

# 仏教・朱子学・キリスト教の対決

## —— 不干斎ハビアン の改宗 ——

李 静

京都大学大学院 人間・環境学研究科 共生文明学専攻

〒 606-8501 京都市左京区吉田二本松町

**要旨** 仏教は日本にとってもともと他者であったが、江戸時代になると、すでに日本と言う風土に定着し、日本の伝統思想と見做された。今回直面する課題は、新たに登場する「他者」、すなわちキリスト教といかに対応するかということである。日本歴史の重大な転換期に生まれた不干斎ハビアン の思想特質は極めて複雑である。筆者の分析では、不干斎ハビアン の思想構造は三段階に分けられる。そのもっとも上層にあるものがキリスト教を通して伝来した新しい「知」と新しい信仰である。さらに、すべてを相対化する禅宗の考えも不干斎ハビアン の思考様式に影響を与えた。しかし、ハビアン の思想深層においてもっとも重要な役割を果たしたものは朱子学的思考様式であると筆者は主張する。

### 一、不干斎ハビアン の紹介

#### 1. 先行研究の紹介

『日本思想大系第 25 巻・キリシタン書 排耶書』は二つの部分に分かれている。『妙貞問答』<sup>1)</sup> など代表的なキリスト教護教書物が列挙されている一方、『破提字子』<sup>2)</sup> のようなキリスト教批判の書籍も含まれている。『妙貞問答』と『破提字子』という内容面では一目にして互いに対立する書物は、実際は不干斎ハビアン という人物によって書かれたものである。彼の考えに大きな変化が生じた原因をどこに求めればいいのか。筆者はそれを念頭に置きながら、不干斎ハビアン の改宗問題に焦点を当て、議論を進める。

『不干斎ハビアン —— 神も仏も棄てた宗教者』で、著者釈徹宗は不干斎ハビアン 及びその著作に関連する先行研究を紹介している<sup>3)</sup>。それによれば、近代以降に初めてハビアン 研究をしたのは言語学者新村出である。新村は一連の書籍を比較することにより、ハビアン の生涯に関していくつかの仮説を立てた。1917 年に『妙貞問答』(中下巻)の発見を契機として、新村仮説の妥当性が

徐々に証明され、その後の研究の基盤となった。また、坂本広太郎と村岡典嗣はハビアン 研究に力を入れて、日本思想史におけるハビアン の位置付けを明らかにしようとした。他方、宗教学者姉崎正治は新村の研究に基づき、当時の資料を厳密に考察することにより、新たな歴史的事実を発見した。姉崎は、ハビアン が当時京都の教会で指導者的な地位に立ち、極めて重要な存在であったとし、ハビアン が自分の論説を証明するために、諸宗教の教義を思うままに使いこなす才能を持っていたと高く評価した。その他に、日本キリスト教研究者海老沢有道は、文献学の側面から『妙貞問答』研究に力を入れ、井手勝美と協力して、『妙貞問答』に注釈をつけた<sup>4)</sup>。海老沢有道の考えでは、『妙貞問答』はその前に世に出た他のキリスト教教理書、例えば、ヴァリニャーノが編纂し、ラテン語で書いた『日本のカテキズモ』やローマ字で書かれた『ドチリイナ・キリシタン』と同様に、キリスト教思想に育まれた素晴らしい作品である。これら研究者の見解と異なり、日本の代表的キリスト教作家遠藤周作と三浦朱門は「宗教信者」というより、「知識人」としてハビアン を位置づけて評価した。三浦はハビアン を日本知識人の典型

だと見做している。日本の歴史を概観すると、ハビアンのように、最初は他者たる外国の思想・文化に魅了されたが、その後、容易く思想の転向をする知識人は数多く存在していたというのが三浦の考えである<sup>5)</sup>。「日本人でありながらキリスト教徒である矛盾」という人生最大の葛藤を持った遠藤周作は、ハビアンのキリスト教信仰が中核不在のうわべの信仰にすぎず、強いて言えば仏教への批判こそハビアンのキリスト教信仰の神髄となると説いた。

1972年に、日本神道史研究者西田長男が『妙貞問答』上巻の存在を世に公表した。このことはハビアン再発掘の契機となった。同年に、キリスト教研究者であるドイツ人 Hubert Cieslik は「ハビアン不干ノート」という論文を発表した。それを参照することにより、ハビアンの生涯及び日本イエズス会における地位がほぼ明確になる。同じキリスト教研究者の井手勝美は『キリシタン思想史研究序説』で当時ヨーロッパ宣教師が残した記録などの資料を分析するという実証的な研究方法を利用してハビアンに関する考察を行った。井手は、ハビアンが「神学の秘密は人間学である」という立場からキリスト教を批判する哲学者フォイエルバッハより200年も前に、様々な宗教を相対化した世界最初の人物であると力説した。

21世紀に入ってから、諸宗教間の交流が深まるとともに、日本的霊性への関心がますます高まってきた。その気運に乗り、忘れ去られたハビアンは再び研究者の関心を喚起するようになった。前述の通り、浄土宗僧侶の釈徹宗は『不干斎ハビアン——神も仏も棄てた宗教者』を著し、ハビアンが持つ宗教性と現代霊性の共通点を探る試みをした。それに基づき、日本人の宗教心の原型を見出す試みをした。この本は後の研究者の必読書物ともなった。先行文献の中で、『妙貞問答』を読む——ハビアンの仏教批判』も参考する価値が高い。編集者の末木文美士はキリスト教学者、仏教学者、文学研究者、日本思想史研究者など諸分野の学者を一堂に集め、この本を編纂した。中身としては、『妙貞問答』の写本<sup>6)</sup>、原文、現代日本語訳が掲載されているほかに、学者たちが多岐の分野にわたり、『妙貞問答』を解説する論文

も掲載されている。したがって、この本は『妙貞問答』を解説するための参考書のような性格を持っている。ほかに、『不干斎ハビアンの思想——キリシタンの教えと日本的心性の相克』の著者梶田叡一はハビアンが内在の自然本性に戻ったと論述した。

## 2. 不干斎ハビアンの生涯

先行研究を参照することにより、不干斎ハビアンの生涯がほぼ判明する。その本名は元々知られていない。1565年に北陸地方で生まれ、京都の建仁寺あるいは大徳寺に入り、臨済宗の禅僧となった。僧名は恵春(俊)である。1583年に、彼はキリスト教に心を引かれ、キリシタンとなった。1586年に仏教から改宗し、カトリック教会のイエズス会に入会して、日本人イルマンとなった<sup>7)</sup>。彼は仏教各宗の教義に精通するのみならず、儒道と神道についても熟知していたため、早い段階においてイエズス会のなかで才能を評価され、頭角を現した。1590年に、有馬領加津佐においてイエズス会第二回総協議会が巡察師ヴァリニャーノによって開催された。この会議ではイエズス会は、将来日本における発展の方針を規定した。これは日本キリスト教発展史において極めて重要な意味を持っている。参加者は24名の宣教師と10名の日本人イルマンであった。当時26歳の不干斎ハビアンは最年少の参加者として会議に参加した。このことから推測すれば、彼がイエズス会に早い時期から注目されていたことが想像できる。

その後もハビアンは引き続きイエズス会で活発に活動していた。1603年に京都に戻り、下京教会に所属するようになった。1605年にキリスト教護教論書『妙貞問答』を執筆し、仏教・儒道・神道を猛烈に批判した。翌年の1606年に、朱子学者林羅山と論争した。優れた説法者であった不干斎ハビアンは京都の教会にとって、リーダーのような存在であった。博多で代表的なキリシタン大名黒田如水の三回忌追悼宣教を行った。京極マリアの娘マグダレーナ(朽木宣綱の妻)の葬式でもハビアンが追悼宣教を行い、いずれも大成功を収めた。しかしながら、1608年に、まさに絶頂

期の44歳の時、不干斎ハビアンは突然ある修道女と出奔し、のちに棄教した。その後、キリスト教団の捜査から逃げるために、彼は各地を流転した。1614年以降、ようやく長崎に定住するようになった。その時期から、権力者と手を組み、キリシタン取締りに協力した。1619年に、不干斎ハビアンは反キリスト教の重要人物として、江戸まで呼ばれ、江戸幕府二代将軍徳川秀忠に謁見した。1620年、ハビアンは死去する前年に、キリシタン批判書『破提字子』を著した<sup>8)</sup>。

