

第5章 知本相撲とアイデンティティ

1 プユマにみる相撲

前章ではプユマの収穫祭及び知本の「文化」についてみてきた。本章では相撲という文化事象に焦点をあて、その変容からアイデンティティの考察をおこなう。

(1) 文献資料にみる相撲

はじめに日本統治時代の文献資料から確認される事例について、もととなるデータが収集された調査実施年代順に時系列で列記する。

ここでいう相撲とは、最広義に定義される素手組み討ち格闘技とする。

また、実修されていた相撲を明らかにすることが目的であるので、それがおこなわれている機会は特に問わないこととする。

伊能嘉矩の報告

伊能は東京人類学会に寄稿した報告で、プユマの猿祭にみられる「MAPINGEPINGET」について記している。

最後に一社内に二個の幼年公廨ある時、甲公廨と乙公廨とに属する各幼年者、各自に一団を為し、互に入り乱れて擧闘を試み、或は頭髪を掴みて之を引き、或は体を捉えて之を倒し、激甚なる擬戦時余に亘り、痛苦若くは疲労に堪えずして退去する者を敗とし、他手に打たれ又倒ざるに至るも、耐忍自堅敢て退かざる者は敗者と見倣さるるを免かるるものとす。この擧闘を MAPINGEPINGET と呼び、一種の余興に属せり¹。

猿祭の最後におこなわれる MAPINGEPINGET について描かれている。「幼年公廨」については他で「少年公廨すなわち Parakoan」としていることから、幼年組の集会所を示すと思われる。その集会所対抗で集団による相撲「擧闘」がおこな

¹ 伊能嘉矩 (1909) 台湾プユマに行はるゝ祭祖の儀式、東京人類学会雑誌、24:279、pp.324-328。

われていた。頭髪を掴んでおこなうことに特徴がみられ、倒れても痛み苦しさに耐えてその乱闘のなかに留まることが出来れば負けとはみなされなかった。すなわち、集団での取っ組み合いのなかから逃避することで負けとなると理解されよう。

また、猿祭のはじめに「MARIARI」という「約三十町許」の競走もおこなわれていた。「先着者は殊に勇誉とするものとし、兼ねて下級班より上級班に進むべき試験的慣行に伴う儀式の一とみられる」と、この猿祭は中心となる猿を刺殺する儀式の他に、競走と相撲から成る通過儀礼であったことがわかる。

『蕃族慣習調査報告書 第2巻』

1910年7月から1913年11月にかけての現地調査の報告書である。「正月殺猿式ノ由来」のなかで、猿祭の最後におこなわれる「角力（マピーピー）」について触れている。

南北ノ「タコバン」ニ属スル青年二団ニ分レ角力（マピーピー）ヲ始ム、互ニ頭髪ヲ握ミテ引キ足ヲ掬ヒ、互ニ對手ヲ困憊疲労セシメ、復タ起チ争フ勇ナキニ至ラシムルモノナルカ、両団勝敗ノ大勢現ハレシ時ハ両「タコバン」ノ組長徐ロニ中央ニ進ミテ互ニ其帯ヲ解ク、之レ「マピーピー」中止ノ合図ニシテ兩人ハ所属少年ヲ纏メ「タコバン」²。

「角力」という表現の初出である。本書の「社民ノ階級」の項によれば、「タコバン」とは少年集会所のことであり、年齢階梯制の「タコボコバン」（12、3歳から、3年から5年の期間）が夜間に宿泊する。このタコバンがそれぞれ組となって集団で取っ組み合いをおこない、倒れて起き上がれない者、戦意を喪失した者は負けとみなされる。一定時間が過ぎ勝敗の大勢が決まると、リーダーが出て来て帯を解くことによって終了となる。伊能報告よりも詳細に記されているが、これをおこなう意味については言及されていない。

この角力（マピーピー）は猿を刺殺する儀式の斎場から集落に戻っておこな

² 台湾総督府蕃族調査会（1921b）蕃族慣習調査報告書 第2巻、p. 322-324。原文は句読点なし。

われるものであるが、齋場から集落への帰途は競走となっていた、最も早く帰着した者は『サガ』トイヒ優勝者トシテ社衆ノ賞賛」を受けた。よって、ここでも猿祭のなかに、競走と相撲とを認めることが出来る。

『蕃族調査報告書 第1巻』

1912年来のパイワンとサイシャットの現地調査に基づく報告書であり、当時、パイワンの一部とみなされていたプユマも含まれている。「遊戯及玩具³」の章でさまざまな遊戯や玩具、すなわち楽しみごとの名称が網羅的に記され、プユマでは知本社と呂家社（現在の台東市利嘉）の事例が採録されている。当時の民族誌的記録においては「遊び」に関する記述は極めて少なく、ここでは何を遊びと認定していたのか非常に興味深い。その項目は「水泳、競走、高飛、幅飛、一脚飛、射的、球投（御手玉）、蹴球、角力、独楽、家建、橋掛、飯事、畑作、踊、綾取、縹掛、凧揚、闘鶏、乗豚、山羊ト角力、伐木、弓術」と非常に多岐にわたっている。呂家社はこの項目全てに名称が記録されているが、知本社では綾取以下の記載がない。

角力の名称は知本社では「マルブルブ」、呂家社は「マルボルボ」としている。しかしながらデータは名称のみであり、ルール、おこなう機会やその目的についての言及はなく、これがどのようなものかは不明である。

なお、呂家社の「山羊ト角力」は「キマルブルボカナタクリシ」である。また、プユマ以外でも「腕角力」、「足角力」、「頭髮ヲ握ミテ」、「胴ニ抱キツキテ」、「手ヲ握リテ」など多種多様な相撲が実修されていたことがわかる。

『台湾蕃族慣習研究』

第1巻（アミ、プユマ、ツォウ、セデック、タイヤルに関する概説）祭祀の章で「特殊祭」として、プユマの「猿祭」をあげ、そこに「角力」がみられる。

（刺殺した猿を社外に捨て、社に帰った後）南北二少年公廨ノ少年ハ二団ニ分レテ角力ヲ為シ、互ニ頭髮ヲ握ミ手足ヲ扼シ困憊疲労起ツ能ハサル

³ 台湾総督府蕃族調査会（1921b）蕃族調査報告書 第1巻、pp. 53-54. p. 251-252.

ニ至レルヲ敗トス、此夜少年公廨ノ者皆集リテ踊舞シ、頭目、老番ノ輩ハ各其所属ノ公廨ニ集リ宴飲ス、往時ニハ此翌日角力ノ勝者ハ敗者ノ公廨ヲ襲ヒ殆ト破壊ニ至ラシムルヲ例トセリト云フ⁴

本シリーズ全8巻は、上記②、③を補充する意図で書かれたものであり、多くをこれらに依っているものの、「敗者の公廨の破壊」といった勝者の特権ともいふべき行為が特記されている。

やはり競走が伴っており、猿を刺殺した斎場から「疾走シテ社ニ帰り、再ヒ走リテ斎場ニ来リ、其最モ早ク帰着シタルヲ荣誉」としていた。②では斎場から集落への帰路（片道）だけであったが、ここでは再び斎場へ戻る往復競走となっている。

また、「常住」の章の「技戯」のなかで「武戯」が取り上げられており、「取組んで倒れた方が負け」となっている。

遊戯ハ武術的競技ヲ重ナルモノトス、而シテ此等ハ畜ニ遊戦トシテ行ハルルノミナラス、又祭祀其他ニ際シ年中行事トシテ行ハルルモノアリ、(中略、「射撃」、「競走」、「競飛」)、角力(兩人取組ミ倒レタルヲ負トス、中ニハ二番続ケ勝ちタルヲ勝ちト為スモノアリ——「サイセツト族ハ争議、嫌疑ノ曲直ヲ定ムルニ出草ト共ニ又角力ヲ用フ)、水泳(略)、棒押等ハ各族ニ等シク行ハルル⁵

『高砂族の祭儀生活』

古野清人が1931年以来数回にわたって実施した調査の報告では、「パナパナヤン⁶の農耕儀礼」として呂家社の「マリウス」を記している。

稲刈が終れば少年集会所の子供等が夕食だけをとって駆け足の練習をする。数日の後、一同して呂家溪に赴き、一泊して未明に疾走して帰社する。

⁴ 岡松参太郎(1921)台湾蕃族慣習研究 第1巻、台湾総督府蕃族調査会：台北、pp.267-268。

⁵ 岡松、前掲書、p.492-493。

⁶ 原住民分類における、プユマの他称の一つ。

帰社して猿祭 (magayagayau) をなし猿を射殺する。それから各自が鳥鷲を手につけて頭髪を掴み合う。これをマリウスと称する。角力に似ているが、これには喧嘩して倒れるほど作物が稔るよ^{マルブ}うにとの願望が含まれている。

(中略) バンサラン組の仲裁でこの競技が終われば、少年等は少年集会所に入って餅を食べる。それから一週間踊る⁷。

これは上記②④の「角力 (マピーピー)」と同様に相手の頭髪を掴んでおこなう相撲である。

この頭髪をつかんでおこなう相撲については、筆者が2003年9月に実施した聞き取り調査では、旧呂家社の台東市利嘉では確認できなかった。しかし、台東市南王 (旧卑南社) では日本統治期に集団でおこなう相撲が実修されていたことが確認された。猿祭の翌日に、南北の少年集会所それぞれが一団となって、「素手でけんかみたいなもの」をおこない、最後には年寄りが勝負を分けていた。これは「マピギィピギィニ」と呼ばれ、土地が踏み込まれることによって豊穡が約束されるという豊穡観念をもつものであった⁸。

また古野報告では角力に「マルブ」とルビが振られており、直接的な言及こそないものの、頭髪を掴んでおこなう相撲以外にも、マルブと呼ばれる相撲がおこなわれていたことも教える。

一方、知本社の収穫祭には「徒歩競走」と舞踊の記述は見られるが相撲はない⁹。前章でも述べたが、渡邊の調査によれば、この情報提供者はプユマの出自でなく、また「祭祀儀礼に関心がなかった」ということであり、ここからは相撲の実修の有無については伺い知ることができない。また同様に卑南社についても相撲の記述は見られない。

相手の髪を掴んでおこなう相撲については、明治44 (1911) 年に台北で出版された写真帳のなかの一枚がその形態を伝えると推測される。プユマの児童特有の遊戯として「兩名の児童、互いに頭髪をつかみて其一方を引倒さんとつと

⁷ 古野清人 (1945) 高砂族の祭儀生活、三省堂：東京、p.129。

⁸ 最古老の陸敏喜氏 (82歳、日本名・森敏夫) による。日本統治期には「警手」を務めていた。

⁹ 古野清人、前掲書、p.130-132。

め、引付さるるも降参の一言を発せざれば勝敗定まらずと云ふ聊か乱暴なれども面白き相撲あり¹⁰」と説明が付されている。さらに、この写真は絵葉書（写真49）としても一般に流布しており、そこでは「台湾生蕃プユマ族蕃童ノ遊戯¹¹」と説明が付されている。当時の写真技術もあり、作為的な構図ではあるが、その特徴をよく伝えているといえよう。

（2）プユマにみる相撲の種類

これまで、日本統治期における文献資料からプユマの相撲についてみてきた。それでは、今日のプユマではどのような相撲が実修されているのであろうか、次に筆者の聞き取り情報からこれを述べる。

プユマ 10 集落のうち、今日において相撲が実修されているのは知本のほか、台東市建和（カサバカン、Kasavakan、日本統治期・射馬干社）、そして台東市南王（プユマ、Puyuma、日本統治期・卑南社）の3事例である。いずれも知本と同様に円形の試合場でおこなわれている。すなわち、「土俵」をもつ相撲がおこなわれている。

名称は今日ではいずれも「摔角」と漢語の概念を以って呼ばれているが、母語では、知本は「マリウオリウオス」または「マラリウオス」、建和は「マルブルフ¹²」、南王は「マルブルブ」である。

建和では1月1日の「元旦豊年祭」にてマラソン、鞆鞆（写真50）¹³、舞踊などと共に男子によって相撲がおこなわれている。このうち、相撲は参与観察の機会を得ていないが、藁縄で円形に区切り砂を敷き詰めた試合場でおこなわれている（写真51）。もともと「土俵」はなかったという。敵と出合った時の白兵戦のために体を鍛える目的でおこなっていたと語られる¹⁴。

¹⁰ 成田武司編（1912）台湾生蕃種族写真帖、成田写真製版所：台北、pp.108-109。

¹¹ 鄭德慶（2003）台湾老明信片、串門企業有限公司：台北、p.146。

¹² 建和ではこれに類似した言葉として「マリウオス」があり「喧嘩」を指す。

¹³ 由来について、「集会所の修復をおこなっていた時、子どもが作業の邪魔をしてはかどらないことがあった。そこで、子どもたちを遊ばせるために小さいブランコをつくったのがはじまり。それが段々高くなって大人も遊べるようになっていった」。そして、集落祭祀の中に取り込まれたという。寒川（1981）が提起した遊戯論における「昇降説」と関連して非常に興味深い。

