

Glocal Tenri

月刊 グローカル天理 Monthly Bulletin Vol.24 No.1 January 2023

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



1

CONTENTS

- ・ 巻頭言
神学者であることの倫理
／井上 昭洋 1
- ・ 天理教の異文化伝道と「文化」の「翻訳」
(3)
本連載における「翻訳」について②
／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 (11)
戦前台湾における現地人布教
／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— (6)
新自由主義改革と社会福祉—サッチャーとコミュニティケア改革—
／深谷 弘和 4
- ・ ライシテと天理教のフランス布教 (31)
21世紀のライシテと天理教のフランス布教①
／藤原 理人 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— (25)
6. コロンビアの日常4：家族の実態その3
／清水 直太郎 6
- ・ 図書紹介 (133)
平山洋著『時事新報社主 福沢諭吉—社説起草者判定による論客の真実—』
／金子 昭 7
- ・ おやさと研究所ニュース 8
第352回研究報告会 (10月31日) /
第353回研究報告会 (11月29日) /
2022年度公開教学講座のご案内

巻頭言

神学者であることの倫理

おやさと研究所長 井上昭洋 Akihiro Inoue

ずいぶん前の話だが、北米の神学者や宗教学者のブログを少しの間だけ賑わせたインターネット上の記事がある。2009年7月27日付の *The CHRONICLE of Higher Education* の記事、“The Ethics of Being a Theologian”である。著者は、カナダのブランドン大学宗教学部長を務める K. L. Noll 准教授である。彼のエッセーは、神学と宗教学との関係についてしばしば取り沙汰される問題を提起したもののだが、やや思慮に欠けると言われても仕方のない論調が、ネット上で非難的になったのだった。まずは、彼の主張を紹介しよう。

彼の不満は、多くの人々が宗教学が何であるのかを分かっている点にある。宗教学の教授は、しばしば神学の教授と混同されたり、その仲間と見なされたりする。それもそのはず、カナダでは公立の大学においてでさえ、宗教学部に神学者が所属し、彼らの多くは宗教学と神学を区別したがる。彼にとってこのような事態は耐え難いものであり、その憤懣は神学に対する批判へと向けられる。

彼によれば、学問とは知識を進展させるものであり、宗教学も、宗教は何をなすのか、宗教はどのように進化してきたのかについて理解を深めることで、知識の進展に貢献している。一方、各々の宗教の神学はなぜその宗教が存在するのかについて説明することはできるが、その説明は教義の中から引き出される truth-claim (検証のしようがない仮説) に基づいたものにすぎない。彼にとって、「神学」は神についての言葉の体系であり、それは神学者によって生産される学識 (scholarship) ではあるが、宗教学の研究対象の1つでしかない。

神学者が宗教を実践し擁護することに何ら問題はないが、そのような営為は宗教の「実践」であって宗教の「研究」で

ないと彼は主張する。神学も宗教学も経験的に蓄積された証拠から理論を導き出し、より良い神学や宗教学を作り上げて行くが、両者には決定的な違いがある。宗教学者がアカデミックな叡智から引き出された証拠を検証するのに対し、神学者はエソテリックな叡智から引き出された証拠を検証するのである。このように論じた後、彼は宗教学者と神学者の違いを生物学者と実験室のカエル⁽¹⁾の関係に喩える。

彼によれば、神学者は自らの宗教を活発化し永続化させ、また詳細に説明し、擁護しようとする。一方、宗教学者はサンプルとなる宗教を選択し、それを開腹し、その中を弄り、時に宗教の魔術的な側面を殺してしまうが、それが実際にどのように機能しているのかを明らかにする。このように指摘した後、彼が言及するのは神学者の倫理の問題である。

彼は、神学は人間の知識を進展させる「学問」であるという“誤った”主張が現代社会に重大な影響を及ぼしていると考え、そのことを神学者はもっと真摯に受け止めねばならないと言う。例えば、インテリジェント・デザイン⁽¹⁾といった疑似科学の隆盛についても、神学者は倫理的な責任を負うべきであるとまで彼は力説するのである。確かに、彼の神学批判には粗雑な議論の展開が散見されるが、「神学」を「天理教学」と読み替えた時、天理教信仰者が(天理教を含む)宗教を研究する時に避けて通ることのできない重要な問題を提示していることも確かである。

〔註〕

(1) インテリジェント・デザインとは、ある設計者によって生命や宇宙が精妙に設計されたとする説である。進化論に対抗する言説であるが、キリスト教の創造論とは異なり、宗教色を隠すために、設計者・創造者を「神」ではなく「偉大な知性」などと呼ぶところが特徴的である。

本連載における「翻訳」について ②

前回(11月号)では、日本語の「翻訳」という言葉と英語の“translate”という言葉の辞書的な意味を対比させながら、ラテン語に起源のある英語の“translate”には、ある言語の言葉を別の言語の言葉に置き換えるという意味だけではなく、何かをある地点から別の地点へ移動させたり、あるものを別の形に変化させたりするという広い意味があることを確認した。

今回はそれを踏まえた上で、本連載における「翻訳」の意味、すなわち「天理教の教義、実践、伝統などを言語や表象を通して別の形で表現すること」について、特にどういった形からどういった形に変えるのか、という部分に焦点を置いて話を進めていきたい。それは具体的に言えば、異文化伝道の文脈で、「天理教の教義、実践、伝統」といったものを全く同じ形で伝えるのではなく、様々な言語や表象を通して別の形に「翻訳」しようとする営みのあり方に注目することである。

