

イグナチオの霊性と宗教の民衆化 ——キリシタン時代における「民衆」と「個」——

狭間 芳樹

はじめに

キリスト教と仏教との比較研究において、これまでしばしばプロテスタンティズムと浄土真宗の類似が指摘されてきた。その際、類似点として特に取り上げられるのが、浄土真宗の祖である親鸞が強調した「ただ念仏のみ」（専修念仏）とマルティン・ルターの宗教改革の三大原則の一つ「ただ信仰のみ」（*sola fide*）という教義である。

この類似を世界で先駆けて認識したのは 16 世紀の日本でキリスト教宣教を展開したイエズス会士たちであった。当時イエズス会日本布教長を務めていたカブラル Francisco Cabral は「この宗派（一向宗）¹ はルーテルの宗派に似て、救われるためには阿弥陀の名を称えるだけでよい」²と報じ、ヴァリニャーノ Alessandro Valignano の場合、さらにはっきりと「まさしくルーテルの説と同じ」と論断した。³ カブラルも在日イエズス会の要職にあった立場での発言ゆえ、その意義は十分に認められるが、「日本巡察師」という、東アジアでの宣教方針を統括する立場にあり、日本の宗教分析を精緻に進めたヴァリニャーノがこうした報告をおこなっている意味は非常に大きい。⁴

¹ 原文である「エヴォラ版」では、「一向宗」は“*Itcoxos*”、「阿弥陀」は“*Amida*”と記されている。歴史学などにおいて、「一向宗」をそのまま浄土真宗と見なすことには慎重な見方もあるが、ここでの史料においてイエズス会側は親鸞の教団を一向宗と呼んでいることから、浄土真宗と一向宗を同じものと位置づけて論を進める。なお、以下、本稿における引用中の下線および傍点は狭間による。

² 「一五七一年九月二二日付フランシスコ・カブラル書簡」『耶蘇会士書翰集』（長崎県史・史料編三）、吉川弘文館、1966年、51-52頁。

³ ヴァリニャーノ「日本諸事要録」（第四章「日本管区の区分、及び同管区、特に下の諸地方において我等が有する諸修院、学院、教会」）には、次のように報じられている。「彼等（仏僧）は、阿弥陀や釈迦が、人々に対していかに大いなる慈愛を示したかを強調し、（人間の）救済は容易なことであるとし、いかに罪を犯そうとも、阿弥陀や釈迦の名を唱え、その功德を確信しさえすれば、その罪はことごとく浄められる。したがってその他の贖罪（行為）等は何んらする必要がない。それは阿弥陀や釈迦が人間の為に行なった贖罪を侮辱することになると説いている。これはまさしくルーテルの説と同じである」（『日本巡察記』松田毅一訳、平凡社、1973年、30-31頁）。

⁴ ヴァリニャーノの報告は、「日本管区及びその統轄に属する諸事の要録」（1583年刊）というものである。先のカブラルの報告を収めた「イエズス会日本年報」は、歴史上十分に史料的価値の高いものであるが、「要録」は、「イエズス会日本年報」、あるいはイエズス会士フロイス Luis Frois によって著された『日本史』といった諸報告と比してさらに史料的価値が高いと考えてよい。その理由は、「要録」が巡察師ヴァリニャーノによってローマのイエズス会総長に宛てた誇張や脚色のない、機密に属する報告書であったからである。したがって、こうした

ヴァリニャーノの「適応主義」方策に基づくイエズス会の日本宗教研究は、当時の日本語を正しく記録した唯一の辞書である『日葡辞書』（*Vocabulário da Língua de Iapam*, 1603-1604）の編纂という一点を見るだけでも、きわめて質の高いものであったことがうかがえる。そして、そこでの日本語研究を駆使して次々と出版されたキリシタン版が多くの民衆を惹きつけたことは、たとえば文禄元年（1592 年）に発行された天草版ローマ字本の教理書（『どちりいなきりしたん』）が、その後、慶長 5 年（1600 年）には、長崎版ローマ字本、長崎版国字本というふうに、人々のニーズや欲求に沿うかたちで推敲され、改訂されていたことから明らかである。つまり、そのように日本を深く慎重に研究した彼らから見て一向宗は、ルターに似たヨーロッパのプロテスタントを彷彿とさせる存在なのであった。

イエズス会によるこうした指摘というのは、当時の日本の宗教状況——すなわち、その時代の一向宗の在り方、ひいては当世の人々が宗教に求めているものが何であったのか、ということをも知らしめる重要な手がかりになる。そこで、本稿ではイグナチオが著した信仰書『靈操』をとりあげ、なかでも「根源と礎」という靈操に焦点をあて、イエズス会の靈性を読み解くとともに、安田理深の「日本プロテスタント」論を手がかりとして「キリシタン時代」⁵における宗教の「民衆化」について考察をおこないたい。

1. 民衆化と民衆の定義

先のイエズス会士たちの報告は、古くはカール・バルトが『教会教義学』（*Die Kirchliche Dogmatik*, 1939）⁶において一言したことにより、ヨーロッパでよく知られることとなった。こうしたバルトの見解について、かつて真宗学者の安田理深は「日本プロテスタント——教団と教学」という講義のなかで次のように紹介している。

法然と親鸞の事業は世界的意義をもつであろう、というバルトの評価は、一つの諸仏称揚である。キリスト教によって、法然・親鸞が明らかにした仏教が証明された。キリスト教をやめずに、キリスト教はキリスト教のままに仏教を讃めている。仏教が法然・親鸞によって一大転換をなしたと讃めている。⁷

性格を有した「要録」の第六章（「当布教事業の重要性、及び日本における現在、または将来の大成果」）においてまで、「ルーテルの説と同じ」という報告がなされていることはとりわけ重要視されなければならない。

⁵ ザビエルの来日（1549年）より、徳川秀忠の禁教令（1614年）、ポルトガル船の来航禁止（1639年）といった弾圧を経て1643年に小西マンショ神父が殉教して日本の地から神父が完全に姿を消した時をもって終焉するまでの約百年、すなわち日本宗教史上キリスト教が受容された一世紀を、かつてイギリスの歴史学者ボクサー（1904-2000）が「Christian Century（キリシタン世紀）」と表現したことによる時代区分。Charles Ralph Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, University of California Press, 1951.

⁶ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/2, 372ff.

