

# 近世初期におけるキリシタンと伝統思想

村田安穂

## はじめに

テーマとして与えられた「近世のキリスト教」は、中世末期、フランシスコ・ザビエルにより伝えられたカトリック、いわゆるキリシタンが、戦国大名の支配下で急速に弘通し、集権的統一をめざす織田信長・豊臣秀吉らにより保護、ついで抑圧などを受けながらも確実に教線を伸張し、そして、江戸幕府の支配下で、鎖国完成前後の禁教政策の強化に伴い、棄教者、殉教者を統出するに至った近世初期と、その後、宣教師の不在による布教の途絶と一部の地域において潜伏キリシタンの残存した禁教徹底期、そして、開港による復活とプロテスタントが渡来した幕末維新期の三期に分けられる。右の三期のうち、伝統思想と直接交渉をもったのは、前・後の二期である。

以下において、伝来以降の中世末期を含めて、近世初期におけるキリシタンと伝統思想との交渉に関する問題の一端を取り上げることにする。このテーマに関しては、従来、多くの諸先学が、種々の視角より、個別研究をされ、また、全般的整理ないし総括的考察も

されてきた。短い時間での諸研究の整理紹介は不可能に近い。ここでは、近年なされた研究を中心とし、卑見に沿って諸説のいくつかを取り上げ、問題点を指摘するにとどめたい。

## 一、キリシタン受容上の媒介思想

ザビエルの初伝後、キリシタンは、半世紀の間に急速に教線を伸張し、天正十（一五八二）年には十五万人、慶長五（一六〇〇）年には三十万人（以上、イエズス会のみ）と信者数が急増し、著しい興隆を示した。このことは、長い間、神仏信仰や民間信仰に培われてきた日本において、大名領主による強制的集団改宗によるなり、個人的な宗教的渴望によるなり、受洗の動機が何であったにせよ、あの時代の日本人と社会にとってキリシタンの存在意義があったことは確かである（村田『新版キリシタン史論考』）。

とにかく多数の日本人が、キリシタンを受容したことは、何よりも日本人に受容能力があったことによることはいうまでもない。そこで受容を容易にした精神的素地・思想的基盤、すなわち媒介思想が問題となる。これに関して、従来の見解の中から、いくつか取り

上げてみたい。

(一) 仏教 従来指摘されてきたように、布教側として、説教やキリシタン版の刊行に従事した日本人のイルマンや同宿らに仏教僧侶の出身者が多く、彼らによる仏教語や仏教的思想を媒介とした布教によって、受容者側も仏教的な理解を示したであろうことはいうまでもない。

魚木忠一氏は、キリシタンの護教書であるハビアン著『妙貞問答』（慶長十年）と排耶書（反キリシタン書）である雪窓宗催著『邪教大意』（正保五年）を事例とし、また、キリシタン版などで使用された仏教語の分析を通して、日本人が、仏教の救済宗教的性格を辿ってキリシタンを救贖宗教として把握したこと、またそのことによるキリシタン理解の浅薄さや限界があったとされた（『日本基督教の精神的伝統』）。なお、氏の浄土教的な救贖思想の解釈に關しては、プロテスタント的であるとの海老沢有道氏の批判がある（『日本キリシタン史』）。

(二) 神道・儒教 中世に入ると、「仏神」から「神仏」への言葉の推移に象徴されるように、神道教義史上、仏本主義から神本主義へ、仏家神道から社家神道への変遷がみられた。しかし、現世利益を求める民衆の間では、依然として仏家神道流の仏本神迹（和光同塵）の思想が主流をなし、利益を仰ぐ点では神と仏とを区別せず、神仏同格、神仏共信の神仏習合思潮が一般的であった。それらは、『神道集』やお伽草子に本地物として記録をとどめている（西田正好氏『神と仏の対話——神仏習合の精神史』）。

和辻哲郎氏は、それら室町時代の縁起物語で、主人公五衰殿の受

難や、首を切られてもなおその乳房で嬰兒を養う痛ましい姿を焦点とした『熊野の本地』（異本）を事例として取り上げられ、「首なき母親に哺育せられた新王は、この慈悲深い母妃への愛慕のあまりに、母妃の蘇りに努力し、ついにそれに成功するのである。そうして日本へ飛来する時には母妃をも伴ってくる。だから首なくしてなおその乳房で嬰兒を養っていた妃が熊野の権現となるのである。

