

平成 27 (2015) 年度 学位請求論文 (課程博士)

在日ブラジル人とキリスト教についての研究

大正大学大学院文学研究科宗教学専攻 研究生

星野 壮

## 目次

### 0. 序章 問題の所在、研究の視角、研究の方法について . . . . . 1

問題の所在—在日ブラジル人研究における希少性／「顔の見えない定住化」／制度宗教・組織宗教の「力強さ」／宗教（社会）学における代表的な先行研究／「土着化」・「文化変容」論とその適応について／「気密室」・「魔法瓶効果」論とその適応について／「トランスナショナル」論とは何か／「トランスナショナル」なコミュニティとしての宗教／本論の目的・構成・方法

### 1. 第1章 日系ブラジル人から在日ブラジル人へ—その史的展開— . . . . . 21

はじめに／ブラジルにおける日本移民①—戦前の拡大期と同化政策—／ブラジルにおける日本移民②—その戦後—／日本の外国人について／1980年代初期から中期まで／1980年代後期から1990年入管法改正を経た1990年代初期にかけて／1990年代の景気後退期／2000年代前期から中期にかけて／2008年前半—メモリアルイヤーを迎えて—／2008年後半以降—金融危機の影響—／最後に

### 2. 第2章 日本におけるカトリック教会と在日ブラジル人 . . . . . 36

はじめに／在日ブラジル人の宗教分布と先行研究の検討／日本におけるカトリック教会と外国人司牧・支援システムの概略／1990年代からなされていた司牧と支援／2000年～2008年前半まで（注目度上昇と信徒共同体成長の時期）／「自立性」と「敗退性」への対応をめぐって／2008年後半から現在まで—不況から減少へ—／分析と小括

### 3. 第3章 カトリック教会における在日ブラジル人信徒共同体の生成 . . . . . 67

はじめに／フィールドの概要／カトリック豊橋教会の概要／多文化共生とコンタクト・ゾーン／在日ブラジル人信徒共同体（コムニダージ）の形成過程について／西三河のブラジル人カトリック信徒／「共振」する日本人信徒の特性／分析と小括

### 4. 第4章 日本で成長するエスニック・チャーチ群—ペンテコステ派と心霊主義— . . . 93

はじめに／プロテスタント優位の「宗教市場」としての在日ブラジル人社会／M教会の設立と豊橋教会／M教会の行う社会貢献／M教会が作り出す共同体／心霊主義とは何か／ある心霊主義センターの創設／イノウエのセンターにおける宗教活動と信徒たち／

心霊主義の社会貢献活動と「共振者」／集团的アイデンティティ論と在日ブラジル人／  
エスニック・チャーチの強み／エスニック・チャーチが抱える危機と M 教会／エスニック  
・チャーチが抱える危機と心霊主義／分析と小括

5. 第 5 章 不況時における教会資源の可能性・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 135

はじめに／本論で用いる社会関係資本概念について／宗教と宗教研究は「多文化共生」  
と関係ないのか／どのように、宗教集団は行政・市民活動と「協働」したのか／非宗教  
的グループ P の意義／事例の考察・分析／結語

6. 第 6 章 在日ブラジル人と教会の今後—オルタナティブの萌芽—・・・・・・・・・・ 149

はじめに／本章の前提となる事項—ブラジル人学校とその生徒の減少—／「エスニック・  
チャーチ」をこえる—日本の福音派教会への転出者の例—／「エスニック・チャーチ」  
が変わる—心霊主義センターの事例—／分析と小括

7. 終章 結論・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 162

はじめに／本論で判明したこと／「越境者—共振者モデル」と宗教の今後／おわりに

初出一覧

参考文献一覧

あとがき

## 0. 序章 問題の所在、研究の視角、研究の方法について

### 0-1. 問題の所在—在日ブラジル人研究における希少性—

本論における最大の目的は、端的に表現すれば、現代日本における外国人、特に在日ブラジル人<sup>1)</sup>に焦点をあて、彼／彼女らと密接に関わる宗教集団、および彼／彼女らが自ら立ち上げていった宗教運動に着目し、特に日本で形成される「共同体」としての側面に注視して、実態を明らかにすることである。

まずは、日本におけるブラジル人の増加という社会的事実を簡単に俯瞰しながら、問題の所在を確認していこう<sup>2)</sup>。

戦後、現在に比べればはるかに輸出に有利な円—外貨レートに支えられ、日本は工業製品を輸出することで富裕国への道を進んでいった。いわゆる「高度経済成長期」である。1980年代に入ると、一旦は1985年のプラザ合意によって、円—外貨レートは以前に比べれば輸出に不利に働いた。しかしながら今度は「内需拡大」というスローガンの元に、国内での消費が刺激されたのである。すなわち高度経済成長期の末期としてのバブル期である。

この高度経済成長期、日本は第2次産業が成長することによって富裕国への仲間入りを果たしたが、同時に富裕国がたどる「第3次産業」へと重心のシフトが日本でも起こったのである。そしてこの変化は当然ながら第2次産業を支える製造業からの、労働力の流出をもたらした。このようにして、バブル期の日本は深刻な労働力不足に苦しんだ。

それに対して、1980年代のブラジルは「ハイパーインフレーション」とも呼ばれる強烈なインフレに苦しんでいた。図式としては単純化され過ぎているきらいはあるが、以上のようなプルーブッシュ要因<sup>3)</sup>がそろった状況下のもとで、日本人である（であった）移民1世を中心に、南米系日系人が日本へ出稼ぎにくる数が増加しはじめたのである。当初は、外国人労働者に対して懐疑的であった経済界・産業界も、彼らの労働態度を見るにあたり認識を改めて、日系人を労働力として受け入れることについて是認の風潮ができた。そして1990年に「出入国管理及び難民認定法」入管法が改正された。

この改正入管法は基本的には「不法就労者の排除」という原則を強化する性質をもっていた。ただ、その原則に逆行する形で、例外として日系人（日本人である1世のみならず、2世、3世とその配偶者まで）を単純労働に動員するために在留資格を新設したのもであった。

これにより戦前から1970年代までブラジルを中心に南米に移民として渡っていた1世から3世が、日本に「デカセギ<sup>4)</sup>」として来日するようになったのである。最も多かった時期（2007～2008年）では、30万人以上が日本に暮らしていた。わずか20年でこれだけの外国人人口の増加というのは、相当なインパクトを持って受け入れられたのであろう<sup>5)</sup>。その証拠として、日本へ移入してくるブラジル人を中心とする南米系日系人（とその家族）に対しての施策が政府レベル、各都道府県レベル、集住地域の各自治体レベルで進んだ。それを後追いするように、現代日本における重要かつ注目すべき現象として、調査、研究が進んだ。このように1990年の「入管法」の改正以降、在日ブラジル人研究の隆盛は目を見張るものがあった。

しかしながら集住地においてすら、在日ブラジル人の宗教活動に寄せられる関心は、その生活世界に寄せられるもの以上に無視、もしくは不安視といった類のものである。そし

てさらに残念ながら、そこでは宗教について研究されることは少なかった。管見のかぎり、宗教学分野、さらに隣接する社会学分野にまで広げても、在日ブラジル人と宗教に関しての研究は決して多いとはいえない<sup>6</sup>。また、海外研究者たちも在日ブラジル人の宗教活動に関して注視してきたが<sup>7</sup>、そのような研究も、日本では参照されてこなかったようだ<sup>8</sup>。

## 0-2. 「顔の見えない定住化」

それではその社会学分野ではどのような研究が積み重ねられてきたのか。地域社会学者の山本かほりは、社会学分野においては、主に2つの種類の研究が積み重ねられてきたと述べている。その1つが、ブラジル人の長期滞在化、つまり「定住化」という現象をとらえ、地域における「多文化共生<sup>9</sup>」の実践や、そのメカニズムを分析するものである（山本 2010）<sup>10</sup>。当然ながら、これらの研究群の多くは、行政や市民活動との密接な連携の下に行われる。

そもそも「多文化共生」というターム自体が、1990年代の川崎や神戸における外国人支援の文脈で生まれた単語ともいわれる（竹沢 2009, 2011）。そして2000年代初頭から、特にブラジル人集住地域にて、「多文化共生」は重要な理念として外国人住民施策の文脈で叫ばれてきた。しかしながら山本は、そこでの「外国人」とは「あくまでも一定の生活基盤をもった外国人住民」であって、彼／彼女ら「と日本人がいかに共生関係を作ることができるのか」という点に関心が向けられてきたように思われる」と吐露する。「だからこそ、リーマン・ショックの後に、これまで築き上げてきた様々な「成果」が水泡に帰したような感覚を関係者たちはもったのであろうと」（山本 2010: 34）。

他方、「多文化共生」には与しない研究群も存在する。山本によれば、その研究は在日ブラジル人が景気の変動にあわせてフレキシブルに調整される、不安定な労働者であることに焦点をあて、在日ブラジル人のコミュニティの脆弱さを指摘したという。その研究ではあわせて、在日ブラジル人は地域社会から概して不可視の存在であることも論証され、その状況を「顔の見えない定住化」という言葉で表現した（梶田ほか 2005）。リーマン・ショック後の状況を考えるかぎり、梶田らの考察の方が正しかったようにみえる、と自身を「多文化共生」研究に位置づけていた山本もいう（山本 2010: 34）。

現在『顔の見えない定住化』は在日ブラジル人研究の中で、最初に指を折るべき研究と目されており、当然ながら本論でもその知見が引き継がれ、前提となることもある。本論をはじめめるにあたって、まずは梶田らの基本的な知見を確認しておきたい<sup>11</sup>。

まず筆者が取り上げたいのが、「顔の見えない定住化」という概念の定義である。梶田らは、在日ブラジル人が、法的・政策的側面ではネーションフードにもとづいて「日系人」であり、就労・生活実態としては「ブラジル人」（エスニシティ）であると主張する。つまり、彼らは日系人という法的資格と社会的現実との乖離の最中に位置するのである。このような人々が、「そこに存在しつつも、社会生活を欠いているがゆえに地域社会から認知されない存在になることを「顔の見えない定住化」と梶田らは定義する（梶田ほか 2005: 72）。

次に本論において、中心的な話題となる在日ブラジル人のコミュニティについての、梶田たちの議論を取り上げよう。梶田らは、日本における実際のさまざまなブラジル人コミュニティは「エスニック・ビジネスと宗教を中心に発展してきた」（梶田ほか 2005: 220）

という。

前者に関しては、種類の増加と規模の拡大につれてコミュニティのリーダーが現れている。しかし同時にブラジル人企業家は全体の中でも極めて少数であり、ビジネス間のネットワーク強化や、起業成功は、一握りのブラジル人に限られた社会関係資本の蓄積につながっている。そして企業家は日本に来てから社会関係資本の蓄積を行うため、企業家コミュニティを作り上げて日本人から可視状態になりやすく（「氷山の上」）、その他のデカセギは「顔の見えない定住化」状態（「氷山の下」）にあるのが、彼らの実態的な社会構造であるという。

氷山の下層は、エスニック・ビジネスを利用しビジネスを支える役割を果たすものの、安定した生活基盤を築くに至らずに、絶えず入れ替わる。よって氷山の下と氷山の上との間に紐帯が発生しない、という<sup>12</sup>。

つまり「顔の見えない定住化」とは、端的に言えば「日本人側から見ると多くのブラジル人は何をやっているのかよく分からないし、実はブラジル人同士もお互いに何をやっているのかよく分からない」という現実を、丁寧に分析結果として提出したことに他ならない。意外なことに梶田らの研究がなされるまで、実はこの単純な事実を論じた研究は、見当たらなかった。

さて、梶田らは同書の中で宗教の重要性について触れているが、その記述内容は限定的であるといわざるをえない。たとえば、梶田らは宗教に関しては、①供給した行為者は外国籍住民自身ではなく外部であり、②特定の居住地域でコミュニティに属していなくても、教会という媒介を通じてコミュニティを形成しており、③教会関係団体は外国人支援など重要な役割を担っている、という3点について指摘する（梶田ほか 2005: 223-32）。とはいえ、ここには踏み込んだ形での記述は全くなく、ただ在日ブラジル人のアンケートの結果から分析されているのみである。

奥田道大たちは、アジア系外国人の宗教集団が持つ機能として、狭域におけるエスニック・ネットワークのみならず、広域にまたがるエスニック・ネットワークに関しても、教会を結節点としており、双方が教会という場所を介して再結合していると指摘している（奥田・鈴木編 2001）。在日ブラジル人の場合もまったく同じことが指摘できる。むしろ、在日ブラジル人の場合、他にアソシエーション活動を行うような共同体が少ないため、さらに重要な機能を果たしている可能性が強い。

たとえば、①については、カトリック教会に関しては概ね正しいものの、本論で扱われる在日ブラジル人発の宗教運動が存在することを見落としてきた、もしくは触れてこなかったといえよう。またカトリックにおいても各教会における信徒共同体の自立性なども、本論が明らかにされる。以上を鑑みるだけでも、梶田らは宗教集団や宗教に参画する個人の動向には、それ程注意を払ってこなかったこと、そして宗教集団や信徒を「顔の見えない」領域内に分節化してきたということが分かる。そしてそのような認識のもと、デカセギの移民コミュニティの解体化を過度に捉えすぎていた可能性も指摘できるのではないかと。

ただし、梶田らは上記のように在日ブラジル人の組織化に宗教が欠かせなかった、と言及はした<sup>13</sup>。むしろそれ以前の先行研究では、ほとんど言及すらされず、等閑視されてきた<sup>14</sup>。つまり在日ブラジル人研究の文脈においては、宗教については無視されてきたのである。本論はその空隙を埋める試みである<sup>15</sup>。

### 0-3. 制度宗教・組織宗教の「力強さ」

本論は在日ブラジル人研究であり、同時に宗教研究でもある。だとすれば本論に用いることができる宗教学、宗教社会学における知見についても吟味しなければならないだろう。よって本節以下では、本論の中心となる、各宗教による共同体の諸相についての記述に入る前に必要な、主要な先行研究、いわゆる新規参入者と宗教をめぐる、宗教（社会）学、都市社会学、移民社会学分野における諸論考を取り上げ、現代日本における適応可能性を考察しながら、本論における事例に対する分析視角を模索したい。

宗教（社会）学において、もっとも議論されてきた話題の 1 つとして世俗化論がある。このマスターセオリーともいえる理論は、おそらく宗教（社会）学者を自認するものにとって、かならず相対することになるものである。

その世俗化論の趨勢を定めることにも繋がる、「宗教」というタームの定義についての問題が存在することも知られている。すなわち「実体的定義」と「機能的定義」である。以下では山中弘や大谷栄一らの議論を参照にしながら、本論では前者の定義を戦略的に選択する利点を確認したい（山中 2005, 2006, 2012; 山中・林 1995; 大谷 2004）。

さて、宗教の「実体的定義」とは「宗教とは制度化された教理・儀礼・組織を持つもの」という定義である。よって「宗教」を「実体的定義」にもとづいて理解してきた論者の多くは、「近代化<sup>16</sup>」によって宗教は基本的には衰退していく」という物語を描いてきた。しかしこれでは、あまりに宗教の未来について悲観的にならざるをえない。また「宗教」に近いものを既存の研究蓄積に結びつけて考慮する、といった営為が簡単に否定されてしまう。

一方このような問題から回避することを可能にするのが、「機能的定義」である。この定義の特徴としては「宗教が人に対してどのような影響を与える機能を持つのか」という点に焦点をあてて議論を展開するところにある。そして、この定義においては「個人の自己アイデンティティや世界観の形成に寄与する働きを持つものが宗教」と理解される。このような定義の捉えなおしが企図されたことによって、個人的な信心・信念に類するものまでを「宗教」として考えることが可能となった。このように、世俗化過程を「（個人における）私的領域への宗教的要素の移行」と捉える議論は私事化論と呼ばれる。

このような「機能的定義」によりながら、近年興味深い見解を提出している宗教社会学者として、岡本亮輔が挙げられる。岡本は現代社会の特徴を「後期近代」という言葉にて捉えようとする論者たち、つまり「近代化の進展が逆に、その近代化自体を推し進めていた諸制度すらも再編成し、融解させていくのではないか」と捉える社会学者たちの見解によりながら、弱く個人的な信仰にもとづいた個人たちは、一時的な「クローク型共同体」を形成しがちである、と主張する（Bauman 2000=2001; 岡本 2012a）<sup>17</sup>。これは特に岡本が調査フィールドとしてきた、明確な信心を持ち合わせない若者たちが伝統的な巡礼に参加する、もしくはある場所に集うことによって、何でもなかった場所が「聖地」へと変化していく、といったような事例を説明する上では説得的である。このような定義の拡張は宗教（社会）学にとって、対象の射程を広げることや、学界における議論の活性化に繋がったことは間違いない<sup>18</sup>。

しかし、世俗化論は私事化論だけで構成されているわけではない。たとえばアメリカの宗教社会学者であるメレディス・マクガイアとジェイムズ・スピカードは、世俗化論の下

位カテゴリーとして「世俗化」・「再組織化」・「個人化」・「供給サイドの市場分析」の4つを提示している (McGuire 2002=2008)。この分類によれば、「宗教」は衰退してしまうとする「実体的定義」にもとづいた理解が「世俗化」となるし、岡本のような理解は「個人化」ということになろう。

ここで筆者が注目したいのは、私事化論ではない形で「世俗化」、すなわち「近代化によって宗教は衰退の局面にある」という意見に対して批判を行った議論である。換言すれば、後期近代の弱い個人が、むしろ外形を持ち、凝集力の強い制度宗教・組織宗教を求める場合もありえるのではないか、とする議論である<sup>19</sup>。

たとえば、ジル・ケペルは1970年代以降のイスラム世界、キリスト教世界、ユダヤ教世界における実体的な宗教集団の復権について「復讐」という言葉を用いた (Kepel 1991=1992)。現状をつぶさに観察しながら、世俗化論の代表的論者であるピーター・バーガーはかつて自身が提示した説を一部撤回するに至った (Berger 1999)。ホセ・カサノヴァはこのように外形をともなった制度宗教・組織宗教が近年世界で再興し、公的領域へと進出し政治的にすら振る舞おうとする現象を捉えて、「公共宗教」という言葉を当てはめて論じた (Casanova 1994=1997)<sup>20</sup>。

ちなみにそのような局面においては、(マクガイアとスピカードの言葉を用いれば) 諸宗教集団も「供給サイド」として「宗教市場」を分析して、教勢拡大を狙う局面も存在するという。そしてそのようなフィールドは、世界中に存在している<sup>21</sup>。

このように健全とも、收拾がつかないとも評価されうる世俗化論の幅の広がり、複数の現実を射程に収めようとする限り生まれるだろう。現実から突きつけられる多くの問いに対して、同時に答えられる1つの理論は、なかなか存在しえない。つまりわれわれは「私事化」に注意を払いつつも、同時に「再組織化」・「復興」といったトレンドに対してもまなざしを向けるべきなのである。

なにより、研究対象を移民、すなわち政治的境界・文化的境界を越境して新規にホスト社会に参入してくる人びとと、宗教の関係について考えようとする時、私事化論をそのまま適応させるのは得策とは思われない。なぜなら、ホスト社会で起こりうる種々の危機(孤立・摩擦・貧困・疾病など)から回避(避難)のための場を、ホスト社会の一部に「埋め込まれて」構築する場合も、新しい彼/彼女らの場所を「切りひらく」場合も、その場所の存在自体を享受するためには、個人的・非制度的な宗教より、組織的・制度的な宗教が有利なのは明らかであろう<sup>22</sup>。そして、移民たちは先行研究を紐解くまでもなく、上記のような剥奪にさらされた生を生きることになる。この剥奪に焦点をあわせた諸研究を、巧緻に「複製」してみせたものが「宗教市場」論であることも、よく知られた事実であるという (山中 2005)。

よって本論では世俗化論の展開を前提として踏まえながら、制度宗教・組織宗教に注目して、「在日ブラジル人と宗教」という問題系にアプローチしていくことになる<sup>23</sup>。

#### 0-4. 宗教(社会)学分野における代表的な先行研究

さて、「人びとは移動することによって、宗教的ニーズが高まる」という漠然とした仮説は、ウォーナーや樋口によれば、多くの人にとって自然に得心がいくものであるとされる (Warner 1993; 樋口 1995)。筆者もその見解を踏襲している。



代表的な日本の宗教（社会）学分野での、同時代研究としての人の移動と宗教についての研究は、日本人の海外進出・移住にともなう移動した日系宗教についての井上順孝の研究、中牧弘允の研究、渡辺雅子の研究、寺田喜朗の研究など、そして戦前から日本に在住する在日コリアンについての飯田剛史の研究などをメルクマールと目すことができようか（井上 1985; 渡辺 2001b; 寺田 2009; 飯田 2002）<sup>24</sup>。

井上の論考は 1980 年代までのハワイにおける日系人と日系宗教について集中的に論じたものである。渡辺の論考はブラジルに移民した日系人とともに彼の地に渡ることになった日系宗教の現地での変容と展開について論じたものであり、寺田の論考は戦前から布教を開始していた台湾における日系新宗教の受容について焦点をあて、台湾における成功と停滞について論じたものである。そして、飯田の論考は在日コリアンにおける生活と宗教について論じたものである。いずれも優れたモノグラフばかりである。

しかしながら、筆者はいずれの研究も、本論においては完全に依拠する訳にはいかないと考える。何より日本からの宗教進出は 19 世紀後半から始まっており、上記の主要な研究がなされたころには、ある教団はエスニック・チャーチとして当地の日系人に受容されてから相当な年月を経ていたし、他のある教団は現地における社会変動を経て非日系人向けの布教に取り組んでから相当な年月を経ていた。つまり受容や展開、そして停滞を分析するための時間的経過が、本論で取り上げる教団群とは大きく異なる。また、いずれも現代日本におけるニューカマーたち<sup>25</sup>と宗教に視線を注いだものではない。

他方ニューカマーと宗教についての研究は、どのような研究が存在するのか。日本における移民研究者たちが集う、日本移民学会のメンバーらによって組織された移民研究会が編んだ『日本の移民研究 動向と文献目録Ⅱ』を紐解けば分かるように、日本の移民研究の文脈上では、ニューカマーと宗教についての研究はきわめて少ないことになっている（移民研究会編 2008）。とくに在日ブラジル人に関しての研究が少ないことは前節にて述べたとおりである（むしろ外国人研究者の方が、精力的に取り上げている）。

以上のことから、既存の研究が希少であることからの「研究すること自体の重要性」と、90 年代以降のニューカマーたちの宗教生活を分析する上での「研究視座を更新する必要性」双方が看取される。筆者は、以上のような前提をもとにして、次節からはいくつかの先行研究の意義を再確認し、その後他分野における研究蓄積を参照にして、分析視角の提示を試みる。

#### 0-5. 「土着化」・「文化変容」論とその適応について

森岡清美は、さまざまな優れた研究を行ってきたが、その中でも学界における評価が高いものの 1 つとして、「土着化」論と呼ばれる一連の論考が存在する。これは森岡によって 1970 年代に呈され、その後西山茂らによって修正・補強されてきた概念である（森岡 1972, 2005; 西山 1972, 1973, 1975）。ちなみ「土着化」や「文化変容」といった森岡らの概念については、すでに寺田喜朗によって詳細にレビューされた論文が提出されている（寺田 2011）。本節では基本的には寺田のまとめに従いながら、私見を述べていく形を取る。

「土着化」・「文化変容」論を大まかに述べれば、「地域社会」に外来宗教文化（特にキリスト教）が明治期以降もたらされた時に、地域側の文脈にあわせる形で外来宗教文化側が変容する「土着化」過程と、地域側が外来宗教文化によって変容していく「文化変容」過

程が同時に進行する様を描き出しており、ともにその進行程度によって分類を施すことを可能にした議論ということになる。

森岡が「土着化」と「文化変容」という概念を提出するに至ったフィールドは、群馬県養蚕業の中心地であった群馬県の島村と安中、そして同じく養蚕地帯を背景に持つ山梨県の日下部であった。そしていずれのフィールドでも新規参入していった宗教はキリスト教であった。

森岡の指摘によれば、養蚕業が盛んな地域は、水田稲作地帯ほど共同体における強い拘束が存在せず、各家の独立性が高いという。また有力家当主や家族には近代的進取の気性の持ち主が多く、そのような心性を「養蚕業の ethos」と表現し、彼／彼女らの親戚関係が伝道の回路として機能し、さらに主家から使用人へという主従関係から信仰が波及していったという。このような諸条件が地域社会側の転向、すなわち文化変容のカギを握ったと記述している。

一方西山は、千葉県下福田村をフィールドとして、彼の地へ参入していったキリスト教会について分析している。下福田村は森岡の事例とは異なり稲作農村地域であるが、逆に拘束力を保持する側のマケの有力者がキリスト教に入信した場合、その拘束力ゆえに村落全体が雪崩を打って入信することになったことを明らかにした（西山 1972, 1973, 1975）。

以上のような事例を元にして、「土着化」概念について考えてみる。森岡は西山によるキリスト教の「本質」（＝「唯一的神観」と「普遍主義的来世主義的救済」として理念的に設定される）部分の変容に関する、「変形（非本質部分の変化）」と「変質（本質部分の変化）」という分別を用いる。さらに「地域社会における他の社会大系との関係」を「協調」と「拒否」として、クロスさせる。以上を図示すると下図のようになる（森岡 2005; 寺田 2011）<sup>26</sup>。

さて、この議論をニューカマー、とくに筆者が専門的に扱うデカセギたちがもたらす宗教に適應させようとする場合、どのような齟齬があり、どのような修正が必要か考えてみる。

		変化（変容）の程度	
		変形	変質
他の社会大系との関係	拒否	孤立	秘事化
	協調	緊張（土着化）	埋没

定着に関する4タイプについて（森岡 2005: 324; 寺田 2011: 229）

筆者が分析対象としているニューカマーたちの事例においては、外来宗教文化による組織的な活動は行われるものの、制度的な宗教のままもたらされるものと、新しく宗教運動として励起したケースが混在する。また外来宗教文化は従来の意味での地域社会と接触が起こることが少ない。そしてたとえ接触したとしても、その多くはコンフリクトとして表出する。つまり森岡や西山が提言するような「土着化」については、なかなか起こりえないし、土着化主体についても明瞭ではなく、結果的に議論が錯綜してしまう。

他方、地域社会もコンフリクトを抱える場合が多いものの、同じ信仰という共通項を介して、一部の人びとが「文化変容」する可能性が指摘できよう。そしてそれら一部の人間には何らかの変化をもたらす。つまり「文化変容」する主体は、カトリック教会の場合は日本人信徒共同体や教区、プロテスタント派ならば日本の単立系教会群ということになる

27. であるから、変容する主体は「イエ」・「村落」などの共同体から「信徒共同体」・「教区」・「他教会」へと変化する。

具体的に考えると、カトリック教会の場合、日本人信徒や教区がニューカマー信徒たちとの接触のうちに、日本人信徒側の態度が無視・拒否から受動的・積極的協働への変化へと変わっていくことに他ならない。また、聖職者やその集団となる教区も、もはや外国人信徒なしのカトリック教会を想定していない<sup>28</sup>。他方、日本のプロテスタント教会の場合は、「リバイバル」、すなわち日本における爆発的な伝道の広がりのために、デカセギなどのニューカマーは必要な存在として考えるようになりつつあるようだ<sup>29</sup>。

このように主体を変更することによってホスト側の変化である「文化変容」については留保付きで摘出可能となるが、「土着化」はどのように看取することが可能になるだろうか。

「土着化」主体をカトリックへ通うようになった信徒たち、プロテスタントの教会の在日ブラジル人聖職者・信徒をといて考えると、新規参入者たちは、カトリックにおいては日本語礼拝への順応や、日本的な教会維持システムへの参加、といった変容が見てとれる。プロテスタントの場合は、日本におけるペンテコステ派アソシエーションへの参加や、礼拝における日本語の部分使用などが見られる。とはいえ、従来の意味での「土着化」にくらべれば、スケールが小さいと言わざるをえない。

以上本節の議論をまとめると、「土着化」・「文化変容」概念を、本論における事例群にそのまま適応するのは、避けなければならないだろう。ともに行う主体を的確に把握する必要性や、タームの妥当性については問われなければならない。しかしながら、「新規参入者 or 集団とホスト側双方がインタラクティブに変容する主体である」ということへの注視は、今後も堅持されなければならないだろう。

#### 0-6. 「気密室」・「魔法瓶効果」論とその適応について

本節では「気密室」と「魔法瓶効果」という2つの概念について考えてみよう。それぞれ、アメリカの宗教社会学者マクファーランド（「気密室」）、日本の宗教（社会）学者の井上順孝（「魔法瓶効果」）が、日本の新宗教、もしくは海外に布教した日系新宗教についての研究にて提示した概念である（McFarland 1967=1969; 井上 1985）。

まず「気密室」について考える。戦前・戦中の国家的統制が戦後になるとともに解消し、その結果多くの新宗教が戦後台頭していくことになるのは著名なことである。この時期に新宗教が社会変動期に台頭する要因としては、さまざまな論者が数多の指摘を下しているが、それは直接本論の中心を占めるものではないため、割愛する<sup>30</sup>。重要なのはここでマクファーランドが「気密室」という概念を用いて、新宗教の伸張理由を説明しようとしたことにある。

マクファーランドによれば、このような急激な社会変化は人びとをさまざまなショックにさらすことになる。それらのショックに個人では耐えうることができないという。その際に、ショックを和らげ、無事に新しい環境に移行するための「気密室」として、新宗教が必要とされたという（McFarland 1967=1969）<sup>31</sup>。つまり、ある種の均質な共同体という受け皿を用意して、人びとを受け入れたと主張する。

他方「魔法瓶効果」については、「ハワイやアメリカ本土への日系移民たちにとっての宗教とはなにか」ということについて考察した井上によるタームである。井上は、ホスト社

会における日系人社会を「魔法瓶」として、日系宗教は其中で温度を保つ「湯」にたとえた。日系人社会という保温機能を持ち、かつ外界（＝ホスト社会）とを遮る「魔法瓶」によって、宗教は変容（＝土着化）から免れてきたという考え方である。そして新規参入者が「民族的ルーツ」を確認するとき、教会が、シンボリックの意味を担ってきたからである、と井上は言う。換言すれば、教会などは、日本人としてのエスニック・アイデンティティとの強固に結びついており、エスニック・チャーチかつコミュニティ・センターであると論じているのである（井上 1985）。

以上のレビューを踏まえると、両論とも現代日本におけるニューカマーたちと宗教の事例に十分適応可能な重要な視点であると理解できる。難点をあえて指摘するなら、「気密室」も「魔法瓶効果」ともに「静態的」な描写のみが可能である。つまり、時間が経って世代が下るにつれて起こりうる変化、ダイナミズムを上手く描写できない、という欠点を持っていることに気がつくだろう。

これについては、マクファーランド、井上両者ともに自身が認めている。たとえばマクファーランドは「いつまでも気密室である訳ではない」と指摘する。ただし今後の見通しとしては、気密室側についても享受者側についても示していない。また井上は経年的世代的な変遷により、言語的变化と、教えの真正性が担保されるかという点において、信仰継承問題が生起すると指摘し、「老朽化による魔法瓶の保温機能低下」と呼んでいる。そして本論において取り扱う事例は、まだ移民第一世代が存在して、徐々に第二世代へと移行が進みつつある、これから「老朽化」過程に向かわんとする、在日ブラジル人社会と宗教について論じるのである。在日ブラジル人社会が「魔法瓶」であって、彼／彼女らが関わる宗教が「気密室」であることは、間違いのない事実である。筆者が、本論にて事例を記述する前提として、井上やマクファーランドの議論を踏まえた上で、新たな議論を導入する必要があるとするのは、上記のような過程の中にある「「気密室」の内実」、もしくは「「気密室」後の世界」を論じたいためである。

また両者の議論、特に井上の議論は、エスニシティ、エスニック・アイデンティティと宗教の結びつきを自明視した上で成り立ち、その関係性の変容が問われることを指摘している。しかし、そもそも両者の関係性を安易に結びつける難しさを指摘する先行研究も存在する。たとえば藤井健志は、あるエスニック・グループにとって、エスニック・アイデンティティと密接に結びつく宗教とは、基本的には「チャーチ型宗教」ではないのか、という（藤井 2001）<sup>32</sup>。たしかに、特定社会・共同体内に生まれ落ちた段階で、全ての人間が入信することを約束されるような宗教でなければ、その特定社会・共同体に出自を持つというエスニシティと宗教の間に自明視できる関係性は生まれ得ない。藤井の意見は、今まであまりに自明視しすぎていた点を鋭く指摘したものだと呼びたい。

これを筆者の事例に引き寄せて、在日ブラジル人たちで考えてみる。在日ブラジル人の出身国・ブラジルでは、チャーチ型宗教として想定されるのはカトリックであろう。しかし、近年カトリックの影響力の低下が指摘されているし、もともとデカセギたちの多くを占める日系ブラジル人たちは、一般的なブラジル人の信仰分布とはかなり異なっていることが指摘されている（渡辺 2001b）。

よって、①デカセギたちにとってのチャーチ型宗教というものが、ブラジルにおいてもカトリックと措定できるのか、そして②そもそも新規参入した日本において、カトリック

教会はデカセギにとってチャーチ型宗教といえるのか、という単層的ではない問いに答えていく必要がある。

以上のような問題にも、本論では事例から逆照射し、答えていくことになる。

#### 0-7. 「トランスナショナル」論とは何か

「トランスナショナリズム」・「トランス・マイグラント」などといった言葉が移民研究のフィールドにおいて語られるようになって久しい。「トランスナショナル」論やその近接概念は、文化人類学者であるニーナ・グリックシラーらが端緒となり、90年代初頭位から、社会学や文化人類学を中心にして、頻繁に議論されるようになった概念といわれる (Glick-Schiller et al. 1992)。本節では、まずはこの「トランスナショナル」論とは何かを考えることからスタートする。

この登場して 20 年余りが経つ「トランスナショナル」論は、その隆盛に反して、総括・概観するような書籍に恵まれなかった。その空白を埋めあわせることになったのが、ステイブン・バートベックによる、その名も『トランスナショナリズム』であった (Vertovec 2009=2014)。その冒頭でバートベックは、「国民国家の境界を越えて世界に広がる人々、場所や制度の間の経済的、社会的、政治的な連関」、また「国民国家にわたる、持続した越境的な関係、交換のパターン、提携や社会形成」(Vertovec 2009=2014: 2) を「トランスナショナリズム」と呼んでいる。

この記述を見るかぎりでは、「トランスナショナリズム」とはグローバリゼーションの下位カテゴリーであると位置づけられるように思えるが、それでもなお、このタームは類似タームとの差異が明確でない印象を与える。バートベック自身も、「概念的な混合と過度な使用」—「インターナショナル」・「マルチナショナル」・「グローバル」・「ディアスポリック」などの用語との混同と乱用—という「すぐに思いつく批判」が存在することを認めている (Vertovec 2009=2014: 22-23)。

このような混沌とした状況は、世俗化論のケースと同様「健全」とも「收拾が付かない」とも表現できるが、まずは本論で用いる場合の「トランスナショナル」の定義を示しておきたい。文化人類学者・森幸一によると、従来移民は「一時的出稼ぎ」—「永住移民」のどちらかに属する、という枠組みにて考察されてきたという。しかし、近年グローバリゼーションの進展、特に交通・通信手段の格段の発達により、前述の枠組みに当てはまらない移民が、スポットライトを浴びるようになってきた。このような移民たちのことを「トランスナショナルな移民」や「トランス・マイグラント」と表現するという。具体的には、彼／彼女らは将来における自国への最終的帰国意図を保持しながらも、自国と移住先国間の往復を繰り返し、二国にまたがる社会的世界を構築する。その際に、送金・通信手段・一時帰国を通じての自国との結びつきを維持し、自国を不在のままの自国における社会的経済的上昇を達成し、帰国準備を行いながらも同時に移住先国で就労し、移住先国にも生活拠点を築いていく、というような生き方を選択する (森幸一 1999)。本論において筆者が「トランスナショナル」・「トランスナショナリズム」といった用語を使用する場合、基本的には森のような認識によって、個人や集団を捉えている。

多くの社会学・文化人類学の先行研究では、在日ブラジル人は、日本での法的資格が安定していること、日本におけるエスニック・ビジネスの定着、再入国者の多さなどから、

このモデルの射程内と目される。よって、現代日本のニューカマーたちを考える上で必須の構えのようにも思えるが、いまだに日本の宗教研究では、ほとんど言及されていない<sup>33</sup>。よって筆者がこの「トランスナショナル」論を導入するにあたって、いかにこの視座が筆者の事例にとって妥当かどうか、論じる必要があるだろう。

まず、筆者が本論にて必要と考える処置として、この視座で分析する対象を、個人（ミクロ・レベル）と、教団・共同体・有志（メゾ・レベル）を対象とし、あくまで全体社会の動向（マクロ・レベル）については後景に留め置くということである。

各章にて触れられる事例群においても、①愛知県・静岡県・三重県といった東海地方と群馬県・茨城県・栃木県といった北関東地方、これらの国内とはいえ遠隔地域間が携帯電話やメール、さらには Facebook などの SNS といった情報網によって結ばれて、国内での聖職者たち、もしくは信徒たちの情報交換が非常に円滑に行われているという事実が分かってきた。また、②同様のネットワークを介して繋がりを得た国外（特に母国）から著名な聖職者たちが招かれて、国内の在日ブラジル人たちの宗教的ニーズを満たすシーンを頻繁に見かけるようになってきている<sup>34</sup>。さらに、③日本にて宗教的使命に目覚めた者たちが、母国からの情報によって急速に宗教的なりテラシーを高めつつも、宗教者自身の志向性と集う信徒たちのニーズとの兼ね合いから独特な形態を取る教団を作り上げた事例も存在している。こういった宗教者も 90 年代は一時的に帰国して、宗教的なりテラシーを高めたりするケースもあったが、現在は上述のネットワークなどを駆使して、刷新しているケースが多いと思われる。

以上の①～③の例は、宗教的な面において情報・人の往来・金銭といった諸要素が、ミクロ・レベルもしくはメゾ・レベルにおいて、日本—ブラジルというナショナルな境界を日常的に越えて、時間的ロスがほとんどない形で共有されるという「トランスナショナル」性が存在することの証左となるだろう。そして、それに準じた形でナショナルな境界を越境してくる聖職者や教団が事実存在する。つまり「トランスナショナル」な聖職者の存在や、「トランスナショナル」な教団、そして「トランスナショナル」な信仰共同体という枠組みは積極的に採用して良いと思われるのである。

付言しておく、ミクロ・レベルの信徒・そしてその家族たちについて、「全員がトランス・マイグラントな移民である」と考える誤謬にとらわれてはならないだろう。すなわち「トランスナショナル」な個人・家族もいれば、金銭的に困窮する人びと、短期労働にて目標達成とともに帰国する人びと、日本を「終の棲家」とする人びと、といったように従来の二元論的枠組みで十分把握可能な信徒の存在も認められる。また、今後増えゆく日本生まれの移民第二世代の存在についても考慮していく必要がある。このような分節化された状況を「トランスナショナル」論で一元的に語るのは、逆に在日ブラジル人の多様性を把握しそこねることへとつながるだろう<sup>35</sup>。

#### 0-8. 下からのトランスナショナルなコミュニティとしての宗教

井上順孝による「魔法瓶効果」の低下やマクファーランドによる「気密室」のその後。これらをいかにしてモデルとして整理して提示し、本論における記述に結びつけるか。ここで筆者が援用したいのは、外来の「トランスナショナル」論を受け入れた、都市社会学における議論である。

もともと地域社会学、都市社会学といった分野は、社会学分野における在日ブラジル人研究の牽引役であった。そしてその中においても 90 年代から成果を発表してきた研究者の 1 人として、広田康生が挙げられる。広田は主に関東圏における在日ブラジル人集住地区にてフィールドワークを行ってきたが、その分析にて用いた議論が「(下からの) トランスナショナリズム (Transnationalism from below)」というものであった。

「下からのトランスナショナリズム」はもともとスミスやガルニゾといった研究者たちによって、「上からのトランスナショナリズム」と対置される形で呈された概念である (Smith and Guarnizo eds. 1998)。広田は 2 人の論によりながら、後者が「資本による国家を超えた統制や支配の動き」なのに対して、前者は「多様なアイデンティティを持つ人々もしくは越境起業家による国境を越えたビジネス展開や異文化の交流」と定義されるという。広田は、「上からのトランスナショナリズム」からこぼれ落ちる人々の「日常の実践<sup>36</sup>」に着目し、「下からのトランスナショナリズム」を、「移民が自らの母国と移住先の社会を結びつける多様な社会的関係を育み保持するさまざまな仕組みがつくられていく過程」であり、「今日の多くの移民が、地理的にも文化的にも政治的にも境界を超えて、社会的な領域をつくり出していく過程」であり、そのなかで「国家的諸制度をはじめとして既存の制度的世界にさまざまな問題提起がなされていく過程」、と定義しなおしている (広田 [1997]2003: 5-17, 325-341)。

筆者が考えるに、広田のユニークな点とは、セルトー的な「戦術」や「日常の実践」をもとにして構築される「エスニック・ネットワーク」を「特定のエスニシティをともした人々の間のみ、もしくはエスニック・グループ内のみで切り結ばれるネットワーク」と限定しない点に見いだせる。彼は参入してくる人々を「越境者—エスニシティ」(以後「越境者」とする)、そして参入してくる人々を受け入れたホスト側の人々を「共振者」と呼び、「越境者」と「共振者」が、移動や当該社会での生活の「拠点」とする「場所」において、ともに織りなすものこそが、広田が「エスニック・ネットワーク」と呼ぶものである (とはいえ、「エスニック・ネットワーク」は無用な混同を招く可能性が大きいため、本論では単に〈ネットワーク〉として記述する)。

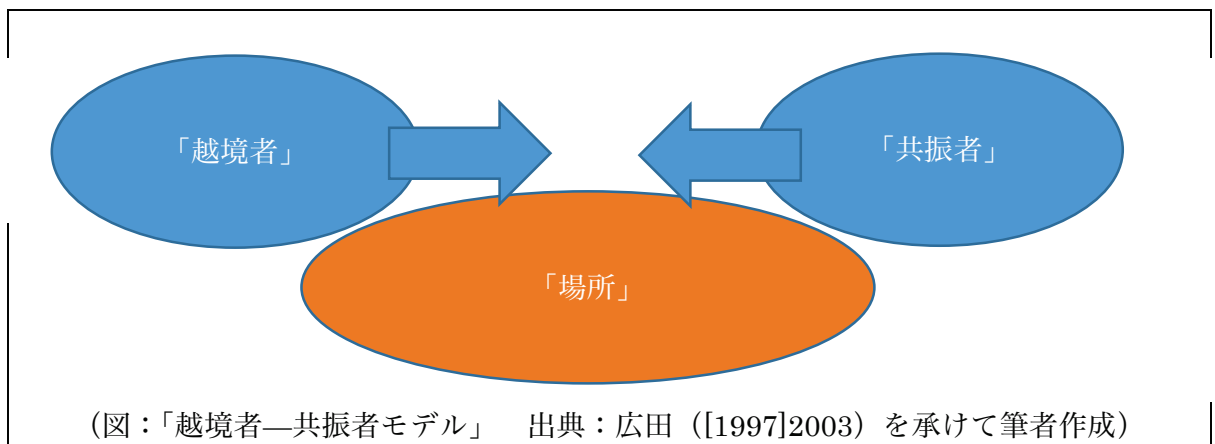
以上のような論を立てるにあたり、広田が参照したのが P・レビットの説である。レビットは「トランスナショナル・コミュニティ」について、国境を越えて際限なく広がるネットワークを前提としつつも、彼女がフィールドワークを行ったアメリカ国内でのエスニック・コミュニティを具体的な「場所」として、越境者集団の役割の重要性を指摘すると同時に、彼／彼女らの影響を受けた定住者・非移民をも含んだコミュニティ全体の性格に言及している。広田はレビットの定義が「越境する社会的領域」の展開という抽象的プロセスが、きわめて具体的な当該地域のコミュニティないしは地域社会のトランスナショナル化という問題として提起される」として、抽象的な理論が現実として析出され、そしてそれゆえに観察可能であるとする (Levitt 2001; 広田 [1997]2003: 311)。

以上のような研究を承けて、筆者の解明すべき課題の 1 つである「在日ブラジル人と宗教運動の実態」把握において、何が生かせるのか。おそらく筆者が避けるべき記述方策とは、カトリック教会における在日ブラジル人信徒共同体や、ペンテコステ派教会、心霊主義センターについての記述が、単に「在日ブラジル人たちにある種のコミュニティを与えるものの、他と隔離された宗教運動」として描き出すことである。レビットや広田がいう

ように、当該社会におけるトランスナショナル・コミュニティは、あくまでその一部が析出して現れているのであって、逆にいえば、日本にて析出したコミュニティの記述を通じて、背後に広がるトランスナショナルなコミュニティの存在がうかがい知れなければならないだろう。2章以下では、この方針を携えながら実態解明に励むことになる。

それと同時に、カトリック信徒共同体やペンテコステ派教会が、「ホスト社会に対して完全に閉ざされた」ものとして描き出されることも避けなければならない。これは同時に「気密室」概念で描き出せなかった現実を射程に入れることにもつながる。つまり、カトリック信徒共同体やペンテコステ派教会共同体が形成されていく中で、どのようなホスト社会の人間が「共振者」となり、ある「場所」をともにして、ともに〈ネットワーク〉を構築していくのか、という具体相を、「越境者」「共振者」各主体と「場所」、そして「〈ネットワーク〉を下支えする要素」を分析概念として設定して、事例に適応させることによって、より明確に把握できるようになる。以上のような本論にて事例に当てはめるモデルを、仮に「越境者—共振者モデル」と呼ぶことにする。

この視座は、特に3章におけるカトリック教会や4章におけるペンテコステ派教会、心霊主義センターがもたらす共同体の記述において枠組みとして参照される。各章ごとに、各「主体」、「下支えする要素」などの別出と検討は行われる。そして終章にて各事例を比較し、どのような共同体が生成し、そこでは「共振者」といかなる〈ネットワーク〉が築かれるかが論じられる。



以上のことによって、「気密室」として描かれがちであった諸宗教がもたらす空間も、実はホスト社会との回路—隘路にすぎないかもしれないが—が存在し、その回路を生成する場所にて「越境者」にもたらされる変容、そして逆に「共振者」にもたらされる変容を描くことが可能となる。これによって「土着化・文化変容」論をそのまま適応できなくとも、「新規参入者 or 集団とホスト側双方がインタラクティブに変容する主体である」という方針も堅持される<sup>37</sup>。

ちなみに、本論で広田 ([1997]2003) を用いるさらなる理由を述べれば、広田の研究が代表的な在日ブラジル人研究であり、それを継承することによって、本論を在日ブラジル人研究の文脈に乗せようとする意図も働いている。さらにいえば、この作業を行うことにより、広田自身が事例として取り上げている、横浜などの「越境者」と「共振者」たちが



織りなしてきた「日常実践」と、筆者の事例を比較することも可能になる<sup>38</sup>。これによって、宗教的なコミュニティと非宗教的なコミュニティと類似点、相違点などが判明すると考えられる。

#### 0-9. 本論の目的・構成・方法

本書における視角を概説したところで、本論の目的と構成と方法を説明しよう。本論の目的は以下の通りである。

- ① 主に先行研究の検討から導き出される、在日ブラジル人の略史と特性を提示する。(1章)
- ② カトリック教会における、在日ブラジル人信徒動向の実態と組織化過程を把握する。(2章、3章)
- ③ 日本のカトリック教会による、在日ブラジル人に対する司牧の変遷を把握する。(主に2章)
- ④ ペンテコステ派、心霊主義などの宗教運動についての実態把握を行う。(4章)
- ⑤ ①、②、③、④を踏まえて、各教会にて形成される共同体に対して「越境者—共振者」モデルを用いて比較検討する。(2章、3章、4章、終章)
- ⑥ ⑤と関連して、在日ブラジル人の宗教に関わるコミュニティが持つ特性を非宗教的なコミュニティとの比較の中で提示すること、また宗教に関わるコミュニティが在日ブラジル人社会にて果たしうる機能に焦点を当てることで、従来の在日ブラジル人研究における宗教研究の必要性を提起する。
- ⑦ ①、②、③、④を踏まえて、各教団側の生存戦略や今後の展望について比較検討する。(主に5章、6章、終章)

①については、宗教社会学分野における先行研究(森岡 1972; 寺田 2009; 高橋 2014a など)にならって、本論で対象とする「在日ブラジル人と宗教」という問題系に対してマクロ(「制度的」)—メゾ(「集団的」)—ミクロ(「個人的」)レベルにて着目するとすれば、マクロ・レベルについての考察となるだろう<sup>39</sup>。本論の対象である在日ブラジル人の急激な増加前後(1990年前後)から、リーマン・ショックを経て、2010年代現在までの略史と、そこから析出される在日ブラジル人の特性—特に日本社会、地域社会における階層的なそれ—は、本論の「文脈」ともなる重要な記述となる。特に本論がもとづいている筆者による調査が、2008年後半以降、すなわちリーマン・ショック後がほとんどを占める。リーマン・ショックというマクロの位相にて捉えられる現象が、いかにメゾ—マイクロレベル(宗教集団や個人)に影響を与えてきたのか、という事実を確認するには、マクロ・レベルの位相について確認しておかなければならない。これは主に1章にて展開される。

本論はキリスト教の伝統に属する宗教集団における在日ブラジル人の諸相を明らかにするものである。その中でも、在日ブラジル人たちが日本にある教会の中に参画していく事例が、カトリック教会ということになる。2章では日本におけるカトリック教会の概説からカトリック教会側から在日ブラジル人になされた司牧・支援の変遷を、1章での記述を文脈として描く。それに対して、3章では愛知県下のカトリック教会におけるいくつか

の在日ブラジル人信徒共同体の形成過程とそれらの現状を描く。特にブラジルの祝祭・フェスタ・ジュニーナと、カトリック内のペンテコスタリズムともいえるカリスマ刷新運動をめぐる、教会側と信徒側での「認識の相違」をめぐる議論は展開される。

4章では、日本にてモノエスニックな空間を作り出す、ペンテコステ派教会と心霊主義センターを取り上げる。日本にある在日ブラジル人向けの宗教施設のうち、半数ほどを占めるといわれるペンテコステ派教会の中で、最大教派と思われるのがM教会である。その設立についてなどは先行研究も参照しながら、愛知県下の教会を中心に記述していく。心霊主義についても、岐阜県にある日本最大と思われるセンターの、設立から現在の実態に至るまでが記述される。そして先に挙げた藤井健志の指摘に従って、「セクト的な宗教集団がエスニック・アイデンティティ成立を請け負う」という現象について、「集団的アイデンティティ（メンタリティ）」論の視点から分析していく<sup>40</sup>。

ちなみに2章、3章、4章の記述においては、先に示した「トランスナショナル」な教団、共同体、個人といった様相が看取されるのか否か、という点についても論じられる。

5章では、宗教社会学分野にて近年盛んに研究されている「宗教と社会貢献」研究という問題系に即した形で、在日ブラジル人による、リーマン・ショック後の物資支援プロジェクトを「弱い紐帯」論、「社会関係資本」論の視点から読み解いていく。「教団間協力が期せずして機能する」という本章の事例において、「宗教と社会貢献」にふさわしい事例を、「宗教と社会貢献」研究でしばしば参照される理論を用いて議論する。また各章とも在日ブラジル人研究の文脈に宗教研究を乗せることを意識して記述されるが、特に5章においてはその目的を果たすことを目的の1つとする（目的⑥）。

6章は、リーマン・ショックによって加速化したと思われる、移民二世のバイリンガル、モノリンガル化という事態を踏まえて、各教団における生存戦略、また信徒側の教団選択について論じる章となる。とはいえ、前述の各章にて教団側の生存戦略については論じており、本章ではそのような視線からはこぼれ落ちる、どちらかといえばオルタナティブな選択を採る教団や家庭・個人を論じていく。移民第二世代における、使用する言語的変容に教団の戦略、個人の選択が左右されるのは先行研究でも明かされている通りである。当然ながら本章では、在日ブラジル人の場合先行研究の事例とはどのように違うのか、そしてその違いはどこに起因するのか、を明らかにすることに注力する。

終章では、各章にて判明した小括を改めてまとめて記述し、「越境者—共振者モデル」に照らし合わせて、広田の事例も含めて、どのような差異が析出されるのかが記述される。そしてすべての議論を承けた上で、今後「在日ブラジル人と宗教」というテーマにおいて、どのような調査・分析が必要とされるのか、今後の課題・展望を述べる。

本論を記述する上で用いた調査方法は、上記の質問紙調査以外は、インフォーマントに対して聞き取りを行う質的調査法を用いた。基本的には各宗教集団や、筆者が所属しているNPOなどでラポールを取り結んだ聖職者や信徒のインフォーマントから、スノーボールサンプリングにてさらなるインフォーマントを募り、理論的飽和を企図した。

調査時期については、各章にて詳細な時期を明らかにしているが、基本的には2009年2月から2014年8月までとなっている。また調査時期以外でも、直接インフォーマントに電話やメール、フェイスブックやorkut（オルクーチ、かつて存在したgoogle運営のSNS）といったSNSなどを介して情報を収集した。

また2章については、宗教情報リサーチセンターと南山大学名古屋キャンパス図書館所蔵の『カトリック新聞』を一次文献とした文献調査と分析も行った。

また、在留外国人数や、ブラジルの宗教人口などは法務省、ブラジル・CENSOなどのウェブサイトから引用されている。各エスニック・メディア<sup>41</sup>などにおける記事も参照している。

## 註

<sup>1</sup> 本論では「日系ブラジル人」や「南米系日系人」といった呼称を、極力用いないようにしている。この理由としては以下のようにまとめられる。まず後述するように「日系人」という言葉は彼／彼女らの「法的地位」についての説明であり、社会学的事実としては「ブラジル人」としてのカテゴリーの方が当てはまり、その齟齬が日本における諸問題の根本的な原因の1つとして想起されること、がある(梶田ほか 2005)。さらに本論では、ブラジルにおける日系ブラジル人のエスニック・チャーチである日系宗教を取り扱わないため、4章で取り扱うように、結果として集団的なカウンター・アイデンティティを構成する要因の1つとして、本論における宗教を位置づけられることにも起因する。また単純な事実として、いわゆる「日系人ビザ」は「日系1世から3世までと、その配偶者たち」にまで取得することが許されている。よって厳密な意味で「日系人」ではないブラジル人も同ビザを用いて日本滞在を果たしていることも多い。

<sup>2</sup> 在日ブラジル人が増加し、そして減少へと向かう歴史的展開については、1章にて詳しく取り扱う。

<sup>3</sup> (Harris-Todaro 1970)の人口移動理論に関するモデルの用語より。

<sup>4</sup> 日系人(とその家族)の日本への「デカセギ」というのは、すでにブラジル・ポルトガル語化している。ブラジルで最も有名なオンライン辞書である michaelis のHPにおいて(<http://michaelis.uol.com.br/>。2009年11月アクセス。)、*Dek(c)asseguis*)という単語の意味を調べると、「(*jap dekasegi*) Estrangeiro com ascendentes japoneses que vai ao Japão para trabalhar. = (「働くために日本に行く、日本人の子孫たちである外国人」)」となる。

<sup>5</sup> 逆に言えば、およそ150万とも200万ともいわれるブラジルの日系人のうち、30万人もの人々が文字通り消えたのである。ブラジル国内におけるインパクトも非常に大きかった。渡辺雅子によれば、「デカセギは日系社会に、したがって日系新宗教にも大きな影響を与えた」(渡辺 2001b: 550)という。つまり、「デカセギ現象は、日系新宗教が日系エスニック・チャーチにとどまることは衰退を意味することを如実に示し、非日系人布教に乗り出さざるをえないことを明らかにした」(渡辺 2001b: 550)のである。渡辺はデカセギの影響、滞日信徒への新宗教対応などに気を配ってきたのも、彼女の念頭にはブラジルの日系新宗教があったためだという(渡辺 2001b: 550)。よって渡辺の「在日ブラジル人と宗教」に関する研究は当然ながら日系新宗教中心のものとなっている。

<sup>6</sup> 社会学分野や、宗教研究の分野における、在日ブラジル人に関する先行研究については、各章にて列記し、レビューをしている。

<sup>7</sup> 海外研究者のものも、各章にて列記しレビューしている。

<sup>8</sup> 参照されてこなかった海外の諸研究は、本論各章にて参照していく。

<sup>9</sup> 多文化共生とは、現在日本では、「(多文化共生社会とは)国籍や民族などの異なる人々が互いの文化的違いを認め合い、対等な関係を築こうとしながら共に生きる社会」と定義される(山脇 2008: 31)。

<sup>10</sup> 研究者個々の視点としては、国の施策の遅れが集住地域の自治体にしわ寄せとなってき

ている点、外国人の不就学児童の問題、市などの自治体行政と協働した NPO・ボランティア・地域住民による日本語講座の事例報告、など多岐にわたる。

11 序章のほか、1 章以下でも随時梶田らの議論は引用され、そこから事例が描き出されることもある。

12 なお、梶田らはより細かく分割して、在日ブラジル人は 3 層の社会階層からなっているとも論じる。これについては、1 章にて取り上げる。

13 ただし梶田たちは、もっとも精緻に総合的に、日本社会における在日ブラジル人の置かれる場所について考察を下してきただけに、宗教におけるコミュニティ形成能力について評価し、記述したのだろう。つまり彼らの研究において、彼らの研究射程に入る範囲内で、宗教がもつ機能について考慮してきたといえる。

14 たとえば、小内透と酒井恵真が編者となった『日系ブラジル人の定住化と地域社会』も、大泉町、太田市を主なフィールドとした、実証的な先行研究である（小内・酒井編 2001）。しかしその中では「日系ブラジル人の労働・生活と意識」（小内純子著）によって、宗教について触れられており、多くの在日ブラジル人がカトリック教会などの信徒であること、また有事の際には、家族の次いで宗教集団を頼りにすることが述べられている（小内純子 2001）。このような議論を見れば分かるように、社会学における多くの先行研究者は、在日ブラジル人社会における宗教の重要性について理解していても、研究対象にはしてこなかった、と考えることができる。

15 山田政信の諸論考以外で、日本語で著された在日ブラジル人と宗教についての先行研究は、ほぼ樋口と渡辺のものだけであり、それも日系新宗教に限定されている（樋口 1998; 渡辺 2001a; 渡辺・田島・石渡 1999）。ただ、最初期のブラジル系プロテスタント教会の活動についてまとめているイシの研究は貴重な成果ではある（イシ 1995）。

16 たとえば社会学者の濱嶋朗は、西欧に限定されない普遍的近代化について、産業革命に由来する合理的な経済機構（合理的経営資本主義）、市民革命に由来する政治形態としての民主主義、宗教改革に由来する人間類型としての自律的、自覚的個人の確立、社会形態としての都市的生活様式、文化形態としてのマス・コミュニケーション、教育の普及などを、普遍的典型としての近代社会の構成要素であり、近代化の指標となるとしている（濱嶋 [1984]1994）。このような諸変化が起きると「制度化された教理・儀礼・組織を持つもの」としての宗教は、非科学的であり、因襲的な組織に寄ったものであるとされ、やがて衰退することになる、というのが実体的定義によった宗教に対してのまなざしである。

17 引用にも付したように、岡本はジグムント・バウマンの「クローク型」という、後期近代における共同体のあり方を用いながら論じている。

18 このような展開を支えた研究者の 1 人として弓山達也が挙げられる。弓山は自身の関心を以下のように語る。「自分の中では必然的だと感じています。新宗教研究で僕が一番関心があったのは個人の体験と教団の共同性との関係です。病氣治しの奇跡や啓示を受けるような体験が、どういうメカニズムに個人を超えて運動とか、教えとか、教団へと共有化されていくのか。同じような関心で癒しの問題やスピリチュアリティの問題にも向かいました。癒しの体験がどう癒しのムーブメントにつながるのか、個人のスピリチュアリティがどうスピリチュアルな文化へと向かうのか」（「大正大学宗教学会ホームページ・教員紹介 弓山達也」、[http://www.taisho-shukyogakkai.net/modules/pico/index.php?content\\_id=24](http://www.taisho-shukyogakkai.net/modules/pico/index.php?content_id=24)、2015 年 10 月アクセス）。この言葉からは、弓山が新宗教を中心に研究してきた頃から「実体」と「機能」の間を往還しながら論を組み立ててきたことがよく分かる。

19 筆者と同様の指摘は、岡本の著作を日本宗教学会賞に選出した委員会メンバーたちからも出されていた。「本書は、現代の西欧社会で生起する現象をポスト世俗化という側面から鮮やかに描き出す反面、弱い信仰者が強い宗教を希求する世界の宗教的現状についての分析に弱さが見られる。また、ヨーロッパ世界の宗教運動の記述には成功しているが、筆

者が提起するモデルはやや地域限定的にも見える。その一例として南米のペンテコステ派の興隆を見ると、それは制度的宗教の興隆であって、後期近代における世俗化からの逆行現象が必ずしも非制度的なものとは限らないことを示している。」

([http://jpars.org/prize/award/award2013\\_1](http://jpars.org/prize/award/award2013_1)、2014年6月アクセス)。

20 ここで取り上げた全世界的な制度宗教・組織宗教の復権という趨勢についての諸論考では、キリスト教では特に福音派の伸張が取り上げられている。筆者が本論で取り上げてきた、在日ブラジル人社会にて隆盛するペンテコステ派、そしてカトリック教会内のカリスマ刷新運動は、まさに福音主義的なムーブメントである。

21 実際に在日ブラジル人社会を「宗教市場」として把握している先行研究も存在する。ラファエル・ショウジは、日本におけるデカセギ社会と諸宗教教団（特にプロテスタント教会）において宗教市場論をあてはめることが可能であると論じている（Shoji 2008）。ショウジの論考も含めて、在日ブラジル人社会を「宗教市場」として論じることは、4章にて詳しく検討する。

22 ここでいう「埋め込み」「切りひらき」という概念は、都市社会学者・広田康生によるものである。端的に言えば、広田は新規参入者がホスト社会にすでに備わっている資源との何らかの結びつきを持ち、その資源の中でネットワークを構築していく場合、新規参入者が過ごすことになる空間を「埋め込まれた空間」とする。それに対して、新規参入者がまさに新規にホスト社会にて自分たちの生活空間を構築していく場合、その生活空間のことを「切りひらかれた空間」と称する（広田 [1997]2003）。かつて筆者は、日本のカトリック教会に参入していく新規参入者は埋め込まれた空間に位置し、逆にエスニックなペンテコステ教会や心霊主義センターは切りひらかれた空間に位置すると論じた（星野 2011b）。

23 筆者は今までの「ニューカマーと宗教」に関する拙稿を、すべてここで記述している方針にて執筆してきた（星野 2011a, 2011b, 2012b, 2013a; Hoshino 2014）。

24 他にも中牧弘允の研究など存在する（中牧 1989）。

25 1970年以降、来日し、ある程度長期間日本にて過ごすことになった外国人は、一般的に「ニューカマー（新来外国人）」と呼ばれる。駒井洋らの見解によれば、1980年代に「興行」ビザで入国しエンターテイナーとして繁華街で働くことの多かったフィリピン人、1980年代半ばに中華人民共和国が私費留学を自由化することによって増えた中国人の留学生や就学生、日本との間にビザ相互免除協定が結ばれていたことからビザ無しの観光目的で入国し、そのまま働くこともあったというイラン人・パキスタン人・バングラディッシュ人、韓国における1989年の海外渡航自由化後、来日傾向が高まった韓国人、そして1990年の「出入国管理及び難民認定法（入管法）」により日系人とその配偶者に単純労働への従事を認める在留資格が与えられたことによる南米系日系人らが、代表的なニューカマーと目されている（駒井ほか編 1997）。

26 ちなみに土着化概念を継承した他の研究も存在する。たとえば日本におけるキリスト教の受容と変化を論じたマーク・マリンス、台湾におけるキリスト教の受容について論じた藤野陽平、沖縄に到来し変容を遂げることになった外来宗教文化について論じた吉野航一のものなどがある（Mullins 1998=2005; 藤野 2013; 吉野 2012）。

27 在日ブラジル人たち日本基督教団などの日本の代表的なプロテスタント教会の教団と結びつく場合はきわめて少ない。どちらかといえば、日本のキリスト教界においてはメインラインと目されていない、ペンテコスタリズムを信奉する教団が多い。これについては4章にて一端を明らかにする。

28 ユニバーサルな宗教集団であるがゆえに、もともと日本のカトリック教会は多くの信徒たちも含まれているインドシナ難民への対応などに尽力していたし、日本に来た彼／彼女の中から熱心な信徒が多数生まれており、中には司祭として叙階される人間まで誕生し

ている。

29 こういった日本のキリスト教側の「文化変容」については、2章、3章、4章にて詳説する。

30 戦後における新宗教の伸張についての分析は数多く存在する。それら多くの論考を端的にまとめて説明しているものとして、塚田穂高のものがある（塚田 2012）。

31 戦後ブラジル社会における社会変動によって、プロテスタントが伸張したケースについて、すでに山田政信がこの「気密室」を用いて説明している（山田 2007）。

32 「チャーチ」というタームは、もともとドイツの社会学者であるエルンスト・トレルチが発案し、同じくドイツのマックス・ウェーバーが引き継いだ、「チャーチ／セクト」という宗教集団類型論から出来ている。この類型論について詳しく論じられたものは数多くあるが、筆者は大西克明のものを参照した（大西 2008）。

33 筆者の知る限り宗教社会学者の櫻井義秀が、これからの宗教研究において必要な視座であることを言及しているのみである（櫻井 2012）。また、ブラジルから他国へと渡った移民たちの宗教生活について、「トランスナショナル」論を用いて記述した先行研究としては、ロンドンにおける事例を取り扱ったオリヴィア・シェリングガムの論考が挙げられる（Sheringham 2013）。

34 母国ブラジルから人気牧師を招聘し、多くのデカセギたちを集めるという手法を採るプロテスタント教会は多かったといえる。しかし、筆者の知る限り、近年はカトリック教会の信徒たちが独自でブラジルで人気の神父や他の聖職者たちを招聘し、教会や他の施設でミサや祈祷会を催すケースも見られるようになってきている。これについても2章、3章、4章にて、カリスマ刷新運動として取り上げる。

35 「すべての移住者がトランスナショナルではない」というトランスナショナリズムに対する批判についても、バートベックは「すぐに思いつく批判」の1つとしている（Vertovec 2009=2014）。

36 言うまでもなく、セルトーによる概念である（de Certeau 1980=1987）。セルトーは、支配層たる「文化の普及者」と、彼らの管理下にあるとされる「文化の使用人」のせめぎ合いにて、現代社会を捉えようとする。つまり、セルトーは其中で、ただ「使用人」たちが「普及者」から押しつけられた「戦略」に決定されるのではなく、その「戦略」に対抗するために「戦術」を用いて対抗する、という形で社会を捉え直している。広田が「上からのトランスナショナリズム」に規定されつつも、それに抗する「越境者」や「共振者」の「日常」に着目するのは、まさにセルトー的な解釈にもとづいているからである。

37 このように「主体」を明確化しておくことによって、ある種の社会変動が起こった際にもたらされる種々の変容も、マクロな文脈をそのままコミュニティや個人に落とし込んで理解するのではなく、マクロな社会変動の影響を受けつつ、各「主体」の相互作用としての変容として捉えることも可能となる。

38 特に3章では、結論に先んじて広田の事例との比較検討も行われる。

39 当然2章以降は、ほぼメゾ—ミクロ・レベルに焦点を絞った記述が続く。

40 たとえばスチュアート・ホールがいうような、個人は多重のアイデンティティを持つものであり、またそれらはその都度形成される側面があるということ、寺田喜朗がいうように、それらが文脈に応じて発露されるというアイデンティティのポリヴァレント性というものについては、筆者も異論はない（Hall 1996=2006; 寺田 2006, 2009）。筆者の調査でもそのような個人のアイデンティティの多様性、多重性が文脈に応じて露見していく光景には幾度となく遭遇した。ここでいう「アイデンティティ」は、教団側が、信徒たちの中に埋め込みたいと考えるアイデンティティが、どのような宗教的言説によって形作られるのか、という点についてである。むしろ寺田、そして寺田の論を承けた高橋典史が使用する「メンタリティ」というタームの方が、本論においても適合性が高いとも考えられ

る (寺田 2009; 高橋 2014a)。

<sup>41</sup> 日本における在日ブラジル・メディアは、リーマン・ショック後に、多くが紙媒体からインターネット上に移転したと思われる。なお、各ウェブサイトは、各部分の引用を参照されたい。

