

氏 名	こめ い りき や 米 井 力 也
学位(専攻分野)	博 士 (文 学)
学 位 記 番 号	論 文 博 第 412 号
学位授与の日付	平 成 13 年 3 月 23 日
学位授与の要件	学 位 規 則 第 4 条 第 2 項 該 当
学位論文題目	キリシタンの文学：殉教をうながす声

論文調査委員 (主 査)
教 授 日 野 龍 夫 教 授 木 田 章 義 助教授 大 谷 雅 夫

論 文 内 容 の 要 旨

序章 ナタルの日

1549年フランシスコ・ザビエルによるキリスト教伝来以降、およそ1世紀におよぶ宣教師の布教活動を象徴するものとして、「ナタルの日」を挙げることができる。「ナタルの日」はイエス・キリストの生誕を記念するクリスマスを意味し、「西暦」の起点としてはじめて日本に持ち込まれた時間概念にほかならない。これは、それまでの日本における時間概念を根本的にくつがえすものであり、大航海時代におけるヨーロッパと日本の異文化接触を象徴する。そして、「ナタルの日」はイエスの生誕を祝う日であると同時に、十字架にかけられたのち復活した神の子イエス・キリストという独自の存在形式を意識させる日でもあった。

キリスト教の中軸に据えられたこの物語を当時の日本人がいかに受容したのかという問題をさぐるためには、それがどのような日本語に翻訳されたが、そしてその日本語がどのように受けとめられたか、という考察が必要である。なぜなら日本人キリシタンにとって、それは単なる翻訳の問題ではなく、みずからの生を律する規範にほかならなかったからである。

第1章 戦うザビエル

イエズス会士ザビエルは、ポルトガルの植民地の拠点であったインドのゴアを中心に広範なアジア各地でのキリスト教布教を試みた。そのとき彼は、ヒンドゥ教やイスラム教という異教とキリスト教との確執を目の当たりにしなければならなかった。キリスト教の宣教師の立場から彼はアジアの異教を「偶像崇拜」ととらえ、それをいかに打破するべきであるかという問題に直面していたのである。

マラッカで出会った日本人ヤジロウとともに来日したザビエルは、日本をキリスト教布教の対象として選択した。彼の脳裏にあったのは、いうまでもなく日本における「偶像崇拜」の打破であった。とりわけ、アミダとシャカを崇拜の対象とする日本仏教を打倒するために、来日以前から入手していた日本仏教に関する情報をつぶさに点検すると同時に、どのような敵に遭遇しても妥協することのない姿勢を貫徹しなければならなかった。このような姿勢は、後続の宣教師たちにも継承された。

第2章 天狗の跳梁

ザビエルの後継者たちは、キリスト教を日本に広めるために、どのような日本語を用いるべきかという問題に直面していた。たとえば、イエス・キリストに敵対する悪魔をどのように翻訳するのか、また日本人が崇拜している偶像、すなわち仏をどのようにとらえ、どのように表現するのかという点について、試行錯誤をくりかえさなければならなかった。悪魔に対してキリシタンが選んだ訳語は「天狗」である。本来、仏教に敵対する存在だった天狗を悪魔の訳語に用いるのは危険だったが、キリシタンの宣教師たちは仏教語を援用しつつ、その意味内容を換骨奪胎する方針をとった。そして、その延長線上に「仏」の用法がある。

かつてヨーロッパにおいてキリスト教徒が拒否した「偶像」とは、古代ローマの神々だった。その神々への崇拜を強要する帝王に対する抵抗と殉教のありさまは、聖人伝に盛り込まれている。日本では『サントスの御作業』と題して刊行された

書物に、イエスの弟子たちと並んで古代ローマ時代の殉教者の姿が描かれているが、そこでは古代ローマの神々が「仏」「仏神」と訳され、それらを「天狗」がそのかしているのだ、と位置づけられる。

このような天狗の位置づけが日本仏教に対する批判として十分に機能したとはいえない。キリシタンも仏僧も互いの所行を「魔法」と断罪するという不毛な議論に終始したからである。しかし、キリスト教を日本語で表わそうとするキリシタンの試みがすべてこのようなすれ違いに終わったわけではない。「天狗」という訳語は、キリスト教と仏教とが根本的に異なる宗教であることを示す起爆剤となったのである。

第3章 ビルゼンの子

処女あるいは聖母マリアを意味する「ビルゼン」という語を用いた、「ビルゼンの子」という表現がある。「ビルゼン」は処女を意味する言葉だから、生涯「不犯」を貫いた聖女もこの語を冠されるが、そのなかで最高位を占めるのが聖母マリアであることは疑いない。「ビルゼンの子」とは、処女懐胎によってマリアから生まれたイエスを指すことばだった。

