

霊の進化

——ブラジルにおける世界救世教の受容をめぐって——

松岡 秀明

キンバングの信者を救世教に連れて来ることはできない¹⁾。
なぜなら、その人の霊はここ（救世教）にはないのだから。
ブラジル救世教の60歳台の女性信者

1. はじめに

1989年3月のある土曜日の午後を、私は今でもはっきりと思い出すことができる。1987年から東京大学宗教学科の島菌進助教授(当時)が率いていた修養団捧誠会を調査するプロジェクトに、私は加わっていた。修養団捧誠会には、海外支部としてアメリカ支部とブラジル支部がある。私はサンパウロから70Kmほど離れたアチヴァイア市にある修養団捧誠会のブラジル支部を訪れていたのである。信者はおおよそ50人で、日系2世教人を除いてみな日系1世——つまりブラジルへ移民した日本人——であった。そのため、インタビューはすべて日本語で行なうことができた。

ブラジルに住む日本人あるいは日系人のなかで日本の新宗教(以下、新宗教)がどのように受け入れられているかは興味深い問題である(Maeyama 1983a,1983b, 森 1985)。たとえば、それは日系人社会における個人間の紐帯として受け入れられているのである。しかし、私は非日系ブラジル人が新宗教をどのように受容しているかにも関心があったので、サンパウロにある世界救世教(以下、救世教)の本部を訪れてみた。というのも、ブラジルの救世教の信者のほとんどは非日系ブラジル人だと聞いていたからである。救世教の幹部の日本人専従者は、その日の午後市内のある教会で月次祭^{つきなみさい}があるのでそこに行ってみないかと言ってくれた。当時私はポルトガル語を話せなかったので躊躇すると、日本語が話せる日系ブラジル人の専従者を案内役として付けるから大丈夫だという。そこで、案内役のマツダさんが運転する車でサンパウロ市内のチエテ教会を訪れることになった²⁾。

教会の大きな建物に着いたのは月次祭が始まる20分ほど前だったが、既にそこは信者でごったがえしていていた。おおよそ1000人近くの人がいただろう。所狭しと床に置かれた椅子のほとんどには人が座っており、誰も座っていない椅子にはバッグや服が置かれていた。席が見つけれなかった人々は通路に立っていた。大きな声ではないにせよ信者たちは私語を交わしており、教会の中はざわついてた。一人一人の顔をつぶさに観察したわけではないが、ざっと見渡した限り日系人あるいは日本人に見える人を見つけることはできなかった。ただし、外見からはまったく分からないが日系人もいたには違いない。このことについては第3節で触れる。しばらくして、壁に設置されたスピーカーからポルトガル語でアナウンスがあった。その後すぐに教会の責任者である河野師が壇上に現われると、信者たちは静まった。月次祭が始まったのである。河野師がご神体に向かって腕をひろげたのを合図として、信者たちは一斉に三度拍手し「天津祝詞^{あまつのり}」を日

本語で唱えはじめた。「^{かながらたまちはえ}惟神霊幸倍ませ。^{かながらたまちはえ}惟神霊幸倍ませ。」この言葉を人々は唱和し、再び三度拍手をして「天津祝詞」を終えた。そして次にポルトガル語でなにか唱えはじめた。ブラジルの新宗教は多くの非日系の信者を獲得しているということは知識としては知っていたが、この光景は「百聞は一見にしかず」という諺を私に思い起さずにはおこななかった。そして、サンパウロでのこの経験が私がブラジルにおける救世教の受容の研究を始める契機となったのだった。

ある宗教が、それが生成した文化とは異なる文化において布教を始めたとしても、布教が成功するか否かには、宗教的、経済的、そして政治的といった複数の要因が関わってくる。さらに、それらは相互に関連しており、一つの要因だけに布教の成否を帰することはできない。たとえば、ブラジルにおいて日系新宗教が非日系ブラジル人に広く受け入れられている原因には、日本人・日系ブラジル人に対する信頼や日本文化に対する憧れにも注目する必要がある³⁾。これら諸要因の総合的な検討は今後に譲るとして、本稿は世界救世教がブラジルで受け入れられた理由を、宗教的な要因にのみ焦点を合わせて考察する。救世教のブラジルでの受容の要因として、私は既に、(1)ブラジルでドミナントな宗教の教義と救世教の教義との間の連続性、および(2)救世教の宗教的寛容性、の二つを指摘した(松岡 1993)。本稿においては、ブラジルで影響力を持つ二つの宗教、キリスト教とエスピリチズムの教義および実践との間の連続性および差異をより精確に検討することによって、受容の宗教的要因を明らかにしてみたい。

2. 天国の建設者：カトリシズムと救世教

ブラジルで比較的大きな本屋に行けば、ほとんどの場合 *espiritismo* というプレートが掛かっている本棚を見つることができる。そこには、カルデシズモ、ウンバンダ、カンドンブレといった宗教に関する本が並べられている。ブラジルでは、降霊を中心的な宗教行為とするこれら宗教の持つ社会的な影響力は大きい。さらにはこのところ信者数が増えているペンテコステリズモにおいても、「神を受け入れる」行為としてトランスに重要な宗教的意味が与えられている。ブラジルにおいては、霊の世界の存在を多くの人が信じているのはまぎれもない事実である⁴⁾。

