

十七世紀における世界認識の多層性について

——一六四八年の『対治邪宗論』にみる切支丹理解をめぐる——

阿部 仲麻呂

一 問いかけの所在

1 主題

「切支丹」（『対治邪宗』では「喜利志祖」とされるが、本稿では通例の「切支丹」とする）をいかに理解すればよいか。その主題を考えることが比較思想の方途となる。「切支丹」とは、近世から近代にかけての日本におけるキリスト者を指す。一般的に、キリスト者とは、唯一の神からこの世に遣わされた独り子イエス・キリストの歩みを模範として生きる信仰者である。

しかし、いかなる立場で生きるのかによって、「切支丹」の理解の仕方は異なった様相を帯びる。政治外交的に危険視するか、他宗教的に排斥するか、キリスト者の立場に立って生きるか、歩み方によって「切支丹」理解は全く別の方向性を取る。本稿では一六四八年の『対治邪宗論』を研究上の素材として

2 方法論

「切支丹」理解の多層性とその現代的意義を見究める。研究方法として、比較思想の視点で認識論を中心にした考察を心がける。その際に、(1)従来の西欧中心主義的な認識の仕方を改め、(2)世界の諸地域の同時代史を輪切りで理解する。

(1) 従来の西欧中心主義的な認識の仕方を改める

近年、これまで西欧で発展してきた従来の歴史学の方法論自体が劇的な転換を遂げている。コロンブスが新大陸を発見した一四九二年以来のヨーロッパ中心的な歴史観は、もはや通用しない。つまり、地中海世界以外の諸地域に元々住んでいた現地人の立場から眺めた歴史記述の積み重ねが、ようやく方法論化されて新たな潮流を生み出すに至った。こうしてポストコロニアリズム（脱植民地主義的な視座）の時代の歴史学の方法論が今日の標準となりつつある。同様の視座は、デイヴィッド・J・

ボッシュによる『宣教のパラダイム転換』上下巻（東京ミッシ
ョン研究所、一九九九年¹⁾）でも、すでに強調された。

従来の西欧中心主義的な認識の仕方を改める歴史学研究を主
導したノーマン・J・ウィルソン『歴史学の未来へ』（法政大
学出版局、二〇一一年）によれば、各人は、①従来の偏狭な見
方から解放され、②主観的な自我に囚われずに時間の経過を辿
り、③他者性を理解し、④絶えず自らの偏狭さを是正し、⑤個
人のみならず我々の共同体の集合的記憶の根底に潜む過去の記
憶と対峙し、⑥新たな疑問を設定しつつも熱心に真摯に応え続
けるように、新たな歴史学の学びから要請されている。

キリスト教を例に考えた場合、日本で宣教する際に、ヨーロ
ッパ地域で成熟した神学体系の説明言語を用いずに、その核心
をつかみながらも地域人に通じる表現に置きかえる作業が欠か
せない（解釈）。その作業をプロテスタントのナザレン教団の
石田学がすでに成し遂げた。ともかく、今日のキリスト教自体
も「ユダヤ的な表現」・「地中海世界的な表現」・「地球規模的各
地域的（グローバル）な表現」という三段階のパラダイム転換
の最前線を突き進んでいると言えよう。

(2) 世界の諸地域の同時代史を輪切りで理解する

それから、比較思想の研究を遂行するうえで世界の諸地域の
同時代史を輪切りで理解する視点が欠かせない。「巨視的歴史
理解」(Global History)あるいは「地球規模的な歴史研究」とい
う研究方法を提案するのが、ジョン・ウィルズ(別宮貞徳監訳)

『二六八八年——バロックの世界史像』（原書房、二〇〇四年⁴⁾）
である。ウィルズは、一六八八年の世界各地の事象を横並びに
眺めてその横断面を俯瞰しつつ、この時代の世界の動きを輪切
りにして理解し、「バロック的な状況」として解釈する。もち
ろん、本稿が扱うのは一六四八年なので、ウィルズの問題意識
としての一六八八年の横断面的研究とは直接的な結びつきはな
いが、方法論としては有意義なものとして参照出来る。

二 問いかけの前提

1 一六四八年という背景

日本における一六四八年（正保五年）は、様々な立場の物
見方が交錯する時代であった。宗教的な見地から言っても、神
道・儒教・仏道・基督教という複数の立場が並び立った。さら
に、政治・外交・経済活動（貿易）・軍事（侵略）という要素
も絡むので、多様な認識の仕方が同時進行で遂行された。

