

埼玉学園大学・川口短期大学 機関リポジトリ

プリンガウ：台湾原住民の女性呪術師

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2021-02-22 キーワード (Ja): キーワード (En): Pulingav, shaman, Paiwan, indigenous people, Taiwan 作成者: 齋藤, 正憲 メールアドレス: 所属:
URL	https://saigaku.repo.nii.ac.jp/records/1335

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



プリンガウ

— 台湾原住民の女性呪術師 —

Pulingav

The Female Shaman of Indigenous Peoples in Taiwan

齋藤 正憲

SAITO, Masanori

はじめに

バングラデシュにおいて呪術師（シャーマン）との邂逅を果たした筆者は、ヒンドゥーおよびイスラームと共存する呪術実践の一端を垣間見ることができた（齋藤 2017, 2018, 2019a）。比較データを求めて、スリランカにおいてフィールドワークを実施したところ、近親者の死をきっかけとして成巫する呪術師の聞き取りに成功した（齋藤 2020）。さらなる情報を得るべく実施した台湾調査（2019年8月）では、童乩および扶鸞の実態に触れることができた（齋藤 2019b）。なお、台湾では、「童乩」、「乩姨」、「扶鸞」と呼ばれる呪術的職能者の存在が夙に知られている（劉 1994: 146）。乩姨については「亡霊を身に憑りつかせて語る死に口専門の口寄せである」（山路 2003: 104, 劉 1994: 147）とされる。しかし、筆者が童乩と扶鸞を調査した際には、「乩姨は女性である」という断片的な話以外、何も聞こえてこなかった（齋藤 2019b: 48-49）。

以上を踏まえるとき、女性呪術師にアクセスし、乩姨の実態に近づこうという試みが一定の意義を持つことは論を俟たない。そんな

折、女性呪術師についての情報が舞い込んで来たので、2019年12月、再度、台湾におけるフィールドワークを実施したのである¹⁾。

1. 女性呪術師を訪ねて

調査地は、台湾南部・屏東県来義郷B村である。調査対象の女性は、Sさんという（写真1）。彼女は台湾原住民・パイワン族の方だ。



写真1 B村のSさん

キーワード：プリンガウ、呪術師、パイワン族、原住民、台湾
Key words : Pulingav, shaman, Paiwan, indigenous people, Taiwan

取材当時50歳、既婚で、一男一女にも恵まれている。旦那さんもまた同族出身の方で、警察官である。Sさんの長男は既に26歳になるという。育児から解放された彼女は、「文教協会」という地元の文化振興団体で執行秘書を務めており、その傍ら、呪術師として活動しているのである²⁾。なお、Sさんの認識では、女性呪術師は「プリンガウ (Pulingav)」と呼ばれているという³⁾。

では、どのような経緯で、Sさんは成巫したのだろうか。

嘘のような話であるが、ある日、ポケットの中に「霊玉」が入っていることに、彼女は気づいた。霊玉というのは「無患子 (ムクロジ)」という植物の実⁴⁾であり、黒色をしている (写真2中央)。

彼女の暮らすB村は自然豊かである。住宅のすぐ裏手にまで、林が迫っており、偶然、ポケットに無患子の実が混入したとて、特段の不思議はない。しかし、彼女にとってその小さな実の混入は、祖先の霊に選ばれたことと同義であり、吉兆にほかならない⁵⁾。彼女は戸惑いながらも、とても喜んだという。

B村のパイワン族では祖霊に対する儀礼が盛んであるというが、それを執り行なうのがプリンガウなのである。他方、村の祭事を取り仕切る男性の祭司は「パラアンライ (Para'aljai)」と呼ばれる⁶⁾。プリンガウとパラアンライが対になって、パイワン族の民間信仰を下支えしている格好だ (岩田 1991: 66)。加えて、Sさんの父は、かつてパラアンライを務めていたという。つまり、Sさんは民間信仰を肌で感じられる境遇にあったのである。

2016年2月3日、Sさんは上着のポケットに、1粒の無患子の実を見付けた。そして2



写真2 プリンガウの呪具袋と道具一式

日後、さらに2粒が入っていたという。これを託宣と捉えた彼女は、プリンガウになる決心を固めたということなのだ。

近年、プリンガウを務めてくれる人材が激減し、何処も、プリンガウ不足に悩まされており、B村も例外ではない。つまり、Sさんは待望のプリンガウ候補者なのだ。もちろん、父や周囲 (先輩プリンガウ) が、彼女の成巫を強く後押ししたことはいうまでもない。

2. 成巫儀礼

ともすれば見逃してしまうような小さな小さな無患子の実に導かれ、成巫の意志を固めたSさんは、2016年2月28日、「イペアビツ (Ipa'avit)」という儀礼に臨んだ。この儀礼には、30~40名ほどが参加し、そこには7名のプリンガウも含まれていたという。近隣のプリンガウたちが集まってきたのだ。

イバアビッツ儀礼において、Sさんは先輩プリンガウから道具一式を収めた「呪具袋」（古野 1974: 241）を贈呈された（写真2）。具体的には、小刀、骨、無患子の実、鉄屑、糸（乾燥させた芋の蔓）といった品々である。鉄屑はその碎片をお守り（後述）に入れるという。芋蔓の糸は、霊を繋ぎ止めるという象徴的な意味合いが込められているのだとか。

