

維新时期におけるキリシタンへの迫害と抵抗 ——浦上キリシタンの信仰理解と宣教使の説諭——

狭間芳樹

はじめに

1858年、神奈川や長崎などの開港¹を受け、居留地内の外国人に限定しながらも幕府がキリスト教を容認すると、1862年にはパリ外国宣教会によって、横浜の居留地に天主堂（カトリック教会）が献堂された。さらに長崎の居留地に日本二十六聖人への奉獻を目的として建てられた天主堂が完成したのは1865年のことである。ものめずらしい建物には周辺地域から見物客が訪れ、そうしたなかプティジャン神父（Bernard-Thadée Petitjean、1829-1884）のもとに、信仰を告白する潜伏キリシタンが現れた（「信徒発見」）。

その後、幕末の1867年におこったのが浦上四番崩れである。長崎の浦上ではそれ以前にも合わせて三度の崩れが生じていたものの、このときまでは捕縛された信徒たちが、奉行所による吟味の際に信仰を公言したわけでもなかったこと、しかも改心の説諭に対して随順していたため、幕府も彼らをキリシタンではなく単なる「心得違い」として処理してきた。² しかし、四番崩れでは棄教に応じなかった者も少なからず現れたことで、捕縛した信徒たちに拷問をくわえてでも棄教を迫らざるを得なくなったのである。

浦上のキリシタンたちは、1868年6月に山口や津和野、福山の各藩に移送（預託）されたが、その際、たとえば津和野において、説諭を受けるも棄教に応じなかった信徒たちは、さまざまな迫害にさらされた。こうした第一次配流につづいて、翌年末に第二次配流が決まると、一村総配流によって浦上のキリシタンたちは全国の諸藩に預託されることとなった。

1873年に禁制の高札が撤去され、村への帰村が許されるまでに預託先で死没した者は662名とも推計されている。こうした浦上キリシタンの預託先で棄教・改宗の説諭を担ったのが「宣教使」であった。宣教使とは、維新後に神道を国教と位置づけるにあたって、大教宣布運動が高まるなか明治新政府により、官庁のひとつである神祇省の所管として1869年に設置された職制（官員）である。その目的は、三条の教則³を中心とした民衆教化政策を推進するところであり、神道研究が盛んであった津和野においては当初、神官や国学者たちがそう

した説諭を担っていた。しかしながらその後、預託先が北陸・中部以西の諸藩（1871年の廃藩置県後は諸県）にひろがるにつれて仏僧も駆り出されることになる。その背景にはいくつかの事情が絡んでいるが、本稿で最も注目したいのは、神官らによる説諭が想定よりも機能せず、つまり改心が進まなかったために説法に長けた仏僧に白羽の矢が立てられたという理由である。

移送先での様相については、キリスト教史家らによる文献などがあり、すでに知られているものの、宣教使側の取り調べや説諭の内容、あるいは預託先の巡視をおこなった政府の役人による見分報告といった史料群についてはこれまでほとんど注目されてこなかった。⁴ しかし、それらを合わせもって考察することは、キリシタンの信仰理解や殉教の動機の解明に資するものになると思われる。以下では、そうした史料に目をくばることの意義を述べてみたい。

1. 浦上四番崩れと「信徒発見」

1613（慶長18）年の全国的な禁令の布達後、幕府は宗教統制の施策として寺請制度を開始した。これは、檀那寺が寺請証文を発行することによりキリシタン（ならびに日蓮宗不受不施派などの信徒など）でないことを証明する制度であったが、さらにキリシタン禁制が強まりゆくなかで、1635年以降に宗門人別改帳も登場すると仏教寺院は一段と幕藩体制への従属を深めていく。そしてそうした寺檀制度の確立にしたがい、各村においては葬祭を永続的に檀那寺に依頼し、執りおこなうことが不可欠となっていた。ところが長崎の浦上村山里本原郷ではこれを拒否し、キリシタンの宗旨をもって「自葬」する者が相次いだのである。しかも葬儀の拒否にとどまらず、なかには庄屋に対して旦那寺との関係を絶つことを明言する者も見られた。

1867年に、まず捕縛されたのは主立った信徒68名であったが、厳しい取り締まりと拷問の末に21名が改心（棄教）している。このとき、幕末期の江戸幕府を支援したことで知られるフランス公使のレオン・ロッシュ（Michel Jules Marie Léon Roches、1809-1900）ら長崎在留の各国領事たちがそのような幕府の対応を批難し、釈放を要求したことで、事態を憂慮した幕府側は入牢者に対して拷問をおこなわないこと、さらに出牢を約束し、信徒たちを帰村させることになった。

ところが浦上では、すでに改心したはずの者が、庄屋にその取り消しを申し出るという事態が頻発しはじめる。その背景としては、棄教して帰村した者たちを村民が責め立てたとか、先の捕縛で最後まで改心を拒みつづけたために長く入牢されていた浦上キリシタンの中心人

物・高木仙右衛門（1824-1899）が帰村した際、高木の励ましを受けたといった見方などがある。⁵ いずれにせよ改心の取り消しを申し出るといふ現象は想定外のことであり、為政者からすれば、いわばかつての島原・天草一揆での「立ち帰りキリシタン」⁶を彷彿させ、危機感が煽られたことは想像に難くない。

このころの維新政府は五榜の掲示をかかげ、徳川以来の禁教政策を継続していたとはいえ、一方で欧米との関係を重く見ていたこともあり、長崎裁判所総督として当地で取り締まりにあたった沢宣嘉さわのぶよしらとの間では温度差が生じている。すなわち、いまだ棄教が首尾よく進まない状況を懸念した沢はキリシタンに対する一段と厳しい処分を打診し、その結果、①宣教師から隔離を徹底することや、②別の場所に移住させること、そして③説諭により改心を進めることなどが政府により決定された。そしてそれにより、以後1873年3月までに合わせて3300余名の村民が西日本の20藩（22箇所）に預託されるという「配流」がおこなわれたのである。

