

キリシタン研究の方法論的諸問題と比較思想の意義

狭間芳樹

はじめに キリシタン研究の黎明

日本における学術的なキリシタン研究が本格化したのは明治期であり、初期キリシタン研究の動向については村上直次郎「キリシタン研究の回顧」¹（『キリシタン研究』第1輯所収）や新村出「薩道先生² 景教録」（東京大学法学部「吉野文庫」所蔵）に窺うことができる。³ すなわち明治20年代末から30年代初頭に渡欧した村上や坪井九馬三らが膨大なヨーロッパ側史料を持ち帰り、その邦訳 村上『耶蘇会士日本通信・異国叢書』（聚芳閣、1927-28年）などがなされたことでキリシタン研究は学問的俎上にのせられることとなった。

さらに、新村が典籍・書誌学、文学面からの考察をおこない（それらの成果は、のちに『南蛮更紗』、『南蛮広記』⁴などに収載）、多角的な研究も進められるなか、1905（明治38）年、東京帝国大学に日本で初めての宗教学講座を開設した姉崎正治は宗教学的見地からのキリシタン研究に着手した。村上らの邦訳史料をもって論究された『切支丹宗門の迫害と潜伏』（1925年）、『切支丹宗教文学』（1932年）といった姉崎の一連の著作はキリシタン史を宗教学的に体系づけるものであった。

1940年代に入ると、民俗学的立場から考察がなされた岡田章雄『南蛮習俗考』、国語学的視座からの分析をおこなった土井忠夫『吉利支丹語学の研究』、歴史学を軸にしながら幅広い分析を進めた海老沢有道『切支丹史の研究』（いずれも1942年）などが刊行され、一段と学際的なキリシタン研究がスタートしたといえる。⁵

戦後になると、海老沢有道『キリシタン文化概説』（1948年）⁶などが公刊されるなかで、より「キリスト教思想および倫理に基づくキリスト教的人間観」といった「キリシタン文化全般」⁷が論究されるに至る。また、学会の創設という面から見れば、1949（昭和24）年、キリシタン伝来400年（ザヴィエル来日400年）記念祝典⁸開催のタイミングで、カトリック文化研究所（聖心女子大学）やキリスト教史学会が創設されている。

1. 方法論の展開 文献研究の進展とフィールド調査の開始

キリシタン研究は1950年代以降、とりわけ1960年代、70年代に入るとさらに進展を遂げ、イエズス会報告などの原文書や「キリシタン版」⁹の翻刻・翻訳がいっそう進み、

「キリシタン史各分野において研究成果が蓄積され」ることとなった。¹⁰ 一方で、いわゆる「カクレキリシタン」に関する研究も進み、田北耕也『昭和時代の潜伏キリシタン』（1954年）、古野清人『隠れキリシタン』（1956年）などが刊行されたのもこの時期である。

柳谷武夫「戦後におけるキリシタン研究の動向とその文献」（1957年）によると、戦後、地方史の研究が進みつつあるなか、1950（昭和25）年、佐世保市から委嘱された京都大学文学部国史研究室（のちに「京都大学平戸学術調査団」を結成）が、長崎県平戸地方の「総合学術調査」をおこない、松浦家文庫や志々伎、紐差、生月などのフィールド調査をおこなった。小葉田淳「生月の旧キリシタン」、岸俊男「平戸地方切支丹関係文献史料」といった学術調査団の『平戸学術調査報告』¹¹には、キリシタン集団組織と氏神祭祀（特に「宮座」）、また祖霊や近親の魂を祀る（日本の）固有の信仰とカクレキリシタン信仰とがきわめて酷似していること、そこで読誦されているオラシヨ（oratio = 祈祷文）が甚だしく転訛し、呪文化していること、さらにそうしたオラシヨが日常生活の態度に感化を与えていること、などが報告されている。その結果、カクレキリシタンの信仰の意味を理解するためには、他のキリシタン以外の地方の習慣との比較検討が必要であること、さらに、彼らが今日までこの状態で四百余年を生き続けた所以を探ることなどが、今後の解明すべき課題として浮かび上がってきた。

は、カクレキリシタンというキリスト教のコミュニティと旧来の宮座（氏子のなかの一定の人々が中心となり氏神の祭祀を執り行う）とに、そしては、日本古来の祖先崇拜とカクレキリシタンとに、それぞれ通底する類似性を認めるものである。なお、ここでの調査は生月島のなかでも、特に堺目と呼ばれる地域のカクレキリシタンを対象としているので、調査報告をすぐさまカクレキリシタン全体に該当させることは適切ではないが、その後の研究成果を加味すると、おおむね他地域も含め全体に通底すると考えて差し支えはない。

はキリシタン禁令の時代に、キリスト教とは随分異なる宗教へ変わってしまったとの見方、いわゆる「禁教期変容論」、すなわちカクレキリシタンの信仰内容があまりに土着化の様相を帯び過ぎている点をもって、“もはやキリスト教とは認め難い”との結論を導出する際の論拠とされるものである。ここでの問題を考えるにあたり、キリシタン研究における「三期説」を確認しておきたい。ザヴィエル来日以来のキリシタン史はおおよそ以下のような三つの時代に区分することができる。