そして、半日をかけて、先祖の霊に捧げる儀式を執り行なう。ここでは、無患子の実をさらに与えてくれるよう頼むというが、この実は儀礼執行に欠かせないアイテムとなっているのだ。

その後、Sさんは先輩プリンガウに弟子入りしたという。弟子入りして、儀礼の際に唱える呪文を習得するのだ。呪文はパイワン語によるものであり、パイワン語には文字がないから、全て、口伝えに拠らざるを得ない⁷⁾。



写真3 祖霊屋

本人は未だ学習の途上にあると自覚しているものの、修行は同年6月9日で区切りを迎えた。およそ3ヵ月に及ぶ修行期間であったと見做せよう⁸⁾。

6月9日、今度は「イリングチャウ (Iingedjelj)」という儀式に臨む。これは、イバアビッツよりも参加者が多く、大規模なものとなる。同じく半日ほどを費やすが、プリンガウ10名ほどが集まった。

パイワン族では、集落の一角に「祖霊屋 (ビンカーツァン、Vinqacan)」が設えられている（写真3）。個々のプリンガウは、特定の祖霊屋の専属となる。Sさんは、家族・親族とともに暮らす集落の祖霊屋を背負って立つこととなったのだ。イリングチャウとは、彼女がこの祖霊屋専属のプリンガウとなったことを宣言・周知するという意味合いの儀式にほかならない。Sさんの決断によって、久しく欠員であった祖霊屋に、めでたく、プリンガウが配置された。その喜びを皆で分かち合うのである。

3. 祖霊屋における儀礼

取材に訪れた際、ちょうど儀礼に臨むというので、立ち会うこととした。

場所は、集落の外れに建てられた祖霊屋である（写真3）。平面2m四方ほどのごく小さな建物は、コの字に壁があるが、一面は壁がなく、開放されている。正面奥壁中央には、「壁龕」が設けられ、高さ1mほどの石板が建てられている（写真4）。同石板を核として、簡素な祭壇が構成されるのである。壁龕の前、部屋の中央にはテーブルが、両側壁の内側にはベンチが、それぞれ設けられている。ほかに、祖霊屋と彫られた木版や、イノシシやキョンの頭骨⁹⁾ 複数壁に並んで掛けられている



写真4 祖霊屋内の壁龕

のも見える（写真7）。

儀礼に先立って、まずは、焚き火をする（写真3）。50cmほどの木材数本に火をつけた。うっすらと煙が立ち込めはするが、あたりが見えなくなるほどではない。「迎え火」といったところであろうか。

つづいて、「米酒」を供献する。まずは、祭壇・石碑の前に置かれた3つのコップ（写真4）に酒を注ぐ。すると徐に彼女は祖霊屋を離れる。集落は高台に位置しており、祖霊屋はその端部を占める。向かって左手は窪地となっており、木々が生い茂る。そうした「外」に向かっても、彼女は献酒するのである。どのような理屈かという、いわゆる自然死を迎えた死者の霊は祖霊屋に飛来することができる。しかし、事故死や自殺といった不慮の死を遂げた死者の霊は、祖霊屋の周囲までしか来ることができないと考えられているのだ。

そのような祖霊にも配慮する意味合いが、窪地に向けた献酒には込められているのである。

米酒の供献が済んだ頃合いで、Sさんに祈禱を依頼した男性が、祭壇に向かって左側のベンチに腰掛けた（儀礼中、Sさんは主に右側のベンチに腰掛けていた）。彼はSさんの兄である。何でも、彼は近く、パラアンライになるための儀礼に臨むというのだ。彼が、晴れてパラアンライとなれるよう祈念するのが、当該観察儀礼の趣旨である。

ちなみに、パラアンライは、月に1、2回ほど催される村の祭事や儀礼を取り仕切るのが仕事である。そこには、葬式なども含まれるというから、プリンガウ同様、パラアンライもなくてはならない存在だ。

そしてパラアンライの成巫は、瓢箪を使ったト占を経るといふ。すなわち、瓢箪の上に無患子の実を置き、それが静止すれば晴れて



写真5 儀礼用の葉を摘むSさん



写真6 骨を削るSさん

パラアンライとなることができる。しかし、滑り落ちてしまうと、パラアンライとなることは叶わないとされる。いわば「瓢箪占い」¹⁰によって成巫が左右される点は、プリンガウとの明確な異点となっている。

さて、酒を捧げた後、彼女は庭の木から葉10枚ほどを摘み取った（写真5）。これらの葉は、後述する「供物」の受け皿の役割を担うという。

暫く、パイワン語による呪文を唱えた後、豚の骨を儀礼用の小刀で何回も削る（写真6）。削りながらも、彼女は呪文を唱え続けていた。削るといっても、小刀の切れ味は悪く、ゴリゴリと「擦る」とでも表現するのが相応しい。小さな碎片が桑の葉の皿のうえに落ちるのを辛うじて視認できることもあるが、大抵は分からない。つまり、削るという行為

