

Title	近世日本におけるキリスト教伝道の一様相：キリシタン文書に見る「近代的敬虔」とキリスト教受容
Author(s)	狭間, 芳樹
Citation	アジア・キリスト教・多元性 (2004), 2: 31-50
Issue Date	2004-03
URL	http://hdl.handle.net/2433/57683
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

近世日本におけるキリスト教伝道の一様相

-- キリシタン文書に見る「近代的敬虔」とキリスト教受容 --

狭間芳樹

はじめに

1549年に初代布教長として来日したイエズス会士ザヴィエル Francisco de Xavier (1506-1552)によって開始された近世日本のキリスト教伝道は、その後徳川秀忠(1579-1632)による「排吉利支丹文」の全国的な布達(1614年)やポルトガル船の来航禁止(1639年)などを経て禁教・弾圧期を迎える。インド管区⁽¹⁾巡察師として来日したヴァリニャーノ Alexandro Valignano (1539-1606)の報告によれば、1601年当時のキリシタンは約30万人⁽²⁾であり、1614年の時点での受洗者数は約37万人⁽³⁾を数える。さらに最終的な受洗者数は延べ約76万人⁽⁴⁾とも推定されるこのおよそ100年間を、イギリスの東洋学者ボクサー Charles Ralph Boxer は、“The Christian Century”(「キリシタン世紀」)と称した⁽⁵⁾。無論このような数値は、そのいずれもがイエズス会側の報告に基づいているため誇張されている可能性は否めないものの、当時キリシタンと見なされた基準が「洗礼を受けた者」であったことに鑑みるならば、かなり根拠をもった数値であるとも考えられよう。

しかしながら、近年のキリシタン研究においては、当時のキリシタン信仰が主に政治・経済的要因により拡大したケースや、領主の改宗にともなう家臣や領民の集団的・強制的な改宗、すなわち「ドチリナ Doutrina」(=教義)については殆ど理解のないケースが多く含まれているとの見方から、こうした数値自体の意義があまり認められておらず、その結果、キリシタン信仰の内実としては、「隣人愛」精神の理解と実践は見いだされるものの、「デウス Deus」(=神)の理解にまでは到達していなかったという見方が専らである⁽⁶⁾。しかし、そもそも「隣人愛」の概念は、キリスト教における三元徳(信・望・愛)の一つであるから、隣人愛の実践にはデウスの理解が相即しているはずであり、またそのような見方ではドチリナに深く接する機会を持たなかった民衆層が後に殉教に至った問題を解決することもできない。

したがって、以上のような問題を解決するにあたって、キリシタン世紀におけるキリスト教受容の内実を改めて検証する必要がある。そして検証にあたり、当時を窺い知る史料として日本側に残されたものがほぼ皆無であるという現状を踏まえるならば、イエズス会側の書翰・出

出版物といった「キリシタン文書」を取り扱うことが不可欠となる。そこで本論考ではまずキリシタン文書の意義を再確認した上で、当時のキリシタン信仰のうちに「近代的敬虔」の精神が見いだされることを論証することにより、近世日本におけるキリスト教受容の一樣相を考察していきたい。

「キリシタン文書」とは

「キリシタン文書」と呼ばれるイエズス会の日本報告には、「日本通信」、「日本年報」などがある。前者はザヴィエル以来東洋に赴いたイエズス会員に定められたものであり、会員は伝道先からヨーロッパに向けて、以下のように分類される数多くの書翰⁽⁷⁾を発信した⁽⁸⁾。

〔日本通信〕

A.ゴア・マラッカ発信

a.イエズス会士一般宛

b.イエズス会士個人宛

B.マカオ発信（1593～1594年）

a.イエズス会総長宛、他

C.日本発信

a.国外イエズス会士宛（1563～1578年）

b.インド、シナ、ヨーロッパの同僚個人宛（1564～1578年）

c.日本国内（1565～1581年）

- 布教長コスメ・デ・トルレス宛、副管区長フランシスコ・カブラル宛、他

d.インド管区長宛（1568～1572年）

e.巡察師ヴァリニャーノ宛（1577～1586年）

f.イエズス会総長宛（1566～1597年）

C-a 及び C-b の発信が 1578 年に終わっているのは、1579 年にヴァリニャーノが従来の通信方法を廃し、新たに総長宛の年報形式を採用したためである。日本布教長（後の日本準管区長）を務めたヴァリニャーノが、在日イエズス会士による書翰の不正確・不統一・誤謬の多さに驚きを隠せなかったことは、彼が総会長メルキュリアンに宛てた書翰（1597年12月1日付）からも窺える。誤謬の原因が、ザヴィエルによって開始された通信発送体制と記載内容の選別方針にあると判断したヴァリニャーノは制度の改革を行い、それまでの「日本通信」を、公開印刷を前提としヨーロッパのキリスト教徒を対象とする教化的内容をもった、統一された

「日本年報」へと改めた。以後 1633 年⁽⁹⁾まで発信される日本年報のモデルとなった「1579 年度・日本年報」を作成したカリオン Francisco Carreon (1553-1590) は、同年の布教状況を一書にまとめ、その冒頭で次のように記している。

「今年日本へ来た巡察神父の命令により、今後この地から毎年、一種の年度報告 (humaso carta annua) を書くことになった。……諸地方から書かれて来た書簡の数の多いことによって、たびたびあったごとく、混乱が起こらないよう、また日本の事柄についていっそう明確に書き著すように、私は我らの主の御助けの許で、本年中に起こったことについて出来る限り完璧な情報を書き送るように務めた。⁽¹⁰⁾」

全般的な状況や個々の宣教地の活動に関する報告書を作成するにあたってのマニュアルがいつ頃確立したかについては明確ではないものの、ヴァリニャーノの「服務規程」(17 章・第 2 条) においては次のように定められている。⁽¹¹⁾

- 一 各レジデンシアの長であるパードレは、各レジデンシアにおいて一年間に見られた教化的事柄を書き留めて置く。
- 二 各レジデンシアの長はこの書き留められたもの (覚書) を九月に布教長に送る。
- 三 布教長はレジデンシアの長から送られたものと、自らのカーザにおける教化的事柄とから抜き出した一つの短い摘要 (ポントス) を作成し、九月中に準管区長 (または秘書) に送付する。⁽¹²⁾

ヴァリニャーノの改革によって全ての問題が解消されたわけではないものの、以上のようなマニュアルに沿って作成された年報の殆どに発信者・発信日・発信地・受信者等が記されたことで、それら年報の史料的価値は相当に高まったといえよう。

キリシタン信仰の内実

キリスト教における「コンフラリヤ」(Confraria)、「コングレガチオ」(Congregatio) という制度は、信仰共同体の信心会や兄弟会を意味する「組・講」を指す。その起源を新約聖書に見いだすならば、「使徒行伝」の中で説かれる「信者の生活」(2: 43-47)⁽¹³⁾が該当する。新約聖書において説かれている信仰共同体の第一の目的は、信徒たちが一つとなり、全ての物を共有すると同時に心をつにして信仰するよう導くところにある。こうした導きを担うコンフラリヤは、キリシタン世紀の日本においても「慈悲の所作」を目的とする「慈悲の組・講」とし

