

日本仏教のグローバル化と南米開教

——「グローバル文化論」のための覚書 (4) ——

丸 山 哲 央
山 本 奈 生
渡 邊 秀 司

〔抄 録〕

インドから中国、朝鮮・韓国を経て移入され、日本化された仏教 (**Japanized Buddhism**) は日本固有の要素にすべての時代、地域に通底する普遍的要素を付加し、独自の体系を形成してきた。日本仏教に固有の要素でありながら新たな普遍性を備え、逆に外部に再発信しうる要素とは何かということの解明が、文化のグローバル化現象の根幹をなす問題である。本稿では、日本仏教のグローバル化について、特に布教活動である南米での海外開教を事例として取り上げ、その理論的分析方法について考察する。この際に浄土宗と浄土真宗の開教活動に焦点を当て、見仏体験にかかわる文化の実存的要素の伝播可能性についての究明を試みたが、文化伝播のメディアとの関連での分析が必要なことが明らかになった。

キーワード 仏教、開教師、文化伝播、音声メディア、浄土宗

はじめに

インドから中国、朝鮮・韓国を経て日本に定着した仏教は、時代ごとの再解釈を加えられ、絶えざる再構成を経験してきた。一方で、日本化された仏教 (**Japanized Buddhism**) はすべての時代、地域に通底する普遍的要素を付加し、独自の体系性を具備するに至っている。日本仏教に固有の要素でありながら新たな普遍性を備え、逆に外部に再発信しうる要素とは何かということの解明が、文化のグローバル化現象の根幹をなす問題である。本稿では、日本仏教のグローバル化について、特に布教活動である南米での海外開教を事例として取り上げ、その理論的分析方法について考察する*。

本稿がその一環であるこれまでの一連の研究は、宗教（仏教）のグローカル化（glocalization／土着化）について分析し、最終的には文化のグローバル化と「グローバル文化」に関する社会学理論を補完しようとするものである。従来の社会学理論においては、宗教は「宗教的観念」として人間の行為の方向づけに影響を与え、社会の構造的特質に関わるものとされてきた。その意味で、社会学において宗教は主として文化の認知的要素（理念としての教理）を構成するという側面に焦点が当てられてきた。宗教における表出的要素（歌舞などを含む宗教行事）や実存的要素（宗教的実践）については十分に理論化されてきたとはいえない。昨年度来、世界宗教のひとつとされる仏教のグローバル化について、特に浄土宗の布教活動である海外開教を事例として取り上げ、その理論的分析方法について考察してきた。

この際に、文化のグローバル化との関連で宗教に言及する場合、従来の社会学におけるような宗教の包括的な定義をもってしてはそのグローバル化の実態を十分に把握することはできない。そのために宗教文化の内容を、既述のような要素別に分析する必要がある、それについてはすでに概要を提示してきた（丸山・山本：2010）（丸山：2010）。ここではその文化要素の分析図式を前提に、グローバル化にかかわるコミュニケーション・メディアの発展史を検証するなかで、この図式をさらに精緻化し、具体的な開教の事例に適用してみる。

仏教における見仏体験とは究極の実存的価値の実現であり、それはシンボル化になじみにくい文化要素ということになる。開教の最終的な目的が日本仏教における見仏体験の伝達であるとするならば、シンボル複合体としての文化レベルの布教からの飛躍が求められる。つまり、見仏体験の象徴化としてのシンボル（根源的イメージ）の伝達は、語り手と受け手からなる対面状況と不可分に結びついており、言語性のテキストとして自立し難い。日本仏教のグローバル化を論ずる際に、現代の電子メディアを通しての伝達可能な文化要素と従来の対面状況での音声言語によるものとの区別を用いてこの問題を解明する必要がある。

本稿は欧米起源の社会学の文化理論に立脚しているが、最終的にはその価値前提を再検討し、非欧米圏の視点に立脚した新たな分析枠組の形成につながるものと考えられる。西洋近代合理主義の特質をなす理性的自我中心の二元論や記号論的還元主義を克服する要素を、仏教における思想の中（例えば、「縁起」や「空」の概念）に見出すことができるのである。しかし、その種の文化要素のグローバル化するなかで文化伝播の可能性についてはいまだ未知数の部分が多いといわねばならない。その意味において、本稿で取り上げた開教の実践事例の分析はこの問題解明への鍵を提供するものと考えられる。

*本研究は従来からの「グローバル文化論」に関する継続研究であるが、本稿の全体について、3人の執筆者は事前に有効な分析枠組について論議し、調整を行った。本稿の総論とブラジルにおける実態調査（1., 4.）にかかわる部分は丸山が、浄土宗開教史と国内における調査部分（2.）は山本が、そして浄土真宗の開教について（3.）は渡邊が担当し、最終的に、丸山が全体を再調整した。

1. 宗教文化の伝播とメディア

1.1. メディアの発展史

現代の仏教文化のグローバル化をについて検討する前提として、人類社会におけるメディアの発展史を概観し、今日その比重を増しつつある電子メディアの特性について考察する。現代の宗教的文化の時間・空間における伝達（伝承と伝播）はコミュニケーション・メディアの本質と不可分の関連性がある。

コミュニケーション・メディアの段階的な発展史を以下のように整理してみたい。つまり、

1. 音声言語（記憶）：約5万年前のホモ・サピエンスの出現とともに現出。
2. 文字、書き言葉（記録、伝達の時間差（time lag）、視覚、感覚の印としての記号の発生→記号のコード体系形成→意識の外化による理性と分別の世界へ）：B.C. 3500頃メソポタミアのシュメール人による楔形文字の発明。
3. 活版印刷（記録、伝達、大量複製）：15世紀にJ. グーテンベルグによる活字印刷術の発明。19世紀以降の印刷系マスメディア（マス＝大衆への伝達）の発生へ。
4. 電子メディア（マス＋パーソナル（個人）の相互伝達。多機能＝視覚＋聴覚）：20世紀後半、コンピューターによる通信技術が普及。

——である。

ここで留意すべきことは、1～4のメディアが人類の歴史の中で併存状態で存在してきたということ、そして新種メディアが既存メディアの変質にかかわってきたということである。例えば、現代においても対面的な相互行為の場で、音声言語は重要な位置を占めている。しかし、それは1の段階における音声言語とは異なる状態にある。2以降の段階では、音声言語は文字を介して意識化されて形成されたメッセージも含まれるようになる。しかも、その比重が次第に増してゆき、3の段階では文字化された情報や知識をもとに多くのメッセージが形成されることになる。また日常の生活場面において、メディア自体も1→4へと比重が移動しているのである。そして、3から4の段階に至って、文化のグローバル化と「グローバル文化」の形成という現象がみられるようになるのである。

