

キリシタン文献に見える禅語について

——自由と無事——

安永祖堂

はじめに

聖名 Fucan Fabian、不干齋ハビアン（巴鼻庵、好菴、一五六五～一六二二）は禅僧を経てキリスト教に入信し、後に棄教してキリスト教弾圧に協力した人物として知られる。

彼が日本人修道士としてイエズス会に属していたことは記録に残されているが、その出自に関しては詳らかではない。

キリシタン禁教令以降、後代になって流布された二次史料である排耶物語には「生国加賀」（『南蛮寺興廢記』）あるいは「越中」（『蛮宗制禁録』）というような記述が見られるが、そこにはまた僧名を「恵俊」（『切支丹宗門来朝実記』）または「恵春、ゑじゅん」（『南蛮寺興廢記』）と号して、彼が京都大徳寺、さらには建仁寺に於いて僧籍を持ち、臨濟禅参究の日々を重ねていたことも触れられている。

そのハビアンが、慶長十（一六〇五）年に神儒仏の三教に対して筆誅を加えるために著したキリスト教護教論書『妙

貞問答』には、次のような一節が見える。

サテ其真トハ何ゾト申ニ、我宗キリシタンノ教ノ事ニテサフラフ。此宗ノ教ノ真実ニシテ広大ニ侍事ハ、天地ヲ紙トナシ、万ノ草木ヲ筆トシ、西ノ海ヲ硯トシテ書トモ、イカデ書尽スベキナレバ、マシテヤ身ヅカラナドガヤウナル者ノ、此教ヲ語りマイラセントテ、一ツノ理リヲモ申顯ハサントスル事ハ、タトヘバ嬰兒ノ貝ヲ取テ滄海ヲ量ラントスルヤランニテサフラヘドモ、「一文ハ無文ノ師」ト申ナラヒノサフラヘバ、寺ヘモ御供申テ聞セマイラスベキ其下地計ニ少シ語りマイラスベシ。^①

キリシタン文学研究家として大成を期待されいながら、志半ばにして他界した米井力也は、この箇所の後半の部分に注目して以下のように述べている。

ここにハビアンが「幽貞」の謙辞として記した「タトヘバ嬰兒ノ貝ヲ取テ滄海ヲ量ラントスルヤランニテサフラヘドモ」ということばは、ヨーロッパで広く受け入れられていたアウグステイヌスにまつわる説話を踏まえたものだった。(中略)三位一体というキリスト教の根幹をなす玄義について考えをめぐらすアウグステイヌスのところへ天使が子どもの姿を借りてあらわれるというこの説話は、じつはアウグステイヌス自身の著作にはみられない。ずつとのちになって作られたものである。(中略)キリシタンの宣教師が訪れた時代にはすでにヨーロッパで広く知れわたっていたこの説話を、日本人修道士ハビアンが比喻として用いることができたのは、『妙貞問答』執筆以前にこれを耳にしていたからにちがいない。おそらく彼は宣教師の説教を聞いてこの説話を知ったのであろう。^②

たしかにキリシタン文学研究者としての視座からは、この後半部分に着目して、上述のような推測が成立するとい
う説明が十分に首肯できる。

しかし、禪の立場からすれば、むしろ注目されるのは前半部分、「天地ヲ紙トナシ、万ノ草木ヲ筆トシ、西ノ海ヲ
硯トシテ書トモ、イカデ書尽スベキナレバ」という箇所になるであろう。

すなわちこの文章は、五祖法演（一〇七四―一一〇四）による以下の公案を踏まえていると推察するのであるが如
何であろうか。

五祖演禪師、衆に示して云く、「若し人有つて虚空を紙と為し、大海を硯と為し、須弥を筆と為して、如何が祖
師西来意の五字を書き得ん。若し西来意の五字を書き得ば、老僧、坐具を展べて你を礼拝せん」。（『葛藤集』第
三十七則）

おそらくはハビアンはイエズス会入会以前に禪僧であった頃、この文章を目睹する機会があったのではなかったか。
およそ『葛藤集』の成立に関しては、道前宗閑によると十七世紀後半から安政年間にかけて、安藤嘉則の説では
十七世紀後半から元禄年間の成立と考えられている。

そうとすれば、ハビアンが『葛藤集』そのものを手に取ったと考えるには無理がある。しかしながら、明藏本『古
尊宿語録』に収められる『五祖法演禪師語録』にやはり以下のような文が見える。

上堂して云く、四大海水を得て一枚の硯と為し、須弥山を一管の筆と作し、人有て虚空裏に向かつて、祖師西来
意の五字を写さば、太平下座、大いに坐具を展べ、礼拝して師と為さん。若し写し得ずんば、仏法に靈驗無けん、

