

現代日本における殉教論と歴史的記憶

芦名定道

一 問題

殉教者（信仰の証人）はキリスト教史において特別な位置を占めており、佐藤吉昭が、「初期キリスト教、古代キリスト教の本質を『殉教』という歴史的事実と不可分に語り、理解することはヨーロッパ世界にとって常識化していた。その意味ではキリスト教は終始一貫して『殉教宗教』と定義を下すことができる」と述べる通りである。⁽¹⁾ 日本においても、キリスト教の初期の歴史（キリシタン史）は殉教の歴史である。しかし、その後、近代以降の日本キリスト教の歴史はどうだろうか。古屋安雄が指摘するように、日本のキリスト教会は殉教しない教会となり現代にいたっている。

「キリスト教と言えば『殉教する宗教』、教会と言えば『殉教する教会』ということになっている。」「ところが、日本のプロテスタント主流教会は、ホーリネス教会を別として、殉教しない教会である。いや、日本の現代カトリック教会も殉教しない教会ではないか。」⁽²⁾

そうであるならば、現代キリスト教にとって殉教とは、いかなる意味があるのだろうか。殉教しない教会にとって、殉教論はもはや不要な議論なのだろうか。もちろん、近代日本でも殉教の意義についての議論は存在する。たとえば、矢内原忠雄は、キリシタンの殉教についてではないが、次のように述べている。

「けれどもリンコーンが『平和を作る人』であつたといふ事、そして今に至るまでアメリカ国民の中に強い影響力をもつて尊敬せられてゐるのは、端的に言ふと、彼が殺されたからである。彼が彼の立てた目標のため、即ち奴隷解放といふ理想のために殺されたといふ事が、リンコーンの為した、或はリンコーンに為さしめられた最善の貢献である。もし彼がもう四年生きのびて、二度目の大統領の任期の終までやつたとしても、幾らかの仕事は出来たと思ひますけれども、その間に為し得たリンコーンの業績は、彼が目的のために死んだといふ事実以上では決してなかつたろうと思ひます。」⁽³⁾

以上のように考えると、日本キリスト教が殉教しない教会になったことについては、解明を要する問題が潜んでいるように思われる。そこで、本稿においては、まず、この点に留意しつつ、キリシタン殉教の記憶とその抑圧について考察がなされる。そして、次に殉教論の現代的な可能性について論じ、最後に、現代日本における殉教研究の意義について一言したい。

二 キリシタン殉教の記憶、あるいは記憶の抑圧

まず問題となるのは、日本のキリスト教は、なぜ、殉教しない教会になったのか、ということである。以下論じるように、これはたまたま偶然そうだったということではなく、キリシタンが引き起こした歴史的動向による帰結と考えるべきと思われる。本章では、この歴史的動向が一方では、殉教しないキリスト教会を帰結し、他方では殉教の記憶の抑圧を生み出したという点について、考察を行ってみたい。

古屋安雄が指摘するように、⁽⁴⁾「殉教者が出るためには、もちろん迫害者がいる」わけであり、江戸幕府が迫害者となるのは、キリシタンを迫害する側として幕府が被った衝撃的な経験に基づいていると考えねばならない。島原の乱における「幕府の権威を認めないキリシタンの勢力」の登場は、江戸幕府にいわば「恐れ」とも言えるトラウマを生じさせたのではないだろうか。そう考えないと、江戸幕府による迫害が、「転び」という背教者が生まれるほど残虐を極め、しかも、「明治維新の直前の浦上崩れまで続いた」ことは理解できないのではないだろうか。このキリシタンとの軍事的な衝突の経験は、江戸幕府から明治政府に受け継がれ——キリスト教との関わりで言えば、江戸時代と明治時代以降との間には、表層における禁教と禁教廃止の非連続性と、深層における連続的継承関係とが存在しているように思われる——、太平洋戦争前の弾圧政策に結実する。

「これから学んだのが、明治政府以降の戦前の弾圧政策であろう。迫害すれば、殉教者が出て血が流れる。そして、かえって信仰は強くなる。しかし、弾圧すれば、つまり真綿で絞めれば、血は流れることなく、骨抜きにして、棄教者を生むだけですむ、これが弾圧の論理ではなかろうか。」（古屋、2011、68）

