

日本及び中国におけるイエズス会の布教方策 ーヴァリニャーノの「適応主義」をめぐってー

狭間芳樹

はじめに

近世アジアにおけるキリスト教の布教は、イエズス会士ザヴィエル Francisco de Xavier (1506-52) が「東洋の使徒」と称されたことから分かるように、イエズス会の布教によるところが大きい。1539年、ポルトガル国王ジョアン3世の要請を受けたザヴィエルは、1542年以降インドでの布教に従事し、その後、日本においても布教を行うべく1549年来日した。それよりのち、キリスト教が完全に禁じられる17世紀半ばまでの受洗者数は延べ約76万人⁽¹⁾とも数えられる。日本における16世紀半ばから17世紀半ばまでの約一世紀を「キリシタン世紀 The Christian Century」と呼ぶのはこうした布教上の成果を指してのことである。

一方、中国においては、先ず7, 8世紀(唐代)にネストリウス派のキリスト教が伝わり景教と呼ばれたが、これはローマ・カトリックからは異端扱いされるものであった。その後13, 14世紀(元代)になるとフランシスコ会によるカトリック布教が開始され、一時は約3万人の信徒を獲得するまでにいったものの、14世紀半ばには終局を迎える。その後、明代末期の1582年になると、マテオ・リッチ Matteo Ricci (1552-1611, 中国名は利瑪竇) やミゲル・ルッジェリ Michele Ruggieri (1543-1607, 中国名は羅明堅) のもとイエズス会士による布教が幕を開ける。その勢力は、半世紀ばかりの間に中国のほぼ全土に天主堂を建立するほど盛んとなり、一説では15万人もの信徒を獲得するほどの布教基盤を形成した。以後、ドミニコ会などの来華により儀礼論争が起こったことで信徒数が衰微し、ついには布教自体が禁じられた時期もあったものの、19世紀半ばに清国が解禁したことを受け、プロテスタントを含めた各修道会によってキリスト教布教が再開されるなど、中国におけるキリスト教は日本に比べて遙かに長い歴史をもっている。

布教が一定の成果を上げ多くのキリスト教徒を生み出したという時、信仰の内実レベルにまで言及するならば、その信徒がどれほど正確に教理を理解していたのかということが問題となり、日本や中国におけるキリスト教徒の信仰は、果たしてヨーロッパ本国から見て正統なキリスト教であったのかといったことがしばしば疑問視される。しかしここで重要なのは、正統な信仰であったか否かということよりも、むしろ日本や中国といったアジアの国々にキリスト教が本格的にもたらされ、それが受け容れられたということである。

(1) 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、1990年、p.12。

そこで本稿においては、16、17世紀の日本及び中国において、一定の成果を収めたことの背景にある布教方策、なかでも布教地の言葉や文化などを採り入れていく「適応主義 Accommodatio」に着目することにより、布教する側と受容する側との対応関係を検証し、キリスト教の教理自体が日本や中国といった布教地においてどのように広まっていったのかということを考察していきたい。

1 日本準管区と中国準管区

16世紀半ばに始まるイエズス会の日本布教に関する報告書翰は、現在、イエズス会ローマ文書館の「日本 - シナ部」に、「イエズス会日本 - シナ史料 Japonica-Sinica」との呼称で収められている。そのようなかたちになっているのは、1549年にザヴィエルが来日した当時、東洋全域がインド管区として編成されていたものの、その後巡察師ヴァリニャーノ Alexandro Valignano (1539-1606)⁽²⁾ により、日本及び中国（シナ）がインド管区から切り離され、独立した準管区となったことに因る（その後、中国は1616年に独立した「布教地区 missio independens」となり、さらに1621年には準管区へと昇格した）。

イエズス会第四代総会長メルクリアン Eberhard Mercurian (1514-1580) は、1573年、ヴァリニャーノを総会長代理の特権を有する巡察師に任命した。翌年、ヴァリニャーノはメルクリアンの支持とポルトガル国王ドン・セバスチャンの援助を受けて、24名のスペイン人、6名のイタリア人、および12名のポルトガル人から成る総勢42名の布教団を率いてリスボンを発った。ゴア管区の巡察師という要職に就いて、日本を含む東アジア地域の布教に任ずることになったのである。彼は、1579-82年、1590-92年、それに1598-1603年の三度にわたって来日し、戦国末期の変転する日本の政教事情をよく把握して、布教の発展のために適切な指導を行った。

ヴァリニャーノは一度目の来日で既に、日本布教のためには、日本習俗の尊重と日本人聖職者の養成が急務であると主張し、彼の布教方針に反対した当時の日本布教長カブラル Francisco Cabral (1533-1609) の意見を斥けた。そうした彼の日本及び日本人観がよく窺えるこの新しい方策は「適応主義」と呼ばれるものであって、日本及び中国におけるキリスト教布教の展開にとって特に重要な意味をもつものであった。

(2) 1579年の初来日以来計三度来日し、長崎、臼杵、安土など各地で協議会を開催。豊後から京都まで巡察するなかで日本の文化や宗教等について研究を行い、「日本管区及びその統轄に属する諸事の要録(スマリオ)」及びその「補遺(アディシオネス)」(A. Valignano, SUMARIO de las cosas de Japon (1583), ADICIONES del Sumario de Japon (1952), editados por Jose Luis Alvarez-Taladriz, Sophia University, Tokyo, 1954.) などの重要な報告書を著した。

