

日本の殉教者の歴史的記憶と宗教的アイデンティティ

トロヌ・カルラ¹

はじめに

キリスト教の概念である「殉教」は、日本のキリスト教史の中でも、16世紀後半から17世紀前半までのキリシタン時代と言われる時期に概念・現象として見られるものである。当時来日した宣教師は、布教の際に近世ヨーロッパのキリスト教の「殉教」概念や原始キリスト教の「殉教者」についての概念を教えた。たとえばイエズス会によって1591年に出版された「聖人伝」の日本語訳である『サントスの御作業の内抜書』では、日本語で殉教について論じられ、いくつかの原始キリスト教の「殉教者」の性格や生き方、死に方について語られている（尾原 1996）。一方、「殉教」の現象は、豊臣秀吉や徳川幕府によって大勢のキリシタンや外国人宣教師が迫害された結果、集団的な殉教を多く発生させることとなった。しかし、その後、徳川幕府は、処刑された者たちが「殉教者」としてキリシタン信徒側から英雄視されることに気づくと、処刑を避け、拷問と棄教へと政策を変えたということもよく知られている（村井 2002）。また、19世紀まで徳川幕府の下では、キリスト教が「邪教」だと見なされたため、正式の歴史（正史）ではそれについてあまり詳しく書かれることはなかった。キリシタンと関わった大名の家伝の中でも、キリシタンのことについてはほとんど言及がないか、最低限にとどめおかれたのである。実際、日本史や日本キリスト教史において、日本の殉教者については語られているものの、それは徳川幕府が瓦解してから後のことなのである。20世紀以降の日本の宗教研究者と歴史家は、日本での殉教者について叙述しているが、17・18世紀に日本の殉教者について語ったのは、日本よりもヨーロッパの方が先であった。小俣ラポー日登美氏によると、「迫害と殉教の日本キリスト教史は、抹殺されたり忘却されたのではなく、まずその発祥が、西欧言語において十六世紀～十七世紀を通じて成立した歴史言説である。その歴史観が同時代の日本には共有されず、近代以降に日本が受容することになったという経過を取ったために、通常の日本文史上のトピックとは異なる複雑な研究史を辿った」（小俣ラポー 2019a:35）。それに、宣教地の殉教者は、ほとんど地元の家信者のアイデンティティを作る、あるいは強めるために強調されたが、日本の殉教者の場合は、ローマの中心性やキリスト教の優勢と純粋な殉教者の存在を強調するために、日本で宣教を担った修道会によって行われた（OMATA RAPPO 2017）。したがって日本キリスト教史の中で「潜伏時代」と言われる17世紀後半から19世紀末まで日本の殉教者の記憶は、日本

¹ この論文は、日本学術振興会の助成により執筆された。

では伝えられていなかったのが事実なのである。

本稿では、日本の殉教者の記憶が、江戸から明治時代にあたる17世紀後半以降19世紀末にかけて日本で抹殺されてきたという問題について考えるにあたり、「歴史記憶」という概念を用いて考察を行いたい。「歴史的記憶」は、近年に用いられるようになった概念であり、公的な歴史（教科書など）やメディアには見られない、いわゆる公的な共同体的な記憶の中から消された歴史的事実を主張する必要があるという意味を示す概念である。² 歴史から名前を消すことは「ダムナティオ・メモリエ」(*damnatio memoriae*)という刑罰として古代ローマにも存在し、その後、様々な国でも見られる。しかし公的な歴史からの消去、さらに、それを回復（表面化）させ、歴史的事実として認めるよう、働きかけることが重要であるという点は、「歴史的記憶」の概念の裏にある特徴とも言えよう。江戸時代の歴史においてキリシタンの存在は「ダムナティオ・メモリエ」されたと言いうことができるのである。近代以降の日本の研究においては、ともすればキリスト教を美化する研究が少なくなかった。これまでの日本におけるキリスト教研究の多くは、宣教師や日本のカトリック教会の構成員（ベリオン司教 1926、チースリクスJ 1997など）、あるいは、キリスト教を信仰する研究者（海老澤 1981、片岡 2010など）といった「内部」の者たちによって行われてきた。しかし、近年、日本の殉教者について、世界史やジェンダー、人種といった、従来よりも、もっと広い視座から批判的・客観的に論じられるようになりつつある（NAWATA WARD 2009, 2010, 2012、OMATA RAPPO 2017）。

禁教令が發布された1614年から1873年まで、250年間以上の禁教期を通じて、キリシタン殉教者の記憶は完全に消えたというわけではなく、いくつかの潜伏期、あるいはその後のカクレキリシタンの共同体が非公式に殉教者を祀ってきた。長崎の生月でガスパル様を信仰してきたカクレキリシタンはその一例である（TURNBULL 1994）。とはいえ一般的には、キリシタン殉教者のことは日本国内よりもむしろ国外で伝えられてきた方が多い。迫害が始まった際に、日本で活動した修道会は殉教録や殉教伝を記録し、ヨーロッパで書簡集や日本布教史を様々な言語で出版した。それらは世界に向けて日本におけるキリスト教の迫害を知らせるためだけではなく、キリシタン殉教者の列聖過程を進めるためでもあった。殉教者はカトリック教会の列聖過程で福者になると、関係する修道会や教会だけで崇敬し、祝うことができるようになる。福者が奇跡を起こしたことが認定されると聖人になり、世界中で普遍的に崇敬されるようになる。したがって、列聖過程で殉教者は公式にカトリック教会の典礼に入り、カトリック世界の共同体記憶に残される。26福者は、目的を持って、宣教の動力・成功の証拠になるものであった。

