

【博士論文】

指導教授：山田 邦明

論文題目：

キリシタン時代における異文化受容に関する研究

学籍番号： 15DL1601

氏名： 山口 昌志

目次

序論	3
第一部 日本人キリシタンに見る受容と離脱	7
第一章 不干ハビアンの背教について	7
第一節 不干ハビアンの生涯	8
第一項 出生から死まで	8
第二項 想定される主な脱会動機	10
第三項 『会憲』における退会規定	11
第二節 諸動機の検討	14
第一項 信仰態度	14
第二項 当時の評価	15
第三項 宣教師たちとの齟齬	18
第三節 ハビアンの背教	19
第一項 ハビアン退会の記録	19
第一項 イエズス会における女性問題	21
第二項 ハビアンの考え方	23
第二章 16世紀末日本イエズス会における修道士の退会事例について	31
第一節 1584年から1598年にかけての退会者名簿	31
第二節 1590年から92年度の退会者	35
第三節 退会者について	37
第一項 ヴァリニャーノが退会させた五名の日本人	37
第二項 近江ジョアンと、その他退会者について	38
第三項 不干ハビアンとの比較	39
第三章 キリシタンの棄教を表す用語について	
— 「ころぶ」「そむく」「つまずく」 —	43
第一節 一般的理解と語源	44
第二節 「ころぶ」と「立ち上がる」	48
第三節 「ころぶ」ではない棄教	51
第四節 軽微な罪	54

第二部 明忍律師による戒律復興運動と異文化受容	63
第一章 槇尾平等心王院明忍律師に関する基礎的研究	63
第一節 僧伝類の整理	64
第二節 明忍の生涯	70
第一項 前半生	70
第二項 自誓受戒と戒律復興	72
第三項 キリシタン思想との関わり	74
第二章 明忍事跡と戒律重視の思想的背景	80
第一節 在俗時代	80
第二節 出家と明恵の影響	82
第三節 戒律重視と自誓受戒	85
第四節 渡唐への意志と対馬滞在	87
第三章 明忍律師の周辺人物について	95
第一節 友僧および同門僧	95
第二節 師の晋海と生家中原家	97
第三節 清原家の人的ネットワーク	99
第四節 清原家におけるキリスト教理解	102
結論	107

参考資料

- 別表1 不干ハビアン関連年表
- 別表2 1588年時点の日本人修道士一覧
- 別表3 1588年時点のセミナリオ学習者一覧
- 別表4 『令集解』慶長期の筆写・校合状況一覧
- 別表5 明忍年譜・筆写等履歴
- 別表6 清原家を中心とした人物関係図

序論

不可逆的とさえ見られた社会のグローバル化が、2020年初頭以降、新型コロナウイルスの問題により中断され、異文化交流のあり方や、日本人にとっての異文化受容といった問題を、改めて考え直す機会が与えられている¹。

日本史においても、明治維新期をはじめ、異文化受容が大きな問題となった時期が幾度かあったが、本研究は、それらの中で、1549（天文18）年以降、急速に広まったキリスト教という異文化が、どのように日本人に受容されたかについて、これまであまり焦点が当てられなかった棄教者や、キリシタンとしては入信しなかった人々に見られる異文化受容といった側面から、検討を加えて行く。

すでに知られているように、1549年のフランシスコ・ザビエルの来日から、キリスト教に帰依する日本人は増え続け、徳川幕府による禁教令が出された1614年時点では、37万人もの日本人キリシタンがいたとされる²。こうした日本人キリシタンに関連する研究は、明治期以降大きく進展し、ヨーロッパ宣教師の側が示した布教方針だけでなく、日本人キリシタンが示した異文化受容の問題を扱った研究も進み、多くの重要な成果が示されている。2018年に世界遺産として選定された「長崎と天草地方の潜伏キリシタン関連遺産」や、それぞれ2008年、2017年にカトリック教会の福者に列せられたペトロ岐部と187殉教者及び高山右近に関する世界的な顕彰は、とりわけ大きな成果だと言って良いだろう。

そうした禁教令以降も信仰を貫いた多くの殉教者や潜伏キリシタン等、敬虔な日本人キリシタンの動向は明らかにされつつあるが³、他方で、幕府等からの命令に従い、素直に棄教に及んだ大多数の人々や、あるいはイエズス会内部に入ったものの、自らの意志でキリスト教信仰から離れた人々、また、キリシタンにはならなかったが異文化を受容し、影響を受けた人々といった、敬虔な日本人キリシタンの周縁にいたような人々については、異国趣味や南蛮学流等、いくつかの事物に関する検討を除けば、あまり言及されていないように見える。

キリシタン研究は、単純に当時の人の様子を探るだけでなく、日本人にとっての異文化受容とは何かという大きな問題を検討する際の手がかりの一つになる。例えば、姉崎正治は、キリスト教の流入は「異系文化の最も意味深く複雑な接触反発を生じた⁴」と評しているし、最近でも、曾根原理が指摘するように、キリスト教が、近世日本における自国認識形成に大きな役割を果たしたことは間違いない⁵。岡美穂子は、当時の日本におけるキリスト教に対する認識状況を検討した上で、「日本においてキリスト教は新派の仏教として受容された可能性が高い」と述べているが⁶、当時の状況にあって、キリスト教や西洋思想を広汎に、しかも深くまで受容できた日本人がさほど多くなかったことは当然であろう。そして、当時の日本人における異文化受容の問題を検討するには、強い信仰心を抱き、殉教も辞さなかったような、日本人キリシタンの核ともいえる人々だけでなく、キリスト

教に触れた人々といった、より大きな枠組みで、敬虔なキリシタンの周縁についても幅広く見つめる必要がある。数十万人にも及んだ日本人キリシタンの中には、当然、信仰に揺らいでいた人は多かったはずであり、さらに周縁には、信仰の道に入らずとも、キリスト教思想やそれに裏付けられた宣教師たちの行動に影響を受けた人々があつたはずである。

そうした、周縁に位置づけられる人々の異文化受容を検討する手がかりの一つとして、本研究では最初に、日本人修道士としてキリスト教の護教書を書いた後、棄教し、論難書を執筆した不干ハビアンという人物について検討する。本論第一章でも見るように、不干ハビアンは、護教書教的教理書といえる『妙貞問答』と、排耶書の先駆けたる『破提宇子』の両方を記した人物であり、多くの人々の関心を集め、すでに多くの研究がなされている⁷。しかし、「不朽のものである⁸」とも評される著作活動を行ったハビアンのほかにも、棄教していった修道士はあつたはずであるが、従来あまり研究されているとはいえず⁹、キリシタンであっても、信仰心の弱い人々についての検討もなされるべきである。

また、盛んな宣教活動が行われていた以上、入信に至らずとも、キリスト教という異文化に触れた人は多く存在したはずであり、そうした人々が受けた影響も、きわめて多様な広がりを見せていたことは容易に想像できる。例えば、戦国時代が終わり、江戸時代に入ると、仏教界に戒律復興運動が起こったことは知られているが、運動の端緒となった律僧明忍の青年期である16世紀末は、ちょうど日本人キリシタンの活動が最盛期を迎えた時代と重なる。明忍は、若くして戒律研究に邁進し、やがて正式な受戒のため渡唐を志し、対馬において客死するが、彼の事跡は、従来あまり詳細に検討されておらず、思想史研究においても、キリシタン時代との関わりから関連づける指摘はほとんど見られない。だが明忍の行動を、たまたま時期的に重なっていたというだけでなく、当時行われていた多様な異文化受容の結果の一つとして位置づけることができるのではないか。本論文の第二部において、詳細に検討したい。

なお、本論文の題名にも用いる「キリシタン時代」については、一般的に、4期に分けることができるとされる¹⁰。1549年のザビエル来日から、豊臣秀吉による「伴天連追放令」発布までを第一期とし、それから1614（慶長19）年に徳川幕府が禁教令を強化し、多くのキリシタンを国外に追放することになる第二期、そこからさらに島原の乱を経て、1639（寛永16）年にポルトガル船の来航が禁止され、「鎖国」体制が完成するまでの第三期と、以降の第四期である。しかし、本研究では厳密な区分を行わず、キリスト教という異文化が日本人社会に受容され、日本人修道士の数も増えるなど、最も盛んに宣教活動が行われていた時期を中心に「キリシタン時代」と称し、その当時見られた様々な日本人の異文化受容のあり方について考察を加えて行く。

具体的には、第一部第一章において、日本人キリシタンの中でも、最初に熱烈な信仰心を見せたものの、途中で信仰の道から外れた修道士であり、背教者である不干ハビアンについて、従来の研究を整理しながら検討を加えることで、異文化受容の一様態を確かめる。続いて第二章において、ハビアン以外の日本人修道士の棄教事例を確認し、ハビアンの動

向との比較や、彼らの行動を辿る。また、第三章では、キリスト教から離れる行為である「ころぶ」の用語について語源や、用語に込められた意識を探ることで、当時の日本人キリシタン及びキリスト教を弾圧する側に立った日本人が、信仰から離れることについてどのような理解を持っていたかを検討する。

そして、日本人キリシタンに位置づけられる人々の中でも、周縁に近い人々の動向について検討した後、第二部では、近世初期の仏教界で行われた戒律復興運動の端緒となった、明忍律師について詳細に検討することで、キリスト教信仰とは違う形で異文化を受容したであろう当時の人々の一例を確かめる。第二部の第一章では、江戸時代における戒律復興運動の端緒となったものの、従来あまり検討されて来なかった律僧明忍に関する僧伝類の確認及び基礎的事項の整理を行い、第二章において彼の生涯について、親類でもあった清原（舟橋）秀賢の日記等を参照することで詳細を明らかにする。そして第三章において、清原家を中心として明忍の周辺人物を探ることで、後年の戒律重視に至る明忍の思想的背景を明らかにする。これらの検討を通じ、当時の日本において、キリスト教を含めた広い意味の異文化がどのように受容されていったかについて、考察を加えたい。

現在、インターネットの普及や航空便の発達により、驚くべき速度でグローバル化が進展してきたところで、突如として、新型ウィルス問題により交通遮断が生じており、「鎖国」と評されることもある¹⁾。本研究は、キリシタン時代という日本史の中の一時期に着目したものであるが、日本のみならず、現代世界における異文化交流や異文化受容といった問題を考え直そうとした時にも、十分に意味を持つものであると考えられる。

なお、本論文中の年号表記は、多くのキリシタン史関連文献を参照することから、西暦を先に記載し、括弧書きで元号を記載することとする。また、ヨーロッパ宣教師らの欧文報告書については、細かな字義の確認を要しない限りは、先行研究により翻刻・邦訳されたテキストを用いることとする。

1 単純に訪日外国人数の推移を見ても、統計を取り始めた一九六四年以降、基本的に増加傾向にあったのが、2020年2月以降、極端に減少しており（日本政府観光局「月別・年別統計データ（訪日外国人・出国日本人）」）、商用渡航の中止や延期に加え、留学や観光等、異文化交流についても大きな制約を受けている。

2 五野井隆史『日本キリスト教史』（吉川弘文館、1990年）、99頁。

3 例えば、姉崎正治『切支丹迫害史中の人物事蹟』（同文館、1930年）や、片岡弥吉『日本キリシタン殉教史』（時事通信社、1979年）。また、大橋幸奈『潜伏キリシタン 江戸時代の禁教政策と民衆』（講談社学術文庫、2019年。初出は2014年）。

4 姉崎正治『切支丹伝道の興廃』（同文館、1930年）11頁。

5 曾根原理「キリシタン・東照権現・天皇」『日本思想史講座 3 - 近世』（ペリかん社、2012年）。

6 岡美穂子「日本人のキリスト教受容とイエズス会の《適応》」『日本宗教文化史研究』22巻1号、（日本宗教文化史学会、2018年）。

7 不干ハビアン的人物及び研究史については、主に本論文の第一部第一章において取り上げる。

- 8 海老沢有道「妙貞問答解説」『南蛮寺興廢記・邪教大意・妙貞問答・破提字子』（東洋文庫、1964年）。
- 9 棄教した日本人修道士の中では、天正遣欧使節の一員であった千々石ミゲルや、荒木トマスについては比較的研究が進んでいる。荒木トマスについては例えば、五野井隆史「教区司祭荒木トマスに関する未刊書翰について」『サピエンチア』41（聖トマス大学、2007年）、高瀬弘一郎「転び伴天連トマス・アラキについて」『史学』48（4）（三田史学会、1978年）等がある。
- 10 岡田章雄「キリシタン（吉利支丹）」『国史大辞典』（ジャパナレッジ・参照2020年6月）。
- 11 例えば朝日新聞の特集「世界同時『鎖国』」（2020年5月3日から配信）。

第一部 日本人キリシタンに見る受容と離脱

第一章 不干ハビアン¹の背教について

はじめに

全体の第一章となる本章では、日本人キリシタンの中でも、キリスト教という異文化の受容と拒絶で特に際立った態度を示した、不干ハビアン（不干齋ファビアン）について、彼の生涯やイエズス会内部での立場などを確認しながら、主に背教の動機について、改めて検討を加えて行く。

不干ハビアンは、通説に従えば元仏僧であり、桃山時代のキリシタン文化最盛期ともいえる時期に活躍した日本人修道士・宣教師であり、背教者である。イエズス会の中であってキリシタン版『平家物語』編集に携わるなどした後、教理書『妙貞問答』を著し、当時の仏教、神道、儒教の各思想を批判するとともにキリスト教を擁護したが、後年、自らの意志で修道女とともに脱会し、やがて『破提字子』というキリスト教論難書を執筆し、背教した。

こうした経歴から、ハビアンは、キリシタン史研究者だけでなく、比較文化や思想史など多方面の研究者の関心を集めて、これまでに多くの研究成果が示されている。基礎的な史料としては、海老沢有道の校注による『妙貞問答（中・下巻）』及び『破提字子』があり¹、本論でも、両著作及び林羅山が彼との討論を行った記録『排耶蘇』のテキストは、特に註記しない限り、同書のもを用いる。なお、『妙貞問答』上巻については、井手勝美『キリシタン思想史研究序説²』及び末木文美士編『妙貞問答を読む ハビアンの仏教批判³』に収録されている。他に、彼が編者となった『天草版平家物語⁴』や、前記した『排耶蘇』もハビアンの思想背景を探る上で参照できる重要な史料であり、ハビアンの行動を記した江戸時代の排耶書も、史実的な裏付けが困難であるにせよ、参考になろう。無論、ヨーロッパ宣教師の報告書類に断片的に登場するハビアンの記録は重要である。

それらの史料などを参照することで、すでに多くの研究成果が示されている。中でも基礎的研究に位置づけられるものとしては、戦前の新村出や⁵、姉崎正治の著作があり⁶、また、戦後の研究では、前記井手の「不干齋ハビアンの生涯」及びチースリク「ファビアン不干伝ノート⁷」等が挙げられる。また、坂元正義や釈徹宗、小島幸枝、梶田叡一らによって、ハビアンの生涯を通じた分析を加えた研究書が示されており⁸、細かな思想についても、すでに数え切れないほどの成果が示されていて⁹、今後もさらなる研究の進展が見られることであろう。

他方、これだけ多くの研究成果が示されているにもかかわらず、ハビアンが、キリシタンとして最も活躍していた時期に脱会し、背教するに至る理由は、特定されているとはい

えない。彼自身の手記は限られており、脱会後のハビアンが、^{かみ}上地区長のモレホンへ送った書翰が見つからない限り、脱会動機は明らかにならないとする指摘さえある¹⁰。しかし、元は仏僧であったとされる日本人ハビアンが、キリスト教という異文化を受容し、拒絶するに至った過程を探るためには、脱会の動機を改めて検討し、解明を試みることは大きな意味があると考えられる。それゆえ本章では、よく知られた不干ハビアンについて、従来の研究を整理しながら、彼の生涯と周辺環境、そして特に女性問題に焦点を当てて、彼の背教の動機や様々な思想的な様相について、改めて検討を加えて行くこととする。

第一節 不干ハビアンの生涯

一、出生から死まで

最初に、不干ハビアンの生涯を辿ろう。イエズス会士名簿によれば、出生は1565(永禄8)年であり、現在のところ、出生地や前半生は確実ではないものの、加賀あたりの北国に生まれ、若くして恵俊(恵春)という僧名の京都臨濟宗大徳寺の所化になっていたと考えられている¹¹。

ハビアンの前半生については、江戸時代の排耶書の記述に頼ることが多い。例えば、江戸時代後期の写本になる『耶蘇宗門根元記』には、「加賀の国の世捨人波非那武」とあり¹²、18世紀中期頃に成立したとされる代表的な排耶書『南蛮寺興廃記』では、さらに詳しく、「生国加賀国の者にて、禅家の僧名を慧春と号す。此僧癩瘡を病み、身体破れ、膿血溢腫、僧家の交り叶はず。其親貧賤にして、保養することも叶はざりければ、乞食となり京都に到り、真葛が原の辺に、倒れ伏してありしを、南蛮寺より引取り」と、加賀国に生まれた慧春が南蛮寺によって救済されたとされるが、ハビアン時代の史料からは分からない。いずれにせよ、江戸時代半ば以降、ハビアンは、北国出身の元仏僧であったという理解がされていたことはいえよう。

ハビアン時代の史料を元にすれば、ハビアンは1583(天正11)年、19歳で受洗し、高槻のセミナリオへ入学する。「ハビアン」の洗礼名も、その時に付けられたものであろう。なお、彼の入信時の状況は、フロイスの『日本史』に記述があるとされるが、厳密に見れば、該当箇所がハビアン入会時の状況であるとは断定できず¹³、入会以前の経歴はほとんど不明といえる。

入信から2年後、高槻領主・高山右近の転封によって高槻セミナリオが閉鎖されると、ハビアンは他の生徒とともに大坂へ移り、翌1586(天正15)年に誓願を立てて、正式な^{イルマン}修道士としてイエズス会に入会する。彼の名が、イエズス会の^{カタログ}名簿に記載されるのはこれ以降であり、当初は「五畿内のファビヤヌス(ハビアン)」と記されたり、あるいは「上(方)のハビアン」、また出身地としては「山城」と記載されていた¹⁴。他の修道士の出身

地として、近江や豊後の地名が見られることから、ハビアン自身は、畿内出身者だと認識していたのではないだろうか。

そして入会の年、豊臣秀吉による伴天連追放令により大坂セミナリオが閉鎖されたためであろう、ハビアンは他の人々とともに九州へ移る。九州でも、キリシタンの保護者であった大友宗麟の没落などがあって、あまり落ち着かなかったと考えられるが、1590(天正18)年には、加津佐で開催されたイエズス会の僧協議会に参加を認められ、1592(文禄元)年には天草コレジオに入り、教理学習の傍ら、後輩らに日本語や文学を教えたことが名簿カテログから確認できる。またこの頃、『天草版平家物語』の編纂に携わるなどしたことが、同書の序文から判断できる。

ハビアンが長崎滞在中の1597(慶長元)年には、畿内で26名の日本人キリシタンと宣教師が捕らえられ、長崎において処刑が行われている。この殉教に際しては、宣教師のフランシスコ・パシオとジョアン・ロドリゲスが立ち会っており¹⁵、多くの群衆に混じって、ハビアンら多くの日本人修道士も立ち会ったか、あるいは間近でそのことを見聞きし、衝撃を受けたことは想像できる。その後、1601(慶長6)年に、にあばらリス、木村セバスチアンの2名が、初の日本人司祭に叙階されており、当時長崎にいたハビアンも、叙階式に参列したことであろう。

1603(慶長8)年、38歳になったハビアンは、近畿・下京の教会に派遣され、そこで日本の在来宗教との論争や、信徒らへの説教を盛んに行ったと考えられる。そうした宣教活動の中で、『妙貞問答』を著した。また、京都で京極高吉室マリアの三女マグダレナの葬儀や、博多で黒田如水の追悼説教を行い、さらに1606(慶長11)年には、準管区長パシオに随伴して江戸に赴き、帰途、駿府で徳川家康の側近である本多上野介正純に教理論書を献上するなど活躍する。後世の排耶書において、ハビアンは代表的な日本人宣教師の一人として描かれるが、それは、この時期の活動が印象深いものであったことに由来するかもしれない。1606(慶長11)年6月15日には、儒者林羅山(当時は道春)と論争を行った旨、羅山の記録『排耶蘇』に記されている¹⁶

こうしてキリシタン宣教師として順調に活躍していたと思われたが、1608(慶長13)年に、ハビアンは突如として、修道女とともにイエズス会から脱退する。脱会の経緯や棄教の理由は諸説あり、次項以降で改めて検討する。そしてイエズス会を脱けたハビアンは、奈良から大坂方面へ逃れた後、最終的に九州へ下り、長崎奉行のキリシタン弾圧に協力しながら過ごして、晩年の1620(元和6)年、キリシタン批判書『破提字子』を著し、後世に大きな影響を残すことになる。そして執筆の翌年、長崎において死去したと考えられている。

次に項を改めて、これまでの研究成果により指摘されている主要な背教動機について確認する。

二、想定される主な脱会動機

不干ハビアンがイエズス会から脱走したのは、『妙貞問答』執筆からわずか3年後、1608（慶長13）年頃である。その間、林羅山の訪問を受けて論争に及んだ中で（『排耶蘇』）、「儒者のいはゆる太極は天主に及ばず」と、キリスト教の優位を自信を持って述べたとされるが、それにも関わらず、イエズス会から脱けている。

脱会の動機については、先行研究により、次の6点程度を挙げるができる。これらのうち、幾つかの動機が重なるようにして、ハビアンは脱会し、背教するに至ったことは間違いない。いずれの議論も重要であり、単純に一つの理由だけで退会したと見ることは適切ではないが、それぞれの動機を再検討して行くことは、意味があるはずである。

- ①女性問題。修道女との不貞行為。ヨーロッパ宣教師の報告に残されている脱走理由であり、もっとも確実なもの。女性問題が確認されて以降、脱会にまったく無関係であったと述べる指摘は見られない。
- ②信仰が浅かったため。『妙貞問答』や『破提字子』に記されたキリスト教思想が表面的で、背教は必然的なものであったとするもので、海老沢有道らが指摘している¹⁷。井手勝美は、ハビアンは「啓示的信仰」に至っていないとし¹⁸、作家の三浦朱門や遠藤周作も、ハビアンを、似非インテリの典型だと述べている¹⁹。
- ③イエズス会のヨーロッパ宣教師との感情的な齟齬や対立があったため。『破提字子』に「生得ノ国習ヒカ、彼等ガ高慢ニハ天魔モ及ブベカラズ」「イルマンノハゴクミヲバ、南蛮ノ帝王ヨリツバケラルハニ、日本人ハ何トシテモ我本意ニ叶フベカラズ」と、宣教師たちの態度への不満が記されている点などから指摘される。
- ④イエズス会内部での扱いの低さ。己の才知を誇っていたハビアンが、同期や後輩が司祭に任じられる一方、自分だけ修道士に留められたことに不満を覚えた。これは「向後ハ日本人ヲ伴天連ニスルコト勿レトノ義ニテ、皆面白クモ存ゼズ」という、『破提字子』の記述からも推察されており、例えば姉崎正治は、ハビアンの不平が「永くイルマンの儘でいてパアデレになれないといふ点にあることも、殆ど明確である」と指摘し、前記③のヨーロッパ宣教師との対立とともに、司祭に叙されないことへの不満を動機として想定している²⁰。
- ⑤イエズス会の仏教批判に対し、仏僧側から強い反発が起こり、それに対処するためイエズス会内部で、演説の名手ハビアンへ何らかの処分が下されたため。イエズス会での「トカゲの尻尾切り」的対応へ反発し、背教したとするもの。これは、ハビアンによる京極ジュリアの追悼説教と、その後に生じた仏僧らの反発を「うまく納めた」とある点を結びつけたもので、特に坂元正義によって指摘されている²¹。
- ⑥林道春との論争に敗れた結果。自らの学識を誇っていたハビアンが、道春の弟に「汝驕慢なり」と言われ、道春からも、「もし勝つことを争ふときんば、忿怒の色、嫉妬の気、面に見ゆ。これ心術を害するの一端なり。これを慎めや」と、表情に怒りの色

が見えることを揶揄され、暗にハビアンが敗北が示されている点などから言われている。また、林道春がその後すぐに幕府の御用儒者に任じられた点などから、ハビアンが敗北感や劣等感を覚え、脱会の一因となったと見る説である。

上に挙げた動機はいずれも重要な指摘を含んでいるが、特徴的な著作を残したハビアンの才能を高く評価するためもあり、①の女性問題が退会の主要因だとする研究は、案外、少ない。例えば梶田叡一は、⑤の「トカゲの尻尾切り」説に賛同した上で、ハビアンが「恋に殉じて自分の社会的立場を放棄するほど情熱的でロマンチックな人物であったとはとても思えない²²」と述べて、①の女性問題をほとんど考慮していない。また、小島幸枝は、④、⑤、⑥の理由により傷心したハビアンを、身近にいた修道女が慰謝したといった文学的解釈を示しているが、史料的な裏付けがあるとは言いがたい。

完全に明らかにすることは困難であろうが、不干ハビアンがどのように異文化を受容し、拒絶していったかについて検討するため、本章で改めて動機を検討したい。だがその前に、そもそもハビアンはいかなる人物であったのか。また、彼の信仰の程度や、女性問題への態度、周囲の状況等はどうであったか。前提となる条件を含めて、改めて確認し直す必要がある。ことに、彼の同僚となる他の修道士や日本人キリシタンとの比較が為されなければ、あまり意味のない想像に留まる恐れもある。他の日本人修道士との比較については、次の章で改めて検討を加えることとし、本章ではまず、それぞれの動機について検討を加えることとする。その前に項を改め、「背教」の定義を確認しよう。

三、『会憲』における退会規程

そもそも「背教」とはどのような状況を指すのか。まず注意すべき点は、ヨーロッパ宣教師たちと、日本人との間にある、キリスト教信仰についての認識の相違であろう。すなわち、ヨーロッパ宣教師のように、キリスト教信仰を前提的に善とする立場からすれば、教義に反する行動は、「背教」行為と見なされるが、当時の日本人のように、キリスト教を異文化として受容した側からすれば、意図的にキリスト教を毀損する行為を働かない限り、「棄教」ですらなく、単なる「離教」と言うのが正確ではないか。

無論、多くの日本人にとって、修道会や教会からの離脱と棄教は一体のものであったろう。実際、フロイスは『日本史』の中で、大友宗麟の子息親盛に関する記述の後で、多くの日本人は、「何らかの罪に陥ると、ただちに（自分はもうキリシタンの）教えを棄てたのだと（いうように）考えて、教会から離れ、司祭の前に姿を現そうとしない²³」と記しており、そうした「教会から離れ」た日本人は、相当な数にのぼっていたはずである。

井出勝美は、棄教後の不干ハビアンについて、「キリスト教思想への裏切りとそしてそれに対する負い目、苦悩を自己の心底に刻印するほどの強烈な背教者意識も『破提字子』からは窺われない²⁴」と評しているが、そもそも、ハビアンを始めとする日本人キリシタンは、キリスト教を棄てることについて、どのように捉えていたのだろうか。

イエズス会に入会を認められるほど、熱心にキリスト教を受容したハビアン¹の立場を確認するには、イエズス会の『会憲』規定を参照するのが良いだろう。ハビアンが原典を参照していたとは考えられず、当時の日本人に示された条件とは異なっていた可能性もあるが、会憲自体はイグナティウス・ロヨラが定め、死後の 1558 年に交付されて以降、変更されていない。また、本文中に「本会に受け入れられることを望む者には、家に入って会員と共同生活を始める前に、^{エクスアメン}試問事項に記されている試問を提示する²⁵」とある規定から、当時の日本人がまったく無関係であったとは言えない。

なお、当時の日本人キリシタンが、『会憲』の細部まで伝えられていたとは考えられないことなどから、本論では、イエズス会日本管区により 2011 年に編訳されたテキストを扱い、規定の概要を把握することを目指す。

さて、『会憲』のうち「^{エクスアメン・ジェネラレ}一般的諮問事項」の第二章に、「入会志願者に対する試問事項²⁶」があるが、より具体的には、修練院への受入れに際しての条件を見た方が良いため、以下に要約する。

「修練期への受け入れ」第三章「本会に受け入れるに際して妨げとなるもの²⁷」

1. 異教徒の仲間に加わり信仰を捨てたこと。異端を宣告された者。
2. 殺人や極めて重い罪のために汚名を被った者。
3. 他の修道会等へ所属した者。
4. 婚姻関係、合法的な奴隷状態にある者。
5. 精神疾患や病弱な者。
6. 動機が不純で、人間的な野望が混在している者。
7. 移り気で無気力であり、会に余り貢献しない者。
8. 幻想や重大な誤りに陥りかねない、無分別さ。
9. 学識や知能に欠ける者。
10. 著しく頑迷な者。
11. 外的に見て身体的不自由、疾病、虚弱。年齢が若すぎる、もしくは老齢すぎる者。負債のある者。
12. 著しい醜さや欠陥を持つ者。ただし身体的欠陥が、良い影響を及ぼす場合は例外である。

上に挙げた条件から、まず犯罪者や奴隷関係にある者、他修道会の関係者が除外されるのは当然であろう。また、病気や、賢くない者が入会を認められない点も納得できる。ただ一番目の条件である、「異教徒との交わり」に関しては、注意したい。当該規定の注釈にこうある。

離教については、離教者の国で生まれた者であり、その離教は本人個人のみの罪ではなく、その地域に共通する罪で有るならば、その理由で本会から除外される障害を意味しない（異端者の国で生まれた者についても同様である）。障害にあたるのは、名誉を剥奪された者、破門された者、わが聖なる母教会の権威と保護を軽蔑した者であ

る。その場合の異端や離教は、本人個人の罪であり、国民と国に共通する罪ではない²⁸。

すなわち、当時の日本のような異教徒の国であれば、一度キリスト教に帰依した後で仏教等へ再転宗した者も、キリスト教やイエズス会への批難や中傷を加えない限りは、入会の障害にはならず、罪とは見なされなかったことになる。なお、11番目の年齢の上限について、現代の捕捉では、50歳が上限とされているが²⁹、当時の日本では、73歳で入会が認められた養方パウロなどもあり、高齢であっても、壮健であれば入会が認められていたのかもしれない。

こうした条件をクリアした上で、修練院及びイエズス会への入会が認められることになるが、『会憲』には「退会させる理由」も、厳密に規定されている。「悪徳が矯正の見込みがない場合」や、試問に際して隠蔽していた事実が明らかになった場合といった条件の他に、「イエズス会の善を損なうと考えられる場合」や、「会に留まることが、外部の人々の善に反する場合」といった条件があり³⁰、会の秩序が、非常に重視されていたことが見て取れる。

さらに特筆すべきは、そうして退会した者への対応に関する規程まで定められている点である。重要だと考えられるので、次に要約して掲載する。

第四章「自ら退会した者と退会させられた者に対して本会がとるべき態度³¹」

1. 退会者は、長上もしくは総長かその代理の同意がない限り、他の場所に受け入れてはいけない。
2. 入会者の特典は消滅する。
3. 入会時の単式誓願は自動的に解かれる。
4. 許可を受けずに退会した者のうち、適正が無いと考えられる者は、引き戻す必要がない。
5. 許可を受けずに退会した者がすぐれた人物であり、その者が強い誘惑にかられたり人から欺かれて退会したことが明らかの場合、長上は、引き戻す措置を取る。法廷で争うことも可能である。
6. 許可を受けずに退会した者が、自ら戻った場合、まじめに回心したことが認められない場合は、受け入れない。
7. 退会させられた者が、自ら戻り、強い回心の意志を示していても、退会の理由が解消していない場合は、受け入れない。
8. 退会させられたにせよ、自ら退会したにせよ、回心の意志を示し、復帰が認められた者には、最後の総告白以降の事柄について総告白しなければならない。その上で、長上は適切な試練を課す。

1から3の規程については当然のことであるが、4から8の五項目に渡って、退会者が再び入会する場合を想定した規程がある点は重要であろう。第二章でも見るように、何人かの日本人修道士が退会を命ぜられた後、キリスト教信仰へ復帰している例が確認できるが、これはそもそも『会憲』でも規定された条項であった。4番、5番目の規程では、優

秀な修道士が自ら退会（脱走）した場合、連れ戻す工夫をする旨が記されているし、自らの意志で戻ろうとした場合も、6番、7番、8番の規程を見る限り、復帰のハードルは低かったと考えられる。

つまり、イエズス会から脱退した不干ハビアンであるが、規定上は、『破提字子』を執筆し、会やキリスト教に対する非難を公にするまでは明白な背教者であったとは言えず、イエズス会への復帰の可能性さえあったことになるろう。そうした前提を踏まえ、不干ハビアンの脱会動機を改めて検討したい。

第二節 諸動機の検討

一、信仰態度

後半生の背教から、ハビアンの信仰が浅薄だった印象を与えるのは仕方がないと言える。だが入信当初から『妙貞問答』執筆に至るまで、彼の信仰の程度がきわめて敬虔なものであった点は、強調しておくべきであろう。

まず、彼に与えられた「ハビアン」という洗礼名は、3世紀の「殉教者主教ファビアヌス」に由来する。ファビアヌスは、よそ者であったが奇跡を表したことによって、他の候補者を差し置いて司教に叙され、教皇に選ばれた人物で、最後はローマ皇帝の迫害により殉教する³²。洗礼名については、『破提字子』に、「受法ノ時、名ヲ付クル事アリ。是ハ古^{いにしへ}デウスノ御内証ニ叶ヒタル善男子善女人ノ名ナルヲ、今面々ニ付キテ、其善人ヲ尊前ノ御取成手ト頼奉ルベキ為也」として、洗礼名の聖人に対してデウスとの仲立ちを期待する旨が記されているから、ハビアンも、洗礼名の意味を承知していたことは間違いない。そして、自身の仲立ち人である「他を差しおいて司教に叙され、殉教により信仰の熱意を表した聖人」を意識しなかったとは考えにくい。また、彼の名前に関連し、『妙貞問答』に記した「不干斎巴鼻庵」の名からも、彼の意識の高さが窺われる。洗礼名「ハビアン」に当てた、禅語の「巴鼻」あるいは「把鼻」は、牛の鼻に縄を通す意味で、「物のとらえどころ。ねらい。要点」あるいは、「物事の由来。いわれ。おこり」であり³³、決して無意味な当て字ではあるまい。

直接的な書翰類は確認できないものの、信仰心の堅さが分かる記述としては、例えば、『妙貞問答』の記述がある。登場人物であるキリシタン女性幽貞が、日本の在来思想を批判すれば人から憎まれることもあるかもしれないが、と自問した後で、「ヨシ其モ厭フマジ。真ノ頭ハルベキ為ニナシモアラバ、此身ハ喩イ害サルトモ何カハ^{コロ}苦^{くるしみ}、クヤミ侍ンナレバ、其余ノ外ハ云ニ足ズ」と述べ、キリスト教を広めるためなら、どのように排斥されても構わないという心境を語っている。この下りは、相当程度まで、キリシタン時代のハビアンの思いを代弁していると見て良いのではないか。

また、1590（天正 18）年に、長崎で開催された第 2 回イエズス会協議会に、50 名以上はいたと考えられる日本人修道士の中から選抜された 9 名の中に、ハビアンが含まれている点からも、相当の熱意があったことは確実である。

他方、ハビアンには「宗教的な体験からほとぼしり出る積極的な信仰の把握と証明がなく」「キリシタン理解は、いわば口頭禅的なものにすぎなかった」と評され³⁴、著作の中で三位一体説にも触れていない上、「啓示的信仰」に至っていないとも指摘されている³⁵。実際、彼の考え方については、同時代のドミニコ会士オルファネルが、『日本キリシタン教会史』の中で、以下のように評している。

ハビアンは最近出版した反キリスト教的小著（『破提字子』）の中で、ディオスとその全善、摂理に対して邪説と冒瀆に満ちた言辞を述べたが、（彼は学問に根底なきためディオスの尊厳を深く研究探求しようとしたが）全く理解不可能であった。要するに、ディオスの秘義と試練を理解し得ないと謙虚に告白する者こそ、最高の知者であり洞察者である。なぜなら、ディオスのこの神的本質は我々の自然的能力を無限に超えるものなるが故である。それ故、もし人間の悟性がディオスを理解し得るとすれば、ディオスはディオスでなくなるであろう。されば、愚かにもハビアンは、哲学上、明白なるこの原理を知らず、計り知れざるもの測り、終りなきものの終りを見出し、言語を絶したディオスの問題をあしざまに罵倒しようとしたのである³⁶。

この記述からでさえ、キリシタン時代のハビアンが持っていた、教理探求への熱意が窺われるが、その点はともかく、ハビアンが、人間の悟性で理解できない信仰の奥義といったものを理解できなかった、と認識されていたことが分かる。

しかし、ハビアン一人が、そうした奥義に触れることが無かったわけではあるまい。学習状況については、他の修道士も同程度だったのではないか。他の退会者については、次章において確認するが、ハビアンの学習意欲が高かったことは、右のオルファネルも証言しているとおりであり、キリスト教思想に関する学習進捗度合も、他の修道士とさほど違わなかったであろう。むしろ日本語能力の高さや、『妙貞問答』というすぐれた成果を挙げている点などからみて、彼の信仰が浅薄だったと言うのは適切ではあるまい。

とはいえ、そうした熱意や優秀さゆえの自負心や高慢さが、後年の背教に結びついたり見ることは可能かもしれない。しかし、ハビアン一人が突出して優秀であったのか。彼の周囲にも、優秀な日本人キリシタンがいたのは間違いなく、他の修道士の状況も比較検討しなければ、ハビアンの実際の立場を理解することは困難であろう。次項で、ハビアンに下されていた周囲の評価を再検討しよう。

二、当時の評価

ハビアンが、ある程度まで優秀な修道士であったことは疑いない。たとえば、1591 年に退会させられた三箇^{サンガ}アントニオは、「未熟さといくらかの頭の病気のため、修練院に入っ

たが助かりの信義^{ヒデス}が得られなかったため³⁷」退会させたと記録されており、こうした人物に比べれば、『妙貞問答』を記すなど、顕著な成果を挙げるハビアンが、優秀であったことは確かである。

だが、すでに見たように、ハビアンが仏寺からキリシタン教育課程へ「編入学」した身分であった点は、注意すべきであろう。司祭叙階には、幼少期からのキリシタン教育を受けるといって「正規課程」を修了した者が優先されるのは当然だったのではないか。日本人として初めて司祭に叙された木村セバスチアンは、キリシタンの親のもとに生れ、12歳でセミナリオへ入学しているから³⁸、入会以前から、教会の付属学校等で基礎教育のようなものを受けていたであろう。いくらハビアンが自身の学才を誇っていたとしても、「正規課程」修了生に先んじて司祭叙階されるとまで自惚れたであろうか。

また、ハビアンが、日本語教師に抜擢されている点から、彼の優秀さを強調する先行研究も多いが³⁹、能力に秀でた修道士が、他の日本人の教師役を務めるのは、普通に行われていたことであって、イエズス会の『会憲』にも定められている。

入会直後の修道士が入る修練院での主要な実習について、『会憲』では、次の六項目が規定されている。

- ①一ヶ月の靈操
- ②一ヶ月の病院での奉仕
- ③一ヶ月の金銭を巡礼
- ④修練院における卑しい務め、評価されない務め
- ⑤青少年や教育を受けていない人々に公にキリスト教（またはその一部）を説明するか、あるいは個人的に人々に要理を教える
- ⑥試みを受けた後、時と場所、能力に応じて説教するか告白を聴くか、またはその両方に従事すること⁴⁰

ハビアンが日本語教師として働いたのは、⑤や⑥の規程に従っただけであり、青少年へ説明できるほどには優秀であったにせよ、特に天才的な能力があった、というほどではないだろう。実際、1580（天正8）年に設置された府内コレジオの翌年の名簿では、日本語の教師を勤める修道士として、養方パウロとミゲルの2名が確認でき⁴¹、1592年の、天草コレジオの学生名簿では、ハビアンは、「ラテン語をある程度理解する。日本語を修め、教授する⁴²」とあるが、ハビアンに並んで、日本語教師として高井コスメ（Tacy Cosme, Cosmas Takai）という別の修道士が記されている。コスメは「日本語以外知らない」と註されているが⁴³、少なくとも、ハビアンだけが教師に任じられていたわけではない。ほかにも、1588年のセミナリオ学生名簿でも、溝口アウグスト、西ロマノというセミナリオの学生が、同じセミナリオ学生に対して、ラテン語教師を務めていることが確認できる⁴⁴。教師といっても、特定の科目に秀でた学生が同輩を指導する、互助的なチューターのようなものであったと言えよう。

なお、ハビアンのラテン語能力については、1592年のイエズス会名簿に、ハビアンは、

天草コレジオ在籍中で、「いくらかのラテン語を知る⁴⁵」とある。また、翌年の名簿でも、「第一級に上がるまでに数年ラテン語を学ぶ⁴⁶」とあり、特別劣っていたわけでも、秀でていたわけでもないことが指摘できる。

他方、ハビアン（ハビアン）の優秀さを表す例として、1590年の第2回イエズス会協議会に、日本人修道士の中から特に選抜されて、最年少で出席を認められた点を挙げる指摘がある⁴⁷。当然、相当程度の才能があったことは間違いない。だが、ハビアンと同じ時期に入会した日本人の状況を整理すると、不干ハビアン（不干ハビアン）が入会した1586年には、一挙に18名が入会が許されており、「1586年組」ともいべき一団が、日本のイエズス会の中で大きな割合を占めていたことが指摘できる⁴⁸。そして、後にヴァリニャーノ（ヴァリニャーノ）が「受け入れが自由に過ぎ、必要以上に早急であり、経験のない新しい人々でイエズス会の人員が増加することは有害であると思われた⁴⁹」と述べているように、彼らが非常に優秀な集団であ

入会年	人数
1580年	7
1581年	2
1582年	5
1583年	4
1584年	1
1585年	1
1586年	18
1587年	2
年ごとの日本人 入会人数	

であったと見ることは難しい。つまり、不干ハビアン（不干ハビアン）が同期の中では優秀で、若手修道士たちのリーダー格であったと見ることは可能であるが、そのことをもって、ハビアンに突出した才能があった、司祭叙階を当然視するほど高慢であったとまでは言い切れないのではないか。

また、ハビアンが脱会する直前の京都で、ハビアンと同じように活躍していた多数の日本人聖職者がいることも見過ごされるべきでないだろう。1606（慶長11）年11月時点で、ハビアンが属していた下京の教会だけでも、ヴィセンテ洞院、結城ディオゴ、タデオ、ラファエル。また、翌1607（慶長12年）年には、パオロりょう院、式見マルティニョ、平戸のトマ、ヴィセンテ洞院、タデオといった人々が在籍しており、これらのうち結城ディオゴ（伏見教会に所属）は、1601（慶長6）年からのマカオ留学から帰国したばかりであった。ディオゴは後に九州へ下り、1613（慶長18）年まで有馬コレジオでラテン語教師を勤めた後⁵⁰、禁教令で追放されたマニラで司祭に叙され、20年近く宣教活動を続けた。とりわけラテン語に堪能であったことが知られている⁵¹。また、式見マルティニョ（上の教会に所属）も、1598（慶長3）年から8年に渡ってマカオ留学した司祭候補であった（後に結城ディオゴとともに叙階）⁵²。このことだけでも、ハビアン以外に優秀な修道士が活動していたことが確認できよう。

そうした、いわばエリートたちの間で、ハビアンは『妙貞問答』を著したのであって、文才があり、巧妙な語り口で布教活動を行ったことは疑いないにしろ、従来いわれているほどに、才気滲刺で高慢であったとまでは言えないのではないか。

三、宣教師たちとの齟齬

不干ハビアンがイエズス会から脱けたのは、『妙貞問答』執筆から3年後の、1608（慶長13）年とされる。この間、黒田如水の追悼説教を務めたり、副管区長のパシオや通辞ロドリゲスとともに駿河へ赴き、本多正純へ教理書を提出したりといった、重要な役割を担っており、ヨーロッパ宣教師との関係で、ハビアンに脱会を決意せしめるほどの決裂があったと見ることは難しい。例えば、坂元正義は、イエズス会の仏教批判に対し、仏僧側から強い反発が起こったため、演説の名手であったハビアンへ何らかの処分が下され、そのイエズス会の「トカゲの尻尾切り」的対応へ反発し、背教するに至ったと指摘するが⁵³、史料的に裏付けるのは困難である。