ところで同時期の世界——ヨーロッパ圏域——においては、
哲学的にみれば認識論の研究が隆盛を極めた。一六四八年は、
世界初の近代的かつ大規模な国際条約とされているウェストフ
アリア条約（神聖ローマ帝国、ドイツの六六の諸侯、フランス、
スウェーデン、スペイン、オランダの代表が参列）により三十
年戦争（一六一八—一四八年）が終結した年でもある。長らく続
いた宗教戦争に終止符が打たれた。十六世紀以降、ヨーロッパ
ではローマ・カトリック教会とルター派のプロテスタント教会

を始めとして様々なキリスト教諸教派が相互に対立し、それぞれの立場に則った世界認識を堅持しようと躍起になったことから考え合わせると、長い戦争の悲惨さによつて完膚なきまでに痛めつけられた欧州諸国の諸宗教者たちそれぞれがようやく戦争の無意味さに気づいた。異なる認識をいだいて世界を眺めた者同士の無理解や誤解を放置することが出来ないばかりか、自己主張よりもまず相手の状況を察することから歩み寄りを心がける姿勢が重視され始めた。

2 『対治邪宗論』の概要

研究上の素材として用いる『対治邪宗論』は江戸初期の仏僧による切支丹理解の書である。仏僧は通説では雪窗宗崔述とされるが、定かではない。彼は天主教の宗旨を「喜利志祖」と述べる。『対治邪宗論』は最初に「喜利志祖」の活動の歴史的な概略を物語る。キリスト教の日本伝来から説き起こし、その後の宣教のあらましをつぶさに描く。その際、宣教の仕方にも言及する。「まず自法の理路を露さず、他宗の教門を誇らず。ただ布施愛語を以て人をしてその恩恵を懐かしめて後、時々軟言を出し潜在に自法を讃し暗に他宗を誇る」。

そして『対治邪宗論』は「喜利志祖」が「三教」（神道・儒教・仏教）を快く思わないことを示す。「三教を排斥し諸神を罵倒す。なかんづく釈門を誇るは、甚だ切たり。所以は何ぞ。釈教は未来浮沈を説き、その影響自法に似たる故なり」。

その後、『対治邪宗論』は「是寸喜利志徒」の人物を攻撃する。

「是寸喜利志徒」は釈迦に弟子入りしており、釈迦の振る舞いを学んでから外道を説くようになったとしている。「是寸須のとなりや胆大鹿心、虚妄巧見。釈氏に帰すといへども、ただその名相を学び、その窮玄に到らず。偽りて釈氏の法相を竊み、還、外道邪見をなす」⁷⁾。しかしながら、釈迦とイエスとは歴史的な活躍の時代も異なるのだから、イエスが釈迦に直接的に弟子入りすることは出来ないであり、釈迦の教えの優位性を強調するための一つの方便として「イエスの弟子入り」という話題を提示する。「是寸喜利志徒」が、なぜ外道邪見をなすのかと言え、⁸⁾「名を改めてその実を執る」からである（表面上の呼び方をリニューアルしながらも、実は昔と同じ中身を人々に対して示す）。①泥鳥須、②安助、③頗羅夷曾、④跗婁伽倒利夜、⑤因辺婁濃、⑥婆宇低寸茂、⑦混毘三、⑧十の麻駄免徒、⑨毘婁善、⑩恵寸苦茂餓阿徒、⑪麻三の菓、⑫混多須（信徒が用いるロザリオ rosas）、⑬苦利喜物（殉教者の遺物）、⑭阿段・恵和、⁹⁾と言うように十四の項目を仏教の立場の項目と対応させて批判する。仏教の立場では、①梵天王（バラモン教の宇宙創造神）、②諸梵衆、③天堂、④人道（人間界のこと）、⑤地獄、⑥灌頂、⑦懺悔、⑧十善戒、⑨比丘尼、⑩錫杖、⑪地餅林藤、⑫数珠、⑬罪びとの死骨を取り仏舍利に擬す、⑭男女の始祖、¹⁰⁾と言う十四の項目で呼ばれている事柄と、先に掲げたキリスト教の立場の十四項目は対応している。

さらに「是寸須、人の浮沈に拘らず、ただ邪党を結び国を奪

はんとす¹¹⁾と述べ、イエスが相手の救いの問題を一顧だにせず、邪な党派を結成して相手の国を篡奪するのを警告する。同論は『対治邪宗論』の終結部でも再度繰り返される。「国位を奪はんと欲するの宗門に帰する者は、国主水土の恩に背く」¹²⁾。