ここに我々は苦しむ神、悩む神、人間の苦しみをおのれに背負う神の観念を見いだすことができる。奈良絵本には、首から血を噴き出しているむごたらしい妃の姿を描いたものがある。これを靈験あらたかな熊野権現の前身としてながめていた人々にとっては、十字架上に槍あとの生々しい救世主のむごたらしい姿も、そう珍しいものではなかったであろう。「日本の民衆のなかに、苦しむ神、死んで蘇る神というごとき観念を理解し得る能力のあったことは、疑うべくもない。そういう民衆にとっては、キリストの十字架の物語は、決して理解し難いものではなかったであろう。」（埋もれた日本）と、垂迹神の前生譚が媒介となったことを、同じく『巖島の縁起』『みしま』も類似例として挙げながら述べられた。

ところで、石田一良氏は、近世封建体制の成立期に際し、時代の神学が天道信仰から朱子学へと展開するその中間に、キリシタンが伝来したことに着目され、天道信仰が媒介思想となったことを推定された。すなわち、「人と社会に対する超越的主宰者が存在し、且つそれが人間の行為に因果の応報を与え以って人間に道德的行為を要求するという信仰は、戦国大名の弱肉強食を合理化して、その威光を支持し、力に対する民衆の素朴な崇拜を涵養して、神権説の持

つ役割を演じたことであろう。」この天道信仰に対し、「キリスト教は、あらゆる地上の秩序の元始であり、天地万物の創造主であり、天地間唯一の主宰者であり、且つ万善・万徳の根源であるデウス（天主・天帝）の救済を信ずる教である。」ザビエルは、「すべてのキリシタンはこの神に絶対に服従し、奉公の誠を捧げねばならぬ、もしこれに背く時は現世のみならず未来永劫に亘って最大の苦罰を受くべく、忠勤奉公の務を果す時は輝しい御威光を与えられるであろうと教え、デウスとキリシタンはあたかも君臣の關係にあるものと説いた。」これらの教義は、あるいは宣教師の説教により、あるいはキリシタン版の宗教書によって説かれた。「文祿四年（一五九三）の『羅葡日対訳辞書』、慶長三年（一五九八）の『落葉集』、慶長八年（一六〇三）の『日葡辞書』のごとき辞書類にはデウスに対し、天帝・天主・天道・天尊などの文字を当てている。當時、武将の間に取りかわされた起請文にも、これにそむく時は「天道の伽羅佐（恩寵）」を離れ生命を失い「天罰」を蒙るであろうと記している。これらはキリスト教がこれに先立つ天道の信仰の上に受け容れられ易かったことを示すものであろう。」（『近世文化の展開』「新日本史大系・第四巻・近世社会」）とされた。

「天道」の語については、石毛忠氏が、諸文献につき使用例を丹念に調査し、概念の分析と思想的展開を追究されている。「天道」は、中世後期から近世初期にかけての流行語で、右の天道信仰のよりに戦国大名の下剋上、あるいは天下統一事業を支持する絶対者を意味したり、元来は、儒教・仏教・老荘思想などの用語として使用されていた。またキリシタンの「デウス」を意味したこともある

（『戦国・安土桃山時代の倫理思想』『日本における倫理思想の展開』、「戦国・安土桃山時代の思想」『体系日本史叢書23・思想史Ⅱ』、「江戸時代初期における天の思想」日本思想史研究2）。

布教初期、キリシタン宗門側は、デウスに「大日」の語を当てたこともあったが、天正十八（一五九〇）年頃までは、「デウス」、「天主」、「天道」などの語を混用していた。文祿元（一五九二）年、基本的教義書『ドチリナ・キリシタン』の刊行後は、教会用語として「デウス」に統一するようになった（海老沢氏『日本キリシタン史』）。

小山恵子氏によれば、キリシタン宗門側で、創造主宰の唯一神デウスに「天道」の語を当てて使用していた時期（一五六八—一五九一年）に、同じく吉田神道では、国常立尊を創造主宰神と考え、「天道」・「天」と称していた。当時流行していた天道信仰は、超越神的・賞罰神的性格を明らかに有しているが、永遠性・造物・主宰神的性格は有していない。ところが、吉田神道の国常立尊は、永遠性・造物・主宰神的性格を備えていた。宗門側が「天道」の語を採用するに至った経緯には、吉田神道の伝授者清原枝賢と宗門側のバードレ・ビレラ、イルマン・ロレンソとの間に交際があり、思想的交流があったことによると推定された。すなわち、永祿六（一五六三）年のキリシタン弾劾事件を契機として、三者の出会いが生まれ、その際、相互に宗教上の知識の交換がなされ、ビレラやロレンソらは、枝賢から吉田神道の「天道」がデウスに近い神観念であることを学び、布教効果をあげる手段として、デウスに「天道」の語を当てて使用し、吉田神道との習合化を通してキリシタンの土着

