

Glocal Tenri



7

月刊 グローカル天理 Monthly Bulletin Vol.25 No.7 July 2024

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

CONTENTS

- ・ 巻頭言
見たまま、聴いたまま
／井上 昭洋 1
- ・ 天理教の異文化伝道と「文化」の「翻訳」
(12)
ヨーロッパにおける天理教の伝道の諸相①
／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 (20)
漢人の民間信仰と天理教
／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— (15)
不登校支援における天理教の社会福祉活動 (1)
／深谷 弘和 4
- ・ ライシテと天理教のフランス布教 (36)
21世紀のライシテと天理教のフランス布教⑥
／藤原 理人 5
- ・ イスラームから見た世界 (29)
イスラーム神学者の仕事①
／澤井 真 6
- ・ 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— (34)
7. コロンビアの非日常2 その2 「おちばがえり：実家への里帰り」
／清水 直太郎 7
- ・ おやさと研究所ニュース 8
第366回研究報告会 (4月15日) /
第367回研究報告会 (5月31日) /
2024年度公開教学講座のご案内

巻頭言

見たまま、聴いたまま

おやさと研究所長 井上昭洋 Akihiro Inoue

前号では、話をしっかり聴いているようで大事なことが聞き取れていないことがあることを私のインタビュー調査の経験から紹介した。ある年配のハワイ人キリスト教徒は、アウマクア(祖先神)についての知識や体験を持っているけれども、アウマクアという単語を口に出すのを憚るほどに伝統宗教から距離を置きたがっていた。私は彼女のそのような伝統宗教に対する屈折した感情を調査の段階で聞き逃していたのだ。聞き逃していたことはそれだけではなかった。まずは、前号で紹介した彼女のコメントの一部を再掲する。

私の場合、母親の家系はアーヌエヌエ(虹)で、父親の家系はナイア(イルカ)とマノー(サメ)だった。私の夫もマノーとナイア、その系統だったの。

このコメントから分かるのは、アウマクアの継承には父系と母系があり、その種類には虹、イルカ、サメがあるということだ。一見したところ、それ以上の情報はこのコメントから引き出せないように見える。

次に、中堅の男性ハワイ人牧師のアウマクアについての話を紹介したい。

私は、アウマクアは守護天使のようなものと見なしている。私の家族のアウマクアはマノー(サメ)だ。プエオ(フクロウ)が家族のもう一つの系統の、父方のアウマクアだ。そして、私はこれらのアウマクアを守護天使と見なすように育てられてきた。つまり、聖典に書かれているように、神は、空の鳥を、海の魚を私たちへの使者として再利用されたのだ。

彼のコメントで読む者の注意を引き付けるのは、ハワイ人キリスト教徒によるアウマクアの再解釈である。キリスト教とハワイの伝統文化との間のコンフリクトを回避すべく、どのような解釈がなされ得るのかを

彼の語りに見出すことができる。それこそが私の探していた物語であったので、私は彼の回答に満足してしまったのだ。

大量のインタビュー・データの中に埋もれた状態では、これらのコメントからアウマクアの種類とそれには父系・母系の継承があることが分かれば、それで充分と思ってしまうかもしれない。しかし、この2つのコメントには他にも重要な共通点がある。私がその重要な共通点に気がついたのは論文を書き終えてからである。しまった!と思い、他のインタビュー・データにあたったところ、もう1つ同種のコメントを発見して、天を仰いだのだ。調査中にそのことに気づいていれば、調査の途中からでも注意を払いながらインタビューをすることができたはずなのだ。

2人のコメントに見るその重要な共通点とは、どちらも母系のアウマクアから説明を始めているという点である。特に、男性牧師は母方のアウマクアを無意識のうちに「家族」のアウマクアとして紹介し、もう一方のアウマクアを紹介する時に初めて系統について言及し、父方のアウマクアとして紹介している。“無標”のアウマクアの系統は母系なのである。すなわち、ただ単に(系統に拘らずに)家族のアウマクアについて紹介している時、それはおそらく母方のアウマクアである可能性が高いということだ。

双系的継承だが母系が優先されるというこの事実は、複数のデータを照らし合わせて初めて判明することのように思われる。だが、女性信徒のコメントを愚直に読んで、どんな当たり前のことにも注意を払っていけば、アウマクアには幾つかの種類があること、アウマクアの継承には父系と母系があることに加えて、継承の説明は母系からなされているという情報を引き出すことができたはずだ。話をよく聴くというのは、そういうことである。参与観察であれ、インタビューであれ、見たまま聴いたままにどれだけ注意を払うことができるのか、大切になってくる。

ヨーロッパにおける天理教の伝道の諸相①

今回からは、本連載の主題である「天理教の異文化伝道と『文化』の『翻訳』」について、ヨーロッパとくにフランスでの天理教の伝道事情や歴史を事例として取り上げながら論を進めていく。連載の第1回(2022年9月号)でも述べたように、天理教という宗教伝統に備わっているとされる「文化」が、異文化伝道の文脈で伝道する側によってどのように語られ、そしてその過程でどのように「翻訳」されるかに注目するのがその目的である。

なお、天理教とヨーロッパ伝道の関わりについては、本誌においてこれまでに様々な内容が紹介されている。とくにフランスについては、田中久代による天理日仏文化協会こども日本語講座の取り組みの紹介や、藤原理人によるライシテと天理教のフランス布教についての考察など、すでに当事者の貴重な知見を紹介する記事が掲載されている。本連載でも、それらの内容を適宜参照しながら話を進めていきたい。

