

日本文化史におけるキリシタン信仰の意義

青 山 玄

キリシタン史研究者として著名な姉崎正治氏の著書『聖徳太子の大神理想』¹⁾は、約30年間摂政であった聖徳太子(574~622)の政治理念を、太子が595年に来朝した高麗僧慧慈や同じ頃に来朝した博士覺智に学んで604年に制定した「十七条憲法」と、その後著した勝鬘・維摩・法華経の注釈書、いわゆる「三経義疏」とを総合して考究した名著である。氏はその中で、政治家である聖徳太子が自らを菩薩と見なして、まず「四天王寺」、即ち護国四天王の神力をもって国を護るための造寺に努め、そこに仏法研究やその他百般の技芸を練磨するための道場「敬田院」をはじめ、困窮民を救う「悲田院」、病人のための「療病院」、医薬を製作・頒布する「施薬院」を設置したこと、並びに「和を以て貴しとなす」との宣言で、王政下の国民の一致協力と上下の精神的和合とを特に尊んでいる聖徳太子の訓諭を、高く評価している。また太子は衆生の靈性と人民の良能に信頼し、衆生を教化し建立して国家を仏国浄土に化すことに努めたが、太子のいう仏国浄土とは、後世の浄土門信仰者のいう極楽浄土ではなく、衆生の仏心開発の為の修練道場という意味を持つ、と姉崎氏は説いている²⁾。

進取と保守の争い、氏族割拠の争いが激化する中で、聖徳太子が積極的に開国進取の政策を遂行し、遣隋使や留学生を大陸に派遣して仏法と大陸文明の輸入を盛んにしたばかりでなく、我が国の自主独立を一層堅めつつ大国と対等の国交を開こうとしたことは、その後の国家形成と外交政策にも長く影響を及ぼした、一つの典型的路線の樹立と言って良いであろう。姉崎氏も書いているように、

「大化新政は、太子の遺緒を中大兄皇子が継承せられたもので、其の法制画策に当ったものは、実に聖徳太子が養成せられた学者人物であった。続いて滋賀時代から奈良時代にかけての国内統一と文化の勃興と、此も亦実に太子の政治が華を開き実を結んだものに外ならぬ」³⁾

からである。

ところで、聖徳太子がひたひたと押し寄せる帰化人の群れや大陸文明に対してこのような基本路線を打ち立て、それが多少の軋轢を起こしながらも、結局我が国の社会に長く根づくに到ったのは、元来大陸から移住して来た各種民族により一万数千年かけて形成されたと思われる日本文化の中に⁴⁾、そのような基本姿勢が潜在していたからであると思われる。ここで筆者は、文化と文明という用語を一応区別して置きたい。文化は、その民族の長年月にわたる社会生活を通してゆっくりと形成または改変され受け継がれて行くもので、心の内的性向と深く関連している精神的素養・価値観などを指しており、文明は、様々の文化を持つ諸民族にも比較的早く受容され利用され得るもので、科学的知識や技術・制度・生活様式などを指していると理解し、大陸文明渡来以前にも、我が国には既に独自の文化が形成されていたと考えたい。幕末明治期の西洋文明受容について「和魂洋才」と評する人がいるが⁵⁾、筆者はこの場合の「魂」に当たるのが文化であり、「才」に当たるのが文明であって、前者の変化は後者に比べて遙かにゆっくりであることを考慮すると、「和魂洋才」の特徴は幕末明治期に特別に際立って現れたとしても、本来はいつの時代の国際交流にも見られる、当然の文化現象であったと考えている。

本論文は、このような文明文化観から、まず古代日本人の宗教心の基本的特性について考察し、ついでその宗教心が大陸からの文明文化並びに宗教の受容により、またその後の歴史的発展によってどのように変遷したかを通覧して、その文化史の中でのキリシタン信仰の持つ意義について考究

することを意図するものである。

1. 古代日本人の宗教心の特徴

大陸から高度の文明文化を摂取する以前の古代日本人が、どのような世界観や宗教心を持っていたかについては、古事記や風土記など先史時代の伝えを書き残している文書から伺い知ることができるが、しかし、それらの文書の編纂段階で、既に大陸文化の影響を受けた当時の知識人たちが、伝承に手を加えて多少改変した可能性は否定できない。しかしながら、それは、日本人古来の世界観や宗教心の基本的特性を変革する程大きなものではなかったであろう。前述したように、世界観・価値観などの基本的特性は非常にゆっくりと変わるものであり、少なくとも古来の伝承が新来の文字によって書き残された段階では、まだ殆ど変わらずに続いていたと思われるからである。

今世紀まで口伝えで残っているアイヌ民族（ここでは大和民族と区別してこう呼ぶ）の世界観や宗教心を調べてみると、アイヌ人は昔から、私たちを取り巻く人々や自然界の万物、特に植物や動物などの中に神々や祖先神を見るという一種のアニミズム信仰に生きており、死後人間の魂が行くあの世についても、この世と完全に断絶した世界ではなく、場所的に繋がっている世界、ある意味では行き来できる世界として考えている。祖先を重んずるタテ社会を構成し、大和民族にも見られる客人^{まろうど}思想を持っているなどなど、古事記や万葉集などに反映している日本人の世界観や宗教心とよく似た文化を持っている、と言ってよいのではなからうか⁹⁾。

昔の大和民族とアイヌ民族との一つの大きな違いは、大陸文化の導入に対して積極的であったか否かにあると思う。先史時代の出発点においては両者の違いはそれ程大きくなく、どちらも宗教的にはアニミズムの中に生きていたと思われるが、大和民族は高度の文化をもつ大陸からの移民を積極的に歓迎し、彼らの文化や宗教を受容していろいろと急速に発展変貌したのに、アイヌ人たちは二千年前の伝統を殆どそのまま継承して現代に

