

台湾原住民族作家たちの「回帰部落」とその後

魚住 悦子

はじめに

- 第1節 部落に帰る—ワリス・ノカンの「回帰部落」—
 - 第2節 部落で生きる—シャマン・ラポガンの「回帰部落」—
 - 第3節 部落で暮らす—リカラッ・アウーの「回帰部落」—
- まとめ

(要約)

1980年末期、都市で活動していた台湾原住民族知識人のあいだに「回帰部落」運動がおこり、何人かの原住民族作家たちが部落に帰った。本稿ではこの運動のなかで部落に帰り、活発に創作を行なった3人の代表的な原住民族作家をとりあげた。第1節ではタイヤル族のワリス・ノカンをとりあげ、作家の「回帰部落」の理由を考察した。「回帰部落」は都市原住民であった作家に苦闘を強いるものであった。第2節ではタオ族のシャマン・ラポガンを取りあげ、彼の作品から「回帰部落」の実際を詳細に検証した。「回帰部落」はそれぞれの作家に個別的なものであったが、第3節では、外省人の父をもつパイワン族の女性作家のリカラッ・アウーを取りあげ、「回帰部落」が彼女の原住民女性意識の確立にどのように作用したかを考察した。最後に、「回帰部落」の精神が今日の若い世代にどう引き継がれているのかを見、原住民族作家と部落について考察した。

はじめに

台湾では1980年代に入って原住民文化運動がおこり、そのなかから創作文学としての台湾原住民文学が生まれた。ところが、1980年代末期になると、都市に暮らす台湾原住民族知識人のあいだに、「回帰部落（部落へ帰る）」運動がおこり、それに呼応して幾人かの原住民族作家が部落に帰った。この運動は、組織的なものではなく、原住民族知識人たちの内省から起こったものである。ところで、ここでいう「部落」は台湾原住民族の人々が住む集落を指している。部落に暮らす人々は、共通の過去の記憶と地縁・血縁で結ばれている。つまり、台湾原住民族の人々にとって、部落はアイデンティティーのよりどころなのである。それゆえ、人々は誇りと愛着をこめて「部落」と言っている。では、原住民族作家たちはなぜ部落に帰ったのだろうか。そして、部落に帰ったのち、彼らはどのような活動を行ったのだろうか。また、運動から10年あまりを経た現在、新しい時代状況のなかで、彼らはどうしているのだろうか。

本稿では、「回帰部落」ののち、活発な文学活動を行なったワリス・ノカン、シャマン・ラポガン、リカラッ・アウーの3人の原住民族作家について、それぞれの「回帰部落」の過程と、その後の活動や創作をとりあげる。このうち、シャマン・ラポガンは、部落に帰って伝統文化に生きるなかで創作を志すようになり、原住民文学で最初の長編小説を書きあげた作家で、まさに「回帰部落」運動によって生まれた作家と言える。彼の「回帰部落」については、具体的にその過程と成果、現在を検証したいと思う。

第1節 部落に帰る—ワリス・ノカンの「回帰部落」—

「回帰部落」運動はなぜ起こったのだろうか。本節では、台湾原住民文学のリーダー的存在であるタイヤル族のワリス・ノカンを取りあげて、「回帰部落」運動の目ざしたものを考えることから始めたい。1997年8月28日、『中国時報』は「帰郷—原住民作家回到部落之後—」¹と題する特集を組んだ。記事は、以下のように始まる。

1980年代末から90年代初期にかけて、都市に住んでいた原住民知識人のあいだに「回帰部落（部落へ帰る）」という行動がおこった。それ以降、彼らは次々に作品を出版し、彼らの帰郷運動は部落において徐々に意味を見出すようになった。

この特集記事は、部落に帰った原住民族知識人として、ルカイ族のアウヴィニ・カドリスガン、タイヤル族のワリス・ノカン、パイワン族のリカラッ・アウー、タオ族（ヤミ族）²のシャマン・ラポガン、ブヌン族のトパス・タナピマを取りあげている。また、都市で生計を立てているパイワン族の詩人モーナノンや、部落を離れることなく文化活動を続けているタイヤル族のリイキン・ヨウマとタオ族のシャプン・チャポヤの活動も紹介している。原住民族作家の「回帰部落」の過程について、この記事は、次のように書いている。

戦後、経済的な事情から、原住民部落の人口の多くが都市へ流出した。1980年代末期以降、これらの都市に分散した原住民もまた、反強権体制抗争の影響を受けた。強権が徐々に解体していく過程において、原住民エリートたちは自身の権益について抗議し要求を出すようになった。このような「弱勢グループが強勢グループの統治に反抗する」という流れのなかで、「民粹主義」(populism)の色彩をおびた草の根運動が静かに生まれ成長した。その一部は、1980年代末、90年代初期の都市原住民知識人の「回帰部落」運動に発展した。これらの知識人には、もともと文筆活動を行っていた人もいれば、のちに創作を始めた作家もいて、その数は少なくない。ここ数年、彼／彼女らの作品が次々に出版された。その作品は、彼／彼女らが部落の文化を守ろうとし、歴史を目撃したその記録にほかならない。

すなわち、「回帰部落」運動は、1980年代後半の民主化の流れのなかで、さまざまな要求をかかげて運動を行っていた原住民族知識人のあいだで、「静かに」に起こったもので、組織的に行われた運動ではなく、自発的なものだったのである。それでは、実際に部落へ帰ったことについて、作家自身はどう語っているだろうか。まず、ワリス・ノカンを見てみよう。

ワリス・ノカンは1961年、台中県和平郷のミフ部落³に生まれた。漢名は呉俊傑である。台中師範専科学校（現、国立台中師範学院）を卒業し、兵役を終えると花蓮県の小学校につとめ、1985年には台中県の小学校へ転勤し、さらに、1987年には故郷から30キロ離れた豊原市の小学校に移った。ワリス・ノカンは高校時代から創作をはじめ、初期には柳翹という筆名で詩や児童書を

書いていたが、その後、原住民意識に目覚め、タイヤル名のワリス・ノカン（初期には、ワリス・ユカン）を名乗って、詩や小説、ルポルタージュ、評論をつぎつぎに発表していった。原住民族作家では最も多くの本を出版しており⁴、「Losin Wadan—殖民、族群与個人」⁵で1994年の第17回時報文学賞報道文学賞を受賞したのをはじめ、各種の文学賞を最も多く受賞した原住民族作家である。

