

近世日本におけるキリスト教受容に関する小考

—I. ウォーラーステインの世界システム論との関わりから—

朴 銀 瑛

1. はじめに—世界システム論とキリスト教—

I. ウォーラーステイン¹は、社会体制を大規模の長期持続的な多様な実体の連続と共存と想定し、これを極小世界と世界体制で分けた後、またその世界体制を単一な政治構造を持つ世界帝国と、これとは反対に多数の主権国らによる単一な体制である世界経済に分ける。そして、帝国は一つの覇権が独自の体制を持つ植民地を所有する形であり、文化的アイデンティティを重要視するという特徴を持つ。一方、世界経済は地理的に決定され各々中心、半周辺、周辺の位階秩序を持ち、時期的には長期 16 世紀ヨーロッパにその起源を置いていと規定し、この「世界経済」に注目する。これが、いわゆるウォーラーステインの世界システム論である。

周知のように、この世界経済が形成される時期と並びキリスト教は宗教改革を通じてカトリックとプロテスタントとに分けられ、世界経済と、より一層緊密な関係を形成し、成長していくことになる。カトリックは世界経済での半周辺であり、初期中心部であったスペインとポルトガルの活動とその歩みを共にし、プロテスタントもやはりイギリス、オランダを筆頭とした中心部の宗教として強力な影響を及ぼした。

以後、カトリックとプロテスタントは共に世界経済の帝国主義的活動と膨張政策に様々な形で便乗し、体制の外の「外部」世界へ浸透して行き、窮極的にキリスト教の「外部」への進出は、西欧列強の帝国主義と離そうとしても離すことはできない一つの体の両手のような存在という結論に辿るほかはなくなる。例えば、カトリックの場合、スペイン、ポルトガルからフィリピンをはじめとする一部のアジア地域とラテンアメリカに広がり、プロテスタントの場合、やはりイギリス、アメリカ、オランダを通じて中国、インドなどに広がったことは明らかな事実である。そして今でも中・南米大陸の国々を調べて見ると、概してカトリックの長期的支配と土着化を目撃することができる。すなわち、カトリックは世界体制に直接、間接で正当性を付与してくれたし、体制とも持続的に協力して行った

1 I. ウォーラーステイン著、ナジヨンイル他訳『近代世界体制』1、2、3 巻、カチ、1999 年 (이매뉴얼 월러스틴, 나종일 역외, 『근대세계체제』1, 2, 3 권, 까치, 1999)。

のである。

ウォーラーステインによれば、世界経済での「周辺部」と「外部」地域との間の区分方法は次のようである。すなわち、この二つの最も大きな差は、一つはなくてはいけない地理的領域(周辺部)、他方で、一つはなくてもかまわない領域(外部地域)である。ところで、このようなウォーラーステインの区分法によって「外部」と設定された東アジア地域にキリスト教が進出した場合を調べてみると事情が少し違うように見える。

本稿はウォーラーステインの世界システム論を念頭におきながら、東アジアにおけるキリスト教受容の問題を検討してみようとする。特に、その中で、東アジア地域の中で最も早い時期にカトリックが伝来された日本の場合を論議の対象にする。

2. キリスト教の「外部」への進出

日本においてカトリックの伝来時期は²、中世から近世に変わろうとする転換期に始まった。世界史的概念から見てもこの時期は政治的には国家統一、経済的に貨幣経済と商業資本発達、社会的に一般民衆らの台頭などを特徴としている時期である。日本の場合も同じく政治的に徳川幕府という統一権力の出現、貿易を通じた経済成長と民衆による様々な一揆発生など、似た様相を見せていると言えよう。

このような混乱した戦国時期の統一の先頭に立った織田信長は統一を着々と遂行しながら、統一に邪魔になる仏教勢力を排除するために多くの寺を焼き、僧侶らを弾圧する一方、仏教の対抗勢力であるキリスト教には好意を見せた。³ このような織田の好意によって京都に南蛮寺という教会を建てたり(1576 年)、織田の城がある安土に神学校(セミナーリオ)を建てることができた(1580 年)。しかし、実際織田のキリスト教に対する態度はあくまでも政治的意図から出たということは看過できないし、何より混乱した全国を統一するにあってキリスト教は仏教を牽制し、西洋文明に接近するという脈絡で意味があったので

