

# Glocal Tenri



7

月刊 グローカル天理 Monthly Bulletin Vol.24 No.7 July 2023

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

## CONTENTS

- 巻頭言  
本席の「誕生」  
／井上 昭洋 ..... 1
- 天理教の異文化伝道と「文化」の「翻訳」  
(6)  
本連載における「翻訳」について ⑤  
／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 (14)  
戦前台湾における本島人信者の信仰形  
態  
／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— (9)  
天理教社会福祉の理論的展開 (1) —そ  
の到達点—  
／深谷 弘和 ..... 4
- イスラームから見た世界 (25)  
イスラームの宗教教育③—教えを学ぶ  
こと—  
／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— (28)  
6. コロンビアの日常6：交通網の今昔  
その2：二輪車  
／清水 直太郎 ..... 6
- 図書紹介 (135)  
成田和信著  
『幸福をめぐる哲学—「大切に思う」  
ことへと向かって—』  
／金子 昭 ..... 7
- おやさと研究所ニュース ..... 8  
「イスラーム世界における哲学—当時と現  
在」(オンライン) で発表／第64回印度学  
宗教学会学術大会で発表／2023年度公開  
教学講座のご案内／2022年度「教学と現代」

## 巻頭言

### 本席の「誕生」

おやさと研究所長 井上昭洋 Akihiro Inoue

前回、教祖が月日のやしろに定まる過程を教外研究者がどのように解釈したかを紹介した。今回は、飯降伊蔵の「本席さだめ」についての教外研究者による分析を紹介したい。

本席制定のプロセスにおけるトランス状態に伊蔵を導いた決定的な条件が、みきのもとで霊能的修行をつづけてきた結果、心身に刻み込まれた技法であったことはいまでもない。だが、異様な病を伴い、伊蔵を親神の代理として承認することを要求する語りは、それ以前の「おさしづ」とは大きく異なっており、修行の成果としての語りの技法というだけでは説明がつかない。前節で述べたように、伊蔵は非常に貧しい大工であり、<中略>、伊蔵の前半生は苦悩にみちたものであった。こうした「人間苦」がトランスと密接なかかわりがあることはよく知られている。それに加えて、伊蔵にとって重要な他者である教祖・みきの死、彼がほとんど生活のすべてをかけて支え守ってきた「親神」共同体の危機、またさきにのべた信徒たちの共同体維持への期待といったものが、培われてきた心身技法と結びつくことによって、伊蔵を「統御できない馮依状態」へと水路づけていったと考えられる。

教祖の神がかりについての解釈と本席の誕生についての分析は30年の時をおいてなされたが、「憑依」に対する視点、アプローチの手法は明らかに異なっており興味深い。前者が文学的な心理描写を想起させるのに対し、後者は精神医学的な診断を想起させる。しかし、いずれも神の存在を必要としない心理学的、社会学的ディスコースとみなすことができるだろう。一方、神がかりであれ、トランスであれ、ネイティブ(信者)の視点から見れば、そこに神や

霊魂が存在するのであり、その存在が措定されなければ神がかりやトランスを彼らの世界観の中に意味づけることができない。

ところで、これらの現象は文化人類学ではシャマニズムの研究において扱われてきた。シャマンとは、神や精霊との直接的な交流により、託宣、予言、治病をされるとされる宗教的職能者であり、彼/彼女を中心とする宗教形態がシャマニズムである。シャマンのトランスは、霊魂が抜けてトランス状態になる「脱魂型(エクスタシー)」と守護霊に取り憑かれてトランス状態になる「憑依型(ポゼッション)」に分類される。病気や不幸の原因を悪霊の憑依に求める憑物信仰が見られる社会では、後者のタイプのシャマンが多い。また、シャマンになる方法についても、神や精霊に選ばれてシャマンになる「召命型」と先輩シャマンのもと修行を続けてシャマンになる「修行型」に分類される。

いずれにせよ、天理教の教祖や本席もこのような文化人類学や宗教学におけるシャマンの類型化の射程に入ってくる。しかし、一見客観的に見えるこれらの研究も霊魂の存在とそれと交流する霊的能力の存在を前提としているかのようであり、ネイティブの視点との境界が曖昧だ。一方、そのような問題から離れたところで、教祖についての研究は教祖の心的内面を詳細に描写することで神がかりにアプローチし、本席についての研究は飯降伊蔵の置かれた状況の検証からトランスにアプローチしている。だが、前者はそうすることで神がかり自体を解体してしまい、後者は外的要因に基づいて分析してみせるが、依然としてトランスそのものはブラックボックスのままである。

[註]

(1) 永岡崇(2008)「飯降伊蔵と「おさしづ」の場—「親神」共同体の危機と再構築—」『宗教学研究』82(1), pp.143-166.

(2) 上掲論文, pp.154-155.