ここでは、まずカトリック教会による「殉教」の定義と「列聖過程」の条件や手続きを説明してから、現在まで「福者」もしくは「聖人」として認められた六組の日本の殉教者を紹介する。その中で、キリシタン殉教者のプロフィールを検討し、特徴を明らかにしたい。先行研究において近世の聖人のプロフィールの特徴は（1）男性、（2）イタリア人かスペイ

² たとえば、スペインでは「歴史的な記憶の法律」として知られている、2007年の「Ley 57/2007」が認められた。主に、内線と独裁時期——1936年から1975年までにおける迫害や暴力を受けた側の権利を認め、広げるための法律である。

ン人、(3) 貴族(庶民に対して)、(4) 宗教者(在家の信徒に対して)、(5) 修道会士(教区司祭に対して)、(6) フランシスコ会士という六つの特徴があったことがわかっている(BURKE 1984)。そこで列聖過程に認められた日本の殉教者の国籍、性別と宗教的な所属とを分析し、近世にヨーロッパで聖人となった者のプロフィールと日本の26聖人のプロフィールの比較を行い、その上で現在までに、聖人と福者として認められた日本の殉教者全人のプロフィールについて、近世から現代までの傾向を踏まえ、それらを論じながら比較検討してみたい。

1. 殉教と列聖

殉教とは「キリスト教の信仰や道徳を捨てるよりも、苦しみや死を選んで信仰の証し」をすることであり、カトリック教会によって認められるため殉教の条件は次の通りである。

「①生命の犠牲。すなわち処刑による流血の殉教、あるいは餓死、牢死、拷問や追放の苦難などによる無血の殉教。②死を甘んじて受ける、すなわち無抵抗な死。したがって十字軍の戦死者、あるいは島原の乱の犠牲者などは殉教者として認められない。③信仰や道徳のため。したがって、たとえば小西行長のように政治的な理由で処刑された場合は殉教として扱われない。しかし、迫害者側が〈殉教者〉を作らないために、他の事件を口実にする場合が度々ある」(チースリク 1988: 667)。カトリック教会の中では、殉教により聖人となり、崇敬されてきた事例が多い。しかし、現在では「聖人」として教皇に認められるためには「列聖過程」という手続きが踏むことが必要となる。その過程において、殉教者の場合、最初は殉教の確認を行い、それが認められた場合、過程を受け、手続きが進められることになる。そして成功した場合には「福者」として認められるが、その際「殉教者」という格だけを与えることはないため、列聖過程の対象になっていないものは公式的には殉教者として認められない。

列聖過程とは、現代では個人や教団が教皇によって「聖人 saint」として認められる過程である。まず、調査が宣言されると、候補者は「神のしもべ」として扱われ、調査中は「尊者」の敬称で呼ばれる。次に「福者 blessed」として認められると、限定的に——たとえば福者が殉教した国、および福者が所属した修道会の施設だけで崇敬に対する権利が与えられる。そして、その福者が起こした奇跡についての手続きや審査が行われ、認可されると聖人となり、列聖過程が完了する。それによってカトリック教会の「聖人録 canon」に登録され、カトリック世界の中で普遍的に崇敬されるべき対象となるのである。なお、聖人になれるのは殉教した者だけではなく、功德の高い者も聖人となることができる。しかし、すべての殉教者が聖人になることができるわけではなく、歴史的な情報や殉教の記録、証明などが不十分な場合は審査に通らないこともあるし、福者になってから奇跡を起こさなかった場合もまた聖人にならないことがある。

古代から中世に至って、殉教者は、殉教を遂げた「証聖者 confessors」がその誉れのために聖なる犠牲が差し出されるところの、民衆にとっては天上の守護者たちの間に位置を占めるものになった。幾世紀もの間、地方司教の認可以外は何も求められなかった(司教の許可により、聖なる遺体が掘り出され、人目を惹く別の場所に安置された)。したがって毎年特

に記憶されている記念日にミサが執り行われ、教区のカレンダーや殉教録に記されたのであった。このように当時は地域限定の制限された尊敬に対する権利しか与えられていなかったのであるが、祈りに対する奇跡的な返答のゆえに支持を受けているような崇敬は、次第に他の国々にも広まることとなった。地方殉教者のリストおよびカレンダー（暦）は人から人へと貸し出され、名前が知れ渡ってくるとあらゆる場所で長く認められるようになり、こうして、その崇敬は普遍的教会に受容され、承認を得ることになったのである。『ローマ・ミサ典礼書』のカレンダーに記されている祝祭日の大部分は、この一般的な承認を経て列聖を受けた聖人たちを記念している。いかなる「聖座 the Holy See」の公式宣言も彼らを聖なりと布告してきたことはないし、また、いかなる奇跡発現の証拠もこの認可のために必要だとは考えられていなかった。