ただ、新村出などが比較的初期から指摘しているように⁵⁴、『破提字子』に「彼等ガ高慢ニハ天魔モ及ブベカラズ」「イルマンノハゴクミヲバ、南蛮ノ帝王ヨリツバケラルハニ、日本人ハ何トシテモ我本意ニ叶フベカラズ⁵⁵」と、ヨーロッパ宣教師の高慢な態度を非難している点等から、ある程度の感情的な齟齬があったことは疑いないだろう。日本人に対して批判的だったとされる日本布教長カブラルや⁵⁶、日本人には宥和的であったとされる巡察使ヴァリニャーノ⁵⁷、また、日本及び日本人を知悉していた会計通辞ロドリゲスも、日本人へある種の差別的な視線を持っていたことも確認できる⁵⁸。特に、ロドリゲスとの関係については、彼が江戸の将軍秀忠と、駿河の大御所家康へ面会するため旅をした際、京都から江戸まで、ハビアンが同行したことが確認できるため、この旅の中で、感情的な対立があったとか、日本人の待遇について、何らかの話があったと想像することは可能である。

さらには、『破提字子』に、「向後ハ日本人ヲ伴天連ニスルコト勿レトノ義ニテ、皆面白クモ存ゼズ」とあるのをそのまま読めば、ハビアンを含めた日本人修道士たちが、今後は日本人を伴天連、すなわち司祭に叙さないとの方針に反発していたことになり、この不満をハビアンも抱いた、と見ることができる。

しかし、ハビアンの脱会は、1608（慶長13）年である。イエズス会総会長書翰によって、「今後は日本人を同宿身分に留め、司祭には叙さない」旨の決定が為されたのは、脱会の7年後、1615年のことであって、実際に通達が届いたのはさらに1年か2年後だと考えられる。通達の前から、イエズス会内部で日本人排除の議論が進んでいたかもしれないが、ハビアンが日本人排除の決定を知ったのは、脱会後だと見た方が自然ではないか。実際、結城ディオゴ、式見マルティニョというマカオ帰りの、司祭叙階が有力視される日本人修道士が、ハビアンとともに活躍していた。彼らは1614年にマニラで叙階されており、脱会前のハビアンが、日本人が司祭に叙されないことに対し、脱会を決意するほどの不満に思ったと見るのは、適切ではあるまい。

その一方で、司祭叙階を望むハビアンが、年少の同輩に先を越され、自分だけが修道士に留め置かれたことに不満を抱き、脱会動機になったというのは、古く姉崎正治も指摘し

ている⁵⁹。確かに当時、ハビアンと同年入会した、にあばらルイス、木村セバスチアンが、日本人として初めて司祭に叙され、後輩（原マルチノ、伊東マンショ、中浦ジュリアン）の叙階も確実な状況だった。これらから、ハビアンが嫉妬を抱いたと推理することは可能である。だが実際に、ハビアンを司祭叙階しないと決定されたような記録は確認できない。ハビアンが、マカオではなく、京都への派遣が決まったことで司祭叙階が遠のいたとする指摘もあるが⁶⁰、『会憲』における年齢制限を見ても⁶¹、ハビアンが将来的にマカオのコレジオへ進むなりして、司祭叙階される可能性は、じゅうぶん高かったのではないか。

いずれにせよ、『破提字子』にある「向後ハ」は、ハビアンが退会した後の状況だと見るべきであろう。『破提字子』は1620（元和6）年に記されており、ここに記された「向後」は、執筆時かその前の時点を指しており、ハビアン自身が、司祭に叙されないことに不満を覚え、脱会するに至ったと見ることは、適切ではあるまい。無論、ロドリゲスなどから個人的に、司祭叙階しないと告げられた可能性は否定できないし、宣教師たちの態度を不満に思っていたことは、あり得る想定である。だがそれでも、ハビアンと同年代の、しかもハビアンがよく知る日本人が司祭に任じられたり、任じられようとしていたのだから、ハビアンが司祭へ叙されないために脱会したと言うのは、妥当とはいえない。

以上を踏まえれば、脱会動機の従来説のうち、女性問題以外のものは、従来いわれているほどには重大でなかったと考えられよう。節を改めて、ハビアンの背教及び、その重大な原因となった女性問題について、検討したい。

第三節 ハビアンの背教

一、ハビアン退会の記録

改めて、ハビアンの退会に関する基礎的な記録を確認しよう。ハビアン自身は、著作『破提字子』の中で、「一旦豁然として識得」して背教して以後は、次のように行動した旨を記している。

初て寺を退し砌、彼等（キリシタン信徒）に路次にて、自然は行逢て、何かと云はんも無心に存、彼宗のなからん所へと存、南都へ打越罷居て候ひしに、（略）、木津川より船に乗り、枚方の上、中宮と云在所に行き、暫く其所に隠居致し候ひき、

すなわち、以前の同僚や信徒に逢わないよう、奈良から枚方の中宮（現在の大阪府枚方市中宮地区）に移り住んだという。具体的ではあるが、その他の事跡は不明であり、やはり他に、ヨーロッパ宣教師たちの報告を確認する必要がある。

井手勝美が紹介した「1612年2月25日付、有馬発、有馬のセミナリオ院長パードレ・マテウス・デ・コーロスの総会長宛書簡」には、ハビアンの退会について次のように記されている。

ハビアンは大坂へ逃れました。当時、彼は上地区長パードレ・ペドロ・モレホンと共に同市にいたのです。また彼は大坂に在住している父親の家からも立去りました。彼は我が会士について忌憚の無い意見を述べた書簡を同パードレ宛に送りました。そして彼は先ごろ我々の教会から出た例の女性と、現在博多で同棲生活をしています⁶²。

同じく「1621年のイエズス会日本管区長マテウス・デ・コーロスの報告」の記述にも、次のとおり記されている。

我々の隣家で共同生活をしていた数名の都のベアータ（修道女）の一人と共にコンパニア（イエズス会）を脱会し、そのときから直ちにキリスト教の教えを棄てました⁶³。

ハビアン自身の記録とも重なり、記述は正確だと言えよう。そして両報告により、ハビアンが女性を伴って会を抜けたことも確実だと言える。また、ハビアンが脱会后、上地区長のモレホンへ何らかの書翰を送ったことや、ともに脱走した女性を博多まで伴い、生活をともにしていることも確認できる。

ほかに、高瀬弘一郎が紹介した「1612年3月10日付、日本発、フランシスコ・ピレスのイエズス会総会長補佐アントニオ・マスカレーニャス宛ての書翰」には、次の記述がある。

（新たに上の準管区長に任じられたパードレ・フランチェスコ・パシオは、日本人たちに非常な恩恵を施し、満足を与えたが）この恩恵は、徳操と禁欲に基づくよりも、むしろ日本人たちに対してみのがしをしたり、意のままにさせておいたりするという放縦に基づいたものであった。それゆえ、彼はしばらくの間、日本人たちに対し、イエズス会の名誉を損ね、同パードレ（アレッサンドロ）に対する悪感情を植え付けた。初期であったら彼らを制するか、または矯正するかしていたような多くの事を、彼は我慢してしまった。それが行われていたら、イエズス会はより一層信用を博していたことであろう。というのは、彼は多年イルマン・シミアンに対し、貞潔の面で重大事を我慢した。ジョアン・デ・トーレスとペドロ・ジョアンに対しても、彼らはみなカーザにおいては子供みたいに見えるが、同様であった。ファビアンに対してもそうで、彼が修道女（ベアータ）と交渉があったことは感づかれていたが、彼はファビアンに対して対策を講じなかった。そのため結局その修道女は妊娠した。ファビアンは逃走して彼女と同棲したうえ、背教者となった⁶⁴。

この書翰からは、ハビアンは、女性と交渉を持ったところか彼女を妊娠させ、ともに逃げ、一緒に暮らし始めたことなどが分かる。また、シミアンやジョアン・デ・トーレス、ペドロ・ジョアンといった日本人修道士の名が上げられている点にも注目しておきたい。

さらに、1611年に書かれた、ジョヴァンニ・バッティスタ・ポーロの総会長宛の書翰でも、ハビアン及び日本人修道士の性愛面での墮落が批判が記されている。こちらは翻刻及び邦訳が確認できず、細かな字のため判読が困難であったが、次のように記されている箇所が確認できた。

尊者パードレ（Veneráve Padre）はすでに、会にある日本のイルマンたちについて、

キリスト教の司祭になるための順路を、聖なる修道に適合しないために、実りの乏しいものだと見なすよう（考えを）固めていた。少数は去らせたが、（他の）多くも無益で悪名高いものだと見なされている。（それは）年老いて、なお僧侶としての教えに背き、博多と呼ばれる彼の町に留まり、（今も）彼の売春婦を傍らに置いて、すべての混乱の（di 以下判読不能。悪魔(diabo)か）となっているファビアンのことや——なぜなら博多では、我らの大司祭館^カについて、声高に話されている——、宗旨を毀損したジョアン・デ・トーレス、パードレ・B（訳者註：バルタザル）・トルレスの時からすでに（あった）コファン・レオ、草アンドレ、シミアン、そして（de C 以下判読不能。上の^{カミ}（de Cami）か）のジョアン等（のこと）である⁶⁵。

やや難解であるが、ここでもピレスの書翰と同様、ハビアン以外の修道士の名が挙げられており、ジョアン・デ・トーレス及びシミアンが共通する。ほかに、コファン・レオ、草アンドレ、（上の）ジョアンも日本人修道士であり、彼らについては、次の章において検討したい。書翰を記したポーロはイタリア人で、1609年のカタログによれば有馬セミナリオの上長を務めており⁶⁶、1613年には大坂に移り、説教師と都区長の相談役、住居とキリスト教学の監督者を兼ねており⁶⁷、「売春婦(meretrice)」とともに博多に留まるというハビアンの情報は、正確だと言えよう。

ただ、ポーロが「売春婦」という強い嫌悪感とともに記した同棲相手については、前出した書翰類とも併せて検討すれば、畿内を転々としていた当初から1621年の最晩年まで一貫しており、また子供も持っていることから、単純に見て、ハビアンはこの女性と結婚し、家庭を持ったと言えるのではないか。当時の日本では、妻帯する仏僧は珍しくなく、神職も、もとより妻帯が普通である。

『破提宇子』によれば、脱会後のハビアンは、「教会関係者に行き会って何か言われるのが嫌で」奈良へ逃れたが、途中でキリシタン側から闇討されるのではと危惧し、各地を転々とするようになったという。そうであれば、少なくとも脱会当初は、追われているといった状況ではなく、ハビアン自身は、「背教」と呼ばれるほどの、重大な行動だと思っていた可能性さえあるのではないか。

では、ハビアンを受け入れた側であるイエズス会では、こうした女性問題をどのように捉えていたのか。書翰中の表現からも明らかであるが、さらに確認しておこう。

二、イエズス会における女性問題

修道士としてイエズス会へ入会する際の誓願は、「清貧、貞潔、従順」の三つであり、『会憲』でも明確に、婚姻の絆に拘束されていることが発覚した者は退会させる、と規定されている⁶⁸。それゆえ、ハビアンの中に、キリスト教思想への疑問、宣教師たちへの反発や、性質的な問題があったにせよ、直接的な脱会原因が女性問題、もっといえば、修道女との結婚にあったことは、間違いない。

だが、イエズス会の『会憲』や、様々な教理書の中で、実は、この貞潔の誓願については詳細に解説されていない点は興味深い。例えば、『会憲』の第六部「本会に受け入れられ、組み入れられた者自身に関することがら」の第一章「従順」の項目に、「貞潔の請願については、説明する必要がない。心身を浄め、天使の純潔に倣って、貞潔の請願をどれほど完全に護るべきかについては、疑う余地がない。これを前提として(傍点は引用者)⁶⁹」他の従順や、清貧に関する規定が記される。

すなわち当時のキリスト教思想においては、無条件に貞潔は善であると、教えられていたことになるのではないか。現代の補足規定に、これは、特定の人間に対する性愛ではなく、神の、より大きな愛を重んじるためである、という説明はあるものの⁷⁰、ハビアンらの日本人キリシタンに、実際に何故、貞潔が重要であるかについては、あまり教えられなかった可能性がある。

キリシタンの基本原則を示した『どちらな きりしたん』では、「でうす御子を生じ玉ふと聞奉る時は、人間の業のようにいやしく思ふべからず⁷¹」と、男女の交渉を「いやしい業」であると断じているし、キリシタンの心得として、「恋の歌、恋の双紙を読まず、恋の謡を歌はず、叶にをひては聞かざる事也⁷²」と、恋愛の歌を聞くことさえ避けるべきだと述べられているが、「説明する必要がない」として、合理的な説明が無かったとすれば、ハビアンら当時多くの日本人は、ヨーロッパ宣教師が、女性との交渉をなぜそこまで毛嫌いするのか、理解できなかったのではないだろうか。

ヴァリニャーノが、当時の日本人について、「第一の悪は色欲上の罪に耽ること⁷³」と述べているくらい、当時の日本人の間では、性的な交渉は、普通であった。そのためヨーロッパ宣教師は、成人の受け入れを避け、未だ女性を知らない若者を積極的に受け入れていた。しかし、受け入れたキリシタンが成長するに従って、性愛の問題が表面化してくるのは避けられなかったし、次章でも見るが、ピレスの報告にあるように、女性問題を起こした日本人聖職者は少なくなかった。

チースリクは、「貞潔の問題が脱会や除名の理由として挙げられているのは、キリシタン史の全体にわたって、ファビアン不干とトマス辻の場合だけであった⁷⁴」と述べて、貞潔、すなわち女性問題が、背教(退会)理由になった例は少ないとしている。しかし、ハビアンと並んで指摘されているトマス辻は、ハビアン背教後の、1610(慶長15)年頃に司祭に叙せられ、マカオへ退去した後ひそかに帰国して各地で宣教活動を続け、最後は殉教者となった、信仰心に厚い人物である。その信仰心にもかかわらず、1619(元和5)年に、「女たちとたびたび弱さに陥ったこと」を理由に、イエズス会から除名されている⁷⁵。敬虔な司祭でも、女性問題からは離れられなかった点は確認しておく必要がある。

他方、先に引用したピレス書翰の別の箇所には、次のような記録もある。

長崎で一人の同宿が或る修道女と親しくなった。そのために、この修道女は墮胎をした。それにもかかわらず、[パシオは]彼を追放せず、異教徒たちにあるレジデンシアに住む一人のポルトガル人パードレの許に次のような手紙を添えて彼を送った。即

ち、もしも彼が平静にならなかつたら、そこから追放するように、と⁷⁶。

ピレスは、墮胎した修道女が死亡したとも記しており、同宿と、正式に入会が認められた修道士との違いはあるにせよ、ハビアンも、修道士としての身分を続けたければ、あるいは、密かに同様の対応を取ることが可能だったはずである。だが彼は妊娠させた女性を連れて会を抜け、家庭を持った。墮胎させなかった点は、キリスト教の教えに沿っていると言えよう。当時の日本では、貧しさなどから墮胎や嬰兒殺しは珍しくなかったが、キリスト教ではそれらが明確に科であったことは、さまざまな記録から明らかである⁷⁷。

ならば、女性との交渉及び、子供を持つことに関するハビアンの考えはどのようなものであったか。節を改めて、ハビアンの思想を検討したい。

三、ハビアンの考え方

キリシタン・ハビアンの考え方は、例えば『妙貞問答』の上巻、一向宗批判の中で確認できる。一向宗の僧僧の妻帯について、開山である親鸞が、仏教の教えは後生の無いことをよく知っていたので、「身ヲ安クセント、ソノカミ、月ノ輪禪定ノ姫君ヲ取レシカハ、此事天下ニカクレナク、(略)後生ハナキ物トミタル上カラハ、是程大出来ナル宗旨ハ候マシ。持戒モ破戒モ、畢竟空ナレバ、隔ナシ⁷⁸」と、親鸞が、関白九条兼実の娘を公然と妻帯していたという伝承を引いて、戒律の緩さへ皮肉なまなざしを向けている。

また下巻、キリスト教を擁護する文脈中で、十カ条のマダメント(戒律)についての記述で、「他犯スベカラズトノ事。男女トモニ吾夫婦ト定リタル外ニハ、何ノ道ニテモ姪犯ヲバイマシメラレテサフラフ」「第九ニハ、他ノ妻ヲ恋慕スベカラズトノ事」「姪欲ノニツハ人ノ上ニ発リ安キ悪ナルガ故ニ、心ニ思フ所マデモイマシメ玉イテサフラフ」として、不倫や邪淫、悪心を起こすことの戒めを述べている。

だがこれらは『どちらいな・きりしたん』等にも見られる、キリシタンとしての基本事項そのままであって、女性との交渉について、キリシタン・ハビアンが、教義の基本以上に踏み込んで、強い非難めいた考えを持っていたかどうかは確認できない。この点については引き続き検討する必要があるが、後年の修道女との結婚を考えれば、青年期にキリスト教に接し、受容したハビアンは、少なくとも、性愛に対する強い拒否感といったものまでは持たなかったのではないだろうか。

では、背教後のハビアンは、女性問題をどう考えていたか。『破提字子』の中では、ヨーロッパ宣教師たちが、「邪姪ノ道」を断っているかどうかという問いに対し、ハビアンは一応、伴天連たちの日本での禁欲ぶりを認めてみせる。だが、「子ヲ持ハ名ニ応ジテハ本意トヤ申スベキ。伴天連トハ父ト云言ナレバ、子無シテハ父ノ義理立ガタカルベキニヤ」と、伴天連の意味は父親という意味(神父)ではないかと皮肉を言って、禁欲そのものへ冷めた視線を向けている。

また、デウス降世の詳細として、提字子信徒(キリシタン)が、ゼズ・キリシトが両親

のもとに「一生嫁婚ノ義無シテ、懐胎シ玉フ」として、教義に従って処女懐胎のすばらしさを述べるのに対し、ハビアンは、「是何ノ至善ゾ。夫婦別アリトテ、面々各各ノ嫁婚ハ人倫ノ常ナリ。常ニ反スルヲバ却テ悪トス。悪ト云ハ道ニ外ルハヲ云」と、夫婦の間に子供が生まれることは自然であり、そのような常の道に反することは、むしろ悪ではないかとさえ述べている。男女の婚儀がなければ、「国郡郷里人種ヲタチ、亡ビン外何ヲカ待ン。然ル時ニハ、常ノ道ハ善ニシテ、此外ハ不善ナル事明白也」として、子孫繁栄が無ければ国は滅ぶだけであり、男女関係においても自然な営みこそが善であると述べている。この主張は、釈徹宗はじめ多くの研究で重要視されているが⁷⁹、本論でも注目したい。『破提字子』は、女性問題により脱会したハビアンの自己弁護の書として書かれたと見ることは可能であるが、ハビアンが最終的に到達した境地であったことは言え、前提的に無条件で、「常の道に反する」貞潔を善とするキリスト教思想を、ハビアンは拒絶したのだと指摘できよう。

すなわち、異文化の受容と拒絶という観点から見れば、ハビアンの脱会の主要な原因は、こうした前提の相違及び、貞潔請願を絶対視する制度的な問題から生じたと言える。ハビアンは、修道女との関係が明るみにならなかったら、もっと言えば、関係を持った修道女が妊娠をしなかったら、イエズス会を脱けるには至らなかった可能性もあるのではないか。

女性と交渉を持つ際、ハビアンには、自分が破戒行為に及んでいるという知識はあったはずである。だがなぜそれがいけないことか、得心できていなかった。その一方で、同宿が妊娠させた女を墮胎させているのに対し、それをせずに相手の女との結婚を選択した点を見れば、ハビアンは、嬰兒にも一人の人格を認めるキリスト教という異文化そのものを、拒絶したわけではなかったと言えよう。

そうであれば、キリシタン側の制度の硬直さが、ハビアンら日本人キリシタンを拒絶した面もあったと指摘できないか。ハビアンの場合と同様、制度的な問題によりキリスト教の側から拒否された日本人キリシタンは、案外多くの数にのぼったのではないだろうか。

おわりに

本章では、不干ハビアンの事跡を確認しながら、一部新たに和訳した史料等を交えて、不干ハビアンがキリスト教という異文化をどのように受容し、またイエズス会から脱会し、背教するに至る過程を改めて確認した。

第一節では、これまでの研究に従いながらハビアンの生涯を辿るとともに、これまでに指摘されている退会の動機について確認した。また、イエズス会の『会憲』を参照し、退会や背教行為の定義を確かめた。続く第二節において、前節で確認した幾つかの退会動機を改めて確認しながら、ハビアンの人となりを検討し、信仰の程度や性格などに、平均以上の才覚が見られるものの、他の日本人修道士を遙かに上回る才能までが見られるわけで

はなく、またハビアン自身も、それほど己惚れる環境にあったわけではない点を確認した。さらに、『破提字子』に記された、「向後は」日本人を司祭にしないというイエズス会の方針は、脱会後の決定である点を確認した。そして第三節において、退会の最も主要な原因が、女性問題にあった点を確認するとともに、イエズス会内部における女性問題の説かれ方に問題があり、多くの日本人聖職者との感覚的な齟齬を来したのではないかと指摘した。

キリスト教という異文化に触れた不干ハビアンは、熱心にキリスト教を受容し、何人かの若い日本人聖職者のリーダー格だったと見ることができる。とはいえ、学習内容や活動は、傑出したものであるとまでは言えず、何人かの活動的な宣教者の一人として、活躍していた。そうしたハビアンが、ヨーロッパ宣教師とのある程度の感情的な齟齬があったにせよ、従来の経験や立場を捨てて脱会を決意するに至るほどの対立があったことは確認できなかった。不干ハビアンの活動及び脱会と背教は、当時の日本人キリシタンが見せた行動の一例に過ぎず、『妙貞問答』『破提字子』の執筆といった特徴的な事跡があるにしても、それほど特異な存在ではなかったと考えられよう。

不干ハビアンが、宗教的体験や啓示を受けて信仰に至ったわけでないことは、井手勝美も指摘しているとおりで⁸⁰。しかし、そもそも『妙貞問答』で繰り広げられるのは、非合理ゆえの仏教批判、儒教批判であり、合理的に言って無価値であるための神道批判であった。仏教や儒教批判の要点は、理論を突き詰めると空や無に帰着するのに、後生の助かりがあるとする非合理性であり、「西方十萬億土」などという世界観の非科学性であった。また、神仏といっても所詮は死んだ人間であり、人間の後生を救う力があるはずがないという合理的な解釈によって、日本の在来宗教は批判されていた⁸¹。そのような合理性によりキリスト教の優位を認め、異文化を受容したハビアンや他の日本人キリシタンが、入信したからと言って、ただちに非合理的な教えを信じるに至ると見ることは、非合理的なことだと言わざるを得ない。

ハビアンを含め、ほとんどすべての日本人は、後から、それまでの宗教思想を合理的に否定した上で、キリスト教による世界観を受容して行った。そうしてみれば、理解可能な合理性はともかく、無条件の信仰や肯定を要求される非合理性は、容易に受け入れがたい問題になるのが当然だったはずである。

いずれにしても、不干ハビアンの背教は、従来言われているよりは、単純な、女性との交渉を原因として起きた。修道士ハビアンは修道女を妊娠させたため、ともに会から離れ、家庭を持っただけだと見ても、それほど誤りはあるまい。もちろんハビアンを含めた、キリスト教から離れた日本人修道士たちの間に、ヨーロッパ宣教師との感情的な対立や、教義への疑問、将来への不安等々、個別の悩みは否定できないし、その点も引き続き考慮されるべきである。

次に章を改め、本章で後回しにした、彼の同僚修道士の中で、とりわけ退会に及んだ日本人キリシタンの動向について確認し、不干ハビアンの動向とも比較検討して行きたい。

- 1 海老沢有道他編「妙貞問答・排耶蘇・破提字子」『日本思想大系 25』(岩波書店、1970年)。
- 2 井出勝美『キリシタン思想史研究序説』(ペリカン社、1995年)。
- 3 末木文美士編『妙貞問答を読む ハビアンへの仏教批判』(法蔵館、2014年)。
- 4 大英博物館蔵『Nifon no cotoba to historia uo narai xiran to fossuru fito no tame ni xeua ni yaua raguetaaru Feiqe no monogatari』(国立国語研究所データベース・2020年6月参照)。
- 5 新村出「天草吉利支丹版の平家物語抜書及び其編者について」『南蛮記』(東亜堂書房、1915年)。
- 6 姉崎正治「ころびイルマン不干齋ハビヤンと其著作」『切支丹迫害史中の人物事蹟』(同文館、1930年)。
- 7 H. チースリク「ファビアン不干伝ノート」『キリシタン文化研究会会報』15-3(キリシタン文化研究会、1972年)。
- 8 坂元正義『日本キリシタンの聖と俗』(名著刊行会、1981年)、釈徹宗『不干齋ハビアン—神も仏も棄てた宗教者』(新潮選書、2009年)、小島幸枝『転びイルマン不干ハビアン 慶長のジャーナリスト』(武蔵野書院、2012年)、梶田叡一『不干齋ハビアンへの思想』(創元社、2014年)
- 9 前掲書、末木文美士編『妙貞問答を読む ハビアンへの仏教批判』の中に網羅的に諸論文が掲載されているが、それ以外にも、例えば、ハビアンへの仏教理解については、安永祖堂「不干齋巴鼻庵(上及び下)」『禅文化』200、201(禅文化研究所、2006年)。前川健一「『妙貞問答』の仏教理解」『清泉女子大学キリスト教文化研究所年報』19(清泉女子大学、2011年)等があり、このうち特に浄土教については、那須英勝「不干齋ハビアンへの浄土教批判—『妙貞問答』における浄土四義説の受容」『印度学仏教学研究』50(2)(日本印度学仏教学会、2002年)、「ハビアンと『妙貞問答』」『季刊日本思想史』6(ペリカン社、1978年)、一向宗については、大川英喜「『妙貞問答』に見る浄土教—特に極楽・阿弥陀の解釈を中心に」『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』9(大正大学、1983年)、前掲書、安永祖堂「不干齋巴鼻庵(上・下)」『禅文化』200、201、儒教については、梅澤秀夫「『妙貞問答』の儒教批判(その一)(その二)」『清泉女子大学キリスト教文化研究所年報』5、6(清泉女子大学、1997、1998年)。金沢英之「『地球』概念のもたらしたもの—林羅山『排耶蘇』を読みながら」『比較文化論叢・札幌大学文化学部紀要』14(札幌大学、2004年)、大島晃「『なる世界』と『つくれる世界』—不干齋ハビアンへの朱子学批判をめぐる」『ソフィア』33(上智大学、1984年)、神道については門屋温「『妙貞問答』の神道批判」『清泉女子大学キリスト教文化研究所年報』7(清泉女子大学、1999年)、キリスト教思想については、前出の海老沢有道や、最近では、小室尚子「不干齋ハビアンへの教理理解—『妙貞問答』と『破提字子』の神観をてがかりとして」『東京女子大学比較文化研究紀要』七四(東京女子大学、2013年)等がある。さらにハビアンを「日本教徒」だと見る哲学や思想研究からは、山本七平『イザヤ・ベンダサン著 日本教徒』(角川書店、2008年)等があり、その他比較文化研究や(水田英美「ハビアンへの文化相対主義」『比較日本文化学研究』(広島大学大学院文学研究科総合人間学講座、2008年))、洋学史研究(向井達夫「不干齋ハビアンへの信教と棄教—見えてきたことと見えないこと」『洋学史研究』21(洋学史研究会、2004年))からも論文が出されている。また、『天草版平家物語』をもとにした研究も多く、福島邦道『天草版平家物語叢録』(笠間書院、2003年)等、日本文学や日本語史研究においても多くの成果がある。
- 10 前掲書、向井達夫「不干齋ハビアンへの信教と棄教—見えてきたことと見えないこと」『洋学史研究』21。
- 11 井出勝美「ハビアン」『国史大事典』(ジャパンナレッジ・参照2020年6月)。
- 12 京篤二郎編『耶蘇宗門根元記』(名古屋キリシタン文化研究会、1994年)48頁。1819(文政2)年

の写本だが、原本は不明。

- 13 フロイス著、松田毅一他訳『日本史 1』(中央公論社、1981年)100頁には、「(入信前のハビアンは仏僧として)財産として禄付きの小さい僧院を有していた。彼はたまたま教会と神学校をただ見学のために訪れたのであったが、説教を聞き、彼をそこへ導き給うた我らの主なるデウスによって心を動かされ、ただちに洗礼を受けようと決心したばかりか、収入も寺院も放棄することに決めた」とあり、注釈において、チースリク「ファビアン不干伝ノート」を引いて、当該記述がハビアン入信時の状況であるとしている。だが、当のチースリク論文では、「ハビアンか、同年にセミナリヨに入学した七人のうちの一人」の状況だとしているだけで、ハビアンであるとは断定していない。
- 14 JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA, JAPONIAE 1," P.208, 223, 252, 273
- 15 松田毅一監訳『十六・十七世紀日本報告集第1期第3巻』(同朋社、1988年)70 - 75頁。
- 16 早稲田大学図書館蔵『羅山先生文集』56。ただ、後述するように、パラモアらは、ハビアンと道春が直接論争に及んだ点に疑問を呈しており、注意すべきである(「キリ・パラモア『ハビアン』対『不干』—十七世紀初頭日本の思想文脈におけるハビアン思想の意義と『排耶蘇』」『日本思想史学』36(日本思想史学会、2004年)等)。
- 17 海老沢有道他訳『南蛮寺興廃記ほか』(平凡社、1964年)。
- 18 前掲書、井手勝美「不干斎ハビアンの生涯」『キリシタン思想史研究序説』。
- 19 三浦朱門、遠藤周作『キリシタン時代の知識人 - 背教と殉教』(日本経済新聞社、1967年)。
- 20 前掲書、姉崎正治『切支丹迫害史中の人物事跡』471 - 472頁。
- 21 前掲書、坂元正義『日本キリシタンの聖と俗』。
- 22 前掲書、梶田叡一『不干斎ハビアンの思想』11頁。
- 23 フロイス 松田毅一他訳『日本史 8』(中央公論社、1978年)155 - 156頁。
- 24 前掲書、井手勝美『キリシタン思想史研究序説』196頁。
- 25 イエズス会日本管区編『イエズス会会憲 付会憲補足規定』(南窓社、2011年)85頁。
- 26 同書、47 - 49頁。
- 27 同書、89 - 94頁。
- 28 同書、89 - 91頁。
- 29 同書、297頁。
- 30 同書、102 - 105頁。
- 31 同書、108 - 111頁。
- 32 THE ENCYCLOPEDIA BRITANNICA (オンライン版、2020年)
- 33 『日本国語大辞典 第二版』小学館。なお、彼の「不干」の由来については定かでない。ただ、同時代の茶人に佐久間不干齋という人物がおり、仏僧時代の法号と見ることができようか。
- 34 前掲書、海老沢有道他訳『南蛮寺興廃記ほか』。
- 35 前掲書、井手勝美「不干斎ハビアンの生涯」『キリシタン思想史研究序説』。
- 36 同書194頁。
- 37 JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA, JAPONIAE 1," P.335-339
- 38 H・チースリク著・高祖敏明監修『キリシタン時代の日本人司祭』(教文館、2004年)。
- 39 例えば前掲書、井手勝美「不干齋ハビアンの生涯」『キリシタン思想史研究序説』等。
- 40 前掲書、イエズス会日本管区編『イエズス会会憲 付会憲補足規定』57 - 59頁から要約。
- 41 高瀬弘一郎「キリシタン時代イエズス会の府内コレジオについて(上)」『史学』81(慶應義塾大学、2012年)。

- 42 付録の「1588年セナリオ学生名簿」参照。また JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA JAPONIAE I" P.290.
- 43 1603年、1613年にも、コスメは長崎のコレジオにあって、同宿たちに言語や文学を教授しているから、教育者としての適性は高かったと思われる (SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA JAPONIAE I" P.443, 553)。
- 44 巻末「1588年時点のセナリオ学習者一覧」参照。
- 45 JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA, JAPONIAE I" P.290
- 46 Ibid. P.318
- 47 例えば最近の李静「仏教・朱子学・キリスト教の対決 - 不干斎ハビアン改宗」『人間・環境学』28 (京都大学大学院人間・環境学研究科、2019年) では、協議会への出席について、「このことから推測すれば、彼がイエズス会に早い時期から注目されていたことが想像できる」とされている。ただし、評議会に参加を認められた「1586年組」には、もう一人、近江ジョアンという修道士がいる。彼については、次の章で確認する。
- 48 付録「1588年時点の日本人修道士一覧」参照。
- 49 松田毅一ほか訳『日本巡察記』(東洋文庫、1973年) 232頁。
- 50 SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA JAPONIAE I" P.555.
- 51 チースリク「セナリオの教師たち」『キリシタン研究』11 (キリシタン文化研究会、2004年)。
- 52 前掲書、高瀬弘一郎『キリシタン時代の文化と諸相』455頁。
- 53 前掲書、坂元正義『日本キリシタンの聖と俗』。
- 54 前掲書、姉崎正治『切支丹迫害史中の人物事跡』465 - 467頁。
- 55 前掲書、海老沢有道他編「妙貞問答・排耶蘇・破提字子」『日本思想大系 25』443 - 444頁。
- 56 高瀬弘一郎訳注『イエズス会と日本 1』(岩波書店、1993年) 収録の「1596年12月10日付カブラルの総会長補佐宛書翰」に、「日本人を入会させることをやめないと、イエズス会ばかりか、キリスト教界までが、日本で破滅してしまうに相違ない」とか、「私は日本人ほど傲慢、貪欲、不安定で偽装的な国民を見たことがない」とある。
- 57 ヴァリニャーノも、1590(天正18)年に帰国する天正遣欧使節に同行して二度目の来日をした際、日本人のイエズス会入会が性急で多すぎることを危ぶみ、二度目の滞在中は、使節団の四名とその弟の五名以外は、日本人のイエズス会入会を認めなかったことを記している(前掲書、松田毅一ほか訳『日本巡察記』232頁)。
- 58 ロドリゲスは、日本語能力の高さもあって、日本及び日本文化への理解が深かった考えられているが、日本人批判は少なくない。たとえば、「厳密に試験選択することもなく、亦熟慮することもなくして、多数の日本人に伊留満たることを許すは、わが会の為に適當ならずと予は考える次第なり。元来、日本人は欧羅巴より来れる者に秘して、天賦の才能に乏しく、徳を全うする能力に欠くる所あり、天性優柔にして同様し易き国民なり。且又、わが聖なる信仰は未だ深く根を下ろさず、改宗も近來の事なれば、吉利支丹宗門のことを根底より知れる由もなく、理解もせざるなり。これら不完全なる者をわが会に多数背負い込むは甚だ良からざるべし。(略) 彼等の間に多く行われるは偽善なり。日本人の天性として、外面甚だ謙虚にして且冷静なれば、わが会士はそれに幻惑せられて、熱情も欧羅巴人ほどには強からず。修徳も亦芳しからざる真相をば知らず、またそれを看破し得ざるなり(「1598年2月28日付の総長宛書翰」土井忠生「ジョアン・ロドリゲス通事の日本書翰」『日葡交通』159 - 165頁) 等により、批判的に見ていたことが分かる。また、日本人を高位の聖職者とするということにも批判的であった。「(改宗は現地人によらなければ開拓できないが) しかし司教、大司教、総

大司教のような高位聖職者については、地上におけるわれらの主キリストの代理者にして教会の全世界の司牧者であるローマ教皇から派遣されたエウロッパ人であることが都合よく、またそれが必要でもある。それはこの世界の果てにあるこれら遠方の教会とわれらの主キリストの代表者で子の地上における教会の首長〔ローマ教皇〕との間になければならない結合を保つためであり、また真実にして堅固な師との教えを保持するためでもある。またここでは述べないが、自然に十分理解されるその他多くの当然の理由によるものである」(ジョアン・ロドリゲス 池上岑夫他訳『日本教会史 下』(岩波書店、1973年) 661 - 665頁) 等。

59 前掲書、姉崎正治『切支丹迫害史中の人物事跡』470 - 472頁。

60 例えば前掲書、向井達夫「不干斎ハビアンの信教と棄教 - 見えてきたことと見えないこと」『洋学史研究』21。

61 前掲書、イエズス会日本管区編『イエズス会会憲 付会憲補足規定』第一部第三章「本会に受け入れるに際して妨げとなるもの」に、「年齢をとりすぎていること」という規定があるが、現代の捕捉では、50才が上限とされている(297頁)。しかし当時は、73才で入会が認められた養方パウロなどもあり、少なくともハビアンと同年代の三十代、四十代の者を制限するものではない。

62 同書、216頁。

63 前掲書、井出勝美『キリシタン史思想史研究序説』192頁。

64 「1612年3月10日付日本発フランシスコ・ピレスのイエズス総会長補佐アントニオ・マスカレーニャス宛て書翰」高瀬弘一郎訳注『イエズス会と日本 2』(岩波書店、1993年) 36 - 37頁。

65 Jap.Sin. 15-I

66 JOSEF FRANZ SCHOTTE "Monumenta historica Japoniae I: Textus catalogorum Japoniae aliaeque de personis domibusque S.J. in Japonia informationes et relationes, 1549-1654" Rome, 1975, P.506

67 Ibid. P.557. シュッテの概説によれば次のように記される。イタリア、ミラノ人。1592年4月8日に入会。5ヶ月間の修辞学学習の後、哲学課程を聴講、それから四年に渡って文学(を学習し)、教授する。その後、神学の学習を開始し、1603年にインドに赴く。日本には1605年に入り、日本の下地区の宣教活動に従事する。とりわけ、セミナリオの生徒たちの中で、およそ二年に渡り指導する。大坂のレジデンシアには、遅くとも1609年に入った。上と中国地区には1614年11月以降も留まり、同大坂地区の困難な人々とともにあった。キリシタン迫害の只中であって、巡礼を継続し(キリシタンを)密かに助けた。彼の最後は、一つの文章には定まらない、幾つかの噂が日本の裁判記録に残されている。牢獄での拷問のために信仰に背き、死亡した。あるいは、信仰を保った、または明確に棄教した、といったものである。パトリシア・アルフォンソ・メンデスがインドから報じたところによれば、長崎で殉教を遂げ、埋められたと考えられるとのことである。1636年と1638年に日本とマカオを往復した船がもたらした噂によれば、彼は背信したとのことである。確かではないにしても、1641年に死去したと見なされる。

68 前掲書、イエズス会日本管区編『イエズス会会憲 付会憲補足規定』105頁。

69 同書、191頁。

70 同書、343 - 348頁。

71 前掲書、海老沢有道他編「妙貞問答・排耶蘇・破提字子」『日本思想体系 25』51頁。

72 同書 68頁。

73 前掲書、ヴァリニャーノ 松田毅一ほか訳『日本巡察記』16頁。

74 H. チースリク「白杵の修練院」『キリシタン研究』18(キリシタン文化研究会、1978年) 244頁。

ただし、後述するように、貞潔の問題が脱会の原因となったのはファビアンら2名だけとするチー

スリクの指摘は、正確ではないと考えられる。

75 前掲書、H. チースリク著・高祖敏明監修『キリシタン時代の日本人司祭』。

76 前掲書、「1612年3月10日付日本発フランシスコ・ピレスのイエズス総会長補佐アントニオ・マスカレーニャス宛て書翰」高瀬弘一郎訳注『イエズス会と日本 2』（岩波書店、1993年）36 - 37頁。

77 例えば、大塚光信校注・コリヤード『懺悔録』（岩波書店、1986年）に、「我が夫は意地の悪い者なれば（略）身持ちになってから腹を捻って、その子を墮ろしまらした」「そのほか、我ら貧人至極でござれば（略）一度懐妊になってから、薬を用いて六月の子を墮ろし、一度また産の時分に子を踏み殺いて、腹中から死んで生まれたと申しまらしてござる」という懺悔がある（57頁）。

78 前掲書、井手勝美校注『妙貞問答（上）』『キリシタン思想史研究序説』354頁。

79 前掲書、釈徹宗『不干斎ハビアン』199 - 201頁。

80 同書、194 - 195頁。

81 例えば、『破提字子』下巻の論点に、「仏神ナドノツレハ、是皆偽ニテ、二世（後生）のネガイヲ成就スベキ者ニハアラザルコト（略）明ニサレサフラフ。其故ハ、仏法ノ極メハ空ニ帰シ、仏ト云フモ空也。又神道ノ奥ソハ陰陽ナレバ、神ト云ハ又陰陽ヲ差シテ云ヘリ。去バ空ハ直ニ無ニシテ、ナキ物ナレバ、仏ト云ヘバトテタフトカラズ。（中略。また陰陽は）其性、無心無智ノ物ナリ。（略）又死タル人ヲトラヘ、或ハ釈迦、或ハ八幡ナドト云フツレノ事、是又共ニハカルニ足ズ」とあり、突き詰めると仏教は空無、陰陽は無心無智であること。また、神仏は死んだ人間であり、人々の後生を救う力の無いことが、合理的に説明されている。

第二章 16世紀末日本イエズス会における修道士の退会事例について

はじめに

この章では、16世紀末に日本のイエズス会から退会したイエズス会士について、主に二つの退会者名簿をもとに検討を加えることで、前章で確かめた不干ハビアン¹の動向と比較し、さらに幅広く、当時の日本における異文化受容の様態を検討する。

従来のキリシタン研究では、禁教後にも信仰を貫いた敬虔な日本人信徒や、ヨーロッパ宣教師たちの布教方針や体制等が主要な研究課題とされ、前章で見た不干ハビアンなどの特徴的な人物を除けば、一度は入信し、イエズス会に入会を認められて活躍するものの、退会し、棄教するに至った日本人修道士の事跡については、詳細に検討されているとはいえない。だが、ハビアン²の退会動機をさらに探るためにも、また、当時の日本人の異文化受容の問題を考察するためにも、ハビアン以外の日本人退会者や背教者の事例を探ることは重要であろう。

敬虔なキリシタンの両親のもとで生まれた例もあるにせよ、不干ハビアンを含め、当時の日本人キリシタンの多くは、最初からキリスト教文化に包まれていたわけではなく、ある時期にキリスト教という異文化に接し、これを受容し、最終的に棄教していった。「伴天連追放令」等、上からの命令があったにせよ、ハビアンのような自発的な背教や脱会の例も少なくなかったはずであり、彼らがどのようにキリスト教を棄てるに至ったか、キリスト教のどの点を拒絶せざるを得なかったのかといった棄教の問題は、退会者の事例から検討されるべき課題だと言えよう。

本章では、ひとまず、日本人キリシタンの棄教や背教を探る上で基礎となるようなキリシタン聖職者の退会事例を、J・シュッテ編纂のイエズス会士名簿と、アジュダ宮殿付属の図書館に収蔵される『アジアのイエズス会 (Jesuitas na Asia)』の退会者名簿を訳出することで確認し、他の宣教師報告等と併せて検討を加えることとする。

第一節 1584年から1598年にかけての退会者名簿

始めに、ポルトガルのアジュダ宮殿付属の図書館に収蔵されている、『アジアのイエズス会 (Jesuitas na Asia)』のうち、イエズス会から退会した者25名についての記録を訳出する。1584年から1598年の14年間に退会した25名が記載されており、日本人だけでなく、ヨーロッパ人も含まれている。洗礼名のほか、簡単な人物紹介と、退会理由が記載されており、概要を把握するのに適している。

なお、『アジアのイエズス会』全編は、川崎桃太により、日本語による目録と簡単な内容紹介が行われており¹、また、以下の一部については、すでに土井忠生が訳出しているが²、本論では訳を見直しながらかめて訳出した。原本は、活字化されたものが確認できなかったため³、初めに写真版により翻刻した後⁴、上智大学キリシタン文庫に収蔵されるマイクロフィルムを用いて照合を行った。括弧書きは、訳者が分かる範囲で追記した補足である。

