

Glocal Tenri



月刊 グローカル天理 Monthly Bulletin Vol.24 No.3 March 2023

天理大学 おやさと研究所 Oyasato Institute for the Study of Religion, Tenri University

3

CONTENTS

- ・ 巻頭言
宗教研究における内と外
／井上 昭洋 1
- ・ 天理教の異文化伝道と「文化」の「翻訳」
(4)
本連載における「翻訳」について③
／加藤 匡人 2
- ・ 台湾の社会と文化—天理教伝道史と災害民族誌 (12)
戦前台湾における現地人布教—斗六教会設立
／山西 弘朗 3
- ・ 社会福祉からみる現代社会—天理教の社会福祉活動に向けて— (7)
新自由主義改革と社会福祉—社会福祉基礎構造改革とその影響—
／深谷 弘和 4
- ・ イスラームから見た世界 (23)
親から子へ信仰を伝えるということ—イスラームの宗教教育—①
／澤井 真 5
- ・ コロンビアへの扉—ラテンアメリカの価値観と教えの伝播— (26)
6. コロンビアの日常4：家族の実態その4
／清水 直太郎 6
- ・ 図書紹介 (134)
太田登『啄木 我を愛する歌—発想と表現—』(八木書店、2022年)
／澤井 義次 7
- ・ 2022年度おやさと研究所特別講座「教
学と現代」のお知らせ 8

巻頭言

宗教研究における内と外

おやさと研究所長 井上昭洋 Akihiro Inoue

実証主義と解釈主義、エティック（第三者の客観的な視点）とイーミック（当事者の主観的な視点）、経験に近い概念と経験に遠い概念など、文化を理解する際の相対する2つの枠組みは、あえて1つのペア概念に要約するのなら、文化解釈における「インサイダー」と「アウトサイダー」の関係と捉えることができる。カナダの宗教学者である Noll 准教授の神学者に対する苛立ちは、インサイダーであることに無自覚な（もしくはアウトサイダーが存在することを感知しない）神学者に対するものであった。対象から離れて客観的に研究する宗教学者を自負する彼にとって、自分を生物学者だと勘違いしているカエルは許すことのできない存在であったのだ。

彼の理想とする宗教学は、文化人類学における上記の2つの枠組みの中で読み替えれば、エティックで経験に近い視点に立った宗教学であると言ってよいだろう。彼がそのような宗教学を目指すこと自体に問題はない。だが、彼の過ちは、戦略的にその立場を取るといよりも、その視点に固執し、それこそが科学であり学問であると考え、イーミックで経験に近い視点に立つ学識（彼にとっての「神学」）を主観的な非学問として見下してしまった点にある。しかし、解釈人類学が、経験に近い概念と経験に遠い概念の対立を乗り越え、そのどちらにも回収されない文化の解釈を目指すように、またネイティブ人類学が、同時にネイティブであり人類学者であることの困難性を克服しようとするように、信仰を持つ宗教研究者も自らの信仰する宗教を研究対象とする時、信仰者と研究者の対立を乗り越えて、宗教についてのより良い解釈を目指すべきであろう。この企てにおいて、宗教学者と神学者の別はないはずである。

おそらく、Noll 准教授の描く神学者像の極めて近い所にいる神学者は存在する。学

識としての神学を信仰世界の内側に留まらせ、その外側に向けての対話の可能性を夢想だにしない神学者はいるだろう。もちろん、ここでは他宗教とのエキュメニカルな対話のことを言っているのではない。宗教の内と外、インサイダーとアウトサイダーの対話のことである。その対話の可能性は、まず第一に、インサイダーの翻訳の努力にかかっている（「カエル語」で生物学者に話しかけても通じない）。それが、ネイティブ宗教学としての天理教学の再構築に向けての第一歩となる。

宗教研究の内と外の問題にあまりに無自覚な神学者に対して、Noll 准教授の苛立ちを幾分なりとも共有する者はいるはずだ。彼は、神学と宗教学を対比させ、アウトサイダーとして客観的に宗教にアプローチしようとした。少なくとも彼にとって、宗教についての学識に内と外があることは自明のことであった。しかし、残念ながら、宗教を理解しようとする際の内と外の間を生じる困難を克服しようとする態度に欠けていたのである。

ここまでの議論における「神学」を「天理教学」に読み替えれば、天理教学が抱える認識論的問題について考えるヒントになるだろう。ネイティブ宗教学として天理教学を再構築するために、信仰の内側にいる天理教の信仰者（ネイティブ）が信仰の外側にある学問（宗教学や文化人類学）を用いて、自らの宗教（天理教）にアプローチを試みてもよいかもしれない。自らの信仰を棚上げせずに、そのような作業を行うことには困難を伴うが、そこから内と外の対話を始めることができるだろう。ただし、学問としての天理教学と宗教学の間に横たわる問題と、信仰者と研究者の間に生じる認識論的問題は、互いに関係し合っているものの、ある程度区別して検討しなければならぬ。

本連載における「翻訳」について ③

前回(1月号)では、ドイツの哲学者ユルゲン・ハーバーマスの「翻訳」にまつわる議論を取り上げ、そこから「宗教的言語」を「世俗的な言語」に「翻訳」する視点を抽出しようとする意図を説明した。今回は、その議論についての補足説明を加えた上で、様々な研究者から提起されたハーバーマスの議論の有用性や限界について論じていきたい。