有りや、有りや。便ち下座す。⁽³⁾

明藏本『古尊宿語録』は明の永楽初（一四〇三）年に南京で開版された大藏経の一部として編まれている。

さらに、道前によって、五祖法演の譬喩は、もと八十巻『華嚴経』卷六十二「入法界品」徳雲比丘章に説く、「大海量の墨と須弥聚の筆」（大正一〇・三三六上）に基づくであろうこと、さらに、『中峰広録』卷二十五にも、「虚空を紙と為し、須弥の筆で般若両箇の字を書かんと擬す」というような表現が見られることも指摘されている。⁽⁴⁾

よって、ハビアンがこれらの仏典祖録のいずれかの文章に誘引されて、先述の表現に到ったと推し量っても不自然ではないであろう。

つまり、従前のキリスト教的視点と併せて禅仏教的視座の方向からも検討して初めて、ハビアンという人物の宗教的境界致にはその内奥に臨濟禅と南欧カトリックの両面が混在していたことが理解できると考えられよう。

従来、キリシタン文献の研究は専ら、キリシタン文学研究者、日本文学研究者、国語学研究者、あるいは印刷出版史研究者などによって成果が蓄積されてきた。

実際に、この分野で仏教から、とりわけ禅研究者によるアプローチを見ることは極めて稀であるといってもよいのではないと思われる。

そして、やはり仏教及び禅の視点を欠いた研究では、キリシタン文献の精査には不充分且つ偏頗な成果しか期待できないのではあるまいか。

キリシタン文献の翻訳作業に仏僧、特に禅宗系の僧侶出身者が多く従事していたことは周知の事実である。

よってそれらの翻訳作業の過程に於いて、どのような仏教語あるいは禅語が翻訳語として採用され、さらにそれらがキリスト教信仰という文脈に嵌め込まれることによって、伝来の語義が如何に変質していったかを辿ることは重要

な作業だと考えられる。

あるいは古神道的アニミズムを基層信仰として、仏教、儒教、道教などの東アジア的宗教世界しか意識していなかった日本人禅僧たちが、はじめて新奇外来の全く異質の宗教であるセム族系一神教に接触することによって、実存的個の内面にあつて如何様な靈的遍歴を辿ることになったのか。

それらの内面的過程を追尋する試みは、ブレ白隠禅、あるいは密参禅というように類型的に把握されがちな、中世後期の日本禅の様態を解明する上でも有効な課題設定であるとも言えるのではないだろうか。

よつて拙論では、極めて不充分ではあるが「自由」と「無事」という二つの禅語を手がかりとして、この課題に向けて若干の考察を試みるものである。

一 「自由」について

かつて筆者は「禅語としての自由をめぐつて」（『臨濟宗妙心寺派研究紀要』第二号）と題する小論で、本来は反価値的な意味を持つ漢語の「自由」を禅者が新たな価値性を付与して禅語として使用してきたプロセスの簡単なトレースを試みた。

その過程にあつて、禅語の「自由」の最古の使用例と考えられる中国の『楞伽師資記』（七一六年頃成立）から日本の白隠慧鶴（一六八五～一七六八）の法語集まで、「自由」を語彙として含む禅籍の歴史を地勢的かつ時間的に辿つて行く中で、一点確認できたことがある。

それは日本人禅僧である鈴木正三（一五七九～一六五五）が突出して禅語としての「自由」を用いていることである。そして、それは夙に中村元によつても指摘されている。

正三が「自由」という語を頻繁に、しかも、仏教の究極の境地を示すものとして用いていることは、注目すべき現象である。⁽⁵⁾

正三が四十一歳の時の最初の著作とされる『盲安杖』にはすでに「自由」が鍵語として用いられているし、あるいは、『万民徳用』は正三が五十三歳の時の著作であるが、このような文を見ることができ。

三世の諸佛出世在て、衆生則佛成事を直にしめしたまへり。眼に色を見、耳に聲を聞、鼻に香をかぎ、口に物を云て、思事の自由をなす。手の自由、足の自由、唯是一佛の自由なり。⁽⁶⁾

さらに正三の晩年の言行録『驢鞍橋』を見ても確かに「自由」が頻出する。ちなみに正三は寛永十九（一六四二）年から二十一（一六四四）年まで、三年間九州天草に滞在し、その間に排耶書である『破吉利支丹』（一六六二年刊行）を著述して当地の寺社に頒布したとされている。