¹⁴ 洪春妹氏（日本名・津村春子）1927年生、汪大新氏（日本名：知本新一、知本の汪先

南王においては、7月の「収穫祭¹⁵」で男子によって相撲がとられている。「今はパンツをはいているが昔はマワシをつけていた。土俵もなく、倒れたら負けだった¹⁶」。収穫祭は普悠瑪¹⁷伝統文化活動中心で執り行われている。そこでは四本柱を備えた「土俵」をみる事が出来る（写真 52）。

先述したように、プユマは他の原住民族と同様に、民族集団全体を指す自称を持たなかった。そこで日本統治時代からの民族集団分類によって、プユマ諸集落のうちで最も優勢とされた卑南社（プユマ）の名をもって、卑南族、あるいはプユマと呼ばれている。決して、卑南社が文化的に民族集団全体を代表するものではなかったが、この名称故に一集落名と民族集団名が混在されることとなった。今日ではプユマと言えば一般的には南王集落を指し、南王の文化がプユマを代表するものとして表象されている。原住民文化として、プユマが語られる時、それは往々にして南王のことであるが、受け手によっては、それがプユマにおける均質な文化として捉えられている場合も多い。

台湾の公共テレビ製作の原住民文化を紹介するビデオ、『青山春暁 5. 卑南摔角¹⁸』には南王の収穫祭における相撲（以下、南王相撲という）が収録されている。そこで映像化され、また説明されていることはおおよそ次の内容である。下線部は中国語によるナレーション、以外は筆者の視聴による観察である。

午前には海岸にて祖霊を祀る儀式を執り行い、午後から南王小学校で伝統的な摔角がおこなわれる。

試合場は盛った砂で直径5メートルほどの円形に出来ており、その内側が藁縄で囲まれている。試合場の四隅には高さ3メートル程の棒が立てられ、その棒を対角線に結ぶ飾り付けによって試合場の中央が規定される（写真 53）。

試合に先立って、試合場の中央に軍配が差し込まれており（写真 54）、この軍配は審判の威厳を示すシンボルとされている。

生の実弟) による。

¹⁵ 母語による名称は「モアリアバン」。

¹⁶ 前出の陸敏喜氏、82歳による。

¹⁷ 「プユマ」の漢語表記の一つ。

¹⁸ 撮影・製作年不明、財団法人広播電視事業発展基金：台北、25分。

競技を開始する前に、70歳から80歳の長老によって模範演武がおこなわれる。服装は平服で上半身裸、裸足でマワシはない。

試合場の片隅に並び、足を大きく広げ腰を落とした姿勢から、手と足を同時に横に大きく上げ、地面を踏みつけることを数回繰り返す。そして、分かれた両者は試合場の端から塩を掴み、試合場に撒く。この塩には、身体そして感情を傷つけない意味合いがあるという。選手は試合場の端で互いに向かい合って立ち、蹲踞の姿勢をとる。一回拍手を打って、立ち上がり両手を水平に高さまで広げ体側に戻し、それから歩み寄って仕切りをおこなう。

軍配を持った審判によって開始の合図がなされると、中腰の姿勢から初めに左、次いで右の順で素早く地面に拳を着けて立ち上がる。ここまでは、日本相撲の所作に極めて似ているといえるが、立ち上がった両者は腕を前に構え、中腰の姿勢のまま小刻みに両足で飛び跳ねながら前進する。さながら、紙相撲のような滑稽さが漂う。互いの上腕、肩の辺りに触れながら押し合い（写真 55）、片方が少し下がったところで取組は終わりとなる。寄り切ったということを表していると思われる。

競技は国民小学生から始まる。平服で上半身裸、裸足である。試合場中央で約50センチから1メートルの間隔を置いて互いにしゃがむ。この際、審判は試合場真上の飾りによって中央の位置を確認する。審判は片手で軍配を持ち軍配についている房を地面に垂らし、もう一方の手でその房を手間に引くことによって始めの合図となる。

足以外の身体の一部でも地面に触れたら負けとなる。同体で倒れたような場合には審判の裁定に従う。これは絶対的であって、抗議は許されない。試合場の外に押し出されても負けとなる。

勝敗が決すると審判は勝者の側を軍配で指し示す。3本勝負、次いで5人抜戦がおこなわれるが、審判は「卑南式のユーモア」で盛り上がらせながら競技を進める。抜き勝負では、勝者に敗者が飛び掛って行くことで始まりとなる。5人抜きを達成した者には、審判がトロフィーを軍配の上に乗せて授与する。

伝統的な摔角はケンカでないので特にルールが重視される。頭をぶつけ

ること、足で蹴ること、殴りあうことは、噛み付くことは禁止である。

昔、卑南族の相撲は相手の髪をしっかり掴んでとっていた。日本統治期に男子の髪が掴みづらくなり、両手で掴み合うことになった。

昔、礼儀として卑南族の青年たちは道、あるいは山で出会うと相撲をとっていた。それが一つの挨拶の形であった。しかし、あまりにも面倒であったので、1年に何回かの機会を設け、集落を南北のチームにわけて相撲大会をおこなっていた。それでも回数が多すぎたため、収穫祭の午後に相撲大会をおこなう形式となった。

ビデオ映像には子どもたちの試合しか収録されていないが、「80歳以上の試合は劇である」と述べていることから、対象は子どもに限られたものではないと推測される。

このビデオは公共テレビによって、ある一定の意図を以って撮影、編集され、ある解釈のもとでナレーションが加えられたものである。しかし、他者に見られることを前提として彼らも撮影に応じているであろうことから、そこで彼らがおこなう行為、あるいは演じる行為を分析することによって、相撲をどのようにとらえ、相撲とるという行為によって何を伝えようとしているのかは読み取ることができるといえよう。

試合場に軍配を差して立てておくことは、日本相撲の土俵に砂を盛りそこに御幣を立てることを連想させる。

はじめにおこなわれた長老によるデモンストレーションは、その身体動作から日本相撲の影響が色濃く反映されていると推測される。彼らが意識するしないにかかわらず、そこには四股、清めの塩、土俵に入る際の作法、仕切りでの蹲踞、と日本相撲における所作を認めることができるのである。ただし、マワシが無いことによって、四つに組むといったことがなく、この点では日本相撲の技法とは異なってくる。

注目すべきは「かつての相撲は互いに相手の髪を掴み合ってとっていたが、日本統治期に男子は短髪となり髪を掴みにくくなったため、今日のように組んでからとるようになった」の説明である。このことは今日の南王相撲はもともと実修されていた相手の髪を掴み合っておこなう相撲が、日本統治時代に変容

したものと理解されていることを教える。

以上のことから、日本との文化接触以前、あるいは日本統治時代、プユマにおいて相撲が広くおこなわれていたこと。そして、特徴的なこととして、相手の髪を掴んでおこなう相撲が実修されていたことがわかる。

しかしながら、知本における相撲の実修、そして「土俵」の有無については、文献資料からは確認することが出来ない。

2 日本相撲の受容

(1) マリウォリウォスと日本相撲

前節では、プユマの相撲について日本統治期の文献資料を中心にみてきたが、知本相撲に関する事項を管見することは出来なかった。そこで、本節では日本語世代への聞き取り情報に基づいて知本相撲についての考察をおこなう。ここで描き出したいのは、特に彼らの語りを文化文脈間の関係と社会的過程から読み取り分析することによって、知本相撲が当事者にとってもつ文化的意味の変化である。これによって、知本相撲をめぐるアイデンティティの理解にとって重要な彼らの社会観・価値観を明らかにしようとするものである。

第2章でみたように、今日の知本相撲は砂で築かれた円形の試合場でタオルを腰に巻いておこない、基本的には「押し出し」が有効な決まり技となっている。すなわち、「土俵」が重要な構成要素であり、さらには「土俵」の内外の区別意識が勝敗を決する。そして、収穫祭のなかで実修される知本相撲は「固有伝統文化」として意識されている。

しかし、知本プユマ最古老の増田氏（1920年生）によれば、「もともとの相撲には土俵は無かった」という。この事実は増田氏以外にはまったく認識されていないといつてよい。聞き取りに居合わせた、文化発展協会長・汪先生（1933年生）が「知らなかった。知本の相撲に土俵は無かったのか。初めて聞いた」と驚嘆の声を上げ、以降、ことあるごとにその話を知本プユマに語り聞かせていることも、それを如実に物語っているといえよう。

「もともとの相撲」はカティプル語で「マリウオリウオス」、または「マラリウオス」と呼ばれる。このように一つの概念に対し二つの呼称が存在することはカティプル語では特別なことではなく、「普通の言い方と短い言い方」があるためである。それではマリウオリウオスとは、どのようなものであったのだろうか。

マリウオリウオスは収穫祭のなかでは、「ブンカス」（カティプル語で長距離走の意）と共におこなわれていた。パラクワンからルブアーン（神話上の発祥地）にブンカスで行った際、あるいはそこで露営している時に近くの砂浜で、マリウオリウオスはおこなわれていた。

頭に巻いていた布（ハチマキ）を外して腰に結び、組み合った状態から始められ、砂浜のあちこちで組み合っけとられていたという。相手を倒すか、または組み伏せば勝ちとなる以外に特にルールは無かった。そして、増田氏はマリウオリウオスを「モンゴル相撲みたいなもの」と説明する。知本ではケーブルテレビが普及しており、NHKの海外向け日本語放送も視聴することができる。増田氏も好んで見ていることから、モンゴル相撲の知識もそこから得られたものであろう。これがモンゴル民族において広くおこなわれている様々な相撲のうち、どのスタイルを指すのか、具体的にはモンゴル国、あるいは中華人民共和国内蒙古自治区のいずれで実修されているものを指すのかは定かではないが、これらと日本相撲とを比較した場合に第一に指摘出来るのは「土俵」の有無と「立合」の違いである¹⁹。これによれば、マリウオリウオスには「土俵」が存在せず、立合における「仕切り」もなく、向き合った両者によって随時始められていたこと。さらには、モンゴル国の大ナーダムのように、同時展開的に多くの取組がおこなわれていたであろうことも物語っている。

また、増田氏は、マリウオリウオスは「組んで始めるのが本来の形。日本が来てから離れて取るようになって、土俵が出来た」とする。すなわち、日本統治以前、あるいは早期の段階までは組み相撲のマリウオリウオスがおこなわれていたとみることができる。よって、このマリウオリウオスは知本相撲の原初

¹⁹ 早稲田大学スポーツ人類学研究室（1999）モンゴルの民族スポーツ調査報告、スポーツ人類学研究、創刊号、p.89-93。

形態として位置づけられよう。そして、そこには今日みるような「土俵」は無かったのである。但し、ハチマキを腰に締めることによって、それが日本相撲のマワシの代替的機能を果たしていた可能性はあろう。

組み相撲のマリウオリウオス以外の相撲、前節で確認したような髪を掴んでおこなう相撲は「聞いたことがない」という。

それでは、日本相撲はどのように知本社会に持ち込まれたのであろうか。この点について、増田氏は「日本が来たのは明治40年頃かな。蕃人で日本語を教えるのが上手な者を先生にして、『日本にはこんなものもあると』紹介したから」、知本でも日本相撲がとられるようになったということである。この場合、日本相撲がそのまま持ち込まれたということであり、外来の文化要素が変容することなく受容されたことを表しており、おこなわれている相撲を構成する文化諸要素及び概念は外来の日本相撲のままである。いわば、日本相撲の「ローカル化 (localization) ²⁰」といえよう。

ここで改めて問題としたいのは、日本相撲の「ローカル化」が知本プユマの文化文脈のなかでどのように意識され、また語られているかということである。

増田氏の回想では「12、13歳頃にパラクワンに土俵が出来ておこなわれるようになり、多くの見物人が集まるようになった」。大正9(1920)年生まれであり、数え年で年齢を数えていたことから推察して、昭和6、7(1931、32)年頃の出来事と推測される。この「土俵」が誰によって、何のために持ち込まれたかについては、次項で社会情勢との関わりで論じる。

ここにおいて二つの変容を認めることができる。一つはこれまでの組み相撲のマリウオリウオスに日本相撲の「土俵」が持ち込まれ習合したことによって、「土俵」をもつ相撲がおこなわれるようになったこと。二つ目として、その相撲がパラクワン、すなわち収穫祭の場でおこなわれるようになったことである。このことは、それまで収穫祭の「空間」(パラクワン)の外でおこなわれていた相撲が、内に入ることによって収穫祭における相撲として明確に位置づけられ