このような「迫害のようにハードな方法ではなく、ソフトな思想誘導や思想管理を行う」弾圧方針は、近代以降のキリスト教が殉教しない教会となったことの重要な一因と言える。殉教者が出ない仕方での弾圧と言っても、もちろん、決して生ぬるいものではない。しかし、より巧みな管理統制の手法がとられたと評することはできるのであろう。そして、その後には、江戸幕府によって洗練された宗教政策と、それが生み出した近代日本の宗教状況が存在するのである。

「この一揆はようやく平穩に慣れた幕府にとって衝撃を与えたが、幕府の基本的政策に都合のよい口実を与えることともなっていて、ただ一人のパアドレも関係していず、もちろん外国とは何の連繋もないこの農民一揆をキリシタンによる国際的陰謀とし、幕府はいっそう嚴重に祖法の墨守に邁進した。いわば鎖国の大義名分がこれによって実証されたわけであり、また半年にわたり三万余の農民が一二万の幕軍と戦った恐るべき背後の力を恐れたからでもある。」⁽⁵⁾

鎖国とキリシタン禁制という江戸幕府の基本方針は、江戸時代の宗教政策を規定し、さらには日本人の宗教観に大きな影響を与えるものとなった。⁽⁶⁾それは、寺請制度、宗門改めと呼ばれるものであるが、幕府は、地域差はあるが、民衆にキリシタンではないことの証明となる寺請証文を受けることを義務づけ（寺請制度）、寺院には、宗門改帳、つまり領民の宗旨を登録した帳簿の作成を求めた——転びキリシタンには仏教に帰依したことの証文（寺手形）が要求された——。江戸時代中期以降は、宗門改めと人別改めが統合されることにより宗門人別改めとも言われるようになる。このように寺請制度と宗門改めは、キリシタン取り締まりをめざして始まったが、これは、近世的な「家」を掌握する役割を果たし、幕藩領主が把握すべき「小農」を土地に縛り付ける機能を有することになる。すなわち、キリシタン禁制は封建社会の秩序の安定化に向けて仏教・寺を通じた宗教統制という民衆の管理政策を意味するものとなったのである。

この江戸幕府の宗教政策は、注目すべき二つの帰結を生じることになった。一つは、古屋が、「キリシタンは中世以来の民衆の信仰形態まで変えてしまったと決めて決して過言ではないであろう」と指摘する論点、つまり、日本人の宗教性に対する影響である。⁽⁷⁾つまり、近世以降、宗教と言え、もっぱら家制度に関連した冠婚葬祭に結びつけられ、その結果、民衆の宗教的エネルギーはその実現の場を失うことになった（宗教の習俗化・形式化）。この点について、村井早苗は「なぜ我々は仏式で葬られるのだろうか」という問いを立て、「寺請・檀家制度」が人々の宗教意識をどのように規制することになったかについて、先行研究を概観している。

「寺請・檀家制度が、キリシタン禁制のために幕府によって上から設定されたにせよ、竹田や大桑が指摘するように近世民衆の『家』の成立を基盤にするものにせよ、寺院が支配の末端機構を担うようになったことは、事実として確認してよいだろう。」（村井、2002、3）⁽⁸⁾「私はかつてキリシタン禁制を梃子として成立した宗教統制の特質を、民衆を寺院に束縛しながらも、寺院の民衆への布教を規制するという矛盾した性格を持ち、宗教が宗教として存在するのを拒否したものであるとした（『幕藩制成立とキリシタン禁制』）。」（同書、4）

村井が指摘するように、江戸幕府の宗教政策が日本人の宗教性に対してどのような影響を与えたかについては、「諸地域における民衆の宗教生活の実態を明らかにし、さらに支配機構の末端に位置づけられた寺院が、民衆の宗教生活にどのように関わったのか」（同書、4-5）を解明する必要がある。しかし、本稿では、織田信長に立ち向かった一向宗（浄土真宗本願寺教団）などの宗教的エネルギーは江戸時代にはあたかも枯渇したかのように、完全に武家政権によって抑え込まれてしまったことを確認しておきたい。キリシタン禁制は日本宗教史における大きな分岐点となったのであり、これ以降、宗教は基本的には政治的な問題領域の背後に退いてしまうのである。

