



Title	クマカン（家屋神）から始まる儀礼の道筋：2023年トアバル（土坂）部落におけるマルジェヴェク（五年祭）の現地調査を通して
Author(s)	董, 宜佳; Tung, Yi-Chia
Citation	アイヌ・先住民研究, 6, 95-120
Issue Date	2026-03-30
DOI	https://doi.org/10.14943/Jais.6.095
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/99071
Type	departmental bulletin paper
File Information	07_6_p95-120.pdf



【研究ノート】

クマカン（家屋神）から始まる儀礼の道筋 －2023年トアバル（土坂）部落におけるマルジェヴェク （五年祭）の現地調査を通して－

董 宜 佳*

要 旨

台湾台東県のTjuabar（土坂を指すパイワン語であり、本稿では「トアバル」と表記する）部落におけるMaljeveq（五年祭を指すパイワン語であり、本稿では「マルジェヴェク」と表記する）は、外部の政治的・社会的環境に起因する多様な変遷を経ながらも、今日まで中断されることなく継続し、その祭典文化を比較的に完全な形で保持されてきた。マルジェヴェクはパイワン族において最も代表的な祭典であり、先行研究では主として祭典の由来、儀礼の手順、主要な祭祀神、祭祀対象物の象徴的意義などに焦点が当てられてきた。これに対して、祭典全体を通じて儀礼の起点と終点を担う核心的存在であるqumaqan（家屋神を指すパイワン語であり、本稿では「クマカン」と表記する）については、十分に検討されてこなかった。

したがって、本研究は2023年にトアバル部落で行われたマルジェヴェクの本祭当日における「家屋における祭告」「各家ごとの遮護」「帰宅後の祭告」という三段階の祭告内容を分析した。その結果、クマカンがマルジェヴェクにおいて果たす重要な役割を明らかにするとともに、パイワン族の「家」を根本とする伝統的信仰概念を示した。本稿は、先行研究において不足していたクマカンへの関心を補うとともに、クマカンを解釈する新たな視点を提示するものである。

キーワード：パイワン族、トアバル（土坂）部落、クマカン（家屋神）、マルジェヴェク（五年祭）、儀礼の道筋

1. はじめに

Tjuabar（土坂、以下は「トアバル」と略す）という名称は東パイワン語に由来する。tjuaは「場所」を示す接頭辞であり、barは「花の名」である。両語を合わせたトアバルは「花が咲き誇る場所」を意味する。国民政府が台湾に来た際、その音を取って「土坂」と表記するようになった（邱新雲、2010：73）。トアバルは台東県達仁郷の大竹高溪中流右岸の台地に位置し、台九線422キロ付近に近い。多良村から入り、大竹高溪沿いの道路を進んで台坂派出所の分岐点に至ると、右折すれば台坂村、左折すればトアバル部落¹に到達する。北は台坂村および金峰郷壠坵村に、南は達仁郷新化

* 台湾 国立台湾師範大学 台湾語文学科 博士課程

1 台湾の先住民が住んでいる集落。

村に、東は大武郷大竹村に、西は屏東県来義郷および春日郷に接し、行政区画としては台東県達仁郷に属する（図1、図2）。



図1：台湾・台東県達仁郷におけるトアバル（土坂）の位置（達仁郷公所より引用）



図2：台東県達仁郷トアバル部落の空撮写真（出典：https://www.youtube.com/watch?v=uLaK_l9EXoc よりスクリーンショット）

人口構成を見ると、トアバル部落の約95%はパイワン族であり、残る約5%は他族群によって構成されている。トアバル部落の口承史によれば、トアバルの人々は四百年以上にわたる居住の歴史がある。トアバル部落には三つの頭目系統が併存している。第一はカンギルジ（地名）に由来するチャルトウタイリ（包家）系統、第二はパリヴェンガイ（地名）に由来するサリンジゲサン（古家）系統、第三は後期にクルジャリヤウ（現・屏東県古楼村）から移住したラダン（陳家）系統である。現在、トアバル部落のマルジェヴェクは、主として包家系統の頭目によって総括・主宰されている。

トアバル部落の口承叙事および神話伝承において、マルジェヴェクの中絶は、重大な秩序の崩壊として理解されてきた。伝承によれば、かつて二人の頭目兄弟が権力の優劣をめぐり、祭竿の長短

を争ったことから対立が生じ、その衝突は最終的に祭竿を用いた相互の刺殺へと発展し、両者は祖霊屋の傍らで命を落としたという。この出来事の後、マルジェヴェクは五回分の三年期、すなわち十五年間にわたり中断された。その後、人間界に祖霊を招請する象徴である煙が長期間立ち上らないことを不審に思った祖霊たちは、神霊を通じて族人に夢告を与え、祭典の再開を求めたとされる。もし祭典を再開しなければ、人間界は平安・富・安心を得ることができないと告げられたという。すでに祖霊との約定が大きく遅延していたことから、族人は祭典を再開するにあたり、従来の三年一祭を五年一祭へと改め、その形式が現在まで継承されている。以上の伝承から明らかなように、トアバル部落においてマルジェヴェクは、祖霊の来訪および部落の秩序維持と密接に結びついた、任意に中断することのできない祭典として理解されている。したがって、本研究ではマルジェヴェクを対象とした現地調査の調査地として、トアバル部落を選定した。

パイワン族の伝統祭典において、マルジェヴェクは規模が最大であり、かつ最も完全な儀礼構成を有する祭典である。その祭祀は数十日間に及び、単一の時点で完結する行事ではなく、複数年にまたがり段階的に進行する祭儀制度として構成されている。トアバル部落における直近の実施事例をみると、マルジェヴェクは前祭・本祭・後祭の三段階に区分される。

マルジェヴェクはパイワン族の部落において最も規模の大きい集団祭典でもある。いかなる部落儀礼に参加する場合であっても、その開始に先立ち、参加者は各自のクマカンに対して祭告の儀礼を行う必要がある。

参加者一人ひとり、祭典の冒頭にまずクマカンへ当日の祭儀内容を告げ、加護を祈願してその日の祭典が順調に進行するようにする。祭典が終了すると、参加者は再び家屋に戻り、改めてクマカンの加護に感謝を捧げなければ、その日のすべての儀礼活動を終えたことにはならない。

クマカンについて、パイワン族男性（1950年生）は以下のように語る：「トアバルの家屋は、初期には石を積み上げて建てられ、その間取りや配置は伝統的信仰の影響を強く受けていた。なかでも最も顕著なのがクマカン（家屋神、以下は「クマカン」と略す）の安置である。家屋の奥中央部のやや高い位置には、通常、□字型（コの字型）の小さな竈洞が設けられ、そこにクマカンが祀られていた。やがて建築がコンクリート造りへと変化すると、人々は家屋の形を模した小さな木箱を用い、家屋内の特定トアバルの場所、通常は壁際の高い位置に安置するようになった。」（図3）。クマカンの安置形式は建築様式に応じて変わるものの、家と祖霊²をつなぐ媒介としての機能は一貫して変わらないのである。パイワン語で家を *umaq* と言う。an が「場」を指し、*qumaqan*（クマカン）は、本来「家の内部」を意味し、そこから派生して「クマカン」を指す。パイワン族の伝統社会において、人々が部落内で新しい家を建てる際、または部落外で家を購入する際には、

2 パイワン族の祭祀的文脈において、「祖霊」とは当該家における歴代の故人祖先を指し、そのためクマカンへの祭告儀礼を行う際には、祭文の中で「mareka tja vuvu（祖霊たち）」という意味と呼称されることが多い。



図3：壁面に設置された木箱は pasuwakai（廖）家の
クマカン（家屋神）である（撮影：益田喜和子）

puljingaw（巫女、以下は「puljingaw」と略す）に依頼して、pu-qumaqam³（クマカン安置の儀礼）を実施してもらう。この儀礼の目的は、クマカンを迎え入れ、家屋およびその成員を守護させるとともに、成員の祈願を歴代の祖霊に伝達することによって、加護と順調を祈ることである。

筆者がマルジェヴェクに参与した現地調査の経験から明らかになったのは、祭典において担う役割や社会的身分の如何を問わず、すべての参加者が各自の家屋を起点として祭祀するという点である。すなわち、まずクマカンに対する祭告の手続きを完了しなければ、その後の祭儀行為に進むことはできない。この過程において、参加者は階級や身分によって順序を区別されたり、例外が設けられたりすることはなく、一様に「家屋から始まる」という祭儀順序に従う。言い換えれば、マルジェヴェクの開始と進行は、各家戸が継続的にクマカンへの祭告実践を行っていることを前提として成立しているのである。さらに、マルジェヴェクは部落の全家戸を動員し、かつ複数年にわたって実施される祭典であるため、その儀礼構造は、家戸単位の祭祀がいかにして部落の集団祭典に組み込まれ、部落儀礼の運営を支える制度的基盤を形成しているのかを明確に示している。以上の点から、マルジェヴェクはクマカンの役割と機能を分析する上で、最も適切な対象であると位置づけられる。

