

キリシタン時代における殉教の理解と記憶

狭間 芳樹

はじめに

2016年1月、高山右近がキリスト教信仰を貫いた殉教者であったことを承認したローマ教皇庁は、フランシスコ教皇による認可を経て、右近をカトリック教会における崇敬対象である「福者」と定めた。今日、カトリック中央協議会によれば、「聖人」とは「生存中にキリストの模範に忠実に従い、その教えを完全に実行した人たちのこと」であり、①「神と人々のために、またその信仰を守るためにその命をささげるといふ殉教」がその証明となり、②「福者の列に加えられた（列福）後、もう一つの「奇跡」が前提となり、福者と同様な調査と手続きを踏んで教皇が公に聖人の列に加えると宣言」されることにより列聖となる。なお、教皇庁列聖省の調査により、その生涯が「英雄的、福音的な生き方であったことを公認する時につけられる敬称」を「尊者」と呼ぶが、すなわち聖人の前段階として「尊者の徳あるいは殉教によりその生涯が聖性に特徴づけられたものであったことを証して「福者」という敬称がつけられ」、福者の列に加えられることが列福式であると説明されている。

右近の列福に先立つこと八年前の2008年11月、長崎において日本国内で初めての列福式が催され、江戸期の殉教者188人が福者に認定された。そのうちの一人がペトロ・カスイ岐部である。日本人として初めてエルサレムの地を踏んだことで知られる岐部は、幼くして有馬のセミナリヨに入学し篤信なキリシタンとなるも、徳川幕府により禁教令が全国的に布達されるとマカオに追放された。司祭になることを望んでいた岐部はその後、ローマに渡り、イエズス会のセミナリヨ（修練院）で学び、リスボンでの誓願をおこなう。そして、離日の頃よりもさらに弾圧が強まっていた日本に、殉教を覚悟して、1630年に帰国した岐部は、捕縛を逃れ、激しい摘発の目をかいくぐるも1639年に捕らえられた。しかし最後まで拷問にも屈さず棄教することはなかった。結果、刑に処された岐部は、その信仰をもとに福者に認定されたのである。一方で、岐部と同じく渡欧したキリシタンに荒木トマスという人物がいた。日本司教セルケイラ Luis de Cerqueira (1552-1614) の計らいによりローマにわたった彼もまたセミナリヨで学んだ後、司祭に叙階されている。ところが、1615年に日本に戻ると捕縛された荒木は棄教してしまい、それどころか長崎奉行（長谷川権六藤正）の協力者として活躍し、通詞としても宣教師らに尋問などもおこなった。それゆえ今に至るまで背教者との謗り

を受ける荒木であるが、晩年には再び信仰を表明したことで、その最期は牢内での病死であったと伝えられる。もちろん荒木が一度は棄教した以上、上述のような今日の列聖省の基準からも殉教者に該当しない。しかし、弾圧に耐えかねて棄教に至った荒木が、再度、信仰を表明したのは殉教をも厭わない覚悟を意味するものであったであろう。さらにいうなら当時の幕府は、弾圧を強化し、殉教者が生みだされれば生みだされるほど、むしろ殉教を選んだキリシタンたちが聖人視され、信徒の信仰が篤くなることに気づかされたために、敢えて刑死を回避しており、つまりそうした時代の移り変わりにより、荒木は「殉教」を叶えられなかったともいえる。¹

福者への認定の可否は教皇庁の判断に依る以上、荒木が福者とならないのは当然だといえるが、一方、弾圧下のキリシタン時代で生命に関わることを知りながら信仰を表明した人々というのは、その生き方自体は本質的に殉教者と変わらないのではないだろうか。日本語の「殉」とは「したがう」こと、「ある目的のために命を投げ出す」ことを意味し、殉教の場合、ある教えを棄てず、身を捧げることになる。そのような語義に鑑みれば、荒木が入牢を覚悟して信仰を再び表明したその態度というのは十分に「殉教」に相応するものであると感じられてならない。そこで本稿においては、殉教者認定プロセスにおける列福・列聖の諸条件ということを一度脇に置き、そもそもキリシタンが「殉教」へと至るほどの信仰を如何にして獲得しえたのかについて、当時の人々に説かれた聖人伝・殉教者伝を手がかりとして考察してみたい。