ヨーロッパにおける天理教の伝道

フランスでの伝道の話をする前に、まずはヨーロッパにおける天理教の伝道について概観しておきたい。ただし、ヨーロッパ全体は広範囲にわたるため、ここではあくまで一般的に「西ヨーロッパ」と言われる地域に限定することを予め断っておく。

さて、現在ではEUから離脱したため、ヨーロッパの一部として捉えることに異論のある読者もいるかもしれないが、天理教のヨーロッパ伝道の嚆矢となるのは、天理教船場教会(後の船場大教会)の英国布教である。これについては、これまで様々な書籍や機関誌等を通じて詳細に紹介されている通り、船場教会に所属する赤木徳之助、高見正蔵、正信藤次郎の3名の布教師が1910年に派遣され、その間赤木の帰国などもありながら、正式には1913年まで英国の首都ロンドンで布教を展開した。

船場の英国布教の後、組織的な動きとしては第2次世界大戦後まで大がかりな動きはなかった。戦後の動きで特筆すべきこととしては、まず中山正善2代真柱の海外巡教が取り上げられるだろう。既に広く知られていることではあるが、2代真柱は戦後の期間では1951年～1966年にわたり、合わせて8回海外巡教に赴いている。その1回ごとの巡教では、一つの国や都市だけではなく複数の国にまたがって渡航しており、その範囲はアジア地域、北米・南米大陸、ハワイ、アフリカ大陸にわたる(森井 2008: 522-523)。

その8回の海外巡教の内、7回の巡教でヨーロッパ諸国の首都や主要都市を訪問している。その目的は、ヨーロッパ各都市の視察、柔道関連の用務、また学術会議における研究発表など多岐にわたる。巡教の内容については、『たねまき飛行』(1952年)をはじめとする2代真柱の数ある自著を含め、詳細な記録が残されている。もっとも、2代真柱の巡教の時点では、ヨーロッパとの関わりは主に2代真柱の個人のものに留まっており、またその主たる目的も直接的な布教活動ではないことから、戦後のヨーロッパ伝道の黎明期と位置付けられるだろう。

この間、1961年4月26日の「論達第二号」の発布によって、

天理教の海外伝道が本格的に推し進められていくこととなる。その論達の発布に前後して、天理教教会本部の機関誌『みちのとも』では、2代真柱自身が海外布教について言及したり(1960年12月号、1961年2月号、3月号)、また論達関連の特集記事が掲載されていたりする(1961年7月号～12月号)。

しかし管見の限りでは、2代真柱の著書や『みちのとも』の記事の中では、ヨーロッパに教会本部の拠点を設立するような動きは記されていない。しかし、後に1970年に設立されることとなる「天理教パリ出張所」(現在の「天理教ヨーロッパ出張所」)の設立経緯を考えると、2代真柱のヨーロッパ巡教はその設立と切っても切れない関係にあることに気づかされる。

それを辿るには、1960年の7月7日～10月15日にかけて2代真柱がヨーロッパへ巡教した際に随行していた、天理教山名大教会4代会長であり著名な宗教学・天理教学者であった諸井慶徳の存在が欠かせないだろう。自らも山名大教会の所属であり、後にパリに留学生として派遣されることとなる鎌田親彦の述懐によれば、2代真柱がドイツのマールブルグで開催された第10回国際宗教学宗教学史学会に出席した際、諸井が道中を随行していたが、体調不良のため途中で病に臥し、マールブルグには行けずにパリで療養していたという。その後、2代真柱の随行も志半ばで断念して、同年の8月25日には日本に帰国したとされる(鎌田親彦へのインタビュー、2014年11月11日)。

諸井慶徳の夫人である諸井春子の述懐によれば、諸井慶徳は病中に、「御本部の要職は全部お返しさせていただいて、一布教師に身を落ちきらせていただき、身上御守護いただいたあかつきには、フランス布教へ立たせていただきます。」と話したという(諸井 1962: 7)。また、同夫人が別の場所で述べた内容によれば、諸井が1960年7月にパリで療養した際に春子夫人に宛てた手紙の中で、天理教のヨーロッパ伝道の足がかりとして、また2代真柱がアフリカに巡教する際の中継地点として、パリに拠点を設立したいという思いを語ったと言われる(渡辺 1988: 452)。

ヨーロッパの中でなぜパリであったのかについては、鎌田によれば、ヨーロッパで布教をする際、地理的・文化的観点から、イギリスやドイツではなく、フランス、特にパリからだと思った、と諸井が語ったという(鎌田親彦へのインタビュー、2014年11月11日)。上記の諸井慶徳自身の言葉も含めて、直接本人が書き記したものは見つけられていないが、諸井と極めて近い関係にあった複数の人物の証言からも、諸井慶徳がヨーロッパ伝道に強い思いを持っていたことは疑う余地がないだろう。

[引用文献]

- 諸井春子「偲び草」、天理教校編『道を求めて―諸井慶徳先生追悼録』天理教校、1962年。
 中山正善『たねまき飛行』要書房、1952年。
 森井敏晴『天理教の海外伝道―「世界だすけ」―その伝道と展開』善本社、2008年。

漢人の民間信仰と天理教

戦後台湾における天理教の変容

第2次世界大戦の敗戦により、日本は台湾の領土を失った。新たに統治することになった中華民国（中国国民党）は、台湾社会の日本色を一掃する政策を取った。

これにともない、多くの台湾人信者を持つ嘉義東門教会は会長後継者のK氏が対応策として、台湾の民間信仰の寺廟のように「やしろ」（白木造りで、神社の社殿に習ったもの）の前に木彫りの神像（「天公」と称される玉皇上帝、「太陽公」と称される太陽星君、「太陰媽」と称される太陰星君）を買ってきて並べることにした。また、台湾人の布教所長たちは田舎の寺から観音菩薩や釈迦如来の分身である神像を借りてきて、教会に持ち寄り、神像の前に香炉を置き、線香を差した（黄、299頁）。