1970年に行なわれた第8回国勢調査(censo)までは、宗教のカテゴリーは、ローマン・カトリック、エヴァンジェリスト、エスピリタ、その他、無宗教の5つのカテゴリーに分けられていた。1970年におけるそれぞれのパーセンテージは次のようになっている(対象93,134,846人)⁵⁾。(1)ローマン・カトリック91.77%，(2)エヴァンジェリスト5.17%，(3)エスピリタ(*espírita*)1.27%，(4)その他1.03%，(5)無宗教0.75%(IBGE 1973: 10-11)。しかし1980年に施行された第9回では以下のように細分化され、それぞれのパーセンテージは次のようになっている(対象119,011,052人)。(1)ローマン・カトリック88.95%，(2)伝統的プロテスタント3.38%，(3)ペンテコスタリズム3.25%，(4)カルデシスタ(*espírita kardecista*)0.72%，(5)アフロ・ブラジル0.57%，(6)オリエンタル0.22%，(7)ユダヤ教0.01%，(8)その他0.95%，(8)無宗教1.64%(9)無解答0.25%(IBGE 1983: xxvii, 28-33)。この変化は、ブラジルが宗教の多様性と同時にカトリック信者の相対的な減少を公式に認めたことを意味する。

1994年の8月16日から9月5日の間に社会学者のプロジェクトによって実施された信仰についてのアンケートがあるのでそれをみることにしよう。対象はブラジル全土で20,968人であるので

国勢調査に比較することはできないが、資料としては貴重である。それによると、カトリック74.9%、エヴァンジェリスト13.3%、カルデシスタ3.5%、アフロ・ブラジル宗教1.3%、その他2.0%、無宗教4.9%、となっている(Pierucci and Prandi 1996:216)。ここでも、カトリックのさらなる減少とそれ以外の宗教の増加が注目される。だが、逆説的に言ってカトリックは依然としてブラジルで大きな力を持っている。もちろん、この74.9%という数字は全く教会には行かないような名目的な信者を含んではいるだろう。しかし、おおよそ4人に3人が自分の信仰としてカトリックを選択しているのである。この事実はカトリックがブラジルで持つ影響力の大きさを私たちにあらためて認識させずにはおかない。

ブラジルをシンクレティズムの宝庫と呼ぶならば、日本もそう呼ぶことができるだろう。とりわけ、新宗教の多くはシンクレティックな教義と実践によって特徴づけられる(島菌1986)。仏教、神道、キリスト教、さらには精神分析をも統合した生長の家はその代表的なものだが⁶⁾、救世教も例外ではない。その教典『天国の礎』のなかで、岡田茂吉は「本教には、基督教、神道、仏教を始め、儒教も、哲学も、科学も、芸術も、悉く包含されている」と述べているが(岡田 1990:15以下、『天国の礎』からの引用は『礎』:15のように表記する)、実際、救世教はシンクレティックな宗教である。

ブラジル救世教の教典 *Alicerce do Paraiso* は1963年から刊行が開始され、1981年に完結している。これは日本語の『天国の礎』の全訳である。信者はこの教典に日頃親しんでおり、教会での朝拝や夕拝の際にはそこから一編の「御教え」が朗読される。

『天国の礎』に拠って、キリスト教の世界観がどのような形で救世教の教義に反映されているかを検討してみよう⁷⁾。

岡田は、「今日世界を風靡しているキリスト教」(149)と述べることでその影響力の大きさを事実として受け入れ、「キリストの贖罪を受難の亀鑑として、苦しみを覚悟の上蕃地深く分け入り、身を挺して活躍した悲壮なる史実も、これを読んで胸の迫る思いがする」(151)と述べ、その布教のあり方を高く評価している⁸⁾。一方で、「キリスト教は別とし、他の既成宗教は時代に掛離れ過ぎていく」(254)と記しているように、宗教としてのキリスト教の現代的意義も認めている。以上のように、岡田はキリスト教に対して敬意を払っている。そのうえで、岡田は救世教の宗教的営為をキリストの預言を実現するものとして捉えるのである。以下、それを具体的におさえていこう。

『天国の礎』の巻頭の文章「世界救世教とは何ぞや」で、岡田は救世教が「地上天国出現を目的とし、物質文化の進歩と相俟って宗教文化を創成普及せんとするものである」と記している(1)。岡田によれば、地上天国とは「病貧争絶無の世界、全く人類理想の世界」であり、キリストの「天国は近づけり」、日蓮の「義農の世」、天理教の「一列揃って甘露台の世」が意味するところと等しい(1)。しかし、それが出現するためにはこれまでの世界が「清算」されなければならない。岡田はかつて入信していた大本のお筆先から、「最後の審判」「悪の世は済みたぞよ」や「いよいよ世の切替時が来るぞよ」という文言を援用する(47)。

「最後の審判」(46-49)と題された文章には、岡田がキリスト教をどのように捉えていたかが端的に示されている。岡田は、「最後の審判」「天国は近づけり」「キリストの再臨」の三つを聖書で最も重要な預言としている。そして、岡田は「数億の尊信者が絶対帰依しているキリストとも

いわれる大聖者が、あり得ざることをあるとあって予言するはずはない」と述べることで、最後の審判が必ず行なわれるものであることを確認している。それは、霊界の夜から昼へ転換という形で起こる。岡田はそれを、「昭和6年以降、漸次霊界は昼になりつつある」と表現している(4)。霊界の夜昼転換と同時に地上天国が出現するのだが、それを建設するのは、神によって選ばれ神によって駆使されるものとしての人間である。そして、天国建設の「時は今であり、そうして建設者は本教である」と述べるのである(54)。天国の建設者という意味で、「聖書の予言を本教が具体化する」(ibid.)のである。岡田は救世教は世界的たれと論じているが(168)、キリスト教を意識していたことは明らかであろう⁹⁾。