1. キリシタン時代における「殉教」

1-1. 「殉教」とは何か

「殉教」という日本語がいつ頃から登場したのかについては必ずしもはっきりしていないが²、たとえば井上哲次郎らにより編纂された『哲学字彙』を見てみると、1881年版および1884年の改訂増補版にはなかった「Martyr」「Martyrium」という項目が、1912年刊行の『英独仏和 哲学字彙』に登場し、それぞれに「殉教者、血證死者」「血證死」という訳語が与えられている。いわば血を流し、死して自らの信仰を証（証）するという語感であろう。そもそもキリスト教における「殉教者」とは、ギリシア語の「証人」を意味する言葉で、イエスの生涯とその復活の証人である使徒を指す概念である。しかし、教父テルトゥリアヌスが『護教論』に残した「キリスト教徒の血は種子である」³という言葉でも知られるように、キリスト教徒への迫害が激化し、実際に命を落とす信徒が登場するなかで、二世紀以降になると——たとえばステファノが最初の殉教者と位置づけられるように、「殉教者」とは「教会発展の礎として大いに尊敬される者」に限定されるようになり、かたや信仰を告白して艱難辛苦を受けるも殺されはしなかった者を「証聖者」として区別するようになった。さらに、偶像崇拝を拒んだことで処刑されたスミルナの司祭ポリュカルポス（70年頃-155年頃）について語られた『ポリュカルポスの殉教物語』が登場し、殉教者の遺物を尊ぶことなどが始ま

ったこともあり、その後、聖人崇拜の高まりとともに、「聖人＝殉教者」と見なされるようになっていく。佐藤吉昭は、『ポリュカルポスの殉教物語』について、「遺体に生じる芳香、彼に取り次ぎを願うことで生じた数々の治癒、死の超克など、事実を超えた教化目的の奇跡記事の挿入……キリスト教公認の四世紀以降、このような殉教物語が編集され、年間の教会暦に程よく配分できる多数の聖人・殉教者カタログが成立するにいたった」⁴ こと、そしてキリスト教において殉教者物語の主目的とは「人びとに共感を引き起こし、教訓を与え、模倣を駆り立て、尊敬心を起こし、信頼を抱かせること」にあったと述べているが、16世紀半ばの日本を訪れたイエズス会が説いた殉教教育の中心もまた聖人への崇拜にあったといつてよい。なお、聖遺物崇拜についても、宣教開始直後からキリシタンの間でおこなわれていたことがイエズス会士の書簡や報告にも確認でき、たとえば1566年付のルイス・フロイス書簡を見ると、当時の信仰生活として、多くのキリシタンが聖体拝領を積極的におこなう様子が窺える。⁵ また同じくフロイスの『日本史』には、度島（長崎）において多くのキリシタンが聖遺物を希った当時の様子が次のように記されている。

聖夜に……お告げの時間になると、教会はもうそれ以上人を収容できなくなったが、それほど大勢が（島の）外から来ていた……この（地の）人々は知識欲が盛んで、自分の救霊に助けとなり得ることならば、どのようなことにも心を傾ける性分なので、我々からアグヌス・デイ [Agnus Dei] を乞い求めて……殺到して来た。それを彼らは「愛の聖遺物」 [Reliquias de Amor] と呼んでいるのだが、千五百人を超える人々に行きわたるようになるためには、手もとのものを幾多の小片にせねばならなかった。⁶

キリシタン時代の日本では「殉教」を「マルチリヨ Martirio」、「殉教者」を「マルチル Martir」というポルトガル語の原語をそのまま用いて宣教されていたが、当時の『羅葡日辞書』（1595年、天草コレジヨ刊）を見てみると、「マルチル」の項には「証拠人、デウスのご奉公に対して呵責を受け、命を捧げられたる善人」とあり、イエズス会士たちは「友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない」（「ヨハネによる福音書」15-13）との聖句を、イエス自らが身をもって実践し、それが御パシヨン（Passion 受難）であり、クルス（Cruz 十字架）をもって示された「御大切」（神の愛）であるとイエズス会は説明していたようである。その頃の状況を報じたルイス・デ・グスマンの『東方伝道史』（1601年）⁷ を見てみよう。

こんばにやの人達 [イエズス会士] が隣人を簡易に援け得るやうにと管区長アレハンドロ [ヴァリニャーノ] は学林に印刷機を置いた。……印刷されたものの中に日本語で説明したラテン文典がある。又ラテン語、ポルトガル語、日本語対訳の豊富な辞書、その他である。聖教精華 (Flossanctorum) 及び対話型に説明したどちりなきりしたんも亦印

刷された。この教義書の中には聖教の信仰に必要な事柄一切が含まれてゐる。⁸

ここに見られる「どちりなきりしたん」や「聖教精華」は、いわゆる「キリシタン版」を指し、前者はキリスト教の教理入門書、後者は『サントスの御作業の内抜書』（以下、『サントス』と略す）という聖人伝である（なお、「サントス」とはキリスト教諸聖人のこと）。

