

目次

第1章 序論	1
第2章 問題の所在	4
第1節 はじめに	4
第2節 民間療法としての生薬療法と吸角法	7
第3節 「超自然的」な治療法への着眼	11
第1項 クリフォード・ギアーツ	11
第2項 マーク・ウッドワード	15
第3項 ティモシー・ダニエルズ	18
第4節 簡易な「預言者の医学」	21
第5節 章まとめ	23
第3章 医療史概観	28
第1節 はじめに	28
第2節 医療史の流れ	28
第3節 3つの医療観	35
第1項 神霊分離型の医療観	36
第2項 天人統合型の医療観	40
第3項 身体還元型の医療観	44
第4節 章まとめ	48
第4章 イスラーム概説	50
第1節 はじめに	50
第2節 イスラームの理念	50
第1項 「イスラーム」	54
第2項 「イーマーン」	56
第3項 「イフサーン」	61
第3節 イスラーム復興	64
第1項 教典主義に合致するスーフィズム	66
第2項 現代インドネシアのイスラーム復興	70
第3項 道徳論的スーフィズムのテーマ	76
第4節 章まとめ	81
第5章 インドネシアの「預言者の医学」産業	83
第1節 はじめに	83
第2節 「預言者の医学」とは何か	85
第1項 クルアーンの医療観	85

第2項	預言者ムハンマドの医学	89
第3項	イブン・カイイムの『預言者の医学』	93
第4項	狭義と広義の「預言者の医学」	102
第3節	「預言者の医学」産業 その1（生薬療法と吸角法）	105
第1項	「神的な」と「多神教的」	107
第2項	「自然な」	117
第3項	「科学的」と「非科学的」「超自然的」	132
第4節	「預言者の医学」産業 その2（ルクヤ）	139
第1項	誰にでもできる呪文	144
第2項	誰にでも分かる医療観	154
第5節	章まとめ	161
第6章	結論	163
謝辞		170
文献一覧		171

第1章 序論

<目的>

本論文の目的は、現代インドネシアの「預言者の医学」(〔インドネシア語〕*Thibbun Nabawi* ; ティブン・ナバーウィ〔アラビア語〕*al-ṭibb al-nabawī*)¹⁾を先行研究とは異なった視点から考察することである。「預言者の医学」はイスラームの教典の記述に則って預言者ムハンマドが用いた治療法を模倣的に利用する文化である。そのため、ムスリムはただ教典に書かれた内容に従っているという表層的なレベルでイメージされやすい。それを踏まえた本稿は、この医療文化を医療史とイスラーム復興の文脈に置き直し、預言者が用いた治療法を模倣することがなぜそれほどまでにイスラーム的に意義深いと見なされているのかを明らかにする。そうして、「預言者の医学」文化の基礎にイスラームの基本理念が根を下ろしている事実と、インドネシアという固有の社会的文脈において、その理念に従って当該社会の伝統医療のあり方を問うムスリムの姿を照らし出す。

<問題点と分析視角>

問題の所在については第2章で詳細に検討するものの、ここでやや簡潔に述べておく。イスラームの根本教典を技術利用の根拠とする「預言者の医学」の信奉者にとって、ハディースは預言者ムハンマドが用いた具体的な治療法を伝える重要な記録である。この記録の中で記述回数の多さが目立つのは、生薬療法・吸角法・クルアーン朗唱と祈願による治療法(ルクヤ)の3つであり、これらをサービスとして提供する医療産業が現実のイスラーム社会において成立している。この事実から、「預言者の医学」とは教典の記述に従って生薬療法・吸角法・ルクヤを模倣的に利用することだと定義することが可能になる。

しかし、そのように定義するだけでは、次の2つの問題に取り組むことができない。第1に、ムハンマド存命の時代以前にその発生を遡る生薬療法と吸角法は必ずしもイスラーム的ではなく、宗教の観点から説明する必要のない民間療法だと見なされてしまう問題である。この問題は、先行研究において、見た目にも「宗教」らしい呪文療法を含む「超自然的」な治療法が注目されてきたことと表裏一体である。第2に、呪文療法であるルクヤが、他の伝統医療文化と共通した「超自然的」な治療法に括り入れられてしまうことで、そのイスラーム的な意味づけが明らかにされない問題である。

これらの問題に取り組むために、本稿では「預言者の医学」を新しい視点から捉える。簡潔に述べれば、ムスリムがハディースの記述に従って生薬療法・吸角法・ルクヤを利用することを【狭義の「預言者の医学」】と名づけ、それを医療史とイスラーム復興の文脈に置き直し、2種類の新しい視点から考察するための分析枠組みを【広義の「預言者の医学」】

¹⁾ 以下、アラビア語の音のローマ字表記、インドネシア語、ジャワ語、英語でのスペルを文中に挿入する際、それぞれの前に〔ア〕〔イ〕〔ジャ〕〔英〕と省略して記す。

と呼ぶ。

<結論の要点>

【広義の「預言者の医学」】が提供する2種類の視点によって、この医療文化を次のように重層的に捉えることが可能になる。まず、医療史から抽出される複数の医療観が3つの治療法を根底から支え、それらにイスラーム的な意義を与えていることが分かる。生薬療法と吸角法は、近代医学の即物的な医療観、ギリシア・イスラーム医学的伝統に根ざす全体論的な医療観、「病気を癒すのは神である」（「医療的タウヒード」）というイスラーム特有の神霊観に由来する医療観を通して、神の癒しを媒介する最も優れた技術だと見なされる。この3つめの一神教的な医療観は、また、原理的にすべてのムスリムにとって可能なクルアーン朗唱と祈願による治療法ルクヤを、特殊な宗教体験によって特殊能力化されるドクテン（インドネシア固有の伝統治療師）の呪文療法と差異化する働きを持つ。

さらに、教典主義とスーフイズムの双方から成るイスラーム復興の文脈に「預言者の医学」を置く視点によって、この医学の別の重層性が見えてくる。「預言者の医学」は、表層的には、預言者の慣行に従った医療行動を促す教典主義的なイスラーム復興の文脈にある。しかし、その医療行動の基本原則を成す「医療的タウヒード」はイスラーム復興のもうひとつの文脈に根づく。それは日常のあらゆる局面で神を思うことを忘れなかったムハンマドの精神性の模倣を促すスーフイズム復興の文脈である。神の唯一性とその絶対的な癒しを意識する心のあり方を育む力があるからこそ、「預言者の医学」は教典に記された治療法の外面的な模倣に留まらず、深い内面性に裏づけられた医学になるのである。

<論文の構成>

全体のおおまかな内容を簡潔にまとめたこの第1章に続いて、第2章では先行研究に言及し改めて問題の所在を詳細に確認する。それに次ぐ第3章では医療史の流れを概観し3つの医療観を抽出する。その後の第4章においては、まず、イスラームの基本理念を理解し、次いで、その理念を忠実に守ってゆこうとする社会的潮流としてのイスラーム復興の意味を、インドネシアのイスラーム史を視野に入れつつ、教典主義とスーフイズムの側面から理解する。それらを踏まえた第5章では、初めに「預言者の医学」とは何かを改めて確認し、この医療文化に対して狭義と広義の観点からアプローチすることの意義を示す。その上で、インドネシア共和国ジョグジャカルタ特別州での現地調査と文献資料を基に、「預言者の医学」産業が提供するサービス内容である生薬療法・吸角法・ルクヤを、3つ医療観を踏まえて検討してゆく。最後に、第6章を結論として本稿の内容をまとめる。

<資料>

この研究は、筆者がインドネシア共和国のジョグジャカルタ特別州で、2013年度（平成25年度）から2015年度（平成27年度）の3年間に断続的に行った現地調査に基づいてい

る。毎回の現地滞在期間は1ヶ月から2ヶ月程度であり、1年に2回の渡航を3年間繰り返した。調査の対象は、筆者の知人であり「預言者の医学」を愛好するムスリムの夫婦、彼らがエージェント／セラピストとして所属する「預言者の医学」ビジネス系企業 HPAI（[イ]ハーペーアーイー）の主にジョグジャカルタ支部で働く何人かのムスリム、そして、ジョグジャカルタ市内でルクヤ専門治療院を開設している治療師である。また、HPAI が出版する企業研修用の教材、インドネシアの書店で入手可能な「預言者の医学」関連の書籍、インターネットで閲覧可能な情報も一次資料として活用している。

第2章 問題の所在

第1節 はじめに

歴史研究家 M.C.リクレフスは、インドネシアのイスラーム復興を考察する自著で、ジョグジャカルタ州立大学で催された「預言者の医学」セミナーに触れ、この医学を信奉するムスリムが「預言者が教えた治療法に回帰することを人々に提唱し」²、その治療法は、ハチミツやナツメヤシなどを医学的に活用する生薬療法、瀉血を伴う吸角法、クルアーンの朗唱による治療法を含むと述べている³。だが、そのように言うのはリクレフスに限らない。他の研究者が「預言者の医学」に言及する際にも、以上の3つが「預言者の医学」の主要な医療技術として取り上げられるのは⁴、預言者のスンナ（慣行）を伝えるハディースに記録される治療法がそれらに要約されうるからである。そのことは、イスラーム社会で最も信頼される2種類のハディースに基づいて筆者が作成した【ハディース治療関連テーマ別分類表】（本稿25-27頁）に示した通りである。

ムハンマドが3つの治療法を用いたことが記録としてハディースに残されている一方で、それらを商売道具として利用する「預言者の医学」産業がイスラーム社会に成立している現実がある。そうであれば、現代の「預言者の医学」文化とは、すなわち、ムスリムが宗教教典の記述に従って預言者が用いた治療法を模倣的に活用することだと定義するのは妥当である。しかし、この医学を信奉するインドネシア人ムスリム夫妻は、生薬療法・吸角法・ルクヤは自分たちにとって必要不可欠な治療法だけれども、「預言者の医学」はそれらの技術自体と同じではなく、ムスリムの「生き方（[イ] *cara hidup*）」そのものを指すもっと広い概念なのだと述べている。彼らのこの見解は、上述の定義とは別の視点に立った考察の必要を示していると言えよう。

そこで、本稿ではまず、「預言者の医学」はハディースの記述に従って3つの医療技術を用いることだという定義を【狭義の「預言者の医学」】と名づける。この狭義の視点において、生薬療法・吸角法・ルクヤがイスラーム的である理由は、ハディースにそれらが記さ

² M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java* (Honolulu, University of Hawaii Press, 2012), p.308.

³ *Ibid.*, p.308.

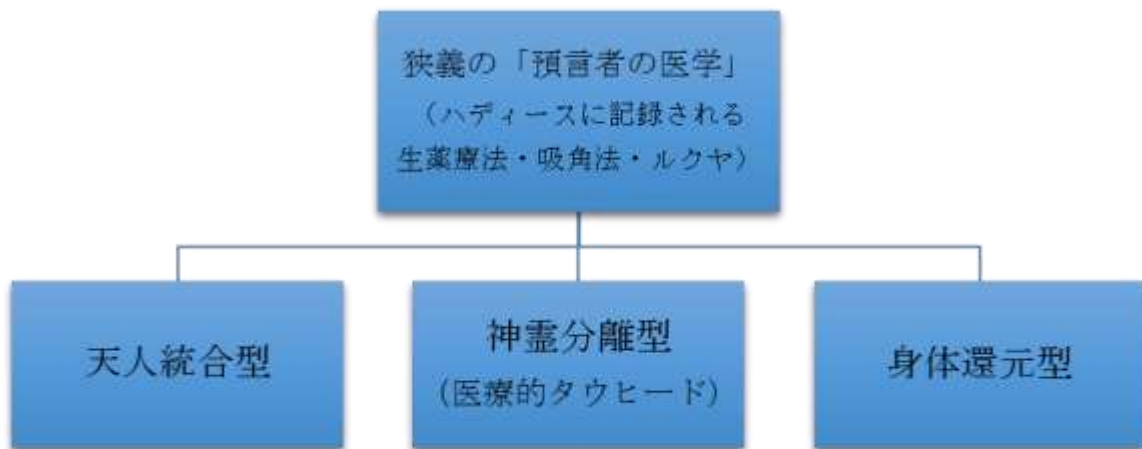
⁴ 例えば、Greg Fealy, “Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia,” in *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. by Greg Fealy and Sally White (Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2008), pp.23-24., Manfred Ullmann, trans. by Jean Watt, *Islamic Medicine* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1978), pp.4-5., J. Christoph Bürgel, “Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine,” in *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, ed. by Charles Leslie (Berkeley, University of California Press, 1976), pp.57-58.などに見られる記述の仕方がそうである。また、竹下政孝は礼拝も治療法として認識されうることを指摘しつつ、生薬療法・吸角法・ルクヤの3つに言及している（『イスラームを知る四つの扉』ぶねうま舎、2013年、99-110頁）。

れているという表面的な事実だけである。そこでは、イスラーム的な生き方そのものだと
言われる「預言者の医学」の意義は不明確なままである。従って、狭義の視点からでは、
先行研究に見られる次の2つの問題に取り組むことができない。第1に、インドネシアの
宗教と伝統医療の関係を問う研究が呪文を含む「超自然的」な治療法に注目してきた半面、
「預言者の医学」のうち、イスラーム成立以前に起源を持つ生薬療法と吸角法はイスラーム
と無関係な民間療法として宗教研究の対象から外れやすい。そのため、これらの治療法
が「預言者の医学」において重視されていることの意味が明確にならない。第2に、ルク
ヤは他の伝統医療文化と共通する「超自然的」な治療法として一括りに把握されてしまう
ため、前者が「預言者の医学」の正当な呪文療法だと見なされている根拠が明らかにされ
ない。つまり、【狭義の「預言者の医学」】の観点からだけでは、ムスリムが「預言者の医
学」をイスラームの本質的な一部だと見なしている事実を説明することができないのであ
る。

それを説明するために、本稿では【広義の「預言者の医学」】というイメージを採用し、
それによって「預言者の医学」に2種類の新しい視点を提供する(次頁の図参照)。ひとつ
めの視点(視点1)は、第3章の医療史概観から抽出される3つの医療観(神霊分離型・天
人統合型・身体還元型。詳細は後述する)を、生薬療法・吸角法・ルクヤにイスラーム的
な意義を与える観念的根拠としてイメージすることを可能にする。他の伝統医療文化にも
見出される生薬療法と吸角法は、それ自体では何の変哲もない民間療法と見なされ、ルク
ヤも「超自然的」な治療法という意味では他の呪文療法と同じであるように見える。しか
し、これらの医療観をその根底に置いて検討することによって、3つの治療法は神の癒しを
媒介するイスラーム的に最も優れた治療法として位置づけられ、インドネシア国内の「多
神教的」な医療文化に対峙するイスラーム復興の一角を担っていることが明らかになる。

そのイスラーム復興の文脈から「預言者の医学」を眺めるのがふたつめの視点(視点2)
である。第4章で触れる現代インドネシアのイスラーム復興は、「教典主義(外面的規範の
遵守)」と「スーフィズム(内面的信仰の強化)」の双方から捉えることができる。【狭義の
「預言者の医学」】の観点は、教典に記される預言者の医療的スンナ(慣行)を模倣する
という教典主義的側面を示すだけである一方、【広義の「預言者の医学」】の観点に立つこ
とによって、唯一神だけに治癒能力を認める医療観が、日常の全局面で神を意識したムハン
マドの精神性の模倣を促すスーフィズム的側面に根づいていることが明らかになる。つま
り、表層的には教典の記述を形式的に模倣する医療文化として映る「預言者の医学」は、
イスラームの基本理念に則った深い精神性に裏づけられていることが理解されるのである。

以下では、上に述べた2つの問題を次のように区分して確認してゆく。まず、生薬療法
と吸角法が民間療法と見なされ、そのイスラーム的な意義が見落とされる問題について(第
2節)、次いで、インドネシアの代表的な伝統医療研究3つが呪文を含む「超自然的」な治
療法に着目してきたこと(第3節)、最後に、「預言者の医学」の特徴として、その医療技
術の簡易性を指摘した研究があり、それが本稿に示唆を与えること(第4節)である。



視点1

【狭義の「預言者の医学」】の根底にある3つの医療観



視点2

イスラーム復興のスーフィズム的側面に根づく「医療的タウヒード」

第2節 民間療法としての生薬療法と吸角法

宗教と伝統医療の関係を考える時、悪霊の力によって病気が発生しそれを呪文によって撃退する「超自然的」な治療法のイメージ⁵、もしくは、治療師と患者が共同で神話を再演したり、神に祈願したりする治病儀礼のイメージ⁶が研究者の脳裏に浮かびやすいとすれば、生薬療法と吸角法を利用する人の姿はその種のイメージを喚起しない。実際、筆者はこの研究の当初、この2つの治療法がハディースに記録されている点以外に、ムスリムがそれらを利用している事実とイスラーム信仰との間に接点を見出すことができなかった。換言すれば、イスラームの世界観や教義を持ち出さずとも、生薬療法と吸角法の原理を説明することは可能だと思ったのである。この感想は飽くまでも個人的なものに過ぎないとは言え、他の宗教研究者がそれに共感する可能性は、例えば、宗教研究の事典に次のような文章として表れている。

宗教的な治療師の種類は数においても多く、形式においても様々である。一部は、接骨術、生薬療法、食事規定などの簡易な道具的治癒の専門家である。彼らは医薬類や治療学的作法についての限られた数の経典を習得する。彼らの訓練はしばしばスコラ学的で定型化されている。宗教的により大きな重要性をもつのは、特に治病儀礼のような象徴的なドラマを通じて病気と対峙することを専門とする治療師たちである。⁷

また、より一層重要だとされる「象徴的なドラマ」を伴う医療技術について、別の箇所では次のように説明されている。

宗教的な癒しは、たとえあるとしてもめったに、患者の身体にのみ定位される単に生物学的な障害に向き合うことはない。宗教的な癒しとは原初的な現実と直面するものなのである。つまり、それは時間の初めから存在し続けてきた超自然的諸力と対決する。癒しは再創造の行為、矯正的な創造、もしくは邪悪な原初的諸力を凌駕するか抹殺するために行われる宇宙的闘争でなければならない。治療師は、患者の経験を通じて自分が直面する諸現実の起源と性質を知っていなければならない。病気は宗教的な治療師に世界の創造を考慮に入れることを強制するのである。⁸

⁵ 小口偉一、堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年、417-420頁（「信仰治療」項）。

⁶ 同上、537-539頁（「治病儀礼」項）。

⁷ Lindsay Jones ed. in chief, *Encyclopedia of Religion* (Detroit, Macmillan Reference USA, Thomson Gale, 2005), p.3813 ('Healing and Medicine').

⁸ *Ibid.*, p.3809.

宗教と伝統医療の関係が問われる時に、「超自然的諸力と対決する」ことを伴う「宇宙的闘争」といったイメージが前提されるのであれば、なるほど、生薬療法と吸角法は特定の宗教伝統を生きる治療師が用いる技術の一部だと認識されつつも、それらが「明確に物質的な性質を有し、かなり単純明快な生物学的原理によって働く」⁹と見なされる限り、宗教研究の着眼点にはなりにくい。

宗教研究にとって意義深いと見なされる医療技術と、そうでないと見なされる医療技術の弁別に関するこの問題は、イスラーム社会の伝統医療の問題に限定しても確認される。イスラーム的概念による説明を要する医療技術と、物理的観点からだけで説明可能だとされる医療技術とを研究者があらかじめ区別するのである。例えば、『岩波イスラーム辞典』の「民間医療」項には次のようにある。

近代医学導入以前の伝統的民間医療において病因とされるものには、物理・身体的なものと同様に宗教・超自然的なものがあり、治療のほうもそれにある程度対応する。物理的療法としては、食餌療法や薬草（ハーブ）使用のほかに、レモネード、蜂蜜、牛乳などの飲用、クスノキの油脂を使ったマッサージ、刺絡などが知られている。宗教・超自然的な面では、病因としてのアッラーの意思、邪術（黒魔術）や邪視といった人間が関わるもの、ジンなどの精霊が関わるものなどがある。¹⁰

生薬療法と「刺絡」（瀉血を伴う吸角法）は「物理的療法」に属するとされる一方で、「宗教・超自然的」な病因として、神の意思、邪術、精霊関連の事柄が挙げられている。このような区別の仕方は、イスラームと伝統医療の関係を問おうとする時、物理的に説明可能である生薬療法と吸角法がおのずと研究対象から外れやすいことを示唆する。

以上の宗教研究上の盲点に加えて、イスラーム世界の医療文化の歴史的考察においては、「簡易な道具的治癒」を特徴とする「預言者の医学」が、高度な医学理論を展開したもうひとつの医学の影に隠れがちな印象も否めない。「イスラーム医学」と言えば、イブン・スィナー（西暦 1037 年没）に代表され、「アラビア医学」「ギリシア・イスラーム医学」「ユナーニー医学」とも呼ばれてきた医療文化を多くの人々の脳裏に喚起するであろう。例えば、マンフレッド・ウルマンによる *Islamic Medicine* は主にギリシア・イスラーム医学の学術的遺産を紹介する著作だが、その中で彼は「預言者ムハンマドの登場は、医学の現状に対して何ら変化を加えるものではなかった」¹¹と述べ、生薬療法や吸角法を含む「預言者の医学」について次のように書いている。

⁹ *Ibid.*, p.3812.

¹⁰ 大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002年、951頁（「民間医療」項）。

¹¹ Ullmann, *op. cit.*, p.4.

これらのうちのどれも大して重要ではない。「必要な修正を加えつつ」あらゆる原始社会に見られる普通の民間療法である。ところが、これらのアイデアは後のイスラーム史において大きな重要性を獲得してきた。預言者の教えだと見なされることによって、それらが収集され後代の多くの出所不明のハディースと組み合わせられて、ギリシア医学の諸概念を用いて解釈されたからである。これらすべての方法の最終的な結果は「預言者の医学」と呼ばれ、異教的起源の科学であるとして正統派に疑われていたヘレニズム的ギリシア医学に対抗することになった。この預言者の医学は確かに人々の強烈な反応に出会った。イブン・ハルドゥーンだけがはっきりと、これはベドウィンの医学であって、神の啓示であると主張することはできず、従って宗教法の下で義務化されることはできないと述べた。¹²

確かに、生薬療法や吸角法が預言者ムハンマド存命の時代以前にアラビア半島の民間だけでなく世界各地で用いられていた事実は、「預言者の医学」を信奉するムスリムたちも認識している¹³。だが、そのような認識は彼らにとっての生薬療法と吸角法のイスラーム的な価値を落とすものではない。それらは「預言者の教えだと見なされることによって」、ムスリムにとって「普通の民間医療」と言い捨てられない特別な性質を帯びる。引用に登場したイブン・ハルドゥーンは、「預言者の医学」で用いられる治療法が「部族の長老や老婆から受け継いだ」¹⁴もので、ギリシア・イスラーム医学の体液説の規則に適ったものではないと言いつつも、その効果を否定していない。

イスラームの伝承に述べられている医学は、この種の遊牧民のものである。それは決して神の啓示の一部ではなくて、単にアラブの習慣であって、たまたま預言者〔マホメット〕の状態に関連して述べられたものである。これは彼の世代ではありふれた他の習慣と同じであった。そのような伝承は、医学の実践的な処置法がイスラーム法によって規定されていることを示すために述べられたのではない。マホメットはイスラーム法をわれわれに教えるために神から派遣されたのであって、医学や他の習慣的な事柄を教えるために派遣されたのではない。かつて棗椰子の受精のことに関連して、マホメットは「お前は現世のことについて私よりもよく知っている」と言っている。

正しい伝承のなかにみえる医学に関する言葉には、何も法として考えられるべきものはないし、またそれが法であるとして示すものは何もない。ただ、もしもそ

¹² *Ibid.*, p.5.

¹³ 例えば、Abu Umar Basyier, *Kedokteran Nabi: Antara Realitas & Kebohongan* (Surabaya, Shafa Publik, 2011), p.42. Ahmad Razak Sharaf, *Penyakit dan Terapi Bekamnya: Dasar-Dasar Ilmiah Terapi Bekam* (Surakarta, Thibbia, 2012), p.10. Jerry D. Gray, *Rasulullah is My Doctor* (Jakarta, Sinergi, 2010), p.110.

¹⁴ イブン＝ハルドゥーン、森本公誠訳『歴史序説（三）』岩波書店、2001年、378頁。

の種の医学が神の祝福のために使われ、真の信仰を示すのであれば、その処置は非常に有益なことである。しかし、それは体液に適った医学によるのではなくて、真の信仰の結果である。このことは腹痛を起こした人に蜂蜜を与える話とか、これに似た物語の場合に起こっている。

神は正しいことに導き給う。¹⁵

生薬療法や吸角法は、ウルマンが述べるように、「ギリシア医学の諸概念を用いて解釈されたから」理論的な支えを得ることができたのであろう。しかし、一方で、それらが預言者ムハンマドに関連づけられ「真の信仰を示す」契機に変換されることで、ムスリムにとって特別な意義を獲得するようになった点に注目する必要がある。本稿 93 頁以降で言及するイブン・カイイムの『預言者の医学』英訳版に序文を寄せたサイド・ホセイン・ナスルは次のように述べている。

…「預言者の医学」としてイスラーム世界で知られる作品群は、単純に、宗教的な意味を付与された一種の「民間療法」なのではない。正確に言えば、それは食事と健康と病気の領域における預言者ムハンマドの遺産の一側面を編集し体系化したものであり、それは彼の「スンナ」（慣行と伝統）を通じて、彼がイスラーム共同体に残した遺産の法的・知的・霊的な次元を補うものである。（中略）

「預言者の医学」が理解されなければならないのは、イスラームにおけるその預言者の機能の観点においてであり、啓示とそれを受容する世界への影響との無関係性を前提とする外部的な歴史相対主義を通してではないのである。病気の際の食習慣や特定の物質の利用に関する預言者ムハンマドの特定の指示は、次のような観点から理解されなければならない。すなわち、彼がムスリムたちにとって何者であるのかという観点と、彼の教えが正に「彼の」教えであることによって、これまでいかなる有効性を持ち、また持ち続けているかという観点においてである。どれほど多くの「科学的な」非難を以てしても、信仰（イマーン）の世界に生き、神が最後の啓示を世界に下した媒体であるところの完全な人間として預言者を見る者にとっての、この種の医学的教えが持つ重要性（あるいは、この件について言えば、効き目）を減じることはできないのである。¹⁶

イブン・カイイムを始めとした歴史上の『預言者の医学』の著者たちが、ギリシア・イスラーム医学の知識に対して排他的でなかったことはすでに指摘されていることである¹⁷。また、ギリシア・イスラーム医学的な医療観が現代イスラーム社会の医療文化に色濃く残

¹⁵ イブン＝ハルドゥーン前掲書、378-380 頁。

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr (Preface), Ibn Qayyim al-Jawziyya, trans. by Penelope Johnstone, *Medicine of the Prophet* (Cambridge, Islamic Text Society, 1998), p.xvii.

¹⁷ 竹下前掲書、103 頁。

っていることも確認されている¹⁸。伝統医療の担い手が自身の伝統的医療技術の医学的効果を保証するために近代医学を援用することも指摘されてすでに久しい¹⁹。だが、複数の医療観が「預言者の医学」の生薬療法や吸角法を観念的に支え、それらの治療法の普及が「宣教（〔イ〕 *dakwah* ; ダッワ）」と見なされる程までにイスラーム的な意義を獲得している事実は指摘されてこなかったはずである²⁰。

第3節 「超自然的」な治療法への着眼

以上に述べてきたように、生薬療法と吸角法が宗教研究の関心の中心から外れやすいのは、「宗教的」な医療技術とは何かということに対する暗黙の前提に基づいている。そうだとすれば、インドネシアを対象とした従来の伝統医療研究において、伝統治療師が生薬を処方したり吸角法を利用したりする姿よりも、ジャワの宗教的な世界観やイスラームの世界観の中で「超自然的諸力と対決する」ために呪文を唱える姿が注目されてきたとしても驚くにあたらないであろう。次の3者は「超自然的」な治療法の実態を観察し、インドネシアのイスラームと伝統医療の関係を考察した代表的な研究者たちである。

第1項 クリフォード・ギアーツ

呪文を唱え超自然的能力を駆使するインドネシアの伝統治療師とえば「ドゥクン（〔イ〕 *dukun*）」である。現在もなお、この国の伝統医療文化の代表的担い手として真っ先にドゥクンがイメージされやすいとすれば、そのイメージ形成に大きな役割を担ってきた研究のひとつは、クリフォード・ギアーツによる *Religion of Java*²¹のドゥクン医療に関する記述だと言ってよいだろう。東ジャワ州の町モジョクト²²での調査に基づくこの研究は、同地のジャワ人ムスリムを3つの文化集団「アバンガン（〔イ〕 *abangan*）」「サントリ（〔イ〕 *santri*）」「プリアイ（〔イ〕 *priyayi*）」に分類した上で、この3類型をジャワ社会の文化的縮図を表すものとして提示した。その命名は現地で用いられていた名称に従ったもので、それぞれ、古来のアニミズムを基層にヒンドゥー・イスラームの精神文化を混濁的に受容して成り立つ「ジャワ本来の民俗宗教」を生きるアバンガン、イスラーム改革運動の影響下でそうした混濁主義を排し真正なイスラームを追求しようとするサントリ、エリート社会を基盤と

¹⁸ 伊東俊太郎『近代科学の源流』、2007年、中央公論新社、234-237頁。Carol Laderman, “A Welcoming Soil: Islamic Humoralism on the Malay Peninsula,” in *Paths to Asian Medical Knowledge* ed. by Charles Leslie and Allan Young (Berkeley, University of California Press, 1992), pp.272-288.

¹⁹ Charles Leslie ed., *Asian Medical Systems: A Comparative Study* (Berkeley, University of California Press, 1976), p.6.

²⁰ 「預言者の医学」の普及がイスラーム復興の一部として、イスラーム的に正しい生活様式の普及の手段になることはすでに指摘されている。例えば、本章で後述する藤井千晶の博士論文は東アフリカ社会の文脈でそのことを考察している。

²¹ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago; London, The University of Chicago Press, 1960).

²² これは仮名で、実際はパレ市（〔イ〕 *Pare*）。

しつつヒンドゥー・仏教的な神秘主義的文化を保持するプリヤイ²³、と説明される。インドネシア人の 90%はムスリムであるという通念的イメージでは捉えきれない複雑多様なジャワの宗教文化を詳細に描き出したのがこの研究である。

ギアーツ本人が同著の最後で述べているように、アバンガン・サントリ・プリヤイはそれらの間に明確な境界線を引くことができるような概念ではなく²⁴、特定の個人や集団の生活に別の文化集団に特徴的な要素が観察される場合も往々にしてある。具体的な例を挙げれば、ギアーツはサントリをさらに2つのタイプ「伝統的（〔ジャ〕 *kolot*）」と「近代的（〔イ〕 *moderen*）」に区別している。サントリに分類されるからには、どちらもイスラームの教義に忠実であろうとする態度を共有するが、「伝統的」サントリは、アバンガン文化に特徴的な共食儀礼（〔ジャ〕 *slametan*；スラメタン）を、反イスラーム的要素を削ぎ落としイスラーム的要素を加えつつ、ジャワ古来の伝統として保持しようとする。それに対して、「近代的」サントリの間にはこうした儀礼はほとんど見られない²⁵。つまり、サントリを2つに分けて考察することによって、ギアーツはジャワのイスラーム社会が微妙な濃淡によって彩られていることを強調したのである。

この文化的濃淡を見分ける手がかりとして、彼はいくつかの概念を用いて文化集団を対比的に描き出した。「伝統的」サントリがアバンガンの儀礼やプリヤイ的な神秘主義を、イスラームの規範を逸脱しない範囲内で許容するのに対して、「近代的」サントリはクルアーンとハディースに記述のない要素を生活の中から排除しようとする。この対比の背景には、アバンガン・プリヤイ文化では「儀礼的な詳細性（〔英〕 *ritual details*）」や「霊的修養（〔英〕 *spiritual discipline*）」²⁶が重視されるのに対して、サントリ文化ではそれらが重要性を減じると同時に、イスラームの「教義（〔英〕 *doctrine*）」「倫理規定（〔英〕 *ethical code*）」²⁷「行動の善悪を選ぶ方法（〔英〕 *a way of choosing between right and wrong*）」²⁸が重要性を増し、さらに、その重点の変化は「伝統的」よりも「近代的」サントリにおいて顕著になるという構図がある。この構図によって、ジャワの宗教文化は、複雑な儀礼を含むものと、イスラームの5つの義務などに集約される儀礼の簡素化に特徴づけられるものとで対比されることになったのである²⁹。

このように宗教文化を対比する構図を背景としながら、アバンガンの「宗教伝統は、主

²³ *Ibid.*, pp.5-6. インドネシアのイスラーム学校「ポンドック・プサントレン（〔イ〕 *pondok-pesantren*）」の学生を意味する「サントリ」を、ギアーツはアバンガン・プリヤイと距離を置き真正なイスラームを追求するムスリム一般を示す概念に拡張して用いているが、例えば、筆者の調査対象者であるムスリム夫妻は、同語を飽くまでもイスラーム学校の学生の意味に捉えている点を指摘しておく。

²⁴ *Ibid.*, p.355.

²⁵ *Ibid.*, p.154.

²⁶ *Ibid.*, p.127.

²⁷ *Ibid.*, p.127.

²⁸ *Ibid.*, p.129.

²⁹ *Ibid.*, p.127.

に、スラメタンと呼ばれる儀礼的な饗宴、広範で複雑な精霊崇拜の複合体、そして治癒・魔術・呪術の理論と実践の一大体系から成る」³⁰と要約的に説明されるが、その精霊に関する豊富な知識に基づいて治癒に携わるのが他ならぬドゥクンである。つまり、*Religion of Java* は、儀礼的な詳細性や霊的修養などに特徴づけられる伝統医療文化の担い手として、ドゥクンに焦点を当てているのである。

この著作においてドゥクンの活動が詳細に論じられるのはアバンガンの章においてである。ドゥクンには多種多様な業種があつて、収穫儀礼や婚姻儀礼を専門的に執り行うドゥクンがいる一方で、按摩、生薬療法、憑依療法、助産、割礼などの医療行為に携わるドゥクン、あるいは、卜占を専門とするドゥクンなどもある。彼らは、精霊信仰をその文化の中核に持つアバンガン文化においてこそ大きな存在感を示し、実際、彼らの能力への信頼が概して篤いのはこの文化集団である。そのためドゥクン医療は優れてアバンガンの事象と言って差し支えないものの、現実には、彼らの存在は 3 類型の境界を越えて汎ジャワ的に観察されるとギアーツは述べている³¹。

プリアイドゥクンは禁欲主義的な修行（長期間に渡る断食と長い時間不眠で行う瞑想）を強調し、自分の能力はもっぱら霊的だと主張する傾向がある。サントリ（ドゥクン）は通常、神秘主義的に解釈されたクルアーンの章句を唱えること、あるいは、注意深く描かれたアラビア文字を嚙んだり、飲み込んだりする呪術的な演出などを用いる。（中略）最後に、アバンガンドゥクンは護符、呪文、生薬などの具体的な技術を強調する傾向をより多く持つ。しかし、明らかに、これらの境界線は曖昧であつて、ほとんどのドゥクンは以上の様々な技術の一部を活用し、また、どの場合においても、ある種の霊的な準備（〔英〕*spiritual preparation*）が必要とされている。³²

つまり、文化集団の違いに拘わらず、ドゥクンに共通して見られる特徴として「霊的修養」による能力の獲得や強化があるとギアーツは言う。「呪術の専門家（〔英〕*magical specialist*）」である彼らはそうして自分の能力を開発し、治癒に携わることによって社会的評判を獲得する。その評判の根拠はドゥクンたちの「霊的能力（〔英〕*spiritual power*）」である。

重要なのはドゥクンの呪文、より厳密にはその霊的能力なのだから、彼が十分に能力に秀でているのであれば、彼は必ずしも薬草を用いる必要はない。そして、実際のところ、ドゥクンたちによって処方されるおそらく最も一般的な医薬は、彼らがそれに対して呪文を唱え、その中に唾液を吐いた無味のお茶である。この

³⁰ *Ibid.*, p.5.

³¹ *Ibid.*, p.86.

³² *Ibid.*, p.87.

お茶は患者が飲んだり、あるいは臍の上に摩り込まれたりする。³³

また、生薬、呪文、ドゥクンの霊的能力の関係について次のように述べられる。

…より一般的には、3つすべてがひとつの統一された治療法の相互依存的な要素として用いられ、その中で呪文と生薬はドゥクンの霊的能力によってエネルギーを得る。ドゥクンが唱える呪文が神あるいは双子の守護霊に届くのは、治療師の強力な精神的集中が呪文をそれらの存在の意識の中へと送り込むからである。そして、その呪文の要請に応える形で、神や守護霊は、生薬に唾液を吐き入れ強力なものへと変化させるドゥクンを通じて行動する。従って、各要素はそれぞれの効果の一部を相互に与え合うのだが、そのプロセスが全体として依存しているのは…ドゥクンの中の優れた霊的強さの状態なのである。³⁴

以上のように「霊的能力」「霊的修養」「儀礼的な詳細性」といったキーワードによってドゥクンの医療文化を描き出したギアーツが、生薬療法・吸角法という簡易な民間療法と、ムスリムなら誰もが一部を暗唱できるクルアーン朗唱による治療法の3つに集約される「預言者の医学」を考察したならば、どのように感じたであろうか。イスラームの原典に回帰し、ハディースに記録される僅かな技術を模倣的に実践する、「霊的能力」を要求せず「儀礼的な詳細性」の薄まったその伝統医療は、豊かな象徴性に欠けた、およそ「宗教的」とは呼べない伝統医療の姿として彼の目に映ったかもしれない³⁵。その証拠になるわけではないが、アバンガンの章における豊富なドゥクン医療の記述とは対照的に、サントリの章では伝統医療に関する言及がほとんどない。むしろ、21世紀以降にネットビジネスなどの形態を採って社会的認知度を拡大させるようになった「預言者の医学」産業は、ギアーツの時代には存在しなかったはずであり、その記述の少なさは当然のことだと言わねばならない。ただし、そのような状況下でも、彼はサントリの章に伝統医療に関する示唆的な記述を僅かに残している。それはインドネシアのイスラーム学校「ポンドック・プサントレン（〔イ〕 *pondok-pesantren*）」の教師「キヤイ（〔イ〕 *kyai*）」が治療師の役割も担うという報告である。

主にキヤイたちは生薬の利用を通じて人々を治療したが、祈ることもあった。祈りはとても重要であった、なぜならキヤイは、患者を癒したのは単に生薬であって神ではないと彼らに考えさせたくなかったからである。彼らが唯物主義的にな

³³ *Ibid.*, p.93.

³⁴ *Ibid.*, p.95.

³⁵ ギアーツは H. A. R. Gibb の見解に触れて、宗教が厳格な一神論へ向かう時、「象徴性」や「情緒」が減少することを示唆し、ジャワの文化的土壌にはそうした一神教が基本的に異質であると述べている (*Ibid.*, p.160.)。

り、必要なのは生薬であって神ではないと考えるに至ることを恐れたのである。

(中略) 患者が生薬を入手した後で、キヤイは効力を与えるためにその生薬に向けて祈った。ウスマンは、キヤイによる治療はイスラーム的な観点から全く合法だと考えているようであった。³⁶

イスラーム的正統派を自認するサントリ系ムスリムたちの間で、伝統治療師としての役割を果たすイスラーム学校の教師が、唯一の癒し手としての神の存在を強調しているという指摘は、本稿の後半で神霊に関わる医療観を考えてゆく上で重要になる。

第2項 マーク・ウッドワード

ギアーツの研究を踏まえて1970年代後半以降にジョグジャカルタで伝統医療の調査を行ったのがマーク・ウッドワードである。彼の *Java, Indonesia and Islam* (2010年) の第2章“The Javanese Dukun: Healing and Moral Ambiguity”³⁷は、1985年に書かれた論文を一部修正・追加したものである。そこで彼は、ギアーツがジャワの伝統医療文化の基層にアニミズムを想定したのは誤りであるとし、代わりにイスラームのスーフイズムの観念こそがその伝統医療文化の基礎を成すものであると主張した。

ウッドワードによれば、ジャワ人ムスリム社会には2種類の伝統治療師がいる。一方は「ワリ ([イ] *wali* [ア] *wali*)」と呼ばれる一握りのムスリムたちで、彼が文中の所々で *saints*、*mystics*、*holy men* と言い換える種類の人々であり、もう一方は伝統治療師の大部分を占めるドゥクンである。つまり、ジャワ人には2つの伝統医療の選択肢があるわけだが、多くの人々は現実にはドゥクンに頼らざるをえないと言う。その理由は、圧倒的にワリの数が少ないことに加えて、これらの人々が治療行為に対して積極的ではないからである。

ワリが治療行為に積極的に関与しようとしなないのはなぜなのか。ウッドワードによれば、それは彼らが所有している知識の性質に起因する。「神秘家」である彼らが持つのは神の直観によって得られる特別な知識で、それは「神との直接的な接触」³⁸、「神聖な本質との一体化」³⁹、「究極的な意味では神以外の何者も存在するとは言えない…と見なす存在の一性」⁴⁰などの表現がふさわしい存在認識によるものである。そのような知識に基礎づけられたスーフイズムの「完全人間」⁴¹であろうとするこれらのムスリムは、ドゥクンが治癒能力の源泉として求めるような種類の知識や呪力に対して関心を持たないと言う。

多くのジャワ人の意見では、神との直接的な接触を実現した真に偉大な聖人は「ク

³⁶ *Ibid.*, p.180.

³⁷ Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam* (Dordrecht, Springer, 2010), pp.69-112.

³⁸ *Ibid.*, p.84.

³⁹ *Ibid.*, p.78.

⁴⁰ *Ibid.*, p.102.

⁴¹ *Ibid.*, p.73.

ラマト ([イ] *kramat*)」にも「クセクテン ([ジャ] *kesekten*)」⁴²にも興味を持たない。このような個人は自立的な意思を持つことを止め、神の代理人としてのみ行為する。また「クラマト」を追求することさえも強欲の熱情とエゴイズムに動機づけられているかもしれないと信じられている。この理由のために、多くの神秘家たちは自らが呪力（治療することを可能にする力を含む）を所有していることを否認するのである。⁴³

積極的に治癒能力を活用して社会のニーズに応えるドゥクンの治療文化が繁栄するのは、ワリが伝統治療師としての社会的役割を果たすことに消極的だからだと言える。だからこそ、この論考において、個人名によって特定されない人々としてワリが漠然と言及されるのに対して⁴⁴、ドゥクンについては、個人への聞き取りに基づく具体的な事例が紹介されているのであろう⁴⁵。そして、章題にも示されているように、ウッドワードが着眼するのはドゥクンの積極性に由来する倫理的な両義性の問題である。彼らはその呪文療法の根拠となる能力を、場合によっては、ヒンドゥー教的な神々の世界やジャワのアニミズム的な精霊の世界に求めるがゆえに、多神教を否定するイスラームの唯一神信仰に抵触することになる。

ジャワのドゥクンについてのこの分析は、多くのジャワ人が伝統治療師の倫理性と意図について重大な疑念を抱いているという観察から始まった。霊的身体と物理的身体の病気を癒そうという企てにおいて、ドゥクンたちは危険で倫理的に両義的な種類の知識と呪力に頼らざるをえない。⁴⁶

ドゥクンは両義性のある倫理的身分を自覚しており、自分自身に関して可能な限りよい印象を作り出そうとする。少数の例外を除いて（中略）ほとんどは成功しない。呪力の使用を非難する宗教教義があることと、人体に邪悪が入り込むのを

⁴² ウッドワードは *kesekten* を *magical power* と訳し、ドゥクンの治療技術の根拠となる力だと説明する。サンスクリット語の *sakti* に由来するこの語はヒンドゥー教の神々を連想させるため、イスラームの教義の観点から多神教と見なされる可能性を持つ (*Ibid.*, pp.77-83.)。一方、*kramat* はイスラーム的な唯一神に由来する力で、イスラームの聖人の墓地などを示す場合もある。だが、この力の獲得は神と一体となるスーフィー的到達点への過程の一部に過ぎず、それを獲得すること自体が目的であってはならないとも見なされているという (*Ibid.*, p.84.)。

⁴³ *Ibid.*, p.84.

⁴⁴ どの人物を聖人的と見なすかは個人の主観によるため、ワリの社会的実在性は曖昧である。例えば、筆者が聞き取りを行ったゲスタンさんはワリを現代社会の実在的人物ではなく、ジャワにイスラームをもたらした9聖人「ワリ・ソング ([イ] *Wali Songo*)」を含む過去形的な存在として捉えている。

⁴⁵ *Ibid.*, pp.92-101.

⁴⁶ *Ibid.*, p.103.

防ぐ代替的な手段が他にないこととの間に挟まれて、多くのドゥクンは明確に境界的な人物に留まっている。(中略) ドゥクンたちは、邪悪のさらなる拡大を防ぐために潜在的に邪悪な力を使用しなければならないジレンマに直面しているのである。⁴⁷

このようにウッドワードはドゥクンが所有する知識と能力の性質を考察し、それがために彼らが帯びる倫理的な曖昧さについて論じた。ここで改めて注目しておきたいのは、治療行為に消極的な聖人的ムスリムに対する積極的なドゥクン、という彼の対比の仕方である。前者の消極性に関して、彼は別の箇所でも次のようにも書いている。

治療することができると感じるこれらの神秘家たちさえも、そうすることには消極的である。この消極性は、聖なる人間は奇跡的な力の公共での開示を避けるべきだと教えたムハンマドの事例に基づいている。ムスリムの指導者たちや神秘家たちは、しばしば病人のために祈り、彼らに対してクルアーンの一部や宗教的な定型句(ズィクル)を朗誦するが、一般的には、より具体的な治病儀礼([英] *more specific curing rites*)を行ったり、医薬を処方したりすることを辞退する。あるジョグジャカルタの神秘家は、しばしば病人のために祈り、彼らを癒すように神に祈願するが、ドゥクンとして認知されたくはないと述べた。その神秘家は続けて、治療行為はより重要な宗教活動から注意を逸らし、ドゥクンになりたいという誘惑は激しい欲望の印であると言った。⁴⁸

人間が治癒能力を顕示することを忌避する態度が預言者ムハンマドに関連づけられているという指摘は示唆的である。対照的に、ドゥクンは自らの治癒能力を積極的に顕示する。ハリオ氏と呼ばれるドゥクンに関してウッドワードは次のように書いている。

病気の子供が彼の元へ運び込まれた時、彼は子供を腕に抱きかかえ、あらゆる想念を排して心を空っぽにするため、数分間瞑想した。(中略) 自宅に展示されているハリオ氏の医薬や護符は、彼がたくさんの種類の力、瞑想、神のとりなしを活用していることを示している、あるいは少なくとも、それらを活用していると患者が信じるように彼が望んでいることを示している。(中略) 彼の自宅はパティックの絵画、バリの影絵用の人形、ヒンドゥー教の神々や悪霊たちの彫刻類で溢れていた。⁴⁹

⁴⁷ *Ibid.*, p.103.

⁴⁸ *Ibid.*, p.92.

⁴⁹ *Ibid.*, pp.95-96.

ドゥクンの積極的な顕示行為の事例は鈴木岩弓によっても指摘されている。他の患者たちが見ている中でドゥクンが治療を行っているところを観察した鈴木は、そのように治療行為を見せることによって、ドゥクンは自身の力量を患者たちに示しているのではないかと述べている⁵⁰。見せることによって、ドゥクンは治療師としての自らの地位を安定させることができるのであろう。しかし、「預言者の医学」を信奉するムスリムの観点においては、第5章で明らかにするように、その顕示行為はイスラームの教義上極めて否定的な意味を持つことになる。

第3項 ティモシー・ダニエルズ

治療文化に関してほぼドゥクンの記述に専念したギアーツと、ワリへの言及を含みつつドゥクンへの聞き取りを基に具体的な事例研究を行ったウッドワードに対して、ドゥクン医療を反イスラームと見なす2種類の伝統治療師を考察対象に加えたのが、ティモシー・ダニエルズによる *Islamic Spectrum in Java* の第3章である⁵¹。2000年代以降の現地調査を基にした彼のこの論考に至って、インドネシアの伝統医療研究はイスラーム復興の文脈で産業化し始めた「預言者の医学」を射程に含むようになった。

ダニエルズがドゥクンに加えて取り上げたその伝統治療師たちとは、インドネシア語でそれぞれ「キヤイ（〔イ〕 *kyai*）」「ウスタッド（〔イ〕 *ustadz*）」の敬称で呼ばれるムスリムである。先述のように前者はイスラーム学校「ポンドック・プサントレン」の教師を指す呼称であり、後者はイスラームの知識に精通する教師を意味する。従って、「知識を保有する者」を原義とする「ウラマー（〔イ〕 *ulama*）」の語に換言可能な両者の間に違いはないというインドネシア人の見解もある。実際、ダニエルズが紹介するキヤイとウスタッドは、ドゥクンが反イスラーム的な医療技術を用いるのに対して、自分たちはイスラーム的に正しい知識に基づく治療文化の担い手だと自覚している点で共通する。

それにも拘わらず、彼らはイスラーム的に「正当な」医療技術とは何かという問題については同意しない。その見解の相違を明確にするために、ダニエルズは考察の便宜上、キヤイを「スーフィー志向的」、ウスタッドを「サラフィー⁵²志向的」と定義する。この定義の仕方は、古来スーフィズムに彩られてきたインドネシアの伝統主義的イスラームと、クルアーンとハディースに根拠のないスーフィー的实践を排除しようとする改革主義的なイ

⁵⁰ 鈴木岩弓『インドネシアにおける呪医の活動：メダン市の事例から』 Center for Interdisciplinary Research, Tohoku University : Middle Eastern and Central Asian Studies Group, 2002年、18-19頁。

⁵¹ Timothy Daniels, *Islamic Spectrum in Java* (Farnham, Surrey; Burlington, Ashgate, 2009), pp.55-80.

⁵² 「サラフィー主義」という名称は、預言者ムハンマド死後の最初の3世代を意味する「サラフ（〔ア〕 *salaf*）」に由来し、生活の指針としてクルアーンとハディースへの回帰を主張し、真正なイスラームの在り方を追求する思想や運動を指す〔『岩波イスラーム辞典』、418頁（「サラフィー主義」項）〕。

スラーム、というインドネシアイスラーム史観に特徴的な対照の仕方と重なるだけでなく⁵³、先のギアーツによる「伝統的」「近代的」というサントリ系ムスリムの区別にも重なると言えよう。この対照性から浮かび上がるのは、超自然的な能力を持つ治療師としてのキヤイの姿と、その反対に、超自然的な雰囲気を帯びないウスタッドの姿である。

…イスラームの諸科学に精通している人で、ある種の社会的文脈（しばしば学校である）を有して学生に知識を与え、また、神との近さから超自然的な力やとりなしの能力を引き出す…。この種の知識は、人々に対する関係で用いられる「キヤイ」のカテゴリーを基礎づけるものであり、これらの「キヤイ」たちの一部はまた治療師としても認知されている。（中略）実際、これがキヤイとウスタッドのローカルな理解の間にある大きな違いである。後者もかなりのイスラーム的な知識を持ち教育するが、超自然的なオーラを持たないのである。⁵⁴

超自然的な能力を持つキヤイのイメージは、ダニエルズが紹介する 2 人のキヤイの経歴にはっきりと表れる。1 人は元々病院の医師であったアスディ氏で、彼は「ズィクル（[ア] *dhikr* [イ] *zikir* ; ズィキル）」⁵⁵による治療セッションに参加しその治癒効果を知った。それをきっかけに、「鮮やかな天国の夢を見たこと、クルアーンの朗唱と暗記における啓示のような恵み」⁵⁶などの霊的な体験を経て、彼自身がズィクルによる治療を人々に指導する仕事に携わることになった。もう 1 人のキヤイは、直訳すれば「内的な力」である「トゥナガ・ダラム（[イ] *tenaga dalam*）」を自らの唾液と併用して治療技術とする治療師である。その力は彼が聖地マッカに巡礼した際に獲得されたものだが、神に直接に由来するその治癒能力を信じない人がいる場合には、証明としてその力を披露することに彼はやぶさかではない。実際、彼はダニエルズの腕に唾液をつけ、その部分に鋭利な刃を当て動かしても全く出血しないという技を見せてこの研究者を驚かせた。後者のこのキヤイを「ワリ」だと見なすインドネシア人もいる一方で、別のインドネシア人は彼を「ドゥクン」だと見なしているとダニエルズは報告している。

一方、彼が訪問した「ウスタッド」の治療院は、本稿の筆者も聞き取りを行ったウスタッド・ファドランのルクヤ専門治療院である。ダニエルズは、当初「キヤイ」に会うことができる的介绍されてファドラン氏の治療院を訪問したが、そこで働くアシスタントに「キヤイ」ではなく「ウスタッド」という呼称を使うように指摘されたと書いている。キヤイ

⁵³ Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival,” in *The Journal of Asian Studies* 60 (3), 2001, pp.701-729.

⁵⁴ Daniels, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁵ 神を想起することを目的として、信仰告白の文、神の名や属性を連続的に朗唱する行為。歴史的にはスーフィー教団の修行法のひとつとして発展してきた（『岩波イスラーム辞典』、521-522 頁（「ズィクル」項））。

⁵⁶ *Ibid.*, p.71.

の名で知られる治療師たちを反イスラーム的医療文化の担い手だと見なすファドラン氏とそのアシスタントたちに関して、ダニエルズは次のように書いている。

…アッラーや神聖な墓地に眠る聖人を通じて得られたものだと彼ら（患者たち）が教えられた内的な力は、実際にはジンに憑かれたことに由来する、とルクヤの治療師たちは患者たちに説明した。（中略）患者たちは一般的に、これらの異端的な実践の結果として、もしくは、彼らが以前治療を求めたドゥクンやキヤイの呪術の犠牲になった結果として、ジンに憑依されているのだと診断される。私のウスタッド・ファドランへの聞き取りの最中、患者たちは、多くのドゥクンやキヤイが患者を治療するためにジンの助けを利用し、それが最終的に精神的な崩壊をもたらす、という説明を受けた。⁵⁷

そのような見解を持つファドラン氏は、ルクヤこそが聖典に則った純粋にイスラーム的な治療法だと考える。キヤイたちがズィクルやトゥナガ・ダラムを用いるのに対して、彼が用いるのは「2種類、すなわち、クルアーンの朗唱、祈願、ルクヤで治療効果を持たせた水（〔イ〕 *air doa* ; アイール・ドア）を利用する霊的形式と、マッサージと医薬を利用する物理的形式」⁵⁸である。スーフイー志向的なキヤイたちは自らの「霊的な力をアッラーからの『贈り物』と解釈」⁵⁹するのに対して、サラフィー志向的なファドラン氏は「癒しの力はクルアーンとスンナに基づく『預言者の治療法』にあると主張」⁶⁰する。

以上のように、キヤイとウスタッドによる自己認識を「スーフイー志向的」と「サラフィー志向的」という表現で区別したダニエルズの考察は、インドネシア人ムスリムたちの間に「超自然的」な治療法に関してのイスラーム的正当性を巡る論争が存在することを明らかにした。言い換えれば、それは彼の視点がドゥクン、キヤイ、ウスタッドの医療文化に共通する「超自然的」な医療技術に向けられていたということである。彼は論考の冒頭で次のように述べている。

多様な志向を持つジャワのムスリムたちは、その他の地域のムスリムのように、「目に見えない世界（〔イ〕 *alam ghaib* ; アラム・ガイブ）」、不可視的・超自然的な存在や力の領域への信仰を共有する。クルアーンに60回登場する「ガイブ」の観念は、ムスリムの信仰の根本的な一側面と見なされている。アッラー、天使、ジン、来世、その他の不可視的現実の存在は経験的実証なしに受け入れられているからである。私がジョグジャカルタでこの調査を行っていた時の最も人気の高

⁵⁷ *Ibid.*, p.77.

⁵⁸ *Ibid.*, p.79.

⁵⁹ *Ibid.*, p.79.

⁶⁰ *Ibid.*, p.79.

いテレビ番組の内の2つは、「ダンドゥット ([イ] *dangdut*)⁶¹」に関連した番組と「パラノーマル ([イ] *paranormal*)⁶²」や超自然現象の番組であり、後者は治療師たちについての現象を含む。2003年に全国的にテレビ放映されたある番組では、ある「ウスタッド」がイスラーム的な根拠を持つものとして「代替医療」への強い支持を表明していた。(中略) 彼は、クルアーンの章句や祈願を朗唱する技術としての「読誦」、健康や癒しのためにその朗唱によって医薬的物質に力を与える技術としての「呪文 ([イ] *jampi*; ジャンピ)」について説明し奨励した。しかし、より広いジャワの文脈におけるジャンピは、祈願すること、詠唱すること、もしくは、治療・反治療を目的として水やその他の物質を活発化させるために「呪術的」文句を朗唱することを含むだろう。彼の広範だが限定的な「代替医療」の定義が示すのは、「生物医学」的文脈の外側にある治癒の諸形式の効力へのジャワ全域に広がる民間信仰と、そのイスラーム的な用語による定義である。⁶³

この文章を読む限り、ダニエルズはドゥクンの呪文もウスタッドのルクヤも基本的には「呪術的」だと述べるに留まっている。彼は「超自然的」な治療法のイスラーム的正当性を巡る伝統治療師間の見解の相違を描きつつも、なぜファドラン氏がドゥクンやキヤイの治療文化をジンや悪魔と関連づけ、ルクヤをイスラーム的に正当だと見なすのか、その根底にある医療観については触れていない⁶⁴。

以上、3者の伝統医療研究を概観して明らかになったのは、彼らは「超自然的」な治療法を一方向的に重視している点で共通しているということである。それを踏まえた本稿の筆者は、「預言者の医学」の中心的技術としての生薬療法と吸角法への比重を増やすことによって、この伝統医療へのバランスの取れた視点の形成に寄与したいと思う。とはいえ、3者の研究において、神を唯一の癒し手と見なし、人間自身が癒し手としての能力を積極的に発揮することを無条件に善としないイスラーム的価値観が示唆され、その価値観から外れる反イスラーム的な治療文化をドゥクンが象徴するというインドネシア固有の文脈も明らかにされた。その成果も本研究の土台として活用する。

第4節 簡易な「預言者の医学」

最後に、「超自然的」な治療法のみならず生薬療法にも考察の目を向け、「預言者の医学」

⁶¹ インドネシア独自の音楽ジャンル名。

⁶² 自然科学的に説明できない超自然的な事象を知る能力を持つ者を指す語。ドゥクンを言い表すのにも用いられる言葉である (Woodward, *op. cit.*, p.71.)。

⁶³ Daniels, *op. cit.*, p.55.

