

## 信仰と治療：ウイグル族の宗教世界探訪

西原，明史  
安田女子大学文学部：助教授

<https://doi.org/10.15017/7364836>

---

出版情報：国際教育文化研究. 4, pp.19-33, 2004-06-30. Comparative and International Education,  
Faculty of Human-Environment Studies, Kyushu University

バージョン：

権利関係：



## 信仰と治療

—ウイグル族の宗教世界探訪—

西原明史

はじめに

バクシ (bahxi)、パルチ (palqi)、イシャン (ixan)、アザイムハン (azaymhan)、ダハン (dahan)、そしてモルラ (molla)。これらはウイグル族の中に現実に息づいている霊的職能者の名前である。シャーマンと言っていいのかもしれない。彼らは、例えばダム・サルドウルシ (däm saldurux : 息を吹き込む) と一般的に呼ばれる、いかにも不可思議な方法で病気の治療を行う専門家だ<sup>(1)</sup>。この他にもジョディギヤル (jodiger) といういわゆる妖術師も存在する。ウイグル族と言えば、普通、中央アジア地域のトルコ系ムスリム民族として知られており、そのイスラムが一神教であるだけに、そこに多様な霊的・神秘的世界が展開されているということを知れば、多少の違和感は禁じ得ないだろう。

実際、ウイグル族に関する研究書は中国、日本共に少なからず出版されているわけだが、上記の人々に触れたモノグラフなどは、私の知っている限りだがほぼ皆無と言っていい<sup>(2)</sup>。当然、ウイグル族以外の人々に広く知れ渡るといことは生じ得ないことになる。しかし、繰り返すが現にシャーマニズム的な世界は存在し、ウイグル族の人々の生活や思考の中に根付いている。これは間違いない。彼らが住む新疆ウイグル自治区で普通にフィールドワークしておればすぐに発見できる事柄である。

では、それをこういう場で報告すること、これにはどんな意味があるのだろうか。これまでほとんど報告されることのなかったウイグル族の霊的世界を明らかにする、という異文化紹介の醍醐味を私自身は味わえるかもしれない。しかし、私によって描かれる側にあるウイグル族の人々にとってはどうであろう。現在に至っても不合理な病気治療を信じている人々、すなわち「未開」民族という負のイメージを押しつけられる可能性は否定できない。実際私には、新疆で調査を開始した当初、「バクシなんかよりもっと研究するに相応しいものがあるでしょう」とたしなめられた経験がある<sup>(3)</sup>。

しかし、例えばこういう語りはどう考えればいいのか。「バクシのような治療で本当に病気を治せるはずがない。しかし、歯が痛いとか頭が痛いというとき、コーランを読んでぷつと息を吹きかければ痛みがとれる、ということは確かにある」。これはモスクで経理を担当す

る、れっきとした社会的信頼のある人の言葉だ。確かにバクシは否定している。従って、そのような反応を無視してまであくまでバクシを興味本位で単純に紹介しようとするれば、それは傲慢であろうし、そもそも現代ウイグル族のいわゆる文化の一項目たり得るとは言えないだろう。ウイグル族の中で拒否反応を持つ人がおり、共有されていないのだから。しかし一方で、冒頭に紹介したダム・サルドウルシの効果は平気で認めているのである。それがあまりに自然すぎて、インタビュー時にはその矛盾をうっかり見落とししてしまったほどだ。そう、「自然」なのである。息を吹きかけただけで治るなどという明らかに不合理なことを普通に口にしている。歌や踊り、呪文やパフォーマンスなどの治療儀式を実施するバクシとダム・サルドウルシは、常識的に見て中身は違えど同等にあり得ない、ということに思い至ってくれないのである。

そして、このような認識は決して特例ではない。モスクのイマーム（礼拝の主宰者）が妖術師ジョディギヤルの驚異の実力の目撃談を語り、著名な民間音楽家がジョディギヤルとモルラの対決に関する伝聞を実名を挙げながら教えてくれる。さらには小学校の教師までが自分の祖父がイシャンで、お箸を使った治療を行うと述べる。そして、側で一緒に聞いているウイグル族の誰も、そういう話がおかしいとも怪しいとも言わない。そういう場面に現に出くわすのである。別に狂信者でも精神病患者でも詐欺師でもない普通の人が、「霊的」、「神秘的」つまり「不合理」と我々が見なす職能者の仕事を「自然に」受け入れている。なぜこのようなことが可能なのだろうか。この認識、発想に一体どういうメカニズムが作用しているのか。これが本稿で考察することになるテーマである。

## 1. 問題の所在：バクシとモルラの比較から

考察を始める前に、まず問題提起の正当性を明確にしておきたい。

実は私はウイグル族のシャーマンといえばバクシのことであると考え、先にも触れたようにこの霊的職能者についての聞き取りを継続して行ってきた。その過程で、「モルラ」の存在を知る<sup>(4)</sup>。仕事の中身についていえば、バクシと大きく異なるわけではない。どちらも病気の治療が主で、その際用いられる技法も似通った部分がある。例えばカトマンと言われるシャベルを竈で真っ赤になるまで熱し、それを寝かせた患者の側に持ってきて裸足で踏み、即その脚でまた患者を踏みつけるという方法はどちらも採用している。また、突然声が出なくなった人に対し、真っ赤に焼いた鉄の棒をその舌に押しつける、というやり方も共通している。もちろん、ダム・サルドウルシも適宜所々に挿入される。ただ、人々の記憶やイメージの中でのバクシは、「オユン (oyun : 出し物) あるいはペラ・オイナ (perə oina : 鬼と踊る)」などと呼ばれる儀式を行う存在だ。それは観衆の見つめる中、部屋や庭先に立てた宇宙樹のまわりをナイフや鞭を持ってぐるぐる回ったり、独特の呪文を唱えたり助手の太鼓に合わせて唄ったり踊ったりといういかにも派手でにぎやかな儀式である<sup>(5)</sup>。

しかし、モルラにそういう側面はない。そして明らかにバクシと異なるのは、彼らの別名「念人 (nian ren : 読む人)」が文字通り示す要素、つまりコーランなどの章句アヤット (ayət) を