1-2. キリシタン版と「殉教」教育の導入

キリシタン版とは、巡察師A・ヴァリニャーノにより日本へ導入された活字印刷機によって1590年以降に出版されたおよそ百種の書物であり、そのなかで殉教教育に該当する書物としては『サントス』（1591年、加津佐刊）のほか、『ヒイデスの導師』（1592年、天草刊）、『コンテムツスムンヂ』（1596年、天草刊）などがある。イエズス会は『どちりいなきりしたん』（1591年、加津佐刊）をはじめとするいくつかの教理書を作成したが、なかでもとりわけ重視されたのが『サントス』であった。その理由について、先行研究やキリシタン史家の間では、イエズス会がやがて来たるべき弾圧に備えて、殉教教育をおこなうために宣教初期から聖人伝を重視したとの見方が専らである。この点に関して海老沢有道は、かつて姉崎正治が『サントス』や『ヒイデスの導師』が出版された頃には、まだ宣教師たちが殉教を予感していなかったとの見解を示したのに対して、「それは伴天連追放令をはじめとする当時の諸情勢から見ても容易に否定されるはず」⁹ だと述べ、異を唱えている。確かに日本で出版が開始されるのは、伴天連追放令（1587年）後であるとはいえ、それ以前から準備は進められていたのは事実であるし、聖人伝の導入や翻訳自体はすでに1556年よりおこなわれている。こうした宣教開始後の早い時期より聖人伝が導入されたことについては海老沢も言及しながら、「早くから殉教教育が行われており、出版事業の開始に当たっては教理入門書と同様、早急にキリシタンたちに読ませべき書としてサントス伝が選ばれたと見られる」¹⁰と論じているわけであるが、はたしてこのような見方は適切であろうか。秀吉の伴天連追放令は当初、宣教師たちの布教活動を禁じたものの、信徒たちの信仰までも禁じたわけではなかったし、実際、その後も受洗者が増加傾向にあった¹¹ことを想起するなら、伴天連追放令に対する危機意識、殉教の準備教育のためというよりもむしろ当世の人々にとって難解に感じられたデウス（神）の存在やその教理を説明するにあたり、聖人は親しみやすい人間だったことがその理由にあったと考えるべきであろう。¹² つまり『どちりいなきりしたん』などに書かれた教義の理解を助け、具体的に説明し、それをキリシタンたちの信仰生活のなかに根付かせるものとして選ばれた『サントス』をはじめとするキリシタン版が有効に機能したと理解しなければ、キリシタンの殉教現象を分析するにあたり、その本質を見誤るようになるのである。

イエズス会士モレホンPedro Morejón（1562-1639）によって、当時の迫害、殉教の記録や書簡がまとめられた『続日本殉教録』¹³（リスボン、1621年刊）を見ると、当時の幕府が、

表面的に棄教のふりをすれば処刑を免れたという状況がよくわかる。なお、当時マカオの学院長の職にあったモレホンは殉教者問題の調査委員を務めており、1557年以降、1614年までの弾圧と殉教に関する数多くの綿密な記録を執筆している。¹⁴ 一例をあげると、「信心会の組親であり信仰心の厚いジョアキン・シンデンとトメ・ショーザエモンという二人を拷問にかけよ、と命じた。……ジョアキンを上にしトメを下にして一本の松の木の枝に逆さに吊り下げ…三日間そのままに放置され」たのを「夥しい人々が……見に来て、表面だけでも信仰を棄てて後に贖罪をし、この土地を離れて思うような生き方をせよ、と説得した。しかし彼らは大きな喜びを抱いていて、木の上で死んだキリストや聖ペドゥロの殉教の時の形を模倣できることは大きな幸せである、と言った。」こと、またそれに対して「役人」が「暴虐者に従うことを示す言葉を何か言えば直ちに妻子……を釈放する、と勧告した……聖遺物が崇拝されないように、遺体は焼かれ灰は川に投げ棄てられた。しかし後にそれが拾い集められ、キリシタンが長崎へもって来た」とか、「舟に乗せて斬首し、遺体と首を俵に入れて石を縛り付けて海中に棄てて、キリシタンに発見されないようにした」¹⁵ という対応が報告されていることから、聖遺物への崇拝がきわめてつよく、そしてそのような篤い信仰が涵養された背景として、聖人伝・殉教者伝が有効に機能したことが窺えるのである。

したがって、聖人伝を重用した理由には、イエズス会が創設された当時のヨーロッパで急激に広まり、人びとの間に大きな求心力を有していた「デヴォチオ・モデルナ」(Devotio Moderna=近代的敬虔)運動や、そこから派生した「イミタティオ・クリスティ」(キリストの模倣)の思想を日本人に伝えようとしたことが大きかったと理解すべきだと思われる。キリシタン時代の宣教を主に担ったイエズス会は、カトリックのなかでも特異な修道会であった。イエズス会の会憲の核でもある初代総会長イグナチオ・デ・ロヨラの霊性には、多分にデヴォチオ・モデルナ、すなわち栄光のキリストではなく、等身大のキリストと個人的に出会うという精神が息づいているが、この思潮は10世紀のアッシジのフランチェスコにまで遡り、その精神を高く評価した12世紀オランダの共住生活修士会の創始者であるホロート Gerard Grootteにより昇華されたものであり、その教団に属していた一人がケンペンのトマス Thomas à Kempisであった。従来、トマスが著者と見なされてきた『イミタティオ・クリスティ』が、彼一人による執筆だったかは諸説分かれるものの、ホロートを含めた教団が重視する思想であったことは間違いない。そして、この思想に大きく共感し、イエズス会を創設したのがイグナチオであった。聖人崇拝は、当然ながらキリストの御受難(磔刑死)に端緒をもつ。それゆえイエズス会は日本宣教の最初期より、イエス・キリストに倣うことを強調するとともに、聖人伝を準備したという面に留意すべきである。そして、だからこそ、『イミタティオ・クリスティ』の邦訳版である『コンテムツスムンヂ』をはじめ、キリシタン版には、その思想を説く書物が多く採用されたのであった。