2の文字の発明以降、人類社会の言語は多様化してゆくのであるが、人間の言語は諸言語間でただむやみに異なっているのではない。「身体性」という条件づけに関しては、人間は「人間」種（ヒト科の動物）として共通性を備えた存在であり、「言語」の基本的な共通性の条件づけがあると考えられる。1の段階の音声言語自体も **phone**（音声：ヒト科の動物としての共通性）と **logos**（言葉：生きる形式、生き方）という両面性を備えている。それが、2の段階以降の **logos** の発展、複雑化によって言語の多様性が生じてきた。つまり、記号（言語）表現と記号内容との関係が有契性とともに恣意性を伴うようになるのである。現代の4の段階で

は、電子メディアは視覚と聴覚の両者に同時受容される。一見それは音声言語の機能を包摂しているかのように見えるが、1の段階の音声言語とは本質的に異なっている。なぜなら、今日メディアを介して伝達されるメッセージの内容は、主として視覚を通して形成されているからである。次に、現代の電子メディアの特質を第1次的な音声言語との比較のもとで考えてみる。

1.2. 音声言語と電子メディアの特質

ウォルター・J・オングは、メディアは身体が世界に関わる仕方を構造化するもので、それは世界把握の身体技術であるとして、その変遷を以下のようにとらえる。つまり、

①口承的 (oral), ②筆記的 (chirographic), ③活字的 (typographic), ④電子的 (electronics) である (Ong: 1982)。

①の第1次的な声の文化 (音声コミュニケーション) の段階では言語は行動様式で、思考表現の記号ではない。口頭での発話は生体内部から発生したもので、力動的 (dynamic) である。言葉は魔術であるとか「言霊」という言い方、さらに仏教における「称名念仏」という教えは、この段階 (先述の発展史における1の段階) の音声言語と関わっている。

オングは「声の文化」を「手書き文字」「活字」「エレクトロニクス」と比較してその特徴を、累積的 (分析的でない) / 保守的・伝統主義 (繰り返し確認) / 生活世界との密着 (当事者性) / 感情移入的, 参加的 (客観的距離をおかない) / 全人間的・実存的, 状況依存的 (抽象的でない) / 記憶が反復 (テキストに基づく逐語的記憶形成とことなる) としている。これは文化の実存的要素の基盤をなすものである (丸山: 2010)。

記号 (シンボル) に基づくスクリプトは時間の中を動く音声言語にたいして静止したものである。2の段階で厳密な意味での記号が発生するのであるが、これは記号の体系としての文化の形成へとつながってゆくのである。

マーク・ポスターは情報様式による歴史の発展段階を以下のように整理している。

1. 音声。対面, 声の媒介でのシンボル交換。対面関係の全体性に埋め込まれ, 自己は発話地点。
2. 文字, 印刷物。自己中心化, 記号の自律性。理性的で自立的エゴ。線のシンボルを論理的に結合。文化の安定した解釈者。
3. 電子。シミュレーションの精緻化。自己の脱中心化, 散乱, 不確実性。物質的限界から無関係。独白的で対話的でない。脱文脈的。対話によって社会関係が再生産される対面状況的文脈から離れ, 言語は言語自身の中から生成, 複製。→言語の自己指示性。具体的対象物への回路をハイパー・リアルな時限に移行し, 自己準拠的メカニズムの中に内包。身体が対面的な場所と電子の回線の場所とに二重帰属。社会も地理的定在性と電子的非定在性に二重化。多重化。(Poster: 1990)

ポスターが指摘するように、電子メディアを介した相互行為では、時間・空間的距離が無化され脱文脈的となり、同時的・相互依存的な場が無限に出現することになる。さらに、線形的

・視覚的なコミュニケーションが包括的・触覚的なものとなり、一見、第一次的な音声言語によるコミュニケーションへ回帰したかのような現象がみられる。しかし、それは物理的な時間と結合した対面的相互行為とは本質的に異なる特性をもっている。

電子メディアの登場によって、物理的な場所と社会的状況の対応関係が流動化し、個々人間で場所的共在か電気的共在かという比重に相違が生じている。これは人間の「感覚秩序の再編」(吉見：1994)と言ってよいであろう。

ボードリヤールは、電子メディアが優勢となるなかで、物の価値が使用価値→交換価値→記号的・象徴的価値へと比重が移行し、「有用性の苦役を免れた自由な存在」としてのモノが所有、収集の対象に転嫁すると考える。

記号的価値の優先ということは、差異的意味作用が機能的欲求に優先し、構造的規範(コード)が強制されるようになることでもある。差異表示記号としてのシミュラクルが模範的準拠集団への同一化欲求を充足するようになる。つまり、それは差異表示記号としてのモノの消費を通してその根底にあるイメージを消費することであり、結果として、シニフィエの機能まで統合したシニフィアンが増殖することになる。かくして、現実、コードとシミュレーションというハイパー現実が吸収され、シミュレーション現実が現実原則に代わり、とされるのである(ボードリヤール：「象徴交換と死」ほか)。

ボードリヤールによる以上のような見解は、文化の表出的記号に特化した要素に当てはまるのであって、文化の包括的全体については必ずしも妥当とはいえない。これは、M. ウェーバーの「合理化論」や、それに基づく、G. リッツアの「マクドナルド化論」が形式合理性が優先する認知的な文化領域にのみ適用できるのと同様、文化の変容を分析的にとらえていないためである(丸山：2010)。

情報を有限桁の数字列で表現したものがデジタル方式で、コンピューターの扱う情報は0と1の数列であらわされるデジタル情報である。電子メディアにおけるデジタル化は情報の保存形式を変えるだけでなく、情報へのアクセス形態をも変える。つまり、電子の超テキスト(hypertext)はひとつのテキストの内外を瞬時に飛び越え多元的テキストをまたがってつないでゆくことができる。デジタル化された情報は物理的空間の制約から自由に分離、結合し(hyperlink)、バーチャルなあるいはハイパーリアルな空間で新種の知識を創出することもあり得る。つまり、知識形成の場が特定空間という位置に限定されず、文化の多極化という現象が現れてくる。さらにデジタル化は、イメージやビデオ資料をテキストに取り込むが、これは単なるテキスト中のイラストとは違って、新たな形の統合を意味している。これは、認知および表出的記号領域での「グローバル文化」形成へつながってゆくといえる。M. フェザーストーンによる「新百科事典プロジェクト」はこのような発想から出た「グローバル文化」論である。(丸山：同書第7章)。