また、ワリス・ノカンはリカラッ・アウーとともに、2年間にわたって雑誌『獵人文化』を主宰した。『獵人文化』は1990年8月に創刊されたが、創刊号の編集後記には、「月刊『獵人文化』の発刊は原住民文化運動の初歩的な実践である」と述べられている⁶。原住民運動を専門に扱う雑誌の創刊は、当時としては画期的なことであった。『獵人文化』は、1年目は月刊、2年目は隔月刊で、第18期まで発行された。各号のページ数は32ページから64ページで、購読料と寄付を基盤として発行していたが、定期購読者は少なく、経済的にも苦況にあった。雑誌の記事は、原住民族各族に伝わる神話や伝説、文化の紹介、原住民族に関わる社会問題や、原住民族部落をたずねてのルポルタージュが中心で、台湾各地で活動する原住民族文化人の紹介も行なっている。また、霧社事件などの抗日事件をはじめ、オランダによる台湾統治以来の原住民族の歴史を紹介し、1947年の二二八事件以降、白色テロで犠牲になった原住民族の調査にも力を注いだ。平埔族や、当時、政府から原住民族に認定されていなかったサオ族⁷も何度か取り上げている。発行2年目には、リアルタイムで原住民族に関わる事件や社会問題をとりあげて分析している。『獵人文化』は1992年6月に停刊したが、ワリスとアウーは同年11月に「台湾原住民人文研究センター」を設立し、1994年9月まで原住民文化啓蒙活動を続けた。

ワリス・ノカンは、こうして原住民文化運動をおこなっていたが、1994年、故郷の和平郷のミフ部落に戻り、自由国民小学校で教育にあたることにした。彼は「部落に帰る」決意を固めるにいたった過程を、次のように書いている。

1985年まではわたしは台湾原住民族を題材にした作品をほとんど書かなかった。1986年になってはじめて「台湾原住民権利促進会」⁸という組織が原住民の權益のために闘っていることを知った。そのころ、わたしは雑誌『夏潮』⁹の洗礼を受けて、少しずつ台湾原住民族の現状を知るようになっていた。まず頭に浮かんだのは、自分の部落や部落の親しい人々、子ども時代の思い出のことだった。これらは、のちに散文集『永遠的部落』¹⁰に収めた。

1988年、わたしは豊原市の小学校に転勤になり、部落からの距離はいつそう近くなった。父はいつもわたしに、いつ部落に帰ってきて教えるのかとそれとなく尋ねたが、わたしはあれこれ理由をつけてひきのばしてきた。ここ数年、原住民雑誌を発行し、文化運動に携わって、台湾原住民の優れた書き手とまで言われるようになったが、わたしはますますむなしい思いにとらわれるようになった。というのは、わたしに対するこれらの呼び方は、どれも部落の人々がそう呼んでいるのではないからで、そのうえ、わたしたちが見るところ、部落の状況は、日々悪化していたからだ。わたしはひとりの原住民教師として、自分を育ててくれた部落のために、いかに力を尽くすべきかを深く考えた。

「帰って来いよ」父が言った。

日ごとに年老いていく父を見ていると、どの部落も流れる水で潤されなければならないと呼びかける声のように、山々から声が聞こえてきた。そうだ、帰らなければならない。教師として、部落の子どもたちをきちんと教えなければならない、雨水はどのように大地を豊かにするか、森はどのように獣たちを守っているかを学び、山々の胸で脈打つ鼓動に耳を傾けるのだ！¹¹

ここでワリス・ノカンが書いているように、部落の人たちは、彼が進めていた原住民文化運動や原住民雑誌に興味を示さなかった。ワリスは、自分たちの運動が部落に住む原住民の理解や支持を得ていないというむなしさと、荒廃していく部落に自分は何ら実質的な貢献をしていないという思いから、「帰って来いよ」という父の言葉に促されるように部落へ帰った。彼はまた、「1993年、国際先住民年のおかげで、わたしは強い意志を持って部落に帰った」¹²とも書いており、先住民族が国際社会においても注目されるようになったことも、彼の部落への回帰を促した。後にワリス・ノカンは「文化や歴史こそが民族の根であり、政治的な権利を獲得したとしても、原住民族の歴史や文化がなくなってしまうたら何の意味もない」と語っているが¹³、この言葉からワリスが部落をどう考えているかを知ることができる。すなわち、彼は、原住民族は、歴史や文化という「民族の根」があってこそその存在で、歴史や文化から生まれた民族固有のアイデンティティーが何よりも重要であると言っているのだ。部落は、その歴史や文化を育んできた土地である。ワリス・ノカンにとって、部落はアイデンティティーの源なのである。

こうして、ワリス・ノカンは自己の民族アイデンティティーの原点である故郷のミフ部落に戻った。彼は教鞭をとるかたわら、部落の文化再建運動に携わり、また、1997年には『戴墨鏡的飛鼠』、1999年には『番人之眼』『伊能再踏査』を出版するなど、旺盛な執筆活動を行ってきた。これらの作品集には、部落の生活や原住民族の伝統文化を扱った作品、原住民族を歴史のなかでとらえた作品、紀行文などが収められているが、現代社会に対する鋭い批判と風刺がこめられた作品が多いのが特色である。さらに、2003年に出版された『迷霧之旅』は、ワリス・ノカンの十数年間の著作を収めたものだが、1999年9月に台湾中部を襲った「九二一地震」で大きな被害を受けた部落とその再建の様子も描かれている。

ワリス・ノカンにとって「回帰部落」は、自分を育んだ部落の文化を再建し、歴史を掘り起こして記録し、それと同時に、タイヤルの子どもたちに文化や歴史を伝えていくためであった。帰郷後、彼は、これらの活動に真剣に取り組んで、着実に成果をあげてきた。そして、いまや、ワリス・ノカンの活動は台湾島内にとどまらず、広く海外にまで広がり、活動の領域も、創作を超えて、歴史の記述や文学理論の構築にまで及んでいる。しかし、彼は部落から離れようとはしない。それは、ワリス・ノカンにとって、部落こそがアイデンティティーの原点であり、部落に住んでこそ、原住民族作家としての個性を存分に発揮できるのであって、部落を離れば、自分を活発な活動に駆り立てているエネルギーが変質してしまうことを知っているからである。「回帰部落」の運動は、彼の部落だけでなく、ワリス・ノカン自身にも、新しい生命を吹き込んだのであ

る。

第2節 部落で生きる—シャマン・ラポガンの「回帰部落」—

部落に帰り、そこで生きることは、原住民族知識人にとって、実際にはどのようなことだったのだろうか。前節でとりあげたワリス・ノカンは、部落に帰って小学校教師を続けながら文化運動に取り組み、創作活動を行なってきた。しかし、本節でとりあげるタオ族のシャマン・ラポガンの「回帰部落」は、ワリス・ノカンのそれとはずいぶん異なっている。孫大川はシャマン・ラポガンを「回帰部落」の最も「劇的な」例と述べている¹⁴が、本節では彼の「回帰部落」の軌跡をくわしくたどってみたい。

シャマン・ラポガンは1957年、蘭嶼島(台東県蘭嶼郷)紅頭村のイモロッド部落に生まれた。漢名は施努来¹⁵である。彼は1973年に蘭嶼国民中学を卒業すると、台東高級中学に進学するために蘭嶼を離れた。高級中学卒業後は、原住民族子弟枠での大学推薦入学を辞退し、台北に出て勉学を続け、1980年に淡江大学フランス語科に入学した。大学卒業後は、タクシートの運転手などさまざまな職業で生計を立てながら台北で暮らしていたが、1980年代後半に原住民権利促進運動に積極的に関わるようになり、1988年には蘭嶼への核廃棄物貯蔵に反対する運動をおこした。シャマン・ラポガンは、1989年、故郷の蘭嶼に帰った。当時のシャマン・ラポガンについて、孫大川は次のように書いている。

