

〈論文〉

改宗を正当化する語りの論理

——ブラジル北東部における天理教を事例に——

山田 政 信

はじめに

ブラジルでは他のラテンアメリカ諸国と同様、その宗教的風土においてカトリックが支配的な影響力を持っているが、19世紀末からいくつかの新宗教運動が現れるようになり、今日では宗教の多元的な共存状況が生み出されてきている¹⁾。こうしたなか、日本の新宗教は、戦後に布教を開始した生長の家、世界救世教、PL教団、創価学会などが都市住民を中心に教勢を伸ばしており、日系人のみならず非日系人の間でも受容の度合いが高い²⁾。たとえば生長の家だけをみても信者数は約250万人を数え、約100万人いるだろうと見られている日系人人口をはるかに越えている。ブラジルの宗教的風土において日本の新宗教が持っている影響力には看過できないものがあるといえるだろう³⁾。

本稿は、ブラジル北東部の天理教に改宗した非日系ブラジル人を対象にした調査に基づき⁴⁾、信者らが自らの改宗について事後的に語る語りの様式、換言すれば改宗⁵⁾を正当化する語りの論理を考察する。

天理教は1929年にブラジル布教を開始し、日本の新宗教のなかではいわば老舗の教団の一つといえるが、生長の家をはじめとする上記の教団と比べると教勢はそれほど伸びているとは言えない。ブラジルの天理教にかんする先行研究では、前山隆 [1978] や森幸一 [1985] らが日系人社会の精

神的紐帯としてこの教団が受容されていることを論じたが、このことは天理教が非日系人に十分浸透してこなかったことの一つの要因でもある。天理教のブラジルにおける「聖地」として位置づけられる天理教ブラジル伝道庁（サンパウロ州バウルー市）で月に一度行われる^{つきなみさい}月次祭に参拝している人々の姿を眺めてみても、両研究者が指摘した当時の状況は現在でもさほど変化していない。また、天理教教会の分布地域は、かつて日本人移民の入植先であったサンパウロ州やパラナ州などの南東部に集中しており、当教団の活動が日系人社会を基盤にしてきたことが容易に看取できる⁶⁾。

これに対して、ブラジル北東部における天理教の展開には着目すべき点がある⁷⁾。この地における天理教は、1979年にノルデステ芳洋教会が設立されて以来、徐々に非日系ブラジル人信者を獲得し、調査時点では約200人の信者数のうち非日系信者が約8割を占めるようになってきている。ここで天理教は、前山らの論じたエスニック的特殊性を離れた活動を展開していると理解することが可能である。

非日系ブラジル人の天理教への改宗の事例を眺めると、改宗を正当化する際の語り（以下、「語り」）には違いがみられる。その違いは、彼らの以前の宗教の信仰体系の理解の仕方に関わっていると思われるが、そのことを分析するために、本稿ではエスピリト (espírito)⁸⁾に着目する。なぜなら、信仰体系においてエスピリトは重要な位置を占めており、エスピリトが「語り」の違いを生む要因の一つとして考えられるからである。エスピリトのあり方 —エスピリトの様態論— は、宗教によって異なった理解のされかたがあり、それが信者にとって各宗教間にみられる災いの原因究明と救済の論理に差を生んでいるとみられる。筆者は、信者たちがエスピリトと「災いと救済」の関わり方を論ずる、その論じ方を「エスピリトの災因・救済論」と呼ぶことにする⁹⁾。

本稿の構成は次のようになっている。第I章で「語り」から導き出されるブラジルの既存の宗教と天理教における思考様式を概観することでエスピリトの災因・救済論の三つの形態を導き出す。第II章では、天理教への

改宗が以前の信仰を補完して語られる場合と否定して語られる場合とに分けて4つの改宗の事例を取り上げる。そして、結論ではエスピリトの災因・救済論の議論に立ち返って、信者らの「語り」の論理を整理しながら今後のブラジルの天理教の展開について論じることにした。

I エスピリトの災因・救済論とエスピリトの進化

さて、エスピリトの災因・救済論を考察する上で、エスピリトの進化 (evolução espiritual) という考え方が有効な視点を提供してくれる。エスピリトの進化とは、19世紀半ばにフランスで生まれた心霊主義運動のカルデシズム (Kardecismo) の用語である。この運動は、19世紀末までにはブラジル南東部に伝えられ、現在ではブラジル各地の都市の中産階級を中心に受容されている。カルデシズムでは、この用語を次のように説明している。すなわち、神によって造られたゼロの点 (o ponto zero) では、あらゆるエスピリトは不完全なものだった。エスピリトは自由意志 (livre-árbtrio) によって生成流転した結果、あるエスピリトは善を行い、あるエスピリトは悪に陥った。この世における不平等はそうしたエスピリトの進化の度合いによって決定されている [Cavalcante 1990: 150-151]。

松岡秀明 [1993, 1997] は、エスピリトの進化¹⁰⁾という考え方が世界救世教 (以下、救世教) とカルデシズムの教義において連続していることに注目し、救世教のブラジル社会における受容の要因を分析した。この考えを筆者の調査結果に適用してみると、天理教とカルデシズムの間にも連続性がみられ、それがブラジル人に天理教を受容させる要因の一つとして大きな役割を果たしているということに気づかされる。天理教における人類の創世神話である「元の理」では、人間は陽気に暮らすことを目的に、「心の自由」を許された者として神によって造られた。人間は、神の守護のまにまに成長を遂げてきたが、「心の自由」さゆえに気侷な考えを起こし、心に「埃」を積んできた。「埃」が掃除されることなくうず高く積もった結果、「いんねん」 (causalidade) となり、災いの元となっている。

すなわち、この世における幸・不幸は「いんねん」とそれを作り出している「心の成人」の度合いによる、とされる [天理教教会本部編 1974]。このようにカルデシズムと天理教の言説を比較すると「自由意志」と「心の自由」(a liberdade de espírito), 「エスピリトの進化」と「心の成人」(evolução espiritual あるいは maturação espiritual) という言葉がそれぞれ対応していることが分かるだろう。カルデシズムと天理教におけるこうした教理の連続性は、カルデシズムを学んだ人々にとって天理教の理解を容易にさせている。また、カルデシズムを学んでいなくても、天理教に改宗した人々は「心の成人」を重要な信仰上の目標であると考えてようになっており、「エスピリトの進化」の考え方が信仰者としてあるべき姿に近づくための努力目標となっている。