て伝道開始直後から組織された。その後、「組・講」はキリシタンへの弾圧が厳しくなるにしたがって、次第に共済的性格を強めていくとともに堅忍不拔の信仰を錬磨し、自己の聖化を進めるという目的をも有するようになる。また、この他にも本来「組・講」というよりはむしろ「コレジヨ」などのキリシタン学校としての性格が強く、ポルトガル語で「駐在所」を意味する「レジデンシア Residência」という制度もあった。先の「服務規程」にも見られるレジデンシアは「イエズス会会憲」には定められていない制度であり、日本をはじめとする東洋の布教地において独特に発足・発達したものである。したがって、当時の日本布教に即応した制度と考えられるゆえに、キリシタンの信仰生活を窺うに際して特に有効な組・講であると思われる。

筑前国秋月（現在の福岡県甘木市）のレジデンシアには、パードレ（＝司祭）とイルマン（＝修道士）が各一人づつ配置されており、彼らがキリシタンたちの世話を担っていた。1608年度の「日本年報」には、その年度に当地で約四百人が受洗したことが報じられている。もちろんそのなかには以前の信仰を固持し頑なに受洗を拒む者も含まれていた。しかし、そういった者たちも「真理に説得され……その誤謬を捨てて大きな理解と慰めをもって……御主イエズス・キリストの甘美なる軛を受けたので、キリシタン一同もこれに大きな喜びと慰めとを感じた。まず、罪のゆるしと聖体の秘跡、また、私たちの会員が彼らに世話したその手段に助けられ」⁽¹⁴⁾た結果、回心に至っている。さらに彼らは、イエズス会士が講じる「デウスに関する種々のこと」を聴いた上で「それぞれの疑問を持ち出し……その聴いたことについて」⁽¹⁵⁾、日曜日毎に報告するというレジデンシアの機能のもと信仰を深化させたようである。

その結果、翌1609年度の「日本年報」においては同地の受洗者が成人だけ⁽¹⁶⁾で320名を数えたことが報告されているのであるが、そこで特に大きく採り上げられている人物が、秋月の領主であり、同年に没した黒田惣右衛門ミゲルというキリシタンである。報告者のジラン João Rodrigues Giram⁽¹⁷⁾は、ミゲルが死の直前に「しばしば罪の告白をしてゆるしの秘跡を受け」たことや、「ジェルソンの書」⁽¹⁸⁾、時には『ぎやどぺかどる』⁽¹⁹⁾を読み、それをきっかけにして「デウスのことについて聞くのを楽しみにしていた」と記している。その後、衰弱してきたミゲルは「敬虔あふれる目を十字架上のキリスト像に向け」ながら、「もし、あなたが救われたいならば、大いに信心の業を行い、御主の掟を完全に守りなさい。このような道をとれば、あなたも救いを得られるだろう」⁽²⁰⁾と話した後、「絶え間なくイエズスとマリアの名を唱え、じっと目を十字架像に向けたまま、きわめて静かに、平和のうちに息を引き取り、「デウスの至福直観」に入ったという。こうしたミゲルのような信仰が「霊的な読書」などを通してデウスとの一致を知るなかで深化したこと、そしてそうした霊的な信仰生活を送る場がレジデンシアであったことは、キリシタン信仰の内実を窺い知るに際して留意すべき点である。

この他、組・講として重要なのは「さんたまりやの御組」(Congregatio Mariana)という

信心会である。この組・講が、長崎の大村⁽²¹⁾に次いで 1595 年頃にはイエズス会士ゾラ Giovanni Battista Zola(1575/76-1626)によって島原半島の有家⁽²²⁾で組織されていたことは、その年の日本年報において確認できる。コンフラリヤの組・講として機能が最も顕著に現れたこの「さんたまりやの御組」を検証することは、キリシタンの信仰生活を明らかにするにあたって不可欠であるが、今日「さんたまりやの御組覚え書」についての史料は殆ど現存していない。そのようななかでローマ・カサナテンセ図書館蔵「パアデレ・ジャコメ・アントニヨ・チャノネの編める組の掟」⁽²³⁾という文書は貴重な史料である。この文書は大部分が仮名交じりの日本文によって書かれており、その第一部では、イエズス会士チャノネ Giacomo Antonio Giannone (生年不詳-1633) によってつくられた組の規則や組全体の構成と組織、続く第二部では組によって行われた活動に関する覚え書が記されている。また、さらに第三部ではキリシタンの信心と隣人愛の業が述べられている。組の規則は種々多様であるが、そこで組衆はまず第一に自分自身熱心な信心生活を営み、次いで慈善事業など外部の働きかけを求められたようであり、このような組衆の助力が、宣教師不足という当時の状況下で非常に効果を及ぼしたのである。

また、それに先立つこと三年前に編纂された「日本のきりしたんだあでに於ける御上天のさんたまりやの御組 Da Confraria de Nossa Senhora da Assunção na Christandade de Japão」⁽²⁴⁾では、組・講について次のように定義されている。

「組はまことの恩恵を受くるにふさはしく、またこれを要するものなり。その掟にも言へる如く、此の組は一々の者の幸及びすひりつある (Spiritual = 靈的) の進歩に役立つのみならず、我等が保護すべききりしたんだあで (Christandade = キリスト教徒団) が導かれ、保たれ且つ強められるべき手段なり。……諸々のきりしたん此の手段によりて相互ひに一つになり、保ちあひ、甚だ相助け合ふ時に於いて一際明らかに見らるるところなり。組の役人はきりしたんに対し、その役のさだめに応じ、すひりつと色身の苦難に当たりて能ふる限りこれを扶く。⁽²⁵⁾」

既に述べたように、キリシタン信仰における組・講の役割としては、信徒各人の生活基盤を守り、さらには周りの人々に働きかけるなかで隣人愛の精神を実現させる機能が挙げられるが、ここでさらに着目すべきなのは、そうした隣人愛が、「御大切」というデウスとの相互愛に基づいていること、そしてコンフラリヤには単なる慈善活動的役割を超えた「きりしたんだあで」(= 「クリスチアニタス Christianitas」) という思潮が内包されていたことである。では、「きりしたんだあで」とはいったい如何なる概念なのであろうか。

