

16-19世紀日本におけるキリシタンの受容・禁制・潜伏

大橋 幸泰

【要旨】

本稿では、日本へキリシタンが伝来した16世紀中期から、キリスト教の再布教が行われた19世紀中期までを対象に、日本におけるキリシタンの受容・禁制・潜伏の過程を概観する。そのうえで、どのようにしたら異文化の共生は可能か、という問いについて考えるためのヒントを得たい。キリシタンをめぐる当時の日本の動向は、異文化交流の一つと見ることができるから、異文化共生の条件について考える恰好の材料となるであろう。

16世紀中期に日本に伝来したキリシタンは、当時の日本人に幅広く受容されたが、既存秩序を維持しようとする勢力から反発も受けた。キリシタンは、戦国時代を統一した豊臣秀吉・徳川家康が目指す国家秩序とは相容れないものとみなされ、徹底的に排除された。そして、17世紀中後期までにキリシタン禁制を維持するための諸制度が整備されるとともに、江戸時代の宗教秩序が形成されていった。こうして成立した宗教秩序はもちろん、江戸時代の人びとの宗教活動を制約するものであったが、そうした秩序に制約されながらも、潜伏キリシタンは19世紀中期まで存続することができた。その制約された状況のなかでキリシタンを含む諸宗教は共生していたといえる。ただし、それには条件が必要であった。その条件とは、表向き諸宗教の境界の曖昧性が保たれていたことと、人びとの共通の属性が優先されたことである。

【目次】

はじめに

1. キリシタンの受容と禁制

(1) キリシタン受容

(2) キリシタン禁制

(3) 宗門改制度・類族改制度の成立

2. キリシタンの潜伏—諸宗教の共生

(1) キリシタンと神仏信仰の共生

(2) 異端的宗教活動と多様な属性

おわりに

はじめに

21世紀の現在、地球上の人類の歴史が単一の文化によって成り立っていると考える人はいない。そして、複数の文化がそれぞれで完結していて、相互に何も交流がなかったと考える人もいないに違いない。異文化間の交流はどの時代にも存在し、人びとの生活に大きな影響を与えてきた。その際の人びとの異文化への向き合い方は共鳴ばかりではない。異文化交流とは多くの場合、受容とともに反発ともなうのが普通である。それは過去の時代にしばしば差別や排除という態度となって表れたり、戦争のような深刻な問題を引き起こしたりすることがあったばかりでなく、それらの問題がいまなおいたるところで継続しているというのが現実である。そうした厳しい現状のなかで、いま喫緊の課題は、どのようにしたら異文化の共生は可能か、という問いである。

今回のシンポジウムは、マリオ・マレガ神父によって日本で収集された歴史資料が、近年バチカン図書館で発見されたことを契機として企画された。マレガ神父は20世紀前半、日本での布教活動のかたわら、16世紀から19世紀の日本のキリシタン¹⁾関連史料を精力的に集められた。当時のキリシタンをめぐる動向は異文化交流の一つと見ることができる。したがって、マレガ収集文書は間違いなく異文化交流の一端を知る貴重な史料群である。

ところで、キリシタンの日本列島への伝来は、よく知られているように1549年のことである。最初に日本にやってきた宣教師はフランシスコ・ザビエルであった。当初、日本におけるキリシタンの布教活動を担ったのは、ポルトガルの保護のもとに世界布教を志したカトリック修道会のイエズス会であったが、1590年代以降、イスパニアの保護のもとにあったフランシスコ会・ドミニコ会・アウグスチノ会も参入してきた。この間もそれ以後もキリシタン布教がすべて順調であったとは必ずしもいえないが、二度の遣欧使節派遣は特筆されるべき出来事である。1582-90年のイエズス会による天正遣欧使節（1585年ローマ教皇グレゴリオ13世・シスト5世に謁見、写真1を参照）と、1613-20年のフランシスコ会による慶長遣欧使節（1615年ローマ教皇パウロ5世に謁見）の意義について、ここでは詳述できないが、日本からローマ教皇に使節が派遣できるほどキリシタンは当時の日本に広がったともいえる。

しかし、キリシタンへの反応は共感ばかりではなかった。キリシタンに反発する動向も存在し、やがてそれはキリシタン禁制という宗教政策となって顕在化する。厳しい禁教政策のもとで、棄教する信徒が続出するとともに、そのなかには棄教は表向きで潜伏状態に入った者も少なくなかった。