## 1. 第1章 日系ブラジル人から在日ブラジル人へ—その史的展開—

### 1-0. はじめに

本章では、先行研究を中心に適宜新聞記事などを参照しながら、まずは日本からブラジルへと移住した日系移民の歴史を振り返る。その後、日系人を中心としたブラジル人が1980年代以降、日本への流入し、労働者として社会情勢にその運命を左右させられながらも、彼／彼女らの滞在が長期化していく過程を、政治的・経済的要因などを踏まえながら取り上げる。最後に、この史的展開から浮かび上がってくる在日ブラジル人の社会学的特徴を、特に「階層」の点から指摘したい。

本論が主に問題とする、「集住地のカトリック教会におけるブラジル人共同体の成立過程」、「カトリック中央協議会・各教区・各教会における司牧・支援過程」、そして「ペンテコステ派や心霊主義の諸教会・諸施設の成立・発展過程」などを考察する上で、基本的な時間軸となる「日本におけるブラジル人の流入過程」を明らかにすることは、必要とされるだろう。換言すれば、前記の諸過程を論じる上で時代的コンテクストを用意し確認することにより、ようやくマクロレベル（社会全体）とメゾレベル（諸団体の動向）の連関を、明確に記述できるようになるのである。

なお本章では、日本からブラジルへの移住過程については、日本移民80年史編纂委員会編の『移民80年史』や、ブラジル日系社会についての代表的研究者である三田千代子、ブラジルにおける日系新宗教について研究した渡辺雅子らの諸説に主に依拠し、記述する（日本移民80年史編纂委員会編 1991; 三田 2009; 渡辺 2001b）。一方1980年代以降におけるブラジル人の日本移住過程については、基本的には梶田孝道らの考察に依拠していることをあらかじめ付言しておく（梶田ほか 2005）<sup>1</sup>。

### 1-1. ブラジルにおける日本移民①—戦前の拡大期と同化政策—

15世紀末以降、当時世界の大国であったスペインとポルトガルによる、経済発展とカトリック布教の目的地として標的になったのが、南アメリカ大陸である。スペイン領となった国々では鉱山開発が行われたが、換金性の高い貿易商品がすぐには発見されなかったポルトガル領には、広大なプランテーションがもたらされた。

このポルトガル領ブラジルの先住民たちは、スペイン領となった他国とくらべて、国家を形成しておらず、部族社会のまま推移していた。この先住民たちを、プランテーションの労働力として効率よく動員することに失敗したポルトガル人たちは、アフリカからの奴隷労働力に頼ることとなった。

19世紀後半になると、こうした強制労働力に替わる労働力として、この地に訪れたのが、旧大陸からの移民たちとなる。こうした移民たちは、ヨーロッパを震源地とする世界的な資本主義経済の勃興にとって、重要な消費者でもあり、旧大陸から新大陸への人の移動はより活発化していく<sup>2</sup>。そして19世紀末、ブラジル最大の輸出産品はコーヒーとなっていた。このコーヒー産業黄金期を支えたのが、まずはヨーロッパから、特にカトリック国でラテン文化を背景にしたイタリア、ポルトガル、スペインなどからの移民であったという（三田 2009: 4-7）。しかしその後、ブラジルではコーヒー価格の暴落などによってヨーロッパ、特にイタリアからの移民が途絶状態におちいった（三田 2009: 33）。

同時期、日本は19世紀末に移民事業の民営化が図られ、日清戦争終戦もあいまって、



ハワイへの移民が飛躍的に増大した時期にあたる。しかし、増加しすぎた移民の数に対するアメリカ側からの危機感や、搾取に走る一部の移民会社の存在などにより、1908年の日米紳士協定締結を経て、ハワイへの移民送り出しがきわめて難しくなった。ハワイへの移民業務が制限された移民会社が活路を見いだしたのが、ブラジル・サンパウロ州への契約労働者としての移民送り出しであった。つまり、ハリスト・ダロのプッシュアップ要因が、日本とブラジルの間で合致した形で存在したのである。

しかしながら、日本人移民は当初から歓迎されたわけではなかった。折しもブラジルはヨーロッパ諸国との交流の中から、当時ヨーロッパで隆盛していた人種主義の影響を受け、自国から有色人種的な要素を排斥する方向へと向かっていた。つまり、このようなコンテキストの中、ブラジルはあくまで日本人を一時的な労働力としてのみ、受け入れたのである。また日本人側も錦衣帰国を目指した出稼ぎ意識が強かったともいわれる。

このような蔑視の中でも、何度も移民枠を制限されながらも第一次世界大戦勃発による欧州移民の減少などにより、どうにか日系移民枠が保たれていた。しかし第一次大戦後、今度は「白人性」を基調にした、「ブラジル・ナショナリズムの萌芽」が看取される時代を迎えた。1921年、サンパウロ州政府は補助金の終了を告知し、1923年には人種主義的・優生学的見地にもとづいた国会議員レイスによるいわゆる「排日法案」が議会に提出された。

同時期、日本側ではむしろこの時期ブラジルへの移民を押し出す傾向が強まっていた。1924年にアメリカにて排日移民法案が成立した影響で、アメリカへの渡航が禁じられたこともあり、国策移民会社「海外興業株式会社」による国策移民がスタートする。レイスの法案が「日本人の勤勉性」を評価する報告書などによって否決されたこともあったが、1928-34年の七年間に、戦前期のブラジル向け日本移民の57%あまりにあたる108,528人をブラジルに送出した。特に1932年、33年は、日本はポルトガル移民を上回る、ブラジルへの最多の移民を送り出した。

1930年代中葉にさしかかる頃、日本の移民政策は満蒙開拓に据えられるようになった。ブラジルではヴァルガスが1930年に大統領に就任し、ナショナリズム中心に据えた中央集権的な国家建設が急がれた時代に相当する。ヴァルガスはナショナル・アイデンティティの強化、ネイション・ステイト構築への道程として、移民のブラジルへの同化を強化した。それはたとえば、新参移民（≡日本からの移民）にとって不利になる「入移民2%割当法」などの制定も見て分かる。外国人移住者が地理的文化的に孤立し、民族的同質性の高い集団（＝ドイツ系と日系集団）を形成していることは、ブラジル社会では非難の対象となった。たとえば1938年には外国語学校が全面閉鎖され、1941年には外国語新聞もすべて廃刊に追い込まれた。なおこの年は戦前最後の移民船が日本から到着した年でもあった。

1941年12月、真珠湾攻撃に端を発する太平洋戦争開戦により、ブラジルは枢軸国との国交を断絶した。結果として翌年7月には日本の大使・領事などがブラジルからの退去を余儀なくされた。そして取り残された移民の間には、「棄民」としての意識が強く芽生えていくことになった。

## 1-2. ブラジルにおける日本移民②—その戦後—

1945年8月、日本の敗戦によってブラジルの日本移民にもたらされたのが、いわゆるカチ組マケ組騒動という、日本人社会における一連のテロ事件である。

当時、日本語による印刷物の発効が禁じられていたことなどで、情報がゆがめて伝達されやすい状況にあった。敗戦一週間後、ブラジルにおいてその事実を知る日本移民はわずか15%であり、85%が日本の戦勝を信じていた状況にあったというデータすら存在する。この状況下で「戦勝国日本」への帰国詐欺などが横行し、日系社会は完全に混乱に陥った。

ブラジルの日本移民について研究してきた人類学者・前山隆によれば、ブラジルにいて日本人であることを破棄して完全にブラジル人化することを許容できない人びとが、日本勝利というデマをつかみとり、千年王国的自己救済の道を選択した、という（前山1997）。「日本が戦争に勝利した」とする「カチ組」と、「敗戦という事実」を知る「マケ組」どちらかに、時の日系移民の多くは所属して対立を続けた。両者の対立は、しばしばカチ組の中核に位置する「臣道聯盟」によるテロ・暴力行為などとしてあらわれた。

徐々に日本移民は敗戦という事実を受け入れ、抗争は終結した。しかしそれは結果として、敗戦した日本の惨状をも受け入れることにつながる。こうして戦前ブラジルに渡った日本移民の、出稼ぎして錦衣帰国を果たすという夢が霧散し、多くの人間がブラジルへ永住することを選択することになった。

1951年のサンフランシスコ平和条約の締結、そして翌年の発効により、日本とブラジルの国交は回復した。祖国の惨状から家族を救うための呼び寄せや、後続移民の機運もこれを機に高まっていく。すでに1952年には民間レベルでの移民が復活し、集団移民も1953年に再開される。1953年から61年までが、戦後移民の最盛期となるが、この時期の移民は、農園契約労働者や自営農などの農業移民を主体であり、全体の80%を占めた。

1960年代以降は両国の経済成長にともない、貿易、投資などの新しい経済関係を主軸としてその関係は展開されることとなり、日本からのブラジル向けの移住は一貫して、減少の途をたどることとなった。そんな中、日本へ「墓参」のために訪日する移民一世たちの姿が見られた。彼／彼女らこそ、ブラジルにて日系ブラジル人の「先祖」になることを決心し、報告する旅だったという。このような決意は、戦後ブラジル社会にて「日系ブラジル人」として生きることが可能になった、ブラジル社会の変化も影響している。つまり、「一民族一国家」から「多民族国家」への方向転換がなされていったのである。

結果として、現在海外日系人の中では、日系ブラジル人社会は最大のものとして、ブラジル社会の中に根付いている。

### 1-3. 日本の外国人について

さて、以下では日本への移住運動の諸相について概説する。まずは、日本に在住する外国人の中における在日ブラジル人の位置について説明しよう。

長期的に滞在する、もしくはせざるをえなくなった外国籍住民は、一般的に来日した時代（戦前・戦時下期と1970年代後半以降）によって、二つに区分される。戦前、戦時下の労働力不足を補うために、中国、朝鮮など旧植民地から移住してきた、もしくはさせられてきた人びと、ないしそこにオリジンを持つ外国籍住民たちは、「オールドカマー（旧来外国人）」、もしくは「オールドレジデンス」と呼ばれている。それに対して「ニューカマー（新来外国人）」という言葉がある。駒井洋によれば、1970年代末から大きく増加し、

その後長期間滞在する外国人のことを、総称して「ニューカマー」と呼ぶことができるという（駒井編 1996）。

ニューカマーの例としては、フィリピン籍を中心に風俗関連産業に従事する女性の外国人労働者、ベトナム、カンボジアなどからのインドシナ難民、中国からの帰国者とその二世・三世、欧米系ビジネスマン、「研修」・「技能実習」資格を利用した研修生や技能実習生<sup>3</sup>、その他の留学生・就学生などがあげられる。そのようなニューカマーの代表格として、1990年の改正入管法施行時に「定住者」資格が新設されたことによって、大量に流入することになったブラジル人をはじめとする南米日系人一世から三世（とその配偶者）が位置づけられる。

#### 1-4. 1980年代初期から中期まで

ブラジル人の日本への流入は、序章でも述べたとおり 1990年の入管法改正が端緒となっていると考えられており、それは誤りではない。だが厳密には、1980年代初期に1世たちの「帰国」という現象から始まっていたという。しかしながら人数としては限られていたし、ブラジルで成功を掴むことなく日本に帰ってきたという場合がほとんどであった<sup>4</sup>。また1世であるという事は、すなわち日本国籍を保持し、高い日本語能力を持っている事を意味する。よってブラジル、日本双方にとって彼／彼女らの移動は不可視であった。しかし、これらの1世を単に「日本に行って、帰ってきただけの存在」と捉えるのは間違っていると梶田たちは指摘する。日本に「帰国」したのちに、ブラジルに戻った1世たちなかには、日本への就労斡旋を開始して、後のデカセギ・ブームの演出者となった者もいるという（梶田ほか 2005）。

田島久歳と山脇千賀子も、この時期の1世の見えない「帰国」について「ペルーやブラジルからの、主に農村部出身の1世が多く、本国における借金返済などのために必要な資金稼ぎを目的に単身で来日する男性が目立った。日本語に不自由のない彼らは、家族を出身国に残し、短期の明確な滞在期間と目標を設定して来日し、またほとんどの場合その計画通りに帰国したと考えられる」（田島・山脇 2003: 1）としている。もともと在日ブラジル人の多くは「短期間で目的を達成して帰国することを念頭においていた」と言われていたが、この時期の1世による「帰国」は、まさにそのスタイルを貫徹できていたことを、これらの研究は示している。このような短期で目的を達成し、その後すみやかにブラジルに帰還するというスタイルが、ますます彼／彼女らを不可視な存在としていたことは間違いないだろう。

#### 1-5. 1980年代後期から1990年入管法改正を経た1990年代初期にかけて

80年代前半からの傾向を引き継ぎ、80年代後半には、日本への流入傾向がより強くなっていったと言われている（小内・酒井編著 2001; 梶田ほか 2005）。

たとえば、入管法改正以前の1987年から1988年にかけての日本におけるブラジル人増加率を見てみると、2000人強から4000人強へとほぼ倍増しており、さらに1988年から1989年にかけての増加率は3倍をこえている。このような現象については、先行研究において以下のように説明されている。すなわち、1980年代前半の1世の働きぶりは、多くの日本人にとっては不可視のままであったが、現場にて彼／彼女らを雇用する人間に

として、その勤勉ぶりはいい意味で目を引いたのである。これが日本国内で日系ブラジル人を労働力として受け入れよう、という機運が高まる原因の一つとなる（梶田ほか 2005）<sup>5</sup>。

またベクトルが受け入れに向いた、他の大きな要因としては、1985年のプラザ合意後の急速な円高の進展と、日本でのバブル景気により日本での就労が魅力的になったことと、それに比してブラジルのインフレ不況も挙げられよう。当時のブラジルにおけるインフレは、「87年に350%、88年には900%を超え」（三田 2009: 152）るという未曾有の状態にあった。結果として多くのブラジル人が、日本に限らずブラジルから出国して新しい国に生活の場を求めたという<sup>6</sup>。つまりハリスートダロのプッシュアップ要因が、それぞれ日本とブラジルに、およそ80年前とは逆の形で存在していたといえる。

そのような機運の中、1990年6月からついに改正された入管法が施行された。ちなみに、この改正入管法の基本的性格とは「不法就労者」の排除を強化するものであったといわれる。しかしながら、その原則に逆行する形で日系ブラジル人（とその家族）を単純労働に動員させるために、在留資格が新設された。すなわち日系2世（南米などに移民した日本人の子として外国で出生した者で、日本国籍を有しない者）には「日本人の配偶者等」、その配偶者や子（3世）など、日系2世の者の家族には「定住者」という在留資格が与えられるようになった。このような処遇が設定されたことによって、非日系の外国人であっても、配偶者が日系人であれば「定住者」としての資格が付与される。「日本人の配偶者等」と「定住者」の在留資格を持つ者は、「永住者」と「永住者の配偶者」同様、単純労働を含めてあらゆる職種に合法就労することが可能とされた。これらの在留資格は基本的に3年を期間とする。資格更新は書類上煩雑であるとも言われるが、審査自体を通することはさほど難しいことではないようである（山田・黒木 2006）。

1991年にバブル経済が崩壊するまで、労働市場における需要はピークに達していた。デカセギの斡旋もこの時期がピークであり、まとまった人数を確保するため日本の大手製造業の担当者が、直接ブラジルで採用を行うことも珍しくなかった。当時は、ある企業が業務請負業を利用したとしても、それは単純に人手不足の解消を目的としており、コストを切り下げるためではなかった。まして、正社員採用抑制の一環として間接雇用のブラジル人を雇用するという、景気後退期以降の状況とは異なっていた。

この時期であっても、製造業による直接雇用よりは、業務請負業を通じた間接雇用で就労するブラジル人の方が多かったと思われる。しかしながら、直接雇用から間接雇用への切り替えが本格化するのには、景気後退期以降の事であった。なお、デカセギ・ブームが始まってからの期間が短いこと、また子弟たちで就学年齢にあるものが少なかったため、この時期の在日ブラジル人をめぐる問題といえば労働問題であった。居住・生活面での慣習の違いによる地域住民らとの諍いや、子弟たちの教育などの問題が可視化されるのは、少し時代が下ってからのことである。

#### 1-6. 1990年代の景気後退期

バブルがはじけた後、1992年からの景気後退期に入ると、ブラジル人人口の伸び率は鈍化する。この景気後退は、日本で働くブラジル人にとっても影響が大きく、残業減や時給減、解雇の増加といった形での労働条件の悪化をもたらした。1990年のブラジル人

口が5万人強、1991年には12万人弱、1992年には15万人弱にまで到達するが、その後は緩やかな上昇率に落ち着く。とはいえ、1999年には22万人をこえるブラジル人が日本に居住することになっている。この時期に、ブラジル人は日本における外国人人口の第3位に躍りでて、2011年末までその位置を保つことになった<sup>7</sup>。

バブル経済崩壊は、ブラジル人に大きな影響を与えたことは間違いない。1990年代初期における在日ブラジル人の集住地域では、実際に募集人数の大幅減や契約打ち切りが相次いだ。それを受けて、ブラジル人たち、そしてブラジル人を扱う派遣業者、業務請負業者は彼／彼女らの就労戦略を変更せざるをえなくなった。こうして集住地域から周辺地域への就労進出がスタートした。

結果として、これが集住地域の拡大化をもたらした。実際は初期からの集住地域は、現在の集住地域より範囲的には小さく、現在より集中して在日ブラジル人が居住していたのである。彼／彼女らが周辺地域へ拡散していくことで集住地域が拡大し、現在集住地域と呼ばれる地域の多くが、これを契機にして誕生することになった。これは請負業者達が景気後退という厳しい現実と直面した結果、ブラジル人が浸透していない周辺部に進出し、新たな職を得ようとしたことによる副産物であることは明白である。

また、請負業者は生き残りのために地域の拡大のみならず、送り出し業種も増加させた。かつては賃金が高く、したがって業者にとって取得できるマージンが大きい自動車や電機産業への請負しか行わなかった業者も、不況に見舞われて単価の安い食品などへ進出せざるを得なくなったためである。景気の悪化による請負業の減少は、新規取引先の開拓努力をもたらした。従来浸透していなかった業種にまで、在日ブラジル人の職場を生み出すようになった。

同時に、ブラジル人労働者を以前から雇用していた自動車・電機工業においても、企業側の雇用の論理が変化しはじめた。1990年代を通じて、そして現在まで製造業のアウトソーシング（＝外部委託）は進んでおり、業務請負業は労働の外部委託を引き受ける部門として、不況のさなかに成長していった<sup>8</sup>。正規雇用から非正規雇用への切り替えが産業全体で進むなか、非正規雇用に伴う不安定性という重荷を、地域の在日ブラジル人は集団全体で背負わされた格好になったのである。

さて、1990年代における不況によって、ブラジル人たちは収入が減少するという予期せぬ状況に遇して、それに伴い彼／彼女らの滞在は長期化していく傾向が強まった。そしてこの時期に、在日ブラジル人を取り巻く問題のほとんどが顕現化したといえる。集住地の地方自治体が、「ゴミの回収」、「騒音」、「外国人犯罪の増加」といった様々な生活レベルでの問題を、隣住する地域住民から問われるようになったのである。行政や市民団体、またブラジル人有志による努力は続けられているものの、多くの地域において、このようなコンフリクトは完全には解消されるに至っていない。

在日ブラジルの家族構成はこの時期に大きく変化したといわれる。滞在長期化は、家族の呼び寄せという新たな変化をもたらした。日本のブラジル人社会での家庭形態が、それまでの単身の男子中心の形態から家族滞在・共働き型へと変貌を遂げた。そして滞在長期化と家族の来日は、ブラジル人消費市場ともいべきものの確立と、様々なエスニック・ビジネスの増加をもたらした。ブラジル人労働者たちも経験を蓄積させたことで、日本の労働現場での振る舞い方を覚えた。また、企業家たちによるエスニック・ビジネスなどの諸

システムの確立は、後発のブラジル人やリピーターの渡航に伴うリスクやコストを軽減する方向にも作用し、(以前に比べれば)簡単に来日できるような環境ができ上がった。これがやがて往還を繰り返すブラジル人のスタイル構築につながる。

ちなみにエスニック・ビジネスが成立してきたこの時期こそ、外来宗教たるブラジル系プロテスタント教会、心霊主義のセンターなどが日本に流入した時期となる。そして在日ブラジル人たちが日本発のプロテスタント教会を創設した時期や、日本の新宗教団体やカトリック教会に新たな信徒として在日ブラジル人が参加するようになっていくのも、まさにこの時期である。

#### 1-7. 2000年代前期から中期にかけて

2000年以降に起きた、滞在の長期化傾向の新たな側面の1つに、「永住者」資格保有者の増加がある。1998年の統計では2000人強であったのが、2005年の統計では6万人を超え、2008年末には実に11万人を超える状態となった。日本在住のブラジル人に対する割合で言うと、約1%から35%を超えるところまで増えている。この間の日本のブラジル人人口が約22万人から約30万人までの増加であるから、「永住者」の増加が急速に進んでいることが良く分かる。

地域的には、北関東や首都圏で横ばいの均衡状態になったのに対して、愛知・静岡などの東海・中京圏では相対的に高い増加傾向が2008年まで続いていた。製造業では、90年代不況以降、「産業の空洞化」や工場再編、アウトソーシングの徹底などの合理化が進み、雇用状況にかげりが見えてきたのは前述したとおりである。しかしそのような状況下でも、東海・中京地域に集積する自動車関連産業は比較的に好調な業績を持続し、この地域に集住する在日ブラジル人達に対して、ある程度安定した雇用を創出し続けたことが、このような地域格差を生み出した一因として考えられる。

また、日本への渡航から就職先の斡旋までの一切を、旅行代理店や業務請負業者などが仲介する諸システムの確立についても前述したが、ここにも変化が見られる。中小企業を中心に、このような業者を介さずに、ブラジル人を契約社員として直接雇用する形態が一般的となってきたのである。またエスニック・ネットワークの1つとしてエスニック・メディアもこの時期に発達した<sup>9</sup>。そのようなものの中には、ブラジル人を中心とした南米人向けの求人誌などもあり、これらを頼りに新たな職場を探すようになってきていることも、この時期から始まった新たな局面の1つである。このようなエスニック・メディアに本研究で取り上げるペンテコステ派教会や心霊主義センターも記事を出して、信徒を獲得していった。

またこの時期になると、幾度となく日本とブラジルの間を往還するトランスナショナルな在日ブラジル人の姿も取りざたされるようになった。たとえば、2004年に日本に入国したブラジル人の数は8万人弱である。しかしながらそのうち、新規の入国者は約4万人に過ぎず、残りは再入国者である。つまり、彼らのデカセギ形態の1つとして、滞在長期化とともに、両国間を幾度となく往復するが一般的となってきたと考えられよう。大久保武のいう「反復出稼ぎ」(大久保 2005: 117)のブラジル人である<sup>10</sup>。彼らは日本での在留中に再入国許可の申請を行えば、その在留資格を保留したまま、最長で3年間までブラジルに帰国することが可能である。また、在留資格を「永住者」へ切り替える者の増加と、

このような「反復出稼ぎ」の在日ブラジル人が一般的になってきたこととも、相互に影響を及ぼし合っていると考えられよう。

この時期は、在日ブラジル人が多数集住する地域同士での交流も、一気に深まった時期と言われる。その象徴として、在日ブラジル人が多数集住する複数都市によって立ち上げられた「外国人集住都市会議」があげられよう。集住都市間での連絡と相互協力を密にして諸問題に取り組むという名目の元、2001年に発足したこの会議は、この年以来毎年一回集住地を中心に開催されている<sup>11</sup>。

#### 1-8. 2008年前半—メモリアルイヤーを迎えて—

1908年4月28日、神戸港から笠戸丸がブラジルへの移民第1陣を乗せて、サンパウロ市の海の玄関であるサントス港に向けて出港した。そのちょうど100年後の2008年4月27日、神戸のメリケンパークでは兵庫県内の在日ブラジル人自助組織<sup>12</sup>が主催し、兵庫県、神戸市ら行政団体、市民団体らも参加した「ブラジル移民100周年祭」が行われた。全国から集まった在日ブラジル人らが会場を埋め、記念ミサが捧げられたあと、フェスティバルが催された。会場ではシュラスコなどブラジリアンフードの匂いが漂い、ステージで繰り広げられるサンバやカポエイラの華やかさが祝祭に彩りを添えていた<sup>13</sup>。

もちろん、このような市民と行政が一体になったイベントだけではなく、公的なイベントも多数挙行された。4月24日には、日本政府主催の「ブラジル移住100周年記念式典」が、天皇、皇后、皇太子や皇族、(当時の)福田康夫首相ら三権の長が出席のもとに行われた。またブラジルでは2008年6月18日、サントス港に笠戸丸が到着したちょうど100年後であるブラジルの首都ブラジリアにて、(当時の)ルーラ大統領臨席のもと「移民100周年記念式典」が挙行された。この式典には日本からは皇太子が出席した。

近年ブラジルはBRICsの一員として世界の政治・経済の分野で急速に発言力を拡大させているのは周知の事実である。広大な国土から産出される世界有数の資源国であり、また2億人近い人口を抱え、経済市場としても非常に魅力的であるとされ、現在でも経済成長を続けている。この祝祭ムードに推されてか、(当時与党の)自民党内でも外国人の単純労働者を積極的に受け入れるべき、との議論も軌を一にして高まってきたという報道もなされた<sup>14</sup>。

また、福田内閣の総辞職を受け、2009年9月24日に発足した麻生太郎内閣では、ブラジルに1年間会社員としての赴任経験がある麻生首相自身を含め、甘利明、中川昭一、小淵優子ら親伯派と目される大臣たちが入閣した。「親伯政権としての麻生政権」という話題は、日本ではほとんど取り上げられなかったものの、ブラジルの日系人社会では「ブラキチ内閣」と呼ばれ、大いに期待されたのである<sup>15</sup>。

以上、100周年という祝祭ムード、ブラジルの国際的なプレゼンスの拡大、日本の少子高齢化、労働力不足を補う人々としての在日ブラジル人という言説、親伯派の首相就任という出来事は、相互関係にある事象とって問題ないだろう。このような状況は、「職業」ではなく「身分」や「血統」という判断材料から、日本において単純労働への従事可能なビザを与えられており、実質的に単純労働に動員されている在日ブラジル人たちに、当然ながら今まで以上の注目が集まると思われた。そして日本人に対して在日ブラジル人たちの境遇を見直すきっかけを与えるだろう、と考えられたのである。



(写真: 神戸での「ブラジル移民 100 周年記念祭」当日の様子: 筆者撮影)

### 1-9. 2008 年後半以降—金融危機の影響—

しかし 2008 年後半に入ると、移民 100 周年という祝祭の雰囲気、これまた「100 年に一度」と形容される世界的不況により雲散霧消した。同年 10 月後半以降、不況に伴う「ハケン切り」が社会問題としてクローズアップされたが、その際に特に取り上げられた事例が、東海地域の製造業で派遣雇用されている在日ブラジル人の「ハケン切り」である。

多くのブラジル人がハローワーク、公団住宅の抽選会場、自治体窓口・地域国際交流協会、NPO・ボランティアによる日本語教室などに詰めかける様子がメディアを賑わせていた<sup>16</sup>。この時期、彼／彼女らの生活基盤が危機に瀕していたのは事実であった。たとえば『朝日新聞』の 2009 年 2 月 9 日付の朝刊では、厚労省の調べによると、2008 年 10 月から 2009 年 1 月までの間に、外国人が約 5600 人失職し、そのほとんどが自動車や機械などの輸出産業の工場で働く日系人である、としている。すでに 90 年代のバブル崩壊後、アウトソーシングが限界まで推し進められた。そこに 2008 年の不況が重なったことによって、2008 年後半からの「悲劇」が生み出されることになった。つまりバブル崩壊時には、さらなる「周縁部」への進出が果たされたのだが、2008 年後半時にはさらなる「周縁部」が存在しなかった、創造しえなかったということになる。

この過程を細かく分析した樋口直人によれば、90 年代のバブル崩壊後、各集住地では、①よりフレキシブルに生産変動に対応するために、下請け構造上の下部に属する企業が生産変動の対応要員としてブラジル人が雇っていたことと、②コンビニエンスストア向けの弁当工場などで雇用されたブラジル人がいたことを明らかにしている。ちなみに 2008 年からの不況によって大量解雇されたブラジル人の多くは、①のカテゴリーに属していたことも、樋口によって明らかになっている（樋口 2010）。

また樋口は、集住地各地で行われた在日ブラジル人や南米人の失業調査<sup>17</sup>をとりまとめ、「解釈には留保が必要」としつつも、「いずれの調査も失業率は 40%台という結果がでている」（樋口 2010: 53）ことも明らかにした。樋口によれば、移民を受け入れている EU 諸国における同時期の失業率調査と比較すると、それらの国々における移民と自国民の格差より、日本での「ブラジル人」と「日本人」の格差ははるかに大きい、という。さらに樋口は入国管理局のデータを参照しながら、「永住者」も「定住者」もブラジルへの帰国という選択を取っているが、（日系三世・四世、ないし二世の非日系配偶者が中心と

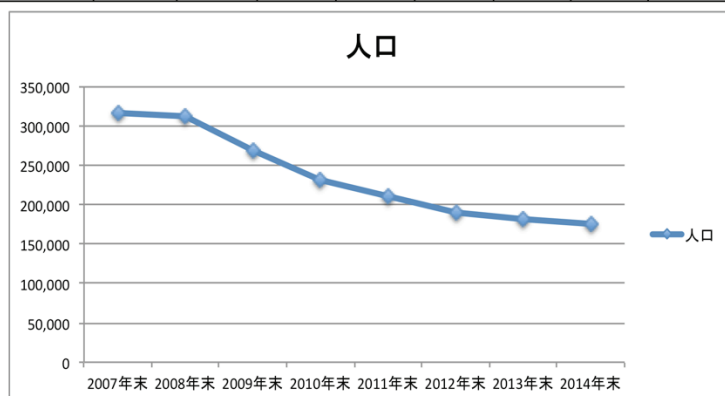


なり、若年層が多い)「定住者」がもっとも帰国している層であることを指摘している<sup>18</sup>。樋口はこのようなシビアな状況を踏まえて、ブラジル人の「定住化」や「生活基盤の安定化」のみを取り上げ、彼/彼女らは「不安定就労層」に属する者が多く、それが生活基盤の不安定性をもたらす、ということを等閑視してきた研究者に対して、否定的な見解を述べている(樋口 2010)。

このような状況下で、エスニック・ビジネスなどのエスニックな諸資源・諸制度にかかわる窮状も多数報告された。たとえば日本における多くのブラジル人学校は、朝鮮学校など他のエスニック・スクールと違い、日本においては私塾扱いであり、各種学校などの認可を受けている学校は非常に少ない。よって多くの学校は補助金を受け取ることができず、学費を抑えることができなかった。もともとブラジル人学校の高い学費は、在日ブラジル人にとって大きな負担となっていた。そこに、不況が到来したのである。親が不況により失職すると、多くのブラジル人子弟がブラジル人学校を退学し、公立学校へ転入するか、不就学状態となってしまった<sup>19</sup>。そしてブラジル人学校は急激な子弟減少により、経営が難しい状態に追い込まれていったのである<sup>20</sup>。たとえば、筆者が2009年3月に訪問した静岡県湖西市のブラジル人学校Nでは、最盛期には200人をこえた児童数が3月末時点で60人程度にまで減少しており、同校のブラジル人校長はその窮状を訴えていた<sup>21</sup>。

在日ブラジル人の人口

年	2007年末	2008年末	2009年末	2010年末	2011年末	2012年末	2013年末	2014年末
人口	316,967	312,582	267,456	230,552	210,032	190,609	181,317	175,410



(出典: 法務省管理局ホームページ(<http://www.immi-moj.go.jp/soshiki/index.html>)より筆者作成)

このような状況になって、政府ははじめて、在日ブラジル人を中心とした在日外国人に対する総合的施策を打ち出す構えを見せた。2009年1月9日、当時の麻生内閣は内閣府に「定住外国人施策推進室」を設置し、政府内における定住外国人施策に対する部署の一元化をはかるべく、動きはじめたのである。内閣府のホームページによれば、教育・雇用・住宅・防犯・帰国支援・情報提供と広範囲にわたり用意されていることが理解できる<sup>22</sup>。しかし残念ながら、その施策についても批判が寄せられた。特に「ブラジルへの帰国費用(一人あたり30万円)を日本政府が支給するかわりに、「定住者」資格による再入国を禁止する」という施策については、いわゆる「手切れ金」として理解され、在日ブラジル人以外からも強い批判が寄せられることとなった<sup>23</sup>。

以上のようなことが原因となって、在日ブラジル人の急激な減少が起こることになった。

詳しい人口数については上記表を参照すれば分かるが、2007 年末から 2014 年末にかけて、人口は 45%も減少している。なおこの減少フェーズの間に、2011 年には東日本大震災が発生しており、この大震災もブラジル人の帰国を後押ししている、とする見解を述べる者もいる<sup>24</sup>。しかしながら、アベノミクスによって製造業が活性化し、2015 年になって若干数の増加も見られるという各種記事も見られるようになった。すなわち、その状況はきわめて流動的でもあるのだ<sup>25</sup>。

#### 1-10. 最後に—在日ブラジル人の社会学的な特徴—

以上が在日ブラジル人の略史と、現在の在日ブラジル人を取り巻く環境の梗概である。前述の通り、2008 年後半期からの在日ブラジル人を取り巻く環境の悪化は、筆舌に尽くしがたいものがあった。しかしながら、在日ブラジル人たちも指をくわえて環境の悪化を見ていただけではなかった。たとえば、集住地域として有名な豊田市の保見団地では、何回か失敗に終わっていたブラジル人たちによる自己組織化が、不況を契機にして進展したという<sup>26</sup>。本論における興味関心に引きつけられれば、この不況という苦境が、宗教集団自体が凝集力を持つ端緒にもなり得たかもしれず、またその凝集力について日本人社会が注視する端緒ともなった。残念ながら、それらは 2008 年の不況なくしては、成立しなかったのかも知れない。

さて、「在日ブラジル人における自己組織化がなぜ困難であったか」を考える上で、きわめて重要な点についての言及も、やはり梶田らによってなされている。

一般的に移住先での移民のコミュニティは、越境先にて特定のエスニシティごとに結びついて、出身地から越境したネットワークとして再編成される。そして再編されたネットワーク自体が自らの往還運動やフォロワーたちの来日に対して、正のフィードバック効果をもたらす。これらは移民研究において、そして日本における在日ブラジル人研究においても、繰り返し強調されてきた（広田 [1997]2003; 小内・酒井 2001）。

同時に、家族・親族、そして同郷といった出身地から継続するネットワークも動員されることは、日本の在日外国人でも珍しくない。たとえば稲葉奈々子は在日ブラジル人と同じくニューカマーにカテゴライズされる、出稼ぎ労働にきたイラン人たちについての論考で、あるトルコ系イラン人が同じ親族の中から 20 人あまりを日本に送り出した例をとりあげ、親族ネットワークを通じた連鎖移動や経済活動を展開していることを明らかにしている（稲葉 2007）。

ところが在日ブラジル人の場合、移住前後で維持され続けたネットワークは家族間のみ限定され、家族から他の親族らに伸びる「弱い紐帯」（Granovetter 1973=2006）は、多くの場合機能しないということを、梶田らは調査データから明らかにしている。つまり、エスニック・ビジネスの制度自体はブラジルにあったものの再現を企図しているのであるが、それを支えるネットワークは日本で再編成されている。なお在日ブラジル人たちの中に少数存在するといわれる企業家も、日本にて日本人やブラジル人と社会的ネットワークを構築し、社会関係資本を蓄積した人間たちであるということが分かっている。

上記のようなエスニック・ビジネスの担い手はブラジル人コミュニティのうち、わずかな割合を占めるに過ぎないと思われる<sup>27</sup>。さらに通常のエスニック・ビジネスを通じたつながりが、持続的な関係構築に結びつくのは難しいと考えられるという。なぜならエスニ

ック・ビジネスを頻繁に利用する層は、逆に積極的な日本資本の利用を考えていないことから、短期滞在思考で在日ブラジル人社会への帰属意識が弱く、日本語能力も低いという。

それに対して、アソシエーションへの参加層はエスニック・ビジネス利用層に比べるると、より積極的な活動と位置づけられよう。結果的にアソシエーション参加層は、ビジネスの利用層とは異なり、日本語能力や学歴などの面で、日本で一定程度安定した生活を営む層が主たる担い手となっているという（梶田ほか 2005: 232-237）。

ここで今一度在日ブラジル人の略史を振り返ってみたい。日系一世たちの「見えない帰国」からはじまった在日ブラジル人の日本流入は、ブラジル—日本間に存在したプッシュ—プル要因も相まって、90年の入管法改正以後、急激な人口増加という状況を迎えた。その後バブル崩壊を迎え、ブラジル人の就労先の多様化とその結果としての集住地域の拡大化がもたらされる。そして明暗のコントラストが強烈な2008年を迎えることになった。この間の変化においてブラジル人が製造業における下請け構造下位の企業での「雇用調整弁」など、労働市場の周縁部、さらに特定業種に固定化されていった。

この固定化は樋口によれば、ミルトン・ゴードンがいうエスクラス（エスニシティと階級の重なり）状況の典型をもたらしたという。移民集団が特定業種に集中することは、かなり一般的な事実として知られているものの、同時期のEUなどにくらべても際立つ在日ブラジル人の失業率などを考えると、同業種への集中度の高さと、その「周縁部」の脆弱性双方が看取できるという（樋口 2010; Gordon 1964=2000）<sup>28</sup>。

以上をまとめると、まず在日ブラジル人については市場によって同業種・同階層に位置づけられることが余儀なくされ、結果的にエスクラスが形成されてきた。しかしながら、中には①来日してから日本人やブラジル人たちとのネットワークを構築して、階級上昇を果たす企業家らが存在する。またエスクラスに留まる人びとの中にも、②アソシエーション活動に参加する層と、③ビジネス消費層という二層の存在が指摘できるということになる。そして②と③の間においては、なかなか社会関係資本が築かれにくい、ということになる。

是川夕は、樋口とは違った分析から、日本における他国籍の外国人にくらべて、在日ブラジル人男性の経済的達成が遅れていることを示している。是川は、アレハンドロ・ポルテスが中心となって米国に移住する移民に対しての分析視角である「分節化された同化」という概念をベースにして（Portes and Rumbaut 2001=2014）、中国人男性の間では、日本人男性と比較して経済的達成の遅れがあまり見られず、一方、ブラジル人男性の間では、ほぼ全ての面で経済的達成が遅れていることが示した（是川 2015）。是川によれば在日ブラジル人男性の場合、「日本人女性との結婚」といった条件のみが、上層ホワイトカラーへの転出要因となりうるという。是川は、「(ブラジル人の場合は)単純労働者を斡旋するビジネスの拡大といった現象を通じて、底辺層が急増する」（是川 2015: 137）と指摘する。是川の論考は、日本人男性、中国人男性との比較を通じて、「エスクラス」へと固定化されていく在日ブラジル人の様態を記述した論考とというるだろう。

以上のような論考を本論の文脈に捉えなおす、すなわち「在日ブラジル人と宗教の関係」という問題系に引きつけると、日本にて（カトリックや日系新宗教のような）既存の教団に参画していく信徒も、新たに日本で活動をはじめたプロテスタント・ペンテコステ派教

会や心靈主義センターに参画していく信徒も、多くはアソシエーション層に属する人びとである可能性が高いということになる。

「在日ブラジル人社会において、社会関係資本を作り出す装置として、宗教集団が機能しているのではないだろうか」という問いについて考察する際に、在日ブラジル人社会は単一的な「エスクラス」的性格を持ちつつも、同時に明確には分化されていないものの複層的な階層ができつつあるという事実は、きわめて重要な前提である<sup>29</sup>。

## 註

<sup>1</sup> 本章では、他にも池上編著 (2001)、大宮 (1997)、後藤 (2008)、本間 (1998)、山下 (2008)、渡辺ら (1992) も参照にしている。また、筆者が 2008 年から 2014 年にかけて茨城県、群馬県、埼玉県、岐阜県、静岡県、愛知県、三重県などで行ったインタビューによる内容も含んでいる。また外国人人口などの数値は、「法務省入国管理局ホームページ」(<http://www.immi-moj.go.jp/>) を参照にしている。

<sup>2</sup> ブラジルにおける奴隷制度は、1850 年にイギリスの圧力により奴隷貿易が廃止され、制度としては 1888 年に終焉を迎えた。またこの時期 (1889 年)、ブラジルの帝政は崩壊し、共和国が誕生している (三田 2009: 6, 37)。

<sup>3</sup> 「研修」については、1990 年の入管法改正により新設された在留資格である。この研修制度にかわって急激に取得者数を伸ばしているのが「技能実習」制度である。

<sup>4</sup> この事実について言及する在日ブラジル人についての研究者は、諸分野での研究が深化するまではそれほど多くなかった。やはり梶田ほか (2005) をもって嚆矢とする。

<sup>5</sup> 筆者が 2008 年 4 月に行った、群馬県大泉町のある NPO 主宰者 T 氏へのインタビューによると、群馬県東部地域の雇用主たちが、1989 年に「東毛地区雇用安定促進協議委員会」を立ち上げたのも、1 世の働きぶりを見た事が大きかったそうだ。

<sup>6</sup> 三田は移民先としてポルトガル、カナダ、アメリカ、フランス、スペイン、イタリア、オーストラリア、ニュージーランドなどをあげている (三田 2009: 152)。多くはブラジルの多様なエスニック・ルーツの源となる国や、新規に移民が参入する障壁が低い先進国であることがよく分かる。

<sup>7</sup> 後述するが、リーマン・ショック以降の景気後退と東日本大震災の影響により、2012 年末の統計にて、フィリピン人に第 3 位の座を譲り、第 4 位へと転落する。

<sup>8</sup> 「トヨタ方式」または「ジャストインタイム方式」とも呼ばれる生産管理方式が普及してくると、外部委託した非正規雇用の労働力を調整することによって、時期的に変動する受注量に対応することが一般的となった (大久保 2005; 梶田ほか 2005)。

<sup>9</sup> 実際には日本にブラジル系メディアの代表格とも目せる会社は 90 年代前半に起業し、ペーパーを販売・配布していた。メディアとしての充実度が高まってくるのがこの時期となる。

<sup>10</sup> 森幸一は早くからこの「反復」状態を指摘しており、「還流型」(森幸一 1999: 2) と表現する。また梶田らは「リピーター層」と表現している。(梶田ほか 2005: 279)

<sup>11</sup> 「外国人集住都市会議」の設立趣旨をみると「外国人集住都市会議は、ニューカマーと呼ばれる南米日系人を中心とする外国人住民が多数居住する都市の行政並びに地域の国際交流協会等をもって構成し、外国人住民に係わる施策や活動状況に関する情報交換を行うなかで、地域で顕在化しつつある様々な問題の解決に積極的に取り組んでいくことを目的として設立するものである。また、外国人住民に係わる諸課題は広範かつ多岐にわたるとともに、就労、教育、医療、社会保障など、法律や制度に起因するものも多いことから、必要に応じて首長会議を開催し、国・県及び関係機関への提言や連携した取り組みを検討

していく。こうした諸活動を通して、分権時代の新しい都市間連携を構築し、今後の我が国の諸都市における国際化に必要な外国人住民との地域共生の確立をめざしていく」とある。会員は2015年4月1日現在、24の正会員都市（伊勢崎市、太田市、大泉町、上田市、飯田市、美濃加茂市、浜松市、富士市、磐田市、掛川市、袋井市、湖西市、菊川市、豊橋市、豊田市、小牧市、津市、四日市市、鈴鹿市、亀山市、伊賀市、長浜市、甲賀市、総社市）と2つのオブザーバー都市（新宿区、大田区）からなっている。

<sup>12</sup> このコミュニティについては、実際に設立に携わった吉富志津代による論考に詳しい（吉富 2008）。

<sup>13</sup> なおこの「ブラジル移民 100 周年祭」の実現には、カトリック教会聖職者の尽力が大きかったことが判明している。カトリック教会と「ブラジル移民 100 周年祭」の関係については、2 章にて詳しく記述する。

<sup>14</sup> 『朝日新聞』2008 年 5 月 21 日朝刊。

<sup>15</sup> 「百周年に”ブラキチ内閣”発足＝親伯派議員が続々入閣＝コロニアから期待の声」『ニッケイ新聞オンライン版』2008 年 9 月 26 日付（2008 年 12 月 18 日アクセス、<http://www.nikkeishimbun.com.br/080926-71colonia.html>）

<sup>16</sup> このような報道が、「在日ブラジル人の一端しか取り上げていない」として、自分たちのこれまでの活動、また今まで自分たちがかかわり合ってきたブラジル人と築いてきた「あたたかい空間」が省みられない現状に嘆く NPO・ボランティアの人間も存在する。

<sup>17</sup> いずれの調査も、2008 年 12 月から 2009 年 9 月の間に行われている。

<sup>18</sup> 樋口は「定住者」、すなわち三世・四世、もしくは非日系人配偶者たちの帰国について、①日本語能力が相対的に低い三世・四世は解雇される確率が高いがゆえ、帰国した者が多かったという「日本の労働市場連動説」と、②若年層が多い三世の方がブラジルに帰国してから就職できる可能性が高いゆえに、日本に見切りをつけたという「ブラジルの労働市場連動説」という二通り解釈が可能である、としている（樋口 2010）。その両方が相まって、これだけの大量解雇と大量帰国が引き起こされたと理解するのが、一番妥当と考えられよう。

<sup>19</sup> 日本の公立学校に適応困難な子弟が、ブラジル人学校に通うという傾向が強かったため、もともと大きな問題であった「不就学」がさらに加速化したのである。元々の不就学状態については、大田（2000）、宮島・大田編（2005）、佐久間（2006）、志水（2008）などに詳しい。

<sup>20</sup> このような傾向に準じた、在日ブラジル人たちの宗教選択・信仰継承といった問題も取り沙汰された。その点については、後に詳述する。

<sup>21</sup> 湖西市は、愛知県と静岡県の間境を挟んで豊橋市の東に隣接し、豊橋市内の集住地域にもそれほど遠くない。よってこのブラジル人学校 N には、湖西市のみならず豊橋市在住のブラジル人子弟が通っている。なお、このエスニック・スクールの窮状については、6 章にて詳説する。

<sup>22</sup> [http://www8.cao.go.jp/teiju/suisin/taisaku\\_z.html](http://www8.cao.go.jp/teiju/suisin/taisaku_z.html)。2009 年 9 月アクセス。

<sup>23</sup> 以下の様な記事を参照されたい。「帰国費用を補助、再入国は制限。日系人失業対策に批判」『朝日新聞』2009 年 5 月 8 日付朝刊。

<sup>24</sup> たとえば、池田ほか（2014）では、東日本大震災の後、茨城県常総市の在日ブラジル人の中で、帰国する者もしくは帰国を視野に入れる者と、なし崩し的に滞在が長期化している者が、二極化していることが指摘されている。また筆者のインフォーマントの中には、「東日本大震災が帰国のきっかけになった」といってブラジルに帰国した者が複数存在している。

<sup>25</sup> たとえば、以下のような報道もある。「在日ブラジル人人口、6 年ぶりに増加に転じる」（[http://headlines.yahoo.co.jp/hl?a=20150607-00001593-mbrasiln-s\\_ame](http://headlines.yahoo.co.jp/hl?a=20150607-00001593-mbrasiln-s_ame)、2015/06/08

アクセス)。この記事によれば「2015年第1四半期において6年ぶりに在日ブラジル人人口増加が見られたという。増加人数は2625人。BBCブラジルの市場専門家によると、増加の要因は日本における生産活動の活発化とのこと」である。

<sup>26</sup> 「仲間守れ、自主団体設立。豊田・保見団地のブラジル人」『中日新聞』2009年2月1日付朝刊。

<sup>27</sup> 梶田らは、在日ブラジル人社会にある or 提供される諸制度について、顧客として利用する制度を「ビジネス」、メンバーとして参加する制度を「アソシエーション」と定義する（梶田ほか 2005: 227）。筆者もその定義にしたがって、議論を展開する。

<sup>28</sup> 樋口は、このようなエスクラス生成と大量失業者の出現にかんして、「市場の失敗」と「政府の失敗」であるとしている（樋口 2010）。

<sup>29</sup> このエスクラスの生成については、後に在日ブラジル人の「集団的アイデンティティ」と宗教についての問題に引きつけて、4章にて記述する。

## 2. 第2章 日本におけるカトリック教会と在日ブラジル人

### 2-0. はじめに—ブラジルの宗教の概要、日系ブラジル人の宗教の概要—

前章にて、日本に移住してきた在日ブラジル人についての概略を示した。それを承けた上で、本章と次章では、そのような在日ブラジル人が日本においてカトリック教会とどのような関係を切り結ぶのか、について考察する。しかし、在日ブラジル人の日本における宗教の動向について論じる前には、ブラジルにおける宗教の現状、ならびにブラジル在住の日系人たちの宗教について、最低限論じておく必要があるだろう。よって本章ではまずブラジルでの宗教事情、そして日系ブラジル人たちの宗教事情を論じる。

その上で本章のメインピックとなる、日本におけるカトリック教会における支援・司牧の体制と、カトリック教会における在日ブラジル人信徒共同体<sup>1</sup>の概況について論じていく。

ブラジルには多様な宗教文化が存在する、として疑いを持つ者は少ないと思われる。前章で触れたように、原住民、ポルトガル人に加え、奴隷として連行された黒人という国家形成初期からのエスニシティに加え、ヨーロッパ諸国からの移民を長年受け入れてきた。そしてその中には、旧大陸のカトリック国からの移民が数多く含まれる。さらにそこに20世紀からは日系移民なども加わっている。結果として、ブラジルにおける宗教文化がきわめて多様で豊穡であることは、簡単に推測できるし、かねてから指摘され続けた事実でもある。

松岡秀明によれば、ブラジル地理統計院による国勢調査（CENSO）において、第8回（1970年）までは、宗教のカテゴリーは、①ローマン・カトリック（91.77%）、②エヴァンジェリスト（プロテスタント全般を指す。5.17%）、③エスピリタ（心霊主義信仰者。1.27%）、④その他（1.03%）、⑤無宗教（0.75%）という5つのカテゴリーに分けられていた。ところが第9回（1980年）からはより細分化され、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（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%）、⑨無宗教（1.64%）、⑩無解答（0.25%）となったことに触れながら、これはブラジル政府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、としている（松岡 1998, 2004）。

しかし同時に、ブラジルの宗教状況を大別して整理する必要もあるだろう。ブラジルにおける日系新宗教の受容と変遷を研究してきた渡辺雅子は、自身の研究対象である日系の諸宗教を除いて、ブラジルにおいて信仰されている宗教を以下の3つに大別している。

- ① カトリック
- ② プロテスタント（主にペンテコステ派）
- ③ 心霊主義

（渡辺 2001b: 67）

渡辺によれば、カトリックは公的カトリシズムと民衆カトリシズムの2種に大きく分類される。そしてカトリック教会において、聖職者たちを通じてしかなしえない通過儀礼などが公的カトリシズムにあたるとする。ただし、この公的カトリシズムは実質的には形骸化の一途をたどっている。それに対して、より人びとの生活世界に密着した場所で展開さ

れるのが民衆カトリシズムの方であるという。

プロテスタントについては、①伝統的なプロテスタント教派、②ペンテコステ派（20世紀に入ってからアメリカの教団が宣教）、③保守系福音派教団（第2次大戦後アメリカの教団が宣教）の3つに大別できるが、このなかでも②が圧倒的に多く、近年のブラジルにおけるプロテスタント伸張の主体となっている（渡辺 2001b: 68-76）<sup>2</sup>。

心霊主義（ポルトガル語ではエスピリチズモ）について説明する際には、心霊主義と世界救世教の間に存在する、連続性と差異について指摘した松岡の論考が参考になる<sup>3</sup>。松岡はヘスの論考と自身のブラジルにおけるフィールドワークによる成果をあわせて心霊主義について説明するが、それを承けてまとめると以下のようなになる（松岡 1998, 2004; Hess 1991）。

- ① 心霊主義とは、ブラジルにおいては文脈に応じて2つの意味を担う。
- ② 一つには19世紀フランスのアラン・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のことをいう。この運動はカルデシズム、ポルトガル語ではカルデシズモと呼ばれるが、その場合信者はカルデシスタと呼ばれる。しかし、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にある。その場合は、信者は自らをエスピリタと呼ぶ。
- ③ より言葉を広義に用いるのであれば、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全般のことをエスピリチズモという。このエスピリチズモには、カルデシズモや、アフロ＝ブラジリアン宗教であるカンドンブレ、さらにはカンドンブレとカルデシズモが習合して成立したといわれるウンバンダなどが含まれる。

前掲のCENSOを見て分かったとおり、数値的には心霊主義信仰者はブラジルにおいてマイノリティだといえるだろう。しかし松岡によれば、ブラジルにおいて「降霊」を中心的な宗教行為とする宗教の持つ社会的な影響力は大きいという。たとえば松岡によれば、ペンテコスタリズムにおいても神や聖霊を我が身に「受け入れる」という行為として、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びとが信じているのはまぎれもない事実であると松岡は論じる（松岡 1998, 2004）。このような現実を踏まえて、渡辺は、ブラジルではカトリック信徒の多くが心霊主義の教えを信じている、という一種の「信仰の二重構造」が見られる点が特徴的とする（渡辺 2001b）<sup>4</sup>。

では、ブラジルに住む日系人たちの信仰分布はどうなっているのでしょうか。今から20年ほど前、日系移民80周年に際して日系コロニアで行われた調査の結果が以下のように残っている。

宗教	男	女	都市	農村	全体 (%)
カトリック	57.65	60.8	60.79	45.54	59.19



プロテスタント	3.18	3.04	2.71	6.61	3.12
日系宗教	24.2	25.69	23.36	38.17	24.9
なし	12.84	8.2	10.85	8.77	10.64
その他	2.09	2.25	2.29	0.88	2.14

(ブラジル日系人の宗教分布についての図 (日本移民 80 年編纂委員会編 1991: 442))

ここで、ブラジル人全体の信仰のシェアから、日系人の数値について考えてみよう。筆者と同じく日本における在日ブラジル人の宗教運動、特にペンテコステ派の教団調査を精力的に行っている山田政信によれば、ブラジル国内での信者の割合は、ブラジル地理統計院 (IBGE) <sup>5)</sup>の 1980 年と 2000 年の統計によるとブラジルではカトリック信者が人口の 89 パーセントから 74 パーセントに落ち込む一方で、ペンテコステ系のプロテスタント信者は 3 パーセントから 9 パーセントに増加しているという (山田 2004)。また同じデータで、ブラジル人全体における日系新宗教のシェアは、1%程度とある。調査の時期が異なっているので断定はしかねるが、それでもなお差異は一目瞭然である。ブラジルにおいて日系宗教は、非日系人にも教線を拡大してきたといわれるし、渡辺や松岡はその理由について明らかにしてきた (渡辺 2001b; 松岡 1998, 2004)。しかし、数値を比較する限り、日系人の信仰分布はブラジルにおける一般的な分布とは異なる。つまり多くの日系宗教は日系人のエスニック・チャーチとしての役割を果たしてきたことが、(当たり前のことではあるが) 再確認される。

さて「ブラジルにおける最大の宗教は何か」と問うことは、30 年から 40 年ほど前までは愚問であった。すなわち「ブラジルといえばカトリックの国」という認識が、人口に膾炙していたからである。ブラジルは世界最大のカトリック信徒数を誇る国家であり、カトリックがチャーチ型宗教として存在してきたことが知られてきた。そのような国だからこそ、前山隆がいうように、第二次世界大戦後、ブラジルの日本移民がまさに日系人になることを決意したときに、彼/彼女らにとってカトリックに入信することが、ブラジル社会において階層上昇するための戦略であったし、特にそれはカチ組・マケ組抗争以降、二世世代に如実にあらわれるようになる (前山 1996; Shoji 2008b=2008)。このような選択をして、彼/彼女らは結果として、カトリック信徒になっていった。これは前掲の図とも一致する傾向である。

## 2-1. 在日ブラジル人の宗教分布と先行研究の検討

本節では、日本における在日ブラジル人が信仰する宗教はどのようになっているか、その概況について論じてみたい。

まず、最初に考えなければならないのは、「在日ブラジル人のうち、いったいどれくらいの割合の人間が、宗教にコミットしているのか」という事実である。これについては、小内純子が興味深いデータを提示している。小内純子いわく、群馬県大泉町・太田市に在

住するブラジル人に対して行った調査にて、調査回答者の 75.9%が「カトリック」であり、77.3%の人が「自分が属する宗教の集会在、日本で行われている」ことを明らかにしている。しかしながら、彼女は同じアンケートにて在日ブラジル人たちが、「家族以外で最も頼りにしている集団・組織」が「宗教関係」と 25%の人が答えていることから、多くの人にとって信仰は形骸化している可能性を指摘する（小内純子 2001）。とはいえ、在日ブラジル人の 25%の人びとが、「宗教関係」のネットワークを頼りとしていることは特筆されていい。なぜならば、小内たちの調査において家族以外で頼りになる集団・組織の中では、「宗教関係」の 25%が一位なのである。

前節での議論と、小内による調査・分析結果を鑑みれば、日本に渡来するブラジル人の多くがカトリック信徒である、という予測が成り立つ。しかし本当に日本にやってきたブラジル人たちが、カトリックの信仰を保持しえるのか。小内の考察によれば、多くの在日ブラジル人はカトリック信徒とはいうものの、その信仰は形骸化している可能性もある。日本に来たことにより、その信仰に大きな変化があるのではないか。この大きな問題に関する先行研究は少ないものの、それらは同じ傾向を見出している。すなわち在日ブラジル人たちのカトリック離れ、という事実である。

たとえばサンパウロカトリック大学の文化人類学者、ラファエル・ショウジによれば、そのような在日ブラジル人は、ブラジル人のためだけの空間を創出できないカトリック教会よりも、ブラジル人、もしくは場合によっては在日ブラジル人自身が牧師を務め、エスニック・ネットワークを通じて教勢を強めていき、在日ブラジル人達が抱える危機を宗教的ニーズに結びつける装置を持ち、それらのニーズに応えることができるペンテコステ派教会に通う傾向にあるとして、今後もその傾向が続いていくだろうと予測する（Shoji 2008a）。

山田政信も、①ブラジルのカトリック信者と名乗る人びとの多くは名目的な信者であり、実践者と言われる熱心な信徒は、全体の 30%程度に限られていること、②日本のブラジル人信者に対して、日本のカトリック教会が十分な対応をしているとはいえない状況があること、③カトリックの教会組織が一般信者の自主的な活動を促しにくい構造になっていることをあげて、在日ブラジル人たちはカトリック教会から足が遠のきつつある、という（山田 2010b）。

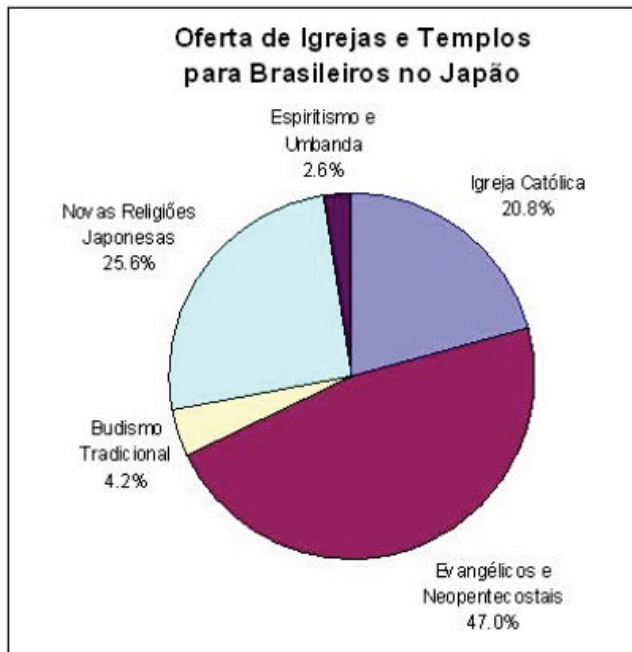
三木英は、山田政信による調査を元にして、三重県鈴鹿市・四日市市に暮らす 2006 年時点のブラジル人は約 9,000 人であるが、そのうちカトリック教会に通う者が 500～600 人、プロテスタント教会については 700～800 人程度であった、ということから、在日ブラジル人のおよそ 13～16%（プロテスタントは全体の 8～9%）がキリスト教信仰を保持していることが推測できる、とする（三木 2012; 山田 2011）。ここでもプロテスタントが優位であることが明らかになっている。

ショウジは前掲の論文にて、インターネット、各種エスニック・メディアなどの情報を収集して、在日ブラジル人のためにミサや集会をポルトガル語で開いている教会の数を計算している。それが以下の図であり、数値として書き出してみると以下のようなになる<sup>6</sup>。

- ① ローマン・カトリック 20.8%
- ② プロテスタントとネオ・ペンテコステ派 47.0%

- ③ 伝統仏教 4.2%
- ④ 日系新宗教 25.6%
- ⑤ 心霊主義とウンバンダ 2.6%

(図：在日ブラジル人のために開かれている教会 (%) 出典：Shoji 2008a: 55)



後述するように、母国ブラジルでは、カトリックがプロテスタントの猛追を受けている状況下にある。しかしながら日本においては、47.0%対 20.8%というように、すでに教勢が逆転している。このデータはあくまで開かれている集会・ミサの数から教勢を判断している。しかしこのデータからも在日ブラジル人における「カトリック離れ」が指摘されるばかりでなく、すでにカトリック信徒の方が少ない、という可能性が高いことが分かる。三木が取り上げた山田の論考においても、四日市市にてペンテコステ派教会の集会に集う信徒数と、カトリック教会のミサに集う信徒数を合算して、すでに四日市市では信徒数が「逆転」していることを明らかにしていた（山田 2011）<sup>7</sup>。

しかし、人口が一定数をこえ、カトリック教会の規模自体も比較的大きい集住都市を単位として考えると話が変わってくる<sup>8</sup>。多くのブラジル人がペンテコステ派教会を好むことは事実であるし、またペンテコステ派教会は大規模集住都市ほど数が多くなる。しかし1つ1つのペンテコステ派教会の規模は、100人以上の信徒を集めるところから、10人程度の信徒のみが集まるような教会まで、多岐にわたる。そして在日ブラジル人のペンテコステ派信者たちは、集住都市に存在するさまざまなペンテコステ派教会に通うのであるから、1つ1つの教会に集う人数は少なくこともあるだろう。結果としてその集住都市の宗教施設の中で、もっとも在日ブラジル人が集まるのはカトリック教会となるのである。そしてカトリック教会の信徒たちが、その集住地域のブラジル人社会の内外に向けて、プレゼンスを見せる場合もありうる。

以上のように考えると、先行研究においては、カトリック教会における在日ブラジル人

の宗教活動について、また日本のカトリック教会による在日ブラジル人たちへの支援や司牧の取り組みについて、必要以上に等閑視されてきたのではないか、という予測が可能となる。この予測について考えるために、まずはカトリック教会における在日ブラジル人の動向について記された研究を参照していきたい。在日ブラジル人とカトリックについての研究であるが、管見のかぎり日本人研究者では、渡辺雅子らのグループ、山田政信、さらに白波瀬達也・高橋典史らによるものが挙げられよう。また外国人研究者では、日系ブラジル人であるマツエや、アルゼンチン人であるケーロらによって研究がなされている。

渡辺らは、在日ブラジル人と宗教について主眼を置いた論考ではなく、在日ブラジル人児童生徒たちが抱える教育上での問題について論じたものであり、関連して少し紙幅が割かれて、カトリック浜松教会にてブラジル人司牧を担当している神父について取り上げられているが、司牧の実際についてはその詳細に触れているわけではない（渡辺ほか 2000）。

山田はカトリック教会における司牧・支援活動に目配せしながらも、主としてペンテコステ派教会の活動について、日本人研究者としてはもっとも詳しく論じてきた。この論考でも、山田は渡辺らを取り上げた神父について言及しつつも、そもそもメインテーマとしては、ブラジル系ペンテコステ派教会が、どのように日本の地域社会やキリスト教界と関係性を取り結ぶかを論じているものである（山田 2010a）。

白波瀬と高橋もまた、渡辺らも取り上げている神父と、日本人信徒、そして在日ブラジル人信徒たちによって作られたボランティア・グループの活動や、2008 年後半以降の不況下における、浜松教会・教区・修道会の協働による在日ブラジル人支援について「在日ブラジル人を支援するセクターとしての教会」という位置づけから論じている。筆者も後の章にて、この視点から教会と信徒、さらに他セクターとの協働について論じることになるが、さしあたって本章における興味関心から考えるのであれば、この論考も司牧・支援の概況を説明したものではない（白波瀬・高橋 2012）。

マツエは北関東における複数のカトリック教会にて、主に質的調査を繰り返し、そこから「在日ブラジル人たちは、信仰や教会での活動（フェスタ・ジュニーナ<sup>9</sup>という祝祭を実行する過程など）を通じて、自らが「ブラジル人」で「カトリック信徒」というアイデンティティを作り上げていく」と論じている（Matsue 2006）。

ケーロは北関東や静岡のカトリック教会にて調査し、ブラジル出身の神父が在日ブラジル人信徒たちを助け、場合によってはイニシアチブを取ってブラジル人信徒共同体を導きながら、教会内の各エスニック信徒共同体のバウンダリーをこえた活動を行ってきたことを指摘している（Quero 2007）<sup>10</sup>。

これらのことから分かるように、日本人研究者は日本社会からみた在日ブラジル人に関する問題と関係性を解き明かす方向性を持ち、外国人研究者であるショウジやマツエは、在日ブラジル人にきわめてイーミックな位置からの調査・分析を行っている。しかし「日本のカトリック教会による在日ブラジル人への支援・司牧」という視点は、いずれから見られないし、また日本のカトリック教会のシステムにも、十分には目配せがなされていない。また現場の司牧者についても、ブラジル籍の司牧者、もしくはポルトガル語が堪能な外国人・日本人司牧者について若干の記述があるものの、教区・小教区による包括的・組織的な取り組みについての言及はなされていない。

以上のような先行研究では見られなかった視点を導入するために、本章では、まずは日本のカトリック教会組織形態、ならびに外国人支援・司牧にかかわる部署について簡単に概観した後に、1990年から2014年までに発刊された『カトリック新聞<sup>11</sup>』（以下『新聞』とする）や「在日ブラジル人司牧者と協力者の集い<sup>12</sup>」に関する資料、1999年から現在にいたるまで、複数教会を横断して支援・司牧を行ってきた司牧担当者たち（主にシスターAとシスターB<sup>13</sup>）への聞き取り内容を中心にして、さらに筆者のこれまでの調査などもふまえながら、在日ブラジル人信仰共同体の概況、そして彼／彼女らに対して、カトリック教会からどのような支援・司牧が行われたかを明らかにする<sup>14</sup>。

## 2-2. 日本におけるカトリック教会と外国人司牧・支援システムの概略

本節では、日本のカトリック教会がどのような組織形態を持っていて、その組織の中にあるどのようなセクションが外国人司牧・支援に関わっているのかを概観する。

まずカトリック中央協議会のホームページに載っている、日本カトリックの史的展開について取り上げよう<sup>15</sup>。本部であるバチカンを中心として、全世界に10億人以上の信徒を持つと呼ばれるキリスト教最大の教派がカトリック教会である。日本には戦国時代の1549年、カトリック修道会の1つ、イエズス会の宣教師であるフランシスコ・ザビエルによってもたらされ、一説には1614年には、聖職者150名、信徒数は65万人をこえ、信徒の中には公卿2家および大名55名もあったという。ところが、秀吉時代の後半になると苛烈な迫害を受け、江戸時代に入ると完全に禁教に位置づけられ、禁を破ったものには厳しい弾圧があったことが知られている。

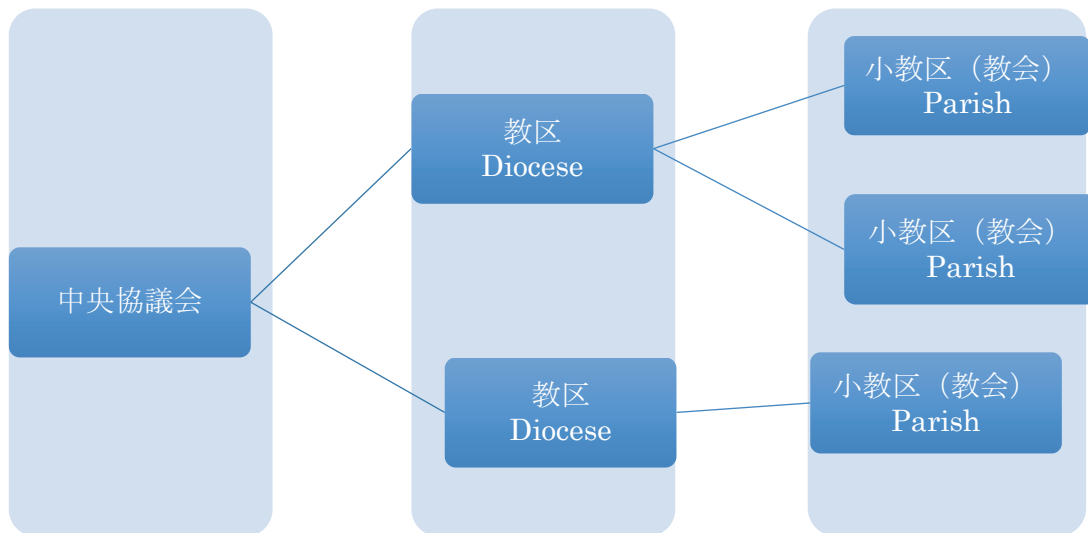
時代が下って、江戸末期の1846(弘化3)年、フランスのパリー外国宣教会により、布教の計画が復興され、フォルカード司教が初代教区長に任命されたが、禁教令に阻まれて入国がかなわず、香港にて空しく年月を送った。しかし1857(安政4)年に鎖国令が解除されると、3代目教区長であるジラルは江戸領事館付司祭として来日し、1862(文久2)年はじめて横浜に教会を建てた。また後に長崎司教に就任することになるプティジャンは、1865(慶応元)年に大浦天主堂を建て、ついで浦上における旧信者、すなわちカクレキリシタンたちの子孫を「発見」した。