## 本連載における「翻訳」について ⑤

前回まで、ハーバーマスの唱える「共同翻訳」における、宗教的市民と世俗的市民のそれぞれが抱える「非対称性」について確認してきた。宗教的市民については、「翻訳付帯条件」が宗教的市民にのみ適用される点、そして宗教的言語のみが特殊な位置づけをされる点の二つがあり、また世俗的市民については、公共圏において宗教的真理を否定する意見を出せなくなるという点を挙げた。この非対称性については、今後の議論を深める中で引き続き論じていくが、今回はその議論につながる論点として、ハーバーマスの提起する「翻訳」がそもそもどういった性質を持つものであるかに注目したい。

## 「源意味的な翻訳 (anasemic translation)」

ハーバーマスは果たしていかなる意味で翻訳という言葉を使っているのか。政治学者のアーフィ・バドゥレディンは、ハーバーマスの翻訳論では、民主主義における宗教的市民の役割を救い出すために翻訳が必要になることについては論じられているものの、翻訳作業そのものの内実が等閑視されている点を指摘している (Badredine 2015: 493)。そして、ハーバーマスが宗教的貢献の真理内容を誰にでもわかる言葉に置き換える必要性を論じていることに触れる中で、そこで求められる翻訳は単なる言葉や意味の置き換えではなく、ある特定のプロセスを経た翻訳であることを指摘している。

バドゥレディンによれば、そのプロセスには二つの工程があるという。それは、宗教言語から宗教的な意味を脱落させる (de-signify) 工程、そしてその宗教的な意味を脱落させた言葉に意味を付け直す (re-signify) 工程である。より具体的に言えば、宗教的真理に関わる内容から元々の意味をこすり落とし、それを宗教的な言説を源泉としないポスト形而上学的な意味に置き換えるというプロセスになる (Badredine 2015: 495)。これを、バドゥレディンは精神分析学者のニコラス・アブラハムの造語である“anasemic”という単語を用いて、“anasemic translation” (筆者訳:「源意味的な翻訳」) と名付けている (Badredine 2015: 495)。

この翻訳のプロセスにおいて押さえておかなければならないのは、宗教言語から宗教的な意味を脱落させた後に残る何かの存在が、実際にあるかは別として想定されているということである。バドゥレディンは、それを「核 (kernel)」や「隠された核心部 (hidden core)」などと表現しているが、それは、「意味不在 (a-semantic, non-meaning)」なものであり、見える形で提示できるものではないが、それが意味の源泉となるという理解である (Badredine 2015: 497-498)。このやや直感的に捉えづらい翻訳のあり方について、バドゥレディンは以下のように述べている。

したがって、宗教的な貢献の真理内容を中立的 (世俗的) な理性に翻訳するよう宗教的市民に呼びかける時、ハーバーマスが追い求めているものは源意味的な翻訳であると私は提唱している。つまりハーバーマスは、宗教的な貢献の中に核となるもの、すなわちメタ宗教的なものがあると

仮定しており、それを取り戻したり発見することのできるものとして、また中立的・世俗的な言説として取り入れたら表現することのできるものとして捉えているように見えるのである。ハーバーマスは、宗教的な言説の前提条件、つまり宗教的言説を可能にしているものを、中立的な言説に翻訳するよう宗教的市民に求めているように思える。しかし、メタ宗教的なものは前宗教的もしくは無宗教的なもの (pre- or a-religious) であるため、宗教的な言説の中では提示できないものである。つまりハーバーマスは、(意味論の宗教的な領域に関する限りにおいて) 意味付けができないもの (the unsignifiable) を意味の体系に取り込むよう求めているのである。ハーバーマスは事実上、宗教的意味の核、すなわち彼が「真理内容」と呼ぶものに到達するために、宗教的意味の脱意味化 (designification) の操作という解体 (dissection) を求めているのである。

(Badredine 2015: 498、筆者訳)

バドゥレディンは、この理解では宗教的な言説は「殻 (shell)」のようなものであり、宗教的市民はその殻の中にある「核」を覗き込んで、そしてその核を誰にでもわかる言葉に移行させるのだと説明している。その一方で彼は、哲学者のデリダの言葉を借りながら、この一連の工程を経る中で宗教的な言説の意味が変質してしまうことに触れ、「ハーバーマスの宗教的な言説の源意味的な翻訳が上手くいったとすると、その結果として生まれるものは宗教的言説の真理内容から変質したものであり、それは宗教的な言説や意味とは異質なものである」とも論じている (Badredine 2015: 498)。

そしてこのプロセスで生まれるものは「一つの新しい『言語』」 (Badredine 2015: 498) であるとし、以下のようにまとめている。

このように、源意味的な翻訳を通して宗教的言説から生まれたものを、宗教的言説の中で展開される意味と混同してはならない。つまり、アブラハムの用語を用いるならば、ハーバーマスが宗教的貢献の真理内容に由来するものとして説明しているシンボルを、彼が誰にでもわかる言葉で説明するものと混同してはならないのである。(中略) 言葉は同じかもしれないが、その意味は宗教的なものではなく、宗教的な意味に関連しているものとすることはできないのである。ハーバーマスが、共同翻訳が必要とされる領域における宗教的言説の中立化について語るとき、それは宗教的な意味体系とは (事実上) つながりのない意味体系を構築する根本的な操作であるということを実際には意味しており、それはたとえ自然言語と同じ「言葉」が使われていたとしてもそうなのである。(Badredine 2015: 499、筆者訳)

## [引用文献]

Badredine, Arfi. 2015. “Habermas and the Aporia of Translating Religion in Democracy.” *European Journal of Social Theory* 18, no. 4: 489-506.