本稿では、日本へキリシタンが伝来した16世紀中期から、キリスト教の再布教が行われた19世紀中期までを対象に、日本におけるキリシタンの受容・禁制・潜伏の過程を概観する。キリシタンをめぐる動向の検討を通じて、世界中で起こっている紛争や衝突を回避するために私たち

1) 本稿では、当時の日本のキリスト教を、ポルトガル語のChristãoに由来する語のキリシタンという呼称で呼ぶ。なお、「2.キリシタンの潜伏—諸宗教の共生」で触れるように、江戸幕府による厳しい禁教政策のため、時代が下るにしたがって怪しげなものは何でも「切支丹」的なものとされるようになり、現実の潜伏キリシタンと人びとの「切支丹」イメージが大きく乖離することになる。この両者を区別するため、江戸時代を通じて徹底的に排除された対象を、史料上の用語である漢字の「切支丹」で表記する。



写真1 天正遣欧使節が描かれたバチカン図書館の壁画

は何を求められているのかについて考えるヒントを得たい。それを考察することは、マレガ神父の意志を受け継ぐことにもなると、筆者は信じる。

1. キリシタンの受容と禁制

(1) キリシタン受容

16世紀後期、イエズス会によって進められた布教活動により、キリシタンは急速に日本に浸透した。17世紀初期には、30万人を超える信者がいたといわれる。宣教師の記録では70万人という数字も伝えられているが、それは彼らの活動成果を誇張した数字であり、その半分程度というのが現在の研究者の共通認識である。当時の日本の人口については諸説あるが、1500万人の説をとれば、全人口の約2%がキリシタンであったことになる。ただし、これは、キリシタンの日本列島上のキリシタンの濃淡を考慮に入れない数字である。南方から来る外国勢力の窓口であった九州地域の比率は、もっと高くなるであろう。ちなみに、現在の日本のキリスト教徒の割合は1%といわれているから、当時のキリシタンの急速な広がりを見張るものがある。

わずか半世紀の間に、急速にキリシタンが広がった理由は何か²⁾。一つは、キリシタンを受容した人びとが、宣教師の説くキリシタンの教義に共感したからである。ただし、その共感の

2) ここでは、以下の研究を参考にした。五野井隆史『日本キリスト教史』（吉川弘文館、1990年）、清水紘一『織豊政権とキリシタン』（岩田書院、2001年）、川村信三『キリシタン信徒組織の誕生と変容』（教文館、2003年）、神田千里『宗教で読む戦国時代』（講談社、2010年）、岡美穂子「キリシタンと統一政権」（『岩波講座日本歴史 第10巻 近世1』岩波書店、2014年）。

中身は一樣ではないだろう。これまでの研究では、次のようなことが指摘されている。(a) キリシタンの神デウスが、人の力を超越した天の秩序を意味する「天道」の概念(当時の日本に広く浸透していた)と類似のものとして理解された³⁾、(b) キリシタンが仏法の一派として理解された⁴⁾、(c) 来世の救済を説くキリシタンの教義が、人びとの共感を得た⁵⁾、というのがそれぞれである。このうち(a)(b)は、前代以来の人びとの秩序認識がキリシタンの理解を助けたということの意味している。(c)はキリシタンが伝来した当時、日本が戦闘・災害・飢饉と隣り合わせの戦国時代であったことと関連する。そのような厳しい現世を生きる当時の人びとは、せめて来世では救われたいとの思いをもっていたに違いない。キリシタンは、戦国時代に生きる人びとにとって、来世救済願望をかなえてくれる宗教であった。

キリシタンの急速な広がりのもう一つの理由は、集団改宗のためである。キリシタンを受け容れた領主は、領民を統合する手段としてキリシタンを利用し、集団改宗を行った。ただし、その場合でも、人びとが上に指摘したようなキリシタン教義に共感していなかったとはいえない。

自発的に受容したにせよ、強制的に受容させられたによせ、宣教師の絶対数が少ないなかで信仰を維持するためには信徒の組織が必要であった。次項で見ると16世紀末以降17世紀に入って弾圧が厳しくなると、平信徒による信仰共同体のコンフラリアが結成され、集団的に信仰が維持されていった。

(2) キリシタン禁制

このようにキリシタンは、戦国社会が終息しようとする16世紀後期から17世紀初期にかけて、日本列島に広がった。この間、冒頭に触れた天正遣欧使節と慶長遣欧使節の派遣が実現し、日本のキリシタンがローマ教皇に謁見を果たすほど日欧の交流は深まった。