⁷ 安田理深『親鸞の宗教改革——共同体』彌生書房、1998年、13頁。

「諸仏称揚」とは、諸仏、すなわち「真理に目覚めた人々が弥陀の本願を讃め称えること」を意味し、『大無量寿経』の第十七願に基づく真宗教学の理解による。

つづいて安田は「我々仏教徒は個人的問題ではなく世界的問題において自己の問題を解決する」のであって、「ただ自分だけ」が救われたいというのではないとし、次のように述べている。

一般に、鎌倉時代においてはじめて本当に日本仏教が生まれてきたといわれるが、法然と親鸞の宗教改革がそれを象徴しているのではないか。……真に自分が生まれでた仏法をあらわしたのが法然・親鸞による日本の宗教改革ではないかと思う。

法然・親鸞によってなされた日本プロテスタンティズムなるものの内容は〈浄土真宗〉といわれている。⁸

このように、バルトの見解を紹介するとともに、浄土真宗を「日本プロテスタンティズム」と呼び、日本版宗教改革と位置づけた安田は、「浄土宗の真義を明らかにし」、選択本願を明らかにしたのが浄土真宗であり、「選択本願仏」とは「選択という精神によって、念仏が独立してくる」⁹ ことであると論じている。

安田は「ただ念仏のみ」という親鸞の教えを宗教改革に重ねてみたとき、同時に「選択本願仏」が日本プロテスタンティズムのスローガンであり、「本願の念仏について選択の意義を明らかにしている」¹⁰ として、「選択」という観点、そして「親鸞には僧伽がある」ことを強調した。なお、「僧伽」とは、集団や集会を指すサンスクリット語の「サンガ」を音写したことばであるが、この仏教の伝統的なことばを、安田は「信仰的共同体」を表す真宗教学の重要な概念として用いることにより、教団や教学の在り方について考えた。¹¹

サンガとは、仏法僧のことである……僧という言葉は、僧伽を略したので、これは教団のことである。つまり仏法僧の僧というのは団体である。……僧とは大衆のことである。つまり一人ではない。一人といっても、僧伽の一人であり、一人の僧侶はありえない。僧伽、つまり教団を離れると、教学が単なる教理に転落するのではないかと思う。¹²

安田が以上のような論を展開したのは 1940 年代末のことであるが、その後、1970 年代には、一向一揆を高く評価した丸山眞男が、日本人のローカルな「古層」を超える普遍的な価値に依拠して民衆が結束した西洋の宗教改革にも比すべき政治運動だった、と一向一揆を

⁸ 安田理深『親鸞の宗教改革——共同体』20頁。

⁹ 同、26頁。

¹⁰ 同、26頁。

¹¹ 加来雄之「解説」『親鸞の宗教改革——共同体』202-203頁。

¹² 安田理深『親鸞の宗教改革——共同体』7-8頁

と評価し¹³、西洋の宗教改革と一向一揆とを比定したことで、そうした見方が定着するに至った。

また、安丸良夫は『日本の近代化と民衆思想』（1974 年）で、一向一揆の敗北がその後の日本の近代思想のあり方を大きく規定することになったと論じた。¹⁴ そこでの論旨、すなわち「世界史的に近代の成立には、前近代社会の内に生まれた異端の思想が、その時代の世界観とは全く異質な世界観を提示し、それがベースとなって新しい世界観が生まれてくる」という見方に対して、一向一揆がはたして本当に安丸が言うような「新しい世界観の可能性、あるいは萌芽を持ったものだった」のかについて、大桑斉は「仏法領」という蓮如の言葉に注目する。¹⁵

まず大桑は、この言葉が日蓮のいう「釈尊御領」（全世界は釈尊の領地であって、日本も幕府の領土ではないという考え方）と異なり、あくまでも「教団」を意味していること、そして蓮如の意図としては、真宗という宗派が「仏法によって生きる人々」の集まりであることを指していることを指摘する。その上で「仏法領」という人間のあり方、つまり「真宗門徒であるということによって……土地が教団の所属となり、その象徴として入用があら、」「仏法領」は蓮如上人の言葉であると同時に、一向一揆の人々にとって用いられた言葉であって、「世俗的な「領」に対して、仏法と人々の関係における土地のあり方を示すものとして展開していた」¹⁶ことに鑑みて、「独自の世界観」を作り上げたという先の安丸論に首肯している。

そもそも、稲村隆一が『宗教改革と日本農民戦争』（1937 年）において「一向一揆は宗教改革運動と関連する農民解放戦争であり、ドイツのルーテル新教徒の農民戦争、フランスのカルビンの一揆と等しく、世界市場を作り出しつつあった初期資本主義生長時代に展開したものであり、その新宗教であった点並びに町人的性質を帯びていた点において同一意義を有するもの」¹⁷であるから、宗教改革に付随したドイツ農民戦争などが一向一揆と同方向とみて、「民衆」の蜂起運動のエネルギーの発現と捉えたことにはじまり、最近では峰岸純夫が『中世社会の一揆と宗教』（2000 年）のなかで、

戦国時代において、日本人の心をもっとも深くとらえた宗教は真宗とキリスト教であり、それゆえに、このキリシタン宣教師（ヴァリニャーノのこと：狭間）の真宗観は、私にとってたいへん興味深く感ぜられる……真宗の信仰と組織によって支えられ、同時に真宗本願寺教団発展のもとを切りひらき、その基盤となった一向一揆のエネルギーの源泉¹⁸

¹³ 丸山眞男『丸山眞男講義録——日本政治思想史 1964』東京大学出版会、1998年。

¹⁴ 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』平凡社、1999年。

¹⁵ 大桑斉『日本仏教の近世』法藏館、2003年、117頁。

¹⁶ 同、119-120頁。

¹⁷ 稲村隆一『宗教改革と日本農民戦争』改造社、1937年、1頁。なお、旧字は新字に改めた。

¹⁸ 峰岸純夫『中世社会の一揆と宗教』東京大学出版会、2000年、254頁。

と述べるなど、一向一揆に関しては多くの研究が蓄積されている。しかしながら、一向一揆それ自体の見方というのは必ずしも一定しているわけではなく様々な論調がある。ここで歴史学的な見解を詳細に検討することはできないが、一向一揆に関する先行研究の論点と課題を整理した安藤弥の論考（2010年）に依拠して、いくつか確認してみよう。

