

A・ヴァリニャーノによる仏教語使用の企図 ——『日本史』（1601）を手がかりに——

狭間 芳樹

はじめに

『イミタティオ・クリスティ』（*De Imitatione Christi*）は中世ヨーロッパにおけるキリスト教文学の白眉と評され、聖書に次いで読まれた信心書である。日本でも明治期以降、今日まで幾度となく翻訳されてきたこの書¹が近世キリシタンの時代にもいち早く日本に導入されたことは「1554年付、ゴア発、メルシオール・ヌーネス・バレットが日本に携行した物品の一覧表」に確認できる。²そしてこの書が『コンテムツスムンヂ』（以下、『ムンヂ』）とのタイトルで邦訳され、天草のコレジヨから出版されたことはイエズス会士L・フロイスによって記された1596（慶長元）年度のイエズス会日本年報³に「今年、ラテン文字（ローマ字）と日本の言葉で、『コンテムツスムンヂ』 [=イミタティオ・クリスティ] も印刷された……（これは）日本人たちのために日本の文字で間もなく印刷される」とあることにかがえる。⁴

天草版『ムンヂ』は、邦訳とはいえローマ字の活字で作成されたものであるが、その後、1610（慶長15）年に京都で印刷された『こんてむつすむん地』は国字本、すなわち仮名文字で出版された。これらは現存しており、ローマ字本『ムンヂ』は、現在イギリスのオックスフォード大学・ボードレイ文庫に、そして国字本『こんてむつすむん地』はイタリア（ミラノ）のアンブロジアーナ図書館にそれぞれ所蔵されている。ところで、ボードレイ文庫蔵ローマ字本『ムンヂ』の第三葉・表には「Goxuxxe iray xengofiacu fachiju gonon……」すなわち「ご出世以来 1585年目に、パツパシスト [教皇シスト五世] より日本のコンパニヤのパアドレ [の] 懇望によつて授け給ふご功力の事……」⁵という「書き入れ」が見られる。1585年といえば、教皇グレゴリウス13世の急逝を受け、シスト五世（シクストゥス五世）が、新しく第225代のローマ教皇となった年である。ちょうどその頃、ヨーロッパを訪れていた天正遣欧使節団はシスト五世の戴冠式（1585年5月1日）にも出席するなど、新旧両教皇との謁見を実現させており、その際『イミタティオ・クリスティ』を日本に持ち帰る許可を得たのであった。

使節団の派遣は、巡察士ヴァリニャーノ Alessandro Valignano（1539年2月15日-1606年1月20日）による着想であった。延べ三度の日本巡察をおこない⁶、イエズス会の日本宣教

方針を決定したことで知られるヴァリニャーノであるが、彼はなぜそのように懇望したのであろうか。先述のように『イミタティオ・クリスティ』が、当時のヨーロッパで聖書に次いで読まれるほどの書物であったことは一つの理由になろう。ただし『イミタティオ・クリスティ』よりも読まれていた聖書そのものはキリシタン時代を通じて抄訳されるにとどまっているのである。ならばイエズス会が日本での方針として準備福音宣教 *Preevangelización*⁷ を採ったことが理由なのであろうか。すなわちキリスト教にまったく初めて接する日本人に対して、ヨーロッパ同様の教理教育をおこなうのは適切ではないと考えたヴァリニャーノが、まず準備福音宣教の段階として、いわば〈日本人にとって解りやすい〉ところから説明を開始したという面は考えられなくもない。しかし、やはりそれだけでは十分な理由にならないはずである。

そこで本稿ではその理由を明らかにするために、まずイミタティオ・クリスティという思想が、そもそも「会憲」に反映されるほどイエズス会にとって重要な位置づけであったこと、また、その思想が当時のヨーロッパで興隆したキリスト教の「民衆化」と連なっている点に着目したい。そして邦訳された『ムンヂ』に仏教語が積極的に用いられた事情を考察するなかで、イエズス会の「適応主義」と関わりがあることを明らかにする。さらにその上で、適応主義に対してヴァリニャーノが生涯を通してどのような姿勢をとりつづけたのかについて、彼の最晩年の著作である『日本史』（1601年）を手がかりに、その証左を求めたい。

1. 『イミタティオ・クリスティ』の思想とイエズス会の精神

ヴァリニャーノが日本に導入する書物として『イミタティオ・クリスティ』を切に懇望した理由はイグナチオ・デ・ロヨラによるイエズス会創設とも関わっており、イグナチオが重視し、イエズス会の根幹といえる「霊操」にはキリストに倣って生きるイミタティオ・クリスティの思想が色濃くうかがえる。誤解を恐れずにいえば、イエズス会は日本宣教に際して、デウス（神）よりもむしろイエス・キリストを重視し、何よりもキリストに倣って生きることを主唱し、その思想をキリシタンたちに理解させることを目指したのであった。

キリストに倣って生きるという思想自体は、もちろん原始キリスト教以来、連綿と継承されてきたものである。R・マンセッリは次のように指摘する。すなわちイミタティオ・クリスティの思想は「西欧キリスト教の発展に沿って決して欠けたことはなかったにしても、十一世紀そして特に十二世紀にはまったく新たな効力を発揮してあらわれ……もはや厳しい禁欲修行、それもしばしば残酷なものまで化す孤独な世界への隠遁を試みる少数者たちではなく、在俗で完全な貧困に生きる孤立した事例よりも、ずっと困難で厳しい都市生活の貧困のうちに生きる信徒の集団……が立ちあが」った。⁸ 11世紀といえば、教皇グレゴリウス7世（在位：1073年-1085年）によって推進された、いわゆるグレゴリウス改革 *Gregorian Reform* が「知的な宗教の表現が、民衆が真に必要なを感じていたキリスト教徒の深く価値のある要請との出会いを果たした」といわれる時代である。⁹ こうした流れのなか、アッシ

ジのフランチェスコが信徒たちの要請に応じた活動を展開し、その後、14世紀のオランダでG・ホロートやその後継者であるF・ラドヴィンスにより創設された共住生活修士会の活動が盛んになるなかでデヴォチオ・モデルナ *Devotio moderna*（新しい信心）運動としてヨーロッパ各地に広がり、後年、エラスムスのユマニスム、さらにM・ルターの宗教改革らに大きな影響を与えることとなった。なお、『イミタティオ・クリスティ』の著者についてはホロートのほか、以前はかなり有力視されていたケンペンのトマス *Thomas á Kempis* など諸説があるものの、いずれにせよデヴォチオ・モデルナ運動の流れを汲んだ人物であることはほぼ間違いない。したがって、中世ヨーロッパでこの書が広く読まれたのは、キリスト教が民衆化に突き進みつつある時代状況において、彼ら民衆のニーズに叶ったからこそに他ならなかった。

イエズス会は、いうまでもなくローマ・カトリック教会に属す修道会であり、一般には対抗宗教改革の旗手と位置づけられるが、だからといってプロテスタンティズムの礎にもなったユマニスムと袂を分かつかといえれば決してそうではない。むしろイグナチオの精神はユマニスムを通して涵養されたのであり、それゆえイグナチオをして「ルネサンスの最初のヒューマニスト」と呼ぶ門脇佳吉曰く、霊操は「人間存在を最高度に高めるヒューマニズムの究極」¹⁰なのである。また、五野井隆史は次のように指摘する。「ザビエルが日本に伝えた……その信仰の在り方は中世以来のスコラの思弁に基づく〈古い信心〉ではなく」、イグナチオが「強い影響を受けた〈新しい信心〉運動に沿ったキリスト教信仰」であり、「ユマニスムの精神に則ったイエス・キリスト中心の教えを宣べ伝えるために積極的に採用された方法は、現地の社会にいかに対応するかという」ところに、その目的があった。¹¹