認知的、表出的、さらに評価的要素に対して、文化の実存的要素とは、ここでは、人間存在

の根源的な問題としての身体に根ざした位置性、当事者性に関わるシンボル複合と考えたい。それは、個別的で有限な人間の主観性に限定された存在形態を表すものである。特定の時空間と結合した身体性は人間が実践的に世界と関わり、志向を形成してゆく基盤であり、普遍的な人間的状況を表している。それは最終的にはより抽象化することによって集合体の価値や倫理体系（評価的要素）の基盤をなしその素材を提供する。

文化の実存的要素は仏教における称名念仏や瞑想、座禅といった宗教的实践としての「行」と結び付けて捉えることができる。シンボル複合体としての文化は、あくまで記号の体系である以上は、「行」自体も言語化、記号化して伝達される。しかし究極の宗教的体験は言葉の実体化が否定され、言葉の背後にある理性的分別そのものが消滅し「空」に目覚めるものとされる。ここから、日本仏教のグローバル化、つまり異文化への伝播がすべての文化要素について可能かどうか問われることになる。次節以降では、具体的な仏教の海外布教（開教）の実態を観察するなかで、この問題についての考察を進めてゆきたい。

2. ブラジルにおける浄土宗開教の展開

2.1. ブラジル浄土宗の概観

本節では主として日系コロニア（日系人社会）を中心として発展してきたブラジルにおける浄土宗の現在について考察することとしたい。ただしブラジルにおける浄土宗の状況についてはすでにいくつかの文献で整理されているため概観は最小限にとどめ（丸山・山本：2010）（坂東：2007）、当該地で布教活動に携わってきた開教師に対するインタビュー調査のデータをもとにして、より個別具体的な宗派の現状について報告することとする。本稿の課題は前節で説明したように、「宗教（仏教）のグローバル化」の検討を通して文化のグローバル化に関する理論構築に資することであることから、インタビューデータの分析はとくにブラジルにおける非日系人がどのように浄土宗と接しているのかに注目することで、開教師からみたブラジル浄土宗の現在を明らかにしたい。

まず簡単に、ブラジルにおける浄土宗の現状について整理していきたい。ブラジルでは高野山真言宗以外の既成仏教教団はすべて戦後に発足したものであり、その中でもとりわけ真言宗と真宗大谷派が多くの信者を保持してきた。いうまでもなく、ブラジルにおいて大多数を占める宗教はキリスト教であり、とくにローマ・カトリック教が全人口の74%を占める中で、既成仏教教団は人口の0.1%に広まっているのみである。浄土宗に限らず、仏教はおおむね日系コロニアの中において広まっており、例外的に70年代以降の禅ブームを受けた曹洞宗を除けば、日系移民以外の人口集団において仏教は広く受容されてきたわけではない。そして日系コロニアにおいて、仏教はカトリックと並んで公的行事、あるいは年中行事を中心にその役割を担ってきており、とりわけ高齢者に対しては「日本的なもの」のアイデンティティを提供する

ことができてきたといわれるが、三世以降の新しい世代は伝統的な初期移民の文化パターンから離れつつあり(渡辺:2004)、ここにおいて教団の役割も変化せざるを得ない面があるといえるだろう。

浄土宗が長谷川良信によってはじめてブラジルに渡った1953年、日系移民は戦後の「カチ組・マケ組」論争⁽¹⁾によって穿たれた日系コロニア内部の亀裂や、バルガス政権による外国人排斥運動といった諸問題を抱えており、帰国する現実的な手立ても乏しい中で一部の人々は宗教に「日本人」としてのアイデンティティを見出そうと試みていた(前山:1997)。ここにおいて、長谷川良信による初期のブラジル浄土宗は日系コロニア内において、1) エスニック・アイデンティティの支柱、2) 乏しい社会的資源の結節点、3) 障害者教育など社会福祉の場にかかわる三つの機能を保持していたとすることができる(長谷川:2004)。

その後58年に開教総監は佐々木陽明に受け継がれ、ブラジル浄土宗はサンパウロを中心として比較的安定した教線の拡大をみせることとなる。74年にはパラナ州マリंगा市に、2000年にはイビウーナ市にそれぞれ日伯寺を建立し、また初期からの障害者福祉施設「子供の園」のほかに、マリंगा市において老人会である「和順会」を設立するなど、宗教活動と社会福祉活動を展開の場としながらサンパウロ、マリंगा、イビウーナの三カ寺で檀信徒を1355家族に増やしてきた(水谷:2005)。

とはいえ、井上順孝も指摘するとおり、こうした浄土宗の展開はあくまで日系コロニア内部でのことであり、他の仏教教団と同じく「海外出張型」の布教であって、創価学会やPL教団といった日系コロニアのみを基盤としない「多国籍型」の布教とは異なった、いわゆるエスニック・チャーチとしての役割を担ってきたのだといえよう。

しかし、日系コロニアの世代交代やブラジル社会との混淆が進む中、エスニック・チャーチとしての役割もまた変化せざるを得ない。これはブラジルに限らず、ハワイやロサンゼルスといった浄土宗の展開する諸地域でも同様であり、とりわけ現地で生まれ育った日系人の子弟に対し、英語やポルトガル語などの言葉で教理を伝える必要が生じている(浄土宗総合研究所:2008)。また、日系コロニア以外の社会集団に対する布教活動のあり方も、今日的課題のひとつとしてあげられるだろう。それでは、今日のブラジルにおける浄土宗の展開状況はどのようなものなのだろうか。ここでは開教師の語りを中心としながら概観することとしたい⁽²⁾。以下で引用される語りは2001年から2004年にかけて開教師としてサンパウロおよびマリंगाで活動した、正木唯真(現在、西照寺住職)によるものである。

2.2. 開教師からみたブラジル

まず、ブラジルにおける浄土宗と現代日本における浄土宗の差異を考えていく上で重要な点は、地域集団のあり方が今日の日本とブラジルでは大きく異なっているということだろう。

「古き良き日本というのが残っているのはブラジルですねえ、法事とかでも100人、150人法事で来て、サンパウロのサロンでみんなわいわいお勤めして、だからねえ、今日本で