ここで少し、大方の読者にとってはごく当たり前のことかもしれないが、一つ前提として確認しておくべきことがある。それは、天理教の教義、実践、伝統といったものは、日本を含め現代の多くの民主国家においては、「宗教 (religion)」もしくはそれに準じたカテゴリーや枠組みで捉えられることが多いという事実である。そして、憲法や法律などで政教分離の原則があり、それにより国家と特定の宗教団体の結びつきが禁じられ、市民の信教の自由が保証される制度を備える国では、様々な宗教や信仰を持つ市民とそうでない市民とが社会に存在することになる。それをやや雑な言い方でまとめるならば、社会の中に「宗教的な」市民と「非宗教的な」市民が存在することになると言えるであろう。

そういった社会で天理教の教義、実践、伝統といった「宗教的なもの」を「非宗教的な」市民に伝達する時、場合によっては、伝える相手にとって理解の出来る言葉や表象を通して天理教を「翻訳」する必要が出てくる。それはつまり、「宗教」を「非宗教的な」言語や表象で伝達することであり、その「宗教」を「天理教」に置き換えてみるならば、「天理教」を「天理教のものではない」言葉や表象を通じて社会に発信することを意味する。

もっとも、このこと自体は、日本における伝道の場面でも生じる現象であり、海外の国・地域の伝道に限ったことではない。しかし、「宗教」やそれに準じたカテゴリーが法制度や社会の中でどのように規定されるかや、「宗教」がどのように国家や公共空間と関わることが出来るとみなされるかは、それぞれの国・地域の法制度やその捉えられ方によっても当然ながら変わってくる。したがって、日本以外の国・地域の「宗教」の立ち位置を考察する際には、日本では自明とされている「宗教」の社会的な位置のあり方を投影せずに、当該国での法制度や社会の中でどのように理解されているかに照らし合わせて考察する必要が出てくる。

ユルゲン・ハーバーマスの「翻訳」にまつわる議論

では、「宗教」と「非宗教」の間の「翻訳」のあり方を考え

るには、どのような知見を参照できるであろうか。そこで筆者が一つの参照点として挙げたいのが、ドイツの哲学者ユルゲン・ハーバーマス (Jürgen Habermas) の論じる「翻訳」に関する議論である。

ハーバーマスは、公共性論やコミュニケーション論などで知られる哲学者であるが、近年では「公共圏 (public sphere)」、すなわち国家や家族とは異なるとされる領域であり、市民が討議をして世論を形成するとされる公共の場において、「宗教」すなわちリベラルな民主国家においては私的な領域に属するものとされるものがどのような役割を果たし得るのかについて言及している。

その中でハーバーマスは、リベラルな民主国家において、「あらゆる宗教共同体が市民社会においてひとしなみに自由を享受できるように設計されて」いる一方で、「集団を拘束する決定を担う公的組織については、宗教の影響を一切排除することになって」いる点を指摘した上で、「宗教共同体が市民社会と公共圏においてきわめて重要な役割を果たす以上、熟議政治とは、宗教的公民が非宗教的公民と同じように理性を公共的に用いることで成り立っている」と主張している (ハーバーマス 2011 = 2014 : 25、強調点は原文ママ)。そしてそれを可能にする手立てとして、『宗教的言語』から『世俗的言語』への翻訳 (translation) という条件を別のかたちで満たすことのできることを論じており、それは具体的には、「宗教的発話の潜在的な真理内容をあらかじめ誰にでもわかる言葉に必ず言い換える (translation) という条件を受け入れてもらう必要がある」と論じている (同上 : 28)。ただし、その翻訳の過程については、宗教的市民と非宗教的市民のどちらかだけがその負担を負うのではなく、両者は「相補う関係」にあるべきであると述べている (同上 : 30)。

ハーバーマスのここでの関心は、宗教的市民がリベラルな民主国家の公共領域において政治的な主張をする際に生じる「翻訳」の必要性和その条件についてであり、本連載における「文化」の「翻訳」とは関心を異にする。しかしながら、その議論から広義での「宗教的言語」から「世俗的な言語」への翻訳というプロセスを抽出すれば、天理教のフランスにおける伝道を考察する上でも有益な視点になると筆者は考えている。また、ハーバーマスの「翻訳」やその条件に関する議論については、その視点の限界や留意しておくべきこと等が多くの研究者によって論じられているので、そういった知見を加えれば、「翻訳」を方法論として用いることで見えやすくなるものと見えにくくなるものが可視化できるであろう。次回以降で、このあたりについてより詳しく論じていきたい。

[引用文献]

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—』岩波書店、2014年、pp. 15 ~ 31。

戦前台湾における現地人布教

現地人布教：嘉義東門教会と斗六教会

戦前の台湾における天理教の布教活動を考察した橋本武の論考によれば、台湾での布教活動が「邦人伝道」であったことが指摘されているが、実際、台湾での布教活動は異文化伝道であったとはいえ、信者のほとんどが内地人であった（橋本：9～11頁）。これは、民族や文化を超えて布教することの難しさの表れである。

しかし、日本本土から台湾へ渡った内地人ではなく、台湾の現地人（本島人）を主な布教対象とした教会もあった。その代表的な教会が、すでに紹介した女性布教師・加藤きんによって設立された嘉義東門教会と斗六教会である。この2つの教会は同じく台湾中部（嘉義と雲林）にあり、中国大陸から台湾へ渡ってきた漢人が最も早く入植した地域に位置する。この地域が早くから開拓されたのは、台湾で最も長い河川である濁水河流域にあり、平野部は肥沃な農業地帯だったためである。実を言えば、日本による台湾統治が開始されるはるか昔から漢人によって開拓され発展してきた地域であり、日本による統治が始まって著しく発展した都市部に比べて居住する内地人はもともと少なかったのである。この両教会が主に現地人を対象に布教を展開した要因には、このような地域的特性が考えられる。