1980年代末、シャマン・ラポガンは、反核運動の激情から退いてまもなく、台湾原住民の抗争運動に新たな反省をおぼえるようになり、蘭嶼に帰って定住するかどうかという選択に直面していた。彼は、台北の街角で蘭嶼ヤミ(タオ)人の旗を十数年も振ってきたが、実際には、心は非常にむなしかった。蘭嶼の文化とは何か? 知っていることは多くなかったし、思考方式や生活の中身、価値観はとっくに台北化していた。彼は矛盾とむなしさを感じていた。まもなく彼は一家をあげて蘭嶼に帰り、ほんとうのタオ人になるために、海に潜り、魚をしとめ、舟を造ることから、謙虚に学びはじめた。¹⁶

つまり、シャマン・ラポガンが故郷のイモロッド部落に帰ったのは、それまで彼が進めてきた反核運動に「新たな反省をおぼえ」たためであり、さらに台湾¹⁷で暮らした16年間に失ったタオ人のアイデンティティーを取りもどし、「真正的達悟人(ほんとうのタオ人)」になるためだったのである。しかし「ほんとうのタオの男」になることは、少年期に島を離れて長く都会で暮らし、帰郷当時すでに30歳をこえていたシャマン・ラポガンにとって、体力的にも苦しい戦いであった。「ほんとうのタオの男」であるためには、まず、タオ族の伝統的な生産様式や文化習俗に習熟しなければならない。タオ族の伝統的な生産はトビウオ漁を中心とする漁労と芋類の栽培だが、男性の主たる労働領域とされる漁労活動では、タオの伝統的な舟タタラを操って海に出て漁を行い、また潜水漁も行う。漁には海や気象、魚類についての豊富な知識が必要とされるのはもちろ

んのことだが、漁に関わる伝統的な儀式や禁忌などにも通じていなければならない。漁に出るための舟タタラも自分で造らねばならない。しかも、これらの生産活動に加えて、タオ族に伝わる詩歌を朗誦でき、きまりに則って詩歌を作れるようになってはじめて、一人前のタオの男と認められるのである。では、シャマン・ラポガンは、どのようにして「ほんとうのタオの男」になったのだろうか。帰郷して彼が歩んだ道を、その作品から追ってみよう。

帰郷して一年後、74歳になる父親がシャマン・ラポガンに、伝統の舟タタラを造ることを提案する。その父について、シャマン・ラポガンは次のように書いている。

父はたいへん伝統的な人で、またひどく個性的でもある。油で炒めた料理は絶対に口にせず、父にとって最高の食べ物は新鮮な魚である。実は、わたしが故郷にもどって、最も望んでいたことは、父といっしょに舟を造ることだった¹⁸。

こうして、願いがかなって、シャマン・ラポガンは、父とともに舟を造りはじめた。ところで、タオの人々にとって舟を造ることはどのような意味を持つのだろうか。シャマン・ラポガンはこう書いている。

舟を造ることは、われわれヤミ人（タオ人）にとって、もっとも重要な技術であり、生きていくための道具であり、人々からほんとうの男だと認められるための仕事である。舟を造るだけでなく、その仕事がいねいできちんとできているかどうか、その舟が速いかどうかなど、すべてがその人の能力を証明するものとなる。その能力が長年にわたって積み上げられて、社会的な地位となるのである。¹⁹

つまりタオの人々にとって、舟を造ることは、単に生産のための道具を造るというだけでなく、大きな社会的な意味があるのだ。シャマン・ラポガンは、舟造りの過程で、技術とあわせてタオ族の精神文化も学ぶことになる、彼は次のように書いている。

一か月半にわたって、山に上って舟を造るための材料を切り出したが、同時に、わたしは山林を敬い畏れることを学び、祖先の霊を祝福することを学び、山を愛し海を愛する生命の本質を学んだ。さらに、わたしを万倍も敬服させたのは、体力を使う労働を、生存の智慧にすっかり置き換えてしまう老人である。老人たちは、大自然の山林や大海原の波には頭を低くするが、自分と同等の労働力を持つ人々には、へりくだったりはしない。(中略) この過程において、平和で気が弱いようにも思われ、また、たくましく理性的にも思われるヤミの人々の性格が、完全に環境の影響を受けていることがよくわかった。生存（環境）条件の劣悪さが、最終的には、ヤミ人の謙虚な個性を鍛え上げたのである。²⁰

ここには、タオの老人たちが、決して、年老いた力ない存在ではなく、生きていくための智慧

を豊かに持った、誇り高い存在であることが描かれている。さて、その後、シャマン・ラポガンは、70歳の叔父たちと六人乗りの大きな舟を造ることになったが、このとき、シャマン・ラポガンの心にある決意が生まれた。

わたしはふと自分をかえりみてこう思った。わたしが父たちのためにすることはひどく少ない。山での作業の過程をすべて、記録するべきだ。それだけでなく、老人たちがこの激変する社会にあって、心のうちで何を思ってきたのか、いろいろなできごとに対してどう批判し、考えてきたのかなどもさぐってみるべきだ。²¹

シャマン・ラポガンはここではじめて、舟を造る過程を記録しようと思立ち、さらに、それまでかえりみられることのなかった老人たちの心をも伝えようとも思ったのである。このような思いで舟造りに取りくんだシャマン・ラポガンだったが、その経験が彼にさらに大きな決意を促す。

ここ数日、山に上って、舟を造るための材料を切り出した。父たちの休みない勤勉な労働がわたしの創作を刺激したのかもしれない。今のところ、わたしの創作は多くはない。台湾文壇を震撼させるような小説がないのはもちろんのことで、わたしには、自分を作家と呼ぶような傲慢さも大胆さもない。しかし、わたしは万丈の勇氣と信念を持って、わたしたちの島の人々におこった物語のすべてを伝えよう。これがまさにわたしが努力しなければならない方向であり、伝統的な仕事に加わり、貨幣による代価のない労働をすることも、まさにわたしが力のかぎり探求する題材である。（中略）

父たちの世代は、民族の歴史を文字で記録しようとせず、ただ、見たこと聞いたことを頭の中に刻み込んだだけだった。彼らはみな70歳を超えた老人たちだが、その思考がはっきりしていることにわたしは感服している。わたしが進むべき唯一の道は、努力して創作に取りくむことである。それでこそ、海の香りのする作品を記録することができる。わたしはこう自分を励ましている。²²

これまで見てきたように、シャマン・ラポガンは、故郷の部落にもどり、「ほんとうのタオ人」になるために努力していたのだが、その経験は、文字を持たない自分の民族についての記録を残すことを決意させる。さらに部落での生活は、原住民権利促進運動の活動家だったシャマン・ラポガンに、「島の人々におこった物語のすべてを伝え」るべく、創作の道に進むことを決意させることになったのだ。その決意を、彼はどう実践していったのだろうか。シャマン・ラポガンは2004年8月までに、『八代湾的神話』、『冷海情深』、『黒色の翅膀』、『海浪的記憶』²³の四冊を出版している。