日本において会を去った、または退会をさせられた者⁵

- ① 第一に会から退会させた者は、ポルトガル人修道士で、メルキオール（メルシオル）師によってインドから連れてこられたが、支那における商売のため退会を神父に申し出たため、フェルナン・メンデスという名のポルトガル人は、94年に退会処分とした。
- ② 二番目の男はキヨタのシモンという日本人で、巡察使神父が豊後に新しい地区カーサを設けた際、受け入れられたが夜間に逃亡した。そこにあること2日か3日で、84年のことである。
- ③ 三番目の男はペドロ・フランシスコという名で、長崎において、無益（innutil）のために、同年⁶。
- ④ 四番目は、ポルトガル人メルキオール・カルネイロで、まったく頭がおかしくなり、最初の修練院において、ゆるしの秘蹟を受けた⁷。
- ⑤ 五番目はポルトガル人修道士ペロ（ペドロ）・カラスコで、無益のため。さらにまた、試問の際に癩（レプラス）に罹患しているようであることが発覚したため。
- ⑥ 六番目は日本人メルキオールで、伊予地方出身で、都の最初のキリシタンであり、日本の重要人物マノエル・アキ・マサ（Manoel Aqui Marsa）の息子。当地域の教会より離脱した三または、4ヶ月後の1585年に、天草においてみじめに、告解もなく殺害された。
- ⑦ 修道士シモン・ゴンサルヴェス。府内コレジオに在籍していたが1585年に退会処分⁸。
- ⑧ ポルトガル人ガスオパル・マルティニ、インドに送られ、退会処分。
- ⑨ 修道士ドミンゴ・フェルナンデス。ポルトガル人。
- ⑩ 修道士シモン、都地方の日本人。背教した。
- ⑪ 修道士リノ日本人、同じく都地方出身。前期の者ととともに逃亡。
- ⑫ 豊後出身の修道士セバスチアン。救いがたさのため退会処分。
- ⑬ 同じくりノという名の日本人。無益のため退会処分。
- ⑭ 肥前のシモン。巡察使神父によって1591年に退会処分。
- ⑮ 日本人ドミンゴ。会において司祭になれないため、ペドロ・ゴメス司祭によって退会処分。
- ⑯ 大村の日本人コスメ。ペドロ・ゴメス司祭によって司祭になれないため退会処分。

- ⑰ 平戸のいおだ（不明瞭）リノ。ペロ・ゴメス司祭により退会処分。無益であり、会において司祭になれないため。
- ⑱ 伊東ジュスト。会において司祭になれないため。
- ⑲ 西フランシスコ。無益のため。1598年。
- ⑳ レオナルド。無益のため。1598年。
- ㉑ 博多のヤヌス、会において司祭になれないため、1598年。
- ㉒ 近江国の近江ジョアン、1592年に背教した。
- ㉓ 豊後の高田レオン、会において司祭になる見込みがないため、1595年に。
- ㉔ 豊後の工藤パウロ、憂鬱の病のため1595年に退会を命ぜられる。
- ㉕ 上のイグナシオ、1592年に、病により退会を命ぜられる。

本名簿にのみ現れる人物のうち、特に日本人について簡単に触れる。なお、生年については、名簿に記載された年齢から逆算したものである。

⑥の伊予メルキオール（メルシオル）は、1592年の名簿で天草のコレジオにあって、原マルティノらとともに、「すでにラテン語学習を終えて、現在日本の文学と書記を学習中⁹」と註されている人物であろう。翌1593年の名簿では「数年ラテン語の第一級の学習を行い、現在は日本の文学を学習している¹⁰」とある。1571年生まれで、11歳になる1582年に入会が認められている。シュッテは、この伊予メルキオールを、1615年にマラッカで司祭に叙階された伊予シスト（長崎出身）と同一視しているが¹¹、右の記録からすれば明らかに別人である。西連寺育子は、海老沢有道の比定に続けて¹²、この伊予メルキオールを、陰陽頭賀茂在昌の息子であるとしている¹³。入会から3年後、14歳で退会して殺されたというのは、当時の荒々しさといったものが垣間見えるようである。

⑫の豊後出身の修道士セバスチアンは、1588年の名簿によれば、1568年生まれ、1583年に15歳で入会を認められ、誓願修士として働いていた。1588年時点で教理学習中であることは知られるが¹⁴、その他の事跡は不明である。同様にして退会処分となった⑬のリノは、⑰の平戸出身のリノとは別だということは分かるが、詳細は不明である。⑮のドミンゴは、おそらく1564年生まれ、肥前出身で、1586年に、22歳で入会を認められた誓願修士のことだと考えられるが、これも事跡は不明である。

⑯大村のコスメは、1565年生まれ、1584年に19歳で入会。1588年時点で文法聴講と教理学習を行っている。1593年の名簿では、「日本の文学をわずかに知る。また、レジデンスで説教を行う¹⁵」として活躍した形跡が見られるが、それほど優秀ではなかったか、他に問題があったのであろう。⑰の平戸出身のリノは、おそらく1588年の名簿で、肥前出身で1564年生まれ、1586年に入会した人物と同一であろう。1588年時点では院長の助手のような勤めをしていることが分かる。

⑱の伊東ジュストは、天正遣欧使節の正使・伊東マンショの3歳下の弟で、1572年頃の生まれ、ヴァリニャーノが、帰国した兄とともに入会を認めた人物である。伊東マンショ、

ジュスト兄弟の系図的考察については、宣教師たちの報告書類が錯綜しており、よく分からない点もあるが、松田毅一らの考察によって¹⁶、「日向老王」とされる伊東義祐の娘の子で、父親は、一門の伊東修理亮祐青だということが明らかにされている。また、祐青の子には、マンショとジュストを含め、少なくとも4人の子息と一人の娘がいたことが知られており、それぞれの幼名は虎松、女、虎千代麿、虎次良麿、虎亀麿であることが、1575（天正3）年に奉納された寺院銘板から判明している¹⁷。1577（天正5）年には、島津の猛攻に耐えかねた伊東一族は豊後に亡命し、父親の修理亮祐青は死亡した。兄弟は亡命先でキリシタンとして入信したと考えられるから、上記4人の兄弟中に、マンショ及びジュストが含まれると見て間違いないだろう。松田毅一は、次男虎千代麿をマンショに、末弟虎亀麿をジュストに推定しているが、確証はない。なお、伊東氏系図により、後に伊東祐兵の長女（北城殿¹⁸）を娶る、伊東家重臣の勝左衛門尉祐平が兄弟のうちに含まれており、あるいは、この退会者ジュストが、祐平に該当するかもしれない。「司祭になれないため」とあるのが、修道士や司祭を目指すのではなく、日本の武家社会における立場を得ることになったと解釈することも可能ではないか。

⑲西フランシスコは、1570年生まれで、1588年時点では有馬セミナリオの学生であり、1590年に入会が認められている。1592年では、天草コレジオでラテン語二級を学習しており、翌年も継続して学習している。1593年時点で「日本文学についてもまだ十分な知識がない」とされており¹⁹、能力が低かったのであろうか。

⑳のレオナルドは、日本人であろうが、事跡不詳である。㉑の博多のヤヌスは、1566年生まれ。1586年、二十歳で入会を認められ、1588年の名簿では修練院で教理学習を続けている。1592年に大矢野レジデンシアに在籍し、「日本語以外知らない」とされる修道士のことであろう。㉒の高田レオンは、1561年生まれ、1580年に19歳で入会し、説教と教義学習を担当する誓願修士として働き、日本語書物作製、書写を行っていた人物だと考えられる。

㉓の工藤パウロは、1557年生まれ。1582年に、18歳という比較的遅い年齢で入会を認められ、1589年に千々石レジデンシア在籍し、1592年の名簿では加津佐レジデンシアに移り、「日本語しか知らない」とある。パジェスの『日本切支丹宗門史』の自注によれば、後に名を改め、五島や天草の教会看坊（小者）を務めた後、1614年に長崎口之津において52歳で殉教した工藤ソテルのことであるとされ²⁰、片岡弥吉らもその見方を引き継いでいる²¹。だが、1588年の名簿からすると、1614年時点で工藤パウロは57歳になるはずであり、殉教した工藤ソテルとは年齢が合わない。ソテルは、この工藤パウロの弟などが想定されるにせよ、別人ではないか。天正遣欧使節に同行し、1614年にマニラに移ったペドロ・モレホンの『日本殉教録』からも、工藤ソテルが工藤パウロと同一であったことを示す記述はなく²²、パジェスが何に依って同一人物だとしたかは不明である。

なお、㉔の上のイグナシオは、「病により」退会しているが、次節の訳出史料により、癩（レプラス）を患ったペロ・カラスコのような病気とは別の問題があったと考えられる。

他の日本人修道士については、次の訳出史料と併せて検討したい。

第二節 1590年から92年度の退会者

前節に続いて、J・シュッテ編纂のイエズス会士名簿から訳出を行う。これは、1590年から1592年に日本の管区から退会を命ぜられた修道士十名の記録であり、日本人はうち7名である。前節の名簿と重複する名前もあるが、本名簿のみに現れる者もあり、また、本名簿の記載内容の方が詳細である。

90、91、92年度に日本小区修道会より退会を命ぜられた者、死亡した者、また受け入れた者²³

[1. 退会]

- ① ^{イルマン}修道士・アマドール・デ・ゴイス。インド人²⁴。ゴア生まれ、32才、会にあること14年。75年にゴアで受け入れられ、76年に日本へ派遣された。それから初学者のまま留まり、同年代の者と比べても学習するには幼すぎた。語学はよく学んでおり、豊後において人文学、哲学を学習し、一年半の間、教理学習を積んだが、注意散漫になり、精神的にも劣り、知能も不足したため、ガスパル・コエリヨ神父により、89年3月に支那の副管区へ送られ、同年中に会から放たれた。
- ② ^{イルマン}修道士ルイス・デ・アブレウ。インド人、コチン生まれ。32歳、会にあること10年。日本においては80年に受け入れられ、豊後のコレジオでラテン語を学習し、語学を学んだ。しかし、たいへん怠惰であり、幾らか、召命が救済に適さないとする誘惑を受け、同じくガスパル・コエリヨ神父により、前者と同様、他の者とともに支那へ送られ、90年に退会させた。
- ③ ^{イルマン}修道士・シモン。日本人。大村出身。28歳。会にあること8年。ガスパル・コエリヨ神父のもとで日本で82年に入会許可。そして90年までラテン語を学習する。しかし怠惰な男であり、精神性に欠け、召命に誘惑を受け、会は同年、彼を解雇した。
- ④ ^{イルマン}修道士・平戸のアントニオ。日本人。22歳。会にあること2年半。ガスパル・コエリヨ神父のもと、89年最初の日に入会許可。修練院における2年の課程を終えた後、志木レジデンシアの神父のもとに派遣される。6ヶ月後のある日、与えられた機会や許しを得ることなく外出するという、規則を破る小騒動を起こした。名説教家で、外部で（人を）募って教会へと招いたことにより、教会へ連れ戻したが、修練院で再開可能であったにもかかわらず再び修練院から逃れた。この脱走により彼を救済する術は失われた。
- ⑤ ^{イルマン} ^{サンガ}修道士・三箇アントニオ。日本人。河内国三箇出身、22歳。会にいること3年。ガスパル・コエリヨ神父のもと、88年に入会許可。未熟さといくらかの頭の病気のため、

修練院に入ったが助かりの信義^{ヒデス}が得られなかったため、91年にこれを止め、進歩が見られないために退会させた。

- ⑥ 修道士・上のイグナシオ。都出身。30歳、会にあること10年。81年に入会許可。レジデンシアに奉仕していたが、憂鬱になり、誘惑にもかられ、幾らかの墮落からの復帰もなく、会が91年に解雇した。
- ⑦ 修道士・近江ジョアン。27歳。日本人。近江国出身。会にあること6年。ガスパル・コエリョ神父のもと86年に入会。長年に渡って不遜であり、自己抑制が悪く、外へ出る許可（退会許可か）を求めたが、希望どおりにならず、92年に会員の投票によらず退会させられた。
- ⑧ 修道士・きたパウロ。出生地は千々石。有馬のセミナリオ出身。21歳。ガスパル・コエリョ神父のもと89年に入会。頑固であり、自己抑制も不足していたため、日本の修練院で鍛え直そうとしたが、精霊へまったくたどり着くことができず、助かりの信義に至る前に修練院の課程を終了させた。
- ⑨ 修道士・志岐メルキオール、日本人、23歳。同時期にガスパル・コエリョ神父から入会。修練院へ入るが、軽率な男で、自己抑制が悪く、頭脳も低い。81年〔91年の誤記か〕末に離別を告げ、投票を待つまでもなく修練院での生活を切り上げさせた。
- ⑩ 修道士・ペロ・コエリョ、ポルトガル人、コンデ村²⁵生まれ。34歳、会にあること17年。ゴアにおいて75年ごろに受け入れられ、86年に日本へ派遣された。若年で修練院にある間、アマドール・デ・ゴイスや他の学生とともに語学を学び、府内コレジオでラテン語、哲学を学び、教理学習を1年半行った。しかしながら、注意散漫であることが明らかとなり、精神的な節制にも乏しく、危険な会話を行っていったことから、アマドール・デ・ゴイスとともに、ガスパル・コエリョ神父によって支那へ送られた。そこで、援助を行う上長により再証明及び教育を施して日本へ戻したが、以前よりも散漫としていたため、92年12月に退会させた。

日本人は③から⑨の7名であり、少なくとも③シモン、⑥上のイグナシオ、⑦近江ジョアンが、第一節の名簿と重複する。また、②ルイス・デ・アブレウ、③シモン、⑥上のイグナシオ、⑧きたパウロ、⑨志木メルキオール、そして⑩ペロ・コエリョについて、「誘惑」や「自己抑制」、「精神的な節制」が問題とされているが、「誘惑」は *tentação* の活用形が使用されており、これは当時のキリシタン用語「テンタサン」に対応する。「自己抑制」は、*mortificado* であり、節制や禁欲とも訳せる。当時の日本イエズス会において、規律が弛緩していたと指摘されているが²⁶、名簿上からもそれは窺える。

節を改めて、個別事例を検討しよう。

第三節 退会者について

一、ヴァリニャーノが退会させた5名の日本人

訳出した二つの名簿にある、退会させられた日本人修道士について、前章でも触れたように、1590年に天正遣欧使節を伴って帰国したヴァリニャーノが言及している。当時、すでに70人近くの日本人キリシタンがイエズス会への入会を認められ、修道士として布教活動に従事していたが、ヴァリニャーノは次のように、否定的に述べている。

私にはその受入れが自由に過ぎ、必要以上に早急であり、経験のない新しい人々でイエズス会の人員が増加することは有害であると思われたので、私が当地に来てからこの2年間には、ローマへ赴いた4人の侍とドン・マンシオの弟、計5名だけをイエズス会に迎え、他の5名は素質がないので（会から）去らせた²⁷

日本人に対し「適応主義」を採ったとされるヴァリニャーノであるが²⁸、再来日した際は懐疑的になっており、ここでは5名を退会させたと述べている。また、日本人修道士の退会については、1598年に記された、通事ロドリゲスの書翰でも言及されている。本書翰は、すでに土井忠夫による邦訳があるが、改めて該当部分を訳出すると次のようになる。

（日本人聖職者の）何人かは信仰を棄てた。例へば、リノ、シモン、近江ジョアン、アントニオがいて、彼らは単に信仰を棄てただけではなく、自分では信用を与えていないにもかかわらず、虚偽を言い広めた。また、何人かは不信仰者の土地で結婚し、子を設けた²⁹。

リノ、シモン、近江ジョアン、アントニオといった日本人修道士が、信仰を棄てるどころか、積極的な背教行為を働いていたという記述であり、前節までに確認した内容とも対応しよう。

退会年をもとに、ヴァリニャーノが去らせた5名の特定を試みると、第二節の名簿（以下、単に「二」とする。第一節の名簿は、同様に「一」とする）③大村出身の修道士シモン、二の⑤三箇^{サンガ}アントニオ、二の⑥上のイグナシオ、二の⑧きたパウロ、二の⑨志木メルキオールが該当すると考えられる。

一の⑭肥前のシモンと、二の③大村出身の修道士シモンは明らかに同一であって、一に「巡察使神父によって退会」とあり、ヴァリニャーノによって退会させられた日本人修道士だと見て良いだろう。また、二の名簿に「誘惑を受け」という記述を、異教徒（日本人）との結婚だと見れば、ロドリゲス報告書にあるシモンだと見ることもできる。すなわち退会した肥前シモンは、結婚し、あるいはキリスト教を批判しながら、非キリシタン日本人社会に戻って行ったことになろう。

二の⑤三箇^{サンガ}アントニオは、信仰面ではなく、単純に能力的な問題があったのであろうが、1622（元和8）年のいわゆる「元和の大殉教」で、妻マグダレナとともに殉教していることが知られている³⁰。とすれば、ロドリゲスの言う「信仰を棄てた」アントニオは、この

三箇アントニオではなく、二の④の、脱走した平戸のアントニオのことであろう。二の⑤三箇^{サンガ}アントニオは 1570 年生まれで、11 歳で都地区のセミナリオに入学。1588 年時点で、ラテン語は二級、日本語は「良の上」とされる。イエズス会の『会憲』には、「婚姻の絆に拘束されていることが発覚した者は、退会させる」と明確に規定されているが³¹、退会理由からは女性問題があったとは思われないため、結婚したのは退会后であろう。後年の殉教を見れば、退会后も熱心な信仰を続けていたことが言えよう。

一の②^{かみ}及び二の⑥上のイグナシオは、1591 年に退会処分となっており、これもヴァリニャーノによる処分と見て間違いないだろう。一の名簿上では単に「病により」とあるが、二により、誘惑や墮落がより大きな原因となっていたことが窺える。1561 年生まれ、20 歳で入会を認められ、以後は説教と教義学習を行う誓願修士として働いていた人物である。

二の⑧きたパウロについては、二の記載事項のほか、退会理由等は不明だが、自己抑制の問題があったことが指摘されている。1588 年のセミナリオ学生名簿によれば、1570 年生まれで、1580 年、10 歳でセミナリオに入学し、以降ラテン語一級、音楽の成績は「優」、日本語は「良」と評価されている。成績から見ると、比較的優秀なキリシタンだったと考えられるが、「頑固 (cabeçudo)」であり、自己抑制の不足を指摘されて退会処分となっている。

一の名簿に記載はないが、二の⑨志岐メルキオールも、ヴァリニャーノによる退会処分を受けた人物であろう。退会年が 81 年だと記載されているが、シュッテが記しているように、名簿の題名から 91 年の誤記であろう。「投票を待つまでもなく修練院での生活を切り上げさせた」という記述は、ヴァリニャーノが独自の権限で退会させたと解釈でき、一の名簿に記載されていない理由も理解できる。1588 年の名簿によれば、1570 年生まれになり、やや相違するが、1583 年に十三歳で有馬セミナリオに入学。ラテン語一級、音楽、日本語とも「良」とされ、平均的な成績であったといえよう。

二、近江ジョアンと、その他退会者について

ロドリゲスの書翰にも現れる、一の②及び二の⑦近江ジョアンは、一の名簿で「背教 (apostata)」という強い言葉が使用されており、ヴァリニャーノが「素質がないので去らせた」という以上の、憎しみのようなものが感じられる。いかなる人物であったのだろうか。名簿によれば、近江ジョアンは 1563 年生まれで、23 歳の時、不干ハビアンらとともに入会を認められた。ハビアンより 2 歳年上で、相当程度まで親しかったと考えられる³²。また、1590 (天正 18) 年の第 2 回イエズス会協議会に、ハビアンとともに参加を認められており、優秀な修道士であったことが窺えるため、やはり、ヴァリニャーノが「素質がない」として退会させた 5 名とは別であろう。また、ロドリゲス書翰にある背教的行為により、一の②で「背教した」と記されるのも当然であると理解される。この近江ジョアンは、少なくともハビアンと並ぶほど優秀な修道士であって、そうした人物が自らの意志で退会

を求め、キリスト教信仰を批判したことは、非常に興味深い問題である。彼の退会から 16 年後に生じた不干ハビアンへの影響も考慮すべきではないか。

名簿カタログによる動静を確かめよう。最初に確認できるのが、1587 年の修練者一覧で、不干ハビアンの次に記されている。近江出身であることから、ハビアンと同時期に、畿内から九州に移ったと見て間違いあるまい。翌 1588 年の臼杵修練院の名簿でも、ハビアンらと並んで「全員 19 歳、20 歳の学習者で、入会から 3 年経った」と記されており、ハビアンとは同級生だったと言えよう。同じく 1588 年の学習者名簿では、ハビアンが「虚弱」と表記される一方、ジョアンは「適度に壮健」と表記されている。1589 年 1 月には、近江ジョアンは、加津佐に移り、准管区長のガスパル・コエリョや、ルイス・フロイスの下に所属している³³。そして 1590 年の協議会に参加した 2 年後、背教する。1590 年 5 月に、彼を入会させたコエリョが死去し、また同じ年に、加津佐における上司ともいえるルイス・フロイスがマカオに移っているため、両名の不在が、近江ジョアンの退会へ影響を及ぼしたことは想像できる。

その他、二の④で脱走したとある平戸アントニオは、1568 年生まれで、入会時は 19 歳であった。二の記載内容からは、相当程度まで優秀な宣教師であったことが窺え、その有能さゆえに宣教師に反発したかして、一度脱走した後、連れ戻され、再び脱走したものであろう。なお、脱走した後、会に復帰しているのは、『イエズス会会憲』にも規定されたとおりの対応だと言える。会憲の第二部第四章「自ら退会した者と退会させられた者に対して本会がとるべき態度³⁴」には以下のように規程されている。

許可を受けずに退会した者がすぐれた人物であり、その者が強い誘惑にかられたり人から欺かれて退会したことが明らかな場合、長上は、引き戻す措置を取る。法廷で争うことも可能である。

許可を受けずに退会した者というのは、自ら脱走した者だと言えるが、そうした人物であっても、有能であれば引き戻す処置が執られるとされている。平戸アントニオが、すぐれた人物であったことは疑いない。

最後に、前節ロドリゲス書翰で背教行為を働いたとされるリノについては、情報が乏しいため断定するのは困難だが、一の⑩にある、都地方の出身者で同郷のシモンとともに逃亡した修道士リノの蓋然性が高い。1559 年生まれで、21 歳の時に入会を認められ、説教と教義学習を担当する誓願修士として働いていた。

三、不干ハビアンとの比較

前項までに多くの退会者について見てきたが、熱心なキリシタンであったにも関わらず退会し、背教者となった不干ハビアンと、多くの共通点が指摘できる。一の⑥伊予メルキオールのように、11 歳で入会を認められた者もいるが、不干ハビアンと同様に 20 歳手前で入会を認められ、教理学習を進め、宣教活動に従事するも、退会を命ぜられたり、自ら

退会を望んだ者が少なくなかった。原因としては、誘惑に駆られたり、自己抑制ができないという点が挙げられており、この点も、修道女とともに脱会したハビアンとも共通していよう。さらに、退会した後で結婚し子供を儲けるなど、日本の社会に戻っていった類いの行動も確認できる。この点で、ロドリゲスが「何人かは不信仰者の土地で結婚し、子を儲けた」と批判的に記しているのは、一度退会しても結婚しなければ、イエズス会に復帰させる制度が関係していよう。そして、一度退会した日本人修道士が「不信仰者」である日本社会に復帰した後は、過去に自分が適応できなかつたり、受容しきれなかつたりしたキリスト教の教義や、イエズス会の諸制度、ヨーロッパ宣教師の態度などについて批判的に語ることも、当然考えられる事態であろう。

また、近江ジョアンのように、ともに評議会に出席が認められるような「同級生」が退会に至ったことも、ハビアンのみならず、日本人聖職者の動向に影響を与えたのではないか。多くの日本人キリシタンがいたとはいえ、学校に当たる修練院やコレジオで学習する者の絶対数は少なく、互助的に教育していたこともあり、相互のつながりは強いものであったと考えられる。また、近江ジョアンは、退会の直前に、上長であるガスパル・コエリョやルイス・フロイスがいなくなっている点も見逃せない。

当然、個々に事情はあつたはずであり、史料に現れない個人的な反発や対立は、様々あつたはずである。しかし、そうした衝突は、現代の会社や学校などでも当たり前のように見られる。そうしてみれば、不干ハビアンだけでなく、当時の多くの日本人修道士たちも、迷い、悩みながら、ある者は殉教さえ厭わず信仰の道に邁進し、ある者は退会して日本社会に復帰したばかりか、信仰を棄て、キリスト教やイエズス会を非難するに至つたのである。そういう点では、不干ハビアンの退会動機だけを探るより、幅広く、当時の日本人修道士が見せた様々な退会事例を検討することで、当時における異文化受容の問題の一端が、さらに明らかになってくると考えられる。

おわりに

本章では二つの退会者名簿を示し、退会した日本人聖職者の動向について、若干の検討を加えた。解明できていない部分も多く、今後もさらに検討して行く必要があるが、ひとまず日本人退会者に関する基礎的情報を示し、幾人かについては、従来推定されていた人物とは別人であることを指摘することができた。また、不干ハビアン以外にも、多くの注目すべき日本人キリシタン（聖職者）の退会者がいたことも明らかにできた。

訳出した名簿の中では、例えば近江ジョアンの存在は重要である。不干ハビアンと同年にイエズス会に入会し、ハビアンと同じように、1586年のイエズス会協議会の日本側代表者として参加した優秀な修道士でありながら、自ら退会を望み、「背教」と記される行動を取つた。彼の退会動機はもちろん、彼が、他の日本人キリシタンに与えた影響について

もさらなる検討が必要である。また、三箇アントニオのように、最期に殉教するような敬虔な修道士が退会させられている点も、今後さらに考究されるべき課題であろう。

従来のキリシタン研究では、殉教者や特定の人物を除けば、個々の修道士、とりわけ背教していった人物について研究されることはほとんどなく、注意が払われることも少なかった。そうした人物について、未邦訳の文書類は無論のこと、これまでに訳出された多くの史料の中でも、見過ごされている記述は少なくないであろうし、伊東マンショの弟ジュストのように、日本側史料でも事跡を確認できる人物もあろう。特に日本側史料を探ることで、彼らの退会後の状況が把握できれば、異文化を一度は受け入れた日本人がいかにかに生きたかという、興味深い議論も行えるようになる。

日本人聖職者の棄教という問題は、引き続き研究されるべき課題であると考えられるが、本論文では、ひとまず次に、聖職者ではない在俗のキリシタンの棄教という問題について、検討を加えたい。

-
- 1 川崎桃太「アジュダ図書館"Jesuitas na Asia"集書の研究（その一〜七）」『Cosmica』5～11（京都外国語大学、1976～1982年）。
 - 2 土井忠生「ジョアン・ロドリゲス通事の日本書翰」『日葡交通』2（東洋堂、1943年）168頁。
 - 3 各見出しについては詳細に活字化されている。Francisco G. Cunha Leão, coordenação "Jesuitas na Ásia : catálogo e guia," Instituto Cultural de Macau, Instituto Português do Património Arquitectónico, Biblioteca da Ajuda, 1998
 - 4 岡本良知『Jesuitas na Ásia』（郁文堂、1931年）。なお、文字の視認性でいえば、キリシタン文庫のマイクロフィルムは文字がつぶれており、写真版の方が鮮明である。
 - 5 川崎の目録では「日本にて会を脱退した者について」である。（「アジュダ図書館"Jesuitas na Asia"集書の研究（その二）」『Cosmica』6（京都外国語大学、1977年）
 - 6 イタリア人。1593年のカタログでは、30歳で、会にあること10年と記されている。
 - 7 元エチオピア司教に任じられた人物で、1581年にマカオ管区長を退任し、以後はイエズス会の家に隠退し、83年に死去した。死去による退会という意味であろう。
 - 8 ポルトガル人。1582年のカタログでは、23歳で、1580年に会に受け入れられたとある。
 - 9 JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA, JAPONIAE 1," Apud Monumenta historica Soc. Jesu, 1975. P.290
 - 10 Ibid P.320
 - 11 Ibid. P.1197-1198
 - 12 海老沢有道「マノエル・アキマサと賀茂在昌」『史苑』25（3）（立教大学、1965年）。
 - 13 西連寺育子「陰陽頭賀茂在昌のキリスト教受容をめぐる」『キリシタン史の新発見』（雄山閣出版、1996年）。
 - 14 JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA, JAPONIAE 1," P.261
 - 15 Ibid. P.323
 - 16 松田毅一「天正遣欧使節の真相：特に伊東満所に就いて」『史学雑誌』74（10）（山川出版社、1965年）。

- 17 浜田青陵「日向の二日旅—伊東満所が母の事ども」『史林』21 (2) (史学研究会、1935年)。
- 18 国書刊行会編「日向記」『史籍雜纂』1 (国書刊行会、1911) 536頁。
- 19 JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA, JAPONIAE 1,"P.319
- 20 レオン・パジェス、吉田小五郎訳『日本切支丹宗門史 (上)』(岩波書店、1938年) 381-382頁。
- 21 片岡弥吉『日本キリシタン殉教史』(時事通信社、1979年)。
- 22 ペドゥロ・モレホン、佐久間正訳『日本殉教録』(キリシタン文化研究会、1974年)。
- 23 JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA, JAPONIAE 1,"P.335-339
- 24 他年度の名簿には、ポルトガル人だと記載されている。インド生まれのポルトガル人であろう。
- 25 ヴィラ・ド・コンデ。ポルトから25キロほど北方にある漁村。
- 26 例えば、前掲書、高瀬弘一郎『キリシタン時代の研究』(岩波書店、1977年) 60頁。
- 27 前掲書、ヴァリニャーノ 松田毅一ほか訳『日本巡察記』232頁。
- 28 例えば、高橋勝幸「A・ヴァリニャーノの適応主義の現代的意義」『アジア・キリスト教・多元性』14 (「アジア・キリスト・多元性」研究会、2016年)。
- 29 1598年2月28日付の総長宛書翰。土井忠生「ジョアン・ロドリゲス通事の日本書翰」『日葡交通第二輯』(東洋堂、1943年) 156頁。
- 30 前掲書、片岡弥吉『日本キリシタン殉教史』269頁。
- 31 イエズス会日本管区編『イエズス会会憲 付会憲補足規定』(南窓社、2011年) 105頁。
- 32 JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA, JAPONIAE 1". P.250.
- 33 Ibid., 208, 223, 251, 272
- 34 前掲書、イエズス会日本管区編『イエズス会会憲 付会憲補足規定』108-111頁。

第三章 キリシタンの棄教を表す用語について

- 「ころぶ」「そむく」「つまずく」 -

はじめに

本章では、聖職者だけでない一般の日本人キリシタンや、その周縁の日本人における異文化受容の問題を検討するため、キリスト教信仰を棄てることを暗喩的に表す用語である「ころぶ」に着目し、当時の日本人が、信仰を捨てることをどのように捉えていたかを探る。

検討を試みる「ころぶ」の用例は、キリシタン側、幕府側、いずれの史料でも確認でき、江戸時代以降、現代においても当たり前のように使われる用語であるが、キリシタンが増える前には「棄教」の意味での用例が見られない、新しい用語である。初期の用例から定着までを中心とした語史については、すでに岸本恵美らによって論じられているが¹、「ころぶ」は、キリスト教という異文化を一度受容した後、改めて棄てるという、それまでの日本ではまず見られなかったであろう特殊な状況を現す用語であり、さらなる研究が必要だと考えられる。

キリスト教信仰に関わる用語の問題については、宣教師たちがキリスト教概念をいかに日本語に翻訳したかを中心として、多くの蓄積がある²。例えば、キリスト教の「神」概念を説こうとしたフランシスコ・ザビエルが、当初は「大日」と訳していたところ、やがて、仏教用語等との混同を避けるためなどの理由から、「デウス」というラテン音を採用するようになったという話は、比較的よく知られている³。

キリスト教という新たな文化が広まる過程で、聖書用語の翻訳だけでなく、様々な状況を言い表すため、多くの新たな用語や用法が検討され、使用されたことは容易に想定できるが、それらの中でも「ころぶ」は、特に広範囲に定着した。定着の理由としては、要するに、当時のキリシタン棄教を言い表すのに、もっとも適当な響きを持っていたためだということになるだろう⁴、他方で、信仰を棄てたり、教義に違背したりといった行為は、キリスト教に限らない。「棄教」を言い表すだけであれば、従来の日本語表現でも対応できたはずであり、わざわざ新たな、暗喩的な用語が見出され、当のキリシタンや、棄教を強制する側が広く使用するに至るのには、何らかの背景や、用語に込められた意識があったと考えられる。

本章では、「ころぶ」の用例を先行研究に続いて確かめながら、「ころぶ」ではない棄教の表現等を併せて検討することで、「ころぶ」が定着するまでの背景や、「ころぶ」に込められた意識を探りたい。この検討を通じ、日本人キリシタンの「棄教」の意味を考え直し、当該期のキリスト教信仰のみならず、日本人にとっての信仰の問題や、異文化受容と拒絶

の問題に、何か一つの見方を示すことができると考えている⁵。

第一節 一般的理解と語源

最初に、一般的な理解を見よう。辞書などに書かれているとおり、『転ぶ』とは『邪宗をすてて正法に帰する』こと⁶あるいは、「キリシタンがその信仰を捨てて仏教などに改宗する」⁷ことであり、遅くとも1640年までには、ポルトガル宣教師たちの間でも、その意味で理解されていたことは、すでに日埜博司らによって指摘されている⁸。

ただし、1603年付で刊行された『日葡辞書』の項目「ころぶ」には、棄教の意味は見られない。『日葡辞書』の「ころぶ」及び関連表現としては、「転ばかし、す、いた」から「転び落ち、つる、ちた」まで、九種類が挙げられている。そのうち「転び合ひ、ふ、うた」と「転び出、づる、でた」の2項目は、翌年の『補遺』で追加収録された用語であるが、いずれも宗教的な意味は記されていない。9種の「ころび」表現のうち、関連表現が挙げられているのは、次の「ころび、う、うだ」であるが、以下のように簡単に説明されるだけである。

『日葡辞書』(1603年1月2日付)

コロビ、ウ、ウダ。倒れる。ドウド コロブ。ドスンと響かせて、あるいは音を立てて、倒れる。

Corobi, u, -ôda. Cair. Dôdo corobu. Cair dando baque, ou fazendo estrôdo⁹

字義通り「転倒」の意味のみである。他の関連表現でも、宗教的な意味を記したものは皆無であって、『日葡辞書』編纂時点では、一般的に、「ころぶ」に改宗や離教の意味は含まれなかったと見るができるかもしれない。『日葡辞書』に収録された言葉は、序言によれば、1603年以前から収集されたものであるが、翌年まとめられた『補遺』で、「転び合ひ」等の加筆がなされており、必要に応じて、「棄教」の意味合いを追記することもできたはずである。

次に、語源に関する一般的な理解を見ると、例えば『国史大事典』では、1613(慶長18)年もしくは翌1614(慶長19)年に行われたキリシタン迫害時の倭攻めが、「転ぶ」の語源になったとされている。片岡弥吉は、以下の、幕末に編纂された『通航一覽』を引用している¹⁰。なお、下線はいずれも引用者による。

『通航一覽 百九十二(南蛮部総括二 切支丹禁制)』(19世紀初頭)

慶長十九年、南蛮人之出家悉く追放、黒船都会之事停止と成、其後カリウタ作にて、一箇年に五六艘宛渡海、家康公耶蘇宗門御制禁仰出、耶蘇を本国へ追還し、帰宗せざる日本人を倭に入、鉄杖を以ころべころべと譴責す、依て帰宗の者を転ぶといふ(島原記)¹¹、

高山右近など、多くの宣教師や日本人キリシタンが追放された1614(慶長19)年に、

改宗を拒んだ日本人キリシタンを俵に入れ、転べ転べと言って責めたところから、信仰を変えることを転ぶというようになったとある。『通航一覽』が引用する『島原記』がどの版か、管見では確認できていないが、幕府の『耶蘇宗門制禁大全』が引用する『耶蘇征伐記』でも同様に「俵責め」と「転べ」の関係が書かれており、行われたとされる時期は異なるが、この辺りから引用されたものであろう。

『耶蘇征伐記』(17世紀半ば)

慶長二庚子年十月京都ノ諸司板倉伊賀守勝重、(略)伴天連ノ族ヲ悉ク其本国へ擯出セラル上意ノ趣ヲ述テ曰ク、斬罪ヲ免許シテ本国へ歸ス也。モシ又重テ来ラバ大辟死罪ニ行フベシト云々。ヤガテ洛中洛外ニアル所ノ耶蘇ガ寺ヲ焼亡シ宗門ヲ破壊セシム、又彼宗旨ニ着シテ本宗ニ不回モノヲバ俵ニ卷テ五条ノ橋ニ積重ネ、鉄杖ヲ以テ転々ト呵責スサレバ、邪宗ノ族元ノ宗旨ニ歸ルヲバコロフト唱フル故ニ、縦ヒツエツキニモコロフト云詞ヲバ甚以忌ムトカヤ。サテ如此責ラレテモ中々転バヌ族ヲバ長崎ヨリ舟ニ乗セ南蛮へ追放ス。其比ノ狂歌ニ

トフク尺八竹ヲ切支丹俵ニ卷レ薦僧トナル¹²、

右の『耶蘇征伐記』は、1638(寛永15)年の島原の乱終結後、正保年間(1645～1648年)までに書かれたと考えられるもので、弾圧以後、「ころぶ」という言葉を杖突きまで忌むようになったという話や、「ころび」と俵に巻かれる様を連想させた狂歌も記載されていて興味深い。いずれにしても、江戸中期以降、「ころぶ」の語源が「俵責め」によるものだという認識になっていたことはいえ、そのことは、後の『南蛮寺興廢記』の記述からさらに明確となる。

『南蛮寺興廢記』(18世紀初頭)

改宗せざる者共を召捕り、一人づつ俵に入れ、京都三条河原、大坂御城の馬場、堺七道の渡、此三箇所に五十俵宛積上ぐる。改宗の願ある者は、俵の儘転び出して願を達す。願所の宗門を聞き、其寺の寺僧を呼び、其寺の檀那に供ふる旨、證文を奉行へ差出し、是寺手形の始まる所なり。改宗する者を転ぶといふも、是等の節に始まる事なるべし¹³、

1614(慶長18)年のキリシタン迫害に際して俵責めの拷問が行われ、改宗を願ひ出るキリシタンが俵に巻かれたまま体を「転び出した」ことから、改宗や棄教を「転ぶ」と言うようになったと明記され、海老沢有道などは信用がおけるとしている¹⁴。しかし、すでに岸本恵美らが指摘するように、1614年の弾圧以前から「ころぶ」の用例が確認できることもあり¹⁵、語源は、俵責めとは別に考える必要がある。

指摘されているとおり、現在確認できる最初期の「ころぶ」の用例は、1604年1月26日付の、「京坂信徒代表二十六殉教者列聖請願書」にある。

「京坂信徒代表二十六殉教者列聖請願書」(1604年1月26日付(慶長8年12月25日))

(長崎二十六聖人の殉教を受け)これを見聞く人々、真に御あるじゼス・キリシトのひいてす(信仰)に対し、御命を挙げ玉ふこと、よき御鏡、よき談義かなと思ひとり、ころび

のキリシタンは立ち上がり、弱きは強くなり、強きはなおまた善を重ね、かかる
まるちりの道ならではと望まぬキリシタンは御座なく候¹⁶、

これは、1597年2月（慶長元年12月）に長崎で殉教した、26名の日本人キリシタン及びヨーロッパ宣教師を聖人へ列するよう、京都におけるフランシスコ会の財産管理人であった狩野源助（ペトロ）が代表となって、ローマ教皇へ宛てて差し出した請願書である。請願書にある「ころびのキリシタン」が、キリスト教から離れている者、信仰を棄てた者を指していることは間違いない。つまり、1604（慶長8）年時点で、キリシタン側には、「ころぶ」に棄教の意味合いが含まれる、という認識があったことは言えよう。また、「ころびのキリシタンは立ち上がり」という表現に、「ころび」と「立ち上がり」が対になっている点や、「ころびのキリシタン」と「弱き」キリシタン、「強き」キリシタンの三種が併記されている点にも注目しておきたい。

他にも、1614（慶長19）年以前の記事を掲げる。

『慶長日記』（1612年4月11日（慶長17年3月11日））

此頃、吉利支丹御法度キヒシク被仰付、小笠原権之丞、榊原加兵衛、原主水改易、右之宗門タルニ依也、コロビ候ハ、御免可被成候由御意候ヘトモ、承引不致候ヘテ、カクノコトク也¹⁷、

『梅津政景日記』（1612年5月2日（慶長17年4月3日））

江戸へ駿河きりしたん御法度之由申来候、ゆへいかにと云に、岡本代八はじめはきりしたんにて候、此ほとはせかひにひかれ、ころはれ候由、申なし候¹⁸、

三浦浄心『慶長見聞集』卷之三（1614（慶長19）年刊）

吉利支丹御法度の事

（秀吉が）一殺多生の理ありと御諭有て、ばてれんをば舟にのせ、ことごとく流し、日本人のきりしたんころぶと云をば命をたすけ、ころばざるをば、諸国にて死罪に行
るること数百人に及べり、江戸にては二十余人、浅草原にて首切給ふ¹⁹、

上記の三史料とも、キリシタンではない武士階級に属する人の個人的な記録だといえようが、幕府が公的に禁教令を発する前の1612（慶長17）年頃までには、棄教を意味する「ころぶ」が、相当程度まで広まっていた状況が窺える。なお、1614（慶長19）年に、「伴天連追放之文」の起草を終えたばかりの金地院崇伝は、「吉利支丹御払二付而、御法度急度被仰渡故、宗旨をかへ候衆をハ²⁰」あるいは「宗旨を替不申者ハ、津軽へ可被指下之趣²¹」と記しており、この時は「宗旨を替える」という言い方がされている。

次に示す1614（慶長19）年の「きりしたんころび証文」は、幾つもの種類が確認されており、ことに八代藩主であった松井家から熊本大学に譲られた、慶長19年の「天罰起請文前書之事」は、川口恭子による丁寧な翻刻がなされている²²。全部で66通もあり、類似した内容も多いため、ここでは3

通のみを掲載する。

「きりしたんころび証文」(1614年3月(慶長19年2月))

一、衆師御法度之旨 被仰候二付而、何事も殿様御意を背申間敷と奉存二付、今日よりころひ申候事、

一、此已前者じゃうど衆にて御座候間、以来も其分ニ可罷成候事、

一、我等召仕申候者ノ内かたく申付候而、皆々ころはせ申候事、

右我等家内上下三人御座候、皆々ころび申候、

慶長十九年二月十九日

杉無言(花押)

長岡右馬介様

長岡式部少輔様

嶋田村五右衛門はてれんもんころひ申候て、則一向宗ニ罷成、正行寺へ参り申候、
為堅ニ我等請人罷立候、以来於相違仕ハ御法度ニ可被仰付候、為後日一筆如件、

慶長十九年二月廿二日

嶋田村五右衛門請人

同村ノ頭百生 久三郎(黒印)

惣庄屋 蠣瀬新五兵衛(花押)

蘆田与兵衛殿

魚住万五郎殿

今度貴理天御法度ニ付、清田伝蔵ころひ被申候て、則真言之宗師ニ罷成被申候、右以来共ニ偽之儀御座候間敷候、仍状如件、

八月九日

法印慶雅(花押)

長岡式部様

杉無言という、武士階級に属するであろう人物が、「何事も殿様御意を背き申しまじくと存じ奉るに付き」と、主君の意向に従って棄教したと述べている点も興味深い。ここでは、武士、百姓、真言僧といった広範囲の人々に「ころぶ」が用いられていた状況を確認したい。

そして島原の乱以降、寛永年間後半や明暦年間になると「ころぶ」は何ら疑問なく多用されるようになる。

『息距篇』(1658(明暦4)年頃)

南ばん伴天連ころび、念仏を申コロビ候義実正也と判をいたし指上げ候、(略、特に九州にキリスト教が広まったが)南蛮伴天連は申す及ばず日本伴天連にても宗門の善悪をたゞし宗論をいたし其嗾問の上、一々念仏を申手形に判をいたさせコロバセ申さ