至っており、その間次第に勢力を拡張し続けた大和民族に対する敵対感情もあってか、異文化の摂取には非常に消極的であったようである。それは、アイヌ人にとっては一つの大きな悲劇的マイナスであったかも知れない。しかし、日本人の宗教心のルーツに近いものを現代にまで温存させて来てくれたという意味では、一つの貴重なプラスでもあると思う。日本人の宗教心の基層には、古事記や各地の風土記からも読み取られるように、動物や樹木・岩石・山川などに宿る神霊の現れを信じ、他界を身近なものとする考え、アイヌ人たちのと同類のアニミズム信仰が濃厚であると思われるからである⁷⁾。

アニミズムと聞くと、お伽話に出てくるような妖精信仰や様々の迷信を連想し、未開民族の幼稚な宗教心として軽蔑的に考える人もいるが、筆者は、アニミズムこそ私たちの宗教心の原点であり、現代の仏教・キリスト教・イスラム教の基層部分にも、アニミズムの信仰要素が濃厚に残っていると思う。もし近代人の合理主義や科学万能主義などによって、宗教からこのアニミズム的信仰要素が完全に駆逐され、すべてが整合化された理論や組織によって営まれるようになるならば、宗教は魅力も力も失って、命の尊厳も色あせたものとなり、自然破壊もますます進むであろう。アニミズムには、私たちが日常接しているものの中に、畏れをもって受け止めるべき霊界からの神秘的力が働くという信仰が含まれているが、そこには、平凡な日常茶飯事の中にも働く神に対する霊の感覚を鋭敏にしていた、旧約の預言者や新約の聖人たちの信仰に一脈相通するものがあり、自分の身近に働く神に対する生き生きとした信仰がないならば、宗教は急速に形骸化するからである。既成宗教の信仰が形骸化して実際あまり働かなくなったからか、近年の新しい宗教の中には、ネオ・アニミズムと言っても良いような現世利益信仰を広めるものが現れ、多くの現代人を引きつけているが、先史時代に限らず、古代から現代に至るまで、日本人の宗教心の基層には、まずこういうアニミズム信仰が、私たちの身近に働く神に対する信仰として宿っていると考えて良いのではなかろうか。

ところで、古代日本人のその宗教心には、もう一つ「集団への帰属性」という特徴も濃厚であったように思われる。この時代の日本社会では、宗教的禁忌も道徳的悪行も、自然の災害や病気その他の禍も、皆等しく「ツミ」と呼ばれて忌み嫌われ、それらの間に区別が立てられていないことや⁸⁾、祭事も政治も共に「マツリゴト」と呼ばれていたことなどを考え合わせると、「ツミ」は個人としてだけではなく、共同体構成員全員が、その統率者と力を合わせて回避し排除すべきもの、と考えられていたように思われるからである。そこでは宗教と政治の区別も定かでなく、日本書紀の皇極元年(642)秋八月甲申朔の日の条にもあるように、為政者である皇極天皇自身が公然と雨乞いの祈願をなして、大雨を降らせたこともあったであろう⁹⁾。神霊の力によって「ツミ」を払い清め、平和で幸せな社会を実現し維持してくれる有能な人と結ばれ、その人を上に立てて生きようとする精神が、古代日本人の中に強かったと考えて良いのではなからうか。

魏志倭人伝に「下戸大人と道路に相逢えば、逡巡して草に入り、辞を伝え事を説くに、或は蹲り或は跪き、両手地に據って之が恭敬を為す」とあるのを読むと、既に3世紀の頃に、我が国には甚だしい階級差別が成立していたような印象を受けるが、その内情は、古代のオリент社会やギリシャ・ローマ社会のように、権力者により力づくで導入され、法によって維持されている階級差別とは違うようである。和辻哲郎氏によると¹⁰⁾、当時の我が国は国民的統一に努めていた時代で、記紀並びにその他の伝えや考古学的遺物などから推測するなら、この統一は祭り事の統一、宗教的権威による統一として実現したように思われるからである。氏は、このような祭祀的統一によって成立した国家においては、「私」を捨てて「公」に奉ずる心の清さを重視する「清明心」の道徳が、また権力による支配ではなく権威による統率が尊ばれること、記紀に描かれた垂任・応神・仁徳ら多くの天皇、並びに大和武尊の物語などから知られるように、「和やかな心情や湿やかな情愛」が統率者の資格として強調されること、更にこの道徳に背く行為は公的な会議によって裁かれ、円満に国譲りをした神は鄭重に祀ら

れて、その神の下にあった民には存在権が承認されることなど、種々の注目に値する推論を展開している¹¹⁾。

2. 大陸からの文明と宗教の伝来による日本人の信仰形態の変遷

各人それぞれに、またすべてのものの中に魂があり、それらの魂たちとの交わりの中にこの世の生活が成り立つと考えて、魂たちの恨みを買うことがないよう努めていたと思われる古代の日本人は、今世紀初め頃までのアイヌ社会においてそうであったように、宗教は、たとえ村人皆でなす行事であっても、それによって各人が魂たちと関わる私的なもの、その間に他人の介入を必要としない直接的なものと考え、このことについては各人は根本的に平等であると思っていたであろう。しかし、その大和民族に高度に発達した大陸文化が次々と伝えられると、強い者はその文化を利用してますます強くなり、氏族の力と富を結集して他の氏族を凌駕しようと努めたり、氏族の団結を固めて生き残るために、昔の大陸社会に根強かった祖先崇拜の行事を導入し盛んにしたりしたのではなかろうか。