ところで、面接調査では天理教が「神様に一番近い道」あるいは「究極的な教え」であると一様に語られる。これは、天理教が従来の諸宗教で教えられなかった最後の一点を明らかにする教えであるという意味で用いられている「だめの教え(最後の教え)」の考え方である。彼らは教団から示された言説を最初は受動的に受け入れたにせよ、事後的に自らの宗教遍歴を「だめの教え」の枠組みで再解釈している。それは、自らの辿ってきた様々な宗教を序列化し、後で述べるように階層構造的に位置づける作業でもある。そのような序列化は、個人の宗教遍歴を時系列に並べた順番に概ね従っていると見える。質問紙調査の結果をもとにして個人の天理教に至るまでの宗教遍歴をパターン化してまとめたのが表1である。

さて、時系列に従って序列化された個人の宗教遍歴は、やがて「だめの教え」たる天理教を上位においた階層構造的な枠組みによって解釈されるようになる。天理教に改宗した人々による階層構造的な宗教の位置づけは、彼らが理解している宗教のエスピリトの様態論に関わっている。面接調査の結果をまとめると、エスピリトのあり方は大まかに三つに分かれており、信者たちは様々なエスピリトを下位から上位に位置づけていることが看取される。それらをまとめると次のようになる。

表1 個人の宗教遍歴のパターン

パターン (人数)	宗教遍歴										
	カトリック	⇨	アフロ・ブラジリアン宗教	⇨	プロテスタント (ペンテコスタリズム)	⇨	カルデシズム	⇨	救世教 P L 教団	⇨	天理教
A (32)	○	⇨	—	⇨	—	⇨	—	⇨	—	⇨	◎
B (2)	○	⇨	—	⇨	—	⇨	○	⇨	—	⇨	◎
C (2)	○	⇨	○	⇨	—	⇨	○	⇨	—	⇨	◎
D (1)	○	⇨	○	⇨	—	⇨	○	⇨	P L 教団	⇨	◎
E (2)	○	⇨	—	⇨	○	⇨	—	⇨	—	⇨	◎
F (1)	—	⇨	—	⇨	○	⇨	○	⇨	救世教	⇨	◎

注：表に示した宗教は、左から右に個人の遍歴を時系列で並べたものであり、筆者の調査では右から左への事例は見られなかった。しかし、カトリックとカルデシズムの両方を同時進行的に信仰していたというパターンもいくつか見られる。○は、その宗教の信者であったことを示し、◎は現在信仰している宗教を示している。

まず、下位にアフロブラジリアン宗教が奉じるアフリカの神々や先住民の精霊、キリスト教で説かれる悪魔などの様々なエスピリトが置かれる。天理教に改宗した人々は、ここで示しているエスピリトがそれらの宗教において実体視されており、いわば外在的な「エスピリト（霊）」として理解されているのだと説明する。20世紀初頭に始まったブラジルのペンテコスタリズムでは、これらは悪魔あるいは悪霊と呼ぶべきもので、災いの原因になるとみなされており、キリストの名において決別することが救済につながると考えられている。現在のカトリック教会では悪魔払いは一般的でないが、近年カリスマ刷新運動（Renovação Carismática Católica）の運動が盛んになっており、そこではペンテコスタリズムとほとんど見分けがつかないような悪魔払いの説教が行われている¹¹⁾。また後述するように、フォークカトリシズムでは聖人が個人の災厄に救いの手をさしのべる存在として信仰を集めている。これらは救済を行なう「徳の高いエスピリト」として理解されており、災いをもたらすエスピリトの対概念になっている。これらのエスピリトによって説明される災因および救済の論理を「外在する霊の災因・救済論」としておく。

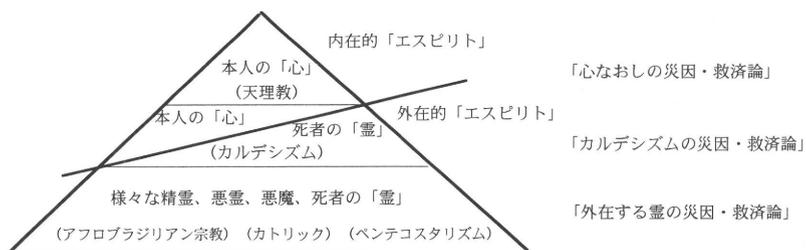
次に、カルデシズムではエスピリトには悪魔や悪霊等は存在せず、人間

のエスピリトしかないと言っており、その点でアフロブラジリアン宗教やペンテコスタリズムを遅れた教義であるとみなす傾向がある[Brown 1986: 21]。カルデシズムの考え方では、災いは本人のエスピリトが輪廻転生 (reencarnação) するなかで形成してきたカルマ (carma) によるものであるがゆえに、災いの原因となるカルマを持った本人に災因が帰着することになる。カルデシズムでは救済の指導者は死者の「霊」を招く霊媒であり、災いに苦悩する個人は、霊媒によってパッセ (passe) と呼ばれる霊の浄化を行い、慈善活動に参加して「心」を磨くことによって救済されると考えられている。ここではエスピリトには人間に内在する「心」と外在する「霊」があると見なされるといえるだろう。カルデシズムの災因・救済論は、「外在する霊の災因・救済論」の考え方と、次に述べる「心なおしの災因・救済論」の考え方の両方を合わせ持っているのである。

さて、天理教では本人の「心」と「いんねん」が災いと救済に関わると教えられ、エスピリトとは内在的にしか存在しない人間の「心」となる。「いんねん」はカルデシズムの「カルマ」と共通性があり、信者らは同様のもものと見なしている。「いんねん」や「カルマ」はエスピリトが生まれ変わりを経験するなかで永きにわたって形成する災いの原因であると考えられているが、救済はあくまでも本人の「心」の持ち方に帰一する。これは、日本の新宗教にみられる「心なおし」と呼ばれる思考様式に通底している。「心なおし」とは、個人の救いや幸福の実現のための倫理的基盤であって、自分自身の心のあり方を変えることによって神の守護を得ようとする多くの日本の新宗教に共通する考え方である [島藺 1996]。このような考え方による災因・救済論をここでは「心なおしの災因・救済論」とする。

このように眺めると、天理教に改宗した人々がエスピリトの進化に応じて事後的に諸宗教を位置づける仕方は、アフロブラジリアン宗教、カトリック、ペンテコスタリズムを下位に、カルデシズムを中位に、そして天理教を上位に置く階層構造になっていることがわかるだろう。