キリシタンの共同体意識と「きりしたんだあで」

イエズス会の会則にも反映されている“*Imitatio Christi*”(=キリストの模倣)は、アッシジのフランチェスコ *Francisco d' Assisi* (1181/82-1226) の霊性再興を目指した“*Fratres Communis Vitae*”(=共住生活修士会)の創設者フローテ *Gerard Groote* (1340-84) や彼の後継者であるケンペンのトマス *Thomas à Kempis* (1380 頃-1471) らによる“*Devotio moderna*”(近代的敬虔⁽²⁶⁾)運動のなかから生みだされた神学の思潮である⁽²⁷⁾。そしてこの思潮は「クリスチアニタス」を以てさらに深められた。これは、人間が頭で理解した教理を具体的な行動に結びつけて日常生活を送るということの意味しており、そうした実践を行った者こそがキリスト者と見なされ、真のキリスト者集団に属するという考えである。イエズス会側が、キリシタンたちにも「きりしたんだあで」によって「キリスト教を長く守りつづける」ような信徒となることを希求していたことはザヴィエルの書翰などからも明らかであり、またそれがキリシタン世紀において実践されていたことは先の「さんたまりやの御組」⁽²⁸⁾などの史料にも確認できる⁽²⁹⁾。したがって、キリシタンの組・講は同じ信仰に生きる人々との繋がりを育み、真のキリスト者の集まりを培うことを目的とし、定期的に設けられた集いの場のなかで信仰を維持・発展させる役割を担っていたといえる。

キリシタン世紀においては、京都や府内(現在の大分市)それに長崎などといった幾つかの地域を除くと、殆どの地域においては宣教師が常駐していなかった。例えば都地区⁽³⁰⁾において、1560年以降急激にキリシタンの数が増えたにも関わらずパードレは僅か2名だけであったし、また1582年頃にパードレの数が日本全体で32名に増えた際も、実際にはその多くが九州地方で活動していたため、結局都地区のパードレの数は僅か数人に過ぎなかった⁽³¹⁾。

秋月の場合、周辺地域を合わせても、キリシタンたちの世話をしていたのはパードレ、イルマン各一人ずつの二名であった。そのような状況であったにも関わらず、先のミゲルと同様に信仰を深化させたキリシタンは多かったようである。ミゲルの死から二年後にあたる1611年の「日本年報」には、秋月では「よく教理を勉強した上で百二十人の成人が洗礼を受け」⁽³²⁾ており、また、それらキリシタンたちが「救霊に対して見せた熱意と信心も少なくなかった」ことが報告されている。

キリシタンたちは、宣教師がいなくても信仰生活を営めるように基本的な教理や祈りなどを最初に教えられていたので、そうした状況がすぐさま信仰生活に支障をきたすということにはなかったようである。例えば、美濃から上洛して回心した山田庄左衛門は、キリシタンの主要な教えと掟、それに洗礼の授け方や葬儀の仕方及びまで、宣教師から教わったことを筆記してから国元へ戻り、その後国元からも時折京都の宣教師と手紙でやりとりしながら信仰生活を続けていたという。したがって、彼ら日本人キリシタンたちは、目には見えなくても自分たちの

人生を実際に守り導いてくれる力強いデウスの働きを日々生き生きと実感しており、それを身内の者や周りの知人たちに伝えて、聖書に啓示されているデウスの御旨に従うという信仰生活が「レジデンシア」などによって営まれていた⁽³³⁾。こうした信仰生活は「排吉利支丹文」の布達後、江戸でキリシタンの捕縛が始まるなかで安全な場所を求めて北関東や奥羽地方に逃げていった武士・町人・農民の間で組・講が生まれる起因ともなった。以上のように、組・講によって信仰を維持し続けた事例に関する報告はキリシタン文書のうちに多く確認できるが、例えば多くの講が生まれた会津において、フランシスコ会の記録に基づくだけでも約二万六千人のキリシタンが信仰生活を送っていた⁽³⁴⁾という報告は、キリシタン信仰の深化において組・講が非常に有効に機能していたことを示しているといえるであろう。したがって、パードレの不足は信仰生活における艱難をもたらせた一方で、それが逆に組・講での「きりしたんだあで」による信仰の深化を将来させるよう作用したともいえる。

イエズス会士から見た日本の宗教事情

イエズス会士たちは当時の日本の既存宗教をどのように見ていたのであろうか。日本人イelman・ハビアンが自著『妙貞問答』(1605年刊)において、日本の仏教を、禅宗、天台宗、真言宗、浄土宗など宗派別に紹介し(上巻・「八宗之事」)、さらには儒道についても言及した(下巻・「儒道之事」)ことから窺えるように、イエズス会は日本の諸宗教について学び、一定の知識をもっていた。そのなかで禅宗僧の知識や儒道の倫理に一応の評価を下すことはあったものの、イエズス会にとって異教である日本の既存宗教は当然ながら論駁の対象であったわけであるが、キリシタン文書にはとりわけ一向宗に対する激しい非難が多く見られる。

「かの大坂の邪悪な宗派である一向宗は当地方においてデウスの教えが抱える最大の障害の一つであるが故に、願わくば我らの主(なるデウス)が右の通りになるよう計り給わんことを。人々の言によれば、信長は大坂の市の周囲に植えられた稲の刈り取りを命ずるため来るとのことであり、これによって(大坂の)時代は終焉を迎えるであろう。」

〔オルガンティーノ「1578年度・日本年報」〕⁽³⁵⁾

「信長は大坂(石山本願寺)を攻めるため……この都に来た。大坂の領主(顕如光佐)は日本にある最も有害な宗派の首領であり、己をデウスのように崇めさせているが、これは無償によるものではない。というのも、何びとも能う限り最良の進物を携えずに彼の前に現れることがないからである。」

〔1580年付、ジョアン・フランシスコ書簡〕⁽³⁶⁾

「そこは一向宗の上長で、全日本で最も富裕、有力、不遜な都市であった。この（僧侶）は、阿弥陀同様に有難がられ、阿弥陀に対してと同様に畏敬されている。なぜなら、その信徒たちは、（阿弥陀）が、彼ならびにその後継者たちに化身すると信じているからである。」
〔フロイス『日本史』〕⁽³⁷⁾

「かの大坂の街が、日本中で極悪の宗派の一つ（である一向宗）の本山であったように、（今や）主（なるデウス）はこの街を（キリストの）福音の伝播のため、それにまったくふさわしい（中心）地として改造することを嘉し給うたかのである。……こうした（デウスの）恩寵のほか、大坂で人々が説教を聞きに参集したことは、都においても成果を齎すに至り、（その）地は（キリシタン宗の布教という見地から言えば）頑なで不毛であり、日本における（あらゆる）偶像の源泉でもあったが、〔未曾有のことに〕説教を聞きに来る者が絶えず、各地から（我らの許へ）訪れ、幾人かは洗礼を受けるまでになった。」
〔フロイス『日本史』〕⁽³⁸⁾

「大坂の市と城は日本でもっとも憎悪すべき宗派の一つの根拠地であった……。……同所は非常に難儀な不毛の土地であり、日本の偶像崇拜の源であるが、これまで（得られ）なかった新たな実を今や継続的に生じ始めており、（人々が）聴聞のため同所を訪れ、多数は洗礼を授かっている。」
〔フロイス「1584年・日本年報」〕⁽³⁹⁾