## 戦前台湾における本島人信者の信仰形態

## 本島人信者と内地人信者

前回(5月号)は、戦前の天理教による台湾伝道が邦人伝道にとどまっていた、つまり主な布教対象が本島人(現地人)ではなく、内地人(在留邦人)であったという従来の研究の問題点について考察した。筆者は、台湾総督府から毎年発行されていた『台湾総督府統計書』に掲載されている天理教信者の内地人と本島人の割合の推移から、たしかに台湾において天理教の布教が始まった当初は本島人信者がその多くを占めていたが、徐々に内地人信者も増加し、1928(昭和3)年にはその数が逆転するとはいえ、だからといって信者が内地人に大きく偏っていたとはいえないということを明らかにした。つまり、戦前の台湾における天理教は本島人信者も内地人信者も同じくらいいたのである。そして、従来の研究で指摘されてきた邦人伝道にとどまっていたという指摘と上記の統計資料との間の矛盾を理解する上で鍵となるのは、布教所と本島人エリートが存在にあると述べた。その理由は以下のとおりである。

戦前台湾で設立された教会の教会長はすべて内地人であった。そのため、台湾の天理教における幹部が内地人で占められていたことにより、台湾における布教はほとんど内地人を対象にしたものに限定されていたという評価につながったと考えられる。これは本島人エリートの養成が不十分であったことの裏返しでもある。つまり台湾における天理教の活動が内地人幹部に率いられており、本島人がさまざまな意思決定の場に参与することは極めて限定的であったと推察されるのである。では、内地人と同じくらいの人数がいた本島人信者はどのような信仰や布教活動をしていたのか。筆者は、彼らは教会ではなく、布教所や個人宅などを布教の拠点として、本島人から本島人へと布教を展開していたと考えるのである。

これまで戦前の天理教による台湾伝道についての研究は、台湾伝道庁や教会に注目されて行われてきたため、教会ではない布教所や信者宅などの活動の実態をうまく把握することができなかったのではないと思われる。では、当時の本島人の信仰形態を解明するにはどのようなアプローチがあるだろうか。筆者は、本島人信者の視点から当時の天理教認識や信仰実践に注目する必要があると考える。それは言い換えれば、宗教文化や日常的な信仰実践に着目した文化人類学的アプローチで信仰の姿を明らかにしていくということである。

## 本島人信者の天理教認識と信仰実践

文化人類学的アプローチにはフィールドワークが不可欠であるが、戦前の内地人信者の天理教認識や信仰実践を知っている台湾人信者は現在ではほとんどいない。そこで参考となるのは、1983(昭和58)年に出版された金子圭助著『炎の女伝道者 加藤きん』(天理教道友社)である。加藤きんは内地人布教を専門にした嘉義東門教会の初代会長である。この本の後記に書かれているように、この本を執筆するために金子は台湾でも聞き取り調査を行ない、生前のきんを知る林明月(当時84歳)と頼楊珠珍(当時80歳)を訪ね、加藤きんの生の人間像、実際の布教の様子を聞いている。さらにほかの当時を知る現地の信者とも会っている。そのため、本書は現地の宗教文化や内地人の日常的な信仰実践に着目した文化人類学的アプローチにとって貴重な資料だと言える。その本の中で、次のような記述がある。

民衆(漢人)は廟宇に詣でると必ず線香をあげる。線香の最も多い、つまり熱心に信仰されているのは媽祖廟と王爺廟(疫病神)である。また、彼らの個人宅は正面に正庁があり、向かって右に大房、左に次房がある。正庁正面に祖先の位牌を置き、位牌の左右に媽祖、観音菩薩、関公(関羽)、財神などを安置している。正庁は来客の応接間であり、同居家族の共同団らんの部屋でもある。民間信仰の神々は誕生日があり、降誕日を祝うと神が非常に喜ばれると信じられている。そのため、神の誕生日は重要な祝い日である。嘉義東門教会の月次祭は毎月23日で、台湾では媽祖の誕生日にあたる。内地人信者は月次祭のことを神様の誕生日と言って祝いに来た。金紙・銀紙は霊界の通貨で、神に祈るには金紙・銀紙を焼き、線香を焚き、お供え物は祈りを済ませると持参した人がまた持ち帰るのが習慣である。きんは初めのうち台湾の風習を黙って見守り、信者たちのなすがままにまかせていた。きんは線香をあげず、金紙や銀紙を焚かず、玉串を捧げた。きんの祈る仕草を眺めて、拝々という台湾式の拝み方で頭を床につけて拝んでいた。金紙・銀紙を焚かずに祭典を勤めるようになるまでかなりの日数を要した(118~119頁)。

また、二代会長である加藤鍋吉時代の月次祭後の光景について、大勢の内地人信者が一升瓶を抱えて神を持ってぞろぞろ帰っていったと記述されている。この一升瓶には「神水」が入っている。教会の月次祭に水の入った一升瓶が300本も供えられた。山名系統の教会では諸井国三郎初代会長の末女ろくが水のさづけを頂いた理によって、部内先々の教会で「神水」によるおたすげが多かった。そのため、加藤きんの時代から神前に水をお供えし、おさがりの「神水」は「丹水(台湾語)」と言って尊んだ。信者たちはこれを飲むと虫が湧かない、また腹痛が治ると言ったり、神饌としてお供えした塩をこれに混ぜて傷のところへ湿布すると傷が治ると信じたりしていた。病人は毎朝毎晩教会に参拝し、鍋吉会長かその妻であるまさにおさづけを取り次いでもらい、帰りに「神水」をもらって帰った。またようぼくは、この「神水」を持っておたすげに回った(137頁)。

この台湾における天理教と「神水」については台湾省文献委員会が出版した『雲林縣郷土史料』(1998)にも記述がある。この本は台湾中南部にある雲林県の各地域で現地の歴史に詳しい人たちを集めて聞き取り調査をまとめたもので、日本統治期の宗教状況について答えた中に、「以前は天理教がありました。彼らは霊水を飲めば病気が治ると教えます。この霊水は何とも言えないもので、私の長男が病気になりましたが、霊水を飲んで良くなりました。私はおそらく解熱作用があったのだと思います。」(筆者訳・456頁)