第一期：キリシタンの時代（1549年～1644年）

1549年 ザヴィエルの来日

1587年 豊臣秀吉の「伴天連追放令」発布

- 1596年 二十六聖人の殉教
- 1612年 江戸幕府の「キリシタン禁令」発布
- 1613年 キリスト教教会の破壊、宣教師の国外追放
- 1614年 徳川秀忠による「排吉利支丹文」の全国的な布達
- 1630年 禁書令によるキリシタン書籍の輸入禁止
- 1633年 天正少年遣欧使節の一人、中浦ジュリアンらの殉教……【第一次鎖国令】
- 1636年 ポルトガル人らの子孫を国外追放。出島建造。
琉球でのキリシタン禁止の発令 ……………【第四次鎖国令】
- 1644年 最後の神父・小西マンシヨの殉教

第二期：潜伏の時代（1644年～1873年）

- 1682年 全国的なキリシタン禁令の高札設置
- 1776年 信仰を調べる目的とした「宗門人別改帳」を寺社奉行へ提出させることが布達される
- 1790年 「浦上一番崩れ」
- 1828年 シーボルト事件
- 1844年 パリ外国宣教会フォルカード神父が那覇に上陸
- 1853年 米国使節ペリーの来航
- 1856年 米国総領事ハリスが下田に着任、「浦上三番崩れ」
- 1859年 神奈川・長崎・箱館の開港、ハリスが外国奉行にキリスト教解禁を要求
聖公会のリギンズ、ヘボンが来日【プロテスタントの日本宣教開始】
- 1860年 プティジャン神父¹²の那覇への上陸
- 1862年 ローマ教皇ピウス9世によって、日本の二十六聖人が列聖、列福される
- 1865年 大浦天主堂で浦上キリシタンたちがプティジャン神父に信仰表明【信徒発見】
- 1868年 ド・ロ神父の来日【明治維新】

第三期：カクレキリシタンの時代（1873年～現在）

- 1873年 【禁令高札の撤去】（*表面的な解禁に過ぎない）
- 1879年 ド・ロ神父、カトリック教会に復帰した信徒やカクレキリシタンが多く暮らす外海地方（黒崎教会、出津^{しつ}教会）の主任司祭に着任
- 1883年 ド・ロ神父、出津救助院を建設 社会福祉事業の拠点へ
- 1884年 プティジャン神父の帰天
- 1885年 ド・ロ神父、外海の貧しい人々が自立した生活をできるように鰯網工場を建設

寺請制度¹³の確立後、カクレキリシタンの信徒たちは死者の埋葬にあたっては僧侶の立ち会いでおこなわなければならなかったが、そうした状況でカトリック関係者の強い働きかけにもかかわらず教会へ戻ることを選ばず、「旧来の仏教、神道、民俗信仰などと習合した潜伏時代の信仰形態」の維持を望む者も少なくなかった（なお、そうした人々を「復活キリシタン」と区別して、ここでは「カクレキリシタン」と呼ぶ）。プティジャン神父の「信徒発見」（1865年）後、司祭および信徒双方にとって最大の関心事は、“長い潜伏期間を経て、先祖より伝承してきた信仰のあり方がはたしてキリスト教徒として認めうるものか否か”にあった。¹⁴

長崎県のほぼ全域のカクレキリシタンの組織や儀礼についての調査をおこなった宮崎賢太郎によれば、今日、カクレキリシタンの信仰が継承されているのは生月島のみであり、生月島では現在まで、洗礼・オラシヨ・御誕生（クリスマス）の他、復活祭も「上がり様」と呼ばれる姿で残っている。しかしながら、そうした要素が確認できるとはいえ、もはや「その信仰の本質は極めて神道に近いものに変容」していることもたびたび指摘されてきた。¹⁵すなわち上記の時代区分に則れば、第一期のキリシタン信仰は“純粋”であるものの、第二期に土着化が進み変容が生じた結果、第三期ではもはやキリスト教の原型をとどめることのない姿にまで変容してしまった、というわけである。これが「禁教期変容論」である。

しかし、宮崎が後年述べているように¹⁶、禁教期変容論には、「すくなくとも布教当初は正しいキリスト教が受容されていた」という前提が必要となるにもかかわらず、キリシタン信仰と日本の他の諸宗教との習合が生じるのは、なにも禁教期以降だけに限られるわけではなく、それこそザヴィエル来日後間もない頃から禁教期に入るまでの「第一期」においても起こっている現象なのである。一例として、たとえば「講」組織を見ると、カクレキリシタンたちが、第一期で形成された「組」における信仰内容をかなり忠実に継承していることが確認できる。

禁教期変容論が抱える問題を考えるにあたり、東馬場郁夫の分析は大きな示唆を与えるものである。以下、氏の分析に依拠して整理していきたい。まず、東馬場は『きりしたん史再考 信仰受容の宗教学』（2006年）において、先の宮崎と同じく、「仏教語で教理が語られたり、現世利益を目的として聖水や十字架が使用されたり」、あるいは教理についても「それを学び、習うというよりは、オラシヨに擬態化されて口頭儀礼化」されていたことが第一期においてすでに確認できることを指摘する。それゆえ、第二期（潜伏の時代）での「変容」が論じられるとき、それが「何と比較しての変容で、どう異なっているのか」、また「変容と同義で使われる土着化・日本化は、潜伏期において始まったのか」¹⁷との疑問を呈する。

