

マラホーから頭目へ

——台湾タイヤル族エヘン社の日本植民地経験——

中 村 平

(要約)

台湾を植民地統治した日本人の末裔たる筆者が、台湾北部高地にてタイヤル族元高砂義勇隊員らの声「天皇は日本のマラホーだ」に出会う。日本語でなされるこの発言には、日本植民地統治の経験が固く刻印されている。タイヤルの伝統的語彙「マラホー」(mrhuu, 政治的リーダー)は、これまで日本語の「頭目」と同義とされてきた。マラホーの語義は、一寒村エヘン社の1910年代において、「実力者」「名望家」から、国家権力を後ろ楯とする「頭目」へと変質しだす。「天皇は日本のマラホー」という表現の背後に隠されているのは、このマラホーの語義の豊富化である。この発言は、国民国家中華民国における少数民族主体顕現の動きのなかで聞きとることができ、マラホーの語義をめぐる緊張・抗争状態が感じられる。このように本稿は、植民地下の民族主体と政策のかかわりを、現在における植民地主義の問題として、また民族主体顕現の運動のなかにおいて記述する試みである。

はじめに

植民地統治の経験はいかに記述されうるのだろうか。大日本帝国の支配側と被支配側の植民地経験がいかなるものだったか、今日、日本における歴史学と人類学にとって大きな課題である(栗本・井野瀬編1999を参照)。人類学者はフィールドワークの過程で遭遇した大日本帝国の「残像」を、いかに自らの研究に取り込んでいくのか(中生2000:34)。中生はその行為を「記憶の発掘」(同上:263)と呼ぶ。日本人として大日本帝国の残像を、被植民者の歴史のなかにいかに見だし、いかに記述し、そしていったい何のためにその行為を行わんとするのであろうか。

単的に述べれば、大日本帝国の残像発掘は、形を変えながらもこの百年以上の間に積み重ねられてきた植民地主義を精算しようとする試みである。それは被植民者側の歴史を植民者側に対して明らかにし想起させ、植民者が被植民者の体験を通して、自らの過去を理解し、いかに被植民者に向き合っていけるかを模索する試みである。

本稿は植民地経験の記述にかかわるこうした問題を、台湾の「タイヤル族」エヘン社の政治的リーダーを例に検討するものである。まず、台湾の先住民族の日本植民地経験に関する先行研究をとりあげ、植民地政策と民族主体のかかわりをいかに記述するかという課題を提起し導入とする。

松澤(1999)は、パイワン社会におけるカタカナの受容をとりあげる。日本の植民地支配は侵略と搾取そして差別の構造を生み出した一方で、原住民の中にはそうした屈辱の経験を、「戦後自らの社会の再建と近代化のために主体的に受容してきた」(同上:343)。パイワン族はキリスト教の祈祷や賛美歌を書き記すため、また父親は兵役へおもむく息子と連絡を取り合うため、首

長家の系譜を書き残すために、戦後中華民国においても日本語のカタカナを使用してきた。こうした日本（そして中華民国）の教育は、彼らの「近代社会の市民としての目覚め」のきっかけを作った（同上：343）。

宋（2000）は、日本統治下のアミ族に対する青年団政策をとりあげる。アミ族は日本によって押し付けられた青年団という制度を、「外面的には受け取ったと見えても、内面では拒否していた」（同上：160）。元来のシステム（年齢階級制）は破壊されず、しかし同時に新しい青年団のシステムは受容され、両者は「並存」（同上：160）状況にあった。新システムは「旧来の権威、政治的地歩」に抵触しない限り受容され、抵触すれば「消極的な抵抗」が試みられる（同上：161）。消極的抵抗とは、部落で権限を持たぬ若者が青年団の会長に指名されても、そうした新システムが一般の集落の住民に、「精神面で」影響を与えることは難しかったということである（同上：155）。

筆者はここに、植民地経験の記述をめぐる一つの難題を見る。松澤は、カタカナの受容をとりあげパイワン族の主体性を記述した。宋は、元来のシステムの持続を強調し、アミ族文化の主体性を記述したと言える。植民地経験の記述をめぐる難題とは、被支配者の主体性を強調すればするほど、支配側の行う政策の強制性が背後に押しやられるのではないかという点である。もしくはこうも問えるだろう。パイワン族においてカタカナは受容されたが、一体何が消失していったのか。アミ族の伝統的年齢階級制は、果たして植民地政策の影響をいかに受け、終戦の1945年に至りまた現在に至るのか。被植民者の主体性を強調するあまり、植民地政策の暴力性を歴史記述の背景に追いやってしまっているわけではない。

松澤も宋も、おそらくカタカナと年齢階級制に関して間違っただけを述べてはいない。両論文が提起している課題は、被植民者の主体性と、植民地政策の暴力の双方が織り込まれる記述の可能性である。同時に宋の議論が取り組む難題は、社会構造や社会構造の原則の変遷を、いかに語りえるかというものである¹⁾。伝統的システムと日本によってもたらされたシステムが「並存」状況にある、とする主張は正当なものである。しかしそこから一步踏み込み、伝統と新体系の「並存」状況がはらむ緊張関係、ならびに現在において研究者がそしてタイヤルの人々がそのように主張することの遂行的意味を考えたい。本稿はその一つの試みとして、台湾先住民タイヤル族における「マラホー」（mrhuu）という政治的リーダーとその語義をとりあげ論じたい。

マラホーをとりあげざるを得なかったのは、日本人である筆者に対して語られる、タイヤルの歴史の語りを理解するためである。現在において語られる、マラホーの語義を思考するためである。その歴史には日本統治の刻印が押されている。筆者は、タイヤルの歴史を振り返ることにより、タイヤルの人々と日本人である筆者の現在における対面状況において、何が生起しているのかを捉えたいと考えている。

第1節はまず、タイヤル族が、日本の植民地統治を受け入れる前にどのような政治制度を持っていたかという点、いわゆる伝統的政治制度を検討する。その上で第2節では、日本植民地政府によっていかに新しい「頭目」制度が形成されていったかを、桃園県のエヘン社²⁾を例に主として文献を中心に分析する。これによって、エヘン社タイヤル族が、既存の政治制度観念を用いて国家制度を受け入れていった（もしくは解釈していった）とまずは理解したい。最後に、エヘン

社タイヤル族における mrhuu (政治的リーダー) という言葉の意味が変化したのみならず、その語義をめぐって緊張関係が生起しているさまを、日本人である筆者に向けられて発せられた言葉、「天皇は日本のマラホーだ」から考察していく。

結論を先取りして述べれば、日本による植民地統治の記憶と、マラホーという語義をめぐっての緊張した事態は、日本人である私の出現によって、現在において活性化しているのである。

第1節 タイヤル族の伝統的政治制度

タイヤル族の伝統的な政治制度は、「社」(qalang) と社を超えた「社同盟」のレベルに分けて考えることができる。李等 (1963) はタイヤルの「社」を以下のように定義する。社とは「外に対して一つの独立した単位であり、同流域の社同盟に参加することによって、他社との間に均衡状態を維持する。うちに対して内政は独立したものであり、他社の干渉を受けず、社内の人間の安全を守る」(同上: 127)。

まず、社の内部組織について説明しよう。衛 (1965: 115-8) は、各社に一人の「頭目」(mrhuu)³⁾、または複数の「副頭目」がいると述べている。「頭目」は、日本統治中期よりタイヤル語でマラホーと訳されてきた (台湾総督府 1918: 275, 1931: 256)。これは注意を要する記述である。「頭目」とは、外来の統治者が設置した制度であり言葉であるからだ⁴⁾。日本統治勢力の影響を受ける前の状況について報告されていることは、「祭儀団体」(qotox gaga: 一つ又は共同の、ガガ、以下「祭団」) と「狩猟団体」(qotox litang: 一つ、狩り、以下「獵団」) が、個別にそのリーダー (mrhuu) を持つという点である。社内の各組織の範囲についてはタイヤル族各地方、調査時期によって諸説がある。明治 42 年 (1909) から大正 3 年 (1912) にかけて調査を行った、小島由道ら臨時台湾旧慣調査会によると、エヘン社が属するガオガン群⁵⁾ では、一社にいくつかの「祭団」「獵団」が存在する (臨時台湾旧慣調査会 1915: 320-5)。明治 29 年 (1896) より調査を行った森丑之助は、「血族団体」としての「ガガア」数個が、社を形成しているとする (1917: 48-59)⁶⁾。

伝統的タイヤル族の社会では、農耕儀礼に関する祭祀が行われていた (折井 1980: 44)⁷⁾。彼等が信仰の対象とするものは utux (若しくは rutux, ふつう神と訳される) であり、utux は天の神 (utux na kajal) と地の神 (utux na rahejal) などに分かれ、同時に祖霊の意味をも含む (衛 1965: 131-2)。「祭団」(qotox gaga) とは、utux を対象に共同で農耕儀礼を行う集団であり、ガガの「最も重要な、そして最も基本的な機能の一つ」であると言われる (折井 1980: 58)⁸⁾。エヘン社においては、こうした「祭団」や「獵団」が複数存在し、それぞれにその団体を取りしきるリーダーがいたと推測される。

次に社を超えた、「社同盟」について説明しよう。「社同盟」は、付近の数社が相互に連合して作る同盟である。タイヤル語では「コートフ、レリュン」「コートフ、ガオン」(qutux llyung, qutux gong) と、「オットフ、カイ」「オットフ、パカヤル」(utux kai, otox pkajal)、そして「コートフ、パハバヌ (ヌは小さい字)」「コートフ、バボアヌ (ヌは小さい字)」(qutux phaban, qutux bbwan) という三種が報告されている (臨時台湾旧慣調査会 1915: 317-8)⁹⁾。これらが指している実際上の性