以上のようなキリスト教の世界観の根本的な肯定は、救世教のブラジルにおける布教の成功のひとつの要因となっている。私は1991年からブラジルの救世教信者に対してのインタビューを断続的に行なっている。氏名、年齢、救世教に入信しての年数などを問うた後、救世教以前に信仰を持っていたか否かを尋ねることにしている。初対面の場合、多くの人がカトリックだったと答える。「名前だけの信者だった」人や「教会にはほとんど行ったことがなかった」人もいれば、毎週ミサに通い、ボランティアとして奉仕してきた人もいる。救世教とカトリックの差異を質問すると、カトリックは原罪を強調しすぎるという答えが教義の面では最も多い。しかし、世界観の根本的な差異を指摘する人はいない。このことは、カトリシズムから救世教へ違和感や抵抗感なく回心しうることを示している。

さて、救世教とキリスト教の連続性を教義の面からみてきたが、ここで視点を変えて実践の実践の面で2つの宗教の差異を考察してみよう。すでに述べたように、ブラジル救世教は礼拝の際に、「天津祝詞」ないしは「善言讚詞」^{ぜんげんさんじ}をまず日本語で唱和し、その後で *Oração do Senhor* というポルトガル語の唱え言葉を斉唱する。この唱え言葉は、カトリックの唱え言葉とほぼ等しい。1995年の7月、PLのある日本人専従者と話していて、たまたま私が救世教がカトリックの *Oração do Senhor* とほとんど等しいものを用いていることを指摘すると、彼は次のように語った。

それはうらやましいな。なんといってもここはカトリックの国だから。PLもそれができればいいんだけどね。

20年近く当時ブラジルで既に20年近く布教を行なってきた彼の言葉には、自らの宗教をカトリックとどう関係づけるかの重要性が端的に表現されている。

カトリックから救世教へと回心したある信者は「救世教はみんなの世話をしてくれる」と語る。救世教信者——特にカトリックからの改宗者——にとって、その魅力的な特徴のひとつは信者に対する懇切丁寧な指導である。世界のカトリック教会のなかで、ブラジルのカトリック教会は神学的にも社会的にも最も進歩的なものの一つに数えられている(Bruneau 1986: 106, Stoll 1990: 27)。1960年代後半に、カトリックの改革運動が起こりその過程で解放の神学が台頭してきた。クセルマンが指摘しているように、解放の神学は個人の救済に対して批判的であり(Kselman 1986: 29)、社会全体の救済を重視する。ブラジルの解放の神学で少なからぬ影響力を持つポフの代表的な著作の一つの表題は『地に足のついた神学』だが(Boff 1984)、解放の神学は必ずしも草の根の運動とは成りえていない。ある救世教の信者は、解放の神学の影響を受けてから、神父が信徒の個人的悩みの相談には応じなくなったことが、人々がカトリックから救世教に回心する理由の一

つだと語った。なるほど、救世教では、体系的ではないにせよきめ細かい個人指導が行なわれている。これは救世教が個人救済を重視していることと関連している。「人を天国へ救うには、先ず自分が天国に上がって天国人となり、大衆を救い上げる」(『礎』:4)とされるように、救世教においては、個人の救済が社会の救済に優先する。ストールは、ラテン・アメリカにおける解放の神学はカトリック教徒をエヴァンジェリカル教会へと向かわせたと論じているが(Stoll 1990: 36)、これは日系新宗教についても当てはまるといえよう。

佐藤教師(reverendo)はブラジルで既に30年間布教を行なってきた。彼がベレン教会の責任者になったのは1988年である。1991年の6月、私が初めてベレンを訪れた時、彼は信者数が思うように伸びないので悩んでいた。しかし、1995年6月にはベレン教会は信者増加率においてブラジルでも有数の教会になっていた。では、一体なにが変ったのだろうか。

一対一。これが今年のうち(ベレン教会)の標語。信者さんとの一対一で話し合うことの大切さをもう一回教えられたよ。(中略)ここに教会長として来てから、信者さんを増やすことだけに目がいってしまって、大事なことを忘れてしまっていた。

この認識は本部でも等しかった。ある幹部は「ガラピランガ建設を強調しすぎた。初心にもどらなければいけない」と語った。ここで初心とは、信者の世話であり、救世教は自らの魅力を再確認しているところなのであった。

3. 霊のヒエラルキー：救世教の霊界観

すでに述べたように、ブラジルにおいては降霊をその根本的実践としている宗教が大きな影響力を持っている。これまでカトリックとの連続性と差異をみてきたが、教義と実践の点において、救世教はカトリック以上にそれら宗教に近い。本稿ではそれら宗教のなかでも救世教と最も近いと考えられるカルデシズモをとりあげ、救世教との比較を試みたい。だがその前に救世教の霊界観、さらには霊界と現世との関わりがどのように考えられているかを概観しておく必要がある。救世教の教義において、霊界という概念はきわめて重要な位置を占めている。それゆえ、救世教を理解するためにはその霊界観を把握することが不可欠である。しかしながらそれは必ずしも容易ではない。さらに霊界と現世(救世教では「現界」と呼ばれる)との関係はさらに複雑である。この複雑さの一つの原因として、『天国の礎』が、岡田茂吉が1947年(104)から1953年(430)にわたって書いた短い文章(教団では「論文」と呼ばれている)を集めたものであることが考えられよう。