⁶⁴ ダニエルズは、ウスタッド・ファドランがイスラーム法に適ったルクヤを多神教的ルクヤから区別していることについては指摘している (*Ibid.*, p.75, footnote 4.)。

を現代のイスラーム復興の文脈に位置づけた藤井千晶の博士論文⁶⁵に言及しておきたい。東アフリカのタンザニア沿岸部にあるザンジバル島での現地調査を基にした藤井の論文は、タンザニアの土着文化的要素を反映する「ウガンガ」と1990年代以降のイスラーム改革運動の一環として盛んになった「スンナの医学」を対照させ、精霊「ジニ（〔スワヒリ語〕 *jini*）」の信仰とそれに基づく呪文療法を中心に考察しつつ、「スンナの医学」における生薬療法の重要性を押さえている。

1970年代以降のタンザニアのイスラーム改革運動は「アンサール・スンナ」と呼ばれ、アラブ諸国から招聘されたイスラーム学の教師たちやアラブ諸国に留学した学生たちによって推進された。医療の分野においても真正なイスラームのあり方が追求され、「アンサール・スンナ」担い手たちは「ウガンガ」の非イスラーム性を認識するようになった。「ウガンガ」が担ってきた社会的役割を代替することを目指した彼らは、そうして「スンナの医学」を奨励するようになったのである。しかし、そのような伝統医療の価値観の変化の表れは、必ずしもザンジバルの人々が患う病気の内容が変化したことを意味しない。今も昔もザンジバルの伝統治療師が最も得意とするのは精霊ジニとの関係で発生する病気である。「ウガンガ」の治療師たちはクルアーンの朗唱のみならず、占いや魔除け、食べ物を使った儀礼などを活用してその種の病気に対応してきた。そのような伝統医療のあり方を批判しつつ、同じ病気に対処することになった「スンナの医学」の治療師たちは、クルアーンとハディースの記述に則った医療技術だけを採用するようになったのである。その中心的な医療技術がクルアーンの朗唱による治療法である⁶⁶。

藤井論文の内容のうちで本稿にとって何よりも重要なのは、「預言者の医学」がイスラーム復興の一部として実践されている事実を示した点であり、また、「スンナの医学」がザンジバルに流通していった要因として、それが「ウガンガ」に比較して簡易な治療法であることを指摘した点である。

…ウガンガの治療者自身がその専門的な知識や技術から、ともすれば神秘的な治療能力を持つと考えられる危険性を、スンナの医学は完全に排除している。ウガンガが専門知識を要するため、患者も護符やカファラ、コンベに書かれる魔法陣や記号は理解し難いものであった。それに対して、スンナの医学では、人々はよまれているクルアーンの章句や香油、薬草などを、クルアーンとハディースに結びつけて理解することができる。つまり、治療する力を持つのは、治療者自身の神秘的な力でもなければ、クルアーンの章句を書いた物（魔法陣、護符、コンベ、カファラなど）でもないのである。スンナの医学の内容は、ウガンガのような儀式的なものというよりもむしろ、クルアーン学校やモスクで一般向けに教えられ

⁶⁵ 藤井千晶（博士論文）『東アフリカ沿岸部における「スンナの医学」：イスラームをめぐる伝統と改革』京都大学、2010年。

⁶⁶ 同上、37-87頁。

ているのである。

以上のように、スナナの医学は、ウガンガに比べて治療方法を簡略化し、治療者の脱特殊性に成功したことからも、一般の人々に普及し、治療者も増加したと考えられる。⁶⁷

治癒能力の所在が治療者自身や魔法陣や護符のような物体に特定されないのであれば、それはどこに特定されるのか。「スナナの医学」を信奉するムスリムが医療行動の典拠としてクルアーンとハディースに回帰するのであれば、「また病気になれば、かれはわたしを癒して下さいます」(Q26:80)⁶⁸という章句を重視するに違いない。病気を癒すのは他の誰でもなく神、もしくは神の言葉そのものとしてのクルアーンだと見なされる。だからこそ、藤井が観察したように⁶⁹、また、ファドラン氏のルクヤ治療院でもそうであるように⁷⁰、クルアーン朗唱の音声を音響機器経由で聞くだけでも効果があるとムスリムは考えることができるのであろう。

つまり、治療方法の簡略化が示すのは、神の唯一性の観念によって治癒能力が神に帰されることによって、「預言者の医学」が治療師に特殊な霊的能力や治癒能力を要求しないことである。そのことは、人間自身が治癒能力を発揮するのではなく、唯一の癒し手としての神の治癒能力への信念を強調するムスリムについての先の3研究の指摘と結びつく。これらのことを明確に示すためにも、イスラームの教義に則った唯一神信仰に基づく医療観の検討を含む【広義の「預言者の医学」】の観点は有効なはずである。

第5節 章まとめ

以上、本章冒頭(5頁)で述べた2つの問題について、先行研究に言及しつつ具体的に検討してきた。2つの問題とは、物理的に説明可能な生薬療法と吸角法が宗教研究の主題として注目されにくい半面、先行研究が「超自然的」な治療法を重視してきた問題と、イスラーム的に正当な呪文療法とそうでない呪文療法の差異の根拠となる医療観が明示されてこなかった問題であった。これら2つの問題に通底するのは、「宗教的」な伝統医療文化の典型は「超自然的」な医療技術の利用にあるという前提である。ギアーツとウッドワードの研究を踏まえて、ダニエルズは反ドゥクンの立場で共通するキヤイとウスタッドの医療

⁶⁷ 同上、123-124頁。

⁶⁸ 本稿では、クルアーンの章句はすべて、三田了一訳、注解『聖クルアーン：日亜対訳、注解』(日本ムスリム協会、1996年)から抜粋した。

⁶⁹ 同上、47頁。

⁷⁰ ファドラン氏のルクヤ専門治療院では、例えば、複数の患者に対して施術師の手が足りない場合、1人目の患者の治療室にいる施術師がマイクに向かって朗誦することで、別の治療室にいる2人目の患者には、ステレオから流れる同じ施術師の朗誦が聞こえる方法を採用する。ダニエルズも同じ方法を観察している(Daniels, *op. cit.*, p.75)。

技術のイスラーム的正当性を巡る対立を明らかにしたにも拘わらず、上述の前提に従って、ウスタッドが用いるルクヤも、結局はドクンやキヤイの「超自然的」な治療法と似たようなものだと考えた。つまり、ダニエルズは「預言者の医学」を「超自然的」な伝統医療文化の一種として表象した一方で、その技術的中核を占めているはずの生薬療法と吸角法には、少なくともその論述の中で、ほとんど注意を払わなかったのである。

しかし、イスラームの正当な伝統医療を自認する「預言者の医学」は、預言者ムハンマドが用いた生薬療法・吸角法・ルクヤの3つそれぞれに等しい価値を置く。そうであれば、これらの民間療法的技術に対しても、宗教と伝統医療の関係を考察する研究者の眼差しは向けられるべきであろう。「預言者の医学」を支える医療観を検討し、生薬療法と吸角法がいかにしてイスラームの本質に関わるような価値を与えられ、また、ルクヤがどのような論理の下にイスラームの唯一正当な呪文療法であると見なされているのかを明らかにする必要がある。【広義の「預言者の医学」】という新しい分析枠組みを用いることによって、「宗教的」伝統医療についての特定の前提に立って論じるのではなく、当事者にとって「宗教的」に正当な医療文化としての「預言者の医学」の全体像を明らかにすることができるのである。

ハディース治療関連テーマ別分類表 (牧野信也訳『ハディース:イスラーム伝承集成V』(『サヒーフ・ブハリー』『治療』章))																						
節番号	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	52	53	54	55	56	57	58
各節の項目総数	1	1	2	3	4	3	1	2	2	1	1	1	2	1	2	1	3	1	2	1	1	
テーマ言及合計数	1	1	2	2	2	1	1	2	2	2	1	1	3	1	2	6	1	3	1	4	1	1
言及テーマとその言及合計総数																						
病氣と治癒事象への神の支配	2	1																				
異性間の看取り	1	1																				
三種の治療法(蜂蜜・瀉血・焼灼三つへの同時言及、焼灼への禁止・嫌悪感)	5		2	1																		
生薬療法(食事を含む)	23			1	1	1	2	2	1	1		1	1			2					1	1
吸角法(瀉血)	7							1		1	1	2	1	1								
衛生	2																					1
焼灼をすること	1																					
焼灼をしないこと	3																					
病氣(の性質)	20																	1	3			
病氣への対処としての水の利用	5																					
ルクヤ(魔術、魔除けの言葉。朗唱時に息を吹きかけること、体を擦ること、唾を吹きかける動作を含む)	17																					
凶眼による被害	3																					
毒による被害	7																				1	2
魔法による被害、罪悪としての魔法	7															2						1
その他	7															2						

凡例:

- ・ブハリー一版の節立ては牧野訳の体裁に従って節番号を振り、ムスリム版の節立てでは日本ムスリム協会版の体裁に従い、節番号ではなく各節の題目を記した。
- ・分類表は、各テーマの言及合計総数の全体における比率の概観を目的とするため、節番号・節題目すべてを列挙するの为避免して一部を波線で省略した。
- ・ムスリム版については、紙幅の関係上、「言及テーマとその言及合計総数」欄を見やすくするため2頁に分けた。

ハディース治療関連テーマ別分類表（日本ムスリム協会のオンライン版『サヒーフ・ムスリム』「挨拶の書」）

節題目	各節の項目総数											各節の項目総数				
	3	2	2	4	2	12	1	2	1	1	17		1	2	2	1
言及テーマとその言及合計総数	6	2	2	4	2	25	2	4	1	4	28	1	2	2		5
病氣と治癒事象への神の支配	9	1									1					
邪視による被害(※牧野訳ブハーリーの「凶眼」に相当)	9	3				6										
天使ガブリエルによる朗唱・祈願	2	2														
呪術による被害(※牧野訳ブハーリーの「魔法」に相当)	2	2														
毒による被害	11			2		7				2						
ルクヤ(まじない、祈願の言葉。朗唱時に、体を擦る、唾をつけるなどの動作を含む)	20			4		10		1	2	1	2					
ルクヤ(クルアーンの113,114章)の使用。朗唱時に、息を吹きかける動作を含む)	2					2										

第3章 医療史概観

第1節 はじめに

本章の目的は、現代の「預言者の医学」文化を理解するために最適な視座を提供する3つの医療観を医療史から抽出することにある。第2節では、まず、医療の歴史を簡潔にまとめて、呪術的・宗教的なものから科学的なものへと移行するという一般的な進歩史観に沿って医療史の流れを確認してゆく。続く第3節では、古代ギリシア医学の代表的著作群『ヒポクラテス全集』の内容を検討し、当時の医療文化が単一の医療観によって排他的に特徴づけられていたわけではないことを理解する。この全集に収録される諸論考からは、複数の異なる医療観（神霊交渉／分離型、天人統合型、身体還元型）を抽出することが可能であり、これらの医療観によって現代イスラーム世界の「預言者の医学」文化を複合的に捉えることができる。現代の「預言者の医学」は典型的な天人統合型であるギリシア・イスラーム医学の長い歴史の上に成り立つ一方で、現代を生きるムスリムは近代医学（身体還元型の医療観）が提供する知識の影響下にある。また、クルアーンには「また病気になれば、かれはわたしを癒して下さいます」（Q26:80）と述べられ、神を唯一の癒し手と見なすイスラーム特有の神霊観に基づいた医療観（神霊分離型）が「預言者の医学」を根底から支えているのである。

第2節 医療史の流れ

医療史の記述においては、その黎明期について、呪術や宗教との関係が強調されるのが一般的である⁷¹。例えば、『医学の歴史』の著者である梶田昭は、同著第2章の「イオニアの自然哲学とヒポクラテス」に先行する第1章「人類と医学のあけぼの」で、呪術や宗教との関係において医療の文化を綴っている⁷²。「文明が進んでも、『呪術』は人間の高望みを支える技術として、けっして消え去ることはない。そうして、呪術師の、ほかの一部は、呪術・宗教の衣を脱いで医師になる」⁷³という梶田の記述が示すのは、呪術的・宗教的な医療から自然科学的な医療へと進む物語としての医療史である。

科学万能主義の時代を生きる現代人は、太古の人類にとって病気という身体現象はいかにも不可思議であり、同時に畏怖の対象でもあっただろうと想像する。昔の人々は神や精

71 マイヤー・シュタイネック、カール・ズートホフ共著、小川鼎三監訳『図説医学史』朝倉書店、1982年。ルチャーノ・ステルペローネ著、小川熙訳『医学の歴史』原書房、2009年。アン・ルーニー著、立木勝訳『医学は歴史をどう変えてきたか：古代の癒やしから近代医学の奇跡まで』東京書籍、2014年。

72 梶田昭『医学の歴史』講談社、2003年、21-39頁。

73 同上、27頁。

霊といった超越的な存在の介入によって病気が起こるといふ病因論を持っており、従って、その病因論に基づいて神霊と人間との間を仲介し病氣治療を行う宗教的な専門家を必要としたのは当然であったに違いないと考える⁷⁴。

治療神がもてはやされたのは、人類が歩み初めてすでに長く、地球上にいくつかの大文明が存在していた時期である。文明があるところ、王がいたし、祭司がいたし、さまざまなシャーマン治療師がいた。人びとは病気になると、自分であるいは信頼できる身内の力や忠告を借りて病氣に対抗するか、ときには神殿へ向かった。⁷⁵

例えば、古代エジプトにはファラオの宰相であったが死後神格化されたイムホテプがおり、古代ギリシアにはその従者の蛇が今日の医学の象徴にもなっているアスクレピオスがいた⁷⁶。キリスト教世界においては、新約聖書に登場するイエス・キリストや聖母マリアが、イスラーム世界においては、預言者ムハンマドやスーフィーの聖人たちが治療神としての役割を担ってきたであろう⁷⁷。病気を患った時、人々は特定の聖域に赴いてこれらの治療神に病氣の治癒を祈願し、より確実な治癒の効果を求めて神像の祭祀、供え物、生け贄、靈験あるお守り、さらには、呪術師や祭司の具体的な治病儀礼による神霊への働きかけを通じて治癒を求めた⁷⁸。本稿では特に、呪術師や祭司などの宗教的な専門家が、神霊の世界に働きかけるその特殊な能力によって儀礼を行い、病氣の治癒を実現しようとする文化の背後にある医療観を「神霊交渉型」と呼んでおきたい。

この種の医療観について、『医学は歴史をどう変えてきたか：古代の癒やしから近代医学の奇跡まで』のアン・ルーニーは「病氣は神々や幽霊や魔力によるものだと信じていれば、治療法も超自然的な手段に頼るのが当然だ」⁷⁹と述べているし、『宗教学辞典』には「超自然的な力（神）によって病氣がおこるといふ疾病観は、神の怒りを鎮め、罪の許しを乞うための治病儀礼を生み出している」⁸⁰と書かれている。つまり、医療史の黎明期が宗教との関係で語られる時、そこでは超自然的な病因論に基づいて神霊的存在に儀礼的に働きかけるという神霊交渉型の医療観がイメージされるのである。しかし、古代ギリシアの医療文化を検証すると、病氣と健康に関与する神霊を想定しつつも、宗教的な治病儀礼を伴わない種類の医療観がそこに存在していたことが明らかになる。本稿で「神霊分離型」と呼ぶこの医療観については後述する。

⁷⁴ 同上、28頁。

⁷⁵ 同上、35頁。

⁷⁶ 同上、28-34頁。

⁷⁷ 『岩波イスラーム辞典』、951頁（「民間医療」項）。

⁷⁸ 池田光穂『医療と神々 医療人類学のすすめ』平凡社、1989年、12-14頁。

⁷⁹ ルーニー前掲書、102頁。

⁸⁰ 『宗教学辞典』、628頁（「病氣」項）。

以上のように神霊との関係を中心に語られて始まる医療史であるが、一方で人類はそうした神霊論とは異質な医療観を古くから所有してきた。それは、医療多元性の研究の嚆矢チャールズ・レスリーが「大伝統医療（〔英〕“*great-tradition*” *medicine*）」と称した中国医学、インドのアーユルヴェーダ医学、ギリシア・イスラーム医学が持つ医療観である⁸¹。人体構造を陰陽に区別し臓器間を巡る気血の理論を基礎とする中国医学⁸²、人体を構成する3つの要素トリ・ドーシャ説を基礎理論とするアーユルヴェーダ医学⁸³、4元素の混成に基づく気質と血液・粘液・黄胆汁・黒胆汁の4体液のバランス理論に基づくギリシア・イスラーム医学⁸⁴に共通するのは、人体内の複合的要素の崩れに病気の原因を特定するバランス論的思考である。

これらの大伝統医療が共有するバランス論は、ミクロコスモスとしての人体の構成要素と同じものがマクロコスモスとしての大自然を構成するという考えに基づく。陰陽が宇宙を構成する基本要素と見なされてきたことは言うまでもなく、インドのドーシャ3つも火、水、風の属性と関係を持つ。また、4体液は火（熱と乾）、空気（熱と湿）、水（冷と湿）、土（冷と乾）という4元素（4基本性質）と関連づけられて説明された。大宇宙と小宇宙の照応関係を前提とするこの医療観においては、大自然の原理に順応した生活の有無が人体の健康に影響を与えると見なされることになる。個人の健康をマクロコスモスとの関係において捉えようとするこの種の医療観を、本稿では「天人統合型」と名づけてみたい。これは天（大自然の原理）と人間の生活の照応関係を論じた古代中国の天人相関説⁸⁵にちなんだ名称である。病因を身体に還元し病原体の特定と排除に専念してきた近代医学への批判から、自然の原理に則った生活様式全体を治療法と見なすこの医療観は、生活者の心と体の両面を統合的に癒すことを目指す「全人的医療」や「統合医療」などの語とともに、上述の大伝統医療が再評価されるようになった経緯を持つ⁸⁶。

ルーニーはこのような天人統合型の医療観を特徴に持つ大伝統医療3つにバランス論が共通していることを認める一方で、気血説とトリ・ドーシャ説を基本理論とする中国医学とアーユルヴェーダ医学は、4体液説を基本理論とした古代ギリシアの医学とは質的に異なるものだとして次のように述べている。

東洋の医学体系は全体論的だ。肉体と霊魂はひとつで、それが各種のエネルギーの流れとバランスに支配されていると見る。こうした体系に基づいて、さまざま

⁸¹ Charles Leslie ed. *Asian Medical Systems: A Comparative Study* (Berkeley, University of California Press, 1976), p.2.

⁸² 小曾戸洋、天野陽介『針灸の歴史：悠久の東洋医術』大修館書店、2015年、16頁。

⁸³ 辛島昇ほか監修『南アジアを知る事典』平凡社、2002年、42頁（「医学・医療」項）。

⁸⁴ 五十嵐一『東方の医と知：イブン・スィーナー研究』講談社、1989年、152-153頁。

⁸⁵ 山折哲雄監修『世界宗教大事典』平凡社、1991年、1315-1316頁（「天人相関説」項）。

⁸⁶ 酒井明夫ほか編『新版増補 生命倫理辞典』太陽出版、2010年、591-592頁（「全人的医療」項）。阿岸鉄三「相補・代替医療の宗教的・霊的要素」『治療』第89巻、増刊号、2007年、731-732頁。

な治療法が発達し、進化し、廃れていったが、中心となる前提、すなわち、病気はエネルギーの経路が塞がれたり流れが滞ったりして起こるという考え方は、支持者のあいだで今も変わらずに続いている。この病気モデルは、患者の霊的な状態と密接に関連している。霊的・神秘的なものがエネルギーの流れに影響したり、決定したりするからだ。⁸⁷

ルーニーにとって、中国とインドの伝統医療は「霊的・神秘的」であるのに対して、ヒポクラテス（西暦前 460 年頃～前 375 年頃）は「科学主義」⁸⁸の学徒であった。彼女によれば、同じく古代ギリシア医学の偉人のひとりクロトンのアルクマイオンの医学理論は「超自然的なものや神秘的なものに訴える必要がなく、崩れたバランスを回復してやれば、神の介入なしに患者を治療できることを示唆するものだった」⁸⁹と言う。バランス論という共通の土台に立っているにしても、不可視的な気やエネルギーではなく、可視的な体液を実体的に捉えたという点で、古代ギリシア医学は近代医学への長い道程の端緒を開いたと見なされているのである⁹⁰。このようなルーニーの見解は「呪術や宗教から自由になって『自然』を観察する」⁹¹態度に基づく医学が古代ギリシアで始まったとする梶田の見解に等しい。

この古代ギリシア医学の内実を現代に伝えるのが『ヒポクラテス全集』であるが、そこに収められている論考のすべてがヒポクラテス自身に帰されるわけではない。各収録論文によって表明される医療観も異なっており、4 体液説に基づくバランス論を展開する論考（「人間の自然性について」の章）がある一方で、4 体液や 4 元素のような本質的な要素に還元する医学を観念論的だとして批判する論考（「古来の医術について」の章）もある⁹²。全集がそのような内的矛盾を孕みながらも、現在、ヒポクラテスこそが 4 体液説に基づく医学の創始者であるという考えが一般的になったのは、ガレノス（西暦 129 年頃～199 年）の功績による。彼の功績を通じて古代ギリシア医学は体系化され、4 体液説を中心とするその医学体系は中世イスラーム世界と近代以前のヨーロッパにおける最高権威として存続することになる。

エジプトのアレクサンドリアを中心に科学が開花した時代にペルガモン（現トルコ）に生まれたガレノスは、医学的な治療技術は確固たる理論に基づかなければならないと考え、解剖学と生理学を医学の基礎として体系化した。彼が行った解剖のほとんどはサルやブタなどの動物を対象としたものだったようであるが、ガレノスはそれらの動物解剖で得た知

⁸⁷ ルーニー前掲書、12-13 頁。

⁸⁸ 同上、180 頁。

⁸⁹ 同上、15-16 頁。

⁹⁰ 同上、15-18 頁。

⁹¹ 梶田前掲書、35 頁。

⁹² 大槻真一郎編集・翻訳責任『新訂ヒポクラテス全集』エンタプライズ、1997 年、第 3 巻、440-442 頁。全集に収められるほとんどの論考は、ヒポクラテスが 20 歳の頃（紀元前 440 年頃）からおよそ 120 年をかけて、様々な著者によって著されたと考えられている（同上、第 1 巻、7 頁）。

識を人体に適用し、必要に応じて人体解剖も行ったらしい。解剖学に関する彼の基本的立場は、自らの目で観察可能なものだけを対象とし、理論を先行させないことであった。シュタイネックとズートホフは、ガレノスのその精神は現代においても通用する優れた学術的態度だと見なす一方で、合目的に機能が確定された臓器を解剖学的に裏づけたことによって彼は多くの誤りも犯したと述べている⁹³。古代ギリシア医学の医学理論を受け継いだガレノスにとって、熱（温）、冷、湿、乾からなる基本性質と4体液は自明の理であり、医学とはそれらのバランスを維持する目的のために構築されるべき知の体系であった。ガレノスについて梶田は次のように書いている。

医師としてガレノスはヒポクラテスに忠実であった。かれも医学理論の基礎を、四大体液、四つの元素、四つの基本性質においた。ヒポクラテスにならって、体内の「調理」説を守り、熱や化膿に適用した。

ただし「称賛される膿」一化膿は自然が異物を調理している証拠であり、嫌ったり防いだりすべきではない、むしろ称賛されるべきだ、という考えはガレノスから始まったもので、中世の外科医はこれを忠実に守った。これが示すように、「自然治癒」への信念は、ガレノスではヒポクラテスを越えていた。アリストテレスの目的論や、「自然にかなった生活」というストア思想の影響が指摘されている。治療法として、ガレノスは食餌、マッサージ、運動を重視したが、同時にたくさん植物生薬（ガレノス製剤）を作り出し、瀉血をすすめた。⁹⁴

このガレノスによって体系化された古代ギリシア医学の理論は、8世紀から12世紀にかけてバグダード、ダマスカス、アレクサンドリア、コルドバなどの諸都市を含む広大なイスラーム世界へと普及していった。古代ギリシア科学のイスラーム世界への継承には、ビザンチン文化圏やシリア語文化圏が関わり、とりわけ8世紀のアッバース朝の成立以降、ギリシア語文献のシリア語からのアラビア語翻訳、ギリシア語からの直接のアラビア語翻訳がなされるようになった⁹⁵。ヒポクラテスとガレノスを継承し、イブン・スィナーなどのイスラーム世界の医師たちによって代表されるに至ったこの医療文化を総称して、本稿では「ギリシア・イスラーム医学」と呼ぶ。ただし、このギリシア・イスラーム医学のイスラーム圏での発展には異なる宗教や民族の出身者たちが貢献しているため、単純にムスリムの手によって展開された医学と見なすのは正確ではない⁹⁶。

しかし、このギリシア・イスラーム医学が「アラビア医学」と言い換えられることもあるように、アラビア語を共通語とする巨大な文明圏において発展した医学であることは確

⁹³ シュタイネック、ズートホフ前掲書、82-89頁。

⁹⁴ 梶田前掲書、97頁。

⁹⁵ 同上、132頁。

⁹⁶ 伊東前掲書、156-158頁。

かであり、その文明の中心にはイスラームがあった。従って、古代ギリシアの医療文化がイスラーム文明圏へと移植され、イブン・スィーナのような偉大な医学者を生んだギリシア・イスラーム医学が発展したのは、イスラームという宗教そのものにそれを受容する精神が内在していたからだ、という見方も生まれる。例えば、ファズルル・ラフマーンは、ギリシア・イスラーム医学の発展を支えた精神文化的基盤として、イスラームが心身の健康の追求を教義上推奨する宗教であることを指摘している。

…医学は、個人が同胞の人間たちを助けるのである限り、神の援助を受け取れることを望むことのできる宗教的な奉仕である。(中略) 明らかであるのは、一方の預言者の医学の作品群を著した神学者や伝承主義者たち、他方の科学的な医学の著者たちは、双方ともに、第一級の宗教的使命としての価値を医学に置いたことである…。⁹⁷

イブン・スィーナの『医学典範』の訳者としても知られる五十嵐一が、異なる素材が適切に混合されて生まれる妙薬「アル・イクシール」という錬金術の語に例えて、「イスラームの精神こそまさしくアル・イクシールに外ならなかった」⁹⁸と述べているのは、医学を含むあらゆる領野を宗教の内部に組み込もうとする包括的性格こそがイスラームの特徴だと考えているからである。あるいは、伊東俊太郎が以下に述べているように、心と体の両方を踏まえ生活全体との関係において個体の健康を捉える思考法、つまり天人統合型の医療観こそがイスラームの精神と合致するという見方もある。

このように肉体と精神の両者をつつみこむ全体を問題とし、人間がそのなかに生きる宇宙的環境と一体に把えることは、アラビア医学の特徴であり、イスラームの統合的な精神にも合致する。ギリシアやインドの影響を受けつつも、他のアラビアの諸科学と同様に、医学においてもイブン・スィーナにおいてそのイスラーム化がなすとげられ、それは今やイスラーム文化の一般的構造のなかに組み入れられた。精神と身体とが密接に結びつけられた全体的な調和と平衡のなかに健康の本質を見てとる彼の理論や処方、今日でもイスラームの日常の医学的習慣のなかに生き続けている。⁹⁹

イブン・スィーナを始めとした医師たちや「預言者の医学」文化を構築したウラマーたちの手によって、天人統合型の医療観はイスラーム化され、それは現在でもインドネシアを含むイスラーム社会の医療文化に多大な影響を及ぼしている。

⁹⁷ Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition* (Chicago, ABC International Group, 1998), p.39.

⁹⁸ 五十嵐前掲書、66頁。

⁹⁹ 伊東前掲書、236-237頁。

さて、ギリシア・イスラーム世界の医学の知は、イスラーム世界がイベリア半島において西欧キリスト教世界と接していたことによって、12世紀以降に始まったアラビア語文献やギリシア語文献のラテン語訳を経て、キリスト教世界の医学界を刺激することになった¹⁰⁰。ガレノスやイブン・スィーナ（アヴィケンナ）はキリスト教ヨーロッパの医学教育において権威を保ち続け、15世紀後半の大学カリキュラムにおいて、1学年の科目に彼らの著作が教材として使われていたことが分かっている¹⁰¹。ところが、ルネサンスの時代に入って以降、古代ギリシア以来のその巨大な医学の伝統は様々な医学者たちから挑戦状を突きつけられることになる。

アヴィケンナとガレノスが医学界を支配していた数世紀の間、体液病理説ないし体液生理論は聖書のごとく神聖にしておかすべからざる教義であった。この理論が空論にすぎず、黄胆汁、黒胆汁、粘液、血液といった分類法は現実離れした図式化以外の何ものでもないとしたパラケルススこそ史上最も偉大な真理の発見者のひとりということができよう。¹⁰²

ローマ時代の名医ケルススを「越えた（パラ）」という自負をそのまま自称としたとされるパラケルスス（西暦1493年-1541年）は、ガレノスの医学書を燃やすなどして学界から追放された医師であるが¹⁰³、実験や観察を重視し、当時不可侵の伝統とされていた4体液説を厳しく批判したことで、西洋社会の医学が伝統主義から離陸する分岐点に立つ人物の1人として見るができる¹⁰⁴。人体を構成する「化学的」な物質として硫黄・水銀・塩を想定する中世以来の錬金術的思考を受け継いだその理論や、占星術的な天体と人体の対応関係に関する理論が、結果として近代化学や天文学によって批判されることになった事実も指摘されているため¹⁰⁵、パラケルススを近代医学の創始者と見なすことは、むしろ、できない。しかし、彼が体液病理学という大伝統の象徴たるガレノスの著作を燃やしたという話は、人類史における医療観の変化を象徴的に示すものだと言えよう。

西洋社会の新しい医学の時代は、まず、レオナルド・ダ・ヴィンチやミケランジェロのような芸術家による人体解剖によってその幕が開かれた¹⁰⁶。ダ・ヴィンチはガレノスの理論を自らの目で観察するために行った解剖を基に詳細な解剖図を作った。1543年に『ファブリカ』を発表し近代解剖学を確立したヴェサリウスにもこの芸術家の解剖図が影響を与

¹⁰⁰ 梶田前掲書、150頁。

¹⁰¹ 同上、146-147頁。

¹⁰² シュタイネック、ズートホフ前掲書、193頁。

¹⁰³ 廣松渉ほか編『岩波哲学・思想事典』岩波書店、1286頁（「パラケルスス」項）。

¹⁰⁴ シュタイネック、ズートホフ前掲書、196頁。

¹⁰⁵ 大橋博司『パラケルススの生涯と思想』思索社、1976年、132-135、227-229頁。菊地原洋平『パラケルススと魔術的ルネサンス』勁草書房、2013年、1頁。

¹⁰⁶ 梶田前掲書、152頁。

えていた可能性が指摘されている¹⁰⁷。このヴェサリウスの業績を通じて、動物の解剖によって人体構造を理解しようとしたガレノスの人体理論の誤りが指摘された。近代解剖学の発展を支えたのは大学であったが、ヴェサリウスと同じイタリアのパドヴァ大学で解剖学を学んだ医学者にウィリアム・ハーヴィがおり、彼は1628年に『心臓と血液の運動』を著し体内において血液が循環していることを示した。心臓と血液の構造と機能を彼が明らかにしたことについて、梶田は「ヴェサリウスに代表される十六世紀の解剖学は、ハーヴィによって動きを与えられ、『生きた解剖学』（生理学）になった」¹⁰⁸と書いている。

シュタイネックとズートホフは、ヨーロッパにおいて神聖な権威と化していたガレノスやイブン・スィーナ一流の体液説に基づく医学と、実験観察の方法によってそれを批判するようになった新時代の医学を、演繹法と帰納法の違いによって対比している。中世の医学を特徴づけるのはスコラ哲学的な演繹法であり、そこから近代科学が成立してゆく分岐点を作ったのは帰納法であったと言う。

神学や自由七学芸と同じように、スコラ哲学的な方法をとらざるを得なかったことは医学にとって決定的な意味をもった。スコラ哲学的方法は定義、分類、三段論法および公理確立の際の徹底した演繹的方法に集約される。(中略)自然や医学に関する認識は経験から切り離されて推論ないし結論づけられたのであった。¹⁰⁹

帰納的研究は、知識に基づいた人間の自然に対する優位をさらに固める意味でひとつの哲学的原理でもあった。と同時に、新たな発見を生み、あらゆる偏見や迷信を取除き、権威への盲従から解放するものでもあった。自然および自然法則の説明は実験によってなされるべきで、推論の結果を自然に押しつけてはならない…。¹¹⁰

人体の本質を構成する物質として4体液を前提とする医学理論を疑われざる公理として受容する演繹的な医学のあり方に対して、それらの体液が本当に人体の中に存在するのかを観察によって確かめ、確かめられたことに基づいて原理を打ち建てるが帰納的な医学である。近代医学は、後者の方法論を採用することによって、古代以来連綿と受け継がれてきた大伝統医療に取って代わる権威を打ち建てたのである。

第3節 3つの医療観

以上、呪術的・宗教的な医療の段階にあった人類の医療文化は、古代ギリシアの地にお

¹⁰⁷ シュタイネック、ズートホフ前掲書、198頁。

¹⁰⁸ 梶田前掲書、177頁。

¹⁰⁹ シュタイネック、ズートホフ前掲書、153頁。

¹¹⁰ 同上、222-223頁。

いて科学的精神に基づいた医療文化を开花させ、それを受容したイスラーム世界での展開とヨーロッパのルネサンス時代における発展を経て近代医学全盛の現代に至った、という進歩史観に沿って医療史を概観した。そこに見出すことができるのは、神霊の働きに病因を見出しそれらに儀礼的に働きかけて病気を治そうとする医療文化から、宗教的な治病儀礼に頼らず、自然の原理を理知的に把握し科学的な治療法の確立を推進する医療文化への変遷という構図である。後者の医療文化の展開は最終的に身体還元型の医療観優勢の近現代に行き着くわけであるが、その医療観が「病気を診て病人を見ない」姿勢を助長してきたことへの批判から、「病気だけを診ないで病人も見ろ」¹¹¹天人統合型の医療観が歴史の中に再発見された結果、「全人的医療」や「統合医療」といった概念が脚光を浴びることになった。そうして再評価されることになったのは、アエユルヴェーダと中国医学、そしてギリシア・イスラーム医学、それに多大な影響を与えてきた『ヒポクラテス全集』である。本節ではこの全集を分析してゆくが、この分析が本稿にとって有意義なのは、この全集の中に天人統合型のみならず、近代医学に連なる身体還元型の医療観、また、それらの医療観と併存する形で神霊分離型の医療観が発見され、これら 3 つの医療観を現代の「預言者の医学」の理解に応用することができるからである。

第 1 項 神霊分離型の医療観

『ヒポクラテス全集』の「神聖病について」の章は、人類史上の科学的精神に基づく医療文化の誕生を告げる文章として、医療史関連の書籍に度々引用されてきた。その章の著者は、従来何かしらの神霊的な存在によって引き起こされると信じられてきたてんかん性の病気を、「自然」の原理によって説明したのである。

神聖病と呼ばれている病気についての事情は、つぎのとおりである。この病気は、他の病気とくらべて何ら神的でもなければ神聖でもないと私には思われる。この病気も他の病気と同じように自然を原因とし、そこから生じるのである。¹¹²

全集のこのような論述を根拠として、ヒポクラテスに象徴される古代ギリシア医学は医療を「宗教」から切り離したと理解されることになる¹¹³。しかし、引用中の「神的」という言葉の全集における位置づけについては注意が必要である。確かに、「神聖病」の直接的原因は脳にあると断定されており¹¹⁴、その脳に異常を発生させる外的要因は「体に入ってくるものや出ていくもの、冷え、太陽、絶えず変化して決して静まることのない風」¹¹⁵であると指摘されている。そのように説明可能であるにも拘わらず、「魔術師」や「いかさま医

111 五十嵐前掲書、134-135 頁。

112 大槻前掲書、第 2 巻、113 頁。

113 矢部一郎『西洋医学の歴史』恒和出版、1983 年、13-14 頁。梶田前掲書、35 頁。

114 大槻前掲書、第 2 巻、119 頁。

115 同上、131 頁。

師」がこの病気を神聖なものに仕立て上げていることが著者の批判の対象になっている¹¹⁶。とはいえ、次のような記述にも注目すべきであろう。

これらはすべて神の業になるものであるから、この病気を他の病気よりもとくに神的存在であるとみなす必要はなく、すべての病気が神的存在であると同時に人間的でもある。それぞれの病気はみな固有の性質とそれ自身の力とをもっており、それらはいずれも理解し難いものでもなければ、処置に窮するものでもない。大部分の病気は、それらを引きおこした当のものによって治療することが可能である。¹¹⁷

文中の「これら」とは冷え、太陽光、風などの自然現象であり、病気発生の要因となるそれら自然現象が神の業に基づくのであれば、いわゆる「神聖病」だけを神聖だと見なす必要はない。症状や発病理由の不思議さによって病気が「神的存在」であると考えられるのであれば、他にも不思議な病気はいくらでもあると著者は言う。

この病気が、もし不思議であるということによって神的存在なものと考えられているのなら、神聖な病気は決して一つではなく、たくさんあることになる。実際、不思議で驚くべきものという点では少しもひげをとらないのに、誰も神聖とは見なしていない病気を私はほかにもいくつかあげることができる。たとえば、毎日熱、三日熱、四日熱は、彼らが少しも不思議なものを見なしていないが、それらが神聖で神によっておこるように見えるという点では、神聖病に少しもひげをとらないように私には思われる。¹¹⁸

また、「空気、水、場所について」の章では、生殖不能障害について言及される箇所、神的存在な要素について次のように記述されている。

私自身もまた、このような病気を神の意志によると考えるが、他のすべての病も同様に神の意志によるわけであり、ある病気の原因が他の病気の原因よりも神のほうにあるとか、または人間のほうにあるということは決してないと思われる。つまり私の考えでは、すべてが等しく神の意志によるわけである。そういう病気にはそれぞれに自然の原因というものがあり、自然の原因なくしては何も生ずることはない。¹¹⁹

¹¹⁶ 同上、114 頁。

¹¹⁷ 同上、132 頁。

¹¹⁸ 同上、113 頁。

¹¹⁹ 大槻前掲書、第 1 巻、124 頁。

つまり、「神聖病について」や「空気、水、場所について」の章の著者は、病気という現象を神靈的存在と全く無関係な事柄と考えているのではない。人間にとって不思議な領域、つまり理知的に把握し尽くせない領域が想定されているのであって、それゆえに、「神の業」や「神の意志」といった表現が用いられているのである。逆に、「魔術師」や「いかさま医師」は、自然の原因によって説明できるはずの病気を、彼ら独自の宗教的な病因論によって説明し、治病儀礼を通じて神靈に働きかける能力を独占的に駆使して患者を治療しようとする。しかし、彼らは正にそうすることによって、神靈の存在を否定しているのではないかと「神聖病について」の著者は言う。

したがって、こうした方法でこの病気をなおそうと試みる人々は、この病気を神聖なものとも神的なものとも考えていないように私には思われる。なぜならそのような潔めや治療によってなおるなら、これらに類似した別の手立てで、人々に、この病気を発生させたり、おそわせたりすることのできない理由があろうか。したがって、もはや神的なものに原因があるのではなく何らかの人間の仕業に原因があることになる。¹²⁰

以上のような全集における神靈的存在の位置づけについて、今井正浩は「神聖病について」の著者が病因論に「自然」を導入したことによって、「神的なもの」の内実を変化させたとして述べている。従来の「神聖病」の考えでは、原因はすべて神靈の意思として説明されるため、人間は経験的判断によって原因を分析することができなかった。従って、その神靈に関する専門的知識を持つとされる「魔術師」や「いかさま医師」だけが神靈に働きかけ治癒を実現することができると見なされた。本稿の表現を用いれば、彼らと彼らの宗教的権威を信じる患者たちは神靈交渉型の医療観に依拠していたと言える。対照的に、「神聖病について」の著者は、冷え、太陽光、風などが発生する源を「神的なもの」と考える一方で、それらが人体に及ぼす作用を自然現象として捉え、それを理知的に把握することができる¹²¹。実際、「神聖病について」には、病気の直接的原因について次のように論理的に解説されている。

もし、流れがこれらの進路から締め出され、先述した血管の中に入り込む場合には、声が出せなくなり、息がつまり、口から泡を吹き、歯をくいしばり、手が痙攣をおこし、目を反転させ、分別を失い、人によっては大便をもらすこともある。(中略) 声が出せなくなるのは、粘液が突然血管に流入して空気を閉め出し、そのため、空

¹²⁰ 大槻前掲書、第2巻、115頁。

¹²¹ 今井正浩「ギリシア医学における批判と論争」金森修編著『科学思想史』勁草書房、2010年)、449-450頁。

気が脳へも大静脈へもいくことができず、呼吸が妨げられるときである。¹²²

この著者にとって、人間の理知を越えた「神的なもの」の働きは病気を発生させる要因のひとつである。しかし、その働きの人体への作用は自然なのであるから、観察と推論を通じて人間はそれらを理解することが可能である。言い換えれば、「神聖病について」の文脈では、病気の原因説明において神霊と自然が分離され、医療技術を用いる直接的根拠としての病因論は人間が普遍的に所有する理知の範囲内で組み立てられるようになった。

今井は全集におけるこうした神霊の位置づけの変化について次のように書いている。

このような再規定によって、この「神的なるもの」は、私たちの人間の経験をこえた存在から、人間の経験的判断をとおして、少なくとも、その作用と影響を把握することの可能な存在へと変化しているのである。以上のことは、疾病の原因説明の枠組を技術としての医学にふさわしいものへと再構成していくには、必要不可欠であった。¹²³

そうして医学は理知的に思考する人間に開かれた知識となり、超自然的な領域に働きかける能力を持つ一部の人間に独占された知識ではなくなる。「神聖病について」において治療師が取り扱うべき医療技術は、もはや治病儀礼を通じて神に働きかけ、超自然的な力の発現を求めることだとは見なされていない。その一方で、超自然的な存在としての神の意思は意識されている。病気と健康という自然現象を動かす神的な摂理が想定されているのである。本稿ではこの種の医療観を「神霊分離型」と呼ぶことにしたい。治病儀礼的な医療技術を伴わないこうした医療観の存在について、五十嵐は「神聖病について」に関する文章で次のように述べている。

…この書物の目的の一つとして、医を迷信や神がかり的行為から切り離して、冷静な態度での医療を勧めるねらいがあった。いわゆる神殿医学なるものの弊害は当時から見られたからである。しかしそれだからといって著者が神秘的なるもの、あるいは神業を否定していたわけではない。寧ろその反対で、「病気はすべて神聖であり、また人間的である」と考えていたことからその根本姿勢が覗える。¹²⁴

病気と健康に関する現象を含む自然は人間の理知によって把握可能である一方、それら自然現象は遍く神の意思によって支配されていると信じる。自然法則に則った医学的な知識を基に医学体系を構築しつつも、病気と健康を神が支配しているという信念は引き続き維

¹²² 大槻前掲書、第2巻、122頁。

¹²³ 今井前掲論文、450頁。

¹²⁴ 伊東俊太郎編、五十嵐一『イブン・スィーナ』朝日出版社、1981年、〈63〉頁。

持されているわけである。このように合理的な医療行動と共存可能な神霊分離型の医療観は、「預言者の医学」において、唯一絶対のアッラーの観念によってイスラーム的な色彩を帯びることになる。

第2項 天人統合型の医療観

『ヒポクラテス全集』の「神聖病について」や「空気、水、場所について」の著者は、病気と健康への神的な関与を想定しつつも、病気の発生と治癒の原理に自然概念を導入し、それを人間の理知によって把握可能な対象と見なした。把握可能であることによって理論化の対象となり、そうして生まれた病因論のひとつが4体液説である。全集の「人間の自然性について」はこの4体液説に関する章で、人間の体を構成する4つの体液（血液、粘液、黄胆汁、黒胆汁）について論じており、その理論は後世のギリシア・イスラーム医学の土台を形成した。この章の著者は冒頭で、人体を1つの要素に還元しようとする考えを批判している。人体が1つの要素に還元されるのであれば、病気も1つであり、治療法も1つであるに違いない。ところが、現実の人間には様々な病気が発生し、それに対処するための治療法も様々である。その事実が示しているのは人体が複数の要素から成り立っていることであり、それらの組み合わせの変化によって健康が左右されると著者は述べる¹²⁵。

ところで人間の体は、その中に血液と粘液と黄胆汁と黒胆汁がある。そしてこれらのものでその体の自然性であり、これらによって病苦に悩んだり健康になったりするるのである。いちばん健康であるのは、これらがお互いの混和と性能と量の点で適切な状態にありもっともうまく混ざり合っているときである。一方、病苦に悩むのは、これらのうちどれかが少なすぎるか多すぎるか、それとも体内で遊離して全体と混和していないときである。¹²⁶

4つの体液がバランスよく混和している状態が健康であり、そのバランスが崩れている状態が病気である。そして、これらの体液がそれぞれの「自然の性質に反してお互いに温められたり、冷やされたり、また乾燥したり湿ったりすると、そのために病気が生じる」¹²⁷と述べられていることから分かるように、大自然を構成する火（熱と乾）、空気（熱と湿）、水（冷と湿）、土（冷と乾）という4元素（4基本性質）に基づいた宇宙論の小宇宙版としてこの体液説は成り立っていると言える。

例えば、「食餌法について第一巻」には、人体と宇宙の関係について「小さなものは大きなものに対応し、大きなものは小さなものに対応する」¹²⁸と明確に述べられているが、こ

¹²⁵ 大槻前掲書、第1巻、957-959頁。

¹²⁶ 同上、960頁。

¹²⁷ 同上、958頁。

¹²⁸ 大槻前掲書、第2巻、180頁。

うしたマイクロコスモスとマクロコスモスの照応関係の認識に基づいて形成される医療観を本稿で天人統合型と呼ぶことについてはすでに述べた。「人間の自然性について」の著者は、各体液が季節に従って増減し人体に影響を与えると述べた後に続いて次のように言う。

つまり、一年全体が温、冷、乾、湿のすべてにそれぞれあずかっているのである。実際、これら四性質のどれ一つといえども、この宇宙にあるすべてのものがないならば、一時たりとも存続はできないだろう。が、逆にこのうち何かの一つ欠けても、すべてのものが消失するであろう。それというのも、すべてのものが、同じ必然性から成り立っており、相互に養い合っているからである。それと同様に、以上の構成要素のうちの何か人が欠けるとしても、人は生きていくことができないであろう。¹²⁹

このように考えられるのであれば、人体の健康を維持する技術が季節を含む大自然の変動を考慮に入れることを要求するのは当然だと言えよう。季節によって特定の体液が増大したり減少したりするならば、医業に携わる者はそうした自然の本性を見極め、自然の変化に柔軟に対応する術を知らなければならない。

この次第がそういうわけだから、病気のうちで冬に増大するものは夏にはやむはずであり、夏に増大するものは冬にはやむはずである。(中略) 医者もまた、こういう病気が体内でそれぞれの病気の性質にもっともあつた季節にいちばん強くなるので、それに応じてその病気の治療にあたるようにしなくてはならない。¹³⁰

それゆえに、医療技術は大自然の原理に則った日常の営みの延長線上に位置づけられることになる。

飽食による病気は空腹にすることによってなおる。空腹によっておこるものは飽食することによって癒える。激しい労働からおこる病気は休息によってなおり、怠惰からおこるものは一所懸命働くことによってなおる。要するに医者は、病気・体つき・季節・年令などの現状に対処して、緊張したものはゆるめ、ゆるんだものは引き締めなくてはならない。このようにすると病気は大抵おさまるだろうし、治療はこういうものであると私には思われるからである。¹³¹

このように、天人統合型とは大自然と個人を有機的な「全体」として捉える医療観であ

¹²⁹ 大槻前掲書、第1巻、964-965頁。

¹³⁰ 同上、965頁。

¹³¹ 同上、965-966頁。

り、それに基づく医療文化を今日「全人的医療」や「統合医療」などと呼ぶのであった。その一方では、この「全体」という語が、身体のみに関心を払ってきた近代医学的な医療観への反省から、精神と身体の双方を含むという意味での「全体」を含意するようになっていくことにも注意しておかなければならない。つまり、人間の身体的側面のみならず、心理的側面も考慮に入れて治療を進める「心身医学」的な意味が天人統合型の医療観には含まれるのであって¹³²、西洋におけるその歴史的起源は古代ギリシアにあると考えられている¹³³。

全集の中で心身の相互関係について論じる文章としては、第一に「空気、水、場所について」が目にとまる。題名の通り、風土や社会環境が人間の健康に与える影響について書かれたこの章の冒頭で「人間の病気も腹の器官もそれぞれの季節とともに変化する」¹³⁴と書かれているように、季節の変動が身体に直接的な影響を与えることの詳細を論じているのがその内容である。暮している風土環境の違いが身体内の体液の比率の違いをもたらし、風土特有の病気を生み出し¹³⁵、また、異なる風土が異なる性格を持つ民族集団の形成に影響を与える。

住民たちの気概や勇気の欠如のことについて、アジア人がヨーロッパ人より好戦的でなく、気質が穏やかであることの最大の原因は、暑さのうえでも寒さのうえでも大きな変化がなくてほとんどいつも似たような季節だということにある。すなわちこういう状況では、精神上の衝撃や肉体上の激しい変化がおこらない。(中略)ところでアジア人たちにも相互に違いがあり、ある者は優れ、ある者は劣っているのが見られよう。こういう場合は、前にも私が言ったように、気候風土の変化のしからしめるところである。¹³⁶

物理的環境が人間の精神に影響を与えるという見解は、てんかん性の病気の原因を外的な自然現象と脳内の物理的变化に求めた「神聖病について」の内容と共通するものだと言えよう。では、逆に、精神状態が身体に与える影響についてはどうであろうか。例えば、「体液について」の章には次のような記述がある。

精神状態に関しては、飲食物の不節制、眠りや目覚めの放縦なこと、あるいは、たとえばサイコロ遊びのような愛好の対象となるものとか、…精神状態がどのようなものからどのようなものへと移り変わっていくか、ということが問題である。

¹³² 末松弘行編『新版 心身医学』朝倉書店、1994年、1頁。

¹³³ 同上、10頁。

¹³⁴ 大槻前掲書、第1巻、100頁。

¹³⁵ 同上、101-102頁。

¹³⁶ 同上、118-119頁。文中の「アジア」は現代的な意味でのそれではなく小アジアを示すと思われるので訳者は書いている(同上、115頁、脚注(73))。

(中略) また、視覚か聴覚をとおして、思いがけず心の悩みが生じたりもする。これに対して体がどのように反応するかも大切である。¹³⁷

ここでは節度や愛好などの精神状態が特定の身体的病気と直接的な関係を持つとは書かれていないものの、医業に携わる者が身体のみならず精神も考慮に入れるべきことは認識されている。

以上のように、『ヒポクラテス全集』から天人統合型の2つの側面、つまり大自然と人体の照応関係と心身の相関関係への認識を取り出すことができるわけであるが、この医療観は、大自然(天)は基本原理なのであるから人はそれに従うべきである、という倫理的判断を必然的に伴っていると言える。例えば、「七について」の次の文章には患者が持つべき分別について述べられている。

宇宙全体について無知な医師たちは…何が熱病に有効な食物か、必ず体に害を与えるものは何かを知らない。また、分別を欠き、医師の忠告も聞かずに食生活を行う者にはとくに熱病が生じる。かれらの無知からはそうならざるをえない。¹³⁸

患者が医師の忠告を聞くべきであるのは、大自然の原理を学び、それに従った生活のあり方を熟知しているのは医師であると前提しているからである。従って、「医師の心得」の章に述べられる「医術の本質」は次のようなものになる。

つぎのことは明らかに医術の本質を示す重要な証明となるであろう。(中略) 病人を実際に治療する者は、医術によって新しく発見された事例をいろいろ示し、自然性を変えずに保つようにしながら、現在の患者の苦渋なり一時的な不信感を取り去るであろう。人間の健康状態とは、もともとが運動を伴ったある自然性であり、しかもそれは外からというより、きわめてよく全体として協調したもの、つまり呼吸と体温と体液混和によるもので、すべての食餌、すべてのものによって組み合わせられた自然性だからである。¹³⁹

医師の役割が「自然性を変えずに保つように」することであるとは、変わることはない大自然の原則に人間の側が自分自身を合致させてゆくことだと言い換えられる。つまり、天人統合型の医療観は天(自然性)に従おうとする人の心的態度がなければ健康になりえな

¹³⁷ 同上、793頁。

¹³⁸ 大槻前掲書、第2巻、889-890頁。「七について」という題目は、宇宙の様々な事物が7を基準に構成されていることを示すこの論考の趣旨を示す。その数字を基礎にした神秘主義的な論調は全集において異色だと訳者は述べるが、マクロコスモスとミクロコスモスの照応という天人統合的な思想がよく表現されている章ではある(同上、879頁)。

¹³⁹ 同上、1020頁。

いという価値観を含む。こうした心的態度を持つからこそ、医師の役割は、天が本来的に持っている力、すなわち自然治癒力が本来的に機能するように手を添えることだと述べられるのである。

病気は自然が癒してくれる。自然は、癒すてだてを自力でみつけることができる。しかもそれは、熟慮してのことではなく、ほんの一瞬のできごとであり、舌をはじめ、そのようなすべての器官が本分を果たす。自然は、何も教わったり学んだりせずに、必要な処置をほどこすことができる。¹⁴⁰

『ヒポクラテス全集』に見出される以上のような天人統合型の医療観は中世のイスラーム世界にも見出され、イブン・スィナーを始めとした医師たちの医療観の形成に大きく寄与している。全集に見られる 4 体液説は彼の『医学典範』にも採用されている医学理論である¹⁴¹。しかし、近代医学が人体を詳細に解明している現代のイスラーム世界においては、血液・粘液・黄胆汁・黒胆汁の 4 体液の实在がそのまま受け入れられているわけではない。ギリシア・イスラーム医学が現代イスラーム世界の伝統医療文化に残した足跡は、その体液病理学よりも天人統合型の医療観そのものであると言った方がよいであろう。「預言者の医学」においては、身体健康は必ずやイスラーム信仰（神に従う態度）の有無という精神状態によって左右されると見なされ、そうして天人統合型の医療観は極めてイスラーム的な色彩を帯びることになる。その「天」の語を、人が本来ムスリムとして生まれることを表す「天性（フィトラ）」概念に関連づけて考えるならば、「人」としてのムスリムが従うべき「天」には、唯一絶対の神本体のみならず、その神が創造した大自然の原理とイスラーム法（シャリーア）も含まれることが分かるであろう。

第3項 身体還元型の医療観

医療史の概観から明らかになったのは、人体を本質的に規定する 4 つの要素に還元する病因論を展開したギリシア・イスラーム医学の 4 体液説が、人体の実際と一致しない観念論に過ぎないとして批判されることになった歴史である。とは言うものの、『ヒポクラテス全集』には、実態と乖離した観念論に陥ってはならないと考える実証主義的な態度も見出されるのであって、全集新訂版の編者である大槻らはその事実こそがヒポクラテス学派の人類の医学への貢献だと述べている。彼らの言うことを簡潔にまとめると次のようになる。

ヒポクラテスたちの時代には哲学的な元素論に基づく病因論が広まっていた。エンペドクレスはその代表的な存在で、彼は火、空気、水、土の 4 元素に基づいて病気と健康を説明しようとした。それに関連して熱・乾（火）、熱・湿（空気）、冷・湿（水）、冷・乾（土）の 4 基本性質による病因論も展開された。しかし、「古来の医術について」の著者は、その

¹⁴⁰ 大槻前掲書、第 1 巻、708 頁。

¹⁴¹ 伊東、五十嵐前掲書、43-54 頁。

ような元素に基づく観念論だと批判した。この章には次のように書かれている。

そういう人たちの論は哲学説であって、ちょうどエンペドクレスやその他の人たちが自然について書き、いったい人間とは何であるか、人間ははじめどのようにして生じたか、何から組み立てられているかを論じたものに似ている。そのような知者や医者が自然について言ったり書いたりしたことは、絵画術ともちがうが、医術とはもっとも遠く隔たっていると私は考える。(中略) およそ医者であればだれもその務めを何らか果たそうと心掛ける以上、自然についてつぎのことをよく知り、また知ろうと懸命に努めなければならないと私には思われるからである。すなわち、人間は飲食物に対してどういう関係にあるか、他の習慣に対してはどうか、それらの各々からそれぞれの人にどういうことが結果として生ずるかをである。¹⁴²

この章の著者によれば、医学者は哲学者のように観念論的であってはならず、その手で人体に触れ、その目で現象を観察して実証的に治療法を導き出してゆかなければならない。だからこそ、ヒポクラテス学派において、理論化は人体内に実体的に存在する体液に基づいて行われた。つまり、4 体液説である。「人間の自然性について」はその 4 体液説を展開する章であることは先述した通りだが、大槻らは第 3 巻で次のように解説している。