このことばはキリシタン文献に頻繁に見られるものだが、新約聖書・福音書のラテン語訳 *filius hominis* に基づくものであり、近現代の翻訳では「人の子」と訳されている。キリシタンはなぜこれを「人の子」と訳さず、「ビルゼンの子」としたのか。

キリシタン文献でも「人の子」という訳語が用いられないわけではないが、福音書に基づいてイエス・キリストの自称であることを強調する場合には、欧文原典に *filius hominis* (人の子) とあるにもかかわらず、「ビルゼンの子」と翻訳する。

これは、アウグスティヌスを始めとするヨーロッパの神学概念に依拠した翻訳である。すなわち「処女の子」に該当する表現が神学の伝統の中で用いられており、キリシタンはそれを援用したのである。この語は神であると同時に人でもあったイエスの「人性」(*humanidade*)を強調する時に用いられるものだった。キリシタンは、イエスが三位一体の神であると同時に「神と人との間の仲介者」とであるというキリスト教独自の教義を強調するために、「人の子」ではなく「ビルゼンの子」という表現を選んだのである。

第4章 デウスの御内証

唯一神が父と子と聖霊の三つの位格をもつというキリスト教独自の概念は、人間の霊魂観にも反映している。すなわち、意志・知性・記憶という霊魂の三能力は三位一体の神の似姿として人間に与えられたものと把握されていた。この考えに基づいて、キリシタンは意志を意味する *vontade* を神学用語と位置づけ、「オンタアデ」という借用語を用いた。*vontade* は霊魂の三能力の一つとして神学的な意味を付与される一方、人間の意志一般を意味するため、たとえば「望み」「存分」と訳される場合もあった。しかし、神の意志を表わす場合には異なる翻訳が求められた。

当初、神の意志は「御オンタアデ」という語で表されていたが、改訳の過程で「御内証」という語が用いられるようになる。「内証」はもともと仏教語であり、最終的に到達すべき境涯としての悟りが自己の内部において実現した状態を指す。したがって「如来の御内証」「菩薩の御内証」という例に見られるように仏の属性である。キリシタンはこれをキリスト教の文脈に取り込むことによって、デウス(神)の意志を表そうとしたのである。

「デウスの御内証」という訳語が与えられたのは、*vontade* に限られず、神の *juicio* (判断)、*providencia* (摂理) などを表わす場合にも用いられた。そして、「量り難き」「凡慮に及ばざる」「微妙の」などの形容句を冠することによって、神の意志や判断の秘密性・超越性を強調した。

「デウスの御内証」は人間には測り知ることができない。それを明らかにできるのはイエスだけである。キリシタンは神にかかわるさまざまな語を「御内証」で包括することによって人間と神のあいだの距離を絶対化し、媒介者としてのイエスの姿を浮かび上がらせようとしたのである。

第5章 天の皇居

宣教師が目指したのは、個々のキリシタンの「アニマ」(魂)のなかに神を頂点とする階層構造が映し出されることであった。心の中に「デウスの御国」「天の皇居」をどのように構築するかということが布教の核心にあった。唯一神デウスの戒律、イエス・キリストによる贖いをいかにして日本語で表わすか、翻訳の問題はそこに集中する。そこでは、語彙の問題だけでなく、文体の問題も射程に入ってくる。

キリシタン文献のなかに「いかに～」という表現が頻出する。これは、対面する相手に呼びかけるときに用いられる。ジ

ヨアン・ロドリゲスはこれをラテン語の分類にしたがって「呼格」と称する。この呼格は、たとえばイエスの弟子が師匠であるイエスに問いかける場合にも用いられるが、圧倒的に多いのは、イエスが弟子たち、あるいは信徒に語りかける場合である。それが指針を与える際の発話であるために、呼格に続いて命令文が配置されることが多い。

文体の選択は、文献の受容の問題と深く関わっている。キリシタン文献は個々に黙読されただけではなく、信徒の集まりの場で朗読もされた。多くの信徒を前にして指導的な立場にある者が書物を読みあげる。その中に「いかに～」という直接的な呼びかけが含まれる。信徒は、読みあげられることばをあたかもイエスのことばであるかのように受けとめる。キリシタンの翻訳は、このような文体の選択によって日本人信徒の心の中に「天の皇居」を作りあげようとする試みにほかならない。

