

「アジア・キリスト教・多元性」研究会  
第18号 2020年3月 13～27頁

## 聖フランシスコ・デ・ザビエル書簡における僧侶像 — 好意的な印象から好戦的な態度へ —

アンドレス・メナチェ

### はじめに

1549年来日したフランシスコ・ザビエル (Francisco de Xavier, 1506-1552) が宣教を開始した二年後の1551年、イエズス会は山口において仏教の僧侶や信徒たちと討論をおこなった。キリシタン研究では「山口の討論」として、よく知られているものである。従来の研究においても、この討論への言及自体は少なくない。ただし、そのほとんどは、ともすれば異宗教の対立という構図でだけ捉えられてきたように思われてならない。しかし、そうした“キリスト教の教義 (神の言葉) に対する仏教側からの否定”といった単純な見方だけでは、討論の本質、さらに言うならザビエルの日本宗教理解を十分に読み解くことができないのではないだろうか。

そこで、この小論においては、ザビエルがどのように日本人の信仰や僧侶を理解したのかを「ミスコミュニケーション」という観点に注目することによって解明を志したい。その際の方法論としては、ザビエルが自らの書簡に書き綴ったことを注意深く分析することで考察をおこないたい。まず、ザビエルの書簡における独特な日本人の信仰や僧侶像というのは次の三点によって形成されたと考えられる。最初の二つは、イエズス会のアジア伝道がおこなわれた歴史的な背景、すなわち宗教改革の登場にともなう宗教戦争とイベリア半島の諸国による大航海という時代性である。そして三つめとして挙げたいのは、言うまでもなくザビエルが初めて日本でキリスト教を布教したキリスト者であったということである。

ザビエルのインドへの旅立ちは、当時の教皇であったパウルス三世とポルトガル王のジョアン三世との間で結ばれた協定から決定された<sup>1</sup>。すでに宣教師としての経験を積んでいたザビエルは、インド南部でおこなわれた大規模な洗礼により増えつつあった改宗者の世話を担うことになった<sup>2</sup>。このときの様相については、定期的にポルトガル国王に報告することが求められていたので、ザビエルの書簡にも記されている<sup>3</sup>。それによると、1542年、ザビエルはアジアでの宣教を開始するためにゴアに到着した。しかし、それから七年後の書簡を見てみると、彼はインド宣教に対して不満感を示しはじめており、ポルトガルの植民地行政が産んだ新しいキリスト者 (改宗者) に対するポルトガル王国とポルトガル政権の無関心さを、次のように嘆いていることがうかがえる。

陛下よ、このようにはっきり申し上げることをお許してください。と申しますのは〔陛下

に対し奉り] 私心を捨てて献身しようと思っております私は、臨終にあたって、この世でどのような権力を持つ者であっても逃れることのできない神の審判が、すべてを露わになさるであろうと思っているからでございます。陛下よ、私はこちらで行われていることを知っておりますので、[あらかじめ申しあげますが]、このインドにおいては、キリスト教のために[陛下が] 命令される訓令も勅令もすべて、実施される望みはまったくありません。それで、今までより以上に時間を失いたくありませんので、私は日本へ脱出します。<sup>4</sup>

その後、ザビエルは、インドでの宣教を通して経験した困難<sup>5</sup>に対する明確な解決策を見いだすことはできなかったものの、より良い布教の成果を求めて<sup>6</sup>、日本へ向かうことになる。1549年8月15日に来日したザビエルは、ポルトガルとの貿易関係を深めようとした薩摩藩の島津隆久に大いに歓迎された<sup>7</sup>。ザビエルは同年11月5日に鹿児島にて、ローマに滞在していた仲間たち宛ての長い書簡をしたため、マラッカ（現在のマレーシア、ムラカ州）から九州上陸までの旅路について語っており、そこには日本人や日本宗教についてのザビエルの印象に関する最初の記録が確認できる。日本語も十分に理解できず、また来日してから、まだ短期間しか経っていなかったため、ザビエルの書簡に見られる日本文化および日本宗教についての描写というのは、ルイス・フロイス（Luís Fróis）をはじめ、その後に訪日することになる宣教師たちが遺した史料と比較すると不正確な解釈も散見される。

ザビエルは、日本伝道の初期にキリシタンへと改宗し、パウロ・デ・サンタ・フェとの洗礼名を授かった日本人アンジロウから重要な援助を得た。日本人、また日本の宗教について、いろいろと語ったアンジロウはザビエルにとって最大の情報源であった。ザビエルはアンジロウを通じて、日本についての理解を進めたが、一方で、アンジロウの誤った認識・理解や翻訳によりミスコミュニケーションの問題がいくつか生じた。以下、本稿では、言語の壁がザビエルの日本布教に、いったいどのような影響を与えたのかということについても論じていく。

## 第1章 最初の対話——好意的な印象から好戦的な態度へ——

1549年6月22日の書簡を見てみると、ザビエルはアンジロウとの対話を通じて、日本宗教への最初の批判を、次のように記している。

ああ日本の人たちよ、人間に奉仕させようとして神がおつくりになった被造物を、あなたたちが神々として礼拝しているのを悲しく思います」と言っているのを私〔筆者注：ザビエル〕は聞きました。なぜこのようなことをいうのかと彼〔筆者注：アンジロウ〕に質問しましたら、故郷の異教徒たち<sup>8</sup>は太陽と<sup>9</sup> 月を拝んでいます、太陽と<sup>10</sup> 月はイエス・キリストを認める人たちの召使いたちと下男たち<sup>11</sup> のようなものであり、昼と夜を照らすことその他には役立ちません。人間たちはこの明晰<sup>12</sup>によって神に奉仕し、この地上において神の御子イエズス・キリストを賛美するものと答えました。<sup>13</sup>

日本人が神として崇拝していた太陽と月は、ユダヤ教、またキリスト教思想から見ると、天地創造の4日目に神によってつくられ、単なる昼と夜を照らす役目を与えられた召使だと言われている<sup>14</sup>。この神学的な解釈の他に、実験または天体観察によりルネサンスの知識人が生み出した科学知識による影響があったとも考えられる。つまり、月や太陽というのは自然科学の対象であった。イエズス会士は科学者たちと議論しただけでなく、積極的に、この科学という新しい分野に貢献したことも忘れてはならない<sup>15</sup>。したがって日本人が崇拝していた神々〔太陽と月〕はただの自然の現象であり、それらはキリスト教の神の被造物であるということにアンジロウは気づき、非常にショックを受けたであろうことは想像にかたくない。

