

キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉

大和昌平

(東京基督教大学教授)

序 論

筆者の主な関心は日本思想史におけるキリスト教の意義とその可能性である。近世日本において行われたキリスト教と仏教の交渉が世界史的な意義をもつものであるとの指摘は、夙に家永三郎によってなされている¹。これまでキリシタン時代のイエズス会日本人イルマン不干斎ファビアンについて少しく研究を行ったが、この分野の研究の端緒に就いたに過ぎないと自覚させられている²。

今回は、キリシタン時代最初期において、日本に初めて伝えられたキリスト教が仏教とどのように交渉を持ったかに焦点をあててみたい。注目するのは第一に、イエズス会のフランシスコ・ザビエル (Francisco de Xavier 1506-52) が日本上陸前に日本の仏教に関して得ていた知識。第二に、ザビエルが聖書の神を「大日」という仏教語で表わそうとして、後にデウスに改めた「大日」問題。第三に、ザビエルが鹿児島への上陸二ヶ月半後の1549年11月5日に書き送った「大書簡」と呼ばれる最初の日本宣教報告。第四に、1551年4月から9月にかけての「山口の宗論」と呼ばれる仏教者との対論の記録。この四点について検討をしたい。

第1章 アンジロウと「日本情報」

第1節 アンジロウは漢字を読めなかったのか

ザビエルが仏教に対する知識を最初に得たのは来日前であり、1547年12月7日にマラッカで出会った日本人アンジロウからである。アンジロウは最初からポルトガル語で意思疎通でき、その闊達な知性に感動してザビエルは日本宣教を志すこと

1 家永三郎『中世仏教思想史研究 [増補版]』法蔵館、1966年

2 大和昌平「不干斎ファビアン研究 (1)～(4)」(『基督神学』No.20、22-24、東京基督神学校、2008、2010-12年)。

になるのである。ザビエルは1548年1月20日付でコーチンからローマのイエズス会員に宛てた書簡で、アンジロウとの出逢いを記している。

このアンジロウは、青年時代に犯した罪についてポルトガル人に話し、こんな大きな罪を主なる神に許してもらうための方法を求め、私に告解したいと思って〔マラッカへ〕来たのでした。……彼は私に会ってたいへん喜びました。彼は私たちの教理を知りたいと熱望して、私に会いに来たのです。彼はかなりポルトガル語を話すことができますので、私が言ったことを理解しましたし、私もまた彼の話が分かりました。もしも日本人すべてがアンジロウのように知識欲が旺盛であるなら、新しく発見された諸地域のなかで、日本人はもっとも知識欲の旺盛な民族であると思います。³

アンジロウの出自は鹿児島の下級士族で、ポルトガル人との交易を行っていたという。殺人のかどで追われて僧院にかくまわれていた時、旧知のポルトガル船長アルヴァロ・ヴァスを頼って船に逃げ込み、ヴァスの勧めを受けてザビエルのいるマラッカへ向かっていた。人を殺めた罪の呵責に悩むアンジロウに、ヴァスはザビエルに会うように勧め、キリスト信者になる方法を教えたという。アンジロウに出会ったザビエルはその翌月、ゴアの聖パウロ神学院でアンジロウと同伴の二人の日本人が学べるように手配をしている。その1548年5月にアンジロウら三名の日本人はゴア司教アルブケルケから受洗し、アンジロウはパウロ・デ・サンタフェの霊名を受けた。二人の日本人の一人はアンジロウの僕であった者で、二人ともに日本名は不明だが、ジョアンとアントニオの霊名を受けている⁴。

同年、聖パウロ神学院長のニコラオ・ランチロット (Nicolao Lancilloto) は、ザビエルの依頼を受けて「日本情報」をアンジロウからの聴取によって四種類編んでいる。ここにザビエルが最初に得た日本の、そして日本の仏教についての情報が盛り込まれている。岸野久は『西欧人の日本発見——ザビエル来日前 日本情報の研究』(1989年)において、この「日本情報」に関する詳細な研究と翻訳を公にしている。岸野は、日本情報の中で宗教情報に関する主な項目を列挙して、アンジロウの理解を次のように評価している。

3 河野純徳訳『聖フランシスコザビエル全書簡』(平凡社、1985年) 書簡第59・272-73頁

4 河野純徳『聖フランシスコザビエル全生涯』平凡社、1988年、137-47頁参照。

- ・日本の宗教家（三つの宗派、僧院生活、教育）
- ・釈迦の生涯（誕生から死）
- ・釈迦の教え（五戒、他界、大日）と伝搬経路（天竺、チナ、日本）
- ・儀式（礼拝、洗礼、葬式）、祭具（鐘、ろうそく、香、数珠）、祭服
- ・画像、彫像
- ・信仰生活（日常の祈り、修行、忌み）
- ・高野山（弘法大師、女人禁制）

以上からわかるように、アンジロウが伝えた宗教情報は日本人の常識程度のものである。彼は学問もなく、漢字も読めなかったので、身の回りのことを中心に、日本の宗教に関する皮相的な知識しか伝えられなかったのである。⁵

「日本情報」を読むと、アンジロウの仏教に関する知識は体系だったものではなく、学僧としての学問がないことはもちろんだが、仏教に対するある程度の知識を有し、仏僧への批判的な目も持っていることがわかる。アンジロウは釈迦の生涯について固有名詞も覚えており、教育を受けていなければ得られない知識を持っていた。岸野のアンジロウの仏教理解へのとりわけ低い評価は「漢字も読めなかった」ということからくるのだろう。そして岸野が、アンジロウは漢字が読めなかったと判断したのは、「第一日本情報第一稿」（本文ポルトガル語）にある、仏教寺院で読経する僧侶たちの記述についての理解からくるのではないかと思う。

これらの宗教家たちは祈りのために真夜中に起き、半時間ほど祈りを唱える。そして再び夜明けまで眠り、起きると他のさまざまなことを祈る。彼らは日の出、正午、夕方にも同じように祈る。……この人〔アンジロウ〕は人々の唱える祈りの意味がわからない、と言っているが、それは祈りが別の言語だからである。⁶

アンジロウが「唱える祈りの意味がわからない」という箇所⁵に注記があり、岸野は「仏典が漢字・漢文で書かれていること」⁷と解説している。この判断から岸野は、先にも引いたように、アンジロウは「漢字も読めなかった」としたのだろう。「宗

5 岸野久『西欧人の日本発見——ザビエル来日前 日本情報の研究』吉川弘文館、1989年、186頁

6 岸野、前掲書、110頁

7 岸野、前掲書、117頁

「教家たち」の「祈り」が僧院における読経の日課を意味することは明らかである。アンジロウが読経の意味がわからないと言ったのは、字が読めないということではなく、「祈り」つまり読経を聞いても意味がわからないということである。読経を聞いても意味がわからないのは、読経が漢訳仏典を呉音で発音し、ふだん使っている漢音で読まないことからきており、漢字が読めないからではないだろう。

日本への漢字の流入の歴史には呉音と漢音の二段階がある。5-6世紀に南北朝時代の南朝から朝鮮半島を経由して最初に伝えられたのが呉音であり、仏教経典はこの時代に伝えられ、呉音で漢訳経典を読経をする伝統が今日まで続いている。一方、漢音は7世紀以降の遣隋使や遣唐使が伝えたもので、唐の長安を中心とした漢民族の読みとして漢音と呼ばれる。現行の漢和辞典には漢音と呉音が併記されている。現代でも日本の仏教寺院における読経は、呉音による発音で行われている。例えば、ゴータマ・ブッダの母「摩耶夫人」は漢音のマヤフジンではなく、呉音のマヤブニンと発音する。だから、16世紀の日本人アンジロウが読経を聞いても、現代の一般日本人が聞いても、その意味はわからないのだが、それは漢字が読めないということではない。

アンジロウは仏教僧としての学問は無かったが、下級士族出身でポルトガル人との交易を行っていた人であるから、字も読めない文盲であったとは考えられない。下級士族の子弟として読み書きの教育を受けていたと考えるのが自然である。マラッカへの船中でポルトガル語を話すことができるようになり、その旺盛な知識欲でザビエルを驚かせたということも、日本語による基礎的教養がなければありえないだろう⁸。アンジロウが漢字を読めなかったという史料が他にあるのであれば別だが、もし読経の意味を解さなかったということだけであれば、そこから漢字が読めなかったという判断は誤りと言うべきである。筆者は岸野久の精緻な本文研究に多くを負っているが、この点のみ疑義を呈したいと思う。