三 十七世紀における世界認識の多層性

——「切支丹」理解を手がかりに

日本の十七世紀の「切支丹」理解を眺めると、認識の仕方の多層性が浮かび上がる。三つの類型で整理できる。まず第一の類型として、日本の為政者による政治的な立場からみた「切支丹」への理解の仕方の特徴は「排除」を推し進める姿勢である。次に第二の類型として、神儒仏による「切支丹」への批判という理解の仕方の特徴は「異質性」の強調にある。さらに第三の類型として、「切支丹」自身の立場は「あかし」を徹底的に貫く姿勢であり、デウスへの信頼と殉教という方向性をとる。

1 政治的な立場からみた「切支丹」——排除

『対治邪宗論』では、イエスが国を奪う者として危険視される。それゆえ「切支丹」の立場でイエスを信じる者もまた国を奪う者の党派の一員として危険視される。イエスを「国を奪う者」として断罪する論調が『対治邪宗論』には色濃く出ている。しかし『新約聖書』の四福音書（マルコ・マタイ・ルカ・ヨハネ）の記述にもとづけば、キリスト者にとつてのイエスは現世的な政治権力には一切の興味を示さず、むしろ政治権力に決し

て阿ることなく、真っ向から挑む姿勢を備える。

ところが、一五八七年七月二四日（天正十五年六月十九日）に筑前箱崎にて「伴天連追放令」を發布した豊臣秀吉に始まり徳川政権における歴代の日本の政治家たちも一様に切支丹を日本の国益を損ねる侵略の徒として危険視する。¹³⁾『対治邪宗論』の論調にも同時代の政治的な立場が色濃く反映される。ゆえに『対治邪宗論』が日本の政治情勢を民衆に幅広く浸透させる意図を備えることがわかる。政治的な立場に則れば、十七世紀には切支丹の「排除」という図式が成立する。日本の土地に住むということは、十七世紀においては切支丹「排除」という認識の仕方をわきまえることに他ならなかった。

2 神儒仏による「切支丹」への批判——異質性

とりわけ、『対治邪宗論』の記述では、特に仏教の立場でのキリスト教批判が強調される。キリスト教は仏教の亜流とされ、イエスが釈迦に弟子入りしてから外道へと転落したことが繰り返し述べられる。ゆえに『対治邪宗論』が仏教の立場からのキリスト教批判という体裁を執ることがわかる。

たしかに『対治邪宗論』の叙述では神道や儒教に関する記述がほとんどないことから、執筆者が仏教の立場に立脚して論述を進めることが見て取れる。しかし『対治邪宗論』が三教一致の視点にもとづいて考察を進めているかどうかは判断できかねる。この点は今後、慎重に吟味されなければならない。

なお『対治邪宗論』の作者の拠って立つ仏教の視点からのみ、

キリスト教批判を為せば十分であるという前提があるのは肯んぜられる。作者が仏教者の場合、切支丹の立場の者が仏教の無意味さを力説する状況を何としても食い止めねばならなかったからである。それで、神道や儒教の立場の考察を遂行するだけの悠長なゆとりが無かったのだろう。こうして神儒仏による「切支丹」への批判が通例とされる十七世紀の日本において『対治邪宗論』は特に仏教を強調点とする認識の仕方をまとめた論著となった。『対治邪宗論』は切支丹を日本の人々の認識の仕方とは相容れない異質性を備えた危険思想として眺める。

3 「切支丹」自身の立場——あかし、デウスへの信頼と殉教

これまで、『対治邪宗論』の論調が十七世紀当時の政治情勢を反映し、その世情において強調された思想信条をまとめた作品であることを述べた。それでは、切支丹自身の立場（「マルチリヨの葉」など）は、いかなるものなのだろうか。端的に言って、切支丹の立場とは「あかし」（「あかし」のギリシア語 Marunon 「マルテュリオン」は「殉教」と同等の意味をもつ）を深めることに尽きる。「あかし」とは、いのちがけで神（デウス）の独り子としてのイエス・キリストへの信頼を表明しつつ実践することである（デウスの慈愛は独り子イエスによって現世に顕わにされると解釈するので、独り子イエスへの信頼を堅持することがデウスへの信頼となる）。あるいは「殉教」とは、「キリストの十字架に至るまでの道行きに倣うこと」である。その視座は中世期のトマス・ア・ケンピスによる黙想書と