ところで、ザビエルの書簡に現れる僧侶の最初の描写は日本に到着する前の話になる。それ以降の描写と較べてみると、下記の記録はヨーロッパの神父たちとの共通点を強調し、好意的なコメントである。

これらの僧侶たちは、〔月の〕十五日から一五日間民衆に説教します。そして大勢の人びとが、男も女も、その説教を聞きに通ってきます。説教中は、とくに女の人は涙を流して聴聞するそうです。そして、説教者は、地獄の様子や罰を受ける者の苦痛の様子を民衆に誇張して話すのだそうです。<sup>16</sup>

ここには、対抗宗教改革の宣教師の説教においてよく現れる感動のイメージなどを連想させる *topos* (定型表現) が見られる。ただし、その当時、ザビエルは地獄をはじめ、キリスト教における神学概念を日本宗教との相違点を考慮せずに用いて、相手の宗教（日本の仏教など）を描写した。日本で最初のキリスト教伝道でもあったから、情報不足もあり、ザビエルが持っていた日本の宗教についての知識がまだ浅かったと考えられる。

しかし、鹿児島に上陸してから、わずか二か月しか経っていないにもかかわらず、1549年11月5日の大書簡に見られる日本人、また日本宗教に関しての説明や描写は、かなり詳しく、正確なものとなっている。一例として、日本人は「大昔の人」を信仰していると書いてあり、はっきりと「釈迦」や「阿弥陀」のことを指しているのである<sup>17</sup>。

さらに、1552年1月29日にザビエルは長い手紙を書いている。新たな情報を得た上で、真言宗と禅宗の違いを詳しく記すその手紙のなかでは、初めて釈迦と阿弥陀の名称が仏教の主な崇拝対象として記録される<sup>18</sup>。加えて、仏教の戒律についても明確に述べられているのである。しかし、僧侶の罪や虚偽への批判は繰り返し、きわめて強く主張されている。その理由の一つは、民衆の宗教の占有を失うことを恐れ始めた僧侶がキリスト教宣教に対して、否定的な態度をとり、宣教を妨げたことにある。なお、それは日本における最初のキリスト教の禁止（禁教）と繋がっている。当初の好意的な印象が一変したことは、この書簡に記された「山口の討論」において確かめられる。

## 第2章 悪魔学

### 第1節 悪魔論の概観とキリスト教における悪魔の様々な役割

好意的な印象がどのように変わったかを理解するために、まずザビエルが有していた神学的な知識を分析することにしたい。それにあたって、特に彼が描いた僧侶のイメージを把握するため、悪魔学の誕生や沿革に多少触れておく必要がある。なぜなら、ザビエルが持っていた極東における他者<sup>19</sup>のイメージには、キリスト教の悪魔学の基本的な原理が大きな影響を与えていると考えられるからである。

ユダヤ・キリスト教における悪魔とは旧約聖書・新約聖書に見られ、その存在は古代キリスト思想家によっても指摘されてきた。ただし、悪魔についての研究が特定の学問として築かれたのは13世紀以降のキリスト神学者や哲学者によってである。そのなかで、最初のスコラ学的な悪魔学の主な作品として知られているのはトマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1225頃-1274) の *De malo* (c.1272) である。ウィリアム・デ・ラ・マレ (William de La Mare, 1272-1279) やピエール・ド・ジャン・オリビ (Pierre de Jean Olivi, 1248-1298) をはじめ、トマスの作品はさまざまな神学者の反響を呼び、これによって悪魔についての神学的な集成がすすみ、スコラ学的な悪魔学が形成されてきた<sup>20</sup>。

かつてロベール・ミュッシュャンブレが説明した通り、悪魔学の形成というのは、学識豊かなエリートとキリスト教以前の民族的な信仰を守り続けていた民衆との間の交渉により、さまざまな文化的な要素が融合されてきた長い過程である<sup>21</sup>。フォーサイスはこのプロセスに東洋の神話における悪神と善神の闘いを譬えたキリストとサタンの戦闘を添えている。その理由は、まだ下層階級に残存していた異教信仰の悪習を排除しようとした教会博士の努力につながっているところにある<sup>22</sup>。彼らは13世紀にトマスが糾弾したアルビ派 (キリスト教異端の一派) をはじめ、マニ教に類似した考えを持った二元論の異端宗派に対して教義的な回答をしなければならなかった<sup>23</sup>。つまり正統なるカトリックはキリスト教の統一を脅かすこの敵に対して説得力のある哲学大全を考える必要があった<sup>24</sup>。そして、哲学者たちが自らの著作によって、後代、統一学問として登場するものが悪魔学の礎になったのである<sup>25</sup>。

神学者の間でよく課題として取り上げられる悪魔の役割とは“人間を誘惑する”ことである。たとえば、『創世記』でアダムとイヴのことを騙し、墮落させようとした蛇の話はキリスト教学者によって悪魔の業として紹介されている<sup>26</sup>。このほかに、誘惑のテーマを扱う聖書の話としては『ヨブ記』がある。ここでは、悪魔はこの話の主人公であるヨブに神への信仰心を試すために、さまざまな試練を与えている<sup>27</sup>。『ヨブ記』が特に注目を集めたのは12世紀と13世紀である。その時代には、神学者たちは「神義論 (*Theodizee*)」の問題について論じながら悪魔の存在の証拠を求めはじめた<sup>28</sup>。新約聖書ではイエス自身も悪魔の誘惑の対象となり、彼が荒野で禁欲生活を送っていた時、三度誘惑を受けたと記されている。<sup>29</sup>

古代末期まで遡ってみるとアウグスティヌスの *De Divinatione Daemonum* がある。この作品では悪魔が最高の誘惑者として紹介されている<sup>30</sup>。アウグスティヌスは悪魔がどのように振る舞うか、またどのような本性を有しているのかについて詳細に研究した。彼によると悪魔とは、神の絶対的な無形性と異なり、微妙な有形性いわゆるエーテル体 (*Etheric body*) を持ち、他の現世体を持った生き物より体力、また感覚が遥かに優れている<sup>31</sup>。ただし、ハンズ・ペーター・プロエデルが指摘した通り、アウグスティヌスは現世における悪魔の物理的な行為よりも、むしろ人間を罪に導く悪魔的諸力にその焦点を置いた<sup>32</sup>。アウグスティヌス

における悪魔は主に幻想的な世界と夢の世界の狭間にその姿を現している。この考えは後に中世の悪魔学を代表する10世紀の*Canon Episcopi*（『司教法令集』）にも確認できるものである<sup>33</sup>。