その後1889(明治22年)2月11日、帝国憲法発布により限定付きながら「信教の自由」が確保されると、パリー外国宣教会は次第にその宣教網を拡大して、各地に教会を建設した。またサン・モール会、幼きイエズス会、シャルトルの聖パウロ会、マリア会といった修道会を招聘し、私立学校事業並びに病院その他の事業を興し、ともに宣教に励んだ。このように復興初期の宣教は、もっぱらパリー外国宣教会に委ねられていたが、教会の発展並びに各修道会の来日に伴い、バチカンは次第にこれを他の修道会、および宣教会に委譲する方針を決していく。これ以降、ドミニコ会、神言会、フランシスコ会、サレジオ会といった修道会が来日し、宣教および教育事業などに参画していく。また邦人宣教会が盛んに設立されたのも、この時期にあたる。そして戦後、各地域の教会が教区に所属するようになり、さらに教区を統括する団体としてカトリック中央協議会が機能するようになった。

現在日本のカトリック教会は16の教区に分かれており、教区長はいずれも日本人司教が任命されている。このうち東京、大阪、長崎は教会管区として、教区長は(主都)大司

教が任命されている。各教区ともバチカン本部の下に設けられているという形式を取るものの、日本にあるカトリック教会全てを統括する包括団体も存在する。それがカトリック中央協議会<sup>16</sup>ということになる。

(図.日本におけるカトリック教会の概略。出典：筆者作成)



ちなみに 16 の教区は以下の通りとなる。

- ① 札幌教区 (北海道)
- ② 仙台教区 (青森県、岩手県、宮城県、福島県)
- ③ 新潟教区 (新潟県、山形県、秋田県)
- ④ さいたま教区 (埼玉県、栃木県、群馬県、茨城県)
- ⑤ 東京大司教区 (東京都、千葉県)
- ⑥ 横浜教区 (神奈川県、静岡県、長野県、山梨県)
- ⑦ 名古屋教区 (愛知県、岐阜県、石川県、福井県、富山県)
- ⑧ 京都教区 (京都府、滋賀県、奈良県、三重県)
- ⑨ 大阪大司教区 (大阪府、兵庫県、和歌山県)
- ⑩ 広島教区 (広島県、山口県、島根県、岡山県、鳥取県)
- ⑪ 高松教区 (香川県、愛媛県、徳島県、高知県)
- ⑫ 福岡教区 (福岡県、佐賀県、熊本県)
- ⑬ 長崎大司教区 (長崎県)
- ⑭ 大分教区 (大分県、宮崎県)
- ⑮ 鹿児島教区 (鹿児島県)
- ⑯ 那覇教区 (沖縄県)

外国人司牧を担当する部署としては、中央協議会内に「日本カトリック難民移住移動者委員会 (Catholic Commission of Japan for Migrants, Refugees and People on the Move、略称 J-CaRM、以後「難民移住移動者委員会」)」が組織され、他の中央協議会内の委員会

と同様に、委員長には司教が就任している<sup>17</sup>。そして教区ごとに、その窓口として難民や移住移動者の司牧・支援を担当するセクションが設けられている<sup>18</sup>。

難民移住者委員会の公式サイト<sup>19</sup>によれば、活動目的は「民族的排他主義が根強い日本社会で、多くの難民・移住者・移動者の人権や“いのち”の尊厳が侵害されている。本委員会は福音に基づき、多民族・多国籍・多文化共生社会をめざし、すべての人が神の子として、平等で基本的人権が尊重され、相互の文化・民族性を尊敬し、ともに兄弟・姉妹として生きることのできる社会の実現のために働く。そのために難民・移住者・移動者に対する各教区の司牧活動に協働する」とある。

そして具体的な活動内容としては、以下のようにある。

1. 各教区、各地域で行っている難民・移住者・移動者に関して、全国レベルで取り扱わねばならない課題を検討し、それに対応する（全国研修会、フォローアップセッション等）。
2. 各教区、各地域で行っている難民・移住者・移動者の司牧関係者と連帯し、必要な情報収集・伝達、相互間の協力支援を行う。
3. 難民・移住者・移動者の司牧に関して、緊急で人道上の問題が起こった場合に対応を協議する。
4. 難民・移住者・移動者に関して、調査、研究、政府関係諸庁への要望書の提出等を行う。
5. 難民・移住者・移動者に関わるエキュメニカルな団体及びNGOなどの諸団体との連携を推進する。
6. アジア・南米などの送り出し国との連携、並びに国際会議への代表選出を行う。
7. 難民・移住者・移動者の司牧に関して、教皇庁移住・移動者司牧評議会及び司教協議会から諮問された事項に取り組む。また、日本での難民・移住者・移動者の司牧に関して、教皇庁移住移動者司牧評議会や司教協議会に、必要に応じ状況を報告し、検討課題を具申する。
8. 教皇庁移住移動者司牧評議会にある諸部門で、日本でも必要とされる関連事項に対応する<sup>20</sup>。

つまり難民移住移動者委員会は、日本の教区や教会における外国人司牧・支援に関わるばかりではない。全世界の本部である教皇庁に設置されている移住移動者司牧評議会の下部組織としての側面も持っているのである。

さて、日本国内の話に戻すと、前掲したカトリック教会の史的展開にもあるように、地域によっては、戦前からその地域の司牧を主に担当してきた修道会が、そのまま教区と契約する形で教会を預かっている場合も多い。そのような場合現場の司牧者は当然ながら、かねてからその地域の司牧に携わってきた修道会の会員ということになる。したがって、集住地域に担当教会を数多く持つ修道会は、修道会レベルでも外国人司牧・支援を行ってきた<sup>21</sup>。

結果から述べれば、その対応方針は教会・教区ごとによって異なり、実際は最前線にて活動している各教会の司牧者たちが、主に教区単位でその経験を共有・蓄積し、方策を練

る、という作業を通じて対応してきた。本章で取り上げる司牧者たちも、教会と教区を往還しながら対応してきた人間ということになる。

以下では、その変遷について、前述した指針にしたがって記述していく。

### 2-3. 1990年代からなされていた司牧と支援

「定住者」資格などの新設を含んだ改正入管法が1990年6月から施行されたことにより、日本国内に流入する日系を中心とした在日ブラジル人が大幅に増加していくことは、すでに論じた。以下では、カトリック教会による在日ブラジル人司牧・支援について、1990年代から適宜時期を区切り、それらの内容について記述していこう<sup>22</sup>。

実はカトリック教会は在日ブラジル人増加について、90年代初頭からきわめて敏感であった可能性が高い。たとえば難民移住移動者委員会の前身にあたる「日本カトリック国際協力委員会」では、法律施行前後の段階で、すでに問題として「日本語を話せない、読めない、理解できない。習慣の違い、アルコール依存などの問題がある。日本語教室などは各地で始められている。静岡県で外国人数が増加し、中でも日系人の増加が目立っている」といった情報がシェアされている<sup>23</sup>。

そして、「新たな信徒」を迎えることになった現場では、初期から支援イベントなどを行っていたことも明らかになっている。たとえば、愛知県内の教会で「1990年8月7日、中南米から来日した日系労働者たちの集いが名古屋教区カトリック国際協力委員会主催で開催された<sup>24</sup>」という記事がある。このイベントには日系ブラジル人約60人、ペルー人20人が参加した。このイベントはカトリック名古屋教区関係者だけではなく、仏教者たちによる支援グループも参加しており、ミサと法要が営まれている。イベントではいわゆる日本とラテンアメリカの食事を紹介、といった互いの「文化<sup>25</sup>」紹介からをこえて、就労にかかわる問題、ビザ種目の変更をどのようにすればいいか、といった専門性の高い、日本社会における現実的な生存戦略についてもブラジル人から質問が寄せられている。

一般的に外国人支援としてもっとも考えられるのが、言語に関する問題への支援ということになるだろう。すなわち教室における日本語教室の開催も報告されている。『新聞』1991年12月15日号では、すでに群馬県内のカトリック教会では、教会敷地内の保育園にて日本語クラス（3クラス）が行われていることが書かれている。ここからは、まだポルトガル語ミサが行われていないのにもかかわらず多数のブラジル人がミサに参加していることや、日本人信徒たちが教会内部に福祉部を設けて、言語以外にも、住宅、医療など生活全般にわたって対応していることが明らかになっている<sup>26</sup>。

他にも「聖職者・信徒たちによる支援活動（交流・医療・言語など）<sup>27</sup>」が静岡、大阪、愛知、神奈川の各県でブラジル人向けに行われていることが分かる。

この時期から在日ブラジル人を含め、在日外国人司牧・支援に携わってきたK神父<sup>28</sup>は、筆者の「なぜこの時期から行動できたのか？」という問いに、以下のように答えた。

私が司祭として叙階された後、カナダにて研修を受けたのですが、それがちょうどベトナム戦争が終わったばかりの1976年でした。実はベトナム戦争について、支援を熱心にやっていたのがカナダだそうです。オタワとトロントにいたのですが、当地のイエズス会がさまざまな支援に従事し、私はそこに寄宿していたので、参加するこ



とになりました。ベトナム難民の他にも、フランス語の関係でカンボジア難民もいたし、ピノチェト政権の関係でチリからの難民もいた。そういった流れの中に自分がいて、1981年に帰国した後、その2年後には、日本で難民他外国人支援の活動をはじめ、組織を立ち上げることになりました。ちょうどその時、私が東海地域でも、特に在日（コリアン）が多い地域で司牧をしていたこともありましたかね。当時の相談内容は、医療、生活の借金の問題。それから教育の問題、福祉の問題。そういった話が多かったですね。

K神父の事例をそのまま一般化することは難しい。しかしながら、ここにはカトリック教会の司牧者が持ちうる素質の特徴として、①グローバルな宗教集団であり、海外研修などで、海外での司牧・支援に携わった経験を持つものがおり、②またグローバルな宗教であるがゆえに、日本でもすでにインドシナ難民や在日コリアンに信徒がおり、外国人マイノリティの司牧・支援に関わった経験をもっている人物が存在する、③日本におけるインドシナ難民に対して、手厚い支援を施したセクターの1つとしてカトリック教会があり、そこでの経験が継承されて、他の外国人支援に接続していった、といった指摘が可能であろう。

一方、すでに『新聞』ではブラジル人側の意見が載せられた記事も散見される。たとえば在日ブラジル人の手記をまとめた記事では以下のように書かれている。

#### 事例①

カトリック教会の所在を突き止めるのに、4カ月もかかった。この私の経験は、ブラジルから来ているほとんどの人が経験していることである。教会側の対応は、一般的に大変親切であるが、教会の所在がわからないため、タクシーを乗り継いで行った先が、宗派の異なる教会だったこともある。教会の場所の案内を在日ブラジル領事館などに置いてほしい。毎月一回の上智大学でのポルトガル語のミサが、唯一の精神的な拠り所である<sup>29</sup>。

#### 事例②

「日本は仕事がきつい。」私たち外国人が日本に来るとき、誰もがこうした覚悟をそれなりにしてきた。でも「きつい」という言葉の意味が自分の想像を遥かにこえていた。1日12時間、週6日。しかも夜中の勤務。上司は規律正しく、軍隊の司令官のように、従わなければならない。一方、一般の労働者はたいがい親切で、身振りやなれない英語で一生懸命教えてくれる。一般社会においては、日本人は誠実で街もきれい。交通機関も正確に時刻通り。安全性も配慮されている。ただ、パチンコや性の情報が氾濫している点は不思議だ。また男性中心主義でもある。仕事に熱心な分、家族には愛情はない。私たちは生きるために働くが、日本人は働くために生きているのではないか<sup>30</sup>。

いずれも在日ブラジル人に関する先行研究に目を通す度、もしくはフィールドに通う度に、必ず目にし、耳にする、在日ブラジル人たちによる日本についての感想や、生活する上での苦勞などが取り上げられている。

それでは、早期から在日ブラジル人の増加を認識していた中央協議会内では、一体どのような会議が持たれていたのだろうか。難民移住移動者委員会の前身である国際協力委員会だけでなく司教総会、また他の委員会にて、すでにこの時期から在日ブラジル人（やその他のラテンアメリカ諸国からの外国人）と彼／彼女らへの司牧・支援に必要性を認め、話し合いをもっていることが窺える。そこでは①在日ブラジル人におけるカトリック要理知識の欠如や秘跡に預からない人びとの存在、②現場である教会における聖職者・信徒の献身ぶり、③（近接した言語である）スペイン語話者の司牧者、特にポルトガル語も話せる司牧者たちの疲労への懸念、④積極的な司牧者が異動した後の不在をどのように埋めるか、といったことが複数回紙上にのぼっている。また浜松など、実際に在日ブラジル人の流入初期からの集住地での研修なども行っている<sup>31</sup>。すなわち、すでにこの時期から現場たる教会への負担増と、司牧者の必要性は話し合われていたのである。また教区レベルでも話し合いは持たれていたようである<sup>32</sup>。

結果として、このような動きが、90年代相次いで用意された教区単位で外国人司牧・支援を行うセクションの設置につながっていったと考えられる。たとえば1990年4月には東京教区にてCTIC（シーティック、発足当初はTIPC）、1994年にはさいたま教区（当時浦和教区）でオープンハウスという名前で、教区単位の組織が発足している。名古屋教区でもこの時期に「共の会」という支援組織が設けられている<sup>33</sup>。

上記のような組織も、結果的に小教区の司牧者や信徒たちが、各小教区での経験をもとにして、シェアしながら施策を練り、活動を行う。しかしながら、当初から（スタッフたちとの個人的な繋がりのない）小教区との連携が十全であったわけではないようである<sup>34</sup>。

#### 2-4. 2000年～2008年前半まで（注目度上昇と信徒共同体成長の時期）

##### この時期の概況

急激な在日ブラジル人の増加がはじまって10年、2000年代の『新聞』での記事を一瞥しながら分かることは、まず在日ブラジル人を取り扱う記事が増加しているという事実である。中央協議会や教区の対応、教会単位における現場の実情、そして在日ブラジル人信徒自身の声、といった関連する記事を年代ごとに集計すると、1990年から1999年にかけては25件だけなのに対して、2000年から2009年までの間には97件もの記事が書かれている<sup>35</sup>。

実際にこの時期の『新聞』に目をやると、日本のカトリック教会にとって、外国人信徒はなくてはならぬ存在である、と考える聖職者たちがいることがよく分かる<sup>36</sup>。『新聞』2001年3月25日号では、「外国籍信徒の統計」と題して、全国・各教区での外国人信徒の概算結果（2000年）が掲載されている。それによると、全国の日本人カトリック信徒総数が441,906人なのに対して、外国人信徒が406,972人としており、同数に近づいていることが指摘される。在日ブラジル人信徒に限っていえば、192,999人であり、外国人信徒数のトップに立っている。教区単位で考えると、横浜教区、名古屋教区、浦和（現さいたま）教区、京都教区では、すでに外国人信徒が日本人信徒の数を上回っている、としている。また2005年3月6日号になると、「信徒100万人時代の到来」として、日本人信徒と外国人信徒をあわせて「日本のカトリック教会の信徒」として位置づけようとしていることを、より鮮明に打ち出した記事なども見られる。

実はこの外国人信徒の総数は、あくまで想定である。これはその地域に住む外国人の総数に、各国におけるカトリック信徒の割合を掛け合わせて算出している。つまりあくまで「想定」であって、各教区で詳しく調査し「実情」を正しく反映した数値を算出しているわけではない<sup>37</sup>。とはいえ、後述するように、この時期すでに集住地、現場の教会では外国人信徒、特に本論での対象である在日ブラジル人信徒のプレゼンスはきわめて大きくなってきている。現場の聖職者や在日ブラジル人信徒たちと「共振」しようとする信徒たちが、ブラジル人信徒たちを「なくてはならぬ存在」と捉えていても、決して不思議ではない。

このような傾向を踏まえた上で、この時期の『新聞』を概観すると、教区や小教区レベルで90年代から行われてきた支援の数々は、各地域で継続されたり、また新規に起こされたりしている。

また中央協議会や教区レベルでも諸会議が引き続き行われている。たとえば2000年9月15日、16日には、(バチカン本部の)教皇庁移住・移動者司牧評議会議長の任にあった濱尾文郎大司教らが外国人支援についてのシンポジウムを行い、内部での議論が進んでいることをアピールしつつ、高齢化しつつあるカトリック教会の現状を鑑みれば、外国人信徒の存在は軽視されるべきではない、として真剣に考えることを訴えている<sup>38</sup>。また、キリスト教他教派との外国人支援の面において連携する場である「外登法と取り組む全国キリスト教連絡協議会<sup>39</sup>」での協議を通じて、日本における外国人の地位向上を、内外に対して訴えることも行っている<sup>40</sup>。

このような中央協議会や教区による努力が結実したのかどうかはさておき、この時期は、前述した教区レベルでの外国人支援・司牧の担当セクションの取り組みが各小教区へと、徐々に浸透していった時期でもあったという。

シスターAもシスターBともに、この理由として「上からいきなり与えられた組織」に対する小教区からの抵抗感が低下してきたことを挙げている。またポルトガル語による司牧を行える人材が各教会にいないわけではないが、それらの限られた人材はほぼ例外なく教区の司牧・支援セクションに関わっている。よって集住地の各小教区はこれらのセクションと連携しなければ、外国人信徒への対応がままならない。そのような現実的な事情からも、これらのセクションの有用性が認められてきたのだろう、とシスターA、Bともに言う。このような状況はまた、少しずつ上から、つまり教区単位での外国人司牧・支援に向けた集団的な施策を講じやすくなったことも意味する。

また、そのポルトガル語による司牧が可能な聖職者たちが、この時期に増加したことも見逃せない。ある聖職者は日本の教区レベルの要請や、修道会ネットワークを通じて来日してきた。日本の聖職者たちも、ある聖職者は叙階後すぐさま、また日本での司牧経験豊富な司祭も、ブラジルに行き、現地でポルトガル語での司牧を経験して帰国して、在日ブラジル人の司牧担当となった<sup>41</sup>。このような努力の結果、ポルトガル語で司牧可能な司牧者数は、2000年には19人であったが、2008年には31人に増加した<sup>42</sup>。

教区単位における施策の展開が可能となった。それに関連して司牧者の数が増えた。これらの変化は、何を生み出したのか。それは在日ブラジル人信徒の増加、そして各教会でのブラジル人信徒共同体の成長という事実である。当然のことであるが、ポルトガル語での司牧可能な聖職者の増加は、そのままポルトガル語のミサの増加に繋がる。自分たちの

母語でのミサが、今まで地域で月に一回のみポルトガル語ミサが開かれていたところが、地域の各教会で月に2回、場所によっては毎週開かれるようになる。90年代初頭に、ブラジル人たちが母語によるミサを希求していたことはすでに述べた。このような状況が在日ブラジル人にとって歓迎されるものであったことは、疑いようがない。実際に豊橋でも西三河でも、在日ブラジル人自体の人口増加とミサ回数増加によって、教会に通う在日ブラジル人が増加し、信徒共同体が成長した。ちなみにブラジルにおけるカトリック信徒は、教会・信徒共同体へのコミットメントの度合いによって、実践者<sup>43</sup>と非実践者に分けられるが、この時期は双方共に増加した時期にあたる。

司牧者の増加は、日本の人材がブラジルでの司牧を経験するためにブラジルに行くだけではない。いうまでもなくカトリック教会は単一教団としては、世界最大規模のグローバルな教団である。海外、特にブラジルのカトリック教会とのコネクションは、日本における司牧のために動員された。たとえばこの時期、ブラジル・カトリック教会司教団の中にある、在外ブラジル人司牧担当者との（情報交換や人材協力などの）交渉が頻繁になされていたことが分かっている<sup>44</sup>。

#### 「日本の教会」の成員へー長崎巡礼と移民100周年祭ー

さて、司牧者たちはどのようにして日本におけるブラジル人司牧を進めようとしていたのか。それを説明する上で重要な示唆を与える事例が2つほど存在する。双方ともシスターAが発案・企画に参加し、2000年代後半になって実行に移された。

1つ目の事例が、「外国人（主に在日ブラジル人）子弟の長崎巡礼（2007年）」である。前述したように戦国時代、有馬氏・大村氏・大友氏といった戦国武将たちがカトリックに帰依して以降、長崎は日本のカトリック信仰の中心地であった。織豊時代後期の長崎西坂での26聖人の殉教、徳川政権下での天草・島原の乱などを経て禁教となった後も、長崎では信仰を守ったカクレキリシタンたちが存在したし、幕末から明治初期の弾圧、そして太平洋戦争末期には原爆を投下された。それらすべてを乗り越えて、長崎は現在も日本のカトリック信仰の歴史を伝える場所である<sup>45</sup>。そしてシスターA自身、長崎五島列島のカトリック家庭に生まれ、ブラジルに移住した「日系1世」ともいえる人間でもある。シスターAは以下のようにいう。

全国のブラジル人コミュニティに声をかけて、とにかくいろんな所から、長崎に集合しました。ブラジル人コミュニティの青年たちを対象に、日本のカトリック教会の歴史っていうものを、迫害をこえて、信仰を残してきた人がいたんだよ、ということをはっきり伝えたかったです。

実際の巡礼の様子は『新聞』にも記載されている。それによると、2008年の移民百周年を祝う行事の第一弾として、2007年4月29日、30日に行われた。さいたま、東京、横浜、名古屋、京都、大阪、広島7教区から司牧者と信徒、400人以上が参加した。一行は長崎平和記念公園、原爆資料館、永井隆資料館、26聖人殉教地などを巡り、日本のカトリックの歴史について学んだという。そして大浦天主堂と浦上天主堂で両日共にミサが行われた。在日ブラジル人の参加者からは、「迫害を知った今、こうやってイエスに祈

ることができることに感謝」、「信仰が深まった」といった声が聞かれた<sup>46</sup>。

翌2008年、移民100周年に関わる多くの記念行事が、日伯両政府を筆頭とした公的機関などを主体として展開されていたのは前章で記述した。そして100年前に日本からブラジルへの出移民を載せた笠戸丸が、ブラジルに向けて出航した神戸にて、大規模な「ブラジル移民100周年祭」が行われたことも記述した。そこでは記念にミサが行われたことを述べたが、ミサが行われるためにはカトリック教会から司祭ら司牧者が赴いていなければならない。すなわちこの「移民100周年祭」は、カトリック教会の司牧者たちの尽力にも支えられて行われたのである<sup>47</sup>。

主催者は関西におけるNPOである。このNPOの設立に深く関わってきた吉富志津代によれば(吉富2008)、もともと神戸のカトリックたかとり教会を拠点として吉富とともに外国人子弟教育支援に携わってきた、あるブラジル人女性M氏が設立したブラジル人自助組織である。2007年11月からM氏らの努力により、他の市民団体のみならず、兵庫県や神戸市とも協議を続け、移民100周年祭が行われた。イベント自体は2008年4月12日からスタートし、2008年4月27日に最終日を迎えた。

最終日の記念式典は、上記写真のミサからスタートした。カトリック教会のブラジル人信徒は、地元の大阪教区から多数の信徒が参加したほか、さいたま教区や横浜教区等、在日ブラジル人信徒が多く居住する教区が、訪問団を組織し、バス数台に分乗して数百人単位でこのミサに参加したという。そしてミサを司式した当時のさいたま教区司教で、当時カトリック難民移住移動者委員会委員長であった谷大二是、その説教の中で「多民族・多文化の日本になっていくこと」と「(日本のカトリック)教会は、(外国人信徒によって)信徒数が2倍となり、多民族共生の共同体となっている」ことを強調したという。参加したブラジル人たちの声も、『新聞』で紹介されている。たとえば静岡在住の日系二世ブラジル人信徒は「ここからうちのおやじが、(ブラジルに)行ったんだなあと思って」と述懐している<sup>48</sup>。

シスターAによれば、長崎巡礼を企画・実行したことと、移民100周年記念祭へ参加したことの目的は、まずは①在日ブラジル人の多くである、日系ブラジル人の「ルーツ」である日本を確認させるということと、②そのルーツでありホスト社会である、日本におけるカトリックの歴史理解を深めてもらうことにあったという。そして③今自分たちが在日ブラジル人が日本にてカトリック信徒として存在する意味を考えてもらう、つまり日本において個人的な信仰が強化されるだけでなく、日本のカトリック教会に信徒として通い、



写真：2008年移民100周年祭でのミサの様子（筆者撮影）



写真：ミサで、聖体拝領に並ぶ在日ブラジル人の列（筆者撮影）

教会の信徒共同体の成員となることを意識してもらいたい、と願っていたという。谷大二が著作の中で「日本人の教会」から「日本にある教会」への変化、ということ述べているが（谷ほか 2008）、日本に自身のルーツを持っている人間が、「日本にある教会」の一員となることを、シスターAは企図していた、といえるだろう。

シスターAによれば、彼女に対して「われわれの先祖がどこから旅立ったのか知ることができてよかった」など、感謝の意を示した信徒が多かった、という。筆者のインフォーマントの中にも、再度長崎巡礼を行って、日本にて在日ブラジル人信徒として生きる意味をより一層考えるようになった、という人物が存在する。つまり彼／彼女らに対して、自分の親・祖父母が旅立った場所、同じ信仰を持つものたちが殉教した場所、といった「集合的記憶」が刻印された場所との邂逅を果たさせることによって、シスターAが目論んだ目的は一定程度成就したといえるだろう。

## 2-5. 「自立性」と「排他性」への対応をめぐる—フェスタ・ジュニーナとカリスマ刷新運動—

この時期になると、各小教区での在日ブラジル人信徒共同体も形成されはじめて 10 年近く年月を経ている。これを仮に成熟化と呼ぶのであれば、その成熟化とは「自立性」とも「排他性」とも言いうる性質をともなって果たされてきたように考える。換言すれば「在日ブラジル人」というエスニシティに根ざした教会内でのエスニック・グループが、成員の増加、経験の蓄積などによって、日本人信徒や他エスニック・グループから自立して信仰を含めた諸活動を活発化させていく時期が、ちょうど 2000 年代だということができよう。ただしその活動はあまりに日本人信徒の活動とは異質であり、当然ながら教会内におけるエスニック・バウンダリーの生成過程とも捉えうるものであった。

このような過程において重要な、信仰に根ざした運動として、筆者は 2 つの事例を指摘したい。すなわち「フェスタ・ジュニーナ」と「カリスマ刷新運動」である。前者は通例ブラジルではカトリック教会の信徒共同体が中心となって行われる、カーニバルとならぶ代表的な祝祭である。後者はアメリカに由来を持つ「カトリックのペンテコステ化」とも捉えうる運動である（Csordas 1997）。

### フェスタ・ジュニーナ



ブラジルでの祝祭というと、知名度が高いのはリオ・デ・ジャネイロで行われるものが特に有名な「カーニバル（謝肉祭）」であろう。カトリック文化圏では、イースターに先立つおよそ 40 日間を「四旬節」や「レント」といい、イエスの故事にちなんでの禁欲が求められるため、レントに先だって行われる世俗の祝祭が 2 月のカーニバルであるといわれる（八木谷 2003: 104-112）。南半球に位置するブラジルでは、ちょうどこの時期が真夏にあたるため、リオを中心に盛大に行われる。そしてその華やかさが世界中に喧伝されるのは、よく知られた事実である。

（2009 年、9 回目の豊橋フェスタ・ジュニーナのチラシ）

それに対して、いわゆる世にいう「収穫祭」として位置づけられるのが、6月末のフェスタ・ジュニーナ（邦訳で「6月の祭」）である。厳密には6月24日、洗礼者ヨハネの誕生日<sup>49</sup>にあわせて行われるお祭りである。ちょうどこの時期、ブラジルでは冬至にあたり、農作物の収穫は一通り終わっており、また日の近辺には十二使徒筆頭である聖ペトロの日（6月29日）などがあり、それらの聖人を記念するのにあわせてブラジル全土で賑やかに行われる重要なお祭りであるという（八木谷 2003: 164-172）。なお、フェスタ・ジュニーナはカトリック教会の信徒共同体が実行主体として行われる祝祭ながらも、そこには熱心ではない信徒や非信徒も集う。そのような意味では宗教的でありつつも世俗的な祝祭と表現可能である<sup>50</sup>。

上記の豊橋教会のチラシを見て分かりますとおり、豊橋のフェスタ・ジュニーナが始まったのは2001年である。他の教会でも、早いところでは1990年代、多くの教会は2000年前後にスタートしたところが多いと見込まれる<sup>51</sup>。レジーナ・マツエは、フェスタ・ジュニーナ実行過程を在日ブラジル人信徒にとって、日本での種々の剥奪体験を補う、カウンター・アイデンティティとも換言できそうな威信獲得過程であると論じているのは記述したとおりである（Matsue 2006）。筆者も豊橋教会における調査にて、同様に捉えうる傾向を看取している。さらに、豊橋教会での調査を通じて、フェスタ・ジュニーナ実行過程とは、威信獲得過程であることに加えて、在日ブラジル人信徒の増加とそれによる信徒共同体の巨大化、信徒共同体内の紐帯強化、そして日本人信徒や他のエスニック・グループとのコンタクト増加による、融和過程であると考えていた（星野 2011b）。

このようにマツエや筆者は、主にブラジル人信徒側からの語りから考察を進め、フェスタ・ジュニーナは、在日ブラジル人信徒共同体にとって、成長に向けてのターニングポイントともなりうる機会と捉えてきた。ところが司牧者たちも、まったく同じようなまなざしを向けているわけではない。シスターAはフェスタ・ジュニーナにまつわる苦労話を、以下のように語る<sup>52</sup>。

フェスタ・ジュニーナをやることはブラジル人側の自信にもなるし、他のエスニシティとの壁突破の機会にもなりますね。しかし、〇〇では終わってしまった。しかし、▲▲ではフェスタ・ジュニーナを始めたそう。▲▲には他のところ（＝小教区）からも（応援の在日ブラジル人信徒が）何人も来たんです。フェスタってブラジル人にとって重要。…… どちらかと言うと、ブラジル人と日本人の間に入って、非常に苦労しました。日本人信徒からは「ブラジル人はいつもうるさいが、フェスタの時はさらにうるさい」と言われ、逆にブラジル人からは「日本人もあんなにお祭りでは賑やかじゃないか。それなのになんで私たちのフェスタを賑やかにやるのが許されないのか」と言われていました。フェスタの時はいろんな意味でお互いにうるさいということでした。こうやって間に挟まれるのは日常茶飯事でしたよね。…… あと、▲▲は教会の周り（＝非カトリックの地域住民）がうるさいんですよ。ちょっと怒って入り込んでくる。フェスタの時は特に危なかったですよ。どこでもそうですが。フェスタの時ほど、周りトラブルになる可能性が高いですよ（括弧内は筆者による補足。〇〇と▲▲は小教区名）。

以上の語りをまとめると、①シスターAもフェスタ実行過程は在日ブラジル人信徒にとっての威信獲得過程であると考えている、②各小教区の状況によって、当然ながらフェスタの消長も存在する、③むしろフェスタ・ジュニーナの時は、在日ブラジル人と日本人の間のコンフリクトが生成、もしくは潜在的なコンフリクトが顕現する過程でもあり、その間にてコーディネーターのように日本人信徒と在日ブラジル人信徒の間で振る舞う状況にあった、④カトリック信徒ではない地域住民への対応は常に課題であり続けるが、特にフェスタの時はクレーム処理に追われた、となろう。

つまり威信獲得といった信徒共同体の自立性を確立するベクトルをもったフェスタ・ジュニーナの実行過程は、司牧者たちにとっても信徒たちが自立していく過程でもあり、当然ながら歓迎すべきものであった。しかしながら同時に他のエスニック信徒共同体との間に、場合によっては地域住民との間にすら励起しかねないコンフリクトを、どのように回避すべきかといった課題を突きつけられる過程でもあったのだった。

### カリスマ刷新運動

カトリック的な儀礼・教義に直接はかかわらない、しかも聖職者たちが能動的に参加せず、参加者たちはカトリック信徒に限られないフェスタ・ジュニーナに対して、「(カトリック・)カリスマ刷新運動」(Catholic Charismatic Renewal, Renovação Carismática Católica)は、カトリック教会内において、信徒たちによって創出された、より純粋な宗教運動と目すことができるだろう。「聖霊刷新」・「聖霊による刷新」などともいわれるこの運動が起こったのは、20世紀中葉のアメリカである。

実はこの運動が励起する端緒として、第二バチカン公会議が深く関わっている。諸宗教との対話、いわゆるエキュメニカル・ムーブメントの端緒となったことなどから、カトリック教会のみならず、世界の諸宗教に大きな影響を与えたといわれる第二バチカン公会議であるが、その中で神学的内容も数多く吟味されたのは言うまでもない。神学者であるサリヴァンによれば、第二バチカン公会議では「霊の賜物」に、すなわち直接体験的な、神からの恵みとしての神秘体験についても活発に議論が交わされた。この議論では、最終的に「霊的な賜物は高德の聖人に与えられる例外的なしるし」という見解が退けられ、信徒一人一人に与えられるしるしであるという考え方を重視することを認めた。結果として教会活動の中で賜物に関する諸問題を取り扱った書籍や論説が氾濫しはじめた。ちなみにサリヴァンは、多くのカトリック信徒が、個人的体験への興味を持つようになるとは、考えてなかったことであるとした (Sullivan 1982=1993: 16-28)。

公会議が1965年に終了したわずか2年後、アメリカのデューケーヌ大学にて、カトリック信徒の大学生のグループが、ペンテコステ派の信徒の指導を仰ぎながら、聖霊降誕を体験したことが、カリスマ刷新運動のはじまりと言われている (Csordas 1997)。そしてチェスナットによれば、早い段階で、カリスマ刷新運動はアメリカの都市ミドルクラスに広がり、さらにカナダ、オーストラリアといった国々とともに、南米のペルー、そしてブラジルに流入していったという (Chesnut 2003)。

山田政信によれば、ブラジル最初のカリスマ刷新運動は、1969年、サンパウロ市近郊・カンピーナス市にイエズス会士ドウエティによって伝えられた。その後ジョナス・アビブ神父らも中心に活動が活発化したという。聖職者レベルで大規模に認知されるように



なったのは、サントアマロ司教を務めたフェルナンド・フィゲイレド司教が、同運動に理解を示してからである。やがてサンパウロ大司教やリオ・デ・ジャネイロ大司教といった、ブラジルにおけるカトリック教会のトップともいべき人物からの承認をも得るようになった。ちなみカリスマ刷新運動がブラジル司教団から公認を受けたのは、1994年である（山田 2008a）。

ちなみに総本山たるバチカンも、1973年、早々に時の教皇パウロ6世によって承認しているが、これはバチカン本部の意向—世界の再福音化と制度的カトリシズムから離れていった人びとを連れ戻すこと—にとって、カリスマ刷新運動が重要な主体としての役割を期待されたことに関係している。カリスマ刷新運動側にとっても、バチカンからの公認は、各国における活動を容易にすることに寄与するため、歓迎すべきことであつたことはいまでもない（Carranza and Mariz 2013）。

チェスナットによれば、ブラジルにおいてカリスマ刷新運動は、ペンテコステ派に対して有力な代替信仰として受け入れられたという。なぜなら、教会におけるヒエラルキーや聖母信仰といった要素を拒否することなく、カリスマ刷新運動はペンテコステ派ときわめてよく似た、個人的な聖霊体験を提供することができるからである（Chesnut 2003; Vasquez and Rocha 2013）<sup>53</sup>。そしてペンテコステ派、特にネオ・ペンテコステ派と同様に、カリスマ刷新運動は性や家族についての厳格ルールを厳守すべきといったメッセージを発し、アフロ・ブラジリアン宗教や（ニューエイジ・スピリチュアリティなども含めて）非キリスト教信仰は「悪魔の所業」だと断じて、それらに対して強い対決姿勢を打ち出し、いわゆる「悪魔払い」も行ったりしている。メディアや大集会などを通じた大規模な福音化、若者に対して強い凝集力を誇る点、そして世界的な宣教戦略を持つ点もペンテコステ派と同様である。

つまりカリスマ刷新運動とは、カトリック教会内におけるペンテコステ化、ペンテコスタリズムと定義することができるだろう。もともとプロテスタントに由来した要素を用いて、カトリックにおける教理的な転換を促し、音楽・映像、そしてインターネットを駆使して成長を続けている。こうして動きに対して、熱烈な信徒が増加しているだけでなく、ブラジルにおける若い世代の司牧者たちが参画する機会も増加している。こうしてカリスマ刷新運動を行う新しい信仰共同体（「新共同体」）が、今なお数多に誕生し続けているのである<sup>54</sup>。

カリスマ刷新運動は、当初都市部の中産階級を中心に広がっていく。その後、より階級的に下層に属する人間も取り込みながら、1980年代にブラジル全国に広がった。さらに制度的なカトリック教会からの公認を得て、ブラジル人の宗教的ニーズに応え、さらには新しい参画者（司牧者も一般信徒）を多数輩出することもできた。現代的なカトリック信仰の形として、完全にブラジルで定着したと言っていいだろう。同じく第二バチカン公会議後のムーブメントであるにもかかわらず、「解放の神学」が低調に推移するのに対して、きわめて対照的でもある（Carranza 2000; Carranza and Mariz 2013; 山田 2008a）<sup>55</sup>。

1990年代後半から2000年代頃からは、在日ブラジル人たちもこのカリスマ刷新運動の運動を日本で開始させている。あるケースでは、ブラジルの著名な信仰共同体に属する人間が日本にデカセギとして来日することになり、母国と同じようにはじめている。

具体的には、最初は個人、もしくは小グループでの祈祷会を行いながら、教会内におけ

る在日ブラジル人信徒の内での参加者を募り、そして徐々に規模を大きくしていく。やがてその日本におけるカリスマ刷新運動共同体は小教区の枠を越えて集まるようになり、そのメンバーたちが資金を出し合いながら、ブラジルからカリスマ刷新運動共同体に属する司祭、もしくは実践者を呼び寄せて集会を行う、という形へと成長していく。ブラジルでもカリスマ刷新運動は「平信徒」だけで活動をはじめたケースも散見されるし、その「平信徒」がまさにカリスマティックなリーダーとして、数千人の信仰共同体の代表として振る舞うことも珍しくない (Carranza and Mariz 2013)。そのように考えれば、在日ブラジル人信徒の一部が独自に活動をはじめても、おそらく在日ブラジル人の中では違和感が生じないだろう。

カリスマ刷新運動とペンテコステ派の共通点を指摘してきたが、在日ブラジル人の宗教運動として社会学的に捉えたときも、その特徴は近似している。すなわち凝集力の高さである。日本における在日ブラジル人のペンテコステ派における、その凝集力の高さについては4章で取り上げるが、これはそのままカリスマ刷新運動にも当てはまるだろう。特にユース・カルチャーと宗教を橋渡しするような要素（「歌」「バンド」「踊り」など、ショウ的要素）を兼ね備え、若者に対して強い凝集力を持つのは、ブラジルも日本における在日ブラジル人でも、同様に見受けられる特徴である<sup>56</sup>。山田は自発的な活動を生みだしやすいのがペンテコステ派の強みであって、カトリック教会においては在日ブラジル人信徒共同体の自発性が、構造上発露されにくいと指摘している (山田 2010b)。しかしカリスマ刷新運動を視野に入れるとき、それはまさに山田がいうような「カトリック信徒の弱み」を克服しうる、信徒側からの自発的な宗教運動であるという点も見逃せないだろう。

筆者が確認しているだけで、ブラジルのカリスマ刷新運動共同体のうち、3つの信仰共同体が在日ブラジル人信徒の要請を受けて来日し、集会を行っている。残念ながら具体的な来日開始時は判明しないものの、少なくとも2000年代初頭には上記のような活動を行っていた。そしてそのような活動を、日本の在日ブラジル人司牧担当者たちは現場で見つめ、2000年代半ばから情報として共有していた<sup>57</sup>。

ちなみに、日本人信徒によるカリスマ刷新運動との関係も論じておかなければならないだろう。カリスマ刷新運動は、日本には1972年に伝えられ、初期の頃は東京の初台教会にてセミナーが開かれ、現在も四谷教会ほか、いくつかの教会にて開かれている。しかしながら日本におけるカリスマ刷新運動は、アメリカ、そしてバチカンを中心とした欧州の趨勢に影響を受けているようである。そして、日本人のカリスマ刷新運動共同体と在日ブラジル人のそれとが、密接にかかわり合っているようには見受けられない<sup>58</sup>。

さて、以上のような状況をあわせて、このような在日ブラジル人カリスマ刷新運動が創始され、さらに母国の運動とも連携して日本で活動することによる影響について、考察してみよう。来日が確認された3つの信仰共同体のうち、筆者が調査した1つの信仰共同体（以下、LG共同体とする）について説明する。LG共同体はブラジルで1994年に、ある実践者によって発足した。LG共同体を日本で受け入れるのは、主に東海地方を中心とした在日ブラジル人信徒の一部である。これらの信徒は総じて「実践者」として、共に尽力している層である。特に若者を中心として、LG共同体の日本支部のメンバーとなる者も存在する。つまり、各小教区の在日ブラジル人信徒共同体に属しながら、同時にLG共同体のメンバーとしても活動する。実践者たちの活動が、在日ブラジル人信徒共同体の自立

性を高めているのは間違いない。

このような日本における LG 共同体の活動について、多くの実践者たちは、理解と好意を示している。まず LG 共同体の日本メンバー自体、在日ブラジル人信仰共同体内では実践者たちであり、信仰共同体のために、ともに働くメンバーたちである。多くの実践者たちがメンバーを助け、集会になったらともに参加するのは、ごく自然な成り行きではある。しかしながら、一方で「あれはカトリックではない」、「なぜエヴァンジェリカルの真似事をしなければならないのだ」などとして、忌避する在日ブラジル人信徒の姿があることも忘れてはならない<sup>59</sup>。

つまりカリスマ刷新運動は、在日ブラジル人信徒共同体の自立性を下支えする宗教運動であることは間違いない。しかしながら、モノエスニックな空間の創出に優れ、しかもペンテコステ色の強いこの宗教運動は、在日ブラジル人と日本人司牧者や日本人信徒との分断をもたらす危険性を孕む。さらにいえば、在日ブラジル人信徒共同体内に分断をもたらす可能性すら指摘できるのである。

なぜここまでして、在日ブラジル人たちはカトリック内部でカリスマティックな実践を行わなければならないのか。前述したように、自立性が担保された活動を行いたいという欲求が、ジェニユインな宗教運動として表出した、とも捉えられよう。同時にわれわれが注視しなければいけないのは、日本において、母国ブラジル以上にペンテコステ派が支配的な状況である。カトリック人口の減少とペンテコステ人口の増加は、在日ブラジル人カトリック信徒共同体にとって、きわめて重大な問題である。ペンテコステ派教会は、在日ブラジル人にとって「自由」で「エスニック」で「頻繁に集会を行ってくれる」。よって在日ブラジル人のカトリック信徒側も、同様な状況を創出しなければ、われわれの信仰共同体が縮小の一途である、という、きわめて強い危機感を共有している。つまり、同じような空間を作り出して、それをもって若者を中心にして、ペンテコステ派への流出を防ぐ防波堤として位置づけているのである。

しかしながら、この取り組みは諸刃の剣でもある。繰り返しとなるが、カリスマ刷新運動は、その経緯も実践も、カトリック内部でのペンテコスタリズムと考えて差し支えがない。その実際はきわめて類似している。そしてカリスマ刷新運動共同体は、ペンテコステ派からは最初に掘り崩される対象にもなり得るのである<sup>60</sup>。LG 共同体のメンバー、そして協力する実践者ともに、危険な賭けだと理解しながらカリスマ刷新運動を実行し、支えている。

さて、このような宗教運動を確認していた司牧者たちはどのような対応をとったのだろうか。これについては、どうやら苦慮していたことが分かっている。信仰共同体側からは、集会が行われる当該地の担当司祭、さらには担当司教への連絡を行い、それを受けて司牧者からの認可を与える、という手続きを踏まえて実行される、といった場合が多いようである。苦慮してきた司牧者側からの対応についても、シスターAによる言葉を手がかりとしてみたい。

(在日ブラジル人をポルトガル語で司牧できる) 司牧者の絶対的不足により、集住地域全域での在日ブラジル人信徒をケアすることは不可能です。彼／彼女ら(カリスマ刷新運動参加者)はカトリックの知識もきわめて高く、当然ながら言語的障壁もあり

ません。ポルトガル語しか話せない親世代の司牧、さらにはこどもへの要理教育といった場面で、さらにはポルトガル語のミサ時に神父の説教の代わりに「みことばの分かち合い」をやってもらおうといった場面で、彼／彼女らの力は必要です。つまり彼／彼女らが来なければ、ポルトガル語ミサもできない教会があった。結果的にそれが、彼らを排除せず、責任を与え、他人に関わらせながら、個人や仲間だけの信仰世界のみになり、結果的にゲッターができてしまうようなことを防ぐことに繋がっていると思いました。



(写真：LG 共同体の集会：筆者撮影)

司牧者側も、カリスマ刷新運動についてさまざまな解釈—神学的にその是非を考慮する、または他の信徒への影響について思索をめぐらせる、など—を行い、司牧者それぞれに意見を持っていることは間違いないだろう。しかしながら、それとはまた別次元で「司牧者の不足」「司牧が十全に行えるのか」といった問題を考えると、シスターA のいうように、カリスマ刷新運動共同体のメンバーや、実践者の協力なくしては、現実として司牧が不可能なのである。そのような現実を踏まえると、一方で彼／彼女らの「日本でカリスマ刷新運動を展開したい」という要求を拒否することなく、他方では司牧者を助け、そして信徒共同体全体を導くように、彼／彼女らを育成するという選択が必要になってくるのだろう。

特に司牧者側がカリスマ刷新運動に対して不安に考える要素の一つとして、「教会内での私事化」ともいいうる、個人の救済を中心に据え置き、他者との関係を蔑ろにする態度について挙げられる。このような個人重視の態度も、積極的に司牧に関わらせることによって防ぐことができるのである。

以上のように、一見在日ブラジル人信徒共同体の内部紐帯の強化のみならず、教会内「外部」との接続回路の形成過程として、在日ブラジル人には捉えられがちであったフェスタ・ジュニーナも (Matsue 2006; 星野 2011b) も、司牧者側にとっては、常にコンフリクトをいかに回避すべきか、という命題がついてまわる過程でもあった。

そして、「自立性」と「排他性」の表出ともなりうるカリスマ刷新運動については、苦慮しつつも「全面禁止するわけでもなく、責任を持たせ、他者とのかかわり合いを持たせ続ける」という形で、是認する形を取っている。

いずれにせよこれらのエスニックなイベント・集会は、いきおい「自立性」の領域をこえ、他に対しての「排他性」が生まれやすいものであり、したがって当事者（在日ブラジル人信仰共同体）と司牧者の、見解の相違が生まれやすいものである。司牧者にとって、きわめて難しい「舵取り」が要求されてきたといえよう。

## 2-6. 2008 年後半から現在まで—不況から減少へ—

### 不況のただ中で

1 章で論じたように、2008 年はポジティブな意味でも記念の年であったが、ネガティブな意味、俗に「リーマンショック」といわれる不況が、日本の製造業に直撃し、結果として在日ブラジル人の大量解雇という事態を生み出したことでも知られる。解雇された人びとに対して食料・物資などを無償で渡すような支援は全国、特に集住地の各小教区で行われていた。これは『新聞』でも繰り返し言及されてきたし、集住地各地における筆者のインフォーマントの多くが指摘する事実である<sup>61</sup>。

そのような中、在日ブラジル人に対して最大の支援を行ったのが、浜松教会での取り組みといえるだろう。この事例については、白波瀬達也と高橋典史によるものにまとめられている（白波瀬・高橋 2012）<sup>62</sup>。食料・物資支援は継続して行われてきたが、在日ブラジル人信徒子弟を中心とした大規模な学習支援を行ったのは、管見の限り浜松教会だけであろう。

白波瀬と高橋は、一連の学習支援をインフォーマントたちの分類にしたがって、緊急的な学びの場を創出する「第一プロジェクト」、日本の公立学校への編入を目標とした「第二プロジェクト」、そしてブラジル帰国後の適応を目標とした「第三プロジェクト」としている。この間実行のための諸資源を、人的資源を中心に多くは教会と信徒に多くを依りつつも、協働した機関からもたらされたことなども、従来は教会内で完結させてきたことを考えれば、画期的といえるだろう。

教員の調達以外は教会の内資源のみで完遂させた最後の第三プロジェクトにしても、ブラジル政府から、ブラジル国外でのブラジル人学校の認定を受けての活動である。1 章で説明したように、この時期におけるエスニック・ビジネスの窮状を考察する上で、エスニック・スクールたるブラジル人学校ほど適切な事例はない。もちろん浜松におけるブラジル人学校の窮状も報道されていたが<sup>63</sup>、このカトリック教会における支援は、月謝を払えなくなって不就学に陥ったブラジル人子弟と家庭には教育の場を、ブラジル人学校の縮小にに応じて、その職を失っていたブラジル人教師たちに対しては、一時的に職を提供することにもなった。このような事業は地域社会などからも、一定の理解を得ているカトリック教会ゆえに可能だったのだろう、と白波瀬・高橋は考察をしているが、筆者も同意見である（白波瀬・高橋 2012）。

### 不況の後—震災、そして現在—

さて、この浜松教会における教育支援も、最終的には帰国支援化していく。すなわち、2008 年以降現在に至るまで、在日ブラジル人の帰国・減少に、カトリック教会、そして在日ブラジル人信徒共同体も直面している。不況が沈静化した後も、東日本大震災と原発事故の影響もあり、帰国傾向にも歯止めが効かなかったのは前述したとおりである。

在日ブラジル人の減少は、そのまま在日ブラジル人信徒の減少、共同体の縮小といった事態をもたらすのは論を待たないだろう。実際この時期になると、たとえば小教区ごとの在日ブラジル人信徒共同体では、人員が確保できず、共同体の運営がままならなくなっていくこともある。いくつかの教区を跨がっての信徒共同体活動が増加していく。特に小教区毎のフェスタ・ジュニーナの開催が危ぶまれるようになり、実際に廃止や他小教区との統合、といった事例も散見されるようになる。

在日ブラジル人たち自身による、もしくは在日ブラジル人を信徒の中心としている宗教運動であるペンテコステ派や心霊主義運動にくらべて（星野 2013a）、在日ブラジル人信徒の減少が、そのままカトリック教会の存続に大いに関わらないように思われる。つまり在日ブラジル人にかわって国内外国人数第3位になったフィリピン人、さらに近年急激な増加が見られるベトナム人など、他にも日本のカトリック教会に参画していくであろう外国人が存在するのである<sup>64</sup>。

司牧者側は、過度に特定のエスニック共同体に関与するのを控える意味でも、この現状を達観しつつ、現在可能で、現場からの要請がある支援と司牧をそのまま継続しているのが現状といえそうだ。これはまた、自然な成り行きによって他エスニック共同体の支援へとシフトしていく過程とも捉えうるだろう。

## 2-7. 考察と小括—マルチ・エスニックな教会の中で—

本章では、最初にブラジルの宗教事情、日系ブラジル人の宗教事情、そして在日ブラジル人の宗教事情という俯瞰的な論考からスタートして、かつてのブラジルにとってのチャーチ型宗教であるカトリックについて、①日本におけるカトリック教会についての簡潔なまとめ、②カトリック教会の外国人司牧・支援システム、③在日ブラジル人に対しての司牧・支援の過程などを論じてきた。特に③においては、在日ブラジル人の信仰共同体が行う特色ある運動について、司牧者がどのようにまなざし、そしてかかわって来たかについて論じた。以上を踏まえて本章で判明した知見を小括してみよう。

まず外国人に対しての「支援」という単語が提示されたときに、想起されるような典型的な支援（医療・教育・仕事など）については、90年代初頭から行われていたことが分かっていた。

カナダにて難民支援に出会い、そのまま帰国後に難民支援から活動をはじめた司祭の事例にもあったように、グローバルなカトリック教会ゆえに難民支援の重要性を理解し、支援を行ってきたが、さらにそれが来たるニューカマーの支援にも結びついていった、と理解できる。このような支援の試みはあくまで小教区限定、もしくは司牧者個人・信徒個人や小グループのことが多く、それらが全国区で広範に展開される、といった様相は現在に至るまで呈していない。しかしながら2000年代に入ると、教区による外国人支援・司牧拠点機能が機能しはじめ、現在、司牧・支援経験の蓄積、継承といったことが図られるようになってきているように思われる。

しかしながら、司牧・支援環境の整備について万全を期すのは、半ば不可能な試みであったといわざるをえないだろう。グローバルな宗教集団として、たとえブラジル・カトリック教会の在外ブラジル人司牧担当者とコンタクトを取って、新しい人材提供を依頼したとしても、慢性的な在日ブラジル人司牧者不足は解消しえない<sup>65</sup>。

また在日ブラジル人信徒共同体は、ポルトガル語ミサ、もしくは優れたポルトガル語話者が司牧者やリーダーを務めるに生成しやすいのも、多くの司牧者たちが自身の経験則から結論づけている。これについては、実践者以外の多くの在日ブラジル人は、「依存的体質」にあるのかもしれない、と指摘する司牧者もいる<sup>66</sup>。いずれにせよ母語によるミサや集いを希求されているものの、各小教区におけるそれら要求すべてに応えることはきわめて難しい。

そしてこのような状況が、カトリックからペンテコステ派への転向といった傾向を生みだしている。ショウジが指摘したとおり、「エスニックな空間」を創出し、「出自が近い人間が牧師」を勤め、「在日ブラジル人達が抱える危機を巧みに宗教的ニーズに結びつける」ことできるペンテコステ派教会では、在日ブラジル人がカトリック教会には望めないことが可能となる (Shoji 2008a)。そしてこのような転向する人びとの存在が、カトリック教会内における在日ブラジル人信徒共同体のリーダーたちの危機感を先導していく。

そのような危機感もあってか、フェスタ・ジュニーナやカリスマ刷新運動といった、信徒側からの自発的な運動が活発化していく。在日ブラジル人自身は、フェスタ・ジュニーナの実行過程を、融和過程と目しているのだが、実はその時司牧者たちは、日本人信徒や他エスニック信徒共同体が抱えた不満の「捌け口」となっていた。カリスマ刷新運動については、信徒たち自身は「ペンテコステ派への防波堤」と目しているのだが、他方、教会内に複数の分断を生成しかねない危険性も孕んでいる。結果として司牧者たちは、その分断の最中にいて、苦慮しながら対応していくことになっていた。このような運動に適宜対処することがブラジル人司牧の局面では求められてきたのである。

ポルトガル語ミサが行われるようになり、信徒共同体が形成されていき、さらに自発的な運動が発生した。それらすべての過程によって生み出され、強化された「教会内のエスニック・バウンダリー」を、在日ブラジル人司牧担当者は越境し、他の司牧者、日本人信徒、外国人信徒といった、教会内の各主体と在日ブラジル人信徒共同体を結びつける役割が求められてきたのである。その働きは、社会関係資本概念を用いるのであれば「チャンネル」・「ブリッジ」と表現可能であろう。

在日ブラジル人司牧者は、この「チャンネル」や「ブリッジ」といった役割をも担う、すなわち在日ブラジル人共同体のリーダーとして、共同体内部ばかりではなく、外部との接続をはかる人材を育てることが重要と考えている。シスターAは以下のようにいう。

それでも私はここが宣教の地であり、立派なリーダーを育てることが使命だと思っています。そうやって共同体が1つでも多く、日本で成長してくれれば、と考えています。

すなわち、純粋な司牧面における人的資源の不足を、リーダーを中心とした実践者によって補うばかりでなく、教会内における他共同体との没交渉を避けるためにもリーダーたちを育成する必要があるのではないか、ということである。これは結果として、教会に属する者すべてに、歓迎すべき事態をもたらすのではないか、と考える<sup>67</sup>。

## 2-8. おわりに—在日ブラジル人信徒の今後は?—

2008年以降、在日ブラジル人が減少し、信徒も減少している現象に際して、小教区毎の信徒共同体が形成できず、減少・統合傾向にあることは、すでに述べた。相応してポルトガル語のミサも減少しつつある。

この状況は全国の在日ブラジル人信徒共同体に対して、2つの選択枝を提示しているように考える。すなわち、①「小規模化による他エスニック信徒共同体（特に日本人）への適応」と②「信徒共同体が統合することによる共同体の維持」である。

①のような傾向は、たとえば「わたしは〇〇教会の信徒だから」といって、他の小教区にてポルトガル語ミサが行われる日も、居住地の日本語ミサに出席する、といった行為などに現れている。また子弟の日本語スキルが進展し、バイリンガル、もしくは日本語モノリンガルの子弟世代の成長といった現実があり、連れ添った親世代も含めて日本語ミサに出席することも散見されるようになった。これらの行為については、日本的な「教会（小教区）に属すること」を勧める司牧者たちにとって、好適な傾向であることは間違いない。

②についても、マクファーランドがいうところの「気密室」（McFarland 1967=1969）にはポルトガル語話者の神父やシスターが担当することになるのだが、司牧者側の負担は軽減されるし、より細やかに司牧・支援に立ち会うことが可能となるだろう。

ブラジル人の来日が増加して20年をこえたが、いまだにカトリック教会内部では、ブラジル人信徒を迎えるべく、さまざまな試行錯誤が続けられている。一般社会に簡単に敷衍することは不可能だとしても、外国人信徒を迎えることの「難しさ」と、迎えた後に見えてくる「可能性」など、われわれがカトリック教会から学ぶことは予想以上にあるかと考える。もしわれわれが、「多文化共生」の旗を降ろさない限りにおいて、だが。

## 註

<sup>1</sup> 本論における「共同体」「コミュニティ」「コムニダージ (comunidade)」という用語について、説明と定義を下さなければならないだろう。ちなみに「コムニダージ」とはポルトガル語で「コミュニティ」という意味である。「共同体」も「コミュニティ」も、学術用語としても、一般的な用法としてもきわめて多義的な用語であるのは周知の事実であるし、一対一対応するわけではない。さらに、これらの用語が「キリスト教」もしくは「カトリック」の文脈でも多用されるため、定義の仕方がさらに難しくなる。そこで煩雑にはなるが、本論では以下のようにこれらの用語を使用したいと考える。(1)「共同体」という用語については、学術用語として基本的には用いられるが、「信徒」や「信仰」といった用語にあわせて用いられる時には、カトリック教会（小教区レベル）での信徒全体や、あるエスニック集団によって形成されるである「信徒共同体」や、(カリスマ刷新運動などの、)ある宗教運動を信奉する「信仰共同体」という意味合いで用いる。(2)「コミュニティ」という用語については、基本的に文脈に即しつつ、学術用語として用いられる。

(3)「コムニダージ」については、カトリック教会やペンテコステ派教会に通う在日ブラジル人たちは、少なくとも、①「日本における在日ブラジル人の全体社会」、②「特定地域における在日ブラジル人の全体社会」、③「②の中でも教会などの「場所」に集う在日ブラジル人全体」、④「③における諸活動を支える中核的メンバー」などの意味で、この言葉を多義的に用いている。本論では特に断りがない限りは、④の意味で用いる。

<sup>2</sup> 本論でも次章にて、日本におけるブラジル系ペンテコステ派教会について論じる。

<sup>3</sup> 心霊主義については、後に日本における心霊主義の広がりについて説明する際に、より詳しく記述する。



- 4 違った形であるが、ブラジルの生長の家とカトリックにも見られる現象である。
- 5 いうまでもなく、松岡が用いていた CENSO のデータのことである。
- 6 ちなみにここでのカテゴリーの訳出は、ショウジのものをほぼ直訳している。
- 7 筆者が行った調査票調査でも、ショウジと山田が指摘する事実に沿う結果がもたらされた。これについても後述する。
- 8 たとえばそのような集住都市としては、東海地方であれば、政令指定都市となっている浜松市や、中核市となっている豊橋市などが代表例として挙げられよう。
- 9 ブラジルでは通常6月に行われる、カーニバルと並ぶ全国的祝祭。端的に言えば「収穫祭」であり、通例カトリック教会が中心となる。詳しく後述する。
- 10 ケーロの事例にも取り上げられている、浜松教会のブラジル人神父が立ち上げたホームレスの炊き出しなどを行う団体は、他の研究者（渡辺雅子らと、白波瀬達也・高橋典史）も取り上げている。本論でも適宜両論は参照する（渡辺ほか 2000; 白波瀬・高橋 2012）。
- 11 『カトリック新聞』はカトリック中央協議会事務局が設ける新聞事業部が発行する週刊誌である。もちろん全国の各小教区での取り組みについて網羅的に記述されているわけではない。しかし、中央協議会や各教区での取り組みについては中央協議会から信徒に向けて発刊されている週刊誌という性格上、よく取り上げられている。また、カトリック中央協議会では毎年9月第4日曜日を「世界難民移住移動者の日」として、「各小教区とカトリックの施設が協力して、国籍を超えた神の国を求めて、真の信仰共同体を築き、全世界の人と「ともに生きる」ための決意を新たにする日」としている（『新聞』2003年10月12日）。そのため、毎年この時期には『新聞』の紙上に大々的に外国人支援・司牧にかかわる特集が組まれる。
- 12 正確な開始時は判明しないが、カトリック中央協議会の難民移住移動者委員会の中に設けられた、全国的な意見交換の場であり、90年代から現在まで1年に1回のペースにて行われている。今回2000年代の一部の資料をあるカトリック関係者の好意によって閲覧することが許された。
- 13 シスターAは2000年より2012年まで、デカセギをさいたま教区国際交流センター「オープンハウス」と北関東の諸教会にて司牧・支援をしていた、ブラジルへの移民経験を持つ日本人シスターである。シスターBは2011年より同様の支援を行っている日本人シスターである。
- 14 その際に、在日ブラジル人信徒共同体にとってターニングポイントとなった事象に対して、①司牧者側はどのように見てきたのか、そして②在日ブラジル人信徒側はどのように自分たちの活動を評価してきたのか、という司牧者側と当事者側双方からのまなざしに対して分析を加え、それらのまなざしの異同を読み解くことから、司牧者と信徒の関係性について考察する。
- 15 本節のカトリック教会の歴史的展開にかんしての記述は、おもに「カトリック中央協議会ホームページ」（<http://www.cbcj.catholic.jp/jpn/diocese/history.htm>、2015年6月アクセス）によっている。
- 16 現在は東京都江東区に事務所を構えている。
- 17 2015年7月現在、カトリック名古屋司教・教区長である松浦悟郎が委員長を務めている。
- 18 しかしながら、さいたま、名古屋、大阪などの各教区でのヒアリング、また各小教区でのヒアリングなどを通じて、各地域における外国人信徒の数や、諸資源（人的・経済的など）の規模、日本人・外国人信徒双方から求められている必要性などに応じて、各教区一様の対応を取っているわけではないことが分かっている。
- 19 日本カトリック難民移住移動者委員会についての記述は、「日本カトリック難民移住移

動者委員会（2015年6月アクセス、<http://www.jcarm.com/>）によっている。

<sup>20</sup> 難民移住移動者委員会公式サイトより（「日本カトリック難民移住移動者委員会（2015年6月アクセス、<http://www.jcarm.com/>）」）。

<sup>21</sup> そのようなことから、必要に応じて特定修道会の担当者にも聞き取り調査などを行っている。

<sup>22</sup> とはいえ、90年代から現在まで、継続して在日ブラジル人司牧に関わり続けている人間がなかなかおらず、また当時の司牧者へのコンタクトも困難であった。実は「90年代の支援に関しては、教区単位での司牧・支援体制はラテンアメリカ系に対しては整備が進んでいなかった」という言葉もインフォーマントからあった。また、エビデンスとして用いることが可能な資料等も『新聞』等以外では入手が難しかった。

<sup>23</sup> 『新聞』1990年6月3日号。

<sup>24</sup> 『新聞』1990年9月16日号。

<sup>25</sup> 3F（フード、ファッション、フェスティバル）を互いに紹介しあう、といった程度の相互理解しか深まらない「多文化主義」的な態度について、テッサ・モーリス＝スズキは「文化」が本質主義的に捉えられているが故に起こる、皮相的な多文化主義、「コスメティック・マルチカルチュラリズム」であるとして強く批判する（モーリス＝スズキ2002: 154）。

<sup>26</sup> 『新聞』1991年12月15日号より。ちなみにこの教会では1991年12月3日より、ポルトガル語のミサを行うようになったという記述も見られる。

<sup>27</sup> 『新聞』1992年1月26日号、1992年5月24日号、

<sup>28</sup> 90年代以前から司牧・支援に携わってきた人物の中で、筆者が唯一コンタクトを取ることができた人物が、このK神父であった。

<sup>29</sup> 『新聞』1990年9月2日号より。ちなみに「上智大学でのミサ」とは隣接するイグナチオ教会でのミサのことだと思われる。

<sup>30</sup> 『新聞』1991年10月27日号、1991年11月3日号、1991年11月10日号より。

<sup>31</sup> 『新聞』1992年1月19日号、1992年5月31日号、1992年11月8日号、

<sup>32</sup> 「明確なことは分からないが、状況を考える限り、間違いのないと思います」というシスターAからの言葉もあった。

<sup>33</sup> 『新聞』1990年9月9日号、1994年3月6日号、1994年9月11日号より。

<sup>34</sup> 90年代当時は司牧に携わっていないシスターBであるが、先人たちから「教区レベルでの組織の活動が各小教区で認められるには、10年程度の時間が必要であった」と聞いていたという。

<sup>35</sup> ちなみにその傾向は継続している。すなわち2010年から2014年7月まででは、すでに50件の記事が書かれている。

<sup>36</sup> むしろ『新聞』という多くの日本人カトリック信徒が目にするメディアを用いて、日本人信徒に外国人信徒との共生を訴えようとしているようにも思える。そのような聖職者の最右翼が、この時期にカトリック難民移住移動者委員会委員長の任にあった、当時の浦和教区教区長・谷大二司教である。谷については、のちにその著作を検討する（谷ほか2008）。

<sup>37</sup> 外国人信徒の計算方法については、筆者が各教区の担当者に聞き取った時にも言質が得られたし、実際に『新聞』2003年9月7日号でも、（外国人人口）×（出身国におけるカトリックのシェア）という計算方法にて算出している旨を公表している。

<sup>38</sup> 『新聞』2000年9月24日号。

<sup>39</sup> 「外登法と取り組む全国キリスト教連絡協議会」（現「外国人住民基本法の制定を求める全国キリスト教連絡協議会」）は、「1980年代以降、全国のキリスト者が取り組んできた外登法の改正運動を背景に、各地外キ連と教派・団体が1987年に結成した全国的協議

会である。そして在日韓国・朝鮮人をはじめ、すべての外国人住民と日本人住民との共生社会の実現を教会の宣教課題として取り組み、外登法の抜本改正運動を進めることを目的とした「団体である（「外キ協」HP、<http://gaikikyo.jp/modules/pico2/index.php>、2015年8月アクセス）。

<sup>40</sup> 『新聞』2001年1月28日号。

<sup>41</sup> 筆者の調査の中で、さいたま教区の新任神父、そして名古屋教区のベテラン神父がそれぞれブラジルに赴いた後、帰国して在日ブラジル人の司牧を担当している。また『新聞』にもその事実を伝える記事が掲載されている。たとえば『新聞』2005年7月24日号では、「体験を外国籍信徒の司牧に生かす」として、横浜教区のある神父がブラジルに派遣されたことを伝えている。

<sup>42</sup> 資料「在日ブラジル人司牧者と協力者の集い」より。

<sup>43</sup> 詳しく述べれば、「実践者 (Catolico Praticante)」とは、毎週必ず教会に通い、かつ信徒共同体の活動をも支える、というような熱心な信徒のことを指す。このような人間の中にも、ブラジル時代からの篤信の実践者もいれば、デカセギ経験（多くは相対的剥奪にさらされること）によって実践者へと変容していくパターンもある。それに対して「非実践者」とは、カトリック教会にはたまにはくるものの、熱心に共同体の活動に参画する意志のない人びとを指す。