身内だけとか家族だけとかで法事はありますけど。サンパウロは友達も近所の人もみんな来て、亡き人を偲ぶという、昔日本もそうだったと思うんですよね。…」

正木氏のいうように、そこでの宗教儀式は家族集団を超えて、ひろく地縁集団にまで至る人々の参加に開かれたものであり、これは法要に限らず「お彼岸」などの年中行事においても同様であるという。現開教総監の佐々木陽明も、こうした「一種のイベント」として宗教儀式について言及しており、そこでは近隣住区に居住することを理由とした非日系人の参加者も広く含まれていることが指摘されていた（佐々木：2007）。

このような地縁集団を媒体とする集合として、他にはマリंगा地区での「勢至丸太鼓」の同好会がある。正木氏によると、この同好会は子供を中心としたもので参加者はおよそ20名弱だが、その半数が非日系人であり、同じ地区に住む子供や親の知人として同好会の存在を知り参加するのだという。

以上のように、ブラジルにおける宗教的行事・団体のあり方は日本と比較して、より拡大されたものではあるが、これはブラジルにおける「教会」観の差異に由来するものではないかと正木氏は次のように指摘する。

「お寺にきてそういうミサの手伝いをするということが、ブラジル人にとっての日常になっているのかもしれないですね、日系人の子供でもブラジル人の子供でも同じだと思うんです、それが集まる場所がお寺だというだけで、キリスト教の教会でも同じだろうし、そういう点では自然と仏教の教えを聞いているのかもしれないですね。」

もちろん、こうした場において浄土宗の深い教理に関する説法がなされるわけではないにせよ、表出的、あるいは幾分かの評価的要素を含む説法は、これらの宗教的な場において展開され、日常性の中に浸透する可能性があるだろう。さて、ここにみられるような「教会」を中心とした中間集団のあり方は、ブラジル社会においてその内容を大きな問題としないことによつて可能ならしめられていると正木氏は続けて指摘する。

「おばあちゃんのお葬式にいったとき、ぼくがお葬式お経をあげて、それでどいたら次に牧師さんが出てきて、聖書をよみはってアーメンとして、それが終わってから土葬のところまで行くときに間に教会があるんですね、教会に立ち寄って教会のほうでもお葬式をしてミサをするんです。（中略）納骨するのにあたって僕がまたお経をあげる、だから仏教とかキリスト教とかみなさんあまり気にしてないといえますかね。」

こうした葬儀には、日系人の家族だけでなく多くの地縁集団も参列するが、大多数の参列者は複数の宗教儀式が並行的に行われることを抵抗なく受け入れており、そればかりか喪主によって希望されることもあるという。

「一世のおじいちゃんおばあちゃんたちは仏教徒、三世四世の方はキリスト教の信者さんであったり、でもおばあちゃんが亡くなったらお坊さんと呼ばなければならない、私たちはキリスト教だからキリスト教のミサもやらなければならないというのがあるんじゃないかと思いますね。」

ここでは確かに、故人や喪主の宗教的アイデンティティは明確に分節化されているものの、それらが相互に対立しあう構図は観察されない。少なくとも葬儀などの儀式的な場において、宗教儀式の方途をめぐる係争は正木の指摘する限りではみられず、それよりもむしろ地域社会の結節点として「教会」があることの意義が、ブラジル社会では強調されているものと考えられる。

さて、浄土宗を含む既成仏教教団による表出的要素のうち、とりわけブラジル社会に広く知られているものとして仏教連合会によってサンパウロ市などで毎年開催されている「花祭り」があげられるだろう。サンパウロ市の日本人街リベルダーヂにおける「花祭り」は正木によれば「祇園祭りのような」年中行事として、広く非日系人が参加・見物し、多くの屋台が出店される。こうした場において仏教的な表象は「白象の山車」を中心として表出されるが、これに付随して若干の説法もなされている。しかし、近年では「花祭り」の様相も変化しつつあり、例えばクリチバ市における祭りは仏教的なものというよりは、現代日本文化に関する表象が消費される傾向もあるという。

「やっぱり日本に興味のある人、今やったらアニメとか、そこからの集まりというものもありますねえ、それにのった仏教といったらおかしいですけど、花祭りのブースがたこ焼きのブースだったのが、アニメのブースもでて何万人も集まるということですねえ、最近はそうなっているようです、クリチバのほうでは。」

ここにおいて仏教的な教理の体系や「聖なるもの」はあまり問題とされず、現代日本文化との曖昧な混淆のうちに、消費文化の一カテゴリーとして受容されているかのようにみえる。日本のクリスマスにおいてキリスト教教会が担ってきたものと規模こそ違え、近似の形式をもった役割を、「アニメ」などの表象を媒介としながら「花祭り」が担いつつあるのかもしれない。

上述の語りを整理すると、非日系人による浄土宗の受容はおおむね二つの類型に分かれているものと考えられる。第一に、地域集団の結節点としての「教会」の役割を今日の日伯寺は担いつつあるものと考えられ、これは当然のことながら、近隣住区の人々にのみ影響範囲をもつものである。そして、このような地域集団の紐帯は現代日本におけるものよりも強く、それゆえ葬儀などの儀式的場においても寺院は集会場としての役割をはたしているものと考えられる。この場において浄土宗の教理体系が十分に伝播することはないにせよ、これは現代日本においても大同小異のことであり、むしろ「信仰心はブラジル社会のほうが強く感じられる」と

正木が述べるように、広く観察されうる宗教儀式への参加意欲と地域集団の強さを背景としながら、日伯寺は非日系人に対しても一定の影響力をもちつつある。

第二に、「花祭り」に代表される宗教的な年中行事は、これと異なり雑多な「イベント」の一種として消費される傾向にあるともいえる。「花祭り」はおおむね日本人街において開催されるため「日本的なもの」の表象として受け取られ、その中に「アニメ」などの現代日本文化も含まれることで、宗教的領域というよりもむしろ消費的な文化の表出的領域において、非日系人に対する影響を発揮する可能性があるといえるだろう。

したがって、ブラジル社会における浄土宗が非日系人に対して持つ影響はいまだ限定的なものであり、表出的あるいは若干の評価的要素を除けば、体系的な教理といった認知的要素が広く知られているとはいえない。それよりも地域集団にとっての場としての機能を日伯寺は保持しており、そこに参与する人々が拡大するのであれば、今後浄土宗の教理体系がブラジル社会において同化修正され「グローカル」なものとして編入されうる可能性はあるといえるだろう。