このようなカムフラージュが功を奏したのかどうかはさておき、少なくとも嘉義と雲林における天理教に対する弾圧には大きな差が生じた。特に大きな取り締まりを受けなかった嘉義東門教会とは異なり、雲林の斗六教会部内の布教所は厳しい取り締まりを受け、布教所長が繰り返し拘留されることになった。その結果、嘉義東門教会は戦後も天理教であり続けたのとは対照的に、斗六教会部内の布教所は、中国国民党政権による戒厳令下で唯一活動が認められていた宗教組織である中国仏教会の団体会員となり、仏教寺院となってしまったのである。

カムフラージュの方法

ここで考察したいことは、嘉義東門教会によるカムフラージュの方法についてである。つまり、漢人の民間信仰と天理教がどのような関係にあるのかを宗教文化の観点から分析することである。

まず、このカムフラージュの方法は、政府による迫害を避けるために突発的に考えられたものではない。黄智慧が指摘しているように「神の変名」は台湾人信者によるもので、台湾人を対象とする布教が展開されるにつれて余儀なくされた現地語化の結果なのである。具体的には天理教が唯一神として崇拝する神である天理王命は、創造神や絶対神の性質から、台湾人が理解しやすいように、漢人の民間信仰の「天公」に当てはめられた。「天公」は、台湾の民間信仰においては、宇宙人類の創始者であり、民間信仰の万神殿における最高神と考えられていた。この同一視が、嘉義東門教会の初期の台湾信者の間に自然に発生し、初代会長の加藤きんの孫であるK氏の世代になると意識的に布教の際に使われるようになったという（黄、298頁）。

このほかにも、天理教の神の別称である「月日」を説明する際に、K氏は在来の「太陽公」と「太陰媽」を使って説明した。しかし、天理教では人間の身体を創造し、守護するはたらきにおいて、月は男性的性格を持ち、日は女性的性格を持つものとして説かれているのに対して、漢人の民間信仰では「太陽公」が普遍的に万物に熱と光を与える男性神であり、「太陰媽」は子供の成長を見守る女性神であるため、「天公」を使って「天理王命」に当てはめることに、さほどの問題はなかったものの、「太陽公」と「太陰媽」を使って月日を説明するときは神の性別が逆になっ

てしまうため、無理につじつまを合わせざるをえなかった（黄、299頁）。

ここまで見てきたように、戦後の官憲による迫害を逃れる対応策として施されたカムフラージュの神像は、漢人民間信仰による天理教の神名の読み替えであり、それまでにすでに用いられた「神の変名」に合わせたものにすぎなかったのである。

黄智慧は、さらに激しい変容を見せたH布教所についても紹介している。雲林にある北港教会部内のH布教所の初代所長は嘉義東門教会の2代会長に命を助けられて布教に従事するようになった。このH布教所では嘉義東門教会の変装の対応策を見習ってさらに激しい変容を見せることになった。一般的な天理教の教会では参拝の対象は天理王命（中央）、教祖（向かって右）、祖霊（向かって左）の三つの「やしろ」である。しかし、H布教所では神殿内の「やしろ」と鏡を完全にとりやめ、その代わりに神像を彫って、神像だけを参拝の対象とした。祭壇の神像の配置は、真ん中に玉皇大帝（天公）、その両脇に太陽星君と太陰星君が安置され、教祖である中山みきの木像も彫って、祭壇の右側の本来教祖の「やしろ」のあるべき位置に安置した。

そして「やしろ」の中に入っていた「神実」（^{かんざね}神体）は玉皇上帝の神像の背中に穴をあけ、そこに入れることにした。そして、祭壇の左側、もともと祖霊の「やしろ」のあった位置に先祖の位牌が祀られるようになった。

じつは、このような信仰形態の変容は、筆者が調査対象とした、戦後に仏教寺院となった斗六教会部内の元布教所の方法と一致している。つまり、このような変容は、単なるカムフラージュではなく、漢人民間信仰による天理教の読み替えであり、それが顕在化するか否かの差異はあるものの、台湾漢人の宗教文化的スキーマによる天理教認識と捉えることができるのである。

現地習俗・習慣との共存

永尾教昭は、天理教の習俗・習慣との共存について、「天理教に限らず、どの宗教もその宗教が誕生した国や文明圏以外のところに伝道していくためには、当然その地域の既存の宗教との関わりを調整しなくてはいけない」とし、「天理教を信仰するに際してその習俗・習慣をやめさせようとするところには無理があるだろう」と述べ、さらに「宗教から生まれた各文明圏固有の習俗・習慣を、その宗教の否定とともに排斥していけばおそらく海外布教は頓挫するだろう」と指摘している。

このような、台湾の漢人民間信仰と天理教の文化的関係や変容は、今後の台湾における天理教布教を考える上でも、よい参考例となるだろう。

[参考文献]

- 黄智慧（1989）「天理教の台湾における伝道と受容」『民族学研究』54(3):292-309頁。
山西弘朗（2011）『天理教在台湾の信仰形態之変遷：一個宗教人類学的考察』国立政治大学民族学研究科修士論文。
永尾教昭（2022）「習俗・習慣との共存」『グローバル天理』23(11):1頁。