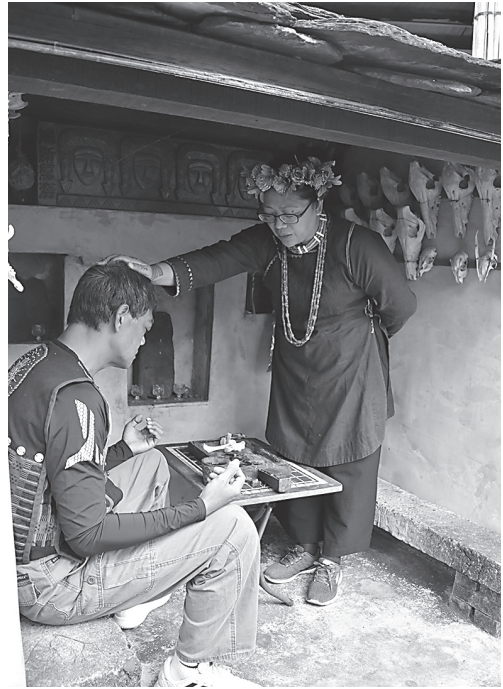


写真7 兄の頭に手を添えるSさん

はデモンストレーションに近いのだが、削り出されたものが祖霊への「供物」となる。今回の実践は、いわば「簡易版」であるといい、実際の肉などを削ることもあると、Sさんは教えてくれた。

もちろん、不慮の死を遂げた祖霊に対する供献も、彼女は怠らない。Sさんは外に向かっても、献酒し、骨を削り、呪文を唱えていた。

木の葉を前庭に散らした後、Sさんは祖霊屋に座している兄の頭に手を添えて、呪文を唱える（写真7）。兄がパラアンライになれるよう、祖霊に祈願しているのだと、後で語ってくれた。当初、素手を頭に乘せていたが、最終的には削っていた骨片を握った拳を頭にあてることもしていた。

最後に、祖霊屋の屋根瓦（平石葺き、写真3）の隙間に、拾い集めた木の葉を挟み込んで、儀礼は終結に向かう。終結に向かいなが

らも、献酒、削骨、唱文を繰り返していた。これは、兄のために入念に祈念しようというSさんの熱意の現れであろう。30分ほどの儀礼の間、兄は終始、妹の言葉に静かに耳を傾けていた。妹の呪術に寄せる兄の篤い信頼が窺い知れる。

以上の儀礼によって、総勢10名ほどの霊が降臨したという。そこには、亡くなったプリンガウやパラアンライも含まれており、彼女ら／彼らの名前は識別できる。誰の霊が来たのか分かるというのだ。一方、そのほかの祖霊については、個人を特定することはできないという。曖昧さを孕みつつも、でも、複数の霊が祖霊屋に集まったとの彼女の確信が揺らぐことはない。

筆者がスリランカで観察した憑霊は激しく動き、大量の発汗を伴うものであった（齋藤2020: 3-5）。それに比してSさんのそれがいって静的であったことは明記されなければならない。しかし、死者の霊を感じ、その存在を認識している点は共通しており、両者を殊更に区別するのは適当ではあるまい。極端なトランス（佐々木1980: 28）を伴わない、女性特有の静かな憑霊としておきたい（齋藤2020: 6-7）。

Sさんは、祖霊屋におけるこのような憑霊を、月に10回ほどの頻度で行なっている。報酬は定められておらず、基本的にボランティアである。ただし、御礼が包まれることも皆無ではないという。活動は、特定の日にかや曜日限定されない。相談があれば、対応するのである。なお、身内に不幸があった場合には、憑霊を控えるという¹¹⁾。

彼女が対応できるのは、人探し・失せ物探し、病気・体調不調に対する除霊（薬を処方することはない）、占い、心願成就の祈祷、

お守りづくりなどである。呪術師の職能としては、標準的なものと評せよう（大橋2012: 209）。一方、「民間医療」をメインとする先行報告事例（古野1974: 232、原1997: 61）に比べると、その職域は多岐に及ぶと評せよう。

お守りづくりについては、少し、説明を加えておこう。彼女がつくるお守りは、赤い毛糸で編まれた、巾着状の小袋である。どこか、日本のお守りにも通じるものがある。裡には、小枝、鉄屑碎片、トンボ玉などが収められている。これらは「五体」を象徴するのだという。この「身体」に、祖霊が宿るからこそ、それを持つ者にご利益があると信じられているのだ。

B村には293世帯が暮らしている。住民のほとんどが、キリスト教（天主教、カトリック）の信者である。一方で、Sさんに相談するひとは少なくない。つまり、呪術への帰依も容認されているのだから驚きだ。天主教が呪術に対して比較的寛容なことも無視できないが（後述）、やはり、同村において呪術が濃厚に温存されていたという前提に目を背けるべきではあるまい。地域住民の多くが、大なり小なり、呪術に縋ろうとする感覚を持ち合わせている。だからこそ、新たなプリンガウが渴望されたのである。Sさんがそういう環境で暮らし、呪術を当たり前のものとして受け容れる信仰上のバックボーンを彼女自身も共有していたからこそ、プリンガウとなったのだ。