化を意図したのであらうとされた（「キリシタン宗門と吉田神道の接点——「天道」という語をめぐる——」『キリシタン研究・第二十輯』、『日本人の見出した元神』）。石田氏も小山氏の推論を認めておられる（『カミと日本文化』、『日本文化史——日本の心と形——』）。参考までに付言すれば、枝賢は、右の出会いを契機として教義の理解を進め、ピレラから受洗している。

ところで、デウスに「天道」、「天主」、「天尊」、「天帝」などの語を当て、儒教的概念で理解した場合もあった（海老沢氏「儒教とキリシタンとの接触」『増訂切支丹史の研究』）。林羅山は、利瑪竇著『天主実義』や、『妙貞問答』を読み、石川丈山宛書状で、キリシタンが、「儒の天道を説くを竊んで糟粕を吐く。其の心密かに謂へらく、天主に本づく」と述べているように、キリシタンのデウスの創造主宰の説は、朱子学における太極（天・理）の造物主宰の説の盗用、つまり、儒教の「天道」の語に隠れて「天主」を説いているとされているが、儒教的概念を媒介思想として示している（石田氏「徳川封建社会と朱子学派の思想」『東北大文学部研究年報・第十三号（下）』、『日本文化史』）。

(三)民間信仰 キリシタンの信仰習俗と神仏信仰・民間信仰の諸習俗との間に類似性が認められる。岡田章雄氏は、受容者側に、教義の問題を離れて異邦の神に現世利益を期待した心理が働いた事実注目され、信仰習俗の諸事例を通して、日本人が、在来の神仏信仰や民間信仰と同じ現世利益の線上で、信仰対象を替えて、治病・除災招福を目的として、呪術的な効験を期待して受容したとされた（『南蛮宗俗考』）。これは、国内外の史料により概ね首肯しうる

ところである。

さて、和歌森太郎氏は、民間信仰の立場で、戦国時代から近世初期にかけて民衆の間にとりわけ強まった彌勒信仰のメシアニズムと結びつけて、「直接には、南蛮文化と兼ねてもたらされたキリスト教が、戦国期の民間信仰にこもっていた常世神的な彌勒下生を期する信仰にこたえて布教されたという証拠は得がたい。しかし当時の日本で、キリストを救世主として、この世を支配し直すメシアに通じるその性格が、宣伝され教えられなかったとは言えないのではあるまいか。人間の罪を一身に負うて、諸人の罪をあがなうことにより、一般民衆を解放するという、キリストのメシア性は、常世神や彌勒とはもちろん性質が違ふ。しかし、ともかく世を救う、と強調されたキリスト教信仰が、日本の戦国期の人びとの世直し、理想の黄金浄土を悲願した動きに、呼応しないではいかなかったらうと思われる。私は、十六・七世紀の日本でのキリスト教が、迅速に、東北地方をふくめ多くの地方の人びとをとらえていった、その展開ぶりには、ただのエキゾチシズム以上のものがあつたと思わざるをえないのである。」（『不安——民間信仰——』『宗教の対話——キリスト教と日本の諸宗教——』）と興味深い仮説を提出された。彌勒信仰の時期的・地域的広がりとキリシタン信仰のそれとの関連づけ、そのための実態解明が今後の課題とならう。

## 二、キリシタン信仰の実態をめぐる

### ——他宗教・他信仰との関係——

パードレ・ルイス・フロイスは、日欧文化の比較を述べた『日本

覚書』（松田毅一氏訳『フロイスの日本覚書』）の中で、「われらは唯一で万能なるデウスに現世および来世の幸福を冀<sup>こゝろが</sup>う。日本人は（諸）神に現世の利益を求め、（諸）仏には靈魂の救いだけを冀<sup>こゝろが</sup>う。」と記している。民衆にとって仏教も現世利益の対象であった点を見落としているが、習合上、神道と仏教とは競合関係になく、キリシタンと神仏二教とは、両者それぞれが同じく現当二世の追求という点で互いに競合し対立関係にあった。そこに、日本でのキリシタンの布教・定着上の困難さがあつた。