不登校支援における天理教の社会福祉活動 (1)

天理大学人文学部准教授
深谷 弘和 Hirokazu Fukaya

日本における不登校は近年、深刻な社会問題として注目を集めている。不登校とは、特に明確な理由もなく長期的に学校に通わない状態を指し、文部科学省の定義では、年間30日以上欠席した児童生徒が、これに該当する。天理教の社会福祉活動においても、学校に通うことができない子どもを対象とした支援が、ネットワークを構築する形で展開されている。今回はまず、日本の不登校の現状と課題について述べる。

不登校の現状

文部科学省の統計(「令和4年度児童生徒の問題行動・不登校等生徒指導上の諸課題に関する調査結果」)によれば、2022年度に小・中学校において1年間で連続して、または断続して30日以上学校を欠席した不登校児童生徒数は、29万9,048人であった。この数値は10年連続で増加しており、特に中学生の不登校率が高いことが特徴的である。具体的には、中学生の6.0%、約17人に1人の割合で不登校状態にあり、小学生においても増加傾向が見られる。

同調査によると、不登校の要因の主たるものは、「無気力・不安(51.8%)」が最も多く、「生活リズムの乱れ、あそび、非行(11.4%)」、「いじめをのぞく友人関係をめぐる問題(9.2%)」となっている。いじめが不登校の要因となっているのは、全体の0.2%にとどまっている。

日本での不登校の経過を整理すると、1960年代に「学校恐怖症」として精神医学・臨床心理学の立場から報告されはじめ、1970年代に入り、「登校拒否」という名称が一般化する。1990年代に入り、文部省が「登校拒否は、どの子にも起こりうるものである」との見解を発表して以降、「不登校」という用語が定着するようになった。また、「登校拒否」という用語では、「登校したくてもできない」という子どもを含むことができないことから「不登校」という用語が使われるようになった。

不登校の原因は多岐にわたるが、「無気力・不安」を生み出す社会構造、文化的背景を踏まえることが重要である。日本の教育政策は、高度経済成長期においては、いわゆる「詰め込み教育」と言われる厳格な学習指導と、高い学業基準を設定した。これにより、学業のプレッシャーが増大し、学業不振や成績の低迷を経験することで、自己評価の低下が不登校の要因となった。その後、「詰め込み教育」の弊害を是正するために、1990年代後半から、知育偏重の教育を改善する「ゆとり教育」が打ち出されるようになる。ここでは、学習内容の削減や学習時間の短縮、総合的な学習の時間の導入を通じて、子どもたちの自主性や創造性を育むことが目指された。

しかしながら、学習内容の削減が学力低下を招いているとの批判が起り、そうした懸念が新たなプレッシャーを生み出したとされている。また、「ゆとり教育」の導入は、公立と私立での教育格差を生み、自主性を重んじる方針は、一部の子どもたちにとっては、適応が難しいものとなった。さらには、少子化に伴って家族構造も変化し、親の過干渉や、無関心が、子どもの精神的な不安定を生むことにもつながったとされている。世代間で受けた教育内容の違いが、不登校問題をより

複雑なものとしている。

不登校支援の課題

では、こうした現状において、不登校支援の課題を大きく3点整理する。

1点目は、教育と社会福祉の連携強化である。近年、子どもの貧困への関心の高まりによって、教育と社会福祉の連携がすすんでいる。子どもの生活は、家庭生活と一体となっているため、子どもの教育・発達を保障するためには、福祉的な生活支援は欠かせない。現在、多くの学校では、子どもの心理的なサポートをするスクールカウンセラーに加えて、スクールソーシャルワーカーの配置がすすんでいる。しかし、その数は不足しており、一人のソーシャルワーカーが複数の学校を兼任しているのが実態であり、専門的な支援を受けられる機会が限られている。教員も、長時間の労働により、不登校児童生徒への対応方法について十分な研修を受けることができない現状があり、人員の確保と合わせて、教育と社会福祉の連携強化が求められる。

2点目は、オルタナティブ教育の推進である。従来の学校教育に適応できない児童生徒に対して、フリースクールやオンライン学習など、オルタナティブな教育機会を提供することが求められる。2016年に教育機会確保法が制定され、学校に通うことができない子どもたちへの教育の確保をおこなうため、フリースクールやホームスクーリングなどの学校以外の教育機関を法的に認めることとなった。これにより、学びの場を多様化し、各児童生徒に適した教育環境を提供することが可能となっている。こうしたオルタナティブ教育の社会資源を確保すると共に、その認知を高めていくことが求められている。

3点目は、不登校に対する社会的認識の向上である。不登校は個人の問題だけでなく、社会全体で取り組むべき課題である。不登校を個人の意欲のなさや努力不足から捉えようとする面は、いまだ強く残っている。子どもの「学校に通いたくない/通えない」というメッセージから、社会の歪みを捉え、より良い社会づくりにつなげていくことができるかどうかが重要である。不登校に対する偏見や差別をなくし、支援の輪を広げるためには、メディアや教育現場での啓発活動が必要である。現状では、学校内外の機関等で、相談・指導等を受けた不登校児童は、全体の61.8%となっており、約4割の不登校の子どもが相談することができていない。不登校の子どもと、その子どもを養育する家族が地域社会で孤立することがないように社会的な認知を高めていく必要がある。

日本の不登校問題は複雑で多面的な課題を含んでおり、その解決には総合的なアプローチが求められる。精神的・心理的な支援の強化、学校環境の改善、家庭との連携、そして社会的な認識の向上が鍵となる。こうした現状に対して、天理教の社会福祉活動がどのような役割を担っているのか、あるいは、その可能性があるかどうかについては、次回、検討することとする。