2. 適応主義と『コンテムツスムンヂ』における仏教語の援用

天正遣欧使節の派遣は、大友宗麟や大村純忠、有馬鎮貴（晴信）といった九州のキリシタン大名がローマ教皇やスペイン・ポルトガル国王フェリペ二世に恭順の意を表するためとの見方があるが、これは表面上の理由に過ぎない。日本宣教での経済事情は甚だ厳しかったため、財政的援助を獲得することと、少年使節たちに「ヨーロッパの壮麗な建築物、進んだ文化」を知らせることで、ヨーロッパの偉大さ、ひいてはキリスト教の偉大さ、絶対性を、帰国後日本人に喧伝させるところに本来の目的があった。このように、すべては日本宣教の推進を念頭に智慧を絞ったヴァリニャーノが何よりも重視し、推進したのが適応主義であった。

ヴァリニャーノはそれまでの第一次巡察を通して、当時の日本布教長F・カブラルの考え方や方針に誤りがあると判断し、カブラルをその職から降ろしている。ヴァリニャーノは、将来的に日本では日本人の聖職者によって司牧がなされなければならない、そのためにはイエズス会士たちが日本語を習得し、かたや日本人にもヨーロッパの言語を学ばせることが不可欠且つ急務であると考えた。

ただし、だからといって彼が日本の文化全般を肯定的に評価していたとまではいえない。

むしろ、ともすればヴァリニャーノのなかにもカブラルに近い感覚が見うけられなくもないのであるが、イエズス会がかつてのインド宣教での失敗から学んだことを踏まえ、表面上の集団改宗ではなく一人一人に正確な教えを理解させることこそが何より大切であり、そのためには日本語で伝えることが不可欠だとの結論に至ったのである。

そうした目的のもと翻訳された『ムンヂ』は、その他の日本語に翻訳されたキリシタン版と比しても、とりわけ優れた日本語表現であることが今日高く評価されている。また、尾原悟が「キリスト教の教えなどに秘められた、容易にはきわめがたい深遠な趣旨を、すべての人の親しみ理解しやすい、世間で普通に用いられている言葉」¹² で書かれていると述べているように、巻末には「このコンテムツスムンヂのうち分別しにくき言葉の和らげ」が付録されている。そして、理解を促進させるためのもう一つの工夫が仏教語の援用であった。

イエズス会は、デウス（神）を「大日」と訳した宣教初期の反省から「害になりうる五十以上の語」（「1555年9月20日付、バルタザール・ガゴ書簡」）を選定するなど、仏教語の使用にはきわめて慎重な態度をとった。

我らは長い間、これ〔日本語〕を利用して彼らに真理を説いてきたが、私は彼らが自らの宗旨の中でその言葉を用いることに気付いてからは、直ちに言葉を変更した。何となれば、欺瞞や虚偽の言葉を用いて真理を説こうとしたこと（により）、彼らに誤解を生じていたからである。それ故、有害と思われる言葉については、ことごとく我らの言葉を教えている。……たとえば、彼らにクルスの意味を説く場合も同様で、彼らはこれを彼らの言葉で十字字と呼ぶ。これはクルスの形をした彼らの文字であり、十を意味するので、単純な者はクルスとその文字は同じものだと考える。したがって、終始、一語ごとにその意味を説くか、もしくは言葉を変更せねばならず、害になりうる五十以上の語を同様に（処置した）。¹³

また、ヴァリニャーノの決裁により、キリスト教の教義に関わる語については原語主義が採られ、たとえばデウスの「意志」との語にはポルトガル語の「おんたあで Vontade」をあてたが、それにもかかわらずキリシタン版には「おんたあで」ではなく「御内証」という日本語に置き換えられた箇所が少なくない。たとえば『ムンヂ』の第一巻・第四「万のことになすべき賢慮のこと」を見てみると次のようにある。

人の言ふ程の言葉と、わが心に起る望みを即時によきと思ふこと勿れ。只暫くデウスのご内証に应じて賢く遠慮を加ゆべきことなり。浅ましきかな我等が弱きこと……智者と、心の正しき人と談合し、自己の分別を慕ふよりも、これらの人に導かるることをよしとすべし。よき行跡はデウスのご内証に应じて人を智者となし、数多のことの功者となすなり。わが身を卑下し、デウスに従ひ奉る程、万物に智者となり、猶安閑無事にあるべし¹⁴

こうした仏教語の使用は『コンテムツスムンヂ』に登場する主なものだけでも、「内証」をはじめ、色身・現世・果報・功力・懈怠・不退・解脱・穢土・後生・来迎など枚挙にいとまがない。¹⁵ その理由や背景について、これまで多くの研究がなされてきた国語学的観点からの分析では、橋本進吉が「此の新来の宗教が、その教義を説明する場合に、なるべく日本人の耳に親しい仏教上の言葉を仮り用いた」¹⁶と推察している。あるいは松岡洗司の場合「1596年には初期のキリスト教伝来時とちがい、仏教上の内容と混同されることは少なかった……『コンテムツスムンヂ』には、仏教上の言葉を仮りて用いながら、混同されずに使用できる言葉が残ってきたと受取りたい」¹⁷との見解を示しており、従来はその背景として、仏教語としての意味が希薄になっていたことが指摘されてきた。

確かに『日葡辞書』（1603年、長崎コレジヨ刊）では「内証」の語が「内心、または意志」と説明されており、仏教語であるとは注記されていない。『日葡辞書』に記された約150の仏教語の中に含まれていない以上、キリシタン版の編纂が進められた頃には「害にならないレベル」での仏教語が普通語だと認識されていたという見方は必ずしも否めないであろう。しかしながら『日葡辞書』において仏教語だと注記されている「解脱」などもがキリシタン版に確認できることを考えると、そうした理由だけでは一概に説明がつかなくなる。

その他、キリシタン版には、仏教の「用語」だけでなく、仏僧の「教説」をそのまま転用した例も確認できる。たとえば『ぎやどぺかどる』（1599年、長崎コレジヨ刊）には、浄土真宗の本願寺第八世である蓮如（1415-1499）の『御文（御文章）』の一文を彷彿とさせるくぐりがあり、両者が類似していることは先行研究においてすでに指摘されてきた。¹⁸

『ぎやどぺかどる』 然れば生死をうくる面々、我は人也、きりしたんなりと思へ。人としては死するを通るゝ事なし。又キリシタンなれば、一期の間の善悪の御糺明に預らずといふ事なし。朝には暮を待たず、夕には朝を期する事あるまじき時刻当来すべし。今は六根も盛にして、明し暮すと云ふとも、惣ち病の床に臥て、今を限とする時来るべし。是を今よりよくよく思案せよ。¹⁹