2. キリシタンの「殉教」理解

2-1. イエズス会報告にうかがえる信徒たちの理解

キリシタン版で展開された殉教概念が、信徒たちの間でどのように受容されたのか。その手がかりを探るためにイエズス会年報を見てみると、たとえば長崎の西坂で55名の信徒たちが火刑や斬首によって処刑された、いわゆる「元和の大殉教」（1622年9月）をはじめ、一段と熾烈な弾圧により、日々、殉教が繰り広げられていた当時の記録がベント・フェルナンデス（1579頃-1633）や管区長フランシスコ・パシエコ（?-1626）らによって「イエズス会年報」¹⁶に残されている。なかでもとくに注目したいのは、パウロ内堀作右衛門（?-1627）というキリシタンである。彼は牢獄から宣教師、さらにミゼリコルディア（慈悲）の組長宛に以下のような手紙を送り、同朋たちに殉教精神の涵養を説いている。

サン ペドロとサン パウロ……ご両人今日一度にマルチレスになり給ふことも、またデウスの御定めなり。……サン パウロはロウマの人にてましますことによつて、古よりの法度に任せて御首を打ち奉るなり。……ベアトによつてデウスのご内証に叶ひ給ふ人にてましましたるばかりを喜び奉るなり。

ペテロやパウロという、原始キリスト教における殉教者の物語を『サントス』を引用しながら、同朋たちに殉教を促していることから、彼らが『サントス』の内容を認識していたことが窺える。なお、ここでの「ベアト」とはキリスト教徒の「真福八端」、つまり幸福概念を指す語であり、今日の「福者 (beato)」を意味する言葉でもある。また「内証」も元来、自己の内面的な悟りを意味する仏教に由来する日本語であるが、『日葡辞書』には「デウスのご内証」という用例があがっており、「神のご意志」を表す訳語として使われている。この「ベアト」という表現については、キリシタン版では幾度かの改訂にあたり、その語が「果報」という日本語に変更されているが¹⁷、この「果報」もまた元来は仏教語である。

『サントス』の内容は、13世紀半ば以降の中世ヨーロッパでひろく読まれたウオラギネ Jacobus de Voragineの*Legenda aurea*（黄金伝説）に収録された殉教者の伝承をはじめとした聖人伝であるが、それらの邦訳に際して、次のように、仏教語や仏教の教説がいくつも確認できる。

この書の載するところは、即ちもろもろのサントス（聖人たち）の御作業の内よりサント（聖人）によつて、その御作業をここに書き載するものなり。然れば、フライ・ルイス・デ・グラナダ、ヒイデス（信仰）の深き便となさしめんがため、編み立て給ふイントロゾサン（入門）といへる経の内より、その証拠を取つて、人々に便りせんことよろしかるべしと思ふが故、ここに書き加ゆるものなり。この経にはヒイデス（信仰）を強むべきための深理をあらはさるるその中にもろもろのマルチレス（殉教者たち）、マルチリヨ（殉教）の苦患をしのぎ給ひし時、帯し給ふ勇猛のパシエンシヤ（忍耐）の所を

あらはさるるものなり。これ即ち左に見ゆべし。同じく又そのマルチレス（殉教者）を責め奉りし悪王どもの御罰として、受けこらへし苦痛逼迫の様態をもあらはさるるものなり。この両条ともに大きなヒイデス（信仰）の便りとなるべきなり。

文中に登場する「フライ・ルイス・デ・グラナダ」とはスペインの神秘思想家でドミニコ会のルイス Luis de Granada (1504-1588) を指すが、ルイスの*Introducción de la Fe*（信仰要義序説）からの抄訳であるキリシタン版『ヒイデスの導師』や『ぎやどぺかどる』（1599年、長崎刊）が出版され、さらに『イミタティオ・クリスティ』の邦訳である『コンテムツスムンヂ』に関しても、ルイス訳が参考にされていることからわかるようにキリシタン版の多くにはルイスの思想が色濃く投影されている。¹⁸ つまりイエズス会の霊性の核とも位置づけられる「キリストに倣う」という教えはルイスの著書から訳出したキリシタン版を通して、つよく訴求されたのであった。