まず、そもそも一向一揆を「宗教的な一揆」とみるか否かについても見解が分かれている。たとえば金龍静の場合、宗教一揆と前提し議論を進めているが¹⁹、一方で、一向一揆をキリシタンとの関連でもたびたび論じてきた神田千里は、その一揆に宗教的性格を認めない立場である。かつては一向一揆に宗教一揆的性格を認めていた神田が、土一揆的性格を強調するようになったのはなぜか。その理由は、本願寺由来の宗教一揆であるかどうか、という判断基準にある。神田は、一向宗の信心が「真宗の開祖親鸞や、時宗の開祖一遍、さらに一向俊聖の説くそれとはかなり内容のずれた、いわば雑信仰ともいうべき念仏信仰であった」²⁰と説明する。そう捉えることで、「初めて民衆と一向宗の接点や、門徒と一揆との関係、さらに本願寺と門徒との関係も明らかにできると考えている」との立場を示したわけであるが、これに対し、安藤は「一向一揆化したのは唯一、本願寺門徒化した集団だけであったことを考えれば、彼らが思想的に依拠したのは本願寺の説いた教説であり、彼らを強固に組織しえたのが本願寺教団であった」²¹ こと、そして、

一向一揆と本願寺の不可分の関係は……宗教的結びつきを根幹としつつ、同時に世俗的保障をも含むものであったがゆえに、門徒のみならず、非門徒も含み込んだ多様性を持ったのである。……一向一揆の歴史的展開は、やはり本願寺との関係を通して全体をみていく視座を養わなければならない。²²

との立場から、金龍や神田に対し、そうした見解が「方向性は異なるけれども、何か宗教は教義的純粋性を持つべきものという観念が無意識の前提にあるように見受けられ」、「その観念自体は大事なことであるが、しかし、おおよそ宗教とされてきたものの歴史的な実態が純粋でないのは、歴史的に当たり前のことであり、純粋でない実態を宗教と捉えるのも歴史的課題」²³ ではないかと警鐘を鳴らしている。

これはたとえば、森本あんりが宗教の土着化について『アジア神学講義』（2004年）のなかで、土着化される前の「純粋なキリスト教」などどこにも存在しない²⁴ と論じている

¹⁹ 金龍静「宗教一揆論」『蓮如大系』5、法蔵館、1996年 / 『一向一揆論』吉川弘文館、2004年。

²⁰ 神田千里『一向一揆と戦国社会』吉川弘文館、1998年、4頁。

²¹ 安藤弥「一向一揆研究の現状と課題」『戦国期の真宗と一向一揆』吉川弘文館、2010年、27頁。

²² 同、28-29頁。

²³ 同、40-41頁。

²⁴ 森本あんり『アジア神学講義——グローバル化するコンテクストの神学』創文社、2004年、

ことにも通じるように思われる。さらにいえば、潜伏時代に変容したキリスト教の教義はもちろん、禁教以前の近世日本でのキリシタン信仰の有りようをローマ・カトリックという「正統」なキリスト教と比べて、距離があるという見方についてもそれが適切でないというとき、その証左になるのではないか。たとえば、キリシタンのオラショ（祈り）が正統なものではないといっても、同様にヨーロッパでも、民衆信仰の高まりのなかで、中世の後期に祈祷の様態に変化が生じ、聖歌などに典礼外の歌や詩が加えられて広まったのであり²⁵、いわば同じような現象がおこっているからである。

2. イグナチオの「靈性」

すでに述べたように、近世日本におけるキリシタン時代、いわゆる「キリシタン世紀」を創り出した宣教師の軸はイエズス会士であった。その際、世界宣教をめざすイエズス会精神の根底にあるのは「靈操 *Exercitia Spiritualia*」という概念²⁶であって、これは日本宣教においても大きな役割を演じることとなった。

「イエズス会会憲 *Constitutiones de la Compañia de Jesús*」（以下「会憲」と略す）にも強く反映されている「靈操」とは、イエズス会創設者であり初代総会長となったイグナチオ *Ignacio de Loyola*（1491-1556）が、イエズス会創設前の1522年3月から翌年2月までの約一年間滞在したマンレーサでの観想体験に基づいている。元々、軍人として転戦していた1521年5月、パンプローナの戦いで、指揮中に飛んできた砲弾で足を負傷し、療養生活を送ることになったイグナチオは、療養生活の間、イエスの生涯の物語や聖人伝を読みふけり、次第にキリスト教諸聖人のように自己犠牲的な生き方をしたいという気持ちを抱き始めた。なかでも特にアッシジのフランチェスコ *Francesco d'Assisi* の生き方に大きな影響を受け、聖地に赴いて非キリスト教徒を改宗させたいと願うようになった。

中世末のヨーロッパでは、たとえばウォラギネ *Jacobus de Voragine* が13世紀半ばに著した『黄金伝説』（*Legenda aurea*, 1267頃）などの聖人伝、そして14世紀にザクセンのルドルフス *Ludolphus de Saxonia* がイエス・キリストの受難を描いた『キリストの生涯』（*Vita Christi*, 1350?）といった書物が広く読まれていた。なかでもとりわけイグナチオに大きな影響を与えた書物の一つが『キリストの生涯』であった。いわゆる「新しい信心」（*Devotia Moderna*）運動のなかで登場するこうした書物において強調されていたのは「人格中心の教育法の基礎としての聖書の重要性」、そして「個人の道徳」と「強い共同体意識」の形成と

7頁。

²⁵ R・マンセッリ『西欧中世の民衆信仰——神秘の感受と異端』八坂書房、2002年、113頁。

²⁶ 「靈操」の原語は*Exercitia Spiritualia*であり、かつて浦川和三郎はキリシタン版『スピリツアル修行』になぞらえて「心霊修行」と訳した（『聖イグナチオの眞意を汲める心霊修行』、1948年）。一方、漢学者でもあった土橋八千太は*Exercitia Corporalia* すなわち「体操」に対しての訳語として「靈操」と訳した（チースリク『キリシタン宗教文学の靈性』『キリシタン教理書』教文館、1993年、468頁）。「体操に対する靈操」という土橋の考え方は、「靈操」という日本語訳の意味理解に際し、一助となるように思われる。

いうことであった。

なお、ここで留意すべきは、そうした「新しい信心」運動が、当時の教会の在り方に異を唱え、教会各改革の必要性を希求していたという背景である。つまり、その点にのみ着目した場合、中世後期のヨーロッパの特徴をなす霊性であった「新しい信心」と、いわゆるヒューマニズム（人文主義）の運動は思想的背景を一にしており、後におこる宗教改革（プロテスタンティズム）の源泉にあったと見ることができる。²⁷