…『人間の自然性について』に代表して定式化される 4 体液論である。元素が影をひそめ、体液が前面に出てくるのは、古い医術の経験から知られた体液病理論の考え方、つまり、実際問題として、傷からは出血や粘液の滲出があり、衄血（鼻血）もあり、風邪をひけば鼻汁という粘液様のものが出、黄疸になれば黄色の胆汁が、体内（例えば胃とか腸）に出血とか何かがあれば黒色や赤色の排便があり、マラリアのような熱病にかかると黒色様のものを吐く等々の体液異常があることから、当然、体液は医術に身近なものとなってくる。¹⁴³

つまり、4 元素（火、空気、水、土）による哲学的・観念的な病因論はヒポクラテス学派において後退し、より物理的・具体性の明らかな 4 体液理論が形成されたということである。あるいは、4 つの基本性質（熱（温）、冷、湿、乾）による医学理論も全集には見られる。4 元素よりも 4 つの「基本性質（温・冷・乾・湿）のほうが、頻繁におそってくる熱病やそれにとまなう悪寒、さらには体液異常などにきわめて重要な役割を演ずる」¹⁴⁴からである。しかし、と大槻らは言う。

¹⁴² 大槻前掲書、第 1 巻、91 頁。

¹⁴³ 大槻前掲書、第 3 巻、440 頁。

¹⁴⁴ 同上、440 頁

しかし、ここで見落としてならないのは、以上のような理屈を全く批判する著作篇が存在しているという事実である。実は、ヒポクラテス著作篇のなかでも最もヒポクラテス的であると思われる『古来の医術について』では、さきの温・冷・乾・湿の基本性質に集約して哲学説を唱えることを、たわいない仮定として斥けていることである。医家のとるべき道は、すべて個々のことをよく観察・考察し、よりすぐれた治療が行えるよう、知能と技術を身につけることに徹すべきだということである。¹⁴⁵

「古来の医術について」の著者は、エンペドクレス的な4元素説を批判しただけでなく、熱（温）・冷・乾・湿によってすべてを説明しようとする行為も、「医術に前提を設けようとする」¹⁴⁶行為として批判した。そして、同章のヒポクラテス的精神を称賛する大槻らも、「医者がいたずらに仮定を立て、この先入見のもとに個々の複雑きわまりない症状に対処するならば、それこそ治療の本質を見誤る本末顛倒の見解というべき」¹⁴⁷だと言う。つまり、大槻らが言わんとしていることはこうである。哲学的な4元素論を脱し、4つの基本性質、もしくは、4体液という物理的次元で人体を論じる態度がヒポクラテス学派にはあった。とはいえ、4という前提や仮定を基にした理論に固執し、人体を観察して病気の原因を実体的に確かめる精神を失ってしまうのであれば、4元素論も、4基本性質論も、4体液論もみな観念論的である点で変わらない。解説には次のように述べられている。

最もヒポクラテス的であるとも考えられる『古来の医術について』の主張にもかかわらず、さきにもみたように、哲学的図式化・類型化の思考が、いかに多くのヒポクラテス医学派の人々を呪縛していたか、その強さには全く驚くほかはない。（中略）1とか2とか3とか4とかというピタゴラス的または哲学的な呪縛からは離れられなかったとみえる。結局それは、つぎにみるような『人間の自然性について』に代表される4基本性質と4体液説に骨組み化され肉化され、これが偉大なローマの折衷的医学体系家だったガレノスに受けつがれた。¹⁴⁸

つまり、4という数字による本質主義的な定式化が、ガレノスの体系化を経て「神聖にしておかすべからざる教義」まで高められたことで、ヒポクラテスの「事実を直視し、複雑な事象のなかに個々のちがった要素のあることを直視するという自由な真の科学的精神」¹⁴⁹は失われた。その後、否定されざる理論として神聖視された4体液説は、科学的精神に基

¹⁴⁵ 同上、440-441頁。

¹⁴⁶ 大槻前掲書、第1巻、85頁。

¹⁴⁷ 大槻前掲書、第3巻、441頁。

¹⁴⁸ 同上、442頁。

¹⁴⁹ 同上、442頁。

づく近代医学によって克服されるに至った。先のシュタイネックとズートホフによる表現を借りれば、公理を前提にして演繹的に病気を論ずる立場が、観察から帰納的に原理を導き出そうとする立場によって克服される結果になったとすることである。

人間が目で観察することができるのは実体を持つものであり、医学において実体を持つものの中心は人体である。人体を観察し病気を生み出す原因を物理的に特定する病理解剖学の発達によって、例えば、病気は熱病、炎症、出血、神経症、器官障害というように分類され、それらがさらに細かく区別されるに至った¹⁵⁰。つまり、病気は人体内に発見される物理的な因果関係によって説明することが可能になり、近代医学はその因果関係を特定し、その関係性に対して医薬や手術によって物理的に介入することを自らの職務とするようになったのである。

本稿では、このような病因論を身体還元型の医療観と呼び、それが近代医学の基礎を成すと考える。そして、『ヒポクラテス全集』に「科学的精神」が見出されると言うことは、この身体還元型の医療観が古代ギリシアにもあったと言うことに他ならない。それを端的に示す事例が、病気の原因となる液体を体内物質として特定する態度なのである。病気の原因を身体の次元に還元するこの医療観によれば、病気の治療も身体の次元において可能であることになる。例えば、「人間の自然性について」の中で吸角法について論じる次の文章はそうした身体還元的思考を示していると言えよう。

病気のうちで、体のもっとも強い部分から生じてくるものはいばん危険である。というのも、その病気が、発生したところにとどまるならば、もっとも強い部位が痛むので、必ず全身が苦痛を感じることになるからである。そしてもしより強力なところからより力の弱い部位のうちどこかに移る場合は、病気を取り除くのが難しくなる。¹⁵¹

血管のうちでもっとも太いものはつぎのようになっている。体には四対のものがある。(中略) 第二の血管対は、頭から耳に沿ってくびを経ていくもので、スパギティス(頸静脈)とよばれるが、これらが内側から背骨の両側に沿って腰部の筋肉を通り睾丸と大腿に達する。それから膝のうしろのくぼみの内側を通り、つぎに、脛を通り踝の内側に沿って足部に達する。だから腰部筋肉と睾丸からくる痛みに対しては、膝のうしろのくぼみと踝とのそれぞれ内側から瀉血をしなくてはならない。¹⁵²

ところで腹腔からもまたさまざまな種類の多くの血管が体のあちこちに出ており、

¹⁵⁰ 五十嵐前掲書、137頁。

¹⁵¹ 大槻前掲書、第1巻、967頁。

¹⁵² 同上、968頁。

それらによって栄養が体にいきわたる。(中略)そこで瀉血は以上のような理論に従って行なわなくてはならない。切開は、痛みがおこったり血液が集まることが知られているような個所からできるだけ遠く離れたところで行なうように配慮しなくてはならない。こうすれば大きな変化が突然おこることがもっとも少なくてすむだろう…。¹⁵³

全集に見出されるこうした医学理論は中世イスラームの医学界にも受け継がれたが、現代を生きるムスリムの場合、身体還元型の医療観は近代医学的知識の受容という形で彼らに影響を与えている。そして、古代ギリシア医学においてこの医療観が他の医療観と共存しえたように、「預言者の医学」に受容されている身体還元型はイスラーム的な神霊分離型と天人統合型の医療観と対立せずに共存しているのである。

第4節 章まとめ

本章の初めで触れた医療観は、病気と健康に関する諸現象に神霊的存在の関与を認め、そうした存在に儀礼的に働きかける神霊交渉型の医療観であった。それに対して、『ヒポクラテス全集』の医療文化には、同じく神霊型と呼べるにも拘わらず、宗教的な治病儀礼としての医療技術を伴わない医療観が見出されたのである。そこでは、神は超越存在という言葉の通りに人間を遥かに超越しながら自然現象としての病気を支配すると見なされている一方、人間はその理知的能力の範囲内で病気の自然的原因を解明するように努めることができる。この種の医療観を筆者は神霊分離型と名づけたのであるが、この分離型こそが近代医学の知識によって病気や治療法の効果を理解しつつ、神の癒しを絶対視する「預言者の医学」に親和的な医療観なのである。

次に、医療史から抽出されたのは天人統合型の医療観であり、それは大自然と人体の間に照応関係を見出し、精神と身体を統合的に捉えて個人の病気治癒を考える。それはまた、大自然としての天を絶対的の原則として認識し、その原則に人間の側が従うべきだという倫理的態度を伴うゆえに、人体が先天的に所有する自然治癒力に信頼を置く特徴を持つ。ギリシア・イスラーム医学の重要な医療観であるこの天人統合型は、現代の文脈では、人間の全人的な治癒を考える医学的遺産として再発見された医療観だと言えるが、「預言者の医学」を信奉するムスリムたちも、近代医学の限界を認識した上で、本来的な癒しへの視点としてこの医療観を内面化している。

3つめの身体還元型は、16世紀以降、古代ギリシアに起源を持つ4体液説は観念論であり、自然の実態を正確に捉えていないと厳しく批判された結果、近代医学の基礎を成す医療観として現代人の医学的態度の基礎を形作ることになった。精緻な観察と実験を通じて、病気の原因を物理的身体に限定して捉えるこの医療観に基づいた科学的医療を参照するこ

¹⁵³ 同上、968-969頁。

となしに、現代の伝統医療文化もその医学的正当性を主張することはできない。「預言者の医学」を信奉するムスリムにとってもそれは同様であり、近代医学は神の癒しを正確に媒介するために不可欠だと見なされていることは後述する通りである。

第4章 イスラーム概説

第1節 はじめに

本章では、「預言者の医学」を生んだ土壌であるイスラームの基礎を確認するために、預言者ムハンマド自身が語ったと伝えられるこの宗教の3つの理念「イスラーム」「イーマーン」「イフサーン」の意味について検討し、その後で、これらの理念の観点から現代インドネシアにおける「イスラーム復興」の内容を検討する。イスラーム復興とは、イスラーム的に正しいと判断される行動、発言、象徴が社会の中に顕在化することであり¹⁵⁴、具体的には、クルアーンとハディースという2つの根本教典に回帰し、そこから導き出されるイスラーム法に厳密に従おうとするムスリムの姿として顕れる。研究者によって「教典主義的（〔英〕*scripturalist*）」と表現されてきたこの社会的潮流において、ムスリムは教典が禁じる多神教的活動をイスラームからの逸脱として排除しようとするが、その過程で「スーフィズム」が極めて否定的な意味を帯びるようになった。スーフィーが超自然的能力を所有することやそうして聖人化されたムスリムが聖者信仰の対象となっていることが一神教に反すると見なされたからである。従って、教典主義的なイスラーム復興は、基本的に反スーフィズム的だと理解されてきた¹⁵⁵。

その一方で、礼拝や断食などの行動規範の遵守を要求する教典主義は、中身のない形式主義に陥る可能性と表裏一体である。後述するジュリア・デイ・ハウエルが指摘したのは、そうした形式主義化を回避するために、イスラーム法から逸脱しない範囲内で内面的な豊かさをスーフィズムに求めるインドネシア人ムスリムの姿である。誰でも手に取ることができ、誰もが手に取るべき道德修養のガイドとしてのスーフィズム関連の書籍がインドネシアの書店に並ぶ。従って、イスラーム復興を一概に反スーフィズムと断定することはできず、教典主義的に規範に忠実であろうとするムスリムの行動をスーフィズムが精神面から支えているとハウエルは言う¹⁵⁶。現代インドネシアのイスラーム復興におけるスーフィズムは、正しい心の持ち主であった預言者ムハンマドの生き方を模範とし、その道德論的な側面が強調されることによって教典主義と共存することが可能になったのである。

第2節 イスラームの理念

エチオピアの軍隊が象を従えてアラビア半島のマッカに侵攻したという「象の年」（西暦570年と推定される）に生まれたムハンマドは、同地の商家の一員として商業に携わり、25

¹⁵⁴ 大塚和夫『イスラーム主義とは何か』岩波書店、2004年、156頁。

¹⁵⁵ Howell, *op. cit.*, pp.701-729.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.711-713.

歳の時に彼の隊商の出資者でもあったハディースと結婚、40歳頃に初めて神による啓示を体験するまでに、彼女との間には子供もできたと伝えられている。つまり、人生の前半は普通の商人であり、また普通の夫で父でもあった彼であるが、他方では、世間の喧騒を離れ、洞窟に籠って独り静かに瞑想することを好む人であったとも言われている。ヒラーという名の洞窟に彼がいたある日、「誦め！」と唐突に命じる言葉を彼が聞いたことによって始まった啓示はおよそ23年間続いたとされ、その体験を通じてもたらされた言葉の集大成がイスラームの教典クルアーンである¹⁵⁷。

神から言葉を預かったのだと自覚し、また周囲にそのように認知されることによって、ムハンマドは「預言者（〔ア〕 *nabī*）」となり、その言葉を世の中に広める者という観点から「使徒（〔ア〕 *rasūl*）」と呼ばれることになった。預言者であり使徒である彼は、新たに確立された宗教イスラームに改宗した者たちの共同体を統率する政治指導者としての役割を担うとともに、神の命令によって規定される日常の諸活動について助言を与える生活指導者でもあった。彼の死後、イスラーム共同体が巨大な文明圏として拡張するに伴って、新たに生じた種々の社会的、個人的問題にクルアーンという言葉が直接的に言及していないという事態が発生するに及んで、預言者ムハンマドの言行がムスリムの生活の重要な指針として重視されるようになった。その結果、彼の発言や行動を「慣行（〔ア〕 *sunna* ; スンナ）」として伝えるハディースが集成され、クルアーンとともに、それはムスリムの根本教典を成す。

ムスリムの多数派を構成し、インドネシア人ムスリムの大部分でもあるスンニ派のハディース集は、ムハンマドの見解を正しく伝える言葉を正確に識別しようとするハディース学者たちの努力によって、9～10世紀初頭に次の6人の学者の名を冠して確立された。すなわち、ブハーリー、ムスリム、イブン・マージャ、アブー・ダーウード、ティルミズィー、ナサーイーである¹⁵⁸。それらの内最初の2書は、語頭に「真正」を意味する「サヒーフ（〔ア〕 *ṣaḥīḥ*）」¹⁵⁹をつけて、それぞれ『サヒーフ・ブハーリー』、『サヒーフ・ムスリム』と呼ばれ、最も権威ある伝承集としてムスリムたちに信頼されている。

その『サヒーフ・ブハーリー』は、ムスリムが執り行うべき5つの義務行為について、次のようなムハンマドの言葉を記録している。

イブン・ウマルによると、神の使徒は「イスラームは五つの柱の上に建てられて

¹⁵⁷ 『岩波イスラーム辞典』、980-981頁（「ムハンマド」項）。John Bowker ed., *The Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford; New York, Oxford University Press, 1997), pp.662-663 ('Muḥammad ibn 'Abd Allah').

¹⁵⁸ *The Oxford Dictionary of World Religions*, p.398 ('Hadīth').

¹⁵⁹ 預言者自身の発言や行動を表す本文に対して、「アブー・フライラによると、預言者は…」のように本文を伝達する部分を「イスナード」と呼ぶ。この「イスナード」の信頼性によって、ハディースは「真正（サヒーフ）」、「良好（ハサン）」、「薄弱（ダイフ）」に区別される（牧野信也訳『ハディース：イスラーム伝承集成VI』中央公論新社、2001年、359頁）。

いる。すなわち、アッラーの他に神はなく、ムハンマドは神の使徒である、と言う信仰告白、礼拝、喜捨、巡礼、そしてラマダーン月の断食である」と、言った。
(ブハーリー「信仰の書」1)¹⁶⁰

日本語で「五行」として知られるこれら5つの義務は「アルカーン・アル・イスラーム（〔ア〕 *arkān al-Islām* [イ] *rukun Islam* ; ルクン・イスラーム）」と呼ばれ、「イスラームの柱」を意味する。その筆頭の信仰告白（シャハーダ）は、上記引用のように神が唯一でありムハンマドがその使徒であることへの信仰を述べることだが、その2点を信じることは、付随的にそれらに関係するイスラームの基本信条を信じることを要求する¹⁶¹。ムスリムにとって基本的なこれらの信条6つを「アルカーン・アル・イーマーン（〔ア〕 *arkān al-īmān* [イ] *rukun iman* ; ルクン・イーマーン）」と言い、その内容は唯一神・天使・啓典・使徒・来世・定命である。筆者の知人であるインドネシア人ムスリムのゲスタンさんは、これら「イスラーム」と「イーマーン」の2つに、「善行」と訳される「イフサーン（〔ア〕 *ihsān* [イ] *ihsan*）」を加えた3つが、イスラームという宗教の本質だと説明する。これら3つの概念はブハーリーとムスリム両方のハディースに次のような形で記録されている。

アブー・フライラによると、或る日、預言者が人々の前に現われると、一人の男が来て、信仰（イーマーン）とは何か、と尋ねたので、彼は「神と天使と使徒達を信じ、最後の日と復活を信じることである」と答えた。次に、イスラームとは何かと問われたとき、彼は「神のみを崇め、神に並べて他の何物をも拝せず、礼拝を行ない、定め喜捨を出し、ラマダーンの断食をすること」と答えた。次に、善行とは何か、と問われ、彼は「あたかも目の前のように、神を崇めることである。たとい汝が神を見なくても、神は必ず汝を見るであろう」と答えた。（中略）そこで男は直ちに立ち去り、預言者は彼を連れ戻すように命じたが、もはやその姿は見当たらなかった。そのとき預言者は、「これは、人々に宗教を教えるために来た天使ジブリールに違いない」と言った。（ブハーリー「信仰の書」37）

アブドッラーは更に以下の話も語ってくれた。「私の父ウマル・ビン・ハッターブはこう話していた。私がアッラーのみ使いのところにいた或る日、純白な衣服を着、真黒の髪をした一人の男が突然現われた。どこか遠くから旅してきた様子ではなかったが、我々の誰一人として彼について知る者はいなかった。彼は預言者の側に膝を組み、手のひらを太腿の上において座り、次のようにいった。『ムハンマドよ。イスラームについて述べてみよ』。アッラーのみ使いは答えた『イスラーム

¹⁶⁰ 以下、本稿で引用する『サヒーフ・ブハーリー』の伝承は、牧野信也訳『ハディース：イスラーム伝承集成』（I～VI）中央公論新社、2001年、を参照する。

¹⁶¹ Sachiko Murata & William C. Chittick, *The Vision of Islam* (New York, Paragon House, 1994), p.37.

ムとはアッラーの他に神はなく、ムハンマドはアッラーの御使いであると証言し、サラート（礼拝）を行い、ザカート（喜捨）を供し、ラマダーン月には断食し、旅の資金に支障がない限り、アッラーの館（カーバ神殿）に巡礼することです』。その男はこれに対し『あなたの言葉は正しい』といった。この事に関して、父ウマル・ビン・ハッターブは『彼がそのような質問をし、またその答えが真実であると確信したことに驚いた』と語っていた。その男は更に、『イマーン_[ママ]（信仰）について告げよ』ともいったが、み使いはこれに対し、『アッラー、その天使たち、經典類、使徒たち、審判の日についての信仰、善悪に対するカダルを信ずることです』と述べた。

その男は、この答えを『正しい』といい、更にまた『イフサーン（善行）について述べよ』と問うた。み使いはこれに対しても『あたかも目前に座すかのようにアッラーを崇めることです。あなたにアッラーのお姿を拝することができなくても、アッラーはあなたをみておいでになるからです』と答えた。（中略）その後この人物は立ち去った。私はしばらくの間、そこにとどまっていたが、この時、み使いは『ウマルよ、あの質問者が誰であるか知っていますか』といわれた。私が『アッラーとアッラーのみ使いのみが最も良くご存知でありましょう』と答えるとみ使いは『あの方は天使ジブリールです。あなたたちに信仰について教えるため、ここにこられたのです』といわれた」（ムスリム「信仰の書」1）¹⁶²

一般に「ジブリールのハディース」と呼ばれるこの伝承に登場するこれらの3語は、ムスリムが模倣すべき生き方の本質を表す概念としてしばしば言及されるが、場合によっては、ムスリムの生き方の異なるレベルを段階的に示すものとして理解される。水谷周は次のように書いている。

篤信の程度については、三段階に分けて説明される。

第一には、言動で教義に則ること（イスラームと言われる）。次には内心の問題として信仰箇条をしっかりと確立し順守すること（イマーンと呼ばれる）。これが狭義の「信心」と言われている部分である。第三には、信心に基づきあらゆる善行を積むと同時に、常にアッラーを身近に感じる最も敬虔な段階（イフサーンと称される）。これが最も熟した完成度の高い信心であり、純な篤信のあり方として位置付けられる。¹⁶³

このような段階的な見方は、すべてのムスリムがこれら3つの理念を体現しているわけで

¹⁶² 以下、『サヒーフ・ムスリム』の伝承は、日本ムスリム協会のオンライン『サヒーフ・ムスリム』（<http://hadith.main.jp/>）を参照（2017年1月4日データ閲覧）。

¹⁶³ 水谷周『イスラーム信仰とその基礎概念』晃洋書房、2015年、33頁。

はないとムスリム自身が考えていることを示す。礼拝は毎日行うが、「常にアッラーを身近に感じる」段階にいないムスリムも当然いるのであろう。そのことを念頭に置きつつ、本節では、「イスラーム」「イーマーン」「イフサーン」によってイスラームの基本的な教えを理解してゆく。

第1項 「イスラーム」

ムラタとチティックによれば、アラビア語の *islām* の基本的な意味は「受け渡すこと」「委ねること」であり、転じて「服従すること」を意味し、ムハンマドへの啓示に基づく歴史的なイスラームの展開によって、次のように複数的な意味を持つようになった：(A) 人間や動植物を含むあらゆる自然物は先天的に神に服従するように創造されていること、(B) それにも拘わらず、神に服従しない人間が後天的に現れる中、セム系一神教系列の預言者たちの教えに従う者たちが体現する神への服従、(C) ユダヤ教やキリスト教を包含する (B) に対して、アラビア半島で成立した歴史的イスラーム、(D) そのイスラームを生活の指針とするムスリムに義務づけられる行為的次元を表す「イスラーム」の4つである¹⁶⁴。本稿では、(C) を括弧なしでイスラームと表記し、五行やイスラーム法の遵守を含む行為的次元を表す (D) を括弧つきで「イスラーム」と表記する。

「イスラーム」とは、まず、信仰告白・礼拝・喜捨・断食・巡礼の5つである。しかし、神がムスリムに命じることはそれだけではない。「行為」に関わる概念として広く捉えることによって、「イスラーム」の語はイスラーム法（シャリーア）に則るべきムスリムの生活行動全般を含む¹⁶⁵。クルアーンにおいて、神は食事・財産・契約・婚姻・性など信徒の生活の細々とした点について法規を定めており、ハディースに顕著な特徴のひとつはその生活指導的な詳細性である。この2つの教典の言葉に従って、「義務」「推奨」「許可」「忌避」「禁止」の5つの概念を基にして形成された規範体系がイスラーム法である¹⁶⁶。昨今、非イスラーム世界でも、特に産業界を中心に増々認知されるようになった「ハラール（[ア] *halāl*）」「ハラーム（[ア] *ḥarām*）」の問題も、この狭義の「イスラーム」の次元に含まれると言えよう。

「信仰」としての「イーマーン」、「意図」や「動機」としての「イフサーン」がそれぞれ人間の精神性に関わるのに対して、「イスラーム」は人間の身体を通じて表現される事柄である。「ジブリールのハディース」は3つの理念すべてが完備してこそ本当の信仰者であることを示しているものの、神の使徒の精神性を模倣することは決して容易ではない。しかし、身体を通じての活動なら比較的易しい。だからこそ、イスラーム社会に生まれてきた子供たちは、何よりもまず身体的に大人を模倣することを学習する。

¹⁶⁴ Murata & Chittick, *op. cit.*, p.6.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.xxxiii.

¹⁶⁶ 『岩波イスラーム辞典』、307頁（「義務」項）。

イスラーム世界には、全部でなくともクルアーンの数々の章を、その一語の意味も知らずに、朗唱（歌っているように見えるが）することのできる子供たちがたくさんいる。（中略）教育は基礎を固めることによって始まり、その基礎の上に構造は打ち建てられる。（中略）教典の中身を理解するのには、子供たちにはこれからの全生涯がある。¹⁶⁷

しかし、イスラームにおいて模倣行為が求められているのは子供だけではなく、大人も預言者ムハンマドを模範として生きてゆくことが尊ばれる。模範としてのムハンマドの慣行を伝えるハディースがムスリムの生活の基盤を成しているのはそのためである。行為による模倣は、初歩的であるとは言え、幸福な生活を打ち建てるための基礎である。幸福は内面的な感情に他ならないが、その感情をイスラーム的に表現すれば「イーマーン」と「イフサーーン」ということになるだろう。「イスラーム」の身体生活の基礎の上に建立されるべきは、唯一の神の救済と懲罰を心から信じ、「あたかも目の前に見るように」神の恵みを感じ取る精神的な生活であり、この身体と精神の生活全体をイスラーム（服従）と呼ぶわけである。

そうであれば、その全身全霊の生活の基礎を成す「イスラーム」的行為の中で、最も象徴的に「服従」を示す行為が世の中のあらゆる行為の中で最高位に置かれるとしても、驚くに当たらない。それが「礼拝（〔ア〕 *ṣalāt* ; サラート）」である。神への服従を象徴的に表す礼拝は、神が人間を含む全被造物に命じた最も大切な行為である。

あなたがた信仰する者よ、合同礼拝の日の礼拝の呼びかけが唱えられたならば、アッラーを念じることに急ぎ、商売から離れなさい。もしあなたがたが分っているならば、それがあなたがたのために最も善い。（62:9）

あなたは、天地の間の凡てのものが、アッラーを讃えるのを見ないのか。羽を拡げて飛ぶ鳥もそうである。皆それぞれ礼拝と唱念を心得ている。アッラーはかれらの行っていることを知っておられる。（Q24:41）

この礼拝の一連の動作の中でも、ムスリムが地面に額をつける平伏礼「サジュダ（〔ア〕 *sajda*）」は最も意義の深い象徴的な動作であると言えよう。礼拝所はアラビア語で「マスジド（〔ア〕 *masjid*）」と呼ばれるが、この *masjid* が *sajda* と語根を共有することからもそれが伺える¹⁶⁸。クルアーンにおいて、神は神に対して「サジュダ（サジダ）」することを人間に求めている。

¹⁶⁷ Murata & Chittick, *op. cit.*, p.xxxvii.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.14.

(審判の時は) 近くに迫って来ている。それはアッラーの外何者も明らかにし得えない。あなたがたはこの話を聞いて驚いているのか。嘲笑はしても、泣かないのか。あなたがたは、自惚の中で時を過ごすのか。一途にアッラーにサジダし、(かれに) 仕えなさい。(Q53:58-62)

われが天使たちに、「アードムにサジダしなさい。」と告げた時を思え。その時イブリース以外はサジダした。かれは言った。「あなたが泥で創られた者に、どうしてサジダしましょうか。」と言った。(Q17:61)

1日5回の礼拝はムスリムの日常のあらゆる行為の骨格とリズムを形成し、礼拝を含む日常行為の全体(「イスラーム」)は柱としてムスリムの生活の総体を基礎から支える。このことは、「イスラーム」が五行を表すのと同様に、「イバーダート(〔ア〕 *‘ibādāt*)」¹⁶⁹という語も五行を意味している事実にも明瞭に示される。*‘ibādāt* は、「奴隷」「僕」を意味する「アブド(〔ア〕 *‘abd*)」に連なる語であり、この *‘abd* は「アブドゥッラー(〔ア〕 *‘abd Allāh* ; アッラーの奴隷/僕)」という人名の中にも見出される。神の僕として生きることは、ムスリムにとって何よりもまず、神が定めた5つの義務を実行し、イスラーム法に則って行動することだと見なされているのである。

第2項 「イーマーン」

行為的側面を指示する「イスラーム」、すなわち、五行を実行しイスラーム法に従って生きてゆくには、そうすることがなぜ善いのかを支える根拠が必要である。「信仰」と訳される「イーマーン」は、ムスリムがムスリムとして生活することの意義を信念として内面から支える根拠である。すでに述べたように、唯一神・天使・啓典・使徒・来世・定命の6箇条が「イーマーン」の具体的内容として規定されている。信仰告白の文句「アッラーの他に神はなく、ムハンマドはアッラーの使徒である」の前半部分が示す通り、信仰の告白とは「イーマーン」の第1条である唯一神への信仰を述べることであって、万物を創造したその神への信仰が他の5つの信仰箇条の大前提である。神の唯一性は「タウヒード(〔ア〕 *tawhīd*)」と呼ばれ、それに関する信仰を表明する行為が五行の筆頭に置かれていることは、原則として、「イスラーム」が「イーマーン」に裏づけられていなければならないことを示している¹⁷⁰。つまり、「イーマーン」とは神の「タウヒード」を「真実であると信じ自らの言動を信心に則したものとする」¹⁷¹という、行動と精神の一致についてのイスラーム的な理想を語る言葉なのである。

¹⁶⁹ 「イバーダート」は、日本語では通例「儀礼的規範」と訳される。この語は、五行以外の婚姻・相続・売買・裁判などの広範な「法的規範」としての「ムアーマラート」と対比的に用いられる(『岩波イスラーム辞典』、149頁(「イバーダート」項))。

¹⁷⁰ Murata & Chittick, *op. cit.*, p.39.

¹⁷¹ 水谷前掲書、28頁。

しかし、それは飽くまでも教義によって示される理念である。実際には、外面的に「イスラーム」を実行しているにも拘わらず、内面的に「イーマーン」を確立していないムスリムが存在することになる。

砂漠のアラブたちは、「わたしたちは信仰します。」と言う。言ってやるがいい。「あなたがたは信じてはいない。ただ『わたしたちは入信しました』と言っているだけで、信仰はまだあなたがたの心の中に入っていない。(Q49:14)

この点に関してムラタとチティックは次のように書いている。

「イーマーン」が「イスラーム」を要求するという事実は重要である。信仰は神の命令に服従することを含む、しかし、神の命令に服従することは、必ずしも信仰を含まない。ある人が、預言者がジブリールのハディースで説明している信仰を持つことなく、ムスリムとして外面的に行動することは可能なのである。これは必ずしもその行動を無効にしないが、その価値が問われることにはなる。¹⁷²

「イスラーム」を実践する人「ムスリム（〔ア〕 *muslim*）」に対して、「イーマーン」を内面化している人は「ムウミン（〔ア〕 *mu'min*）」と呼ばれる。「ムウミン」は必然的に「ムスリム」であるが、「ムスリム」が必ずしも「ムウミン」であるとは限らない。それゆえ、他人から「ムウミン」であると見なされるような人間の数は、社会的に「ムスリム」と認知されている人の数に比べて当然少ない。それは「イスラーム」の次元で預言者を模倣することに比べて、「イーマーン」の次元において彼を模倣することが決して容易でないからに他ならない。言い換えれば、それは神が一であることを意味する「タウヒード」の精神を模倣することの困難さであると言えよう。

「神の唯一性」を意味する「タウヒード」は、歴史的にイスラームが成立したことの意義そのものである。クルアーンの根本的役割は、神が一であることを事実として受け入れるよう人間に説く点にあるが、そのような内容の啓示がムハンマドにもたらされたのは、神が一ではなく複数であると信じる伝統が当時のアラビア半島に存在したからである。「神が複数であると信じること」「神の横に何かを配置すること」をアラビア語では「シルク（〔ア〕 *shirk*）」と呼び、それはイスラームにおける最大の罪悪である。唯一なる神は人間の諸々の過失に対して極めて寛容である一方、「(何ものをも) かれに配することを赦されない。それ以外のことに就いては、御心に適う者を赦される。アッラーに (何ものかを) 配する者は、まさに大罪を犯す者である」(Q4:48) とクルアーンは言明する。

とはいえ、この「多神教（シルク）」は必ずしも「偶像崇拜」や「多神教」などの語によってイメージされるような、人間に対して外在する存在としての神々への崇拝行為のみを

¹⁷² Murata & Chittick, *op. cit.*, p.39.

限定的に意味しない。「あなたは自分の思惑を、神として(思い込む)者を見たのか」(Q25:43)、
「あなたがたは自分の虚しい願望を、神様として崇めている者を見ないか」(Q45:23)などの
クルアーンの章句に関して、ムラタとチティックは次のように解説している。

崇拝される神は外在的な神である必要はない。我々は神〔英〕a god)を「向こう
側に」ある何か、天上にある何か、我々自身よりも高位の秩序である何かしらの
存在として考える傾向がある。だが、アラビア語の *ilah* (god) はそれを要求しな
い。自分自身の中にあったり、自分自身以下の何かであったりする神を人間が崇
拝することは十分可能なのである。

クルアーンは自分自身の性向や気分を神として崇拝する者を激しく非難する。そ
こで用いられる言葉は *hawa* であるが、それを我々は「気まぐれ〔英〕*caprice*)」
と翻訳しておこう。(中略) ある日にはひとつのことを欲して、翌日には別の何か
を欲する。クルアーンにとって、気まぐれは神々の中の最も悪しきものである。¹⁷³

このような意味での「多神教(シルク)」について、イブン・マージャによるハディースに
は、預言者ムハンマドの次のような言葉が伝えられている。

シャッタード・ブン・マウスによると、預言者は「私が私の共同体のために最も
怖れていることは、アッラーを他のものと並べることである。私は彼らが太陽や
月や偶像を崇拝するだろうと言うのではない。そうではなくて、アッラー以外の
ものや隠れた欲望のために行われた行為のことである」と言った。(イブン・マー
ジャ「禁欲の書」)¹⁷⁴

人間が神を忘れ自分自身の欲望に従うこの種の行動は「隠れた多神教(シルク)」と呼ばれ
る。別の伝承は次のような話を伝えている。

アブー・サイードは言った。私たちが偽キリストについて議論していた時、神の
使徒が私たちのところへ出てきて言った、「私がお前たちのために偽キリストより
も怖れていることをお前たちに言わなくてよいだろうか。」私たちは「言って下さ
い」と言った。「隠れた多神教(シルク)だ。ある男が礼拝に立ち、彼のことを見
ている人がいることを知って、その礼拝をよく見せようとするのだ」と彼は言
った。¹⁷⁵ (イブン・マージャ「禁欲の書」)

¹⁷³ *Ibid.*, p.48.

¹⁷⁴ 以下、ブハーリーとムスリム以外の伝承は <https://sunnah.com/>から引用。2016年6月9日データ取得。

¹⁷⁵ 2016年6月9日データ取得。

礼拝は自らの身体を用いて各人が神に相対する行為であり、それは預言者ムハンマドが述べた「あたかも目の前に見るように、神を崇めること」を要求する行為だと言える。それにも拘わらず、往々にして人間は自らの欲望や気まぐれに従って、神にだけ向かうべき意識を神とは別の何かに向けてしまう。そのような人間の傾向を踏まえての預言者の警告だったのであろう。神が一であると言明する「タウヒード」の思想は、原理的に神以外に崇拝の価値を認めることを許容しない¹⁷⁶。本来的に崇拝価値がある存在は唯一絶対の神だけである。神だけが本来的に崇拝価値あるものだと言われるのは、神だけが唯一の真の实在であると見なされるからである。

神だけが真の实在であるという「タウヒード」の理念をよく示しているのは「神の美称（〔ア〕 *al-asmā' al-ḥusnā*）」の概念である。例えば、その一部は次のような名称である。

- 「慈悲あまねき者」（世界と人類全体にあまねく恵みを受ける慈愛者）
- 「慈悲深き者」（信徒に恵みを下し、導く慈悲者）
- 「王者」（すべてを所有し、すべての命を発する者）
- 「全知者」（すべてを知る者。その知識は創造に先行している）
- 「真理者」（至高の真理、真の实在）
- 「強力者」（全能の力をもつ者。すべての力の源泉）
- 「称讃される者」（もっとも称讃に価する者）
- 「生を与える者」（生のないものに生命を与え、死者を蘇らせる者）
- 「死を与える者」（生あるものすべてに死を与える者）
- 「唯一者」（唯一の神）
- 「全能者」（すべてにわたって全能の者）
- 「権能者」（すべてを行う力を有する者）
- 「美德者」（被造物に対して善であるとともに、すべての善行の源泉）
- 「害を与える者」（害をもたらす原因を創造し、それを生成する者）
- 「益を与える者」（富や健康、幸福や導き、篤信などを創造し、与える者）¹⁷⁷

例えば、神が「王者」であるとは、神だけが絶対的な主権を持つ王であることを意味するのであって、人間界の王や君主は神の王的な力の幻影でしかありえない。人間は他の人間の優れた能力や功績を称えることがあるが、彼らの能力や功績が神によって与えられるのであれば、本来的に称讃に値するのは「称讃される者」としての神だけである。治療師は病気の治癒に関与するが、実際に人間の病気を癒やしているのは「益を与える者」である神だと見なされる。ありとあらゆる権能を有し、能力を発動し、確固たる者として真に実

¹⁷⁶ Murata & Chittick, *op. cit.*, pp.58-62.

¹⁷⁷ 『岩波イスラーム辞典』、31-33 頁（「アッラー」項）。括弧内は辞典に添えられている各美称の解釈である。

在しているのは「真理者」としての神であって、人間ではない¹⁷⁸。

ある意味で、他のどの美称よりも一層明瞭に「タウヒード」の意味を実感させてくれる名前をもうひとつ見ておこう。それは「真理者」である。神は実在である。その実在以外に実在するものはない。神以外のすべては非現実で一過性のものであり、一時的で幻影的で、消えゆくものであって、何ものでもない。つまり、物事の性質や特徴のうちで確実的側面を持つものはすべて神聖な性質に由来し、その存在の根拠は神にある。ゆえに「神に称えあれ」なのであり、それ以外の誰に対してもないのである。¹⁷⁹

真に実在的な神に比較すれば、人間は何ものでもない。「タウヒード」の意味するところは、「神の名前によって示される諸性質が、本来的にその神に属するのであって、被造物に対しては二次的もしくは比喩的にしか属さない」¹⁸⁰ことである。とはいえ、啓示を通じて神が人間に語りかけたのであれば、人間の側に何かしらの現実性は認められているのであって、全く何もないというわけでもない。人間である自分は確かに現実的にあるとムスリムも認めるであろう¹⁸¹。現実的にある人間は体力と気力を内に感じつつ、能力を駆使して活動する。しかし、万事を行っているのは「権能者」たる神なのだから、すべての能力は神に由来すると考えなければならない。「タウヒード」は、人間が自分自身の能力を主張することを否定し、神の能力だけを崇拜し賛美することを要求するのである。

「タウヒード」の思想がそのように語るとしても、人間は能力を発揮して何事かを成し遂げれば、往々にして自負の感情を持つ。他人から称讃を得たいと思うのはよくあることである。だが、すべての能力は神に由来し、称讃は神だけに与えられるべきだという思想が徹底されるならば、人間が自分自身に対して感じる自負も、他人に対して与える称讃も、人間の欲望の所産であると結論づけられることになるだろう。そうして人間が人間自身の欲望に従う時、それは「隠れた多神教（シルク）」になり、反「タウヒード」になる。生来欲望を所有する人間が「イーマーン」に忠実に生きることの困難さがここに表れる。

「タウヒード」が意味するのは、人間には厳密に自分の所有にあるような確固たるものは何もないということである。逆に、すべての良きものは神の手中にある。人々が良いことを経験するとすれば、それは神の主導においてであり、彼ら自身の手柄によってではない。ゆえに、クルアーンは良いことに対する人間の自負を物事のあり方の歪曲として描写する。¹⁸²

¹⁷⁸ Murata & Chittick, *op. cit.*, pp.59-61.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.61.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.60.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.61.

¹⁸² *Ibid.*, p.113.

イスラームの教義に従うならば、神の創造に基づく物事のあり方を歪曲しない正しい観点は「タウヒード」以外にありえない。従って、日常の諸活動に従事するに際しても、その理念が貫徹されることが最善であると見なされる。この「タウヒード」に基づく「イーマーン」が行為としての「イスラーム」に結びつく地点において、「善行」であるところの「イフサーン」が重要な意味を持つことになる。

…「タウヒード」は著しく実践的な応用性を持つ。なぜなら、それは日々の生活に言及するからである。それはどのような種類の動機が活動を支配すべきかを説明するがゆえに、イスラームの3つめの次元である「イフサーン」と密接に関連する。「シルク」はすべての誤った動機の基礎にある原因である。それは1つしかないところに、2つかそれ以上を見ることである。それはあらゆる種類の誤導、錯誤、損失に帰結する。¹⁸³

第3項 「イフサーン」

「イフサーン」というアラビア語は「美（〔ア〕 *ḥusn* ; フスン）」に由来する。「神の美称（*al-asmā' al-ḥusnā*）」の「*ḥusnā*（フスナー）」もこの「フスン」の語形変化である。「善」や「美」を含意する「イフサーン」は、従って、井筒俊彦訳の『コーラン』や牧野信也訳の『サヒーフ・ブハーリー』では「善行」と訳されている¹⁸⁴。ムラタとチティックはそれを「美しいことを行うこと（〔英〕 *to do what is beautiful*）」と定義した上で、外面的行為の観点から理解される「イスラーム」、内面的な理解や信仰の観点から論じられる「イーマーン」に対して、それを「意図」や「動機」に関係づけて説明する。

「イスラーム」が我々に教えてくれるのは彼らが何を行為すべきかであり、「イーマーン」はなぜ彼らがそれを行為する必要があるのかについての理解を彼らに提供する。しかし、これらのどちらにしても、どのようにすれば自らの動機と心理的性質を行為と理解とに調和させることができるのかという問題に関わることはない。これは「イフサーン」とそれに関わる人間精神の理想的性質の概念に注意を向ける者の問題関心である。¹⁸⁵

「イスラーム」（行為）と「イーマーン」（理解）に対しての「イフサーン」（動機、意図）の意味的な位置をより明瞭にイメージするための例として、ムスリムの礼拝を例に取ることができる。礼拝は身体的な「行為」である。ムスリムの子供たちは、まず、礼拝するこ

¹⁸³ *Ibid.*, p.51.

¹⁸⁴ 例えば、井筒俊彦訳『コーラン（上）』280頁のQ10:26、牧野信也訳『イスラーム伝承集成 ハディース I』、46頁。

¹⁸⁵ Murata & Chittick, *op. cit.*, p.267.

との意味を知らないままにその動作を習慣づける。しかし、成長するに従って、礼拝はアッラーに対して服従・畏怖・謝意を示すための行為なのだと知る。この人間と神の関係についての「理解」があって初めて、ムスリムは礼拝することの意義を知ることができる。しかし、人間と神の関係を知った上であっても、礼拝が機械的・形式的になってしまうこともある。そこでムスリムに求められるのは、心を込めて神に向かって服従・畏怖・謝意を感じつつ礼拝を行うことである。このような行為に伴うべき意識の方向性の正しさを示すのが「イフサーン」であると言えよう。「あたかも目の前に見るように、神を崇めること」とは、崇拜行為における方向性の正しさを語る理念である。ムラタとチティックはこの理念を説明するのに「方向づける（〔英〕 *orient*）」という語を用いている。

正しい崇拜の対象は、もちろん、神であり、神のみである。これは「タウヒード」が要求することである。実際、崇拜とは、端的に「タウヒード」による最初的な実践への暗示である。その他に何も現実がないのであれば、人々は本当の「現実」に自分自身を方向づけなければならない。人格的であり、人間に対して倫理的主張を持つある現実自己を方向づけることを崇拜と呼ぶ。¹⁸⁶

定められた動作に従って自らの意識を唯一正当な実在である神に向かわせる礼拝は、最も分かりやすい崇拜行為である。礼拝の目的は神であり、その動機は神への服従・畏怖・謝意でなければならない。だが、自分自身の欲望に従う人間はしばしば神とは異なる別の何かに向かって礼拝を行うことになる。

誠に偽信者は、アッラーを欺むこうとするが、かれはかえってかれらを欺むかれる。かれらが礼拝に立つ時は、物憂げに立ち、人に見せるためで、ほとんどアッラーを念じない。(4:142)

また、「タウヒード」の観点に立つならば、1日5回の礼拝行為だけが動機の方向性の問題として表れるのではない。ムスリムが他のムスリムに対して行う事柄においても「イフサーン」は重要な意味を持つ。

誠実な活動は神を目的として行われなければならない。ゆえに、例えば、クルアーンは義務の喜捨に加えて、人々に施すことを推奨する。だが、これが本当の慈善であるためには、自分が寛大で敬虔であることを人に見せることを目的とするのではなく、神を目的としてなされなければならない。さらには、施した相手が自分に対して恩を感じるように仕向けては絶対にならない。煎じ詰めれば、彼らに贈り物を与えるのは神なのである。彼らはすべてのよいことについて神に恩を

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.274.

感じるべきである。だが、もし自分に対して恩を感じるように仕向けられれば、その行為は隠れた動機によって汚されることになる。自分も彼らも「タウヒード」の視点を失うのである。¹⁸⁷

つまり、「イフサーン」が含意する「善行」は、単純に「よい」と思って為される行為全般を示すわけではない。先述の「隠れた多神教（シルク）」の問題にも表れていたように、人間は自分にとって何が最善であるかを見誤ることがあるからである。クルアーンには次のような章句がある。

様々な欲望の追求は、人間の目には美しく見える。婦女、息子、莫大な金銀財宝、（血統の正しい）焼印を押した馬、家畜や田畑。これらは、現世の生活の楽しみである。だがアッラーの御側こそは、最高の安息所である。（Q3:14）

財産や名声を求め、自分や他人の美しさに魅了されている時、人間の意識は自分自身の欲望に向けられている。しかし、「タウヒード」の理念が教えるのは、崇拝すべきは自分自身の欲望ではなく真実の神だけである。その神だけが人間に本来的な幸福を与えることができるとクルアーンは語るのである。従って、次の章句が表現するように、人間は常にその意識を神に方向づけておくことが幸福への最善の道だと見なされる。

朝な夕な、主の慈顔を求めてかれに祈る者と共に、あなた自身を堅く守りなさい。また現世の生活の栄華を望んで、かれらからあなたの目をそらせてはならない。またわれが、その心にわれを念じることを^{ゆるが}忽せにさせた者、また私欲に従って、自分の事に、法を越えた者に付き従ってはならない。（Q18:28）

以上の「ジブリールのハディース」に由来する3語の相互関係を簡潔にまとめると、「イスラーム」は最も狭い範囲では五行を意味するが、日常の行為を規定するイスラーム法の観点から捉えるならば、ムスリムが行為し生活すること全般が「イスラーム」である。ムスリムとして生活することの始めには信仰を告白する義務があり、原則的には「イスラーム」的に生活することよりも先に、ムスリムの内面に「イーマーン」が確立されていなければならない。だが、それを確立することは必ずしも容易ではない。従って、イスラーム共同体においてまず優先されるのは、「イスラーム」的な礼拝や断食などの行為を確立することである。義務を遂行し、イスラーム法に則った生活を営むことによって、人間は「イスラーム」を実行する人間「ムスリム」となり、その「ムスリム」としての生活が形式主義に陥ることなく、確かな「イーマーン」によって根拠づけられるならば、その「ムスリム」は同時に「ムウミン」であることになる。ムウミンは「タウヒード」を信仰する。「タ

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.279.

ウヒード」は真実在である神のみに従うことを要求し、自分の欲望に従うことを「多神教（シルク）」と見なす。そうであれば、日常のあらゆる行為は自分自身の欲望に向けられるべきではなく、神へと向けられていなければならない。「あなたがたがどこに向いても、アッラーの御前にある」（Q2:115）ことを実感しつつ日々行動する時、そのムウミンはイスラーム的に正しい動機の理念「イフサーン」の体現者であることになる。

第3節 イスラーム復興

前節で検討した3つの概念はイスラームの理念を語るものである。自分の生き方についてであれ、社会の状態についてであれ、今ある現実が十分に理想的でないで見なされる時、人間は理念を語る。現代に生きるムスリムも同様に、現実が十分にイスラーム的でないで見なすからこそ、その現実をイスラーム的な理想に近づけてゆこうとする。そのような個々のムスリムの意思が社会的な行動や発言として顕著に表れるようになるイスラーム世界の潮流を、研究者は一般的に「イスラーム復興（〔英〕*Islamic Revival*）」と呼ぶ。この社会的潮流は、さらに、イスラーム法に則って統治される社会の形成、最終的なイスラーム国家の樹立を目指す政治運動を指して「イスラーム主義運動」、モスクの増加やハラール食品の普及、あご髭を生やす男性やヴェールを着用する女性の増加、あるいは、健康・ビジネス・人生論などをテーマにしたイスラーム関連書籍の流通など、日常空間でイスラーム的な理念が顕在化する社会現象を指して「イスラーム復興現象」と呼び分けられることもある¹⁸⁸。本稿が取り扱う「預言者の医学」は後者に属する文化現象だと言えるが、イスラームの理想へ回帰を謳う思想的背景において前者と後者は共通の土台にある。従って、本節ではこれら2つを区別せずに「イスラーム復興」の語を用いて、その骨格となる考えを確認する。

イスラーム復興は、何よりもまず、理念を現実化しようとするムスリムの行動や発言として現れるものであるから、それは3つの理念の内の「イスラーム」の次元の事柄として把握することができるだろう。ムスリムには日常的に行動するに際して参照すべき規範がある。イスラーム法（シャリーア）である。その法規の根本的な典拠はクルアーンとハディースであり、ムスリムはこれら2つの根本教典から導き出される規範を基準として、現実をそれに合致させようと行動する。従って、イスラーム復興の潮流は「教典主義的（〔英〕*scripturalist*）」な性質を帯びるものとして理解されてきた。インドネシアのイスラーム復興を考察したジュリア・デイ・ハウエルはそのことを次のように指摘している。

イスラーム世界の他の地域と同様、1970年代以来、インドネシアもイスラーム復興を経験してきた。今日まで、インドネシアのイスラーム復興についての表象は、スーフィズムの伝統においてイスラームの「外面的（〔英〕*outer*〔イ〕*lahir*）」表現と呼ばれる事柄に関する宗教実践や政治活動の形式に焦点を当ててきた。つま

¹⁸⁸ 見市建『インドネシア イスラーム主義のゆくえ』平凡社、2004年、14頁。

り、義務的な儀礼活動を含む宗教法（シャリーア）の支持と遂行である。¹⁸⁹

イスラーム復興のそのような「外面的」な現れの事例としては、上に挙げたような女性のヴェール着用の増加、イスラーム銀行の設立、イスラーム的なアラビア語の挨拶表現の増加、イスラームの名の下に形成される学生組織や政治組織の増加などが挙げられる。

一方、こうしたイスラーム復興の教典主義的な側面が事実であるとしても、その部分が強調されることによって、この社会的潮流のもうひとつの側面が見過ごされてしまうとハウエルは言う。

しかしながら、インドネシアのイスラーム復興についてのこの種の表象は、増々大衆化しつつあるイスラームの「内面的（〔英〕 *inner* [イ] *batin*）」な霊性の表現、つまり、一般的なインドネシア人の現代的な使い方に従って私が呼ぶところの、イスラーム復興の「スーフイー」的側面に注意を向けることができない。¹⁹⁰

クルアーンとハディースへの回帰を謳う教典主義的なイスラーム復興においては、聖者崇拜や「神との合一」の名の下に行われる極端な修行を含む「スーフイズム」は、教典に根拠のない後代の添加物だと見なされる。それはイスラーム復興の一側面を正しく表しているものの、ハウエルはそれを一概に反スーフイズム的だと判断するのは偏向的だと言う。なぜなら、現代インドネシアのイスラーム社会では、教典主義と共存できる形でのスーフイズムに積極的な意義が認められているからである。つまり、個人の内面性修養の手段を提供するスーフイズムはイスラーム復興の一部を成し、行為に精神的内実を与える「イーマーン」「イフサーン」の次元の深化に寄与しているのである。

そこで本節では、イスラーム復興という社会的な潮流を、教典主義とスーフイズムという観点から検討してゆく。言い換えれば、根本教典に基づいた義務遂行と法規遵守に厳格であることが増々よいと見なされるようになるイスラーム社会において、それらの行動に精神的意味を付与する方途としてスーフイズムが重要な役割を担っていることを確認してゆく。第1項では、スーフイズムの語を複数の分析概念に区別した東長靖の議論を援用し、教典主義には「道徳論的スーフイズム」が親和的であることを確認する。その上で、イスラーム復興に多大な影響を与えたイブン・タイミーヤがその道徳論的スーフイズムを是認していることを理解する。続く第2項では、現代インドネシアのイスラーム復興に視点を移し、伝統的イスラームのスーフイズムの要素を批判する教典主義の側において道徳論的なスーフイズムが主張されてきたことを明らかにする。そして、最後の第3項では、一部のウラマーが教典主義的な枠組みにおいて語る道徳論的スーフイズムの中心的テーマを検討する。

¹⁸⁹ Howell, *op. cit.*, p.701.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp.701-702.

以上の作業を通じて、現代インドネシアのイスラーム復興では、「イスラーム」の次元での教典主義的な行動規範の重視のみならず、「イーマーン」「イフサーン」の次元において精神性を重んじるスーフイズムの伝統にも関心が向けられていることが明らかになる。そうして、第 5 章で「預言者の医学」文化を検討する際に、ハディースに書かれているムハンマドの医療的スナを模倣するという外面的行為の背景で、「病気を癒すのは神である」と見なす医療観（「医療的タウヒード」）が「預言者の医学」に豊かな精神性を付与していることを理解できるようになる。

第 1 項 教典主義に合致するスーフイズム

教典主義を特徴とするイスラーム復興において、ムスリムは「純正な信仰への異教的な付け加えとしてのスーフイズム伝統を拒絶」¹⁹¹する。これが研究者の間で広く共有されてきた見方であるとハウエルは述べる。確かに、教典主義的なイスラーム復興思想には反スーフイズム的側面がある。では、なぜクルアーンとハディースに回帰し本来のイスラームを取り戻そうとする思潮は、スーフイズムを反イスラーム的なものとして排除しようとするのだろうか。それにも拘わらず、ハウエルがインドネシアではスーフイズムがイスラーム復興を構成する要素だと言うのはどのような意味においてなのであろうか。その点を理解するために、この「スーフイズム」なる語を 3 つの分析概念の変動的な組み合わせとして理解した東長靖の研究が参考になる。

「スーフイズム（〔英〕 *Sufism*）」は「羊毛」を意味するアラビア語「スーフ（〔ア〕 *ṣūf*）」を語源とする。「スーフイーの生き方」を意味するアラビア語としては「スーフイーヤ（〔ア〕 *sūfiya*）」や「タサウウフ（〔ア〕 *taṣawwuf*）」があり、両語の語根は共に「ṣ-w-f」である。従来「イスラーム神秘主義」と訳されてきたスーフイズムは、ある種の禁欲主義思想を母体として形成された。西暦 7 世紀前半にムハンマドが啓示を受けてイスラームが成立した後、1 世紀程度の間はその教えは急速に拡大し、イベリア半島から中央アジアに至る広大な版図を含むイスラーム世界が誕生し、ウマイヤ朝（西暦 661 年～750 年）やアッバース朝（西暦 750 年～1258 年）などのイスラーム王朝が成立した。帝国の誕生と富の増大はムスリムたちの間にも享楽主義的な生活を広め、そのような生き方に反発を感じた一部のムスリムは禁欲主義的な生活を追求するようになった。一方、アッバース朝ではイスラーム法学を含む様々な学問の発展を見るが、学問が体系化されてゆくことに伴って形式主義化も進行した。禁欲主義思想を母体としつつ、イスラーム法を順守する形式的行為だけでない精神的な厚みのある霊的体験を求めたムスリムが、内面的な充実を求めて修行を実践するようになり、修行道や靈魂に関する理論を作り上げてゆく。スーフイズムが理論的に発展してゆくのは西暦 9 世紀以降である¹⁹²。

¹⁹¹ *Ibid.*, p.702.

¹⁹² 東長靖『イスラームとスーフイズム：神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会、2013 年、48-57 頁。

「イスラーム神秘主義」という訳語は、スーフイズムの高度な理論的展開をよく表現している。修行を通して自我意識が変容してゆく過程を段階的に概念化し、最終的に神の中へと溶け込むような状態として説明される「消滅（〔ア〕 *fanā'* ; ファナー）」の概念は¹⁹³、限られた修行者にしか会得できない宗教体験に根差した高度な理論体系としてのイスラーム神秘主義に似つかわしい。しかし、深遠な理論に裏づけられる神秘思想を単純にスーフイズムと同一視することには問題がある¹⁹⁴。神秘主義的な修行の末に聖者として崇拜されるに至ったスーフイーが信仰対象となった結果、庶民の間に広がっていった民間信仰もまたスーフイズムの一部を成すからである。スーフイズムという語が持つ意味の多義性を踏まえて、東長はスーフイズムを 3 極構造的にイメージし、時代や地域によってスーフイズムが異なった様相を呈することを示した。その 3 極とは、上述の「消滅」理論などを含む神秘主義思想の方向へ発展する X 軸、そこから生まれるスーフイーが聖者として信仰対象になり、その霊廟や遺物を中心に民間信仰が形成されてゆく Z 軸、そして、X 軸や Z 軸的なスーフイズムと距離を置き、教典主義と親和的な道徳論的なスーフイズムとして展開する Y 軸である¹⁹⁵。

本節で注目したいのは、この 3 つめの道徳論的な形態を取る Y 軸的スーフイズムである。Z 軸の民間信仰的スーフイズムは明らかにイスラーム的一神教から多神教への変質を示し、X 軸の神秘主義的スーフイズムは、精神的な陶酔状態のまま自分を神と同一視し、五行やイスラーム法の遵守などを不必要とまで言うスーフイーを生み出す場合がある。それらをイスラームからの逸脱と見なす教典主義的なイスラーム復興の思潮が形成される時、その潮流の中で受容可能なのが Y 軸の道徳論的なスーフイズムである。この種のスーフイズムは預言者ムハンマドの精神的態度に結びつけられるため、イスラームの基本理念である「イフサーン」に関連づけて理解されるだろう。つまり、修行に励み陶酔的に神との合一を目指すのではなく、善悪を判断する理性を保って預言者のスンナに則った生活を営み、神を「あたかも目の前に見るよう」な意識で生きる方法論としてのスーフイズムである。それはムラタとチティックが「実践的スーフイズム」と題して次のように説明するスーフイズムである。

全き人間になるということは、神聖な形式を実現することである。これを成し遂げるために、スーフイーは預言者のスンナに従い、クルアーンを体現しようとする。彼らは、クルアーンが預言者の人格そのものであったように、彼ら自身の人格もクルアーンになることを求めるのである。¹⁹⁶

¹⁹³ 同上、58 頁。

¹⁹⁴ 『岩波イスラーム辞典』、536 頁（「スーフイズム」項）。

¹⁹⁵ 東長前掲書、32-36 頁。

¹⁹⁶ Murata & Chittick, *op. cit.*, p.304.