江戸幕府の宗教政策のもう一つの帰結は、キリシタンについての歴史的記憶が歴史的キリシタンの忘却・抑圧を経て邪教イメージの形成へと至ったことである。ここに、日本宗教史におけるキリシタン時代と近世・近代との間のもう一つの断絶が存在する。注目すべきは、大橋幸泰が指摘する、「『伴天連門徒』から『切支丹』へと表記が転換した」ことである。

(9)

「豊臣秀吉の制限令が発令された十六世紀末以降、十七世紀前期にかけての江戸幕府の関係法令では、特定の呼称が使用されていることは注目される。たとえば『伴天連門徒御制禁也』とあるように『伴天連門徒』というのがそれである。……『伴天連門徒』とは『伴天連』の勢力下にある『門徒』という意味であり、豊臣政権とそれを受け継いだ江戸幕府は、キリシタンのなかに一向一揆に類似の性質を見ていたということである。」（大橋、2014、31-32）「ところが、一六四〇年代に入るとこの傾向は一変する。『伴天連門徒』という呼称は消え、『切支丹』（または『吉利支丹』）という表記が一般的になっていくのである。」（同書、33）

大橋の指摘で注目すべきは、この呼称の転換は、一六三七年から翌年にかけて起こった島原天草一揆の影響であるという点である。これは幕藩権力によるキリシタン認識が、「伴天連」というキリシタン指導者（宣教師＝パードレ）の配下にある信徒（門徒）から「切支丹」へと転換し、キリシタン禁制政策の対象が民衆レベルのキリシタン信徒一般に移ったことを意味する（同書、34）。この「切支丹」の表記の一般化以降、幕藩権力の支配下においては、表面的には一人もキリシタン信徒が存在しない状態が生じた、つまり、実在のキリシタンの不在のもとにおける「切支丹」名称の定着である。こうして成立したのが、虚構としての「切支丹」像であり——大橋はこれを「切支丹」概念の貧困化と解している（同書、126）——、こうして、「『切支丹』が邪教であるとの観念が定着」し、「荒唐無稽な“異端、イメージが増幅」することになったのである。

「治者の側から見て世俗秩序を乱そうとする邪悪なものは『切支丹』的なものとされるよ

うになる。場合によっては、『切支丹』のレッテルを貼られて糾弾されることが起こっていく」（同書、105）、「ゆがんだ『切支丹』イメージは、幕末には、自律性を損なう内在的な“悪”の象徴としてもイメージされるようになった。」（同書、124）

このゆがんだ「切支丹」イメージの作用は、江戸幕府が終わり、西洋人が再度人々の前に現れることになった以降も持続し続けたとは言えないだろうか。少なくとも、表面的には一人もキリシタン信徒が存在しないという長期にわたる空白期を経て、キリシタン殉教は日本人の歴史的記憶から欠落することになり、明治以降の日本のキリスト教（カトリック教会も含め）においても、キリシタン殉教を一般の日本人とは異なった特別な仕方でも記憶することを困難にした。それは、キリシタン殉教の忘却であって、現代日本のキリスト教徒がキリシタン殉教について有するイメージはキリスト教信仰に規定されたものというよりも、教科書とメディアによりもたらされたものである点に表れているように思われる——もちろん、この点を主張するには、日本人キリスト教徒の意識調査による検証を必要とすることは言うまでもない——。⁽¹⁰⁾ここでは、意識調査による検証ではなく、現代思想における記憶論を手がかりに、キリシタン殉教の記憶・忘却について考えることにしたい。

モーリス・アルヴァックスが、「集合的記憶」を提唱したのは、第二次世界大戦以前に遡るが、その記憶論は、その後再評価され、さまざまな議論へと展開されている。たとえば、ヤン・アスマン、アライダ・アスマンは、集合的記憶を、コミュニケーション的記憶と文化的記憶に区分している。コミュニケーション的記憶が、個人と周囲の人々との口頭のやりとりの中で自然に形成され共有される最近の過去についての記憶であるのに対して、文化的記憶は人為的に構築維持され、文化的記憶装置である各種のメディアによって客体化される。特定の過去の出来事が文化的記憶によって世代を超えて継承されるべき規範的なイメージへと変換されるとき、それはその共同体によって信じ生きられる「神話」（集団のアイデンティティを構成し行動を導く力を有する物語）となる。注目すべきは、この文化的記憶との関わりでヤン・アスマンが『エジプト人モーセ——ある記憶痕跡の解読』で導入する「クリュプタ」概念である。⁽¹¹⁾それは、古代エジプトのアクエンアテンによって創唱され彼の死後根絶され忘却された一神教が、トラウマ的な思い出としてエジプト人の集合的記憶の中で抑圧された無意識領域を形成したと論じられた際に、導入されたものであり、世代を超えた抑圧プロセスを意味している。同様の集合的記憶の抑圧プロセスは、中世史家である、ジャック・ル＝ゴフ『歴史と記憶』においても次のような仕方でも論じられている。⁽¹²⁾