時代が移り変わる中で、10世紀から聖座は介入の必要性に気づいた。もう少し正確に言うなら、既に実際には下されてしまっていた決定を裁可することが教皇に要請され始めたわけである。しばらくの間は地域的崇敬が、なおも増大し続け、多くの場所でさしたる干渉もなく栄えていたものの、正当なる列聖は正式な教皇勅書によってのみ有効とされるという原則が、次第にあらゆる場所で認識されるようになっていったのである。16世紀以降、聖なる人々にあてられる「福者 beatus」と「聖人 sanctus」という用語の間には何らかの意義ある区別が存在してきた。しかし、16世紀には、福者と聖人との、きわめて決定的な区別が生じることになったのである。すなわち列福についての教皇教令により、特定の神の僕に対する尊敬が許可されたのであったが、それには制限があった。つまり崇敬の公的表現はその人物の栄誉を讃えるミサの祝典に限定され、その人物の絵画や聖遺物の陳列を特定の地方、特定の修道会、特別に権利を与えられた教会に限定するという制限があったのである。

当時、宗教改革により聖人崇拜が批判の対象となっていた。その影響で、1523年から1588年まで列聖が行われなかった。さらに1588年には「礼部聖省」が創設され、聖人を認定するために必要な聖人伝の審査が従来よりも厳格化された、という事情がある（BURKE 1984）。したがって殉教者の生涯や受難、亡くなり方などについて、できるだけ多くの正しい情報を集めることが必要となった。つまり列聖過程の手続きは、歴史を通して時代により変わってきたのであり、1588年に教皇シクスト五世は教皇庁に「礼部聖省」を創設し、列福および列聖の手続きの遂行を命じた（RENOUX 1993）。そして、日本の26殉教者を列福した教皇ウルバヌス八世と、その後の教皇ベネディクトゥス十四世による教会法制定が20世紀までカトリックの教会法典が定める列福・列聖手続きの基礎を形成することになった。しかし、1917年の教会法（*canon law*）の刷新をはじめとして、1962年から1965年まで行われた第二バチカン公会議の影響で、1969年、教皇パウロ六世は、「礼部聖省」を分離させて、列福・列聖手続きの短縮と分権化を発表し、列聖調査の運営や実施専用の「列聖省」を「典礼聖省」から独立させ、新たに設置したのである。なお、それ以前は現代と異なり、「裁判モデル」の過程で何十年も（ときには、ある場合において何世紀も）の時間がかかっていた。ところで最初の日本殉教者の列聖過程は、1597年に長崎西坂で殉教した26殉教者の列聖過程であり、これは比較的早く福者に認められている。しかし、その次に行われた17世紀初頭の殉教者に対する列聖過程は、地域での過程が1618年にマドリッドやマニラ、マカオなどで始まったも

の、ローマでの過程が始まる前にウルバヌス八世が、候補者の死亡から50年以上経たないと列聖過程を受け入れられないというルールを定めたために、205人の列聖過程が止まってしまうこととなった（CUMMINS 1986）。その後、17・18世紀の時代には禁教令が続き、しばらく動きはなかったが、1858年以降、日本での宣教再開（もともと、それは外国人向けだけであったが）をきっかけとして、改めて動き出し、数年間で205人の列福が認められることとなった（BOERO 1869）。それでは現在に至るまでの、全ての日本殉教者の列聖過程について、以下に紹介しよう。

2. キリシタン殉教者の列福や列聖

近世日本で処刑されたキリシタンの数は4000人以上だと推定されている（SCHÜTTE 1968:435-46）。その中で現在までに福者や聖人として認められたのは438人である（福者396人と聖人42人）。六つの列聖過程で手続きされ、そのほとんどは大量殉教の集団であり、わずかに一例、高山右近だけが個人である。

- a. 1597年長崎の西坂で殉教したフランシスコ会とイエズス会に所属した26殉教者は、1627年にローマで列福され、1862年にローマで列聖された。
- b. 1617年と1632年の間に九州の色々なところで殉教した205殉教者は、1867年にローマで列福された。
- c. 1633年と1637年の間に長崎の西坂で殉教したドミニコ会に所属した16殉教者は1981年マニラで列福され、1987年にローマで列聖された。
- d. 1632年殉教したアウグスティノ会士の殉教者2人は、1989年にローマで列福された。
- e. 1603年から1639年までに、日本の様々な地域で殉教した188殉教者は、2008年に長崎で列福された。
- f. 1614年に追放され、1615年、マニラで死亡した高山右近は、2017年に大阪で列福された。