ざる事は御座なく候、

其後アロンゾ立あがり候に付て、上意にて女蔵へ御入候へば、廿日程存命にて病死いたし候²³、

これは、宗門改方を勤めた井上筑後守の事跡を、後継者である北条安房守がまとめた記録の一つであるが、ここでも、最初期の用例「京坂信徒代表二十六殉教者列聖請願書」が、「ころぶ」と「立ち上がり」を対にしていたのと同様に、一度は転んだ宣教師アロンゾが「立あがり」をした旨が記載されている点が注目される。

右の宣教師アロンゾのように、一度「ころぶ」を為した後、再び信仰に復帰することは珍しくなかったと考えられ、島原の乱の直後に成立したとされる『島原記』でも、一度棄教した者たちが「立帰り」したと書かれている。

『島原記』(1640(寛永17)年頃成立)

一、丑ノ十月二十五日ノ朝、白石一郎右衛門勘定場工参候テ、百姓等吉利支丹に立帰り申トノ内證シラセ候事²⁴、

ここでも見られるように、棄教を表す「ころぶ」には、「立ち帰り」もしくは「立ち上がり」があり得るという意識があったのではないだろうか。キリシタンだけでなく、武士や僧侶など幅広い人々が使っているからには、相応の分かりやすさが必要であるが、「ころぶ」に対して「立ち上がる」や「立ち帰る」という表現が見られるのは、日本語としては自然であり、分かりやすいと言えよう。節を改め、「ころぶ」と「立ち上がる」の関わりについて検討する。

第二節 「ころぶ」と「立ち上がる」

信仰上の「ころぶ(以下、名詞形の「ころび」も用いる)」と、「立ち上がる(立ち帰る)」の関わりは、キリシタン側の史料において、より明確に見て取れる。例えば、1614(慶長19)年に禁教令が出された後、棄教を戒め、信仰を貫く重要さを訴えるため執筆された『マルチリヨ(殉教)の勧め』には、多くの「ころぶ」の用例が確認できるが、ここでも、「ころぶ」と「立ち上がる」との関わりが確認できる。本書の著者や正確な成立年は不明だが、駿河における慶長19年のジョアン道寿の殉教に言及しており、それ以降の元和頃(1615～1624年)に作成されたものであろう。

『マルチリヨの勧め』(17世紀初頭)

御恩を見知り奉らざるさへ、深き科なるに、狼藉の数を尽し、御掟を指し捨てて、^(デウス) D を陳じ奉ることは、如何程の科なるべきや。真の道を見知りてよりころぶ者は、進退を改めずんば、御掟を見知らざる者よりも、^(地獄) 陰ヘルノの苦みは猶深かるべきもの也。

(略) ^(キリシタン) C をころぶ者は、即ち天魔の奴こ、^(地獄) 陰ヘルノの薪となり、果しなく余人よりも荒けなく焼かるべきによる也。(略)

苦患の堪へ難きにより、ころびたるさへ、忽天罰を蒙りたるに、何たる苦しみも受けずして、只辞ことばの風に恐れてころぶ者は、如何ばかりの恐ろしき科となるべきや²⁵。

本書中には、引用箇所以外にも多くの「ころぶ」の用例が確認できるが、中でも、引用した「真の道を見知りてよりころぶ者」という表現は、見過ごせない。信仰や教理学修の過程を「道」に見立てた上で、道において「ころぶ」というのは自然な発想であり、信仰の道に転んだのであれば、再び「立ち上がる」や、信仰の道に「立ち帰る」ことは自然の発想である。

次に示すキリシタン書翰の中でも、「ころびのキリシタンを立上」とあり、「ころぶ」が「立上」と対になっていることが確認できる。

筑前の日本人キリシタン書翰（1617年8月26日付（元和3年7月25日）

一、此前之事者不及申、別而將軍様日本之貴理志端タアテニ対シ、ヘルセキサン之起シ給日而ヨリコンハニア之伴天連衆、筑前中之貴理志端ニ無懈被成御合力、コンヒサンを御聞、貴キサカラメントを授、又コロヒタル貴理志端を立上、センチヨ共を貴理志端に成給事歴然也²⁶、

これは、幕府による禁教令が出されてから、イエズス会の宣教師が適切な司牧を行わず、義務を果たしていないという非難が起きたため、それに対し、いささかも義務を怠っていないことを、日本人キリシタンが証言、署名して、管区長宛てに発出した書翰である。319名が署名しており、ほかに同一もしくは類似の内容で、全国15ヶ所から証言が集められ、合計で752名が署名しており²⁷、「ころぶ」と「立上」の表現が、相当程度まで浸透していた状況が窺えよう。

ただし、「立ち上がり」が想定されるにせよ、次に示す証言書や『懺悔録』に記されるとおり、本来の信仰のあり方を考えると、当然ながら、「ころぶ」自体、認められることではない。

讃岐国日本人キリシタンによる殉教証言書（1617年10月23日付（元和3年9月24日）

（牢屋に入れられた石原孫右衛門・アンタンに対し）知音のゼンチヨ（異教徒）どもこれを悲しみ（略）二人の子供のことは何と思し召し候や？ 急ぎ転び給へと様々に申し候へども、アンタン御申し候は、御異見天山忝く候へども、かねてより思ひ定めし後生にて候間、転び候へとの御異見はなかなか御無用にて御座候と御申し候て重ねて御返事も無く候、

（その後、刑場に送られたアンタンに対し）生駒左衛門佐と申す奉行申され候様は、只今転び候へ、転ぶとだに申し候はば、讃岐殿の御前をば受け取り申すぞと御申し候へば、なかなか言葉にても転ぶと申すことならぬ法にて候と御申し候²⁸、

コリヤード『懺悔録』（1632年刊。コリヤードの来日期間は1619から1622年（元和5～7年）

《弟子》 また、この中^{じゆう} 将軍様の御法度に随って、その奉行都より下られて、善悪このあたりのキリシタン衆を転ばし^{うはむき}ょうとて、皆に判も据え、キリシタンの行儀^{さしお}を聞^{しきり}け、せめて表面^{うはむき}になりとも転べと頻に勧められたによって、我等が女房子供の命を遁^{ついで}りようずる為に、終に口ばかりで転び^{うはむき}ました。

《師》 表面^{うはむき}ばかりでも転ぶ者がそれを言い戻さいでならぬが、その分でござったか²⁹。

初めの証言書は、1617年11月29日付けのジョアン・バティスト・ポーロの報告書に収録されているローマ字表記の証言書である。石原アンタンというキリシタン武士が、親戚等から説得されても受けず、最後に奉行から「転ぶとだに申し候はば、讃岐殿の御前をば受け取り申すぞ」と説得されるものの、あくまでも「転ぶ」ことを拒否している。

また、次の『懺悔録』は、ドミニク会士ディエゴ・コリヤードが、日本語教科書として執筆した書籍である。コリヤードは、1619(元和5)年に禁教下の日本に潜入し、1622(元和8)年に離日するまで密かに布教活動を続けた。『懺悔録』は、ローマ帰還後、禁教下での布教活動に役立てようと、『日本文典』と並び執筆したものであるが、「表面上転べと言われて、口先だけで転んだ」という者に対し、「それを言い戻さなければならない」と厳格に示されている³⁰。

これらからも明らかのように、カトリックは本質的には、正邪二元論の宗教であり、たとえ口先だけの「ころび」であっても、容認されがたい棄教者と見なされる。とはいえ、キリスト教という異文化を受け入れた当時の日本人が、全員、即座に熱烈な信仰心を持つとは考えにくく、半信半疑であったり、従来の信仰を併存させる態度は普通に見られたであろう。そうした弱い信仰心の人々が、比較的容易にキリスト教を棄てる「ころぶ」を為したと考えられるが、同時に、そうした人々が、何かをきっかけに信仰に復帰する「立ち上がり」を為すことも、さほど珍しくはなかったはずである。

そうであれば、元来の「ころぶ」は、「口先だけの棄教」や「一時的な棄教」を言い現していたと言えるのではないか。それは、次のような、島原の乱で交わされた矢文等からも見て取れる。

島原の乱矢文(讃岐国小豆島「壺井家文書」)(1637(寛永14)年頃)

(キリシタンになることは)上意として固くせい^(刑禁)きんせられ候、誠ニ我国の法を捨、異国の衆旨^(宗旨)と罷成候事も、ほうしうニ所務以下きひしくむさほり被取候ニよつて、爰ニ吉利支丹のしうたいハ、富ハあやうきをすくい、まとしき人ハふちかた^(扶持方)を出すよし承候て、あすミのきてうをかにかへす、当日のミ、命をつ、かんために十ヶ年以前より罷成候条、忝も普天下ニ有、我国の神をいはい申、いかんとしてハ異国の神を引入可申哉、其故上意なれば永代ころひ申事まきれなく候、然ニ長州わうちやくの者^(横着)たるといへともかかるゑんと^(遠途)の津を守護し給事、偏ニ御当家御せい謚すいの御仕置たる故也³¹、

『天草土賊城中話』(山田右衛門佐、1638(寛永15)年頃)

(島原の乱の蹶起に先立ち) 天草の四郎所に村々より一人使を立申候ハ、先年宗門をころび後悔に存候間、今度四郎を吉利支丹の大將に仕、宗門を取立可申由、四郎方へ申遣候³²、

島原の乱では、幾通もの矢文が交わされたことは知られており、初めの矢文は、讃岐国小豆島「壺井家文書」からの抜粋である³³。この矢文には偽作の疑いも指摘されているが³⁴、仮に偽作されたものであっても、当時の「ころぶ」がどのように認識されていたかを探るためには、排除する必要まではない。いずれにしても、右の矢文筆者は、自分がキリスト教に帰依したのは経済的な支援を受けるためであるから、公儀の意向に従い、「永代ころび申す事まぎれなく」と述べている。この「永代ころび申」との言い方には注目しておきたい。つまりここから、永代ではない「一時的なころび」があり得る、という意識が窺えるのである。

次の山田右衛門佐による『天草土賊城中話』でも、自身の「ころび」に対する後悔が記されており、本心はともかくとして、「永代ころび」ではない「一時的なころび」が行われていたことはいえよう。

古い用例についてはさらなる調査検討が必要であるが、当初の「ころぶ」は、「立ち上がり」や「立ち帰り」が可能な、「一時的な棄教状態」を示していたと見て良いのではないか。しかし、その際になぜ「ころぶ」という比喻表現が選ばれたのかについては、不明なままである。信仰の過程を道に喩える例は見たが、さらに「ころぶ」が適当だと思わせる要素があったのではないか。節を改め、「一時的でない棄教」がどのように書き表されたかについて確認しながら、引き続き「転ぶ」の語源を探りたい。

第三節 「ころぶ」ではない棄教

棄教に限らず、教えを毀損する行為について、例えば『どちりな・きりしたん』には、「^{とが}科」という表現が頻出する。『どちりな・きりしたん』は、キリシタンの教理や思想を探る上で最も重要な教理問答書の一つで、出版は1591(天正19)年である。同書によれば、「^{とが}科」には、死に値する大罪「もるたる^{とが}科」と、軽微な罪「べにある^{とが}科」がある。そして「もるたる^{とが}科」は、「驕慢・貪欲・邪淫・瞋恚・貪食・嫉妬・懈怠」で表される七つの大罪を犯すことであり、「でうすのがらさ(恩寵)を失ふ³⁵」行いである。信仰を棄てる行為は、自らデウスの恩寵を失う振舞に他ならず、後者の「もるたる科」以上の悪行と見なせよう。

信仰に関わる概念を単純化してしまうことは慎まねばならないが、いずれにしても、棄教を含む重大な「科」を犯す行為について、『サカラメント提要付録』には、次のように記されている。同書は、1566年にローマで出版され、日本でも1596(文禄5)年にラテン語版が発行された後、1605(慶長9)年に長崎で印刷されたラテン語版中に、部分邦訳が

添付されたものである。

『サカラメンタ提要付録』(1605(慶長9)年発行)

汝科を犯すを以て、デウスに従ひ奉らず、謀叛を企て、尊き御掟を軽しめ奉り、量りなき御威光・御善徳の源をそむき、限りなき狼藉を現じ奉るより外のことをなさずと顧みよ。かるが故に、再び科を以てそむき奉らじと堅く思ひ定め、来し方犯せしほどの科を心の底より深く痛み、嫌い捨つべきこと専要なり。インヘルノの苦患を恐れて、犯せし科を悔み悲しむこと、これもよしとはいへども、ただ尊み敬ふべき御主をそむき奉りしところを、御大切一遍にひかれ、再び犯すまじきと思ひ定め、その科を痛み悔むこと、これ勝れたる道なり³⁶。

ここでは、信仰を棄てることを含め、教義に違背する行為全般に対し、デウスや教義に「従わず」「謀叛を企て」「軽んじ」「そむく」「狼藉を現じ」といった様々な言い方がされている。中でも言及の多い「そむく」については、『日葡辞書』編纂前に成立したと考えられる、聖書の部分訳を含む『バレット写本』においても、棄教の意味合いでの用例が確認できる。

『バレット写本』(1591年頃成立)

- ① (絞首刑に遭った盗人に対し、サンタ・マリアが足を支えて苦痛を和らげたことに対して) 我御内證に背き奉る業に依つての難儀をさへ、斯様に深きおん憐れみを垂れ給ひ³⁷
- ② (キリシタンを嫌うジュデウの父親が、洗礼を受けた息子を籠の中へ入れたところ無傷だったことについて、母親が) 我も共に明け暮れデウスに背き奉りたる事、何よりも哀しく、これのみ悔しき事なりと深く歎き入っておん侘言を申す故に³⁸
- ③ (天狗のする誘惑の) 第一にはゼズ・キリシトをあらがひ、サンタ・マリヤを背き申し、御掟を捨て悉く御教へを破り、保ち授かりたる程の事を皆捨つるなり。以後少しも用ゆべからずとの起請文を書き 血判を据ゑて天狗に是を渡す³⁹。
- ④ 我おん掟、^{ボロヘイタ}預言者の事を背く為に來たると思はるべからず。必ず御掟を背く為に來たらず一遂げん為に來たるなり⁴⁰。

①は、聖書のマタイ伝第五章にあり、現代の共同訳聖書では「わたしが來たのは律法や預言者を廢止するためだ、と思つてはならない。廢止するためではなく、完成するためである」となっている。いずれにしても、『バレット写本』では、「そむく」が信仰における重大な違背行動に対して使用されていることが確認できる。なお、『バレット写本』中に「ころぶ」は、以下の四箇所を確認できるが、いずれも「転倒」の意味でのみ用いられている。

- ① (イエスが裏切られ、逮捕されようとする際に名乗ると) ジュダス以下の者どもみ言葉を承り後しざりのけに転びけるなり⁴¹。
- ② (サンタ・マリアを深く信仰する夫婦の子が誤つて) 囲炉裏へ足を踏み落して即ち囲炉裏の中へ転び様に鍋の鉞はたに強く当りければ⁴²
- ③ (上記話についての目録) 囲炉裏の中に転びたる童部の事⁴³

④サンタ・マリアの教会を建てようとした大工が、石柱を立てた際、信仰の厚さのため、石柱が「転ばずして居りけるなり」⁴⁴。

ほかに「そむく」については、例えば 1593（文禄 2）年に天草で出版された『病者を扶くる心得』に、次のような記載がある。

『病者を扶くる心得』（1593（文禄 2）年）

扶かる為の第二の道なる悔^{べにてんしや} 俊の事

でうすを心よりそむき奉る、もるたる科と名付るほどの深き科に落ちたるきりしたん
は、その科を赦され申すためには、べにてんしやを致すべき事肝要也⁷。

ここでは明らかに、「でうすを心よりそむく」行為が、死に値する大罪である「もるたる科」であるとされている。そのことは、『日葡辞書』の「そむく」の項目を見ると、さらに判然とする。

『日葡辞書』（1603 年 1 月 2 日付）

ソムキ、ク、イタ（背き、く、いた）。逆らい反する、または、破り犯す。例：御意を背く。主人、あるいは、その他の身分が高く尊敬すべき人に服従しない。⊥法度を背く、法律を破る。⊥仰せを背く。主君の命令を破る。⊥天命に、または、天に背く。デウスに逆らい反する。⊥世を背く。俗世を軽んずる。⊥道理に背く。道理に違背する。

Somuqi, qu, uita. Offender, ou quebrantar. Vi, Guiowo somuqu. Desobedecer ao senhor, ou a outra pessoa alta, de respeito. ⊥Fattouo somuqu. Quebrantar a ley. ⊥Voseuo somuqu. Quebrantar o mandado do senhor. ⊥Tenmeini, l, Tenni somuqu. Offender a Deus. ⊥Youo somuqu. Desprezar o mundo. ⊥Dori ni somuqu. Ir contra a razão.⁴⁵

当時の語感についてはさらに検討が必要であるが、「そむく」の解説として、明確に「デウスに逆らい反する」とあり、これは訳し方によっては「逆らう、怒らせる（Offender⁴⁶）」を意味する。「ころぶ」が棄教を意味しない『バレット写本』においても、同様の意味合いで「そむく」が用いられていることから、棄教を表す言葉としては、もともとは「そむく」が比較的多く用いられていたのではないか⁴⁷。例えば、キリスト教には直接関わりない、古今の格言を収録した天草版『金言集』でも、『論語』八佾篇にある「罪を天に得れば祈るに所なし」の説明として、「天を背いてからは 抛り所がないものぞ」と記されており、『日葡辞書』と同様の意味合いが確認できる⁴⁸。

しかし、「デウスを心より背く」ほどではなく、「事情により一時的に、表向き信仰を否定する」程度の行為を現す表現としては、「そむく」の語感が強すぎる。「そむく」は死に値する大罪であるが、当時の日本において、それほど強い決意を持って背教に及ぶ者は少なかったであろうし、信仰に引き戻そうとする側も、一度棄教した者を、それほど強く拒絶することはなかったはずである。そこで、「そむく」より語感の弱い、より適当な表現として「ころぶ」が多用されるようになったのではないだろうか。

とはいえ、そうした状況を表しうる様々な用語の中から、「ころぶ」が選択されたのは

なぜか。この問題を探るには、別の表現を確かめる必要がある。次節では、とりわけ「軽微な罪」を現す表現を確認する。

第四節 軽微な罪

前節で見た、死に値するような大罪ではなく、軽微な罪（べにある科）への機会や、墮落への誘惑を意味する表現で、「ころぶ」に類似した表現に、「つまずく」がある。これまでに多数和訳されている宣教師たちの報告書の中に、「つまずく」は頻出しており、例えば、翻刻されているザビエル書簡集から一部を原文とともに示すと以下のとおりである⁴⁹。

【書簡第 36】

治安がよくなれば、あなたの代わりにフランシスコ・コエリヨを送れるので、人びとにつまずきを与えずにあなたは神への奉仕を果たすためにカレアバタンの人びとに洗礼を授けに行くことができるのですから⁵⁰。

Far-me-eis saber quando estará segura dos badegás essa terra, para [que] – sem escândalo dessa gente, mandando [para] aí a Francisco Coelho em vosso lugar – possais [vós] ir fazer esse serviço de Deus tão grande de baptizar aos de Careapatão⁵¹

【書翰第 80】

私が施しを受け取らないように言っているのは、ごく小さな物、たとえば水とか果物とか、たまたもしも、それを受け取らないとつまずきになるような、愛情を表す小さな贈り物について言っているのではありません⁵²。

Quando digo que não tomeis nada, não entendo que não tomeis coisas poucas, como água³¹, fruta e coisas desta qualidade, que, se as não recebeis, se escandalizam⁵³.

【書翰第 85】

私たちとともに日本へ行く兄弟、同伴者である日本人たちが私に話すところによると、もしも私たちが肉や魚を食べるのを見れば、日本人僧侶にはつまずきとなるだろうとのこと⁵⁴。

Dizem-me os japões, nossos irmãos e companheiros que conosco vão ao Japão, que se escandalizarão de nós no Japão os Padres (Os bonzos) dos japões, se nos virem comer carne ou peixe⁵⁵.

【書翰第 97】

日本の地にはさまざまな罪があつて、それに陥る危険があります。〔日本人の行為を〕とがめる〔神父を〕日本人はよく観察していますので、〔神父の〕ごくわずかな〔欠

点が) つまずきとなります⁵⁶。

É terra muito aparelhada para toda a espécie de pecados; [mas] escandalizam-se de qualquer coisa pequena que vêem nos que os repreendem⁵⁷.

【書翰第 114】

(学院と修院の財産管理について) これらのことはつまずきの原因になることがありますので、学院の会計担当者の責任で行うようにさせなさい。たとえば、必要な場合には支払いをしない借地人を捉えたり、あるいはこれに類似するようなことをしなければなりません、こうしたことは人びとのつまずきとなるからです⁵⁸。

Estas coisas, de que se podem escandalizar, serão feitas por parte do procurador desta casa, como é: se for necessário prender os rendeiros porque não pagam, ou outras coisas semelhantes, de que o povo se pode escandalizar⁵⁹.

現代の『聖書思想事典』によれば「つまずき」は、「過ちにおとし入れること、あるいは他人の罪の機会となること⁶⁰」であり、上記のザビエル書翰からも、その意味は明らかである。ただし、「罪の機会となること」であって、信仰を棄てるような、重大な罪を犯すことではない。「つまずく」はあくまでも、書翰第 80 にあるように、水や果物といった贈り物を拒むことで生まれる小さな不信感、といった罪の機会をいう。当然、ザビエル以外の宣教師たちも、布教活動の中で、そうした小さな罪の機会を数多く体験したことは容易に想像できる。

ただし、「つまずく」に相当する語は、キリシタン時代には「すかんだろ」あるいは「えすかんだろ」というポルトガル語 (escândalo) が用いられていた⁶¹。原義は、ギリシア語の skándalon (スプリング式のわな) で⁶²、現代でいう「スキャンダル」と同じ語源である。

用例としては、例えば、現代の新共同訳聖書『マタイによる福音書』11章6節「わたしにつまづかない人は幸いである」とある部分について、キリシタン時代の『バレット写本』では「我が上においてエスカンダロをうけざるものはベアト^(福者)たるべし⁶³」と書かれている。また、元和年間に成立したと推定される、いわゆる『丸血留の道』でも、同箇所は、「吾が上にすかんだろを受けざる者は果報なり⁶⁴」と、原語「えすかんだろ」が用いられている。同じく『マタイによる福音書』26章の「今夜、あなたがたは皆わたしにつまづく⁶⁵」とある箇所について、『サカラメント提要付録』では、「汝達今宵わが上についてすかんだろあるべし⁶⁶」と記されており、ここでも原語が採用されている。

当時の宣教師たちが「つまずく」ではなく「すかんだろ」を用いたのは、「神」を「デウス」と呼ぶのと同様の、日本語の持つ意味合いとの違いを考慮した原語主義のためであろう。『日葡辞書』の「つまずき (Tçumazzuqi)」には宗教的な意味合いは記されておらず、ポルトガル語の原語を見ても「escândalo」の単語は用いられていない。

『日葡辞書』(1603年1月2日付)

ツマヅキ、ク、イタ。つまずく、あるいは、つきあたる。例：難儀に躓く。辛勞な事、

災難などに出くわす、あるいは、ぶつかる。

Tçumazzuqi, u, uita. Embicar, ou iropeçar. Per met. Nãguini tçumazzuqu. Encontrar, ou acharse emtrabalbos, perigos⁶⁷

聖書用語等の和訳の変遷については、さらに詳しく探る必要があるが、「つまずく」の翻訳が難しかったことは指摘できる。例えば、1853（天保 6）年に、三人の漂流民によって制作された『約翰福音之伝』では、現代の新共同訳聖書において「わたしがこれらのことを語ったのは、あなたがたがつまずくことのないためである⁶⁸」と訳される箇所が、「ワシヨマエタチニ コノコトユフタ ヲマエタチワ ナブラレルナ」として、「なぶる」と意識されている⁶⁹。他に、未だ禁教令が解かれぬ 1871（明治 4）年に出版された『摩太伝』では、11 章 6 節で「われに おいて おかさぬ ものは さいわい なり」とあり、同 26 章 31 節では「こなたは こんや わが ために いづれも おかさるるで あらふ」と、「おかす」と訳されている⁷⁰。同箇所が「つまずく」と訳されるようになるのは、ヘボンとブラウンによる 1873（明治 6）年版『新約聖書馬太伝』からである⁷¹。

先に引用したザビエル書簡集の原文では、「つまずき」はいずれも、escândalo 及び活用形が使用されており、当時のヨーロッパ宣教師たちが「えすかんだろ」という単語を使っていたことは確実である。しかし、これを、現代のように「つまずき」等の日本語にするのではなく、原語で言い表していたのは、「えすかんだろ」と、当時の「つまずき」との間に、多少の違いがあったためであろう。17 世紀前後のポルトガル語の語感については、さらなる検討が必要だが、少なくとも日葡辞書の「つまずき」に escândalo が含まれていないように、「えすかんだろ」は、当時の「つまずき」では言い表せない概念であったはずである。

とはいえ、「えすかんだろ」がどんな状態を指すかについては説明があったはずであり、その際、「信仰の道でつまずくようなこと」といった説明がなされていたのではないだろうか。すでに信仰を「道」で表す例を見たが、現代でも「主の道⁷²」や「神の道⁷³」「信仰の道⁷⁴」という表現は使われており、キリシタン時代の教理書でも多く見られる。『サカラメンタ提要付録』では「洗パウチズモ礼の道を以て、我らも御主キリシトに連り奉る⁷⁵」として信仰を「洗礼の道」で表しているし、次の『どちりいな・きりしたん』の対話も参照できよう。

『どちりいな・きりしたん』（1591（天正 19）年）

師 敵とはあにまに（靈魂）しきりに科を犯さする事かなはねども、悪を勧め、又其道にひき傾くる事かなふによて也。

弟子 かの三様の敵よりおこすてんたさん（誘惑）を、でうす止め給はぬ事はいかん。

師 それと敵対い、でうすの御合力を以て利運を開き、又其の利運の御勸賞を与へ給はん為也⁷⁶。

ここには、信仰を邪魔する天狗（悪魔）等の敵が「悪を勧め、又その道にひき傾くる」と記されているが、この「道にひき傾くる」と、「ころぶ」の類似性は重要である。つまり、道で表される信仰において、軽い「つまずき（えすかんだろ）」以上の状態を、信仰

の「道に引き傾く」「道から逸れる」そして「道にころぶ」と表現していたのではないだろうか。最初期の用例が、キリシタン側の史料において見られるのも、信仰の程度といった観点から用いられた言葉であったとすれば、当然だと考えられる。

そうであれば、信仰の道を進む途中において、教えに反する軽度の罪（べにある科）に触れる機会は「えすかんだろ＝つまりく」であるが、それより大きな科を犯したり、信仰の道から一時的に離れてしまう行為は、「ころぶ」となる。そして、その状態から、すぐに信仰の道に立ち上がれば、「ころぶ」は死に値する科（もるたる科）にはならないが、そのまま信仰の道から外れ、「永代ころぶ」場合などは、死に値する重罪となり、「そむく」と言い表される。棄教や教義に違背する行為である「つまりく（えすかんだろ）」「ころぶ」「そむく」の関係は、このように整理できるのではないか。

そのように見れば、「ころぶ」を為したキリシタンが、再び「立ち上がる」ことは、特に難しくも、珍しいことでもないといえよう。もっといえば、キリシタン側が「ころぶ」を用いる際は、そうした復帰への期待が込められていた一方、弾圧者側が「ころぶ」を用いる際は、「立ち上がる」への警戒や疑惑が向けられていたことになろう。江戸時代を通じて、絵踏みなどが延々と続けられなければならなかったのには、「ころぶ」に、再び「立ち上がる」可能性が残されていたからではないだろうか。

おわりに

この章では、第一節において幾つかの用例を参照しながら、「ころぶ」の一般的解釈を確認し、語源については、『南蛮寺興廢記』が言うような「倭責め」とは、直接的には関わりないことを見た。続く第二節では「ころぶ」と「立ち上がる」「立ち帰る」との関わりを確認し、第三節において、重大な棄教行為を表す「そむく」が、「ころぶ」の定着以前から用いられていた例を確認した。さらに第四節において、現代の聖書用語である「つまりく」について確認し、当時は「えすかんだろ」という原語が用いられており、「ころぶ」より弱い、違反状態を表している例を確認した。そして信仰を道に喩える中で、「つまりく（えすかんだろ）」からの連想により、「ころぶ」が用いられるようになったという仮説を示した。

当時の日本では、信仰を棄てることへの抵抗が少なかったことは知られている。例えばフロイスの『日本史』には、大友宗麟の子息親盛を初めとする多くの日本人について、「何らかの罪に陥ると、ただちに（自分はもうキリシタンの）教えを棄てたのだと考えて、教会から離れ、司祭の前に姿を現そうとしない⁷⁷⁾」と記録されており、ヴァリニャーノも、日本人は「名誉を傷つけることなく他の宗派へ移ることに慣れている⁷⁸⁾」と、簡単に信仰を棄てる人の多かったことを嘆いている。

ここで『どちりいな・きりしたん』中の次の問答を参照したい。

弟子 もるたる科を犯す時は、ひいですを失うや。

師 其儀にあらず。(略)もるたる科をもてでうすの^(恩寵)がらさを失ふといへども、ひいです^(信仰)をば失わず。其故は、ひいです^(信仰)を失ふ道は、ひいです^(信仰)の事をいづれなりとも、信じ奉らぬ事也。それによてもるたる科を犯すとて、きりしたんをひるがへす事にはあらず⁷⁹。

ここでは「キリシタンをひるがへす」が、信仰を棄てる意味で使用されているが、たとえば「もるたる科」を犯した者でも信仰は保たれうるとされている点は注目に値する。つまり、キリシタン内部で、信仰心の弱い、半信半疑といったキリシタンをそのまま離脱させず、いかに復帰させるかという問題が検討されていたことになる。こうした日本人キリシタンの信仰心の弱さについて、日埜博司は、『『弱いキリシタン』とは、早い話、『棄教者』ではないのか』という共同研究者の指摘を記しているが⁸⁰、そうした弱いキリシタンの棄教も、「ころぶ」が使用される限り、いずれ信仰へ「立ち帰る」期待が込められていたと見ることができよう。

そうした観点に立てば、信仰を貫かせようとするキリシタン側だけでなく、弾圧する側も「そむく」等の強い棄教ではなく、「ころぶ」よう命じていた点は興味深い。先に見た『殉教証言書』の中で、「転ぶとだに申し候はば」命を救うと言われたり、コリヤードの『懺悔録』に「せめて表面^{うはむき}になりとも転べ」と記されていたりと、少なくとも当初において、キリシタンたちは重大な「そむく」を行う必要まではなかったのではないか。

キリシタン弾圧には、不干ハビアンら、元のキリシタン聖職者が協力していたことが知られている⁸¹。元キリシタンであれば、「ころぶ」や「そむく」「えすかんだろ(つまりく)」の違いを承知していたはずであり、その上で、信徒に「ころぶ」よう命じたのだとすれば、弾圧に対しては、表面的にでも為政者の方針に従って、信仰を棄てたことにすれば充分だという含みがあったと見ることはできないか。

秀吉による禁教令「天正十五年六月十八日付覚」の冒頭には、「伴天連門徒の儀は、其者の心次第たるべき事⁸²」とあり、当初の禁教令は、あまり個々人の内心には立ち入らなかったともいえる。1614(慶長19)年に禁教が強化された際も、例えば、北政所が従者に対し、「少なくとも言葉だけでもキリシタンであることを否認するように」勧めているし、棄教を明言していない者たちを、役人が勝手に棄教者名簿に記述したことに怒りを見せた、熱心な信徒たちの記録も残されている⁸³。そうして見れば、弾圧者の側も、ひとまずは表面的な「ころぶ」で充分だと考えていたと言えよう。

無論、表面的にも信仰を棄てることをよしとせず、無惨に処刑されていった敬虔な信徒が多くいたことは事実である。為政者側も、そうした信仰心については理解がなく、弾圧は一方的に行われた。だが棄教について、「そむく」ではなく「ころぶ」の語が選択され、定着したところに、内心にまで及ぶ徹底した棄教の強制を、無自覚的にせよ、忌避していた、当時の人々の意識が推測できるように思われる。

これまでに述べてきたように、「ころぶ」という用語が選択された点からも、当時の日

本人が見せたキリスト教という異文化受容の一つの様態が見えてこよう。改めて考えるまでもなく、当時は敬虔に信仰の道に邁進した人ばかりでなく、信仰しようか、しまいか迷っていたような人が大勢いたのである。熱心なキリシタンは、転んだ人々を立ち上がらせようとし、為政者や彼らを畏れる人々は、転んだ人々が再び信仰の道に立ち戻ることを阻もうとした。また、前章までに見たように、不干ハビアンなど幾人かのすぐれた日本人修道士が、禁欲や規律の問題という、教義理解や神への信仰とはいささか異なる事情によりイエズス会から離れているように、日本においては「ころぶ」という用語が必要であったことになる。当時キリスト教という異文化がどのように受容されていたかを検討する上では、一つの用語からも分かることがあると言えよう。

- 1 岸本恵実「キリシタンの棄教を表す『ころぶ（転ぶ）』という言葉について」『アジア文化研究』35（国際基督教大学アジア文化研究所、2009年）。
- 2 例えば、坪井九馬三「古書古文書に見ゆる耶蘇教関係の言葉」『史学雑誌』6 - 1（史学会、1896年）や、村上直次郎「古書古文書に見ゆる欧語の出処」『史学雑誌』7 - 6（史学会、1897年）等。
- 3 岸野久「仏キ論争」『岩波講座 日本文学と仏教』8（岩波書店、1994年）等。
- 4 前掲書の岸本は、いくつかの類似表現とも比較し、「ころぶ」は、「外圧を受けて保っていた信仰を放棄することを否定的な感情を伴って端的に言い表すのに、適当でごく身近な表現」だと指摘している。（前掲書、岸本恵実「キリシタンの棄教を表す『ころぶ（転ぶ）』という言葉について」『アジア文化研究』35）
- 5 なお、仏教用語では「転向」等、改宗を意味する「転」は古くから使用されている。例えば「転向大乘とて、若し大乘に勤べき機有らば、小乗執情を破して、大乘に引入すれば、利益莫大也」（山田孝道編『妻鏡』『禅門法語集・校補点註』（光融館、1895年）53頁）。とはいえ、キリシタン宣教師側に不干ハビアンはじめ仏僧出身者が確認できるものの、仏教用語の「転」は、「方向転換」や「転進」といった意味合が強く、そこから「転倒」を意味する「ころぶ」が生まれたとは考えにくい。例えば『大蔵経』のうち世親の著した註釈書『十地経論』では、「小乗不定根衆生。菩薩転じて大乘に向はしむるが故に」（国民文庫刊行会編『国訳大蔵経・論部』13（国民文庫刊行会、1935年）35頁）と読み下され、「背教」や「棄教」を意味しない。天草版『金句集』においては、「変動常無し敵に因つて転化す」という『三略』からの格言が引用されているが、やはり「ころぶ」は意味しない（大英図書館蔵天草版『金句集』国立国語研究所）。
- 6 片岡弥吉「転びキリシタン」『国史大辞典』（ジャパンナレッジ、2019年11月参照）。
- 7 「転ぶ」『日本国語大辞典』（ジャパン・ナレッジ、2019年11月参照）。
- 8 日埜博司「『コリヤード懺悔録』ポルトガル語全訳注 - 第一誠『御一体のデウスを敬ひ、貴み奉るべし』に対する若干の日本語補注」『流通経済大学社会学部論叢』24 - 1（流通経済大学、2013年）。
- 9 土井忠夫他編訳『邦訳日葡辞書』（岩波書店、1980年）150 - 151頁では、「どしんと音を立てて、または大きな響きを立てて倒れる」とある。原語は、フランス国立図書館蔵"Vocabolario da lingua de Japam, com adeclaração em portugues, feito por alguns Padres e Irmaões da Companhia de JesusAuteur"

- 10 前掲、片岡弥吉「転びキリシタン（『国史大辞典』）」は、『島原記』を参考文献に挙げ、「その名の由来については、慶長十九年（1614）大久保忠隣が幕命をうけて京都でキリシタン弾圧を行なったとき「帰宗せざる日本人を俵え入、鉄杖を以、ころべ、ころべと譴責す、依て帰宗の者を転ぶといふ」としている。
- 11 「南蛮部総括二 切支丹禁制」『通航一覽』192（国書刊行会、1912年）195頁。
- 12 宮中書陵部蔵『耶蘇征伐記』（人間文化研究機構国文学研究資料館デジタル画像データベース）。なお、後に見る『息拒編』にも、同じ狂歌が記載されている。
- 13 杞憂道人（養鷗徹定）刊『南蛮寺興廢記』（国立国会図書館デジタルアーカイブ）。なお、国会図書館の書誌情報には、著者に雪窓宗崔とあるが、雪窓は併せて綴じられている『邪教大意』の著者である。
- 14 海老沢有道他訳『南蛮寺興廢記ほか』（平凡社、1964年）72 - 77頁。
- 15 前掲書、岸本恵実「キリシタンの棄教を表す『ころぶ（転ぶ）』という言葉について」『アジア文化研究』35。
- 16 海老沢有道「日本二十六聖人関係日本文献」『キリシタン研究』8（東京堂、1974年）。
- 17 ルビの「転」は引用史料にも記載。史跡研究会編『内閣文庫所蔵史籍叢刊六五 慶長日記見聞録案紙他』（汲古書院、1986年）196頁。
- 18 東京大学史料編纂所編『大日本古記録』（岩波書店、1953年）27 - 28頁。
- 19 「慶長見聞集」『江戸叢書』12 - 2（江戸叢書刊行会、1916年）62 - 63頁。
- 20 慶長19年2月14日付。板倉伊賀守（勝重）宛書状（「本光国師日記」『大日本仏教全書』44）。
- 21 同書、慶長19年2月17日付。同じく板倉勝重宛書状。
- 22 熊本大学図書館蔵『天罰起請文前之事』。翻刻は、川口恭子校訂「きりしたんころび証文」『熊本史学』19・20（熊本大学、1961年）。
- 23 名古屋大学附属図書館蔵『息拒篇／拔萃』（神宮皇学館文庫、国文学研究資料館電子資料館）。なお、翻刻は、姉崎正治『切支丹宗門の迫害と潜伏』（同文館、1925年）75 - 76頁。
- 24 「島原記」『史籍集覽』26（近藤出版部、1902年）252頁。
- 25 前掲書、姉崎正治『切支丹宗門の迫害と潜伏』189 - 196頁。なお、『マルチリヨの勧め』のうち「Dを陳じ奉る事は如何程の重罪ぞという事並に了簡を加ふる事」の章には、ほかにも「ころびたる悪き鏡」や「ころびたるC（キリシタン）」「ころびたる者を嫌い」等、「ころぶ」が頻出する。
- 26 H. チースリク著 高祖敏明監修『秋月のキリシタン（キリシタン研究 第37輯）』（教文館、2000年）303頁。なお、本論で引用したのは筑前国のキリシタン証言だが、筑後国キリシタンの証言も同一内容である。
- 27 同書、302頁。
- 28 川口敦子「イエズス会ローマ文書館所蔵 1617年ポーロ報告書内殉教者証言書の日本語表記」『長崎大学教育学部紀要 人文科学』72（長崎大学、2006年）。なお、日本語書翰部分にあるのは月日のみで、年表記は、証言所が収録されたポーロ書翰の記載年からの推定である。
- 29 大塚光信校注 コリヤード『懺悔録』（岩波書店、1986年）38頁。
- 30 実際、島原の乱に際しては多くの「立ち帰り」が現れ、数十人の百姓たちが群れだって代官のもとを訪れ、キリシタン信仰への復帰を宣言したことが指摘されている（神田千里『宗教で読む戦国時代』（講談社、2013年）等）。
- 31 『壺井家文書』より。翻刻は大橋幸泰『検証島原天草一揆』（吉川弘文館、2008年）等。

- 32 「天草土賊城中話」『史籍集覧』一六（近藤出版部、1902年）。
- 33 川野正雄「島原一揆の矢文」『日本歴史』264（吉川弘文館、1970年）121 - 124頁。
- 34 前掲書、大橋幸泰『検証島原天草一揆』等。なお、引用した『壺井家文書』の真贋について、大橋は偽書ではないと検証している。
- 35 H. チースリク他校注『どちらいな・きりしたん』『日本思想大系 25 キリシタン書・排耶書』（岩波書店、1970年）61頁。
- 36 同『サカラメンタ提要付録』同書、189頁。
- 37 124, Reg. Lat. 459, 『キリシタン研究 第7輯 別冊』（1962年、吉川弘文館）。翻字は土井忠夫「我らがドミナにして天使の元后たるビルゼンの奇蹟物語」『キリシタン研究 第7輯』134頁。（一部漢字表記を改めた。以下同じ）。
- 38 同書、128. v., Reg. Lat. 459, 翻字138頁
- 39 同書、130., Reg. Lat. 459, 翻字141頁
- 40 同書、98., Reg. Lat. 459, 山田俊雄翻字「諸々のサントスの特定のエワンゼリヨ」前掲書、翻字114頁
- 41 同書、66., Reg. Lat. 459, 山田利雄翻字「我らが主ゼズ・キリシトの御受難」『キリシタン研究 第7輯』77頁。なお、共同訳聖書の「ヨハネによる福音書」では、「彼らは後ずさりして、地に倒れた」である。
- 42 同書、120.v., Reg. Lat. 459, 土井忠生翻字「我らがドミナにして天使の元后たるビルゼンの奇蹟物語」『キリシタン研究 第7輯』129頁。
- 43 同書、159.v., Reg. Lat. 459, 翻字同、163頁
- 44 翻字同、147 - 148頁。
- 7 H. チースリク他校注『病者を扶くる心得』『日本思想大系 25 キリシタン書・排耶書』（岩波書店、1970年）90頁。
- 45 前掲書『日葡辞書』五七二頁。原語は前掲書"Vocabulario da lingua de Japam, com adeclaração em portugues, feito por alguns Padres e Irmaões da Companhia de JesusAuteur" P.447
- 46 現代の表記では、Ofenderとなる。英語ではOffend。
- 47 天草版の『平家物語』（1592年）や『伊曾保物語』（1593年）でも、「勅諭を背く」「仁義礼智信の法にも背かうずる」等「そむく」の用例が確認できる（大英図書館所蔵、国立国語研究所公開画像データ）。
- 48 『天草版金言集』（大英図書館所蔵、国立国語研究所公開画像データ）
- 49 現代語では「つまづく」と表記されるが、万葉集には「爪突」で記されており、「つまづく」が本来であると考えられる。
- 50 1549年6月22日マラッカ発、ヨーロッパのイエズス会員宛。河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』1（東洋文庫、1994年）240頁。
- 51 "São Francisco Xavier, Obras Completas" Edições Loyola - São Paulo, Brasil, 2006, 180
- 52 1549年4月初旬、ゴア発、ホルムズへ出発するバルゼオ神父への教訓。河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』2（東洋文庫、1994年）299頁。
- 53 "São Francisco Xavier, Obras Completas," 448
- 54 1549年6月22日、マラッカ発、ヨーロッパのイエズス会員宛 河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』3（東洋文庫、1994年）66頁。
- 55 "São Francisco Xavier, Obras Completas," 487