²⁰「ローカル化」と「土着化」について、橋本和也はティベットの概念を援用して次のように定義する。「ローカル化」は取り入れられた概念や教えが外来のまま受け入れられている状態。「土着化」は地元の文脈のなかで理解され、「伝統」であると解釈されるにいたる過程。橋本(2004)スポーツにおける語りと土着性、スポーツ人類学研究、3、p.3。

ることにつながった。

特に後者の変容は、知本プユマの収穫祭に対する意識も変化させた。それまではパラクワンの青年たちだけで、言うなれば担い手のみで執り行っていたのに対し、パラクワンで相撲がおこなわれることで見物人が多数集まることとなったという。この観衆のまなざしの存在は、収穫祭、あるいは相撲のもつ機能的側面の一つに祝祭的娯楽性が加えられたであろうことを教える。

なお、この相撲変容を単に言葉の問題として時間軸で捉え、そこにマリウオリウオスと日本相撲を時間差でもって位置づけることはあまり意味をもたない。なぜならば、今日における彼らの語りのなかではあくまでも相撲として意識されているのであり、これを表現する際にカティプル語とするのか日本語でおこなうのかといった表現上での違いであり、エスノサイエンスとして明確な区別意識として存在している訳ではないからである。知本相撲の参与観察中に知本日本語で「日本のマリウオリウオスは」と問いかけられたことからそれがわかる。

パラクワンに設けられた土俵には四本柱による屋根も設置された。屋根を設けたのは、「そうしないと雨が降ったりすると土俵が傷む」からである。相撲は訓練として重要視され、日頃から相撲をおこなうようになった。土俵は設けられていたにも関わらず「倒れた場合のみ勝負あり」とされていたことから、寄り切りや押し出しより、投げる、あるいは倒すことの方に価値が置かれていたといえる。

当時の日本相撲の教本では、「押さば押せ、引かば押せ、押して勝つのが相撲の極意」と謳われ、「出し技」（押し技）は公明正大なる積極的攻撃精神を第一とする、気力の技であるのに対し、「倒し技」は巧緻にとらわれて消極的に陥りやすく、相撲道精神を遺憾なく発揮できないとしている²¹。

このように日本相撲の極意が「押し」であり「押し出し」が優位とされていたのに対して、知本では「倒し」に重きが置かれていたことは知本相撲を特徴付けるものといえる。

青年たちはパラクワン以外においても、派出所の命令で塹壕堀に動員された

²¹ 佐渡ヶ嶽高一郎（1941）相撲道教本、大日本教化図書：東京、pp.91-93。

際に、海岸防備のために駐屯していた「兵隊さん」とも相撲をとっていた。

台東の稲荷神社や他集落においても相撲大会が盛んに開催されていた。「土俵」はもちろんのこと、行司装束に身を包んで軍配を手にした行司が裁く、まさに日本の大相撲の様式がそのまま移入されたものであった。相撲大会における日本人警察官の柔道技での大活躍が語り草となる一方で、知本青年団も好成績を収めていた。団結力が強く、一致団結して事にあたることから、他の集落からも一目置かれていたという。

また、子どもたちの遊びのなかでも盛んに相撲がとられていた。牛飼いの合間に地面に円を刻んで、または人垣を「土俵」としての日本相撲、あるいはマリウオリウオスもとられていた。ただし、この両者が厳密に区別されていたのではなく、組み合って相手を倒す遊びとしておこなわれていたのである。ルールは相手を倒すと勝ちとなり、倒れなければ手を着いても、どこまで移動してもかまわなかった²²。攻め方は4通りあった。「ガアリ クィ」は足を踏んで倒すこと。「カウイル トウクィ」は柔道の小内刈のように相手の足を内側から刈り倒すこと。「リウス フドゥアン」は「腰投」（知本日本語）で投げること。「シテイドウ ドウリマ」は相手の手を素早く引いて、相手が防御のために手を引き返ししながら重心を後ろに反らした機を利用して、そのまま一気に押し倒すこと。そして「トッコウ」は頭から当たって行くことであった。トッコウとは「特攻」を意味することは言うまでもない。他に、頭突き相撲「マサスアン」もあった。

特徴的なこととして、負けを「死んだ」もしくは「アウト」と呼ぶことである。これは野球の「アウト」から来ていると思われる。当時、台東は野球の盛んな地域であり、早稲田大学野球部が台東で試合をして強豪校の嘉義農林生をメンバーとする台東軍が負けたこと²³、その嘉義農林が甲子園²⁴で準優勝した時の主力メンバーが台東出身の原住民であったことが語られる。

²² やはり「モンゴル相撲みたい」となる。

²³ 『早稲田大学野球部百年史 上巻』（2003、飛田穂洲 編）によれば、昭和6（1931）年、昭和10（1935）年の2回台湾遠征をおこなっているが、そこには台東で試合をおこなったという記録はない。練習試合あるいは技術指導であったか。

²⁴ 第17回（1931年）全国中等学校優勝野球大会。

(2) 日本相撲の受容とその論理

前項では、知本プユマにおける相撲の意味が、昭和6、7（1931-1932）年頃に在来のマリウオリウオスに「土俵」が習合されることによって、新来の日本相撲へと置き換えられたことを明らかにした。つまり、一つの限定コードとしてのマリウオリウオスが存在していたところに日本相撲の受容がなされたといえる。

これは、日本統治によってプユマ社会に植地的近代が持ち込まれたことにより、さまざまな面において日本文化の受容がなされ、その一つが日本相撲であったといえる。本項では、日本相撲受容の過程とその論理を探る。まず、外部社会に目を転じ、マリウオリウオスの変容過程を当時の社会情勢に沿って考察する。

マリウオリウオスに「土俵」が習合された昭和初期は「大日本帝国」の大きな変換点であった。昭和6（1931）年、柳条湖事件から「十五年戦争」への道のりを歩み始め、昭和12（1937）年内閣告諭「国民精神総動員」、昭和13（1938）年には「国家総動員法」によって戦争遂行は全てにおいて優先されることとなった。日本の植民地であった台湾も否応なく戦時体制に取り込まれ、これまでの「同化」がさらに強化された「皇民化」が台湾統治の基本政策とされた。

理蕃行政においても、昭和6（1931）年に総督府は新方針である「理蕃政策大綱」を示達した。「一視同仁の聖徳に浴せしむる」こと、すなわち日本への同化を理蕃行政の最終目的として確認し、従来の撫育政策からより積極的な攻勢にでて、教育所²⁵での日本語教育を中心とした教化政策が本格化した²⁶。この理蕃政策による台湾原住民の祭祀儀礼の変容は第3章で論じた。

まさに、この時勢の趨勢とマリウオリウオスの変容の時期が重なる。よって、マリウオリウオスにおける「土俵」の習合、すなわち日本相撲の「ローカル化」はこうした社会情勢の中に位置づけられるのである。

一般に「同化」政策による原住民社会の「日本化」の過程は、霧社事件に象

²⁵ 特別行政区における原住民児童を対象とした教育機関（台湾総督府警察局の所管）。駐在所に付設され、警察官が教師役を兼ねていた。

²⁶ 近藤正巳（1996）総力戦と台湾、刀水書房：東京、pp.262-270。

徴されるように支配する側と支配される側の激しい衝突を生じさせた²⁷。ところが対照的に知本の日本語世代の語りを解釈する限りにおいて、軋轢は見られなかったことになる。

知本プユマにおける日本文化の受容過程を内外の視点から見ると、台湾総督府側は「平地蕃族中に於いて最も開化進歩²⁸」した、日本化の「成功例」とみなしていた。他方、知本プユマにおいては、「日本が来て知本の生活、習慣、規律全ていいから、そのままいい（何も変えなくていい）と言った」（ジロ氏）と主体的な解釈で語られる。

変化をもたらす外来要素の出現は、まず当該社会の主体の「認識される枠組み」を通して捉えられる²⁹。知本プユマの文化・社会制度を日本のそれと比較した場合、そこには少なからず文化的類似性を認めることが出来、これが外来要素の受容の土壌となったといえよう。そこでポイントを精神文化、社会制度、学校教育の3項目に絞って論じる。

1) 精神文化

総督府の植民地政策遂行にあたって、知本プユマの伝統的規範や社会慣行が非常によく合致したことが指摘できよう。なかでも「皇民化」において特にそれが顕現したことがあげられる。このことは、第3章との関連で非常に重要である。

『武道としての相撲と国策』を著した藤生安太郎³⁰は、日本精神と武道の関わりを次のように定義する。

日本精神は、皇国をして無窮に隆昌ならしむることを以て根本の要義となし、他の如何なるものにも此の国体の尊厳、国運の発展に障害を及ぼすことを許さないのである。

²⁷ 霧社事件の鎮圧のために、知本プユマの「警丁」（警察の補助）が動員された。この点において知本プユマは明らかに「日本側」であったのである。「戦後、それを証明しようとしたが（補償？）、防空壕の中でダメになってしまっていて…」。

²⁸ 台湾総督府蕃族調査会（1921b）蕃族慣習調査報告書 第2巻、p. 307。

²⁹ 前川啓治（2000）開発の人類学、新曜社：東京、p.29。

³⁰ 本書の「序」によれば、著者は東京外国語学校にて中国語と英語を学ぶとともに講道館で修行。陸軍士官学校、警視庁等の師範を務めた。衆議院議員当選3回（昭和14年当時）。

若し一朝この国家国体に対し、対内的にも対外的にも危険を感ずること
 あらば、日本精神は全力を揮って其の障害に抵抗し、其の危険を排除しな
 ければ已まない。これが我が日本精神の具えている武徳である。

即ち一旦緩急あらば義勇公に奉ずる精神力が即ち日本の武徳であり、しか
 しもこの武徳を実地に施し行うところの実践の道が即ち日本武道である³¹。

他方、プユマ社会の特徴として、台湾原住民諸族のなかでも勇猛果敢、団結
 力の強さで名が知られ、武勇と規律を尊ぶ尚武の気風をもつ社会とみなされて
 いることがあげられる。カティプルの語源は「団結」とされ、パラクワンに関
 する語りを集約すれば次のようになる。

他民族から部落、集落を保護するためにあり、青年たちはそこで寝泊り
 して相撲、マラソン、弓のスパルタ式訓練をおこなう。

粟を撒く前には首狩³²に出る。多くの首を供えると神が多くの収穫を約
 束してくれる。だから、男は強くなければならない。

青年が道で年長者に出会ったら、必ず脇に寄って道を譲る。誰かが仕事
 をしていれば必ず加勢（手助け）する。田植え、土地を整地する、家を作
 る人、みんな加勢しなければならない。必ず加勢して、「もういい」という
 まで終えてはいけない。

（しなかったら？という筆者の問いに対して）パラクワンに帰ってから制
 裁を受ける。半殺し。命令には絶対服従で、命令されたことは死んでもや
 る。

まさに、「日本精神」と知本プユマの「パラクワン精神」が大同小異であるこ
 とがわかる。これは今日、パラクワン精神あるいはスパルタ精神は知本日本語
 で「日本精神、大和魂と同じ」と説明されることもそれを物語っている。

パラクワンは警察、軍隊であったともいう。明治 15（1885）年「軍人勅諭」
 では忠節、礼儀、武勇、信義、質素の五徳目が昭示されているが、そこにおい

³¹ 藤生安太郎（1938）武道としての相撲と国策、栗田書店：東京、pp.25-26。

³² 知本日本語。漢語では「出草」と表記する。

でもパラクワンの青年に求められていた普遍的倫理と見事に合致する。

一般的には植民地統治下の教育によって強制的に刷り込まれたとされるが、知本プユマにとっては決して外来のものではなく、これらの観念はもともと存在していたことになる。そこでは日本の倫理観と彼らのそれとが重なった結果、摩擦よりもむしろ親しみを覚えたであろうことが推察される。

また、収穫祭でおこなわれるブンカスとマリウオリウオスはともに、首狩（通過儀礼、宗教的行為としての馘首）のための訓練とされ、いずれの強者も尊称で呼ばれていた。パラクワンにおいても相撲の強者が左、駆け足に優れた者が右に分かれて寝起きするようになっていた。このことは、知本プユマにおける青年の価値がもっぱら駆け足と相撲、すなわち身体能力の優劣に置かれていたことを教える。よって、その意味で相撲が重要性を帯びてくるのは必然的であったといえよう。

言い換えるならば、知本で日本相撲がおこなわれるようになった理由は、彼らがそこに希求するものと、総督府が相撲によって推進しようとした目的とが一致したことによる。この総督府の相撲奨励政策は知本相撲の理解にとって非常に重要であるので、次節で改めて論じる。

だが、この精神文化が悲しい「記憶」につながったこともまた事実である。戦争末期、青年たちのなかには高砂義勇隊、陸軍特別志願兵で「日本人」として出征する者も少なくなかった。あくまでも筆者の聞き取りのなかの印象ではあるが、日本語世代においては自ら口にすることは滅多にないが、かなり高い割合で「兄弟（イトコ）が義勇隊に行行って戻ってこなかった³³」。

