

日本人のキリスト教受容とその理解

宮崎 賢太郎

はじめに

筆者は一九九六年に出版した『カクレキリシタンの信仰世界』のなかで「カクレキリシタン研究において常に問われる問題は、現在のカクレはいまだにキリスト教とよぶことができるのか、あるいはもはや完全に変質し、民俗宗教の一つに変容しているのかという点とである」⁽¹⁾と述べたが、このテーゼ自体誤った予断にもとづいていた。なぜならこの問題提起の根底には、すくなくとも布教当初は正しいキリスト教が受容されたという前提に立った議論であるからである。キリスト教の受容と変容の問題を論じるためには、日本にキリスト教がもたらされたとき、日本人はキリスト教をいかなる宗教として理解し、いかなる形でこれを受け止めたのかという問題が検討がなされなければならない。そのうえに立ってはじめて「接触―受容―変容―土着」という文化変容の問題を論じることが可能とな

る。

しかし、筆者自身「日本におけるキリスト教布教」初期の民衆がどの程度カトリック教義を理解していたのかを実証的に明らかにするのは、歴史的な資料の不足によってきわめて困難である」⁽²⁾と逃げたし、キリシタン研究の権威高瀬弘一郎氏ですら「いかなる動機で改宗しようと、それは問題ではなく、肝心なのは受洗後真正のキリスト教徒になったかどうか、という点であるが、このことはその問題の性質と史料制約から、説明はきわめて困難である」⁽³⁾と述べているように、このテーマはキリシタン研究上の難問のひとつである。

筆者はザビエル渡来以降約四百五十年を経過した現代のカクレキリシタン信仰の日本における土着の姿については、十年有余の調査研究によってある程度見通しがついたように思う。本稿においては、まずキリシタン時代と呼ばれるキリシタン史初期の約百年のなかで

も、主としてその前半における日本人のキリスト教受容のあり方を、フロイスの『日本史』を主たる参考文献としてみていきたい。さらに二百数十年におよぶ潜伏時代を初期、中期、後期の三期に分けて考察していくことにする。明治期から現代にかけての問題はまた機会を改めて取り組みたい。

第一章 キリスト教受容を論ずるさいの問題点

第一節 受洗者はキリスト教徒か

キリシタンとは一五四九年、イエズス会のフランシスコ・ザビエルによって日本にもたらされ、一八七三年（明治六）キリシタン禁教令が解かれるまでの、日本におけるカトリックおよびその信徒を指す歴史的用語である。日本において布教を開始したイエズス会は、ポルトガル国王の庇護下にあり、会員の主体は当然ポルトガル人たちであった。したがって日本における布教にさいしてもちいられた言語もポルトガル語が中心となり、それに若干のラテン語が併用された。キリシタン (Christao) という言葉もキリスト教、キリスト教徒を意味するポルトガル語である。

一六一四年江戸幕府によって大禁教令が出された当時、キリシタンの総数は約三十七万人⁴⁾であったといわれる。当時の日本の人口が約一千万人であったと推定されるので、キリシタンの人口密度は三パーセント強であった。現在の日本におけるカトリック信徒総数は

四三万人であり、わずかに〇・三パーセント強である。プロテスタントを加えても〇・七パーセント程度にすぎない。

数の上だけから見ると、キリシタン時代はおおいにキリスト教が日本人に受け入れられたように思われる。むしろ当事者である宣教師の報告に依拠したこの数字には、若干の誇張があることは認めねばならないであろうが、極端な水増しがなされているとは思われない。キリシタン信徒の数は当然のことながら、「洗礼を受けた者」という一点のみによって算出されている。キリスト教の教勢を示すあらゆる統計は受洗者という算定基準にのみ立脚している。

われわれは受洗者というと、キリスト教の教理を理解し、受洗以前にその人が有していた宗教を一掃し、いわゆる「クリスチャン」としての（熱心な）信仰生活を営んでいる者というイメージを頭のなかのどこかに抱いてはいないだろうか。このことがいかに幻想であるかは、日本における神道の氏子数と氏子に数えられている人々の意識を思い起こしてみるならば、容易に理解できるであろう。統計によれば、現在、神道の氏子数は一億六十万⁵⁾人であり、日本人全体の五八・四%を占めているが、自覚的に神道であると標榜している者はわずか四%にすぎない。

キリシタンがいかに日本人に受容されたのかという問題を論ずるに先だって、受容される客体であるキリスト教そのものについて、ふりかえっておく必要がある。領主がキリシタンに改宗し、家臣

団や領民がキリスト教の教えについてほとんど知ることなく、あるいは知ってもその教えに共感するゆとりもなく集団洗礼に導かれたような場合、はたしてその人々をキリシタンと呼びうるのか、日本人がキリスト教を受容したといえるのか、大いに議論の余地が残されているといえよう。一部の殉教にまでいたったような人物の事例を示されることによって、あたかも他の信徒たちも同じような信仰を共有したかのような錯覚にとらわれてはいないだろうか。この問題を考えるさい、いつも悩まされるのは、なにをもってキリスト教を受容したと認めうるのか、その判断の基準はどこにあるのかということである。不毛な議論に陥るであろうということは覚悟のうえで、一度はキリスト教徒と呼びうる最低の条件とは何かということを考えてみることもあながち無駄なことではないだろう。

第二節 キリスト教徒と呼びうる最低条件

ここでは神学的な議論を展開するつもりはないことを断ったうえで、(カトリックの立場から)キリスト教徒と呼びうる最低の条件を、形式的条件と質的条件に分けて考察してみよう。形式的条件にはあまりクレームはつかないと思われるが、質的条件には大いに異論の余地があろう。

A 形式的条件

1 有効な洗礼を受けた者

2 キリスト教共同体(教会・司祭・信徒)とのつながりを有し、戒律を守り、秘蹟に預かる者

B 質的条件

1 天地万物を創造した唯一絶対神の存在を認める者

2 来世(天国と地獄)の存在を信じ、死後の永遠の靈魂の救済を希求する者。そのために現世における自己の罪の意識を

明確に有し、贖罪観を理解する者。

3 キリストの精神(御大切の精神=隣人愛)を理解し、実践する者

A-1は最低条件のなかでも基本的なものである。常識的にはこれなくしてはキリスト教徒とは呼ばれない。『ドチリイナキリシタン』にも「パウチズモ(洗礼)とはキリシタンになるサカラメント(秘蹟)也」^⑦とある。もちろん洗礼には直接水によるもののみならず(水洗)、場合によっては心の中で洗礼を望んだだけで有効と認められることもある(望洗)。また異教徒であっても、神のために命を捧げた殉教者は、血の洗礼を受けた者とみなされて救済に預かるという(血洗)^⑧。

A-2は洗礼を受けても、その後まったく教会とのつながりを持たないのでは、教団としては信徒とは認めがたいであろう。教会の掟によれば、

a 日曜日、祝日には教会に行き、ミサに預かること

- b 年に最低一度はコンヒサン（告解）を行うこと
- c 復活祭の頃にエウカリスチヤのサカラメント（聖体拝領）を受けること

d 定められた日には断食を行うこと

e 教会維持費を負担すること

が定められている。形式的にはこれらの信徒としての義務を果たしてはじめて信徒として認められるということになる。もちろん江戸時代のように、迫害によって教会が破壊され、司祭との連絡が取れないような特殊な状況にあつては、これらの条件は除外される。

Aの形式的条件をすべて満たしたとしても、B-1、B-2のよ
うなキリスト教の基本的な教義の理解なしには、また信徒と認めることは困難であろう。改宗以前の多神教的な神観念を払拭することなく、依然として神仏、祖霊との関わりを有し、死後の審判、肉体の復活、永遠の命とその救いにいたるための罪の認識と贖罪観といった基本的な教義に対する理解を欠いたのでは、本質的にはそれまでの信仰となんら差異がないということになる。

A-1、A-2、B-1、B-2の諸条件を満たした者、つまり洗礼を受け、戒律を守り、教義を理解した者は信徒と呼ぶのである。宗教というものが、知的理解にとどまらず、全人格的な生き方にかかわるものであるとするならば、必然的に日常生活における行動という側面が等閑に伏されるわけにはいかない。キリスト教徒

としては、神の子キリストが人類の罪の救済のために地上に遣わされ、十字架においてその命までも犠牲として示した愛の行いに倣い、隣人に対する愛の行動を實踐すること、B-3の条件が不可欠な要素として求められるであろう。

A-1からB-3までの条件をすべてみたした者は、真のキリスト教徒とみなしうるであろうが、現実にはいかなるキリスト教国においても、また日本においても、これらの条件に合致する者がどれほど存在するであろうか。先進諸国においてはA-2、B-3が問題となろう。世俗化によって教会離れが著しく、伝統的な教会の掟に対して軽視の風潮が強まり、個人主義の浸透によって隣人に対する関心も一般に希薄化しつつあるといわざるを得ない。アジア、アフリカ、中南米といった過去において植民地化の歴史を持つ地域においては、ことにB-1が問題となる。これらの地域では歴史的に圧倒的な政治的、経済的、文化的な格差を背景に集団改宗が行われ、民衆が自覚的に一神教観を受容したとは言い難く、根底には未だに伝統的な多神教的世界観を残存させているからである。⁹⁾

さて「キリスト教徒たる最低の条件とは何か」ということであるが、イエスが強調したのは、ユダヤ教の律法主義的な信仰、すなわち掟さえ守れば、義務さえ果たせば救われる、という本来の神の意志から離れてしまった信仰のあり方を否定し、「もっとも小さな者に対する愛の実践」を身をもってしめすことであつたといえよう。

洗礼が求められたのもそのような信仰のあり方に対する悔い改めの印としてであり、洗礼の儀式そのものに意味があったのではない。

さすればA-1、A-2の形式的条件は最低条件からはずすことができよう。

B-1、B-2は教義の問題であるが、真の救いにいたる唯一の神の存在を信ずることは重要なことではあるが、より大切なのはその教義を知的に理解することではなく、その信仰を生きることにある。すなわちキリスト教徒としての最低の条件は、B-3のキリストの精神（御大切の精神＝隣人愛）を理解し、実践する者ということになる。明治以降の日本におけるキリスト教の宣教活動は、信徒数すなわち受洗者数（現在カトリック四三万、プロテスタント五十万）という観点からは、そこに投じられた人的、物的な量を考えれば、決して期待された成果を上げているとは言えない。

日本におけるキリスト教化をすすめるさいの達成目標を、従来の授洗主義からB-3のキリストの根本精神、すなわち隣人愛の実践に移すならば、きわめて大きな可能性が広がっているのではなからうか。可能性ではなく、現在すでにキリスト教は日本人に対して大きな影響を与え、日本はかなりキリスト教化されているとみなすこともできよう。昨今の若者の社会福祉、国内外の草の根的ボランティア活動、平和運動、環境保護運動等々への関心の高まりは、幼稚園から大学教育のなかで受けたキリスト教教育の与えた影響の占

める比重が小さくはないと言っても過言ではなからう。神戸大震災やロシアタンカー重油流出事故のさいにみせた被災者たちへの実践を伴うシンパシー、海外青年協力隊への志願者の増大など、キリスト教的精神の受容の一端とみることができよう。

B-3をキリスト教徒の最低条件とみなすならば、受洗が大前提ではないのであるから、仏教徒でありながらキリスト教徒でもあり得るといふことになる。このような捉え方は普遍宗教たるキリスト教のこれからのひとつの方向とも思われるが、むしろそのようなものはやキリスト教とは呼べないという立場ももちろんあるであろう。しかし、一神教にこだわり続ける限り、これからも日本におけるキリスト教土着の展望が開けるのは困難であろう。原始仏教のみが正統なる仏教の姿であると主張するならば、土着した日本仏教ははたして仏教と認めうるであろうか。西欧キリスト教のみが正統なるキリスト教のあり方であると主張するならば、日本キリスト教は成立しえない、すなわち土着化はきわめて難しいといわざるをえない。

海老沢有道は、真のキリシタンであるためには、「（創造主宰神の認識の他に）チリンダーデ（三位一体）とか、キリストのインカルナサン（受肉）とかいう神学的命題の理解なくして、真のキリシタンたり得ないし、さらにキリシタン生活の最終目的ともいふべきアニマの扶かりのためには、それらの理解と信仰の上に「オリジナル

科（原罪）」と、人間の罪科の認識、そしてクルス（十字架）に具
体化せられたキリストの「レデンサン（贖い）」による罪からの解
放が信ぜられねばならない」と述べているが、ひとにぎりの知識人
層には理解されるかも知れぬが、民衆にとっては遙かに遠い世界と
いわねばならない。

筆者は本節において、一義的にキリスト教徒と呼びうる条件が何
であるかを定めようと試みたのではない。ただ大きく形式的条件と
質的条件に分類し、さらにそれぞれにいくつかのポイントとなる条
件があるということを確認する作業を行っただけである。そのうえ
で個人的なキリスト教理解の立場からすれば、絶対に欠くことので
きないものはB-3の隣人愛の精神の理解と実践ではなからうかと
私見を述べたのである。これらの条件に照らし合わせて、あなたの
信仰はキリスト教として合格である、不合格であると審判をくだす
ことはできない。さすればこのような条件を考える作業自体、初め
に恐れたとおり不毛なことであった。しかし、日本において何名が
受洗した、しかるに何名がキリスト教を受容したというようなシン
ブルな見方ではなく、ある思想を受容するということがいかに複雑
な問題を含んでいるかということを確認するくらいの意味はあっ
たのかも知れない。

第二章 キリシタン時代におけるキリスト教受容

第一節 日本イエズス会の布教方針

イエズス会が新たに布教を試みた土地においては、まずは信徒を
獲得する量的拡大が先決であって、質的な深化の問題は改宗後の課
題とされた。日本においてもザビエル以来、一五七九年に来日した
イエズス会東アジア巡察師アレックスサンドウロ・ヴァリニャーノにい
たるまで、上層から下層への改宗を基本方針として採用した。ザビ
エルは上陸地鹿児島で領主島津貴久の布教許可をえ、百五十名あま
りの信徒を獲得したが、日本の急速なキリスト教化をはかるには、
国王（天皇）の住む都に上り、その布教許可を得ることが不可欠で
あると考えた。しかし、都は打ち続く戦乱のために興廃し、天皇も
まったく実質的な権威を失っており、結局会うことすらなく一週間
で都をあとにし、小京都と呼ばれ、その当時最も栄えていた都市の
ひとつ、大内義隆の領する山口に赴いた。ザビエルは日本における
仏教研究の中心地であり、数千の学僧を擁していると聞いていた板
東の足利学校や、さらに比叡山や高野山に乗り込んで宗論を闘わせ、
これを論破してキリシタンの教えを全国に広めようと意図したが、
それは実現しなかった。

薩摩の島津貴久、平戸の松浦隆信、山口の大内義隆、豊後の大友
義鎮、天草の志岐鎮経、天草尚種、肥前の大村純忠、有馬の有馬晴

信らの西国の戦国大名たちは、いずれもポルトガル貿易の利益に惹かれて布教許可を与えたが、自領に南蛮船が入らず、希望がかなえられないと知るとキリスト教を迫害する立場にまわり、布教活動はきわめて不安定で、流動的であった。^⑬これに比して五畿内周辺の諸領主たちはキリスト教に対して世俗的な利益を求めておらず、一五六〇年G・ヴィレラは都地方の布教を開始し、足利義輝から京都居住と布教許可をえた。戦乱によって都地方は布教活動が進展しなかつたが、一五六四年、後に「キリシタンの大檀那」と呼ばれ、畿内のキリシタンの大黒柱となった高山右近が改宗した。右近は利休七哲の一人であり、大きな影響力を持ち、後に会津百万石の大名となった蒲生氏郷、筑前五十二万石の大名となった黒田長政の父黒田孝高（官兵衛）をキリシタンに導き、肥後の細川忠興、加賀の前田利家をシンパとした。九州では一五六三年大村純忠が受洗し、いわゆるキリシタン大名の嚆矢となった。この他にも大友義鎮（一五七八年）、有馬晴信（一五八〇年）はじめ、多くのキリシタン大名、領主が生まれ、イエズス会の上からの布教策は順調に進められていった。