2. 預託先での様相

浦上キリシタンの預託先での様相を伝える文献としては、パリ外国宣教会の司祭として1889年に来日したマルナス（Francisque Marnas、1859-1932）の『日本キリスト教復活史』（原著は1896年刊）⁷がよく知られている。これは同会の司祭ルマレシャル（Jean-Marie-Louis Lemaréchal、1842-1912）が信徒から聞き取った話をマルナスがまとめたもので、このほか、自身も鹿児島へ配流された母親（浦川モリ）をもつ浦川和三郎神父（1876-1955）が浦上に帰還した信徒30余名の証言を聞きとり、マルナスのものに増補した『旅の話』（長崎公教神学校、1938年）⁸、また、前掲の高木仙右衛門が1877年にプティジャン神父に迫害の実情を語った「高木家文書」（「仙右衛門覚書」）⁹などがある。

『旅の話』のなかには、預託先のひとつ岩国での話として、中央政府の観察員として当地の見分に訪れた楠本正隆についての記述がみられる。収容された信徒たちの衰弱し切った様子を見た楠本は、さすがに同情に堪えなかったのか、皆を集めて次のように諭したという。

お前等は百姓で、是まで何不自由なく暮らしたものであらうに、是れでは嘸ぞ難儀であらう。然し是からは蚊帳も付す。夫婦親子は一緒になす。仕事もさせる。天皇様の御恩が分つて、夫れで御託せ（改心）をしてくれねばならぬ。打たれたり叩かれたりして、已を得ずお託せをしても、お託せがお託せにならぬ。沁々と御恩に感じて、お託せをしてこそ本当なお託せだ。¹⁰

しかし、それでも信徒たちは改心しなかったことから、役人たちは恐ろしい剣幕で怒鳴りつけ、「日本に居つて、外国の宗旨を奉ずる様な奴は日本人ぢやない。外国に出て失せろ。然し日本の土を踏むことは相成らぬ。宙を飛んで行け」¹¹ と言い放つたと記されている。さらに、このあとには「秋も次第に更けて、岩国屋敷の前庭には……冷い北風が飄々と吹き付ける。……実に寒い初冬となつた。役人は……裸体のまゝ其庭に端座させて、側から頻りに改宗を迫つた¹²」という話がつづいている。各地の預託先では、こうした「寒晒し」をはじめ、「鉄砲責め」また「三尺牢」¹³ に押し込められるなどの苛烈な拷問がくわえられた。本州ではほぼ南方に位置する岩国であっても冬場の寒晒しは命にかかわることであったが、北陸などの寒冷地においては、寒晒しでなくても、立て付けがわるく寒風を防げない屋内で亡くなる者もいた。

一方で「政府の預人」としての待遇を受けたという話もある。たとえば伊賀（上野）の場合、「たゞ番人が附いて居るばかりで、御用は一つもない。買物に行くと云へば何時でも出してくれる。是ほど気楽な配流地はなかつた」¹⁴ とあるし、金沢でも、収容された場所について「間取りは非常に広い。而もその広い間に青々した新畳を敷き詰め」られたところであり、「その夜、長途の旅に疲れた体を暖かい蒲団に捲まつて」寝ることができた様子や「食物もさして悪い方ではない。初め三ヶ月許りは日本米だつたが、その後は粳の混つた唐米を食はされたので、賄方に願ひ、その粳を選り出させて貰ふことにした。量は一食分が黒塗椀に一杯で、大きな飯櫃に盛つて来る。……副食物は朝夕は茄子の塩漬が三切れ……時としては鰯の塩漬か鰯の糠漬かを少しばかり持つて来ることもある」といった話が見うけられる。こうした対応が、他の多くの預託先と比して、きわめて厚遇だったのは言うまでもなく、信徒たちも、「着いたら直ぐ鉄窓に繋がれるか、打首に遭ふか二つに一つだと覚悟して来た」ので「優待振には聊か面喰はざるを得ない」¹⁵ と感じたことが回想されている。

また、たとえば土佐（高知）では、12月半ばに移送されてきて、重罪人用の牢獄に収容された信徒たちが「今日は殺されるだらうか、明日はマルチル〔殉教〕になるだらうか」と思いながら過ごすも、「然しそれらしき模様は一向にない。御用にすら呼出されない。たゞ苦しいのは食物の不足だけ」とある。しかも高知は北陸などの地とくらべると気候も温暖であるだったが、そこでは次のような、また別の問題が生じたという。

土佐は南国で而も監獄は竹林の中にあつたので、寒中にも大きな藪蚊が出て来て始末に終へぬ。よつて格子を残らず紙張りにして了つた。なるほど蚊は侵入し得ないが、然し

また空気の流通が悪くなった。已を得ず、所々竹の先でその紙を刺して穴を開けた。然しなほ通風が十分でないがゆえゑに、足が痛むやら、目が霞むやら、耳が鳴るやら、随分苦しんだ。死者も六七名に及んだ。¹⁶

このように、刑罰や処遇の面では、各藩によって取り扱いには違いがみられ、必ずしもすべての預託先で拷問が日常的に繰り返されわけではない。とはいえ、1870年には外務省から「邪徒取扱方大略」が預託先に発せられていたにもかかわらず、それはほとんど守られず、そして、総じて非衛生的であり、疫病による死者が出たことは諸藩に共通であった。¹⁷

