

雲南回族における呪術的治療行為について

— 呪術とモダニティ論を用いた整理

木 村 自

Rethinking the Healing Practices among the Hui (Chinese Muslims) in Yunnan Province:

Research Notes from the Viewpoint of Modernization and Otherness

KIMURA Mizuka

This paper tries to clarify the field data concerning the healing practices of Hui or Chinese Muslims in a rural village in Yunnan province. Two points are significant for analyzing healing practices in the study of anthropology: first, interface between traditional healings and the modernization both of medicine and religion, and second, embracement of the otherness in the narratives of healings. Traditional healings have been marginalized from those two modernist discourses. In response to those marginalization, traditional healings take the strategy for embracing the hegemonic discourse in order to maintain their medical practices. In the case of Hui in China, healing practices were, on the one hand, reformed as a “superstition” or “undesirable customs” by the Chinese Communist Party. On the other hand, they had been attacked as the unorthodox practices by the reformist movement of Islam in China. The field data illustrates, however, that villagers speak of the magical powers of the healers through the articulation of their practices to the hegemonic medical and religious discourses.

Keywords: healing practices, Hui (Chinese Muslims), modernization of medicine,
Islamic reformism

はじめに

本稿は、中国回族の呪術的治療行為について、フィールドワークで得た資料をもとに、初歩的な整理を行うことを目的としている。本稿は、2007年1月1日から1月3日の三日間に、雲南省西部のA県Y郷¹⁾において行ったフィールドワークにもとづいている。今次のフィールド調査は、極めて短期間であったため、十分な議論を展開できるだけの調査結果は得られなかった。今後の調査の過程において、Y

1) 本稿で言及する調査地域の地名と人名は、すべて仮名である。

郷における社会関係や、個別のインフォーマントの詳細なライフ・ヒストリーの聞き取り、Y郷からの東南アジアの移民状況などを調査することによって議論を深めたい。よって本稿では、今後の議論展開の前提となる、基本的研究方向を整理することが記述の中心となる。

中国回族の呪術的治療をめぐる議論のもつ意義を、はじめに述べておく必要があるだろう。中国回族の呪術的治療に関する研究は、中国回族の民族誌的記述と中国回族をめぐるモダニティの議論の双方から、重要な意義を有していると考える。中国回族をめぐる研究は、これまで民族識別や民族認識をめぐる議論（エスニシティ論）、回族の歴史的形成をめぐる議論（エスノヒストリー）、中国におけるイスラームの発展史（宗教史）、回族をめぐる政治的関係（政治史）などの領野が研究の主流であった。人類学的研究成果を俯瞰してみても、こうした傾向に大差はない。もちろん、これらの議論によって中国回族に関する理解が大きく進展したことは間違いない。しかし、よりミクロなレベルにおいて、回族の日常生活実践の諸相や、近代化にともなう文化・社会的変容などが分析の俎上にのることは少なかった。中国回族の呪術的治療行為の民族誌的な記述は、こうした従来の回族研究の空白部分を埋めることを可能にする。

一方、理論的展望としては、中国回族とモダニティの議論が中心的課題となる。後述のように、中華人民共和国が成立して以降に雲南の回族が歩んだ近代化の道と、改革開放以降に中国イスラームが歩んだイスラーム復興の途の双方が、中国回族が直面するモダニティの課題となろう。中国回族とモダニティの問題については後述することにし、次節では人類学において議論されてきた呪術とモダニティの問題について整理すると同時に、民族医療と近代医療との関係について、フィリピンの事例を参考にしながら考察したい。

一 呪術的医療行為とモダニティ

「呪術から近代へ」というウェーバーの「脱魔術化」テーゼ²⁾は、一方で呪術からの解放と呼ぶことができるような合理化のプロセスが進行しているように見えながら、他方では実際にはオカルト的な宗教実践現象が多々出現していることを考えれば、大きな変更を迫らせる。今日の世界が呪術ではなく合理的思考によって成り立っていると、我々自身が信じて疑わないにも関わらず、先進国、発展途上国、大都市、農村、メディア上を問わず、呪術的な宗教実践が氾濫している。ウェーバーが検討した近代西洋社会（や日本）において、呪術的宗教実践が顕著に再興されていることをとらえて、「再魔術化」と

2) 「脱魔術化」のテーゼについては、たとえば、ウェーバーの次のような記述を参照されたい。「教会や聖礼典による救済を完全に廃棄したということこそが、カトリシズムと比較して、無条件に異なる決定的な点だ。世界を呪術から解放するという宗教史上のあの偉大な過程、すなわち、古代ユダヤの預言者とともに始まり、ギリシャの科学的思考と結合しつつ、救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信とし邪悪として排斥したあの呪術からの解放の過程は、ここに完結をみたのだった。真のピューリタンは埋葬にさいしても一切の宗教的儀式を排し、歌も音楽もなしに近親者を葬ったが、これは心にかかるとsuperstition《「迷信」をも、つまり呪術的な聖礼典的なものが何らかの救いをもたらしようというような信頼の心を、生ぜしめないためだった。」（ヴェーバー [大塚久夫訳] 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、1989年）157頁。

よぶ論考も多々存在する。

現代アフリカにおける呪術の興隆を題材として、「再魔術化」の問題を検討した近藤は、ウェーバーの「脱魔術化」論を評価しながらも、呪術から近代へという単線的な発展モデルを批判する。近藤によれば、私たちの生活実践には、呪術的思考を求める側面と、合理的思考を求める側面の両者が混交しているのもあって、そのいずれかのみによって思考が規定されているのではない。今日的な「再魔術化」の動きも、むしろ「呪術から近代へ」という一直線の発展プロセスの失敗ではなく、元来混交的である呪術的思考と合理的思考との、発現の形態の問題として捉えなおす必要がある。近藤はこうした混交のありかたを、レヴィ=ストロースの『野生の思考』を援用するかたちで、「思考的傾向としてのプリコラージュ」と呼んでいる³⁾。

呪術的实践の放逐と「合理的思考」の浸透は、医療分野においても顕著に見出すことができる。近代生物医療の発展は、物体としての身体をその治療対象とし、物理的現象として疾病を理解することで成立した。こうした近代医療が世界の隅々にまで広がるにしたがい、呪術的治療実践は負のレッテルを貼られて周縁化される。これまで呪術的治療行為が医療の中心であった（と考えられていた）非西洋社会においても、西洋近代医療の専門知識を身に付けた医療従事者が医療におけるイニシアティブを取るようになると、ローカルな民間の治療行為は害のあるものとして排除されていく。