図1 天理教信者の語りから導き出される「エスピリトのピラミッド」



以上の解釈の仕方を概念図として示したものが図1である。天理教に改宗した非日系ブラジル人たちは、「だめの教え」としての天理教に改宗して学んだ災因・救済論を上位に置くピラミッドを構成し、過去に各々が遍歴した宗教の災因・救済論を階層づけて解釈しているとみられるのである。

II 事例分析

さて、筆者の調査の事例を眺めると改宗によって新たな宗教を選びとる場合には、本人が以前の宗教をある部分で、あるいは全てを否定する必要がない場合と、全面的に否定する場合とがみられる。また、改宗するのは新たな宗教が本人の宗教的欲求の不足を補うことができるから、あるいは以前の宗教にはなかった全く新しい要素を付加することができるから、と本人が考えている場合もみられる。事例の「語り」では、実際のところ、これらの特徴は混在していることが多い。そのことは、改宗とは様々な条件が複合的に折り重なった結果成立するものだということを示唆していると思われる。しかし、本人が以前の宗教と天理教とをどのように折り合いをつけるのかに注目してみると、便宜上、改宗が以前の信仰を補完するのだと語る場合と、逆に改宗することによって以前の信仰を否定的に語る場合とに分けることができる。「補完」と「否定」という特徴は、「語り」でより強調して語られた部分なのである。ここでは前者を「補完的タイプ」、後者を「否定的タイプ」と呼ぶことにし、以下では、「語り」を具体的な

事例を通して検討することにしよう。

1 補完的タイプの改宗の事例

補完的タイプの改宗の「語り」を特徴づけるものは、苦悩の克服よりも宗教的な探求心である¹²⁾。ここでは、経典的カトリシズムとカルデシズムからの改宗の事例を取り上げる。経典的カトリシズムとは、聖書に書かれた言葉を信仰の根拠に置いているとみられるカトリック信仰を筆者が作業仮説的な用語として使っているものである。このタイプでは、聖書やカルデシズムの聖典で示された預言を天理教の教えが完結させると理解されている。その結果、以前信仰していた宗教と天理教をヒエラルキカルな構造に位置づけて、天理教を上位に置いていることが見て取れる。

(1) 教典的カトリシズムの場合

57歳の女性ホザナ¹³⁾は熱心なカトリック信者である両親に育てられ、本人も熱心なカトリック信者だった。1991年に天理教に改宗して、調査時点で6年目になる。彼女は友人の紹介で天理教の教会を訪れ、改宗することにした。しかし、改宗にあたって解決すべき問題を抱えていたわけではなかった。彼女の夫はカトリック信者で日曜日のミサにはほとんど欠かさず通っている。彼女が天理教に改宗したことに反対しておらず、むしろ彼女の誘いに応じて天理教の教会にも参拝している。また、1995年に彼女が「おぢばがえり」し、「用木ようぼく」になってブラジルに帰国してから人を治す (curar) ことができるようになって良かった、と評価している¹⁴⁾。さて、彼女は自分自身の改宗について次のように語る。

「6年前から職場の友人が事あるごとにこの道 (天理教) には真理 (verdade) があると話してくれていたのです。……ある時、同郷の人たちから私が年をとってカトリックを捨てて他の宗教にはいってしまったと言われたことがあるんです。その時、『たくさん宗教があっても、行き着く先はひとつ。神様は一つで、私は神様に通じる辿るべき道を見つけただけなの。』と伝えました。その時友人達は少し考え込んで、そんなにその宗教がいいのと聞いたので、『それはそうよ、

私が真理を見つけることができたからよ。』と答えました。」

彼女には特記すべき個人的な悩みはなかったが、友人に誘われるがままに天理教の教会をのぞいてみた。訪れた日はちょうど月次祭の祭典が勤められる日で、黒い紋付きの「おつとめ着」を身につけた日系人や非日系ブラジル人の姿が眼に入った。友人の説明とその場の雰囲気引かれ、彼女は年ノルデステ芳洋教会で行われる5日間の教義講習会に参加し、その後、伝道庁で行われる1ヶ月間の修養会に参加した。教義講習会や修養会では集中的に教理の学習に励むが、彼女はそこで「真理」を見つけたのだと言う。では、彼女にとって「真理」とは、どのようなことを意味しているのだろうか。彼女はカトリック教徒として聖書に慣れ親しんできた。聖書において「真理」は、次の章句で象徴的に表現されていると思われる¹⁵⁾。

「イエスは言われた。わたしは道であり、真理であり、命である。わたしを通らなければ、だれも父のもとに行くことができない。」〔ヨハネ 14：4-6〕

ところで、彼女が「真理」で表現しようとしているのは、聖書における父のもとに通じる「道」としてのイエスではないようだ。彼女が語る「真理」とは、もはや聖書に現れた「真理」を止揚した何物かなのである。彼女はそのことを次のように語っている。

「96年にオヂバ¹⁶⁾に帰りました。夜、神殿に着いたのですが、人間の宿し込みの場所を間近に見ることができたのです。そのとき、『真理』を感じたんです。人間の誕生の場所がわかったんです。カトリックでは疑問がつきまどっていたんです。『神は愛』ということは聞かされてきました。でもそのほかにも知らなければならぬことがあると感じていました。私たちはそれによって生かされているんです。」

彼女は、聖書に書かれた「真理」としての神や愛、そしてイエスではなく「そのほか」のものを求めていた。それは天理教信者にとって「人間の

宿し込みの場所」とされる奈良県天理市の「おちば」だった。彼女は「真理」を発動する「人」ではなく、「場所」をも求めていたことをそこで自覚したといえる。彼女にとって、経典的カトリシズムには天理教で説かれるような「場所」としての「真理」が意識されていなかったのである。一方、彼女の夫が評価しているように、用木となった彼女は「おたすけ」¹⁷⁾に励むようになった。天理教における救済の発動原理となっている人類創造の物語である「元の理」の舞台は「おちば」が中心となっており、「おたすけ」の場では「元の理」をもとに「心なおし」が説かれている¹⁸⁾。「おちば」という場所としての「真理」は天理教における「心なおし」の根幹なのである。ホザナの天理教への改宗は、本人が「真理」という言葉の聖書的意味を止揚し、新しい文脈の中に位置づけるというプロセスを経ることによって正当化されたといえる。彼女にとって「真理」の再解釈は、自らの改宗の正当化の重要な要因となり、それによって「心なおしの災因・救済論」が獲得されたといえる。