読むことが治療の中心になるところである。あるモルラの場合、治療に際して必ずまずコーランの最初の章「スラ・ファタハ (sürə fataha : 開扉の章)」を唱え、さらに「クルアーンの心臓」(澤井、2002 : 1016) と呼ばれている「スラ・ヤスン (sürə yasin : ヤースィーン章)」を唱える(因みにこのモルラも「コーランの心」と見なしていた)。この二つは全ての病気に適用されるという。次に特定のアヤットを読む。病気に応じてどのアヤットを読むか決まっているようだ。これらのアヤットは一度の治療で41回唱える。それを41日続ける。要するに、徹底的にアヤットを唱えるのである。

バクシも、イスラム教流入以降その要素を取り入れたとよく言われる。実際、あるバクシの祈禱文は「開扉の章」から始まり、アラーの名の下に数多くの聖霊を召喚しようとする。またカザフスタンの民族医療センター(バクシなどのシャーマンの存在を医師として訓練し、治療にあたらせる施設)に集うバクシたちは皆、その診察室にコーランやメッカのポスターをべたべたと貼り、「アッラー、アッラー」と叫びながら治療を行っていた<sup>(6)</sup>。しかし、モルラほどアヤットにこだわっているわけではない。カザフスタンのバクシの場合、派手な儀式的な設定を除けば治療そのものはいわゆる気功にそっくりだった。このことから、モルラのコーランへの、言い換えればイスラムへの傾倒ぶりは際立っていると断言していい。

さて、それにしてもこのようにアヤットをひたすら唱えることを中心とした治療でなぜ病気が治るのだろうか。誰もが思い浮かべる疑問である。例えば聞いた限りでも、モルラは動悸、発熱、冷え性、関節炎といった普通の病気に始まり、ひきつけ、てんかん、精神的病などシャーマンにつきものの病、さらに心臓、肺、肝臓など内臓の病気、おし、眼病、身体障害、疫病、気の滞り、運氣が良くないといったことまで治療の範囲に入る。ちょっと見ただけでは、これらの病気とアヤットに何か関連性があるとは思えない。人を集め見栄えの良い儀式を実施するバクシの場合だと、例えば心理学的、精神医学的な観点からその治療効果を解析することも困難ではないのだろうが<sup>(7)</sup>、アヤット中心のモルラはどうであろう。あまりに単純すぎて、なにがしかの解釈を可能にするような仕掛けが見つけられない。

例えば、既に先に述べたが、41回づつ、41日にわたってアヤットを唱え、しかもそれを3クールまでしかやってはいけないということに何らかの意味を読みとれるだろうか。しかもそのモルラはこうも付け加える。「一番良いのは金曜日か土曜日に治療を開始し、それから2日おきに、つまり奇数日毎に行わねばならない」。どこにそんな必然性があるのだろうか。どう考えてもそんなものありはしないことは他のモルラが、「水曜に開始するのが一番よい。火・木はだめ。月、金、日曜はかまわない」と語ることからわかる。要するにほとんど全ての日が始めるのに相応しい日になってしまい、そこに何か特別な事情を読みとることなどできないのである。

もちろんモルラにもバクシ的な治療はある。患者の身体を毛布でくるみ紐でぐるぐる巻きにして、テーブルの上に横たえる。テーブルの下には水を張ったバケツが置いてあり、そこに熱した鉄を差し込む。すると激しく蒸気が上がり、患者の身体からは汗が出る。そして快方に向かう。これが疫病の治療法である。また、眼病には「トユギヤ・コユシ (tügə khyux 粟を置く)」と呼ばれる方法を採用。「ヘイ (hey)」という薬草(つまりなぜか粟ではない)の葉をすりつ

ぶして香のように固め、それを頭のくぼみに載せ焼く。すると頭の中の悪いものが出てくるといふ。また、身体のだこかが良くないとすれば、羊を殺してまだ熱いうちにその皮を患部に巻き付ける。するとその部分が汗をかき、患部は治るといふ。汗を出すことが象徴的に悪霊を祓い落とすことを意味すると見れないことはない。そうなればバクシを説明するような心理学的解釈に接合することが可能になる。

しかし、私の聞いた限りでは、モルラが病気の原因としてバクシのようにジンやピリなど悪霊の憑依を持ち出すことはない。それどころか、「カレーズ（地下水道）や用水路など冷たい水に浸かることが多いから」関節炎になるなどと、至極普通の病因をあげることもある<sup>(8)</sup>。従って、そもそも象徴的に霊を追い払うなどという治療は必要ないはずなのだ。必然性がないにも関わらず上記の治療が実施されているとするならば、それは、治療自体とは別の何か特別な意味があるのか、それともそもそも何の意味もないかどちらかであろう。もし後者の方であれば、やはりモルラの治療は、なぜ治るのかという問いかけを断念させる様相を持つと言わざるおえない。そもそも、それでなぜ治るのだろうかなどと問われることもなく、モルラの治療はウイグル族の中で受け入れられているのである<sup>(9)</sup>。とすれば、ここで考察すべきなのはなぜ治るのかという問題ではなく、その人たちのそういう考え方、すなわち認識のメカニズムであろう。一体なぜ治るのか、ではなく、なぜそれが受け入れられているのかについて考えねばならない。

## 2. 方法論：「規則」と「秩序」

そして、この考察に大変有効なヒントを与えてくれるのが、儀礼研究の方向性そのものを転回させることを試みた浜本の論考（2001）である。次に、彼の非常に晦渋な儀礼論を私なりの言葉で簡単にまとめてみたい。彼によれば、従来の膨大な儀礼研究は「その行為を行っている当の人々にとってそうであるものとは違う何かとして、それを提示したがる」という（浜本、2001:59）。人類学者たちは、儀礼の内容と目的の明確な不釣り合いを見て、目的以外の何か、例えば象徴による何らかのメッセージの伝達機能などを儀礼に求めようとした。もちろんそこには、そんな不合理な儀礼を疑うことなく行方調査先の人々に「未開」というレッテルが貼られることを防ごうという善意が働いていたのだろう。しかし、よく考えればこれは全然「救済」になっていない。フィールドでインフォーマントが「この儀礼はこれこれこういうことのために行っている」と語っているのに、資料を持ち帰って論文を書く際にはそれを全く無視するのだから、むしろ失礼と言え。さらにこのような態度には、「大部分の未開人にとっては、ある習慣なり制度なりについての道徳的正当化や合理的説明を聞き出すのはまことに困難で」、彼らの解釈は「二次的な合理化かこじつけである」というレヴィ＝ストロースの言葉（1972 [1958]:23）に極端な形で表れているが、研究する側のされる側に対する傲慢さすら垣間見られるのである。