「人格」や「道徳心」に相当するアラビア語は「アフラーク（〔ア〕 *akhlāq*）」であるが、このアフラークとしての人格を改善し、道徳心を養う手段として展開するスーフィズムが Y 軸に相当する。人格・道徳心がクルアーンを通じて養われるべきであるならば、この道徳論的スーフィズムが育む心性は、例えば、次のような章句に端的に表現されていると言えよう。

「息子よ、礼拝の務めを守り、善を（人に）勧め悪を禁じ、あなたに降りかかることを耐え忍べ。本当にそれはアッラーが人に定められたこと。他人に対して（高慢に）あなたの頬を背けてはならない。また横柄に地上を歩いてはならない。本当にアッラーは、自惚れの強い威張り屋を御好みになられない。歩き振を穏やかにし、声を低くしなさい。本当に声の最も厭わしいのは、ロバの声である。」
(Q31:17-19)

この章句では「イスラーム」の次元で厳格に行動を律しつつ、その行動を律するに際して常に神の意思とその視線を意識すべきこと（「イフサーン」）が示されている。

歴史上、Z 軸的な民間信仰と、X 軸的の神秘主義者の一部を批判し、Y 軸の道徳論的スーフィズムへの傾斜を示したウラマーにイブン・タイミーヤがいる。13 世紀の人である彼の思想は、同時代のムスリムには積極的に受け入れられなかったものの、それが現代のイスラーム復興に与えた影響は大きいと言われる¹⁹⁷。スーフィズムを全面的に否定することで知られるワッハーブ派¹⁹⁸の思想形成に寄与したと見なされているため、スーフィズムを激しく批判した教典主義者としての側面が強調されやすい¹⁹⁹。しかし、東長の 3 極構造に当てはめて考えれば、このウラマーは道徳論的なスーフィズムに関しては、それをイスラーム的に正当だと見なしていることが分かる。

イブン・タイミーヤはその著作 *Epistle on Worship* で、彼は X 軸的スーフィズムの悪しき事例について次のように書いている。

…この実在的現実²⁰⁰を認めることに自分を限定し、執行を義務づけられている宗

¹⁹⁷ 『岩波イスラーム辞典』、160 頁（「イブン・タイミーヤ」項）。

¹⁹⁸ 18 世紀のアラビア半島でムハンマド・イブン・アブドゥルワッハーブによってはじめられたイスラーム改革思想運動。預言者ムハンマドや聖者の霊廟へ参詣やモスクの装飾などを多神教として厳しく批判し、その教義を受け入れない者を不信仰と見なした〔*The Oxford Dictionary of World Religions*, p.1031（‘Wahhābiyya’）〕。

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.459（‘Ibn Taimiy(y)a (Taymīyah), Taqī al-Din’）。

²⁰⁰ 「実在的現実（〔英〕 *the existential reality*〔ア〕 *al-ḥaqīqa al-kawniyya*）」は、この箇所直前にある文章によれば、現実にあるこの世界の意味である。人間である限り、信仰者も不信仰者も一様にこの現実を認める一方、クルアーンを受け入れ、ムハンマドのスナナに従うこと、つまり「宗教的現実（〔英〕 *the religious reality*〔ア〕 *al-ḥaqīqa al-dīniyya*）」を認める者は全員ではない（Ibn Taymiyya, *Epistle on Worship: Risālat al-‘ubūdiyya*, trans. by James

教的現実（神の神聖性に関して神を崇め、神の命令とその預言者たちの命令に従うことを含む）を行わない者は、イブリースや地獄の住人と同じ範疇にある。さらに、彼が自分を神の特別なエリートの1人だと考え、認識と覚醒²⁰¹の持ち主の1人だと考え、法規化された命令や禁令は自分には免除されると信じる者たちの1人だと考えるならば、彼は最も悪しき不信仰者であり、背教者の1人である。²⁰²

このようなイブン・タイミーヤの見解は、「存在一性論」の代表的スーフィーであるイブン・アラビーと彼の理論を信奉する学派を念頭に置いたものである。存在が一性であるとは、創造主である神とその被造物は基本的に一だということである。そこでは人間の自由意思は否定され、罪悪の意識やそれに伴う倫理観は意味を持たなくなってしまう。クルアーンとハディースが提示する規範に従う教典主義の立場にあったイブン・タイミーヤにとって、そのような考え方は受け入れられるものではなかった²⁰³。

とはいえ、彼はスーフイズムと呼ばれるイスラームの一側面を全面的に否定するのではなく、イスラーム的に正当なスーフイズムのあり方とそうでないあり方を厳密に区別しているのである。つまり、イブン・タイミーヤによれば、東長が学術的に用いる分析概念としてのX軸とZ軸のスーフイズムは、正しい意味でのスーフイズムではない。例えば、先述した「消滅（ファナー）」には複数の種類があると彼は考え、その内のひとつは存在一性論に代表されるもので、創造主と被造物の区別が消滅するような状態であり、それはイスラームからの逸脱と見なされる²⁰⁴。

多くの人々がこの件に関して過ちを犯してきた。彼らはこれが合一であり、愛する者は愛される対象と一体になり、その2つが同一的に存在することにおいて、両者の区別はなくなると考えたからである。しかし、これは間違いである。すべてのものは決して創造主と合一することはない。²⁰⁵

それとは対照的に「聖法に合致した宗教的消滅」²⁰⁶があり、これはムハンマドを始めとした預言者たちや聖人たちが経験したイスラーム的に正当な消滅体験だとイブン・タイミーヤは言う。その正当性の根拠とは「崇拜において意識を保つこと」²⁰⁷であり、「陶醉」²⁰⁸や

Pavlin (Cambridge, Islamic Text Society, 2015), p.9.)。

²⁰¹ 神についての「直観知」によって修行者が獲得する境地のことを指している（英訳者 James Pavlin による脚注 28 参照、*Ibid.*, p.94.)。

²⁰² *Ibid.*, pp.9-10.

²⁰³ 東長前掲書、195-196 頁。

²⁰⁴ 同上、199-200 頁。

²⁰⁵ Ibn Taymiyya, *op. cit.*, p.73.

²⁰⁶ 東長前掲書、200 頁。

²⁰⁷ Ibn Taymiyya, *op. cit.*, p.73.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.74.

「知性と識別能力の喪失」²⁰⁹を伴わないことである。

…彼らの（消滅）状態において知性と識別力の主人であり続けた人々とは対照的である。（中略）彼らは消滅や陶酔といった状態に屈服しなかった。その上、彼らの心の経験の全体とは、彼らが神の愛、神の意思、神の崇拜以外の何ものにも関心を持たなかったこと、その一方で、知識と識別のための能力を維持し、その能力によって彼らは物事をありのままに認めた。事実、彼らは被造物が神の命令によって存在し、神の意思によって管理され、彼に従い、彼に捧げられていることを認めたのである、なぜなら彼らは視覚と想起のための能力を維持したからである。²¹⁰

そしてこのような種類の消滅体験の正当性は、イブン・タイミーヤによれば、預言者ムハンマドの事例によって根拠づけられる。

彼は天空へ連れて行かれ、そこにある徴を見た時、そして、彼の主が彼に様々な秘められた事柄を明らかにした時、彼は精神状態に変化がないまま、その朝に地上の人々のところへ戻って来た、そしてその出来事は彼を圧倒することはなかった。²¹¹

イブン・タイミーヤによって正当と見なされる消滅体験においては、その個人の心は神への意識に満たされていながら、自我の意識を保ち、善悪を判断することができる。このような消滅は、修行によって意識が陶酔状態に陥って起こる消滅ではなく、Y軸的な道徳論的スーフィズムの文脈で語られる消滅であると言えよう。預言者ムハンマドは、神を「あたかも目の前に見るよう」に日常を暮し、善を選び法を犯すことなく、常にその意識を神に向けていた人であった。彼が体現したのは、いわば「イフサーン」的スーフィズムであり、その種のスーフィズムは神と一体になって忘我状態に陥ることと同じではないとイブン・タイミーヤは考える。それはイスラーム法に基づく善悪の判断能力を不可欠と見なす教典主義と共存可能なスーフィズムなのである。

第2項 現代インドネシアのイスラーム復興

ジャワ島にイスラームが徐々に定着し始めたのは13世紀以降だと言われ²¹²、ジャワ史上最後のヒンドゥー・仏教王朝であるマジャパヒトの王室関係者の中にムスリムがいたこと

²⁰⁹ *Ibid.*, p.73.

²¹⁰ *Ibid.*, p.74.

²¹¹ *Ibid.*, p.74.

²¹² 富尾武弘『インドネシアの歴史：東西交流史の中心的ステージとして』朋友書店、2015年、108頁。

が14世紀頃の墓石から確認されている²¹³。マジャパヒトが16世紀頃までに滅亡し、17世紀に入って新たにマタラム王国が成立すると、国王スルタン・アグン（西暦1613～1646年在位）はジャワ土着の神々への信仰を維持しながらも、暦をイスラーム式に改めるなど王国にイスラーム的な文化を導入していった。続く18世紀のパクブワナ2世の治世においてもスルタン・アグンの政策が模範とされ、金曜礼拝は宮廷内だけでなく市井の人々にも積極的に推奨された²¹⁴。従来、ジャワ島沿岸部が最初にイスラーム化し始め、内陸部のヒンドゥー・仏教文化を擁するマジャパヒトへの対立勢力を形成したと考えられてきたのに対して、これら内陸部の王朝自体がイスラーム化の推進に重要な役割を担っていたことが明らかにされつつある²¹⁵。

18世紀頃のジャワ社会におけるイスラームのあり方を指して、リクレフスは「神秘主義的な合成（〔英〕*the mystic synthesis*）」と表現している。そこではイスラームの教典に従ってイスラームの五行を遵守する意識が浸透してゆく一方で、伝統的なヒンドゥー・仏教的な信仰も保たれていた²¹⁶。近代化以前のこの地域にイスラームをもたらしたのはスーフィー達で、ジャワの伝統的イスラームがスーフィズム一色であったという見解は否定されるようになったものの²¹⁷、ヒンドゥー教と仏教の神秘主義的な思想が浸透していたジャワの王宮文化にとって、スーフィズムの神秘主義思想は親和的であったろうとリクレフスは言う²¹⁸。この地域に流通していたイスラームの教義においてスーフィズムの神秘主義思想が重要な意味を持っていた点に関して、彼は次のように書いている。

…識字能力のあるジャワ人の間に共通したイスラームの形態は神秘主義であったようであり、そこでは人と神は同一視された。正統派と異端派の思想対立がなかったらしいことを考えれば、学識ある敬虔なジャワ人ムスリムでさえ、これがイスラームの教えの正しい理解だと信じていたと考えてよいようである。イスラームの聖法の遵守に関して緊張関係が存在した徴候はある。ジャワ語の文献は異端的な神秘主義思想を持った5人の教師の殉教や有罪宣告について描いている。（中略）しかし、重要なのは、これらの物語における教師たちは（人と神が一であるという）彼らの教えの内容について告発されているわけではない点である。そうではなくて、彼らがこの秘密の教義を素人に開示したり、礼拝やモスクへ通うことなどを不必要だと大衆に語ったりしたことによって、イスラーム法の遵守を脅

²¹³ M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200* (Stanford; CA, Stanford University Press, 2008), p.3.

²¹⁴ M. C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java* (Honolulu, University of Hawaii Press, 2012), pp.5-7.

²¹⁵ Ricklefs 2008, *op. cit.*, p.5.

²¹⁶ Ricklefs 2012, *op. cit.*, p.7.

²¹⁷ R. Michael Feener, “A Re-Examination of the Place of al-Hallāj in the Development of Southeast Asian Islam” in *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 154 (4), 1998, p.571.

²¹⁸ Ricklefs 2008, *op. cit.*, pp.5-6., Ricklefs 2012, *op. cit.*, pp.7-9.

かしたからなのである。彼らの教義の真実性に異が唱えられているのではない。²¹⁹

近代以前のジャワにおいてもイスラーム法の遵守は重視されており、それを軽視するような神秘主義思想の喧伝は許されなかった。とはいえ、イブン・アラビー的な存在一性論が反イスラーム的だと見なされていたわけではないとリクレフスは言うのである。

スーフィズムの神秘主義的な教義は、クルアーンとハディースへの回帰を厳格に謳う教典主義とは違って、ヒンドゥー教や仏教の神秘主義思想と親和的であった。それゆえに、両者の間には「精神的な妥協」²²⁰が可能になり、ジャワ社会において混濁的なイスラーム文化が形成された。その混濁的なイスラームは、一方では、東長の言う X 軸の方向においてジャワ特有の神秘主義思想を生む土壌となり、他方では、ジャワ土着の精霊信仰や聖人崇拜を含む Z 軸的な信仰文化を民間に形成してきた。

X、Z 軸のスーフィズムが顕著に表れるジャワのイスラーム文化の典型的な事例は、ジャワ島中部の王宮文化に見られる。ウッドワードによれば、かつてマタラム王国の王都でもあったジョグジャカルタに今も残る王宮「クラトン（〔イ〕 *Kraton*）」は、神との合一を果たす「完全人間」として地上における神の代理を担う国王（スルタン）が暮らす象徴的な世界軸（〔英〕 *axis mundi*）として機能してきた。それはイスラームの聖地マッカのカーバ神殿に等しい意味を与えられていたのである²²¹。

それは王室儀礼の執行の舞台であり、その儀礼を通じて王朝の霊的な力と神の恩寵が王国の人民と領土へと注ぎ込まれる。スルタンは、クラトン内のある地点から別の地点に移動することによって恩寵の流れを統御し、この聖なる領域に流入し、通過し、流出する力を統御すると考えられた。また、彼がいる正確な位置によって、彼は神の超越的もしくは内在的な性質を体現すると考えられたのである。

²²²

マタラム王朝の王宮文化はマジャパヒト王朝のヒンドゥー・仏教文化の宇宙論を継承したというそれまでの見解に対して、ウッドワードはこの王宮文化が X 軸と Z 軸的なスーフィズムを基礎に持つことを指摘した²²³。スーフィーの聖人として位置づけられたスルタンは神と合一することが可能であると信じられ、彼自身が臣民の崇拜対象だったのである²²⁴。

クラトンの残りの区域は、スルタンが歩む神秘主義的で宗教的な道程と関わって

²¹⁹ Ricklefs 2008, *op. cit.*, p.60.

²²⁰ *Ibid.*, p.60.

²²¹ Woodward, *op. cit.*, pp.137-141.

²²² *Ibid.*, p.139.

²²³ *Ibid.*, p.163.

²²⁴ *Ibid.*, pp.150, 154.

おり、彼が臣民のために聖人（ワリ）として奉仕しつつ、神との合一を完成する方法と関わっている。クラトンの北側の部分はガルベグ儀礼の執行の舞台として使われた聴衆用の会堂である。これらの儀礼はイスラームの 3 つの祝日を祝う際に行われた。すなわち、ラマダーンの断食月を締め括るイード・アル＝フィトル、大巡礼に関連して催される犠牲祭イード・アル＝アドハー、預言者ムハンマドの誕生日を祝うマウリドである。²²⁵

つまり、スルタン自身が体現する X 軸の神秘主義的なスーフィズムと、神の恩寵を媒介する聖人として彼を崇拝する民衆の Z 軸的民間信仰のスーフィズムが、マラタム王朝の王宮文化の基礎を成していたのである。むろん、イスラームの教義上、スルタン自身は神ではありえず、神の僕に過ぎないと見なされている。

しかしながら、完全人間は神聖な知識と神の属性の一部を所有すると言われていた事実を考慮すれば、王座につくスルタンの像とクルアーンの「王座の節」の像の間に象徴的な結びつきを打ち建てることはジャワ人にとって難しいことではない。おそらくこの理由によって、近代主義的ムスリムはしばしば、より伝統的なジャワ人が「神のような」崇敬の念を以てスルタンを扱うことに対して批判的なのである。²²⁶

第 2 章第 255 節「王座の節」²²⁷は、唯一神による宇宙の支配権を「玉座」として表現する章句であるが、その内容が人間としてのスルタンになぞらえられる。X 軸的な神秘主義思想が神以外の人間を神聖視する文化を生み出し、それがさらに Z 軸的な民間信仰として社会に流通してゆく。多神教化の原因がこれらのスーフィズムにあると見なされるならば、厳格な「タウヒード」思想を語るクルアーンへの回帰を謳う教典主義者は、そうした「スーフィズム」に批判の矛先を向けることになるだろう。

20 世紀以降のインドネシアにおいて、その教典主義的イスラームの思潮を牽引してきたのが、1921 年にジョグジャカルタに設立された近代主義イスラーム団体「ムハンマディヤ（〔イ〕 *Muhammadiyah*）」である。ムハンマディヤは、20 世紀以降のインドネシアのイスラーム復興の一翼を担い、その教典主義思想に基づいて「スーフィズム」を後代に付け加え

²²⁵ *Ibid.*, p.149.

²²⁶ *Ibid.*, p.152.

²²⁷ アッラー、かれの外に神はなく、永生に自存される御方。仮眠も熟睡も、かれをとらえることは出来ない。天にあり地にある凡てのものは、かれの有である。かれの許しなくして、誰がかれの御許で執り成すことが出来ようか。かれは（人びとの）、以前のことも以後のこともも知っておられる。かれの御意に適ったことの外、かれらはかれの御知識に就いて、何も会得するところはないのである。かれの玉座は、凡ての天と地を覆って広がり、この 2 つを守って、疲れも覚えられない。かれは至高にして至大であられる。（Q2:255）

られた反イスラーム的な要素として批判してきた²²⁸。アフマッド・ダフラン（西暦 1868 年～1923 年）によって創始されたこの団体は、インフォーマルな宣教手段としての勉強会「ブンガジアン（〔イ〕 *pengajian*）」を催し、市井のレベルでのイスラーム教育拡大を推進する一方²²⁹、福祉事業にも積極的に取り組み、学校・病院・モスク・図書館などの公共設備の拡充に関わってきた。1925 年時点で 4,000 人だった構成員は 1938 年には全国で 25 万人に及び²³⁰、さらに 1979 年までにはおよそ 60 万人に達している²³¹。

ムハンマディヤは、聖人の霊廟を参詣する習慣（Z 軸的スーフィズム）や、神の名を唱え続け神と一体になることを求めて俗世を捨てる神秘主義思想（X 軸的スーフィズム）に対して批判的な姿勢を貫いてきた²³²。中村光男によれば、そのような反「スーフィズム」的態度は、この団体の構成員がジャワ語のイスラーム関連の語彙を再解釈するその仕方によく表れている。例えば、「カウラ（〔ジャ〕 *kawula*）」と「グスティ（〔イ〕 *gusti*）」はそれぞれ僕（人間）と主（神）を意味する語であるが、伝統的な考えでは人間と神は区別されつつも、その究極的な理想は神と一体になることであった。対照的に、ムハンマディヤの解釈においては、これら 2 つの間の隔絶性が強調されることになる。そこで人間に求められるのは、瞑想のような修行を通じて神と一体になることではなく、神の絶対的命令であるところのイスラーム法に従い、日々人間の義務を遂行してゆくことである²³³。従って、イスラームの人間観の基本的特質を示す「内面的（〔イ〕 *batin*）」「外面的（〔イ〕 *lahir*）」の二元論の内、ムハンマディヤの活動においては後者が強調されてきたと言えよう。その外面性を重視する姿勢は、この団体がイスラーム教育や礼拝所の完備などの社会制度面で積極的に活動してきた点によく表れている²³⁴。

しかし、中村が別の論考で指摘しているように、ムハンマディヤはあらゆる形態のスーフィズムを拒絶してきたのではない。言い換えれば、彼らは人間の精神性を豊かにするのに資する Y 軸的な道徳論としてのスーフィズムは必要不可欠だと考えてきた。近代的なイスラーム団体らしく、ムスリムとしての生活における「理性（〔イ〕 *akal*）」の活用を強調する一方で、それ以上に重要なのは「道徳心（〔イ〕 *akhlak* ; アフラック）」であると彼らは言う。中村はこの点について次のように解説している。

むろん、実践的な「理性」の使用、「何」と「いかに」を理解するための人間の知性的能力の役割を軽視したり過小評価したりすることはできない。しかしながら、

²²⁸ Howell, *op. cit.*, pp.705-706., Woodward, *op. cit.*, p.141., Geertz 1960, *op. cit.*, p.154.

²²⁹ Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910-2010* (Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2012), p.8.

²³⁰ Ricklefs 2008, *op. cit.*, p.205.

²³¹ Mitsuo Nakamura, *op. cit.*, p.5.

²³² *Ibid.*, pp.168-169.

²³³ *Ibid.*, pp.182-183.

²³⁴ *Ibid.*, pp.185-186.

理性がムハンマディアの活動においてよく強調されることになるのは、それが、来世での人生のために、アッラーの啓示に従って現世を生きるための知識と技術を人間に獲得させる力だからである。とはいえ、知識それ自体は正しさと誤り、善と悪、神が禁じることと命じることの間で物事を選択することを人間に可能にしない。ムハンマディアの倫理観、もしくはムハンマディアによるイスラームの倫理観にとって、理性だけでは十分でない。「道德心」も要求されるのであり、それは善い行いをするに際してより重要な役割を担っているのである。²³⁵

中村が1970年代に聞き取りを行った時、ムハンマディアの構成員が社会に蔓延する問題の根底に見ていたのは欲望（〔イ〕 *hawa nafsu*）である。当時、政府が公定ギャンブルを国民に奨励していた時期であり、多くのムスリムが仕事や学業を忘れてギャンブルに没頭した²³⁶。そのような欲望の放縦に歯止めをかけることができるのは、神が人間に与えた道德心であり、それを養うための手段がスーフィズムの伝統的な思想や儀礼に見出されることをムハンマディアも認識していた。ある時、その構成員が「ズィクル」を行っていると知って驚いた中村が、ムハンマディアは教典主義から神秘主義に方向転換したのかと問いかけると、断じてそんなことはないかと相手は否認し、伝統的なスーフィーの教団「タレカット（〔イ〕 *tarekat*）²³⁷」に象徴される X、Z 軸的なスーフィズムが反イスラーム的であることに変わりはないと答えたと言う²³⁸。この点に関して中村は次のように述べている。

残存する数々のスーフィズム的要素がムハンマディアに見られ、その内部でスーフィズム復権が強調され、彼らはスーフィズムに対して寛容になった、と私が結論するとしたら、それは大きな間違いである。選ばれた特別な霊的能力を持つ指導の下、アッラーに至る道に必要な階梯を通じて行われる秘教的手段との関係において、換言すれば、「タレカット」やスーフィー教団との関係においてスーフィズムを捉える限り、それがムハンマディアの活動に入り込む余地はない。（中略）しかし、その同じ問題を心理学やイスラーム的倫理観の視点から眺めるならば、ムハンマディアがスーフィズム（もしくは、この点に関しては一般社会のイスラ

²³⁵ Mitsuo Nakamura, “Unsur Sufi dalam Muhammadiyah? Catatan dari Kancuh” in *Prisma* 9 (8), 1980, p.94.

²³⁶ *Ibid.*, pp.94-95.

²³⁷ アラビア語では「タリーカ（〔ア〕 *ṭarīqa*）」と呼ばれ、スーフィーの師弟関係の系譜に基づいて連帯するスーフィー教団を指す（『岩波イスラーム辞典』、616-617頁（「タリーカ」項））。中村の論考の文脈では、ムハンマディアにおいてタレカットが批判的に捉えられている。一方、先に触れたハウエルの2001年の論考では、厳格な師弟関係や秘教主義といったイメージを払拭して、講座やワークショップといったモダンな形態として多くの参加者を集めているタレカットの近代化が論じられている（Howell, *op. cit.*, pp.715-722.）。

²³⁸ Nakamura 1980, *op. cit.*, p.96.

ーム)と同じ基盤に立っていることを否定することはできない。²³⁹

X、Z 軸的なスーフィズムがムスリムの生活の基盤である「イスラーム」的次元を軽視し、多神教的行動を助長するのであれば、教典主義者はその種のスーフィズムを反イスラームと判断することになる。一方、Y 軸的なスーフィズムの道德性をないがしろにし、「イーマーン」と「イフサーン」に支えられない規範の遵守だけが強調されるならば、「イスラーム」は形式主義に陥りかねない。それを回避するために、教典主義と親和的な形態のスーフィズムが再構築される。それがムハンマディヤにおいて許容されてきた道德論的スーフィズムなのである。

第3項 道德論的スーフィズムのテーマ

Y 軸的な道德論としてのスーフィズムの復興を提唱し、ムハンマディヤの構成員としてテレビ等のマスメディアを通じて活躍した著名なウラマーにハムカ ([イ] HAMKA) がいる。1939 年以来、何度も版を重ねてきた著作 *Tasauif Modern* (『近代のタサウウフ』) の冒頭で、ハムカは本来のスーフィズム (タサウウフ) が一部の神秘主義者に独占されるべきものではなく、皆に開かれたものであると語った。

その初めにおいて、タサウウフの意義は純粹であった。つまり、道德心 ([イ] *budi pekerti*) をより善いものへと改変してゆこうとする意思である。(中略)

預言者ムハンマドが生きていた時代、すべての人がスーフィーになった。(中略)

預言者も 4 人の教友たちも、また数千の教友達も、皆高い道德心を持っていた…。

240

ハウエルが「サラフィー主義的スーフィズム ([英] *Salafist Sufism*)」と呼ぶハムカのスーフィズム論は、アラビア語で「先祖」を意味する「サラフ ([ア] *salaf*)」のイスラーム、すなわち、ムハンマドとその教友たちとその直後の世代のイスラームの中にスーフィズムの原型を見出すものである²⁴¹。タレカットと呼ばれる聖域で、特別な指導者を通じてしかアプローチできないと見なされていたスーフィズム (X 軸) を、預言者ムハンマドのスナナとの関係性において語ることで、ハムカはムスリムであれば誰でも模倣することができる道德修養の理論 (Y 軸) として語ったのである²⁴²。

道德論としてのスーフィズムを構想するハムカは、その目的を、忘我状態を誘発するよ

²³⁹ *Ibid.*, p.97.

²⁴⁰ Hamka, *Tasauif Moderen* (Jakarta, Pustaka Panjimas, 1990), pp.4-5.

²⁴¹ Julia Day Howell, "Indonesia's Salafist Sufi" in *Modern Asian Studies* 44 (5), 2010, pp.1029-1051.

²⁴² *Ibid.*, p.1037.

うな神との合一体験としてではなく、「心を清浄化すること（〔イ〕 *membersihkan hati*）」²⁴³として語る。それは心に巢食う「欲望（〔イ〕 *hawa nafsu*）」に戦いを挑み、人間社会の中でイスラーム法に則った生活を営むことである²⁴⁴。その模範は預言者ムハンマドであり、ハムカはムハンマドが欲望の統御を重視した根拠として次の伝承を引用している²⁴⁵。

神の使徒は言った「強い人間とは敵を地面に投げ倒す人間ではない。強い人間とは怒りの状態にある時に、自分自身を抑える人間である。」（マーリク・イブン・アナスによる『ムワッタア』「善良な人格」）

「あなたは自分の思惑（〔イ〕 *hawa-nafsu*）を、神として（思い込む）者を見たのか」（Q25:43）という章句をハムカが引用しているように²⁴⁶、「隠れた多神教」の原因である欲望が心を独占している状況は克服されなければならない。心の中に巢食う欲望を浄化する目的は、その同じ心を別のもので満たすことにある。それは「イクラス（〔イ〕 *ikhlas* [ア] *ikhlas* ; イフラス）」²⁴⁷とも呼ばれ、心の中を神への信仰心が満たしている理想的な状態である。「清浄、混ざり気のないこと、純粋な黄金、数パーセントも銀の混ざっていない黄金のようなもの」²⁴⁸と説明されるイクラスは、信仰の不純を示す「多神教（シルク）」の対概念とも言える²⁴⁹。ハムカの解説によれば、上司に褒められるために必死に仕事をするのは上司に対してイクラスで、腹を満たすために時間を忘れて働くのは胃袋に対してイクラスである。しかし、本来のイクラスは神との関係で語られるものである²⁵⁰。

アッラーへのイクラスは、かれだけを信じることである。その本質、属性、強さにおいて、かれに他の何物をも配してはならない。（中略）かれの命令に従順に従い、かれが禁じるものすべてから遠ざかり、かれに反抗してはいけない。かれによってすべての事柄を愛し、かれが憎むものはすべて憎み、かれに従順な者を友とし、かれに戦いを挑む者を敵とせよ。かれに対して不信仰な者を敵とし、かれの恩寵と偉大を承認し、少なくとも多くてもかれの贈り物すべてに感謝し、かれ

²⁴³ Hamka, *op. cit.*, p.1.

²⁴⁴ Tamami HAG, *Psikologi Tasawuf* (Bandung, Pustaka Setia, 2011), p.314.

²⁴⁵ Hamka, *op. cit.*, p.120. ハムカはこの頁でアブー・ダーウードによる伝承を引用しているが、筆者の方で特定できなかったため、本稿では、同じ内容の伝承を、マーリク学派の祖マーリク・イブン・アナス編纂による『ムワッタア』から引用した。これはハディースのスニ派六書に含まれていないが、六書同様に信頼性のあるものと見なされている（『岩波イスラーム辞典』、991-992頁（「ムワッタア」項））。

²⁴⁶ Hamka, *op. cit.*, p.119.

²⁴⁷ ムラタとチティックはイクラスを「タウヒード」を体現することだと説明している（Murata & Chittick, *op. cit.*, p.282.）。

²⁴⁸ Hamka, *op. cit.*, p.126.

²⁴⁹ 『岩波イスラーム辞典』、150頁（「イフラス」項）。

²⁵⁰ Hamka, *op. cit.*, p.127.

が与える試練に忍耐せよ。²⁵¹

イクラスとは、つまり、人生のいかなる局面においても神だけを信じ、あらゆる行為が必ず神によって動機づけられている人間の精神状態であると言える。その意味でこの語は「イフサーン」に極めて近い概念である²⁵²。

では、そのイクラス、もしくは「イフサーン」の精神性はどのように獲得することができるのか。それは「タハッリー（〔イ〕 *takhalli*）」「タハッリー（〔イ〕 *tahalli*）」「タジャッリー（〔イ〕 *tajalli*）」3つの段階によって説明される。それぞれ、心から欲望を取り除くこと、空になった心を美しい心性によって飾ること、心の中でアッラーを見ることを意味する3段階はハムカ自身も用いる概念であるが²⁵³、資料の入手状況の都合上、本稿ではマレーシアのウラマーであるアブヤ・アシャーリー・ムハンマド・アッタミミによる *Mengenal Diri Melalui Rasa Hati*（『心で感じ汝を知れ』）²⁵⁴を参照したい。

アシャーリー・ムハンマドは、スーフィズムの目的を「ハキカッ（〔イ〕 *hakikat*〔ア〕 *haqīqa* ; ハキーカ）」という用語によって説明する²⁵⁵。「真理」や「実在」と訳されるこの語は、修行を通じてスーフィーが自我を消滅させ到達する最終目的を表す語として用いられてきた²⁵⁶。アシャーリー・ムハンマドは、それを「アッラーはあなた方の外見や財産をご覧になっているわけではなく、あなた方の心と行為とをご覧になっている」（ムスリム「善行と親戚縁者関係と行儀の書」）という伝承を根拠にして、道徳的態度に関連づけて説明する。

ハキカッの役割とはそのようなものである。その役割はアッラーと人類の同胞に対する個人の道徳的態度を決定する。内面的な善性が強化されている人、もしくはタサウフが高度な段階に達している人とは、その心が常にアッラーの近くにある人である。彼は常にアッラーの偉大さを感じ取る…。²⁵⁷

この著作の題名にも「感じ（〔イ〕 *rasa*）」の語が含まれているが、スーフィズム（タサウフ）の役割は神の偉大さを感じ取る手段を人間に与えることだと彼は言う。従って、人間にとって最も重要な徳目は自分自身を神に対して卑下することだと見なされる²⁵⁸。そう

²⁵¹ *Ibid.*, p.133.

²⁵² Murata & Chittick, *op. cit.*, pp.277-278.

²⁵³ Tamami HAG, *op. cit.*, p.307.

²⁵⁴ これは知人のゲスタンさんに紹介して頂いた著作で、彼は著者のアシャーリー・ムハンマドから多くの影響を受けている。このウラマーはすでに亡くなっているが、マレーシアで「預言者の医学」ビジネスも手掛けていた人物である。この著作は道徳論的な枠組みでスーフィズムを論じる典型であるためここで参照することにした。

²⁵⁵ Abuya Ashaari Muhammad At Tamimi, *Mengenal Diri Melalui Rasa Hati* (Giliran Timur, 1985), p.2.

²⁵⁶ 『岩波イスラーム辞典』、744頁（「ハキーカ」項）。

²⁵⁷ Ashaari Muhammad, *op. cit.*, p.4.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.13.

であれば、人間が自己を過大評価することが悪しき心のあり方だと考えられるのは当然であろう。そのような心性を育む原因を、ハムカと同様に²⁵⁹、アシャーリー・ムハンマドは「欲望（〔イ〕 *nafsu*）」に見出す。

必ずや戦いを挑むべき欲望とは、とりわけ、自分自身に重きを置くこと、強欲、現世への執着、地位と自尊である。それらはすべて我々がハキカツ（内面的な善性）を獲得するための十分に強力な障害となる。また、自分が主人であると感じることによって、霊的な特質の獲得を妨害する覆いにもなる。²⁶⁰

人間がイクラスになるのを妨げるのは欲望である。それならば、人間はまずそれを心の中から取り除かなければならない。アシャーリー・ムハンマドは第 1 の「タハッリー」を、欲望が巢食う心を「空にする」「浄化する」こととして定義する²⁶¹。欲望の浄化が重視されるのは、預言者ムハンマドの伝承で確認したように、欲望への追従が「多神教（シルク）」の根源と見なされるからであり、アシャーリー・ムハンマドもクルアーンの次の章句を強く意識している。

あなたがたは自分の虚しい願望を、神様として崇めている者を見ないか（Q45:23）

肉欲、物欲、権力欲、現世への執着など欲望には様々な形態があり、体に垢が累積するように、心の中で幅を利かせてゆく。体を洗うのを怠れば垢が増えてゆくように、欲望は人間の心の内側で支配を強化してゆく。しかし、目に見えて手で触れることのできる体の洗浄とは違って、心の浄化は容易なことではない²⁶²。

しかし、方法はあると彼は言う。そして、その方法は決して一部の修行者にしかできないような難易度の高いものとして語られない。1日5回の礼拝以外に自主的に行うスナナの礼拝、ズィクル、クルアーンの朗唱、祈願など、ムスリムが日常的な宗教生活の延長線上で行うことのできる事柄が挙げられるのである²⁶³。とはいえ、形式的に行うだけではだめであって、精神的な内実を伴った行為でなければならない。例えば、礼拝については「心を込めて（〔イ〕 *khusyuk*）」行うことが必要であると言う。

心を込めて行う礼拝とは、外面と内面双方において完全な礼拝と解釈できるだろう。体がアッラーに面と向かう時、心もアッラーに対して跪くように崇拝する。口でアッラーは偉大なりと言う時、心もアッラーの偉大さを認める。体が自身を

²⁵⁹ Hamka, *op. cit.*, pp.119-121.

²⁶⁰ Ashaari Muhammad, *op. cit.*, p.31.

²⁶¹ *Ibid.*, p.54.

²⁶² *Ibid.*, p.55-57.

²⁶³ *Ibid.*, p.35.

卑下して平伏する時、心も自己を卑下して平伏する。²⁶⁴

心を込めた礼拝は、そのラクア（立礼→屈礼→平伏礼という一連の動作を表す単位）が少なかつたとしても、ラクアの多い形式的な礼拝に勝る。なぜなら、礼拝の目的は神への信仰心を深めることに他ならないからである²⁶⁵。礼拝が心を込めて行われるべきなのは、最良の模範であるムハンマドや他の預言者たちの礼拝がそのようであったからである。

彼らの心の込め方は非常に優れたものである。彼らは実際に心の目でアッラーを見ていた。礼拝の最中、彼らはあたかもアッラーと会話しているかのようにであった。ゆえに、彼らは礼拝を行っても疲れを知らない。恋人に会う人の心が美しいのと同じように、彼らの礼拝中の心は美しかったのである。²⁶⁶

あるいは、神を想起するためにその名や信仰告白を連続的に唱える儀礼ズィクルもまた、敬虔な心を強化するものであると言う。ただし、「正しい作法で（〔イ〕 *beradab*）、言葉の意味を理解し、意味を生かす」²⁶⁷という条件がつく。アッラーは偉大なりと言う時、アッラーが偉大であること、創造主であること、天地を運行する者であることを、心で「意識（〔イ〕 *sadar*）」していなければならない²⁶⁸。また、クルアーンを朗唱することもよい。だが、それにも注意すべき「作法（〔イ〕 *adab-adab*）」がある。朗唱の前に浄めを行い、モスクのような清浄な場所を確保して、キブラに対して向かう。ゆっくりとはっきりと発音して朗唱する。該当箇所が意図していることを行い、朗唱を生きたものにする。例えば、地獄の責苦を語る章句を誦むならば、地獄から守ってもらうように神への祈願を加える。食事や会話をするために朗唱を中断することなく、定められている箇所で停止する²⁶⁹。

アシャーリー・ムハンマドがこれらのズィクルや朗唱を行う際に、「作法（〔イ〕 *adab*）」に従うように忠告している点が注目される。この作法の正しさとは預言者ムハンマドの作法に従うという意味での正しさに他ならないが、ムラタとチティックはこの *adab* について次のように述べている。

イスラーム史の初期に、この言葉は魂の適切な自律と行動の正しい形式を意味するようになった。主にこれは、個人がイスラームの理想に到達するために必要なイスラーム的学問と実践の全領域における適切な訓練と教育を意味した。従って、*adab* は、広義には、その人格と活動を含む預言者のスンナに同定されたのである。

²⁶⁴ *Ibid.*, p.36.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.36.

²⁶⁶ *Ibid.*, p.38.

²⁶⁷ *Ibid.*, p.39.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.39.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.40-41.

預言者のスンナに従うという意味での作法が強調されるのは、イスラームの歴史において作法に従わない形態のスーフィズム的实践、具体的には、集団的な陶酔状態を促し、忘我状態をもたらすようなズィクルなどが歴史上現れてきたからである²⁷¹。教典主義的なイスラーム復興の文脈ではこうした逸脱的なX軸的スーフィズムは許容されない。とはいえ、Y軸的な方向において、スーフィズムの伝統は心の浄化のための優れた方法論を持つ。そこで、アシャーリー・ムハンマドは、外面的な儀礼を「心を込めて」行う、という誰にでも実践可能な道徳論として語ることによって、最終的に日常において常にイクラス、もしくは「イフサーン」の精神を体現するムスリムになるための方法論を提示するのである。上述の3段階の内の最終段階「タジャッリー」について、著者本人もその意味を理解するのは難しいと断りつつ、次のように説明している。

タジャッリーとは、簡潔に言えば、平和で穏やかで幸福な感情である。心はあたかも開放されたようで、生きており、アッラーの偉大さを見つつ感じている。心はいつもアッラーを想起し切望している。希望と依存はアッラー以外に対してはありえない。すべての奉仕は唯一アッラーゆえに、アッラーのために行われる。生活に問題が発生するとしても、穏やかに朗らかに対応する。その人生において困難は全く感じられない、なぜならそれは親愛なるアッラーからの贈り物として感じられるからである。²⁷²

第4節 章まとめ

以上、本章ではイスラームの理念3つ「イスラーム」(行為)「イーマーン」(信仰)「イフサーン」(動機)の観点を踏まえ、教典主義とスーフィズムという2つの側面を要素とするインドネシアのイスラーム復興を考察してきた。「イスラーム」の観点からは、X軸、Z軸的スーフィズムに彩られてきたインドネシアの伝統的イスラームが、クルアーンとハディースに回帰し義務遂行と法規遵守を重視する教典主義者の批判の対象になるという歴史の流れが見える。一方、「イーマーン」「イフサーン」の観点から眺めると、X軸、Z軸的スーフィズムが批判される一方で、預言者のスンナに基づくY軸的な道徳論的スーフィズムの重要性が認識されてきたことが分かる。五行を履行し、イスラーム法に則って生活する中で、欲望に追従し多神教に陥らないためには、ムハンマドのように常に「あたかも目の前を見るように、神を崇める」心のあり方が意識されなければならないと考えられている

²⁷⁰ Murata & Chittick, *op. cit.*, p.306.

²⁷¹ 『岩波イスラーム辞典』、522頁(「ズィクル」項)。

²⁷² Ashaari Muhammad, *op. cit.*, p.59.

のである。

このように教典主義的な側面とスーフィズム的な側面から成り立つイスラーム復興の中に「預言者の医学」を置くことによって、次のことが言えるだろう。ムハンマドのスナナとしてハディースに記述される治療法を活用し、イスラーム法に従って治療法を選択する「預言者の医学」文化は、何よりもまず教典主義的な姿で表れる。そこには自分の医療文化を預言者が用いた治療法に限定しようとするある種の偏狭さと、イスラーム法に反する医療技術は絶対に用いないという厳格さがある。しかし、この医学を信奉するムスリムは、教典に書いてある治療法を形式的になぞるだけではない。「預言者の医学」の治療法を利用するのにも内面的な動機づけが必要であって、それを彼らに与えるのがイスラーム的な神霊分離型の医療観なのである。本稿で「医療的タウヒード」と言い換えるこの医療観は、預言者が用いた治療法を天人統合型と身体還元型の医療観に依拠しつつ利用することを可能にする一方で、スナナの模倣という外面的形式にイスラーム的に意義深い内実を与える。つまり、「預言者の医学」の技術的実践を支える「医療的タウヒード」は、精神性の深化を促すスーフィズム復興の文脈に根づくものとして理解することができるのである。

第5章 インドネシアの「預言者の医学」産業

第1節 はじめに

イスラームの3つの基本理念に関連づけて考えるならば、「預言者の医学」は何よりもまず、ムスリムが預言者ムハンマドの医学的な教えに従い、イスラーム的に正しいと判断することに基づく医療行為（「イスラーム」）の現れとして把握される。具体的には、ムスリムたちがハディースにおける預言者の医療関連の伝承に言及し、生薬療法・吸角法・ルクヤを模倣的に利用するその姿である。だが、先行研究で確認したように、これらの技術だけを取り出して考察するだけでは、「預言者の医学」を信奉するムスリムがなぜそれらをイスラーム的に正しいと考えているのかが判然としないのであった。生薬療法と吸角法は非イスラーム文化圏でも用いられるし、「超自然的」な治療法であるルクヤは他の伝統医療文化と共通する呪文療法だと見なすこともできるからである。

そこで、どのようにしてムスリムがこれらの治療法にイスラーム的な意味を与えているのかを探るために、【広義の「預言者の医学」】の観点を取り入れる。換言すれば、治療法を根底から支える3つの医療観を考察の観点に取り込むことである。天人統合型と身体還元型の医療観によってムスリムは治癒の原理を理解する一方で、それら2つと共存可能なイスラーム的な神霊分離型の医療観（「医療的タウヒード」）を内面化している。この医療観とは、具体的には、神が唯一の癒し手であると信じることであり（「イーマーン」）、医療技術を用いるに際して「あたかも目の前に見るように」神を意識することである（「イフサーーン」）。

預言者の医療的スンナを模倣する行為を支えるこの「医療的タウヒード」は、一方で、イスラーム復興のスーフィズムの側面に根づく。心に巢食う欲望に追従する自己を見つめ直し、常に神を思う自己へと改変することを促すスーフィズムの目的は、教義上最大の罪悪である「多神教（シルク）」を回避することである。多神教は、一面では、唯一神以外の神々や精霊を崇拝することであるが、他面、人の目を意識した礼拝を指して「隠れた多神教」だとムハンマドが言ったように、自分自身の欲望を行為の動機とすることでもある。これを医療の文脈で考えれば、ヒンドゥー教的な神々やジャワ的な諸精霊を活用する医療行為のみならず、人間自身が治癒能力を主張することも、自我の欲望を信仰するという意味で多神教だと見なされることを意味する。ウッドワード論文の神秘家が示唆したように、インドネシアでは、伝統治療師が積極的に治癒能力を顕示する行為は、その治療師自身が「ドクン」の範疇に組み入れられる可能性と表裏一体である。多神教のレッテルを貼られることに等しいそれは、イスラームの教えによれば、預言者の教友たちが「一人の残らず似非信者であると非難されるのを恐れている」（ブハーリー「信仰の書」36）と言われるほど重大な問題である。

比喩的に述べれば、インドネシアの「預言者の医学」の信奉者は、この医学を選択している自分自身を見つめる時、その姿を反転させた多神教的な伝統医療文化の担い手としてのドゥクンを鏡の中に意識する。本稿では、その意識を言語的にはっきりとした形で捉えるために、「預言者の医学」ビジネス系企業 HPAI の商業標語をキーワードとして採用し、「預言者の医学」をその信奉者の目に映るドゥクン医療と対比させながら検討してゆく。それらの標語とは次に示される通りで、それぞれは先述の 3 つの医療観に対応させて考えることができる。

「神的な（〔イ〕 *Ilahiah* ; イラヒア）」

神的であることが意味するのは、発生するあらゆる病気がアッラーに由来し、それらの病気を治癒するのにもまた、事実、アッラーなのだということである。

「自然な（〔イ〕 *Alamiah* ; アラミア）」

自然であることとは、植物、鉱石、そして動物のような、この地球上に存在するあらゆる天然資源を用いることである。

「科学的（〔イ〕 *Ilmiah* ; イルミア）」

預言者の医学／イスラーム医学の医療実践の中の基本条件のひとつとして科学的であることとは、その医療が理に適っており、今日の科学的知識のアプローチを通じて説明できることである。それはでたらめな医学ではない。²⁷³

「神的な」の語によって示される「医療的タウヒード」を中心的医療観としつつ、ギリシア・イスラーム医学の長い歴史の影響を受けて、近代医学の時代に展開する「預言者の医学」は、天人統合型と身体還元型の医療観によっても支えられる。従って、「自然な」と「科学的」の語は「神的な」を補強する役割を担う。一方、これらの語を分析上反転させ、「多神教的」「超自然的」「非科学的」という対義語に変えてみると、彼らの目に映るドゥクン医療を「多神教的」で「超自然的」な技術を用いる「非科学的」医療文化として対照的に捉えることができる。

ここで本章の流れを簡単に述べておけば、次の第 2 節では、「預言者の医学」とは何かを改めて確認するために、その基本的な典拠としてのクルアーンとハディースを医療の観点から検討し、さらに、歴史上のウラマーによって著された古典としての『預言者の医学』に触れる。それから、「預言者の医学」を狭義と広義の観点から考察する本稿の方法論の意義について改めて述べ、続く第 3 節では、HPAI の商業内容である生薬療法と吸角法を参照しながら、これら 2 つの治療法が 3 つの医療観によってイスラーム的な性質を帯びること

²⁷³ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *Diktat Kuliah Herba Thibbun Nabawi Tingkat Dasar* (Jakarta, CELLS HPA Indonesia, 2014), Book 1, p.8.

を検討する。その次の第4節では、視点を呪文療法に移し、「医療的タウヒード」によって、「正当な」呪文療法ルクヤとドゥクンによる「不正な」呪文療法が差異化される論理的根拠を理解する。

第2節 「預言者の医学」とは何か

「預言者の医学」は、文字通り、イスラームの預言者ムハンマドの医療関連の言動に依拠する医学体系である。従って、彼が預言者であることの根拠であるクルアーンと、生活指導者でもあった彼が健康維持に関して言ったこと、病気の際に彼が用い、また用いるように勧めた治療法を記録するハディースがその活動の基本的典拠である。スンニ派で公認されるハディース六書の内、ブハーリー、アブー・ダーウード、イブン・マージャ、ティルミズィーによるハディースには治療専用の章が設けられ、ブハーリーとともに「真正（サヒーフ）」として権威を持つムスリム（・イブン・ハッジャージュ）のハディースでは、「挨拶の書」や「飲み物の書」などの中に医療関連の伝承が含まれる。これらのハディースに記される預言者ムハンマドの言動とクルアーンの章句を基礎に、『預言者の医学』と称される古典的な著作群が著されるようになったのは、ムハンマドの死後長い年月を経て後のことであり、本稿で参照するのはイブン・カイイム・アルジャウズィーヤによる作品である。現代の「預言者の医学」文化では、商業活動の様々な局面でこれらの歴史的文献が参照されることになる。

第1項 クルアーンの医療観

歴史上のムスリムであれ、現代社会を生きるムスリムであれ、「預言者の医学」を信奉する者にとって、イスラーム的に正しい医療を考える際の最も重要な参照先はクルアーンである。彼らはそこから医療に関係する章句を抽出し、それらによって「預言者の医学」のイスラーム的な基礎を語る。本稿ですでに何度か引用した「また病気になれば、かれはわたしを癒して下さいます」(Q26:80)は、神が唯一の「癒し手」([ア] *al-shāfi*)²⁷⁴であることを言明する一文であり、それはイスラームの神霊観に基づく医療観として「預言者の医学」文化を根底から支える。この全知全能の神の癒しの働きは、むろん、身体的な病気に限定されるものではない。その最も基本的な働きは「胸の中にある（病い）を癒す」ことである。

人びとよ、あなたがたの主から確かに勧告が下された、これは胸の中にある（病い）を癒し（[ア] *shifā'*）²⁷⁴、また信者に対する導きであり慈悲である。(Q10:57)

われが（段階を追って）クルアーンで下したものは、信者にとっては（精神的な）

²⁷⁴ 語根は上述の *al-shāfi* と同じである。

癒し（〔ア〕 *shifā'*）であり慈悲である。（Q17:82）

これらの信仰した者たちは、アッラーを唱念し、心の安らぎを得る。アッラーを唱念することにより、心の安らぎを得られないはずがないのである。（Q13:28）

神の存在、もしくは神の啓示としてのクルアーンが精神的な癒しの働きを持つのは、神の言葉を正しいと信じ受け入れる者にとってのみである。逆に、神の言うことに疑念を持つ者は癒しの対象ではなく「心に病ある者」として生きることになる。

アッラーは決して不義の民を御導きになられない。あなたは、心に病ある者がかれらの許に走るのを見るであろう。かれらは、「わたしたちは災難にあいほしないかと恐れる。」と言っている。（中略）かれらは心の中に秘密を抱くものために、酷く後悔することになるであろう。（Q5:52）

見るがいい。かれらは、あなたがたの上からまた下から襲って来た。その時目は霞み、心臓は喉もとまで届いて、あなたがたはアッラーに就いて、色々と（悪い）想像をした。こうして信者たちは試みられ、かれらは猛烈な動揺に揺さぶられた。その時、偽信者や心に病の宿っている者たちは、「アッラーとその使徒は、只欺いてわたしたちに約束したのです。」と言った。（Q33:10-12）

かれら（偽信者）は、「わたしたちはアッラーと使徒を信じ、服従する。」と言う。だがその後、かれらの一部は背き去った。これらの者は（真の）信者ではない。（中略）かれらの心には病が宿っているのか、それとも疑いを抱いているのか。またはアッラーと使徒が、かれらに対し不公平な扱いをすると恐れるのか。いや、かれらこそ不義者である。（Q24:47-50）

これらの引用から、イスラームを信仰することは心身の癒しの術を選択していることに等しい、とムスリムが見なうることが分かる。

そうであれば、この宗教の一部を成す「預言者の医学」は必然的に、身体と精神双方の治療を統合的に捉える天人統合型の医療観を備えることになる。神が心身の唯一の癒し手であると定義されている以上、唯一神信仰による精神的な治癒を求めることなしに、身体還元型の医療観に基づいて身体的な治癒だけを求めることは、定義によって無意味だからである。従って、竹下も指摘しているように、「預言者の医学」においては、例えば、アルコールや豚の成分が含まれる薬品を使用して身体的に病気から回復したとしても、神が定めた法規に違反するならば精神的な面での癒しを望むべくはなく、全人的な癒しは実現し

ないと考えられることになる²⁷⁵。

そのように考えられるがゆえに、天人統合型の医療観に依って立つ「預言者の医学」の信奉者は、自らの伝統を身体還元型の近代医学に対置させる²⁷⁶。つまり、「預言者の医学」においては、「病気を癒すのは神である」と見なす神霊分離型の医療観に次いで天人統合型が重みを持ち、イスラーム法の遵守を含む生活全般を医療的に捉え、人体の自律的な機能の存在を前提に食事や生薬療法によってその自然治癒力を活かすことが重視されるのである。

もちろん、その自然治癒力を持つ人体も人間を取り巻く大自然も、クルアーンの教えに従って、その存在根拠は神の創造に帰される。天人統合型の「天」は唯一絶対の神に接続するのである。

われは泥の精髓から人間を創った。次に、われはかれを精液の一滴として、堅固な住みかに納めた。それからわれは、その精滴を一つの血の塊に作り、次にその塊から肉塊を創り、次いでその肉塊から骨を創り、次に肉でその骨を覆い、それからかれを外に生命体に創り上げた。(Q23:12-14)

創造された一切を、最も善美なものになされ、泥から人間の創造を始められる。かれは、いやしい水（精液）の精からその後継者を創られ、それからかれ（人間）を均整にし、かれの聖霊を吹き込まれ、またあなたがたのために聴覚と視覚と心を授けられた御方。(Q32:7-9)

アッラーはどんな男の体の中にも2つの心臓を創られない。(Q33:4)

神によって創造された人体は美しく均整が取れ、正常に機能するようにできている。おのずからそのように作られている人体の自然性は、後述するように、「預言者の医学」の文脈において、人間が本来的にムスリムとして創造されることを表す「天性（〔イ〕 *fitrah* [ア] *fitra* ; フィトラ）」の概念に結びつく。

それであなたはあなたの顔を純正な教えに、確り向けなさい。アッラーが人間に定められた天性に基いて。アッラーの創造に、変更がある筈はない。それは正しい教えである。(Q30:30)

神が天性として人体に備え与えた自然治癒力を活かすのに、神が創造した天然の生薬類はふさわしい。それは人間の便宜を図って神が直接創造したままの天然物であるから、人為

²⁷⁵ 竹下前掲書、103-104 頁。

²⁷⁶ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 1, p.69.

的操作を経て様々な副作用を持つに至った化学合成薬とは異なり、体に優しいだけでなく、本質的に善でありハラールだと見なされるだろう。

信仰する者よ、われがあなたがたに与えた良いものを食べなさい。そしてアッラーに感謝しなさい。もしあなたがたが本当に、かれに仕えるのであるならば。かれがあなたがたに、(食べることを) 禁じられるものは、死肉、血、豚肉、およびアッラー以外 (の名) で供えられたものである。(Q2:172-173)

かれこそは、あなたがたのために、地上の凡てのものを創られた方であり、更に天の創造に向かい、7つの天を完成された御方。(Q2:29)

かれに、自分の食物に就いて考えさせてみるがよい。本当にわれは、水(雨)を豊かに注ぎ、次いで大地を裂いて切れ切れにし、そこに生長させるものには、穀物、またブドウや青草、オリーブやナツメヤシ、繁茂した庭園、果物や牧草(がある)。あなたがたとあなたがたの家畜のための用益である。(Q80:24-32)

またあなたの主は、蜜蜂に啓示した。「丘や樹木の上に作った屋根の中に巣を営み、(地上の) 各種の果実を吸い、あなたの主の道に、障碍なく(従順に) 働きなさい。」それらは、腹の中から種々の異った色合いの飲料を出し、それには人間を癒すものがある。本当にこの中には、反省する者への一つの印がある。(Q16:68-69)

上の引用の最後の一文では、神によって創造された天然資源は神の創造の「徴([イ] *ayat* [ア] *āya*; アーヤ)」であると語られている²⁷⁷。そして、その徴を徴と認めることができるのは「反省する者」「理解ある者」「知識ある人」だと言われている。

またアッラーが天から降らせて死んだ大地を蘇らせ、生きとし生けるものを地上に広く散らばせる雨の中に、また風向きの変換、果ては天地の間にあつて奉仕する雲の中に、理解ある者への(アッラーの) 印がある。(Q2:164)

かれこそは太陽を輝やかせ、月を灯明とされ、その軌道を定め、年数(と時日)の計算をあなたがたに教えられた方である。アッラーがこれらを創造されたのは、只真理(を現わすため)に外ならない。かれは知識ある人びとに印を詳しく述べられる。(Q10:5)

²⁷⁷ 引用先の『聖クルアーン：日亜対訳、注解』(日本ムスリム協会、1996年)では「印」が用いられているが、『岩波イスラーム辞典』の「アーヤ」項の用法に従って、本論の叙述においては「徴」を用いる。

大自然の中にあるすべては神の徴であり、それらは人間が理知によって把握することができるように創られ定められている。六信のひとつ「定命（〔ア〕 *qadar*）」を「測量、分配（〔英〕 *measuring out*）」の意に解したムラタとチティックは、このアラビア語に自然を創造する際の神の数量的決定が含意されることを指摘し²⁷⁸、「本当にわれは凡ての事物を、きちんと計って創造した。」（Q54:49）や「われは天から適量の雨を降らせ、それを地中に止まらせる。またわれは、それを無くすことも出来る。」（Q23:18）などの章句に言及している。神によって予め数量的に定められている地上の事物には、当然、人体も含まれる。神はそれを創造する際に、ひとつの人体に心臓を2つ入れるようなでたらめな事はせず、それぞれの器官や組織が正しく機能するよう測量的に完成させた。人体に故障が生じるのもまた神の意思であるが、病気を創造した神はその病気に対応する治癒も同時に創造したと神の使徒は言う。そうであれば、各病気の性質、原因、その治療法、治癒に必要な医薬の量も予め定められているに違いなく、それらを科学的に理解することは神の徴を確認することだとムスリムは考えることができる²⁷⁹。「預言者の医学」の信奉者たちの多くもその例外でなく、近代医学の成果に従って、人体と病気の性質を知ろうと努めることができるのである。

以上、神霊分離型・天人統合型・身体還元型の3つの医療観に言及しながら、クルアーンの章句を一部紹介した。この教典に「病気を癒すのは神である」と言明されているのだから、唯一神による癒しを語るこのイスラーム的な神霊分離型の医療観はクルアーンから必然的に導き出される医療観だと言える。また、この「医療的タウヒード」への信仰は、心身的に病む存在である人間の治癒を全面的に神に委ねるその性質ゆえに、天人統合型と親和的であることになる。しかし、「天性」はクルアーンの文脈では必ずしも医学的な意味合いを持っていない。「預言者の医学」の信奉者がそれを人体に先天的に備わる「自然治癒力」と読み替えることができるとすれば、それは全人的医療が称揚される現代的文脈において、その概念をクルアーンの内に読み取ることによってだと考える方が無難である。また、身体還元型の医療観もクルアーンにとって異質である。だが、この医療観に基づく近代医学が圧倒的な知の権威である現代に生きつつ、人体を神の被造物と見なすムスリムが、近代医学をクルアーンが語る真理を確認するための最良のツールだと見なすのは当然のことであると言えよう。

第2項 預言者ムハンマドの医学

さて、唯一絶対の神に帰依し精神的な癒しを求めた預言者ムハンマドは、身体的な癒しを司るのは神であることを前提に、体に発生する様々な病気に治療法を以て対処した。そのことを記録として現代に伝えるのがハディースであり、その中のいくつかは医療に関する独立の章を持っているとすでに述べた。中でも、ブハーリー、アブー・ダーウード、イ

²⁷⁸ Murata & Chittick, *op. cit.*, p.104.