徳川幕府のキリシタン禁制政策の一環として刊行される排耶書の想定される読者はあくまで一般民衆であり、それは難解な反キリスト教の教理書の類ではない。

しかし、当然ながら正三が排耶書を著すためには、キリスト教の教義が如何なるものか知る必要があった。

つまり正三は当時の日本人としては、極めて例外的にキリシタン文献を読むことが可能な、あるいは読む必要を有した立場にいたということであり、それは正三にとって「自由」の意義を再考する上でも重要な要因であったろう。

大桑斉はそのあたりの消息を、正三と同様に排耶僧として知られる雪窓宗催（一五八九〜一六四九）の活動を精査

する中で次のように述べている。

正三は近世仏教の復興をめざして種々の活動をおこなうが、これに共鳴した人物たちのなかに雪窓の名を見出すことができるし、正三もその出自を生かして將軍及び幕閣に仏教復興を働きかける一方、自らも鳥原の乱後の天草巡錫を実施するなど排耶活動を盛んにおこなっていた。この過程で長崎奉行馬場利重をはじめとして松平乗寿、板倉重宗、井上正利らとも密切な関係を有していたことが指摘されている。(中略) この過程で雪窓は幕府からキリスタン調書を与えられ、またみずからも諸書をひもとくなかでキリスト教教理を徐々に身につけていったものとする⁷⁾ことができる。

幕臣の出身である正三の実弟は天草代官を務めた鈴木重成(一五八八―一六五三)であり、実子の重辰(一六〇七―一六七〇)は重成の養子としてやはり二代目の天草代官を務めている。

正三は押収されたであろう『顕偽録』(一六三六年)や『破提字子』(一六二〇年)、さらには先述の『妙貞問答』なども手にとることが出来たはずである。加えて雪窓との情報交換によって大陸経由の排耶書を閲覧することも可能であったことは十分に考えられる。

雪窓は引用と断らずに、明末の臨濟禪僧である費隱通容(一五九三―一六六一)の排耶論『原道關邪說』(一六六三年、以下『關邪說』)から、そのまま書いている。(中略) 費隱は、明末の臨濟禪を復興した禪僧の一人であり、隠元隆琦(一五九二―一六七三)が法を嗣いだ師である。隠元は、一六五四年の日本渡来時に、費隱の命によって編集された明朝の排耶論集である『聖朝破邪集』(中国にて一六三九年刊行、『關邪說』も入る)を持ってきている。

一六四七年に説法した雪窓は、恐らく説法直後の興福寺での明僧への講義の折に、『關邪説』を入手したのではないだろうか。⁽⁸⁾

つまり正三はキリシタン文献を通じて南欧カトリックの教義、特にイエズス会の信仰に触れたということである。ただしそれらから学んだ知識は、あくまで中国あるいは日本人の咀嚼を経由した後のものであったということも付記しておくべきだろう。

その辺の微妙な事情に関連しては、栗城順子も次のような指摘をしている。

キリシタン文学の翻訳に禪宗系の僧侶出身者がかなり従事していた事実はよく知られているが、例えば「リベルタアデ」の訳語に宗教的な「解脱」の意を加え、「自由」を意識的・積極的に用いたという事実からも禪家出身の跡を証明出来ると言われている（津田前掲書）。更に又、こうしたキリシタンにおける「自由」の自覚的使用や新しい概念及び価値観が、逆に日本人禅僧鈴木正三を刺激して、前述のような自覚的使用や彼独自の「自由」の概念を展開させたのではなからうか。⁽⁹⁾

たとえば、キリシタンの教理及び思想を知るための最重要な史料とされる『どちりいな・きりしたん』を例に挙げると、以下のような事実が判明する。

最初に、天正本、あるいは加津佐版と呼ばれる一五九一年版国字本の二節である。

弟 きりしたんのしるしとは、何事ぞや。

師 右に云ひしごとく、貴き御くるす也。

弟 其故いかん。

師 我等が御主ぜず・きりしと、くるすの上にて我等を解脱し玉ふによて也。⁽¹⁰⁾

次に、慶長本、あるいは長崎版と呼ばれる一六〇〇年版国字本の同じ箇所である。

弟 キリシタンのしるしとは何事ぞや？

師 貴きクルスなり。

弟 その故如何？

師 我らが御主ゼズキリシト クルスの上にて我らを自由になし給へばなり。⁽¹¹⁾

つまり、最初の翻訳では「解脱し玉ふ」となっている部分が、後者では「自由になし給へ」と改訳されているのである。

この改変について、海老沢有道は興味深い注釈を加えている。

この「自由」は特別な意味をもつ。天正本では「解脱」とあるが、マルコス・ジョルジュ編では、renir (ポ) 即ち「贖う」が用いられている。即ち十字架により人間の罪を贖い、罪の奴隷の身から解放し、自由の身とされることをいう。⁽¹²⁾