3. ブラジルにおける浄土真宗の開教

3.1. 浄土真宗のブラジル開教史

前節での浄土宗と比較するために、本節では主に浄土真宗（本願寺派・大谷派）のブラジル開教の歴史的経緯を考察する。その際に日系コロニアへの開教を志した人たちの回想録などを主要な資料として扱う。回想録であるから、別に歴史的経緯を簡潔にまとめたようなものではないので、今までブラジルの日系社会と宗教について考察された論考も参考にする。

浄土真宗のブラジル開教は、戦前から行われている。しかし、本格的なものにはならず、葬儀などを細々とやるか、日本で僧籍にあったもの、もしくは信者の中から経文の心得のあるものが各派の区別なく便宜上ひそかに伝道に参画していた程度である。なぜなら、ブラジルがカトリックを国教としていたことと、それをうけて当時の外務省・公使館の見解として、仏教や神道の布教活動は自粛するのが望ましいという公式見解があったからである。中牧弘允の『日本宗教と日系宗教の研究』によると、真宗本願寺派が1918年に開教師を派遣しようとした時、外務省が在伯日本公使館の意見を聴いたところ、大まかに整理すると以下の4点からなる意見が返ってきた。その意見とは、①他宗他派への歯止めがきかなくなること、②布教師を経済的に支えられないこと、③布教師の派遣を移民が強く望んでいるわけではないこと、④排日意識、の4点である（中牧：1989）。外務省はこの見解を採用し、基本的には自粛政策がとられることとなる。

中牧は③の見解については考察の余地があるとしている。それは、当時の移民の大部分は出稼ぎ意識が強く、先祖祭祀への関心は極めて希薄だったと推定されるからである。ブラジルの

日本移民の多くは非跡取りの次三男であるから、多くの場合祀るべき先祖を「相続」していない。つまり、生産活動の基盤を築き、安定した生活を営み、その結果ブラジルの地における資産・職業・仕事に強い執着を持たない限りブラジルを自分の土地とみなすことはなく、結果先祖崇拜に関しての意識も希薄になるというのである(中牧, 1989)。前山隆は戦前期のブラジル移民についてその最大の特徴の一つとして数百 km から 1000 km 以上に及ぶ長距離移転をたびたび繰り返してきたことをあげている。家族ごとに 10 回から十数回の移転は一般的で、出稼ぎ目的の達成を求めての移転はおおむね長距離移転だった。後ろに墓を残して開拓地を去る移民たちの多くは二度とその墓に戻らなかった例が多く、幾年かたって墓参に戻ってもその墓を発見できなかった事が少なくなかった(前山: 2001)。こうした墓の状況は現代日本の転勤家族のケースに近似している。

ブラジル移民が定着の意志を固めたのは戦後になってからのことであり、それ以後先祖崇拜が頭をもたげてくる。しかし、戦前の移民たちの間から先祖崇拜の念が失われていたのではない。移民たちは移転に際して手製の位牌だけを持ち、時には遺髪、爪、茶毘に付した移動可能な遺骨があればそれを持って移転した(前川: 2001)。移民たちの先祖崇拜に関わる欲求は、浄土真宗の開教において重要な要因となる。たとえば、1941年にブラジルへ渡航した本願寺派の工藤義修の活動内容は、開教を目的とした講演と墓参をすることである(工藤: 1987)。戦前から戦中にかけての浄土真宗は、当時の外務省の見解に応じる形で、教団として公に活動することはできなかった。そのかわり、先ほどから述べてきたブラジル移民のもつ宗教的背景から、「毛坊主」と呼ばれるような半僧半俗の人たちが大きな役割を果たしていた。そうした人たちの例としてサンパウロ州カフェランジアに開かれた平野植民地を中心に活動していた伊藤空真という人について述べる。

平野植民地とは、サンパウロ州カフェランジアに拓かれたもっとも初期の日本人植民地の一つである。彼の本名は伊藤助一といい、明治 14 (1881) 年生まれ、広島県高田郡の出身である。移住当初はモジアナ線に入り、後に平野植民地の近くに移り住んだ。僧籍はなかったが、非常に熱心な門徒で「ブラジルの親鸞」とまで言われるほど皆に慕われた。1930年に平野植民地で浄土真宗の「法話会」が行われていたころ、伊藤もよく招かれて通っていた。その後 1933年ごろ「同心会」が組織され、1934年 11月 27日に板谷の堂が建立された。当初福波英全が“仏教大学”の出身という事で初代を務めたが、僧職では生活が安定せずに半年ほどでレイロン・ブレッドの日本領事館勤務に変わった。福波の去ったあと、伊藤がその穴を埋めていたが、1940年 7月 6日に井上白道が住職に就任する。しかし 1941年に井上が急逝する。伊藤はすでにパラナ州のアサイに移住していたが、遠路はるばる井上の墓参りに来たところ、平野植民地の門徒は泣きついて彼を離さなかった。しかたなく伊藤は在勤することとなり、1954年の門主第 1 回ブラジル巡教の際に得度し、1958年の第 2 回巡教の際に得度した井上未亡人と共に平野植民地の光明寺を 1976年死去するまで守った。その後、本派別院から派遣されて

きた開教師が3年余り寺務を勤めていたが、1983年に福岡出身で地元の森部久造が門主巡教時に得度して光明寺を守るに至った。

以上の事例から見てとれるのは、在家の門徒が得度して僧職につくという形態である。中牧は仏教寺院を中心とする宗教共同体が、葬式や法事における儀礼執行者として、聞法の説教者として彼らを必要としたと同時に、植民者の意識の変化に注目している（中牧：1986）。ブラジル移民が定住の意志を固めることで、浄土宗や浄土真宗を含む仏教がブラジルにおいて新たな文化として社会に浸透を始めたのである。つまり「宗教（仏教）のグローバル化」が始まったといえる。定住の意志を持たず、いずれ帰るつもりだった移民たちは、周囲の者たちが死に、自身が老境に入ることでその孤独感に耐え抜くための精神的救済を求めるようになる。そうしたニーズに日本の仏教が応えることで、ブラジルへの布教が本格化していくのである。

3.2. 真宗教団によるブラジル開教の展開

戦前から戦中にかけての浄土真宗の活動はあくまで個人の力によるところが大きく、真宗教団が主導する開教を行う事が出来なかった。しかし、戦前から戦中にかけてそのための準備は進められている。たとえば、本願寺派の住職高木場超聖の一家が移民として渡航する際に、教団側が渡航費の一部を負担するとともに、将来布教を開始することになった場合には、開教使として任命することを約束している。また、南米に移住した僧侶に対して断続的に現地の民情・風俗・宗教事情の調査のために、通信費名義で手当てを与えている。教団を主体とした本格的な開教が始められたのは戦後に入ってからである。本願寺派は1950年サンパウロに開教事務所を開設し、1952年には大谷光照門主がブラジル訪問を発表する。同年大谷派がサンパウロ市に南米開教事務所を開設し、同年に大谷光暢法主の訪伯が発表され、実現した。本願寺派の大谷光照門主は法主から遅れること2年、1954年に訪伯する。