³³ 高砂義勇隊については、告発する側あるいは賛美・正当化する側から多くの著作が刊行され、裁判も起こされている。筆者はこれについては是非を述べるのではなく、学究の徒として彼らの語りに対して真摯に向き合いたいと考える。

フィールドワーク中に特に印象に残った出来事がある。プユマのある集落で聞き取りの時、日本語世代の女性が公学校で習ったという日本の歌を楽しそうに歌い、また語りはじめた。まるで、少女に戻ったかのように。そして、歌の輪が出来上がった。その時、「この人のお兄さんは義勇隊に行行って、ニューギニアから帰ってこなかったんだよ」と丁寧な日本語で耳もとでささやかれた。

またたびたび経験したことだが、日本統治時代の「楽しい思い出」を語った後、兄弟の話に及び「義勇隊に行行って」とその死がごく当たり前であったかのような口調で語ることがあった。「だから、日本は…」という償いや謝罪を求める語りは耳にしたことはない。これをどう理解したらよいのだろうか。

2) 社会制度

総督府は、内地で国家行政の末端組織として結成された官制青年団³⁴を台湾においても教化団体の一つとして組織化させた。昭和5（1930）年に漢民族を対象として「台湾青年団訓令」、「青年団設置標準」が、原住民に対しては翌6（1931）年に「蕃人青年団訓令」、「蕃人青年団設置標準」が発布された。

この官制青年団の導入にあたり、知本プユマの伝統的年齢階梯制がその受け皿となったことが指摘できる。パラクワンが日本の青年団の基盤となった若者宿などと目的、構造、機能が極めて類似していた³⁵ことにより、パラクワンから官制青年団への置き換えを容易にしたといえる。

当時、内地の青年団指導者であり、今日では「青年団の父³⁶」と称される田澤義舗は台湾視察の経験から、原住民の伝統的な青年集会所と宿泊所は「（日本近世以前の）若者制度とほとんど異ならぬ」とみて、内地青年団の起源を「太平洋上に碁布している列島に居住した民族の原始的習俗」ととらえた。そして、その普遍性からこれらは権力とは関係なく自然発生的に発生した団体であると規定することによって、青年団制度の理論構築をおこなっていた³⁷。

大日本連合青年団が青年会館建設促進の機運を高揚させるために刊行した『青年宿に関する調査』には、各地の「宿」の型の整備されたものとしてドイツのワンダーフォーゲルの青年宿泊所と共に、「台湾蕃地の青年宿泊所」を紹介し、「台湾の蕃人青年の年齢階級とその訓練形式は、年齢階級と『宿』の密接な関係があるので、特に掲げた」としている³⁸。

理蕃当局においても、田澤の理念は信奉された。総督府警務局では「蕃人青年団の沿革を討ねるに、これはまた不思議にも、我国青年団の沿革と殆規を一にしている³⁹」と田澤の説に基づいた指導を展開した。なかでも、台東庁パイワン族（当時、プユマはパイワンの一部とみなされていた）が今尚原始のままの「懐れの原始青年団の姿」でありここに学ぶべき点が多いとしていた。

³⁴ 伝統的年齢階梯制による若者組織と区別するために、ここでは官制青年団という。

³⁵ 柳田国男も1915年の論文で原住民の共同組織を「同齡団体」とし、以降「同齡階級」「年齢階級」という概念で若者組織の起源を説いている。

³⁶ 日本青年団協議会公式ウェブサイト (<http://www.dan.or.jp/index.htm>)。

³⁷ 田澤義舗（1930）青年団の使命、田澤義舗選集、(財)田澤義舗記念会：東京、p.282-285。

³⁸ 大日本連合青年団編（1931）青年宿：青年団青年宿に関する調査、非売品。

³⁹ 理蕃の友、昭和8年7月、pp.1-2。

知本では、大正 11 (1922) 年 4 月に「知本青年会」が設立された。正会員は 18 歳から 40 歳の 150 名をもって構成され、農事改良、風俗改良、国語普及、貯金奨励を目的としていた⁴⁰。この目的からして、青年会は総督府側から集落教化の中核として活動する役割を期待されていたとみられる。

昭和 6 (1931) 年 5 月 1 日付「台東庁青年団体設置要項」によって、公学校通学区域ごとに青年団を設立することとなった。以下に、重要な事項を抜粋する。

青年団体設置要項⁴¹

1 本旨

青年ヲシテ専ラ心身ヲ修鍊シ以テ忠良ナル国民タルノ資質ヲ育成セシメルヲ以テ本旨トス

2 指導要項

- 一 国民精神ノ涵養に留意シ品性ノ向上ニ努ムルコト
- 一 公共心ヲ振作シ公民タル性格ヲ陶冶シ公事ニ奉仕スルノ風ヲ熾ナラシムルコト
- 一 自律的精神ヲ培養シ創造ノ風ヲ馴致スルコト
- 一 實際生活ニ必須ナル智識技能ヲ研磨シ勤儉質実ノ風ヲ奨ムルコト
- 一 体育ヲ重シ健康ヲ増進シ以テ国民体質ノ改善ヲ図ルコト

(以下略)

青年団準則

台東庁何青年団団則

第 1 条 本団員ハ左ノ要領ニ着 (一文字不明) シ専ラ心身ヲ修鍊シ忠良ナル国民タルヲ期スルヲ目的トス

- 一 ヨイ日本人トナルコトヲ誓マス
- 二 人ノ為世ノ為国ノ為ニ尽マス

⁴⁰ 台東庁庶務課 (1926) 台東庁教育要覧、p.43。

⁴¹ 台東庁報、269、昭和 6 年 5 月、pp.72-74。

三 ヨク身ヲ守リヨク工夫シマス

四 体ヲ鍛ヒ智ヲ磨キマス

五 勤儉質実ヲ尊ビマス

(中略)

第2条 本団員ハ第1条ノ目的ヲ達成スル為左ノ事業ヲ行フ

智徳ノ修養ニ関スル事項

(中略)

体育娯楽ニ関スル事項

一 教練、体操、競技、遊戯ヲ行フコト

二 相撲ヲ行フコト

三 舞踊ヲ行フコト

(以下略)

ここで特に重要なのは目的達成のために「智徳ノ修養」とともに「体育娯楽」が重視されていたこと、そして特に「相撲」が指定されていたことである。

これを受けて、知本青年会は「知本青年団」と改まった。

前項で明らかにしたように、ほぼ同時期に、在来のマリウオリウオスに「土俵」が習合されることによって、新来の日本相撲へと置き換えられた。日本相撲の「土着化」である。つまり、知本における日本相撲の受容と青年団が結団された時期がまさに一致するのである。

昭和 10 (1935) 年 9 月には、コンクリート 2 階建の知本青年団集会所が「蕃社共有金三千六百二十円他、労力牛車供出見積七百十一円を以て」落成をみた⁴²。このように資金は集落の共有金と「出役の労銀」によって建設されたのであるが、今日では「一つの部落にパラクワンが 3 つあっても仕方ないから、一つにまとめようと日本が作ってくれた」という語りである。あくまでも強制的ではなく、日本の好意で作ってくれたという認識である。そして、3 系統ごとにあつたパラクワンは一つに統合され、「青年会館」と呼ばれていた。

⁴² 警察時報、昭和 10 年 11 月、p.147。

これによって、青年たちの活動の場もパラクワンから青年会館へと移行した。このことはパラクワンが担っていた伝統的な社会機能も官制組織に置き換えられ、さらには総督府の末端に位置づけられたことを意味する。青年団長は国語（日本語）に熟達した青年が務めた。増田氏もその一人であり、警察の書記、知本神社神主などの経歴から、日本と知本との文化接合における媒介的存在（ミドルマン）であったとみられる。

近代建築の青年会館であったが、それ故にある問題が生じた。パラクワン内の中央には囲炉裏が設けられており、火を絶やしてはならないとされていた。ところが、コンクリート建築の青年会館の室内で火を燃やすと煙が充満し排出されない。止む無く外に火を焚くための小屋を別に設け、そこで火を絶やさず燃やし続けた。この点以外で、パラクワンから青年会館に移行したことに伴う変化の語りは聞かれない。

他方、宋秀環は一見すると伝統的年齢階梯制と官制青年団は適合的に思えるが、アミにおいてはこの年齢階梯制が逆に同化政策の浸透を阻んだと指摘する⁴³。年齢階梯制の内部構成や独自性の問題もあり、一概に論じることは出来ないが、「独自の年齢階梯制度をもつ社会と、他の原住民社会とでは警察組織と青年団の結合を通して日本化の動きに、明らかな違いが出てくると予想される⁴⁴」。

また、宋は日本統治下において、アミ族の伝統的年齢制度が行政機構の末端に組み込まれることによって、集落内の指揮命令系統が複雑となり様々な文化摩擦を起こした⁴⁵とするが、知本ではこのような語りは聞かれない。

昭和14（1939）年には「台東庁青年団設置要領⁴⁶」が改正された。「本旨」は不変にして、「指導要領」に新たに「興亜ノ大使命ヲ確認セシメ日滿支ノ共存共栄ノ大精神体得ニ努ムルコト」が追加されるとともに、体育の目的を掲げる条文が「剛健ノ気象ヲ作興シ以テ国民体位ノ向上ヲ図ルコト」と変更されている。先の要領では修養訓練の時数までは規定されていなかったが、ここでは学科、体育科、職業科の指導すべき標準時数が明示されている。

43 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、植民地人類学の展望、風響社：東京、pp.123-169。

44 山路勝彦（2004）台湾の植民地統治、日本図書センター：東京、p185。

45 宋秀環、前掲出。

46 台東庁報、651、昭和14年10月、p.155-168。

3) 学校教育

確立された学校教育によって、日本文化の積極的な理解、あるいは「同化」を可能にさせる国語（日本語）能力の育成が図られていたことがあげられる。欧米帝国主義においてミッションの果たしたのと相同的な役割を、日本帝国主義の場合は学校教育が担った⁴⁷。知本では明治38（1898）年4月に総督府学務部所管の初等教育機関である公学校が設置されている⁴⁸。台東庁下でもっとも早期に開設された公学校の一つである。

昭和10（1935）年には、台東庁、花蓮港庁の普通行政区におけるアミ、パイワンの一部（プユマ）の公学校就学率は74パーセントに達し、本島人（漢民族）の39パーセントを大きく上回っていたことが報告されている⁴⁹。

また、公学校への就学の機会を得られなかった大人を対象として、国語教育のための夜学も開かれ補完的役割を果たしていた。通常は派出所に付置され警察官がそれにあたったが、知本では国語に習熟していた増田氏も警察の指示により務めていたこともあった。

今日、知本プユマには日本語世代に限らず、その子どもの世代にまで、いわゆる標準語の発音で流暢な会話をおこなう者が少なくない⁵⁰。そして、アイデンティティの主張として、特に中国的なものとの区別意識として、「我々は日本の教育を受けた」、「日本精神をもっている」という語りが頻繁に用いられる⁵¹。

また、日本に対して好印象をもっている理由として、当時の公学校の先生への追慕を指摘することが出来る。「日本人の先生、悪い事より良い思い出の方が多い」、「小学校の先生に会いたい、今でも懐かしい。殴られたけど、いじめる殴り方ではなかった」、「日本の先生厳しかった。殴る。しかし、良かった。真面目」といった語りを聞く。戦後、海外渡航が解禁されると真っ先に沖縄、九州各地の恩師のもとを訪ね、連絡が取れない場合に消息を探すこともおこなっている。

47 駒込武（1996）植民地帝国日本の文化統合、岩波書店：東京、p.4。

48 台東庁庶務課、前出、p.12。公学校についてはp.166参照のこと。

49 理蕃の友、昭和10年10月、pp.2-3。

50 筆者には、むしろ日本の同年齢層の方が聞き取りが難しいとさえ感じられる。

51 若者たちに対しては「イタズラ（遊び）で（日本語を）使っている」と明確に区別する。

台湾における国語普及政策は当初から単なる語学でなく、日本精神に触れさせる媒体として把握し、「新版図」の人民を「日本国民に育て上げる」ところにその方針を見出していた⁵²。つまり、日本語を教えることが日本文化を教えることに通じ、ひいては日本精神を体得させることになるということであり「同化」政策において国語学習が特に重視されてきた。しかしながら、台湾の教育制度は複雑に構成されており、日本人の子どもは「小学校」、漢民族は「公学校」と分けられ、さらに原住民は居住区によって特別行政区は「蕃童教育所（以下、教育所という）」、プユマなどの普通行政区は公学校で初等教育を受けていた。公学校は「台湾教育令⁵³」に基づき教師は師範学校の養成課程を修めた者であるのに対し、警察官吏駐在所に附設された教育所は、治安維持に携わる警察官が教師も兼ねていた。