²⁷⁹ 伊東、五十嵐前掲書、〈29〉頁。

ブン・マージャによる「治療」章の冒頭には、病気と健康に関わる諸現象への神の支配を端的に示す次のような内容の伝承が記されている。

ウサーマ・ブン・シャリークによれば、(中略)そして砂漠のアラブ人があちこちからやって来た。彼らは「神の使徒よ、私たちは医療を活用するべきでしょうか」と尋ねた。神の使徒は「医療を活用するがいい。アッラーは地上に病を下された場合、必ずその癒しを下された。ただし、ひとつの病を除いて。それは老化である」と応えた。(アブー・ダーウード「治療」1)²⁸⁰

「病気を癒すのは神である」という前提で、預言者ムハンマドは「医療を活用するがいい」と言った。では、彼は具体的にどのような治療法を自ら利用し、他人に利用してよいと言い、あるいは利用することを勧めたのか。ムスリムがそれを知るためにハディースを参照する時、まず目にすることになる伝承のひとつは「三種の治療法」に関するものである。

ジャービル・ブン・アブド・アッラーによると、預言者は「もしあなた方の行う治療に良い効果があるとすれば、それはそれぞれの病気に適した瀉血、蜂蜜の薬、または火による焼灼であるが、わたしは焼灼をしてもらうのを好まない」と言った。(ブハーリー「治療」4)

ブハーリーでは章全体で5回「三種の治療法」が言及されている。その内の3つで預言者は「わたしの民に焼灼を禁じている」と述べ、他の2つでは「わたしは焼灼をしてもらうことを好まない」と述べている。確かに、預言者自身がこの治療法を利用した記録は残っているが²⁸¹、熱した鉄や石を疾患部に接触させるこの治療法は強い苦痛を伴うため、それ以外に手段がない場合を除いては避けることが望ましいと考えられてきたようである²⁸²。現在のインドネシアでも、筆者の知る限り、治療法としての焼灼技術の利用は普及していない。

「三種の治療法」からこの焼灼を除けば、ハチミツの摂取と瀉血(吸角法)が残る。ハチミツの摂取を含む生薬療法は、ブハーリーに21回の言及があることから明らかのように、「預言者の医学」の中心的な医療技術である。生薬療法に関する伝承には次のようなものがある。

²⁸⁰ 以下、本稿で引用するブハーリーとムスリム以外のハディースはすべて

<http://sunnah.com/>の参照に基づく(2016年10月13日データ閲覧)。日本語訳は筆者。

²⁸¹ 『サヒーフ・ムスリム』「挨拶の書」の「どのような病にもそれに効く薬がある」の節にそのような言及がある。

²⁸² Ibn Qayyim al-Jawziyya, translated by Penelope Johnstone, *Medicine of the Prophet* (Cambridge, Islamic Texts Society, 1998), pp.37, 44-45.

アブー・サイドによると、或る男が預言者のもとに来て「わたしの兄弟は腹が悪いのですが」と言ったとき、彼は「蜂蜜を飲ませなさい」と命じ、二度目に来たときも「蜂蜜を飲ませなさい」と言った。三度目に男が来て「おっしゃる通りにしましたが」と言ったとき、預言者は「アッラーの言われることは本当で、お前の兄弟の腹が間違っているのだ。彼に蜂蜜を飲ませなさい」と応えた。そこで蜂蜜を飲ませたところ、兄弟は治った。(ブハーリー「治療」4)

ハーリド・ブン・サアドは言った。我々が遠征中、ガーリブ・ブン・アブジャルは病気に罹り、メディナへ帰ったときも病気であった。そこでイブン・アビー・アティークは彼を見舞いに訪れ、「この黒い種を五粒か七粒取って砕き、それをオリーブ油に混ぜて両方の鼻に入れてやりなさい」と我々にすすめた。アーイシャによると、預言者が「この黒い種はサーム以外のあらゆる病気の薬だ」と言ったので、「サームとは何でしょうか」と尋ねると、彼は「死のことだ」と答えた。(ブハーリー「治療」7)

ウンム・カイスは言った。わたしが神の使徒のもとに、咽頭炎の息子の鼻に綿をつめて連れて行ったとき、彼は「なぜそのようなものを詰めるのか。このインドの木を使いなさい。これは肋膜炎をはじめ七つの病気に効く。咽頭炎のときは鼻から入れ、肋膜炎のときは口の端から入れよ」と言った。(ブハーリー「治療」21)

サアドによると、預言者は「毎朝、アジュワの実を食べる者は、晩にいたるまで毒の害も、魔法の害も受けないであろう」と言った。(ブハーリー「治療」52)

また、瀉血(吸角法)は、ブハーリーでは7回の記述を数える。記録されている伝承は、例えば、次のようなものである。

フマイド・アッ・タウィールによると、アナスは、瀉血の報酬について尋ねられ、神の使徒はアブー・タイバで瀉血してもらったとき、なつめやしニサーウを与えた上、彼の主人にその税の負担を軽くするように求めた。また、預言者は「完璧な治療法は瀉血と海のクストであるが、咽頭炎の子供を抑えつけて瀉血で苦しめることはせず、クストを与えよ」と言った、と答えた。(ブハーリー「治療」13)

イブン・アッバースによると、預言者はラファイ・ジャマルという水場で痛みに襲われたとき、イフラムの状態のまま頭に瀉血を受けた。他の伝承によると、神の使徒は頭痛のためにイフラムの状態のまま頭に瀉血を受けた、という。(ブハーリー「治療」15)

生薬療法と瀉血（吸角法）以外で記述の多さが目立つもうひとつの技術は、牧野信也が「魔術」「悪魔祓い」「魔除け」などの訳語を充てた「ルクヤ（〔ア〕 *ruqya*〔イ〕 *ruqyah*）」である。これに関する伝承には次のようなものがある。

アーイシャによると、預言者は近親の或る人を右手でさすりながら、「おお神よ、人間の主、災いを追払う方。癒し給え。汝のほかに癒す者はなく、汝の癒しは病をすべて取除く」といって魔除けを行った。（ブハーリー「治療」38）

アーイシャは言った。死の病の床で預言者はコーランの魔除けの言葉を唱えながら自分に息を吹きかけていましたが、病気が重くなったとき、わたしがその言葉を唱えて彼に息を吹きかけ、彼の手で体をさすりました、と。（ブハーリー「治療」41）

アル・アスワドがアーイシャに毒虫に対する魔術について尋ねたとき、彼女は、預言者はすべての毒をもつ生きものに対して魔除けをすることを許した、と応えた。（ブハーリー「治療」37）

注意すべきは、クルアーンの章句を唱えたり、神への祈願の言葉を唱えたりする呪文療法であるルクヤに関して、預言者ムハンマドが条件を課している点である。その条件は多神教の問題と関わるものである。

アウフ・ビン・マーリク・アシュジャイーは伝えている。われわれはジャーヒリーヤ時代にまじないをしていた。われわれはこれについて「アッラーのみ使いよ、そのことについてどのように思われますか」とお尋ねした。するとその御方は「あなた方のまじないの言葉を私の前で唱えて見よ」と申され、更に「それに多神教についての何かが無ければ差し支えない」と申された。（ムスリム「まじないの言葉と多神教について」1）

つまり、イスラームの教義においては、正当な呪文療法と不正な呪文の2種類が区別されているわけであるが、詳細は第4節で論じることになる。

以上、ハディースから医療関連の伝承を部分的に引用した。ブハーリーの「治療」章には他にも病気の感染などに関する伝承が残され、「病人」章には看病に関する伝承も記録されている。医療に関する預言者のスンナの言い伝えは以上に引用したものに限定されないが（本稿 25-27 頁の【ハディース治療関連テーマ別分類表】参照）、本稿では敢えて生薬療法・吸角法・ルクヤに焦点を絞ってここに挙げた。その理由は、第2章でも述べたように、

具体的な治療法の記述としてこれら 3 つが数量的にも目立ち、それらを利用した「預言者の医学」産業が成立しており、従って、「預言者の医学」とは生薬療法・吸角法・ルクヤの 3 つであると要約することができるからである。例えば、イスラーム世界の消費文化について論じたグレッグ・フィーリーは、「預言者の医学」について次のように要約的に紹介している。

伝統的なイスラーム的保健サービスへの受容もまた、近年急速に成長している。「ティブン・ナバーウィ」もしくは預言者の治療法として推進されるそれは、スピリチュアルな治療法（ルクヤ）、吸角法（ブカム）、生薬療法を含む。ルクヤはクルアーンの特定の章句の朗唱を伴うもので、一連の身体的・精神的疾病の原因だと見なされる悪霊（ジン）を体から取り除くためか、健康を回復するのを助ける善霊を召喚するために用いられる。ブカムは真空のカップを用い、「汚い」血液を吸い出すか、血流を促進するかによって治療効果を持たせることを目的とする。
(中略)

イスラーム的な生薬療法は、採算の採れる家内工業になっている。開業者たちは、ハチミツ、飲み水、オリーブオイル、聖地（たいていはアラビア半島）からの大麦やナツメヤシなど、一連の「神聖」だと推定される商品や、預言者ムハンマドが老年と死以外のあらゆる病気を癒すと言ったと伝えられるハバットゥソーダ（文字通りの意味は「黒い種」；植物学名はニオイクロタネソウ）などを成分として含む治療薬を販売する。²⁸³

このように生薬療法・吸角法・ルクヤに要約される「預言者の医学」を指して、本稿では【狭義の「預言者の医学」】と称することはすでに述べた通りである。

第3項 イブン・カイイムの『預言者の医学』

以上の伝承群が一部のウラマーによって注目され、早くは西暦9世紀頃には、『預言者の医学』の名を冠する著作が書かれていたと言われているが²⁸⁴、本稿で取り上げるイブン・カイイム・アルジャウズィーヤ（西暦1350年没）による執筆はさらに後代のことである。彼が生きたイスラーム世界の医療文化は、ヒポクラテスやガレノス等に代表される古代ギリシア医学の理論を吸収してすでに久しかった。非イスラーム的起源を持つその医学が社会に広く普及している事実を意識しつつ、イブン・カイイムを含むウラマーたちが預言者の名を冠した一連の医学書を著した歴史的背景は、すでに研究者たちによって指摘されてきた²⁸⁵。著作活動の動機はいくつか想定されるものの²⁸⁶、異教的な起源をもつ医学理論を

²⁸³ Greg Fealy, *op. cit.*, pp.23-24.

²⁸⁴ Irmeli Perho, "The Use of Koran and the Sunna in the Medicine of the Prophet," in *Studia Orientalia* 64, 1988, p.132.

²⁸⁵ 竹下前掲書、102-103頁、Bürgel, *op. cit.*, p.46, Irmeli Perho, *The Prophet's Medicine: A*

イスラーム的な観点から捉え直し、この宗教の精神に適った医療実践を社会の中へと広めてゆくことが中心的な動機だったことは間違いない。これらの著者たちの内で最もよく知られているイブン・カイイムの『預言者の医学』は、インドネシアでも複数回に渡って同国語版が出版され、この国の「預言者の医学」を信奉するムスリムに広く親しまれてきた。

同書は大きく第1部と第2部に分かれ、前半部は冒頭の章で「預言者の医学」の根本原則を述べ、第2章から第38章では、特定の病気に対する対処法を含めた具体的な医療技術が解説されている。後半部は主に生薬類がアルファベット順に列挙され、中には礼拝、断食、忍耐などの教義に由来する項目の医学的効用の解説も含まれている。その内容の詳細性は明らかにハディースの医療関連の記述内容を越えているが、それはイブン・カイイムが同時代の医学的知識を援用しながら、ムハンマドの医療活動の記録を敷衍して論述することができたからである。以下では、本稿の方法論に沿って3つの医療観に関係する部分に焦点を合わせながら、この古典的『預言者の医学』を検討することにした。

< 神霊分離型の医療観（「医療的タウヒード」） >

イスラーム的に正しい医療行為のあり方について論じるこの著作において、医療行為がイスラーム法に反するものでないことは自明であるが、イスラーム文化の特定の文脈では、それが必ずしも自明でないことをイブン・カイイムは認識していた。神を信頼し全身全霊を神に委ねることを意味する「タワククル（[ア] *tawakkul*）」の観念の下、病気の発生が神の意思なのであれば、それを取り除こうとする医療行為は神の意思に反する、という解釈が一部のムスリムによって主張されていたのである²⁸⁷。だが、このウラマーにとって医療行為を全面的に放棄することはありえない選択肢であった。「アッラーのみ使いは『どのような病にも薬はある。それ故、その病に合った薬が用いられれば、至高偉大なるアッラーのお許しで癒える』と申された」（ムスリム「挨拶の書」69）を始めとする複数の伝承を受けて、彼は次のように述べている。

これらの正しいハディースは治療を行えという命令を含んでおり、それは神への信頼（タワククル）を否定するものではない。空腹、喉の渇き、暑さや寒さを反対のものによって排除しようとするのがそれを否定しないのと同じである。²⁸⁸

人間のために食べ物や飲み物を創造したのが神であるならば、人間がそれらを利用して空腹や喉の渇きを満たすことが神の意思に反するはずはない。医療技術を用いることも同様

Creation of the Muslim Traditionalist Scholars (Helsinki, Finnish Oriental Society, 1995), pp.76-83., Rahman, *op. cit.*, pp.41-49.

²⁸⁶ Rahman, *op. cit.*, p.42.

²⁸⁷ ラフマンによれば、医療技術利用の選択肢を排除したのは一握りのスーフィーであり、中には医療を受け入れたスーフィーも多くいた（Rahman, *op. cit.*, pp.48-50.）。

²⁸⁸ Ibn Qayyim, *op. cit.*, p.11.

で、それが人間の便宜を図って神が創造したものであるなら、心身に害となるものを排除するために医療に頼ることは、神への信託の表現に他ならないとイブン・カイイムは考える²⁸⁹。彼にとっての神への信託とは、何もせずただ神の癒しを待つ（あるいは、病気が悪化するのを待つ）無能力的なままであることを意味しない。

…これらの手段の利用を怠ることは、そうすることによって神の命令と知恵に疑念を投げかけ神への信託を弱めるように、信託という徳目自体に疑念を投げかけることになる。これらの手段を怠る者は、そうすることがより高い程度の信託であると考えているのだが。だが、実際、それら（手段）を無視することは無能力なのであり、無能力は信託を打ち消してしまう。信託というものの真実とは、この世とあの世において神の僕にとって有益なものを獲得できること、害悪を撃退するものを獲得できることにおける、神への心の信頼である。この信頼は利用可能な手段を追求することを伴わなければならない。そうでなければ、神の僕は神聖なる知恵と宗教法を否定することになる。それゆえ、神の僕はその無能力を信託に変えてはならず、その信託を無能力に変えてもいけないのである。²⁹⁰

とはいえ、ハンバル派の祖イブン・ハンバルが医療行為はハラールだが避けた方がよいと言ったという伝承などが残っているのも事実であり²⁹¹、治療を求めずに病苦に耐え抜く選択肢は依然ムスリムに残されていると言えよう。実際、イブン・カイイム自身も第2部において、生薬類や宗教儀礼に並べて病苦に耐える行為を徳目として記述しているのである。「本当にこの中には、耐え忍んで感謝する凡ての者への印がある」(Q14:5)という章句を受けて、彼は次のように書く。

信仰に対する忍耐の関係は、身体に対する頭部の関係のようである。それは3種類に分けられる：(1) 神によって建立された義務に関する忍耐、個人はそれを怠ってはいけない、(2) 彼によって禁じられた行為を控えることにおける忍耐、個人はそれを行ってはいけない、(3) 彼の審判と定命に関する忍耐、個人はそれらに憤ってはいけない。²⁹²

彼がこの著作の中で忍耐（〔ア〕 *ṣabr*）に触れていることは、病気に耐える行為が医療技術の一種と見なしうることを示している。病気と治癒の本源である神を信じ、その意思に全身全霊を委ね忍耐することも一種の能力であり技術であると解釈することは可能なのであ

²⁸⁹ *Ibid.*, p.11.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.11.

²⁹¹ Jalalu'd-Din Abd'ur-Rahman As-Suyuti, trans. by Tibb an-Nabbi, *As-Suyuti's Medicine of the Prophet: May Allah Bless Him and Grant Him Peace* (London, Ta-ha Publishers, 1994), p.124.

²⁹² *Ibid.*, p.237.

る。

つまり、ムスリムが病気に罹る時、人為的な医療に向かった上で結果を神に委ねるのであれ、あるいは、人為的な医療に向かわずに結果を神に委ねるのであれ、病気が癒えるか癒えないかの結果を神に委ねること自体はそれらに共通している。言い換えれば、双方において「病気を癒すのは神である」という絶対的な教義は疑われていない。逆に、その教義に疑念が差し挟まれたり、故意にその教義が曲解されたりする時に、物事は反イスラーム的な様相を呈するようになる。例えば、イブン・カイイムは、預言者ムハンマドによる禁止と容認の伝承が併存する焼灼に関して、次のように書いている。

アル・カッタービーは言った。彼（預言者）は、傷口からの出血が凝固するようにするためだけにサアドに焼灼を行った。彼が致命的に大量出血することを恐れたからである。焼灼はこのような場合のために使用されたのである。誰かの手や足を切断する時にそれがなされる時のように。焼灼の禁止は、治癒を求めてそれが使用されることに関係している。人々は、ある人に焼灼を施さなければその人が死んでしまう、などと信じていたのであった。預言者はこの意図を持つ者たちに焼灼を禁じた。²⁹³

ここで述べられているのは、預言者が焼灼を禁じたのは、癒しをもたらすのは神であるという正しい信念を忘れ、人々が焼灼技術そのものに特別な期待を抱く場合においてだということである²⁹⁴。神と預言者がハラールだと言明する医療技術の利用は許され、神と預言者がハラームだと言明する医療技術の利用が禁じられることは、教義上揺るがない。しかし、ハラールな医療技術を利用するのであっても、その利用者の内面において「病気を癒すのは神である」という「医療的タウヒード」の前提が揺らぐならば、その技術利用はイスラーム的な正しさから逸脱し始めるのである。

<天人統合型の医療観>

医療技術の利用を奨励するイブン・カイイムにとっても、「病気を癒すのは神である」という「医療的タウヒード」の医療観は絶対的な意味を持つ。神は人間の心と体の両面を癒す存在であるというその医療観に従って、彼は人間が患う病気を心の病気と体の病気の2種類に区別する。むろん、一方だけを重んじて他方を疎かにしてよいと言うわけではなく、心身全体の癒しを考える天人統合型の医療観はイブン・カイイムの『預言者の医学』にとっても親和的であった。前者の心の病気を治癒する医学について彼は次のように述べる。

心の医学に関して、これは預言者たち（彼らの上に神の祝福と平安を）に委託さ

²⁹³ *Ibid.*, p.45.

²⁹⁴ *As-Suyuti, op. cit.*, pp.153-154.

れてきた。彼らの教えを通じ、彼らの手による以外に、これを獲得する手段はない。心の平安はその創造主を認識すること、彼の名前と属性、彼の行為と審判を認識することを通じて獲得されるから、心は彼が承認し愛する事柄を好むべきであり、彼が禁じ憎む事柄を避けるべきである。そのようにすることによってのみ、本来的な健康と生活は見出されるのであって、預言者たちを経由すること以外にこれらを得る道はない。²⁹⁵

一方、体の医学の方は、それをさらに2つに分けることが可能であると言う。1つは生物としての人間の生存様式に組み込まれている。空腹には食事、疲労には休息、寒さには加温などのように、ある状態の継続をその対立的作用によって終わらせることであり、この方面に専門の医師は必要ない²⁹⁶。もう1つは人体に関する深い知識を要求する方法で、こちらは専門家の存在を要請する。『預言者の医学』の文脈では、その知識とはギリシア・イスラーム医学的な人体論である。

…気質性の病気の原因は、大部分において、熱と冷という1つの活動的な性質のどちらかが優勢になることに帰される。過剰な熱と冷によって引き起こされる病気の治癒の基本原理に関する預言者の言葉は、この見解に一致する。病気が熱ければ、放血か吸角法によって血液を抜いて治療する。これは「物質」を除去し、気質を冷却することである。病気が冷たければ、ハチミツに含まれている特性によって温めて治療する。²⁹⁷

上の文章にはギリシア・イスラーム医学的な熱（温）、冷、湿、乾のバランス論の影響が明確に見られるが、イブン・カイイムの『預言者の医学』の場合、こうした理論に関連づけられて預言者ムハンマドの日常行動が論じられる点に顕著な特徴がある。預言者のスナナについて述べる次のいくつかの文章はその好例である。

…預言者は彼の国の人々が食べるのに慣れていたものを食べた。つまり、肉、果物、パン、ナツメヤシ、そしてその他、食べ物に関して彼がその指導の中で言及したものである。（中略）

2種類の食べ物の中の1つの性質を変更したり、加減したりする必要がある時は、可能な場合はいつでも、それと反対のものを食べることによってそうした、新鮮なナツメヤシの熱をスイカによって加減したように。それが見つからなかったとしても、彼がそれを食べる必要を感じ、彼の食欲がそれを求めたならば、彼はそ

²⁹⁵ Ibn Qayyim, *op. cit.*, p.5.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.5.

²⁹⁷ *Ibid.*, p.38.

れを適度な量で、食べ過ぎることなく摂取した。²⁹⁸

彼は香辛料とともにパンを食べた。時に、彼はそれを肉と一緒に食べて、次のように言った「これは現世と来世の民の主な食事である。」(中略) 彼は一切れのパンにナツメヤシを添えて「これはパンに適した味つけの仕方だ」と言った。これは正しい食生活のために異なる種類の食べ物をバランスよく摂取することの重要性を示す事例である。大麦のパンは冷と乾であるのに対して、ナツメヤシは熱と湿なのである。²⁹⁹

預言者の睡眠と起床のパターンを注意深く見る者は誰でも、これが最もバランスが取れていて、身体、諸器官、諸々の機能に最も役立つことを発見するだろう。³⁰⁰

ちなみに、別の著者による『預言者の医学』には、ギリシア・イスラーム医学の気質論に基づいて預言者のバランスを語る論法が見られる。そこでは、最も優れた気質を持つのは人間であり、人間の中で気質が一番優れているのは信仰を持つ者、信仰を持つ者の中では預言者たちが最も優れ、その預言者たちの中で最良のバランスある気質の持ち主はムハンマドだと述べられている³⁰¹。

以上のようにギリシア・イスラーム医学的なバランス論に適った生き方が預言者ムハンマドの生活様式に発見されるのであれば、バランスの崩れによって引き起こされる病気を予防する秘訣は、彼の生活スタイルの模倣に見出されることになるだろう。第33章「健康維持における預言者の指導」では、まず、人体が湿と熱によって均衡を維持しており、その崩れが病気を引き起こすと説明される。熱だけでは人体が乾燥してしまうところを湿気がそれを防ぎ、根本的に湿的である人体に熱があることによって余剰物が燃焼される。熱によって減少してゆく湿を補う役割を担うのが飲食物である。だが、飲食物を過剰に摂取すると、摂取された湿を燃焼させる熱の力が弱まり、余剰物が人体に堆積する。これが病気の元になる³⁰²。従って、「預言者の医学」の目的は次のようになる。

医師の最も高い目標は、単純に、湿度を腐敗から守ること、それを腐敗させる他の要素から守ることであり、また、熱を弱めようとする要素から熱を守ることであり、それらを正しい比率に保つことである。その比率によって人体は均衡に保たれる。ちょうど天空と大地、そして被造物のすべてが正しい比率を通して均衡を保っているように。

²⁹⁸ *Ibid.*, p.161.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.162.

³⁰⁰ *Ibid.*, p.174.

³⁰¹ As-Suyuti, *op. cit.*, pp.3-4.

³⁰² Ibn Qayyim, *op. cit.*, p.158.

預言者の指導に考えを巡らせる者は誰でも、それが健康を維持するために最も優れた指導であることを理解するであろう。その維持は次の事柄をよく秩序づけることによる。すなわち、食べ物と飲み物、衣服と住居、気候、睡眠と起床、運動と休息、結婚、(人体の物質の) 一掃と保持である。³⁰³

大自然と人体の照応関係、生活の一部としての医療の位置づけを語るこの文章は天人統合型の医療観の典型的特徴を示していると言えよう。大自然を創造したのは神であり、その大自然の原理に最も忠実に生活したのは神の使徒ムハンマドである。このように考える『預言者の医学』であれば、当然、特殊な医療技術を持つ医師の存在は絶対的に必須ということにはならない。自然に適った生活様式によって健康は保たれると考えるからである。イブン・カイイムにとって、「食事を通じて治療が可能なのであれば、医学に頼る必要がないことは医師たちが同意している」³⁰⁴事実であった。

では、医学の専門家による技術的介入なしに、食事や生活様式を改善するだけで健康が保たれるのはなぜなのか。クルアーンによって答えれば、神がそのように大自然と人体を創ったからだということになる。そして、この辺りに「天性 (フィトラ)」の概念が医学的な意味を帯びる地点がある。イブン・カイイムは第 2 部で「乳」の効用を述べる際に³⁰⁵、次のクルアーンとハディースの文章を引用している。

また家畜にもあなたがたへの教訓がある。われはその腹の中の雑物と血液の間から、あなたがたに飲料を与える。(その) 乳は飲む者にとり、清らかであり (喉に) 快適である。(Q16:66)

アブー・フライラによると、空を飛行した夜、神の使徒はエルサレムで酒の盃と乳の盃を差出されたとき、それをじっと見た後、乳の盃を取った。すると天使ジブリールは、「汝を正道 (フィトラ) にお導きになったアッラーに讃えあれ。もし汝が酒を選んだならば、汝の民は道を誤ったであろうに」と言った。(ブハーリー「飲みもの」1)

この伝承文中の「フィトラ」に医学的な意味合いはない。しかし、それを引用したイブン・カイイム自身の次の文章には、この概念の医学的意味が示唆されている。

乳は外面的には単純であるが、その源の合成物は、自然の合成によって 3 つの不可欠な要素からなる：チーズ質、脂肪分、水分である。さて、そのチーズ質的な

³⁰³ *Ibid.*, p.159.

³⁰⁴ *Ibid.*, p.7.

³⁰⁵ *Ibid.*, pp.269-270.

要素は冷と湿であり、身体の栄養になる。脂肪分は適度な熱と湿であり、健康な人体に適していて非常に有益である。³⁰⁶

乳は、一般的に、人体にとって最も有益な飲み物である。それは、その中に含まれる栄養価が高く多血質的な要素によって、それが幼少期の状態に習慣化されていることによって、また、人間の天性（フィトラ）に適合的であることによって。

307

この「天性」が現代の「預言者の医学」ビジネス HPAI の教材において「自然治癒力」へと読み替えられることについては後述する。むろん、イブン・カイム自身はそのような読み替えは意図していなかったかもしれない。だが、健康はバランスの取れた食事を含む生活様式によって維持され、そのためには必ずしも治療師を必要としないと彼が言うためには、人体に備わる自然治癒力を信じていなければならなかったはずである。

そのことを間接的に示しているのは、彼が医療行為の順序として「食事を含む生活習慣→単純薬による治療→合成薬による治療」を正当だと考えていた事実である。それは、人体への医療技術的介入よりも、人体に備わる自然の働きによる治癒を彼が重視していたことを示す。

単純薬で治療が可能である時は、合成薬に頼るべきではない³⁰⁸。次のようにも言われている。食事と予防によって病気が治療できるのであれば、それを医薬で治療することを企てるべきではない。また、医師たちは医薬を処方することに熱心であってはいけない。（中略）経験ある医師たちに関して言えば、彼らの医薬はほとんどが単純薬によって構成されているのである。³⁰⁹

彼によれば、この単純薬と合成薬という対比は、食事内容が単純な民族と複雑な民族の対比と一致する。食生活が単純な民族の間では複雑な病気が発生することはないから、彼らの病気の対処には単純薬で十分である。そのような生活様式を持つ民族の例として「ベド

³⁰⁶ *Ibid.*, p.270.

³⁰⁷ *Ibid.*, p.270.

³⁰⁸ ギリシア・イスラーム医学界の薬理学（〔ア〕*al-ṣaydana*）は、単純薬（〔ア〕*adwiya mufrada*）と合成薬（〔ア〕*adwiya murakkaba*）を区別する。過去のイスラーム世界において、この単純薬に関する研究（*materia medica*）は植物学と区別されていなかったと言われ、すべての植物は何かしらの医薬的效果を持つと見なされていた〔C. E. Bosworth et al. ed. *The Encyclopaedia of Islam, New Edition* (Leiden: Brill, 1997) Vol. I, pp.212-213 (‘adwiya’)]. 従って、自然界から採取される動植物や鉱物がそのまま医薬として用いられるものが単純薬であり、それらの天然資源を特定の処方に従って調合したものを合成薬と称したと考えられる（*Ibid.*, Vol.IX, p.100 (‘al-ṣaydana’).）。

³⁰⁹ *Ibid.*, p.7.

ウィンと砂漠の住民」³¹⁰が挙げられ、彼らが用いる医薬には単純薬が多いと言う。単純薬の利用そのものについては、範囲はさらに広がって「アラブ人、トルコ人、砂漠の人々」³¹¹に見られる。そして、預言者ムハンマドが用いた生薬のほとんどは単純薬であった。

彼の指導の中のひとつに、私たちは彼が自分自身のために用いた医薬、あるいは、彼の家族や教友から病人が出た際に処方された医薬を見出す。しかし、彼の指導も、彼の教友たちの指導も、一般的に合成薬として知られる医薬の使用を含まない。対照的に、彼らの医薬のほとんどは単純薬なのである。彼らはしばしば、治癒力を強化するためか緩和するための何かをその単純薬に加えたけれども。³¹²

預言者ムハンマドが用いた生薬の多くは、自然の中で取れた素材をそのまま用いる単純薬であった。彼は天性に従って神の被造物である自然を信頼し、天然の生薬を用いて自然治癒力を活かした、つまり、ムハンマド（人）は神（天）の摂理に従ったのだと解釈される。こうして天人統合型の医療観がイスラームに包摂されることによって、それはこの宗教特有の色彩を帯びることになるのである。

<身体還元型の医療観>

以上のように、ギリシア・イスラーム医学の影響下にあった社会で著された『預言者の医学』は天人統合型の医療観を特徴とする。とはいえ、五十嵐が述べているように³¹³、そのような医療観を持つ医療文化においても、身体還元型の医療観が皆無であることはない。ハディースに述べられる治療法の中で言えば、熱で火照った患部を水で冷却する方法や、熱した鉄や石で患部を焼く焼灼法は、病気の特異とその治療を身体のレベルだけで行う分かりやすい事例である。『預言者の医学』の第2部の「アル・ハッバ・アル・サウダー（[ア] *al-habba al-sawdā'*）」³¹⁴項にも、例えば、次のような身体還元的な処置法が見られる。

それをすり潰してハチミツと合わせてこね、白湯と一緒に飲めば、それは腎臓と膀胱に形成される石を溶解する。何日か連続して飲む場合には、利尿、月経促進、催乳の効果がある。酢と一緒に温め、腹部の塗り薬として用いれば、回虫を殺傷する。³¹⁵

³¹⁰ Ibn Qayyim, *op. cit.*, p.8.

³¹¹ *Ibid.*, p.7.

³¹² *Ibid.*, p.7. ちなみに、同じ頁に、合成薬を用いる民族としてビザンツ人とギリシア人が挙げられている。

³¹³ 五十嵐前掲書、147頁。

³¹⁴ ハディースにある「黒い種」のこと（ブハーリー「治療」7）。ニオイクロタネソウ。現代インドネシア語では「ハバットウソーダ（[イ] *Habbatussauda*）」と呼ばれる。

³¹⁵ Ibn Qayyim, *op. cit.*, p.215.

身体に疾患が特定され、その疾患部に目標を定めて医薬を用いるこのような対症療法を支えているのは身体還元型の医療観である。

その医療観によって医療技術を最も高度な形態へと発展させたのが近代医学に他ならない。もちろん、イブン・カイイムの時代にそれは存在しなかった。だが、正しく医療技術を用いるのに同時代の医学的知識が不可欠だと彼が考えていたことは間違いない。例えば、医薬を用いる際の数量的正確性の重要性をハディース（ブハーリー「治療」4）（前項で引用済み）に関連づけて次のように述べている箇所がある。

そのハチミツを繰り返し服用させるという点に、優れた医学的概念がある。すなわち、医学には病気の状態に応じた寸法や分量がなければならないことである。不足すればそれは完全に病気を消し去ることはできず、過剰であれば、体力を弱めて他の害悪の原因となる。預言者がその男に兄弟にハチミツを与えるように指示した時、その男はその病気と闘い、目的を達成するのに十分な量を与えなかった。そしてその男が預言者にそのことを述べた時、預言者は与えられた投与量が必要な量に達していなかったことを知っていた。指示が繰り返されれば、預言者は投与の繰り返しによって病気を克服するのに必要な量に達するだろうと認めた。だから、病気の内容に応じて継続的に投与が続けられた時、神の許しによって、治癒は実現したのである。ゆえに、薬の寸法と分量、病気の強さの程度や患者の体力を注意深く計算することは、医学の重要な規則の一部である。³¹⁶

イブン・カイイムは、同時代の最先端の医学理論に一致する部分をハディースの中に発見することによって、預言者ムハンマドの医療に関するスンナは理に適っていると納得することができたのである。

第4項 狭義と広義の「預言者の医学」

以上、クルアーン、ハディース、イブン・カイイムの『預言者の医学』の内容を、3つの医療観に沿って検討してきた。先述のように、ハディースにおける記述の多さに着目すれば、生薬療法・吸角法・ルクヤが「預言者の医学」を代表する治療法であると言うことができ、実際にそれらを商業的サービスとして提供する「預言者の医学」産業がイスラーム社会において成立している。そのような教典の記述と現実の産業活動の間に認められる因果関係を指して、本稿では【狭義の「預言者の医学」】と呼ぶのであった。

ところで、この狭義の視点に立って、「預言者の医学」を具体的な治療法そのものに還元する態度はムスリムの間でも見受けられる。つまり、ハチミツの利用や吸角法などの限られた治療法を用いることそれ自体を「預言者の医学」と定義するのである。しかし、*Kedokteran Nabi: Antara Realitas & Kebohongan*（『預言者の医学 ~現実と虚構のあいだ~』）の

³¹⁶ *Ibid.*, p.25.

著者アブー・ウマル・バシール³¹⁷によれば、そのような態度は誤りである。彼はその理由を次のように説明している。

なぜなら、私はニオイクロタネソウとハチミツ自体が「預言者の医学」なのではないと確信しているからである。「預言者の医学」とは方法論であって、それら 2 種類の産物はサヒーフのハディースで称賛され、最良だと見なされている産物であるに過ぎない。だから、次のようなことだけが言えるだろう。「預言者の医学」の方法論に従えば、ハチミツとニオイクロタネソウはよい薬で、多くの種類の病気に効果がある、と。³¹⁸

バシールによれば、「預言者の医学」をニオイクロタネソウやハチミツの利用と同一視する見方は、神の癒しと特定の治療法に関するハディースの記述を絶対視する余り、教典の外部で発展する医学体系に対して排他的になる態度と結びついている。それが誤りであるのは、「病気を癒すのは神である」という趣旨の預言者の言葉について次のようなことが言えるからである。

このハディースが意図しているのは、本質的な癒し手はアッラーであること、癒しがアッラーに由来することを説明することである。医師とは、ある僕を治癒するための媒介としてアッラーが創造したメディアに過ぎない。看護する者、付き添う者、アッラーの許しによって癒されるまで病人に寄り添う者に過ぎないのである。これはタウヒードの問題について語るハディースであって、自然環境から人間が学んだ医学の存在を否定するためにあるのではない。³¹⁹

「預言者の医学」は「方法論」であると言うバシールの見解は、それをイスラーム的な「生き方」そのものと表現した先述の穆斯林夫妻の見方を想起させるものである。「預言者の医学」とは生薬療法・吸角法・ルクヤのことではないのかという筆者の素朴な質問に対して、夫のゲスタンさんは次のように語った。

3つの要素、つまり「イスラーム」「イーマーン」「イフサーン」が維持されている限り、それはイスラーム医学だと言えます。「預言者の医学」の方法はたくさんあります。クルアーンを朗唱するルクヤや預言者が教えた祈願も「預言者の医学」

³¹⁷ ジャカルタ出身のウスタッド。サウジアラビアへの留学経験もありその堪能なアラビア語力で翻訳も手掛ける。インドネシア語でも多くの著作を出版しており、聖典の言葉を取り入れたイスラーム小説のみならず、預言者の医学、礼拝、人生論など幅広いテーマのエッセイも書く。

³¹⁸ Abu Umar Basyier, *op. cit.*, Footnote 1, p.43.

³¹⁹ *Ibid.*, p.42.

に含まれます。神の使徒が言及した生薬、それも「預言者の医学」です。それから、彼が教えた数々の治療法もあります。それも「預言者の医学」。(中略)先の3つの要素に抵触しないのであれば、「預言者の医学」はもっと広いのです。³²⁰

実際問題として、預言者ムハンマドが言及した特定の生薬が手に入らない場合もある。現代のように物流制度が発達していなかった昔のジャワにおいてはなおさらである。ゲスタンさんによれば、ジャワ社会にイスラームを確立したワリたちの手元には、ムハンマドが用いたハバットゥソーダはなかった。しかし、彼らはジャワ固有の生薬類「ジャムウ ([イ] *jamu*)」を利用することができた。彼らは「イスラーム」「イーマーン」「イフサーン」の理念を忠実に守った人々だったから、ハディースに載っていない生薬を使うことに何ら問題はなかったのである³²¹。

私の理解によれば、「預言者の医学」は環境に適応することができます。それは「生き方」です。信仰とシャリーアに対立しない範囲内で、それは発展してゆくでしょう。ユナーニー医学や中国医学の影響を受け取ることも、信仰とシャリーアに反しない限り問題はないのです。³²²

このように、イスラームの基本理念という不動の軸の周囲で、ムスリムが「預言者の医学」を融通の利く概念として用いることができるのは、それが癒しとは何かを問う精神の為せる業だからである。イブン・カイイムは伝承の医療関連の記述を受け取って、同時代に流通していた医療観に依拠しながら「預言者の医学」を再構築した。それは彼が、神の癒しはどのように働くかという問題を、自分の手元にある医学的知識を活用して納得しようとしたということである。同様の態度は現代の「預言者の医学」の信奉者にも見られるであろう。そうであれば、「生き方」としてのこの医学を正しく理解するために、【狭義の「預言者の医学」】の根底にある医療観を検討しなければならない。それを可能にするのが【広義の「預言者の医学」】なのである。

【広義の「預言者の医学」】という分析視角の意義をまとめれば、次のようになるだろう。第1に、ムスリムがムハンマドの医療的スナを模倣して生薬療法・吸角法・ルクヤを用いる、という単純な現象的事実の基礎にある動機を理解することができる。唯一絶対の癒し手は神であると見なす「医療的タウヒード」を最もよく体現して生きたのは神の使徒であり、彼が用いた民間療法を模倣することはそれ自体でムスリムにとって特別な意味を持つ。また、天人統合型の医療観への視座を持つことで、神が創造した自然を完全なものとし見なし、古来の生薬療法や吸角法を用いてこそムスリムは自己を神の摂理に服従させるこ

³²⁰ 2015年2月10日にゲスタンさん宅で行った聞き取り調査から。

³²¹ 同上

³²² 2015年9月6日にゲスタンさん宅で行った聞き取り調査から。

とができること、従って、これらの治療法が単なる民間療法に留まりえないことが理解される。さらに、それらの治療法を利用することは医学的に正しくなければ全く意味をなさないが、それを保証するのが身体還元型の近代医学の役割なのである。

第2の意義は、「媒介」という観点から「預言者の医学」文化を捉えることができるようになる点である。「医療的タウヒード」に従えば、民間療法であれ、先端科学技術であれ、医療とは例外なく神の癒しを媒介するための技術である。技術が神の治癒能力の媒介であるとは、治療師や技術自体には副次的な意味しかなく、本来的に有意味なものとは神とその治癒能力であることを示す。従って、この医療観が人間に求めるのは、癒し手たる神だけに価値を置きつつ、イスラーム的に正しい媒介手段として医療技術を用いることである。そうであれば、逆に、自分自身の治癒能力や治療技術に価値を置く治療師は、「医療的タウヒード」を拒絶し、不正な医療技術を用いる者と見なされることになるだろう。「預言者の医学」をイスラーム復興の文脈に置いて考える意義はこの点にある。

最後に、3つめの意義としては、従来の伝統医療研究の観点では必ずしも「宗教的」に見えなかった生薬療法と吸角法が、実際には極めて「宗教的」であることを明らかにできる点である。また、他の伝統医療文化にも共通して見られる呪文療法が、「医療的タウヒード」に正しく則っているか否かという基準によって、イスラーム的に正当な呪文療法（ルクヤ）と「多神教的」で不正な呪文療法とに区別されている事実も確認することができる。つまり、生薬療法・吸角法・ルクヤの3つはイスラームという宗教の正当性と不可分な関係にあり、そうして「預言者の医学」は「宣教」としての意義を獲得する。宣教の使命を帯びた「預言者の医学」は、インドネシアという固有の社会環境の中でイスラーム的伝統医療の反転像としての医療文化を見出す。それがドゥクン医療なのである。

第3節 「預言者の医学」産業 その1（生薬療法と吸角法）

いわゆるマルチ商法（〔英・イ〕 *Multi-Level Marketing; MLM*）の商業形態を持つ HPAI（〔イ〕 *Herba Penawar Alwahida Indonesia*；ヘルバ・プナワール・アルワヒダ・インドネシア）は、2012年の3月に事業を開始した。筆者が現地調査を行ったのは2013年から2015年にかけてだから、調査の最後の年の時点で3周年を迎えたばかりの極めて若い企業である。とはいえ、その母体は1987年にマレーシアにおいて設立された HPA（〔イ〕 *Herba Penawar Alwahida*）で、HPA 関係の事業者がインドネシアで商業活動を始めたのは2000年である。その後、経営者の交代や名称変更などの紆余曲折があつて、2012年の現在の経営メンバーでの HPAI 設立となった。設立には18名の起業家と生薬療法の専門家が関与しているが、公表されている資料によれば、2014年現在でインドネシア全国に55の支部があり、その下にはさらに多くの在庫管理のための事務所がある。それらを拠点としておよそ340,000人のエージェント／セラピストが活動している³²³。

³²³ PT HPAI, *Panduan Sukses HPAI* (Jakarta: PT HPAI, 2014), pp.3-7.

このビジネスに参加する者は、まず、その主要商品である生薬（〔イ〕 *herbal* ; ヘルバル）の知識、吸角法（〔イ〕 *bekam* ; ブカム）の施術法、それらをサービスとして提供する際の MLM の仕組みを研修において学習する。それを経ることで新規参入者は商品販売とリクルーティン



HPAI 主催のセミナーの入場券。「預言者の方法で健康に生きる（〔イ〕 *Hidup Sehat Cara Nabi*）」

グを行うエージェントとして、同時に、生薬と吸角法の知識を持つセラピストとして消費者への商業サービスを展開してゆく。とはいえ、それ以降も HPAI が頻繁に主催するセミナーに参加することを通じて、彼らは生薬療法や吸角法、医学全般に関する知識を学習する機会を得ることができる。イスラーム的な健康法について知識を深めつつ、エージェント／セラピストとして顧客サービスを展開する過程で、顧客の中にこの商法に興味を持つ消費者に出会えば、新たにエージェントになるようにリクルートすることもある。この新規参入者へのリクルーティング業務が悪質なマルチ商法を生み出す温床になることはよく知られているが、インドネシアでもマルチ商法のイメージは決して良くない。そこでインドネシアを含むイスラーム社会では、現在、イスラームの教義に則った形での MLM の仕組みが模索されている³²⁴。HPAI もそのような潮流に従って「ハラル・ネットワーク（〔イ〕



HPAI 主催のセミナーのチラシ

³²⁴ Fazrihan Bin Mohamed Duriat, *Multi-Level Marketing in Islam & Case Study of Young Living in Singapore* (Singapore Management University, 2014).

Halal Network)」を名乗り、イスラームの教えに則って悪質なビジネスでないことを謳う。この名称によって悪質なマルチ商法と差異化される点は、単純な新規参入者の獲得によってではなく、形ある商品を販売することでしかエージェント／セラピストが利益を得ることができないことである。彼らは会社の在庫から商品（生薬類）を買い、それを顧客に販売する。販売した点数のポイントが加算され、現金へと変換されて彼らの収入となる。新規に参入してエージェント／セラピストになる者は、入会の際には入会費を支払う規定があるものの、その資金はすべてその後の研修のための教材費などに充てられる。エージェント／セラピストはリクルーティングだけで収入を得るということはないのである。

このHPAIジョグジャカルタ支部を基盤としてエージェント／セラピストとして活動しているのが、ゲスタンさんとハルヒさんのご夫妻である。この仕事を始める以前、彼らもHPAIが悪質なマルチ商法の一つであるか否かに疑念を持っていた。しかし、支部のリーダーの一人であるハリヨ氏から入念な説明をしてもらい、経営システムに納得した上で参加することに決めた。現在、2人は自ら専用のウェブサイト (<http://www.jualherbal.net/>) を開設し、HPAIの生薬商品の販売を行っている。近隣の知人の場合にはバイクなどで直接配達することもある。一時期は新聞広告欄を利用して宣伝し、生薬販売のみならず吸角法の施術も行っていたが、余りにも多忙になってしまったため、筆者の調査時点では、吸角法については知り合いからの要望に応じて行う程度に限定していた。HPAIのエージェント／セラピストの中には自らクリニックを開設して事業展開する者も少数ながらいるが、その場合には別途自治体とインドネシア共和国保健省への申請を行う必要がある。



HPAIのロゴマーク

さて、このHPAIが商業標語として「神的な（〔イ〕 *Ilahiah* ; イラヒア)」、「自然な（〔イ〕 *Alamiah* ; アラミア)」、「科学的（〔イ〕 *Ilmiah* ; イルミア）」の3つを掲げていることは既述した通りである。以下では、これらの概念を始点として、神の使徒ムハンマドの医療技術を模倣する社会現象として現れる生薬療法と吸角法が、神霊分離型、天人統合型、身体還元型の医療観に支えられることによって、神の癒しを媒介するのに最もふさわしい技術と見なされていることを明らかにしておく。

第1項 「神的な」と「多神教的」

先述のイブン・カイイムによれば、「預言者の医学」はムハンマドに下された啓示（〔イ〕 *wahyu* ; ワフユ〔ア〕 *wahy*）に起源を持つ特別な医学に他ならないが³²⁵、HPAIのセラピス

³²⁵ Ibn Qayyim, *op. cit.*, p. 25.

トとして働くムスリムにとってもそれは同じことである。この医学が他のあらゆる医学体系と異なるのは、それが「神の使徒が啓示に基づいて自分が理解した」³²⁶治療法を人々にスンナとして残した結果に基づいているからである。「預言者の医学」の一部として吸角法を紹介する *Penyakit dan Terapi Bekamnya: Dasar-Dasar Ilmiah Terapi Bekam* (『病気と吸角法：吸角法の科学的根拠』) は次のように説明する。

預言者の医学は、神の使徒に対して下されたアッラーの啓示を源泉とする。私たち自身を創造し形作ったアッラーは、人体構造を知るとともに、そのために何が有用で、何が有害かを知っている。彼こそがその使徒の言葉を通じて、医学的手段として私たちが用いることのできるものが何であるかを示した。例えば、吸角法、ハチミツ、センナ、乳、ラクダの尿、その他の預言者の医学のいくつかの手段のように。その一方で、西洋医学は発見と実験に基づいており、それらは成功することもあれば失敗することもあり、また、有用である以外にも多くの副作用を含んでいる。³²⁷

なるほど、クルアーンには人間の薬を腹から出す蜜蜂への神の語りが見られるし (Q16:68-69)、多種多様な植物が人間のために育つようにとの神の計らいも語られる (Q16:11)。だが、そこに生薬類の調合法が述べられているわけではないし、吸角法の利用手順を神がムハンマドに伝授する内容の記述もない。そもそも、『病気と吸角法』の著者は「吸角法は何千年も前から世界の様々な民族によって知られてきた」³²⁸と別の箇所述べている。同様の歴史認識が他の著作でも確認されることを考え合わせれば³²⁹、「預言者の医学」を信奉するムスリムは必ずしも、歴史上初めて神の啓示によってムハンマドに生薬療法や吸角法が伝達された、と考えているわけではないと言ってよい。

これらの民間療法が預言者生誕以前から存在したという認識は、古くはイブン・ハルドゥーンの『歴史序説』に遡ることができると先に確認した。ムハンマドの役割はイスラーム法を人類に伝えることであり、生薬療法や吸角法を伝えることではないと考えた彼にとって、それらは「部族の長老や老婆から受け継いだ」医学に他ならない。一方で、「預言者の医学」を単純に「民間医療」として説明するだけでは十分でないというサイド・ホセイ・ナスルの見解もすでに紹介した通りである。彼は別の箇所で次のように述べている。

預言者の医学は、預言者ムハンマドのスンナをムスリムの日常生活の中に持ち込み、敬虔な者たちにとってすべての事柄に神の徴がより一層顕かになるよう、最

³²⁶ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 1, p.1.

³²⁷ Ahmad Razak Sharaf, *op. cit.*, p.8.

³²⁸ *Ibid.*, p.10.

³²⁹ Basyier, *op. cit.*, p. 42., Jerry D. Gray, *Rasulullah Is My Doctor* (Jakarta, Sinergi, 2010), p.110., Wadda' A. Umar, *Sembuh dengan Satu Titik* (Solo, AL-Qowam, 2008), p.13.

も深いレベルで貢献したのである。預言者の医学の作品群に含まれる諸々の指示に従う者は、自分自身の行動を預言者の「スンナ」に同定し、そのような医学的実践から医学的な利益のみならず、宗教的な利益も引き出した。(中略)多くの患者の精神において、預言者の医学に基づいた医学的助言に従うことは、それが彼らの頭の中で預言者の事例と慣行に関連づけられたことによって、助言が普通の人間の意見に基づいていたり、身体的重要性だけのものであったりする場合よりも、より一層容易なものになった。どれほど多くの敬虔なムスリムが、預言者の命令だというだけで、若干空腹のままテーブルを離れることであろうか…。³³⁰

ナスルのこの文章が示しているのは、民間療法としての生薬療法と吸角法が、ムハンマドがそれらを利用したという事実認定を経由することによって、ムスリムにとって特別な意味を持つようになることである。クルアーンによれば、心と体の病気を癒すのは神だけである。この「医療的タウヒード」を受け入れて初めてその癒しの働きは実現する。その実現手段を人々に知らせたのが神の使徒ムハンマドなのであり、彼はそれをスンナ(慣行)として後世に残した。そのスンナに生薬療法と吸角法が含まれるのであれば、ムスリムがそれらを模倣的に利用することは身体的な治癒を求めることと単純に同義だとは言えないだろう。なぜなら、ハチミツを服用するその時にも神の使徒は「あたかも目の前に見るように」神を想起し、そうすることによって彼は心身両面への神の癒しの働きを技術的に媒介したに違いないからである。この「医療的タウヒード」を体現した預言者の生き方を、ナスルは「神の想起の香りが漂って ([英] *bears the perfume of the remembrance of God*)」と表現している。

預言者に起源を持つこの医学を通じて、ムスリムたちは、この医学が預言者ムハンマドと関連づけられることから、あらゆる所に神が存在することと、すべての物事を絶対的に支配する神の意思が遍在することに気づかされる。なぜなら、神に最も愛された人である預言者の生活と言葉は、彼に関するすべてに神の想起の香りが漂っていたことを示し、その香りの中で彼はいつも生き、その香りに抱かれて非永久的なこの世から旅立ったからである。³³¹

「神の意思」とは、医療に関して言えば、「神が人間を癒そうとする意思」であり、つまりは「医療的タウヒード」である。ムハンマドは民間から受け取った生薬療法と吸角法に「医療的タウヒード」を関連づけることによって、神がもたらす確実な癒しを媒介するのに最も適合的な医療技術としての価値をそれらに付与した。このような神の使徒と民間療法の関係性への認識は、生薬療法と吸角法が古来利用されてきた医学的効果確かな治療法

³³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Ibn Qayyim*, *op. cit.*, Preface, p. xxi.

³³¹ *Ibid.*, pp. xxi-xxii.