ここでイグナチオの半生において注目したいのは、彼がマンレーサでの神秘体験の後に、パリ大学で学んだことである。²⁸ 大学での7年間で、彼は6人の重要な同志を得ることになったが、そのうちの一人がザビエルである。1534年、イグナチオは六人の同志とモンマルトルの丘に登り、神に自らの生涯をささげる誓いを立てた（「モンマルトルの誓い」）。その際、彼らが立てた誓いは、「今後、七人はおなじグループとして活動し、エルサレムでの宣教と病院での奉仕を目標とする。あるいは教皇の望むところならどこでも赴く」というものであった。これがイエズス会創設の契機であり、その誓願は会憲の礎となる。

会憲の第四部・三〇七には「本会のめざす目的」として、「自分の霊魂と隣人の霊魂がその創造された最高目的を達成するよう助けること」が示され、「そのために、生活の模範と共に教えかつ説明する方法を必要とするので、修練を終えた者は自己放棄と諸徳において要求される進歩にふさわしい基礎を固め、学識の修得と活用の方法を配慮しなければならない」と定められている。そしてその上で、

本会は学院またはしばしば大学を尊重するのである。……会の基本精神に必要なものを十分に学び、霊魂の助けとなるあらゆる手段を身につけるため……先ず学院、そののち大学において……学問を修めるべきである。²⁹

と説かれているように、大学での学問修得をイグナチオが非常に重視した。

本稿での考察においては、パリ大学で学んだイグナチオが「ルネサンス期最初のヒューマニスト」³⁰ と見なされたことはきわめて重要である。『霊操』の独自性として、「自由と主体性を重んずる近代的な霊性を確立した」との評価を与える門脇佳吉は次のようにいう。

²⁷ P・シェルドレイク『キリスト教霊性の歴史』木寺廉太訳、教文館、2010年、152頁。

²⁸ イグナチオの生涯については、以下の文献を参考にした。

H・コアタレム『聖イグナチオ・デ・ロヨラの「霊操」の研究』ホセ・ミゲル・バラ訳、新世社、1996年

中川浪子『聖イグナチオ・デ・ロヨラ——16世紀の偉大な巡礼者』中央出版社、1993年
Brodrick, *Saint Ignatius Loyola: The Pilgrim Years*, 1956.

Caraman, *Ignatius Loyola: A Biography of the Founder of the Jesuits*. 1990.

なお、イグナチウスのヒューマニズムからの影響については以下の文献が参考になる。

John W. O'Malley, *The first Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

²⁹ イグナチオ「イエズス会会憲」『宗教改革著作集』13、教文館、1994年、359頁。

³⁰ イグナチオ『霊操』岩波書店、1995年、36頁。

「根源と礎」にはキリスト教的な「真の自己」の姿が描かれている。文章の主語は常に人間である。ここにも人文主義的（＝ヒューマニズム：狭間）な人間観の影響がある。文章の上からは人間中心であり、内容からも人間の自覚と選択の自由と自己決定が重要課題である。これまでのキリスト教の修行方法の中で、これほど人間の自由と選択の自由と自己決定を中心課題においた霊性は存在しなかった。³¹

同様に、ヴァリニャーノが学んだイタリアのパドヴァ大学も当時のヨーロッパで非常に先進的な学風をもち、神学面でも、パリなどのトマス神学的アリストテリズムとは一風かわった「異端的学風」であったことから、近代思想の形成に積極的役割を果たしたルネサンス思想が色濃くうずまき、そうした思想家を多く輩出した大学であった。そして、それゆえにそうした環境下で学んだヴァリニャーノがルネサンス的傾向を有するようになったことも合わせて留意したい。

以上、みてきたようにイグナチオは「浄化と聖化によって自らを深めた人格こそが、真に人々や社会に奉仕し得る」³²と考えていた。神と人々への愛に生きようとすることは、自らをも豊かに深めうるのである。したがって、イエズス会士とは「霊操」に生きる人、つまり、イエスの伴侶、「イエスのコンパニア *Companhia de Jesus*」でなければならない、とイグナチオは確信していたのである。

ここで、中世神秘主義における「霊操」の位置づけを確認しておきたい。「霊操」はもちろん神秘体験によるものである。そして、確かにキリスト教神秘主義では「神との合一」に際し、瞑想をも含めた「祈り」や断食などの苦行を含む「自己否定」といった実践が求められている。しかし、尾原悟が指摘するように³³、イグナチオの『霊操』は社会と隔絶し、「人々や社会に背を向けさせる」ような「切り離された宗教性」を志向するものではなかった。むしろ「人間形成の中心にキリストのまねびと一致が活かされ、自分自身との出会いによって自立的人格を育成し、それが出会う人格への愛と奉仕となる」ものである。だからこそ、霊操は「人間の知性、情緒、意志、さらに身体まで含む全人格的な人間教育そのもの」³⁴に他ならないのである。

イグナチオが、従来の諸修道会における霊性の伝統——たとえば「良心の究明」、「黙想」、「観想」、「口祷」や「念祷」などを、ある面では受け継ぎながらも、それらを統合し体系化するなかで『霊操』として書き上げたことは彼の独自性であるといわれるが、そのほか、霊操を実践する者の資質や要望に応じて四週間の集中的な祈りの期間を設定したこと、

³¹ 同、44-45頁。

³² 尾原悟『『スピリツアル修行』とゼズスのコンパニア』『スピリツアル修行』（キリシタン研究・31輯）教文館、1994年、496頁。

³³ 同、497頁。

³⁴ 同、497頁。

また霊操を授ける者と、霊操の受容者（実践する者）とが共に聖霊に導かれながら個人的な交わりを結ぶように考えられていることなど、霊操で説かれていた内容は、従来の修道会にはみられない、きわめて独創的なものである。³⁵

そして、こうしたイエス・キリストに対する全面的な自己奉獻とキリストの教会に対する「奉仕」ということを精神的核に据えたイエズス会は、聖書の「全世界に行って、すべての造られたものに福音を宣べ伝えなさい」（「マルコによる福音書」16・15）という言葉に基づき世界宣教を推し進めるわけであるが、その際、どこへでも迅速に会員たちを派遣できるよう、共同の修行や永久従属を行わなかったのも従来の修道会とは異なっている点の一つである。³⁶

なお、ヴァリニャーノが日本で推進した「適応主義」に関して付け加えるなら、会憲の四四九に「……大学において、サラセン人やトルコ人のために、人びとが養成される計画があるならば、アラビア語やカルディア語が適している。同じ理由から、インド人のためにインド語、同様に他の地域のためにそれぞれの言語が有益である」³⁷と記されているところには適応主義の由来を読み取ることができよう。すなわち、「社会への奉仕」の一環として適応主義は日本宣教においても実践されたのだといえる。