まず、このハーバーマスの「翻訳」にまつわる枠組みについては、ドイツ語で書かれた原著での表現が「institutioneller Übersetzungsvorbehalt」(英語訳は「institutional translation proviso」)であることから、日本語では「制度的翻訳条件」や「制度的な翻訳付帯条件」などと訳されている(桂ほか 2021: 202)。また、この「翻訳」は、宗教的な市民だけでなく非宗教的な市民も参画すべき「協働の課題」(ハーバーマス 2005 = 2014a: 107)として理解されるべきであると論じられていることなどから、このハーバーマスの「翻訳」にまつわる一連の議論を指して「共同翻訳」や「協同的翻訳」という呼称で参照されることもある(桂ほか 2021: 202)。本連載では、これらの表現を一つに統一することはせず、文脈によって使い分けながら論考を進めていく。

ハーバーマスの「制度的翻訳条件」については、主に政治学や政治哲学の分野において様々な論評がなされている。当然ながら、その議論の概観を示したり網羅的な説明をしたりするのは筆者の力量を越えており、また本連載の目的からも外れるため、ここでは主眼としない。したがって、あくまで本連載の関心に密接に関わってくる論点を中心に眺めていきたい。

宗教的市民と世俗的市民の非対称性

さて、その上でまず注目すべき点として挙げられるのは、宗教的市民と世俗的市民との間に生じる非対称性の問題である。先に説明したように、ハーバーマスの論じる宗教的言語の翻訳は、宗教的市民と世俗的市民のどちらか一方が担うべき責務ではなく、「相補う関係」で「協働の課題」として取り組むべきものであるとされる。より具体的には、ハーバーマスは以下のように述べている。

この提案によって一つのリベラルな目的が実現します。公的に認められた法的拘束力を持つ決定はすべて、誰にでもわかる言葉づかいで提起されかつ正当化されると同時に、その言葉づかいの犬もとにある公共的発言のポリフォニックな〔筆者注：多層的な〕多様性を制限しないという目的です。もちろん、宗教的市民の「単一言語による」発言が無視されないためには、他の市民が協力して言い換えの作業に取り組む必要があります。

しかしこうした取り決めをするなら、負担はもはや不公平なものではなくなります。立憲民主国家の忠実な構成員を自認する宗教的市民は、競合する世界観に対して国家権力が中立を保つための対価として、この翻訳という条件を受け入れなければなりません。世俗的市民の方も、同じ公民性の倫理に基づく負担を相補うかたちで担います(ハーバーマス 2011 = 2014b: 28、強調点は原文ママ)。

この発言を読む限りでは、宗教的言語を「誰にでもわかる言

葉づかい」に言い換える際に、宗教的市民と世俗的市民のどちらか一方にその負担が偏るわけではないと、ハーバーマスが想定していることが読みとれる。確かに、宗教的市民と世俗的市民が協力して宗教的言語の翻訳に取り組むとすれば、その作業のみについてであれば、その負担を双方に公平に分配することは不可能ではないだろう。しかし、そもそも翻訳が必要になるという点、また翻訳された以上は宗教的市民の声に向き合わなければならないという点に注目すれば、その公平性は必ずしも自明ではなくなってくる。

この点については、政治学者の木部(2013)がまとめた内容が参考になる。木部はハーバーマスの論稿やハーバーマスに対して他の研究者から提出された論点を整理しながら、ハーバーマスの唱える「共同翻訳」は、宗教的市民と世俗的市民それぞれに対して非対称性をはらんでいることを指摘している(同上: 67~74)。

まず宗教的市民については、二つの問題があることを指摘している。一つ目は、この「翻訳付帯条件」が宗教的市民にのみ適用されている点である。公式的政治プロセスにおいては、宗教的言語は万人が理解可能な言語ではないため、政治的な討議で使用する際には世俗的な言語への「翻訳」が必要とされる。しかし、当然ながらこの「翻訳」が求められるのは宗教的市民だけであり、「翻訳」なくしては宗教的言語が政治的決定のプロセスから排除されてしまうことになる。すなわち、政治的な討議において、議論の根拠が「宗教的性質を帯びるか否かによって、公共圏での扱いがまったく異なったものとなる」(木部: 68)のであり、そのような観点から木部は、「共同翻訳論においては、立法プロセスも含む広い意味での政治的公共圏のポリフォニックな性質は、宗教的市民の声が世俗的市民のそれと比べて抑制される非対称性ゆえに、縮減せざるをえない」(同上: 70)と論じている。つまり、まずは翻訳の必要性そのものによって宗教的市民と世俗的市民の間に非対称性が生じてしまうのである。

[参考文献]

桂悠介、佐々木美和、八木景之「『協同翻訳』から始まる共生／共創—上辺だけではない議論と実践のために—」『未来共創』第8巻、2021年、177~207頁。

木部尚志「共同翻訳と公共圏のポリフォニー—ハーバーマスの〈ポスト世俗社会〉論—」『年報政治学』64巻1号、2013年、60~80頁。

ユルゲン・ハーバーマス(鏑木政彦訳)「公共圏における宗教—宗教的市民と世俗的市民による『理性の公共的使用』のための認知的前提—」島蘭進、磯前順一編『宗教と公共空間—見直される宗教の役割—』91~127頁、東京大学出版会、2014年a。