また翌年、1871年12月には伊万里県で、旧佐賀藩の領有地であった出津や黒崎に暮らす復活キリシタンたちが投獄されるという事件がおこっている（「深堀一件」）。当時は岩倉使節団の欧米訪問前であり、政府としてはこの一件を伏せておきたいと考えたが、結果的に表面化し、各国公使が問題視したことを受けて彼らは釈放されることになった。¹⁸ このときの対応については、アメリカン・ボード（American Board of Commissioners for foreign Missions＝アメリカ外国伝道委員会）の宣教師グリーン（Daniel Crosby Greene、1843-1913）が一定の評価を与え、その旨を新聞（*The Japan Gazette*）に寄稿したほどであるが、このように明治に入ってからなおキリシタンへの弾圧はやむことがなかった。

ところでグリーンが来日後最初に訪れた神戸で日本語教師として支えた市川栄之助（1831/33-1872）という人物についてもふれておきたい。明治の聖書翻訳者としても知られる市川であるが、彼が受洗したかどうかについては必ずしも定かではない。しかし明治政府は、宣教活動に携わり、当時は禁書であった聖書を筆写したとの嫌疑により市川を逮捕した。京都の弾正台（警察・監察機関）に送られた市川は、その後、1872年に獄死している。死因が病死だと公表されたが、獄中での様子をうかがい知るすべはなく、拷問がその死因であった可能性も否めず、グリーンは浦上キリシタンへの弾圧と合わせて、市川のこともアメリカン・ボードに報告し、それを駐日アメリカ公使デロング（Charles E. DeLong、1832-1876）が重く受けとめたことも、翌年にキリシタン禁令の高札が撤去される背景にあった。

2. 信徒たちのアニマ理解

比較的厚遇であった預託先として先に紹介した金沢の「旅の話」のなかには、説論の際、信徒は「改宗しろと云つてもされません。それは出来る位なら、サツサと長崎でして了つて居る。態々お国なんかに御世話にならぬでも可かつたのです……『改宗しろ』位では何うしても改心はされません。改心するには改心するに足るだけの教を聴かせなさい」¹⁹ と役人

に言い放ち、対する役人は次のように言ったと記されている。

表面ばかりでも可いから、兎も角その教を棄てる。心に信じて居れば差支ないぢやないか。デ仏（デウス）は万事かなひ給ふものだとお前等は云ふだろう。若し万事叶ひ給ふものなら、お前等が心から棄てたと表面ばかり棄てたと、その見分けが附く筈ぢや。若しそれが出来ないとあれば万事かなひ給ふものではない……たとへ棄教しても、それはただ表面ばかりであつて、心からではないと知りながら、憐れと思はず、助けてもくれないと云ふならば、決してデ仏ではない。それ位の情けはデ仏にもある筈ぢや²⁰

このように“表面上だけでもよいので棄教せよ”と諭されても、信徒は「そんな説法は耳に聒聒の出来るほど長崎で聴聞いたしました。表面ばかりでも棄てることは断じて出来ません。それが出来る位なら、疾くに長崎で放免されて居る。お国なんかへお世話になる必要もなかつたのであります」ときっぱりと答えている。そうした信徒たちに接して「一筋縄で行かないと見て取つた」役人たちは、より残酷な手段に訴へることにし、「衣服から袴、足袋、手拭まで脱がせ、袴をたつた一枚きせ、縄帯を締めさせた上で」、「帰れ、デ仏 [= デウス] が寒さを堪へさせて下さるだらうよ」と嘲弄した。

もっとも信徒たちがいまさら寒さくらいに怯むわけもなく、むしろ「漸く昔のベアトス様 [殉教者] の真似が出来た」と言いながら、互いに励まし合つたという。もちろん、拷問によって棄教した信徒たちも一定数存在するとはいえ、このように棄教の説諭が有益に機能しない事態に直面し、彼らの篤信さに驚きを隠せなかった。

十七世紀半ばから多く登場した通俗的な排耶書のひとつ「吉利支丹御退治物語」（『吉利支丹物語』1639年刊）は島原・天草一揆を主題に据えて、反キリスト教を物語ったものであるが、1657年の「郡崩れ」（肥前大村藩でのキリシタンの露見）以降、その他の地域でもキリシタンが見つかったことを受けて1665年にも再刊されている。さらにこれを種本としたキリシタン稗史が全国に流布していたことから、宣教使らはそこで語られてきた、得体の知れない恐怖感と潜伏キリシタンとが重なり映つたのであろう。かといって、諸外国との関係性を考えれば、むやみにそれ以上の拷問をくわえることもできず、なるべく穏便に済ませたかつた維新政府の意向を汲まざるをえない以上、説諭者側としても、とにかく表面上だけであろうが、改心して欲しいというのが本音であった。なお、以下のように、“「御中」の二文字を取れば天主になるので同じ神”との説諭に対し、“天御中主神も天主も同じなら、それなら、天主のままでも良いのではないか”と、機転の利いた問い返しをする者までいたよう

である。

役人「お前どもは、デウスを拜むと云ふのだらう。デウスとは天帝とか、天主と書いてある。天御中主神も「御中」の二文字を取れば天主になる。つまり同じ神様だ。デウスなどと言はずに、天御中主神様と云へば可いのではないか。

信徒「否、いけません。私等はデウスを拜みます。何事も御上の仰に従ひますが、宗旨のことだけは従ひ得ません。

このように“宗旨のことだけは従えない”と述べ、あくまでも棄教を拒否する信徒たちの最大の動機はどこにあったのであろうか。『旅の話』、そして宣教使側の史料を見渡すと、共通して記されているのは“一度でも棄教してしまうと来世での救済が得られない”という信徒たちの心理である。これはつまり、かつて16世紀のキリシタンの世紀に伝えられた、「アニマ（魂）」についての教理であり、彼らがそれを理解、もしくは受容していると捉えることは可能なのではないか。