折角成立した大和朝廷の下での社会秩序を根底から揺るがすこのような動向を、物部氏ら保守派勢力は武力で抑圧しようと努めたが、それが蘇我氏らの進歩派勢力によって打ち破られると、諸王諸臣連は競って造寺に努め、推古天皇時代(593~629)に46も仏教寺院が建立されたという¹²⁾。前述した聖徳太子の十七条憲法は、このような過渡期の不安定な政治状況の下で発せられた、国内秩序安定のため各人が心がけるべき基本倫理ということもできようが、そこに次の二つの命題が根本原則のようにして含まれていることは、注目に値する。その一つは、特に第十二条と第十七条に明記されているように、住民をすべて天皇の臣となし、独断を排し衆論を重んじていることであり、もう一つは、各人の欲や分かれ争う心を厳しく戒め、和の精神を力説していることである¹³⁾。「タテ社会」と言われる日本社会の伝統的価値観の規範は、ここに既にはっきりと表明されており、この価値観はその後も現代に至るまで事ある毎に顔をのぞかせ、渡来する外来

文明も、いずれも国家社会中心のこの基本的価値観によって受容され、利用または処理されることが多かった、と考えることもできよう。

インドで起こった仏教が、元来の私的な上座部仏教の形態ではなく、そこから発展した大乘仏教の形態で中国や朝鮮に流行すると、大和民族の支配層はその仏教文化も導入したが、そこには、大陸の宗教文化を受けられることによって少しでも強く豊かになりたい、という意欲が働いていたように思われる。なぜなら仏典の教えよりも大乘仏教が伝えた力強い神々や守護神たちの保護を受けることに大きな興味を示し、一旦確立された天皇家中心の国家統一を危険にしないため、大和朝廷は、地方の豪族が朝廷の許可なしに勝手に仏教寺院を建立することを禁じたり、国家鎮護のため天皇の勅願で、奈良には『華嚴経』の本尊で知恵の光の太陽神と言ってもよい廬舎那仏を祭る東大寺を、全国各地には国分寺を建立したりしているからである。いずれも国費でなされた国家的事業であるが、その背後には、外来文化、殊に大乘仏教の神々による保護などを、一種の強力な力として考え、それをなるべく為政者側で独占しようとする配慮が働いていたと思われる。この段階では、仏教寺院も古い神道寺院も、またその祭りもすべて為政者側のものであり、貧しい庶民は、その恵みのおこぼれに参与することが許されていただけであった¹⁴⁾。

しかし、どんなに盛大に神々を祭り多く祈ってみても、支配層内部の隠れた対立抗争は消えないということに気づいた宗教者たちは、天皇が人心刷新のためにも都を奈良から京都に移した頃から、自主的に種々の新しい試みをするようになった。即ち最澄・空海ら、平安時代の一部の僧侶たちは、世俗を遠く離れた所での厳しい修行によって鍛えた心で神に祈る密教を修することにより、もっと効果的に国家鎮護や社会救済に尽力するようになり、その百数十年後の10世紀末頃に活躍した源信は、これからの社会を末法の世と観じて、仏のいる浄土に往生する仕方を説いた『往生要集』を著し、浄土思想を広めている。それまでとかく死後の世界を暗いイメージで考えて来た日本人に明るい夢を与えるこの浄土思想は、支配階級に仕

える武士や僧兵たちによる勢力争いが拡大して、社会不安が庶民の生活までも脅かす程に深刻化すると、支配層の間にも一般庶民の間にも急速に広まり始めた。同じ頃、我が国古来の神道の神々は仏教の教えている神々の現れであるとする「本地垂迹説」も唱えられるようになり、民衆の神祇信仰を自分の中に組み入れて融和する道を見出した仏教は、外来宗教というそれまでのイメージから抜け出て一般庶民の間に普及し始め、宗教はここで、幾分私的性格を取り戻したと言って良い。しかし、十万億土の遠い浄土からの阿弥陀仏の来迎に浴するには、僧侶を介して願う必要があると考えられていたことは、まだあまりにも庶民から離れており注目に値する。

平安末期の深刻化する社会不安の中で、苦しむ庶民の救済のため立ち上がった鎌倉時代の代表的宗教者たちは、いずれも最澄や空海らのように厳しい修行を尊び、自分の中の世俗に打ち克って他界のものに徹底的に立脚し、この世の庶民の救済に挺身する姿勢を堅持していた。これは、対立勢力を犠牲にして既にこの世の富や社会的地位を獲得している者たちにとっても、これから対立勢力を倒してそれらを獲得しようとしている者たちにとっても、あの世の神々の保護によって対立勢力の恨みを宥め、自分たちの無事安寧を保持する上に頼もしい力と思われたのではなかろうか。いずれにしろ、彼ら宗教者は、一般に当時の支配階級と、各地に分立している豪族たちから歓迎され、次第に大きな保護や援助を受けるに至った。

やがて各地に分立している武士団統率者たちは、鎌倉時代から室町時代にかけての頃、新しく形成された配下の武士団と領民との団結を固めるため、自分の領内に神社を建てて靈験あらたかな神道の神々を勧請することにも努め始め、全国各地に大小非常に多くの神社仏閣が造営されたが、それらは天皇家や幕府の許可を願うことなく、武士団統率者の思いのままに建立または廃棄されている¹⁵⁾。そして宗教者たち自身も、その地の有力者の保護愛顧を受けようとして互いに競うようになり、各宗派は、領主・豪族・庄屋・商家などの愛顧を恒久的に自派のものとするため、先祖供養の法要を盛んにし、三年忌、七年忌、十三年忌、二十三年忌、三十三年忌から、

五十年忌、百年忌までも営むに至った。現存する数多くの法話例を調べて見ると、14世紀半ば頃までは修行僧のための説法が多かったのに、その後は圧倒的に葬儀や法要の機会になされた説教が多くなっているという。この頃の多くの宗教者たちは、この世の社会からの支持と富の豊かさを失わないようにすることに腐心して、命がけの厳しい求道精神には大きく欠けていたからであろう。

しかし、血縁・地縁を中心にしたグループ相互の対立が激化したり、社会全体が群雄割拠や下剋上の底知れぬ争いの場と化したりすると、崩れ行くそのような血縁・地縁グループの統合に深く関わって来た社寺の権威は、際限ないこの争いの中で地に墜ちてしまった。この時代に神仏に願文を捧げた武将たちが、この願いが成就したら、何々を奉納するなど、神仏と現実的な利益の交換を提示しているような願文を書き残しているのも¹⁶⁾、神仏をもはや絶対的権威と考えなくなっていた印であろう。