- 561552年1月29日コーチン初、イグナティオ・ロヨラ宛て。前掲書『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』3、215頁。
- 57"São Francisco Xavier, Obras Completas," 581
- 581552年4月6日から14日、ゴア発、バルゼオ神父への教訓。河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』4（東洋文庫、1994年）117頁。
- 59"São Francisco Xavier, Obras Completas," 665
- 60Xavir Léon-Dufour 他編 小平卓保他訳『聖書思想事典』（三省堂、1999年）
- 61 ラテン語は Scandalum
- 62『プログレッシブ英和中辞典〔第四版〕』（小学館、2001年）scandalの項目。
- 63 前掲書、山田利雄翻字「年中の主日ならびに年中の主なる祝ひの日のエワンゼリヨ」『キリシタン研究 第7輯』8頁。
- 64 前掲書、H. チースリク他校注『丸血留の道』『日本思想大系 25 キリシタン書・排耶書』324頁。
- 65 新共同訳聖書「マタイによる福音書」26章31節
- 66 前掲書、H. チースリク他校注『サカラメンタ提要付録』『日本思想大系 25 キリシタン書・排耶書』307頁。
- 67 原語は、フランス国立図書館蔵"Vocabolario da lingoa de Japam, com adequação em portugues, feito por alguns Padres e Irmaõs da Companhia de JesusAuteur" P.488
- 68『ヨハネによる福音書』16章1節。
- 69『約翰福音之伝』16章1節（Yakuhan fukuin no den, Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Japonais 315）。
- 70『摩太伝』11章6節及び26章31節（明治学院大学図書館デジタルアーカイブス）。
- 71「今夜 汝ら みな われについて つまづかされん」『新約聖書馬太伝』26章31節（明治学院大学図書館デジタルアーカイブス）。
- 72 例えば、新共同訳聖書『マタイによる福音書』3章3節。
- 73 例えば、新共同訳聖書『マタイによる福音書』22章16節。
- 74 新共同訳聖書『詩篇』119編30節、『テモテへの手紙一』6章21節。
- 75 前掲書、H. チースリク他校注『サカラメンタ提要付録』『日本思想大系 25 キリシタン書・排耶書』183頁。
- 76 前掲書、H. チースリク他校注『どちらいな・きりしたん』同書、23頁。
- 77 フロイス 松田毅一他訳『日本史』8（中央公論社、1978年）155 - 156頁。
- 78 ヴァリニャーノ 松田毅一訳『日本巡察記』（平凡社、1973年）189 - 190頁。
- 79 同書、61頁。
- 80 日埜博司「『コリヤード懺悔録』ポルトガル語全訳注 - 第一誠『御一体のデウスを敬ひ、貴み奉るべし』に対する若干の日本語補注」『流通経済大学社会学部論叢』24 - 1（流通経済大学、2013年）
- 81 例えば、井手勝美「不干齋ハビアン」の生涯」『キリシタン思想史研究序説』（ペリかん社、1995年）。
- 82 神宮文庫蔵『三方会合記録』巻二。平井誠二「『御朱印師職古格』と山田三方一豊臣秀吉のキリシタン禁令をめぐる」『古文書研究』25（吉川弘文館、1986年）による（引用者が適宜読み下しに改めた）。
- 83 松田毅一監訳『十六・十七世紀イエズス会日本報告 第二期第二巻』（同朋社出版、1996年）65 - 66頁。

第二部 明忍律師による戒律復興運動と異文化受容

第一章 槇尾平等心王院明忍律師に関する基礎的研究

はじめに

戦国期以降、近世の仏教については、仏教勢力が幕藩体制の一翼を担うことで繁栄する一方、形式化し、多くの僧侶が女犯や肉食、飲食、男色等の墮落した態度を示し、全体としては衰退傾向にあったと理解されていよう¹。他方で、近世初期に、自ら行儀を正し、正しい仏教への復帰を求めて戒律復興の動きを見せた優れた僧侶も多く現れ、彼らが特に近世中期以降、それぞれの宗派内での修学研究を盛んにする礎となり、さらには近代仏教へと変わって行く原動力の一つになったと指摘されている²。日本において、特に広く戒律が伝播した時期について、例えば稲城信子は三期に分けて考えており、第一期は鑑真の渡日に始まる奈良時代、第二期は叡尊らが活躍した鎌倉時代、そして第三期として江戸時代が挙げられている³。

この江戸期における戒律復興運動は、江戸時代を通じて行われ、やがて近代仏教に引き継がれるが、端緒は、槇尾平等心王院（西明寺）の律僧、俊正房明忍であった⁴。近世に「律三僧坊」と呼ばれた西明寺、神鳳寺、野中寺は、いずれも明忍を始祖とする戒律復興運動により再興されているし、高野山新別所を再興した賢俊良永も、直接明忍に面会して教えを請わんとし⁵、また、浄土僧の山本治斎や、日蓮僧の深草元政が明忍の僧伝を筆記し、臨済宗建仁寺住持の松堂宗植が事跡を辿って対馬に渡るなど、明忍を慕う者は多方面な広がりを見せた⁶。関連する研究もそれぞれ豊富にある。

明忍を、江戸期の戒律復興の端緒とする指摘は多いが、一方で、彼自身がいかなる思想的背景を持って、戒律復興を試みようとしたかについての言及は乏しい。また、明忍による戒律復興運動は、16世紀末から17世紀初頭の、キリシタン時代と重なって行われているが、従来その点には注意が払われてきていない。それどころか、明忍自身の生涯を辿った研究も、後世への影響の大きさを考えれば、乏しいと言わざるを得ない。そこで本論の第二部では、近世初期に戒律復興運動を行った律僧明忍に関して、基礎的事項の確認から、生涯について詳細に検討することで、彼の思想的背景を探りたい。

明忍に関する基本情報としては、例えば、1992年に発行された『日本仏教人名辞典』の「明忍」の項目に、参考文献として『明忍律師行業曲記』『律苑僧宝伝』及び『本朝高僧伝』が挙げられているが⁷、『本朝高僧伝』は、『律苑僧宝伝』を抜粋引用したもので、情報としては不十分である。また、評伝についても、『草山集』『緇白往生伝』『律法中興縁由記』等、多くの僧伝集に収録されているが、相互の関係性はほとんど整理されておらず、基礎的史料の確認も不十分だと言わざるを得ない。

また、先行研究としては、戦前の法輪寺住職・井上慶覚による「明忍律師の正法律復興運動に就て」という未完の論考⁸や、伊藤宏見による「対馬海岸寺明忍資料考及び墓塔訪問⁹」等があり、それらの中で、事跡の整理もある程度まで試みられているが、それぞれ、幾つか重要な史料の見落としがあり、評伝の確認も十分とは言いがたい。近年では、江戸時代初期の仮名草子『新御伽婢子』に収録された「明忍伝」をもとに、朴蓮淑が、国文学研究の立場から詳細な検討を行っているが¹⁰、これも、臨終の様相の文学的解釈に研究の主眼が置かれていることもあり、明忍の事跡については、歴史学の立場からさらなる検討が望まれている。

そこで本章では、明忍に関する評伝類を整理した上で、明忍の事跡の全体像を把握し、若干の意見を加えることで、明忍研究の基礎となる情報を提示したい。形の無い異文化を受容した結果、その後にはいかなる影響が及ぼされたかを確認するのは容易ではないが、第一部でも見たように、信仰という異文化であるキリスト教は、流入した文化の中では比較的分かりやすい変化をもたらしたと考えられる。本論では、近世初期の仏教界に行われた戒律復興運動に着目することで、明忍の行動を、近世初期に行われた異文化交流による影響の一つだという視点から捉えたいと考えている。

第一節 僧伝類の整理

初めに、幾つか存在する明忍の評伝を確認、整理する。江戸時代に書かれた明忍伝は、管見では次のものが確認できた。数は少なくないが、過去の僧伝を引用したものが多く、成立の過程や、どれを主に参照すべきかの確認が必要である。なお、明忍の直筆書翰や、関係する同時代史料としては、西明寺（平等心王院）に保管されている書簡類や、明忍が筆写した経典類があり、一部は稲城信子『日本における戒律伝播の研究』において翻刻されている¹¹。今後、これらの史料を用いた明忍研究の進展が望まれるが、昭和に入り、西明寺から多量の古書籍類が売り払われたようで¹²、重要な経典類が散逸してしまった可能性もある。

以下、成立年順に、明忍伝についての概要を確認する。

①『開山仮名行状 明忍律師之行状』

1652（承応元）年成立。堯遠不筌著。和漢混淆文。東京大学史料編纂所蔵の影写本「西明寺文書」で確認できるほか、1993年に、350部限定で発行された廣上塔貫『草山元政省我律師伝』において全文翻刻されている。

冒頭に「依或同侶心蓮院僧正有戴或妙愚禪師或惠燈智城兩大徳或親族等之伝語」とあって、親族を含む、幾人か明忍を知る者からの聞き書きである旨が記されている。これら僧侶のうち、惠燈は、明忍を初代として8代目の西明寺衆首となる、全理惠燈のことであろう。1611

(慶長 16) 年に、賢俊良永らとともに自誓受戒し、1627 (寛永 4) 年 4 月 15 日には、西明寺の「衆中評定條」に、花押を付している¹³。1648 (慶安元) 年 6 月 26 日に、81 才で亡くなっているから、1567 (永禄 11) 年生まれで、明忍より 9 歳年長である。本行状は、又聞きではなく、直接明忍を知る者からの文章だということは言える。

執筆者については、文末に「承応元臘月十八辰 不筌」とあり、西明寺の「自誓受具同戒録」に、1650 (慶安 3) 年に受具したとある堯遠不筌が、1652 (承応元) 年 12 月 18 日に記したものだという経緯が明らかである。不筌の没年は、執筆直後の 1653 (承応 2) 年である¹⁴。

なお、東京大学史料編纂所の影写本を見ると、「明忍律師之行状」の表題には続けて「^(カ) 雜聞記」と記されていて、墨で抹消されている。これは、戦前の論考「明忍律師の正法律復興運動に就て」の中で、井上慶覚が、西明寺の古い文庫の中から和漢混淆文の「明忍律師行状 (欠) 聞記」なる伝記を発見し、解説を進めているとある部分と対応すると考えられる¹⁵。題名が若干異なるが、論考に「文は少々複雑な和文体ではあるが、同侶や遺弟の、或は親族等の聞伝を蒐集した信用をおくに充分であるところの資料である」とあり、序文と一致する。題名の差違は、判読の困難さのためであろう。念のため、その後の研究の進展について、法輪寺の現住職で、慶覚師の孫に当たる井ノ上妙康師に問い合わせたが、慶覚師が明忍研究を進めて、対馬にも調査に赴いたことは分かったものの、「行状 (欠) 聞記」については確認できない、とのことであった。

また、「^(カ) 雜聞記」部分は完全には抹消されておらず、特に「記」は明確に判読できる状況である。このため、前記『草山元政 省我律師伝¹⁶』の翻刻中では、「明忍律師之行状 記」としてある。本稿では、朴蓮淑らの研究及び、東京大学史料編纂所の所蔵リストの目録の表記に従って、「明忍律師之行状」を書名とする (以降は『行状』とも略称する)。なお、史料編纂所の所蔵リストでは、「忍」が「恵」と読まれたようで、目録には「収載明恵律師之行状」と誤記されている。

②「明忍律師行業記」『草山集 (洪之巻)』

1664 (寛文 4) 年成立、1674 (延宝 2) 年刊。日蓮宗の深草元政作。漢文。

元政は、1623 (元和 9) 年生まれで、没年は 1668 (寛文 8) 年である。もと近江彦根藩士で、1648 (慶安元) 年に、京都の日蓮宗妙顕寺の日豊のもとで出家し、1655 (明暦元) 年、京都郊外の深草に称心庵を結び、深草の元政、あるいは草山和尚と呼ばれた。戒律を重視する立場から「法華律」を確立した人物とされる¹⁷。詩文にすぐれていたことでも知られ、北村季吟や熊沢蕃山ら、当代の著名な文人と親交があった。『草山集』の刊行自体は、元政没後の延宝年間だが、西明寺所蔵の同記に次の奥書がある。

寛文甲辰之四年季春二十有七日草山沙門妙子記焉 寛文乙巳年六月十日於槇尾心王院写之以応需之¹⁸

これを見れば、1664 (寛文 4) 年 3 月 27 日に深草元政が執筆したものが、翌年 6 月 10

日に西明寺で筆写されたという経緯が明らかである。また末文には、次のような成立背景が記されている（原漢文）。

一日、省我比丘、律師の行状を懐にし、来りて余が筆の削を乞う、余、浅才を顧みざるには非ず、但旧知の故を以て敢えて辞讓せず、状に信せて纂輯す、

元政のもとに、省我という比丘が「律師ノ行状」を持参して、行業記の執筆を依頼し、元政が応じたというものである。省我比丘は、西明寺で、1663（寛文3）年2月25日に具足戒を受けた、省我惟空のことであろう。出身は丹波で、幼年に日蓮教団で出家した後、律宗に転じた。元政とは深い親交があり、『草山集』には、元政のしたためた省我宛の書翰二通と、漢詩数首が収録されている¹⁹。

省我が持参した「律師ノ行状」は、①の『明忍律師之行状』と見て間違いあるまい。すなわち本記は、元日蓮僧の省我惟空の依頼により、1664（寛文4）年3月27日までに深草元政が執筆し、さらに翌年6月10日に、西明寺で筆写完了したもので、後に元政の『草山集』にも入れられた、と見ることができる。

③『日本古今往生略伝』

1680（延宝8）年成立、1683（天和3）年5月刊。浄土宗僧侶の山本治斎（道竹軒）著。漢文。大谷大学蔵。

序文によれば、著者の山本治斎は、日課の暇に僧史伝記等に所載の往生人を見て随喜し、自身も編纂したという。内容は、②の『草山集』の明忍伝をほぼ引き写したものであり、治斎は刊行された『草山集』か、西明寺所蔵の「行業記」を参照したと考えられる。本書についての研究は、あまり進んでいない²⁰。

④「明忍伝」『新御伽婢子』

1683（天和3）年刊。市郎右衛門（未達）作の仮名草子。

朴蓮淑の研究によって、『明忍律師之行状』との密接な関連が指摘されている²¹。出家から臨終直前までの後半生についての記述は、大きく省略されている。

⑤『明忍律師行業曲記』

1687（貞享4）年成立、1703（元禄16）年刊。月潭道澄撰。漢文。槇尾山平等心王院蔵版、東京大学文学部図書館蔵。

成立については、本文末に次の記載がある。

貞享丁卯歲嘉平月中浣日 峨山沙門道澂月潭和南謹撰

これにより、1687（貞享4）年12月10日から20日の間に、黄檗僧の月潭道澄（「澂」は「澄」の異体字）によって撰せられたことが分かる。道澄は、道号を惟徹といい、峨山月潭、黄檗月潭とも呼ばれた。嵯峨直指庵の二世で、隠元隆琦の入滅まで随侍した人物である²²。文人、書家としても名高かったようで、現在も、書画が美術品として取引されて

いる。文人としても名高かった元政に②の『行業記』執筆が依頼されたように、能書家の道澄に、西明寺側が執筆を依頼したものであろう。

伊藤宏見は、②『行業記』が元政によって執筆されたことと併せて、「槇尾の連中は自らすすんで文を撰する力のないのにふがいなさを感じず」として、他寺の僧侶に執筆依頼した点を批判的に見ているが²³、この場合はむしろ、著名な他寺の高僧に執筆を依頼することで、ある種の権威付けや、顕彰が図られていたと考えられる。

内容については、末尾に次のようにある（原漢文）。

故の堯遠筌公の録する所の事實と、松公の伝聞く所とを按じて、重ねて為に編次す。^{なづけ}命て行業曲記と曰ふ。

つまり、本記は、堯遠筌公の記録と、松公という人物が伝え聞いた内容を編纂したものだと思われる。

「堯遠筌公の録する所の事実」は、①の『明忍律師之行状』のことに間違いない。そして「松公」は、本文中に「建仁長老松堂植公」と出ている人物で、建仁寺 311 代住持、松堂宗植のことであろう。『日本仏家人名辞書』の「臨濟宗東山建仁寺住持歴代」によれば、1714（正徳 4）年に、93 歳で入寂している²⁴。本記中には、この松堂宗植が若い頃に対馬を訪れた際、以僊という草庵の老僧が明忍のことを覚えていて、その以僊から伝え聞いた話と、堯遠不筌が記した明忍伝とを総合して、編集されたという経緯が書かれている。また、題名から、当然、元政の②『行業記』が参照されていると思われ、本書は、過去の様々の評伝等を改めて編集し、成立したものだと言えよう。

なお、対馬の巖原港に面した海岸寺には、明忍律師の画像一幅があり、右の松堂宗植が、1705（宝永 2）年 6 月 7 日に讃をしている²⁵。伊藤宏見は論考で、宗植の二度目の来訪時に讃を付したと推測しているが、宝永 2 年には宗植は 84 歳になるから、建長寺で讃を付したものが、対馬に渡ったということであろう。本記は『仏教大辞典』を編纂した織田得能が 1895（明治 28）年に刊行した『和漢高僧伝』にも引用されている。

⑥「槇尾山明忍律師伝」『東国高僧伝』

1688（貞享 5）年刊。清国から渡日した黄檗僧、^{しょうとん}性激の編纂。漢文。

ある程度簡略化されたもので、字句に⑤の『明忍律師行業曲記』からの引用が見られる。

⑦『緇白往生伝』^{しはく}

1688（元禄元）年刊。壬生安養庵の浄土僧、了智による往生伝。漢文。

註に「是、深草元政師所製に依り文を改めずして記す所也²⁶」とあって、西明寺蔵の史料ではなく、深草元政の②『草山集』を筆写したものであることが分かる。『草山集』の刊行後ただちに執筆されたか、あるいは刊行前に原稿を読んだのであろう。

⑧「槇尾平等心王院俊正忍律師伝²⁷⁾」『律苑宝僧伝』

1689（元禄2）年刊行。近江国東方山安養寺の中興開山、戒山慧堅作。漢文。

後で見る『本朝高僧伝』と並んで、様々な仏僧研究の基礎史料に位置付けられるが、内容の三分の一程度が、⑤の『明忍律師行状曲記』と字句を重複させており、慧堅が参照したものと考えられる。②の『草山集』との重複は見られない。なお、本書をもとにして、湛堂慧淑の筆によって編まれた『律門西生録』という僧伝集に、明忍の評伝が収録されている（滋賀県栗東市の東方山安養寺蔵²⁸⁾）。

⑨『槇尾山略縁起并流記』

1701（元禄14）年成立。智本理澄著。漢文。稲城信子『日本における戒律伝播の研究』において翻刻された。

前半の「槇尾山略縁起」の半ば以降に、明忍についての評伝が記されている。内容は、⑤『明忍律師行業曲記』を一部編集したものである。後半の「槇尾山流記」において、1699（元禄12）年8月の、將軍綱吉の母桂昌院による「槇尾山御再興之儀」の仰出から、本堂の再建とそれに伴うその他の大規模造作の経過が記されており、前半の縁起と合わせて、本堂再建を記念して著されたものだと言えよう。執筆者は、後半の「流記」に、「輪番智本」とある。これは、後に14代衆首となる智本理澄と見て間違いあるまい。智本は1658（明暦4）年に自誓受戒、1716（正徳6）年に86歳で入滅している²⁹⁾。

⑩「洛西槇尾山沙門明忍伝」『本朝高僧伝』

1702（元禄15）年刊。臨濟宗の僧元師^{まんげんし}蛸^{しぼん}が編纂したもの。漢文。

多くの仏僧研究に引用される文献だが、明忍伝については、註に⑧の「律苑僧宝伝第十五」を引用した旨が記された抜粋版である。

⑪「律法中興縁由記」『慈雲尊者全集』

江戸時代後期の真言僧慈雲が、師である忍綱貞紀から伝え聞いたという伝記。和漢混淆文。

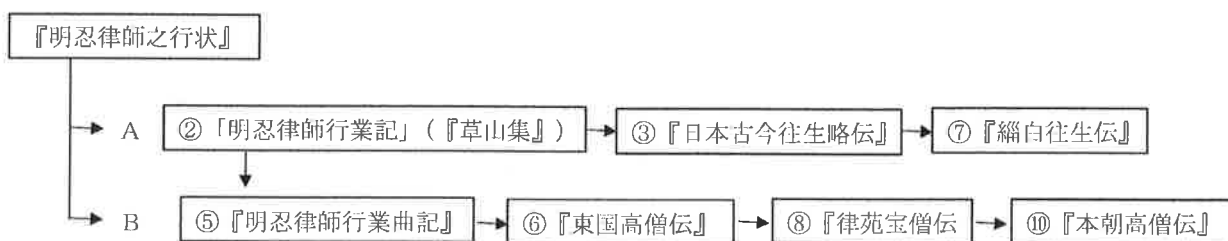
慈雲の著作『瑜伽戒本』の裏面に書き付けられてあったものが、昭和に入り、『慈雲尊者全集』が編纂される際、独立した評伝として収録された。対話文が多く、物語色の強い点に特色がある。正確な執筆年は不明だが、1750（寛延3）年に亡くなった忍綱貞紀から聞いたものだとあり、慈雲及び師の忍綱貞紀が何を参照したかについては、今後検討が必要である。

上に挙げた幾つかの明忍伝を整理すると、漢文による評伝は、成立年順に、次頁のとおり二系統に分類できる。

また、和漢混淆文を含めた、明忍伝成立の全体の流れを見ると、次のように整理するこ

とが可能である。すなわち、明忍の没年は、1610（慶長15）年であり、初めに、明忍の事跡をよく記憶していた、後の西明寺八代衆首、全理恵燈らの語る内容をもとに、堯遠不筌が、1652（承応元）年末に、和漢混淆文の①『明忍律師之行状』を執筆した。本書は後に、1683（天和3）年に刊行された仮名草紙の④『新御伽婢子』にも編録され、明忍の事跡が巷間に広まって行った。

【漢文による明忍伝の2系統】



漢文僧伝についていえば、はじめに成立した①の『行状』から10年ほど後、元日蓮僧であった省我が、著名な文人でもあった旧知の深草元政に依頼し、1664（寛文4）年3月、②「明忍律師行業記」が書かれた。この行業記は翌年、西明寺で筆写され、また後には『草山集』にも収められて、以後、漢文のA系統として、仮名草紙の④『新御伽婢子』とともに、巷間に広まっていった。特に②の「行業記」は、著名な文人による文章であり、明忍の評価を高める効果は大きかったと推測できる。

その後、漢文A系統の広まりや、西明寺復興の気運の高まりなどを受け、最初の①『行状』の内容と、建仁寺長老の松堂宗植が対馬で聞いてきた内容等をあわせて、1687（貞享4）年末に、文人としても名高かった黄檗僧の月潭道澄により、⑤『明忍律師行業曲記』が書かれた。これが漢文B系統となって、最終的に⑩『本朝高僧伝』その他に収録されるに至り、明忍伝を確立させた。

明忍の評価は、上に見えるように、入寂後、50年ほどかけて定着していったと考えられる。評価の高まりが顕著に現れる例としては、現在も残る西明寺本堂が、1700（元禄13）年に、徳川綱吉の生母桂昌院の寄進により再建されたことが挙げられよう。本堂再建は、A系統、B系統ともに成立してから行われており、西明寺に対する寄進獲得に向けて、こうした明忍伝が広く活用されたこともあったと見て間違いあるまい。

いずれにしても、1600を越える僧伝を記載した⑩の『本朝高僧伝』はともかく、浄土僧の山本治斎や了智、日蓮僧の元政、真言僧の慈雲らが、律僧である明忍の記録を残した点、また、建仁寺の松堂宗植が対馬にまで事跡を辿っている点などから、明忍の影響力の大きさが窺える。戒律重視の観点からは、例えば元政が『草山集』「天の巻」で、「戒は是萬善の本、諸行の源也。大小乗正像末の異なりありと雖ども、之を捨てて何にか由らんや³⁰」

として、持戒の重要性を訴えているが、これは、後に見るように、明忍が戒律復興を企図した動機と同一といえよう。

節を改めて、明忍の生涯及び思想的な流れなどをたどりたい。

第二節 明忍の生涯

前節において、明忍伝の基礎的な整理を終えた。次に、各評伝をもとに明忍の事跡等について瞥見し、周辺史料をもとに、若干の意見を述べたい。史料として用いるのは、成立の状況から、和漢混淆文の『明忍律師之行状』を中心とし、適宜、漢文A系統の『草山集』及び漢文B系統の『明忍律師行業曲記』で補うこととする。

一、前半生

1576（天正4）年に、明忍は、朝廷の下級官吏である中原氏に生まれた。中原権大外記康綱の九世の子孫にあたり、『行状』に記される系図によれば、父は中原康雄である。幼名は久松といい、幼少時から聡明さが評判だったという。また、成人した後の俗名は、賢好といった。僧伝に明示はされていないが、井上幸治の研究等によれば、中原康雄の次男賢好は清原姓を称しており³¹、慶長初年に事跡を確認できる「清原賢好」が、若年期の明忍であると見て間違いないだろう。

明忍の父康雄は、『中原康雄記』の筆者であり、権少外記に初任官したのは1528（享禄元）年で、その後、幾つか異動があった後、1541（天文10）年に左少史に転任している³²。生没年は不詳だが、初任時が仮に10歳の時であったとしても、明忍は、父が60歳を越えてからの子ということになる。

明忍の高祖父にあたる中原康富は、中世史料としてしばしば引用される『康富記』の著者で、祖父の康貞も『中原康貞記』と呼ばれる貴重な史料を残しており、生家は、様々な儀式の実務的な部分を担当する朝廷の下級官吏、書記官といった家柄であった。そうした中原家に生まれた明忍は、7歳の頃、高尾山神護寺の晋海僧正のもとに預けられて、修学に励んだ。

そして、前節①の『行状』によれば、11歳の頃、「コノカミナル人アリトイヘトモ才能人ニ越シカバタテテ職ヲツカシム」として、兄がいたものの、修行中の明忍の方が優秀であるとして、実家に呼び戻され、1586（天正14）年3月17日に元服、賢好と名を改め、少内記に任じられたという。

この兄は、中原康政（または康治）といい、1556（弘治2）年生まれで、明忍とは20歳違い。1564（永禄7）年に権少外記、右少史に任じられ、幾つかの官職に任じられた後、1601（慶長6）年には少外記を兼任している。これを見れば、僧伝が記すように、兄に比して

格別優秀であったから呼び戻された、というわけではないと思われる。ただ、後で見ると、明忍（清原賢好）が筆写した古典籍幾つか残されており、能筆家で、韻略にも通じていたため、しばしば歌会や執務で筆写を命じられていたのは事実であろう。僧伝の中で、修行中のところを特に呼び戻された、としているのは、生家ではなく、清原家に迎えられたことを指しているのであろうか。

いずれにしても、その後、清原賢好として明忍は精勤し、1591（天正 19）年には、16歳で少外記兼右小史まで昇進した。なお、この兼任については、公家の人員不足と、官吏の収入維持のため、この時代には普通に行われており³³、格別、明忍の優秀さを示すものとはいえないと考えられる。

官吏時代の明忍の事跡としては、京都大学図書館蔵の『毛詩』の奥書に、次の記載がある。

永正十八年五月六日於甘露寺垂相亭講尺了五ヶ度從三位清原宣賢
件奥書環翠軒御筆為備證本悉書載之 干時慶長三年四月上旬少内記賢好³⁴

これにより、1521（永正 18）年に、清原家の経学を集大成した清原宣賢（環翠軒）が記したものを、1598（慶長 3）年 4 月上旬に、賢好（明忍）が筆写したという経緯が明らかである。この時点で、明忍が清原家の人間として、精力的に活動していた事実が窺える。

また、前章①の『行状』によれば、1599（慶長 4）年 4 月 16 日に、豊国神社が明神廟号を賜う際の勅使に選ばれたという。無論、正使ではなく、随員の一人であろう。史料上では確認できなかったが、『義演准后日記』によれば、4 月 17 日に遣わされた神号宣命使は正親町季秀であり、18 日の正遷宮に着座した公卿は、菊亭晴季、日野輝資、花山家雅、久我敦通、広橋兼勝、高倉永孝、万里小路充房、勤修寺晴豊、烏丸光広の 7 人であった³⁵。僧伝と一日ずれている点が気になるが、こうした面々が参加した儀式に、明忍は随行していたのであろう。

確認できる、官吏としての明忍最後の事跡は、国立国会図書館蔵の舟橋本『令集解』の巻十九の奥書から確認できる。

慶長四年五月十三日課少内記賢好、令校合了、

吏部清原秀賢³⁶

これにより、1599（慶長 4）5 月にも、明忍は清原家嫡流の秀賢（国賢の息子で、宣賢の玄孫）の下で、校合作業を行っていたことが分かる。この清原秀賢は 1575（天正 3）年生まれだから、明忍とは一つ年長の同世代である。明経博士兼式部少輔、従四位上。後陽成天皇、後水尾天皇の侍読を務めるなど活躍し、秀賢の代から家名を舟橋としている。没年は、1614（慶長 19）年である。

僧伝によれば、官吏としての活動を続ける一方で、出離の望みは止むことがなく、明忍は暇を見つけては、高雄山の晋海僧正のもとに出入りしていたという。実際、国立国会図書館蔵の舟橋本『古文孝経』の奥書に、次の記載がある。

慶長三 八月廿六日書写之 於高雄山神護寺 法身院之内書之 賢好 判³⁷

これにより、1598（慶長3）年8月26日に、清原賢好が、高雄山において『古文孝経』を筆写していたことが確認できる。すなわち明忍伝に記されるように、明忍は在俗のまま高雄山神護寺に入って、筆写作業を行っていたのである。

そうして清原賢好は、1599（慶長4）年に、晋海僧正により薙髮する。正確な月日は不明だが、初めは以白という名を与えられ、おそらく1602（慶長7）年の自誓受戒の後、俊正坊明忍と改名する（「明忍」の署名は、慶長7年6月7日付の「伽陀 四座」の書写時のものが初出で、慶長6年5月10日付の「斎戒作法等」の奥書には、「以白」と署名している³⁸⁾）。

出家の動機について、前章②の『草山集』は「常に世相を厭いて」といい、⑤の『行業曲記』でも同じく「世相の齷齪を厭て」とあるだけだが、①の『行状』には、具体的な事情も記されている。すなわち、明忍の兄が、石川備前守という富豪から金銀の箱を預かっていたところ、石川備前守が急死し、その後、箱の返却が遅れたことで遺族から苦情を言われ、兄が「難儀愁傷」しているのを見て、いよいよ「厭世ノ志願」が高まったというものである。これは、①『行状』の冒頭に「親族等之伝語」とあるように、執筆者が直接中原家の関係者から聞いたものだと考えられ、信憑性は高い。明忍の肉親にかかわる不名誉な事件であり、また煩雑になることから、元政ら、後の僧伝執筆者は、意識的に省略したのであろう。

なお、兄の中原康政は、1601（慶長6）年5月22日に、前年の「ムホン人之金願之由」で、伏見城に連れて行かれている³⁹⁾。井上幸治は、関ヶ原合戦に関係してのことだと推理し、これを康政及び明忍の引退と出家の要因と見ている⁴⁰⁾。この時点で明忍はすでに出家しているが、兄康政の引退要因は、実際、その辺りにあったのかもしれない。事件の後、康政は引退、出家したようで、後に徳庵と号し、父親の代から副業としていた口中医（歯医者）として働いたという。前述の金銭問題といい、あまり行状の良くない人物だったのか、晩年には殺人を犯して京都を出奔し、越前国へ逃れたと指摘され、没年も慶長15年説、寛永4年説があって、はっきりとしない⁴¹⁾。

また、明忍の出家時の年齢については、前章の漢文A系統で24歳、B系統では21歳とされる。①の『行状』では出家時24歳としつつ、「親里ノ伝ニハ廿一歳トイヘリ」と註を付して、21歳説を併記している。出家及び改名の時期については、次の章で改めて検討する。

二、自誓受戒と戒律復興

1599（慶長4）年に出家した後も、明忍は、師である晋海のもとで修学に励むが、②の『曲記』によれば、「仏三学を設く。戒を基本と為す。基本立ぜずんば、定慧何にか依らん」という不満があったという。つまり、仏道修行に必要とされる「戒定慧」の三学、すなわち悪を止める戒と、心の平静を得る定と、真実を悟る慧のうち、基本的な戒が廃れて

いる以上、定も慧も生じようがないとして、戒律の学習こそ重要だと考えるようになるのである。

戒律とは、己を律する内面的な道德規範である「戒」と、教団で守るべき規則の「律」を一括した呼称で、釈迦が定めた僧侶集団の規則のことをいう。在家信徒は、「不殺生」、「不偷盜」、「不邪淫」、「不妄語」、「不飲酒」の五戒を誓い、出家者はさらに、世俗の香水や装飾類を身につけてはならないとする「不塗飾香鬘」や、歌や音楽、踊りを鑑賞してはならないとする「不歌舞觀聽」、膝より高い寝具等に寝てはいけない「不坐高广大牀」、一日二食で間食をしない「不非時食」、個人の財産を蓄えない「不蓄金銀宝」の十戒を誓うことで、ようやく仏道修行者である「比丘」と見なされるのが本来であった。

当時の仏教界では、後に見るように戒律は軽視され、弛緩しており、明忍はこの状況に危機感を抱いたといえる。戒がすべての基本だとして、戒律学習を重視した明忍の思いは、前章で触れたように、深草元政が「戒は是万善の本、諸行の源なり」と述べたことと同じだと言えよう。

諸僧伝によれば、やがて明忍は、戒律の学修のため晋海のもとを離れ、鎌倉時代、覚盛や叡尊らによって行われた戒律復興運動の跡を慕って、奈良に赴く。そして諸寺を巡るうち、元日蓮僧で、後に明忍の跡を継いで西明寺の衆首となる慧雲寥海という僧友を得る。二人は戒律重視の方針で意気投合し、鎌倉時代に叡尊によって再興された西大寺に移り、ここで、友尊全空と知り合う。それから三人で研鑽を重ね、1602（慶長7）年、明忍27歳の時に、春日住吉の二神の前で好相を祈り、自誓受戒をする。

この時、①の『行状』及び②『行業記』、⑤『行業曲記』等すべての評伝で、明忍と友尊、慧雲の三名で自誓受戒した書かれているが、西明寺の「自誓受具同戒録」によれば、師の晋海と、後に第三代の衆首となる玉圓空溪を含めた、計五名が同時に受具したとある。どちらを採るべきか悩ましいが、後に晋海は、徳川家康から拝領した肥田を明忍のため割譲して、槇尾山の西明寺を再興させているから、同日に行ったかはともかくとして、五人とも自誓受戒しているとは可能であろう。

なお、ここでいう自誓受戒とは、要するに、自分で誓うことによって、身につけるべき戒を受けることである。これは『梵網經』に「若し仏子、仏滅後、好心を以て菩薩戒を受るを欲する時は、仏菩薩形像の前に於いて自誓受戒し、七日仏前に懺悔し、好相を見を得れば便ち戒を得る」とある規程に基づき、自ら誓い、七日間、仏前において好相を得るまで懺悔のための礼拝や読経、瞑想などに励むことで、戒律が得られるとしたもので⁴²、鎌倉期の、叡尊等による戒律復興運動により広まったが、明忍以前には廃れていた。行われなくなった要因としては、単純に、「信念が足らず、放逸に流れ易く、精進できぬから」と、1959（昭和34）年に、京都白毫寺の相以元成が自らの反省に基づき、述べているとおりだと思われる⁴³。

自誓受戒の後も、明忍らは精力的に修行を重ね、師の晋海から田を割譲され、永禄年間に焼損していた槇尾山平等心王院（西明寺）を再興する。慶長8年から10年にかけて、

明忍は特に多くの聖典類を筆写し、その後も律学の研鑽を続けるが、やがて、自誓受戒は果たしたものの、正しい師から戒を受ける「別受相承」が果たされていないとして、支那、印度渡海を企図するようになる。

明忍は、1606（慶長 11）年、後事を友尊・慧雲らに託して槇尾山を下り、まず平戸に到る。供は、道依明全という僧一人だけだったといい、二人はさらに対馬に渡って、粗末な庵を結び、ここで暮らし始める。生活は困窮を極め、紙が手に入らないため、槇尾に送る書翰の大半は反古を利用していたという。それでも、明忍は厳格な生活を続け、実母から届いた手紙も、封を切らず、押し頂いたのみで、近くの川に流したと、各僧伝は記している。

やがて、そうした困難な生活が祟ったのか、明忍は渡航が果たせぬまま病を得て、1610（慶長 15）年 6 月 7 日、対馬において入滅する。享年は 35 であった。

明忍が海外渡航を企図した時点では、いわゆる鎖国令は出されておらず、むしろ朱印船貿易により、多くの日本人が南洋に進出していた。朝鮮、明国には、先の豊臣秀吉による出兵の影響があつて、入国できなかったとはいえ、明忍が対馬へ渡った時点では、すでに宗氏による李氏朝鮮との外交交渉が開始されており、場合によっては、渡航も可能だったように想像される。

②の『曲記』によれば、明忍は、対馬に渡った当初は、震旦は無理でも、朝鮮や中国に渡って仏教を学ぶことを企図していたが、やがて朝鮮、明国の様子を聞くうち、「異域律法大いに衰へて、欽慕するに足らず」として、外国における律法の衰退を確信し、渡航に消極的になっていたという。しかし、明忍は槇尾山に帰ることを望まず、対馬に留まり続けた。厳格な律僧としての生活を貫くためだと推測できるが、明忍があえて対馬に留まり続けた事情については、なお検討が必要であろう。

明忍の没後、随侍していた道依が葬儀を行い、遺品を持って槇尾に帰還した。なお、道依は西明寺に戻った翌年、1611（慶長 16）年に自誓受戒し、1616（元和 2）年に入寂している。その後、槇尾の明忍門下から多くの俊才が輩出し、明忍は近世を通じて慕われて、仏教思想へ大きな影響を与え続けた。今後、彼の事跡をさらに掘り下げ、検討を加える必要がある。

三、キリシタン思想との関わり

以上の事跡のうち、明忍が槇尾山から呼び戻され、清原賢好として精勤していた時期に注目したい。この天正末年から文禄、慶長年間、1587（天正 15）年に出された「伴天連追放令」が空文化し、かえってキリシタンの布教活動が活発になった時期に重なる⁴⁴。特に、1593（文禄 2）年以降は、フランシスコ会士が来日し、畿内での布教活動を盛んにしており、そのため 1597（慶長元）年には宣教師と信徒が捕らえられ、長崎に連行され、二十六聖人殉教が引き起こされてもいる。

キリシタン宣教師が盛んに仏教批判を行い、仏僧の墮落、とりわけ稚児愛や同性愛といった戒律無視の状況を強く非難している点は、後世の明忍を考える上で、重要であろう。例えば、フロイス『日本史』には、日本人^{イルマシ}修道士ロレンソが、1568（永禄 11）年に、河内国のキリシタン保護者三箇頼照（サンチヨ）に対する説法の中で、次のようなことを説いたと記録されている。

あなた方が大いに畏敬しておられる、師であり親戚（にあたる）仏僧たちは、悪魔が欺瞞の（ために用いる）道具であり、彼らの生活は厭うべきもので、その行為は非難と懲罰に値するものである。あなた方はたとえ身分が高く貴い方々であっても、あなた方の行動や振舞いは理性にもとり、真実の高尚（ということ）には反しています。なぜならば、あなた方が娯楽のためにかかえている若衆たちと、品行方正（の手本）とされている仏僧たち（との交わり）はきわめて重大で嫌悪すべき罪悪だからであります⁴⁵。

ここでは、仏僧たちが男色や稚児愛に耽っている点が、日本人の口から、日本人に向けて批判されている。ほかに、例えば、1607（慶長 12）年に亡くなった、相国寺長老の西笑承兌について、成年に達する実子がいる（つまり女戒を犯している）として「京中において嘲弄す」と『慶長日記』等に記されており⁴⁶、仏僧の戒律軽視の傾向は、一般に広く知られていた。

さらに重要なのは、明忍が、清原賢好として仕えていた、清原家嫡流の動向である。すでに、国立国会図書館蔵の舟橋本『令集解』の奥書に、明忍が、清原秀賢の下で校合作業をしている形跡を見たが、秀賢の祖父にあたる清原枝賢は、1563（永禄 6）年に、右の修道士ロレンソから説法を聞いた後、イエズス会司祭ガスパル・ヴィレラから、キリシタンとして受洗しているのである。

フロイス『日本史』の記載は次のとおりである。

当時、奈良の都には、^{クダ}公家の身分である別の高貴な人（引用者註：外記殿）がいた。彼は和漢の諸学に秀でていたので、内裏は彼を自らの師に選んだほどであった。彼は結城殿（引用者註：結城山城守忠正。松永久秀家臣）とともに^{テンカ}天下でもっとも著名な人の一人であり、結城殿は彼と親友であったので、いっしょにロレンソ（の説教）を聞き、彼と宗論を交えようとして、その人を自邸に招かせた。（ロレンソ）は彼らに対して、大いに自由に、そして我らの主デウスに信頼しつつ教理を説き始め、題目を順次説明していった。そして彼らも、思い浮んで来たおびただしい質疑をもち出しながら、修道士と話を進めた。（略）彼らはこうして数日間、もっぱら宗論を交えつつ過ごした後、ついに彼らは、聴聞したことを完全に理解した（ので）、兩人ともキリシタンになることを決心するに至った。

（中略、その後、結城山城守が授洗のため、ガスパル・ヴィレラ司祭を招いた）。司祭がしばらく（結城殿）および外記殿と語らった後、ある宿に落ち着いたところそこへおびただしい聴衆が参集した。それらの人すべてにまったく満足のゆく説教が行わ

れ、ほとんど全員が聴聞したことに理解を示した。しかし彼らは、そこには多数の仏僧がいるのと、人々は彼らに対して畏怖心を抱いていたのでキリシタンになるのを思い留まった。(略)しかし結城殿と外記殿は、もう一度特に説教を聞き、聴聞した最高至上の教えにまったく満足し、両人は聖なる洗礼を受けるに至った⁴⁷。

上に記される外記殿が、清原枝賢である。枝賢がどの程度までキリスト教の教義を理解したは不明だが、多数の人が躊躇する中で率先して入信しており、フロイスの誇張が含まれるにしても、キリスト教思想への関心が高かったことは間違いないだろう。枝賢の没年は1590(天正18)年であり、明忍が官吏として働いていた頃は存命であって、周囲へ影響を及ぼしたことは間違いあるまい。特に、細川忠興夫人に仕えた枝賢の娘いと(秀賢の叔母)は、1587(天正15年)に、主人に先立って受洗し、マリアという洗礼名を授けられ、忠興夫人(ガラシャ)の洗礼を助けている⁴⁸。具体的な影響の程度は不明ながら、清原家内部で、キリスト教が、相当程度まで身近にあったことは疑いない。

安易な臆断は避けなければならないが、後に厳格な戒律復興を企図する明忍が清原家の人間として働いていた間、厳格なイエズス会の活動や仏僧批判を見聞きして、何らかの影響を受けた可能性は、じゅうぶん考えられることではないだろうか。

おわりに

本章では、第一節において、明忍に関する各評伝について整理し、それぞれの成立過程を明らかにした。また第二節において、明忍についての基礎的な事跡についての再確認を行い、明忍研究の基礎となる情報の一端を示し得たものとする。特に、明忍の周辺にキリシタンがいた事実は、彼の思想背景を理解する上で、重要な点になるものと考えられる。

キリスト教が盛んに布教されていた時期の仏僧側の反応について、海老沢有道は次のように述べている。

仏教各派間の宗論が多くなされていたにもかかわらず、仏教界には十七世紀初頭まで、この強敵(キリシタン布教活動)に対抗しようとする熱意すら認められず、ただ受身の状態にあった。またこれだけでも教学的沈滞を認めざるを得ない。キリシタンの活発な文書活動に対しても、組織的カテキズモ教育などに対しても、それに対抗し、護法運動を展開した形跡を見ないのである⁴⁹。

仏僧側は、キリシタン宣教師の活躍に対し、一部で、安土宗論や、辻説法に対する論駁等も見られたにせよ、散発的に行われたに過ぎず、海老沢は「熱意すら認められない」と指摘した。また、明忍らの事跡に注目した辻善之助も、近世初期の仏僧は、「権勢に^{いんえん}夤縁して、俗界の冥利に^{けんれん}眷恋し、依って自家の地位を高め、榮譽を計るもの少なからず⁵⁰」として、権力者と結びつき、仏寺等の復興は盛んに行われたものの、一部を除いて教理学習や民衆のための布教活動を行った例は少なかったとしている。実際、第二節で触れた相国

寺西笑のような例は、ほかにも多く挙げることができるだろう。

しかし、キリシタンの活動が盛んだった近世初期に、明忍らによる厳格な戒律の復興を企図した動きが起き、その後に強い影響を与えたことは、見逃されるべきではない。近世仏教への影響という視点だけでなく、例えば、明忍の門下である賢俊良永が戒を授けた僧侶の中には、キリシタン排撃書の『破切支丹』を執筆した鈴木正三や、長崎で排耶説法をし、また『対治邪執論』等を執筆した雪窓宗崔があり⁵¹、戒律復興の動きと、排耶論の成立についての検討も必要であろう。