ところが、こうした近代医療の浸透にもかかわらず、（合理的思考が支配しているとされる）日本や欧米諸国においてさえ、呪術的な治療行為は減少しているとはいえない。医療や治療現象においても、「呪術から近代へ」といテーマは再考を迫られることになる。治療と近代性との関係を考察するに当たり、まずはフィリピン西部の地方都市において呪術的医療行為の調査を行った東賢太郎の論考が参考になる。

東が調査を行ったフィリピン東部の地方都市においても、民間治療師の増加は著しい。フィリピンに由来存在していた民間医療は、呪術的な治療行為から薬草を使った治療まで多様なものが含まれる。こうした民間治療に対して、近代医療従事者は「偽医者」というレッテルを貼り、排除の対象とする。民間医療における呪術的行為が科学的根拠のない「迷信」であり、有害な治療行為を行っている」と主張する。しかし、一方で彼ら呪医の薬草治療に対しては、近代医療従事者も一定の評価をしている。フィリピンの民間治療師が成功している背景には、近代医療による「薬草治療評価」という言説を、呪医たちが取り込んでいることがあげられている。呪医たちは、近代医療の言説を包摂することで、自らの存在の正当性を主張するのである。

一方、フィリピンにおいては、宗教的正統性も呪術的治療行為を含む民間治療に対する圧力となる。カトリック信徒が住民の大半を占める東の調査地域においては、呪術的な治療行為の実施は、正統的カトリックの側から「異端」として認識されている。それは、唯一神以外の超自然的存在である精霊との交信や、護符や呪文などの道具を用いることに対する批判である。しかし、これらカトリック伝統からの批判に対しても、民間治療師は正統的カトリックの体系を取り入れることで、民間治療行為を行う空

3) 近藤英俊「瞬間を生きる個の謎 — 謎としての現代アフリカ」（阿部年晴・小田亮・近藤英俊編著『呪術化するモダニティ — 現代アフリカの宗教実践から』風響社、2007年）19-110頁。

間を拡張してきた。たとえば、呪医が関係をもつ精霊をカトリックの諸聖人に読み替えたり、病因をカトリック神学における悪魔的存在として解釈したりする⁴⁾。こうした読み替えや取り込みの戦略は、近藤の述べる「思考傾向としてのプリコラージュ」が実践された事例であろう。

東の議論から我々が理解し学びうるのは、次の二つの点にあるといえる。一つ目に、民間医療とモダニティという問題構成を設定した場合、民間医療とモダニティとのインターフェイスにおいては、近代医療思想とのインターアクションと「正統的」宗教思想とのインターアクションという二重の局面が存在するということである。今日の医療思想を体系付けている近代医療システムと、「正統である」と認められた宗教的思想体系（フィリピンの場合はカトリック）という、二つの支配的言説からの圧力に対して、民間治療の側が抵抗し、対処する仕方こそが分析の対象である。

二つ目に、民間治療者の抵抗や対処という側面から見れば、民間治療者は彼ら自身から見れば他者であるはずの支配的言説を、彼ら自身の治療のやり方のなかに取り入れながら、顧客の信頼を獲得している。すなわち、呪術的治療行為とモダニティのインターフェイスにおいては、他者としての支配的言説を自らのなかに取り込むことこそが、生存戦略として意味を持ちうるのだ。

二 中国回族における「脱魔術化」とモダニティ

1 中国回族が対面する二つのモダニティ

中国回族における呪術的治療行為や民間治療とモダニティの関係を考える場合も、上記の二点を考慮に入れる必要があるだろう。すなわち、一方で、中国共産党による「迷信」や「陋習」の排除という言説がヘゲモニックに浸透し、他方で「近代的な」イスラームというイスラーム復興主義からの圧力が土着の宗教実践を駆逐する。共産党とイスラーム復興主義という両者の合理主義との交渉のなかで、呪術的治療行為や伝統的民間治療は変更を余儀なくされている。

まずは、中国共産党による「迷信」「陋習」排除の動きについてみてみよう。中華人民共和国の成立から大躍進期を経て、文化大革命の終了に至る時期まで、人々の宗教や生活慣習にはさまざまなレッテルが付与されてきた。雲南省徳宏のタイ族の宗教儀礼について調査した長谷は、中華人民共和国の成立以来、人々の慣習的な生活実践を分類し、「近代的国民国家の成員としてふさわしい生活に再編しようとしてきたのはほかならぬ中共である」として、1950年代以来の中国少数民族の生活習慣に関する議論を次のように述べている。「今までに書かれた民族誌や民族文化論の中には多少とも、少数民族の文化的要素を『宗教』『迷信』『陋習』『伝統文化』『風俗習慣』などに括る発想が見られる。たとえば『伝統文化』は包括的な文化的事象を表す言葉だが、しばしば『優良な』という形容詞がつき、その劣悪な部分をすでに除いたものというニュアンスで使われることが多い。……『迷信』や『陋習』は徹底して排除され、……これらの概念表象は、人々の多様な文化現象に対する認識をある程度作為的に中共の理想を反映した世界観へと方向付けてきたと考えられる。⁵⁾」

4) 東賢太郎「親密な他者 ― フィリピン地方都市の呪医実践より」(『文化人類学』71(1), 2006年) 1-21頁。

5) 長谷千代子「中国における近代の表象と日常の実践 ― 徳宏タイ族の葬送習俗改革をめぐって」(『民族学研究』67

人々の生活実践を「宗教」や「迷信」に分類して、それらに価値観を付与して排除や取り込みの対象とする仕方は、漢族を含む他の諸民族にも適用されてきた。民間治療に関して言えば、たとえば加持祈祷など道教寺院などで従来行われていた漢族の民間治療儀礼は、風水思想や伝統的な葬送儀礼と同じく、「迷信」や「陋習」、「封建」などのレッテルとともに「破四旧」の対象として禁止されてきた⁶⁾。回族の民間治療も、おそらくは「封建迷信」のレッテルのもとに批判の対象として位置づけられてきたと考えられる。