ザビエル渡来以後、十年間のキリシタン改宗者は約六千名、二十年後の一五六九年には約二万人、三十年後の一五七九年には十三万人に増大していた。五十年後の一六〇一年には約三十万人、一五四九年から一六三〇年代初期までの八十年間の改宗者数は、累計で七

十六万人に達するといわれる。^⑭現代の日本のカトリック人口密度のほぼ十倍である。天草久種・大村純忠・有馬晴信・大友義鎮・高山右近ら代表的なキリシタン大名の領内では集団改宗がみられ、家臣団、領民はほとんどキリシタンとなった。領主と領民が一体となってキリシタン領国を形成し、領主は仏僧の改宗を進め、拒むものは領内から追放し、寺領を接収し、寺院を教会として宣教師に与えた。彼らが強力に領内のキリシタン化を推進した最大の動機は、高山右近のような一部の例外を除けば、南蛮貿易に対する関心からであったといえよう。

第二節 洗礼のための準備教育

キリシタン時代初期にはこのように集団改宗がみられたが、それでは宣教師たちは洗礼のための準備教育をどのように考え、実際におこなったのであろうか。短期間にこれほどまでに受洗者が多数にのぼり、また改宗事業に従事した宣教師の数が少数であったことを考慮するならば、はたして彼らはどの程度キリシタンの教えについて理解をし、受洗にいたったのか疑問なしとしない。

ロベス・ガイによれば、一五六七年ゴア第一会議においては、アジアの諸布教地においては洗礼志願後三ヵ月以内に授けてはならず、信仰簡条と十戒を理解しなければならぬとされた。改宗者が多様なるため期間を規定することは不可能であったが、信すべき事

についての教育なしに授けてはならぬとされており、日本においては当初から一週間の洗礼のための教育期間がおかれるのが普通であった。不十分な要理教育を受けた者の多数は容易に離教するので、丸一週間、一日に一度だけ説教し、航海や戦争に行くものに対しては、三日間に短縮し、一日二度説教した。

現在一年間教会において洗礼のための要理講座に参加し、カテキズモの勉強をおこなったとしても、その理解は十分とはいえない。受洗後の継続的な教育が必要である。キリシタン時代に宣教師が長期間常住した地域は多くない。年に一度から数回程度、あるいは数年に一度巡回してくる程度のところも多かった。迫害が厳しくなるにつれ、この傾向はいっそう強くなっていった。問答体の要理書『ドチリナ・キリシタン』などかなり流布したといわれるが、欧語も多く混じり、理解できた者は少数の高い教養を身につけた一部の者に限られていたと思われる。通常は説教の同宿、看坊などが解説を交えながら、平易な形で口頭で説いたものであろう。

そこでなされた七つの説教は、① 創造主デウス ② 靈魂の不滅 ③ 創世記・世界の創造・原罪 ④ 三位一体の神 ⑤ キリストの降臨 ⑥ 十戒 ⑦ 洗礼についてであり、それにキリスト教の根本の教えが加えられた。これらの説教を聴いてキリシタンになろうと決意したものに対しては、日本語による主要な祈りである使徒信經、主禱文、天使祝詞、十戒、その他の祈りが教えられた。その中でも

最も重要とされたのは使徒信經と主禱文であった。

第三節 キリシタン大名による強制改宗

ひとつの説教が三時間にわたっておこなわれたと仮定すると、約二十時間の集中講義を受けて、洗礼のための準備教育がなされたことになる。しかし、実際には宣教師の自由裁量に任されており、一日に三百人、五百人に洗礼を授けたという記録もある。キリシタン時代初期の急激な信徒数の増加は、キリシタンとなった領主層による家臣団、領民に対するなかば強制的な働きかけによる。ヴァリニャーノは「実際には、日本人は領主たちの命令によって（改宗）をおこなったのである。そして領主たちは、ポルトガル船から期待される収益の為に、彼らに（改宗）を命じたのである。」と、領主たちが経済的な目的から強制改宗をおこなったと記している。

一五八三年豊後の津久見に居住していた大友宗麟は、その地にあった三つの寺院の仏像をすべて破壊させ、「デウス様の話を聞いてキリシタンになるように。予がキリシタンなのだから、予の家臣はすべてそうあるべきである。御身らの生計については予が面倒をみよう」と仏僧たちにまで改宗を迫り、彼らは洗礼の準備をしてキリシタンとなった。高山右近は仏僧たちに対してキリシタンの説教を聴くように要請し、それに従わなければ高槻領内から追放することにした。これによって領内の百名以上の仏僧がキリシタンとなり、

領内にあった寺社はことごとく焼き払われ、そのうち利用できるものは教会に変えられた。¹⁹⁾

大村領の場合、一五六三年には三ヶ月間に二千三百名が受洗し、翌年領内が安定すると、大村純忠は全領内のキリシタン化を望み、家臣団に改宗を強制し、仏僧を放逐し、寺院をことごとく破壊焼却し、改宗に積極的に着手した。一五七四年から七六年にかけて三年間に三万五千人の改宗者があった。一五七五年には七ヶ月間に一万七、八千人の改宗があり、すべての寺が破壊され、四十から五十寺の仏僧約二百名がキリシタンに転宗した。²⁰⁾ その際、純忠は改宗後の仏僧の生活と将来を保証している。フロイスによれば、大村領内では神社仏閣が破壊された後、六万人の全家臣がキリシタンとなり、一五八五年には領内には八十七の教会が存在した。²⁰⁾ 一五七八年大村に赴任し、その後、三十六年間の長きにわたって大村領内のキリシタンたちの世話をした、アフォンソ・デルセナ神父によれば、「私が大村に来る二・三年前にこの殿は全民衆にキリシタンになること、もしそれを希望しないならこの領内を出て行くことを通知し、命令した。神によって聖なる洗礼に呼ばれなかった人々は、大村領を出て異教徒の領主の土地へ行った。それだから私が大村に来たときにはすでに全領民がキリシタンであった。しかし彼らはキリシタンの諸事についてはただ洗礼を受けるのに必要なこと以外には何も知らなかった。……その当時は洗礼を受けるのに必要な教理説教に

よって教育するのみで、救霊に必要なそれ以上のことは教えなかった。」という状況であった。²³⁾

島原半島の大名有馬義貞は一五七六年に受洗した。その後、二ヶ月間に八千人以上の改宗者があり、半年後には二万人以上に急増した。²⁴⁾ 義貞の後継者晴信はヴァリニャーノによって一五八〇年に受洗すると、家臣団と仏僧に対する改宗を強力に推し進め、三ヶ月間に四千人が改宗し、キリスト教から離れていた七千人以上のものがキリシタンに立ち戻った。また四十以上の寺社が破壊されたり教会に転用されている。²⁵⁾

キリシタン大名・領主の領民改宗の方法は、当初は必ずしも強制的なものではなかった。改宗を進めるために説教を聞くことは命じたが、キリシタンになるかならないかは本人の自由な裁量に任されていた。しかし、キリシタンになろうとする者を妨害することは禁じられた。やがて領内がキリシタン化してくるにつれて、しだいに改宗が強制されるようになっていった。

第四節 日本人のキリスト教理解と入信の動機

第一項 初期キリシタン布教期における訳語主義と原語主義
ザビエルと、彼を日本に導いた鹿兒島のヤジロウは、日本布教の当初から大きな誤りをおかした。ポルトガル語を少し理解したヤジロウは、天地の創造、キリストの降臨、十戒、最後の審判などに関

する説教を日本語に翻訳したが、そのなかでキリスト教の神デウスを「大日」と置き換えた。大日如来は真言密教の教主、偉大な輝くもの、宇宙の根本の仏であり、仏のなかでも最も普遍的な性格を有するものである。大日は確かに宇宙神、最高神的な性格をもち、デウスに通ずる一面がみられ、仏僧たちも当初は「バチレンが認める教義の内容と自分たちのそれは一つであり、同じものだ」として歓迎した。唯一の創造神デウスを大日と翻訳することの重大な誤りを理解したザビエルは、山口の街頭において「大日如来を拜んではならぬ」と説教させねばならなかった。⁽²⁶⁾

その後、大日にかえて「天道^{てんどう}」が用いられるようになった。天道は本来儒教の概念であり、人生を支配する「天」という宇宙原理を意味したが、それから離れて、当時はもっと一般化して天命というような意味で使用されていた。一五六九年頃に編纂された『貴理師^{きりし}端往来^{たんわらい}』ではデウスに対して「天道」が用いられており、一五八〇年代にも依然として用いられている。「天主」の語も天正九年（一五八一）に刊行されたヴァリニャーノの『日本のカテキズモ』⁽²⁸⁾に使用されている。キリシタン布教初期はデウスの語と天道、天主、天帝、天尊などが併用されていたが、一五九〇年代になってキリシタン版の印刷が開始されてから、キリスト教における重要な概念を示す言葉は、ラテン語ないしはポルトガル語を用いるという原語主義⁽²⁹⁾が徹底され始めた。デウス^{Deus}（神）、アニマ^{Anima}（霊）、パライス^{Paraiso}（天国）、

インフェルノ^{Inferno}（地獄）、パウチズモ^{Pautismo}（洗礼）などである。

ザビエルが日本を去ったあと、山口ではC・トーレスとJ・フェルナンデスが布教を続けたが、大内義隆の跡を継いだ大内義長は、廃寺となっていた大道寺を教会建設のために与えたが、その裁許状には

周防國吉敷郡山口縣大道寺ノ事、西域ヨリ来朝之僧、佛法ヲ紹隆ノ為、彼ノ寺家ヲ創建スベキノ由、請望之旨ニ任セ裁許セシム所之状件ノ如シ

天文廿一年八月廿八日 周防守御判 当寺住持

とあり、宣教師のことを「西域より来朝の僧」、目的を「佛法ヲ紹隆ノ為」と表現しており、キリシタンは西域よりやってきた「天竺⁽³⁰⁾宗」という新しい仏教の一派と認識されていたようである。ただし、神仏習合思想の強い当時にあつては、もっと漠然と「西域からやってきた宗教家が宗教を弘めるために」というくらいの意味しか持たなかったと考えるべきであろう。「キリシタン仏法」というような言い方も、キリシタンという仏教の一派という意味ではなく、キリシタンという宗教と理解してよからう。このことは六世紀に仏教が伝来した当時、他国神、蕃神、大唐神などとよんで、⁽³¹⁾在来の日本の神々と截然と区別することなく受け容れた態度に通ずるものである。

日本人がいかにキリスト教を理解したかという問題に関しては、第一章において論じたキリスト教徒たる条件のなかで、形式的条件ではなく、以下三項の質的条件について検討がなされねばならない。

- 一 天地万物を創造した唯一絶対神の存在を認める者
- 二 来世（天国と地獄）の存在を信じ、死後の永遠の靈魂の救済を希求する者。そのために現世における自己の罪の意識を明確に有し、贖罪観を理解する者。≪現世利益否定
- 三 キリストの精神（御大切の精神≪隣人愛）を理解し、実践する者

これら三項のなかでも、最も着目すべきは第一項の「一神教と多神教」の問題である。日本の伝統的諸宗教に普遍的にみいだされるのは多神性、重層性であり、この日本宗教の基本的な枠組みに、キリスト教がどれほど一神教的世界観をもたらすことができたのであろうか。武士層、知識人層、農漁民層にわけてみていこう。

第二項 武士層の改宗動機

武士が最も神仏に頼るのは、戦場において命がけの戦いをおこなうときであろう。「勝負は時の運」、「天我に味方す」、「運を天に任せて」というような言葉に示されるように、戦いには常に自力のみならず、運とか天というような超自然的な力に左右される部分があることが認められてきた。それゆえ戦の前には戦勝祈願、武運長久

が武士の守護神たる八幡大菩薩や摩利支天などに祈願された。鉄砲がポルトガル人によってもたらされ、その力は驚異的なものであり、戦国武将たちは競ってこれを求めた。それと同時にポルトガル人によってもたらされたキリスト教の神も、鉄砲同様に大いなる力を与える新しい神として武士をひきつけたのではなからうか。

最初のキリシタン大名大村純忠は戦場に向かうときに、それまで拝んできた摩利支天堂を「幾度予を欺いたことか」といって焼かせ、そのあとに十字架を立てさせ、これを拝んで出陣した³²。また常に携行していたために幾多の危険から純忠を守ってきた金の十字架をトールス神父に送り、代わりにもっと効き目のある十字架との交換を願い³³、戦場においてはトールスから送られた十字架の旗印を用い、左の胸に十字架、右の胸に荆の冠と釘、背には十字架を描いた甲冑を用いた。キリシタン武将結城弥平次は正面に塗金した真鍮のJESUSという文字を入れた兜を使用していた³⁴。

武士たちは一般に出陣に際して、神符、教典、神仏の小さな像などを御守りとして携行していたが、キリシタン武士たちはその代わりとして、十字架、メダイ、ロザリオ、聖遺物、聖人の名や聖書の一句などを書いたお札を護身符として宣教師に求めた。五島のキリシタンたちは出陣のさい、危険から免れるように、聖遺物もしくは福音書とか祈禱文のある個所を書いてある書き付けをもらいたいと願った。これにたいして司祭は「聖遺物の代わりに十字の印、ゼズ

ス、マリアという至聖なる御名をあげよう。あなた方はどんな困ったときにもその印をし、その御名を唱えるがよい」と答えた³⁵⁾。

大友義鎮の家臣であった林ゴンサロ殿は戦場の矢来の正面一四、五歩のところから鉄砲で撃たれたが、弾丸は衣服を貫き、身につけていた聖遺物入れの皮袋に命中していた。皮は貫かれていたが、中に入っていた小さなアニヌス・デイ³⁶⁾、その他の聖遺物を包んだ紙は貫かれておらず、体にはかすり傷ひとつなかった。またあるキリシタンは週の毎日を一人の聖人の加護に委ねる習慣をもっており、その七人の聖人の名前を書いた小さな木札を腰に携えていた。彼も銃撃されたが、弾丸はその聖人たちの名前を書いた札に当たって事なきをえた³⁷⁾。また戦場ではゼズス、マリア、キリスト教の軍神たるサンチャゴの名を叫んで突撃していった。大村純忠の部下は純忠の洗礼名である「バルトロメオ」の名を叫んだ³⁸⁾。宣教師たちはこのような行為を熱心な信仰の証として受け容れたが、いずれもそれまで武士の間に存在した呪術的行為が、新しいキリスト教の衣をまとっただけで、現世利便的な信仰の本質には変わりがなかった。

第三項 知識人層の改宗動機

キリシタンは宗教とともに、数学、物理学、医学、薬学、天文学、宇宙論などの自然科学、印刷術、航海術、測量術、武器、火薬といった科学技術、および音楽、楽器、絵画、時計、眼鏡、鏡、酒、

菓子、服飾などの優れた芸術や珍奇な文物もあわせて日本にもたらした。イエズス会の宣教師たちはキリスト教の教義を説く前に、日本人が強い関心を示した、西洋の自然科学知識を紹介することによって、まず人々のキリスト教への関心を引き起こそうとした。知識人に対する布教は、地球が丸いこと、天体の運行、日蝕、月蝕、月の満ち欠け、雷、雲、雨、雪などの自然現象や地震などについて説明し、その進んだ科学知識に驚嘆させ、キリスト教に権威を持たせ、しかるのちに唯一の天地万物の創造主の存在、靈魂の救済について説き、日本の諸宗教がいかに偶像崇拜にみち、誤っているかを示した。