『御文』 人間の浮生なる相をつらつら観ずるに、おおよそはかなきものは、この世の始中終、まぼろしのごとくなる一期なり。……されば朝には紅顔ありて夕には白骨となれる身なり。すでに無常の風きたりぬれば、すなわちふたつのまなこたちまちにとじ、ひとつのいきながくたえぬれば、紅顔むなしく変じて、桃李のよそおいをうしないぬるときは、六親眷属あつまりてなげきかなしめども、更にその甲斐あるべからず。²⁰

なお、ここで表現されている「朝には紅顔ありて夕には白骨となれる身なり。すでに無常の風きたりぬれば、すなわちふたつのまなこたちまちにとじ」という「無常」観は『御文』

にのみ見られるというわけではない。たとえば、蓮如以前に書かれた鴨長明の『方丈記』などにもうかがえるものであり、必ずしも蓮如のオリジナルとはいえず、むしろそれまでの禅宗などの思想を受けて、蓮如も使用したに過ぎないという面も往々にして考えられる。ただし、『御文』における「無常」が他の書や従来 of 仏教で説かれてきたそれと決定的に異なる点もある。すなわち蓮如の示した無常観には〈世を儂む〉という趣がないのである。『御文』には「されば、人間のはかなき事は、老少不定のさかいなれば、たれの人もはやく後生の一大事を心にかけて、阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて、念仏もうすべきものなり」（五帖・一六通）²¹ と記されており、人間は無常であるから世を儂むのではなく、「人間のはかなき事は、老少不定のさかい」であるという事実、死が定まっていないことをきちんと見据えて、後生の一大事である自分の生き方を積極的に見いだしていくべきである、と説かれているのである。

そしてこの箇所は『ぎやどペかどる』のみならず『ムンヂ』においても確認できる。たとえば「死するの観念の事」との章には「朝には夕に至らんと思ふこと勿れ、又夕には朝を見んと思ふこと勿れ」²² とあり、同じく『御文』を想起させる。では、はたしてイエズス会は『御文』の表現を借用したのであろうか。この点を確認すべく、『ムンヂ』の原典であるラテン語の『イミタティオ・クリスティ』をひもとくと、章も同じく第 23 章に「死についての黙想」が書かれており、元々その原典にあった一節だということがわかる。²³ つまり、イエズス会は自らの霊性の中核を担うイミタティオ・クリスティの思想に通ずる——無論、本質的内容は異なるものの——ものが日本の仏教のなかにも見られることを知り、それをうまく援用することで、キリスト教について理解促進を試みたと考えるべきであろう。

ところで『コンテムツスムンヂ』のラテン語原本の書名は、第一巻第一章の表題である *De Imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi*（キリストの模倣とこの世のあらゆる空しきものを厭いて）に由来し、前半部分の *Imitatione Christi* を書名として採用する国がある一方で、南欧では後半部分を書名とすることが多く、スペインやポルトガル出身者が中心のイエズス会はキリシタン版の書名を *Contemptus Mundi*（コンテムツスムンヂ）とした。新村出は、ローマ字本『コンテムツスムンヂ』の翻字をおこなった際、『厭世経』と訳したが、これに対して姉崎正治は次のような意見を述べている。

近代の訳書は皆、*Imitatio* とい名を訳して「基督に倣ひて」とか「基督模倣」とかなっている。なるほど、*Imitatio* を直訳すれば「模倣」であるが、直にそのままをする意よりも、「その御跡を慕いまつりて」という意味で、此の訳本に「キリシトを学び奉りて」という方が模倣より適当である。他方、コンテムツスという題名からいえば「現世厭離」であるから、新村君の如く「厭世経」というのも必しも不適當ではない。然し「厭世」という名には近代的連想がついて面白くない。そこで自分は「捨世録」と訳するのがよいと思う。「捨世」は現世捨離の義であるが、新語でなく、キリシタン時代にも用い、現にドミニカ

ンなるメナは「捨世のパアデレ」と呼ばれていた。……捨世はキリシタン完徳の一方面を指したもので、キリシタンの御跡を慕いまつるものである。それ故にコンテンプツスの和名を捨世録とするのは不当でないと思ふ。²⁴

キリシタン時代からすでに使われていた「捨世」との語をもって訳すことを姉崎は推奨したわけであるが、「捨世」すなわち「この世」を捨てるというときの「この世」とは、当時の日本人に対し、どのように説明されていたのであろうか。そこで、前掲の「第二十三 死するの観念の事」をもう少し見てみよう。

多くの人善に立ち上がりてよりこの方 [イエス・キリスト] の年月を数ゆると雖も、身を直したることは少なし。死すること恐ろしくは、長生きは猶危うきこともあるべし、常に臨終を目前に持ちて毎日死すべき覚悟を為す者は果報なり。……朝には夕に至らんと思ふこと勿れ、又夕には朝を見んと思ふこと勿れ。かるが故に常に覚悟していよ、無覚悟なるうちに死期来たらざるやうに固く用心すべき。……懈怠にして存命したることを深く痛むべきなり。……達して世を厭ふことと、善の道に先へ行かんと燃え立つ嘆きと、善き行儀を学ばんと思ふ望み、又はペニテンシヤ [Penitencia=悔悛] の辛勞と、従ひの善に一心不乱なること、又わが身を荒むことと、御主ゼズキリシトに対し奉りて何たる敵対ふことをも凌ぐ心掛け、これら皆臨終正念にして死すべき為に、頼もしき心を作る題目なり。²⁵

この箇所にはいくつもの仏教語が使われており、「ゼズキリシトに対し奉りて……これら皆臨終正念にして死すべき為に、頼もしき心を作る題目なり」の「臨終正念」も仏教語である。しかし『日葡辞書』の「Rinju（臨終）」の項によれば、「Rinju xonen（臨終正念）」とは「立派に果てること、すなわち、死ぬこと」とある。また、「Xonen（正念）」の項には、「明らかでしっかりした判断力」とあり、さらに用例として「Rinju xonen（臨終正念）」とは「思慮分別が完全で惑乱することなく死ぬこと」と説明されているものの、仏教語であるとは注記されていないのである。かといって、仮にこの語がすでに一般語へと変転していたとしても、仏教的色彩が完全に失われていたとまでは考え難い。したがって、むしろ未だ仏教的なイメージが損なわれていない点に着目し——換言するなら、人々の間に広く共有されていた死生観を援用するとの意図から、イエズス会が仏教語を用いたと考えてよいのではないか。

3. ヴァリニャーノの仏教理解

ヴァリニャーノは「日本諸事要録」（1583年）において、仏教の僧侶が説く来世観、とりわけ浄土教の来世観を厳しく非難した。

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、来世は無く、万物はこの世限りで終るものと決め、そう信じている。

(「日本諸事要録」：「第三章 日本人の宗教とその諸宗派」)²⁶

ここでの報告内容は、キリシタン時代の仏僧たちの浄土観、すなわち生命観をあらためて見直させるものである。なぜなら従来多くの日本思想研究では、こうした「来世は無く、万物はこの世限りで終わる」といった発想が日本に登場するのは、西洋近代的な考え方がもたらされてから以降のことだと見なされてきたからである。つまりキリシタン時代の日本人は、来世を想定しており、死後の救済に思いを馳せ、死後での業苦に恐れを抱いていたと考えられてきたため、一向宗の僧侶たちは「浄土」を死後の世界として説明し、一向宗徒たちはそうした「浄土」の了解のもと来世観を有しており、また僧侶たち自らも死後の浄土往生を請い求めていたと考えられてきた。しかしヴァリニャーノの報告によれば「仏僧達の大部分」は、来世がなく、万物がこの世で終わると信じていたことになり、死後の世界をというものは存在しないということを仏教の僧侶たちが信念として持っていたことになるのである。