アメリカでは西日本の移民が多いため本願寺派の勢力が大谷派をはるかに凌駕しているが、ブラジルでは全国から集まっているので両派の勢力は拮抗していたうえ、開教の当初は「カチ組・マケ組」との対抗をも含む、様々な軋轢が両者の間には存在した。開教事務所設置においても、戦前から活動を続けていた半僧半俗の人たちと、本山派遣の開教師との間の軋轢もあった。この軋轢については本願寺派の初代開教総長になった渡辺静波の『憶若』という回想録に詳しく述べられている。様々な軋轢にともなう紆余曲折を経ながらも、本山を中心とする開教体制は次第に定着していった。他方、自然発生的で自発的な宗教活動は徐々に影を潜めていくことになる。

本山によって主体的に開教が行われるようになると同時に、宗派間を超えた仏教宗派間の協力も模索されるようになる。1958年には浄土宗の長谷川良信が大乗仏教の見地に立って仏教各宗の大同団結を指向し、ブラジル仏教連合会（仏連）が東・西本願寺、曹洞宗、日蓮宗、真言宗、浄土宗、本門仏立宗の7宗派によって組織される⁽³⁾。仏連の結成時に行事としてまず行われたのは「花祭り」である。この後6月18日に「日本移民50年開拓先亡者慰霊祭」が

行われた。現在は花祭り(4月初旬)、移民慰霊法要(6月18日)の他、日系福祉団体への歳末慈善袋寄附、地方巡回布教などを行っている。このことから仏連が一定の役割を果たしているとみることができるが、加盟7宗派の宗派間の協力は限定的であり、1つの団体としてブラジル宗教界で影響力を持つに至っていない(坂東:2007)。現在の浄土真宗は、ブラジル仏教界では最大の勢力を持つ宗派として本願寺派は34ヶ寺、大谷派は25ヶ寺が存在する最大の宗派である。

「宗教のグローバル化」という視点からみて、興味深い事例は非日系宗教リーダーの出現である。浄土真宗では、ムリロ・ヌネス・デ・アゼベード、リカルド・ゴンサルベスがその典型例として挙げることができる。ブラジルにおける仏教一般への関心は、今まで述べてきた日系コロニアへの開教過程とはまた異なる経緯を経ている。それはリオ・デ・ジャネイロのインテリ層の中でひろがりをはじめ、1955年にリオ仏教会の誕生として結実した。アゼベードを含む約20名の創設会員が、宗派にとらわれない仏教の立場から、芸術・科学・哲学・宗教としての仏教研究にのりだす。以後、リオの仏教は隆盛の一途をたどり、1971年には会員も500名を超えるようになったが、アゼベードは1972年に仏教会の会長を辞している。これは日本での修行経験が深い影響を及ぼしている。

アゼベードは1962年に鈴木大拙の『禅入門』をポルトガル語に翻訳出版した。1963年には曹洞宗の高階龍仙とリオで出会い、禅に傾倒するとともに、サンパウロ出身のゴンサルベスとも知己となる。そして、1966年に訪日し曹洞宗の修業を積む。更に密教に関心を持つようになり、1972年に再訪日した際には高野山などで修行に打ち込む。アゼベードは2か月、ゴンサルベスは1年間滞在した。アゼベードは1977年に政府の運輸計画のエンジニアとして働くためにブラジリアに移ったが、そのブラジリアには1973年にブラジリア本派本願寺が設立されていた。アゼベードにとって本派本願寺はなじみのある宗派であり、彼は浄土真宗をよりエキュメニカル(超宗派)で開放的な仏教であると認め本願寺派と関係を持つようになる。ゴンサルベスも70年代末ごろから浄土真宗と接するようになり、1981年には東本願寺で得度を受けた。その前年、ブラジルの大谷派は南米真宗教学研究所を設立している。別院輪番が所長を兼任するものの、実質的な研究活動はゴンサルベスとその弟子の大学院生が担当している。彼らに共通しているのは、宗派へのこだわりが少ないことである。彼らの関心はエキュメニカルな仏教にあり、ブラジル人だけでなく日系2世をふくめた核を作ろうと努力している点にある。

浄土真宗の開教史をその背景も踏まえながら整理してきたのであるが、その始まりは日系人の宗教的欲求に対応するものであった。これは他の仏教諸宗派においても差異はない。彼らは日系ブラジル移民が長いブラジル生活の間に抱くようになった、いずれは異郷の地で朽ち果てていくのではという精神的な不安感に対して対応していく。しかしこれは「宗教のグローバル化」という視点に立てば始まりでしかない。戦後になって仏教が信教の自由に基づいてブラジ

ルでの開教を本格的に始めるに至り、宗派を超えた連合組織や、非日系人の研究者による仏教研究が行われるようになる。このことから、仏教がブラジルで日本の仏教とはまた異なる新たな「ブラジルの仏教」として浸透していきつつあると考えられる。

しかし、ブラジルにおける日系既成仏教の活動は日本語を話す日系人中心で、開教使の雇用主ともいえる仏教会（理事会）は、彼らにとっての「外人」であるブラジル人を歓迎しない。このことから、教線の拡大という視点に立てば限界にきている。新たな信者獲得のためには、従来の日系人だけでなく、日本語を話せない日系人を含む非日系人への布教活動が重要になる。そのためにも開教使にはポルトガル語で布教する能力が要求されている。特に禅や加持祈祷というような実存的要素よりも、認知的・評価的要素である教義が重視される浄土真宗の場合、この問題は重要である。日本仏教は日系コロニアのエスニック・アイデンティティとしての要素も保持しているため、単純に日系コロニアとの関わりを断つ事はできないだろうが、その狭い範囲を超えたとき、日本仏教はあらたな「ブラジルの仏教」として拡大する可能性を十分に秘めているといえる。