(3) 創造主宰の「セオス Theos」をどのように訳すかは、言語の異なる布教地において常に最大の問題であった。日本においては、最初期に用いられた「大日」以外に「天道」や「天主」という言葉が使用された時期もあったが、公定教理書『どちらいな・きりしたん』の刊行を受け、1591年以降はラテン語の「デウス Deus」に統一された。なお、それ以後においても、ハビアン著の『破提字子』にある「提字子(ダイウス)」などの呼称が引き続き見受けられるものの、そうした語を使用したのはキリシタンではなかった者である。日本において「神」という翻訳語が見られるようになるのは19世紀に入って、聖公会のウィリアムズ Channing Moore Williams が来日し、ブリッチマン=カルバートソンの中国語訳聖書をもとに、“God”の日本語訳を「神

2 日本布教における適応主義

16世紀半ばにザヴィエルが訪れる以前、日本にはキリスト教もキリスト教的な「神 Theos」⁽³⁾ 観念を有する宗教自体も存在しなかった。それゆえそうした布教地においてイエズス会は、まず「デウス Deus」、すなわち God としての「神」という観念を理解させようとした（その段階を「準備福音宣教 Preevangelizacin」と呼ぶ）。ヴァリニャーノがそれをいかに重視したかは、『日本のカテキズモ』(Japonensis Christianae Fidei, 1586年刊、ラテン語)の冒頭に、日本では「救われるためには何をなすべきかという教えを人間に示し給うた世界の創造主、父にして唯一の神のみが存在する」という公教要理を説くことが何よりも重要且つ急務である、と記したことからも分かる⁽⁴⁾。『日本のカテキズモ』とは、イルマン (Imao = 修道士のうち司祭職に挙げられない者) 向けに編纂された教理問答書である。

まったく新しい観念を理解させるには、その正しさを納得させる傍証が必要である。ヴァリニャーノたちは「神」の摂理を体現するものとして天文学や数学を援用しながら日本人の説得をはかった。例えば1604年の「イエズス会日本年報」⁽⁵⁾には、次のような報告がある。それは、キリスト教の教理を理解するためではなく、論破するために教会の説教に出席した若い男性が、月や星の正確な運行が「世界の秩序」に因るもので、そうした宇宙を司るのがデウスであるというパードレ (Padre = 司祭)⁽⁶⁾ の説教に納得させられ、最終的に「天地その他の万物の創り主の存在を証明する論拠の力」を認め、「すべてが理性の光の教えるところに完全になう」こと、キリスト教の教理こそが真理であることを理解した上で改宗するに至ったと事例である⁽⁷⁾。これは外的な世界についての議論のようにも見えるが、その根柢にはいつの時代においても人々の重要な関心事である「アニマ」(anima = 靈魂)の行方、すなわち来世についての問題が横たわっている。末世と感じられた戦国乱世の時代を生きる人々にとって、これはとりわけ切実な問題なのであった。

kami」としたことに始まる。「神」はもともと中国語訳聖書において、中国語の「神 shen」を意識して選定された訳語であったが、それが「中国も日本も文字の形が同じで、日本でもやはり神という文字が礼拝の対象だ」と考えられたことから、それ以上の意味をあまり考えないまま日本訳聖書でも用いられ、日本における「神 kami」の概念もその訳語に含意されることになった(柳父彰『ゴッドと上帝』筑摩書房、1986年、pp.121-122)。したがって当時と現代とではその語の意味合いが異なるが、本稿ではその差異を捨象し、セオスの訳語としての「神」という意で用いることとする。

(4) ヴァリニャーノ『日本のカテキズモ』家入敏光訳編、天理図書館、1969年。

(5) ザヴィエルの来日以来、布教の様子は書翰によってローマのイエズス会本部へ送られていたが、それらが日本での実状を正確に伝えきれていなかったため、1579年に来日した際ヴァリニャーノは、より厳密性の高い「イエズス会日本年報」の作成を義務づけた。

(6) 「はあてれ」、「はてれ」と表記されることもある。「伴天連 (パテレン)」はその漢字表記。

(7) Jap. Sin. 55. (Joao Rodrigues Giram, Annua da Viceprovincia de Japam do anno de 1604), 64v-67. 「1604年度年報」: 1604年11月付、長崎発信、ジョアン・ロドリゲス・ジランの書翰(『芸備キリシタン史料』、吉川弘文館、1968年、p.335)。「Jap. Sin.」とは、「Japonica-Sinica」(ローマイエズス会文書館蔵「日本-シナ史料」)の略。

布教にあたり、布教地の既存宗教を研究することの必要性は言うまでもないことであるが、「キリシタン版」を見ると、イエズス会が日本の宗教事情や各宗派の教えに精通していたことがよく分かる。例えばイエズス会の日本人イルマンである不干斎ハビアン（1565-1621）は、日本史上初の宗教研究書と評される『妙貞問答』（1605年刊）の「八宗之事」という章において、法相宗・華嚴宗・天台宗・真言宗・禅宗・浄土宗、さらには儒道や神道といった八つの宗教・宗派についての精緻な考察を行っている。彼らは仏僧たちと宗教論争を行い、仏教の教えを論駁することによりキリスト教の正当性を論証し、同時に、日本の宗教についての知識を得ていったのである。一向宗について、その「領主（顕如光佐）は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ている」⁽⁸⁾とか、当時の日本において最も勢力を有する宗教が「日本の偶像崇拜の源」⁽⁹⁾である一向宗だと知っていたからこそ、攻撃の主たる矛先をそれに向けることができたのである。

イエズス会による日本研究の対象は宗教だけにとどまらず、パードレ・フロイス Luis Frois（1532-1597）が『日欧文化比較』（1585年刊）で日本の文化・習俗について広範に記録していることなどからも窺えるように、あらゆる分野に及んだ。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、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。