「解脱」は『禅学大辞典』では、「煩惱の束縛を離れ、三界の輪廻を脱して、無碍自在の悟りを得ること」というように、自動詞的な解釈がなされているが、『岩波仏教辞典』では、「原語は、束縛から解き放す意。仏教では煩惱から解放されて自由な心境となることをいう」というように、原語には他動詞的なニュアンスも含まれている。では、キリシタン来朝の頃、「解脱」とは如何なる謂であったのだろう。『日葡辞書』の語釈がその理解を助けてくれる。

Guedat ゲダツ (解脱) 解放すること、あるいは、自由にすること、仏法語 (Buddh)、主要な意味は、さまざまの情欲や邪惡にとらわれない自由さということである。¹³⁾

すなわち「解脱する」とは、人を何かから解放するという意味であり、それがつまりは人を自由にするという理解されていたことがわかる。

この点に関しては、宮村治雄の指摘が有益である。

人があるものを「自由にする」という時、それはそのものを「解放する」といっているのか、「恣に支配ないし使役する」といっているのか、しばしば文脈を踏まえないと理解できない。「自由にする」という言葉をめぐるとした日本語のあいまいさの分岐は、おそらくこの戦国末期にまで遡りうるだろう。そして、前者の用例の成立には、キリシタン文献が決定的に関与しており、それなしにはありえなかったといつて過言ではない。¹⁴⁾

「神が人間を自由にする」という場合、それは「神が人間を罪人の立場から解放する」と言っているのか、あるいは「神が人間を思い通りに支配する」意味を示唆するのか、両様に解釈できるといっわけであろうか。

そもそも翻訳作業に際して、元禪僧たちは禪語としての「自由」を意識していたのであろうか。またそのようなキリシタン文献に現れる「自由」の独特な用法を正三の場合などは確実に認識していたのであろうか。

たしかに正三が突出して「自由」を多用したのは、キリシタン文献に接した影響があつたかもしれない。

しかしその場合、正三独自の「自由」観については、正三が参照したであろうキリシタン文献の特定という作業が不可欠であり、それを踏まえた慎重な熟考が必要と考えられる。

中村も「正三の説く「自由」とは行動に関する完全な自律性を確保することであり、それが宗教的な信念に裏づけられてのみ実現されると考えていたのであつた」（中村前掲書、五十六頁）と述べると同時に、「主格の名詞として用いられることがないので、その明確な概念規定を取り出すことは困難」（同書、七十三頁）と正三の「自由」観を完全に把握することの困難さに触れている。

おそらくは、正三の考える「自由」はあくまで伝統的な禪語としての「主体的」、「自主的」、「自律的」なそれであつたに違いない。

仮に「拘束からの解放」というキリシタン文献での用例にある含意が何らかの影響を及ぼしたとしても、それは畢竟、正三が本来の禪語としての「自由」の意義と価値を再認識するための否定的媒介に止まっていたと考えるのがむしろ妥当なのではないだろうか。

二 「無事」について

漢語としての「無事」は古来より用いられている。

天下を取るは、常に無事を以てす。其の有事に及びては、以て天下を取るに足らず。（『老子』第四十八章）

夫れ安楽無事にして、軍を覆し將を殺すの憂ひを見ざること、燕に過ぐるは無し。（『戦国策』四四二）¹⁵

今上位に即くに至りて数歳、漢興りて七十餘年の間、国家無事なり。（『史記』平準書第八）¹⁶

禅語としての「無事」も古くは次のような出典が見られる。

兀然として無事に坐す、春来れば草自ら青し。（『祖堂集』卷三・懶瓚和尚章）

さらに「無事」は中唐以降、洪州宗の基調をなす重要な鍵語として使用されるようになった。

すなわち「無事」とは自己のありのままの謂であり、一切は本来、自己に具わっているものであるから、外に求めることなく、内に求めるものもないということであった。

よって、ただあるがまま、すなわち「無事是貴人」（『臨濟録』）こそ至高の境地とされる。

しかし、そのように唐代に絶対的な地位を占めていた「無事」も時代を経て次第に相対化の道をたどる。その辺りの消息は、以下の土屋太祐の説明が詳しい。

「無事」の概念と無事禅批判の変遷をたどることによって、次のような筋道が明らかにされたものと思う。

1. 北宋中期に、唐代以来、絶対的地位を保ってきた「無事」の価値が相対化された。
2. 真淨克文が東林常総門下の宗風を「無事禪」として批判したことによって「無事」は純粹に否定的なニュアンスを持つ概念になった。
3. 真淨以降、真淨の無事禪批判を受け入れつつ、再び「無事」を回復しようとする動きが現れた。