さらに、氏は、禁教期変容論の論拠（もしくは前提）に内在する「上からの歴史」に

留意しなければならないことを喚起する。¹⁸ すなわち、第一期キリシタン時代の研究が、「エリートや教理」を中心に考えられ、研究が進められてきているのに対し、第三期（カクレキリシタン）研究の場合、研究の対象が（宣教師や知識層エリートではなく）キリシタン信徒「下からの歴史」となっており、第一期と第三期ではそもそも対象が異なっている以上、両者を単純に比較しえないことを指摘する。もちろん史料的制約からすれば、研究対象が上層部分に限定されざるをえない面もあろう。しかし、方法論次第では、従来の史料をもって一般の民衆層に属す信徒たちの信仰を考察することも可能になると思われる。よって、精査されなければならないのである。

次に、禁教期変容論の前提　すくなくとも布教当初は正しいキリスト教が受容されていたという前提について、日本仏教の成立過程　仏教の土着化との観点から、もう少し考えてみたい。6世紀に日本へ伝来した仏教は、間もなく神仏習合という宗教混淆（シンクレティズム）を伴いながら定着（土着）するに至った。外来の仏教が日本で土着化するまでの展開を、宗教の「変容過程」と捉えて、「土着＝民衆化」との視点から考察してきた大桑斉は¹⁹、仏教の「民衆化」について次のように論じている。すなわち「受容者の要求する課題」にしたがって、「仏教」の「ある部分が受容され、その中心課題に基づいて再編成されたもの」こそが日本の仏教なのであって、そこでの「変容」が「民衆を主体として行われたとき」、変容は「民衆化」とであると大桑は定義する。

こうした日本の仏教の確立、民衆化の過程をキリシタンにそのままあてはめてしまうのは適切でないかもしれない。しかし、「民衆化」が、ある宗教　さらにはその文化の普及に受容者である民衆という主体を設定することであるとの考え方に則るなら、たとえば殉教についても、近世日本でイエズス会がキリスト教を宣べ伝えた際、当時の人々がキリシタンの教え（さらには文化）に自らの主体を設定したからこそ顕現したと理解することも可能ではないだろうか。

森本あんりは、「外来宗教」と「呼ばれるもの自体が、いずこの地域や文化にあってもすでに土着化の結果」だと捉え、「土着化される以前の『純粋なキリスト教』というものはどこにも存在しない」²⁰ ことを指摘しているが、こうした視座はキリシタン研究においてもきわめて重要だと思われる。要するに、「変容」は単なる「異端」として解釈されるべきではなく、むしろ土着化に際して不可欠な要素であるため、それゆえキリシタンの信仰についても第一期から第三期までに通底する連続性を分析することが必要となるのである。そして、変容が「民衆化」の一環と捉えうるなら、その変容に積極的な意義を認め、キリスト教と日本の諸宗教的観念との混淆（シンクレティズム）を考察することが求められる。さらにいうなら、第二期の潜伏キリシタンたちが、プティジャンの信徒発見以降隠れる必要がなくなったにも関わらず、本来的なカトリックを選ぶことなく、神仏的性格の強いカクレキリシタンを選んだ心性、動機というのは決して見逃してなら

ない要素である。それらを考察することは日本のキリスト教というものを明らかにする糸口となるのではないか。

2. 民衆史的方法論と比較宗教的方法論

シンクレティズムの観点から考察された代表的な研究としては古野清人や岡田章雄のものなどが挙げられる。古野の場合、「キリシタン宗門」を「カトリック的要素と神道、仏教、俗信などの伝統的日本宗教が習合した一種のシンクレティズム」と捉えた上で、キリシタン信仰を（カトリシズムとの対比から）「キリシタニズム」と名付け、それこそがキリシタン時代から潜伏期、現在（生月のカクレ）に至るまでの「通史的な特徴」であると論じた。²¹ こうした捉え方に対し、東馬場は、通史的な文脈からキリシタン信仰の特徴を提示した点については評価するものの、いくつかの疑問を投げかけている。その一つは、「考察の対象」が「キリシタン宗門」という「全体的なイメージ」で捉えられてしまっている点である。こうした把握では、「きりしたん信徒を主体的信仰者として十分汲み取り」れず、「信仰実践のスタイルに積極的、肯定的な理由を見出し」せていないことを指摘している。²²

近年の研究状況として、たとえば「キリシタンを信仰した人々を、すべてキリシタンという特定の宗教人として一括りにすることができるのか」²³ といった疑問が投げかけられるなど、政治・経済的階級の差異に留意し、民衆層に属す信徒たちを主体的信仰者と見なすことが求められてきている。こうした観点から分析する場合、キリシタン時代に隆盛し、民衆層に広く浸透していた日本の他宗教とを比較考察することもきわめて重要である。たとえば川村信三の場合、九州・高田地域のコンフラリヤに注目し、そこで使われていたテキストに浄土真宗（一向宗）の談義本の影響があることや、世話役の呼称にも「毛坊主」「辻本」という真宗の言葉が使われていたことなどを指摘し、真宗とキリシタンとの共同体的類似項を論じている。²⁴ また、折井善果は「キリシタン教義における応報の問題」とのテーマのもと、「キリシタン版（とその欧文原典）を用いた教義的考察」を試み、「浄土真宗とカトリック両者の主要な教義的相違点として想定される 自力」、すなわち人間の絶対者への働きかけという限りでの倫理的行為の位置付けに眼を向け、それがキリシタン版の翻訳にどのように反映されているかを通じて、キリシタン時代の日本におけるキリスト教受容の一側面」を解明しており、その研究はきわめて意義深いものである。²⁵