<sup>44</sup> たとえば2006年から8年の間では、ブラジル・カトリック教会内の在外ブラジル人司牧セクション (Pastoral dos Brasileiros no Exterior) の長は、アレサンドロ・ルフィノーニ司教が務めていて、日本のブラジル人司牧担当者と何度となくコンタクトを取っていたことが分かっている (資料「ENCONTRO DA COMISSAO DE AGENTES DE PASTORAL DE BRASILEIRO」より)。また『新聞』紙上では2006年7月16日号にて、当時のブラジル・カトリック司教協議会事務局長であるペドロ・シェーレル司教が来日し、日本のカトリック教会と協議を持ちつつ、在日ブラジル人信徒たちと交流を果たしたことが報告されている。

<sup>45</sup> ここで短く紹介した長崎におけるカトリック史については、長崎巡礼センターによるものを参照した (長崎巡礼センター編 2008)。

<sup>46</sup> 『新聞』2007年5月13日号。

<sup>47</sup> ちなみに同じ『新聞』2007年5月13日号の長崎巡礼の最後に「来年には、1908年にブラジル行きの船が出航した神戸で、移民百年祭が開催される予定」とあることから、シスターAが移民100周年記念祭の実行に関して、深くコミットしていることが分かる。また、カトリック教会が企画、もしくは参加した100周年祭は神戸のものだけではない。たとえば、後述する当時の豊橋教会主任神父を中心に名古屋教区が企画した2008年3月30日のミサ、記念祭には、在名古屋ブラジル総領事らが参加している (『新聞』2008年4月13日号)。

<sup>48</sup> 『新聞』2008年5月4日号。

<sup>49</sup> 通常この世を去った日が記念日となるキリスト教の聖人の中で、誕生日が祭日となっているのは、イエス、マリア以外では洗礼者ヨハネのみであるという。(八木谷 2003: 164)

<sup>50</sup> 後述するカリスマ刷新運動が、典型的な宗教運動であることと対照的である。

<sup>51</sup> 『新聞』1999年8月1日号、2001年7月22日号では、刈谷教会 (愛知県・名古屋教区) で1999年6月28日と2001年6月24日に、フェスタ・ジュニーナが行われたことが書かれている。1999年のフェスタ・ジュニーナですでに「8回目」であるから、刈谷教会は1992年から行っていることになる。ちなみに、刈谷教会の日本人信徒会長に2013年にインタビューしたところ、「この頃 (90年代から00年代前半) は、ブラジル人と交流なんて全くなく」、フェスタ・ジュニーナについても「6月末に隣でお祭りしてい

る」程度の認識だったという。

52 司祭やシスターといった聖職者たちは、基本的にはフェスタ・ジュニーナの運営には参画しない。なぜならフェスタ・ジュニーナは信徒共同体による事業と目されているからである。

53 チェスナットによれば、カリスマ刷新運動もペンテコステ派もともに聖霊中心主義である。しかしチェスナットはここでも分かるように、聖母信仰に重点を置き、カトリックの聖職者の権威を是認するカリスマ刷新運動と、聖母信仰や聖職者の権威といったカトリック伝統を拒否するペンテコステ派的な聖霊主義を峻別している (Chesnut 2003)。

54 このような共同体は、アメリカ合衆国では Covenant Communities、フランスでは Communautés Nouvelles と呼ばれる (Carranza and Mariz 2013)。フランスを中心とした欧州における、新しい共同体による宗教運動について鋭く分析したものに、岡本亮輔のものがある (岡本 2012)。なお、ブラジルからカリスマ刷新運動の新共同体もフランスに進出している。

55 山田は、解放の神学とカリスマ刷新運動の特徴について、以下のような図を用いて説明している。つまり解放の神学は、苦難が社会に外在すると考えて、社会変革をもたらすことに目的があったのに対して、個人レベルの精神的な刷新をもって、救済とするのがカリスマ刷新運動ということになる (山田 2008a: 40)。

	解放の神学	カリスマ刷新運動
苦難の原因	構造的な要因	個人のエゴイズム
救済をもたらすもの	人的努力	イエス、聖霊
救済の方法	共同体レベルでの政治闘争	個人レベルでの祈り
救済の対象	社会問題 (農地改革、土地所有問題、人権問題)	個人の内面 (霊的苦悩、精神性)、生活苦

56 次章にて、その一端を西三河の事例にて、簡単に説明する。

57 もともと文献らしいものはあまり存在せず、インフォーマントからのオーラルからも「開始の頃の様子は分からない」といった答えしかえられなかった。成立過程、成長過程の究明については、今後の課題としたい。ただし、資料「在日ブラジル人司牧者と協力者の集い」2004年版に載せられた、ある在日ブラジル人司牧者の言葉によれば、「(在日ブラジル人によるカリスマ刷新運動は、)日本の教会とのつながりを持つためのパイプ役を務めるリーダーがいなかったために孤立した教会をつくっている。(日本にいるカトリック・カリスマ刷新運動のリーダーは、)ブラジルから直接に、(カリスマ刷新運動共同体の)リーダーを招待して、他の教区の信者を招いて大がかりなセミナーや黙想会などを行い、教区の司牧活動とは平行線を保っている、非常に大きな困難が生じている」という。

58 「カトリック 聖霊による刷新 四谷祈りの集会」(<http://www.sol.dti.ne.jp/~hsro/>、2015年7月アクセス)より。また各地の司牧者たちに対して行った聞き取りの中で質問をしたが、一様に同様の答えを受け取った。ちなみに日本の司牧者全体の中でも、カリスマ刷新運動についての見解は分かれている。また、日本人信徒共同体の中でも、カリスマ刷新運動についての是非は見解が分かれており、日本人信徒共同体にも分断をもたらさうる可能性を指摘するインタビューイがいたことも付言しておく。

59 当然ながら、カリスマ刷新運動を忌避する在日ブラジル人信徒は、実践者・非実践者双方に存在する。

60 カリスマ刷新運動に参加している人間 (主に若者) をターゲットにして布教するペンテコステ派教会の存在があるという情報を、発表者は在日ブラジル人社会最大のペンテコステ派教会の牧師から得ている。また筆者のインフォーマントの周辺においても、カリス

マ刷新運動に熱心に関与していた在日ブラジル人が、実際にペンテコステ派へと転向した。

<sup>61</sup> たとえば『新聞』2009年1月18日号では、浜松教会（静岡県・横浜教区）と深谷教会（埼玉県・さいたま教区）での事例、同2009年4月9日号では高田教会（新潟県・新潟教区）、同2009年5月31日号では太田教会（群馬県・さいたま教区）での支援の様子が描き出されている。

<sup>62</sup> 白波瀬・高橋（2012）のもととなった調査については、筆者も一部同行・参加している。なお、豊橋市におけるNPOを介した教団間における連携・協同については、5章にて詳述する。

<sup>63</sup> たとえば『静岡新聞』2009年4月23日号には、「外国人学校に支援を」関係者、窮状訴え 浜松」といった記事がある。

<sup>64</sup> 筆者が訪問したほぼ全ての小教区で、「かつてはブラジル人信徒が外国人信徒で一番多かったのだが、現在はフィリピン人信徒の方が多い」という語りを、しばしば聞いている。

<sup>65</sup> そもそも、日本のカトリック教会において、現在日本人対象の司牧者すら不足しているという問題が存在する。

<sup>66</sup> なお、この「何でも他人がやってくれるだろう」とする「依存的体質」を、子弟教育の場における在日ブラジル人の非積極的な態度の中に見いだした研究も存在する（渡辺ほか2000）。

<sup>67</sup> 調査の最中に、日本人信徒から「高齢化してしまった教会を支える若い人は、これからは外国人信徒なのかも知れない」といった趣旨の語りが、複数回得られた。このことについては、また別稿を設けて論じたい。

### 3. 第3章 カトリック教会における在日ブラジル人信徒共同体の生成

#### 3-0. はじめに

前章にて、在日ブラジル人の全体的な宗教事情から、日本における在日ブラジル人信徒の動向、そして日本のカトリック教会から彼／彼女らに対して行われた、さまざまな司牧・支援の実際を提示した。前章において、筆者は在日ブラジル人カトリック信徒共同体が日本で展開していく過程にて、いくつか自立性をともなう運動（フェスタ・ジュニーナやカリスマ刷新運動）があることを述べた。

それを承けて本章では、そういった自立性のともなう運動を触媒としつつ、集住地にある小教区にて形成されていったブラジル人信徒共同体の生成・展開過程を概観していく。その後、別の集住地にて異なった特徴を帯びつつ展開した他の信徒共同体の事例を、比較対象として提示する。そして最後に、序章で取り上げた広田康生による「越境者—共振者」モデルに照らし合わせて、カトリック教会内の在日ブラジル人信徒共同体をニューカマーが日本にて構築するコミュニティの1つとして措定して、その作業の中から信徒共同体が保持する特徴を別決する。

#### 3-1. フィールドの概要

（豊橋市の位置。出典：白地図専門店<sup>1</sup>著作権フリーの地図を著者が改訂）



本章で取り上げる小教区は、カトリック豊橋教会である。本論では、まずそのカトリック豊橋教会の実情に迫る前に、フィールドである豊橋市について簡単に触れておきたい。

愛知県は、通例大きく3つの地区に分かれていると説明される。すなわち名古屋市を中心とした西部の尾張地区、豊田市、岡崎市などが中心の、中部の西三河地区、豊橋市を中心とした東部の東三河地区である。

東三河地区の中心である豊橋市は愛知県の東南端に位置し、豊川市、新城市、田原市（以上愛知県）と湖西市、浜松市（以上静岡県）に接している。

豊橋市の中心部には、国道1号線が貫き、東名自動車道のICも隣接する豊川市に存在する。また、東海道新幹線、東海道線、名古屋鉄道なども市の中心駅である豊橋駅に停車するため、愛知県東部の交通の要所であるといえる。1906年に市制が施行され、上の図のように周辺自治体を吸収合併し、現在に至っている。

市の産業としては、東海地方に集積する自動車産業を含め、造船、金属、機械、電気、精密機械、化学繊維などの第2次産業が非常に発達しているが、温暖な気候に恵まれているために第1次産業も盛んであり、農業粗生産額において国内のトップの一角を占めている。また豊橋市とともに三河湾に面した蒲郡市、田原市とともに形成する三河港は、国内自動車の輸出、また海外自動車の輸入を担っており、輸出入台数、金額ともに日本有数である。これらの要因により、東三河の中心都市として発達し人口増加が進んだ豊橋市は、愛知県内では豊田市、岡崎市とともに「中核市<sup>2</sup>」となっている<sup>3</sup>。

以上を鑑みると、豊橋市は比較的規模も大きく、財政的にも恵まれた地方の中核都市、

といっても過言ではないように思われる。吉田耕平によれば、実際に豊橋市の財政力指数は中核市の平均や他の外国人集住都市会議加盟都市の平均より高く、全国的に見ても高水準だという（吉田 2009）。

1章で述べたとおり、1990年の入管法改正とバブル景気末期の人手不足、同時に80年代後半からの南米諸国における深刻な不況が、日系ブラジル人を含め南米日系人の急速な流入をもたらした原因とされている。豊橋市は、入管法改正後初期から大量の流入が見られた自治体の1つである。豊橋市HPに掲載されているデータによれば、1988年に2人だったブラジル籍住民が、その後1年ごとに98人、752人、2,213人と急増していることがわかる<sup>4</sup>。たとえば、「リーマン・ショック」到来前の2008年4月時点では、総人口は383,945人で、そのうちの外国人登録者数は20,428人、またこのうち12,885人がブラジル国籍であり、外国籍住民の中では、圧倒的な第一位となっている。

しかしながら、「リーマン・ショック」と称される急激な景気後退局面を迎えるに当たって、在日ブラジル人人口が急減したのも、また1章で述べたとおりである。2009年4月1日のデータでは、外国人登録数は19,715人までに減少しており、そのうち11,931人がブラジル籍住民である<sup>5</sup>。これが本稿執筆時直近にあたる、2015年4月のデータとなると、総人口が377,962人で、うち外国人13,597人、さらにそのうちブラジル人は6,159人となっている。つまり2008年から2015年の間で、おおよそ半減しているのである。

ちなみにこの間、外国人数では、愛知県内では名古屋市に次いで2位であり、ブラジル人に限れば愛知県内で1位となっている。またブラジル人人口においては、国内では静岡県の浜松市について第2位の座をキープし続けている。日本各地でさまざまな国籍の外国人住民が集住しているが、このように工業を中心として比較的経済力がある都市に、ブラジル人などの南米系の外国籍住民が集住する型のことを、河越正明と星野歩による分類では「小都市・ブラジル・ペルー型<sup>6</sup>」という（河越・星野 2006）。

さて、そのような豊橋に住む在日ブラジル人の居住形態としては、巨大公営団地に域内外国人数の半数以上が集住し、その地域においては日本人がマイノリティ化している豊田市の場合とは違って、「市内何カ所かの地域に分散しつつも、その地域では公営住宅を中心として集住する形態<sup>7</sup>」を取っているとされる。豊橋市が2002年に行った調査によると<sup>8</sup>、公営住宅とそれ以外がほぼ同数、という結果が出ている。年齢層、居住している家族構成などは、「20代・30代の若年層が7割、家族形態は夫婦や子どもと居住する割合が9割」（豊橋市 2003: 8）となっている<sup>9</sup>。日本語能力は、意思疎通可能レベルであれば、会話可能と答えた人数は7割程度まで達するものの、能力のばらつきが見られる、という。

### 3-2. カトリック豊橋教会の概要

そのような豊橋市の中心部、豊橋駅から徒歩で25分程度のところにカトリック豊橋教会は位置する。以下ではカトリック豊橋教会の概略を記述する。まずは豊橋におけるカトリック布教の歴史を紐解くことから始めたい。

記録によれば、1877（明治10）年には東京築地からきた神父による巡回布教が行われていた。その後、1899年頃には仮教会が設置され、さらに布教が進んだという。明治末にはこの教会は名古屋の主税町教会の巡回地となるが、この頃は愛知全県がまだ東京教区の一部であったという。



(2009年豊橋教会におけるポルトガル語ミサの様子 筆者撮影)



1922（大正 11）年になると、名古屋教区が設立され、初代教区長に南山大学創立者であるヨーゼフ・ライネルスが就任し、それまでのパリー外国宣教会に代わってライネルスが所属する神言修道会が布教を行うようになった。

その後昭和に入り、やがて全体主義の靴音が聞こえる時期にもなると、仮教会の位置が転々と移ることを余儀なくされ、個人宅での布教などが続けられたものの、戦時中 1944 年には当時の主任神父が軍に召集され、さらに教会も閉鎖されてしまった。その上に翌年 6 月の豊橋空襲により、司牧用に借用していた個人宅も全焼してしまったという。

戦後まもなく個人宅においての布教にて活動が再開されたが、その後すぐの 1948 年が正式な「カトリック豊橋教会」としての設立年とされている<sup>10</sup>。この年に現在地に旧聖堂が献堂され、戦後直後から豊橋で司牧を行っていた司祭が、正式に主任神父として着任した。同時に信徒団体が設立され、日曜学校とボーイスカウト・ガールスカウトが開始された。その後、信徒団体は教会委員会として再編成され、各種委員会が設立され、組織として整っていくとともに、教会自体も教線を周辺地域に拡大させていった。ちなみに教会堂は現在までに 2 度も改築・献堂されている<sup>11</sup>。

2 章で述べたとおり、豊橋市は 1990 年の入管法改正前後から日系を中心としたブラジル人の流入が増加した在日ブラジル人流入初期からの集住地であったため、早期から対応が迫られた地域である。その時点から主任神父は 3 度交代しており、現在はブラジル人神父である E 神父が主任を務めている。ちなみに前任者 G 神父もブラジル人であった<sup>12</sup>。

前任者の G 神父は、2001 年から豊橋教会でポルトガル語ミサを司式するようになった。そしてその 5 年後に主任神父に就任した。G 神父は豊橋教会に着任するまで、高知県、大阪府、福岡県などで司牧を経験し、20 年近く日本にて神父として過ごし、現在はブラジルに帰国している。

E 神父は G 神父が主任司祭の頃から、多忙であった G 神父に代わり司牧に励みつつ、さまざまなエスニシティからなる信徒たちの相談相手にもなってきた。E 神父が豊橋教会でポルトガル語ミサを担当するようになったのは 2008 年からであり、主任神父には 2010 年に就任している。2 人ともに日本語を流暢に操ることができる。

豊橋教会では 2015 年現在、日本語・英語・ポルトガル語の他、スペイン語（ペルー籍住民を中心としたスペイン語圏籍住民のため）、タガログ語（フィリピン籍住民のため）の 5 カ国語でミサが行われている。現状では、これら 5 カ国語のミサの中では、タガログ語のミサの出席者が一番多く 300 人をこえる人（女性が中心）が集まる。

では、実際のミサはどのようにして行われるのか。以下では、2009 年 9 月のある日曜日に行われたポルトガル語のミサの様子を、筆者による観察と関係者のインタビューを交えて紹介してみよう。

第三日曜日の 17:00、ポルトガル語ミサが始まる時間である。時間が近くなると、多くのブラジル人信徒が車、自転車、路面電車などに乗って教会へとやってくる。彼／彼女らは礼拝堂のドアを開けると、ミサの次第、献金袋、信徒共同体内の連絡事項などが入った青いファイル入れを担当のブラジル人信徒から受け取る。おのおの時には固く握手し、言葉を交わし合い、抱擁を交わしながらのコミュニケーションが続くので、時間はさらに遅れていく。

それでも、時間間際になると堂内の椅子がどんどん埋まっていく。よく見てみると、教

会に来ている在日ブラジル人信徒の多くが家族連れである。他にはカップル同士や気の置けない仲間同士で来ている者などもおり、1人で礼拝に来る人は少ないことがわかる。

子どもたちも非常に多い。ミサの前に要理教育の授業があるが、そこから参加している子どもたちも無数存在する。「時間では5時となっていますが、ブラジル人ですからその通りに始まることはまずありません」とG神父は笑いながら言う。いつも時間ちょうどにミサが始まることなど少ないという。

とはいえ、さすがに開始予定時間から5分、10分過ぎると、G神父とW神父（当時の助任司祭）は説教壇に上って、ミサが始まる。聖歌はオルガンではなく、信徒達自らが演奏するギターに合わせて唱和される。ミサが始まってからも壇の正面、外陣にある入り口のドアからは、こそこそと神父たちに気を遣いながら、多くのブラジル人が入っていく。開始後30分もすると、200をこえる席のほとんどが埋まる。在日ブラジル人信徒の数に驚く筆者に対して、日本人信徒代表（当時）を務めるS氏は言う。「これでも（ミサの参列者数は）かなり減ったのです。一時期は別棟の信徒会館も開けて、カメラとテレビを使ってミサの中継をしていたのですから。」それでも2009年9月時点で200人近い出席者がおり、この時点では日本語のミサとほぼ同じ出席者数だった。

さて、入祭の歌、集団祈願、朗読、説教、共同祈願、奉納行列、奉献文、聖変化、記念唱、栄唱、平和のあいさつ、聖体拝領（ないし祝福）、拝領祈願と日本語ミサと同様の内容が行われながら、言語以外にも多くの要素（とくに「平和のあいさつ」でのスキンシップ）が異なることで、雰囲気は大きく変わる。聖変化してキリストになったものを与る、という骨子は普遍ながらも、布教された当地に合わせてローカライズされた、と額面上で受け取っていたミサの特徴を実感することができる。

終了後も多くのブラジル人信徒が残り、中には長い間話しあう姿も至る所で散見される。若者たちは”Jovens”、すなわち青年部のようなグループで集まって、談笑している。こういった姿が夜まで続いた。

以上がミサの様子である。

ここで、2009年当時での各国語ミサへの出席者数を粗算してみよう。ポルトガル語とタガログ語のミサへの出席者数の合計人数は粗算すれば500人をこえる。土曜夜の日本語ミサ（50人から100人程度の参加者）、日曜の日本語ミサへの出席者数の合計を、大きく上回ることがわかる。しかも土曜日のミサしか参加しない外国人、日曜日に日本語ミサのみが行われるときには、篤信の外国人信徒は日本語ミサに参加する。他の外国語ミサの出席者数を足せば、その差はさらに拡大する。つまりカトリック豊橋教会の信徒は、明らかに日本人信徒より外国人住民信徒の方が多いのである。

前章で触れたように、これは豊橋教会に限った問題ではない。名古屋教区全体、さらにはカトリック中央協議会所属の教会全体でその傾向が明らかである。難民移住移動者委員会配布の資料によると（日本カトリック難民移住移動者委員会2005）、2003年度統計で、日本全体での日本人信徒が449,925人なのに対して、外国人信徒は推計ながら565,712人で、多数となっている。次に名古屋教区について見てみると、名古屋教区は愛知県、岐阜県、福井県、富山県、石川県の5県の小教区を管轄する。この5県の信徒数が以下の図の通りである。ちなみに名古屋教区の日本人信徒数が、同じく2003年度統計で25,380人であるので、割合的には1:4（日本人信徒:外国人信徒）となる。

(名古屋教区における各国信徒の比率。(単位は人) 2003年統計(日本カトリック難民移住移動者委員会 2005)より)

韓国・朝鮮	ブラジル	フィリピン	ペルー	アメリカ	その他	上位5カ国総合	外国人信徒総数	日本人
5,442	70,342	21,536	6,659	632	2,775	104,611	107,386	25,380

確かに前章で説明したとおり、この数値はその地域に住む外国人の総数に、各国におけるカトリック信徒の割合を掛け合わせて算出した「想定」であって、各教区で詳しく調査し「実情」を正しく反映した数値を算出しているわけではない。しかしながら、この数値以上に粗算した段階で日本人信徒の方が少数である、という豊橋教会の状況のような「リアリティ」が多くの小教区、そして教区全体にインパクトを与えていることは、容易に想像できる。

名古屋教区と同様に、日本人信徒以上の外国人信徒が存在する、さいたま教区の前司教で2008年当時、難民移住移動者委員会委員長の職にもあった谷大二は、日本全国で「この二十年で信者数は倍増しました。(そしていまや)信者の二人に一人が移住者です」(谷ほか 2008: 24)という。つまりニューカマーの増加を受けて、日本のカトリック教会の信徒事情は一新されてしまったということである。

### 3-3. 多文化共生とコンタクト・ゾーン

以上のような状況に際して、カトリック教会は信仰にもとづいた立場の説明を行っている。少しく谷の言葉を追ってみよう。谷によれば、この現象によりカトリック教会は「多文化共生という大きな恵み<sup>13</sup>とチャレンジ」(谷ほか 2008: 24-25)を受けているという。たとえば谷は「そもそも教会には(日本人信者、外国人信者という)そのような区別はないのです。すべての信者は「神の民」なのですから、国籍や民族による区別がないのです。しかし、それぞれの人のアイデンティティは国籍や民族を基にしていることが多いことを考えると、神の前で平等ではあっても、「みんな同じ」と考えることには危険性があります」と述べる(谷ほか 2008: 27)。そして以下のような記述から、カトリック教会が教会内にエスニック・チャーチを作り出さないように腐心する様子が見て取れる。

これまで陥りがちであった「日本人の教会」というイメージから「日本にある教会」へ意識転換していこうという選択でもあったのです。多民族・多文化共生の教会です。そのなかで、日本人も一つのグループであること(ONE OF THEM)を、受け入れていかなければなりません。「外国人を受け入れる」のではなく、多民族、多文化を持つ人々がいっしょになって「一つの教会」(一つの共同体)を作り上げていくことを選択したと言い換えることができるでしょう。(谷ほか 2008: 34)

ここで、「多文化共生」という言葉は、行政・市民活動におけるそれとは全く違う意味合いで用いられ、実践されている。

一般的に行政・市民活動において使用・消費される「多文化共生」については「外国人向けの施策を行うためのスローガンであり、実践ではあるが、現実を記述する用語ではなかった、むしろその現実との乖離し、あまつさえ隠蔽するような作用すら持っている」と批判されている。たとえば野呂千香子は以下のようにいう。

①「共生」は、国籍、民族、言語、宗教などの異なる人々が共に同じ空間内に住むことを前提とする。②したがって、「共生」社会には、諸集団、諸個人間の多様性や力の強弱関係、そこから引き出される、同化や排除、差別といった問題が内包されているはずである。③（しかしながら、）現に様々な差別問題が存在する。④つまり、共生は極めて政治的なテーマということになる。ところが、⑤共生という言葉は、漠然とした意味内容のまま、求めるべき「善」として明るい調子で掛け声として用いられている。⑥この掛け声のもとで、行政、教育、一般市民レベルで様々な活動が行われている。そのような「共生」の使われ方が同化や差別の実態を見えにくくしている。と同時に、⑦諸集団に対するステレオタイプの再生産、浅い異文化理解を促す結果となっている。（野呂 2006: 236、下線部と括弧による補足は筆者）

続けて野呂は、このような「共生」理解のもとに、没政治的に用いられる「共生」のコンテクストを掘り起こし、問題を可視化することが必要とされるとする（野呂 2006）<sup>14</sup>。

メアリー・プラットは、ヨーロッパの帝国時代に著されたオリエントへの旅行記を分析した。その著作『*Imperial Eyes*』によって一躍知られるようになった概念として「コンタクト・ゾーン」と呼ばれるものがある（Pratt 1992）。

田中雅一によるプラットについての考察によれば、プラットはコンタクト・ゾーンという社会空間、すなわち異なる文化同士の接触面での交流・交渉においては、衝突や、支配と従属といった非対称的な関係性がともなうという。それはプラットが植民地における邂逅の空間としてコンタクト・ゾーンを設定していたところに、大いに負う。しかしながらプラットは、同時にその非対称性の中で分離やアパルトヘイトばかりが起るのではなく、共在、相互作用、絡み合う理解や実践が生起することを認めている。そしてその相互交渉の世界こそコンタクト・ゾーンとプラットは措定している、という。このようなプラットの議論を踏まえて、田中は多くの文化人類学におけるフィールドに、このコンセプトを適応させていこうとする（田中 2007, 2011）<sup>15</sup>。ここでプラット、そして田中の問題意識を筆者なりに引き継ぐと、文化同士の「接触面」を仮に「コンタクト・ゾーン」と呼ぶのであれば、そこにおける交流・交渉において、ことさらにポジティブな側面ばかりがクロージアアップされるような偏った視座は退けられるべき、ということになる。

これらの議論を承けて、日本のカトリック教会における各小教区の今日的状況について考えてみると、少なくとも豊橋教会の中で日常実践として信徒間で行われていることは、スローガンだけの多文化共生ではないことは明らかである。たとえ万が一、多文化共生という言葉が示す範疇に入りえなくとも、すでに総数で上回っている外国人信徒と日本人信徒や司牧者との間には、プラットがいうところのコンフリクトも孕んだコンタクト・ゾーンが開けている、と考えてよさそうだ。なぜなら、パラレルな共同体が柱状に林立し、それらが相互に不干渉、というようなモデルで教会の内部を描くことができないのではないか。少なくとも豊橋教会においては、そのリアリティから否定される。

また谷大二は、そのようにコンタクト・ゾーンが開けている状況下を「恵み」という宗教的言説と結びつけて解釈を試みている点が興味深い。「恵み」という言説を、総数で大きく上回る外国人信徒との共生のために用いらざるをえなかったのか、それとも純粋に信仰に沿って「恵み」を享受し前に進もうとしているのか。とにかく、自治体行政や市民活

動との差異を考える場合においては、これは大きな問題とはならない。間違いなく谷は「恵み」が積極的意味合いをもって、「一つの教会」を形成する方向へ導くように機能させようとしているのではないか。つまりエスニック・チャーチを生み出さないように機能させようとしているのであろう<sup>16</sup>。

### 3-4. 在日ブラジル人信徒共同体（コムニダージ）の形成過程について

#### その形成過程

ともあれ、以上のことを考慮に入れつつ、以下では「恵み」としての多文化共生を実践する機会を得た豊橋教会において形成された、在日ブラジル人信徒共同体（コムニダージ）の組織化の過程を記述していこう。

カトリック教会における、在日ブラジル人信徒共同体の形成過程を論じる上で、その「自立性」の獲得過程における前進の契機の1つは、前章で触れたフェスタ・ジュニーナである。在日ブラジル人が多数在住している地域における教会では、今なお在日ブラジル人信徒共同体によってフェスタ・ジュニーナは行われており、「その地でフェスタ・ジュニーナは、いかにして行われるようになったのか」ということに注目して、コムニダージ形成過程については論じるのは、きわめて重要な点となる<sup>17</sup>。以下の記述でもその点は堅持される。

また本章におけるコムニダージという言葉は、カトリック豊橋教会における在日ブラジル人信徒全員という意味ではなく、「熱心に活動する委員会を中心としたメンバーたち」という意味で用いられる。ちなみに彼／彼女らは現在、カトリック豊橋教会のブラジル人信徒全体と弱い紐帯を中心としたネットワークを保ちつつも、他の在日ブラジル人信徒に比べて以下のような点が特徴として挙げられる。

- ①日本での生活期間が長い。
- ②日本語を読み書きともに、ある程度運用することができる。
- ③したがって日本人信徒とブラジル人信徒双方の情報チャネル（インターフェース）<sup>18</sup>を果たしている。
- ④その日本語能力故なのかは定かではないが、日本での収入も安定している<sup>19</sup>。

つまりコムニダージは、日本における経済資本、文化資本、社会関係資本などの諸資本において他のブラジル人信徒より恵まれている個人たちの集団、と考えることもできる。そして本事例はそのような日本における諸資本が、蓄積・形成されてきた過程そのものでもある。

なお、以下の記述は、そのコムニダージの中でもリーダー格にあたる3人（K氏、L氏、M氏）と、3人の神父たち（G神父、E神父、W神父）に対する、2009年から2013年までの筆者の聞き取り調査によっている。

リーダーの1人、L氏は1994年5月に来日し、豊橋で働き始めた。来日してすぐに、カトリック教会の場所を探し、ミサに参加するようになったという。当初は日本式のミサや教会運営のシステムが理解できず、非常に困惑したという。

同様に90年代初頭に来日したM氏も同様であった。M氏は2009年現在で50歳、日

系2世で人材派遣会社の正社員で、派遣および業務請負で仕事に従事するブラジル人たちの管理をまかされている。すなわち会社においても、ある意味ブラジル人のリーダーといった役割を担っている。M氏は以下のように述懐する。

その当時は、正直日本人との間に壁を感じました。日本人の信徒の人たちは私たちに慣れていないし、今までのスタイルと違うので嫌がったのではないかと思います。私たちブラジル人にとっては、「違う宗教なのではないか」という位にブラジルのカトリカと日本のカトリックは違う、と思いました。ミサのやり方、話し合いの進め方、全てそうです。文化が違うってことでしょうか。

谷によれば、特に外国人信徒にとって日本の教会のシステムで戸惑うのが、「教会維持費」の徴収だという（谷ほか 2008）<sup>20</sup>。M氏によれば、「日本に来たわれわれブラジル人が日本のスタイル（ミサなどの儀礼面のみならず）に合わせることで解決を図りました」という。

L氏によれば、94年当時にミサに参加する在日ブラジル人の数は、30人から40人程度だったという。L氏らが中心となって、1995年にカトリック豊橋教会における在日ブラジル人信徒の「グループ」が発足することになる。この時点で、教会に納める献金や教会維持費とは別に、自分たちのグループ用に費用を持ち合い、プールしてさまざまな用途に備えるようになったという。

本格的に組織化を進んでいくのは1998年頃だという。この頃になると、在日ブラジル人のミサ参加者も100人をこえるようになり、確立した組織としての信徒共同体を作り出すことが急務となっていた。M氏らは、グループの中で委員会を作り、委員長、副委員長、会計、庶務などの諸役を選出し、合議制でグループの運営を行うようになった。ちなみに委員会発足時点でM氏は会計に就任した。そして委員会のメンバーが在日ブラジル人信徒たちの代表として、教会の日本人側の組織と話し合いが行われるようになっていった。そしてそのことが、コンフリクトとまではいかなくとも、在日ブラジル人と日本人の間にあった「壁」や「しこり」といったものを融解させていったと考えられる。

教会に通う同胞信徒の増加と、委員会としての組織の成熟があいまった時期に、コミュニダージの中から「フェスタ・ジュニーナをやろう！」という声があがった。「北半球の日本では暑くなる時期で、フェスタ・ジュニーナの雰囲気は出ないけれども、最初は面白半分で行ってみました」とM氏は振り返る。

信徒共同体の面々は、当時の主任神父に開催の許可を得ると、フェスタ・ジュニーナを2001年6月下旬、日曜日に豊橋教会の駐車場で行った。信徒共同体の面々は、おのおの個人的ネットワーク、またはエスニック・メディアを介して小規模の宣伝はしたものの、参加者は300人程度だと予測していた。エスニック・フードや日本の食べ物を出す出店なども、在日ブラジル人信徒のネットワークと日本人信徒のネットワーク双方を動員して、用意したという。

「しかし、実際は当日800人ほどが集まって、みんなで楽しい時間を過ごすことができました」とM氏は語る。



(上下ともに 2009 年のフェスタ・ジュニーナ会場の様子: 筆者撮影)

以降、2002年、2003年と豊橋教会の駐車場で同様に行ったが、参加者は1,000人、2,000人と急激に増加していったのである。この段階では、資金の調達、アイデア、イベントのオーガナイズ、宣伝方法の検討などすべてコムニダージのメンバーで行われ、その過程において「ブラジル人同士の絆は深まりました」という帰結を生み、「日本に来てよかった、と思いましたね」（M氏）という感情が形成されるに至ったという。

上述の通り、2003年までの教会の駐車場という会場は、スペースが限られているために、非常に手狭に感じられるようになった。よってコムニダージの主要メンバーは2004年のフェスタ・ジュニーナを、教会からほど近い旧吉田城址がある豊橋公園で行うことにした。ちなみにこの時、メンバーは独力で市の公園緑地課に使用申請を出したそうである。

しかしながら、いざ6月下旬に開催されると、日本人市民たちとの間に、ある問題<sup>21</sup>が発生し、イベントの存続が危ぶまれる状態にまで追い込まれてしまった。「本当に辛かったです」とM氏がいい、「あれで豊橋のフェスタ・ジュニーナは7月の祭りになってしまった」とL氏は苦笑して振り返る。それでも来客数はさらに増加し、「4,000人を越えたのではないのでしょうか」とM氏はいう。さらに2004年のフェスタ・ジュニーナで特筆すべきは、日本人信徒の協力はもちろんのこと、カトリック教会に集まる他の外国人信徒たちのグループもまとまって、コムニダージとの協力体制を築いてフェスタ・ジュニーナを行ったという事実だった。「ひどい試練でしたが、その点では良かったと思っています」とM氏は言う。

以後、2005年からは豊橋公園を会場として、7月の第3日曜日、もしくは第2日曜日にフェスタ・ジュニーナは行われるようになった。M氏の言葉によれば2005年は6,000人超の人が集まり、2006年から2008年までは10,000人を超える来客者数が訪れるようになったという。

2009年は不況の影響もあり、8,000人ほどの来客者だったという。それでも東海地方ではもっとも盛大に行われるフェスタ・ジュニーナである、とM氏は胸を張る<sup>22</sup>。「他の教会でもフェスタ・ジュニーナをやったりすることもあります、一番大きいということになっています」という。

通常コムニダージは月に1回、教会の集会室で定例会合を行っている。筆者が2009年7月と9月に訪問した際には、14、15人で活発な議論を行っていた。2008年以降の不況以降の苦境にあった、あらゆる国籍の人々に対する援助活動も、従来から行ってきたことであることは前述したが、具体的にはインド洋地震と津波の被災者へ、新潟地震の被災者へ、そして2005年アメリカを襲ったハリケーン・カトリーナの被災者へなど、枚挙にいとまがない。M氏のあらゆる言葉の中で、もっとも強調したいこととして述べていたことが以下である。

不況になって、我々の援助活動が注目されるのは悪いことではありません。ですが、困った人への援助自体は、すでにコムニダージができた頃から行っていたことを、あなた（＝筆者）に知ってほしいと思います。私たちは国内外、人種、宗教問わず、援助してきたのです。



### コムニダージ形成がもたらしたもの

以上、M 氏の言葉を中心に、コムニダージの生成過程とそれに付随する形で、フェスタ・ジュニーナが豊橋教会や多くの在日ブラジル人のお祭りとして受容され定着していく過程に追ってきた。明らかになった点を数点挙げてみよう。

- ① 90年代中期から、信徒グループは形成され始めていた。
- ② 当初は日本人信徒との間にコンフリクトというよりも、壁は存在した。
- ③ 在日ブラジル人信徒が3桁に上ろうとしていたとき、組織化の必要性が認識され、委員会による合議体制が確立した。（「コムニダージ」の誕生）
- ④ フェスタ・ジュニーナを行うにあたり、コムニダージ内部の組織化がさらに進化し、日本人信徒の協力を得ることも容易となった。
- ⑤ フェスタ・ジュニーナを行う際に、各エスニック信徒共同体の協力を取り付けた。結果として各エスニック共同体との間の壁は、さらに低くなったと考えられる。
- ⑥ 以上のようなコムニダージの成立は、在日ブラジル人信徒にとって、威信獲得の過程でもあった。そして相互扶助の精神と、その精神にもとづいた広範な活動を励起させた。
- ⑦ 以上の各エスニック信徒共同体の運営面において、神父は常にノータッチである。仲裁に入ったことはあるものの、基本的には立ち入らないようにしている。

①や②について考えると、それは本当の最初期には、日本人とブラジル人、双方が互いに生成しあうバウンダリーによって、「コンタクト・ゾーン」すら生成していなかったのではないか、という可能性が指摘できるだろう。すなわち田中の言葉を用いて表現すれば、単なる「非対称的な関係の遂行でしか」（田中 2007: 32）なかった。つまり、柱状に林立したエスニシティごとのグループが、非対称のまま、存在のみを確認するだけだった。少なくともMの語りからは、Mがそのように理解していた可能性が指摘できよう。

それがポルトガル語ミサへの参加者数の増加、グループの成立、そしてコムニダージの成立、と事態が進行するうちに、「コンタクト・ゾーン」が拓けていくようになっていく。そして③・④・⑤・⑥というは、フェスタ・ジュニーナを通して、まさに前節で取り上げた谷大二による「多民族、多文化を持つ人々がいっしょになって「一つの教会」（一つの共同体）を作り上げていくことを選択した」（谷ほか 2008: 34）過程の一部と考えられないだろうか。「恵み」であり「チャレンジ」である多文化共生は、豊橋教会という場の中では、「フェスタ・ジュニーナを計画・遂行する」という行為のもとで、本来の意味での「恵み」をもたらした、とも考えられる。

そしてその結果在日ブラジル人信徒たちに、「日本の教会の中でもわれわれはできる」といった威信を与えるに至ったのだろう（⑥）。マツエが北関東におけるカトリック教会内にコムニダージを成立させた在日ブラジル人のナラティブを収集し、彼／彼女らによる実践を観察する中で、フェスタ・ジュニーナなどを契機として信徒共同体を作ることが、在日ブラジル人に威信を与える結果となっていることを指摘した（Matsue 2006）。筆者もまた、豊橋の事例にて同様の作業から同様の結論を得るに至った。

そしてより重要な、もたらされた結実を指摘するならば、それは威信獲得の過程である

とともに、コミュニティ内での紐帯や相互扶助を強化させるとともに、稲場圭信がいうところの（他者に対しての）「宗教的利他主義」の精神をも励起・高揚させている、ということも指摘されなければいけないだろう（稲場 2009, 2011）。しかもその利他主義にもとづいた実践は、国内外、宗教、エスニシティを問わない広範さを伴っている。

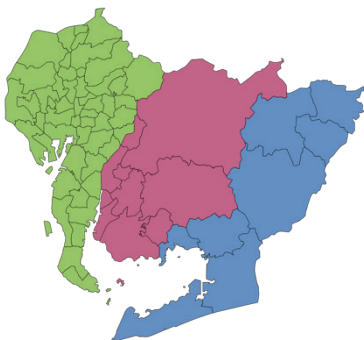
そして「威信獲得」と「利他主義の高揚」は相互に正のフィードバック効果を与えながら、ともに高進していくのである。それは M による筆者に対しての「広範な支援を行ってきたことを、知ってほしいと思う」という言葉からうかがい知れるはずである。端的に言えば「決して自分たちのためだけにやってきた訳ではないのだ」という言葉と周知させたい、という態度そのものが—自覚的か無自覚的はさておき—自負、すなわち威信を獲得しているとも見なせるのである。

最後の⑦については、様々な解釈が可能であると考えられる。1つとしては G 神父が言うように、「ブラジル人にだけ手厚く対応している」という感情を持たれないように、と神父が腐心している点から説明できるかも知れない。特に G 神父や E 神父のようにブラジル人である場合、神父が特定エスニックの信徒共同体に肩入れすることは、避けられるべき行為である、と神父たちが考えるようになったのではと推測されよう<sup>23</sup>。

### 3-5. 西三河のブラジル人カトリック信徒<sup>24</sup>

#### その成り立ち

（図：愛知県の地域区分 出典：白地図専門店<sup>25</sup>提供の著作権フリー地図を筆者が改訂）



本章では、教会、すなわち小教区レベルにおける信徒共同体の生成過程について論じている。しかしながらすべての小教区で豊橋と同様の過程をたどるわけではないだろう。換言すれば、豊橋での事例だけ注目するだけでは、当然ながら代表性の問題<sup>26</sup>に答えることはできない。

そこで、代表性の問題をクリアすることを目標にするわけではなく、日本における在日ブラジル人信徒共同体の多様性を確認する上で、以下では、カトリック豊橋教会以外での在日ブラジル人信徒共同体のありようについて

触れてみたい。対象は同じ愛知県、西三河における在日ブラジル人信徒共同体である。

上記の地図が愛知県の地域分布を示したものである。前述の通り、豊橋市は東三河における唯一の中核市である。そして豊橋教会のような規模のカトリック教会は、東三河地区には他には存在しない。

それに対して、西三河にはブラジル人が 1000 人以上居住する集住都市がいくつか存在し、その中には豊田市、岡崎市といった中核市が含まれる（他にも安城市、知立市、西尾市などがブラジル人 1000 人以上居住している都市である<sup>27</sup>）。そして西三河には 2013 年現在、ポルトガル語ミサが行われる教会が 5 カ所存在している<sup>28</sup>。そしてこの地域に居住していれば、自家用車を利用すれば、おおよそ 1 時間程度でどこかの教会にアクセスすることが可能なのである。

豊田市を中心に、この地域にはトヨタ自動車とその関連企業、さらにはそれらを支える幾層にも重なる下請け企業群が集積している。西三河地域が日本でも有数の工業地帯であ

ることは疑いようがない<sup>29</sup>。よって、西三河も豊橋市と同様に、豊田市・岡崎市などの主要都市では、1990年の入管法改正直後からの在日ブラジル人増加が見られた。

小教区における、初期の在日ブラジル人信徒共同体の成立、展開過程については、聞き取りを行った結果、豊橋のケースとほぼ変わらないように展開していった<sup>30</sup>。

90年代中期のブラジル人信徒急増段階において、確かに各小教区でのポルトガル語ミサの設置が十分ではなかったことは、前章にて確認した。ポルトガル語でミサが司式可能な司牧者は、現在でも人員的に限られており、彼らにかかる負担は小さいものではない。

そのようなことで母国語でのミサに与れない状況下、西三河の在日ブラジル人「実践者」たちは、口コミなど介して、「どの日にどの教会でポルトガル語ミサが行われるか」を自発的に把握していった。また、ミサを開かれぬ時間を埋め合わせるために、日本語ミサに出席し、自主的な祈祷会を催すことで、自主的に宗教的なニーズに応えるようになっていった。

このようにして90年代後半に、各小教区でも豊橋と同様にして在日ブラジル人信徒共同体が形成されつつも、母国語のミサを求める過程などを介して、より広範にいくつかの小教区信徒共同体がゆるく結合した形で「単独教会をこえた共同体」が形成されていった。

その後中央協議会・教区・修道会らの努力により、各小教区でのポルトガル語ミサが増加していく。それでも彼／彼女らは祈祷会などの時間をなくすことなく、共同体を運営していったという。フェスタ・ジュニーナについても90年代前半から行われていた小教区もあったようだ。2005年からは名古屋市内でホームレスに向けた炊き出しも自主的に開始し、事業を拡大させていった。2013年現在、5教会を中心に活動する「単独教会をこえた共同体」の総数は150名から200名程度ともいう。

### ブラジルからの信仰共同体

さて、この西三河の信徒共同体に棹さすように機能しているのが、前章で取り上げたカリスマ刷新運動である。在日ブラジル人信徒たちは、ブラジルにおける複数の共同体と関わりを持っていると推察される。特にここでは1990年代にブラジルで設立されたLG共同体の事例について説明したい<sup>31</sup>。

2015年現在、LG共同体のブラジル本部は、サンパウロ州のマリアに位置する。創立者は以下のような体験を通じてカリスマ刷新運動に身を投じた。

彼は、1990年頃に神の愛を深く体験し、聖霊によって満たされるようになったという。聖霊による溢れるほどの力により、彼自身の人生もそれ以降大きく変化していく。そして聖霊によって神の言葉を宣べ伝えたいという思いが彼の中に生じた。彼は1993年からサンパウロ州のサントアンドレで宣教活動を始め、そこに1年間滞在し続けたという。その後、1996年にもう1人の宣教師とLG共同体を正式に開始した。彼らの活動は福音と音楽を通して拡大し、様々な場所から招かれるようになっていき、全世界的な広がりを見せているという<sup>32</sup>。

(左上：信徒共同体のTシャツ、右上：公園での祈祷会、左中央：名古屋市内での炊き出しの様子、右中央：神父主催の各エスニック信徒共同体をこえた若者集会での「テゼの祈り」、左下：A教会での聖体賛美式、右下：C教会での「初金」ミサ。 出典：すべて筆者撮影)



私達は、カトリックの宣教共同体です。様々な環境の中で、それぞれの賜物を持つ信者が集って活動しています。皆がイエスの福音とローマ・カトリック教会の契約の中で生き、全ての魂の価値を認め人々に救いをもたらすために尽くすことを私達の使命としています。私たちの目標とは、神との友情の交わりの中で、私達が全てを捧げ人々を神の愛に導くことです。私達の使命は神様の救いをあらゆる手段で人々に伝え、人々が神との出会いを可能にしてゆくことです。

日本では 2000 年代になって、三重県のカトリック教会内に日本支部を設置、つまり三重県の「実践者」が LG 共同体のメンバーとなり、活動が開始した。集会では神やイエスを賛美する内容のポップ・ロック調の曲をバンドで演奏し、在日ブラジル人信徒共同体の若者を中心に人気を博している。

現在、静岡・愛知・岐阜・三重など東海地区を中心に活動し、自主的に場所を借りて祈り演奏し、司牧者の許しをえながら教会内のスペースを借り、活動を続けている。日本で LG 共同体に所属しているのは 20 名程度ですべて在日ブラジル人である<sup>33</sup>。上記の通り日本における活動拠点を三重県内としていたが、現在は三重県から西三河地区へと重心を移しつつある。

そして、重要なのは西三河の「実践者」たちの多くが、LG 共同体の活動にも積極的に協力していることである。当然ながら数多くの信徒が意欲的に参画しなければ、宣教活動を続けることができない。実践者が数多く存在する西三河に重心をシフトさせるのも必然といえる。

#### ある西三河在住のブラジル人カトリック信徒の一ヶ月

さて、このように複数の小教区をまたいで活動する信徒は、日本における生活のうち、いったいどの程度カトリック教会の活動に時間を割いているのだろうか。西三河に居住するある 1 人の在日ブラジル人信徒が、1 ヶ月でどの程度カトリック教会にコミットしているかを、以下に明記してみたい。なお括弧内は、その行事の行われた時間と、2013 年筆者が同行した際の出席人数である。

第一週金曜日…C 教会にて「初金 <sup>34</sup> 」ミサ（夜、20 人）
第一週土曜日…A 教会にて祈祷会（夜、30 人）
第一週日曜日…B 教会にてミサ（昼、20 人）、A 教会にてミサ（夜、40 人）
第二週金曜日…個人信徒宅にて祈祷会（夜、25 人）
第二週土曜日…A 教会にてミサ & 聖体賛美式（夜 40 人）
第二週日曜日…C 教会にて日本語ミサ、ポルトガル語ミサ（朝 5 人・昼 20 人）、A 教会にてミサ（夜、50 人）
第三週金曜日…D 市公園にて祈祷会（夜、30 人）
第三週土曜日…A 教会にて祈祷会（夜）、もしくは翌日のホームレスへの炊き出し準備。
第三週日曜日…A 教会の信徒共同体を中心とした炊き出し（名古屋市内・朝、20 人）、B 教会にてミサ（昼、20 人）、A 教会にてミサ（夜、40 人）
第四週金曜日…個人宅にて祈祷会（夜、20 人）

第四週日曜日…C 教会で日本語・ポルトガル語ミサ（朝 4 人・昼 20 人）、A 教会にてミサ（夜 50 人）

第五週日曜日…A 教会、C 教会などではインターナショナル・ミサ（70 人）とチャリティ・バザー

スケジュール的にはさらに、他の 2 教会でのミサに臨時で参加することもある上に、不定期の祈祷会、LG 共同体活動、ミサ・祈祷会・炊き出しの準備、自身の要理勉強、他者（特に子弟）への要理教育の手助け、フェスタ・ジュニーナ<sup>35</sup>と他年 2 回のフェスタの用意、その他打合せなど、まさに「働き、祈る」状態であることが分かるだろう。

しばしば不定期で長時間の労働を強いられる彼／彼女が、プライベートな生活を営みつつもこれだけの活動を準備し、支え続けるためには、相当の犠牲を払っていることは明らかであろう。そしてその自発的に活動は、司牧者たちすら突き動かしていることも特筆されよう。実際に彼／彼女らは「初金」のミサ開設を神父に懇願し、また同じく神父の了承を得て教会での祈祷会をスタートさせるなど、自分たちのニーズに沿い、自発的に、かつ司牧者の領分を侵さないような礼拝方法を探ってきた<sup>36</sup>。

#### その活動への内部・外部からの評価

このような宗教活動について、当事者たちはどのように考えているのだろうか。この共同体に属する、あるインフォーマントの声を取り上げてみよう。

本気で教会に仕えるということは、本当に大変。仕事、家庭、教会、どれも手が抜けない。ちゃんとやらなきゃいけない。教会の仕事は本当に大変。たとえば予定があっても、「〇〇の教会でミサをやる上で人が足りないんだ。どうにかなるか？」と聞かれたら、行かざるをえないしね（苦笑）。でも、信仰は楽なことだけじゃない、と思う。信仰と、自分の気持ちは違う。自分の悩みに答えることだけが信仰じゃない。信仰には厳しい面もある。厳しくても守らなければならない。持つものであり、与えられるだけのものではない。絶対そうだと思うなければならない。自分から持ちに行くものだと思う。

このようなメンタリティを持って活動するがゆえ、共同体の活動は成り立っている、というより、このようなメンタリティを持たなければ、共同体の活動は維持できないだろう。

豊橋の在日ブラジル人信徒共同体でも、このような西三河での活動は評価されているようである。たとえば豊橋教会の信徒共同体の青年部のリーダーは、「2 年前くらいから、活発になってきている。特に A 教会を中心としたコムニダージが大きくなっていった。若者たちの活動は活発になっている」という<sup>37</sup>。

在日ブラジル人の中には、LG 共同体にコミットするために、わざわざ他地域での職を擲ち、西三河に移動して共同体に参加する者もいるという<sup>38</sup>。また、かつては口コミ・携帯電話、現在はメールと SNS で日本国内における他の信徒共同体と連絡を取り合っている。こういった要因も、西三河への信徒流入といった傾向を助長しているとも思われる。

また、西三河の「共同体」の運動について「越境者」としてのブラジル人信徒たちに共

感じ、ともに「結節点」を作ろうとする「共振者」の存在も見逃せない。たとえば、彼／彼女らの多くと同様に、トヨタ系工場にて勤務する日本人信徒や、ラテンアメリカで司牧経験があり、ポルトガル語とスペイン語での司牧が可能な神父の存在である。

たとえばその日本人男性信徒は「(在日ブラジル人信徒は)熱心だし、カトリックに対する知識もすごい。彼らこそ本当のローマン・カトリックの信徒たちです」といい、賞賛する。そして彼は触発され、上記のような活動にほぼ参加し、共同体保持に全力を尽くしてようになったという。結果として彼は在日ブラジル人信徒に認められ、唯一共同体に属する日本人と目されている。実際には彼なしには、日本人との交渉が必要となるホームレスへの炊き出しの実行などが難しく、十分に互酬性が成立している。貴重な人材として「共振」しているといつてよいだろう。

また複数の教会でポルトガル語ミサを司式する日本人神父は、「本来神父は共同体からの要請に応えるという形が理想です。その点においては、彼／彼女ら(=在日ブラジル人信徒)が優等生なのは間違いないです。これが少しでも日本人信徒、特に若い人に伝わってくれば、と思い、教会をこえて、さらに各(エスニック)共同体を繋げるイベントを企画し続けています」といい、共同体、特に青年部の活力を、日本人信徒の司牧に繋げようと努力している。共同体はこの神父に対して敬愛の情を捧げ、神父は受け止め、司牧しながら、なお彼／彼女らの力を必要としている。ここにも互酬性が成立している。

#### 「単独教会をこえた共同体」の意義

本章前半にて説明した豊橋のように、多くの信徒が1つの教会に集う、というスタイルではなく、信徒は試行錯誤しながら、複数小教区を視野に入れてミサへ参加してきた。その中で「複数教会でミサに参加するスタイル」が生まれた。豊田市や岡崎市が中心になるとはいえ、広範囲に散住し、道路交通網も比較的整備されている地域であるからこそ可能な共同体のあり方だといえよう。そしてこの地域に住む在日ブラジル人の組織化の資源の1つとしての役割を果たしているのは間違いない。

また、きわめて積極的な信仰活動や社会貢献活動に従事することは、①成員の内面強化や、②共同体内の紐帯強化といった運動内部の強化要因になるだけでなく、③「ネットワーク外部性」による新規参入者が期待できる、といった外部に対しての引力としても働きる。

さらに、ペンテコステ派や心霊主義のようなエスニック・チャーチと比較すると、どのような特徴が抽出できるだろうか。まず、このように活発に活動していても、あくまでカトリックという宗教集団内部におけるエスニックな運動である。したがって、当事者である在日ブラジル人たちと、外部からかかわる司牧者たちが相互に気遣いあうかぎり、信仰を共有している司牧者や日本人信徒との回路は確保されつづける<sup>39</sup>。ちなみに、このような状況に対して苦慮しながらも十分に対応しようと司牧者たちが努力を重ねてきたことは、すでに2章にて明らかになっている。

さらにエスニック・チャーチのように、モノエスニックな空間の創出や、信仰に対する対応が望めない場合でも、「カトリックの枠組」を逸脱せずに、「エスニシティ」や「信仰」にかかわる問題を自主性に対処してきたことも明らかになったといえよう。在日ブラジル人信徒たちは多くの時間を共にし、信仰にかける時間もプロテスタントに劣らず多い

のである。

結果として、このような諸条件が重なって、凝集力の強いカトリック教会における信徒共同体があらわれたということができらるだろう。

### 3-6. 「共振」する日本人信徒の特性—トヨタイズムの引力—

以上、豊橋と西三河における在日ブラジル人信徒の共同体形成の過程を追ってきた。以下では、さらにカトリック教会における在日ブラジル人の宗教運動を考察する上で、重要なポイントとなりうる、教会におけるアクターを取り上げたい。

当事者たちと司牧者たち以外で、在日ブラジル人信徒のカトリック教会の活動を考える上で等閑視されるべきではない存在は、当然ながら多数の異国出身の信徒たちを受け入れることになった日本人信徒たち、ということになる。実は愛知県のカトリック教会の多く、特に東・西三河地方の日本人信徒には、「出身地」において共通の特性が存在する。すなわち、多くの信徒が長崎を中心とした、カトリック信仰が根付いた地域出身、もしくはそれらの地域と繋がりを持つ信徒が多いという事実である。

1987年に編まれた『トヨタと地域社会—現代企業都市生活論—』は、いわゆる「トヨタ研究」におけるメルクマールと目されている（都丸・窪田・遠藤編 1987）。この書籍の中において、野原光によれば、西三河では1960年前後以降、繊維業、鋳物業などの従来産業の中から自動車生産業、すなわちトヨタ自動車急成長を果たしていく。その後60年代後半から70年代にかけて、トヨタ自動車の急成長は、幾重にも折り重なった下請関連企業群を、（名古屋を中心とした尾張や、豊橋などの東三河などの）周辺地域も巻き込みながら展開させるに至った。そしてこの過程はまた近隣の農業従事者を主に兼業化させるなどの変容をもたらしただけでなく、全国からの若年労働力を吸引し、膨大な現場労働者群の集積を作り出す過程でもあった（野原 1987: 334）。

同書の中で窪田暁子によって、そのように吸い寄せられた労働力のうち、愛知県出身者以外では、九州出身者が圧倒的に多かったことを明らかにしている。窪田は以下のように指摘する。

全国各地とりわけ九州から同時に多数の若者がやって来た。彼らは、まず炭鉱、のちに造船などの地盤沈下の地域から、また、農業、沿岸漁業、林業などの不振を背負った地域から、安定的な企業への就職を求めて豊田市に来る。（窪田 1987: 196）

窪田が指摘するのは特に豊田市に寄せられる人びとのことであるが、前述のように、トヨタは西三河を中心に愛知県全体の産業構造を一変させた。その影響で60年代から80年代にかけて、多くの九州出身者がこの地域に吸い寄せられたというのは、事実のようである<sup>40</sup>。そのような事実を踏まえると、以下のような語りにも得心がいくようになる。

この地域のカトリック教会の信徒は長崎出身者が多いし、長崎出身者以外でも、結婚した相手が長崎出身者で、（そういった理由でカトリック教会に）来るようになった人が多いんだ。（A教会で信徒会長などを歴任した70代の日本人信徒）



西三河のカトリック教会の司牧者や日本人信徒に話を聞くと、上記の事項に類することを頻繁に耳にする。たとえば上記の日本人信徒は、自身も長崎県の出津出身であり、A教会の大半の日本人信徒が高度経済成長期にトヨタを中心とした企業に就職するために、長崎から愛知県に転入した、いわゆる「新住民」であるという。C教会の信徒会長（2013年当時）は、自身は岡崎の出身だが、長崎から来た夫と結婚し、受洗したという過去を持つし、副会長は夫妻で長崎出身であり、出稼ぎ先のカトリック教会で知り合ったという。

こういった事情は、豊橋教会でもそれほど変わりはない。実際に豊橋教会の信徒会長（2009年当時）も長崎県出身であったし、西三河同様に、日本人信徒の中には、長崎出身者やその家族が多数存在するという状況である。さらに豊橋教会 G 神父の前任であった、日本人の主任司祭 K 神父（1997年～2006年）<sup>41</sup>は五島の福江島出身である。本来は長崎教区の司祭になる予定であったが、司祭の足りない名古屋への転籍を命ぜられたという。そしてその転籍には以下のような理由も含まれているはず、と K 神父は述懐する。

長崎からいわば勤労青年たち、若者たちがみんな都市に出稼ぎに行くようになったんですね。そういう長崎出身の人たちが、都市に出ていくときのお世話。名古屋や愛知県は、男の人は溶接の関係、女の方は紡績の関係、職場がそういうところが多い地域でした。特に長崎（から名古屋などの愛知県に行く人）はすごく多かったんです。それで名古屋教区で働く司祭たちのことを考えたときに、同じ出身とか考えるわけですね。名古屋に出稼ぎに行く若者たち、そこで定住していく彼らの、長崎の信徒たちのお世話ということ。

つまり、かつて高度経済成長時における国内移動によって、長崎県から愛知県にきた人びとの中でカトリック信徒だった人びとと、戦前・戦後とパリー修道会や神言会が司牧してきた旧住民の一部が、当地の日本人信徒を構成しているわけである。

ここで都丸たちの論考に一旦戻ろう。野原は調査の経験から、九州などの遠隔地から西三河に移住してきた労働者のモデル・ケースを以下のように抽出する。

西三河にやって来て、職場と職場の関係者のみがいる寮を往復する生活を 10 年近く繰り返して、やがて家庭を持つ。（中略）トヨタだけが 대기업という、そして大都市からは相対的に切り離された西三河で、いわば「自足的」な「隔離」された生活を繰り返す。  
(野原 1987: 338)

このような生活実態が、在日ブラジル人のそれと、驚くほど似ていることに多言を要さないだろう。「顔の見えない定住化」とは、ホスト社会、特に地域社会から構造的に切り離された様態を示す言葉であった。在日ブラジル人労働者たちは、業務請負業者や雇い主が用意したバスで、始業前に自宅である集団住宅から職場に連れて行かれ、職場にて就業し、やがて終業後はそのバスにて帰宅する。この就業形態が、まさに在日ブラジル人を地域の日本人住民から不可視の存在へと押しやっていること、すなわち「顔の見えない定住化」の一因となっている（梶田ほか 2005）。つまり、国際的な労働力の移動ではないものの、同様に「トヨタイズム」によってこの地に引き込まれ、そして地域社会から分離さ

せられた労働力という点においては、カトリック教会における日本人信徒も、在日ブラジル人信徒も、同様なのである。

このような事実を知った上で、名古屋教区の司牧者たちは、信徒たちによる各エスニック共同体をこえた連帯を望んでいるようにも思われる<sup>42</sup>。日本人信徒たちについては、「共振者」の中でも、このような共通性にきわめて自覚的な者もいれば、「それは考えてなかった」という人間までいる。しかしながら、自覚的になった「共振者」たちは、積極的に言明し、「共振」することになっていくようにみえる<sup>43</sup>。

### 3-7. 分析と小括

以上、豊橋教会、また西三河の小教区群という、カトリック教会におけるミクロレベルでの在日ブラジル人信徒共同体生成の実際について論じてきた。在日ブラジル人共同体側としては、そのような場面にて前述のフェスタ・ジュニーナやカリスマ刷新運動といった「自立性」を担保する運動も、組織化に大いに影響を及ぼしていることが確認された。逆に日本人信徒たちに関しても、愛知県の信徒に特有の「長崎」という信徒属性が判明し、それが各エスニック共同体間の紐帯を支える要素になりうることを示した。

それでは序章で示した、広田の「越境者—共振者」モデルに照らし合わせて、解釈してみよう。再度確認しておく、広田によれば、新規参入者達は出身国とは異なる状況が存在するホスト社会へと参入し、そのうえホスト社会の人間とは異なる社会的、法律的条件の中での生活を余儀なくされる。つまり「エスニシティ」の異質性を否応なく経験する。たとえば広田は、自身が調査した横浜に在住するブラジル人たちの事例では、「沖縄にオリジンを持つブラジル人たち」と、「高度成長期に横浜に移り住んだ沖縄出身者たち」が、後者が作り上げてきた「沖縄村」という既存の組織にて結びつき、続いて周辺の市民たちとも結びついていく事例を用いて、このような新規参入者達の中で、ゲットー化した空間に隔離されない人たち（＝「越境者」）が、ホスト社会側の人間の中で異質性を受容しつつ受け入れる人（＝「共振者」）とともに、ある「場所」を結節点として共有して〈ネットワーク〉を紡ぎ出していく、と主張する。広田は「越境者」と「共振者」たちの「日常の実践」が〈ネットワーク〉を作り出している、と解釈する。そしてその際の実践の展開様式を、①事例地域に存在する既存の「場所」に、「越境者」たちや彼らの家族も溶け込むようなかたちで、あるいは埋め込まれるようなかたちでコミュニティが展開する場合と、②「越境者」たち自らが、それぞれの世界を切り取るようなかたちで展開する場合（彼／彼女ら自身が「場所」を創出する場合）、の2通りに分けている（広田 [1997]2003）。

コムニダージのメンバーは来日当初、日本社会、さらには日本のカトリック教会への参入時点で「エスニシティ」としての異質性を否応なく経験した。それは「日本人信者との壁」といった経験であるかもしれない。そして「違う宗教ではないか」、「ミサのやり方、話し合いの進め方、全てそうです。文化が違うってことでしょうか」といった語りに如実に現れている。それでも彼らはカトリック教会という既存の「場所」において「溶け込む」努力をした。「だから私たちが日本のスタイルに慣れるように努力したんですよ」といった努力がそれに相当する。そうして徐々に組織化され委員会が作られていく。まずこのようにして、同エスニック信徒内におけるコミュニティが生成されていく。

その後、委員会のメンバーが日本人神父や日本人信徒グループと接触を持つようになり、

さらに他のエスニック・グループの協力を得ながらフェスタ・ジュニーナを実施していく。この過程は、カトリック教会という「場所」をともした、日本人信徒や他エスニックの信徒ら「共振者」たちとのネットワーク形成過程である。それと同時に「やってよかった」と「日本に来て良かった」という肯定感を得ている。特に後者の「日本に来た」理由づけは、日本で「顔の見えない」（梶田ほか 2005）状態下におかれ、ゲッター化した空間を生きがちである彼らにとって、重要な位置を占めるものだと考えられる<sup>44</sup>。そして成功体験と肯定感が、信徒共同体内部の紐帯を強めていくことになる。

ここで広田の事例と本稿の事例を比較してみると、外向きのネットワーク形成過程における「共通性」が異なっていることが分かるだろう。広田の事例において「越境者」と「共振者」たちにあった「沖縄」という共通性に代替するのが、本事例においては「カトリシズム」、そして「トヨティズムによる「移民）」という共通性である。

横浜では「越境者」と「共振者」が定まった後は、「沖縄」という共通性によって成り立っていた相互扶助的〈ネットワーク〉が、年を経るごとに沖縄出身者という均質性が薄まり、以前とは姿を変えているとする見解も提示されている<sup>45</sup>。

それに対して、コムニダージュは諸活動を通じて（信徒のみならず）在日ブラジル人に対する「自助グループ」<sup>46</sup>にもなり、不況中でもフェスタ・ジュニーナを継続させ、ブラジル人信徒が入れ替わる中でも主要メンバーは紐帯を維持し、事業を行っている。これは、たとえ会員が入れ替わっても均質性・共通性としての「カトリシズム」が、コムニダージュを下支えするからである。つまり「カトリシズム」は、外向きのネットワーク形成過程のみならず、内向きの紐帯強化過程においても、有効に機能しているのである。また、ブラジル人たちからすれば、日本人信徒に対してはそのようには見えないものの、日本人信徒の一部は、同じ「トヨティズム」による「移民」としての感情を寄せる者もいる。これが外向きのネットワークをコミュニティの外（日本人側）から支える。

以上をまとめると、「カトリシズム」という共通性に担保され、そこに「トヨティズムによる「移民）」という共通性が加わることにより、外向きには①在日ブラジル人共同体は日本人信徒との交流や日本のカトリックと接続可能であることよって、エスニック・ネットワーク内の資源のみ動員可能な共同体では不可能である事業が可能となっている。

同時に「カトリシズム」は、内向きにも②共同体としての継続性に獲得していることが理解される。つまりカトリックの在日ブラジル人信徒共同体が持つ（内向きの「カトリシズム」に支えられた）「継続性」が、非宗教的コミュニティでは欠ける可能性があるのである。ただし、この「継続性」は信仰が継承されることが重要な条件となるのはいうまでもない。

まず、在日ブラジル人コミュニティとしてもこの2点が両立した点において、在日ブラジル人コミュニティの1つとしても、もっと注視され、評価されるべきであろう。

そして、宗教としても、カトリック教会は信徒個人の心の救済といった信念の面のみならず、解体コミュニティと捉えられがちな、在日ブラジル人の組織化に棹さす面、そしてホスト社会との回路を獲得する点においても、きわめて重要な役割を担っているのである。