恐らく、だからこそ浜本は、「『儀礼』と見なされる行為も、他の行為と同様に『何かをす

ること』、つまり状況に対して何らかの結果を期待して具体的、現実的に働きかける実践の一種である。この当たり前の事実から始めることは重要である」と述べるのである(浜本、2001:58)<sup>(10)</sup>。そして、その上でなぜそんな不可思議な言説や行為に誰も異を唱えることなく受け入れているのか、その理由を探ろうとする。彼はそのために「規則」と「秩序」という二つのキーワードを持ち出す。そしてまずは、ある儀礼が原因となってある結果をもたらすと当たり前を考える発想は、「規則」つまり社会的な取り決めに従った結果なのか、それともこの世界はとにかくそうなっているという(例えば「十階から飛び降りればほぼ間違いなく死ぬ」というような)「自然の秩序」(浜本、前掲書:135)に従う感覚に似たものなのか、という問を立てるのである。

ここに挙げられた規則とはサールの言う「構成的規則」のことで、彼によれば「脈絡CにおいてはXをYと見なす」と定義される(サール、1986[1969]:60)。スポーツのルールなどが典型的な例だ。例えば野球というゲームにおいては、なぜか三回空振りすれば三振と見なされベンチに帰らなければならないし、打てば必ず一塁方向に走らねばならない。たとえ右打者が不利でもそうしなければならないのである。合理的か不合理かに関わらずとにかくそう取り決められており、この規則が破られることはあり得ない。そうすればその瞬間野球というゲームは破綻してしまうからだ。「構成的規則」は「単に統制するだけでなく、新たな行動形態を創造したり定義したりする」ものである(サール、前掲書:60)。つまり野球の諸要素である三振や進塁を行わせているものであるため、そもそも野球の試合がそこに成立していること自体、この規則がそこで遵守されていることを意味する。校内での喫煙禁止や前髪が眉毛から二センチ上などといった通常の規則(サールの言う「統制的規則」)と違うのはそこである。この場合、それが非合理的だからという理由で破られることは十分あり得るし、たとえ破られても相変わらず学校生活は続く。

浜本は例えばこういう例を挙げる。「ドゥルマ社会においては水甕を動かすことは妻を死に至らしめる」。たしかに「構成的規則」の形式を持つ。しかし、野球の規則は現に誰かによって作られ明文化されたものだが、「水甕を動かすこと」の禁忌は果たして約束事として作られ普及したものなのだろうか。いつ、どこで、誰が、なぜ、といった禁忌の起源が明らかではないというか、誰もそれに関心を示さないという点から(浜本、2001:144)、どうやら社会的約束事ではないようだ。では「自然の秩序」なのか、というとそれもちょっとありそうにない。自然の法則なら、いつでもどこでも誰にも遍く作用するはずだが、もちろん日本にそんな法則はないのだから。

「構成的規則」でもない、「自然の秩序」でもないとする、といった儀礼とその目的のあまりにも自然な結びつきはどこから生まれるのだろうか。ここで浜本は「第二の自然」という概念を提案する(前掲書:146)。要するに、「規則」によって作られた言語とりわけ比喩的表現によって切り取られた(とらえられた)認識上の「自然」ということであろう。彼自身の言葉を借りれば、「あからさまに人為的な<規約>にもとづいた秩序」でもなければ「生まの自然的事実」でもない、言語によって作られる「比喩的秩序」のことである(前掲書:146)。この説明として彼が掲げた例は大変わかりやすい(前掲書:258)。私なりにまとめると次のような

ことであろうか。

私たちはスポーツの試合からよく「流れ」を見出す。もちろん試合中に実際に「生の現実」として水が流れているわけではなく、試合の展開を水の「流れ」という比喩で語っているだけだ。ところがその結果、本当に試合の端々まで全て「流れ」に呑み込まれているように見えてくるから不思議である。だからこそ、「勢いが止まる」とか「生まれる」「停滞する」「呑まれる」あるいは「流れに乗る」「逆らう」「引き寄せる」など、水の流れにまつわる言葉で試合が活写されるのである。そう、比喩的表現は単発で終わるとは限らず、次々に派生する。いったん「流れ」でとらえられれば、試合の生の諸現象は全て「流れ」の中にあるように見えるのだから、もはや「流れ」に関連する言葉でしか表現できない。こうしてスポーツの試合をめぐる「比喩的秩序」ができあがるのである。試合全体が比喩の網の目だからめ取られている、という表現でもいい。

これに類似したことをリクールも述べている。「一つの隠喩は別の隠喩を求め、全てが一緒になって隠喩として活動し続ける。この隠喩的過程によって架空の物語が形成される」と（リクール、1987[1974]:119）。「比喩的秩序」によってとらえられた世界は、あくまで「架空の物語」すなわちフィクションである。しかしその秩序にどっぷり浸ってしまった人々にとっては、当たり前で、生のままの現実に近いはずだ。実際、試合を「流れ」でとらえ実況するアナウンサーに違和感を抱く視聴者はあまりいないだろう。このように「比喩的秩序」は「リアリティそのものとして生きられてしまっている」（浜本、2001:210）という意味で、浜本はそれに「第二の自然」と名付けたのだと思われる。