「私が命じたことは正しく、猥下も、もし日本に行かれるとすれば、日本の協議会によって同じことを命ぜられるでめししょう。……私が企図したことは、日本の形式に応じ、厳格な礼法によって行動し、日本人と交際する時には、書くにも話すにも、その他の儀礼においても、遵守せねばならない方式を知ることでありました。……仏僧と一般人との間の儀礼は、手紙を書くにも、話すにも、その他の儀礼においても、ことごとく規則に基づいているように定まっています。したがってその限界や規定を外れるならば、儀礼が過剰であっても不足しても……無作法、且つ無礼となり、日本人はこの考えを速やかに棄て去ることはできないでしょう。このように、司祭と日本人の間の応対と、修道士と日本人、あるいは同宿と日本人との間の応対は、それぞれ異なった礼法で行われます。これを欠くならば、直ちに無礼、及び彼等の言う無沙汰が生じます。私達が書いたり話したり応対するについて守るべきこの規範は、私達ヨーロッパ人の間で行われている方式から採ることができぬもので、日本の仏僧と一般人の間で行われているものに従う必要があるのは当然であります。そこで彼等が用いている名称の相違が問題となってきます。それは前記の諸名称（長老、首座、蔵主、待者等）を私達イエズス会員にも付けようとする為ではなく、日本人がそれらの階級に対して示

(8) 「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』Ⅲ-5、同朋舎、1992年、p.277。() 括弧内は狭間による補足。

(9) 1584年度「日本年報」：「1584年9月3日付、フロイス書簡」（『イエズス会日本報告集』Ⅲ-6、p.249）。

す区別を、私達も守らねばならぬことを知る為であります。」⁽¹⁰⁾

こうしたヴァリニャーノの方策は、カブラル等の反対派はもちろん、ヴァリニャーノの第一次巡察の成果を高く評価したイエズス会第五代総会長アクアヴィーヴァ Claudio Acquaviva (1543-1615) から「日本の僧侶の階級を真似ることには、危険性が伴う」(1585年12月24日付書翰)と批判された。しかし、彼は確固たる信念のもと「在日イエズス会員は日本の社会に順応すべし」という根本方針を打ち立て、それをもって日本での布教に臨んだのである。

ヴァリニャーノは、二度目の来日の一ヶ月後に有馬領加津佐において第二回総協議会(1590年)を開催している。これは1580年の第一回総協議会で決定された諸事項が、豊臣秀吉の迫害のために幾つかの点で変更を余儀なくされたり、新しい対応を協議する必要に迫られたことによるのであるが、そこでは日本での布教方策の大綱として、十四の事項が協議されている⁽¹¹⁾。まず「諮問二」においては、イエズス会の「規則」を遵守しながら、日本の慣習との調和をはかること(適応主義)についての見直しが論じられた。そしてその結果、「諮問五」「諮問十」では日本風の接遇方法や慣習・礼儀作法を尊重すること、その際における仏僧の華美な仕方を避けて清貧を厳しく遵守すべきことなどが具体的に決定されている。

こういった日本人の生活慣習に適応するための努力が顕著にみられることに加えて、日本人イルマンたちとの協調・一致・平等といったことも強く求められた。「諮問十二」では、日本語を抜きにして日本での布教は成功しえないという見地から、来日した宣教師に対しては一年間の日本語学習が義務づけられ、同時に日本人イルマンに対するラテン語学習も義務づけられた。また、「諮問十三」では、同宿⁽¹²⁾をパードレとキリシタンとの仲介者として位置づけ、彼ら同宿が将来イルマンになって活動する存在として配慮すべきことを、同行するパードレとの関係において明確にし、以後の日本布教においてはヴァリニャーノの適応主義についての考え方がいっそう反映されることとなった。

そして、以上に見たようなヴァリニャーノの適応主義にもとづく布教の成果として、日本では16世紀半ばから17世紀半ばのキリシタン世紀に数十万人という驚くべき多数の信者が獲得された。信仰の真正性に疑問をなげかける研究もあるが、私はやがて始まる禁教と迫害に直面して、4万人とも5万人とも推察されるほどのキリシタン(その殆どは民衆層)が教義に殉じたことを重く見たい。日本史上、このとき初めて生じた未曾有の歴史的事象がイエズス会の布教活動と密切

(10) Jap. Sin. 10・II, 205-208v. 「イエズス会日本通信」: 1586年12月20日付、コチン発、ヴァリニャーノのクラウドディオ・アクアヴィーヴァ宛書翰)。邦訳は、桃源社版『日本巡察記』(1965年)及び平凡社版『日本巡察記』(1973年、pp. 261-263)の松田毅一氏訳に依拠。下線は狭間による。

(11) 井手勝美訳「日本イエズス会第二回総協議会議事録と東インド巡察師A. ヴァリニャーノの裁決(1590年)」『キリシタン思想史研究序説—日本人のキリスト教受容—』ペリカン社、1995年、pp. 479-533。

(12) もともとは仏教用語で、〈同宿者〉〈同泊者〉という意味であったが、ヴァリニャーノによって、〈教会内部にあってそれに相似した存在の者の呼称〉として用いられることになった。同宿の多くはイルマンを目指し、その教育を受けていた。

に結びついたものだったことは、衆目の一致するところである。いま、真正性の基準についての議論はさておくことにするが、イエズス会が獲得した日本人キリシタンの信仰こそ、キリシタン世紀に東洋の島国において実を結んだキリスト教信仰の一樣態なのであった。

キリシタンの殉教の全過程に妥当する新しい思想的に共通の特色を見出すことを探求している佐藤吉昭氏は、16世紀日本におけるキリシタンの迫害・殉教と、キリスト教古代の迫害・殉教とが対比しうるものであることをいくつかの点から確認しているが、なかでも興味を惹かれるのは、「日本が当時受容したキリスト教は……一六世紀に西欧で流行した神学思潮を色濃く反映し、アッシジのフランシスコの思想を源流とした西欧近世の市民階級の個性的敬虔思想、“新しい信心”(Devotio Moderna)の流れを汲む諸書に基づくものであったという指摘である⁽¹³⁾。すなわち、キリシタン版『サントスの御作業の内抜書』(1591年、加津佐刊)、及び『ヒイデスの導師』(1592年、天草刊)は、ルイス・デ・グラナダ⁽¹⁴⁾著の『信仰要義序説』(Introduccion del Simbolo de la Fe、1582年刊)からの抄訳であるが、その翻訳スピードは前者で九年、後者で七年⁽¹⁵⁾と非常に速い。