ともあれ、『天国の礎』によって救世教の世界観をみていこう。宇宙は、可視の世界である「現界」と不可視の世界である「霊界」(「霊層界」,「心靈界」という言葉も用いられる)に分けられる。「心が肉体を動かす如く霊界が現界を動かすのである」(324)と記されているように、現界を支配しているのは霊界である。そしてこれを岡田は「霊主体従の法則」と呼んでいる(326)。人間は「霊体」と「現体」から構成されており、無限の生命を持つ霊体は一義的存在であり、現体は二義的存在であるとされる。

霊界は天国、^{ちゅううかい}中有界(八衢とも呼ばれる)、^{やちまた}地獄の3段階に大別される。各段階は60の階層よりなるので、全体としては180の階層があることになる。霊はこの180の階層のいずれかに位置している(図I参照)。岡田はこれを霊の「籍のようなもの」と表現しているが(325)、この「籍」は

固定されたものではない。

この籍は一定しておらず、絶えず上下に移動しており、運命もそれに伴う以上、人間は出来るだけ上段に昇るよう心掛くべきである（同前）。

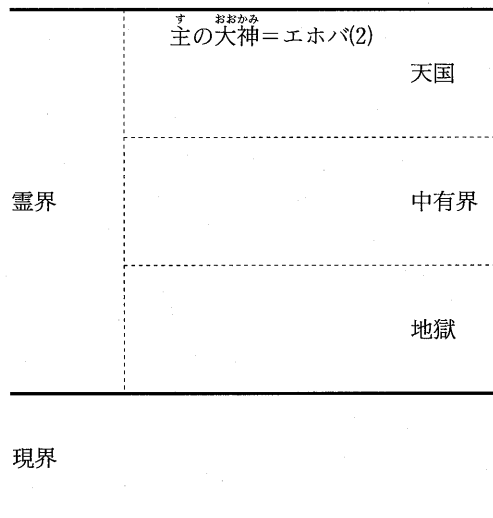
現界において「出来るだけ善事を行う」ことで霊が軽くなることより、霊界における霊が向上するのである(326)。では、それは現界でどのような結果を生じるか。個人の意志と現世での幸福との関係が説いた「幸福の秘訣」と題された一文をみてみよう。

心が肉体を動かすの如く、霊界が現界を動かすのである。然も一切は霊界が主で現界が従であるから、運と雖も霊界にある霊の運が開ければいいので、そのまま体に映り幸運者となるのは勿論である(324-325)。

現世での幸福について、岡田は決定論をとっていない。すなわち、現世の幸福は個人の意志によって霊のレベルを上げることで獲得されるのである。

さて、ここで救世教の根本的な宗教的実践である浄霊について触れておこう。浄霊とは、それを施す者が受ける者に対して手をかざすことにより、神の光を伝達するとされる行為である。岡田は「浄霊とは幸福を生む方法である」とする(327)。なぜなら現世での「不幸の原因は全く霊の曇り」だからである(同)。人間は、生きることで、「意識せると意識せざるとにかかわらず、霊体に汚穢が堆積する」が(109)、浄霊によりそれは取り除かれるからである。

図1：救世教の霊界観



4. 霊と人：カルデシズモと救世教

さて、カルデシズモと救世教との連続性と差異をみていくことにしよう。まず、私のフィールドでの経験から始めることにしたい。

1992年4月のある日の夜、私はサンパウロ市南部の中流階級の住宅地にあるアパートの一室にいた。セッション(sessão)と呼ばれるカルデシズモの信者たちの集会在まさに始まるようとしているところだった¹⁰⁾。このアパートの住人でありカルデシズモのグループの主催者のリタ、信者6人、彼女の従姉でサンパウロ大学の3年生で人類学を専攻しているイザウラ、そして私の10人が部屋に

いた。私以外はみな女性で、東洋人の肌の色と顔をしているのは私一人だった。

灯りを落として集会が始まった。リタが、カルデックの『霊の書』から文章を読みあげ始めた。しばらくそれが続いた後、集会は降霊にさしかかった。リタは、霊が降りるのを静かに待った。霊が降りた。彼女はしばらく何かを語った後、静まった。二番めの霊が彼女に降りた。彼女はゆっくり立ち上がった。そして太く大きな声で日本語で歌うようにこう唱えたのである。

かなながらたまちはえ
惟神霊幸倍ませ
かなながらたまちはえ
惟神霊幸倍ませ

突然の救世教の唱え言葉に私は驚いた。その時は、それが大本の唱え言葉だとは気がつかなかったのである。そして、また別の霊が降りた。リタに続いて二人の霊媒にいくつかの霊が降りて、降霊は終わった。セッションの最後に、信者たちは一人づつリタの前に行き彼女と向かいあい静かに立った。リタは、相手に手の平を向けて腕を2、3回大きく振った。パッセ(passe)と呼ばれるこの行為は、施術者から被術者に霊的なエネルギーを伝達するとされている。イザウラも私もパッセを受けた。セッションはおよそ2時間で終わった。

これまで説明を加えずにカルデシズモという言葉を用いてきたが、ここで用語を整理しておきたい。ブラジルにおいて、スピリチュアリズムを意味するエスピリチズモ(espiritismo)という言葉はコンテキストに応じて以下二つの意味を担う。