また、明忍が清原賢好として京都にあった時、老主人である清原枝賢や、主の叔母である清原マリア等を通じて、キリスト教思想に触れる機会があったとすれば、明忍の思想の背景に、何らかの影響があったと見ることも可能ではないか。明忍の周辺人物の状況については、第三章において詳細に確認したい。

直接的な証拠は見出しがたいにしても、例えば、後年に明忍が行った、自誓受戒に伴う7日間の好相を得るための懺悔は、イエズス会で重視された「靈操」との類似性が指摘できる。「靈操」は、四週間の祈りや修行を通じて、デウスの意志を見出すことを目的に行われるもので、キリシタン時代の日本イエズス会でも行われており、1587(天正15)年には、高山右近が黙想を実践していることが知られている⁵²。右近の父飛騨守は、清原枝賢の入信時の評判を聞き、同じように説教を聞いて入信し、ダリオの聖名を得た人物である。

イエズス会は、もともと、パリ大学で学修を積んでいたイグナティウス・ロヨラと、フランシスコ・ザビエルら六人の仲間がモンマルトルの丘に集まり、デウスのため一生を捧げることを誓ったことから始まる。宗教改革の時期にあって、プロテスタントが起こり、贖宥状(いわゆる免罪符)の発行等、カトリックに対する批判が激化している中で、「対抗宗教改革」の一つとして、イエズス会の活動があったと評価される。こうした信仰の動きと、明忍が、友尊、慧雲らの僧友を得て、空溪や師の晋海とともに一致して自誓受戒し、衰退していた戒律の復興運動を起こして行く点、また、最終的に明忍が海外を志し、対馬に渡航した点も、筆者には、積極的に海外展開したイエズス会の動向と重なって見える。

残された記録類から、明忍の行状がキリシタンの活動に触発されたものだと言うのは困難であるにしても、官吏時代に影響を受けたことは想定でき、仏僧の墮落を批判したキリシタン布教活動に対抗するように、戒律復興運動を始めた点は見過ごされるべきではないだろう。第一部で見たように、信仰に揺れ動いた人は多かつたし、さらに周縁に関心を示した人々がいたことは容易に想像でき、少なくとも、近世初頭の人々の思想背景を探る上で、両者をまったく別の運動だと見るのは、やや近視眼的だと言わざるをえない。

明忍らによる近世初期の戒律復興運動は、今後、より多く研究されるべき課題である。そしてその研究時には、仏教思想史という観点だけでなく、キリシタン思想史を含めた、より広い視点からの検討が必要であると考えられる。

- 1 例えば、辻善之助は「江戸時代になつて、仏教はいよいよ衰微時期に」入ったとしている（『日本仏教史概説』（好学社、1948年）233頁）。ただし近年は、近世の仏教思想が、天下泰平の基となったとするような見直しも進んでいる（例えば、西村玲「近世仏教論」『日本思想史講座 3 - 近世』（ベリかん社、2013年）等）。
- 2 江戸時代における戒律復興の動きに関しては、仏教思想史に関連して多くの研究成果があるが、天台・真言・浄土の各宗派内における戒律の系譜等については、上田靈城「江戸仏教の戒律思想（一）」『密教文化』116（高野山大学密教研究会、1976年）や、井川定慶「江戸時代に於ける仏教界の肅正様相」『仏教大学大学院研究紀要』1（仏教大学、1968年）があり、社会の中での意味づけについては西村玲「蚤の声—近世律僧における絹衣禁止について」『日本仏教総合研究』1（日本仏教総合研究学会、2003年）らが論じている。他にも、2015年のシンポジウム「日本仏教における戒律復興を考える」（『日本仏教総合研究』14（日本仏教総合研究学会、2015年）や、西村玲『近世仏教思想の独創-僧侶普寂の思想と実践』（トランスビュー、2008年）、松尾剛次『破戒と男色の仏教史』（平凡社、2008年）等は重要な成果であると言えよう。
- 3 稲城信子『日本における戒律伝播の研究』（元興寺文化財研究所、2001年）等。
- 4 諸研究でも同様に理解され、特に上田靈城は「江戸仏教の戒律思想（一）」『密教文化』の中で、「江戸時代における興律運動はすべて楨尾僧房に由来する」と明確に述べている。
- 5 例えば、藤谷厚生「近世初期における戒律復興の一潮流—賢俊良永を中心に」『四天王寺国際仏教大学紀要』2003年度。
- 6 辻善之助も、『日本仏教史 第八巻』（岩波書店、1944年）17頁において、明忍は近世初期に注目すべき三僧の一人としている。また、松尾剛次の最近の戒律研究においても、明忍の活動は高く評価されている。例えば、『破戒と男色の仏教史』（平凡社、2008年）等。
- 7 日本仏教人名辞典編纂委員会編『日本仏教人名辞典』（法蔵館、1992年）。
- 8 井上慶覺「明忍律師の正法律復興運動に就いて」『以可留我』1 - 2（鶴故郷舎、1936年）。
- 9 伊藤宏見「対馬海岸寺明忍資料考及び墓塔訪問」『密教文化』113（密教研究会、1976年）。
- 10 朴蓮淑「『新御伽婢子』の—典拠：卷六「明忍伝」について」『国文』89（お茶の水女子大学国語国文学会、1998年）。
- 11 稲城信子『日本における戒律伝播の研究』（元興寺文化財研究所、2001年）。
- 12 廣上塔貫『草山元政 省我律師伝』（大慈林僧伽、1993年）。
- 13 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』翻刻篇9頁、13頁、1頁。
- 14 同書、翻刻篇、14頁。
- 15 前掲書、井上慶覺「明忍律師の正法律復興運動に就いて」『以可留我』1 - 2。
- 16 前掲書、廣上塔貫『草山元政 省我律師伝』。
- 17 深草元政に関する研究は少なくないが、例えば、箕輪顕量「幕藩体制下の仏教と民衆化の意義」『近世の精神生活』（大倉精神文化研究所、1995年）。
- 18 稲城信子『日本における戒律伝播の研究』64頁。
- 19 片桐海光「深草元政にみる律僧との交流」『日蓮教学研究所紀要』32（日蓮教学研究所、2005年）、前掲書、廣上塔貫『草山元政 省我律師伝』。
- 20 石橋義秀「日本僧伝文学についての研究」『研究所報』19（大谷大学真宗総合研究所、1988年）。
- 21 前掲書、朴蓮淑「『新御伽婢子』の—典拠：卷六「明忍伝」について」『国文』89。

- 22 思文閣編『美術人名辞典』より。
- 23 前掲書、伊藤宏見「対馬海岸寺明忍資料考及び墓塔訪問」『密教文化』113。
- 24 鷺尾順敬編『日本仏家人名辞書』(光融館、1903年)。
- 25 前掲書、伊藤宏見「対馬海岸寺明忍資料考及び墓塔訪問」『密教文化』113。
- 26 了智著、宗書保存会編『緇白往生伝卷之中』『浄土宗全書 続6』(浄土教報社、1940年)20頁。
「不改文」とあるが、末尾は省略されている。
- 27 佛書刊行会編『大日本仏教全書 105巻』(佛書刊行会、1915年)。
- 28 栗東歴史民俗博物館編『特集展示「近江の近世 高僧たちの仏教文化」』(パンフレット、2012年)。
- 29 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』翻刻篇、15頁。
- 30 元政『草山集 卷の一(天之卷)』(上田台嶺、1910年)4頁。
- 31 井上幸治「戦国期の朝廷下級官人 - 中原康富の子孫たち」『戦国史研究』54(戦国史研究会、2007年)
- 32 柴辻俊六「『中原康雄記』とその紙背文書について」『日本歴史』319(吉川弘文館、1974年)。また、早稲田大学図書館蔵の「平田家資料(文書)」のうち『雑例集』に記載される中原家の系図の康雄の名には「左少史」と註されている。
- 33 同書、柴辻俊六「『中原康雄記』とその紙背文書について」『日本歴史』319頁。
- 34 『毛詩』京都大学図書館蔵。
- 35 酒井信彦校訂『義演准后日記(二)』(続群書類従完成会、1984年)42 - 43頁。
- 36 今江廣道編『前田本「玉燭宝典」紙背文書とその研究』(八木書店、2002年)114頁。
- 37 国立国会図書館蔵『古文孝経』。なお、万治3(1660)年及び寛文4(1664)年に筆写された写本が、市立米沢図書館に収蔵されている。
- 38 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』63 - 74頁。
- 39 東京大学史料編纂所編纂『言經卿記(11)』(東京大学史料編纂所、1959年)79頁(慶長6年5月22日条)。
- 40 前掲書、井上幸治「戦国期の朝廷下級官人 - 中原康富の子孫たち」『戦国史研究』54。
- 41 同書、及び早稲田大学『少外記平田家文書(K3-1)』「中原系図写 堅帳」。
- 42 宗教部27 仏教27 戒律上『古事類苑』(神宮司庁、1911年)638 - 639頁。
- 43 前掲書、廣上塔貫『草山元政 省我律師伝』5頁。
- 44 海老沢有道『日本キリシタン史』(塙書房、1966年)274頁。
- 45 フロイス 松田毅一他訳『日本史 4』(中央公論社、1978年)97頁。
- 46 史跡研究会編『内閣文庫所蔵史籍叢刊 65 慶長日記見聞録案紙他』(汲古書院、1986年)121頁。
- 47 フロイス 松田毅一他訳『日本史 3』(中央公論社、1978年)166 - 170頁。
- 48 フロイス 松田毅一他訳『日本史 5』(中央公論社、1978年)226頁
- 49 海老沢有道他校注「妙貞問答・排耶蘇・破提字子」『日本思想大系 25』(岩波書店、1970年)602頁。
- 50 辻善之助『日本仏教史 第8巻』15頁。
- 51 大桑齊編著『史料研究雪窓宗崔：禅と国家とキリシタン』(同朋舎出版、1984年)。
- 52 上智学院新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大辞典』(研究社、1996年)「靈操」の項。

第二章 明忍律師の事跡と戒律重視の思想的背景

はじめに

近世初期の律僧明忍に関して、前章では僧伝類の整理を行い、それぞれの成立の経緯を明らかにするとともに、事跡について基礎的な検討を行い、その生涯の概要のほか、明忍の周辺にキリシタン関係者が含まれていることを見出し、彼の戒律復興運動が、ある程度にせよ、キリシタンの布教活動に触発されたものである可能性にも触れた。

とはいえ、律僧である明忍が受けた仏教思想の影響や、在俗時代の動静、さらに出家から対馬で入滅するまでの事跡については一部に触れたに過ぎず、さらなる事跡の解明が望まれる状況にある。そこで本章では、引き続き、僧伝の内容をもとに在俗中の明忍が仕えた清原秀賢の日記や、様々な記録の奥書に残された記録等を参照しながら、明忍の生涯についてのさらなる解明を試みる。さらに彼の思想的な背景についても検討を加えることで、近世初期の律僧明忍に関する研究を進展させることを目指したい。

第一節 在俗時代

改めて、明忍出家前の基本事項を確認しておこう。『明忍律師之行状』その他の僧伝によれば、明忍は、1576（天正4）年に、朝廷の下級官吏である中原氏の次男として生まれた。幼名は久松といい、七歳の頃、高尾山神護寺の晋海僧正のもとに預けられ、学問に励んだ後、11歳の頃、都に呼び戻され、1586（天正14）年3月17日に元服、名を賢好と改め、少内記に任じられた。

中原康雄の次男賢好は清原姓を称しており¹、成立年代等不詳ながら平田家文書『雑例集』の「中原系図」の「賢好」に、「少内」と傍書された下に、「依為清家秀賢朝臣之門弟清原ト改姓云云²」とあって、中原賢好が清原秀賢の門弟となり、清原姓に改めたという経歴が記されている。後で見ると他の史料等からも、明忍は中原家に生まれ、長じて清原秀賢の門弟となり、官吏清原賢好として活躍したことは疑いない。慶長年間以前の事跡については、確認できる記録が乏しく、なお研究を要するが、後に見るように、初等教育を施したといえる師の晋海が清原家の人間である点などから³、11歳で都に呼び戻された時点で、「清原賢好」になったと考えて良いだろう。

中原家と清原家は、どちらも朝廷の官吏といった家柄であり、すでに平安時代後期から、大夫外記のポストを占めるようになっていく。戦国時代に入っても状況は変わらず、中原、清原両家の者の多くが外記局等に務めており、明忍の父、中原康雄の系統は清原氏の家人

となり、朝廷の中・下級官吏として働いていた⁴。

僧伝によれば、在俗時代の明忍は、能筆家として名高く、韻略にも通じていたため、しばしば歌会や執務で筆写を命じられていたという。具体的な、清原賢好としての事跡は、清原秀賢のもとで行われた筆写・校合作業の奥書により確認できる。前章においても一部引用したが、例えば、天理図書館に収蔵される清家本の『神皇正統記』の奥書に、次のように記されている。

右一冊者以 清原 **国賢朝臣** 之御本於神護寺令書写畢
慶長二年十月 日 少内記賢好

すなわち、1597（慶長2）年十月に、明忍が高雄山神護寺において『神皇正統記』の筆写を行ったことが分かる。この村岡本『神皇正統記』は、清家本系に分類され、後伏見院以降、後二条、後醍醐、今上（後村上）についての記載が漏れている。この欠落について、山田孝雄は、明忍が書写した原本が欠落していたか、原本に錯乱があつて筆写に堪えなかったかと推測し⁵、岩佐正は、北朝方の人間が、後醍醐天皇の事跡を記すことを避けたためであると推測しているが⁶、確かなことは不明である。俗人であつた頃の明忍の教養には不明な点が多いが、この『神皇正統記』の書写を通じ、神道思想にも関係している点は、今後の明忍研究においても無視できないことであろう。清原家当主の国賢は、1599（慶長4）年3月付で、古活字版『仮名日本紀』にも跋文を残しており⁷、清原家において神道研究が行われていたことは疑いない。

ほかにも、翌慶長2年から3年にかけての事跡として、京都大学図書館蔵の『毛詩』（一卷）の奥書に、次の記載がある。

永正十八年五月六日、於甘露寺垂相亭講尺了五ケ度、從三位清原宣賢
件奥書環翠軒御筆為備証本悉書載之、干時慶長三年四月上旬、少内記賢好⁸

すなわち、1521（永正18）年に、清原家の経学を集大成した清原宣賢（環翠軒）が記したものを、1598（慶長3）年4月上旬に、賢好（明忍）が筆写したことが分かる。他に賢好名では、1597（慶長2）年12月に、同じ『毛詩』四巻の筆写をしていることが奥書から判明する。さらに、国立国会図書館蔵の舟橋本『古文孝経』にも、次の奥書がある。

慶長三 八月廿六日書写之 於高雄山神護寺 法身院之内書之 賢好 判⁹

これにより、1598（慶長3）年8月26日に、清原賢好が高雄山において『古文孝経』を筆写していたことが確認できる。

僧伝には、この時期の明忍は、官吏として精勤しつつも出離の望みが強かつたと記されており、『曲記』には、「常に高雄に登り、すなわ輒ち山の雲水石間に留連す。而して其の返るを忘ず」と、官吏でありながら、高雄山の晋海のもとに留まり続けることもあつたと書かれている。右に示した『神皇正統記』や『古文孝経』の奥書から、清原賢好が在俗のまま高雄山神護寺に入って、筆写作業を行っていた事実が窺え、僧伝の記述の正しさが確認できる。

他の、在俗中の主要な事跡としては、清原秀賢とともに行った『令集解』の筆写・校合

作業が挙げられる。例えば、無窮会本の第一巻奥書には、次のように記されている。

慶亥蒲月念日課少内記賢好令校合畢

吏部清原秀賢

これにより、1599（慶長4）年5月20日に、秀賢のもとで明忍（少内記賢好）が校合作業に従事していたことが分かる。このほか、『令集解』の第一巻から第四十巻まで、諸本によって若干の差違もあるが、慶長期の奥書を整理すると、巻末の別表一のとおりとなる。

一部、巻そのものが欠けていたり、慶長期の奥書が不明な巻もあるが、寛永年間に中原職忠により筆写された際の奥書も参照することにより、この時期、清原秀賢が中心となって、四十巻の筆写が行われたことは間違いない。そして四十巻のうち少なくとも第一、第六、第八、第十八、第十九、第二十、第二十二、第二十三巻について、明忍（清原賢好）が、筆写及び校合作業に従事していた事実が明らかである。清原賢好が校合を実施した時期を見ると、1599（慶長4）年4月6日に第六巻の謄写及び校合を終えたのを初めとし、同年6月6日までの3ヶ月間に、少なくとも八巻の作業を終えていることが分かる。

筆写の中心となった清原秀賢は、1597（慶長2）年12月5日に、第九巻及び第十二巻の校合を終え、同月15日にも第七巻の校合を終えているが、1598（慶長3）年は、平均すると月一冊弱しか作業を進めることができおらず、結局、1599（慶長4）年に賢好とともに残りの部分を仕上げるに至ったと見ることができる。興味深いのは、秀賢が1598（慶長3）年5月に仕上げた第三十八巻に、「霖雨打窓不能眠、令一校者也」と、不眠を訴える記述が残されている点である。明忍（賢好）に第六巻の筆写及び校合を手伝わせた直後、自身で仕上げた第三巻の奥書でも、秀賢は「霖雨寂寂、暫攪眠、令校合了」と、眠れぬことを訴えており、体調不良か個人的な懈怠かは分からないが、筆写作業のはかどらない秀賢が、賢好に作業を手伝うよう命じたと見ることは可能である。そして実際、明忍が手伝った1599（慶長4）年5月では、短期間に五冊も仕上がるなど、精力的な活動状況が窺える。

『令集解』の校合作業に従事した前後、1599（慶長4）年末までに、清原賢好は出家を遂げる。出家時期については僧伝によって記述内容が異なっており、若干の検討を要する。章を改めて、出家時期及び出家後の事跡について確認しよう。

第二節 出家と明恵の影響

明忍の出家時期について、もっとも古い僧伝と考えられる『行状』では、「厭世ノ志願頻ニシテ御年廿四ノ比、親里ノ伝ニハ廿一歳トイヘリ、高雄山ニ馳ノホリ僧正ヲタノミ落髪して諱ヲ以白ト号セリ」といい、24歳（1599・慶長4年）の時、高雄山において薙髪し、以白と号したとある。ただし、故郷の言い伝えでは21歳（慶長元年）の時に出家したと、小字で併記している。他方、少し遅れて成立した『行業記』では、「慶長四年、律師二十四歳、遂に高雄に移りて剃落す」として、慶長4年説を採るが、さらに後で成立した『曲

記』では、「年二十一に至りて、意を決め出家、海公に投じて薙染して、瑜伽の法行を稟受す」として、慶長元年説が採られている。

出家年代の特定を試みるため、ここで明忍が筆写、校合した書籍類を見ておこう。明忍及び在俗中の清原賢好による筆写等の履歴を整理すると、巻末の別表二のようになる¹⁰。

これを見ると、1599（慶長4）年の『令集解』の校合の後に、劇的な変化が起こったことが明らかである。明忍は、慶長四年以前には経典類の筆写をまったく行ってはいないが、1600（慶長5）年12月3日、以白の署名で、版本の『理趣経』に奥書を付して以降、『明恵上人行状記』『斎戒作法等』『光明真言土沙勧信記』といった経典類を、1601（慶長6）年5月にかけて次々と筆写しており、出家年代は、1599（慶長4）年と見て良いだろう。

では、『曲記』や『行状』が慶長元年出家説を記載したのはなぜか。前項でも見たようにこれは、明忍（清原賢好）が在俗のまま『神皇正統記』等を神護寺において筆写していることから、1596（慶長元）年時点で、親里の人々が清原賢好は出家したと認識していたためであろう。後で見るように、出家後も明忍は京都市中の清原家をしばしば訪れており、おそらく、朝廷の行事にも参加していた。とすれば、明忍は、出家後ただちに厳格な戒律生活を送り始めたわけではなく、しばらく半俗半出家のような生活を送っていたことになる。親里の人々が正確な出家年代を記憶していなかったのは、そのためだと見てよいだろう。

いずれにしても、経典類の筆写歴から、明忍の正式な薙髮時期は1599（慶長4）年であって、同年の何月ごろ出家したかは不明であるが、『令集解』の校合作業を終えてからの、年末であろう。あるいは、出家を決めたため、『令集解』の校合作業を急いだと見ることもできる。

出家後、慶長5年以降の明忍の事跡については、僧伝のほか、清原秀賢の日記『慶長日件録』等により辿ることができる。『慶長日件録』は、1600（慶長5）年正月から、1613（同18）年正月までの記録で、完本が残っているのは数年分であり、数日分しか記載のない年月もあるが、慶長期の動向が分かる貴重な日記である。なお、清原秀賢は、本日記に慶長5年14日付けで、舟橋に改称することが記されているとおり¹¹、舟橋秀賢とも称される。

現存する『慶長日件録』は、1600（慶長5）年正月から書き起こされているが、明忍と思われる人物が、冒頭の4日に渡って登場する。

慶長五年 正月

一日、丙午、晴、（略）少内記賢好来、筆一封進之¹²、

二日、晴、丁未、少内記来、如嘉例祝儀¹³、

十三日、晴、家君御節御出、鷹司殿、おちよ殿、隼人正、少内記、意齋等也、及大酒了、擔下井崩之、有出石、其石二瓶礙故也¹⁴。

廿日、少内記来、春雨如糸¹⁵、

20日の記述は、明忍（少内記賢好）であるとは明示されていないが、いずれも正月の挨拶等のため、明忍が秀賢のもとを訪れた記録だと見て間違いあるまい。僧伝によれば明忍

は前年に出家を遂げているはずだが、秀賢はまだ明忍のことを「少内記賢好」と呼んでおり、出家してもなお官吏時代の関係が継続していると見ることができよう。

なお、少内記の官職について、『令義解』では、中務省の職員として、少内記は二名、と規定されているが、この時期は、清原賢好が単独で務めていたと考えられる¹⁶。『地下家伝』によれば1602（慶長7）年に、安倍（山口）盛勝が少内記を兼ねるが¹⁷、この盛勝のほか、同時期に少内記に在った人物は確認できない。安倍盛勝は盛厚の子で、生年は1567（永禄10）年だから、明忍より9歳年長である。1582（天正10）年に右少史に任じられた後、1601（慶長6）年に少外記に転じ、翌7年に少内記を兼ねている。『慶長日件録』では、慶長8年2月に「少史安倍盛勝¹⁸」として登場し、1606（慶長11）年11月には、「少内記盛勝」が鷹司信房への関白宣下の勅役代理を命じられた旨の記録がある¹⁹。

いずれにしても、『慶長日件録』の内容から、明忍は出家後も「賢好」という俗名で呼ばれ続けており、折々は都に来る機会があったことが分かる。僧伝によって出家時期が異なるのは、やはり、薙髪した上で官吏として働いていた等の事情からだと思察できる。

ほかに、豊臣時代から徳川初期の公家、西洞院時慶の残した『時慶記』の1600（慶長5）年12月19日の条でも、関白に還補された九条兼孝の拝賀の儀式に、大外記の押小路（中原）師生らとともに「小内記等モ参²⁰」と記されており、重要な儀式の執行に当たって、明忍（清原賢好）の知識や技術が必要とされたと思えることができる。

明忍は後年、厳格な戒律復興運動を起こすことになるが、出家直後の時点では、まだそのような動きは見えない。また、仏教に関する知識もさほど豊富だったとは考えにくい。前掲した明忍の筆写等の履歴を見ると、慶長5年の『理趣経』の奥書が最も古いですが、これは版本に、次のように書き付けられたものである。

右嚴師僧正所賜也 慶長五年十二月三日 除鐘男以白²¹

除鐘男は「比丘」のことであるから、1600（慶長5）年12月に、明忍が、師の晋海から受領したということになる。『理趣経』は、真言密教において朝夕の例時勤行、また亡者の回向や所願成就の祈禱、その他一切の場合に読誦されるといい²²、密教の基礎經典の一つに位置づけられる經典である。まさにこの時期に、後に厳格な律僧となる明忍の第一歩が踏み出されたと思えることができる。翌1601（慶長6）年1月23日の「祖師消息」に、その辺りの事情や決意のほどが記されていることが想像されるが、固着しており、見ることができないのは残念でならない。ほかに、奥書の記載が無いものの、明忍が所持していたと考えられる經典類の中には、北宋の元照律師が、比丘の持つ袈裟や鉢などの六種の仏具について図解した『六物図私抄（「比丘六物図」ともいう）』などが含まれており²³、明忍が基礎的な事項から学習しようとした跡が窺える。

こうして見ると、幼少期から晋海僧正のもとで初等教育を積んだとはいえ、仏僧としての第一歩はさほど特別なものではなく、明忍は、基本的なところから教理学習を始めたといえる。では一体いつごろ、何をきっかけとして、戒律を重視し始めるのであろうか。節を改めて検討したい。

第三節 戒律重視と自誓受戒

明忍の戒律重視の傾向について、前章で、在俗中の清原家でキリスト教から影響を受けた可能性を指摘したが、第一に考慮すべきなのは、やはり、仏教関係の知識からの影響であろう。筆写等履歴を見ると、明忍は、1601（慶長6）年2月に『明恵上人行状記』を筆写した後、明恵高弁の著作である『光明真言土沙勸信記』及び『光明真言土沙勸信別記』を続けて筆写している。『光明真言土沙勸信記』は、1228（安貞2）年成立の、明恵晩年の著作である。別記の巻末に、「コノ記三卷ノナカニハ、夕、在家ノ信ヲス、ムルアヒタ、仮字ニテ、土沙ノ功能ヲ、アラハス、ハカリナリ²⁴」とあるように、在家の人々向けに、漢字仮名交じり文で書かれたものである。初学者が読むのにふさわしい仏書だと言える。

ほかに、明忍の所持經典の中に、師の晋海が、1603（慶長8）年に書写した、明恵の『不空羼索毘盧遮那仏大灌頂光明真言句義（釈）』が含まれている上²⁵、『光明真言土沙勸信記』の筆写後には、「彼之上人之御筆処之相交不堪悲喜感涙満眼²⁶」として、明恵の肉筆に接して涙を催した旨を記しており、明忍は、明恵の事跡に強い影響を受けていたことは間違いない。「明忍」という僧名自体から、明恵の強い影響を見ることも可能である。

夢の記録等で名高い明恵は、鎌倉初期の僧で、華嚴宗中興の功労者とされるが、戒律を非常に重視しており、戒律研究においても後世に強い影響を与えた。また、明忍は最終的に渡唐を志すことになるが、この強い思いの背景にも、明恵から受けた影響が大きいと考えられる。明忍の渡唐への思いについては、後で改めて確認することとし、事跡確認を続けよう。

諸僧伝及び西明寺の『自誓受具同戒録²⁷』によれば、明恵の著作を筆写した後、明忍は1602（慶長7）年に、梅尾の春日、住吉明神の前で自誓受戒を果たす。僧伝その他の史料から、同年の何月何日に自誓受戒を果たしたか、詳らかにできないが、同年11月26日付で『四分律刪緊補闕行事鈔 上巻』の奥書に「明忍」と記して以降、奥書の署名は明忍に統一されており、自誓受戒を果たした後、名を明忍に名を改めたと考えるのが自然である。とすれば、自誓受戒は、同年11月以前であったと考えられる。なお、前述した安倍（山口）盛勝が少内記を兼ねることになったのも、同じ1602（慶長7）年である。明忍が自誓受戒を果たし、本格的な出家者として朝廷の行事に関与しなくなったため、盛勝が起用されたものであろう。

ところでなぜ明忍は、自誓に際して春日、住吉の二神を選んだのであろうか。自誓受戒の根拠となる『梵網經』には、「若し仏子、仏滅後、好心を以て菩薩戒を受るを欲する時は、仏菩薩形像の前に於いて自誓受戒し、七日仏前に懺悔し、好相を見を得れば便ち戒を得る」とあって、どの仏像の前で自誓すべきかの指定はない。春日、住吉はここでは無論、本地仏と解されるとはいえ、他の神仏の前でもよかつたはずであり、選択の理由は、僧伝

等には記されていない。だが筆者は、ここにも明恵高弁の影響があったと考えたい。明恵のいた高台寺石水院には、春日明神、住吉明神が祀られていたが、これは、明恵が見た夢に、「諸神皆守護を作すと雖も、我（春日明神）並びに住吉の大明神殊に相離れざる²⁸」等、春日、住吉の二神が明恵を守護することを告げたためである。とすれば、明忍が春日、住吉の二神を選んだのも、明恵と同じ神仏の加護を得ようとしたためだったと言えるのではないか。この点については、今後さらに研究を要する。

他に、この時期の事跡について、僧伝の記載によれば、明忍は自誓受戒の前から、戒律研究のため奈良の西大寺等に入っている。実際、西明寺に残された『四分律刪繁補闕行事鈔 上巻』の奥書に、次のような記載がある。

慶長七年十一月廿六日 於西大寺石塔院書写并加朱点畢 明忍²⁹

1602（慶長7）年11月26日に、西大寺石塔院において筆写ならびに朱点を加えたというものである。翌年5月7日に筆写した『四分戒題』の奥書からも明忍が「石塔院」にいたことが分かり、僧伝の記述と一致する。また、この時期、元の主人である清原秀賢が、明忍のもとを訪れていることが『慶長日件録』から判明する。1603（慶長8）年3月に、奈良を遊歴した秀賢は、西大寺に明忍がいることを聞きつけ、訪問した。

十二日、晴、春日社見物、殊勝銘肝者也、二月堂・三月堂・八幡・東大寺・興福寺等見物畢、俊正房西大寺二住居之由聞及間相尋処、西大寺奥院石塔院二被居云々、相逢、累日之事共相語畢、及晩催歸、木津二一宿畢³⁰、

明忍が奈良の西大寺にいたことを聞いた秀賢が、わざわざ会いに行き、「累日之事共、相語」として、思い出話などを語り合ったという。前月に秀賢は、鶴寿丸という嫡男を疱瘡のため亡くしており³¹、悲嘆に暮れる中の訪問で、様々な言葉が交わされたことが想像できるが、注目すべきは、この時点で秀賢が「俊正坊」と、明忍のことを「俊正」という僧字で呼んでいる点である。前章で見たように慶長5年時点では、秀賢にとって明忍は「少内記賢好」であったが、自誓受戒を遂げた後の1603（慶長8）年には「俊正坊」となり、認識に変化があったことが確認できる。以後、『慶長日件録』中の表記は、すべて俊正もしくは俊正坊（房）と記される。

なお、この時期に明忍が滞在した西大寺奥院石塔院は、正しくは法界鉢性院といい、1290（正応3）年に遷化した叡尊の廟所である。鎌倉時代に建立された大きな五輪塔（現重要文化財）があることから、石塔院とも呼ばれた。叡尊は戒律復興運動を起こした人物として著名であり、明忍が戒律を学ぶ場としてふさわしい場所であると言える。

その後、僧伝には「南京に往きて古聖の遺教を尋ね³²」以外の記述はないが、同じ1603（慶長8）年12月までに興福寺（安養院）に移り、一年余りに渡って滞在したことが、筆写した經典類の奥書から確認できる。また、明忍とともに自誓受戒を遂げる慧雲寥海の僧伝『律苑僧宝伝』中の「慧雲海律師伝」にも、「（慶長）九年、南都安養龍徳戒蔵諸院に於て忍師と行事鈔を輪講す」として、忍師、すなわち明忍が安養院にいたことが示されている³³。

なお、1760（宝暦10）年以降に製作されたとされる、『春日興福寺境内繪図』によれば、興福寺安養院は、敷地の南東、築地の外にあって、春日神社の森に隣接している。1794（寛政4）年時点で、無住となって23年を経ており³⁴、近世半ば以降は衰退してしまったようである。

いずれにしても、奈良において戒律研究を進めた後、明忍は1605（慶長10）年7月までに槇尾平等心王院に移る。僧伝には、師の晋海から寺田を分与され、平等心王院（西明寺）の復興を遂げたとのみ記されており、具体的な入寺時期は不詳だが、『慶長日件録』同年6月30日の日記に、次のように記されている。

慶長十年六月

卅日、晴、払暁、密蔵院敬俊令同心、高尾へ登山、性院へ紫硯壺つ遣之、密蔵院へ水引十把遣之、俊正房へ筆二双・墨二双遣之、槇尾へ行、布薩令聴聞畢、羽越中殿より鰻百五十本・鯛卅れん・鰻三十本給之、及黄昏帰京、帰路家君へ行³⁵、

すなわち1605（慶長10）年6月末の時点で、明忍（俊正房）が、高尾山密蔵院に在ったことが分かる。また、秀賢から筆と墨が贈られていることから、なお親密な様子が分かるが、あるいはこの贈り物は、明忍が平等心王院に入った記念の意味があったかもしれない。ただ、厳格な戒律生活を送ろうとした時、秀賢などの親類が容易に面会できるような環境は、あまり好ましいものではなかつただろう。後年の渡唐及び対馬滞留の動機の一つが、このあたりにあったと見ることも可能である。1605（慶長10）年7月12日時点では、明忍は平等心王院に在って『四分律含注戒本疏行宗記 四卷上』の筆写を行っており³⁶、戒律研究にいよいよ集中している様子が見て取れる。こうした環境において、明忍の中に、渡唐し、さらに徹底した戒律研究に邁進したいとの思いが醸成されていったものと考えられる。

節を改め、渡唐についての事跡を確認しよう。

第四節 渡唐への意志と対馬滞在

渡唐の計画については、『行状』に、「慶長十一年、三十一歳ノ比生誕の旧里ヲ出テ難度不知ノ堺ニ及ヘリ」と記されるだけであり、『行業記』『曲記』ともに、具体的な出立時期についての記述はないが、『慶長日件録』により、かなり詳細な足取りが確認できる。

慶長十一年正月

十六日、晴、山科中納言年始之礼ニ来入、次槇尾俊正房・宥存房等来談³⁷、

正月の挨拶に、明忍（俊正房）と宥存房らが訪れたことが記されている。宥存房は不明だが、あるいは、明忍とともに自誓受戒した友尊のことであろう。僧伝ではこの年、明忍は対馬に向け出立することになるため、渡航の計画なども話題に上ったかもしれない。また、明忍は3月にも秀賢のもとを訪れ、自身が筆写してきた『行事抄』の板行について相

談している³⁸。渡航を前に、自分の業績を形にしようとしていたのか。ただ、次の記述は、1606（慶長11）年に旅立ったとする僧伝の内容と異なる。

慶長十二年六月

二日、俊正・盛順・正俊等来入³⁹

1607（慶長12）年にも、明忍が畿内にいたことを示す内容である。僧伝との違いを解釈するなら、前年に渡唐の志を確かなものとし、以後一年かけて準備をしたということになるだろうか。いずれにしても、明忍が都を出発したのは、次の記述により、1607（慶長12）年7月16日だということが特定できる。

慶長十二年七月

十二日、晴、家君令御供、払暁宝寿院院へ行、廟前之義如例年、齋了、高尾へ登山、来十六日榎尾俊正房渡唐有願志発足云々、仍為暇也、神王院へ行、及黄昏帰蓬畢、十五日、晴、（略）、榎尾俊正房へ為餞薄梅壺束・筆等遣之、送行詩送之⁴⁰、

すなわち明忍が7月16日に出発する予定であることを聞いた秀賢が、直前の12日に別れを述べるため平等心王院（西明寺）を訪れ、さらに15日にも餞別の品を届けたという記録である。明忍に対する、格別の情愛を感じさせる内容でもあり、これまでに見てきた秀賢との関係を思えば、領ける行動である。

ここで改めて、渡唐の動機を考えたい。従来は、僧伝に記される内容以上のことは不明であった。すなわち、「吾已にして通受自誓の願を遂ぐ。而して未だ別受相承の望みを果たさず。是に於いて踰海⁴¹の志を跛つ⁴²」と『行業記』が記すように、自誓受戒による通受を遂げたが、正しい師から戒を受ける別受を果たしていないことから、渡唐を思い立ったというものである。

この渡唐の動機についても、筆者は、明恵高弁の行状からの影響があったと考える。1601（慶長6）年2月27日付で以白の名で筆写した『明恵上人行状記』は、奥書の一致から、高山寺報恩院に所蔵されていた「報恩院本」と呼ばれるものを筆写したものだと考えられるが⁴³、この中には、1205（元久元）年秋に、明恵が五六人の友僧とともに中国から天竺への渡航を企図した際の話が書かれている。渡唐を思い立った明恵が、具体的に旅程の検討まで始めたところ、にわかに急病を發し、「春日大明神な御制止有るかの由其の疑い有」として、夢の中で春日明神の龍神に留められて渡唐を取りやめるといふ⁴⁴、謡曲「春日明神」のもとになったエピソードである。これは『曲記』に記される、次の明忍の行動との関連が指摘できる。

吁古人、法を求む。海に航し、山に梯して艱難を憚らず。吾れ何人ぞや、斯く敢て武を躡み芳を継がざらんやと。是に於いて高雄に登り、大師像の前に於いて恭く百坐護摩法を修す。又躬ら伊勢、八幡、春日、三神の祠に詣して、入唐求法の願を告げて、其の冥護を祈る。

明忍が先人たちに思いを馳せ、渡航を思い立ち、伊勢、八幡、春日の三神に願を掛けたというものである。『行状』及び『行業記』には記載されていない話であるが、明忍が、13

世紀の明恵と同じように、春日明神の神託を求めている点が確認できよう。

ほかに明忍の渡唐への思いを涵養したものとして、泉涌寺開山の俊苧しゆんじょうの事跡が想定できる。明忍が数多く筆写した『四分律』関連書籍のうち、『四分律刪繁補闕行事鈔 上巻』の奥書に、1252（建長 4）年に泉涌寺第六世の憲静が記した奥書が転写されており、泉涌寺開山の不可棄法師こと俊苧の事跡のあらましが書かれている⁴⁵。俊苧は、平安末から鎌倉初期にかけての律僧で、宋に渡って諸学を学んだ後、帰国し、後鳥羽上皇、北条政子、泰時らの帰依を受けた。中原道賢という人物から仙遊寺（後の泉涌寺）を寄進されて戒律の復興を計り、律を基本に、天台・真言・禅・浄土の四宗兼学の道場とし、北京律の祖と仰がれた。伝記は、信瑞撰の『泉涌寺不可棄法師伝⁴⁶』にまとめられており、研究についても、石田充之編『俊苧律師—鎌倉仏教成立の研究⁴⁷』はじめ、相当程度進んでいる。渡唐に成功した俊苧が帰国した後も、多くの僧侶が戒律研究のため渡唐を遂げており、明忍も同じような希望を持ったとしても不思議はない。ことに明忍は、「俊正」の僧字を持っており、影響を受けたことが想定できよう。

とはいえ、明恵は結局渡航しなかったし、俊苧の入宋も、特段の支障なく達成された。俊苧の僧伝では、渡航に際しては、「庄次郎という人物の商船に乗り、4月18日に博多津を出て、5月に宋国江陰軍（郡）に到着した」といった内容のみが記されている⁴⁸。明忍が対馬に留まり続けたのはなぜであろうか。また、そもそもなぜ渡航先として対馬が選ばれたのであろうか。

明忍の対馬滞在を解明する手がかりとして、当時、対馬宗氏が、朝鮮との交易再開を企図していた点は見逃せない。つまり明忍は、外交僧としての渡航も考慮していたのではないかと想定できるのである。対馬における対朝鮮外交では禅僧が活躍しており、結果的に、律僧である明忍に活躍の機会は与えられず、対馬でも「草庵二住常二乞食セル⁴⁹」ような生活を送ることになったようだが、清原秀賢と入念な打合せを行うことができた明忍が、当てもなく対馬まで赴いたとは考えにくい。

明忍の旅程については、『行状』に、「始初め平戸津にいた抵り、次に対馬州に到る⁵⁰」と記されており、当初は平戸に入ったことが分かる。明忍と平戸の関わりは不明だが、関係の深い清原秀賢の交友範囲を見ると、平戸の領主松浦鎮信との親密な交流が確認できる。例えば、明忍が主に奈良にいた時期にあたる1604（慶長 9）年5月20日の『慶長日件録』に、次のような記録がある。

廿日、晴、松浦法印来談、朝飧薦之、午時うとん薦之、晚飧家君二御用意也、及晩家君へ法印被向、余同参⁵¹、

松浦法印（鎮信）が秀賢のもとを訪れ、朝昼晩の三食をともにした上で、家君（国賢）をともに訪問した記録である。来訪目的は不明だが、いずれにしても、かなり親密であった様子が窺われる。明忍が松浦鎮信と面会した記録は確認できないが、この時期、明忍の師の晋海は、秀賢のもとを頻りに訪れており、（例えば右の翌 21 日）、松浦氏とのつながりは十分想定できる。平戸では当時、盛んに南蛮交易も行われており、大陸に渡る船便を

得るのもさほど難しくはなかったはずである。明忍が対馬に移ってからであるが、ウィリアム・アダムスが平戸に上陸したのは1609（慶長14）年のことであって、明忍が当初平戸を目指したのは、松浦氏からの支援と、船便を求めてのことであろう。

だが、結果として平戸で船便が得られず、明忍は対馬に移ることになる。ここで注意しておきたいのは、都から離れてはいるものの、当時の対馬は朝鮮との交易拠点として、ある程度まで賑やかな場所だった点である。少なくとも当初から明忍が、絶海の孤島に籠もり、戒律三昧の生活を送ったというようなことはないはずである。折しも、文禄・慶長の役後の断交が解除されつつあり、1607（慶長12）年3月には、朝鮮使が対馬を経て都及び江戸等を訪れているが、おそらくはその帰路、朝鮮人官使が秀賢のもとを訪れていることが確認できる⁵²。明忍が在京していた1600（慶長5）年正月にも、秀賢の詩に朝鮮文士竹溪が詩を和している⁵³。また、西明寺に蔵される、明忍所持の「阿弥陀三尊像」が、明宗5（天文19・1550）年頃に制作された朝鮮絵画だとされており⁵⁴、この時に明忍に渡されたものか、清原秀賢が受け取ったものが後に明忍に託されたと想定することもできる。そうであれば、直接面会したかは不明であるにせよ、明忍との接点は考えられ、平戸を離れた明忍は、対馬宗氏の行う朝鮮との外交交渉に加わる目算を立てたと考えても、大きな誤りはないかのではないか。

明忍が対馬入りしたと考えられる1608（慶長13）年1月には、対馬の使節、景轍玄蘇および柳川智永らが朝鮮に派遣されて、翌年6月、己酉約条が結ばれているが、これらの交渉状況を見ても、この時期、外交交渉のできる人材が必要とされていたことは間違いない。伊藤幸司らの研究により、対馬宗氏が派遣する外交使としては、多くの場合、禅僧がその役割を担ったが、俗人も当たっており、別段、禅僧に限られていたわけではないことが知られている。外交使に必要な知識や能力は、「先例を踏襲する難解な外交文書の起草や改竄を行える高度な漢文能力」であり、「朝鮮文士たちとの漢詩文交歓という正統な外交行為の遂行という知識人の面も求められた⁵⁵」とすれば、朝廷官僚としての知識に加え、能筆家でもあった明忍もまた、宗氏の外交交渉に従事する能力を十分に備えていたことになる。やはり明忍は、あてもなく対馬に渡ったのではなく、宗氏の交渉を通じて朝鮮半島に渡航する方針を立てた上で、対馬に渡ったのではないか。執筆年月日不詳ながら、西明寺に収蔵される聖經類の『祖師消息』のうち『涅槃経抜粹』の奥書には、「寄對府沙門明忍」とある。詳しい場所は不明ながら、対馬府中（厳原）に留まっていた旨が記されており⁵⁶、少なくとも対馬に渡った直後から、人との交流を断って山ごもりしていたようなことはないと考えられよう。