### 3. 『妙貞問答』と『破提字子』の内容

『妙貞問答』は、キリスト教女性信者のために編纂された書物であった。これは日本のキリスト教史において、最初に個人の手によって著されたキリシタン護教書でありながら、日本思想史上最初の本格的な仏教批判書でもある。浄土宗信者の妙秀尼とキリシタン女性幽貞の二人の問答形式によって書かれている。二人は死後の世界に本当の救済があるかどうかという問題をめぐって、論説を展開する。不干斎ハビアンは幽貞の口を借りて、日本の仏教・儒道・神道などを論破し、キリスト教の教理を称賛する。構成の面では、上巻では仏教十二宗を批判し、中巻では儒道と神道を批判する。下巻ではキリスト教の教義を説き、キリスト教を擁護する形となっている。

『妙貞問答』と比較すると、『破提字子』の存在感は非常に薄いと考えられる。概ねの学者は『妙貞問答』を研究する際の好都合な比較対象として、『破提字子』を取り上げるのみである。両者の関係については、学者の間で大きな見解の乖離もある。たとえば、井手勝美は二冊の書物が思想面で徹底的に対立している故、同一人物によって著されたとはまったく想像もできないと強く主張した。しかし、それとは対照的に、釈徹宗は二冊の書物の間に連続性が見られると論じた。さらに、彼は、根本的に言えば『破提字子』を『妙貞問答』の下巻と見做すこともできると力説した。彼の考えでは、『妙貞問答』の補足たる『破提字子』を著したことにより、不干斎ハビアンは当時主な宗教をすべて相対化することを実現したのである。それゆえ、『破提字子』は寧ろ前例のない貴重な価値

を持っていると評価すべきである。

『破提字子』を読むにあたり、最初に注意を喚起するのは、論証のベースとなる材料が概ね『妙貞問答』と相違がない点である。井手勝美に代表される学者の『破提字子』に対する評価が極めて低いのはその事実を根拠としている。しかし、その学者たちがいくつか留意すべき点を看過したゆえ、公平な判断を下すことができなかったと筆者は推測する。

『日本思想闘争史料第10巻』に収録された『破提字子』には三篇の序文が付いている。第一篇の序文は杞憂道人<sup>9)</sup>によって著されたものである。序文の最後に「題于華頂峰忠岸精舍寓廨」と記しており、杞憂道人が浄土宗総本山知恩院の僧侶であることが察知できる。序文で杞憂道人は『破提字子』の論駁手段について高く評価した<sup>10)</sup>。ハビアンの自序でも提字子の邪法を論破し、正法を顕す機能を果たそうと、この書籍を著した理由が述べられている<sup>11)</sup>。したがって、筆者は、ハビアンは、キリスト教護教書『妙貞問答』に使用した論説材料をキリスト教批判書『破提字子』に意識的にそのまま再利用したと見る。ただし、ハビアンは、以前はキリスト教の教理を称揚する立場に立っていたが、今回は立場を逆転し、キリスト教の教理を完全に否定するようになった。巧妙なのは、ハビアンは同じ論説材料を以て以前の論説を完全に覆したのみならず、さらにキリスト教への批判を違和感なく正当化することに成功したことである。まさに姉崎正治が指摘したように、ハビアンが棄教後、同じ材料を転用しキリスト教を批判したことを考慮に入れば、『破提字子』の価値をもっと高く評価すべきであろう。

## 二、江戸初頭の思想空間：

### 絶対的超越者を求める信念

#### 1. 浄土真宗における「信」

日本において、鎌倉時代は重大な転換期であり、戦争に苦しみ、不意に訪れる死と向き合う人々は強力な救済に救われることを熱望していた。その中で、親鸞が創立した浄土真宗は今日に至っても日本民衆の生活に奥深く浸透している。ここでは

親鸞の悪人正機説をめぐって、浄土真宗における「信」の実態を検討してみる。

「悪人正機説」は『歎異抄』の主眼であり、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや。」ここで言う悪人は道徳的な意味での悪人ではなくて、あくまでも宗教の意味での悪人である。「罪惡深重煩惱熾盛の衆生」が末法濁世を生きる煩惱具足の凡夫であり、自力救済ができない悪人であると徹底した自覚を持ち、ひたすら阿弥陀仏の本願に頼るしかないという主張である。

親鸞は常に苦しみ悩む人間であった。愚禿と自称し非僧非俗の生活を過ごした親鸞は自身に対して、「悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して」「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と痛々しい省察を加えていた。自分は弱くて無能な人間であるがゆえ、いくら修行しても完遂することができないと認識した。自分こそ煩惱具足の身であり、自力に救済を求めるのではなくて、絶対他者としての「阿弥陀仏」の本願に期しなければならぬ。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなり」と信じている。

かくして絶対他力への「信」は親鸞思想の根底になっているが、これを仏教史から検討してみれば、どんな意味を持っているのか。周知の如く、奈良仏教も平安仏教も国家と貴族に絡み合い、深い学問と厳しい修行に塗り込められた。鎌倉時代に禅宗が日本に広がった。禅は絶対他者を立てず、「座禅」という自力救済のほうに傾いている。しかし、これらと異なり、法然と親鸞はあえて「他力易行門」を選んだ。悟りではなく、浄土往生を目指している点において、浄土系仏教は禅宗との違いが大きい。親鸞は「南無阿弥陀仏」を称念することによって絶対超越者と出会い、「信」による救済が成り立てると説いた。絶対他力への信仰及び絶対超越者の働きにより、親鸞は日本仏教の「宗教性」を一気に頂点まで推し上げ、日本宗教の土着化を進めたのである。

## 2. キリスト教における「信」

キリスト教はユダヤ教やイスラム教と同様に一

神教の宗教である。三つの宗教の神は無からの創造、全知全能性、唯一無二性において共通すると考えられる。だが、三者の相違も大きい。「三位一体」を信仰の根本にするキリスト教は異形の一神教とも言える。

我々が宗教思想に言及する際に、信仰と理性との関係は避けられない問題となっている。特にキリスト教の場合、信仰と理性との間で極めて複雑な関係を為している。信仰と理性は互いに矛盾しながら、相互補完をしている。なぜかというところ、すべての真理を神に帰結させれば、認識の混乱が起これないと考えられるのである。それに加えて、理性の働きによって、信仰は一層固まることもできる。

そのため、ヘーゲルの『歴史哲学講義』やマックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』では、西洋近代の理性的精神はキリスト一神教の信仰と深い関係があると認められる。しかし、我々はキリスト教の根本信仰「三位一体」に焦点を当てて議論を進めると、信仰に理性が介入する余地がないところもある。以下は「三位一体」信仰について簡単に紹介する。

キリスト教の概要は「神」「罪」「救い」「信仰」に絞り、永遠なる神への信仰、復活信仰などの信仰を持っているが、キリスト教の本質を根本的に表現するのが「三位一体」の信仰であると主張する神学者が多い。

4～5世紀以降、父・子・聖霊の「三位一体」なる神と「神にして人」なるイエス・キリストがキリスト教教義の核となっているが、その教義が確定される前に、キリスト教神学者はイエス・キリストの「神性」と「人性」について、議論を繰り返した。キリスト論についての理解の相違を踏まえて、キリスト教内部には分裂が生じた。現在でも、父なる神の神性、子即ちイエスの神性、聖霊の神性を認めるかどうかによって、キリスト教内部で見解が異なっている。だが、キリスト教正統は「三位一体」をキリスト教信仰の基準としている。

「三位一体」はキリスト教の救済観を徹底的に表現している。『新約聖書』で現れるように、「天地の造り主、全能の父なる」神はキリストを誕生

させ、神のありかたを示し、神から離れた人間を救うとの記載がある。キリスト教における神と人間の関係については、キリストは重要な位置を占めている。キリスト教の教義では、神は人間と自然を作った創造者である故に、完全たる神は不完全な人間とは本質的に異なり、その混同を許さない。「天人分離」の如く、神と人間との間に越えることができない隔たりが存在していたが、処女懐胎により、イエスの全き神性（「神の子」）と全き人性（「人の子」）が一つに統合し、イエスの受肉は救いの道を開いた。その後、キリストの十字架殉死に恵まれて、「自由意志」の下、神との正しい関係を損なった人間が再び神に結びつけられた。