先ほど触れた「ドゥルマ社会においては水甕を動かすことは妻を死に至らしめる」という考え方も、この「比喩的秩序」の中でとらえられたからこそ自然に受け入れられている。水甕を動かすことは、「妻を屋敷から引き抜くこと」という比喩でとらえられるらしい。その背後には「屋敷と妻の関係について語る」一連の一貫した比喩的語り口があり、「置く」とか「据える」といった言葉で表現される（浜本、前掲書:110-112）。置かれたり据えられたりするのなら引き抜くことも全く当たり前のこととして可能なはずだ。そして、もし引き抜かれれば、確かにただではすまないだろう。こうして上記の「水甕を動かすことは妻を死に至らしめる」という信念が生まれる。比喩的言葉同士の論理的関係から見てあまりに当然の帰結である。

しかし疑問が残る。そもそもなぜ「水甕を動かすこと」が「妻を引き抜くこと」になるのか。そこに何の必然的結びつきもないのに。浜本はこの問に対し、それは「無根拠」であり、「恣意的」であると断じる（浜本、前掲書:116）。「妻を引き抜く」という観念を「どんなに煮詰めてみても」（浜本、前掲書:262）、その観念に相応しい具体的行為など発見できないのだから。だからこそ、たまたまある行為とこの観念がまさに「恣意的に」結びついた。というか、正当に結びつくものがない以上、結びついたとすればそれは全て恣意的ということになる。地面を流れていて、冷たく、のどを潤したり、手を洗ったりするときに使用する「あるもの」を何の必然性もなく「mizu」と名付け、そのことに今現在日本人の誰も異議を唱えないのと同様に、水甕の移動を妻の引き抜きと見なすことに疑問を呈するドゥルマ人は恐らくいないのだろう。

### 3. 分析と考察

#### 信仰としての礼拝

さて、そもそもあらゆる言葉は、その最初の段階では概念やモノと恣意的に組み合わせられる。それにまだ慣れない人にとって、あらゆる表現は馴染みの薄い奇妙な表現だったはずだ。いくらその言葉を耳にしても、それが持つ意味を思い浮かべることが困難だったのではないだろうか。とすれば、前章で紹介した浜本の論考は、彼が研究対象としているドゥルマ社会で流通する、日本人にとっては極めて奇異な比喩的表現にしか適応できないものではない。

簡単な例で練習してみよう。「信ずる者は救われる」という考え方がある。もちろん私たちが「比喩的秩序」をそこに感じ取ることにはない。なぜならこの考え方を固く信じているわけではないとしても、苦しいときの神頼みをしたり、初詣や墓参りに行かないと何となく気になる程度には信仰心が根付いている日本人は多いからだ。何かを強く信じている者たちはお目出たくて幸せだという意味の揶揄として用いられることもあるが、その場合もこの揶揄自体、ある種の人々にこの考え方を当てはめることによって成立しているのだから、やはり「信じること」と「救われること」は当たり前の結びつきなのである。

ところが、同じ発想でもイスラム教におけるそれを目にしたとき、やはり当たり前を受け入れることができるだろうか。「六信五行」がまず何よりムスリムにとっての信仰の中身だ。その中の礼拝（ウイグル族のナマーズ：namaz）を取り上げよう。ウイグル族はこれを非常に重視している。ナマーズの効果は、「世界中の海と川の量と同じインクを使っても、世界中の森の木で作った紙にも書ききれない」と語るほどだ。1日5度のナマーズは、「熱いお湯で身体の汚れを洗い落とすように、かつて行った悪いことを消し去っていく」という。例えば心の中に不倫したい気持ちがあっても、10日間ナマーズをやればすっかりそんな気持ちが無くなったという話を聞いたこともある。ここまではいい。まだ納得できる。神様や仏様へのお祈りやお願いは私たちにも心当たりがあることだ。

しかし、そのやり方の詳細を知るとまだ当たり前と思えるだろうか。なぜ5度のナマーズは早朝、正午、午後、夕方、深夜でなければならないのか。そもそもなぜ5度なのか。この種の数字を挙げるときりがない。1回のナマーズでは最低2度のラカット（rakat：立って、お辞儀をし、跪いて頭を深く下げ、座ってまた立ち上がる一連の動作）があり、その前後に12のペルズ（pərz：アラーへの義務）がある。さらに5度のナマーズの間に32ラカットが必要で、うちペルズとして17ラカット、ワジップ（wajip：ムスリムとしての義務）として3ラカット、スンネット（sunnat：ムハンマドへの義務）として12ラカット行われなければならない。さらに一つのラカット内部にも計28個のスンネットがあり、動作のあり方が細かく規定されている。ちょうど、立つ、お辞儀、跪く、座るの4動作毎にきれいに七つずつスンネットがあるのである。こういったことを遵守して初めて、死後、最後の審判で天国行きが告げられる。

しかし、どう考えてもこれらの数字自身に天国へ行けるだけの根拠があるとは思えない。なぜ他の数字ではだめなのか<sup>(11)</sup>。逆に言うと、なぜこうすることで天国へと救われていくのか。

部外者の私にはこの違和感を取り除くことはできない。この感覚は、「なんて馬鹿なことをやっているんだろう。あんなことで天国へ行ける訳なんかないじゃないか」、という軽侮から至近距離にある。もし私がイスラム教徒の異常なまでの熱心さにそんな気持ちを抱くとすれば、経験上信仰は心の中で静かに行うことという先入観があって、どうしてもナマーズの中身を「信じる」という言葉でからめ取ることができない、という事情があるのではないだろうか。

ただその現象だけを虚心坦懐に見れば、決まった時間に、決められた動作で（例えば跪くときには鼻を地面につけ、両目を見開き、座るときには左足の上にお尻を置き、右足のつま先は立てらせて）、お辞儀を繰り返しているにすぎない。しかし、その行為が「信じる」という言葉でとらえられれば、「比喩的秩序」の中で「救われる」ことに必然的に帰結することになる。ウイグル族は当たり前前にそれができているのである。ではなぜそのような数字が選ばれたのか、そのような行為が要求されるのか。もちろんそこに根拠はないとしか言いようがない。前章で上述したとおりである。