一六〇四年から一一年まで、都で布教活動をおこなったC・スピノラは、その間に二千人以上に洗礼を授けたが、その中には多くの身分の高い者も含まれていた。スピノラは「この貴人たちも我等の事柄を好奇心から見聞するために何度もやってきました。彼らに天文学に関するいくつかの機械を見せ、その話から入りました。それらの物に対してどれ程興味を示し、我等の聖なる教えが真実であることを理解させるためにどれ程役に立ったかは簡単に述べることはできません。天体の動きや気象学のことなどすべて道理に叶ったように説明しましたので、それは彼らの司祭たるボンゾ（坊主）たちが教える荒唐無稽なこととは大いに異なっていました。すでに来世について坊主たちが教えた事柄も嘘に違いないと口に泡を飛ばして

言っています。」と、進んだ自然科学に対する知識が、キリスト教に対する信頼を生み、都の知識人の改宗にむすびついたと述べている。

G・ヴィレラは一五六〇年京都における布教を開始し、法華宗の学問僧や大徳寺の禅僧らと宗論を行ったが、平安以来の天文道の名家賀茂在昌は日蝕、月蝕、天体の運行について聞き、都で最初のキリシタンのひとりとなった。また大徳寺の老僧をはじめ十五名の仏僧、公家、武士も改宗した。さらに当時都における最高の知識人といわれた結城山城守忠正、吉田神道の継承者で儒教にも造詣の深かった清原外記枝賢、足利学校に学び全宗派についての知識を有し、八百人の門弟を抱えて当代第一の医者とうたわれ、茶人でもあった曲直瀬道三らの改宗によって畿内における教勢は急速にのびた。

仏僧からキリシタンに改宗した知識人の代表者で、最も興味ある人物は不干斎ファビアンである。彼は僧名を恵俊(恵春)といい、京都臨濟宗大徳寺に入り、改宗の動機は不明であるが、一五八三年京都で受洗し、その後、イエズス会に入り、イルマン(修道士)として活躍した。一六〇五年仏教・神道・儒教を論破したキリシタン護教書『妙貞問答』を著したが、慶長一三年(一六〇八)イエズス会を脱会し、元和六年(一六二〇)反キリシタン書『破提字子』を著した。

第四項 民衆(農漁民層)の改宗動機

武士層や知識人層の改宗の動機には政治的、経済的、思想的なもの、自然科学に対する知的関心などがみられるが、一般民衆にあっては、これらの理由はほとんど無縁である。しかし、領主によって強制されたからというだけの理由ではなかったであろう。彼らは数の上からも圧倒的な割合を占めていたが、キリシタン弾圧が開始されると、一部の例外を除けば、まず棄教したのは武士層や知識人層であった。領主の棄教によって一転してキリシタンを捨てることが強制され、集団棄教が生じたが、それでも最後まで棄教を拒み、潜伏時代を経て幕末までキリシタン信仰を伝えたのは農漁民たちであった。彼らなりのキリシタン受容の動機は存在したはずである。

封建時代にあつては、日々の生活にも事欠く状況に追い込まれていた者が大多数を占めていた。彼らの切なる願いは家内安全、無病息災、病氣平癒、大漁・豊作満足、商売繁盛といった現世利益的なものであり、その願いは祖先祭祀や、護符、呪文、唱名、卜占、山伏や祈禱師による民間の加持祈禱といった呪術的な行為によっておおくは表現されていたものと思われる。その願いが叶えられるならば、いかなる神仏であろうともすがることには拘泥はなかったであろう。

島原のあるキリシタンの婦人が重体に陥っていたが、神仏に祈願したり、種々の迷信をおこなって異教徒のような生活をしていった。

それが効果がないことがわかると、キリシタンたちが病気の時に聖水を用いていたことを思い出し、もし治癒したら立派なキリシタンになると決心して飲んだところ病気は治り、その後は立派なキリシタンとして生きたという。⁽⁴⁴⁾ 天草の貧しい漁師たちは受洗後、かつてないほどの驚くべき漁獲に恵まれ、彼らはこの恵みを洗礼によるものと考えていっそう信仰を深めた。⁽⁴⁵⁾ 五島では田地の耕作に当たって災厄を除くために、宣教師の許しをえて十字架を田地に建てた。十字架が豊穰を願い、災厄を除く意味で神木や幣束などと同じ意味で用いられた。⁽⁴⁶⁾ これらの記事にみられるように、民衆の信仰はきわめて功利的なものであって、より多くの御利益を与えてくれる神を求めるのになら抵抗はなかったのである。

戦国末期、ことに江戸時代に寺請制度が実施されてからの仏教は民衆の精神的救済機能を失い、むしろ彼らの生活を管理統制するものとなった。そこに民衆が新たな力ある南蛮の神に救いを求めたとしても不思議はない。豊後府内では一五五〇年の布教開始より七五年頃までに、約二千名のキリシタンが生まれたが、イエズス会の上からの布教方針にも関わらず、改宗したのは一人の武士を除き、すべて治病や救貧を求めた下層の人々であった。⁽⁴⁷⁾ 貧民の改宗は武士の改宗の妨げとなっていた。

豊後多福寺の臨濟僧雪窓宗崔の著した排耶書『対治邪執論』に、「邪法を説いて仏神を誹謗し、布施を行ひ、以て男女を傾動す」、

「ただ布施愛語を以て人をしてその恩恵を抱かしめて後、時々軟言を出し潜在自法を讀し暗に他宗を誘ふ」と記されている。⁽⁴⁸⁾ またキリシタンを非難する稗史『長崎捨芥』にも「彼の南蛮人ヤソ宗門を弘めここかしこに寺を建て、己れのヤソ宗門に引き入るる事を計らう。商売の為に來るといへども利潤は多少を争はず、金銀を取らせ人の心を悩まし、貧賤の者には猶なおこれを取らせ、富貴之者には美食様々にもてなし、音信贈答に結構を尽くし、ひたすらに諸人の心を邪宗門に引き込むことを思うにより、ついに貴賤とも帰依して彼の教えに従う者多し。」⁽⁴⁹⁾ と、キリシタンがもたらした社会救済活動をもって民衆に恩義をかけ、その後、信徒を獲得したと非難しているが、貧窮した民衆にとってはまさに天の救いであつたらう。しかし、宣教師たちは『長崎捨芥』の著者が述べるような改宗を条件として貧者、病者の弱みにつけ込みとしたのではなかった。L・アルメイダは治療中は受洗させず、健康が回復したのち教理を学ばせてから受洗させた。⁽⁵⁰⁾ アルメイダ自身ポルトガル商人として来日したが、日本におけるあまりにも悲惨な墮胎、間引きの現状を見て、その救済のために全財産を処分し、イエズス会の修道士となった人物である。一般民衆がキリシタン信仰に接近したのは、強制的な集団改宗の背後に、キリスト教の救貧活動、治病活動というキリストが説いた隣人愛の実践の姿をまのあたりにして、その当時の日本の宗教界に欠けていたものを南蛮の神に求めたのではなからうか。

具体的な救貧活動・治病活動に関する例として、次のようなものがあげられる。

(a) 救貧活動

1 一五五六年豊後府内で、アルメイダ修道士はハンセン病患者とその他の病気の患者のための病院を建てたが、さらに困窮者に對しては布施を行い、貧しい病人を援助した。³¹⁾

2 一五五四年山口で、トーレス神父は飢饉に苦しむ人々に遠方から高価な米を購入し、毎朝粥を炊いて施した。³²⁾

3 一五八三年頃、長崎で組織されたミゼリコルディアの組(慈悲の組)の会員たちは、寄付を集め、そのお金を貧しい寡婦、孤児、病人、その他の貧しい人々に施し、門ごとに施しを求めて回ることのできない貧しい武士もここに來て助けをえた。またハンセン病患者のための家も建てた。³³⁾

4 一六一七年ジェロニモ・ロドリゲス神父が組織したキリシタン信徒による社会救済活動団体である「御上天のさんたまりやの御組」の掟にも、組員は病人の見舞い、貧民の救済、葬儀への参加が定められており、ことに「慈悲役」は「きわまりたる困難につきて聞く時は知らせを与え、誰も困窮のあまり死すことなきよう努むべし。飢饉、病氣及びその他の難儀ある時は特別の心がけを示すべし」と規定されている。³⁴⁾

(b) 治病活動

老人・寡婦・貧窮した病人、ハンセン病などの不治の病に冒された人々に対する組織的な医療活動は、上述したアルメイダの創設した府内病院、長崎ほか京都、大坂、堺、和歌山、有馬、臼杵などに設けられたミゼリコルディアの組の活動の一環としての病院、長崎のサンチャゴ病院、フランシスコ会が京都、大坂、長崎、江戸に創設した病院などで施療、施薬が行われた。³⁵⁾

一五九七年長崎の浦上にはハンセン病の患者のためのサン・ラザロ病院が建てられ、その他に不治の病を患い、貧しい多くの男女の世話をするミゼリコルディアの組の病院があったが、一六〇三年やっと普通の病気を治療するためのサンチャゴ病院が建てられた。宿舎も薬局も完備され、五十名まで入院可能な大きな病院であった。大変によい場所であり、治療のためにここを訪れる病人の数が多く、常に満員であった。愛徳と教化のための活動であったので収入はなかったが、信徒たちの寄付によって支えられており、年に幾日も身分ある人たちがたずねて來て、病人の食卓に給仕したり、食後の食器洗いなどをしていたという。一六一四年度にはこの病院で二百人以上の大人と、大勢の幼児が受洗している。³⁶⁾

第五節 奇跡と癒し

ザビエル以来、宣教師が布教に赴いた先々では、病気を患う人々に対して奇跡による信仰治療がなされた。岡田章雄はキリシタン信

仰によって多くの病が癒やされた奇跡談は、一般民衆がキリスト教の奇跡を信じていたというよりは、当時医療の意味でひろく行われていた巫女、山伏などによる加持祈禱や呪術、禁厭などの習俗がそのままキリスト教の色彩を帯びて行われるにいたったのではないかといひ、その事例として聖水、数珠、十字架、聖者の遺物、神の名・オラショを唱える、十字を切る等をあげている。⁽⁵⁷⁾

〔洗礼・聖水による癒し〕

聖水は多くの宗教において清めのシンボルとして用いられるが、キリスト教においても洗礼を始め、様々な清めの儀式に用いられている。フロイスによれば、「彼らは（平戸の信徒）は聖水に対して格別の信心を抱いているので、聖土曜日には、土地の者も余所から来た者も皆、器を持って来て、聖水を持ち帰った。そしてそれを各自の家に保存し、病気に際してその聖水に大いなる信頼を寄せたのである」と報告しているが、現在も平戸島の北にある生月島のカクレキリシタンのあいだでは、殉教者を出した聖地中江の島からとった「サンジュワン様のお水」を清めの働きを示す、一種の神的存在として信仰対象としており、信徒は病気のさいにはこれを薬として飲むこともあったといふ。⁽⁵⁸⁾

悪魔憑きが洗礼によって癒やされた報告は枚挙にいとまがないが、二・三例をあげる。

1 天草栖本のキリシタンとなった領主の妻は、「異教徒であった

ときにはいつも悪魔に苦しめられていたが、洗礼を受け、聖遺物入れで悪魔に対して身を固めてからは、二度と悪魔は彼女に現れなくなったし、苦しめもしなかった。」といふ。⁽⁵⁹⁾

2 一五六四年のJ・バプティスタ神父の豊後府内からの書簡には、「人々はこの私たちの教会（府内教会）へ大勢の病人を連れて参ります。そして我らの主なるデウス様が聖水に与えられた超自然的力によって、病人たちはそれがため健康をとりもどします。当国には、大勢憑かれた者がおります。教会としては、彼らの上に（主の御恵み）を祈り、また悪魔祓いを行います。すると主の御慈悲によって、彼らは悪しき敵（悪魔）の煩いから解き放たれ、そのうち数名は、この御恩に対する感謝の念からキリシタンになります。かくて異教徒たちの間では、今はすでに病人が健康になるためには、私たちの教会に來なければならぬ、そして彼らの寺院に行つてはならないという考えが広まっています。」とある。⁽⁶⁰⁾

3 一五八〇年頃豊後野津でのことであるが、「ある異教徒で名望ある人が、熱病を患い、某寺に巡礼に出かけ、病が癒えて健康になる方法を（教え給えと）祈願した。ところが病が治るどころか、悪魔はその人に乗り移って苦しめ始め、家来たちが何もできないまま、ほとんど彼を殺しそうになった。（我らの）主はその御憐れみによって、一人のキリシタンが彼を訪れ、キリシタンになれば疑いもなく悪魔から救われて快癒する、と説得するように取り

計らい給うた。かくてその男は家族とともに改宗し、肉体の病と精神の苦痛から救われることになった。」とある。⁽⁶²⁾

聖水による癒しの記録も無数に存在するが、二つほど挙げておく。一五五三年山口で、それまで子供を産むことができなかった大勢の婦人たちが聖水を飲むとすぐに産し、熱病を患っていた人々も、それを飲んで健康になった。またあるキリシタンが二・三ヶ月体の自由がきかないようになっていたが、異教徒であった親類の人達が、彼らの習慣に従って多くの呪いをおこなったところ、ついに口まできけなくなってしまった。そこで彼の友人であった別のキリシタンが少量の聖水を飲ませたところ、その日の内に口がきけるようになった。⁽⁶³⁾ 一五五五年豊後では司祭たちが通常彼らに与えた薬は聖水であり、同地ではその効果は絶大で、人々は十里ないし十二里の遠方から来て聖水を飲むことによって快癒した。⁽⁶⁴⁾

「祈り・唱名による癒し」

1 病人たちは教会に運んでもらい、十字架の下で篤い信心と祈りを捧げ、その他の信心業をおこなうだけで癒やされた。⁽⁶⁵⁾

2 一五八四年豊後野津で、ある貧しいキリシタンの男が険しい岩山から落ちたが、転がりながらイエズスの名を呼び続け、軽い怪我だけで奇跡的にすんだ。彼らは今まで阿弥陀仏の名を唱えていた者が、些細なことであっても災難であれ、恐怖であれ、最初にイエズス、マリアの名を唱える。⁽⁶⁶⁾

3 一五八五年豊後で、あるキリシタンの夫に異教徒の妻と一人の

息子がいた。その息子が重病に冒されると、母親は女占い師を呼んで呪いで直してもらおうとした。夫は自分はキリシタンで、そんなことはできないといって、子供の体の上で「パーテル・ノステル」「アヴェ・マリア」を祈った。「アヴェ・マリア・グラチア・ブレナ・ドミヌス・テクム」のところで祈ると、子供が「ベネディクタ・トゥ・イン・ムリエリブス」と答え、快癒した。⁽⁶⁷⁾ 「聖遺物による癒し」

1 日本には相当数の悪魔憑きがあるが、聖遺物を通じて、また時には司祭やキリシタンたちがおこなう弘魔式や祈禱によって解放される。⁽⁶⁸⁾

2 有家で喉に魚の骨が刺さって呼吸が困難になった婦人に聖水を注ぎ、さらに聖プラスの遺物がいっただ容器を三度拝み、喉の傷の上に置いたら直ちに物が言えるようになり、食べることができるようになった。⁽⁶⁹⁾

3 一五八三年豊後のある村で悪魔憑きが来て、騒音を立てたり動揺を起こしたりしたが、修道士が悪魔憑きの頸に聖遺物を架け、祈りを唱え、鞭打ちをおこなうと、悪魔はわめきだし、恐ろしいうなり声を出しながら体内から出ていった。⁽⁷⁰⁾