これによって無事禪批判が、唐代の禪思想とは別に展開した、宋代に特有の思想課題であることが明らかにされた。この「無事禪批判」の文脈は、宋代禪宗の思想史における有力な縦系の一つと言えるだろう。¹⁷⁾

では専ら大陸から宋代禪を受容したとされる日本の禪僧たちは、キリシタン来朝時には、禪語としての「無事」をどのように理解していたのであろうか。

彼らの残した抄物（仏典祖録の講義や字義の解釈を記録した書物）にその評価を見てみよう。

無事は貴人…無事は貴人ナランコトヲ欲セハ、何ノ別ナルコトモナイソ、只日用造作ニワタルコトナカレ、茶ニ遭テハ茶ヲ喫シ、飯ニ遭テハ飯ヲ喫シテ行住坐臥、只尋常ノ如クナレ、如此ナラハ無事は貴人ニシテ実ニ真正見解ノ人ナリ。(空谷明応〈一三二八〜一四〇七〉『臨濟録直記』)¹⁸⁾

祇是一生無事人…眞實ノ田地ニ至リ得レハ無事也、老倒疎慵無事日安眠高臥對青山は無事之人也、無事ハ悟得ノ境界也。(萬安英種〈一五九一〜一六五四〉『臨濟録鈔』)¹⁹⁾

佛與祖師は無事人…古人云無事は貴人但造作スルコト莫レト八字ニ打開シテ這ノ面目ヲ露ス。(鉄崖道空一六二六
 一七〇二)『撮要鈔』²⁰⁾

これらの記述を見るかぎりに於いて、当時の日本人禅僧は「無事」に対して唐代禅での位置づけと同じく、極めて積極的な価値を認めて使用していたことがわかる。

では、キリシタン文献の場合は如何であろうか。『コンテムツスムンジ』に見てみよう。

『コンテムツスムンジ』は、慶長元(一五九六)年にイエズス会日本コレジヨから刊行された。一般にはラテン語の『イミタテイオ・クリステイ』(キリストにならいて)の名で呼ばれている。

十五世紀前半にトマス・ア・ケンピス(一三八〇?～一四七二)によって著されたとされる信心書の和訳ローマ字本であり、聖書に次いで各国語に訳されたとされるものだ。

如何に子わが無事を汝等に残し、わが無事を汝等に与ふるなり、然れども世界の与ゆる如くには与へずと言ひ置きしなり。皆人無事を望むと雖も、実の無事に当ることを歎かず。わが無事は謙りたる者と、柔和なる者とともにあり。汝が無事は心より万事を堪忍するにあるべし。わが言ふことを聞き、わが声を慕ふに於いては、多くのことに無事あるべし。²¹⁾

短い文章にこれだけの「無事」の頻出ぶりは奇異にすら感じられる。「無事」は漢音で「ブシ」、呉音で「ムジ」となるが、その存在が疑問視されている「慶安の触書」などでも「惣無事令」とあるように、当時の日本語のボキャブラリーとしては現世の「平和」という意味で使用されていた。

しかし、このこだわり方は単に「平和」というニュートラルな意味で「無事」が用いられていたとは考え難い。先述の米井力也も指摘している。

キリシタンにとって「無事」とはたんなる平和ではない。もちろん、イエスが山上の説教で「無事有る者はデウスの御子と呼ばれるべきによってベアトなり」(『バレット写本』「無事有人はでうすの御子とよばれるべきによてくほうなり」(『どちりなきりしたん』)と説いたように、「無事有る者」であることは、キリシタンが追い求めるべき真の幸いに属する。⁽²²⁾

さらに米井は強調している。

キスの翻訳に「無事のしるし」ということはを添えたとき、宣教師たちは、イエスにつらなることによってはじめて達することのできる「誠の無事」を意識していたはずである。キリシタンにとって「無事のしるし」として顔を吸ふ⁽²³⁾ことはたんなる挨拶にとどまらず、いかなる困難にもうちかつ強い信仰を共有する者同士の連帯の行為なのであった。

このようにキリシタン文献に於いては、「無事」は同時代の禅宗抄物での語義以上の意味を付加され、まさにキリスト教の信仰に通底する至高の境地を表す究極の表現として、最大限に価値が称揚されていたことが伺えると言っても過言ではないだろう。