また、フロイスは、「われらにおいては、教えに背いた人は背教者または変節漢とみなされる。日本では、思いのまま、そのつど、宗派を変える。これは何ら破廉恥ではない。」と記している。特定の宗教・宗派にあまりこだわらぬ日本人の宗教意識の特質をよくとらえているといえる。大類伸氏は、「神父等の報告書には連年信徒数の増大が報告されているが、一方棄信者の計数に関する記事は甚だ稀である。恐らく多数の民衆を対象とする布教運動には棄信の現象も避け難い事実であつたと思う。」（『キリシタン運動の時代』）といわれている。大名領主の強制による集団入信、また集団棄教もあつたらう。個人単位でみると、入信・棄教の事情には、さまざまな人間関係もあつたらうし、また、教義の理解度とそれに由来する信仰の純粋度や信仰の堅固さに個人差のあつたことはいうまでもない。

(一)キリシタンと伝統宗教 先に述べたように、キリシタンに入信した者は、現当二世の利益にあずかれることで、神仏信仰は不要となる筈である。彼らは離脱した神道仏教に対してどのような態度

を示したであろうか。

近年この点に関して、一、二のキリシタン大名を取り上げ、キリシタン信仰とともに神仏の同時信仰が行われていた実態が示されている。すなわち、日本最初のキリシタン大名として知られる大村純忠の場合、永禄六（一五六三）年受洗したが（教名、ドン・バルトロメウ）、外山幹夫氏によれば、純忠は、天正二（一五七四）年三月から十月頃までの間に入道・出家して法名を理専と号した。そして恐らくは、パードレ・ガスバル・コエリヨの強硬な申入れによって領内の徹底的な寺社の焼打ち、僧侶殺害や全領民に対するキリシタンへの強制的改宗を開始する同年十月以前において、仏教崇拜とともに、鎮守である昊天宮信仰や伊勢信仰を行なっていたことが知られ、以後、キリシタン信仰の純粋度が高められながらも神仏信仰を持続したことを推測されている（「いわゆる『キリシタン大名』の実相——大村純忠の受洗と出家をめぐって——」日本歴史三八七号）。

大友宗麟もキリシタン大名として有名であるが、彼が信者（教名、ドン・フランシスコ）であつたのは、晩年の僅か九か年（天正六—十五年）である。彼は、受洗前の永禄五（一五六二）年、入道出家して宗麟と号し、臨濟禪に皈依したが、一方、八幡神を信仰し、また天文年間の史料に伊勢外宮の御師福島氏の旦那であつたという事実がある（新城常三氏『新稿社寺参詣の社会経済史的研究』）。外山氏は、宗麟も純忠と同様に、キリシタン受洗後も神仏同時崇拜を行なっていたと推測されている（前掲論文）。これから他の事例を多く収集するとともに、武家社会における入道・出家の

意味もあわせて考察する必要があると思う。

ところで、フロイスは、伊勢神宮について、「日本諸国より巡礼としてこの主なる神のもとに集る者の非常に多いことは、信ずべからざる程である。而してこのことは下賤なる平民のみでなく、誓を立てた高貴なる男女もあり、同所に行かざる者は人間の数に加へられぬと思つてゐるやうである。」(村上直次郎氏訳「一五八五年の日本年報」『イエズス会日本年報・下』)と、国家神的性格の伊勢神宮への参詣が日本人の義務と考えられるに至つたことを述べている。新城氏は、大友氏の領国豊後におけるキリシタン信仰と伝統的神祇信仰を代表する伊勢信仰との関係について興味深い報告をされている(前掲書)。すなわち、外宮御師福島氏の旦那の参宮名簿によると、天正十六年より十九年までの間の豊後の参宮者は六四〇名を数える。豊後は、宗麟のキリシタン受洗を契機として、天正以降急激に教線が拡大したが、それとはほ時期を同じうして伊勢信仰もまた、御師の活躍によつて広範に浸透していった。キリシタン信仰も伊勢信仰も豊後一國にわたり、地域的にも、また武士・地侍・商人・農民などの階層的にも、同一基盤に立脚し、両信仰は、地域と階層とを分けあつての布教戦ではなく、同地域・同階層において互いに競合し、信者獲得運動を展開した。しかもこの両信仰の間には、信仰上・教義上妥協の余地はきわめて乏しかった。キリシタン大名大友氏は、封建勢力としてかなり弱体的存在であるため、家臣層の信奉する伊勢信仰を抑圧することは難しかったと考えられる。領民のキリシタン信仰の純粋度には、幾多の段階がみられ、伝統的宗教と同様、呪術的な現世利益もあつたらう。福島氏の旦那にも、