格は各々異なる。一つ目の qutux (一つの, 共同の) llyung (大きな溪流), qutux gong (小さな溪流) は「同流域連盟」と訳せ、同流域中に散布する多くの社を包括する言葉である。二つ目の utux kai と otoxpkajal は、大湖、汶水 (ぶんすい) と北勢などの諸群で用いられる言葉であり、kai と pkajal は「談話する、相談する」などの意味を持つ。あえて訳せば「相談する同盟」となるうか。三つ目の qutux phaban と qutux bbwan は、敵や異族に対する「攻守共同」の団体である。phaban は habun (突く、刺す) から、bbwan は bu' (射る) という語に由来を持つ。

このように見ると、タイヤル族の社を超えた「社同盟」は「地方の系譜的」(localized genealogical) 関係、地縁関係、経済利益関係、そして防衛関係からなる組織と言える (衛 1965: 117)。ただし社同盟が常設の制度なのか、臨時のものなのか、つまりどのような状況にて成立するものかについて、現在の知見はそれほど明確ではない。

以上、タイヤル族の社内外の組織を人類学の知見に基づいて概観してきた。地域差はあるものの、社の内には血縁や狩猟、祭祀活動を軸に集団が形成され、その集団にはリーダーが見え隠れする様子が浮かび上がったのではないだろうか。これこそがタイヤルらしい典型的な政治体系だ、というものが今ひとつ鮮明でないのは、もともとタイヤルのリーダーが固定した存在でなかったことがひとつの理由である。もうひとつの理由は、以上見た人類学者の解釈に、清朝や日本の政策の影響を極力排除する形で、タイヤルの政治体系とは何かと問う態度が存在したことにあった。頭目や社という外来の言葉を、その時代的意味を排除して用いて、タイヤル社会を記述してきたことに問題があったのではないだろうか。

これらをふまえて、エヘン社の状況を具体的歴史的に見ていこう。タイヤルのタイヤルらしさが、植民地統治者との相互関係において浮かび上がってくる様子が見て取れよう。また同時に、非固定的なリーダーが、植民地統治によって固定したものになっていくさまが理解されう。

第2節 エヘン社「頭目」の誕生

本稿は後文において、大日本帝国の「残像」を思わせる「天皇は日本人の mrhuu (マラホー) だ」という表現を取りあげる。日本教育を受けた世代のエヘン社周辺のタイヤル人の表現である。先に述べたように、mrhuu はこれまで、頭目と同義のものと解釈されてきた。この表現を正確に理解するには、mrhuu を単にリーダーや頭目と言い換えただけでは不十分であり、伝統的 mrhuu と、日本人によってもたらされた頭目との差異を明らかにしなければならない。

今日、日本植民勢力の影響以前の mrhuu の性格をつかむことは、非常に困難な課題である。日本植民勢力の影響を「ガオガン蕃帰順」の 1910 年以降に見積もったとしても、当時を実際に体験した人はとうに亡くなっている¹⁰⁾。しかも、それ以前から樟腦生産に携わる多くの日本人や漢人が入山しており、そうした外来者のエヘン社に対する影響がどのようなものであったか、不明とせざるを得ない¹¹⁾。本節では植民統治者が残した『理蕃誌稿』を主要な資料として、「頭目」制度が確立していく 1910 年前後から 20 年代を見ていく。残念ながら、日本植民勢力の影響以前の mrhuu の性格が非常に曖昧であるという問題は、依然残らざるを得ない。しかし mrhuu と

頭目という言葉の意味する範囲を鮮明にさせるために、もしくはなぜ mrhuu が頭目と同義とされてきたのかを知るために、本節では「頭目」制度の確立について歴史的 분석を行う。

エヘン社における筆者のフィールド調査では、初代頭目がワタン・アモイという人物であった



写真：頭目ワタン・アモイ

(中華民国国立台湾大学人類学研究所所蔵)

中央がワタン・アモイ、1932年7月、台北
帝国大学土俗人種学教室撮影。元の説明に、
撮影地点は「新竹州大溪郡」とのみある。

ことがわかった(写真参照)。ワタン・アモイを知るあるおじいさんは、ワタンが「金持ちさん」と呼ばれていたと述懐する。ワタン・アモイは、なぜ、そしてどのように頭目となっていったのだろうか。

統治初期の日本人は、頭目という言葉でなく、「土目」という言葉を用いて、「ガオガン蕃」各社のリーダー的存在と交渉していた。時期としては1910年の「帰順」以前のころである。この、土目という言葉は、エヘン社人の中には現在聞かれないものである。なぜ土目という名称を当局が用いざるを得なかったのか¹²⁾。それはタイヤル社会の特性に理由がある。北部山地を「鎮圧」するに当たり、警察当局は頭をひねらざるを得なかったはずだ。社らしきものは存在するが、各社においてどの人物が交渉相手足りえるか、はっきりしなかったからだ。

先に人類学的知見をもとに見てきたように、タイヤル社会においては、政治、軍事、狩猟、祭祀のリーダーが必ずしも一致しているとは言えず、その意味で、各社の最終的責任者は

固定化していないのであった。そのため、統治側は各社においてリーダー的存在を無理やり探し出してきて、それを交渉相手とし、「仮帰順式」を挙行したのである。当局が言う「土目」は、当局によって恣意的に選択された可能性が否定できない。なお、『理蕃誌稿』には、残念ながらエヘン社の土目の名前は記載されていない。

さて、エヘン社における「頭目」の選定を推測できる大きな要因が、「蕃人」の「内地観光」(日本観光)である。「内地観光」は1897年から1929年までに計10回、毎回13名から60名が、主としてタイヤル族から選ばれて行われている。その目的は「指導啓発」のみならず、間接的に「蕃人」を「威嚇」し、その「敵愾心の消滅」を計るところにあった(伊凡1997:3)。タイヤル族が初期日本勢力に対して最も反抗的であり、また佐久間総督期「理蕃五箇年計画」(1910-14)の主要対象でもあったことを考えると、タイヤル族を中心に行われたこの「蕃人内地観光」の意図もよくわかる。「ガオガン蕃」においては、第三回(1911)にテーリック社「頭目」の「ユー

ミン・ロックン」が、そして第四回 (1912) にエヘン社「勢力者ワタン・アモイ」が選抜されている (同上: 7-8; 16-7)¹³⁾。エヘン社においても、ワタン・アモイが日本に行ったことは現在も語り継がれている事実である¹⁴⁾。ワタン・アモイこそがのちにエヘン社頭目となる人物であるが、1912年のこの時点では、為政者によりまだ「勢力者」と呼ばれていることに注意しよう。

1912年時点でのエヘン社には、いったいどんな政治的リーダーが存在していたのか。フィールドワーク中にも意識してお年寄りに聞いてみたが、その全貌を把握するにはとうてい及ばなかった。エヘン社とその近隣にいらっしゃる方の最高年齢が、80歳前後であるためだ。このように、1912年時点でのエヘン社の政治状況については推測の域を出るものではないが、植民者によって重要な資料が残されている。森丑之助の『台湾蕃族志』(1917)である。

森は、主として自分が1896年から1914年にかけて (同上: 8-10) 調査した資料を元に、タイヤル族を23の「部族」(現在は「群」を用いる) に分類したのみならず、各「部族」各社の構成状況について細かく報告している。「ガオガン蕃」19社のうちのエヘン社は、「頭目ユカン・パイホ」と「族長ユミン・パイホ、ワタン・ハカオ、ユカン・カユ」が六戸、「頭目ワタン・アモイ、同タレ・サベ」が字イバオに九戸、「頭目バイホ・タラン」が字ビュガンに九戸をそれぞれ率いる、とある (同上: 56)。エヘン社は「ガガア七族」からなり、各ガガアのリーダーとして、森は4名の「頭目」と3名の「族長」を挙げている。1912年現在エヘン社は、以上の24戸155名からなる一つの社である (同上: 36; 58)。

後述するように、エヘン社内のこれらのグループ構成は、1910年の日本とタイヤルの軍事衝突と、それに続くエヘン社の「帰順」後のものである。このことは、官製「頭目」の確立を思考する際に注意しなければならない点である。

森は族長を血族団体中の長者と定義している (同上: 150)。この定義にしたがって話を進めると、エヘン社には7つの血族団体 (=ガガア) が存在し、各血族団体は一人の長 (すなわち族長) を持つ。頭目と族長の違いは何かというと、頭目は「一社」の安泰と秩序を維持し、対外的にはその社を代表する存在だが、社内の各血族団体の内政には干渉できない。族長は各血族団体内の秩序を保つ。また頭目は同時に一つの血族団体の族長である (同上: 148-50)。その一人が「頭目ワタン・アモイ」であるという訳だ。

仮に以上を森理論と名付けると、それには以下の点で疑問が生じる。エヘン社が一つの社であるならば、なぜ頭目が一人ではなく4人もいるのか。エヘン社は対外的に、いったい誰を頭目として選抜していたのか。そもそも対外的に交渉を行う固定した頭目職は果たして存在したのか。それとも、エヘン社はもともと3つの社だったのだろうか。それが植民勢力と出会うことによって、一つの社としてまとまっていったのだろうか。森理論はこの点を十分に説明してくれていない。

エヘン社はもともと3つの社で、それが植民勢力と出会うことによって一つの社としてまとまっていった、とする考え方を否定することはできない。それをふまえた上で、しかし筆者は以下のように考えている。エヘン社は別の社 (qalang) とは区別される、一つのまとまった共同体であった。その根拠を、qalang ehen (エヘン社) という言葉に求めたい。この言葉の存在自体が

エヘン社の独立性を示していると思われる。エヘン周辺の社には、テイリック、ブトノカン、サルツ、ハカワンなどの社があり、現在それらはそれぞれ、qalang teqliaq, qalang butonokan, qalang saruc, qalang hakawan と呼ばれる。そして、エヘン社はそれら周辺の社との対比において、1912年当時も qalang ehen と呼ばれていた。森理論で欠けているものは、社 = qalang の定義の問題であるが、ここでは、他社との関係によってエヘン社の境界が設定されるという立場をとりたい¹⁵⁾。黄應貴は、ブヌン族のトンボ社に、一つの社のメンバーを確定するような共同儀式が存在することを報告している（黄 1995: 90-1）。しかし、エヘン社においてそのような儀式は確認されていない。