4. 浄土宗南米開教の現況と将来展望

浄土宗に加えて浄土真宗に関しても南米開教について見てきたが、再びブラジルにおける浄土宗に焦点を絞ってその現況と将来展望に触れておきたい。

21世紀に至り、浄土宗のブラジルにおける開教活動は大きな転機を迎えている。それは、従来の日系社会を対象とした布教から、より一般的なブラジル社会への布教へと活動内容が進展しつつあるということである。長谷川良信、佐々木陽明といった歴代総監が築いてきた基盤にたちながら、次世代を担う若い開教使達は、この新たな状況に対処しようと種々の活動を展開している。マリंगाにおける佐々木良法開教師をはじめとして、サンパウロにおいて稲葉明忠、石川聖教の両開教使と、さらにクリチバにおける大江田晃義開教師とのインタビューを行ったが、いずれの場合も日本語以外での新時代の布教についての実践上の苦心が語られていた。

日本語を解さない2,3世以降の日系人や非日系のブラジル人を対象としていかなる方法で布教を行うかということは、すべての開教使にとって大きな問題である。従来の海外開教は専ら日系人移民を対象としていたために、良い意味でも悪い意味でも、日本社会における仏教のシステムに準拠していた。いわゆる「葬式仏教」としての特徴を持ち続けてきたのもその一例である。新時代の海外布教に際しては、法事や葬儀式といった死者と関わる宗教というよりも、生きるための指針を与える宗教としての側面を強調すべきであるという。つまり、誕生日、成人式、結婚式といった生を愛でる儀式に率先して僧侶が参加するようになるのが望ましいのであり、人生における「別れ」より「出会い」により大きな比重が置かれるべきである

(稲葉), ということである。

さらに、ブラジル語(ポルトガル語)で説教をして教理を説明する場合、一方で、読経や念仏はいかに行うかという問題がある。浄土教における念仏は心に仏の姿を描きながら、阿弥陀仏の名号を唱えるという身体性にかかわる宗教的実践である。日本仏教の実存的要素の伝達は、このような実践修行を抜きにして考えられない。しかし、読経や念仏においては、それを通して仏の姿を観ずるという側面があり、その意味において、身体性とともなう理念的つまりロゴス(logos)的な要素が含まれている。この点に関しては、法要においてはやはり原語のままの読経や念仏を行うという(稲葉, 石川)。それは、もとの言語と仏教の実存的要素が不可分に結合しているためと考えられる。芸術の分野でもオペラや合唱の歌詞は、作詞家、作曲家の言語で表現される場合が多いのである。クリチバの大江田開教使も次のように語っている。

「私の実体験で話しますが、ポルトガル語で生活している人々に念仏やお経の意味を伝えるのは非常に難しいと感じております。月に1度、念仏講をお寺で開いております。お寺に来るのはほとんど日系人ですが、ありがたい事にたまに非日系ブラジル人も来たりします。一応、お経の意味が分かるように説明をさせて頂いておりますが、自分の言語能力のレベルも高いものではないというのがありますが、本当に理解できてるかどうかは、疑問があります。しかしそれを言えば、日本人であったとしてもどれだけお経の意味を理解できているのか?と聞けば、それ程変わりが無いのではないかと思います。大事な事は、念仏を実践してもらうこと、お経を読んでもらうことではないかと思って、月に1度の念仏講には皆で一緒にお経を読み、念仏を唱えております。いくら頭で理解しても心がついてこないという意味がありませんので。」

現在、浄土宗の南米開教は、サンパウロの日伯寺を中心に、マリング、イビウーナ、そしてクリチバと次第に教線を拡大充実し、新たな時代に対処している。修正会、彼岸会、施餓鬼会、釈尊降誕花祭り、地藏祭といった伝統的な宗教行事に加えて、ポルトガル語による仏教講座が全開教寺院において開催されている。また、パラナ老人福祉和順会という組織を通して、福祉活動も継続して行われており、ブラジル社会に貢献している。

マリングにおける福祉活動はじめ、後発のイビウーナ日伯寺での大法要などの定期活動は、浄土宗の布教活動というだけでなく、伝統的な日本文化の伝達という役割もはたしているといえる。2008年1月に開基されたクリチバの大江田開教使は以下のように語っている。

「これからのお寺は、しっかりした人間を形成するための教育の場、文化発信の場、憩い、安らぎの場としての役割を大きく担っていかねばいけないと思います。そのためには、葬式、法事だけでなく、広く様々な窓口を作って人々の要求に応えられるようにすることが大事だと思います。現在、クリチバ日伯寺では、精進料理研究会という会を月に1度、行っております。これは、毎回題材を決めてだれが先生というわけでもなく、みんな

で研究しながら料理を作り、試食する。そして、日頃頂いている食材への感謝の気持ちを深めてもらおうというものです。この手の会であれば、信仰をしていない人でも仏教の世界にすんなり入れるわけです。または、写経会であったり、入りやすい仏教への窓口を作ることで多くの人々が仏教に触れ、信者が生まれてくると思います。ブラジルにおいても仏教は広く取り上げられている為、興味を持っている人はたくさんいます。よく非日系ブラジル人もお寺の事を知りたいと電話を掛けてきます。そういった人々にも配れる簡単な仏教入門パンフレットを作成するとか、とにかく触れやすい環境を作ることが大事だと思います。そして、段階を踏んでだんだん深く仏教の道を学んでもらう。たまにお坊さんになりたいという人もおります。そういう人に対するブラジルでのプログラムも考えなければいけないと思います。人に合わせたプログラム作りを確立させる事がブラジル浄土宗の急務と思われる。」

クリチバという都市は、環境モデル都市としてドイツのフライブルグとともに世界的に有名な都市である。ここでの浄土宗開教寺院の開基は、新時代の日本仏教の布教活動を象徴するものといってよいであろう。佐々木良法開教使をはじめとした次世代を担う開教使達は、いずれも日本語とブラジル語（ポルトガル語）での活動を行っている。日本社会で形成されてきた日本仏教のより普遍的な要素の南米社会への伝播は、宗教を超えた日本文化の伝達ということに他ならない。特定社会で形成された文化が他へ伝播、伝承されるということは、その定着過程で何らかの修正がなされる。その際により普遍的な部分が選別されることになる。その意味で、文化伝播の壮大な実験の場としても、今後の開教活動を観察し分析してゆくことは、社会科学における文化の経験的研究においても実り多い成果をもたらすことが期待できる。