伊勢神宮に対する純粋な一神教的信者から、習俗としての祓の受領者にとどまる者まで、その間、濃淡さまざまな信仰段階の者がいたと考えられる。一個人がどちらかの敬虔な信者である場合を除き、両信仰を共有する場合もあつたようである。新城氏によれば、たとえキリシタンにして伊勢祓を習俗として受領する者があつても、参宮はせず、参宮者は、大体非キリシタンであつたと考えられる。教義を深く理解し、呪術的信仰を超越した高山右近、細川ガラシア、その他隠れキリシタンとして残存してゆくような一部の信者を除き、民衆のキリシタン信仰の実態は、シンクレ的なものが多かつたであらう。

(一)キリシタンと伝統的諸信仰 キリシタンの教義は十戒を中心にして(村田「キリシタンの教義と封建制―上下の道徳を中心として―」早大教育学部学術研究17、『キリシタンと鎖国』、『日本史の諸相』、『新版キリシタン史論考』)。基本的教義書『どちりな・きりしたん』(以下の引用文は、慶長五年、国字本による)にいう「デウスの御おきて十のマンダメントスの事」がそれである。

第一 御(体)一たいのデウスをうやまひたつとひ奉るべし。

第二 デウスのたつとき御名にかけてむなしきちかひすべからず。

第三 御(親)しゆく(日)にちをつとめまもるべし。

第四 ぶも(父母)にかう(孝)すべし。

第五 人をころすべからず。

第六 じやいん(偷盗)をかすべからず。

第七 ちうたうす(誣)べからず。

第八 人にさんげんをかくべからず。

第九 たのつまをこひすべからず。

第十 たもつをみだりにのぞむべからず。

右のうち、最初の三か条は、デウスに対する掟、残りの七か条は、人に対する掟である。さらにこれを要約すると、「一には御一たいのデウスをばんじにこえてたいせつにぞんじ奉るべき事」と、「二にはわが身のごとくボロシモをおもへといふ事」であった。またこの宗門では、「ごしやうのみちはキリシタンのをしへにのみきはまるなり」と言い、「キリシタンにならざるばごしやうをたすかる事あるべからず」と言う。さらに「御あるじ」「御一たいをおがみたつとひ奉らずしてはごせの御たすけにあづかる事さらになし」と言う。それ故、キリシタンの教義は、「ばんじにこえてデウスを御たいせつに思ひ奉る事」の一語に尽きた。この一語の理解如何で信者、未信者が区別されたといつて差支えない。それ故、デウスの掟に背くことは、信仰の放棄を意味し、後生を助かることは不可能であった。

そこで、カトリック、なかんづく倫理性の厳しい修道会により布教されたキリシタン宗門では、信者の日常生活面でも、デウスの掟に背かざる範囲内で、封建的社会道德（主従道德・家族道德）の遵守が奨励された。その場合、戦国大名のめざす政治理念である儒教道德がキリシタンの自然法的道德に共通するものとして、キリシタン版『金句集』にも『論語』などからの格言を多く収録し、布教に活用している。

また、信者が多様な日常生活で信仰に齟齬をきたさぬよう戒律の

中に除外例を多く認め、教会の戒律にも、例えば、「わが、おやきやうだい、つま、子どものしゝたるときわがやどをいでざるかたぎそのところにあるにをひては、そのあひだみいさををおがまずともくるしからず。」（第二、どみんごゆはひ日にみいさををがみ奉るべし。）と指示を与えているように、服喪の習俗に対する妥協も見出だされるのである。

しかし、教会は、信者が受洗以前、日常生活でかわりの深かった神仏信仰・民間信仰に対しては、キリシタンと一線を画し、それらを異端の行為として退けたことはいうまでもない。

キリシタン（カトリック）に特有の告解の秘跡について、信者の手引きとした『サルワトル・ムンヂ』（慶長三年、岩波文庫本）をみると、十戒の第一条について、他信仰にかかわる本人の吟味項目として、

