

有馬晴信のキリシタン語り物 『日本に奇跡的に現れた十字架の事』

——イエズス会日本文学運動の研究序説——

バトリック シュウェマー
Patrick SCHWEMMER

南蛮貿易によって支持されたイエズス会の日本宣教活動は、実は日本語によるキリシタン文学を結構の量残している。この宣教文学の存在自体はキリスト教徒によって誇りにされて、またその表音文字は国語学者にとって貴重な資料であって、さらに歴史学にも不可欠な材料を呈している^①。ただし、宗教的な声は宗教的に感動できる点しか扱わない傾向があって、国語学者は固定的な形式を確認することで満足してきて、歴史家は当然のことながら文面において内容に飛び込む。その結果、キリシタン文学はまだ文学として取り上げられたことがないも同然である。今日の発表では、これらのテキストが歴史的な作用を（そして意図されなかった副作用をも）出した文学的な働きの研究の序説として、大正時代のプロレタリア文学や江戸時代の実録と並ぶほど野心をもって政治的効果を目指した、ある作品を取り上げたい。

キリシタン文学を日本文学として読んでみたとき、文体の影響関係から私はそれを中世日本の語り物芸能、幸若舞曲の認識されていない「落し胤」のひとつとして認める。幸若舞曲とは、16世紀には能楽などと匹敵して戦国武将の庇護を得たが、17世紀にかけて戦国時代から江戸体制への転換期にかけて廃れてしまったものである。ただし、私が執筆中の博士論文で指摘するように、この「ジャンルの滅亡」という出来事は実は媒体、趣向、役者あるいは作者、庇護者あるいは注文者などのさまざまな変化の延長線上にある多面的な流動として理解する方がもっとも適切である^②。そもそも曾我物語、説経節、義経記、

能楽などの中世芸能から糸を編み込んでできた幸若舞曲だが、そのほどかれていった過程もさらなる生地の素材となった。例えば幸若は豪華で懐古的な奈良絵本・絵巻になって、生の語り物から物質的な「棚飾り」へと変質したにも拘わらず、17世紀末には政治的に弱体化した京都から反体制的なメッセージをも発信していた。あるいは強まりつつあった役者の身体に対する抑制をかいぐるためにも作られた浄瑠璃に源流をなし、擡頭中の町人階級の趣味に合わせたテーマを帯びてきた。そして今日の発表で見ると、キリスト教文学と反キリスト教文学とのやり取りをも生み出し、幸若の物語と表現形式を出発点として、江戸体制を築いていく上で社会秩序の上下・服従関係をめぐる論争を触発した。

ここでは『日本に奇跡的に現れた十字架の事』という物語を紹介し、イエズス会士が「舞の本」を日本語学習の基礎教材としたことと文面上の模倣表現から幸若舞曲との影響関係、そして宣教師コエリヨによる奥書などからこの作品がイエズス会の政治目標を果たすための文学運動であるということを論証する。権力者をキリスト教の味方にしようという方針を担ってきたコエリヨ（1530？-1590）が迂闊な言動で秀吉の警戒心を買って最初の伴天連追放令を下すきっかけとなった後、ポルトガル軍を侵入させて長崎で背水の陣を敷く準備に取りかかったが、1590年の急死でその策略が黙殺されたということはエリソン氏などによって論証されているが、この「十字架の事」からはコエリヨの反攻作戦に軍事だけでなく文学も出陣させられていたということが窺える。この物語は幸若舞曲風の文面で、最初は有馬晴信領内の百姓によって認識された「靈験」を描写する。晴信がこの奇跡を認識する上で熱心でもないということは隠されていないが、見え透いて遡行的に予言の「瑞夢」物語を付加することによって晴信の抵抗を誤魔化そうとする。コエリヨの奥書は科学的な調子で十字架の物理的特徴を列挙し、結論としては国内の社会秩序を覆して、上下共に晴信も百姓たちもイエズス会が支配する国際秩序に服従させる。

『日本に奇跡的に現れた十字架の事』が伝わるバチカン文庫蔵 1591 年写バレット写本は福音朗読、奇跡物語、信心黙想、聖人伝などの文集である^③。その収録文章のなかで数点が、早いものは同 1591 年から活字本で伝存することから、前年輸入された印刷機で印刷されて、全国の宣教師のミサ・説教・宗論のための覚書として配布された版本シリーズのそう原稿であるということは広く推測されている^④。

『十字架の事』はその書き出しに位置して、幕開きにはグレゴリオ暦でも和暦でも日付をしっかりと書き留める。

[1] JESUS goxutxe yray xengofiacu fachiju qunen me Nipon tenxo juxichinen ximo ccuqui jufachinichi IESUS no gotanjono finari.

[1] JESUS 御出世以来千五百八十九年目、日本天正十七年霜月十八日、IESUS のご誕生の日なり。

ただし、このめでたい舞台を設定した後、「その前の日」と、一日逆戻りしなければならないようだ。

[1] Sono maye no fi Arima xurino daibu farunobuco don Protazono reonay Tacacugun no vchini vbamatoyu tocoroni qitaifuxinqui no coto ydequitaritari. Sono tocoroni ychinin no rouo (rouo: toxiori) ari, sono nauoba Lean toyu. sono voqinani (voqina: idem.) Miguel toyu nijisay no co ari. iye finin xite junin naqereba Miguel mizucara juxinno ytonamini yde, sono xifeqino vchini xeiso (xeiso: youay) furitaru ynūdara no qi ari.