ユルゲン・ハーバーマス「『政治的なもの』—政治神学のあいまいな遺産の合理的意味—」エドゥアルド・メンディエッタ、ジョナサン・ヴァンアントワーペン編(箱田徹、金城美幸訳)『公共圏に挑戦する宗教—ポスト世俗化時代における共棲のために—』15~31頁、岩波書店、2014年b。

戦前台湾における現地人布教—斗六教会設立

斗六教会の設立経緯

前回(1月号)に続いて、台湾の現地人(本島人)を主な布教対象とした教会の1つである斗六教会について紹介する。初代会長となる山田彦太郎は明治36(1903)年、26歳で台湾に渡り、台北で一時働いた後、嘉義県中埔庄に60甲地(約60ヘクタール)の畑を購入し、甘蔗園を運営していた。そうした中、大正4(1915)年に次男^{いわお}巖の出産後、産後の患いで妻クマが3日後に33歳の若さで出直してしまった。さらに、幼子である長男龍彦(5歳)、長女八重子(4歳)を抱え、母てよと共に子育てと仕事に励む中、台湾の風土病であるマラリアを患い、13回も入退院を繰り返した。医者から台湾では治療が困難であるため、内地に帰って治療をするように勧められたが、すでに日本での財産は全て処分して、台湾の事業に当てており、面目なく帰国もできず、長年の闘病で農園の仕事も人に任せたままで、台風等の天災による借財がかさんでいた。

このような人生の危機に直面した中、かねてより同じ内地人仲間としてたびたび尋ねて来てくれていた嘉義教会の吉田好蔵会長の導きにより、天理教に入信した。幼児と老母を抱えての彦太郎の布教生活は厳しく、働くとは今度胃病が起こって苦しんだ。しかし、これではいけないとまた仕事を辞めて布教に歩いた。そして、大正10(1921)年2月、渡台後、苦労を共にした母てよが出直したのを機に、吉田会長から斗六で布教せよと言われ、斗六での布教が本格的に始まる。昭和7(1932)年、初めて陳林宝、楊桂、陳幼という3人の台湾人女性を案内しておぢばがえりがようやく実現した。次第に信者が増え、教会設立の運びとなった。

昭和9(1934)年10月に教会新設のお許しを頂き、山田彦太郎を会長として斗六駅近くの斗六街斗六6168の3番地にて11月15日に盛大に開筵式を施行した。教会設立の後、教勢は日の出の勢いの如く進展した。

斗六教会の現地人布教

昭和11(1936)年の巖と張歹の別科入学に続き、翌年には黄深淵、鐘西己、程午屎、程天章等々が別科に入学、おぢばで6カ月の修養を終え台湾に帰るや、それぞれが単独布教に出かけるようになる。

張歹は夫妻で斗南布教所を設立。西螺に母と布教に出た黄深淵が西螺布教所を設立。西螺の部内の程天章が崙背布教所を、鐘西己が麻豆布教所を、程午屎が埔姜崙布教所を設立。梅山にも信者が増え、初代会長が再婚した妻リンを担任として梅山布教所を設立。次男巖が布教に出た北斗には詹知高を担任として北斗布教所を設立した。

おぢばで育てられた龍彦は、現地人の信者子弟におぢばでの勉

学を勧め、張廷燦、張廷昭、高萬益、張仕堂、張炳曜、廖貴極、廖滿堂が次々と天理中学校に進学した。当時、台湾から内地留学するためには多額の費用はもちろんのこと、内地の学校の情報や人脈が必要であったことを考えると、台湾の農業地帯で生活していた信者の子弟の内地留学は、天理教入信によって可能となったと言えるだろう。この少年たちは天理中学校を卒業し、台湾に帰ってから公務員や商店経営などの仕事に就き、社会的にある程度の地位を得ていたため、後に引き揚げることを余儀なくされた教会が再び台湾で復興される際に、力となってくれた。

また、日中戦争が始まると愛国少年団員の募集があり、教会信者の子弟である韓進和、楊再坤、周春旺、温金水が団員として中国大陸へ送り出された。

斗六教会の教会移転と引き揚げ

斗六教会は現地人による布教所の設立によって、台湾中南部の広い地域で活発に布教活動を展開し、信者が増え続けた。そのため祭典日には参拝場に入り切れず、より大きな教会の建設を望む機運が高まり、それに相応しい土地を探した。そして、斗六街社口92-13番地に1400坪の土地を購入し、昭和16(1941)年4月に地鎮祭を執行する。しかし、同年9月13日に主となって教会を支えていた長男龍彦に召集令状が届き、その当時は出征が秘密とされていたため、人々に知らされないまま入隊することとなった(のちに戦死)。その後は次男である巖を中心として、東西10間、南北6間の木造瓦葺の神殿が完成、昭和17(1942)年7月に神殿落成奉告祭を盛大に執行した。

神殿の他にも教職舎として会長家族、住み込み人家族の家、さらに信者棟も建ち、病人を担架に乗せて家族が共に泊り込みご守護が頂けるまで住み込むこととなった。来る人達は次々と入れ替わって、皆、不思議なご守護を頂くことができた。そして、ほとんどの人がおぢばがえりをして、おさづけの理を拝戴する事を心定めにした。お金がなければ泳いでも帰らせて頂くほどの強い決心をするようにと、諭されたようである。そのため4月と10月には30人から50人の別席団参が毎年続いた。昭和14(1939)年11月には台湾の嘉義東門教会と斗六教会、さらに北京の崇文教会の3カ所に対して海外布教の功勞により海外伝道部から褒章が授与されたことから、教会設立からまもない斗六教会が熱心に現地人布教に励んでいたことがわかる。