一方、イスラームの側からも民間治療のような宗教実践は批判の対象とされる。19世紀末から20世紀初頭以来、中国においても改革主義的イスラーム思想が海外からもたらされた。イフワーニ（伊赫瓦尼）やサラフィーヤ（賽萊菲耶）などの教派が、「遵経革俗（コーランに従い、習俗を改革する）」などのスローガンのもと、旧来の中国的なイスラーム宗教実践を批判し宗教改革を行ってきた。また、近年はこうした教派の別にかかわらず従来の宗教実践を内省する傾向が見られる⁷⁾。こうしたイスラーム改革主義が批判の対象とするのは、葬送儀礼に含まれる中国的要素や、風水や呪術的治療実践なのである。

このように中国回族の宗教実践や生活実践も、フィリピンの呪医を分析した東の論考のように、2方面からの批判と圧力に晒されている。しかし、中国回族の場合、呪医の増加や呪術的治療行為の興隆などの現象は見られない。中国における呪術的治療行為の研究はむしろ、2方面の支配的言説からの圧力にもかかわらず、いまだに呪術的治療行為が続けられ語られることの意味を分析することにある。次節では、回族の呪術的治療行為に関する先行研究を簡単にまとめておきたい。

2 回族の民間治療行為に関する先行研究⁸⁾

回族の民間医療行為については、これまでにいくつかの文献において指摘されているが、先行する研究成果が極めて少ない。佐口透の記述は、おそらくその初期のものであると思われる。1944年に華北地方で行ったフィールド調査に基づき、佐口は調査報告を記しており、そのなかに呪術的治療行為についての記述が見られる。「中国ムスリムの間にも若干の talisman（呪具）、amulet（護具）の存在は認められるし符呪的な迷信や言行は皆無ではない。例えば、俗信として病氣の際に茶碗の内部に祈祷の聖句を記し水を入れて飲むと病氣が治るという習俗が実際行われている。一種の病氣祈禱であるが中国ムスリムはこのことを「喝都阿以^{ホウドアイ}」と称している。…中国ムスリムに對し病氣まじないについて聞くと必ずこの「喝都阿以」を以って答える。⁹⁾」佐口らが調査を行った華北地域において、「喝都阿以」という呪術

(1), 2002年) 12頁。

6) 三浦於菟「中国医学」(『季刊 民族学』115, 2006年) 54頁。

7) 現代中国のイスラーム復興における改革主義的傾向については、張中復「現代伊斯蘭改革主義的再傳入及其社會宗教復興現象：以當代臨夏個案為例的研究」(『移動する中国ムスリム』国際シンポジウム実行委員会編『国際シンポジウム 移動する中国ムスリム — ヒトと知識と経済を結ぶネットワーク』2007年, 50-56頁) に詳しい。

8) 高发元の主編による調査報告『云南民族村寨調査 回族 — 通海納古鎮』(云南大学出版社, 2000年) には、伝統医薬と療法として、牛乳による点眼や、薬草の使用などについて記述されているが、呪術的治療行為には当たらないので、本稿では検討しない。

9) 佐口透「中國ムスリムの宗教的生活秩序」(『民族学研究』13, 1948年) 343-345頁。佐口は、こうした「俗信」が、西方ムスリムに見られる magic cure の一形式に過ぎないと述べている。また、中国ムスリムの間で行われている雨

的治療行為が比較的広範に行われていたことを示している。

また、中国ムスリムが使う独特の語彙を解説した語彙集にも、ドゥアーに関して類似の記述が見られる。たとえば、何克儉と楊万宝の編による『回族穆斯林 常用語手冊』の「^{ドゥアー}杜哇」の項目には、次のように書かれている。「回族の民間で、俗に『^{バーバ}把把』と呼ばれる人が、経文の祈禱句を碗のなかに書き病人に飲ませると、それが病気治療になる。これを『^{シェドゥアー}写杜哇』という。また、時には、飴や茶に息を吹きかけながら、（コーランの章句を）読んで病人に飲ませる。これを、『^{ツウイドゥアー}吹杜哇』と言う。また時には、平安を祈禱する祈禱句を、赤い紙の上に阿訇に書いてもらい、それを部屋のなかに貼ったり、赤い布で包んで病人の胸の前や脇の下においたりする。これを『^{ビーシェドゥアー}避邪杜哇』と言う。¹⁰⁾」

さらに、近年は寧夏回族自治区の調査を行った澤井充生が、病気治療を行う回族の「バーバ」について報告している。澤井の報告で紹介されているバーバは宗教指導者ではなく、病気治療を専門に行う人々である。バーバは髪を辮髪に編んだり、眉をそったりするなど「異様なすがた」をしており、香を使った診断や超自然的存在との直接交信による診断などを行う。そうした診断された結果に対しては、上述の「喝都阿以¹¹⁾」や聖者廟への参詣などによって治療が行われる。また、バーバ自身が何らかの苦悩（邪病）を克服した経験を有しており、いわゆる「傷を負った治療師（wounded healer）」の要素もっている。一方で、モスクをはじめとする既存の社会構造からは排除されることが多く、バーバは周縁化された存在として位置づけられている¹²⁾。

三 雲南回族の呪術的治療に関する事例の整理

本稿のもとになった調査は、2007年1月1日から1月3日までの三日間、雲南省のA県において行っ

乞い儀礼について、雲南のムスリム学者馬聯元が「祈雨総規」というアラビア語文の著作を記していることも指摘されている。

- 10) 何克儉・楊万宝編著『回族穆斯林常用語手冊』（宁夏人民出版社，2003年）31頁。また、Wang Jianping *Glossary of Chinese Islamic Terms* (2001, Richmond: Curzon Press.) にも、「Dua 都阿」の項目において次のように記述されている。「この語彙（都阿）は、中国語の名称と結び付けられて、日常生活において社会的な機能を有した儀礼的行為として使われる。宗教指導者（とくにイマーム）が食物に息を吹きかけたり、つばを吐きかけたりすることで祈禱し（bless）、それを薬として病人に渡す。あるいは、宗教指導者が（コーランの章句を）唱えている（chanting）間に、水に塩や砂糖を入れて病人に飲ませる。あるいは、紙に都阿をアラビア語で記し、それを燃やして灰にし、さらに塩水か砂糖水、もしくはお茶に混ぜて病人に飲ませる。」ドゥアーと病気治療の行為とが、密接に結び付けられていることが分かる。ドゥアーと病気治療との関係は、海杰編著の『回族知識辞典』（新疆人民出版社，1994，127頁）においても見受けられる。同書の「朵儿茶」の項目中に、「回民偏方」として次のように記述されている。「凡そ怪邪病を患ったものは、盖碗茶を手で捧げもち、経師を呼んで読経してもらい、その後に『ドゥアーを吹いて（吹朵儿）』それを飲むと、邪悪を鎮めたり避けたり、庇護を求めたりすることができる。」
- 11) 澤井充生「ムスリムの呪医 — 回族のバーバに関する覚書」（『人文学報』371，2006年，47-64頁）においては、「喝都阿」と記述されている。
- 12) 澤井上掲論文。澤井の述べる「バーバ」が、何と楊（2003）の語彙集に登場する「把把」と同一の存在であるのかどうかは不明である。