社内に複数の頭目が存在することについては、以下のように考えれば話の整合がつく。つまり、森の調査当時、エヘン社は7つのガガアと呼ばれる血族団体があつた。その7つの集団のそれぞれにリーダー的存在がおり、ワタン・アモイもその一人であつて、エヘン社に常設の総頭目は存在していなかった。日本勢力がやってくるまで、エヘン社全体を統率するような権力を社人は必要としていなかった。もしくは対外勢力に対して、一時的にリーダーを立てて対応することはあつたが、それは固定的なものではなかった。

「頭目」と「族長」という分類は、あくまで森が解釈したものであつて、便宜的なものでしかなかった。「頭目」（ユカン・パイホ）はなぜ「族長」（ユミン・パイホ、ワタン・ハカオ、ユカン・カユ）と区別されるのか。「頭目ワタン・アモイ、同タレ・サベ」はなぜ双方とも頭目であり、片一方が族長でないのか。筆者は、日本勢力が干渉する以前のエヘン社にあつて、政治的リーダーの性質は固定的なものではなかったと考えている。森が調査をしたとき、「頭目ユカン・パイホ」は、その他の「族長」より対外交渉において大きな権力をもっていると見えたのだろう。また、「頭目ワタン・アモイ、同タレ・サベ」の二人は、同じくらいの権勢を有していると森に見えたのだろう。

以上のような筆者の主張は、先に見たように、戦後の台湾人研究者によるタイヤル社会文化の研究成果に負っている。ここでは黄應貴によるビッグマンという概念を用いて、さらに説明を補強したい。黄（1986）によれば、タイヤル社会の政治制度はビッグマンシステムである（同上: 4）。ビッグマンとは、個人の能力によってその社会の成員に認められ、推されて政治的リーダーになる人物である。ビッグマンは、チーフダム制にみられるような、先天的な血統による酋長とは根本的に異なる。ビッグマンシステムによる社会は、武勇や演説、性格によって人望を集めたものがリーダーになり、特に強力な指導者がいない場合、何人かの準ビッグマンによる群雄割拠的な状態になることが予想される。ところで「ビッグマン」は、メラネシアの政治的リーダーを指すものとして人類学者が使い出した言葉である。理念型としてのビッグマンは、財の集積と再分配を通じて権力を獲得する（吉岡 1987）。ただし財の集積と再分配に関して、タイヤル社会では報告されていない。この点でタイヤルの mrhuu は、理念型としてのビッグマンとは適合しない。しかしここでは、先の黄の用いる意味でビッグマンという語を定義しておきたい¹⁶⁾。

一つの血族団体に2人の頭目、もしくは一社に複数の頭目が存在するという、森が観察したエヘン社は、まさにそうした群雄割拠的な状態にあつたのではないかと推測される。つまり、一つ

の血族団体にも複数のリーダー的存在がおり、複数の血族団体からなる一つの社にも、複数のリーダー的存在がいたのである。以上のように見てくると、先にふれた『理蕃誌稿』の「蕃人内地観光」の記述に、ワタン・アモイが「勢力者」とされていたことも説明がつく。

要するにエヘン社においては、常設の総頭目と呼べる存在がいなかったのだ¹⁷⁾。そのため、権勢があるようにみられたワタン・アモイは、森には「頭目」と記述され、『理蕃誌稿』には「勢力者」と記述されたのである。そしてそれは、ワタン・アモイがこのころから、エヘン社人に mrhuu と見られていたことと一体であった。mrhuu は決して常設の政治的リーダーではなく、また一血族団体に一人と決まっていた訳でもないであろう。森の言う「頭目」「族長」はおそらくともに、タイヤル語で mrhuu と呼ばれていたはずである。

そうしたエヘン社の、政治的リーダーが複数存在する群雄割拠的な状態から、ワタン・アモイがなぜ、いつ、どのように日本人の言うところの「頭目」として選ばれていったのだろうか。この問題を追究するに史料は非常に少ないが、先の第六回「蕃人内地観光」(1912年)に彼が選ばれたことは大きな意味を持つ。「蕃人観光」は日本人にとって、タイヤル族に対する「教化」であり、「文明」と強大な軍勢力を見せつけることによって、日本に反抗しないことを植え付けるためのものだったからである。日本警察は、観光参加者がその後自分の社に帰ってそのような啓蒙活動にいそしみ、社のリーダーとなってくれることを期待したであろう。そして参加者の人選は、社のなかであまり影響力のないものでも困るし、影響力があってもあまり官に反抗的なもの(教化の見込みのないもの)でもいけなかったであろうことは、容易に推測される。ワタン・アモイはエヘン社においてそうした人物だったであろう。そして彼は選ばれた¹⁸⁾。

ただ、彼がいつ選ばれたかについてははっきりしない。「頭目任命式」のようなものの存在も確認できない。それはおそらく、以下のようなことだったのではないか。日本人警官にとって、頭目の選択は重要だった。警官が選んだ人物が反旗を翻す様なことがあってはならなかった。反旗を翻したならば、頭目選びの人選はもう一度やり直した。そのため、警官は心のなかで頭目を選んでいても、それを公開し公言しなかった¹⁹⁾。公開して裏切られれば官の面子まるつぶれだからである。そして初期においては、別にそれを公開する必要もなかったに違いない。公開しなくても、頭目はしばしば警官と接触しなければならなかったため、社人に自然と知れ渡っていったであろう。警官と頭目との間の関係もまた、時間をかけてゆっくり作っていく性質のものだった。

以上の様な理由で、ワタン・アモイがいつ警察に頭目として選ばれたかははっきりしないのである²⁰⁾。少なくとも1912年の段階では、森による「頭目」(エヘン全体でも4人いることになっている)という呼称と、『理蕃誌稿』による「勢力者」という呼称が並存していた。この時点においては、部外者の目にはエヘン社の代表が確定し得なかったのであり、それは、日本植民地政策を蒙る前の、タイヤル社会の伝統的政治リーダーに関しての性格から導き出される、必然の帰結だったのである。

最後に付記しておきたいことは、『理蕃誌稿』に記されている、ワタン・アモイ頭目が確立していった過程を探る重要な一件である。1914年8月11日の、「頭目手当の支給」という出来事

である（猪口編 1921：518-9）²¹⁾。これによると、「ガオガン蕃」において選ばれた頭目は、毎日もしくは隔日に駐在所（「ガオガン支庁」、現三光）に出頭し、警察の命令の伝達、公務に従事しなければならなくなった。その代わりに、手当が月 8 円支給された²²⁾。1914 年は、ワタン・アモイの「蕃人内地観光」から 2 年近く経とうとしており、ここで彼が頭目選ばれた可能性は十分にある。ちなみに『理蕃誌稿』には誰が頭目選ばれたかの記述はない。以上、ワタン・アモイが 1912 年の内地観光、14 年の頭目手当の支給という出来事を機として、エヘン社の唯一の頭目として選ばれていった過程を見た。

第 3 節 頭目を取りまく緊張した磁場

こうして官に選ばれた頭目ワタン・アモイは、エヘン社人にどのように受け入れられていったのだろうか。ここで想起しなければならないことは、日本側が「ガオガン蕃」に対し、「討伐」の名において軍事侵略を完遂していたという背景である。頭目の選抜は、背後に存した軍力抜きには、貫徹されなかった。

エヘン社は 1910 年に日本当局と戦い、死傷者を多数出した。この戦いは、日本側からは「理蕃五箇年計画」（1910-14 年）中の「ガオガン蕃討伐」と呼ばれたものであり、「ガオガン蕃」各社は、その結果「帰順」させられたことになっている。ちなみにワタン・アモイの父方いところある Hakao Yayuc は、エヘン社を統率する武将であり、この戦いにおいて戦死した（中村 2003 を参照）。戦争の敵であった日本当局から、ワタンがその数年後に手当をもらう行為を、ワタンは、そして社人は、いったいどのように認識していたのだろうか。その行為をめぐる、いかなる緊張関係が生じていたのだろうか。目下のところそれを想像する資料は少ない。少なくとも確認できることは、軍事鎮圧という暴力のもとで行われた頭目の選抜であり、国家権力のもとでのエヘン社の政治的リーダーの固定化、常態化である。

頭目は警察と社人の間に立って（立たされて）、一体どのような働きをしたのか。この問いについては、『理蕃誌稿』中の、「ブトノカン社蕃丁の暴行」（1917 年）や、鉄条網の取り扱いに関しての一件（1917 年）に当たっての、頭目の役割を見てみるとよくわかる（原田編 1932：343-4；353）。例えば「ブトノカン社蕃丁の暴行」では、当局は強盗事件の犯人探しをブトノカン社頭目に命令し、犯人（ブトノカン社人）を出頭させた。頭目は同時に、当局に対して、犯人一家の赤貧を訴え、寛大な処分を要請した。当局は情状酌量の結果、体罰を免じ、大竹百本の物品罰のみを課したという（原田編 1932：343-4）。

頭目は警察の意図を社人に伝える仲介者であり、警察の統治を補助する存在である。しかし同時に社内の人民の側に立って、警察に交渉を行う存在でもあった。簡単に言えば、警察の強制してくる日本化・「近代化」と、社人の守り伝える「旧慣」という両者に挟まれて、その両者を妥協・融合させる働きをした。頭目についての一般的な理解はこれでよいだろう。もちろんこうした言い方は、頭目が様々な「時」、「場所」に置かれて「近代」と「旧慣」のどちらを優先的にとり扱ったか、または別の選択を生み出したかというダイナミズムもしくは緊張関係を抹消してし