1992年に出版した『八代湾的神話』には、神話が採録されているが、神話について、シャマン・ラポガンは台湾原住民族作家座談会で次のように述べている。

自分が以前、台北にいたとき書いた詩は、その生活のむなしさからでた感情で、ある種の苦痛の表現だったのだということがわかりました。われわれの神話や詩歌に比べると、はるかにかけ離れた、ひどく劣ったものです。それで、わたしはまず神話を採録することにしました。他人がそれを文学とみるかどうかは問題ではありません。……ふだん、われわれは神話の影響力を感じることはないかもしれませんが、しかし、ここ数年、文字の記録のない部落に帰って暮らしてみても、多くの神話は、身をもって体験してこそ、その存在の意味を感じることができるのだとわかったのです。²⁴

都会で暮らしていた時には、遠いものに感じていた神話が、「文字の記録のない部落」にもどり、海や山で伝統的な生産にたずさわるうちに、「身をもって体験してこそ、その存在の意味を感じることができる」存在、すなわち、現実感のある、生きた存在として認識されたというのである。これは、原住民族文化にとっての神話の重要性をわれわれにも再認識させる貴重な発言である。なお、『八代湾的神話』では、シャマン・ラポガンは神話をタオ語で記録し、対照する形で中国語訳をつけているが、母語であるタオ語の再習得も、「ほんとうのタオ人」となるために不可欠な学習であった。ちなみに、現在、シャマン・ラポガンの蘭嶼での日常語はタオ語である。彼は「創作はタオ語で行い、それを中国語に翻訳して発表している」と筆者に述べている。²⁵

その後、1997年に出版した作品集『冷海情深』には、シャマン・ラポガンがタオ人としてのアイデンティティーを再び確立するまでの苦闘を描いた作品が収められている。また「浪人鯨」「浪人鯨与両条沙魚」は海中での魚との闘いと交流を描いており、自ら潜水して漁を行なうシャマン・ラポガン独特の作品世界となっている。続いて1999年に出版した長編小説『黒色的翅膀』は、台湾原住民文学における最初の長編小説で、1999年の第30回吳濁流文学賞小説賞を受賞した。この「黒色的翅膀」²⁶は四章から構成されているが、蘭嶼の過去と現在を、トビウオ・少年・壮年・老人の視点から描いており、過去への追憶と未来への憂慮が現われている。また、海の描写が素晴らしく絵画的であることや、生活のなかに今も息づくタオ族の伝統文化がていねいに描かれている点もこの作品の特色である。「黒色的翅膀」はタオ人として海に生きるシャマン・ラポガンの「回帰部落」後、10年にわたる苦闘の成果であると同時に、原住民文学にとって画期的な長編小説の登場であり、さらに、海の文学の誕生をも意味している。シャマン・ラポガンは、「自分の海の文学の世界」には、「水の上の海の世界」と「水の中の海の世界」と「記憶のなかの父の海の世界」があると述べている²⁷が、この「黒色的翅膀」にはこの三つの文学世界が描かれ、シャマン・ラポガンの求める「海の文学の世界」がはじめて結実した作品となっている。

こうして、シャマン・ラポガンは「ほんとうのタオの男」となり、決意を貫いて「海の香りのする作品」を書くようになり、高い評価も受けた。しかしながら、現代社会に生きるシャマン・ラポガンは新たな葛藤と苦悩に直面する。彼は、部落に帰ってしばらくは、小中学校で講師²⁸をしていたが、その後は講師をやめ、伝統的な漁だけで暮らすことにした。しかし、自給自足に近い伝統的な生産だけでは、現代の蘭嶼で生活するのに必要な現金収入を得ることができず、そのために家族から非難されるようになる。台湾からともに帰ってきた妻や子どもたちだけでなく、

息子が「漢人化した」と嘆いていた両親まで、現金収入を得られる仕事に就くように、台湾へ働きに行くように、シャマン・ラポガンに迫る。『冷海情深』の最後に収められた「無怨……也無悔」²⁹は彼のそのような葛藤を描いた作品である。妻は次のような言葉でシャマン・ラポガンを責め立てる。

「シャマン、あんたといっしょに台湾へ勉強に行った人たちは、帰ってきてからみんな、ちゃんとした仕事についてる。台湾に家もあるし、子どもは台湾で教育を受けさせてる。あんたはどうよ。何もしないで、頭のなかは海のことばかり。何が民族アイデンティティーよ、民族意識だの、タオ族は強くなけりゃって……いいかげんな理屈ばかりで、中身は空っぽじゃない。あした、お金をあげるから、台湾へ行きなさい」わたしの心を突き破るような妻の口ぶりに、わたしはいたたまれなくなった。³⁰

妻にとっては、タオ族のアイデンティティーよりも、家計のほうが切実な問題だったのである。両親や妻から非難のことばをあびて、シャマン・ラポガンはこう煩悶する。

台湾へ行く、台湾へ仕事に行き金稼ぐ、この考えで頭の中はいっぱいになった。(中略)わたしは思った、この何年か、ひとりきりで潜水して魚を捕ることを学び、ほんとうのタオの男になって、家族を養う生活の技能を学んだ。祖先が原始の能力を発揮して海と闘った生活経験を味わうことで、自信もついた。新鮮な魚を捕って父母の恩に報い、父がわたしを育ててくれたのと同じように、おいしい魚のスープで子どもたちを育て上げた。わたしのやりかたはまちがっていたのだろうか。³¹

都会で生活しているときには、タオの文化から離れてアイデンティティーを失ったというむなしさがあったが、故郷に戻ってタオ人としてのアイデンティティーを取りもどしたとき、シャマン・ラポガンは生活をしていくための現実的な苦悩に直面することになった。蘭嶼を離れて、台湾へ行くことについて、彼はこう書いている。

故郷に帰ったのは、わたしを疲れ果てさせた彷徨や、真実の友情のない都会での生活や、人間味のない環境から離れるためだった。今、わたしは再び、生命のエネルギーをつなぎとめたところから追い返されようとしている、心ではそうしたくないと千倍も思っているのに。

³²

しかし、彼は現実の要求から、次のように心を決めざるを得なかった。

そうだ、わたしは稼ぎに行かなければならない。家族から離れるについては、何の憂いもなかったが、わたしの海から離れることをひどく恐れていた。³³

この二つの引用に見るように、シャマン・ラポガンにとって、都会での索漠とした生活に疲れて帰ってきた部落は「生命のエネルギーをつなぎとめたところ」となり、その後、10年にわたって苦闘した結果、蘭嶼の海は、もはや離れることのできない「わたしの海」となっていたのである。しかし、彼は再び部落を離れ台湾に渡らざるを得なかった。