先の談義をはじめ、功德・善根・解脱・回向、後生といった真宗用語からの転用というのは、武田武麿ら真宗海外史料研究会の研究（『キリシタンが見た真宗』、東本願寺出版部、1998年）以来、2000年代に入ってからキリシタン研究の一つの大きな流れになっているが、折井はさらに精緻な解析を進め、キリシタン版『ぎやどべかどる』（1599

年)と原典であるグラナダ²⁶の著 *Guia de Pecadores* (1556年)とを比較考察した上で、「ルイスを原典とするキリシタン信仰書が大いに受け入れられ、日本人のキリスト教受容に寄与したことが歴史資料から知られる」と論じている。ただし、そこでの分析というものは必ずしも「上からの歴史」という枠組みを脱しきれていない面もあるように思われる。

3. イエズス会のシンクレティズム理解

ここで、キリスト教と日本の諸宗教的観念との混淆(シンクレティズム)ということについて考えてみたい。イエズス会のシンクレティズム理解を探るにあたっては、彼らが「神道」的な「カミ」観念をどのように捉えていたのかを最初に確認しておくなくてはならない。

キリシタンと神道とを扱った研究としては、たとえば、転びパテレンとしてもよく知られているイエズス会士フェレイラ Cristovão Ferreira (1580頃-1650)の天文書『天文備用』を弁説(=批評)した江戸前期の自然科学書『乾坤弁説』の著者である医師・向井元升(1609-1677)の神道観についての菰口治の研究²⁷、また、小山恵子の「キリシタン宗門と吉田神道の接点 「天道」という語をめぐる」²⁸といった諸研究があるものの、イエズス会士たちが日本の神道、神仏習合の事情をどのように理解していたのかといった、シンクレティズム観を窺わせる先行研究は、管見のかぎり、K・フローレンツ『神道の史的資料』(ゲッティンゲン、1919年)などを手がかりに、シュールハンマー George Schurhammer (1882-1971)が著した『イエズス会宣教師が見た日本の神々』(安田一郎訳、青土社、2007年。原著は、*SHIN-TO : Der Weg der Götter in Japan*, Kurt Schroedera, 1923)などに限られるように思われる。

そもそも、イエズス会士は、日本の諸宗教についてどのように講じているのか。代表的な書物としては日本人修道士・不干斎ハビアン(1565-1621)による『妙貞問答』(1605年)²⁹や巡察師ヴァリニャーノ Alessandro Valignano (1539-1606)の『日本諸事要録』(1583年)、『日本のカテキズモ』(1586年)³⁰などがある。たとえば、『日本のカテキズモ』の第一巻・第一講でヴァリニャーノは、「日本の諸宗派・仏法」について、「それらは種々あるけれども、互に矛盾し、これらの問題についてひどく乱雑に取扱い、議論を進めているので、言われていることが殆ど把握了解できない程、所説はそれぞれ異なっている。しかしすべての所説は「ゴンジツ」〔権実〕Gonjit という一語で共通している。それには二つの意味があり、真と真の姿、すなわち本体と現象とを示す。事物の現象のみにとらわれて、外面に現われ認められ語られることを追求する者もあれば、真実と呼ぶ内面に隠れ包含されたものを追求する者もある……」³¹と解説しており、かなり詳しい知識を有していたことが窺える。さらにヴァリニャーノは次のように続けている。

女人は本性が忌み呪うべく不浄であるので、この浄土に入ることは許されぬと言われている。また仏によって教化、形成された者が仏法を犯すと、現世を去った後に六道と言われる地獄のある場所に墮落し、其処で六種類の罰をうけ、以後その拷問重刑から決して解放されぬと教えられている。³²

ここでの「女人は本性が忌み呪うべく不浄」とは、「ひとたび男性に成ることで成仏しうる」³³という、いわゆる「女人不成仏説」を指していると思われる。インドや中国の仏教には見られない、日本仏教に特有のこうした考えは9～10世紀頃には登場しており、その後「女人結界」と「ケガレ」観念とが結びつくなかで、仏教の女人不浄観が生み出されるに至った。もっとも、そうした不浄観は必ずしも女性の成仏・往生を否定しているわけではない。かつて、笠原一男らは³⁴ 女人救済の教えが、鎌倉新仏教 なかでも特に浄土系の宗教（浄土宗、浄土真宗）によって初めて説かれたと理解してきたが、平雅之によれば³⁵、顕密仏教が女性救済を否定したことの証左となる史料は一点も確認されておらず、そうした見方が適切ではないことは明らかになっている。³⁶ むしろ、天台宗・真言宗・法相宗の經典には、はっきりと女人成仏の教えが説かれているのであって、キリシタン時代には女人救済論が民衆レベルにまで広く流布していた、という歴史的状況を踏まえておく必要がある。ただし、ここで注意しないといけないのは、“女人成仏が女人不浄観を斥けているわけではない”ということである。そうではなく、女人不浄という差別観が強かったからこそ女人成仏論が発達したという相関関係を理解しておかなければならない。

実際、女人成仏を説く親鸞の和讃のなかには、「变成男子」³⁷ や「五障三従」³⁸ といったことについての説明がされている。³⁹ したがって、顕密仏教以降、浄土教においても女人成仏、女人往生の思想が説かれていた以上、女性が浄土に入ることが許されていないというヴァリニャーノの理解は一見誤りのようにも思えるが、女人救済論があくまでも「死後の变成男子」を前提としていたことを踏まえれば、むしろきわめて正しく理解していたと評することができる。