一般に辞書的な説明によれば、浄土思想とは、現世において善根を修め、その功德に基づき、来世死後には浄土に転生するというものである。こうした浄土思想の「行道」の基本構造は、インドから中国を経て日本にもたらされるなかでもおおよそ一貫しており、とりたてた変容が見られないまま日本でもほぼ同じく講じられた。しかし、そうしたなか「浄土教における救済についての伝統的な理解」を新たに解釈し直したのが親鸞であった。信楽峻麿によれば、親鸞は浄土教の伝統において「長く来世死後における浄土往生の益として語られてきた正定聚、不退転位に入ることを、現世今生における信心の勝益として領解し」²⁷、現世での利益、往生をも説いた独自の浄土解釈をおこなったのである。もちろん親鸞は浄土教の伝統にしたがって来世死後における彼土往生も説いたが、その特徴は第十八願成就文の「即得往生」の文に依拠した「信心の利益として現世今生における往生」を語ったところにある。なお、こうした「即得往生」に対する親鸞思想をめぐっては、真宗教学者のなかでも見解が分かれ、今日でも議論がなされている。すなわち「直ちに現世における往生を語ったものではなく、あくまでも来世死後に往生をうべき身に定まることを意味する」との説と、そうではなく「現世の利益を明かすもので、現世における往生を意味する」²⁸ という二説があり、解釈が分かれているわけであるが、たとえばハビアン『妙貞問答』上巻に所収されている「浄土宗之事 付 一向宗」に「一向宗ノ開山親鸞ト云シ上人ハ……後生ハナキ物トミタル」との説明が見られるように、上述のような状況も含めて、イエズス会は当世の一向宗徒の後生、臨終観をきわめて正確に認識していたと思われる。先に「臨終」の語について、『日葡辞書』の「臨終正念」の項より「思慮分別が完全で惑乱することなく死ぬこと」との説明を確認したが、ここでもう一度、『御文』に戻って考えてみたい。

人間の命の無常を凝視すると、朝には元気であったものが夕刻にはただ白骨だけになって

しまうのであって、つまり人間の生涯は始めから終わりまで幻のようなものであると説かれた『御文』は「白骨の御文」と呼ばれるものであり、蓮如はそこで徹底して人間の命の「無常」と、死に際してはただ単に白骨が残るだけであるという現実を述べている。現代のような医学的発展以前、且つ戦国時代という死が大変身近な時代状況下で、こうした蓮如の言葉は多くの人々の心情に訴求したのであろう。蓮如が白骨の御文を書いた背景には親鸞の以下のような手紙がある。

『御文』一帖・四通 来迎を期するなんどもうすことは、諸行の機にとりてのことなり。眞実信心の行者は、一念発起するところにて、やがて摂取不捨の光益にあずかるときは、来迎までもなきなりとしらるるなり。されば、聖人のおおせには「来迎は諸行往生あり。眞実信心の行人は、摂取不捨のゆえに、正定聚に住す。正定聚に住するがゆえに、かならず滅度にいたる。かるがゆえに臨終まつことなし。来迎たのむことなし」……といえり。²⁹

すなわち、来世を願い、期待するなどということは浄土真宗（一向宗）以外の教えでいわれることであり、さまざまな善行によって救われると説く宗派がいうことである。浄土真宗の場合、ただ眞実の信心を起こすことによって阿弥陀仏に救われていくのであるから、ことさら臨終の来迎ということをお願いする必要はない、という、ここでの親鸞の手紙に依拠して蓮如は門信徒たちに救済を説いたのであった。

こうした来世観について考察するにあたり、ここでは『コンテムツスムンヂ』に登場する「世」にまつわる表現に注目してみたい。

ローマ字本『コンテムツスムンヂ』

「ゼズ キリシト [イエス・キリスト] のご大切によつて難儀に遭ふことを甘味と覚ゆる位に至るに於いて、その時安堵せよ、その故は、穢土に於いて天の淨刹を見付けたるものなり」
(第二卷・第十二「尊きみクルスのご幸の道のこと」(139))³⁰

国字本『こんてむつすむん地』

「Jx [イエス・キリスト] の御大切によてなんぎにあふ事を、かんみとおぼゆるくらゐにいたるにをひては、其ときあんどせよ。其ゆへは、此せかいにをひて天のけらくを見つけたる心也」
(第二卷・第九「たつとき御くるすのごかうのみちの事」(40・ウ))³¹

ここでの「穢土」、「此せかい(世界)」はいずれも terra の訳語であるが、1596年刊のローマ字本で敢えて仏教語が用いられたにもかかわらず、1610年刊の国字本では「世界」という語に置換されている。なぜ、このような使い分けがなされたのであろうか。『日葡辞書』をはじめとした、きわめて精緻な辞書類を編纂したイエズス会であるから、その使い分

けには明確な意図があったはずである。

なお、「世界」という訳語は様々な文脈で登場しているが、その原語は必ずしも terra のみではない。小島幸枝の研究によれば、「世界」の原語には、mundus と terra があり、ローマ字本では mundus を「世界」と訳した例が 23 箇所、terra を「世界」と訳した例が 15 箇所ある。³² そうしたなか、mundus は「世間」と訳されているところが 7 箇所あり、その他、ローマ字本で「世間」との訳語を用いていながら、国字本では「世界」と訳し直した箇所も散見され、こうしたことからイエズス会はその編纂時に「世界」「世間」という語を、間違いなく慎重に使い分けようとしていたと考えられる。もっとも『日葡辞書』には、それぞれ、

Xecai (世界) = 世の中、現世 Mundo

Xeqen (世間) = Yono naca (世の中) すなわち、Xecai (世界) Mundo

と説明されているため、一見するなら「世間」も「世界」の意味であって特段の区別がないように思えるかもしれない。実際、小島はこの点に関し「特に区別はみられない、といえるであろう……辞書はその性格上、最大公約数としての語釈を載せ……また、当時の事情を鑑みると、『日葡辞書』は実用辞書としての役割を担っていたわけであるから、この説明は過不足のない必要条件を満たした語釈」であると分析している。³³ 首肯できる、もっともな見解ではあるものの、ここまで見てきたようなイエズス会の日本語理解のレベルの高さを考えると、もう少し意図的な使い分けがあるように思わずにいられない。