シャマン・ラポガンはその後、1999年に国立清華大学の人類学研究所の修士課程に進学して人類学の研究を行ない、2003年9月には、修士論文「原始豊腴的島嶼——達悟民族的海洋知識与文化」で修士号を取得した。部落に帰り、ほんとうのタオ人になった作家が、現実的な理由から再び部落を離れたわけだが、シャマン・ラポガンには、また別の深い理由も生まれていた。彼は「部落を離れたもうひとつの理由は、体力の衰えである。魚を捕るために潜水する体力が衰えてきたことは、海に生きるタオの男にとって問題である。ほかにも理由がある。それは、タオ族はこれまで長く、人類学研究の対象とされてきたが、研究される対象から研究する主体となってタオの文化を見なおしたいと思う」³⁴と筆者に語っている。「回帰部落」を経て、シャマン・ラポガンは新たな試練と挑戦の段階に進んだのだ。

こうしてシャマン・ラポガンはふたたび蘭嶼を離れた。彼が2002年に出版した作品集『海浪的記憶』³⁵には、新竹にある国立清華大学の大学院で学んでいるときに書いた作品が収められている。これらの作品は遠く離れた島で暮らす人々を描いたもので、特に海に生きてきた老人を描いた作品が多い。「黒色的翅膀」にも描かれていた老人の嘆きや悲しみが、『海浪的記憶』ではいっそう読者の胸に迫るものとなっており、作家自身がすでに中年に達したせい、これまでの作品には見られなかった憂いが感じられる。しかし一方、董恕明は、『海浪的記憶』に描かれた人々を、次のようにとらえている。

シャマン・ラポガンがその視線を老人や友人たちに向けるとき、輝かしくもなく立派でもない彼らが、シャマンの筆によって、誰もが、敬意と親しみの情を覚えさせる品格をそなえ、ある種の独特で力強い生命として展開する。たとえ、そのうちの何人かの運命が、最後には悲劇的に終わろうとも、彼らもみな、シャマン・ラポガンの生命の師であり、人生の鏡なのである。³⁶

董恕明は、シャマン・ラポガンにとって蘭嶼に生きる人々は「生命の師であり、人生の鏡」と指摘しているのだ。ところで、この『海浪的記憶』に収められた作品のうち、「再造一艘達悟船」³⁷はやや異色の作品である。十人乗りの伝統的なタオの舟を造る話で、この大事業のために夫婦を中心に一族が協力して作業を進める様子や、舟が完成した祝いの情景が描かれている。ここでは、老人たちはタオの伝統文化の継承者としての威厳を示し、人々を導き、助言し、さらに祝いの席では歌を朗唱する。シャマン・ラポガンもこの席で歌を披露しなければならないが、一番若い彼はひどく緊張していた。歌は最年長者から始まり、年の順に進んで、シャマン・ラポガンは最後に歌を披露することになっていたのだが、そのときの心情を彼はこう書いている。

水平線のはての波が最年長の伯父だとすると、その波が部屋で一番若いわたしのほうへ、ゆっくりと迫ってきた。わたしの心臓は激しく打った。わたしは古い旋律をまだよく知らない。あらたまった、厳粛なこの席でうまくいかなかったら、一生、けがれたタオ人（漢化しきったタオ）という汚名を背負わねばならない。³⁸

すでに「ほんとうのタオの男」となったはずのシャマン・ラポガンだったが、彼は、並み居る年長者の前で緊張し、自分がまだ一人前とは言えないと感じているのである。シャマン・ラポガンが老人を、智恵のある尊敬すべき存在としてとらえていることは先に見たが、老人たちは、年老いて漁のような体力を要する労働ができなくなっても、シャマン・ラポガンにとって遠くおよばない存在なのであり、董怨明が指摘したように「品格ある」「力強い存在」なのである。

さて、この「再造一艘達悟船」にはもうひとつ特色がある。シャマン・ラポガンの作品では、これまで、女性が男性と同じ大ききで描かれたことはなかったが、この作品では、妻と夫が対等な存在として描かれている。さらに、この作品を通して、タオ文化では、男と女、海と山、トビウオと芋が協同的な関係にあることが読み取れる。シャマン・ラポガンは、学位号を取得した修士論文で、この点について詳しく論考しているが、「再造一艘達悟船」は、作家が人類学の視点から新たに自己の文化を考察したことから生まれた新しい作品世界と言えよう。かつて、海と山について、シャマン・ラポガンはこう語っている。

伝統の舟を造る準備のために、わたしは叔父と一緒に山に上りました。叔父は木について、いろいろ教えてくれました。(中略) 山で長く暮らしてきた原住民から見れば、生命や文化、歴史は山があつてこそ、はぐくまれたものなのです。(中略) だから、わたしは、原住民作家は海と山の作家、言語を二つ持った作家であるべきだと思っています。³⁹

この発言は、シャマン・ラポガンが人類学の研究に進む前になされたものだが、彼が山で舟造りの作業を進めるうちに、蘭嶼における山の意味を認識するようになったことは、先の引用でも見たとおりである。自己の文学を「海の文学」と位置づけているシャマン・ラポガンだが、彼は、「海」は「山があつてこそ」の「海」であり、「海と山」は決して対立する存在ではないととらえている。シャマン・ラポガンはそのような「山」を視野に入れて「海」を描く作家をめざしているのである。

シャマン・ラポガンは 2003 年春、両親と兄を相次いで亡くした。父のシャプン・マニニューワンは、タオの伝統文化の担い手で、文化人類学のインフォーマントとしても著名な人であった。さらに、2004 年夏には、伯父も亡くなった。シャマン・ラポガンは、タオの男として生きていくための導き手であり、目標でもあった人たちを次々に失ったのである。シャマン・ラポガンは学位取得後、2003 年秋、ふたたび蘭嶼に戻り、伝統の舟タタラを造っているが、そのことについて、「タタラで漁に出ない男はタオの男ではないからだ」と筆者に語っている⁴⁰。

先にも述べたが、シャマン・ラポガンは 2003 年 11 月に来日して、「自分の海の文学の世界」

には「水の上の海の世界」「水の中の海の世界」「記憶のなかの父の海の世界」があると語った。しかし、同時にまた、「海洋文学者として孤独だ」とも語っている。世界中の海洋文学を見わたしても、「水の中の海の世界」を描いた文学はないからである。シャマン・ラポガンは、「水の上の海の世界」と「水の中の海の世界」を描いた文学を志しているのだが、そのために、彼は海に生きることこだわり、伝統的な生産様式や文化を堅持しようとしているのであり、人類学の研究に進んだのも、自己のタオ文化をより深く理解するためだったのである。

「回帰部落」の運動のなかで、「ほんとうのタオ人」となろうと部落に帰ったシャマン・ラポガンだが、彼がめざす「ほんとうのタオ人」になる道は長くて険しく、彼の苦闘はまだ続いているのである。