しかし、昭和20(1945)年8月15日に日本は敗戦した。敗戦後も初代会長の台湾への思いが強く、帰国の思いは念頭になく台湾在留を強く希望していたものの叶わず、教会の後始末も十分にできないまま昭和21(1946)年4月に引き揚げることとなった。

日本型福祉社会論の提起から社会福祉基礎構造改革へ

日本の福祉国家体制のピークは、「福祉元年」と呼ばれる1973年にあたる。この年までに、国民皆保険・皆年金、高額医療費支給制度など世界に誇る社会保障システムが整えられ、加えて老人医療費無料化が実現し、社会保障費が増額した。しかしながら、同年にオイルショックが生じ、高度経済成長から低成長へと移行すると、国の財政問題が取り上げられるようになる。そこで、提起されたのが、日本型福祉社会論であった。日本型福祉社会論では、福祉国家を見直し、自助努力と家族や地域社会による相互扶助が強調され、残余型社会福祉が提示される。これは、近年でも「自助・共助・公助」の表現で引き継がれている。日本型福祉社会論の提起は、イギリスのサッチャー政権がおこなった福祉国家体制の見直しと重なるものであり、日本でも新自由主義に基づいて政策転換が図られたといえる。

1980年代に入り、日本は、欧米諸国よりも急速な少子高齢化を経験し、1989年の「高齢者保健福祉推進十か年戦略」(ゴールドプラン)や、1994年の「今後の子育て支援のための政策の基本的方向について」(エンゼルプラン)に代表される中長期的な計画が示されるようになる。このように社会福祉を計画に基づいて提供することを示したのが1998年に厚生省が発表した「社会福祉基礎構造改革について」という報告書であった。同報告書では、2000年の介護保険法の施行を見越して、利用契約制度の導入による個人の自立支援を実施することが明記された。

措置制度から契約制度へ

福祉国家体制からの転換を端的に示すのが措置制度から契約制度への移行である。措置制度は、行政責任によって、福祉サービスの決定と供給がおこなわれるものである。行政が実施主体となれない場合、公益法人である社会福祉法人へと委託される。そもそも社会福祉法人とは、戦後、日本国憲法第89条の「公私分離の原則」が定められたことによって、公金を民間の社会福祉供給体に支出できなくなり、公的な社会福祉の担い手として設立されたものである。措置制度は、社会福祉法人への委託をベースに措置委託制度とも呼ばれる。公的責任による措置は、福祉国家の根拠ともいえるが、福祉国家体制の見直しと共に契約制度への移行が目指されることになった。契約制度は、福祉サービスの利用者が、事業者を選択し、契約を結び、サービス提供を受けるものである。行政の役割は、福祉サービスの利用者を認定し、サービス提供の事業者を指定することに留まる。措置制度による硬直化したサービスでは、利用者の選択肢を狭めることになるとし、契約制度のメリットとされたのは、利用者が暮らしたい地域で、自分にあったサービスを選ぶことができ、利用者の自己決定権が保障できるという点だった。しかし、

他方で、公的責任が縮小され、サービスの選択と契約という形で、仮に提供されたサービスの質が悪い場合でも、「選んだのはあなただから」と、自己責任が強調される側面があった。さらに、利用契約制度は、社会福祉の商品化を加速させることにもつながった。本来、一人ひとりが、自分の望む地域生活を送ることは、権利として保障されるものだが、契約制度は、福祉サービスを「購入」するものという意識を生み、利用者と支援者が、消費者とサービス提供者という関係性に変容してしまうことにつながった。

応益負担か、応能負担か

契約制度が導入されることによって、新たに生じるのが、利用料の自己負担をめぐる問題である。2000年に施行された介護保険法では、介護サービスの利用にかかった額の1割を利用者が負担することになっている。提供されるサービス量が増えれば、その分、負担が増える形を「応益負担」と呼ぶ。一方で、サービス量ではなく、利用者の経済状況等に伴う負担能力によって、利用料を決めることを「応能負担」と呼ぶ。契約制度に伴う、応益負担と応能負担の問題を可視化したのが、障害者福祉分野であった。障害者福祉分野では、2003年に支援費制度が始まり、契約制度が導入された。しかしながら、政府の予想を上回るサービス利用によって、財政課題が大きくなり、2006年に施行された障害者自立支援法では、介護保険法と同じく利用料の1割負担である応益負担が導入された。しかし、障害のある人たちにとって、食事やトイレ介助など、生活のためのサービス利用に利用料が生じることは、憲法13条の幸福追求権、25条の生存権に違反するものであるとして、国に対して違憲訴訟が起こされることになった。当時の政権与党であった自民党は、介護保険をはじめとして他の福祉制度との整合性や、財政状況を踏まえて応益負担は妥当であるとしたが、2009年に民主党への政権交代により、国と原告は和解し、応益負担は見直され、障害者自立支援法は廃止となり、現在の障害者総合支援法が、障害のある当事者も参画する形で立案された。障害者福祉分野では応能負担となったものの、介護サービスや保育サービスでは一律の利用料が発生しており、最低限の生活保障に利用料が発生するという問題については、いまだ議論の余地を残している。