「一七九一年の憲法はその第一章において、次のように宣言している。『フランス革命は思い出を保存するために、国民的な祝祭が打ち立てられねばならない』。けれどもまもなく、記憶の人為的操作が現れる。テルミドール九日の後、人々は虐殺や恐怖政治に敏感になっていた。したがって、集合的記憶から『おびただしい犠牲者』を消し去ろうとする試

みがなされ、『検閲が記憶と覇を競うことになる』。(ル＝ゴフ、1999、141)

集合的記憶は支配的社会階級と緊密に結びついてきたのである——「集合的記憶は、単に獲得されるものではなく、権力の道具であり、目標でもある」(同書、158)——。近代社会において、この集合的記憶を担い、クリュプタを機能させているのが、近代的なメディア(雑誌、映画、ラジオ、テレビ)であり(同書、200)、また歴史教科書なのである。

「きっかけをなしたのはフランス革命であり、歴史文化を大衆の中に浸透させたのは学校教育——初等、中等、高等教育——の進歩である。この時期以来、歴史の教科書は歴史心性を研究するための最良の観測所の一つとなる。」(同書、234)

アスマンやル＝ゴフの記憶論を参照するとき、キリシタンの歴史が集合的記憶(文化的記憶)の中で抑圧・忘却されることによって、ゆがんだ「切支丹」イメージへと変形され、そして明治時代以降においても——明治の支配構造の中で——、キリシタン・イメージが教科書とメディアを通していわば画一的な仕方で浸透することになったとの解釈には、一定の根拠があることがわかるだろう。

キリシタン殉教は、江戸幕府の宗教政策を通じて、近世・近代の日本人の宗教観(もっぱら冠婚葬祭に関わる宗教理解)を規定するものとなり、それによって宗教は日常的生を規制する公共的場面あるいは公的社会実践から抜け落ちることになったのである。明治以降の日本キリスト教が殉教しない教会となったことは、江戸時代以降の日本宗教史の文脈に位置づけられねばならないのである。

三 現代神学と殉教の問題

では、殉教を論じることは、殉教しない教会となった現代日本のキリスト教にとっていかなる意味を有するのだろうか。ここでは、現代日本のプロテスタント思想における「殉教」論として、近藤勝彦の小論「殉教論の再考」(『教会と伝道のために』教文館、1992年)を参照し、キリスト教思想における殉教論の意義について考えてみたい。

この小論で近藤は、まず現代日本における自殺者数から、自殺が重大な社会問題であるだけでなく、思想的問題また深い宗教問題であることを確認し、続いて、自殺こそが本当に真剣な哲学的問題であるとするアルベール・カミュとそれに対するアブラハム・ヘシエルの反論を取り上げる。カミュは『シーシュポスの神話』で次のように論を展開している。⁽¹³⁾

「真に重大な哲学上の問題はひとつしかない。自殺ということだ。人生が生きるに値するか否かを判断する、これが哲学の根本問題に答えることなのである。」(カミュ、1969、12)

「これまで自殺は社会現象のひとつとしてしか扱われなかった。しかし、いまここでまず問題にしようとしているのは、それとは反対に、個人の思考と自殺との関係である。」(同書、14)「みずから意志して死ぬとは、この習慣というもののじつにつまらぬ性質を、生きるためのいかなる深い理由もないということ、日々の変動のばかげた性質を、そして苦しみの無益を、たとえ本能的にせよ、認めたとすることを前提としている。……幻と光を突然奪われた宇宙のなかで、人間は自らを異邦人と感じる。この追放は、失った祖国の思い出や約束の地への希望を奪われている以上、そこではすぎるべき綱はいつさい絶たれている。人間とその生との、俳優とその舞台とのこの断絶を感じとる、これがまさに、不条理性の感覚である。……この試論の主題は、まさしく、不条理と自殺とのあいだの関係、自殺がどこまで不条理の解決になるかというその正確な度合いである。」(同書、16-17)