第3節 部落で暮らす—リカラッ・アウ—の「回帰部落」—

前節では、部落に帰って「ほんとうのタオ人」として生きるために苦闘するシャマン・ラポガンを見てきた。都市で暮らしてきた原住民族知識人にとって、原住民アイデンティティーの確立はたやすいことではなかった。特に、本節でとりあげるリカラッ・アウ—は、部落で暮らした経験がなかっただけでなく、外省人の父とパイワン族の母を持ち、タイヤル族の男性と結婚してタイヤルの部落で暮らしており、エスニック的にはいささか複雑な状況にあった。そのため、彼女の「回帰部落」は、単一のエスニック・アイデンティティーを持つワリス・ノカンやシャマン・ラポガンにはない、混乱や苦闘をともなったものであった。本節では、リカラッ・アウ—の「回帰部落」が彼女のアイデンティティー形成にどのような影響を及ぼしたかを見ていく。

リカラッ・アウ—は、1969年、安徽省出身の父とパイワン族の母のあいだに生まれた。漢名は高振蕙で、屏東市の眷村(軍人村)で育ったのち、家族で台中県に引っ越した。リカラッ・アウ—は高校卒業後、講師⁴¹として勤めはじめた小学校で、タイヤル族の作家ワリス・ノカンと出会い、翌年、結婚する。「17歳まではずっと自分を外省人二世と思っていた」⁴²というアウ—は、ワリス・ノカンとの出会いによって原住民アイデンティティーに目覚め、結婚後は、ともに原住民文化運動にたずさわる。第一節で述べたように、アウ—とワリスは1990年から2年にわたって、雑誌『獵人文化』を発行し、その後は「台湾原住民人文研究センター」を設立して活動を続けた。アウ—は、雑誌の編集や発行の事務をこなすかわら、台湾各地の原住民族の部落を訪ね歩いて取材し記事を書いていたが、これらの活動を通して、リカラッ・アウ—の原住民アイデンティティーが確立され、同時に作家としての素質も磨かれていった。さらに、ワリス・ノカンとの結婚後、父が亡くなったことも、彼女のアイデンティティーが、外省人アイデンティティーから原住民アイデンティティーへと向かうのをいっそう促した。なお、リカラッ・アウ—が母の側の原住民アイデンティティーを選びとる過程でいかに「自問し、挑戦し、否定したり、時には逃避したり」し⁴³、その後、自己のアイデンティティーを確立していったかについては、すでに別稿⁴⁴で詳述したので、ここでは深くは触れないことにする。

さて、リカラッ・アウ—が夫のワリス・ノカンとともにワリスの故郷であるタイヤルの部落、

ミフ部落に移ったのは、1994年のことである。アウーは、祖母が住むパイワンの部落⁴⁵にはそれまで休暇などで何度も帰っていた。しかし、生活者として原住民族の部落に住むのはこれがはじめてであった。アウーが育ったのは眷村である。眷村には戦後、大陸から台湾に渡って来た人々が住んでいたが、その多くは軍人だった。彼らは大陸からそれぞれの故郷の文化や伝統を持ち込んだが、眷村全体として深く根づいた伝統もなく、また、大陸への限らない郷愁をのぞいては共通の過去の記憶もなかった。ところが、アウーが暮らしはじめたタイヤルの部落には、歴史や伝統が色濃く生きていた。そのような部落で暮らすことによって、アウーの原住民アイデンティティーはいっそう強固なものになった。それと同時に、原住民族のかかえる問題をより切実に感じ取り、原住民族社会への理解も深まった。部落で暮らしはじめたアウーは、町で暮らしていたときの忙しさから解放されて、創作するための時間を十分持てるようになり、それまでの取材で見聞きした話や部落での体験を散文として次々に発表していった。これらの作品は、両親を描いたもの以外は、ほとんどが原住民族の女性たちを描いたもので、最初の作品集『誰来穿我織的美丽衣裳』⁴⁶に収められ、1996年に出版された。この年にはまた『一九九七原住民文化手曆』⁴⁷を編集出版した。翌1997年には作品集『紅嘴巴的VuVu』⁴⁸を出版したが、収められた作品の多くは雑誌『獵人文化』に発表したルポルタージュである。作品集の書名ともなった「紅嘴巴的VuVu」⁴⁹は時報文学賞報道文学賞の候補作となった作品であるが、清朝末期から現代までの、歴代政権による原住民族統治を描くとともに、パイワン族の祖母から聞き取った話をもとに、苦難の歴史を生きてきた祖先や祖母たちの姿を描いている。この祖母は、後述するように、アウーの女性意識の確立に大きな影響を与えた女性である。さらに翌1998年には作品集『穆莉淡』⁵⁰を出版したが、部落で育つ子どもたちを描いた作品のほか、現代社会や文化破壊を批判した著作や女性差別をとりあげた評論が収められている。

ここで、リカラッ・アウーの女性意識が確立していく過程について見ていこう。先述したようにアウーは台湾各地の原住民族を取材してきたが、その経験から同じ原住民族でも民族によって女性の地位や生き方が異なることを実感していた。しかもその後、アウーが暮らすことになったタイヤル族の社会は父系社会で男性中心であった。一方、彼女の血統であるパイワン族の社会は母系社会で女性の力が強い。パイワン族のアウーは、タイヤルの部落では外の人間であり、第三者の眼でタイヤル社会を観察することができた。タイヤル女性の生き方を目にし、それをパイワン女性、特に母や祖母とくらべたとき、アウーの女性意識がめざめた。アウーは、祖母や母からも聞き取りを重ねており、台湾文学研究者の楊翠との対談⁵¹でも、「パイワンの祖母や母をあらためて知ることによって、女性意識がめざめた」と述べている。こうして、男性中心社会のタイヤルの部落で暮らすことによって、リカラッ・アウーの女性意識がめざめ、原住民アイデンティティーからさらに進んで原住民族女性、パイワン女性としてのアイデンティティーが強固なものになっていったのである。このように漢族から差別される原住民族のなかで、さらに虐げられる原住民族女性の存在に心を注いでいたアウーは、やがて漢人社会と原住民族社会に共通する男性中心の社会構造にも厳しい眼をむけるようになる。1998年に出版した『穆莉淡』（前出）は母の名である「ムリダン」を書名にしたものだが、女性意識や女性運動を扱った著作も多く収められてお

り、出版社も女書出版に移していて、アウーのパイワン女性意識の高揚が見てとれる。

リカラッ・アウーは、1999年9月に台湾中部を襲った「九二一地震」の後、ワリス・ノカンとともに、被災したミフ部落の再建に尽力していたが、2001年末、離婚して部落を離れ、2002年秋には故郷の屏東市にもどった。その後、2003年6月からは小米穂原住民文化基金会の台北の事務局で働いており、また、原住民族女性作家として、台湾各地で開かれるさまざまな会議に出席したり講演や対談を行ったりしている。