た。後述のように、調査は村落内部の精神疾患¹³⁾に関するものであり、村落内部の人間関係や社会関係を把握しきれていない状況で、病を患った本人やその家族に聞き取り調査を行うことは困難であった。そのため、調査は基本的にそうした患者やその家族とは関係のない村人からの聞き取りを中心としている。こうした調査では、病そのものが患者本人やその家族に対してもつ意味については理解することができないが、少なくとも村落内部においてこれらの精神疾患がどのように理解されているかについての初歩的な情報は得ることができる。

1 調査地概況

A県は雲南省西部（滇西）に位置する。現在は大理白族自治州の1県を構成しており、行政区画は一つの鎮と10の郷から構成されている。そのうち、筆者が滞在し調査した場所は、A県北部にあるY郷である。A県には21の回族村があり、そのうち18の村落がY郷に集中している。Y郷の総人口は1990年時点で45,000人あまりであり、少数民族の人口がその50%を占めている。少数民族人口のうち回族人口が一番多く、17,000人あまりであり、全人口の37%を占めており、A県でもっとも回族人口の多い郷である。

Y郷内には10の村公所が存在している。それぞれの村公所の下に複数の自然村が位置づけられており、Y郷内には143の自然村が存在している。村民との会話の中では、村公所の名称を用いて地域を指示することは少なく、むしろ自然村の名称が使用される。本稿では村公所の名称ではなく、村人の口から語られる自然村を用いて議論を進めたい。筆者が滞在した村はY郷内の自然村である雲蒼村であり、聞き取り調査は本村で行った。雲蒼村で行った聞き取り調査に基づくと、同村の漢族人口は200余世帯、回族人口が100余世帯約800人であった。また、本稿では雲蒼村の他に、大柳河村、東賀村、馬王村にも言及する。雲蒼村の東に位置する大柳河村と小柳河村の回族人口は、それぞれ2,000人と3,000人である。雲蒼村の南には郷政府の所在地である東賀村がある。A県の今日の生業は農業が中心で、夏季には稲作を、冬季には麦とソラマメの栽培を行っている。

A県のY郷は歴史的にも重要な場所である。Y郷は杜文秀の反清回民政権が置かれた大理に最も近接しており、杜文秀起義の清末の回民起義の際には、多くのムスリムが殺害された地域の一つでもある。1873年の杜文秀大理政権の崩壊を境にした人口数の変化を見てみると、1873年以前のA県には28の村鎮があり、約5万人の人口規模であった。ところが、1950年代に行われた村落調査によると、A県の村鎮数は21に減少しており、人口規模も上述のように17,000人程度に減少している。Y郷では、小柳河村の人口が、清朝期の最も人口の多いときで、1,400世帯7,000人であったのが、清朝政府による杜文秀起義への弾圧により、300人余にまで減少している。

A県の回族には、キャラバン隊（馬幫）を率いてビルマやタイに交易に出ていたものが多い。たとえ

13) 本稿で扱うような憑依現象については、人類学や民俗学、宗教学の分野のみではなく、精神医学の分野からの接近もある。たとえば、久場政博「憑依症候群の精神病理学的ならびに社会文化精神医学的研究」（『現代のエスプリ シャマニズム』165, 1981年, 202-217頁）などを参照のこと。久場の議論においては、憑依現象に「憑依症候群」という疾病名称を付与して治療の対象としているが、一方で治療においては近代精神医療よりも、むしろ患者を取り巻く社会や文化などの環境を重視している点で、文化人類学の研究成果に近いものとなっている。

ば、民国時期には東賀村内住民の半数以上が、キャラバン隊を率いてビルマやタイに交易に出ていた。雲南省からは薬種や硫黄、布などを運んで販売し、ビルマやタイからは綿糸や石油、インディゴなどを運搬し、巨利を得ていた¹⁴⁾。雲南からビルマやタイへの交易には危険が伴っており、一般に「走夷方^{ゾイーファン}」と呼ばれていた¹⁵⁾。

Y郷は回族人口が多いこともあり、経堂教育が盛んに行われている。経堂教育とは中国の各モスクで行われてきたアラビア語教育である。学生は「海里発^{ハリーフア}」と呼ばれ¹⁶⁾、生活費を免除されてアラビア語やイスラーム知識の習得に励む。「海里発」は、経堂教育において一定の教育期間を修了すると、学生にアラビア語を教える資格が与えられる。経堂教育において一定の教育期間を修了することを、「穿衣掛^{チュワンイークッ}帳^{チャン}」という。「穿衣掛帳」したイスラーム知識人は、中国語で一般に「阿訇^{アホン}¹⁷⁾」と呼ばれるが、雲南省では「吾梭^{ウソ}¹⁸⁾」と呼ばれることのほうが多い。1987年現在、A県内で中級以上の経堂教育を行う学校が八つあり、すべてY郷内のモスクに併設されたアラビア語学校である。

2 Y郷における呪術的治療行為の概要と治療者の背景

回族の呪術的治療行為そのものは、多種多様な症状に対して施される。筆者が訪れた昆明のイスラーム用品店では、医療を勉強したことがあるという店主から、アラビア語の経文が書かれた紙をもらった。それは、旅行中の健康や安全を祈願する力を持った護符であった。また、A県Y郷出身で、現在大学でアラビア語を教えている教員は、自分が腹部の激痛で入院したときに、呪術的水を服用したことで痛みが和らいだと語った。この呪術的水とは、彼の郷里のA県の宗教指導者の一人が碗底にコーランの章句を書き、水を注いだものである。

このように、今日の雲南回族社会においても、イスラーム的知識を利用した病気治療や健康維持に関する呪術的行為は存在している。本論では資料の関係から、とくに憑依現象とそれに対する治療をめぐる語りを整理することに主眼を置く。