このような記述から、当時の内地人信者が各家庭(正庁)における祖先崇拝や土着の神々への信仰の一つの対象として天理教を信仰していたこと、また信仰実践や布教活動において、特に病たすけでは「神水」が用いられ、天理教の内地人への広まりにおけるおさづけの取り次ぎとともに、それが重要な役割を果たしたということが分かるのである。

## [参考文献]

金子圭助(1983)『炎の女伝道者 加藤きん』天理教道友社。  
台湾省文献委員会編(1998)『雲林縣郷土史料』台湾省文献委員会。

前回は、天理教社会福祉の歴史的展開について概観した。天理教における社会福祉活動は、1908年の天理教の一派独立を契機とすれば、約110年以上の歴史があり、戦後は、多様な社会福祉活動が組織化される中で、「天理教社会福祉」の理論形成を目指す議論も展開されている。2004年に出版された『天理教社会福祉の理論と展開』（白馬社）が一つの到達点を示しているが、今回は、その中心的な役割を担ってきた金子昭と渡辺一城の先行研究を元に天理教社会福祉の理論的な到達点について整理していく。

#### 天理教社会福祉活動の2つの特性と多様な担い手

渡辺一城は、天理教社会福祉研究会が刊行する『天理教社会福祉』の第1号（1996年）に「天理教社会福祉の理論形成に関する一試論」と題した論稿を発表している。その中で、歴史的な発展を踏まえ、天理教社会福祉活動の2つの特性を指摘する。1つ目は、社会的責任としての側面である。前回、確認したように、天理教は、教勢を拡大するに合わせ、児童の養育施設や、季節託児所といった社会福祉活動を展開してきた。これは、社会的な要請への対応という受動的な側面があることは否めないものの、一方で、教会本部や、各地の教会が地域への貢献として活動を展開してきたと評価できるとする。2つ目は、信仰支援の側面である。例えば、障害者福祉が未成熟な状態であっても、障害のある人を同じ「親神の子」「いちれつきょうだい」と捉えて、包摂する布教活動を展開することによって、結果的に障害者の各布教連盟へと発展してきた。渡辺は、天理教社会福祉の実体は、①社会的な責任としての側面と、②信仰支援の側面の2つの側面を合わせもつとしている。

実際に天理大学人間学部では、「天理教社会福祉論」という講義が開講されているが、金子昭は『天理教社会福祉』の第2号（1997年）の中で、その位置づけについて整理している。その中で「天理教社会福祉論は、天理教学と社会福祉論との境界領域にあって両者が重なりあう社会福祉の諸々の現場において、双方の理念や方法論が対話ないし対決する中に生成する新しい学問である」（p.73）と指摘する。渡辺が整理する①社会的責任としての側面と、②信仰支援の側面、という点からみても、天理教社会福祉の理論形成が、天理教学と社会福祉学の両面からアプローチされることの必要性が読み取れる。

特に、②信仰支援の側面という点に着目した際に、天理教社会福祉活動の多様な担い手が挙げられる。渡辺は、2010年に『天理大学人権問題研究室紀要』に発表した「地域福祉推進と天理教社会福祉の機能」と題した論稿の中で、天理教社会福祉の実施主体を、①天理教系社会福祉施設による事業、②天理教教会による福祉活動・事業、③天理教教区・支部による福祉活動、④天理教教会本部各部署による福祉関係業務、⑤天理教信託者による福祉活動・事業の5つに整理している。

天理教社会福祉活動の特徴は、その担い手が、信仰者個人、教会や教区単位、そして教会本部と異なる層で展開されていることにある。それは、渡辺が整理したように、教団や教会が社会的な要請に応えるだけでなく、信仰者個人が、自らの信仰を深めるための行動として社会福祉活動に取り組むという面があるからである。

#### 誰が「たすけるのか」—救援と救済—

金子昭は、『天理教社会福祉の理論と展開』の中で、「天理教社会福祉の展望」と題して、総括的な議論をおこなっている。その中で、宗教の福祉活動や災害救援活動における「救援」と「救済」のジレンマについて論じる。例えば、災害救援の場合、物資がない、人手が足りないなど「誰でもいいから」というニーズに応える「救援」と、そうしたニーズが満たされた後の心のケアや、魂のレベルでの「救済」に分けられる。宗教者としては、「救援」を通じて、すなわち自らが信仰する教義や神の存在を伝えることを通して、「救済」を目指す、それを受ける側にとっては、宗教者に「救援」は求めても「救済」は求めていないというジレンマが発生する。他の例でいえば、天理教の教会が、里親や、子ども食堂など地域のニーズに応じて社会福祉活動をおこなうことは社会的に歓迎されるが、そのことを通して布教が行われることは容認されないということが挙げられる。

こうしたジレンマを踏まえ、金子は天理教の救済観に注目し、社会福祉活動を位置づける。天理教の救済観は、単に個人の幸福を実現するだけに留まらない。その目的は、「生まれ変わり」という世代を越えた時間軸を通じて、親神が人間と世界を創造した際の目的である「神人と和楽の陽気ぐらし世界の完成」を実現することにある。金子は、その後に発表した『陽気ゆさんへの道—天理教社会福祉の百年』の「天理教社会福祉と現代社会の関わり」の中で、天理教の救済観においては、あくまでも「救済」は、神の領域であり、その「救済」を引き出すための「導火線」として、社会福祉活動を位置づける。神が望む人間同士の「たすけ合い」の輪を社会福祉活動によって社会に広げ、究極の目的である「神人と和楽の陽気ぐらし世界」を実現していくとする。金子はこうした理論的な背景をベースに、各教会・布教所、信仰者個人が「ソーシャル・キャピタル」として「たすけ合い」を生み出す存在となることの重要性を述べている。

