

## プロテスタンティズムと一向宗 ——キリシタン文書に基づく比較研究試論——

狭間 芳樹

### はじめに

キリシタン時代の宣教師たちは自らの教えの正統性を主張するために対抗勢力である日本の諸宗教を「人々を真に救済するものであり得ない」との立場から論駁した。なかでも、とりわけ激しい批判対象となったのが浄土教、特に一向宗<sup>1</sup>であった。このことは、たとえば宣教師の報告を見ても、

かの大坂の邪悪な宗派である一向宗は当都地方においてデウスの教えが抱える最大の障害の一つである …… (1578年9月30日付「オルガンティーノ書簡」)<sup>2</sup>

と報じられており、その他にも「大坂の領主（顕如光佐）は、日本にある最も有害な宗派の首領であり」（1580年9月1日付「ジョアン・フランシスコ書簡」）<sup>3</sup>、「大坂の市と城は日本で最も憎悪すべき宗派の一つの根拠地であった」（1584年9月3日付「フロイス書簡」）、「日本にある宗派の中でももっとも厭むべき一向宗」（1585年8月27日付「フロイス書簡」）<sup>4</sup>といった報告が残されている。このように、一向宗を強く敵視した辛辣な報告は数多くあり、一向宗に対する非難が他の仏教諸派と比しても格別に激しかったことを窺わせる。

イエズス会が一向宗を批判したのにはいくつかの理由がある。具体的には偶像崇拜、あるいは複数の仏が存在するといった、いわば仏教の多神教的側面——すなわち仏教全般に

---

1 歴史学などの諸分野、とりわけ近年の研究では、当時の浄土真宗と一向宗とを厳密には区別する必要性があるとされている。しかし、本稿においては「一向一揆」の勢力のなかに、当時「一向宗」と呼ばれた時宗の門徒たちが多く含まれていたため、以後浄土真宗を一向宗と呼ぶことが定着したとの見方があること、そして何よりイエズス会士が「ルターに似ている」と捉えた親鸞の教えと一向宗とを、彼らが同じものと捉えていることを受け、同義に扱って論を進める。

2 1578年度『日本年報』：『イエズス会日本報告集』Ⅲ-5、同朋舎、76-77頁。なお、以後、本稿における引用中の傍線、傍点及び〈〉括弧内の補足は狭間による。

3 『イエズス会日本報告集』Ⅲ-5、277-278頁。

4 『イエズス会日本報告集』Ⅲ-7、61-62頁。

通底する教義に加え、法然、親鸞の独自性でもある「悪」の捉え方（悪人正機）、さらに親鸞の肉食妻帯など当時の仏教界において一向宗の独自性を示す戒律への態度など、批判対象は多岐にわたった。

一向宗のルーツとも言える親鸞思想——浄土教は、鎌倉新仏教の流れを汲む一つであるから旧仏教とは袂を分かち上、新仏教のなかでも斬新且つ特異な宗門であったが、前掲史料にあるように、仏教のなかでもとりわけ一向宗を「最大の障害」とイエズス会が認識していたことは当代日本の諸宗教について彼らの情報や知識が極めて正確であり、その研究態度の真摯さを示す証左ともなる。イエズス会は巡察師ヴァリニャーノ Alessandro Valignano (1539-1606) の来日以降、彼が採択した適応主義方策のもと、日本の言語や文化、宗教などを努めて精緻に研究・解析した。そしてそこでの研究成果を踏まえ、「もっとも厭むべき一向宗」の教えが、「ルーテル (=M. ルター) の宗派に似て」と見なし、一向宗とプロテスタンティズムとの類似性を指摘した。<sup>5</sup>

宣教師たち自身にとってはもちろんのこと、報告書によって伝えられたヨーロッパ本国においても大きな驚きと衝撃を与えたこのような両者の類似性については、20 世紀——とりわけ 1970 年代以降、宗教研究者のなかでもたびたび指摘されてきている。<sup>6</sup> なかでも特に注視されてきたのが、親鸞の説いた称名念仏——「ただ念仏のみ」という教えとルターの宗教改革の三原則の一つである「信仰のみ sola fide」とに類似性を認める見方であろう。

5 ヴァリニャーノ「日本管区の区分、及び同管区、特に下の諸地方において我等が有する諸修院、学院、教会」『日本管区とその統轄に関する諸事要録』（『日本巡察記』平凡社、1973 年、30-31 頁）。

6 拙稿「近世日本におけるキリスト教と民衆——キリシタンと一向宗徒との同質性をめぐって」『種智院大学紀要』7、種智院大学、2005 年。

こうした類似性については諸分野の先行研究において指摘がなされ、論じられてきている。たとえば近年の日本の研究者の論考だけでも枚挙にいとまがないが、本稿にもとりわけ関わる数点のみ挙げると、滝沢克己『仏教とキリスト教』（法蔵館、1964 年）、増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』（筑摩書房、1968 年）、峰島旭雄他編『浄土教とキリスト教——比較宗教哲学論集』（山喜房佛書林、1977 年）、加藤智見『親鸞とルター——信仰の宗教学的考察』（早稲田大学出版部、1987 年）、真木由香子『親鸞とパウロ——異質の信』（教文館、1988 年）、南山宗教文化研究所編『浄土教とキリスト教——宗教における救済と自覚』（春秋社、1990 年）、八木誠一『増補新版 パウロ・親鸞・イエス・禅』（法蔵館、2000 年）マイケル・パイ、箕浦恵了他編『仏教とキリスト教の対話』I-III（法蔵館、2000-2004 年）などがある。

また、エキュメニカル運動、宗教間対話、宗教多元主義の趨勢のもと近年では B.カブが「キリストとしてのアミダ」（『対話を越えて：キリスト教と仏教の相互変革の展望』延原時行訳、1985 年、行路社／John B. Cobb, Jr. *Beyond dialogue : toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, 1982.）といった論考などがある。もっとも、そうした一連の論考——なかでも宗教多元主義 Religious pluralism の領域で論じられるときに——は、キリスト教、あるいは仏教のどちらかの側に軸足が置かれて論じられることが避け難い面も留意されねばならない。（高田信良『宗教の教学』法蔵館、2004 年。特に「第六章 仏教・キリスト教と宗教」を参照）。

しかしながら、先行する視座の多くは、いわば「表層的な類似性」の指摘に留まっている。無論、史料的制約という観点も含め、内実にまで掘り下げることの難しさも否めず、致し方がないところもある。けれども、キリシタン信徒の信仰の内実をいっそう鮮明に浮かび上がらせるためには、やはり掘り下げて「内的な類似性」を見いだすことが不可欠であると思われる。そこで本稿では、その糸口を見いだしうる方法論を提示しつつ試論を行ってみる。

