

多元的医療体系における台湾漢民族のシャーマニズム

—タンキーの活動を中心に—

石井奈緒

Shamanism of Medical Pluralism in Taiwan

Nao ISHII

1 はじめに

1960年代からアメリカを中心に人類学の下位分野として医療人類学の重要性が提唱されはじめた。これ以前、特に第二次大戦後からは、現代生物医学の範疇にのみ限定されない、広義の医療システムに関する通文化的研究が人類学者の手によってなされ、増加しつつあった。その領域は社会文化的人类学および生物学的人類学の両領域にまたがっていたが、これらの研究領域に携わる研究者たちが自らの研究領域を医療人類学と称し、その研究の必要性を認識し、他の分野に影響を与えることは、それほど多くはなかった。ではなぜ、この時期に医療人類学が新たな研究領域として成立したのかといえば、それは、生物医学の発達と、いわゆる伝統的社会に生物医学に基づく医療制度が普及するにつれて現地で起こった問題や、生物医学のみによっては解決できない病いの存在の再認識など様々な問題に端を発する。

現代生物医学はこの間に疾病の克服を目指して急速な発展をとげ、例えば感染症による疾病に対しては目覚ましい成果をあげたが、他の、患者にとっては健康ではない状態が継続し、長期にわたる治療や患者の自己管理が要請される慢性の病気、疾患は依然として存在した。いうまでもなくこれは慢性疾患に対する生物医学の限界、あるいは生物医学の敗北といったことを意味するのではなく、ここで生物医学の観点からは見落されがちであった、患者が病気と共存する方法について、あるいは医療とは本来どのようなものであるのか、についての関心がにわかに高まったのである。そしてまた、伝統的社会に導入されつつある生物医学に基づく医療制度は、伝統的社会に生きる人々にとってはコスト、経済的な負担や距離的なアクセスのしやすさといったような面から、それまで彼らが構築してきた伝統的医療体系に比べて享受しにくいという制約があり、十分な成果をあげていないという事実があった。このような生物医学やそれに基づく医療制度のジレンマから、伝統的社会の医療体系が注目されるようになり、これまで伝統的社会に生きる人々はいかにして具体的な個々の病気に対処して

きたのだろうか、という関心や、生物医学に基づく医療制度を効果的に機能させるにはどのような配慮が必要かという問いかけが生れたのである。

前者の問いの前提にあるのは、医療人類学が依拠する、医療体系はそれがいかなるものであれ、病気がもたらす生物学的脅威に対する適応的反應であるという立場である。これによって、生物医学に基づく医療体系も、伝統的医療体系も同じ枠組みの中で論じることができるようになった。また、後者に対しては、現地の伝統的医療体系と相補う形で生物医学による医療制度を導入することが可能になり、伝統的医療がこれまで成果をあげてきた分野に関してはこれをむやみに無視したり、否定することなく、各々役割を分担することによって、より理想的な形で伝統的社会に生物医学に基づく医療制度を定着できるのではないかという考えに至った。このようにして多元的医療体系という概念の萌芽が生れる。実際、現実のあらゆる社会において、生物医学に基づく医療体系は唯一絶対的に存在するのではなく、他の医療体系と併存している。また、生物医学に基づく医療体系においては、疾病が中心におかれ、病気に苦しむ病人、つまり人間はともすれば忘れられがちであったが、多元的医療体系の視点は、これらの弊害から人間を解放することを可能にした。

医療体系全体をイメージするならば、しばしば指摘されているように片方の足を生物的領域に、そしてもう一方を社会文化的領域において立っている人間、それが医療体系である。しかも、この生物的領域から社会文化的領域までは分断されることなく、連続している同じ地平線上にある。したがって、医療人類学生成の過程で、特に文化人類学、社会人類学者の間で常に意識されていたのは、医療体系自体を社会-文化的脈絡の中で再検討することの必要性であった。これによって、病いはそれを患っている人、病む人の世界観の中で癒されるという例が多数提出された¹⁾。したがって、その世界観を共有する地域性にも注目しながら、本小論では、多元的医療制度が併存する台湾において、これまでもっぱら宗教的なテーマとして扱われることの多かったシャーマニズム、とくにタンキー (Dang-ki)²⁾ の活動が、多元的医療制度の中の一制度として、医療人類学的観点からどのように位置づけられるのかを試み、さらに今後望まれる研究の方向性について考察したい。