4. 夢のお告げを信じるひとびと

ここで、Sさんの「実績」をいくつか紹介しておこう。

Sさんはある時、かれこれ10日以上、行方の知れぬ息子を心配する村民の話を目にした。ただし、当事者から直接相談された訳ではなかった。何とか気に掛けていた程度であった。それでも、どうしても心配だったので、彼女は祖霊に御伺いを立てた。すると、是非とも助けよ、という指示を受けた。そして、その夜、夢を見た。夢で、「その息子は3日後に戻って来る」という託宣を得た。この話を人伝えに聞いた当事者は、藁にも縋る思いで、Sさんの元を訪ねた。Sさんは、いつも通りの祈祷を執り行なった。結局、失踪人は3日後、無事に戻ってきたというのである。もう一つ。

立法委員（日本の国会議員に相当する）選挙に立候補する地元住民から、相談を持ちかけられた。立候補者には抽選で候補者番号が与えられるのだが、せっかくなら、相談者は8番が欲しいと訴えた。伝統的な踊りにおいて、8の字に踊ることから、パイワン族にとって8は縁起の良い数字だと信じられているからである。

Sさんは儀礼をし、相談者のために祈った。そうしたところ、抽選日の前夜、彼女は花の夢を見た。花(hua)は数字の8(ba)に繋がると解され、吉夢だとされた。この吉夢のお陰か、相談者は見事、候補者番号8を引き当てたというのだ。

しかし、この話には後日譚がある。8番の立候補者は、残念ながら、落選の憂き目に会った。では、Sさんは無力であったのかというと、そうではない。選挙直前の元旦、祖霊屋で祈祷をし、選挙期間ということもあって、親交のあった3名の候補者(8番の方を含む)の当選を祈念していた。そうしたところ、候補者番号1番の方の亡父の霊が、祈祷中のS

さんに憑依したというのである。

この話を聞きつけて、1番の方が改めて当選祈願をお願いしてきたので、祈祷を施した。結果、見事に1番の方は当選を果たし、晴れて立法委員になったというのである。

つまり、呪術の効力は完璧ではないが、全くの無力でもないのだ。多くの村人のためにSさんは尽力し、何名かは恩恵に与る。100%ではないが、ゼロでもない。成功例があるという事実こそが、彼女の評価を高揚させるのである。

失踪人が戻ってきたのも、抽選に当たったのも、Sさんはそのように読み解ける夢を見たに過ぎない。しかも、他者はその真偽を判定できない。ならば、夢の内容など、懊悩する相談者にとっては、気休め程度の意味しかない筈だ。それでもなお、相談者はSさんの見た夢に縋る。結果、不安は軽減されるであろう。悩んでいる時に、その苦しみが多少なりとも紛れるのであれば、それはそれで、意味がある。苦しい時に、呪術師がそっと手を差し伸べてくれる。そんな「優しいシステム」は、村人たちの納得や同意があって、初めて成立し得るものだ。ひとびとの不安に真摯に寄り添うSさんは、かけがえのない存在なのであって、その活動に疑義を差し挟む者は、彼女の周りには、いない。

ところで、看過できないのは、前二者の実践事例に、夢が関係していることであろう。筆者はバングラデシュにおいて、夢によって覚醒する呪術師を知った(齋藤 2017: 75, 77-78)。ほかにも、夢にまつわる事例は、枚挙に遑がない(齋藤 2018: 31, 表1)。夢と呪術の親和性は、多くの民族誌にも認められる、相当程度に普遍的な傾向と見做すべきであり、Sさんもその例に漏れなかったのだ。

やはり、霊と交流するのは、本当に特別なことなのだろう。ノーマルな精神状態において霊と触れ合おうとするなど、虫が良過ぎる。しかしながら、余人には立ち入れない、夢というブラック・ボックスに入れてしまえば、あるいは、そういうことも起こり得る、否、起こってほしい。そのように認識されることが少ないのだ。そもそも、Sさんは、状況を知り、内容を意識にとどめてから、当該の夢を見ている。深層心理に刻まれた事柄が、夢に析出したに過ぎないとも取れる。しかし、相談者は疑おうとはしない。信頼する代償に、心の安らぎを得る。かような呪術実践の背後には、「贈与システム」（内田 2002: 159-163, 糸林 2014: 37-39）に根差した、より根源的な行動原理が透けて見えるのである。

5. 若干の考察

台湾原住民による呪術を概観した古野清人によれば、パイワン族の呪術師はマラダと呼ばれる（古野 1974: 222）。プユマ族では、本稿紹介事例によく似たプリガウという呼称が認められているものの（古野 1974: 231）、タライビキ（ルカイ族、古野 1974: 227）やハマゴク（タイヤル族、古野 1974: 239）、シカワサイ（アミ族、原 1997: 61）、イニブス（シラヤ族、山路 1999: 41）といった全く異なった呼び名も目立っている。この多様性こそは、各民族集団で独自の呪術慣行が温存されてきたことを示唆するのだろう¹²⁾。

呪術師の性別については、ツォウ族・ブヌン族において、男女いずれかが呪術師になっても良く、しばしば男性呪術師優勢の状況さえ確認されたという（古野 1974: 234）。しかし、プユマ族では例外的に男性呪術師が認められたものの、「女装」をしていたとの報告がある