マルジェヴェクは、主として頭目の主導のもと、祭祀集団によって執行される祭典であり、その構成員には男性祭司、男性巫覡、首席巫女および巫女集団が含まれる。あわせて、頭目専属の発言者、国司、供犠を担当する者などの貴族階層、ならびに各家族の勇士が動員される。頭目は祭典全体の統括を担い、首席巫女は各種祭儀の執行と管理を行う。巫師集団は宗教的実務を補佐し、男性祭司は福球を投擲する役割を担い、男性巫覡は山神や狩猟神に対する祭祀を専門とする。貴族は祭典運営を側面から支援し、家族の勇士や功績者は祭竿を製作・保持し、所属家族を代表して祭典に参与する。

3 puqumaqan という語は、接頭辞 pu- と語彙 qumaqan から構成されている。接頭辞 pu- は「～に置く、～に設立する、～を有する」といった意味を持ち、qumaqan は文字通りには「家の内部」を指し、その派生義として「クマカン」を意味する。両語を組み合わせた puqumaqan は、直訳すれば「家の内部に置く／設立する」であり、派生義としては「クマカンを設立あるいは安置する」という概念を表す。

祭竿の形制は、社会的階層の差異を明確に示している。頭目専属の祭竿は五つの環状の尖刺を有し、百歩蛇の文様が施される。貴族および家臣の祭竿は一〜二本の環状尖刺を備えるが、文様は付されない。首席巫女の祭竿は三つの環状尖刺を有し、百歩蛇の文様が描かれる。一方、男性祭司の祭竿は一本の尖刺のみを備え、文様はなく、焼き直しも禁じられており、全体の中で最も短い。

このような祭竿の差別的配置を通じて、マルジェヴェクは、家屋を社会的・宗教的な基本単位として位置づけると同時に、家屋構造と社会階級を一体として祭儀秩序の中に組み込んでいることが明確に示されている。

以上より明らかなように、トアバルの伝統信仰において、クマカンは最高神様ではないものの、「家」という核心的な意義と密接に結びついている。そのため、私的領域であれ公共領域であれ、あらゆる祭典活動はクマカンの加護に依拠し、儀礼全体の完全性を確保しているのである。したがって、クマカンは族人の生活において欠くことのできない存在となっている。

したがって、筆者は、パイワン族の祭典における儀礼過程を全面的に理解するためには、クマカンを切り口とすることが必要であると考え。これに基づき、本研究は2023年トアバルにおけるマルジェヴェクの現地調査をして記録し、祭典におけるクマカンへの祭告の内容とその意義を分析し、さらにマルジェヴェクの祭祀の道筋を明らかにすることを試みる。そのことによって、マルジェヴェクにおけるクマカンの位置づけを具体的に示すとともに、トアバル部落の宗教生活においてクマカンが果たしている重要な役割を明らかにすることを目的とする。

2. 先行研究

はじめに述べたように、本研究は2023年にトアバル部落で行われたマルジェヴェクの現地調査に基づき、クマカンが儀礼の道筋において果たす役割と意義を明らかにし、さらにマルジェヴェクの祭祀過程を解明することを目的とする。その分析基盤を築くために、本稿ではまず関連する先行研究を検討し、その研究動向と問題点を指摘する。具体的には、本章は二つの部分から成る。第一に、マルジェヴェクに関する先行研究を整理し、その全体的な構成を把握し、現地調査で得られた資料と照らし合わせる。第二に、クマカンに関する研究を検討し、パイワン族の信仰と祭儀における議論の現状と位置づけを明らかにする。これにより、クマカンに関する主題をめぐる学界の論述を整理すると同時に、本研究の問題意識と分析視角を明確にするのである。

2.1 トアバル（土坂）部落のマルジェヴェク（五年祭）に関する研究

パイワン族のマルジェヴェクに関する研究は、清代の記録に始まり、清朝統治期、日本統治期から戦後に至るまで、豊富な文献が蓄積されてきた。これらの研究は大きく三つの段階に分けられる。まず、清代および日本統治期の初期文献は、マルジェヴェクを集団的な宗教実践として捉え、その

歴史的根拠や基本的な儀礼形態を提示している。特に「長竿」⁴「藤球(福球⁵を指す)」「眾番捧酒為賀」⁶といった祭具や行為の描写を通して、当時のマルジェヴェクの様相をうかがうことができる。代表例としては、巡視御史・黄叔璥の記録が挙げられる。

次に、黄叔璥に続き、宮本延人は1934年に、当時の高雄州潮州郡内文社において実施されていたマルジェヴェクについて実地調査を行っている。宮本の調査報告によれば、パイワン族のマルジェヴェクは一つの集落から次の集落へと順次伝播していく祭儀であり、その背景には、祖霊あるいは神々が大武山から南下し、再び大武山へと戻るという移動過程があるとされる。この往復にはおよそ五年を要すると信じられており、そこから「五年に一度」祭儀を執行するという時間観念が形成されたと説明されている。報告では、内文社を事例として、同集落が五年ごとに五年祭を執行していた実践形態が具体的に示されている。また、古野清人（葉婉奇訳、2000：142-147）は、当地に伝わる口承資料に基づき、同地のマルジェヴェクが首狩りおよび狩猟行為と密接に結びついていることを指摘している。すなわち、福球を突き当てた者や、人頭や鹿などの獲物を多く得た者ほど、幸運を授かった存在とみなされ、集団内で高い評価を受けたとされる。その儀礼内容には、祭竿の製作、「神霊の道」の開削、祖霊の迎え入れ、狩猟、出草、刺球など、一連の行為が含まれている。以上のように、宮本および古野の議論は、祖霊の移動経路および首狩りの実践を主要な分析軸とし、五年祭における時間的循環構造と儀礼行動の起源を説明するものである。

マルジェヴェクはすでに清代の文献に記録されていたが、1960年代以降になって初めて、トアバルのマルジェヴェクを対象とした民族誌や映像記録が現れた。最初の例は費羅禮（1968）による現地調査であり、写真撮影と録音を中心に行われた。即時に発表されなかったが、貴重な映像と音声資料が残された。その後、胡台麗と蔣斌らは1983年に『神様の霊の帰来：排湾族五年祭』を撮影し、16ミリフィルムで現場音を収録しつつ、ナレーションを加えた。さらに1984年には部落で公開上映を行い、文化的フィードバックの理念を実践した一例であった。蔣斌（1988）はさらに論文を発表し、1983年トアバルのマルジェヴェクの過程を記録するとともに、一部の祭歌や祭祀言語を収録し、その儀礼の象徴的意義を分析した。そして、刺球儀礼が一時的に社会的階層を超越し、祖霊を核心とする共同体を形成することを指摘した。錢善華（1989）はその年のマルジェヴェクの祭歌を整理し、さらに一部の楽譜を付して、後続の音楽研究の基盤を築いた。顔正一（2013）はさまざまな家族の祭歌を広く採集し、歌詞を通じて人々がマルジェヴェクの起源と祖霊との関係を構築するトアバルならではの解釈を明らかにした。

4 竹で作られた、球を突くための長い棒。

5 パイワン族の人々は、福球には神霊から授けられた祝福、知恵、力が宿ると深く信じており、同時に、転化され、鎮められるべき不運や災厄も内包していると考えている。そのため、竿を持つ者は積極的に福球を突き刺そうとするのである。彼らにとって、福球を刺し当てることは単に幸運を得る行為にとどまらず、今後五年間にわたる祝福と責任を自らの家族が引き受けることを意味している。