3. 『霊操』の本質と独自性

かつて軍人として生きたイグナチオの精神は中世の騎士道からも影響を受けており、それがイエズス会の機動力に反映されたというのはよく語られることである。ここでは「奉仕」という観点について注目し、以下、それを『霊操』において確認してみよう。

神の個人的な知と愛を知ることによって、霊操者は神と深い交わりに達すると同時に、その神的な全人類を包括する全体知・愛に基づいて、個人的な「真の自己」に目醒めるだけでなく、全人類に対する自己の使命を自覚することによって、全人類的な「真の自己」に目醒めることができる。これこそがイグナチオ自身が自覚したものであり、そこに『霊操』の持つ「現代的意義」が認められ³⁸、その意義が高く評価されるわけであるが、それではイグナ

³⁵ コアタレム『聖イグナチオ・デ・ロヨラの「霊操」の研究』59頁。

³⁶ 修行の簡素化、合理化、さらに規定への柔軟な対応というイグナチオの姿勢は次のような、カマラ「覚え書き」にもうかがえる。「冷え込みが厳しく、修練者が健康を損なう恐れがあると判断される際、入会の時に修練者が着用していた服に類するものが見つからないにしても、「修練者は、世間から持って来た服を使うべし」（「修練者の規定」、第一則）という規定は免除できる。たとえば、寒さから修練者を守る他の方法がなければ、擦り切れた古着を着て入会した者には厚地の服を与えてもよい。」と、ロヨラが述べていたことが記されており、たとえば、このことは日本人キリシタンのベルナルドにも適用されており、「一定の日数のあいだ断食するというベルナルドの誓願は、他の善行に替える方がよい。何に替えるかについては相談することが必要である。」（「覚え書き」三六）というように、定めた日数の間、断食する誓願を立てていたベルナルドが、体調が思わしくなく病弱な体質だったため、ロヨラが誓願を他の善行に切り替えさせるように指示していることがわかる。

³⁷ 「イエズス会会憲」『宗教改革著作集』13、367頁。

³⁸ イグナチオ『霊操』43-44頁。

チオは、「真の自己」たる人間の在り方についてどのように説明しているのでしょうか。「根源と礎」には次のようにある。

人間は創造されつつある。それは、主なる神を讃美し、敬い、仕えるため、また、それによって自分の魂を救うためである。さらに、地上の他のものが創られつつあるのも、人間のためであり、人間が創られた目的を達成する上で、それらのものが人間を助けるためである。

従って、人間は、それらのものが自分の目的を達成する上で助けとなる度合いに応じて、それらを用いる必要があり、妨げとなる程度に応じて、それらを放棄しなければならない。そのために、われわれは、自分の自由意志に委ねられ、禁じられていない限り、すべての被造物に対してわれわれ自身を不偏にする必要がある。それを具体的に言えば、われわれの方からは、病気よりも健康を、貧しさよりは富を、不名誉よりは名誉を、短命よりも長生きなどを好むことなく、ただわれわれが創られた目的へよりよく導くだけを好み、選ぶべきである。³⁹

この点に関し、現代における『靈操』研究者の一人、イエズス会士のバラ José Miguel Vara (1931-) は、「根源と礎」においてイグナチオが説く「真の自己」には「三つの要素の合流」があると分析する。⁴⁰ 三つの要素とは「生きている信仰」、「徹底した識別」、「不偏心」である。そして、ここでの「徹底した識別」とは、イグナチオの「タント・クァント」の原則（「自分の目的の助けとなるかぎり、それを使用すべきであり、妨げとなるかぎり、それから離れるべきである」）⁴¹ を指しており、イグナチオが靈操者に対して、単に観想するだけでなく「識別豊かな」人であるよう望んでいることがうかがえる。⁴²

こうした識別はイグナチオの回心以来の特徴であり、そのことは『覚え書き』にも記されている。なお、『覚え書き』とは、イグナチオの補佐役として生活を共にしていたカマラ Gonçalves da Camara⁴³ が、イグナチオの言動を事細かに記録したものである。

³⁹ 同、86頁。

⁴⁰ L・M・カマラ『イグナチオの日々を見た弟子の覚え書き』J・M・バラ訳、新世社、1997年、18頁。

⁴¹ コアタレムは「使徒的奉仕へ呼びかける神にひとえに依存し、被造物を正しく用いるという……行動は、被造物に対する完全な霊的離脱、徹底した自己否定を前提と」し「これは、tanto cuantoを補う聖イグナチオの不偏心である」と説明している（『聖イグナチオ・デ・ロヨラ『靈操』の解説』ホセ・ミゲル・バラ訳、新世社、1996年、107頁）。

⁴² なお、バラはこの原則が、理論的には明瞭な原則であるものの、「何が助けとなり何が妨げとなるか、また一定の行動に傾いている気持ちが善霊から来るか悪霊から来るかを見極める」ことの困難さも指摘している（『イグナチオの日々を見た弟子の覚え書き』18頁）。

⁴³ カマラは、ポルトガル管区の事情を報告するために、1553年5月、ローマに到着し、翌年の9月にイエズス会本部修道院の副院長に任命されている。修道院の規律を遵守させる責任者となる一方で、ロヨラの補佐役となった。なお、イグナチオが自らの『自伝』を執筆するにあたり、書き取らせた人物でもある。

そして、「根源と礎」における重要な、もう一つの要素である「不偏心」について、バラは次のように説明している。

生起あふれる信仰と豊かな識別の持ち主であっても、彼には本能や根強い習慣が根を張っている、それを乗り越えるべく、「タント・クアント」の規準にしたがって行動すべきである。神を賛美し、敬い、奉仕を目指す、イグナチオが勧める識別は、ときにはかなり容易で、それに従うのもさほど辛くないであろう。しかし、ふつう私たちにとっては、日常の経験から明白であるように、こうした識別は困難を極める。生まれながらの本能であろうが、いつしか身についた根強い習慣であろうが、それは強固に識別を曇らせるものであり、仮に識別ができた場合でも、それを実行に移さないように圧力を掛けるのである。イグナチオは、可能な限り、こうした妨げを根絶やしにしようとする。……「すべての被造物にたいして偏らない心を育てなければならない」と霊操者に注意を喚起する。⁴⁴