このように、イエズス会の非難は、当時の門跡（宗主）であった顕如が日本における「最も有害な宗派の首領」であり、自らをあたかもデウスと同じような位置づけで崇めさせていることや、大坂が「偶像崇拜の源」であることに対して発せられており、こういった内容を含んだ報告は枚挙に暇がない。さらに、1604年の日本年報では次のような報告が見られる。

「この国の宗教の一種に一向宗（Juoxus）があり、ここ（広島）では大半がそれに帰依している。彼らは大坂の坊主を敬い、日本の諸宗派のうちで最も狂信的であり、最も誤謬に捕らえられている。当地には、この宗派に属する一万人以上もの帰依者をもつひとりの坊主がいる。そのため、我らの宗教に惹かれながら、改宗する勇気をもたないこの土地の人が多いという結果になっている。」
〔ジラン「1604年度・日本年報」〕⁽⁴⁰⁾

もちろんイエズス会にしてみれば、他宗教は悉く伝道上の“敵”であるから、それらを攻撃しようとするのは極めて自然なことである。しかも実際に一向宗はキリスト教に先立ち、既に多くの信徒を獲得していた。しかし、一向宗の場合はそういった社会勢力上の敵であることに加

えて、門跡=デウス という信仰内容においても“敵”であったわけであり、それゆえ一向宗の僧侶たちこそが「キリシタンの恐るべき敵」⁽⁴¹⁾と見なされたのである。したがって、キリシタン文書に見られる非難・罵倒の激しさというのは、一向宗がそれだけ大きな意味を持つ存在としてイエズス会の前に立ちはだかっていたことを意味しているといえよう。

一向宗と「ルーテルの宗派」 - その相似構造

一向宗徒にとって、現世に生きる門跡（宗主）は阿弥陀と同様に救いの権威を有すると受けとめられており、しかも阿弥陀の化身した門跡は、自分の「もとにより多くの進物を持参した者には天国に行くことを、またそうでない者には地獄へ行くことを命じるが故に、彼は望む物をいとも自由に分け与える」ことができ、全信徒から「神託を告げる聖なる祭司」⁽⁴²⁾と見なされていた。金龍静氏は、キリシタン文書の中で、一向宗が「大坂の宗派である一向宗」と称されるに留まり、親鸞が宗祖であるとか蓮如の宗派という記述が全く出てこないのは、当時の一向宗徒にとって親鸞や蓮如を重要視する意識がまだ熟しておらず、信徒の意識ではあくまで本尊の阿弥陀如来と当該期の門跡（宗主）こそが絶対であったことを示していると指摘する。⁽⁴³⁾ こうした一向宗徒の信仰は、デウスを創造主宰の絶対神と位置づけるキリシタン信仰のドチリナからすれば非常に問題であった。

「大坂の領主（顕如光佐）は日本にある最も有害な宗派の首領」などと報告されているものの、このような批判というのはあくまでドチリナを絶対化した立場からの批判に過ぎない。それゆえ、別の角度から見れば、キリスト教の神または阿弥陀・門跡という絶対者が信仰者に対して「神託を告げる」という信仰の構造自体は、キリスト教、一向宗の両者においてほぼ相似なものとなすことができよう。金龍氏は、大友宗麟の腹心であったキリシタンが重病に陥った際、その叔母が見舞いにやってきて「最後に彼に、やがて阿弥陀の極楽で再会しようといった」という記述を引き、この叔母が『阿弥陀経』の「俱会一处」の教説を、現場での救済論として語っている、と指摘している⁽⁴⁴⁾。キリスト教において、キリストと結びついた靈魂の最終的な場所を指す天国というのは、人間が神の栄光のために生きることにより、死後神の栄光のうちに憩う場所をいう。したがって、このようなキリスト教における靈魂不滅の教義と、「俱会一处」の教説というの、また構造は相似であると考えられるのである。

構造が似ているということは、イエズス会にしても、改宗に有利であると感じたはずである。井手勝美氏は、日本人が「キリシタン信仰が来世への救済のみならず、現世の利益をも与えるものとして受洗した。従来の根強い信仰習俗が、ただ単にその信仰対象を神仏からキリシタンの神^{デウス}に置き換えただけで大差のなかったことが、受洗を容易にした理由であった」と指摘している⁽⁴⁵⁾。そのような一般的な土壌の存在に加えて、この デウス 門跡 の構造における相

似性が、一向宗徒を「論破」し改宗させることは「容易」⁽⁴⁶⁾であるとイエズス会士たちに感じさせた一因であったと考えられる。

このようななか、特に着目すべきなのは、「一向宗がルーテルの宗派に似ている」という以下の報告である。

「私は……ドン・バルトロメウ〔大村純忠〕の領内及び他の地方において、靈魂を教化し、多くの収穫を得たこと、わが主デウスが嘉みし給うたことについて、詳細に尊師に書送ったので、ここではそれ以来起こったことを報告しようと思う。……わが主は、殿が城内の大多数の人々と共にキリシタンになることを嘉みし給うた。この後多くの村々がキリシタンとなった。その中で、一人の坊主がキリシタンとなったが、彼はこの地の一向宗の頭主で偉大な説教者であった。この宗派はルーテル（＝ルター）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。その行に依って己を救おうとすることは阿弥陀を侮辱するもので、ただ阿弥陀の功德だけを頼りとすべきであると説いている。⁽⁴⁷⁾」

「彼等（仏僧）は、阿弥陀や釈迦が、人々に対していかに大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）等はな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。

⁽⁴⁸⁾」

これらの報告からは、念仏を称えさえすれば犯した罪に対する贖いの行為は必要でなく、ただ「阿弥陀や釈迦の名を称え」、阿弥陀や釈迦の「功德を確信しさえすれば」人間の罪は浄められるという一向宗の教えが、信仰と業によって義とされるのではなく「ただ信仰のみ *Sola fide*」によって義とされるというルター Martin Luther（1483-1546）の主張と同様、イエズス会士の目には誤った教えとして映ったことは間違いない。しかも、イエズス会から見て「ルーテルの説と同じ」教えを説いているように思われた一向宗は、プロテスタンティズムがヨーロッパにおいてカトリシズムよりも勢力を有していたのと同様、日本において大きな宗教勢力として存していたのである。

ルターは、都市部以外の地方においては多くの教区民たちが個々に救いに関して全く放置されている実状を最大の悪だと見なして糾弾した。そして『小教理問答書』をはじめとする要理教育の重視を緊急の課題と考えた。こうしたルターの洞察は「学識ある敬虔」という言葉で個々の救霊と神学的営みとを統合しようとしたエラスムス Desiderius Erasmus の洞察と通底し