6 多くのパイワン族の人が酒を持って祝いに来ること。

2000年代に入ると、トアバルの人々自身が研究と執筆に取り組み始めた。例えば、朱連恵・朱董豊山（2004）は専門書を出版し、共同体の構成、祭典の由来、儀礼の過程や祭具の象徴を体系的に整理した。さらに朱連恵（2006）は修士論文において、歴史文献と長年の現地調査を組み合わせ、マルジェヴェクの文化的意義とアイデンティティの実践を分析した。2010年代以降、研究の視点はさらに多様化した。例えば包惠玲（2013）は *puljingaw* としての立場と自身の経験を結びつけ、儀礼における核心的意味と持続性を深く考察した。王強國（2016）は東排湾の *patjaljinuk* 包頭目家を中心に据え、神霊祭祀・祭壇空間・周期的儀礼の観点からマルジェヴェクにアプローチし、その多面的機能を明らかにした。近年では、邱新雲（2018）と包嘉鴻（2024）による二つの研究は、文化資産の保存を主な目的としている。その記録内容には、基本データの登録、現地調査と記録制作、伝習と伝承活動、教育普及、保護と活性化の措置、定期的な追跡記録、その他関連事項が含まれている。これらは、トアバルのマルジェヴェクを文化資産として登録するための重要な調査基盤となった。

これらの文献はマルジェヴェク研究の基盤を築いたものの、その多くは儀礼の過程、祭具の描写、社会組織、あるいは神話構成の分析に焦点を当てている。全体的に見ると、1960年代以降、トアバルのマルジェヴェク研究はすでに半世紀以上にわたり蓄積されてきた。研究のアプローチは次第に、外部研究者による観察記録から、部落の人々自身による自主的解釈へと移行し、さらに文化政策とも結びつくようになった。これらの成果は、学術界におけるマルジェヴェクの多面的理解を構築しただけでなく、その共同体実践と文化保存における重要性も明らかにした。しかし、クマカンに関する記述は、これまで補助的または付随的な説明にとどまり、核心的な論点となったことはない。したがって本稿では、クマカンを切り口として取り上げ、マルジェヴェクの儀礼の道筋におけるその役割と意義をさらに考察する。以下では、既存文献におけるクマカンの議論へと焦点を移し、さらなる分析の基盤とする。

2.2 クマカンに関する研究

本節は、これまでに蓄積されてきたクマカンに関する研究成果を整理・検討し、その研究動向を把握するとともに、研究者によるクマカンの外在的形制、祭祀位置、象徴的意味に関する多面的な議論を理解することを目的とする。文献資料と筆者の現地調査資料を相互に照合することにより、クマカンの形制および設置位置が時代によってどのように変化してきたのか、またその象徴的意味が社会的文脈の変化に応じていかに調整され、あるいは継承されてきたのかを明らかにする。あわせて、後続する祭祀テキスト分析の基盤を整えることを意図している。

日本統治期初期の民族誌資料には、すでにクマカンと高度に対応する記述が確認されている。小島由道・小林保祥（1922）は『番族慣習調査報告書』において、家屋後室の石壁に掘削された箱状の洞穴である「*kaiyavangan*（パイワン語の発音であり、霊龕という意味）」を、祖霊の居所およ

び祈願の場として記録している。彼らはパイワン語によるクマカンという語を直接用いてはいないものの、その空間的位置、物質的形制、宗教的機能はいずれも後続研究において定義されるクマカンの特性と一致しており、クマカンに関する比較的早期の記録として位置づけることができる。さらに、凌純声（1958）は、佳平、来義、内文、太麻里などの集落（部落）における家屋平面図の中で、後壁の石壁に設けられた tavi（パイワン語の発音）、霊龕、あるいは霊棚を明確に示し、これらを家屋守護神または祖霊の所在として説明している。これらの記録は、クマカンが早い段階から具体的な空間と物質形態を伴って存在していたことを示している。

戦後の研究は、クマカンが家庭の宗教生活において担う機能をさらに詳細に明らかにしている。石磊（1971）は、クマカンが家庭守護神と位置づけ、満月儀礼、婚礼、臨終、葬後、治病、家屋の着工および落成など、家屋や人生の諸段階に関わる儀礼においては、必ず事前にクマカンへの祭告が行われると指摘している。その性格は、事前の予防および保護機能に重きが置かれているとされる。譚昌国（1992；2004）は、台坂およびトアバルにおける頭目家と平民家の家屋平面図を分析し、クマカンはいずれの場合も家屋の最奥部に位置する石穴に設置され、社会的身分を問わず家屋内に不可欠な祭祀対象であることを示した。これは、クマカンがパイワン族の家庭信仰において普遍的かつ不可欠な存在であることを示している。

吳燕和（1993）は、東排湾社会の研究において、クマカンが家屋を守護し、祈願を神霊へと媒介する役割を担うことを指摘している。また、近代的なコンクリート建築により石函を掘削できない場合、木箱を代替的な祭壇として用いる事例を記録し、クマカンの設置位置と象徴的機能は維持されつつ、その外在的形制が建築条件に応じて調整されていることを明らかにした。さらに、彼女が記録した祭祀の順序では、まず家庭守護神を祭り、その後に祖神や天神を祭るとされており、クマカンが家屋祭祀において起点的な位置を占めていることが示されている。

近年の研究は、クマカンの宗教的意義をさらに深化させている。柯惠譯・許功明（1998）は、クマカンが家屋最奥部の石壁に固定的に設置される、各家庭に不可欠な神壇であることを指摘し、その家庭宗教生活における基礎性を強調している。朱連惠（2006）は、トアバルでの現地調査を通じて、クマカンが家屋守護神であると同時に、祖霊屋における創始祖先を指し示す存在ともなり得ることを示し、祭文が常に「クマカンから始まる」構造を持つ点を指摘している。これは、クマカンがすべての祭儀における起点として位置づけられていることを意味する。巫化（2010）は、クマカンの安置儀礼を記録し、いかなる祭儀もまずクマカンへの報告を経てから展開されることを明らかにした。さらに、邱新雲（2011）および包惠玲（2014）によるトアバルにおける習巫過程の研究でも、学巫の各段階において最初にクマカンへの祭告が行われることが指摘されており、クマカンがあらゆる祭儀において重要な役割を担っていることが再確認されている。

以上の文献整理から、植民地期の民族誌、戦後の現地調査研究、近年の家屋および習巫研究のいずれにおいても、クマカンには三つの主要な特性が共通して指摘されていることが明らかとなる。

第一に、クマカンは家屋最奥部に具体的な物質形制を伴って設置され、家屋の守護および祖霊の安置という機能を担っている点である。第二に、家庭の冠婚葬祭や日常祭祀において、クマカンは常に最初に呼びかけられる存在であり、儀礼を起動する起始性を有している点である。第三に、マルジェヴェクのような大規模な集団祭典においても、儀礼はまずクマカンによって開かれ、家、祖霊、部落の宗教秩序を結びつける媒介的役割を果たしている点である。総じて、クマカンはパイワン族の伝統信仰において最も基底のかつ不可欠な神的存在として理解され、固定された祭祀位置、祖霊的象徴性、そして儀礼を起動する中核的機能を併せ持つものと位置づけられる。

以上の文献整理を踏まえ、次章では、2023年にトアバルで得られた筆者の現地調査資料に基づき、マルジェヴェクの祭典過程を通して、クマカンが大規模な部落儀礼において果たす具体的な役割とその運作様態を明らかにする。

3. トアバル(土坂) 部落のマルジェヴェク(五年祭) 祭典過程に関する記録

前章の先行研究を概観すると、学者たちは神話伝承、時間的循環観、儀礼の起源、社会的行動といった多様な側面から、パイワン族のマルジェヴェクの歴史的背景や象徴的意義を明らかにしてきた。また、祖霊の移動経路、首狩りや狩猟の実践、福球儀礼が族群の秩序や祝福観念において重要な役割を果たすことも指摘されている。同時に、クマカンに関する研究では、その固定された祭祀位置、物質的形制、そして家庭の宗教生活や冠婚葬祭における核心的地位が明らかにされてきた。

これらの研究成果は、マルジェヴェクの全体的な宗教構造を描き出すとともに、パイワン族の信仰体系におけるクマカンの基盤的役割を示している。さらに言えば、マルジェヴェクを部落レベルの宗教秩序が最も集中的に現れる場として捉えるなら、実際の祭典の進行過程を通して、クマカンが家戸レベルでいかに具体的に起動され、徐々に集団儀礼行動へと結び付けられていくのかを観察することが必要である。

このような視点に基づき、本章では筆者が2023年にトアバルで実施した現地調査資料を用い、五年祭の実際の祭典過程を出発点として、大規模な部落儀礼におけるクマカンの運作様態を理解するための重要な基盤を示す。以下では順を追って、第一に祭典名称の由来と意味、第二に祭典の過程（前祭・本祭・後祭）を考察する。