第6章 新しい果報

キリシタンは、キリスト教徒にとって真の幸福を示す八つの状態（真福八端）を「べあべんつらんさ」という呼称を用いて重要視した。これはイエスが山上の説教において人々に示した教えに基づくものである。

布教の初期においては、福音書の翻訳を記載する『バレット写本』でも教理書『どちりいなきりしたん』でも「すひりつの貧者は天の国を持つによってべあと也」のように、現代語では「幸いである」と訳される部分に「べあと也」というポルトガル語を用いていた。しかし、『どちりいなきりしたん』の改訂版が出される1600年前後から、「果報也」という語を用いるようになった。

当初「果報」の語を用いなかったのは、これが本来仏教語であり、輪廻転生・因果応報の思想に基づくため、キリスト教と仏教の差異を強調するために採用を見合わせたものと考えられる。しかし宣教師たちの日本語研究の進展にともなって、「果報」は仏教語としての意味が薄まっており、狂言などに見られるように、現世における幸福、とりわけ裕福であることを意味する語に変化していた点に気づいたのである。

その結果、キリシタンは「世俗の果報」と区別して「真の果報」を称揚するという方針に転換する。「真の果報」はイエスのことばに示されるごとく、神への信仰をつらぬく者、そのためには迫害にも耐える者に与えられるというのである。

宣教師が残した殉教の記録の中に、「果報」という語が見られるものがある。刑場に引かれた一人のキリシタンが目の前で斬首された仲間に向かって「果報者！」と叫んだ。このことばにはキリシタンが「果報」という語で表そうとした意味が凝縮されている。信仰を貫き、殺された殉教者（martyr）は神を証するための証人（martus）の極北に位置するからこそ、「果報者」の名にふさわしいと考えられたのである。

第7章 殉教の連鎖

迫害がはげしくなった17世紀初頭から宣教師の記録には殉教の報告が増える。そのなかに一人の朝鮮人キリシタンの事跡が伝えられている。彼は秀吉の朝鮮侵略のときに捕虜として日本に連行されたのち、キリシタンとなった。仲間たちの殉教のありさまを見聞しながら心は揺れ動くが、やがて殉教の覚悟を固めたという。

その朝鮮人キリシタンが心を決めたきっかけとして、子供のころから聖人伝や殉教者の話を聞いてきたことを挙げている。そして、聖人伝の一つ「聖トマス伝」の中で、イエスがトマスにインドで福音を説くことを命じ、やがて殉教の道を経て彼を天国に導くだろう、と語ったという箇所を読みながら、殉教を決心したというのである。

1591年に刊行された聖人伝の翻訳『サントスの御作業』には、イエスの弟子たちをはじめとしてローマ帝国迫害時代に属する殉教者の伝記が数多く翻訳された。この翻訳の特徴は文体にある。日本の伝統的な物語叙述で用いられる「き」「けり」という助動詞を用いず、「なり」「ものなり」という文末辞を多用する。

宣教師は、ヨーロッパ語で書かれた聖人伝が過去形で叙述されていること、ロドリゲス『日本大文典』に記されるように、「き」「けり」が過去形をあらわすことを十分に知っていた。それにもかかわらず「なり」「ものなり」を選択したのは、聖人伝を現在形で語ることをめざしたからである。

宣教師はキリシタンにたいしてイエスの受難の姿を目の前に見るように思い浮かべることを求めていた。イエスに倣って生を律することがキリシタンの使命である。そして、時空を隔てたヨーロッパでイエスに倣って殉教した人々の物語を現在形で叙述することによって、殉教者があたかも目の前にいるかのように印象づけようとしたのである。聖人伝を読んでキリシタンが殉教の覚悟を固めたのは、このような文体に導かれた帰結にほかならない。

論文審査の結果の要旨

本論文は、16～17世紀に、ヨーロッパ文化の核をなすキリスト教を日本にもたらした宣教師たちと、日本人キリシタンとが共同しておこなったキリシタン文献の翻訳に着目し、それまでの日本人がまったく知らなかった新しい宗教を日本語で説くために、彼らはどのような方針のもとに翻訳を行ったのかという問題を、用語や文体の選択をめぐるさまざまな試行錯誤の過程を分析しながら考察したものである。

全体は序章を含めて8章からなり、キリスト教文化を象徴する幾つかの概念・単語の訳語を取り上げて、スペイン語・ポルトガル語やラテン語の原典との対比、その訳語が背負っている日本固有の文化、キリシタンと仏教の確執などの観点から論を展開する。