ている⁽⁴⁹⁾。エラスムスは、キリスト者として生きる具体的な指針の指導を、神学や敬虔さと統合し、それを「キリスト教の哲学」⁽⁵⁰⁾という概念によって表したわけであるが、ルターも主張したようにキリスト者には、キリスト教教理に基づいた行動を実際の生活のなかで実現させていくことが求められており、教理の上に各人の「愛徳」を実現させてこそ「キリスト者」と見なされるのである。こうした「クリスチアニタス」をエラスムスは「敬虔」という語で表した。

しかしながら、ここで留意しなければならないのは、「ただ信仰のみ」という決定的な相違はさておき、こうした「敬虔」の概念自体はイエズス会とルター派（プロテスタンティズム）双方に共通しているということである。

ヨーロッパにおける「近代的敬虔」

そもそも「近代的敬虔」運動は、それまで共同体によって支持されていた中世の信仰生活に対して、「個人的で主観的な信心をさらに強調」⁽⁵¹⁾したところにその新しさがあったわけであるが、その起源は先述したようにアッシジのフランチェスコにまで遡る。フランチェスコの霊性というのは、周知のように「清貧によるキリストへの愛とその愛を媒介とした平和への祈り」というところに最大の特色があり、こうした特色はフランシスコ会に主意主義・神秘主義、そして実践的傾向などをもたらせることになった。そしてこのフランチェスコの霊性を引き継ぎ、復興させたのが「近代的敬虔」運動であった。フローテらは、教会が本来の役割から逸脱していったことを憂慮し、その修正を試みた結果、既に衰退しつつあったフランチェスコの霊性への回帰を志向したのである。こうした「近代的敬虔」運動は、イエズス会創設者ロヨラにも大きな影響を及ぼした。それは彼が、ゼルボルト Gerard va Zutphen Zerbolt (1367-98) の『霊的な上昇について』*De spiritualibus ascensionibus* や、シスネーロス Garcia de Cisneros (1455-1510) の『心霊修行』*Ejercitario de la vida spiritual* を学び、それらの思考方法に則って、1522年に『靈操』*Exercitia spiritualia* を著したことにも明らかである。

当時の日本布教を主に担っていたイエズス会⁽⁵²⁾の成立は、歴史的にはもちろん宗教改革を契機としているものの、思想的には「カトリック改革」の流れを汲む。カトリック改革は、14世紀以降のヨーロッパが迎えた国民主義の高まりと教皇庁の衰退というローマ・カトリック教会の普遍主義や聖職位階制が批判されるなかで教会の刷新運動として登場した。それは折しも中世から近代への推移のなかで中世的な「神中心の思惟」から「人間の個性の強調」へと転換がなされていく時代であった。ただし、ここで留意すべきなのは、個人的・主観的な信心が強調されているからといって、「近代的敬虔」が共同体や典礼などを総じて否定したわけではないということである。神学者ヴェルナー・デットロフ氏は、この頃「典礼におけるより非個人的な公式の教会の祈りは……明らかに個人の信心の祈りのためには妨げとなり、むしろ危険

と感じられた」ものの、「近代的敬虔」運動がそのまま教会の否定へと繋がるわけではないことを示唆している⁽⁵³⁾。その理由は、この運動のそもそもの発端即ちアッシジのフランチェスコにまで遡及すると、フランチェスコ自身はそれらに対して否定的態度をとってはいないところにある。つまり、フランチェスコの説く「敬虔」は極めて「個人」的色彩が濃いものの、彼は「その敬虔のうちにあつて、また同時に教会の客観的規範と形式による拘束を志向していた」からである。

また、ロヨラの『靈操』についてもしばしば反典礼的性格が指摘されるが、ロヨラは決して「私的宗教心」を、典礼が養う「共同体的宗教心」よりも重視したわけではなく、むしろ「私的宗教心」を共同体によって補おうとしたのである⁽⁵⁴⁾。このことは『靈操』の「友人・仕事から離れることの重要性とその三理由」のなかで「毎日ミサ聖祭と晩課に参加できる自由」⁽⁵⁵⁾を認めていることなどからも理解できると思われる。

12、3世紀における教会の転換は、後のユマニズムやルネサンスといった中世から近代への転換よりも大きなものであったといわれるが、そうした転換の背景には経済や商工業といったものの発展につれて人々が個人の利益を追求しはじめた結果、隣人をおざなりにし、キリスト教徒としての教会生活を軽視していったことがあると考えられよう。こういった時代の流れはそれまでの共同体的な紐帯の力を次第に失わせることとなり、共同体の中における「個人」の台頭を引き起こした。デットロップ氏が、実践的な宗教生活にとって「救いがもはや人民全体とか団体とかいう非個人的な枠の中でなく、個人の魂という全く人格的領域の中で成就され、支配者と人民という思想がその印象と影響を失った結果、個々のキリスト教徒が宗教的領域においてもより自律的になったと指摘するように⁽⁵⁶⁾、こうした経緯からキリスト教徒たちは、次第に信仰に関する事柄についても自ら判断を下すことを希求しはじめたのである。

「近代的敬虔」運動は、以上のような時代精神を一方で投影しながら、他方、イエズス会においても重視されたクリスチアニタスという概念に基づく「共同体的宗教心」の在り方を呈示したのである。そしてイエズス会が日本布教において「きりしたんだあで」という言葉で表そうとしたのも、まさにこうした意味合いでの「敬虔」の精神であったのである。

『こんてむつすむん地』に見られる「近代的敬虔」

『イミタティオ・クリスティ』⁽⁵⁷⁾は、「近代的敬虔」運動の集大成ともいえる書物である。当時、ヨーロッパ各地で中世の末から聖書に次いで広く読まれたとされるこの書物においては、イエス・キリストに倣うことによって、厳しい自己批判を行い、純粋性の追求を通して、キリストと霊的に交わるということが説かれている⁽⁵⁸⁾。

キリシタン世紀において、『イミタティオ・クリスティ』は忠実に翻訳され、1596年には既

にローマ字本のキリシタン版が天草から刊行されている。また、同年にはロヨラの『靈操』も『心霊修行』という仮題で天草から出版されており、マルティリプスの『精神生活綱要』を含めこの年に出版された三冊のキリシタン版すべてが信心修徳書であったこと、またヴァリニャーノが、靈操の実践を重要視した結果、イエズス会入会の必須条件として定めたことなどは、「近代的敬虔」が日本布教においても重要視されていたことを示していると考えられる。

『イミタティオ・クリスティ』というタイトルは、“De Imitatione Christi et Contemptu omunium vanitatum mundi(キリストの倣ひとこの世のあらゆる空しきものを厭いて)”の前半部分を採用しているのであるが、こうした傾向がヨーロッパにおいて主になったのは19世紀に入ってからのものであり、それ以前には後半部分を表題として採用することが多かったようである。それゆえ、日本では『捨世録』とも訳された『イミタティオ・クリスティ』のキリシタン版『こんてむつすむん地』はしばしば厭世的な内容だと捉えられてきた。しかしながら「寿命に入らんと思はゞ、我が掟を保つべし」⁽⁵⁹⁾すなわち、「もし永遠の生命を得たいのであれば掟を守りなさい」という「マタイ福音書」(19:17)の一節、そして「終りなき寿命に至らんと思はゞ、現世の命をすさみ捨てよ」⁽⁶⁰⁾、つまり来世を獲得したいのであれば、現世をさげすむよう求められていることは単なる厭世思想を意味してはいない。