ここで『サントス』においても採用されている『ポリュカルポスの殉教物語』を見てみると、キリシタン版では次のように翻訳されている。

然るに権門御身はポリカルポかと問はるれば、なかなかと答へ給ふなり。権門の曰く、さらばキリシトを悪口して、セイザル〔Gaius Julius Caesar〕のヂビニダアデ〔Divinidad=神格〕を尊まれよと言ふなり。……さてさやうに勸化し給ふご奥意は何事ぞ……然ればわが進退を詳しく頭はすべし、我はキリシタンなり、キリシタンに当る位を分別ありたく思召さば、その時節を定め給へ、談説して聞かせ申すべしと。¹⁹

この原典は、四世紀にエウセビオスが著した『教会史』を元としてルイスが書き起こしたものであるが、「御身はポリカルポかと問はるれば、なかなかと答へ給ふ」の箇所の原文は「裁判長がポリカルポかと訊ねたので、彼はそうだと応えた」というように間接話法であるにもかかわらず、キリシタン版では敢えて直接話法で訳されており、しかも「狂言」のような言い回しが用いられていることが国語学の先行研究²⁰ によってあきらかにされている。このほかにも聖書からの引用に際して、万葉集などを念頭に置いた邦訳がなされていることが指摘されており²¹、彼らが翻訳にあたって日本で馴染みのある表現を巧みに使いこなしていたことをうかがわせるものである。さらに留意したいのは「勸化」や「進退」という語である。『日葡辞書』を見ると、「Quaque（勸化）」とは「（教へ勧むる）教授したり、教義を教えたり勧めはげますこと」、「Xindai（進退）」とは「人がする良し悪しの行為。または、人が送る良し悪しの生活」といった説明がなされているが、「勸進」と同義である勸化は、仏の教えを説き、信仰に入らせる（あるいは、仏の教えを広める）との意味をもつ語であり、先に見た「内証」と同じく仏教語なのである。

2-2. キリシタン版における仏教思想の援用

ヴァリニャーノは宣教開始後間もない1555年に「害になりうる五十以上の語」（「バルタザール・ガゴ書簡」）を選定し、それらはイエズス会士が理解しておく語ではあっても、説教にあたっては使用すべきではないと位置づけていた。²² そうしたなかキリシタン版の編纂にあたり、仏教語が採用された背景には、彼らが丹念に日本の諸宗教を研究した結果、イミタティオ・クリスティやデヴォチオ・モデルナの思想に通ずる教説が日本の仏教のなかにも確認できることを把握し、その上でそれらを巧みに援用することが殉教精神の涵養に資する、きわめて有益なものだと判断されたからにはほかならない。しかも、その援用は「用語」だけにとどまらず、仏教の「教説」がそのまま転用されている例もキリシタン版に確認することができるのである。たとえば『ぎやどぺかどる』（＝「罪人の導き」の意）には、浄土真宗の本願寺第八世蓮如（1415-1499）の「白骨の御文」の一節を彷彿とさせるくだりがある。²³ また同様な例は『コンテムツスムンヂ』にも確認でき、「死するの観念の事」との章には「朝には夕に至らんと思ふこと勿れ、又夕には朝を見んと思ふこと勿れ」とあり、この箇所もまた「御文」を想起させる。その他のキリシタン版に、倭漢朗詠集や平家物語なども含まれており²⁴、イエズス会がそうしたものにも目を通し、熟知していたことはあきらかであり、こうした取り組みが功を奏し、殉教者が輩出されるにいたったと考えてよいだろう。

「倭漢朗詠集」が収められたキリシタン版『朗詠雑筆』（1600年、長崎刊）には、「実語教」や「歌」というものが収載されているが、「歌」とは和歌のことであり、「九相歌並序」「無常歌」というものが収められている。「九相“歌”」という言葉はあまり聞き慣れないかもしれないが、死体が腐乱して、白骨になって朽ち果てていくまでの九段階を、精緻且つ克明に描写した「九相“図”」であれば幾分知られていよう。山本聡美によれば「不浄観のうち、死体を九段階……に分けて観想することを特に九相観と呼」ばれ、多くの経典に説かれているものの、「なかでも日本の九相図に直接的な影響を与えた」のが『摩訶止観』²⁵であること²⁶、その巻第九上にある「無常の理に従って、貴賤、老若、美醜、どのような者の上にも死は平等に訪れる。親子であっても、それを肩代わりすることはできない」と説かれていることに着目し、中世以来の日本における九相観が「即物的に死体の不浄を論じるだけでなく、無常観を加味することで在家者にとって身近なものとして九相観が説き明かされ」²⁷ たこと、そして、鴨長明の『方丈記』冒頭の一節を引きながら、「数ある仏教語の中で、最も深く日本人の精神に浸透したのが「無常」ではないだろうか」との見解を示している。