2 台湾漢民族の宗教的特徴：民俗宗教

台湾におけるシャーマニズムの担い手であるタンキーについて焦点をあてる前に、彼らの存在が、台湾の信仰体系や、その地域といかに関連づけられるかを知るために、まず、台湾の宗教的な環境について触れたいと思う。

台湾で政府に登録して宗教活動を行っている宗教は、一般に九大教派と称される道教、仏教、回教、理教、天理教、軒轅教、大道教、天主教、基督教があり、この他、民間で宗教活動が許可されているものに、白蓮教、摩門教、一貫道、真空教、存在教、救世教、夏教、天宮教、望教、生長の家、鴨蛋教、大被教など100種余りがあり、この他に活動を禁止されて

いる秘密結社的な性格を持つ秘密教派〔渡邊 1991：13、劉昌博 1981：5、鄭志明 1991〕を含めると膨大な数になる。中でも、冒頭に掲げた道教と仏教は2大教派であり、人々に広く信仰されているといわれる。しかし、その実体はいかなるものであろうか。台湾の宗教的傾向については、いくつかの統計的資料があるが〔渡邊 1991：14-17〕、これらの分析をもって宗教的特徴が理解できるわけではない。というのも、これら諸宗教は平行して存在しているだけでなく、互いに影響を及ぼし合って混淆や重層〔渡邊 1991：18、宋和 1978：29〕している状態にあるため、それぞれの統計資料を突き合せたとき、そこには少なからぬ矛盾が生じ、同時に統計的な資料からは実体を掴めないということが起こるからである。例えば、建造物一つをとっても寺は仏教由来のもの、廟や宮は道教あるいは民間信仰由来のものとの便宜的には分けられるが、実際には寺でも仏像が祭られていないことや、廟や宮に仏教神が祭られていることが稀ではない。したがって、寺の数、廟や宮の数をもって仏教や道教、それぞれの趨勢を計ることができないのである。このように互いに錯綜した状況のもとで、台湾の人々は仏教神あるいは道教神を日常生活の中で信仰している。彼らは自分が仏教を信仰しているから仏教神を祀る、あるいは道教を信仰しているから道教神を祀るのではなく、それら神々がおのおの固有の効能や靈驗をもっているが故に祀るのである。このような事情から、台湾の信仰はしばしば現世利益的志向が顕著であるとされるのである。また、人々の生活の中から生れる願いから神々を祀る、すなわちこれは民俗が基盤にあるという観点に立ち、台湾漢民族の宗教とは民俗宗教であるとする研究者もいる〔渡邊 1991：3、36〕。台湾人の信仰は総じて、生活や地域に密着したものであり、これらから切り離してその実体を知り、理解することは不可能に近い。

3 台湾のシャーマニズム

タンキーは、台湾はもとより東南アジアの華人社会において民間信仰を担う主要な宗教的職能者として広く知られている。これは台湾の漢人社会が主として福建省、広東省などの中国南部からの移民で構成され、東南アジアの漢人社会もほぼ同様の出身地をもつという事情による。さらに、中国大陸においても、福建、広東のみならず、中国大陸の広範囲にわたってタンキーに相当する民俗や現像がみられることが指摘され〔劉枝萬 1978：94、114〕ひいては東アジア全体のシャーマニズムとの関連が予想される。しかしながら、中国大陸についての具体的な資料、調査報告はほとんどないに等しいか、入手困難であるため、以下では主として台湾を中心に、そして必要に応じて東南アジア地域の資料を元にしてタンキーの分析を進めたいと思う。