前述のように、「三位一体」の教義は啓示と救済の枠組みを説明するので、「三位一体」を真実に信頼することはキリスト教の信仰である。十字架と復活は真実として信じられ、キリスト教の根本真理となっている。この信仰は宗教的真理を伝えるものであり、人間の理性判断を以て奥義を悟るものではない。勿論、過去でも現在でも神の存在を証明して、キリスト教信仰の合理性を唱える神学者が多数存在している。この信仰は「十分な証拠に基づいて、頭で確信することで始まる」と考えられることもある。しかし、一般的の見方では、キリスト教神学における理性の働きは重要であるが、信仰の核に関しては、知識や理性が持つ価値が限定されていると考えられる。テルトゥリアヌスの言葉だとされる「不合理なるが故に、我信ず」に見られるように、信仰の不合理性や反知性主義が内包されている。

### 3. 朱子学における「信」

古代の中国においては、他の東アジア国家と同様に、多神教の信仰があったと考えられる。孔子の出現により、理性的伝統が築かれ、「鬼神を敬して之を遠ざく」と一貫する態度で不可知の世界と対応する。だが、儒家經典に現れた「天」「帝」の観念が一神論的思想を萌芽させたことは否認できない。四書五経の中で、「上帝」と「天」の面影は随所に察知できる。宗教的な「天」は『尚書』の中で最も多く記されている。「上天」「皇

天」「帝」「上帝」「天命」など多種多様の名称がある。この「上帝」は万物の主宰であり、人格神の一面を持っている。また、儒家の歴史を考察すれば、原始儒家はもともと鬼神などの宗教儀式との関係を持っていると考えられる。儒家の人々は最初に葬式の礼楽を司る専門職の人間だったという説もある。孔子以降の儒家は孔子の理性主義を受け継ぎ、「怪・力・乱・神を語らぬ」態度を取るが、「上帝」「天」「理」「道」など一神論に近い思想が儒家思想において持つ重みが計り知れない。宋学の核心概念である「太極」「天理」などは絶対的超越性を持ち、一神論の「上帝」概念に近い。しかし、朱子学に現れる「天」思想は前代の思想と比べれば、人格神の側面が弱まり、法則規範の側面が強化される。「天は理を主とする」のような考えは二程子からの影響を受けたと考えられる。絶対超越の「天理」を「信」ずることは朱子学における「信」とも言える。

しかも、宋学においては「鬼神」などは合理主義の範囲で解釈され、最高位に位する「天」に統合される。

（伊川曰く）夫れ天は、専ら之を言へば則ち道なり。天すら且つ違はずとは、是なり。分ちて之を言へば、則ち形体を以て之を天と謂ひ、主宰を以て之を帝と謂ひ、功用を以て之を鬼神と謂ひ、妙用を以て之を神と謂ひ、性情を以て之を乾と謂ふ。

（朱子曰く）神は信なり。鬼は屈なり。風雨雷電の初めて発する時の如きは神なり。風止み、雨過ぎ、雷住まり、電息むに至るに及んでは則ち鬼なり。（三浦國雄訳）

このように、鬼神の超越性や神秘性が剥ぎ取られる。

確かに、宋学になって、「天」の造物主・主宰者の面が弱くなり、「天」が理法的な「天理」に抽象化されるが、朱子が「天」の主宰者の一面を完全に否定するわけではない。

青々と広がるものを天と言う。あまねく運

行・循環して已むことがないのが、すなわちそれだ。天に誰かがいて、そこで人々の罪惡を裁いているというのは、無論正しくない。一方、全くこれを主宰するものがないというのも、やはりいけない。ここのところはよく見極めなければならない。更に経や伝に見える「天」という言葉について質問したところ、次のようにおっしゃった。朱子「自分でよく考えて明らかにしなければならぬ。青々と広がるということもあり、主宰するという場合もあり、単に理と訓まれる時もある。(垣内景子ほか訳)

一層重要なのは朱子が「易経」に基づき、「天」と「地」に生物の心があると考えることが看過できないことである。「天地は物を生ずるを以て心と為す」とする。筆者の考えに従えば、朱子学における「天」は浄土真宗の阿弥陀仏や、『新約聖書』に現れたイエス・キリストと同様に、厳しい「父」のイメージより、優しい「母」のイメージが強いと言えよう。この点に絞るなら、三者に通底するところがあると筆者は考える。これに関する深い討論は後を俟つことにする。

ここまで各思想における「信」について簡単に紹介するが、「信」の相違をめぐって戦争さえ起こる。中世以来、現実の苦悩からの救いを強く期待するために、人々は絶対の超越者を望み、それを唱える説に深い感銘を受けた。したがって、それによって思想紛争や武力闘争が日本歴史上重要な位置を占めている。朱子学が求める超越の「天理」、キリスト教が信奉する「天主」、浄土真宗が皈依する「阿弥陀仏」など、それらをめぐっての争奪戦が戦国から近世まで貫いた。このようにして、近世思想界は混沌と緊張の局面を呈していた。

### 三、不干斎ハビアン生涯及び 作品における「知」の流通

#### 1. イエズス会が日本における「知」の広め

五野井隆史が『キリシタン信仰史の研究』第三章に、イエズス会の教育に関する研究成果を紹介した。たとえば、イエズス会の司祭になる日本人

を養成するために、イエズス会が1580年に豊後府にコレジオを創立した。一度天草に移転されたが、その後は長崎に位置するようになった。授業科目はスコラ哲学、倫理神学、ラテン文学、自然科学、日本文学と仏教など多分野に渉る諸学問を含めていた。当然のことであるが、宣教師にとって、肝心なのはキリスト教信仰が日本に広く受容されることである。当時の宣教師の手紙を読むことにより、その時代に生きる日本人が世界の創造者、Deusの栄光、救世主を全く知らないと言った宣教師の目に映ったことが察知できる。それに対応する手段として、宣教師は先進の活字印刷技術を利用し、各種の書籍を出版していた。無論、キリスト教信仰に関わる書籍を主としているが、ホメロスやアリストテレスなどキリスト教とは関わりのない書籍も多数あった。それと共に、活字印刷技術を生かし、外国人宣教師向けの書籍も作成された。これらの書籍はローマ字と日本語で編纂され、イエズス会の教育機関では教材として使用されていた<sup>12)</sup>。

ハビアンは抜群な言語能力と文学才能の持ち主であったため、『イソップ物語』を纂訳する仕事に携わったこともある。彼は舞台を京都に設定し、『伊曾保物語』と日本人に馴染む名づけをした。彼はまた、外国人宣教師が日本語を学び、日本の歴史を理解するための教科書を作成することを頼まれ、『平家物語』を新しい文学形式に改編し、天草版『平家物語』を出版した。小林千草は『天草版平家物語』を読む——不干ハビアンの文学手腕と能』で改編版と原本との違いを詳しく分析した。さらにそれを踏まえて、ハビアンの優れた文学才能を高く評価した。名実ともに当時一流の知識人であったハビアンはこの書物において、「日本人とはなにか」という問題に対する自分の理解を明確に述べた<sup>13)</sup>。さらに、彼はこの書籍で、ヨーロッパ宣教師を対象にした日本思想史教育を企てた。先述の通り、不干斎ハビアンは当時の日本イエズス会では知のリーダーとしての地位に据え、当時の「知」の流通において看過できない重要な役割を果たしたと考えられる。

## 2. 「知」の流通における『妙貞問答』の役割

上述のように、不干斎ハビアンは日本イエズス会における重要な存在であった。「知」の流通に着目して、『妙貞問答』を考察すると、無視できない問題に直面する。たとえば、『妙貞問答』上巻を詳しく分析することにより、不干斎ハビアンが仏教の諸宗派を紹介する際に、「知」の偏りが目立つことが読み取れる。『妙貞問答』上巻のみならず、中巻の儒道関係の紹介にも同じ問題点が指摘できる。

たとえば、不干斎ハビアンは儒教認識は朱子学の宇宙観を通しての理解であった故、キリスト教の「神」と類似しており、中国の太古に存在した人格神は明確に提起されなかった。不干斎ハビアンが意図的にそのように書いたのか。あるいは、宣教師の指示を受けてやむを得ずそのように書いたのか。現時点では的確な結論が下せない。それはともかく、筆者の注意を喚起するのは下巻におけるキリスト教についての紹介である。キリスト教信仰の基底である「三位一体」に関して不干斎ハビアンは全く言及しなかったことは議論に値することである。たとえば、『妙貞問答』と『ドチリイナ・クリシタン』は同じくキリスト教教理紹介の書籍であるが、信仰の面に絞って比較することにより、両者の関心事が明らかに異なることが看取できる。キリスト教に汎用される教理書と同様に、『ドチリイナ・クリシタン』はキリスト教教義の広がり最大の目的とし、「三位一体」を信仰の根本だと常に強調している。これこそ『妙貞問答』の着眼点との根本的な差異であった。『日本のカテキズモ』の内容をまとめて言うと、「日本におけるすべての宗教に救済が存在しないこと」「世界を創造した父は唯一の神であり、人々の救済のために父が導く道に従わなければならない」「靈魂不滅」の三点に帰納することができよう。換言すれば、『日本のカテキズモ』はあくまでもキリスト教の教義に基づき、ほかの宗教を排斥しようとした書物である。しかし、『妙貞問答』は当時日本一流の知識人により編纂された教科書であった。日本の宗教を批判し、キリスト教教義を広めることを最大の関心事としていたが、事実上、日本の諸宗教・思想の様子を詳細に紹介