しかし、異文化の受容はそれに違和感を持つ者による反発も生む。武家の中央政権によるキリシタンへの最初の規制は、天正15年(1587)の豊臣秀吉の命令⁶⁾であるが、それ以前の永禄8年(1565)と同12年、すでに正親町天皇から宣教師追放の命令が出ている。その存在そのものが宗教的性格を有する天皇(朝廷)は、最初から一貫してキリシタンの受け容れを拒否していた。したがって、豊臣秀吉とその後継者である徳川家康(江戸幕府)によるキリシタン禁制は、天皇(朝廷)の宣教師追放令に武家政権が足並みを揃えた宗教政策であった⁷⁾。

幕府のキリシタンに対する態度は、はじめは黙認状態であったが、慶長18年12月23日(1614/2/1)の宣教師追放文⁸⁾をもって完全な禁教に転じたとの見方がある。しかし、幕府に

3) 『邦訳日葡辞書』(岩波書店、1980年)643・647頁の「Ten テン(天)」・「Tent・テンタウ(天道) Tenno michi(天の道)」の項目を参照。

4) ザビエルが当初、キリシタンの神デウスを、真言密教の概念ですべての仏・菩薩のものとの姿とされる大日と訳して布教したが、後にその概念の違いに気づいて原語のデウスに直したことは有名である。

5) たとえば、海老沢有道校註『長崎版 どちらな きりしたん』岩波書店(1950年[1991年第7刷参照])11-12頁、「契利斯督記」『続々群書類従』12(続群書類従完成会、1970年)637頁などを参照。

6) 清水紘一ほか編『近世長崎法制史料集1』(岩田書院、2014年)52-53頁。

7) 村井早苗『天皇とキリシタン禁制』(雄山閣出版、2000年)。

8) [註6]前掲書『近世長崎法制史料集1』100-101頁。ただし、当時、家康はすでに將軍職を秀忠に譲っており、この宣教師追放文は形式上、徳川秀忠の名前で発布された。

よる実際の禁教は、もっと早くに実施に移されたと考えてよい。家康は慶長7年（1602）フィリピン総督宛書状においてすでに宣教禁止の意志を表明しており⁹⁾、その後も同じ趣旨のことを繰り返している。さらに幕府は、慶長10年（1605）に江戸で、翌年に大坂でそれぞれキリシタンを迫害している¹⁰⁾。早い段階でキリシタンの禁教が既定路線になっていたことは確実である。いずれにしても、戦国時代を終わらせた豊臣秀吉と徳川家康はキリシタンとの共生を拒否し、その後、江戸幕府が倒れる19世紀中期までこの政策は維持された。

では、キリシタンはなぜ警戒されたのであろうか。第一に、キリシタンの流入によって既存秩序が乱されることである。前代以来、日本では主君と家臣の関係を結ぶときや、領主同士が同盟を結ぶとき、そのほか契約関係を結ぶとき、いずれも神仏に宣誓する起請文を作成するという作法があった。そこには日本国中の神仏の名前が列記される。これに対して、デウスを唯一神とするキリシタンがこのような起請文の作成を拒否することは目に見えている。つまり、キリシタンの流入を認めるということは、このようなあらゆる神仏への宣誓によって成り立っていた秩序が崩壊するということを意味する¹¹⁾。

第二に、領主がキリシタンを精神的な支えとして地域支配を行おうとすることが、秀吉・家康が目指した権力集中の志向性に矛盾する、という点である¹²⁾。キリシタン大名の領内では、領主が集団改宗を進めるとともに、宣教師に促されて信徒たちが寺社破壊を行っていた。これは、中央政権から認められた領主の領地支配は永遠のことではなく当分の間のことである、と考える秀吉や家康の方針に反する。領主が独自の方法で地域支配を行おうとするのは、中央政権にとって好ましくなかった。

キリシタンへの警戒の内容は、ほかに、宣教師の背後にあるイベリア両国の軍事力、宗教一揆の可能性、怪しげなイメージなど、複数あった。秀吉・家康のころの段階では、上の二つのことがもっとも突出していた。その後、日本がカトリックのイベリア両国と断絶し、キリシタンが表面上消滅した17世紀中後期以降は、キリシタンの怪しげなイメージが増幅していき、禁教政策が維持された。この点については、キリシタンの潜伏がなぜ可能であったのかという論点につながるので、次節（「2.キリシタンの潜伏—諸宗教の共生」）で詳しく検討する。

（3）宗門改制度・類族改制度の成立

こうして、17世紀初期の幕府によるキリシタン全面禁止は、各地で厳しい迫害を引き起こし、少なくない数の殉教者を出すことになった¹³⁾。もちろん、幕府のキリシタン禁制は民衆を含めた全面禁止令であるが、その取り締まりのターゲットは宣教師や地域有力者などキリシタン指