このように、天理教社会福祉の理論形成は、社会的な側面と、信仰的な側面の両面、つまり、社会福祉学と天理教学という2つの側面から試みられてきたことがわかる。そして、親神による「救済」を引き出すための人間による「たすけ合い」の実践として社会福祉活動が位置付けられてきていることがわかる。社会福祉、そして宗教の役割が見つめなおされる現代社会において、天理教社会福祉の理論的な課題は何かについて、次回、改めて検討をおこなってみたい。

宗教系大学と指導者養成

宗教系学校は、学校教育を通して建学の理念を体現するべく、当該教団に所属する信者の子弟子女に対する宗教的知識教育や宗教的情操教育を施している。教団や組織の維持という視点からみれば、信者を確保するうえでは次世代に信仰を伝える必要がある一方で、現実的に寺社や教会を持続可能的に運営するうえで、後継者や指導者を育成していく必要がある。

したがって、キリスト教系大学が神学部を廃止したり、神道系大学が神職養成課程を、仏教系大学が僧侶養成課程を廃止したりするのは考えにくい。もちろん、大学の養成課程で学ばなくても、本山や教団本部での修行や講習を経て、指導者資格を得ることは可能である。しかしながら、聖典の書かれた言語を習得したり、神学書などを丹念に学ぶうえで、教育機関の役割は大きい。近年では、動画サイトやウェブサイトでも情報が簡単に手に入るようになった。

しかしながら、「まっすぐな線」に見えても、手書きで書いた線は定規を用いて引いた線と異なる。大学全入時代を迎えつつある日本では、本来の大学教育や専門的知識に重きが置かれなくなる傾向が見られる。とは言え、批判的思考力や確かな知識を得るうえで専門性に基づいた大学教育は重要である。今回は、イスラームにおいて宗教的な知がどのように学ばれているのかを、学びという側面から扱ってみたい。

イスラームにおける教えの知

イスラームは、西暦7世紀に始まり、1400年以上も続いてきた。イスラームでは、キリスト教のカトリックで言うローマ法王のような宗教的権威は存在していない。そのため、イスラームという宗教は、イスラームを信じている人々によって構成されているそれぞれの共同体に特徴づける。教えを権威づける者が存在しないゆえに、それぞれのイスラーム理解があると言える。

言うまでもなく、イスラームにおける教えの知を有しているのは、啓示を受け取った預言者ムハンマドであった。彼は政治的手腕に優れており、自らが預言者であったことからイスラームという宗教を最も知っている存在であると言える。したがって、イスラームにおける理想的指導者像は、政治的能力と宗教的能力の両方を兼ね備えた人間であるとされる。さらに、イスラームではムハンマドが体現した政教一致が、理想的な社会のあり方と考えられる。

預言者ムハンマドの死後、スンナ派ではカリフ、シーア派ではイマームと呼ばれる指導者が、ムハンマドを後継する者というかたちでイスラーム共同体を率いてきた。しかしながら、イスラームにはムハンマドのような存在は再び現れなかった。そこで、政治権力と宗教的知は少しずつ乖離していった。つまり、政治的実権を握っている者が、必ずしもイスラームの教えに詳しいとは限らないという状況に陥ったのである。そこで重要となったのが、ウラマーと呼ばれる学者たちである。

「ウラマー」という語は、「アーリム」(知を有する者)というアラビア語の複数形である。彼らは指導者の政治的決定から庶民の日常生活にいたるまで、イスラームの教えに基づく生き方をするうえで非常に重要な役割を果たしている学者である。

つまり、日々の生活を送るうえで、イスラームの信仰に基づいて生きるうえでのサポートを行う存在であると言える。

学問の修得方法

知を有する者(ウラマー)という存在が登場するということは、何らかの知が体系化され、学ぶことが可能になった状態であるとも言える。いったん学問的知識が体系化されると、それを学ぶ方法も定式化されていく。その結果、定められた方法で学ばない限りは、修得したとみなされないことになった。

学びを修得した者には、修得免許状(イジャーザ)が与えられる。教えるための免許状と言えば、日本人にとって馴染みのあるイメージで言えば教員免許状や、茶道などの免許かもしれない。しかしながら、イスラームにおける修得免許状は、「教師の口述を筆記したテキストや原本から書き写した写本が読誦され、それを教師が確認するというかたちで読誦証明」<sup>(1)</sup>が出されるという仕方<sup>(1)</sup>で出されるものであった。読誦と言っても単に読むだけではなく、諳んじて唱えられるくらいのレベルが求められた。筆記されたテキストはあくまでも確認用で、基本的には口承で伝えられたのである。

ウラマーたちが歴史的にいつごろから登場したのかは、明らかではない。ただし、神の啓示であるクルアーンがムハンマドから口承で伝えられ、後に一冊の書物としてまとめられるまでには、人々の記憶が重要な記録媒体であった。というのも、当時、アラビア語は話し言葉としては用いられていたが、文字としての体系化は不十分だったからである。

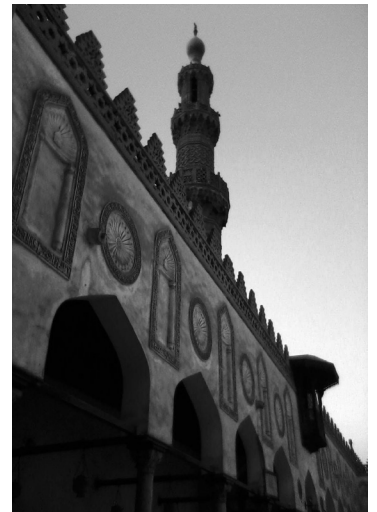
イスラームの教えを学ぶことは、師と出会うことでもあり、学ぶことができる教育機関を探すことでもあった。私たちにあって、師と呼べる人との出会いが重要であるように、どのような学びの機会を得るかというのは、その後の人生を左右する。