3.1 祭典名称の由来と意義

「Maljeveq」と「五年祭」という両語の間には、必ずしも完全な対応関係が存在するわけではない。「マルジェヴェク」という語は、あくまで中国語における概括的な呼称にとどまり、祭典の本質に対する人々自身の理解や解釈を正確に示すものではない。したがって、本稿では、筆者が現地調査で得た知見に基づき、「Maljeveq」という語を言語学、時間観、文化概念の三つの側面から検討し、その名称の由来と内包する意味を明らかにする。

まず、言語学的な側面から見ると、「ma-」はパイワン語における接頭辞であり、その意味は「自然に生じる状態」を指し、意図的に作り出されたものでも、人為的に操作されたものでもない。換言すれば、「ma-」は自ずと形成される段階や状態に入ることを示している。たとえば ma-sulem は「暗闇の状態に入る」（すなわち黄昏）を意味し、ma-ledep は「太陽が沈む状態に入る」（すなわち日没）を意味する。ljeveq という語は、この儀礼を特に指し示す名称であり、すなわち「Maljeveq」である。したがって ma-ljeveq は「マルジェヴェクの状態に入る」と理解でき、その文字通りの意味は「マルジェヴェクに入ること」となる。

次に、時間観の側面から見ると、包惠玲は 2023 年に作成した家族史の概要において⁷、祖先が苧麻の紐を結ぶことによって時間を計測し、五つの結び目がたまるごとに大祭を実施していたと指摘している。したがって、「マルジェヴェク」という名称は、歳時的リズムに基づく時間把握、すなわち五年を一つの完全な循環とみなすという人々の観念をも反映しているのである。

最後に、文化概念の側面から見ると、マルジェヴェクは単なる儀礼ではなく、人と神様との約束を結ぶ重要な祭典である。この期間において、pulingaw は厳格な儀礼を通じて神様を人間界に招き、人々と対面させる。そして福球という儀礼においては、神様は福球を媒介として福運を受け、竿を持つものおよびその家族に与えることで、彼らが今後五年間にわたり庇護を受け、全ての物事が順調に進むようにするのである。

以上のように、マルジェヴェクという語の意味は、単なる一つの儀礼を指すのではなく、自然に生じる必然的な状態を示すものであり、さらに人々による時間循環の理解をも反映している。さらに重要な点として、それは人と祖霊との約束を意味し、祖霊からの庇護を受け継ぎ、また大祭を通じて部落全体が発展し、一体化することを象徴している。換言すれば、マルジェヴェクは単なる祭典ではなく、信仰と社会秩序を持続させ、再生させるための一つのメカニズムなのである。これらの特徴こそ、マルジェヴェクが宗教的信仰と部落社会において重要な意味を含むことを理解する基盤に用いられるのである。

3.2 祭典の過程：前祭・本祭・後祭

(1) 事前準備：9 月末～ 10 月上旬

祭具を製作するための材料の採集、選択、準備は男性の役割である（図 4）。通常、竿⁸を持つ者とその家族は部落近隣の山地へ連れ立ち、祭竿、福球、刺球台（祭竿を持つ者が座る高い台）など各種儀礼用祭具を製作するために必要な材料を選んで、採集する。採集された材料は、その後、枝削ぎ・天日干し・皮剥ぎ・整形・保存といった一連の準備を経てから、祭具の製作に取りかかるの

7 包惠玲（2023）『五年祭家族史簡介』[折り畳みパンフレット] 文化部文化資産局・達仁郷公所。

8 長さはおおよそ約 13.6 メートルであり、竹を採集し、枝削ぎ、天日干し、皮剥ぎ、整形、保存などの工程を経て作られた。



図4：pasuwakai（廖）男性が祭祀用の祭具を作るために採集・選材・下準備を行う様子。（写真提供：pasuwakai〔廖〕家族）



図5：材料を整えた後、男性は祭具の製作を開始する。祭台の製作などが含まれる。（撮影：筆者）



図6：材料を整えた後、pasuwakai（廖）家の男性親族は祭具の製作を開始する。例えば、祭竿など各種祭具の製作を開始する。（撮影：益田喜和子）

である。

(2) 前祭：10月10日～10月24日

A. 祭竿、祭台および福球の製作：10月10日～10月20日

材料を整えた後、男性は各種の祭具を製作し始める。具体的には、祭竿や福球の製作、さらに刺球場の設営などが含まれる（図5、図6）。これらの作業は、祭竿を持つ者とその家族が測量や祭竿立てという重要な作業を行えるように、10月20日までに完了する必要がある。

10月20日当日、祭竿を持つ者は家族と協力して祭竿を頭目の家へ運び、そこで巫師たちによる祭竿に関する儀礼を受ける。その後、家族の成員たちが再び協力して祭竿をマルジェヴェクの祭場



図7：10月17日から10月24日にかけて、一連の遮護儀礼が順次執り行われた。
例えば、10月18日には部落祭壇の遮護が行われた。（撮影：益田喜和子）

へと担ぎ入れる。祭場に到着すると、各家族の祭竿は刺球場の前に集められ、その形式が祭竿を持つ者の身分にふさわしいかどうかを確認される。確認に問題がなければ、家族たちは祭竿を刺球場に運び入れ、力を合わせて立てる。この過程を経て、祭典に不可欠な準備の重要な一環が完了するのである。

B. 遮護⁹儀礼：10月17日～10月20日

祭典の専従者は、10月17日に土地神の遮護を、10月18日に部落神の遮護を（図7）、10月19日に河神・山神・狩猟神の遮護を、そして10月20日に祭場の遮護という儀礼を順次に執り行う。このうち狩猟神の遮護儀礼は、祭典の専従者グループに属する男性人々のみが担当し、それ以外の遮護儀礼については、主に pasaladjan（頭目専属の巫女）が全体の祭典儀礼を司り、他の祭司たちが分担することで各儀礼を遂行する。

祭典の儀礼は繁雑であるものの、祭文から明らかになるのは、その内容がおおむね「祭告」¹⁰「召請」¹¹「除穢」¹²「遮護」¹³「霊力の増強」¹³「悪霊の阻止」¹⁴という六つの核心的な儀礼過程を含むという

- 9 人々は、マルジェヴェクの開始に際して、悪霊が神々とともに部落へ入り込むと考えている。そのため、人々に危害を及ぼし、また祭典の展開を妨げることを防ぐため、部落の狩猟区域、生活空間およびマルジェヴェクの祭場といった重要な場所において、遮護儀礼を施行し、祭典期間中の儀礼の運作が円滑に行われ、妨げられることのないようにする。
- 10 巫女は酒をもって故去した歴代の祖先に献祭し、この行為を通じて祖霊に対して自らの身分と当日実行する事項を稟告し、その庇佑を祈って、儀礼が順調に進行することを願うのである。
- 11 巫女はアワの茎を燃えた煙をもって部落への降臨を召請し、この儀礼的行為によって諸神にマルジェヴェクおよび関連する諸活動への参加を招請するのである。
- 12 マルジェヴェクにおいては、多くの神霊を召請することにより、悪霊がともに入り込む可能性もあるため、巫女は祭葉・豚骨・酒をもって祭祀物件を拭い、あらゆる不浄なるものを除去することを象徴するのである。
- 13 マルジェヴェクにおいては、多くの神霊を召請することにより悪霊がともに伴う可能性があり、人々はその悪霊が参加者に付き従い、あるいは祭具に付着して不浄なるものによる妨げを及ぼすことを深く恐れる。そのため、巫女は祭葉・豚骨・酒をもって参加者または祭具の霊力を増強し、あるいはこれを付与することにより、儀礼が順調に行われることを確保するのである。
- 14 悪霊が祖霊の帰還の道に従って村落あるいは祭場へ入り込むことを防ぐため、人々は竹を主な構造材として、村落の右方・左方・下方などの重要な道路に「」字形の門を設け、その上に棘のある黄藤と豚肉を結び付ける。これにより悪霊への賄賂を象徴し、悪霊がもはや部落へ入らないよう祈るとともに、この象徴的行為によって悪霊を阻止する作用を果たすのである。

点である。ただし、祭典の専従者は各儀礼の対象、意味、機能、目的に応じて、祭文を調整し、祖霊の属性や儀礼の要求に正確に対応するようにする必要がある。そこには高度な柔軟性と、精緻な儀礼の実行が表れているのである。

C. 未成年神霊への刺福球：10月21日

この日の主要な儀礼は「未成年神霊への刺神球」である。パイワン族は、もし適切に対処しなければ、未成年の神霊が本祭日に祭典を妨げる可能性があるとして深く信じている。そのため、本祭の前日（21日）に特別な未成年神霊刺球の儀礼を行い、当該神霊が慰められ敬意を示すことで、その後の儀礼が円滑に遂行されることを保証するのである。