第2節 「日本情報」のもたらした仏教知識

ニコラオ・ランチロットがアンジロウからの聴取によって編んだ「日本情報」から、ザビエルは仏教についてどのような知識を得たのだろうか。

ランチロットは「日本情報」の改稿を繰り返しつつ四つのテキストを作っている。

8 河野純徳訳『聖フランシスコザビエル全書簡』273頁

- ①「第一日本情報第一稿」1548年夏、ゴアにて。
- ②「第二日本情報」1548年夏、ゴアにて。
- ③「第一日本情報第二稿」1548年12月、コーチン⁹にて。
- ④「第一日本情報第三稿」1548年12月、コーチンにて。

「第一日本情報第一稿」において、日本の政治体制や社会について、日本の宗教について、日本人の生活についてまとめ、「第二日本情報」では、戦争や地理などの情報を加えている。「第一日本情報第二稿」では、新情報を統合するようにし、最終的に「第一日本情報第三稿」で構成を改めて完成させている。岸野による、「第一日本情報第三稿」の構成を引用する。

(a) 序—ロヨラ宛私信

(b) 日本の宗教

- ・ 釈迦の生涯 ・ 大日 ・ 五戒 ・ 他界観 ・ 洗礼 ・ 宗教家の生活
- ・ 葬式 ・ 寺院の特権 ・ 偶像 ・ 釈迦の教えの伝搬経路 ・ 罪

(c) 日本の社会

- ・ 政治 ・ 日本人の体格、気質 ・ 裁判 ・ 天皇の生活 ・ 長子相続
- ・ 戦争 ・ 夫婦関係 ・ 子弟の教育 ・ 修験道 ・ 高野山 ・ 女人禁制
- ・ 女性の忌み ・ 食物

(d) 結び—ロヨラ宛私信

(e) 釈迦の死¹⁰

「日本情報」はアンジロウが日常生活の中で知っていることを述べたものであり、このように内容が整理されたのはランチロットの編集による。ランチロット自身も、「彼はあの土地の教義〔日本の宗教〕に通じていないので、彼は書物というよりは、一般人の考えに基づいて述べているにすぎないようである」¹¹とコメントしている。

釈迦の生涯については、釈迦の両親や養母の名前、難陀大王の神話、6年の修行の後に釈迦が教団を築いていったことなど、比較的詳しい知識を持っている。しかし、在家の五戒（不殺生・不偷盗・不邪淫・不妄語・不飲酒）などの基本的な事に

9 岸野久『西欧人の日本発見—ザビエル来日前 日本情報の研究』では「コチン」と表記されているが、本稿でこの地名は「コーチン」という表記に統一する。

10 岸野、前掲書、98-99頁

11 岸野、前掲書、127頁

ついて、第四戒（不妄語）を「救いがたいものに心を悩ますことなかれ」、第五戒（不飲酒）を「侮辱を許すべし」と誤って話していて¹²、仏教の関する知識はあやふやである。

そんな一般人としてのアンジロウが特に関心をもって語っているのは、僧院における僧侶たちの男色の習癖であり、男性僧侶と女性僧尼が隣接した寺院に住んでいて情交を通じていることである。「第一日本情報第一稿」から、そのことを指摘する箇所を引用しよう。

（彼らが述べるところでは）これらの宗教家たちは非常に貞潔な生活をしているが、ただし修道院で教理を施すべきたくさんの少年たちという時、非常に忌まわしい罪〔男色〕が認められる。もっとも彼らは人々にはこのこと〔男色〕を最大の罪であると説き、貞潔を賞讃している。¹³

時宗を指すのであろうと岸野が推測する寺院での、僧侶と尼僧の関係も同じ「第一日本情報第一稿」に次のように述べられている。

別の種類の司祭がいる。彼らは灰色の衣服を着て太い紐を巻いている。彼らも結婚しない。彼らは修道女 *freyras* のような女性〔尼僧〕の一派を持っている。彼女らは〔男性司祭と〕同じ服装をしており、男性司祭の修道院の隣りに修道院を所有している。巷でのうわさでは、これらの男性司祭はこれらの修道女と情交を通じているが、決して子供を作らない、ということである。そのわけは、（彼らが述べるところでは）彼女らに避妊薬を与えるからである。（彼が述べるところでは）この派の司祭の修道院のどれにも隣りに修道女の修道院がある。¹⁴

「日本情報」における仏教に関する知識の中でこの件がきわめて具体的で詳しく書かれており、話すアンジロウと聴取するランチロットが強い関心を抱いていたことが推測される。仏僧たちの不道德をザビエルは日本宣教の最初から糾弾するのだが、それは「日本情報」に盛られた知識から、アンジロウが一般人として覚えていた疑問から発していたという事実注目したい。

12 岸野、前掲書、112 頁

13 岸野、前掲書、110 頁

14 岸野、前掲書、110-111 頁

仏教において在家の五戒の第三戒に「不邪淫」があって、夫婦以外の性交渉は在家信者にも禁じられている。出家者に対しては、日本で主流であった『四分律』では僧侶には二五〇戒、尼僧には三四八戒が与えられた。戒律という時、戒は在家信者も含めて仏教徒に求められた生活の基本原則であり、律は出家者が教団に属する時に遵守を求められた教団規則である。その出家教団規則としての『四分律』では、出家者には「不淫戒」が課せられ、一切の性行為が禁じられている。自慰行為、卑猥な言葉遣い、異性と接触すること、二人きりになること、二人でいることで関係を疑われることまでが厳しく禁じられた。そんな戒律のもとにある僧侶たちが、在家信者に課した基本的な性倫理からも逸脱している状況に、アンジロウは疑念を抱いていたのだろう。「日本情報」に記されたその疑念を、ザビエルは日本宣教において前面に出し、そのメッセージは衝撃をもって日本人に受け止められたのであった。

また、繰り返し出てくるのが真言宗に関わる内容である。次章で扱う「大日」もそうであるが、弘法大師、高野山、山岳宗教、女人禁制など、アンジロウが真言宗に親しんでいたことは明らかである。岸野はアンジロウの出身地の薩摩において真言宗の勢力が強かったという点を、次のように指摘している。

「彼の出身地の薩摩地方の宗派の勢力をみても、真言宗は曹洞宗と並んで二大宗派の一つであったし、その寺院は子弟の習学の間として、また、祈禱所として領主島津氏との関係も深く、また民衆にも浸透していた」¹⁵。

来日前のザビエルにアンジロウと「日本情報」が与えた仏教知識の影響は大きかったと言わなければならない。その具体的な事例として、次に「大日」問題を取り上げたいと思う。

第2章 「大日」問題

ザビエルの日本宣教を仏教との対比で見ようとする時、神の名として「大日」を採用し、後に廃棄したという問題を避けて通るわけにはいかない。前章で確認したように、アンジロウがランチロットに語った日本の宗教情報には、「大日」「弘法大師」などの固有名詞、高野山や大峰修験など真言宗と関係する情報が多く見られた。インド宣教においてキリスト教用語の表記にポルトガル語を用いていたザビエル

15 岸野久「仏教論争——初期キリシタン宣教師の仏教理解と論破」（『岩波講座 日本文学と仏教 8 仏と神』岩波書店、1994年、181頁）

が、未見の国である日本宣教において、仏教用語である「大日」を採用したことはかなり大胆な決断だったと言わねばならない。ザビエルがどのようにしてこの決断をしたのかはわからないが、アンジロウがランチロットに語った「日本情報」が判断の背景にあることは明らかだろう。その真言宗の寺院についての記述に、「大日」が登場している。

もう一種類別の司祭がおり、彼らもまた黒色の衣服を着ており、多くの苦行を行う。朝、午後、真夜中と一日に三度お祈りをする。これらすべての司祭たちの祈りの家〔寺院〕は同一の様式である。すべての者は金色の木像〔仏像〕をいくつか持っており、ある者たちは壁に描いた画像を持っている。すべての者は唯一の神を崇拝する。それは彼らの言葉でデニチ (Denychy)〔大日〕と呼ばれている。(彼が述べるところでは) このデニチはしばしば唯一つの身体に三つの頭を持って描かれる。それゆえ、コヂ Cogy〔荒神〕と呼ばれる。この人〔アンジロウ〕は、三つの頭の意味がわからない。しかしデニチもコヂも、私たちの神と三位一体のように、すべて一つであることを知っている、と言った。¹⁶

この記述によると、大日と荒神は同一視されていて、大日は三つの頭を持っているという。これはアンジロウの誤った知識から来るのであろう。大日と荒神は全く別ものである。荒神は三宝荒神と呼ばれ、仏教における仏法僧の三宝の守護神として日本仏教において信仰された。そして荒神が三面六臂（三つの頭と六本の腕をもつ像容）に描かれることから、アンジロウは大日が三つの頭を持つと誤って語ったのだらう。アンジロウはなぜ荒神が三面に彫られるのかを知らないと言いながら、三位一体と同じように一仏を表わすのだと臆測で述べているのだらう。