ただし、嘉義東門教会についてはもう一つ特筆すべき事情があった。それは、すでに同じ地区に山名系の嘉義教会が設置されていたことから、当時の教区の方針として同じ地区に多くの教会（宣教所）の認可を与えないことにしており、認可を得るのに時間がかかったということが挙げられる。嘉義においてすでに設立されていた嘉義教会は内地人を布教の対象としており、現地人を対象として布教を展開していた嘉義東門教会と布教対象が異なっていたため、嘉義東門教会は台湾現地人を対象とすることを教区委員との間で取り決めることで、設立の認可を得たという（金子：111～112頁）。しかし、当時の台湾における天理教教会設立において、布教対象を現地人にするか、内地人にするかを明確に分類した事例は他にないため、これは特別な事例であると考えべきである。

一方、斗六教会は、現地人を対象にすることを意図的に選択したのではなかった。むしろ、上述の地域的特性から、布教活動を展開すると、自ずと当該地域の居住者のほとんどを占める現地人が布教対象となったというのが実情だった。

なお、嘉義東門教会も斗六教会も同じ山名系に所属しているが、諸井国三郎会長による初期の台湾伝道と直接つながっていない。つまり、山名大教会によって組織的に布教展開するなかで設立されたのではなく、布教師とその家族による孤軍奮闘の末に教会が設立されたのである。それゆえ、この2つの教会の設立経緯は、それぞれ異なった事情を背景にしている。

斗六教会の設立経緯

嘉義東門教会の初代会長となった加藤きんは、夫の仕事の関係で台湾へ渡る前から天理教に入信しており、台湾で布教することを目指していた。これに対して斗六教会の初代会長山田彦太郎は明治36（1903）年、26歳で台湾に渡って台北で一時期働いた後、台南新報社副社長宮本一学の紹介により、嘉義県中

埔庄に60甲地（約60ヘクタール）の畑を購入し、甘蔗園を開いた。そうした中、大正4（1915）年に次男^{いっお}龍彦の出産後、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や仕事に励む中、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しまっており、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度々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。「人を救って我身救る」との教えのままに布教に歩いたが、「我身の病気を先に治してから人を救けよ」とあざ笑われた。そんなある時、マラリアの発作に襲われて帰宅した後、あるだけの蒲団をかぶり悪寒に震えながらウトウトしていた。その時である。赤衣を召した気品のある白髪の老婆が現れて、直接おさづけの取り次ぎを受けたのである。「おやさま！」とお呼びした自分の声で目が覚め、側にいた次男龍彦に尋ねるも「誰も来ていない」との返事だった。しかし、それ以来あれだけ苦しんだマラリアはすっきりと御守護いただいた。

彦太郎は、幼児と老母を抱えての布教で金に困り、働く今天就度は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くのだった。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、吉田会長より斗六で布教せよとの命を受け、斗六での布教が本格的に始まる。

次々と不思議な御守護を見せてもらう中、病人は確かに救われるが、救かってしまえばもうそれで参拝しなくなるという道中が続いた。その中で3人の子供たちは栄養失調で痩せこけてしまい、学校では「天理教の子供と遊ぶな、もし倒れたりすれば大変だ」と言われるような赤貧の日々を過ごした。そしてついに長男龍彦が学校で倒れて重体となったこともあって、男手一人で子育てをしながらの布教は大変であるからと、吉田会長の勧めで、おぢばの天理養徳院に子供たちを預けることになり、懸命なる単独布教を続けた。やがて3人の子供たちがおぢばで成長して台湾に戻り、それぞれが父を助けて布教する中、次第にその成果が実るようになった。

昭和7（1932）年、陳林宝、楊桂、陳幼という3人の台湾人女性を案内しての初めてのおぢばがえりがようやく実現した。陳幼は中風のため、彦太郎が背中におぶつての帰参であった。この後、斗六教会からのおぢばがえりが毎年続くことになったのである。

[参考文献]

橋本武（1951）「台湾伝道概観」『宗教文化研究所報』4（3）：9～11頁。

金子圭助（1983）『炎の女伝道者 加藤きん』天理教道友社。

福祉国家体制の見直しとサッチャーの登場

「ナショナル・ミニマム」を目指す福祉国家体制とは、国民の最低限度の生活の保障を国家が行うことである。しかし、その体制の見直しは、生みの親であるイギリスで生じた。イギリスでは、1950年代から60年代にかけて、保守党と労働党の保革の間で、福祉国家制度を堅持する政策に対立は生じなかった。しかし、1970年代に入り、オイルショックによって、先進諸国の経済成長に陰りがみえるようになると、福祉国家体制に対する批判が出てくるようになる。

行政が一元的に管理する福祉制度の硬直したサービスでは、多様化するニーズに応じることができないことや、官僚制による専門職の権力性などに対して批判が向けられた。また、社会福祉制度の充実、国民の国家への依存度を高め、経済成長に必要な新規事業を生み出すことを阻害しているという批判も生まれた。本来、福祉国家体制は、所得再分配による互酬性を形にしたものだが、社会システムに組み込まれることで、人びとがたすけ合っている自覚を持つことが難しくなってくる。こうした福祉国家体制に対する国民の信頼が崩れる中で登場したのが、マーガレット・サッチャーだった。

サッチャーは、1979年にイギリスの首相につくと、福祉国家体制の見直しを推し進めた。「この世に社会はない。あるのは個々の男と女だけだ」という有名な彼女の発言にみられるように、福祉国家によるサービスが、国民の自助努力の精神を破壊したと主張した。この言葉は、2020年、ジョンソン元首相が、新型コロナウイルスに感染した際に「社会は、たしかにあった」と発言したことで再注目された。個人の自助努力に加えて、家族・地域の相互扶助を強調するサッチャーの新保守主義と呼ばれる思想と相性のよい経済思想が、新自由主義である。