## 1. 「表層的な類似性」

近世におけるキリシタン信仰の拡がりについては、領主層による「上から下への集団改宗」を、その主因として求められることがあるが、こうした見方は適切ではない。なぜならば、ザヴィエルたちイエズス会の布教方針として、領主から家臣、民衆へという「上から下への布教方法 *método vertical*」<sup>7</sup>を採択したこと自体はその通りであっても、インド布教におけるエンリケス Henrique Henriquez (1520-1600) の反省<sup>8</sup>を知り、それを引き継いだザヴィエルやヴァリニャーノらが、日本において集団的な改宗を目指さず、むしろ「適応主義」に則った宣教を推し進めたからである。もっとも、なかには大村領<sup>9</sup>のように領民を強制的に改宗させた例もないとは言えないが、後の殉教者の大多数が民衆層であったことを考えると、内実をともなったキリシタンの存在は否定できないし、その一定数は「自発的」に入信した者であったと考えられるべきである。

なお、イエズス会の付属病院で治療を受け快復した人々がキリシタンへ入信したことは事実であり、病気の治癒も入信動機の一つではある。また、貧窮民衆といった、いわゆる社会的弱者（小職人、漁民、船員、流浪民、病人、犯罪者など）に対する慈善事業、さらに彼らへの支援として設置された養老院や育児院、孤児院の存在も大きな要因であったことは間違いない。たとえば育児院は、ザヴィエル来日から僅か6年後の1555年にはすでに豊後府内で行われており、そこでは付属医院も開設<sup>10</sup>されている。だからといって、

7 「上からの布教方法」については、井手勝美の研究（『キリシタン思想史研究序説』ペリカン社、1995年。特に、第一部・第四章「キリシタン宗門」）が詳しい。

8 「1548年10月31日付、ベンバル発ロヨラ宛書簡」。エンリケスのインドでの宣教については、岸野久の論考（『ザビエルと日本—キリシタン開教期の研究』吉川弘文館、1998年。特に第十章「ザビエルの通訳アンジローとフェルナンデスの働き—インドでのエンリケ・エンリケスとの比較において」）を参照。

9 長崎県中央部の城下町とその周辺地域を指す。この地は、キリシタン時代に最も多くの信徒を輩出したことで知られる。

10 もっとも、「神父は法律と医学を修得すべからず」との規則が、1558年のイエズス会総会決議で採択された後は、アルメイダをはじめ、在日イエズス会員は医療現場から手を引いた。なお、以降は、同宿やキリシタン漢方医が病者の治療を行った。

信仰受容の動機は現世利益的側面ばかりから捉られてはならない。

また、陰陽師であった賀茂在昌（1523-1603、洗礼名：マノエル）が天文学の知識に感銘を受け受洗したような、いわゆるキリシタン科学がその動機となった例もあるが、これも単なる知識欲に動機を求めるだけでは不十分である。むしろ留意すべきなのは、近世医学の祖と評された間直瀬道三（1507-1594、洗礼名：ベルシヨル）が、単に医学そのものに感服したのみならず、キリシタン医学に内包された倫理的側面を読みとり、そこに強く関心をもった結果受洗（1584年）したような事例である。<sup>11</sup> 殉教現象を視野に入れるとき、キリスト教という宗教を離れた現世利益の希求というところにのみ目を向けることは、彼らの信仰理解を解読するにあたり、その本質を見失わせてしまうことになるだろう。

イエズス会は、一向宗のことを次のように報告している。

私は …… ドン・バルトロメウ〔大村純忠〕の領内及び他の地方において、靈魂を教化し、多くの収穫を得たこと、わが主デウスが嘉みし給うたことについて、詳細に尊師に書送ったので、ここではそれ以来起こったことを報告しようと思う。…… わが主は、殿が城内の大多数の人々と共にキリシタンになることを嘉みし給うた。この後多くの村々がキリシタンとなった。その中で、一人の坊主がキリシタンとなったが、  
彼はこの地の一向宗の頭主で偉大な説教者であった。この宗派はルーテルの宗派に似  
て、救われるためには阿弥陀の名を称えるだけでよい。その行に依って己を救おうとすることは阿弥陀を侮辱するもので、ただ阿弥陀の功德だけを頼りとすべきであると説いている。<sup>12</sup>

これは、当時イエズス会日本布教長を務めていたカブラル Francisco Cabral (1533-1609) の報告であるが、同様な報告は巡察師として三度来日し、優れた日本研究を先導したヴァリニャーノによる以下の書簡にも確認できる。

日本人の最大の歓心を得て、自らの宗派がもっとも多く迎えられる為に、彼等（仏僧）は、**阿弥陀**や**釈迦**が、人々に対していかに大いなる慈愛を示したかを強調し、  
(人間の) 救済は容易なことであるとし、いかに罪を犯そうとも、阿弥陀や釈迦の名を唱え、その功德を確信しさえすれば、その罪はことごとく浄められる。したがってその他の贖罪（行為）等はなんらする必要がない。それは阿弥陀や釈迦が人間の為に

11 拙稿「近世日本のキリシタン信仰と救贖思想」『アジア・キリスト教・多元性』7、現代キリスト教思想研究会、2009年、21-36頁。

12 「1571年9月22日付フランシスコ・カブラル書簡」『耶蘇会士書翰集』（長崎県史・史料編三）、吉川弘文館、1966年、51-52頁。

行なった贖罪を侮辱することになると説いている。これはまさしく（マルティン・）ルーテルの説と同じである。外面では靈魂の救済があることを民衆に説きながら、仏僧達の大部分はその胸中で、来世はなく、万物はこの限りで終るものと決め、そう信じている。この表面的にきわめて思慮深く導かれている自由で平易な教説と、その生活の偽りの神聖さによって、彼等は日本人の心の中に深く入り込み、傾倒されているので、全諸国には多数の特権を有する立派な寺院が造営され、日本人は多額の布施や封禄を僧侶に与えるので、彼等の数は果しなく増加し ..... はなはだ強力な権力を獲得するに至った。（ヴァリニャーノ『日本管区とその統轄に関する諸事要録』<sup>スマリオ</sup>）<sup>13</sup>

両史料を比較すると、カブラルが「ただ念仏のみ」という称名念仏の点を挙げていたのに加えて、ヴァリニャーノの叙述では贖罪というところにまで踏み込んでいることが分かる。もっとも、これらの史料を受けて、海老沢有道氏は、カブラルらが「浄土門における絶対信仰と超倫理性」を捉え、これを「プロテスタンティズムと同様」と見たことには、「浄土教的救済観とキリスト教的救贖思想との触発面」が備えられていたと考えることができるものの、それが「外面的事実」を述べるにとどまっていると言う。また、日本人キリシタンの不干斎ハビアンが自著『仏法之次第略抜書』<sup>14</sup>において、阿弥陀や釈迦が単なる人間に過ぎないから救済者とはなり得ないと力説したこと、さらに『妙貞問答』で、同じくハビアンが、

..... 仏法ノ極メハ空ニ歸シ、仏ト云フモ空也。..... 空ハ直ニ無ニシテ、ナキ物ナレハ、仏ト云ヘハトテタフトカラス。<sup>15</sup>

というように、「空」とは何もない——空虚、空っぽな——状態であるから仏にしても尊い存在（信仰対象）ではないと仏教の「空」を分析した上で、「..... 仏法ハ畢竟空ニ極リ、「我心自空、罪福ニ無主（主なし）」ト立タル物ナレハ、仮令、檀那ヲツケン方便ノ為ニ後生ヲネガイ ..... 其ノイノルアテ所、畢竟空ナレハ、感応スヘキ主ナシ」<sup>16</sup>と論じている箇所について、いずれも救贖思想にまでは踏み込めていないことを指摘した上で、氏は、