『こんてむつすむん地』の冒頭、第一巻第二章に「我が身を見知る事と身を卑しむる事、是れ高く、徳深き学問なり」⁽⁶¹⁾と述べられているように、ここでの重要な教えは自分を本当に知ることである。それゆえ「心中を本とする人は、萬事に越えて我がアニマの上を心がくる也」⁽⁶²⁾とあるように、キリシタンには他のあらゆるものを考慮する前に自分を反省するべきであるという厳しい自己批判がまず求められる。さらに、「学問の深き理を尋ね探るよりも、謙りて身を知ること、尚ほDs〔=デウス〕へ赴き奉る慥なる道なり」⁽⁶³⁾と述べられているように、謙遜して自らを知ることが、学問を深く究めることよりも神へ近づくためのよりいっそう確実な道であることが『こんてむつすむん地』では説かれている。

ケンペンのトマスが、

「左右から迫りくる悪魔の危険からのがれるためには、清らかな良心とともにまことの謙遜と敬虔な祈りほど強じんな甲冑はない。……謙遜によってこそ……天の国が罪人に開かれ、すべての過ちが償われる。……神は謙遜な者のみを選ばれ、もし心の正しい者でも謙遜でなければ、神はその者さえも認められない。⁽⁶⁴⁾」

と述べているように、デウスの愛によって救済を得るためには、以上のような「人性」を伴ったイエス・キリストの受難に倣うなかで獲得しうる謙遜の態度が不可欠となるのである。

「我〔イエス・キリスト〕は是道なり、真なり、寿命なり、我を慕うべし。道なくては歩行

叶はず、真なくては辨ゆることなく、命なくては活くることなし」⁽⁶⁵⁾という「ヨハネ福音書」(14:6)の聖句にもあるように、人間は「真を辨えたく思はゞ」⁽⁶⁶⁾イエス・キリストを信じ、「天に於て上げられんと思はゞ、現世に謙」⁽⁶⁷⁾らねばならぬ。そしてそのためには「僅の軽き事にてためし知り、身の弱き事を能く辨ゆべし」⁽⁶⁸⁾つまり、わずかな困難に出会った際にしばしば経験する大きな弱さを省みる必要がある。内的平安を保つことを望むのであれば至る所で堪え忍ばねばならず、それゆえ「世界の事を望まざるを以て内證の無事を求むる如く、心に身を卑しめ捨つるを以て、Dsの御親しみとなり奉る也」⁽⁶⁹⁾、つまり外的事物の放棄から内的平安を獲得するために、自我を放棄することが求められるのである。そして、このように自らを謙遜することによって、「心に起りたる俄なる怒りは即ち納まり、又ガラサ来り給ひ、内證の痛みは甘味になりかわるべし。」⁽⁷⁰⁾すなわち内心に起こった怒りはやがてしずまり、靈的な悲しみは和らげられるのである。

このように、『こんてむつすむん地』において説かれていることは、謙遜によって世俗や自我と戦い、自らの内側から靈的に「人性を有したイエス・キリスト」と親しく交わるなかで、デウスの愛による救済を獲得することを目指すというものであった。キリシタン世紀における教理指導の基礎的な書物であったキリシタン版『どちりいな・きりしたん』が1600年に改訂された際、イエス・キリストの受難について書き加えられ、「ウマニダデ *humanidade*」(=人性)が強調されたこと⁽⁷¹⁾もまさに以上のようなことが重要視されたからに他ならないであろう。

『靈操』のなかでロヨラが最終的に目指したのは、

「愛は二人のものの間において、互いに相交されることである。すなわち愛するものが己れのもてるものを、またもつものの中から、あるいは与うものの中から、己れを愛するものに分ち与えることであり、またこれと反対に、愛されるものが己れを愛するものに同様になすことである。⁽⁷²⁾」

という、人間に救済をもたらすデウスとの「相愛 *Amor*」関係の体得である。この「相愛」という概念を表すにあたって、当時の日本で既に汎用されていた「愛」という日本語が不適當であると判断したイエズス会は、それに「御大切」⁽⁷³⁾という訳語を当てた⁽⁷⁴⁾。『どちりなきりしたん』に、「一には……デウスを万事にこえて御大切に敬ひ奉るべし。二には、我身のごとく、ぼろしも (=隣人)を思へ」とあるように、デウスによってこの世に与えられた救済の愛に応えるという「相愛」こそが「御大切」なのであり、そして、それを受けて隣人を「大切に思う」ことが隣人愛なのである。

『どちりいな・きりしたん』の「この他キリシタンにあたる肝要の条々」においては、「びえだで *Piedade*」(=敬虔)という概念が次のように説かれている。

「びえだでとて、デウスを御大切に敬ひ奉り、ぼろしものたよりとなるべき事を勤むる心を勧めおこさせ給ふ御与へなり。⁽⁷⁵⁾」

また、「てよろがれすのびるつうです Theologales Virtudes」即ち「神学的徳」が、「ばんじにこたえて Ds を御大切にぞんじ奉り、ぼろしものを Ds にたいし奉りて大切に思ふ善これなり」とも説かれている。

このように「びえだ」が隣人愛の実践的な基盤としてキリシタンに求められていたわけであるから、隣人愛の精神が彼らの信仰のうちに見いだされるのであれば、それは同時に「近代的敬虔」の精神が信仰のうちに受容されていたことをも意味するのであり、それゆえ彼らが真正なキリスト教徒としてデウスを理解する段階にまで到達していたと考えることができるのである。

おわりに

「近代的敬虔」運動ではイエス・キリストの受難を黙想し、キリストに倣うことが推奨されたわけであるが、こういった思潮においては、ドミニコ会士エックハルト Meister Eckhart やタウラー Johannes Tauler らが説いた思弁的神秘主義といったドイツ神秘主義とは異なり、実践的神秘主義が唱えられた⁽⁷⁶⁾。また、ケンペンのトマスらは感情的敬虔主義に立脚し、観念よりも感情に訴えたことによって教養のない一般大衆を惹きつけたとされるが⁽⁷⁷⁾、こういったことはヨーロッパと同様、当時の日本にも該当したのではないかと推察される。フーベルト・チースリク氏は、近代的敬虔が説く神との個人的な関係が「当時の日本の人々に対して、大いにその心を惹く力をもっていた」可能性を指摘し、「その当時の仏教や信仰生活全般が甚だ不振であったということは別として、当時はまさに主権争奪の時代」であったゆえに、「迫害時代になってもなお、幾千人……が、殉教によって自分の信仰の不動の信念を確証した」⁽⁷⁸⁾のではないかと指摘している。したがってヨーロッパではルター派が、そして日本では一向宗が各々大きな宗教勢力となっていた時代に、「近代的敬虔」を以て説かれたキリスト教が日本の人々に受容されたと考えうるならば、近世日本におけるキリスト教伝道のなかで多くのキリシタンが輩出され、さらにその後殉教・潜伏という経緯を辿った動因もまた、近代的敬虔を育んだ「きりしたんだあで」にあったと指摘できよう。そしてイエズス会の説く「共同体的宗教心」が当時の日本の状況下で志向された宗教的心性と合致し信徒を獲得したところに、近世日本におけるキリスト教受容の一様相が窺えると思われる。