### 信仰としての治療

以上のように、浜本のアイデアを「信じれば救われる」というありきたりな表現にも応用できることがわかったし、応用の結果、ウイグル族のナマーズが「第二の自然」的秩序の中で遂行されているのではないかという仮説を立てることができた。では、本稿の主題であるモルラの治療は一体どこに位置づければよいのだろうか。社会的取り決めつまり「規則」の中なのか、それとも「自然の秩序」にあるのか。あるいは三番目の世界なのか。

彼らの治療を思い出してみよう。既に2章で触れたように、そこに合理性や必然性があるとは思えない。しかし、それにも関わらずとにかく効力を発揮すると認められている。とすれば、あれはウイグル族流の「構成的規則」が適用されたものなのではないかと考えることは可能だろう。しかし残念ながら、いつ、どこで、誰がどのように取り決めたのか全く不明だ。いや、イスラムにはいわゆる「六信」があり、ウイグル族は「天命（全ての運命はアラーによってあらかじめ定められている）」を信じるのだから、モルラの治療の効果も「天命」である、従ってイスラムという脈絡でアラーによって取り決められた「構成的規則」である、と言うこともできる。ただアラーまで持ち出してくると、今度はウイグル族におけるモルラの治療の受容は「自然の秩序」に近い感覚と言っても過言ではなくなってくるのである。

というのも、ウイグル族にとってアラー自体が限りなく自然に近い存在だからだ。ウイグル族の中には匈奴、突厥時代からの最高崇拜対象「テンリー（tengri）：創造主にして天と地と水すなわち大自然の神」とアラーを同一視する傾向がある（地木拉提、1996:51）。このような背景の下では、アラーによる取り決めはすなわち大自然の法則ということになり、結局例の「十階から飛び降りればほぼ間違いなく死ぬ」という「自然の秩序」に身を任せるようにモルラの治療が受け入れられていると考えねばならなくなる。「はじめに」でも触れたが、現にごく「自然」にモルラの治療についてのエピソードが語られていた。しかし、もちろん「自然の秩序」に従ったものであるはずはない。現にウイグル族の中にも受け入れない人はいるし、私も同じ感覚を共有していない。当たり前の話だが、普遍的で誰にも当てはまるものではない以上、そ

れは自然なことではない。で、やはりモルラも、「第二の自然」の中で息づいているという仮説が信憑性を帯びてくるのである。

先ほど挙げたナマーズに関わる様々な行為は「信じる」という言葉でとらえられると結論付けたわけだが、ではモルラの治療はどのような言葉でからめ取られるのだろうか。まずは、モルラの治療行為をもう一度詳しく洗い直してみよう。私は新疆の哈密市郊外で5人のモルラに直接話を聞き（以下仮にA、B、C、D、Eと名付けておく）、彼らの治療や経歴について教えてもらうとともに、また彼らから他のモルラたち、歴史上活躍したモルラや同時代の別のモルラの活躍ぶりも話してもらった。それらを総合していくとき、まず目につくのは既に1章で紹介したことの繰り返しになるが、イスラムへの傾倒ぶりである。治療は必ずまずアヤットを唱えることから始まる。また治療中も唱え続ける。そうしないと病人の病がモルラ自身の身体に入り込むからだという。

また、モルラCはコーランやハディースの章句の引用集を治療方法を記した書として所有しており、症状に応じてそこから適宜アヤットを拾い出す。そして、一定の形式と内容（コーランなどから直接引用する）に縛られるアヤットの朗読に加え、治療中には自由な形式と中身を持つ個人的祈祷のドゥアーを唱え続けるという<sup>(13)</sup>。あまりにありきたりだが、例えば「アラーよ。どうか誰々の病気を治してくれ」と強く唱え続ける。これをベースに、先に紹介した様々な技法が病気に応じて施されるのだが、その技法もイスラム信仰に密接に連結している。彼は、例えば早朝のバムダット・ナマーズ後、アヤットを唱え、痰を冷水を入れた椀の中に吐く。それを患者に飲ませる。また、ナマーズといえ、別のモルラBは、治療中であるかどうかに関係なく、毎日早朝のナマーズの後ワジップを行う。つまりムスリムの義務としてのナマーズを行うという。この際、コーランのあるアヤットを一度に786度唱えるのである。

ナマーズと言えば、それは筆舌に尽くしがたい効果があるという前章の言葉を想起してほしい。イマームやアホンら宗教指導者らからよく聞かされた話だが、それぞれの時間帯のナマーズに対しアラーは具体的な「ボーナスをくれる (gei jiangjin : 給獎金)」<sup>(13)</sup>という。例えば早朝の礼拝バムダット・ナマーズをすれば、死後天馬に乗って天国を走り回ったり、女性天使と遊ぶ特典をもらえる。正午のピシン・ナマーズは「ホダーの橋」（最後の審判を受けた後、全員がこの橋を渡る。地獄行きを申し渡された者はここで落とされていく）と呼ばれる「糸より細く刀より鋭い橋」を容易に渡れる効果をもたらす。午後のディギャル・ナマーズを行えば、アラーが前途の道を開いてくれ、全てがうまくいく。夕方のシャム・ナマーズなら、アラーがペリシタ（天使）を送ってくれる。このペリシタは人のために奉仕してくれるのである。最後に深夜のフフタン・ナマーズは、死後墓を灯火で照らし、安心して眠らせてもらえるという効果を持つそうだ。とすると、ナマーズを重視するモルラらの治療は、ひょっとしてこれらの「ボーナス」を期待しているのではないだろうか。「前途の道を開いてくれ」たり、「ペリシタが奉仕してくれ」ることには、病気からの回復も含まれているはずだから。

実際、モルラBは、治療の前に必ずタラット (tarat : きれいな水で身体を清める) を行う。これはナマーズの前のペルズすなわちアラーへの義務でもあることから見て、治療がナマーズと同一視されていることの証拠になるのではあるまいか。そうなれば、当然「ボーナス」が与

えられ、その一貫として身体も回復するはずだ。現に彼の治療は病気のためだけに行われるわけではない。「運の良くない人の前途に横たわる障害を取り除き、道を開く」ということを、むしろ強調していたように思う。というのも、インタビュー時、どんな治療をしてきたのかその業績を問うたとき、最初に挙げてくれたのがこれであったからである。因みにモルラAも自分の義務としてこれを挙げている。この「道を開く」とは、ついさっき聞いた言葉だ。もちろん午後のナマーズの効果である。こう考えてくると、ますますモルラの治療はナマーズと同等に位置づけられてくる。