することにより、日本と他者の間における「知」を流通させる役割を果たし、ある程度相互理解を深めることにもなった。

## 3. 『妙貞問答』における仏教理解

幽貞は、『妙貞問答』の冒頭の「仏説三界建立ノ沙汰之事」において、須弥山がこの地球上に存在しないと指摘する。したがって、三界建立のことも作り事であると幽貞は考える。

「釈迦之因位誕生の事」では、幽貞は釈迦の誕生が尊いことでなく、釈迦が生涯にわたり、凡夫にすぎないと説く。「人トナラテハ云ヘカラス」(13表)と考えられる。「人」である釈迦は様々の徳を備えていない。したがって、人々の後生を助けることができない。その理由を述べるなら、「人ノ後生ヲ助ニハ、人ノ上ナル御主ナラテハ叶ヘカラス」(13表)と幽貞は唱える。それから、幽貞から見れば、釈迦が悟った仏法の極意は「空」「無」のことである。したがって、仏教の各宗派は特有の宗旨を唱えるが、根本のところには相違がないと幽貞は思う。

サレハ唯仏性ト申ハ、此無事ヲ知ヘキ道ヲ、  
八宗九宗ト分タル斗也。此無ト云事サヘ知侍  
レハ、何ノ宗旨モ隔ナキ者也。

(『妙貞問答』15表)

幽貞は引き続き、「八宗ノ事」において、八宗、十宗及び十二宗の分類について紹介する。幽貞は俱舍宗、成実宗、律宗のいずれも道理が極めて浅いゆえ、尊重する価値が低いと語る。

その後、幽貞は「法相宗之事」では、「三時ノ教え」「唯識」「三性」「四縁」「六種ノ無為」を紹介する<sup>14)</sup>。この部分の最後では、幽貞は法相宗が他の仏教宗派と同様に、虚空の真如を尊ぶが、法相宗に独特のところがあるという見方を示す。法相宗とは対照的に、『妙貞問答』では三論宗に関する紹介は極めて少ない<sup>15)</sup>。「二蔵」「三転法輪」「八不」を簡単に紹介するに留まる。

次は「華嚴宗之事」について論じる。幽貞は主に「五教」「別教・同教」「如心偈」「事事円融」と「六相義」を紹介する。その後、「天台宗之事

付日蓮宗」の紹介に入る。これに関する内容は十二宗の中で最大の紙幅を占め、極めて詳しく論じられる。筆者の推測では、このような設定は本書が天台宗の勢力が最も盛んな京都で書かれる故であろう<sup>16)</sup>。その内容については、前川健一は次のような指摘がある。

それはもっぱら四教と五時という教相に属する部分を論じており、観心に属することはほとんど触れられていない。「三千ノ依正ノ万法」(36表)は言及されるが、一念三千や一心三観・四種三昧・十乗観法などは全く触れられない<sup>17)</sup>。

観心を軽視し、「四教五時」を重んじることが天台宗の衰退となにか繋がりががあるのかと筆者は疑念を抱くが、紙幅の関係で本論文では議論を省く。その他に、ここでは日蓮宗についての批判は「本末転倒」のような伝統的な批判を受け継ぐのである。

その次、「真言宗之事」に入る。この部分の内容は「天台宗之事」に次いで、多くの紙幅を占めている<sup>18)</sup>。ここでは真言宗の教理を紹介する。「真言ノ宗旨モ事広ケレトモ、六大・四曼・三密ト申事専也。」(48表)とする。それから、幽貞は大日如来の体・相・用について詳しく説明する。大日如来の体・相・用はみな人間がする作法であるため、大日如来は人間を離れて存在することができない。

幽貞は引き続き、「禅宗之事」では禅宗について紹介する。この部分の内容は「天台宗之事」「真言宗之事」に次いで、多くの紙幅を占めている<sup>19)</sup>。幽貞の見方では、釈迦が迦葉に授けた正法眼蔵は尊ぶものではなく、「一心法ヲヨクミシレハト云事也。」(60表)更に、「五家七宗トモニ、皆、心ハ空無ソト有事ヲ識得スルヲ本トセリ。」(61表～61裏)と説かれる。それから、幽貞は仏法を批判することにより、キリスト教のデウスを称賛する。

サテサテ、仏法ハニカ／＼シキ教ニテ侍ル物哉。何モ／＼、皆、此分ニ、後生ハナキソト

ノミ見破テハ、何カヨク侍ラン。後ノ世ノ事ハ、サテヲキヌ。又、現在ノ作法モ、上ニ恐ヘキアルシヲシラサレハ、道ノ道タル事モ不侍。人ノ心ト申ハ、私ノ欲ニヒカレテ、邪路ニ入ントノミスルニ、無主無我ニシテ、悪ヲ成シテモ罰ヲアタヘン主モナク、善ヲ修シテモ賞ノ行ルヘキ処ナシ。虚空ヨリ生シテ虚空ト成ト、自由自在ニ教タル事ハ、僻事ニテアラスヤ。貴理師端ノ眼ヨリハ、カ様ノ教ヲハ邪法トノミ見ル也。

(『妙貞問答』61裏 下線筆者)

「禅宗之事」の最後において、幽貞は一貫した立場に戻り、仏教の本質を批判する。

禅トモ申セ、教トモ申セ、教トモ申セカシ<sup>20)</sup>。仏法ハ、何モカ様ニ無ニ帰シタル事ハ、勿体ナキ事ニアラスヤ。(『妙貞問答』67裏)

最後の部分、「浄土宗之事付一向宗」に入る。浄土宗の信者であり、念仏三昧をしている妙秀の考えでは、浄土宗に限っては、後生が存在しないとは言えない。

既阿弥陀如来ハ五劫思惟ト申テ、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、西方極楽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。是故ニ浄土宗ニハ後生ナシトハ申サヌ也。

(『妙貞問答』68表～68裏)

これに対して、幽貞は「当得往生」を主張する鎮西流と「即便往生」を主張する西山流を紹介するが、「浄土門」という浄土宗は他の「聖道門」と同様に、「虚空法界」を悟る「悟道得法」をすると幽貞は考える。したがって、「浄土宗モ後生ハナキ物ニスル」(69裏)となる。その後、幽貞は科学実証の方法を以て阿弥陀仏の非実在性を説く上で、浄土宗でも後生は無いと再確認する。

『妙貞問答』上巻の最後の一段落で、幽貞は論説の主旨に戻る。

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。【中略】後生ノ助リ、後ノ世の沙汰ト申ハ、貴理師端ノ外ニハナシト心得ヘシ。

(『妙貞問答』75表)

#### 4. 『妙貞問答』に顕出した「知」の偏り

前述の通り、『妙貞問答』は諸思想及び仏教の各宗派の教義を羅列した綱要書の性格を備えている故、事実上、「知」の普及と流通の役割を果たした。しかしながら、『妙貞問答』の内容を綿密に分析すると、当時のイエズス会が日本諸宗教や思想に対する理解が如実に反映されることが読み取れる。興味深いのは、イエズス会の日本理解に、特に仏教理解に対して、非常に大きな偏りが存在することが見過ごせないことである。『妙貞問答』では仏教→儒道→神道の配列で書物を構成して、しかも仏教批判に主眼を置いている<sup>21)</sup>。このことは当時のキリスト教宣教師には仏教こそ自分の強敵であるという認識が潜んでいることを示唆している。無論、日本仏教全体が社会における影響に注目すれば、このような認識に非の打ちどころはないが、議論に値するのは、宣教師たちはなぜ天台宗と禅宗を主な批判対象として手厳しい批判をしていたのか、ということである。それを究明すれば、ハビアンが『妙貞問答』では時間と精力を費やし、天台宗と禅宗を攻撃した理由が判明できるであろう。あくまでも筆者の推測であるが、『妙貞問答』はハビアン個人の手によって編纂された書物であるが、もともとの編纂目的はイエズス会の修道女に授業をするためであった。それゆえに、内容の選択に関してイエズス会の指示と審査を受けたはずである<sup>22)</sup>。もしこの推論が成り立てば、『妙貞問答』の批判点を考察することにより、宣教師が日本仏教に対して偏った見方を持っていたことがある程度究明できる。当時、禅宗がイエズス会の攻撃の的となったのは、宣教師が日本仏教各宗派の状況を正確に把握できなかったことに原因の一翼があることである。日本に渡来し