もう一つ、50代後半の男性ホベルトの事例をみておこう。彼は妻の病気の快癒を念じて1984年に改宗した。その頃の彼はカトリック教会から丁度足が遠くなりだしていた。カトリシズムが時代に適合的ではなくなり、それに代わる新しくて深い教えが必要だと考えるようになっていたからだという。レシーフェは、解放の神学の実践を教育の側面で支えたパウロ・フレイレが生まれたところで、解放の神学の活動拠点としても重要な場所といえる。解放の神学は、具体的には都市部から離れた農村地域に生活基礎共同体を作り、「意識化」(conscientização)によって民衆の教育を目指している¹⁹⁾。しかし、レシーフェに限ることなく、都市部ではカトリック教会のそうした試みが実感されることは極めて少ない。それゆえ、ホベルトがカトリシズムが時代に則さなくなったと語ったことは、都市の住民が持っているカトリック教会に対するイメージの一例である。

さて、彼は天理教を知ることによって自分の求めていた宗教に出会ったという認識を持った。それは、他ならぬ「聖書」を根拠としてであった。聖書の

次の章句が彼に天理教の正当性を与えることになったのである。

「勝利を得る者を、わたしの神の神殿の柱にしよう。彼はもう決して外へ出ることはない。わたしはそのものの上に、わたしの神の名と、わたしの神の都、すなわち神のもとからでて天から下って来る新しいエルサレムの名、そして、わたしの新しい名を書き記そう。」[黙示録 3：12]

彼は、「勝利を得る者」とは「親神」であり、その「柱」とは「甘露台」、「新しいエルサレムの名」と「私の新しい名」が「天理王命」であると説明する²⁰⁾。そして聖書のこの章句は、それまでの彼の認識を確固たるものにさせた。聖書では、人間の創造に関する「場所」は預言に止められていた。将来において神が働く場であろう「わたしの神の神殿」は彼にとって「おぢば」を示唆するものであり、彼はそれを預言の確証として実感し、彼が必要としていた「場所」を見つけたと考えたのである。

経典的カトリシズムからの改宗のパターンは、個人が「聖書」の語りを預言として読みとって、カトリシズムを再解釈する過程だと理解することができる。「人間の宿し込みの場所」、すなわち「おぢば」という極めて土着的な特性が聖書の意味を止揚した「真理」の場所であると受けとめられ、その「真理」の根拠である「親神」が唯一神として理解される。この次元において経典的カトリシズムは天理教によって補完され、改宗者らの正当化の論理が成立する。

(2) カルデシズムの場合

カルデシズムは、フランス人デニザー・イッポリト・レオン・リヴェイユが若い二人の霊媒師とともに「真理の聖霊」(Espírito da Verdade)を降霊させ、霊の語りを筆記した『聖霊たちの書』(O livro dos espíritos)をフランスで1860年に著したことに始まっている。19世紀末までにはブラジルに伝えられ、現在ブラジルでの活動は発祥の地であるフランスよりも活発で、リオデジャネイロやサンパウロなどの南東部が中心的な活動の拠点となっている。カルデシズムは合理性と進化論を重視し、単なる宗教では

なく、科学であり哲学であると説いている²¹⁾。カルデシズムの教説を学んだ人々は、カルデシズムと天理教の教えとの連続性を強調するが、その一方で、カルデシズムの教説の不十分さを補うのが天理教だという。

調査時点で改宗2年目の男性バウデミールは、娘が熱を出したときに「おさづけ」で救ってもらったことがきっかけで改宗した。彼は次のように語っている。

「カルデシズムで新刊本が出たら必ずそれを買って読むことにしていました。天理教の本を読んでそれらと比べてみると根本は同じだということがわかります。でも天理教の教え（元の理）の方がより深いところまで言っていると感じます。カルデシズムでは未だ明らかにされていないと言う方がいいかもしれません。エスピリトの次元でそのことを明らかにした本はまだ出ていません。しかし常に発展はあります。」

カルデシズムにおいて「発展がある」という将来への観測は、いずれ発展した段階を体験することができるだろうという確信に繋がっている。その確信は、聖書の預言にたいする信念に比肩するとみられる。このような確信は、書き記されたテキストによってのみ生み出されているわけではない。霊媒者が存在するカルデシズムでは、彼らが語る言葉も預言として理解されており、話されたテキストも確信の源泉となっている。

64才の女性リリアナは、子どもの頃からカトリック教会の聖歌隊に入って活動していた。熱心にカトリックを信仰していたが、結婚後カルデシズムにも足を運ぶようになり、霊媒者の指導を受けながら生活の指針を学んでいた。ある時、霊媒師が医者²²⁾の霊を降霊させ、「ここでは、なすべき事を全てした。あなたはカルデシズムでは良くならない。しかし、ある一つの教会で神様があなたを助けることができるだろう。そして、その神はこの世界に現れる最後の姿をしている。」と語った。その2週間後、霊媒師が死亡した。それから後、彼女の家に非日系人の天理教の布教師が訪れるようになった。体調が優れなかった彼女は、布教師の「おさづけ」を受け、

次第に回復する。膀胱を煩っていた彼女の友人ジュリアは、リリアナから「オサツケをしてもらったらいわよ。パッセ (passe) と同じだから。」と聞かされ、教会を訪れるようになる²²⁾。ある日ジュリアが教会で祈りを捧げていたときのことである。目を閉じて懇願している彼女の目の前に赤いマントを着た人がいるのに気がついた。ハッとして目を開けると、その姿はもう見えなかった。不思議に思った彼女は、布教師にその話を伝えた。布教師は、「それはオヤサマで、あなたがここに来るように呼んで下さった方なんです」と伝えた。そのことがジュリアにとって霊媒師の「預言」の確証になったという。ジュリアはリリアナにもその「証し」について話し、彼女らは天理教に改宗する決意ができたのだった。

カルデシズムからの改宗者は、天理教に改宗した理由はエスピリトが高いレベルに上がったことにあると説明する。それゆえ、天理教はカルデシズムよりも進んでいるのだという。彼らにとって天理教への改宗はエスピリトの進化に応じた結果なのである。

2 否定的タイプの改宗の事例

次に、否定的タイプの改宗の事例をみることにしよう。このタイプでは、改宗後それまでの信仰のあり方を「正しくない」あるいは「程度が低い」と見なす傾向があり、救済体験が非常に重視される。ここでは、フォークカトリシズムとペンテコスタリズムからの改宗の事例を検討する。