ごく簡単にはあるが、これまで垣間見て来たことから推察すると、宗教心の基層に一種のアニミズム信仰を持つ日本人は、ごく少数の慧眼を持つ宗教者を別にすると、一般に自分に身近な事柄や人々の中に神の働きを感知したり、見える形で具体的にその神の恵みを受けることにだけ大きな関心を示し、高遠な哲学的思索を駆使して、その神を客観的に一層深く知ろうとは努めなかったように思われる。ただ自分たちが今直面している具体的現実問題の中で、どのようにしたらより確かに、またより豊かに神の恵みを受けることができるかに、最大の関心が寄せられていたということもできよう。古代の支配層は、国造りや国家の平和発展という現実問題と関連させて神々による保護を受ける道を考えていたであろうが、しかし、国が発展して富や権力を蓄えると、すぐそこに各種グループの対立抗争が発生し、その支配層と深く関連しながら鎮護国家・安民救済のために尽力する宗教者たちのグループも、様々の対立抗争に巻き込まれるという現実を回避できずにいた。いずれもこの世の現実社会、日本社会を中心に据えて、その中での聖徳太子の言う「和」の樹立や、国の発展・民衆救済に奔

走し、その現実を超越する絶対者の立場に立つ者があまりにも少なかったから、あるいはその立場を受け入れる精神的地盤がまだ脆弱であっからではなからうか。

3. 戦国期におけるキリシタン信仰への改宗事情

キリスト教が我が国に渡来した16世紀中頃は、激動する世俗社会の波に巻き込まれていた仏教が最も力を失っていた時で、その教えも一般民衆には庶民的な縁起物語や昔話のようになら理解されておらず、このことは、宣教師たちの書いた書簡や報告書からも裏づけることができる。キリスト教に改宗したのは進歩的な武士・商人・知識人だけではなく、山口でも京都でも、またその他の諸地方でも、総計するとかなり多くの仏僧が改宗して、その多くはキリシタン伝道のため積極的に協力している。仏僧の多くも、この世の権力者と結託している当時の仏教界の無気力状態や宗門同志の争いごとに愛想をつかし、そういうこの世の煩わしさから解放してくれる新しい神の教えを密かに捜し求めていたのではなからうか。元来身近な現実の中で生起する事から文明・文化・宗教などが自分たちの社会や生活に対して持つ価値を評価する、現実主義的傾向の強い日本人の多くは、断続的ながら既に数百年も一般社会を巻き込んで続いている、寺社相互、宗派相互間の争い事を見せつけられるにつけ、この世の日本社会に平和を樹立しその営みを改善するためには、神仏はもう無力であるとの印象を深くしていたのかも知れない。無論、室町中期にも戦国期にも江戸初期にも、例えば一休宗純、快川紹喜、沢庵宗彭など、権勢に媚びない臨済宗の傑僧が幾人も輩出しているが、しかし、彼らは一般に五山派の禪に飽き足らずに転々と諸国を遍歴しており、俗化した宗教界の趨勢に苦しんでいた孤高の禅僧であった。仏僧がどんなに祈っても悲惨な敗北や不幸を回避できないことが多いなどの体験が、この世での神仏の働きに対する疑念を深くさせ、仏僧たち自身も、伝えられた仏の教えに何か不足な側面のあることを痛感していたのかも知れない。

他方、日本人の宗教心が全く無くなったわけではなく、むしろアニミズムの原点に立ち帰り、これまで外来文化によって形成された伝統ならびに価値観から自由になって、まだ知られずにいる神を新たに見出そう、その神の働きに頼って争いのない新しい豊かな社会を造り上げようという憧れが、多くの進歩の人々の心に高まっていたのではなかろうか。彼らの中のある者たちは、伝統的世界観や価値観に従って考えるよりも、自分たち自身の体験に基づいて実証的に考えよう、自分で考えて納得できないことには反対しよう、という改革的精神に燃えて、当時の社会機構を下から揺るがせて止まない下級武士層や庶民の若い力を新たな仕方で組織し始めた。美濃尾張の地方史を調べてみても、道三・信長・秀吉らが登場して来る歴史の地盤には、無数の野武士や小豪族や商人・農民たちが、以前とは違う様々の新しい動きをしており、崩れ行く古い社会の束縛から自由になって生きる道を模索していたように見える。

キリスト教は、多くの日本人がこのようにして新しく生きる可能性を、すべての人を納得させ得る合理的原理でもっと住み良い社会を造る道を求めていた時に、遠い「南蛮」の国から、あるいは「天竺」から新しく伝えられた宗派として広まり始めたのである。顔形も服装も異なる異人宣教師たちが説く新しい世界観は、多くの進歩的日本人の目に実証性に富むと映じたようである。フランシスコ・ザビエルが山口で教えた天体現象、即ち地球が円いこと、惑星が太陽をめぐること、月の満ち欠け、日蝕などの話に、日本人が驚くほど強い好奇心を示したのも、それらの話が一応理路整然として、謎多い現象を矛盾なく説明してみせたからであろう¹⁷⁾。このことを報告したザビエルの書簡を愛読し、30年後に巡察師として来日した法学博士アレッシンドロ・ヴァリニアーノは、あらかじめローマ大学の高名な物理学者クラヴィウスの下で天文物理学を学んで来日し、日本での学院長ペドロ・ラモンに伝授して、司祭・修道士養成過程の日本人に教えさせたが、同じくクラヴィウスの下で中国宣教師マテオ・リッチやアレーニらと共に学んでから来日したカロロ・スピノラは、1605年京都北部の南蛮寺構