## 註

- <sup>1</sup> <http://www.freemap.jp/>、2015年6月アクセス。
- <sup>2</sup> 中核市制度とは「人口30万人以上の要件を満たす政令指定都市以外の規模や能力などが比較的大きな都市の事務権限を強化し、できる限り住民の身近なところで行政を行なうことができるようにした都市制度」であるという。豊橋市は1999年4月1日に「中核市」となった。（「中核市市長会のHP」(<http://www.chuukakushi.gr.jp/outline/index.html>) 2009年9月アクセス)
- <sup>3</sup> 『市政概要』平成21年度版、および豊橋市HP (<http://www.city.toyohashi.aichi.jp/>、2009年9月アクセス) より、筆者が要約。
- <sup>4</sup> 豊橋市HP「人口」より (<http://www.city.toyohashi.aichi.jp/>、2009年9月、2011年3月、2013年5月、2014年5月、2015年6月、7月、8月アクセス)。ちなみに以下の豊橋市の外国人登録数・外国籍住民数は、すべて上記豊橋市HPより引用した。
- <sup>5</sup> 全体の減少数が700人程度なのに対して、ブラジル人は900人以上減少していることが分かる。
- <sup>6</sup> 河越と星野の量的分析に基づくグループ分けによると、外国籍住民が多数居住する自治体は「小都市・ブラジル・ペルー型」（浜松市など）、「平均型」（四街道市など）、「大都市型」（新宿区など）、「豊田市」（豊田市）、「大都市行政区」（千代田区など）の5種に分けられるという（河越・星野 2006）。
- <sup>7</sup> 小学校の校区別で外国人の人口比率をみていくと、2008年4月時点では23%以上（地区人口が6,811人で、外国人登録数が1,588人）を記録する校区も存在するため、豊田市ほど極端な集住形態は取らないものの、地区によっては十分集住しているといえる。
- <sup>8</sup> （豊橋市 2003）として発行されている、835人のブラジル国籍の住民に対する調査である。後述の年表にも明記してある。居住形態などのデータも、特にことわりがなければこれより参照した。
- <sup>9</sup> 2008年10月以降、家族構成に変化が生じたかどうか断定はできないが、参考までに筆者が2009年9月に2つの教会で行った調査票調査によると、総数191名に対して、「単身で居住」が22名おり、約12%となっている。
- <sup>10</sup> 名古屋教区HPより。（[http://www.nagoya.catholic.or.jp/cgi-bin/nagoya\\_frm25.pl](http://www.nagoya.catholic.or.jp/cgi-bin/nagoya_frm25.pl)、2014年10月アクセス。）
- <sup>11</sup> ここまでの豊橋教会の歴史については、カトリック豊橋教会発行の『豊橋小教区史年表』、またカトリック豊橋教会HP (<http://www.toyohashi-kyoukai.net/jp/>、2015年7月アクセス) に依っている。
- <sup>12</sup> 筆者はG氏が主任神父の時から、豊橋教会に訪れるようになった。
- <sup>13</sup> 通常「恵み」という単語は、神の人間に対する働きかけであり、神の人類に対する慈愛を意味する。（(Richardson and Bowden 1983=1995: 35-36, 75-76) を参照。）
- <sup>14</sup> ちなみに「多文化共生」概念自体の精査と、その批判についてまとめたものとして、竹沢泰子のものが挙げられる（竹沢 2009, 2011）。
- <sup>15</sup> 田中によれば「コンタクト・ゾーン」は現在の人類学者にとって必ず2つ存在するという。まず田中は、プラットが分析する「異文化」において「旅行記」を記述する「筆者たち」と、「フィールド」にて「民族誌」を記述する「文化人類学者たち」を比較して、伝統的に人類学者はフィールドが記述者によって変容する可能性、また記述者がフィールドによって変容する可能性ともに認めてこなかったことを指摘している。このようなことから、すべての人類学者によってフィールドは「コンタクト・ゾーン1」と呼べるという。それに対して、現代人類学にとってかつてのように完全に近代欧米とは接触していない、「汚染」されていないフィールドなどありえない。すなわち世界中あらゆるところがモダニティの爪痕が残された、ある意味現代のグローバリゼーションの時代に特徴的なコンタクト・ゾーンであるという（田中 2007, 2011）。まさに筆者にとって「教会」というフ

ールド自体が、2つの意味での「コンタクト・ゾーン」なのであるが、この概念を援用しての、まさに筆者自身の自己変容すら視野に入れた考察は、また別稿を設けて論じたいと考える。

16 「恵み」や「多文化共生」といった言説が、実はエスニシティ間でのコンフリクトを巧みに隠す可能性があるのではないかということは、十分に考慮されなければならないだろうし、おそらくその検討は個々の事例を注意深く検討されることによってのみ可能であろう。

17 この視点から考察することを重視するなら、もちろん「カリスマ刷新運動」もきわめて重要である。しかしながら、前章で触れたその運動の特徴もあわせて考慮するならば、「カリスマ刷新運動」が、生成される「共同体」に分断をもたらす可能性が存在することは注意しておきたい。

18 コールマンによる社会関係資本の形態の一つである (Coleman 1988=2006)。

19 参考までに、インタビューの3氏ともに、「リーマン・ショック」以降の不況下においても、職を失わなかった。

20 2015年現在においても、多くのインフォーマントから、外国人に「教会維持費」について説明することと、支払ってもらうように仕向けること、双方についての難しさが存在するという。

21 インタビューからの要請と筆者の判断から、この問題についての詳細は明らかにしないことにする。はっきり言えるのは「存続が危ぶまれるほどの大事件」という事だけである。ちなみに宗教的事由とは全く関係の無いことだけは付記しておく。

22 これはおそらく事実である。他の複数のブラジル籍住民のインフォーマントから、「豊橋のフェスタ・ジュニーナは有名である」という証言を得ている。

23 このような神父の態度に対しては、「カトリック教会の神父は何もしなくても尊ばれる」という「神父はブラジルの宗教伝統に甘えている」という否定的言説が在日ブラジル人から投げかけられる場合もあるようである。これらは山田やショウジによって、「カトリックに対してペンテコステ派が日本で優位に立っている状況を説明する理由」としてもカウントされていた (山田 2011; Shoji 2008a)。この話題については、ペンテコステ派の活動を概観した後に、結論にて少しく触れる。

24 なお、以下の記述は、西三河でポルトガル語ミサを行っているある3教会の、複数のブラジル人信徒、複数の日本人信徒、さらには複数の神父たちに対する聞き取り調査 (2012年8月、2013年7月、2014年8月) からなっている。

25 <http://www.freemap.jp/>、2015年6月アクセス。

26 社会調査において常に問われる、すなわち「母集団の中から一部の対象のみを取り上げ、調査・分析した結果が、母集団全体を調査・分析した結果と同様といえるのか」という問題である。本研究に即して表現すれば、「豊橋教会におけるブラジル人信徒共同体の生成過程を論じただけで、全国の集住地カトリック教会におけるブラジル人信徒共同体の特徴を分析したことになるのかどうか」という問題になる。

27 いずれも当該市のホームページを閲覧し、2014年度でのこれらの数値を確認した。すべて2015年7月アクセス。URLは以下の通りである (安城市・<https://www.city.anjo.aichi.jp/shisei/tokei/index.html>、豊田市・<http://www.city.toyota.aichi.jp/shisei/tokei/index.html>、岡崎市・[http://webhp.city.okazaki.aichi.jp/tokei-portal/toukei\\_search.asp?kensaku=1&jouken=%901%8C%FB](http://webhp.city.okazaki.aichi.jp/tokei-portal/toukei_search.asp?kensaku=1&jouken=%901%8C%FB)、知立市・<http://www.city.chiryu.aichi.jp/0000009783.html>、西尾市・<http://www.city.nishio.aichi.jp/index.cfm/10,0,105,537,html>)。

28 2015年現在でも5カ所存在している。ちなみにそれら5カ所は、岡崎教会 (岡崎市)、

聖心教会（豊田市）、安城教会（安城市）、半田教会（半田市）、刈谷教会（刈谷教会）である。

<sup>29</sup> たとえば丹辺宣彦は、各種量的調査資料を駆使しながら、西三河地区（丹辺の場合、特に豊田市だが）が、「先進工業都市化」と「郡部工業化」という双方の特性を兼ね備えた地域であることを示している（丹辺 2014）。

<sup>30</sup> 2013年7月から8月にかけて、各小教区の在日ブラジル人信徒共同体のリーダー3名、および各共同体と行動をともにする日本人信徒1名、さらにはC教会の信徒会長と副会長に対して聞き取り調査を行った。以下の記述はすべてそこでの聞き取った内容である。

<sup>31</sup> LG共同体についての紹介は、筆者が参加した2015年5月の静岡集会にて取得した、ポルトガル語のトラクトから引用した。

<sup>32</sup> LG共同体のホームページを確認する限り（<http://www.louvoregloria.com.br/>、2015年6月アクセス）、日本以外にはアメリカ合衆国とアンゴラという、ブラジルから移民を多数送り出している国と、かつてブラジルに黒人奴隷を大量に供給し、ともにポルトガル語を公用語とする国に進出していることが確認できる。

<sup>33</sup> あるメンバーへの聞き取りによれば、LG共同体の宣教師になるためには、会が定める2年の課程をクリアする必要がある。ちなみに多くのメンバーが宣教師としての資格を持つわけではなく、その中でも多くのメンバーが承認するような人材のみが宣教師への階梯を上ることになるようである。

<sup>34</sup> 「初金」とは、文字通り月の初めの金曜日である。女子パウロ会のホームページによれば「カトリック教会では、17世紀から、この「初金曜日」の信心をしています。この信心のはじまりは、聖女マルガリータ・マリア・アラコックにイエス・キリストがご出現になり、「罪の償いのために、9か月間続けて、毎月の最初の金曜日に、ミサにあずかり聖体拝領をすれば、罪の中に死ぬことはなく、イエスの聖心に受け入れられるであろう」とお約束なされたことに由来しています」とのことであり、「初金」のミサは重要視されてきた（[http://www.pauline.or.jp/chripedia/mame\\_hatukin.php](http://www.pauline.or.jp/chripedia/mame_hatukin.php)、2015年7月アクセス）。西三河の教会では、在日ブラジル人が神父に依頼して、このミサを開くようになったという。

<sup>35</sup> フェスタ・ジュニーナもいくつかの教会合同で行い、当初A教会で行っていたものを、障害要因が発生し、実行が難しくなるとB教会に移転させ、さらにはA教会でも復活させるなど、複数の教会をまたぎ連携し合っている共同体だからこそ可能な対応を見せてきた。

<sup>36</sup> たとえば、C教会の神父はポルトガル語がほとんど話せないインド人神父である。しかし、コムニダージのメンバーは、その神父のことを敬愛し、彼に第一金曜日のミサを依頼した。

<sup>37</sup> ちなみに2013年時点においては、豊橋教会の信徒共同体とも十分に交流していることが看取された。

<sup>38</sup> 2013年の調査時に、「つい先日（2013年7月）も、あるブラジル人信徒が三重県から西三河地方に移動してきた。仕事はむしろ今から良い条件のものを探しつつ、当座はバイトによって糧をえる」という情報を得た。もちろんこうやった日本国内での移動に関しては、製造業中心に比較的高賃金で就業できる環境が存在し、初期からの集住地域であったためエスニック・ビジネスも発達している、という西三河独自の要因も存在するかもしれない。在日ブラジル人の就業傾向と就業地域選択については、井口泰の論考が参考となる（井口 2007）。

<sup>39</sup> このような場合、司牧者も信徒の自主性を重んじるパーソナリティの持ち主であることが要件となるだろう。このマルチ・エスニックな状況下におけるカトリック聖職者のマネジメント能力の必要性については、寺尾寿芳の論に詳しい（寺尾 2003）。

40 60年代から80年代にかけて西三河を中心とした愛知県へ、九州からの転入者が多い、ということを示すデータは、管見のかぎり、大量に存在する訳ではないようである。その中でも、たとえば『刈谷市史 第4巻現代』には、1980年における刈谷市への転入者の中では、九州・沖縄出身者が一番多い(2831人中972人)と書かれている(刈谷市史編さん編集委員会 1990: 584-585)。

41 このK神父は2章にて登場する、名古屋教区における「共の会」設立に関わるK神父と同人物である。

42 これについては、「日本人信徒、特に高齢の人が、かつての自分たちを重ね合わせないわけではない、と思うんです」(あるシスター)という声もあれば、「(自分たちの長崎からの)移住の経験、苦労の経験が、ブラジル人やフィリピン人たちに出会って、プラス、つまり受け入れる方向に働く場合と、自分たちが守りついできたものが外からのものによってかわってしまうかも、という戸惑いと。両方信徒は持っていると思う」(K神父)という声もある。

43 たとえばA教会70代の長崎市出津出身の男性信徒はきわめて自覚的であるし、それに対してC教会の信徒会長や副会長は、筆者のインタビューではじめて気がついた、と説明していた。

44 実際に「日本に来た理由」はペンテコステ派の牧師による説教や、アラン・カルデック系の心霊主義センターにおいても常に問われるテーマである。このテーマについては4章で詳説する。

45 これは広田が調査したおよそ10年後に横浜を追跡調査した、福元(2008)を参照のこと。また沖縄出身者が電設業を営むところから、「沖縄」という共通項に介して南米系住も電設業者として起業していくケースが多くなったという事例の詳細については、樋口(2012)を参照されたい。

46 この「自助グループ」という表現は日本人側からの視点である。L氏によればコミュニダージュの面々は、自分たちと他のブラジル人信者を「違う」と差別化しつつも、ある程度の援助ならすることを厭わないという。

4. 第 4 章 日本で成長するエスニック・チャーチ群—ペンテコステ派と心霊主義—



(上：豊橋市の M 教会の外観 下：愛知県某所での M 教会のイベント 筆者撮影)



#### 4-0. はじめに

前章までで、日本におけるカトリック教会による在日ブラジル人への司牧・支援の実際と、在日ブラジル人たち自身の組織化の実際について概観してきた。実はその中で、司牧者たちにとってはそれほど「大きな問題」ではないのだが、在日ブラジル人信徒共同体にとって由々しき「大きな問題」があることが何度も示唆されていた。その「大きな問題」とは、カトリックからプロテスタント、特にペンテコステ派の諸教会へ転派する在日ブラジル人の多さである。

本章では、そのブラジル系プロテスタント教会の日本での概況と、具体的な教団の活動を論じる。その後同じく「エスニックな空間」を提供する、心霊主義センターの活動について論じる。モバーグの論を発展させた森岡清美が論じる「宗教集団ライフサイクル論」に照らし合わせれば、両教団ともに「誕生から弟子サークルの出現」から「宗教集団の形成」の間に含まれ、教団としての成熟を示す段階には至っていない（森岡 1989）。たとえば多くのペンテコステ派教会や心霊主義センターにおいては、明確なまでの「聖職者と信徒層の分化」といった事態は進行していない。

それを承けた上で、先行研究でしばしば論じられる、「日本に来ることによって、逆にブラジル人になる」、もしくは「日本社会における種々の剥奪によってデカセギ・アイデンティティが励起する」といった論を参照しながら、主に集団的アイデンティティ（メンタリティ）の観点から、両教団を比較してみたい。

#### 4-1. プロテスタント優位の「宗教市場」としての在日ブラジル人社会

カトリック信徒側から恐れるべき事態として警戒され続ける転派は、時に家族内で違った教派を信仰するといった現実をも、もたらしうる。筆者が実際に見聞した3つの事例を、以下に紹介しよう（名前はすべて仮名である）。

##### 事例①

タチアナは日系3世の女性である。こどもの頃、日系2世の父親ヴァウテルと非日系の母親に連れてこられて日本にやってきた。ところがヴァウテルは仕事に明け暮れる日々でやがて離婚、父子家庭となったが、ヴァウテルはタチアナに対してちゃんと気遣えなかった。タチアナも働きながら16歳で結婚し、一子をもうけるものの、離婚してしまう。そんな傷心の彼女を救ったのは、父親ではなくブラジルから来た若い牧師であった。結果としてタチアナはその牧師と結婚しプロテスタントに転派する。今はヴァウテルと関係が修復しているが、夫である牧師のことも愛しているため、熱心なカトリック信徒であるヴァウテルと親・子・孫とともに教会に行けない状況であり、残念に思っている。

##### 事例②

クラウディアは日系2世の女性である。居住している自治体では、彼女を通訳として雇用するくらい、日本語が堪能である。同時に主人と子どもたちとカトリック教会に通う熱心な信徒でもあった。ところがある日を境に全く教会に来なくなり、やがて家族ごとプロテスタント教会に転派したことが、プロテスタントの友人の口コミで伝わってきた。その後、夫と離婚し夫はカトリック教会に復帰、子どもたちは男の子が前

夫にとともにカトリック、女の子がクラウディアとともにプロテスタントを選択した。  
事例③

イスマエルは日系 3 世の男性である。11 歳の時に日本に来て初等・中等教育を受けた。日本人でもある祖父と祖母は生長の家、両親はカトリックという家庭に育ち、彼自身もカトリックで幼児洗礼を受けている。ところがブラジルでも日本でも、両親ともにカトリック教会にはそれほど行かなかつたため、イスマエルはカトリック信徒という意識が強くない。やがて友人に誘われて、いろいろなペンテコステ派の教会を巡り、仲の良い友達ができたところに通うようになった。両親からは、この選択についてうるさく言われない、とのこと。

すでに 2 章にて在日ブラジル人向けの宗教施設のうち、ほぼ半数がペンテコステ派教会となるほどの教勢を誇っていること、さらに以上の事例のようなケースも含めて、主にカトリックからペンテコステ派への入信が続いたことも指摘した。また、ラファエル・ショウジがペンテコステ派の教会は日本でブラジル人のための「エスニックな空間」を作り出せる、そして上記の事例などを含めて在日ブラジル人の「宗教的ニーズ」に即座に答えやすい、という指摘をしていることにも触れた (Shoji 2008a) <sup>1</sup>。山田政信も、カトリック教会での熱心な信徒 (= 実践者) の少ないことや、カトリック教会の対策が追いついていないこと、そしてカトリック教会制度が自発的な宗教運動を許しにくいことも問題であると指摘して、ペンテコステ派が在日ブラジル人社会にて優位を保っている、と考察していることにも触れた (山田 2010b)。

筆者は 2009 年に東海地方で、カトリック豊橋教会と豊橋にあるペンテコステ派教会 M 教会にて信徒たちを対象にした質問票調査を行った。その結果の一部を以下に提示する。

(カトリック教会、ペンテコステ派 M 教会での質問紙の結果 筆者調べ)

#### カトリック教会の信徒 (N=130)

ブラジルでの宗教は？		
心霊主義	3	2.3%
プロテスタント	5	3.8%
カトリック	107	82.3%
日系宗教	4	3.1%
その他	2	1.5%
回答なし	9	6.9%

他の教会への参加歴		
ある	42	32.3%
ない	82	63.1%
回答無し	6	4.6%

#### M 教会の信徒 (N=61)

ブラジルでの宗教は？		
心霊主義	1	1.6%
プロテスタント	29	47.5%
カトリック	24	39.3%
日系宗教	2	3.3%
その他	3	4.9%
回答なし	2	3.3%

他の教会への参加歴		
ある	30	49.2%
ない	31	50.8%

上の設問を見ると、カトリックの信徒たちは、越境を経てもカトリック教会に通い続け

ることを選択した人が非常に多いことがわかる。それに対して M 教会の信徒たちは、ブラジルでもプロテスタント教会に参加していた者が 50% 近くいるのに加えて、カトリックから転派して通うようになった信徒たちが 40% に上る。日本におけるペンテコステ派教会の優勢ぶりが、このようなデータからも窺いしれよう。

上の設問では、カトリック信徒たちは、多くが他の教会に参加していないことが明らかになっている<sup>2</sup>。それに対して、M 教会は半数が他の教会に行ったうえで M 教会に通っている。このデータはペンテコステ派信徒の「流動性の高さ」を支持するものなのだろうか、それとも教会を「巡る」行為の末にこの教会にたどり着いたのだろうか。もしかしたら半数を占める「M 教会に通う」という意識を持つ信徒の数こそ評価されるべきなのかもしれない。上記いずれのようにも読み取れるデータであるが、少なくともペンテコステ派の信徒の「流動性の高さ」は、カトリック信徒のそれと比較した場合相対的に高い、とはいえるだろう。

このような状況も踏まえてだろうか。ショウジは前述の著作で在日ブラジル人社会は「宗教市場」と論じる (Shoji 2008a)。「宗教市場論」とは、アメリカの宗教社会学者ロドニー・スタークが、ウィリアム・ベインブリッジやローレンス・アイアナコンといった研究者たちとともに提示した、世俗化論へ反論する過程から導出した理論といわれている (Stark and Bainbridge 1985, 1987; Stark and Iannaccone 1994, 1995; 沼尻 2002)<sup>3</sup>。この議論に即して在日ブラジル人の現況を説明すれば、多元主義的にさまざまな宗教、特に種々のペンテコステ派教会が在日ブラジル人の社会には存在し「供給サイド」として活動し、それを「選択する自由」を多くの在日ブラジル人は享受している、ということになるだろう。

このショウジの指摘はおおよそ間違っていないだろう。2009 年にあるブラジル系ペンテコステ派の牧師から提供された資料によれば、日本には以下の表のようなプロテスタント教団が入り込んでおり、在日ブラジル人に対して宗教活動を行っていると書かれている。

(表 在日ブラジル人に対して宗教的サービスを行うプロテスタント教団・教会群 (ブラジルからの流入、日本での成立、日本の教団支部など、すべて含む) 出典: G 牧師提供の資料 (Relação das Igrejas no Japão) より筆者作成)

1	Assembléia de Deus
2	Ágape Vida
3	Aliança Evangélica Brasileira
4	Aliança Cristã
5	Igreja Batista dos Povos
6	Igreja Batista de Kakamigahara
7	Igreja Batista Sul-Americana
8	Igreja Batista de Takaoka
9	Igreja Cristiana P. de Alcance Internacional
10	Igreja Cristã de Shinshiro
11	Igreja Pentecostal Caminho de Jesus
12	Comunidade Cristã de Chiba

13	Comunidade Evangélica Nova Vida
14	Comunidade Evangélica de Kawasaki
15	Cruz do Senhor Christian Center
16	Casa de Oração e Louvor
17	Igreja Evangélica Aliança
18	Igreja Evangélica Betel
19	Igreja Evangélica Avivamento da Fé
20	Igreja Evangélica de Awajishima
21	Igreja Evangélica da Restauração
22	Igreja Evangélica Cristã Presbiteriana
23	Igreja Crer em Cristo
24	Igreja Evangélica Jesus é o Pronto Socorro
25	Igreja Jesus Cristo e Vida
26	Igreja e Missao Cristã
27	Igreja Holliness
28	Igreja de Homi
29	Igreja Intemacional Benshyo Shuo de Hamakita
30	Igreja Evangélica Hosana
31	Igreja Evangélica de Kashima
32	Igreja Evangélica Pentecostal Manain
33	Igreja do Evangelho Quadranglar
34	Igreja Missionária Pentecostal
35	Igreja Nacional do Senhor Jesus
36	Igreja Presbiteriana Renovada
37	Igreja. Ev. Pentecostal Caminho de Jesus
38	Igreja Pentecostal Poder de Deus
39	Missão Apoio
40	Missão Jesus da Galiléia

これほどの数のプロテスタント教団が在日ブラジル人に対して、もしくは在日ブラジル人自身が宗教活動を行っている。しかもこの表には、ブラジルから日本宣教を目指して渡来してきた教団のうち、重要ないくつか—特にブラジルで教勢を誇る大教派群の代表格である「神の王国ユニバーサル教会」(Igreja Universal do Reino de Deus)、「デウス・エ・アモール教会」(Igreja Pentecostal Deus é Amor)、「神の恵み国際教会」(Igreja Internacional da Graça de Deus)、といった教団<sup>4</sup>—が抜け落ちている。また、この表の中には、創立者中田重治の渡伯を端緒にして成立し、日本に逆輸入されることになったブラジル福音ホーリネス教会の日本ランチなどが含まれていることも、注目に値する<sup>5</sup>。

しかしながら、日本で活動する教団・教会の実数がこれより多い、という結論にはすぐには至れない。なぜならば、各教団・各教会の栄枯盛衰が激しく、独立・分裂・統合・改

名・消滅といった事態が日常的に繰り返されているからである<sup>6</sup>。まさに「供給サイド」にとっては厳しい「宗教市場」の様相を呈しているといつて過言ではない<sup>7</sup>。表を注視すると、イエス、キリスト、ペンテコステ、エヴァンジェリカルなどの同じ文言が複数の教会名として躍っていることが分かる。こういった教会名の類似性もまた、このような教会群が、ともに似たような「宗教財」を在日ブラジル人たちに提供している様を表象しているともいえよう。

さて、このような教団・教会群を筆者なりに分類すると、以下のようになる（高橋ほか2012）。

- ① 来日した在日ブラジル人たちに宗教的素養があり、来日してから創立。
- ② ブラジルの教団が在日ブラジル人布教のために支部教会を日本に設立。
- ③ ホーリネス教会のように、日系ブラジル人のエスニック・チャーチとして機能した、日本由来の教会。<sup>8</sup>

さらに①の中でも、a.ブラジル大規模教団の傘下になる教団、b.独自にネットワークを築いて、本国や他国に逆輸入される教団が存在する。また②の中でも、c.母国の教会のブランチとして活動を続けるもの、d.日本に来て教団から離れるもの、e.他教会に移るものなどが存在する。またホーリネスのように③日本教団との結びつきを持つ教団も存在する。

このような中で日本に基盤を築き、安定した運営が可能となっているのは、①のタイプに属する教団であろう<sup>9</sup>。以下では、まずはそのような教団の代表格といえる M 教会設立の過程と、現況などを論じたい。

#### 4-2. M 教会について

##### その設立と豊橋教会

M 教会自体については、すでに山田政信による研究が存在しており、そこで日本での教会の成立過程と概況が紹介されている（山田 2011）。以下では、山田の研究を適宜参照し、豊橋などに存在するブランチについては筆者による聞き取り調査にもとづいて記述していく<sup>10</sup>。

M 教会が日本で誕生したのは 1993 年、名古屋市でのことだった。創始者である M 牧師と S 牧師は、2 人の妻が日系人の姉妹であるため、義兄弟という間柄にある。ともにデカセギとして日本に来日し、在日ブラジル人たちの窮状を見るに見かねて、教会を立ち上げたという。M 牧師はすでにブラジルでブラジル最大のペンテコステ派教会、アッセンブレイア・ジ・デウス教団（アッセンブリー・オブ・ゴッド教団）の牧師として 13 年間活動した実績があったが、S 牧師は夫人からの影響でブラジルでは同派の単なる信徒であったという。

彼らの初期における活動は、M 牧師が日本におけるポルトガル語メディアの草分けともいえる新聞に記事を書き、相談を受け、聖書を自費で配る活動を行っていた。S 牧師は神のメッセージをテープに吹き込んで送る、もしくはメッセージを書いた紙をコピーして送る、といった活動を行っていた。このような両者の活動は多くの在日ブラジル人のニーズに応えるものだった。その証拠として、瞬く間に彼らの行動範囲と、教会の教勢は拡大

していき、93年には教団として教会が設立することになった。

1993年の教会設立時点で、日本国内に名古屋と他3ヶ所に教会が存在する状態であったのだが、2008年には17ヶ所の教会、2015年には27ヶ所の教会を構えるまでに成長した<sup>11</sup>。現在、創立者兼総裁がM牧師、S牧師は副総裁（兼日本支部総裁）という肩書きになっている。

筆者が訪れたM教会の豊橋 brunch の成立経緯について簡単に触れておこう。2009年現在、豊橋の教会は2人の牧師が中心となって活動しているが、同時に2人は夫妻でもある<sup>12</sup>。A牧師（夫）とK牧師（妻）は共に日系3世である。A牧師はデカセギとして2001年にパラナ州から来日したが、当時は仕事に専念し、孤独を味わう毎日であったという。彼の出身家庭の宗教遍歴を確認してみると、彼の祖父・祖母は生長の家の信徒で、両親はカトリック信徒であった。A牧師もブラジルではごく一般的で、幼児洗礼は受けたものの、あまり教会には通わない、というカトリック信徒であったという。A牧師は日常会話に関しては問題ないものの、まれに苦勞する場面もある。よって2009年から豊橋市国際交流協会にて開催されている無料の日本語教室に通っている。

K牧師はデカセギの子どもとしてパラ州から16年前に来日し、苦勞をして日本の小学校・中学校を卒業したという。ただし、そのためK牧師は流暢な日本語を操り、各種日本語検定試験で軒並み最高級を取ることができている。M教会豊橋支部の初代牧師はK牧師の父親であった。K牧師の父親は、M牧師、S牧師とともにM教会創設当時の活動メンバーで、子どもであったK牧師も日本に来てからすぐにその教えに自然に触れていたという。そして、K牧師が父親と共に活動するM教会に、A牧師が友人に誘われて参加するようになり、やがてA牧師は熱心な信徒となっていった。

その後教会の活動は、K牧師の父親から2人に委ねられ、2人は結婚し、現在に至っている。ちなみにかつてはカトリック信徒であったA牧師の両親も、現在は熱心なM教会の信徒になっているという<sup>13</sup>。M教会では、牧師の中にも何階級か教階があり、豊橋教会では正規の牧師（Pastor）になっているのが上記2人で、他に長老（Presbitero）・執事（Diacono）といった教階に位置する聖職者たちが10名ほど存在している。

M教会の豊橋教会も、他のM教会の例に洩れず非常に活発な活動を展開している。豊橋市は、豊田市と違って集住地が市内各地の団地に拡散しているということは、2章で述べたとおりだ。M教会の平日の集会であるセリユラ（celula＝「セル・グループ」）は、そのような豊橋市での居住事情に合わせて、市内各地の牧師宅や信徒宅など12ヶ所で行われている。多くは夜の9時から行われているが、これは多くのペンテコステ派教会の集会に共通することであり、夜遅くまで仕事をして、仕事帰りに集会にくる信徒が多いことを示している。

セル・グループはアメリカ、韓国、そして日本などの、多くの福音派教会でも見られるシステムである。李賢京は純福音教会のセル・グループを例にして、韓国でのそれは縦的・横的な関係の中で組織との一体感を強く感じることができるようになっているとともに、特定地域に限らず、家庭、職場、学校など、教会の外のどこにでも組織されるインフォーマルなグループであるため、信仰を持たない人との接点ともなっている、としている。すなわち、教会の組織に柔軟性をもたらしていると考えられるし、教会外他者との接点ともなり、さらにそこが入信の回路にもなりうる。そして同時に、教会のヒエラル

キーの末端としても位置づけることも可能であり、教会による統制力を強める役割をも果たしているとされる（李 2008）。

以上のような特徴は、M 教会豊橋教会のセリユラからも看取することができる。たとえば、日常的に教会に行っていない人間にとって、いきなり M 教会に通うというのは少々ハードルが高い可能性もあるだろう。それに対して、セル・グループでは、少人数できわめてインティメイトな空間が演出可能であり、それゆえ信仰を持たない友人たちも来やすい雰囲気を作り出すことが可能である。セル・グループのそのような効用は、牧師夫妻も認めるところである。しかしながら同時に、牧師たちは「各地のセルのメンバーみんなが集まって、毎週末、教会がリユニオンされていくのです」とも表現する。であるから、セル・グループはあくまで教会での集会への前段階—信仰的にも、入信の回路としても—と位置づけられている。セル・グループは牧師・長老らの家で行われており、まずはセル単位での統率力を強め、それを教会全体の結束力へと還元していくというプロセスを経ている、とも理解できる。



（M 教会豊橋教会の日曜 10 時からの集会の様子。下の写真では異言を放ちながら倒れてしまった信徒も。筆者撮影）

土曜日と日曜日の集会 (culto) は市内東部にある豊橋教会にて行われる。教会といっても、カトリックのような礼拝堂ではなく、市の中心からは離れた、道路に面した倉庫・ガレージといった建物の頂点に教会の名前を示す看板と十字架が据え付けられているだけの、簡素なものである。

土曜日の集会は夜、20時30分より行われる。土曜日の集会は週ごとに青年部、女性部など、集まるメンバーが分かれている<sup>14</sup>。日曜日は朝から夕方まで教会が開く唯一の日である。朝8時30分から少人数での「日々の祈り」が行われ、続いて10時から12時までは全員の信徒が集まるとされる、豊橋教会最大規模の集会が行われる。この集会の(子どもを除いた)参加者数は、筆者が訪れた2009年3月から6月の集会では、最少で85人、最も多いときで150人を数えた。

この集会は、前掲の写真を見て分かるように、ギター、ドラム、シンセサイザーなどで聖歌が盛んに演奏されるなかで行われる。クライマックスともなれば、A牧師が壇上でまさにシャウトするように神の教えを説き、信者たちは壇下のK牧師や長老・執事と抱き合ったり、祈りを捧げたり、夫婦で教えに耳を傾けたり、と思いつきのスタイルで集会に参加している。なかには聖霊にオブセッションされ、異言を放ち、やがて倒れて動かなくなる信徒もいる。このような光景すべてが、ブラジルで盛んになっているペンテコステ派の礼拝スタイルそのものであり、日本でもそれが再現されている。

その後12時からは、教会のメンバー達が作った食事が500円にて振る舞われ、家族や仲の良い信徒同士がテーブルを囲んで語り合いながら食事を取っている。13時からは子どもたち、大人たち、さらにはわずかに存在する日本人信徒といったように、いくつかのグループに分かれてセミナーの授業が行われる。このセミナーでは、M教会の組織内にある出版部門<sup>15</sup>で日本語での簡単な教材が作り、テキストとして使用している。また日本のプロテスタント系出版社である「いのちのことば社」から出されているセミナー用のテキストも存在する。日本人信徒にはそれらを用いて、日本語に堪能なK牧師や長老が、丁寧に説明していた。ちなみに豊橋教会には日本人信徒が2人おり、そのうち1人は在日ブラジル人の配偶者であり、もう1人は牧師夫妻と知り合った独身の男性であった。

14時30分からは、パンフレットによれば集会の時間となっているが、パンフレット通り集会が行われる時もあれば、青年部のダンスの練習(ヒップホップなど)時間、集会で演奏する楽器を練習する時間になる場合もある。もしくは信徒達が互いに自由に語らう時間や、信徒たちが牧師たちに宗教的なものに限らず、日常的なものなどあらゆる悩みを相談する時間にもなっている。こうした時間は夕方まで続き、18時位に教会からはようやく人がいなくなり、牧師夫妻は帰宅の途につく。

A牧師もK牧師も、教会で相談を受ける時間を含めて、信徒のみならずM教会に興味がある人たちから、個人的な友人に至るまで、さまざまな在日ブラジル人たちの相談を聞く時間が一番多いかも知れない、という。実際に筆者とのインタビュー中にも、K牧師の携帯は何度も鳴り続け、「あとで(電話を)かけるから」と繰り返していた。このような相談から入信に至る事例は実際存在するという。これこそが、ショウジのいうところの「ニーズ」に応える行為に他ならない。

さて、このような教会の活動に参加するのはどのような年齢層の在日ブラジル人なのだろうか。次頁、次々頁の図を参照すれば分かるとおおり、若い年齢層の参加が目をひく。バ



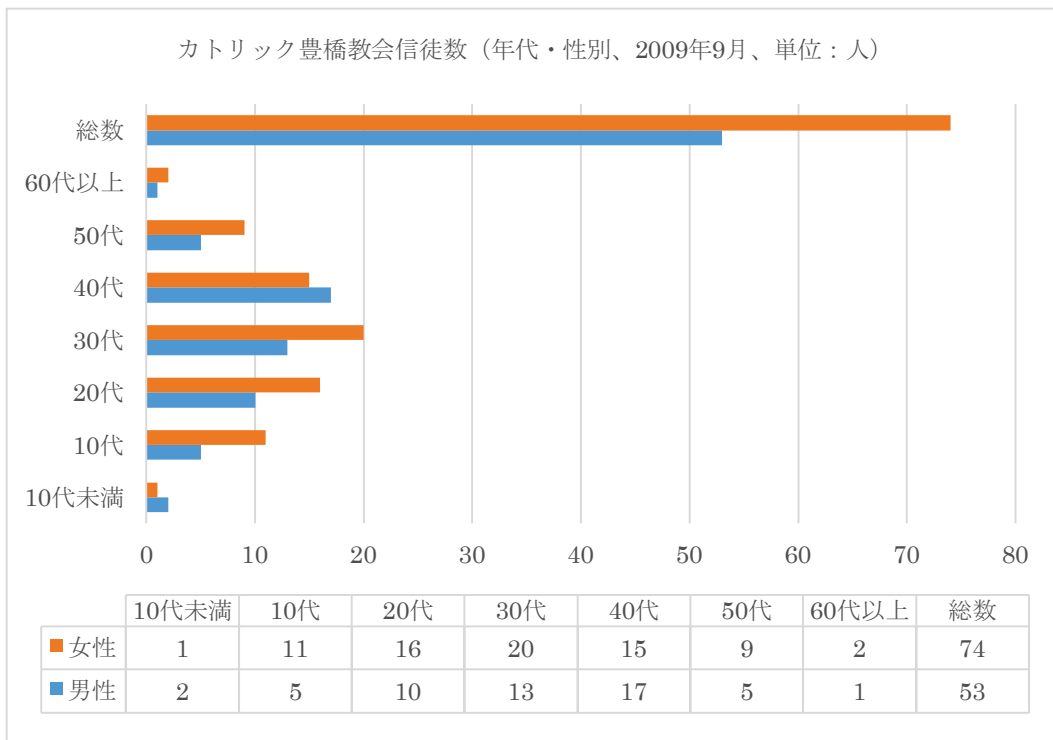
ンドスタイルの熱狂的な礼拝からはじまり、ヒップホップダンスといったイベントによって引き寄せられるのは、自ずと若い年齢層（"Jovens"）に限定されてくるとも言えるだろうし、「若者向けのイベントを数多くこなし、若い信徒を引き寄せるのは豊橋（教会）のカラーだから」と証言する他ブランチの信徒も存在する。

ここで参考までに、カトリック教会と M 教会のミサ、集会参加者の大まかな年齢性別について紹介しよう。

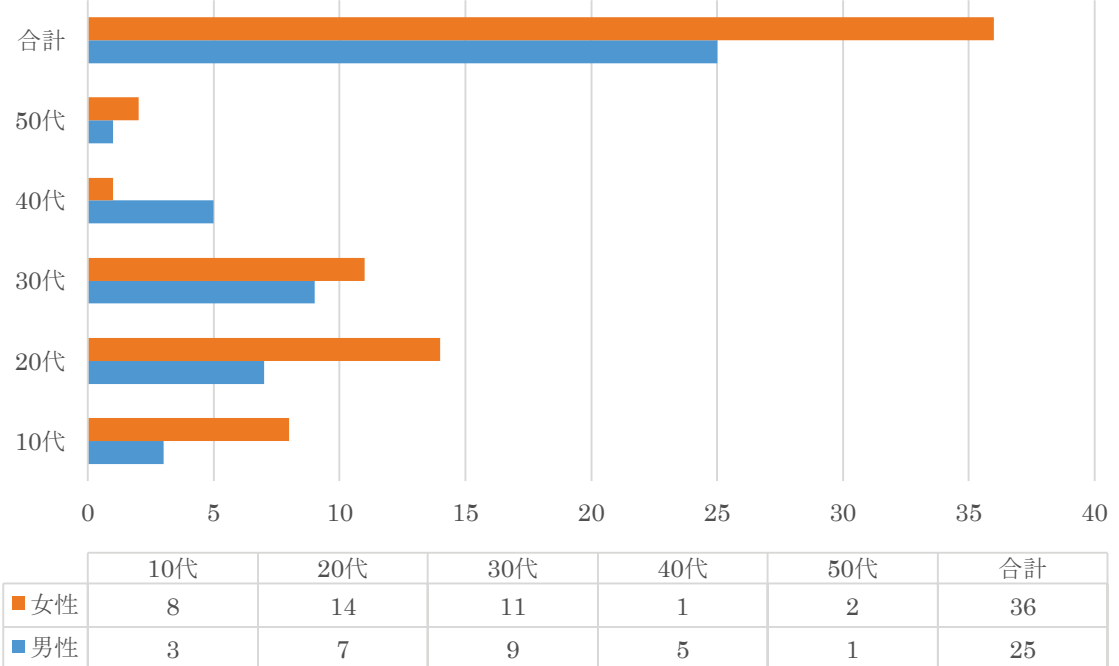
下図と次頁の図を見ると、両教会共に 20 代、30 代が信徒の主力層をなしていることが分かる。しかし、カトリック教会では、40 代も主力層であり、50 代、60 代以上の信徒も散見される。しかし、M 教会では 40 代以上は目に見えて信徒数が減っている。30 代までの信徒で、全体の 9 割弱を占めていることが分かる。たしかにカトリックにくらべて、「信徒の若さ」は特徴として指摘できる。

共通する特徴としては、「女性の多さ」である。ともに男性の 1.4 倍程度の参加者数であることが分かる。参考までに同時期の在日ブラジル人全体の人口も付したが、そこでは家族での居住が進み、日本での子弟教育が 이슈となりつつも、「労働力」として来日した男性の方が多いことが分かる。在日ブラジル人の人口構成は典型的な移民たちのそれであるにもかかわらず、教会に通う信徒は女性の方が多いのである。

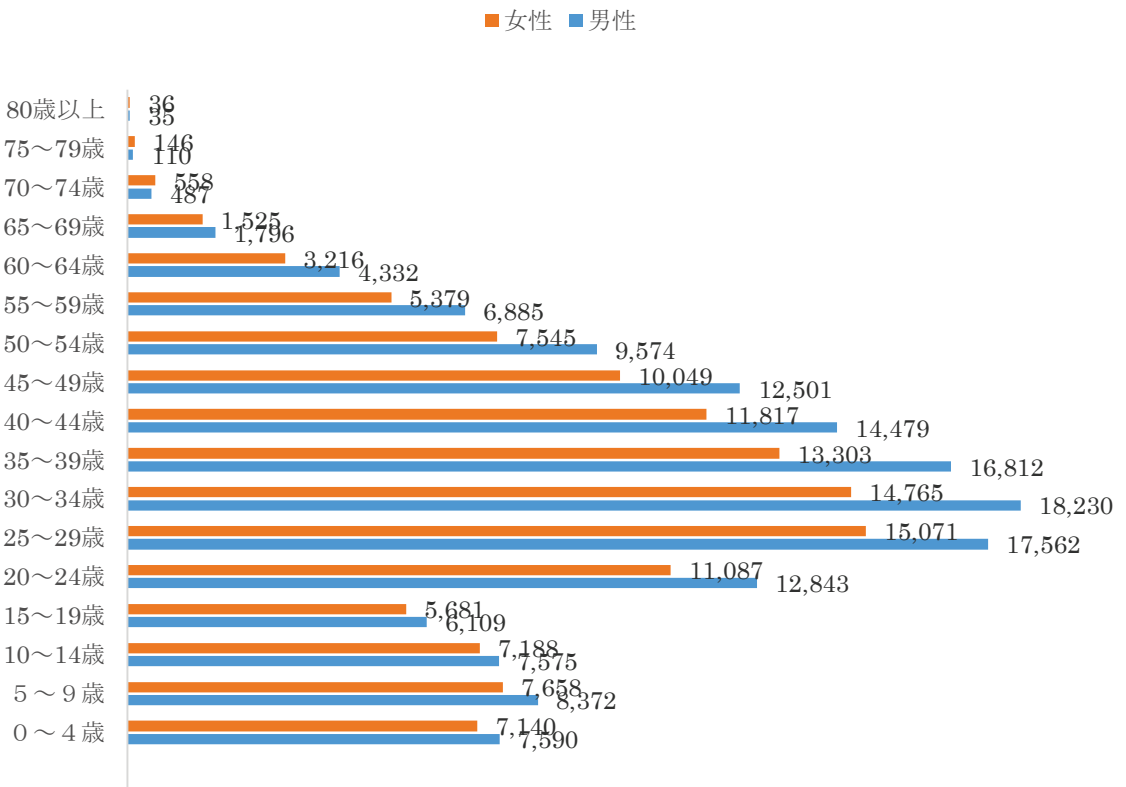
以上のように、平日の各地域での集会と土曜・日曜の教会における集会というように、週に複数回行われる集会に牧師たちは常に信徒と共におり、日曜のフリータイムといえる時間でも、牧師たちは常に信徒たちと行動を共にしている<sup>16</sup>。このような行動が信徒たちの信徒コミュニティへの強い帰属意識を生みだしているのは、想像に難くない。つまり M 教会は「供給サイド」として「宗教財」をサービスとして与えるばかりではなく、ある種のコミュニティを提供しているのである。



M教会豊橋教会信徒数（年代・性別、2009年9月、単位：人）



在日ブラジル人の人口（2009年末性別年齢別、法務省在留外国人統計2009年度版より）  
 総数：男性145,292人、女性122,164人



### M教会の行う社会貢献

S牧師を中心に、M教会は2002年から在日外国人に対する物的援助を組織的に行ってきたが、2006年には、ついにその活動団体がNPO格を取得した<sup>17</sup>。2008年後半、不況がはじまり、多くの在日ブラジル人が職を失いはじめた、その年のクリスマスに、S牧師率いるこのNPOが、不況に際していかなる支援が可能であり、そしてその協力者を求めていることを、とあるブログ<sup>18</sup>に寄稿している。そのブログ記事を以下に抜き出してみよう。

NPO〇〇（具名）は宗教や人種・性別・国籍に関係なく、生活に困っている人々へ金銭的に支援を行い、「隣人への愛」という基本理念の達成を活動趣旨としています。

在日外国人は異文化の環境でさまざまな問題を抱えて生活しています。そういった人々の環境・生活状況の改善を目指し、生きていることの意義、すなわち、生活の質そのものを高めてゆくことが最大の趣旨であります。主に、生活必需品を無料で配布を全国レベルで随時行っております。2002年10月活動開始以来、数百世帯が当団体の支援を受けてきました。

日本を含め、世界を襲う経済不況は国民全ての生活に影を落としていますが、特に私達が懸念をかけているのはこの状況がブラジル日系労働者と社会全般に及ぼす影響です。多くのブラジル日系の人々、いわゆるデカセギは、請負会社の提供する量・社宅に住んでおり、解雇されると即退去を求められます。この状況は彼らを社会的弱者の立場に置き、特に世帯を持った労働者にとって大変な事であります。既に大量の労働者が職を失っており、まだ仕事に就いている物でも、年末以降雇用契約が更新されない人達が沢山います。これらの人々は年を明ければもう住む場所がないと言う事になります。労働者の大半は雇用保険に加入していないので、収入は途絶え、賃貸住宅を自分で確保している人でも賃貸料金を払う能力がなくなるとホームレスになってしまう可能性が高いのです。そうなれば、大量の業者が町にあふれ、切迫した状況は治安の悪化に繋がるでしょう。帰国するにも22万円する旅費を払う余裕のない人々はホームレス生活が強いられ、事態はさらに深刻になるでしょう。

支援概要は以下のように考えています。

1. 緊急用宿泊と食料の提供
2. 就職活動の支援
3. 日本語指導
4. 日本社会への適応
5. 緊急を要する場合、領事館とコミュニティーの協力を通して母国送還を行う。

今の段階では特に必要なのは、宿泊施設を確保する事だけです。と言うのは、ボランティア募金、食料などそれ以外のまかないは現行支援プロジェクトから確保する事が可能だからです。ちなみにNPO〇〇（具名）は生活苦に悩む数々の家庭へ毎月300kgの以上の食料を配布して来ました。（引用は原文のまま）

特に東日本大震災の時は、M教会は日本にあるすべての教会の力を結集させ、何度と

なく東北に支援活動を行った。中には、気仙沼にある教会と連携して、数年にもわたって継続的にボランティアに従事した信徒もいるほどである。彼らも「日本に来て多くの人たちに助けられた恩返し」、「悲惨な被災地を見て、今こそ（日本への）恩返しのチャンスだと思った。人は支え合って生きており、一人でも多くの助けを必要とする人に手をさしのべたい」といい、ホスト社会である日本に対しての行為だと強調する<sup>19</sup>。

豊橋教会でも、カトリック教会同様の食料援助が不況前から行われてきた。また 2008 年後半に不況が到来すると、その活動は危急の要件になったことも、カトリック教会と同様である。M 教会豊橋教会でも、教会の別棟に倉庫が用意され、筆者が調査に行った 2009 年 5 月時点でも 10 畳程度の倉庫に所狭しと、小麦粉、米、油、缶詰類、クラッカーなどの菓子類、洗剤、石けん、歯ブラシなどが置かれていた。M 教会豊橋教会は 2008 年 10 月以来、困窮し物資を必要とする個人や家族に向けて、宗教・人種・性別などにこだわらずに断続的に援助をしてきた。物資に関しては集会の際に信徒たちに援助を求めたり、知り合いのエスニック・ビジネス従事者たち、もしくは日本人の賛同者たちに援助を求めたりしたという。

この活動は S 牧師たちが行っている NPO の活動の一部として行われているわけではない。A 牧師、K 牧師によれば、あくまで豊橋教会として行っている事業であるという。つまりネットワークとしての M 教会ではなく、「点」としての M 教会豊橋教会での試みなのであり、そのアクターはあくまで A 牧師、K 牧師らと、長老・執事・その信徒たちである。

#### M 教会が作り出す共同体—共振者はいるのか？—

さて、ここで再び山田の論考を振り返る。山田は、M 教会の日本におけるトップである S 牧師の多才さと、起業家としての側面を報告している（山田 2011）。特に強調されているのが、フリーペーパーの発行と、NPO 法人の立ち上げである。

S 師が M 教会設立前から布教に用いた A4 の紙「メンサジェイロ」は、いつのまにか冊子としてフリーペーパー『メンサジェイロ』へと進化した。この『メンサジェイロ』で特に注目すべき点として、国内に在住するブラジル人牧師のリストが挙げられる。これには M 教会のみならず、日本国内に存在するブラジル系プロテスタント教会で活動する牧師の名前が 500 人ほど掲載されている、という<sup>20</sup>。このリストを見ることで、ブラジル系プロテスタントの諸教会間で、すでに日本国内でのネットワークができあがりつつある事実を思い知らされる。これは本章の冒頭で、あるブラジル人牧師から筆者に提供されたリストをからも推測できる事実であろう<sup>21</sup>。

では、信徒側はプロテスタント教会が多く派に分かれていること、そしてそれら諸教会同士が連帯していることをどのように考えているのか。筆者がインタビューした豊橋のある在日ブラジル人<sup>22</sup>は、以下のように語る。

ペンテコステ系の教会に行っている信徒が、たとえば引越したりしますよね。その引越し先に、今まで通っていたペンテコステ派の教会がなかったらどうするか。違うペンテコステ派の教会に行けば良いんです。それで良いんですよ。そういうところはあまり気にしませんね。

同様のことを語る在日ブラジル人は他にも存在する。このような意識が「宗教市場」の激化をもたらしているともいえそうだ。すなわち信徒側も通う教会を変えることに、日本でいう「宗旨変え」程の拒否感が働かないのである。そして「供給サイド」としての教会側も、互いに信徒を獲得しあう、「互いに市場における競争相手」といった関係でありながらも、相互扶助のためにネットワークを形成しているのである。

さらにこの『メンサジェイロ』の事例で重要と考えられることは、そのようなブラジル系プロテスタント教会の、規模と諸教会の連携を指し示す資料となるフリーペーパーを、他ならぬ M 教会（の出版部門）が発行しているという事実である。つまりブラジル系ペンテコステ派教会を代表するような役割を自他共に認めるような活動も、M 教会と S 牧師らによってなされているのである<sup>23</sup>。

このように日本におけるブラジル系プロテスタント教会の中心的な役回りを果たしている M 教会は、主に東海地方の教会が中心となって、1 ヶ月に 1 回は日本の教会全体が集まる集会を開催している。その際に 2012 年頃から、日本の単立ペンテコステ派教会から場所を借りて集会、もしくは共同で集会を開くようなケースも見られるようになってきた。たとえば浜松市にある日本の単立ペンテコステ派教会は、教会発表で「1000 名収容可能」とする礼拝堂を保有している<sup>24</sup>。2013 年に M 教会が設立 20 周年記念集会を開いた際には、この礼拝堂が会場として選ばれ、各地から集まった M 教会の信徒によって会場は埋め尽くされた。また日本の単立系ペンテコステ派教会には、複数の互助団体が存在するのであるが、そのうちの 1 つにおいて、M 牧師は常置委員として遇されている<sup>25</sup>。

このようにブラジル系ペンテコステ派教会のみならず、日本のペンテコステ派教会との連携が模索される中、その両者との連携が存分に発揮されたイベントとしては、「マーチ・フォー・ジーザス」を位置づけることができるかも知れない。細野晴臣らとも活動した経験を持つゴスペルシンガーで牧師の小坂忠<sup>26</sup>によって作られたこのイベントは、その後派生し現在毎年 5 月中旬に名古屋でも行われるようになってきている。そこでは日本のペンテコステ派教会とブラジル系ペンテコステ派教会の聖職者、信徒が一同に会し、歌い、踊り、そして行列をする。このイベントも、日本のペンテコステ派団体に関係を持つ S 牧師とのつながりから生まれたという。東海地方における日本のペンテコステ教会の組合の中に『メンサジェイロ』の存在を知る牧師がおり、そこからネットワークが生まれていったという（山田 2010a）。

2010 年 5 月、筆者は山田政信とともに「マーチ・フォー・ジーザス」を参与観察した。筆者による概算では 6000 人程度の参加があったが、その 6 割から 7 割が在日ブラジル人であった。その中には普段ブラジルに建設された本部“creia”に居住し、全世界での布教ならびに聖職者育成に携わっている創設者の M 牧師の姿もあった。

そのクライマックスは、まさに「行進」となる。行進では、聖書のいわれにちなんだ服装—特に十字架を背負ったイエスが多い—に身をつつんだ者も含めて、参加者全員で名古屋市内中心部の一区画を練り歩いた。そして写真にもあるように、在日ブラジル人が日本の国旗を持つケースや、もしくは「日本にてリバイバルを起こそう」といった趣旨のプラカードが非常に目立ったのも、この行進の特徴であった。実際の行進は昼に一区画を一周だけするものであったが、当日朝の祈りをすませた S 牧師らは、先だってすでに 6 周回っていた。あわせて 7 周。いうまでもなく『旧約聖書』「ヨシュア記」のエリコ陥落につい

ての故事—モーゼの弟子であるヨシュアたちが、7周エリコの町の周りを歩んだところ、閉ざされたエリコの壁は崩壊し、占領することが可能となった—にならば、この行進は行われている。

その故事を説明してくれた信徒は、その後に「われわれもあらゆる壁を取り払い、この日本にてリバイバルを起こしたいのです」と付け加えた。



(2010年マーチ・フォー・ジーザスの様子。筆者撮影)

以上のようなイベントを日本の教会群と共催することから、何が判明するだろうか。一見閉鎖的にみえる「エスニックな空間」を作り出すのも、エスニック・チャーチであり「宗教市場」に「供給サイド」として臨む教会にとっては重要な役割である。もちろんM教会はその役割を十全に果たしている。しかしながら同時に、日本の福音派・聖霊派の教会群と「日本におけるリバイバル」という目標を共有しての提携も見られるようになっている。

つまり暫定的ながら、M教会のようなエスニック・チャーチも、まずは「解体コミュニティ」に結束型の社会関係資本をもたらす形で「労働者コミュニティ」とし、その後限られた形でありながらも、日本社会との回路の形成に着手しつつある、といった状況だろうか<sup>27</sup>。それを「越境者—共振者」モデルで捉えなおすのであれば、聖職者レベルにおいては、S牧師やA牧師ら聖職者が「越境者」として、日本のペンテコステ派聖職者たちを「共振者」として、ネットワークを構築しはじめた時点であると言えるだろう。今後も日本社会における他のアクターとどのように結びついていくのか、注視する必要がある。

### 4-3. 心霊主義について

#### ブラジルにおける展開

さて、以下からは、ペンテコステ派教会と同様に、在日ブラジル人のためのエスニックな空間を作り出す、在日ブラジル人による心霊主義運動について論じていく。

まず心霊主義とはなにか。すでに2章にて松岡とヘスによる定義にて説明している。いわく、①ブラジルにおいては大きく2つの意味に文脈に応じて使用され、②狭義には19世紀フランス、アラン・カルデック (Allan Kardec) が体系化した教義を信奉する宗教運動、③広義には②も含めた霊と人間の直接的交渉をとともなう宗教運動で、カルデックの教えやアフロ=ブラジリアン宗教なども含まれる (松岡 1998, 2004; Hess 1991)。

霊を受け入れるというシャーマニスティックな宗教実践は、ブラジルにて幅広く受け入れられている。むしろブラジルの諸宗教に対して社会文化的な文脈や後景としてア・プリオリに存在する、と考えた方が適切なのかもしれない<sup>28</sup>。そのような実践において出現する霊を敵視し、神・イエス・聖霊の名の下に人間から追い出すこと、すなわち「悪魔祓い」を半ば生業として伸張してきたペンテコステ派すら、その聖霊を自身に受け入れるという、まさに超自然的存在の「憑依」を重視する。

ブラジルの一群の憑依宗教を支える、オリジンとしての宗教伝統は、おおよそ3つ程度に絞られてくる。すなわち原住民・インディオたちから続く伝統、ヨルバを中心としたアフリカからの旧奴隷が持ち込んだ宗教伝統、そしてヨーロッパから渡来したカルデックの教えを中心とした伝統である。

このような前提を踏まえた上で、少しく心霊主義について説明しよう。なお、ここでは筆者と同様に、心霊主義を説明するのに多くの文献を参照した渡辺 (2001b)<sup>29</sup>や、ブラジルにおけるアフロ=ブラジリアン宗教と「カルデックの信仰」(以下、「カルデシズモ」とする)の混淆の実際について詳しい古谷 (2003)などを参考にしながら記述する。

狭義の心霊主義であるカルデシズモは、19世紀中葉のフランスで、ドゥニザール・イポリット・レオン・リヴァイユが、当時ヨーロッパの知的階級で流行していた交霊会の影響を受けて、自らも実践したところからはじまる。彼はアラン・カルデックという名でいくつもの書籍を著したが、現在彼の思想が最も受容されているのがブラジルである。その思想と実践体系がブラジルに移入されると、(制度的カトリック教会を離れて行われている聖母信仰などの)民衆カトリシズムの影響を受けて、民間で信仰されるようになっていった。

さてカルデシズモの教理であるが、まず強調されるのは輪廻転生である。世界を創世したのは間違いなく、(アブラハムの宗教の)神であるのだが、その神が創造したいくつもの世界の中で、「霊」が輪廻転生を繰り返しながら、進化していく。その霊界の「霊」は肉体に入り込み(受肉)、人間として暮らしている。人間は、いずれは滅びてしまう肉体と、霊と、その両者を結びつけているペリスピリトという媒介によって構成されていると定義。そして人間は死ぬと、肉体から魂である霊とペリスピリトが離れ、いったん霊界に戻り、さらにもう一度物質界に(新たな肉体を受肉する形で)転生する。

その転生の理由は、「罪を償う」or「使命・試練を果たす」ためと定義される。つまり、人間は過去世を覚えていないが、霊としては転生を繰り返す間に罪をため込んでしまい、そしてそれは現世に反映されるということである。たとえば、この世における不平等も霊

の進化の度合いによって決定され、過去世での良き行い・悪しき行いの結果を受けて「因縁」を引き受けた結果なのである。であるから、罪を浄化し霊を進化させていく必要がある。そして霊が進化を果たすためには、過去世から請け負った罪を償うこと、もしくは与えられた使命・試練を受肉している間に果たすことで、霊として進化し、よりよい転生をすることができる。

転生のゴールは、神もしくは神に近い上級の霊へと転生を果たすことである。具体的に受肉している現世においては何を行うべきかといえば、定められた信仰実践や、慈善行為を行うことが必要となる。またこの信仰実践には、呪術的实践に近いと見られるような現世利益的な施術も含まれる<sup>30</sup>。

一方でカルデシズモはきわめて19世紀的な側面も持つ。つまり19世紀という「進化論」的スキームが優勢の時代において、「迷信」としてカテゴライズされないためにも、単なる「宗教」ではなく、「宗教」と「科学」の融合であり、「宗教」であり「科学」であり「道徳」であることが強調されたのである。

このカルデシズモとアフロ＝ブラジリアン宗教の混淆が、ウンバンダという新しい宗教を生み出したといわれる。カルデックが一連の書籍を著したのが1850年代から60年代であるが、ブラジルでは1860年代から70年代にかけて、ヨーロッパから先行してもたらされた降霊会などを受容していた上流階級を中心に、カルデシズモが受容され始める。その後カトリックからの強烈的な批判にさらされるものの、19世紀末の帝政から共和制への移行や近代化の風潮のなか、リオを中心として時代に沿った形で広まっていく。また同時期黒人奴隷制が廃止されるものの、ブラジルの後進性を補うには、欧州からブラジルに大量の移民を導入しての「白人化」が望まれた背景もあり、フランス由来のカルデシズモもこの動向にも合致した。このような状況で、逆にその後進性の発露とも因縁づけられたアフロ＝ブラジリアン宗教に対する禁止令も出されていた。

ところが20世紀に入ると、今まで劣等なものとして見なされてきた、「黒人的」なものの、「インディオ的」なものなどを、ブラジルの特殊性として再評価する機運が高まっていく。つまり「ヨーロッパと違うこと」にナショナリスティックな意識の高まりを見いだしたのである。このような状況下、1920から30年代にかけて、アフロ＝ブラジリアン宗教の「白色化」とも、またカルデシズモの「黒色化」といわれるウンバンダという宗教がリオ・デ・ジャネイロで生まれた<sup>31</sup>。ウンバンダは第二次大戦までは迫害を受けていたが、第二次大戦後、急速に勢力を伸ばし、リオから各地に広がり、やがて全国的な宗教へと成長していった。

現在ウンバンダはIBGE（ブラジル国家統計地理院）の統計などでは、アフロ＝ブラジリアン宗教にカテゴライズされている。とはいえ前述したとおり、アフリカ色濃厚な諸宗教に、カルデシズモ、（マリアなどの聖人信仰を中心とした）民衆カトリシズム、インディオの宗教が混淆している。混淆性はこの宗教のさまざまな面に現れている。たとえば、ウンバンダにおいて憑依する霊として、プレト・ヴェーリョと呼ばれる黒人奴隷の霊たちや、カボクロというインディオの霊たちがいる。逆にカルデシズムでは、ヨーロッパ出身のインテリの白人霊が憑依するのが特徴である。その反面、教義面は多くをカルデシズモによっており、霊的進化を目指す姿勢が顕著であるという<sup>32</sup>。

次頁の表と図にて、何よりもまずカルデシズモやウンバンダなどについて判明すること



は、その信徒の絶対数の少なさであろう。

しかしながら、IBGE の数値上からは計り知れない影響を、心霊主義はブラジルの宗教文化に与えている。たとえばカルデシズムは民衆カトリシズムなどに密接に結びついており、カトリック心霊主義双方に通うような二重信者の存在を指摘できる。また、ブラジルでは多くの人々が輪廻などを信じている状況も存在する上に、心霊主義を「宗教」と認識しない人びとの存在も指摘できる（渡辺 2001b）。

	全体	白人	黒人	東洋系	混血	インディオ
カトリック	123,280,172	60,189,864	8,348,310	1,261,350	53,064,179	416,201
プロテスタント	42,275,440	18,867,446	3,461,646	413,261	19,323,780	209,259
カルデシズモ	3,848,876	2,645,559	254,432	40,546	901,485	6,843
ウンバンダなど	588,797	277,150	124,514	3,408	181,214	2,511
他の宗教	5,185,065	2,481,484	439,473	159,064	2,038,402	66,642
無宗教	15,335,510	6,075,781	1,698,719	224,333	7,217,638	118,877



(ブラジルにおける宗教分布の統計と各集団ごとの分布グラフ 出典：IBGE (ブラジル地理統計院) 2010 年度版 CENSO より筆者作成)

ブラジルを構成するエスニシティごとに、カルデシズモとウンバンダ信徒の多寡について見てみると、カルデシズモは3分の2が白人信徒で黒人信徒はほとんど存在しない。それに対して、ウンバンダ・カンドブレは黒人と混血を合わせて半数程度の信徒を占めている<sup>33</sup>。そしてカルデシズモ、ウンバンダ双方において、東洋系の信徒は非常に少ない。つまり両宗教を信奉する日系人信徒はきわめて少ないと見積もれる<sup>34</sup>。

#### ある心霊主義センターの創設—イノウエ<sup>35</sup>のセンターの場合—

前節のデータが示すとおり、ブラジルにおいては明確に「信徒である」と言明する人が少ない心霊主義であるが、ブラジル人の多くに潜在的に共有されている宗教文化の一部をなしている。日本にも在日ブラジル人発の宗教運動として、心霊主義センターが集住地に存在している。

日本にはどれだけ心霊主義の集会を開くセンターが存在するのだろうか。正確な数字については把握できないが、ケーロとショウジは千葉県のセンターが中心となって掲げるホームページの情報を論考に載せている (Quero and Shoji 2014: 204)。筆者も彼らが参照したホームページとその他のホームページから総合したグループ表を次頁に掲載する。表には20ヶ所の心霊主義センターが記されているが、実数はこれより多いと思われる<sup>36</sup>。

そしてそれらセンターのうち、いくつかについてはすでに先行研究者によって調査され、先行研究も蓄積され始めている。ウッスイ・アラカキは、愛知県刈谷市のウンバンダ集会への参与観察を行い、その宗教実践を記述しながら、そのような宗教的な空間をトランスナショナル時代特有のものであるとし、またカウンター・アイデンティティ励起の問題と関連させ論じている (Arakaki 2009, 2013, 2014)。ケーロとショウジは、千葉県でカルデシズモ集会を開くブラジル帰りの日本人へのインタビューを中心にして、心霊主義の概要と、日本における心霊主義に「ネイティビゼーション<sup>37</sup>」という概念を適応して論じている (Quero and Shoji 2014)。

そのような中、今村薫は「名古屋にて炊き出しを続ける岐阜県のキリスト教系の宗教団体」を取り上げている (今村 2011)。筆者が取り上げるのは、今村が取り上げた「岐阜県の団体」についてである。今村の記述は、どちらかといえば炊き出しのシーンが中心であり、その儀礼の細部などについては触れていない。本論ではその部分の記述も行っていない。

前記外国人研究者らによる研究でも、この「岐阜県の団体」は取り上げられている。実際にこのセンターは在日ブラジル人社会ではよく知られたセンターである。その理由としては、おそらく在日ブラジル人が通う心霊主義センターとして最大規模であり、また宗教的に他のセンターに比べて特徴が際立っているからであると推察される。とはいえ、彼らの研究においても、センターの成立から、現在の活動、そして「その特徴」などについて、述べられてはいない。よって以下ではこのセンター創始者イノウエと彼のセンター開設を中心にして論じていく。

イノウエは1990年に来日した、サンパウロ市内出身40代の日系2世の男性である。彼はもちろんデカセギとして来日し、ある程度の貯蓄額を得たら、帰国することを考えていたという。来日直後から岐阜県の工場で働いていた。単なるカトリックの受動的な信徒であった彼だが、宗教が好きで本をよく読んだという。

来日して1年後、彼は1日14時間以上労働するといった厳しい日々を過ごしていた。そんな疲れたある日に、彼の元にある医師の霊が現れ、「日本にいるブラジル人たちに、カルデシズモを伝え、正しい方向に導いてくれないか」といったという。

(表：日本における心霊主義グループ表 出典：いくつかのホームページ<sup>38</sup>より筆者作成)

名称	所在地
Grupo Espirita Lacos Eternos	愛知県稲沢市
Grupo Estudo da Prece	愛知県刈谷市
Grupo Espirita Kariya	愛知県刈谷市
Grupo Espirita Luzes de Maria	愛知県名古屋市
Grupo Espirita Alegria de Viver	愛知県名古屋市
Casa Espirita Crista Fraternidade	愛知県豊橋市
Nucleo Espirita Dr. Andre Luiz e Emmanuel	愛知県豊橋市
Comunhao Espirita Crista Francisco Candido Xavier	千葉県市川市
Nucleo Espirita Cristao	岐阜県土岐市
Nucleo de Estudos Espiritas Francisco de Assis	群馬県大泉町
Grupo Espirita Caminho da Luz	茨城県常総市
Grupo de Apoio Luz Fraterna	神奈川県平塚市
Grupo Estudos Espirita Amigo da Luz	三重県鈴鹿市
Grupo de Estudos do ESDE de Suzuka	三重県鈴鹿市
Associacao de Divulgadores do Espiritismo do Japao	群馬県伊勢崎市
Nucleo Espirita Joanna de Angelis-Japao	長野県岡谷市
Grupo de Estudos Espiritas de Fukaya	埼玉県深谷市
Grupo de Estudo Espiritual Dr. Richard Dwannes Stan	富山県砺波市
Grupo Espirita Florescer	千葉県船橋市
Nucleo Espirita Unidos pela Fe	富山県高岡市

その霊の名前はドクトル・ロマノという。このドクトル・ロマノとは、イノウエによると19世紀から20世紀にかけて実在したドイツ人医師、アドルフ・フリードリヒ＝フリッツという人物の霊だという。フリードリヒ＝フリッツは貧しい家庭に生まれたが、必死に勉強して医師となった。