(1) フォークカトリシズムの場合

ブラジルに限らず、ラテンアメリカでは聖母マリアに対する信仰が篤く、また聖人信仰も盛んである。ここでは、民衆レベルで受け入れられているこのようなカトリシズムをフォークカトリシズムとして理解する。フォークカトリシズムの信仰から改宗した人々の間で最も強調されるのはプロメッサ (promessa)²³⁾である。

アメリカは33才の女性で2児の母である。1983年に母親が背骨を病んで20日間床についたが、知人の薦めで会長に「おさづけ」を取り次いでもらったところ快癒した。それをきっかけに彼女は父母と当時婚約者だった

現在の夫と一緒に教会へ参拝に行くようになる。彼女の父は癌で亡くなったが、生前は教会に日参するほど熱心に天理教を信仰するようになっていた。1989年に長男が3才になり、細菌性の脳膜炎を煩った。彼女はその事がきっかけで天理教の信仰を熱心に始めるようになった。

「私はシュウヨウカイに行くことを神様に約束していたのですが、まだその時には行ってなかったもので、その翌年（90年）に行くことをあらためて神様にプロメッサしたんです。」

彼女の父は長男が発病してから2年後に癌で死亡したが、病床の父は彼女に「癌が発見される前から自分の命を孫達に捧げるプロメッサをしていた」と語ったという。彼女は、父が教祖に自分の命を孫のために捧げるといふプロメッサをしたおかげで子どもの病気が良くなったが、そのことは教祖が実際に生きている証拠なのだと言ふ。改宗当時の彼女の信仰には、聖人や教祖にたいするプロメッサが強調されており、フォークカトリシズム的な文脈に天理教の信仰を位置づけていたといえる。

ところが、面接調査では彼女のような改宗のパターンに属する多くの人たちが、改宗後それまでの信仰のあり方を否定していることに気づかされる。1993年に夫の病気がきっかけで改宗した50才代の女性も「プロメッサでは聖人をお願いするんですが、本当は神様に直接お願いしないとイケなかったんです。」と語っている。彼女らは、聖人への祈りを否定し、神に対する直接的な祈りを強調するが、そこにフォークカトリシズムと天理教との違いがあるのだと見なしている。また、このパターンでの改宗は、祈りにおいてグラッサ (graça)²⁴⁾を願うことを否定し、天理教における「心なおし」の表現である「心の掃除」を強調する。なぜなら、天理教では「人たすけたら我が身たすかる」と教えられ、まずは「人だすけ」の心になること、すなわち利他的精神が重んじられるからである。彼らにとってグラッサを願うという論理は、聖人にプロメッサを行なった結果、加護が得られたと感じられたときにはじめて返礼するということであり、加護と返礼の交換の論理は天理教の利他的精神に反するのである。また、彼女は

「カトリックでは神様や聖人をお願いしていたが、天理教に改宗してからは、そうすることをやめた。自分がすべきことは、神によって生かされている事実をまず感謝することなのだ」と語る。彼女の理解では、グラッサを受けることを目的としたフォークカトリシズムの信仰はエスピリトの幼い段階のものであり、感謝の念を表す内省的な態度のなかにエスピリトの進化が実感されるのである。

フォークカトリシズムからの改宗は、多神教的な聖人信仰から唯一神を要とする信仰への変化をも意味している。19世紀のカトリシズムでは、フォークカトリシズムを廃し、聖書に基づいて唯一神を強調しようとするローマ化 (Romanização) が進められた [Oliveira 1978: 13]。しかし、筆者の調査では、経典的カトリシズムからの改宗の事例の割合が圧倒的に少なかったということからも推測できるように、ブラジルにおいてカトリシズムのローマ化が成功を収めているとはいえないだろう。その一方で、近年のペンテコスタリズムの急成長は、従来のカトリシズムが成し得なかった一神教的な信仰形態を徹底させようとしている流れといえる。このような状況において、天理教もプロテスタントイズムと同じように、多神教的なカトリシズムの宗教的風土を一神教化しようとしていることができる。

アメリカは息子の病気の「責任は私にある」とか、「人間は自分自身の心の主人ですから心の持ち方如何で自分のいんねんを変えることができる」と語る。このような言説は、フォークカトリシズムからの改宗を分析する上で極めて重要である。彼女が語るように、それらは「カトリシズムでは説明してくれない」部分だからである。また、フォークカトリシズムの場合のような否定的タイプの改宗の事例においては、「いんねん」を重要な信仰上の説明原理として受け入れて内省することを重視していることは注目すべきである。フォークカトリシズムには見られなかった「いんねん」の教説は、信者各人の責任において「心」の浄化を行い、自らの「いんねん」を変えることが救済に繋がるという信仰を植え付けている。すな

わち彼女の語りは「心なおしの災因・救済論」を内在化したことを意味している。

(2) ペンテコスタリズムの場合

ブラジルのプロテスタントは、19世紀にブラジル南部に移住したドイツ移民によってもたらされたのが最初である。20世紀にはいるとペンテコスタリズムの運動が見られるようになり、初期には1910年にサンパウロでコングレガソン・クリスタン・ド・ブラジル (Congregação Cristã do Brasil) が、1911年にベレンでアセンブレイア・デ・デウス (Assembléia de Deus) が生まれている。その後、ペンテコスタリズムは信者を増やしながら多くの分派を生み、ブラジルの宗教人類学者カルロス・ブランドンが90年代の終わりにはプロテスタント人口の90%をペンテコスタリズムが占めるようになるだろうと指摘するほど、活動は活発である [Oro 1996: 26 への引用]。ペンテコスタリズムの特徴には、禁酒禁煙といった世俗内禁欲の徹底をはじめとするいくつかの項目が指摘されるが、なかでも信者が「クレンチ (信者) の人生は教会にある」としばしば語るように、教会活動の重視があげられよう [Brandão 1988: 48]。ペンテコスタリズムの信者らは、クレンチ (crente) という強固なアイデンティティによって教会に結びつけられており、彼らの間ではいわば画一的なライフスタイルが形成されているといえる。それゆえ信者以外を排他的に扱うという志向を生むことになる。クレンチとは、もともとは信者を意味する価値中立的なポルトガル語であるが、神を求める信者のなかの信者であるという意識がペンテコスタリズムにおける信者の強固なアイデンティティ形成に関わっているのである。