(1) アラン・カルデックが体系化した霊の世界と現世についての教義を信奉する宗教運動。この運動はカルデシズモ(kardecismo)とも呼ばれるが、その場合信者はカルデシスタ(kadrecista)と呼ばれる。筆者が知る限りでは、信者自身はカルデシズモよりもエスピリチズモという言葉を用いる傾向がある。その場合は、自らをエスピリタ(espírita)と呼ぶ。ヘスも、カルデシズモの研究書のなかで同様の意見を述べている(Hess 1991: 228)。

(2) 霊媒による霊と人間との直接的交流を信奉する宗教運動。この広義のエスピリチズモには、カルデシズモ、ウンバンダ、カンドンプレなどが含まれる。カンドンプレはアフリカに起源を持つ。ウンバンダはカルデシズモとカンドンプレに影響を受けた宗教である¹¹⁾。

本稿では、カルデシズモを(1)の意味で用いる。信者たちはエスピリティズモ、エスピリタという呼称を用いることが多いが、先に見たように国勢調査などにおいては、カルデシズモ、カルデシスタという名称が定着しているからである。

再びセッションにたち戻って、大本の唱え言葉の経緯を説明しておこう。リタとイザウラの曾祖父と曾祖母はブラジルへ移民してきた日本人であり、曾祖父は大本の信者だった。日系2世のリタの祖父は、非日系のブラジル人女性と結婚し、日系3世のリタの母が生まれた。そしてリタの母親も非日系ブラジル人と結婚したので、リタは日系4世でクォーターということになる。そして、リタの両親はカルデシズモの霊媒だった。一方、リタの母の妹であるイザウラの母は黒人と結婚し、イザウラが生れた。ある人の紹介で彼女に初めて会った時、彼女は「だから私は色が黒いし、髪の毛が縮れているの」と私に語った。

さて、リタに降りて大本の唱え言葉を唱えた霊はオトンパイという愛称を持つエトウサンキチの霊だという。そして、エトウサンキチとは大本の信者だったリタの曾祖父である。ここで、前山とスミスの論文によってブラジルの大本の布教開始当初の展開を概観しておこう。1926年に日

本から移民した信者によってブラジルでの大本の布教は開始され、1931年にはサンパウロ近郊のサン・ミゲル・パウリスタに神殿を建設するにいたる。ところが、1935年の日本でのいわゆる第2次大本事件以来、日本の本部とは連絡が途絶えがちになり、活動の中心となってきた人物も1940年に日本に帰国してしまう。しかし、ブラジルに残った信者たちのなかには自宅で宗教活動を続けるものもあったという(Maeyama and Smith 1983: 84-5)。

リタの曾祖父もそうした大本の信者の一人だったに違いない。事実、リタの曾祖父は自宅で治病儀礼や降霊を行っていたと彼女は母親から聞いているという。彼が鎮魂帰神を治病術と降霊術として行っていたと考えて大過はないだろう¹²⁾。リタの曾祖父とともにブラジルへ入った大本は、ブラジルの宗教文化のなかに溶け込んだのである。あたかも、リタやイザウラが日本人の血を受けついではいても、外見からは全然それが判別できないように。象徴的な出来事はそればかりではない。彼女たちの曾祖父エトウサンキチの霊の愛称オトンパイという言葉は、おそらく日本語の「おとうさん」ないし「おとうちゃん」の「おとう」と、ポルトガル語で父を現わす言葉 pai が接合したものであろう。

周知のように、岡田茂吉は大本に入信していたことがあり、救世教の教義と実践は大本からの強い影響を受けている。そして、このセッションのエピソードは、救世教がブラジルで受容された要因の一つを明らかにする導きの糸となる。

病気の原因と結果の点で、カルデシズモと救世教は大きく異なっている。救世教は、病気が霊の「曇り」の「浄化」の作用であるとし、浄霊は霊の曇りを解消すると説く(『礎』p.59)¹³⁾。一方、カルデシズモでは原因と結果が逆となっている。すなわち、病気は霊体にとって害となる(Hess 1991: 21)¹⁴⁾。しかし、カルデシズモのパッセと救世教の浄霊は、教義と実践いずれの点でも非常に近い。カルデシズモにおいて、パッセはそれを行なう霊媒が静止した状態でそれを受ける人に対して向けた手を上から下へと振り下ろすという行為である。そしてそれは正のエネギーを送るとされる。一方、救世教における浄霊はそれを行なう者が受ける者に対して手をかざす行為であり、神の光を伝達するとされる。つまり、パッセにおいても浄霊においても、人間の手から静止した他者に対して正の力が伝達されるのである。両者の類似性ゆえに、救世教も1956年の布教開始当時には、浄霊を治病儀礼として用いざるをえなかったのである。それゆえ、当初は日本のエスピリティズモ(espiritismo japonês)と呼ばれたりもした¹⁵⁾。