ところで、預託先での厳しい処遇や劣悪な環境のなかでも、改心に応じず棄教しなかったキリシタンの信仰を、マルナスは「切支丹の信仰心の最もいちじるしい特徴の一つは死者のために祈ることである。彼らの亡くなった先祖の魂に対する心遣いは信じられないくらいである」²¹と評している。

キリシタンたちが願った先祖の救済には、弾圧に耐えて殉教に到れば、自らはもちろん祖先をも煉獄から救うことができるとの心情がうかがえるが、この点について中村博武氏は、「魂の救済」が第一に求められるキリスト教の教えは、本来「不死への強い執着」であるはずなのに、浦上キリシタンには「このような神との個人的な位相での不死への執着」が見られず、一方で彼らが「迫害を自ら甘受する行動にでた動機」というのは現世利益を優先する日本の宗教的伝統では理解し難く、むしろ「後生ノ事大事ナレバ。今生ノ事ハ猶以大事ナリ。今生安ケレハ……後生必ス安シ」（奥宮慥斎「異宗教諭大意」）、また「今カ教ノ通り十分ナ果報カナイナラ、未来ノ天堂ヘ生レルト云モウソチヤ」（松本白華「白華備忘録」）といった当時の教部省官僚や仏僧が示した宗教観と連なるものであり、「日本的死生観」が投影された魂の救済²²なのではないかと解釈している。

[キリシタンの] 要理ヲ辨解スルノ知慮無之様相見へ候テ、①委細ノ儀ハ教司パーテル
[Padre=司祭・神父] ヨリ御聞取被下度段申出候²³

元来切支丹ト申ハ終身修行仕候トモ容易ニ相分リ不申程ノ深キ物ニテ御坐候由ノ処、②私共如キ土民修行行モ不仕候テ素ヨリ相分リ候筈ハ無御坐候得共、一旦此宗門へ随従仕候テ又々相止候節ハ猶未来不測ノ嚴罰ヲ蒙リ候²⁴

上記の史料は、キリシタンたちに説諭をおこなった側の報告書（「巡視概略」）であるが、②に見られる、“自分たちのような立場の者にはキリスト教の教えなど、難しくて到底理解できるはずもない”といった告白を中村氏は「不可解」であるとし、またキリシタンの教理について、①のように“自分たち信徒は委細まではわからないので詳しくは神父に尋ねて欲しい”などとも述べていることから、信徒のキリスト教理解そのものに疑義を呈している。つまり彼らの信仰に「天地万物を創造したデウスという観念」が表出されていることは確かであるとはいえ、「イエスの十字架による罪の贖いや、イエスの思想受容への言及」は見られず、「滅びる肉体より永遠の魂の救済が重要で、棄教すれば地獄に落ちる」ということが執拗に反復されるだけであり、そのような信仰は「キリスト教教義にのっとった超越的な人格神への帰依」ではなく、むしろ「祖先の信仰を基底とした共同体……への忠義」²⁵に強く規程されているのではないかと分析した。さらに、そもそも信徒たちのイエス理解自体にも「正統なキリスト教教義から」の「逸脱」²⁶が見られることを指摘するのである。

キリシタンの信仰は、ともすれば純粋なキリスト教ではないと見られることが少なくない。そのひとつの議論としてたびたび登場するのが「禁教変容論」と呼ばれるもので、その主旨は往々にして、長い禁教期が終焉を迎え、キリスト教が解禁されたにもかかわらず、潜伏期に変容した信仰を維持することを選び、カトリックに復活しなかった、いわゆる「カクレキリシタン」（「かくれキリシタン」）を正統なキリスト教徒だと見なしがたいというものである。実際、プティジャンが潜伏キリシタンをカトリック信徒に復活させるにあたり、彼らの信仰のなかにキリスト教とは相容れないところがあると認識したことは事実であり、たとえば前掲のように、マルナスが「先祖の魂に対する心遣い」を感じたとの印象には先祖崇拝がうかがえる。

なお、こうした議論の中心に、かつて長崎県下のいくつもの地域で長く丹念な調査をおこなない、信仰の本質を考究した宮崎賢太郎氏の『カクレキリシタンの信仰世界』（1996年）が位置づけられることがある。しかしながら氏はその後の研究において、ザビエル以来の宣教期においても当時の人々が教理を正確に理解しておらず、したがって「変容」と言い表すこと自体が適切ではないと述べている。²⁷ 16世紀においても一部の篤信者を除いて、そのほ

とんどがキリスト教を理解して入信したわけではなかったとの主張には首肯できるところもあり、殉教者よりも棄教者の方が多かったのも確かであろう。ただし、弾圧を受けながらも抵抗し、棄教せず命を落とした者がおり、さらに禁教・潜伏期を経た幕末維新时期にもふたたび殉教が生じたこともまた事実である。浦上キリシタンたちの信仰に、仮に先祖崇拜と相俟って理解され、その信仰に“純粋なキリスト教”と呼べない部分が含まれているとしても、受容者たる信徒たちが「アニマの救済」を求めて殉教へ到った以上、その根幹にはキリスト教があることは認められてよいのではないか。