（古野 1974: 233）。また、アミ族のある呪術師組織は女性19名、男性3名で構成されていたという（原 1997: 62）。男性呪術師が拒絶されている訳ではないが、圧倒的に女性優位である。ほかにも、タイヤル族（古野 1974: 239-241）、シラヤ族（山路 1999: 41）においても、「巫女」の存在が知られている。台湾原住民呪術は女性によって担われていたという傾向が揺らぐことはないのである。

成巫については、いわゆる「巫病」をきっかけとし、修行を経る事例（パイワン族、プユマ族、タイヤル族、古野 1974: 223, 231, 239）や「夢見」による事例（ツォウ・ブヌン両族、古野1974: 234、シラヤ族、山路 1999: 53）などが報告されている。

そんな中、本稿報告事例に類似するものもあって、関心を惹く。すなわち、ルカイ族では、「幼いときどこからか小刀と椋の実が落ちてきた」とのエピソード採取されており、さらにそれが「巫女になれとのお告げであった」と解釈されているのだ（古野 1974: 228）。「吉兆は上方よりもたらされる」という感覚が、少なくとも一定程度、共有されていた可能性を否定するべきではない。

さて、本稿報告のプリンガウは祖霊を憑依させていたが、ほかの事例ではどうだろうか。呪術師が自らに憑依させる対象について、手元の資料にて確認しておこう。

多くの事例で目立つのは、さまざまな神を憑霊させている点である。パイワン族ではツマス（神霊、古野 1974: 223）、ルカイ族ではモアカイ（女神、古野 1974: 228）、プユマ族ではビルア（神霊、古野 1974: 232）、ツォウ・ブヌン両族ではハモ（最高神、古野 1974: 234）、タイヤル族ではルトウ（神霊、古野 1974: 240）、シラヤ族ではアリプー（神、山

路 1999: 45) が、それぞれ降霊する。その具体的な性格については、各民族集団で顕著な違いが認められるものの、概ね、呪術師が「神」を呼び寄せていると判断できる。否が応でも、祖霊を憑依させるプリンガウの特殊性は際立ってこよう。

一方でしかし、アミ族ではカウスが憑依させる対象となっている。カウスとは、「幽霊、死者、祖先、妖怪」(原 1997: 61) を指し、つまり、祖霊を含む概念である。限定的であろうとも、祖霊に関わる呪術実践が存することに、齟齬はないのである。

なお、「漢族には、女巫である厩嬢が憑依状態になって死者の魂を呼び寄せるという習俗がある」(山路 1999: 44、傍点は筆者による) と指摘されている。つまり、漢族の女性呪術師が厩嬢なのであり、原住民のそれ(の一つ)がプリンガウなのだ。両者はしばしば混淆し、複雑な現況を醸し出してもいよう。ただし、注目したいのは、厩嬢が死者の魂を憑霊させる点である。神ではなく、死者なのだ。厩嬢はまさに、「死に口専門の口寄せ」(山路 2003: 104) であったと判断して大過ないのである。

台湾の漢民族による呪術を童乩、扶鸞、厩嬢に代表させるならば、前二者は男性による神の憑霊(齋藤 2019b: 40, 44)、後者は女性による死者の憑霊という大別が可能となる。このように考えるならば、プリンガウの職能は厩嬢のそれに近似することとなる。

一方で、以上は漢民族による区分であって、当然のことながら、原住民のそれは異なる。そもそも、原住民呪術は主として女性によって担われている。憑霊される対象も、神と死者の両方に及ぶ。

つまりは、こういうことではないだろうか。死者を憑依させるか、神を憑依させるか。



写真8 B村の天主教会

その違いによって漢民族では性別による職能分化が進展している。しかしこれとは対照的に、原住民ではこれが未分化なのだ。そうであるならば、性別分業が未分化のままな原住民呪術こそは、より根幹に近いところに位置づけられて然るべきであろう。

ともあれ、憑霊という共通項があったればこそ、苛烈な「一元的言語政策」(森田 2013: 1) の波に曝されても、原住民呪術はその命脈を保ったのかも知れない。しかし、キリスト教伝道(金子 2016: 23) は、「山地の良くない風俗習慣を取り除き、過去の迷信や悪い習慣を打ち破る」(森田 2013: 5) ものであり、呪術の根底を揺るがすインパクトがあったことは想像に難くない。それでもなお、プリンガウの伝統が失われなかった僥倖に、筆者は感銘さえ覚えるのである。

むすびにかえて

森田健嗣は、戦後、原住民の暮らす「山地社会」は構造を変化させ、キリスト教を深く受容したと見做した（森田 2013: 10）。同時に、カトリック（天主教）が「伝統的な社会風俗」に比較的寛容であったのに対し、プロテスタント（基督教）はこれに批判的であったというエピソードを森田は紹介している（森田 2013: 17）。B村に伝来したのが比較的寛容な天主教であったことは、同村の呪術慣行の維持継承にとって、心強い追い風となったことであろう。

花蓮県吉安郷にあるアミ族の集落では、第二次世界大戦後、キリスト教系の教会も設立されたが、伝統的な呪術慣行を比較的良く保持されていたという（原 1997: 62）。キリスト教化の圧力に屈することなく、同化を免れた原住民呪術は皆無ではないのだ。