宣教師の絶対的な不足という当時の状況下、直接説教を聴くことの適わなかった人々がマルチリヨ(Martirio＝殉教)へと至った背景にはこうしたキリシタン版を通してのドチリイナ(Doctrina＝教理)理解があった。キリシタン版のなかでドチリイナ文学に分類される『どちりいな・きりしたん』は、創造主宰のデウスという神概念とイエス・キリストの福音、そしてキリストの贖罪によってさずかる福音を日本の民衆に理解させることをその目的とする。そしてクルス(Cruz＝十字架)上の死によって人類の罪を贖ったゼズ・キリシト(Jesu Christo＝イエス・キリスト)を観想する文学が「マルチリヨ文学」である。マルチリヨ文学に属し、直接殉教の意義について説く「マルチリヨのことわり」を収めた聖人伝『サントスの御作業の内抜書』(1591年、加津佐刊)は、『どちりいな・きりしたん』と並ぶ布教初期を代表するキリシタン版であり、フロイスら多くのイエズス会士たちによってたびたび邦訳された。このことはイエズス会が、キリシタン版の出版初期からドチリイナ教育と並行してマルチリヨ教育を行っていたことを示しているのである。

ところで、ヨーロッパで流行していた当時の信仰はどのようにして日本でも受容されたのであろうか。そこで大きな役割を果たしたのは、実は仏教用語であった。キリシタン版に見られる仏教用語に関して、ここでハビアンが『妙貞問答』を著すにあたって参考にしたとされる『どちりいな・きりしたん』での用法を見ておきたい。

まず、魂の救済にかかわる来世であるが、それには「後生(ごしやう)」なるタームが用いられた。「ごしやう〔後生〕のみちはキリシタンのをしへにのみきはまるなり。……キリシタンにならずんばごしやう〔後生〕をたすかる事あるべからず」とあり、後生の救済を得るためにはデウスの教えによる他に方法はないということが説かれている。イエズス会は、「後生」の語はそのまま使用し、その内容の真偽を問うことによって、真の救済にはキリスト教信仰が必要であることを納得させようとしているのである。

(13) 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』創文社、2004年、p.37。

(14) Luis de Granada (1505-1588)。スペインの神秘思想家、自然科学者。ドミニコ会士。

(15) 1585年に加筆された部分(第五章)が、キリシタン版でも1592年に翻訳・刊行された。

他に、「くどく（功德）」、「ぜんこん（善根）」、「けうけ（教化）」、「えこう（回向）」、「だんぎ（談義）」、「げんぜ（現世）」、「ごぜ（後世）」、「あんじんけつじょう（安心決定）」などの仏教用語も、キリスト教のドチリイナを説明するにあたって用いられている。なかでも「安心決定」という言葉は、阿弥陀にたのむことにおいて後生の救いを説いた蓮如の「御文」の形態がそのまま利用されていることが既に指摘されている⁽¹⁶⁾。

そしてマルチリヨを教化したキリシタン版が、一向宗の「御文」の教えと類似していることに着目するならば、そこに東洋と西洋における民衆の宗教意識の同質性と差異性とを検討すべきであるが、この点についてはまた稿を改めることとする。

3 中国布教における適応主義

1596年以降、日本と中国の総巡察師としてその職務に専心したヴァリニャーノは、1597年7月20日から約一年間マカオに滞在し、そこで次の中国布教のためにいくつかの重要な方策を立案する。その一つが、マテオ・リッチの中国における布教長への抜擢であった。

既に見たように、適応主義とはヨーロッパと比較してあまりにも隔たった文明・文化に生きる布教地において、言葉や習慣のみならず、布教の根幹である教理面においても順応し、摺り合わせていく中で布教を進めようとする方策であった。日本布教で適応主義が採られたのはインド布教での失敗を踏まえてのことであったが⁽¹⁷⁾、それはザヴィエルに遅れること三十四年、1583年にリッチによって開始される中国布教においても引き継がれることとなった。イエズス会は中国でも、組織的に布教活動を展開し、「明らかにキリスト教の信仰を中国人のなかにもちこむことに成功」⁽¹⁸⁾したといわれるが、その主たる理由もまた「適応主義」にあったのである。

リッチは、鎖国ともいふべき体制を布き、中華意識の強い中国で多大な困難に遭いながらも中国の言語や習慣、それに儒教の古典を学習することなどにより知識人層の信頼を獲得した。リッチの訳書は、自然科学書や宗教書など22種にも及ぶ。徐宗沢『明清間耶蘇会士訳著提要』⁽¹⁹⁾は、

(16) 真宗海外史料研究会（武田武麿、狭間芳樹他）編著『キリシタンが見た真宗』真宗大谷派宗務所出版部、1998年。

(17) ザヴィエルは、インド布教に際して、トラバンコールにおける「一カ月に一万入」といわれるほどの大量改宗が結局キリスト教のなんたるかも充分に理解しない、中身を伴わないキリスト教徒を生み出すだけに終わったことを反省し、その後エンリケ・エンリケス Henrique Henriquez (1520-1600) の方法こそが布教のあるべき姿だと痛感した。1546年にインドへ派遣されたエンリケスは、外国人宣教師として初めてタミル語を修得し、後に文法書や辞書を作成した。彼の言語習得前後の事情や布教活動の様子は、「1548年10月31日付ベンバル発ロヨラ宛書翰」、「1549年11月21日付プニカレ発ロヨラ宛書翰」に記されている。わずか五ヶ月でタミル語を話せるようになったエンリケスは、当地の人々と直接話すことができたことにより、インド人の考え方などを直接把握しえ、それをもとに論破の書をタミル語で作成した。彼は大量改宗の時のように、一方的に教理を説き、簡単な問答の後に洗礼を授ける方法を採用せず、度重なる説教によって伝統的な信仰を清算させた上で洗礼を行った。実際、エンリケスの布教方法は現地の人々の信頼を獲得し、成果をあげることにつながった。そしてこのことを知ったザヴィエルは、外国人宣教師がまず現地の言葉を習得し、その言葉をもとにその社会・宗教を理解することの重要性を痛感した。（岸野久「フランシスコ・ザヴィエルの日本布教構想」『キリシタン史の新発見』雄山閣、1995、pp.17-18）