しかしながら、医師としてある少女の命を救えなかったことから捕まり、牢獄生活を余儀なくされた。ところがある日偶然牢獄が開いており、脱獄した彼はエストニアにて医師として30年間働いたという。しかし、今度はエストニアに対して行われたドイツの軍事介入時に捕まり、今度は第一次大戦のドイツ軍従軍医師として最前線に送り込まれ、そこで戦死した人物だという。イノウエによると、現世で不遇の死を遂げた人物の霊は、その苦しみ故にあてもなく彷徨うという。フリードリヒ＝フリッツの霊も、息絶えて肉体から離れてなお、しばらく現世を彷徨い、苦しむことになっていたという。そんな中フリードリヒ＝フリッツの霊は神に近い高位霊と邂逅し、救われることになった。そして、自分が現世で完遂できなかった「人びとを救う」という行為を、人間界において有徳の人間たちにしてもらうために、ドクトル・ロマノとして現世の人間に憑依し、導くようになったという。以上がイノウエによる、彼に憑依する霊についての説明である。

イノウエは霊との邂逅後、霊に導かれるように愛知県春日井市に引っ越し、そこで働きながら日本での布教を開始することにした。当時の妻とともにブラジルから『スピリティズムによる福音』などのカルデックの著作、さらには憑依される霊媒としての能力を開発になるための指南書などを買い求め、勉強をはじめた。今ほど簡単にブラジルの本を手に入れることができなかつたため、非常に苦労したという。

ポルトガル語での専門書などを手に入れることと、訪れる霊からの啓示のみで宗教儀礼を行い、勉強会を行うことには無理があつたため、実践と研究のために、1992年にイノウエは一次ブラジルに帰国し、サンパウロにある心霊主義センターで研修を積んだ<sup>39</sup>。そして同年中に再来日した。

そして1993年11月15日、はじめての集会を自宅で行うことになった。集会への参加者は、妻と友人5人程度だったという。イノウエは運営面、儀式面でもきわめて不安だった。しかしながら、ドクトル・ロマノが彼に憑依するたびに「助かりたい在日ブラジル人がたくさん来るから心配するな」と勇気づけてくれたという。「今考えると、センターに来た人々もドクトル・ロマノら霊たちに導かれたのだろう」とイノウエは述懐する。最初は参加者がそれほど多くなかつたが、口コミで情報が広がり、徐々に集会に参加する人数が増加し、1998年頃には60～80人程度が集まるようになっていた。

また1992年か1993年から、いまだに続いている重要な実践も、ドクトル・ロマノからのメッセージによつたものである。彼はドクトル・ロマノから教えを広げるため、いくつかのことをやるように命じられたが、その中に「慈善事業の開始」という条件があつたという<sup>40</sup>。カルデシズモにとって霊の進化を促す慈善事業は必須の実践である。彼はすぐさま名古屋市内でホームレスに対して炊き出しを行う、という形で開始した。

メンバーの増加にともなつて、自宅以外の部屋をセンター用に借りて、コンサルタ（悩みを抱えてやってくる信徒らの相談に対して、イノウエが霊媒となつてドクトル・ロマノなどの霊を憑依させ、解決法を提示し、パッセ（手かざし様の施術）により霊からのエネルギーを与える）、パッセのみ、もしくは読書会などを行い、布教を続けた。エネルギー

を与えられると、①対象者の償いも減り、②同時に施術する側も教えに則った実践を行い、慈善を行ったと見なされるために霊を進化させることができる訳である。

2000年頃になると、信徒が100人をこえるようになっていた。ちょうどその頃、ドクトル・ロマノがイノウエに「新しいセンターの場所を6ヶ月以内に探してほしい」というメッセージを与えた。当初イノウエは多忙だったため、あまり熱心に探さなかった。しかし集会を行っていた団地の自治会から「迷惑になっているので、別の場所に移ってもらいたい」というクレームが寄せられ、移転を余儀なくされたという。

イノウエは「ドクトル・ロマノのいうことは本当だ」と慌てて探し、現在の岐阜の物件を発見した。そこはオーナーも「エスニックな宗教である」と分かっても、嫌がらずに貸してくれたという。すると不思議なことに、イノウエ自身も新しく岐阜に就職先を見つけることができ、再び岐阜に住むようになった<sup>41</sup>。

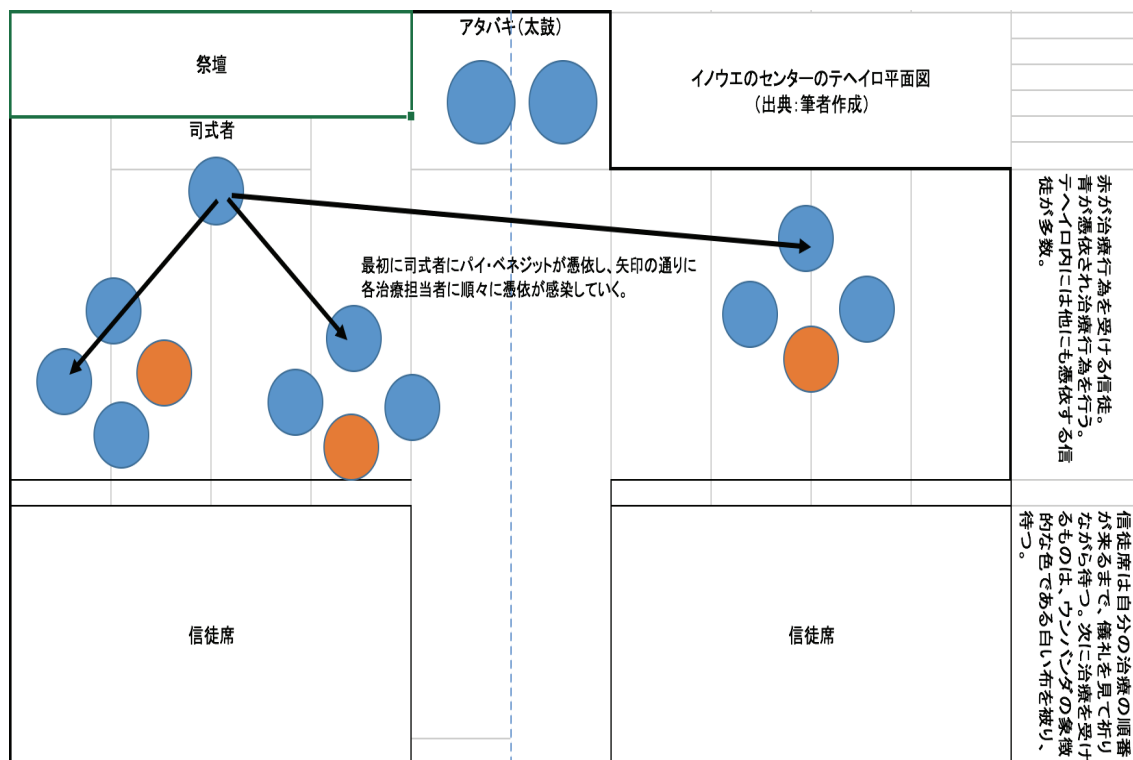
さて、90年代後半から2000年頃にかけて、イノウエには他にも霊がやってくるようになったという。イノウエいわく、高位の霊たちは互いに引き寄せられるという。イノウエのもとにドクトル・ロマノに連れられてやってきたのはパイ・ベネジットというかつての黒人奴隷の霊、すなわちウンバンダの儀礼にて降霊してくる霊であった<sup>42</sup>。前述したとおり、ウンバンダはカルデシズモの「黒色化」とも捉えられる。イノウエも知識として、基本的な思想は類似していることは知っていたし、アフロ＝ブラジリアン宗教の神々とキリスト教の聖人たちが習合している点などから、カンドンブレなどにくらべれば自分に近いものだと感じたという<sup>43</sup>。とはいえ、イノウエはウンバンダについての詳しい情報・知識もなく、実際に参加したこともなかった。以上のことを、イノウエはパイ・ベネジットに伝えた。

そうしたイノウエの不安を払拭するためだろうか、イノウエの夢に頻繁にパイ・ベネジットが登場するようになった。イノウエに繰り返しウンバンダも実践してほしいと言いながら、ブラジル各地のテヘイロにイノウエを連れて行き、さまざまなウンバンディスタの話聞かせてくれたという。結果的に霊からの懇願を受け入れたイノウエはウンバンダも開始し、現在のように双方の儀礼を行うセンターとなり、今に至るといふ<sup>44</sup>。

#### イノウエのセンターにおける宗教活動と信徒たち

いうまでもなく、イノウエのセンターはエスニック・チャーチの典型例といえる。ショウジによれば、信徒総数は250人程度だという(Shoji 2008)<sup>45</sup>。そんなセンターの活動スケジュールを以下に記述し、ウンバンダ集会の内容について少しく取り上げる。

月曜日…20:00～カルデシズムの読書会
火曜日…休み（たまに指導者・幹部会議）
水曜日…20:00～ウンバンダの勉強会
木曜日…休み
金曜日…21:00～ウンバンダ集会（コンサルタとパッセを含む）→70人程度
土曜日…19:00～隔週で名古屋での炊き出し（他は青年部によるイベントなど）
日曜日…午前中ポルトガル語と日本語に分かれてのカルデシズモの読書会や集会（50～100人程度）。午後はコンサルタ、パッセ、心霊治療、憑依の練習など。



(2013年1月のウンバンダ集会。すでにテヘイロ各所で施術が始まっている。筆者撮影)



(上：祭壇の様子。祭壇に荘厳されている像は、すべてキリスト教のイエスや聖人たちであり、同時にウンバンダの高位霊たちでもある。下：儀式の中盤。 いずれも筆者撮影)



読書会は、イノウエやカルデシズモに精通した指導者（Dirigente）と信徒らが輪になって、カルデックやシッコ・シャビエル（Francisco Candido Xavier）<sup>46</sup>の著作を輪読し、おのおのが考え感じたことをコメントし、ディスカッションしていくというものである。最終的には指導者が話をまとめていく。前後には短い祈りの時間が設けられる。

毎週金曜日は 21 時からウンバンダ集会が開かれる。夜遅くのスタートは、ペンテコス派と同様仕事が終わった後、遠方から駆けつける信徒が多いため措置である。

ウンバンダ集会は、センターの中央にあるもっとも大きい部屋がテヘイロとなる。テヘイロの中央には仕切りが作られ、儀礼に参加するものは全員白い服に身を包んで、その内側に入って行く。最初に香炉によって香が焚かれて、開式のチャントが歌われ儀式がスタートする。

奥から聞こえてくるアタバキ（太鼓）のリズムにあわせて、間断なくチャントが歌われる中、司式者であるイノウエはしばらく片膝をついて祭壇の前で動かず祈っている。しばらくすると、おもむろにイノウエは立ち上がるが、いつの間にか帽子をかぶり、葉巻を燻らしている。パイ・ベネジットが憑依したのである。パイ・ベネジットとなったイノウエが喋る。どちらかといえば寡黙なイノウエが、大きな声と手振りで信徒たちに語りかける。話し声のトーンも明らかに変わっている。彼が話す度にテヘイロの中にいるメンバー、そして施術を待つ信徒が拍手をする。

アタバキとチャントとパイ・ベネジット（イノウエ）が燻らす煙の中で、やがて他の数人も明らかに話し方が変わり、そして葉巻を燻らしはじめる。パイ・ベネジットに憑依されたメンバーが増えていく。そうして、葉巻を燻らすメンバーが中心となって、トラタメント（霊への相談とパッセ）やパッセが、テヘイロ内の数カ所にて順次行われていく。開式に先立ち、これらの行為を受けるために信徒たちはノートに自分の名前を書き込んでおいている。その順番に従って、施術が行われる。煙が吹きかけられ、言葉をかけられ、手かざしをされる。「あなたの中からは、よい霊のぬくもりを感じる。この霊が言うことを信じて生きていきなさい。」ある信徒はパイ・ベネジットとなったメンバーから、施術の際にこのような言葉をかけられたという。

施術が行われる間も、アタバキとチャントが途切れることはほとんどない。5 時間以上経過した頃、ようやく全員の施術が終わると、順次メンバーが憑依から解き放たれ、最後に閉式の祈りが捧げられ、深夜 3 時前に儀式が終わる。憑依される司式者、チャントを歌い続け、アタバキを叩き続けたメンバー、そして待つ信徒たち。全員から疲労の色がにじみ出ているが、それでも達成感に満ちあふれた笑顔を振り向けあい、互いに抱擁を交わして、帰路につく。

2010 年、筆者が最初にウンバンダ集会に参加したときとくらべて、2013 年に再度参加したときでは変わった点がある。2013 年の儀礼では、イノウエは司式者を自身の息子に譲り、彼自身は脇のアタバキ奏者の交代要員として、平時の彼のイメージ通り静かにたたずみ、時たまアタバキを叩くようになっていた。またテヘイロの中で施術を担当する者にも、そして信徒席で施術を待つ者の中に、日本人が散見されるようになっていた。テヘイロの中で施術を担当する日本人は、多くの在日ブラジル人信徒が経験したことない、ブラジルのテヘイロにも参加したことがある、と他の信徒が教えてくれる。言われてみれば、むしろ在日ブラジル人の施術担当者より儀式に慣れたようにも見受けられる。施術を受け



に来た日本人のうち、ある女性はわざわざ大阪から車をやってきたという。

日曜日は、朝から信徒たちが集う。午前中に読書会が行われることもあるし、カルデシズモの集会が行われる時もある。カルデシズモの集会は、全員がウンバンダの集会でも用いられた大部屋に集まり、イノウエの説教を聞き、その後イノウエはドクトル・ロマノとなって、参加者たちに簡単な手かざしを行う、といったものである。午後は個人的により踏み込んだ施術を受けたいと望む、もしくはイノウエが本格的な施術を行う必要があると判断した信徒が、奥の小部屋に招かれて施術を受ける<sup>47</sup>。筆者がカルデシズモ集会を調査した2010年、2011年、2013年のいずれも、午後4時を過ぎた頃にすべての施術が終わっていた。その頃になるといつの間にか100人弱いた信徒たちはほとんど帰宅し、見かけなくなっている。最後にイノウエは自身の不在中に集会場を管理してもらっている日本人に留守を委ねて、帰宅していく。

以上がイノウエのセンターにおける宗教活動についての概説である。

さて、ウンバンダの開始時間が夜に設定されているのは、遠隔地から訪れる信徒への配慮と、信徒らの終業時刻を考慮してのことである。これを逆に考えれば、近くから通う信徒がそれほどいないとも考えられる。筆者がインタビューした5人のインフォーマントはすべて、愛知県在住（豊田市2人、安城市2人、豊橋市1人）で、自家用車で最低でも1時間、遠い人は3時間以上費やしてこのセンターに通う信徒たちであった。このような傾向は今村も「彼らの現在住んでいる場所は、東海地方に分散している」と指摘している（今村 2011: 141）。

つまり、同じエスニック・チャーチであるペンテコステ派の信徒のように、転居するたびに近くの教会に通うといった選択肢があるわけではない。筆者はすでに本章にて、ペンテコステ派教会の信徒の入れ替わりが激しいことも指摘したが<sup>48</sup>、これは在日ブラジル人の流動性の高さや、「宗教市場」としての特質が反映されていることに他ならない。しかしながら、心霊主義センターの信徒には、そのような特質を持つとはいえない可能性が示唆できる。つまりイノウエの心霊主義センターは、所在地域の在日ブラジル人たちに対しての組織化を促す社会関係資本を、ペンテコステ派教会にくらべれば、積極的に提供するようなわけではない、と捉え直すこともできよう。これはカトリック教会の信徒共同体とも違う特質であることは言うまでもない。

そのかわりに、イノウエはセンター出身者のセンター独立を認めている。たとえば6章で紹介する三重県鈴鹿のセンターは、イノウエのセンターから独立していったブランチともいえる。あまりに遠くに住む信徒に対しては、指導者として承認し、独立させて教団ネットワークを形成していく。ちなみに指導者として承認していく過程では、イノウエに憑依したドクトル・ロマノの承認を得る、という過程を採る。「それ（＝多くのグループを作って育てること）がドクトル・ロマノの望みであるし、アラン・カルデックの望みでもあるんです」とイノウエは言う。

90年代後半に入ると、他にも心霊主義センターや勉強会を行うグループが存在することを知り、ネットワークができてきたという。特に在日ブラジル人心霊主義センターの中で、唯一イノウエと匹敵するメンバー数を誇る、千葉県のセンターとも1996年以降連携が進んでいる。千葉県のセンターは年に1回全国の心霊主義センターが一同に会して「日本スピリティズム親交会」という会議を開くようになった。この会議は通例12月に行わ

れ、あるテーマ（家族・震災・自殺など）について、カルデシズモの立場から、われわれ（ブラジル人）に何ができて、どのようにすればよいのか、などが語られる。

### 心霊主義の社会貢献活動と「共振者」

前述の通り、カルデシズモにおいては自利的活動と利他的活動双方による霊の進化を重視する。勉強会における「知識の蓄積」・「内面の養成」と「他者との高めあい」、そして儀礼における「霊の受容」と「施術」など、自利と利他が一体となった行為がイノウエたちのセンターでも行われている。そこに加わるのが「炊き出し」という活動である。一方的な利他行為であると捉えられがちな「炊き出し」についても、「霊の進化」のため」という宗教的な信念にもとづいて丹念な用意をして、不遇な人びとに対して食事を提供する、という「自利」と「利他」が密接に結びついた行為であると解釈することもできる<sup>49</sup>。

炊き出しについては、筆者も2010年12月、2011年7月の2回参加しているが、すでに今村によっても詳細が述べられている（今村 2011）。以下では今村の記述と筆者のフィールドノートからの抜粋をあわせて、イノウエたちの炊き出しについて説明しよう。

イノウエたちの炊き出しが行われるのは、第2・第4土曜日である。午前中センターの食堂<sup>50</sup>に10人程度の信徒らが集まり、300人分の白飯とラーメンを作っていく。その作業の中で、主に指示を出すのは、食堂で料理を担当するブラジル人女性と、元ホームレスで現在管理人としてイノウエが不在の間センターを預かる日本人のI氏である。

午後1時頃ようやく仕込みが終了し、昼食休憩を取った後、軽トラックに食料を詰め込んでいく。17時半に軽トラックが名古屋市内に向けて出発する。19時過ぎには名古屋市内に到着するが、すでに旧知の人間を中心にしてホームレスたちは並んで待っている<sup>51</sup>。

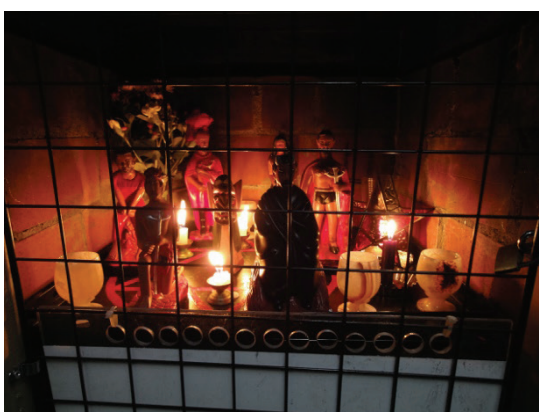
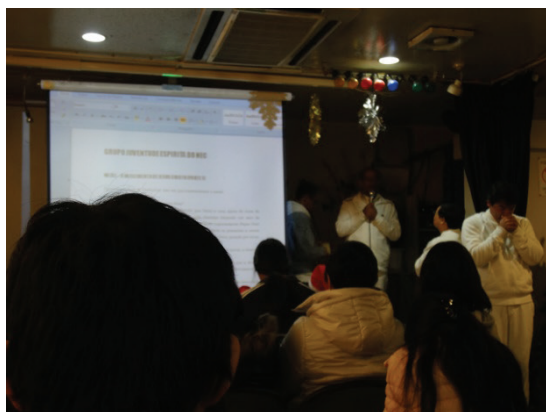
ガスコンロによってラーメンのスープが温まった20時頃、炊き出しが始まる。筆者が参加した2010年12月、2011年7月ともに、80人程度のホームレスが炊き出しに与っていた。1週目が終わると随時スタッフも食事を取りながら、炊き出しが続く。今村が観察した際は、スタッフは10人程度だったそうだが、筆者が観察した際には30人以上のスタッフが参加していた。9時位になるとほぼ炊き出しが終了し、撤収の準備が進む。筆者が参加した2回とも、片付けを含めて22時前には撤収準備が完了していた。最後には、全員で手を繋いで、祈りを捧げ、解散となる。筆者が観察した際に祈りを司式したのは、副リーダーでありカルデシズモ教理に明るいカストロ（仮名）であった<sup>52</sup>。

そして炊き出しの間、ホームレス側の代表格の人間と相談し、場合によってはホームレスたちに直接指示を与えながら首尾良く進むように配慮を続けていたのが、元ホームレスで現センター管理人のI氏であった。

I氏は名古屋近郊にて生まれ、育ち、結婚し生活をしてきた。ところが離婚を機に名古屋市内の寄せ場である笹島に身を寄せるようになり、短期単純労働に従事していた。90年代から心霊主義センターの炊き出しに与るようになり、そこで知り合ったシズエ（仮名）という日系2世の女性カルデシスタ<sup>53</sup>の勉強会に参加するようになった。その後紆余曲折があったものの、2008年からもう1人の元ホームレスの友人とイノウエのセンターに身を寄せるようになった。I氏は、自分が日本社会から疎外された空間に位置してきたことを強く自覚している。ところがイノウエはそのような自分に対して偏見を持つことがなかった。さらにイノウエはこれまでに「炊き出し」という実践を通じてさまざまなホームレ

スを見てきたはずだが、その中でI氏に管理人としての役割を与えたことに対して深く感謝し、「信頼されている」と理解している。

(左上：カルデシズモ集会。右端がイノウエ、右上：センター内で売られる心霊主義の書籍群、左中・右中：炊き出しの様子、左下：炊き出し後の祈り、右下：センター前に飾られているウンバンダにおける高位霊たちの尊像群 いずれも筆者撮影)



彼はその期待に応えるように、儀礼や勉強会にはほとんど関わらないものの、ホームレスたちとの交渉、炊き出しをする NPO などの他団体との棲み分け、そして行政との折衝などについて一手に引き受けている。またセンター周囲の日本人住民と信徒のトラブルなどが発生すると、すべて彼が解決しているし、その予防のためにも周囲住民と積極的にコンタクトを取るようになっている。

そのような意味において、もはや I 氏はセンターにとって不可欠な人材となっている<sup>54</sup>。また、かつて I 氏とともにイノウエのセンターの庇護を受けた M 氏は、そのコミュニケーション能力と、理解度の高さから、真剣にカルデシズモを学び、やがて子弟世代に対してカルデシズムの教理教育を行うようになった。彼もまたセンターにとって欠かせない人材であったのだが、残念なことに交通事故でこの世を去った。

在日ブラジル人たちの流動性の高さや、在日ブラジル人社会の「宗教市場」としての特質にもかかわらず、比較的少数で閉じられたエスニックな空間に、特定のメンバーが集う。日本国内における在日ブラジル人による心霊主義センター同士の連携はほぼ完成されており、日本の心霊主義運動との連携といった様相は見えてこない。ホスト社会との接点、つまり「共振者」は限定的ながら、教義にもとづいたホームレス支援の中から獲得される。このような様態が、現在の在日ブラジル人の心霊主義運動の現状といえるだろう。

#### 4-4. 集団的アイデンティティ（メンタリティ）論と在日ブラジル人

##### はじめに

以上日本における在日ブラジル人発の宗教運動、ペンテコステ派教会と心霊主義センターについて記述してきた。以下では、在日ブラジル人研究でしばしば指摘される「対抗的アイデンティティ（メンタリティ）<sup>55</sup>の励起」といった議論を踏まえ、これらのエスニック・チャーチが日本社会との接触において生起した「対抗的メンタリティ」の存立に、いかに寄与しているか考察する。

1 章で述べたとおり、1990 年改正の入管法は、海外から渡航してくる「不正労働者」を厳しく取り締まる一方で、日本人であった 1 世、もしくは日本人であった親・祖父母をもつ 2 世・3 世、さらに 1 世・2 世・3 世の配偶者らが、日本で単純労働に従事できるようなビザを新設したものであった。ところが、日本人であった（もしくはルーツが日本にある）彼／彼女らは、思わぬ不遇を「母国」で味わうことになったのである。

アメリカの社会学者であるクラップの集団的アイデンティティに関する研究によれば、社会における集団的アイデンティティ問題は、4 つの問題が原因となっている（Klapp 1969）。片桐雅隆はクラップの議論をまとめながら、その問題のうち 2 つは、「移動」と「マイノリティ」であるという。すなわち、人が移動することによって地位、下位文化、階級、地域社会、教会、学校、家族など、生活を取り巻くあらゆる場面が流動化してしまうこと、そしてマイノリティとなって、偏見や差別によって不本意なアイデンティティを押しつけられ、社会から除外されていると感じることは、集団的アイデンティティ問題と密接に関わるというのである（片桐 2012: 127）。

在日ブラジル人においても、日本における不遇に際して、彼／彼女らの間に「日本に対する対抗的メンタリティ」が生まれたと考える研究者がいる。村井忠政はブラジルでは、自身たちを「日本人」として、ポジティブなマイノリティとして位置づけてきたのが日系

人であったという。

しかしいったん来日すると、日本人から「ガイジン」として刻印されることにより、「勤勉かつ美德を兼ね備えた優秀なマイノリティ」から、「勤勉ではない犯罪者のように扱われるマイノリティ」へと、精神的転落を味わうことになったという。そしてその結果として、彼／彼女らの「対抗的アイデンティティ」が生起してきたという。たとえば、ブラジルにおいてはサンバ・パレードに対して、「裸」・「貧乏人の祭典」・「暴力沙汰がつきもの」というイメージが付与されがちである。よって日系人が参加することはまずなかったのに、日本においては率先してパレードを組織したという（深沢 1999; 村井 2007）。深沢も村井も、この行為は、「日系人の対抗的アイデンティティとして現れたブラジル人らしさが発露している場である」と読み込む<sup>56</sup>。

クラップ、片桐、そして村井の議論を受けると、エスニック・チャーチが在日ブラジル人達に対してメンタリティ付与装置の役割を果たしていると考えられるだろう。しかしながら、こういった教会は単に「対抗的メンタリティ」を付与すれば良い、という訳ではない。なぜならば、ホスト（日本）社会からの「当座の分離」を聖職者・信徒達が求めつつも、現状の帰国フェーズの最中においても、教勢維持のためには信徒を帰国させないようにすることが最重要課題として存在しているからである。よって「対抗的でありつつも日本にいるための意味の創出を行う」必要性があるのである。

先に結果から述べておくと、M 教会でも心霊主義センターにおいても、「対抗的でありつつも日本に居続けようとする」メンタリティ成立に寄与しているのが、教会の存立戦略と融合した宗教的言説である。以下ではそれを確認していく。

#### エスニック・チャーチの強み—デカセギであり聖職者であること—

M 教会は日本における在日ブラジル人が通うペンテコステ派最大の教会であることは論じたとおりだ。M 教会は教会数においてもブラジル系ペンテコステ派教会最大を誇っているが、その特筆すべき点としては、不況・震災後にすら教会を新設し、教勢を拡大させていることが挙げられよう。2008 年後半以降、筆者が訪れたブラジル系ペンテコステ派教会の多くは、著しく教勢を落している。ところが M 教会は、2008 年の不況到来以降でも、筆者が知るだけでも日本国内で 5 つの教会を新設している。

ここで再びカトリックと M 教会の調査票を参照したい。下表はどれくらいの信徒が、自らが通う教会の信徒共同体としての自覚を持つのか、について調べたものである。

「あなたは教会の信徒共同体に属していますか」（出典：筆者による調査票調査より）

カトリック教会		
はい	78	60.0%
いいえ	43	33.1%
回答なし	9	6.9%

M 教会		
はい	57	93.4%
いいえ	4	6.6%

カトリックの信徒は 6 割が前述の「信徒共同体」に参加している、と答えている。逆にいえば、信徒共同体と距離を置きつつも教会のミサに参加している、いわゆる「ライト」な信徒層の存在が確認されるわけである。それに対して、M 教会はほぼ全員が信徒共同

体に参加している、と表明している。この調査結果を見る限り、本章で言及したとおり M 教会の牧師たちを中心とした諸活動（宗教的・非宗教的にかかわらず）は、信徒たちに強い帰属意識を植え付けている、といえるだろう。

繰り返しになるが、「エスニックな空間」を作り出せる、在日ブラジル人の「宗教的ニーズ」に即座に応えやすい、カトリック教会での熱心な信徒（＝実践者）の少なさ、カトリック教会の対策が追いついていないこと、カトリック教会制度が自発的な宗教運動を許しにくい面もある、といった指摘がこの結果にも如実に反映されているといえそう（Shoji 2008a; 山田 2010b）。また、本論でも筆者はカトリック教会の事情—教会における「信徒のエスニシティがマルチかモノか」というエスニック環境の問題—が、カトリック教会において司牧者が信徒共同体に対して積極的関与できない理由であるとした。それもこの結果にあらわれているのではなかろうか。

さらに「集団的アイデンティティ」や「メンタリティ」という視角を考慮にいと、司牧者と信徒の間に、別種の疎隔が生じていることも判明する。つまり信徒たちは「出稼ぎで来た在日ブラジル人（デカセギ）」であるのに対して、カトリック教会におけるブラジル人司牧者の多くは「司牧者であるブラジル人」なのである。

ホスト社会の人間は、①「ブラジル人」というエスニシティが一致することから、さらに②同じ「カトリック」という宗教伝統を有していることから、ブラジル人神父たちと信徒たちを「在日ブラジル人」という画一的なラベリングを行いがちである<sup>57</sup>。

しかし、司牧者たちと信徒たちの間には「聖職者か否か」という差異とともに、「デカセギか否か」という差異が存在する。それに加えて、経済的理由とブラジルから日本への移動により生じた「対抗的メンタリティ」が、さらに聖職者と信徒の間にある差異を、明確に際立たせている。

このようなカトリック教会の状況に対して、M 教会が持つのは、在日ブラジル人たちの日本社会への緩衝材、つまり「気密室」としての機能である（McFarland 1967=1969）。共生が必要とされないモノ・エスニック状態の中で、聖職者たちが積極的に信徒たちにコミットする。そうして形成された共同体では、牧師自身がリーダーを務めることになり、そのリーダーシップのもと必然的に共同体の凝集力が強くなると考えられる。

このように日本で発生したブラジル人によるいずれの教団も、教団として成熟しきった状態にあるわけではなく、前述したとおり聖職者と信徒の境界が、未だに曖昧で未分化である。そしてペンテコステ派教会の多くの聖職者たちは、デカセギとして来日してから聖職者になるパターンが非常に多い<sup>58</sup>。経済的理由と移動、そして日本における同様の苦労や剥奪にさらされてきた、といった経験に根ざした「デカセギとしての意識」という均質性によって、聖職者と信徒は包摂される。以上のような意識と教会の諸活動によって、聖職者と信徒の一体感が増幅され、カトリック教会の信徒との差異が現れるのだろう<sup>59</sup>。

このような考察を前述の「対抗的メンタリティ」論と照らし合わせていく。すると以下のような試論が提示できる。すなわち、日本への移住により、「ポジティブ・マイノリティ」から「ネガティブ・マイノリティ」への転落・剥奪を受けた彼／彼女らにとって M 教会は、日本に対して対抗的であるメンタリティが強化される空間が用意されている、うってつけの場所である。

井上順孝の言葉を用いれば、このような教会は「お湯を冷やさないための魔法瓶」であ

る（井上 1985）。間違いなく「宗教はエスニシティの構成要素の一つ」であり（樋口 1995）、その励起・賦活に密接に関わっている、といえる。

### エスニック・チャーチが抱える危機と M 教会

さて、そのように日本での教勢拡大を経験したブラジル系プロテスタント教会において、日本からブラジル人が減少している、という事態は何を意味しているのだろうか。あるプロテスタント教会の在日ブラジル人牧師は筆者にこう語る。

すでに多くの日本にいるブラジル人にとって、日本で教会に誘われなかった人、つまりすぐそこに福音がきていることを知らない人はいないと思いますね。あとはその伝えを聞いたブラジル人次第です、来るか来ないかは。だから、我々にとって不況や地震による帰国は大打撃です。ブラジル人布教は頭打ちなんです。だから今、多くのブラジル系プロテスタント教会は、日本人布教を真剣に考えていると思いますね。だから、どこの教会も必死でしょう。われわれも日本人布教に力を入れています。<sup>60</sup>

つまり教会にとっては「信徒がいなくなってしまう」という窮地に立たされていることになる。実際に浜松のとある教会は、2008年の最盛時には集会に90人以上の信徒が集っていたのに対して、2010年再訪時には15人程度の信徒のみ集まっているような状況であった。

一方、信徒かどうかに関わらず、日本に残る選択を取った（取らざるをえなかった）人々たちにとっては、何が残らせる原因となったのか。理由の一つとして、日本生まれ世代の誕生（もしくは幼くして渡日した世代）と、その世代が受けてきた主に公立学校における教育、そして子弟のバイリンガル（もしくは日本語モノリンガル）化が考えられる<sup>61</sup>。

さらにその延長として、ブラジル人にとって居やすいとは言えない国・日本において、しかも「対抗的メンタリティ」を強化すると思われる宗教において、ブラジル人聖職者たちはどのように居続けることの意義を見だし、信徒たちに語りかけようとするのか、という問題が存在する。聖職者達は、日本への対抗的なメンタリティを育む環境の中で、信徒たちにどのように「日本に残る」というメッセージを付与しているのだろうか。

まずは M 教会について考えてみよう。ここで取り上げるのが、M 教会の創始者である M 牧師である<sup>62</sup>。現在 M 牧師はブラジルに建設された M 教会の中心的施設を本拠地としつつも、世界7カ国に広がった教団の最高責任者として、世界中を飛び回っているが「マーチ・フォー・ジーザス」などには毎年できるだけ参加している。筆者は幸運にも 2012年5月に名古屋にて M 牧師へのインタビューを許された。以下にその一部を引用しよう。

私は日本に 1991 年に来日して、多くの困難を抱え込みながら仕事をして、生活をしてきました。そして多くのデカセギが私と同じように困難の中にも理解できました。だから、私は神の教えを説くことにしたのです。（中略）日本は我々に多くの物を与えてくれました。日本へは感謝の気持ちがあります。だから、お金を稼ぐだけ稼いで、都合が悪くなったら日本を離れるというのではなく、できる限り日本のためにできることをしたかったのです。リーマン・ショックの後は帰国した信徒もいま

したが、東日本大震災の後は、信徒の95%が残ったのです。私は震災当日、偶然にも日本にいました。そしてすぐに牧師達と話し合いをして、信徒達にできるだけ日本に残るように説得したのです。帰ってしまった人々は、目で物事を見るから、帰国してしまうのです。信仰によって物を見れば、帰ろうという選択肢は生まれません。日本国内で不況や震災等の大きな問題が起きている時期に自分たちの教会が大きくなれたのは、ひとえに愛と信仰によるものです。神の愛が自分たちにはあるから自分たちも愛によって日本を助けたい、日本には自分たちを受け入れ、仕事を与えてくれて自分の仲間や家族を助けてくれた恩義があり、その恩返しとしても日本を助けたいと考えているのです。聖書とはパーフェクトなレシピでありその手順に従っていれば間違いはないのです。信仰があれば歩み続けることができます。イエスならどうするかと考えれば、こうなるはずですが、自分たちが行っていることの何が信者を惹きつけているのか、その実際の要因は自分たちでも理解していません。それはすべて神の意志によるところであり、自分たちは導きによって行動しているだけです。

下の写真は、彼の「日本への思い」があらわれた姿だと言えるだろう。前述したとおり、全世界を飛び回る今も、彼の中には「デカセギとしての記憶」とも呼びうるものが残っており、それが行動に影響を与えていることが分かる。「デカセギという均質性」が教団の凝集力と成長に寄与したとM牧師は強く考えているのである。

(2011年4月、震災後の集会で義弟であるS牧師とともに日の丸を掲げるM牧師 出典：信徒J氏より提供)



他方日本に残るという選択は、「デカセギ」としての成功体験、ならびに開教して成功したという体験が影響していることは間違いない。さらに「日本に残る」という選択肢は、日本で設立され、日本に基盤をもつM教会の存続のためでもある。そこに「聖書通り」や「愛」「信仰」といった言葉により、「日本に居続ける」という彼の行動規範を裏付けるものが、「個人的信念」や「教団としての必要性」から、「宗教的な使命」へと昇華している。そして、彼の語りを信用するならば、それは信徒の行動にも大きな影響を与えている。



M 教会の牧師たちは、M 牧師を慕って日本で牧師となった者、M 牧師たちに喚起されて日本で牧師としての活動を再開させた者、もしくはブラジルから M 牧師を慕ってやってきた者、さらには義弟、実子、娘婿も牧師として活躍している<sup>63</sup>。その牧師たちが率いる各教会の信徒に対する影響力の強さは、豊橋教会の調査結果からも明らかといえよう<sup>64</sup>。すなわち、M 牧師の言葉が信徒に何らかの影響を与えると考えるのは、あながち的外れではないのである。

### エスニック・チャーチが抱える危機と心霊主義

同じエスニック・チャーチである限り、心霊主義も同様の危機と錯綜した必要性を抱え、それを解決しなければならない。イノウエは、霊からの言葉として、「日本に居続けるための理由」をきわめてユニークに、心霊主義の教義にあわせた形で説明する。

1990 年に来日して、悩む時期があったんですね。どっちの道に歩いていけばいいか、色んな宗教を調べて。その後、8 年くらい前から、ウンバンダの霊が来るようになって、ウンバンダの方もはじめようという話になった。ウンバンダも、カトリックも、カルデシズモも、霊界では全部一緒だからね。働いている場所や働いている霊が違うだけで。(中略)で、多分 1992 年くらいに、ドクトル・ロマノが自分にやってきて、「おまえたちデカセギの 7 割くらいは、前世で日本にいたことがある。で、その 3 割は、1500 年代だろうか、日本でキリスト教が広まろうとした時に、それを批判して、イエスの使いを苛めたんだ」っていわれたんですね。だから、それを反省して、日本に来て、今度はキリストの教えを広めるために働き、役割をする。

昔犯した罪を償うために日本に来ているんですよ。たとえば、原発の事故があったとしてもね。そして、イエスの教えを広めること、それがすなわち心霊主義を広めることになるんですよ。もともとは一緒なんだからね。

心霊主義の大きな教義的な特徴として、「輪廻転生」を繰り返し、「霊的進化」を遂げながら神に近づいていく、ということが挙げられる。その教義が「居づらい日本」という認識が組み合わさって、「我々はかつてキリシタンを迫害した側の人間の生まれ変わりである。よって我々が（これだけ居づらい）日本で神の教えを説き、日本社会に貢献することは、その時から約束づけられているのだ」という認識が生まれている。また、かつて日本で迫害されたのは「キリスト教徒」であって「心霊主義の信仰者」ではない。しかし、心霊主義は「万教帰一（全ての宗教の源は同じである）」と考える上に、キリスト教圏で生まれた信仰である。よって「イエスの教え」を広めることが、「心霊主義の教え」を広めることにつながる<sup>65</sup>。心霊主義ではもともと「霊的進化」を現世にて果たすために、社会貢献を頻繁に行うが、イノウエによれば、彼らが行うそうした行為の中には、こういったロジックの元に成立した「贖罪」という意識が色濃く反映されている。

藤原聖子は「東日本大震災に際して神義論が生起したか否か」という問題について、マックス・ウェーバーによればもともと因果応報説を採用する仏教者が、日本においては因果応報説を採りづらい現状を紹介しつつ、心理的にも距離的にも疎隔がある海外においては、仏教者が因果応報説にて東日本大震災を説明する事例も見られると指摘している（藤

原 2012)。

その出自から、カトリック伝統の文脈に属しつつも、輪廻転生にともなう因果応報説を採用する心霊主義においては、たとえ日本においても「自分たちが日本において「震災後も暮らす<sup>66</sup>」というリスクを請け負う」ことは因果応報説にて説明される。そこには「日本に対しての心理的疎隔」と「そんな日本に滞在しなければならない不満」が見て取れる。しかし、それらは教義によって巧みに覆われ、むしろ「日本にいて、この苦難を乗り越えざるをえないのだ」というメンタリティへと変化させようとしている。そしてそれは集会や日常を通じて、イノウエから信徒たちに発信されているのである。

#### 4-5. 分析と小括

以上、本章では M 教会と心霊主義センターについての記述を行った後、エスニック・チャーチの存立に関わる危機を、どのように回避すべきなのかといった点に焦点をあて、そこから両教会の差異を抽出することを試みた。

取り上げた 2 つの教会ともに、「エスニックな空間」を在日ブラジル人たちが作り上げた教会である。よってカトリック教会に比べれば、心霊主義センターもプロテスタント教会と同様の特徴を示す。

たとえば、「当地での教勢維持」というのは人の移動に伴ったエスニック・チャーチが抱える死活問題といえるが (井上 1985)、この問題はペンテコステ派教会も心霊主義センターも同様に抱える。信徒に語りかける言葉、インタビューで我々に投げかける言葉から「日本に居続ける意味」が積極的に取り出せるのも、そのような事情が大きく影響している。

また、カトリック神父に比べて、より信徒への強い影響力を発揮すると思われる、M 牧師とイノウエの言葉は、繰り返し発せられることによって、教会内でのドミナントな宗教的言説となり、信徒の行動に強く影響を与え、信徒の移民としての戦略にすら影響を与える可能性が出てくる。しかし当然ながら、日本に居るために用いられる宗教的な言葉は、教義に従って違ってこよう。日本に居るためにともに個人的な経験に教義の中心的部分（「聖書通りの信仰」によるプロテスタントと、「輪廻」「贖罪」「進化」の心霊主義）が重ね合わされて、「日本に居続ける意義」が表明されている。

差異としては、意味付けが肯定的か否定的かという点になろう。否定的なのは心霊主義のイノウエである<sup>67</sup>。逆に肯定的な意味付けを行うのが M 牧師である。山田は「デカセギは日本社会に適合していくプロセスにおいて、個人的レベルでは差別や偏見の目に晒されることが多い。しかし、彼らは宗教活動を通じて、自己肯定感や威信を獲得している。このことは、社会を救済するという希望が彼ら自身の救済につながっていると理解することもできる」というが (山田 2011: 216)、その肯定感が東日本大震災と原発事故後も「むしろ日本・日本人を救わなければいけないのだ」とまでなり、日本から離れようとする斥力を打ち消すように、日本への引力として信徒達に作用している。

「対抗的メンタリティ」を相補すると思われるデカセギの宗教運動も、村井が「対抗的メンタリティ」内部の多様性が指摘したように、教派や教会によって、聖職者や信徒は多様なメンタリティを育む可能性が指摘できる。そして、日本に居続けることに対しても、さまざまな技法が用いられているとも指摘できるだろう。そして、本論で取り上げた両教

会ともに「日本に「対抗的メンタリティ」を保持しつつも日本に残る」という、ある意味錯綜した生活戦略を、信徒たちの間に成立させることが、両教団の命脈を保つ重要なポイントとなる。そしてそのロジック生成の場面においては、両教団ともに宗教的な言説が積極的に動員される。しかもそれらは、日本の持つ歴史や社会文化文脈と、両教会の持つ教義が積極的に交渉した結果、「日本から（苦しみばかりではなく）恩恵を受けてきたから、在日ブラジル人こそが、日本のために、日本でのリバイバルの尖兵になるために頑張る」、もしくは「かつて織豊時代、徳川時代にキリスト教徒に対して迫害した罪を、生まれ変わってもわれわれ心霊主義者たちはここで担い続けなければいけない」といったように、新たに構築されていくのである。

日本経済（特に製造業）の復活、そしてブラジルの景気低迷などが予期しにくい現状において、在日ブラジル人人口の増加は望めないであろう。よって、日本人布教に苦戦する現状では、ブラジル人を帰国させないように、これからも宗教的言説の中に、日本への対抗的で親和的なメンタリティを育む要素が含まれ続けるのは間違いないように思える。

## 註

<sup>1</sup> すでに2章にて、ショウジが当該論文にて作成した円グラフを掲載している。参照されたい。

<sup>2</sup> しかしながら、3割は他の教会に行った上でカトリック教会に通うという判断を下していることにも注視すべきであろう。たとえば筆者は、あるプロテスタント教会からカトリック教会に来た、アトウ（仮名）という信徒の個人史も聴取した。彼は30代独身の日系3世で、ブラジルでもプロテスタントに入信していた。日本でもペンテコステ派教会に行っていたが、今はカトリックで満足している、という。彼の語りからは、カトリックがプロテスタントに対して伝統的に認められてきた、といったカトリックの「オーソリティ」や「真正性」を持ち出して、プロテスタントに対して批判するといった傾向が見受けられた。

<sup>3</sup> 沼尻（2002）によればスタークらの世俗化論へ批判の要諦は、①ルックマンのような機能的定義を持ち出すのではなく、実体的定義を満たすような宗教の「復活」を提示している、②「人間とは、報酬と考えられるものを求め、コストと考えられるものを避けようとする存在である」（沼尻 2002: 87）という合理的選択理論に則って、現実には存在しない報酬に対する「代償物」として宗教が措定される、③制度宗教にコミットするのは、必ずしも社会的剥奪にさらされた人ばかりではない、④なぜなら現実に存在しない「報酬」に関しては、誰も手に入らないから、すべての人びとが「代償物」（＝「宗教」）を欲する、ということになる、⑤世俗化とは、近代に限定されない長期的な歴史的変動であり「制度的宗教の衰退」と、「セクト的宗教の制度化」もしくは「宗教的刷新（カルト）の興隆」が同時に進行する複合的過程といえる、といった点にまとめられる。さらにウィルソン、バーガー、ルックマンといった研究者が考えてきた宗教市場論は、世俗化の進展による宗教的伝統の非独占化、多元主義化のプロセスが背景として強調されるのに対して、スタークはその多元化した状況こそが、宗教の活力を増大させると主張する。消費者は商品選択の自由度が高まるほど（宗教の多元化）、ニーズに見合った商品が提供されやすくなる（宗教への関心の増大）。つまり供給者側が多様な宗教を提示できないため、見かけ上の宗教離れが起きている、というのがスタークらの世俗化に対する見立てである。

<sup>4</sup> ブラジルにおけるネオ・ペンテコスタリズムの進展、特に神の王国ユニバーサル教会の成長については、山田政信の論考に詳しい（山田 2004b）。ネオ・ペンテコスタリズムの

諸教会は、他宗教への対決姿勢を明確に打ち出し、特にマクンバ、カンドンブレといったアフロ＝ブラジリアン宗教などを「悪霊をもたらす」として批判し、それらの信徒から「悪魔祓い」を熱心に行う。また、ネオ・リベラリズムの進展にともなうブラジル国内での貧富の差が広がっていく時勢を踏まえて、祈ることで経済的にも裕福になれるという教え（「繁栄の神学」）を説く、といった特徴が看取される、という。ユニバーサル教会の世界宣教戦略についてはマフラたちの論考、そして日本におけるユニバーサル教会の活動についての詳細な調査分析は、ショウジの論考を参照されたい（Mafra et al. 2013; Shoji 2013=2013）。なお、筆者にこの資料を提供してくれた牧師は、M 教会の事例と同様、日本にてペンテコステ派教会を創設したが、その後母国ブラジルの教団との提携を結んだ、という経緯を持っている。ブラジルからそのまま参入してくるネオ・ペンテコステ派の大教会に対して、あまり良い感情を持っていない可能性もあるだろう。

<sup>5</sup> 山田によれば、日本におけるブラジル福音ホーリネス教会も日本ホーリネス教団と関係を築きながら、活動を続けている。山田によれば、日本においてもホーリネス教会の信徒はブラジルにおける日系人としての信仰のあり方、といったものを保持し、礼拝の様子も、他のペンテコステ派教会とは違って、きわめて静かな礼拝であるという。ただし、リーマン・ショック後は信徒の減少などが見られる、とのことである（山田 2012）。

<sup>6</sup> ちなみにブラジルにおいてもこういった教団の消長は激しく、たとえば神の恵み国際教会は神の王国ユニバーサル教会から分離独立した教会である。日本における教団の消長については、特に分離・統合・消滅といった事態を中心に、後に触れたい。

<sup>7</sup> このような事情にて、これらのペンテコステ派教会の各集住地域における規模は大小さまざまなのである。

<sup>8</sup> この分類は、ショウジによる分類とほぼ同じである（Shoji 2013=2013: 211-212）。また山田は①日本にデカセギに来たブラジル人が自らの宗教的必要性を満たすために自生的に組織化した教団。②ブラジルに教団本部を持つが、日本では経済的に自立している教団。③多国籍宗教として日本に拠点を置くブラジルの教団、といった分類をしている（山田 2012: 83）。

<sup>9</sup> これについては、筆者のエスノグラフィックな理解の範疇での推論であるが、同様の認識を山田政信も保持している、という。

<sup>10</sup> また、山田は M 教会の他にも 3 つほどのペンテコステ派の教会が日本で誕生していることを指摘しているが、他の 1 つについて著した論文も存在している（山田 2008c）。この論文で山田は、アルジュン・アパデュライの「イデオ・スケープ」という概念を用いて（Appadurai 1996=2004）、ある世界（山田は「公共圏」と名付けている）への帰属を望むブラジル人たちすべてをディアスポラ状態にあると措定して、ペンテコステ派教会が布教を行ったことで多くの信徒に信仰が芽生えて共通意識が生まれていく過程を、ディアスポラたちが信仰によって作り出される公共圏に帰属していく過程として捉えている。よって、日本にいるブラジル人や世界中に散らばる移民者のみならず、本国にいても帰属したいと願う世界を想像するブラジル人たちもディアスポラ状態にある、と山田は措定していることになる。

<sup>11</sup> 2015 年 7 月付では、知立市、知多市、半田市、刈谷市、碧南市、小牧市、幸田町、名古屋市、武豊町、豊明市、豊橋市、西尾市、豊田市（以上愛知県）、大垣市（岐阜県）、太田市（群馬県）、安芸高田市、福山市（以上広島県）、亀山市、鈴鹿市、津市、四日市市（三重県）、飯田市、伊那市、松本市（以上長野県）、長浜市、東近江市（以上滋賀県）、南アルプス市（山梨県）に教会があり、日本本部は刈谷市となっている。M 教会はブラジルに逆輸入され、ブラジルにも多数教会を持つほか、ペルー、ボリビア、フィリピン、ポルトガル、インドネシアにも教会を持っている。

<sup>12</sup> 2015 年時点においても、この夫婦二人を牧師とした豊橋教会の体制は変化がない。

<sup>13</sup> A 牧師、K 牧師ともに豊橋教会の正確な設立年は覚えていないとのことだが、1993 年名古屋市に教会が誕生してから、それほど経たず、同年中に設立したと思われる。ちなみに M 教会本部のホームページによれば「豊橋教会は 2015 年で 22 周年を祝う」とあることから、豊橋教会の開設は 1993 年で間違いのないと思われる（「<http://www.missaopoio.com/18-aconteceu/39-mac-toyohashi-comemora-22-anos>」、2015 年 8 月アクセス）。

<sup>14</sup> とはいえ、フレキシブルに集会の限定性が取り払われることも往々にしてある。

<sup>15</sup> 山田によれば、1998 年にできた有限会社である（山田 2011）。

<sup>16</sup> これは集会やセル・グループのみならず、日常的にもともに行動している、という意味である。すなわち日常生活における第一次集団が、宗教を媒介にして作られた第二次集団とほぼ重なり、そこに牧師も成員として加わっているという意味においてである。カトリック教会の場合、信徒共同体がそのまま第一次集団を形成することもあるが、そこに司祭やシスターがそのまま加わる、といった様態を取ることは考えにくい。

<sup>17</sup> NPO のオフィス自体は、現在愛知県安城市に存在する。

<sup>18</sup> <http://blog.westcoast.shop-pro.jp/>、2009 年 10 月アクセス。

<sup>19</sup> 震災後 6 月に気仙沼に転居して、ボランティアを続けたブラジル人がいるということは、毎日新聞の愛知版新聞記事としても取り上げられた。本文中の言葉は以下の記事から引用した「東日本大震災：日系ブラジル人・河合さん家族、ボランティアで「恩返し」」（<http://mainichi.jp/area/aichi/news/20110528ddlk23040226000c.html>、2011 年 5 月アクセス）。

<sup>20</sup> 筆者も豊橋の M 教会で数部手に入れ、山田が述べているようなことを確認した。

<sup>21</sup> たとえば AMEJ と呼ばれるブラジル人牧師たちの親睦会があり、その場で在日ブラジル人たちにどのような布教をしていけばよいのか、といった話し合いももたれるようである。

<sup>22</sup> この男性は M 教会以外のペンテコステ派信徒である。

<sup>23</sup> ちなみに、山田は S 牧師の活動は、限定された宗教コミュニティという枠をこえており、ブラジル系プロテスタント諸教会の連帯のみならず、包括的なブラジル人・コミュニティの形成に一定の貢献を果たしていると思われるとする（山田 2011）。

<sup>24</sup> <http://hcc-family.com/campsite/sunza.html>、2015 年 7 月アクセス。

<sup>25</sup> <http://jpf21.jp/>、2015 年 7 月アクセス。

<sup>26</sup> 小坂忠についての詳しい説明は、彼のホームページに掲載されている（<http://www.chu-kosaka.com/biography.html>、2015 年 9 月アクセス）。

<sup>27</sup> この「解体コミュニティ」「労働者コミュニティ」は、社会関係資本と人的資本を関数とみて、移民コミュニティを分類した梶田孝道らの表現によっている。以下に簡単にマトリックスを記しておこう（梶田ほか 2005: 86）。

		人的資本	
		少	多
社会関係資本	多	労働者コミュニティ	エスニック・エンクレイブ
	少	解体コミュニティ	新中間層コミュニティ

<sup>28</sup> このような社会文化的文脈を強調して、それらが宗教の私事化が進んだ社会においても有効であったのが、岡本亮輔の「文脈依存モデル」である（岡本 2012）。つまり個人の宗教性を彩るパッチワークの部品が、その社会文化的文脈に左右されるわけである。

<sup>29</sup> 渡辺（2001b）は森幸一、藤田富雄、角川雅樹、前山隆、山田政信、東長人、カステランらを参照している（森 1997; 藤田 1982, 1991, 1994; 角川 1994; 前山 1997; 山田 2000; 東ほか 1995; Castellan [1954]1986=1993）。

<sup>30</sup>カルデシズモの教義は、自分の霊が過去世からため込んできた罪を、自身の努力によって償うことを要請しているともいえる。したがって個人主義的傾向も強い。

<sup>31</sup>古谷によれば、この「黒色化」と「白色化」は一方向的な変容ではなく、相互ともに変容していく過程だったとする。実際に、都市化による共同体の喪失により、アフリカの伝統が失われて「単なる迷信」となっていたものにカルデシズムが働きかけた側面と、カルデシズムの中にもこのようなアフリカの伝統を積極的に受け入れて「非カルデシズム化」するグループが現れたという（古谷 2003）。

<sup>32</sup>古谷によれば、カンドンブレなどの、より「純粹」とされるアフロ＝ブラジリアン宗教では、霊的進化を目指す姿勢が強くないという（古谷 2003）。

<sup>33</sup> 誤解を恐れずに指摘すれば、「肌の色」というエスニシティが、ブラジルの憑依宗教棲み分けを決定する過程において、決定的なのである。

<sup>34</sup> ところが、ブラジルの日系宗教について研究した先行研究者たちは、日系宗教を信奉する人間にとっても、心霊主義は無視されるべき存在ではない、と認識している。なぜならブラジルにおける日系宗教が、エスニック・バウンダリーをこえて非日系人への教勢を拡大させていく際に、ブラジル宗教の多くがそこに位置する、「ブラジル憑依文化の連続線」ともいふべきものを無視することはできないからである。たとえば松岡の研究は、その「ブラジル憑依文化の連続線」上における世界救世教の位置をさぐるものであったと解釈できるが、その時に救世教との親和性が示されるのは、カルデシズモであった（松岡 2004）。

<sup>35</sup> ちなみに「イノウエ」も仮名である。

<sup>36</sup> アラカキが参与観察したウンバンダセンターが、ここでは記されていない。また、他にもリストから漏れたセンターが存在することを、インフォーマントである在日ブラジル人数人から指摘されている。

<sup>37</sup> ショウジらによって使われるネイティビゼーション (nativization) については、日常的な運用面においては、〈土着化〉という訳語が当てられるだろう。しかしながら、〈土着化〉とすると、序章で取り上げた森岡清美による「土着化」との混同が生まれてしまう。よって原語のまま表記している。ネイティビゼーションとは、もともと言語学分野からの概念を援用して、ホスト社会の言葉を借用しつつ、それを母語と組み合わせて使用するようなことをいう。つまり日本に来たブラジル人たちの使用する言葉にその具体例を求めると、それらにふさわしいポルトガル語があるのにもかかわらず、「zangyo」や「arubaito」とローマ字表記のまま、積極的に使うようなことである。そしてショウジらは「religious navitization」の例として、中国における格義仏教などを提示し、時代が下るにつれて、在日ブラジル人の宗教世界も、個人やコミュニティがトランスナショナル化していくのと同様に、ブラジルと日本の宗教的表象が混淆されたもので彩られていくはずである、とする (Quero and Shoji 2014: 203-213)。つまり、ある信念体系が他の文化圏に移入される時に起こるとされる混淆の動的過程を、言語の運用面からも丁寧に把握する、というスタンスであろう。

<sup>38</sup> 参照にしたホームページは以下の通り。「spiritism.jp」 (<http://www.spiritism.jp/br/index.php/grupos-espirtas/aichi-ken>、2013年5月アクセス)、「ADEJAPAO」 (<http://adejapaodivulgespirita.blogspot.jp/>、2015年8月アクセス)。なおケーロとショウジの表には、ホームページの内容を彼らが誤って写したか、もしくはホームページの作者（市川市にあるセンターの信徒）の誤植をそのまま掲載してしまっている箇所があるように思われた。それら明らかに誤植と思われる部分は、本表では筆者が適宜修正して掲載した。

<sup>39</sup> 現在イノウエのセンターは、この時研修を積んだセンターの日本支部、という名前が付いている。

40 ちなみにイノウエが霊から求められたこととは、霊を力によって相談を受け付けること、心霊治療（霊の力を借りた治療）を行うこと、教義・霊媒・イエスについて・福音・心霊治療などの研究を怠らないこと、慈善事業をすることなどであった。

41 イノウエはセンター内で書籍などを販売しており、エスニック・ビジネスに参画しているともいえる。

42 ローマ字表記で *Pai Benedito*、日本語で「ベネジット爺さん」という意味である。

43 このような習合様式に着目すると、ポストコロニアル的な文脈においては、まさにコロニアルな宗主国からもたらされたカトリシズムに対する、黒人たちを中心にした抵抗の様式として、このウンバンダを捉えることも可能である、と古谷は指摘する（古谷 2003）。

44 ある信徒によれば、このようなイノウエの選択に対して、他の心霊主義センターの中には、「イノウエのところは怪しい」といった猜疑的なまなざしを向ける所も存在するという。センター内部でも「あれは本当にキリストの教えなんだろうか」という疑念を持つものが存在するという。

45 これもショウジがイノウエに聞き取った内容からの推測であると思われる。ちなみに筆者が参加した集会への参加者概数は、スケジュール表に書き加えた。

46 フランシスコ・カンディド・シャビエル、通称シッコ・シャビエルは 20 世紀ブラジルにおける最大のエスピリタの 1 人と呼ばれ、ブラジルにおけるカルデシズモの普及に多大なる貢献をした人物である。彼は十分な教育を受けていないにもかかわらず、膨大な知識量を誇った。その温厚な人柄を含めて、彼の能力はまさに霊の賜物であるとされ、多くのブラジル人に尊敬されたという。彼は 2002 年 6 月 30 日に亡くなったが、まさにその日はブラジル代表がサッカーの日韓ワールドカップで優勝を決めた日であった（Turner 2011）。

47 残念ながら、この内容については非公開で見ることができなかった。

48 山田も同様のことを豊田市にある M 教会から指摘している（山田 2014）。

49 このような解釈を施すことによって脳裏に浮かぶのは、新宗教研究の第一人者西山茂により導き出された「教導システム」論や「自利利他連結転換装置」論であろう（西山 2003, 2012）。仏教系でもない上に、日本の新宗教でもないカルデシズモを含めた心霊主義に対して、西山の概念をそのまま適応するのは、いささか乱暴な論の進め方ではある。ではあるが、日本の新宗教の成立・展開過程において欧米の諸思想からの刺激があったことは間違いない事実であるし（塚田 2012）、それらは同じくカルデシズモの源泉ともなっている。また憑依面だけではなく、こういった教理、信念面の類似性が、ブラジルにおける日系新宗教の成功に結びついていることは、渡辺や松岡が明らかにしてきたことでもある（渡辺 2001b, 2002a; 松岡 2004）。

50 ちなみに今村はこの食堂をブラジル料理店と考え、エスニック・ビジネスとしての食堂を前面に捉え、その裏に礼拝施設が併設されている、と解釈している（今村 2011）。これは筆者やショウジの見立てと違うところである。

51 ちなみにこの時にホームレスの代表格の人間は、名古屋市内の他所で行われるカトリック西三河の信徒共同体による炊き出しでも、ホームレスたちをまとめていた。

52 今村が観察した際には、イノウエも炊き出しに参加し、祈りもイノウエが司式したようである（筆者が炊き出しを観察したときは、イノウエは参加しなかった）。カストロは非日系人 40 代の男性で、現在豊田市でサッカーコーチをしている。イノウエとともにセンターの教理面を担当する副代表である。2010 年 12 月にカストロに対して行ったインタビューによれば、彼は「カルデックによる聖書の解釈に従いながらも、心霊主義は現代的な聖書の再解釈を妨げない」という。彼はその新しいブラジルの心霊主義実践者が提示した新解釈を例示し、信徒たちに説明する。そしてこの「教理の刷新」が常に行われる点にこそ、他の宗教に対しての心霊主義の優位性が現れる、と筆者に力説していた。

53 シズエ氏はもともとイノウエの元でセンターの幹部として働いてきたが、2000年にイノウエの元を離れ、独自にセンターを開設し、現在も活動している。I氏はシズエ氏のセンターでカルデシズモの習得に励んだという。

54 調査の間、筆者は信徒たちからI氏に寄せられる信頼の深さを感じるシーンを何度も見かけた。このようなことからI氏の貢献ぶりは信徒たちに広く知られ、理解されているように思われる。

55 本節で参照する村井の論考で提示される「アイデンティティ」は、クラブがヒッピー・ムーブメントなどの対抗文化を率いる者たち（＝「アイデンティティの探求者」）に見いだしたアイデンティティに比べると、制度的な枠を越境するような強さを持ち合わせていないとも考えられる。その点で、寺田（2009）や高橋（2014a）が用いた「メンタリティ」という用語の方がふさわしいといえるかもしれない（ちなみに寺田によればメンタリティとは「ある同質性の高い人々に共有された歴史経験の理解様式とそこで抱かれた心的傾向」（寺田 2009: 32）となる）。よって本論では「メンタリティ」を主に用いる。

56 筆者はここにさらに「自己アピール」や「肯定感の獲得」といった要素も読み込めるのではないかと考えている。そして、これは「なぜ日系ブラジル人が日本でウンバンダをやるのか」という問題にも繋がると思われる。

57 筆者がインタビューしてきた外国人聖職者全てがそうとも限らないが、「自分たちはイエスの教えを伝道するために来ているのであって、金を稼ぐためでは無い」という自負が垣間見えることがあったのも確かである。

58 前述したとおり、M教会の創始者たちもそうであるし、豊橋教会の牧師夫妻もデカセギとして日本に来日した本人、もしくは家族である。彼らも聖職者になったのは日本においてである。

59 もちろんいずれのカトリック信徒共同体もきわめて熱心であることは間違いないのであるが、そこに司牧者がどのようにアプローチするかは、司牧者主体に委ねられている。

60 2012年3月、名古屋のとあるペンテコステ派教会における、筆者による日系三世牧師へのインタビューより。この教会はブラジル系ペンテコステ派教会の中では、異色の存在である。連携しているペンテコステ派教会はあるものの、「Amej」のようなブラジル人牧師間の互助組織といったものには目をくれず、日本人ホームレスへの炊き出しと伝道を明確な方針として打ち出している。白波瀬達也は、日本国内の韓国系ペンテコステ派教会が行うホームレス支援と、それにとまなう伝道が、回心させて信徒化することには成功しているものの、日本社会における彼らの安定的生活の確立や地位向上といったことには、必ずしも寄与しておらず、むしろホームレスの自立を阻害する要因と化していることを指摘している（白波瀬 2011, 2015）。このブラジル系ペンテコステ派教会は、ホームレスを定職に就くような支援についても、宗教的にエンパワーも行いつつ、現実的に職探しも支援することにある。実際筆者が訪れた同教会におけるインターナショナル集会には、日本人20人程度が参加しており、全員元ホームレスであり、数人はこの教会牧師の斡旋により就業した人間だった。

61 不況により、高い月謝を支払う必要があるブラジル人学校から公立学校に転校する子弟が増えたことは、浜松市（2011）などからも明らかである。結果的に多くのブラジル人学校が閉校し、その傾向を後押ししている。あらためてこの問題は6章にて取り扱う。ちなみに、リーマン・ショック以降の在日ブラジル人子弟の教育に関する問題をまとめた論考として小内編著（2009）がある。

62 M牧師については前述通り山田（2011）に詳しいパーソナルデータが載っている。

63 山田は教団としてのM教会の下位教会同士は、ゆるやかなネットワークで結ばれているという。筆者はそのような見解を支持しつつも、やはり親族や信頼の置ける人間に各教会を任せ、教会間の紐帯が切れないように、そして結果としてM牧師の意向が伝わりや



すいようにも工夫されている、と考察している（山田 2014; 星野 2015a）。

<sup>64</sup> 同じアンケートにて、筆者は在日ブラジル人信徒たちに各種日本語教室参加歴の有無と、今後日本語を勉強する意思があるかどうかについてたずねた（下記図を参照のこと）。参加経験については明確な差を見て取ることはできない。しかしながら日本語学習意欲については、はるかに M 教会信徒の方が高かった。これは「日本に居続けるための意欲」が強化された結果と見て取ることも可能ではないか」という指摘を、筆者は山田政信氏から受けた。

各種日本語教室参加歴(カトリック)		
ある	53	40.8%
ない	69	53.1%
回答なし	8	6.2%

各種日本語教室歴(M 教会)		
ある	24	39.3%
ない	33	54.1%
回答なし	4	6.6%

日本語勉強の意思(カトリック)		
現在している	25	19.2%
今後ある	62	47.7%
今のところない	34	26.2%
回答なし	9	6.9%

日本語勉強の意思(M 教会)		
現在している	8	13.1%
<b>今後ある</b>	<b>43</b>	<b>70.5%</b>
今のところない	7	11.5%
回答なし	3	4.9%

（図：市役所と各種団体が用意する日本語教室の利用歴と、日本語学習意欲についてのアンケート結果。 出典：2009年9月、筆者実施の調査票調査より）

<sup>65</sup> このような指導者の認識について、（筆者が話を聞いた）信徒たちからは、その認識を受容しているような側面を見せていた。

<sup>66</sup> 筆者は調査の中で、彼／彼女らにとって、震災後の日本に暮らすこととは、原発・放射能のリスクの中で暮らすことと同義に近いように捉えていることを、頻繁に聞き取るようになっていた。それほど原発や放射能を恐れる在日ブラジル人は、多数存在する。

<sup>67</sup> 「日本に居ざるをえない」という否定的な意義付けを行うのがイノウエである。日本との縁は「前世における罪」という抗えないレベルに措定され、聖職者も信徒もそれを償うために日本にいる。日本人の生まれ変わりであることすら認めながらも日本滞在が罰である同センターとイノウエについては、今後も考察する必要があるだろう。

## 5. 第5章 不況時における教会資源の可能性

### 5-0. はじめに

本論は在日ブラジル人に対して宗教集団が、在日ブラジル人社会にいかなる共同体を提供し、その共同体がどのような特徴（機能・構造）を持ちうるか、といったことの解明を目的の1つとしてきた。本論で再三取り上げている梶田孝道たち（2005）に「解体コミュニティ」の典型例—すなわち、人的資源（学歴・資金力）とも社会関係資本（コミュニティ内の紐帯の多さ・強さ）とも欠ける—とされてきた在日ブラジル人社会において、宗教は在日ブラジル人社会にいくつもの共同体を提供してきたことは、本論や他の研究が明らかにしてきたことである。しかしながらこの事実は、過小に見積もられてきた。これにはいくつかの理由が存在すると思われる。

まず、梶田らが「顔の見えない定住化」と表現した、「在日ブラジル人がどのような生活を営んでいるか」ということを、多くの日本人、特に地域住民はほとんど知らない、という事実から導き出せる。つまり多くの地域住民は、在日ブラジル人との間に社会構造的にも、そして心理的にも構築されたバウンダリーの彼岸にて、どのような生活世界が存在しているのか知らなかった。そして本論の今までの記述は、まさに在日ブラジル人の生活世界のただ中にて行われていることであつた。さらにいえば、そのバウンダリーは、日本のように宗教を忌避する傾向の強い風土の中において、より高くお互いを分け隔てることになったと思われる<sup>1</sup>。