前回、Miviludes 委員会の報告から、天理教がフランスで布教するにあたり、教団組織の在り方、信仰や布教のアプローチ、病気の治癒において気をつけなければいけない点が見られたと書いた。具体的にどのようなスタイルがフランスに適合するのか考えてみたい。あくまでフランスで布教するにあたり私が感じている個人的な視点である。そして、それは教義や教理にとどまらず、日本的な精神文化の影響があることも補足しておく。

まず第一に、「さづけ」から考えてみよう。天理教の救済手段には「つとめ」と「さづけ」がある。「つとめ」はおそらくフランスにおける天理教布教の最大の課題で、今後の布教のありかたは「つとめ」にかかっているとさえ思っている。それは後に述べるとして、ここでは「さづけ」に着目したい。

野球で3割バッターといえは頻繁にヒットを打つように思うが、「さづけ」も十中八九どころか3回病気が治れば相当な確率であろう。しかし「さづけ」で、1割でも目に見える、体感できる治癒という結果が出ている人は現在のどのくらいいるだろうか。私の知る限りは、目を見張るような回復を感じられない人が多い。病気が治った後で「あの時のさづけで治った」という後付け的な感想をもつことはある。それを否定はしないし、事実その場合もあるだろう。だが、数打てばあたるを繰り返しても、行為の理解が不十分であれば、まやかしの手法をとっていると誤解されたりして非科学的とみられ、疑惑を持たせることにすらなりかねない。ちなみに「御供」についても同じことが言える。

そもそも「さづけ」の効果は神の御業であるから、失敗や成功という概念では推し量らない方がよいだろう。「さづけ」の祈りを受ければ体調がよくなると、さも成功を保証するように言うだけで意味づけを行わないのは、カルトに見られても仕方のない非常に危険な行為だと言えるだろう。

本来「さづけ」には「お諭し」つまり説教が必ず行われなければならないのだが、これが難しい。この「お諭し」を毎回丁寧に行う人は少なくなっているだろう。なぜなら、反省を促す話は高い確率でその人の悪い部分を想起させるからである。既出のカルトの見分け方の一番目「精神を不安定にさせる状態」を作り出してはいけないのである。痛みの原因はあなたの心遣いが悪いからだと言われれば、辛い思いをするに違いない。体の苦しみに心の苦しみを重ねて、二重苦を乗り越えろというやり方は過去にはよく行われたかもしれないが、今後はもう推奨されてはならないだろう。

私は現代の布教においては科学的なアプローチが必要であると思っているが、その意味するところは、強制や強迫ではない自由意思で思考できる状態を作り、主観的な自己体験に客観的な教理判断を経由させる態度である。ただ治りますよと暗示をかけようとするのはよくないと言いたいのである。「さづけ」には確かな効能があり、それを俯瞰的に知覚、認識する必要がある。医学をもってその加護の有無を証明すべきだと言っているのではない。盲信ではなく、冷静な視点を忘れてはならないと言いたいのである。

単に「さづけ」を取り次いだら神様が働く、という抽象的な気休めではない。「さづけ」には現実に体感できる事象がある。患部に触れる手の温かさ、静かに患部に向けた集中力、行為者と病人に生まれる間、集中力を高めるための呼吸、「さづけ」を受けた安心感、喜び、うれしさ、あるいは患部を意識することでより強く感じる痛みなど、実際に感じる感覚は人と場合によって違うだろう。しかし、その感じるという行為を精神活動に転化する方法が見えてこなければならない。「さづけ」は、取り次げば病気が治るという実にシンプルな教えだ。ならば当然、物質的な身体感覚をもっと研ぎ澄ますべきである。繰り返しになるが、実際の効果を医学や病理学で証明できるかどうかは問題ではない。感じ方とその解釈が正しいかも問題ではない。起こっている事象とそこから得られうる結果を、なんとなくではなく明確に理解し自覚することが大事である。「さづけ」は心の入れ替えを促し、病気の回復を目指すべきものだ。実感したものを明確に認知し精神活動に活かすことで、自らの体に宿る力をより能動的かつ確かに感じられるようになる。そういう前向きな精神状態を作り出せば、体の反応も良くなっていくに違いない。体の持つ地力を発揮させて治癒に向かう流れを生み出せる点が「さづけ」の真価と言えよう。

そこで大事になるのが、先に紹介した「お諭し」である。病人を心理的に追い込むのではなく、自発的に何かを感じてもらえるように促す「お諭し」が必要になるのだ。天理教では、人間の体の働きを十全の守護で説き分けている。この理解が「さづけ」実践の重要な鍵になるだろう。現在、この教えを使って病気を論ずることはあまり行われていないように思われる。しかし、十全の守護を改めて体感することで体の地力を呼び起こし、痛む箇所に活力を投入できれば、「さづけ」が多くの人の共感を得られる行為になっていくと考えている。

信仰の世界では、まったく言葉で説明できない不思議な奇跡が起こってもおかしくはない。そしてそれを期待することも悪いことではないだろう。ただ天理教の「さづけ」は奇跡的な治癒の期待ではないと理解している。そして、取り次ぐたびにご守護があると言うのであれば、上にあげたような視点は不可欠である。非科学的盲信を避け明確な意識下で効能を認識することができれば、「さづけ」で痛みが引かなくても、実感に応じて得られうる「さづけ」の効能を疑う必要はなくなるだろう。