さてエリザの場合は、父がエホバの証人で母はカトリック信者である。本人は両親の影響も受けたが、アセンブレイア・デ・デウスに改宗した経験がある。彼女は2人の女の子の母親であり、夫との離婚が原因で知人の紹介によって天理教に改宗した。改宗後、彼女は天理教による「心なおしの災因・救済論」を学ぶことでペンテコスタリズムやアフロブラジリアン

宗教の災因・救済論を下位のものともみなすようになった。彼女は、悪魔が災いを引き起こすと考えることは遅れた考え方だと言う。

「近所の人達は天理教の黒い法被が地獄の色だというんです。悪魔の色だと言うんですよ。とても遅れた見方をしていると思うんですがね。本当はあの人たちが言う地獄なんてないのにね。地獄というのはお父さんが子供を殺したり、子供がお父さんを殺したりする、そういうことを言うんです。どろぼうするとかね。それが地獄なんです。エスピリティズム²⁵⁾だってそうですよ。彼らは霊を教化する (doutrinar o espírito) という言い方をします。霊を教化して、良い霊になるようにすると言うんです。地獄から引き上げるためにね。」

ところで、彼女の改宗の動機は、酒に溺れて暴力を振るっていた夫との離婚にあった。ラテンアメリカ社会では男性性が過度に誇張され、妻は横暴な夫に対しても従順であらねばならない、とするマチズムが存在する。大平健は、ペルーの貧民街の事例調査を通じて、そのような女性を処女懐胎の聖母マリアに自らをなぞらえる「聖母たち」であると指摘している [大平 1986: 68]。夫の暴力に耐えていた間は、彼女も「聖母たち」の一人たらんと願っていたのかもしれない。彼女の語りには「愛」や「つながり」といった言葉が強調される。離婚後、カトリック文化の外に身を置かざるをえなくなった彼女は、それらを求めてアセンブレイアに通い始めた。しかし、彼女の希望とは裏腹に「愛」や「つながり」を見出すことができなかった。教会では服装にもうるさく、それなりに着飾っていかなければ誰も相手にはしてくれなかった。また、信者らの間には階層意識が強くあり、それによってグループに分かれていたという。結局、彼女は「クレンチとは友達になれなかった」。その後、天理教に改宗することでようやく求めていたものを獲得したという。彼女は、天理教ブラジル伝道庁の修養会に参加し、「愛の大きさ」や「一致団結 (união) する大きな力」を感じることができたという。

「天理教の教会だったら雰囲気の中にうまくとけ込むことができます。

カイチョウサンと十分に話ができますし。アセンブレイアだったら、牧師は話が終わればそれで終わりなんですよ。それに牧師が貧しい人の家に行くということもありませんよ。逆に貧しい人は教会に行こうとしますがね。……シュウヨウカイに行ったときには『愛』の大きさを感じました。」

一方、彼女の「つながり (união)」への志向は、ラテンアメリカの都市問題の結果でもあると見られる。彼女が住んでいる地区では、ここ20年間に低所得者層が不法占拠によって住宅を増やした。住民の多くはそれ程良い暮らし向きであるとはいえず、そこでは毎日のように幅の狭い路上でランプに興じている失業者の姿が伺える。そうした住民に対して、彼女は「近所づきあいで仲のいい人なんか作れないし、信用もできない」と語っている。

さて、彼女は離婚後の不安を解消させたいと望んでいたが、天理教に改宗後、布教師からは問題を作った種をなくさなければならぬとの指導を受ける。そして、彼女は教義講習会と修養会に行く。

「コウシュウとシュウヨウカイに行ったのは……どうして私があのような結婚をしなければならなかったのか、その原因が知りたいと思ったからです。というのも布教師に私の離婚は前世のことが原因していると聞かされたのですが、それがどういうことなのか良くわからなかったからです。……私の祖父は6部屋ある家に住んでいたんですが、祖父と祖母はそれぞれ自分の部屋で寝るような夫婦だったんです。結局一つ (união) じゃなかったんですよ。その種が孫にまで渡ってきたということなんです。」

彼女は、祖父母の夫婦のあり方を思い出すことで、自分の離婚が「いんねん」という種によるものだとして理解した。彼女は、悪魔をはじめとするエスピリトが災いをもたらすというそれまでの考え方を遅れたものであると見なし、「いんねん」という説明原理に置き換えたのである。

結論

筆者は、エスピリトの災因・救済論の観点から天理教に改宗した非日系ブラジル人の「語り」を分析しながら、ブラジル北東部における天理教の受容と展開を論じてきた。天理教への改宗は、「エスピリトの進化」という信仰とエスピリトの存在様態をヒエラルキカルに捉えるビジョンによって事後的に正当化されているといえる。ブラジルの宗教的風土において「霊」と呼ばれる実体視され外在的に把握されるエスピリトと「心」として人間に内在するエスピリトは、既存のエスピリトの諸様態であって、なかでも外在的なエスピリトはブラジルの諸宗教で幅広く共有されているのである。しかし、天理教の場合は、「心」が災因・救済の根本であるという考え方の徹底を図り、その意味においてブラジルで特徴的な信仰体系を切り捨てている。信者らにとって天理教の信仰は、エスピリトの様態論において既存のブラジルの宗教とは一線を画するものなのである。それは、否定的タイプに顕著だった。また、補完的タイプでは、以前の宗教の聖典で示された意味構造を止揚しながら、天理教に改宗した後、以前の宗教を否定はしないものの「エスピリトの進化」の枠組みで解釈していることがみてとれた。そこに彼らの改宗の正当性が語られた。

最後に、以上の議論を踏まえた上でブラジルにおけるこれからの天理教の展開について触れておきたい。信者の「語り」を見る限り、天理教はブラジルの宗教的風土に共通してみられる「外在する霊の災因・救済論」を切り捨てているが、このことは、ブラジルにおける天理教の教勢の伸び方と無関係ではないだろう。確かに、ブラジル北東部の天理教は南東部でみられた日系人の精神的紐帯としての意味を離れて非日系ブラジル人のなかに受け入れられつつあるといえる。とはいえ、教会設立後20年を経ようとする現在もその信者数が目覚ましく伸びているというわけではない。

同時期にレシーフェ市で布教を開始したPL教団では、入会者数が既に約四千人を数えており(1998年9月現在)、天理教のそれとは格段の差がみられる。また、救世教でもPL教団と同程度の信者数を獲得しているよ