13 『日本巡察記』、30-31 頁。

14 姉崎正治の研究（「ころびイルマン不干斎ハビアンと其著作」『切支丹迫害史中の人物事蹟』、1930 年）によって、この書が『妙貞問答』上巻「仏法之事」の稿本の転写本であると推定された。そこでは仏が創造者ではないことが力説されるなどして仏教への激しい批判が展開されている。

15 ハビアン「妙貞問答」『キリシタン教理書』（キリシタン研究・30 輯）、井手勝美・海老沢有道校注、教文館、1993 年、386 頁。

16 「妙貞問答」『キリシタン教理書』、389-390 頁。なお、校注者により付された振り仮名については、特に必要と思われる箇所限り、部分的に転載。

結局、「キリシタンは救済教である」ということが主張されたに過ぎず、「浄土教的救済観からクルス（＝十字架の上での受難）による救贖信仰にまで進むこと」が容易でなかったと論じている。<sup>17</sup>

しかしながら、こうした理解ははたして適切であろうか。仏教側からの言い分としては勿論「空」がそのような状態を指すものでないことは当然として、ここで今一度留意しなければならないのは、やはり、日本の諸宗派について熱心に研究したイエズス会士たちが、自らの修道会設立の機縁ともなったルター派との類似性について敢えて言及したという事実である。要するに、ハビアン（ハビアン）の論調が仮に救贖思想にまでは踏み込めていないにしても、ヴァリニャーノ（ヴァリニャーノ）らの報告は、表層的な類似性の言及にとどまらず、もっと内面にまで踏み込んだ理由を背景に作成されたと捉えるべきではないか。

## 2. 「内的な類似性」——ルターの宗教改革と民衆信仰——

もっとも、史料的な制約をはじめ、内的な類似性を明らかにする手がかりは乏しく、その検証は容易ではない。また、ここでの考察を進めるにあたり、まず「内的な類似性」とは一体何を指すのかを先に明確にしておかなければならないであろう。

「信仰のみ *sola fide*」というのは、宗教改革の三原則の一つであり、ルター主義を表す一種のスローガンであったから、表層的に比較考量されているのは両者の教えや主義・主張を簡潔に言い表したスローガンの類似性であるとも言える。ただし、スローガンはもちろんそれ自体単独で成り立っている訳ではなく、たとえば「信仰のみ *sola fide*」の場合、ルターの聖書観や教会観の上に成立していることは言うまでもない。したがって、内的な類似性の考察とは、そうしたスローガンを支えている次元にまで遡及して類似性が言えるのかという問題であると換言することができる。

イエズス会が日本布教で、「ヨーロッパにおける論敵」であったルター派と「日本における論敵」となった親鸞の教えとを「似ている」とまで言わしめた真意、彼らの本来的意図を読みとるためには、「内的な類似性」の検証が求められざるをえないのはこうした事情による。さらに言えば、その意図が明らかでないままではキリシタン史における民衆層の殉教という現象についても真の動機を解明できないのである。

触発それ自体には至っていなかったという海老沢氏の指摘はそうだととしても、その触発の結果こそが殉教であったと捉えることもできるのではないだろうか。青山玄氏は、当時の日本人がキリシタンへと改宗した理由について、イエズス会士の説明で「神や宗教について……抱いていた疑問が理論的に解消」されたからではなく、たとえば、清原枝賢（1520-1590）らの心を動かしたのは、日本人イルマン（＝修道士）の一人である琵琶法

17 海老沢有道『キリシタン書・排耶書』岩波書店、1970年、601頁。

師ロレンソ（1526-1592）らが、「宗教的な諸問題」に対し「適切に返答する」姿であったと推察する。また、氏はキリシタンたちが「神の国の到来と神の働きを体験的に確信しており、この確信から文化人の発するどんな質問にも確信をもっててきばきと答える」、その「心の信仰」に感服したのではないかとの見解を示している。<sup>18</sup> 確かにこれも入信の一経路である。

論理的な理解、それもドチリナ（＝キリスト教教理）にたいする理解を伴っての入信はことさらに論ずるまでもない。つまり問題は「心の信仰」である。では、「心の信仰」とは、そもそも具体的に何を指すのか。イエズス会にとって、なぜルターと一向宗の教えに類似性があることが問題になったのか。言い換えれば、「イエズス会的なキリスト教理解」に対する「浄土宗」、ルター派——「ヨーロッパにおける論敵」であったルター派と「日本における論敵」である真宗と結びつけた上で、両者を批判し、自らの正統性を論じるに何の意味があったのか。この点までを念頭に置き、内的な類似性を探ることは、「心の信仰」の内実、ひいては殉教の動機を明らかにする手がかりとなるように思われる。

カトリック教会の堕落——贖宥状に代表される本来的教義から逸脱した教会の教えと実践——を批判し、「聖書のみ」「信仰のみ」といった原点回帰を促したルター主義に対し、カトリック側は「民衆信仰の高揚がカトリック的教会の在り方に即するもの」との主張を展開し、むしろ宗教改革が混乱を惹起したと非難した。<sup>19</sup>

「エラスムスが卵を産み、ルターが孵化させた」との言葉でも知られるように、宗教改革の温床としてはユマニスム humanisme があり、ユマニスムの源流ともなる托鉢修道会の創始者アッシジのフランシスコ（1181/82-1226）もまた大きく影響を与えている。さらには、宗教改革運動の契機としてワルドー派 Waldensians をその先駆と見る研究もある。一方、イエズス会はその創設者であるロヨラ Ignatius de Loyola（1491-1556）の霊性の形成には、“Fratres Communis Vitae”（＝共住生活修士会）の始祖グローテ Gerard Groote（1340-84）、あるいはジェルソン Joannes Gerson（1362-1429）ら 14 世紀の思想が多分に影響している。グローテは、彼の後継者であるケンペンのトマス Thomas à Kempis（1380 頃-1471）らとともにデヴォチオ・モデルナ Doevotio moderna（近代的敬虔）運動を 15 世紀

18 青山玄「戦国期の西日本人とキリシタン信仰」『日本カトリック神学会誌』12 号、日本カトリック神学会、2001 年、60 頁。

19 渡邊伸『宗教改革と社会』京都大学学術出版会、2001 年、4 頁。

なお、「民衆信仰と教会の教義の関係」について、同書に依拠して確認してみると、カトリック史家ロルツ（J. Lorz）は、「当時の民衆信仰を外面的な行為中心の信仰」（*Die Reformation in Deutschland*, Freiburg i. B., Bd. 1, 1948, S. 97f.）であったと評した上で教会の脆弱化を引き起こしたと見る一方で、宗教改革派に属すメラー（B. Moeller）などによれば、「民衆の信仰心は教会の指導にしたがっていた」（*Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in, *Archiv für Reformationsgeschichte (ARG)*, 56, 1965, S. 5-7.）と論じられ、議論の分かれるところである。