そもそも仏教語としての原義では、「世界」とは仏教の世界観、すなわち須弥山を中心とした四大洲を一世界とし、三千大千世界によって全宇宙が構成されるとの意味である。たとえば「大仏頂楞嚴経・四」によれば、「世」は過去・現在・未来という「三世の時間」、「界」は、「東・西・南・北・東南・西南・東北・西北・上・下」という十方の空間を指す。そして、一方の「世間」も原語のサンスクリット語では“場所”を意味するものであり、漢訳の場合、「世」「世界」と訳され、事象がその中で生起し壊滅する空間的広がり指している。したがって、この点においては「世界」と「世間」はほぼ同じように思える。しかし、「法華百座」(三・七)では「世間は無常なり。ただ仏にしたがひたまはむこそ吉き事なれ」とあること、さらに「往生極楽記」(三五)では、「世間を厭ひて出家入道せり」と説かれており、「世間」は「出世間」とあわせて、この世を二分して見る言葉であって、移り変わり、破壊を免れない迷いの世界を指す語である。現代では、「この世」「世の中」「社会」のことを表す用語として使われ普通語になっている「世間」であるが、キリシタン時代の日本でもすでにイエズス会が〈有害〉ではないと判断される言葉になっていたのであろうか。そうではなく、むしろ「世界」と「世間」を巧みに使い分けている以上、両者間の決定的な差異を認識していたはずである。なお「大仏頂楞嚴経」は日本でも禅宗などを中心に重

視されていた経典であり³⁴、キリシタン時代には広く知られるものであった。イエズス会の仏教研究はきわめて精緻なものであったから、そして彼らの仏教についての情報源が禅宗の僧侶たちであったことから推し量れば、「大仏頂楞嚴経」における「世界」観を含め、当時の仏教上の教義をある程度正確に認識した上で、それらの語を使い分けたと見て然るべきであろう。

4. 「適応主義」の内実

キリシタン時代の日本では、イエズス会に遅れて、16世紀末にフランシスコ会とドミニコ会も宣教を開始するが、両修道会とイエズス会の違いの一つは、まさに適応主義にあった。すなわち前者の修道会が基本的にヨーロッパのキリスト教の原理に則ったのに対し、イエズス会は異文化である日本の文化に可能なかぎり適応させることに努めたのである。

近世の東アジアにおいて、イエズス会がきわめて大きな布教上の成果をあげたことは歴史的に周知のところであり、またその際——非キリスト教世界にも少なからぬ美点と救いの希望がある、との信念に基づきイエズス会が布教に赴いたことが基本にあったわけであるが——成果をあげるにあたってもっとも有効に機能したのが、ヴァリニャーノが推進した適応主義だったといえる。こうした方策は「派遣される会員は、まず日本語を学び、また日本の諸宗派の〔教義の〕研究に力を入れ」（1552年1月29日付、イグナチオ宛）³⁵、十分に準備することの重要性を説いたザビエルの考え方に基づくものである。

ヴァリニャーノに言わせれば、日本人と西洋人は、食事・歌唱・奏楽・色彩・匂いなどの感覚、慣習や行動様式など、すべての面において「性質」がまるで違っていた。東洋にはかつて存在したことがなく、西洋に根付いた一神教を宣教しようというのだから、その困難がどれほどのものであるかは想像を絶するものがあつたであろう。日本の文化を評価していたヴァリニャーノは、日本人が「自分の土地で自分のものを放棄するはずはないので、我々が彼らに順応する必用がある」、その困難がいかに大きくても「我々は彼らの土地におり彼らなしには生活することはできない」のだから、我々が彼らに一致しなければならない、と考えたのである。³⁶ これは西洋一元論を超えた多文化主義の視点と言ってよい。

なお、近年イエズス会が「適応」を「道具」として用いたと論じ、その点を強調するレンゾ・デ・ルカは「今までよく使われてきた〈適応主義〉という表現は、宣教師たちが文化交流を宣教手段としていた要素が薄れる」との考えのもと、「宣教道具」という表現（新用語）を提案している。³⁷ 確かに、ヴァリニャーノの適応主義に「道具」的側面があつたことは否めないが、一方で非西洋世界を野蛮と斬って捨てて原地文化を絶滅して恥じない大航海時代にあつて、ヴァリニャーノのこの視点が卓越したものであつたことも忘れてはならない。

そのことをうかがわせる事例として、日本イエズス会第一回協議会における「諮問」に着目し、日本人入会問題をとりあげて考えてみよう。言葉を知らずに他種の文化を理解することはできない。ゆえに言語能力の優劣に基づいて現地人の入会を認めようというだけでも、

キリスト教の対外宣教にとって大きな飛躍であった。しかも「諮問」（第十一）では「日本人とヨーロッパの我が会士との間に一致を維持するために取らなければならぬ方法」という問題を立てて次のようにいう。すなわち日本人とヨーロッパの間にはすべての感覚、慣習や行動様式など性向がまるで違っているが、日本人が「自分の土地で自分のものを放棄するはずはないので、我々が彼らに順応する必用があり、それがイエズス会士たちにとってきわめて困難なことではあるものの、「彼ら〔日本人〕の土地に居り彼らなしには生活することはできない」以上、我々が彼らに「一致」しなければならない。そして、この原則的立場にもとづく「一致」を獲得するために必用なこととして、なによりもまず第一に、「日本人を万事につけてヨーロッパのイルマン〔修道士〕と平等に遇し……同宿もそれに準じて同様に遇すること」を主張する。その理由は、「待遇の不平等ほど修道会内部の一致と愛徳を破壊するものはない」からである。³⁸

宣教対象の国民を対等の存在と扱おうというのであるから、これはほとんどキリスト教宣教の根本精神の「革命」といってもよいものである。しかもこのあと、第二に自分たちの活動が日本人の「靈的幸福」のためのものであると言うのは当然として、第三に「一国民が他国民の慣習や行動様式に悪感情を抱いたり悪口を述べてはならない」とまでいう。これほど細心の注意をはらったヴァリニャーノは、自ら『日本の習俗と形儀に関する注意と助言』

（日本イエズス会礼法指針）なる書物を著すとともに、在日歴が長く日本通のフロイスには、日欧文化相違の凡例集とでもいうべき『日欧文化比較』（1585年）³⁹を作成させた。⁴⁰そこでフロイスが日本の文化・習俗について広範に記録していることからもうかがえるように、イエズス会の研究は日本文化のあらゆる分野に及んでいる。ヴァリニャーノはそうした調査・研究に基づいて布教方策を決定していったのであるが、なかでも文化的背景を反映した儀礼をそのまま取り込むために禅宗の僧侶の階級をモデルとしてイエズス会士の地位・規範を定めたことはとりわけ興味深い。

こうしたヴァリニャーノの適応主義に対して、

ヴァリニャーノは自他共に認める適応主義の騎手と評されるけれども、その実、彼の日本理解には限界があったと言わねばならない。日本の実情により深く踏み込んだ“適応”と言うならば、それはむしろ、ヴァリニャーノの後継者たるフランチェスコ・パシオによって実行に移されたと言ってよい⁴¹

との見方をとる高瀬弘一郎は、ヴァリニャーノの没後、F・パシオが1610年に日本イエズス会の規則を改正したことについて「パシオによって行われた喜捨受納に関する規定の改変は、宗教性のある事柄に対する適応という観点から取り上げることのできる、ほとんど唯一と言ってよい事柄」⁴²であると指摘し、その上で「キリシタン時代にイエズス会が日本で行なったとして従来よく取り上げられてきた『日本イエズス会士礼法指針』に代表される適