しかし、救世教とカルデシズモの近さを示すのは浄霊とパッセの類似性だけではない。それを検証するために、まずカルデシズモの世界観を確認することからはじめよう。フランス人の教育者イポリット・レオン・ドゥニザール・リヴァイユ(1804-69)は、アラン・カルデックのペンネームを用いて1850年代から霊の世界についての著作を発表するようになる¹⁶⁾。それらの著作中で最も重要なのは、1857年に初版、決定版となる第二版が1860年に刊行された『霊の書』である(Kardec [1857] 1862a)。カルデシズモにおける教典とされる『霊の書』は1019の節からなるが、その多くは霊界についての質問に対して霊から与えられた答えを書き記したものとされている。それゆえ、この書の表紙にはアラン・カルデックが著者ではなく編者と記されているのである¹⁷⁾。1858年4月1日にはカルデックを中心としてパリ心霊研究協会が設立される¹⁸⁾。それに先立ってその年の1月から月間の32ページの小冊子『心霊研究』発刊されている(Kardec [1957] 1862a: 巻末1-4)。カ

ルデックの著作はすぐにブラジルに紹介され、1884年にはブラジル心霊協会(Federação Espírita Brasileira)が設立されるにいたる(Hess 1991: 81)¹⁹⁾。その後、カルデシズモは主として都市の中流階級以上の人々に支持されながらブラジル全土に浸透し今日にいたっている。

カルデシズモの教義をまとめてみよう²⁰⁾。

(1)スピリチュアリズム全般について該当することだが、霊媒による霊との交流を根本的な宗教的実践とする。霊媒は一般的に人間を助けるが、人間に危害を加える霊媒もある。

(2)霊媒は、パッセによって霊的なエネルギーの伝達を行なう。エスピリチズモにおいては、人間に憑いている霊や病いは、人間の霊体(perispírito)に対して悪い影響を及ぼす。

(3)転生を信じる。この点において、カルデシズモは英語圏のスピリチュアリズムとは異なっている。輪廻転生を信じるスピリチュアリストは英語圏においても少なくないが、アメリカの全国心霊協会(National Spiritualist Association of Churches)は公式には転生を受け入れてはいない(Barnes n.d.: 37)。

(4)霊の進化(evolução espiritual)を信じる。進化とは下級な霊から高級な霊にいたるヒエラルキーにおいて、霊がそのレベルを上げていくことである。カルデシズモにおいては、インドにおけるカルマ信仰と同様の因果律「原因結果の法則」が信じられており、すべての出来事は必然的に起こるのであり、それは霊がこれまでに行なってきた行為に由来する。霊のレベルは、霊がこれまでの転生において積んできた善行と、現在この世に生きてその霊をになう人の善行によって決定される。そして、慈善活動を根本的な善行としてとらえる。

(5)自然と超自然、科学と宗教を分けない。このことに関しては、文化人類学者のヘスが興味深いエピソードを紹介している。彼がカルデシズモの信者たちとの会話をしている際に儀礼という言葉を用いると、信者たちは彼らの運動には儀礼などないと反論するというのである。彼らは自らの宗教的な行為は、より科学的・哲学的な実践であるというのだ(Hess 1991: 19)。

(6)神は永遠不滅であり、全能で善である。

(7)キリストは、これまでにこの世に現われた最も偉大な人間である。福音書はアラン・カルデッキの著作において再解釈される。ここで重要な点はキリストに神性を認めない点である。

以上のカルデシズモの教義上の特徴を、救世教の教義のうちに見いだすことが可能かどうかを検討してみよう。なお、引用はすべて『天国の礎』による。

(1)霊との直接の交流についてだが、岡田茂吉自身霊との交流を積極的に行なっていた時期がある。『天国の礎』には、「霊査法」と呼ばれる方法が記されているが、それは、特別な能力を持った人間が、ある人間に憑いている霊と交流するものである。死者の霊もあれば、現存する人間の霊(「生霊」と呼ばれる)もある。岡田は彼自身が他者に憑いている霊と会話をしたエピソードを書き残している(104, 114)²¹⁾。しかし、この霊査法は次第に行なわれなくなる。1956年の布教開始当初から降霊を否定することで、救世教はブラジルでは現世重視の宗教としてスタートしたのであった。

(2)パッセと浄霊の類似性は既に指摘したとおりである。

(3)の転生は、救世教の霊界観においても重要な位置をしめている。人間は生きる過程で、「意識せると意識せざるとにかかわらず、霊体に汚穢が堆積する」(109)。人間の死後、霊は霊界で浄化作用を受け「ある程度浄化された霊から再生する」とされる(66)。この考えは、以下の引用が示

すように仏教の輪廻転生という概念に影響を受けたものであろう。

人間は霊界における生活を、何年か何十年、何百年か続けて再び生まれるのである。かくのごとく生変わり死変わり何回でも生まれてくるので、仏語に輪廻転生とはこのことを言ったものであろう(108)。

(4)既にみたように、救世教でも霊のヒエラルキーで上位にのぼることは重視されている。そして、善行はその一つの重要な要因である。

(5)宗教と科学について救世教の説明は一定しない。例えば岡田は「科学と宗教を平行させ得る」(255)と述べているものの、それはあくまでも両者を別のものと捉えた上である。一方で、既に見たように岡田は救世教が宗教、哲学、科学、芸術を包含すると述べている(15)。