注

- (1) ザヴィエルが来日した 1549 年当時、日本を含めた東洋全域は「インド管区」として編成されていた。日本と中国がそこから独立した「準管区」となるのは 1582 年である。その後 1609 年に日本は「日本管区」へと昇格した。なお、シャム、カンボジア、ラオスなど、東南アジアにおける 1615 年以降の新しい伝道地区は日本管区に属した。
- (2) Jap.Sin. 14 , 81-82v : ヴァリニャーノの 1601 年 10 月 16 日付書翰。
“ Jap.Sin. ” は、ローマ・イエズス会文書館蔵「イエズス会日本・シナ史料」の“ Japonica-Sinica ”（「日本シナ部」）の略。これらの史料には機密文書が多く、『エヴォラ書簡集』などの既刊の公開性文書からは窺えない修道会内部の諸事情が判明するものと考えられているが、現状としてはその多くが未刊行である。
- (3) 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、1990、11 頁。五野井氏は、当時宣教活動に従事していたイエズス会士ガブリエル・デ・トマスの書翰（Jap.Sin.27,107）では 1614 年 11 月までのクリスタンの総数が約 50 万人と報告されていることを注記している。
- (4) 『日本キリスト教史』、12 頁。
- (5) Charles Ralph Boxer ; *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Cambridge University Press, London. 1951.
- (6) 宮崎賢太郎「日本人のキリスト教受容とその理解」『日本人はキリスト教をどのように受容したか』山折哲雄・長田俊樹編、国際日本文化研究センター、1998、170 頁。
- (7) ザヴィエル来日以降、ヴァリニャーノの来日（1578 年）までの 30 年間に発信された書翰の数は、現存するものが 214 通であり、少なくとも 220 通以上であったと推定されている（五野井隆史「日本イエズス会の通信について - その発送システムと印刷 - 」『東京大学史料編纂所研究紀要』11、東京大学史料編纂所、2001、156 頁）。
- (8) 「イエズス会会憲」には、地方長が四ヶ月毎に「教化的」な報告を総長宛に送るよう定められていた。
- (9) 松田毅一氏は、マカオ発信の「1669 年度日本年報」（Jap.Sin.64.f.456-463）等を日本年報とは見なさず、1633 年度年報（Jap.Sin.18 . J.220-221）が最終の日本年報だと推察している（『近世初期日本関係南蛮史料の研究』風間書房、1967、107 頁）。なお、ヴァリニャーノの服務規程に準じて作成された年報は 1626 年までの延べ 135 通である。
- (10) *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China.* (Evora 1598), Vol. , fol. 432. 邦訳は、チースリク「イエズス会年報の成立と評価」（『東方学』49、1975、5 頁）に依拠。
- (11) 「日本イエズス会の通信について - その発送システムと印刷 - 」、161 頁。
- (12) Jap.Sin. 2, f. 138v.

- (13)「信者たちは皆一つになって、すべての物を共有にし、財産や持ち物を売り、おのおのの必要に応じて、皆がそれを分け合った。そして、毎日ひたすら心一つにして神殿に参り、家ごとに集まってパンを裂き、喜びと真心をもって一緒に食事をし、神を賛美していたので、民衆全体から好意を寄せられた」(「使徒行伝」44 - 47)。
- (14)1609年3月14日付、長崎発信、ジョアン・ロドリゲス・ジランのイエズス会総長宛「1608年度イエズス会日本年報」：『キリシタン研究』37、教文館、2000、229頁。
- (15)同、229頁。
- (16)ここでの数値は成人に限られており、小児洗礼は含まれていない。イエズス会は、ローマ教会が「教会法七七〇条」で定めている小児洗礼を認めているものの、当時の日本準管区長ペードロ・ゴメスが『カトリック教理綱要』(*Compendium catholicae veritatis*, 1594)のなかで「子孫が真のキリスト教徒となるためであっても、彼らを強制することは行われるべきではない」と禁じていたこともあり、真正なキリシタンと見なす対象を成人に限定していた。
- (17)ジランは日本イエズス会年報を13年間執筆しており、その他にも多くの報告書や書翰を書き残している。「一向宗」についての報告が最も多いのもこのジランである。
- (18)ジェルソン Joannes Gerson (1363 - 1429) = フランスの神秘神学者。15、6世紀のヨーロッパでは『イミタティオ・クリスティ』の編者であると考えられていたため、「ジェルソンの書」とは『イミタティオ・クリスティ』を指す。
- (19)『ぎやどべかどる *Guia do Pecador*』 = ドミニコ会士ルイス・デ・グラナダによって書かれたキリシタン版の一つ(1599年長崎コレジヨ刊)。原題の意味は「罪人の導き」。アウグスティヌスらの著作からの引用も多く当時のカトリック思想界における代表的著作であった。
- (20)British Museum. Additional Mss. 9860, f.11, 113 : Tresllado de huma carta de novas de Japão de 16 de Setembro de 94 do Padre Francisco Passio. : 1594年9月16日付、フランチェスコ・バジオ書翰。邦訳は『キリシタン研究』37、233頁、に依拠。
- (21)長崎県中央部の城下町とその周辺を指す地名。キリシタン世紀において最も多くの信徒を輩出した。
- (22)1595年から1597年までキリシタン学校の一つであるセミナリヨがあったことで知られる。
- (23)Cas. Ms. 2271. : *Regulae Confraternitatis Societatis Jesu. Ordinatae per R. P. M. de Couros 1621, Scriptae per P. Jacobum Antonio S. J. pro Congregatione (Confraternitate) B. M. V. Vonoqui.*
- (24)Jap. Sin. 59, 165 - 72v : *Da confraria de Nossa Senhora da Assunção na christandade de Japão.* (1618年1月10日付、マカオ発信、ヌーノ・マスカレーニャス宛ジェロニモ・ロドリゲスの書翰)。
- (25)シュッテ「二つの古文書に現はれたる日本初期キリシタン時代に於ける『さんたまりやの御組』の組織に就いて」『キリシタン研究』2、柳谷武夫訳、1994、110頁。なお、以下引用する史料中の下線及び〔 〕内は引用者による。
- (26)この他、「新しい信心」、「当世風の信心」とも訳される(W.デットロッフ『中世ヨーロッパ神学』坂