15世紀のヨーロッパでは、腐敗した死体を表現した「トランジ」（墓石）が流行するなど、いわゆる「メメントモリ（memento mori）」すなわち、自分が、いつか必ず死ぬことを忘れるなという警句が人びとの心をつかんだが、たとえば鴨長明の名前にしても、1604年に長崎で刊行されたロドリゲスの『日本大文典』にも登場しており、イエズス会はそれに通じる死生観がキリシタン時代の日本にもあることを認識した上で、そうした表現を積極的に採用したというのは想像に難くない。なお、前掲した「白骨の御文」に見られる「無常」観という

のは、蓮如以前に書かれた『方丈記』などにもうかがえるものであり、必ずしも蓮如のオリジナルとはいえ、むしろそれまでの禅宗などの思想を受けて、蓮如も使用したに過ぎないとの見方がある。しかし、そこでの「無常」が従来説かれてきたそれと決定的に異なる点があり、それは蓮如の示した無常観に「世を憐む」という趣がないという点である。つまり蓮如は「されば、人間のはかなき事は、老少不定のさかいなれば、たれの人もはやく後生の一大事を心にかけて、阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて、念仏もうすべきものなり」（五帖・一六通）、人間は無常であるから世を憐むのではなく、「人間のはかなき事は、老少不定のさかい」であるという事実、死が定まっていないことをきちんと見据えて、後生の一大事である自分の生き方を積極的に見いだしていくべきであることを説いたのであった。²⁸

殉教者について、彼らを「単なる不当迫害の犠牲者ではなく、むしろ殉教は積極的な一つの主張、もしくは自己願望の実現として解明されねばならない」²⁹ との佐藤吉昭の問題提起を受けるなら、イエズス会側が殉教教育をおこない、それをかなり正確にキリシタンたちが理解し殉教を選択する場合、彼らの心理的状況として、積極的な「自己願望の実現」が内包されていたはずなのである。そうした死生観の上に、イミタティオ・クリスティの思潮が、キリシタン時代の信徒たちに、死に対しての自己願望の実現に呼応するかたちで受容されたのであろう。

おわりに

キリストに倣って生きるという思想自体は、もちろん原始キリスト教以来、継承されてきたものであるが、R・マンセリは次のような見解を述べている。すなわちイミタティオ・クリスティの思想は「西欧キリスト教の発展に沿って決して欠けたことはなかったにしても、十一世紀そして特に十二世紀にはまったく新たな効力を発揮してあらわれ……もはや厳しい禁欲修行、それもしばしば残酷なものまで化する孤独な世界への隠遁を試みる少数者たちではなく、在俗で完全な貧困に生きる孤立した事例よりも、ずっと困難で厳しい都市生活の貧困のうちに生きる信徒の集団……が立ちあが」³⁰った。つまり誤解を恐れずに言うなら、そこには積極的な自己願望の実現が認められるのである。そして、こうした贖い主であるキリストに倣って、キリストと同じ道を歩み、キリストに奉仕することこそがイエズス会の靈性であり、イグナチオが提示した「靈操」であった。

キリシタン時代にも強く推奨された「靈操」を通じての祈りの体験というのは、ともすれば従来の伝統的な黙想の祈りと同じものだと思われるかもしれない。しかし、それは他の修道会には見られないイエズス会の独自性を示す特質であり、それゆえに靈操は反典礼的であるとの批判を受けることとなった。コアタレム Hervé Coathalem は、イグナチオの靈操が、その後も、18世紀に登場した照明派（*Illuminati*）の性格との近似性を指摘されるなか異端視されたことに関して、靈操が「典礼暦の季節と聖人の祝日それぞれの部分に緊密に合わせながら、黙想の内容を提供」するものであり、典礼と『靈操』は相互補完の関係にあることを

強調する。³¹ またその上で、「霊操者に歩ませる諸段階」も「教会が典礼暦を通して信者に歩ませる段階」と同じであり、そして霊操が「典礼暦の秘義の循環を通じて教会に勧める態度」、「過去の出来事として秘義に向かうべきではなく、今も豊かな実りを結びつける現実として秘義に立ち会うべきだとする態度」³² を有していると論じている。なお、典礼暦についていえば、キリシタン時代にも採り入れられ、それに基づき信徒たちが信仰生活を実践していたことがイエズス会の報告にも確認できる。しかし、弾圧が強まり、やがて宣教師が不在となるにつれて、信徒たちは典礼をおこなうこともままならなくなったはずである。そうしたなか禁教期をくぐり抜けた現代、長崎の外海地方には、「キリシタン暦」を信徒たちに伝えた「バスチャン様」の言い伝えが残されている。日本人伝道士バスチャンは、迫害期に信徒たちの信仰の礎になるように、「バスチャンの日繰り」という暦を伝えたというものであるが、彼が伝えた暦は、1634年以降、外海では「お帳」という呼称で伝承され、潜伏下を生き抜き、信仰を守り通した。外海のキリシタンたちは、その暦に基づいて祖先伝来の祈り（オラショ）、洗礼（バウチズモ）、痛悔（コンチリサン）などの秘跡を儀礼化するなかで、典礼や儀礼をもとに、そして信仰共同体を形成することで紐帯を強め、信仰を「記憶」したのである。そうした信仰の維持という構造自体は、宗教集団一般に普遍的に通じるものであるが、キリシタン時代においては、まさに霊操を通しての聖人伝・殉教者伝の記憶こそが有効に機能したのではないだろうか。