D. 神様への福球の争奪・神様への献祭：10月22日～23日

未成年神霊刺神球の儀礼を経た後、部落の男性たちは祭竿・福球・刺球場などの祭具の構造の安定性と完全性を確保するために、さらに点検と調整を行い、本祭当日の順調な進行に備える。一方、祭典の専従者は「神様の福球争奪」と「神様への献祭」という二つの儀礼を行う。

第一に、筆者の現地調査によれば、祭典に先立つ112年10月22日、部落の巫女たちは祖霊屋に集まり、巫女を召請する儀礼を行った。これは祖霊に対し、祭典の開催を告知し、儀礼が順調に進むよう祈願することを目的としている。

第二に、神様への献祭は、頭目が巫師群を率いて行う儀礼であり、神様を迎え入れ、その威厳に敬意を示すためのものである（包惠玲 2013：186）。さらに祭典そのものの作業に加えて、筆者の現地調査によれば、10月23日当日には男性人々が豚を屠る（ほふる）ことなど祭品の準備を行い、女性人々は祭典期間および本祭当日に供される食物の調理を担っていた。

E. 悪霊防止の儀礼：10月24日

男性たちは「コ」字型のアーチを製作し、部落の三つの主要な入口に設置する。その後、祭司たちが「悪霊防止」という儀礼を行い、悪霊が部落に侵入して祭典を乱すことを象徴的に防ぐ。この行為は、祭典の領域が干渉を受けないようにし、全体の儀礼進行の秩序を維持することを目的としている。

(3) 本祭：10月25日

本祭当日には、祭竿を持つ男性が福球の争奪を行う。十個の福球が刺された後、pukane¹⁵ 祭竿が福球を刺し当てると、その時点でただちに刺球を終え、祭竿を倒すことになっている。この際、各家族の人々は協力して祭竿を運ぶ。伝承によれば、祭竿を倒した後に最後まで刺球場を離れない祭竿を持つ者は、不吉な霊に捕らわれてしまうとされている。そのため、当の保持者たちは競うよう

15 pukanen は神祇 sa Ljemetj に捧げられる祭竿であり、外観は装飾のない素朴な造りで、意図的に完全には垂直に立てられていない。祭場の出入口の右側に据えられ、守護及び不吉な霊の侵入を遮る象徴として置かれるため、「守護竿」とも呼ばれる。pukanen が福球に突き刺さった瞬間、儀礼はただちに終了する必要があると言われる。

に自らの祭竿を頭目の家へ急いで運び入れるのである。最終的に、祭竿を持つ者たちは各自の祭竿を携えて、それぞれの家を巡り賦税を徴収し¹⁶、すべての賦税が納められるまで続けられる。

この日、祭典の専従者が実施すべき儀礼は多いため、午前4時から開始される。その内容は、祖霊屋への祭告、部落内の各家屋を対象とした遮護および保護の儀礼、刺球場の霊力を祈願し増強する儀礼、祭竿に霊力を授与し加持する儀礼、神霊および祖霊に対し儀礼を実施する権限を認めてもらう儀礼、すべての祖霊を部落に迎え入れる儀礼、福球の争奪、そして最後に神霊を送り出す儀礼である。この神霊を送る儀礼においては、頭目および貴族以外の神霊が主たる対象となる。これらすべての儀礼が完了してはじめて本祭全体が終了したと見なされる。

(4) 後祭：10月26日～翌年の7月12日

A. 遮護を解除する儀礼：10月26日

祭典終了後、男性人々は祭場の復原作業を担う。同時に、祭典の専従者は土地神・部落神・山神・河神などの祭壇や関連する場所に対して、それぞれ遮護を解除する儀礼を行う必要がある。この行為は、祭典が一区切りを迎えたこと、すなわち結界の解除を宣言するものであり、万物と人間界の秩序が常態に回復し、部落の生活が再び日常に戻ることを意味する。

B. 神霊を送る儀礼：翌年の7月12日

人々は祖霊との別れを惜しみ、数柱の善霊を部落にとどめ置き、翌年（すなわち2024年7月12日頃）のアワの収穫祭における神霊の豊穰祈願儀礼の時に、あらためて神霊と祖先たちをその祖居の地（大武山あるいは発源地など）へ送り返すのである。

総じて、マルジェヴェクはトアバル部落において最も規模が大きく、象徴的な意味を含む祭典である。その準備と儀礼の過程はおおよそ一か月に集中しているものの、前祭、本祭から後祭に至るまで一年にわたって継続し、その過程において部落の厳密な役割分担や協力、さらに神霊、祖霊および社会秩序への重視が示されている。筆者の観察によれば、参加者の役割にかかわらず、すべての儀礼はクマカンへの祭告と感謝をもって開始され、また終了すると言える。すなわち、マルジェヴェクは公共的な祖霊祭祀でありながら、クマカンを通じて「家から始まり、家で終わる」という宗教的な道筋を示しているのである。このことから、マルジェヴェクにおけるクマカンの重要な役割が明らかになる。以上を踏まえ、次章ではマルジェヴェクにおけるクマカンの機能と意味について考察する。

16 マルジェヴェクにおける刺球儀礼の終了後、竿を持つ者は各家戸を一軒ずつ巡り、象徴的に供献あるいは貢納を徴収する。初期には、その内容は主として粟酒や粟糕などの食べものであり、賦税の具体的な形態をなしていたが、現在では多くの場合、紅包という形に置き換えられ、象徴的な賦税徴収としての意義が継承されているのである。

4. マルジェヴェク（五年祭）におけるクマカン（家屋神）

クマカンに関する研究については、すでに学界でたくさん議論されている。その中で包恵玲¹⁷（2013：108）は、トアバル部落において「クマカンはパイワン族にとって生命であり、名を持つ存在であり、個人にとっても家族にとっても生命の源である。また、人々を守護する機能を持っているため、あらゆる儀礼において最初に教示を請う対象となる。……すべての儀礼の実施や空間の概念は、階層や儀礼の種類を問わず、クマカン为核心として始まり、そこから展開していく」と指摘している。この見解は、クマカンがパイワン族の信仰と儀礼体系において核心的な地位を占めていることを明確に示している。

筆者は2023年にトアバル部落のマルジェヴェクに参加した際、祭典において人々はどうのような役割を担っていても、必ず自宅のクマカンの前で祭告を済ませてから、その日の主要な儀礼空間、たとえば祖霊屋、部落神壇、水源神壇、狩猟神壇、あるいは刺球場などへ向かうことを観察した。このような儀礼的行為は、クマカンへの祭告が公共的な祭典に入るための不可欠な前提であることを示している。

包頭目家の巫女の一人であるパイワン族女性（1972年生）・A氏は、クマカンへの祭告は日常のかつ規則的に行われていることについて、以下の通り詳述している：「毎日同じように（祭告を）繰り返すが、その主題は異なる。たとえば、今日は祭竿を祭場へ運ぶ場合、そのことをクマカンに告げなければならない。……初めて祭竿を持つ家族は、事前にクマカンに『我々の祭竿を立てる』と報告する必要がある。翌朝には再びクマカンに祭竿が立ったことを報告する。……したがって、各家屋は継続的に祭告を行わなければならない」。上述は、祭告が単発の行為ではなく、祭典全体を貫く持続的なことを示している。

祭告の内容は、その日の儀礼の主題によって異なり、たとえば祭竿を運ぶこと、祭竿を立てること、その他の儀礼行為であっても、その度に祭告者は出発前に必ずクマカンに説明することが必要である。このような継続的な祭告を通して、クマカンは人々の行為を最初に知る存在であると同時に、儀礼を順調に展開させる拠り所であり、さらに祭典の進行を常に守護し、共に歩む存在であると理解されている。換言すれば、マルジェヴェクが日々推進されていくのは、「すべては家から始まる」という祭告の習慣に宗教秩序が基盤づけられているからであり、それによって祭典全体の継続と安定が保証されているのである。

A氏が指摘しているように、マルジェヴェクの期間中は毎日必ず祭告が行われるが、その内容は繰り返しであり、当日、祭祀する祖霊によって祖霊の呼び方のみが異なる。したがって本稿では、2023年10月25日の本祭日におけるA氏によるクマカンへの祭告の内容を分析テキストとして取り上げる。筆者の現地調査によれば、この日のクマカンへの儀礼は大きく三つの段階に分けられる。