た宣教師たちに誰よりも先に接触したのは他でもなく禅僧であった。禅僧は権力者と緊密な関係を持ち、位階制など厳密な組織構造を持っていた。それゆえに、宣教師たちの目には禅宗の繁栄が映った。彼らは禅宗こそ日本仏教のもっとも強力な宗派であるという錯覚を起こしたのであろう。それと表裏一体の問題として、1549年に日本に上陸した最初のイエズス会宣教師ザビエルをはじめとするヨーロッパの宣教師たちが、禅宗を代表とする日本仏教の「空」「無」思想を完全に理解できなかったことが提起される。彼らの見方では、禅宗は人間と動物が同じ靈魂を有していると唱えるが、これは明らかに邪教の教義である。したがって、宣教師たちは仏教の「空」「無」思想を論駁することに力を入れた。例えば、『日本のカテキズモ』では、禅宗が示唆するような仏教思想が「空寂」を根幹としていることは批判の焦点とされた。また、仏陀と阿弥陀仏を信仰することは仏教内部においても低いレベルに帰し、過剰に注意を払う必要がないといった宣教師の考えもあった。このように、当時日本に渡来したヨーロッパ宣教師は日本における禅宗の影響力を過大に評価する一方で、浄土仏教、特に浄土真宗の勢力に対しては過少に評価して、不当に判断した。

五野井隆史が『キリシタン信仰史の研究』で指摘したように、キリスト教は16世紀に初めて日本に伝来した際、ごく短期間に数多くの信者を得て、勢力を拡張した。キリスト教が影響力を持つことのできた最も重要な理由を究明するには、当時の社会情勢に目を留める必要がある。当時、日本は重大の歴史転換期を迎え、社会は混沌たる様相を呈していた。日本最初のキリスト教伝道者ザビエルの一行が鹿児島に上陸した1549年は群雄紛争が最も激烈であった時期である。このような時代背景もあり、法華宗(日蓮宗)は都市において、強力な支持を得ることに成功した。周知のように、建前かもしれないが、戦国乱世の終焉へ導く織田信長は法華宗信者であった。議論すべきは、1569年4月8日、キリスト教宣教師の追放を織田信長に進言した法華宗僧侶日乗は、京都の妙覚寺で信長の目の前でポルトガル人宣教師フロイスと仏教対キリスト教の宗教論争を行ったことであ

る。この論争は日本における諸宗教の交渉の実態を考察する際に、重要な意味を持っている。その他に、北陸、東海、関東、畿内といった各地方では、浄土真宗は多くの信者の支持により、強力な勢力を持つようになった。当然、比叡山天台宗は依然として強大な勢力を保っていた。だが、キリスト教が日本に伝わった後、仏教からキリスト教に改宗した僧侶は数多かった。『妙貞問答』上巻序では、ハビアンが主人公浄土宗信者妙秀尼の口を借りて説いたように、当時多くの僧侶と尼が本来敬虔な仏教徒として、広く名を馳せたが、結局仏教からキリスト教に改宗した。これら改宗した元僧侶たちはキリスト教のどこに心を引き寄せられたのか。

『キリシタン信仰史の研究』第一章には「仏僧の諸宗派遍歴と救い」の内容があり、当時仏僧からキリシタンになった事例が紹介されている。著者五野井隆史の分析によれば、当時の僧侶は百姓と同様に、心から来世の救済を熱望していた。そのため、僧侶のみならず、民衆も弥勒信仰、観音信仰、阿弥陀如来信仰など浄土系の信仰に強い関心を持っていた。また、地獄思想と地藏信仰も流行し一世を風靡した。元禅僧である不干斎ハビアンは仏教の教えを熟知し、しかも京都周辺で積極的にキリスト教宣教活動に携わり、さまざまな僧侶たちと論争したことから推測すれば、彼は仏教の現状を明確に認識していなかったとは言えないであろう。当時、浄土系仏教、特に浄土真宗は下層民衆を中心に発展し、すでに日本屈指の規模を誇る仏教宗派となっていた。それに加えて、阿弥陀如来への絶対的な帰依によって、他力救済を求めることを説く浄土真宗は絶対の唯一神を信仰する一神教の性格を帯び、神のみを信仰するキリスト教と通底するところがあると考えられる<sup>23)</sup>。実はハビアンが生きた時代、来日したヨーロッパ宣教師には浄土真宗とキリスト教の類似性に<sup>24)</sup>驚愕し、浄土真宗こそ我が敵であると深い警戒心を持った人も存在していた。いっそう重要なのは、絶対他者による救済への願望が、当時の民衆がキリスト教に改宗した最大の要因となったことである。これを踏まえて、浄土系仏教、特に浄土真宗に着目して批判することはキリスト教信者ハビ

アンが取るべき姿勢であろうと容易に推測されるが、『妙貞問答』上巻を読むと、浄土系仏教や浄土真宗に関する議論が極めて少ないことが察知できる。鎮西・西山の二流が紹介され、一向宗にはすこし触れるが、教義的なことを述べない。時宗について全然関心を示さない。しかも、ハビアンが著した『仏法之次第略抜書』と内容的に重複する箇所が多い。ハビアンの論調を踏まえて考察を進めると、次の結論に辿り着く。すなわち、ハビアンの見方では、浄土系仏教、特に浄土真宗の教えは極めて平易であり、取るに足らない。しかも、ハビアンの考えでは、浄土系仏教は厳密な体制を持たず、天台宗や禅仏教と匹敵する存在にもならない。それゆえに、ハビアンは浄土系仏教、特に浄土真宗に関して深く思索しなかった。これについて、前川健一は鋭い指摘をした。「浄土宗については、【中略】あまり詳細な説明はなされず、批判に終始している印象を受ける。先にも言ったように、キリシタンの仏教把握からすると、浄土教については論ずるに値することが少ないからではないだろうか。」<sup>25)</sup>

筆者から見れば、この事実は『妙貞問答』におけるハビアンの「知への関心」の偏りを映し出す。より深層まで追究すれば、ハビアンが『妙貞問答』で語った「知」は、当時日本に渡来したイエズス会宣教師の「無知」をありのまま露呈していると言えるだろう。周知の通りに、当時ヴァリニャーノの現地適応主義<sup>26)</sup>が日本におけるイエズス会の布教方策となったが、管見の限り、実際のところ、イエズス会は現地文化すなわち日本における「知」の実態を正確に把握することはできなかったのである。

#### 四、不干斎ハビアンの「主知主義」の深層 —— 朱子学的思考様式

##### 1. 「信」より「知」を重視する不干斎ハビアン

不干斎ハビアンが禅仏教を棄てて、キリシタン入信した理由について、釈徹宗が『不干斎ハビアン—— 神も仏も棄てた宗教者』で詳しく説明した。彼が指摘したとおり、ハビアンが常に合理主義的な態度を以て、諸宗教を分析していたのは

歴然とすることである<sup>27)</sup>。不干斎ハビアンは合理主義は、仏教、儒道、神道など諸思想に対する批判にのみならず、キリスト教への受容にも表れている。たとえば、ハビアンは絶対存在者、絶対超越者の「天主」という概念を受け入れたが、キリスト教をキリスト教たる所以の「三位一体」の神の概念にはまったく触れていない。おそらくハビアンが「三位一体」の神という矛盾した概念を理解不能と考えたと推測される。

『妙貞問答』下巻では、「三位一体」という核心信仰に関する紹介が書かれていない。且つ、キリスト教に親しまれる「使徒信条」<sup>28)</sup>などキリスト教教義の要約内容も見当たらない。背教した後に書いた『破提字子』では、イエスが一人の凡夫にすぎず、人々を救えないとハビアンが論じる。またハビアンは夫婦人倫の立場から処女懐胎やイエスの受肉を非難する。それゆえに、ハビアンはキリスト教に対して敬虔な信仰を持っていないと考えられる。このことから察知するように、ハビアンは「信」より「知」を重視し、三位一体などキリスト教の核心教義というよりも、キリスト教を通して伝来した先進的科学知識に目を引かれた故に、キリスト教に改宗した。