2 1549 年 8 月イエズス会宣教師であったサビエル(1506-1552)の鹿児島到着から始まる。彼は 2 年 3 ヶ月余り日本に留まりながらキリスト教伝播の礎石を磨いたし、以後のアジア地域のキリスト教伝播にあって絶対的な影響を及ぼした。サビエルの宣教政策は、以後にイエズス会の公式的な宣教政策になってヴァリニャーノ、マテオ・リッチなどの宣教師につながった。

3 1571 年 比叡山の延暦寺を燃やす
 1574 年 伊勢長島の一方向一揆を平正
 1575 年 越前の一方向一揆を平正
 1577 年 紀伊雑賀の一揆を討伐
 1581 年 高野山の僧侶数百人余りを斬首

あろう。そして、織田の後、豊臣の段階から徐々にキリスト教禁止政策が展開し始めることになる。次の 1587 年の豊臣による宣教師追放令を見よう。

- (1) 日本は神国たる処きりしたん国より邪法を授候儀太以不可然事
- (2) 其国群之者を近付門徒になし、神社仏閣を打破らせ前代未聞候。国群在所知行等給人に被下候儀者当座之事候。天下よりの御法度を相守諸事可得其意処、下々として猥義曲事事
- (3) 伴天連其智恵之法を以、心さし次第第二檀那を持候と被思召候へバ、如右日域之仏法を相破事曲事候条、伴天連儀日本之地ニハおかせられ間敷候間、今日より廿日之間二用意仕可帰国候。其中に下下伴天連に不謂族申懸もの之ハ曲事たるへき事
- (4) 黒船之儀ハ商買之事候間、各別二候之条、年月を経諸事売買いたすへき事……⁴

上の(1)、(2)、(3)の項目で見ると、豊臣の「神国としての日本」という認識がキリスト教を禁止する原因になったというのが既存の一般的な認識であり、ウォーラーステインの『世界システム論』でも同じ認識を見せる。しかし、引用文の(4)こそ豊臣の当時対外政策の決定的な一断面を見せていると考えられる。つまり、上の追放令は日本の一般キリスト教信徒に向けたものではなく、外国、特にポルトガルに向けたものであった。これは当時日本で徐々に勢力を拡張していたイエズス会宣教政策と共に考慮しなければならないが、彼らは日本宣教の初期において宣教政策だけを主張するのではなく、あくまで宣教と貿易とを併行させる政策を採り、この点が初期宣教の安定化に多くの影響を与えたことは周知の事実である。実際、織田もこの部分に好感を持つことになり、豊臣も執権初期にはキリスト教に寛大な態度を取っている点もこれと関係がなくはないだろう。

それなら、1587年の宣教師追放令をどのように解釈するべきなのか。これを豊臣のポルトガルに対する貿易拡大の要求として見なければならないのではないだろうか。⁵ 言い換えれば、この時期にも相変わらずキリスト教に対する敵対感よりは好奇心を多く持っていたということで、以後ポルトガル宣教師らの貿易に対する非積極的な協力、協力約束の不履行などこそ、豊臣がキリスト教を禁止する政策を展開することになった大きな要因として作用したと考える。追放令以後の文禄慶長の役の時に朝鮮に出兵した多くの大名らと兵士たちの半数以上がキリスト教信徒であった点はこれを裏付ける事実だろう。すなわち、この時点までは積極的なキリスト教迫害はなかったと言える。しかし、豊臣の期待とは反対