本来、多面多臂の像容はその仏の様々な機能や性格を強調するための表現であり、三面六臂の例が最も多い。八面六臂の像容も多く、多岐にわたる大活躍をしたという意味で「八面六臂の大活躍をした」という日本語表現も生まれたのである。だから、三面であることと三位一体とは全く意味が異なる。このあたりのアンジロウの仏教知識はあやふやであり、ランチロットも検証する術を持たなかった。そのようにして編まれた「日本情報」からザビエルは「大日」に関する知識を得たのである。

16 岸野久『西欧人の日本発見—ザビエル来日前 日本情報の研究』111頁

そもそも「大日」とは真言密教における本尊あるいは教主とされる仏格であり、真言宗は中国に留学した空海（774-835）が平安時代に開いた日本仏教の一宗派である。「大日」はサンスクリットでマハー・ヴァイローチャナ（Mahā Vairocana）であり、摩訶毘盧舎那と漢字に音写され、大返照如来と漢訳された。覺りの智慧の光が日光のように遍く照り渉るという意味であり、これを「大日如来」と漢訳したのは、インドの密教僧善無畏（637-735）とその弟子一行（683-727）である。

キリスト教神学における神論に相当するものとして、仏教には仏身論がある。伝統的に法身・報身・応身（あるいは化身）の三身説が論じられてきた。法身は世界に内在する真理そのものである。応身が歴史上の人物としてのゴータマ・ブッダを指し、法身である真理を覚った人間である。その中間に、法身が応身として現われんとする姿として報身があり、阿弥陀仏などの神話的な仏がこれにあたる。密教の本尊としての大日如来は、この三身説を統合するような仏格であり、世界に内在する真理そのものであるとともに、その多様な現われでもであるとされる。密教学者の金岡秀友は『密教の哲学』において次のように定義をしている。「大日如来の基本的性格は、この二つの性格——絶対的な統一原理の人格化と、その無限な具象化——に尽きるといってよい。宇宙的原理の人格化されたものが法身であり、法身の、一定の条件下における化現が、応身・化身であり報身であるとすれば、大日如来は、もっとも完全な意味での法身であり、すべての報応・化身らのものであるといつてよい」¹⁷。

先に述べたように、ザビエルがどのような判断で「大日」を神の名として用いようとしたのか、さらに「大日」を廃棄してデウスを用いるようになった時、どんな神学的な考察を行ったのかはよくわかっていない。おそらくアンジロウの知識を頼って「大日」を用いたものの、不都合が生じたので「大日」を使うのを止めたのではないだろうか。フロイスは『日本史』において、ザビエルが山口で再度宣教を行った1551年4月から9月の間に、真言宗の僧侶との間に交わされた討論について記す時に、初めて「大日」について記している。これは次章で扱う「山口の宗論」に含まれるものだが、ここではザビエルと「大日」の関係だけに絞って述べる。

これらの仏僧は、真言宗といい、大日——『大なる太陽』の意——と称する本尊を礼拝する宗派に属していた。彼らはこの大日如来に、神的性質に特有な

17 金岡秀友『密教の哲学』講談社、1989年、177頁

多くの尊称や属性を付与しているのである。この宗派について知り得たところによれば、彼らの大日（なるもの）は、我ら（ヨーロッパ）の哲学者たちの許で第一資料と（称するものと）同じものである。だが仏僧たちは大日を最高で無限なる神であると称し、幾多の誤謬や矛盾に陥っており、彼らが大日について述べたところは、きわめて笑うべく、あらゆる根拠を欠いている。それゆえ仏僧らは我らの説くことを聞くと、デウスの属性が彼らの大日に非常に類似しているように思われ、彼らは司祭に対し、言葉の上では、言語や習慣において、互いに異なってはいるものの、伴天連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、と語った。¹⁸

この記述によると、「大日」をデウスと混同したのは真言宗の僧侶たちであって、ザビエルはその誤謬に初めから気付いていたことになる。ザビエルは、「大日」をアリストテレス哲学における第一資料であると位置づけ、創造主なる神ではないと神学的に弁明を行っている。フロイスは当初ザビエルが誤って「大日を拝みなさい」と宣教していた事実には触れていない。ザビエルは真言僧たちが混同したことを熟考し、改めて彼らと語り合い、三位一体の教理やキリストの受肉・十字架の贖罪死について語ったところ、彼らは何も知らず笑いさえたというのである。そこで、「大日を神と見なしてはいけない」とザビエルが命じた、フロイスは以下のように書き残している。

司祭は、いかに悪魔が美名のもとに多くの汚らわしい業を伴ってその呪うべき宗派を創始してきたかを看取したので、ジョアン・フェルナンデス修道士に対し、街頭において、大日（如来）を拜んではならぬ、大日如来を神と見なしてはいけない、かの宗派はあらゆる他の日本の宗派と同様に、偽りの当てにならない教えであり、悪魔が考案したものだと言教するように命令した。それ以来、かの宗派の仏僧たちはもはや（司祭）に会おうとも、彼らの僧院へ入らせようともしなくなった。それどころか彼らはデウスのことに憎しみを抱き始め、当時、できうれば彼らは（司祭）を殺すか、自分たちの力で彼に対しあらゆる悪事を働くことを思い留まらない勢いであった。¹⁹

18 松田毅一・川崎桃太訳『フロイス日本史 6』中央公論社、1978年、61-62頁

19 松田・川崎訳、前掲書、62-63頁

フロイスの『日本史』における「大日」の記述は多くの研究者によって依拠されてきたものだが、歴史記述として疑うべきであると最近になって思うようになったと、岸野は記している²⁰。そして、むしろこの件に関して信頼に値する記録は、1618年12月25日付でマカオ発イエズス会総会長ムティオ・ヴィテレスキに宛てられた、カミッロ・コンスタンツォ書簡の第一便と第三便であるとしている。重複する部分を割愛した、イタリア語原文からの岸野による邦訳を引用する。

〔第一便〕

重要なこと〔教会用語〕に関して、ラテン語の名称を日本の慣用に從って用いたので、のちになって多くの不都合が明らかになった。その一例のみを述べよう。日本において至福なるフランチェスコ・サベリオについて次のように言われている。即ち、彼は、毎晩、広場で『大日を拝みあれ』Dainichi vo uogamiare——大なる太陽つまり大なる太陽の神を崇めよ、という意味である——と叫んでいた、ということである。彼は、たまたま、この神がキリストであり、正義の太陽であると信じていた。(ザビエルは)この名称の秘められた意味を知っていた人々から、それが男女を意味するがゆえに、人間のことであり、そして恥部を意味する、人間の身体の中心部である、と教えられた。それ故、ザビエルは同じ広場へ行って、上(述のこと)とは反対のこと、即ち、『大日な拝みあっそ』Dainichi na vogami asso——大なる太陽の神を崇めるな——と叫んだ、ということである。

〔第三便〕

至福なるパードレ・フランチェスコ・サベリオは大なる太陽がたまたま正義の太陽であると信じて、毎晩、道路で『大なる太陽を崇めよ』と言った。しかし、のちにその誤りに気付いて、広場で『大なる太陽を崇めるな、崇めるな』と言った。こうした、似たような不都合こそ、パードレ巡察師〔メルショール・ヌーネス・バレット〕が日本人に対し、デウス、天使、^{アンジョ}理性的靈魂^{アニメ・ラショナル}などの重要なことに、私たちのラテン語やポルトガル語を使用させるようにした原因である。²¹

この史料によれば、「大日」を廃棄したのは緊急避難的な対応であったことがわかる。河野純徳は、これが「1551年7月から8月にかけてのことである」とし、

20 岸野「仏教論争——初期キリシタン宣教師の仏教理解と論破」184-185頁

21 岸野、前掲書、185-86頁

その経緯を次のように述べている。

山口の新信者のなかには漢籍に通じ、諸宗派の教義に明るい学識ある人びとがいた。彼らの話から真言宗の説く『大日』はキリスト教が教える『神』ではないことが判明した。しかも大日は卑猥な言葉の隠語であるとも教えられた。事ここに至ってザビエルは、日本宣教以来今日まで悪魔の策略にかかっていたことに気づいた。²²

大日如来の印相（手で結ぶ象徴的な意味を込めた形）として智拳印が用いられる。智拳印の形は、「両手を金剛拳すなわち親指を掌中に入れて握り、左の人差し指を立て右の拳でそれを握る」²³である。この両手の形が男女の性交をイメージするなど俗に言われるのである。アンジロウはそんな隠語としての「大日」を知っていたと言わなかったのか、知らなかったのかはわからない。岸野は歴史家としてフロイスらの記述に嫌疑をかけつつ、次のように評している。