に展開させたが、この運動の思想的起源もまたアッシジのフランチェスコにまで遡る。11世紀末以降、貧困により混迷を深めたヨーロッパ社会にはさまざまな新しい修道会が興起し、ワルドー派やカタリ派もその一つであった。このような背景を俯瞰すると、ルター主義とイエズス会双方の精神的基盤にはアッシジのフランチェスコやデヴォチオ・モデルナの思想的共通性を確認できる。

なお、民衆宗教運動を受けて勃興するフランシスコ会やドミニコ会などの托鉢修道会は、シトー修道会などの修道院刷新運動の機運の高まりも受け、その登場によって大きな思想的変革をもたらすと同時に一般信徒（Layman）の教義理解を深めることに貢献した。具体的に言えば、キリスト教の教義や霊的な生活をそれまでより更に平易に説く書物が出版され、それらが文字を読める人々の手に渡ることで、旧来の一様な集团的戒律、会則の支配に代わって、信徒自身の選択による自らの信心を作り上げる道が可能となったのである。

また、中世最大の公会議である「第四ラテラノ公会議」（1215年）では、それまでの教会の信仰生活における聖職者、修道会士の独占指導の体制に対抗できる、都市市民を主体とした一般信徒の新たな役割が認められることになった。先のフランチェスコは受難した救い主、イエスとの一致を通して信徒たちに自己献身と自己犠牲の在り方を示した。そして、フランチェスコ会の神学者ボナヴェントゥラ Bonaventura（1217頃-1274）は、「神の真理を探り、神を知ることよりもむしろ、神を愛することへ目を向けた」のである。<sup>20</sup> こうして、従来「個」を超越した神の普遍的救済観から一転し、信徒個人に手がさしのべられることになったのである——なお、「近代的な個人」とは位相を異にする「個」については次節で述べる——。

こうした12～13世紀における教会の転換は、後のユマニズムやルネサンスといった中世から近代への転換よりも大きなものであったとも評されるが、そうした転換の背景には経済や商工業といったものの発展につれて人々が個人の利益を追求し始めた結果、隣人をおざなりにし、キリスト教徒としての教会生活を軽視していったことがある。こういった時代の流れはそれまでの共同体的な紐帯の力を次第に失わせることとなり、共同体の中における個人の台頭を引き起こした。実践的な宗教生活にとって「救いがもはや人民全体とか団体とかいう非個人的な枠の中でなく、個人の魂という全く人格的領域の中で成就され」、支配者と人民という思想がその印象と影響を失った結果、個々のキリスト教徒が宗教的領域においてもより自律的になり、キリスト教徒たちは、次第に信仰に関する事柄についても自ら判断を下すことを希求し始めたのである。

20 M.D.ノウルズ「平信徒の宗教」『キリスト教史』4、上智大学中世思想研究所編訳、1981年、285頁。



そもそも、「宗教改革」はルター主義と同一ではない。<sup>21</sup> だから、宗教改革以後、イエズス会が教会の脆弱化を危惧し、その再興を目指すべくルター主義を排撃したこと自体は間違いないとは言え、単純な二極構造のもとイエズス会を対抗宗教改革者と位置付けることがそもそもあまり適切と言えない。もっとも、ルターの運動がプロテスタント主義に昇華されゆくなかで、秘跡の簡素化——「信仰のみ」も含めて、あるいは七つの「秘跡」( sacrament ) を、洗礼と聖餐だけに再設定したことなど——をはじめ、カトリシズムとの間にももちろん決定的な隔絶がある。しかし、両者の関係性を隔絶面だけで捉えてはならない。ここでの議論としては、ルターからプロテスタント主義へと昇華する変化のなかにロヨラの「霊操」的精神浄化作用と同性質のような何ものかを見いだすことによって、キリシタンの「心の信仰」とプロテスタントの同一性を指摘したい。

教会史家メラー Bernd Moeller によれば<sup>22</sup>、民衆の信仰の特徴として、その時代の信仰心には次のような「二つの基本的かつ対照的な傾向」が見られるという。

- ① 聖人崇敬など、大衆的、外面的な性格を持つもの。
- ② 神秘主義、修道院改革、デヴォチオ・モデルナの流れを汲む個人的、内面的なもの。  
→印刷術と、それがよびおこした読書熱とともに宗教的著作の充溢現象を生み、信仰の内面化に広範な影響を及ぼした。

こうしたメラーの捉え方の①については一応ながら先に触れた。②については、「農村部では顕著でなかった」との見方をはじめ、対立する議論もあって必ずしも一様ではないが、この点についての渡邊伸氏の見解は興味深い。すなわち、

民衆文化に関心のある研究者からは、民衆信仰の高揚を、宗教改革との因果関係から切り離して捉えるべきだとする主張も出されている。しかし、民衆信仰の実態をみると …… 宗教改革運動の展開に結びついている特徴を見いだすことができる。民衆の信仰の捉え方、および教会の教義との関係は、宗教改革理念の受容に大きく影響していると考えられる。また、教会に対する民衆の認識は、宗教改革運動でも顕著な反教権主義 …… の問題と関わっており、外面的な信仰活動の主体として都市や農村

21 宗教改革をルター主義と同一視するような用語の使い方は、1830年代に実証主義に基づき史料批判による科学的な歴史学を確立したランケ Leopold von Ranke により「最終的に神聖なもの」として祭り上げられ、そうした解釈が「今日までずっと規準になっている」。また、「宗教改革」は、「アウクスブルク信仰告白」に基礎を置く「プロテスタント」よりもはるかに広がりがあり、複雑なものであることを、スクリプナーは指摘している。(R・W・スクリプナー、C・S・ディクソン『ドイツ宗教改革』岩波書店、2009年、4-5頁)

22 『宗教改革と社会』、5頁。

の共同体が積極的に関わるようになったことは、宗教改革運動の組織化と関連しているからである。<sup>23</sup>

というものである。これはメラーのテーゼと相補うものと言ってよい。では、次にこうした民衆信仰の特徴を日本のキリシタン時代にスライドさせてみよう。

### 3. キリシタン時代における民衆信仰

最も早い段階での日本語訳聖書は、日本人最初のキリシタンであるアンジロウによって訳された福音書（『サン・マテウスのエワンゼリヨ』）であったが、その後、日本での宣教が開始されると、イエズス会士フェルナンデス Juan Fernandez (1526-1567) によって約十数年の歳月をかけ、かなり厳密な「四福音書」の翻訳がなされた。<sup>24</sup> さらにその後、同年代の、1565年頃には畿内（堺）で、フロイスによる「日曜日と祝日の福音書」の邦訳がなされていることが分かっている。もっとも、これらの福音書それ自体は現存しないのであるが、その「写し」を「バレット写本」<sup>25</sup>により確認することができる。