19世紀以降のフランスは、科学の進歩とそれに頑強に抵抗する宗教の対峙の歴史でもあった。これは、自由に考えたい欲求と、思考を犠牲にしてでも従うべき伝統の対立にも思えた。ライシテの歴史を経た現代人には、もはや宗教への盲従はない。しかし、特にコロナ禍を経験した今、専門的な科学者同士の意見対立のはざままで苦しむことも多いはずだ。だからこそ、宗教を毛嫌いすることなく、自由意思を精神の強みに転換できる信仰の長所を科学の力と協同させることが大切になってくるはずである。「さづけ」はまさにその架け橋となりうるだろう。

イスラーム神学者の仕事①

筆者にとって、天理教学という学問を考えるうえで最も身近な参照軸はイスラームにおける「神学」かもしれない。今号では、高校世界史の教科書にも名前が登場し、イスラームのなかで最も著名な思想家の一人であるアブー・ハーミド・ガザーリー (Abū Hāmid al-Ghazālī, d. 1111) を取り上げて、彼が論じたイスラーム神学について論じることしたい。

イスラーム神学とはなにか

イスラームにおける学問の捉え方はスンナ派とシーア派で異なる。しかし、宗教的知識は「宗教基礎学」(ウスールッディーン) と呼ばれる分野を基盤としている。伝統的には、イスラームにおける法学 (フィクフ)、神学 (カラム)、神秘主義学 (タサウフ) を中心的な構成要素としている。

「イスラーム神学」(Islamic theology) と呼ばれる学問分野は、キリスト教神学との対比のなかで便宜的に翻訳され、名づけられたものである。言い換えれば、キリスト教の各学問分野の布置と対比しながら、結果として「神学」という語で呼び表わされている。「神学」という語に該当するのは、先の「宗教基礎学」(ウスールッディーン) のほか、思弁学 (カラム)、一性論 (タウヒード) などと呼ばれてきた学問である。

ガザーリーが著した『中庸の神学』(al-Iqtisād fi al-i'tiqād) には、以下の4つの章が含まれている。この書を、2023年12月に逝去した中村廣治郎の翻訳に基づきながら確認したい。

第一章 宗教における神学の重要性

第二章 神学はムスリム〔イスラーム教徒〕全部に重要なのではなく、そのなかの特殊な人々にのみ重要であること

第三章 神学は集団的義務であって、個人的義務ではない

第四章 本書で用いる論証の方法⁽¹⁾

ガザーリーにとって、イスラーム神学は、神の使徒であるムハンマドによって啓示された神の言葉を思弁的に考察する学問である。この神の言葉を扱う思弁神学が対象とするものは、「神の本質、神の属性、神の行為、神の使徒〔ムハンマド〕(彼の上に神の祝福と平安あれ!)、および彼の口を通してわれわれに伝えられた神の啓示」である。⁽²⁾ 「カラム」(kalām) という語は「言葉」を意味するが、神学とは、まさに神の言葉を扱う領域であると言える。

神学的議論の重要性

イスラーム神学の目的は、神の存在、属性、そして行為、さらに使徒の真理性などの諸命題の真理性を証明することにある。ガザーリーによれば、人間は自らの本性ゆえに諸命題を証明したいと思うのか、人間的理性に基づいて証明せねばならないと考えるのか、あるいは神から人間への命令ゆえに証明するのは明らかではないという。しかしながら、理性ある者にとっては証明せずにはいられないばかりでなく、信仰的義務でもある。

神学的議論に関して、神についての議論に携わりながら知識を得るほうが良い者もいれば、一方で神学的議論を行うことが本人の信仰に良い結果をもたらさない者もいる。ガザーリーは、

こうした人間の類型を4つに分類した。第一に、神の存在を信じ、ムハンマドの預言者性を真理とみなし、神の言葉の真理性を心に抱きながら、神に奉仕する者がいる。彼らにとっては、神学的議論は非常に有用である。彼らは神に対する信仰心や預言者の真理性をすでに確立しているため、神学的議論に向いていると言える。それに対して、第二に、不信仰者や異端者をはじめとして、無学で知性が弱く、単に教えられたことに従うだけの人間には神学的議論は有効ではない。そうした者たちは強制されることでしか、進む道を見出すことができない。

第三に、真理について聞き信従する一方で、知性や聡明さを有している者のうち、懐疑的な言葉を耳にしたり困難に直面したりすると、信仰に疑問を抱き心を悩ませてしまう者たちがいる。彼らは、弁証法的な言葉を聞くことで心の平安を得るだけの聡明さをもつ者もいれば、逆に新たな困難の扉を開いてしまう者もいる。彼らにとっては、神学的議論は賭けでもある。

第四に、現時点では誤った考えを抱いているが、生来的に知性や聡明さを有しているため、疑問や懐疑を受け入れるだけの心の柔軟さを抱いている者がいる。彼らの誤りを指摘し、論争や派閥間の争いをあおることで、相手の考えを変えさせることはかえって逆効果となる。むしろ、彼らには親切な態度をとることで信条に導くことができる。

ガザーリーは神学的議論の重要性を認めつつも、それが必ずしも有効ではない場合を冷静に見極めていた。ある者が神学的議論を活性化したいと考え、突破口を見出そうとすればするほど、相手との議論の機会は遠のいてしまう。

ただし、イスラーム神学という学問自体は、個人レベルでは義務ではないが、集団的義務、すなわち共同体レベルでは行われなければならないという。重要なことは、神学を通して信仰を確固としたものにするのである。信仰に迷いが生じている者は神学的議論以前の問題であり、まずは自らの疑念を取り払わなければならない。