9) 慶長7年9月付フィリピン総督宛徳川家康朱印状（ロレンソ・ベアト著／野間一正訳『ベアト・ルイス・ソテロ伝』東海大学出版会、1968年、33頁）。

10) 五野井隆史『徳川初期キリシタン史研究（補訂版）』（吉川弘文館、1992年）。

11) 慶長17年6月付フィリピン総督宛徳川家康朱印状（村上直次郎訳註『増訂異国日記抄』雄松堂書店、1966年〔復刻版〕、65-66頁）。

12) [註6] 前掲書『近世長崎法制史料集1』52-53頁。

13) ローマ教皇ベネディクト16世（2008年当時）代理のジョゼ・サライヴァ・マルティンス枢機卿の列席のもと、2008年11月24日に長崎にて188人の殉教者の列福式が行われたことは記憶に新しい（『ベドロ岐部司祭と187殉教者列福式 公式記録集』カトリック中央協議会、2009年）。

導者であった。その指導のもとに活動していた一般信徒は、棄教するか潜伏するかを選択を迫られることになる。

ただし、その際に幕府が命じたのは、キリシタン禁制の号令だけである¹⁴⁾。具体的にどのようにキリシタンを見つけ出し排除するかという方法については、個別領主に任されていた。各地の領主のキリシタンに対する意識は、キリシタンが多くいた地域と少なかった地域とで温度差があった。その結果、その対応に差異が生じた。

領主がみなキリシタン根絶に本腰を入れ、その恒久的施策を模索するようになるのは、寛永14年(1637)から翌年にかけて起こった島原・天草一揆後である。この一揆は、島原・天草地域の30,000人以上の人びとが天草四郎という15歳の少年を総大将に、キリシタンを精神的な紐帯として武力蜂起したものである。その後の江戸時代の支配の方針は、この一揆の影響で方向づけられたといっても過言ではない¹⁵⁾。これほど多くの人びとが武力蜂起したのは、二つの理由がある。一つはキリシタン禁制、もう一つは領主苛政である。島原・天草地域のキリシタンは、厳しい禁教政策のため、1630年代に入ると表面的には消滅したが、心から棄教しきれない者は潜伏状態に入っていた。そうしたなか、飢饉と領主苛政がこの地域の人びとの生活を脅かした。やがて彼らは、このような厳しい状況に陥ったのは、彼らが表面的にであれキリシタンを捨てたからだという後悔の念を持つに至った。このような彼らの後悔の気持ちを理解し、彼らを一揆に動員したのが、かつて島原・天草の領主(キリシタン大名の有馬晴信・小西行長)に仕えていた牢人である。牢人たちはこのとき、島原・天草の地域有力者としてこの地域の人びとを指導する立場にあり、人びとの領主への不満をくみ取って一揆を計画した。

この一揆によって、すべての領主は、領内のキリシタン禁制を徹底する必要性を自覚するに至った。各地で単発で行われていた宗門改は、この一揆後、幅広く恒常的に実施されるようになる。また、幕府はキリシタン取り締まりの専門の役人を定め、各地の領主と連絡をとって潜伏キリシタンを探索した。その結果、17世紀中期に郡崩れ(肥前国の大村藩領)・濃尾崩れ(美濃・尾張国の尾張藩領ほか)・豊後崩れ(豊後国の臼杵藩領ほか)と呼ばれる潜伏キリシタンの集団露頭事件を経て、段階的にキリシタン禁制を徹底するための諸制度が成立することになる。それが宗門改制度と類族改制度である。前者は、毎年、人別に寺請(僧侶が自分の寺の檀那であると証明すること)により非キリシタンであることを確認するもの、後者は、棄教したキリシタンの子孫を監視するものである。宗門改制度の全国的成立は寛文期(1661-73)、類族改制度の成立は貞享4年(1687)である。マレガ収集文書には、特に類族改制度の関連史料が大量にあることがわかっており(写真2を参照)、この制度の具体像が解明されることが期待される。

こうした過程を経て、江戸時代の人びとは対外体制として、地球的世界から分断されることになる¹⁶⁾。ただし、江戸時代の人びとは創造神による秩序形成という世界観を知らなかったのではない。そうした世界観は潜伏キリシタンによって継承されたばかりでなく、荒唐無稽な「切