リカラッ・アウーは、2003年6月には、はじめての子どもむけの絵本『故事地図』⁵²を出版した。パイワンの少女が母親とけんかして家出する話で、姪と祖母をモデルにしている。さらに2004年4月には『聯合報』副刊に「彩虹衣与高跟鞋」を発表している。この作品は、2001年冬に亡くなった下の妹を描いている。この妹は10歳のころまで眷村で育ち、父が亡くなった後は、母とともに祖母の住むパイワンの部落で暮らしていた。彼女はパイワン語がよくできるようになり、祖母と最も心が通じる存在であった。しかしながら、彼女自身は自分を外省人だと考えており、原住民であるとは思っていなかったという。同じく眷村で育ち、その後、それぞれタイヤルとパイワンの部落で暮らすようになった姉妹だが、パイワンの部落から遠く離れたタイヤルの部落で嫁として暮らしたアウーがパイワン女性のアイデンティティーを確立したのに対して、パイワンの部落で思春期を過ごした妹は外省人アイデンティティーを持ち続けていたわけである。このことから、エスニック・アイデンティティーの確立には、生まれ育った環境やその後の経験といった要因もさることながら、個人の意識的な選択が大きく作用しているということが理解できる。

このように、リカラッ・アウーは、「回帰部落」運動のなかで、1990年代になってはじめて部落で暮らし、その過程でパイワン女性のアイデンティティーを確立していった。その後、離婚して台北でひとりぐらしをするようになったアウーは、都市原住民女性の心情が理解できるようになったと述べている⁵³。原住民族作家としてのリカラッ・アウーの位置はすでにゆるぎないものである。しかし、原住民族社会や原住民族女性についてのアウーの模索は、故郷の屏東と大都会台北を往復するなかで今も続いており、さらに彼女は作家としても新たな領域を開きつつある。

まとめ

以上、本稿では、台湾原住民文学を代表する3人の作家をとりあげて、彼らの「回帰部落」とその意味について見てきた。最後に、その他の作家も含めて、「回帰部落」運動以後の原住民族作家と部落について述べ、本稿のまとめとしたい。

第一節の冒頭で紹介した原住民族作家たちの帰郷運動を扱った記事には、先述したように、ブスン族のトパス・タナピマや、ルカイ族のアウヴィニ・カドリスガンもとりあげられていた。

この記事で、トパス・タナピマ⁵⁴は、故郷の部落には帰らなかったが「回帰部落」の精神を帰郷運動より早く実践した作家として位置づけられている。1960年、南投県信義郷ロロコ部落に生まれたトパス・タナピマは、「名前を返せ」の詩人として知られるパイワン族のモーナノン⁵⁵とともに、1980年代の原住民文学の担い手であった。トパス・タナピマの作品「最後の獵人」は、

1986年の第17回呉濁流文学賞小説賞と1992年の第1回頼和文学賞を受賞している。彼はその後も創作を続け、また、医師として原住民族の部落で医療活動を行なってきた。1987年の蘭嶼⁵⁶をふりだしに、高雄県の三民郷、桃源郷を経て、現在は台東県長浜郷の衛生所で原住民族医療にたずさわっている。この間の創作は多くないが、トパス・タナピマは、いずれ本格的に創作を再開したいと考えている⁵⁷。

アウヴィニ・カドリスガンは、1954年、屏東県霧台郷旧好茶部落に生まれた。16歳で故郷を離れ、台北でキリスト教関係の仕事にたずさわっていたが、1990年に部落に帰ってルカイ文化の保存活動に取り組み、また、伝統文化を記録して残すために著作を行ってきた⁵⁸。

さらに、現在、注目されている原住民族作家には、パイワン族のサキヌ⁵⁹やブヌン族のネコッ・ソクルマンがいる。彼らはこれまで述べてきた「回帰部落」世代からは一世代あとの作家であり、都市原住民である。サキヌは、1972年、台東県太麻里郷香蘭部落に生まれ、台北で警察官をしながら、作品を書き続けているが、サキヌの作品の魅力は部落にその源があると、林宜妙は指摘している⁶⁰。ネコッ・ソクルマンは1975年、南投県信義郷望郷部落に生まれた。彼は、在学中にいくつかの文学賞を受賞し、その将来を嘱望されている作家だが、卒業後は部落に帰っている。彼は自分の文学の源泉はあくまで部落にあるとしており、さらに「僕は部落文学創作者というべきだ」と独自の文学論を展開している⁶¹。つまり、自己の文学を原住民文学とは認めず、各族個別の原住民文学、すなわちブヌン文学を主張しているのである。

1980年代末期、「回帰部落」運動のなかで、原住民族作家たちは部落に帰った。部落に帰った当初は、部落の人々から、都市で失敗した敗残者と思われて冷たい眼で見られたり、何か意図するところがあるのではないかと疑われて警戒されたりしたこともあった。⁶² 原住民族作家や原住民文化運動家としての存在を否定されることもあった。⁶³ 伝統文化を継承し、再生するための苦闘は、シャマン・ラポガンの節で見てきたが、一方、部落の人々が伝統文化保存に無関心なことに、作家たちがどうしようもない無力感を覚えることもあった。しかし、「回帰部落」運動によって、原住民族作家たちのアイデンティティーはゆるぎないものとして確立された。それだけでなく、「回帰部落」運動の最も大きな収穫は、作家たちが部落をあらためて発見したことである。都市原住民として都会で暮らしていた多くの原住民族作家たちにとって、部落は観念的な存在でしかなかったが、「回帰部落」運動のなかで部落に帰り、部落で生きることによって、作家たちは部落から新しい生命を得たのである。その後、10年余りの時を経た現在、「回帰部落」運動はもはや、作家たちの原住民アイデンティティー確立のための共通の目標ではなくなり、求心力を失ったかに見える。しかしながら「回帰部落」の精神は、上述したように、部落を創作の源泉とする新しい世代の作家、サキヌやネコッ・ソクルマンたちに確実に受け継がれている。2003年に出版された『台湾原住民文学選4 海よ山よ』⁶⁴には、平埔族の楊南郡を含む、19人の原住民族作家の作品が収められているが、作家たちの多くは都市原住民で、部落に住んで著作を行っている作家は半数に満たない。この事実からも、今後、台湾原住民文学が多様に発展していくことが予測されるが、それでもやはり、部落は台湾原住民文学の原点であり、その生命の源でありつづけるだろう。原住民族作家たちの道は決して平坦なものではないが、彼らはその道を歩みつづけ、歩みを