ところで、台湾においてはタンキーを正面に掲げて研究されたものは意外に少なく、台湾におけるタンキーの関わる分野、特に靈魂制御の面には未開拓の広大な領域が残されているという〔劉枝萬 1984：442〕。というのも、タンキーの人目につく場での行為が、地域の祭

礼に際して神憑りし、針で頬を刺して口から出したり、剣で背中を傷つけるなど、自らの体を傷つけて満身創痍で血だるまになることが現象としてみられるため、誤解を受けることが多く、そのために研究の俎上におかれる機会が少なかったことがその理由として考えられる。換言すれば、台湾人による台湾のタンキー研究が比較的少ないのも、彼らが外の世界に対して誤解を招くことを恐れたり、身近に知ってはいてもあえて公にしないとといった配慮が背後にあったからのように思われる。あるいは、身近であるがゆえに意識されてこなかった、または注意が喚起されなかったためかもしれない。

しかし、タンキーの活動は、これだけに収まるものではないのであって、公の祭礼の場での神憑りはその一面で、個別の相談者への対応も重要である。

これまでのタンキーについての文化人類学的記述を経年的に追うと、その出発点はシャーマニズム研究に始まる。このようにタンキーの活動は普遍的な概念から規定するとシャーマニズムに含まれ、専らその宗教的側面が注目されてきた。つまり、タンキーは超自然的存在と人々を媒介し、その意志を伝達する能力をもつとされる。この時、超自然的存在はタンキーに憑依してその意志を伝える。

ところで、台湾にみられるシャーマニズムの担い手はタンキーだけではなく、他に^{フンイイ}尪姨、^{フウルアン}扶鸞がみられるので、それらの差異をあげるならば次のようになる〔劉枝萬 1978: 84-85〕。タンキーは神霊の「よしまし」であり「かみおろし」を担当し、^{フンイイ}尪姨は亡霊の「よしまし」であり「ほとけおろし」を担当する。^{フウルアン}扶鸞は神霊の意志を口答ではなく筆記で伝える。多くの場合タンキーは男性で、^{フンイイ}尪姨は女性である。これは中国人の陰陽観念に由来するもので、男性は陽間に属し、女性は陰間に属す。神霊は陽神に、亡霊は陰鬼に含まれるものであるから、両者は各々適合した分野を担当しており、歴然と区別されていて、しかも対等のものと考えられている。タンキーと^{フウルアン}扶鸞の違いは、神霊の意志を口答で伝えるか、筆記によって伝えるかの違いである。^{フウルアン}扶鸞については、普遍的なシャーマニズム現象に包括できるかについては異論のあるところであるが、少なくとも台湾社会では、タンキーと^{フウルアン}扶鸞は同じことを手段を変えて行っているにすぎないと認識されている。両者の区別は動と静の違いによるもので、タンキーによって神託を受ける儀礼を武乩あるいは武壇と呼び、^{フウルアン}扶鸞によるものを文乩あるいは、文壇と称する。神おろしの方法には文武両派があるわけである。したがって、同じ宗教結社がタンキーと^{フウルアン}扶鸞を併用することはなく、両者が同じ地域で活動していることもないわけではないが、おおむね住み分けが行われている。しかしながら、すべての区別は絶対的なものではなく、女性の^{フンイイ}尪姨でもかみおろしをしたり、タンキーが筆記によって神託を伝えることがある。あるいは、タンキーの名称の下に、タンキーと^{フンイイ}尪姨と^{フウルアン}扶鸞が括られる場合もある。