その全員が1640年以前に殉教しており、188人と高山右近以外については、列聖のための準備が16世紀当時から、すでに始まっているにもかかわらず、17世紀中に聖人として認められたものは一人もいない。1597年の長崎の26殉教者が、1617年に「福者」として認められただけである。17世紀に入ると列聖過程のルールが変わり、条件は一段と厳しくなり、その上1622年には、亡くなってから50年経たないと列聖過程が開始されないという条件が付加されたことにより、列聖過程に進むこと自体がしばらく出来なくなってしまった。修道師の中には日本での布教の再開を希望する者もいたが、17世紀後半以降、鎖国・禁教が続く潜伏下においては宣教すること自体が難しい状況であった。さらに、18世紀のヨーロッパでおこった啓蒙主義運動が席卷し、科学が重視されるようになった結果、キリスト教は批判され、特に聖人が行ったとされる奇跡についても、科学的見地からは疑念が生じるとの声が高まる中、日本での殉教者の列聖過程がしばらく停滞してしまうことになった。

17世紀初頭のヨーロッパでは、フランシスコ会が自らの会士の何人もの列聖のために一番積極的に活動したと言える（BURKE 1984）。こうした動きは日本でも同様であった。26聖

人の中には、イエズス会の関係者が3人いたが、彼らは外国人宣教師ではなく、日本人の学生や助手であり、捕えられた時もまだ会士ではなかったためか、当初、日本管区のイエズス会士は、彼ら日本人の列福に力を入れるつもりはほとんどなかった（OMATA 2019）。長い間日本で活動し、秀吉のバテレン追放令の下でも殉教者とならず、潜伏下で宣教したイエズス会は、日本に着いてすぐに殉教したフランシスコ会と比べると、殉教・列聖に対する態度が随分異なっていた。しかし、列聖過程が始まると、どちらの修道会も殉教者の記憶や認証のために、熱心な活動を展開するようになった。たとえば殉教の証言や聖遺物を集めてヨーロッパへ送ったり、殉教録を記したりしたほか、殉教伝を出版したり、殉教者の美術品を依頼したり、ということも行った。当時は修道会内の論争が続いており、それぞれ別々で動いていたため、日本での宣教経験のあった宣教師の中で殉教の認証のために必要な情報や資料を集めるための担当者が任命された。イエズス会では、モレホンとカルディンが有名で、托鉢修道会においては、最初はフランシスコ会とドミニコ会、アウグスチヌス会が力を合わせて、彼らの代表としてドミニコ会士のコリヤードが選ばれた（トロヌ 2018）。17世紀には、何人かの殉教者の列聖過程の準備が開始されたが、実際に行われたのは26聖人の列聖過程だけであった（CUMMINS 1986）。なお、フランシスコ会とイエズス会との論争の結果、フランシスコ会関係者の23殉教者とイエズス会関係者の3人の列聖過程は別々に行われることになったし、1627年に26人が福者に認められた際も勅書や列福式は別々であった。福者としては、海外（ヨーロッパ、マカオ、メキシコ、マニラを含めて）で、一方のフランシスコ会関係者の23殉教者はフランシスコ会の教会において崇敬され、他方、イエズス会関係者の3人についてはイエズス会の教会だけで別々に崇敬された。

日本の殉教者の歴史的記憶は、現在カトリック教会といくつかのカクレキリシタン共同体によって守られている。それは、それぞれの宗教的アイデンティティにおいて、殉教者を祀ることや彼らの経験を伝われることが大事な役割を果たすからである。カクレキリシタンの伝統は口承に基づいているため、17世紀の殉教者に対する崇拝についての文献や情報が少ないものの、ターンプルの研究においては生月のカクレキリシタンの共同体の事例が紹介されている（TURNBULL 1994）。なお、カトリック教徒による殉教者を公式的に崇敬できるため、公式的に福者か聖人として認められる必要があるということで、次に、今までに認められた日本の殉教者の特徴や、その列福・列聖過程を紹介する。

3. 比較検討

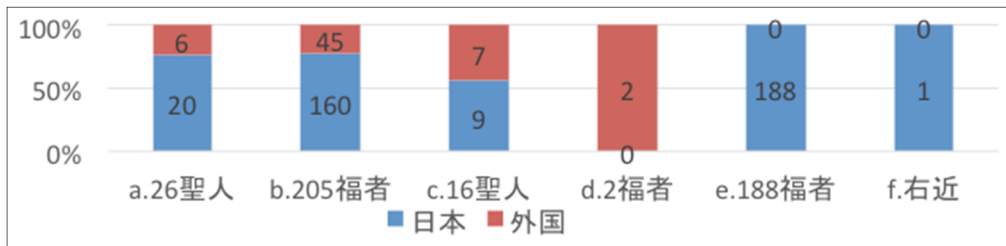
殉教者の特徴を比較検討することで明らかになった動向は、もちろん殉教者の現実について語るものだと言えるが、社会や教会の変容とも関わりが強い、キリシタン福者・聖人の意義を理解するためには、彼らの生涯や受難だけではなく、その公認や崇敬を行う社会的背景を取り上げる必要がある。列福・列聖のきっかけは、日本キリスト教史の展開点との関わりの中で、殉教の公認が、キリシタン時代について語るだけではなく、近代、現代社会とキリスト教についても語るということである。そこには、社会的背景の中でキリシタンの殉教を検討するという、いわば歴史的な視座から研究することの意義が認められるであろう。