無論、ハビアンがキリスト教の「信」に完全に関心を払わなかった訳ではない。禅宗と比べれば、キリスト教は「絶対者」の理念を強調し、強力な「救済」原理を内包している。禅宗の修行を重ねたハビアンにとって、キリスト教の教義は大きな影響力を持っていた。キリシタン入信こそ自分が歩むべき生きる道だと彼は自覚した。一般的に人々が新しい宗教に心を惹かれる理由はその教義や思想の巧妙さよりむしろ現実利益の追求であろうが、不干斎ハビアンのキリシタン入信は、軍事技術に対する関心や貿易による利益の追求によりキリシタン入信した大名とも、絶対者の救済を熱望している下層民衆とも異なった。新しい「知」への追求こそ、ハビアンが最初に禅宗からキリスト教に改宗したもっとも重要な原因であると筆者は考える。これは不干斎ハビアンの一次改宗であった。

## 2. 『妙貞問答』における「新知」と「新理」への追求

『妙貞問答』において不干斎ハビアンは常に「新知」と「新理」を追求している。たとえば、冒頭「仏説三界建立ノ沙汰ノ事」では、主人公幽貞は「我宗ノ学文ノ上ヨリ」、すなわち、宣教師が伝来した当時最新の天文学と地理学の下で、三界建立の事が根拠のないことであると断言する。上巻最後の「浄土宗之事 付一向宗」では幽貞は同じように最新の地理学を以て、特に地球一周の旅をしたキリシタンの実証に基づき、西方極楽世界が存在せず、阿弥陀如来も無論存在しないという見解を示す。それを踏まえて、新しい「知」への追求こそ不干斎ハビアンの一次改宗の原因であると筆者は考える。

前では不干斎ハビアンの一次改宗について言及したが、次はハビアンの二次改宗を解明する試みをする。先学の見方に従えば、不干斎ハビアンが世を去る前に執筆した『破提字子』の序文に、どの思想にも縛られず、完全に自由な考えを持つ「江湖野子」と自称することからも不干斎ハビアンの立場はある程度把握できる。しかし、先行研究がハビアンの二次改宗に留意していないと筆者は強く主張したい。前述のように、国語学者新村出を代表とする少数の研究者以外、海老沢有道や井手勝美らはキリスト教及びキリスト教思想の範囲に限定して、不干斎ハビアンに関する研究を行った。無論、釈徹宗と末本文美士ら仏教関係者は仏教とキリスト教両者の交渉の側面から議論を進めたが、議論の焦点は仏教とキリスト教に絞っている。儒教特に朱子学も視野に入れて、仏教、キリスト教、儒教三者交渉の観点から、不干斎ハビアン及びその著作に関する研究がまだ不十分であると筆者は考える。朱子学を踏まえて考察をする筆者の考えでは、不干斎ハビアンが44歳の際に、イエズス会を離れ、キリスト教を棄教したことや、死ぬ前にキリスト教批判の書籍『破提字子』を著したことは二次改宗と見做しても良からう。筆者は、ハビアンの二次改宗は実にキリスト教から儒道に転向したことであり、しかもこの転向は突然に発生した心境の変化ではなく、15年前に書いた『妙貞問答』にすでにその兆しが現れ

ていたと提唱したい。確かにハビアンは『妙貞問答』では仏教・儒道・神道の一致性を唱え、いずれもキリスト教に及ばないと力説した。しかしながら、彼はまた儒道の世俗倫理性に言及し、儒道が民衆の善悪行為の規範となることができると繰り返し称賛した。

去バ儒者ノ如キハナツウラノ教ヘト申テ、性得ノ人ノ心ニ生レツキタル、仁義礼智信ノ五常ヲ守ルヤウナル所ヲバ、キリシタンノ教ニモ一段ホメラレサフラフ。

三教一致とはいいながら、三教のみを取り上げて具体的に比較すると、実は儒道が仏教や神道より社会に有益なところが極めて多いとハビアンは明言した。

三教ノ内ニテ申サバ、儒道ニテ益アルコト、ヲホクサフラフ。三教一致トハ申セドモ、尺・道ノ二門ハ沙汰ノカギリニテサフラフ。

このことから察知できるように、不干斎ハビアンは事実上、仏教、儒道、神道の差異化を図ったのである。ハビアンの儒道に対する見解は注目に値する。したがって、筆者は先行研究と異なる視座、言わば、朱子学の影響を考察の視野に入れて、二回の改宗が一貫性を持っていると主張したい。ハビアンの思考様式を注意深く分析すれば、これら二回の改宗はある程度必然性を帯び、ハビアンの心の遍歴をありのまま描き出していると読み取れる。

前述のごとく、研究者はそれぞれの立場に立ち、不干斎ハビアンについて異なった評価を与えた。そうとは言え、『妙貞問答』では不干斎ハビアンの主知主義が明確に顕出しているという共通認識を研究者達は持っている。そうであるならば、不干斎ハビアンの「知」偏重主義を引き起こした原因はどこにあるのか。このことに筆者は関心を寄せ、深く議論を進める。不干斎ハビアンは19歳と44歳を境に、根本的に異なった人生を送った。不干斎ハビアンは19歳まで禅寺で修行を重ねた。19歳の時、仏教からキリスト教に改宗し、44歳

にイエズス会を離れ、キリスト教に背き、再度の転向をした。彼の人生遍歴を踏まえて、筆者は、元禅僧であったことが不干斎ハビアンの思考及び行動に与えた影響を一層真剣に検討する必要があると唱える。これは、いままでの研究で看過されてきた重要な問題である。元禅僧、よりの確に言えば朱子学を熟知する禅僧であった故、ハビアンは「信」より「知」に関心を寄せて、生涯主知主義を貫いたと言えるであろう。

ハビアンのキリスト教棄教の動機に関して、『破提字子』序文から、明瞭に読み取れる<sup>29)</sup>。これを読むと、漢文を使いこなすハビアンの腕に感服するとともに、「豁然識得」「知新之筌蹄」のような言葉から朱子学の影響が見られると筆者は主張する。『破提字子』の内容を綿密に分析すると、ハビアンが「至聖ノ孔子」の一門が創った儒学とくに朱子学に支えられ、キリスタン教理を論破することが察知できる。ハビアンは『破提字子』において「虚霊不昧ノ理ヲバ、汝知ベカラズ」とキリシタンを批判する。周知の通り、「虚霊不昧」は朱熹「大学章句」からの言葉である。また世界の本源については、ハビアンは朱子の世界観に従い、論述を進める。

虚霊不昧ノ本源ヨリ陰陽生ジテ、清濁動静ノ気備リ、天地人共ニ万物ヲ生ジ、我等ガ慮智分別、鳥獸ノ飛鳴走哮、草木ノ開花凋零、皆是二氣ノ転変、清濁動静ニ随フ。

それから、世界の真理を説く。

我真理ヲ説テ汝ニ聞セン。惣ジテ万物ニ事理ノ二ツアリ。這事アレバ此理ナクテ叶ハズ。此理ヲ賦命ト云。千差万別ノ物アリトイエドモ、理ハ二ツモナク三ツモナク、唯一ノ理也。  
(下線筆者)

またハビアンはジュデヨの一党が「聖人ノ道ニ背」き、「人倫ノ常ニ反スル」悪人だと強く批判する。その他に、十箇條の法度が「国家を傾け奪ヒ仏法王法ヲ泯絶セン」と見て断罪した後、至善の教戒を紹介する。

物ジテ至善ノ教戒ハ、民生日用彝倫之外ニ求ル事ヲ不待。人倫ハ其品繁多ナリトイエドモ五典ニ過ズ。君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友之其職分ヲ尽サバ、又何ヲ加ヘン。又乱之者ハ惡逆無道ニシテ犯サズト云事ナシ。君臣職分ニハ忠賞アリ、父子ノ職分ハ孝慈、夫婦ノ職分ハ別別ノ義、兄弟ノ職分ハ弟愛、朋友ノ職分ハ信也。此五典ノ性ヲ人ニ賦スルハ天命ノ職分也。(下線筆者)