ここまで、社会福祉の成立過程から、福祉国家が誕生し、新自由主義による見直しまで整理してきた。近年の社会福祉の商品化は、私たち一人ひとりの社会福祉に対する意識を変化させている。それは、国家による保障ではなく、サービス購入という意識への変化である。本来、社会問題に対峙するはずの社会福祉が、自己責任を意識させるシステムとなった今、権利保障という視点に立ち返って、社会福祉の再構築が求められているといえる。

イスラームの宗教教育

610年頃にムハンマドが啓示を受けて始まったイスラームは、現在では、世界に約19億人のムスリムを有する。この信仰者数は、1400年以上の歳月を、幾世代にもわたって信仰が紡がれてきた結果であり、ムスリム人口はさらに増加している。2022年11月には、世界人口が80億人を突破したことが国連の調査で明らかとなった。したがって、ムスリムは世界人口の5人に1人の割合で存在していることになる。日本では少子化が社会問題となっているが、イスラームが国内の主たる宗教となっている途上国ではベビーブームである。現在のペースでいけば、4人に1人の割合となるのはそれほど先のことはないだろう。

イスラームにおける信仰は、「六信五行」という語を通して端的に説明される。「五行」については、本連載で説明してきたところであるが、信仰告白、礼拝、断食、喜捨、巡礼の5つを指す。これら5つは、ムスリムが一日、一ヵ月、一年、一生をかけて行う信仰実践である。それに対して、「六信」は、神、(諸)天使、(諸)聖典、(諸)預言者、来世、運命を指す。これら6つは、それらの真正性を信じるということである。つまり、ムスリムは、神(アッラー)を信じ、神の啓示である(諸)聖典(キターブ)とそれらを伝えた(諸)天使(マラカ)を信じ、教えを人々に伝える預言者(ラスール)を信じ、現世が終わり来世が到来することを信じ、神が定めた運命を送りそして死を迎えることを信じるという意味である。

イスラームの宗教教育は、その最初の段階として、宗教をめぐる知識と行動を伝えて、六信五行という教えを子どもたちの生活のなかで身体化していくことであると言えるだろう。その後、イスラーム諸学として知られるイスラーム神学、イスラーム法学、クルアーン学、ハディース学、霊知学(イスラーム神秘主義)などに細分化され体系化された学問を緻密に学んでいくということになる。

幼少期の教育

どのように子弟子女をムスリムとして育てていくかは、当然ながら、各家庭によって異なる。言い換えれば、宗教教育が体系化されているわけではない。幼少期には、両親に連れられてモスクへ一緒に行く。両親は礼拝のために来ているわけだが、子どもたちはジツとしていられない。筆者は入場を断られないかぎり、モスク内でムスリムたちの礼拝を後ろから見学してきた。そんなときに目につくのは、大きなモスクの後ろで走り回る子どもたちである。

筆者は男性スペースにいるため、父親のケースしか分からないが、確かに親と一緒に礼拝している子どもたちもいる。しかしながら、幼児たちは後ろで自由に走り回っている。また、親の姿を真似て礼拝する素振りをしたかと思えば、どこかへ歩いていく子どももいる。つまり、親の姿を見て信仰を少しずつつづんでいくのである。

クルアーンの教育玩具

「おもちゃ」と言うと遊ぶための玩具のように聞こえてしまうが、アラビア語で伝えられた聖典クルアーンを学ぶための学習おもちゃが売られている。この教育玩具は、アラビア語を母語とする子どもであればクルアーンの章句を覚えるために、アラビア語が母語ではない子どもであれば、アラビア語に親しむところから始めるためのものであろう。

クルアーンは114章から成る。そのため、このおもちゃには沢山の

ボタンがあり、そこを押すと各章がアラビア語で流れるという仕組みである。おもちゃと言っても馬鹿にはできないほど精巧に作られている。

子どもに与えられたときには「おもちゃ」であるが、筆者がその存在を知ったのは、クルアーンを学びたいマレーシア人大学生が持っていたからである。彼らにとっては、それは「おもちゃ」ではなく学習道具であった。教えを学ぶ始まりは人それぞれであり、たとえば子ども向けの絵本やアニメを通してイスラームについて学ぶ大人もいる。

その他に親が買い与えるおもちゃとして、クルアーンが流れるガラガラがある。実際はガラガラと鳴らずに、クルアーンの章句が流れる。赤ちゃんは音が流れるものを好み、色々なボタンを押すようになる。ボタンを押すと、音楽ではなくクルアーンが流れる仕組みである。全てのムスリム家庭がそうしたおもちゃを我が子に与えるということはないであろう。しかしながら、子守り歌代わりにクルアーンを聞かせながら、小さな時から教えに親しませたいという親の思いが込められている。

クルアーン学校

イスラームの宗教教育として代表的だと思われるのは、クルアーン学校である。我が子がイスラームの教えの根幹を成すクルアーンを朗誦できるようにと、通わせるのである。各地域によって差異はあるだろうが、今回は筆者の友人のAを紹介したい。

セネガルで育ったAとはマレーシア国際イスラーム大学で出会った。Aはハーフィズ(Hāfiz、クルアーンを全て暗記している者)である。セネガルはフランスの植民地であったこともあり、現在も公用語はフランス語である。そうしたなか、Aは幼少の頃よりクルアーン学校に通い、10歳になる前からクルアーンを少しずつ暗記していったという。天理教で言えば、少なくとも「おふでさき」を全て暗記しているようなものであろうか。