ここでは、今までに福者と聖人として認められた6組のキリシタン殉教者の国籍、性別と

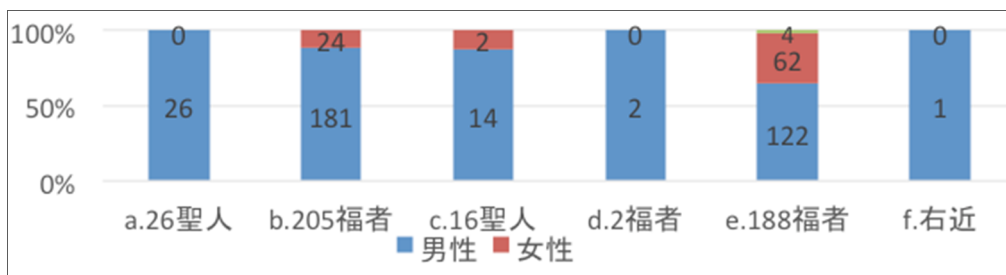
宗教的な所属を比較検討するため、様々な資料より集められた殉教者のデータを、以下のよう表に整理してみた。このデータからうかがえることとして、強調したいところがある。

まず、「図1」のように、殉教者の国籍を見ると、26聖人と205福者の場合は、日本人の割合が高く、約4分の3になるのに対して、16聖人の場合は、日本人と外国人がほぼ半分ずつになっている。そして、アウグスティノ会の2人の福者はスペイン人であり、188福者と高山右近の場合は、全員が日本人である。また、聖人の42人の中で、日本人が29人で、その割合は69%になり、外国人が13人で、その中でヨーロッパ人が11人、メキシコ人が1人とフィリピン人が1人である。

< 図1 国籍 >

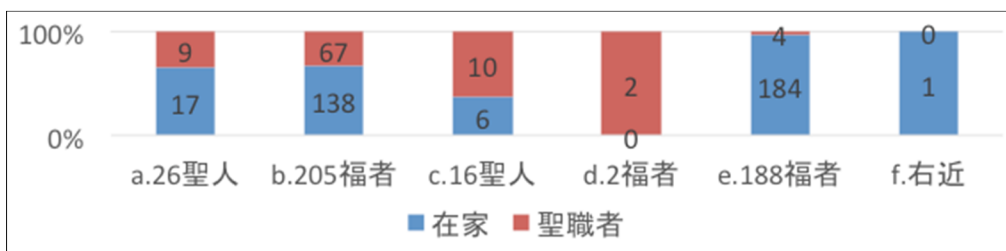


< 図2 性別 >



次に、「図2」の性別を見ると、一応、男性はどの組にも見られるが、女性は205福者、16聖人と188福者の組にしか見られない。女性の割合について、205福者と16聖人の場合が、約10%になるのに対して、188福者の場合は、33%までパーセンテージが上がる。また、聖人の42人の中では、2人だけが女性で、その割合は全体の5%以下であることがわかる。

< 図3 宗教的な所属 >



最後に、「宗教的な所属」について述べよう。「所属」というのは、かなりデリケートで

複雑ではあるが、ここでは聖職者が在家か、という区別により分類した。「図3」のように、一般的に在家の割合の方が高く、26聖人と205福者の場合は、在家の割合が3分の2に近い。一方で、16聖人の場合は3分の1を超え、2人の福者がいずれもアウグスティノ会の聖職者であるのに対して、188福者の場合はほとんど在家であり、その割合は98%にもなる（なお、高山右近も在家である）。聖人の42人の中では在家が23人で、聖職者が19人で、在家の方が多いいはいても割合はほぼ半分に近い。

以上のいくつかのデータ分析の結果を小括としてまとめておきたい。まず、国籍については、アウグスティノ会か2人の福者をのぞいて、すべての組には、日本人の割合が一番高いと言える。しかし、国籍と宗教所属のデータを相互比較するなら、聖職者の割合が高くなるにつれ、比例して外国人の割合も高くなるということが明らかになる。それは、福者や聖人の中で日本人聖職者がいても、当時ほとんどの聖職者は外国人だったことに起因していると言えるだろう。なお、国籍と性別のデータを比較した結果、外国人は全て男性で、女性は全て日本人であることが明らかになる。その理由は、まず日本に来た外国人のうち、宣教師の場合は、（日本には、その当時、女子修道会も訪れておらず、また）女性の宣教師も含まれていないこと、そして、商人の場合は妻帯なども可能であるものの、彼らが妻を日本へは帯同しなかったといったところにある。

次に、性別の分析は、女性の割合が、全員を見ると、205福者の場合は17%だけで、16聖人と188福者には女性割合が約33%になる。しかし、当時の日本において女性が公式には聖職者になれず、つまり公式には尼僧の修道院がなかったため、在家だけ見ると、女性が含まれている殉教組には、女性の割合が205人の11.7%、16聖人の12.5%と188福者の33%のような増加が確認できる。