だという認識に補強されて、それらに対するムスリムの信頼をより強固なものにするだろう。近代医学が様々な医療技術を人為的に開発する遙か以前から、人は神が創造したままの自然を信頼し、天然資源をそのままに医薬として用いてきた。吸角法という簡素な技術もまた、神が創造した自然治癒力を活かすのに最適だからこそ利用され続けてきたのだと言える。神が創造した自然に秘められた能力は確かなものであるに違いなく、しかも、神の使徒はそれを積極的に用い、神が人間に約束した癒しの力を語ったのである。このような認識がハルヒさんの次のような強い信念を生むのであろう。

イスラームでは、神から人間に対して教えられたものはすべて完全だと考えます。
(中略) 完全なものは神によって教えられたものです。神に教えてもらったイスラーム的な医療は、試行錯誤の手順を経たり、副作用をもたらしたりすることはありません。だからこそ、私にとってこの医療は一層効果的で、未だに完全でない(未だ試行錯誤や副作用がある)近代医学よりも一層確かなのです。単純化して言えば、神は決して誤ることがありません。しかし、人間にはまだ様々な過ちを犯す可能性があります。だから、私は神に由来する医療の方をより強く信じて実践します。³³²

神が創造した自然への信頼に基づく生薬療法と吸角法は、スンナとして「預言者の医学」の中に取り込まれる一方、預言者が語った教義の根幹である「タウヒード」が医療の文脈にも適用されることで、「預言者の医学」は「神的な」性質を帯び、「人間的な」近代医学に勝るものとして位置づけられるようになったのである。

「医療的タウヒード」という教義を携えたムハンマドを経由することで、生薬療法と吸角法が「預言者の医学」を信奉するムスリムにとって価値あるものになるのであれば、これらの治療法を利用することは、「医療的タウヒード」という至上の価値を日常の中で想起するきっかけを彼らに与えることになるであろう。このことはゲスタンさんの次の言葉によく表れている。彼は高校時代から「預言者の医学」に関心を持っていたが、アシャーリー・ムハンマドの著作に出会って以後、自分自身のイスラーム観に変化が生じ、その変化は医療についての考え方にも及んだと言う。彼が語るのは治癒能力の所在に関する自覚の変化である。

つけ加えられたそのこととは、実のところ、私自身の信念の問題に関してなのです。つまり、実際に癒しをもたらすのはアッラーのみであるということ。(中略) 以前、私は手段だけを信じていました。吸角法が癒すのだと。癒されたければ、吸角法を行う。(中略) 信念はそこで止まっていたのです。ハチミツ、吸角法、ハバットウソーダなどの手段に。しかし、アシャーリー・ムハンマドと出会って以

³³² 2014年3月19日に筆者がハルヒさんから頂いたEメールから抜粋。

来、今は、癒されたいならば吸角法を行う、ハバットウソーダやハチミツを飲む、なぜなら、アッラーがそう命じているから、神の使徒がそう命じているから。(中略) アッラーだけが癒すのだという信念です。³³³

彼は以前ハチミツや吸角法そのものに治癒能力を見出していた。だが、信仰が深まることによって、それらの治療法は飽くまでも神の癒しの媒介（〔イ〕 *perantara*〔ア〕 *wasīla*）に他ならないのだと自覚するに至った。預言者が用いた生薬療法と吸角法をスンナとして模倣的に利用する行為自体に変化はないが、行為（「イスラーム」）を裏づける信仰（「イマーン」）と動機（「イフサーン」）のあり方に変化があったのである。ムハンマドが用いた治療法は善いに違いないという信念は最初から変わらないのだが、その利用を通じて、教義上一番大切なことである「医療的タウヒード」をより深く内面化することができるようになったのである。

ゲスタンさんは子供が歯痛を訴えれば歯科医に連れてゆき、妻のハルヒさんは出産に際しては近代医学の産婦人科を利用してきた。だが、歯科医が処方した薬品のハラール性が疑われれば、生薬への変更を医師に依頼する。産婦人科は女性の医師と看護師が運営するハラールな病院でなければならない。彼らは近代医学に由来する技術を拒絶するわけではないが、イスラーム法の遵守に厳格であり、また、預言者ムハンマドが用いた治療法への愛着がある。例えば、筆者の現地調査期間中、この夫妻が揃って風邪に罹っていた時、筆者が無遠慮に多くの助力を請うたこともあって、彼らの病気はなかなか完治せず長引いてしまったことがあった。それにも拘わらず、彼らは病院に行くことはせず、生薬療法と吸角法で病気を乗り切った。「預言者の医学」に頼りつつ、神に与えられた試練として病気に忍耐し内省することが重要なのだとハルヒさんは言う。このように病気が早く治るのであれば方法は何でもよいと考えないところに、この夫妻の「預言者の医学」に対する強い信念が感じられる。

確かに、スンナに従って生薬療法や吸角法を使っても、必ずしも症状がたちまちに改善するわけではない。後述するように、そもそもこれらの治療法は、その継続的な利用によって、現代的な生活から必然的に帰結する体内への有毒物質の累積を防ぎ、自然治癒力を活かすことを目的としている。そこで重視されるのは薬の即効性ではないのである。それよりも大切なのは、預



ゲスタンさんとハルヒさん（筆者撮影）

³³³ 2015年3月22日にゲスタンさん宅で行った聞き取り調査から。

言者ムハンマドの医療的なスンナに従い、神の癒しの力に身を任せることである³³⁴。そのためには忍耐も必要である。クルアーンは「誠にアッラーは耐え忍ぶものを愛でられる」(Q3:146)と語り、「また病気になれば、かれはわたしを癒して下さいます」(Q26:80)と言明する。神が虚偽を働くことは絶対にないと信じられているのだから、神の癒しへの確信（[イ] *keyakinan*）に支えられる「預言者の医学」は、心身両面の「完全」な癒しへの確実な方途をこの夫妻に提供するのである。

さて、ハルヒさんが筆者に語ったところによると、以前、彼女の知人が病気を患った際に、HPAIのセラピストである彼女の元に相談に来たことがあった。ハルヒさんは知人に預言者の教えに従った治療法を勧めた。しかし、結局、その知人はドゥクンの元へ相談に行ってしまったと言う。また、日本在住のインドネシア人男性トニさんによれば、病気に罹った時にはまずその病気を自分にもたらした神に思いを致すべきだが、一部のインドネシア人ムスリムは、病気をすぐ治してくれる力に魅せられてドゥクン医療に向かってしまう³³⁵。

この2人のインドネシア人の語りが見せるのは、ムスリムが教義に則った正しい医療のあり方について考える時、彼らの脳裏に「ドゥクン」の語が浮かぶというこの国特有の文脈である。ドゥクン文化の多様性は豊かで、その存在はアバンガン文化圏に限定されないとギアーツが言ったように、サントリ的にイスラームの正統を自認するムスリムの間にもドゥクンは存在する。しかし、ドゥクンが自身のイスラーム的な正しさを主張するとしても、その医療活動が「タウヒード」に基づいているかは疑わしいと考えるムスリムは多い。例えば、ムスタヒム氏と呼ばれるドゥクンについてウッドワードは次のように書いている。

彼は地元のモスクで金曜礼拝に出席し、1日5回礼拝を行い、ラマダーン月には断食し、マッカへの巡礼を計画する。その宗教活動は「祈願（[イ] *doa*）」（義務化されていない形式の祈り）と断食を中心に行っている。（中略）彼は祈願と断食を活用して激情を抑制し、神、聖人、天使たちとの関係を打ち立てる。ムスタヒム氏は、100日間の断食と朝早い時間までの祈願によって、天使ジブリールとの個人的関係を発展させたと主張する。ジブリールは預言者ムハンマドの霊的指導者であり、この天使を通じてクルアーンが啓示され、世界の終末に最後の審判が告知されるのであるから、これは極めて自尊心溢れる主張である。

表面的には、ムスタヒム氏は正統派ムスリムの治療師に見える…。（中略）彼は医薬の大部分をカリマンタン（インドネシア領ボルネオ）から輸入する。自宅の外にある掲示板は、彼が伝統的なカリマンタン医療の専門家であり、かつ、イスラームの学者であることを公言している。彼の医薬に含まれるのは、様々な種類の

³³⁴ Kelompok Kerja CELLS untuk Diklat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 1, pp.63-64.

³³⁵ 2011年9月25日に東京都文京区南大塚にあるマスジド大塚に来ていたあるインドネシア人男性から伺った話である。トニは仮名である。

オイル、植物、蛇と類人猿の骨である。

これらの物質と、ジャワ人がジャングルと他の非文明的な地域の邪悪な力と見なすものとの間には、明確で直接的な結びつきがある。

(中略) ムスタヒム氏の隣人の一部と患者は彼を聖人と考えている一方で、別の人々は、彼が魔術に深く関与しており、疑うことを知らない患者を幻惑させるためにカリマンタンの精霊を用いていると言う。³³⁶

ムスタヒム氏が言うには、自分の治療行為を助けるのはジブリアルで、氏をカリマンタンに連れて行き、その権威によってこの島の危険な諸精霊の力を用いることを氏に許したのも同じ天使である。このような主張をウッドワードが「自尊心溢れる」と感じたのは、それが治癒能力の追求に消極的なワリの態度にはっきりと対比されるからである。「アッラーの友」(Q10:62)を意味するワリは、「医療的タウヒード」に忠実であろうとするがゆえに、自分が治癒する者になることを恐れる。治癒能力を持つということは、「何ものをもかれ(神)に併置してはならない」(Q4:36)にも拘わらず、神らしきものを神に併置し、能力らしきものを神の能力に併置する「多神教(シルク)」に等しいことだからである。このワリ的な医療観に照らすならば、ムスタヒム氏の医療文化が「多神教的」な様相を呈するのは明らかであるだろう。

ジョグジャカルタからやや離れた S 市で筆者が聞き取りを行ったアグス氏³³⁷は、幼少期から 30 年の歳月をかけて修養してきた呼吸法による特殊なエネルギーを用いて治療を行う「クバティナン」([イ] *kebatinan*) 系の伝統治療師である。アラビア語由来の「内面」([イ] *batin*; バティン [ア] *bāṭin*) を語源とするクバティナンは、古来のジャワの精神文化を土台として仏教、ヒンドゥー教、スーフイズムなどの思想を取り込み、イスラームの五行に含まれる断食とは異なる独特の断食法、呼吸法、精神統一法などによって個人の内面性を開拓する伝統である。19 世紀後半に教典主義的なイスラーム復興の潮流が加速するに及んで、ジャワ文化を保護しようとするムスリムによって担われてきた³³⁸。

「目に見えないもの」([イ] *hal yang tidak kelihatan*) も含めて「すべてを見ることが出来る」([イ] *bisa melihat segalanya*) と語るアグス氏の能力のひとつは、インドネシア語で「ジャラック・ジャウ」([イ] *jarak jauh*) と呼ばれるものである。それはその場にはいない人間の病状を遠隔操作で診断したり、その体へエネルギーを送って治療したりする超自然的な能力である。筆者の訪問中、偶然に氏の患者である若い夫婦が来訪してきて、婦人の病気の話題からこの夫婦の両親の健康の問題に話が及んだ。夫婦の依頼を受けた氏は、おもむろに目を閉じて呼吸を整え、その場にはいない彼らの両親へと意識を集中し、その病状を

³³⁶ Woodward, *op. cit.*, pp.93-94.

³³⁷ アグスは仮名である。氏への聞き取り調査は 2016 年 3 月 20 に彼の自宅に筆者が訪問して行った。

³³⁸ 『岩波イスラーム辞典』、332 頁 (「クバティナン」項)。

診断して夫婦に結果を伝えたのである。氏のこの能力は近代医学の医師たちの間でも信頼されているらしく、氏は次のように語った。

エネルギーを用いれば、私は人間の体の中を見ることができる。近代医学であれば、医師たちはレントゲン写真を使うだろう。しかし、私は使わない。レントゲンよりも私の方がいい。レントゲンには間違いがあるからだ。私の場合、間違いがあっても、精神が混乱している場合だ。近代医学には間違いがある。しかし、私であれば、99パーセント間違いはないと保証できる。³³⁹

行間には氏の自分の能力に対する強い自負心が見え隠れする。だが、氏はその能力を悪い目的のために用いることは絶対にないと言う。イスラーム世界の精霊ジンとコミュニケーションは可能なのかという筆者の質問に対する返答の中で、氏は次のように語った。

可能だ。会うことも、このように面と向かうことも、話すことも可能だ。しかし、「目に見えない（〔イ〕 *ghaib, gaib* ; ガイブ）」世界においてであり、このような世界においてではない。私たちはジンの力を撃退することもできる。彼らから身を守り、悪しきジンを遠ざけることができる。インドネシアには「サンテット（〔イ〕 *santet*）」に関する知識がある。「トゥヌン（〔イ〕 *tenung*）」とも言う。同じことだ。その知識は人間を殺すためのものだ。悪い知識だ。（中略）
私は自分の知識を必要としている他の人たちに教えてあげたい。しかし善きことのために。悪しきことのためではなく。同胞たちを助けるために。³⁴⁰

アグス氏はインドネシアに「ドゥクン・サンテット」という黒魔術を扱うドゥクンがいることを認識した上で、自分の治癒能力の社会福祉的な意義を主張するのである。

しかし、これまでに検討してきた「医療的タウヒード」の教義に照らして考えるならば、問題の核心はドゥクンがその能力を善悪どちらのために用いるかということではない。インドネシア語では、黒魔術を扱うドゥクンを「黒（〔イ〕 *hitam*）」、治療目的に活動するドゥクンを「白（〔イ〕 *putih*）」と色で識別するが、*Dukun Hitam Dukun Putih*（『黒いドゥクン、白いドゥクン』）の著者アブー・ウマル・アブディッラー³⁴¹は、そのような区別は根本的に問題ではないと言う。ドゥクンがその能力を治療目的に用いるのか否かに拘わらず、神の治癒能力とは別に人間自身が治癒能力を所有するところに、すでに反「医療的タウヒード」

³³⁹ 2016年3月20日にアグス氏宅で行った聞き取り調査から。

³⁴⁰ 同上

³⁴¹ ジャワ中部クラテン県出身のウスタッド。ソロ（スラカルタ）市の *Sebelas Maret* 大学卒。イスラーム系雑誌 *Ar-risalah* でコラムも執筆しイスラーム的に正しい生き方などを語る。Facebook で説教の映像なども公開している。*Ar-risalah* はウラマーによる反世俗主義的なコラムが掲載される保守系の雑誌（www.arrisalah.net）。

性が表れるからである。アブディッラーはその例として、あるムスリムと自身の次のような対話を紹介している。

ある宗教勉強会の中で、ある人が筆者に尋ねたことがある：「ウスタッド、私たちは武術家を輩出するのに名高い学校に入りたいのです。上のレベルに行くには、特別な特性を持つ鶏を屠畜することが条件なのです。」その時、筆者はそのハラームな面を説明した。なぜなら、アッラー以外のために屠畜することは多神教（シルク）だからである。しかし、質問者は満足せずに言った：「そうになると、私たちは力（〔イ〕 *sakti*）を身につけられないのですか。その力（〔イ〕 *kesaktian*）があれば、私たちは多くの人々を助けることができるのに。」³⁴²

アブディッラーはドゥクンが用いるこの超自然的な力を「クサクティアン（〔イ〕 *kesaktian*）³⁴³」と呼ぶが、彼はその種の能力が存在すること自体を否定するわけではない。しかし、超常現象を引き起こすこうした力には「クサクティアン」と「カラマ（〔イ〕 *karamah* [ア] *karāma*）³⁴⁴」の2種類があり、その違いに注意を払う必要があると言う。後者の「カラマ」はワリ的なムスリムへの神の恩寵として現象する超自然的現象のことで、預言者を通じて神が引き起こす「奇跡（〔イ〕 *mukjizat*；ムッジザッ [ア] *mu'jiza*）」に類似するものである³⁴⁵。どちらも神の力によって引き起こされる現象だから、預言者もワリもその出来事に対しては受動的であらざるをえない。つまり、自分の力で奇跡を起こすことはできない³⁴⁶。

しかし、ドゥクンの能力はそれとは異なるとアブディッラーは言う。ドゥクンはその種の力を神に由来する「カラマ」だと主張するものの、彼らはその力を人前で繰り返し顕示することによって、それが「カラマ」ではありえないことを露呈する³⁴⁷。神の力である「カラマ」を人間が能動的に駆使することは不可能だからである。従って、ドゥクンが用いる超自然的な能力は「クサクティアン」だと見なされる。あるいは、神の能力とは別の能力を主張するからこそ、彼らはドゥクンと呼ばれることになるのだと言えよう。「カラマ」と「クサクティアン」の違いに関して、ゲスタンさんは次のように説明している。

「カラマ」と「クサクティアン」の違いは、その力を持つ人の人格とイバーダート（儀礼的規範）に表れます。イスラームには「カシャフ（〔イ〕 *kashaf* [ア] *kashf*；

³⁴² Abu Umar Abdillah, *Dukun Hitam Dukun Putih* (Klaten, Wafa Press, 2006), p.26.

³⁴³ このインドネシア語は、第2章のウッドワードの引用にあるジャワ語の「クセクテン（*kesekten*）」と同様に、サンスクリット語の *sakti* を起源とする語である。

³⁴⁴ この語も第2章でウッドワードが言及していた「クラマット（〔イ〕 *kramat*）」と起源を共有すると考えられる。

³⁴⁵ 『岩波イスラーム辞典』、288頁（「カラマ」項）。

³⁴⁶ Abdillah, *op. cit.*, pp.157-161.

³⁴⁷ *Ibid.*, p.158.

カシュフ)』³⁴⁸という語があって、神が特別な知識を人間に開示することを意味します。しかし、カシャフには 2 種類、アッラーによるカシャフとジン／悪魔によるカシャフがあります。(中略) ジン／悪魔によるカシャフの例はドゥクンです。彼らも超自然的な力を持ちますが、その源泉がジン／悪魔なのです。例えば、彼らは礼拝を行わない。違いはそこなのです。「カラマ」の人は顕示することを好みません。逆に、ドゥクンは人に見せようとしています。³⁴⁹

ムラタとチティックによれば、人間には「厳密に自分の所有にあるような確固たるものは何も」なく、能力や知識や財産を人間自身の手柄と考える「人間の自負を物事のあり方の歪曲として描写する」のがクルアーンなのであった。例えば、人間の知識と能力について述べる次のような章句がある。

…皆の者は、かれに言った。「有頂天になってはなりません。本当にアッラーは思いついておられる者を御好みになられません。(中略)」かれは言った。「これを授かったのも、わたしが持っている知識(能力)のためである。」(中略) そこでかれ(カールーン)は、煌びやかに身を飾って人々の中に出て行った。現世の生活に^{こいねが}「冀」っている者たちは言った。「ああ、わたしたちもカールーンに与えられたようなものが戴けたならばなあ。本当にかれは、素晴らしい幸運の持ち主です。」だが(真の)知識を授けられていた者たちは言った。「情けないことを言うな。信仰して善い行いに励む者にとっては、アッラーの報奨こそ最も優れています。だがよく耐え忍ぶ者だけが、それを戴くだろう。」(Q28:76-80)

クルアーンが語る「真の知識」とは、本稿のテーマに限定して言えば、「医療的タウヒード」である。それを真理として受容する人間に残された選択肢は、神の癒しを媒介するために医療技術を用いること以外にない。このような医療観に立って見れば、自分の治癒能力が確実であることを顕示するドゥクンは「医療的タウヒード」を拒絶する「多神教的」医療観の所有者と見なされるだろう。確実な癒しを保証することは人間に不可能なはずだからである。

彼らを同じ社会の中に眺めつつ、「預言者の医学」の信奉者たちは、そのような宗教上最悪の罪を犯すことのない最良の医療のあり方を自問する。そうして、彼らは神の使徒のスナナとして記録される治療法を用いることが安全かつ最良であると考えた。そのスナナの治療法の中の 2 つが生薬療法と吸角法であるが、これらの医学的効果とイスラームの正当性を説明するのに天人統合型と身体還元型の医療観が重要な役割を担う。そして、「預言者の医学」の内にこれら 2 つの医療観が存在する余地を与えられているのは、「医療的タウヒ

³⁴⁸ 『岩波イスラーム辞典』、259 頁(「カシュフ」項)。

³⁴⁹ 2015 年 3 月 28 日にゲスタンさん宅で行った聞き取り調査から。

ード」が神霊交渉型ではなく神霊分離型の医療観であるからに他ならない。

第2項「自然な」

さて、生薬療法と吸角法は現代の先端医療技術に比較して極めて簡易な技術であり、その簡易性によって、市井のムスリムが容易に預言者のスンナを身につけることができるという利点は藤井が指摘した通りである。また、その特性は、必要以上に人間が人体に手を加えることよりも、自然の力に任せる方がよいという態度と無関係ではないだろう。化学合成薬ではなく天然の生薬を用いる生薬療法は、神が人間に備え与えた自然治癒力を最大限に活かし、吸角法はムハンマドが示したツボを活用して僅かに瀉血することによって、血液が正常に流れるのを助ける。自然の力への信頼に基づく天人統合型の医療観はイスラームの教義と結びつき、「預言者の医学」を土台から支えることになる。以下では、この天人統合型によって自己定義する「預言者の医学」を検討するが、特に、現代インドネシアのこの医学の信奉者が、化学合成薬を多用する近代医学を意識しつつ、人間が自然に手を加えることを健康への弊害の根本原因として捉え、その弊害を克服する最良の手段として「預言者の医学」を位置づけている点に注目してゆきたい。

すでに述べてきたように、クルアーンの教えによって、病気を癒す唯一の存在として信仰される神は心と体の双方を癒す存在だと見なされる。このような神霊観は心身全体の癒しを考える天人統合型の医療観と容易に結びつき、また同様に、クルアーンに由来する「天性（フィトラ）」の観念も神が創造した自然への信頼を前提するこの医療観を教義的に支えることになる。HPAIの教材には次のように書かれている。

預言者の医学／イスラーム医学は、全人的な医学のシステム、すなわち、身体的な側面からだけでなく、霊的な側面、心理的な側面、感情的な側面からも病気を治療するのである。この語は「トータル・ヘルス・マネジメント」として知られ、その目的はフィトラの力（[イ] *kekuatan fitrah*）を取り戻し、極めて複雑な体内の化学作用を通じて、身体がそれ自身を治癒すること（セルフヒーリング）を可能にする。

事実、アッラーは人間のそれぞれの身体に自然なフィトラの力を備え、それは自己を攻撃する各病気を自身で拒絶し癒すために用いられるのである。この力は医学の世界では免疫システム（人体の抵抗力）として知られる。³⁵⁰

人間が本来的に唯一神を崇拝するムスリムとして生まれてくることを表す「天性（フィトラ）」については何度か言及してきたが、以上のようにこの概念は「預言者の医学」の信奉者によって医学的意味を与えられ、「免疫システム」という近代医学用語にさえも換言される。そして、神によって与えられたこの免疫システムの弱体化こそが、病気の元になる様々

³⁵⁰ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 1, pp.4-5.

な状態を引き起こす根本原因であると教材は解説する。

病気は細菌、ウイルス、もしくは他の病原体に起因するのではなく、免疫システム（フィトラの力）の弱体化に起因する。この体の免疫システムは霊的、心理的、感情的、身体的側面から成る。このシステムが弱まったり、妨害されたりする時、病気の元になる状態が発生し、個人の健康に影響を与えるのである。³⁵¹

教材によれば、病気の元になる状態は「毒素の累積」と「バランスの崩れ」の2つに大別されるが、これらの状態を引き起こすのは、自然に「人間が手を加える（〔イ〕*campur tangan manusia*）」行為であると言う。

健康とはある個人においてバランスが保たれている状態である。それは人間を形成する複数の側面、つまり霊的、感情的、心理的、身体的な側面におけるバランスでもあり、また、個人の身体内におけるバランスでもある。このバランスは、預言者が模範的に示してくれたように、我々が神の知識（定め）に従う時に成立する。これが調和と名づけられるものである。

病気は、アッラーの決定による以外に、備えられているバランスに矛盾するように人間が手を加えることの結果としても発生する。³⁵²

この文章には、天人統合型の要素として、心身両面の統合的治癒を考える思考法に加えて、マクロコスモスとミクロコスモスの照応関係の認識が、アッラーの定め人間が従うことで成立する調和というイスラーム的な表現によって表れている。そして、その生来的な調和を破るのが、人間が自然に手を加える行為なのである。このような語り方は「天性（フィトラ）」の元の意味の文脈においても見られる。ハディースには次のような伝承が残されている。

アブー・フライラによると、神の使徒は言った。「どの動物も完全な形で生まれる。そのとき耳や鼻の切取られたものがあるだろうか。同様に、どの赤ん坊も本然の姿としてイスラームに従うものとして生まれるが、その両親が子供をユダヤ教徒、或いはキリスト教徒、或いはゾロアスター教徒にするのだ」と。そしてアブー・フライラは「これこそアッラーが人間を創造し給うたそのままの本然の姿。アッラーの創造の御業に改変などあるはずがない。これこそすつくと立った正しい宗教だ」とつけ加えた。〔ブハーリー「コーラン解釈の書」（「ギリシア人」の章）2〕

³⁵¹ *Ibid.*, p.42.

³⁵² *Ibid.*, p.42.

子供はムスリムとしての「天性（フィトラ）」を備えて生まれるが、両親の手が加わることによって非ムスリムにされてしまう。元来このような意味合いを持っていたこの概念が医学的に読み替えられ、先天的に備わる免疫システムが人間的な介入に晒されることで「毒素の累積」と「バランスの崩れ」を経験し、その本来の働きをすることができなくなるという病因論が形成されているのである。

それでは、「毒素の累積」と「バランスの崩れ」とは具体的にどのような状態なのか。教材によれば、後者には 3 種類あって、泌尿器系の問題によって発生する体熱バランスの崩れ、大腸に排泄物が累積することによって生まれる体内ガスのバランスの崩れ、そして、思考バランスの崩れである。最初の 2 つに関しては、それぞれ利尿作用のある生薬と、腸内のガスを排出する働きのある生薬が勧められ、3 つめについては、イスラームの伝統医療らしい解決策が提案されている。

個人が経験する思考のバランスの崩れは、免疫システムを弱体化させる様々な種類のホルモンを身体が放出する原因となる。（中略）

思考が妨害され始めたならば、その治療法は全人的な医学（トータル・ヒーリング）である。それは霊性の強化、つまり、今思考されている物事を含む、世界のすべてを司る大いなる本質はアッラーであると心から確信すること、から始まる。この確信は心の安らぎを生み出し、そうして個人はよく物事を思考することができるようになる。³⁵³

一方、前者の「毒素の累積」については次のように説明される。

人間の体内における毒素（〔イ〕 *racun; toksin*）の累積は各器官において起こる。長い時間をかけて、その毒素は器官を弱体化させ、器官はアッラーが創造し命じたように機能することができなくなる。この状況において、身体は様々な慢性疾患を経験する。³⁵⁴

毒素が累積している状態（〔イ〕 *toksemia*）は、長い時間をかけて様々な種類の毒素が体内に侵入し累積した結果として、人体が経験する毒化状態である。毒素が累積し何もされないまましていると、体の免疫力が弱体化して臓器の機能を低下させることによって、慢性疾患が発生する。³⁵⁵

では、この毒素はそもそも何を原因として体内に累積されるようになるのか。それは次に

³⁵³ *Ibid.*, pp.43-44.

³⁵⁴ *Ibid.*, p.42.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.44.

挙げられるものである。

- a. 工場、自動車の排気ガス、フレオン（フロンガス）の有毒な残留物の廃棄などによる大気汚染
- b. 有毒な化学物質の残留物、農薬などによる水質汚染、
- c. 保存料、着色料、人口調味料などのように危険な化学物質が多く含む食品
- d. 農薬、殺虫剤、除草剤、人口肥料などを利用した野菜のように有毒な農産物
- e. 喫煙、不衛生、バランスの取れていない不規則な食生活、仕事や学業の怠慢、運動不足などの悪習慣
- f. 化学合成薬。過剰に化学合成薬を服用すると、そのすべてが体内から放出されないため、体内に蓄積される。
- g. 生活上のストレス。継続的なストレスは病気を悪化させる要素である。なぜなら、身体がすべての危険なホルモンを分泌する原因となるからである。³⁵⁶

読んで一目瞭然だが、毒素の原因となるもののほとんどは近代科学技術の産物であり、殊に化学物質の危険性が強調されている。人間が自然に手を加える行為こそが、人間の健康を害する毒素の累積の根本原因だと考えられているわけである。そして、これらの毒素を体外へと排出し、神が配備した免疫システムが元通りに機能できるように助ける技術が「解毒（〔イ〕 *detoksifikasi*）」であり、そのために最良の手段が「自然な」生薬による治療法なのである。

<生薬療法>

まず、HPAIのエージェント／セラピストたちによって販売される生薬商品の一部を紹介しておきたい。ゲスタンさんは自ら管理するウェブサイトを利用してそれらを販売しているが、そのウェブサイトとHPAIの商品カタログに記載されている商品説明を日本語にして引用しておく。

- *Sari Kurma “Healthy Dates”* (サリ・クルマ「ヘルシーナツメヤシ」)
サリ・クルマ「ヘルシーナツメヤシ」は、健康に極めて最適なプロバイオティクスで、特に消化と肝臓に良く、睡眠の質を高める。これはアラブ首長国連邦産の最良のナツメヤシのエッセンスで、保存料と遺伝子組み換え成分を含まず、繊維、カリウム、抗酸化物質が豊富である。ナツメヤシには、そのまま60%の炭水化物、乾燥させたものには70%の炭水化物が含まれ、また、たんぱく質20%、脂肪分3%、7~17%のミネラルと鉄分が含まれる。
- *Etta Goat Milk Bubuk (Susu Kambing Bubuk)* (エタワヤギ・ミルクパウダー)

³⁵⁶ *Ibid.*, pp.44-45.

ヤギミルクの栄養価のレベルは非常に優れている。栄養分にたんぱく質とエネルギーだけでなく、脂肪も含まれており、母乳の栄養分構成に近似している。エタワヤギのミルクは、最良のたんぱく質を保有するヤギミルクである。

- ***Procumin Habbatus Sauda*** (プロクミン・ハバットウソーダ)

プロクミン・ハバットウソーダは、ハバットウソーダ (ニオイクロタネソウ) の抽出エキスで、体の抵抗力を高めるために特別に調合されている。また、伝統的には、軽度または慢性の様々な病気を治癒するのを助けてきた。軟カプセルに包まれており喉にも優しいので、服用するのがより簡単である。(中略) プロクミン・ハバットウソーダには次のような機能がある。スタミナと抵抗力の向上、健康維持、免疫システムの強化、喘息・気管支炎・その他のアレルギー症状の治癒を補うこと、血圧と血糖値のコントロール、腫瘍・癌・寄生虫・細菌・ウイルスに抗する働き、集中力強化、細胞老化のプロセスを遅らせること、腎臓結石の破碎、授乳期の母親の母乳生産を高めること、関節リウマチの治癒、胃と肝臓の障害の治癒、ホルモンバランスの改善、乳房の張りや肌のつやの改善、などである。

- ***Pegagan HS*** (プガガン)

プガガン HS はツボクサの成分から作られ、様々な病気を克服するのに役立ち、血液循環の促進、脳の働きの改善、皮下脂肪の除去などにも効果がある。

- ***Siena (Daun Senna)*** (シエナ：センナの葉)

シエナはセンナの葉からできたサプリメントの生薬である。(中略) 3500 年前から、センナの葉は貴族やエリート階級の治療に用いられ、この植物がヨーロッパに入ってさらに人気を博するようになった。何世紀もの間、センナの葉は便秘薬、質の悪い食品を消費した際の病気のための薬として利用されてきた。

- ***Kopi Radix Sinergi*** (ラディックスコーヒー)

ラディックスは「根」を意味する科学用語である。***Kopi Radix Sinergi*** は次の 7 つの生薬の相乗効果によっている：パサク・ブミ ([イ] *Pasak Bumi; Tongkat Ali* [英] *Eurycoma Longifolia*)、マタ・プランドゥック ([イ] *Mata Pelanduk* [英] *Ardisia Crispa*)、ハルバン ([イ] *Halban* [英] *Vitex Pubescens*)、ララック ([イ] *Larak* [英] *Polyalthia Hypoleuca*)、テジャ・ラワン ([イ] *Teja Lawang* [英] *Cinnamomum Iners*)、テブ・ガジャ ([イ] *Tebu Gajah* [英] *Albizia Myriophylla*)、ムンクドゥ ([イ] *Mengkudu* [英] *Morinda Eliptica*) のそれぞれの根部である。

- ***Madu Asli Premium*** (プレミアム純粋はちみつ)

ハチみつは、たんぱく質、アミノ酸、炭水化物、ビタミン、ミネラル、デキストリン、植物色素、芳香成分などの種々の栄養成分を含む食べ物である。さらに、ハチみつは体内で生産されない 11 の必須アミノ酸を含む。最新の研究結

果によれば、ハチミツの合成成分は 181 種類にも及ぶほど複雑であることが明らかになった。ハチミツの独自性の 1 つは、それが抗生物質を含むことである。これはニュージーランドのワイカト大学、生物科学部の研究者ピーター・C・モランの研究結果である。彼によれば、ハチミツは有効な抗生物質を含み、病気の原因となる様々な病原菌の攻撃に抵抗することが証明された。³⁵⁷



HPAI が販売する生薬商品 (筆者撮影)

これらの生薬商品を服用するにあたって、最も効果的な治癒を実現するための 4 つの「柱（〔イ〕 *rukun* ; ルクン）」が教材には挙げられている。「五行（〔イ〕 *rukun Islam*）」や「六信（〔イ〕 *rukun Iman*）」に通ずる「ルクン」の語を用いているところに、イスラームの伝統医療文化らしさが表われているが、この HPAI 流の 4 つのルクンは次の伝承を根拠にしている。

³⁵⁷ PT HPAI, *Katalog Produk HPAI* (Jakarta, PT HPAI, 2014). <http://www.jualherbal.net/> (2016 年 11 月 17 日閲覧)。これらの生薬商品の一部は、HPAI の教材ではギリシア・イスラーム医学の理論の影響の下、「熱」や「冷」などの表現によっても機能別に分類されている。例えば、ハバットゥソーダは「熱い生薬（〔イ〕 *Herba Panas*）」に分類され、体の冷えなどの症状に効果がある。この「熱い生薬」の大部分はエッセンシャルオイルを含み強い芳香性を持つ特徴で、ハバットゥソーダだけでなく、生姜、ミント、オリーブなどもこのグループに含まれる。逆に、「冷たい生薬（〔イ〕 *Herba Dingin*）」は利尿作用によって体熱を下げる働きを持つ。また、腎臓結石を取り除いたり、腎臓のろ過機能を改善したり、血糖値を下げたりする機能もある。上に挙げた商品の内では、例えば、プガガンがこのグループに属する（Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 1, p.61.）。

アブー・サイードは言った「ある男が預言者の元に来て言った『私の兄弟が下痢で苦しんでいます。』預言者は言った『彼に蜂蜜を飲ませなさい。』そして彼はそれを飲んだ。それから男が来て言った『神の使徒よ、彼は蜂蜜を飲みましたが、それは状態を悪化させるだけでした。』だから神の使徒は言った『彼に蜂蜜を飲ませなさい。』そしてまた彼はそれを飲んだ。男がまた来て言った『神の使徒よ、私は彼に蜂蜜をもっと飲むように与えましたが、悪化させるだけでした。』神の使徒は言った『アッラーの言われることは本当で、お前の兄弟の腹が間違っているのだ。彼に蜂蜜を飲ませなさい』そうして彼がさらに兄弟に蜂蜜を飲ませると、彼は治った。」(ティルミズィー「治療」)

この伝承から導き出されるのは、次の4点である。第1の柱は「医療的タウヒード」を疑わないことであり、この信念があるからこそ個人の精神力と免疫システムは強化されると言う。すぐ治したいと焦ることによって人は反イスラーム的な医療技術に流れることがあるが、病気を恐れるよりも神の禁令を恐れなければならない。病気を神の試練だと知り忍耐することが重要だと述べられている。この忍耐の強調は、生薬療法が継続的な服用を要求する治療法だという認識によっている。上の伝承では、患者は複数回に渡って預言者の指示に従い神の癒しを待つという忍耐が求められているが、これが第2の柱である。病気の根本原因は有毒物質の消費が習慣化した日常にあるのだから、生薬の服用も一定の時間をかけて習慣化させなければならない。そして、第3の柱は「好転反応」([英] *Direction of Cure; DOC*) と呼ばれる概念で、伝承中の患者の状態が一時的に悪化したことに関連づけられている。好転反応は生薬が体内に作用している兆候として表れる症状であり、以前かかった病気が再発したり、腰や足の裏などに痛みを感じたりすることである。最後の第4の柱は、十分な服用量の必要性である。預言者が何度も指示することで、ハチミツの服用量は十分となり下痢は治った。教材によれば、10キログラムの体重に対して1グラムの生薬を1日に服用するのが目安であると言う³⁵⁸。

さて、HPAIの商品はすべて「化学的」な合成薬ではなく「自然な」生薬であると謳われているが、各商品説明の内容を見れば、生薬成分を理解することに関しては、現代の化学技術が不可欠だと見なされていることは明らかである。バシールも、「化学的」([イ] *kimiawi*) という語の意味について厳密に考えるならば、単純に砂糖と水を混ぜて砂糖水を作ることでも溶解という化学反応を含むのだから、「預言者の医学」が化学技術を無条件に拒絶することはありえないと述べている³⁵⁹。とはいえ、それが無条件に受容されるわけでもない。化学合成薬の生産過程で、神がハラールとしていない物質が混入している可能性が疑われるならば、それはムスリムにとって大きな問題である。バシールは次のように言う。

³⁵⁸ *Ibid.*, pp.62-65.

³⁵⁹ Basyier, *op. cit.*, p.77.

…薬局で販売されていたり、医師によって患者に処方されたりする一般的な化学薬品の大部分は、ハラール性が疑わしい物質を用いて化学的に操作されている。一部は一時的に苦痛を緩和する効果を含むもので、治癒の効果を与えない。また、一部は媒体としてアルコールを用いた「抽出」方法によって操作され、また、一部には様々な目的のためにアルコールそのものを合成したものさえある。このような医薬品は避けるのが適当である。しかし、化学的操作の過程そのものが禁じられているのではない。そうではなくて、それらの医薬品の中に混入しているハラームな要素、もしくは人体を危険に晒す物質こそが回避されなければならないのである。³⁶⁰

人体を危険に晒す物質についての認識は、ハルヒさんの以下の言葉にも表れているように、HPAIを利用するムスリムたちの間でも広く共有されている。ハルヒさんにとって医薬品を服用するに際して重要なのは、神がハラームとしたものを忌避しハラールとしたものを使用することだけでなく、体にとって害悪だと判断されるものを避けて「善い（〔イ〕 *thoyib* ; トイブ）」ものを選択することでもある。

医者が処方する薬のほとんどすべては、国から薬品食品監査庁³⁶¹の承認を得ていますが、ウラマー評議会³⁶²のハラールのラベルはついていません。(中略)そして、イスラームでは基本的に、預言者がハディースで「あなたにとって善いハラールな食べ物を食べなさい」と言っており、その「ハラール」とはアッラーによって承認されているということ、「善い」とは体にとって有益で良いことを意味します。なので、私たちが摂取する食べ物・飲み物・薬は、ハラールであるだけでなく、善い有益なものでなければなりません。しかし、化学薬品は、服用すれば未だに、肝臓や腎臓を壊すような体への悪影響をもたらします。ですから、ムスリムとしての私にとって、医者が処方する薬は「善いハラールな」という基準を満たしていないのです。³⁶³

彼女の言葉が示す、有害な化学合成薬を用いる近代医学と、人体に害のない「自然な」生薬を用いる「預言者の医学」という対立的な二分法は、HPAIの教材にもはっきりとした形で表れている³⁶⁴。

³⁶⁰ *Ibid.*, p.78.

³⁶¹ 「〔イ〕 *Badan Pegawai Obat dan Makanan (Badan POM)*」。インドネシアの食品や医薬品などの科学的安全性を検査し、使用・販売の認可を下す機関である。

³⁶² 「インドネシアウラマー評議会（〔イ〕 *Majelis Ulama Indonesia (MUI)*）」。その直属の機関に「食品薬品化粧品検査研究所（〔イ〕 *LPPOM-MUI*）」がある。

³⁶³ 2015年4月28日に筆者がハルヒさんとやり取りしたEメールから抜粋した。

³⁶⁴ *Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, op. cit.*, Book 1, p.69.

生薬療法	近代医学
自然な物質を使用	合成された化学物質を使用
人体に良い	有毒である
体の免疫を高める	体の免疫を下げる
原因療法（病気の根本原因を治療）	対症療法（症状を治療）
好転反応が表れる	副作用がある
建設的である	破壊的である
身体的、心理的、感情的、霊的に全体において治癒する	身体だけに焦点を当てて治癒する

「預言者の医学」を信奉するムスリムにとって、化学技術は無条件に拒絶すべき対象でないとしても、化学合成薬は明らかに否定的な響きを持っている。クルアーンには「酒と、賭矢…それらは大きな罪であるが、人間のために（多少の）益もある。だがその罪は、益よりも大である」（Q2:219）と述べられているが、化学合成薬の製造過程では確かにアルコールが使用されている。また、「自分の手で自らを破滅に陥れてはならない」（Q2:195）や「一切の善い（清い）ものを合法〔ハラール〕となし、悪い（汚れた）ものを禁忌〔ハラーム〕とする」（Q7:157）など章句に基づいて、副作用の多い化学合成薬が人体にとって「悪い」と判断される。つまり、化学合成薬が否定的に受け止められるのは、それに含まれる物質の内容によっているわけである。

しかし、忌避すべき薬品や食品の条件には、物質の内容によってハラームとされる場合の他にもうひとつあると教材は説明する。

その動機（〔イ〕 *sebab*）によってハラームとされる場合がある。その意味するところは、その食品の本源はハラールだが、その本源と関係のない動機によってハラームとなることである。すなわち、盗難して得られた食べ物、婚姻外性交渉によって得られた収入（で買われた食品）、ドゥクン医療や多神教信仰の供物、不快で汚いと感じられたり、そう見えたりする食品や動物、などである。³⁶⁵

盗難、婚姻外性交渉、ドゥクン医療、多神教は、神が定めた規定に反して人間自身の欲望に従うという誤った動機に基づくがゆえに禁じられる事柄である。禁じられた行為の結果として得られた薬品や食品は、それら自体が物質的にハラールだとしても、ハラームになる。そう考えられるならば、次のように言える。禁じられた物質の使用がなければ、化学合成薬を製造し利用すること自体はハラームではない。副作用があるとしても、病気を治

³⁶⁵ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 1, p.14.

すためにやむをえないのであれば、化学合成薬の利用もありうる³⁶⁶。しかし、伝統医療の信奉者によってしばしば主張されるように、化学合成薬（あるいはそれを多用する近代医学）への依存は人体に備わる自然治癒力を弱体化させ、自然に内在する力の無化を助長する³⁶⁷。それは「預言者の医学」の信奉者にとって、神が人間に備え与えた自然治癒力を弱体化させ、神が創造した自然自体が持つ力を忘れることに等しい。医療の中心にあるべき正しい動機は、いかなる場合においても絶対の癒し手たる神を意図することであって、それこそが人間に先天的に与えられた「天性（フィトラ）」なのであった。この天性を忘れたまま医療を行うことは、「自然治癒力／神の癒しの力」を意図しないという最大限に誤った動機に人間を向かわせかねない。スナナの生薬療法が神の力をムスリムに思い起こさせ、人間をイスラーム的に正しい動機に向かわせるのに最適なのだとすれば、彼らが生薬療法を最先端の現代医療技術よりも重視することは理解しやすい。

そもそも、近代医学的な化学合成薬に依存して神の癒しの力を忘れるという誤謬に陥る危険を冒さずとも、優れた化学はすでに自然の中に存在するではないかと「預言者の医学」を信奉するムスリムは言う。HPAI 教材の薬物学の原理に関する解説では次のように述べられている。

薬物学（〔イ〕 *Herbalogi*）の第一原理は、生薬の諸成分を可能な限り純正に用いることである。（中略）

薬物学では、（特定の化学的溶剤によって）単離された成分もしくは合成化学成分を利用しない。植物の中のバランスと多様な化学成分（植物化学）が身体内において広範な活動をもたらし、副作用が発生するのを防ぐのである。多くの研究事例によれば、特定の有効成分だけ（単一での抽出）が使われると、極めて有毒な効果的でない成分を生む結果となる。

植物の中にある複合的な化学成分はより一層消化され易く、副作用もより一層少ない。その理由によって、ある生薬に 40 種の有効成分が存在する時は、自然に組み合わせられた（相乗効果をもたらす）形で摂取する方がよいのである。³⁶⁸

現代の「預言者の医学」の信奉者は、むしろ、化学技術を活用して植物から成分を抽出・エキス化するし、現代人にふさわしく消費者を意識してカプセル化もする。だが、それは単一の有効成分だけを取り出し、新たな医薬品を製造することではない。飽くまでも、植物自体に備えられている「自然な」化学を活かそうとする。彼らの観点からすれば、それは誤りやすい人間の賢しらが生み出す化学ではなく、決して誤ることのない神が人間の便

³⁶⁶ Basyier, *op. cit.*, pp.78-79.

³⁶⁷ 松田博公『鍼灸の挑戦：自然治癒力を生かす』岩波書店、2005年、6頁、定方昭夫『『自然治癒力』を考える』中川米造監修・黒岩卓夫編『講座 人間と医療を考える 第2巻 宗教学と医療』、弘文堂、1991年、70-72頁。

³⁶⁸ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 1, pp.56-57.

宜を図って創造した化学なのである。

このように考えられるからこそ、ムハンマドが「単純薬」を用いたというスンナは「預言者の医学」の信奉者にとって大きな意味を持つのであろう。バシールは次のように述べている。

預言者の医学は数種類の薬の合成物ではなく、単純薬（〔イ〕 *obat tunggal*）の使用を最優先し、また、可能でさえあれば健康によい食べ物だけ用いる。それだからこそ、預言者は彼が普段摂取していた色々な食べ物と飲み物の多様な医学的効果を明らかにしたのである。例を挙げれば、ハチミツ、オリーブ、ナツメヤシ、ミルク、その他多くのものである。³⁶⁹

また、イブン・カイイムが次のように述べていたことも思い出しておきたい。

単純薬で治療が可能である時は、合成薬に頼るべきではない。次のようにも言われている。食事と予防によって病気が治療できるのであれば、それを医薬で治療することを企てるべきではない。また、医師たちは医薬を処方することに熱心であってはいけない。（中略）経験ある医師たちに関して言えば、彼らの医薬はほとんどが単純薬によって構成されているのである。³⁷⁰

イブン・カイイムは14世紀に生きたウラマーである。従って、彼が用いた「合成薬」と「単純薬」の関係をそのまま現代の化学合成薬と生薬の関係に置き換えることはできない。例えば、五十嵐によれば、イブン・スィーナによる単純薬物の理解は「自然界に生えている植物の類をそのまま薬物として用いる」ことである一方、合成薬物の理解は「各種の植物・動物・鉱物成分が症状に合わせて調合されているように、製薬法、調剤法を含めて考えること」である³⁷¹。そして、この後者の意味での「合成薬」はHPAIも取り扱っているのである。

だが、ムハンマドが自然界に生成する生薬類をそのまま用いたというスンナは、それがスンナであるという正にその理由によって、「預言者の医学」を信奉するムスリムにとって明らかな価値を持つ。宗教教典に言及があることから「スンナの生薬」と呼ばれるようになった6つの生薬について、ハルヒさんは次のように述べている。

預言者の医学には、クルアーン、ハディース、その他の言い伝えに言及があることで、最も優れた地位にある「スンナの生薬」という名称があります。その3つ

³⁶⁹ Basyier, *op. cit.*, p.55.

³⁷⁰ Ibn Qayyim, *op. cit.*, p.7.

³⁷¹ 五十嵐前掲書、235頁。

の典拠に言及される生薬が持つ特別な地位で、それらは安全で「それ自体で（〔イ〕 *sendiri / tunggal*）」服用することができます。その生薬とは、ハチミツ、ハバットゥソーダ、オリーブ、ヤギのミルク、ナツメヤシ、フェヌグリークの 6 つになります。（中略）しかし、他の生薬については特別な典拠がないので、よいバランスを保つために、可能な限り、他の生薬と合わせて服用した方がよいのです。先の「スナナの生薬」6 つと混ぜ合わせることもできますし、他の普通の生薬でも可能です。³⁷²

<吸角法>

HAI のエージェント／セラピストは、生薬の知識と販売のノウハウだけでなく、吸角法の施術方法も研修で習得することができるが、この吸角法の利用においても自然への信頼に基づく天人統合型の医療観は極めて重要な意味を持つ。「イスラーム」「イーマーン」「イフサーン」の原理が遵守されている限り、「預言者の医学」は非イスラーム世界に由来する医学の知識や技術を取り入れることができると述べたのはゲスタンさんであるが、ここでは、「預言者の医学」の吸角法がイスラームならではの特徴を持ちつつも、その治癒原理を理解するのに中国古来の鍼灸理論が用いられている点に注目したい。

「カップング療法」や「吸い玉療法」とも呼ばれるこの治療法には、「乾角法（〔イ〕 *bekam kering*）」と「湿角法〔イ〕 *bekam basah*」の 2 種類が存在する。前者はガラス状のカップを地肌に吸いつけ、カップ内に真空状態を作ることによって鬱血状態を引き起こし血行促進させる技術で、後者は一度鬱血させた後で針や刃を用いて皮膚に傷をつけ、その上に再度カップを吸いつけて静脈から瀉血する技術である。『サヒーフ・ブハーリー』の日本語訳で「瀉血」と訳されているように、瀉血を伴う吸角法がムハンマドのスナナであるため、「預言者の医学」では湿角法が主流である。日本の接骨院などで施術されるのが主に乾角法で



ゲスタンさんによる吸角法施術の風景（筆者撮影）

あるのは、医療目的で出血させる行為が医師にしか許可されていないためだが³⁷³、筆者の現地調査時点のインドネシアでは近代医学の医師以外の伝統治療師が瀉血を行うことに違法性はない。

預言者ムハンマドは病氣治療のために湿角法を行った。しかし、「預言者の医学」の信奉者にとって重要なのはその事実の記録だけではない。神の使徒は吸角法を効果的に行うための身体の

³⁷² 2016年12月2日に筆者がハルヒさんから頂いたEメールから抜粋。

³⁷³ くまかわ鍼灸接骨院のウェブサイト (<http://kumakawa-ss.com/suidama.html>) の吸角法解説を参照（2016年11月7日データ閲覧）。

特定の部位を示したと伝えられているのである。インドネシア人ムスリムが「スンナのツボ（〔イ〕 *titik Sunnah*）」「預言者のツボ（〔イ〕 *titik Nabi*）」と呼ぶ部位に関する伝承の代表的なものは次のようである。

アナスによると、預言者は首の左右にある静脈（〔ア〕 *akhda'ain*）と両肩の間（〔ア〕 *kāhil*）に三回瀉血をした。（アブー・ダーウード「治療」4）

アブー・フライラによると、アブー・ヒンドゥは預言者の頭頂部（〔ア〕 *yāfūkh*）に瀉血をした。（中略）預言者は言った「自分を治療する最良の方法は瀉血である。」（アブー・ダーウード「婚姻の書」693）

引用のアラビア語音表記で示した語が「スンナのツボ」の名称である。HPAIで研修セミナーの講師としても活動するワダ・A・ウマル氏は、その著作 *Sembuh dengan Satu Titik*（『ひとツボで治す』）で、合計23に及ぶ「スンナのツボ」の場所を特定しているが、部位に関するムハンマドの伝承が引用されているのはその内の一部で、その他の部位については「一部のウラマーがその他のいくつかの経穴に言及している」³⁷⁴と述べるに留まっている。また、HPAIの教材では、伝承とともに挙げられているのは5つの部位だけである³⁷⁵。そもそも、各経穴の名称が身体のどの部位を意味するかについてウラマーの間で見解が食い違う場合もあるようで³⁷⁶、ワダ氏が挙げる23の言及すべてが信頼に足るハディースに帰されるのかは疑わしい。



スンナのツボ「両肩の間（〔ア〕 *kāhil*）」（筆者撮影）

とはいえ、「預言者の医学」を愛好するムスリムにとって、神の使徒の伝承に連なるツボの名称が存在すること自体が極めて意義深いことであるだろう。吸角法のより効果的な用い方が神の使徒のスンナであることによって、神の癒しを媒介する技術としてのこの治療法の卓越性をより一層納得できるはずだからである。一方で、このスンナが医学的に理に適っていることを確信するために、ムスリムは宗教教典の外部で形成された医学理論を採用することもできる。ワダ氏にとってそれは中国古来の鍼灸理論である。氏は自著で次のように述べている。

³⁷⁴ Wadda' A. Umar, *op. cit.*, pp.162-163.

³⁷⁵ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *Diktat Kuliah Herba Thibbun Nabawi Tingkat Dasar* (Jakarta, CELLS HPA Indonesia, 2014), Book 2, p.159.

³⁷⁶ Wadd' A. Umar, *op. cit.*, p.161.

いくつかの預言者のツボに関する研究と観察が行われた後に明らかになったのは、これらの部位がひとつの経路（〔イ〕 *meridian*）を通っているだけでなく、一度に複数の経路を通っていることであり、また、それらの内のいくつかは特別な経路を構成していることである。従って、預言者のツボへの吸角法は驚くべき治癒効果をもたらすのである。³⁷⁷

「メリディアン（〔英〕 *meridian*）」は、鍼灸理論における「経路」に充てられた英単語である。陰陽五行説に則って、体内の諸器官の機能を説明する「六臓六腑」論が中国の伝統医療において成立し、合わせて12ある臓腑間をつなぐ道として想定されたのが「経路」であった。経路を通り道とする気と血は生命活動の基礎であり、それらの流れが正常でなくなることが病気の原因と見なされる。そこで経路上にあって気が出入りする穴を「経穴」と呼び、それを鍼によって刺激することで、気の流れを正常に戻そうとするのが鍼灸の基本的な治癒論である³⁷⁸。ワダ氏は「人間の体は臓器と経路によって構成されている」³⁷⁹と前提し次のように述べる。

一般的に、吸角法のツボを選定する方法は経路理論に基づいている。人間の体は縦横無尽に広がる架空の線によって構成されており、それは経路と呼ばれる。経路は体内の流れの構造の図であり、体全体を縦横無尽に走る流れによって成り立ち、それは体の表面と臓器を結び、臓器と臓器を結んでいる…。(中略) この経路を通じて、体の働きのバランスを保つ役割を担う気（〔イ〕 *chi, qi*）のエネルギーが流れている。吸角法によって経路上の経穴を活発化させることで、気のエネルギーは経路を伝って流れて行き、バランスを失ったり障害を持っていたりする体の部位に到達する。そうして、その部位を初期の健康な状態に回復させるのである。³⁸⁰

このように吸角法で用いる「スナナのツボ」を鍼灸の経絡論に従って理解する方法論は、先に引用した『病気と吸角法：吸角法の科学的根拠』にも見られ、そこでは例えば、両肩の間（〔ア〕 *kāhil*）は鍼灸における経穴の名称「大椎（DU14）³⁸¹」に、頭頂部（〔ア〕 *yāfūkh*）は（「百会（DU20）³⁸²」）に該当すると述べられている³⁸³。

一方、HPAIの教材には中国の鍼灸理論への言及は見られない。そこで説明される吸角法

³⁷⁷ *Ibid.*, p.161.

³⁷⁸ 小曾戸、天野前掲書、16頁。

³⁷⁹ Wadda' A. Umar, *op. cit.*, p.123.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp.123-124.

³⁸¹ 代田文彦『東洋医学の時代：針灸のなぞに挑む』東京書籍、1987年、111頁。

³⁸² 同上、111頁。

³⁸³ Ahmad Razak Sharaf, *op. cit.*, pp.21-23.

は、ワダ氏が説明するような気の流れを促進するための技術というよりも、身体に有害な血液を取り除く「解毒」のための手段である。

吸角法（〔ア〕 *hijāma*）は皮膚の表面を通して、体内から汚れた血液（危険性のある毒素）を取り除くプロセスである。毒素とは、身体が分解することのできない化学物質の沈殿である。毒素はほとんどすべての人の体にある。毒素は大気汚染や、着色料、発酵物質、人工調味料、甘味料、農薬などの物質を含む食べ物に由来する。

皮膚は人体の中でも最も広範に渡る器官であり、従ってそこに多くの毒素が蓄積する。吸角法によって体内を流れる血液を浄化することができる。これは「解毒（毒素を取り除くプロセス）」のひとつであり、極めて効果的で副作用もない。³⁸⁴

教材の解説には「経路」の語は登場しない³⁸⁵。吸角法によって毒素を取り除くことが重視されるのは、自然に手を加える行為によって累積する毒素が先天的に備わる自然治癒力の働きを阻害するのを防止するためである。その働きを活性化させる技術としての吸角法は極めて簡易である。そして、吸角法のこの簡易性こそが神の被造物たる自然への信頼を語る天人統合型の医療観に親和的なのだと言えよう。

この点に関して、『鍼灸の挑戦』に参考になる話が書かれている。同書の著者の松田博公は様々な鍼灸師に話を聞く中で、ある鍼灸師が次のように言うのを聞いた。鍼灸が治療法として成立するのは、身体に自然治癒力が内在しているからであり、鍼とはその自然治癒力が働くきっかけを作るための手段に過ぎない。治癒しているのは鍼ではないのだから、深く刺す必要はなく、軽い刺激程度でよい。自分の鍼こそが病気を治癒していると信じるタイプの施術師は、おそらく必要以上に多くの鍼を用いるに違いないと言った³⁸⁶。これはゲスタンさんの医療観に通ずる内容である。彼はかつて生薬療法や吸角法こそが病気を癒すのだと考えていた。だが、それらは実は神の癒しを媒介する手段であるに過ぎず、病気を癒すのは神だけであると自覚するに至った。自然治癒力／神の癒しの力が働くきっかけを作るための手段は、吸角法という古くから人類が用いてきた簡易なもので十分なのである。

本項では、「自然な」という HPAI の標語を手がかりとして、「預言者の医学」の生薬療法と吸角法を支える天人統合型の医療観の内容を考察してきた。この医療観の特徴のひとつは心身の統合的な治癒を考えることであり、ムスリムにとっての身体的健康はその精神的

³⁸⁴ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 2, pp.151-152.

³⁸⁵ とはいえ、教材の別の箇所では陰陽論によって人体に備わるバランスについて解説されている (*Ibid.*, pp.9-10.)。

³⁸⁶ 松田前掲書、4 頁。

健康、すなわち健全なイスラーム信仰に依存する。それは「イスラーム」「イーマーン」「イフサーン」から逸脱しないことであり、それらの理念の堅持は、行動面においてはイスラーム法に則って医療に関わること、精神面においては「医療的タウヒード」を内面化することを意味する。つまり、天人統合型の医療観のマクロコスモスとミクロコスモスの照応という特徴は、個人の健康が社会的な法規（シャリーア）の遵守に基づくという側面と、神の創造による大自然の原理への信頼に基づくという側面を持ち、それらに共通する神への服従という要素によってイスラーム的な色彩を持つことになるのである。

第3項 「科学的」と「非科学的」「超自然的」

イスラーム的な神霊分離型と天人統合型の医療観が相互に支え合って「預言者の医学」の骨格を形成している一方で、身体還元型の医療観はこの伝統医療文化においてどのような役割を担っているのだろうか。まず、先にも引用した『黒いドゥクン、白いドゥクン』のアブディッラーが、イスラーム法に適った医療と反イスラーム的なドゥクン医療を区別する際の基準として、感覚性と科学性に言及していることに注意したい。

シャリーア的に容認される伝統医療と信仰を脅かす伝統医療の違いを区別するのはそれほど困難ではない。(中略) 感覚的（〔イ〕 *inderawi*〔ア〕 *hissi*）に、科学的に用いられる方法が治癒に影響を与えているならば、その種の方法に問題はない。例えば、伝統的な調合薬や按摩などで、医療規則として奇妙なものが含まれていないという条件つきである。奇妙なものとは、科学的に病気と関係がない何かを禁止すること、瞑想のような特定の儀式を行うこと、生年月日を計算すること、犠牲として動物を屠畜すること、などである。³⁸⁷

物質を使用する生薬療法や物理的に身体を動かす按摩療法については、人はそれらの治療法によってなぜ治癒が起こるのかを物理的観点から考え、その原理が自然法則に合っていると理解することができる。物事を「理解する」とは、それが「理に合っている（〔イ〕 *masuk akal*）」と覚えることに他ならないが、それは HPAI の基本的な商業理念のひとつなのである。教材による「科学的」の定義をもう一度確認しておこう。

預言者の医学／イスラーム医学の医療実践の中の基本条件のひとつとして科学的であることとは、その医療が理に合っており、今日の科学的知識のアプローチを通じて説明できるということである。それはでたらめな（〔イ〕 *mengada-ada*）医学ではない。³⁸⁸

³⁸⁷ Abdillah, *op. cit.*, p.135.