明・清時代におけるイエズス会士の著作をまとめたものであるが、それらは大別すると以下のようになる⁽²⁰⁾。

- ① 聖書類＝聖書およびカテキズム等を主題とする。
- ② 真教辯護類＝キリスト教の教義解説などを主題とする。
- ③ 神哲学類＝キリスト教神学、西洋哲学・神学類を主題とする。
- ④ 教史＝宣教師の伝記、伝道史等を主題とする。
- ⑤ 暦算類＝天文学・暦学・数学等を主題とする。
- ⑥ 科学類＝物理学・地理学・医学・音韻学等を主題とする。
- ⑦ 格言類＝宣教師による論説等を主題とする。

以上の中でも、とりわけ①～④項及び⑦項に分類されたものは、イエズス会士が中国の伝統的文化を尊重しつつ、キリスト教の優越性を中国人に分かりやすく解説し、入信へと導くことを目的として執筆したものであり、吉田寅氏はこれに依って「イエズス会の適応主義的な布教方針の具体例を見てゆくことができる」と指摘している⁽²¹⁾。

リッチが作成した『坤輿万国全図』(1602年刊)は中国人の地理感覚に衝撃を与え、ユークリッド幾何学を紹介した『幾何原本』(1607年刊)や『測量法儀』(刊行年不詳)などは、ヨーロッパ、キリスト教文化の卓越性を決定的に印象づけるものであった。しかし、それらは中国人の尊敬を得るための方便だと見る向きもあるように、最重要の課題は言うまでもなく布教にあったので、リッチがもっとも力を籠めたのもその方面の翻訳であった。彼の主著『天主実義』(1601/1603年刊)八篇二冊は、中国で刊行された布教書の白眉と称される。リッチはここで、儒教・仏教・道教の三教が宗教として不全であり未熟であること、中国の社会的慣習が天主教(キリスト教)に背いていること、特に中国人には絶対的救済者の観念が欠落しており、自力で自己救済しようと説くのは神による被造物としての人間の本性を知らないからである、といったことについて鋭い批判を展開した。こういった彼の理論が日本でも有益であると判断したヴァリニャーノは、1605年に広東で印刷させた『天主実義』を日本へも持ち込んでいる。翌年、林羅山がそれを読み、ハビアンとの論争に備えたと伝えられているが、それも同書が水準の高い教義書であったことを示す一証左となろう。

『天主実義』は、リッチ自身がその序文において明言しているように、儒教の教えとカトリック

(18) 後藤基巳『明清思想とキリスト教』、研文出版、1979年、p.35。イエズス会の布教は、17世紀後半(清初)にも再度高揚をみせ、1664年には11万余人という信徒数が報告されている。しかし、清初教会の中心的指導者であったアダム・シャル Adam Schall やフェルビースト F.Verbist は宗教者というより、欽天監(天文台)奉仕の科学技術要因として受け入れられた側面が強く、キリスト教の思想面の受容においては明末の方が重要であったと考えられる。

(19) 徐宗沢編著『明清間耶穌会士訳著提要』、中華書局、1949年。

(20) 吉田寅『中国プロテスタント伝道史研究』汲古書院、1997年、p.11。

(21) 同、p.12。

教理の帰一の論証を目的として書かれた教理解説書であり、そこにはリッチ自身の儒教観が強く反映されている。そこではまず天地万物の創造主宰者である「天主」の唯一絶対性などが説かれるとともに、カトリック思想の立場から中国の伝統的諸思想に批判が加えられ、仏教・道教の「空」「無」の説を「天主」の理にもとる異端であるとして排斥し、さらに儒教における仏・道二教の要素の混入を否定する意味で「三函教」、すなわち三教合一思想の理論的矛盾を論駁している⁽²²⁾。後藤基巳氏によれば、リッチは「近世儒教の太極理気説やそれに本づく無神論の見解をも異端にならず後儒の曲説と断じ去った後に、詩・書・易・礼記を引用しつつ儒教経典の古義を検討して、そこで語られる〈上帝〉ということば」は、決して「単に蒼々たる虚空をさすものではなく、その中に存する最高至善なる神格者への畏敬尊崇に外なら」ず、また「靈魂の不滅および鬼神の存在に対する信仰が古代儒教においても是認されている事実などを指摘して、してみれば上帝・鬼神を尊崇する儒教と天主の信仰を説くカトリックの教説とは帰を一にする」⁽²³⁾と結論するに至ったようである。これは適応主義の中国における見事な実例と言ってよいであろう。

4 適応主義と宗教混淆

日本と中国との両国におけるキリスト教、特にイエズス会による布教を比較した場合、その背景には政治的状況をはじめとした様々な相違点が多く見られる。類似点も無いわけではなく、たとえば三教一致の宗教混淆の状況がそれである。日本の室町時代の文化は、仏教思想、儒学思想（宋学）と神道思想とが混淆したものとされるが、そもそも三教一致の起源は、儒・仏・道一致の中国に起源するものであるから、明末の中国においてもその現象は見られ、かつその混淆ぶりは濃厚であったようである。実際にその状況を目にしたリッチは、ヨーロッパへ宛てた書翰の中で、「今日、もっとも賢明だと思っている人々に共通した感覚は……三宗派（儒仏道）が同一のものであり、いずれも併せて遵守できるという主張である」⁽²⁴⁾と、驚き且つ甚だ憤慨した様子で報告している。