目抜き通りに聳え、道行くひとびとを睥睨する天主教会の偉容（写真8）。それは、キリスト教の深甚な影響を如実に物語っている。表面上、ここはキリスト教の村だ。それでも、幾重にも押し寄せる社会変革の荒波に耐えて、息を潜めるように佇む祖霊屋がその命脈を繋いだ事実も動かない。あまつさえ、新たなプリンガウも着任し、祖霊屋は息を吹き返した。

つまり「表面」上、キリスト教を受容しながらも、「深層」には呪術を温存している。これこそはまさに、「アジア的」（吉本 2016: 14-15）特徴の発露であると思われる。あくまで非キリスト教的な呪術がアジア的本質の残滓をとどめているという可能性を、誰も否定できないからだ。かくて、われわれは、原住民呪術探求の手を緩めるべきではないとの結論に至る。

註

- 1) 現地調査の実施ならびに原稿作成にあたっては、鈴木勝陽氏の協力を仰いだ。また、インフォーマントは極めて好意的に、取材に応じてくれた。記して、深謝いたします。
- 2) 古野清人は専門の呪術師は存在せず、通常は家族成員としての労働に専念していると指摘している（古野 1974: 242）。台湾の呪術師に専門化は認められないのである。
- 3) 台湾原住民・ブユマ族においては、女性呪術師は「プリガウ（Puringau）」と呼ばれているという（古野 1974: 231）。たいへんよく似た呼称として注目されよう。ただし、「トゥマララマ」という別の呼称もブユマ族では知られており（蛸島 2003: 121）、注意が必要である。女性呪術師の呼称は変差が大きいことが知れるのである。なお、本稿で使用するPlingavという表記はSさんのご教示による。
- 4) 同じ台湾原住民の呪術において、「棕の実」（古野 1974: 223）が関連して登場している。身近な植物に霊性を認め、その実を神聖視しているものと評されるだろう（cf. 岩田 1991: 52）。
- 5) なお、後で詳述するように、成巫のお告げとなる吉兆が上方よりもたらされたというエピソードがルカイ族で知られている（古野 1974: 228）。本報告事例との類似を等閑視するべきではないだろう。
- 6) ルカイ族では、祭司をバラカライ（Barakalai）と呼んでおり（古野 1974: 229）、本稿事例と極めて類似した。後述するように、女性呪術の呼称は変差が激しい（プリンガウ、マラダ、タライビキ、ハマゴクなど）のに対し、祭司の呼称に斉一性が認められることは注目に値しよう（古野 1974: 245）。なお、本稿におけるPara'aljaiという表記はSさんのご教示に従っている。
- 7) Sさんは、B村ではパイワン語が比較的保存されていると語ってくれた。パイワン語に依拠する呪術的慣行こそが、文字を持たぬ彼らの母語の保持に一役買っていることに、疑いの余地はないだろう（cf. 森田 2013: 16）。
- 8) パイワン族の別の儀礼では、呪文や儀礼の習得

- に1年を費やしたとの報告もある(古野 1974: 223)。一方で、ルカイ族の事例では1ヶ月で「巫の技術を習得」(古野 1974: 228)したとの記述も見られる。さらには、1ヶ年ないしは数ヶ年に及ぶこともあり(古野 1974: 243)、修行期間は一定していない。
- 9) シラヤ族では、「竹で作られた祭屋があり、屋内には鹿、あるいは豚の顎骨が祀られ」(山路 1999: 41)、この祭屋で「巫女」による祈祷が行われるという。本事例も豚を供献する習慣(山路 1999: 63)に通じるのだろう。
- 10) 同じパイワン族で、豚脂を塗布した瓢箪の上に棕の実を載せて、それが落ちるか否かによって、病気平癒を占う事例が報告されている(古野 1974: 226)。本報告事例と系譜を一にするものと推察されよう。
- 11) ルカイ族において、妊娠中は呪術を執り行なわないという禁忌があることが知られている(古野 1974: 229)。また、シラヤ族では、死者を出した家は祭祀に参加できないという(山路 1999: 47)。また、関連して、シラヤ族の神(アリブー)は穢れを嫌うので、月経中や出産直後の女性は祭祀に参加してもさまざまなタブーが付きまとうというが、これは漢族の習慣であるとされる(山路 1999: 44)。漢族からの影響については、慎重にこれを峻別する必要がある。稿を改めて、検討したいと考えている。
- 12) 古野清人は、パイワン族において祭司の呼称に斉一性が認められる他方で、巫女の呼び名は変差が大きく、顕著な対比を示していることを指摘した(古野 1974: 245)。女性呪術師の呼称がさまざまであることは確かなようだ。