なお、女性の数について注意しなければならないのは、自分の夫や父親とともに、いわば、ついでに処刑された者が少なくないことである。たとえば、205福者の中で処刑された家族のメンバーとして、つまり誰かの妻や未亡人として処刑された役割が70%であるが、その情報が不明、もしくは曖昧な場合もあるので、実際には、よりもっと高い可能性がある。しかし、聖人になっている2人の女性は、両人とも、家族や夫婦として処刑されたわけではなく、あくまでも自らの信仰活動・態度を理由に処刑されている（なお、具体的に言うと、非公式的な尼僧が1名と、カテキズム（公共要理）の教師や宣教師たちの補助役的な立場で活動していた女性1名であった）。

そこで、日本の殉教者のデータをもう少し広い背景から理解してみたい。まず、近世ヨーロッパで列聖プロセスを完全に減ったものは、男性・聖職者（特に修道会の創立者）・イタリア人というプロファイルが一番多かった（BURKE 1984、DITCHFIELD 2006）。なお、日本の聖人は皆が殉教者であり、集団で列聖されたため、ヨーロッパの聖人とは異なり、日本聖人のプロファイルは、男性・在家・日本人になると言える。日本の聖人の中では、初めての列聖されたアジア人とラテンアメリカ人が見られる。一方、26聖人のサンフェリペ・デ・ヘスはメキシコで生まれたスペイン人であり、初めてのクレオールの人、メキシコの聖人、そしてメキシコの守護聖人である（MORGAN 2002、川田 2010、CONOVER 2011）。ゴンサロ・ガルシアは母親がインド人、父親がポルトガル人で、初めての聖人にな

ったインド生まれの、いわば「混血」の聖人である。16聖人のマリナとマグダレナは、初めて聖人になった日本人の女性である。

次に、20世紀のカトリック世界の背景も取り上げたい。1962年から1965年まで行われた第二バチカン公会議の影響で、1969年に教皇パウロ六世は、列福・列聖手続きの短縮と分権化を発表した。列聖プロセスは、ローマ中心の裁判パターンから司教区で始まる学術的歴史的パターンに変更された（WOODWARD 1990）。さらに、ヨハネ・パウロ二世が、列福と列聖の対象を在家にまで広げたことで多くの福者が生みだされ、また、列福式は、ローマ以外のところ、すなわち普通は福者の生まれたところや亡くなったところで行われるようになった（WALSH 2011）。そして、そうした背景のもと、日本の16聖人は初めて、ローマではなくマニラで行われた。アジアの中では、日本以外で集団殉教やネイティブの司祭や信者が列聖された事例が少ない（WALSH 2011 : 424）。ベトナムでは、1988年に18～19世紀の117人の列聖と2000年に17世紀の1人の列福があった（RAMSAY 2008）。また、韓国では1984年に18世紀の103殉教者の列聖が、そして2014年には124殉教者の列福が行われた（姜2013 : 35-36）。中国では、2000年に17～20世紀の120殉教者の列聖も行われている（劉2000）³。それらはいずれも第二バチカン公会議後のことであり、日本の場合だけ、それ以前にも、在家を含めた集団殉教者が福者・聖人として認められた。

最後に、近世から現代までの、日本殉教者の福者・政治のプロファイルの変容を、社会や価値観の変化といった背景との関連で簡単な考察を言及しておきたい。日本の近世キリシタン時代は、西洋においてヨーロッパ中心主義・帝国主義・植民地主義・人種差別と女性の差別が強かった時代である。そのことは教会のみならず、西洋と東洋（日本）双方の社会全体に通底する価値観にもあてはまることであったが、18世紀の啓蒙主義や19世紀における科学主義の優位、さらに20世紀に登場する世俗化やポスト植民地主義、グローバル化などの影響で、少しずつ、いろいろな旧弊が打ち壊され、偏見が見直される時代へと移り変わってきた。たとえば、列聖過程の対象になる殉教者のプロファイルについても、第二バチカン公会議後、布教地のネイティブ・在家の信徒・女性を列福することが増えるなど、変化があらわれたのだと言えよう。

結論

禁教期の日本において、聖なるものとして殉教者の遺物や殉教地を、潜伏キリシタンたちが非公式に祀られてきた事例があるものの、それらはごくわずかに過ぎなかった。そうした歴史的記憶は日本の社会から消されたにもかかわらず、宣教師の故郷である海外における、彼ら潜伏キリシタンや殉教者の列聖への活動を通して、その記憶が守られてきたのである。1862年以降、カトリックの世界では、いくつかの列聖過程を経て、殉教者は公式に聖人もし

³ ‘Beati e Santi del Pontificato di Giovanni Paolo II’, *La Santa Sede*, (ローマ教皇庁のウェブサイト) http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20020527_saints-jp-ii_it.html (最終閲覧日: 2018年6月9日)

‘Beatificazioni di Papa Francesco’, *Congregazione delle Cause dei Santi*, (バチカン列聖省のウェブサイト) <http://www.causasanti.va/content/kausadeisanti/it/beati/beatificazioni-di-papa-francesco.html> (最終閲覧日: 2018年9月9日)