4 海老沢有道『日本キリシタン史』、塙書房、1966年、266-267頁。

5 かつてキリスト教に改宗した大部分の大名らはポルトガルとの貿易で大きな利益を得た。

に、もはや日本はポルトガルだけでなくスペインをはじめとする各国宣教会の角逐場になっており、彼らが互いに無分別な宣教活動を繰り広げることになると、文禄慶長の役による進退苦難に陥った豊臣をより一層刺激して 1597 年のキリスト教大迫害につながるようになったのである。そして、これは彼の死後、徳川家康、秀忠、家光につながる徳川幕府のキリスト教禁止政策の本格的な出発点であり、以後より一層神経過敏的なキリスト教禁制、すなわち「反キリスト教政策」へと継承された。⁶ つまり、世界経済から「外部」に進出したキリスト教が体制維持の本質とも言える経済活動、すなわち交易を忘却し宣教活動に熱中することになったと整理することができる。以下は当時の日本におけるキリスト教理解の断面をよく表わしている。

爰に吉利支丹の徒党、たまたま日本に來り、啻に商船を渡して資財を通ずるのみに非ず。叨りに邪法を弘め正宗を惑わし、域中の政号を改め、己れが有となさんと欲す。これ大過の崩し也。制せずんばあるべからざる矣。…… 彼の伴天連の徒党、皆件の政令に反し、神道を嫌疑し正法を誹謗し、義を残し善を損す。刑人あるを見れば載ち欣び、載ち奔り、自ら拝し自ら礼し、これを以て宗の本懐となす。邪法に非ずして何ぞや。実に仏敵神敵なり。急いで禁ぜずば、後世必らず国家の患あらん。殊に号令を

-
- 6 1612 年 幕府令にキリスト教禁止令
 1613 年 全国にキリスト教禁止令
 1614 年 キリスト教禁止令、宣教師追放令
 1616 年 ヨーロッパの船の入港地をヒラド、長崎として限定
 1619 年 京都でキリスト教徒 50 人余りを火刑
 1622 年 長崎でキリスト教徒 160 人余りを処刑
 1624 年 スペインの船の来航禁止
 1634 年 長崎に出島築造
 1635 年 日本人の海外渡航と帰国禁止
 1636 年 ポルトガル人を長崎の出島に強制移動
 1639 年 ポルトガルの船の来航禁止
 1641 年 ヒラドのオランダ商館を長崎出島に移動

そして 1629 年長崎から始まった踏み絵制度、寺請制度など強力なキリスト教抑圧政策を実施したが、これは今まさに始まった幕府の統治にあって効果的に作用した。幕府のキリスト教禁止政策に対するもっと詳しい説明は、ホ・ナムリン「日本近世初期にあつての反キリスト教政策と寺請制度の成立」『日本歴史研究』第 11 集（허남린, 「일본근세초기에 있어서의 반기독교정책과 사청제도의 성립」, 『일본역사연구』）。

司り、これを制せずば、却って天譴を蒙むらん。⁷

このようなキリスト教に対する認識を土台に置き、幕府がキリスト教を一掃するために展開した代表的な反キリスト教政策として寺請制度がある。そして、近世すべての日本人はこの寺請制度を通じて例外なく自身がキリスト教徒ではないという宗教的身分証明をしなければならなかった。しかし、ここで注目したいことはこの寺請制度が、キリスト教徒及びキリスト教要素が表面的に完全に一掃されたと見られる 17 世紀後半以後にまさに国家制度として完成、定着されたということである。⁸ これは近世日本で「反キリスト教政策」がシステムの的に位置を占めていったことを意味することだろう。そして、このような幕府のキリスト教禁止政策は明治維新以後の禁令高札の廃止（1874 年）まで続いた。

一方、徳川幕府の「反キリスト教政策」は朝鮮との外交関係でも利用されていた。文禄慶長の役の以後朝鮮は日本に対して相変らず不信の感情を持っていた。しかし、当時対馬の宗氏を媒介とした朝鮮-対馬間の交流は対馬藩の財政確保のために死活がかかった問題であり、ひいては日本の対明政策の失敗により朝鮮の存在はさらに重要になるしかなかった。こうした状況で日本は「耶蘇宗門禁制」に対して朝鮮に正式に要請することになる。