内に天文物理学のアカデミアを創立し、1612年11月の月蝕の時には、あらかじめマカオのアレーニと示し合わせ、長崎とマカオの間の経度差を測定して、その成果をパリの学術誌に発表している¹⁸⁾。このようにして2地点の経度差を測定したのは世界でも初めてのことであり、彼らはいずれも、何月何日の何時ごろにどの地方で月蝕が観測できるかを、数カ月も前に計算して予告できる程の学者だったようである。

当時の進歩的日本人たちは、実証性に富むその豊かな知識と文明に感服し、それまでは謎の他界であった天体現象についてばかりでなく、キリスト教宣教師たちが確信を持って教える天国・煉獄・地獄などの他界についてもその他の話についても、宣教師の説く教えは皆信憑性が高いと考え、好んでそれに耳を傾けたのではなかろうか。ザビエルの教えを聞いて改宗した山口のクリシタンたちは、なぜ今まで信じていた教えを捨ててクリシタンになったのか、と深く悲しみつつ詰問する仏僧たちに、

「ボンズの教えよりも神の教えの方が遙かに理にかなっていると思うので、信者になったのだ」¹⁹⁾

と答えているが、当時の多くの日本人は、心にこの世の営みの果敢なさを洞察させて、それらを超越した平安と歓喜の境地に魂を導こうとする仏僧たちの教えよりも、この世の営みの中で実際にその教えの正しさが確認でき、しかも天地万物の創造者でこの世とあの世を主宰している力強い神からの啓示とされ、宣教師たちが自信をもって理路整然と説く教えに、魂が新たに刮目されたような感動を覚えたのではなかろうか。ザビエルも、この辺の事情を次のように書いている。

「日本人は、前にも言ったように、その宗派の教義の中で天地の創造、太陽、月、星、天、地、海、その他すべての物の創造について、何も知識を持っていません。日本人は、これらすべての物には元始

がなかったのだと思っています。私たちが靈魂はそれを創造した創り主がいるのだと言うのを聞いて、更に深い感銘を受けました。」²⁰⁾

地獄を、地球内部の火の牢獄のような所として説く宣教師たちの話も、時々火山の噴火による恐ろしい被害を体験して来た日本人には納得し易かったであろう。現存する世界最古の地球儀は、ニュールンベルク博物館に展示されている1492年マルティン・ベーハイム製作の直径50センチ程の地球儀だが、同様の地球儀は16世紀に多く製作されて信長にも献上されており、イエズス会修道士ハビアンとの1606年の論争について述べている林羅山の『排耶蘇』の始めに出て来る「円模之地図」も、その時の論争内容から察すると、地球儀の表面に描かれた地図を指していると思われる。この論争から推察すると、当時のキリシタンたちは、神の支配する天国は人間の住むこの地表世界を上下左右のあらゆる角度から覆い包んでおり、地獄はこの地表世界によって封じ込められた牢獄のような所という世界観を持っていたかも知れない²¹⁾。これは、ある意味で古代日本人が大陸の大乗仏教に学ぶ以前に持っていた世界観に近いものであり、極楽浄土や三途の川についての話よりも実証性に富む教えという印象を与えたであろう。

しかし、このような他界観とは別に、宣教師たちはこの世で実際に働く靈界の力についても教えており、地獄の靈である天狗〔悪魔〕が多くの人を騙し地獄に導こうとして、各人の心に休みなく働きかけて来ることを信じさせている。そして、このような天狗の策動に負けないためしばしば神に祈り、またキリスト・聖母マリアを始め、諸天使・諸聖人、特に自分の守護の天使に助けを願い求めるよう勧めている。各種のキリシタン書、とりわけ1593年に天草で出版された『病者を扶くる心得』や、17世紀に入ってから出版された『こんちりさんのりやく』、『丸血留の道』などに、このような思想が濃厚に現れており、同時に来世での救いと神への忠誠を何よりも大切にすべきことや、神から離れることの不幸が繰り返し力説されている。そこでは、各人が持つべき私的心構えが教えられていることも、注

目に値する。

既にフランシスコ・ザビエルは、日本を去る時キリシタンたちに幾つかの祈りを書いたものや、小さな聖母画像、苦行用鞭などを残しているが、その後に来日した宣教師たちも、キリシタンたちに数多くの聖遺物、教会の祈りのこもっている聖水、ロザリオ、聖画像、苦行用鞭などを与えており、彼ら宣教師たちが書いた書簡や年報の中には、こういう信心用具を使うことによって、神の不思議な助けや働きを体験したキリシタンたちの話が非常に多く報告されている²²⁾。当時のキリシタンたちは、聖書研究よりもこういう密教的信仰形態と神の働きを身近に生き生きと体験することに、より大きな関心を示していたようで興味深いが、この時代に伝来したキリスト教が、初めからこのような多少土俗的現世利益的要素を多分に伴っており、各人をこの世に内在する他界の働きに結びつけて、言わば神を中心とする他界の教会共同体のメンバーに加入させようとする特性を示していたのなら、それは、一番基本的な教理と祈禱文、ならびに洗礼・葬儀その他のやり方さえ身につければ、宣教師なしにでも立派に信仰生活を続けることができ、また子孫に伝えて行くこともできる宗教であった、とすることができよう。これは、ある意味で前述した先史時代のアニミズム的宗教形態、すなわち人間が個人としても集団としてもこの世で直接に神の働きに出会うことができ、このことについては各人は根本的に平等であるという信仰形態に近いものだと思う。

事実、宣教師不足やその後の厳しい迫害の連続などのため、宣教師の指導を殆ど受けられないような状況で自主的に信仰生活を続けていたキリシタンたち、例えば美濃・尾張のキリシタンたちの間では、神から約束された永遠の幸福を信じながら、各人の祈りと労働と助け合いの実践によってあの世の教会につながっていよう、あの世で幸せになれるという希望の中に生きよう、とする志向が強かったように思われる。例えば尾張一宮のキリシタンたちについて、1620年のイエズス会年報には、