戦国期以降も仏教において説かれる以上のような女性差別観に大きな変化は訪れず、五障三従の思想が民衆層にいつそう深く浸透していたのであれば、積極的な女性救済を説くイエズス会に共感する者が増えたことは想像に難くないだろう。しかしながら、ここでの内実としては、变成男子という前提のもと“ケガレを被いたい”という欲求が作用していたとも考えられる。そこで、次にそうした欲求を窺わせる報告を見てみることにする。

4. 一向宗徒の改宗事例とイエズス会の一向宗観

1596年12月13日付、ルイス・フロイス書簡（1596年度『日本年報』）

一人の貴人は己が屋敷に……女を己が息子の乳母として置いていた。彼女は一向宗に属し、ひどく阿弥陀を信心し、キリシタン宗門とその礼拝と宗儀を非常に呪っていた。それゆえ彼女は或る人々からキリシタンになるようにと言われた時、勇敢にこう答えた。デウスと阿弥陀の間に差異はない、と。そして彼女はこう言った。なぜならもしデウスが無限であるなら阿弥陀も無限である。またもしデウスに初めも終わりもないなら、阿弥陀についても同様であることを認める。またさらにデウスが、人々の救済のために多くの苦しみを味わったのが真であるなら、阿弥陀もまた同じ目的のために、何千年も非常にひどく辛い罰を償ったのである。それゆえ自分は、こんなに尊崇していて、そのために自分のすべての勤めを奉仕しようと思っている阿弥陀への礼拝を棄てなければならず、そして異国の新しい法を守らねばならぬ理由は見あたらない、と。

しかし、この女は賢明さで有名であったので、一同はこう主張していた。もし彼女が福音の説教を聞くように導くことができるならば、彼女は議論するまでもなく、きっとキリストの教会に近づくようになるだろう。また彼女は自分の模範によって有名であるために、他の多数の人々を（教会へ）引き寄せるであろう、と。こうしてついに彼女の心を動かすことがデウス（の御旨）にかない、デウスの説教に耳を傾けさせることをデウスは望み給うた。彼女は説教を聞くと非常に秩序立てて、賢明に多くの質問をし、また別の（問題）からは別の質問をしたので、修道士は驚嘆した。しかし彼女はついに納得して真理を認め、これまでの生涯のすべての汚れを洗い浄めた。その後……彼女はあるいは生活の模範によって、あるいは効果的な説得によって、わずかな日数で自分の宗派の一向宗の人々の中から七十名が洗礼を授かるようにした。彼女はその後アンナと呼ばれることを望み……十三歳になる自分の娘にマリアという名をつけた。⁴⁰

この報告において特に留意したいのは、「これまでの生涯のすべての汚れを洗い浄めた」というところである。

ローマ・カトリックの場合、七つの秘跡があり、そのうちの一つ、「告解」と、それを受けた「罪の赦し」とがある。キリシタンの場合、「サカラメント」と呼ばれたこうした秘跡について、ヴァリニャーノは、『日本のカテキズモ』第二巻・第二講⁴¹で、まず、「第一の秘跡は洗礼である」こと、そして洗礼について「……水をもって外的に洗われ、内的には神的な光を注がれて、資格を受け」、「これによつてデウスの養子となり、キリ

スト教徒たる名の品位を、すばらしい原理をもつて受けることになる」と論じている。また、

この聖なる洗淨で、信仰の天上的な賜物が神の恩恵によって人間に与えられ、またこれによってすばらしく装備された者は、われらの主で擁護者に在すキリストの神秘的な御業と教えとを、絶えず宣言するのが普通である。またかれらは、デウスの啓示により、教会に認められ、かつ受け入れられた種々の宣言を敬虔に受けて、それを大事に守る。……この洗礼の秘跡で、どんな重罪でもすべて赦免される。

と説明した上で、さらに第二の秘跡として「悔悛」へと話は進む。そこでは、「赦免の恩恵が与えられるのは、罪を犯したかれらが不潔で恥づべき生活を悲しく思つて忌み嫌い、より清らかな生活へのはげみのために、すべての罪を正しく告白し、そして神的律法の誠命によつて、教化されて、心からより清らかな生活へはげむことを熱望する限りにおいて」であり、デウスはこの秘跡の「受領の後に、いとも慈愛に満ちた目を、再びわれらに向け……それゆえ悔悛の秘跡は入浴のようなもので、罪の汚れで醜くなった人間の魂は、この秘跡で正しく洗い浄められ……絶交されていた神との友情へ引き戻される」と説かれていた。⁴²

日本準管区長ゴームス Pedro Gomes (1535-1600) の総会長宛書簡 (1597年) には、伊佐早に暮らす一向宗徒の受洗した際の様子が続きのよう報告されている。

伊佐早の町に一向宗の一人の異教徒が妻といっしょに住んでいた。彼はキリシタンたちのもとでの主任司祭や説教者のように、自分の民衆たちのもとで処遇を受けていた。或る夜徹夜しながら仮眠していた彼のもとに、厳肅で白い顔をした一人の男が姿を現した。その男は……優しく彼を揺り動かしながら、こう言った。「汝はたいへん汚れている。こちらへ水を少量持って来なさい。私が汝を洗ってやろう」と。男は洗う時に、彼にパウロという名を授けた。(1597年、日本副管区長ペドゥロ・ゴームス師のイエズス会総長宛書簡)⁴³