それはさらに時代を経て、白隠慧鶴(一六八六―一七六九)の「無事」の解釈と比較することによってより鮮明に

なる。

只だ是れ近ごろの黙照枯坐、其の外何を以てか急務と爲る。只だ無事是れ貴人と称して、飽まで飯を喫して日々坐睡す。掛絡も綿衣も皆な化皮ならんか。⁽²⁴⁾

曰く、邪法とは抑も胡爲の事ぞ。狐曰く、邪法豈に別事ならんや、無事不生の禪、是れなり。⁽²⁵⁾

同様の趣旨の白隠の発言はその後継者によっても記録されている。

無事は貴人…鶴林云ク林オガラモシヤツテモ時節々々ガアル林オノトキハ平常無事ガヨイデモアロウ今時ハコ
ナコトハ大毒ジヤ三黄丸デモ吞デ下テシマへ補薬アリ瀉ザイアルガ如シラレハ瀉ザイダ⁽²⁶⁾

祇是平常無事…只平常無事ガヨイ立木ノ俣木地ノ俣白木ノ俣ナント林オノ語デモ取ルコトトラヌコトガアルコ
レラハ大毒ジヤマツ黒ニヌリケセ⁽²⁷⁾

不如無事休歇去…イヤイヤ先一回根元ニ徹セヨ徹シテカラハ無事モ也得有事モ又得タリ⁽²⁸⁾

このように、日本禅宗史にあつては白隠下に通つて「無事」という禅語が、不生禅の真意を曲解し、無作無為の「不
精禅」とも揶揄された、盤珪永琢門下のエピソードを指す蔑称として用いられるように、反価値的に変化していた

ことがよくわかるのである。

おわりに

初めに触れた如く、従前のキリシタン文献は専ら国文学、国語学、キリスト教文献学、あるいは殉教史研究、さらには印刷出版史研究の対象として扱われることが専らであった。

それに対して仏教の立場からは、管見のかぎりでは僅かに真宗海外史料研究会が蓮如時代の本願寺教団の動向を探る一助として、『キリシタンが見た真宗』（真宗大谷派宗務所出版部、一九九八年）として一応の研究成果をまとめて報告している事例が見えるに過ぎない。

しかしながら今後は、仏教、別して禪の視座からのアプローチが強く望まれるのではないだろうか。

なぜならばキリシタン文献の成立には多数の元禅僧が関与している事実から、密参禪の盛行した室町中期から近世のプレ白隠禪の時期にかけて、当時の禪の実態を知る上で有効な研究材料の一つであると考えられるからである。

およそ日本にやって来たイエズス会宣教師と仏教僧との宗論の記録はフロイスの『日本史』などにも見られるが、量的にも質的にも注目すべきは禅僧との対話であり、それに対するキリスト教側の反応だとされる。

それらを見ると些か皮肉な話ではあるが、当時の禅僧たちが論争の相手として知的武装に秀でた知識人として認識されており、イエズス会士たちには手強い相手という印象を与えたようである。

そもそも当時、対外外交の任に当たっていたのは五山の禅僧たちであったから、最初に、そして専ら宣教師たちと接触したのが彼らであったということも当然である。

あるいは日本におけるイエズス会の布教方針は、トップダウンとも呼ぶべき上からの布教方針であった。

すなわち領主から家臣・民衆へと宣教を進めていったのである。ザビエル以来、この方法を積極的に採用した理由は、封建社会というタテ社会ではこれが最良の方策だと考えたからであろう。

最初に貿易による利益を示して領主の好意を得る、そして布教活動の保証を獲得してから家臣団と領民に説教の聴聞を義務づけた。

この方法は大いに奏功して、布教初期には九州だけでも十万人規模の集団改宗があったとされる。

その場合、領主層がもともと帰依していたのは禅宗寺院がその多くを占めていたわけであるから、禅僧たちにしてみれば自らの地位保全のためにも真剣に対応せざるを得なかったであろう。

その過程にあつて新奇のキリスト教に魅かれ、あるいは旧来の禅宗に幻滅したり、教団に不満を感じていたような禅僧は、むしろ積極的にキリスト教に改宗していったに相違ない。

そのような元禅僧たちの残した資料としてキリシタン文献研究に臨むという姿勢は、当時の禅宗の動向を研究する上でも大いに裨益するものと考えられよう。

さらに十六世紀から十七世紀にかけての禅とキリスト教の邂逅を振り返ることは、現代という時代が多様な宗教併存の時代でありつつも、伝統宗教の衰退が指摘されている現実には如何様に対処するか、一つの有益な示唆を与えてくれるだろう。