ハーフィズという存在が登場した理由は、イスラーム初期に遡る。クルアーンの啓示は、預言者ムハンマドによってアラビア語の「音」として伝えられた。彼を含めてクルアーンの啓示を暗記している者がいたと伝えられるが、彼の逝去後、イスラーム世界の拡大により彼の周囲にいた人々のうち、ハーフィズであった者が次々と亡くなったり、地域によってはクルアーンの章句に異同が生じ始めた。そこで、第3代カリフのウスマーンの時代に正典(権威本)としてまとめられた。預言者ムハンマドは読み書きができなかったと伝えられるが、アラビア語の「音」で伝えられ、耳を通して記憶されたということが、ハーフィズという存在を生み出した。

そのため、ムスリムの友人たちが礼拝するとき、Aはハーフィズであるがゆえに、多くの場合イマーム(礼拝の指導者)を務めることが多かった。神の言葉を全て暗記することができたのは、彼の努力に他ならないが、なによりイスラームの宗教教育の賜物でもある。これを「素晴らしい」と捉えるか、「やりすぎ」だと考えるかは、その者の宗教や信仰に対する姿勢による。



クルアーンを学ぶための教育玩具。ノートパソコンのような形状をしている。
(https://www.alibaba.com/product-detail/Arabic-Learning-Machine-Kids-Quran-Toy_62420609564.html)
2023年2月8日アクセス

6. コロンビアの日常4：家族の実態その4

天理教コロンビア出張所長
清水 直太郎 Naotaro Shimizu

ある見慣れない光景

朝、いつも近所の公園を歩いている。コロナ禍以前のことであった。その公園には多くの人たちが飼い犬と散歩しているのだが、ある日の事、公園の一角にたくさんのペット連れが集まっている。「何だろう？ペット好きの人たちの井戸端会議だろうか？」と想像している間にマイクロバスが来て停車した。「何じゃこりゃ？」マイクロバスの「乗客」は犬たちなのである。乗客間の喧嘩は無かった。一匹のシェパードと目が合った。《お前達はどこへ行くのだ？》車内に犬たちが「行儀良く」順番に入っていた後、1人の男性に事情を聞くと、「ペット預かり所」があり、そこで夕方まで預かってくれるということだった。時間になるとまたスクールバスのようにこの公園に連れて来てくれるという。そして希望があれば、訓練も受けられるそうだ。

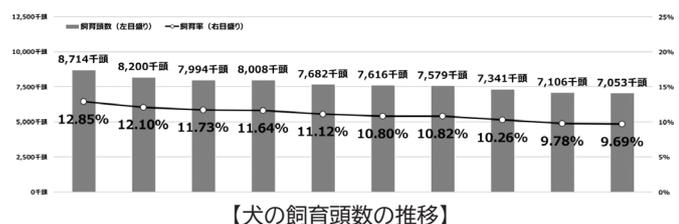
日本でもこのような施設があるかどうか、私は知識を持っていなかった。しかしながら、「ペットの保育園・幼稚園」などと呼ばれる施設は、すでに2000年頃から存在しているようだ。とはいえ、「スクールバス」でのペットの送迎はなかなかお目にかからないサービスだろう。

さて、家族の人員が減少する現代、コロンビアもその例外ではない。それならば、その代わりに陽気な性格であり、常に人と接触したがるラテン民族の人たちはペットに家族の代替を望んでおり、そのためにペット飼育者が増えたのでは、と短絡的にそう考え、今回はそういう筋で書こうと考えていた。けれども、調べていくうちに、日本も含め、実際のペット状況はそう簡単ではなく、奥深いことが分かってきた。感染症が流行し、その収束ははまだ予測できない状況も関わっている。この実態についてコロンビアと日本の相似を述べることにする。

パンデミックの影響

日本とコロンビアのペット状況を考察すると、このコロナ禍（パンデミック）で少し差が出ている。日本の場合、コロナ禍の前と現在ではペットの総数はあまり変化がない。

「猫の飼育頭数は2013年以来緩やかに増加しているが、犬の飼育頭数は減少傾向。一方、1年以内新規飼育者の飼育頭数は、犬・猫共にコロナ前の2019年に比べ、2020年、2021年ともに増加となっている。」⁽¹⁾ 次のグラフは犬の飼育頭数の推移である。⁽²⁾



ところが、コロンビアでは新規のペット飼育者が日本とは異なり、右肩上がりのペット盛りである。以前からもペットの飼育数は増えてはいたのだが、コロナ禍で拍車がかかり、この5年間で84.9%の伸び率である。⁽³⁾ 2022年では全所帯数の43%がペットを飼育しているという。⁽⁴⁾

このようにペット需要は家族員の減少とともに少しずつ高まり増えていっているのだが、パンデミックでは新たな問題が浮上してきた。それはペットの放置である。

コロナ禍においては隔離やロックダウンが強いられ、また在宅時間が増え、かつストレスも増えて、生活の安らぎや癒しを望んでいる人たちは、ペットを飼うことに積極的であった。しかしながら、ペットを飼育することにおいて、「利点」もあるかわりに、飼育責任が生じる。ペットは生き物であり、飼育に手間がかかるのは当然の事だ。その上餌代、ワクチン代、医療代などの費用も

必要である。それは家族の一員と考えるなら必然かつ義務だろう。日本で子供の数とペット数を比較してみると、次のような指摘がある。

「総務省の発表によると、令和3年4月1日現在における子供の数（15歳未満人口）は、前年に比べ19万人少ない1,493万人で、昭和57年から40年連続の減少となり、過去最低となりました。片や、犬猫の飼育頭数合計は、令和3年度では1,605万頭と子供の数を大きく上回っています。」⁽⁵⁾ 一方コロンビアでは、1,090万人が子供の数であり、ペットの数は500万とも600万ともいわれている。