この事例の場合、もはやサカラメントとしての洗礼が単なる「洗い流す」という行為として曲解されてしまっているかのようである。そうであれば「聖なる洗淨」というドチリナ(教理)は既存の神道的要素と安易に結びつけられてしまっているに過ぎず、このキリシタンは誤ったドチリナ(教理)理解に陥っている(正しくドチリナを理解していない)ことになる。いうならば当時の人々の目には、「ケガレ(穢れ)」に対する「ミソギ(禊ぎ)」と同類のものとして映っていたことを意味するのではないだろうか。

ところで、一向宗についてイエズス会は、その「領主〔顯如光佐〕」が「日本にある最も有害な宗派の首領であり、己をデウスのように崇めさせ」⁴⁴ であり、「日本の偶像崇拜の源」⁴⁵ であると非難し、

かの大坂の邪悪な宗派である一向宗は当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が故に、願わくば我らの主（なるデウス）が右の通りになるよう計り給わんことを。……信長は大坂の市の周囲に植えられた稲の刈り取りを命ずるため来るとのことであり、これによって（大坂の）時代は終焉を迎えるであろう。⁴⁶

と報告している。一向宗徒が当時きわめて活発な宗教活動を行っていたことはよく知られていることであるが、キリシタン文書では彼らの信仰生活が次のように記されている。

我等が当博多に着きたる頃、会堂附近の住民はその家に有する鐘の音に連れて、毎朝および夕刻声高に偶像に対する祈禱を歌ひたるが、この祈禱は繰返して一時間またはそれ以上に及びたり。祈禱の声は南無阿弥陀仏にして、阿弥陀は偶像の固有名詞、仏は贖主といふこと、南無は我等を救へよといふことなり。このゆえに祈禱の三部を合すれば、贖主なる阿弥陀よ、我等を救へといふ意味となる。⁴⁷

すなわち一向宗徒たちが「南無阿弥陀仏」と祈禱していたことが報告されており、一向宗の教えでは、念仏しさえすれば犯した罪に対する贖いの行為は必要でなく、ただ「阿弥陀や釈迦の名を称え」、阿弥陀や釈迦の「功德を確信しさえすれば」人間の罪は浄められるのだと、イエズス会側は理解していたようである。

また、イエズス会士たちはそれを「ルーテル」(= ルター Martin Luther) の「信仰のみによって sola fide」の教えに近いと見てとった。「ただ念仏のみ」という一向宗の教えと「信仰のみ」というプロテスタンティズムの教義は、表面的には偶像崇拜とキリスト教信仰という差異を有するものの、自らの心に依拠して善悪の問題を処理するという点では、本質的に同じものであるとイエズス会士たちの目には映ったのである。

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。⁴⁸

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 (1529-1609) の報告であるが、同様な報告はヴァリニャーノの「日本諸事要録」にも確認できる。

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）等は何んらする必要がない。それは阿弥陀や釈迦が人間の為に行なった贖罪を侮辱することになると説いている。これはまさしくルーテルの説と同じである。⁴⁹

こうした報告について、前掲の折井は、ヴァリニャーノやカブラルが真宗とルター派との「教義的類似性を見抜いた」と捉え、次のような見解を示している。氏は、「……キリシタン時代の東西二宗教の出会いは、トレント公会議を経たカトリック・キリスト教会と、大乘仏教の一派として日本で発達した浄土真宗の出会いである。すなわち、宗教改革諸派勢力との神学的対立の結果、カトリック教会が「義化」の問題について教理を再定式化し、善き行いの必要性を再確認した、その倫理的・道徳的雰囲気を継承するものであった。ゆえに、浄土真宗とカトリックの教義的交差の中で論点になるのは、人間の「善き行い」に対する解釈の相違および共鳴の諸相であるという、簡単な図式」⁵⁰ができあがる、と述べているが、こうした論じ方は可能であろうか。つまり、ヴァリニャーノがここでの報告において、（イエズス会、ルター派がともにアッシジのフランチェスコに端を発する共住生活修士会、カトリック改革などの流れを汲む面があることはさておき）ヨーロッパにおいてライバル関係にあったルター派と真宗とに通底する、「ただ信仰のみ」「ただ念仏のみ」という類似点を強く批判している以上、仮に両者に類似性が認められるのだとしても、それはプロテスタンティズムと真宗との関係であって、カトリシズム（イエズス会）との「教義的交差」にはならないのではないか。むしろ、ヴァリニャーノの意図には、ヨーロッパ、日本においてそれぞれ人々の関心を一身に集めているルター派や真宗（一向宗）とを一括りにした上で、それらの宗教では正しく救われないうことを強く主唱したい、ということがあったと理解する方が適切であるように思われる。

おわりに

『邦訳日葡辞書』⁵¹には「Qegare ケガレ（穢れ）」という項目が設定されているものの、そこでの説明は、「ケガレ」が一般的な「よごれ、または不潔」であるとの叙述にとどまっている。また「穢らわしい」や「穢し」といった項目においても、単なる汚れの説明

に終始しており、神道的な意味での「ケガレ（穢れ）」にまで踏み込んだ説明は見られない。近年、小川小百合が、ヴァリニャーノについて「神道を知ること少なく」、「神道への対応は、皆無に等し」だったと指摘しているように（「ヴァリニャーノ適応主義と神道ケンペルの神道理解と対比してみえるもの」、2011年）⁵²、そもそもイエズス会の神道理解は仏教に比してそれほど十全ではなかったようである。ただし、神道的要素が仏教に混淆していた当時の宗教状況を想起するなら、イエズス会の仏教理解の内に神道的要素を読み取ることも可能である。また、一向宗徒がそうした従来の宗教的要素と混同し、誤った理解を背景にキリスト教のドチリナ（教理）を受容したのだとすれば、キリシタン信徒の秘跡理解を分析することは、当時の日本仏教の実相を明らかにする有益な手がかりとなるはずである。そのためにも、キリシタン研究の方法論としては、今後、キリシタンという日本的キリスト教と、シンクレティズムの様相をもつ日本的仏教とをあらためて比較考察することが求められるのである。