³⁸⁸ *Ibid.*, p.8.

HPAI のベテランのセラピストであり、セミナーのスピーカーとしても人気の高いウンミ・サビル³⁸⁹も「健康になりたいのなら、自然なものを使うのです。また、医薬としての効果が科学的に証明されたものを用います」と述べ、「預言者の医学」が「科学的」な正確性を要求する医学である点を強調する。彼女の考えによれば、人間は靈魂（〔イ〕 *jiwa*）、身体（〔イ〕 *jasad*）、理性（〔イ〕 *akal*）に区別されるが、それぞれは宗教、健康な食べ物、学問を栄養分として必要とし、HPAI はそうした人間の必要に優れた解決策を提示することができる。その生薬ビジネスはイスラームの教えに適っており、化学薬品を用いないため健康にもよく、すべての商品は近代医学的な方法論によってその効果が実証されているからである³⁹⁰。彼女を含む HPAI のセラピストたちは、生薬療法も吸角法も必ず「科学的」に理解可能でなければならないと考える。

ウンミ・サビルのセミナーの入場券

預言者が用いた治療法は「科学的」に理解可能だと彼らが言えるのは、それらが「今日の科学的知識」によって説明可能だと



と考えるからである。イブン・カイイムの時代にはギリシア・イスラーム医学の理論が彼に「科学的知識」を提供したが、時代は下って、現代のムスリムにそれを提供するの近代医学である。そうであれば、宗教教典を基礎に持つ「預言者の医学」において、近代医学の方法論がハディースとクルアーンの世界観に矛盾しないことが強調されるのは当然であるだろう。バシールによれば、「どのような病にも薬はある。それ故、その病に合った薬が用いられれば、至高偉大なるアッラーのお許しで癒える」（ムスリム「挨拶の書」69）と預言者が述べているのだから、近代医学によって病気を正しく理解し診断することは必須である。また、「アッラーは地上に病を下された場合、必ずその癒しを下された」（ブハリー「治療」1）という言葉に従うならば、病気と治癒の科学的探求は神の意思に適う³⁹¹。

そもそも、先に確認したように、クルアーンによれば、神は自然の創造に際して測量的に事物を配分し、人体機能もそれが正しく働くよう正確に創造した。自然はすべて神の創造の徴に他ならず、徴を徴と認めることができるのは「理解ある人」や「知識ある人」だと言われている。従って、現代人ムスリムは近代医学によって人体機構や生薬成分を理解しようとする行為を、神の創造の徴を確認する行為に同定することができる。というよりも、神の創造の徴として自然を理解せよとクルアーンが命じている限り³⁹²、近代科学は単

³⁸⁹ 「ウンミ（〔イ〕 *ummi*）」は母親を意味し、ウンミ・サビルは「サビルの母親」の意味であるが、彼女は通称としてこれを用いている。この場合ウンミは敬称の役割を担う。

³⁹⁰ 2015年3月8日に行われた HPAI セミナー後に行ったウンミ・サビルへの聞き取り調査から。

³⁹¹ Basyier, *op. cit.*, pp.49-54.

³⁹² Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo,

に自然現象を理解する手段ではなく、神の徴を確認するためのツールであるべきなのである³⁹³。

それゆえに、「預言者の医学」は天人統合型を特徴として持つ一方で、近代医学に等しい科学性も有すると見なされることになる。バシールは次のように言う。

預言者の医学は医薬の服用量の問題に大変な注意を払う。(中略)

服用量については、伝統医療に比べて、近代医学が明確な献身と一貫性を多く持っていることを私たちは正しく知っている。近代医学は病気の種類を知り、それを分析し、その病気が起こる原因を研究することから始めて、それからその病気を克服するために使えるものが何の薬であるかを改めて研究する。それゆえに、利用される服用量は、病気の程度とよく適合することになる。³⁹⁴

また、そのような科学性を重視する「預言者の医学」であるのだから、それは世の中の普通の伝統医療文化と一線を画していると言うことになる。

「試行錯誤」の原理だけによって形成される諸々の伝統医療とは異なる。そこでは、ある薬が特定の病気に効くと見なされているのは、偶然発見した結果によるか、試しにやってみた結果によるかである。その薬に効果があると認められたとしても（また、場合によって、近代医学的に認められたとしても）、通常、伝統治療師たちによってそれが使われる時の服用量は、各々の習慣と経験によってまちまちである。彼らの大部分は病気を治療するのに効く医薬品の中に含まれている内容を理解しないからである。³⁹⁵

このような「預言者の医学」では、用いられる生薬の成分は「科学的」に理解されていなければならない。HPAIのカタログに様々な近代化学の用語が並ぶのはその科学性の主張であると言えよう。例えば、「プロクミン・ハバットゥソーダ」に含まれる成分は次のようなものである。

プロクミン・ハバットゥソーダは体に必要とされる様々な栄養分が豊富である。例えば、38種類のビオフラボノイド、マルチビタミン（ビタミンB1、B2、B6、C、プロビタミンA、E、D）、エッセンシャルオイル、16アミノ酸、ミネラル（カルシウム、セレン、マグネシウム、鉄分、亜鉛、燐）、様々な種類の酵素。³⁹⁶

Keio University Press, 2015), pp.134-135.

³⁹³ Murata & Chittick, *op. cit.*, pp.54-55.

³⁹⁴ Basyier, *op. cit.*, pp.49-51.

³⁹⁵ *Ibid.*, p.51.

³⁹⁶ PT HPAI, *Katalog Produk HPAI* (Jakarta, PT HPAI, 2014), p.18.

また、近代医学の知識が役立てられるのは生薬成分の理解についてだけではない。治療師業に携わる者が正確な医学的知識を要求されるのであれば、HPAIの教材も近代医学に基づく知識をセラピストに提供するための手段でなければならない。例えば、泌尿器系の解説部分には次のような腎臓の説明がある。

（左右の腎臓は）それぞれ縦 10～12 センチ、幅 5～6 センチ、奥行き 3～4 センチで、重さは 140 グラム程度である。

そのサイズは小さいが、各腎臓はおよそ 130 万の小さな過機能装置（ネフロン）を持つ。ネフロンは、曲がりくねった体と頭の大きなミミズのようなものである。まっすぐに引き延ばしてつなげてゆけば、全体で 140 キロ以上に及ぶ長さになる。1 分で腎臓は 1200 ミリリットルの血液、もしくは心臓が一回に送り出す血液の 1/5（1 日 1700 リットル）の血液をろ過する。³⁹⁷

血液は、腎臓のネフロンを通過することによって、その一部は尿となり体外へ排出される。腎臓が正常に働くことによって血液中の毒素はろ過され、体内における毒素の累積は回避されることになる。他にも、血液量を調整してその体内におけるバランスを維持したり、ビタミン、アミノ酸、糖分などの血液中に含まれる物質のバランスを調整したりする機能がある。通常、血液の 99% は人体に再吸収され必要な養分を人体に補給し、残りの 1% が尿となる³⁹⁸。

腎臓の基本的役割に関する説明に続き、教材では腎臓結石や膀胱炎などの症状が挙げられ、それらに適合した生薬商品が紹介される。しかし、腎臓の病気は人体の他の器官の病気に比べて治療が一番困難であるため、腎臓をできる限り正常な状態に維持し、病気を未然に防ぐのがよいと言う³⁹⁹。そのための方法は、例えば、次のようなものである。

- 尿意を我慢しない
- 朝晩、2.5 リットルのミネラルウォーターを飲む
- ハチミツとスピルリナ（HPAI の商品）を使って自然な方法でケアする
- 日々の飲食に含まれるかもしれない毒素を排出するために、ラディックスコーヒーを 1 日 2 回飲む
- 飲み物は少しずつ飲むようにし、一気に飲まない
- のどの渇きは消化器官に水が不足している証拠なので、すぐに水を 1 杯飲む
- 週 2 日断食を行い（スナは月曜日と木曜日）、大腸、肝臓、腎臓が毒素をろ

³⁹⁷ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 2, p.47.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp.47-48.

³⁹⁹ *Ibid.*, pp.49-55.

過し排出できる機会を与える。特に、腎臓はその微細な器官が老廃物を体外に出すのに長い時間を要する。⁴⁰⁰

腎臓の解剖学を知ることによって、その働きには長時間を要することが理解される。その理解に基づいて、断食という宗教儀礼が腎臓の正常な働きに一役買うことが納得される。また、累積すれば毒素となる老廃物を腎臓が体外に排出するのを特定の生薬が助けることも分かる。腎臓の正常な働きも、異常から回復しようとする自然治癒力の働きも、それらを働かしているのは神に他ならない。つまり、自然治癒力／神の癒しの力が正しく働くためには、人体を正しく理解した上で正確に医療技術を用いる必要があり、そのために近代医学の知識は不可欠だとセラピストたちは考える。HPAI教材の表現を借りれば、治療法の医学的な「正確性（〔イ〕 *ketepatan*）」が神の癒しが働くための「基礎（〔イ〕 *pegangan*）」になる⁴⁰¹。つまり、「預言者の医学」は「科学的」だと自己定義することによって、自然の力に等しい神の癒しの力を正しく媒介する医療文化であることができる。近代医学の身体還元型の医療観は、神が創造した自然がでたらめではなく正確であり、自然を通じて働く神的な治癒能力が確実であることをムスリムが理知的に納得することを助ける形で、その他2つの医療観と共存しているのである。

しかし、現代のイスラーム復興の一部を成す「預言者の医学」は、その自己定義のためだけに身体還元型の近代医学を役立てるのではない。アブディッラーが述べていたように、科学性はイスラーム的に正しい医療文化とそうでない医療文化を識別するための基準にもなる。「自然な」治療法を用いて自然治癒力／神の癒しの力を「科学的」に正しく媒介する「預言者の医学」の反対側に、「非科学的」で「超自然的」な反イスラーム的医療文化がイメージされる。つまり、ドクケン医療は「多神教的」であるというだけでなく、「非科学的」「超自然的」という点においても「預言者の医学」の反転像を形作ることになる。

ルクヤ専門治療院のファドラン氏は、自身の著作で生薬療法に触れ、神の癒しを媒介する正しい医療技術のあり方について次のように述べている。

シャリーアに依拠した媒介とは、預言者が教えたルクヤ、吸角法、ザムザムの水を飲むこと、アジュワのナツメヤシを食べること、などである。

測定可能な媒介とは、程度（服用量）が測定可能なもの、服用期間が測定可能なもの、患者の状態が測定可能なものである。生薬や医師の処方する薬品には服用量がある。それらの薬の服用期間は、分析に基づいて患者の体の状態に合わせてられる。従って、下痢の薬としてハチミツを用いることはシャリーア（預言者のハディース）に基づいており、また、その服用量、服用期間、服用の前後の患者の

⁴⁰⁰ *Ibid.*, pp.55-56.

⁴⁰¹ Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar, *op. cit.*, Book 1, p.7.

状態の如何を測定することが可能である。⁴⁰²

神の癒しを正しく媒介するには「科学的」に測定可能であるか、シャリーアに則っているかでなければならない。しかし、インドネシアにはそれとは正反対の医療技術を用いる伝統治療師がいると氏は言う。

(上述の媒介は)首にぶら下げられたり、燃やしてその灰を水に混ぜて直接飲んだりされる象徴的な文字や護符とはまったく異なる。これらの行為はシャリーアに基づいておらず、服用量、服用期間、そして患者の状態の如何を測定することができない。それにも拘わらず、ドゥクンたちは象徴的な文字や護符を媒介として用い、しばしば「これはシャリーアに則った治療法に過ぎない。癒して下さるのはアッラーだけである」と言う。これはでたらめな([イ] *mengada-ada*)話である。シャリーアによって護符が禁じられているのに、どうして「これはシャリーアに則った治療法に過ぎない」と言えるものだろうか。⁴⁰³

ある治療法を測定することができないとは、それが科学的な考察の目に晒されることを拒み、なぜその方法が病気を癒すのかを理知的に把握することができないということである。それはアグス氏の超人的能力やダニエルズを驚かせたドゥクンの技について言えることであろう。あるいは、ドゥクンの治療現場を観察した鈴木岩弓が、患者を切開したドゥクンは「何やら痛みの原因となる悪い固まり(?)を取り」⁴⁰⁴出した、という風に記述せざるをえなかったのは、それを見ていた著者がドゥクンの治療法の原理を理知的に把握することができなかったことを示している。

では、それらの治療法の原理を理解しているのは誰なのか。それは言うまでもなくドゥクン本人である。ムスタヒム氏は天使ジブリールとの接触体験に基づく自分の力がいかにして他人を癒すのかを知っているであろう。アグス氏は自らのジャラック・ジャウーの治療原理を把握しているはずである。そうして自然科学的に説明不可能な治療原理をドゥクンが独占的に知っている、というイメージが社会的に形成され、彼らは「超自然的」技術を用いる伝統治療師として認知されることになる。2003年に公表された保健省の決定事項⁴⁰⁵は、伝統治療師の活動を行政的に規制することを目的とし、クリニックや治療院の開設に登録制度を導入することを通知する文書であるが、そこでは次のような形で伝統治療師が類型化されている。

⁴⁰² Fadhlan Abu Yasir, *Menjadi Muslim Sehat & Hebat dengan Ruqyah Syar'iyah* (Solo, Era Adicitra Intermedia, 2013), p.82.

⁴⁰³ *Ibid.*, p.82.

⁴⁰⁴ 鈴木前掲書、19頁。

⁴⁰⁵ 1076/MENKES/SK/VII/2003。インドネシア共和国保健省のウェブサイト (<http://www.depkes.go.id>) から2017年1月3日にデータ取得。

- a. 「技術的伝統治療師（〔イ〕 *pengobat tradisional ketrampilan*）」：按摩、接骨医、割礼医、ドゥクン・バイ（助産婦）、リフレクソロジスト、指圧療法士、鍼療法士、カイロプラクター、この種の方法を用いるその他の伝統治療師
- b. 「調合薬伝統治療師（〔イ〕 *pengobat tradisional ramuan*）」：インドネシアの生薬（ジャムウ）を用いる伝統治療師、グラ療法士⁴⁰⁶、タビブ、シンセイ⁴⁰⁷、ホメオパシー療法士、アロマセラピスト、この種の方法を用いるその他の伝統治療師
- c. 「宗教的アプローチの伝統治療師（〔イ〕 *pengobat tradisional pendekatan agama*）」：インドネシア公認宗教イスラーム・プロテスタント・カトリック・ヒンドゥー教・仏教のアプローチを取る治療師
- d. 「超自然的伝統治療師（〔イ〕 *pengobat tradisional supranatural*⁴⁰⁸）」：トゥナガ・ダラム（プラーナ）を用いる治療師、パラノーマル、レイキ療法士、気功療法士、ドゥクン・クバティナン、この種の方法を用いるその他の伝統治療師

アグス氏は自らの医療伝統をクバティナンと称していた。従って、ドゥクンという呼称に関して本人が同意するか否かは別として、彼を d. に分類することができる。ダニエルズが言及していたトゥナガ・ダラムを用いるキヤイはどうだろうか。キヤイ本人はおそらく d. に分類されることをよしとしないであろう。とはいえ、彼のことをドゥクンと見なした一部のインドネシア人は、躊躇なく彼を d. に分類するに違いない。

では、「預言者の医学」はどこに位置づけられるのか。吸角法や生薬療法が a. や b. に問題なく収まるとしても、呪文療法であるルクヤはどうだろうか。筆者との会話の中で、ルクヤは c. に入るだろうとゲスタンさんは述べていた。大学で生物学を専攻していた彼は、神や天使などの存在証明は実験観察に基づく自然科学的探究の対象にならず、宗教は「超自然的」な事象に関する知識体系であるという学術的な説明の仕方があることを知っている。その一方で、クルアーン朗唱による治療法ルクヤを d. の「超自然的」に分類しない。ルクヤ治療院のファドラン氏も同様で、氏は次のように述べていた。

ルクヤはそこには含まれません。ルクヤはクバティナンではなく、「超自然的（〔イ〕 *supranatural*）」ではないからです。我々が用いるのは純粋な朗唱です。神聖な朗唱

⁴⁰⁶ グラ（〔イ〕 *gurah*）は専用の生薬を患者の鼻腔などに抽入した後うつ伏せに寝かせ、痰や粘液を体外に排出する治療法（<http://disehat.com/manfaat-terapi-gurah-bagi-kesehatan/>）。2017年1月4日データ閲覧。

⁴⁰⁷ 「タビブ（〔イ〕 *tabib*）」と「シンセイ〔イ〕 *shinshei*」は、それぞれアラビア語と中国語に由来する「医師」を表す語。ここでは主に生薬療法を用いる伝統治療師を指していると思われる。シンセイは基本的に華人系の治療師を意味する。

⁴⁰⁸ 発音もスペルと同様にインドネシア語化して「スープラナトゥラル」となる。

と祈願の言葉です。一方、クバティナンはトゥナガ・ダラムなどを使います。⁴⁰⁹

彼らにとってルクヤは正真正銘の「宗教的」な治療法であり、彼らにとっての「宗教的」な医療は神が創造した自然法則に基づく a. と b. に親和的であるとしても、d. の「超自然的」な医療だとは見なされていない。ファドラン氏はクバティナンの事例として、水の上を歩く、刃物で体に傷をつけても血が出ない（〔イ〕 *ilmu kebal*）などの「超自然的」能力を挙げる⁴¹⁰。しかし、「預言者の医学」ではそのような技術を用いない。ムハンマドの慣行に則ってクルアーンを朗唱し、神に祈願をし、生薬療法や吸角法など「科学的」に説明可能な医療技術を使う。「預言者の医学」は彼らにとって、断じてインドネシアで共有されている意味での「超自然的」な伝統医療ではないのである。

伝統医療に関する彼らの分類の仕方から、「預言者の医学」とドゥクン医療の関係性について明らかになるのは、「自然な」「科学的」医療と「超自然的」「非科学的」医療という対比の構図である。ドゥクン自身がどう考えるかは別として、「預言者の医学」を信奉するムスリムはこの対比を正しいと見なすであろう。HPAI のセラピストたちにとって「自然な」と「科学的」は不可分に結びついている。人体の免疫システムとしての自然治癒力を生薬療法や吸角法が活性化することは科学的に説明可能だと彼らは考える。科学的に確かな方法で自然治癒力を活性化させることができるからこそ、神の癒しの力はそれを通じて働く。「自然な」と「科学的」はそこで「神的な」と結合するのである。

対照的に、「超自然的」で「非科学的」なドゥクン医療は「多神教的」な医療文化だと見なされる。「超自然的」「非科学的」の語が、先のファドラン氏の引用文と HPAI の「科学的」の定義文に見られる「でたらめな（〔イ〕 *mengada-ada*）」に通じているのは明白である。この語は文脈によって「捏造する」を意味し、語尾に *kan* をつけて「捏造する（〔イ〕 *mengada-adakan*）」を表す場合もあるが、この言葉が極めて重大な意味を持つことは次節の呪文療法の考察において明らかになる。

第4節 「預言者の医学」産業 その2（ルクヤ）

「ルクヤ（〔イ〕 *ruqyah*〔ア〕 *ruqya*）」の語自体はインドネシア語大辞典 (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*) にもインドネシア語英語辞典 (*Kamus Indonesia-Inggris*) にも掲載されていない。一方、この語はインドネシア語では「マントラ（〔イ〕 *mantra*）」や「ジャンピ（〔イ〕 *jampi*）」と言い換えられることがあり、これらの語は共に「目に見えない（〔イ〕 *ghaib; gaib*）力を持つ言葉や文」として大辞典に定義されている。本稿ではとりあえず、この辞典に従って、それ自体で力を持つ言葉を朗唱することによって心身の病的状態を改善する呪文療法、とルクヤを定義しておきたい。こう定義する場合、後述するように、イスラーム的に正しい

⁴⁰⁹ 2015年3月28日にファドラン氏のルクヤ治療院で行った聞き取り調査から。

⁴¹⁰ 同上

形式で言葉を用いるルクヤと誤った形式で言葉を用いるルクヤ〔ルクヤ・シルキーヤ（＝多神教的ルクヤ）〕が区別されることになるが、本稿では、「預言者の医学」の立場で正当と見なされる前者を狭義にルクヤと呼んで議論を進めてゆく。

先行研究で触れたダニエルズは、ファドラン氏が用いるルクヤもドゥクンが用いる呪文療法も、ジャワの伝統医療文化に共通する「超自然的」な治療法だと考えた。彼はそれらの呪文療法を「ジャワ全域的な民間信仰」の中に捉えた上で、ルクヤの専門家であるファドラン氏がドゥクンやキヤイの技術の反イスラーム性を批判するという構図を明らかにしたのである。しかし、先の伝統治療師の分類において、ファドラン氏やゲスタンさんはルクヤを正当に「宗教的」な治療法だと見なし、ドゥクン医療を「超自然的」な伝統治療師に分類したのであった。彼らにしてみれば、ドゥクンが用いる呪文療法は正当な「宗教」であるイスラームに属さず、従って「治療法」として成立させしていないと言えよう。そうした判断はどのような論理に基づいているのか。本節では、神霊観念に基づく医療観 2 つ（神霊分離型と神霊交渉型）の差異に着目しながら、ルクヤのイスラーム的正当性を支える原理を確認してゆく。

ハディースに記録されているルクヤには、クルアーンの特定の章句を用いる形式と、預言者自身の言葉による神への祈願の形式の 2 種類がある。まずは、クルアーンの章句を使ったルクヤに関する伝承をいくつか挙げておく。

アブー・サイード・アル・フドリーによると、預言者の教友の幾人かがアラブの或る部族を訪れて宿を求めたが断られた。そうこうするうちに部族の長がさそりに刺され、彼らが「あなた方のもとには薬か或いは魔術師はいないか」と尋ねたとき、教友達が「前にあなた達は我々を受入れなかったので、報酬を決めてくれるまでは何もできない」と答えると、彼らは羊の群を報酬として約束した。そこで教友の一人が「開巻」の章を唱え、唾を族長の口へ入れると、彼は治った。早速、人々は羊を連れて来たが、教友達は「預言者に尋ねるまでは受取れない」と言い、尋ねたところ、預言者は笑って「どうしてそれが悪魔祓いの力をもつことがわかったか。羊を受取りなさい。そしてわたしの分け前もとっておいてくれないうか」と応えた。（ブハーリー「治療」33）

アーイシャは言った。神の使徒は床につくとき「言え、アッラーは唯一なる神」という言葉、および「黎明」と「人間」の章を唱えて両手に息を吹きかけた後、その両手で顔や体を各部分擦りました。そして彼は病気になったとき、わたしが彼のためにそうするように命じました、と。（ブハーリー「治療」39）

アブー・マスウードによれば、神の使徒は「夜に『雌牛』章の最後の 2 節を唱える者には、それだけで充分であろう」と言った。（イブン・マージャ「礼拝とそれ

に関するスナナの確立))

「開卷」章はクルアーンの第1章であり、「黎明」(第113章)と「人間」(第114章)は「神に保護を求める2句」を意味する「ムアウウィザターニ ([ア] *mu'awwidhatāni*)」としても知られる⁴¹¹。「雌牛」はクルアーン全114章中最長の第2章の名称で、上の引用はムハンマドがその一部を抽出して利用したことを示している。ファドラン氏の著作 *Menjadi Muslim Sehat & Hebat dengan Ruqyah Syar'iyah* (『ルクヤ・シャリーアで壮健なムスリムになる』) には、それら以外にも、同じ第2章の第1節から第5節、第284節から第286節、第10章「ユースス」の第81、82節など、合計17章からの章句が呪文療法用に掲載されている⁴¹²。「ムアウウィザターニ」の2章と合わせて、それらの章句を以下に引用しておきたい。

アリフ・ラーム・ミーム。それこそは、疑いの余地のない啓典である。その中には、主を畏れる者たちへの導きがある。主を畏れる者たちとは、幽玄界を信じ、礼拝の務めを守り、またわれが授けたものを施す者、またわれがあなた(ムハンマド)に啓示したもの、またあなた以前(の預言者たち)に啓示したものを信じ、また来世を堅く信じる者たちである。これらも者は、主から導かれた者であり、また至上の幸福を成就する者である。(Q2:1-5「雌牛」)

天にあり地にある、凡てのものはアッラーの有である。あなたが自身の中にあるものを、現わしてもまた隠しても、アッラーはそれとあなたがたを清算しておられる。アッラーは、おぼしめしの者を赦し、またおぼしめしの者を罰される。アッラーは凡てのことに全能であられる。使徒は、主から下されたものを信じる、信者たちもまた同じである。(かれらは)皆、アッラーと天使たち、諸啓典と使徒たちを信じる。(中略)「主よ、わたしたちがもし忘れたり、過ちを犯すことがあっても、咎めないで下さい。主よ、わたしたち以前の者に負わされたような重荷を、わたしたちに負わせないで下さい。主よ、わたしたちの力でかなわないものを、担わせないで下さい。わたしたちの罪障を消滅なされ、わたしたちを赦し、わたしたちに慈悲を御くだし下さい。あなたこそわたしたちの愛護者であられませぬ。不信心の徒に対し、わたしたちを御助け下さい。」(Q2:284-286「雌牛」)

かれらが投げた時、ムーサーは言った。「あなたがたが現出したのは、魔術である。アッラーは直ぐそれを無力になさる。本当にアッラーは不義の徒の仕業を成功させない。」罪深い者たちが假令(たとえ)好まなくても、アッラーは御言葉で真理

⁴¹¹ 『岩波イスラーム辞典』、957頁(「ムアウウィザート」項)。

⁴¹² Fadhlan, *op. cit.*, pp.187-204.

を立証される。(Q10:81-82「ユース」)⁴¹³

言ってやるがいい。「黎明の主に御加護を求め願う。かれが創られるものの悪（災難）から、深まる夜の闇の悪（危害）から、結び目に息を吹きかける（妖術使いの）女たちの悪から、また、嫉妬する者の嫉妬の悪（災厄）から。」(Q113:1-5「黎明」)

言ってやるがいい。「御加護を求め願う、人間の主、人間の王、人間の神に。こっそりと忍び込み、囁く者の悪から。それは人間の胸に囁きかける、ジン（幽精）であろうと、人間であろうと。」(Q114:1-6「人間」)

一方、以下に引用する伝承は、預言者ムハンマドがしばしば自分自身の言葉で神に祈りを捧げたことを伝えている。「ドゥアー（〔ア〕 *du'ā'*〔イ〕 *doa* ; ドア）」と呼ばれるこの行為は、一般的に「祈願」や「祈祷」などと訳され、原則として自分の言葉を用い、どの言語で行ってもよいと言われる⁴¹⁴。以下の 1 つめの引用のように病気治癒のために行われる祈願の事例が記録されているものの、残りの 2 つのように、必ずしも病気治癒とは関係ない文脈で預言者が祈願の言葉を口にしたことも示されている。

アーイシャによると、預言者は近親の或る人を右手でさすりながら、「おお神よ、人間の主、災いを追払う方。癒し給え。汝のほかに癒す者はなく、汝の癒しは病をすべて取除く」と言って魔除けを行った。(ブハーリー「治療」38)

フザイファによると、預言者は寢床に入るとき「あなたの御名において私は死に、また生きます」と唱え、そして起きるとき「私達を一旦死なせた後、生き返らせ給うアッラーに讃えあれ。私達は復活し、神のもとに集められます」と言った。(ブハーリー「祈りの書」7)

アブー・ムサーによると、預言者は次のように祈るのが常であった。「主よ、私の過ちと無知と、すべてのこと、とりわけ、あなたが私より知り給うことについて分を超えたことを赦し給え。神よ、私の過ちと、無知と、意図と諧謔を赦し給え。神よ、私のすでに行った過ちと、これから犯すであろう過ち、あからさまに行ったこと、秘かに行ったことを赦し給え。あなたは物事を早め、また遅らせる

⁴¹³ ファドラン氏は「アッラーは直ぐそれを無力になさる」の節を繰り返してよいと書いている (Fadhlan, *op. cit.*, p.194.)。

⁴¹⁴ 日本イスラム協会監修『新イスラム事典』平凡社、2002年、354頁（「ドゥアー」項）、『岩波イスラーム辞典』、664頁（「ドゥアー」項）。

方、そしてすべての事を可能な方」と。(ブハーリー「祈りの書」祈願 60)

以上の 2 種類に分類されるルクヤによって、ジョグジャカルタに治療院を開く悪魔祓いの専門家ファドラン氏とそのアシスタントたちは患者を治療する。朗唱を聞いていると、アラビア語とインドネシア語の両方が用いられていることが分かる。患者の背中に手を置いたり、背中を叩いたりしながら、治療師はクルアーンの章句を流暢に朗唱してゆき、一区切りした所でインドネシア語での神への祈願の言葉が挿入される。病気の原因とされるジン／悪魔への警告もインドネシア語で発音される。この治療院では、その祈願や警告の言葉の選出は預言者ムハンマドの伝承に従っていると言う。クルアーンの章句、神への祈願、ジン／悪魔への警告を交互に繰り返すのが治療の基本型である。治療師の傍らにはペットボトルの水が用意されており、それに対しても治療師は言葉を唱え、患者はそれを飲む。患者は治療の最中に吐き気を感じることもあるらしく、筆者が観察していた患者の前には専用の容器が置かれ、時折、唾液などを苦しそうに吐き出していた⁴¹⁵。

ファドラン氏の治療院で筆者が観察したルクヤは、牧野によるルクヤの訳語「悪魔祓い」に似つかわしい、いわゆる「エクソシズム」である。とはいえ、ルクヤは常にそのような形態を取るわけではない。上述したように普通の飲み水にクルアーンの章句や祈願の言葉を唱える行為もルクヤであり、それも伝承による根拠がある。

サービト・ブン・カイス・ブン・シャンマースによると、神の使徒がサービト・ブン・カイスのところに来た。アフマド(ブン・サリー)版では、彼が病気の時、彼(神の使徒)は言った「人間の主よ、サービト・ブン・カイス・ブン・シャンマースから害悪を取り除き給え。」そして彼はバサン(メディナにある場所)の砂を少し取って、それを器に入れ水と一緒に混ぜ、それに息を吹きかけ、さらにそれを彼の上に注ぎかけた。(アブー・ダーウード「治療」18)

インドネシア語では、コップやペットボトルに向けて呪文を唱えた飲用水を指して「アイール・ドア([イ] *air doa*)」と呼ぶが、それは決してルクヤの専門家だけに可能な治療法だとは見なされていない。書店では *Ajaibnya Pengobatan Air yang Didoakan* (『祈りを込めた水による治癒の奇跡』) と題される書籍も販売され、そこでは日常生活でのルクヤの使用が市井のムスリムに勧められている。

水による治療法と祈願による治療法を同時に行えば、その 2 つの調和は病気治癒と健康において驚くべき力を発揮する。副作用もなく安全なこの治療法は誰にで

⁴¹⁵ 2014 年 2 月 25 日にファドラン氏の治療院で氏のアシスタント治療師によるルクヤを観察した。

もできることであり、最大限の効果を持ち、より安価である。⁴¹⁶

つまり、ルクヤは、ファドラン氏のようなエクソシズム専門の治療師でなくても、一般のムスリムも自ら学び活用することができる治療法だと見なされているのである。

そのようにルクヤがすべてのムスリムに開かれた技術であることにはどのような意味があるのだろうか。藤井が「スンナの医学」の特徴として医療技術の簡易性を挙げていたことを思い出しつつ、本節では、「誰にでもできる」「誰にでも分かる」という原理がルクヤのイスラーム的正当性を支えていることを明らかにし、それが「ドゥクンにしか分からない」治療原理に基づく「ドゥクンにしかできない」呪文と差異化されていることを明らかにする。

第1項 誰にでもできる呪文

ファドラン氏がルクヤに関心を持つようになったのは、社会の中に反イスラーム的な伝統医療が蔓延しているという問題意識があったからである。身体的に原因が特定できる病気であれば病院に行けば済むが、世の中には近代医学では説明のつかない種類の病気がある。インドネシアにおいてその種の病気に対応してきたのは伝統的にドゥクンであった。しかし、氏によれば、ドゥクン医療は何も解決しないし、場合によって心の病気を悪化させる⁴¹⁷。なぜなら、彼らは不正を行っているからである。呪文療法の専門家である氏にとって、ドゥクンの不正はその呪文のあり方に顕著に表れる。

ルクヤ〔ジャンピ（〔イ〕 *jampi*）〕には2種類ある。シャリーアに依拠したもの（〔イ〕 *syar'iyah*）と多神教的（〔イ〕 *syirkayah*；シルキーヤ）なものである。シャリーアに依拠したルクヤは章句や祈願の言葉をはっきりと朗唱するもので、言葉の意味を損なうことなく、シャリーアに適った礼儀作法で、心を込めてアッラーの慈悲を願いつつ、アッラーへの敬虔的行為として朗唱することである。とはいえ、ルクヤはイスラームにおいて推奨される「媒介」に過ぎないから、結果を決定するものとして確信してはいけない。我々のアッラーへの親近性によって結果を決定するのはアッラーである。

一方、ルクヤ・シルキーヤとは、多神教が部分的に混淆したルクヤ、もしくは完全に多神教性に満ちたルクヤである。例えば、ドゥクンたちが行う呪文（〔イ〕 *mantra*）⁴¹⁸、供え物、偶像崇拜するための動物の屠畜などを伴うものである。⁴¹⁹

⁴¹⁶ Lutfil Kirom Az-Zumaro, *Ajaibnya Pengobatan Air yang Didoakan* (Yogyakarta, Semesta Hikmah, 2016), p.9.

⁴¹⁷ 2014年2月18日にファドラン氏の治療院で行った聞き取り調査から。

⁴¹⁸ ファドラン氏はこの文脈で明らかに *mantra* を否定的な意味で、*jampi* を肯定的な意味で用いているが、例えば、あるインドネシア語版のハディースでは正当なルクヤの訳語として *mantra* が用いられているケースもある。

預言者のスンナとして呪文を用いる限り、そこに多神教的な要素の混入は決して許されない。ファドラン氏はドクンが用いる呪文は例外なく「多神教的」だと強く断定する。病気を癒すのは神であるから、ルクヤはその癒しの働きを媒介するだけである。癒されるか否かは神が決めることだという主張は、生薬療法と吸角法と共に、この呪文療法の根底にも「病気を癒すのは神である」という「医療的タウヒード」が揺るぎない前提としてあることを示す。ルクヤにおいて、人間は呪文を唱えるだけで、治癒は全能の神に委ねるのである。

神の癒しを媒介するために、生薬療法と吸角法がイスラーム法に則っているだけでなく、科学的にも正確でなければならないことは前節で確認した通りであるが、ルクヤの場合には、発音の仕方において正確性が求められている点が注目される。クルアーンの章句や祈願の言葉ははっきりと発音されなければならないという見解は、医療関係のファトワを集めた *Fiqh Pengobatan Islami* (『イスラーム的な医療のフィクフ』) にも確認されるものである。

多神教的な要素がなく、その意味が理解できないような発音で行われないクルアーンの朗唱、種々のズィクルや祈願の言葉を用いてルクヤを行うことは許容される。(中略)

以上に述べた方法に一致する場合に、ルクヤの利用が許容されることについてウラマーたちは同意している。加えて、アッラーの決定による以外に、それはいかなる効果ももたらさない原因に過ぎないという確信が必要である。⁴²⁰

また、アブディッラーも同じ見方を示しており、クルアーンの章句を用いたルクヤの発音は「明瞭で正確なアラビア語」⁴²¹ でなければならないと言う。彼がウラマーたちの見解に従って挙げるルクヤの条件は次のようになる。

- クルアーンの章句か預言者が用いた祈願の言葉を用いること
- 明瞭で正確なアラビア語か意味が理解可能な言語を用いること
- ルクヤは媒介に過ぎず、それ自体に効力があるのではなく、その効果の有無はアッラーの決定に依存すると確信すること
- ハラームもしくは新奇（[イ] *bidah* ; ビダア [ア] *bid'a* ; ビドア）な方法でルクヤを行わないこと。その例としては、便所や墓場で行うこと、ルクヤを行うのに特定の時間帯を特別視すること、空の星や天体を見ながら行うこと、

⁴¹⁹ Fadhlān, *op. cit.*, p.99.

⁴²⁰ Ali Bin Sulaiman Ar-Rumaikhon, trans. by Tim Al-Qowam, *Fiqh Pengobatan Islami* (Solo, Al-Qowam Publishing, 2008), p.102.

⁴²¹ Abdillāh, *op. cit.*, p.66.

不浄な状態で行うこと

- 悪魔の助力を求める者たち（呪術師、ドゥクン、占い師）がルクヤを行わないこと
- ハラームとされている言葉や象徴を含まないこと⁴²²

このように、ルクヤに必要な条件は発音される言葉の正確性であって、発音する人間の霊的な能力だとは見なされていない。現地調査中に筆者が参加した宗教勉強会（〔イ〕*pengajian*；プンガジアン）を主宰していたウラマーがルクヤは「誰にでもできる」と述べたのもそのような条件を踏まえてのことなのであろう。筆者がその勉強会に参加したのはゲスタン・ハルヒ夫妻に伴われてであったが、日常的にクルアーンの章句を朗唱してきたこの夫妻も、もちろんルクヤを行うことができる。彼らにとって、章句を唱えた飲み水「アール・ドア」も医療技術の選択肢のひとつである。とはいえ、ゲスタンさん自身はルクヤの使用に必ずしも積極的ではない。アラビア語を母国語のように操ることができるわけではない彼は、クルアーンの発音が間違っているかもしれない不安があると言う。そうであれば、ファドラン氏のようなルクヤの専門家、もしくはアラビア語に熟達したウラマーなどに任せた方がよいと彼は考える。

ルクヤは「誰にでもできる」呪文であるとは言え、また、インドネシア人ムスリムが子供の頃からクルアーンの音に馴染むことができるとは言え、彼らの多くにとって外国語であるアラビア語の流暢さの獲得は容易なことではないのであろう。対照的に、ファドラン氏はアルイマーム・ムハンマド・ビン・サウード・イスラーム大学（サウジアラビア）付属ジャカルタ校（LIPIA）でシャリーア学とクルアーン朗唱をしっかりと学んだ経験を持つウスタッドである。氏のルクヤ治療院が好評を博している理由の一つは、アラビア語を滑らかに発音できるその言語能力にあるに違いない。

氏の著作には次のようなエピソードが紹介されている。ある日、氏は集会規模でのルクヤ朗唱会に参加するために自動車に乗っていた。突然、氏の携帯電話が鳴った。受話器の向こうから聞こえてきたのは意味不明な叫び声である。氏は直感的に電話の相手がジンに憑かれていると感じ、携帯電話越しにルクヤを開始した。声の調子を徐々に強めつつ30分ほど朗唱し続けた結果、受話器の向こうから聞こえていた叫び声や泣き声は収まった。電話越しの男性はその後、何度かファドラン氏の治療院に通いルクヤを受けることによってジンから解放され、自分でルクヤを行えるように氏の手で学ぶことになった⁴²³。

あるいは、次のような出来事もあった。氏が自宅で主催したプンガジアンの席で、参加者の大学生の1人が不思議な力のある石でできた指輪を持ち出してきた。それには将来何人の子供を授かるかを占う能力があるらしい。指輪を紐に括りつけ、右の掌から紐をぶら下げておくと自然に指輪が回転する。その回転数が未来の子供の数を示すのである。学生

⁴²² *Ibid.*, pp.65-66.

⁴²³ Fadhlan, *op. cit.*, pp.278-282.

はある「ウスタッド」からそれをもたらったと言うが、ファドラン氏は悪魔の仕業に違いないと考え、ルクヤでその力を追払うことにした。朗唱後、何人かが先と同じように指輪で占おうとしても、もう指輪が回転することはなかった。「これは悪魔の詐術だが、実際には悪魔の詐術は脆い」ことを参加者たちに伝えた氏は、次のように書いている⁴²⁴。



筆者とファドラン氏（ハルヒさん撮影）

彼らは一様に驚いていた。なぜなら、所有者はその指輪をクルアーンを朗唱する際にも、朝昼のズィクルの際にも、礼拝にもどこへでも持ち歩いており、それでも指輪は効力を持ち続けていたからである。しかし、奇妙なことに、私がズィクルを朗唱したとたん、指輪は効力を失ってしまったからである。⁴²⁵

これらのエピソードはファドラン氏のルクヤ専門家としての能力の高さを示していると言えよう。普段からクルアーンの数々の章句を朗唱することに慣れ、悪魔祓い業に従事してきた氏だからこそ、直感的にジン／悪魔の仕業だと判断し、臨機応変に対応することが可能であったに違いない。そのことを氏本人も自覚し、自分のルクヤに効力があるのは自分の特別な能力によると思っている可能性はあるだろうか。可能性はむしろ否定できない。それは個人の心の問題であり、筆者にも他のムスリムにも断定的なことを言うのは難しい。とはいえ、ファドラン氏は自著にはっきりと「私はただウラマーたちの理解に基づいて、クルアーンと『スンナ』に縋っているだけである」⁴²⁶、ルクヤは「誰にでも学べる」⁴²⁷治療法であるとしている。そして、氏が販売しているルクヤ学習用CDを手に取り、多くのムスリムがファドラン氏の言うことに同意することができる。同意が可能なのは、すべてのムスリムがその内容理解と朗唱を奨励されるクルアーンが呪文として利用されているからに他ならない。その章句はムハンマドが発音したように一言一句正確に模倣されなければならないという条件を持つものの、「誰にでもできる」原則は原則としてある。

「誰にでもできる」ならば、筆者のようなイスラーム信仰を持たない非ムスリムによるアラビア語でのクルアーンの朗唱は、それが正確であるならば、ルクヤとして成立するの

⁴²⁴ *Ibid.*, pp.274-278.

⁴²⁵ *Ibid.*, p.276.

⁴²⁶ *Ibid.*, p.xiii.

⁴²⁷ *Ibid.*, p.xiii.

だろうか。この筆者の質問に対して、ゲスタン・ハルヒ夫妻は「成立する」と応えた⁴²⁸。また、夫妻の友人で HPAI のセラピストでもあるスリヨさんによれば、ルクヤは物理的に説明可能な治療法である。クルアーンの朗唱によって発生する音にはある種のエネルギー⁴²⁹が備わっており、それが水に伝達されると先述の「アイール・ドア」になる。それを人間が飲むことで、エネルギーは身体内の細胞に吸収され、そこで病原体を含む有害物質を破壊することができるという⁴³⁰。さらに、ファドラン氏は音響機器から流されるルクヤの CD やカセットテープの音声自体に治癒効果があることを自著で示唆している⁴³¹。これらの見解を考慮すると、クルアーン朗唱によるルクヤは、発音される章句それ自体に特別な能力が備わっているという信仰を前提にしていると考えられる。それゆえに、字句の変更なく正確に発音される限り、朗唱する人間の信仰の有無に拘わらず（神の許しを得て）能力を発揮する「誰にでもできる」呪文と見なされることになるようである。

ところで、「誰にでもできる」点に関して言えば、ムスリム自身の母国語で唱えることが許される祈願の言葉は制限が緩やかであるから、市井のムスリムにとっては一層敷居が低いと考えられる。しかし、ハルヒさんが次のように述べていることにも注意したい。

ルクヤには多くの規則があります。なぜなら、その目的はより切実で、ジンや人間の中の邪悪な性質に対するものだからです。従って、間違いは許されません。祈願について懸念されるのは、私たちが自分の好きなように、自分の欲望を通して言葉を選択する場合に、さらなる悪魔やジンが私たち自身や患者の中に侵入してしまいかねないことです。⁴³²

クルアーンの章句はそれ自体で聖なる力を持つと見なされている。それを発音する人間の信仰心に拘わらず、神（とその言葉）の力によってそれは治癒を実現することできる。一方、祈願は、言葉を発音する点では聖典朗唱と同じであっても、自分の心の願いを自分の仕方で表現するという自由度を持つ点でそれとは異なる。ハルヒさんの言葉の後半部分が、自己の欲望への執着によって「隠れた多神教」が成立する危険性を示しているのだとすれば、祈願に基づくルクヤにおいては信仰心が問題になると考えられていることになる。

⁴²⁸ とはいえ、先のファドラン氏の引用（本稿 144 頁）では朗唱を「敬虔的行為」として捉えられているから、氏の観点によれば、信仰も条件とされているのかもしれない。

⁴²⁹ 聞き取りに同席していたハルヒさんはそれを「波動」という日本語に翻訳した。

⁴³⁰ 2015 年 8 月 22 日にゲスタンさん宅で行ったスリヨさんへの聞き取り調査から。また、先述の『祈りを込めた水による治癒の奇跡』では、日本の江本勝氏による研究が参照され、モーツァルトの音楽を聞かせたり、クルアーンの章句やイスラーム的な祈願の言葉を朗唱したりした水が美しい結晶を作るという事例が紹介されている（Az-Zumaro, *op. cit.*, pp.49-54.）。クルアーンの章句に物質を変化させる能力が内在することを「科学的」に説明しようとするもので、「イスラーム科学」の思想に連続するものがある。

⁴³¹ Fadhlán, *op. cit.*, p.248, 253, 268.

⁴³² 2016 年 12 月 2 日に筆者がハルヒさんから頂いた E メールから抜粋。

おそらくこのような理由があつて、祈願の言葉に関しても、預言者のスンナを模倣的に用いるケースが確認されるのかもしれない。例えば、ファドラン氏は自著で預言者ムハンマドから「継承された（〔イ〕 *diwariskan*）」祈願の言葉の使用を勧めている⁴³³。実際、ムハンマドの伝承に由来する祈願集（〔イ〕 *doa alma tsura, doa ma tsur*）がイスラーム社会には普及しており⁴³⁴、例えば、*Ruqyah dalam Shahih Bukhari*（『サヒーフ・ブハーリーにおけるルクヤ』）には、次の伝承に記録されるムハンマドの祈願の言葉がインドネシア語に翻訳され掲載されている⁴³⁵。

シャッタード・ブン・アウスは次のような預言者の言葉を伝えている。「罪の赦しを求める最もよい道は、『神様、あなたはわたしの主であり、わたしを創ったあなたの他に神はなく、わたしはあなたの僕として出来うる限りあなたの契約と約束を守り、わたしの行った悪に対してあなたの助けを求めます。わたしはあなたのお恵みを認め、またわたしの罪を認めます。どうぞ罪をお赦し下さい。あなたの他に罪を赦す者は居りません（〔イ〕 *Ya Allah, Engkaulah Tuhanku, tiada Tuhan kecuali Engkau. Engkau ciptakan aku dan aku adalah hamba-Mu. Aku berada di atas janji-Mu, semampuku. Aku mohon perlindungan dari keburukan perbuatanku. Aku mengakui banyaknya nikmat (yang Engkau anugerahkan) kepadaku dan aku mengakui dosa-dosaku, maka ampunilah aku. Karena sesungguhnya tiada yang mengampuni dosa-dosa melainkan Engkau*』』とすることである。これを確信してこの言葉を昼間唱える者は、たといその日の夕方に死んでも、天国へ入るであろう。また、これを確信してこの言葉を夜に唱える者は、たとい朝になる前に死んだとしても、天国へ入る」と。（ブハーリー「祈りの書」2）

祈願はムスリムが個人的に神に願う行為であり、自分で言葉を選択する自由裁量の余地があるゆえに、ハルヒさんが懸念するように、「医療的タウヒード」に反するような形で癒しを願う行為になる危険性を孕む。クルアーンの朗唱はその点で安全であるに違いない。その章句内容と発音方法はすでに伝統として確定されているのだから、その伝統を模倣して正確に発音すればよい。そのように考えれば、預言者ムハンマドの伝承に従って模倣的に祈願の言葉を用いることには、祈願に不可避免的に付随する反イスラーム的逸脱の可能性を抑制する機能があると言えるかもしれない⁴³⁶。

以上の「誰にでもできる」2種類のルクヤは、預言者の伝統に従って「医療的タウヒード」

⁴³³ Fadhlán, *op. cit.*, p.174.

⁴³⁴ 中村廣治郎『ガザリーの祈禱論：イスラーム神秘主義における修行』大明堂、1982年、93頁。

⁴³⁵ M. H. Muhammad Hasan Ismail, trans. by Ust. M. Yadi Atok SH, *Ruqyah dalam Shahih Bukhari* (Solo, Auliya Press, 2006), p.119.

⁴³⁶ Murata & Chittick, *op. cit.*, pp.295-296.

を忘れずに利用される限り、イスラーム的に正当である。自由度が高い祈願が孕む逸脱の危険は、伝統に従うことによって回避されうる。つまり、「誰にでもできる」ルクヤ文化の中核には伝統としてのスンナに従うことが不可欠な要素としてあると言えよう。そうであれば、スンナに従わない形式で用いられる呪文こそが不正であることになり、それが「ドゥクンにしかできない」呪文なのである。ドゥクンの呪文がドゥクン自身の霊的能力と不可分であると述べたのはギアーツであるが、呪文の効力がそれを駆使する伝統治療師自身の特殊な能力に基づく場合、それは「誰にでもできる」技ではありえない。ギアーツの次の文章はそのことをよく示している。

…呪文と医薬はドゥクンの霊的能力によってエネルギーを得る。ドゥクンが唱える呪文が神や双子の守護霊に届くのは、その治療師の強力な精神的集中がそれを彼らの意識の中へと送り込むからである。そして、ドゥクンが医薬を強力なものにするために唾を吐き入れると時に、神や守護霊は呪文の要請に応えるように活動する。(呪文・医薬・霊的能力の) それぞれの要素は相互にその効力を与え合うが、そのプロセス全体が依存しているのは(中略) ドゥクンの中の卓越した霊的能力の状態なのである。⁴³⁷

ドゥクンの呪文を他人が容易に模倣できないのは、呪文の基礎である霊的能力を獲得する過程自体が容易でないからであろう。ダニエルズがドゥクンの 1 人として紹介するスバンディ氏は、「神がお望みならば ([ア] *in shā'a Allāh*)」病気は癒されると言うムスリムで、治療の際にクルアーンの章句を唱えることもある。しかし、患者の写真を見るだけでその病状を診断し治療することが氏に可能であるのは、氏自身が獲得した「超自然的能力 ([イ] *kekuatan ghaib*)」によっている。氏はこの種の能力を誰もが学ぶことができると言い、実際、自分自身が父親から教わったように、自らのアシスタントや子どもたちに能力開発のための方法を伝授する⁴³⁸。だが、その能力獲得の過程は、ムスリムがクルアーンの朗唱を学ぶこととは明らかに異質である。ダニエルズは氏について次のように書いている。

彼はこの治療法を、治療師として村で有名であった彼の父親から受け継いだと言う。誰もが ある程度の超自然的能力を持っている。しかし、生まれた時期によって、一部の人間の方がより多く所有している。(中略) 彼は父親が人々の家で彼らを癒すのを見ており、彼がたった 5 歳の時にはすでに治癒能力を持つと認識されていた。この若い年齢で、スバンディはすでに多くの祈願の言葉を暗記し、瞑想することも可能であった。低い地位の宮廷使用人であった彼の父親はスバンディと兄弟を伝統的なジャワの断食を行うよう強制し、その内的な力を開発するため

⁴³⁷ Geertz, *op. cit.*, p.95.

⁴³⁸ Daniels, *op. cit.*, p.58.

に近くの川の水中に沈めることもあった。⁴³⁹

ドゥクンもクルアーンの章句を用いる。だが、ギアーツがドゥクンの呪文と霊的能力の相互作用について述べたことに従えば、彼らはクルアーンの章句をそのまま唱えるだけでなく、自らの能力で呪文をより優れたものに変質させることも可能であることになる。この可能性は、ドゥクンがクルアーンの章句を使う場合があるとしても、章句内容や発音方法に厳格な制限を伴うそれ以上に、一層自由度の高い祈願の言葉を用いる場合が多いことを示唆する。ウッドワードが紹介したムスタヒム氏も「祈願」を用いており（本稿 112 頁）、ダニエルズが紹介する別のドゥクン、ジョコ氏についての文章にも「祈願」の語が見られる。

…しかし、彼はイスラーム的な祈願の言葉を用いること、ラマダーン月にはイスラーム的なスタイルで断食を行うこと、アッラーの許しによって癒すことができるということを強調する。アラビア語のほとんどを理解することができない彼は、イスラーム的な祈願の中でジャワ語を使い、それに彼の祖先からの祈願の言葉を組み合わせる。彼は内臓の病気に罹っていた男性を、祈りを込めて、内的な力（トゥナガ・ダラム）を送った「アイール・ドア」で治癒した。⁴⁴⁰

「イスラーム的な祈願」の言葉に、トゥナガ・ダラムや祖先から受け継がれた祈願の言葉などの異質な要素がつけ加えられる。例えば、次のあるドゥクンの短い呪文はイスラーム的な言葉と非イスラーム的な言葉が混ぜ合わされた典型的な例である。

カキ・ダンヤン、ニヤイ・ダンヤン、そして人生に指針を与える者たちすべて。
私はあなたの栄光を称えます。北と南、東と西。大いなる輝き。私の人生の救済。
アッラーがお望みならば。⁴⁴¹

「ダンヤン（〔ジャ〕 *danyang*）」は精霊を表すジャワ語で、その一部は村落の創始者などが死後に神格化されたものである⁴⁴²。一方、アッラーはクルアーンに由来する。この呪文を用いたドゥクンは複数の異なる宗教資源から崇拜対象を抽出し、ひとつの呪文の中に集約しているのである⁴⁴³。あるいは、ファドラン氏が自著で述べているところによれば、クル

⁴³⁹ *Ibid.*, p.58.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp.60-61.

⁴⁴¹ Soedjijono, Imam Hanfi, Kusnan Adi Wiryanan, *Struktur dan Isi Mantra Bahasa Jawa di Jawa Timur* (Jakarta, Departmen Pendidikan dan Kebudayaan, 1987), pp.34-35.

⁴⁴² Geertz, *op. cit.*, p.26. 「カキ（〔ジャ〕 *kaki*）」と「ニヤイ（〔ジャ〕 *nyai*）」はそれぞれ男女への敬称なので、「カキ・ダンヤン」「ニヤイ・ダンヤン」は男女の祖先の霊を表していると思われる。

⁴⁴³ イスラーム的な唯一神とそれ以外の神霊的存在の名が同じ呪文内で用いられる例をギ

アーンの「雌牛」章から抽出されたアラビア文字が自己流に配列変更されて呪文を成している例もある。氏がある護符の中から見つけた紙切れには、「ح ([ア] *hā'*)」や「و ([ア] *wāw*)」の文字が連続的に配列されていた。この護符を所有していた青年はあるキヤイからそれを受け取ったと語ったが、氏によれば、この種の護符は人間を神の宗教から引き離すための悪魔の「詐術 ([イ] *tipu daya*)」に他ならない。氏はその後、その護符を所有者の同意を得て燃やしている⁴⁴⁴。

ファドラン氏がこういった呪文を悪魔の詐術と結びつけている事実は、氏にとってそれが明白に不正であることを示している。つまり、クルアーンの章句は一言一句変更されてはならず、呪文療法は預言者のスンナに従うべきだと見なす「預言者の医学」の信奉者にとって、ドゥクンの呪文が不正である根拠はその自由裁量に基づく創作性にある。アブデッターは以下の文章の中で、創作的なドゥクン流の呪文の特質を否定的な意味を込めて「混ぜ合わせる ([イ] *mencampuradukkan*)」と表現している。混ぜ合わせる行為がいかに反イスラーム的だと見なされているかは、その語調から明らかである。

彼らは自らの誤謬を「完全なものにする」ために、通常、その誤った言葉にイスラーム的な言葉、あるいは、聖なる章句を部分的に抜き取ったものさえを混淆し、人間を欺こうとする。この呪文の中には奇妙な語が含まれ、それらはしばしば援助が求められているジンの名前であり、また、ドゥクンに手を貸そうとしている悪魔が条件として課した称賛の言葉も含まれる。⁴⁴⁵

そのようにして、悪魔はいつも正当なものと不正なものを混ぜ合わせる。その目的は人間を欺き、その誤謬を包み隠すためのカモフラージュである。この呪文の一部の意味についてしか考えない人は「良さそうだ」と結論づけてしまい、そうして彼らの呪文と活動の中にジンへの称賛と請願が含まれていることを忘れるのである。⁴⁴⁶

一方、学術研究者であるウッドワードがドゥクン医療の特質を説明する時には、「組み合わせ ([英] *combination*)」という語が多用されていることに気づく。彼が考察した 3 人のドゥクンの内、ムスタヒム氏は「瞑想を西洋式・イスラーム式・ジャワ式・中国式の暦に基づくト占の複雑な様式と組み合わせる」⁴⁴⁷、ハリオ氏は神がお告げを通じて彼に知らせる「祈願、巡礼、生薬療法の組み合わせ」⁴⁴⁸によって患者を治療する、ムルヨノ氏への

アーツも *Religion of Java* で紹介している (Geertz, *op. cit.*, pp.93-94.)。

⁴⁴⁴ Fadhlan, *op. cit.*, pp.266-267.

⁴⁴⁵ Abdillah, *op. cit.*, p.62.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.65.

⁴⁴⁷ Woodward, *op. cit.*, p.94.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.95.