つまり、個別の宗教の枠組みを超えた、普遍的靈性の次元に迫ることの出来る視座が提供される可能性が秘められているのではないかと考えるものである。

〈参考文献〉

浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』東京大学出版会、二〇〇九年

市川白玄「禪における自由」『市川白玄著作集第3巻』法蔵館、一九九一年

井手勝美『キリシタン思想史研究序説』ぺりかん社、一九九五年

今井淳他編『日本思想論争史』ぺりかん社、一九七九年

海老沢有道、チーリスク・日他編『キリシタン書・排耶書』（日本思想大系25）、岩波書店、一九七〇年

海老沢有道編『キリシタン教理書』（キリシタン研究・第30輯）教文館、一九九三年

海老沢有道編『スピリツアル修行』（キリシタン研究・第31輯）教文館、一九九四年

冲永宜司『無と宗教経験』創文社、二〇〇二年

大桑幸泰『史料研究雪窓宗崖』同朋社出版、一九八四年

大橋幸泰『潜伏キリシタン』講談社、二〇一四年

岡本さえ「費隱禪師のキリスト教批判」『原道關邪説』『黄檗文華第127号』黄檗山萬福寺文華殿、二〇〇八年

『近世中国の比較思想』東京大学東洋文化研究所、二〇〇〇年

尾原悟編『ヒイデスの導師』（キリシタン研究・第32輯）教文館、一九九五年

尾原悟編『サントスのご作業』（キリシタン研究・第33輯）教文館、一九九六年

尾原悟編『ぎやどべかどる』（キリシタン研究・第33輯）教文館、二〇〇一年

尾原悟編『コンテムツスムンジ』（キリシタン研究・第39輯）教文館、二〇〇二年

折井善果『キリシタン文学における日欧文化比較』（キリシタン研究・第47輯）教文館、二〇〇三年

加藤均「近世日本における仏教者のキリスト教理解」鈴木正三と雪窓宗崖の排耶書比較を中心にして』『日本語・

日本文化』第40号、大阪大学

神谷満雄・寺沢光世編『鈴木正三全集上・下』鈴木正三研究会、二〇〇七年

龜井孝他編『キリシタン要理』岩波書店、一九八三年

栗城順子「キリシタン文学における「自由」について」『谷山茂教授退職記念国語国文学論集』塙書房、一九七二年

五野井隆史『キリシタンの文化』吉川弘文館、二〇一二年

小堀桂一郎編『東西の思想闘争』中央公論社、一九九四年

『日本人の「自由」の歴史』株式会社文藝春秋、二〇一〇年

小峯和明「キリシタン文学と仏伝」『文学第5号』岩波書店、二〇〇一年

米井力也『キリシタンの文学』平凡社、一九九八年

『キリシタンと翻訳』平凡社、二〇〇九年

佐久間正「キリシタンをめぐる問題にいかにかアプローチするか」『日本思想史学第40号』日本思想史学会、

二〇〇八年

真宗海外史料研究会『キリシタンが見た真宗』真宗大谷派宗務所出版部、一九九八年

新村出・柀源一編『吉利支丹文學集』上・下、朝日新聞社、一九六七年

日・チーリスク『キリシタン時代の日本人司祭（キリシタン研究・第41輯）』教文館、二〇〇四年

土屋太祐「北宋期禅宗の無事禅批判と圓悟克勤」『東洋文化第83号』東洋学会、二〇〇三年

豊島正之編『キリシタンと出版』八木書房、二〇一三年

中村元『中村元選集第7卷』春秋社、一九六五年

西村玲「虚空と天主・中国・明末仏教のキリスト教批判」『宗教研究第366号』日本宗教学会、二〇一〇年

「近世仏教におけるキリシタン批判」『日本思想史学第43号』日本思想史学会、二〇一一年

「仏教排耶論の思想的展開」『日文研叢書・ブッダの変貌』法蔵館、二〇一四年

「近世思想上の『妙貞問答』」『妙貞問答を読む』法蔵館、二〇一四年

狭間芳樹 「近世日本におけるキリスト教伝道の一様相」『アジア・キリスト教・多元性第2号』現代キリスト教思想研究会、二〇〇四年

「日本及び中国におけるイエズス会の布教方策」『アジア・キリスト教・多元性第3号』現代キリスト教思想研究会、二〇〇五年

「近世における民衆と宗教」『比較宗教学への招待・東アジアの視点から』晃洋書房、二〇〇六年

「近世日本におけるキリスト教の土着化とキリシタンの殉教」『アジア・キリスト教・多元性第5号』現代キリスト教思想研究会、二〇〇七年