「一宮のクリシタンは皆労働者であったが、宗教熱に燃え立ち、しばしば一定の場所に集ってデウス崇敬についての談話会を開き、互いに注意を促し、信心を勧め、導き励まし合っていた。」²³⁾

と述べられている。引用文中に「談話会」とあるのを読むと、室町時代に一部の教団に流行っていた、信徒たちだけの「法座」のようなものを連想するが、宣教師中心の社会的教団組織を作ることができずに、言わば村毎の「草の根クリシタン宗」と言って良いような、小規模の自主的家庭的な助け合い組織だったのではなかろうか。彼らの信仰生活は、モーゼによって様々の規則や組織が導入される以前のアブラハムらの家庭的信仰生活に近いもので、彼らは、新約時代の聖霊降臨後にペトロらによって統括された社会的教会に属していたというよりも、むしろそれ以前の聖母を中心とする弟子たちの集まりのような、家庭的な教会（一種の home church）を自主的に形成していた、と考えて良いであろう。このような家庭的信仰生活・家庭的教会の根幹をなすものは、社会的な西洋キリスト教の根幹をなす教義・典礼・宗団組織ではなく、むしろ彼ら自身の中での神の働きに対する信仰と従順と言って良いのではなかろうか。先史時代の日本人も、神の働きに対してはそれと良く似た生き方をしていたように思われる。

もしこの説明が正鵠を得ているとすると、例えば尾張出身者で但馬一国七万五千石を領していたクリシタン大名前野但馬守長康が、1587年に秀吉の改宗要求に屈して早速京都千本屋敷内の「天帝主」聖堂を破却させ、大徳寺の禅門に属したが、一族の者たちはその後もクリシタン信仰に留まり続け、1660年代にクリシタンとして処刑された者が少なくなかったことも、これまでとは少し違う角度から見直されて来る²⁴⁾。すなわち、宣教師から遠く離れて生活することの多かったクリシタンたちの中には、キリスト教信仰をも家族内のこととして捉え、社会的には他宗教の信仰者と親しく交際し、その時の為政者の政策によって社寺の組織に組み入れられても、そのことに命を賭して抵抗すべきだと思える程の矛盾を感じなかったのでは

なかろうか。世界との関係である信仰を個人的なこと、家族内のこと、この世の政治とは別領域のこととして受け止めていたとしたら、この世の社会では、他家の異なる信仰の人々となるべく事を構えずに仲良く暮らしながら、あの世の運命については、各人・各家族が望みのままに選び取る自由を持つという立場で、キリスト教信仰を受け入れていたのではなかろうか。筆者はここに、個人的自主的で自由なアニミズム信仰心の名残を感じずにいられない。

もっとも、これは圧倒的に多くの仏教徒の間に生活しながら、キリスト教信仰に生きる草の根的努力をこつこつと続けていたキリシタンの生き方で、宣教師が常住していた地方のキリシタンは、一般に日本社会全体をみずれば他宗教から完全に脱却させて、他界の全知全能の神を最高の主君と仰ぐものへと改革しよう、高めて行こうとしていた。このような改革的キリシタンの気概は、同じ1587年に神への忠誠のために秀吉からの改宗要求をきっぱりと退けて追放された、高山右近の態度にはっきりと現れている。この時点の多くのキリシタンは、この二つの生き方の間に道を求めて揺れ動いていたと見ることもできるであろう。しかし、善意からではあるが、外来宣教師たちが、新旧様々の勢力が分かれ争っている当時の日本社会をキリスト教によって統合しようとしたことには、到底越え難い程の大きな無理や困難があった。いかに当時の日本人たちが、争いのない平和で豊かな社会を望んでおり、高度に発達した新しい文明の導入や、数多くの不思議な護り導きなどによって実証された力強い新しい神に対する信仰に魅力を感じていたとしても、西欧のキリスト教側には「幅の狭さ」と一言で表現しても良い、思想的にも実践的にも、キリスト教が当時の日本に根づくのを難しくしていた難点がいろいろと見られるからである²⁵⁾。

4. 日本文化史の中でのキリシタン信仰

縄文土器などと共に出土するものから推測すると、原始の大和民族は、アイヌ民族と同様、主として狩猟・採集によって生計を立てていたであろ

う。しかし、そこに大陸から高度の農耕文明が伝えられ、弥生時代の水稻農業が定着すると、次第に集団主義的傾向が日本人の生活や文化を色濃く性格付けたのではなかろうか。いつ種を蒔いても収穫できる東南アジア諸地方とは異なり、長い冬の寒冷と、梅雨・台風などによって稲作の時期が規制されている我が国では、その自然条件に適した時期に、手順よく家族総出、村中こぞって集団的に働く時、灌漑その他の農耕条件を最も良く整備し、最も大きな収穫を挙げることができるからである。

ところで、先祖が開墾し、それを幾世代もかけて改良拡張した田畑で、集団的に厳しい集約農業に従事させられるとなると、時にはそのような生活様式に強い反発を覚える人間も少なくなかったであろう。そういう私心を家・村・一族郎党などの生活共同体が一丸となって抑え込もうとした所から、今日も尚我が国に根強く残っているウチの者・ヨソ者意識や、タテ関係の重視、学閥・財閥などの跋扈、公共の私物化などが、次第に日本の社会や文化を特徴付けるに至ったのではなかろうか²⁶⁾。前述した聖徳太子の「和」の精神の強調や、鎌倉・室町期の武士団統率者たちが配下の武士団と領民との団結を固めるため頻りに社寺の造営に努めたことも、家や村の観念を大きく広げ、公共の生活共同体への奉仕のため私心を退ける、同じ倫理パターンに属していると思われる。