「ザビエルの『大日』使用は、同時代においても彼の布教上の失敗あるいは誤りと見なされており、『大日』関係の記事には訂正や削除の跡が見られる。また前述のフロイスや十七世紀に『日本教会史』を書いたジョアン・ロドリゲス・ツーズラ在日イエズス会士たちも、ザビエルが来日当初からデウスを使用したと記し、ザビエルの『大日』使用を見えなくしている。この点、コンスタンツォがザビエルの『大日』使用を事実として認め、その経験から学ぼうとしている姿勢は注目に価する」²⁴。

ザビエルが「大日を拝め」と宣教していた間は興味と好意をもって受け止めていた当地の真言僧たちも、ザビエルが「大日を拝むな」と言い始めると、対抗措置を取るようになった。すなわち、デウスを唱えるキリシタンたちはダイウスとも呼ばれるようになるが、デウスはダイウス（大嘘）であると茶化して、キリスト教への嫌悪感や対抗意識を露わにしてくるのである。ザビエルの「大日」採用と廃棄は痛みを伴った貴重な経験であり、その経緯を隠そうとした事実をも含めて、近世日本における仏教とキリスト教の交渉史において割愛できない一頁である。

22 河野純徳『聖フランシスコザビエル全生涯』252頁

23 『岩波仏教辞典』岩波書店、1989年、562頁

24 岸野、前掲書、187頁

第3章 ザビエルの「大書簡」

ザビエルは1549年8月15日に鹿児島に上陸し、9月29日に領主島津貴久と面接のうえ宣教許可を得た。そして、上陸二ヶ月半後の11月5日には早くも五通の書簡を書き送っている。これが最初の日本宣教報告書である。以下の五通であるが、特にゴアのイエズス会員に宛てた書簡第90は長編の書簡であり、ザビエルの全書簡137通の中で「大書簡」と呼ばれている。いずれも日付は1549年11月5日、鹿児島から出されたものである。書簡に付けられた番号は、河野純徳が邦訳した『全フランシスコザビエル全書簡』に拠る。

- 書簡第90 ゴアのイエズス会員あて 「大書簡」
- 書簡第91 ゴアのパルゼオ神父、ガゴ神父、カルヴァリヨ修道士あて
- 書簡第92 ゴアのパウロ神父あて
- 書簡第93 ゴアのごメス神父あて
- 書簡第94 マラッカのドン・ペドロ・ダ・シルヴァあて ²⁵

ザビエルの「大書簡」における仏教に関する情報は、「山口の宗論」以前のものであるので、ここで扱っておきたい。パウロの宣教旅行のような船旅の苦難の末に、ザビエルは1549年8月15日に鹿児島に入港した。日本人についての好意的な印象に続いて、日本人が何を崇拝しているかを述べている。

彼らは獣の像をした偶像を拝みません。大部分の人たちは大昔の人を信仰しています。私が理解しているところでは、哲学者のように生活した人びと（釈迦や阿弥陀）です。彼らの多くは太陽を拝み（日本古来の神道）、他の人たちは月（須佐之男命）を拝みます。²⁶

ザビエルはまず神仏混交の宗教状況を見て取っている。その次に、僧侶たちの性的な墮落を非難するのだが、アンジロウがランチロットに語った「日本情報」において強調していたことには既に触れた。ザビエルはむしろ一般人の方が道徳的な生活をしており、悪習や罪について理由をあげて悪であると指摘するのを喜んで聞い

25 河野純徳訳『聖フランシスコザビエル全書簡』平凡社、1985年、464-518頁

26 河野訳、前掲書、472-73頁

たと述べてから、僧侶たちの罪に言及する。まずは男児たちとの男色についてである。

世俗の人たちのあいだでは、罪を犯す者は少なく、彼らがボンズと呼んでいる僧侶たちよりも、道理にかなっ〔た生活をし〕ています。ボンズたちは自然に反する罪を犯す傾きがあり、またそれを自ら認め、否定しません。……ボンズ以外の人びとは、ボンズたちの思まわしい罪を非難するのを喜んで聞きます。……私たちはしばしばボンズたちにそのような醜い罪を犯さないように言いました。〔しかし〕ボンズたちは、私たちの言うことをあざ笑ってごまかし、きわめて醜い罪について非難されても、恥ずかしいと思いません。ボンズたちはその僧院の中に読み書きを教えている武士の子供たちをたくさん住まわせて、この子供たちと邪悪な罪を犯していますが、この罪が習性となっているので、たとえすべての人たちに悪であると言われても、それに驚きません。²⁷

「ボンズ」という表現がここで初めて出てくる。河野は次のように注記している。

Bonzos (ボンズ) は日本語で坊主。Bonzas (ボンザ) は日本語で比丘尼^{びくに}。ザビエルが初めてヨーロッパへ紹介した言葉。²⁸

坊主を Bonzos (ボンズ) と音写したのだろうが、ボンザと発音する日本語は存在しない。Bonzos (ボンズ) の女性形を Bonzas (ボンザ) としたのはギリシア語などインド・ヨーロッパ語族に見られる変化のさせ方 (declension) である。男性の比丘に対して女性の比丘尼と称するのを聞くことができなかったのだろうか、苦肉の策にザビエルのユーモアを感じる。

「僧尼令」(718年制定) により供とすることを許された童子^{どうじ} また稚児と呼ばれた垂れ髪の男児たちが寺院に住んで僧侶と同衾することは、中世仏教において公然と行われていたのである。日本仏教における男色に関する著作で松尾剛次は、童子たちの具体的な役目を次のように述べている。

童子たちは、普段は師僧に仕え、陪膳・給仕を行ったり、舞・笛・箏などによ

27 河野訳、前掲書、473頁

28 河野訳、前掲書、499頁

って師僧を楽しませ、夜は添い寝して、男色の相手となり、法会に際しては、着飾って、童舞を舞い、笛を吹き、箏などを演奏しました。²⁹

続いてザビエルが指弾するのは、僧侶と尼僧がともに住んで性的な交渉を持つ生活をしていることについてである。

ボンズたちのうちには、修道者のような装いをし、褐色の衣を着て、頭もあごひげも三日か四日ごとに剃っていると思われる人たちがいます。彼らは思いのままに生活し、同じ宗派の尼僧（比丘尼）とともに生活しています。一般の人たちは〔ボンズたちのこの生活を〕非常に汚らわしいと考え、尼僧たちとの親しい交わりを悪いものと考えています。世俗の人たちの言うところでは、尼僧たちの誰かが妊娠したと気づくと、すぐに墮胎するために薬を飲んで処置するとのことで、これは周知のことです。³⁰

これはアンジロウが「日本情報」に語っていたこと³¹、僧院と尼僧院が隣接していて、彼らが性的関係をもち、妊娠がわかると薬物で処置して隠蔽していたという僧侶たちの生活である。それは一般人も知って嫌悪していたというのである。河野純徳は「妻帯している一向宗の僧侶のこと」³²と注記しているが、親鸞に始まって一向宗の僧侶が妻帯して生活するようになっていたことと、ここで指摘されている僧院と尼僧院における性的な乱脈とは別のものではないだろうか。改めて検証したいと思う。ザビエルが一般人も嫌悪していた仏教僧たちの性的な乱れを強く糾弾したことは、やがて反撃や弾圧を招くことにもなるのは必然的であった。

この後ザビエルは、初めて見る西欧人である自分たちに関心をもって、僧侶たちや一般人が訪ねてきて、話し合っただいを述べている。そして、その地で尊敬を集めている忍室という禅僧について記しており、そこで仏教の教理に初めて言及している。

僧侶たちのなかでもっとも知識のある人たちと幾度も語り合いました。そのな

29 松尾剛次『破戒と男色の仏教史』平凡社、2008年、82頁

30 河野訳、前掲書、473-74頁

31 岸野久『西欧人の日本発見—ザビエル来日前 日本情報の研究』110-11頁

32 河野訳、前掲書、499頁

かで、とくにこの地のすべての人びとからたいへん尊敬されている方は、学識豊かで生活態度が立派で、高位にあり、また 80 歳の高齢であるためにたいへん尊敬されている方で、忍室と呼ばれ、日本語では〔この名は〕「真理の心」(Coração de verdade) を意味しています。彼らのあいだでは司教に相当する地位(東堂)におられます。そしてもしも、〔真理の心という〕名にふさわしい方であれば、彼は祝福された者です。いろいろ話し合ったなかで、靈魂が不滅であるか、あるいは身体とともに滅びるものであるかについて、彼が疑いを持ち、決めかねていることを私は知りました。彼は私に、ある場合には靈魂は不滅であると言い、他の場合には否定します。他の学識のある人たちも、同様ではないかと私は心配しています。³³