先に見たように、信徒への処遇は藩によって、それほど厳しくないところもあった。しかしそうした藩においても棄教者が出たことについて、浦川は「別段是と云ふ程の拷問があった訳でもないのに……悉く棄教し終った。彼等の間には信仰堅固な模範的信徒が居なかったものと見える。折角妻子に別れ……流されて居ながら、おめおめと胃を脱ぎ、その信仰を抛ち、天主(デウス)を否み、魂(アニマ)を滅して顧みないとは何と云ふ意気地なさであらう」と述べ、そうした信仰を棄てた者に対して「彼等は当時まだ十分教義に徹底して居なかった」と非難している。

つまり『旅の話』をはじめとする従来の文献では、“拷問に屈さず信仰を保持した篤信な者”に焦点があてられ、棄教者については教義理解の不十分さが強調される傾向にあった。そして中村氏、あるいは禁教期変容論の場合、潜伏キリシタンの信仰は「二五〇年にわたる禁制のもとで、日本の宗教的伝統や民間信仰との習合が進み、正統的教義から逸脱し、変質」²⁸ し、浦上キリシタンの殉教についても日本的死生観の延長線上にある信仰だと捉えられてきたように思われる。要するに、一方では棄教した者は教理の理解が足らず、もう一方では理解した者の教理は、もはや“純粋”なキリスト教教理ではなかった、という解釈が登場するなかで、結果的に、前者では教理を理解した者の殉教は自明であり、後者では近世日本にもたらされたキリシタン信仰の来世観とは切り離され、いずれも日本におけるキリスト教受容という視座からの殉教者の動機の解明については言及されてこなかったのである。

当然ながら19世紀におこった浦上キリシタンの殉教と17世紀のそれとを一括りにはできず、慎重な分析が求められる。しかも、そこにはキリシタンのみならず民衆史研究全般につきまとう史料的制約もあるが、そうした欠を補うために、説論をおこなった側が書きのこした史料に注目したい。

3. 説論者側の史料に見るキリシタンの「真福八端」とアニマの救済

預託先での説論は、当初、神官や国学者に任されていたが、とりわけ第二次配流での説論

を主に担ったのは仏教の僧侶たちであった。その背景にあったのは、近世以来の排仏論が幕末に高まったことと維新政府の宗教政策がある。すなわち維新政府は1868（慶応4）年3月に神仏分離令、次いで大教宣布の詔を1870年1月に発し、天皇による祭政一致、神道の国教化を進める。そうしたなか廃仏毀釈により打撃を受けた明治初頭の仏教界は「破邪顕正」を掲げ、キリスト教への対抗こそが基本的課題と位置づけることで、〈破邪〉〈排耶〉を足がかりに復興を目指したのである。なかでも東西本願寺は、その当時、宗門の置かれていた危機的状況を打破する目論みから、とりわけ積極的に説諭活動に邁進した。

このことは排耶書にもうかがうことができ、仏僧により膨大な排耶書群が著された幕末において、たとえば本願寺派を代表する学僧であった超然とともに尊皇攘夷派の僧侶として知られる月性が1856年に著した『仏法護国論』をはじめ、明願寺徳鳳の『護法小策』、さらに明治に入ってから、1868年には慨癡道人の『護国新論』や威力院義導の『護法建策』、雲英晃曜による『護法小言』などが次々に登場したが、ここにあげたものだけを見ても、この時期の排耶書には「護法」「護国」の語を冠するものが多い。

近来世上の形勢不穩、異変の事出来候ては、公武の御苦慮一方ならざる御事にて候へば……学問に精を出し御宗意研究いたし……王法仁義の掟は勿論、宗の正意を相弁へ、護法の忠誠を拙て御門徒教導の儀、肝要とせらる可き……²⁹

「王法仁義の掟」というのは国家への協調を指しており、当時の東西本願寺は、護法すなわち仏法の護持を護国とむすびつけて論じていた。たとえば東本願寺の場合、1868年にキリスト教研究機関「護法場」を開設し、維新政府の要請を受けて、真宗排耶僧を育成したのである。

前掲（35頁）の史料「白華備忘録」³⁰は、加賀松任（現・石川県）の僧侶・松本白華（1838-1926）が「異教徒教誨師」として浦上キリシタンの説諭にあたった際に知りえたことを書きのこしたものである。その一節、「今カ教ノ通り十分ナ果報カナイナラ、未来ノ天堂へ生レルト云モウソチヤ」には「果報」との表現が見られる。ここでの「果報」という言葉は、いったいどのような意図をもって使われたのであろうか。というのも、16世紀の日本宣教でイエズス会によって出版されたキリスト教の教理入門書にあたる『どちいりなきりしたん』では「真福八端」が敢えて「果報」との日本語で説かれていたからである。

「真福八端」とは、共同訳聖書では「心の貧しい人は幸いである」にはじまる「山上の垂訓」（マタイによる福音書、5～7章）の最初に記されているものであり、キリスト教の中心

的教義を包括した説教であることは広く知られているとおりである。これが、16世紀のキリシタン時代においても、信徒たちに説かれていたことは、当時の教理入門書『どちりいなきりしたん』（1592年版）に確認できる。

ベナベンツランサ（Bem-aventurança「至福」）は八つあり。一つには、スピリツの貧者は、天の国を持つことによって、ベアトなり。二つには、柔和なる者は、地を進退すべきによって、ベアトなり。……八つには、ジュスインシヤに対して（＝義のために）辛勞を凌ぐ人は、天のみ国を進退すべきによって、ベアト（Beato「幸福」）なり

このように「心の貧しい人」という一節には、「スピリツ（Spiritu「霊」）の貧者」という表現が用いられている。たとえばルカが「貧しい人は幸いである」（ルカによる福音書、6章）と記したのに対して、マタイは、このイエスの聖句が単に現実世界の貧しさを意味するものではないことを明確にするために「心の…」との言葉を補ったのである。この点がキリシタンにも正確に伝えられており、すなわちイエスの言葉がガリラヤで生きる人々に希望の光を見いださせたように、同じく艱難辛苦のなかでの生活を強いられた16世紀日本の民衆層にも、その垂訓が伝えられたようである。