写本の内容は大別すると以下の四つである。

- 1) 「日本で出現したクルスに就いて」（イエス・キリストの御受難の物語）
- 2) 「主日と祝日の福音」、「聖徒祝日の福音」
- 3) 「我等がドミナ・ビルゼンの奇蹟」（聖母マリアの奇蹟）
- 4) 「聖徒の伝記」（聖人伝）

なお、バレットが写したイエス・キリストの受難物語は、1607年に刊行されたキリシタン版『スピリツアル修行』（長崎刊、ローマ字本）に収められている「キリシトの御パッション（＝受難）の物語」と全く同一<sup>26</sup>であり、このことは1591年の写本の段階で、すでに「御受難」についての日本語訳が定まっていたという翻訳状況を窺わせる。

『スピリツアル修行』は、観想修得書を集成した書物で、当初は、『靈操』に倣って日本人イルマン（修道士）の養成機関でのテキストとして編纂されたようであるが、翻訳用

---

23 同、5-6頁。

24 刊行年は、おそらく1563年以前と推定されている。

25 「バレット写本」とは、1590年にヴァリニャーノと共に来日したイエズス会士マヌエル・バレット (Manuel Barreto, 1564-1620) が、1591年に、その当時すでに日本にあったローマ字日本文による福音抄を筆写したもので、1940年にヴァチカン図書館で発見された。(Josef Franz Schütte「ヴァチカン図書館所蔵バレット写本について」『キリシタン研究』第7輯、吉川弘文館、1976年、参照)

26 海老沢有道『日本の聖書』講談社、1989年、44頁。

語の選択に鑑みると、「一般信者用に改編」<sup>27</sup>され、その後広く流布したものと見なされる。したがって、それら「御受難」を解りやすく説明する書によって、信徒たちはキリストの生涯を深く理解することが可能となったのである。

このことは、ザヴィエル来日後わずか3年後の1552年には山口の教会で、「降誕祭」の際、「夜通しで、われらの御主ゼス・キリシト（＝イエス・キリスト）の御生涯を読み聞かせた」（フロイス『日本史』）と報じられていることから確認できるから、それが初期布教期においてキリストの生涯を理解させようとする努力を物心両面から容易に且つ深化させるための措置であったことが窺い知れる。翻訳が拡充されゆく16世紀末頃にはそれがさらにめざましくなり、キリシタン世紀の日本人信者たちはかなりの程度においてイエス・キリストの生涯を朗読し「キリストの御受難」を黙想する降誕祭を過ごすことができたのである。

降誕祭の日、我ら当地（山口）に在留する者一同が集い、……修道院に来て泊まり込み、第二のミサまで留まった。ジョアン・フェルナンデス修道士が読み聞かせるデウスの教えに絶えず耳を傾け、彼が疲れると……キリシタンの少年一人が（代わりに）読んだ。同夜は終始、デウスの教えを聴いて過ごし……かくして降誕祭夜半のミサを歌って……福音書と書簡を読み、我らは応唱した。<sup>28</sup>

この他にも「哀悼の金曜日、司祭は十字架の祈禱を行ない、キリシタンたちに十字架を拝ませた。祈禱が終わると、ドゥアルテ・ダ・シルヴァが受難について説き、その夜は同所に多数のキリシタンが宿泊した」<sup>29</sup>であるとか、「聖金曜日に、ばあでれは聖十字架を崇敬する式を行なつて、キリシタンたちにこの聖十字架を示し、この式が終つた後で、一人のいるまんが御パッショを読んだ」といった記述は数多く散見され、この報告を執筆したフロイスによれば、それは甚だ「聴衆に感銘を与えた」とも記されている。<sup>30</sup>

さらに、こうしたことが山口だけでなく他地域でも同様に行われていたことも、イエズス会報告のなかに確認できる。たとえば都地方区での報告<sup>31</sup>には「夜、晩禱が終わってから、一人の日本の少年が四つの福音書から抜粋した御パッショを彼等の言葉で慎しやかに且厳かに人々に読んできかせ……」（1565年）、「夜、全部で四つの福音書から抜粋した御

27 尾原悟『「スピリツアル修行」とゼズスのコンパニア』『スピリツアル修行』（キリシタン研究・31輯）、教文館、1994年、506頁。

28 「1554年、ペドゥロ・デ・アルカソヴァ修道士の書簡」（『十六・七世紀 イエズス会日本報告集』Ⅲ-1、116頁所収）。

29 同、117頁。

30 チースリク「宗教思想史からみたバレット写本」『キリシタン研究』第7輯、吉川弘文館、1976年、54頁。

31 『キリシタン研究』第7輯、53-54頁。

パッショの文を読み、それが終わった時、ばあでれはそれをもう一度敬虔な対話と黙想のポイント点（＝要点）との形で纏めた」（1567年、堺）との報告からは、山口だけの現象ではなく、広範囲に拡がっていたことを、われわれに教えてくれる。

こうした「御受難」の理解を通して、キリシタンたちには何が一番伝えられたのだろうか。それは当然ながらキリストの生涯を知ることを通じ、「キリストに倣う」ことの肝要を信徒たちに伝えるところにあった。

すでに述べたように、当時のヨーロッパのカトリック教会では内的刷新運動が隆盛するなかでデヴォチオ・モデルナが強調されていた。それは、とりわけ「人と神との個人的関係」を強調するものであり、信仰生活の中心となり実践生活の指導者の姿となって前面に立って光を放ったのは何より「キリストの人格」であり、またそこで求められる信仰生活というのは聖書を読むことと、それに基づく黙想——キリストの「人性」を、信心の中心に据え、この世におけるキリストの生涯を黙想しながらキリストの人間的な徳を自らの生活の範にするよう努めるもの——であった。<sup>32</sup> イエズス会総会長ロヨラは、こうした精神思潮に大きく影響を受けた人物であったからイエズス会規則にも「新しい信心」は強く反映されている。

ゆえにキリスト教的な完徳が「キリストに倣うこと（イミタティオ・クリスティ）」に他ならないとの立場から、ロヨラは地上ではキリストに倣い、来世においてはキリストと共に栄光を受けるために「霊操」を実践することを説いたわけである。こうした実践は日本宣教でも積極的に採り入れられた。<sup>33</sup> たとえばアンジロウは帰国前のゴアで30日間の霊操を行っているし、またキリシタン時代には、ザヴィエルの後任として宣教を司ったトルレスが、「期待する日本人信徒」たちには30日間の霊操を行わせている。なお、キリシタンに求められた霊操が実践される際は、「ただ説教を聴くことだけではなく」、「ばあでれ（司祭）は毎日4、5回、ほんの簡単に要点を指示するだけ」であり、「その指示にしたがって当人がまる一時間自分でその問題について黙想」するという方法でなされていたようである。<sup>34</sup> こうした黙想については大友宗麟らも熱心に行ったことが報じられているが、たとえば1554年のフロイスの『日本史』には、パウロという日本人の民衆層に属すキリシタンについて「彼は甚だ黙想に専心し、罪の償いに励む人であった」との記述が見られることから、大名階層の者だけでなく、一般の民衆層にも拡がっていたと理解してよいであろう。