4 地域社会とタンキー

タンキーの活動内容は大別すると公事と私事〔劉枝萬 1978 : 106〕、ないしは公事と濟世〔黃有興 1987 : 142-153〕に分けられる。地域社会全体に関わるものが公事で個人の問題に関わるものが私事、濟世である。村落におかれている廟には、その地域の守護神やその他の神々が祀られているが、この神々の神託を人々に伝えるのが公事である。具体的には、年中行事や廟の運営〔藤崎 1991 : 398〕に際してタンキーの公事としての活動が求められる。地域社会の最も盛大な祭礼は、祭神の生誕を祝う例祭と農作物の収穫後に感謝の意を表す平安祭であるが、この祭事はタンキーなくしては遂行困難であるし、この他にも農作物や漁の収穫に関する予測、災害の予想をする際に、廟の運営に関しては、廟の修繕や本山に詣でる時期を決めたり、新たな廟に神像を迎える際に〔劉枝萬 1978 : 92、106〕、人々はタンキーを介して神託を仰ぎ、その神意にそって行動する。このように地域社会の健全な運営にタンキーの存在は不可欠である。さらには、地域社会の命運はタンキーの肩にかかっているといっても過言ではない。このように、タンキーに対する人々の期待は多大であり、それは村落社会からどのようにしてタンキーが誕生するか、その成巫過程にも表れている。

5 タンキーの成巫過程

したがって、地域社会を支えるタンキーの存在が危うくなったり、活力が滞るようなことが予想されれば、直ちに新たなタンキーの誕生が切望される。それはタンキーの老化による引退、生活のための移住、病気や死亡、タンキーが神との縁が疎遠になって神憑りしにくくなる、村落の発展にともなう人口の増加によって増員の必要に迫られる、など理由は様々で、これらが複合している場合もある。中でも特に重視されるのは、地域社会の人々が判断するタンキーの「精神の健全性と正常性」³⁾で、交通事故などによる脳振盪の後遺症があるなど、このような症状が認められた際にはすみやかにその地位を退くことが求められる〔劉枝萬 1978 : 91-92〕。

一般の人々が神憑りすることを生童したと表現するが、これが確認されることによってタンキーへの道がひらかれる。祭をひかえた村落は、およそ一ヶ月前ほどから台湾芝居を村に迎えたり、人々は準備で忙しく、にぎやかになる。祭礼の場の雰囲気にも一種独特な盛り上がりがある。すでにそこには、神憑りしたタンキーの苦行に耐える姿があり、身体の底からゆさぶるような銅鑼の響きと太鼓の音、辺りにたちこめる線香の煙と香気、生童はおおむねこのような祭礼の場で起こる。この他、自宅で神憑りすることもあるが、このような場合でも必ずひとりでの祭礼の場にやってくると信じられている。これは自宅に限らず、その廟の祭祀圏にいるならば、祭礼が行われている最中に生童することはありうるし、この時も神憑った者は自ずから祭礼の場に呼び寄せられると考えられている。生童は神によって選ばれたために起こるものであるが、事前に神が誰を指定するかはわからないとされる〔劉枝萬

1978 : 93]。タンキーになる契機は、夭折すべき定めにあった者が神に奉仕すればそれを免れることができるのでタンキーになる [Jordan 1972 : 73] とされたり、または、何らかの理由で神が選び取り憑依したので、法師がこれを訓練して一人前のタンキーにすることも多い [藤崎 1991 : 397] という。

生童することはタンキーへの第一歩ではあるが、生童した者すべてがタンキーになれるのではなく、むしろごく僅かである。生童に対してタンキーは熟童と表現されるが、生童とタンキーの違いは神と人間のどちらが主体であるかによる。生童は、神が要求や予言を伝えるために、誰であるかにかかわらず強制的に憑依して語らせるもので、憑かれる側の技巧は必要とされず、その神との関係も一時的なものにすぎない。タンキーは人の必要に応じて、神を自らに憑依させることができ、しかも問に対する神の意志を得ることができる。これにはある種の技術が必要で、神との関係も継続性をもつと考えられている。