新自由主義とサッチャーのコミュニティケア改革

新自由主義は、国家による市場への介入を最低限にするべきという思想の元で、規制緩和、民営化の政策を実施し、国家の役割を小さくすることを目指す経済思想である。福祉国家体制においては、医療・教育・福祉といったサービスを権利保障として国家が担ってきたが、規制緩和、民営化により、市場原理を導入することで、国民は、行政による硬直したサービスではなく、安価で選択肢に恵まれたサービス利用が可能になるとされた。

「新自由主義」の何が「新しさ」となるのかを整理すれば、社会福祉への影響も見えやすい。元来、自由主義は、アダム・スミスが特権的な商人を国家が保護していた重商主義を批判し、「神の見えざる手」によって調整される市場に任せるべきとするものである。その後、自由主義は、失業や貧困、格差といった社会問題を新たに生み出し、世界恐慌や、二度の世界大戦の要因となった。

その対応として、市場原理の調整が必要とされ、ケインズ主義を背景にして国家による権利保障の仕組みをつくりあげてきた。新自由主義は、自由主義が生む矛盾への対応として

積み上げてきた医療・教育・福祉をはじめとした権利保障の制度サービスを、市場に開放し、再度、自由放任のもとで、経済の活性化を図ろうとするものであったといえる。

実際にサッチャーによっておこなわれたイギリスの社会福祉改革をみていくと、代表的なものにコミュニティケア改革が挙げられる。規制緩和により民間企業やボランティア組織など、多様な供給主体の参入を可能にし、国家が一元的に管理してきた社会福祉サービスの担い手を増やしていった。これは福祉多元主義と呼ばれる。これにより、高齢者や、障害者、疾病を抱える人が、住み慣れた地域の家庭的な環境の中で、自身が選択したサービスにより、できる限り自立した生活を目指すコミュニティづくりが目指された。これは、家族や地域の相互扶助を再生させようとするサッチャーの思想とも親和性が高く、地域での「たすけあい」「支え合い」を目指す方向性は国民にも受け入れやすいものであったといえる。具体的にコミュニティケア改革を支える、ケア・パッケージの手法として採用されたのがケアマネジメントであった。

ケアマネジメントの導入による社会福祉の変質

ケアマネジメントは、一人ひとりが、地域の多様な供給主体から提供される福祉サービスを組み合わせ、ケアを受ける手法である。日本では、2000年の介護保険法により導入された。このケアマネジメントの導入によって、社会福祉のあり方は大きく変質することになる。

まずは、利用者と専門職の関係性の変化である。福祉サービスの利用者が、消費者となることで、ソーシャルワーカーはじめ専門職と利用者の関係性も対等なものとなった。一方で、利用者が自らケアを選択することにより、その責任の所在が、利用者本人へと移っていった。次に、事業所は、ケアの提供に応じて報酬を受け取るようになり、多様化する事業所間での競争が生まれるようになった。これは福祉サービスの質の向上に寄与する一方で、過剰な競争は、コストの高さによる利用者の選別（クリーム・スキニング）につながってしまう。最後にソーシャルワーカーはじめ専門職は、利用者の契約に関する事務処理に追われるようになり、業務がより管理的なものへと変容していった。

新自由主義に基づく社会福祉改革は、「公助」よりも「自助・共助」を強調することで、多様化する福祉ニーズへの対応をおこなってきた。しかしながら、福祉サービスを必要とする人自らが、支援を求めなければ受けることができない申請主義につながり、自己責任を強めるものとなった。貧困を、個人の責任ではなく、社会問題として捉えるところからはじまった社会福祉だが、硬直化した福祉国家体制の見直しの中で、権利保障としての社会福祉は、サービスとして購入するものへと変質した。

2020年代に入ってなお、この影響下の中で私たちは暮らしている。少子高齢化、人口減少といった課題を抱える日本にあって、今後の社会福祉の展望は、まだ見えていない状態にあるといえよう。

フランスの天理教

ライシテの歴史について時間をかけて振り返って来た。現代のライシテに関してはまだ触れるべきこともたくさんあると思うが、現在進行形の問題も多く、必要があればここからの考察に加えていきたい。

さて、本稿の目的はライシテの歴史を振り返ることではない。そこに十分に時間をかけてきたのはそこに意味があると考えたからであり、ライシテの歴史を知らずしてフランスの宗教問題を語ることは難しいと思ったからである。本考察の目的は、天理教のフランス布教についてである。そしてそれは天理教のフランス布教の歴史や現況について振り返るのではなく、今後天理教がどのような展望をもってフランス布教を進めていくべきなのか、進めていけるのか、進めていけないのか、という点である。

フランスで存在感のある宗教（カトリック、プロテスタント、ユダヤ、イスラム、仏教）に比べ、天理教の歴史は比較にならないほど浅い。フランスの天理教となるとさらに短い。1910年の船場大教会布教師によるイギリス布教が天理教のヨーロッパ布教の端緒とされるが、フランス布教が本格的に始まったのは1970年のヨーロッパ出張所（当時はパリ出張所）開設前後と考えていいだろう。その開設と切っても切り離せない関係にあるのが、天理日仏文化協会である。天理教ヨーロッパ出張所と1971年に開設されたこの文化協会は車の両輪のごとくその歩みを進めることになる。開設場所も、出張所がパリ南郊10kmの町アントニー市、文化協会はパリ4区のダンフェールロシュロー地区（現在は同市1区のシャトレ地区）であり、地理的にも遠くはない。開設年が近いということは、開設に尽力した人々が同じ人たちであったということにもなる。つまり、天理教の布教と文化協会の設置には深い関係性があると考えてよい。文化協会で行われる文化活動を通して、フランス人が天理教についてよりよく理解してくれることを期待したと推察される。言い換えれば文化的なアプローチが天理教の布教にプラスに働くという考えがあったということだ。文化布教という言葉が使われることもある。天理教のフランス布教、ひいては海外における布教を語る時に、時々使われる言葉である。この問題について詳しいわけではないが、多くの考察や論考が出ていると思う。天理日仏文化協会は、日本語教育を始め、日仏交流事業、フランス語講座、図書館、アートギャラリー、コンサートやダンス公演、各種講演会など多岐にわたり活発に文化活動を展開している。