17 現在、トアバル部落における包家頭目の首席巫女を務めている。

第一に、自宅のクマカンへ祭告を行い、これを祭典に入る起点とすること。第二に、各家を巡って家屋を遮護し、それぞれのクマカンに告知と遮護を行うことで、クマカン祭典へと喚起し共に参加させ、家屋と祭典との連関を維持すること。第三に、儀礼の終わりに再び家へ戻り、クマカンへ感謝を捧げることで、祭典を円満に終えることである。以下では、これら三段階の祭告テキスト¹⁸を順次に分析し、マルジェヴェクにおけるクマカンの役割と機能を明らかにするとともに、トアバル部落の祭祀の道筋を描き出し、既存のクマカン研究に新たな視点と議論を提供することを目指す。

4.1 家屋における祭告：クマカン 祭典の起点とする

マルジェヴェクの儀礼において、各家はまず自宅のクマカンの前で祭告を行い、これを祭典に入る起点とする。祭告を通して、人々は家屋の歴代祖霊に対しこれから展開される儀礼行動を告知し、加護を祈願することで、その後に続く公共的な祭典が順調な進行を確保するのである。筆者は、2023年10月25日の本祭日における家屋祭告の内容を分析テキストとして取り上げた。それで、祭告の内容構成は、呼名（祖霊への呼びかけ）、祭告、承認、祈求、庇佑の五つの段階から順次に成り立っていることが明らかとなった。以下では、この順序に従って紹介する。祭告の内容は次のとおりである。

- ① *avan anga tisun a qumaqan ti vuvu ti demiyap ti vuvu a ljaljui a tisun a vuvu ati vuljamgau a tisun a vuvu ati tjuku a tisun a vuvu ati giyu*
(まさに、汝なるクマカンよ、ならびに歴代祖先の御名よ、)
- ② *uri pakakeljangkeljang amen patjatjumatjumatlj amen*
(われらは汝／汝らに稟告し、告げ申し上げる、)
- ③ *saka timun anga tjaisaigu a tja palisiyan a tja viyaq*
(汝／汝らは、われらの祭儀文化をよく理解しておられる、)
- ④ *saka ulja mun a papuluqem papupicul,*
(どうか汝／汝らが、われ／われらに知恵と霊力をお与えください、)
- ⑤ *ika rikerike ika pacengceng ika sekulilj*
(妨げを受けることなく、揺り動かされることなく、つまづくことのないように、)

まず、呼名である。祭告は「まさに、汝なるクマカンよ、ならびに歴代祖先の御名よ、」という

18 現地で祭祀の全過程に参加することによって祭祀言語の記録していた。マルジェヴェクの間、筆者は2023年10月16日から26日まで（10日間）、および2024年7月11日から16日まで（計5日間）、現地にマルジェヴェクおよび粟の収穫における送神儀礼などの儀礼に参加しカメラおよび撮影機器を用いて映像記録を行った。その後、必要とされる祭文の内容を転写・翻訳し、理解できない点や確認を要する箇所については、インタビューを補助的に用いて確認・補足を行い、研究資料に使用した。

言葉でクマカンを直接名指しすることから始まり、その後、demiyap、ljaljui、tjuku、vuljangau、giyuなどの歴代の祖先の名、さらに近年亡くなった目上の人、すなわちama¹⁹を順次に呼び上げていく（図8）。このように層を重ねて呼名する方法は、祭告の対象を明確に指し示すだけでなく、言語を通して霊力を場に喚び寄せる作用を持っている。すなわち、神霊や祖霊の力は呼名を通じてのみ儀礼空間に迎え入れることができるのである。



図8：pasuwakai（廖）家の家族成員（patjaljinuk(包)家の巫女の一人でもある）が廖家のクマカンに祭告している。（撮影：筆者）

第二に、祭告である。祖先の名を呼び上げた後に続く祭告では、「われらは汝／汝らに稟告し、告げ申し上げる、」という文を用いて、人々はクマカンおよび歴代祖先に対し、人間界で祭典を始めることを正式に宣言する。この儀礼によって、霊界に告知し、承認されて初めて、人間の行動に正当性を付与されるのである。

第三に、承認である。祭告において、人々は祖霊こそが真の知識と創始の源であることを認める。「汝／汝らは、われらの祭儀文化をよく理解しておられる、」といった言葉が語られる。これらの表現は、人間が自らの限界を自覚していることを示すと同時に、祖霊の権威を改めて強調するものである。

第四に、祈求である。ここから請願の段階に入り、その内容は広範かつ多層的である。その具体例として、「どうか汝／汝らが、われ／われらに知恵と霊力をお与えください」といった祈願句が語られ、祖霊に対して直接的に恩恵を求める姿勢が示されるが、ここでいう「知恵」と「霊力」は、人々が儀礼を正しく遂行するために必要とされる精神的な力を象徴している。

第五に、庇佑である。「妨げを受けることなく、揺り動かされることなく、つまづくことのないように、」において示される祈願には、複数の層位が認められる。すなわち、「妨げを受けることなく、揺り動かされることなく、つまづくことのないように、」という三重の否定的祈願が、言語修辭を通じて祈求の切迫性を強調するとともに、祭典の過程が外界あるいは霊界からの干渉を受けることなく円滑に進行することを、人々が切実に期待していることを示している。この文の引申義は、

19 パイワン語において、ama または kama は男性の年長者に対する一般的な称呼であり、祖父、外祖父、叔父、伯父などの親族を指すことができる。

クマカンおよび歴代祖先の庇佑を得て、本日の祭儀がすべて順調かつ円満に遂行されることを願う点にある。

以上のように、祭告とは、呼名から庇佑に至るまで一連の祭告のプロセスで構成されるものである。祭告の目的は、クマカンを媒介として家屋の歴代祖霊と祭典における神霊とを結びつけ、それによって家が公共的な儀礼に入る道を開くことにあると考えられる。

4.2 家屋の遮護：各家ごとへの祭告および確認

前述のとおり、家屋の祭告はマルジェヴェクが「家」から始まる宗教的論理を示し、家屋の成員がクマカンの加護を受けつつ公共的な儀礼に参加できるようにしている。しかし、祭典の展開は各家にとどまらず、各家ごとの確認を経て、部落全体を正式に共同の祭典秩序という体制へと導く必要がある。そのため、自家のクマカンへの祭告を終えた後、祭祀団は祖霊屋の前に集まり、祭祀の役割分担を行い、その後、巫女たちが各家を巡って遮護という儀礼を行う。家屋を遮護する目的は、その日の家屋における活動を告げると同時に、悪しき霊の影響を避けるために家屋を守ることにある。筆者は、2023年10月25日の本祭日に行われた家屋遮護儀礼をもとに、祭告の内容が呼名、祭告、承認、祈求、庇佑という五つの段階を順次に示していることを確認した。以下では、この順序に従って紹介する。祭告の内容は次のとおりである。

- ① *avan anga itjen a pasaliusaliu tu tja simangetjez a qumaqan*
(クマカンよ、失礼いたします、)
- ② *saka namapaseljem angata mapuidu aken mapucevung aken tu makatjavuvu makatjaljaljak*
(そして、汝ら〔この家屋の歴代祖先を指す〕とともに、)
- ③ *saka ika mavangavanga ika marikerike ika kipacucur kipaseljangseljang tua ika maruwa ika pacengceng*
(どうか、騒ぎ立てたもの、乱れたもの〔霊あるいは事象〕がなく、われらに付き従うことのないように、悪しきもの、正しからぬものがありませんように、)
- ④ *avananga seman luqemnaga seman nuvelennanga*
(まさにそのとおり、この家に霊力をお授けください)
- ⑤ *ulja namapagaugau namapatavetavelakan seman luqem saka tjasipangenetjan*
(祖霊よ、霊力と知恵をお与えくださり、儀礼が力強く、かつ順調に行われ、妨げを受けることのないよう、切々とお願いします)

まず、呼名である。祭告は「クマカンよ、失礼いたします。」という言葉で始まり、直接クマカンと呼びかけることで、その対象を明確に示す。祭告の対象は他家のクマカンであるため、特に「失

礼いたします」という表現を添えることで、謙遜の言い回しを通じて敬意を表している。

第二に、祭告である。この段階では、「そして、汝ら〔この家屋の歴代祖先を指す〕とともに」「歴代の祖先たちよ」という言葉を用い、クマカンと歴代の祖霊に状況を告知し、本祭が始まることを告げ、彼らを共に参与するよう招いている（図9）。