この文句からハビアンが儒学とくに朱子学から実際に多大な影響を受けたことが看取できる。

『破提字子』執筆の動機を分析しても、その中身を詳細に調べても、ハビアンという人物に改宗者に特有の思想葛藤と精神苦悩は全く見受けられないことが注目に値する。たとえ、釈徹宗の説に従い、『妙貞問答』と『破提字子』が連続性のある一冊の書物と看做しても、その信仰の展開と転向の過程を把握することは不可能であろう。注目すべきは、不干斎ハビアンがイエズス会を離脱し、棄教した1608年は、ちょうどキリスト教の日本における発展の最盛期に当たっている点である。不干斎ハビアンの生涯の晩年、すなわち1612～1630年代に入らなければ、徳川幕府によるキリシタン弾圧はまだ厳格化していなかった。ハビアンの棄教は完全に自己意志に左右された結果である。筆者の考えでは、ハビアンは20年間もキリスト教の共同体に居りながら、真の福音の恵みに接することができず、心の葛藤を解決できなかったことがハビアンの棄教の要因となった。

## 五、朱子学的思考様式に支えられた論争

言うまでもなく「理」「知」を重要視する朱子学は江戸時代の日本学者に多大な影響を与えた。特に、朱子学の核心である「窮理」思想は江戸時代の学者によって広く受け継がれた。したがって、キリスト教を経由して東洋に伝来した西洋の宗教思想と科学技術に直面した際、学者たちは積極的に新しい「知」に接触し、これを新しい「理」として高く評価した。朱子学は鎌倉時代に入宋した禅僧により日本に伝来し、五山僧の努力に基づき、

研究が進んだのである。それゆえに、禅僧らは朱子学に関する教養が高い。これを踏まえると、朱子学的思考様式は自然に禅僧に影響を与えたと推測できる。筆者は、「格物致知」「即物窮理」のような朱子学的思考様式は不干斎ハビアンの思想遍歴に多大な影響を与え、それが平然と度重なる転向行為を可能にしたと考える。不干斎ハビアンは中国明王朝の徐光啓と同様に、当時最先端の自然科学、天文学、気象学、地理学及び数学など、「新知」「実学」に対して、強烈な好奇心を持っていた。それに加えて、ハビアンは天文学、地理学などの当時最も進んだ知識を最新の「理」と見做し、それを以て、伝統宗教・思想の非現実的な部分を批判した。一例を挙げれば、『妙貞問答』における仏教の世界観批判では、最新の自然科学の知識を利用することで議論を進めている。要約すれば、結論は以下ようになる。一般的には、不干斎ハビアンは林羅山のような御用朱子学者と根本的に異なり、両極に置かれるべき存在であるが、実際のところ、彼自身も朱子学から極めて深い影響を受けたと察知できる。

林羅山と不干斎ハビアンの論争は日本思想史における重要な意味を持っている。一般的な見解に従えば、この論争は儒学と神学、朱子学の「理」とキリスト教の「天主」をめぐる展開したと考えられている。しかし、この論争からは、不干斎ハビアンが林羅山と同様に朱子学的思考様式を以て議論をしたことが見られる。これを念頭に置けば、両者の思想深層に通底する部分もあると説いても独断ではなからう。

その後、林羅山はこの論争を「排耶蘇」として漢文で記述した。無論、林羅山は当事者である以上、完全に客観的な立場に立ったわけではなく、その記述を鵜呑みに受け取るにはできない。とは言え、「排耶蘇」は依然として参照する価値が高い。林羅山は不干斎ハビアンの処で地球儀を見ながら、宇宙観をめぐるハビアンと論争を行った。筆者の見解では、一見、儒学者林羅山とイエズス会士不干斎ハビアンは完全に対立した立場に立ったが、論争の本質を究明すれば、両者が同様に共通する基底すなわち朱子学の「理」に基づき、論争を行ったことが看取できる。ただし、不干斎ハ

ビアンが最新の科学知識を新しい「理」と見做し、林羅山が信奉した朱子学の「理」と対立したと考えてもよからう。その後、両者が「天主」と「理」に集中し、議論を行ったことは注目に値する。この際、両者は朱子学の「理」に関する理解が異なる故、その議論には最初から亀裂があり、いずれも独善的なもので、どちらが優れているかは容易く判断できない。具体的に述べると、不干斎ハビアンの見解では、「理」は〈用〉にすぎない。したがって、ハビアンは「天主者体也。理者用也。体者前。理者後也」との主張を唱え、天主こそ超越的な存在であり、「理」が〈用〉で、「天主」に比肩できないと考えた。一方、林羅山の見解では、「理」こそ超越性を持ち、最高の存在であり、「天主」が「理」に劣る存在である。「然則理者前。而天主者後也」と林羅山は提唱した。

面白いのは、林羅山の記述によれば、不干斎ハビアンは何回も論争で敗北を喫したことである。その後、ハビアンは劣勢からの逆転を図るため、「天主」と「太極」を提起し、「儒者所謂太極者。不及天主。天主非郷曹弱年之所知。我能知太極」と揚言した。この文章からは、不干斎ハビアンの「天主」に抱く熱心な信仰心は一切察知できない。これを踏まえて、筆者はこの論争が当時一流の知識人の間で発生した「知」に関する弁論であったと提唱したい。二人は「朱子学」という共通基底に基づき、朱子学的思考様式を以て、「理」と「知」に関する議論を進めた。さらに「太極」と「天主」の超越性に着目し、「理」と「天主」をめぐって、「体用」<sup>30)</sup>の争いを起こした。特に、不干斎ハビアンが自分の優越性を主張する際に、「天主非郷曹弱年之所知。我能知太極」と叫んだことに留意する必要がある。この言論はハビアンの主知主義の傾向をありのまま露呈し、『破提宇子』の序に書かれた文句も連想させる。不干斎ハビアンはイエズス会に入って、二十年余りの歳月を過ごし、キリスト教の教義を熟知していた。それゆえ、棄教した後、不干斎ハビアンは「搜尽彼奸情。而轉破之也」ことを遂げて、「借彼矛攻彼盾。直令邪徒結舌矣」の効果を果たした。これはすべて、不干斎ハビアンが「知」と「理」を重要視することを表明した。

## 六、結びにかえて

日本に伝来したキリスト教という他者に出会うことによって、自分が生まれ育った文化を再解釈した知識人は、中世から近世への転換期及び近世から近代への転換期には多く存在していた。その中で嚆矢として、不干斎ハビアンは注目に値する。不干斎ハビアンは伝統思想を完全に否定したように見えるが、実は、ハビアンの考えの奥底に潜んでいるのは「朱子学的思考様式」ではなかったか、というのが筆者の分析である。ハビアンに関して、「キリスト教入信→キリスト教棄教」の経緯のみが研究者からの注目を集める。しかし、筆者は不干斎ハビアンの身分転換に注目して、先行研究と異なった見解を示した。具体的に述べると、不干斎ハビアンの心の遍歴は「朱子学に精進する禅僧→第一回の改宗、キリスト教に入信→第二回の改宗、キリスト教を棄て、朱子学を代表とする儒道への帰還」であったと筆者は分析している。

筆者の分析では、不干斎ハビアンの思想構造は三段階に分けられる。その最も上層にあるものがキリスト教を通して伝来した新しい「知」と新しい信仰である。さらに深くまで検討すれば、禅僧であった時期に習得した禅宗に関する「知」は不干斎ハビアンの文章と論説に多大な影響を与えたことが察知できる。そして最も重要なのは、すべてを相対化する禅宗の考えは、不干斎ハビアンの思考様式に影響を与えたということである。東西を問わず、史上最初に仏・神・儒・耶を相対化した不干斎ハビアンは、禅宗が提唱する相対化する思考様式からも深く影響を受けたと考えられる。そうとは言え、不干斎ハビアンの人生、心の遍歴、著作について、一層深く探求することにより、根本に朱子学的思考様式が一貫しており、ハビアンの思想深層に潜んで、もっとも重要な役割を果たしたことが察知できる。朱子学に影響された故、不干斎ハビアンは已まらずに「新知」と「新理」を追求していた。「新理」と「旧理」は常に激しい闘争を繰り返し、ダイナミックな緊張関係を成した。不干斎ハビアンの度重なる心の遍歴と転向はまさに朱子学的思考様式の産物であったとも言える。