うであるが、これらの教団は、「心なおし」を重んじる点で天理教と共通点があり、本稿で筆者が論じたエスピリトの様態論においてブラジルの既存の宗教と非連続的な関係にあるとみられる²⁶⁾。それでもなお、これらの教団が非日系ブラジル人に幅広く受容されているのは、災因・救済論において切り捨てている部分を補うために十分な要素を教団側が準備しており、それによってブラジル人の宗教的欲求を満たすことに成功していることが考えられる。例えば中牧 [1985] が指摘したように、PL教団では個別的な「生活指導」を徹底して行うことで都市生活者の要求に応じており、それが会員の増加に繋がっているとみられる。

ブラジルの天理教は、2001年のブラジル伝道庁創立50周年に向けてブラジル全州に布教拠点を作る活動目標を立てている。その展開が、本稿で分析したような非日系ブラジル人が元来持っていた思考様式を切り捨てることに繋がるとしても、それを補完しうる要素を明確に提示しアピールすることができない限り、その作業は困難を伴うだろうと思われる。

謝 辞

本研究にあたって、天理教ノルデステ芳洋教会長坂口章二氏、天理教レーシェフェ芳洋教会長金子初子氏には、調査にたいすぐご理解とご協力を賜った。また両教会の信者の方々には、筆者の調査に快く応じていただいた。これらの機関、個人の方々に紙面を借りてお礼申し上げる。なお、本稿は、日本ラテンアメリカ学会第19回定期大会（1998年6月7日、於神戸大学）、及び「宗教と社会」学会第6回学術大会（1998年7月11日、於九州大学）でそれぞれ一部を発表した。貴重なコメントを頂戴した方々に改めて感謝申し上げます。

注

- 1) ヴェージャ誌の委託によってヴォックス・ポプリ社が1997年3月に行った調査によると、ブラジルの宗教人口の割合は、カトリック（72%）、プロテスタント（11%）、無宗教（9%）、エスピリティズモ（3%）、カンドンプレ・

- ウンバンダ(1%)となっている。調査対象は1998人、調査範囲はブラジル全土である。[Toledo 1997: 100]。日本の新宗教はエスピリティズモのなかに含まれているようである。
- 2) これらの教団が発表している信者数(会員数)の概数は、生長の家250万人、世界救世教30万人、PL教団60万人、創価学会15万人、天理教2万人である。なお、数字には脱会者の人数は含まれていないようである。
 - 3) 日本における文化庁の宗教教団信者統計にもみられるように、ブラジルにおける各教団の信者数も実際の数値を超えていることが十分に推測される。とはいえ、日本の経済力を強烈に印象づける車や電気製品などの輸入品はもとより、日本文化に対する関心はブラジルの少なからぬ人々の間で注目されており、新宗教もその例外ではない。
 - 4) 筆者は、1997年2月から同年3月にかけて、ブラジル北東部の天理教教会において非日系人信者を対象に質問紙調査(56名)と面接調査(20名)を行った。レシーフェ市とその隣町であるアブレウ・エ・リマ市にはノルデステ芳洋教会(1979年設立)とレシーフェ芳洋教会(1995年設立)がある。
 - 5) 改宗とは、ある特定の宗教の信仰を捨てて、他の宗教の信仰に入ることをいう[高木1973: 81]。
 - 6) 1998年11月現在、ブラジルの天理教の教会数は78箇所、サンパウロ州に63箇所(サンパウロ市内には31箇所)、パラナ州に8箇所、それ以外の州に7箇所となっている。
 - 7) 筆者が調査を行ったレシーフェ市及びアブレウ・エ・リマ市は北東部ブラジルに位置し、ブラジル史において早くからポルトガル人の植民地化が進められた沿岸都市の一つである。1570年代から1670年代まで、このあたりから少し南部に位置するバイアまでの地域で砂糖生産が行われ、ブラジルは世界最大の砂糖生産国になった。今でも都市部を少し離れると、サトウキビプランテーションが広がっている。1991年現在、レシーフェ市の人口は約130万人で、近郊のオリンダ市やイガラスー市などと大都市圏を形成している。
 - 8) エスピリト(espírito)は、日本語では霊、心、精神という訳語が充てられるが、本稿では霊、および心の意味で用いている。
 - 9) 本稿で提示する「エスピリトの災因・救済論」は、信者自身が事後的に語る各宗教(教団)の教説を筆者が再構成して導き出したものである。それゆえ、ここで説明されているエスピリトの諸様態が必ずしも各宗教(教団)による説明と一致しない可能性があることに注意されたい。元来、各宗教(教団)の真正なる教説と信者レベルでの教説の理解の仕方には、時として食い違いが生じていることが考えられる。しかし、それがどのようなものであるのかを明示することは本稿の目的ではない。その意味において本稿は、宗教(教団)の教義学的・神学的レベルからの分析を意図したものではない。

- 10) 松岡はこの用語を「霊の進化」あるいは「霊的進化」と訳している。
- 11) たとえば、ドミニカで活動しているカリスマ刷新運動に属するカナダ人神父タルディフ (Emiliano Tardif) の著書がブラジルで翻訳されて読まれているが、その中で法王パウロ6世が次のような説教を行ったことを強調している部分がある。「今日のキリスト教会が主として必要としていることは、悪魔という名を持った悪からの解放である。悪とは何者かが欠如していることではなく、積極的に働きかける主体のことである。それは、生きていてスピリチュアルなものであり、よこしまな存在である。」[Tardif 1997: 80]
- 12) このタイプの人々は、カトリシズムからの入信者32人のうちの2人とカルデシズムからの入信者2人である。
- 13) 本稿ではプライバシーを守るため信者の氏名は仮名にしている。
- 14) 天理教において「おぢば」とは、人間が創造された元の地点であり、人類の親のおわす里、すなわち「親里」と呼ばれる。このことから「おぢば」に参拝することは里に帰ることを意味し、「おぢばがえり」と呼ばれる。また、用木とは、17歳以上の信者で、本部において9度の別席と呼ばれる講義を聞き、天理教の統括者である真柱から直接「さづけの理」を拝戴した者を言う。用木はたすけの業である「おさづけ」を取り次ぐことができる。
- 15) ポルトガル語の聖書には、「verdade (真理, 真実)」という語が412箇所で使用されている。そこでの使用例は、次のように三つに分類することができると思われる。すなわち、(1) 真理=イエス[eg. マタイ 22: 15-16, マルコ 12: 14], (2) 真実=神 (の道)[eg. ヨハネ 3: 31-33, 黙示録 15: 3-4], (3) 真理=イエスの属性 (証し, 言葉)[eg. ヨハネ 5: 31-33, 17 (イエスの祈り): 17, エフェソ 1: 13] である。聖書における「真理」とは、イエスであり、神であり、イエスの属性である証や言葉などであり、「すべて真実なこと、すべて気高いこと、すべて正しいこと、すべて清いこと、すべて愛すべきこと、すべて名誉なこと、また徳や称賛に値すること」[フィリピ 4: 8] である。それは価値の基準に関係し個人の倫理性に関わることからであって、神あるいはイエスを通じて表現されるものといえる。検索は、ブラジルのホームページ Henig Net の Biblia On-Line による。<http://www.henig.com.br/biblia/>
- 16) インフォーマントが天理教用語を日本語のまま会話の中に使用している場合はカタカナ表記する。例えば、「カイチョウサン」(会長さん)、「オヤサマ」(教祖) など。
- 17) 用木が「おさづけ」を取り次ぐ救済活動は「おたすけ」と呼ばれている。
- 18) 金子レシーフェ芳洋会長によると、実際のたすけの現場では次のように語られている。「おたすけで例えば目の悪い人だったら、目は、くにとこたちのみことさんの御守護で、くにとこたちのみことさんが何かをあなたに教え