「十字・十字架による奇跡」

十字・十字架はキリスト教のシンボルである。十字架は神の存在

の象徴として、これが立っている場所は聖なる空間となる。注連縄で囲われた場所が神域とみなされるように、悪霊のはいることのできない空間であり、すでにそこにいる悪霊は退散せざるをえない。生月のカクレキリシタンのあいだでは、現在もオマブリと呼ばれる紙を切って作られた十字架が悪霊払いの機能をもつ護符として用いられている。また神への供え物のお下がりを受けていただく時には、お神酒、魚に対して右手で十字を切ってからいただく習慣が残っているが、『対治邪執論』のなかでキリシタンの風習として「日用中の所作・行法、茶飯に逢ふ時、手を以て十文字を画きて飲食す」とあるのをみても、キリシタン時代より悪霊を払い、神の加護を願うための所作であったことがうかがえる。

1 一五五三年山口であるキリシタンが熱病を患っており、司祭のもとに助けを願った。司祭は彼に「父と子と聖霊の御名によりて、アーメン」と唱え、三度十字の印をするようにといった。彼がしおわったときには、熱は下がり元気になったが、帰り道にある偶像のところによって熱が再発しないように祈願したところ、熱は最初よりも高くなってしまった。翌日司祭に赦しを乞うためにゆくと、また十字の印をするようにいわれ、彼がそうすると再び元気になりそれからは熱は出ることがなかった。

2 平戸の春日で米泥棒を発見するために、十字架の根元の木片を切って燃やし、その灰を水に入れて飲ませて犯人を明らかにしよ

うとしたところ、米を盗んだ男だけが腹がふくれてきたという。

古野清人は、集団改宗によって膨大な信者をつくり、わずかな聖職者によって信者を管理、教育しなければならなかった状況では、改宗者の持つ文化的遺物の俗信まで根こそぎにすることはできなかった。またカトリック自体悪魔の存在を肯定し、神懸りや憑き物は悪霊の仕業としてこれを悪魔憑きによって調伏できると考えており、キリシタンのあいだでも悪魔憑きを十字架、聖像や聖物、聖水や祈禱によって癒やすことができると信じられていたという。

第六節 キリシタン信仰の呪術性

キリシタンたちが聖人の遺物や聖像、聖画、十字架、メダイ、ロザリオ、聖水などを手に入れるために示した情熱にはさまざまのものがあつた。多くの貴人や身分ある人たちは、ひとつのアニヌス・デイ、御像、ロザリオを手に入れるために、一日から二〇日の間も、ある地方から他地方へと宣教師に懇願を重ねてついでついでにその欲しいものを手に入れるために祈りを捧げ、苦行の鞭打ちを絶えずおこなったり、断食をした。二十六聖人の遺骸は八〇日間西坂の処刑場に晒されていたが、その間、信徒たちは何とか聖なる殉教者の骨、爪、髪の毛など身体や衣類の一部、血の染み土などを集めようと争った。キリシタンに改宗するためには、仏像、仏壇、位

牌、数珠、お札、御守り、その他のこれまで信仰対象としてきたものを破壊、焼却せねばならなかった。しかし、洗札が終わると、さっそくそれらにとってかわる上述したようなキリシタンのシンボルとして身につける品、もしくは祭壇に飾るようなものを求めた。⁸⁶⁾

インドから舶載されてきた十字架、ロザリオ、メダイの類は数に制限があり、希望する者すべてに配布することはできなかった。そのため祈りを覚えた者にしか与えないと条件を付けたりしたが、彼らはすぐに覚えてしまったので効果はなかった。ヴァリニャーノは日本での巡察を終えて、日本イエズス会第一回協議会を開催したが、その議題のひとつはこれら信心用具をいかに信徒に与えるかということであった。そこでは日本人は珍しい物、入手困難な物だけを珍重するので、安易に多数の者に授けると崇敬と信心の念が失われ、また日本人は彼らの迷信から守まもり (manbores) と称する多数の聖遺物を仏僧からうける習慣があるので、宣教師から入手して類似の物を所持しなければ、非常に残念に思い信心がさめるので、慎重に取り扱うべきであるという意見がでた。ヴァリニャーノはこの点に関して、キリシタンたちを満足させるために五、六種類の守を作って与えるのがよいとの裁決を下している。⁸⁷⁾

このようにキリシタンに改宗したあとも、彼らは神仏像のかわりにキリシタンの聖像、数珠の代わりとしてロザリオ、経文の代わりとしてオラシヨや聖書、守り札の代わりに十字架やメダイを求めた。

彼らにとってこれまで慣れ親しんできた、呪術的な現世利益をもたらす「物的信心用具」⁸⁸⁾ 呪物が信仰維持のために不可欠であったことを示している。仏教や神道の衣を脱ぎ捨ててキリスト教の衣をまともしても、その内にある現世利益的、呪術的信仰構造にはほとんど変化がみられなかったようである。ここにはいまだ一神教の芽生えというものは感じられない。

カトリックにはおかしな罪を司祭に告白して許してもらおう秘跡があるが、D・コリヤードが日本で集めた懺悔集に、子供が重い病気を罹ったときに一心にデウスに祈ったが効き目がなく、異教徒の意見を聞いて山伏を呼び、祈禱をさせ、守り札もかけさせたといううな告白が見える。⁸⁹⁾ またおかしな罪の究明のための手引き書である『サルヴァートル・ムンジ』⁹⁰⁾ にも「神仏のばちを恐れたる事ありや。又人間にばち利生をあたる事叶うべきと思いたることありや。」「ゼンチョ（異教徒）の法にまかせ、月待ち日待ちをし、或は祈禱の為に巫女、陰陽師などをよびたる事ありや」、「占い呪いなどを我とするか人にさする事ありや」、「時日・方角を見、夢を信じ、鳥・獣の鳴き声を気にかけたる事などありや」と、キリシタンとなっても異教的信仰を精算できなかった者のいたことをしめしている。

雪密宗崔は『対治邪執論』のなかで、「是寸須（イエス） 釈氏（釈迦） に帰依して名相を学び、みづから邪見を起こして外道をなすは必せり」と、キリストが釈迦に仏道を学んだとして、その証拠

に泥烏須デウス(Deus 神) は梵天王を、安助アノ(Anio 天使) は諸梵衆を、頗羅夷會パライク(Paraiso 天国) は天堂を、附妻伽倒利夜ポロガトカリ(Purgatorio 煉獄) は人道を、婆宇低寸茂ポウスヂスモ(Bautismo 洗礼) は灌頂を、混毘三コンヒサ(Confissao 告白) は懺悔を、十の麻駄免徒マダメント(Mandamento 十戒) は十善戒を、毘婁善ビルセン(Virgen 処女) は比丘尼を、混多須コンタス(Contas ロザリオ) は数珠を、苦利喜物クリキモ(Reliquia 聖遺物) は仏舍利と言ひ換えただけのものであるという。⁽⁸³⁾ 確かにキリスト教と仏教のあいだにもたいへん似通ったものがおおく、一部の深く宣教師と交流を持った知識人を除いては、ほとんどの日本人はその間の概念の差異を明らかにできなかったであろうと思われる。まさに天竺⁽⁸⁴⁾ 渡りの新たな仏教の一派として理解されたとしても不思議はなかった。キリシタン側も日本人の呪物崇拜的傾向を認め、それに適応する方策を施した。彼らは日本人がキリシタンの信仰の衣をまとうことでキリスト教化することに成功したと考え、満足したのであるうか。その奥に潜むアニミズム的感覚を精算させなければ、真に日本人にキリスト教をもたらすことにはならないとは考えなかったであろうか。⁽⁸⁵⁾

第三章 潜伏時代におけるキリシタン信仰

第一節 キリシタン弾圧と「崩れ」

ザビエル開教より一六四四年までの約百年間をキリシタン時代と

いい、それ以降を潜伏時代とよぶ。第二章においては、主として一六世紀末までの史料をもちいて、キリシタン受容の初期の姿をみてきたが、これからキリシタン時代に受容されたキリスト教信仰がどのように変容したのか(変容しなかったのか)、潜伏時代のキリシタン信仰のあり方をみてみよう。

一五八七年秀吉はバチレン追放令を發布して宣教師の国外退去を命じたが、この法令は有名無実化し、一五九七年西坂の二十六聖人殉教事件はあったものの、布教活動の大勢に大きな影響は与えなかった。一六一四年江戸幕府は徹底した禁教令を發布して、国内におけるキリシタンの根絶を図り、宣教師および信徒の摘発、処分をおこなった。多くの信徒は集団棄教し、いっぽうでは多数の殉教者を出した。⁽⁸⁶⁾ 一六四四年、最後まで国内で布教活動をおこなっていた日本人司祭小西マンショが殉教し、その後、日本にはひとりの司祭もいなくなり、信徒だけで信仰を継承していかねばならない潜伏時代は、幕末明治初頭まで約二三〇年間続いた。一六三五年に施行された寺請制度によって、すべての住民は仏教を強制され、キリシタン信仰のみを標榜することはまったく不可能となった。寺請制度のみならず、江戸幕府は元和期から施行した「転び証文」、寛永期の「絵踏み」「訴人褒賞制」、寛文期の「宗門改制」、貞享期の「類族改制」などによって、組織的なキリシタン取締諸制度を完成させた。⁽⁸⁷⁾

潜伏時代にはいってからも「崩れ」とよばれる、一網打尽式の大

規模なキリシタン摘発事件がしばしば起こっている。一六五七年（明暦三）の「大村郡崩れ」では六〇八人が捕縛され、そのうち四十一名が斬罪、牢死者七八名、永牢二〇名となっている。一六六〇年の「豊後崩れ」では、二二〇名が捕縛され、死罪五七名、牢死者五九名、一六六一年に発生した「濃尾崩れ」では六五年に二〇七名、六七年に七五六名、六九年に三三名が処刑された。一七九〇年（寛政二）長崎の「浦上二番崩れ」⁽⁸⁷⁾では、十九人が内訴されたが証拠不十分で釈放され、一八三九年（天保一〇）の「浦上二番崩れ」では、転びキリシタンの密告で帳方等が捕えられたがこれもまた証拠不十分で全員釈放された。一八〇五年（文化二）の「天草崩れ」⁽⁸⁸⁾では、四か村五千名あまりが発覚したが、心得違いの異宗徒として扱われ、絵踏をおこない、改心誓詞を差し出して赦免されている。一八五六年（安政三）の「浦上三番崩れ」も密告によって帳方吉蔵以下多くの指導者層が捕えられ、拷問をうけて牢死、追放処分を受けた。一八六七年（慶応三）の「浦上四番崩れ」に連座したキリシタンの処分は明治政府に受け継がれ、浦上一村三千四百名あまりが西日本各地に流罪となり、一八七三年キリシタン禁令が解かれ帰村するが、その間六百名あまりが死亡している。

第二節 郡崩れにみる初期潜伏キリシタンの信仰

第一項 切支丹の奇特

大村の「郡崩れ」に関する記録が『大村見聞集』⁽⁸⁹⁾に残っているの
で、これによって潜伏時代初期のキリシタン信仰のありようをみて
みよう。

郡崩れは一六五七年（明暦三）秋、郡村の一老婆が孫の夢物語を
語り、岩穴に隠していた切支丹絵を拝むように人々に勧めていたと
ころ、密告によって郡村を中心に大村藩の潜伏キリシタンたちが大
量に検挙、処分された事件である。孫の六左衛門は、宗教はいろい
ろあるがキリシタン以外は助からない、霜月一八日には天狗が六匹
出て、火の雨、火の風を降らし、世界を焼き尽くすであろうという夢
を見たという。老婆はキリシタンになった者は無事だが、日本の宗
教は残らず滅びるのでキリシタンに入れと誘い、切支丹絵のうえ
に曼陀羅をかけ、絵が見えないようにしてこれを拝ませた。彼女は
虫薬、古い雲丹などを求め、病人がでたときに用い、快気したのは
その絵の奇特であるとしてキリシタンを勧めた。そのうち男女合計
四七人が捕らえられた。⁽⁹⁰⁾

五郎左衛門は神主であったが、六左衛門の祖母の霜月一八日にこ
の世が滅ぶという話を聞き、権現にキリシタンになった方がよいか
そのままがよいか尋ねた。キリシタンになった方がよいというお告
げであったので、親類などにもこれを勧め、虫薬、おこりの薬を妙
薬といって使わせ、快復してからは切支丹の尊き薬であるといって
キリシタンに引き入れ、切支丹絵を拝ませたりした。こうして信者

が増えていったのである。⁽⁹¹⁾

最初の記録には終末の話がでてくるが、ふたつの話に共通するのは病氣治癒で、「切支丹の尊き葉」とか「切支丹絵の奇特（二奇跡）」というキリシタンの不思議な力による現世利益である。後の記録の神主が終末の話聞いたとき、権現のお告げを乞い、キリシタンになった方がよいというお告げに従って、御禁制のキリシタンにいとまたやすく改宗したという驚くべき事実をどう理解したらよいのであろうか。神仏とキリシタンの神のあいだには我々が考えるほど差異を認めていなかったのであろうか。

一六六三年（寛文三）の「（大村藩）領内宗門改様之事」には、

「一 欲を以て（キリシタンに）引入る事もこれ有り候、金銀を取らせ病人これ有り候へば葉をあたへ、または祈念をも仕り、頼母敷く思入れ候様にいたし、すなはち其の葉邪宗の妙葉と云ひ、祈念は邪宗の奇特と申し聞せ、すすめ入れ候事これ有る由に候間、心を付け候様申し付け候事」⁽⁹²⁾

と、潜伏時代に入っても、喜捨をおこない、病人には葉を分け与え、他人のために祈る隣人愛の行為を実践する、キリスト教徒と呼びうる最低の条件のB-3を満たした人々が存在している。しかし、葉を「切支丹の妙葉」、祈りを「切支丹の奇特」といって人々に入信

を勧めていたとしたら、行動レベルではキリスト教の隣人愛の実践とはいえ、信仰の内実は勧める側も、勧められる側も「切支丹の妖術」という不思議な現世利益の力に惹かれ、呪術的傾向が著しかったとみなさざるをえないであろう。

第二項 魂入れ

また筆記年は不詳であるが、寛文年間頃のものである「外目沖島之者邪宗方口書之事」には、善太郎が拜んでいた仏の石を城下より持ち帰り、厳しく取り調べたところ、

「一 もが石 名 しまん

右は正仏焼き捨り候後、神屋敷と申す処へ参り候処、右石三日足に踏懸り候に付て帰り、姥へ咄仕り候処、正仏焼捨て身替りにあたへられ候品にてこれ有と申し候に付て頭取と伝五郎に母相頼み、たまし入れ貰い是迄相用ひ来り候」

と白状した。

沖の島のキリシタンの頭取は、

「孫左衛門姥前方（以前）紙を持参し、仏にたまし入れ呉れ候様に相契候に付て仕法仕り遣り申し候、家のつま（側面）にだち

く(葎竹) 藪これ有り、是に朝夕の茶湯の唱へ等仕り候⁹⁸

と口述している。もが石の「しまん」は「シメオン」という聖人の名の名残であろうか。本当の仏像を焼き捨てた後、その代わりに与えられた仏の石であるが、キリシタンでありながら石に対して「魂入れ」の儀礼をおこなっている。孫左衛門の姥もキリシタンの頭領に仏の魂入れをおこなってもらっている。魂入れは新しい石塔、仏壇、新船、お札などの「物」に魂を入れることによって、物はもはや単なる物的存在ではなく、生きたアニマを有する霊的存在に変身させる儀礼である。この儀礼は現在の生月のカクレキリシタンのなかにも伝えられており、きわめて重要な意味をもっている。生月のカクレキリシタンにおいては、御前様(御神体の掛絵)、聖水、オマブリ(紙で作った十字架)、お札様、オテンペシヤなど、信心用具は聖水によって「お魂入れ」の儀礼がおこなわれると、その後は物ではなくカクレキリシタンの神に変身するのである。⁹⁴ だちくの藪がどのような信仰対象であったかはわからないが、位牌などと同様に、朝夕茶湯をお供えて家内安全、五穀豊穰などを祈願していたのであろう。