また、ガザーリーは、イスラーム法学の方がイスラーム神学よりも優先順位が上であると論じる。法学は、実生活で直面するより現実的な問題を扱うためである。この意味では法学はムスリムの信仰生活の基盤であり、預言者ムハンマドの教友たちが相談したり話し合ったりして従事してきた知の探求の根幹でもある。

ガザーリーから見れば、神学という学問分野は神について知るといふ非常に重要な役割を果たす一方で、信仰に迷う者には不要な学問であった。また、神学は確立した信仰をより強固なものにする目的を有した学問である。それゆえ、神学を学ぶことで不確かな信仰を確かなものにする、という考え方は取られていない。

他宗教から学んだ知見を天理教学のさらなる飛躍へ。イスラームからの知見は今後の課題の一つである。

[註]

(1) ガザーリー『中庸の神学—中世イスラームの神学・哲学・神秘主義』(中村廣治郎訳) 平凡社、2013年、107頁。

(2) 同書、108頁。

7. コロンビアの非日常 2 その2 「おぢばがえり：実家への里帰り」

元天理教コロンビア出張所長
清水 直太郎 Naotaro Shimizu

前回(本誌5月号)の終わり部分を受けて、コロンビアからの「おぢばがえり」に焦点を合わせた話をしたい。

コロンビアからの日本への旅行は、今も昔も、一般的には稀な地域への旅に入るだろう。また日本からも、航空チケット代は高額で、旅行時間も他の中南米の国々と同等もしくはそれ以上に長い。よって、推察の域を出ないが、昔はごく限られた人たちの旅だったようである。

コロンビア在住日本人及び日系人は、移住50周年記念で訪日団を結成した(正式名称「コロンビア日系人移住50周年記念里帰り団体」)。これは、組織的な日本旅行の初めだったと言われている(1979年7月)。

天理教コロンビア出張所が開設されて14年後の1986年、教祖百年祭団参として、初めて訪日「天理教団参」が行われた。

コロンビアの「おぢばがえり」団には次の3つのコースが編成されたという。



教祖百年祭コロンビア団参見送り
(現地カリ空港)

Aコース:1カ月観光コース
(日本を知らない人のためのコース)

Bコース:1カ月里帰りコース
(観光をしない人のためのコース)

Cコース:2カ月里帰りコース
(主に家族訪問が目的の人のためのコース)

これらは、それぞれ団参客の要望に基づき計画されたようである。調べてみると日系の方が多いと思いきや、現地コロンビア人も名簿上かなりいた(計46名)。その名簿は久保叔之コロンビア出張所前理事長の編集になる『コロンビアの道50年史草稿(仮称)』(2015年)に掲載されている。

それによれば、Aコースは大人15名(日系6名、コロンビア人9名)、Bコースは大人4名、子供4名(日系人3名、コロンビア人5名)、Cコースは大人16名、子供7名(日系人20名、コロンビア人3名)であった。各コース長、つまり引率責任者は当時の天理教コロンビア出張所の理事が担当した。

このコースの日程の概略を、Aコースを中心に紹介する。

Aコース日程(但し26日まではB、Cコースも同じ)

6月20日:カリ発 ボゴタ経由 ロスアンジェルス着

6月21日:ロスアンジェルス発

6月22日:成田着(17:00) ホテル

6月23日:ディズニーランド—成田発(17:20)—伊丹着(18:20)—天理(バス) 神殿参拝—38母屋

6月24日:休憩(午後) 本部施設見学、おぢば紹介ビデオ、スペイン語での教理講話拝聴

6月25日:奈良観光、(午後) 天理シャープ工場見学、(夜) 海外布教伝道部部长招宴

6月26日:本部月次祭参拝、(午後) 自由行動(夕方) B・Cコース解散、それぞれ個々の日程

6月27日:天理—京都—大阪港—(関西汽船泊)

6月28日:松山港—松山観光—広島宇和、(午後) マツダ工場見学—ホテル

6月29日:広島平和公園、原爆資料館、(午後) 宮島厳島観光—広島発—(夜行)

6月30日:名古屋—伊勢鳥羽—鳥羽観光—水族館—移民船「ブラジル丸」見学—ホテル

7月1日:真珠島見学—鳥羽発—伊良湖—フラワーセンター

—豊橋—東京—ホテル

7月2日~5日:東京観光、6日:東京発—台北着、7日~9日:台北観光

7月10日~11日:香港観光、12日~13日:バンコク観光

7月14日~16日:シンガポール、17日~18日:ホノルル

7月19日:ロスアンジェルス、20日:ロス—ボゴター—カリ着

Aコースは日本の他、台湾・香港・タイなどのアジア諸国の観光を行っている。というよりも、最初から観光が旅行の目的であると思われる。元所長の立場で言わせてもらおうと、当時のこの団参名簿には「理事関係(家族)」以外、現在天理教に関わっている氏名は見当たらない。短絡的に見てはいけなくのだけれども、観光が一番の目的でおぢばがえりがオマケの「観光ついでにおぢばがえり」と、おぢばがえりが主目的で空いた時間に観光するという「おぢばがえりついでに観光」とでは、意識においてかなり異なるように推察する。

したがって、Aコースのような「観光ついでのおぢばがえり」となれば、信仰の継続を考慮したり自発的に教えに関わっていったりすることは少ないように考えている。現にこの3コースの中のCコース参加者は、天理の近郊の観光をしているのだが、資料によると後半26日から大人も「こどもおぢばがえり」に参加と記されている。