またもう一つ、天理教のフランス布教で重要なポイントがある。柔道である。ご存じの方も多いと思うがフランスは柔道が盛んだ。そして、天理大学の柔道は世界的な名声を誇っている。天理市に足を踏み入れたフランス人の柔道家は数知れず、オリンピックのメダリストも例外ではない。そんな中、天理教の教えを聞き、ようぼくとなったフランス人柔道家も多い。歴史の

浅い天理教にはその教えに触れてもらうためのきっかけが必要だが、柔道はその大きなきっかけとなった。

これらは、日本文化だけでなく海外の文化にも関心が高く、またスポーツの振興にも力を入れている天理教の社会面での長所をいかに発揮し、宗教的な発展につなげている興味深い例であろう。そして、こうした活動は今後の天理教のフランス布教を考える上でも重要な視点であり続けるだろう。現にリヨンという500キロも離れた地方都市においても日本語教育におけるパリ天理日本語学校の存在はよく知られているところだ。

しかし、私がここで考えたいのはそれらではない。その理由は、日本語教育やスポーツといった非宗教的な事業ではなく教理実践の面からフランス布教について考えてみたいからである。天理教ヨーロッパ出張所開設以来50年以上が経過しているが、現状は決して信者数が多いとは言えない。ポルドー教会という例外を除けばフランス在住の信者は日本人、あるいは家族など日本に何らかの繋がりを持つ非日本人信者が大半だと言える。信者数が伸びないのは、天理教の教えに原因があるのか、日本から来た宗教という文化民族的な面が障壁となっているのか、在仏信者の布教努力が足りないのか、あるいは単に現代人の宗教離れなのか、さまざまな原因が考えられるだろうし、おそらく多くの要因が絡み合っているのだろう。

しかしこのような考察をしたいと思うのは、もちろん天理教の教えそのものはフランスでも十分に受け入れられると信じているからである。先ほども述べたように、天理教は歴史の浅い宗教だが、逆に近代的な開かれた思想も大いに含んでいる。前出のポルドー教会にはたくさんのフランス人が足を運び、はるか日本の天理市にまで旅をして、別席のお誓いというかなり高いハードルを越えてようぼくになるフランス人が多数いるのである。天理教の教理と信仰実践で、何であればフランスで受け入れられ、どんなものがフランスでは受け入れられにくいのかを考えてみる価値は十分にあるのだ。ただ一つ注意しておきたいのは、日本では受け入れられフランスでは受け入れられないであろうものを考察する際には、天理教の日本における現在の形態に対して否定的な意見を述べることもありうるという点だ。あくまで強調しておきたいのは、この考察は天理教のフランス布教に限定されるもので、日本の天理教のあり方を問題視しているのではなく、また世界中の国々における天理教布教の展望について語るわけでもないという点だ。ある天理教の実践形態がフランスで通用しないからと言って天理教全体を否定しているわけでもないし、フランスで通用するであろうことが世界中で同様に通用するというわけでもないことをくれぐれも了解してお読み頂きたい。天理教教祖中山みきの教えの根幹には心の自由があり、その個々人の自由な心の持ちようが信仰実践に多様性をもたらし、かつそれを許容できる深みを与えていると考えている。次回からは具体的な例をあげて私見を述べていきたい。

6. コロンビアの日常4：家族の実態その3

天理教コロンビア出張所長
清水 直太郎 Naotaro Shimizu

2022年11月号の本連載でも述べたように、最近のコロンビアの家族の移り変わりは大なり小なり、世界での傾向と同様な傾向が見られる。すなわち、家族の変貌は、1) 家族人員の減少、2) 夫婦間の不安定な関係(離婚、別居など)、3) それに伴う一人親世帯の増加、4) 未成年者の性関係の増加、5) 共働き家族の増加、6) 婚姻外の男女生活(同棲など)、7) 単身世帯の増加である。

家族変容の傾向(シングルマザーの増加)の次の「題材」は何だろう? コロンビア特有の現象はないだろうか? そのように考えていた矢先 NiNi(ニニ)という言葉を見つけた。複数形は NiNis(ニニス)で、語源は「Ni estudia, ni trabaja」(勉強せず、働かず)の文節の頭文字をとって、「NiNi」とスペイン語圏諸国では使用している。いわずもがな、これは「not in education, employment or training」(英語)、「ニート」(日本語)、つまり「就学、就労していない且つ職業訓練を受けていない(人たち)」のスペイン語版である(以下ニニと表記)。この現象もまた、世界の共通傾向の一つであろう。

周りにいる「ニニ」

コロンビア出張所では文化活動として、「日本語教室」「空手道教室」「雅楽」などを提供している。若者もいれば中年の方々も参加している。若者の場合は、年齢層でいうと中高生、大学生の世代が多い。

その中で、学校にもいかず、働いてもない生徒がいる。狭義で言うなら、彼らは「ニニ」ではないかもしれない(日本語の勉強やトレーニングをしているので)。しかし学校には通学していない事で無就学、働いていないので無就労なのだ。おそらく金銭面的には保護者がすべてを賄っているのだろう。しかし、である。中高年の受講生で、何もしていない人もちらほら存在する。「ニニ」は学生や主婦は含めない(家業をしているから?)からだろうか。では、中高年の場合は「無職」と同義なのであるだろうか?