これまでキリシタン文献が取り上げられる場合には、日本史あるいは国語学の研究対象としてであることが多かった。そうした中であって、キリスト教文化が日本文化という異質な環境の中に入り込み、過酷な迫害にも耐えるほどの信仰心を培ってゆく過程を、「布教のことばの持つ力」という問題から考えようとして、キリシタン文献の翻訳法に着目するという本論文の試みは、前例のないものであり、論者の指摘はすべてが新見であるという言い方も出来る。

本論文の特長がよく表れている章を幾つか挙げてみる。

第二章「天狗の跳梁」では、キリスト教の敵対者である悪魔を表す訳語として、本来は仏教の敵対者を表す天狗・天魔という語が用いられているという問題を取り上げる。このこと自体は、「羅葡日対訳辞書」（1599年刊）の Diabolus（悪魔）・Daemon（悪霊）・Satanas（サタン）の項を見れば知られるところで、論者の指摘を待つまでもないが、論者はキリシタン文献を渉猟して、ローマ帝国時代の迫害を語る際に、ヴィーナスやバックスといったローマの神々を天狗と呼んでいること、またヨーロッパの異教の偶像を仏・仏神と訳したために、本来は仏教の敵対者である天狗・天魔が、キリシタン文献では仏の庇護者となるという矛盾が生じていることなどに注意を喚起する。さらには、転びキリシタンや仏教徒の側は本来の用法に従ってキリシタンを天狗・天魔と呼んだため、双方が相手に投げつける悪罵が同一の語であることが、両者間の宗論をいっそう不毛ならしめた状況を明らかにする。

神をポルトガル語 Deus を音訳して「でうす」と呼んだように、悪魔をたとえばポルトガル語 Diabo を音訳して「ぢあほ」と呼べば、右のような混乱は回避できたはずであるが、キリシタンはそうしようとはしなかった。その理由について、「でうす」と「ぢあほ」の対立を説いたのでは、日本人に、聞き慣れない外来の宗教の内輪もめとしか受容されないため、敵対者の断罪には日本人に理解可能な天狗・天魔の語を用いざるを得なかった、とする論者の推測は説得的である。

第六章「新しい果報」。キリスト教徒の真の幸福を示す八つの状態（真福八端）を説明する際、『どちりなきりしたん』の前期版（1591年刊）では「すひりつ（霊）の貧しき者は天の国を持つに由て、べあと也」などと、beatus というポルトガル語の音訳「べあと」が用いられているが、改訳した後期版（1600年刊）ではこれらがすべて「果報」という日本語に訳し直されている。論者は、まずこの訳語の改訂がキリシタン文献全体を通じて見出されることを確認し、幸福とは何かという宗教の重大問題を論ずるためには、日本語を用いなければ浸透力が弱いという判断が働いたことを推測する。ついでキリシタン文献における「果報」の用例をつぶさに検討して、それが現世における受難の後に来世で得られる幸福を意味している点で、すでに現世の幸福を意味する世俗語となっていた「果報」に、三世にわたる因果の応報という仏教語としての原義を回復する逆説的な側面があったことを指摘する。しかしもとより、キリシタン文献における「果報」の意味が仏教語と同一であるはずはない。論者の着眼の鋭さが発揮されるのは、このことを見るために、「果報」よりも「果報つたなし」という反意語の意味を検討した点である。論者によれば、「果報つたなし」は、通常の日本語では、前世の悪行の報いで現世における幸福が欠落している状態をいうが、キリシタン文献では、現世の悪行の報いで来世における幸福を得られないことをいう。そして、このキリシタン独特の「果報」の意味づけの究極のところに、殉教者を「果報者」と呼ぶという、日本語の「果報」から完全にはみ出した用法が成立すると論ずる。

本論文で惜しまれるのは、キリシタンと対立していた当時の仏教教団の布教文献に関する考察が欠けていることである。キリシタンの時代には、キリシタンほど深刻な様相は呈さなかったが、一向宗・日蓮宗などにおいても、迫害・殉教という現象は見出される。したがって、これらの教団の布教においても、迫害に耐え、殉教を厭わない精神を養うために、ことば

の力に頼り、また、ことばに新しい力を吹き込むといった試みは当然なされていよう。キリシタン文献に対応する、仏教の側の布教文献におけることばの問題への視点があれば、本論文の考察もさらに深みを増していたであろうと思われる。

以上審査したところにより、本論文は博士（文学）の学位論文として価値あるものと認められる。2001年2月21日、調査委員3名が論文内容とそれに関連した事柄について口頭試問を行った結果、合格と認めた。