応は、その宗教的習俗以前の段階の適応」であり、「これに対し喜捨受納に関する規定の改正は、死者の葬礼という一つの局面に限定されたものではあるが、死者を念う日本人の宗教的感情に配慮した、さらに一步踏み込んだ適応政策」であったとの評価を与えている。⁴³ 確かに、『日本イエズス会士礼法指針』において列挙されていることは、たとえば食卓の作法にはじまり対人関係についてなど、世俗的な事柄に終始しており、その意味で「宗教的習俗以前の段階の適応」といってよいかもしいない。ただし「宗教性のある事柄」という場合の「宗教性」と「非宗教性」、換言するなら、聖と俗との二分化については現代宗教学において議論を要する問題でもあり、パシオ以前の適応が「宗教的習俗以前の段階」であるか否かについては検討の余地が残されているように思われる。⁴⁴ ともあれ、ヴァリニャーノたちは、他の修道会のみならずイエズス会内部からも批判を浴び、そのため仏教規範をモデルにしてそれに倣う方策などは総会長からの警告をもちいくぐりながらの遂行であった（なお、こうした曲折を経たものであるだけに、いっそう「適応主義」は、アジアにおけるキリスト教を考える上で歴史的にも意義深いものだといえる）。

キリシタン世紀の日本、そして日本からやや遅れて中国にキリスト教がもたらされた際、イエズス会の宣教は単に外面的な適応にとどまらず「内部的知的適応」を伴った適応主義を基盤として展開され、その結果多くの信徒たちを獲得するという成果をおさめた。西洋文明の核心であるキリスト教を東洋（日本・中国）において宣教することに捧げたヴァリニャーノの生涯は苦難と栄光にみちたものであり、「最初の世界人 *uomo universale*」⁴⁵ と評されるマテオ・リッチと同様、ヴァリニャーノは東西の文化——簡単には言葉と習俗——に通じて両文化を架橋しようと努め、そしてそれを高い水準で実現した人物であったことは明らかである。もちろん『天主実義』に代表される漢文著作をものにしたリッチが「最初の世界人」と尊崇されるに相応しいのに対し、ヴァリニャーノは東洋語による自身の著作を残したわけではない。しかし、実りある宣教のためにはその国の言葉をしっかりと習得せねばならないことを深く認識しており、「適応主義」をゆるぎなく実践した指導者として、すぐれた『日本文典』をはじめとした辞書類の作成を主導し、実現させたのである。なかでも浩瀚詳細な『日葡辞書』の編纂刊行は、宗教のみならず日本文化全体についての研究を進めることを基礎に据えて展開されたものである。このことは、ひるがえって日本文化全体を対象とする適応主義の中身に宗教的な事柄が内包されていることを物語っている。

5. ヴァリニャーノの『日本史』

ヴァリニャーノは生涯にいくつものまとまった著作を執筆したが、第三次巡察中の1601年に書いたのが『日本史』（*Libro Primero: del principio, y progreso de la Religion christiana en Jappon y de la especial providencia de que Nuestro Senor usa con aquella nueva Iglesia*, 1601.（日本史〔日本におけるキリスト教の始まりと発展〕）⁴⁶）であり、彼の日本宗教研究の一つとして、最晩年——1606年1月に亡くなる5年前の1601年に著されたものである。

しかしながら、たとえば同じくヴァリニャーノの著作である『東インドにおけるイエズス会の起原と進歩の歴史』 (*Historia del principio y progreso de la compania de la Jesus en las Indias Orientales dividida en dos partes. 1583.*)⁴⁷ と比較すると、他の宣教師の書簡、諸報告からの引用や抜粋がきわめて多く、またスペイン語とラテン語、当時のイエズス会の公用語でもあるポルトガル語、さらにヴァリニャーノの母国語であるイタリア語が混在しており、いささか雑駁との印象を拭えない。そのためか、ヨーロッパのキリシタン研究者——たとえばヴォレッチ Voretsch⁴⁸、シュトライト Streit⁴⁹ やシリング Schilling⁵⁰ らは、この書をほとんど重要視してこなかった。実際、この『日本史』全体の翻刻ならびに翻訳は未だ全くなされておらず、その史料価値が認められていないどころか、今やその存在は忘れ去られたかのごとくである。⁵¹ しかしながら、先の『東インドにおけるイエズス会の起原と進歩の歴史』、また同じく 1583 年に執筆された『日本諸事要録』⁵² から 18 年後、あるいはその補遺——『日本諸事要録・補遺』 (1592 年) から見ても、9 年後にあたる『日本史』の執筆時期を考えると、三度の日本巡察を終えた後の、ヴァリニャーノの日本観を知りうる点できわめて重要な史料であることはあらためて認識されてよい。

もっとも『日本史』は 18 世紀半ばにマカオで写本が作成された段階で、すでに不完全なかたちになっていたと推察され、加えて、そもそもヴァリニャーノ自身による問題もあり、史料的な不備もある。すなわち本書が彼の母語であるイタリア語ではなくスペイン語で書かざるを得なかったという語学的問題、そして多忙なため執筆に十分な時間をかけられなかったという点である。ただし、この点についてはヴァリニャーノ自身が、冒頭の「読者への序文」のなかで、本書執筆の方針として、枢機卿でありヴァチカン図書館の総責任者も務めた 16 世紀から 17 世紀にかけての歴史家バロニウス Caesar Baronius (1538-1607) の『教会年代記』 (1588 年) に倣い、たとえ読みにくい文章であっても記述の正確さを重視することを心がけた、と説明している。そして「信仰による神の務を果すものではなく、むしろ論議を引き起させるだけのものである」 (テモテ I、1-4) とのパウロの言葉を引き、次のような見解を述べている。⁵³ すなわち、この『日本史』執筆までにイエズス会が日本を訪れて五十年の年月が流れたが「様々な歴史書や報告書には多くの偽りが述べられ」「真実とはほど遠いこと」が記されてきた事態を嘆き、そうした報告書ならば「書かない方が良い」とまで苦言を呈している。その上で、報告書を作成するにあたっては「記述の対象である人々や事柄にとっても長く触れることが必要」であり「綿密な調査と熱心さ」をもって「真実の知識と情報を獲得するに至ること」⁵⁴ 何よりも肝要であると記している。

ヴァリニャーノにしてみれば、従来書かれた日本報告のなかには現実とかけ離れた内容のものが多く、不満を感じざるをえず、たとえばフロイスの『日本史』にしても、その冗長すぎる内容から、ヨーロッパへ送ることを不適切と判断したのである。一方で「私にとって、今の時代に起きたことを執筆することは容易い」と記していることから、ヴァリニャーノは自らが長きにわたり巡察師として、その目で見てきたことを『日本史』として書き残すこと

を決心したのであった。

おわりに

ヴァリニャーノの『日本史』は、当初全五巻を計画するも志半ばで終わってしまったため、その全貌は明らかではない。しかし晩年の著作に、そうした心構えをあらためて書き綴ったヴァリニャーノのもとで展開された日本宣教において、イエズス会がおこなった日本宗教の分析は、たとえば本稿で扱ってきたキリシタン時代の民衆の「浄土」観に対する理解内容を浮かびあがらせ、当世の人々が宗教に何を希求していたのかを解明する大きな手がかりになるものだといえる。

高瀬も指摘しているように、カトリックは「信者を全人格的に縛る」ものであるから、イエズス会が日本で適応を推し進めることは、たとえ「それが非宗教的行為であっても、カトリック教会内において神学論争」⁵⁵ を惹起しかねない。実際、ヴァリニャーノの採った適応主義は長らく強い批判に晒されることになった。しかしながら、そうした批判を受けることを理解していながらもヴァリニャーノが適応主義を推し進めたのは、会憲に示されたイグナチオの精神に則り、靈性を宣べ伝えるためにはイミタティオ・クリスティという根本的な教えを如何にして理解させるか、というザビエルの意志を実践したからに他ならなかったのである。そしてそれを巧く進めるための一つの手段が仏教語の援用であった。