したがって、生童してもその後には訓練が施され、神憑りの技術を修得しなければタンキーにはなれない。しかし、その前にタンキーとしての修業の機会を与えるか否かについて共同体によって慎重な判断がくだされる。性別、年齢、職業⁴⁾、性格、素行、交際、家庭の事情等 [劉枝萬 1978 : 95] を考慮して不適当な者は淘汰され、純粹に神憑かかっても、偽りであるとして無視される。

普段から、農閑期の夕刻に廟に集まって、民間信仰の担い手である指導的立場にある法師から、宗教的儀礼や行事一般について広く学ぶ。指導法師はその地域社会での実力者、ひとかどの人物で、平常から若者の弟子をとってこのような知識や技術を伝えている。この中に、公に修業を認められた生童も含まれる。そして、先にあげたような事情から、新たなタンキー必要性が認められた時にはじめて、座禁、すなわち入巫儀礼がとりおこなわれる。参加者は数名から20名程度である。これは儀礼や行事にあたって、タンキーの他、教文を読む法師やタンキーの語る言葉を一般の人に理解可能なように翻訳する卓頭、その他の補助者が必要とされるからで、彼らは共にこの儀礼を受ける。期間は1週間から7週間(49日)までの幅があり、神に問うて期間を決めることもある。場所は共同体で最も清浄とされる廟が主として選ばれ、そこに籠って食事制限と睡眠不足と戦いながら、例えばタンキーを目指す者は、祭礼の場で自らの身体を傷つける秘訣、神憑りに際しての動作や姿勢、そして漢方薬の知識や治病法が伝授される [劉枝萬 1978 : 98]。この儀礼を経てはじめて、生童はタンキーとなり、公事の活動が許される。このように、タンキーは本来その誕生が慎重に制御され、地域社会によって育てられていたと言える。

6 治病者としてのタンキー

私事は、その地域社会の人々の個人的な相談に応じてそれを解決しようとするタンキーの活動である。持ちかけられる相談ごとは多種多様であるが、その依頼内容を分類してその件

数の統計をとると、最上位にあるのは、肉体的精神的苦痛や病い [Elliott 1955 : 161、李亦園 1976 : 182、佐々木宏幹 1983 : 285] である。したがって、私事においてタンキーに求められているのは単なる問題解決者ではなく、中でも治病者としての役割が顕著なことがわかる。

病気に関してタンキーが施す儀礼にはいくつかあるが、まず全てに先だって、その原因とその対処法を神に問う、問神明が行われる。これによって病気の原因が特定でき、さらにそれに応じた儀礼や漢薬の処方を行うことが可能になる。問神明は、病人を治そうとする信者が日頃から自分の信じている神明に対して「我が家に降臨して病気をお治してください」と祈願し、神明を自宅に迎えて諸種の供物を備えた後、タンキーと卓頭や法師を迎えて病気の原因、すなわちこの病気に超自然的存在が関与しているか否かとその種類、服用すべき薬等をタンキーを通じて神明から聞くものである。病気の多くはこの問神明によって処方される薬によって治り、さらなる儀礼は必要とされないことが多いという。しかし、第1回目の問神明で病気に関与しているのが何であるか判明しないこともあり、この場合は問神明を2、3回繰り返すが、処方を出される。この時、病人の容態が変化していればこの処方もそれに応じて変わる。問神明で病気をもたらしているとされるものには、無主家神、遊路將軍、前世父母、山神土地、把心婦人、青驚婆姐、天狗、白虎、煞神、五鬼⁵⁾ などがあり、病人の魂は、これらの超自然的存在に捕らえられているため、神明に依頼して病人の魂を取り戻すことが必要とされる。病人の魂の搜索願いを受けた神明は直ちに配下の神々を派遣して宇宙、この場合は陽間を探索させ、その超自然的存在の居所が判明すれば謝礼の代わりに魂の返還を交渉する。数回にわたる問神明が行われるのは神明が配下を使って魂を探している最中であるために何が関与しているかわからないからとされる。このようにして魂が奪還され、病人が平癒に向えば、魂を捕らえていたものに対する謝礼の意味をこめた全快祝が執り行われる[増田福太郎 1937 : 15-44]。