参考文献

- 糸林誉史 2014「互酬性と社会的交換理論」『文化学園大学紀要』22、35-48頁。
- 岩田慶治 1991『草木虫魚の人類学』、講談社学術文庫。
- 内田樹 2002『寝ながら学べる構造主義』、文春新書。
- 大橋亜由美 2012「バリにおける呪術的世界の周縁」白川千尋・川田牧人(編)『呪術の人類学』、人文書院、207-231頁。
- 金子昭 2016「台湾先住民族とキリスト教伝道：とくにタイヤル族の長老教会について」『天理大学おやさと研究所年報』22、23-47頁。
- 齋藤正憲 2017「コビラージ：バングラデシュにおけるイスラームの呪術師」『埼玉学園大学紀要 人間学部篇』17、75-86頁。
- 齋藤正憲 2018「呪術師の誕生」『埼玉学園大学紀要 人間学部篇』18、27-36頁。
- 齋藤正憲 2019a『呪術師のいる風景』、東京図書出版。
- 齋藤正憲 2019b「童乩と扶鸞：台湾のシャーマニズム」『埼玉学園大学紀要 人間学部篇』19、39-51頁。
- 齋藤正憲 2020「死者を悼み、生者を扶く：スリランカの呪術師」『早稲田大学教職大学院紀要』12、1-15頁。
- 佐々木宏幹 1980『シャーマニズム：エクスタシーと憑霊の文化』、中公新書。
- 嶋島直 2003「ブユマ族の巫師の人生史：トゥマララオ継承原理をめぐる予備的考察」『台湾原住民研究』7、121-147頁。
- 原英子 1997「台湾アミ族呪医シカワサイ儀礼の構成」『台湾原住民研究』2、61-109頁。
- 東のぞみ 2004「台湾における原住民教会の歴史と『原住民神学』の形成：台湾基督長老教会と日本基督教団との宣教協約の視点から」『神学研究』51、199-213頁。
- 古野清人 1974『古野清人著作集3 シャーマニズムの研究』、三一書房。
- 森田健嗣 2013「戦後台湾山地社会における原住民族言語の維持と継承：キリスト教会が果たした役割に注目して」『日本台湾学会報』15、1-19頁。
- 山路勝彦 1999「憑依する巫女、原初への追憶と新たな神々：漢族でもなく、シラヤでもなく(2)」『台湾原住民研究』4、41-97頁。
- 山路勝彦 2003「女神たちの飛翔、歴史への痕跡：漢族でもなく、シラヤでもなく(3)」『台湾原住民研究』7、41-97頁。
- 吉本隆明 2016『アジア的ということ』、筑摩書房。
- 劉枝萬 1994『台湾の道教と民間信仰』、風響社。

【概要】

Pulingav：臺灣原住民女性靈媒師

齋藤 正憲 著（鈴木 勝陽 譯）

筆者過去兩三年原本在孟加拉國探討與印度教和伊斯蘭教共存的民間信仰、靈媒信仰的實踐。為了擁有更多的比較對象，之後在斯里蘭卡進行的實地調查時，訪問到了一名靈媒師，他在親屬身亡的狀況下觸動感悟，開始了成巫的過程。另外在臺灣也進行了民間信仰的實地調查及對各靈媒師（乩童與扶鸞）的訪談。在臺灣民間信仰裡的靈媒師夙負盛名的有「乩童」、「乩姨」、「扶鸞」。但是在進行乩童與扶鸞的實地調查裡很少聽到「乩姨」的存在，卻只能耳聞到「乩姨是一種女性靈媒師」，之外杳無信息。

但筆者幸逢在2019年12月有機緣與女性靈媒師做訪談，為了探究關於「乩姨」的線索，再度訪臺，在以下描述該調查及訪談的記錄：

調查地位於臺灣南部・屏東東來義鄉B村，靈媒師S女士是臺灣排灣族的原住民。平時在當地文教協會擔任執行秘書而同時又是位靈媒師。在族語女性靈媒師稱為「Pulingav」。

以下闡述S女士成「Pulingav」的過程。

有一天，S女士發現自己口袋中有一顆黑色的「無患子」，雖然在山上的自然環境裡，確實某一天從樹上掉下來了顆堅果恰好掉進去口袋也有可能，但對S女士這事實有著跟大的涵義，這代表了S姐被祖靈選上做祖靈的代言人。S女士當時有點疑惑不解，但又感到非常興奮。

在B村，排灣族有很多祭祖的禮節，「Pulingav」就是專門執行慎終追遠的禮俗，而另外在鄉村裡也有排灣族的各種祭典，並由男祭司來帶領，男祭司稱為「Para'aljai」。「Pulingav」和「Para'aljai」兩者為一對，支撐維持著排灣族的民間信仰。

2016年2月3日，S女士在她的口袋中發現了一粒無患子，兩天后又多了兩粒。在此機緣下S女士觸動感悟決定成為「Pulingav」。

為了正式成為「Pulingav」，S女士在2月28日參加名為「Ipa'avit」的考驗儀式。大約有30至40人參加了這儀式，其中包括7名「Pulingav」，她們會準備一套的儀式道具一起來驗證S女士是否可以背起占卜箱（表示責任的開始）。具體儀式道具包括小刀劍、骨頭，無患子，鐵屑和細線（曬乾過的蕃薯藤）。鐵

屑碎片會裝在占卜袋裡，則蕃薯藤具有像徵意義，表示與祖靈的連接，精神結合。

考驗儀式大約持續半天的時間，在祭祖的過程中，S女士會請求祖靈給於無患子，無患子在之後的靈媒儀式上被視為重要道具之一。

在「Ipa'avit」的考驗儀式過後，S女士將成為一名長輩「Pulingav」的門徒，跟隨長輩學習靈媒儀式上的禮節細節、祈禱步驟等。祈禱以排灣族族語所構成，因為族語是口頭言語，所以繼承方式都是口頭傳達。雖然S女士自身認為現在還在修習之路程上，但在同年6月9日結束大約3個月的修習實踐。