『ムンヂ』には、現存していないものの史料上に確認できるものが他にもあり、それらを合わせるとかなり多くのものがあつたことになる。また、その発行部数も当時としてきわめて多く、たとえば『こんてむつすむん地』の場合、1613年に1300部が刷られたとの報告（1613年、総会長アクァヴィヴァ宛、長崎発信メスキータの書簡）が残されている。細川ガラシャも愛読し、自らの信仰を深化させたと伝えられる『ムンヂ』⁵⁶ は、当時としては広く流布し、多くのキリシタン信徒の信仰の深化に寄与したことは間違いないであろう。

適応主義に関して、かつて松田毅一は「ヴァリニャーノは「唯々諾々として日本の風習に従ったのでは決してあり得ない」⁵⁷ と論じている。確かにその通りであつて、井手勝美も指摘するように「適応 Adaptación」とは、決して「異教徒の好意を得るため、あるいは福音宣教を有効に推進せしめるための単なる一戦略」ではなく「キリスト教会の神学的・靈的本質の結果として必然的に要請されるもの」⁵⁸ であらねばならない。しかし、適応主義に対するそうしたヴァリニャーノの理解は、正確に理解されることがなかったため、長く評価されることはなかった。

20世紀の第二ヴァチカン公会議において、宗教的包括主義（Inclusivism）の次元にとどまるとはいえ、他宗教を研究し、理解する態度が求められはじめ、さらに2013年、イエズス会出身者として初めて新教皇に就任したフランチェスコ教皇が宗教間対話を進めつつあるが、いちはやくそうした姿勢を近世の東アジアで打ち出し、実践したのがヴァリニャーノであった。ヴァリニャーノが『日本史』のなかで「この法則に従って進む人々の上に、平和と

あわれみとがあるように。また、神のイスラエルの上にあるように」（ガラテヤ、6-16）とのパウロの聖句が引いている箇所について、かつてキリシタン史家シュッテは「このパウロの言葉の基調は十字架上にかけられたキリストの模倣である。これはまたフランシスコ [ザビエル] 師の生活の中心でもあり、さらにまた疑いもなくヴァリニャーノ [ヴァリニャーノ] が日本の使徒職にたずさわるザビエルの後継者たちに示唆しようとする黄金の「規則」であった」⁵⁹と述べているが、この「黄金の規則」、つまりヴァリニャーノが重視した適応主義は『日本史』が執筆されてから四百余年経った今、あらためてその意義が理解されるのである。⁶⁰

¹ 代表的な翻訳としては次のものがある。桜井近子訳『基督之模範』（築地一二三館、1892）、辻岩雄訳『世範』（東京、英国聖公会、1892）、日高善一訳『基督の模倣』（内外出版会、1910）、中山昌樹訳『基督に倣ひて』（落陽堂、1920）、浦川和二郎訳『イミタチオ・クリスチ』（長崎公教新学校、1936）、由木康訳『基督に倣いて』（日本社、1948）、池谷敏雄訳『キリストにならいて』（新教出版社、1955）。

² 「1554 年付、ゴア発、メルシオール・ヌーネス・バレットが日本に携行した物品の一覧表」：東京大学史料編纂所編『日本関係海外史料イエズス会日本書翰集』訳文編之二・上、1998、263-264 頁。

³ *Jap. Sin.* 52, f.187v.

⁴ もっとも、イエズス会初代日本準管区長コエリュ Gaspar Coelho の記した年報には、白杵のノビシヤド（修練院）のために本書が翻訳されていたことが記されており（1582 年 2 月 15 日付、イエズス会年報）、なお、プレスティノ Antonio Prenestino による 1587 年 10 月 10 日付書簡には「すでに訳出されていたジェルソンの（著作）」とあることから、出版に先んじて、1582 年に翻訳が開始され、1587 年頃にはすでに完訳がなされていたことがうかがえる。

⁵ 尾原悟編『コンテムツスムンヂ』（キリシタン研究・第 39 輯）、教文館、2002、298 頁。以下、引用中における〔 〕括弧内は補足および下線、傍点は狭間による。

⁶ 第一次：1579（天正 7）年 7 月 25 日～1582（天正 10）年 2 月 20 日／第二次：1590（天正 18）年 7 月 21 日～1592（文禄 1）年 10 月 9 日／第三次：1598（慶長 3）年 8 月 5 日～1603 年 1 月 15 日（慶長 7 年 12 月 4 日）。

⁷ 「ヴァリニャーノは、日本の布教初期において特殊のテーマを論ずる準備福音宣教……と教理教育……とを明確に区別し……特に前者、すなわち準備福音宣教を先ず最初に重視すべき必要性を洞察していた」（井手勝美『キリシタン思想史研究序説』ペリかん社、1995、18-19 頁）。

⁸ Raoul Manselli, *La Religion Poulairre Au Moyen Âge, Problèmes de méthode et d'histoire*, Institut d'études médiévales Albert-le-Grand, Montréal, 1975. (R・マンセリ『西欧中世の民衆信仰——神秘の感受と異端』大橋善之訳、八坂書房、2002、147 頁)。

⁹ マンセリ(2002)、132 頁。

¹⁰ 門脇佳吉『靈操』岩波書店、1995、52 頁。

¹¹ 五野井隆史「「イミタチオ・クリスチ」から「こんてむつすむん地」まで：“De Imitatione Christi”（『キリストに倣いて』）とイエズス会と日本のキリシタン」『藤女子大学紀要』9、藤女子大学、2008、1-15 頁。

¹² 尾原(2002)、300 頁。

¹³ 東光博英訳「一五五五年九月二十日付、平戸発信、バルタザール・ガゴの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、同朋舎、1997、187 頁。