中世に入るとトマスがアリストテレスの物理学に基づき、悪魔学と天使学の本性についての体系的な研究をおこなう。アウグスティヌスの悪魔のエーテル体の説に対してトマスは絶対的な無形性を主張したのである<sup>34</sup>。また、アウグスティヌスによれば悪魔は神の支配下におり、人間の最終的な救済のために、神は悪魔に現世で行動する許可を常に与えている。つまり、ここでは悪魔は神の使者なのである<sup>35</sup>。トマスはこの*permissio Dei*のコンセプトを改め、さらに悪魔の処罰行為と誘惑行為を区別した。処罰行為に関してはアウグスティヌスと同様な考えを持ち、それが神の承認のもとにおこなわれており、人間の救済に果たす悪魔の役割に依拠しているとする。一方、誘惑行為に関してはアウグスティヌスと異なり、神の意志に反しておこなわれていると主張している。その結果、悪魔が神から常に得ていた認可が弱まるため、神から一層独立した行動が取れるようになっていく<sup>36</sup>。同時に、トマスの「悪魔」は絶対的な無形性を持ち、アリストテレスが説明した場所的な移動によって、人間とやり取りをしたり、物体を操ったり、さらに女性を似たエーテル体を作り、男性の精液の窃盗により人間をつくる能力も持っている<sup>37</sup>。トマスにとって悪魔は神と人間の間におり、後者より身体的には、また知性的にも遥かに優れている<sup>38</sup>。つまりトマスにおける悪魔とはアウグスティヌスの悪魔と比して、神から独立し、その権能が強まっていることから、一層脅迫的な存在だといえる。

14世紀に入ると悪魔学の研究が進展し、異端審問や魔女狩りの土壌を生み出すこととなった。不安定なヨーロッパ社会では、神学者たちはトマスの絶対的な無形性の悪魔に対して悪魔の存在より強い根拠を探ることが求められた。こうした試みはクラマー（Heinrich Kramer）とシュプレンガー（Jacob Sprenger）の*Malleus Maleficarum*（魔女に与える鉄槌）によって集大成され、急進的な悪魔学<sup>39</sup>の先駆となった。

最後に、悪魔と迷信行為の関係も分析を要する。アウグスティヌスの思想では偶像礼拝、迷信行為、病の平癒やお守り、占いなどが批判され、自然的に現世には効果もなく、神が認めた行為ではないため、*vana superstitio*（空虚な迷信行為）の行為として紹介されている。したがって、効果はないはずであり、空虚な迷信行為を実施する者は悪魔たちとの契約によって効果を求めるほかなかったのである<sup>40</sup>。13世紀にトマスの師でもあったドイツのアルベルトゥス・マグヌスが、アウグスティヌスの*De diversis quaestionibus*を参考にし、魔法の効果を人と悪魔との間の契約の結果として説明している<sup>41</sup>。前者の弟子であったトマスがさらにこの悪魔との契約の論理を発展させ、*divinitatio*（占い）のような迷信行為をおこなった人が積極的に悪魔の介入を願う意図がなくても、その行為は必ずこの悪霊と繋がるとし、「悪魔との暗黙的な契約」を可能にすると論じた<sup>42</sup>。ファビアン・アレハンドロ・カンパニエ（Fabián Alejandro Campagne）は、この暗黙的な契約と明確な契約との違いを次のようにまとめている。

明確な契約は人が自覚的に悪魔の協力を願う行為である。又、人が相談すること及び

〔悪魔から〕具体的な利益を求めするために悪霊を召喚する行為でもある。一方、暗黙的な契約は人には墮落した天使の助けを求める明確な意図がなくても、密かに悪魔が介入することを促す行為をすることである：〔この行為〕は無礼拝迷信行為である。これらは正確にいうと全く自然的、また超自然的因果関係がない空虚行為であるゆえ、悪霊の介入によってしか効果を発揮することができない。<sup>43</sup>

魔術について、14世紀末のパリ大学のさまざまな神学者たちの思想をあつめた *De erroribus circa artem magicam*（「魔術の誤謬について」、1402）という小さな論文集では、そのころ、パリ大学総長を務めていたジャン・ジェルソン（Jean Gerson, 1363-1429）が、悪魔の存在を確定し、迷信行為また偶像礼拝を代表する魔術のような悪魔を巻き込むあらゆる行為が必ず契約を生じさせると主張している<sup>44</sup>。後にスペインでは15世紀から反迷信行為文学が隆盛し、マルティン・デ・アズピルクエタ（Martín de Azpilcueta, 1491-1586）、マルティン・デ・カスタニエガ（Martín de Castañega, 1511-1551）、マルティン・デル・リオ（Martín del Río, 1551-1608）といった神学者の著作では上記の暗黙的な契約の概念が十分に用いられ、さらに発展することとなった。<sup>45</sup> ヌエバ・エスパーニャ（Nueva España＝「新スペイン/新イスパニア」）でも、征服の後にスペイン帝国が作成した法律では占い師と魔法使いに対して悪魔との契約の概念が用いられたことが確認できる<sup>46</sup>。

キリスト教の真理について無知である人は悪魔に騙されやすいため、先述した迷信にとられやすいと言われている。この概念はエジプトの聖人である大シェヌーテ（348-466）をはじめ、砂漠の教父時代まで遡る<sup>47</sup>。先述したように、アウグスティヌスやトマス・アクィナスは神の無知、また神の威力に対する疑いから生まれる迷信行為を悪魔の召喚と関連付けてきた<sup>48</sup>。同様な論理はアメリカの伝道に参加した宣教師たちにも見られる。たとえば、フランシスコ会のアンドレス・ド・オルモスはヌエバ・エスパーニャの原住民の宗教が悪魔を崇拝するものであると述べ、それがキリスト教に関する無知に由来するものだと指摘している<sup>49</sup>。

最後に付言しておきたいのは、悪魔にはキリストとキリスト教の敵という意味合いもあるということである。イエズス会の主たる創立メンバーのひとりとして知られているイグナチオ・デ・ロヨラの『靈操』では、世界が「二つの旗」に分かれており、そのなかで福音の真理を信じるキリストの兵士たちはカトリック教徒に率いられながら、「バビロニア」の者はルシフェルの命令に従っていると述べている<sup>50</sup>。そして、この戦争に勝つために悪魔はキリストの真理を拵げようとする人に対して自らの力や使者を用いて様々な困惑を与えており、つまり布教の成功を妨げるものは悪魔に支配下におり、真理の信仰の敵でもあるという。この“敵の闘い”というモチーフはルネサンス時代に入ると対抗宗教改革の宣教師と深く繋がってくる。ザビエルの書簡を正確に理解するためには、彼に上述したような、神学的知見、いうならば神学的遺産があったことを念頭に置き、読み進める必要がある。