しかし、モルラがナマーズやドゥアーを行って、他者である患者の運命を好転させることが可能なのだろうか、それらは自分が行って初めて効果があるものではないのか、という疑問は確かに生じる。しかし、ウイグル族には例えばこういう諺がある。「生者はご飯を食べ終わらない。死者はドゥワーを食べ終わらない」。つまり残された人が死者のために行う祈りや礼拝は、その死者のために役立つというのである<sup>(14)</sup>。また、ウイグル族には葬式の時、友人や親戚の代表者が死者の家の家財道具などを紐で括り、持ち出すふりをする「ピティ」という儀式がある。家財道具は、もしかしたら不足しているかもしれない死者のナマーズを、残された人が補填してあげることへの代価だという。実際には少額のお金でそれに代えられるが。このようにウイグル族には、他人がしてくれるナマーズやドゥアーが自分の前途や来世に役立つという考えが根付いているのである。モルラのナマーズがかった治療が、患者の運命を好転させると考えることに何の不思議もない。

以上の考察から見えてくることは、どうやらモルラの治療はナマーズやドゥアーつまり「イスラム（アラーへの絶対的帰依）を実践すること」の変奏ではないかということである。上述の浜本の言葉を使って言うと、モルラの治療は「信じる」という言葉にからめ取られているように思われる。いくつかの事例で検証してみよう。まずモルラたちの信条というか職業倫理を取り上げる。それを聞いてみると、モルラ独自のそれというよりは単にムスリムとしての心構えを言っているだけのようにも思える。皆ほぼ共通しているが、例えば良いことをする、悪いことをしない、他人のものを盗まない、悪口を言わない、5回のナマーズを欠かさない、などである。哈密のあるイマームの下に伝承されてきたイスラムの教えを記した写本では、たとえナマーズをしても消し去れない重大な罪として、お金や食べ物を盗むということが、殺人、姦淫、棄教と並んで、その筆頭に置かれている。まるでそれに対応するように、モルラAは治療費について特に詳しい戒めを持つ。過剰に治療費を取ってしまい、罪になってしまうことを恐れているようだ<sup>(15)</sup>。

また彼は、「良いこと」の一つとして「孤児や老人など身よりのない人を気遣う」ことを挙げる。これは新疆にかつて浸透していたイスラム神秘主義（イシャン派）の信徒が特に重視する徳目でもある。彼らの宗教儀式ジキラ（jikirā）の中で唄われるヘクマツト（哲学的言葉からなる詩）の主題の一つだ<sup>(16)</sup>。実は、偶然かもしれないが、哈密のモルラたちはイシャン派に属し、導師つまりリーダー的存在であることが多い（哈密では導師を通常ソピイシャンと呼ぶ）。直接話を聞いたモルラ5人の内3人がソピイシャン（sopi ixan）である。彼らイシャン派のアラーへの帰依ぶりは、普通のムスリムの目から見ても異常に見えるほど、熱心で敬虔なものだ。

それがこのモルラたちにも受け継がれていると言ってもいい。因みに、歴代のモルラにアピズ・アジ（過去の人物でしかも著名人なので実名を出す）という人がいたが、彼は詩人であり、ソピイシャンであり、またダモルラ（damla）でもあった。ダモルラとはコーラン学校で宗教教育を担う教師である。また、上述のモルラCの治療書を翻訳したのはアブドワイエット・アホンという名のアラムアホンである。アラムアホンとはイスラムの行政執行者で、かつての哈密王統治時代（1967-1931）王宮で宗教者中最高の地位を持っていた人物である。そのような人物からこの本を受け継いでいる。Cの父もまた哈密の4大ダモルラと唄われた人物である。付け加えておくとモルラDはメッカ巡礼経験者で、ハッジを名乗っている。

次々に断片的な事例を挙げたが、モルラ自身非常に敬虔で模範的なムスリムであり、モルラである前にその人物が高く評価されるべき人であることがわかったと思う。その彼らが特に請われて病気の治療や運気の好転を行う。しかもナマーズやアヤット、ドゥアーを散りばめた方法で。こうなってくると、それをイスラムと無関係であると思なすほうが難しいのではないだろうか。やはり、モルラの治療は「信仰」という言葉でとらえるべきものであったと言える。だめ押しになるが、モルラCは、「治療期間中患者が人を殴ったり、罵ったりといった悪いことをすると治療効果がなくなる」と言う。普通こういう行為と治療は無関係のはずだ。しかし敢えてこう述べることに、彼の治療が「信じること」つまり信仰行為の一貫だったことを図らずも可視化してくれている。上述の通り、行為によってはナマーズでさえ消し去れないものがあるのだから、そういうことは慎むように願っているのだろう。

モルラの治療が信じること、帰依すること、つまりイスラムの実践という言葉にからめ取られているとすれば、それが何らかの効果を持つと考えるのは全く自然である。敬虔な信仰が運命の好転や来世の幸福を呼ぶのは「自然な秩序」に従っているからだ。これが、なぜウイグル族の人々がモルラを認知しているのか、という問の答である。

おわりに

それにしても、たとえウイグル族の人々がモルラの治療を「比喩的秩序」の中でとらえていても、もし治らないケースが多ければ相手にされなくなるのではないだろうか。そしてそういうことは現実であり得る。しかし、そもそもこういう問自体が無意味かもしれない。なぜなら、モルラの治療が信仰という言葉にからめ取られている以上、その「効果」はもはや問題にできるものではないからだ。ひたすらアラーに帰依した人が、本当に良い運命に出会えるか、死後本当に天国に行けるかどうか、それは文字通り神のみぞ知る。これだけやったから間違いないだろうという確証はどこにもない。コーランは何々をしろとは言っているけど、どれだけやれと教えているわけではない。「死者はドゥアーを食べ終わることはない」という先述の諺を想起しよう。これはそのあたりの不安を言葉にしたものではないだろうか。「信じれば救われる」という論理的秩序に取り込まれているモルラの治療も、当然この不安を抱かせるはずだ。うまくいけば恐らく患者やモルラの信仰が足りたと考えるだろうし、うまくいかないと