イエズス会はキリシタン向けの教理入門書などの書物のなかで、キリシタンにとっての「幸福」を、当初、「ベアト（Beato）」というポルトガル語で表現したにもかかわらず、この書が1600年にふたたび出版された際、そこでは「ベアト」の語が「果報」に修正された。「果報」という言葉は現代でも用いられるものであるが、もともとは仏教用語（サンスクリット語の「ビパーカ」の訳語）であり、先に原因となる行為があり、それによって招かれた結果を報いとして得ることをいう。ごく簡潔に言えば、“前世での善悪さまざまの所為が原因となって、現世でその結果として受けるさまざまの報い”のことを意味するこの語について、『日葡辞書』では「Quafô（果報）」は「幸運」「幸福」、また「Quafôxa（果報者）」を「幸福でしあわせの良い人」と説明されており、16世紀においてこの言葉がすでに仏教用語ではない今日のような意味で使われていたことがわかる。

この点について先行研究では、果報という語がもともと輪廻に基づく因果応報の思想に由来する仏教語であったものの、その意味がやがて仏教思想から遊離し、「三世因果の王法」を意味する漢語の「果報」から、次第に前世後世の思想が払拭されるなか、現世における幸福という意味に変化したこと、そしてそれは「日本人の現世中心主義が導いたもの」であるとの見方³¹があり、米井力也氏は「現世中心主義によって意味変化をきたしていた仏教語」

の果報という言葉、キリシタンが「仏教語の原義をいわば復権させた」だけでなく、さらに「仏教と異なる立場から新たな意味を付与」³²しようとしたのではないかと論じている。

イエズス会は日本での宣教初期において「原語主義」を採り、たとえば「デウス」はそのままポルトガル語を用いたが、一方で、精緻な日本宗教研究をすすめるなかで知りえた成果をもとに、教義の理解促進に有益だと判断された仏教語は積極的に援用することにした。³³

なお、受難と復活というイエスの姿こそが真福八端であり、キリストの受難をたどり栄光をあずかるという教えは、ヨーロッパにおいても中世以降、聖書に次いで読まれた信心書『イミタティオ・クリスティ』（*De Imitatione Christi*）で多くの民衆に受け入れられたが、日本でも『コンテムツスムンヂ』との書名で出版され、その邦訳に際しては、果報以外に、当時も純然たる仏教語であった「内証」や「懈怠」「後生」といった言葉が盛んに用いられた。³⁴ このようにみえてくると、浦上キリシタンの信仰告白を聞いた排耶僧が説論の様子として綴った史料のなかに「果報」という語を記していることは大いに興味深いのである。

おわりに——真宗排耶僧とキリスト教——

宣教使の一翼を担い、キリシタンへの説論に邁進した排耶僧を輩出してきた真宗であったが、次第に新政府と袂を分かち、1875年には教部省から正式に脱退する。また明治政府による宗教行政の混乱なども背景に、二年後の1877年、明治初期の宗教政策を管掌してきた教部省は廃止されることとなった。こうした動きのなかで、よく知られているのが、神仏合同の機関、大教院を廃止に追いこんだ島地黙雷（1838-1911）の「三条教則批判建白書」（1872年12月）である。東西本願寺は、この時期、ヨーロッパに僧侶を派遣したが、西本願寺の場合、1872年1月、島地が岩倉使節団に帯同して渡欧し、滞在先のフランスにおいて、三条教則を政教分離・信教の自由などの観点から批判する上記の建白書を執筆した。かたや東本願寺の場合、1872年の秋、大谷光瑩（第22代法主・現如）が欧州視察に赴くが、その際に随行した四人のうち三人が真宗排耶僧であった。そのひとりが松本白華であり、洋行中に見聞したことを「航海録」³⁵として残している。あとの二人が石川舜台（1842-1931）と安藤劉太郎（1843-1880）であり、彼らもまた、ともに説論にかかわった人物である。

安藤は三河国一色（現・愛知県）の僧侶（法名は猶龍）で、兄は先に『護法小言』の著者としてあげた雲英晃曜である。³⁶ 排耶僧でありながら英国聖公会宣教協会（CMS）より日本に派遣されたエンソル（George Ensor、生年不詳-1911）から洗礼を受けた安藤については、たとえば植村正久が「本願寺の僧侶で寺から横浜に留学を命ぜられ傍ら基督教の探偵を勤めて居たのかもしれない」（『福音新報』1922年11月）と記しているように、東本願寺の命に

より、横浜の居留地に入出入りして、宣教師の動向やキリスト教に関する情報を探索・収集する諜者として活動したことが知られ、その際、日本最初のプロテスタント教会の牧師として知られるアメリカ・オランダ改革派教会派遣の宣教師バラ（James Hamilton Ballagh、1832-1920）の信頼を高める思惑から、偽って受洗したと見られてきた。

松本や石川らが洋行からの帰国後、宗門の近代化に尽力したのに対して、安藤は政府からも宗門からも離れ、教育界に身を投じていく。³⁷ そうした教育者としての安藤については今日ある程度知られているものの、諜者として活動したことに関する研究は、小澤三郎氏が安藤の「諜者報告書」を公表（『幕末明治耶蘇教史研究』1973年）³⁸ して以降、皆無に等しい。もちろん近代日本キリスト教史研究³⁹ において、安藤の存在についての言及は各所で見られなくもないものの、その詳細な分析というのは、近年、児童学者の国吉栄氏によって上梓された『日本幼稚園史序説—関信三と近代日本の黎明』、『幼稚園誕生の物語—「諜者」関信三とその時代』⁴⁰ において、評伝とも言うて良いほどの詳細な安藤像が紹介されるまでは、ほとんど進められてこなかったと言ってよいだろう。