6月9日，接著開始名為「Iingedjelj」的受封儀式。這儀式也需大約半天的時間，聚集了大約10名的「Pulingav」。

在排灣部落中，村莊的一角設置了名為「Vinqacan」的祖靈屋。據說各個「Pulingav」是專職於特定的祖靈屋。S女士將負責的是與家人和親戚同居的村莊裡的一間祖靈屋。「Iingedjelj」儀式意味著宣揚和傳播該靈媒師將成為這家祖先祖靈屋的專職「Pulingav」。

下面闡述S女士為哥哥祈禱他順利成為「Para'aljai」所執行的儀式實踐記錄。

S女士擔任的祖靈屋是一間小小的建築物（約2m平方），正面以外的三面具有牆壁，正面出入口是開放的。在正對面中央的牆壁中嵌著「壁龕」，並豎立了一塊高度約1m的石板。以石板為中心，在房間中央有一張桌子，左右兩邊擺著長椅。此外，在牆壁上並排懸掛著有「祖靈屋」雕刻的木版，還有豬、山羌的頭骨。

在儀式之前，先放篝火。點燃了幾塊長約50厘米的木頭。有少量煙霧，並不濃厚。接下來，將“米酒”倒入石碑前面的三個杯子中。然後，S女士在祖靈屋外面往左側窪地，樹木茂密之所播撒米酒。所謂自然年老身亡的祖先靈魂可到祖靈屋，但遭遇不幸而身亡或自殺等意外身亡的亡靈只能來到祖靈屋周圍。往外面樹木播撒米酒的精神意義就在此。

接著，S女士從院子裡桑樹上摘了大約10片的葉子做碟子用。之後邊用排灣族語祈禱，邊用小刀劍刮豬骨頭。桑樹葉的碟子就是用來碟被刮下來的骨頭碎片，代表要供奉給祖靈。

接著，S女士在院子裡撒播桑葉後，將把手放在坐在祖靈屋裡的哥哥頭上，用排灣族語祈禱他順利成為

「Para'aljai」。

最後儀式結束時，S女士將把剩下的桑葉夾在祖靈屋的屋瓦之間然後收工。在30分鐘的儀式中，哥哥始終安靜地聆聽著妹妹的祈禱。

以上描敘的祈禱實踐，與在斯里蘭卡觀察到的含烈酒及帶有劇烈運動並伴有大量出汗的實踐方式相比之下，我們必須指出S女士的實踐非常的靜態。但他們之間共同點可說是在精神上的感悟與靈媒的連結。

S女士平均每個月有10次的實踐，祈禱服務沒有在收費，也沒有指定的實踐日子，但如果家裡有發生不幸時需要休息實踐，不可為他人服務。

S女士可以幫來訴求的人處理尋人、尋找失去的物品、除病（無需開藥）、擺脫精神、算命、為祈求願望的實現做祈禱以及開護符。與其他報告例子相比，S女士的服務領域較廣泛，文獻報告裡看到的例子主要服務大多數集中於私人的“除病”服務。

令人驚訝的是在B村裡的293戶家，大多數居民是天主教信徒。但同時，也有很多人向S女士諮詢解惑。不可忽視的是，天主教對原住民信仰的寬大包容。

根據古野清人先生的研究，台灣原住民的靈媒師稱謂呈現多種的稱法：比如Malada（排灣），在普悠瑪部落裡可看到與本文介紹的「Pulingav」非常相似的名稱，但也有例如Taraibiki（魯凱），Ramagoku（泰雅），Shikawasai（阿美）和Inibus（西拉雅）。以上的多樣性可表示每個族裔都保留著自己群體的信仰實踐。另外從文獻可看出台灣原住民靈媒師的女性性別較多，而通靈的大多數是與神靈，與祖靈通靈的「Pulingav」例子可以說是不同於一般。

如果把台灣漢族的靈媒信仰以乩童、扶鸞、乩姨做為代表，前兩者可以大致分為由男性通靈者與神靈通靈，乩姨則是由女性通靈者與亡靈通靈。通過此分類方式，筆者所觀察的「Pulingav」可說是類似乩姨。當然這是以漢族的思考做的分類，原住民內的其分類截然不同。

漢族以通靈者通靈的對象做辨別，以性別的不同做靈媒師的區分。但與此相反，這在原住民中是沒有明確的區別。以此類推，我們應將保留在原住民文化裡的實踐視為信仰的本源。

雖然與漢族有著不同的信仰形式，可是在精神上的感悟與通靈習俗裡可找到共同點。在過去外地人入侵的歷史裡，經歷了各種同化政策中保留下來的原住民

文化真的是極珍貴。但基督教的傳教活動，確實帶來了群體基礎上的動搖及影響。

如以上所述，筆者認為此訪談非常的僥倖能夠接觸到臺灣原住民信仰的一面。筆者認為宗教與民間信仰並不是分歧，而是有“外表”跟“深層”關係的。之所以原住民信仰可在現代持續保持活力，是因為有宗教（天主教）信仰的優容。這正是所視為“亞洲”信仰特徵的體現。筆者對更深層的意涵感到永無止境的興趣，希望之後再繼續研究原住民信仰的內心深處。