現在のコロンビアの状況

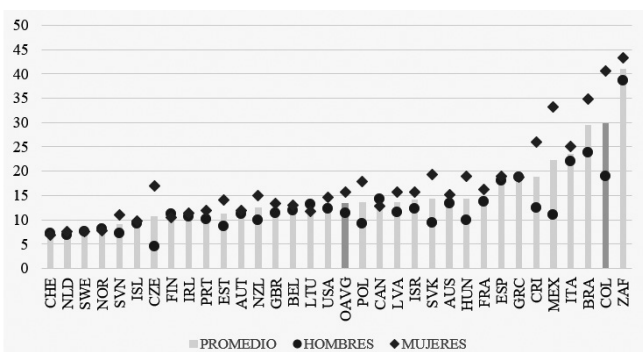
コロンビアでは14歳~28歳の年齢層で「無就学・無就業」者はこの2年間(2020・2021)でおよそ3,200,000人で、これは全体の26%にあたる若者が「ニニ」であることを意味する。OECD(経済協力開発機構、38カ国)の加盟国の中で、コロンビアは2番目にニニが多い国なのである。⁽¹⁾

調べてみると、ニートあるいはニニの定義が国によって違うようだ。定義上では、年齢層はコロンビアでは14歳~28歳となっているが、日本では15歳~34歳らしい。日本の場合、この範囲では「若年無業者」という名称で、一方34歳から上は「中年無業者」と呼ばれ、また日本では「高齢ニート」とよばれることもある。

ニートの性差

「高齢ニート」はさておき、今回はニニの性差について掘り下げたい。ニニに関しては男女の区別も国によって違う(グラフ1参照)。

グラフ1. Fuente: Elaboración propia sobre la base de los datos de la OCDE (2020)

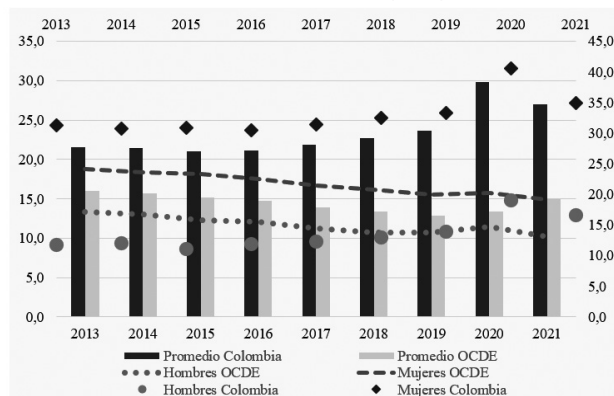


MEXがメキシコ、COLがコロンビア、棒グラフが平均、●が男性、◆が女性
(<https://razonpublica.com/los-ninis-desempleo-brecha-genero/>)

経済協力開発機構中の中でも、先進国より中南米諸国が多い。特にコロンビアやメキシコは顕著な性差が出ている。

コロンビアで言えば、国全体の平均は若者(15歳~28歳)の29.8%がニニであるけれども、女性は40.6%であり、男性は19%である⁽²⁾。また、ニニの性差で女性の数が多いというのは以前から起こっていたのである(グラフ2参照)。コロンビアナショナル大学の研究では、18~28歳の3人に1人はニニであるという⁽³⁾。さらにコロナのパンデミックで、現在ますますニニがコロンビアで増えたのは間違いない。

グラフ2. Fuente: Elaboración propia sobre la base de los datos de la OCDE (2021)



黒の棒グラフがコロンビアの平均値、●が男性、◆が女性、折れ線グラフの点々線(下方)がOECDの男性平均、上方の線が女性平均
(<https://razonpublica.com/los-ninis-desempleo-brecha-genero/>)

男女の形態とニニの関係

実際のある状況から憶測するが、コロンビアの特徴は、ニニと男女の結びつきの形態(婚姻、離婚、同棲、シングルマザーなど)の関係の不安定さにあるのではないかと考えている。日本との違いも若干あるようだ。出張所に入居している18歳(A子)と20歳(B子)の二人の女性がいます。A子は以前日本語教室の生徒であり、B子は空手教室の生徒であった。二人とも境遇が似通っている。つまり幼い子供の世話をしているということである。彼女らの実子ではない。A子の場合、自分の母親が2回目の結婚をして生まれた、父親違いの4歳の弟の世話である。またB子の場合、自分の妹が離婚して現在はシングルマザーになり、彼女の子供、B子からすれば甥(4歳児)の世話をしている。要するにA子は母親の代わりに子育てで進学を断念し、B子は4歳児の母親である妹が終日働いているので、B子自身は労働できず、子育てに専念している。日本であれば「託児所に預ければ?」となるが、適切な育児機関が見つからないという。

日本では「ヤングケアラー」の年齢的な定義は18歳未満とあり、障害や病気、介護でケアするケースがより多いのではないだろうか。コロンビアの場合も、確かにそのようなケースもあるだろう。しかしながら、シングルマザーや再婚などの男女関係、夫婦の形態の多様化とその不安定さが社会に影響を及ぼす傾向は、他国よりもコロンビア社会は強いのではないかと考える。結局、学業や就労も含め、自分の人生が思うように設計できない若者が多く存在していることは事実である。