くは福者として崇敬の対象になった。小俣氏も指摘している通り、26殉教者の列福を主導したのは、確かに日本の現地の信徒である潜伏キリシタンではなく、日本の宣教の復活を目指した西洋の修道会なのであり、そしてその目的は、日本の禁教の様子を世界に知らせるということだけでなく、西洋の宗教改革によって勃発した様々な衝突、つまりカトリック側でもプロテスタント側でもキリスト教徒同士が繰り広げた争いにより殉教したことに対して、（異教徒による）「純粋な殉教者」の強調という目的もあったのである（小俣ラポー2019b）。ただし、21世紀に列福された188殉教者と高山右近の場合は、よくあるように、現地のカトリック教会の主導のもと、日本の様々な教区の協力と在家のカトリック共同体の活動を通して行われている列聖過程であるので、日本人のカトリック教徒のアイデンティティ形成のために大事な役割を果たしているとも言える。

確かに、17世紀の潜伏時代における26殉教者たちの列福は、実際のところ、潜伏キリシタンたち自身に対してというよりも、むしろカトリック側の布教活動を中心とした修道会のアイデンティティにとって重要だったという側面も見逃してはならない。それはつまり、宗教改革に端を発するいくつかの戦争の余波が、まだなお強く残っていた当時、カトリック教会が自らの立場を強化するために、そして「純粋な」カトリック殉教者の存在を証明するために、布教地域であった日本で異教徒によって殺され、殉教した者の列福・列聖を積極的に応援したということである。しかし、近年の188殉教者や高山右近の列福が、他の地域でもそうであったように、日本のカトリック信徒たちにとって重要な役割を担っているのは確かにその通りであろう。

以上、本稿では、カトリック教会の歴史の中で日本の殉教者のプロフィールを分析した結果、17世紀に始まった列聖過程が、日本のキリスト教史と西洋キリスト教史の流れとともに進んだとはいえ、主に西洋の修道会を中心に行われた運動として見なければならぬということを示した。しかし、第二バチカン公会議以降に開かれた列聖過程の主導は、それ以前のような修道会中心から、日本カトリック共同体へとその中心が移りゆき、そして主導権が変わったことで殉教者のプロフィールにも変化が現れることになったのである。列聖過程は、カトリック教会の中で、殉教者を福者や聖人として宣言することで、崇敬されるようになることを目的として行われるものであるが、列聖過程があることによって、その殉教者のことがカトリック世界以外のメディアや研究の中にも現れるようになるため、殉教者の歴史的記憶を強調するためにも大事な役割を果たしているのだと言えよう。

今後の課題としては、本稿の歴史的な視点を深めるために、全ての列聖過程を一つ一つ詳細に調べて、関係資料を検討することが必要である。そして、日本殉教者の歴史的記憶の問題が、現在どのようにカトリック信徒の中で伝えられているかを知るために、福者・聖人になった殉教者と、ならなかった殉教者に対しての信仰・献身・実践などについて人類学的な研究、すなわちフィールドワークやインタビューを行う必要がある。また一方で、カクレキリシタンの中で祀られてきた殉教者の歴史的記憶について知るためには、フィールドワークだけではなく、オーラルヒストリーの方法論も重要となるであろう。

日本では、かねがね日本の殉教者はカトリック・キリスト教の問題としてだけ見られがちであるが、その本質は日本史・日本社会をも巻き込む問題ではないだろうか。2018年は、

2008年に長崎で行われた188福者の列福から10年という節目にあたる記念の年であり、また、2017年は、大阪で高山右近の列福式が行われたため、キリシタン殉教者は、近年日本のメディアでも取り上げられることが多くなった。しかし、カトリック世界以外で、実際に、歴史的記憶が伝えられているのかという問題は、解明すべき課題である。本特集における芦名定道氏の論考はそのための重要な視座を提供している。芦名氏が指摘する通り、カトリック世界の外でどのように日本の殉教者のことが語られているのかという問題を詳しく研究するためには、教科書やテレビ番組・新聞記事、さらに文学の中で、どのように殉教の現象や殉教者自体が描かれているのかを分析することも大いに有効であると思われる。そして、実際に現在の日本人がどのようにそれを語るのか、ということを知るためには、日本人カトリック信徒だけでなく、もっと幅広い宗教所属、性別、年齢の人々を対象にインタビューを行うこと——その際、殉教者と関わりのある街や村での調査はもちろんであるが、まったく関わりのない地域においても同様にフィールドワークを行うことも必要となる。また、メディアなどの殉教者のイメージとインタビューで浮かび上がったイメージとを比較することにより、日本の殉教者の歴史的記憶が実際に十分に守られているのか（あるいは、もっと強調する必要があるのか）といった問題についても明らかになると思われる。最後に、今後、海外のいろいろなコミュニティにとっての日本殉教者の役割についての分析、すなわちスペインやポルトガル、イタリア、さらにフィリピンやメキシコ、インドなど、殉教者の生まれた国や地域の宗教的なアイデンティティのために、日本殉教者がどのような役割を果たしているのか、ということも大事な課題だと思えるので比較分析を行いたい。そこまで研究を進めることができれば、殉教者の記憶のスケールや背景による意味や役割を、よりいっそう厳密且つ総合的に理解できることになるはずである。