したがって、「こうしたあらゆる愛着は徹底した識別の対象となるべき」であり、「神を賛美し、敬い、奉仕する上で助けとなるかを見極め」⁴⁵ て、それに従うか否かを決めなければならない、とイグナチオが考えていたことがわかる。

イグナチオによれば、「霊操」のなかで求められる黙想——とくに「二つの旗」という黙想は、「識別」を、よりいっそう推し進めるために設定されている。この黙想では、キリストに倣って積極的に貧しさを求め、嘲りや蔑みすらをも望むことが要求される。それは、単に富や名誉を拒否するというだけのものではない。キリスト者ならば「キリストに倣う」ということが絶対的な教えであると認知し、受け容れることは自然であったとしても、しかしその場合「なぜそれが絶対的命令なのか」、あるいは「なぜキリストはそうにしたのか」といった疑問は生じるかもしれない。そうした疑問に応え、解消させるのがイグナチオの「二つの旗」における黙想である。この点について、ディヴァルカー Parmananda Divarkar は「その答えは、私たちは皆、どんなにわずかでも、安心と幸福を心の奥で必要としているということを思い返せばわかる」とし、次のように説明する。

生きるものはすべて、神から授かった存在という贈物に執着するのである。理性をもった生き物である人間は、他のものよりもっと頭を使って意志的にそれを求める。そして、本当に安心し満足できる唯一の方法は、それらをもたらすものを自分の手中にすることだと考える。それで、人は、他人の生活をコントロールできる地位や物的な

⁴⁴ カマラ『イグナチオの日々を見た弟子の覚え書き』19頁。

⁴⁵ 同、19頁。

手段を掌握したいと望むのである。富と名誉を望み、自己充足的でありたいと思う。⁴⁶

もっとも現実問題として、人は容易に自己充足を獲得しえない。

聖書の多くの箇所、たとえば「マタイによる福音書」で「自分のいのちを自分のものとした者はそれを失い、わたしのために自分のいのちを失った者は、それを自分のものとする」(10・39) ことが説かれているが、こうした人の本性を超克しうる意志を獲得するために、『靈操』では「三組の人」についての黙想が課せられる。具体的には、次のような三組である。

- 1) 問題を見做し、無期限に決断を延ばす人たち (第一組)
- 2) 問題を受け容れ、良心や欲を満たすような決断を下そうとする人たち (第二組)
- 3) 問題に正面から取り組み、どんな結果になろうとも断固とした決断をしようとする人たち (第三組)

イグナチオは、ここで「三種の人間がいる」ということを言っているわけではない。彼がここで主張したいのは、人間には三つのいずれの要素もが混在している、ということである。したがって、これらのうちで私たち人間が目指すべき態度は、いうまでもなく第三組の人たちの態度となる。なぜなら、イエスの生涯がそうした態度であり、私たちの模範となるからである。

イグナチオは次のような注意を喚起している。

この際、次のことに注意すべきである。私たちが実際上の貧しさを厭う情 (affecto) や嫌悪 (repugnancia) を感ずるとき、つまり、貧しさや富に対して不偏でないときは、肉の傾きに反対しながらも、対話の中で次のように切願することは、その乱れた執着 (affecto) を取り除くために大いに役立つのである。主が実際上の貧しさに自分をお選びくださるように切願し、慈しみ深い神への奉仕と讃美となるものを望み、切願し、嘆願するのである。⁴⁷

要するにイグナチオは、人が艱難や不快なことから遠ざかろうとするのではなく、むしろ積極的に心に向けることにより、消極的な姿勢から脱却することを教え、キリストに倣うための徹底した方法を説いたのである。こうしたイグナチオの霊性について、ディヴァルカーは次のようにいう。

⁴⁶ P・ディヴァルカー『靈操で祈る——内的知識へのこみち』清水弘他訳、新世社、1997年、159-160頁。

⁴⁷ イグナチオ『靈操』158-159頁。

理想は、私たちの一切が、神の子として授かっている霊と結びつくことである。また、神があらゆる現実中存在し働いているのであるから、私たちがすべての経験において神に堪えることが望まれる。これは、理念とか特別な行為の次元で実現されるはずのものではなく、むしろ、あらゆる行為に及ぶ根本姿勢の次元で実現されるものである。……キリスト者に求められているのは、あれこれ考えたり行うことでなく、キリスト・イエスにおいて神に生きることである。

この理想が達成されていない間は、少なくとも、交流に不備を来すようなやり方、すなわち資格をぼやけさせる盲点があることを、わきまえておかななくてはならない。このわきまえが識別であり、体験や最初の応答や「慰めと荒み」（霊操・一七六）において、本当のものを見分けること（ができる）。⁴⁸

すなわち、識別とは「弁える」ことであり、その識別のために、イグナチオは「規定」を設けたのであった。そしてその規定が、「霊の識別の規定」（霊操・三一四～三三六）という「霊動識別」である。

神と悪魔というものの存在を信じていたイグナチオは、自らの霊の働きをひきおこすものが神であるか、それとも悪魔であるかをその都度精緻に識別しなければならないと考えた。こうした識別の規定それ自体はキリスト教の伝統を汲むものであり、イグナチオ独自の発想ではない。しかしながら、その識別の判断基準の一つとして、ある考えをやめた後に、その考えが自分を憂うつにすればその考えは悪魔からきたもの、ある考えをやめた後にもその考えが自分を愉快にするならば神からきたものと判断するのがよいのではないか、と考えたところに、彼の「霊動識別」という規則の独自性があった。

以上から明らかになったように『霊操』においてイグナチオがとりわけ強調したのは「不偏心」の涵養、そして「自愛心からの脱却」という霊性であった。

3. 民衆と「個」

イグナチオは、神と人間との関係において、人間の主体性を認める立場ではないが、かといって人間世界においての人と人との関係を見做していたわけでもない。その点で、仮にイグナチオとルターとを単純に比較するなら、むしろルターの方が人間関係の希薄さがうかがえるといってもよいだろう。ルターは確かに「万人祭司」を掲げ、人間一人一人が神と直接に出会うことを説いたが、そこでの関係は、あくまで神との関係世界での「個」に過ぎず、いうならば人間の社会における「個」と「個」が意識されているわけではない。

同様に、かつて親鸞が万人祭司的な意味で説いたわけではなかったとしても、キリシタン時

⁴⁸ ディヴァルカー『霊操で祈る——内的知識へのこみち』157-158頁。

代の一向宗が世俗化と変容をとめないながら民衆化するなかで、当時の一向宗徒たちが「一人一人（いちにんいちにん）」という親鸞の教えを、阿弥陀、あるいは宗主（顕如）との関係性における「一人」と捉えているに過ぎないと判断したからこそ、ヴァリニャーノは一向宗とルターとを一括りにして批判したのではないか。