そのような状況のもとで、リッチによって確立された布教方策の基本的姿勢は、なによりもまず、(a) 中国社会の伝統や文化に対しては、可能な限り適応的な姿勢をとり、伝統文化を尊重しつつキリスト教を布教すること、にあった。これは正真正銘の適応主義といってよいが、リッチはこれに、(b)「上からの布教方法」と(c)「科学技術の利用」を援用して臨んだのである⁽²⁵⁾。これが宗教混淆の状況下にあった中国でのキリスト教布教においてどのように現れたかを以下に見てみる。

日本の場合、三教一致がキリシタン信仰の増加に直接に影響を及ぼしたことは確認されていないが、中国の場合はかなり大きな影響があった。現にそのような曖昧性が宗教界に瀰漫している状況のもとで、イエズス会士の説くキリスト教が「天学」という融通性のある呼称を与えられ

(22) 後藤、前掲書、pp.96-97。

(23) 同、pp.96-97。

(24) ジャック・ジュルネ『中国とキリスト教』鎌田博夫訳、1996年、法政大学出版局、pp.87-88。

(25) 吉田、前掲書、p.10。

たことより、その受容が促進されることになった。その際、宣教師はいわば「新しいタイプの僧侶」と見られ、仏教僧に対するような丁寧な態度で接せられたこともあり、そのような状況を見たイエズス会士たちは中国の慣習に容易に同化できると考えたようである。

リッチはまた、僧侶たちが「一種の三位一体、天国と地獄の存在」を認めていること、あるいは仏教の五戒（不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不飲食）もキリスト教の十戒と似ていることなどを挙げて、キリスト教と仏教との教義や典礼における類似性を指摘している。このような類似性についての因果の関係について、人々の中にはキリスト教が仏教を真似たとか、概念を借用したと考える者もいたが、逆の考え方もあった。ジャック・ジュルネは次のように述べている。

「仏教がキリスト教の変形であるとする考え方は仏教徒から天主の教え〔キリスト教〕へ改宗した者にとってキリスト教への信仰を正当化するのに役立った。文人のキリスト教徒、楊廷?はもと熱心な仏教信者であったが、その著書の中で述べていることによれば、インドの教義はキリスト教から多く借用し、キリスト教を変造したので、真の教えは宣教師の教えである。つまりインド人はキリスト教を誤訳し、真の意味の半分を失い、中国人はインドの教典を翻訳するときに残りの半分を失った。仏教の奇跡は無茶苦茶で馬鹿らしいことばかりである。それに反して、天主は昼夜の交代、生き物の生産と破壊、動・植物界の存在によってその全能を示している。われわれの五感仏陀ではなく、天から授かったものである。」⁽²⁶⁾

さらにジュルネは、「菩提観音（菩薩）は楊廷?にとって聖母マリアの変形にほかならない。要するにキリスト教は、より純粋で、より原初的な一種の仏教である」と論じた上で次のようにいう。

「これで何もかも和解できるといった者もいる。つまりこの天主を一番上座に置く、つまりあまりにもよく混同されてきた中国人の上帝を天主に置きかえればよく、そしてその下に中国の混合的な神々、たとえば仏陀、菩薩、道教の神々、文人社会の伝統的な聖者たち、その他、無数の神がいて、すべてが一種の委任を受けて天主の宇宙的権力の一部に任されている。」⁽²⁷⁾

以上のことからジュルネは、「すべての宗教は普遍的秩序に協力できるのである」との考えを導き出している。ジュルネは、『天主実義』の解題にある「リッチは儒教を攻撃できないと分かったので、かれの天主にわが六経にある上帝の概念を混ぜ、もっぱら仏教を攻撃することで天主を上位に置こうとした。しかし彼の天国・地獄の概念は輪廻や死についての仏教理論からあまり隔たっていない。少し違っているだけで、かれの教義は仏教と同じ源泉から来ている」という見方が、一見意外であるように思われるものの、実際には真実に根ざしていることを指摘する。要す

(26) ジュルネ、前掲書、p.102。

(27) 同、p.102。

るにこれら二つの宗教、すなわちリッチが礼拝所の飾りつけや一般的雰囲気として語っているような両宗教のあいだの純粹に形式的な類似だけでなく、もっと深い部分にも類似の傾向があり、「仏教もキリスト教も個人的救済の宗教なのであり、未来の応報を語っている。またいずれも救済を妨げる執着のもとになる官能や俗世を輕蔑することを要求している。恐らくキリスト教には儀礼的で階級化され、宇宙的で内在的な秩序の表現としての宗教に関する特殊な中国的、「儒教的」な觀念よりはインドから来た宗教の方に親近感があつた。だから宣教師らが仏教を敵とし、孔子の味方だと発言したのは戦術であるとともにライバルの宗教に本能的な反感を抱いたからである」⁽²⁸⁾と考えるのである。

要するに、明末の中国においては、三教一致の宗教混淆の状況がキリスト教の受容にとって二重の有利性をもたらしていたといえる。すなわち、「天学」としてその混淆状況のなかに入り込んだかと思えば、仏教を批判の対象として儒学（儒教）に相対的に独立した地位をあたえることにより、中国思想の根幹である儒教、ないしそれに付随するもろもろの習俗に対して適応主義の方策をとることが可能となったのである。