警察官が教師を務めることについて、総督府も当初から「教育上の経験が無く、自身が教育の素質に欠ける者が多い。また、素性が操行教育者としての資格がなく、粗暴粗野な言葉を覚えさせ、不良なる感化を与える者がいる⁵⁴」とその問題を認識しており、いくぶん教育者としての訓練を受けた巡査が派遣されるようになったには昭和期に入ってからであった⁵⁵。

しかし、教育所の問題はこれだけに止まらなかった。

蕃童教育所の先生は一時師範学校卒業の訓導を配置して教育だけは行政区域同様の待遇をして教化の実を挙げんとする議論もあったようであるが予算関係等で立消えとなり依然として警察官の適当な者を選んで教導に当てらせて居りサーベルを下げた厳しい巡査が「ポッポッポ、ハト…… や、

⁵² 石剛（2003）植民地支配と日本語、三元社：東京、p.28。

⁵³ 台湾教育令（大正8年、同11年改正）

第1条 台湾ニ於ル教育ハ本令ニ依ル

第2条 国語ヲ常用スル者ノ初等教育ハ小学校トス

第3条 国語ヲ常用セサル者ニ初等教育為ス学校ハ公学校トス

第4条 公学校ハ児童ノ身体ノ発達ニ留意シテ之ニ德育ヲ施シ普通ノ知識技能ヲ授ケ国民タルノ性格ヲ涵養シ国語ヲ習得セシムルコトヲ目的トス（以下、第27条まで略）

⁵⁴ 台湾総督府民政部蕃務本書（1914）p.45。（松澤員子（1993）日本の台湾支配と原住民の日本語教育、植民地経験、人文書院：京都、p.333に所収）。

⁵⁵ 松澤員子（1993）日本の台湾支配と原住民の日本語教育、植民地経験、人文書院：京都、p.333。

子守唄など教えている光景は如何にも蕃界らしくて全く平地人の想像外のものである、ところで従来教材資料の如きも小学校のものをそのまま用いて居ったが蕃童に理解されないものが多く例えば『夕焼け小焼けで日が暮れて、山のお寺の鐘が鳴る、と云う唱歌にしてもお寺も鐘もない蕃界に育った子供らにとっては全く訳の分らぬ歌詞であり、従って教育の効果も挙げられぬわけである、総督府理蕃課ではこれらの欠点を補うために蕃情に即した教材資料を編纂して近く全島の教育所に配布することになった⁵⁶。

教育所では、漢字文化の伝統を持つ漢民族の子どもと比べ、実科が重視され教育内容にも手心が加えられていた⁵⁷。

このような教育所での初等教育に対し、知本プユマが学ぶ公学校では厳格とも言うべき国語教育が実施されていた。公学校で「(国語以外の) 自分たちの言葉を話せば先生からビンタを食らって」という語りをよく聞く。また、生徒による週番が監視し、違反すれば便所掃除を課されていたという。

会話のなかにも、公学校で習ったという日本の神話、蒙袭来襲、楠木正成、靖国神社などの話題が出てくるのがたびたびあり、今日の教育を受けて育った筆者にとっては、教わることの方が多かった⁵⁸。

これらの教育をめぐる問題から導き出せることは、知本プユマにおける公学校就学者は学校教育によって十分な日本語を教授され、ひいては日本文化の理解を可能にする日本語能力を獲得していたということである。

総督府の役人が公学校に視察に来て、国語（日本語）で生徒に尋ねた。

役人「君の名前はなんと言うか」

生徒「……………」

役人「なんだ、全然出来ないではないか」

先生「いいえ、正しい国語を教えているのです」

⁵⁶ 台湾日日新報、昭和9年3月7日付。

⁵⁷ 山路、前掲書、p.172。

⁵⁸ 日本語世代との会話のなかで、こんな冗談も出てきた。

「私は柔道シ段だ」。渡邊「えっ、4段ですか」。「いや、シラン（知らない）だ」。

「私はナイ学で学んだ」。渡邊「えっ、どこの大学ですか」。「ナイ学（学が無い）だ」。

役人「あなたの名前はなんといいますか」

生徒「はい、〇〇〇です」⁵⁹

また、日本相撲が「土着化」した時期に着目するならば、「同化」政策の国語教育、風俗の日本化が推進された環境で完全な日本語教育を受けたの「台湾人のいわゆる大正ッ子（少し昭和にまたがる）⁶⁰」の成人に至る頃でもあった。植民地支配によって押し付けられた言語ではあったものの、学校教育の普及により日本語が知識の吸収、意見の表明の道具となり⁶¹、原住民、漢族、日本人を含めた全台湾居住者のリングフランカとしての意義を有するようになっていた。これ以前は原住民間でさえ、他民族はもとより同族の他集落との意志疎通も困難であったという。

プユマにとって、日本語の使用は単に言葉の伝達、意志疎通の道具というレベルだけにとどまらない。プユマは記録媒体としての文字をもたなかった社会であった⁶²。そこに、外来的にもたらされた日本語という媒体により、言語の習得と相まって思考体系の質的变化ももたらされたと考えられる。その一例として、カティプル語のなかに日本語による数の概念が取り込まれたことがあげられよう⁶³。

知本プユマに、強大な力をもった支配者側が力のない者を支配するといった「文化帝国主義」をそのまま当てはめることは適当ではないだろう。総督府の圧倒的な力の存在を考慮することはもちろんだが、受け入れ側がそれを自分たちのものとして行った過程を無視することは出来ない。

知本プユマの内部社会において、支配者側からの外来要素との文化的類似性、そしてそれに類似した枠組みが既に存在していたこと、さらには「日本人」としての言語能力の育成が図られていたことによって、日本文化はほとんど摩擦

⁵⁹ 聞き取りによるが、この言説は公学校卒業者に広く共有されているようである。

⁶⁰ 王育徳（1970）台湾：苦悶するその歴史、弘文堂：東京、p.132。

⁶¹ 若林正文（2001b）台湾：変容し躊躇するアイデンティティ、筑摩書房：東京、p.069。

⁶² 暦は、月の満ち欠けを木などに刻み込むことにより理解され、加減計算はマッチ棒状のもの並べそれを加減することでおこなっていたという。

⁶³ 興味深いことに、日本語世代より下の年代では、中国語の数詞となる。

を生じさせることなく知本プユマの既存の社会・文化システムによる再解釈の過程を経ながら受容されたといえる⁶⁴。

知本プユマは日本相撲に投影されていた日本文化を理解することによって、それが彼らの倫理観と合致し、親しみ深いものであったが故に取り入れたといえる。ただし、日本相撲の文化要素の受容一辺倒ではなく、マリウオリウオスという知本プユマの相撲文化の基層が存在していたところに、日本相撲の重要な文化要素である「土俵」が習合した結果、日本相撲への変容をみたのである。

これにより、知本プユマの相撲文化を構成する文化要素の多くも変化をみたが、相撲として重要な「身体能力の優劣を組み合わせるための文化装置」として機能していることは一貫しており、変化していない。故に日本相撲のローカル化はマリウオリウオスの変容のなかに位置づけられ、「土俵」の導入による競争要素の「高度化」として捉えられよう。日本相撲は日本の象徴であり、同時に「近代化」の象徴でもあった。

この相撲変容には、「適応」せざるを得ないという「受容」としての消極的な側面よりも、むしろ積極的に外来の文化要素を借用し、本質的な部分を変えることなく「変容」することによって自文化の機能を強化させたという「戦略」を読み取ることができよう。

(3) 台湾総督府による相撲の奨励

総督府による理蕃政策においても、日本相撲は重要視されていた。昭和6(1931)年「青年団体設置要項準則」では特に「相撲ヲ行フコト」と規定している。

「理蕃の友」(昭和14年9月)には「皇民化のいろいろ」として、「国民体位の向上を、日本古来の角力道に……という目標のもとに、近頃全面的に著しい

⁶⁴ このような文化受容の過程は、近年では「翻訳的適応」(前川、2002、pp.180-181)として注目されている。しかし、この分析概念は西洋と非西洋、伝統と近代という図式の二項対立による枠組みがあらかじめ固定的に存在するという前提から出発している。アイデンティティをめぐる問題においてはこれに収まらない諸要素が複雑に介在し一般化することは適当でない。また、文化創造を社会的プロセスから切り離し、文化の変化を「翻訳」という概念で語ることに適当であるかという問題も存在する。

進出ぶりを示している竹東郡ジバイ青年団の角力⁶⁵」が写真とともに紹介されている。

昭和 14 (1939) 年には「高砂族社会教育要項」でも相撲をおこなうこと、そして相撲大会の開催を奨励している。

高砂族社会教育要綱⁶⁶

- 一 高砂族社会教育ノ本旨ハ教育所及家庭ニ於ケル教育ト建繋シ総ユル施設、機会ヲ通ジテ高砂族ニ対シ国民精神ヲ涵養シ国語ヲ普及シ道德ノ実践ヲ指導シ日常生活ニ須要ナル知識技能ヲ得シメ情操ヲ陶冶シ体位ノ向上ヲ図リ以テ健全ナル皇国民ノ育成ヲ期スルニ在リ

(略)

- 十二 体位ノ向上ニ関シテハ特ニ左記事項ニ留意スベシ

- 1 衛生及栄養ニ関スル知識ヲ授クルコト
- 2 駐在所所在地部落ニ於テハ早朝ラヂオ体操等ヲ可及的実施スルコト
- 3 時宜ニ依リ角力、競走、其ノ他各種ノ競技会等ヲ開催スルコト

(以下略)

総督府は「高砂族の体力向上と日本精神の啓培の目的⁶⁷」を謳い、相撲大会と共に、その普及のための「高砂族相撲講習会」を各支庁、地域で盛大に開催していた⁶⁸ (写真 56)。

昭和 16 (1941) 年、総督府警務局は「高砂族青年相撲審判既定」及び「高砂族青年相撲試合上の作法」を制定した。その目的をいう。

相撲は我が国に芽ばえ我が国民によって培われ発達してきた国技であつて、歴史的伝統を有し体育としても効果は勿論、皇国特有の国家観念を鼓舞し国家の堅実なる精神を新興せしめる上に特異の効果を有する。

警務局に於ても国技相撲を全島に普及し其の健全なる発達を期する意味

⁶⁵ 理蕃の友、昭和 13 年 9 月、p.3。

⁶⁶ 台湾総督府警務局 (1944) 高砂族の教育、p.98-102。

⁶⁷ 理蕃の友、昭和 18 年 4 月、p.94。

⁶⁸ 警察時報、昭和 18 年 4 月、p.93。

合いから大いに奨励することとした⁶⁹。

高砂族青年相撲審判規定⁷⁰

第一条 審判員ハ主審一名副審二名トス。但シ場合ニヨリ副審ヲ減ズルコトヲ得、審判上異議アル場合ハ主審副審合議ノ上決定シ、其ノ決定ハ絶対的ノモノトス

第二条 勝負ハ一番勝負又ハ三番勝負トシ、無勝負ノ場合ハ改メテ決勝セシムベシ

第三条 痛ミノ場合ハ両方無得点トス

第四条 禁手ヲ左ノ如ク定ム。違反シタル時ハ直ニ中止ヲ命ジ仕切直サシムベシ。但シ、中止ノ余裕ナキ場合、若ハ主審ノ命ノ従ハザル場合ハ違反者ヲ敗者トナスコトアルベシ

禁手（図表6）

1. 故意ニ相手ノ顔面、咽喉部ヲ叩キ又ハ突クコト
2. 禪ノ「前下リ」「前袋」「堅禪」ヲ引クコト
3. 相手ノ指ノミヲ握ルコト
4. 相手ノ水月以下ニ自己ノ頭ヲ当テルコト
5. 相手ノ頭ヲ腕ニ卷キ、又ハ締メルコト
6. 相手ノ頭髮又ハ耳ヲ掴ムコト
7. 「差手合掌」「門」「外ダスキ」

第五条 主審ハ左ノ基準ニヨリテ勝負ヲ決定シ勝方ヲ指示スベシ

1. 土俵ノ外縁ヲ境界線トシ、足尖ニテ之ヲ踏切タル場合。但シ、踵ガ境界線外ニ出ヅルモ土ニ着カザル場合ハ勝敗決セズ
2. 足裏以外ノ身体ノ一部ガ着地セル場合。但シ、相手ヲ倒ス場合ニ相手ヲ抱ヘタル手が相手ノ身体ヨリ先キニ着地スルモ敗ニアラズ
3. 同時ニ倒レタル場合ハ先ニ技ヲ懸ケタル者ヲ勝ちトス
4. 相手ヲ吊出シタル場合、自己ノ足ガ相手ヨリモ先ニ土俵外ニ着地スルモ敗ニアラズ