カミュが問題としているのは、自殺が不条理の解決になるかということであり、後の議論の展開をたどるならば、カミュは不条理に対して掲げるのは自殺ではなく、反抗であることがわかる。⁽¹⁴⁾これに対して、ヘッセルの問題は、カミュの最終的な結論ではなく、「真に重大な哲学上の問題」とは何か、という点をめぐっている。ヘッセルの見解によれば、本当に真剣な問題として挙げるべきは自殺ではなく殉教なのである。ヘッセルの議論の要点は、近藤が引用する次の文章から読み取ることができる。⁽¹⁵⁾

「わたしはカミュとは異なり、次のように提案したい。本当に真剣な問題は一つしかない、それは殉教の問題である、と。一体何かそのために死ぬに値するものがあるであろうか。われわれが真理を生きることができるとすれば、それはただ、われわれがそのために死ぬ力を持っている時だけである。自殺は逃避であり、不条理に対する降伏である。殉教は悪しき不条理ではなく、聖なる方がいますという証言(witness)である。ニーチェにとって人間存在の偉大さを表わす言葉は、運命愛(amor fati)であった。しかしユダヤの伝統が示すところでは、人間の偉大さを示す言葉は、神の御名を敬うこと(kiddush hashem)、つまり、神のために、神の御名のために死ぬ用意ができてきていることである。」

このヘッセルの言葉を受けて、近藤は、先の現代日本における自殺の増加の問題に対して、自殺の反対にあるのはただ生きることではなく、殉教、あるいは殉教的な生であると述べる。「現代における自殺の増加は、殉教の喪失」と言うことができる。なぜなら、人生以上のものを敬うこと(殉教的な生)を忘れ、自分のためにのみ生きる人生は、「一見その逆に見える自分勝手に死ぬことと実は紙一重の差」にすぎないからである(近藤、1992、238-239)。

ここに殉教しない現代日本のキリスト教において、殉教について考える手がかりを見出すことができるように思われる。それは、神のために死ぬという意味での殉教ではなく、「殉教的な生」を問題にするという仕方での殉教論を構想する可能性である。それは、ヘシエルの文章にも現れた「証言」、つまり証言としての殉教であり、このことを念頭に、近藤の議論をさらに辿ってみたい。

この小論で近藤は、現代の死生学、死の哲学という問題に言及し、この現代的な問題連関における殉教論（「わたしはこれをマルトス＝証人、殉教者の学びとして、マルトロギーと呼ぼう。あるいはマルトリア＝証言、殉教の学びとしてマルトリオロジーと言ってもよい」（同書、239））の可能性を示唆している。そのために参照されるのは、パウロのローマの信徒への手紙14章7節と8節である。この部分は、9節を含めて、次のように一つのまとまった論となっている。⁽¹⁶⁾

「7 わたしたちの中には、だれ一人自分のために生きる人はなく、だれ一人自分のために死ぬ人もいません。8 わたしたちは、生きるとすれば主のために生き、死ぬとすれば主のために死ぬのです。従って、生きるにしても、死ぬにしても、わたしたちは主のものです。9 キリストが死に、そして生きたのは、死んだ人にも生きている人にも主となられるためです。」

ヘシエルの議論を念頭におくならば、キリストが十字架・復活の出来事（「キリストが死に、そして生きた」）によって「主」となり、わたしたち（キリスト者）はこの「主のもの」とされたということは、キリスト者の死と生が、「主のための生と死に、つまり、証人の生と死に、殉教的な生と死にされた」ことと解することができる。このパウロ神学におけるキリスト者の生と死の理解に遡って議論を組み立てることによって、殉教論は現代的な問いとして展開可能になるのである。すなわち、キリスト者の生と死が、主のための生と死であることは、特定の歴史的状況下において殉教した者にのみ限定されるものではなく、キリスト者一般に妥当するものだからである。近藤の殉教論再考からわかるのは、殉教論は、いわゆる迫害のあるなしによらない仕方での一般的な「殉教的な生」として拡張することによって、現代神学の問いとなるということなのである。近藤は、教会史家フォン・カンペンハウゼンの言葉、「困難な試練に耐えつづけている者はだれでも、たとえばその定めを忍耐して耐えている病人も、今日、殉教者と言うことができる」（同書、241）を引用することによって、論を締めくくっている。