預言者ムハンマドが発した言葉として伝えられるものに、「知を求めるならば中国まで行け」というものがある。本当に彼が発した言葉かと言えば、その真偽は疑わしいと言われているが、この言葉はイスラームにおいて教えを学ぶことがいかに重要かを端的に表している。中東に住むムスリムたちにとって、当時、中国とは世界の果てであった。

教えを学ぶ必要があるならば、自ら求めよ。教えを学ぶことが求道であるのは、いずれの宗教の信仰者についても言えることではないだろうか。

[註]

(1) 谷口淳一『聖なる学問、俗なる人生—中世のイスラーム学者』山川出版社、2011年、34頁。



スンナ派の最高学府の一つであるアズハル・モスク(エジプト・カイロ)世界最古の大学とも言われている。(2012年 筆者撮影)

## 6. コロンビアの日常6：交通網の今昔その2：二輪車

元天理教コロンビア出張所長  
清水 直太郎 Naotaro Shimizu

先日、コロンビアを訪れたメキシコ在住の日本人夫妻との間で、こんな会話が合った。

「私ら、コロンビアでは運転できませんわ。」

「ちょっと待ってくださいよ。メキシコシティの渋滞はこの渋滞なんて比ではないですよ。僕はメキシコで運転は無理、と思っているのに何でまた？」

「それは、コロンビアではバイクが多過ぎですわ。まためちゃくちゃな運転しているからですよ。」

実際メキシコシティで四輪車は多いが、見たところバイクは目立たない。それにこれも比べれば、コロンビアのオートバイの状況は初めての人でも気になる存在である。なるほど、これは調べるに値すると思った。出張所の周りでもオートバイにまつわる事故がたくさん起こっている。正直に白状するが、昨年(2022年)著者自身がオートバイと接触事故を起こした。正確に言えば、私が交差点で左折するため、自家用車を停車していたところを当てられたのだった。フロントガラスに二人乗りのオートバイが「ガッシャーン!」と映画のスローモーションシーンのように倒れてきた。事故に対する処理は一応熟知していたので問題にはならなかったが、それからしばらく、私はオートバイを見ると運転ができなくなるほどトラウマになった。

その他にも、出張所に通っている女性が交差点で車を止めているところに、反対車線から来たオートバイが接触して転倒し、救急車で運転手が病院に運ばれた。大半のライダーは規則を守らない、マナーが悪い、自己中心的な運転なので、自動車の運転手はオートバイに対しとても気を遣っている。

そうは言っても二輪車は全車両の6割を占めるので、コロン



【グラフ 世界の二輪車保有率】

ビアの交通手段の中では重要な位置にある。また、世界的にはそれだけでもないが、コロンビアはパンアメリカン(北・中・南米)の中で

は、100人あたりのオートバイ保有率が最も高い。<sup>(1)</sup>

コロンビアにおける二輪車の普及

RUNT(国家交通統一登録証)の2022年1月の統計によれば、およそ1,710万台の全車両のうち、バイクが約1,196万台、車が670万台、その他は特殊自動車やトレーラーなど18万3千台ほどである。<sup>(2)</sup>コロンビアは、二輪車が圧倒的に市民の「足」となっていることを示すものである。

特にコロナ禍になってからのオートバイの普及はすさまじい。なかでも、「モトタクシー」(バイクの後部座席に人を乗せるという簡易タクシー)という分野が急成長した。このモトタクシーはコロンビア各地で、行政の最も規制が行き届いていない非合法なサービス業となっている。<sup>(3)</sup>

カルタヘナ大学のフランシスコ・マサ教授は、コロンビアの非合法な合法交通には2つの原因があるとして、次のように分析する。「一つは都市公共交通サービスが不足していること。特にカルタヘナ市、バランラキージャ市、ブカラマンガ市、サンタマルタ市、シンセレホ市とモンテリア市(カリブ海沿岸～太平洋岸

の都市)では、モトタクシーが戸口から戸口までのサービスで、低料金であることから市民に歓迎さ



【写真 モトタクシー】

れている。二番目の原因は少し複雑であるとして、人々が失業し、バイクが容易に入手できて、それによって生活の糧に役立てていることだ。<sup>(4)</sup>要するに、以前から慢性的に「公共交通」が不十分であることや、コロナ禍で失業した人が移動手段の需要を目論んだことが、各地でモトタクシーを増加させたというわけである。

オートバイの増加理由

オートバイの増加理由には以下のようなことが指摘されている。

1. ランニングコストが低い。80～90%のバイクが200cc以下の排気量であり、使用目的は職場への交通である。宅配業務にも使用されているが、例えばボゴタで一人の交通出費はメトロバスを使用すると約20ドル弱、一方バイクだと10ドル強である。
2. ナンバー規制が無い(大都市では自動車は、ナンバーの末尾によって運転できない日がある)。ドライバー達はこのナンバー規制により、市内に行けば駐車場を探さなければならず、結局自動車を保持するのは経費もかかり、面倒なのである。
3. 公共交通の質の低下。バス、メトロバスのサービス(治安の悪さ・本数の不安定さなど)に問題があり、これにも市民はもううんざりしている。
4. 比較的安価でライセンスが取れる。また、125cc以下だと車両税が免除されるという利点もある。

バイク犯罪

興味深い数字がある。<sup>(5)</sup>首都ボゴタの話だが、昨年2022年の4月～6月の3カ月の盗難件数は26,054件、そのうちの11%(2,770件)はバイクと関係し、また2021年は42%の殺人事件にバイクが使用されていたという。