ところで長崎の外海・黒崎地方の潜伏キリシタンとその子孫（カクレキリシタン）の間に現代まで引き継がれてきた伝承『天地始之事』というものがある。長谷川（間瀬）恵美は、旧約・新約聖書および黙示録を内容とするその書が「聖書に述べられている記述に加えて伝承的に変形したものとが混合し、中には自己流に連想され解釈されたものや、ことばの誤った解釈もある」³³ ことを指摘した上で、それが現代まで伝わった「貴重な伝承」であると論じている。さらに長谷川は「カトリックの立場からの理解では、過酷な弾圧に信仰を持って立ち向かい殉教した人びとが〈正統〉な信仰者と位置づけられるのであれば、信仰を棄てた者は〈背教者〉として蔑まれる」が、むしろ「日本の潜伏キリシタンをその〈間〉の立場にある集団として位置付ける」べきではないかという。氏の見解は大いに首肯できるものであり、キリシタン時代に生じた殉教の本質をあきらかにするにあたって不可欠な視座であるように思われる。

「集合的記憶」を論じたことで知られる社会学者のアルヴァックス Maurice Halbwachs (1877-1945) は『記憶の社会的枠組み』 (*Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925) において、「宗教的記憶の総体は……孤立した状態で存続し、その記憶が形作られた時代が古くなればなるほど、その他の社会的記憶からは切り離され」「その結果、宗教的記憶が再生させる生活や社会生活の形態と、今日の人々の考え方や行動様式とのあいだには、次第に対照性が際立っていく」³⁴と述べた上で、「宗教的記憶」を次のように規定している。

宗教的記憶はその時代の社会からみずからを切り離そうと努めながらも、やはり、すべての集合的記憶と同一の法則に従っている。すなわちそれは、過去をそのまま保持するのではなく、過去が残した物質的痕跡や儀礼や聖典や伝統の助けを借り、同時に最近の心理的・社会的な与件の助けを借りることによって、つまりは現在との関わりのなかで、過去を再構成するのである。³⁵

なお、バスチャンとその師であるジワン神父の実在性について、もし実在したなら、彼らの動向が記録されているはずであるにもかかわらず、そうした記録がまったく存在しないことから実在しなかったのではないかとの疑念を唱える宮崎賢太郎は「バスチャンの予言」についても「幕末の復活期に近いころ、ラテン語、ポルトガル語交じりの文を作ることができたのは、再渡来したフランス人宣教師においてほかない」³⁶との理由から、プティジャン神父による創作だったのではないかと推察している。しかし、アルヴァックスの記憶論に則るなら、仮にバスチャンらの実在性については宮崎の推察どおりであり、潜伏キリシタンの信仰内容が大いに日本的に変容したとしても、それは禁教期に潜伏しながら、当時の与件にしたがい、そこでの共同体のなかで記憶され、継承されてきた以上、何も不思議はないのではないか。したがってイミタティオ・クリスティの教えは、『サントス』などの聖人伝を通して説かれ、当時の信徒の間で「記憶」されたのだと考えれば、それは、キリシタン時代にはコンフラリヤなどの信仰共同体で、そして潜伏下においても連綿と語り継がれるなかで信仰が保持されたのだと考えられるべきであろう。

以上、本稿においては宣教する側（イエズス会）と受容する側（信徒）の記憶について述べてきたが、「記憶」ということと言えば、彼らを弾圧した側の——すなわち冒頭で触れたように“殉教者が殉教者を生む”——ということを警戒した結果、殉教願望を叶えさせないために処刑を忌避するに至った幕府側の気づきと、その記憶ということについても検証することが必要だと思われるが、それは今後の課題としたい。

¹ なお、幕府が殉教をさせなかったことは、とくに留意する必要がある。なぜなら、そのことは弾圧があつて殉教が生じたのではなく、殉教がおこったからこそ弾圧が強まり、禁教へと至ったという構図があつたことを示すものに他ならないからである。

² 佐藤吉昭は、「殉教」や「殉教者」といった日本語自体がいつごろ、どの文書から「殉教」が用いられるようになったのかが未だ不明であるとしながらも、ヘボンの『和英・英和語林集成』（1886年刊）に登場することなどを例証として、その用語の初出が1878年に出版された太政官訳『日本西教史』だと推測している（『キリスト教における殉教研究』創文社、2004年、7-8頁）。