特定の歴史的迫害下において信仰のために死を選んだ者からさまざまな苦難・困難に耐えている者へと殉教の意味を、いったん拡張することによって、殉教論はいわば宗教的生一般において普遍化されることになった。これによって、殉教論は現代のキリスト教思想においても議論することが可能になるのである。

四 結び——殉教論の意義

これまでの議論より、殉教を宗教的生一般の問いに拡張することによって、現代における殉教論の可能性が示された。しかし、この点を確認した上で、歴史的な迫害下の殉教、つまりキリシタン殉教自体は、キリスト教研究においてどのようなものとして評価できるのだろうか。

まず注目すべきは、殉教概念の拡張による殉教論が具体化された場合でも、キリシタン殉教はその典型例・模範例としての意味を失ってはいないことである。もし、現代の拡張された殉教論に規範的な事例が存在しないとすれば、拡張の範囲は止めどもなく拡散してゆくことになり、その結果、殉教論という問題設定自体が無意味になることになりかねないであろう。したがって、殉教を広い意味で論じるとしても、何を殉教の核心として捉え、その核心点をどのように理解するのか、という議論を省略することはできない。その点で、キリシタン殉教は、現代の殉教論にとってもその意義を失うことはないと思われる。

しかし、キリシタン殉教の意義は、それにとどまらない。それは、本稿第二章で論じた記憶の抑圧・忘却あるいはゆがんだ「切支丹」イメージの問題と関わっている。この記憶の忘却プロセス（江戸時代の宗教政策の作用）が現代日本の宗教性に影響を及ぼし続けているとすれば、この忘却から記憶を救い出すこと、その意味でのキリシタン研究は、現代のキリスト教研究のきわめて重要な課題となるはずである。それは、いわば記憶の考古学というべき作業（キリシタン殉教者の証言を掘り起こすこと）を伴いつつ、⁽¹⁷⁾ 近代日本の宗教状況の批判的再考に寄与するものとなるであろう。

<略号で引用の文献>

- ・古屋安雄／大木英夫『日本の神学』ヨルダン社、1989年。
- ・古屋安雄『日本のキリスト教は本物か？——日本キリスト教史の諸問題』教文館、2011年。
- ・村井早苗『キリシタン禁制と民衆の宗教』山川出版社、2002年。
- ・大橋幸泰『潜伏キリシタン——江戸時代の禁教政策と民衆』懇談社選書メチエ、2014年。
- ・ジャック・ル＝ゴフ『歴史と記憶』法政大学出版局、1999年。（Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Gallimard, 1977 (1986).)
- ・近藤勝彦『京都と伝道のために』教文館、1992年。
- ・カミュ『シーシュポスの神話』新潮文庫、1969年。

<注>

(1) 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』創文社、2004年、3頁。本書・第Ⅱ部以降では、著者が専門とするキリスト教古代における殉教研究（使徒ペトロ、アンティオキアの主教イグナ

ティオス、テルトゥリアヌス、キプリアヌスらの文献) が扱われているが、それに先だって、第 I 部「殉教とは何か」の第二章で「日本キリシタンにおける殉教問題」が取り上げられている。

(2) 古屋安雄『日本のキリスト教は本物か?——日本キリスト教史の諸問題』(教文館、2011年、44頁)。この著書では、「殉教しない教会」「殉教と武士道」「殉教と知識人」「背教者、棄教者、離教者」「棄教者の系譜」「迫害と弾圧の論理」といった表題で、日本における殉教に関連したさまざまな考察がなされている。古屋の問題意識は、「日本のキリスト教が、カトリックもプロテスタントも殉教しなかったどころか、軍国主義と妥協したことは紛れも無い歴史的事実である」(本書、52-53)、「知識人は殉教しないらしい。少なくとも殉教しにくいらしい。」(本書、54)とあるように、日本キリスト教の基本的性格・特質に対する批判的解明に向けられている。