きは患者の信仰がまだ足りないと思なされる、ただそれだけのことである。モルラAがはつきり語っている、「病気は人間の責任だ」と。病気になる、ならない、治る、全て人間の側の信仰次第であり、その判断はアラーに委ねられ、しかもその判断基準を誰も知らない以上、モルラ自身の信用問題に関わることは事実上起こり得ないのである。

## 註

(1)この言葉で表現される治療方法には例えば次の三つが含まれるようだ。

①椀の中に唾を吹き込みそれを飲ませて治療する。②紙に治療用のアヤット（コーランなどの章句）を書き込み、それをきれいな布で包み、紐で首につるす。③ドゥアー（祈禱、お祈り）を行うことを通して治療する。

(2)例えば、佐口透の『新疆ムスリム研究』は文献資料を基に記述された詳細な社会記録だが、本論に挙げた霊的職能者に触れた箇所はない（ただしイシャンは除く。これは新疆においては神秘主義派の名称でもあり、その指導者の名でもあるが、佐口はこの宗派については詳しく報告している）。一カ所、旗に馬の尻尾を掲げる風習を挙げ、古来のシャマニズム的風習の名残として触れているのみである（1995：137）。中国では新疆諸民族に関する出版物は多いが、シャマニズム的要素に着目した報告は極一部の例外を除いて見たことがない。一つは満都尔図によるモノグラフ「維吾尔族薩滿教調査」で、そこでは現在のバクシの治療儀礼が緻密に写し取られている（1994）。また、地木拉提 奥万尔の『阿尔泰語系諸民族薩滿教研究』もバクシの歴史学的、民俗学的報告と分析を行っている（1996）。しかし、それ以外は、一般書はもちろん研究報告書においても、記載がないか、あってもほぼ例外なくイスラム流入以前の「原始信仰」の一つとしてマニ教やゾロアスター教などと一緒に簡略に並記されているのみである。

(3)ウイグル族の人々が持つバクシ観を論考の対象にした拙稿がある（西原、1996）。その中でも紹介しているが、確かに「後進性の象徴」、「迷信」「ペテン師」といった辛辣な言葉でバクシを否定する意見が一般には見られた。民俗学や歴史学の研究者も、バクシを巫術師としてより、古代ウイグル語や口承文芸の継承者として注目している、と述べている。

(4)取材中、バクシについて質問した際、「バクシではないが、念人（nianren）と呼ばれる人ならいる」と聞いたのがこの言葉を耳にした最初である。この「念人」はもちろん漢語で、「読む人」というような意味だ。なぜウイグル族が漢語で呼ぶのか疑問が残るが、その後も「念人」でも十分に通用している。その他、「アダム・オクイドウ（adam okhuydu：読む人）」と名乗る人もいれば、「オクイディガン（okhuydighan）・モルラ（読むモルラ）」と呼ぶ人もいた。またただ単に「モルラ」とも呼ばれている。モルラは本来イスラム知識人の一つで、新疆ではイスラム教育者や比較的年齢が高く、一定程度のイスラム知識があり、モスクでの礼拝の司会ができるような人をそう呼んでいる。しかし、ここでいうモルラはもちろんそれではない。仕事内容をそのまま表現した命名方、またいくつかの呼ばれ方をする事などから見て、そもそも例えば「バクシ」に対応するような正式な名称はないのかなという気もするが、本稿では「モルラ」

で統一表記する。

(5) ウイグル族自身が製作し、ウイグル族に人気のある VCD (ビデオ CD) のドラマの中でこのような典型的なバクシを見たことがある。そこでは高い金をもらってアル中の男性に治療を施すが結局うまくいかない、というやや喜劇的・揶揄的な調子で描かれていた。

(6) 民族医療センターの概要については拙稿 (西原、1999) を参照。

(7) 例えば上田はスリランカの悪魔祓いの儀礼を「イメージ療法」ととらえ、次のような主旨のことを述べる (上田、1990:195)。身体内部の異物 (違和感) を悪魔とイメージし、それを払い落とす。すると異物自体も取り除かれたことになり、快復していきそうな気がしてくる。これなど、病はジンやピリなどの悪い霊がつくことによって生じるという病気観に基づき、ナイフや鞭を持ってそれを追い出そうとするバクシの治療理解に応用できる。また、「儀礼が参加者 (この場合特に患者) に社会への統合のイメージ、共同性のイメージを与える」という彼の言葉 (上田、1990:203) も使える。実際、本文中で紹介した熱したシャベルを使用する儀式を私自身体験したとき、周囲の観衆の励ましや気遣いに非常に感激したことを覚えている。確かに皆が心配してくれると気づいたとき、まさに上田の言う「社会への統合」が完遂されるだろう。やや残酷に見えるこの儀式も、観衆からより多くの同情を引くために敢えてそうしていると言えるかもしれない。

(8) ただ、どのモルラも必ずと言っていいほど触れるのが、本文中でも登場している妖術師的存在であるジョディギャルである。彼によってジョダ (joda: 辞書的にはもめ事とか面倒という意味がある) が送られ病気になることがあるらしい。このジョダに対抗できるのがモルラで、彼らの間に伝わる「ラッド・ナーマ (rød nama)」という祈祷書の章句を読むことによって、やっとジョダの効力は消える。

(9) いや正確に言うそうではない。モルラの影響力について聞くと、「信じている人もいれば信じていない人もいる」、「一世代上の年配者は信じているが若者はそうではない」、「信じているのは相当田舎の人だけ」といった判で押したような応答が返ってくる。つまり全てのウイグル族に認められているわけではもちろんない。一笑に付す人もいる。しかし、ともかく別に異常でも何でもない普通の人々のうちのいくらかが、モルラやジョディギャルの行為をごく自然に受け入れているのは間違いなく、その人たちがなぜそうしているのか、そこに働いている認識のメカニズムを探ることが本稿の目的である。