本稿で取り上げる治療者はMJ氏である。先述の昆明におけるエピソードのように、雲南において治療行為や護符製作をしている人物が複数いるであろうことは確認している。しかし、データの関係から、本稿ではA県に居住する89歳の宗教指導者（正確には元宗教指導者）であるMJ氏が行った治療行為についてのみ検討する。精神疾患に対する治療行為は、それほど頻繁に起こるわけではなく、以下で検討する事例も50年ほど前の事例から3年ほど前の事例まで、時間的な幅が極めて広いこともお断りしておきたい。

14) 楊兆鈞『雲南回族史（修訂本）』（雲南民族出版社、1994年）。

15) 雲南回族のキャラバン交易についてはすでに多くの論考が存在している。たとえば、姚繼德「雲南回族的东南亚的迁徙」（『回族研究』第2期、2003年、36-46頁）などを参照されたい。

16) アラビア語の「Khalifa」からきた言葉。中国西北地方では「滿拉」と呼ばれることが多い。

17) ペルシャ語の「akhond」からきた言葉。

18) アラビア語の「ustadh」からきた言葉。雲南方言でu⁵⁵so⁵⁵と発音される。ちなみに、雲南省においては、アラビア語やペルシャ語に起源を持つイスラーム関係の用語が、しばしば雲南方言風に読まれて使われている。たとえば、宗教指導者を意味するイマームは、雲南方言では普通i⁵⁵mo⁵⁵と発音される。

MJ吾梭はA県で生まれ、経堂教育によるアラビア語教育を受けて、A県雲蒼村のモスクでアラビア語教育を行っていた¹⁹⁾。MJ吾梭に関するライフ・ヒストリーの聞き取りはまだ進めていないが、MJ吾梭が病気治療を行うようになったきっかけは、雲蒼村では次のように語られている。すなわち、MJ吾梭がまだ病気治療者として活動していなかったころ、ある女性が魚を食べて骨をのどに詰まらせた。どれほど努力してものどに詰まらせた骨が取れず、そのまま数日が過ぎた。MJ吾梭は自分が彼女ののどに詰まった骨をとってやると言い、彼女を家に呼んだ。その女性は半信半疑であったが、MJ吾梭の家に行った。MJ吾梭は皿の底に墨でアラビア語の章句を書き入れ、それに水を注いで、その水を彼女に飲ませた。すると彼女ののどに詰まっていた魚の骨がきれいに取れた。この事件ののち、MJ吾梭の病直しは有名になり、多くの人が治療のためにMJ吾梭を訪れるようになった。MJ吾梭がどのような方法を用いて、呪術的治療方法を獲得したのかについては、「経書（経典）」を手に入れたことによると語られていたが、詳細については聞き取ることができなかった。

また、本稿が取り上げる、A県の呪術的治療行為は、シャーマンによる治療行為とは異なる。一般にシャーマンによる治療行為は、治療者自身が成巫し、精霊などの超自然的存在と直接交信することで治療を行う。A県回族の医療行為においては、治療者が憑依されて成巫することは決してなく、むしろ何かに憑依された患者を治療するのが治療者である。

MJ吾梭は、治療に対して報酬を受け取る。報酬の金額は治療内容によって異なると思われる、本稿で検討する精神的疾患以外の治療においてどの程度の報酬を得るのかについて、今後より詳細に聞き取る必要がある。今回私が聞き取った範囲では、紙に都阿（ドゥアー）の経文を書いてもらうだけで、2万元程度必要であると聞いた。ただし、Y郷住民にとって、2万元という報酬はあまりに高額であるので、より詳細なデータを得る必要がある。

3 雲南回族の呪術的治療の事例

本節では、フィールドノートのデータを提示しながら、雲南回族の呪術的治療実践について事例を紹介したい²⁰⁾。これらの事例は、筆者がY郷において、MJ吾梭や郷内住民に対してフォーマル、インフォーマルに行った聞き取り調査で得られた情報のうち、比較的まとまっているデータについて記述したものである。病気治療に関するストーリーは、全部で六つあった。そのうち一つは、「蠱毒」に関するものであり、本稿の報告趣旨から外れるので収録しなかった。もう一つはデータ不足のため割愛した。

【事例1】雲蒼村A氏の事例

まず、事例1はY郷の雲蒼村において、MJ吾梭および雲蒼村の住民から聞き取った話を整理したものである。不覚にも事例1の発生時期を聞き漏らしているため、この話がいつごろのものなのかかわから

19) ただし、1958年の大躍進時期から1962年まで、および文化大革命の時期から1978年にいたるまで、A県において経堂教育は行われていなかった。その間、MJ吾梭をはじめとした宗教指導者がどのような境遇に置かれていたのかについては、今後の聞き取り調査で明らかにしていきたい。

20) 以下で紹介する事例の文章中には、一部記述上適切でないと思われる表現が使われている。これは、中国語による実際の表現を、日本語の感覚で忠実に表現しようとしたものであるため、とくに語句を改めることはしなかった。

ない。

A氏（女性）は癲癇（休克、発羊脚癡）の症状があり、医者にかかっていた。西洋医、中国医を含む数多くの医者に見てもらっていた²¹⁾。8年間複数の医者にかかり、多様な薬を飲み、注射もしたが結局良くならない。ある日、A地域の著名な精神科医である游医師に見てもらったところ、「この病気は病院で治せる病気ではないので、回族の吾梭に見てもらったほうがよい」とアドバイスされた。

そこでA氏は、MJ吾梭を尋ねてきた。MJ吾梭は、盆の底に指でコーランの章句を書き、息を吹きかけ、その後それに水を注いで、A氏に飲ませた。

こうした病気は真主²²⁾による災難（真主給的災難）であり、「靈魂」に対する真主による罰である（真主的懲罰）。自分の罪を後悔して、悔い改めなければならない。こうした治療は、誰にでもできるわけではない。MJ吾梭は「品質」がよいので、治療をすることができる。一方、治療を受けられるほうも、しっかりした信仰心がなければならない。だから、非ムスリムは治療することができない。

MJ吾梭による治療は、「喝都阿以」の様式と、「吹都阿以」の様式が混合したもののようである。A氏の病因について述べた最後の一段落は、MJ吾梭自身の言葉によるものである。災因はA氏が自らの罪（何の罪かは不明）について悔い改めないためであったと述べており、イスラームに対する信仰の問題が指摘されている。一方で、治療行為は誰にでも行えるわけではなく、治療者であるMJ吾梭の、イスラーム宗教指導者としての「質」のよさが強調されている。