「キリシタン信仰におけるマルチリヨと「個」についての「考察」」『アジア・キリスト教・多元性第6号』現代キリスト教思想研究会、二〇〇八年

「近世日本のキリシタン信仰と救贖思想」『アジア・キリスト教・多元性第7号』現代キリスト教思想研究会、二〇〇九年

「キリシタンと武士道」『アジア・キリスト教・多元性第8号』現代キリスト教思想研究会、二〇一〇年

「プロテスタントイズムと一向宗」『アジア・キリスト教・多元性第9号』現代キリスト教思想研究会、二〇一一年

橋本進吉 『キリシタン教義の研究』岩波書店、二〇〇〇年

柘原一 『吉利支丹文学論集』教文館、二〇〇九年

東馬場郁生 『キリシタン史再考』天理大学おやさと研究所、二〇〇六年

平野宗浄 「南泉と臨済・自由という言葉をめぐる」『印度學仏教学研究第45号』日本印度學仏教学学会、

一九七四年

松岡洸司『キリシタン語学』（国語学研究1）ゆまに書房、一九九一年

『コンテムツス・ムンジ研究・翻訳における語彙の考察』（国語学研究2）、ゆまに書房、一九九三年

三浦雅彦「鈴木正三の門流と近世洞済をめぐる一考察」『日本思想史学第36号』日本思想史学会、二〇〇四年

『鈴木正三研究序説』花書院、二〇一三年

宮崎賢太郎「一六、一七世紀におけるキリシタンと仏教の邂逅」『佛教文學第二十五号』佛教文学会、二〇〇一年

宮村治雄『日本政治思想史・「自由」の觀念を軸にして』放送大学教育振興会、二〇〇五年

村井早苗「幕藩制成立期における排耶活動」『日本史研究第182号』、日本史研究会、一九七七年

森和朗『自由の破局』鳥影社、二〇〇九年

安永祖堂「禅語としての「自由」をめぐる」『臨済宗妙心寺派教学研究紀要第2号』、二〇〇四年

注

- (1) 海老沢有道、日・チースリク、土井忠生、大塚光
信『キリシタン書・排耶書』、日本思想大系、岩波書店、一九七〇年、一四五頁。
- (2) 米井力也『キリシタンの文学』、平凡社、一九九八年、一四二・一四四頁。
- (3) 『五祖録』T四七、六五三頁、中。
- (4) 道前宗閑『校訂本宗門葛藤集』、禅文化研究所、二〇一〇年、六十九頁。
- (5) 「近世日本の批判的精神」『中村元選集』別巻七、春秋社、一九六五年、六八頁。
- (6) 「万民徳用」『鈴木正三全集』上巻、鈴木正三研究会、二〇〇六年、五十頁。
- (7) 大桑斉『史料研究雪窓宗崔』同朋舎出版、一九八四年、四一一頁。
- (8) 西村玲「近世仏教におけるキリシタン批判」『日本思想史学』第四十三号、八十八頁。
- (9) 栗城順子「キリシタン文学における「自由」について」、『谷山茂教授退職記念国語国文学論集』塙

- 書房、一九七二年、二四五頁。
- (10) 前掲『キリシタン書・排耶書』、十九頁。
- (11) 海老沢有道編『キリシタン教理書』、教文館、一九九三年、十九頁。
- (12) 前掲『キリシタン教理書』十九頁。
- (13) 土井忠生、森田武、長南実編『邦訳日葡辞書』、岩波書店、一九九五年、二九四頁。
- (14) 宮村治雄『日本政治思想史・『自由』の觀念を軸にして』、放送大学教育振興会、二〇〇五年、九十二頁。
- (15) 『新釈漢文大系第四十九卷』、一九八八年、明治書院、一二二頁。
- (16) 『新釈漢文大系第四十一卷』、一九九五年、明治書院、二七三頁。
- (17) 土屋太祐「北宋期禪宗の無事禪批判と圓悟克勤」『東洋文化第八十三号』、二〇〇三年、東洋学会、二二八頁。
- (18) 柳田聖山主編『臨濟録抄書集成』上、一九八〇年、中文出版社、二十頁。
- (19) 同、三四八頁。
- (20) 同、一〇三二頁。
- (21) 尾原悟編『コンテムツスムンジ』(キリシタン研究・第39輯)、二〇〇二年、教文館、二二七頁。
- (22) 米井力也『キリシタンと翻譯』、二〇〇九年、平凡社、一三八頁。
- (23) 同、一四〇頁。
- (24) 「壁生草」白隠禪師法語全集第三冊、一九九九年、禪文化研究所、一二九頁。
- (25) 同、一三六頁。
- (26) 『臨濟慧照禪師録中津自性寺提州和尚手鈔講本』七丁ウ、積翠軒文庫秘籍。
- (27) 同八丁ウ。
- (28) 同三十丁オ。