-
- 1 村上直次郎「キリシタン研究の回顧」『キリシタン研究』第1輯、キリシタン文化研究会編、東京堂、1942年。
 - 2 Sir Ernest Mason Satow (1843-1929) のこと。イギリスの外交官で、英国公使館の通訳、駐日英国公使、駐清公使を務め、英国における日本学の基礎を築いたことで知られる。日本名は佐藤愛之助（薩道愛之助）。
 - 3 日本におけるキリシタン研究についての概説は多くあるが、ここでは柳谷武夫「戦後におけるキリシタン研究の動向とその文献」（『キリシタン研究』第4輯、吉川弘文館、1957年、303-412頁）に依拠した。柳谷は「日本でキリシタンの問題が、どういう人たちによって、いつ頃から、どういう方面で、どんな風に関心をもたれ取上げられた」のかとの観点からその動向をまとめている（304-305頁）。その他、松田毅一『近世初期日本関係南蛮史料の研究』（風間書房、1967年）所収の「総説 第一章：南蛮史料の調査、並びに研究史概説」は、「明治・大正期」、「昭和期」、「諸研究の成果と展望」など全四節から成る詳細なものである。また、比較的近年のものとしては清水紘一「キリシタン研究の回顧と展望」『日本史小百科キリシタン』（東京堂出版、1999年、8-15頁）などがある。
 - 4 『南蛮広記』岩波書店、1925年。『南蛮更紗』改造社、1925年。
 - 5 昭和14年2月5日には、日本二十六聖人殉教の日を期して東京と長崎にキリシタン文化研究所（のちに研究会へと改称）が発会（村上、姉崎、新村、幸田成友、太田正雄、土井忠夫らが参加。『キリシタン研究』第3輯までを発刊）。また海老沢有道、片子沢千代松、助野健太郎らは基督教史学会を結成し、日本におけるキリシタン研究が本格化する素地が整えられた。
 - 6 その後、増補修正版が、1958年に『南蛮文化』（至文堂）として刊行されている。
 - 7 五野井隆史『キリシタンの文化』吉川弘文館、2012年、3頁。

- 8 この式典のためにローマ教皇庁からはギルロイ枢機卿が教皇特派使節として派遣され、イエズス会本部からはローマのヂエス聖堂にあるザヴィエルの右腕がもたらされた。
- 9 1590年、ヴァリニャーノにより活字印刷機が日本へ導入されて以来、イエズス会によって出版された書物の総称。
- 10 五野井、前掲書。
- 11 京都大学平戸学術調査団編『平戸学術調査報告』、1951年。柳谷武夫「戦後におけるキリシタン研究の動向とその文献」、310-311頁、参照。
- 12 Bernard-Thadée Petitjean (1829-1884)。
- 13 寺請証文を受けることを民衆に義務付け、キリシタンではないことを寺院に証明させる制度。
- 14 とりわけ問題にされたのは洗礼の有効性についてであった。(宮崎賢太郎『カクレキリシタンの信仰世界』東京大学出版会、1999年134-156頁、参照)
- 15 宮崎賢太郎は、「カクレキリシタン研究において常に問われる問題は、現在のカクレはいまだにキリスト教とよぶことができるのか、あるいはもはや完全に変質し、民俗宗教の一つに変容しているのかということである。……若干の議論の余地はあるとしても、現在のカクレは……重層信仰、祖先崇拜、現世利益、儀礼中心主義といった日本の民衆宗教に普遍的にみられる特色をすべて典型的な形で備えた、きわめて日本的な民俗宗教のひとつに変容しているとみるべきである」との見解を示している。(『カクレキリシタンの信仰世界』、241頁)
- 16 「注15」に挙げた“カクレキリシタンはキリスト教と認定できるか否か”という問題について、宮崎自身は後年次のように述べている。「このテーゼ自体誤った予断にもとづいていた。なぜならこの問題提起の根底には、すくなくとも布教当初は正しいキリスト教が受容されていたという前提に立った議論であるからである。」(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とうに受容したか』長田俊樹他編、国際日本文化研究センター、1998年、169頁)
- 17 東馬場郁夫『きりしたん史再考 信仰受容の宗教学』天理大学おやさと研究所、2006年、193-194頁。
- 18 同、195-201頁。
- 19 「第一段階は、釈尊の教説の大系としての「仏教」のある部分が伝来し 受容 される段階、第二段階はそれに基づいて「日本仏教」が 形成 される平安期。次いでその「日本仏教」の解釈からの再展開が、鎌倉の「日本仏教」の 確立 となる。…… 受容 形成 確立 過程は、質的には「仏教」の 変容 を内容とする……、平安から鎌倉への「日本仏教」の展開は、「仏教」の 変容 過程であった。」(大桑斉『仏教土着』法蔵館、2003年、5-6頁)
- 20 森本あんり『アジア神学講義 グローバル化するコンテクストの神学』創文社、2004年、7頁。芦名定道「アジア・キリスト教研究に向けて(1) その視点と方法」『アジア・キリスト教・多元性』3、2005年、参照。
- 21 古野清人「キリシタニズム」『隠れキリシタン』至文堂、1966年、241-258頁。
- 22 東馬場、前掲書、201-202頁。