⁶⁹ 理蕃の友、昭和16年11月、p.7。

⁷⁰ 理蕃の友、昭和16年11月、pp.7-8。原文は句読点なし。

第六条 左ノ場合ハ競技ヲ中止セシメ、適當処置ノ後改メテ仕切ヨリ行ハシムベシ

1. 呼吸困難ニ陥リタル場合
2. 禪ガ解ケタル場合
3. 其ノ他、事故ノタメ主審ニ於テ必要ト認メタル場合

第七条 道場ハ十八尺（約 4.5 米）平方以上ニシテ、高サ二尺（約 0.61 米）以下トシ、土俵ノ直径ハ外側十三尺（約 3.94 米）トス

第八条 出場者ノ呼称ハ其ノ姓ニ「君」ヲ附シ「何々君」ト称ス

高砂族青年相撲上の作法⁷¹

1. 団体試合の場において、主審の指揮により各選手席前に一列横隊に整列して点呼を受け、正面に（会長席）対し「礼」をなし、更に東西相對して「礼」を交換し、然る後着席して呼出を待つべし

試合を終わりたいときは先ず東西相對して礼を行い、次いで正面に一礼して退場するものとす

2. 試合の為め、入場の場合は左の方法によるべし

イ. 道場に上り徳俵の外に直立し、主審に向かい三人同時に一礼をなす

ロ. 徳俵にて蹲踞の姿勢となり、主審の号令にて両手を前に下して礼を交換す

ハ. 「イ」及「ロ」は三番勝負の場合に於ては最初の一回のみ行うものとす

ニ. 土俵の中央に進出し、仕切線を挟んで蹲踞す

ホ. 主審の「開いて」の合図にして勇しく立上る

ヘ. 「構えて」の合図にて、両者共先ず右脚を、次に左脚を斜後に引き両臀を膝に乗せて仕切の用意をなす

ト. 次で徐に右手を下し、次に左手を下し「大居の構え」にて仕切る。

チ. 主審は両者の呼吸を測り、立合の合図をなすべし

リ. 勝敗決定せば再び徳俵の外に立ち、主審と三人同時に「礼」をなす

⁷¹ 理蕃の友、昭和 16 年 11 月、p.6-7。原文は歴史的かな遣い。

こと旧の如し

ヌ. 敗者は退場し、勝者は徳俵に正しく蹲踞し、主審より勝名乗を受け、
両手を下して「礼」をなし後正しく立上りて退場すべし

3. 抜勝負の場合は毎回勝名乗を廃し、主審は「何人目」と宣し、双方共
「阿伝の構え」より互に掛声と共に宣に取組むべし。勝抜者に対する勝
名乗は前項に準ず

4. 応援は拍手の程度に止め、発声を禁ずべし

この引用から明らかなように、試合法、審判法、禁手、勝負の基準、試合の
作法が事細かく規定されている。現代のように視覚からの導入を図ることが出
来ないため、細部にわたって文字テキスト化し詳述することによって、習熟度
を問わずに誰にでも相撲をとること、そして審判を務めることを可能にさせて
いる。特に禁手の部分は念入りに規定されている。この規定を日本におけるそ
れと比較してみるならば、前出の藤生の著書では、「禁手の禮^{マツ}⁷²」として4項が
簡潔にあげられているのみである。

- ① 合掌（指ヲ組ミ合ワセルコト）
- ② サバオリ
- ③ 前袋ヲ握ルコト
- ④ 拳ニテ突キ或ハ殴ルコト

この4項はいずれも「高砂族規定」にみることができる。逆に「高砂族規定」
にしかない禁手は、4. 5. 6. の3項である。これらは日本相撲を高砂族に
普及させるために特に必要とされたルールであったといえよう。4. は相手の
身体のみぞおちから下に自分の頭で当たることを禁じており、これは先にみた
知本相撲の「トッコウ」として出てきた技そのものである。また、6. の頭髪
を掴む、5. の頭を腕で抱える行為もまた、南王相撲などの「髪を掴んでとる
相撲」のことである。つまり、この「高砂規定」独特の3項は、原住民でおこ

⁷² 藤生、前掲書、附 10-15。

なわれていた相撲の存在を前提に規定化したものであるといえる。

作法4. 声援の禁止は今日的な感覚では極めて厳格によようにも受け取れるが、藤生も特に強調している。

武道奨励、士気振興の意味を以て(略) 参会者は所謂見物人と取扱はず。同門同学の見学者と見做し、その服装の制限は勿論、拍手、声援、喫煙等の禁止、その他一切の言動を厳に戒め、礼儀正さしめて終始会場の緊張と厳肅性を維持せんと務める。(略) 会場の厳肅性を放棄するならば、それは直ちに武道そのものの甚だしき墮落であって、斯くの如きは断じて許すべからざることである⁷³。

当時の全日本柔道選手権においても会場内は「声援禁止」とされており、また剣道では今日の全日本選手権においても「拍手のみ」としていることから、精神性を重んじる場合においてごく一般的であったといえよう。

知本相撲との関連において、特に注目される点は「試合作法」2へ及び3.である。審判の「構えて」の合図によって仕切となること。「抜勝負の場合は毎回勝名乗を廃し」ていることである。特に後者は、参与観察において筆者の感覚では対戦後の礼を欠くとして違和感を禁じえなかったが、この規定を適用するならばむしろ「作法」通りであったともいえる。

「高砂族青年相撲審判既定」施行以降、高砂族の相撲大会は「高砂族の体力向上と日本精神の啓培の目的を以て⁷⁴」各州庁、あるいは郡単位で、相撲講習会と共に盛んに開催されて行った。

そして、昭和17(1942)年3月には台湾全島挙げての「高砂族相撲大会」が台北植物園で盛大に挙行された(写真57)。会場は「土俵の四本柱、水引幕を以て飾り、土俵は掃き清められ、その中央には砂を盛り御幣を樹て、型の如く準備成り、相撲道の厳肅さを示していた」。決勝は花蓮港団と台東団の対戦となり、

⁷³ 藤生、前掲書、pp.43-44。

⁷⁴ 警察時報、昭和18年4月、p.84。

花蓮港団に凱歌があがった⁷⁵。この相撲大会は高砂族青年大会の一環として開催され、そこでは時局懇談会、皇軍慰問学芸大会も開かれた。

翌18(1943)年3月には「決戦下高砂族青年の意気を益々昂揚し、体位の向上を図る目的を以て⁷⁶」第2回大会が台北で開催された。ここでいう「体位」とは「日本民族の伝統的、実質的長所を益々發揮する体位であり、その向上とは只単なる体重、身長、外觀的均整等の向上ではない⁷⁷」とする。

また、「往時には民族意識が強くブヌンとパイワンとを相撲はせるが如きは不可能の事であったが、今は皇国の青年として何の蟠りもな⁷⁸」く相撲をとることが可能となったという。

ここにおいて、各集落の年中行事や青年団活動においておこなわれていた相撲、そして各地域で警察によって開催されてきた高砂族相撲大会が、全島大会として結実をみたことよって、全ての大会が最終的に中央の大会に結び付くという組織化の構図が出来上がった。

これは、それまでの民族ごと、あるいは地域の枠のなかにおいて限定コードで実修されていた相撲を、日本相撲の導入によるルールの標準化を通して対抗を可能にさせて行く過程でもあった。言い換えるならば、日本相撲は原住民におけるさまざまな相撲の「リングフランカ」となったといえよう。日本相撲の原住民社会における広範な受容は、日本語の果たした役割と同様に「高砂族」という汎原住民アイデンティティの覚醒にもつながったといえる。

台湾原住民において日本相撲が広くおこなわれるようになった要因を求めるとすれば、外在的要因としては当然、植民地政策があげられるが、内在的要因にはルールが極めて簡単でわかりやすかったこと、設備や用具といった部分の簡便性も指摘できよう。

⁷⁵ 理蕃の友、昭和17年4月、pp.2-3。

⁷⁶ 警察時報、昭和18年4月、p.84。

⁷⁷ 藤生安太郎(1938) 武道としての相撲と国策、栗田書店：東京、p.15。

⁷⁸ 理蕃の友、昭和17年3月、p.3。台東庁下第1回青年相撲大会の記事。

3 知本相撲の変容

(1) 「敗戦」そして中国化

1) 期待半分から失望へ

前項では、マリウオリウオスにみる日本相撲の受容の論理として知本社会の文化的類似性の存在を指摘した。しかし一方では、『同質性』によって、欧米植民地のような宗主国の文化に対する歪んだ憧れも生まず、今日の旧植民地のなかには、かつての日本文化の痕跡はほとんどみられない⁷⁹」地域の方が圧倒的に多いのもまた事実であり、むしろ知本が特殊といえるであろう。

旧植民地地域について、かつての植民者からの文化的影響を明らかにしようとする場合には、特に解放後、あるいは独立後の社会情勢の変化の中で捉えることがより重要となってくる。

1945年、日本の無条件降伏により台湾は連合国の一員であった中華民国に編入されることとなり、台湾住民の多くは「光復⁸⁰」として歓迎した⁸¹。しかし、戦前からの台湾住民「本省人」と、国府にともなって来た「外省人」とでは、生活様式や価値観が異なり、本省人と外省人の間に軋轢が生じ、しかも、人口の約13パーセントに過ぎない外省人が圧倒的多数の本省人を支配するという構図のもとで、本省人の不満は鬱積していった。そして、1947年の「二・二八事件⁸²」を契機に不協和音は決定的となった。

知本では光復直後、派出所が一部の人々から報復行為を受けた。子どもだったジロ氏は回想する。

僕はね、その話を聞いて見にいったんだよ。派出所の窓にこう、みんな
でぶら下がって覗いたんだ。日本人が殴られている。今までそんなことな

⁷⁹ 橋谷弘 (2004) 帝国日本と植民都市、吉川弘文館：東京、p.106。

⁸⁰ 漢語で自民族の土地・人民を取り戻すこと。祖国復帰。

⁸¹ 台湾の住民は1946年1月国府行政院訓令により、中華民国の国籍を回復したものとされた。このことは一方で、「本省人」と「外省人」という区別を新たに存在させることとなった。

⁸² 1947年2月28日、闇タバコの販売をめぐる市民と警察間のトラブルをきっかけに、全国的な暴動が発生。それを鎮圧する過程において、多くの死傷者が発生した。

かったよ。本省人（渡邊注、漢民族を指す）が殴っている。僕怖くなってね。そしたら、誰が言ったのかな。僕のお父さんがバリスン（18～20歳の青年男子）たちを連れてきて、僕のお父さん学校の先生だったから、バリスンは言うこと聞く。日本人を助けて連れて帰ってかくまった。そのまま返すとまたやられるから、わからないように変装させてね、食べ物がないとだめだから肉や芋を持たせて、バリスンに護衛させて（帰国船の出る）港まで送って行ったよ。

（光復後も）学校で生徒にわざと日本語で話す。生徒もわかる。大陸から来た教師、朝鮮にいたので日本語が少々わかるけど、難しい話わからない。中国語で教えなさいと。

「光復」として歓迎したものの、大陸から進駐して来た国府軍の低い士気とわびしい身なり、劣悪な装備を目のあたりにし、日本軍とのあまりの違いに驚いたという語りは多い。

シナの兵隊が来るから整列して迎えたんだ。ところが、第一印象が悪すぎた。

ギロギロ（汚くボロボロ）の服で頭には編み笠、肩には鍋釜背負って、コウモリ傘を持って歩いている。「コウモリ傘は2階から飛び降りる時の落下傘だろう」。

ゲートルを巻いた足が妙に太いから「きっと、中に鉄でも入れているのだろう。いざとなったら走るように歩く」と思ったけど。ゲートルを2つも3つも巻いてる。というのは、ヤツらきちんと巻けないから。落ちてしまうから3本も巻いてる。日本人は巻いて折って巻いて折って、きちんとしていた。

とても自分たちの軍隊とは思えない。

わしら、日本の兵隊さんの姿見てるから。きちっと（装備を固め、姿勢正しく）整列してザ、ザ、ザと行進するのを見てるから。

価値観の相違は決定的だった。「(大陸から来た人が) 知本に入って来た時も、勝手に人の家に入って持って行ってしまう。人のものは自分のもので」。「彼らが食べるものがないというから、わしらは土地はあるから貸してあげるから、それで食べないさい」と土地を貸したら、「もう、自分のものだ」と返さない。

先に触れたが、カティプル語には「ありがとう」の言葉がない。強いて探すならば「こんなに貰ってよいのですか」という言葉がこれに相当する。今日的な解釈では「お礼の言葉がないとは礼儀がない民族だった」として、子どもたちへの母語教育のために新な言葉「ラユワン」を創造した。しかし、言葉がないということは、必ずしもコミュニケーションとしてその概念が必要ななかったということの意味しない⁸³。

この観念が逆手に取られ「恩をあだで返される」こととなったのである。好意で貸してあげ、不要になれば自然と戻してくれるはずと疑いなく信じていたことが、ことごとく裏切れた。一方で、反対の立場からすればこれほど都合のよかったことはなかったであろう。