まっている。本稿ではさしあたって、その基本的性格を上のように見ておく。

以上、エヘン社における頭目ワタン・アモイの登場を見てきた。従来エヘン社の政治的リーダーは流動的だった。それは現地の言葉では mrhuu、人類学の用語では、実力主義という意味でのビッグマンの概念に相当する存在であった。そしてその政治的リーダーは、1910 年代に日本植民地当局によって、軍事暴力を背景として頭目という形で再編されたのであった。このときから mrhuu と頭目が、同義のものとして語られるようになった。統治が常態化していく中であっても、頭目をとりまく緊張した磁場は継続していく。

第4節 頭目ワタン・アモイ以降

エヘン社人によると、ワタン・アモイは、第二次世界大戦が激しくなったところに亡くなったということである。社人から「金持ちさん」と呼ばれ、相当な貯金を有していたという。晩年、痛風を患ったといわれる彼の影響力が低下するにしたがい、エヘン社には、新たな自助会「会長」（カイチョーと発音される）職が日本統治当局によって設置される²³⁾。統治当局は総力戦体制が進行する中で、頭目による「蕃社」統治から、自助会による統治へと切り替えてゆく²⁴⁾。エヘン社人によれば、ケス・ネバン氏が会長であったと言い伝えられている。その人選については稿を改めなければならない。

なお、戦後日本が引き上げ、中華民国の統治が始まったのちの状況について若干触れておく。ワタン・アモイの息子バトゥ・ワタンが、戦後エヘン社をとりまく4社が統合し成立した三光村の、第一任村長に選出される²⁵⁾。後に述べるように、村長がマラホーであるかは確定しがたい状況が存在している。日本時代の会長や、中華民国時代の村長が、タイヤル語でマラホーと呼ばれるか否かについては、社人の間に、そしてその言葉自身に、意見の相違を見るのである。これを筆者は、語をめぐる意義の抗争（語義の抗争）と考える。本節まで、頭目と会長、村長の成立過程には、国家権力によってその後ろ楯を持つにいたる近代的政治制度に、タイヤル族が自ら加担し、また同時に巻き込まれていったさまを記述した。

第5節 「天皇は日本のマラホー」という表現に出会う

さて、以上のようなタイヤル族の一部落における政治体系の変化は、現在の日本人にとっていかなる意味を持ちうるのだろうか。本節では「天皇は日本のマラホーだ」という表現を通して、エヘン社タイヤルの政治体系の変化が、2000 年前後の現在においても重要な意味をもっていることを追究していく。特に日本人である筆者が、エヘン社の方に歴史を聞く際、その場において何が生起しているのかを認識することが重要である。1990 年代末期から行っているフィールドワークにおいて筆者は、日本教育を受けた世代の男性の間で、天皇は「日本のマラホー」（mrhuu na zipun）という表現に、三回出会っている。タイヤルのお年寄りから投げかけられたこの言い回しは、天皇と mrhuu について、もしくは植民地下における日本とタイヤルの接触について、

筆者を探索させるきっかけとなったものである。

前節までは、エヘン社タイヤルの政治体系の植民地期における変質を、いわば「客観的」に記述してきた。本節以降では、観察・記述・対話者の視点と立場を明らかにすることによって、現在の対面状況において何が生起しているのかをいかに認識できるか、探索する。実は、前節までの「客観的」歴史分析が、本節で扱う「天皇は日本のマラホーだ」という表現を理解するにあたって、再登場せざるを得ないのである。現在という対面状況を理解するには、特に植民者が被植民者との深い溝を越えようとして理解しようとする際には、歴史に分け入らざるを得ないのである。以下に、その表現と出会ったコンテキストを提示する。

ひとりは Batu Nokan 氏、日本名石田ヤスエ、第三回高砂義勇隊員²⁶⁾、1915 年生まれ、1942 年から 4 年間を、日本のために南洋において大東亜戦争を戦う。九死に一生を得て帰国した。現在は平地に近い三民に在住。現在、息子さんとその孫たちと暮らしている。筆者は彼のことをエヘン社の人たちから紹介されて、オートバイでエヘンから三民まで、1 時間以上の山道（舗装はされている）を下って訪問した。筆者は Batu 氏を二日続けて訪問したが、その二日目のことであった。日本語の「国」はタイヤル語で何と訳したらよいのか、ということ話を話している時だった。前日、天主教（カトリック）の神父に、「国」は tmrahgan と訳している²⁷⁾、と聞いていたので、それを質問した。

（筆者）「tmrahgan って何という意味ですか？」（Batu 氏）「日本の天皇陛下、mrhuu na zipun（日本のマラホー）、総統。一番いい人間が mrhuu。あの人間が学問いいから。部長さん、班長さんと同じ」²⁸⁾。「天皇陛下」は日本の「マラホー」であり、「一番いい」人間であり、「学問」があり、権威をもっていると述べられている。

もうひとりは Behui Nabu 氏、日本名島津秀夫、同じく第三回高砂義勇隊員。1921 年生まれ。エヘン社の西隣 2 キロの距離のテイリック社在住。妻と暮らしている。次男の家族もそばに住んでいる。筆者は 1990 年代後半から、Behui 氏から継続的に何度も日本時代のお話をうかがっている。天皇や神社のことについて聞いている時のことだった。終戦後 Behui 氏が輸送船でニューギニアから帰る途中、ガダルカナル島の手前で船が沈没した。しかし偶然助かった。新竹神社でもらったお守りを、お腹に当てていたからかもしれない。でも戦後になってそのことを考えてみると、「（お守りという）紙に頼った。（アマテラスは）天の神様だ。天皇が守ってくれたとは思えない。天皇も人間だと考えた」。

（筆者）「天皇を見たことがありますか？」（Behui 氏）「ない。絵はある。顔がきれいな半身の写真²⁹⁾。よく（学校の）先生が持ってくる。菊の紋章もある。（中略）天皇と utux（神または祖霊）は違う。でも mrhuu na zipun と考えるよ」。

最後に、Hayun Nabu 氏。上の Behui 氏の弟にあたる。戦争末期、高雄の軍事工場で働いていた経験を持つ。戦前はテイリック社に住み、戦後はガオガンに住んでいた。2001 年に 74 歳で亡くなられた。「（天皇は）親玉だ。（日本のマラホー？）マラホー。トーキ³⁰⁾とも言える。王様だ。日本のマラホー、マラホーの言うたことには服従する。マラホーになる人間は悪いことは言わない。（日本の天皇は悪いことは言っていないかったですか？）ない。山地の人は日本人に対して

感謝している。丸岩さん（テイリック社の警察）のおかげだ」³¹⁾。彼の語りには、日本が近代化を促進したとの認識があり、天皇がそのなかにはっきり位置付けられている。

この、天皇は「日本のマラホー」(mrhuu na zipun) という表現を通して、タイヤルの伝統的政治体系を、日本人が現在において振り返る意味を考えてみたい。一見この表現は、元義勇隊員が、既存の（植民地政策の影響を受ける以前の）政治体系を用いて、天皇という外来の新しいものを解釈しているように見える。本稿冒頭はじめににも提示した、旧来の体系と新体系の「並存」状況である。

しかし以下のようにも解釈できる。「天皇は日本のマラホー」という言葉・考え方は、日本統治期にマラホーという言葉が、頭目という（国家の後ろ楯をもつという）意味を含むようになってから発生したものとも考えられる。マラホーのもともとの語義が変化したのであり、既存の体系は植民地政策の影響をこうむっている。

一体マラホーの語義は旧体系のままなのか、それとも新体系の影響を受けて変化したのか、それとも両者の「並存」なのか。

実は、日本教育を受けた世代が、日本語で日本人に天皇とマラホーを語る際、マラホーをめぐる旧来の体系と新体系が、単に「並存」しているとのみ認識するのでは十分でない。何が足りないのか。それは、日本人を前に、植民地統治の記憶が、元義勇隊員に想起されているという事態が現在生起していることを認識・想像するという行為だ。繰り返すが、新旧の二体系は、単に並存しているのみではない。マラホーが語られる今において、その二体系が争っている。せめぎ合っているのだ。

これまで見てきたように、日本勢力侵入以前の政治的リーダー (mrhuu) は、一社に何人もいるような非固定的存在（ビッグマン）であった。Mrhuu は狩りに長け、演説がうまく、統率力をもつといった、個人的能力と魅力を有する存在であった。しかし 1910 年代にワタン・アモイが日本警察の眼鏡にかない、新しく頭目に選抜された。エヘン社に頭目制度が導入されたのである。ワタン・アモイはその後も mrhuu と呼ばれることもあった、とエヘン社の高齢者は言う。頭目と mrhuu が同義になったのである。もしくは、頭目と mrhuu が同義になりうる状況が発生したのである。これは mrhuu という語義に、頭目という意味が追加されたことを指している。Mrhuu の権威は社人のコンセンサスのほかに、国家権力がその後ろ楯となるものになった。Mrhuu には、(日本) 国家と結託した権力者という意味が、新たに付与されたのである。これを意味の豊富化といおう。

語義は簡単に、ある意味から新しい意味には変化しない。新旧二つの意味は現在でも交錯する。たとえば、村長、郷長、県知事、中華民国総統は mrhuu と言えるか、というフィールドワークでの筆者の問いに対して、エヘン社のある者は肯定し、ある者は首をひねる。「金持ちさん」と呼ばれるワタン・アモイを、mrhuu とは積極的に認めない方もいる³²⁾。ワタンが mrhuu か否かについて、エヘン社周辺のタイヤルの人々に明確なコンセンサスがあるわけではない。Mrhuu という言葉は、植民地統治以降、頭目という（国家による）新しい意味づけがなされてから、今やその意味が確定しがたいものになっている。