これまでのキリシタン研究においては、先のメラーの見解②のような「内面的」信仰に

32 『キリシタン研究』第7輯、65頁。チースリク「キリシタン宗教文学の霊性」『キリシタン教理書』、465-466頁。

33 「1549年1月20日付、ザヴィエル書簡」（『十六・七世紀 イエズス会日本報告集』Ⅲ-1、3頁所収）。

34 『キリシタン研究』第7輯、67頁。

についてはそれほど浸透していなかったとの見方が多かったが、如上の事例からも、宣教師側のイエズス会が「内面的」な信仰心を引き出すことに、層の上下を問わず成果をあげていたことがわかる。また、一方の受容者側から見ても、受難物語——そして再臨するイエス・キリストによる救済という教えこそが来世に期待する当時の民衆層の心情と合致したゆえにキリシタンへと改宗したと捉えることは可能であると思う。さらに言えば、青山氏が言う「心の信仰」は、こここのところに該当するとも考えられる。

それでは、そうした内面性を支える主体はいったい如何なるものか。よく言われるように、近世日本の信仰のあり方というのは、個人が信じているというよりはむしろ「共同体の信仰」であったから、本稿の課題である比較についても、そもそも共同体レベルにおいて両者の類似性があると言えるのかとの疑念が生じるかもしれない。そこで、キリシタン時代における「個人」という点についても少し考えておきたい。

「一人の人間としての主体的な生き方を選び取っている人々」を「民衆」と措定する大桑齊氏は、そこでの「主体性」が「独立者、あるいは自立者、個別者、そういう非常に近代的な〈個〉」という——いわば知識人という範疇に入る概念に結びつく言葉ではなく、民衆とは「何よりも人と人との結び着きの間で主体として生きていく人間、人間と人間との関係の結び目としての個人」と捉えている。<sup>35</sup>

つまり、キリシタン世紀という近世日本社会における「個」が、近代的ないわゆる individual としての「個人」でないことはもちろんであるが、大桑氏が定義するような人と人との関係性における「個」だとすれば、当時の民衆側の「個」的欲求に応えるかたちでキリスト教が迎えられたと見ることも可能である。

先述したようにロヨラらが何より重視したのは靈操であったが、この神秘体験について門脇佳吉氏は次のように解説する。

この神秘体験は神・人間・世界（自然）を包括する全体知であり、全体愛である。それは創造と救済の歴史全体を包摂する智慧である。…… この神の全体知・全体愛の中には、われわれ一人ひとりに対する個人的な知と愛が含まれている。この …… 知と愛を知ることによって、靈操者は神と深い交わりに達すると同時に、その神的な全人類を包括する全体知・愛に基づいて、個人的な「真の自己」に目醒めるだけでなく、全人類に対する自己の使命を自覚することによって、全人类的な「真の自己」に目醒めることができる …… これこそがイグナチオ自身が自覚したものである。<sup>36</sup>

ゆえに、靈操におけるこうした「個人」というのも、全人類という相対化のなかでの

35 大桑齊『日本仏教の近世』法藏館、2003年、201-203頁。

36 門脇佳吉「解題」『靈操』岩波書店、1995年、43頁。

「個」がイメージされていると解釈するとき、大桑氏の定義した「個」とは必然的に連動すると考える。

#### 4. ハビアンの浄土教理解

本稿冒頭で述べたように、イエズス会は日本の諸宗派についてきわめて精緻な研究を行っていた。たとえばフロイスは、禅宗、浄土宗、一向宗、天台宗、真言宗、日蓮宗などについてその作法から生活に至るまでを詳細に調べてヨーロッパに報告しているが、そこでは、日本には宗教があり、仏教の場合、そのいずれの宗派でも地獄と極楽という来世観を提示している、と記している。もちろん彼らからすればその来世が何たるかまでをきちんと説明している日本の宗派はなく、またもちろん世界と靈魂（アニマ）の創造を説く宗派はない。ヴァリニャーノにいたっては、前引したように「仏僧達の大部分はその胸中で、来世はなく、万物はこの限りで終るものと決め、そう信じている」とさえ述べている。

もう少し詳細な議論として、ハビアンの『妙貞問答』を見てみよう。その上巻「八宗之事」において、禅宗を中心に法相宗・天台宗・真言宗など八宗を、彼なりの理解をもって説明した上で、その章末では、「シカレハ、仏法ト申ハ、八宗、九宗、十二宗共ニ、今マテ申タルコトク、皆後生ヲハナキ物ニシテ置也。袈裟衣ヲキ、仏事、作善ト云モ、唯不断ノ世諦、世間ノミカケ也。後生ノ助リ、後ノ世ノ沙汰ト申ハ、貴理師端ノ外ニハナシト、心得給ヘシ。」<sup>37</sup>と結論づけている。なかでも一向宗については、「浄土宗之事 付一向宗」の節で、

阿弥陀ト云ガ、虚空法界ナキ物ノ名也、ト云事明也。死スレハ、衆生モ是ニ歸シテ、無トナルソト云ガ下心ナレハ、浄土宗ニモ後生ハナキト心得タル物ニ侍リ。一向宗ノ開山親鸞ト云シ上人ハ、此処ヲヨク悟タル人ナリシ故ニ、身ヲ安クセント、……南無阿弥陀仏ト云モ、此心ナルヘシ。<sup>38</sup>

との説明を付している。ここで留意されねばならないのはハビアンがキリシタン改宗以前は臨済宗で学問をおさめていたという経歴である。当時の禅宗というのは、「仏典の伝統と権威によりかかる」他の仏教諸派に対して、きわめて批判的な立場にあった。それゆえハビアンの仏教批判というのは、異教である仏教ゆえに全面的に否定するという単純な批判にとどまらず、臨済禅という立場からの批判——すなわち仏教側からの内的刷新のような批判も盛り込まれているという点が重要である。そしてこのことはハビアンの仏教批判の要点を明確に読解するためにも軽視できない。

37 「妙貞問答」『キリシタン教理書』、353-354 頁。

38 「妙貞問答」『キリシタン教理書』、353-354 頁。

さて、『妙貞問答』は、仏僧の妙秀尼とキリシタン幽貞との対話形式で書かれたものであるが、上巻「浄土宗之事 付一向宗」で、ハビアンは妙秀尼に浄土教のことを以下のようなものだと説明させている。

妙秀。…… ワラハ、浄土教ニテ念仏三昧ノ身ニテ侍リ。サレハ、ヨノ宗旨ハ、今マテ語玉フヤウニ、悟ノ、観法ノ、ナト申セトモ、コナタニハ唯、一向専修トテ、ヒタスラニ仏名ヲ唱ヘ、西方極樂ヘ往生セント思フ外ニハ、曾テ別ノ事ナシ。シカレハ、ヨノ宗ニハ地〔獄〕、極樂モナシトモ、ノタマヘカシ。浄土ノ一宗ニカキリ〔限り〕トテハ、サヤウノ事ニテハ侍ラス。既〔二〕、阿弥陀如来ハ五劫思維<sup>39</sup>ト申テ、五ノ巖ヲナデツクス間ノ御辛勞ヲ以テ、衆生ヲ助玉ン為ノ方便ヲ求メ玉ヒ、四十八願ヲ起、念仏申サン衆生ヲハ、十声一声ノ内ニ来迎有テ、西方極樂ヘ迎ヘ取玉ントノ御誓ナルカ故ニ、「念仏衆生、摂取不捨」トノタマヘハ、万ノ仏ノ願ニモスクレタレハ、超世ノ悲願トハ是ヲ申也。此故ニ、浄土宗ニハ後生ナシトハ申サヌ也。<sup>40</sup>