以上みてきたように、一七世紀中葉の初期潜伏キリシタンにおいても、その信仰には本来のキリスト教の一神教観は見出されず、「切支丹の妙薬」「切支丹の奇特」といった南蛮の神の持つ強力な不

思議な力にすぎる呪術的、呪物的信仰が支配的であったとみるべきであろう。さらにそこには「お魂入れ」というアニミズム的な伝統的神観念も息づいている。しかし、実践面ではキリスト教の利他的隣人愛の精神が民衆の間に浸透していたこともうかがえるのは注目すべきであろう。宗教において大切なのは教義の理解ではなく、その精神の実践であるとするならば、潜伏キリシタンたちは隣人愛を實踐するB-3の条件を満たしたキリスト教徒であったとみることも可能であろう。

第三節 浦上一番崩れ・天草崩れにみる中期潜伏キリシタンの信仰

次に潜伏時代中期の史料として、一七九〇年(寛政二)の「浦上一番崩れ」、および一八〇五年(文化二)の「天草崩れ」関係の一連の史料がある。⁹⁶ 長崎、天草はキリシタン時代初期より潜伏時代にはいるまで、最も長期間にわたって宣教師の指導を直接に受け、両地ともコレジオがおかれ、また住民のほとんどがキリシタンに改宗した地域であったので、日本で最も深くキリシタンの教育を受けた人々であったといつてよいであろう。

第一項 浦上信徒の風習

浦上一番崩れは八十八体の石仏を建てるための寄進を浦上村民の多くが拒否し、庄屋の訴えによって一九名が捕らえられたが、取調

べの結果、キリシタンの証拠不十分として放免された事件である。浦上の潜伏キリシタンのあいだにはいろいろと変わった風習が伝えられていた。朝仏壇に御飯を初穂としてあげた後、これを乞食、非人にくれてやり、彼らもそれをもらおうと朝から待っていた。このことはキリシタン時代の貧民救済の精神が継承されていたことをうかがわせるものである。法事のときには供え物に仏教徒の用いない魚を使用していたが、この習慣は現在の外海、五島、生月のカクレキリシタンにも伝えられている。髪の毛を火にくべ、死亡の時には髪の毛を剃らず、赤い手ぬぐいを後ろ前にかぶせて納棺する。石碑は建てず、平石を据えるだけで、法名なども付けない。なかには位牌を祀らず、仏事をおこなう様子のない家もある。また精霊祭の時には舟流しをしない家もある。興味深いものとしては、「毎年踏絵踏み申し候。其の節足洗ひ候て、其の水を呑み候儀御座なく候」という記録があるが、絵踏の後、踏んだ足を洗い、その水を飲むということである。当人は否定しているが、事実関係はともあれ、キリシタンにはそのような奇怪な風習があると巷で噂されていたのであろう。

第二項 異仏信仰とオラシヨの呪文化

浦上の潜伏キリシタンたちが御神体として祀っていたものは、金属製、石製、焼物の仏像のようなもの、あるいは書画であった。十

字架、メダイのような一見してキリシタン物とわかるようなものは、発見を恐れて、おそらく深く隠匿したか、処分してしまったものであろう。

浦上一番崩れの調書にでてくる像の名称は次のようなものである。

- 1 「七太郎へ佛の名申し聞き候はサンタマリヤとも申す他にも佛有り、名は御座候へども按出申さず候」
- 「サンタマルヤは儀三郎方にて見申し候。是は十二、三年以前にて御座候。油絵の様に御座候。」
- 2 「親の代より阿弥陀は拝まらずも、りうづ佛を拜み候」
- 3 「佛の名はヨシミと申す旨申し聞き候」
- 4 「ヨンメサマと申す佛は向北村七兵衛方にて見申し候」
- 「大村領北村七兵衛と申すものヨンメサマと申す人を私へ見せ申し候間、いか様なる物に候哉と訊合ひ相尋ね候処、ヨンメサマと申す人と申し、是を戴き候へば宜き事これ有段申し候。絵踏の様に御座候品にて御座候」
- 5 「私儀浦上村邪宗門ヨミシロ佛所持の者並びに彼の宗の重立ち申し触れ候もの邪佛邪書これ有り候」
- 6 酒屋の七太郎は「私儀八ヶ年ほど以前旅僧に勧められ、吉事宗一ヶ年ほど信仰仕り候共、よろしき事も御座なく打捨て申し候。商家にては利有佛と唱へ、百姓にてはみのり佛と唱へ申し候」

7 「私所持の佛は親代より持ち伝へにて聖徳太子と承り伝へ申し候」

8 「親より譲りこれ有り候佛を念じ候より外覚へ之なく候。名は存知申さず候。阿弥陀か何か存知申さず候」

2の「りうず佛」とはデウスの転訛であろう。3・4・5の「ヲンミ」「ヲンメサマ」「ヲミシロ佛」は御身の転訛である。キリシタン時代にはイエズス・キリストのことを御身ジェズス様といっていた。6の「利有佛」はりうず佛と同じであるが、商家では利益がある佛とみなされ、「みのり佛」はキリシタン用語とは無関係と思われるが、農家では実りある佛と現世利益と結びつけてイメージされている。7は先祖伝来ということで、聖徳太子像と考えられ、8はもはや阿弥陀仏か何かで、名前は亡失されている。御神体の名前からすると、総じて通常の神仏とはどこかことなつた異仏、もしくは由来不明であるが父祖伝来のありがたい仏として拜まれていたようである。

これらの佛を拜むさいには、「三重村久三郎儀コンチイサン又はアベマルヤと唱へ事いたし、朝暮唱え申し候」、「佛を念じ候節はアメイジュスと唱へ申し候」とあるように、カトリックにおいて大切な祈りであるコンチリサン（悔い改めの祈り）、アベ・マリアなどを唱えたり、簡単にアメイジュス（アーメン・イエズス）とだけ唱

えていた。「アメンジュスと唱へ候事は親より右の通りに唱へ候様申し候間、訳合は存ぜず候へども唱へ申し候」と、親から伝えられただけで、意味不明のまま唱えているのである。潜伏時代中期にはすでに現在のカクレキリシタン同様オラショは呪文化している。⁹⁷

第三項 浦上信徒の信仰の目的

キリシタンたちが拜む目的は、調書のなかからは明確に取り出せないが、前項の4にみられるように、「是を戴き候へば宜き事これ有り候」に尽きるようである。宜しきことがあるという漠然としたものである。しかし、6にあるように、旅僧から吉事宗として勧められて一年ほど信仰したが、あまり良いこともない場合には捨てられたのである。「右の宗旨相止め候儀は、最初習ひ候節は作方もよく出来、家内に災難もこれなき趣に御座候処、格別是はと申す宜き事も御座なく、其の上祭日には曆にたね蒔きよしと御座候日にも作方仕らず、外に日どり御座候に付き、右の日限など繰り申し候ては大分差支へ不勝手に御座候間相止め申し候」と、改宗当初は豊作で、家内に災難もなかったが、その後、あまりよいこともなく、種蒔きによい日もキリシタンの教えで障りの日として労働が禁じられたりして農業に差し支えるようになったので止めてしまった。宜しきことあればこれを受け容れ、なくなれば容易に捨てるのである。

第四項 キリシタンから異宗へ

驚くべきは、キリシタン邪宗観が徹底し、絵踏をはじめ幕府の厳しい宗教統制下にあった潜伏時代中期に、旅僧のすすめによって単にキリシタンとなっていることである。このことはもはやキリシタンとは認識されていなかったことを示しているものと思われる。「りうつ佛は弥陀は法蔵、此の釈迦はたんとく山にて飢渴に及び、修行して佛と成り、りうつ佛は日月の御子にて此の上もなき貴き佛に候」といい、りうつ佛すなわちデウスは日月の御子、太陽神とされている。長崎奉行所が彼らのことをキリシタンとしてではなく、「異宗徒」として扱ったのも卓見であったといえるかもしれない。

キリシタンとなるためには洗礼が不可欠であるが、この頃の洗礼のあり方を示す記録が残っている。「私十二・三才の頃山に連参り、額に水をかけ候に付き、相驚き逃げ候儀御座候」、「兵助相勧め候は後世の道相勧め候。私二度相断り候処、三度目立て相勧め茶碗に水を入れ参り、額に掛け申し候」と、相手が何のことかわからないままに、またいやがる相手に無理に洗礼を施している。この部分には珍しく、「後世の道相勧め候」と現世利益にあらず、来世の救いを勧めている。またなかには「九年前已前辰年正月と覚へ、兵助、三平、同人弟金太郎右三人酒を持越し振り廻し候上、宜き宗旨これ有に付き、外に洩ざる様いたし聞入れ呉れ候様立て相勧め候へども、不承知に御座候に付、小用に参り候体にいたし逃帰り申し候」と、

良い宗教があるので秘密に入ってくれと勧められたが、小用のふりをして逃げたものもいる。

第二節 天草崩れにみる中期潜伏キリシタンの信仰

一八〇五年（文化二）の「天草崩れ」に目を転じて、天草キリシタンの信仰がいかなるものであったかをみてみよう。天草のキリシタンは一六三七年の天草島原の乱によって壊滅したものと思われるが、文化元年頃大江、崎津、今富、高浜の諸村において宗門心得違いの怪しい法を信じている者が残存していることがわかり、取調べの結果五千名以上のキリシタン（異宗徒）がいることがわかった。

第一項 天草信徒の風習

彼らは年間を通して七日目ごとに祝い日とし、祝い日には金物を扱うこと、種蒔き、女の針仕事、大工の屋根の葺き替え、髪を切ること、祝い日に織った着物を着用することをタブーとしていた。十一年中を祝い日として四足（可能ならば牛、なければ魚）、二足の動物を食べ、その日より五五日目を「入り」といい、それより四九日目を「上がり」⁹⁹といい、その間は決して食べない。また仏教徒にはない魚を靈前に供える習慣があった。死人がでたときには「あんめんじんす」と心の中で唱え、口には出さない。葬儀のあとで僧侶

が立ち会った部屋を塩で払い清め¹⁰⁾、死人を墓に納めるときには東向きにした。神社に参詣したときにはその神の名を唱えて拝み、寺に参ったときには「南無阿弥陀仏」と唱えていた。

第二項 デウスから呪物崇拜へ

彼らが拜んでいた神は「ていうす（＝デウス）様と申すは日天と存じ奉り、毎朝天を拝み申し候」と今富村百姓糺方日記にあり、浦上異宗徒が「りうつ（＝デウス）佛は日月の御子」というに酷似している。ていうす様は「作神」とされ、これを拜む時には、仏像所持者は「あんめんじんす^(アーメン・ジェズス)、あんめんじんす 二拝^(聖トマス)、さんとめ、さんとめ道のさんとめ、不慮の煩、頓死の咎、悪事さいなんこれなきやうにひとゑに奉ひ願」と唱え、所持者以外は「あんめんじんす、あんめんじんす」とだけ唱える。

大江村百姓糺方日記には、奉行所に差し出した異仏の名に「クワルタ (Quarta 水曜日)¹⁰⁾」「セッタ (Sexta 金曜日)」「ランクリキ (御功力)」「サンタマル (Sancta Maria)」「ゼンタ (Secunda) 月曜日」「イナッショ (Ignatio 聖イグナチオ・デ・ロヨラ)」があげられている。サンタマル、イナッショを除いては佛の名前としてまったく不適切であり、かなり教義の理解が曖昧になってきている。記憶に残ってはいるが、理解できなくなった外国語を神の名とした。本尊は「三太丸やさま」という者もあり、「りうす様念じ候ばかり」

という人々も、りうす様を祀れば延命で作徳もよいという気持ちで念じていると答えている。悲しみの入りには絶食し、四九日目の上がり（復活祭）にはお祝いをするという。この四九日間絶食や精進をするのは、持佛（キリストの意味）が人間を悪事災難から守り、死んだ者が早く天上にゆくことができるようにこの期間難行苦行をしたので、その御恩に報いるためであると答えているが、なかにはまだある程度キリシタンの教えを正しく伝承している者も存在していたことを示している。

高浜村百姓糺方日記には多数の差し出させられた仏像のことが記録されている。仏像とはいいながら、寛永通宝のような貨幣、刀の目貫、鏡にいたるまで信仰対象として含まれており、これにキリシタン名を与えて拜んでいた例が多数にのぼる。いくつかあげてみよう。銭一文¹¹⁾デイウスサマ、銭一文¹²⁾アンメンゼンス丸ヤ殿、大黒天¹³⁾サンタ丸ヤ、人形¹⁴⁾クルキサマ¹⁵⁾西行法師、目貫¹⁶⁾ジュワンスマ、寿老神¹⁷⁾マヤサマ、秩父三十四番歌縁起¹⁸⁾マルヤサマ、丸鏡¹⁹⁾マルヤサマ、蛮国仏²⁰⁾クルギ殿などである。天草の潜伏キリシタンは「異佛の儀もデウス、シクン、ビルジン、サンタマルヤ、右金な佛、或は掛物にて所持仕り、大黒、円鏡等佛名を付け、何によらず佛乗り移り候由承り伝へ」て信仰しており、古野は彼らを「秘蔵の異仏、異具に神仏が乗り移っていると信じて礼拝していた、一種の呪物崇拜者、象徴信仰者であった²¹⁾」と分析している。没収された多

くの異仏のうち、宣教師からもたらされた本当の聖像は三、四点で、あとは伝統的な日本の神仏像か一文銭のようなものであり、それにキリシタン風の名前をつけて拝んでいた。ある人形を西行法師なりといいながら、それをクルキサマと呼んで拝むのである。天草島原の乱によって、彼らが所持していた本来のキリシタンの信仰対象は、ほとんど姿を消し、そのかわりとして入手が容易なもの、疑惑の目で見られることのないものに置き換えられた。貧しい農民が代替として手にすることができた物は、このような本来のキリシタンの信仰対象からは想像もつかないような、偶像崇拜として否定されかねない類のものであった。それは官憲の目から逃れるための智慧でもあったろうが、その信仰をますます秘事化させ、呪術的性格を強めさせることになったといえよう。

第三項 信仰の呪文化

また彼らのオラシヨもこの秘事化に一層拍車をかけた。いくつかの例を挙げる。

- 1 「アンジヒノヒメヨリンジャ様ニタノミマス。アンメンゼンス、丸ヤ様」
- 2 「たねは八ツ、むねは九ツ、とは一つ、我行先はあらんの崎」
- 3 「トトジュワン。カカ丸ヤ様ニ唐芋ノ初穂飯ノ初穂ヲ供エ奉ル。

アンメンゼンス」

- 4 種蒔く時の唱え「モロモロノキリシタン。シルベキジャウジャウノ事也。蒔クニ於テハ。女ノギデウス。ヨロワナグソクノモノモヲ。作りアテシ玉フ。万事ニ叶イ玉フ。アットアラユルモノナラバ。ヲヲサズト云事マモナイ事。アンメンゼンスアンメンゼンス」

- 5 家祓「デウスノヨンマエニ参リ候。コンタヲトリアゲ、フザモジキ。天ニ向テ手ヲ合せ。トガノヨン宥シヨクダサルヨウニ。ニクシンノトガ。日二千七十七度ノトガニ落ル。デウスノクリキヲ以テ。ノガシ玉エ。アンメンゼンスアンメンゼンス」

- 1、2はほとんど呪文化し、2には「悪病の節唱え候ば、悪払いにて御座候」との説明が付されており、病を引き起こす悪霊払いの呪文となっている。3には先祖供養の觀念がしのびこんでいる。4、5は文言自体は欠落多く、かなり転訛しているとはいえ、宣教師が伝えた伝承のオラシヨ⁽⁹⁾である。4は天草版『ドチリイナ・キリシタン』にある「もろもろのきりしたんしるべき条々の事」⁽¹⁰⁾の第一が原典である。5は一六〇三年長崎で刊行された、『こんちりさんのりやく』⁽¹¹⁾の「第四 とうすにたちかえり奉る罪人の申上べきこんちりさんのおらつ所の事」が原典であろう。注目すべきは、4、5の「キリシタンとして知るべき事」と「悔い改めの祈り」という内容