元高砂義勇隊員らは「天皇は日本のマラホー」という表現を、植民地化以前の政治体系であった「天皇は日本のビッグマン」という意味でのみ解釈しているのではない。彼らは、近代国家大日本帝国の政治体系との密接な関連において、天皇を表現してもいるのだ。彼らの解釈はこの意味では、当時の天皇を「正しく」解釈している。「正しく」というのは、「万世一系」の天皇こそが大日本帝国を「統治」し、天皇は「神聖にして侵すべからず」存在であり、「国の元首」である³³⁾ という意味で、彼らが理解しているということである。簡単に言えば、天皇が近代国家との関連において理解されているということだ。もちろん彼らは、憲法第何条を明確に認識はしていないかもしれない。しかし伝統的政治リーダーとは異なった、近代国家における天皇の位置を彼らは理解しているといえよう。

「蕃童教育所」で使用されていたと考えられる教科書において、天皇については「わが国で一番尊いお方」であり、大日本帝国は「万世一系」の天皇をいなく「皇室と国民が一つ」になっている国である、と明確に記されている（中村 2001: 56）。また実際の教育場面においても、こうした天皇制イデオロギーが教授されていたことは、日本教育を受けたエヘン社周辺の世代が語る場所である。「天皇陛下」（単なる「天皇」ではない）、「万世一系」は、日本統治と日本を語る際、エヘン社においてしばしば聞かれる言葉である。教育勅語をそらんずることの出来る方もいる。先に Behui 氏の語りで見たように、天皇の肖像画はガオガンの教育所に置かれていた。また、運動場では毎朝、国旗の前で、君が代を歌い、「皇居遥拝」を行っていたという³⁴⁾。家には神棚が置かれた³⁵⁾。

元高砂義勇隊員は、こうした天皇制イデオロギーのもと、日本のために命を投げ出して戦った人たちである。天皇と日本という名のもとに、戦争の圧倒的暴力に身をさらしさらされてきた人たちである。

既存の体系を用いてこの表現を解釈すれば、「天皇は日本人の中で個人的能力をもつ存在（ビッグマン）」となるが、天皇は社人のコンセンサスをもって選抜された存在ではないため、この解釈は成り立たないとも言える。この表現を筆者に語ってくれた二人の社人は、上のような日本教育を受けてきた世代であるが、学校教育をはじめとする国家意識形成の制度³⁶⁾ に足を深く踏み込んでいた彼らは、日本政府が天皇を公式に意味付けしたように、正しく理解していたとも言える。

Mrhuu をめぐる語義の豊富化から、政治的人物を語るタイヤルの伝統的語彙の体系は変化し始めていたことが分かる。ただし旧来の意味が全く失われてしまった訳ではない。Mrhuu の古い意味が衰退していく過程では、社人の間で意識するにせよしないにせよ、その言葉の意味の正統性をめぐって激烈なる解釈の闘争が交わされ、交わされ続けていることは想像に難くない。ここにおいて、mrhuu の単一の「正しい」語義を、研究者が確定してしまっただけではなるまい。もしくは mrhuu の古い意味が衰退してしまったと述べることによって、研究者が行為遂行的にそれを葬り去ってしまうことは避けた。ここでは、新旧の意味が単に「並存」しているだけでなく、それらがこの表現において緊張関係をはらみながら、せめぎ合っていると見るべきなのだ。

Mrhuu の語義の豊富化と抗争状態は、日本植民地統治による植民地主義の刻印である。その歴史をひもとくことが、脱植民地化への一歩となろう。

既存の体系は常に変質の可能性をもち、植民地政策は現地の既存認識体系を変化させる大きな契機だったと考えられる³⁷⁾。そして以上のような「正しい」天皇理解は、天皇を権力者とする家族国家イデオロギー³⁸⁾として具現化した日本国家意識の、「正しい」理解に等しかった。統治者によってもたらされた家族国家イデオロギーは、被統治者に同質の言語と習慣を持つことを前提とし、その成員どうしの情緒的紐帯を強制するものだった。それは2000年時においても、日本教育を受けた世代が、日本人である筆者に、日本との親近感を強調する際の基礎を提供するのである。これを2000年現在における、タイヤル族による日本植民地経験の流用とみなせよう。流用という行為の背後には、流用を引き起こす力の構造があることに注意されたい³⁹⁾。

第6節 語りを生み出す構造、語りが生み出しているもの

流用行為の背後にある構造はなんだろうか。西暦2000年前後の中華民国台湾において、日本教育を受けたタイヤル族の男性が、日本人という聞き手を前にこの発言を行っているという点が重要となろう。まず、台湾山地と日本の間の、経済的文化的な力関係が指摘されなければならない。端的に言えば、植民地統治が終了した今でも、日本の経済的文化的優位は変化していない(中村2003)。こうした力関係のなかで、発言が生み出されていることに注意する必要がある。

次に、国民国家中華民国における、先住民族としてのタイヤル族の位置である。周知のように台湾先住民族は、戦後国民党政府の中国化政策においても、民族と文化の自主性を主張することを抑圧されてきた。台湾の民主化運動は1987年の戒厳令の解除をもたらしたが、それと期を一にして、先住民族は自らを原住民族と名乗り始める。1984年の原住民権利促進会の成立⁴⁰⁾、同年の「呉鳳」銅像の撤去、呉鳳郷から阿里山郷への改称、1988年89年の土地返還運動、1994年の憲法追加修正による「山胞」名称の「原住民」への改称などが具体的な流れである(笠原1998、石丸1999を参照)。先住民族が自己のアイデンティティを復権・創造するという流れが、1980年代後半から大きなうねりとなって現れている。

こうした動きは、エヘン部落においても敏感に捉えられている。近年小学校において、タイヤル母語教育がはじめられたことはその一つの現れである。筆者に対しても、ほかのエスニックグループとの違いを残したい、母語は大切だ、文化を大事にしたいという意見が語られる。それはエヘン部落において、世代を超えて語られる現象である。こうしたことは戒厳令(1949-87年)(伊藤1993:第9章、若林2001:第3章を参照)と中国人化を志向する国民統合政策のもとで、「光復」後(戦後)ずっと封じられてきた主張であった。

エヘン社のある桃園県復興郷に関して言えば、台湾省議員を務めたロシン・ワタン(日本名日野三郎、1899-1954)と、警察の巡官だったベファイ・タリが「高山族匪諜湯守仁等叛乱案」(高山族匪賊スパイ湯守仁等の叛乱に関する件)の名目で、逮捕され、1954年に処刑された⁴¹⁾。ロシン・ワタン氏のご子息である林茂成氏等は、「原住民在戒厳時期不當叛乱暨匪諜審判案件」(戒厳令期における原住民の不当叛乱並びに匪賊スパイ判決に関する件)に関して、行政院原住民委員会に名誉回復と補償の申請(1999年5月13日)を行い、すでに受理されたということである。この陳情書に

は、復興郷だけで死刑2名⁴²⁾、有期徒刑13名のタイヤル族が、国家暴力の直接の犠牲になったとある。この事実はエヘン社において周知のものである。

中華民国の統合と国民党による党国（パーティ・ステイト）体制（若林2001：第4章）に異議を唱えるもの（もしくは唱える危険のあるもの）には、国家暴力が容赦なく襲いかかったのである。政治に関する「恐怖」（同上：72-3）が生じ、タイヤル民族・文化を語ることは抑圧されてきた。

タイヤルの元高砂義勇隊員らは、このような暴力を基底とした中華民国の国民統合状況を経てきたのちに、筆者に出会っているのである。彼らは、過去に密接な関係を築いてきた日本人、官に反抗するものを虐殺し同時に日本化＝近代化を強制してきた日本人、南洋戦線において生死を共にした日本人に対して、現在、「天皇」を語っているのだ。その際に、タイヤル独自の歴史の重みを持つ mrhuu が用いられる。日本人である私という存在は、エヘンの人々、特に日本時代を経験した人々にとって、日本時代の記憶を喚起させてしまう存在である。日本人に対して、片言の日本語が呼びかけられ、投げつけられる。日本人は歓待され、食事をしていけと誘われ、泊まっていけと言われる。こちらが頼んでいないのに、日本語で日本時代のことを熱心にしゃべっておられる方もいる。日本の歌を歌いだす。

タイヤルの元高砂義勇隊員らは私に対して、日本時代忠誠を誓った・誓わされた天皇を、「自分たちの」認識体系を用いて解釈してみせる、聞かせてみせる。あたかも今日では、日本という体系とタイヤルという体系は対等であるかのように、日本統治当時、おそらく公式には許されなかった発言「天皇は日本のマラホーである」は、この百年間異民族統治に苦しんできたタイヤル族元高砂義勇隊員らによる、主体性回復の語りなのではないか。

日本人と中国人による統治は、タイヤル文化を教化されるべき対象、改善されるべき対象とし、タイヤル民族主体育成の契機を奪ってきた⁴³⁾。こうした背景の中で、これまで否定されてきた「自分たちの」認識体系・「自分たちの」文化が、今こそ自分たちのものにされようとしているのではないか。更に言えば、当発言は、植民地政策によって付与され刻印された意味をもう一度確認することによって、今度こそ「自分たちの」マラホーを想像・創造していく行為につながっているのではないか。前節で述べたように、いったん植民地統治の刻印を受けたマラホーの語義を、もう一度伝統的なタイヤルらしい語義に変化させたいとする契機がここには存在する。

「天皇は日本のマラホーである」、その発言を聞いて筆者は「いや違うんだ、現在の天皇は人間であり国家の象徴にすぎず、何の力も持たない（はずな）んだ」、力なくそう独り言のようにつぶやき、反駁を試みようとした。同時に頭に浮かんできたことは、戦後50数年間というものの一体どれだけの日本人が、もしくは日本政府が、そして天皇が、彼らの日本に対する思い入れに耳傾け、応答してきたのだろう、ということだった⁴⁴⁾。もちろん現在の私は、彼らの発言に対してなんら十全な反応はしていない。黙ってそれを聞くのみである。また十全な反応などありえないだろう。しかし、以上のように思考を進めていく過程で、つまり100年前からのエヘン社そしてマラホーを取り巻く歴史にさかのぼることによってようやく、私は先の発言の意味を理解していったのである。