14) 以下、村井早苗『キリシタン禁制の地域的展開』(岩田書院、2007年)、および大橋幸泰『キリシタン民衆史の研究』(東京堂出版、2001年)を参照。

15) 大橋幸泰『検証 島原・天草一揆』(吉川弘文館、2008年)。

16) 清水有子「近世日本のキリシタン禁制」(『歴史学研究』924、2014年)。



写真2 マレガ収集文書に残る類族改関連史料

支丹」像を広めた排耶書（「切支丹」を批判する通俗的な読み物）にもキリシタン教義の中核である創造神の概念は説明されていた。江戸時代の人びとはそうした世界観について決して無知であったのではなく、それを積極的に受け容れる環境にはなかったということであろう。

2. キリシタンの潜伏—諸宗教の共生

（1）キリシタンと神仏信仰の共生

キリシタン禁制は江戸時代を通じて緩められることはなかった。にも拘わらず、九州各地には潜伏キリシタンが19世紀中期に幕府が倒れるまで存続した。彼らは信仰共同体であるコンフラリアのもとに集団でキリシタンの儀礼を行い、何世代にもわたってその信仰を継承していった¹⁷⁾。

そして幕末、長崎の居留外国人のために建てられた大浦天主堂の宣教師が、元治2年2月20日(1865/3/17)に長崎近郊の浦上村山里の潜伏キリシタンと出会うことになる。この出来事は、キリスト教の歴史のうえで奇跡と呼ばれ、ヨーロッパから見てキリシタンの発見と評価される。長い間の潜伏状態に耐えたキリシタンの歴史は、宣教師のもとでようやく信仰の復活を実現していくというストーリーで語られがちである。もちろん、潜伏キリシタンが何世代にもわたってその信仰を維持することができたのは、彼らがその信仰を維持しようという強い意志をもっていたからである。

17) 以下、〔註14〕前掲書『キリシタン民衆史の研究』、大橋幸泰『潜伏キリシタン 江戸時代の禁教政策と民衆』（講談社、2014年）を参照。

ただし、潜伏キリシタンの強靱な信仰心だけでは、彼らが長期にわたって潜伏状態を保つことができた理由を説明したことにはならない。なぜならば、潜伏キリシタンが存在した村は、熱心なキリシタンだけで成り立っていたのではなく、いつ密告されてもおかしくなかったからである。村民全員がキリシタンであったところももちろんあったし、全般的に潜伏キリシタンが存在した村のキリシタンの比率は高かったが、そうであったとしても全員が一律に熱心な信者であったとは限らない。事実、キリシタンの比率が50～70%程度であった天草の場合、文化2年(1805)に起こった天草崩れと呼ばれる事件(後述)の際、博奕に有利であるとの理由でその信仰を受け容れたが当たらないからやめた、という証言があった¹⁸⁾。信仰には厚薄があった当然である。

実際、彼らの宗教活動は多様であった。非キリシタンはもちろん熱心なキリシタンも含めて、みな檀那寺(宗門改の際、その人が檀那であることを証明する寺院)をもち、その地域固有の神祇信仰や宗教的習俗などの活動にも参加していた。潜伏キリシタンの宗教活動は、これらの混淆(シンクレティズム)というよりも、当初から複数の宗教活動が併存していたと考えるべきもので、彼らにとってどれもが日常生活サイクルのなかに溶け込んでいたものであった¹⁹⁾。少なくとも表面上は、神仏信仰や宗教的習俗とキリシタンとは対立することなく存在していたということである。

かつての見解では、厳しいキリシタン禁制政策のもと、潜伏キリシタンはキリシタンであることを隠すためのカムフラージュとして、神仏信仰や宗教的習俗の活動を仕方なく行っていた、と見る見方が一般的であった。確かに、潜伏キリシタンは親族が亡くなって檀那寺僧侶による弔いを受けたあと(あるいはその最中に別室・別家で)、経消しの儀礼を行っていた。熱心なキリシタンにとって檀那寺の宗教活動は苦痛であったろうし、そこまで感じなくても、キリシタン以外の宗教活動はキリシタンに比べて重視されていなかったのであろう。

しかし、江戸時代の人びとが複数の宗教活動に関わるというのは、不思議なことではなかった。多くの人は檀那寺の行事に参加するとともに、村の神社やさまざまな神仏信仰にも関わったし、直接関係がない寺社参詣にも出かけていったし、神仏習合的な宗教者の祈祷や占いにも日常的に頼った。潜伏キリシタンが複数の宗教活動に関わるというのは、非キリシタンの宗教の関わり方と比べて大きな違いはなく、当時の多くの人びとの慣習にしたがった行動であった。もちろん、どれに重きを置くかという比重の差は存在したであろうが、江戸時代の人びとは複数の宗教的属性をもっていたと考えるべきである。つまり、江戸時代の日本では、禁止されていたキリシタンを含め、諸宗教は共生していたのである。