問神明の後にとりおこなわれる、個人を対象にした治病儀礼のカテゴリーにはいるものに落地府、進花園、脱身、法事、討嗣がある [増田福太郎 1937 : 33 劉枝萬 1978 : 107 張詢 1988 : 87]。

落地府は、離脱した魂がすでに陽間ではなく、陰間にあると問神明で判明した後行われ、重篤な病気に適用される。直接神明が冥土まで赴いて魂返還の交渉にあたるが、この交渉がより困難になることが予想されるために、問神明よりも大掛かりな儀礼になる。

進花園は、度重なる流産、嬰兒の死亡、幼児の発育不良の場合行われ、女性は誰でも陰間にある花園に生命の源である一輪の花を持っているが、この手入れが行き届いていないために起こると考えられている。したがって神明が冥界の花畑に行ってその花の手入れをするもの。

脱身は、問神明中に魂を捕らえているものが判明し、交渉にあたるも魂の返還を拒まれた

場合、身代わりの人間を渡すと言う意味から藁人形を作って病人の衣服を着せて家の近くの十字路に置いてくるもの。

法事は、病人の祖先か、親族の亡霊が冥界で苦役を課せられているために病気になったと判断され、これを司どる鬼の機嫌をとるために御馳走をふるまうもの。

討嗣は、未婚のまま死亡した男子が冥界から、彼の兄弟の子供を一人欲しいがためにその兄弟の家族に病人がでたのだと判断され、兄弟の子供の名前をその男子の位牌に書き加えるもの [増田福太郎 1937 : 44-76]。

この他、問神明でタンキーに憑依する神明に尋ねてね原因がはっきりしない場合、やむなく天上の最高神を訪れる、上天廷がある [劉枝萬 1978 : 107]。

以上が台湾のタンキーが私事の活動として、特に病気治療のために行う儀礼であるが、これらは主としてタンキーの活動を宗教現象、すなわちシャーマニズムの視点から点からとらえたものである。したがって、次にタンキーを治病者として見るとこれらがどのように分析できるかを考えたい。

7 医療人類学的視点からみたタンキーの活動

医療人類学的観点からタンキーの活動を含む台湾の医療体系について論じたものは、1970年代半ばからいくつか提出されるようになった。これらに先立って、私事の活動において病気にかかわる相談が最も多いことを数字の上で示したのがシンガポールの華人社会における霊媒としてのタンキー研究 [Elliott 1955 : 161] である。ここでは全168件の依頼者の相談をその内容によって16に分類し、その中の53件が病いに関わるもので、最上位にあることを明示し、タンキーの治病者としてのニーズを数字の上で示した点が注目される。しかし、これは相談者の抱えている問題の分類にとどまり、個々の病気の相談に対する説明や具体的な対応にはどのようなものがあるかといったところまで踏み込むものではなかった。

この後、依頼内容を分類し、説明についての分類もあわせて示したのが台湾の南投県在住のタンキー調査による李の報告である [李亦園 1976]。彼によれば、タンキーは依頼者の相談を受け、それに対応するが、それは次のような3段階に分けられるという。1 相談者の問題の特定化。2 問題の原因の説明。3 対処 [李亦園 1976 : 182]。これはとくに問題を病気に限定した場合の、先の間神明の儀礼のプロセスに該当すると考えられるが、同時に他の医療制度における病気治療にも共通する手続きであることがわかる。生物医学による医療制度においては原因の説明に関して、かつてしばしば省かれたり、充分になされないことが指摘されてきたが、最近では原因の説明とそれによる対処や治療の必要性を患者に示し、患者が理解した上で治療を行うのが治療効果をあげるうえで重要であることが共通の認識となっている。ここでも、原因の説明をしたうえでその対処をするが、この両者の間には整合性があることが注目される。というのも説明に応じた対処法があってはじめて癒しが可能に