河野は、忍室が曹洞宗・福昌寺十五世の住職で、1545年に福昌寺の座主となったと注記している³⁴。靈魂が不滅であるか、身体とともに滅びるものかどうかという問題は、仏教の開祖であるゴータマ・ブッダがあえて答えようとしなかった問いの一つである。靈魂が不滅か否か、世界は永遠であるか否かなどの形而上的な問いには、沈黙をもって対するのがゴータマ・ブッダの哲学的態度であり、「無記(avyākṛta)」と表現される。この無記の態度をもって、忍室は靈魂が不滅であるとも、身体とともに滅びるとも言わなかったのだろう。ザビエルにすれば、靈魂の不滅こそが救いを意味すると考えており、宣教の焦点になっていくものである。ここではこれ以上議論が進められてはいないが、ここに仏教とキリスト教の対論における一つの大きな問題が姿を現している。

ザビエルは褐色の衣を着た僧侶たちの内に性的な乱脈があったと報告する一方、黒衣を着た僧侶たちは禁欲的な生活を送っていることなどのゆえに人々から尊敬されている、とも報告している。『聖フランシスコザビエル全書簡』の翻訳者の河野純徳は、前者を一向宗の僧侶、後者を禅宗の僧侶と見なしている。日本人の貧しい生活の報告に続いて記される、黒衣の僧侶たちの厳しい生活についての件を引用する。

というのは、日本人のうちにはボンズが大勢いて、その罪はすべての人に明らかですけれど、彼らはその土地の人たちから、たいへん尊敬されています。な

33 河野訳、前掲書、474-75 頁

34 河野訳、前掲書、499-500 頁

ぜこのように尊敬されているかという、厳しい禁欲生活をしているからだと思われまゝ。彼らは決して肉や魚を食べず、野菜と果物と米だけを食べ、一日に一度の食事はきわめて規律正しく、酒は与えられません。

ボンズの数も多く、僧院の収入はきわめて乏しいそうです。彼らが絶えず行っているこの禁欲生活のため、また私たちの聖職者と同様、黒衣をまとっている〔禅宗の〕ボンズは、〔もしも禁を犯したら〕死罪をもって罰せられますので、婦女と交際しないため、そしてまたある物語——それは彼らが信じている例え話といったほうがよいでしょう——を上手に説教する術を知っているために、人びとからたいへん尊敬されているように思われます。彼らと私たちとでは、神の認識や人びとの救霊について見解を異にしていますので、彼らから言葉だけではなくそれ以上の迫害を受けるでしょうが、それは大したことではないでしょう。³⁵

黒衣の僧侶たちが不淫戒を持する生活と説教に秀でることにおいて尊敬を受けている、と報告している。「大書簡」における仏教に関する記述は以上である。鹿児島においてザビエルは、不道德を日常化してしまった僧侶たちと、厳しい禁欲生活を送って人々から尊敬されている僧侶たちを見たのである。ザビエルは忍室に対して宗教者として敬意を表してもいる。ザビエルらイエズス会士たちも清貧・貞潔・従順の三誓願をもって奉献生活をする修道士たちであるので、禁欲生活を持する黒衣の禅僧たちに親近感を覚えたのではないだろうか。この時点において、忍室との出会いを別にして僧侶たちとの教理上の討論までは見られず、それは「山口の宗論」を待つことになるのである。

第4章 「山口の宗論」

第1節 概略

(1) イエズス会士による史料

ザビエルはコスメ・デ・トルレス³⁶ (Cosme de Torres 1549-70) とイルマン (修道士) ファン・フェルナンデス (Juan Fernandez 1526-67) らと共に1549年8

35 河野訳、前掲書、488-89頁

36 スペイン語 Torres の日本語表記にはトーレスもあるが、本稿ではトルレスとする。

月15日に鹿児島に到着し、11月5日に「大書簡」を書いた。翌1550年には平戸・博多を経て山口に向かい、11月に周防領主大内義隆と会見をしている。そして、12月から翌1551年初めにかけて都を訪ねるが、戦乱で荒廃した都で天皇にも將軍にも会うことかなわず、3月には平戸に戻る。そして、4月頃に再び山口に入り、大内義隆から布教許可を得るのである。大道寺跡を住居として受け、ここで9月に陶隆房による内乱が起るまでの半年間は、領主の許可を得て公然と宣教を行うことができたのであった。この間、連日のように僧侶や一般人がザビエルらの在所を訪れ、討論を伴った宣教が行われた。この1551年4月から9月にかけて行われた仏教とキリスト教の討論が「山口の宗論」と呼ばれるものである。そこで初めて仏教とキリスト教が対峙し、教理的な問答が行われており、歴史的な記録が残されることになった。

イエズス会士ゲオルク・シュールハマー (Georg Schurhammer) は「山口の宗論」の記録をドイツ語で1929年に東京において出版している。書名は、*Die Disputationen des P. Cosmede Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551.* であり、「山口で1551年に行われたイエズス会士パードレ・コスメ・デ・トルレスと仏教徒との討論」という事蹟そのものである。この書を神尾庄治が独文和訳し、『山口の討論』と題して1964年に新生社から出版している。シュールハマーは、ゾムメルフォーゲルによって書写されたテキストを使用したとしている。この書に掲載された書簡は『一六・七世紀イエズス会日本報告集』第Ⅲ期第1巻(同朋舎、1997年)にも、東光博英によって原文(ポルトガル語・ラテン語・イタリア語)から邦訳されて収録されている。これは「エーヴォラ版・日本書簡集」(京都外国語大学付属図書館本)をテキストとしての全訳である。

「山口の宗論」の記録はいずれもキリスト教側からのものであり、以下の四通のイエズス会士の書簡とフロイス『日本史』の記述である。仏教側からの史料は徳川幕府によるキリシタン禁教令が出る1614年以後、鈴木正三『破吉利支丹』や浅井了意『鬼利至端破却論伝』等が著わされる。これらについては稿を改めて検討したい。ザビエルは豊後を發つ前に、1551年10月20日付けのトルレスからの書簡とフェルナンデスからの書簡を受け取っている。そして日本を發ち、インドのコーチンにて1552年1月29日付けで日本宣教報告として書簡を書いたのである。トルレスとフェルナンデスは山口でのザビエルの宣教の同労者であり、ザビエルが豊後に發った後、仏僧たちとの討論を引き継いだ。ザビエルのこの書簡には、山口のトルレスとフェルナンデスからの宣教報告が踏まえられていると考えるべきである。

- ・トルレスの山口からバレンシヤのイエズス会士への二通の書簡（1551年9月29日付）
- ・トルレスの山口から豊後のザビエルへの書簡（1551年10月20日付）
- ・フェルナンデスの山口から豊後のザビエルへの書簡（1551年10月20日付）
- ・ザビエルのコーチンからヨーロッパのイエズス会士への書簡（1552年1月29日付）
- ・フロイス『日本史』第一部第五－八章³⁷

「山口の宗論」が行われた1551年4月から9月の間、寧日は一日として無かった、とトルレスは伝えている。

質問は時に、甚だ高尚なものがあり、また、厄介なものであるが、彼らは朝から晩までこれをなす。質問はいとも執拗であり、メストレ・フランシスコ（・ザビエル）師が当市に着いた日以来、現在までの五ヶ月間に、朝から夜の大半にかけて、ありとあらゆる難問をなすために僧侶や俗人が（我らのもとに）来なかった日は一日としてなかった。当国の人と打ち解けるためには、司祭は十分に思慮深くあらねばならないが、これは至難のことである。³⁸

この記述に幾分の誇張が見られるとしても、仏教の僧侶や一般の仏教者とキリスト教の宣教師が連日のごとく対論を行うというのは、空前絶後の出来事ではなかったかと思う。筆者としては、明治以降のプロテスタント宣教における仏教との交渉や、現代における滝沢克己（1909-84）や八木誠一（1932-）ら神学者と久松真一（1889-1980）や秋月龍珉（1921-99）ら仏教学者との対論に今後研究を進めたいと思うが、「山口の宗論」のような熱気と集中性はこの後見ることでできないものではないだろうか。