こうした状況は、江戸時代、正法(正統的な宗教)が極めて曖昧であったことと無関係ではない。確かに、豊臣秀吉や徳川家康は日本を「神国」と位置づけるとともに、秀吉は豊国大明

18) 『天草古切支丹資料』2(九州史料刊行会、1959年)24頁。次項で紹介するように、18世紀末から19紀中期にかけて断続的に、浦上村山里と天草下島の西海岸4か村(大江村・崎津村・今富村・高浜村)で、潜伏キリシタンの存在が問題視される事件が起こっている。天草崩れはその一つであった。

19) 潜伏キリシタンの組織や儀礼には、地域による差異が存在している。この点について、中園成生「九州西岸地域におけるキリシタンの信仰形態とその変容について」(『長崎県内の多様な集落が形成する文化的景観保存調査報告書【論考編】』長崎県世界遺産登録推進室、2013年)によれば、その差異は禁教時代に変容した結果生じたものではなく、伝来当初からの差異であったという。

神、家康は東照大権現という神になった。しかし、その中身は仏教的要素を含めた神仏習合の神であった。また、江戸時代を通じて東照大権現を祀る東照宮が、家康を葬る日光ばかりでなく全国各地に勧請されつつも、人びとがそれに参詣することを強制されたことはなかった。同時に徳川将軍家は寛永寺・増上寺を檀那寺としたが、その宗派である天台宗・浄土宗のみが認められたのではなく、多くの宗派が存在した。ほかにも実にさまざまな宗教活動が併存しており、そのどれかが幕府によって正法に指名されたことはなかった。

これに対して、江戸時代の邪法は明快であった。それが「切支丹」である。ただし、それはキリシタンが何世代にもわたって継承していった潜伏キリシタンそのものではなかった。この点については、項を改めて説明しよう。

（2）異端的宗教活動と多様な属性

なぜ長期にわたって潜伏キリシタンは存続することができたのか。それには外在的理由と内在的理由があった。

外在的理由とは、潜伏キリシタンを取り巻く条件のことである。結論をいえば、彼らの宗教活動は「切支丹」とは認識されなかった。「切支丹」でないとするれば、何であったのか。それは「異宗」や「異法」というものであった。この呼称は、18世紀末から19世紀中期にかけて断続的に起こった、寛政2年（1790）の浦上一番崩れ、文化2年（1805）の天草崩れ、天保13年（1842）の浦上二番崩れ、安政3年（1856）の浦上三番崩れ、慶応3年（1867）の浦上四番崩れ、という一連の事件において使用されたものである（年代はいずれも発生年、表を参照）。これら一連の事件はいずれも、潜伏キリシタンの存在が疑われたというものであるが、前節で触れた17世紀中期の潜伏キリシタン集団露顕とは大きく異なる。最後の浦上四番崩れを除き、みな「切支丹」は存在しないという結論で決着した。

注目されるべきことは、この「異宗」「異法」という呼称が、この一連の崩れの際に初めて使用された語ではなかった、ということである。それ以前から、治者にとって怪しげな宗教活動は、みな「異宗」「異法」「怪しき法」などと呼ばれていた。この場合多くは、宗教者としての正式な資格を持たない俗人が宗教活動を行うというものであった。このような経緯からすれば、一連の崩れの際に疑われた宗教活動（潜伏キリシタン）は、これらの崩れ以前の怪しげだと見なされた宗教活動と類似のものに見なされたということである。

事実、19世紀初期にこのような怪しげな宗教活動の事件が起こったとき、その判決を決める

表 潜伏キリシタンの「異宗」事件

	発生年	潜伏キリシタンの対応	処置
浦上一番崩れ	寛政2年（1790）	「異宗」の存在そのものを否定	無罪
天草崩れ	文化2年（1805）	「異宗」信仰を認める	過料
浦上二番崩れ	天保13年（1842）	不明	不明
浦上三番崩れ	安政3年（1856）	「異宗」信仰は認めるが、「切支丹」とは別宗と主張	数日入牢・過料、ただし牢死者有
浦上四番崩れ	慶応3年（1867）	キリシタン信仰表明	諸藩へ配流