崇拜者が形成する信仰集団は「瞑想、儀礼、聖人崇拜、憑依の複雑な組み合わせ」⁴⁴⁹を活動の基本としている。アブディッラーとウッドワードは異なる立場と表現方法によっているが、自分の能力に基づいて自由選択的に創意工夫する行為がドゥクン医療の特徴であると指摘している点では同じであると言えよう⁴⁵⁰。

このように混ぜ合わせ組み合わせることで独自の呪文を創作するドゥクンの行為が、悪魔を連想させるほど不正だと見なされていることに関して、創作行為を罪悪の文脈で表現する「捏造する（〔イ〕 *mengada-ada; mengada-adakan*）」という言葉に注目したい。クルアーンのインドネシア語訳文に度々現れるこの語であるが、次の章句からも明らかのように、それは多神教徒の行為を表すのにも用いられる。

（われは）アードの民に、その同胞のフードを（遣わした）。かれは言った。「わたしの人がよ、アッラーに仕えなさい。あなたがたには、かれの外に神はないのである。あなたがたは（神々を）捏造している（〔イ〕 *mengada-ada*）に過ぎない。（Q11:50）

言え、「わたしはこの（クルアーン） に対し何の報酬もあなたがたに求めない。またわたしは偽善者〔〔イ〕 *orang yang mengada-ada*（捏造する者）〕ではない。（Q38:86）

イスラームに招かれていながら、アッラーに就いて虚偽を捏造する（〔イ〕 *mengada-adakan*）者以上に悪を行う者があるか。アッラーは不義を行う民を御導きになられない。（Q61:7）

あなたがたの口をついて出る偽りで、「これは合法〔ハラール〕だ、またこれは禁忌〔ハラーム〕です。」と言ってはならない。それはアッラーに対し偽りを造る（〔イ〕 *mengada-adakan*）者である。アッラーに対し偽りを造る（〔イ〕 *mengada-adakan*）者は、決して栄えないであろう。（Q16:116）

言ってやるがいい。「アッラーに就いて嘘を捏造する（〔イ〕 *mengada-adakan*）者は、決して栄えないであろう。」（Q10:69）

捏造とは事実でないことを事実であるかのように作り上げて見せることである。クルアーン

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p.97.

⁴⁵⁰ あるいはロバート・W・ヘフナーは同じことについて「折衷主義（〔英〕 *eclecticism*）」という表現を用いている〔Robert W. Hefner, “Where Have All the Abangan Gone?” in *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, ed. by Michel Picard and Rémy Madinier (London, Newyork: Routledge, 2014), p.78.〕。

ンが語る事実とは神が一であることである。そうであれば、その事実を反する事柄を語る多神教徒は捏造の徒であることになる。

さてかれらに問え。「あなたがたの主は娘を持ち、かれら（マッカの多神教徒）は息子を持つというのか。それともかれらは、われが天使たちを女に創ったと証言するののか。」見よ、かれらの言うことは作りごとである。アッラーが子を生まれるとは、かれらも嘘付きの徒である。(Q37:149-152)

神の唯一性の教義に反して神の息子や娘への信仰を語ることで、彼らは「超自然的」な事柄について「でたらめな（〔イ〕 *mengada-ada*）」話をしていると見なされる。翻って医療に話を戻せば、ドゥクンは「超自然的」世界に干渉する特殊能力を有することを主張し、その能力によって得られた知識に基づいて治療を行う。そこに彼らの「超自然的」理論に基づく独自の神霊交渉型の医療観が成立することになる。だが、クルアーンが提示する医療観は唯ひとつ「医療的タウヒード」なのであり、それは基本的に超自然的能力による神霊的世界への干渉といった事柄と無縁な神霊分離型の医療観である。つまり、ドゥクンたちは呪文を「捏造する」一方で、その捏造行為の根拠である医療観を「捏造し」、「医療的タウヒード」を否定する治療師と見なされるのである。

第2項 誰にでも分かる医療観

クルアーンによれば、基本的に人間は超自然的世界、すなわち「目に見えない世界（〔イ〕 *alam ghaib; gaib* ; アラム・ガイブ）」について知ることができない⁴⁵¹。しかし、そのクルアーンを通じてならば、その世界に関する知識を断片的に得ることは可能である。従って、目に見えない神の癒しの働きに関しても、人間はクルアーンを通じれば知ることができると考えられることになる。というよりも、啓示は人間が分かるような言葉で下されたのだから、「医療的タウヒード」は「誰にでも分かる」医療観だとムスリムは主張するだろう。この聖典が人間のために「明瞭なアラビアの言葉で」（Q26:195）下されたことは繰り返し語られている。

本当にわれは、それをアラビア語のクルアーンとした。あなたがたが理解するために。(Q43:3)

印が詳細に解明された啓典、理解ある民へのアラビア語のクルアーンで、(Q41:3)

⁴⁵¹ 幽玄界の鍵はかれの御許にあり、かれの外には誰もこれを知らない (Q6:59)。「幽玄界（〔イ〕 *ghaib, gaib*〔ア〕 *ghayb* ; ガイブ）」は、他の訳者によっては「不可視界」などとも訳される目に見えない超自然的世界のこと。

われは、かれらが、「かれ（ムハンマド）に教えるのは、只の人間である。」と言うのを知っている。だがかれらの頼るものの言葉は、外国語であるが、これは純粹明確なアラビア語である。(Q16:103)

(これは) われが分割（して啓示）したクルアーンであり、あなた（預言者）にゆっくりと人びとに読唱するために、必要に応じてこれを啓示した。(Q17:106)

それでアッラーに従え。また使徒に従え。仮令あなたがたが背き去っても、わが使徒の務めは、只明確に（啓示を）宣べ伝えることである。(Q64:12)

それゆえに、この教典の一部を成す「また病気になれば、かれはわたしを癒して下さいませ」(Q26:80)の一文も「誰にでも分かる」医療観を語っているというのがムスリムの立場なのである。

病気を引き起こすのは神であり、病気を癒すのも絶対に神だけである。とはいえ、このような「医療的タウヒード」には裏面がある。つまり、人間の目に見えないジン／悪魔が人間の心身に害悪を与えるという医療観が裏側に重なっているのである。ジン／悪魔は超自然的世界に属する存在だから、人間は基本的にこれらの存在について詳細に知るすべはない。しかし、「わたしは、幽玄界⁴⁵²に就いても知らない」(Q6:50)と言った預言者ムハンマドも、「啓示されたことに従」(Q6:50)ってジンや悪魔の存在を信じた。クルアーンはジン／悪魔の存在についてははっきりと言葉にして語っているのである。

こうしてわれは、どの預言者にも一つの敵を作った。それは、人間とジンの中の悪魔であって、そのある者が他を感激させ、はなやかな言葉で、唆し騙している。(Q6:112)

「わたしはかれよりも優れております。あなたはわたしを火から御創りになりましたが、かれを泥で創られました。」かれは仰せられた。「ここから落ちてしまえ。あなたはここで高慢であるべきではない。立ち去れ。あなたは本当に卑しむべき者である。」悪魔は答えた。「かれらを甦らされる日まで、わたしを猶予して下さい。」かれは、「あなたは猶予されよう。」と仰せられた。悪魔は答えた。「あなたがわたしを惑わされたので、わたしはあなたの正しい道の上で、人々を待ち伏せるであろう。そしてわたしは、かれらを前から、後ろから、右てからも左てからも襲いましょう。あなたはかれらの多くの者が、（御慈悲に対し）感謝しないことを御分かりになるでしょう。」かれは仰せられた。「恥辱を受けて追われて、ここから出て行け。凡そかれらの中あなたに従う者があれば、われはあなたがたの人々

⁴⁵² 「[イ] *ghaib*, *gaib* [ア] *ghayb* ; ガイブ」の意。

で地獄を満たすであろう。」(Q7:12-18)

本当にシャイターンはあなたがたの敵である。だから敵として扱え。かれは、只燃えさかる火獄の仲間とするために自分の手下を招くだけである。(Q35:6)

(かれは) 陶工のように泥から人間を創られ、また火の炎からジン(幽精)を創られた。(Q55:14-15)

かれら(偽信者)は、「わたしたちは、あなたがたと一緒ではないか。」と叫ぶであろう。かれら(信者)は言うであろう。「そうだ、だがあなたがたは自分の誘惑に任せ、(わたしたちの没落を)待ち望み、(主の約束に)疑いを抱き、虚しい望みに欺かれているうちに、アッラーの命令がやって来るに至った。欺瞞者が、アッラーに就いてあなたがたを欺いたのである。(Q57:14)

本当に或る種の人間は、ジンの或る者に庇護を求める。しかしそれは、かれらの愚劣を助長した。(Q72:6)

不倶戴天の敵として人間を誘惑する超自然的な存在であるジン/悪魔について、ムスリムはクルアーンの説明に従って断片的に知ることができる。また、この教典に基づいて預言者が語った記録であるハディースもその情報源になる。そして、情報源が予め限定されているというこの事実は、イスラームにおける人間の立ち位置を考える上で極めて重要だと思われる。ジン/悪魔の存在に対する信仰が仕事の大前提であるファドラン氏が、この超自然的存在に関する知識の持ち方について「分相応な仕方 ([イ] *secara proporsional*)」と表現していることに注意したい。

シャリーアに則ったルクヤによる治療法は、分相応な仕方での超自然的なもの ([イ] *yang gaib*; ガイブなもの) に対する信仰 (イーマーン) を強化することになる。なぜなら、私たちはジンという形態の、人間のような態度や性質を持つ超自然的な生き物をアッラーが創造したと信仰するからである。⁴⁵³

氏がここで「分相応な仕方」と言うのは、「神の被造物としての人間にふさわしい仕方」という意味だと理解することができるだろう。人間には基本的に超自然的世界を知覚する能力はなく、それは神のみぞ知る事柄である。しかし、人間を唆し騙す超自然的な生き物が存在するとクルアーンが言うのであれば、その存在を真実として受け入れることはムスリムにふさわしい。

⁴⁵³ Fadhlan, *op. cit.*, p.166.

目の前に視覚的に現れない超自然的な生き物（[イ] *makhluk gaib* ; ガイブの生き物）について知るには、正確で信頼に足る情報が必要である。すなわち、クルアーンとスンナ、それに続いてウラマーたちの合意、という情報源を通してである。なぜなら、世の中に流通し今日まで信じられている超自然的な生き物に関する情報は、ドクンの言葉に基づくか、何世代にも渡って受け継がれてきた迷信に基づいているからである。⁴⁵⁴

「誰にでも分かる」ように啓示されたクルアーンの記述に従って、ジン／悪魔の存在を信じる。クルアーンの啓示を真理として受け入れるムスリム（服従する者）にとって、超自然的世界に対するそのような態度は、確かに分相応であると言えよう。

同じような分相応な態度はスリヨさんにも見られる。彼はジン／悪魔の存在が人間の心身の病気と深く関わっていることを語るが、その語りの中で彼は、「預言者は言いました」とハディースに典拠を求めることで、自分が持つ超自然的世界に関する知識の分相応性を示そうとしている。

私の理解によれば、あらゆる病気はジンの活動と関係を持っています。例えば、人がコレステロールの病気に罹っている際のジンとの関係とは何でしょうか。ジンが人間に対して囁きかけ、怠惰に生きるように働きかけます。運動が面倒になる。正しい食事を心がけるのが面倒になる、そうして食生活が乱れる。食生活が乱れた上に運動をほとんどしなくなれば、血管の中のプラックが増殖します。血管内の汚れると、その汚れた血液の中に悪玉コレステロールの量が増え過ぎることになります。ハディースによれば、ジンは汚れた所に棲み、人間の血液中に棲むと預言者は言いました。血液の流れが汚れているならば、どのような理由であれ、そこにジンがいることは明らかでしょう。⁴⁵⁵

スリヨさんが文中で言及する預言者の言葉は次の伝承に基づく。

そこで神の使徒は「悪魔は人間の中に血のように忍び込むが、あれがお前たちの心によからぬ思いを投げ入れたのではないかと思う」と言った。（ブハーリー「五分の一の規定」4）

そこで彼らが「神の使徒よ、本当にびっくりしました」と言うと、彼は「シャイターンというものは血のように人間の体の中を巡るのだ。わたしは悪魔が汝らの

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.13.

⁴⁵⁵ 2015年8月22日にゲスタンさん宅で行ったスリヨさんへの聞き取り調査から。

心によからぬ思いを投げ込むのではないかと心配だ」と応えた。(ブハーリー「創造の始め」11)

ファドラン氏もスリヨさんも、人間の目には見えない超自然的世界に属するジン／悪魔について、クルアーンとハディースを情報源とし、そこで得られる知識に基づいて医療観を形成しているのである。特にファドラン氏は、悪魔祓い師としての職業上、ジン／悪魔に警告を発し彼らに働きかけるといった業務を含むため、神霊交渉型の医療観へと針が振れやすいのだと言えるかもしれない。相手が超自然的存在であれば、氏が活用している能力はジン／悪魔の世界に干渉するための超自然的な能力だと周囲に解釈される可能性を孕む。しかし、自分はただクルアーンとハディースに従っているだけであり、ドゥクンの特徴として挙げられる次のような「分不相応な」能力を所有してはいないと氏は主張するだろう。

- 超自然的存在の特徴や性格に関する超自然的な情報を提供したり、失踪した人の居場所、窃盗犯の居場所、もしくは、失くした物品の場所などを教えたりすること
- 自分自身が超自然的な能力を所有していることを示すこと。天使の助力やジンの助力、トゥナガ・ダラム、クバティナン、ポジティブなエネルギーを移動させ、ネガティブなエネルギーを捨てること、ジャラック・ジャウーによる治療、さらには、電話で声を聴くだけで患者の病気を発見し、リラックスしたままで十分治療ができ、最終的に患者が治るということ
- すでに起こったこと、今起こっていること、これから起こることについての超自然的な占いを行うこと
- 超自然的な生き物による妨害から人や場所を守るためにジンを送り、超自然的な防御壁を作ること⁴⁵⁶

これらの超自然的な能力の発揮が人間の立場に分不相応だと氏が考えるのは、預言者ムハンマドでさえそのようなことはしなかったと認識しているからである。氏によれば、「神の使徒は超自然的な事柄を知るための方法を一度も教えなかった。彼が行ったのは、何度も神を想起し神に祈って身を守ること、ルクヤ、祈願、生薬療法、健康な飲食物、吸角法などを使った治療」⁴⁵⁷である。ムハンマドは神の使徒であったから、神の啓示という特別な超自然的な体験を持った。しかし、それを除けば、彼が日常的に用いたルクヤ・生薬療法・吸角法はすべて「誰にでもできる」治療法であり、それらを支える治癒原理についても「誰にでも分かる」形で下されたクルアーンに準拠した。従って、氏は、自分がジン／悪魔の存在を知っているのはクルアーンに書いてあるからであり、彼らを患者の体から追い払うの

⁴⁵⁶ Fadhlan, *op. cit.*, pp.85-86.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, pp.86-87.

に用いる武器はクルアーンだけであると断言することによって、超自然的能力の所有者という分不相応な立場に身を置くことを避け、神霊交渉型へと振れかけた針を神霊分離型に振り戻すことが可能になるのだと言える。つまり、神と預言者（クルアーンとハディース）に従って成立する「医療的タウヒード」はイスラーム的な分相応性に結びついており、その逆の分不相応性を象徴するのが神霊交渉型の医療観なのである。

その神霊交渉型の医療観は、ドゥクン自身の超自然的な世界における特殊な体験とその世界への干渉能力に基づくゆえに、「ドゥクンにしか分からない」。ウッドワードの論考に登場するムルヨノ氏は、瞑想中に歴史上のスルタンの霊と出会い、氏が神の啓示を受けたことを知らされたと言う。スルタンの霊はさらに古代の聖人の墓を探すよう氏に対して指示し、その墓を発見した氏は、そこに眠っていた聖人から、女神ラトゥ・キドゥルを始めとした様々な精霊を召喚するための呪文を授けられた。その呪文によって精霊の助けを借り、彼は黒魔術によって病気になった人間の魂を治癒する「霊魂の手術（[イ] *operasi batin*）」の専門家になったのである⁴⁵⁸。ウッドワードはその手術の模様について次のように書いている。

ムルヨノ氏はまた、極めて多岐に渡る伝統医薬を用いる。彼の処方是非常に複雑で、しばしば 50 の異なる物質を含んでいる。プラブ・リンガサリ（聖人）やその他の力強い精霊たちがその処方と内容物の質を確認する。

手術は非常に複雑である。（中略）手術にはしばしばラトゥ・キドゥルの軍勢から呼び出された 1,000 に及ぶ精霊が関わる。彼らは竹の棒切れに付けられた直径およそ 3 センチの白い綿の包みの中にいる。これらを用いて患者の体の中にある邪悪な精霊や物質を隔離して包囲し、患者の胸部のある一点へと追いやることによって取り出すのである。この過程は 1 時間にも及ぶ。ムルヨノ氏がそれらの動きを指示し、彼のアシスタントは精霊の軍勢の包みで患者の体を繰り返し叩く。（中略）私がムルヨノ氏になぜ患者の体から全く出血がないのかと尋ねると、彼は手術が純粋に霊的なもので、肉体的な痕跡を残さないからだと応えた。⁴⁵⁹

ウッドワードによれば、ムルヨノ氏とその信奉者の集団はある種の救世主信仰を中心とした教団を形成していた⁴⁶⁰。自身が交流する精霊の 1 人がジャワの王国の末裔であることを根拠として、氏はかつて国王の役割であった霊的指導者の役割を自分が担い、ジョグジャカルタの人々を救済する立場にあることを確信していたという⁴⁶¹。新たな宗教集団の創

⁴⁵⁸ Woodward, *op. cit.*, pp.97-99.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, pp.97-98.

⁴⁶⁰ ウッドワードは 2011 年出版のこの著作の脚注で、文中に登場するドゥクンは皆すでに亡くなっていると記している。彼のドゥクンの調査は 1970 年代に実施されたものである（*Ibid.*, p.93.）。

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp.98-99.

設に等しいムルヨノ氏の活動を反イスラーム的だと見なしたインドネシア人ムスリムが多くいただろうことは想像に難くない⁴⁶²。

本稿の主題である「預言者の医学」の立場に立って考えるならば、原理的に「医療的タウヒード」（神霊分離型）しか成立しえないイスラームの教義上、ムルヨノ氏は彼独自の体験と能力によって神霊交渉型の医療観を「捏造した」ことになる。1,000に及ぶ精霊と交渉する能力を自認する氏のその医療観は明らかに「多神教的」である。しかし、イスラーム復興のスーフィズムの文脈を思い出せば、「多神教的」医療観を形成する要素は複数の神霊との関係だけではない。ムスリムが医療行為を含む日常のあらゆる局面で神だけを心に思うように促すのが道德論的スーフィズムなのであった。それは「イフサーン」の語によって示される心のあり方を育もうとする思想である。この思想に従えば、治療師として他人の治療に関わる時も、病気を癒すのは自分ではなく神であることを片時も忘れてはいけない。病気から回復した人が本当に感謝すべきは、治療師ではなく神である。それにも拘わらず治療師が自分の超自然的な治癒能力を主張し顕示するならば、その治療師は「医療的タウヒード」を拒絶していることになる。彼が信仰しているのはアッラーではなく自分自身の欲望という名の神であって、そのような「多神教的」な治療師は「ドゥクン」に違いないということになるのである。

本節の内容をまとめると、ルクヤがイスラーム的に正当な呪文療法だと見なされる根拠は、それが神を中心に置く医療観において分相応な位置づけをムスリムに与える点にある。彼らによれば、神は預言者ムハンマドを通じて、人間の心身の癒しに関する事実をクルアーンという形式で伝えた。病気を癒すのは神だけであり（「医療的タウヒード」）、神に敵対するジン／悪魔は病気を手段として人間を襲う。クルアーンに依拠してこの医療観（世界観）を確立することがイスラームの伝統であり、その同じ聖典を呪文療法の道具として用いるのもムハンマドに遡る伝統である。クルアーン朗唱による治療法は、その伝統に従って、朗唱する文言を変更せず正確に発音するならば、その章句に内在する神的な力によって癒しを実現するという考えに立脚する。

一方、預言者が自分の言葉で癒しを願ったという伝承によって成立する祈願としてのルクヤは、文句と使用言語の選択が自由である点で、伝統からの逸脱の可能性を多く孕む。それゆえに、この祈願の言葉に反「医療的タウヒード」的（神以外の存在に治癒能力を認める）要素を取り入れて呪文を創作する行為によって、呪文療法の使い手は「ドゥクン」として認知されることになる。ドゥクンは自由裁量に基づいて呪文を活用し、「医療的タウヒード」とは異なる医療観を打ち建てる。それはドゥクン自身の超自然的世界への干渉能力に基づく神霊交渉型の医療観であり、また、ドゥクン自身の治癒能力の主張に基づく「多神教的」医療観である。唯一絶対の神にしか治癒能力を認めない教義上、人間的な治癒能

⁴⁶² ウッドウォードはジョグジャカルタのクラトンで働くムスリムが、ムルヨノ氏の活動を明白な異端と見なしていたと書いている（*Ibid.*, pp.101.）。

力によって医療観を打ち建てる行為は人間の立場に分不相応である。逆に、預言者の伝統に従ってルクヤを用いる他は、人間的理知の範囲内にある医療技術を用いることが分相応であることになる。この後者の分相応性に適合的なのが神霊分離型の医療観なのである。

第5節 章まとめ

本章では HPAI の商業標語（「神的な」「自然な」「科学的」）をヒントとして活用しつつ、「預言者の医学」の主要な 3 つの治療法を、神霊分離型／交渉型・天人統合型・身体還元型の医療観の観点から考察してきた。生薬療法・吸角法・ルクヤはすべてハディースに伝承として記録され、預言者ムハンマドのスナ（慣行）として位置づけられている。その事実によるだけでも、これらの治療法はムスリムにとって模倣する価値を持つものである。しかし、ハディースに書いてあるから、という理由を確認するだけでは「預言者の医学」への理解は浅薄なものになりかねない。そこで、3 つの治療法の利用を根底から支える核心的な動機を探るために、医療観を検討してきた。

「預言者の医学」の中心にある医療観を本稿では「医療的タウヒード」と呼んできた。この医療観に従って治癒能力は神に帰され、医療技術は「神的な」治癒能力を媒介する手段だと見なされる。倫理的性格を有する神の能力を媒介するからには、それは正しい仕方ではなければならない一方、媒介する人間の側に特別な能力が要求されることはない。というよりも、神霊の世界に干渉する超自然的能力を人間に認める神霊交渉型を否定するのが「医療的タウヒード」であって、それは神霊分離型と呼ぶにふさわしい。医療技術が神霊の世界への干渉能力から分離されることによって、それは言語能力と思考力を持つ人間であれば「誰にでもできる」技術となる。呪文療法もその例外ではなく、ルクヤは預言者ムハンマドの伝統に従うならば「誰にでもできる」呪文としてイスラームの正当性を獲得しているのである。

「誰にでもできる」のが明らかなのは民間療法的な生薬療法と吸角法であるが、これらも 3 つの医療観に支えられることによって、イスラーム的な意義を帯びた治療法へと変貌する。神が創造した自然への信頼を基礎に置く天人統合型の医療観はこれらの「自然な」治療法を支える重要な原理である。神が人間に備え与えた天性（フィトラ）は、人間をして神の治癒能力（「医療的タウヒード」）を信仰させ、神の法規を遵守させ、神の被造物である自然を信頼せしめる。そうして天性に従うことが「預言者の医学」の核心にあるために、その信奉者は自然を忘却させる元凶としての近代医学と一定の距離を置くことになる。その一方で、現代人である彼らにとって、医療的スナが理に合っていると納得するために最良の手段を提供するのも近代医学である。その身体還元型の医療観に従って人体構造や生薬成分を理解し、彼らは「科学的」に正しい治療法によって自然治癒力／神の癒しの力を媒介することができるようになる。

このように神霊分離型・天人統合型・身体還元型の 3 つの医療観は相互作用しつつ【狭

義の「預言者の医学】を根底から支えている。人間を遥かに超越する神霊観に基づく神霊分離型を基本に、自然を活かす側面において天人統合型が、自然を理解する側面において身体還元型が「預言者の医学」を特徴づけているのである。一方、インドネシアの文脈においては、この伝統医療文化の理念と相容れないもうひとつの伝統医療文化が反転像としてイメージされるのであった。それがドゥクン医療であり、本稿では彼らの医療文化を「多神教的」「超自然的」「非科学的」の語によって捉えてきた。「超自然的」な世界に干渉する特殊能力に基づき、他人に理解できない「非科学的」な医療技術を用いるドゥクンは、「誰にでも分かる」ように啓示された神霊分離型の医療観を拒絶し、独自の経験と能力に基づく神霊交渉型の医療観を「捏造している」と見なされる。これをイスラーム復興のスーフィズムの文脈に置くならば、ドゥクンが「医療的タウヒード」を拒み神霊交渉型の医療観を作り出す原因は、彼らが自分の欲望に追従しているからだということになる。神の癒し力だけを信じるべきであるのに対して、欲望に従い自分の超自然的な治癒能力を自負する彼らは、そうして「多神教的」医療観の所有者と見なされることになるのである。

第6章 結論

HPAIのエージェント／セラピストたちへの聞き取りを開始した当初、筆者はこの医療ビジネスがイスラームの名の下に運営されていると知りつつも、彼らがサービスとして提供する医療技術を特に宗教的だとは感じなかった。生薬を使った治療法は日本でも広範に見られるし、吸角法の原理を説明するのに神や霊などの概念を持ち出す必要はないと思ったからである。他方で、ルクヤの治療院を訪れその処置を見た際には、筆者はこれを宗教的だと感じた。治療師が患者の背中に向かってクルアーンを朗誦する姿はイスラームならではの光景であるし、病気の原因をジン／悪魔の働きに見出す治療師の語りは、イスラームを信仰する者だからこそ納得しうるものだと思われたからである。ところが、調査を進める過程で、HPAIで生薬販売と吸角法の施術を行うゲスタンさんとハルヒさんがこれらの医療技術の普及を「宣教（〔イ〕 *dakwah* ; ダッワ）」と見なしていることが分かった。つまり、この夫妻にとってこれら2つの治療法は紛れもなくイスラームの本質に関わる医療技術なのである。

イスラーム的な伝統医療、もしくは宗教的な伝統医療とは何かという問いに関して、研究者が暗黙の前提に立ったまま考察を進めるならば、「預言者の医学」研究はその全体像の一部を偏向的に説明するだけに留まり、当事者であるムスリムにとってこの伝統医療文化がいかなる意味を持っているのかを正確に捉えることができなくなってしまうのではないか。そのような問題意識に基づいて、本稿では、インドネシア共和国ジョグジャカルタ特別州での現地調査とそこで収集した文献資料を基にして、「預言者の医学」を従来とは異なる観点から考察してきたのである。以下、これまでの議論の内容をいくつかに分けて要約的にまとめ、最後にその宗教学的な意義について触れ、本稿の結論としたい。

<「宗教的」な医療技術をめぐる先行研究>

第2章で伝統医療に関する先行研究の検討を行ったのは、イスラーム社会の伝統医療文化に関する従来の研究に、「超自然的」な治療法に視野を限定する傾向があることを明らかにするためであった。生薬療法や吸角法をムスリムの伝統治療師が用いることは知られているものの、それらは「民間療法」として物理的に説明可能な技術であるために、取り立てて宗教研究が対象にするべきものとは認識されない。逆に、宗教と伝統医療の関係を問う者が見るべきは、「象徴的なドラマ」を通じて「超自然的諸力と対決する」伝統治療師の姿だと考えられてきたのである。自然科学的に説明できないと思われる「超自然的」な治療法が用いられる現場にこそ彼らの活動領域があり、インドネシア国内のそうした伝統医療現場に学術研究の光を当てた最も著名な研究者がクリフォード・ギアーツである。彼が目にしたのは「霊的修養」によって超自然的世界に干渉する能力を獲得し、呪文によって様々な精霊に語りかけ多彩な医療技術を駆使するドゥクンであり、彼らの医療文化こそ「儀

礼的な詳細性」を観察するにふさわしいものであった。

そのギアーツの研究成果を受け取ったマーク・ウッドワードは、先達と同じくドゥクン医療の調査に重点を置いたのであるが、その比重の偏りは彼にとって必然的であったと言える。そこでドゥクンと対比された「ワリ（〔イ〕 *wali*）」と呼ばれるムスリムたちは、神と一体的であるような境地において医療行為に対して消極的になる。彼らは治癒能力を所有するのは神だけであるという教義（「医療的タウヒード」）を堅持するため、医療に携わり自分の治癒能力を開発することは、神ではなく自分自身の欲望に追従することに等しいと考え、それをイスラームからの逸脱だと見なすのである。彼らが治癒能力の追求と治病儀礼的な医療活動を忌避する代わりに、ジャワの伝統医療文化において積極的な役割を果たすのがドゥクンなのであり、そうしてウッドワードの観察の目は、超自然的な世界に働きかけるための霊的能力を獲得し、呪文・瞑想・祈願・断食・生薬療法などを複雑に組み合わせる彼らの医療現場へと向けられることになったのである。

ギアーツとウッドワードのドゥクン医療論への偏重を踏まえて、インドネシアの伝統医療研究の射程に「預言者の医学」を含めたのがティモシー・ダニエルズであった。イスラームの正当な医療の担い手を自認するキヤイとウスタッドは、ドゥクン医療を反イスラーム的だとする考えで一致する一方、実際に何がイスラーム的に正当な医療技術であるかという問いを巡って対立する。神から授かった能力としてトゥナガ・ダラムやズィクルを用いるキヤイは超自然的能力の所有者というイメージを持つが、ウスタッドは技術的正当性の基準としてクルアーンとハディースにおける記述を強調し、自らの超自然的能力の所有を否定する。こうした対立的構図を認識しながらも、ダニエルズは、後者のウスタッドが用いるルクヤを含めて、呪文・祈願・朗唱によって心身の病気を治そうとする諸技術を、ドゥクン・キヤイ・ウスタッドすべてに共通する「超自然的」な治療法として解釈したのである。

つまり、これらの先行研究を検討して明らかになったのは、【「宗教的」な伝統医療 = 「超自然的」な医療技術の利用】という研究者の前提である。例えば、ウッドワード論文の「30年後」と題して追加された文章には、インドネシアの伝統医療は近代医学の成果を増々取り入れるようになってきているものの、「病気と不運は、今日も30年前と同じようにしばしば、宗教的な原因（〔英〕 *religious causes*）に帰され」⁴⁶³、近代医学が扱えない病気を癒すのに「宗教的な治療師（〔英〕 *religious healers*）」⁴⁶⁴が信頼されていると書かれている。この記述が示唆するのは、超自然的な病因論によって超自然的な治療法を用いる伝統医療文化、つまり、超自然的な知識を独占する宗教的専門家の神霊交渉型の医療観に一方的に着眼する研究視点である。こうした視点を持つ限り、物理的に説明可能な生薬療法と吸角法が宗教の名の下に積極的に用いられていることは注目されず、超自然的な治療法としてのルクヤは他の呪文療法と一括りにされ、それが「誰にでもできる」呪文と見なされていること

⁴⁶³ Woodward, *op. cit.*, p.111.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.111.

の意味は説明されない。そして、これら 3 つの治療法が宗教教典に準拠している事実は認識されているにも拘わらず、なぜそれらがイスラームの文脈で正当に「宗教的」だと見なされているのかは明らかにされないままなのである。

＜【広義の「預言者の医学」】の観点から＞

こうした問題に取り組むために、本稿では、「預言者の医学」の考察に新しい分析枠組みを導入した。生薬療法・吸角法・ルクヤをハディースの記述との関係において捉える観点を【狭義の「預言者の医学」】とし、それら 3 つの治療法に先行研究とは異なった視点を与える分析枠組みを【広義の「預言者の医学」】と呼ぶことにしたのである。こうして「預言者の医学」を医療観とイスラーム復興という 2 種類の文脈に置き、民間療法的な生薬療法と吸角法がいかにしてイスラーム的な意義を獲得し、また、イスラーム的に正当な呪文療法と不正な呪文療法が区別される論拠を明らかにすることが本稿の方法論であった。第 3 章の医療史概観と第 4 章のイスラーム概説は、この【広義の「預言者の医学」】の視座を獲得するために必要不可欠な作業であったわけである。

医療の歴史から抽出されたのは、神霊分離／交渉型・天人統合型・身体還元型という複数の医療観である。病気の原因を実体的に捉える身体還元型の医療観を先駆的に持っていた古代ギリシア医学は、近代医学に連なるその科学的精神によって医療史上に重要な位置を占めてきた。とはいえ、『ヒポクラテス全集』の著者たちは決して科学の名の下に超自然を否定したわけではなく、病気現象の背後に神意があることを想定していた。彼らが許容しなかったのは、病気は神意だと語りつつ、神霊の世界に働きかける能力を持つ宗教的専門家が医療技術を独占していた事実と、その背後にある神霊交渉型の医療観であった。ヒポクラテス学派によれば、神は確かに現象を動かしている。しかし、目に見える自然現象は人間の理知の届く範囲内にあるのだから、病気の原因は自然の観点から説明することができる。人体には自然な治癒能力が備えられており、その力が働くように手を添えるのが医師の仕事である。自然の原理に従うことによって健康は実現すると見なすこの天人統合型の医療観は彼らの神霊観に対立しなかった。それは身体還元型と天人統合型と共存する神霊分離型の医療観だったのである。

その神霊分離型・天人統合型・身体還元型の 3 つの医療観に依拠して現代の「預言者の医学」文化を理解する。この方法論を採用することに示唆を与えてくれたのが、HPAI の商業標語「神的な」「自然的」「科学的」であった。クルアーンの教えに基づいて、セラピストたちは病気を癒すのは神だけだと語る。だからといって、彼らは病気を患った際にただ神に向かって祈ることに終始するのではない。多くの現代人同様、病気の原因を身体還元型の医療観（近代医学）によって理解した上で医療技術を用いる。彼らが好む生薬療法と吸角法は、現代の先端医療技術に比していかにも素朴な民間療法であるが、日常的な保健活動にそれらは最適だと彼らは見なす。神が人間に備え与えたムスリム（服従する者）としての「天性（フィトラ）」の概念は、神が創造した自然を信頼し、その原理に従うことが

健康の必須条件だとする天人統合型の医療観と親和的であり、生薬療法と吸角法はその自然への信頼に基づく古来の治療法なのである。同時に、これらの治療法がスナナとして位置づけられることによって、その模倣的活用は神の使徒の核心的な教え「医療的タウヒード」を内面化する最良の手段となる。他の誰でもない神の癒しの力だけを確信する一方、その力を儀礼的に操作しようとするのではなく、自然に目を向け人間の理知的能力によってそれを科学的に活用し医療技術へと変換する。この態度を可能にする「医療的タウヒード」は神霊分離型としての特徴を有していると言えよう。

<近代医学を克服するための「預言者の医学」>

上述のように、現代の「預言者の医学」を実践するムスリムにとって、近代医学は必要不可欠である。とはいえ、彼らは無条件にそれを歓迎するわけではない。HPAI教材の毒素論に明瞭に表れていたように、近代医学は高度に医療技術を発達させた半面、化学薬品を始めとした現代的な不健康の元凶を生み出してきたと彼らは考える。人々は病院の医師と彼らの技術に依存する余り、人体に治癒能力が自然に備わっていることを忘却する。この忘却への警戒は他の伝統医療文化にも共通する要素であるが、「預言者の医学」の文脈において、それは神が人間に備え与えた「天性（フィトラ）」の忘却に結びつく。人間が生来ムスリムとして生まれることを意味するこの概念は、狭義には自然治癒力（免疫システム）として読み替えられるが、より広くは、神の摂理を完全なものに見なし、それに服従して生きる人間の本性を意味すると言えよう。この天性概念に、天の摂理に従うことで人は健康に至ると考える天人統合型の医療観が重なることで、一方で、ムスリムは自然の原理に従って生薬療法や吸角法を用いつつ自然治癒力を活かし、他方で、神が預言者ムハンマドを通じて啓示したイスラーム法に従って心身両面の癒しを求める。この立場からすれば、近代医学は、病気の原因を身体に還元する医療観だけを有する医療文化として不完全だと見なされるのみならず、神の創造による自然に必要な以上に介入し操作するその手法によって神の創造を冒瀆する医療文化であると見なされることにもなる。つまり、「預言者の医学」の信奉者にとって、この伝統医療はそうした近代医学の限界と害悪を克服する手段に他ならないのである。

<ドゥクン医療に対峙するための「預言者の医学」>

「預言者の医学」が近代医学の貢献を部分的に承認する一方で、インドネシアにおいて、その信奉者が全面的に反対するのがドゥクンの医療文化である。ダニエルズは「超自然的」な治療法という前提に立って、ドゥクンの呪文療法とファドラン氏のルクヤを同じ地平において捉えたが、「預言者の医学」の信奉者は決してそれらを同一視しない。クルアーンの章句を用いる形式のルクヤは、その朗唱に際して字句の変更不可能性と発音の正確性という厳格な制限を伴うものの、聖典に内在する力への信仰によって、それは「誰にでもできる」呪文療法となる。一方、自分の言葉で祈願する形式のルクヤも「誰にでもできる」点

では同じだが、その自由裁量性は「医療的タウヒード」からの逸脱の危険性を孕む。だからこそ、ムハンマドの伝承に基づく模範的祈願集の利用が逸脱を回避する役割を担うのだと思われる。つまり、「スンナに従う」という誰もが守ることのできる条件を備えることによって、ルクヤは呪文としてのイスラームの正当性を獲得していると言え、逆に、その不当性はスンナを拒絶し自己流で呪文を創作することによって成立する。インドネシアにおいて、その創作性に特徴づけられる医療文化の担い手がドゥクンなのである。

インドネシアの「預言者の医学」の信奉者は自己の反転像としてドゥクン医療を描き出す。行政的にも「超自然的」な伝統治療師に分類されるドゥクンは、科学的に理解可能な生薬療法・吸角法と、正当に宗教的だと見なされるルクヤとは本質的に異なる医療技術の使い手としてイメージされる。すなわち、「神的な」「自然な」「科学的」な「預言者の医学」に対して、彼らの医療文化は「多神教的」「超自然的」「非科学的」だとされるのであった。その文化的特性を象徴的に表すのがドゥクンの創作的な呪文であり、それは本人の超自然的体験に根拠を持つ「ドゥクンにしかできない」医療技術である。つまり、彼らだけがその治癒原理を独占的に把握しているのであって、そこに「ドゥクンにしか分からない」医療観が成立する。それは特殊能力によって神霊の世界に働きかける神霊交渉型の医療観として、クルアーンを通じて「誰にでも分かる」形で啓示された神霊分離型の「医療的タウヒード」に対置される。そうして、神の唯一性にに基づく医療観とは別の新奇な医療観を「捏造する」と見なされるドゥクンは、イスラームの教義上最大の罪悪に結びつけられることになるのである。

その最大の罪悪とは神の唯一性の否定、すなわち多神教であるが、ドゥクンの「多神教的」な医療観は、必ずしも彼らが複数の神霊的存在に関わって医療に携わることだけを意味しない。その点を明らかにするのに、イスラーム復興の文脈への着眼が有効なのであった。イスラームの本質は「イスラーム」「イーマーン」「イフサーン」に要約されるとゲスタンさんは述べたが、これらの理念に忠実に生きようとする個人の意思が社会化したものがイスラーム復興であり、第4章で確認したように、それは教典主義とスーフィズムという2つの側面に区別可能である。教典主義的側面からは、クルアーンとハディースに従い、ムハンマドの医療的スンナを模倣するムスリムの姿が明らかになる一方、形式的な模倣に精神的内実を与えようとするムスリムの努力がスーフィズム的側面として表れる。神を「あたかも目の前に見るように」生活した神の使徒の心のあり方こそがスーフィズムであったと見なされ、教典に従って律法遵守を推進するイスラーム復興の文脈に合致する道徳論的スーフィズムが形成される。この道徳論的スーフィズムの復興の潮流に根を下ろし、「預言者の医学」文化に芽を出しているのが「医療的タウヒード」なのだと言える。医療技術を用いるに際して人はいつ何時も神の癒しだけを思わなければならない。神の能力を思うべき時に自分の能力を思いそれを欲すれば、人は多神教に陥る。それゆえに、人間自身の治癒能力を主張するドゥクンは、神の治癒能力に治癒能力らしきものを併置する者として、「多神教的」な医療観の所有者となるのである。

<インドネシア版「預言者の医学」が描く「宗教」>

以上に述べたように、「預言者の医学」を信奉するムスリムがこの医療文化の「宗教的」な正当性を主張する根拠は、神霊交渉型に基づいて治療師が独占的に所有する超自然的な能力ではない。その根拠の中枢には神霊分離型として内面化される「医療的タウヒード」があり、それを補強する形で取り込まれている天人統合型と身体還元型の医療観がある。イスラームの正当を自認する「預言者の医学」の中心に神霊分離型の医療観が配置されるのは、神霊交渉型が神の絶対的超越性というイスラームの神霊観と根本的に対立し⁴⁶⁵、後者の医療観が必然的に生み出すことになる分不相応な医療文化に関わることが、ムスリムにとって犯すべからざる禁忌に他ならないからである。

神霊分離型の医療観によって絶対的超越神の癒しの力を信仰しつつ、「預言者の医学」の信奉者はその力の確実性への信頼を残りの2つの医療観（自然性と科学性）によって深めることができる。人間は理性（〔イ〕 *akal*）を与えられたのだから、それをを用いて人体や天然資源に関する知識を得ることは、人間の立場に相応である。しかも、自然への働きかけとその活用は神が打ち建てた摂理に従う態度に連なり、それに従ってこそ神の癒しの力は働く。そして、この従う態度がイスラームという語そのものが持つ意味に他ならないのであれば、「預言者の医学」の基礎にある3つの医療観は同時にイスラームという宗教自体の支柱になっていると言える。「預言者の医学」が「生き方」になるのだとすれば、それは正にこうした理由によってであり、また、その同じ理由によって、この伝統医療文化は基本理念への回帰を謳うイスラーム復興の潮流に重要な位置を占めることになるのである。

このように分相応性と分不相応性によって対比されるインドネシア国内の2つの医療文化は、ひいては、同国の「宗教（〔イ〕 *agama* ; アガマ）」と「信仰（〔イ〕 *kepercayaan* ; クプルチャヤアン）」の概念的対比に連続していると言えよう。ムスリムが多数派を占める宗教省の主導によって、唯一神信仰・預言者・教典などの要素を含むものだけが「宗教」であり、それ以外は「信仰」（場合によって「文化（〔イ〕 *budaya*）」や「慣習（〔イ〕 *adat*）」と言い換えられる）に属すると見なされるこの国では、イスラームの正統派を自認するムスリムの立場において「信仰」は「宗教」に対して明白に劣位にある⁴⁶⁶。すでに創造されたものを受け取ることが「宗教」であるならば、それ以後に別の教義を新たに説くことは「宗教」らしきものの分不相応な創作／捏造とならざるをえない。福島真人は、「信仰」側の代表的存在であるクバティナンの信奉者が「宗教」と同等の社会的地位を獲得しようとする政治的過程を考察した論考の末尾で次のように書いている。

465 クルアーンによれば、神は人間を遥かに超越する存在であるが、一方では「われに祈れ。われはあなたがたに答えるであろう」（Q40:60）と言う親近性を示す存在である。従って、ある意味では、誰もが個人的にお願いするという形で神に「交渉」可能なわけである。しかし、神に祈願するに際して個人は特殊な霊的能力を持つ専門家である必要はない。

466 福島真人『ジャワの宗教と社会』ひつじ書房、2002年、326-396頁。

…「瞑想による神の直感的経験」というテーゼを含ませている…。ジャワ・クバティナンの諸組織の多くに見られるこの中心的テーゼ…。(中略) アラビア語で書かれたコーランや、小うるさい教義を迂回して神を経験する重要な方策なのである。クバティナンの信徒が行ってきたこととはまさしくこうして「自分で経験する」ということであり、その信条から言えば書かれた教義体系には副次的な意味しかない。(中略) ある意味で「唯一なる神への信仰」⁴⁶⁷さえあれば、あとは自分なりに経験を組み合わせ、自家製の教義を作っていけるのである。⁴⁶⁸

文中の「瞑想による神の直感的経験」「自分で経験する」「自分なりの経験を組み合わせ」「自家製の教義」などの語がドククの医療文化の特徴をよく表しているのは言うまでもないであろう⁴⁶⁹。

つまり、ドクク医療が「超自然的（〔イ〕 *supranatural*）」な文化として分類される背景にはその創作性・人工性への認識があり、一方、「預言者の医学」の信奉者は模倣性・自然性によって自己の伝統を定義し、それを神の創造に基づく「宗教（〔イ〕 *agama*）」の一部と見なす。生薬療法と吸角法はその模倣性と自然性を前提としているが、重要なのは、これらを利用する正にその時に彼らは、神という「超自然的（〔英〕 *supernatural*）」存在の力を感じ取ろうとすることである。この事実を象徴的に示す事例が、スプーン 1 杯のハチミツの服用をイスラームの核心的な教えと共に語るゲスタン・ハルヒ夫妻の宗教生活なのであった。原則的に、司祭のような「共同体のすべての成人した構成員が果たすことのできない宗教的機能がない」⁴⁷⁰イスラームにおいて、宗教指導職（ウラマー＝「知識を保有する者」）が学ぶ意欲のあるすべての者に開かれているように、宗教的能力はスンナの模倣と学問（〔ア〕 *ilm* ; イルム）によって養われる。つまり、インドネシアの「預言者の医学」文化が示唆するのは、伝統的形式を反復する日常の中で自然への見識を深め、そこにある神の力に気づく能力こそが「宗教」であり、それは必ずしも修行や儀礼といった非日常的空間で神を経験する類い稀な能力だとは考えられていないことである。

⁴⁶⁷ 〔イ〕 *Ketuhanan Yang Maha Esa*. インドネシア共和国の国家的五原則「パンチャシラ（〔イ〕 *Pancasila*）」の第 1 条で、すべてのインドネシア国民はこの信条を共有すべきと見なされている。

⁴⁶⁸ 福島前掲書、395-396 頁。

⁴⁶⁹ とはいえ、福島が指摘しているように、クバティナンは極めて多彩な思潮と組織を含み、「宗教」と同等な地位を得るために、ドククの語と連想的関係にある黒魔術をクバティナン委員会が否定する見解を出す事例があるなど、クバティナンとドクク医療を単純に同一視することはできない（同上、373 頁）。

⁴⁷⁰ Murata & Chittick, *op. cit.*, p.xxxiv.

謝辞

本稿の執筆のために実施したインドネシア共和国ジョグジャカルタ特別州での現地調査は、日本学術振興会特別研究員（DC1 平成 25 年 4 月～平成 28 年 3 月）、日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費 平成 25 年 4 月～平成 28 年 3 月）を受けたことによって可能になった。

本稿の作成にあたっては、指導教員の池澤優先生を始めとした東京大学宗教学宗教史学研究室の先生方、並びに、研究室の大学院生の方々から多くのご指導とご意見を頂いた。また、慣れない環境で現地調査を続けることができたのは、ゲスタンさんとハルヒさんの無償のご援助によるものである。また、この夫妻のご家族とご友人、彼らを通じて知り合うことができたウンミ・サビル、スリヨさん、ハリヨ氏を含む HPAI のエージェント／セラピストの方々、さらには、ファドラン氏を始めインドネシアで医療に関わる方々、調査過程で出会ったその他の知人たちの協力がなければ本稿は完成しなかった。改めて心から感謝を申し上げたい。

文献一覽

英語文献

- Al-Jawziyya, Ibn Qayyim. *Al-ṭibb Al-nabawī*. (Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Medicine of the Prophet*, translated by Penelope Johnstone. Cambridge: Islamic Text Society. 1998)
- As-Suyuti, Jalalu'd-Din Abd'ur-Rahman. *Al-ṭibb Al-nabawī*. (Jalalu'd-Din Abd'ur-Rahman As-Suyuti. *As-Suyuti's Medicine of the Prophet: May Allah Bless Him and Grant Him Peace*, translated by Tibb an-Nabbi. London: Ta-ha Publishers. 1994)
- Bosworth, C. E. et al. ed. 1997. *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. Leiden: Brill.
- Bowker, John ed. 1997. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford; Newyork: Oxford University Press.
- Bürgel, J. Christoph. 1976. "Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine," *Asian Medical Systems: A Comparative Study*. Berkeley: University of California Press.
- Daniels, Timothy. 2009. *Islamic Spectrum in Java*. Farnha; Surrey; Burlington: Ashgate.
- Fealy, Greg. 2008. "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia," *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. by Greg Fealy and Sally White. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Feener, R. Michael. 1998. "A Re-Examination of the Place of al-Ḥallāj in the Development of Southeast Asian Islam" *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*: 154[4]:571-592.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Hefner, Robert W. 2014. "Where Have All the Abangan Gone?" *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, ed. by Michel Picard and Rémy Madinier. London; Newyork: Routledge.
- Howell, Julia Day. 2001. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival," *The Journal of Asian Studies*, 60[3]: 701-729.
- Howell, Julia Day. 2010. "Indonesia's Salafist Sufi" in *Modern Asian Studies*: 44[5]: 1029-1051.
- Izutsu, Toshihiko. 2015. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio University Press.
- Leslie Charles ed. 1976. *Asian Medical Systems: A Comparative Study*. Berkeley: University of California Press.
- Leslie, Charles and Allan Young ed. 1992. *Paths to Asian Medical Knowledge*. Berkeley: University of California Press.
- Lindsay Jones ed. in chief. 2005. *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Macmillan Reference USA, Thomson Gale.
- Murata, Sachiko and William C. Chittick. 1994. *The Vision of Islam*. New York: Paragon House.
- Nakamura, Mitsuo. 2012. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah*

- Movement in a Central Javanese Town, c. 1910-2010*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Perho, Irmeli. 1988. "The Use of Koran and the Sunna in the Medicine of the Prophet," *Studia Orientalia* 64: 131-143.
- Perho, Irmeli. 1995. *The Prophet's Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*. Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Rahman, Fazlur. 1998. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*. Chicago: ABC International Group.
- Ricklefs, M. C. 2008. *A History of Modern Indonesia since c.1200*. Stanford; CA: Stanford University Press.
- Ricklefs, M.C. 2012. *Islamisation and Its Opponents in Java*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rooney, Anne. 2009. *The Story of Medicine: from Early Healing to the Miracles of Modern Medicine*. London: Arcturus. (立木勝訳『医学は歴史をどう変えてきたか：古代の癒やしから近代医学の奇跡まで』東京書籍、2014年)
- Steineg, Th. Meyer and Karl Sudhoff, Karl. 1965. *Illustrierte Geschichte der Medizin*. Stuttgart: G. Fischer. (小川鼎三監訳『図説医学史』朝倉書店、1982年)
- Sterpellone, Luciano. 1965. *Storia della Medicina*. San Paolo Edizioni. (小川熙訳『医学の歴史』原書房、2009年)
- Taymiyya, Ibn. *Risālat al-‘ubūdiyya*. (Ibn Taymiyya. *Epistle on Worship*, translated by James Pavlin. Cambridge: Islamic Text Society. 2015)
- Ullmann, Manfred. 1972. *Die Medizin im Islam*. Leiden; Köln: Brill. (Manfred Ullmann. *Islamic Medicine*, translated by Jean Watt. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1978)
- Woodward, Mark. 2010. *Java, Indonesia and Islam*. Dordrecht: Springer.

インドネシア語文献

- Abdillah, Abu Umar. 2006. *Dukun Hitam Dukun Putih*. Klaten: Wafa Press.
- Ar-Rumaikhon, Ali Bin Sulaiman. 1998. *Al-Ahkām wa ‘l-Fatāwā Asy-Syar‘iyyah li Katsīr Mina ‘l-Masā‘ili ‘th-Thibbiyyah*. (Ali Bin Sulaiman Ar-Rumaikhon. *Fiqh Pengobatan Islami*, translated by Tim Al-Qowam. Solo: Al-Qowam Publishing. 2008.)
- Ashaari Muhammad At Tamimi, Abuya. 1985. *Mengenal Diri Melalui Rasa Hati*. Giliran Timur.
- Az-Zumaro, Lutfil Kirom. 2016. *Ajaibnya Pengobatan Air yang Didoakan*. Yogyakarta: Semesta Hikmah.
- Basyier, Abu Umar. 2011. *Kedokteran Nabi: Antara Realitas & Kebohongan*. Surabaya: Shafa Publika.
- Duriat, Fazrihan Bin Mohamed. 2014. *Multi-Level Marketing in Islam & Case Study of Young Living in Singapore*. Singapore: Singapore Management University.

- Echols, John M. and Hassan Shadily. 2014. *Kamus Indonesia-Inggris (Edisi Ketiga yang Diperbarui)*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Fadhlan Abu Yasir. 2013. *Menjadi Muslim Sehat & Hebat dengan Ruqyah Syar'iyah*. Solo: Era Adicitra Intermedia.
- Gray, Jerry D. 2010. *Rasulullah is My Doctor*. Jakarta: Sinergi.
- HAG, Tamami. 2011. *Psikologi Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia.
- Hamka. 1990. *Tasawuf Moderen*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hasan Ismail, M. H. Muhammad. *Ruqyah Syar'iyah, wa Thibu wa 'Ilajul Mashur min Shahih Bukhari wa Fathul Bari*. (M. H. Muhammad Hasan Ismail. *Ruqyah dalam Shahih Bukhari*, translated by Ust. M. Yadi Atok SH. Solo: Auliya Press, 2006.)
- HPAI, PT. 2014. *Katalog Produk HPAI*. Jakarta: PT HPAI.
- HPAI, PT. 2014. *Panduan Sukses HPAI*. Jakarta: PT HPAI.
- Kelompok Kerja CELLS untuk Diktat KHT Dasar. 2014. *Diktat Kuliah Herba Thibbun Nabawi Tingkat Dasar Book 1 and 2*. Jakarta: CELLS HPA Indonesia.
- Nakamura, Mitsuo. 1980. "Unsur Sufi dalam Muhammadiyah? Catatan dari Kancuh," *Prisma*: 9[8]: 92-99.
- Razak Sharaf, Ahmad. 2012. *Penyakit dan Terapi Bekamnya: Dasar-Dasar Ilmiah Terapi Bekam*. Surakarta: Thibbia.
- Soedjijono, Imam Hanfi, Kusnan Adi Wiryawan. 1987. *Struktur dan Isi Mantra Bahasa Jawa di Jawa Timur*. Jakarta: Departmen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Umar, Wadda' A. 2008. *Sembuh dengan Satu Titik*. Solo: AL-Qowam.

日本語文献

- 阿岸鉄三 2007年「相補・代替医療の宗教的・靈的要素」『治療』第89巻、増刊号、731-738頁
- 五十嵐一 1989年『東方の医と知：イブン・スィーナール研究』講談社
- 池田光穂 1989年『医療と神々 医療人類学のすすめ』平凡社
- 井筒俊彦訳 1957年『ユーラン（上）』岩波書店
- 伊東俊太郎編、五十嵐一訳 1981年『イブン・スィーナール』朝日出版社
- 伊東俊太郎 2007年『近代科学の源流』中央公論新社
- イブン＝ハルドゥーン、森本公誠訳 2001年『歴史序説 第3巻』岩波書店
- 今井正浩 2010年「ギリシア医学における批判と論争」、金森修編著『科学思想史』勁草書房
- 大塚和夫ほか編 2002年『岩波イスラーム辞典』岩波書店
- 大塚和夫 2004年『イスラーム主義とは何か』岩波書店
- 大槻真一郎編集・翻訳責任 1997年『新訂ヒポクラテス全集』エンタプライズ

- 大橋博司 1976年『パラケルススの生涯と思想』思索社
- 小口偉一、堀一郎監修 1973年『宗教学辞典』東京大学出版会
- 小曾戸洋、天野陽介 2015年『針灸の歴史：悠久の東洋医術』大修館書店
- 梶田昭 2003年『医学の歴史』講談社
- 辛島昇ほか監修 2002年『南アジアを知る事典』平凡社
- 菊地原洋平 2013年『パラケルススと魔術的ルネサンス』勁草書房
- 酒井明夫ほか編 2010年『新版増補 生命倫理辞典』太陽出版
- 定方昭夫 1991年『『自然治癒力』を考える』、中川米造監修・黒岩卓夫編『講座 人間と医療を考える 第2巻 宗教学と医療』弘文堂
- 代田文彦 1987年『東洋医学の時代：針灸のなぞに挑む』東京書籍
- 末松弘行編 1994年『新版 心身医学』朝倉書店
- 鈴木岩弓 2002年『インドネシアにおける呪医の活動：メダン市の事例から』Center for Interdisciplinary Research, Tohoku University : Middle Eastern and Central Asian Studies Group
- 竹下政孝 2013年『イスラームを知る四つの扉』ぶねうま舎
- 富尾武弘 2015年『インドネシアの歴史：東西交流史の中心的ステージとして』朋友書店
- 中村廣治郎 1982年『ガザリーの祈祷論：イスラム神秘主義における修行』大明堂
- 日本イスラム協会監修 2002年『新イスラム事典』平凡社
- 東長靖 2013年『イスラームとスーフイズム：神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会
- 廣松渉ほか編 1998年『岩波哲学・思想事典』岩波書店
- 福島真人 2002年『ジャワの宗教と社会』ひつじ書房
- 藤井千晶（博士論文）『東アフリカ沿岸部における「スンナの医学」：イスラームをめぐる伝統と改革』京都大学、2010年。
- 牧野信也訳 2001年『ハディース：イスラーム伝承集成』（I～VI）中央公論新社
- 松田博公 2005年『鍼灸の挑戦：自然治癒力を生かす』岩波書店
- 見市建 2004年『インドネシア イスラーム主義のゆくえ』平凡社
- 水谷周 2015年『イスラーム信仰とその基礎概念』晃洋書房
- 三田了一訳、注解 1996年『聖クルアーン：日亜対訳、注解』日本ムスリム協会
- 矢部一郎 1983年『西洋医学の歴史』恒和出版
- 山折哲雄監修 1991年『世界宗教大辞典』平凡社

ウェブサイト

インドネシア共和国保健省 (<http://www.depkes.go.id>)

オンラインインドネシア語大辞典 (<http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/kbbi/>)

日本ムスリム協会のオンライン『サヒーフ・ムスリム』(<http://hadith.main.jp/>)

生薬販売のウェブサイト (<http://www.jualherbal.net/>)

くまかわ鍼灸接骨院 (<http://kumakawa-ss.com/suidama.html>)

英訳版ハディース (<https://sunnah.com/>)