二二八事件後、国府が「(先祖から伝わる家宝でもある) 蕃刀を出しなさいと言ってきた。正直に出した(没収)。だけど、調べにも来なかったし、出さない人も何もなかった(処罰されなかった)。今となってみれば出さなきゃよかった」と、国府側があえてそれを利用した節さえも伺える。

「日本人はウソをつかない。日本人は正直」、「日本の時、ドロボウいなかった」、「日本人はドロボウが一番嫌い」という極端にも聞こえる語りが、これらの歴史的経験を物語っている。

「光復後、中国が来た時はうれしかったが、中国の文化より『日本精神』がよかった」との語りに象徴されるように、これらことは「期待半分から失望」への転換によって、国府への怒りと絶望感の裏返しとして日本統治下の記憶に「美化」が生じたであろうことも示唆する。もともと台湾に居住していた知本プユマにとっては日本も国府もいずれも外来のものであり、後から来た独裁政

⁸³ 筆者が帰国後、お礼の意味も込めて滞在先に心ばかりの品を送った。それを受け取った夫人が「子どもから送ってきた」からと食卓に「影膳」を供えた、という話を再訪した際に伝え聞いた。

権の対立軸として日本が肯定されることにつながったと考えられる。

2) 中国化における知本相撲の意味

収穫祭は「戦後すぐに50歳代の年寄りが集まって昔のやり方で」青年会館でおこなわれ、そこでは戦前と変わりなく相撲がとられていた。しかし、その後、収穫祭はおこなわれなくなるが、相撲は天主教収穫祭などでとられ続けていた。

写真58は数年前までカ地布多功能活動中心に掲げられていた、知本の歴史的経験を表象する写真のなかの一枚である。日本統治時代の公学校、青年会館での集合写真、光復後における青年会、婦女会、農作業風景とともに並んでいたが、改装に伴って外された。

これらの写真は集合写真などのごく一部を除き、説明や撮影年などの基礎的データを欠き、この写真も判然としない。

写真58を検証するならば、相撲の醍醐味である立合の刹那を大勢の人々が固唾を飲んで見ているという構図である。

中央に中腰の状態です仕切る両選手、そして審判。左端には控え選手かもしくは試合を終えた選手が立っている。その向こう側にはイスに座って試合を見る人々。さらに奥には幾重もの立ち見の人垣が出来ており、恐らく百数十名は写っているのではと推測できる。試合場の周囲が同様の人垣で囲まれているとするならば、そのまなざしは数百は下らないであろう。大盛況振りがうかがえる。

さて、問題はこの相撲が知本相撲であるかどうかということである。先に述べたように、知本の歴史的経験の表象として掲げられていること、また他の写真は建物や風景から判断して、すべて知本で撮影されたものと見て間違いない。だとするならば、この写真も知本で撮影されたか、もしくは知本プユマが出演している写真ということになる。掲げられている一連の写真が表象する意味から考えるならば、やはり知本でおこなわれた相撲と判断するのが適当と思われる。

次の問題は撮影された時代がいつなのかということである。これもまた、写真のなかから読み取るしかない。一連の写真は古くは日本統治時代の正期から新しいものでは、1960年代後半までに撮影されたものであることからして、この写真もこの期間に撮られたものであろう。日本統治時代なのか光復後の

かということについては、人物の頭髪に注目したい。選手3名と観衆数名しかはつきりしないが、短く刈り込んではいない。いわゆる坊主頭ではない。もとの知本プユマの男子は長髪であったが、日本統治期、特に末期には坊主頭となった。そして、光復後はやや伸ばし調髪している。よって、この選手の頭髪からするならば光復後と思われる。また、観衆の服装が日本統治下の「国民服」あるいは「青年団服」ではなく平服であることから、光復後の混乱が落ち着きをみせていた頃ではないだろうか。

これらのことから総合的に判断するならば撮影年代は、光復後の1950年代後半から1960年代とみられる。

それでは、知本相撲の構成要素については何がわかるであろうか。試合場について、「土俵」は確認できない。しかし、背景の観衆に目を向ければ直線的に並んでいるのではなく、中央は写真奥にあり左右は手前に来ていることから、試合場を取り囲む人垣が円形に形成されていることがわかる。よって、試合場も円形であることが導かれる。試合場は砂地で表面はかなり柔らかな状態である。つまり、円形の試合場は砂で出来ており、その表面は固められていない。

選手の服装は、裸でマワシを締めている。ただし、マワシの下にはパンツを履いている。左端の立ち姿の選手はマワシに「前垂れ」があるように見受けられることから、パンツを履きその上から六尺褌を締めていると思われる。マワシを締めているということは、このマワシが相撲の構成要素であったことを表している。

さて、もっとも重要な運動形態についてであるが、この写真は立合をとらえたものである。足を肩幅よりやや広げた中腰の姿勢の両者が、睨み合いながら立ち上がる、すなわち勝負が開始される瞬間である。向かい合った両者の頭は頭一つ分程度の間隔であり、日本相撲からみれば両者が接近しているといえる。ここで着目したいのは、選手の手の状態である。両者ともに右手が地面に接し、左手は浮いている。また、選手の上体の姿勢から合わせて分析するならば、左手を着いた状態から素早く右手を着けて立ち上がった瞬間とみられる。すなわち、仕切では中腰のまま左手を地面に着けて静止し、次いで右手を地面に着けて始まったといえる。

以上、写真58を検証してきたが、これを整理すると次のようになる。

この写真は光復後の1950年代後半から1960年代におこなわれていた知本相撲を撮影したものである。そして、そこには知本相撲を観戦する大勢のまなざしが存在している。相撲は円形の試合場でおこなわれ、選手はパンツの上にマワシを締めていた。仕切は左手、右手の順に地面に着けて立ち上がる。この仕切の作法は先にみた南王相撲の事例と同じである。

「土俵」の存在は確認できない。しかし、仕切った状態から始めていること、さらには手の着き方などから日本相撲の形式を踏襲しているとみられる。一方、柔らかな「土俵」の状態、そしてマワシの下にパンツを着用していることから、日本相撲そのものではなく変容した姿といえる。

つまり、この知本相撲の写真からは日本相撲の影響、すなわち日本の文化的影響を色濃く読み取ることができよう。

しかしながら当時の社会状況を鑑みれば、国府は「排除日本毒素」として日本文化や日本的なものを否定、その影響を消し去るべく政策を実施し、日本統治時代の同化（日本化）と比して、より徹底した同化（中国化）を進めていたという事実がある⁸⁴。それは国語（中国語）教育を中心にした中国人意識の形成、そして主流社会、すなわち漢民族社会への融合同化が主眼であり、原住民としての文化的独自性は認めていなかった。前章でみたパラクワンの禁止もその一例である。

だが、知本の語りでは様相を異にする。

渡邊 「知本では光復後、日本時代のものは禁止されなかったのですか」

宮本 「無かった。何故、日本当時に習ってきた事を捨てなければならないのか」（声を荒らげる）

増田 「日本を否定することはない。変わらずに日本語で話していた」

光復後の社会状況の文脈のなかで、知本相撲を読み解くならば、かつての植

⁸⁴ 1946年6月6日には「台湾省人民回復原有姓弁法」が施行され、3ヵ月以内に漢名に戻すこととされた。しかし、知本プユマにおいては、この時点ではじめて漢名をつける人が少なくなかった。

民者の文化、すなわち日本文化、その影響を忌避しようとする国府、他方これを維持しようとする知本プユマといった好対照の構図が浮かび上がってくる。

また、知本相撲を実践するという行為について、知本プユマの語りから解釈するならば、彼らのアイデンティティについて、次の理解が導かれよう。

一つには、新来の国府による急激な反転、すなわち中国化の状況において、彼らが経験したアイデンティティ・クライシスの中でのアンチテーゼをそこに汲み取ることができよう。

知本プユマのアイデンティティは、日本が国民国家として「日本文化」を定義しながら成立してきた過程において、水平方向では植民地という外縁にありながらも、垂直方向においては日本相撲という文化装置によって、日本に直接的に連続しながら生成されてきたといえる。

しかし一方では、植民地においては、日本国籍をもつ「日本人」とされながらも厳然たる植民地差別が存在するなかでは「内なる他者」でしかありえなかった⁸⁵。

日本の軍事的敗北によって台湾は放棄され、彼らの意志とは無関係に日本とは断絶した⁸⁶。結果として植民地支配からの解放「光復」を迎えたものの、新たに登場した「中国」によって、これまで変容しながらも存続させてきた彼らの観念や価値観が今度は否定されることになった。だが、この絶対的な否定者、すなわち他者との関係性において、初めて自らのアイデンティティを相対化することができたといえる。

また、日本の植民地としての「中心一周縁」枠組みから離れ、今度は自ら主体となる「脱中心化と中心の再構築」へのアイデンティティの変化を読み取ることができよう。

二点目として、そこには「受容側は一方的に支配者の文化を模倣するばかりではなく、能動的・戦略的にこれを受容する⁸⁷」という、より積極的かつ主体的とでもいえるしたたかな姿を認めることができよう。外部の視点から見れば

⁸⁵ 台湾人を「二等国民」、原住民は「三等国民」として区別する、民族的ヒエラルヒーがさまざまな形で存在していた。

⁸⁶ 「勝った、勝ったというが、(国府は)重慶まで逃げてたくせに、なんで勝ちなんだ。勝ったのはアメリカのおかげだ」という知本プユマの語りを聞く。

⁸⁷ グットマン, アレン著. 谷川稔, 石井昌幸他訳 (1997) スポーツと帝国. 昭和堂: 京都.

日本という旧支配者がもたらしたスポーツを実践するという行為であるが、他方、内部においては「中国化」、「漢民族化」に対する知本プユマの文化的自律性を主張する文化装置として機能していたといえる。

(2) 天主教と知本相撲

前章でみてきたように、知本プユマにとって収穫祭は光復直後の数年間おこなわれた後は、キリスト教の受容、その影響もあり、1997年に文化発展協会によって復活されるまでおこなわれなかったというのが一般的な認識である。ただし、キリスト教の祝祭としての収穫祭、そしてそれに取り込まれる形で存在していたこともあった。

これに対し、知本相撲は収穫祭、天主教収穫祭とその「空間」とは無関係に今日までおこなわれてきている。写真 58 の機会が収穫祭であるかは判然としないが、盛大におこなわれていたことは伺える。

それでは、なぜ知本相撲は知本社会を取り巻く社会状況の変化の中でも、一貫しておこなわれて続けてきたのであろうか。ここでは、収穫祭と相撲との比較で考えてみたい。

先に述べたように、天主堂の広場でおこなっていた時の収穫祭は、「固有伝統文化」の文化連続性のなかには位置づけられていない。それは「宗教がちがう」からである。つまり、収穫祭は在来宗教的行事であったことにより、新来宗教のキリスト教によって、その宗教性を否定されることになった。そして、新たな宗教性を付与され、奇しくも同じ名称でおこなわれることとなった⁸⁸。

これに対し相撲は、まだ「土俵」を持たない時代のマリウオリウオスにおいては、収穫祭のなかの行事としては位置づけられていなかった。それは文献史料中に相撲が管見されないことと、語りからも明らかである。確かに、収穫祭の期間に相撲もおこなわれていたが「空間」(パラクワン)は共有していなかった。そもそも収穫祭は集落の豊穰儀礼であったのに対し、相撲はブンカスとともにパラクワン活動に付随する青年たちによる彼ら自身のための行事であった。「首狩のためのトレーニングであった」とする語りからもそう理解できよう。

⁸⁸ 全ての作物の収穫祭。その一つに「粟」がある。写真 41-2 参照のこと。

日本相撲の受容と時を同じくして収穫祭と「空間」を共有することになったが、それに伴う宗教性あるいは儀礼化の変化はみられなかった。あくまでも身体能力向上のため、あるいは「楽しみごと」としておこなわれていたのである。

よって、宗教性を有しないが故に知本相撲は天主教との摩擦を生じることなく、教会でおこなうことが可能であったといえる。

また、天主教と相撲の関係については、ある一人の人物に注目したい。それは、パカロクのトウモク、高明宗氏（1948年生）である。高氏は敬虔な天主教徒でもある。それは、天主教青年会の会長に推されたことでもわかる。また、徴兵制による国府軍隊では「班長」であった。今日の文化発展協会の諸行事でも、トウモクの役割が自然に分けられており、年長者の鳥井氏に対し、若手の高氏は青年たちに号令し、指揮する役目を担っている。これは「班長だったから慣れている」ということである。

さらに、高氏は無類の相撲好きであることは特筆されよう。青年たちが集まる機会があると、「相撲する」が口癖にもなっている。かつて、「台東に相撲が来た時、毎日自転車で見に行っていた」と語り草になっているほどである。この相撲が何を指すのか確認できなかったが、知本プユマの間では相撲好きという理解がなされていることは確かである。