なるからで、対処には、呪符、薬草の処方から、風水による墓地や家屋の移動、位牌の祭祀場所の移動、冥婚など多種多様な対応が含まれるが、原因の説明や対処には、漢族文化に由来する世界観が反映されていることがわかる。

この研究は、依頼内容で問題となっている事柄と、それに対するタンキーの原因の説明とをいくつかに分類し、それぞれの数の上での分布を示した点で画期的であったが、問題と原因の説明の相関関係を明示するには至らなかった [李亦園 1976 : 184]。したがって、今後は依頼内容の分析においては、問題とそれに対する説明の有機的な関連の考察を試みることと共に、漢族文化の世界観、理想とする事物の秩序が、タンキーの知識を通していかに反映されているかなど、病いが文化の中で癒されるメカニズムを明らかにすることが、信仰と病氣治療についての研究をさらに深める上で有意義であると考えられる。

1980年に入って台湾をフィールドとして、文化と医療の関係を研究する際の理論的枠組みが提唱された [Kleinman 1980]。ここで Kleinman は、病気を治そうとする過程に関わる全ての人々が持つ病気のエピソードとその治療についての考え方を指して、説明モデルと呼び、治療者と病人および家族の説明モデルの相互作用を研究することによって、病気を治す場面で起こる様々な問題を解決できるとした [Kleinman 1980 : 105]。多元的医療制度がみられる台湾でその人の立場による説明モデルの違いを明らかにし、それを考慮に入れることは不可欠の手続きであるが、これまでの医療人学的調査では、均質である程度の資料を比較的短期間に収集できるという利点から、治療者の説明モデルに重点がおかれることが多かった。Kleinman はその著作で治療者と病者の相互作用、シャーマン、籤解釈者、中国医、西洋医、家族と病者の関係を分析しているが、一人の病人がある肉体的精神的苦痛や病いを自覚して医療を選択する際の、病人による複数の医療の選択の一連の過程については触っていない。このような意味から Kleinman の研究も治療者の説明モデルを中心とする分析に他ならないといえよう。したがって、今後の課題として重要なのは、病人が医療制度を使い分けていることに注目し、病人がこれらの医療を選択するにあたって各々どのような説明モデルを基準としているかを明らかにすることである。このような方法を採用することによって、生物医学による医療制度や中国医学による医療制度、中薬、西洋薬、などの売薬を使った治病、家庭療法など広範囲にわたる病人やその身近な家族の説明モデルを同一の視野に入れることが可能になる。例えば、治病者としてタンキーを中心として考えるならば、相談者はどのような経緯からタンキーを訪問し、いかなる過程を経て病いが治ったと認識するに至るかを病人へのインタビューによって明らかにしたり、特定の病人が経験するひとつの病いや複数の病いについて、病人やその家族の側が医療に対して持つ多様な説明モデルを根拠に医療を選択する経緯を一つのプロセスとして考察することが望まれる。この方法は多元的医療制度を逆方向から、つまり病人や家族の視点から病いを注視することになり、Kleinman が行った研究と相互補完的といえ、斬新な視野が開かれるものと確信する。