図9：巫女によって各家屋の遮護儀礼が行われている。
（撮影：益田喜和子）

第三に、承認である。儀礼が外的な干渉を受けないように、「どうか、騒ぎ立てるもの、乱れたもの〔霊あるいは事象〕がなく、われらに付き従うことのないように、悪しきもの、正しからぬものがありませんように」という言葉が用いられる。これらの祭告内容は、人間が儀礼において脆弱であることを認め、祖霊の加護によって負の力を隔て、儀礼が順調に進むことを確保しようとするものである。

第四に、祈求である。本段の祭詞は「まさにそのとおり、この家に霊力をお授けください」という一句に代表されるように、祖霊に対して家屋そのものへ霊力を賜与するよう直接的に願い求める祈願から成っている。ここでは、先行する稟告と承認を受けて、祭告の言語行為が具体的な請願へと転じ、儀礼の中心である家屋に霊的加護を付与することが明確に要請されているのである。

第五に、庇佑である。祭告の結びでは「祖霊よ、霊力と知恵をお与えくださり、儀礼が力強く、かつ順調に行われ、妨げを受けることのないよう」と懇願する。クマカンと歴代の祖霊に霊力を与えてもらい、家屋を遮護する力を強め、家屋とその成員すべてが祭典の過程において無事であるように祈る。

以上のように、家屋の遮護の儀礼においては、祭告の過程を通じて各家のクマカンと祖霊を呼び覚まし、彼らをマルジェヴェクに共に参与させるのである。これは、クマカンが孤立した存在ではなく、祭典全体と密接に結びついていることを示している。

4.3 終点：帰宅後のクマカンへの感謝

祭典が終了した後、人々は家に戻り、再びクマカンに祭告を行って感謝の意を表し、祭典全体を円満かつ順調に締めくくる。筆者は2023年10月25日の本祭日における人々の帰宅時の祭告儀礼を例として取り上げ、その内容を呼名、祭告、承認、祈求、庇佑という五つの段階に分けることができる。以下では、この順序に従って紹介する。祭告の内容は次のとおりである。

① saka timun anga tja kemeljang timun anga kemaukaukau timun anga temavelak

(そして、汝らである、汝らはよく理解しておられる、汝らが承け、受け取ってください。)

②③ masalu amen a sevalivalit

(我々は感謝しています、祖先の皆さまよ。)

④ imaz anga djemadjas a palisiyan saka kigawgaw ki tavelaki saka masalusalu amen

(ここで我々は儀礼(具体的に福球を指す)を受け取りました。どうか受け取ってください。)

そして、我々は深く感謝します。)

⑤ patjatjumatjumulj amen

(我々は報告し、あなた方に告げます。)

第一に、呼名である。祭告は「そして、汝らである、汝らはよく理解しておられる、汝らが承け、受け取ってください」という言葉で始まり、直接に祖霊を呼びかけ、人間の行動をすでに理解し受容していることを強調する。

第二に、祭告である。「我々は感謝しています、祖先の皆さまよ。」という言葉を用い、祖霊にその日の成果を報告するとともに、感謝の意を表す(図10)。



図10：祭典が終わった後、pasuwakai(廖)家族の成員は家へ戻り、クマカンに感謝を捧げた。(撮影：益田喜和子)

第三に、承認である。「我々は感謝しています、祖先の皆さまよ。」という言葉を用いて、祖霊が家屋の後代を守護していることに感謝する。この言葉は、人々が人間が祖霊の庇護に頼っているこ

とを認めると同時に、彼らにとって主要な守護者が自家の祖霊であることを示している。

第四に、感謝である。「ここで我々は儀礼(具体的に福球を指す)を受け取りました。どうか受け取ってください。そして、我々は深く感謝します。」という言葉を用いて、人々は繰り返しの感謝の表現を通じて祖霊の加護に応える。同時に、祭典における人間と祖霊との緊密な相互関係も示されている。

第五に、結びの言葉である。「我々は報告し、あなた方に告げます。」という表現で締めくくる。これは祖霊に成果を提出すると同時に、霊力をクマカンに返し、家屋を祭典全体の終点かつ円満の場とするものである。

以上のように、帰宅の祭告の五つの段階では、前半部分は祭典の始まりである家屋における祭告や家屋の遮護とほぼ同じであり、相違点は主に第四段階と第五段階に見られる。第四と第五の段階において、人々は繰り返しの感謝表現で祖霊の加護に応え、結びの言葉を通じて成果を再びクマカンに託し、家屋をマルジェヴェクの完結時における最も重要な場とするのである。

総じて、以上三つの段階にわたる祭告テキスト構成において、祭典の始まりはクマカンへの祭告から展開し、それによって初めて公共的な祭典への参加が可能となる。その後、各家を巡る家屋の遮護儀礼を通じて、クマカンへの告知と遮護の祭祀行為が完成する。最後に祭典が終了する際、人々は家に戻り、再びクマカンに感謝を捧げることで、祭典全体が円満に完結するのである。このような儀礼過程は「家から出発し、最後に家へ戻る」という完全な道筋を示し、トアバル部落の伝統信仰におけるクマカンの重要性を明らかにするとともに、パイワン族における家と儀礼との緊密な関係の理解を深めさせるものだと考えられる。上記の祭告テキストの分析を踏まえ、その結果を表1にまとめた。

表1の比較から明らかなように、上述の十項の要旨をまとめると、家屋における祭告は単なる祭祀語彙の積み重ねではなく、明確なプログラム性と内在的論理を備えた宗教的言語構造を成している。その展開は呼名と祭告によって起動され、「理解の確認」を通して、祖霊が儀礼に精通し、かつ人間の行動を承接し得る権威者であることを確立する。これに続いて、知恵・霊力および儀礼の順調な執行に対する多重の祈願へと展開し、さらに否定的祈願によって言語的な遮護の結界が形成されることで、儀礼の行動は保護された状態のもとで推進される。

次いで、「祈求」から「返礼」へと転じる。すなわち、感謝、承接、ならびに行動の稟告を通して、人間が成し遂げた儀礼の成果と福球を祖霊の前に呈し、これを返すのである。最終的には、祭告の形式をもって一連の儀礼を終結させ、儀礼の行動をクマカンのもとへと回帰させる。これにより、「家から始まり、家に終わる」という構造的閉環としての明確な宗教的経路が形成される。

総じて、クマカンへの祭告言語は、人と祖霊とを結ぶコミュニケーションの媒介にとどまらず、マルジェヴェクを起動し、展開させ、そして完結させるための中核的な宗教メカニズムである。クマカンこそがこのメカニズムを貫く中心的な節点として、人間の行動と霊界からの応答とを承接し、

表1：家屋における祭告テキストの比較表

序	要旨	4.1 起点	4.2 遮護	4.3 終点
1	呼名・召請	①まさに、汝なるクマカンよ、ならびに歴代祖先の御名よ、	①クマカンよ、失礼いたします、 ②そして、汝ら〔この家屋の歴代祖先を指す〕とともに、	①そして、汝らである、
2	稟告・告知	②われらは稟告し、告げ申し上げる	—	⑤我々は報告し、あなた方に告げます。
3	理解の確認	③汝／汝らは、われらの祭儀文化をよく理解しておられる、	—	①….. 汝らはよく理解しておられる、汝らが承け、受け取ってくださる、
4	祈求願(知恵・霊力)	④どうか汝／汝らが、われ／われらに知恵と霊力をお与えください、	④まさにそのとおり、この家に霊力をお授けください	—
5	否定的祈願・遮護	⑤妨げを受けることなく、揺り動かされることなく、つまりくことのないように、	③どうか、騒ぎ立てるもの、乱れたもの〔霊あるいは事象〕がなく、われらに付き従うことのないように、悪しきもの、正しからぬものがありませんように、	—
6	祈求(順調・強盛)	—	⑤祖霊よ、霊力と知恵をお与えくださり、祭儀が力強く、かつ順調に行われ、妨げを受けることのないよう、切に願います	—
7	感謝	—	—	②③我々は感謝しています、祖先の皆さまよ。
8	返礼	—	—	①そして、汝らである、汝らはよく理解しておられる、汝らが承け、受け取ってくださる、 ④ここで我々は儀礼(具体的に福球を指す)を受け取りました。どうか受け取ってください。そして、我々は深く感謝します。
9	行動の稟告	—	—	④ここで我々は儀礼(具体的に福球を指す)を受け取りました。どうか受け取ってください。そして、我々は深く感謝します。
10	完成	—	—	⑤我々は報告し、あなた方に告げます。