止めることはもはやないだろう。

注

- 1 記事の記者は董成瑜。
- 2 公式名称はヤミ族であるが、タオ族の人々は自らを「タオ族」と称している。
- 3 台中県和平郷自由村雙崎。
- 4 『永遠的部落』(台中、晨星出版、1990年)『荒野的呼喚』(同、1992年)『戴墨鏡的飛鼠』(同、1997年)『迷霧之旅』(同、2003年)など、2003年10月現在、ワリス・ノカンは11冊の著作を出版している。
- 5 1994年11月22～26日『中国時報』に発表。
- 6 『獵人文化』第一卷第一期(1990年)、30頁。
- 7 サオ族は2001年、行政院から原住民族に認定された。
- 8 1984年12月結成。87年10月に台湾原住民族権利促進会と改称。
- 9 1983年2月創刊。
- 10 注4参照。
- 11 「回到部落」『迷霧之旅』(注4参照)37頁。「回到部落」は「山是一座学校」に収録。「山是一座学校」は『聯合報』(1994年3月16日)に発表。
- 12 「山窮水盡疑」『迷霧之旅』(注4参照)111頁。「山窮水盡疑」は『中央日報』(2000年9月15日)に発表。
- 13 小林岳二「解説 ワリス・ノカンが綴る近現代史」中村ふじゑほか編訳『台湾原住民文学選3 永遠の山地』(草風館、2003年)。
- 14 孫大川「用筆来唱歌—台湾原住民文学的生成背景、現況与展望」、2004年7月4日、第14回天理台湾学会での特別研究報告。
- 15 漢名「施努来」の「施(シ)」は、タオ語で結婚していない人の名前につける接頭辞「シ」であるが、行政側が誤解して姓としたものである。タオ族の命名法はテクノミー(子供本位呼称法)で、シャマン・ラポガンの長男は「シ・ラポガン」といい、シャマン・ラポガンは「ラポガンの父」を意味する。なお、シ・ラポガンが生まれたのは1986年だが、シャマン・ラポガンが民族名を回復したのは、1989年に蘭嶼に戻って以降である。
- 16 孫大川「推薦序 蘭嶼老人之海」『海浪的記憶』(台北、聯合文学出版、2002年)6頁。
- 17 蘭嶼では台湾本島のことを「台湾」という。
- 18 「黒潮の親子舟」、『冷海情深』(台北、聯合文学出版、1997年)54頁。「黒潮の親子舟」は『山海文化』創刊号(1993年11月)に発表。
- 19 同上、55頁。
- 20 同上、60頁。
- 21 「敬畏海的神靈」『冷海情深』94頁。「敬畏海的神靈」は『中時晚報時代副刊』(1993年12月31日)に発表。
- 22 同上、96頁
- 23 『八代湾的神話』(台中、晨星出版、1992年)、『黒色の翅膀』(同、1999年)『海浪的記憶』(注16参照)。
- 24 孫大川「原住民文学的困境」、『山海世界』(台北、聯合文学出版、2000年)146頁。
- 25 筆者は2003年10月、蘭嶼でシャマン・ラポガンにインタビューを行なった。
- 26 邦訳「黒い胸びれ」(筆者訳)は『台湾原住民文学選2 故郷に生きる』(草風館、2003年)に収録。
- 27 2003年11月9日「台湾原住民族文学フォーラム」(明治学院大学)での報告「我的海洋文学的世界」、『學術フォーラム報告集』参照。
- 28 原語は「代課教師」。
- 29 「無怨……也無悔」は1997年2月『山海文化』に発表、『冷海情深』(注18参照)に収録。
- 30 「無怨……也無悔」『冷海情深』(注18参照)213頁。
- 31 同上、213頁。

- 32 同上、216 頁。
- 33 「自序 關於冷海与情深」『冷海情深』（注 18 参照）12 頁。「自序」は 1997 年 1 月 14 日付である。
- 34 注 25 に同じ。
- 35 『海浪的記憶』（注 16 参照）は 2002 年、第 25 回時報文学賞推薦賞を受賞した。
- 36 董恕明『辺縁主体的建構—台湾当代原住民文学研究』（博士論文）、2003 年、台湾・東海大学中国文学研究所。
- 37 『經典』2001 年 1 月号に発表、『海浪的記憶』（注 16 参照）に収録。
- 38 「再造一艘達悟船」、『海浪的記憶』（注 16 参照）102 頁。
- 39 1998 年 11 月「台湾原住民文学研討座談会」での発言。台湾原住民文学文教基金会編『21 世紀台湾原住民文学』1999 年、308 頁。
- 40 注 25 に同じ。
- 41 注 28 に同じ。
- 42 1998 年 11 月「台湾原住民文学研討座談会」での発言。『21 世紀台湾原住民文学』（注 39 参照）296 頁。
- 43 「身份認同在原住民文学創作中的呈現」『21 世紀台湾原住民文学』（注 39 参照）188 頁。
- 44 魚住悦子「原住民族女性作家の誕生—リカラッ・アウーのアイデンティティー」、山本春樹ほか編『台湾原住民族の現在』（草風館、2004 年 12 月）に収録。
- 45 屏東県来義郷文楽部落。
- 46 台中、晨星出版。
- 47 台北、常民文化。
- 48 台中、晨星出版。
- 49 1994 年。原載紙誌は未見。邦訳「赤い唇のヴヴ」（筆者訳）は魚住悦子編訳『台湾原住民文学選 2 故郷に生きる』（注 26 参照）に収録。
- 50 台北、女書出版。
- 51 「週末文学対談」楊翠、リカラッ・アウー「番（翻）婆・嚙（異）語——漫談原住民女性文学」（国家台湾文学館、2003 年 8 月 30 日）、『INK 印刻文学生活誌』創刊 6 号（2004 年 1 月）に収録。楊翠の祖母、葉陶は「新聞配達夫」で著名な台湾人作家、楊達の妻で、平埔族の血統を持つ。
- 52 台北、遠流出版。
- 53 胡崇禎「心靈的満足印記」、『山海子民的心靈謳歌』（台北市政府原住民事務委員会、2002 年）56 頁。
- 54 トパス・タナピマ（漢名、田雅各）は作品集『最後の獵人』（台中、晨星出版、1987 年）、『情人与妓女』（同、1992 年）、『蘭嶼行医記』（同、98 年）を出版している。トパス・タナピマについては、下村作次郎「台湾原住民文学とは何か」（下村作次郎編訳『台湾原住民文学選 1 名前を返せ』草風館、2002 年）を参照した。
- 55 モーナノン（漢名、曾舜旺）は 1956 年、台東県達仁郷阿魯威部落に生まれた。詩集『美麗的稻穗』（台中、晨星出版、1989 年）を出版している。
- 56 トパス・タナピマには蘭嶼での医療活動と経験を描いた作品集『蘭嶼行医記』（注 54 参照）がある。
- 57 「トパス・タナピマ小伝」（下村作次郎訳）『台湾原住民文学選 1』（注 54 参照）。
- 58 アウヴィニ・カドリスガン（漢名、邱金士）は『雲豹的傳人』（台中、晨星出版、1996 年）、『野百合之歌』（同、2002 年）を出版している。
- 59 サキヌは作品集『山猪・飛鼠・撒可努』（高雄、耶魯文化・2000 年）、『走風的人』（台北県板橋市、生活思想屋・2002 年）を出版している。『走風的人』は 2000 年に第 1 回中華汽車原住民文学賞を、『山猪・飛鼠・撒可努』は同年の第 21 回巫永福文学賞を受賞した。
- 60 孫大川主編『台湾原住民族漢語文学選集—散文卷下』（台北 INK 印刻出版・2003 年）132 頁。
- 61 ネコッ・ソクルマン「部落文学、母語創作」『台湾文学館 通訊 3』（台湾文学館、2004 年 3 月）、85 頁。
- 62 「帰郷—原住民作家回到部落之後—」『中国時報』1997 年 8 月 28 日。
- 63 魚住「原住民族女性作家の誕生」（注 44 参考）参照。
- 64 柳本通彦ほか編訳、草風館、2004 年。