なお、これまでの先行研究のなかには、イエズス会とルターを「キリスト教」という大きな枠組みで扱い、〈仏教とキリスト教〉という図式で比較がなされているものが少なくない。しかし、当然ながらカトリックとプロテスタント、そして旧仏教を含む一向宗以外の日本仏教と一向宗とを厳密に区別しなければ、ヴァリニャーノが述べた「ルターに似ている」との報告の真意を明らかにしえないであろうし、その点を適切に扱わなければヴァリニャーノの日本宗教研究の意図もまた正確に酌み取れないのである。

たとえば、メラー Bernd Moeller が指摘したように、中世の民衆信仰には、二つの基本的かつ対照的な傾向があった。二つとは、すなわち聖人崇敬に代表される「大衆の外面的な性格を持つもの」と、神秘主義や「新しい信心」運動といった「個人的・内面的なもの」である。特に後者は十五世紀半ば、グーテンベルクによって活版印刷が生み出されて以来、広まりを見せた「読書熱」とともに「信仰の内面化」に大きな影響を与えることとなった。⁴⁹ その際、「民衆」にとっての「宗教」とは、「抽象的な教義や神学ではなく、聖なるものと自分たちを結びつける一連の儀式やシンボルの集成」であり、「庇護など現世利益のための奇跡力の源泉」⁵⁰ という役割を担うものであった。

対抗宗教改革の旗手として登場したイエズス会からすれば、教皇を頂点に据えた宗教支配のヒエラルキーを維持することは至上命題であるから、ルターの「万人祭司」の条項は認められるものではない。しかし、中世神秘主義では、多くの場合、教会を媒介とすることなく神と直接的に出会うことが志向されたわけで、イグナチオの霊操に関して言えば、この点において同じ方向性にあった。こうした神との関係性というのは神との個人的関係を前提としているので、ある意味において万人祭司に通じると言えなくもないのである。

このように、ルター派とイエズス会の双方がともに神との「個人」的な関係を引き出していたとみることができる場合、ルター派、ルターに似ている一向宗、イエズス会という三者がともに「個」を基準にした宗教であったことになる。そして、これはほとんど時代を同じくして登場した中国の陽明学の勃興にも通じるところがあったはずである。このことは、角度を変えていうなら、旧来の荘園体制が動揺し崩壊に向かいつつあった時代、すなわち旧来の共同体から放り出されてバラバラになって個人個人がどのように生きていけばいいのか分からない不安に直面した時代に一向宗、ルター派さらにはイエズス会がそれぞれに「生」への希望を民衆に対して提供したということである。

もっとも、もちろんここで言う「個人」とは、近代的な「個人」（individual）、すなわ

⁴⁹ 渡邊伸『宗教改革と社会』京都大学学術出版会、2001年、5頁。

⁵⁰ 同、15頁。

ち社会関係におけるの平等な個人と同じものでない。しかし、人々の魂を救うというイエズス会の呼びかけが、キリシタン世紀当時の日本でどのように生きていけばよいのかわからず苦しんでいた人たちの心に共鳴を呼び起こしたことは、疑問の余地なく明らかである。この点に関して示唆深いのは、ルターの宗教改革について述べたシェルドレイクの次のような発言である。

十六世紀の宗教改革は形式主義および外観への過度の依存の代わりに、心の宗教を追求する人々によって支えられた。エラスムスはそれを示している。大ざっぱに言って彼は外観（「わざ」の宗教）の強調を批判して、より個人的・瞑想的な霊性を擁護した。⁵¹

ここでの「外観」とは、「儀式への不均衡な依存、聖遺物の崇敬、聖人への代願、行列と巡礼、受難への信心、改悛の過度の実践」のことを指している。シェルドレイクは「人文主義者たちがこれらの核心に見いだした深い無気力」が「神の恩恵よりむしろ人間の努力への依存を強め」た結果、人々に失望感を与えたとみる。そしてその意味で、「ルターの霊的危機も……ロヨラの絶望も、同じ源泉に由来」するという。要するに、もちろん両者に相違点はあるながらも、一方で「厳しい禁欲的实践にもかかわらず、自分が神に受け入れられるということを確信できないことから生まれた虚しさ」があり、それが両者に通底しているのである。

近頃の宗教改革研究では「カトリックとプロテスタントの発展の連続性と類似性」に強調点が置かれた方向に進みつつある。⁵² もちろん宗教改革を契機としてさまざまな社会の変革が起こる以上、両者を単純に連続させることは適切ではないが、ルターの思想や宗教改革の精神の発露に、カトリック改革の精神が影響を及ぼしていることは明らかであり、その面ではイグナチオとルターに共通するものを見いだすことができる。

ヴァリニャーノらイエズス会士たちは、日本人の宗教心自体は高く評価する一方で、日本人が信仰する対象としての神仏を徹底的に非難した。しかし、この点についても、たとえば偶像崇拜という批判は、その実、15世紀以降とりわけヨーロッパの民衆の間で興隆するマリア信仰、聖遺物信仰などをカトリックが黙認した以上、問題にならないといえなくもない。それよりもむしろ、真っ向批判を繰り広げた日本の仏教の一宗派である一向宗のことを、たとえヨーロッパでライバル関係にあったルター派といえども、同じキリスト教の分派に似ているといわざるを得なかったことは、一向宗とルター派とをイエズス会がほぼ同じ水準の宗教だと認めていたことに他ならず、きわめて興味深いのである。

おわりに

⁵¹ P・シェルドレイク『キリスト教霊性の歴史』木寺廉太訳、教文館、2010年、154頁。

⁵² R・W・スクリブナー『ドイツ宗教改革』森田安一訳、岩波書店、2009年、90頁。

近代的な「個人」は明治になって突如登場するわけではない。その登場には何らかの土台があったのである。しかし、すこし先回りしていえば、キリシタン時代にもたらされた西洋科学がキリシタン完全禁教を追求した時期の日本において「蘭学」といわれる伏流となって次の時代を準備し、それが明治のキリシタン解禁後に発展の時期を迎えたように、近代の「個人」も近世開始期のキリシタン時代における魂の救いをもとめる宗教環境のなかにその歴史的な出発点を用意していたと考えられる。