このように「浄土教には後生（来世）がある」と主張した妙秀尼に対して、キリシタンの幽貞は、仏教の「悟道・得法」が「真如平等とて、終には虚空法界にして、神もなく、仏もなく、地獄もなく、極樂もなしと悟る」ものに過ぎず、たとえ浄土宗であろうとも結局は仏教全般と同じ論理構造に過ぎず、「終には虚空法界にして、神もなく、仏もなく、地獄もなく、極樂もなし」と反駁するのである。

ハビアンの批判の独自性を感じさせるのは、さらに次の部分である。すなわち、「キリスト教と同じく来世がある」と主張する妙秀尼に対して、「それが方便に過ぎない」との観点から論駁する部分である。そこでの理由としてハビアンが挙げるのが、「世界ノ丸キ証拠ニハ、西ノ海ニ傾キ入トミヘシ月、日、又、東ヘメクリ出レハ、世界ノ形、終シモナシ。…… 黒船ト云物ニテ、我国ノ湊ヲ出シ、毎日、日ヲ帯テ西ヘ西ヘト乗行テモ、同事明也。」<sup>41</sup> というものである。つまり、地球が球体であるという経験的事実をもって「西方極樂世界ナクハ、阿弥陀モナキ物ナル事明也」と説明するのである。こうした批判論法は、15世紀以降の海洋航路の発見、大航海時代のなかで、「西に向かって航海すれば必ず（最初に出発した港に）戻れる」という認識に依るものであり、さらに言えば、後に近代化を迎えたヨーロッパで合理主義的視点から魔術的なものや神話的なものが否定されるところともある種通じるものである。

39 五劫思維＝阿弥陀如来が、修行時の法蔵菩薩であった時に、四十八願を立てる前に、極めて長い時間、衆生済度の方便を思案したこと。

40 「妙貞問答」『キリシタン教理書』、348-349頁。

41 同、351頁。

さらにハビアンは同じく『妙貞問答』のなかで、宗教の——いわば宗教学的な次元から浄土宗の教えの誤謬を論駁した。その際に援用したのが「浄土四義説」である。これは、道誉流の嗣法の浄土宗学者であった安普虎角（1539-1593）が、浄土教の教理を「四義」（実体・化用・教門・実義）にまとめた『浄土四義私』において論じたものである。ハビアンは、この説こそが浄土教の「正統な教義解釈」であると見なした上で、虎角の四義説をあくまでも「批判的に受容」するかたちで用いて浄土教批判を行った。<sup>42</sup>

このように、ハビアンは地理学的な見地——科学的世界観や啓蒙主義的観点に始まり、虎角の四義説も駆使するなど様々な観点から精緻且つ執拗なまでの浄土教批判を繰り広げるなかで、一向宗であろうとも仏教にアニマや創造主宰のデウスという世界観、来世観がないことを力説したわけであるが、そもそも西方浄土、極楽の存在を啓蒙主義的観点から否定するのでは、「パライソ」（＝天国）というキリスト教的世界観をも同時に否定してしまうというジレンマに陥らざるをえない。

したがって、浄土四義説を用いた批判というのが、彼の論法中ではもっとも有効であろうが、これは、いわば当世日本において仏教本来の教えより逸脱・変容した浄土教に対しての、同じ仏教側からの批判であることからすると、何も一向宗の来世観そのものが全否定されているわけでもなく、むしろ、

先述浄土宗ノ第一ナル実体ト云モ、是即ナキ物ノ唐名ニテ侍リ。……無ヲ根本トシテ、ソレヨリ阿弥陀ヲ始トシ、其願力不思儀、後劫思維ノ功ニムクヘル西方極楽ナト云事ヲ作立タルヲ、第二ノ化用トハ申也。……西方極楽ニハ、三輩九品ナト云事ヲ立テ、廿九句ノ莊嚴ナト、云テ、ナキ極楽ノタテノ雜説ヲ有リヤウニ申ヲ、第三ノ教門トハ申也。而、死スレハ、九品ハサテヲキヌ、一品ノシナモ、其極楽モナキ物ニナル処ヲ実儀トハ云也。<sup>43</sup>

といった部分を見ても、それは結局ハビアンの意に反して一向宗の教えに「後生」という来世観が保障されていることを主張するものに他ならない。

## 5. キリシタン信仰の受容

42 那須英勝「キリシタンの浄土教批判——不干斎ハビアン著『妙貞問答』における「浄土四義説」の受容について」『科学時代における人間と宗教』法蔵館、2010年、283-297頁。

43 「妙貞問答」『キリシタン教理書』、350頁。

引用中にある「実体」とは「実際の本来、基盤」、「化用」は「教化の働き」を意味している。なお、「廿九句ノ莊嚴」は「二十九種莊嚴」、すなわち極楽浄土の莊嚴を29種に分けたものである。



かつて和辻哲郎は、キリシタン時代に先立つ室町時代に「熊野の本地」<sup>44</sup> や「厳島の縁起」といった縁起物語が広汎に流布しており、そこに登場する「苦しむ神」、「死んで蘇る神」が当時の日本の民衆にとって非常に親しいものであったから、日本の民衆には「死んで蘇る神」という観念を理解し得る能力があったこと、したがって、「キリストの十字架の物語は、決して理解し難いものではなかった」と分析した。<sup>45</sup>

こうした見方は和辻に限らず、先行研究にもしばしば見受けられ、たとえば近年では久留島典子氏が「ザヴィエルが島津貴久に会った際、貴久の母」が「マリア画像の写しを特に求めた」と報告されていることなどを挙げ、「観音信仰に通じるマリア信仰が人々」を惹きつけたとの見方を呈している。<sup>46</sup> 確かに、当時の観音信仰は武士や庶民層でも隆盛していたし、観音信仰を土壌としてマリア信仰が受容されることもあったことは必ずしも否定できない。また、その当時のイエズス会が「マリアを通してキリストへ」という会則を強調し、1562年以降マリアへの崇敬と自己奉献とを説いたという状況もあるが、だからといってマリア信仰が観音信仰など既存宗教の土壌に受容されたとの見方——「似たようなもの」に、首をすげ替えられたという単純な見方——は適切でないだろう。

マリアの存在は、言うまでもなくキリストの人性を示すものに他ならず、イエス・キリストは「人が神になった」わけではなく、「神が人間の罪を贖うために人の姿をとった」のであり、しかも、唯一神の「ペルさうな」（位格）であることを鮮明に教示する。もっとも、こうした難解な教理をキリシタンが十全に理解し得たのかについては疑念も生じよう。実際、イエズス会報告には、1589年の山口の街中で繰り広げられた次のような問答が報じられている。