〔注〕

- (1) 「カチ組マケ組」論争とは、日本が第二次世界大戦の敗戦国であると認知するのか、それとも戦勝国であると信じるのかをめぐる論争であり、日系コロニアで入手しうる情報が少ない戦後直後のブラジルにおいて、主として大学卒業者などは「マケ組」につき、多くの労働者階級は「カチ組」の言説を支持したという。また、長谷川良信が初代開教総監となってブラジルに渡ったのは53年のことであるが、ブラジル政府に宗教法人の認可を受けたのは54年であった。その後57年に別院日伯寺が建立され、ブラジルでの開教が本格的に開始されることとなる。
- (2) 10年6月27日、西照寺において山本による約2時間のインタビューが実施された。録音にはICレコーダーを用い、全文を書き起こした上でブラジル浄土宗の今日の状態について言及した箇所を中心に本文へ引用した。
- (3) 長谷川良信は、仏連の基調として①釈尊仏教、または大乘仏教の理念において仏教諸宗派の総力を結集する、②ブラジルの仏教独自の仏陀観、經典観、教団観を確立と、日本の寺檀関係のこの国における再現、③カトリックをこの国における主たる宗教としてその長所を生かし、これに仏教的解釈をくわえ、ある程度の会通と調整によって、仏教文化の特色を発揮するに努める、④宗教制度や、宗教的風俗習慣、宗教行事等の世界的な視野に於ける改革は正の諸点を明らかにし、これが実

現を期する運動をする、⑤日系コロニアの町村づくり(移住地建設のための社会事業)、移民への個別的・集団的な社会福祉事業、仏教寺院を通じたブラジル市民社会に対する社会事業の実現、という5つの事項をあげ、ブラジルの仏教を肅清し確立しようとねらっていた。

- (4) 本節は、丸山によるブラジルでの浄土宗開教の実態調査(2010年8月1日～15日)に基づくものである。本調査に際して、南米浄土宗日伯寺の佐々木陽明総監、稲葉美和開教助員はじめ日伯寺のスタッフやサンパウロとマリングアの開教使諸師の多大な協力をいただいた。

〔参考文献〕

- Baudrillard, J, 1970, *La Société de Consommation*, Denoel. (= 1995, 今村仁司・塚原史訳『消費社会の神話と構造』紀伊國屋書店.)
- Baudrillard, J, 1975, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard. (= 1982, 今村仁司・塚原史訳『象徴交換と死』筑摩書房.)
- 不二出版, 2009, 『仏教海外開教史資料集成-南米編』.
- 長谷川匡俊, 2004, 『長谷川良信全集 第4巻』日本図書センター.
- 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.
- 浄土宗総合研究所, 2008, 「他教団における海外開教の現状と開教使(師)の養成」『教化研究』19: 6-41.
- 工藤義修, 1987, 『南米開教史話-南十字星下の思い出』仏教伝道協会.
- 前山隆, 1997, 『異邦に「日本」を祀る』御茶の水書房.
- 前山隆, 2001, 『異文化接触とアイデンティティ』御茶の水書房.
- 丸山哲央, 2010, 『文化のグローバル化: 変容する人間世界』ミネルヴァ書房.
- 丸山哲央・山本奈生, 2010, 「仏教のグローバル化と開教: 「グローバル文化論」のための覚書(3)」『社会学部論集』第50号
- 水谷浩志, 2005, 「南米開教区の現状と展望について」『教化研究』14: 2-17.
- 中牧弘允, 1986, 『新世界の日本宗教-日本の神々と異文明』平凡社.
- 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.
- Poster, M., 1990, *The Mode of Information*, Blackwell Publishers. (= 1991, 2001, 宇井尚, 吉岡洋訳『情報様式論』岩波書店.)
- リッツア, G.・丸山哲央 編著, 2003, 『マクドナルド化と日本』ミネルヴァ書房.
- 坂東照啓, 2007, 「ブラジルにおける日系既成仏教教団の開教事情」『言語文化学会論集』28号, pp 3-12.
- 佐々木陽明, 2007, 「浄土宗の教理と実践-南米における仏教福祉」『佛教大学総合研究所紀要』29: 8-9.
- 吉見俊哉, 1994, 『メディア時代の文化社会学』新曜社
- Walter J. Ong, 1982, *Orality and Literacy: The Technology of the World* (= 1991, 桜井直文他訳『声の文化と文字の文化』藤原書店)
- 渡辺雅子, 2004, 「転換期を迎えたエスニック・チャーチ-ブラジル日系社会における伝統仏教の模索」『明治学院大学社会学部附属研究所』34: 169-185.

* 丸山は、ブラジルにおける開教の実態調査の一環として、同時期にリオ・デ・ジャネイロ州立大学の文学部古典・東洋学科において研究発表及び講演を行った(下記ポスター参照)。

日本仏教のグローバル化と南米開教（丸山哲央・山本奈生・渡邊秀司）



Palestra sobre “Cultura Japonesa” 「日本文化」講演
Proferida pelo **Prof. Dr. Tetsuo MARUYAMA 丸山哲央 先生**
do Depto. de Sociologia da Universidade Budista, de Kyoto, Japão 佛教大学社会学部教授、京都、日本

Tema da apresentação: 講演テーマ：
“A essência da cultura japonesa baseada nas ideias budistas – comparada ao racionalismo ocidental”
『仏教理念に基づいた日本文化の本質－西洋合理主義との比較から』

Com tradução simultânea (Japonês / Português) 同時翻訳（和葡）

Data: dia 10 de agosto de 2010 (terça-feira) 日付：2010年8月10日（火曜日）
Horário: das 12h30 às 14h10 – T1/T2 時間：12時30分から14時10分
na 1ª aula de “Cultura Japonesa 1” da Profa. Elisa Massae Sasaki 「日本文化1」の初授業、佐々木正恵エリザー教員
Local: Laboratório de Multimídia e Interdisciplinar Minato 場所：美南都

Organização: 主催：
Programa de Intercâmbio Acadêmico Cultural Contemporâneo Brasil-Japão 日伯現代学術文化交流プログラム
Coordenadora: Profa. Dra. Satomi Kitahara 北原聡美准教授（主任）

Setor de Japonês / Depto. Letras Clássicas e Orientais – LECO / Instituto de Letras – ILE 文学部古典・東洋学科日本語学科
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ リオデジャネイロ州立大学
Rua Francisco Xavier, 524, 11º. Andar, bloco F, sala 11.010
Maracanã – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

〔付記〕

* 本研究は、平成 22 年度佛教大学特別研究費助成による研究成果の一部である。

（まるやま てつお 現代社会学科）
（やまもと なお 総合研究所 特別研究員）
（わたなべ しゅうじ 総合研究所 特別研究員）
2010年10月7日受理