タイヤルの元高砂義勇隊員らが私に投げかけた「天皇は日本のマラホーである」という表現

は、筆者をしてタイヤル族の経験した植民地統治の記憶を探究せしめた。マラホーの語義の豊富化（もしくは語義のゆれ）こそは、タイヤルの人々による意図的無意図的な、日本植民地統治の刻印である。それを語ることは、既に植民地統治の是非を語るのではなく、日本人がタイヤル族と現在出会う際に起こる、事実であり歴史なのである。そうした事実と歴史を語ることによって、筆者は少しでもタイヤルの人々に応答していかなければならない。

第7節 結論

これまで、植民地統治の経験がいかにかに記述されるかという問いのもとに、台湾タイヤル族の一村落の政治システムをめぐる歴史と、それをめぐるタイヤルの人々の語りを考察してきた。元高砂義勇隊員らによる「天皇は日本のマラホーである」という現在の語りは、マラホーという語と概念の変遷を考慮しなければ、日本人にとってよりよく理解できないものである。日本人がマラホーの語義の変遷を知るには、日本植民地政府により1910年代にエヘン社に導入された、「頭目」の成立過程を追っていかねばならなかった。そして「天皇は日本のマラホーである」という語りが、21世紀の現在において筆者に向けられる場において、タイヤル民族の主体化の契機が感ぜられ、同時に日本人のタイヤルの人々に対する過去における密接な関係性が、再び熱く浮上している。

暴力による鎮圧を経て、また暴力がちらつかされるなかであって、過去の政治的リーダーであるマラホーは、国家権力を後ろ楯とする頭目に再編成された。マラホーの語義が豊富化した。しかし頭目がマラホーであるのか否かは、エヘン社人にとって、現在においても確定しない事態が継続中である。その事態が指し示すものは、マラホーという語と概念に対する日本植民地統治の刻印であり、その克服への運動であり、タイヤル民族の主体化への葛藤である。本稿は、タイヤル族エヘン社（現エヘン部落）周辺の元高砂義勇隊員らによる、筆者への「天皇は日本のマラホーである」という呼びかけに対する、日本人としての筆者なりの応答の試みである。マラホーの語義をめぐる植民地経験の記述を、主体化の運動と植民地主義の暴力を固定的に定義するのではない形で、記述の中で浮かび上がらせる形で遂行しようとした。植民者が被植民者による語りかけを聞き、かつ聞きとるためには、植民地経験の刻印が浮きぼりにする主体化と暴力の歴史的展開過程に、必然的に分け入っていかざるを得ないと言える。

注

- 1) この点に関して筆者は、視点のとり方が見る対象もしくは表象を決定するのではないかと考えているが、それ以上論を展開する力は現在のところない。
- 2) 現「爺亨部落」。日本統治時代タイヤル族の各集落は「蕃社」と呼ばれていた。
- 3) 衛によれば melaxo（原文の e は上下がひっくり返った字である）であるが、本研究は Egerod (1999) にならった。タイヤル語の調査を戦後行った Egerod は、mrhuu を “chief; lord, founder, ancestor; government” と3つの意味に解釈している（同上：167）。
- 4) 衛も述べるように、例えば角板山社（現桃園県復興郷）には、もともと4つの狩猟団体（獵団）にリーダーが各一人いたが、清朝期、そのうちの二人が正頭目に、二人が副頭目に指名された（1965：

- 116). ただし清朝期から、「頭目」という言葉がいかなる発音において用いられていたかは定かでない。衛の記述は、各地域の国家との接触状況を整理することなく「伝統的タイヤルらしさ」を追究しているため、それがいつの時点の「タイヤルらしさ」なのかを読者に正確に伝えていない嫌いがある。
- 5) 大料崁(たいこかん)群は、現在の桃園県復興郷大料崁溪流域に住むタイヤル族、ガオガン群は大料崁溪上流のガオガン溪流域に住むタイヤル族である。臨時台湾旧慣調査会の小島は、大料崁とガオガンの両者(両「部族」)の違いを、自称と他称にあるとしている。大料崁「番」は「むすぶとんのふ」、ガオガン「番」は「ががぬ」(「ぬ」は小文字)と呼ばれていた(臨時台湾旧慣調査会 1915: 9)。現在「番」は「群」と呼びかえられている。
 - 6) 「血族団体」は、「同社内にある宗族関係の家と家とより成り、同一血統の一族より組織す、この一団の内にありては通婚せざるを原則とし」(森 1917: 146-7)とある。つまり同一血統による団体と考えればよい。ただし森も述べるように例外もあり、血族団体の範囲は必ずしも明確に定義されるものではない。森の生涯、研究に関しては宮岡(1997)、笠原(2002)を参照。
 - 7) 過去における彼等の主要な農作物は粟と陸稻であり、その農耕儀礼はおおた以下の二季に分かれる。冬季(12月から2月前後)の種まき儀礼には、開墾祭、種まき祭、除草祭があり、夏季(7、8月前後)の収穫儀礼には、刈り入れ祭、新穀入倉祭、初物食見祭があった(衛 1965: 133-6)。
 - 8) 以上しばし出現してきた gaga(セデック亜族の gaya, 万大群の gagaruf)には、主に三つの違ったレベルの意義が含まれる。一つは「団体」である。もし gaga を qotox gaga と言うならば、通常その意味は共同で祭祀を行う団体を指す(折井 1980: 58)。二つ目は「規範」である。gaga は「先祖の訓戒」「習慣」「道德規範」「タブー」の意義を含む(同上: 8-9)。三つ目は「制度」である。制度とは上述の「団体」と「規範」の総合であり、タイヤル文化の特色はまさにここに求められるという(同上: 8)。われわれは gaga を語る際、そのどの意味を指しているかに注意しなければならない(山路 1986: 54)。
 - 9) ローマ字による発音は、同書(中央研究院民族学研究所編訳 1996)による。
 - 10) 1910年に、エヘン社が武力闘争を経て日本に「帰順」した、と総督府『理蕃誌稿』の記述にある。また1915年に、エヘン社の隣のガオガン社に駐在所が設置され、エヘン社に分駐所が設置されたという証言も存在する(頼 1988: 94-5)。この間の「帰順」の詳細については中村(2003)を参照。
 - 11) 清朝期における政府とエヘン社の関係については今後の課題としたい。
 - 12) 例えば、「ガオガン蕃」中平地に近い三社(タカサン、ハガイ、シブナオ)は、1909年に「仮帰順」した。この際、日本側の深坑庁長が、三社のリーダーと取り交わした「誓約書」には、「土目」「副土目」という語が用いられている(伊能編 1918: 652-4)。ただし同時に「頭目」「頭目等」という語も使われており(同上: 653; 658; 662)、この時点では、「土目」「頭目」の使い分けは必ずしも明確ではなかったと推測される。伊能嘉矩によれば、土目、頭目という名称は清朝期から用いられており、その権限に違いがあるわけではないという。土目、頭目は少なくとも台湾が清朝の版図に入った直後の、康熙23年(1684)の「土官の制」にまでさかのぼることができる。この年、台湾知府蔣敏英は、中国本土「辺陲」における土官または土司に擬して「番社」の「頭人」を土官と称し、その後土官を「熟番」各社におき部下の統率にあたらせた(伊能 1928: 426)。この土官は乾隆32年(1767)以降の公文書では「土目」となり、光緒12年(1886)には「頭目」に改称された(同上: 427)。
 - 13) 第四回「蕃人内地観光」は、タイヤル族の「頭目勢力者」50名(桃園庁10、新竹庁8、台中庁5、宜蘭庁12、南投庁15名)が、1912年10月1日から10月31日まで、京都・名古屋・大坂・広島・小倉・東京を訪問している(猪口編 1921: 331-6)。
 - 14) ワタンら3人のタイヤルは、天皇の前で、日本人力士もしくは柔道の選手と、相撲または柔道をしたと伝えられている。その際天皇は、ワタンらの伝統的な服装を見て、笑い転げたという。伝統的服装とは、男性の下半身の衣装で、前のみを隠し、後ろは臀部が見えているようなものである。その服