ただし、対馬の宗氏と明忍との関係は不明であり、今後さらに研究を進める必要がある。『慶長日件録』等を見ても、対馬の宗氏との関わりはほとんど確認できず、わずかに、1604（慶長9）年6月25日に二条城で興行された猿楽見物した秀賢が、同座の大名として、池田輝政、毛利秀元、加藤清正等のほかに「対馬屋形」として宗義智の名を挙げているだけである。まったく接点がなかったわけではないが、平戸の松浦氏ほどの親しさはなかった

と考えられ、対馬に渡った明忍が結局、外交僧として活躍する機会を得られなかった理由の一つとして、対馬宗氏との関係の薄さを挙げることができよう⁵⁷。とはいえ、対馬の海岸寺には今も、宗氏から贈られたとされる明忍の袈裟が残されており⁵⁸、関わりが皆無だったわけではない。

対馬における動向については、他に、最晩年の明忍に対馬で面会したという賢俊良永の存在にも着目する必要がある。後に西明寺に入り、さらに高野山の新別所を再興するなど、戒律復興運動に加わる良永は、僧伝によれば添氏または宗氏の出身とされており、明忍の対馬滞在を解明する上で重要な人物であると考えられる。この時期の宗氏系図は錯綜しており、系図上から良永の名を確認できないものの、宗氏と明忍とをつなぐ手がかりになるかもしれない。

おわりに

本章では、清原秀賢の日記や、聖經類の奥書等を参照しながら、明忍の在俗時代及び出家後の事跡について確認した。その結果、僧伝に記されない、興福寺安養院での修学事情や対馬での事跡等、解明すべき事項はまだ多いにせよ、青年期以降の事跡のあらましは明らかにすることができたと考える。また、明忍の思想的な背景に、明恵や俊しゅんじょう 苧といった先人の影響が考えられることを指摘した。特に、春日、住吉の二明神を信仰した明恵の事跡には多大な影響を受けたと考えるべきであろう。さらに、明忍の事跡の中で最も注目すべき渡唐の決意と対馬での滞留については、明恵らの影響に加えて、清原秀賢との関係を持つ平戸松浦氏からの支援や、対馬宗氏の外交交渉に従事する目算を立てていたのではないかと指摘した。今後、対馬における外交や宗教面からの検討も望まれる。

前章で筆者は、明忍の戒律重視の思想形成に、清原賢好として清原家に仕えていた時期に、キリスト教思想に触れた影響があるのではないかと指摘した。この章では専ら、明恵など、仏僧からの影響が主要なものであったことを見たが、在俗時代である1600（慶長5）年以前の事跡については、まだほとんど明らかにできておらず、今後さらなる研究が必要である。いずれにしても、明忍が清原家に在った時期に、清原秀賢の祖父枝賢などを通じてキリシタン思想に触れた可能性があったことは否定できない。十代という多感な時期に、清原家においてキリスト教宣教師らの仏僧批判を耳にしたことが、戒律重視の思想の背景にあるのではないかなど、キリシタン思想との関係は、引き続き次章において検討したい。

明忍の行動に、どの程度までキリシタン思想の影響があったかはともかく、異文化交流による、思想的な大きな揺れのようなものがあったことは間違いないだろう。この時期、多くの日本人がキリスト教に入信したとはいえ、キリシタン思想を学び、最終的に殉教者となるほど熱心に受容した層は稀で、むしろ、一過性の流行のように入信し、やがてキリスト教信仰を忘れて行った層や、表層的に異文化について見聞きしただけの人が、圧倒的

に多かったであろうことは、第一部において見てきたとおりである。そうした異文化受容の一つの展開例として、明忍の戒律再興運動を見直すことができるのではないか。

無論、表層的な受容についての史料はほとんど残されず、検討することは歴史学の範疇を超えるかもしれないが、近世初期において、明忍がきわめて強い意志で戒律再興運動を始めた背景に、キリスト教の仏教批判など、多様な文化的宗教的な交わりがあったとすることは、不自然な想定ではないと考える。引き続き、明忍の周辺人物について検討して行こう。

- 1 井上幸治「戦国期の朝廷下級官人 - 中原康富の子孫たち」『戦国史研究』54 (戦国史研究会、2007年)。
- 2 早稲田大学図書館蔵『雑例集』(平田家資料、古典籍総合データベース)。
- 3 「高雄山法身院僧正楨尾山ノ大僧正晋海ノ伝」『伝燈廣録 (續真言宗全書 第33巻)』(續真言宗全書刊行會、1984年)。
- 4 前掲書、井上幸治「戦国期の朝廷下級官人 - 中原康富の子孫たち」419 - 423頁。
- 5 山田孝雄『神皇正統記述義』(民友社、1932)737 - 742頁。
- 6 岩佐正「神皇正統記伝本考」『国文学攷』35 (広島大学国語国文学会、1964年)。
- 7 「仮名日本紀 卷第二、三」(国会図書館デジタルライブラリー) (東崖堂、1875年)64コマ。跋文は次のとおりである。
慶長己亥姑洗吉辰
正四位下行少納言兼侍従臣清原朝臣国賢敬識
- 8 『毛詩』京都大学図書館蔵。
- 9 国立国会図書館蔵『古文孝経』。なお、万治3(1660)年及び寛文4(1664)年に筆写された写本が、市立米沢図書館に収蔵されている。
- 10 稲城信子「京都市・西明寺所蔵聖經類」『日本における戒律伝播の研究』(元興寺文化財研究所、2001年)及び廣上塔貫『草山元政 省我律師伝』(大慈林僧伽、1993年)により作成。
- 11 山本武夫校訂『慶長日件録 1』(続群書類従完成会、1981年)9 - 10頁。
- 12 同書、1頁。
- 13 同書、2頁。
- 14 同書、4頁。
- 15 同書、4頁。
- 16 早稲田大学図書館蔵の『雑例集』(平田家資料)のうち「諸勘例」の中に、「一人勤外記史内記三役之例」というメモが残されており、『康富記』の記述を引いて、一人の人間が少外記、少史、少内記の三役を務めた事例が抜き書きされている。『雑例集』がいつ頃の記録か不詳だが、江戸時代に入ると兼任の例は見られなくなるため、それ以前の状況を記したものであろう。
- 17 正宗敦夫編『地下家伝 上』(自治日報社、1968年)221頁。
- 18 前掲書、山本武夫校訂『慶長日件録 1』27頁。
- 19 山本武夫校訂『慶長日件録 2』(続群書類従完成会、1996年)40頁。なお、同日付の記録には、少

内記盛勝の勅使代理について、烏丸光広が不調法であると批判している。これに対して清原秀賢は、官正（大内記）が欠ける時は次官が務めることが通例であると反論し、安陪盛勝の代理が認められたようである。これから見ても、当時の内記局人材が払底していたことが窺える。

- 20 時慶記研究会編『時慶記 第2巻』（本願寺出版社、2005年）142頁。
- 21 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』65頁。
- 22 梅尾祥雲「理趣経の研究」『梅尾祥雲全集 第5巻』（高野山大学密教文化研究所、1982年）。
- 23 同書、65頁。
- 24 川瀬一馬監修『光明真言土沙勸信記：明恵上人手訂定稿本』（大東急記念文庫、1985年）。
- 25 同書、65 - 66頁。
- 26 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』63頁。
- 27 同書、翻刻篇、13頁。
- 28 同書、181頁。
- 29 同書、69頁。
- 30 前掲書、山本武夫校訂『慶長日件録 1』30 - 31頁。
- 31 慶長8年2月14日条。前掲書、山本武夫校訂『慶長日件録 1』28頁。
- 32 『明忍律師行業記』。前章参照。
- 33 『大日本仏教全書』105『律苑僧宝伝』167頁。
- 34 吉川聡「興福寺の子院絵図」『奈良文化財研究所紀要』2002（独立行政法人文化財研究所 奈良文化財研究所、2002年）。
- 35 前掲書、山本武夫校訂『慶長日件録 1』196頁。
- 36 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』、69頁。
- 37 前掲書、山本武夫校訂『慶長日件録 2』5頁。
- 38 同書、13頁。「三月十六日、晴、榎尾俊正房来、行事抄板行之事相談」とある。
- 39 同書、65頁。
- 40 同書、70頁。
- 41 「踰」は、越える。
- 42 つま先だって遠くを見る。
- 43 一致する奥書は次のとおりである。なお、明忍が参照した写本の筆者は不明である。
正応二年十月五日書写之、為結縁手自染筆了、依此因縁必可成九品蓮台之引導也、
- 44 「高山寺明恵上人行状（漢文行状）（報恩院本）」高山寺典籍文書綜合調査団編『明恵上人資料 第一』（東京大学出版会、1971年）191 - 192頁。
- 45 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』69頁。明忍が転写したと見られる奥書全文は次のとおりである。
当寺開山不可棄法師、入宋、更訪彝範、歸朝、再興律乘、所以、世漸歸一字之道、人数趣三行之門、雖然、欠文字本失弘通基繇、茲憲静為久伝律燈、盛振祖風、欲請諸人之助成、以開一部之模板而、令法華山寺證月上人、捨数緡浄財、雕初一卷板、冀転世財兮成五分之法財、革凡位兮登十号之聖位、凡使解紐開卷之徒、早致離犯成持之益矣、皆建長四年四月 日、寄泉涌寺勸進比丘憲静謹誌、
- 46 『泉涌寺不可棄法師伝』『大日本仏教全書 遊方伝叢書 第三』（仏書刊行会、1922年）。
- 47 石田充之編『俊苒律師一鎌倉仏教成立の研究』（法蔵館、1972年）。
- 48 前掲書、『泉涌寺不可棄法師伝』『大日本仏教全書 遊方伝叢書 第二』520頁。
- 49 「行状」前掲書、廣上塔貫『草山元政 省我律師伝』（大慈林僧伽、1993年）74頁。

- 50 同書、74 頁。
- 51 前掲書、山本武夫校訂『慶長日件録 1』98 - 99 頁。
- 52 慶長 12 年 4 月 12 日条。前掲書、前掲書、山本武夫校訂『慶長日件録 2』57 頁。
- 53 前掲書、『慶長日件録 1』2 頁。
- 54 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』13 - 14 頁。
- 55 伊藤幸司「中世後期における対馬宗氏の外交僧」『年報朝鮮学』8 (朝鮮学研究会、2002 年)。
- 56 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』67 頁。
- 57 伊藤幸司の前掲論文等によれば、当時、対馬宗氏の主導で行われていた朝鮮との交渉では、偽使創出のため書類の改竄などが普通に行われており、戒律 (たとえば嘘を吐かないという不妄語戒がある) を重んじる明忍にはできなかつたと想像することもできよう。
- 58 前掲書、伊藤宏見「対馬海岸寺明忍資料考及び墓塔訪問」『密教文化』113。

第三章 明忍律師の周辺人物について

はじめに

前章までに見てきたとおり、律僧明忍の生涯は、江戸時代に書かれた幾つかの僧伝等を通じて、おおよそ確認できる。1576（天正4）年、朝廷官僚の家柄である中原氏に生まれ、幼少期に高尾山神護寺に預けられた後、1586（天正14）年になって都に呼び戻され、親戚である清原家に迎えられて清原賢好という名の官僚となる。その後、1600（慶長5）年、24歳の時に都の北西、槇尾山において出家し、衰退傾向にあった戒律研究に邁進して、慧雲寥海らとともに、鎌倉期の覚盛や叡尊、忍性らによる戒律復興運動で行われていた自誓受戒を遂げる。そして槇尾山西明寺を再興するなど、近世における戒律復興運動の一大潮流の端緒となる一方、さらなる研鑽のために渡唐を志し、1607（慶長12）年、都を出発して博多から対馬に渡ったが、そこで志を果たせぬまま、1610（慶長15）年に、35歳の若さで亡くなる。

仏僧としての明忍が、明恵や俊^{しゅんじょう} 苧といった過去の律僧を深く慕っており、また、出家後もしばらく続いた、旧主といえる清原秀賢との交流の様子なども見てきたが、在俗時代を含めた明忍の周辺人物については、まだ詳しく検討することができておらず、ともに自誓受戒を遂げた慧雲寥海らの友僧が京都に留まった一方、明忍のみが渡唐の強い意志を持ち、実際に対馬まで渡った背景を検討するには、在俗時代を含めた周辺人物についても探る必要がある。とりわけ、幼年期から二十代前半まで属していた清原家の状況については、詳細に確認しておきたい。

この章では、明忍律師にかかわった人物について整理・検討することで、戒律研究に邁進するまでに明忍が受けた影響を探るだけでなく、明忍の養家である清原家を中心とした、近世初頭の京都における文化交流、思想面での交流について、幅広く検討を加えて行く。これにより、明忍の思想的背景だけでなく、近世初頭に見られた、我が国における異文化受容の一端を見ることができると考えられる。

第一節 友僧および同門僧

はじめに、明忍の身近で活躍していた仏僧たちを確認しよう。西明寺の「自誓受具同戒録」によれば、1602（慶長7）年、明忍とともに自誓受戒を遂げた友僧は、慧雲寥海、友尊全空、明忍の師晋海、そして玉圓空溪という4名である¹。

第一に挙げられる慧雲寥海は、明忍の跡を継いで西明寺住持となった人物で、『律苑僧

宝伝』に僧伝が記されている²。「慧雲海律師伝」によれば、慧雲は泉州の出身で、もとは法華宗徒であった。幼少期に出家して止観に通曉し、人々から「観行即慧雲」と称されるほどの人物であったという。しかし、世の「偽浮屠（偽仏僧）」が仏法を偽り、富貴をむさぼるのを見て丹波山中に隠棲し、蕨を食べ、蒲を編むことを仕事とする清浄な生活を送っていた。やがて明忍に出会って意気投合し、ともに奈良の西大寺に入った後、1602（慶長7）年、高山寺において自誓受戒を遂げる。その2年後には、安養院や龍徳院、戒蔵院といった場所を廻って「行事鈔」を輪講するなど、終始、明忍と行動をとともにした。西明寺に残された聖教類の中でも、筆写年は不明ながら、明忍の所蔵本『羯磨文聞書』に「寥海」と記名し、『表章抜書』に「恵雲律師筆」と記している³。明忍が入唐求法を志すと槇尾山に留り、後輩の僧侶を教える側に回るが、明忍没後すぐの1611（慶長16）年に、高雄山で示寂する。享年は不明だが、明忍の後を受けて西明寺の住持となっている点などから見て、明忍と同年配か、やや年上であったろう。

次の友尊全空については、管見では僧伝類は見出せなかったが、清原秀賢の『慶長日件録』中に、「槇尾友尊坊」として登場する人物だと考えられる。渡唐を志した明忍が、都を出発した後の1607（慶長12）年10月に清原家を訪ね、秀賢に墨を贈っている⁴。また、前年の正月、明忍とともに秀賢のもとを訪ねた「宥存房⁵」も、この友尊のことであろうか。西明寺聖教類の奥書によれば、友尊は、1604（慶長9）年に明忍が筆写した『瑜伽戒本聞書』の校合を行い、1605（同10年）10月27日付の『表無表章光胤聞書（中）』に、明忍とともに「新受戒名言比丘全空」と記している。また、同書下巻を同年12月18日に書写し、「貧士全空初歳」と奥書を記し、明忍が校合している。また、明忍が自筆本に触れた感激を書いた『叡尊感身学正記』の校合を担当したり、明忍が愛読したと覚しき『妙宗要』の校合を担当したりと⁶、慧雲と同じように、明忍から厚く信頼された律僧であった。後に高野山新別所円通寺を中興することになる賢俊良永が、対馬に明忍を訪ね、戒法を授けるよう依頼した際は、明忍から、「槇尾山に行き、慧雲と友尊から教えを請うように」と指名されている⁷。

明忍とともに自誓受戒を遂げたとされるもう一人の玉圓空溪は、慧雲寥海の跡を継ぎ、明忍を初代として第三代の西明寺住持となった律僧である。ただ、玉圓も、跡を継いでわずか一年で亡くなっており、筆写や校合作業を共同した形跡が確認できる慧雲や友尊とは違って、事跡の詳細は確認できなかった。明忍の僧伝では、ともに自誓受戒を遂げた友僧は、慧雲寥海と友尊全空が挙げられるのみで、この玉圓空溪と明忍との関わりについては、先の二僧に比べれば、幾らか弱いものであったかもしれない。

他の友僧の記録については、師の晋海を除くと、確認できるものはさらに乏しい。自誓受戒を遂げる前、明忍は奈良の西大寺や興福寺で研鑽を積んでおり、幾人かの僧から教えを受けたことは間違いないと考えられるが、明忍に関連する史料から、西大寺僧や興福寺僧の名前は確認できなかった。今後の研究課題となろう。

西大寺を含め、当時の仏教や寺院の動向については、例えば、キリシタン宣教師による

数々の批判や、『信長公記』の叡山攻めのくだりなどで、とりわけ僧侶の風儀の乱れなどが批判されている。関連研究も相当な蓄積があるが、中でも明忍に関わりが深い、室町後期から近世初頭における律宗や戒律についての研究は、特に西大寺流において充実しつつある⁸。それら重要な研究成果によれば、明忍が活躍する前、すでに応仁・文明の乱以降、律院の経営が全体的に悪化していたことが知られている⁹。困窮した律院は、都市民の支持を集めるための興行や、宿所の提供といった事業や、勸進活動に乗り出さざるを得なかったという。例えば、覚盛や叡尊らによる戒律復興運動の先駆者としても知られる貞慶が中興した、海住山寺のような興福寺末寺も、天正年間（1573～1592年）には没落して、真言宗寺院として檀家制度を採用したと指摘されており¹⁰、明忍修行時代の西大寺や他の律院も、少なくとも、盛んに戒律研究が行われるような状況ではなかったと考えられる。実際、西大寺に残る聖經類の奥書を見ると、明忍が活躍した慶長年間前後に筆写や刊行された形跡は乏しく、大半が、室町期以前か、江戸期のものである¹¹。

また、史料として用いるのは躊躇されるが、細川幽齋の『幽齋戯文』には、当時の僧侶の様子として、「僧俗ともに物知らず」「出家集の勤め・勤行・修理もせで」「日暮れにもなりぬれば、大酒飲みての挙句には、女童どもに摩られて、甘え顔する、見苦しや」等とある¹²。年代や寺院の名、僧名といった具体的な情報は欠けているし、戯文として誇張して述べたに過ぎないと言うこともできるが、幽齋は、後で見るように清原家を中心とする人的ネットワークに属しており、明忍が目にしてきた僧侶の風体の一端が現れている可能性は指摘できよう。

さらに、慧雲寥海が山中に隠棲していたのも、偽の仏僧が法を偽り、富貴を貪ることを嫌ったためだとされているし、第一部で見たように、仏僧らの振舞は、キリシタン宣教師から非難され、民衆から嘲笑されるなどしていた。当時の寺院における風儀が、相当程度まで乱れていたと言っても差し支えあるまい。また、1603（慶長8）年3月に、奈良見物に出かけた清原秀賢が、西大寺石塔院にいた明忍を訪ねているように¹³、親類などが容易に律僧を訪問できる環境であったことは間違いなく、西大寺も、戒律研究に邁進するのにふさわしい場所ではなかったのであろう。

節を改めて、より若い時期に受けた影響を検討したい。

第二節 師の晋海と生家中原家

明忍は幼少のころ一度、高雄山神護寺の晋海のもとに預けられた後、清原家の人間として宮仕えをし、また晋海のもとに戻って出家を遂げた。西明寺復興に当たっては、晋海は、徳川家康から受けた寺田を明忍に譲っており、二人の関係は、非常に密接なものであった。

明忍の僧伝に記載されているのは、ともに自誓受戒を遂げたのは、慧雲寥海と友尊全空のみとなっているが、真言宗に関する僧侶の記録を集めた『伝燈広録』中の晋海の僧伝「高

雄山法身院僧正楨尾山大僧正晋海伝」には、「海公、慧雲、友尊俱に類綱を提げ、進て壇場に入る。しかも二百五十の出家の戒を具足しぬ¹⁴」とあり、明忍とともに自誓受戒したとある。僧伝との差異は今後の検討課題だが、本章ではひとまず晋海の事跡について確認する。

僧伝よれば、晋海は清原氏の出で、幼少時に高尾山法身院で出家し、四書六経を好み、書をよく習ったという。長じて經典の学習を進め、「虎兇」と称せられた。その後、仁和寺の任助法親王（厳島御室）から灌頂の大法を授けて高雄山寺の住持となり、徳川家康から300石を賜る。そして寺院の再興を進める一方で多数の弟子を教導したといい、それら弟子の中で最も名高いのが明忍である。1610（慶長15）年、仁和寺真光院において、後陽成天皇の第一王子である覚深法親王に伝法灌頂を授けるなど人々の尊敬を集めるが、明忍の没後すぐ、1611（同16）年3月2日に入滅する。

晋海の生年については、僧伝や系図に記載はないが、西明寺蔵の聖教類のうち、戒律に関する仏教書『表無表詳口抄』の奥書に、「以兩本朱加校合畢 慶長六年辛丑五月廿五日 壬戌晋海生四十又一才」と記載されている。すなわち晋海は、1601（慶長6）年に41歳であり、明忍より15歳年長の、1561（永禄4）年生まれであったことが分かる。

ところで、京都大学図書館が所蔵する『清原系図』によれば清原国賢の弟は「真海」であり¹⁵、山本武夫による『慶長日件録』の校訂でも、「法身院」として登場する清原秀賢の親類は「真海」とされる。他方、僧伝類に記載される明忍の師は「晋海」であり、これを同一人物として良いか、わずかに疑問がある。

『清原系図』は、作成年代不詳ながら、清原宣賢から秀賢の子である秀相までの六代について記されており、秀相世代に近いところで作成されたものであろう。ここで「真海」は、「嵯峨宝幢院高雄山法身院兼帯」と註記されており、僧伝のいう「洛陽ノ人。清原氏」という記録と合わせて、晋海と真海を同一人物と見て良いように思われる。嵯峨宝幢院は、『大覚寺譜』に記されており、大覚寺が、1619（元和5）年8月20日に幕府奉行衆に対して提出した書状の下書きと覚しき「大覚寺院家中返答書案」には、「法身院者門之院家宝幢院兼持」として、法身院が大覚寺門院家であり、宝幢院の住持が兼帯する旨明記されている¹⁶。そして同書法身院の「院家譜」に「第八代真海」と記されており、「天正二年六月十日大僧都、文禄二年三月五日権大僧正」と添え書きがしてある¹⁷。晋海の事跡に書き加えることができよう。ほかにも、「明忍伝」を所収する西村未達の『新御伽婢子』は、江戸時代の比較的早い時期に出版され、その実録性も評価されている草子であるが¹⁸、ここに明忍が出家を志した際、「高雄の真海僧正は親しき伯父にてをわしければ¹⁹」師として選ばれた旨、記載されており、やはり、清原家の「真海」と、明忍の師である「晋海」は同一人物であると見て良いだろう²⁰。同時に、明忍の在俗生活及び出家に、清原家の影響が濃厚であった形跡もまた確認できる。

ところで、明忍に対する生家中原家の影響はどの程度見られるであろうか。中原家は、後に明忍が養子入りする清原家と同様、朝廷官吏の家柄であり、戦国期に入っても、当主

や一族は外記局等に務めていた。しかし、明忍が生まれた頃の中原家（中原康富系）は、井上幸治らが指摘するとおり²¹、清原氏への従属を強めて私的従者のような立場にあり、家柄としては、さほど高いものではなかった。中原家に生まれた明忍が、寺に入れられた後で清原家に養子入りし、清原賢好として秀賢の校合作業を手伝うなどしているのは、生家の立場から見ても首肯できる流れである。

明忍には10歳年長になる兄中原康治がいた。兄の存在は、僧伝類でわずかに言及されているが、深い関わりがあった形跡は見られない。中原康治は、1556（弘治2）年生まれで、外記局員として、大過なく働いていたと考えられるが、慶長6年5月に、前年の関ヶ原合戦に関わると考えられる「ムホン人ノ金願之由」のため伏見城に連行され²²、以後は出家して医者として細々と活動したという²³。年齢差もあり、青年期の明忍のネットワークには、ほとんど関わりを持たなかったのではないか。なお、井上幸治は、中原康治の連行が原因となって、康治だけでなく、弟の賢好（明忍）の引退と出家が行われたと推測しているが、すでに見たように明忍の出家は1600（慶長5）年のことであり、前稿でも見たように、明忍はそれ以前から槇尾山に入って、半ば出家生活のような態度を示した形跡が見られることから、明忍の出家と、兄康治の連行とは、直接的には関わりないだろう。

いずれにしても、生家である中原家が、明忍在俗時代及び出家後の人的ネットワークに登場する形跡はほとんど見られない。明忍が生まれる前の1571（元龜2）年5月に、中原康雄が清原家を訪れたことは確認できるが²⁴、その後の交流状況はほとんど不明である。康雄の官僚としての活動も、明忍が最初に神護寺に預けられた1586（天正11）年頃まで少外記の地位にあったようだが²⁵、少内記賢好となった明忍との連携は確認できなかった。

第三節 清原家の人的ネットワーク

在俗時代の明忍が属した清原家は、平安時代から明経道の家柄として名高く、戦国期においても、局務を世襲の職とする家として続いていた。特に室町時代後期に、吉田家から養子に入った宣賢の評判は高く、以後、業賢、枝賢、国賢と続いており、前述したように、中原家などの上位に来る名門であった。

明忍が清原家に迎えられたといっても、当主となる秀賢には、性院と元養という二人の弟と、二人の妹がいたことが確認でき、秀賢の実の兄弟のように扱われたとは考えにくい。ただ、清原家代々の通字である「賢」が与えられている点や、前章でも見た秀賢との共同作業等を見る限り、待遇は悪くなく、清原家の一員として、清原家の幅広い人的ネットワークの中に位置づけられる立場にあったことは言えよう²⁶。

清原家の持つネットワークの大きなところでは、中興の祖といえる宣賢の生家で神道の吉田家があり、平野神社の平野家や、熱田大宮司家であり後には明智光秀の与力になる千秋家とも関わりが深い²⁷。また、幕府奉公衆である三淵家や、細川（長岡）家といった武

家とも強い結びつきがあった²⁸。こうした清原家を中心とした血縁関係は、巻末に整理した²⁹。

そうした、清原家における幅広いネットワークの一端に位置した在俗時代の明忍（清原賢好）が、細川藤孝らとどの程度の関わりを持っていたかを、具体的に確認できる史料は乏しく、ネットワーク内の交流が、どの程度の密度で行われていたかを確認することも難しい。ただ、僧伝に触れられる豊国神社へ下される勅使の一員に、明忍（清原賢好）が選ばれているのは、職務の性格もあろうが、豊国神社の遷宮を主催した、吉田兼見との関係のためという指摘ができる。また、細川家の記録である『綿考輯録』には、細川藤孝（幽齋）について、「御幼年の内ハ（一二御盛長に及てと有）宣賢の御許にて御勤学被成候³⁰」とされており、藤孝が清原家に入出入りしていたことは言えよう。清原（舟橋）秀賢の日記『慶長日件録』においても、例えば1603（慶長8）年12月の記録に、秀賢が「幽齋近所之間則立寄」とあり、細川幽齋が清原家の近くに住んでいたことが確認でき³¹、明忍とも顔を合わせていた蓋然性は高いだろう。

清原家の中で、興味深い人物としては、秀賢の叔母にあたる糸（いと）がいる。糸は、始め宮中に仕え、後に明智光秀の娘で細川忠興の妻となった玉（ガラシャ）の、キリスト教入信を手引きした人物（清原マリア）として知られる³²。この糸が、ガラシャに先立ってキリスト教に入信したのは、ちょうど明忍が清原家に迎えられた1587（天正15）年のことである³³。糸の入信が、10才を過ぎた程度の明忍（賢好）にどのような影響を与えたか、確認することは困難であるが、糸が天正年間から慶長年間まで、宮廷時代の人的ネットワークを生かした活躍を続け、吉田兼見や清原秀賢とも幾度か往来している状況は、すでに日向志保らによって明らかにされている。特に、明忍の没年である1610（慶長15）年6月15日には、糸は晋海の手によって得度しており³⁴、キリスト教入信後も、糸が清原家とのつながりを保っていたことは確実である。1610年の得度を見れば、最終的にキリスト教から離れたことにはなるだろうが、フロイス『日本史』によれば、入信した直後の糸は、信仰の証しとして剃髪までしており³⁵、天正年間の糸が、熱心なキリシタンとして、清原賢好に何かしらの影響を与えた可能性は、十分に想定できる。

ほかにも、秀賢の祖父である枝賢が、高山右近の父友照、松永家重臣の結城忠正とともにキリスト教に入信したとされる点も、清原家が構築していた人的ネットワークの多様性を示すものである³⁶。枝賢もまた、明忍（賢好）が15歳になる1590（天正18）年まで存命であり、影響を及ぼしうる立場にあった。曾根原理は、清原一族に見られるような、キリスト教勢力と親しんだ人々を「京都における親キリスト教勢力」と呼んでいるが³⁷、ほかにも、前章で指摘した秀賢と竹溪という朝鮮文士との交流のように、清原家では多様な異文化交流が持たれていた点には注目しておくべきである。1610（慶長15）年、秀賢は李文長という朝鮮文士と詩作を行っているし³⁸、明忍が奈良の興福寺を中心に研鑽を積んでいる時期である前年の閏8月には、伏見を訪れた秀賢が以下のように、呂宋から訪れた使者及び書状を見ている（原漢文）。

ルスン

呂宋国使者御礼申す、見物せしむ、呂宋国王より書礼両通到来す、一通は彼の国の字を以てこれを書く、一通は漢字を以てこれを書く、呂宋王名は郎敞洛黎勝君云々、呂宋国主始より今年に至り一千六百四年云々、彼の国年号なし、国王初めて出来せしよりただ以てこれを年号とす云々、彼の書簡一覽せしむ、ただ本朝へ通船の義、金銀を貪るに非ず、無極の大道知らしめんとするなり云々、偏えに我国を傾けんとするや如何³⁹、

秀賢が、呂宋からの使いを見物し、原書及び漢文で記された書状を披見したという記事である。これは、『異国叢書』に「千六百四年フィリピン諸島長官より徳川家康に贈りし書翰」として収録されている書状に相違なく⁴⁰、西暦について関心を示している点、また「無極の大道」が「我が国を傾けんとするか」として、キリスト教への警戒心を表している点など、非常に興味深い内容を含んでいる。秀賢が「無極の大道」としているのは、書翰中に、「本朝干系蠟氏、一位無極至尊を奉祀す」として、キリスト教について触れられているからであり、呂宋からの使者も当然、「無極の大道」について説明したことであろう。この記録は短いながら、当時の公家が、キリスト教をどのように受け止めたかを知る重要な手がかりの一つであり、引き続き検討を要するが、ひとまず本稿では、清原秀賢が、そうした異国からの書翰や、呂宋からの使者を見ることができ立場にあった点を強調したい。

もう一つ、興味深い異文化交流の形跡として、明忍が平等心王院を再興した前後になる1605（慶長10）年5月に、長崎奉行として知られる末次平蔵が、秀賢のもとを訪問した記事がある（原漢文）。

長崎平三始めて来る、伽羅三両、唐墨一挺これを恵む、好庵同心なり、一盞を薦む、晩食全齋これ有るの由示されるの間、則ち全齋へ行く、二兵衛、好庵、平三、与等なり、数刻雑談の後、平三所望の間、論語学而篇講尺せしめおわんぬ、其の已後盃酌有り、数盃に及ぶ、日入るの比各々帰宅す⁴¹、

ここでいう長崎平三は、手土産にした物品の性質から見ても、末次平蔵と見て間違いあるまい。すなわちその末次平蔵が、清原家出入りの医師である好庵の紹介で秀賢のもとを訪れ、同じく医師である全齋のもとで夕食をともにし、さらに、秀賢が平蔵の望みにより論語の講義を行い、酒杯を重ねたという記事である。末次平蔵は、1571（元龜2）年の長崎開港後から精力的に活動してきた人物であって、秀賢を訪問する前年の1604（慶長9）年8月にも、朱印状を受けて安南に船を送るなど、この時期は、朱印船貿易家としての活動が大きかった。そのような人物が、なぜ明経道の家柄である清原家を訪れたのか。『慶長日件録』に記される平蔵との往来の記録は、右の一条のみで、前後に何かしらの交流があったのか、引き続き探る必要があるが、唯一明らかな来訪目的である『論語』の講義には、着目して良いだろう。

すでに指摘されているように、清原家中興の祖であり、秀賢の高祖父に当たる宣賢は、四書の講義に際し、宋学に基づく新註を採用して清原家の名声を高めた。これは清原家の

旺盛な知識欲の表れだと言って良く、水上雅晴らが指摘するように、「多様な受講者が持つ関心に対応するためには、絶えず新しい学術情報を取り込む必要があった⁴²」のは、宣賢以降の清原家の流れであると見て良い。戦国乱世において明経道の価値は低下し、清原家の家学も衰え、宋学等の受容も一部だけに留まるという批判がなされるかもしれないが、清原家が、新たな思想や考えを取り入れようとする意欲を持っていたことは間違いないだろう。

そうした清原家における新たな知識受容の流れから見れば、秀賢が呂宋国王からの使者及び書翰を一覧し、感想を述べているのも、たまたまそのような機会に遭遇したという以上の関連が指摘できる。そして、清原枝賢や糸が、積極的にキリスト教という異文化を摂取しようとした背景も納得できるのではないか。

第四節 清原家におけるキリスト教理解

清原家の糸（マリア）や枝賢は、どの程度までキリスト教を理解していたのか。具体的に理解度合いを示す史料などは確認できないし、二人とも、晩年にはキリシタンとは呼べない状況になっている。だが入信当初の糸は、剃髪によって信仰を証し立てているし、枝賢も、キリスト教の教義を整理した著作をものにしたとされており⁴³、教理の深奥はともかく、初学者向けの事柄については、相当程度まで学んでいた可能性はあろう。また、親類である吉田家の神道論において、神の絶対性が追求されていて、キリスト教思想との近似性が指摘されている⁴⁴。

清原家における学習内容に関するわずかな手がかりとしては、フロイス『日本史』に、糸が、明智光秀の娘（ガラシア）とともに教会を訪れた際、『コンテムツス・ムンジ』が示されたという記述がある⁴⁵。同書は、「修徳書であり、黙想の本である⁴⁶」と指摘されており、細部はともかくとして、糸が、黙想の実践について学んだことは間違いないと考えられる。

この時期、日本のキリシタンの中に黙想の実践が広まっていたことは、すでに溝部脩やチースリクらが指摘している⁴⁷。糸の入信より早い1588（天正15）年には、高山右近が「スピリツアル修行」すなわちイグナティウス・ロヨラの「霊操」を実践しており、従来の禅宗等からの影響もあって、黙想は、日本人に馴染み深いものであったろう。なお、スピリツアル修行の時、右近は、「僧侶のように頭を丸め、髭を剃り、僅か六、七名の者を伴に連れ、日本の貧しい僧侶よろしく、紙の衣で装った」と記録されており⁴⁸、日本的な方法が実践されていた。高山右近は、前田家の客将となるが、大坂や小田原、九州などの地において、キリスト教に関心を示した諸大名に布教活動を行っており⁴⁹、この際も、黙想を基本とする自身の修行について語ったことであろう⁵⁰。

そうした「スピリツアル修行」を始めとする黙想と、明忍が取り組んだ自誓受戒には、

多くの共通点が見出される。自誓受戒は、『梵網経』に基づき、自ら誓い、七日間、仏前において好相を得るまで懺悔のための礼拝や読経、瞑想などに励むことで戒律が得られるとされており⁵¹、黙想が極めて重視されていた。古今の宗教行為において瞑想や黙想は一般的に行われていようが、明忍が、禅宗などの宗派研究ではなく、戒律研究に邁進するようになったのには、清原家で触れたキリスト教の影響も想定できるのではないだろうか。無論、直接的には師であり、養家の立場では叔父に当たる晋海の影響が大きかったであろうし、明恵や俊^{しゆんじょう} 苧の事跡に学んだ成果も大きかった。ただ、仏道修行のため海を越えようとするまでの決意には、異国から来た宣教師の熱意も想起できる⁵²。

幕末の国学者である平田篤胤が、自身の神道理論を発展させるため、国学書のみならず、様々な漢籍を読み込み、さらに利瑪竇（マテリオ・リッチ）らの著作から影響を受けている点は、古く村田典嗣によって指摘されているが⁵³、そうした幅広い学習は、明忍以前の清原家においても見られたことであるし、神道の吉田家や、陰陽道の賀茂家においても行われていた⁵⁴。平田篤胤はキリスト教に入信したわけではないし、清原枝賢や糸も、晩年にはキリスト教から離れている。しかし、近世初頭においてキリスト教という異文化に触れ、影響を受けたのは、信仰に殉じた敬虔なキリシタンばかりでないことは、改めて認識しておく必要がある。

在俗時代の明忍が、どの程度、キリスト教思想に触れ、どの程度の影響を受けたか、明確な史料をもとに測定することは困難かもしれない。しかし、在俗時代に幅広い人的ネットワークを持つ清原家に迎えられたからこそ、明忍の視野が広がり、修行の中で渡唐を志し、本当に平戸から対馬にまで渡航する決意ができたと言えるのではないだろうか。

おわりに

律師明忍は、幼年期に清原家において多様な知識を受容しながら成長し、官僚として活躍しながらも、出家への道を歩み始め、後の戒律復興運動の端緒となる。

本章では、明忍の思想的背景を探るため、まず彼の友僧について確認し、次いで師の晋海と生家中原家の動向を確認した。友僧については、明忍と連携して修行に励んだ形跡が確認できるものの、明忍が戒律研究に邁進し、渡唐を決意するに至るまでの強い決意を至るに至るほどの影響を与えたとは考えにくかった。同じように、師の晋海や生家中原家からの影響も、戒律研究はともかく、視野を広げ、渡唐への情熱を育てるような特異な点は確認できなかった。

他方、第三節以降で見たように、明忍が在俗時代の多くを過ごした清原家においては、様々な文化交流の跡が確認でき、清原秀賢の叔母にあたる糸や、祖父枝賢などが受容したキリスト教が、明忍の身近に持ち込まれる環境にあった。清原家では、キリスト教ばかりでなく、中興の祖である宣賢の時代から新たな思想を取り入れる環境にあり、明忍が仕

えた清原秀賢もまた、呂宋からの書状を通じ、キリスト教思想の一端に触れている。

明忍が、当時衰退傾向にあった戒律を重んじ、自誓受戒を遂げるに至った直接の背景としては、前章までに見たように、師の晋海や、明恵、俊苧といった仏僧の先人たちの影響があり、それらが最も大きかったことは、環境面から見れば当然といえよう。だが、瞑想を重視する自誓受戒を遂げ、さらなる研鑽の後、友僧に後事を託して渡唐を志すに到る明忍が、とりわけ清原家の人間として成長した時期に、キリスト教を含む様々な異文化の影響を受けた可能性は高い。ことに、当時のキリスト教において、黙想の実践は広く説かれていたことは見過ごされるべきではあるまい。

宗教的な修行において、黙想や瞑想は一般的な方法であろうし、黙想の実践と自誓受戒の類似が、ただの偶然と見ることは可能である。明忍の思想形成に、キリスト教などの異文化が、具体的にいかなる影響を及ぼしたかは、引き続き慎重に検討して行く必要がある。だが、いずれにしても、11歳で清原家に迎えられて以降、明忍は、官僚としての実績を積みながら、明経道、仏教、神道、そしてキリスト教といった多様な知識に触れながら成長していった。そうしてみれば、近世における戒律復興運動の前提に、当時の清原家を中心とした、さまざまな異文化交流の跡が見て取れる点は、きわめて重要ではないだろうか。

1 稲城信子『日本における戒律伝播の研究』

2 「慧雲海律師伝」『律苑僧宝伝』『大日本仏教全書 105』166 - 167 頁。

3 同書、63 - 73 頁。ほかにも慶長 10 年の『表無表章牀文集（上）』（校合は明忍）や、『業疏科文（上）』（下巻は慶長 11 年 6 月 7 日の日付で明忍が筆写している）の筆写を行っている。

4 『慶長日件録』慶長 12 年 10 月 21 日条。「槇尾友尊坊被来、奈良油烟式丁給之」とある。明忍が無事に出発したお礼の意味もあったかもしれない。

5 『慶長日件録』慶長 11 年正月 16 日条。「槇尾俊正房・宥存房等来談」とある。

6 前掲書、稲城信子『日本における戒律伝播の研究』。明忍の筆による『妙宗要』の奥書には「毎拝遺訓弥察大慈之深至思道奉」と記されている。ほかにも『行事問答口決 報恩抄』。

7 「靈嶽山圓通寺賢俊永律師伝」『律苑僧宝伝』『大日本仏教全書 105』167 - 168 頁。

8 西大寺流の研究については、2001 年からほぼ 5 年ごとに出されている「中世西大寺流関係文献目録稿」において、関連する著作や論文が整理されており、2017 年にも続編が出された。追塩千尋「中世西大寺流関係文献目録稿（その 4）」『北海学園大学人文論集』63（北海学園大学、2017 年）。

9 大塚紀弘「中世都市京都の律家」『寺院史研究』101 - 45（寺院史研究会、2006 年）。

10 大谷由香「真言宗智山派と海住山寺」『智山学報』62（智山勸学会、2013 年）。

11 稲城信子「中世律宗における聖教の伝授 - 西大寺所蔵聖教類の奥書から - 」『戒律文化』1（戒律文化研究会、2002 年）。

12 林達也「『細川幽斎戯文』翻刻と注釈」『駒澤国文』37（駒澤大学国文学会、2000 年）。

13 前掲書、山本武夫校訂『慶長日件録 1』30 - 31 頁。3 月 12 日条。「晴、春日社見物、殊勝銘肝者也、二月堂、三月堂、八幡、東大寺、興福寺等見物畢、俊正房西大寺二住居之由聞及間相尋處、西

- 大寺奥院石塔院二被居云々、相逢、累日之事共相語畢、及晩催歸、木津二一宿畢」とある。
- 14 「伝燈廣録澤卷第八之下」『類聚八祖伝、伝燈廣録（續真言宗全書 33）』（續真言宗全書刊行會、1984年）77頁。
 - 15 京都大学附属図書館蔵『清原系図』（平松文庫、京都大学貴重資料デジタルアーカイブ）。
 - 16 大覚寺史資料編纂室編「大覚寺院家中返答書案」『大覚寺文書 上巻』（大覚寺、1980年）74頁。
 - 17 大覚寺史資料編纂室編「大覚寺譜」『大覚寺文書 上巻』（大覚寺、1980年）389頁。
 - 18 『新御伽婢子』についての評価は、朴蓮淑『『新御伽婢子』の二典拠：巻六「明忍伝」について』『国文』89（お茶の水女子大学国語国文学会、1998年）等において詳しい。
 - 19 西村市郎右衛門著、湯沢賢之助編・解説『新御伽婢子』（古典文庫、1983年）438頁。
 - 20 本論では、明忍の事跡を中心にしているため、明忍の僧伝に従って「晋海」という表記を採る。
 - 21 井上幸治「戦国期の朝廷下級官人 - 中原康富の子孫たち」『戦国史研究』54（戦国史研究会、2007年）。
 - 22 東京大学史料編纂所編纂『言経卿記』（岩波書店、1959年）慶長6年5月22日条。
 - 23 前掲書、井上幸治「戦国期の朝廷下級官人 - 中原康富の子孫たち」
 - 24 山本武夫校訂「国賢卿記（抄）」『慶長日件録 2』（続群書類従完成会、1996年）元龜2年5月1日条。「朔日、晴 祝儀常の如し。康雄礼に来る」とのみ記載されており、詳細は不明である。
 - 25 前掲書、井上幸治「戦国期の朝廷下級官人 - 中原康富の子孫たち」『戦国史研究』54。
 - 26 清原家のネットワークの大きさについて、例えば、田端泰子は「本能寺の変直後までの吉田兼和の生き方と交友関係一特に明智光秀、細川藤孝とのつながりを軸に一」『京都橘大学研究紀要』42（京都橘大学紀要編集委員会、2016年）の中で、吉田家の「兼右を中心とする京の文化人集団」と記している。姻戚関係を見れば、清原と吉田を置き換えて考えることも可能であろう。
 - 27 熱田大宮司家である千秋一族の動向については、伊藤信吉による研究が詳しい。「室町幕府奉公衆・熱田大宮司家一族、千秋晴季（月斎）について - 千秋氏と平野・吉田両ト部氏との関係について」『神道史研究』58 - 2（神道史学会、2010年）等。
 - 28 吉田兼見と清原国賢、三淵藤英と嫡男秋豪、細川藤孝や熱田大宮司家の一族である千秋輝季らの深い交流については、金子拓「室町幕府斎末期の奉公衆三淵藤英」『東京大学史料編纂所研究紀要』12（東京大学、2002年）等で指摘されている。
 - 29 「清原家系図」京都大学附属図書館所蔵平松文庫等を参照。なお、同系図には国賢の弟は「真海」として記載されているが、前記考察により「晋海」と表記した。
 - 30 小野武次郎他編『綿考輯録一 藤孝公』（汲古書院、1988年）。
 - 31 山本武夫校訂『慶長日件録 1』（続群書類従完成会、1981年）例えば、8年12月20日条。慶長8年12月3日条にも「幽斎來談」とあるほか、9年閏8月9日条、10年9月8日条等、秀賢が幽斎を訪ねた記録も多数ある。
 - 32 松田毅一『近世初期南蛮史料の研究』（風間書房、1967年）。ほかに、海老沢有道「清原枝賢について」『地方切支丹の発掘』（柏書房、1976年）など。
 - 33 フロイス 松田毅一他訳『日本史 5』（中央公論社、1978）62章。
 - 34 日向志保「ガラシャ改宗後の清原マリアについて」『織豊期研究』13（織豊期研究会、2011年）。なお、明忍が没したのは、糸の得度の8日前に当たる。
 - 35 前掲書、フロイス 松田毅一他訳『日本史 3』166 - 170頁。
 - 36 同書、166 - 170頁
 - 37*1 曾根原理「キリシタン・東照権現・天皇」『日本思想史講座 3 - 近世』（ベリかん社、2012年）。