【事例2】白鵝の事例（7～8年前の話）

次に事例2である。事例2については、MJ吾梭本人ではなく、雲蒼村の住民と東賀村の住民から聞いた話をまとめたものである。

白鵝は東賀村の女性である。2年間「狂って（瘋了）」おり、大理州の病院に通い、入院もしたが、結局直らなかった。

白鵝は二度「狂った」。白鵝の弟が結婚することになったので、白鵝は自分の住んでいた家を弟に譲って、自分は他人の家に部屋を借りて住んでいた。白鵝が間借りしていた家の大家の父（すでに故人であった）は、財産を家のなかに保管していた。中国の農村では、財産を銀行に預けることは少なく、家のどこかに隠しておくのが普通であるからだ。大家は別の家に引っ越すことになった。大家は父親が財産を家のどこかに保管しているということを聞き知っており、その財産を探したが、見つからなかった。大家は間借りしていた白鵝を疑って問い詰めたが、白鵝は自分がとったこ

21) 1990年現在、A県には中医、西洋医合わせて24の医療機関が存在している。

22) 「真主」とは唯一神アッラーのこと。

とを認めなかった。大家は怒って死んでしまった。

大家が死んだ後、白鵝は急に財産をなした（発財）。財産をなした後に子供を生んだ。子供を生んだ後、トイレに行ったが、トイレから出てきたら狂っていた（瘋了）。白鵝は大家の父親の声で、どうやって間借りしている家の梁から財産を見つけたのか、そのプロセスを話し始めたのだ（借口伝言）。白鵝は、大家の父の声で、この金をすでに自分の息子に言いつけて、清真寺²³⁾に寄付したと述べた。

一年ほどこういう状態が続き、多くの病院にもいった。精神病院にも半年入院していたが、最後に結局MJ吾梭を尋ねてきた。そして治った。

白鵝はその後再び狂った。白鵝は盗んだ金を清真寺に寄付してはいなかった。白鵝は死んだ大家の妻に金を渡そうとしたが、その妻は白鵝が手にしている金を「汚い金」だと考えて受け取らなかった。そこで、白鵝は再び「欲（貪心）」が出て、その金を清真寺に寄付せず、以前居住していた旧宅の庭を修理するのに使った。旧宅の庭の修理が終わったときに、白鵝は再び狂った。二回目に狂ったときには、白鵝は直接MJ吾梭を訪問した。MJ吾梭は、彼女が「貪欲（貪心）」すぎるのだと言って、金を清真寺に寄付するように言った。

白鵝自身は自分が「狂った」ことを認めていないが、東賀村に住んでいる人と大柳河村（白鵝の出身村落）の人々は全員彼女が狂ったことを知っている。白鵝が道端で立ち止まって一人で叫んでいたのを皆で囲んで見ていたからだ。

事例2における患者の状況は、一般に「チェコウチュワンイン借口伝言」と呼ばれているものである。借口伝言では、乗り移った憑依人格が話をする²⁴⁾。白鵝に乗り移った憑依人格は、大家の父親の声で話をしていたという。後述の事例4で見ると、「借口伝言」という現象において話をする憑依主体は、イスラームの体系内部における霊的存在に帰せられることもある。しかし、このインタビューにおいては、白鵝は大家の父親の声で話をしたということが述べられているのみで、その憑依主体の正体についてどのように認識されていたのかは不明である。今後憑依主体がどのようなものとして語られるのかについて、追加調査で聞き取る必要がある。

白鵝に借口伝言が現れた要因については、金銭上の貪欲さが指摘されている。なかでも、大家の死後急に財をなしたことが指摘されているが、これは日本における狐憑き信仰などとも通じる点である。突然財をなした人物や家に対して、狐憑きというレッテルが貼られることがある²⁵⁾。よって、この点については、Y郷における社会関係との関連で理解する必要がある。また、MJ吾梭による治療については詳細が不明であるが、財産のモスクへの寄進が何度か指摘されており、イスラーム信仰との関係が見られる。

23) 「清真寺」とはモスクのことを指す。

24) 文化精神医学的視点から見た憑依の解釈については、久場の前掲論文を参照のこと。

25) この点については、吉田禎吾『呪術 — その現代に生きる機能』（講談社、1970年）に詳しい。

【事例3】馬王村のB氏（現在30歳代の男性・武瘋子の事例・3～4年前の話）

事例3は雲蒼村の村民が私に語った話を整理したものである。事例3の馬王村はY郷内の1村落で、馬姓と王姓の住民からなる。馬王村内には、馬姓と王姓それぞれのモスクが建てられている。

また、武瘋子とは文瘋子に対して用いられる語彙のようである。文瘋子とは、「借口伝言」のように常軌を逸した言動をする病人を指し、武瘋子とは言葉よりは行動に常軌を逸した部分を有した病人を指す。

B氏は武装警察（武警）として、貴州で任務に就いていた。その際、死刑執行人として、犯罪者の死刑を執行することがあった。ある日、B氏がある男性の死刑を執行しようとしてピストルを犯人の頭につけたとき、その犯人がB氏をにらみつけた。その瞬間に、B氏は驚きおびえ、銃を撃つことができなくなって、その場に座り込んでしまった。それ以来、B氏は「狂って」しまった。精神的疾患を患ったB氏を、武警部隊は3年間ほどあちこちの病院に送って治療を試みたが、結局治らなかった。その後、部隊はB氏への治療費としてお金を払い、B氏をA県の馬王村まで帰らせた。実質的には退職金を払って、除隊させられたということである。部隊の人がB氏を馬王村まで送り届けた。

B氏が実家まで送り届けられたとき、B氏は睡眠薬を服用させられており、家の人はB氏が精神的な疾患に病んでいるということは分からなかった。しかしその後、次第に症状が重くなり、はだして山道を歩いたり、道端のごみを拾って口に入れたり、急に「来了！来了！」などと叫ぶようになった。実家の人たちは、B氏を実家の2階の物置に監禁した。その物置の壁には、小さな穴が空いていた。子供も通れないほどの小さな穴だったのだが、B氏はその穴を通り抜けて外に出た。2階から地面に落ちたにもかかわらず、傷一つ負うことがなかった。