注

- 1) 『妙貞問答』上巻は早くから散佚したが、1972年に再び発見された。『日本思想大系第25巻・キリシタン書排耶書』は1970年に出版されたため、この書物に収録されるのは中・下巻だけで、上巻は含まれていない。
- 2) 提字子はラテン語 *Deus* の訳語で、キリスト教の神、天主、上帝。
- 3) 釈徹宗『不干斎ハビアン——神も仏も棄てた宗教者』P14～25（2009年、新潮社）
- 4) 海老沢有道（ほか）編著『キリシタン教理書』にはじめて、『妙貞問答』の全巻が収録されるようになった。
- 5) 遠藤周作と三浦朱門が共著した『キリシタン時代の知識人——背教と殉教』という書物でより詳しく紹介される。
- 6) 吉田文庫本を底本としている。
- 7) 海老沢有道の考証によれば、不干斎ハビアンはコレジオを卒業して、1593年前後、正規のイルマンになった。
- 8) 不干斎ハビアンの生涯に関しては、主に釈徹宗が著する『不干斎ハビアン——神も仏も棄てた宗教者』P26～42（2009年、新潮社）参照
- 9) 杞憂道人は明治前期浄土宗の僧侶養鶴徹定である。明治維新後、廃仏毀釈の時流から仏教を守り、キリスト教排斥に積極的に取り組んだ。1872年に、初代の浄土宗管長となり、1874年に、知恩院75代住職となった。
- 10) 杞憂道人は「借彼矛攻彼盾、直令邪徒結舌矣」との評価を下した
- 11) 「越有親友、諫予曰、過則勿憚改矣。是此孔門活機輪也。汝疾所学提字子邪法、筆之破之。豈惟有破邪顯正功能耶。又是為知新之筌蹄者也。」
- 12) 五野井隆史『キリシタン信仰史の研究』第三章参照（吉川弘文館、2017年）
- 13) 小林千草『「天草版平家物語」を読む——不干ハビアンの文学手腕と能』参照（東海大学出版部、2015年）
- 14) 小林千草は論文「ハビアン著『妙貞問答』法相宗之事と『法相二巻抄』でこれについて詳しく論じた。小林の考えでは、ハビアンの参考となったのは良遍の『法相二巻抄』である。（『国文学言語と文芸』第87巻、1997年）
- 15) ここで参考する底本は吉田文庫本である。この部分の内容は22裏から23裏までの分量である。
- 16) 吉田文庫本には『妙貞問答』上巻の仏教論述は5表の末尾三行から75表一面までの内容である。その中で天台宗に関する内容は26裏から47裏までの紙面を占め、内容の30%となっている。
- 17) 前川健一論稿「仏教史からみた『妙貞問答』」参照。（『妙貞問答』を読む——ハビアンの仏教批判』P411）
- 18) 吉田文庫本には真言宗に関する内容は47裏から59裏までの紙面を占めている。
- 19) 吉田文庫本には禅宗に関する内容は59裏から67裏までの紙面を占めている。
- 20) この一句は衍語と考えられる。
- 21) 海老沢有道（ほか）編『キリシタン教理書』に収録された『妙貞問答』のテキストを考察すれば、仏教関連の内容は75ページ、「儒道ノ事」は20ページ、「神道ノ事」は23ページとなっていることが分かる。
- 22) 『妙貞問答』と『日本のカテキズモ』などほかのキリシタン教理書の関係について、海老沢有道は『エヴォラ屏風文書の研究』（ナツメ社、1963年）でハビアンの思想系統を紹介することを通して、それを解明した。海老沢の推測では、ハビアンはヴァリニャーノの現地適応方針をとった教理教育を受けた。『妙貞問答』はこうした基盤と伝統の上に成立したものであると言ってよいというのが海老沢有道の考えである。筆者はその考えに従っている。
- 23) たとえば、西田幾多郎（1870年～1945年）は（真宗は）「愚人、悪人を正因とした宗教である。同じく愛を主とした他力宗であっても、猶太教から出た基督教はなお、正義の観念が強く、いくらか罪を責むるという趣があるが、真宗はこれと違い絶対的愛、絶対的他力の宗教である。例の放蕩息子を迎えた父のように、いかなる愚人、いかなる罪人に対しても弥陀はただ汝のために我は粉骨碎身せりというて、これを迎えられるのが真宗の本旨である。」と愚禿親鸞を高評した。因みに、ドイツ神学者カール・バルト（1886年～1968年）は「浄土真宗は、イエスなき福音である」と唱えた。
- 24) 『新約聖書』のなかに、裁き、罰する「父の宗教」の残影がまだ残っているが、主人公のイエスが弱い人間の苦しみや悲しみを理解し、過ちを許し、慰めを与えた故に、母性的イメージが強いと考えられる。従って、「母の宗教」たる浄土真宗は仏の慈悲を頼みにすることはイエス・キリストを信仰の中心にするキリスト教と共通するところがあると考えられる。
- 25) 前川健一論稿「仏教史からみた『妙貞問答』」参照。（『妙貞問答』を読む——ハビアンの仏教批判』P415）
- 26) ヴァリニャーノは日本事情をよく理解し、日本宗教を論破するため、布教法の再検討をした。
- 27) 釈徹宗『不干斎ハビアン——神も仏も棄てた宗教者』P28（2009年、新潮社）
- 28) 「使徒信条」と呼ばれる文書はキリスト教信仰の要約として広く知られている。大きく三つの部分に分けられ、「神、イエス・キリスト、聖霊」に関わる事柄を含めている。
- 29) 「予於早歲、在彼門中、【中略】空送二十餘年春秋矣。一旦豁然識得巧言近理教鮮真、而出彼徒也。自茲以還至于今十有五年、雖且悲背大聖正法、夕嘆隨贊夷曲說、【中略】越有親友、諫予曰、過則勿憚改矣。是此孔門活機輪也。汝疾所学提字子邪法、筆之破之。豈惟有破邪顯正功能耶。又是為知新之筌蹄者也。」
- 30) 体用について、土田健次郎は「体用が哲学概念として使用されるとき、基本的に二つの意味を

もつ。一つは本質（体）と具体的顕現（用）、もう一つは形体（体）とその機能・属性（用）である。【中略】体用という語の意味する範囲は広い、とくに仏教内部で思想用語として練りあげられたが、宋代になると道学をはじめとする儒教でも広範に使用されるようになる。【中略】なお、体用の使用は印度仏教ではあまり見られず、中国仏教を特徴づける要素の一つといわれている。【中略】宋代になると道学での使用が知られている。【中略】体用について考える場合は、体と用という二者の対置だけではなく、三者以上が並べられる場合も範囲に入れておかねばならない。」と紹介した。また島田虔次は「体用が中国思想——仏教を別にした意味での中国思想、ただし私は道教のことにくらいで、主として儒教哲学もしくは士大夫思想——の思弁の方法、思惟運用のための範疇として決定的に採用され普遍化されたのは、宋学、とくに朱子学においてである」と説いた。（『中国思想史の研究』P303）ここから分かるように、林羅山

と不干斎ハビアンが仏教と朱子学の影響を強く受けたので、「体用」を以て「天主」と「理」の優位性を言い争うことになった。

#### 参考文献

- 井手勝美『キリシタン思想史研究序説』1995年 ペリカン社  
 海老沢有道（ほか）編『キリシタン教理書』1993年 教文館  
 海老沢有道（ほか）編『日本思想大系 25 キリシタン書 排耶書』1970年 岩波書店  
 五野井隆史『キリシタン信仰史の研究』2017年 吉川弘文館  
 釈徹宗『不干斎ハビアン——神も仏も棄てた宗教者』2009年 新潮社  
 末本文美士『妙貞問答を読む——ハビアンの仏教批判』2014年 法蔵館  
 鷲尾順敬『日本思想闘争史料』（第十巻）1969年 名著刊行会

## The Duel between Buddhism, Cheng-Zhu school and Christianity —— the conversion of Fukan Fabian ——

Li Jing

Graduate School of Human and Environmental Studies,  
 Kyoto University, Kyoto 606-8501 Japan

**Summary** Originally, Buddhism was “the Other” for Japan. By the Edo period, however, Buddhism had taken root in Japan and come to be regarded as part of Japan’s intellectual tradition. But now, a new challenge arrived on the horizon : how to deal with a new “Other”, i. e. Christianity. Fukan Fabian, who was born into this period of radical historical change in Japanese history, shows a thinking characterized by a high level of complexity. In my view, the composition of Fabian’s thought can be divided into three layers. At the surface layer, there was the new knowledge and the new beliefs that came along with the arrival of Christianity. At a deeper level of analysis, one finds that Fabian’s mode of thinking shows influence from the Zen notion of relativity of all things. Yet, I will argue that at the deepest layer of Fabian’s thought, the mode of thinking of that plays the decisive role belongs to Cheng-Zhu school.