際先例として、崩れの際の判決が判例として参考にされた。たとえば、文化11年(1814)に判決が下された今泉村一件²⁰⁾という、俗家で仏法の法談が行われていたことが問題視された事件では、18世紀末の浦上一番崩れの判決が参考にされている。また、万延元年(1860)に判決が下された浦上三番崩れでは、19世紀初期の天草崩れとともにこの今泉村一件の判決が参考にされた。つまり、治者はこれらをみな類似の「異宗」「異法」と把握していたということである。筆者はこれを、異端的宗教活動というカテゴリーで一括りにできると考えている。

異端的宗教活動は治者の側から警戒される存在ではあるが、徹底的に排除されなければならない「切支丹」とは別物である。その場合の「切支丹」とは、怪しげなものは何でも「切支丹」的なものとする、貧困化したイメージである²¹⁾。そうした「切支丹」イメージが生まれた背景には、次の二つの事実があった。それは、(a) 寛永14年(1637)にキリシタンが起こした武力蜂起である島原天草一揆の強烈な印象のもと、キリシタン禁制が江戸時代を通じて厳格であったこと、(b) 現実の潜伏キリシタンが少なくとも表向きには世俗秩序に従順にしたがっていたこと、である。江戸時代の人びとにとって、「切支丹」は既存秩序を乱す象徴であった。

幕府や領主にとっても、「切支丹」の摘発はむしろ脅威であった。幕府や領主は、現実の世俗秩序に従順で模範的でさえある潜伏キリシタンを、むりやり摘発しようとはしなかった。治者にとっては、彼らを放って置いたほうが、秩序を維持するのに好都合であったからである。崩れの際の「切支丹」は存在しないという結論は、治者の側にとって彼らの責任を回避する方法でもあった。このような事件以外にも、治者の側が潜伏キリシタンの発覚を揉み消したような痕跡もある。いずれにしても、貧困化した「切支丹」イメージと現実の潜伏キリシタンとのギャップが、キリシタンの潜伏を可能にした外在的要因である。

一方、キリシタンの潜伏が可能であった内在的要因は、村請制という江戸時代における村の運営システムである。村請制とは、年貢など領主から賦課される負担を個人の責任ではなく、村全体の責任として請け負う仕組みのことである。このもとでは村民は連帯責任が求められる。したがって村請制は、領主にとっては支配を行うのに便利な仕組みであったが、村民にとっては村のことは村で決めるということを保証された仕組みであった。実際、江戸時代の村は一般的に村掟と呼ばれる独自の法を持っていたし、村の行事をはじめ活動日・休日のような日常生活サイクルも村の自治によって決められていた。

そして、村請制という仕組みであるからこそ村民は互いに助け合い、足りないものを補い合って生命を維持することができた。村では年貢上納に不足が出た場合、他の村民が補ったり、融通してくれたりするのが普通であった。また、経済状況が厳しい場合、治者から「御救」と呼ばれる援助金を引き出す歎願も村が行った²²⁾。つまり村は、一人あるいは一家族だけでは生き

20) 今泉村は天草上島の村。当村は島原天草一揆の際に多くの村民が参加したため、一揆後、他地域からの移民によって再建された。天草崩れの対象地域から遠く離れており、この村には潜伏キリシタンは存在しなかったと思われる。

21) 菅野八郎「子孫心得之事」『日本思想大系58 民衆運動の思想』(岩波書店、1970年)122-126頁、高木慶子『高木仙右衛門に関する研究―「覚書」の分析を中心にして―』思文閣出版、2013年)125-126頁などを参照。

22) たとえば、浦上村山里の場合、森永種夫編『長崎代官記録集』中(犯科帳研究会、1968年)5-6・33頁などに見える、村から長崎奉行所へ申請された貧困者のための援助米の例。

ていけない村民の生存を保証する、セーフティーネットの役割を果たしていた。それだけに、村は生活共同体として村民に強い規制力を持ち、個人の自由は制限された。

ここで留意すべきことは、潜伏キリシタンもこのような江戸時代の村社会に生きた人びとであったということである。潜伏キリシタンといえ、彼らの行動はすべてキリシタンとしての立場からのものであったと評価されやすい。しかし、彼らはキリシタンの信仰者という属性しか持っていなかったのではない。彼らの営みを総体として理解するためには、キリシタンの信仰者という立場を彼らの属性の一つと考えて、その単一の属性にすべてを押し込めないことが必要である。キリシタン以外の別の属性はもちろん複数あるが、筆者が注目する属性の一つが、江戸時代の村社会に生きた人びとという属性である。彼らがこの時代を生きていくためには、村請制によって運営される村という組織は絶対不可欠のものであったからである。とすれば、キリシタンの潜伏という行為は、彼らが現世を生き抜くために、キリシタンという属性よりも村社会の一員という属性のほうを優先した態度であった、ということになるのではないか。