(3) 矢内原忠雄「「平和を作る道——(帰朝講演第一) 1950年9月3日、今井館講演」、『矢内原忠雄全集 第十九巻』岩波書店、1964年、525頁。

(4) 以下の古屋からの引用は、「迫害と弾圧の論理」(古屋、2011、67-70)からである。

(5) 大内三郎・海老沢有道『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1970年、97頁。

(6) 以下の江戸幕府の宗教政策についての記述は、村井(2002)、大橋(2014)などによっている。なお、本稿では、集合的記憶と教科書・マスメディアの関連に言及しているが、日本の高等学校の日本史教科書(たとえば、笹山晴生ほか『詳説 日本史 B 改訂版』山川出版社、2016年)における、「禁教と寺社」(寺請制度、宗門改め)の記述は、「身分と社会」「村と百姓」(幕藩社会の構造)の問題と直接結びつけられているわけではない。

(7) 古屋(1989、50)。ここで、古屋は、朝尾直弘『鎖国』(日本の歴史 17、小学館、1975年)を引用している。

(8) 村井が言及する竹田と大桑の指摘とは、次のような内容である。「寺院が権力によって支配の末端機関に位置づけられた点を強調する」辻善之助や藤井学に対して、竹田聴州によれば、檀家制度は、「寺請の制度化により一時代以前の段階で成立・展開を終わっており、近世寺檀関係の基盤は『家』の存立にあり、それゆえ寺請制の開始以前に始まり、その廃止後も引き継がれたとしている(「近世社会と仏教」)。この近世の寺檀関係を『小農自立』や『家』の成立との関係でとらえる姿勢は、大桑斉にもみることができる。」(村井、2002、3)

(9) 大橋(2014、34)。なお、大橋による、キリシタン禁制と宗門改制度に関する議論としては、「16-19世紀日本におけるキリシタンの受容・禁制・潜伏」(『国文学研究資料館紀要 アーカイブズ研究篇』12(通巻47)、2016年、123-134頁)も参照。

(10) この日本人キリスト教徒の意識形成については、半世紀以上も前の調査であるが、武田清子が「キリスト者の天皇制意識」について行ったアンケート調査からある程度類推可能と思われる。それは、武田清子が1955年頃におこなった「天皇制とキリスト者の意識」(140名(内男性106名、女性34名)を対象)についてのアンケート調査であり(武田清子『人間観の相克』(弘文堂、1959年)所収の「3 天皇制とキリスト者の意識」322-377頁)、古屋安雄(1989)の

「第七章 天皇制とキリスト教」) では次のような問題意識に基づいて、武田の調査結果が参照されている。

「ではなぜ戦前のキリスト者の大多数は、いともたやすく日本は『尊厳無比の国体』をもった国家である、という国粹主義を信奉してしまったのであろうか。……この問題を理解することなくして『日本の神学』の対象である『日本』を理解することは不可能である。……それは一言でいうと天皇制の問題である。」(同書、174)

古屋は武田による調査からわかったこととして(これは、武田(1959、369-370)にある武田自身の結論である)、次のように引用したまとめている。「明治時代より大正を経て今日にいたる近代日本歴史の形成過程と、それぞれの時代に強調された国民教育の方針、及び、一般世論や風潮がキリスト者の天皇制に関する意識の形成に最も重要な役割を果たして来たのではないか」(同書、184)、「教会の影響力が極めて低い」、「あの戦争中に、ほとんどの日本のキリスト者は天皇制を自明のこととして、他の国民と同じく戦争を支持したのであった。」(同書、185)

(11) ヤン・アスマン『エジプト人モーセ——ある記憶痕跡の解読』(藤原書店、2017) 21、389-390 頁)。なお、アスマンが、「エジプト人モーセ」というテーマを取り上げるのは、通常の意味での「歴史」としてではなく「記憶史」(想起される過去をめぐる伝承の諸々の小径、間テクスト性のネットワーク、過去が読み解かれていくときの通時的な連続性や不連続性)としてである。この記憶史は、本稿でキリシタン殉教の記憶を論じる立場にほかならない。