ある警備員とバイクについて話をする機会があった。首都ボゴタ、第二の都市メデジン、そしてカリ市では後部座席には男性は乗車禁止、女性のみ法規があるという。それはもちろん犯罪防止のためであるが、後部座席に乗る女性の「刺客」がメデジン市では増えているそうである。

【註】

- (1) 「バイク豆知識」 [https://bike-lineage.org/etc/bike-trivia/world\\_motorcycle.html](https://bike-lineage.org/etc/bike-trivia/world_motorcycle.html)
- (2) "Estas son las 10 ciudades de Colombia con más motos" <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/las-ciudades-con-mas-motos-registradas-en-colombia-segun-el-runt-657380>
- (3) "Mototaxistas en Colombia: ¿Cuál ha sido su crecimiento en pandemia?" NACIÓN 03 de marzo 2022, 04:07 P.M. El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/mototaxistas-en-colombia-crecimiento-de-transporte-ilegal-en-pandemia-643718>
- (4) ¿Por qué hay más motos en Colombia? 11 de febrero 2012. "El Tiempo" <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-5189290>
- (5) "Las motos en Colombia: ¿Son realmente los parrilleros los causantes de la Inseguridad?" CAMBIO: 4 de abril de 2022 <https://cambiocolombia.com/articulo/pais/las-motos-en-colombia-son-realmente-los-parrilleros-los-causantes-de-la-inseguridad>

成田和信著

『幸福をめぐる哲学—「大切に思う」ことへと向かって—』(勁草書房、2021年)

おやさと研究所教授

金子 昭 Akira Kaneko

世の中には幸福を論じた哲学書はたくさんある。本書をそうした書物と思って手にした読者は戸惑うに違いない。というのも、本書の内容は幸福をめぐる言説の分析哲学的考察だからである。分析哲学は、言語分析を通じて概念の意味やその使用の明晰化を目指す哲学である。しかしそれは、私たちが幸福について具体的に考える際に、概念を明瞭に用いるという点でも参考になる。著者の成田和信氏は英語圏の哲学倫理学を専門とし、慶應義塾大学教授を経て、現在は創価大学大学院教授を務めている。

成田氏は、幸福について論議する際に、「どういうことが幸福なのか」と問う前に、「幸福とはどういうことか」を吟味することが大切だと言う。前者は個々の何事かが幸福になるのかを問うのに対し、後者は幸福という概念の意味を問う。前者の問題に答えるためには、後者についての共通理解が必要である。分析哲学の手法に慣れないと、概念やその語法を巡って議論がぐるぐると回るような感じがして、読者は目まいを起こしてしまうかもしれない。成田氏はそのあたりを考慮して、色々な例を出してくれる(それでも議論について行くには忍耐が必要だが)。

本書は2部構成となっており、まず幸福概念の意味を吟味する第1部「幸福とは、どのようなことを意味するのか」、そしてこの後に、どのようなことが幸福の実質的な内容となるかを扱う第2部「どのようなことが、幸福であるのか」が続く。

第1部では、最初に幸福について「ある人Pの幸福とは、Pにとって良いことが生じている、という事態から成る」とした上で、「～にとっての良さ」とは何かとか、この言明が端的な良さとはどう違うのか、またそうした検討結果を踏まえて人としての価値と「～にとっての良さ」との関係などが考察される。成田氏は、結論として幸福を構成する「～にとっての良さ」の意味を次のように定式化する。「XはPにとって良い=Pが人としての価値を備えているからこそ、我われは、Pのために、Xが実現するように振る舞うか、それが無理であれば、Xの実現を欲するべきである。」

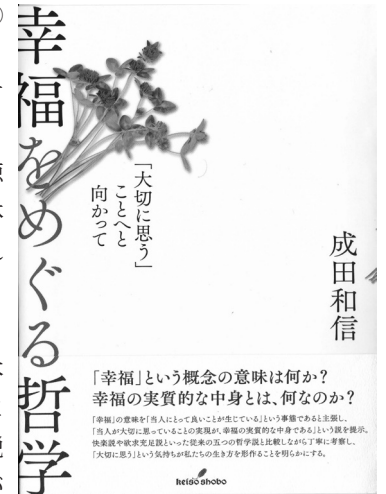
第2部では、幸福の中身についての検討に入る。成田氏はこれまでに多くの哲学者が様々な提起してきた幸福学説を取り上げ、これらを一つ一つ論破していく。面白くなってくるのは第2部に入ってからだ(でも忍耐力が必要なのは変わらない)。ここで取り上げられるのは、①快樂説、②完成主義、③客観リスト説、④欲求充足説、⑤情動型評価説の5つであり、成田氏はこれらを個別論破した後に自らの幸福学説として、⑥ケア型評価説を提案する。

ここでポイントになるのは、これらすべては第1部で定式化した幸福(その人にとって良いことが生じている)の言語枠組みを踏まえて整理された幸福学説だということだ。例えば①快樂説の場合、快樂は常に「人にとって良いこと」である、すなわち快樂こそが根本的な幸福価値を持つ。また②完成主義だと、人間の本性を構成する性質や能力を発達させて発揮すること(人間としての自己完成)が常に「人にとって良いこと」である、すなわち人間の自己完成こそが根本的な幸福価値を持つと