(2) 日本宗教の全体像

論題に分けて「山口の宗論」を検討する前に、仏教を中心とした日本の宗教の全体像をザビエルらがどのように把握していたのかに注目しておきたい。この点につ

37 松田・川崎訳『フロイス日本史 6』60-106頁

38 松田毅一監訳『十六・七世紀イエズス会日本報告集』第Ⅲ期第1巻、同朋舎、1997年、78頁

いては、トルレスが1591年9月29日付けでバレンシアのイエズス会士に送った書簡に、法華宗、一向宗、神道、禪宗の四つに分けて簡潔に要点を記している。

釈迦(Xaca)のみを拝む宗派として法華宗(Foquexo)が、次のように紹介される。

かれらはいいます。『釈迦は女から生まれる前に八千たび生まれ、また母の胎内を出る前に、自らを聖者とするために、千年衆生に仕え、その間に木や水および衆生への奉仕に必要なその他のものを持ってきた』と。釈迦はかれらが祈るもっとも主要なものであり、それゆえかれらはいいます。『釈迦はすべての過去の教えを解明した』と。釈迦のみに祈る一派を法華宗(Foquexo)といいます。釈迦に祈るとともに、なおもその他のすべての人びとに祈る派もあります。³⁹

法華宗⁴⁰に関しては、釈迦が誕生前に八百回あるいは八千回生まれたと僧侶が述べることを驚きと疑問をもって伝えている。これは釈迦の偉大性を表現するものであり、釈迦のように偉大な覚りに至るには一代の修行ではとてもできるものではないという認識から生まれた発想である。八百だとか八千だとかはインド人特有の空想的な数字を挙げているものである。釈迦が過去世において様々な生き物として何代にも渡って修行を行ったという空想物語はジャータカ(jātaka)と呼ばれ、神話的な想像力をもってインドで量産された。

釈迦以外に「その他のすべての人びとに祈る派」をシュールハマーは天台宗ではないかと注記している⁴¹。天台宗は法華宗を起こした日蓮が比叡山延暦寺で学んだ宗派であるが、すべての人びとを崇拜対象にしているという点からすると、本尊を特定しない真言宗かもしれない。空海の起した真言宗は天台宗と並ぶ平安時代の二大宗派であり、天台宗を継承した法華宗に対して真言宗が考えられていた可能性がある。

阿弥陀を拝む一向宗⁴²の記述において、阿弥陀は次のように言ったと記されており、悪人正機説が明確に理解されていたことがわかる。

39 シュールハマー著・シュワーテ校閲・神尾庄治訳『山口の討論——一五五一年、イエズス会士コスメ・デ・トルレスと仏教徒との』新生社、1964年、90、109-10頁

40 トルレスは、FoquexoともFotqueixosとも表記している。

41 シュールハマー、前掲書、91頁

42 トルレスは、YcoxosともItcoxosとも表記している。

「善人が救われるためにはわれ〈阿弥陀〉をも他のだれをも必要としないが、いかなる極悪人であろうとも、悪人が救われるために、われは廣大無辺なる救いの道を残すのである。すなわち、死のきわにおよんで堅く信じて『阿弥陀』の名を称えるものは、救われるであろう」⁴³

阿弥陀を拜む教えを信奉する人は多く、阿弥陀のみに祈る一向宗と阿弥陀以外にも祈る一派があるとトルレスは報告している。阿弥陀以外にも祈る一派は浄土宗のことだ、とシュールハマーは注記している。

禅宗について述べる前に、「太陽や月を崇拜する人びと」にも言及され、次のように汎神論的な神観を紹介している。

かれらはいいます。『太陽や月は神である。なぜなら神は万物を創ったのであり、そして神によって創られた万物はおなじく神であるから』と。⁴⁴

シュールハマーは山伏だろうと推測しているが、「魔法使い」によって莫大な金儲けをしている者たちがいるとも指摘し、「かれらはとても無知であります。かれらの信仰には馬鹿げたことが多いので、論破することは容易であります」⁴⁵と指摘している。

その次に、論駁の容易でない論敵として禅宗が紹介される。禅宗にも二種類があって、靈魂は存在しないとするか、常に存在すると主張するかの違いがあるとしている。また、他にも靈魂の輪廻転生を述べる一派もあると言う。これは靈魂についてイエズス会士が論じた際に、禅宗の僧侶が一様ではない論じ方をしたということだろう。特に、すべては無に帰すると述べた禅僧が難敵であると報告している。

その一派の人たちはいいます。靈魂は存在しない。もし人が死滅すれば、一切が死滅すると。なぜなら、かれらの言によると、無からつくられたものは無に帰すべきであるからと。かれらはひじょうに瞑想的な人たちであります。そして、かれらにデウスの教えを理解させることは困難であります。論破するにはたいへんな努力を要します。⁴⁶

43 シュールハマー、前掲書、91頁

44 シュールハマー、前掲書、92頁

45 シュールハマー、前掲書、92頁

46 シュールハマー、前掲書、92-93頁

この報告から、瞑想的で哲学的な議論に長けた禅僧との討論にイエズス会士たちが難儀した様子が伝わってくる。禅宗は哲学的な宗教としての仏教の特質を保持しており、キリシタン時代の日本宣教においても弁証上の難敵であったのである。ザビエルはヨーロッパのイエズス会士へ宛てた書簡において、日本の仏教には九つの宗派があると数えているが、各々の名前は挙げておらず、教理の違いについても言及していない。河野純徳はその九つの宗派について、天台宗・真言宗・融通念仏宗・浄土宗・臨済禅宗・曹洞禅宗・一向宗・法華宗・時宗の九宗派と注記している⁴⁷。

第2節 天地万物の創造主

「山口の宗論」において日本人がもっとも驚きをもって聞いたのは、天地万物の創造主の存在であった。それは日本人にとって聞いたこともなく、そんな教えがあるならば中国から伝えられていたはずだと訝ったことを、ザビエルはヨーロッパのイエズス会士への書簡に述べている。

〔天地創造について〕すべての〔日本〕人たちがたいそう驚いたのは、彼らが聖人^{しょうにん}と仰ぐ人たちの教えのなかでは創造主について述べられていなかったので、天地万物の創造主について考え及ぶことができなかつたからです。そのうえ、日本人〔の考え〕によれば、もしもこの世のすべての物に元始^{はじめ}があるとすれば、その教えを伝えたシナの人たちがそれを知っていたはずだったからです。日本人は来世のことについても、国家の政治についても、シナ人は〔日本人より〕造詣が深いと思っています。

彼らは天地万物を創造した御者^{おんもの}について、すなわち、それが善であったか、あるいは悪であったか、また善いもの、悪いものすべてが同一の御者から出るのであるかどうかについて、私たちにいろいろな質問をしました。私はただ一人の御者があり、それが善であって、少しも悪が関与するものではないと答えました。⁴⁸

フェルナンデスがザビエルに送った書簡において、「デウスはいかなる材料によ

47 河野訳、前掲書、548頁

48 河野訳、前掲書、531頁

って靈魂を造ったのか」と日本人が問うたことからの議論が報告されている。これに対して、デウスはいかなる材料にもよらず、その意志と言葉によってのみ靈魂を造ったのである、と答える。すると、「デウスとは、いかなる物で、何処にあるのか」とまた尋ねる。そうして、天地の創造主に関する議論が次のように続いたということである。

我等は、存在する物にはすべて始まりがあり、それらは自ら始まったものでないことを我らはよく知っている。したがって、本源が存在するが、これには始まりもなければ終りもない。これを我らの言葉でデウスと呼ぶのであると答えた。彼らは、それは体を有するのか、また、見えるものかと問うた。我らは、体を有し、この世で見える物は諸要素から成っているが、デウスがその要素を造り給うたのであるから、デウスは諸要素から成る体を持ち得ない、すなわち、もし諸要素から体を得たならば、(それらの)創造主となることはできないからであると答えた。⁴⁹

このように創造主の存在とその働きに焦点があてられたのは、この「山口の宗論」からヴァリニャーノによる『日本のカテキズモ』に、そして不干斎ファビアン『妙貞問答』にも継承されていくことになる。創造論はキリシタン時代の日本宣教の中核となったわけだが、それは既に「山口の宗論」に現れていたことに注目したい。そして、キリスト教の創造論に対する疑問や反論も、やはり「山口の宗論」に見ることができるのである。それが次に取り上げる、悪の問題である。

第3節 悪の問題

天地万物の創造主について語るザビエルらに対して仏僧たちは、創造主は善であるか悪であるか、また善悪のすべてが同じ創造主から出ることかと問うている。これに対して、ザビエルは創造主は善であり、被造物における悪に創造主は関与しないと答える。これに対する反論が、「山口の宗論」を踏まえた1552年1月29日付けのザビエルの書簡にまとめられている。