(6)少なくとも『天国の礎』では、神観念について明確に説明した箇所は認められない。

(7)先に見たように、救世教はキリストを高く評価しているが、それ以上の立ち入った説明は認められない。

これまでの比較検討によって、(1)(2)(3)(4)の点で救世教とカルデシズモの教義の類似性を確認することができた。これが偶然の産物かということ、必ずしもそうとは言えない。一時の中断をはさんで1920年から1934年まで岡田茂吉は大本に入信しており、1931年からは大森支部長を務めていた。1916年に大本に入信し後に幹部となった東大出身の英文学者浅野和三郎とも岡田は親交があった(『礎』:107)²²⁾。『天国の礎』に収められている「生と死」という題の文章(107-111)には、スピリチュアリストとして著名なオリヴァー・ロッジ、メーテルリンク、ワードらの名前が現われている。岡田が大本の信者だった頃、彼らの著作のいくつかは邦訳されていた(武邑1977, 吉永1980)。岡田はそうした書物から、あるいは浅野から直接スピリチュアリズムを学んだに相違ない。カルデシズモで信じられている転生が、英語圏のスピリチュアリズムでは必ずしも信じられていないので、岡田が英語圏のスピリチュアリズムからどのような影響を受けたかについてはより精確に考証する必要があるとしても、救世教の霊界観がスピリチュアリズムから影響を受けていることは間違いない。

この類似性は、カルデシズモの信者にとって救世教を「経験に近い」宗教としている。では、カルデシズモを経て救世教を信仰するに至った人々はなにを両者の差異ととらえているのだろうか。これまでみてきたように、救世教もカルデシズモも霊界での霊のレベルを上昇させることに意義を見いだしている。しかし、両者の間には重要な相違がある。それは、カルデシズモの中心となっている降霊を救世教は禁じているという事実である。カルデシズモを25年間以上信仰した後救世教へ回心した女性信者は、救世教における降霊の禁止を次のように説明した。救世教が扱う霊は、カルデシズモが扱う霊よりレベルが高く、救世教ではもはや霊との直接交流は必要ないのだ、と。そして、霊の高さこそが彼女が救世教を選択した理由なのである²³⁾。

5. おわりに

これまで見てきたようなカトリックとカルデシズモとの類似性を前提とした救世教の魅力は、ブラジルの布教において大きな意味を持つと思われる。最後に、ブラジルの救世教信者の主たる

階級について考えてみたい。ある教会長は私に「救世教は金持ちの宗教と思われている」と語ったことがある。事実、私が知る限り救世教の信者の多くは中流以上の階級に属している。このことを私がある教団幹部に質問すると、彼は貧しい人たちに布教してもなかなかうまくいかないと答えた。そして、こう付け加えた。「力のある人を信者にしなければ社会は変えられないですよ。」

対馬は、日本の新宗教の霊界観について「霊界の重要性が強調されながら、霊界での生活に現界の生活以上の意義を見出す考え方は希薄」なことを指摘している(対馬 1990:230)。降霊を禁じている救世教では、この傾向が強い。現世での幸福しか霊界での霊の高さを計る尺度がないとしたならば、現世での一定の幸福を享受しうる階級が信者の主体となって当然であろう。

註

- (1) キンバンダはアフリカ系のブラジルの宗教で、黒魔術を行なうとされる。Brown 1986を参照せよ。
- (2) 本稿では、インフォーマントの個人名はすべて仮名とする。
- (3) 1908年の移民開始以来、日本人・日系ブラジル人は主に農業の分野でブラジルに貢献してきた。また、近年では高品質の日本製電化製品が浸透している。少なくともサンパウロ州の日系人社会の内外で流通している「信頼できる日本人」(japonês garantido)という言い回しにはこのような背景がある。
- (4) もちろん、霊の世界のありかたはそれぞれの宗教で異なっている。ここで私が言いたいのは、不可視で超越的な世界の実在を多くの人々が信じているということである。
- (5) 国勢調査の結果はパーセントでは提示されていないので、以下のパーセンテージは私の計算による。
- (6) ブラジルの日系新宗教のなかで、最も信者が多いのは生長の家である。中牧はブラジル文化の「唯一絶対を振りかざさない感覚」と、生長の家のシンクレティズムの親和性を指摘している(中牧 1986:215)。
- (7) 本稿における引用はすべて日本語版の『天国の礎』から行なう。それぞれの引用についてポルトガル語版を参照したが、大きな差異——たとえば、よりカトリックの世界観に近づけるような言葉や言い回しの選択——は認められなかった。
- (8) 救世教は、開拓布教、すなわち信者がいない地域での布教を最も重視する。ブラジルでは、危険だからという理由で開拓布教は女性に勧められていない。そしてこのことが、女性布教者の地位の低さの原因の一つとなっている。教団におけるさまざまなヒエラルキーは、別の機会に考察する。
- (9) 岡田のこのユニヴァーサルイズムは、彼が一時入信していた大本から影響を受けたものであろう。
- (10) セッソンのカテゴリーについては、Hess 1991, pp.19ff. を参照せよ。
- (11) カマルゴがカルデシズモとウンバンダの間に連続性があると主張する一方、カヴァウカンティはそれを否定している(Camargo 1961, Cavalcanti 1983)。
- (12) 大本の鎮魂婦神については、津城 1990 第3章を参照せよ。
- (13) 病気にポジティブな意味が与えられていることに注目すべきである。
- (14) ここでは、perispírito を霊体と訳したが、カルデシズモの世界観において perispírito は身体と霊との媒介になるもので、永遠の部分と有限の部分に分けられる(Cavalcanti 1983:43-4)。救世教でも「霊体」という言葉を用いる場合があるが、それは霊それ自体をさす。
- (15) 1956年ブラジルで布教を開始した人物による。
- (16) カルデックの著作については、Vartier 1971巻末のビブリオグラフィーを参照せよ。
- (17) 以下に原文を記しておく。Selon l'enseignement donné par les Esprits supérieurs à l'aide de divers médiums. Recueillis et mis en ordre par Allan Kardec.
- (18) 29条からなるこの協会の会則が『霊媒の書』の第30章となっている(Kardec[1985]1862:458-467)。