- 装が日本警察の指示によるものであったかは定かでない。なお、社人に伝えられている「天皇」は、大正天皇（1879年生、1912年即位）か、皇族と推測される（明治天皇は1912年7月29日に死去している）。
- 15) 仮説の域を出ないが、日本語にせよ漢語にせよ、「社」という外来の言葉を用いてそれを定義すること自体、もともと流動的であったかもしれない qalang（社）を固定化する営みであることに注意されたい。
 - 16) 「ビッグマン」の内容の多様性については議論がある。モーリス・ゴドリエは、ニューギニア東部高地のバルヤ族にはビッグマンモデルが当てはまらないとして、新しくグレートマンモデルを提出した（Godelier 1986）。そこにおいては、結婚における女性が商品とみなされるか否かによって、ビッグマン（みなす）とグレートマン（みなさない）が差異化される。また Huang（黄應貴）は、台湾先住民族のブヌン族にビッグマンとグレートマンモデルを当てはめ、その共通点と差異点を主張している（Huang 1995）。こうした近年の討論からすると、タイヤル族のマラホーの性格付けにもより慎重な討論が必要とされるだろう。栗田（1995）はビッグマン・グレートマン論争を振り返り、論争は「何々族の社会において、経済・政治・宗教などの中で相対的にどの領域が最も重要かということを語ることに等しかった」のではないかとし、むしろビッグマンを「実力主義」くらいの大まかな概念にとどめておき、それを用いて別の社会を解釈することを説く。現時点での資料的制約もあり、筆者のビッグマンに対する態度は、個人的な能力を持ったものがリーダーシップを握るという栗田の見方、また黄（1986）、石（1990）を採用している。
 - 17) その点「マラホー」という語が1910年代、複数形（「ママラホー」）を有していたことは注目に値する（台湾総督府 1918：275）。
 - 18) ワタン・アモイと、森の挙げる他「頭目」「族長」の関係は検討中の課題である。
 - 19) もしくは、警察が手当（後述）によって頭目を確定する以前、警察は必要に応じて社内の勢力者を利用し分けていた可能性もある。
 - 20) ただし各「蕃社」の駐在所には、「蕃社台帳」が備え付けられていることになっていた。「蕃社台帳」は1904年の訓令第73号にて定められ、台帳には「土目」「副土目」「勢力者」の記入が求められていた（伊能編 1918：321-4）。1910年には台帳の様式の変更があり（訓令第167号）、これ以降、各蕃社のリーダーは「頭目」として統一されることになる。この訓令において、頭目の選抜が「官選」によるものか「社選」によるものかを明記せよという点、頭目が一社に数名あるときはこれを列記せよという点、が付記されていることに注意したい（猪口編 1921：115-30）。エヘン社の駐在所は、1910年代中ごろには設立されたと推測される。この台帳に、いつから誰が「頭目」として記入されていたかは問題であるが、現在それを確かめる史料は存在しない。
 - 21) 桃園庁長から「ガオガン蕃」「マリコワン蕃」「キナジー蕃」各社頭目に対しての示達。
 - 22) 「ガオガン蕃」においては頭目総員38人、月手当支給人員は8人とされた。つまりすべての頭目が手当を支給されたのではなかった。参考までに当時の「蕃地巡查」、隘勇、「蕃人」の「使役」の手当・給料を示す。1911年の「蕃地巡查」の「月手当」は15円から（猪口編 1921：119）。1904年の隘勇の給料は月7円から（伊能編 1918：349-6）。日本人（内地人）隘勇に関しては、1912年から5円からの「手当」が給料に加算されている。1911年の通達では「蕃人」の「使役」は1日35-50銭（猪口編 1921：253-4）。
 - 23) 自助会は、「高砂族の進化」に応じて「公民訓練」を施し、「国家生活」と「公共団体生活」に慣らしめ、他日「普通行政区」に編入することを目的として、1939年から施行された（高砂族自助会会則標準ニ関スル件）。戦争動員期に行われた成人・社会教育のうち最も重要な機関といえよう。公民として近代的な法観念を教え込むことが、その重要な課題であった（伊凡 1998）。なお、エヘン社において、自助会という名称は現在知られていない。

- 24) 総督府は1932年の「頭目章規程」(訓令第84号)において、頭目の地位を公認し確立するために、頭目章(直径3.03センチ)を各社頭目に配布した。しかし1939年の自助会制度施行ののち、頭目制度を次第に廃止・無力化していく意向を明らかにした。『台湾警察法規』中の「頭目制度に関する件」(1941年)を参照されたい。それによれば、頭目章の制定以降、近年「蕃地」内の「治安」確保および高砂族の「教化促進」に伴い、頭目の地位とその統制力も昔日の如きものではなく、ことに高砂族自助会創設後は、同会の「活用」によって頭目存置の要なき地方も多く、しかし現在すぐに本制度を廃止することもなく、これから死亡、老衰等によって欠員が生じた場合、また地方の特殊事情により頭目存続の必要ありと認められる場合のほかは、欠員の補充を行わない(台湾総督府警務局 n.d.)。
- 25) バトゥ・ワタン、日名山田和夫、漢名林照和。1919年生まれ、故人。日本時代にエヘン社の青年団長を務める。第四回高砂義勇隊参加。社人の中には彼を「先輩者」と呼ぶものもいる。
- 26) 第三回高砂義勇隊は、林えいだいの『証言台湾高砂義勇隊』(1998)において、帰還途中にホーランジャ沖で爆撃を受けて、全員が戦死したように描かれている(同上: 145; 160; 169)。しかし柳本の第三回義勇隊の研究(1998)や、タイヤル族人劉徳禄(1998)の証言にあるように、第三回義勇隊の第一中隊の多くは生還している。本文中の下に見る Behui 氏によれば、「昭和17年」に高雄を出発し、終戦後「フウル島」での収容を経たのち、1946年に台湾に帰還した。彼が所属した隊の中隊長は「繁村」、小隊長は「伊集院」である。この中隊長は、林が写真集『台湾植民地統治史』(1995: 134)で掲げる名前と写真と一致しており、Behui 氏の証言に間違いはないものと思われる。
- 27) エヘン社がある桃園県において、キリスト教は中華民国時代になってから急速に普及している。漢語の聖書には「你的国来臨」とあるが、その場合、三民在住数十年の巴神父(イタリア人)は、「国」に対してタイヤル語の tmrahgan を用いているという。「你的国来臨」は日本語では、「天の御国が近づいた」「御国が来ます」「神の国は近い」などと訳されている(マタイの福音書 3-2, 4-17, 6-10, 10-7, マルコの福音書 1-15, ダニエル書 2-44, ルカの福音書 10-9, 11-20, 21-31などを参照)。また神父によれば、tmrahgan の語幹には mrhuw (神父のつづりによる)が含まれているという。Mrhuw とは本稿で検討している mrhuu に他ならない。Tmrahgan は、「mrhuu が統治する国・地」という意味であることが推測される。なお、フィールドワークにおいては「国」を cinbwanan と訳す例にも出会った。この語は同時に「祖先」を含むことばである。Mrhuu は伝統的にも「現存する人」の意味であったから、日本語の語感を考慮して、ここでは tmrahgan を「国」、cinbwanan を「祖国・祖先」と試訳しておく。
- 28) この対話においては、tmrahgan があたかも「天皇陛下」と同義であるように感じられるが、必ずしもそうではない。上の注の解釈を敷衍して、「天皇が統治する国・地」とすれば整合性がつく。
- 29) 社人の話を総合すると、写真ではなく、肖像画であったようだ。
- 30) マラホーと並んで政治的リーダーをさす言葉。軍事作戦にあたって先頭に立つもの、という解釈を聞いたが、マラホーとの差異についてはなお検討を要する。
- 31) 以下は Hayun 氏の語りの続き。「こうして生活しているのも日本のおかげ。水田の作り方、苗木の要領、牛を東京から送ってくれる。塩がない時、分けてくれる。建物を作るとき、檜(ひのき)がある(檜で作る)。テイリックは模範部落(と言われていた)。同じチンサイ、中は石灰、針金と釘は免費(mianfei, ただ)。山地人が日本人を尊敬するのはその点。それだけでなくいろいろある。(戦後)農業の博士が指導に来る。(中略)(戦争のときは)台湾の人も日本を帮忙(bangmang, 手伝う)する。(どうしてですか?)日本のおかげで台湾は発展した。農業から何から、日本人が指導に来て、食べ物の種も日本人が送ってきた。日本杉も。いい人間は勉強させる(できるものは選抜して平地で勉強させる)。学校に勉強したとき、本、鉛筆は10銭の金もいらぬ、みんな免費」。
- 32) ワタン・アモイの親族には、ワタンを mrhuu と積極的に認める方が多いようである。
- 33) 以上大日本帝国憲法第一・三・四条。

- 34) Behui 氏の語り。「教育所では皇居遙拝をする。運動場で、国旗に向かって、君が代の歌を歌う。あれちょっと悲しい(内容)。こけのむすまで、子どものころ意味分かんなかった。(大きくなって)だんだん分かった。光復後三民主義の歌は、本当に聞きたくなかった。今だったら、いいように歌える。(天照大神は)日本の神様と思ってつかった。あれは(お守りを)光復後、開けてみた。中何も書いてない。字だけ。学校で(は天照大神のことを)習っていた」。
- 35) エヘン社となりのバロン社の陳榮敏牧師(レビン・シラン氏、72歳)。教育所の教育を8年、農業講習所で1年学んだ。「強迫的に木の札(大麻のことか)をつくって拝む。(そこには)天照大神と書いて(あって)、お供えする。毎朝晩、お辞儀をする。宮城に向かって敬礼するのと同じ」。「4年生でも天皇陛下と書けない人がいた。(そういう人は)あとで独習した(居残りの意味か)」。
- 36) 経済政策(水稻耕作奨励)、衛生政策、総力戦の遂行を通して、エヘン社人に日本の国家意識が誕生していったと考えられる(中村2001)。
- 37) 植民地政策が現地の認識体系をすべて変えたわけではない例を、ひとつ挙げておこう。自然物を示す語は変化しにくいようだ。例えば彼らがよく捕獲する魚類の体系は、この百年間でそれほど変化したとは考えられない。日本人は鮭を現地に持ち込み、社人はそれを kleh kacin (魚・牛)と呼んだ。牛のように大きい魚、もしくは赤肉の魚、という意味である。この例は既存の認識体系を変化させずに、新しく導入されたものを認識・解釈した例と言うことが出来る。
- 38) 家族国家イデオロギーが大日本帝国の統合原理として働いたメカニズムに関しては、伊藤(1982)を参照。またその具現化は日本語の強制、水稻の導入など日本統治下の台湾山地でも散見される(中村2001を参照)。また、「家」制度は近代国民国家に適合的に形成された家族モデルであり、逆に国民国家もまた、家族モデルに適合的に形成された(上野1994: 69-70)。
- 39) 流用概念については太田(1998: 第1章)を参考にした。流用とは、端的に言えば「押しつけられたシステムをある一定のやり方で利用する」ことである。太田は沖縄の人々による流用行為の背後に、沖縄(語)と本土(標準語)間の「社会的な力学」や「力関係」を指摘している。
- 40) 1987年に台湾原住民族権利促進会に改称。
- 41) 公刊されている文献としては麗依京編(1999: 92-3)を参照。
- 42) これらの資料の、死刑執行日期(民国39年2月23日)は、林氏によれば、民国43年(1954)4月17日の誤りであるという。
- 43) 台湾の先住民族は、「光復」後の中華民国政府によっても同化の対象とされてきた。その際、先住民族は中華民族の「辺境民族」の一つと見なされ、同一の「宗族」であるとする論理が利用された。そのため「山地の同胞」という言葉が先住民族に対して名づけられた(孫1997; イチャン1997)。また、中華民族統合の論理を根本的に批判し得なかった「光復」後台湾の人類学については、丘(1997)を参照。
- 44) 日本人により、植民地統治時代から蓄積されてきた先住民族の声を聞き、その体験を日本植民地主義とのかかわりにおいて理解しようとする試みは、これまでも行われてこなかったわけではない。さしあたっては中村(1996)、中村・洪と綱仔絲(1997)、小林(1998)、林編(1998)、柳本(2000)を参照のこと。日本人によるこの試みは、植民地を切り離し忘却しはじめた戦後、どのような変遷をたどり現在に至っているのだろうか。別稿で論じたい。