しかし、このようなイエズス会の布教方策は、キリスト教の根本義までをも歪曲してしまうのではないかと懸念され、他派の宣教師から批判を受け、これがいわゆる儀礼論争の発端となった。その結果、ローマ教皇と清朝の皇帝との対決にまで発展し、そして世宗雍正帝によるキリスト教の全面的禁止になるのであるが、吉田氏は、「典礼問題の経過は二つの強大な文化圏の接触において、適正な対応というものがいかに困難であるかを象徴的に示している」と指摘している⁽²⁹⁾。

5 適応主義の内部的知的適応

井手勝美氏は、イエズス会士アンリ・ベルナール Henri Bernard (1889-1975) が行った、ヴァリニャーノの適応主義に対する批判⁽³⁰⁾に基づいて、彼の布教の内部的知的適応が16世紀の日本で実現され得なかった所以を考察している⁽³¹⁾。つまり、日本と中国両国に対する適応主義が、いずれもヴァリニャーノによって立案、指導されたにもかかわらず、現実においては両国で異なった様相を呈することになった根本的な原因は、両国の政治構造にあったこと、また、イエズス会の布教の対象が、日本においては戦国武士層であり、中国においては学識豊かな士大夫の読書人であったこと、つまり両者の教養、関心の対象の相違にあったとのベルナールの論について、「なぜ日本においては儀礼上の慣習、すなわち外部的適応のみに終始し、中国のように、内部的知的適

(28) 同、p.104。

(29) 吉田、前掲書、p.10。

(30) ベルナール氏は次のような考えを示している。「聖フランシスコ・ザヴィエルが提議した〈日本語化〉は、布教上のすでに過ぎ去った段階と考えられ、ヴァリニャーノの来日した時、〈日本語化論者〉と〈ヨーロッパ語論者〉との論争は、前者の決定的な敗北によって終了した。そして何か必要上の適応について論議される場合があるとしても、それは専ら純然たる儀礼上の慣習に関するものであった。しかして、仏教について語るのは、ただそれを攻撃するためにのみ行われるようになった」(井手前掲書、p.133)。

(31) 井手、前掲書、p.133。

応が試みられ得なかったのか」と問いかけている。そしてその理由を、井手氏は16世紀日本における「布教の内部的知的適応の対象が仏教であったのに対し、中国においては、それが儒教であった」という「対象の差異」に求めている⁽³²⁾。

すなわち井手氏は、第一に論すべき点が「仏教と儒教の用語の差異」であるとして、日本においては、仏教思想がある一定の「充分に定義づけされた意味内容を与えていた」のに対し、中国においては「古典は明らかに霊的世界に関する用語に意味を明確にする努力を払わず、自由に使用されていた」ために、「神に関する場合、中国人は尊厳性を有してはいるが、漠然とした意味を有する語を使用して」おり、その結果「上帝（天の主宰者）とは、人格神、あるいは単なる力、または人間の形をした〈祖先〉であったのか」、「天とは物質的な天空か、あるいは天地の主宰者たる神であったのか」といったことが問題になろうとも「中国人は用語の定義づけという煩瑣なことを決してしたことはなかった」と見ている。そして中国人にとって宗教上の思想は常に神中心的、純理論的というよりもむしろ人間中心的、慣習的なものであったために、「ある表現を取ること、および定義づけによって、それらの用語にキリスト教的内容を与えることを容易にした。それは中国人が純理論的神学に無関心な結果として欠如した正確さを、中国の用語に補足する問題に過ぎなかった」と考えている。さらに井手氏は、「言語は思惟方法の最も基本的な表現形式であるので重要な一問題ではあるが、仏教と儒教の相違は……その用語の背景にあり、その用語が象徴的に包含している内的・本質的な両教の性格の相違をヨーロッパ人宣教師が彼らなりに認識したこと、換言すれば、それは彼らの仏教観と儒教観の相違に根本的な理由があったものと思われる」と論じている。

しかしながら、先に見たようにリッチが、『天主実義』において、「上帝」という用語を、決して単に蒼々たる虚空を指すものではないとし、その中に存する最高至善なる神格者への畏敬尊崇に他ならないこと、また靈魂の不滅および鬼神の存在に対する信仰が古代儒教においても是認されている事実などを指摘した上で、「上帝・鬼神を尊崇する儒教と天主の信仰を説くカトリックの教説とは帰を一にする」と結論づけたことをここで想起するならば、中国人が用語の定義づけという煩瑣なことを決してしたことはなかったと考えるのは誤りだといえるのではないか。

井手氏は、リッチの理解するところの儒教とは「その本質において、カトリック信仰の本質に相反するものを全く含まず、またカトリック信仰は、儒教の経典が主張する国家の安寧と平和を妨げるものは全くなく、それどころか、大いにこれを助ける」ものであった、という。別の言い方をすれば、「仏教と道教は明らかに偶像崇拜である」のに対し、「儒教は正しくは宗教ではなく、むしろキリスト教の原理の善き核心と調和する、特に古典的形式の道德説」なのである。

これはヴァリニャーノの儒教理解にも通じる。井手氏は『東インド・イエズス会史』（1583年刊）における以下の箇所をもって、ヴァリニャーノの儒教観を日本仏教との比較のなかで、このように捉えている。

(32) 同、p.133。

「その上、我々の教えに障害となるものはほとんどない。それはシナ人が彼らの神々にそれ程の愛着を抱いてはおらず、僧侶も、日本のように勢力と権威を有せず、さらに我々の教えはシナ官人の地位、権勢、および政治と対立するどころか、むしろ一致するからである。なぜなら、その教えの多くは、事実、善きものであり、理性に基づいているからである。この王国における混乱は、彼らの教えを完全に遵守しないために生ずるものであり、その教えを遵守するならば、現在の暴政も混乱も完全に終息してしまうであろう。それ故、我々の教えは彼らの統治方法を補佐し助長するであろう。」⁽³³⁾