### 第3章 『山口討論』とミスコミュニケーション

初めてザビエルが山口を訪れたとき、粗末で破れた服を着ていたために、周防国の領主で

あった大内義隆は面会の依頼を断った。しかし、後奈良天皇（在位：1526-1557）との謁見が失敗した後、1551年4月にザビエルが山口へと戻り、教皇大使に相応しい服を着用し、ヨーロッパからの珍しい贈り物と日本国王宛のゴア司教の書状を持参すると、ようやく大内から布教許可が得られた。<sup>51</sup> このことはイエズス会側の史料のみならず、日本側の史料、すなわち義隆が亡くなった1551年から、あまり歳月が経っていない時期に作製された「大内義隆記」にも記されている<sup>52</sup>。

その後、日本における最初のキリスト教と日本仏教との宗教討論が開始された。それは「山口の討論」として知られるものである。この討論がおこなわれたとき、ザビエル自身はすでに山口の地を離れていたが、その際の報告をジョアン・フェルナンデス修道士から受けている。<sup>53</sup>

その時のイエズス会士の主な目的は、日本宗教における誤謬や過ちを指摘するだけでなく、彼らがキリスト教布教の敵だと見なしていた僧侶の教えや理屈の弱点を攻め、仏教の信徒たちの前で僧侶の無知を示すことにより改宗者、すなわち新たなキリスト教徒を生みだすところにあった。以下に、ザビエルによって山口での宣教を振り返って書かれた1552年の書簡で確認しておこう。

この山口の町で二ヵ月が過ぎ、さまざまな質問を経たのち、五〇〇人前後の人たちが洗礼を受け、そして今も神の恩恵によって日々洗礼を受けています。大勢の人たちがボンズやその宗派の欺瞞を私たちに知らせてくれました。もしも信者たちがいなかったら、私たちは日本の偶像崇拜の実態をつかむことができなかつたでしょう。信者になった人たちは非常に深い愛情をもって私たちに接してくれます。かれらこそ真実な意味でキリスト信者であると信じてください。<sup>54</sup>

## 第1節 真理の敵——悪魔の使い——

「欺瞞」の一つとしてザビエルは僧侶の不正な行為を訴え、仏教の戒律、いわゆる「四分律」<sup>55</sup> を遵守すべきである僧侶たちの飲酒や尼僧との性行為を弾劾した。さらにザビエルは、718年の「僧尼令」<sup>56</sup> によって許されていた僧侶と童子<sup>どうきん</sup>との同衾を厳しく批判している<sup>58</sup>。もっともザビエルにとって僧侶が上記のような不正行為を犯すことは驚くべきことではなかつたという。

ボンズ〔筆者注：僧侶〕やボンザ〔筆者注：僧尼〕のあいだで犯している罪がたとえどんなに多くても、私は少しも驚きません。なぜなら、神を礼拝しない人たちが自分たちの主なる神として悪魔を礼拝したり、ひどい罪を犯したりすることをやめられはしないのですから、むしろ悪魔の誘いによって、もっと大きな罪を犯さないのが不思議でなりません。<sup>59</sup>

要するに、僧侶は福音の真理およびキリスト教について知らなかつたために、不正な行

為を犯してきたのだとザビエルは述べているのである。偶像礼拝、すなわち偽りの神を拝むことにより僧侶は自覚せずに迷信行為をおこない、それゆえ悪魔と暗黙の契約を結んでいるというのがザビエルの抱いた印象であった。

さらに、西洋の観点だとまったく理解し難い釈迦の誕生などの解釈を聞き、釈迦と阿弥陀は悪魔が神を装った、いわゆる悪魔だとして、次のように紹介されている。

神のご慈愛のお蔭で、山口の町では昔から〔悪魔が〕持ち続けていた信頼を失いつつありますので、私たちは〔これからも〕二つの悪魔である釈迦と阿弥陀、その他すべての悪魔との闘いに勝利を収めるように、神に懇願しなければなりません。それで主なる神への愛と奉仕のために、この手紙を読むすべての方が心をこめて祈ってくださることを、心からお願いいたします。<sup>60</sup>

このようにザビエルは僧侶について描写する際、“対立と対称”すなわち神父の典型（あるべき姿）を表す純潔や潔白といった反対の定義を用いたのである。その上で、相手の宗教を代表する神についても真理のキリスト教の神と対立させ、「偽りの神」および悪魔として紹介したのである。スチュアート・クラーク（Stuart Clark）は、対立と対称という「言説的な方策（Discursive Strategies）」が近世初期のキリスト教の弁証や行動を形成したと指摘している。クラークによれば、16、17世紀のヨーロッパの人々是对立の世界で育てられており、その影響は思想や言葉遣いに反映されていた<sup>61</sup>。要するに近世初期のキリスト教徒は「キリスト教＝真理を伝える信仰／異教徒＝真理の敵」という分裂した世界観を持っていたということである。パリ大学で教育を受けたザビエルの考え方も、こうした“対立と対称”によって形成されたと考えられる。

## 第2節 アンジロウがミスコミュニケーションの種？

最も興味深いザビエルと仏教の教えとの間のミスコミュニケーションの事例は、アンジロウがおこなった、誤った大日如来（梵語 Mahāvairocana）<sup>62</sup>の解釈から生じた。ザビエルに日本についてのさまざまな情報を提供したアンジロウは、日本の寺院にある大日如来の像は三つの頭を持っているという説明をした。ただし、それはアンジロウの誤りであり、大日ではなく、仏教の三宝を保護する荒神を指していたことを大和昌平が指摘している。そして、このことは、ニコロ・ランチロットの『第一日本報告 第一稿』<sup>63</sup>にも記されている。

もう一種類別の司祭がおり、彼らもまた黒色の衣服を着ており、多くの苦行を行う。朝、午後、真夜中と一日に三度お祈りをする。これらすべての司祭たちの祈りの家〔寺院〕は同一の様式である。すべての者は金色の木像〔仏像〕をいくつか持っており、ある者たちは壁に描いた画像を持っている。すべての者は唯一の神を崇拝する。それは彼らの言葉でデニチ（Denychy）〔大日〕と呼ばれている。（彼が述べるところでは）このデニチはしばしば唯一の身体に三つの頭を持って描かれる。それゆえ、コヂCogy〔荒神〕と呼ばれる。この人〔アンジロウ〕は、三つの頭の意味がわからない。しかしデニ