される『イミタチオ・クリステイ』（*De Imitatione Christi*）「キリストに倣う」）の抄訳をとおして十七世紀の日本にも根付いた。切支丹は「キリストに倣う」の抄訳を完成しており、『*Contemptus Mundi*』（「ンテムツス・ムンジ」）（「こんてむつすむん地」）として尊重していた。

右の「あかし」の態度が十七世紀の切支丹による認識の仕方として一貫していた。切支丹禁制の政治的認識が通例化した日本において、数多くの殉教者の認識の仕方が十六世紀後半から十七世紀を経て十九世紀に至るまで連続と受け継がれた。

四 問いかけの現代的意義

1 世界認識の多層性をどうするのか

こうして「切支丹」理解という一つの事柄だけでも、認識の多層性が浮き彫りとなる。「切支丹」という事柄は当事者たちの立場に応じて、少なくとも三つの類型で理解される。ゆえに「切支丹」という術語そのものが普遍的な記号としては確定出来ない意味の幅を備えていることになる。

一つの事柄でも、受け手によって異なる理解の仕方をせざるを得ないという実情が「切支丹」理解においてみえてくる。各人が、それぞれの仕方で物事を認識している事実が明らかとなる。共通理解に到達することは難しい。

それでは、世界認識の多層性をどうすればよいのか。各人の認識の仕方を尊重することも、もちろん大事である。しかし、

そのままでは共通理解に到達することが出来ない。そこで共通理解を設定すべく人工的な取り決めを法的に確定するという一六四八年当時のウェストファリア条約の精神性が参考となる。もちろんその条約そのものを国際法上の最上の成果として徒に持ち上げ、過大評価することには慎重でなければならぬにせよ、⁽¹⁴⁾ 各国家の利益のみに固執して、他国とは異なる認識の仕方を遂行することを当然のこととしていた従来の政治家たちがウェストファリア条約を契機として共通認識の枠を設定する方向に入ったことには意味がある。

2 課題

一つの事柄をみていたとしても、各人はそれぞれの思惑で異なる認識の仕方を遂行しており、千差万別の解釈に到達する。ということとは共通理解を得られないまま、日常生活を送らざるを得ないという現実が厳然として存していることとなる。そのような現実を如何に受け留めて、多数者の多様な認識の仕方を調停的に相互理解の成り立つ状況へと成熟させてゆくことが出来るのかを問う努力を積み重ねることが課題となる。

- (1) David J. Bosch, *Transforming Mission, Paradigm Shifts of Mission*, Orbis Books, New York, 1991. なお、American Society of Mission が 2011 年に改訂新版が刊行された。
- (2) Norman J. Wilson, *History In Crisis? Recent Directions in Historyography*, Pearson Education, New Jersey, 2005.
- (3) 石田学『日本における宣教共同体の形成——使徒信条の文脈的注釈』新教出版社、二〇〇四年。

(4) John E. Wills, Jr., *1688 A Global History*, W.W.Norton, New York, 2001.

(5) 海老沢有道、H・チースリック、土井忠生、大塚光信編『日本思想体系25 キリシタン書・排耶書』岩波書店、一九七〇年、四六一頁。他に、海老沢有道訳『南蛮寺興廢記・邪教大意・妙貞問答・破提字子』(東洋文庫14)平凡社、一九六四年。森和也『本地垂迹的思考法とキリスト教』『在家仏教』4月号(Vol.65、通巻七六七号)在家仏教協会、二〇一六年、五四―六二頁所載。

(6) 同、四六一頁。

(7) 同、四六一頁。

(8) 同、四六一頁。

(9) 同、四六一―六三頁。

(10) 同、四六一―六三頁。

(11) 同、四六一頁。

(12) 同、四六一頁。

(13) 十七世紀以降の日本の政治家がキリシタンを危険視した理由の一つとして、日本人が奴隷として海外に売りに出された情勢にキリスト教関係者も加担していたのではないかという危惧が存していたとも考えられる。以下の文献を参照のこと。西山俊彦『カトリック教会と奴隷貿易——現代資本主義の興隆に関連して』サンパウロ、二〇〇五年。ルシオ・デ・ソウザ(岡美穂子訳)『大航海時代の日本人奴隷——アジア・新大陸・ヨーロッパ』中央公論新社、二〇一七年。

(14) 明石欽司『ウェストファリア条約——その実像と神話』慶應義塾大学出版会、二〇〇九年。

(あべ・なかまろ、基礎神学・教義神学、日本カトリック神学院講師)