一 キリシタンになりてより神・仏を拝みたりや否やと糺し、拝みたるにをひては、幾度と其数をも申すべし、余の条々にも、如此なるべし

二 神・仏の罰を恐れたる事ありや、又人間に罰・利生を与ゆる事叶ふべきと思ひたるや

三 センチョの法に任せ、月待・日待をし、或は祈禱の為に、神子・陰陽師・山伏などを呼びたる事ありや

四 たと心中にはキリシタンを捨てずとも、或は人よりキリシタンたりや否やと問はれたらん時、言葉を以て陳じ、或はキリシタンにあらずと頭さん為にセンチョの珠数・守りなどを掛け、其外センチョの行ひをなしたりや否や、此等の儀は

真実よりせざれば、ヒイデスを失はする儀にはあらざれども、科なれば、コンヒサンに申すべし

五 占ひ・呪ひなどを我とするか、人にさする事ありや

六 又は、時日、方角を見、夢を信じ、鳥・獣の鳴声を気に掛けたる事などありや

が挙げられ、第二条については、

一 センチョにあたる誓文、中にも湯起請・火起請を取るか、人に取らるかせし事ありや

二 キリシタンに当る誓文たりといふとも、空誓文を致したる事有りや、誓文の題目真なるにをひては、モルタル科にはあらざれども、肝要の子細もなく敬ひなきにをひてはベニアル科となるべし、又加様の誓文を致せし事、人に仇をなさんとの心宛てなりしや

と起請が挙げられている。

これによると、神仏拝礼、神罰・仏罰・利生の信心、起請、日待・月待の講への参加、神子・陰陽師・山伏など民間宗教者への祈禱依頼、異教徒の宗教行為、時日・方角など陰陽道にかかわる俗信、占ひ・呪い・夢・鳥獣の鳴き声などの予兆の俗信などが厳しく禁止されていることがわかる。

ペードレ用の告解の手引き書『懺悔録』（一六三二年、岩波文庫本）には、信者の具体的な告解例が挙げられている。次に一例を示す。

また一度、余が息子が深う煩うた時、その難儀・逼迫に窮つて、キリシタンの心で一心不乱にその子が命を扶かり存ゆ

るようにデウスを頼みまらしたれども、その益がござらいで、死ぬるほどの煩いや否やと知る為に算を置きまらした。それにつけても、その難儀さに責められて、息子を失わぬ為ゼンチョの異見を聞いて、山伏を呼び寄せて、子の上に祈り、祈禱をさせ、札守りも懸けさせまらしてござる。これは眷属の前でのこととまた近辺衆の聞えたところで、キリシタン衆、はっ、キリシタンたる者は別の科を仕つてさえ悪いが、難儀の時ゼンチョのように祈りなどを仕ること沙汰の限りじやと、皆見限つて申されたところで、余が誤りがなご深うなりました。これは二度でござつたに、一度はゼンチョの神・仏を頼みしゅう存じて、ま一度は役に立たぬと存じながら知人ゼンチョより勧められて致しまらした。

このように、キリシタン信者が、デウスのみを現世利益の対象として祈願するばかりでなく、同時に、在来の神仏信仰・民間信仰にも、受洗前と同じく効験を求めて呪術的信仰行為を継続する例が多かったのではあるまいか。先に挙げた『サルワトル・ムンヂ』に告解の際の吟味項目として、伝統的な神仏信仰・民間信仰などの信仰行為を列挙し札していることは、信者によつては、しばしばその禁を犯すことが多かった事実を物語っている。

なお、第二条に関して付言すると、起請文は、キリシタンの場合、神仏の代りにデウスに対して誓いを立てた(ロドリゲス『日本大文典』)。起請の一種である火起請について、一五九五年度年報から一例を挙げてみよう(『十六・七世紀イエズス会報告集・第一期・第2巻』)。火起請は、疑わしい事件について正否を糺すため、



神に誓って鉄火を握り、火傷をしない者を無罪とするものである。大村で、窃盜の科で告訴されたキリシタンの男が火起請を強制された。男は、「『私はキリシタンであるから虚偽なる神にかけてはでぎず、ただ真なる(デウスの御名において)だけ(誓うことが)できる』と。そこで異教徒たちは、彼のデウスにかけて誓うことに同意した。それで彼は、その(誓いの)紙に十字架の印しをして、強いられたとおりに熱くなつた鉄を置いて大いなる精神力を込めて鉄と手を縛つた。すると不思議なことに手も紙も焼けなかつた。これによつて彼は、異教徒たちが脅かした刑罰から解放されただけでなく、虚偽に押しつけられていた罪名からも解放された。」という。神前で誓う起請の慣習も、キリシタンの場合、火起請も起請文と同様デウスの名において行なわれたことが知られる。キリシタン信仰が社会的慣習に同化した事例と認められる。