チもコチも、私たちの神と三位一体のように、すべて一つであることを知っている、と言った。<sup>64</sup>

大和は、アンジロウの誤解について次のように指摘している。

大日と荒神は全く別ものである。荒神は三宝荒神と呼ばれ、仏教における仏法僧の三宝の守護神として日本仏教において信仰された。そして荒神が三面六臂（三つの頭と六本の腕をもつ像容）に描かれることから、アンジロウは大日が三つの頭を持つと誤ったのだろう。アンジロウはなぜ荒神が三面に彫られるのかを知らないと言いながら、三位一体と同じように一仏を表わすのだと憶測で述べているのだろう。<sup>65</sup>

一方、岸野久は『西欧人の日本発見』において、アンジロウが「漢字が読めなかった」と記している<sup>66</sup>。ランチロットの報告書にも、アンジロウが僧侶たちの唱える「祈り」の言葉を理解できないことが確かに記されている<sup>67</sup>。ただし、アンジロウの言語能力については東馬場郁生がもう少し詳しく、次のような見解を示している。

彼の日本語、また宗教についての知識はただ普通であり、さらに16世紀の日本の宗教的なテキストを読むのにほぼ排他的にエリートの知識階級の所有であった中国語の知識が必要であった。<sup>68</sup>

なお、アンジロウの言語能力については大和も言及しており、それによるとアンジロウが仏教の祈りを表した「読経」を理解できなかったと言う場合、それは漢字の読み書きが出来ないということではなく、より正確に言えば、ある程度の知識人であっても、きわめて困難な“呉音で唱えられた「読経」”を理解できなかったと見るべきである。ゆえに東馬場も大和も、アンジロウが一般的な言語能力を有していたことを認めている。それにもかかわらず東馬場は、仏教に対するアンジロウの知識不足は日本伝道の一つの大きな問題となり、ザビエルと僧侶たちとの間でミスコミュニケーションを引き起こす理由になったと指摘している<sup>69</sup>。

アンジロウの無理解により、誤った説明を聞いたザビエルは「大日」をキリスト教の三位一体と同一であると捉え、大日という表現を用いて、辻々で人々に宣教をおこなった。しかし、山口で真言宗の僧侶らとデウスをめぐる論争をおこなったことで、すぐに大日如来が三位一体とまったく異なるものであることにザビエルは気づかされた<sup>70</sup>。その結果、撤回し、むしろ大日如来を拝まないようにと、同行していたジョアン・フェルナンデス（Juan Fernández）修道士に命じたのであった。このときのことルイス・フロイスは次のように『日本史』に記している。

仏僧たちはこれらのことを全く知らず、あまりにもかけ離れていて、寓話か夢物語のように思い、奇異なことと〔見なし〕、司祭から聞いたことを笑う者もいた。司祭は、い

かに悪魔が美名のともに多くの汚らわしい業を伴ってその呪うべき宗派を創造してきたかを看取したので、ジョアン・フェルナンデス修道士に対し、街頭において、大日如来を拝んではならぬ、大日如来を神と見なしてはいけない、かの宗派はあらゆる他の日本の宗派と同様に、偽りの当てにならない教えであり、悪魔が考案したものだと言教するように命令した。<sup>71</sup>

さらにフロイスの記録を見てみると、実際には、彼らの論争の中心は「デウス」の概念になっていたようである。しかしながら岸野はルイス・デ・アルメイダ (Luís de Almeida) やカミッロ・コンスタンツォ (Camillo Costanzo) らの書簡を、その証左として、来日以前から山口の論争まで、ザビエルが「大日」の仏教用語を用いていたことを指摘している<sup>72</sup>。論争そのものはザビエルの書簡において確認でき、またその際に同行していたフェルナンデスとトルレス (Cosme de Torres, 1510-1570) の書簡にもうかがえることから、このエピソードは実際に起きたものだと見なしてよい。<sup>73</sup>

## おわりに

上掲した先行研究の分析をふりかえってみると、ザビエルと僧侶との衝突というのは、一見すれば、単なる言語上のミスコミュニケーションの問題にすぎないように思われるかもしれない。しかし、キリスト教神学の伝統的成果からザビエルが会得した考え方についても、合わせて検討する必要がある。

ザビエルの伝道は日本初のキリスト教の布教活動であったことも、やはり重要な点である。つまり先例がなかったためにザビエルは、それまでの如何なるヨーロッパの宣教師たちが体験したことのなかった妨害や困難に遭った。さらに日本におけるポルトガルの影響はインド、あるいはアメリカのものとは異なり、商品や銃などの貿易のみに限られていた。そのためザビエルは、両方の世界の共通点を探し、円滑な宣教活動が展開できるようにキリスト教の教義をその当時の日本人の宗教を代表していた仏教の考え方に適応させようと試みたのであった。しかし山口の討論から解ることは、仏教用語の使用が誤解を招き、ユダヤ・キリスト教における「神」の定義から外れていたために、ザビエルがこの適応方策を速やかにとりやめたということである。シュールハマーは次のように指摘している。

フランシスコ神父は日本人のイデオロギーと習慣に適応することに覚悟はできていたことは本当であるが、それは神の規則が許す限りであった。<sup>74</sup>

そうしたなか、僧侶たちは宣教師から次々に批判を受けたため、抵抗だけでなく、より積極的な反対運動を始めた。その結果、領主や大名にキリスト教の布教を禁じるように促し、これが契機となり日本初のキリシタン迫害が生じたのである。

16世紀の時代状況を考えると、異教徒の宗教の神を「悪魔」として捉えること自体は決して新しい現象ではないだろう。ザビエルのように、それまで西洋人が訪れたことのなかったところに宣教した者は、宣教の困難さやそれに伴う心理的な不安から、そのような悪魔の

理論を頻繁に採用したのである。その上、対立概念の象徴的二元分類を用いた「言説的な方策」に基づき僧侶を敵にってしまった結果、単なる思想上の争いではなく、実際の迫害のような争いをも生み出してしまふことになった。他者を敵と見なすことと異教徒の宗教を悪魔だと見なすことによって敵対するというザビエルの言説的な方策は、次代の宣教師にも日本宗教や僧侶像についての大きな影響を与えてしまったと考えられる。