症状が重くなる一方だったので、結局家族はB氏をMJ吾梭に見せることにした。武装警察なので、体格もよく力もあったため、男性四人がかりで抑えて、MJ吾梭のところまで連れてきた。B氏がMJ吾梭のまえにつれてこられると、MJ吾梭はB氏にびんたを食らわした。するとB氏は急に震えだした。MJ吾梭は碗の底に墨汁でドゥアーの章句を書き、そこに海棠井の水を注ぎ込んで、彼に飲ませた。それで、B氏の病気は治った。B氏は現在結婚もし、子供もいて、以前こうした精神疾患を患ったとは思えないほどである。

B氏には、死刑執行をしようとして驚いたときに、シャイターンが憑いたのだ。

B氏の病因については、シャイターンが憑いたものとして語られている。シャイターンとはイスラームで悪魔を指す。イスラームにおいてシャイターンは、アダム（アダム）とハワー（イブ）を誘惑したことで知られており、人間に悪事を行う存在と考えられている²⁶⁾。しかし、ここで「シャイターンが憑いた」ということが、シャイターンが憑依主体となったのか、それともシャイターンがB氏の外部で何らかの影響を与えたと考えられているのかは判然としない²⁷⁾。

26) 小田淑子「シャイターン」(大塚和夫他編集『岩波イスラーム辞典』2002, 岩波書店) 445頁。

27) 佐々木宏幹は憑依の形態を、「憑入」「憑着」「憑感」の三つに分類している。そのうち、「憑感」は、憑依主体が憑

また、B氏に対するMJ吾梭の治療行為は、「喝都阿以」の形式である。MJ吾梭が底に「ドゥアー」の章句を書いた碗に水を注ぎ、その水をB氏に飲ませた。ここで碗に注がれた水は、Y郷にある「海棠井」と呼ばれる湧き水であり、Y郷では病気治療に効くと言われている。

【事例4】馬玉伶（白鴿仙・女性・雲蒼村・昨年死去）の事例（50年以上前の話）

事例4も雲蒼村の住民によって語られた話であり、MJ吾梭本人から聞き取りを行ったものではない。50年以上前の話として私に語られたが、50年以上前にMJ吾梭がこうした治療行為を行っていたのかどうか疑問が残る。Y郷においては、MJ吾梭が呪術的治療行為を行うようになる以前に、別の吾梭が同様の治療行為を行っていたという話を聞いており、その吾梭による治療行為の事例と混同されている可能性もある。

馬玉伶はもともと高利貸し業をしていた。貸付金額に10%ほどの利息をつけて返済させていた。ある朝彼女が、ファジル²⁸⁾をするために6時半頃に起きて、小浄²⁹⁾をしていたら、突然白鴿（白鴿）が飛んできて彼女の身体に当たった。そのため、巷では白鴿仙とよばれている。彼女は驚いて、それ以来精神的疾患を病むようになった。この時、彼女には「鬼」が取り憑いた。取り憑いたもの自身が述べるには、白鴿仙の父方祖父の馬光良であるとのことであった。馬光良はすでに他界していたが、元来は有名な吾梭であった。

白鴿仙は「光良じいさんが来た（光良老爺来了）」と、しばしば口にし、その後馬光良の声色で話すようになった。馬光良は「走夷方（東南アジア交易）」でビルマとの間での交易を行っていたが、ある日盗賊に襲われて死んだ。馬光良が殺害された場所はわかっていなかった。白鴿仙に憑いた馬光良はしばしば「心臓の上のこの刀が痛い（心上的這一刀痛啊）」と叫んだ。これは実際には、イブリース（依布リス）が取り憑いていたのだ。

白鴿仙自身も彼女の親族の一部の人も、彼女にイブリースが取り憑いているのだとは考えなかった。誰もが彼女に馬光良が取り憑いており、彼女には特殊な力があると考えた。彼女に病気治などを頼むために、彼女を訪問する人も現れた。彼女は「仙人」と考えられ、それで「白鴿仙」と呼ばれていたのだ。しかし、彼女の夫は彼女が「仙人」であるなどということは信じなかった。白鴿仙は自分を信じない夫を罵ったため、夫は家を出て県外で働くようになった。

彼女はコーランを読んだことがなかったにもかかわらず、馬光良が憑依すると正確にコーランを読むことができた。また、人々にワーズ³⁰⁾を話して聞かせることもあった。さらに、馬光良が殺害された場所についても口にした。無事に村まで帰り着いた人の話と照合すると、確かに白鴿仙が口にした場所だった。イブリース（馬光良）が身体を離れるときには、かならず「心臓の上の刀が痛

依される人物の外に置いて、その人に影響を与えるものとして定義している。詳細は佐々木宏幹『聖と呪力の人類学』（講談社、1996年）243-253頁を参照のこと。

28) イスラームで1日5回行う礼拝のうち、夜明け前に行われるもの。

29) 礼拝をする前に行う身体の浄化。

30) イスラームの説教のこと。

い」といった。

イブリースが取り憑きはじめたころには、MJ吾梭とイスラームについて議論をしていた。しかし、その後「鬼」は、MJ吾梭が彼女に会いに来ることが分かると、「心臓の上の刀が痛い」と言って身体を離れるようになったので、MJ吾梭もしばらく彼女の治療をすることができなかった。一方、彼女は顔が真っ白になり、歩行にも支障をきたすようになった。そのため、彼女の家の人も、白鴿仙をMJ吾梭に見せることにした。MJ吾梭は碗の底にドゥアーを書いて水を注ぎ、白鴿仙にその水を飲ませよう、彼女の家族に言った。彼女は抵抗したが、家族が無理やり飲ませると、イブリースの力は弱まった。MJ吾梭は「吹古蘭経」も行った。その後1、2年で完治した。

事例4では、白鴿仙に憑依した人格はイブリースであると語られている。イブリースとは、シャイターンに並ぶ悪魔の固有名である。ここで興味深いのは、この語りのなかで憑依人格がしばしば「鬼」として語られていることである。中国的な超自然的存在の「鬼」とイスラームの体系のなかにあるイブリースが互換的に用いられているのではないかと考えられる³¹⁾。また、白鴿仙に対する治療行為は、「吹古蘭経」であったと語られているが、おそらくこれは「吹都阿以」と同一の内容を示すものと思われる。