### 三、キリシタンの思想的影響

キリシタンの伝統思想への影響については、従来、いろいろ論じられてきた。ここでは近年、研究上進展している儒学への影響の問題を瞥見したい。

まず、石田一良氏が、近世日本の朱子学へのキリシタンの影響を説かれた。すなわち、『仮名性理』を藤原惺窩の著書との前提のもとに、これを分析され、朱子学における「天」の理解には、天道のもつ天の信仰やキリシタンのもつ天主の信仰が影響を与えているようであるとして、「徳川時代の朱子学が大陸に見られない濃厚な宗教味を以つて、天が自然・道徳の全世界を覆う造物主、主宰者であ

ることを強調したことは、万物の造り主、絶対主権の天帝の信仰に生きる切支丹の教説に接した日本人の体験が、そこに強く働いていたことを想像させるのである。」と述べられた(『徳川封建社会と朱子学派の思想』東北大学文学部研究年報・第十三号(下))。これに対し、海老沢氏は、藤原惺窩や林羅山の諸論に天を創造主宰者に理解したものが見出だされ、後の朱子学徒への継承が認められるが、キリシタンの教説が惺窩に影響を与えたという史実的裏付けのないことを指摘され、惺窩がキリシタン思想に接触した形跡が見出せない点で、推測の域を出ず、今後の研究課題であるとされた(『日本キリシタン史』、「儒教とキリシタンとの接触」『増訂切支丹史の研究』)。なお、論拠として引用された『仮名性理』(元禄四年)は、従来、惺窩の著書ではないとの説が有力であり(伊東多三郎氏「天正日記と仮名性理」日本歴史一九六号)、問題が残る。

ところで、石田氏の研究の線上で、天道思想の展開を追究されてきた石毛忠氏は、一歩進める新しい見解を発表された。すなわち、氏は、『本佐録』、『仮名性理』などの祖本と考えられる『心学五倫書』(慶長・元和頃成立)における「天道」の理解と、キリシタン護教書『妙貞問答』、排耶書『破提字子』などにおけるキリシタンの「デウス」の理解との間にみられる類似性を指摘され、前者は後者の触発によるもので、『心学五倫書』が『妙貞問答』、『破提字子』と共通する側面として、キリシタンの創造主宰神スズメ観を持つていることを明らかにされた。また『心学五倫書』と『豊内記』(別名『秀頼事記』)との比較をされ、『心学五倫書』は『妙貞問答』、『破提字子』、『豊内記』の思想・叙述を踏まえて、すなわち、天

道思想を中心にキリシタン、儒教、仏教、神道を包摂・統合する形で書かれたものであらうとされ、著者を吉田神道の神童院梵舜に比定された（『心学五倫書』の成立事情とその思想的特質―『仮名性理』『本佐録』理解の前提として―、『日本思想大系28』）。

氏の研究に対し、海老沢氏は、「『心学五倫書』以下、一連の教本は、神儒不二説をもって日本の・封建思想的武装をしているが、戦国期以来の「天道」に、初めてデウスのヘルソナ性を加えており、解説用語まで『妙貞問答』と類似していることは、いづれも著者名が匿されていることとともに、見通し得ないところである。即ちそれ独自の発展ではなく、キリシタン武士の天道理解、そして『妙貞問答』のデウス観との触発によるものとしてほぼ誤りないものと思われる。」（『キリスト教と日本宗教との交渉総説』季刊日本思想史6）と贅意を表された。

これに対し、小山氏は、『心学五倫書』の「天道」は、一部分類似点はあるもののデウスとは異なった観念であり、キリシタンのデウス観の触発によるものでなく、吉田神道の国常立尊の観念により触発されたものであるとし、両氏に反論された（『キリシタン宗門と吉田神道の接点』『キリシタン研究・第二十輯』）。

相良亨氏は、近世の「天」「天道」の理解に触れた一文で、『心学五倫書』以下一群の「これら啓蒙書にキリシタン思想の影を見る論があるが、ここでは人格的な絶対者の臭いをもつほど擬人化された主宰性の強い天道が、天即理説を核とする朱子学が標榜されていたとされる社会に浸透し、人々に受けとめられていたということに注目しておきたい。近世の日本は、天即理説とは質の異なる天道観

をもって出発していたと思われる。」とキリシタンの影響について賛否の見解を差し控えておられる（『日本の思想』）。

ところで、キリシタンの儒学への影響というところで、古い指摘ではあるが、中江藤樹が上帝をキリスト教的人格神教的性格において理解したと、魚木忠一氏が述べておられることを付言しておきたい（『日本基督教の精神的伝統』）。