家族とペットと刹那的行動

「新型コロナウイルスの感染拡大で在宅時間が増える中、ペット人気が高まっている。一方、コロナ禍による経済的困窮で飼っていたペットを手放したり、安易な気持ちで飼いはじめた飼育が困難になったりする事例もみられる。」⁽⁶⁾ コロナ禍で、在宅時間が増えた、ストレスの軽減、人恋しい、などの理由で、飼育希望の人が増える一方、経済的困窮、飼育費用高騰、思い違い・勘違いで飼育放棄する人が出ているのが日本の現状である。⁽⁸⁾

少しペットに偏りすぎたかもしれないが、もちろん色々な要素があり、大変微妙で個人的な問題も絡みあっているのだが、コロンビア家族の調査を行っているうちに、子供を持たない、結婚しない、という世界的な現象になっているのも「我が身思案」と「責任の所在」と密接に関係していると思う。それはコロンビアも例外ではなく、この少子高齢化の中ペットを求めるものの、感染症の流行で経済的余裕がなくなり、手放してしまう。とくにコロンビアでは顕著であった。

冒頭に述べた公園ではペットの主人以外に「散歩係」「躰係」の人たちが散歩をさせているケースも少なくない。ペットを飼うということはどういうことなのかを考えさせられる。このように先の事を考えず、一時的なことにしか考えない刹那的行動はコロンビアと言わず、日本と言わず、日常での価値観として当たり前になって来ているのだろうか？

【註】

- (1) 一般社団法人ペットフード協会「2021年（令和3年）全国犬猫飼育実態調査結果」2021年12月22日。 <https://petfood.or.jp/topics/img/211223.pdf>
- (2) equall編集部「【2022年最新版】ペットの飼育頭数公開！犬は減少で猫は増加傾向・コロナウイルスやマイクロチップとペット市場規模、2023年-2024年の見通しも解説」2022年12月25日。 <https://media.equall.jp/archives/15331>
- (3) “Mercado de mascotas en Colombia: crecimiento durante 2021.” Abril 21, 2021. <https://www.bancolombia.com/negocios/actualizate/tendencias/mercado-mascotas-2021/>
- (4) “Mascotas: ahora hay más animales que niños en los hogares.” Mayo 01 de 2022. <https://www.portafolio.co/tendencias/mascotas-ahora-hay-mas-animales-en-la-familia-que-ninos-564824>
- (5) アニマル・ドネーション「ペットの数と種類」。 https://www.animal-donation.org/environment/domestic/database_jppet/
- (6) “Colombia aumentó su índice de vejez; cada vez hay menos jóvenes.” 2019-07-05. <https://www.pulzo.com/economia/poblacion-por-edades-colombia-aumento-numero-personas-mayores-jovenes-PP726600>
- (7) 読売新聞オンライン「コロナ禍で安易に飼いたくなる犬猫、限界感じ手放す人も増加…専門家『寿命まで飼う覚悟して』」2022年1月14日。 <https://www.yomiuri.co.jp/national/20220114-OYT1T50057/>
- (8) 「(2020年の) 新規飼育数 (推計) は、犬が前年比18%増の41万6000匹、猫は同16%増の46万匹。21年も犬猫ともにコロナ禍前を上回り、犬は39万7000匹、猫は48万9000匹だった。」(註7のサイトより)。しかしながら、2020年の前半期をすぎてからは逆に施設や保護団体に「引き取り」の問い合わせが増えているという。

太田 登

『啄木 我を愛する歌—発想と表現—』(八木書店、2022年)

天理大学名誉教授

澤井 義次 Yoshitsugu Sawai

本書『啄木 我を愛する歌—発想と表現—』の著者は、天理大学文学部国文学国語学科において、長年にわたり教育研究に尽力された太田登・天理大学名誉教授である。日本近代文学研究者の太田氏は、石川啄木の研究や与謝野寛・晶子の研究の第一人者として活躍され、国際啄木学会・元会長としても、国内外で広く知られている。

本書の刊行によって、太田氏の近代短歌研究4部作が出版された。3冊の既刊著書は『啄木短歌論考 抒情の軌跡』(1991年、八木書店)、『日本近代短歌史の構築』(2006年、八木書店)、『与謝野寛晶子論考—寛の才気・晶子の天分—』(2013年、八木書店)である。本書は、著者が長年、蓄積してきた研究成果をふまえ、石川啄木の第一歌集『一握の砂』(明治43年)の第一章「我を愛する歌」151首を評釈したものである。

ここで紹介する本書『啄木 我を愛する歌—発想と表現—』の構成は、次のとおりである。ちなみに、巻末に付記されている啄木短歌索引、詩歌作家別索引、および人名事項等索引は、本書の内容を読み深めるうえで有意義である。

短歌史を創る『一握の砂』の意義

「我を愛する歌」評釈

主要参考文献

あとがき

啄木短歌索引

詩歌作家別索引

人名事項等索引

著者は冒頭の論考「短歌史を創る『一握の砂』の意義」において、歌壇や歌人の動向を基軸とした既成の短歌史を見なおし、「あらたな短歌史を創るという自覚的な方法」をめざす視点から、歌集『一握の砂』の短歌史的意義を論じている。