勿論、この日本的タテ型集団にはそれなりに大きな長所があって、大和民族が外来文明を次々と急速に摂取し得たのも、近年早く経済大国になり得たのも、上下を問わず全員が私心を無にし、同一目的のために一つ心で献身的に尽力しようとする、このタテ型集団主義に負うところが極めて大きかったであろう。しかしながら、この主義の基盤をなす「ウチの者」意識には限界があって、氏や育ち、心情や信仰など、主観の一体感を形成するための何か共通の核になるものと、心に同一の倫理パターンとを所持していない者たちの間には育ちにくいし、多種多様の氏や育ち、心情や信仰などが共存しているタテ型集団主義社会には、大小多種多様の集団が成立し、それらが互いに対立して相争ったり複雑に重複したりして、その集団

に属する個人の自立と自主性を著しく弱体化する虞もある。

折角聖徳太子が深く仏道と儒教に目覚めた超越的立場から「和」の精神を説いても、当時の大臣大連たちがその精神に徹して生きることができなかったのは、彼らがタテ型集団主義にどっぷりと浸かっている、その主義から自由になって自立している、強い自己を確立していなかったからであろう。その後の日本文化史も、大なり小なり同様の失敗の繰り返しであると言っても過言ではない。各時代には、少数ながらそれぞれ厳しい修行によってタテ型集団主義から自由な自己を確立した宗教者がいたが、その弟子や孫弟子たちの多くは、結局新たな日本的タテ型集団主義に覆われ屈服させられてしまったように見える。

強力な集団主義の流れに足を取られずに自主的個性的な自己を確立し、社会の流れを悪から救い導き高めて行くには、道元のように人里離れた山に退いて多くの弟子を育てるのも一つの道であろうが、古い社会秩序が大きく崩れ、新しい社会秩序を求めてしばしば大規模に血なまぐさい闘争が演じられていた16世紀後半、その道を戦乱の社会の只中に模索し広めようと試みたのが、キリシタン宗門であったと言っても良い。当時渡来したキリスト教では、まず洗礼、すなわち超自然の生命的恵みによって神と内的に結ばれ、神の子とされることが強調されており、このことを妨げるこの世のどんな力からも自由であるように、またその自由のためには断固として戦い、神と結ばれた自己を確立するように説かれているからである。崩れた家庭や社会秩序の立て直しと改良は、神と結ばれ神に生かされている自由な自己の立場から、献身的な愛をもって自主的になすのが、キリシタン信仰であった。この場合、キリスト教宣教師たちが受洗した日本人に、キリシタンとなった以上は葬儀やその他の法事のため社寺に行くことがないように指導し、数百年来旧勢力の結束基盤となっていた宗教的タテ型集団主義から一旦各個人を完全に解放し、新たにキリスト教の神への忠誠に努めさせていることも特筆に値する。当時の自主的進歩的日本人にとり、この自由は大きな魅力になっていたと思われるからである。

16世紀末葉から17世紀初頭にかけて我が国で印刷されたキリシタンの出版物、例えば『スピリツアル修業』、『サカラメンタ提要付録』、『ヒデスの導師』、『妙貞問答』、『御バシヨンの観念』、特に『ぎきどべかどる』（罪人の導き）などに多用されている「自由」という言葉について研究した升田準子氏は、大要次のように論じている²⁷⁾。

「自由」という言葉は古代から使われているが、『後漢書』においても、我が国の『続日本紀』、『御成敗式目追加』、『徒然草』、『建武年間記』などにおいても、我がまに振る舞うというマイナス・イメージの意味で使われている。ただ中国宗代の『碧巖録』には、悟りの境地を描写するのにこの言葉が使われていることから、我が国でもプラス・イメージで使う禅僧たちがいた。その禅宗からキリスト教に転向した人たちが翻訳に関係したからなのか、「キリシタン版」ではこの言葉がプラス・イメージで多用されている。しかし、その後の日本では相変わらずマイナス・イメージで使われており、杉田玄白の孫で蕃書調所にいた蘭学者杉田成卿は、オランダ語を通じて近代人の自由については正しく知っていたが、それを「自由」という言葉では翻訳せずに、オランダ語をそのまま使っていた。『西洋事情』の中でヨーロッパの政治家の説を紹介した福沢諭吉も、「毫も他人の自由を妨げずして」とある文に自注を入れ、「本文自主任意、自由の字は、我儘放蕩にて国法を恐れずとの義に非らず。云々」と説明している。明治初年頃でも「自由」という言葉にこのような注が必要であったことを思うと、個人の自由という観念については、キリシタンたちは遙かに時代を抜いて目覚めていた、と言わざるをえない。

上智大学でのキリシタン文化研究会大会におけるこの研究発表を聞いて思い出したのは、大佛次郎が小説『天皇の世紀』の中で、浦上キリシタンの配流について扱った「旅」の末尾に書いている次の言葉である。

「浦上切支丹の『旅の話』は、この辺で打切る。私がこの事件に、長く拘り過ぎるかに見えたのは、進歩的な維新史家も意外にこの間

題を取上げないし、然し、実に三世紀の武家支配で、日本人が一般に歪められて卑屈な性格になっていた中に、浦上の農民がひとり『人間』の権威を自覚し、迫害に対しても決して妥協も譲歩も示さない、日本人としては全く珍しく抵抗を貫いた点であった。当時、武士にも町人にも、これまで強く自己を守って生き抜いた人間を発見するのは困難である。権利という理念はまだ人々にない。しかし、彼らの考え方は明らかにその前身に当るものであった。』²⁸⁾

人間は、天地万物の創造者で無限の愛をもって愛してくれる全能の神に出会い、その神に内的実践的に支えられる体験をしてこそ初めて、根深い伝統になっているタテ型集団主義の流れからも解放され、不動の岩の上に根ざして自己を確立した者の自由と平安を味わうことができるのではなからうか。そしてこの新しい立脚点から、複雑に乱れもつれて相争っている日本社会を癒し高めて、個人と社会共同体とがバランス良く協働し、恒久的な平和を実現する原動力も生まれるのではなからうか。無数の一般庶民にまでもそのような力を提供したキリシタン信仰は、日本文化史上で全く特異な輝きを放っている一つの貴重な文化財であったと思う。そして、日本側も西洋側もキリシタン信仰の円満な土着化を妨げる未熟なものをまだ多く保持していたためとは言え、折角戦国社会に広まりつつあったこの信仰が、強力に再建確立された日本的タテ型集団主義によって押し潰されてしまったことは、返す返すも惜しまれてならない。