東萊副詞の鄭良弼が馳啓した。「家康が日本の関白だった時、吉利施端という南蛮人らが日本にきて生きながら単に神様に祈ることだけを日常行って人事はやめ、生きるということを嫌って死ぬのを喜んで世の中を惑わして民をだましてきたが、家康が捉えて残らず殺してしまいました。この時に至って島原地方の小さい町で二、三、四人くらいの人がまたその術数を伝播するために村を出入りしながら村の人々をだまして誘惑すると、いよいよ乱を起こして肥後守を殺しました。だから江戸の執政などが全部殺したといひます。⁹

上の引用文を通じて朝鮮朝廷に初めて知らされたキリスト教認識の断面を読み取れる。このようにキリスト教の弊害に関して伝え聞いた朝鮮は、当時日本の如くキリスト教に対する問題を持っていなかったにもかかわらず、やはりキリスト教を国家を惑わす邪教とし

7 海老沢有道、同上、307-308 頁。

8 ホ・ナムリン、同上。1660 年代を通じて寺請制度が全国的に拡散定着され行き、1671 年頃、幕府が提示した様式によりほとんど全国的にその記載様式が統一され、その体制が幕末まで変わりなく続いた。

9 仁祖実録、仁祖 16 年 3 月丙子條。

て認識することになる一つの契機になったのだろう。¹⁰ そして、こうした中であって日本による「耶蘇宗門禁制」要請は、朝鮮にも政治的営みの一つとして良い機会になった。

数年間、南蛮国の商船が我が国にきました。しかし彼らが本来邪法を持って人を教化し変えようとするが、ただ愚昧な者だけがそれをたくさん信じます。それで私たちの大軍がその朋党を嫌って今年から禁止して約船以外の他の国の商船は東の方にこないように命令を下しました。貴国もやはり厳則することを望みます。¹¹

東武執政から連絡があったが、南蛮邪法宗旨派が明と貴国の間で三日以上かかる所で今年に対州間に船を送るといいます。もしそういうことになると、彼らを皆生きたまま捉えることを望みます。貴国やはりこの命令をすべての港に知らせて約條船以外の容疑者は捉えて倭館に送って下さい。¹²

引用文から窺えるように、主なる内容は約束された船舶以外の船と疑わしい者が漂着した時、直ちに捕まえて倭館に送ってほしいということで、朝鮮はもちろんこれに対して肯定的な共助を表明した。なぜなら、当時朝鮮は朝鮮なりに清国の圧迫により日本との外交問題に努める余力がなかったし、また対馬の要求を全部受け入れられなかったことに対する懐柔策の一環として「耶蘇宗門禁制」要請に協力したからである。つまり、日本の「反キリスト教政策」は、統一幕府の安定的執権イデオロギーとしても、ちょうど文禄慶長の役を体験した朝鮮と日本両国との間の外交関係にも効果的に利用されていたのである。結局、世界経済の中に住んでいたキリスト教の「外部」への進出は、彼らの交易活動に対する熱気が宣教活動に対する熱気へ転換されながら東アジア地域に「反キリスト教」情緒を産むようにしたといわねばならないだろう。このように「反キリスト教」イデオロギーは、外勢に対する主体的機能まで遂行したのである。

周知のように、「神道」は宗教と政治が密接に結びつかれたもので、徳川幕府の全時期と明治以後今日まで持続的に影響力を持っている「神国思想」こそ、万一世界経済からキリスト教の「外部」地域への進出がなかったとすれば、かくも強力な影響力を持つ必要性はなかったかも知れない。まして神道が国民的思想としての近代化のイデオロギーとして

10 朝鮮におけるキリスト教の伝来、すなわち「西学」、あるいは「西教」に関する研究はもっと研究の蓄積が必要だが、朝鮮に本格的に「西学」が伝えられる前のこの時期キリスト教禁止政策と関連した朝鮮と日本の共助問題は興味深いところだと言える。