ルターの宗教改革は、ウェーバー Max Weber 的観点からすれば「近代」の始まりと捉えられがちである。カルヴァン以降の職業倫理と、のちの資本主義的精神と結びつけられるなかで共同体と「個」という観念が登場することは否めないとしても、ルター自身の神学的立場はむしろ隠遁に近い神秘主義的立場を継承するものであったから、共同体やそのなかでの「個」がはっきりと意識されていたわけではない。すなわち、この点こそがイエズス会から見ると批判対象の一つとなったのである。したがって、ヴァリニャーノやカブラルが「一向宗がルターに似ている」という時の「ルター」はイエズス会（イグナチオの霊性）と対峙し、相容れなかったがゆえに批判されたのだと考えることができる。

ところで、大桑は「庶民」と「民衆」との使い分けについて次のように説明する。すなわち、双方が「名もなき人々という点においては同じ」であるものの、「民衆」の方には「一人の人間としての主体的な生き方を選び取っている」との意味が付与されている、と区別している。そして、ここでの「主体的」という表現に関し、大桑は次のように説明している。

主体性という言葉、これが直にたとえば独立者、あるいは自立者、個別者、そういう非常に近代的な「個」という概念に結び着いた言葉にな……ると、「民衆」の中に名もなき人々の中に、何か独立して、個として生きていく、そういう人間を発見するということになりかねない……「民衆」というイメージから離れていってしまい……知識人という範疇に入ってしまうことになる。

だから、「民衆」というのは「何よりも人と人との結びつきの間で主体として生きていく人間、人間と人間との関係の結び目としての個人、こういう捉え方をしていけば、それは近代的な自立者、そういうものとは違う存在として捉えられる」⁵³べきであるという。本稿における「民衆化」とは、まさにこうした大桑の「民衆」の定義に則ったものである。

一向宗が民衆化し、当時きわめて活発な宗教活動を行っていたことを、あるイエズス会士は次のように報じている。

我等が当博多に着きたる頃、会堂附近の住民はその家に有する鐘の音に連れて、毎朝

⁵³ 大桑齊『日本仏教の近世』202-203 頁。

および夕刻声高に偶像に対する祈祷を歌ひたるが、この祈祷は繰返して一時間またはそれ以上に及びたり。祈祷の声は南無阿弥陀仏にして、阿弥陀は偶像の固有名詞、仏は贖主といふこと、南無は我等を救へよといふことなり。このゆえに祈祷の三部を合すれば、贖主なる阿弥陀よ、我等を救へといふ意味となる。⁵⁴

こうした一向宗の教えとプロテスタンティズムの教義は、表面的には偶像崇拜とキリスト教信仰という差異を有するものの、自らの心に依拠して善悪の問題を処理するという点では本質的に同じものであるとイエズス会士たちの目には映ったのであり、両者におけるこうした信仰内容の同質性の指摘、これこそ対抗宗教改革の旗手として登場したイエズス会が、ヨーロッパから発して東アジアでの宣教をおこなう過程でなしたところの世界史的な発見であった。

先の安田によれば、法然と親鸞には「僧伽」があること、「仏法は単に胸中の問題ではない。つまり念仏の歴史は、ただ信順だけが証明しているのではなく、「疑謗も証明して」おり、すなわち「救われたとか、救われないというのは個人の話であり、そういう個人の問題が、新しく歴史の上に弁証法的に総合されてくる」のである。

法然でも親鸞でも宗教改革のために迫害を受けた。迫害を受けたのは、「念仏」といったからではない、「ただ念仏」といったからである。⁵⁵

つまり、それまでの仏教のように「念仏も」あるのではなく、あくまで「念仏のみ」と、念仏が独立したことが新しく、この「ただ念仏」の意義を明らかにするのが選択であって、そこには「断固たる否定」がある。そして、この否定、すなわち「廃立」⁵⁶を重視したからこそ迫害を受けた、というのが安田の見解である。

安田は「ただ念仏のみ」という親鸞の教えを宗教改革とみるとき、同時に「選択本願仏」が日本プロテスタンティズムのスローガンであり、「本願の念仏について選択の意義を明らかにしている」⁵⁷と考えていた。ここでの、念仏者が集まってつくられていく信仰的共同体としての僧伽、そして「選択」という点には「民衆」の主体性というものをみることができると考える。

イエズス会士たちには、会憲の四〇八、「各人は自ら体験したのち、霊操を他の人びとに与える体験をもつようにすべきである」⁵⁸により隣人との関係を築くことが求められたが、

⁵⁴ 「一五七六年九月二八日付ベルショール・デ・フィゲイレド書簡」『イエズス会日本通信』下 村上直次郎訳・柳谷武夫編、雄松堂、1986年、323頁。

⁵⁵ 安田理深『親鸞の宗教改革——共同体』28頁

⁵⁶ 仮のものを廃し捨てて、真実なるものを立てること。

⁵⁷ 安田理深『親鸞の宗教改革——共同体』26頁。

⁵⁸ イグナチオ「イエズス会会憲」『宗教改革著作集』13、364頁。

それは日本での宣教時、キリシタン信徒たちが「コンフラリヤ」(Confraria=信心会)——「慈悲の組」において霊操をおこなうことに連なっている。そして、そこで実践されていく隣人愛の精神は「人間と人間との関係の結び目としての個人」を涵養したのであり、ここに、キリシタン時代の「個」を確認することができる。

「根源と礎」においてキリスト教的な「真の自己」の姿を説いたイグナチオは「ただわれわれが創られた目的へよりよく導くだけを好み、選ぶべきである」⁵⁹ことを強調し、霊操者は神の個人的な知と愛を知ることによって個人的な「真の自己」に目醒め、さらに全人類的な「真の自己」に目醒めることができると考えていた。

このようなイグナチオの霊性が確認できた今、キリシタン信徒の「識別」と、一向宗徒が志すべき「選択」——安田が言う「選択」という精神によって選ぶことで念仏が独立するという教え——との間には、そして霊操における個人的な神との出会いと僧伽のなかでの「一人一人」、すなわち「人と人との結びつきの間で主体として生きていく人間、人間と人間との関係の結び目としての個人」⁶⁰という意味での「個」との間には通底するものがうかがえるのである。⁶¹

(はざま・よしき 京都大学研修員／大谷大学非常勤講師)

⁵⁹ イグナチオ『霊操』86頁。

⁶⁰ 大桑斉『日本仏教の近世』203頁。

⁶¹ なお、本稿は日本学術振興会科学研究費補助金・基盤研究Cによる研究成果の一部である。