- 38 前掲書、『慶長日件録 2』慶長 15 年閏 1 月 17 日条。102 頁。
- 39 前掲書、『慶長日件録 1』慶長 9 年閏 8 月 12 日条。120 - 121 頁。
- 40 『異国叢書 11』(駿南社、1929 年) 88 - 90 頁。
- 41 前掲書、『慶長日件録 1』慶長 10 年 5 月 19 日条。189 頁。
- 42 水上雅晴「清原家の『論語』解釋 清原宣賢を中心に」『北海道大学文学研究科紀要』125 (北海道大学、2008 年)。
- 43 「一五六四年十月九日附、平戸發、イルマ・ジョアン・フェルナンデスより支那の某パードレに贈りし書翰」『異国叢書 1』所収。清原枝賢のキリスト教理解については、海老沢有道「清原枝賢について」『地方切支丹の発掘』(柏書房、1976 年)等に詳しい。
- 44 曾根原理「キリシタン・東照権現・天皇」『日本思想史講座 3 - 近世』(ペリかん社、2012 年)。
- 45 前掲書、『日本史 5』(中央公論社、1978) 62 章。
- 46 溝部脩「キリシタン時代の靈性」『日本カトリック神学院紀要』6 (日本カトリック神学院、2015 年)。
- 47 Hubert Cieslik S. J. 「宗教思想史からみたバレット写本」『キリシタン研究 第 7 輯』(吉川弘文館、1962 年)。
- 48 前掲書、『日本史 9』(中央公論社、1978 年) 225 章。
- 49 木鎌耕一郎「津軽氏とキリシタン - 津軽為信のキリスト教への接近 (2)」『八戸学院大学紀要』50 (八戸学院大学、2015 年)。
- 50 溝部脩「高山右近は靈操にあずかった」『日本カトリック神学院紀要』6 (日本カトリック神学院、2015 年)。
- 51 『古事類苑』宗教部 (神宮司庁、1911 年) 638 - 639 頁 (宗教部 27、仏教 27、戒律上)。
- 52 西大寺流が、鎌倉期以降、瀬戸内沿岸にも勢力を展開していたという指摘があり (河合正治「西大寺流律宗の伝播 - 瀬戸内海地域を中心として」『金沢文庫研究』14 - 7 (神奈川県立金沢文庫、1968 年) など)、明忍の視野をいっそう広げた可能性も想定できる。
- 53 村田典嗣「平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響」前田勉編『神変日本思想史研究——村田典嗣文選』(平凡社、2004 年)。
- 54 海老沢有道「マノエル・アキマサと賀茂在昌」『史苑』25 - 3 (立教大学、1965 年)、西連寺育子「陰陽頭賀茂在昌のキリスト教受容をめぐる」『キリシタン史の新発見』(雄山閣出版、1996 年)。

結論

キリスト教という異文化が流入した時期、日本は戦国乱世の只中にあった。旧来勢力の多くが淘汰され、明日をも知れぬ日々を送る人の多くが、心の拠り所といったものを求めていたことは間違いあるまい。応仁の乱以降、幕府や朝廷内において吉田神道が急速に立場を強化していった流れや¹、強力な一揆を組織した本願寺や日蓮宗の隆盛などを見るだけでも²、様々な社会的要因が重なっていたにせよ、宗教や信仰の力といったものが、あらゆる階層で求められていたことは理解されよう。

他方、そうした人々の期待に応えるべき僧侶ら、宗教者の風儀は乱れており、本論でも見たように、破戒しても羞じることのない仏僧の振舞は民衆に嘲笑されるなどしていた。そのような状況下に、キリスト教は日本に流入し、広まって行った。当然、在来宗教との差別化を図るためにも、教義内容が説かれただけでなく、仏僧らの乱れた振舞は厳しく非難されたことであろう。最初に来日したのが、カトリックの中でも特に厳格な規律を重んじるイエズス会宣教師であったことでも、宗教者が守るべき禁欲や戒律については、特に強く主張されたのではないか。そうしたヨーロッパ宣教師の主張や態度は、最終的に背教者となった不干ハビアンでさえ認めており、宣教師たちが訴えた禁欲や戒律は、当時の日本人の目に、新鮮に映った可能性は高い。

しかし、カトリックや西欧的な諸前提に基づく無条件の禁欲といった思想を、若い日本人に強いることには無理もあった。不干ハビアンら、比較的すぐれた日本人宣教師であっても、禁欲に関わる問題でキリスト教から離れざるを得なくなったことは、強調されるべきであろう。ハビアンの背教については、今なお幾つもの動機が指摘されており、様々な文化的な齟齬や対立があったことは間違いないが、禁欲や戒律に関する認識の違いが、決定的に大きなものであったのである。

一方で、流入したキリスト教が訴えた宗教者の禁欲や、厳格な戒律護持の思想、また態度は、風儀の乱れた仏教界にあって、改革を志し、戒律の復興を心掛けるような僧侶の耳目にも達したことは間違いなく、明忍ら、近世仏教界の戒律復興運動につながって行く。若き律僧明忍が、友僧とともに戒律復興を志し、さらに単身、信仰のため海を越えて、異国に渡ろうとした思いを抱くには、遙かな異国から来日するヨーロッパ宣教師の影響を想定せずにはいられない。実際、在俗時代の明忍が属した清原家には、明経道を基軸に、多様な異文化を受け入れる伝統があって、清原枝賢や清原マリアのように、キリスト教に親しんだことが史料上からも明らかな人物までいるのである。

渡来した異文化であるイエズス会側は、詳細に日本文化を研究し、様々な機会を通じて布教活動を行っていた。つまり、異文化を受容する当時の日本人の側に立てば、キリスト教について耳にする機会は相当多かつたことになり、信仰に至らないまでも、宣教師や信

徒の熱意、また、教義上の正論などは、広い範囲で共有されていたはずである。キリスト教の複雑な教義がどの程度まで理解されていたかという問題はあるにせよ、少なくとも宣教師の情熱や、戒律を重視する真剣な態度は、信仰に至らない者にも容易に理解できたであろう。そうしてみれば、異国の宗教を信仰するかは別にして、キリスト教思想が、当時の少なくない人々を動かしたことは間違いあるまい。

不干ハビアンら、何人かの日本人退会者の動向や、明忍らの動向を合わせて考えると、禁欲や戒律の問題は、当時の宗教者の中で、かなり大きな問題であった。中世から近世の日本思想を検討する際のキーワードとしても、もっと注目されて良いと考えられる。また、清原家は、当時の重要な人的ネットワークに属していたことがすでに知られているが、異文化をつなぐ結節点としても、なお研究されるべき対象であろう。

いずれにしても、日本における思想史の流れの中で、キリシタン思想の流入と、明忍らによる近世仏教の戒律復興運動は無関係なものではなかったはずであり、他の近世思想への影響も、引き続き検討されるべきである。今回の論文では、キリシタン時代に行われた異文化受容に関連して、従来あまり注目されてこなかった人々の動向を中心に、若干の検討が行えたに過ぎない。キリシタン時代の異文化受容の様態は、それぞれの場面で異なるであろうし、なお探るべき多くの課題が残されている。

本論を改めて振り返ると、第一部第一章で見たように、不干ハビアンは、キリスト教の熱心な受容と背教という、両極端の反応を示したことで注目されてきたが、第二章の比較検討でも確かめたように、ハビアンの行動は、一部の日本人修道士の退会事例とも共通していた。当時の日本人キリシタン社会の中でありふれた事例、とまでは言えないにしても、異文化受容がもたらした反応の一つとしてみれば、さほど異常なものではなかったと考えられる。ハビアンは、女性問題を主要な原因としてイエズス会から抜け、最終的に背教の著作を残したが、ともに教会から離れた女性とおそらく最後までともに過ごし、夫婦の絆を重視した。著作の中で、結婚して子供を持つ意義を重視していることから、結婚を神聖なものとする、キリスト教思想に沿った生き方をしたと見ることもできよう。

また、第一部第三章では、受け入れた異文化をどのように拒むかという問題を検討したが、この中で、「ころぶ」という用語が選択された過程を確かめ、当時の人々の意識を探った。信仰の有無という一点だけでも、様々な濃淡があったことは当然であるし、不干ハビアンら、禁欲や戒律面での問題を抱えやすかった日本の事情が、用語の選択からも伺えた。

そして本論第二部においては、戒律復興運動の端緒となった明忍の動向を確認し、明経道の清原家、また神道の吉田家などの動きに、多様な文化交流の形跡を確かめた。明忍が、キリスト教思想の影響を受けたという具体的な証拠を挙げることはできなかったものの、異文化からの影響を受けうる環境にあったことは明らかにできたと考えられ、引き続き、明忍の仏僧としての行動のみならず、広い視野で、彼が受け入れた思想や文化を確認する必要があるだろう。

本論中、明忍に関しては僧伝類の整理から行ったが、僧伝の中に、キリスト教を含め、多様な異文化学習の形跡を確認することは難しい。僧伝に描かれる明忍は、当然ながら、若くして客死した厳格な律僧であり、近世仏教史でも、仏僧としてのみ描かれる。だが、本論で明らかにしたように、明忍は、朝廷内の官僚として清原家の中で成人し、清原秀賢らの強い影響を受けながら、やがて初歩的なところから仏教学習を開始し、最終的に戒律研究に邁進するようになった。近世初期の律僧が、突如として戒律復興への強い思いを生じさせたわけではなく、当時の一人の人間が、さまざまな人との関わりや自身の経験の中で、戒律を重視するようになったと見るべきであろう。明忍は、清原家を介し、キリスト教やヨーロッパ宣教師といった異文化に触れたことを一つの大きな契機として、世俗から離れ、厳しい戒律に従う生き方を選んだのである。

現在、新型コロナウイルス問題によって、人々の往来が突然中断されているが、今後もグローバル化は進行し、異文化の交流はさらに活発になって行くことであろう。その一方で、社会の分断といったことも語られており、異文化をどのように受け入れるか、あるいは受け入れの意義や受け入れた結果などについても、様々な言説が見られる。そうした中で、歴史における異文化受容の問題も、引き続き重要な検討対象になって行くことであろう。さらなる研究を進めたい。

1 例えば、桜井英治『室町人の精神』（講談社、2001年）。

2 例えば、河内将芳『日蓮宗と戦国京都』（淡交社、2013年）。

謝辞

本論文を執筆するに当たっては、多くの方から有形無形の指導や叱咤をいただきました。とりわけ、大学事務職を続けながら、しかも外部からの入学を認めていただいた上、途中でベトナムに転職するという無茶をしつつも、変わらず自由な研究を認めていただいた山田邦明先生、神谷智先生、また主に酒席でご指導いただいた廣瀬憲雄先生に深く感謝いたします。歴史研究の基礎からご指導いただいた放送大学杉森哲也先生、五味文彦先生、また、愛知大学、放送大学の学友諸兄にお礼申し上げます。さらには、学部を卒業して、大学事務員として外国人留学生と触れる中で、ごくぼんやりとした「日本史における異文化交流」への興味関心を、明確な研究計画の形に導いてくださった南山大学の浜名優美先生、中島靖次先生、何より、形になるかも分からない研究をずっと支えてくれた妻直子に感謝します。

【別表1】不干ハビアン関連年表

西暦	和暦	年齢	事項	主な日本史出来事
1565 -1582	永禄8- 天正10	0-18	加賀又は越中に生れる。 京都臨濟宗大徳寺に入る。	1573(天正1)信長、足利義昭を追放 1576(天正4)信長、安土城築き、移る 1582(天正10)6.21本能寺の変
1583	天正11	18	高槻のセミナリオ入学。	
1584	12	19		
1585	13	20	大坂のセミナリオへ移る。	秀吉、関白となる
1586	14	21	イエズス会入会、大坂のセミナリオ在学。 後に臼杵の修練院へ入る。	秀吉、太政大臣となり、豊臣の姓を賜る
1587	15	22	臼杵、長崎、有家の修練院へ移る。	秀吉、キリスト教を禁止
1588	16	23	千々石、有家のコレジオ学生。修練士。	刀狩り令
1589	17	24	河内浦の修練院。	秀吉、諸国の検地を開始
1590	18	25	加津佐のコレジオ学生。 8.13-15 イエズス会第二回総協議会に参加(最年少)	小田原征伐
1591	19	26		
1592	文禄1	27	天草のコレジオ日本語教師 天草版「平家物語」刊行	文禄の役 天草版『ドチリナ=キリシタン』刊行 秀吉、フィリピンへ使節
1593	2	28	天草コレジオの日本語教師 「伊曾保物語」「金句集」編纂	
1594		29		
1595		30		太閤検地完了、税法定まる
1596	慶長1	31		秀吉、明国書の無礼を怒り、明使を追う
1597	2	32	長崎のトードス・オス・サントスの教会へ移る セミナリオ(小神学校)、コレジョ(大神学校)設置	ルソン国入貢
1598	3	33		9 豊臣秀吉死去
1599	4	34		
1600	5	35	長崎美咲の教会 「仏法」編纂(逸)	関ヶ原の合戦 オランダ船「リーフデ号」長崎漂着。三浦按針。
1601	6	36		
1602	7	37		家康、東本願寺を創建させる
1603	8	38	京都下京の教会 対仏教論争に活躍。	徳川家康征夷大將軍に
1604	9	39	京都から博多に赴き、黒田如水の迫説教。	
1605	10	40	京都にて「妙貞問答」を著す。	
1606	11	41	京都下京の教会にて林羅山と論争。「排耶穌」 京極マリアの娘マグダレーナの追悼説教。	
1607	12	42	副管区長バンシオ、会計通事ロドリゲスとともに江戸へ赴く。 帰途、駿河で本田上野介正純に教理論書を献上(逸)	
1608	13	43		
1609	14	44		
1610	15	45	京都にて、ベアータ(修道女)とともにイエズス会を脱会 奈良、枚方、大阪へ逃げる。 博多にてベアータと同棲。	スペインに通商を許可
1611	16	46		中国商人に長崎での貿易を許可
1612	17	47		幕府直轄領にキリスト教禁止令
1613	18	48		平戸にイギリス人の商館を許可
1614	19	49		大坂冬の陣 キリシタン明石掃部十字架の旗で戦う
1615	元和1	50		大坂夏の陣
1616	2	51	長崎在住。	徳川家康死去
1617	3	52	長崎より江戸へ上る。	
1618	4	53	長崎にて幕府のキリシタン迫害に協力する。	外国船貿易港を長崎・平戸に制限
1619	5	54		
1620	6	55	1.16 長崎で「破提字子」執筆、刊行。	
1621	7	56	3月中旬、長崎で没。	
1622	8			キリスト教徒55人を長崎で処刑
1623	9			
1624	寛永1			スペイン人の来航を禁止
1625	2			
1626	3			
1627	4			キリスト教徒340人を長崎奉行処刑
1637	14			島原の乱
1639	16			鎖国の完成:南蛮船入港禁止

名簿 番号	日本 名	名簿記号名	日本名	出身地	年齢	生年	健康状態	入会年	入会年	入会 年齢	学歴経歴	従事職	in Professus vel c	引用書	退会・放逐
93	25	Fr. Fabianus	不干ハビアン	山城	23	1565	虚弱	1586	1586	21		説教と教養学習	修練院	1590.11.1入会第2回総協議会出席 1608年晋教	1608
94	26	Fr. Thomas Quimura	木村トマス	山城	25	1563	壮健	1586/8	1586/8	23		説教と教養学習	修練院	1593.1以降不明	△
95	27	Fr. Michael Quimura	木村ミカエル	山城	22	1566	虚弱	1586/8	1586/8	20		説教と教養学習	修練院	95にマカオ滞航もすく96帰国。1614時点ではラン・番名6年 学芸。日本語にすく。日本語で説教するとある。 1614名簿にも説教に従事とあり。1614カオ、1626開国、 東北晋教。1629帰教	
96	28	Fr. Yama Joannes	ヤマジョアン	山城	25	1563	壮健	1586/8	1586/8	23		説教と教養学習	修練院	1590.11.1入会第2回総協議会出席 1592年晋教	1592
97	29	Fr. Vornii Joannes	近江ジョアン	山城	25	1563	やや壮健	1586	1586	23		説教と教養学習	修練院	1606以降不明	△
98	30	Fr. Georgius	平田ジョルジ(Jorge)	山城(近江)	25	1563	壮健	1586/8	1586/8	23		院長の活動の助手	修練院	1606以降不明	△
99	31	Fr. Jiaanus	ジャン	豊前	22	1566	やや壮健	1586/8	1586/8	20		教養学習	修練院	1598放逐。1592大矢野レズンシア。日本語以外知らない	1598
100	32	Fr. Matheus	徳丸マテオ	豊後	20	1568	やや壮健	1586/8	1586/8	18			修練院	95にマカオ留学も03以前に死亡	
101	33	Fr. Simeon	シメオン	豊後	21	1567	やや壮健	1586/8	1586/8	19			修練院	1607.10-1612.3に退会。有馬セシカが日本文学教師	
102	34	Fr. Thomas Iquisuqui	トマス	肥前	30	1558	壮健	1586/8	1586/8	28		院長の活動の暫定助手	修練院	1614では、大村に17年、都に4年sotoministro	
103	35	Fr. Linus	リジ	肥前	24	1564	虚弱	1586/9	1586/9	22		院長の活動の暫定助手	修練院	1589.1以前に退会。	1589以前
104	36	Fr. Franciscus	フランシスコ	日向	19	1569	やや壮健	1586/9	1586/9	17	4年のラン・語聴講修了		修練院	1607.10以降不明	△
105	37	Fr. Romanus Tamura	田村ロマン	日向	21	1567	やや壮健	1586/9	1586/9	19	ラン・語聴修了		修練院	臼杵修練院に在籍。他不明	△
106	38	Fr. Ludovicus	ルイス	肥前	23	1565	壮健	1586/9	1586/9	21	3年のラン・語聴講修了		修練院	不明(五野井リスト該当者なし?)	△
107	39	Fr. Marinus	マリヌス	肥前	19	1569	壮健	1586/9	1586/9	17	4年のラン・語聴講修了		修練院	古賀Marino Julioca。1627マカオ没。	
108	40	Fr. Antonius	アントニオ	肥前	20	1568	壮健	1587	1587/7	19			修練院	1590放逐	1590
109	41	Fr. Simon	有冢シモン	肥後	25	1563	壮健	1587	1587/5	24			修練院	日本語で説教。日本文学は殆ど知らず。 [日本史1587年カオ社に派遣された「カオ」は仏僧か 人生の大半を向信として過ごし、入道に教養を与えたと、1593 カオカオにあり(1359)	
110	42	Fr. Adamus	アダム	肥前	63	1525	やや壮健	1586	1586	61			修練院	1593.1以降放逐	1593以降
111	43	Fr. Dominicus	ドミニク	肥前	24	1564	壮健	1586/8	1586/8	22			修練院		
112	44	Fr. Michi Paulus	三木パウロ	山城	20	1568	壮健	1586/8	1586/8	18		説教と教養学習	修練院	長崎二十六聖人(1597殉教)安土セシカが一期生	
113	45	Fr. Suquimi Paulus	津久島(工藤)パウロ	豊後	31	1557	壮健	1585	1585	28		説教と教養学習	修練院	1595病気のため退会。後、各地の教会遍訪	1595

* "Viceprovinciae Japonicae Catalogus Jus Anni 1588" JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA JAPONIAE 1" 卷元、遺言、五野井隆史「日本キリシタン史の研究」等により補った

カタカナ名は、権力、一般的に呼び方を記載した(例: フアビアヌス→ハビアン、シユストマス→ジュスト)

名字については、蓋然性の高いものを当てはめた。

生年や入会年については、数え年や連年が曖昧なため、1-2年の前後が想定される。

退会・放逐が推定される者は△とした。なお、退会処分が下されても、信仰を続けたことが確かな者(76.辻トマス、113.津久見パウロ等)がある点には注意を要する。

【別表3】1588年の都と有馬のセミナリオ学生のうちもとから有馬にいた者のリスト

No.	Nomen&Cognomen	名前と呼び名	出身国	生年	年齢	健康状態	入学年	入学年齢	ラテン語	音楽	日本語	備考	入会年
1	Mizógucbi Augustinus	溝口アウグスト	大村	1568	20	壮健	1580	12	*2級の教師	秀	秀	1604以降マカオで没	1588
2	Nixi Romanus	西口マノ	有馬	1569	19	壮健	1580	11	1級	良	良	1614マカオへ追放。1626以降シャム布教に従事。	1590
3	Quita Paulus	きたパウロ	有馬	1570	18	壮健	1580	10	1級	優	良	89年入会、93年までに退会	1589
4	Votavó Mansius	大多尾マンショ	大村	1568	20	壮健	1581	13	1級	秀	良	1592から絵を学ぶ。1593以降不明	1589
5	Foriye Leonardus	堀江レオナルド	平戸	1571	17	壮健	1581	10	1級	秀	良	1592天草コレジオのラテン語1級。1598不適格ゆえに退会処分	1589.1
6	Minaxdi Mathias	みなしじマティアス	大村	1573	15	壮健	1581	8	2級	良	良	左のほか不明	
7	Petus Rodrigues	ペドロ・ロドリゲス	ポルトガル人、 中国生れ	1568	20	壮健	1582	14		可	可	1598マカオへ追放後に司祭。帰国してセミナリオ教育に尽力。	1595
8	Yyó Melchior	伊予メルキオール	長崎	1571	17	壮健	1582	11	*3級の教師	可	良	後にシントに改名。1615マラッカで司祭叙階。1616帰国。1633殉伊東マンショの弟。1598不適格ゆえに没。	1589
9	Yto Justus	伊東ジュスト	日向	1572	16	壮健	1582	10	1級	良	良	1614マニラ。1618帰国、1618退会後は曹坊	1591
10	Xinji Alexius	進士アレクス	河内	1566	22	壮健	1583	17	1級	可	良	1603マカオ。09帰国後退会処分か。	1589
11	Xiqui Melchior	志岐メルキオール	志木	1570	18	壮健	1583	13	1級	良	良	89年入会、91年に退会処分	1589
12	Cus Andres	草野アンドレ	筑後	1571	17	壮健	1583	12	1級	良	良	1603マカオ。09帰国後退会処分か。	1590
13	Xiqui Sancho	志岐サンチョ	志岐	1576	12	壮健	1584	8	3級	良	良	左のほか不明	
14	Umecaqui Lodovicus	梅垣ルドビコ	平戸	1572	16	壮健	1584	12	2級	良	良	左のほか不明	
15	Ayuó Joannes	愛野ジョアン	長崎	1575	13	壮健	1584	9	3級	良	良	左のほか不明	
16	Joannes de Maselus	ジョアン・デ・マセル ス	ポルトガル人、 長崎生れ	1574	14	やや壮健	1584	10	2級	可	可	左のほか不明	
17	Yamanda Linus	山田リノ	島原	1572	16	壮健	1584	12	2級	可	可	左のほか不明	
18	Nixi Franciscus	西フランシスコ	島原	1570	18	壮健	1585	15	2級		可	1592天草コレジオのラテン語2級	1590
19	Augustinus de Teves Lusitanus	アウグスティヌス・ デ・テヴェス	マカオ	1567	21	壮健	1585	18	1級	可の下		1609マカオ	1595
20	Gonoy Paulus	五野井パウロ	平戸	1568	20	壮健	1585	17	2級	可	可	1593以降不明	
21	Zuji Thomas	辻トマス	大村	1571	17	壮健	1585	14	1級	良	良	1614マカオ追放、18フランシスコ・ ヴェイラらと帰国、19.11退会処	1589
22	Ichiqu Michael	市来ミゲル	諫早	1571	17	壮健	1585	14	1級	良	良	1605長崎でチブスで没。1605年 報に追悼文。	1589
23	Vóta Augustinus	太田アウグスト	大村	1574	14	壮健	1585	11	3級	可	可	1614マニラ追放。1631没。直前 に58才で司祭叙階。	1602
24	Nangaye Michael	長家ミゲル	諫早	1576	12	壮健	1585	9	2級	他はわずかに知る		左のほか不明	
25	Yamanda Justus	山田ジュスト	長崎	1570	18	虚弱	1585	15	2級	可	良	1614マカオ追放、司祭叙階。 1629カンボジアで没。	1590
26	Moriyama Michael	森山ミゲル	長崎	1570	18	壮健	1585	15	2級	良	良	1614マカオ追放、23マカオコレジオ で没。1603から衣服・洗濯係	1590
27	Nacauo Mathias	中尾マティアス	有馬	1571	17	壮健	1585	14	1級	良	良	1598天草コレジオで没	1589
28	Yxinda Amator	石田アマドール	長崎	1570	18	壮健	1585	15	1級	良	良	1592以降に石田アントニオ。1603 マカオ留学。1606広島。1632殉	1589
29	Pasculus Castanthus	バスクリ・カスタヌス	マカオ	1568	20	壮健	1585	17	1級	秀	秀	左のほか不明	
30	Uchida Pastor	内田パストル	長崎	1571	17	壮健	1585	14	2級	可	良	左のほか不明	
31	Baba Franciscus	馬場フランシスコ	長崎	1576	12	壮健	1583	7	学校で学習中。	音楽と日本語 慎重に取り組む		左のほか不明	
32	Sayqui [Fayqui ?] Joannes	佐伯ジョアン	大村	1575	13	壮健	1586	11	3級	音楽と日本語学 習中		左のほか不明	
33	Camachi Thomas	蒲池トマス	遂語	1576	12	壮健	1586	10	3級	音楽と日本語学 習中		左のほか不明	
34	Tomonanga Thomas	朝永トマス	長崎	1575	13	壮健	1586	11	3級	音楽と日本語学 習中		左のほか不明	
35	Xirme Paulus	志免パウロ	大村	1575	13	壮健	1586	11	3級	音楽と日本語学 習中		左のほか不明	
36	Fuqu Mena	ふくメナ	長崎	1573	15	壮健	1586	13	3級	秀	良	左のほか不明	
37	Sounda Mathias	そんだマティアス	大村	1571	17	壮健	1586	15	3級		良	1606長崎で没。追悼文あり、説教 にすぐれていた。	1595
38	Cuji Emanuel	久慈エマニュエル	長崎	1575	13	壮健	1586	11		音楽と日本語学 習中		辻? 左のほか不明	
39	Comboxi Michael	こぼしミゲル	諫早	1579	9	壮健	1587	8	学校で学習 中			左のほか不明	
40	Suji Maximinus	すじマクシムス	大村	1573	15	壮健	1587	14	3級	音楽と日本語学 習中		杉? 左のほか不明	
41	Yamaguchi Paulus	山口パウロ	口の津	1577	11	壮健	1587	10	学校で学習 中			左のほか不明	
42	Michinda Andreas	道田アンドレ	長崎	1575	13	壮健	1587	12	3級	良	良	町田? 1600マカオから帰国後、 病気のため退会処分	1595
43	Qusa Paulus	くさパウロ	筑後	1568	20	壮健	1587	19	3級		良	12草野アンドレの兄弟か。	

No.	Nomen&Cognomen	名前と呼び名	出身国	生年	年齢	健康状態	入学年	入学年齢	ラテン語	音楽	日本語	備考	入会年
44	Vota Dominicus	太田ドミニクス	長崎	1578	10	壮健	1587	9	学校で学習中			和田? 左のほか不明	
45	Nacavoy Ignatius	なかおいイグナチオ	長崎	1573	15	壮健	1587	14	3級			左のほか不明	
46	Dominicu [Dinovsius?] Piris	ドミニク・ピリス	長崎	1572	16	壮健	1587	15	3級			左のほか不明	
47	Joannes de Maselus	ジョアン・デ・マセルス	長崎	1579	9	壮健	1587	8	学校で学習中			左のほか不明	
48	Baba Linardus	馬場レオナルド	長崎	1573	15	虚弱 (!)	1587	14	学校で学習中		良	左のほか不明	
49	Sanga Marselus	三箇マルセロ	山口	1575	13	虚弱	1587	12	学校で学習中			左のほか不明	
50	Xivonzuque Luduvicus	塩塚ルイス	長崎	1577	11	壮健	1587	10	学校で学習中			1613長崎で園工。14マカオへ追放、15帰国後退会処分。マニラへ	1607
51	Vongava Lucas	小川ルカス	肥後	1573	15	壮健	1588	15	学校で学習中			戸川か。左のほか不明	15

1587年12月に都から有馬セミナリオへ移った者

52	Sanga Antonius	三箇アントニオ	河内	1570	18	やや壮健	1581	11	2級		良の上	88年入会、91年放逐。1622/9 妻と供に殉教	1589
53	Yjichi Mantius	伊地知マンシヨ	河内	1572	16	やや壮健	1581	9	2級		良	1592天草で没	1589
54	Yijichi Simon	伊地知シモン	河内	1572	16	壮健	1581	9	2級		良	53マンシヨと双子か。左のほか不明	
55	Yearunga Maximus	斑鳩マシモ	河内	1570	18	壮健	1582	12	2級		良の上	1603天草。	1589
56	Vonda Melchior	本多メルキオール	河内	1571	17	やや壮健	1582	11	3級		可	左のほか不明	
57	Nayto Lodovicus	内藤ルドヴィクス	摂津	1572	16	壮健	1584	12	2級		良	セミナリオ修了後は同宿。教師となる。「仏法」の著者か。1646マカオ	1607
58	Ychi Justus	いちユスト	河内	1574	14	壮健	1585	11	3級		良	1587に伊地知文太夫というキリシタンが、殉教の覚悟で息子とともに	
59	Mihi Damianus	みひダミアン	阿波	1571	17	壮健	1585	14	2級		良の上	殉教者三木パウロの兄弟か?	
60	Sanga Mathias	三箇マティアン	河内	1572	16	やや壮健	1585	13	2級		良	三箇アントニオの弟。1614マニラへ追放。	1590
61	Yuqui Jacobus	結城ディオゴ	河内	1574	14	やや壮健	1586	12	3級		良	1601マカオ留学。04帰国、07.2 有馬、07.10伏見。13長崎セミナ	1595
62	Cunuri Marcus	くぬりマルコ	近江	1575	13	壮健	1585	10	学校で学習中			左のほか不明	
63	Macara Franciscus	真柄フランシスコ	美濃	1570	18	壮健	1585	15	2級		秀	1593以降不明	1589
64	Yamanda Julianus	山田ジュリアン	堺	1572	16	壮健	1585	13	2級		優	1595マカオ留学、1600助祭も01 胸の病で没	1589
65	Toricay Thomas	鳥飼トマス	摂津	1574	14	壮健	1586	12	3級		良	左のほか不明	
66	Taquenda Matheus	武田マティアン	都	1576	12	壮健	1586	10	3級		良	左のほか不明	
67	Voquxi Benedictus	大串ベネディクト	河内	1576	12	壮健	1587	11	3級		良	左のほか不明	
68	Yzichi Thomas	伊地知トマス	河内	1578	10	壮健	1587	9	学校で学習中			1613バルタザール・トルレス、辻トマスとともに北国で働く。その後退会	1607
69	Taquixima Joannes	度島ジョアン	平戸	1576	12	壮健	1587	11	学校で学習中			左のほか不明	
70	Xiqui Marcus	しきマルクス	摂津	1577	11	壮健	1587	10	学校で学習中			左のほか不明	

* "Viceprovinciae Japonicae Catalogus Jus Anni 1588" JOSEF FRANZ SCHOTTE "MONUMENTA HISTORICA JAPONIAE 1"を元に、適宜、五野井隆史『日本キリシタン史の研究』、柳田武夫「セミナリオの生徒たち」『キリシタン研究 第11輯』により補った
成績は、Optime:秀、bene:優、mediocriter:良、moderate:可、なし:可の下。空欄は、言及無し(未実施か?)
カタカナ名は、極力、一般的な呼び方に改めた(例:ファビウス→ハビアン、ユストゥス→ユスト)
名字については、蓋然性の高いものを当てはめた。
生年や入会年については、数え年や基準時が曖昧なため、1-2年の前後が想定される。

【別表4】『令集解』慶長期の筆写・校合状況一覧

巻数	慶長年月日	慶長校合者	慶長期奥書	寛永期奥書 (中原職忠)	諸本	その他	
1	4/5/20	秀賢 賢好	慶亥臘月念日課少内記賢好令校合畢 吏部清原秀賢	寛永十一年戊仲秋令一校畢	無窮会		
2				右以清家之本令寫之課職在遂校合畢	萩		
3	4/4/10-20	秀賢	右一冊森雨寂寂暫攬眠令校合了 慶長己亥初夏遊 吏部郎中秀賢	右以清家之本令寫之	萩		
4	3/9/9	秀賢	慶長三年重陽於燈下令校合了 清原秀賢	—	萩		
5	3/12/5	秀賢	慶長三曆臘初五於燈下令校合畢 吏部郎中秀賢	寛永甲戌校了	無窮会, 萩		
6	4/4/6	秀賢 賢好	右一冊者課少外記賢好令膳寫者也則令逐一校畢 慶長第四季春初六 吏部秀賢	右以清家之本令寫之課少外記一校	萩, 印		
7	2/12/15	秀賢	右所寫券本續目有前後相違一校之時所々書直者也 慶長第二曆丁酉十二月十有五 吏部秀賢	寛永十一年甲戌孟冬假他筆寫之令一校畢	萩(神祇令)	日付は同一だが本により記載異なる	
7	2/12/15	秀賢	慶長二年蜡月十五日於燈下令校合了 清原秀賢	寛永十一年甲戌初頭以他筆合寫之少内記中原生職一校了	萩	日付は同一だが本により記載異なる	
8	4/6/6	秀賢 賢好	慶長四年林鐘初六課少内記賢好令校合畢 吏部清原秀賢	寛永十一年甲戌霜月期日逐一校畢	萩		
9	2/12/5	秀賢	慶長二曆季冬初五於燈下一校了 清原秀賢	右以清家本令書寫 寛永甲戌孟冬校了	萩		
10			慶長・寛永期の奥書なし				
11				右清家秀賢之本申請令寫之一校了	萩		
12				右清家秀賢之本申請令寫之一校畢	萩		
13			慶長・寛永期の奥書なし				
14			慶長・寛永期の奥書なし				
15				右以清家之本寫之一校畢	萩, 印		
16	3/6/19	秀賢	慶長三年六月十九日於燈下令校合了 吏部清原秀賢	—	萩		
17				右以清家之本寫之一校畢	萩		
18	4/5/11	秀賢 賢好	慶長四年蒲節十一日課少内記賢好令校合了 吏部清原秀賢	—	図		
19	4/5/13	秀賢 賢好	慶長四年五月十三日課少内記賢好令校合了 吏部清原秀賢	寛永十一年林鐘課少外記生職令校合畢	萩, 図		
20	4/5/17	秀賢 賢好	慶長四年五月十七日課少内記賢好令一校了(畢) 吏部郎中清原秀賢	寛永十一年九月日遂校合畢	萩, 図, 印, 宮		
21	2/12/5	秀賢	慶長二年臘月五日於燈前令校合了(畢) 清原秀賢	右以清家之本寫之遂校合畢寛永十一年仲秋(萩, 印)	萩, 図, 印, 宮		
22	4/5/21	秀賢 賢好	慶亥蒲月念一課少内記賢好令校了 吏部清原秀賢	—	萩, 図, 宮		
23	4/6/6	秀賢 賢好	慶長四年林鐘初六課少内記賢好令校合 吏部清原秀賢	—	萩		
24			慶長・寛永期の奥書なし				
25							巻欠
26							巻欠
27							巻欠
28	3/5/25	秀賢	慶長三歳端午後五令一校了 清原秀賢[秀賢朱印]	—	萩, 図, 印		
29	3/2/11	秀賢	慶長三年仲春十一日燈下令一校了 吏部秀賢	—	印		
30	3/2/11	秀賢	慶長戊戌夾鐘十一日於青黎下(令校合畢) 吏部秀賢判	—	萩, 図, 印		
31			慶長・寛永期の奥書なし				
32			慶長・寛永期の奥書なし				
33	3/8/15	秀賢	慶長三年仲秋令一校畢 清原秀賢	—	印		
34	3/8/15	秀賢	慶長三年仲秋(十五)令一校了(畢) 清原秀賢	—	萩, 図, 印		
35	3/7/23	秀賢	慶長三年七月廿三日於燈下令校了(畢) 吏部清原秀賢	—	萩, 図, 印		
36	3/7/23	秀賢	慶長三年七月廿三日於燈下令校了(畢) 吏部清原秀賢	—	印		
37							巻欠
38	3/5/9	秀賢	慶長仲夏初九霖雨打窓不能眠令一校者也 清原秀賢	—	萩, 図, 印, 宮		
39							巻欠
40	3/7/23	秀賢	慶長三年仲春十一日(於)燈下令一校了 吏部秀賢	—	萩(神祇令), 図, 印, 宮		

本によつての若干の差違は(括弧)に示した。

[別表5] 明忍年譜・筆写等履歴

西暦	年号	年齢	明忍の事跡	年 月日	明忍の筆写歴	署名	場所	
1576	天正 4	1	中原氏に生れる					
1582		10	7 高尾山神護寺の誓海僧正のもとに預けられる					
1586		14	11 3 都に呼び戻され、清原賢好として少内記に任官					
1591		19	16 3 昇進して少外記右少史を兼ねる					
1596	慶長 1	21	晋海のもとで出家する(明忍律師行業曲記)					
1597		2	22	2 10	神皇正統記	賢好	神護寺	
				2 12	毛詩(巻2)	賢好		
1598		3	23	3 4上	毛詩(巻1)	賢好		
				3 8.26	古文孝経	賢好	神護寺法身院	
1599		4	24 4.16 豊国神社への勅使を務める	4 4-6	令集解	賢好		
1600		5	25 この年以降、奈良に赴き、西大寺で受戒、慧雲、友尊と知り合う	5 12.3	理趣経(版)	以白		
1601		6	26	6 1.23	相師消息(1)	以白		
				6 2.27	明恵上人行状記	以白		
				6 5.10	斎戒作法等	以白		
				6 5中	光明真言十沙勤信記 巻上 中 下	以白		
				6 5.9	光明真言十沙勤信別記	以白		
1602		7	27 栴尾高山寺で好相を祈り、慧雲、友尊とともに自誓受戒す この時から明忍と号すか	7 6.7	伽陀 四座	明忍	栴尾	
1603		8	28 3.12 西大寺石塔院にいる明忍を秀賢が訪問す	7 11.26	四分律刪繁補闕行事鈔 巻上	明忍	西大寺石塔院	
				8 5.7	四分戒題	明忍	石塔院	
				8 12.3	點圖	明忍	春日山松屋	
1604		9	29 2.1~12.1 慧雲とともに行事抄を講ず	9 2.9	四分律刪補隨機羯磨疏濟録記-上并序	明忍	興福寺安養院	
				9 2.11	律鈔講談日記	明忍	興福寺安養院	
				9 2.12	四分律刪補隨機羯磨疏 序	明忍	春日山松屋	
				9 4.19	觀尊感身学正記	明忍	興福寺安養院	
				9 8.26	四分律刪補隨機羯磨疏濟録記 二下	明忍	興福寺安養院	
				9 8.28	行事問答口決 報恩抄	明忍	南都	
				9 9.3	行事鈔科文中	明忍	春日山麓安養院	
				9 9.24	四分律刪補隨機羯磨疏濟録記 三上	明忍	三笠山麓安養院	
				9 10.14	瑜伽戒本聞書	明忍		
				9 10.20	四分律刪補隨機羯磨疏濟録記 四上	明忍	興福寺安養院	
				9 11.5	授菩薩戒作法	明忍	興福寺安養院	
				9 12.21	四分律刪補隨機羯磨疏濟録記 三下	明忍	興福寺安養院	
1605		10	30 この頃、栴尾の平等心王院を再興し、慧雲、友尊とともに住む	10 2	唯識三十頌	明忍	興福寺安養院	
				10 2.5	説戒法則	明忍		
				10 5.1	安居表白	明忍		
				10 7.12	四分律含注戒本疏行宗記四上	明忍	平等心王院	
				10 8.10	四分律含注戒本疏行宗記三下	明忍	平等心王院	
				10 8.13	自恣表白	明忍		
				10 8.28	対首説戒法	明忍		
				10 10.24	四分律含注戒本疏行宗記一上并序	明忍		
					表無表章光胤聞書(上)	明忍		
				10 10.27	表無表章光胤聞書(中)	明忍	栴尾平等心王院	
				10 12.18	表無表章光胤聞書(下)	明忍	平等心王院	
				10 11.5	表無表章鉢文集 上	明忍	平等心王院	
				10 11.12	四分律含注戒本疏行宗記一下	明忍	西山平等心王院	
				10 12.1	四分律比丘含注戒本中	明忍	心王院	
				10 12.11	四分律比丘含注戒本下	明忍	心王院	
				10 6.7	四分律刪繁補闕行事鈔	明忍		
				10 12.1	四分律比丘含注戒本中	明忍	西山平等心王院	
				10 12.23	四分律比丘含注戒本下	明忍	西山平等心王院	
1606		11	31 1.10 秀賢を訪問す 3.16 秀賢を訪問し、「行事抄」の板行につき相談	11 2.11	釋四分律刪補隨機羯磨疏科三	明忍	西山平等心王院	
				11 2.14	伽陀 四座	明忍	栴尾	
				11 2.26	雲無徳部四分律刪補隨機羯磨 下	明忍		
				11 3.1	妙宗要	明忍		
				11 3.25	菩薩戒通受三國伝通次第	明忍	栴尾山房	
				11 6.7	四分律刪繁補闕行事鈔 巻上	明忍	平等心王院	
				11 6.7	業疏科文下	明忍	西山平等心王院	
				11 8.21	梵網経上巻古迹	明忍		
1607		12	32 6.2 秀賢を訪問す 7.12 秀賢を訪問し、対馬行につき暇乞 7.16 別受相承の望みを果たすべく、都を出発。 平戸を経て対馬に渡り、府内宮谷、次いで府治西南夷崎に住む					
					涅槃経抜粹	明忍		
					十住	明忍		
					十廻向			
1608		13	33	13 11.22	相師之消息			
				11.29	立願状	明忍		
1609		14	34	14 12.27	科分			
				15 1.26	血脈	明忍		
1610		15	35 6.7 対馬にて病死。	15 1.26	通受別血脈	明忍		

上記の他、明忍が書写しないし校正したものうち、奥書に特段の記載がなく、書写時期の比定が困難なものは省略した。