そして日本の研究者たちに関しては、先行研究を参照するかぎり、筆者には「在日ブラジル人と宗教の関係について、問われなければいけない」と考えつつも、なかなか問われることがなかった、という印象を筆者は抱く。先行研究自体が、日本語で著されたものが少なかったことも関係しているだろう<sup>2</sup>。とはいえ、本論ではそれら日本人研究者によるものにあわせて、ブラジルやアルゼンチンの研究者たちによる研究<sup>3</sup>を参照して、そうした作業から在日ブラジル人の生活世界について考察を施すため、また在日ブラジル人社会の社会構造を把握するためには、宗教について考察する必要があることを提示してきた。

以上のことを踏まえつつ、本章では、まず事例に援用するために社会関係資本概念の整理を簡単に行う。ついで、宗教集団を行政やNPOといった日本の地域社会において在日外国人に対して施策を行う団体と同じレベルで議論するためのモデルを提示する。その上で、2008年から2009年にかけて不況下の愛知県豊橋市で、宗教集団が日本人社会から「顔の見える」状況下に置かれ、各教団間で協力が行われるとともに、非宗教的なNPOとともに「多文化共生」施策を行うために協働関係が構築された過程を報告・分析していく。

特に上記のような作業を通して、在日ブラジル人研究の文脈に、宗教に関わる事例を乗せていく意義を問うことが、筆者の問題意識の核心となる。これについてはすでに高橋典史と白波瀬達也が、筆者と近い問題意識を持って、いくつかの論考を発表している（白波瀬・高橋 2012; 高橋 2013, 2014b, 2015; 白波瀬 2013, 2014）。

今まで本論は、高橋（2015）がいうところの「宗教組織内〈多文化共生〉」に焦点をあてて論じてきた。たとえば「コンタクト・ゾーン」であり「多文化共生」の場所でもあるカトリック教会における信徒共同体の実践などは、あくまで1つの「教会」という組織内における実践についての記述であつた。しかしながら、本章では「宗教組織や信者（人

的資源)などをベースにして、宗教組織の枠を越えて社会の公的領域における「多文化共生」に参与する活動を行う「宗教組織外〈多文化共生〉」について、具体的な事例から論じることになる(高橋 2015: 79-80)<sup>4</sup>。

### 5-1. 本論で用いる社会関係資本概念について<sup>5</sup>

社会関係資本については、近年宗教(社会)学分野でも急速に参照されるようになってきている。特に2000年代中葉より、稲場圭信らを中心に組織された「宗教と社会貢献」研究会において熱心に議論が進められてきたが、その中において、稲場らとともに中心的役割を果たしている櫻井義秀によれば、宗教と社会関係資本の概念が邂逅したのは、ある意味必然的であるという。

櫻井によれば、現代社会では、特にグローバリゼーションやネオリベラリズムの進展により、世界の至る所で社会的排除という現実的な危機に対してどのように対処すべきか、という喫緊の課題が存在する。そこで、現代の社会理論・社会政策論で問われているのは、どのような実践によって社会関係資本を醸成・維持できるのか、という議論であるという。そこにおいて「全くゼロからオルタナティブな理論を創出する、実践を始める、精神的な主体を確立する」のはあまりに労力・コストが必要とされる。よって「既存の資源を利用するという意味で、一見、崩壊しかけているとみえる伝統的なもの」の再構築こそが戦略的にも求められるのではないかと櫻井は考察する。

そして櫻井は「ここに、宗教とソーシャル・キャピタル論が会う場」があり、宗教が現在でも「互惠性の倫理や相互の信頼の構築を究極的実在や超越的倫理を想定することによって可能」であるため、宗教がソーシャル・キャピタルを醸成し、人々の関係性を取り戻すことを可能にする、と論じる(櫻井 2011: 31)。櫻井のこのような見解を、筆者も積極的に支持する。

さて、今日の社会科学における社会関係資本論の隆盛を準備した研究者の代表として、ブルデューやコールマンといった、著名な研究者がしばしば取り上げられる(Bourdieu 1979=1990, 1986; Coleman 1988=2006)。そして彼ら、特にコールマン以降、社会関係資本論の展開過程には様々な論者が現れ、百花繚乱の様相を呈しているのは周知の事実である。

そのようなムーブメントの中に位置する一人、ロナルド・バートは、社会関係資本を創出すると信じられてきた二種類の相反するネットワーク構造—すなわち「閉鎖されたネットワーク」と「ネットワークにおける構造的隙間」—が、実は相補的に機能し合うことを指摘している。

ネットワーク閉鎖論から見れば、社会関係資本は相互に強く結合した要素間のネットワークによって作りだされる。他方、構造的隙間論は、分離している部分間を唯一自分だけが仲介し、結合できるようなネットワークによって社会関係資本が創出される、となる。しかしバートは、この一見矛盾した二者は実は止揚可能であり、構造的な隙間を橋渡しして仲介することが付加価値を生み出す一方、閉鎖性も構造的隙間の中に埋蔵されている価値を実現するために重要な役割を担う、と主張した(Burt 2001=2006)。筆者の理解では、これは社会関係資本論の代表的論者である、ロバート・パットナムが「結束(bond)」と「橋渡し(bridge)」と表現した、2種の社会関係資本と重なるものである

(Putnam 1993=2001, 2000=2006)。

このような認識を踏まえると、明らかに教団内の信徒共同体は、ある1つの価値観にもとづいた「閉鎖されたネットワーク」としての特質を持ち得ており、よって結束型社会関係資本が蓄積されやすいコミュニティであると措定できる。これまでの本論における議論を参照すると、カトリック教会は多文化共生を余儀なくされる「コンタクト・ゾーンとしての教会」になりやすいものの、種々の要因で凝集力を高めるように努めている。ペンテコステ派教会の共同体、心霊主義の共同体は、コンタクト・ゾーンが生成しにくい環境下にあるといえる。よって閉鎖的なネットワークであるのは間違いない。しかしながら、そこで蓄積された社会関係資本が、教会外の外部社会に露見する形で発揮されることは、きわめて少ないのが現状である。

先に結論めいたことを述べておけば、以下で取り上げる事例は、この閉鎖的ネットワーク内に埋蔵された、社会関係資本が発掘される過程そのものであるといえるのである。

## 5-2. 宗教と宗教研究は「多文化共生」と関係ないのか

序章でも述べたとおり、研究者によって等閑視されてきたのは集住地における宗教のプレゼンスばかりでなく、宗教に関する研究についても、である。

それでは、本論や他の在日ブラジル人と宗教にかかわる研究を、既存の在日ブラジル人研究に接合させたり、その研究文脈に位置づけることは本当に不可能なのだろうか。以上のことを考える上で、きわめて有効なのは、田島久歳と山脇千香子による、在日ブラジル人研究群のテーマを5つの分野に分類した論考である。田島と山脇は以下のように分類する。

- ①：国際労働力移動と国際化する日本の労働市場
- ②：日本の地域社会における外国人との「共生」
- ③：教育の「国際化」
- ④：日本に於けるデカセギのアイデンティティ問題
- ⑤：エスニシティ研究：日本におけるエスニック・コミュニティ形成の可能性

(田島・山脇 2003: 7)

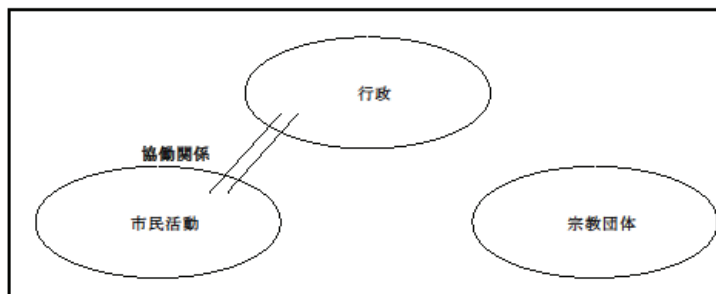
2003年の研究動向レビューとなるが、現在もこれら5つのテーマのどれかに特化して論じられるか、もしくはこれらの領域を横断しつつも、結果的にこれら5つのテーマの範疇内におさまる研究がほとんどといってよいだろう。

④の「アイデンティティ問題」について、本論4章では聖職者たちによって、教団維持のための戦略にもとづいた宗教的言説が「日本に対抗的でありつつも、日本のために日本に居続ける」といった集団的アイデンティティ(=メンタリティ)醸成の一因となっている可能性を指摘した。⑤については、本論における中心的な話題であろう。そして本章では④や⑤について踏まえながら、②について論じようとするものであり、また③は信仰継承に深く関わる話題となっており、すでに触れてきたし、6章にて集中的に触れる。このように考えると、本論含めて宗教研究は、今までの在日ブラジル人研究の文脈中に位置づけることが可能であることが分かるだろう。

②の議論に結びつけるために、筆者は以下のようなモデルを提示したい。ここでは仮に

「行政—市民活動—宗教集団モデル」と呼ぼう。つまり行政や市民活動（主に NPO 活動）は、地域において外国籍市民である在日ブラジル人に対して、「納税」や「遵法」といった「義務」を負わせているのに対して、種々の「サービス」（教育・医療などなど）を供する主体でもある<sup>6</sup>。そこに宗教集団を、自治体行政や NPO などの市民活動と同レベルで論じるために、在日ブラジル人に対してサービスを行う「アクター」の1つとして捉えるのである。

（図：行政—市民活動—宗教集団モデル 出典：筆者作成）



このようなモデルを設けることによって、どのような利点が見いだせるのだろうか。まとめると以下ようになる。

- ①宗教集団が供するサービスとしては「癒し・救い」、「モラルの付与」、「物的援助」などが考えられるが、それらがいかに行政や市民活動によって供されるサービスと異なるのか、という差別化がはかれる。
- ②アクター同士の協働の有無について明確に理解される。またその関係性の変遷を把握できる。
- ③他の自治体においても、このモデルを用いて行政・市民活動と宗教集団を同レベルにて論じることにより、各集住地域における行政・市民活動と宗教集団が供するサービスの差異、各アクター間の関係性の傾向・多様性などが把握できる。
- ④当然ながら、他のエスニックグループと宗教集団に関しても適応可能であり、よって比較が可能となる。

ただし、当然のごとく反論として「常識的に考えれば宗教集団が行政や市民活動と協働する可能性はきわめて低いと思われるのに、なぜありもしない現実を想定して分析するモデルを設ける必要があるのか」といったものが想起されよう。しかし実際には、ある社会変動を契機として、行政・市民活動と宗教集団が「協働」可能であることが示されたのである。そしてその変動とは俗にいう「リーマン・ショック」であった。

### 5-3. どのように、宗教集団は行政・市民活動と「協働」したのか

本章における具体的な事例となる地域は、豊橋市である。本事例で取り上げる時期は、2008 年後半になって不況の色が濃くなり、在日ブラジル人の中に困窮者が始めてから 2010 年までである。その間日本におけるブラジル人人口において、豊橋市は常に浜松市

について 2 位であった<sup>7</sup>。また 3 章で述べたとおり、在日ブラジル人社会に共同体を供する教会が、カトリック教会とペンテコステ派教会などを合せて 10 以上存在する、日本における在日ブラジル人集住地の典型例のような都市である。

さて、豊橋市において、この 2008 年後半に訪れた不況前に、行政・市民活動・宗教集団という 3 種の団体が連携して「多文化共生」活動を行うこと、つまり相互間のネットワークの存在が感じ取れる事例は、全くなかった。それは社会構造としての「顔の見えない定住化」といった様相が、地元住民だけではなく、在日ブラジル人たちにサービスを行う行政や市民活動主体へのインタビューを重ねる中で、ある意味「多文化共生」の最前線にいるような人材にすらあてはまったからである。特にエスニック・チャーチを筆頭とした在日ブラジル人に関わる宗教の動向については、あまり知識を持ち得ていないことが理解できた<sup>8</sup>。

しかし、2008 年後半になるとアメリカのサブプライムローンの焦げ付きに端を発した「リーマン・ショック」が発生し、引き続いて「トヨタ・ショック」が発生した。対岸の火事のように思われていたアメリカの金融危機は、日本経済、特に自動車製造を中心とした第 2 次産業にも深刻なダメージを与えた。前述の通り、東海地方は日本有数の工業地帯であり、自動車を中心とした製造業が集積する日本の工業の一大拠点である。日本、特に東海地方の経済は一気に傾いた。

こうした情勢下で、一番先に景気の調整弁として「ハケン切り」の憂き目にあったのが在日ブラジル人をはじめとした南米系外国人であった。これは 1 章で述べたとおりである。また、その影響を受けたのは外国人のみではない。「地域に生きる外国人」として、彼／彼女らに関わってきた外国人自治体行政・地域国際交流協会・市民活動・ボランティア・団地自治会の活動にまで支障が生じた。まさに「世界的経済恐慌は、多くの外国籍労働者の解雇を招き、日本での生活基盤を壊しただけでなく、地域社会への外国籍市民のソフトランディングをめざしたこれまでの試みが、巨大な力にねじ伏せられた状況」を生み出したのであった（名古屋国際センター 2009: 1）。

1 章でも取り上げた調査によれば、「いずれの調査も失業率は 40% 台という結果」がでていたとされる（樋口 2010: 53）。筆者も 2009 年の豊橋教会調査において、失業率を大まかに調査している。下記がその結果であるが、両教会ともに 40% 程度の信徒が失業しているという結果が出ている。未成年信徒<sup>9</sup>を除いても、およそ 3 割。失業率は異例な高さだと指摘できる。

（表：「現在仕事をしていますか」に対する各教会信徒の返答 出典：筆者質問票調査）

カトリック教会の信徒			M 教会の信徒		
している	73	56.2%	している	35	57.4%
していない	54	41.5%	していない	25	41.0%
回答なし	3	2.3%	回答なし	1	1.6%

このような状況を重く見た豊橋市では、2008 年後半関係者たちが集まって、数度に渡って「日系派遣社員解雇による情報交換会」が行われ、対策が練られていた。たとえば 2008 年 11 月豊橋市役所で行われた「第 2 回日系派遣社員解雇による情報交換会」には、

豊橋商工会議所業務推進部長、豊橋公共職業安定所次長、豊橋市国際交流協会事務局長、愛知県多文化共生推進室主任主査、人材派遣業者代表者5名、ブラジル人学校校長2名、カトリック教会信徒共同体より在日ブラジル人信徒1名、ペンテコステ派6教会より在日ブラジル人牧師6名、豊橋市より工業勤務課1名、住宅課2名、学校教育課1名、広報広聴課1名、国際交流課（現多文化共生国際課）3名、在日ブラジル人への就労支援を行ってきた日本人NPOから1名、「グループP<sup>10</sup>」よりブラジル人9名、といった人々が出席した<sup>11</sup>。グループPからの出席者は、豊橋や近郊に在住する在日ブラジル人の中でも、企業家コミュニティに属する人間たちであると考えられる（詳しくはグループPに関する註を参照のこと）。以上のメンバーを一瞥すると、行政、人材派遣会社などがきわめて現実的な対応を探るための会議に、在日ブラジル人の聖職者および信徒が参加していることが分かるだろう。

そして一連の会議を端緒として、グループPと国際交流協会による食・住に困窮する外国籍住民に対しての「物資援助プロジェクト<sup>12</sup>」が立ち上がった。具体的には、市民や慈善団体などから生活物資の寄付を募り、グループPや国際交流協会が受け皿となって、支援物資を受け取る。国際交流協会は物資を全てグループPに無償で委ねる。また、グループPは、物資を集めるイベントを数度企画した<sup>13</sup>。そしてグループPはそれらの物資を外国籍住民のボランティア（この場合、個人ボランティア）と、いくつかのキリスト教会や心霊主義センター<sup>14</sup>に譲渡して配布を依頼する形をとった。つまり、グループPが中間支援団体となって、教会と「連携」して「外国人に対する緊急支援」事業を行ったのである<sup>15</sup>。この中には、3章と4章で取り上げたカトリック教会とM教会も、当然ながら含まれている。

#### 5-4. 非宗教的グループPの意義—G氏の言葉から—

自治体行政や市民活動から埒外と思われていた宗教集団が、いかにしてこの事業に参画・動員されていったのか。以下ではこの事業を実際に企画し実行したグループPのG氏（在日ブラジル人女性）へのインタビューを行ったことがある。ちなみにG氏は1990年に「デカセギ」として来日し、すでに在日歴は20年をこえており、日本語も流暢に操る。配偶者は非日系であるブラジル人で日本語に堪能で、定職に就いている。1人の子どものも、日本の教育を受けて日本語とポルトガル語を流暢に操り、現在定職に就いている。G氏の家庭構成は以上のようになっている。国際交流協会のスタッフを務めながら、グループPの理事を務める彼女は、豊橋市に在住する在日ブラジル人の中でも、最も日本人に知られ、自治体行政や市民の活動について熟知している人間であると思われる。少しく彼女の言葉を取り上げてみよう。

私はカトリックですが、正直それほど熱心ではありません。日本に来て、さらに教会に行かなくなりました。両親は仏教です。

ペンテコスタルや他の教会の数なんて今まで考えたこと、ありませんでしたよ。どうやらそんな教会があるらしいとか、あの人はあそこの信徒らしい、という話は聞いたことがありますけれど。そんな話に深入りしたことはなかったですね。

ブラジル人にとっては、宗教と政治とサッカーは話がもめる原因となりますから。

あえて話そうなんて思わないし、どの宗教を信じているよりその人が信用できるかが重要です。

この言葉から分かるように、名目上のカトリック信徒であるが、日本では教会に通っていない G 氏は、20 年以上も日本にいたのにもかかわらず、今回の物資援助プロジェクトが決まるまで、カトリック以外にどのような教団が日本に、そして豊橋に存在するか詳しく知らなかった。そして彼女は物資援助プロジェクトを行う際、諸教団の人間に対して説明会を行うときに「最初、色々な教会、特にカトリック以外の人が集まってくるのが怖かった」と不安を感じていたことを素直に吐露する。「しかし、いい人が多くて助かりました」という言葉には、それこそ多くの日本人のように「宗教をやっている人は怖い」という漠然とした宗教に対する不安を抱えていたことを示している。

しかし、彼女は宗教の機能・役割については否定しない。そして困窮している人たちに物資を届ける際に、その配布拠点としての機能を教会が持ち合わせていることを、すぐに思いついたという。「困っている人たちは、教会に助けを求めにくくじゃないですか」と G 氏はいう。

G 氏いわく、グループ P は困窮している人たちに物資を渡したくても、常時物資援助プロジェクトに関われる人手が確保できない。それに対して、教会などの教団には実際に困っている人がおり、信徒共同体が形成されており、人手を確保することができる。このようにグループ P と各教会間に相補性が成立することもすぐに悟り、早速行動に移した結果が、この物資支援プロジェクトであった。

そして、諸教団の人間を集める際には、G 氏を含めたメンバーが知っている人間、他の知り合いが知っている人間など、あらゆるルートを使った。そしていざ、教会の人間を呼んでこのプロジェクトの趣旨を説明した後、G 氏は以下のように述べたという。

宗教の違いに関係なく、集まって協力して、自分の教会の信者さん以外にも、食料や物資を渡してもらえますか。

結果として、カトリック教会と M 教会を含めた教会が 7 つ、心霊主義センターが 1 つ、計 8 教団が参加することになった。G 氏は、この 8 つの教会の対応、そして新たな相互関係が生まれたとき「喜び」とともに「感謝」という感情が生まれたという。「違う教団同士でも協力する、とってくれた。不況だからこそ、困っているときだからこそできたネットワークです」と G 氏は言う。

グループ P は、毎年 9 月に「豊橋ブラジル day」という祭りを主催してきたが、G 氏個人は開催するかどうか迷っていたという<sup>16</sup>。「これだけ暮らしが厳しい中、フェスタなどやっていいのでしょうか」と逡巡していたという。ただ、グループ P 内には「このような厳しい情勢下だからこそ、元気を出してやるべきなんじゃないのか」という意見が出たため、2009 年も開催することにしたという。その代わりに「外国人への緊急支援に対する感謝祭」という副題を付けることにしたという。「日本人、ブラジル人問わず協力をありがとう、という感謝の気持ちです。そして感動です。それしかありません」と G 氏は述べる。



(写真：日本人からもたらされた支援物資の数々 グループPのG氏より提供)



祭り当日でも、現在も随時遂行中の支援物資の受け付けブースは作られていた。また利益は全て支援物資を購入するための費用とすることも決まったという。そして M 教会青年部は、いつも教会でレクリエーションとして行っていたダンスを、イベントステージで披露していた。牧師夫婦はそれに同行し、支援物資の受け付けブースで手伝いをしたという。またカトリック教会の信徒共同体からも、スタッフとして参加する者もいた。筆者は確認できなかったが、G氏によれば他の教団関係者も参加してくれたそうである。

物資の受け付けは、2008年の12月20日から始まり、2009年3月31日までに255件の寄付があったという。それに対して配布件数は、326家庭、1,138名までに達したという。このうち、カトリック教会が133家庭、443名に物資を配布しており、V教会は31家庭、108名に配布した。8つの教団と3人の個人ボランティアが物資配布のアクターを務めた。そのなかでも配布件数ではカトリック教会が1番多く、M教会は4番目であった(教団に限れば3番目に多い)<sup>17</sup>。



(2009年豊橋ブラジル Day のチラシ 出典：グループPのG氏より提供)

## 5-5. 事例の考察・分析

以上の事例から判明することをいくつか列挙してみよう。

- ① 行政から資料が提供されたので、事業内容は行政が把握した上で行われていたことがわかる。
- ② よって、ある種の「多文化共生」施策に教会が参加したといえる。
- ③ グループP自体では、外国籍住民に対して物資配布をしなかった。
- ④ G氏は「ブラジル人は困ったら教会に行くのが普通である」と認識し、配布を行う団体として教会はすぐに決定した。
- ⑤ G氏の話聞く前から、もしくは聞いた後でも、参加を見送った教会も存在した<sup>18</sup>。
- ⑥ ペンテコステ派教会は、4章で説明したとおり以前から交流があった可能性が高いが、カトリック教会とペンテコステ派教会と心霊主義センターが一同に会して同じプロジェクトに参画するというのは、はじめてだった（非宗教集団のグループPがインターフェースとなった教団間協力の実現）。
- ⑦ グループPによる「豊橋ブラジル day」のイベントに、はじめて配布先の教会の信徒コミュニティのメンバーや聖職者たちが参加した。

不況が到来することで、今回の物資援助プロジェクトが計画された。このプロジェクトでは、特定の教団に依拠しない、つまり宗教色のない、行政・国際交流協会から可視状態にあり、密接な関係のもとにある在日ブラジル人を中心としたグループPが主体となって、援助を行うことが決定された。配分などもグループPと諸教団がお互いに協議したのだという。

これはグループPの豊橋市における在日ブラジル人全体に対する「代表性」が保証されないことを証明する。グループPが企業家コミュニティであり、エスクラス化した「労働者としての在日ブラジル人」とは異なることを、強く印象づけている。

それに対して、宗教集団は宗教的信念にもとづいた「エスニックな空間」としての結束型社会関係資本を「労働者としての在日ブラジル人」に提供し、なおかつそれには「癒し」や「救い」、「モラルの付与」・「物的援助」といった要素も織り込まれていた。一見、まったく同じ在日ブラジル人のコミュニティのように思われるが、異なった原理によって生成し、異なった人びとを束ね、異なったサービスを供する集団なのである。

そして、今回の事例においては教団同士がある種の「協働」を行う契機として、非宗教的なグループPの存在は非常に重要だった、という論も導き出せる。なぜなら、「宗教市場」の色濃い在日ブラジル人社会においては、「掘り崩されるカトリック」と「掘り崩すペンテコステ派」といった対立軸が存在し、そして数的に少数で「私秘的なサークルである「心霊主義」」という事実が存在することは、2章、3章、4章に渡って説明したことから明らかである。

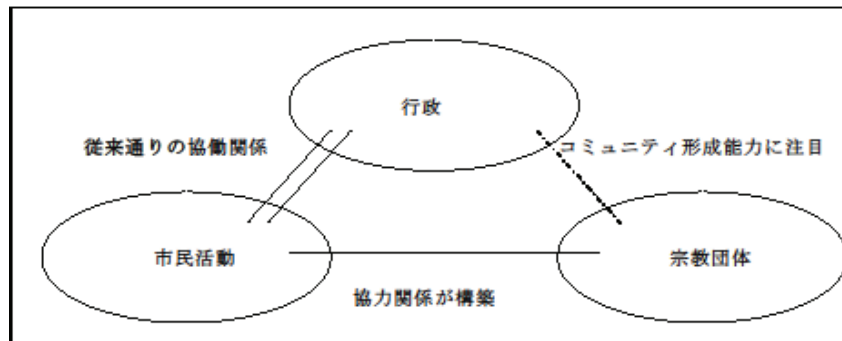
この事実在即して考えれば、その対立や私秘性によって宗教集団同士が自ら「協働」するといったことは不可能に近い。よって、グループP、特にG氏を介した橋渡し型社会関係資本が構築されなければならなかった。つまり、グループPは豊橋近郊の在日ブラジル人社会全体を代表することはない。しかしながら、広く宗教集団や個人ボランティアたち

をネットワーキングできるインターフェースの役割を果たしたことになる。つまり宗教集団とグループPはこの事業において相補的であった。

さらにこの事例において、最も「メリット」を享受したと考えられるのが、自治体行政と国際交流協会である<sup>19</sup>。今回の支援で、おそらくカトリック以外の在日ブラジル人が信仰する宗教の存在に対する認知が深まったものと思われる。

また、支援物資の配布先としての教会が機能したことにより、在日ブラジル人を集めることができる「コミュニティ・センターとしての教会」という認識を持つことになった。そしてなによりそのような諸教会に対して、グループPを介することで、コンタクトを求めることが可能になったのである。つまり、今回の不況は、緊急時には「行政—市民団体—宗教集団」へと連なるネットワークを動員可能にしたとも考えられよう。つまり自治体行政側から見れば「顔の見えない」領域にあって、基本的に「ノータッチ」であった宗教集団との接続回路が構成され、しかもその集団内に「埋没」していた結束型社会関係資本を、不況によって生まれたプロジェクトが契機となって、（二次的ではあるが）動員することが可能となったのである。

すでにヤマグチ（2003）や森（2007）にて「多くのエスニック・コミュニティは地域の在日ブラジル人全てを代表しているわけではないし、それらが糾合する可能性も低い」という限界が示されている。今回の事例はあらためてその限界が示されたともいえる。しかし宗教集団に限れば、社会情勢や参画する団体間での相互努力がなされれば、「顔の見える」形で諸団体が糾合される可能性が示されたともいえる。



（図：物資援助プロジェクト中の行政—市民活動—宗教団体モデル 出典：筆者作成）

## 5-6. 結語

その後「行政—市民団体—宗教集団」へと連なるネットワークがどうなったのだろうか。2010年に再訪した際には「もう落ち着いたので（宗教団体とは）連絡は取っていませんよ。ほとんど物資もきませんしね」というG氏の言葉があった。これは動員の際に用いられたグループP—宗教集団間の「弱い紐帯」が、一時期に賦活化しただけであり、現在も極めて弱い紐帯のままであることを示している（Granovetter 1973=2006）。つまり、紐帯の質が変化し「顔の見えない」領域から「顔の見える」領域に宗教集団が置かれた状態は、恒久的ではなかった。再び在日ブラジル人たちの宗教と信徒たちは日本人から「顔の見えない」領域へと後退したといえる。

しかしそれが、「顔の見えない」領域への注目が薄れて良いことには繋がらない。施策

において示された教会資源の可能性は、「顔の見えない」領域において教会が有効な資源であることから十分に示されたといえる。つまり在日ブラジル人たちのコミュニティについて調査・研究を行うのであれば、今まで調査されてこなかった宗教集団において形成されているコミュニティを、調査・研究する必要があることが判明したのである。この支援プロジェクトを行う際に、諸教会における活動がベースとなつて行われた点、また諸教会の動員過程を確認すれば、その必要性は明らかである<sup>20</sup>。

## 註

<sup>1</sup> しかしながら、梶田、樋口とともに『顔の見えない定住化』を著した丹野清人により、リーマン・ショックから数年間の間に、集住地域の地域自治体が在日ブラジル人の生活実態をほとんど把握するようになった事実を指摘している。これを丹野は「上からの顔の見える化」と呼んでいる（丹野 2015）。しかしながら、地域自治体が在日ブラジル人とかかわる宗教集団の詳細について把握しているかどうかは、不明瞭のままである。

<sup>2</sup> 当然ながら渡辺雅子、樋口直人、山田政信らの研究を指している（渡辺ほか 2000; 樋口 1998; 山田 2008b, 2010a, 2010b, 2011, 2012, 2014）。

<sup>3</sup> たとえば、マツエ、ショウジ、ケーロ、アラカキといった研究者によるものである（Matsue 2006; Quero 2007; Shoji and Quero 2014; Shoji 2008a, 2013; Arakaki 2009, 2013, 2014）。

<sup>4</sup> 高橋はこの「宗教組織内〈多文化共生〉」と「宗教組織外〈多文化共生〉」について、「あくまで理念的に設定したものであり、現実の個々の宗教組織の現場においては、必ずしも両者は明確に峻別できるものではないだろうし、また両者が同時並行的に進展するわけでもない」（高橋 2015: 80）とする。高橋の言うとおりに、しばしば現実では伴って進行する場合もあるだろう。たとえば筆者が調査した事例では、両者はきわめて連関した営みであることも看取できた。カトリック教会が物資支援プロジェクトに参画しながら、同時進行で独自の物資支援を困窮した在日ブラジル人に行っていた際には、実践する在日ブラジル人信徒共同体リーダーの傍らには、信徒会長以下、日本人信徒の姿があり、協力を惜しむことはなかった。このような事実は、「宗教組織内〈多文化共生〉」と「宗教組織外〈多文化共生〉」が、連関性のある事象となりうることを示している。

<sup>5</sup> かつて筆者は、弓山達也との共著にて、東日本大震災に対する大正大学の取り組みと、大学が運営に関与する学外コミュニティスペースの利用者コミュニティの取り組みを取り上げたことがある（星野・弓山 2013）。そこで筆者（星野）は簡単に社会関係資本概念の整理を行った。本節の記述がその部分と重なることを、あらかじめ断っておく。

<sup>6</sup> 筆者は別稿にて、なぜ自治体と市民活動団体、特に NPO が連携を強固にしてきたかについて考察した（星野 2009）。そこでの議論をまとめると、外国籍住民が増加することによって地域が直視せざるを得なくなった問題は、「ゴミの分別」、「外国籍住民の犯罪」といったものから、「外国籍住民子弟の不就学」、「社会保険への未加入」といったものまで多種多様である。当然ながら、自治体行政の単一部署では対処不可能な領域の広がりを持つ。よって自治体行政というマクロなレベルで一括りにするとしても、その内部には多様なアクターの存在がある。これら行政のアクター間にあつて、アマルガムのように機能するのが各自治体行政に設けられた国際課、多文化共生推進室、といった部署になる（豊橋市の場合、「多文化共生・国際課」である）。一方、「市民活動」という単語が市井で聞かれるようになったのは、阪神・淡路大震災以降であると言われる。1995 年、震災の際に全国各地から駆けつけた多数のボランティアによる救援活動が行われた。この事例が「市民活動」という単語の社会的認知を進ませた、というわけである。その気運の高

まりを受けて 1998 年に成立、施行されたのが「特定非営利活動促進法」（通称「NPO 法」）である。「NPO 法」のもと、第一セクターの一部である自治体行政と第三セクターの NPO 団体とは、対抗的關係ではなく補完的關係が結ばれるようになった（駒井 2004）。また山本かほりと松宮朝によれば、基礎自治体としての市区町村は、国や県の完全なるエージェントとしてではなく、国や県からは相応の独立性を保ったまま施策を展開している。そして地域を「場」と設定して、地域の団体と連携することに重きを置いて、施策を講じざるを得ないということである。豊橋市などの各自治体行政による施策の特徴とその差異というものは、おのおのの自治体行政自体の相違に由来するものもさることながら、地域の市民にも大きく依存するということなのである。各自治体域内での「多文化共生」施策に取り組む際には、その地域における市民の人的資本と社会関係資本に恵まれている必要があり、自治体行政はその条件に大きく左右されるわけである（山本・松宮 2007）。以上のような理由で、自治体行政と NPO などの市民活動は、密接な連携が必要となるわけである。

<sup>7</sup> 「外国人集住都市会議」ホームページの「関係都市」の項目より（<http://www.shujutoshi.jp/index.html>、2009年8月、2010年8月、2011年5月アクセス）。

<sup>8</sup> 筆者は修士論文を執筆する際に、2008年より豊橋市、豊橋市国際交流協会、いくつかの NPO に対して訪問調査を行い、なかでも日本語教室を行う NPO については、職員となってなかば参与観察の形で関わってきた。現在も名義上社員となっている。

<sup>9</sup> 未成年信徒は、カトリック教会で 19 名、M 教会で 11 名であった。

<sup>10</sup> グループ P は、「ブラジル人市民と日本人市民との交流・共存、行政とブラジル人とのパイプ役」（豊橋市 2009: 34）を期待され、外国籍住民と日本人による相互行為の結果として、2004年に成立した団体である。2008年6月には NPO 法人格を取得している。以下に拙稿に載せたグループ P についての説明を要約して掲載しよう（星野 2009: 27-28）。グループ P の設立時には、従来は、日本人社会からは「顔の見えない」領域であるとされた、在日ブラジル人たちのネットワークの一部が動員された。一部のメンバーに関しては、日本人社会からの意向も反映されたようであるが、多くのメンバーは在日ブラジル人のネットワークが駆使されて集められたということである。このように成立したグループ P は、日本人社会、特に自治体行政から常に可視化の状態にあり、自治体行政に認知され、自治体行政が持つ資源を動員することができ、在日ブラジル人たちに対してパフォーマンスである、豊橋における在日ブラジル人を中心とした団体であった。グループ P は市役所内の多文化共生・国際課内に事務局を設置し、さまざまな事業を展開している。このグループが配布している案内資料によると、その内容は大まかに、①ブラジル人市民と地域住民の相互理解を深める交流、②行政サービスの情報提供、③児童生徒や不就学の子どもへのサポート、④スポーツ交流・懇談会・研究会・講習会の開催の4つであるという。以下の図は 2008 年における、具体的な事業の一部を筆者がかいつまんで列記したものである。

ウェブラジオ局の開設とラジオ上での市政情報の提供	市からの委託事業
豊橋ブラジル day の開催（お祭り）	
出張ブラジル領事館	国際交流協会と協力事業
ブラジルの映画祭	
日本文化講座	
ブラジルでの事業アドバイス講座	
公立学校に通うブラジル人子弟へのポルトガル講座	
市の多文化共生・国際課のフロアーアシスタント	市からの委託事業

広報のポルトガル語翻訳業務	市からの委託事業
市長と外国籍住民が語る会	市からの委託事業
サッカー・フットサルによる交流	一部市からの委託事業
税務相談会	国際交流協会と協力事業
バレーボール親善試合	ブラジル系の銀行主催事業
大使館・領事館からの協力要請	大使館・領事館主催への協力

上記の表を一見して明らかなのが、自治体行政（もしくは国際交流協会）との関係の深さである。例えば、グループPの理事長には、グループ設立時の市長と強いつながりを持っていたブラジル系食品会社の役員が就任し、現在の副理事長には国際交流協会のスタッフをつとめる女性が就任している。独自事業でも、多くのエスニック・ビジネスの担い手を豊橋ブラジル Day のスポンサーに迎えたり、在日ブラジル大使館・在名古屋ブラジル領事館などブラジル政府機関とも密接な関係を築いたりするなど、豊富なネットワーク資源の存在が背後に見て取れる。他の自治体では、グループPのように自治体行政と在日ブラジル人の相互行為のもと、行政から「見える」形での組織化が進んだ例として、浜松市の「外国人市民会議」、豊田市の「日伯協会」などがあげられる。しかしながら、グループPを「豊橋市に在住する在日ブラジル人の代表」と捉えるのは難しいことも、考えておかなければならない。それはこのグループに限った問題ではなく、あらゆる在日ブラジル人のアソシエーション活動にいえ問題である。たとえばヤマグチは、豊田市の巨大集住団地での調査をもとにして、日本人社会から見ると均質に思われがちな「ブラジル人コミュニティ」内部の異質性に言述している（ヤマグチ 2003）。森千香子も、「日本人に自明視される「エスニック・コミュニティ」も、その内部は出身地での階層や日本での状況などによって断片化されがちである」という（森千香子 2007）。梶田らは、分断されたブラジル人内部を「氷山の上」と「氷山の下」と表現していた（梶田ほか 2005）

11 カトリック教会信徒I氏より提供された、資料「第2回日系派遣社員解雇による情報交換会出席者」より。

12 この事業自体は状況が落ち着いてからは、自然に終了した形となっている。ちなみに現在もその詳細について記されたビラが、豊橋市国際交流協会ホームページに掲載されている。（<http://www.toyohashi-tia.or.jp/shien-busshi-kifu.pdf>、2015年8月アクセス。）

13 筆者は2008年12月23日に豊橋市内で開かれた、グループP主催のクリスマス・パーティーに参加した。そこには当時の豊橋市長、在日本名古屋ブラジル領事館総領事も参加していた。このような事実も、グループPがいかに在日ブラジル人社会において一握りと目される、階層上位の人間がメンバーとなっているコミュニティかを証明しているだろう。

14 なお、創価学会など、在日ブラジル人信徒が信仰すると思われる日系宗教は、グループPの配布先リストに認められなかった。グループPの成員とパーソナルなネットワークが存在しないか、グループPに在日ブラジル人に配布する機能を認められなかったのか、それともグループPが認知していなかったのか。調査では明確な理由が判明しなかった。

15 グループP配布資料「外国人に対する緊急支援・皆様のあたたかいご支援ありがとうございました」（2009年）を参照した。

16 2015年現在、このイベントは行われていない。

17 数値等は豊橋市多文化共生・国際課より筆者に提供された資料による。また、カトリック教会では、「信徒共同体が調達した物資の方が、遙かに多いし、沢山配布したんですよ」（カトリック教会ブラジル人信徒のM氏）という。M教会についても「自分たちで集めた量の方が多いと思います」というK牧師の答えをもらった。

18 在日ブラジル人に対してかなりの凝集力を誇ると見られる、いくつかのペンテコステ派教会が参加していない。その事実はG氏も認めていた。

<sup>19</sup> 逆にいえば、在日ブラジル人、特に各宗教集団の信徒になるような層にとって、自治体行政や市民活動団体などは、限られた人間のみが利用するものなのかも知れない。市役所については、多くが公営住宅で暮らし、教育の問題をかかえ、他にもさまざまな軋轢にさらされやすい外国籍住民である彼／彼女らの半数近くが「利用したことがない」と答えている。日本語教室は、2009年8月～9月の時点で、豊橋国際交流協会と、NPO団体2団体が、市内各所で開催していた。そして多くのブラジル人がその必要性について強く感じていることが分かる。しかしながら、参加したくてもできない、といった状況が生み出されているようであった。これは多くの先行研究で、主に就労時間などの影響によるかと考えられる、などとされているが、今後も考察しなければならない問題であろう。

市役所の利用歴(カトリック)		
諸々の手続き	22	16.9%
相談	25	19.2%
その他の用事	19	14.6%
ない	53	40.8%
回答なし	11	8.5%

市役所の利用歴(M教会)		
諸々の手続き	9	14.8%
相談	10	16.4%
その他の用事	7	11.5%
ない	29	47.5%
回答なし	6	9.8%

各種日本語教室参加歴(カトリック)		
ある	53	40.8%
ない	69	53.1%
回答なし	8	6.2%

各種日本語教室歴(M教会)		
ある	24	39.3%
ない	33	54.1%
回答なし	4	6.6%

日本語勉強の意思		
現在している	25	19.2%
今後ある	62	47.7%
今のところない	34	26.2%
回答なし	9	6.9%

日本語勉強の意思		
現在している	8	13.1%
今後ある	43	70.5%
今のところない	7	11.5%
回答なし	3	4.9%

(図：市役所と各種団体が用意する日本語教室の利用歴と、日本語教室への参加意思(再掲)。 出典：2009年9月、筆者実施の調査票調査より)

<sup>20</sup> このような小括は、そもそもグラノヴェッターが「弱い紐帯」概念を提示した際に、弱いとされる紐帯が、ひとたび動員されたときにネットワークの広がりについて注目し、評価したところからも、筆者は妥当と考えている(Granovetter 1973=2006)。

## 6. 第6章 在日ブラジル人と教会の今後—オルタナティブの萌芽—

### 6-0. はじめに

各章で取り上げたが、日本の宗教研究の歴史において、人の移動とそれに関わる宗教についての研究は、メインストリームには位置しないものの、継続して研究されてきた分野と考えてよいだろう。いくつもの先行研究の存在を指摘することができるが、もっとも大きな結実の一つとしてあげられるのが、1970年代から80年代にかけて東京大学柳川啓一研究室と東京教育大学（当時）森岡清美研究室を中心にして行われた、ハワイ・北米地域の日系宗教についての共同調査プロジェクトと、そこから研究を発展させていったメンバーたちによるアウトプットの数々だといえよう<sup>1</sup>。

メンバーの一員であった井上順孝は、ハワイに渡った日系宗教の宗教者たちが、言語と信仰継承・定着の問題に苦しんでいる、という見解を提示している。井上によれば、初期にハワイへと移住した日系人を布教する際には、当然ながら日本語で行うことにまったく問題が生じなかった。しかし、メンバーが調査した時期（70年代後半）においては、すでに日系3世、4世を中心に布教しなければならず、英語による布教が必須であったという。さらに、言語の違いも関係して生ずる世代間意識のギャップも、全世代布教を考える上で等閑視できるものではないとしている。また、英語によって語られる教義が本来の教えに合致しているのかどうか、という問題も存在すると指摘している（井上 1978, 1985）。以上を換言すると、井上は言語の問題を、「経年的世代的変容」に関わる側面と、それに付随して生起する「教えの真正性」の側面、という二つの側面から問題であると論じている。

井上のみならず、いままで数多くの研究で、言語に関わる経年的世代的変容に対する対応と、教えの真正性の問題は取り上げられてきた。たとえば寺田喜朗は、台湾における生長の家の展開において、『生命の実相』などの教団にとっての重要文献は、日本語で読まなければならない真の意図は理解できない、とする台湾人信徒の存在を明らかにしている（寺田 2009）<sup>2</sup>。上記のように、本章でも日系ブラジル人と彼／彼女らが通う宗教教団の事例を通じて、いま一度この問題に光をあてようとする。

とはいえ、本論ではすでに訪れつつある変容に対して、教団や信徒がどのような対応を取りつつあるのかを、断片的には論じてきた（2章、3章、4章）。本章では、上記のような変容を眼前の課題として捉えつつも、前述したような事例とは違った、信徒と教団の姿を事例として取り上げる。言語と信仰継承をめぐって、教団の規模やそれに付随した特徴によって教団が選択する言語使用の戦略も異なるし、信徒側の選択も変わってくる。実際の事例でそれを確認しながら、最後に教団と信徒の今後について試論を述べたい。

### 6-1. 本章の前提となる事項—ブラジル人学校とその生徒の減少—

2009年2月28日、愛知県名古屋市の「ウィルあいち」にて、外務省・愛知県・IOM（国際移住機構）共催シンポジウム「外国人受入れと社会統合に関する国際シンポジウム」が開かれた。まさに不況の最中行われたシンポジウムで、登壇者である大学教員が、日本のブラジル人学校の窮状を訴え、同じく登壇していたオーストラリアの地方政府職員が、そのあまりの窮状に驚くという一幕があった。ちなみに同時期の静岡県湖西市のブラジル人学校では、2008年前半には200人いた生徒が、60人にまで減少する、という危機を

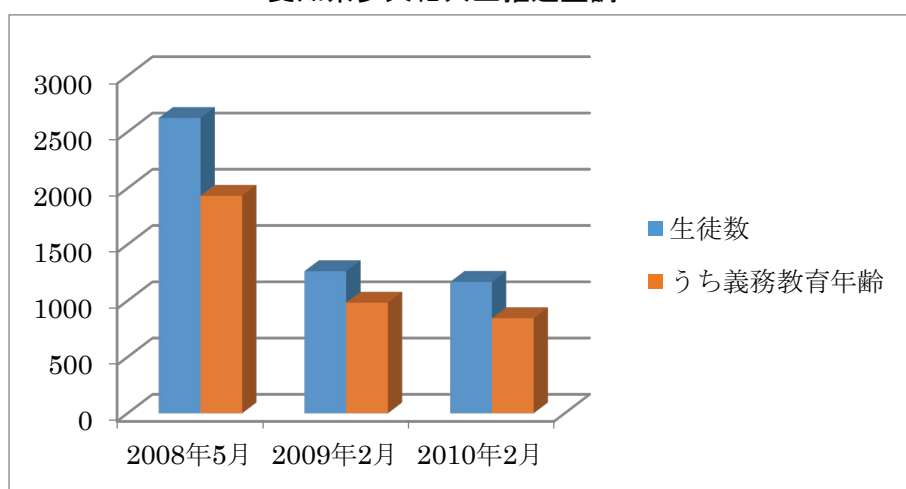


迎えていたことは前述したとおりである。

この時期のブラジル人学校の窮状を客観的に示すデータも存在する。愛知県多文化共生推進室は、ブラジル人学校に通う子どもたちの在籍状況や学校の経営状況の変化について、実態を把握するために、愛知県内のブラジル人学校 14 校に対して調査を行ってきた。以下が 2010 年 3 月 23 日付で公開されたデータである。

愛知県内ブラジル人学校 14 校の生徒数(2008-2010)			
	2008 年 5 月	2009 年 2 月	2010 年 2 月
生徒数	2,624	1,262	1,167
うち義務教育年齢	1,932	982	844

愛知県多文化共生推進室調べ<sup>3</sup>



(上記表より、グラフは筆者作成)

ならば、減った児童の行方はどこになるのだろうか。この窮状に際して調査を行った文部科学省の「ブラジル人学校等の実態調査研究結果」(2009 年)によれば、全国のブラジル人学校に通う生徒数が、2008 年の 6,373 人から 2009 年には 3,881 人になり、約 40% 減という大幅な減少が見られた<sup>4</sup>。そして学校に通わなくなった理由として、約 40% が「本国に帰国」、約 35% が「自宅・不就学等<sup>5</sup>」、約 10% が「公立学校へ編入」、約 3% が「他のブラジル人学校等へ転校」とあった。

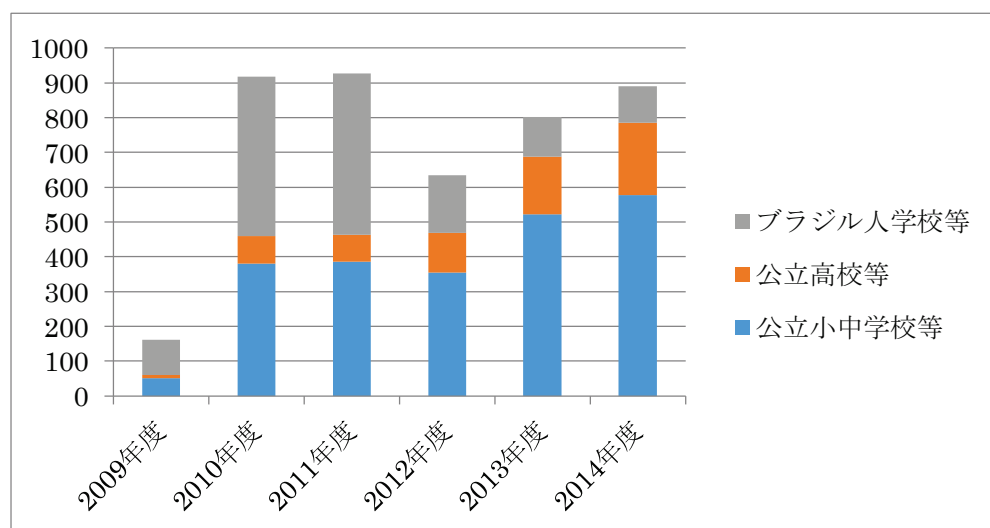
このデータにて憂慮すべきことは、「帰国」という選択肢に次いで、「自宅・不就学」が来ていることであろう。もともと在日ブラジル人子弟の不就学問題は、教育学などの分野における在日ブラジル人研究にて盛んに議論されており、その深刻さが知られていた(池上編 2001; 小内編 2009; 志水 2008; 渡辺ほか 2000、など)。かねてから在日ブラジル人学校は、各公立学校における適応に問題を抱えた生徒たちの「受け皿」的役割すら果たしていた。よってそのような在日ブラジル人学校が不況下において苦境に陥ったため、不就学問題はよりシビアな問題として立ち現れたのである。

ここで展開されたのが、「定住外国人の子どもの就学支援事業(通称:虹の架け橋事業)」である。これは「2008 年秋の「リーマン・ショック」に端を発する世界的な景気後退により、日系ブラジル人等の定住外国人の子どもたちの就学が不安定化したことへの緊急対

応として 2009 年度より始められた事業です。文部科学省からの拠出を受け、国際移住機関（IOM）が事務局となり、基金の運営と事業の実施を担当した（マ）」という（国際移住機構 2015: i）。この事業の目的は、おもに①このような子弟の居場所作り、②日本語指導、③母語指導補助と、④公立学校への円滑な転入の促進である（国際移住機構 2015）。この事業における最終的なゴールは④であることは間違いないであろう<sup>6</sup>。以下にその結果を記しておこう。

「虹の架け橋事業」就学先内訳総数				
	公立小中学校等	公立高校等	ブラジル人学校等	合計
2009 年度	50	10	102	162
2010 年度	381	79	457	917
2011 年度	386	77	464	927
2012 年度	355	113	167	635
2013 年度	522	166	114	802
2014 年度	578	207	105	890

国際移住機構 (2015: 46)



この表からは、「虹の架け橋事業」の利用者においては、2010 年度、2011 年度はブラジル人学校への就学者が多いものの、それ以降は俄然公立学校への就学者が多いことが分かる。

つまり、このような不況を契機にして、政策的な後押しと、また親世代の経済的な理由からも、子弟の就学先の変容（エスニック・スクールから公立学校への転校の増加）が明確になってきた。たとえば、浜松市の 2006 年度、2010 年度、2014 年度の調査によれば（浜松市 2006, 2010, 2014）、2006 年度の調査では、外国人学校の小学校、中学校の在籍もしくは卒業者は、第 1 子で 30.5%、第 2 子で 24.5%であり、日本の小・中学校の在籍もしくは卒業者は、第 1 子で 19.8 %、第 2 子で 18.0 %であった。ところが、2010 年度になると第 1 子、第 2 子ともに、日本の小・中学校に就学しているとの回答（第 1 子

63.2%、第2子 67.1%) が、外国人学校に就学している回答(第1子 24.3%、第2子 18.8%) を上回った。そして 2014 年度になると、第1子、第2子ともに、「日本の小・中学校に就学している」との回答(第1子 64.5%、第2子 69.6%) が、「外国人学校に就学している」との回答(第1子 13.5%、第2子 10.1%)を上回り、より公立学校への就学率が高まっていくのである<sup>7</sup>。

当然ながらこの傾向は、移民第二世代以降のバイリンガル化、もしくはモノリンガル化を進めることになるし<sup>8</sup>、「これは、人口の減少だけではなく、経済環境及び雇用環境の改善があまり進んでいないことや帰国を前提とした一時的な滞在が少なくなっていることも影響していると思われる」のである(浜松市 2014: 45)。

もともと移民研究の文脈では、移住先での第二世代の誕生によって、ホスト社会への適応(統合・同化)が進むというのは常識である。以上のような状況を鑑みると、在日ブラジル人の場合、不況がその傾向を加速度的に後押ししたといえるのではなかろうか。そして浜松市(2014)で指摘されているように、帰国を前提とした滞在者が減少し、日本への定住を意識する人びとが増えていることも予想できる。

## 6-2. 「エスニック・チャーチ」をこえる—日本の福音派教会への転出者の例—

以上のような事態によって、在日ブラジル人子弟たちの急速なバイリンガル化・モノリンガル化が予測される中、4章で判明したとおり、地域社会とほぼ没交渉といえるエスニック・チャーチペンテコステ派教会や、カルデシズモやウンバンダなどの心靈主義センターにはどのような影響を与えうるのか。4章、5章で明らかになった知見としては、教団側は、日本での日系ブラジル人への教勢拡大と組織拡大には熱心であり、まさにそれが教団としての生命線なのであるが、日本人への教勢拡大には関心がないか、成功をしていない。

しかし、調査を行っていく中で、そのようなエスニック・チャーチに通う信徒たちや、エスニック・チャーチであった教団にも、ホスト社会への適応を視野に入れた試みが看取されるようになってきた。以下では、典型的エスニック・チャーチといえる教会から日本の教会に移ってきた例と、エスニック・チャーチが日本語を積極的に取り入れた事例を考えてみたい。

ここでは、いわゆるエスニック・チャーチから日本の福音派教会に移ってきた日系ブラジル人家庭の事例を紹介したい。筆者は 2010 年 8 月と 9 月に調査で浜松市北部の田園地帯にある日本の単立系福音派 L 教会を訪れた。この L 教会は、先代主任牧師と現主任牧師であるその妻が、50 年ほど前に設立した教会である。二人は愛知県東三河の福音派教会で伝道に従事した後、独立して浜松市北部に開教したという。その後伝道の際に、教会を新しく二つ、同じ現在の浜松市北部に開設した。現在の信徒数は、主任牧師曰く 600 人程度であるとのことである。2 人の息子も牧師職にあり、他にこの息子たちの妻 2 人が伝道師として活動に従事している。全体集会は毎週日曜午前日本語で行われており、訪問した際の日本語集会への参加者は、目算で 100 人をこえていた。

この教会ではポルトガル語による集会も行われている<sup>9</sup>。ポルトガル語の集会は、主任牧師と個人的関係を持つ、ロベルト氏(男性・仮名)が牧師を務めている。ポルトガル語集会は、週に二回(土日の夜)教会にて行われている。2010 年 2 月のある集会への参加

数は20人弱であったという。ポルトガル語の集会を、「ポルトガル語部会」・「教会内教会」と捉えるか「独立したブラジル系プロテスタント教会<sup>10</sup>」と捉えるかで、日本人信徒側・日本人主任牧師側・ポルトガル語部会参加者側・ロベルト牧師側、それぞれの間意識の相違が存在する可能性も指摘できる<sup>11</sup>。

調査の際に、筆者は日本語集会参加者の中に日系ブラジル人が10人程度含まれていたことを確認した。話してみると、彼／彼女らは、いずれもエスニック・チャーチからの転向した人びとであった。

以下では日本人主任牧師と日本語集会に参加していた日系ブラジル人であるヤマザキ氏（男性・仮名）へのインタビューを、語りを再構成した上で載せ、その後解釈を試みる。

### 主任牧師の語りより

まずはL教会の主任牧師（日本人女性）の語りから、デカセギたちが教会を借りて礼拝を行うようになった経緯を確認してみよう。

20年くらい前から、夜間にうちの教会を礼拝に貸して欲しいというブラジル人の方がよく見えるようになりました。うちも、彼ら側の交渉役ロベルトが、日本語をよく喋るいい人だし、ブラジルの人たちも場所がなくて大変だろうからって貸すんですよ。うちも国籍に関わらず教えが広まっていくのは良いことだと思って。で、しばらくしてくるともの凄い数のブラジル人がその集会に集まるようになるんです。ところが、それが長続きしない。大体分裂して多数派は独立して、少数派が取り残されるんです。それで残った人たちが再び宣教をはじめて大きくしていく。ところがそうしているうちに、ブラジル人たちがまた分裂するんですよ。これを2,3回繰り返しているんです。でも、いまの牧師は最初からうちと交渉していたロベルトです。ある程度は信頼しているし、ロベルトも「もう分裂は嫌だ」と言って牧師になるために真剣に努力したんですから。

以上の語りから、まずは、ブラジル人が来るようになったいきさつ、日本の教会関係者とブラジル人牧師（ロベルト氏）のつながりが把握でき、山田がいうような「共感的世界」がここでも現出していることがわかる（山田 2010a）。

その一方で、ブラジル系教会が成長と分裂を繰り返している一端も明らかになる。4章で述べたとおり、ブラジル系ペンテコステ派教会の特徴として、各教団・各教会の栄枯盛衰が激しく、独立・分裂・統合・改名・消滅といった事態が日常的に繰り返されている。1年経つと、同じ場所に存在する教会の方が少ないのではないかと、というほど立地・費用・近隣環境などの諸条件から転居が激しく行われる。また、教会の名称が変わる、他教会に信徒が移動する、ある教会が集住地域から撤退する、逆に巨大な教会が突如成立する、などの教団・教会レベルでの消長も非常に激しく、それに影響されてか信徒の移り変わりも激しい。上記の語りからもその一端はうかがえる<sup>12</sup>。

またロベルト氏が、拡大と分裂を繰り返した苦難の歴史の中で、単なる日本語の上手な信徒から牧師へと立場を変えている事実も看過できない。ロベルト氏は1989年に「デカセギ」として来日したが、ブラジルでホーリネスの影響を受けていたことと、拡大・分裂

を繰り返す所属教会に嫌気がさしたこと、また日本人に迷惑をかけていることから、自分が牧師としてポルトガル語集会をリードするに至ったのである。

日本におけるブラジル人牧師養成の過程は、まだ明らかになっていない<sup>13</sup>。しかしながら、ブラジルや他国に人材を派遣して神学校に入学させる、日本の教会が設立した神学校に通い、やがて按手を受けるなどの例については、インフォーマントからの情報で寄せられている。また、日本でもブラジル系教会が単独、もしくは各教派連携のもとに聖職者養成を行っているという<sup>14</sup>。ロベルト氏も日本におけるそのようなシステムによって育成された牧師である可能性が高い。

4章でのM教会は、むしろ日本の教会との連携も対等で、しかも宣教イベントなどを行う際には、むしろその動員力やリーダーシップにて日本の教会を凌駕するような教勢を示すことが多々あった。しかしながらロベルト氏の事例は、どちらかといえば日本の福音派L教会の庇護の元にポルトガル語礼拝を開く「教会内教会」といった性質が強い。聖堂の設置や、教会の分裂といった、存続にかかわる問題に巻き込まれる可能性も低くなる<sup>15</sup>。これらの一見消極的にも見える立ち振る舞いは、過度に加熱した「宗教市場」から距離を置いて、確実に宣教をするという、ロベルトの1つの戦略であるとするのは、穿った見方だろうか。

#### ヤマザキ氏より

一方で、そのような「顔の見えない」ブラジル系教会から日本の福音派教会に転向したヤマザキ氏のような人物も存在する。彼はいかなる意図を持って、やってきたのだろうか。語りを見ていこう。

私たちは20年前に日本に来ました。子どもが12年前に日本で生まれました。ブラジルではカトリックに通っていましたが、あまり熱心ではなかったですね。日本で結婚した奥さん（ブラジル人）が熱心にエヴァンジェリカル<sup>16</sup>に通う人で、彼女に誘われて幾つかのエヴァンジェリカルに行くようになりました。ブラジル人同志で色々話せますし、ストレス発散にもなり楽しかったですし、より近くに神を感じるようになりました。でも、あるときから「日本にいるんだから、日本の教会に行かなければ」と考えるようになったんです。まあ、あとは子どもたちは日本語の方が上手いんですね。子どものために、そういう事情もありますけれど。子どもにはできるだけポルトガル語で話そうとするんですけどね。子どもたちにはキリストに関する知識がないでしょ。子どもたちはポルトガル語が苦手な上に、知識がないから、ブラジル人の教会だと集会の内容がわかってないんですよ。ボクが教えようとしても、全然聞いてくれないんですよ。ウチの子と同じように内容やキリストのことがわかっていないブラジル人の子が沢山いるんですよ。ブラジルの教会のノリにビックリしちゃう子どもたちもいるんですよ。ウチの子のような子に中身を教えるには日本語でやって貰うしかないんです。で、日本の子どもたちに教えている日本の教会に来ているんです。そして、ウチの子には日本でリバイバルを広げてほしいんです。他のブラジル人たちも日本にいて、日本語をしゃべるかぎり日本の教会にいった方が良いと思います。日本の教会のように時間通りに始まった方が良いですし。

ヤマザキ氏は、ショウジや山田が指摘するような理由で、ブラジル系プロテスタント教会に通うようになったといえる。しかし、「子どもが日本語の方が得意である」という問題と、それに関係する「子どもにキリスト教的知識がないので教えた」という二つの要因が重なり合って、日本の福音派教会に通うようになった。すなわち彼らにエスニック・バウンダリーを越えさせた要因は子どもたちにある。細かく見ていけば、子どもたちが日本で生まれ育ち、教育を受けることにより、①日本語運用能力がポルトガル語運用能力に勝ることと、②キリスト教など宗教的文化的知識をまったく解さないということが、彼らに日本語教会への転向を決意させた。

さらにその影響からか、日本の教会に通う自分たちのポジショニングを正当化しつつ、子どもたちに日本での福音宣教への期待を込める態度を取っている。もちろん、L教会に属している限りロベルト氏とも親交関係は結び続けることが可能となる。よって万が一「エスニックな空間」を欲することになっても、教会内で部会を移動すれば事足りる。そういった意味でも、「教会内教会」は信徒にとっても心理的障壁を感じずに、ニーズにあわせて選択できる自由を与える可能性があるだろう。

ちなみに以上のような在日ブラジル人の子どもたちの日本語能力などが信徒たちの転向の理由になる事例を、山田も紹介している（山田 2010a）。井上順孝らがかつてハワイで見たものが、時代を経て日本でも再び起こっているのである。

### 6-3. 「エスニック・チャーチ」が変わる—心霊主義センターの事例—

4章で取り上げたイノウエの心霊主義センターでは、ドクトル・ロマノの霊に了解を取るという形で、センター出身者のセンター独立を認めていることは前述した。そのイノウエ氏による岐阜センターのランチが、モリ氏（女性・仮名）が指導者を務める三重県鈴鹿市のセンターということになる。筆者は2011年2月と2011年7月に、鈴鹿市センターにもなっているモリ氏邸にてモリ氏と、子ども<sup>17</sup>の指導係であるサトウ氏（男性・仮名）にインタビューを行った<sup>18</sup>。ちなみに、三重ランチではウンバンダは行っておらず、教義学習とパッセが中心の非常に小規模な集団であり、本格的な憑依とそれによる治療、といった様相はあまり開かれない<sup>19</sup>。2月、7月ともに20名程度の参加者であり、大人たちは教義問答に花を咲かせる一方で、近況報告や悩みを互いに打ち明ける姿も見られた。モリ氏や三重ランチの遍歴を確認しながら、彼女の語りを見ていこう。

日本には1990年に来ました。日本には夫婦で仕事をしに来ました。愛知・岐阜・三重と引っ越していますが、いまの家を買ってからは三重に落ち着いています。愛知にいたときに口コミで岐阜のイノウエさんのところに通うようになったのです。心霊主義は単なる宗教じゃない、宗教を越えたものです。すべての宗教の源というか、哲学であり科学でもあり、パッセによって苦しみを直接救うところも素晴らしいと思いました。実際に痛みを抱えていた自分の体も楽になりました。カトリックはそれほどブラジルでは熱心ではなかったし、日本でもいつのまにか通わなくなってしまうました。エヴァンジェリカルはうるさいし、すぐお金を欲しがると嫌でした。三重からも岐阜に通っていたんですが、正直遠いですよね。そんな事を考えていたら五年位前、

岐阜のリーダー（に憑依した霊）から、ブランチを作る事を許されました。メンバーは20人位必ず来て、たまに40人位になったりします。基本的には口コミで新しい人はグループに参加するようになりますね。日本人はあなた（筆者）がはじめてです。

彼女は、彼女の霊の進化が足りないため、霊媒としての能力が発揮できない。よってパッセまでしかできないという。よって三重の集会において、憑依した霊たちが語りながらさまざまな宗教的行為を行うといった光景が繰り返られるのは、希であるという。そのようなハンデを抱えつつも、モリ氏は霊の存在は強く感じることができるので、その力を強く感じながら、神や霊に向けて祈りを捧げ、霊のエネルギーに満ちた手をメンバーたちに差し向けて、パッセを行っていく。

ちなみに筆者が参加した勉強会では、モーセとアロンの兄弟喧嘩にも出てくる「黄金の子牛」で象徴される偶像崇拜・物質崇拜・拝金主義を、カルデックが強く批判する箇所について輪読し、物欲に満ちあふれた価値観を退けるべきである、との意見が複数のメンバーから提示されていたのが印象的であった（ちなみに上記の語りにもあるように、ペンテコステ派教会はここでも「拝金主義」的として「聖書そのものではない」と批判されていた）。ありきたりのテーマではあるが、こうした様子から禁欲的な心霊主義の特徴と、カトリックの教えとが習合しつつ親和性を保ってきた様子もうかがえる。

（写真：パッセの前に祈るモリ氏 筆者撮影。）



さらに、①この教団が口コミなどで広がっていく典型的なエスニック・チャーチであること、そして②同じエスニック・チャーチであるペンテコステ派を「拝金主義」と断じていること、③（公的な）カトリック信仰が多くの人々の間で形骸化していること、④先行研究が明らかにしているとおり、心霊主義の「万教帰一的性格」や「宗教と科学の止揚」を強調すること（中牧 1993; 前山 1997; 山田 2002; 渡辺 2001a）、⑤パッセという手段を用いて実質的な施術が可能であることも心霊主義の利点であると主張していることなども読み取れよう。そして、その結果カトリックやプロテスタントに対して優位なポジションを取ろうとしていることが看取される。

### 子どもの指導係サトウ氏より

次に、子どもの指導係を務めるサトウ氏のインタビューも紹介しよう。

息子は生まれつき目の病気なんですね。私がそれを心配して、病院にも連れて行ったりしたんですが、完全には治らなくて。そんななか、パッセをやらせようと思ってこの集会に参加するようになったのが始まりです。それほど良くはなっていないのですが、子どもはパッセを受けると、温かいエネルギーを感じて心地よいそうですよ。今日は大人たちと同じように『心霊主義による福音書<sup>20</sup>』に書かれている内容を勉強しようと思っていましたが、それを学ぶためのキリスト教の知識すらないので。だから「モーセの十戒」について勉強しました。子どもたちに落ち着きがないのはしょうがないのですが。最近の子どもたちは日本語の方が得意だったりするので、ウチの息子に手伝ってもらいながら（キリスト教や心霊主義の知識を）伝えています。子どもの方が私より日本語が得意です。たとえば、モリさんの息子さん。彼は日本語しか喋れませんし、キリストや宗教のことも日本のゲームを通してしか知らないのです。でも、同時にポルトガル語も忘れないで欲しいから、二つの言語で説明していきます。こういう教育を子どもにやっていかないと。教える人びとは、世代が変わればいなくなってしまう。だから子どもの教育に力を入れているのです。理解してくれれば日本語でも構いませんよ。子どもたちも親に連れられて来ていますが、自発的になってくれればと思います。そして二カ国語でやることによって、将来はこの子たちが日本語で日本にも教を広げてくれればと考えているのです。

(子どもたちの前で祈るサトウ氏 筆者撮影)



自身の子どもの治癒目的でモリ氏のもとを訪れたサトウ氏は、熱心さを買われモリ氏によって子どもたちの指導係に任命された。ヤマザキ氏と同様、子どもたちの日本語能力がポルトガル語能力を上回ることで、ブラジルやキリスト教を中心とした宗教的・文化的知識を持たないこと、そしてそれにより教えが断絶してしまうことに対しての強い危機感を持っている。エスニック・チャーチはこうしたブラジルにおける宗教的・文化的な「集合的記憶」の保持装置でもあり、次世代への伝達装置としての役割も担っているのである。



そのため、日本語とポルトガル語で同時に教えていくことを選択している。井上が挙げたハワイの日系宗教の聖職者たちの事例と違って、儀式の遂行や教義の伝達に関して「ポルトガル語でなければならない」という言語に関する真正性の重視という側面は見られないのが特徴的であるといえるだろう。

#### 6-4. 分析と小括

本章ではカトリック教会での事例については、取り上げなかった。2章の最後で、筆者は現在のような在日ブラジル人減少のフェーズが続くのであれば、カトリック教会における信徒共同体は、①「小規模化による他エスニック信徒共同体（特に日本人）への適応」と②「信徒共同体が統合することによる共同体の維持」という二通りの今後が考え得る、と述べた。