(12) ル＝ゴフの文献は、Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Gallimard, 1977 (1986)であるが、本稿での引用は、ジャック・ル＝ゴフ『歴史と記憶』(法政大学出版局、1999年)から行われる。

(13) カミュからの引用は、カミュ『シーシュポスの神話』(清水徹訳、新潮文庫、1969年)による。

(14) カミュは、自殺が不条理の感覚に対する解決となるかという点から自殺の意味を哲学的に追求するわけであるが、カミュ自身の結論は、「ぼくは不条理から、ぼくの反抗、ぼくの自由、ぼくの熱情という三つの帰結を抜き出した。意識を活動させる、ただこれだけによって、ぼくは、はじめは死への誘いであったものを生の準則に変える、——そうしてぼくは自殺を拒否する」

(同書、112)ということであり、無条理に対する解決としての自殺を退けるという点で、カミュとヘッセルの間に違いは存在しない。両者の違いは、カミュの反抗とヘッセルの殉教にあると言える。なお、近藤のカミュに対する批判については、近藤勝彦『キリスト教弁証学』(教文館、2016年)の第一部「人間学の文脈におけるキリスト教の弁証」第二章「無神論の挑戦、その根拠と残された問題」の「4 「反抗的人間」の宗教的基盤」(特に、81-82頁)を参照。

(15) 近藤のヘッセルからの引用は、Abraham J. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford University Press, 1965. から行われている。この文献でヘッセルは、「人間」を問題にしているわけであるが、議論の核心は、カミュに言及した第五章に続く第六章において、「存在するということは従うことである (To be is to obey)」、「『べき』 ("ought") が『ある』 ("is") に先行する」、「わたし

は命じられている、ゆえにわたしは存在する (I am commanded --- therefore I am) 」との点にある。ヘシエルが殉教を論じるのはこの論点からであり、人間存在の意味は人間が世界の中で要求され負債を負った存在であることに基づいているのである。

(16) ローマの信徒への手紙の 14 章 7 節～9 節は、「信仰の弱い人を受け入れなさい」 (1 節) と「なぜあなたは、自分の兄弟を裁くのですか」 (10 節)、神の裁きの座の前での神に対する申し開き (10 節～12 節) という文脈におかれており、それはさらに「人を躓かせるな」 (14 章 13 節～23 節)、「キリストに倣う」「賛美」 (15 章 1 節～13 節) へと繋がっていく。つまり、近藤が取り上げた聖書のこの部分は、ローマの信徒への手紙の神学的議論の締めくくりとなる「倫理的勧め」(共同体内での交わり倫理)の中に位置しているのである。殉教が「証言」という意味を有していることを思い起こすならば、それが、「交わり・共同性」の文脈と結びつけられることは偶然ではない。証言は、神と他の人間(兄弟たち)との関係の中で行われるものであり、また殉教は、人間の弱さと強さに関わるからである。この点について、カール・バルトはローマ書講解(第2版)で次のように述べている。

「強くあるとは、人間が人間として究極の決して避けることのできない危機の中にいると認識することである。……生そのものというのは決して存在しない。むしろ神と関係する生のみが、神の裁きと約束のもとに立たされた生、すなわち、死によって特徴づけられてはいるが、キリストの死によって永遠の生の希望と認定された生のみが存在する。このことは厳格な生の試みと自由な生の試みの危機を意味する。」(カール・バルト『ローマ書講解 下』平凡社ライブラリー、2001年、481頁)

(17) 歴史的記憶喪失から宗教的生の記憶を救い出す(記憶の考古学)という本稿の議論を具体的に展開するのに、次の文献の記憶論を参照することができる。

- ・ポール・リクール『記憶・歴史・忘却 上下』新曜社、2004年。(Paul Ricoeur, *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Seuil, 2000.)
 - ・粟津賢太『記憶と追悼の宗教社会学——戦没者祭祀の成立と変容』北海道大学出版会、2017年。
 - ・山名淳・矢野智司編『災害と厄災の記憶を伝える——教育学は何ができるか』勁草書房、2017年。
- また、キリシタン研究がまさに考古学を必要とすることについては、次の文献を参照。
- ・今野春樹『キリシタン考古学——キリシタン遺跡を掘る』ニューサイエンス社、2013年。

(あしな・さだみち 京都大学大学院教授)