- (19) ブラジルで『霊の書』と『霊媒の書』の最初の翻訳がいつ刊行されたかは現在のところ不明。
- (20) 『霊の書』序論第6節はカルデシズモの教義の要約とすることができるようなものとなっている。私のここでのまとめは、この第6節とともに Camargo 1961, Cavalcanti 1983, Hess 1991を参考にした。
- (21) 霊査法では被験者を「端坐瞑目」させるとある（『礎』 113）。近代日本におけるスピリチュリズムの展開は興味深い問題であり、今後考察したい。
- (22) 浅野和三郎については以下を参照せよ。大本七十年史編纂委員会編1964, pp.682-7, 吉永 1980。
- (23) 彼女は、カルデシズモの世界観によって救世教を選択したのである。

引用文献

Barnes, Peggy

n.d. *The Fundamentals of Spiritualism*. Indianapolis : NSAC Publishing Center.

Brown, Diana DeG

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

Bruneau, Thomas C.

1986 Brazil : The Catholic Church and Basic Christian Communities. In Daniel H. Levine, ed., *Religion and Political Conflict in Latin America*, pp. 106-123. Chapel Hill : University of North Carolina Press.

Camargo, Procopio Ferreira de

1961 *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo : Pioneira.

Cavalcanti, Maria Laura

1983 *O Mundo Invisível*. Rio de Janeiro : Zahar.

Hess, David J.

1991 *Spirits and Scientists : Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture*. University Park : The Pennsylvania State University Press.

IBGE

1973 *O Censo Demografico 1970 Brazil*. Vol.1, Rio de Janeiro : IBGE

1983 *O Censo Demografico 1980 Brazil*. Vol.1, Tome 4, Numero 1. Rio de Janeiro : IBGE

Kardec, Allan

[1857] 1862a *Le Livre des Esprits*. Paris : Didier.

[1859] 1862b *Le Livre des Médiums*. Paris : Didier.

Kselman, Thomas A.

1986 Ambivalence and Assumption in the Concept of Popular Religion. In Daniel H. Levine, ed., *Religion and Political Conflict in Latin America*, pp. 24-41. Chapel Hill : University of North Carolina Press.

Lehmann, David

1996 *Struggle for the Spirit*. Cambridge : Polity Press.

Levine, Daniel H. ed.

1986 *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press.

Maeyama, Takashi

1983a Religion, Kinship, and the Middle Classes of the Japanese in Urban Brasil. *Latin American Studies* (The University of Tsukuba) 5 : 57-82.

1983b Japanese Religions in Southern Brazil : Change and Syncretism. *Latin American Studies* (The University of Tsukuba) 6 : 181-238.

Maeyama, Takashi and Robert J. Smith.

1983 Omoto: A Japanese "New Religion" in Brazil. *Latin American Studies* (The University of Tsukuba) 5 : 83-102.

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』No.297。

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」中牧弘允編『研究レポート IX ブラジルの日系新宗教』（サンパウロ人文科学研究所）

中牧弘允

1986 『新世界の日本宗教』東京：平凡社。

岡田茂吉

1990 『天国の礎』（新装第3刷）熱海：世界救世教。

大本七十年史編纂会

1964 『大本七十年史』上巻 亀岡：大本。

島菌進

1986 「日本の新宗教のシンクレティズム」『文化人類学』3。

Pierucci, Antônio Flávio and Reginaldo Prandi

1996 *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo : Hucitec.

Stoll, David

1990 *Is Latin America Turning Protestant?* Stanford : Stanford University Press.

武邑光裕

1977 「近代日本における靈的衝動」『地球ロマン』復刊4。

津城寛文

1990 『鎮魂行法論』東京：春秋社。

Vartier, Jean

1971 *Allan Kardec : La naissance du spiritisme*. Paris: Hachette.

吉永進一

1980 「靈と熱狂」『迷宮』3。

Evolution of Spirit : The Church of Messianity in the Brazilian Religious Arena

Hideaki MATSUOKA

The Church of World Messianity (*Sekai Kyusei Kyo*), a Japanese new religion, has propagated in Brazil since 1956. The religion claims that it has 250,000 followers and 95 percent of them are non-Japanese. By comparing Messianity with Catholicism and *kardecismo*, a Brazilian spiritualism, this paper tries to elucidate the reason why the religion was accepted by non-Japanese Brazilians.

Messianity defines itself as a religion that realizes the prophecy of Christianity. Further, Messianity's care of its followers is attractive for Catholics because liberation theology, which has retained remarkable influence in Brazil since the 1970s, focuses on the salvation of society rather than on individual salvation.

Kardecismo is closer to Messianity than Catholicism, however. Both Messianity and *kardecismo* (1) believe in the existence of the spirit world, (2) put importance on the procedures which transfer transcendental energy from one human being to another (3) believe in reincarnation, (4) urge spiritual evolution; raise the spirit's level in the spirit world. These similarities are not by coincidence. Western spiritualism reflects in Messianity's doctrine, because the founder Okada Mokichi was interested in Western spiritualism and read its literature in Japanese translation.

With its closeness to Catholicism and *kardecismo* both in doctrinal and practical aspects, Messianity has achieved success in propagation in Brazil.