³ 鈴木一郎訳『キリスト教教父著作集14 テルトゥリアヌス2』教文館、1987年、117-118頁。

⁴ 佐藤、前掲書、118-119頁。

⁵ 東光博英訳「1566年6月30日付、堺発書簡」『十六・七世紀イエズス会日本報告集』Ⅲ-3、同朋舎、1998年、85-86頁。

⁶ フロイス『日本史』9、松田毅一・川崎桃太訳、中央公論社、1982年、138頁。なお、以下、本稿におけ

る引用中の〔 〕内の補足および下線、傍点は狭間による。

⁷ Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesús, para predicar el sancto euangelio en la India Oriental, y en los reynos de la China y Japon.

⁸ グスマン『東方伝道史』下巻、新井トシ訳、天理図書館、1945年、566頁。

⁹ 海老沢有道『キリシタン南蛮文学入門』教文館、1991年、202頁。

¹⁰ 同、203頁。

¹¹ 実際、その後も信徒の数は増加していることがヴァリニャーノの書簡（1601年10月16日、長崎発信、ベラルミーノ枢機卿宛）に窺える。Archivum Romanum Societatis Iesu（=イエズス会ローマ文書館。以下、ARSI）、*Jap.Sin.* 14I, 81-82v.

¹² 尾原悟『『サントスのご作業』について』『キリシタン研究』33、教文館、1996年、389-390頁。

¹³ 野間一正他訳『ペドゥロ・モレホン 続日本殉教録』キリシタン文化研究会、1973年、53-62頁。

¹⁴ Diego Pacheco S. J. 「ペドゥロ・モレホンの日本の殉教者に関する報告（1557—1614）」『キリシタン研究』15、佐久間正訳、吉川弘文館、1974年、303-306頁。

¹⁵ Diego Pacheco、前掲書、342-346頁

¹⁶ ARSI, *Jap.Sin.* 60, ff.222-251.

¹⁷ 米井力也『キリシタンの文学——殉教をうながす声』平凡社、1998年、213-214頁。

¹⁸ ルイスは1557年にドミニコ会ポルトガル管区長に就いた後、終生ポルトガルで過ごしたことからイエズス会との深い関係があったといわれる。しかしそれ以上に重要なのはヴァリニャーノらイエズス会がルイスの著作における「捨世」観（この世の終りと最後の審判）に大きな影響をうけ、日本宣教においてデヴォチオ・モデルナを説くことに意義を高く評価したことである。

¹⁹ 尾原、前掲書、373-374頁。

²⁰ 米井、前掲書、251-254頁。

²¹ 終源一は『サントス』の中の、旧約の太祖ヨゼフ伝に「いかでか君の御前にて科なきいはれをゆふ花の影唇を動かすべき」との箇所が、「いはれを言う」と「ゆふ（木綿）花の」が掛詞になっており、それが万葉集の枕詞を正確に理解した上で『倭漢朗詠集』を参考に訳出されていることを指摘している（『吉利支丹文学論集』教文館、2009年、123頁）。

²² 東光博英訳「一五五五年九月二十日付、平戸発信、バルタザール・ガゴの国王ジョアン三世宛書簡」『十六・七世紀イエズス会日本報告集』III-1、同朋舎、1997年、187頁。

²³ 真宗海外史料研究会『キリシタンが見た真宗』真宗大谷派宗務所出版部、1998年、185-188頁。

²⁴ トロス・カルラ「イエズス会の霊性と九相歌」『キリシタンが拓いた日本語文学』明石書店、2017年。

²⁵ 「止観」とは、瞑想と同義。

²⁶ 山本聡美『九相図をよむ——朽ちてゆく死体の美術史』角川学芸出版、2015年、28-29頁。

²⁷ 同、42-43頁。

²⁸ 拙稿「A・ヴァリニャーノによる仏教語使用の企図」『アジア・キリスト教・多元性』13、2015年、40頁。

²⁹ 佐藤、前掲書、38頁。

³⁰ マンセッリ『西欧中世の民衆信仰——神秘の感受と異端』大橋善之訳、八坂書房、2002、147頁。

³¹ コアタレム『聖イグナチオ・デ・ロヨラの『霊操』の解説』ホセ・ミゲル・バラ訳、新世社、1996年、62-63頁。

³² コアタレム、前掲書、55頁。

³³ 長谷川（間瀬）恵美『深い河の流れ——宗教多元主義への道』春風社、2018年、172頁。

³⁴ アルヴァックス『記憶の社会的枠組み』鈴木智之訳、青弓社、2018年、252頁。

³⁵ 同、284頁。

³⁶ 宮崎賢太郎『潜伏キリシタンは何を信じていたのか』角川書店、2018年、141頁。

（はざま・よしき 京都大学非常勤講師）