49 松田毅一監訳、前掲書、90頁

彼らは悪魔がいること、そして悪魔が悪い者であり、人類の敵であると信じていましたので、もしも神が善であるならば、こんなに悪い者どもを造るはずがないから、私たちが言うようなことはありえないと考えました。私たちは神は善いものを造られたのですが、彼らが勝手に悪くなったので、神は彼らをこらしめ、終わりのない罰を科すのであると答えました。それに対して彼らは、神がそれほど残酷な罰を科すならば、情深い者ではないと言いました。さらに彼らは、[私たちが言うように] 神が人類を造ったということが真実であるのなら、それほど悪い悪魔が人間を悪に誘うことを知っていながら、どうして悪魔の存在を許しておくのかと言いました。神が人類を創造したのは、神に奉仕するためですから、[悪魔の存在を許すのは矛盾であると言うのです]。またもしも、神が善であるとすれば、人間をこんなに弱く、また罪に陥りやすく創造しないで、少しも悪がない〔状態に〕創造したに違いないと〔言いました〕。そして神は、これほどひどい地獄を造り、[私たちのいうところに従えば] 地獄に行く者は、永遠にそこにいなければならないのだから、慈悲の心を持つ者ではなく、したがって万物の起源である〔神を〕善であると認めることはできないと言いました。またもしも、神が善であるとすれば、これほど遵守しがたい十戒を命じなかったであろうと言いました。⁵⁰

興味深いことに仏教においても悪魔の概念は存在し、梵語でマール (māra)、漢字に音写して魔羅であり、意味を漢訳して魔あるいは悪魔である。仏教における悪魔は、善事を妨げ、仏教の目指す覚りに向かおうとする者を誘惑する存在である。内観的に捉えて、煩惱など人間に内在する悪をも意味する⁵¹。仏教側からすれば、善そのものである創造神が悪魔をも創造したのは矛盾していると論難するのである。そして、その悪魔に誘惑されるような弱い人間を造り、さらに載いて地獄に落とす神は無慈悲であると追求している。これは神学における神義論の問題である。この反論は、仏教側からキリスト教に向けられた最も鋭い反論となって、ハビアン『破提字子』にも、鈴木正三『破切支丹』及び雪窓宗雀『対治邪執論』にも継続して見られることになる。こういう本質的な議論が既になされているところに、「山口の宗論」のもつ普遍的な価値があると考えられる。ここでの神は無慈悲であるという反論は、仏教の慈悲の思想を背景として語られている。慈悲 (maitrī) は、生ける

50 河野訳、前掲書、531-32 頁

51 『総合佛敎大辞典』法蔵館、2005 年、1344-45 頁参照。

ものの苦しみへの憐れみと助けてあげたいとの慈しみを意味し、覚りの智慧と並ぶ
 仏教の二大要語と言ってよい。

これに対し、キリスト教における愛 (*αγαπη*) の概念は、人格神が自由意志を与えた人格に対して、応答する責任を問われる慈しみである。それゆえに、御使い（天使）として、人として造られた人格が創造主に対してどう応答したかを問われるのも、その愛の現われなのである。神の子が人に代わって十字架上で父である神の裁きを受ける贖罪愛も、この神の愛を土台として理解できるものである。独立した人格の自由とそれゆえの責任の重さに、キリスト教は人間の尊厳を見ている。神の前に応答責任があるというキリスト教思想は、生けるものへの慈悲を求める仏教の側から見ると、理不尽であり無慈悲に見えるのは当然であろう。このテーマは、仏教とキリスト教の比較思想論上の普遍的な問題であると考えるが、「山口の宗論」において既に提起されていたのである。

キリスト教は無慈悲であるとの仏教からの批判に関連して、日本人が最も悲しんだのは先祖たちの滅びのことであったことに触れておきたい。

日本の信者たちには一つの悲しみがあります。私たちが地獄に落ちた人は救いようがないと言うと、彼らはたいへん深く悲しみます。亡くなった父や母、妻、子、そして他の人たちへの愛情のために、彼らに対する敬虔な心情から深い悲しみを感じるのです。多くの方は死者のために涙を流し、布施とか祈禱とかで救うことはできないのかと私に尋ねます。私は彼らに助ける方法は何もないのだと答えます。

彼らは、このことについて悲嘆にくれますが、私はそれを悲しんでいるよりもむしろ、彼らが自分自身〔の内心の生活〕に怠ることなく気を配って、祖先たちとともに苦しみの罰を受けないようにすべきだと思っています。彼らは神はなぜ地獄にいる人を救うことができないのか、そしてなぜ地獄にいつまでもいなければならないのかと、私に尋ねます。私はこれらすべての〔質問に〕十分に答えます。彼らは自分たちの祖先が救われないことが分かって、泣くのをやめません。私もまた〔地獄へ落ちた人に〕救いがないことで涙を流している親愛な友人を見ると、悲しみの情をそそられます。⁵²

52 河野訳、前掲書、543頁

先祖たちに救いはないことを知って悲嘆する日本人を見て、ザビエルが心を痛めた様子が伝わってきて同情を禁じ得ない。祖先崇拜儀礼を社会習慣とする現代日本においても、このような先祖の滅びへの悲しみは、キリスト教に対する日本人の素朴な疑念や嫌悪感として存在するものである。これは悪の問題のような神義論ではなく、神学上は終末論に属する問題だが、日本宣教において必ず直面させられるものであるので、ここに付記しておきたい。

第4節 空の教理

天地万物の創造主についての議論から、仏教の教理の中核をなす空あるいは無の原理にも触れられている。これは触れられている程度であり、キリスト教の創造主と仏教の空の原理との対論にまでは至っていない。たとえば、「すべてのものに始め (principio) を与えるところの一つの始め (un principio) があることをかれらに説明するために、私たちは多くのことを質問しました」⁵³と、フェルナンデスは山口から豊後のザビエルに書き送っている。これに対して、仏僧たちは、「この始めは善でも悪でもなく、祝福も苦痛も持たず、死も生もなく、したがってそれは無 (no) であります」⁵⁴と答えたというのである。シュールハマーは、仏僧たちの言う無とは、法相宗における真如のことであり、「絶え間なき消滅流転の中にあつて、ただ一つの常住なる第一原理、仏陀と同一にして万物に内在する絶対者」と注記し、ここでは無と記しているが後に空 (Qu) への言及があるから、第一義空が考えられているのだろう、と立ち入った解説をしている⁵⁵。仏教において最も確かなものとされるのは、現象世界のすべては無常であり、相対的な連関をなしているという空の原理である。それは真如とも、無とも言い表されるが、重要なことはそれが原理であるということである。空 (Qu) への言及する箇所は以下のとおりである。

他の人たちが来て言いました。『人間はけっして四大元素および「魂」(Qu) とよばれる形式以上のものをもたない。肉体が死ぬときは、諸元素はそれがもとあったものに変化し、「魂」もまた解消する』と。⁵⁶

53 シュールハマー、前掲書、129頁

54 シュールハマー、前掲書、129-30頁

55 シュールハマー、前掲書、130頁

56 シュールハマー、前掲書、140頁

シュールハマーは注で、本書簡の写筆家が「ク」Kuと読んでいることから、日本で魂をさす漢語の「コン」(Kon)を指しているのではないか、「あるいはおそらくは『空』Ku(非有・虚無)が考えられてもいるだろうか」と書いており、「魂」にするか「空」にするかを迷ったことを明かしている。これは仏教学の空の教理に立ち入る議論であり、興味深いコメントである。しかし、「山口の宗論」においては、キリスト教の創造主の教理に対して仏教の空の教理が対峙され、議論が本格的に展開されるには至っていない。キリシタン時代最初期の交渉においては、それは当然のことかもしれない。キリシタンの弾圧が解かれた明治時代以降、仏教とキリスト教がどこまで本格的な思想対決を展開してきたのか、「山口の宗論」は深められたのか、そんな問題意識をもって今後も研究していきたいと思う。

第5節 仏僧批判としての不道德の指弾と血脈の摘発

最後に、キリスト教から仏僧の生活に向けられた批判に注目しておきたい。仏僧の男色の習慣や隣接する僧院と尼僧院における情交に対する譴責は、アンジロウからのランチロットに語った「日本情報」にまず述べられていた。それを踏まえてザビエルらは仏僧の性的な墮落を正面から批判したのであり、山口においても、「私たちがボンズたちの欺瞞をあばくので、彼らと私たちとは仲が良くありません」⁵⁷とザビエルは述べている。在家信者に代わって戒律を遵守する義務を負うからこそ、在家信者は自分たちへ布施をする義務がある、と仏僧たちは教えていたのである。それなのに、在家の五戒にある不邪淫戒さえも守っていないのは仏僧たちの欺瞞ではないか、とザビエルは直截に責めたのである。次は内容的にアンジロウの語ったことと同じだが、ザビエルの報告を引いておく。