『一握の砂』が刊行された明治43年(1910)は、著者によれば、近代短歌史の大きな転換点にあった。当時、自然主義の思潮のために、短歌形式はもはや「自己表現という近代文学の要求に応えられない」との短歌滅亡論が、歌壇に大きな影響を与えていた。歌人たちは短歌の存亡を危機的に受けとめ、歌集という文学作品によって、短歌が近代文学として存続することを立証しようとした。そうした背景のもと、明治43年に優れた名歌集が刊行され、近代歌集史の第二黄金期を迎えた。

そうしたなかであって、ひときわ精彩を放ったのが啄木の『一握の砂』であった。『一握の砂』という歌集は、著者によれば、「滅亡論の危機を克服することで可能であった近代短歌の成立にもっとも大きく貢献した」という。つまり、『一握の砂』における創作行為は、著者の言葉を援用すれば、「自然主義的思潮に誘発された短歌滅亡論にたいする果敢な挑戦」でもあったのだ。

『一握の砂』という歌集の表現方法は、著者によれば、「われ」の深層意識を客観的に解析するもので、それは昭和初期のモダニズム短歌の表現に摂取された。その意味では、この歌集は現代短歌の起点そのものと密接に関わっている。

さらに『一握の砂』の物語的世界は、啄木が短歌表現の基底



を形成する「私性」という問題を深く認識していたからこそ可能であった、と著者は言う。著者は「我を愛する歌」の151首それぞれについて、歌意、制作、初出、重出、主題、評釈、補説、あるいは補注の項目に沿って、歌の発想と表現のありようを見事に分析している。特に評釈では、啄木の短歌に関する先学の研究を再検討しながら、著者の〈読み〉

を展開する。

この歌集『一握の砂』の第一章「我を愛する歌」の巻頭歌は、次の一首である。この歌は今もなお、「近代短歌の愛謡歌」として広く親しまれている。

東海の小島の磯の白砂に

われ泣きぬれて

蟹とたはむる

この歌集の書き出しは、主人公が「泣きぬれて」登場する場面からはじまる。不器用で弱々しい蟹の姿に、著者によれば、「故郷さえ喪失した漂泊の悲しみが『泣きぬれて』浄化されている」。この歌は「そうした敗者の人生を生きる自己をいとおしむ自己愛惜の歌である」という。だからこそ、啄木はこの「東海の小島」の歌を「自己の代表作」とみなし、歌集の第一章「我を愛する歌」の冒頭に据えたと考えられる、と著者は論じる。

歌集の巻頭に自讃歌として据えられたこの歌の主題は、「われ泣きぬれて」という感傷性にある。著者が言うように、この感傷性こそが、いわば通奏低音のごとく、この歌集全体に響いている。さらに、著者が著書『啄木短歌論考 抒情の軌跡』でも明らかにしているように、この「東海の小島」の歌は、明治43年7月号の「創作」の〈自選歌〉23首の冒頭に据えられている。その時点で、「『戦ひを好む弱者』の心の微動を映し出すという『一握の砂』の原風景は啄木の脳裏に焼き付けられていた」と著者は言う。

啄木の短歌において、「うたことば」によって表出された「こころ」の微妙な動きを読みとるためには、「還元的な理解と想像的な理解とが相互に交流する重層的な視点」が求められる。著者は「ことば」の深層を読み解くことによって、「こころ」の地平を広げながら、「我を愛する歌」115首を一首ごとにテキストとしての主題性や表現性をふまえて評釈している。

啄木の短歌は「国語」の教科書に掲載されるなど、広く親しまれている。百年の歳月を超えて、今もなお、多くの人々に読み継がれている。啄木に精通している太田氏が纏めた本書を繙くとき、啄木短歌がもつ意味の深みをいっそう深く理解できるだろう。本書を読むことによって、読者は啄木短歌の言語哲学的パースペクティヴの深みへといざなわれていく。太田氏の文学テキスト論とも言うべき本書を読者諸氏に強く薦めたいと思う。

2022年度

天理大学おやさと研究所特別講座 「**教学と現代**」

【演題】 「**元の理**」を描く — **生命・ジェンダー・芸術** —

【講師】 **村田 和香**（日本画家 グループ「**台**」会員）

【コメンテータ】 **金子 珠理**（同志社大学）

2023年**3月25日**(土) 14:00～16:00

天理大学研究棟3階 第一会議室

研究棟正面西側の自動ドアから入り、エレベーターで3階に上がり、右側へお進みください

プログラム	14:00～14:10	開会挨拶 井上 昭洋 所長 趣旨説明 金子 昭 研究員
	14:10～15:10	講演 村田 和香 「 元の理 」を描く— 生命・ジェンダー・芸術 —
	15:10～15:20	休憩
	15:20～15:50	コメント 金子 珠理
	15:50～16:00	閉会挨拶 堀内 みどり 主任



グローバル天理
第24巻 第3号（通巻279号）

2023年（令和5年）3月1日発行

© Oyasato Institute for the Study of Religion
Tenri University

発行者 井上昭洋
編集発行 天理大学 おやさと研究所
〒632-8510 奈良県天理市杣之内町1050

TEL 0743-63-9080

FAX 0743-63-7255

URL <https://www.tenri-u.ac.jp/oyaken/index.html>

E-mail oyaken@sta.tenri-u.ac.jp

印刷 天理時報社

Printed in Japan