注

- 1) 姉崎正治著『聖徳太子の大土理想』増訂再版、平楽寺書店 1947年。
- 2) 姉崎、前掲書、pp. 3-4, 8-19, 41-44, 81-83 参照。
- 3) 姉崎、前掲書、p. 2。
- 4) 埴原和郎編『日本人新起源論』、角川選書 202、1990年、pp. 50-182 参照。
- 5) 筑摩書房『近代日本思想史講座』1959年、第1巻 p. 33、第7巻 pp. 11-46 参照。

- 幕末・明治期の「和魂洋才」の内情も変遷も複雑で、決して単純ではないが、ここではごく一般的な意味でこの言葉を使った。
- 6) この問題に関する文献は多いが、ここでは3点をあげるにとどめる。藤村久和著『アイヌの霊の世界』、小学館 1982年、『アイヌ、神々と生きる人々』、福武書店 1985年、久保田展弘著『日本宗教とは何か』、新潮選書 1994年、参照。
 - 7) 和辻哲郎著『日本倫理思想史』上巻、岩波書店 1952年、pp. 61-77、家永三郎著『日本道徳思想史』、岩波書店 1954年、pp. 9-13 参照。
 - 8) 家永、前掲書、p. 12。
 - 9) 石田一良編『日本精神史』、ベリかん社 1988年、p. 18。
 - 10) 和辻、前掲書、pp. 19-20、29-60 参照。
 - 11) 和辻、前掲書、pp. 85-112 参照。
 - 12) 石田、前掲書、p. 17。
 - 13) 和辻、前掲書、pp. 134-149、家永、前掲書、p. 22 参照。
 - 14) 石田、前掲書、p. 27-34 参照。
 - 15) 石田、前掲書、pp. 113-114。
 - 16) 辻善之助著『日本文化史』IV、春秋社 1949年、pp. 40-41。
 - 17) 河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』、平凡社 1985年、書簡第110：5、p. 629。
 - 18) 海老沢有道著『近代日本文化の誕生』、日本YMCA同盟出版部 1956年、pp. 59-60。
 - 19) 河野、前掲書、書簡第96：18、p. 530。
 - 20) 河野、前掲書、書簡第96：18、p. 531。
 - 21) 岩波書店日本思想大系25『キリシタン書・排耶書』pp. 414-415。
 - 22) 拙稿「東海北陸地方でのキリシタンの信仰生活」：『キリシタン文化研究会会報』通巻93号、1989年6月、pp. 3-12 参照。
 - 23) 浦川和三郎訳『元和五・六年度の耶蘇会年報』、東洋堂 1944年、p. 217。
 - 24) 瀧喜義「『耶蘇宗門根元記』と前野氏」：『名古屋キリシタン文化研究会会報』25、pp. 197-198。
 - 25) 拙稿「十六世紀と十九世紀のカトリック布教観」：『キリシタン文化研究会会報』第25年第1号、1985年6月、pp. 1-14 参照。
 - 26) これについては、社会学・心理学・経済学などの諸方面から多くの研究者が扱っているが、ここでは土居健郎著「『甘え』の構造」、弘文堂 1971年、第二章「甘え」の世界、pp. 23-68をあげるにとどめる。
 - 27) 1994年11月13日キリシタン文化研究会大会（上智大学）における、升田準子氏の研究発表「『自由』小考、キリシタン版に見られる用例をめぐって」による。
 - 28) 大佛次郎著『天皇の世紀』9巻、朝日新聞社 1972年、p. 322。

The Kirishitan Faith as Seen from the Viewpoint of the History of Japanese Culture

Gen AOYAMA

Before the introduction of Buddhism into Japan the Japanese were used to living with an animistic view of the world. The oldest legendary stories of Old Japan, the “Kojiki” and “Fudoki”, show us such a view of the world of the prehistoric Japanese. We can see almost the same view of the world in the Ainu people, who retained their prehistoric tradition till the beginning of this century. The people in those days intuitively felt the gods at work close to their daily life.

When a well-developed civilization was brought over from the continent to Japan together with Buddhism in the sixth century, some progressive clans actively supported the introduction of the continental civilization, while others were against it, in order to maintain the unity of the state, which had a short time before been realized by the Yamato Imperial Court all over the country. The Prince Regent, Shōtoku Taishi, decided to introduce the continental civilization and Buddhism as a state enterprise. He stressed, however, at the same time the spirit of “wa” (peace, concord) and service to the people by all officials of the emperor. He strove to persuade them by using Buddhist thought and teaching.

After some conflicts, Japanese society generally adopted this line so as to develop the country. The Buddhist gods were highly revered as patrons of the development of the country. With the lapse of time,

however, a special ethos came into vogue, in which a person restrains his own personality as much as he can, so as to live in harmony with his own in-group. Even the Buddhist monks were not free from this ethos, except for the outstanding few who rose above the world and lived the life of Buddha or of some Absolute Being.

In the 16th century, when the unity of the country completely broke down because of endless conflicts among various social groups in all parts of Japan, and when many young people were groping for a new way to reconstruct the social order, the Christian faith spread rapidly among the people. Until this time the Japanese word “jiyū” (freedom, liberty) was used in a negative meaning in the sense of selfishness, except among a few Zen monks. But the Christians, as a result of their experiences in the work of God, used this word in a positive meaning, as freedom from the pagan world. After the violent Christian persecution, the word was used again in a negative meaning until the second half of the 19th century.

This essay treats of this Christian faith of those days as seen from the viewpoint of the history of Japanese culture.