- 23 大橋幸泰『キリシタン民衆史の研究』東京堂出版、2002年、3頁。
- 24 川村信三『キリシタン信徒組織の誕生と変容 「コンフラリヤ」から「こんふらりや」へ』(キリシタン研究・第40輯) 教文館、2003年、214-255頁。
- 25 折井善果『キリシタン文学における日欧文化比較 ルイス・デ・グラナダと日本』(キリシタン研究・第47輯) 教文館、2010年、138-167頁。
- 26 Luis de Granada (1504-1588) = スペイン・グラナダ出身の自然神学者、ドミニコ会士。なお、「Guia de Pecadores」とは「罪人の導き」の意味であり、キリシタン版の書名『ぎやどペかどる』はその音写である。
- 27 菰口治「向井元升の『知恥篇』素描 神道・仏教・キリシタン観」『中国哲学論集』九州大学中国哲学研究会、1993年。
- 28 小山恵子「キリシタン宗門と吉田神道の接点 「天道」という語をめぐる」『キリシタン研究』吉川弘文館、1980年。吉田神道における「国常立尊」が創造主宰神であったことなどから、キリシタン伝来以前の日本にも「創造主宰の神観念がなかったわけではな」いことなどが明らかにされている。なお、「くにのとこたちのみこと」とは日本神話における神で、「日本書紀」では、天地開闢のときあらゆる神に先立って現れた第一神、国土生成の中心的神として描かれている。
- 29 パードレから直接教えを受けられない女性たちを対象としており、浄土宗の妙秀とキリシタンの幽貞との問答形式で叙述。キリシタン時代の日本人個人の著した唯一の体系的護教論書と評される。上巻「仏法之事」では仏教の八宗を、中巻では儒道と神道とを論駁。
- 30 上巻の第一講から第五講において、創造主宰神デウスの存在証明と、それに基づく来世観の提示を行い、日本の諸宗派を批判しており、批判の要点は、神仏は人間であり、偶像崇拜にすぎないこと、仏教には地獄も極楽も後生の扶かりも存在しないため、結局、万物を創造したデウス、キリシタンの教えのみによってしか扶かりは可能とならないと論じられている。なお、日本の諸宗教については、() 密教 華嚴宗、真言宗、天台宗、() 阿彌陀信仰 浄土宗、浄土真宗(一向宗)、() 禅宗を各々明確に分類した上で分析している。
- 31 ヴァリニャーノ『日本のカテキズモ』家入敏光訳、天理図書館、1969年、6頁。
- 32 同、6-7頁。なお、本稿における引用中の下線、傍点、太字はすべて狭間による。
- 33 平雅行『親鸞とその時代』法藏館、2001年。
- 34 笠原一男『女人往生思想の系譜』吉川弘文館、1975年。松尾剛次『鎌倉新仏教の成立』吉川弘文館、1988年。
- 35 平雅行「女人往生」『日本歴史大事典』3、小学館、2001年、301-303頁。
- 36 吉田一彦「女性と仏教をめぐる諸問題」『日本史の中の女性と仏教』光華女子大学真宗文化研究所編、法藏館、1999年、6-15頁。
- 37 女身では成仏できないとされたために男子に変わり仏になること。(西口順子「変成男子」『日本歴史大事典』3、645頁)
- 38 仏典に見える女性蔑視文言。「五障」は「『法華経』提婆達多品にみえ、女性は梵天・帝釈天・魔王・転輪聖王・仏になれない」こと、「三従」は女性が「父・夫・子供に従うもの」

- とされる考え方である。(西口順子「五障三従」『日本歴史大事典』2、122頁)
- 39 今堀太逸「法然の念仏と女性」『中世を考える 仏と女』吉川弘文館、1997年、86-87頁。
- 40 『十六・七世紀イエズス会日本報告集』 -2、同朋舎出版、1987年、149-150頁。
- 41 『日本のカテキズモ』、152-153頁。
- 42 同、154頁。
- 43 『十六・七世紀イエズス会日本報告集』 -3、1988年、90頁。
- 44 「1580年9月1日付ジョアン・フランシスコ書簡」『十六・七世紀イエズス会日本報告集』 -5、1992年、277頁。
- 45 「1584年9月3日付フロイス書簡(一五八四年度『日本年報』)」『十六・七世紀イエズス会日本報告集』 -6、1991年、249頁。
- 46 「1578年4月8日付オルガンティーノ書翰」(一五七八年日本年報)『十六・七世紀イエズス会日本報告集』 -5、76-77頁。
- 47 「1576年9月28日付ベルショール・デ・フィゲイレド書簡」『イエズス会日本通信』下、村上直次郎訳・柳谷武夫編、雄松堂、1986年、323頁。
- 48 「1571年9月22日付フランシスコ・カブラル書簡」『耶穌会士書翰集』(長崎県史・史料編三) 吉川弘文館、1966年、51-52頁。
- 49 ヴァリニャーノ「日本諸事要録」(第四章「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」)『日本巡察記』平凡社、1973、30-31頁。
- 50 折井、前掲書、148頁。
- 51 土井忠生他編『邦訳 日葡辞書』岩波書店、1995年。
- 52 小川小百合「ヴァリニャーノ適応主義と神道 ケンペルの神道理解と対比してみえるもの」『キリスト教史学』65、2011年、82頁。

(はざま・よしき 大谷大学非常勤講師)