そして筆者は、①のような傾向は、たとえば「わたしは〇〇教会の信徒だから」といった、他の小教区にてポルトガル語ミサが行われる日も、居住地の日本語ミサに出席する、といった行為などに現れている。また子弟の日本語スキルが進展し、バイリンガル、もしくは日本語モノリンガルの子弟世代の成長といった現実があり、連れ添った親世代も含めて日本語ミサに出席することも散見されるようになった。これらの行為については、日本的な「教会（小教区）に属すること」を勧める司牧者たちにとって、好適な傾向であることは間違いない、とした。②については、「気密室」(McFarland 1967=1969)には変わりはないが、統合されることにより、司牧者側の負担は軽減されるし、より細やかに司牧・支援に立ち会うことが可能となるだろう、とした。何より「コンタクト・ゾーン」であるがゆえに、教会内での各共同体の接点は存在する。以上を鑑みると、子弟のバイリンガル化、モノリンガル化による影響に対して、カトリック教会は十分に対応可能である、と筆者は考察した。

それに対して、多くのブラジル系ペンテコステ派教会や心霊主義センターは日本社会から見れば、閉じたエスニック・チャーチである。むしろその「閉鎖的」な「気密室」的要素に引き寄せられるのでは、という山田やショウジの仮説を採用するのであれば、その「エスニック・チャーチ」としての魅力は、ポルトガル語で説教が語られ、証しが立てられ、祈ることができる、ということからも形作られるはずである。つまり「ポルトガル語」であることこそが重要で、必要性が高いのである。

本章で取り上げた事例も、現状においてはレアなケースであることに変わりはない。しかしながら、本章の事例では、日本生まれの子ども世代の誕生と、彼／彼女らの言語能力と宗教的・文化的知識の欠落という問題により、新たなストラテジーを模索していた。上記のような新たなストラテジー模索は、年が下るほど、もしくは世代が下るほどに顕著になっていくのは多くの先行研究から半ば明らかである。

しかも在日ブラジル人の場合、リーマン・ショック以降の不況の長期化とそれに付随するブラジル人の大量帰国やブラジル人学校の苦境などの要因により、子弟たちのバイリンガル化・さらには日本語モノリンガル化のスピードが早いとも考えられた。よって、今後も本章におけるヤマザキ氏の例のようなストラテジーを選択する家庭が増加する可能性は高い。

ブラジル系ペンテコステ派教会の場合、日本語部会のある教会が少ないこと、子どもへ

の教育も基本的にポルトガル語を用いるところが多いこと<sup>21</sup>、また転居などでそれまで通っていた教会に通うのが困難な時は通う教会を容易に変える習慣があり、教会を変えることに抵抗感が少ないこと、さらには「同じエヴァンジェリカル」という意識が働くことなどから、(ブラジル系教会とつながりを持つ教会を中心に)日本人教会への転入が進む可能性がある。

ところが、心霊主義の場合、もともと教会数・信徒数ともにペンテコステ派より圧倒的に少なく、経年的世代的要因による変化は、センターにとって死活問題である。また日本において、在日ブラジル人を受け入れるような心霊主義の教団が見当たらない<sup>22</sup>。よって教団が日本語を取り入れた取り組みを率先して開始し、日本語による教義教育はもちろんのこと、降霊儀式のような宗教的儀式ですら日本語とポルトガル語を交えて行うようになる。以上のように、同じエスニック・チャーチでもプロテスタントと心霊主義ではストラテジーが大きく異なることが判明した(今回プロテスタントと心霊主義を取り上げた理由でもある)。

また、本章の事例における特徴として、ヤマザキ氏・モリ氏・サトウ氏による選択はともに将来の教線拡大への希望を反映している。ヤマザキ氏の場合、日伯のエスニック・バウンダリーを越えたりバイバルの現出であり、モリ・サトウ両氏であれば、子弟教育を通じてバイリンガル(もしくは日本語モノリンガル)の教師を育てて、日本での心霊主義の広がりを託す態度である。

以上のような事が可能かどうかは現時点ではわからない。どちらにせよ、先行研究で対象となっている宗教に比べ、日本におけるブラジル系教会の歴史ははるかに年月が浅く、多くの研究課題を残している。

「子弟の言語的問題と信仰の継承問題」は、日本語をマスターした子弟の割合が減少はしないであろうことから、これからの日系ブラジル人と宗教を考える上で、欠かせない視点となりうるのは間違いないだろう。これからも間断ない実態調査と、先行研究を吟味した分析視角の彫琢が行われなければならないことは明らかである。

## 註

<sup>1</sup> たとえば、柳川啓一・森岡清美編(1979, 1981)、Yanagawa ed. (1983)、井上順孝(1985)、中牧弘允(1989)などが挙げられる。

<sup>2</sup> きわめて緻密な記述と論証を繰り返して、エスノセントリックな生長の家の教えを受容する、日本に親和的な台湾人によるこのような主張こそが、台湾における生長の家の「展開」と「停滞」の原因の一つであるとするのが、寺田の論旨である(寺田 2009)。

<sup>3</sup> 愛知県多文化共生推進室「愛知県内のブラジル人学校に対する調査について(2010年3月23日付)」(<http://www.pref.aichi.jp/cmsfiles/contents/0000030/30861/gaiyokekka.pdf>、2015年7月アクセス)。

<sup>4</sup> 文部科学省「ブラジル人学校等の実態調査研究結果について(2009年3月27日付)」([http://www.mext.go.jp/b\\_menu/houdou/21/03/\\_icsFiles/afieldfile/2009/04/17/1259580\\_1.pdf](http://www.mext.go.jp/b_menu/houdou/21/03/_icsFiles/afieldfile/2009/04/17/1259580_1.pdf)、2015年7月アクセス)。

<sup>5</sup> そのうち、10.2%が就学前教育(自宅)の子弟で、24.6%が本来であれば基礎・中等教育、すなわち小学校・中学校へ通学する生徒の年齢にあった。

<sup>6</sup> 当然ながら、文科省が提示できる資源は公立学校であるので、この目標は至極妥当であ

る。また、筆者は豊橋における就学支援を行ってきた NPO で参与観察を行ってきたが、「現場」ではこの問題に際して、ブラジル人学校への支援を手厚くすることが難しいし、日本人がポルトガル語による教育に従事することが難しいため、不就学子弟をいかに公立学校に転入させるかが自治体行政や NPO の考えていることである、という印象を強めた。しかしながら、ブラジル人学校に通わせたいとする子弟や親世代の希望を妨げるものではなかったことは確かである。

7 浜松市によれば、2006 年と 2010 年、2014 年では調査方法が若干異なるため、留保は必要とのことである（浜松市 2010）。

8 ここには、日本語もポルトガル語も満足に話すことができなくなってしまう、いわゆる「ダブル＝リミテッド」化の恐れも存在すると思われる。

9 ポルトガル語部会については、著者のフィールドノートだけでなく、三木英氏のフィールドノートにも多くをよっている。フィールドノートの使用を快諾してくださった氏には心から感謝申し上げる。

10 実際にロベルト氏命名と思われる、ポルトガル語の教会名が存在する。

11 主任牧師やロベルトは、両者の間に個人的紐帯があるため、それぞれ「私たちの教会のポルトガル語部会」・「ぼくたちはこの教会に属している」という意識を持っている。それに対して、日本人信徒とポルトガル語部会の信徒間には交流がなく、その意識も強いとは思われない。両者の間にエスニック・バウンダリーが存在する可能性は否定できないであろう。

12 筆者がインフォーマントから得た他の事例としては、兄弟間での教会の主導権争いから分裂して信徒争奪戦を繰り広げた結果、片方の教会が消滅した事例、日本のある教派のブランチが離脱して数年後ブラジルの大教派のブランチとなった教会の事例、逆に在日ブラジル人布教を目指して来日したブラジル大教派のブランチが、すべて日本で独立した事例、などが挙げられる。

13 これは筆者らに課された今後の課題であろう。

14 あるペンテコステ派教会の信徒によれば、「On the job Training、日本語で言えば「現場たたき上げ」の牧師さんって結構いますよ」とのことである。

15 日本におけるブラジル系ペンテコステ派教会にとって聖堂の設置は、いつも大きな問題となる（その賑やかな礼拝ゆえに「騒音」トラブルに巻き込まれる、教会の消長によって、十分な人数を収容する聖堂が見つからなかったり、逆に教勢低下によって、賃貸料を支払うのが金銭的に苦しくなったりすることは、よく見られる話である）。

16 文字通り「福音派」のことであるが、ブラジル人にとっては、日本における「プロテスタント」の意味合いに近い。

17 ちなみに、当日来ている子どもたちは、全て信者の子どもたちであった。

18 モリ氏には日本語を中心に適宜ポルトガル語を用い、サトウ氏にはほぼ日本語でインタビューを行った。再構成してある点については先のインタビューと同様である。

19 とはいえ、霊媒としての能力をもつ、霊が進化している女性も信徒の中におり、その信徒が来られる時には、霊媒についてのアラン・カルデックやシッコ・シャビエルの文献を輪読する勉強会や、実際の降霊儀式も行うようである。

20 アラン・カルデックにより著され、1864 年に刊行された書籍。原著は *L'Évangile Selon le Spiritisme* という。

21 筆者は 20 を越えるペンテコステ派教会を訪れたが、明確な形で日本語部会が行われているところは少なかった。ただし最大手の M 教会などでは、バイリンガル信徒が牧師とともに登壇し通訳しながら説教することもある。また豊橋教会の K 牧師のように日本で育ち教育を受けてきた世代が牧師になっている例もある。他にも聖歌の一部を日本語で歌うようなことも行われる。

<sup>22</sup> 個人的にニューエイジ信奉者になる可能性は指摘できるだろう。

## 7. 終章 結論

### 7-0. はじめに

本論では、ここまでに日本におけるブラジル人の宗教に関わる問題、特にカトリック教会においては、カトリック教会側からの取り組み（司牧・支援）と信徒側の宗教運動の諸相を、在日ブラジル人のエスニック・チャーチとなっているペンテコステ派教会と心霊主義センターについては、ともに在日ブラジル人社会において最大規模をほこる教会やセンターを取り上げ、聖職者と信徒がいまだ明確には未分化な状態ではあるものの、宗教的理念にもとづいた活動を展開している様を追ってきた。そして、これらすべての教団と「日本社会との関わり」に、特に焦点に定めて考察してきた。

なぜ、そのような方針を選択したのか。それは「在日ブラジル人研究ではほとんど着手されてこなかった領域について、わずかばかりでも光でも当てること」と、同時に「従来の在日ブラジル人研究の連続線上に本論を位置づけること」を両立させるための企てであった。同時にこの視座は、日本人研究者より熱心に在日ブラジル人の宗教について論じてきた海外の研究者も、なかなか持ち得なかった視座である。

筆者は同時にこの方策を、これまで蓄積されてきた日本の宗教（社会）学分野における研究群との接続にも注意を払いながら行ってきた。そしてそこに都市社会学や移民社会学の知見を導入することで、特に「気密室」なるものの変容の具体相を、より明確に描き出せることは示せたと考える。

本章では、概括的に本論で判明したことを列記していきながら、本論の冒頭で掲げられた本論の目的に対して、どのような答えが得られたのか、もしくは得られなかったのか、さらに今後どのような研究が必要とされるのかを確認していく。

### 7-1. 本論にて判明したこと

1 章にて先行研究や各種新聞記事などを参照しながら、在日ブラジル人の「歴史」に追ってきた。その中で筆者は、1 章の掉尾にて、ゴードンの「エスクラス」という議論が在日ブラジル人たちに適応的であるとする梶田らの意見によった（梶田ほか 2005; Gordon 1964=2000）。エスクラスとは、ある国の社会を構成する特定のエスニシティが、特定の階層に集中することである。在日ブラジル人の場合、東海や北関東という特定地域の重工業の下請け労働者層に固定化され、相互扶助のネットワーク資源がきわめて限定的であるとされる。そしてその特徴が脆弱性となって露呈したのが2008年後半以降の不況時であった。もともと移民はエスクラス化しやすいのは間違いないのであるが、EU などとの比較によっても、特定業種への依存度が高い在日ブラジル人の特徴は浮き彫りとなった。

そのような在日ブラジル人も、よりエスクラスを細分化していくと3層程度に分けることも可能である。最上層にはエスクラスからの離脱をはかろうとする企業家層がおり、中間層にアソシエーション活動層がおり、残りがビジネス消費層として存在するのが、在日ブラジル人の階層構造である（前者の方が少ないと見積もられている）。日本への移動を経て、現状ではこのエスクラス化（ある意味均一化）した人びとが、宗教に通うという実情を踏まえておきたい。

2 章と3 章では、カトリック教会と在日ブラジル人をめぐる諸問題について論じた。2 章では、主にカトリック教会側からの司牧・支援の過程を描きだした。1990 年の「入管法」

改正直後から各教会や関係者が支援を開始していたこと、そういった初期からの支援を可能とさせたのは、インドシナ難民やフィリピン人女性への支援との連続性、といえるだろう。しかしながら、現在に至るまで、各所・各アクターによる支援経験が他の地域にまでなかなか拡充していかない様子も看取できた。

とはいえ、90年代中葉に用意された教区レベルでの支援・司牧を管轄する組織（オープンハウスなど）が2000年代になると、ようやく各小教区に浸透していき、教区単位では、司牧・支援の一元化がはかれるようになっていった。ただし2000年代からは、在日ブラジル人たちに「自立性」とも「排他性」とも表現できるような、（フェスタ・ジュニーナやカリスマ刷新運動といった）自発的な運動が見られるようになり、それらにいかに対処するか、といった問題を抱え始めた。

フェスタ・ジュニーナは、かつての筆者や他の先行研究者からみると、それは在日ブラジル人信徒共同体側の威信獲得過程であり、共同体内の紐帯強化および他エスニック共同体との紐帯形成過程であった。ところがこの過程を司牧者側からみると、それは同時にそのような紐帯が形成される時に「インターフェース」として各アクターを結ぶ役割を果たしがちな、司牧者たちに、（主に潜在的なコンフリクト解消などの）負荷が課せられる過程でもあった。

カリスマ刷新運動は、在日ブラジル人信徒共同体の「自立性」確立へ寄与するばかりでなく、それをさらに「排他性」、つまり日本人信徒のみならず他の在日ブラジル人といった周囲との紐帯解消へと押しやる危険性を伴った宗教運動である。ただ、運動に参画する人間は、いわゆる日本における在日ブラジル人信徒共同体の人間が多く、彼／彼女らは、一般カトリック信徒にくらべていわゆる「篤信」の信徒たちであった。そしてそのような信徒がいなければ、司牧者不足のカトリック教会では各地におけるミサの司式に影響が出てくる可能性がある。結果として種々の分断がもたらされないように、同時に信徒たちの自主性を尊重する形で、条件付きでカリスマ刷新運動を許可している。

不況到来後は、各教会ともに在日ブラジル人信徒の減少が見られる。しかしながら、それは信徒共同体同士の統合・連携、もしくは日本語ミサへの出席といった兆候がみられる契機となっていることも確かである。これらの変化は、小教区・教区といったカトリック教会側、また日本人信徒側にとっては好適のものであると考えられるとした。

3章では、そのような運動を梃として愛知県下のカトリック教会にて、信徒共同体を形作る在日ブラジル人信徒たちの姿を描いた。豊橋の周囲に大きな教会がないため、豊橋教会に地域の信徒たちは集中していく。そのような信徒たちの中から、信徒共同体が立ち上がり、やがて在日ブラジル人社会において最大といわれるフェスタ・ジュニーナを開くまでに至った。一方西三河の共同体は、各教会での共同体を形成しつつ、各教会の地理的近さ、またリーマン・ショック後の信徒減少などの影響を受けて、各教会の共同体が連携するようになった。さらに近年三重県にあった、カリスマ刷新運動共同体のLG共同体日本支部が西三河に場所を移しつつあり、それを連携した共同体全体で受け入れるような形を取っている。カリスマ刷新共同体では、SNSなどを用いて、ブラジル本部での情報が共有され、また日本における在日ブラジル人の信仰から生活一般まで、ブラジル本部にいる創設者たちに伝えられ、それに合わせた布教が日本にもたらされ、日本でなされている。結果的に熱心な信徒層が西三河に集まるようになり、他集住地域の熱心な信徒が西三河に流

入るような状況も生まれる。そして凝集力の強いカトリック教会における信徒共同体が現出している。

また愛知県における日本人信徒の特性も指摘しておく必要がある。なぜならば、愛知県下のカトリック教会信徒の多くが、高度経済成長期にトヨタやその関連企業に就職するため、長崎から出てきた国内移民たちと、その配偶者・家族であるからだ。彼／彼女らが意識せずとも、多くの司牧者はそこに、日本人信徒と在日ブラジル人信徒の類似性—「トヨタイズムによる移民」同士—を認め、それが「コンタクト・ゾーン」における紐帯を生成させる上で、重要な要素として下支えしていると考えている。日本人信徒たちの中には、さほど自覚的でない者も存在する。しかしきわめて自覚的にそれを訴え、在日ブラジル人を含めて外国人に繋がろうとする信徒たちがいることも、また確かである。

一転して4章では、エスニック・チャーチの代表格ともいえる、ブラジル系ペンテコステ派教会と心霊主義センターについて記述した。ペンテコステ派 M 教会は、自身もデカセギであったブラジル人たちが作り上げた教会であり、今やブラジルに逆輸入されるまでに成長した。セル・グループ、教会、そして教団全体という異なった単位で頻りに集会を行い、ユースカルチャーに近接した行事なども行われ、凝集力が強いことが特徴として挙げられる。

同じエスニック・チャーチでも、より私秘的なサークルを形成しがちであるのが、心霊主義である。その中でも最大規模を誇るのが、イノウエたちのセンターである。1993年に開設されたセンターは、場所を求めて愛知から岐阜に移転し、カルデシズモだけではなくウンバンダすら行うようになっていく過程でメンバーを増やし、心霊主義センターとしては例外的に、200人程度のメンバーを抱える大きなセンターとなった。複数の宗教文化が混濁した末に生まれた、その信念体系もきわめて興味深く、「進化論」的スキームも感じさせる輪廻転生を特徴とした教えの中には、信仰を守り、行うだけではなく、現世での慈善事業といった実践も必要とされる。この実践の中で、日本人ホームレスを「共振者」として獲得し、センターの運営を円滑化させている。

さて、このようなエスニック・チャーチが信徒たちに植え付けようと欲するアイデンティティは、ホスト社会に対して単純に対抗的なアイデンティティではない。リーマン・ショック後、優位となった帰国フェーズの最中においても、教団維持のためには信徒を帰国させないようにすることが最重要課題として存在している。よって「対抗的でありつつも日本にいるための意味の創出を行う」必要がある。

ここに意味創出のために動員される教義的要素の差異がきわめて興味深い。ペンテコステ派 M 教会におけるさまざまな実践は、日本社会における種々の剥奪を埋めあわせている。そしてそこではむしろ日本社会を救済するという肯定的な意味づけが、自身の救済に繋がっている、という見解があった(山田 2011)。筆者は、M 教会創始者へのインタビューなどを通じて、この傾向が東日本大震災と原発事故を経て、さらに帰国フェーズに傾斜する中においても、その日本に対する斥力を打ち消すように意味づけを試みていた。実際に被災地である東北に何度となく M 教会の有志は訪問し、中には一年以上住み込んで活動するものまで出てきたのである。

それに対して、心霊主義センターはイノウエによって「輪廻転生」によった言明がなされる。すなわち在日ブラジル人の多くは、①前世日本にて生を受けた経験を持つ、②その

前世にてキリシタン迫害に荷担した、③その罪のため、日本に来て、今度はキリストの教え（＝心霊主義）を広める使命を生まれながらに担っている、という論理である。このように震災・原発事故後においてもなお滞在し、信仰しなければいけないというメンタリティを、一方は肯定感を強調し、それを使命感へと昇華させる形で、他方は贖罪を強調し、それを同じく使命感へと転換させる形で成立せしめていた。

以上のように 1 章から 4 章までを概観すると、序章にて掲げた本論の目的のうち、「先行研究の検討から導き出される、在日ブラジル人の略史と特性の提示（①）」「在日ブラジル人に関わるキリスト教伝統に属する諸教団と、その信徒たちの実態を明らかにすること（②、③、④）」という項目については、橋頭堡を築く程度には果たしたとはいえるだろう。もちろん今後もさらなる実態調査が必要とされるのは間違いない。

第 5 章では、宗教社会学分野で近年その参照度を高めている社会関係資本概念によりながら、リーマン・ショック下の豊橋市において、宗教集団が、非宗教的グループ（「グループ P」）を介して、教団間協力を実現しつつ、同時に行政や市民団体が行うとされてきた「多文化共生」施策に参画していった過程を考察した。パットナムによれば、社会関係資本は、①緊密なネットワーク内に蓄積されるもの（結束型社会関係資本）と②集団間を架橋する時に蓄積されるもの（橋渡し型社会関係資本）の 2 種類が存在するが、バートによればこの 2 種は相補的に機能するという。この 2 種社会関係資本が駆使されることにより、2008 年後半からの「物資援助プロジェクト」が行われたのである。

つまり緊密な集団であり、エスクラスたる在日ブラジル人の困窮層に寄り添ってきた各宗教集団が①タイプの社会関係資本を保持しているとすれば、グループ P は企業家コミュニティらしく、在日ブラジル人社会内を縦横無尽にネットワークキングすることに長け、②のような社会関係資本を蓄積している。不況時に自治体行政や市民活動団体とともに市役所にて会議に参加した宗教集団の代表者たちは、グループ P の副代表である G 氏からこのプロジェクト実行を持ちかけられ、ほぼすべての教団が参画することになった。そして①と②の社会関係資本の相補性が、現実の支援策として表出したのであった。

企業家コミュニティで自治体行政や日本人市民との繋がりを持つグループ P は、自身もつ「ブリッジ」を生かして物資を募集し、受け皿となった。そして集積された物資を各教団に配布した。そして配布された物資を在日ブラジル人ほか、困窮する人びとへの分配する役割を宗教集団が受け持ったのである。

不況下にて困窮する人びとに対しての実効的な影響もさることながら、実現性が低いと思われていた教団間の協力が非宗教的セクターのブリッジングによって果たされたこと、行政や市民団体が行ってきたとされる「多文化共生」施策に間接的ながら宗教集団が参加可能であることなどが、つまり日本人から「顔の見えない」領域に属していた宗教集団がもつ、日本人側からみれば「埋没」していた資源の動員がはかられたことなどが、本章で得られた主な知見である。

リーマン・ショック後の日本において、在日ブラジル人信徒に関わる教団と彼／彼女ら自身の今後について考察をめぐらせることは、本論を通じたテーマではある。そして現在の様相から推察される今後については、各章ごとにまとめている。それらとは別に、本章ではリーマン・ショック後に起きた急激なエスニック諸資源の退潮傾向の中で、オルタナティブと叫ぶという選択を採る信徒や教団の姿を追ったのが、6 章である。



エスニック諸資源の退潮の中で、もっとも厳しい状況に置かれたのが日本のブラジル人学校である。つまりその財源を在日ブラジル人からの月謝によっていたブラジル人学校では、支払い能力を喪失した家庭が急増することによって、多くの学生が退学せざるをえなくなり、結果として財政難に陥ったのである。この退潮は、好況時ですら「子弟の不就学問題」に揺れていた在日ブラジル人の教育環境に、さらなる悪化をもたらした。

移民第二世代のホスト社会の適応は、移民研究にて広く明らかにされてきた事実である。ただし在日ブラジル人の場合、このような苦境に日本社会から提供できる環境は公立学校のみであるし、さらに公立学校への編入を後押しする施策などの存在もあって、想像以上に事態の進展が早いとも予想されている。すなわち井上順孝が考察した、世代が下ることによって生まれる言語にかかわる「経年的世代的変容」に関わる問題と、それに付随して生起する「教えの真正性」の問題が、より早い時期から表出するのではないかと予測される。

上記のような事態に際して、日本人福音派L教会では、従来から設置されていた「教会内教会」とも捉えられるポルトガル語部会から、L教会の日本語集會に参加するようになった在日ブラジル人家族の姿があった。まずL教会内の教会ともいえる、ロベルト牧師による教会の存立形態は、前身の教団が「宗教市場」の中で分裂・独立などを繰り返したことを、ロベルト牧師が重く顧みるところからはじまった。聖堂の確保など、他のトラブル要因に影響される可能性も低くなる。こういったメリットを踏まえると日本の福音派教会内に収まっていく戦略を採用する教団も、今後見られるだろう。また日本語集會に参加するようになったヤマザキ氏の家族は、移民第二世代である「子弟のモノリンガル化」が、家族全体の宗教選択の鍵となった。その際にL教会ならば、ロベルトの教会内教会も存在するため、部会を移動するだけで「エスニックな空間」を享受することができるのである。

イノウエ（に憑依したドクトル・ロマノ）によって承認されたブランチの中に、モリ氏が指導者を務める三重県鈴鹿市のブランチがある。モリ氏は彼女いわく「霊の進化」が足りないため、霊媒としての能力が発揮できないのであるが、毎週勉強会やパッセを複数回行っている。そこで子どもたちに教理教育を行っているのがサトウ氏である。自身の子どもたちの治癒目的でモリ氏のもとを訪れたサトウ氏は、熱心さを買われモリ氏によって子どもたちの指導係に任命された。多くの子どもが日本語の方が得意であること、また宗教的・文化的知識ともに欠落していることから、両言語にて以上のことを説明していた。

上記のような事例を通じて判明することは、ペンテコステ派教会の場合、信徒側に教会を変えることに抵抗感が少ないことなどから、（ブラジル系教会とつながりを持つ教会を中心に）日本人教会への転入が進む可能性があることだ。また教団側もそのような動向に歩調を合わせて、日本の福音派教会との連携が模索できる状況にある。

他方心霊主義センターにとって、経年的世代的要因による変化は、センターにとって死活問題である。また日本において、在日ブラジル人を受け入れるような心霊主義の宗教集団が見当たらない現状では、教団を離れることは、すなわち棄教することを意味する。よって教団が日本語を取り入れた取り組みを率先して開始し、日本語による教義教育はもちろんのこと、降霊のような儀式ですら日本語とポルトガル語を交えて行うようになるのであった。

## 7-2. 「越境者—共振者モデル」と宗教の今後

さて、序章では本論で取り上げる事例に対しては、「トランスナショナリズム」・「トランスナショナル」論と呼ばれる研究群への目配せが必要であると説いた。広範に及ぶ「トランスナショナル」論の射程を、本論では森、バートベック、広田、レビットの所説に従いながら限定した。すなわち本論における「トランスナショナリズム」の射程とは、母国と移住先国にまたがる空間を構築する際に、送金・通信手段・一時帰国を通じての自国との強固な結びつきを維持しつつ、移住先国にも生活拠点を築いていく、という方策をとると同時に、移住先国においては、越境者集団だけに限定しない、定住者・非移民をも含んだコミュニティを作り、ホスト社会への連なる〈ネットワーク〉を育む、というものである。以下では本論で取り上げた事例を再確認しながら、a.母国との強固な結びつきを維持しつつ移住先・母国、また他国にて上昇を企図しているのか、また b.ホスト社会の人間と繋がる〈ネットワーク〉はいかになされているのかを確認していく。特に b について、「越境者—共振者モデル」に照らし合わせながら、重点的に検討していく。

さて、a についてである。まず個人や家庭レベルにおいて、すべての信徒たちが「トランス・マイグランド」であるとは言いがたいとは言って良いだろう。筆者は序章で、すべての在日ブラジル人がトランスナショナルな生を生きている、というのは誤謬であるとした。「トランスナショナル」論の中心的人物であるバートベックによれば「すぐに思いつく批判」ではあったが、筆者がフィールドにて出会った家族は、すべての人びとが「トランスナショナル」な存在として存在するわけではなかった<sup>1</sup>。

それに対して、メゾ・レベルとなる教団や共同体となると、明らかに異なる。たとえば、カトリック教会の在日ブラジル人信徒の中で、実践者を中心にして組織化されたカリスマ刷新運動 LG 共同体は、SNS やメールを介して常に日本国内のメンバーと結びつき、また母国の本部とも密接な繋がりを保っていた。そして、LG 共同体の創立者は、世界的布教の一環として日本における在日ブラジル人布教を行うため、年に 1 回、2 回は来日し、集會を各地で開いている。

同様の「トランスナショナル」な在り方は、日本初のブラジル系ペンテコステ派教団である M 教会ではさらに明確に見られる。M 教会はデカセギでもあった創立者 M 氏が、現在はブラジル本部に居を構えつつも、義弟 S 氏や他の家族を牧師として日本に残して連絡を密に取り、また頻繁に来日し、M 教会のルーツとも言うべき在日ブラジル人布教に励んでいる。同時に M 氏は他の世界に築かれたブランチを飛び回りながら、世界的布教も企図している。

また心霊主義センターの場合、イノウエはブラジルに数回帰国しながら宗教者としての研鑽を積むとともに、やがてブラジルから仕入れた大量のカルデシズム関係の書籍や、その他一般書籍を岐阜のセンターで販売するようになった。今村はその様子を見て「エスニック・ビジネスである食堂と本屋に宗教施設が併設されている」としたが、その理解はあながち間違っていない（今村 2011）。イノウエのセンターには地域在日ブラジル人の組織化に寄与する面は小さい。しかしながら、広域のエスニック・ネットワークの結節点とはなっており、そこにはエスニック・ビジネスとしての側面も付与されているのであり、集うことによってブラジルの情報が得られるようになっていた。

イノウエだけでなく指導者であるカストロは、4 章で言及したように、常にブラジルに

おける心霊主義による最新の「再解釈」に注意を払っていた。つまり彼もまたブラジルにおける宗教事情について情報収集を行い、在日ブラジル人たちへ伝えていたわけである。またウンバンダではブラジルのテヘイロで経験を積んだメンバーを迎え入れていた。

これら各章の事例全てで、以下のような特徴を指摘できよう。すなわち日本に存在しながらも、同時に母国や他国とも送金手段や連絡網、また人的移動にて密接に関わり、いずれの宗教においても教勢の拡大や教理の刷新を図っている。このような宗教集団の在り方は、トランスナショナルな共同体、教団と呼びうる姿であろう。

このような宗教集団の在り方については、海外研究者による膨大な研究群が存在する。今後はこういった研究群との本論や日本の外来宗教研究を接続させていくことが、筆者らに課せられた課題であろう。

一方bについては、すでに3章において広田自身の事例である横浜市での在日ブラジル人コミュニティと、豊橋市や西三河におけるカトリック教会共同体の事例比較を行っている。ともに「越境者」は在日ブラジル人である。広田の事例では、横浜市にて就労していた沖縄出身者たち（「共振者」と、在日ブラジル人が既存の施設を場所として〈ネットワーク〉を形成していったことを明らかになった。ただし、横浜の在日ブラジル人コミュニティについては、その後「沖縄」という均質性にもとづいた〈ネットワーク〉が弱体化しているのではないかと（福元 2008）、とする追跡調査・分析があることも指摘した。

愛知県下のカトリック教会においては、「共振者」が日本人信徒らとなる。「エスニシティ」としての異質性を体感した後、各教会で共同体が形成されていく中で、ブラジル人共同体内の紐帯強化は、ある時は「フェスタ・ジュニーナ」、ある時は「カリスマ刷新運動」などが組織化の契機となってきた。「フェスタ・ジュニーナ」はまた、「共振者」との紐帯形成の過程でもあったが、そこには「カトリシズム」という共通の信仰、そして「トヨティズム」による移民同士」といった要素も「共振者」との紐帯を下支えする要因となっていた。そして「カトリシズム」は信徒間で世代継承されるかぎり、教会内の共同体同士、すなわち「越境者」と「共振者」を繋ぎ止め続ける。これが非宗教的共同体では不可能となる継続性を担保するのであった。

2章、3章、6章で取り上げたように、カトリック教会の場合、デカセギ現象がスタートして20年余りが経過し、ようやく小教区、教区で信徒として受け入れることが可能になってきたように見受けられる。またブラジル人の減少によってカトリック教会としては他のエスニック・チャーチのような困難に陥ることはない。むしろ高齢化が進んだ現在では、新たな教会の活力として期待する司牧者・日本人信徒の姿も見られる。

一方エスニックな空間を提供するペンテコステ派教会や心霊主義センターの場合、一見まさに「気密室」のように見られる。しかしながら、たとえばペンテコステ派M教会では、日本のペンテコステ派教会との連携がはじまりつつある。M教会のようなブラジル系ペンテコステ派教会の活発な活動に対して、日本のペンテコステ派教会が注視し、合同に大規模イベントを行い、互助団体に要職にて迎えるような交流が進んでいる。山田はこのような交流を「共感的世界」の表出」と表現したが（山田 2010a）、本論の関心に引きつけられれば、「越境者」と「共振者」が「ペンテコスタリズム」に下支えされた〈ネットワーク〉を形作る過程に他ならない。M教会と日本の単立教会群のように、ほぼ同格の存在として「共振」する場合もあれば、6章のロベルトとL教会のように、「教会内教会」としてなかば所

属する場合もありうる。今後、あらゆるブラジル系ペンテコステ派教団においてバイリンガル、さらには日本語モノリンガルの子弟増加が見込まれる。以上のような「共振」の回路は教団にとっては重要な生存戦略に関わるし、筆者にとっても注視し続けるべき重要な課題であるように思われる。

同じくエスニック・チャーチである心霊主義センターの場合はどうなるであろうか。マルチ・エスニック環境にあるカトリック教会や、日本のペンテコステ派教会との連携を模索するペンテコステ派教会と違い、連携すべき教団、つまり宗教的に連携できる「共振者」集団が日本には存在しない。だからこそ、教団存続のための方策は重要とされたし(4章)、降霊のような宗教儀礼の中ですら、子どもたちの日本語の使用を妨げないのであった(6章)。移民二世世代に対して、信仰の継承と拡大の期待を込める態度もここに由来する。

しかしながら上記のような事情は、ホスト社会側の「共振者」が存在しないということであらわすわけではない。心霊主義では、自身の「霊的進化」を果たすために「慈善事業」の実施」という利他行為が必要となる。現在複数のセンターでこの「慈善事業」を炊きだしの実施という形で行っている。イノウエたちは、そこで日本社会から疎外されたホームレスたちと交流を深め、やがて管理人を任せうるI氏を向かい入れることになった。つまり「共振者」は教義にもとづいたホームレス支援の中から獲得されたのである。

このように「越境者—共振者モデル」に照らし合わせると、在日ブラジル人が関わる各教団を静態的な「気密室」であることのみを注目するばかりでなく、現在ホスト社会のどのようなアクターと連携しているかが把握される。また、それら連携するアクターとの回路を利用・依拠しつつ、今後どのような存立戦略を立てて教線拡大に臨むのか、といったことが予測できるようになる。これを筆者は序章で動態的の把握と呼んだが、この動態的の把握を続けることこそ、本論の目的⑥にそのまま当てはまる。よって本論では⑥について完遂することはできなかったが、少なくとも4章、6章、本章にて現在地点は示すことができたと考える。

### 7-3. おわりに

橋頭堡、現在地点という言葉が示すとおり、本論は「在日ブラジル人と宗教」という問題系に対して、第一歩を踏み出すものではあった。その最低限の意義は認められるものとして、今後の課題を挙げてみよう。

まず、他宗教集団、特に日本における日系宗教の中における在日ブラジル人についての調査・研究と本論における事例との比較検討、というエクステンシブかつインテンシブな調査・分析が必要であり、大きな問題として残存している。海外における最大の日系人社会が形成されたブラジルにおいて、カトリックがドミナントな宗教となり、現在ペンテコステ派の伸張が見られるとしても、エスニック・チャーチとして機能してきたのは日系宗教であった。本論では対象を「キリスト教、もしくはその伝統に属したもの」と限定したゆえに、日本においてこのような宗教集団、そして参画する個人について等閑視してきた。端的に言って、本論においては、宗教が日本に対する(集団的な)カウンター・アイデンティティを担保するもの—もちろん程度の差こそあれ—として位置づけられた。これは容易に想像されうるものである。

だとすれば素朴な逆説として、日本に対する憧憬や日系人としてのアイデンティティ、

メンタリティを担保するものとして、日系宗教が相当する、という仮説が想起されよう。以上のような曖昧な仮説も、実際に日系宗教やそこに参与する個人に対する調査・分析によって事実として認められるのか、判明するだろう。

上記の点とも関わるが、本論で対象に挙げた教団群や個人に対する、よりインテンシブな調査も希求されよう。特にライフ・ヒストリー（ストーリー）・アプローチによるマイクロ・レベルの調査分析などが重要視されよう。もちろん調査の最中に必要に応じて、そのアプローチを適宜採用したが、「作品」として提示するには至らなかった。

もちろん洋文献の精読から析出される「トランスナショナリズム」のより精緻な導入、また在日ブラジル人の「歴史化」といった自体が進行する中での「オールドカマーと宗教」研究との比較検討なども要請されよう。今後も着実に調査・分析を重ね、上記のような課題群を漸次クリアしていきたいと考えている。

## 註

---

<sup>1</sup> 筆者の調査中に短期デカセギを終了させて帰国した在日ブラジル人も存在したし、日本語をマスターし、定住志向が強いと思われた信徒の中には、リーマン・ショック、そして東日本大震災を経て、帰国した者もいた。

## 初出一覧

序 章 「人の移動と宗教についての予備的考察—現代日本のニューカマーの場合—」  
『豊山教学大会紀要』43、豊山教学振興会、2015年。

第1章 書き下ろし

第2章 書き下ろし

第3章 「在日ブラジル人カトリック信徒の共同体について—豊橋市の事例より—」『宗  
教学年報』26、大正大学宗教学会、2011年。

第4章 「日本に居続けることの意味—在日ブラジル人聖職者たちの語りより—」『宗  
教学論集』32、駒沢宗教学研究会、2013年。

第5章 「不況時における教会資源の可能性—愛知県豊橋市の事例から—」『大正大学大  
学院研究論集』35、大正大学、2011年。

第6章 「日系ブラジル人教会と信徒の今後—言語と信仰の継承をめぐって—」三木英・  
櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活—ニューカマーのもたらす宗教多元化  
—』、ミネルヴァ書房、2012年。

終 章 書き下ろし

ただし、既出の論文が基となっている章も、本論を執筆するにあたって、大幅な改変・  
加筆を経た上で、本論に組み込まれている点については注意されたい。

## 参考文献

あ

IBGE

1973: *0 Censo Demografico 1970 Brazil*. Vo l.1, Rio de Janeiro :IBGE

1983: *0 Censo Demografico 1980 Brazil*. Vol.1, Tome 4, Numero 1. Rio de Janeiro:

IBGE

Appadurai, Arjun.

1996: *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis:

University of Minnesota Press. (=門田健一訳、2004、『さまよえる近代—グローバル化の文化研究—』、平凡社)

Arakaki, Ushi (アラカキ、ウッスイ) ,

2009: 「トランスナショナル時代のウンバンダ」庄司博史編『国立民族学博物館調査報告—移民とともに変わる地域と国家—』83、国立民族学博物館。

2013: “Japanese Brazilians among Preto-Velhos, Caboclos, Buddhist Monks, and Samurais: An Ethnographic Study of Umbanda in Japan,” C. Rocha and Manuel A. Vasquez, eds., *The Diaspora of Brazilian Religions*, Leiden: Brill.

2014: “Becoming Brazilian in Japan: Umbanda and Ethnocultural Identity in Transnational Times,” Hugo Córdova Quero and Rafael Shoji, eds., *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and their Religions in Japan*, Furnham, Ashgate Publishing.

李賢京

2008: 「日本における韓国プロテスタント教会の展開」『現代社会学研究』21、北海道社会学会。

飯田剛史

2002: 『在日コリアンの宗教と祭り—民族と宗教の社会学—』、世界思想社

井口泰

2007: 「外国人の統合政策及び社会保険加入のための基盤整備」『季刊社会保障研究』43(2)、国立社会保障人口問題研究所。

池上重弘編著

2001: 『ブラジル人と国際化する地域社会—居住・教育・医療—』、明石書店

池田真利子・金延景・落合李愉・堀江瑤子・山下清海・森誠

2014: 「常総市における日系ブラジル人の就業・生活形態の地域的特性—リーマンショックおよび震災後の変容に着目して—」『地域研究年報』36、筑波大学人文地理学・地誌学研究会。

イシ・アンジェロ

1995: 「日系ブラジル人出稼ぎ者と宗教」渡辺雅子編『共同研究出稼ぎ日系ブラジル人』、明石書店

稲場圭信

2009: 「宗教的利他主義・社会貢献の可能性」稲場圭信・櫻井義秀編『社会貢献する宗教』、世界思想社。

2011: 『利他主義と宗教』、弘文堂。



稲葉奈々子

2007: 「第1章 親族集団から個人へ—現代の遊牧民・トルコ系シャーサバンの日本出稼ぎ—」樋口直人・稲葉奈々子・丹野清人・福田友子・岡井宏文『国境を越える—滞日ムスリム移民の社会学—』、青弓社。

井上順孝

1985: 『海を渡った日本宗教—移民社会の内と外—』、弘文堂。

今村薫

2011: 「クリスチャン・スピリティスト・コミュニオンに集う人々」佐竹眞明編『在日外国人と多文化共生—地域コミュニティの視点から—』、明石書店。

移民研究会編

2008: 『日本の移民研究—動向と文献目録II』、明石書店

植田晃次・山下仁編

2006: 『「共生」の内実—批判的社会言語学からの問いかけ』、三元社

大久保武

2005: 『日系人の労働市場とエスニシティー—地方工業都市に就労する日系ブラジル人』、御茶の水書房

大谷栄一

2004: 「スピリチュアリティ研究の最前線」伊藤雅之・檜尾直樹・弓山達也編『スピリチュアリティの社会学』、世界思想社

大西克明

2008: 「組織アイデンティティと宗教集団論—宗教集団の多元性へのパースペクティブを巡って—」『東洋哲学研究所紀要』24、東洋哲学研究所。

大宮知信

1997: 『デカセーギー—逆流する日系ブラジル人』、草思社

岡本亮輔

2012a: 『聖地と祈りの宗教社会学—巡礼ツーリズムが生み出す共同性—』、春風社。

奥田道大・鈴木久美子編

2001: 『エスノポリス・新宿／池袋—来日10年目のアジア系外国人調査記録—』、ハーベスト社。

小内純子

2001: 「日系ブラジル人の労働・生活と意識」小内透・酒井恵真編『日系ブラジル人の定住化と地域社会』、御茶の水書房。

小内透編

2009: 『在日ブラジル人の教育と保育の変容』、御茶の水書房。

小内透、酒井恵真編

2001: 『日系ブラジル人の定住化と地域社会』、御茶の水書房。

か

梶田孝道、丹野清人、樋口直人

2005: 『顔の見えない定住化』、名古屋大学出版会

Casanova, J.,

1994: *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.  
(=津城寛文訳、1997、『近代世界の公共宗教』、玉川大学出版会。)

片桐雅隆

2012: 『自己の発見—社会学史のフロンティア—』、世界思想社。

Carranza, B.

2000: *Renovacao Carismatica Catolica: Origens, Mudancas e Tendencias*. Sao Paulo: Editorial Santuario.

Carranza, B. and Mariz, C.

2013: “Catholicism for Export: The Case of Canção Nova,” C. Rocha and Manuel A. Vasquez, eds., *The Diaspora of Brazilian Religions*, Leiden: Brill.

刈谷市史編さん編集委員会

1990: 『刈谷市史 第4巻現代』、刈谷市。

河越正明・星野歩

2006: 「都市別データによる外国人労働者の一考察—地域的な分布状況及び地域経済に与える影響—」『ESRI Discussion Paper Series』158、内閣府

窪田暁子

1987: 「企業都市における「地域生活」問題と「生活管理」」都丸・窪田・遠藤編『トヨタと地域社会—現代企業都市生活論—』、大月書店。

Klapp, O. E.,

1969: *Collective Search for Identity*, New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Granovetter, Mark S.,

1973: “The Strength of Weak Ties,” *American Journal of Sociology*, 78: 1360-1380.  
(=大岡栄美訳、2006、「弱い紐帯の強さ」野沢慎司編・監訳『リーディングス ネットワーク論』、勁草書房。)

Glick-Schiller, Nina, Basch, Linda and Szanton-Blanc, Cristina,

1992: “Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration,” N. Glick Schiller, L. Basch and C. Szanton-Blanc eds., *Toward a Transnational Perspective on Migration*, New York: New York Academy of Sciences.

Kepel, G.,

1991: *La Revanche de Dieu*, Paris: Seuil. (=中島ひかる訳、1992、『宗教の復讐』、晶文社。)

後藤晃

2008: 「ブラジル移民と在日の日系ブラジル人」、神奈川大学人文学研究所編『在日外国人と日本社会のグローバル化』、御茶の水書房

Gordon, Milton M.

1964: *Assimilation in American Life*, New York, Oxford Univ. Press. (=2000: 倉田和四生訳編『アメリカンライフにおける同化理論の諸相—人種・宗教および出身国の役割』、晃洋書房)

駒井洋編著

2005: 『移民をめぐる自治体の政策と社会運動』、明石書店

駒井洋ほか編

1997、『新来・定住外国人がわかる事典』、明石書店。

Quero, H. M. C.

2007: “Worshipping in (Un) Familiar Land: Brazilian Nikkeijin migrants within the Roman Catholic Church in Japan,” 『Encontros lusofonos』 9, 上智大学ポルトガル・ブラジル研究センター。

Quero, H. M. C. and Shoji, R.,

2014: “Transcendental Communications: The Reinterpretation of the Brazilian Spiritist Continuum in Japan,” Hugo Córdova Quero and Rafael Shoji, eds., *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and their Religions in Japan*, Furnham, Ashgate Publishing.

国際移住機構

2015: 『文部科学省抛出・国際移住機構実施 定住外国人の子どもの就学支援事業（虹の架け橋事業）成果報告書』、国際移住機構（IOM）。

是川夕

2015: 「外国人労働者の流入による日本の労働市場の変容—外国人労働者の経済的達成の特徴、及びその決定要因の観点から—」『人口問題研究』71(2)、国立社会保障・人口問題研究所。

さ

櫻井義秀

2011: 「ソーシャル・キャピタル論の射程と宗教」『宗教と社会貢献』1(1)、「宗教と社会貢献」研究会。

2012: 「はじめに」李元範・櫻井義秀編『越境する日韓宗教文化—韓国の日系新宗教・日本の韓流キリスト教—』、北海道大学出版会。

Sullivan, F.

1982: *Charisms and Charismatic Renewal: A Biblical and Theological Study*, Michigan: Servant Publication. (=小林有方訳、1993、『霊の賜物とカリスマ刷新』、聖母の騎士社。)

志水宏吉

2008: 『高校を生きるニューカマー—大阪府立高校にみる教育支援—』、明石書店

Sheringham, Olivia,

2013: *Transnational Religious Spaces: Faith and the Brazilian Migration Experience*, Leiden: Palgrave Macmillan.

Stark, R. and Iannaccone, L. R.,

1994: “A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe,” *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 33, No. 3.

1995: “Truth? A Reply to Bruce,” *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.

34, No. 4

Stark, R. and Bainbridge, W. S.,

1985: *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley: University of California Press.

1987: *A Theory of Religion*, New York: Peter Lang.

Shoji, R.

2008a: “Religioses entre Brasileiros no Japao: Conversao ao Pentecostalismo e Redefinicao Etnica,” *REVER*, 8.

2008b: “The Failed Prophecy of Shinto Nationalism and the Rise of Japanese Brazilian Catholicism,” *Japanese Journal of Religious Studies* 35(1). (=高橋典史訳、2008、「神道ナショナリズムのはずれた予言と日系ブラジル人カトリックの興隆」『Articles in Translation 双方向論文翻訳』、國學院大學デジタルミュージアム)

2013: “Transnational Exorcism? : The Spiritual World of Brazilian-Japanese Neo-Pentecostalism,” Paul L. Swanson, ed. *Pentecostalism and Shamanism in Asia*, Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture. (=2013、長澤壯平訳「トランスナショナルな悪魔祓い—「在日ブラジル人」ネオ・ペンテコスタリズムの靈的世界—」P. L. スワンソン編『キリスト教聖霊運動とシャーマニズム』、南山宗教文化研究所。) (日本語英語合冊)

白波瀬達也

2011: 「韓国キリスト教によるホームレス伝道」櫻井義秀・李元範編著『越境する日韓宗教文化—韓国の日系新宗教・日本の韓流キリスト教—』、北海道大学出版会。

2013: 「浜松市におけるベトナム系住民の定住化」『コリアンコミュニティ研究』4、こりあんコミュニティ研究会。

2014: 「カトリックによる在日外国人支援活動の歴史と現状」日本宗教学会第73回学術大会「〈パネル〉日本のカトリック教会の在日外国人支援にみる「多文化共生」」発表資料。

2015: 『宗教の社会貢献を問い直す—ホームレス支援の現場から—』、ナカニシヤ出版。

白波瀬達也・高橋典史

2012: 「日本におけるカトリック教会とニューカマー」三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活』ミネルヴァ書房。

Smith, M. P., and Guarnizo, L. E., eds.,

1998: *Transnationalism From Below*, New Jersey: Transaction Press.

Csordas, T.

1997: *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual life of a Religious Movement*. Berkeley: University of California Press.

た

高橋典史

2009: 「ハワイ日系仏教における故国日本」『宗教研究』83 (3)、日本宗教学会。

2013: 「外国人支援から見る現代日本の「移民と宗教」—在日ブラジル人とキリスト教会を中心に—」吉原和男編著『現代における人の国際移動』慶応義塾大学出版会。

2014a: 『移民、宗教、故国—近現代ハワイにおける日系宗教の経験—』ハーベスト社。

2014b: 「宗教組織によるインドシナ難民支援事業の展開—立正佼成会を事例に—」『宗教と社会貢献』14(1)、『宗教と社会貢献』研究会。

2015: 「現代日本の「多文化共生」と宗教—今後に向けた研究動向の検討—」『東洋大学社会学部紀要』52(2)、東洋大学社会学部。

高橋典史・李賢京・星野壮・川崎のぞみ

2012: 「第12章 グローバル化する日本の宗教—日本宗教の海外進出と外来宗教の到来—」高橋典史、塚田穂高、岡本亮輔編著『宗教と社会のフロンティア—宗教社会学からみる現代日本—』、勁草書房。

竹沢泰子

2009: 「序—多文化共生の現状と課題」『文化人類学』74(1)、日本文化人類学会。

2011: 「序論 移民研究から多文化共生を考える」日本移民学会編『移民研究と多文化共生』、御茶の水書房。

田島久歳、山脇千賀子

2003: 「デカセギ現象の20年をふりかえる—その特徴と研究動向—」『ラテンアメリカ・カリブ研究』10、つくばラテンアメリカ・カリブ研究会

Turner, Neil,

2011: *Religious Syncretism in Brazil: Catholicism, Evangelicalism and Candomblé*, Norderstedt: GRIN Verlag.

田中雅一

2007: 「コンタクト・ゾーンの文化人類学へ—『帝国のまなざし』を読む—」

『Contact Zone』1、京都大学人文科学研究所人文学国際研究センター。

2011: 「コンタクト・ゾーンの人文学へ」田中雅一・船山徹編著『コンタクト・ゾーンの人文学1 問題系』、晃洋書房。

谷大二ほか

2008: 『移住者と共に生きる教会』、女子パウロ会

丹野清人

2015: 「外国人労働者からみる日本的経営」『東海社会学会年報』7、東海社会学会。

丹辺宣彦

2014: 「産業グローバル化先進地域の経済活動と階級構成」丹辺宣彦・岡村徹也・山口博史編『豊田とトヨタ—産業グローバル化先進地域の現在—』、東信堂。

Chesnut, R. A.

2003: *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press.

塚田穂高

2012: 「新宗教の展開と現状」高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔編著『宗教と社会のフロンティア—宗教社会学からみる現代日本—』勁草書房。

寺尾寿芳

2003: 「カトリック教会共同体の多文化主義的マネジメント—現代日本における可能性—」『宗教研究』77 (2)、日本宗教学会

寺田喜朗

2006: 「宗教的回心とポリヴァレント・アイデンティティ—台湾における生長の家の受容の意味—」川又・寺田・武井編著『ライフヒストリーの宗教社会学』、ハーベスト社

2009: 『旧植民地における日系新宗教の受容—台湾生長の家のモノグラフ—』、ハーベスト社

2011: 「我国における「地域社会と宗教」研究の成果と課題—村落社会におけるキリスト教の受容研究を中心に—」『東洋学研究』48、東洋大学東洋学研究所。

de Certeau, M.,

1980: *L'invention du Quotidien: Arts de Faire*, Paris: Gallimard. (=山田登世子訳、1987、『日常実践のポイエティック』、国文社。)

豊橋市

2003: 『日系ブラジル人実態調査報告書』

2009: 「豊橋市多文化共生推進計画」豊橋市 HP より、2009年9月アクセス (<http://www.city.toyohashi.aichi.jp/kyoseikokusai/index.html>)

な

中牧弘允

1989: 『日本宗教と日系宗教の研究—日本・アメリカ・ブラジル—』、刀水書房。

1993: 「エンデミック宗教とエピデミック宗教の共生」『宗教研究』67-1、日本宗教学会

長崎巡礼センター編

2008: 『ザビエルと歩くながさき巡礼—巡礼地案内マニュアル—』、長崎文献社。

名古屋国際センター

2009: 『地域の国際化セミナー2009』(シンポジウムでの発表や論文などを所収した配布冊子)

西山茂

1972: 「下総福田聖公会の形成と展開 (上)」『神学の声』18(2)、聖公会神学院。

1973: 「下総福田聖公会の形成と展開 (下)」『神学の声』19(2)、聖公会神学院。

1975: 「日本村落における基督教の定着と変容」『社会学評論』126(1)、日本社会学会。

2003: 『仏教系新宗教教団における教導システムの比較研究』平成14年度科学研究費補助金基盤研究(C)調査資料集。

2012: 「日本の新宗教における自利利他連結転換装置」『東洋学研究』49、東洋大学東洋学研究所。

日本移民80周年編纂委員会編

1991: 『ブラジル日本移民八十年史』、ブラジル日本文化協会

日本カトリック難民移住移動者委員会

2005: 『日本の教会 共に生きる教会 日本人信徒 外国人信徒』(配付資料)

沼尻正之

2002: 「宗教市場理論の射程—世俗化論争の新たな一局面—」『社会学評論』53(2)、日本社会学会。

野原光

1987: 「企業都市住民生活の構造と展望」都丸・窪田・遠藤編『トヨタと地域社会—現代企業都市生活論—』、大月書店。

野呂香代子

2006: 「机上の理論を越えるために」植田晃次、山下仁編著『「共生」の内実—批判的  
社会言語学からの問いかけ』、三元社

は

Bauman, Z.,

2000: *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press. (=森田典正訳、2001、『リキッド・モダニティ—液状化する社会—』、大月書店。)

Berger, P. L.,

1999: “The Desecularization of the World: A Global Overview,” P. L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Vasquez, Manuel A. and Rocha, C.

2013: “Brazil in the New Global Cartography of Religion.” C. Rocha and Manuel A. Vasquez, eds., *The Diaspora of Brazilian Religions*, Leiden: Brill.

ハタノ・リリアン・テルミ

2006: 「在日ブラジル人を取り巻く「多文化共生」の諸問題」植田晃次、山下仁編著『「共生」の内実—批判的  
社会言語学からの問いかけ』、三元社

Putnam, Robert,

1993: *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, New Jersey: Princeton University Press. (=河田潤一訳、2001、『哲学する民主主義—伝統と改革の市民的構造—』N T T出版。)

2000: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster. (=柴内康文訳、2006、『孤独なボーリング—米国コミュニティの崩壊と再生—』柏書房)

Vertovec, S.,

2009: *Transnationalism*, London: Routledge. (=水上徹男・細萱伸子・本田量久訳、2014、『トランスナショナリズム』、日本評論社。)

濱島朗

[1984]1994: 「近代化」『日本大百科全書』、小学館。

浜松市

2006: 『浜松市における日本人市民及び外国人市民の意識実態調査報告書』、浜松

市。

2010: 『浜松市における日本人市民及び外国人市民の意識実態調査報告書』、浜松市。

2014: 『浜松市における日本人市民及び外国人市民の意識実態調査報告書』、浜松市。

Harris, J. R. and Todaro, M.

1970: "Migration, unemployment and development: a two-sector analysis,"  
*American Economic Review*, 60, 126-142

樋口直人

1995: 「宗教市場と移民」『現代社会理論研究』5、日本社会学理論学会。

1998: 「在日ブラジル人と日系新宗教」、『一橋研究』23(1)、一橋研究編集委員会。

2010: 「経済危機と在日ブラジル人一何が大失業・帰国をもたらしたのかー」『大原社会問題研究所雑誌』622、大原社会問題研究所。

2012: 「鶴見で起業する一京浜工業地帯の南米系電気工事業者たちー」樋口直人編『日本のエスニック・ビジネス』世界思想社。

樋口直人・稲葉奈々子・丹野清人・福田友子・岡井宏文

2007: 『国境を越えるー滞日ムスリム移民の社会学ー』、青弓社。

広田康生

[1997]2003: 『エスニシティと都市〔新版〕』、有信堂高文社

福元雄二郎

2008: 「我が国に於けるラティーノス集住地域を考える視点ー鶴見区潮田地区を事例としてー」神奈川大学人文学研究所編『在日外国人と日本社会のグローバル化ー神奈川県横浜市を中心にー』、御茶の水書房。

藤井健志

2001: 「移民の宗教の〈社会的形態〉とエスニシティー台湾系仏教運動を手がかりとしてー」吉原・クネヒト編『アジア移民のエスニシティと宗教』、風響社

藤田富雄

1982: 『ラテン・アメリカの宗教』、大明堂

1991: 「現代ブラジル宗教の一考察ーウンバンダの場合」、小口偉一教授古稀記念会編『宗教と社会』、春秋社

1994: 「ラテンアメリカのプロテスタントーその歩みと展望」『ラテンアメリカ 宗教と社会』、新評論

藤野陽平

2013: 『台湾における民衆キリスト教の人類学ー社会的文脈と癒しの実践ー』、風響社。

藤原聖子

2012: 「大震災は〈神義論〉を引き起こしたか」『現代宗教 2012』、秋山書店。

Pratt, M. L.

1992: *Imperial Eyes: Travel Writings and Transculturation*, London: Routledge.

Bourdieu, Pierre,



1979: *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Les Editions de Minuit.  
(=石井洋二郎訳、1990、『ディスタクシオンー 社会的判断力批判 (1・2)』、藤原書店。)

1986: “The forms of capital,” J. Richardson ed., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood.

Hess, David J.

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

法務省

『在留外国人統計』各年次

『出入国管理統計年報』各年次

星野壮

2009: 『「多文化共生」都市と宗教』、大正大学大学院修士論文 (非公開)。

2011a: 「不況時における教会資源の可能性—愛知県豊橋市の事例から—」『大正大学大学院研究論集』35、大正大学。

2011b: 「在日ブラジル人カトリック信徒の共同体について—豊橋市の事例より—」『宗教学年報』26、大正大学宗教学会。

2012: 「第3章 日系ブラジル人教会と信徒の今後—言語と信仰の継承をめぐる—」三木英・櫻井義秀編著『日本に生きる移民たちの宗教生活—ニューカマーのもたらす宗教多元化—』、ミネルヴァ書房。

2013: 「日本に居続けることの意味—在日ブラジル人聖職者たちの語りより—」『宗教学論集』32、駒沢宗教学研究会。

2014: “The potentiality of Brazilian immigrants’ religious communities as social capital: the case of Christian churches in Toyohashi under an economic depression,” Hugo Córdova Quero and Rafael Shoji, eds., *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and their Religions in Japan*, Farnham, Ashgate Publishing.

2015a: 「人の移動と宗教についての予備的考察—現代日本のニューカマーの場合—」『豊山教学大会紀要』43、豊山教学振興会。

2015b: 「書評と紹介 石黒馨・初谷譲次編著『創造するコミュニティー—ラテンアメリカの社会関係資本—』」『宗教学年報』30、大正大学宗教学会。

星野壮・弓山達也

2013: 「大学と市民活動—東日本大震災における大正大学と学外コミュニティの事例より—」稲場圭信・黒崎浩行編著『震災復興と宗教』、明石書店。

Hall, Stuart,

1996: “Who Needs ‘Identity’?” Stuart Hall and Paul du Gay, eds., *Questions of Cultural Identity*, London: Sage Publishing. (=宇波彰訳、2006、「誰がアイデンティティを必要とするのか」『カルチュラル・アイデンティティの諸問題』、大村書店。)

Portes, Alejandro, and Rumbaut, Ruben G.,

2001: *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, Oakland: University of California Press. (=2014、村井忠政監訳、『現代アメリカ移民第二世代の研究—移民排斥と同化主義に代わる「第三の道」—』明石書店。)

ま

前山隆

1996: 『エスニシティとブラジル日系人—文化人類学的研究』、御茶の水書房

1997: 『異邦に「日本」を祀る—ブラジル日系人の宗教とエスニシティ—』御茶の水書房

McGuire, M. B.,

2002: *Religion: The Social Context*, Belmont: Wordsworth Thompson Learning. (=山中弘・伊藤雅之・岡本亮輔訳、2008、『宗教社会学』、明石書店。)

McFarland, H. Neill.

1967: *The Rush Hour of the Gods*. (内藤豊、杉本武之訳 1969: 『神々のラッシュアワー』、社会思想社)

Matsue, R.

2006: *Religious Activities among the Brazilian Diaspora in Japan: The Cases of the Catholic Church, Sekai Kyuseikyo and Soka Gakkai*, Ph. D. Dissertation to the Graduate School of Humanities and Social Sciences of University of Tsukuba.

松岡秀明

1998: 「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、東京大学宗教学研究室。

2004: 『ブラジル人と日本宗教—世界救世教の布教と受容—』、弘文堂。

Mafra, C., Swatowski, C., and Sampaio, C.,

2013: “Edir Macedo's Pastoral Project: A Globally Integrated,” C. Rocha and Manuel A. Vasquez, eds., *The Diaspora of Brazilian Religions*, Leiden: Brill.

Mullins, Mark R.,

1998: *Christianity made in Japan: A Study of Indigenous Movements*, Honolulu: University Of Hawai'i Press. (=高崎恵訳、2005、『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』、トランスビュー。)

三木英

2012: 「近年における外国籍住民とその宗教」『宗教時報』114、文化庁宗務課。

三田千代子

2009: 『「出稼ぎ」から「デカセギ」へ—ブラジル移民100年にみる人と文化のダイナミズム—』、不二出版。

都丸泰助・窪田暁子・遠藤宏一編

1987: 『トヨタと地域社会—現代企業都市生活論—』、大月書店。

村井忠政

2007: 「トランスナショナルな移住とアイデンティティの変容」『人間文化研究所年報』2、名古屋市立大学人間文化研究所。

森幸一

1999: 「ブラジルからの日系人デカセギの15年—還流型移住としての〈デカセギ〉—」『ラテンアメリカ・レポート』16-2、アジア経済研究所

森千香子

2007: 「郊外団地と「不可能なコミュニティ」」『現代思想』2007年6月号「特集…隣の外国人」、青土社

森岡清美

1972: 「外来宗教の土着化をめぐる概念的整理」『史潮』109、歴史学会。

1989: 『新宗教運動の展開過程—教団ライフサイクル論の視点から—』、創文社。

2005: 『明治キリスト教会形成の社会史』、東京大学出版会。

モーリス＝スズキ、テッサ

2002: 『批判的想像力のために』、平凡社。

や

八木谷涼子

2003: 『キリスト教歳時記 知っておきたい教会の文化』、平凡社

ヤマグチ・アナ・エレザ

2003: 「日本における外国人居住と地域住民の諸問題の再検討—日系ブラジル人住民の視点から—」『ラテンアメリカ・カリブ研究』10、つくばラテンアメリカ・カリブ研究会

山下清海

2008: 『エスニック・ワールド』、明石書店

山田政信

2000: 「カルデシズム—近代心霊主義の成立とブラジルにおける展開—」『アメリカス研究』5、天理大学アメリカス学会。

2004: 「ブラジルにおけるネオペンテコスタリズムの伸展」『宗教研究』78-3、日本宗教学会

2007: 「ブラジル・ユニバーサル教会の取り込み戦略—取り込まれたプロテスタント信者」石黒馨・上谷博編『グローバルとローカルの共振—ラテン・アメリカのマルチチュード—』、人文書院。

2008a: 「カリスマ刷新運動—プロテスタントの伸展に抗うブラジル・カトリック教会—」『ラテンアメリカ・カリブ研究』15、つくばラテンアメリカ・カリブ研究会

2008b: 「安住の地としてのプロテスタント教会」『アメリカス世界における移動とグローバル化—』、天理大学出版部

2010a: 「プロテスタント教会におけるデカセギと日本人の共感的世界」『移民研究年報』16、日本移民学会。

2010b: 「在日ブラジル人の宗教生活」駒井洋監修『ラテンアメリカ・ディアスポラ』、明石書店。

2011: 「デカセギ・ブラジル人の宗教生活—エスニック・ネットワークの繋留点としてのブラジル系プロテスタント教会—」三田千代子編『グローバル化の中で生きると

は一日系ブラジル人のトランスナショナルな暮らしー』、上智大学出版。

2012: 「ブラジル福音ホーリネス教団の宗教実践」『アメリカス研究』17、天理大学アメリカス学会。

2014: 「在日ブラジル人の宗教コミュニティ」石黒馨・初谷譲次編著『創造するコミュニティ—ラテンアメリカの社会関係資本—』、晃洋書房。

山田鐮一・黒木忠正

2006: 『よくわかる入管法』、有斐閣

山中弘

2005: 「宗教社会学の歴史観」池上良正ほか編『宗教史の可能性』、岩波書店。

2006: 「世俗化論争と教会—ウィルソンを手がかりにして」竹沢尚一郎編『宗教とモダニティ』世界思想社。

2012: 「宗教とツーリズム」研究に向けて」山中弘編『宗教とツーリズム—聖なるものの変容と持続—』、世界思想社。

山中弘・林淳

1995: 「日本における宗教社会学の展開」『愛知学院大学文学部紀要』25、愛知学院大学

山本かほり編

2007: 『外国籍住民の増加と地域再編—東海地方を事例として—』(研究課題番号16530334)平成16年度～平成18年度科学研究費補助金(基盤研究C)研究成果報告書。

山本かほり

2010: 「多文化共生施策」が見落としてきたもの—経済不況下におけるブラジル人—」『JICA 横浜海外移住資料館研究紀要』5、国際協力機構横浜国際センター海外移住資料館。

山本かほり・松宮朝

2007: 「自治体の外国人施策に関する比較研究—愛知県の事例を中心に—」山本かほり編『外国籍住民の増加と地域再編—東海地方を事例として—』(研究課題番号16530334)平成16年度～平成18年度科学研究費補助金(基盤研究C)研究成果報告書。

山脇啓造

2008: 「多文化共生社会の形成に向けて」『移民政策研究』第1号、移民政策学会

吉田耕平

2009: 「『多文化共生』の地方行政—豊橋市における〈協働〉のあり方から—」丹野清人『地方自治体に課せられている国際化する地域社会の諸問題調査報告書—科研費基盤研究(B)海外学術「国際移民の比較制度分析」の調査として』

吉富志津代

2008: 『多文化共生社会と外国人コミュニティのカーゲッター化しない自助組織は存在するか?—』、現代人文社

吉野航一

2012: 『沖縄社会とその宗教世界—外来宗教・スピリチュアリティ・地域振興—』、

榕樹書林。

吉原和男、クネヒト・ペドロ編

2001: 『アジア移民のエスニシティと宗教』、風響社

ら

Richardson, Alan. / Bowden, John.

1983: *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, Westminster John Knox Press. (佐柳文雄・古屋安雄訳 1995: 『キリスト教神学事典』、教文館)

Levitt, Peggy

2001: *The Transnational Villagers*, Oakland: University of California Press.

わ

渡辺雅子

1985: 「ある女性祈祷師の生活史—巫者としての自立と人生の構成—」、『明治学院論叢 社会学・社会福祉学研究』70、明治学院大学

2001a: 「在日日系ブラジル人信者への新宗教の対応—天理教と創価学会の比較」『明治学院大学社会学部附属研究所年報』31、明治学院大学

2001b: 『ブラジル日系新宗教の展開』、東信堂

2002a: 「日系新宗教の異文化布教—ブラジル崇教真光の場合」『明治学院論叢 社会学・社会福祉学研究』111、明治学院大学

2002b: 「ニューカマー外国人の増大と日本社会の文化変容」宮島喬・加納弘勝編『変容する日本社会と文化』、東京大学出版会

2003: 「あるブラジル移民女性のライフヒストリー—苦難の克服と自己形成」『明治学院論叢 社会学・社会福祉学研究』113、明治学院大学

渡辺雅子・石川雅典・小嶋茂・小林本多ちえみエレナ

2000: 「在日ブラジル人児童生徒の教育の実態と課題」『研究所年報』30、明治学院大学社会学部附属研究所。

渡辺雅子・田島忠篤・石渡佳美

1999: 「創価学会在日ブラジル人メンバーの組織化と生活実態・信仰活動」『明治学院論叢 社会学・社会福祉学研究』104、明治学院大学

Warner, R, S.

1993: “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States,” *American Journal of Sociology*, 98: 1044-93.