旅行とバカンスへの希望や思いについて、コロンビア人のインタビューを前回で紹介した。その中でも回答者DとEは「(おぢばがえりは)私の旅行を良くするため、必然的なものだったのです」や、「旅という言葉は、知っている場所や知らない場所に行くこと。そして、色々なことを観察したり、学んだり、味わったりする個人の経験を積むこと」という価値観を持っていた。そういう人たちは、単に旅行するだけではなく、体験や学びをプラスした旅を希望し、知人が薦める「天理」を訪れてみたい、天理の教えを知ってみたいという興味と彼らの旅にたいする価値観がマッチしたのではないかと推測する。

現在でも、海外からのおぢばがえりは「日本」の「観光」や「学習」という副目的が付随しており、帰参日程には多少なりとも時間が設けられている。

おぢばがえり考

平成23年度公開教学講座「現代社会と天理教」の中で井上昭洋教授は「おぢばがえりの巡礼論」を展開され、学術的に理路整然としたおぢばがえりを分析されている。敬虔な信者にとってのおぢばがえり論である。

これとは別にコロンビアの団参でもあるように、「里帰り」という意義を一面に表した「訪日」もまた、おぢばがえりの一つの性格であるようにも考える。本通りがアーケードもない頃の写真をみた時があった。本通り界限は人、人で賑わって、幟を立てて本通りを行進する団体もあった。憶測で申し訳ないが、おぢばがえりが一つの娯楽や楽しみという要素もあったに違いない。その証拠に芝居小屋やサーカスも興行していたと聞く。

海外では、「おぢばがえり」は信者だけでなく、信仰間もない人も、また未信者や子供を含めて、一つの非日常を体験する機会だと考える。そして「おぢばがえり」をする人たちには、だれもが一人残らず喜んでいただくことを目指しているのが教祖のお心なのである。

「この家へやって来る者に、喜ばさずには一人もかえされん。親のたあには、世界中の人間は皆子供である。」

[註]

(1) 井上昭洋「おぢばがえりの巡礼論」『グローバル天理』、2011年12月号。

(2) 『稿本天理教教祖伝』第三章「みちすがら」参照。

第 366 回研究報告会 (2024 年 4 月 15 日)

『生かされて生きる』人間における他者への貢献性—他者を『生かし』他者に『生かされる』べき道徳法則—

関本 克良 (人文学部教授)

天理大学建学の精神に基づく「他者への貢献性」とは人間がお互いに「生かされて生きる」存在からくる道徳法則から生じている。この「生かされて生きる」ことを人間の原理、つまり人間の道徳法則として、人間は他者によって生かされ、同時に他者を生かすべきであると主張する妥当性について検討した。この命題を論証する手順として、まず、人間が「生かされて生きる」存在であることを澤井義次『天理教教義学研究：生の根源的意味の探究』から導出した。次に、古代ギリシャの正義論であり、モノの「正しさ」を確定する本性法則である「ディケー」を採用し、「生かされて生きる」ことが人間にとっての自然の姿であり本性 (Nature) であるとするならば、他者を生かし、同時に、他者から生かされること人間にとって「正しい」ことであり、道徳法則になることを主張した。

第 367 回研究報告会 (2024 年 5 月 31 日)

「法隆寺梵本心経並尊勝陀羅尼とネパール古代碑文の比較研究—文字形態の比較的地域から—」

成田 道広 (人文学部非常勤講師)

本報告では、法隆寺梵本心経並尊勝陀羅尼 (以下、法隆寺梵文貝葉) の文字形態に注目し、ネパール碑文の文字との比較から年代特定の再考を試みた。

法隆寺梵文貝葉は、最古層の心経写本としてこれまで学界の注目を集めてきたが、その年代特定においては、様々な系統に属する貝葉や、異なった地域で発見された貝葉や碑文などの文字と比較されてきた。

そこで、法隆寺梵文貝葉の文字とほぼ同系の文字であるネパール碑文の文字形態だけに注目し、年代ごとに配置したネパール碑文の文字と法隆寺梵文貝葉の文字を比較した。

その結果、法隆寺梵文貝葉の文字は 8 世紀前半のネパール碑文に用いられていることが判明した。それゆえ法隆寺梵文貝葉の年代に関しては、西暦 608 年か 609 年に小野妹子が隋から請来したという伝承は否定的となり、干瀉龍祥氏が提示した 8 世紀後半という最古年代を 8 世紀前半まで遡らせることが可能となった。

ネパール碑文の多くには年号が付されており、碑文の年代がほぼ特定されている。ネパール碑文の文字形態に関する体系的な研究は、法隆寺梵文貝葉との比較にとどまらず、インド系文字形態の比較研究全般において有用であると考えられる。本報告会はネパール碑文の資料的価値を確認する機会となった。

2024 年度公開教学講座のご案内

— 信仰に生きる『逸話篇』に学ぶ (10) —

2024 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
172 話 「前生のさんげ」
- 第 2 回 7 月 澤井真 研究員
114 話 「よう苦労して来た」
- 第 3 回 9 月 岡田正彦 研究員
135 話 「皆丸い心で」
- 第 4 回 10 月 八木三郎 研究員
36 話 「定めた心」
- 第 5 回 11 月 森洋明 研究員
85 話 「子供には重荷」
- 第 6 回 1 月 中西光一 研究員
144 話 「天に届く理」

グローバル天理

第 25 巻 第 7 号 (通巻 295 号)

2024 年 (令和 6 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

おやさと研究所 (HP)



印刷 天理時報社

Printed in Japan