のオラショが、種を蒔き、家をお蔽いするときに唱えるオラショと
 いうように、まったく目的を異にする現世利益的な性格を持つもの
 に転化していることである。オラショ本来のキリスト教的な意味の
 理解度が次第に低下し、そのためにいっそう言葉の転訛がすすみ、
 まったく異なる目的のオラショと変化したとき、そのオラショはキ
 リシタンの呪文となるのである。

第四項 呪術的御利益信仰

天草のキリシタンたちはこの異宗・キリシタン信仰に何を求めて
 いたのであろうか。一八〇五年「高浜村百姓伝平後家たつ外三人口
 書」にその典型を見出すことができるので、長文ではあるが、ここ
 に引用する。

「私共宗旨の儀、代々曹洞宗にて大江村江月院旦那に御座候
 処、内密に異法信仰仕り候次第、此度御札に付きては、是迄取
 り行い候始末、包まず有体に申し上げ候様御吟味御座候。此段
 私共旦那寺宗門の外、家々仕来たりを取り行い候儀にて、マル
 ヤと申す佛を信仰仕り候ども、悪事災難を除き、無病息災にて
 作物等宜しく、来世は親子兄弟一同宜しき所に生れ、安楽の身
 と成り候由承り伝え、内密に信仰仕り佛を拝み候節はアメンジ
 ンスの唱え候迄にて、委細の訳は相弁え申さず候。然る処同類

並びに私共の内にも、段々不仕合（即ち不幸せ）等にて、身代相
 立ち難き様罷り成り候もの多く御座候に付き、右体他心を含み、
 異法信仰仕り候故、罪を受け不仕合にも御座候哉と疑惑仕り居
 り候処、準提観音⁰⁶を信心仕り候へば、仕合よく願望も相叶い候
 由にて、右観音の絵像を庄屋より施行これ有り、村中軒別に老
 枚宛相授り、尚又村内庵主より血脈等授けられ候に付き、仏法
 を実意に信仰仕り候ば、仕合相直り候儀もこれ有るべき哉と、
 それより異法の儀は打捨て候存念に相成り、五ヶ年程以前より
 相止め当時異法信仰仕らず候」

大略を述べれば以下のようになる。たつ他三人は、曹洞宗江月院
 の檀家で、仏教のほかに、内密に代々家で受け継いできたマリヤと
 いう佛を拝んでいた。アメンジンスと唱えながらこれを拝めば悪事
 災難を除き、無病息災、豊作、来世は親子兄弟一同よき所に生れ、
 安楽の身となると聞いていたが、詳しいことはわからなかった。そ
 のうち段々不幸が続き、生活も成り立たなくなってきたものが多く、
 これは異仏を信仰したための罰ではないかとの疑念が起り、準提
 観音を信仰すれば幸せになれると聞き、庄屋から村中一軒に一枚宛
 て観音の絵像を受けた。また村の坊さんから血脈を授かり、仏教を
 熱心に信仰すれば幸せになるかも知れないと思い、五年ほど前から
 異法は止めている。

重要なポイントは以下の三点である。

1 キリシタン信仰は家の宗教であったが、オラシヨは呪文的なアメンジンスのみであり、教義的なことはまったく伝承されていない。

2 信仰の理由は家内安全、無病息災、豊作満足という典型的な日本人の現世利益である。しかし、来世の救いという点は、もちろん日本の諸宗教にもみられるが、キリスト教の影響が残存しているとも見ることができよう。

3 現世利益が満たされなければ、これを異宗を信じたがゆえのタリと感じて、容易に他の信仰に転換する。

この三点から判断するならば、このような信心のあり方は、もはやキリスト教とみなすのは困難である。

このほかにも「文化二年丑六月 宗門心得違調方口上書帳 高浜村」には興味深い証言が多い。ジョアン七兵衛は五島に漁にでていたとき、博打に負け、大江村の善吉に「アンメンゼンス丸ヤ様」と唱えれば勝つと教えられ、そのときは少し勝ったが、その後、あまりいいこともなかったので、自然に止めてしまった。ジュワン三次平は湿毒を患い四・五年難儀していたところ、見舞いに来た妻の伯母婿にキリシタンになり「アンメンゼンス丸ヤ様」と唱えれば病氣も治り幸せになるといわれ、十年ばかり努めたが、ここ四・五年は止めている。平四郎は結婚した女房に「サントメ様、アンメンゼン

ス」という唱えを習ったが、その女房が二ヶ月のうちに駆け落ちして逃げてしまったので、悔しくて止めてしまった。ジュワン市兵衛は十文字判(洗礼)を受けたところ、その後、息子が長患いし、これは神仏の罰かと思ひ準提観音を授かり、五・六年前からキリシタンは止めている。ジュワン吉蔵はキリシタンの法を信じれば病氣快復だけでなく、現世は幸せに、来世は善所にいくことができるといわれ、「アンメンゼンス 丸ヤ様」という唱え事を習い、十文字判を受けたが、妻が非常に嫌ったので止めてしまった。これらの記録は、キリシタンとはっきり認識していたかどうかは定かではないが、現世利益を望んで勧められた教えを受け入れ、それが叶えられない場合には容易に離れ、さらに悪い状況に陥れば神仏のタタリかと恐れる民衆の素朴な信心のありようが示されている。

浦上一番崩れ、天草崩れを通して、その取調記録から中期潜伏キリシタンたちの信仰のあり方をみてきたが、伝えられた様々な風習のなかには仏教的でないものが多く含まれている。仏教を強制されてはいるが、自分たちの信仰は本来は違うものであるという意識がどこかに残存しているのであろう。さりとて正統なキリシタンの教義が伝承されてきたわけでもなく、キリシタンであるという自覚もなく、まさに何かよくわからない異宗と化している状況を示している。

父祖より伝承されてきたオラシヨは欠落部分も多くなり、残され

た部分も意味不明となって呪文化し、信仰の呪術化を招いている。信心の目的は除災招福、無病息災、大漁・豊作満足といった現世利益であり、それが満たされないと時には容易に捨てられもした。しかし、キリスト教的残存がまったくみられないというのではなく、朝仏壇に供えられた飯が貧民に分け与えられたのは、キリシタン時代にみられた貧民救済の隣人愛の精神が信仰の実践面に影響を与えた結果といえよう。また「来世は親子兄弟一同宜しき所に生れ、安楽の身と成り候」という言葉にキリシタンの他界観、救済観が残っているともみることができようが、キリシタンの終末論、霊肉の復活、私審判・公審判、永遠の生命、天国・地獄の存在といったものが理解されていたわけではなく、浄土思想むしろもっとシンプルな死後も親兄弟など祖先とともにありたいという願いの表明とみるのが妥当であろう。

第四節 浦上三番崩れ・四番崩れにみる後期潜伏キリシタンの信仰

潜伏時代末期からキリシタンの復活の時代にあたる幕末・明治初頭のキリシタンの信仰はいかなるものであったろう。そのための史料として浦上三番崩れ、四番崩れ関係史料および四番崩れに関連して起こった浦上教徒事件関係史料が残されている。¹⁰⁷一八五六年（安政三）の浦上三番崩れによって取調を受けた浦上村山里中野郷の百姓で、浦上地方の最高の役職者である惣頭を務めていた吉蔵の口書

きをもとにして幕末期の潜伏キリシタンの信仰のあり方をみてみよう。

第二項 ゼズスからマリア信仰へ

浦上潜伏キリシタンの組織は惣頭・触頭・聞役という三役からなり、全村にひとりの惣頭、各郷に触頭、各字ごとに聞役がいた。惣頭はキリシタンの暦である「日緑り」を所持し、キリシタンの祝日、種々の障りの日を決め、善悪などを教え導き、触頭は洗礼を授け、惣頭が繰り出した祝い日、障りの日を聞役に伝達した。聞役はさらにそれを末端の信者に伝える役割を負っていた。

吉蔵が所持していた信仰対象は「ハンタマルヤ」という白磁の仏像一体、「イナッシュォウ」という金属製の仏座像一体、「ジゾウス」という指輪に彫り物のある仏一体、それに日綴書物であった。本尊は「ハンタマルヤ」と申し、「イナッシュォウ」「ジゾウス」は附属の佛であろうか確かにはわからないと答えている。ジゾウスとはゼズスの転訛であろうから、キリスト教の教義からいえば当然ジゾウスが本尊となるべきである。マリアは人間であって神ではないのだから、本尊をハンタマルヤというのは二重の誤りをおかしていることになる。

潜伏時代中期の浦上一番崩れと、後期の三番崩れにおける神観念を比較するとき、その変化に気がつくことであろう。中期にもサン

タマリヤという仏は存在したが、圧倒的に「リウズ」「ランミ」「ラミシロ」などと呼ばれるゼズスが中心であった。これに対して後期にははっきりとハンタマルヤが本尊で、ジゾウスは脇佛の位置に転落している。潜伏時代中期頃に、浦上か外海地方の潜伏キリシタン自身の手によって創作された、きわめて興味深い潜伏キリシタンの聖書物語・教義書たる『天地始之事』¹⁰⁹という一本が存在する。本書はキリシタンの教えによって救われることを願った、潜伏キリシタンたちの信仰告白の書とも評価することができよう。¹¹⁰ 潜伏キリシタンたちがマリアに「救いの神」のイメージを求めて本尊の位置にまで高めたのは、この時代のキリシタンたちの心理を如実に示す証左であろう。ただここでいうマリアは神の母にして取り次ぎ者たる聖母マリアではなく、優しく子を抱く慈母・女神というイメージであつたろう。

親から伝えられた経文にはガラスサ、アベマルヤ、天ニマシマスがある。ガラスサを知っているものは多いが、アベマルヤ、天ニマシマスは知らないものが多いという。もっと簡単に「アンメンジュズ」とだけ唱える者もいる。惣頭がわずか三種類のオラシヨだけしか伝承していないのはあまりにも少ないと思われる。浦上と同系統の外海地方の現在のカクレキリシタンにあいだにも、「ガラサみちみち」「アベマリヤ」「天にまします」「サルベレジナ」「コンチリサン」はじめ一五種類のオラシヨが残っている。生月島には二

六種類が伝えられている¹¹¹。また伝承されているオラシヨの文句も原形と対比すると、三分の程度に欠落している。オラシヨからこの時期には教義の理解が質的にも量的にも急速に低下していたことがうかがえる。¹¹²

第二項 諸願成就かパライソカ

潜伏時代後期にどのような遺風の風習が伝えられていたか吉蔵の口書きからみてゆく。毎年冬至前後のキンタ (Quinta-feira 木曜日) の日をナタリア (Natal cristmas) として各家で祝い、前夜より伽といつて仏前に生魚、酒などを供えた。ハンタマルヤは牛小屋で出産したので、牛を飼っている者は牛に米や麦を与える。家族一同で夜通しガラスサ三十三回を一座として、これを二、三座唱えた。また月に二、三度「茶講」¹¹³と称する集まりを触頭宅でおこない、組ごとに交代でガラスサを唱え、その後、酒を交わした。このとき聞役を一人か二人門の外に見張り番として立たせ、仲間でないものが来たらすぐに出してある仏を隠し、何かの集まりを装い、宴会のふりをした。

先のキンタの日から六十六日目をクハッタ (Quarta-feira 水曜日) といい、それより四十六日の間を「悲しみの内」といい、鳥獣の肉は食べてはならない。これが終わった翌日を「悦びの日」といい、触頭たちは惣頭の家に集まって読経し、酒を飲み、食事をする。

子供が「宗入り（＝洗礼）」をするときには、親が触頭にドメゴス（Domingo 日曜日）という祝い日を聞き、その日に触頭宅に連れてゆき、仏前に水を供え、経文を三回唱え、その水で指先を清め、額に十文字を切り、ホウチイスモ（Baptismo 洗礼）と呼ばれるその水を飲ませ、異名（＝洗礼名）を付けてやった。病人には薬は飲ませず、日夜快気を願ってオラショを唱え、大病の時には他人の目もあるので医者にはかかるが、もらった薬は捨ててしまう。病死者がでたときには、キリストの処刑に倣ってのことであろうか、剣で刺されて死ぬことを本意とし、死体に刃物をあて、釘や針を差し込む。僧侶の立ち会いなどでそれができない場合には、頭陀袋の中に刃物をいれて持たせるか、お棺の蓋をするさいに首のあたりに突き刺さるように釘を打つ。死装束はあり合わせのものを着せ、頭の上に赤い布をかぶせ、髪は剃るのを嫌うが、人目もあるので、少し襟のあたりを残して剃る。墓石は戒名を入れるのを嫌って野石を据え、喪中に精進することはせず、仏壇には魚鳥を供えた。

彼らの信仰は何を求めるものであったろうか。吉蔵の口書きによれば、個人としては「世界の諸物その恩愛を受ずして成育いたし候ものこれなく、右故、信心いたし候ば、現世にて田畑作物出来方宜敷く、其外諸事仕合よく、諸願成就、福德延命、来世は親妻子兄弟一同ハライソへ（朱書 此ハライソは天上の極楽と申す事の由申し候）再生いたし、無限歓楽を得候旨承り伝へ、右様の恵深き事故へ

一途にハンタマルヤを念じ、朝夕ウラッショ」に努めたのである。組織の責任者としては「毎年四季の土用中に一度ずつ五穀豊穡、国土安全、報恩の祭事、雨乞い並びに流行の悪病除け」や、信徒から依頼された祈願成就のために惣頭宅に触頭一同が集まり、一七日間あるいは三七日間仏前に酒魚食などを供え、ガラスサなどの経文を唱えた。普遍的で典型的な日本の民衆の現世利益とともに、キリスト教徒と呼びうる最低条件のB-2にあたる、来世における「ハライソの無限歓楽」を求めている点が注目されるが、彼らがハライソをどのように理解していたかは明らかにする史料に乏しい。筆者はキリシタンの他界観をキリシタン時代より現代のカクレキリシタンにいたるまでたどってみたことがあるが、朱書にある「^⑩天上の極楽」という言葉からは仏教の極楽世界をイメージしていたものと思わざるをえない。

薬も飲まず、死体に釘や針を刺し、仏壇に魚鳥を供える彼らの風習は、日本人の風習としてはもちろん、キリスト教の立場からみてもかなり奇異なものである。吉蔵自身、同じく惣頭を務めていた父の利五郎から、「御制禁の耶蘇宗門とは別宗にて異宗と申し伝え」られており、キリシタンであるという自覚はおそろくなかったものと思われる。ただ父祖伝来の風習をすこしく異風であるとは思いつつも、ありがたい教えとして守り伝えていたのである。それゆえ「絵踏は支配役所申し付け通り、年々村内の者共一同踏み」続けて

きたのである。長崎奉行岡部駿河守の江戸への上申書によれば、「元来辺鄙愚昧の百姓共文字等書き覚え候もの少く、多分は無筆の儀不慮にて異宗とのみ申し伝え、何宗旨と申す弁別も之なく、唯だ田畑作物出来宜く、諸願成就来世快樂等の説に迷い信仰いたし候迄の儀と相聞え、尤も右次第他へ洩し候ては佛罰を受け候との申し伝えを恐れ、一旦は一命にも掛け申し陳じ（否定する）候趣にて、度々責問等受け候ても更に口外致さざる儀の処」取調の結果、彼らもこれまで自分たちが行ってきたことが御制禁のキリシタンであることを知り、今後は断然やめることを誓ったのである。天草崩れの場合も同じように「代々父祖より申し伝え候に泥み候儀、畢竟愚昧より心得違ひ候段紛れ無く、此度一統後悔し以来怪しき風儀急度相止むべき旨申し立て候に付き、御宥恕を以て御咎に及ばざる沙汰に候」と、心得違ひを悟ってやめることを誓い処分を免れたのである。