福音の真理を伝える者とその行動を阻止しようとする者たちとの争いの場として世界を捉えていたイエズス会士のザビエルにとって僧侶とは悪魔の使者であり、領主や大名らの洗礼を妨げる者だと把握していた<sup>75</sup>。ザビエルが日本での宣教を開始した約60年後には大々的な迫害がおこり、幕府によって1613年に最終的な禁教令が下された。<sup>76</sup> もちろん、その背景には、当時、対抗宗教改革の雄として世界宣教を牽引したイエズス会に対して、幕府が好戦的な集団だと認識したことがあったであろう。しかし、この小論で見てきたように、西洋キリスト教神学の伝統で培われてきた「悪魔」に関する神学的知見をともなったザビエルの言説的な方策が、幕府からすればイエズス会の看過しがたい態度に映ったこと、すなわち、そこでミスコミュニケーションが生じていたという視座に留意することが重要だと考えられるのである。

#### 注

- 1 Jorge Schurhammer S.J., *Vida de Francisco de Javier*, Buenos Aires: Editorial Difusión, 1940, pp.56-60.
- 2 同, p.52.
- 3 同, p.71-72.
- 4 河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡2 (全4巻)』東洋文庫、1994年、250-251. 原典：. Perdoe-me V. A. que tão claro lhe falo, porque a isto me obriga o amor desenganado que lhe tenho, sentindo case o juizo de Deus, que aa ora de sua morte se ha-de reuelar, o qual ninguem pode fugir por poderoso que seia. Eu, Senhor, porque sei o que se caa passa [nen]huma esperança tenho que se ha-de cumprir n'a Índia mandados nem prouissões, que em fauor da christandade ha-de mandar; e por isso, case, uou fugindo pera Japão, por não perder mais tempo do passado. *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Augustini Avrial (ed.), Boston: Boston College Libraries, 1899, pp.510-511.
- 5 1548年から1549年にかけてのザビエルの書簡にはインド宣教の成り行きへの不満が確認できる。とりわけザビエルはポルトガル王のジョアン3世が改宗の約束を破った当時のセイロン島王のバフ7世に紛争のときに援助を与えたことに対して反対を表し、イエズス会の宗教的な目的とポルトガル王国の政治的な目的の違いをはっきり示している。それゆえ、日本での宣教は「征服」に従った宣教なのに対して、「知識」に従ったものであったとジェン・ラクーチュールが主張している。Jean Lacouture, *Jesuitas I. Los conquistadores*, Barcelona: Paidós, 1993, pp.178-183.
- 6 ザビエルは自分の書簡にキリスト教へインドの改宗者の無関心を指摘するに対し、キリスト教への日本人の好奇心を強調している。
- 7 J. López Gay. 'Saint Francis Xavier and the Shimazu Family', in *Bulletin of Portuguese – Japanese Studies*, 6, 2003, pp.93-106.
- 8 河野純徳は”gente”を「異教たち」と訳しているが、「人たち」という訳も可能である。原典：Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki., *E pistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, Tomus II, Roma : Monumenta Historica Soc. Iesu, 1944-45, p.146
- 9 河野純徳は”e”を「や」と訳しているが、「と」も可能である。Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki., *E pistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, Tomus II, Roma : Monumenta Historica Soc. Iesu, 1944-45, p.146.

10 同上。

11 河野純徳は「被造物」と訳しているが、原典は”moços e criados”. Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki., *E pistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, Tomus II, Roma : Monumenta Historica Soc. Iesu, 1944-45, p.146.

12 河野純徳は”claridade”を「光」と訳しているが、「明晰」も可能である。Georgius Schurhammer et Iosephus Wicki., *E pistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, Tomus II, Roma : Monumenta Historica Soc. Iesu, 1944-45, p.146.

13 次の訳を参照し、修正したものである。「ああ日本の人たちよ、人間に奉仕させようとして神がおつくりになった被造物を、あなたたちが神々として礼拝しているのを悲しく思います」と言っているのを私〔筆者注:ザビエル〕は聞きました。なぜこのようなことをいうのかと彼〔筆者注:アンジロウ〕に質問しましたら、故郷の異教徒たちは太陽や月は〔神によって〕つくられた被造物であり、昼と夜を照らす以外の何ものでもありません。照らされている人間たちはこの光によって神に奉仕し、この地上において神の御子イエズス・キリストを賛美するものですと答えました。河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』3巻、平凡社（東洋文庫）、1994年、59頁。原典：«O gentes de Japão!coitados de vós outros, que adorais por deoses ás criaturas, que Deos fez pera seruiço dos homens.» Preguntei-lhe porque dizia isto: respondeo-me que o dizia pola gente de sua terra, que adorauão ao sol e a lua, sendo o sol e a lua como moços e criados dos que conhecem a Jhu. Xpo., que não seruem pera mais senão pera lumiar o dia e a noute, pera os homens com esta claridade seruirem a Deos, glorificando n'a terra a seu filho Jhu. X.º. Avrial (1899), pp.538. ザビエルの主張はアンジロウの発言に由来している。このような相手の声を借り、自分の主張するのは言説的な方略（Discursive Strategy）として重要な意味を持っていると考えられる。

14 創世記 1:14-19。

15 イエズス会士の近世科学の発展の貢献について、次の文献を参照：Agustín Udías, ‘Jesuit Scientific Tradition and Ignatian Spirituality’, *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, 10 (2012), pp.207-219; Luis Caruana, ‘The Jesuits and the quiet side of the scientific revolution’, in Thomas Worcester (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp.243-265.

16 河野純徳訳（1994）、3巻、67頁。原典: Dizen que estos Padres predicán al pueblo de 15 en 15 días, y concurre mucha gente á sus predicaciones, así hombres como mugeres; que lloran en las predicaciones, principalmente las mugeres, y que el que predica tiene pintado el infierno y los tormentos dél, y que muestra aquellas figuras al pueblo. Avrial (1899), p.557.

17 Avrial (1899), p.580

18 同上、p. 677。

19 他者の研究については次の文献を参照：Hartog François, *The mirror of Herodotus : the representation of the other in the writing of history*, 訳: Janet Lloyd, Berkeley, University of California Press, 1988; E.W.サイード『オリエンタリズム』、今沢紀子訳、平凡社、1993; ツヴェタン・トドロフ『他者の記号学：アメリカ大陸の征服』、及川馥・大谷尚文・菊地良夫訳、法政大学出版社、2014。

20 Alain Boureau, *Satan the Heretic. The birth of Demonology in the Medieval West*, 訳：Teresa Lavender Fagan, Chicago, University of Chicago Press, 2006, pp. 94-96. 一方、スティーブンスはペドロ・ロンバルディ（Pedro Lombardi）の*Sententiarum libri quattuor* (1150)における悪魔と人間との間の相互関係の体系的な分析を取り上げ、この作品を悪魔学の礎として紹介しており、*Sententiarum*が当代のパリ大学の神学カリキュラムに基本的テキストとして追加されたことはその証拠であると指摘している。Walter Stephens, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p. 59.