〈引用・参考文献リスト〉

(日本語文献)

- 石丸雅邦 1999 『台湾の政治体制変動と先住民族運動』岡山大学大学院法学研究科修士論文(未刊)。
 イチャン・パルー 1997 「台湾原住民族運動発展の軌跡についての簡単な検討」『PRIME』(明治学院大学)6: 7-27 (安場淳訳)。

- 伊藤幹治 1982 『家族国家観の人類学』京都：ミネルヴァ書房。
- 伊藤潔 1993 『台湾：四百年の歴史と展望』東京：中央公論社。
- 伊能嘉矩 1928 『台湾文化志』（下）東京：刀江書院。
- 伊能嘉矩編 1918 [1989] 『理蕃誌稿』第一編・第二編，台北：台湾総督府警察本署 [復刻版，東京：青史社]。
- 猪口安喜編 1921 [1989] 『理蕃誌稿』第三編，台北：台湾総督府警務局 [復刻版東京：青史社]。
- 上野千鶴子 1994 『近代家族の成立と終焉』東京：岩波書店。
- 太田好信 1998 『トランスポジションの思想—文化人類学の再想像—』京都：世界思想社。
- 笠原政治 1998 「台湾原住民——その過去と現在」，日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住民研究への招待』東京：風響社，15-25 頁。
- 笠原政治 2002 「文化人類学の先駆者・森丑之助の研究」平成 12 年度～平成 13 年度科学研究費補助金（基盤研究（c）（2））研究成果報告書（課題番号 12610307）。
- 丘延亮 1997 「準オリエンタリズムおよび準帝国主義者の実情——先住民言説と，国家—国民像の貧困」（上・中・下）（喜田デシケイラ由美子訳）『インパクション』102: 182-200; 103: 186-203; 104: 139-152。
- 栗田博之 1995 「戦争状態の平等状態：ニューギニア高地の秩序」，清水昭俊編『洗練と粗野：社会を律する価値』東京：東京大学出版会，132-149 頁。
- 栗本英世・井野瀬久美恵編 1999 『植民地経験——人類学と歴史学からのアプローチ』京都：人文書院。
- 小林岳二 1998 『台湾原住民族』——歴史を取り戻そうとする人々，林えいだい編『証言台湾高砂義勇隊』東京：草風館，317-334 頁。
- 新改訳聖書刊行会 1995 『聖書 新改訳』（第 2 版）東京：日本聖書刊行会。
- 宋秀環 2000 「日本統治下の青年団政策と台湾原住民——アミ族を中心として」，中生勝美編『植民地人類学の展望』東京：風響社，123-169 頁。
- 孫大川 1997 「汎原住民意識と台湾の民族問題の相互作用」『PRIME』（明治学院大学）6: 29-51（安場淳訳）。
- 台湾総督府 1918 『国語びき北蕃語辞典』，台北。1931 『アタヤル語集』，台北。
- 台湾総督府警務局 n.d. 『台湾警察法規』，台湾警察協会。
- 中生勝美編 2000 『植民地人類学の展望』東京：風響社。
- 中村平 2003 「台湾高地・植民地侵略戦争をめぐる歴史の解釈——1910 年のタイヤル族『ガオガン蕃討伐』は「仲良くする」(sblaq) なのか」『日本学報』（大阪大学）22: 45-67。
- 中村勝 1996 「マラカム！高峰の焼畑・狩猟民—台湾高地先住民生活の歴史人類学—」『市場史研究』16: 101-131。
- 林えいだい編 1995 『写真記録台湾植民地統治史：山地原住民と霧社事件・高砂義勇隊』福岡：梓書院。
- 林えいだい編 1998 『証言台湾高砂義勇隊』東京：草風館。
- 原田俊編 1932 [1989] 『理蕃誌稿』第四編，台北：台湾総督府警務局 [復刻版東京：青史社]。
- 松澤員子 1999 「日本の台湾支配と原住民の日本語教育——パイワン社会におけるカタカナの受容」，栗本英世・井野瀬久美恵編『植民地経験——人類学と歴史学からのアプローチ』京都：人文書院，326-345 頁。
- 宮岡真央子 1997 「森丑之助の著作目録及び若干の解説」『台湾原住民研究』2: 189-199。
- 森丑之助 1917 [1996] 『台湾蕃族志 第一巻』台北 [復刻版台北：南天書局]。
- 柳本通彦 2000 『台湾先住民・山の女たちの「聖戦」』東京：現代書館。
- 山路勝彦 1986 「タイヤル族の慣習法と贖罪，祭祀及び共同体」『関西学院大学社会学部紀要』53: 51-81。
- 吉岡政徳 1987 「ビッグマン」，石川栄吉他編『文化人類学事典』東京：弘文堂，627-628 頁。
- 臨時台湾旧慣調査会 1915 『蕃族慣習調査報告書 第一巻』，台北（中央研究院民族学研究所編訳 1996 として復刻）。

- 若林正丈 2001 『台湾：変容し躊躇するアイデンティティ』東京：筑摩書房。
(漢語(中国語)文献(画数順)).
- 中村平 2001 『國家意識の誕生：泰雅人的日治殖民経験與當代歴史追憶』(國家意識の誕生——タイヤル人の日本統治植民地経験と現在における歴史の記憶) 台湾大学人類学研究所修士論文(未刊).
- 中村勝・洪金珠著, 綢仔絲萊渥口述 1997 『山深情遥——泰雅族女性綢仔絲萊渥的一生』(山深く情は揺れる——タイヤル族女性チュワス・ラワの一生) 台北：時報出版.
- 石磊 1990 「台湾土著民族」(台湾土着民族)『國文天地』(国文天地) 5 (11): 65-70.
- 伊凡・諾幹 1997 「近代観光活動與'tayal [msbtunux] 初探：殖民主義, 近代化與民族的動態」(近代観光活動と'tayal [msbtunux] の初探——植民地主義, 近代化と民族のダイナミクス) 第三回台湾本土文化國際學術研討会(シンポジウム)にて発表(未刊).
- 伊凡・諾幹 1998 「近代成人教育與'tayal [msbtunux] 初探：殖民主義, 近代化與民族的動態」(近代成人教育と'tayal [msbtunux] の初探——植民地主義, 近代化と民族のダイナミクス) 原住民成人教育國際觀摩暨學術研討会(先住民成人教育國際相互學習ならびに學術シンポジウム)にて発表(未刊).
- 折井博子 1980 『泰雅族噶嘯的研究』(タイヤル族ガガの研究) 台湾大学人類学研究所修士論文(未刊).
- 李亦園等 1963 『南澳的泰雅人』(南澳のタイヤル人) 南港：中央研究院民族学研究所.
- 柳本通彦 1998 「第三回高砂義勇隊和他們的妻子們的悲劇」(第三回高砂義勇隊と彼らの妻子の悲劇)「回歸正義の起点：台湾高砂義勇隊歴史回顧研討会」(正義へ回歸するための起点——台湾高砂義勇隊の歴史回顧シンポジウム)での発表, 12月21日, 台北, 15頁(未刊).
- 黃應貴 1986 「台湾土著族的兩種社會類型及其意義」(台湾土着族の二タイプの社会類型ならびにその意義), 黃應貴編『台湾土著社會文化研究論文集』(台湾土着社会文化研究論文集) 台北：聯經, 3-43頁.
- 黃應貴 1995 「土地, 家與聚落：東埔社布農人的空間現象」(土地, 家と集落——トンボ社ブヌン人の空間現象), 黃應貴編『空間, 力與社會』(空間, 力と社会) 南港：中央研究院民族学研究所, 73-131頁.
- 賴昱榮 1988 『爺亨泰雅族的社會變遷』(エヘン社タイヤル族の社会変遷) 台北：文化大学民族與華僑研究所修士論文(未刊).
- 劉德祿 1998 「台籍日本兵高砂義勇隊戦争時期之經過」(台湾籍日本兵高砂義勇隊戦争時期の経緯)「回歸正義の起点：台湾高砂義勇隊歴史回顧研討会」(正義へ回歸するための起点——台湾高砂義勇隊の歴史回顧シンポジウム)での発表, 12月21日, 台北, 2頁(未刊).
- 衛惠林 1965 「泰雅族」(タイヤル族)『台湾省通志稿』八(同胄志一, 第二篇), 103-137頁.
- 麗依京・尤瑪編 1999 『回歸歴史真相——台湾原住民族百年口述歴史』(歴史の真相への回歸——台湾先住民族百年のオーラルヒストリー) 台北：原住民族資料研究社.

(英語文献)

- Egerod, Søren. 1999 *Atayal-English Dictionary*, Second Ed., Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag.
- Godelier, Maurice. 1986 *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Huang, Ying-Kuei. 1995 "The "Great Man" Model among the Bunun of Taiwan", In *Austronesian Studies Relating to Taiwan*, Paul J. Li, et al. eds., Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, pp: 59-107.

【付記】 本稿は大阪大学文学研究科日本学研究室での演習発表(2002年5月7日)と, 日本台湾学会第四回學術大会(2002年6月8日)での報告, 京都人類学研究会での例会報告(2003年1月16日)を元になっている。これらの場にて多くの方に意見をいただいた。本誌査読者にも貴重な意見をいただいた。また, 本稿の作成にあたっては, 松下国際財団の研究助成(2001年度前期), 文部科学省科学研究費補助金(平成14年度)を受けた。記して感謝したい。