ある日のこと、山口で百人近い人たちが野に遠足に行くために集合した。それらの中には十二人ないし十五人のキリシタンも混じっており、盲人（ダミアン）と、奉行の側近である一人の若者も仲間のうちにいた。ある寺院の近くに来ると大きい仏像が見つかった…… 盲人は観音と呼ばれるその仏像に触れながら、それを罵って仲間たちにこう言った。「お前さん方は御存知なかるうが、この仏像は女から生まれた者であつて、お前さん方を救うことも、救いに役立つこともできないのだ」と。すると異教徒である奉行の小姓がそれを遮って、「ゼズス・キリシトも女から生まれた息子ではな

44 「熊野の本地」とは、「本地仏」（神仏が前生に人間界に生をうけ、人間と同じ苦難を経て衆生を救済する神仏となる物語）の中心的な存在となった御伽草子である。天竺摩訶陀国の王の寵愛を受け、王子を身籠った五衰殿の女御は、他の999人の後の嫉妬のために山の中で殺される。母の死の直前に生まれた王子は、山の中で成長し、やがて上人に導かれて父王との再会を果たす。父子は上人の力で蘇生した母と共に日本に渡り、熊野の権現として顕れたという物語。

45 和辻哲郎『埋もれた日本』新潮社、1980年、101-107頁。

46 久留島典子『一揆と戦国大名』講談社、2009年、301-303頁。

いか。キリシタンたちはそれを拝んでいるではないか」と言った。盲人はそれに答え、「お前の言うとおりで。だがそれは多くの、そしてキリシタンたちですら理解できない秘義があるのだ。ましてお前さん方異教徒に理解できようはずがない」と言った。<sup>47</sup>

ここに窺えるように「マリアの子としてのイエス」という考え方は、キリスト教の大前提にも関わらず、信徒たちにとって理解の難しいものであったようである。しかしながら、殉教の動機となる「キリストに倣って」生きるには、何よりイエスの生涯を理解することが求められる。すでに見てきたように、キリシタンたちの信仰生活にはキリストの受難を黙想することが不可欠であった。黙想こそが殉教精神を涵養させた以上、難しいながらも何らかのかたちで一定の理解が進んでいたと考えるべきであって、ゆえに観音との互換という見方では不十分なのである。そして何より、ここで読みとるべきことは、仮に観音信仰を土壌としてマリア信仰が受容されようが、あるいは首をすげ替えられただけであったとしても、啓示を伴うマリア崇敬が受け容れられた点にある。

先にも触れた、多くのキリシタンを輩出した大村領というのは、日本で最初にコンフラリア Confraria — 「さんたまりあの御組」がつくられた地でもあった。コンフラリアは信仰共同体であると同時に生活共同体でもあったから、そこではキリシタンとして身につけねばならない規範、規則が教えられたが、たとえば「くみの帳よりけづらるべきあやまりの條々の事」<sup>48</sup>として、結婚、離婚、出産から飲酒まで日常生活と結びついた倫理的な規定が信仰箇条として受容され、実践されたのである。ロヨラの霊操が、「神・人間・世界（自然）を包括する全体知」であり、「全体愛」であったこと、そして全人類を包括する全体知・愛に基づいて、個人的な「真の自己」に目醒め、且つ全人類に対する自己の使命を自覚することを説いたことは先に述べたが、仮に観音信仰を土壌としてマリア信仰が受容されたのであっても、霊操より教示された人と人との結び着きの間で主体として生きていく「個」を培ったと考えられる。つまり、キリシタンたちですら理解できない「秘義」は、理論的なプロセスをさておいたとしても、信徒たちにイエス・キリストの歴史的顕現というデウスの啓示を伴った来世観の提示と、その受容として十全に機能したのである。

## おわりに

47 フロイス『完訳フロイス日本史』11、中央公論新社、2000年、258-259頁。また、「フランシスコ・ペレスの山口のキリシタンに関する書簡」（『十六・七世紀 イエズス会日本報告集』I-1、103-15頁）も参照。

48 Joseph Schütte「二つの古文書に現はれたる日本初期キリシタン時代に於ける「さんたまりあの御組」の組織に就いて」『キリシタン研究』第2輯、柳谷武夫訳、吉川弘文館、1976年、143頁。

以上述べてきたように、ルター主義と親鸞の教えとが「似ている」と述べたイエズス会士たちの念頭には一向宗とプロテスタンティズムとに共通する来世観——来世の存在とそこでの救済の教え——があった。

近世キリシタンの受容の前提、すなわち多く来世の救済を求めるようになった当世に、キリスト教の説く「来世の救済」が適合したとの見方自体は先行研究にも窺えるものであるが、啓示宗教としてのキリシタン信仰というのは、それまでの日本の宗教には見られなかった来世観を提示した。

平安時代末期に旧仏教が脆弱化し始める当時は、中央政治の弛緩に伴う叛乱の頻発、朝廷の権威の下落といった政治的諸条件に加え、天変地異もうち続くなど、社会における不安が増大するなかで人々の間に無常観が強まっていた。鎌倉仏教以降、とりわけ来世信仰が求められたのもそうした社会状況に大きく帰因する。

もちろんキリスト教伝来以前の日本人の宗教観にも、日本なりの来世観が存在していた。しかし、仏僧たちが「外面では靈魂の救済があると説きながら」も胸中では来世がないと分かっていたとのヴァリニャーノの言葉を思いおこすならば、イエズス会が説いたそれが、まったく新しいとまでは言えなくとも、少なくとも「活性化」されたものであったと捉えることは可能である。そして、その活性化こそが当時浄土真宗を筆頭とした新仏教の民衆化が進んだ時代状況のなかで、人々が求めていたものに他ならなかった。それゆえキリシタンの殉教が惹起された根本要因もここに求めることができると考えられ、また、プロテスタンティズムと一向宗との内的な類似性の解明が殉教現象の解説に道を開くのである。

ヴァリニャーノは、「外面では靈魂の救済があることを民衆に説きながら」とか、一向宗が「偽りの神聖さによって……日本人の心の中に深く入り込み、傾倒されている」ことを危惧したが、そこには民衆層一般への宣教と受容、そしてその理解というキリシタン信仰の民衆化が彼の問題意識として内包されている。この点については、ロヨラの靈操による「個」と、プロテスタンティズム、一向宗のそれとがどのように相関しているのかを精査することにより、さらに解明しなければならない。

以上、本稿ではプロテスタンティズムと一向宗との内的な類似性を明らかにすべく、比較研究を進めるにあたっての視座と方法論を提示しながら試論を行った。メラーの指摘した「二つの基本的かつ対照的な傾向」をはじめ、宗教改革期前後のヨーロッパの民衆の信仰の有り様を精緻に分析するなど、こうした方法論に則っての検証、考究を行うなかで、最終的にキリシタンの殉教問題について解明していくことを今後の課題としたい。

(はざま・よしき 大谷大学、京都橘大学非常勤講師)