#### 四、キリシタンと諸宗教との宗論

最後に、宗論、すなわち、高次元での教義上の論争であるが、近世初期の日本において行なわれた宗論は、キリシタン対神儒仏という東西宗教の交渉を示す宗教思想史上、注目すべきものであった。ザビエル以降の宣教師が布教に行く先々で積極的に仏教僧侶と宗論を行なったことは周知の通りである。宗論での勝利が教線の伸張と考えられたふしもある。集権的統一をめざす支配者にとって、キリシタンの興隆は、統一事業の障害と認識されて来、また、キリシタンの布教を国土侵略の前提とみる恐怖感をつのらせるに至り、支配者に対し民族意識、国家意識を高揚させ、神国思想が台頭した。そうした動向を踏まえて、豊臣秀吉、徳川家康らの国内外向けの公的文書にみられるように仏教中心の神儒仏一致の立場からのキリシタン攻撃が強まって行く（海老沢氏「豊臣秀吉の日本神国観―キリシタン禁制をめぐる―」社会科学ジャーナル・第十七号）。こうした国策に便乗した形で、禁教下において伝統宗教側からのキリシタン攻撃が盛んになって行った。

ところで、宗論的著作として、キリシタン側には、『日本のカタ

キズモ」(ヴァリニアール編、天正八・九年)、『妙貞問答』など日本宗教論を中心とした護教的教義書がある(海老沢氏『日本キリシタン史』)。伝統宗教側としては、仏教を中心としたいわゆる排耶書があり(海老沢氏『排耶書の展開』、『日本思想大系25』)、『排耶蘇』(林羅山、慶長十一年)、『伴天連記』(慶長十二年以降)、『破提字子』(ハビアン、元和六年)、『頭偽録』(沢野忠庵、寛永十三年)、『吉利支丹物語』(寛永十六年)に続き、鎖国後は、『破吉利支丹』(鈴木正三、寛永十九年頃)、『対治邪執論』(雪窓宗崔、正保五年)、『知耻編』(向井元升、明暦元年)、『鬼理至端破却論伝』(浅井了意、寛文二十年)、『海上物語』(慧中、寛文六年)などがでた。このような教義的排耶書のをうけて、十七世紀末頃から『切支丹宗門来朝実記』、『南蛮寺興廢記』などの物語的排耶書がつくられ、民衆の間にキリシタン邪教観が浸透していった。物語的排耶書に描かれたキリシタンの宗教思想をみると、キリシタンは土俗的信仰ないし、諸宗教の混成的な様相を呈するに至る(拙稿「物語的排耶書におけるキリシタンの理解をめぐって」―道教との関連を中心に―)『日本思想史学・第三号』)。

以上について、古くより、個別研究、全般的考察が積み重ねられてきた。新村出、姉崎正治、村岡典嗣、杉本勲、伊東多三郎、海老沢有道、家永三郎、中村元、柏原祐泉、今井淳、石田一良などの諸氏の優れた研究があり、最近では、「季刊日本思想史6」が「キリスト教と神・儒・仏の衝突と融和」の特集を組んでいる。近年では、特にハビアンの研究が進み、井手勝美、海老沢有道、西田長男、坂元正義諸氏の研究、史料紹介(吉田文庫本『妙貞問答』その

他)があり、また大桑齊氏による雪窓宗崔の排耶関係史料の紹介などが特記される。

宗論は、仏教とキリシタンとの間に行なわれたものが殆んどで、論点は、創造神の有無、デウスと仏神との優劣、靈魂の滅不滅、来世賞罰の有無などが中心であり、合理的思考で相手の宗教の非合理性を非難・軽蔑するといった形の、宗教的解釈に則さない批判も行なわれているが、仏教キリシタン両教の教義の本質にかかわる哲学的な論争も行なわれている。また、排耶論のキリシタンの教義の批判の中には、ヨーロッパでローマ時代からなされた弁神論などヨーロッパの思想家のキリスト教批判に対応するものも認められている(中村元氏『日本思想史』)。

以上の詳細については、屋上、屋を架すことにもなるので、諸先学の研究と整理に譲りたい。私としては、従来取り上げられることの殆んどなかった『頭偽録』の特色を述べる予定であったが、別の機会に譲ることとした。ご容赦願いたい。

(早稲田大学教授)