さらに、事例4においては、「走夷方」が重要な意味を有している。先述のように、Y郷では従来ビルマやタイへのキャラバン交易（馬幫交易）が盛んに行われていた。キャラバン交易は危険がともなうものであり、キャラバン交易で命を落とした人物が憑依人格として現出している。

4 事例の整理 — 二つのモダニティとの関係から

最後に、呪術的治療行為（もしくは民間治療）とモダニティに関する問題構成に戻って、上記の事例1から事例4までの内容を整理しておこう。呪術的治療実践とモダニティとの関係において、問題構成の基本軸となるのは次の2点であった。第1に、今日の呪術的治療行為は、近代医療と「正統的」宗教思想という二つのインターフェイスにおいて理解されるべきであるということであり、第2に、呪術的治療行為の持続は、こうした支配的言説の包摂が重要な戦略となるということである。中国回族の事例に即すならば、近代医療システムの浸透と、正統的なイスラーム宗教実践の拡大との関係になる。紙幅の関係から、以下ではとくに一つ目の点に絞って、事例の整理を行いたい。

まず、近代医療システムとの関係が、上記の四つの事例のなかでどのように語られているのかを見よう。事例1、事例2、事例3のそれぞれにおいては、患者はMJ吾梭に治療を依頼する前に、西洋医療や中国医療のシステムのなかで治療を経験している。事例1においては、西洋医療の医者が、患者であるA氏に対して、回族の民間治療者に治療を依頼するように薦められたと語られている。また、事例3においては、武装警察がB氏に対する治療を試みたが、失敗したことが指摘されている。このように、呪術的治療が成功したことが語られる際には、治療を施す患者が西洋医療によって回復しなかったことに言及されており、そのことが逆にMJ吾梭による治療を正当化しているようである。

31) この点については、後に超自然的存在を「鬼」と語ることは、イスラームの上からは間違いであると指摘を受けた。ただし、私のインタビューにおいては、「鬼」と語られていたと記憶しているので、そのまま記す。

他方、「正統的」イスラームとの関係についても、治療者MJ吾梭や患者の信仰の問題として語られている。事例1では、A氏が自分の犯した罪を悔い改めないことが病気の原因であるという災因論が語られ、それが「真主による罰」であるとされる。また、信仰そのものが治療の成功を握る鍵であり、不信仰者は治療の対象にならない。事例2においても、患者が盗んだとされる金をモスクに寄進することが勧められている。

また、事例3と事例4においては、患者に憑依した憑依主体が、それぞれシャイターンやイブリースなどのイスラーム思想体系において悪者とされている超自然的存在に帰せられている。とくに、事例4の借口伝言の事例においては、憑依主体自らが憑依された人物の親族であると語っているのに対して、MJ吾梭が「正当な」イスラーム知識に基づいてイブリースを退治するという物語が語られる。

憑依主体をイスラーム思想体系のなかに帰する災因論は、澤井が紹介している西北中国の「バーバ」とは大きく異なっている³²⁾。澤井が紹介している事例においては、バーバによって告げられる憑依主体、もしくは病因は、患者のすでに世界した親族として語られており、Y郷の事例とは異なる。これが、地域的な差異を意味しているのか、一つの災因論からもう一つの災因論への変容を意味するのかは定かではない。仮説としては、従来は多様な憑依主体が認識されていたのだが、「正統的」イスラーム言説の興隆にともなって、イスラーム言説内での霊的存在へと、憑依主体が解釈しなおされていると考えることもできる。今後、フィールド調査によって明らかにする必要がある。

イスラームにおける民間治療において、従来社会関係や超自然的存在との関係のなかでとらえられていた災因論が、イスラームの信仰に対する敬虔さとの関係で理解されなおされるという現象は、たとえばインドネシアの民間治療を分析した次の吉田正紀の論考でも言及されている。「インドネシアやマレーシアのようなイスラム社会では、治療のために超自然的存在へ懇請する行為は、イスラムの厳格な教えとは一致しない。多くのボモやドゥクンは、イスラム信仰をまじめにうけとる人たちである。彼らはコーランの詩句を暗誦し、公に真実の治療能力はアラーにあるとみなす。彼らは従来の民俗理論にイスラム的要素を取り入れ、あるいはそれらに置き換えようとしている。インドネシアの事例では、病気の原因として、呪術的、霊的なものへの信仰の減少とイスラム信仰の増加の傾向は、病気の原因についての考え方に变化があることを示している。病気の原因が、自然的原因に加えて、患者の不適切な信仰から生じる道徳的、宗教的混乱にしばしば帰せられるようになってきたのである。³³⁾」すなわち、インドネシアにおけるイスラーム教徒の民間治療体系においても、イスラームの支配的言説の取り込みがなされているのだ³⁴⁾。

32) 澤井前掲論文を参照。

33) 吉田正紀『民俗医療の人類学 — 東南アジアの医療システム』（古今書院、2000年）7頁。

34) イスラーム一般の状況について言えば、聖者廟信仰や病気治しなどの宗教実践は、「ビドア（異端）」として近年排斥される傾向にある。大塚和夫はこうしたイスラーム復興現象をゲルナーの議論を敷衍するかたちで「P的イスラーム」と呼んでいる（大塚和夫『近代・イスラームの人類学』東京大学出版社、2000年）。ゲルナーの理論については、Gellner, Ernest “A Pendulum Swing Theory of Islam.” (In Ronald Robertson ed. *Sociology of Religion*, Harmondsworth: Penguin Books, 2000, pp. 127-138.) を参照のこと。

おわりに

本稿では、雲南省A県のY郷で行ったフィールドワークに基づき、中国回族の呪術的治療行為について整理を行った。その際、近代医療および「正統的」イスラームとのインターフェイスにおける呪術的治療行為という問題軸と、呪術的治療行為における他者包摂という問題軸の2点が重要になることを指摘した。事例の分析においては、前者の問題構成に基づいて整理した。Y郷においては、呪術的治療行為は、近代医療と補完的に理解されており、同時に災因論に「正統的」イスラームの宗教思想を導入することで、正当化されていることが看取できた。

もちろん問題は山積している。その主要な要因は、調査が極めて短期間であったこともあり、収集した事例の少なさにある。今後はより広く呪術的治療行為についてデータを収集すると同時に、新聞などの文献資料を用いて、中国共産党の呪術的治療行為に対する排斥の実態を調査する必要がある。