第三項 潜伏キリシタンの秘匿性

吉蔵の口書きにはオラシヨを唱えているときに他に聞こえては「天機（重大な秘密）を洩らし候罪遁れ難き事」であり、万一露頭して取調を受けた場合には「不動心を凝し何程責問等に逢ひ候ても宗旨の修行と観念」して白状せぬよう、それでも処罰を免れない場合には即身成仏をとげよといわれていた。死後はその名前を留め、永久に命日には供物など供えられ特別に尊敬を受けるので、決して

秘密を漏らさぬようにと親たちから教えを受けているという。潜伏時代後期にはキリシタンという自覚すら薄れていたが、このような命を懸けての信仰維持の努力によって二百年におよぶ徹底的な弾圧を乗り越えてくることができた。秘密を守るべく縁組みもできる限り信徒間においてなされてきた。

中期、後期と時代が下がるにしたがって、秘密を保持することの意味に変化が生じてきた。御禁制のキリシタンであるから隠さねばならないという理由から、秘密にせねばならないということ自体に人々をひきつける力が生じていたのではなからうか。ひとつの思想なり信条なりは、抑圧されればされるほど抵抗力を増し、秘密度が高ければ高いほど、そこに秘められた力は増大し、その力によってもたらされるものに対する期待も高まっていく。言葉もしばしば理解不可能なものの方が神秘的・呪術的な力を持ち、人々をひきつける。現在のカクレキリシタンにおけるオラシヨの魅力もそのようなところにある。¹¹⁾南蛮のキリシタンバテレンの神は虐げられれば虐げられるほどその怪しい妖法の魅力を増し、信徒をひきつけていったことであろう。

吉蔵はまた「箆筒の引出の内に旧来仕舞置き候釘付き箱物一つこれ有り、取り開き候へば、即時に仏罰を受け、眼潰れ候由先祖より申し伝え」られている。浦上村山里郷濱口のもうひとつのグループの惣頭であった百姓龍平の口書によれば、彼の家の庭の松の根にひ

とつての瓶が埋められており、そのあたりで小便したり、土石などを動かせば必ず凶事が起こると代々言い伝えられていたという。それが何であるか見たこともないと申し立てをしたので、役人が掘り出してみたところ、瓶のなかには人の形を浮き彫りにした青銅の板がでてきた。このように近づいてはならない、触れてはならないという秘密のタブーはことのほか人々の心をひきつける。神道においても神社や祠などの御神体は絶対にこれを披見してはならないとの厳しいタブーがある。

カクレキリシタンの調査のなかでもしばしば開けずが箱といわれるものに遭遇する。所有者もそのタブーゆえに神秘的な力を感じているのである。パンドラの箱のようにひとたび開けてみれば、夢や期待は一瞬にして消滅してしまうのである。有名なカクレキリシタンの島であった平戸島の根獅子では、組織が解散した今でも御神体はそれを祀っている家の当主と長男だけしか見たことがないという。仲間の信徒はもちろん役職者にすら見せたことはない。キリシタンの神様であるから見せないのではなく、人から見られると効力がなくなるからとか、人から見られることを嫌う神様であるから、他見を許せばタタリが生じると考えられているのである。

第四項 キリシタンの復活と再教育

一八五八年幕府は米英露仏蘭とのあいだに修好通商条約を結び、

鎖国体制を解いた。同年那覇で日本再布教の機会をうかがっていたパリ外国宣教会のジラール神父は横浜に上陸した。司祭不在の潜伏時代にはいって、実に二百十四年ぶりのことであった。一八六五年長崎の外国人居留地に大浦天主堂が建設された。ここで浦上の潜伏キリシタンたちと、迫害によって見捨てざるをえなかった信徒の発見を期待して再来日したバードレとの再会が実現した。浦上キリシタンは潜伏から復活した。

復活キリシタンたちにとって最大の問題は、これまで伝承してきた洗礼がはたして有効であったのかということである。洗礼が有効であるためには四つほど条件があるが、そのなかでも水をかけるときに唱える洗礼式文が正しくなければ無効とされていたからである。¹⁸もし洗礼が無効とされれば、キリスト教徒と呼びうる最低条件のA-Iをみたまず、形式的にはキリシタンとは認められないことになる。プチジャン神父たちは無効と思われる洗礼をやり直し、変容したオラショをただし、司祭不在のために行われなかった諸秘跡の執行、正しいキリスト教の教義の再教育に全力を傾けた。この動きに加わったのは浦上の信徒のみならず、長崎港外の島々、外海地方、五島地方、生月島、佐世保港外黒島、福岡の今村、天草の潜伏キリシタンたちであった。信徒たちは先祖から伝えられてきた異宗がキリスト教であったことを自覚し、仏教や神道のなかに埋没したような信仰生活に耐え難さを覚え、浦上には四つの秘密の教会が設けら

れ、真正のキリシタンの道を模索した。

浦上四番崩れのきっかけとなったのは、幕府の厳しい寺請制度に抗して檀那寺の僧を呼ばずに死者を埋葬した自葬事件であった。一八六七年本原郷の茂吉の死亡を初めとして、久蔵、たか、源八ほか一四名の自葬が続いた。「浦上村山里本原郷百姓三八儀、母たか病死仕候を旦那寺聖徳寺へ埋葬拘わらず仕候一件差出の儀申上候書付」によれば、先祖より「天主教の外、何宗とても決して後世の助けに相成らず候」と教えられてきており、「フランス寺（大浦天主堂）教化の様子承り候処、先祖伝来の儀と符合」していた。パードレの教えによれば、「デーウスと申す尊き佛これ有り、日月星辰草木に至る迄、悉く賜物にこれ有り、就中間間は万物の靈にて禽獣と違ひ、アリマ（Anima 靈魂）と申すは消え失せず、此の世にて諸人へ無理致さず正直に農業相営み、一心にデーウスを頼み候へば、死後は善世界に生れ、アリマ助り候」というもので、「旦那寺を始め、諸宗の教にてはアリマの助り候儀覚束なく、却て往生の妨げ」になるので、これからは天主教を奉じ、旦那寺の引導を受けず、自分たちで葬儀を執り行うことを許してくれるよう申し立てをおこなった。浦上キリシタンの檀那寺であった聖徳寺にたいする縁切者、本原郷四百戸、家野郷百戸、中野郷二百戸の名簿が存在する。

これまでの異宗徒ではなく、キリシタンであることをはっきり自覚した者たちの取り扱いは厳しいものであった。一八六七年十一月

大政奉還によって江戸幕府は倒れたが、明治政府は翌年「切支丹邪宗門之儀ハ固ク御制禁タリ。若不審ナル者コレ有ラバ其筋之役所へ申し出ズベシ御褒美下サルベキ事 太政官」との高札を掲げた。浦上キリシタン戸主百八十名が長崎裁判所に召喚され説諭を加えられるが改心せず、長崎裁判所は「首謀者は斬罪、残りは流罪」という申請書を井上馨に持たせ政府の決定を願った。政府首脳によって協議が行なわれ、御前会議によって西日本の十万石以上の各藩に分散して流罪とすることに決定し、一八六八年六月第一陣として主立った者百十四名が長崎港から船で移送された。一八七〇年には残りの三千数百名が移送され、合計浦上村一村三千三百九十四名が西日本の二十藩に別れて流罪に処せられた。これを浦上教徒事件という。各藩の浦上信徒に対する処置はまちまちであったが、山口、津和野、和歌山、岡山などは特に待遇が悪く、厳しい労役、拷問があり、食料事情の悪さにも苦しめられた。流配中に死亡したものは六百六十二名あまりにのぼっている。一八七三年（明治六）キリシタンは邪教であり固く禁ずるといふ高札の趣は一般熟知のこととして取り外され、太政官布告によって長崎県下異宗徒帰籍が命じられた。これによって実質的にはキリスト教は黙許されるようになったが、信教の自由が保証されるのは明治二二年の大日本帝国憲法を待たねばならなかった。

流罪に処せられた浦上信徒のなかでもっとも固く信仰を守り抜い

た高木仙右衛門の覚書によれば、「天地万物なき時よりありて万物はみな天主御造なされば、まことの敬うべきあるじでござりまする。

又、神佛といふは我等と等しき人間なれば、これを拝みてごしやうの助りする事もかなひません。これによってただ天主ばかりに信心致しまする。たとひ殺されましても神佛は拝みません」また「万物の御親天主に御奉公するみちでござりまする故に、先祖よりも云ひ伝へられてこれを代々信仰致しまする。——終りなき天の楽しみをもとむるために、いかなるせめに逢ふても改心する事かなひません。」と、フランス人宣教師によって再教育された成果が如実に現れている。そこには唯一絶対の創造神観、死後の救済観が殉教の覚悟とともに鮮明に示されており、クリシタンの復活以前の信仰のありかたとはまったく異なる質のものに変化したことがみえる。

仙右衛門は流罪を許されて浦上の地に戻ってからは、村の再建に尽くし、当時孤児救済事業を開始していた浦上十字会に土地と家を譲り、みずからは十字会の門番となって狭い藁葺き小屋に住み、伝道師として活動した。仙右衛門に限ってみるならば、A-1有効な洗礼を受け、A-2教会、司祭、信徒とのつながりを有し、B-1唯一絶対の創造神を認め、B-2死後の救済を信じ、B-3隣人愛の精神に生きており、キリスト教徒と呼びうる形式的、質的すべての条件を満たした人物が明治初頭に誕生している。

おわりに

日本人のキリスト教受容の問題を考えるにあたってポイントとなるのは、「来世志向か現世利益か」「一神教か多神教か」の二点である。

日本の宗教史上、民衆レベルにおいて、来世に対する関心が現世に対する関心を凌駕した時期はないと思われる。弥勒信仰・地藏信仰・観音信仰に来世救済的側面があったとしても、現世利益が庶民信仰の中核であることにはかわりはなかった。現世を楽園を開放されたあとの苦しい「涙の谷」とみて、靈魂と肉体の復活と永遠の楽しみを受けるパライソを志向するキリスト教の来世主義の姿勢とは基本的に相容れないものであった。キリスト教における死後の審判、そのための悔い改めと罪の償いという教えは、祓い、清めに親しんだ日本人にとってなじみの薄いものであった。

キリスト教の貧者や病人に対する社会救済活動という現世利益が底辺の人々の改宗の動機になったことは自然なことであった。クリシタンとなった者の多くがキリスト教と日本の神仏との相違を十分に認識して改宗したというよりは、天竺渡来の「力ある神」としてキリスト教を受けとめたのである。古野によれば、宣教師たちは超自然的な力を有し、その宗教は魔法または妖術と考えられ、絶対神への信仰よりも、超自然的な力を操る呪術として受容されたのである。

る。¹⁹ことに潜伏時代には彼らはキリスト教の教えに従って神の観念を正しく記憶しようとするよりも、自分たちの観念や願望を満たすための、わが願いを万事叶えたまう神に作りかえたのである。²⁰

現代社会において人々が伝統的な既成宗教に頼らず、新宗教に求めるのは、実際に問題を解決してくれるかどうかということであり、その教えがいかなるものであるかということには強い関心を示さないように、キリシタン時代にも生きるか死ぬかという究極的な淵に立たされていた人々は、新たな天竺渡りの力ある神にすぎることによって問題を解決してもらうことが先決であり、キリシタンの教えが伝統的な神仏の教えと異なり、どちらが真理であるかというようなことはさしあたっての関心事ではなかったであろう。

これまでキリシタン時代、潜伏時代の初期、中期、後期に分けて日本人がいかにキリスト教を受容したのか、そのありかたについて眺めてきた。そこには確かに時の流れにしたがって、変化はみられたものの、日本人がキリスト教と接触するなかで唯一絶対の創造神観を理解したとは思われず、キリスト教的な衣はまともてみたものの、結局その体質まで変革させることはできずにおわったとみるべきであろう。日本人はキリスト教を新しい、威力ある宗教として在来の信仰にプラスワンしたのである。日本の土壌においてはキリスト教は土着の信仰と融合し、one of themたることを容認しないかぎり、受け入れられるのは困難であった。この事情は現代において

も変わることはなく、また江戸時代におけるキリシタン弾圧の思想的要因も伝統的な神仏を悪魔と呼んで否定したところにあったといえよう。

結論として日本人はキリスト教を受容しなかったのかというと、全面的に肯定できない側面もある。キリシタン時代より潜伏時代を通して一貫してキリスト教の本質である隣人愛の精神の理解と実践はその歴史に跡を留めていた。キリスト教徒と呼びうる最低条件のなかでB-3を重視する立場に立つならば、日本人は立派にキリスト教を受容したとの別の見方も可能であろう。

最後に新たな難問をひとつ提起するとするならば、多数の殉教者、それも命がけの主君に対する奉公の精神が浸透していた武士階級のみならず、²¹殉教者の多くが深くキリスト教の教えに接する機会も得ず、本質的には伝統的な信仰の世界にとどまったと思われる農民層であったことをどう説明したらよいか。長い潜伏時代をへてキリシタンとよぶよりはむしろ異教徒とよぶほうがふさわしいと思われた彼らが、再渡来した宣教師と接触したあとあのようになり早く正統なキリスト教信仰に目覚めるものができたことをどう説明したらよいか。

幸いにも平成五年四月より平成九年三月まで四年間にわたり、

京都国際日本文化研究センターの山折哲雄研究班によって「日

本人はキリスト教をどのように受容したか」をテーマとして、共同研究会が催され、その研究員の一人として加えられ、この問題を考えるよい機会を与えられた。この素晴らしい研究会に参加させていただいたことを深く感謝するものである。

注

- (1) 拙著『カクレキリシタンの信仰世界』東京大学出版会、一九九六年、二四二頁。
- (2) 同書二六八頁。
- (3) 高瀬弘一郎『キリシタンの世紀——ザビエル渡日から「鎖国」まで——』岩波書店、一九九三年、一三〇頁。
- (4) 五野井隆史によれば、一六〇一年当時のキリシタンの数は約三十万人、一六一四年頃には三十七万人であったと推定されるという。五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、平成二年、一一頁。
- (5) 速見融は従来の徳川時代初期の人口総数千八百万人説を大幅に修正し、一千万人以下であるとした。ロベス・ガイ著、井手勝美訳『初期キリシタン時代における準備布教』キリシタン文化研究シリーズ一、キリシタン文化研究会、昭和四三年、二八頁注二。
- (6) 平成六年度文化庁『宗教年鑑』による。キリスト教系は九十六万九千人で〇・五五％である。
- (7) 『キリシタン書・排耶書』日本思想大系二五、岩波書店、一九七〇年、六五頁。
- (8) 拙編著『キリシタンの洗礼資料集』純心女子短期大学・長崎地方文化史研究所、一九八八年、一六頁。