井手氏は、ヴァリニャーノが「キリスト教の教理内容が中国においては障害のない……」と述べていることから、「この事実こそ、中国においては日本と異なり布教の内部的知的適応が容易に遂行され得た可能性を示すもの」であると主張する。そしてそれとは逆に、キリスト教の教理内容は日本仏教にとって障害となるものであって、「このような仏教観と儒教観をヨーロッパ人パードレが抱いたため、キリシタン世紀の日本においては、布教の内部的知的適応が不可能となり、バルナールの指摘したように、仏教に対しては終始一貫、攻撃と論駁がなされた」のであると結論づけている。

また、井手氏は『妙貞問答』を引き、ハビアンが仏教を「邪法」と断じ、儒教の仏教に対する優位を述べていることを挙げているが、キリスト教が布教地で異教に出遭った際、それを「邪法」と見なすのは当然のことであって、むしろこの場合、ハビアンがその後キリスト教を棄て、再度仏教に帰した後に『破提字子』（1620年刊）の中でキリシタン倫理を封建的通俗倫理観によって非難していることからすれば、以上のような井手氏の見方には賛同できない。

イエズス会の日本仏教に対する攻撃と論駁の事例は枚挙にいとまがない。しかしながら、ヴァリニャーノは、一方において、

「日本人は非常に優れた風習や天性を具有し、それによって、世界でもっとも高尚で思慮があり、よく教育された国民に匹敵しながら、一方悪い面を有して、この点ではそれ以下がないほど悪いのである。日本人の中に、この善悪の矛盾があり、同じ人々の間に、極端な両面が同居していることは、はなはだ不思議である。だが、それは驚くには当たらない。なぜなら偶像やその宗匠からは、誤った教え以外のものを受けることはできないのであって、はなはだしい悪徳や罪悪の中で生きるのは、常に異教徒の慣わしであり、特に日本においてそれが顕著である。それは一つには悪魔や仏僧が教える邪悪な宗教による……。だが、これほど邪悪な宗教や数多の（罪に陥る）機会や放縦さにもかかわらず、彼等が現在具有するように、いとも優れた数多の天性を保持していることは驚嘆に価することであって、私が見たあらゆる諸国民の中では、彼等はいとも道理に従い、道理を容易に納得する国民である。」⁽³⁴⁾

(33) Valignano, *Historia del principio y progreso de la Compañia de Jesus en las Indias Orientales 1542-64*. 井手前掲書、p. 135。

(34) ヴァリニャーノ『日本巡察記』松田毅一他訳、平凡社、1973年、p. 15。

と「日本管区とその統轄に関する諸事要録」（1583年刊）の中で述べている。また同要録の第17章では「日本人は宗教に対して、いかに優れた素質を有するか」ということについて記しており、「この点は、主なる神の大きい御恩寵に授けられている我等の宗教にあっては、いっそう大いに期待しうる」ことであると述べている⁽³⁵⁾。つまり日本人の悪は「すべて日本の宗教を日本人に教えた人々が考案したもの」であり、それにより「日本人の優秀な天性がはなはだしく損なわれている」⁽³⁶⁾のであって、これまでキリスト教を知らなかったゆえに陥った状況であるから、むしろ積極的に布教すべきであるというのである。とすれば、日本人は「内部的知的適応」の対象となりうる理性と感性とを本来的に備えているということになるのではないか。

「内部的知的適応」という角度から見た場合、中国と日本の宗教的な心性はまるで正反対であるかにも見えましたが、それはあくまで表面的なことであったのである。かたちこそ違えども、中国で儒教の内部からする知的適応が見られたとすれば、日本では仏教の内部からする知的適応が見られたはずである。つまり、当時の日本人にとって必要だったのは、本性の発露を妨げている「邪悪な宗教」に代えて、正しい信仰へと導く道筋をつけることなのであり、しからば、その現象面に現れた差異は、いわば近世東アジアにおけるキリスト教受容の多元性の現れであったというべきであろう。このようであるとすれば、ヴァリニャーノやカブラルが一向宗の信仰に対して「ルーテルの宗派に似ている」との判断をくだしたことがいよいよ大きな意味を持つてくると思うのであるが、その問題の追求は今後の課題としたい。

おわりに

16、17世紀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ろう。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〉という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、その成果をあげるにあたってもっとも有効に機能したのが、ヴァリニャーノに代表される「適応主義」であった。

しかし、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の批判にも対抗しなければならなかったのであって、仏教を規範とする方策などはイエズス会総会長からの警告をもかいくぐりながら貫徹されねばならなかったのである。そのような曲折を経たものであるだけにいっそうアジアにおけるキリスト教を考える上で、「適応主義」は歴史的に意義深いものであるといえる。

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、イエズス会の布教は、単に外面的な適応にとどまったのではなく、「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、そしてそのことにより多くの信徒たちを獲得するという成果をおさめた。この「内部的知的適応」の問題は、キーワードの訳語の検討を基礎に、今後大いに精力を注いで研究しなければならないことであると思われる。

(35) 同、p.97

(36) 同、p.19

日本及び中国におけるイエズス会の布教方策
ーヴァリニャーノの「適応主義」をめぐってー

ヴァリニャーノの適応主義を根幹とする布教方策は、当時には批判を受けたものであるが、彼の死後約三百年あまり経った後に高い評価を受けることになる。すなわち、教皇ベネディクト15世（1914-1922）がそれを是としてより以後、それは歴代の教皇によって継承され、ローマ・カトリック布教の基本方針となったのである。このことはヴァリニャーノとその同士たちにとっての栄誉であると同時に、今日の世界において宗教を多元的に捉えねばならないことについての歴史的教訓でもあるように思われる。

（はざま・よしき 京都光華女子大学非常勤講師）

アジア・キリスト教・多元性