松本、安藤、石川はいずれも東本願寺の護法場でキリスト教について学んだ排耶僧であった。なお、このとき護法場の講師を務めたのが、東本願寺の「耶蘇防禦掛」を務めた樋口龍温（1800-1885）である。『關邪護法策』（1863年）において「今亦妖教防ヲモテ、逆縁ヲ大因縁トシテ学ブベシ」⁴¹ と講じた樋口は独自のキリスト教により研鑽を積み、それをもって宗門の活性化をはかろうと志した人物であり、維新时期における護国と渾然一体化した護法とは一線を画す護法論の構築に努めた。したがって、樋口のもとで宗学を修め、キリスト教について学んだ排耶僧たちのなかからも、そうした旧来の真宗の在り方に疑問を感じ、宗門改革を志向する者たちが輩出されたのである。

浦上四番崩れに関する研究は、すでに外交史や政治史、すなわち岩倉使節団が訪欧先で事件に対する苦言を呈されたことを憂慮した経緯、あるいは欧米の反発を招き、致し方なくキリスト教禁制の高札が撤去されるに至ったという側面、そして事件を契機として「信教の自由」がもたらされたことについて焦点をあてた多くの研究が蓄積されてきているが、一方で、預託先での説論についてはこれまで注目されてこなかった。

先の島地の場合、ヨーロッパ滞在中に目にした新聞の論説を読み、日本の諸宗教が一神教よりも劣っていると感じたことにより⁴²、一段と宗門改革に乗り出していったわけであるが、こうした維新时期の真宗排耶僧たちが説論の際に、信徒たちの信仰告白を通して気づかされたキリスト教の教義のなかには、“逆縁”として何か思想的な影響を与えるものがあつたと見ることができるのではないだろうか。真宗排耶僧の説論を検証することは、ひるがえってキ

リシタン信仰の内実、さらには殉教の動機を明らかにするにあたり、有益な手がかりとなるように思われる。

津和野を管轄するカトリック広島司教区は1939年に、かつて信徒たちが幽閉された光琳寺跡地を買いあげ、その地に乙女峠記念堂を建立した。その後、2013年には当時の広島教区長・前田万葉司教によって乙女峠が教区の巡礼所に指定されるとともに、殉教者たちの福者認定をローマ法王庁に働きかけ、2019年2月から本格的な調査が開始された。そうしたなか、殉教研究を進めるために、浦上キリシタンの配流先での様子を排耶僧の説論と合わせて検証することが一段と求められる。

¹ 1854年に締結された日米修好通商条約（全14条）により、すでに和親条約により開港していた下田と箱館に加えて、神奈川・長崎・新潟・兵庫が開港され、各港に居留地が設定された。なお、下田については神奈川開港にともない閉じられた。

² 1856年に生じた三度目の崩れ（異宗信仰者の摘発）では、奉行所による吟味で、聖マリアの恩愛に頼れば、現世・来世の幸福といった救済が保障されるとの教えや信仰組織の存在までもがあきらかになったことを受け、指導者的立場の者が拷問を受け、入牢中に亡くなった者もいた。ただし、このときまでは捕縛された者たちが自らをキリシタンだと認めていない。

³ 1869年7月制定の官制で政府のトップに置かれた神祇官が、1871年8月に神祇省に格下げされ、さらに翌年3月には神祇省そのものが廃され教部省へとあらためられた際、教部省は国民教化の基準を示す「三条教則」を布達した。それは「敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事」「天理人道ヲ明ニスヘキ事」「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」の三条から成るもので、つまりは天皇に対する崇拝と神社への信仰を基軸とした近代天皇制国家の宗教的、政治的なイデオロギーの明文化にはかならなかった。

⁴ 配流事件を丹念に考察した家近良樹氏は「実際に流配された信徒の話でも、記憶の薄れや無知からくる事実誤認、あるいは解放後の自己の教会内での立場と流配生活との微妙なかかわり、といったことと無縁ではありえず、案外信徒たちの諸藩での生活については客観的な事実は知りえない状況にある」と指摘している（家近、1998、105頁）。

⁵ 大橋、2014、77頁。小川、2004、198頁。

⁶ 「立ち帰りキリシタン」とは、一度、棄教したにもかかわらず、その後、それを取り消し、ふたたび信仰を回復した者を指す。なお、「単に個人が信仰を回復することを決意するだけではなく、寺院の檀家から離れることを表立って宣言すること」であったとの見方もある（神田、2018、33頁）。

⁷ Francisque Marnas, *La "Religion de Jésus" (Iaso Ja-Kyō) Ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle*. (19世紀後半に日本で復活したイエスの宗教<耶蘇・邪教>) : マルナス、1985。

⁸ 「幸ひマレシャル師が、方面後間もなく彼等に語らせて、あらしを書き取つたのが、マルナスに収めてあるので、夫を骨として自分が幾回も幾人にも話して貰つたのを肉に付け、漸く大まかな輪郭だけは描き出すことが出来た」（浦川、1979、408頁）。