寺院の中には大勢の女性がおります。ボンズは寺院の畑で働く下男の子だと書いています。一般の人たちはこれをよくないことと判断して、たいへん悪い交際つきあいであると思っています。ボンザは一日中いつでもボンズの訪問をうけ、ボンザもまたボンズの寺院を訪ねます。これはすべて、一般の人たちから悪であるとみなされています。ボンザが妊娠しないように食べる薬草と、妊娠してし

57 河野訳、前掲書、534頁

まった場合にすぐに墮胎するために食べる薬草があるのだと、普通すべての人が言っています。ボンズやボンザのあいだで犯している罪がたとえどんなに多くても、私は少しも驚きません。なぜなら、神を礼拝しない人たちが自分たちの主なる神として悪魔を礼拝したり、ひどい罪を犯したりすることをやめられはしないのですから、むしろ悪魔の誘いによって、もっと大きな罪を犯さないのが不思議でなりません。⁵⁸

ザビエルは「寺院内の邪悪な生活が明るみに出て、山口のボンズとボンザは人びとの信頼を失いました」と記し、百ぐらいの寺院が荒廃するだろうとキリスト信者たちが言っていることも伝えている⁵⁹。当時の山口でキリスト教からの仏教批判が破壊的な影響力を持っていただろうことが窺われる。

このような性的頹廃への批判と並んで批判の対象となったのは、金の問題である。この世からあの世へ行くための保証として「血脈」を仏僧が高額の金で買わせていたことが指摘されている。

この国の僧侶たちはその他さまざまのまちがった教えを広めています。そのすべては世俗の人たちからお金を引き出すためであります。僧侶たちはかれらに、もしこの世で出家に多くのお金を寄進するなら、来世で出家はそれをかれらに返さずであろうということを理解させようとしています。そのため、かれらは僧侶以外には喜捨をいたしません。僧侶たちは死後あの世で、かれらに支払いをしなければならぬためだといい、お金をたくさん貯えています。なお、また僧侶たちはつぎのようなことを理解させようとしています。すなわち、この世からあの世へ、出家から紙片をいただいて行くときには、悪魔の危害をまぬがれて、無事通してもらえると。そしてこの紙片は高い値段であります。たいいてい民間人は死ぬ前にそれを買うのであります。⁶⁰

この紙片についてシュールハマーは、「お札 (Ofuda) あるいはクチミョーカン (Kuchi-myokwan)」とフロイスの『日本史』を参照しながら注記している。神尾

58 河野訳、前掲書、535-36 頁

59 河野訳、前掲書、535 頁

60 シュールハマー、前掲書、94 頁

はこれが「血脈」のことでありと訳者注を入れている⁶¹。本来血脈とは仏教の出家修行者が師匠と弟子の間において法門を相承することであり、その系譜を書き記したものである。それが在家信者にも与えられ、これが死後の幸福を保証するものとして高価で売買されていたことが、ザビエルらによって批判されたのであった。これは今日の戒名料の高騰に対して一般人から批判の目が向けられていることに通じるものであり、宗教にありがちな墮落の形態である。そして、仏僧たちを批判したイエズス会士たちにとっても、血脈問題はマルチン・ルターからカトリック教会が批判された免罪符を思わせるものではなかつたのだろうか。彼らがその思いを口にすることはないけれども、内心複雑な思いもあつたのではないかと想像せざるを得ない。

結 論

キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉を、アンジロウと「日本情報」、ザビエルの「大日」問題、ザビエルの「大書簡」(1549年11月5日付)、「山口の宗論」(1551年4月9日)と辿ってみた。ザビエルらは最初の日本宣教において仏僧たちの性的逸脱を正面から批判したのだが、それはアンジロウが一般の日本人として強い疑念を抱いていたものであった。それゆえに、仏僧への弾劾は当時の人々の共感を呼ぶことになったのだろう。また、その直截な批判は仏教側からの激しい反撃の種を蒔くことにもなつただろう。

キリスト教と仏教の最初の対論となつた「山口の宗論」においては、天地万物の創造主がおられるとのキリスト教の使信こそ、当時の日本人に衝撃を与えたのであつた。仏教側からは、善である創造主がなぜ悪をも造つたのかと神義論に訴える反駁が既に向けられていた。仏教の中心思想である空の教理については触れられる程度で終わっており、両教の本格的な思想的対決には至っていない。

日本におけるキリスト教と仏教の最初の交渉において、萌芽的な形であるにしても、本質的な問題が既に姿を現していたことを確認した。それが国家的な弾圧に向かつたキリシタン時代にさらに進められたのか、近代のプロテスタント宣教においてどのような展開を見せたのか、宗教多元主義の現代においてどこまで成熟を見せているのか、今後さらに研究を継続させたいと思う。

61 シュールハマー、前掲書、95頁

[参考資料]

- 家永三郎「我が国に於ける仏基両教論争の哲学史的考察」(『中世仏教思想史研究 [増補版]』法蔵館、1966年)
- ヴァリニャーノ著・家入敏光訳編『日本のカテキズモ』天理図書館、1969年
- 内村鑑三「仏教対キリスト教」(『内村鑑三信仰著作集 15』教文館、1981年)
- 海老沢有道『キリシタン南蛮文学入門』教文館、1991年
- 海老沢有道『日本キリシタン史』塙書房、1966年
- 海老沢有道・井手勝美・岸野久編著『キリシタン教理書』(キリシタン研究第30輯)教文館、1993年
- 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1970年
- 海老沢有道・H. チースリク・土井忠生・大塚光信『キリシタン書・排耶書』(日本思想体系 25)岩波書店、1970年
- 海老沢有道・松田毅一『エヴォラ屏風文書の研究』ナツメ社、1963年
- 大桑斉『日本仏教の近世』法蔵館、2003年
- 小澤萬記「山口の討論——一五五一年、山口に於けるイエズス会宣教師と日本人との宗教論争」(小堀桂一郎編『東西の思想闘争』[叢書比較文学比較文化 4]中央公論社、1994年)
- 金岡秀友『密教の哲学』講談社、1989年
- 苅部直・黒住真・佐藤弘夫・末木文美士・田尻祐一郎編『日本思想史講座 3 近世』ペリかん社、2012年
- 岸野久「仏基論争——初期キリシタン宣教師の仏教理解と論破」(『岩波講座 日本文学と仏教 8 仏と神』岩波書店、1994年)
- 岸野久『西欧人の日本発見——ザビエル来日前 日本情報の研究』吉川弘文館、1989年
- 黒住真「キリシタンと仏教」(『新アジア仏教史 13 日本Ⅲ 民衆仏教の定着』佼成出版社、2010年)
- 黒住真「キリシタン禁制と近世日本——秀吉「天正十五年六月十八日付覚」をめぐって」(『複数性の日本思想』ペリかん社、2006年)
- 黒住真「キリシタンと日本思想の出会い」(『近世日本社会と儒教』ペリかん社、2003年)
- 黒住真「近世日本思想史における仏教の位置」(『近世日本社会と儒教』ペリかん社、2003年)
- 河野純徳『聖フランシスコザビエル全生涯』平凡社、1988年
- 河野純徳『聖フランシスコザビエル全書簡』平凡社、1985年
- 五野井隆史『キリシタンの文化』吉川弘文館、2012年
- 五野井隆史『日本キリシタンの研究』吉川弘文館、2002年
- 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、1990年
- 米井力也『キリシタンと翻訳——異文化接触の十字路』平凡社、2009年
- シュールハマー著、シュワウテ校閲、神尾庄治訳『山口の討論——一五五一年、イエズス会士コスメ・デ・トレスと仏教徒との』新生社、1964年
- 末木文美士『近世の仏教——華ひらく思想と文化』吉川弘文館、2010年

- 総合仏教大辞典編集委員会『総合佛教大辞典』法蔵館、2005年
中村元・田村芳朗・末木文美士・福永光司・今野達編『岩波仏教辞典』岩波書店、1989年
中村元『佛教語大辞典』東京書籍、1987年
平岡隆二『南蛮系宇宙論の原典的研究』花書院、2013年
正木晃『密教』講談社、2004年
松尾剛次『破戒と男色の仏教史』平凡社、2008年
松田毅一監訳『十六・七世紀イエズス会日本報告集』第Ⅲ期第1巻、同朋舎、1997年
松田毅一・川崎桃太訳『フロイス日本史 6』中央公論社、1978年
ムイバルガー、ヨゼフ・B『日本における信仰—ヴァリニャーノの「日本のカテキズモ」と倫理神学的見解』サンパウロ、2004年
大和昌平「不干斎ファビアン研究(1)～(4)」(『基督神学』No.20,22-24、東京基督神学校、2008,2010-2012年)