ようとしておられるんだから『水ごころ』、水のような澄んだ優しい心になって頑張らしてもらおうとってお話ししてあげて、今度良くなったときに神様からのお試しはいらなくなったんだよというんです。」なお、「くにとこたちのみこと」とは十ある神の属性の一つであり、その守護は「元の理」で語られている。

- 19) 解放の神学に関しては国内でも多くの著作があるが、「意識化」についてはフレイレ [1991] がある。
- 20) 「親神」とは天理教における神格であり、「天理王命」はその呼称である。また、「甘露台」とは奈良県天理市にある天理教教会本部の神殿の中心に据えられた柱で、その場所で人間創造が行われたと教えられている [天理教事典参照]。
- 21) カルデシズムの特色は実証主義が生まれたフランスの時代的狀況を感じさせるが、19世紀にブラジルの知識階層が近代化を進める上でコントの実証主義を学んだことは、カルデシズムのブラジル進出と深いつながりがあるように思われる。
- 22) パッセとはカルデシズムにおいて個人の救済を目的としたたすけの業である。リリアナの指摘は元カルデシズムの信者からほぼ例外なく語られている。
- 23) プロメッサとは、「誰かが難病等を患っているとき、それからの回復を願って、あるいはそれからの回復を感謝して、その人本人もしくはその縁者がある聖人の聖地へ巡礼」したり、ロウソクや生け花などを供物として供えること、などを指す [吉田 1994: 136]。
- 24) グラッサは神や聖人から頂戴する加護の意味で用いられる。
- 25) ブラジルでは、通常エスピリティズモとはカルデシズムやアフロブラジリアン宗教の両方を指すが、この場合は後者の意味で用いられている。
- 26) 筆者が1998年8月にブラジルで行ったPL教団の調査では、一人のブラジル人教師がPL教団における「エスピリトのピラミッド」に同意を示している。なお、PL教団の調査結果については別稿を準備中である。

参考文献

大平健

1986 『貧困の精神病理』岩波書店。

共同訳聖書実行委員会

1991 『聖書』日本聖書協会。

島蘭 進

1996 「心なおしとは何か —新宗教の日常的倫理実践と日本の『心』観の伝統—」『宗教学論集』19。

高木きよこ

1973 「改宗」『宗教学辞典』小口偉一ほか監修，東京大学出版会，pp.81-82。
天理教会本部編

1974 『天理教教典』天理教道友社。

天理大学おやさと研究所

1977 『天理教事典』天理教道友社。

中牧弘允

1989 『日本宗教と日系宗教の研究』刀水書房。

1985 「ブラジルにおける日系多国籍宗教の現地化と多国籍化 —パーフェクトリバティー教団の場合—」『研究レポートⅨブラジルの日系新宗教』。

フレイレ，パウロ

1991 『被抑圧者の教育学』小沢有作ほか訳，亜紀書房。

前山 隆

1978 「適応ストラテジーとしての擬制親族—ブラジル日本移民における天理教団の事例」『人文科学論集』12。

1997 『異邦に「日本」を祀る』御茶の水書房。

松岡秀明

1993 「日系新宗教への回心 —ブラジル世界救世教の場合」『宗教研究』297。

1997 「霊の進化 —ブラジルにおける世界救世教の受容をめぐる—」『東京大学宗教学年報』15。

森幸一

1985 「ブラジルにおける天理教の展開と組織化の特質」『研究レポートⅨブラジルの日系宗教』。

山田政信

1998 「ブラジルの宗教的風土—カトリシズムと新宗教の図式において—」『アメリカス研究』3。

吉田栄人

1994 「祭りと聖人信仰 —ユカタンの事例から—」『ラテンアメリカ 宗教と社会』G・アンドラーデ，中牧弘允編，新評論，pp.135-154。

Brandão, Carlos Rodriguez

1988 “Ser católico : dimensões brasileiras”, em Rubem César Fernandes et alli. *Brasil &EUA : Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro : Graal, pp. 27-58.

Brown, Diana

1986 *Umbanda : Religion and Politics in Urban Brazil*. Michigan : UMI Research Press.

Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro

- 1990 “O espiritismo” em Leilah Landim (org.), *Sinais dos tempos Diversidade religiosa no Brasil*. Cadernos do ISER No. 23, Rio de Janeiro : ISER, pp. 147–155.
- Hess, David
- 1991 *Spiritists and Scientists : Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture*. Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press.
- Kardec, Allan
- 1996 *O livro dos espíritos*. São Paulo : Livraria Allan Kardec Editora.
- Oliveira, Pedro A. Ribeiro de et alli.
- 1978 *Evangelização e comportamento religioso popular*. Petrópolis : Vozes.
- Oro, Ari Pedro
- 1996 *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis : Vozes.
- Tardif, Emiliano, e José H. Prado Flores
- 1997 *Jesus está vivo*. Coleção Kerygma 1, São Paulo : Edições Loyola.
- Toledo, Roberto Pompeu de
- 1997 “Crer em Deus, hoje.” em *Veja*, 1489 (30–13).