いう具合だ。このほか、③客観リスト説は、「人にとって良いこと」を多数羅列する。そのリストには、知識、快樂、友愛関係、自律、徳を得ること、さらには身体能力、理性能力などを入れることができる。そういうリストこそが常に「人にとって良いこと」であり、根本的な幸福価値を持つことになる。そして④欲求充足説は、文字通り欲求の充足が常に「人にとって良いこと」であり、根本的な幸福価値を持つという考え方である。さらに、欲求の代わりに「喜ぶ」とか「満足する」とかいった心的態度を軸にして同様に考えるのが⑤情動型評価説である。成田氏がこれらの幸福学説を論駁していくプロセスを辿るのはとても興味深く、またそれが本書を読む醍醐味でもあるが、紙幅の関係のため本稿で紹介できないのが残念である。

成田氏自身が主張するのは⑥ケア型評価説である。ケア型評価説は、大切に思っている事態が実現することは常に「人にとって良いこと」であり、根本的な幸福価値を持つと定式化される。それは、幸福とは「大切に思う」という心的態度を軸に構成された幸福学説である。「大切に思う」は英語で care about であり、「大切に思う」ことは「大切なものと評価する」ことなので、この心的態度をケア型評価と称するわけである。この「大切さ」は、あくまでも対象を大切なものと思う本人にとっての大切さ(評価者相対的な大切さ)である。人がある対象を大切に思っている時、この対象にとって良いことが起これば喜び、悪いことが起これば悲しみ、またそれに良いことが起これば期待を抱き、悪いことが起これば危惧を抱く。対象をめぐるそうした情動や欲求や注意に関する諸々の性向は秩序だったものであり、成田氏はそれを「ケア心情ネットワーク」と呼ぶ。ケア心情ネットワークが形成されるがゆえに、その対象は大切なものとして認識されるとも言えるのである。

しかし、人が洗脳や教化、催眠術などを通じて「大切に思う」という心的態度を獲得した場合、対象となる事態が実現しても、その人の幸福は増えることはない。その意味で、心的態度の獲得過程に対する是認ないし納得といった肯定的な姿勢が重要となる。そこで求められるのは一定の理性的能力である。成田氏は幼い子供や認知症患者の例を挙げ、「獲得過程による批判」に対するケア型評価説の課題を率直に認めている。しかし、さらに言うならば、たとえ高度な理性的能力を持っていても、心的態度は自覚なく変容を被ることがあるし、どんな人にも無意識の内の刷り込みは見られる。例えば、宗教を信じることで人は幸福になれるだろうか。本書では扱われない問いであるが、読者は本書を通じて得られた知見を踏まえながら、こうした問いについて色々と考えてみると面白いだろう。



「イスラーム世界における哲学—当時と現在」(オンライン)  
で発表

澤井 真

5月23日、ドイツのフライブルク大学を中心としたイスラーム研究ネットワークから招聘を受けて、“What is Philosophy? Re-orienting Philosophy through Toshihiko Izutsu's Oriental Philosophy”(「哲学とは何か? 井筒俊彦の東洋哲学を定位し直す」と題した研究発表を行った。まず、大淵久志氏(フライブルク大学博士課程)が井筒俊彦の生涯や思想的特徴について説明した。その後、澤井が、井筒俊彦の東洋哲学がイスラーム哲学を基盤として構想されたことを説明した。そのうえで、井筒俊彦が構想した「世界哲学」という言葉を手がかりとして、井筒が「哲学」という概念をいかに理解したかについて、西田幾多郎を中心とした京都学派との比較から考察した。

発表後のディスカッションでは、これまで西洋哲学を中心に指してきた「哲学」を、イスラームをはじめとした東洋の諸思想に組み込んでいくことができるかについて討議を行った。

第64回印度学宗教学会学術大会で発表

澤井 真

5月27日と28日、東北大学文学研究科を会場に、第64回印度学宗教学会学術大会が開催された。コロナ禍においてオンラインでの開催を余儀なくされていたが、今年度は3年ぶりの対面開催となった。

今年度は2日間合わせて計14本の研究発表が行われた。さらに、1日目午後には東北大学大学院生によるポスター発表が行われ、学会参加者からポスター発表者とさまざまな意見交換がなされた。なお、天理関係者の研究発表は以下の通りである。

澤井義次(天理大学名誉教授)

聖典理解とその視座—井筒俊彦とウィルフレッド・C・スミスの宗教論—

澤井真(天理大学おやさと研究所・講師)

イスラーム神秘主義における権威論

澤井治郎(天理大学人間学部准教授)

中山正善・天理教二代真柱による「おさしづ」研究

久保大生(東北大学大学院修士課程)

「信にある存在」としての人間とその根柢—諸井慶徳の教義学研究をめぐって—(ポスター発表)

## 2023 年度公開教学講座 のご案内

— 信仰に生きる『逸話篇』に学ぶ(9) —

2023年度の公開教学講座は、以下の日程で  
オンライン配信いたします。

- 第1回 6月 井上昭洋所長  
167話「人救けたら」
- 第2回 7月 尾上貴行研究員  
168話「船遊び」
- 第3回 9月 金子昭研究員  
122話「理さえあるならば」
- 第4回 10月 澤井治郎研究員  
146話「御苦労さん」
- 第5回 11月 島田勝巳研究員  
165話「高う買うて」
- 第6回 1月 堀内みどり主任  
113話「子守歌」

## 2022 年度「教学と現代」

3月25日に開催された2022年度「教学と現代」 「元の理」を描く—生命・ジェンダー・芸術—  
をオンラインで配信しています。

研究所ホームページよりご視聴ください。

グローバル天理

第24巻 第7号 (通巻283号)

2023年(令和5年)7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](mailto:oyaken@sta.tenri-u.ac.jp)

印刷 天理時報社

Printed in Japan