(10) 実際はもう一つの理由があるようだ (浜本、2001:106)。私なりに言うと、ある儀礼を象徴的行為と見なす人類学的解釈は、被調査者の社会では単に象徴に過ぎない行為で何か特定の具体的目的を達成しようとしていると言っているようなもので、結局は「未開人」に表現的行為と技術的行為の混同を見出し、誤謬と結論付けたフレーザーの解釈の別バージョンに過ぎないのではないか、という異議申し立てからではないかとも思われる。

(11) 実際、別の数字でも良いのである。本文中の数字は私が哈密地区で聞いたものだが、ある報告によるとトルファンでは一日に 17 のペルズ、5 つのワジップ、10 個のスネットの計 32 ラカットが要求されていた (王、1999:133)。内訳が微妙に違っている。単に属する学派が違っただけかもしれないが (ウイグル族は一般にスンニー派ハナフィー学派とされる)、要

するに、数字に根拠などなく、どんな中身であれそれが「信じること」としてとらえられれば、比喩的秩序の中で「救われる」という帰結に結びつくのである。

(12) ドゥワーの定義については、東長の解説を参考にした（東長、2001:664）。

(13) 「ボーナスをくれる」は漢語で表現されたものだ。私のインタビューは、漢語をベースに（会話はほとんど全て漢語）、ウイグル語の単語を差し挟みながら進めていく。

(14) 新疆では車が通る道路の側に墓地があることが多いが、これも通行人にドゥワーをしてもらうためだという説を耳にしたことがある。それが本当かどうかは別として、ここにも他者のドゥワーが自分の幸福に転化するというウイグル族の発想が垣間見られる。

(15) 彼は治療時間と農作業の時間を同じ価値と見なしている。農作業の日収が 20 元程度だとすると、例えば半日かけて治療したとき 10 元程度の謝礼をもらおうという。

(16) あるイシャン（導師）にヘクマツトとはどんな中身なのですかと質問すると、たちどころに、「アラー、ムハンマド、聖人を讃える」「ナマーズの素晴らしさを伝える」「孤児、障害者を助ける」「善悪をはっきりする」の四つを挙げてくれた。

## 引用文献

上田紀行、1990、「イメージの治癒力」、波平恵美子編、『病むことの文化』、海鳴社。

王建新、1999、「ウイグル族のイスラム信仰」、『アジア遊学』、勉誠出版、118-137。

サール,J.R., 1986[1969]、『言語行為 — 言語哲学への試論 —』、坂本百大・土屋俊訳、勁草書房。

佐口透、1995、『新疆ムスリム研究』、吉川弘文館。

澤井充生、2002、「ヤースィーン章」、大塚和夫他編、『イスラーム辞典』、岩波書店、1016 頁。

地木拉提 奥万尔、1996、『阿尔泰語系諸民族薩滿教研究』、新疆人民出版社。

東長靖、2001、「ドゥアー」、大塚和夫編、『イスラーム辞典』、岩波書店、664 頁。

西原明史、1996、「ウイグル族の飼いや慣らされないエスニシティ」、『比較教育文化研究施設紀要』No.47、67-86 頁。

西原明史、1999、「病気と治療」、片山隆裕編、『アジアの文化人類学』、ナカニシヤ出版、73-86 頁。

浜本満、2001、『秩序の方法』、弘文堂。

満都尔図、1994、「维吾尔族薩滿教調査」、満都尔図編、『民族文化習俗及薩滿教調査報告』、北京民族出版社、222-238 頁。

リクール,P., 1987[1974]、『隠喩論 — 宗教的言語の解釈学 —』、麻生健、三浦國泰訳、ヨルダン社。

レヴィ=ストロース、1972[1958]、『構造人類学』、みすず書房。

## Religion and Cure:

### A Study on the Spiritual World of Uyghur

Akifumi Nishihara

Unexpectedly the Uyghur nation has a lot of people that are occupied with the psychic profession. They all cure with mysterious way. And the strange thing is that the Uyghur nation accepts them. Why do they believe these religious healing? The purpose of this paper is to explain the mechanism of this knowledge and conception. Especially in this paper I intend to deal with "Molla".

Molla is one of the psychic profession. They generally treat with reading the particular phrase of Koran and saying their prayers(dua). In any case, They adopt this way. To examine the reason why the Uyghur nation accepts molla's such cure, I refer to theory Hamamoto proposed(2001). He brings up two keywords "rule" and "order" to understand the function of rite. Why do non-Westerner that anthropologists frequently have taken as the objects of their study believe the effect of their mysterious rite? According to Hamamoto's view, non-Westerner don't accept it either as "social engagement" or as "natural order(for example if a man jumps from the tenth floor of building, the one mostly dies)". They accept it as "second nature". This is the nature on recognition, that is to say, "metaphorical order" organized by the mesh of language. I want to introduce a example Hamamoto presents. Duruma people in Kenya believe that if you move your water jar in kitchen, your wife will die. This irrational view is the result of the operation of 'metaphorical order'. There are a lot of expression about homestead and inhabitant in Duruma society. For example "bring into","put out", "put" and so on. If wife properly "put" in her homestead is "put out", it is logically reasonable that she is given some influence on. Right then, why does moving water jar becomes "putting out" wife? That is social engagement or what is called "constitutive rule". As when Japanese call water "mizu", there is not necessity in its phenomenon, moving water jar is not connected with "putting out" wife at all. It chanced that the two were connected.

Molla's cure is also probably accepted as "second nature". They are very pious Muslim. In treating, they entirely read Kolan and say dua. Moreover, before the cure they always cleanse their body, as if before namaz(worship: it is practiced as duty to Allah) Muslim always do it. Isn't this showing that Molla equates their cure with namaz? From the begining, to Uyghur people namaz has many effects. For example it removes sin and bad mind and brings good luck. Molla also says that his cure removes the obstacle of future. From these cases, may I say that Molla's cure is the variation of "practicing Islam"? To sum up, Molla's cure must be caught by the word of "believe in Allah". If Molla's cure is caught by the word, it is completely natural that Uyghur people think it has some effects. Because pious religion naturally invites good luck and welfare of the next world. This is the answer to my above problem.