21 Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 25.

22 同上、p.21。

23 Boureau (2006), p.96.

24 Stephens(2002), p.30.

25 Muchembled(2016), p.21.

26 David Brakke, *Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University

Press, 2006, pp. 108-110.

27 Job 2.

28 Stephens (2006), p. 267.

29 Mat 4:1-11. 先に悪魔が、イエスが断食を終えたあと神から授かった奇蹟により石をパンに変身するように誘惑する。次にこの誘惑者は神の息子をエルサレム神殿の天辺まで運び、常にそばにおり、助けてくれるはずのデウスを試すために飛び込むように促す。最後に拝んでもらうことの代わりに悪魔がイエスに永遠なる富を約束し、世俗的な世界の王にすることをすすめる。

30 Fabián Alejandro Campagne, “Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt”, *Church History*, 80:3 (2011), pp.475-476.

31 Agustín de Hipona, *Obras Completas de San Agustín XL: Escritos varios (2.º)*, Teodoro C. Madrid (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, p.338. “*Daemonum eam esse naturam, ut aerii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile praecedant, celeritate etiam propter eiusdem aerii corporis superiorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum uel ferarum, uerum etiam uolatus auium incomparabiliter uincant*”. 拙訳：悪魔たちの本性はエーテル体の感性がゆえ、現世体の感性に容易に勝る。[そして]エーテル体自体の動作による速度のため、あらゆる人間や猛獣たちの走りだけでなく鳥たちの飛翔も比類なき上回る。

32 Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester, Manchester University Press, 2003, p.71.

33 Boureau (2006), pp.148-149. Canon Episcopiの貢献について、次の文献を参照。Broedel(2003), *passim*; Boureau (2006), pp.11-12. Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, *passim*; Stephens (2006),第5章; Martí Gelabertó Vilagran, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Ph.d. diss., Universidad Autónoma de Barcelona, 2003, pp. 173-174.

34 Boureau (2006), pp.99-101.

35 Broedel (2003), p.44.

36 Campagne (2011), p.484. この*permissio Dei*の発展は神と悪魔が起こす禍との関係という重要な課題とも繋がっている。神は悪魔に現世で行動する許可を与えているとしても、神は完全な「善」の存在であるように神は悪魔の直接原因になることは不可能であるとアキナスが指摘している。詳細については次の文献を参照: Broedel (2003), p. 72.

37 Stephens, (2006) pp. 23, 47 & 63-64.

38 Broedel, (2003), p.43.

39 急進的な悪魔学については、次の文献を参照 Stuart, Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2011; ロベール・ミュッシュャンブレ, 『悪魔の歴史12-20世紀 : 西欧文明に見る闇の力学』; 平野隆文訳大修館書店, 2003, Broedel (2003); Boureau(2006); Stephens, (2002);

40 Campagne (2002), p. 58. 原典: “*In omnibus ergo istis doctrinis societas daemonum formidanda atque vitanda est, qui nihil cum principe suo diabolo, nisi reditum nostrum claudere atque obserare conantur*”, De doctrina christiana, en *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965, p. 159. 訳: こうしたすべての迷信行為的な学問において、ダイモンと交際を結ぶことは怖るべきことで避けねばならない。彼らはその首領である悪魔とともにわれわれの家路を閉ざし、はばもうとつとめている。アウグスティヌス『アウグスティヌス著作集』赤木善光訳、第23章、第2巻、教文館、1979、117頁。

41 同上、pp.68-69.

42 原典: *Omnis autem divinitatio ex operatione daemonum provenit: vel quia expresse daemones invocantur ad future manifestanda; vel quia daemones se ingerunt vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate*. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2-2 q. 95, a. 2, Marietti Editori, 1962 p.452. 訳: しかるに、すべての占いは悪霊どもの働きから生ずるのであって、それは将来のことがらを明示してくれようと悪霊どもにあからさまに*expresse*お願い求められるからであり、あるいは悪霊どもが人々の精神を空虚な営みに巻き込むために、将来のことがらについて空しい探究に介入するからである。稲垣良典『トマス・アキナス 神学大全』第19冊、創文社、1991、330-31頁。

- 43 トマス・アクイナスはアウグスティヌスの思索を急進的にし、意図に関わらず迷信superstitioの行為は全て悪魔が自然界で行動が出来るための契約として捉えている。Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus Homo Superstitiosus*, Madrid: Miño y Dávila, 2002, pp.65-70. 原典：El pacto expreso es aquel en el cual se implora explícitamente la colaboración del demonio, aquel en el cual los hombres invocan la presencia de los espíritus malignos para interrogarlos y solicitar de ellos algún beneficio concreto. El pacto tácito, en cambio, es aquel por el cual los hombres no poseen intención expresa de invocar la ayuda de los ángeles caídos, pero llevan adelante prácticas que pueden impulsar a los demonios a intervenir secretamente. éstas son las supersticiones no culturales, precisamente aquellas prácticas vanas, desprovistas de toda causalidad natural y sobrenatural, y que por lo tanto sólo pueden producir efectos mediante la intervención de los malos espíritus.
- 44 Peters, Edward, *The Magician, the Witch and the Law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1978, pp.144-145.
- 45 同上、pp.70-72.
- 46 Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp.99-101.
- 47 Brakke(2006), p.120.
- 48 Campagne, (2002), pp.53-72.
- 49 Alberto Ortiz, *Diablo Novohispano*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012,p.59
- 50 イグナチオ・デ・ロヨラ 『霊操』、門脇佳吉訳、岩波書店、1995、第二週・第四日、152-154頁。
- 51 岸野久『ザビエルと東アジア——パイオニアとしての任務と軌跡』吉川弘文館、2015、43-47頁。
- 52 米原正義校注『中国資料編』（戦国史料叢書；第2期7）、人物往来社、1966、69頁。
- 53 「1551年10月20日付、ジョアン・フェルナンデス修道士のザビエル宛書簡」『十六・七世紀イエズス会日本報告集』第Ⅲ期・第1巻、東光博英訳、同朋舎、1997年、pp. 89-95。
- 54 河野純徳（1994）、3巻、187頁。原典: N'esta çidade de Amanguche, em espaço de dous meses, depois de muytas pregumtas pasadas, se baptizárão quinhentas pesoas pouquo mays ou menos, e cada dia se baptizão pola graça de Deus. Muito nos descobren os emganos dos bomzos e das suas çeitas; e se nom fôra por eles, nom istiueramos ao cabo das idolatrias de Japão. Gramde hé o amor em extremo que nos tem os que se ffazem cristaos, e credo que sao xpãos. de verdade . Avrial (1899), p.686.
- 55 僧尼が比丘尼（出家）として守らないといけない戒律。石田瑞麿著『例文仏教語大辞典』小学館、1997、474頁。
- 56 僧尼を国家が統制するため近世を定め、違反した場合の還俗・苦使などの処罰を規定する。この点で他の霊の編目と異なり律に近いものがある。国家秩序を乱す行為や戒律を破る行為に対する処罰、仏教統制機関としての僧綱の制、私度の禁止等の条文を収める。日本史辞典（1999）、684頁。
- 57 童髪で寺中雑務、僧や俗人高官への近侍を務める。永原慶二監修『日本史辞典』岩波書店、1999、817頁。
- 58 大和昌平「キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉」『東京基督教大学紀要』24、東京基督教大学、2014、122頁。
- 59 河野純徳訳（1994）、3巻、191頁。原典：Eu nom me espamto dos pecados, que ahy emtre os bomzos e bomzas, ainda que aja muytos em cantidade, porque gemte que, deixando de adorar a Deus, adora ao demonio, tendo-ho per seu senhor, nom pode deixar de ffazer pecados enormes; antes me espanto nom fazerem mais do que fazem. Avrial (1899)、p.688.
- 60 河野純徳（1994）、192頁。原典: Por amor e seruigo de nosso Senhor roguo a todos aqueles que lerem estas cartas, que roguem a Deus nos dee vitoria comtra estes dous demonios, Xaca e Ameda, e todos os demays, porque pola bomdade de Deus jaa vão em a cidade de Amanguche perdemdo ho credito que soyão ter. Avrial (1899), p.686.
- 61 Clark (1999), p.35.
- 62 空海により入唐された密教の中心本尊であり、宇宙の真理そのもので、太陽信仰に起源をもつ廬舎那仏の仏身観の展開に伴い最高神として位置づけられた。真鍋俊照編『日本仏教像辞典』吉川弘文館、2004、124-126頁。
- 63 ニコラオ・ランチロット (Nicolao Lancilloto) は1541年イエズス会士に入会し、1545年ゴアに到着。