<参考文献>

- ヴィリヨン、エメ『日本聖人鮮血遺書』日本カトリック刊行会、1926年。
- 海老澤有道『キリシタンの弾圧と抵抗』雄山閣出版 1981年。
- 尾原 悟編『サントスのご作業』（キリシタン研究・第33輯）教文館、1996年。
- 小俣ラポー日登美 「日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー——日本が西欧の歴史に内在化する時」『通信』42、日仏東洋学会、2019a年、33-82頁。
- 同 「聖性の創り方——いわゆる日本26聖人の列福過程（1627）」『HERITEX vol.3』名古屋大学文学研究科附属人類文化遺産テキスト学研究センター編、勉誠出版、2019b年（予定）。
- 片岡弥吉『日本キリシタン殉教史』智書房、2010年（1979年初版）。
- 川田玲子「メキシコ〈聖フェリペ・デ・ヘスス崇拝〉に関する一考察」『ラテンアメリカ研究年報』16、1996年、60-94頁。
- 姜 禹一『福音とアジア文化——韓国カトリック教会の歴史と課題』創文社、2013年。
- チースリク、フーベルト「殉教」『日本キリスト教歴史大事典』教文館、1988年、667頁。
- 同 『キリストの証し人』聖母の騎士社、1997年。
- トロヌ、カルラ「近世長崎町におけるイエズス会と托鉢修道会の対立について」『アジア・キリスト教・多元性』16、2018年、117-130頁。

村井早苗『キリシタン禁制と民衆宗教』山川出版社、2002年。

劉宇聲編纂『中国カトリック信者の殉教』岩本信夫訳、聖母の騎士社、2000年。

BOERO, Pablo SJ, *Los Doscientos Cinco Mártires del Japón. Relación de la Gloriosa Muerte de los Mártires, Beatificados por el Sumo Pontífice Pió IX, el día 7 de Julio de 1867*, México: J.M. Lara 1869.

BURKE, Peter, “How to be a Counter-Reformation Saint,” in Kaspar von Greyerz ed, *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, London: George Allen & Unwin, 1984, pp.45-55.

CUMMINS, James S., *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, London: Variorum, 1986.

DITCHFIELD, Simon, ‘How not to be a Counter-Reformation Saint: The Attempted Canonization of Pope Gregory X, 1622-45’ in *Papers of the British School at Rome*, 60, 1992, pp.379-422.

_____, ‘Coping with the *Beati Moderni*: Canonization procedure in the aftermath of the Council of Trent’ in Thomas M. McCoog ed., *Ite Inflammate Omnia*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006, pp.413-439.

MORGAN, Ronald J., ‘Birth Pangs of a Criollo Saint. Defending the Mexican Origins of St. Felipe de Jesús’ in *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity 1600-1810*, Tucson: University of Arizona Press, 2002, pp.143-211.

NAWATA WARD, Haruko, *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549-1650*, London, Routledge, 2009.

_____, ‘Women in the Eyes of a Jesuit Between the East Indies, New Spain, and Early Modern Europe’ in Christina H. Lee ed., *Western Visions of the Far East in a Transpacific Age (1522—1671)*, Farnham, England and Burlington, VT: Ashgate, 2012, pp.117-35.

_____, ‘Women Martyrs in Passion and Paradise’ in *Journal of World Christianity* 3/1, 2010, pp. 47-66.

OMATA RAPPO, Hitomi, ‘How to Make “Colored” Japanese Counter-Reformation Saints – A Study of an Iconographic Anomaly’, *Journal of Early Modern Christianity* 4/2, 2017, pp. 195-225.

_____, *From the distant Indies to the scenes of colleges: the reflections of the Japanese Martyrs in Europe (16th-18th century)*, Münster: Aschendorff Verlag, 2019 (expected).

RAMSAY, Jacob, *Mandarins and Martyrs: The Church and the Nguyen Dynasty in Early Nineteenth-century Vietnam*, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2008.

RENOUX, Christian, ‘Une source de l’histoire de la mystique moderne revisitée; les procès de canonisation’ in *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 105/1, 1993, pp.177-217.

SCHÜTTE, Joseph Franz SJ, *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia 1549-1650*, Roma: AHSI, 1968.

_____, ‘Martyrs and *Matsuri*: The Massacre of the Hidden Christians of *Ikitsuki* in 1645 and its Relationship to Local *Shinto* Tradition’, *Japan Forum* 6/2, 1994, pp.159-174.

WALSH, M.J. ‘Pope John Paul II and His Canonizations’, in P.Clarke and T. Claydon eds. *Saints and Sanctity*, Woodbridge: Boydell, 2011, pp.415-437.

WOODWARD, Kenneth L., *Making Saints. How the Catholic Church determines who becomes a Saint, who doesn't, and why*, New York: Simon and Schuster, 1990.

(Carla Tronu 京都大学特任研究員)