- (9) 拙稿「アジア諸国のキリスト教受容」(『アジアのなかの日本史 第五巻 自意識と相互理解』東京大学出版会、平成五年) 参照。
- (10) 海老沢有道『日本キリシタン史』塙書房、昭和四一年、二二七頁。
- (11) ヴァリニャーノ著、松田毅一他訳『日本巡察記』(『東洋文庫』二二九) 平凡社、七二―三頁。
- (12) 前掲五野井隆史『日本キリスト教史』五―二二頁。
- (13) ロベス・ガイ著、井手勝美訳『一六世紀キリシタン史上の洗礼志願期——キリスト教と日本文明の最初の出会い——』キリシタン文化研究シリーズ八、キリシタン文化研究会、昭和四八年、六八頁。
- (14) 同書七五頁。
- (15) 信ずべき事柄を簡略にまとめた『十か条』が一五九一年に日本語で刊行されたことは確実で、この別版が「諸々のキリシタン知るべき条々の事」なる題にて、一五九二年天草版『ドチリイナ・キリシタン』に収められている。海老沢有道他編著『キリシタン教理書』教文館、一九九三年、一六一―一六四頁参照。
- (16) ロベス・ガイ著、井手勝美訳『初期キリシタン時代における準備布教』キリシタン文化研究シリーズ一、キリシタン文化研究会、昭和四三年、六六頁、前掲『日本巡察記』七四頁参照。
- (17) 前掲『日本巡察記』三〇八―九頁。
- (18) ルイス・フロイス著、松田毅一・川崎桃太訳『日本史』第八巻、中央公論社、昭和五三年、二七頁。
- (19) 同書第一巻、一〇〇頁。
- (20) 同書第九巻、一二二頁。
- (21) 前掲五野井隆史『日本キリスト教史』九四頁。
- (22) 前掲フロイス『日本史』第一〇巻、二〇頁。
- (23) ヨゼフ・フランツ・シュッツェ編、佐久間正・出崎澄男訳『大村キ

- リシタン史料 アフォンソ・デ・ルセナの回想録』キリシタン文化研究シリーズ二二、キリシタン文化研究会、昭和五〇年、一〇五頁。
- (24) 前掲五野井隆史『日本キリスト教史』九五頁。
- (25) 同書一〇二頁。
- (26) 前掲フロイス『日本史』第六卷、六一〜三頁。
- (27) 土井忠生「貴理師端往來について」(『キリシタン研究』第五輯、吉川弘文館、一九五九年) 五九〜一一三頁。
- (28) ヴァリニャーノ著、家人敏光訳『日本のカテキズモ』天理図書館、昭和四四年。
- (29) 井手勝美『キリシタン思想史研究序説』ペリかん社、一九九五年、一五六〜八・三三七〜九頁参照。
- (30) 天竺とは漠然とインドやシャムなどの仏教国を指していた。
- (31) 井手勝美前掲書一五七頁。
- (32) 前掲フロイス『日本史』第六卷、三二三頁。
- (33) 同書第七卷、三八頁。
- (34) 同書第四卷、八二頁。
- (35) 同書第九卷、二五八頁。
- (36) Agnus Dei 神の子羊すなわちキリストの意味。子羊を刻印したメダイで、キリシタン時代に信徒にもっとも人気のあった信心用具のひとつ。
- (37) 前掲フロイス『日本史』第八卷、九五〜六頁。
- (38) 同書第九卷、二七八頁。
- (39) 拙稿「カルロ・スピノラの都・長崎よりの三書簡」純心女子短期大学紀要第二集、昭和五九年、二九〜三〇頁。
- (40) 前掲フロイス『日本史』第五卷、一七八〜八九頁。
- (41) ファビアンに関する著作、論考は多いが、井手前掲書所載の「不干齋ハビアンの生涯」「不干齋ハビアン『妙貞問答』上巻「禪宗之事」について」「ハビアンと『妙貞問答』」、イザヤ・ベンダサン著、山本七平訳編『日本教徒 その開祖と現代知識人』角川書店、昭和五一年、山本七平「受容と排除の軌跡」主婦の友社、昭和五三年、坂元正義『日本キリシタンの聖と俗 背教者ファビアンとその時代』名著刊行会、昭和五六年等参照。
- (42) 前掲海老沢有道他編著『キリシタン教理書』に『妙貞問答』上中下三巻、および『仏法之次第略抜書』の原文が収められている。
- (43) 『破提字子』の原文は前掲『キリシタン書・排耶書』四二三〜四四七頁にある。
- (44) 前掲フロイス『日本史』第二卷、一二六頁。
- (45) 同書第二卷、四二頁。
- (46) 岡田章雄「農民生活とキリシタン信仰」(『キリシタン風俗と南蛮文化』岡田章雄著作集二、思文閣、一九八三年) 六七頁。
- (47) 村上直次郎訳『イエズス会士日本通信』下巻、新異国叢書二、雄松堂、昭和四四年、三〇〇・四二四頁。
- (48) 前掲『キリシタン書・排耶書』四六一頁。
- (49) 越中哲也編『長崎拾芥・華蛮要言』純心女子短期大学・長崎地方文化史研究所、一九八七年、二二頁。
- (50) 村上直次郎訳『イエズス会士日本通信』上巻、新異国叢書一、雄松堂、昭和四三年、一八九頁。
- (51) 前掲フロイス『日本史』第六卷、一六一頁。
- (52) 同書第六卷、一二二〜二頁。
- (53) 同書第一〇巻、二六三頁、第二二卷、一三三頁。
- (54) J・F・シュッテ、柳谷武夫訳「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』第二輯、東京堂、昭和一九年) 一一〇頁。
- (55) キリシタンの救貧、治病等の社会活動については、海老沢有道『切支丹の社会活動及南蛮医学』富山房、昭和一九年参照。
- (56) 一六〇三年度、一六一四年度のイエズス会日本年報より。結城了悟他編『長崎のコレジョ』純心女子短期大学・長崎地方文化史研究所、一九八五年、六五・二二二頁参照。
- (57) 前掲岡田章雄『農民生活とキリシタン信仰』一九〇二頁。
- (58) 前掲フロイス『日本史』第九巻、一四〇頁。
- (59) 前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』二〇五〜二〇七頁参照。
- (60) 前掲フロイス『日本史』第二二巻、四〇頁。
- (61) 同書第七巻、三〇〜三二頁。
- (62) 同書第七巻、三三三頁。
- (63) 同書第六巻、一〇三頁。
- (64) 同書第六巻、一四三頁。
- (65) 同書第一二巻、一二四頁。
- (66) 同書第八巻、六〇頁、第一巻、一六〇頁。
- (67) 同書第八巻、八三頁。
- (68) 同書第二二巻、一二五頁。
- (69) 同書第一一巻、三三三頁。
- (70) 同書第八巻、三八頁。
- (71) 前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』二〇七〜八頁。
- (72) 前掲『キリシタン書・排耶書』四七〇頁。
- (73) 前掲フロイス『日本史』第八巻、一〇三〜四頁。
- (74) 同書第一〇巻、七五〜六頁。
- (75) 古野清人『古野清人著作集五 キリシタニズムの比較研究』三一書房、一九七三年、七四〜五頁。
- (76) 犯した罪の償い、あるいは誘惑に打ち克つたりするためにみずからの体を血がでるまでに鞭打つ苦行で、この責身の鞭をディシプリナ(Disciplina)と呼ぶ。日本のキリシタンたちもしばしばおこなって血を流した記録が散見する。フロイスによれば、「キリシタン達は生来苦行を好む。贖罪用の衣や、荆冠、刺のある球の付いた鞭を入手し、聖体の前に来て血と涙を流したという。『日本史』第三巻、二三四頁参照。生月のカクレキリシタンの間には、この鞭が、ポルトガル語で悔い改めを意味するペニテンシヤ(Penitencia)がなまって「オテンペシヤ」と呼ばれて今に伝えられている。しかし、物としては今日まで伝承されているとはいえず、その目的は神主が用いる御幣のように、ケガレを払うものに変容している。前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』二〇九〜二一〇頁参照。
- (77) 前掲フロイス『日本史』第五巻、九五頁、第九巻、一三三頁。
- (78) 同書第一〇巻、一八五頁。
- (79) 前掲井手勝美『キリシタン思想史研究序説』四三一〜四三三、四六七〜四六九頁参照。
- (80) 渡辺照宏は「呪文にもまして重要なのは呪物である。仏教に限らないが、日本人のあいだには、現在でも手に触れることのできる呪物の表現として、護符などに頼ることが多い。聖物崇拜に関連して、聖者崇拜も呪術信仰の一種である。」と述べている。『日本の仏教』岩波新書、九八〜一〇一頁。
- (81) コリヤード著、大塚光信校注『懺悔録』岩波文庫、一九八六年、三七頁。
- (82) 同書一一四〜一一五頁。
- (83) 前掲『キリシタン書・排耶書』四六二〜三頁参照。
- (84) キリシタンと仏教との交渉については、拙稿「キリシタンと仏教」

- (86) 清水紘一『キリシタン禁制史』教育社、一九八一年参照。
- (87) 浦上崩れに関しては、浦川和二郎『浦上切支丹史』全国書房、昭和一八年、浦川和二郎『切支丹の復活』前・後編、日本カトリック刊行会、昭和二・三年、フランクシス・マルナス著『日本キリスト教復活史』みすず書房、一九八五年、片岡弥吉『浦上四番崩れ』筑摩書房、昭和三八年等参照。
- (88) 天草崩れに関しては、長沼賢海「天草のはなれ切支丹の研究」『日本宗教史の研究』教育研究会、一九二八年、九州史料刊行会編『天草古切支丹資料』全三冊、一九五九〜六〇年等参照。
- (89) 藤野保・清水紘一編『大村見聞集』高科書店、一九九四年。
- (90) 同書「明暦年中郡村邪宗発起始末之事」六二二・六二九頁。引用にさいしては読みやすくするために適宜送り仮名を付した。
- (91) 同書六四五頁。
- (92) 同書七〇三頁。
- (93) 同書七二三頁。
- (94) 前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』二二六〜二二二頁参照。
- (95) 浦上一番崩れ関係の資料として、本稿では『日本庶民生活史料集成 第一八巻 民間宗教』三二書房、一九七二年所収の「浦上異宗徒一件」七六三〜八三三頁を参照、引用した。注における頁数の掲揚は煩瑣にすぎるのでこれを省略する。なお引用にさいしては読みやすくするために適宜送り仮名を付した。
- (96) 天草崩れ関係の資料として、本稿では前掲古野清人『古野清人著作集五 キリシタニズムの比較研究』所収の「文化年間における天草のキリシタン」一三八〜二三三頁を参照、引用した。注における頁数の掲揚は煩瑣にすぎるのでこれを省略する。なお引用にさいしては読みやすくするために適宜送り仮名を付した。
- (97) 前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』八四〜八五頁参照。
- (98) 牛肉は人目もあり、なかなか手に入りにくい、もし供えることができれば仏も喜び、願い事も格別に叶えてくれると聞き及んでいるという。
- (99) 十一月中の祝い日とはクリスマスを意味し、神の子キリストの誕生を祝うものである。長崎県下各地のカクレキリシタン集団には現在も「御誕生」「おたいや」「霜月の祝い」といった名前で行事が残っている。「入り」とはカトリックにおける四旬節、すなわちキリストが処刑される悲しみの季節に入るという意味であり、「上がり」はキリストが死んで三日目に復活し、天に上がっていったことを祝う日である。現在もほとんどの地区で、この悲しみの期間中は肉、卵を食べてはならないとするタブーが伝承されている。
- (100) 潜伏時代は寺請制度によって葬儀は僧侶の立ち会いのもとでおこなわねばならなかったが、僧侶が帰ったあと、立ち入った部屋を払い清め、キリシタン式の葬儀をやり直す「戻し」と呼ばれる儀礼が残っており、僧侶の唱えた回向のための読経の効果を消すための「経消しのオラショ」が唱えられる。仏式の葬儀では死者の霊が仏教の極楽に行くことになり、キリシタンの他界であるパライスに戻すためにはキリシタン式の葬儀が必要と考えられたのである。前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』一五九〜一六二頁参照。
- (101) クワルタ、セッタなどの語はポルトガル語の曜日を意味する。セ

クンダ (Secunda) 月、テルシヤ (Tercia) 火、クワルタ (Quarta) 水、キンタ (Quinta) 木、セスタ (Sexta) 金、サバト (Sabbado) 土、ドミンゴ (Domingo) 日である。

- (102) 前掲古野『古野清人著作集五 キリシタニズムの比較研究』一三三頁。

(103) 潜伏キリシタン、カクレキリシタンのあいだに伝えられたオラシヨは「伝承のオラシヨ」と「創作のオラシヨ」に分けられる。伝承のオラシヨは宣教師より伝えられたものであるが、創作のオラシヨは彼ら自身が必要にせまられて編みだしたものである。拙稿『カクレキリシタンの信仰世界』八六〜八八頁参照。

- (104) 注(4) 参照。

- (105) 前掲『キリシタン書・排耶書』三七八〜九頁。

(106) 准胝観音とも書く。六観音あるいは七観音の一つで、胎蔵界曼陀羅遍知院に位する。三眼を持ち、一八臂の観音で、除災、延命、子のない者に子宝を恵むといわれている。

(107) 浦上三番崩れ、四番崩れ、浦上教徒事件関係の資料として、本稿では『日本庶民生活史料集成 第一八巻 民間宗教』所収の「浦上異宗徒一件」八三三〜八七八頁を参照、引用した。注における頁数の掲揚は煩瑣にすぎるのでこれを省略する。なお引用にさいしては読みやすくするために適宜送り仮名を付した。

(108) 吉蔵によれば、村内で信者が所持している佛は白磁製の子供を抱いた女体のもので、これはリウスが幼少のおりハンタマルヤが育てていたときの像であるという。いわゆるマリア観音と後世呼ばれているものである。金属製や木製の形がちがう佛は、ハンタマルヤが艱難を忍び、修行しているときの姿であると聞き及んでいるという。

- (109) 『天地始之事』の写本の翻刻と注は田北耕也によって、前掲『キリ

シタン書・排耶書』三八二〜四〇九頁になされている。本書の研究書として紙谷威広『キリシタンの神話的世界』東京堂、昭和六一年がある。

- (110) 拙稿『『天地始之事』にみる潜伏キリシタンの救済観』(『宗教研究』第七〇巻第一輯、平成八年) 七三〜九六頁参照。

(111) 「ガラスサ」とはポルトガル語の Garrafa (神の恵み) からきており、カトリックの現行の祈禱書のなかにある「天使祝詞」にあたる。この祈りの冒頭が「がらさみちみち給ふマリアに御礼をなし奉る」にはじまるので「ガラスサ」と称する。「アベマルヤ」は「ガラスサ」のラテン語版の祈りである。

- (112) 前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』七八〜八〇頁参照。

(113) 一例として吉蔵の伝承していた「ガラスサ」と、原形である『ドチリイナ・キリシタン』所収の「あべまりあ」を紹介する。吉蔵「ガラスサミチミチタモーマルヤノ御身ニ御礼ナシ奉リ御アルジハ御免シニテトモニマシアンメンジュス」、「ドチリイナ」は「がらさみちみち玉ふまりあに御礼をなし奉る。御主は御身と共に御座ます。女人の中にをひてべねじいたにてわたらせ玉ふ。又御胎内の御実にて御座ますせずすはべねじいとにて御座ます。どうすの御母さんたまりあ、今も我等が最期にも、我等悪人の為に頼み給へ。あめん。」

(114) 平成元年の筆者の調査によれば、現在も外海地方の東檜山では、盆と正月に親類が集まって先祖の供養をするが、これを「盆茶講」「正月茶講」という。

(115) 拙稿「キリシタン他界観の変容——キリシタン時代より現代のカクレキリシタンまで」(『純心人文研究』創刊号、平成七年) 一〇三〜一二一頁参照。

- (116) 「肥前國浦上村百姓共異宗信仰いたし候一件の儀に付申上候書付」

- (前掲『日本庶民生活史料集成 第一八巻』八五二～四頁。
117) 前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』八四～八五頁。
118) 洗礼の有効性の問題と、洗礼式文については前掲拙編著『キリシタンの洗礼資料集』一六～二二頁参照。
119) 前掲古野清人『古野清人著作集五 キリシタニズムの比較研究』七九頁。
120) 同書一三四頁。
121) キリシタン武士の殉教精神については、拙稿「キリシタンの殉教精神と武士道についての一考察」(『純心女子短期大学紀要』第一六輯、昭和五六年) 三七～四七頁参照。