¹⁴ 尾原(2002)、20-21 頁。

- 15 魚木忠一は、『コンテツス・ムンヂ』に現はれる佛教語を使用回数に従って列記している(『日本基督教の精神的伝統』(アジア学叢書 16)、大空社、1996、51-55 頁)。
- 16 橋本進吉『文禄元年天草版 吉利支丹教義の研究』東洋文庫、1928、96 頁。
- 17 松岡洸司「コンテツス・ムンヂの背景」『キリシタン資料集成 コンテツス・ムンヂ』勉誠社、1979、17 頁。
- 18 真宗海外史料研究会『キリシタンが見た真宗』東本願寺出版部、1998 年。
- 19 與謝野寛編『ぎや・ど・ぺかどる』(日本古典全集)上、日本古典全集刊行会、1927 年、57 頁。
- 20 「御文」五帖・一六通：『真宗聖典』東本願寺出版部、1978 年、842 頁。
- 21 『真宗聖典』、842 頁。
- 22 尾原(2002)、46 頁。
- 23 そのほか、オランダのネイメーヘン・カトリック大学名誉学長ヤコブ・ヒンネケンによる中世オランダ語版『イミタティオ・クリスティ』の英訳 *The Following of Christ, the Spiritual Diary of Gerard Grootte* を邦訳した由木康訳『キリストにならいて——イミタチオクリスチ』(教文館、1973、59 頁)で当該箇所(「第 23 章 死について静思すべきこと」)を見てみると次のようにある。「一、まもなく地上におけるあなたの最期は来るであろう。であるから、あなたの魂の状態を考えてみるがよい。二、人はきょう存在し、あす逝くのである」。
- 24 姉崎正治『切支丹宗教文学』国書刊行会、1976、57-58 頁。
- 25 尾原(2002)、46-47 頁。
- 26 ヴァリニャーノ「日本人の宗教とその諸宗派」『日本巡察記』佐久間正訳、平凡社、1973、31 頁。
- 27 信楽峻麿「親鸞にわかる現世往生の思想」『龍谷大学論集』430、龍谷学会、1987、26 頁。
- 28 信楽(1987)、31 頁。
- 29 『真宗聖典』、764 頁。
- 30 尾原(2002)、79 頁。
- 31 新村出・終源一校注『吉利支丹文学集』1、平凡社、1993、285 頁。
- 32 小島幸枝『コンテツス・ムンヂの研究・研究篇』武蔵野書院、2009、187-188 頁。
- 33 小島(2009)、188-189 頁。
- 34 野口善敬『禅門陀羅尼の世界』禅文化研究所、2007、81-85、92-93 頁。
- 35 ザビエル『聖フランシスコザビエル全書簡』河野純徳訳、平凡社、1985、553 頁。
- 36 日本イエズス会第一回協議会における「諮問第十一」：井手勝美『キリシタン思想史研究序説——日本人のキリスト教受容』ぺりかん社、1995、413 頁。
- 37 レンゾ・デ・ルカ「マテオ・リッチとアレッサンドロ・ヴァリニャーノ——「宣教道具」概念を中心にした考察」『キリシタン文化研究会会報』138、キリシタン文化研究会、2011、26-27 頁。
- 38 井手(1995)、413 頁。
- 39 フロイスが、1585(天正 13)年、加津佐において執筆した書物。長らくスペイン・マドリードの史学研究院に眠っていたその草稿を、1946 年にヨゼフ・シュッテが発見し、ポルトガル語原文に詳解な注を付したかたちで、*Kulturgegensatze*、1585 とのタイトルで 1955 年に上智大学から刊行した。長年にわたる日本での滞在生活でフロイスが得た豊富な体験と知識をもとに書かれたその書の内容はイエズス会士たちが日本での伝道にあたり、日本人の風習を理解して宣教すべきであるというヴァリニャーノの適応主義方策に基づく、「宣教師たちが心得ておくべき手引書」である。なお、ポルトガル語の原タイトルからすれば、『日欧習俗相違大要』と訳するのが適切であるものの岡田章雄はシュッテ訳のタイトルに従い『日欧文化比較』(1965 年)と邦訳し、その後、1991 年には『ヨーロッパ文化と日本文化』と改題の上、岩波書店から刊行されている。
- 40 ヴァリニャーノ『日本の習俗と形儀に関する注意と助言』、チースリク「解説」、30 頁。
- 41 高瀬弘一郎『キリシタン時代の文化と諸相』八木書店、2001、598 頁。
- 42 同、601-602 頁。
- 43 同、605 頁。
- 44 「聖俗二分法」に関しては、たとえば『聖と俗の交錯 宗教学とその周辺』(土屋博編著、北海道大学図

書刊行会、1993)、また、芦名定道は「聖なるものは俗なるものとの対比において聖なるものとして経験される」と指摘し「聖と俗の二重性」について言及している(芦名定道『宗教学のエッセンス』北樹出版、1993、42-43頁)。

⁴⁵ 平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』2、平凡社、1997、14頁。

⁴⁶ British Library, *Marsden Manuscripts, Additional Mss.* 9857. および Bibliotecada Ajuda, *Jesuitas na Asia*, Codice. 49-IV-53, 244-419v. なお、大英図書館版とアジュダ図書館版とでは章の数が異なっており、前者が全 26 章なのに対し後者は全 25 章構成である。しかし実際のところアジュダ版には第 16 章が誤って二つあるため、第 17 章以降がずれているだけに過ぎず、構成自体は同じである。この点だけでもわかるようにアジュダ版はきわめて不備が多く、その欠を補うために大英版が有用であるが大英版も、18 世紀半ばにマカオで写本が作成された段階ですでに不完全なかたちになっていたと推察され、必ずしも完全ではない。

⁴⁷ *Jap. Sin.* 49, 1-147v.: *Historia del principio y progreso de la compania de Jesus en las Indias Orientales (1542-64)*, Josef Wicki S. J., ed., Romae, 1944. 「東インドにおけるイエズス会の起原と進歩の歴史」(『キリシタン研究』27、28)、岩谷十二郎訳、吉川弘文館、1987-1988。

⁴⁸ Voretzsch, E. A., *Auf den Fernen Osten bezugliche Manuskripte in den Bibliotheken Portugals, Artibus Asiae*, Vol. I, Hellerau-Dresden, Dresden, 1925.

⁴⁹ Streit, R., *Bibliotheca Missionum*, Bd. V, Aachen, 1929.

⁵⁰ Schilling, *Dorotheus, Das Schulwesen der Jesuiten in Japan (1551-1616)*, Teidruck, Munster, 1931.

⁵¹ 近年の研究としては、マテオリッチ研究所 (THE USF RICCI INSTITUTE) のアントニ・ウセルレル氏のものがある。Ucerler, M. Antoni J., *Sacred historiography and its rhetoric in sixteenth-century Japan: an intertextual study and partial critical edition of Principio y progreso de la religion christiana en Jappon.....1601-1603*, Bodleian Library, Oxford, 1998.

⁵² *Jap. Sin.* 49, 258-322v.

⁵³ *Del Principio y progreso de la Religilon Christiana en Japon*, 1601. : Bibliotecada Ajuda, *Jesuitas na Asia*, Codice. 49- IV -53, f. 248v-249r.

⁵⁴ *Ibid.*, f. 249r.

⁵⁵ 高瀬(2001)、592頁。

⁵⁶ フロイス『完訳 日本史』3、松田毅一・川崎桃太訳、中央公論新社、2000、233頁。なお、洗礼を受けた頃(1587年)にはローマ字本すらも出版されていないが、本稿「注4」に記したように、1587年にはすでに翻訳が完了していることから、おそらく愛読したのは翻訳直後の、キリシタン版として出版される以前のものであろう。

⁵⁷ 松田毅一『天正遣欧使節』講談社、1999、63頁。

⁵⁸ 井手(1995)、132頁。

⁵⁹ ヨゼフ・シュッテ「ヴァリニャーノの日本史」『ソフィア』5-1、上智大学、1956、17頁。

⁶⁰ 本稿は日本学術振興会科学研究費補助金・基盤研究C「ヴァリニャーノ『日本史』の翻訳・分析に基づく十六世紀日本の比較宗教研究」(課題番号:23520081)による研究成果の一部である。ヴァリニャーノ『日本史』の翻刻校閲および翻訳などにはメキシコ国立自治大学の有村理恵博士にご協力いただくとともに、多くの貴重なご助言をいただいた。ここにお礼申し上げます。

(はざま・よしき 京都大学研修員、大谷大学非常勤講師)