このような背景を知っておかないと、「お道の夫婦の良いお話」は現地人の心には伝わらないのかもしれない。

[註]

- (1) "Los 'Ninis': desempleo y brecha de género" <https://razonpublica.com/los-ninis-desempleo-brecha-genero/>
- (2) "Los 'Ninis': desempleo y brecha de género" <https://razonpublica.com/los-ninis-desempleo-brecha-genero/>
- (3) "Radiografía de los 'nini' en Colombia, un fenómeno con rostro de mujer" <https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/radiografia-de-los-nini-en-colombia-un-fenomeno-con-rostro-de-mujer/>

ある高名な台湾人歴史研究者は、福沢諭吉が植民地主義者で台湾を蔑視したことに反発して、来日時に1万円札に両替されてもすぐに5千円札に替えてしまうという。日本では明治期の啓蒙主義者として知られる福沢諭吉であるが、台湾や韓国、中国では全くと言ってよいほど人気がない。その原因は、脱亜入欧など、彼の主張だとされる一連のアジア蔑視の言説にある。これらの言説は、福沢が創設した『時事新報』の社説に数多く掲載されている。

一度定着した福沢諭吉のイメージを覆すのは容易なことではない。学界で定説となり、メディアで流通し、教科書にも掲載されてしまうと、それを覆すのは大変な作業だ。平山洋氏は、真実の福沢諭吉の姿を復元すべく、『時事新報』の社説の総点検を行った。その結果、アジア蔑視や侵略主義を窺わせる社説はそもそも福沢が書いたものではないという結論に至った。アジア蔑視者福沢諭吉のイメージは虚像だったのである。平山氏は、この丹念な調査研究を実に20年の長きにわたり行い、すでに『福沢諭吉の真実』(2004年)、『アジア独立論者 福沢諭吉』(2012年)、『福沢諭吉とは誰か』(2017年)等でもその研究成果を明らかにしてきた。全460頁を越す本書は平山氏の社説研究の総仕上げであり、何よりまず長年にわたる氏の研究に深く敬意を表したい。

『時事新報』の社説は、現行版(戦後版)『福沢諭吉全集』では「時事新報論集」として9巻分、約1,500編が掲載されている。その中にアジア蔑視など問題をはらんだ社説が含まれるのだが、これらは福沢の筆でないものが相当混じっている。平山氏はこの点を指摘し、現行版全集の元になった大正版『福沢全集』や昭和版(戦前版)『続福沢全集』まで遡って検証した。これら二つの先行する全集は、福沢の弟子の石河幹明(1859~1943)の編纂になるものだ。

この探究の中で平山氏は、これらの全集に未収録の福沢諭吉の社説があるのではないかと気がつき、今度は『時事新報』が創刊された明治15(1882)年3月から福沢が脳卒中の発作で倒れる明治31(1898)年9月までの時期の『時事新報』社説を総ざらいする研究調査をおこなった。この時期の社説は16年半分ある。平山氏は、そのうち全集未収録分の約3,100日分の社説をマイクロフィルムから写真に撮り、外部の作業者に委託してすべてテキスト化した。その上で、語彙や文体を指標とした分析手法(比較文学者の井田進也による方法論で平山氏はこれを「井田メソッド」と呼ぶ)により、どの社説がどこまで福沢自身になる社説かを確定していくという作業を行った。想像するだけでも骨の折れる探索作業であるが、その結果およそ308日分の推定福沢直筆社説を抽出したのである(308日分とは2022年11月6日、日本思想史学会の大会の発表の場で平山氏自身が明らかにした最新の数字である)。

実は『時事新報』の社説は、福沢も含め少なくとも約10人が執筆している。福沢は明治24(1891)年9月末まで社説執筆の指導も行ってきた。平山氏の推定によれば、翌年春までの社説は福沢自身の筆によらないものであっても、福沢の個人的見解とほぼ同じであるという。この時期以降になると、福沢の意向に沿わない社説も現れ、次第にアジア蔑視で侵略主義的な

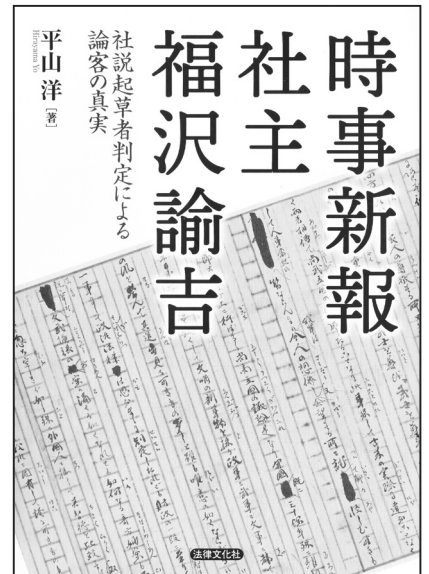
内容のものも見られるようになる。だが、平山氏が井田メソッドを用いて分析した結果、これらはいずれも福沢によるものではないことが判明した。逆に、全集未収録の「植民地の経略は無用なり」や「朝鮮独立の根本を養う可し」など、侵略主義に反対する社説のほうが福沢の筆になるという判定が出るのである。なお、悪名高い「脱

亜論」(現行版全集第10巻に収録)は福沢自身による社説であるが、平山氏はこれを清国と朝鮮への不介入を提唱した論であると捉え、福沢が一貫して希望していたのは日本と同じ価値観を有する独立した朝鮮国であったと考えている。