そして、村社会の一員という属性を優先する態度というのは、非キリシタンや信仰心の薄いキリシタンにも共通するものであった。村社会ではキリシタンの存在は自明であった²³⁾が、もしキリシタンが摘発され処罰されてしまえば、村社会は完全に崩壊する。これは、非キリシタンにとっても死活問題となる。そうした事情から、信徒も非信徒も村民という共通の属性を優先した。これが、キリシタンを密告すると褒美が与えられる訴人褒賞制度がありながら、キリシタンの潜伏が可能であった内在的要因である。

以上のように、19世紀中期までの江戸時代では、潜伏キリシタンは表向き宗教の境界が曖昧な環境のもとで多様な宗教活動を実践するとともに、村社会の一員としての属性を優先するという日常生活を送っていた。その点、非キリシタンも同じである。ところが、その後の時代では、そうした日常生活は大きく変化することになる。キリシタン禁制の終焉とともにキリスト教再布教が始まり、明治22年（1889）に発布された明治憲法に「信教の自由」が明記されたにも拘わらず、村社会においてはかえって深刻な宗教対立が起こることになる。すなわち、キリシタンが存在した地域では、キリスト教再布教に応じて教会組織に加入する者、先祖伝来のキリシタン信仰をそのまま継承する者、神仏信仰のほうに軸足を置く者、の三者の境界線が明確に引かれ、しばしば批判しあうなどの問題が惹起するのである。明治時代以降の地域社会における宗教対立についてはこれ以上言及できないが、キリシタン禁制政策が貫徹していた江戸時代のほうが、表面的には諸宗教は共生していたといえる。

おわりに

16世紀中期に日本に伝来したキリシタンは、当時の日本人に幅広く受容されたが、既存秩序

23) ノゲラ・ラモス・マルタン「幕末・明治初期のキリシタン民衆社会の地域的構造についての一考察」(『日本史攷究』36、2012年)によれば、潜伏キリシタンは村を越えて信徒同士で婚姻関係を結んでいたという。これは、村社会の人びとにとって、信徒と非信徒の区別がついていたということの意味している。ただし、天草の潜伏キリシタンは信徒と非信徒の間でも婚姻関係を結ぶ場合があったことが知られている。いずれにしても、潜伏キリシタンが存在した村社会では、信徒・非信徒混在であることは既知のことであったものと思われる。

を維持しようとする勢力から反発も受けた。キリシタンは、戦国時代を統一した豊臣秀吉・徳川家康が目指す国家秩序とは相容れないものとみなされ、徹底的に排除された。そして、17世紀中後期までにキリシタン禁制を維持するための諸制度が整備されるとともに、江戸時代の宗教秩序が形成されていった。こうして成立した宗教秩序はもちろん、江戸時代の人びとの宗教活動を制約するものであったが、そうした秩序に制約されながらも、潜伏キリシタンは19世紀中期まで存続することができた。その制約された状況のなかでキリシタンを含む諸宗教は共生していたといえる。ただし、それには条件が必要であった。その条件とは、表向き諸宗教の境界の曖昧性が保たれていたことと、人びとの共通の属性が優先されたことである。

もちろん、幕府によるキリシタン禁制は、異文化の受け容れを拒否する政策そのものであった。異文化共生の条件について考える場合、こうした政策を回避するための方法が第一義的な課題となるであろう。また、宣教師の指導による寺社破壊が、キリシタンへの反発の一因であったことも事実である。異文化を伝える側の既存文化への対応が、異文化共生を阻害する要因になる場合もあることを、私たちは知るべきである。

一方、被治者にとって治者による制約は自身ではどうすることもできないものであることも多いだろう。そうした場合においても異文化共生は不可能ではない。さまざまな制約を受けながらも、被治者の知恵が異文化の共生を実現できると筆者は信じる。近世日本のキリシタンをめぐる動向から見えてくることとして、多様な人びとの境界の曖昧性を認めただけで、多様な人びとの共通の属性を優先させることが、異文化共生を可能にする鍵になるのではないか、という提言をもって本稿を終わりたい。

〔付記〕本稿は、2013-2015年科学研究費助成事業（学術研究助成基金助成金、基盤研究（c）課題番号25370800）「近世日本におけるキリシタン禁制政策と異端的宗教活動の横断的研究」の成果の一部である。