台湾で刊行されている原住民文化を紹介するメディアのなかでも、知本相撲の写真のなかで高氏が審判を務めている写真は頻出する⁸⁹。2004年の収穫祭でも、実際に審判をおこなった。

これらのことから考えるならば、天主教収穫祭での知本相撲の主導的役割を担っていたのが高氏であったといえよう。そして、そこでは「楽しみごと」として相撲がとられていた。

（3）民族アイデンティティの再確認

戦後、38年間続いた戒厳令下の「記憶」については多くを語りたがらない。

⁸⁹ 例えば、王煒昶（2004）台湾現住民族祭典的盛会。南天書局有限公司：台北。

こうやって集まって話してるでしょ。そうするといつの間にか政治的な話しになって。どこからともなく知らない人が入って来ていつの間にか話しに加わっている。誰だろうと思っていると。翌朝、(仲間の)誰かが消えている。「火焼島送り⁹⁰」に。今は緑島ときれいな名前に変わって、観光地になってるけど。

1983年頃からはじまった「原住民運動」、そして1987年には戒厳令が解除され、それまでの重苦しい言論統制や反国民党勢力に対する弾圧が消滅して行った。この民主化・台湾化の流れは、原住民の民族意識の覚醒へとつながり、社会的地位向上と文化、民族アイデンティティの再確認の過程となった⁹¹。

若い世代を中心にして原住民の間に自分たちの文化や歴史に対する関心が高まったのである。中止されていた祭りの復活、伝統様式を受け継いだ芸術作品の創作、原住民文学の出現といった一連の動きと並んで、各民族集団の故事や慣習、口承文芸などを記録しようとする機運が生まれてきた⁹²。

この動きのなかに、前章で論じた曾氏の活動、文化発展協会、卡地布文化の復興、収穫祭といった知本の一連の動向が位置づけられる。

それまで台湾社会に埋没していた原住民が自らを表象すること、つまり自らの歴史や文化を外部に向けて発信しようとする過程において、原住民文化としての「本質性」を求める必要があったのである⁹³。これは、原住民研究の「研究者」がこぞって強調してきたことでもあった。

それまで、当該社会のなかで年中行事をおこなうに際しては、しきたりどおりにおこなうことが大切なのであって、その意味を解釈する必要ではなかった。ただし、その行為が外部に理解されるためには、それを解釈することが必要と

⁹⁰ 「カショートー」(知本日本語)。国民党時代に政治犯専門の収容所が置かれていた。台東の約33キロにある珊瑚礁に浮かぶ小島で現在は緑島と改名され、リゾート地となっている。

⁹¹ 原住民の存在をもって、大陸側との差異を強調、あるいはそれを政治的に利用しようとする動きもある。

⁹² 笠原政治(2004)台湾の民主化と先住民族、文化人類学研究、5、p.41。

⁹³ 今日、日本統治時代の文献資料に対する関心は高い。そこに失われた原住民の古い文化、そして「本質性」が記録されているとみるからである。

なったのである。原住民側と研究者側の求めるものが一致した結果、研究者のみならずさまざまな立場の人間から、原住民の行為に解釈が与えられてきた。

その一例が前章でみた「大学の老師」である。「こうした『先生』の介入によって沈黙の筈の儀礼には準公式の積義が与えられ、感心した儀礼執行者も、なるほどこれが儀礼の『意味』なのだ、と納得してそれを語るようになるのである⁹⁴」。

すなわち、今日の知本プユマの語りのなかには、当事者のみならず外部から与えられた解釈も少なからず含まれているといえる。

また同様に、増田氏、鳥井氏の語りは、その解釈においてキリスト教的な考えに慣れ親しんでいると推測するのが妥当ではないだろうか。収穫祭で青年たちを前にして鳥井氏は「私は話しは苦手だから」と固辞しつつも、熱のこもった話を展開する。筆者は、その背中にカ地布文化の「伝道師」の姿をみる。

天主教の受容にあたっては日本の文化的基盤が有効な役割を果たしたことは既に述べた。それが、カ地布文化の「布教」にあたって、今度は天主教の文化的基盤がその役割を担っていたとみることができよう。

ここでは、いずれも日本語、あるいはそれに基づく観念、文化の基層が一貫して存在していることは言うまでもない。

4 歴史実践としての語り

これまでみてきたように知本相撲は、マリウオリウオスへの日本相撲の受容、さらに光復後の社会状況の変化のなかで相撲は「知本性」を獲得し、今日では「固有伝統文化」を表象するものとなっている。

この過程は日本統治時代において日本相撲が「ローカル化⁹⁵」され、光復後に「土着化 (indigenization)」したとみることができよう。よって、日本相撲の「土着化」によって、今日の知本相撲、そして知本の文化文脈のなかには日本

⁹⁴ 福島真人 (1993) 儀礼とその積義、課題としての民俗芸能研究、ひつじ書房、p.144。

⁹⁵ 「ローカル化」と「土着化」について、橋本和也はティペットの概念を援用して次のように定義する。「ローカル化」は取り入れられた概念や教えが外来のままである状態。「土着化」は地元の文脈のなかで理解され、「伝統」であると解釈されるにいたる過程。橋本 (2004) スポーツにおける語りと土着性、スポーツ人類学研究、3、p.3。

相撲が埋め込まれているといえる。

ここにおいて、この「土着化」の過程における「固有伝統文化」としての「知本性」の獲得は過去遡って求められたというよりは、むしろ彼らの歴史的経験の文化文脈のなかで獲得されてきた点に注目したい。

卡地布文化としての収穫祭は、全体としてみれば「本質性」を求めたことによって「固有伝統文化」として正統化された。これに対し、収穫祭のなかでおこなわれる知本相撲は歴史的経験を通して異種混交の文化としてあることによって知本の文化としての正統性を獲得している。

今日、知本相撲をおこなうという行為は、プユマとして言説化された「武勇を尊ぶ民族⁹⁶」の表象として機能している（写真 37, 38）。

知本相撲は、もともとおこなわれていたマリウオリオス、そこに日本相撲の受容、そして光復後の中国化、今日の子どもたちの柔道、レスリングの身体経験を通じて形作られてきた。よって、知本相撲には知本プユマの歴史的経験がシンボライズされ埋め込まれている。

知本相撲はさまざまな文化的影響がモザイク状に織り成されることによって、有機的に機能している。そして、それをおこなう、みるという行為、すなわちこれを解釈する側によって、そこからさまざまな色が映し出される。さながら、知本相撲は卡地布文化における歴史的経験のプリズムである。

筆者は、知本プユマにおける歴史的経験の象徴をジロ氏の語りにみる。

僕は高砂のまご⁹⁷、ね。この人はイスパニアのまご。この人はオランダのまご。この人は鄭成功のまご。この人は清のまご。この人は日本人のまご。この人、外省人のこども。知本の人、みんなあいのこ。

知本プユマの語りは、彼らの関心や知本の文化を表明するものである。それは、今を語るというなかで過去と関わり、過去と現在を結びける行為、すなわち歴史実践なのである。

⁹⁶ 簡扶育（2003）祖靈昂首出列：台湾原住民群像、行政院原住民族委員会：台北、p.108

⁹⁷ 知本日本語で「まご」とは、「子孫」のことを意味する。歴史的経験については写真1を参照のこと。



写真 49 台湾生蕃プマ族蕃童ノ遊戯〔鄭徳慶 (2003) p. 146〕





写真 51 建和相撲の試合場〔2005年〕



写真 52 南王相撲の試合場と望楼〔2003年〕



写真 53 南王摔角の試合場〔『青山春暁 5. 卑南摔角』〕



写真 54 南王摔角は試合に先立ち軍配を試合場に差しておく



写真 55 南王摔角の演武

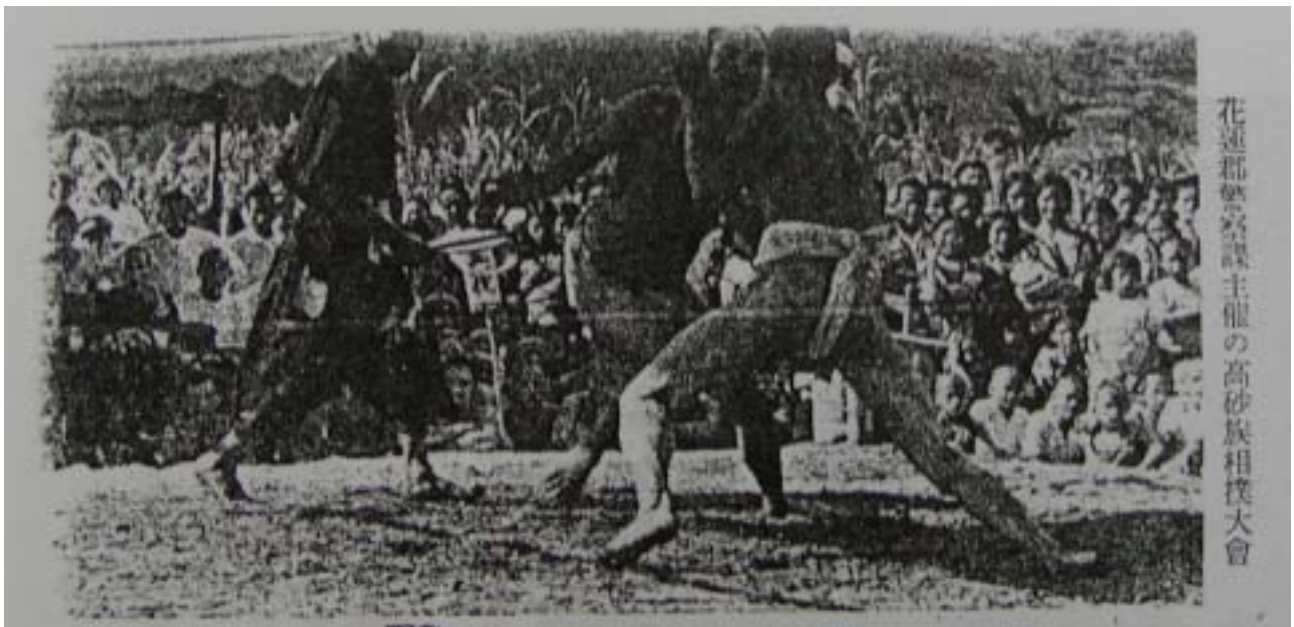
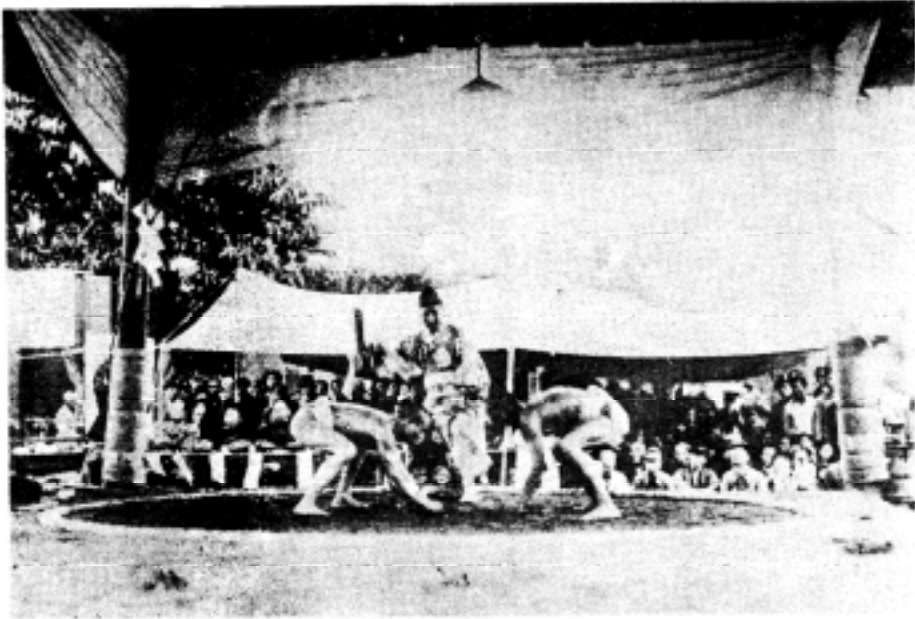


写真 56 『警察時報』昭和 18 年 4 月



図表6 高砂族青年相撲審判規定 禁手〔理蕃の友、昭和16年11月〕



高砂族の相撲
(全島相撲大会)

写真 57 『高砂族の教育』扉絵



写真 58 知本相撲。1950年代後半から1960年代の撮影と推測される〔文化発展協会〕



写真 59 文化教育暨文物展示館に飾られたレリーフ。知本相撲もみえる〔2006年〕



写真 60 写真 59 の相撲の部分拡大