- 口昂吉訳、南窓社、1988、106頁）。
- (27)川村信三「カトリック改革のなかの新修道会としてのイエズス会の歴史的意義」、84頁。川村氏は、「キリストに倣う」及び「クリスチアニタス」という二つの概念が異なる時代の背景の文脈のなかで用いられてきたものの、その内実は同じであったと論じている。
- (28)1605年に京都で成立した「さんた・まりやの御組 Congregatio Mariana」は、現世における慈悲の所作を目的とし、信徒が互いに励まし合うなかで信仰を強固にするという機能を有すると同時に信徒各人の生活基盤を守り、さらには周りの人々に働きかけるなかで隣人愛の精神を実現させる役割を担っていた。
- (29)川村信三「戦国社会におけるキリシタンの愛徳と敬虔」『キリシタン文化研究会会報』115、キリシタン文化研究会、2000、28-32頁。
- (30)日本イエズス会が、1583年以降設けた三地方区 都、上（カミ）、下（シモ）の一つ。
- (31)高瀬弘一郎『キリシタン時代の研究』岩波書店、1991、参照。
- (32)1612年3月10日付、長崎発信、ジョアン・ロドリゲス・ジランのイエズス会総会長宛「1611年度日本年報」：『キリシタン研究』37、239頁。
- (33)青山玄「日本文化史におけるキリシタン信仰の意義」『南山神学』18、神言神学院、1995、参照。
- (34)高木一雄「会津地方におけるキリシタン組講」『キリシタン文化研究会報』100、1992、13頁。
- (35)Jap.Sin. 45, 1-14v, f.9 : Outra do Padre João Francisco, Italiano do Miaco a 7 d'Abril de 1578 annos.（「1578年日本年報」）。邦訳は「1578年4月8日付、都発信、オルガンティーノの書翰」：『十六・七世紀イエズス会日本報告集』-5、76-77頁。
- (36)「1580年9月1日付ジョアン・フランシスコ書簡」：『十六・七世紀イエズス会日本報告集』-5、277頁。
- (37)フロイス『日本史』3、中央公論社、217頁。
- (38)フロイス『日本史』1、124頁。
- (39)「1584年度日本年報」：「1584年9月3日付フロイス書簡」『イエズス会日本報告集』-6、249頁。
- (40)Annual Letter 1604. João Rodrigues Giram, Nagasaki Nov. 23rd, 1604.（「1604年日本年報」）：『芸備キリシタン史料』（吉川弘文館、1968）所収。邦訳はチースリク『芸備キリシタン史料』、330頁、に依拠。
- (41)フロイス『日本史』3、217頁。
- (42)フロイス『日本史』5、261頁。
- (43)金龍静「イエズス会史料の一向宗」『蓮如の世界・蓮如上人五百回忌記念論集』、文栄堂書店、1998、453頁。
- (44)同、452頁。
- (45)井手勝美『キリシタン思想史研究序説』、ペリかん社、1995、161頁。

近世日本におけるキリスト教伝道の一様相
キリシタン文書に見る「近代的敬虔」とキリスト教受容

- (46) 「1551年9月29日付コスメ・デ・トルレス書簡」:『イエズス会日本書翰集』訳文編之一、下、15頁。
- (47) 「1571年9月22日付フランシスコ・カブラルの書簡」:『耶穌会士書翰集』(長崎県史・史料編3) 51-52頁。
- (48) 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」)『日本巡察記』、30-31頁。
- (49) 川村信三「カトリック改革のなかの新修道会としてのイエズス会の歴史的意義」『キリスト教史学』55、84頁。
- (50) エラスムス『新約聖書序文』:『宗教改革著作集』2、木ノ脇悦朗訳、教文館、1989、209-262頁。
- (51) チースリク「宗教思想史からみたパレット写本」『キリシタン研究』7-1、吉川弘文堂、1976、64頁。
- (52) 教皇令により日本布教できる修道会は限定されていたが、1500年末にフランシスコ会が来日しており、1602年にはドミニコ会、アウグスティノ隠修士会も布教を開始した。
- (53) 『中世ヨーロッパ神学』、106-107頁。
- (54) エルヴェー・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、62-63頁。
- (55) ロヨラ『霊操』門脇佳吉訳、岩波書店、1995、79頁。
- (56) 『中世ヨーロッパ神学』、101頁。
- (57) 『イミタティオ』の著者としてはフローテヤラドウィンス(Florence Radewijns)それにゼルボルト、ケンペンのトマスなど諸説があり今日なお確定されるには至っていないものの、いずれにしてもキリストに倣うという「近代的敬虔」の運動に携わった者によることは間違いない。
- (58) 『キリストにならいて』、由木康訳、教文館、1973、267頁。
- (59) 『捨世録』:『切支丹宗教学』(姉崎正治著作集5) 国書刊行会、1932、213頁。
- (60) 同、213頁。
- (61) 同、67頁。
- (62) 同、109頁。
- (63) 同、69頁。
- (64) 「すべての聖性のもとである謙遜のすすめ」:『宗教改革著作集』13、教文館、1994、106頁。
- (65) 『捨世録』、212-213頁。
- (66) 同、213頁。
- (67) 同、213頁。
- (68) 同、214頁。
- (69) 同、212頁。
- (70) 同、214-215頁。

- (71)1592年刊と1600年刊の『ドチリナ・クリシタン』の比較については、飯峯明「クリシタン問答書の表現と思想」(『基督教研究』第48巻第2号及び第49巻第2号、同志社大学神学部基督教研究会、1987-1988)の論究に詳しい。
- (72)ロヨラ『靈操』門脇佳吉訳、岩波書店、1995、207頁。
- (73)この「御大切」という訳語は、クリシタン文学者で日本人伊留満の養方パウロ及びその子であるピセンテ洞院(1540頃-1609)によって1580年頃に確定されたようである(チースリク『キリスト教教理書』、484-485頁)。この時期には府内や臼杵で本格的な修練院が相次いで創設されており、イエズス会への入会にあたっては「靈操」が必須になっている。したがって、イエズス会が信徒たちに「靈操」を課した意図は、彼らに「御大切」というデウスとの相愛の概念を理解させるところにあったと考えられる。
- (74)『日葡辞書』には「Taixet(大切)」が「愛」の意として対照されており、ポルトガル語の“Amor”を示すことが記されている。
- (75)『どちりいな・きりしたん』:海老沢有道他編著『キリシタン教理書』、教文館、1993、185頁。
- (76)『宗教改革著作集』13、474頁。鈴木宣明『中世ドイツ神秘靈性』(南窓社、1991)も参照した。
- (77)同、474頁。
- (78)チースリク「宗教思想史からみたバレット写本」『キリシタン研究』7、吉川弘文館、1962、70頁。

(はざま・よしき 京都光華女子大学非常勤講師)