註

- 1) 例えば、日本にみられる新宗教では、その教義をもとに病氣治療を実践している教団が少なくないが、かつて筆者は仏教系の新宗教の調査を通して、教団の信者が彼らの世界観の中でどのように癒されるかを検討した [石井：1990]。
- 2) Dang-ki は普通話による漢字表記は乩童、台湾の人々が日常生活で使っている閩南語では童乩と表記される。
- 3) 劉枝萬によれば、タンキーの所作は狂人じみではいるけれども、狂人であってはならず、万一そうなれば、聖なる神の声を伝え得ないのみならず、その弊害ははかり知れないものがある [1978：92] という。タンキーは特殊な技術を修得しているが故に地域社会にとってなくてはならないものではあるが、その使い方を誤れば、逆に人々を害する力をもつという両義的な存在として畏怖されている。したがって、社会的な承認なくしては特に公事としての活動は行えない仕組みになっていて、タンキーの力は地域社会の人々の監視下、コントロールのもとにあると言える。
- 4) このように生童したことが地域社会に承認され、その後の訓練を受けるタンキーは専業ではなく、農業に携わったり、商店主であるなど、他に職業を持っていて、タンキーとしての活動は社会への奉仕といった意味合いが強い。ところが、この数十年の台湾の経済発展にともなって地方から都市部へと移住した者の中には、このような地域社会とは無関係に、神憑かりして専業で私事に該当する活動を行うタンキーがいて、彼らは廟や宮を中心に信者を集めカルト集団を形成したり [Kleinman 1980：312-313]、「診療所」を開設したりしている [李亦園 1976：181]。このような者も含めると全体としてタンキーは増加傾向にあると言われている。
- 5) 病氣に関与するとされている超自然的存在とその特質は以下ようになる [増田福太郎 1937：35]。無主家神は、死後家が絶えて祭祀する者のいない鬼魂。遊路將軍は、住む家がなくほうぼうを徘徊している鬼魂。前世父母は、前世の父母。山神土地は、田畑を守護している神。把心婦人は、一種の鬼魂で、これに捕らえられると胸が苦しくなる。青驚婆姐は、人を驚かせて病氣にする鬼魂。天狗は、鼻の赤くて高い鬼魂。白虎は、白い虎。煞神は、土地、樹木、墓地を守護している神明で、墓を粗末にしたり竹藪、樹木等をむやみに切るとこの神の怒りに触れる。五鬼は、鬼魂のうちでも最も勢力があるとされる。

主要参考文献

Elliott, A. J. A.

1955 Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore. London: London School of Economics Monographs on Social Anthropology 14.

藤崎康彦

1991 「童乩」植松明石編『環中国海の民俗と文化二 神々の祭祀』東京：凱風社

石井奈緒

1990 「病いに対する新宗教の言説」波平恵美子編著『病むことの文化——医療人類学のフロンティア』東京：海鳴社

Jordan, David K.

1972 Gods, Ghosts and Ancesters, The Folk Religion of a Taiwanese Village. Berkeley: U. of California Press.

Kleinman, Arthur

1980 Patients and Healers in the Context of Culture. Berkeley: U. of California Press.

黄有興

1987 「澎湖的法師與乩童」『台湾文献』第38卷第3期 台中：台湾省文献委員会

李亦園

1976 Shamanism in Twiwan: Anthropological Inquiry. In W. Lebra, ed. Culture—Bound Syndromes, Ethnopsychiatry, and Alternate Therapies. Honolulu: U. of Hawaii

劉枝萬

1978 「台湾のシャーマニズム」櫻井徳太郎編『シャーマニズムの世界』東京：春秋社

1984 『中国道教の祭と信仰 下』東京：桜楓社

劉昌博

1981 『台湾搜神記』台北：黎明文化事業公司

増田福太郎

1935 『台湾本島人の宗教』東京：財団法人明治聖徳記念学会

1937 『童乩』台南：台南州衛生課

佐々木宏幹

1983 『シャーマニズムの人類学』東京：弘文堂

張詢

1981 「社会変遷中仰止郷之医療行為——一項医薬人類学之探討」台北：国立台湾大学考古人類学研究所に提出された修士論文

1988 「台湾民俗医療研究」『疾病與文化』台北：稻郷出版社

宋和

1978 「台湾神媒的社会功能——一個医薬人類学的探討」台北：国立台湾大学考古人類学研究所に提出された修士論文

鄭志明

1991 『台湾的宗教與秘密教派』台北：臺源出版社

渡邊欽雄

1991 『漢民族の宗教——社会人類学的研究』東京：第一書房

1996. 3. 31. 受理