⁹ 高木、2002。

¹⁰ 浦川、1979、440-441頁。以下、本稿における引用中の下線や〔 〕括弧内の補足は狭間による。

¹¹ 浦川、1979、442頁。

- ¹² 浦川、1979、443 頁。
- ¹³ 90 センチ四方の狭い檻のこと。
- ¹⁴ 浦川、1979、661 頁。
- ¹⁵ 浦川、1979、700-701 頁。
- ¹⁶ 浦川、1979、602-603 頁。
- ¹⁷ 小川、2004、199 頁。
- ¹⁸ 片岡、1952。同、1991、212 頁。
- ¹⁹ 浦川、1979、706-707 頁。
- ²⁰ 浦川、1979、710-711 頁。
- ²¹ マルナス、1985、278 頁。
- ²² 中村、2000、227 頁。
- ²³ 「巡視概略—高知藩」『耶蘇教ニ関スル書類』、171 頁（中村、2000、223-224 頁）。①、②の数字は狭間による。
- ²⁴ 「巡視概略—高松藩」同、145 頁（中村、2000、223-224 頁）。
- ²⁵ 中村、2000、232-233 頁。
- ²⁶ 中村、2000、224 頁。
- ²⁷ 宮崎氏は「日本人のキリスト教とその理解」（1998 年）において、カクレキリシタンの信仰が変容ではないこと、そしてその後、洗礼を受けたその当初でも「正しいキリスト教を理解することができた日本人」がどれほどいたのかと疑問を投げかけている（宮崎、2014、7 頁）。
- ²⁸ 中村、2000、233 頁。
- ²⁹ 「厳如上人御一代記」（大谷大学真宗総合研究所、1991、212 頁）。
- ³⁰ 松本、1933。
- ³¹ 佐竹、1980。
- ³² 米井、1998、216-223 頁。
- ³³ ガゴ、「1555 年 9 月 20 日付書簡」、1997、187 頁。
- ³⁴ 狭間、2015、37-41 頁。
- ³⁵ 松本、1932。
- ³⁶ 南条、1979、375 頁。
- ³⁷ 1875 年、東京女子師範学校の創立と同時に英語の教師となり、翌年には同校付属幼稚園の園長に就任した。
- ³⁸ 小澤、1973、305-341 頁。
- ³⁹ たとえば、土肥昭夫の研究など（土肥、2012）。
- ⁴⁰ 国吉、2005、2011。
- ⁴¹ 狭間、2018、160-163 頁。
- ⁴² 島地、1973、18-21 頁。

——文献——

- 家近良樹『浦上キリシタン流配事件——キリスト教解禁への道』吉川弘文館、1998年
- 浦川和二郎「旅の話」『切支丹の復活・後編』国書刊行会、1979年
- 大谷大学真宗総合研究所編『厳如上人御一代記』1、1991年
- 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、2014年
- 小川原正道『大教院の研究——明治初期宗教行政の展開と挫折』慶応義塾大学出版会、2004年

- 小川早百合「キリスト教と明治維新」『日本、キリスト教との邂逅——二つの時代に見る受容と葛藤』太田淑子編、オリエンズ宗教研究所、2004年
- 小澤三郎『幕末明治耶蘇教史研究』日本キリスト教団出版局、1973年
- 尾原 悟『コンテムツスムンヂ』（キリシタン研究・第39輯）教文館、2002年
- ガゴ、バルタザール「一五五五年九月二十日付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、東光博英訳、同朋舎、1997年
- 片岡弥吉「伊万里県異宗徒移送事件」『キリシタン研究』4、吉川弘文館、1952年
- 『浦上四番崩れ 明治政府のキリシタン弾圧』筑摩書房、1991年
- 神田千里『島原の乱——キリシタン信仰と武装蜂起』講談社、2018年
- 国吉 栄『関信三と近代日本の黎明——日本幼稚園史序説』新読書社、2005年
- 『幼稚園誕生の物語——「諜者」関信三とその時代』平凡社、2011年
- 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
- 佐竹昭広「意味の変遷」『萬葉集抜書』岩波書店、1980年
- 島地黙雷『島地黙雷全集』1、本願寺出版部、1973年
- 塚田信寿「浦上切支丹重次郎の改心と改心戻し」『日本歴史』第251号、吉川弘文館、1969年
- 高木慶子『高木仙右衛門覚書の研究』中央出版社、2002年
- 土肥昭夫『天皇とキリスト——近現代天皇制とキリスト教の教会史的考察』新教出版社、2012年
- 中村博武『宣教と受容——明治期キリスト教の基礎的研究』思文閣出版、2000年
- 南条文雄『懐旧録——サンスクリット事始め』平凡社、1979年
- 狭間芳樹「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
- 「維新时期における反耶蘇論とナショナリズム——樋口龍温の護法論を中心に」『アジア・キリスト教・多元性』16、2018年
- 原田朋香「松野クララの経歴——先行研究の整理に基づいて」『武庫川女子大学大学院教育学研究論集』5、2010年
- 東馬場郁生『きりしたん受容史——教えと信仰と実践の諸相』（キリシタン研究・第50輯）教文館、2018年
- 松本白華『白華備忘録』大谷大学国史研究会編、中井謄写堂、1933年
- 『松本白華航海録』東林書房、1932年
- マルナス、フランシスク『日本キリスト教復活史』久野桂一郎訳、みすず書房、1985年
- 宮崎賢太郎「日本人のキリスト教受容とその理解」『日本人はキリスト教をどのように理解したか』国際日本文化研究センター、1998年
- 『カクレキリシタンの実像——日本人のキリスト教理解と受容』吉川弘文館、2014年
- 『潜伏キリシタンは何を信じていたのか』KADOKAWA、2018年
- ロイドジョンズ、D・マーティン『山上の説教』井戸垣彰訳、聖書図書刊行会、1970年
- 脇田安大『パリ外国宣教会——宣教師たちの軌跡』長崎文献社、2018年

(はざま・よしき 京都大学非常勤講師)