家屋を私的信仰とトアバル部落の集団祭典とを結ぶ重要な媒介的場として位置づけられているのである。

5. おわりに

本稿は、パイワン族トアバル部落におけるマルジェヴェクを研究対象とし、家屋における祭告テキストおよび実際の儀礼行動を手がかりに、クマカンが祭典構造の中で果たす宗教的機能と象徴的意味を分析するものである。祭告言語における十項目の要旨を整理するとともに、それらが儀礼の起点・遮護・終点という三段階においていかに配置されているのかを総合的に比較することにより、本稿は、マルジェヴェクが単に公共空間で展開される部落の集団祭典であるにとどまらず、「家」を宗教的中核とし、家から始まり、最終的に家へと回帰する儀礼的経路であることを明らかにする。

まず、祭祀テキストの分析から見ると、家屋祭告にはクマカンおよび歴代祖霊に対する呼名、稟告、ならびに理解の確認が繰り返し現れ、クマカンが「儀礼に最も精通し、かつ人間の行動を承接し得る権威者」として明確に位置づけられている。このような言語配置は、祭典の正当性が単一の公共神や抽象的な神霊に由来するのではなく、各家屋の祖霊による知得と承認の上に成立していることを示している。呼名と稟告を通して、祭告言語は一方で祖霊の臨在を喚起すると同時に、他方で、これから展開される人間の行動をあらかじめ祖霊に報告し、その承認を得ることによって、後続する儀礼行為が宗教的に合理なものとして成立し得ることを示している。以上より、「家」は言語の次元においてすでに宗教的コミュニケーションの起点であり、その基盤として構築されていることが明らかとなる。

次に、儀礼行動の側面から見ると、祭典を始める前に各家屋の前で行われる祭告、遮護の過程において各戸を巡りながらクマカンに挨拶を捧げる行為、さらには祭典終了後に帰宅して家屋神へ感謝を捧げ、成果を報告する一連の行為は、いずれもマルジェヴェクの重要な節点が常に家屋を中心として展開していることを明確に示している。祭祀行動は公共の祭場のみに集中するのではなく、「家」と「部落の公共空間」との間を反復的に往還する構造を持つ。この構造によって、家屋は単なる生活空間にとどまらず、儀礼的ネットワークにおける節点として機能し、各家を結び付けて部落全体を構成する。言い換えれば、公共祭典は家屋信仰に取って代わるものではなく、家屋を基盤として外へと拡張することで、家屋の連なりから成る集団的宗教体系を形作っているのである。

祭祀において実際に用いられる物件や行為に着目すると、儀礼の要旨が常に家屋へと回帰していることが確認できる。公共儀礼の場で獲得された福球は、その後、家屋へ持ち帰られ、祖霊に対して稟告がなされる必要がある。また、遮護の儀礼も各戸の家屋前で執り行われ、祭文の中では「私たちの家」「私たちの祖霊」といった表現が繰り返し用いられている。これらはいずれも、祭祀の成果が最終的に家屋へと帰着することで、はじめて宗教的意味を完結させることを明確に示している。言い換えれば、福球は部落の公共儀礼において獲得されるものではあるが、その祝福が成立す

るか否かは、家屋前において祖霊による承認と受容を経て初めて確定されるのである。このような儀礼配置は、パイワン族にとって、祝福を与え、成果を引き受ける主体が、抽象的な「部落」ではなく、各家に具体的に存在する家屋祖霊の体系であることを示している。

以上の分析を踏まえ、マルジェヴェクにおける家屋祭告は付随的な致意動作ではなく、集団祭典の成立と運行を支える宗教的基盤をなしている。各家屋のクマカンもまた補助的存在ではなく、公共祭典の成果を承接し、集団の宗教正当性を構成する基礎的節点である。このことは、パイワンにおける「家を中心とする」構造が、単なる儀礼慣行ではなく、家屋信仰を集団宗教構造の中に深く組み込んだ制度的配置であることを示している。

総括すると、本稿は、マルジェヴェクにおいて示されているのは、「家」と「部落」との二元的対立ではなく、家屋信仰から外へと展開し、再び家へと回帰する祭祀の循環構造であると考えられる。クマカンはこの構造の中で、儀礼を起動する起点であると同時に、その成果が回帰する終点であり、さらに全過程を貫いて人間の行動と霊界からの応答とを承接する存在として、すべての祭典が成立し完結するための基盤をなしている。したがって、マルジェヴェクの分析から明らかとなる「家を中心とする」宗教観は、自然あるいは自明な現象ではなく、言語と行動を通して絶えず実践され、確認されてきた文化的論理である。この知見は、パイワン族における家屋信仰と集団祭典との関係理解を深化させるのみならず、異なる社会における「家」と公共宗教との相互作用様式を比較する上でも、具体的で示唆に富む事例を提供するものである。

参考文献

1. 学術雑誌論文

- 凌 純聲（1958）「臺灣土著族的宗廟與社稷」『中央研究院民族學研究所集刊』6: 1-57。
 杜 而未（1958）「排灣族的歲時祭儀」『臺灣大學考古人類學刊』11: 100-103。
 龍 寶麒（1964）「排灣族的創始神話」『邊政學報』3: 21。
 吳 燕和（1965）「排灣族東排灣群的巫醫與巫術」『中央研究院民族學研究所集刊』20: 105-153。
 龍 寶麒（1968）「臺東縣達仁鄉排灣族的宗教信仰」『臺灣文獻』19(4): 1-24。

2. 図書・論文集

- 吳 燕和（1993）『台東太麻里溪流域的東排灣人』民族學研究所資料彙編第七集。台北：中央研究院。
 蔣 斌・李 靜怡（1995）「北部排灣族家屋空間結構與意義」黃應貴編『空間、力、與社會』167-212頁。台北：中央研究院民族學研究所。
 柯 惠譯・許 功明（1994）『排灣族古樓村的祭儀與文化』台北：稻鄉出版社。
 朱 連惠・朱 董豐山（2004）『土坂村 maljeveq：（五年祭）』台東縣政府出版。
 譚 昌國（2004）「祖靈屋與頭目家階層地位：以東排灣土坂村Patjaljinuk家為例」黃應貴主編『物與物質文化』111-169頁。台北：中央研究院民族學研究所。
 邱 新雲（2010）「東排灣族巫女師養成研究：以土坂為例」胡台麗・劉璧臻編『台灣原住民巫師與儀式展演』69-133頁。台北：中央研究院民族學研究所。（邱新雲有放、要回應）

朱 連惠（2006）「排灣族五年祭與文化認同」国立東華大学族群關係與文化研究所修士論文。

巫化 巴阿立佑司（2010）「神靈之路：排灣人祭儀經語（kai）之研究」国立台東大学南島文化研究所修士論文。

邱 新雲（2011）「東排灣巫師purhingaw之研究：以台東縣土坂村為例」国立台東大学南島文化研究所修士論文。

包 惠玲（2014）「當代東排灣族 patjalinuk 包頭目一位 pulingau 傳人的儀式實踐」国立台東大学公共與文化事務學系南島文化研究所修士論文。

3. 学会発表

蔣 斌（1988）「排灣族五年祭 leveleveqan 意義的初步分析」『台灣土著宗教祭儀研討會』發表論文。台北：中央研究院民族學研究所。

Ritual Path Beginning with Qumaqan (House Deity)

— A Field Investigation of the 2023 Maljeveq
(Five-Year Festival) in the Tjuabar Tribe —

Yi-Chia TUNG*

ABSTRACT

The Maljeveq (Five-Year Festival) of the Tjuabar (Tsutsan) community in Taitung, Taiwan has continued without interruption to the present day, despite undergoing various changes in response to external political and social environments, and has preserved its ceremonial culture in a comparatively complete form. Within Paiwan society, the Maljeveq is the most representative collective ritual. Previous research has primarily focused on the festival's origins, the sequence of its rites, the principal deities involved, and the symbolic significance of ritual objects. In contrast, little attention has been given to Qumaqan (the house deity), a central presence that permeates the festival from beginning to end and serves as both the starting and concluding point of the ritual. This omission remains a significant issue for scholarship.

Accordingly, this study analyzes the three stages of ritual prayers performed on the main day of the 2023 Maljeveq in the Tjuabar tribe: the "household prayer," the "house-by-house shielding," and the "return-home prayer." Through a close examination of these stages, the research clarifies the crucial role that Qumaqan plays in the Maljeveq and reveals the Paiwan people's traditional belief system rooted in the concept of the "house." This article not only fills a gap in prior studies regarding Qumaqan but also seeks to offer a new perspective for interpreting this deity.

Keywords: Paiwan, Tjuabar Tribe, Qumaqan (House Deity), Maljeveq (Five-Year Festival), Ritual Trajectory

* Department of Taiwanese Languages and Literature, National Taiwan Normal University in Taiwan