ザビエルの留守の間、ゴアの聖パウロ神学院の院長になる。ザビエルが日本へ出発するまえに、彼の依頼に従い、アンジロウから聴いた日本情報に基づいて、ゴアで1548年に「日本情報」を作成した。ランチロットはまず宗教者としてアンジロウから日本宗教の基礎について尋ねており、釈迦の生涯や僧侶と民衆の信仰生活を描いている。そのあと、ジョアン三世の依頼のため、さらに日本における政治や戦争について報告書を書く。ランチロットの報告書はヨーロッパ人による最初の日本報告として知られ、ザビエルの書簡に同じ情報が繰り返されることが多いため、彼が持った日本のイメージに大きな影響を与えたと考えられている。

64 岸野久『西欧人の日本発見——ザビエル来日前 日本情報の研究』吉川弘文館、1989、111頁。原典：Há hay outra maneyra de sacerdotes que tão bem amdão vestidos de preto, homens de muyta penytemcy; rezão tres vezes no dia pela manhã e à tarde e à meia noyte; as casas d'oração de todos estes sacerdotes são todas de huma mesma maneyra, tem todos allguns idallos de pao dourado, outros tem imageys pintadas em a parede; todos adorão em hum só Deos, ao quoa chamão Denychy em su lymguoagem e diz que pintam a este Denychy allgumas vezes com hum corpo só e tres cabeças; emtão [o] chamão Cogy, mas dice este homem que não sabya a senefiquação daquelas tres cabeças, mas que sabya que tudo era hum, Denyche e Comgy, asy como entre nós Deos e trymdade. 東京大學史料編纂所編纂『日本關係海外史料イエズス会日本書翰・原文編之一』、東京大學史料編纂所刊行、1990、27-28頁。

65 大和昌平、2014、116頁。

66 岸野久、『西欧人の日本発見』、1989、186頁。

67 『日本關係海外史料イエズス会日本書翰集』、1990、34頁。

68 原典：His knowledge of the Japanese language and religions was only average, and furthermore reading sixteenth-century Japanese religious texts required knowledge of Chinese, almost exclusively the property of elite intellectuals. Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Leiden, Boston y Köln: Brill, 2001, p.8.

69 Ikuo Higashibaba (2001), p.9.

70 Junhyoung Michael Shinによると大日如来の概念は仏教の信仰にとっては宇宙の中心、又その宇宙の源でもあるため、根本的には一神教とはあまり異ならないということである。しかし、救済論の観点から見ると阿弥陀如来（サンスクリット語のAmitāyusとAmitābhaの両方を音写したもの）の方が衆生の救済者を代表し、自分の安楽浄土を持ったため、キリスト教の神に最も相応しく、その証拠は潜伏キリシタンに長年続いたアミダ・クリストスの信仰の存在だとShinが指摘している。Junhyoung Michael Shin, 'Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary: The Jesuit Adaptation and the Visual Conflation in Japanese Catholicism after 1614', in *Church History*, 80:1, 2011, pp. 28-31.

71 松田毅一・川崎桃太訳『完訳フロイス日本史6・大友宗麟篇 I——ザビエルの来日と初期の布教か活動』中央公論新社、2000、53-54頁。原典：Estavão os bonzos disto tão inocentes e alongados, que lhes parecia fabulas ou sonhos, e outros se rião do que ouvião ao Padre. O qual, vendo como aquella maldita seita, com aparencia de bons nomes, a tinha o demonio fundada em muitas abominações, mandou ao Irmão João Fernandes que pregasse pelas ruas que não adorassem a Dainichi nem o tivessem por deos, antes por ley falsa e enganoza e inventação do demonio, como erão todas as outras seitas de Japão. Luís Fróis, S.J. *Historia de Japam I*, José Wicki S.J., ed, Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976, p.41

72 岸野久 (2015) 、259頁。

73 同、258-259頁。

74 Schurhammer(1940) , p.245.

75 Marjorie Reeves, *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford: Oxford University Press, 1969, p.63.

76 徳川幕府による禁教令が全国的に指示されるのは1614年だが、17世紀の初期から家康はキリシタン禁令の意思をはっきり示していた。大橋幸泰『潜伏キリシタン・江戸時代の禁教政策と民衆』講談社、2019、26頁。

(Darío Andrés Menache 京都大学大学院文学研究科・研究生)