では、アジア蔑視の社説は誰が筆者なのか。平山氏は、それは先述の石河幹明その人であると断じた。しかも石河は、これらを福沢諭吉の筆になるものとして昭和版『続福沢全集』の論集の中に入れており、それがさらに現行版『福沢全集』にも受け継がれているのである。この一連のプロセスを平山氏は綿密な考証で追跡する。本書は文献学的考証の部分がとても多いので、そこで論じられている内容の主張的部分を知るには、平山氏の既刊著作をも合わせて読むとよいだろう。上述の『福沢諭吉の真実』の中では、平山氏は石河の考え方の特徴について、①福沢と比べて天皇への崇敬心が極めて深く、②福沢のように国際関係を経済的側面から考えず、具体的な政治的勢力範囲として捉えがちであり、③中国人と朝鮮人に対する民族的偏見が非常に強いと指摘している。この3点だけでも、福沢の署名論説や無署名であっても明確に福沢真筆と分かる論説との著しい違いなのである。

『時事新報社主 福沢諭吉』の内容はこれだけではない。福沢の宗教論、興業論、移民論、交通論について、それぞれ丹念な論究がなされていて、こちらのほうもとても興味深い。各章の末尾に、当該章で解明されたことを項目で列記しているので、読者は文献学的考証の中でも道筋をきちんと確認することができる。

最後に2点述べておきたい。1点目は、井田メソッドには批判もあり、またこれを駆使した平山氏の探究成果も確かに「平山説」である。しかし、平山説に反論を行う論者には、平山氏を超える調査研究が要求される、ということだ。2点目は、平山氏の探究は結果として現行『福沢全集』の権威に疑義を呈し、また石河幹明の「不誠実」を暴露することになった。その結果、慶應義塾などの主流派研究から距離を置かれ、石河の子孫から抗議も来たという。しかし、学問とは権威によらず、不都合な真実であっても、それを見極めていくものである。平山氏はこの責務を果たしてきた。この真摯な探究姿勢こそ、福沢諭吉の言う「独立自尊」の精神に繋がるものではないだろうか。



第 352 回研究報告会 (10 月 31 日)

『教団付置研究所懇話会』の発足の意義と 20 年の足跡

堀内 みどり

10 月 17 日に教団付置研究所懇話会第 20 回年次大会が、浄土宗増上寺を会場に開催された。報告会では、大会の様子とともに、教団付置研究所懇話会の発足の経緯と 20 年の活動を紹介し、今後の課題について検討した。この懇話会におやさと研究所はオブザーバーとして発足当初から参加している。今大会は、「これからの社会と宗教—SDGs の潮流の中で—」というテーマのもと、曹洞宗、立正佼成会、金光教、真如苑、日蓮宗からの発表があった。それに先立ち、20 回の年次大会企画として、懇話会発足に至る経緯について齊藤泰大本教学研鑽所主幹、藤丸智雄浄土真宗本願寺派総合研究所元副所長、武田道生浄土宗総合研究所元主任研究員による対談があった。

懇話会は、「現代における宗教の役割研究会 (コルモス)」に参加していた宗教者であり研究者でもあった有志が、教団付置研究所の横に連なる機関によってお互いの情報と意見を交換しながら、社会の諸問題に対応できるようにとの思いが結実したものであった。

2 回にわたる準備会を経て、19 会員研究所と 8 オブザーバー研究所が参加して懇話会は発足した。現代社会の課題に対応すべく、それぞれの立場を尊重しつつ協力する可能性を探り、そしてこうした動きが教団の差を超えて日本社会に「真の宗教性の復権」をもたらすことに資することを願ったという。当初より議論されたのは宗教者でもある研究者の領域についてであった。

懇話会は、生命倫理、自死問題、宗教観対話の 3 つの研究部会を持ち、定期的な研究会を通してその結果を時宜に応じて発信してきた。本年度は SDGs をテーマとしての大会となった。宗教教団が社会的存在である以上、社会の抱える課題について、人が抱える困難について対応するに当たっては、懇話会の活動について教団内外での理解と認知が必要であると考えられる。

第 353 回研究報告会 (11 月 29 日)

「会議をうまくやる方法の教育と研究について、およびその背景について—「見ること」と「可能性」と「現実」の産出—」

石飛 和彦 (人間関係学科生涯教育専攻)

今回の報告会では、2018 年の拙稿「会議をうまくやる方法の教育と研究について」(『天理大学 生涯教育研究』)をひとつの例にしつつ、その背景にある「見ること」、また「可能性」と「現実」の産出への関心について報告した。

拙稿では、「会議とは、発話等をつうじて組織の諸側面を可視化したうえで、それを議事録等のドキュメントに書き込んでいくミーティング」と、「会議」の再定義を行った。この定義は、「意見を語る人間」を消去し、会議を可視化と書き込みのプロセスとするものである。

その背景には、わたしたちがふつうの日常を「よく生きる」ことはどのようにして可能か、という問いがある。会議研究は、会議をケースとして、その問いに対して「現実の中に潜在する可能性を見だし、それを現実化して新しい現実を産出する」という方針を提示するものであることを示した。

報告会では、多くの質問や意見をいただいた。

2022 年度公開教学講座のご案内

— 信仰に生きる『逸話篇』に学ぶ (8) —

2022 年度の公開教学講座は、オンラインで配信しております。

オンライン配信中

第 1 回 5 月	永尾教昭所長 151 話「をびや許し」	第 4 回 10 月	八木三郎研究員 108 話「登る道は幾筋も」
第 2 回 6 月	澤井真研究員 111 話「朝、起こされるのと」	第 5 回 11 月	森洋明研究員 119 話「遠方から子供が」
第 3 回 9 月	岡田正彦研究員 139 話「フラフを立てて」	第 6 回 1 月	堀内みどり主任 126 話「講社のめどに」

グローバル天理

第 24 巻 第 1 号 (通巻 277 号)

2023 年 (令和 5 年) 1 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