11 『同文彙考』附編 卷 25、邊禁、2、「対馬島主告禁断南蛮商船仍請釜山貿易書」。

12 『同文彙考』附編 卷 25、邊禁、3、「対馬島主告禁断南蛮商船仍請釜山貿易書」。

位置づけられ日本の近代を導いたという事実を考える際には、ウォーラステインの経済決定論的世界システム、世界経済の限界が問われなければならない。

3. おわりに

本稿は、ウォーラステインの世界システム論の地理的位階である「中心、反周辺、周辺」という体系を念頭におきながら、ここに属さない「外部」、すなわち東アジアにおけるキリスト教の受容問題、特に、近世日本の対応を中心に検討し、世界システム論の限界及びこの地域だけの独特な様相を考察してみた。

日本の近世に受容されたキリスト教に対する既存の研究は、鎖国という名の下に「閉鎖的」観点からキリスト教の受け入れ問題を主に言及してきたように思われる。¹³ しかし、そうした研究は徳川幕府の支配的イデオロギーに対する全体的な検討が欠如しているだけでなく、当時外部の世界では徳川幕府をどのように認識していたのかに対する視線も足りない。また、このような状況の成立の「国内的」条件はどのようなものだったのかに対しても十分な考慮が欠如していると思われる。したがって、既存の単純な「衝撃-対応」の構造の中で見るよりは、当時をもう少し積極的に、また幅広い視点を持って眺めなければならないということである。こうした立場に立って、16世紀半ばから17世紀初期まで活発に受容されたキリスト教の姿を眺めてみれば、徳川幕府が開かれてその初期から施行された強力な「反キリスト教」政策の強力な登場とは、単に衝撃にともなう対応の構造というよりは、その時期幕府を整備し新しい時代の主軸になるイデオロギーが必要になり、こうした状況で、これを適切に利用した主体的な面を持っていたと見ることもできるかもしれない。

ひいては、これを朝鮮にも拡大適用してみることができるのではないだろうか。例えば、朝鮮末期に対する理解は今までも論議が紛々している。肯定的であり主体的な解釈も、あるいは批判的解釈も存在する。それなら、この時期をどのように理解すべきか。朝鮮後期は本当に無能だったのか。無能な朝鮮の性理学的価値体系に対する反発で各種思想が、例えば「西学」の如く新しい思想が、雨後の筍のようにあふれ出し、さらにはこのような「西学」の受容に失敗したため近代化が遅くなってしまう、植民地に転落したという解釈

13 鎖国という言葉自体が17世紀当時に使われなかったし、19世紀に作られた用語に過ぎないという点に注目し、日本の近世対外関係の一連の様相を鎖国と呼ぶ代わりに「解禁」、あるいは「日本型華夷秩序」として代えることを要求する研究も注目すべきである。；「鎖国」という用語が初めて使われたことは1801年長崎の志筑忠雄がケムペルの『日本誌』の一章を翻訳し付けた「鎖国論」という表題から出たことである。（荒野泰典『近世日本と東アジア』、動径大学出版会、1988年、参考）。

は少し問題があるのではないだろうか。各時期はその時期なりの自己対応論理を持っていたはずであるので、そのような状況の理解を通してはじめて時代的流れに対する説明が可能になるだろう。すなわち、朝鮮後期を「西学」を適時に受容せず世界史的变化の流れを看破できなかった政府の誤りとして見るよりは、当時キリスト教思想という新しい思想を強力に反対した能動的なシステムを持っていたとも把握できるのである。¹⁴ そうでなければ、実は少ない数に過ぎなかったキリスト教をなぜそこまで強力に弾圧しようと努力したのかに対する問題に対して正確に答えられなくなるのではないだろうか。

(PARK Eunyoung 同志社大学大学院神学研究科)

14 しかし、この反キリスト教的、反西洋的な能動的なシステムが以降どのように影響を及ぼしたのか、良かったり悪かったりするような価値判断等の問題は別に考えなければならない問題である。