[1] その前の日、有馬修理大夫晴信公 don Protazio の領内、高来郡の内に小浜という所に、希代不思議のこと出で来たりたり。その所に一人の老翁

(rouo : 年寄り) あり、その名をば Lean という。その翁 (voqina : idem.) に Miguel という二十歳の子あり。家非人して従臣なければ、Miguel 自ら従臣の営みに出で、その四壁の内に星霜 (xeiso : よわい) ふりたるイヌダラの木あり。^⑤

ここの時間スリップのような文面上の異変が作者について何を物語っているかは明らかには定まらないことが多いが、このようなテキストを分析する上では欠かせない重要な問いである。なぜなら例えばある声が流暢で巧みな日本語で書いたり、もう一つの声が教理正しさを保証しようと飛び込んだりなどという風に、ヨーロッパ人宣教師と日本人改宗者との間の社会学的現象が見えてくることもあるからである。

有馬晴信とは、宿敵竜造寺隆信と対決中のとき、イエズス会巡察使ヴァリニャーノが手を打ってポルトガル商船に有馬領に行かせて、窮地に立つ晴信に食糧と銃砲を運んであげた。こうして恩を着せられた晴信はしぶしぶではあったが、イエズス会との縁を深めていって、やがて 1580 年にドン・プロタジオという洗礼名で、ヴァリニャーノによって受洗される。そのときから晴信は領内に教会や神学校を建て始め、神社・仏閣の焼き払いや領民のキリスト教への強制改宗は行ったとしなくても、許した。その同期間中、ポルトガル商船は有馬領内に泊り続けた。ドン・プロタジオという名を受けた晴信だが、ここで「修理大夫」という官位が先に出てくるということも興味深い。こうした面目がもっとも形骸化している戦国時代でさえ、晴信のような地方豪族が領内の人間まで誇りに思っていたということが窺える。

百姓たちの名前がポルトガル風になっているというのも百姓がかえって洗礼名の方を誇りにしていたと見るか、それとも、実はこの物語の最古現存本は 1590 年 12 月の日本年報でラテン語によるものだが、1591 年のこの日本語版とは内容上、これらの名前まで大した変化はないので、この文章がラテン語版の直訳で、百姓たちの実在を疑わなくても、本名は誰も知らなくて、これらのポ

ルトガル語名が適当に付けられたのだとも考えられる。百姓たちの社会的位相を描写する表現「iye finin xite」も考慮に値する。まずこの箇所の非文法性は、土井忠生氏がされたように「貧にして」の誤写かとする手もあるが、ヨーロッパ人作者・翻訳者の痕跡として捉えることもできる。それから「finin」という言葉だが、例えば日本語として聞いたときに「人に非ぬ」と解釈する方が自然かと私は感じるが、土井氏の翻字では「貧しい人」となっている。本来なら後者は「ひんにん」でなければならないが、その一方ラテン語版では前者の方を意味する言葉になっている。どちらにしても、口頭で聞いたときにやはり前者の法華経における使い方や被差別階級を示す意味合いも強く働いていたに違いない。このように物語が百姓たちの階級を強調して、彼らに変わってその経験を描写している。と同時に、その社会的位相を見下ろす立場を離れることはない。例えば家事をしてくれる「従臣」がいないということは異常な不便として紹介されている。

十字架が現れる木の描写には特に、わかりやすいか正しいかは別として、語り物文学伝承の世界から語彙を取り入れて技巧を尽くしている。

[1] Neua xeququenni (xeqi: yxi. qen: ayba) uadacamarite mauari fitofiro tacassa niyo bacari nari. Cata yedaua care yma cata yedaua xo nari. xicaredomo quento soxetno jixet nareba, fauochi yeda sambixiu xite [1v] fitoyeni cobocuni fitoxi.

[1] 根はせきけん (xeqi: いし、qen: あいだ) に蟠りて、周り一尋、高さ二丈ばかりなり。片枝は枯れ、今片枝は生なり。然れども玄冬素雪の時節なれば、葉落ち枝寂しうして [1v] 偏に枯木に等し。

最初は結構日本語に關けた人物の作文に違いないだろう。「sequiquen」という言葉ですが、バレットはこれを「石のあいだ」と解釈する傍注を転写しており、

土井氏の翻字もこれを受けているのだが、石の間という「せきけん」は他に用例がないので、私はむしろ「むしろを捲く」という「せっけん」ではないかと考える。もっとも、これは中国古典の言葉でありながら、日本語には江戸時代の古典復興で入ってきた言葉のようで、ここで使われているとすれば史上初出ということになるかもしれない。だが、ぐるぐる取り巻く木の根のイメージにふさわしいし、バレットが写している傍注も明らかにさまざまな声で書かれているので、「石のあいだ」というのが後で読んだヨーロッパ人や学問の乏しい日本人が、比較的わかりやすいむしろのイメージを誤読しているとも充分考えられる。

次に物語は、まさに新車に乗ってみるように、明らかに幸若舞曲伝承から摘まんだ四字熟語を遣っている。「玄冬素雪」という言葉は源順による朗詠から日本語に入って、軍記物を通して幸若まで使われ続けるが、『曾我物語』や室町物語までは必ず「寒き夜」という和語を添えて口頭文学としての理解を確保する。

和漢朗詠〔1018頃〕下・松「玄冬素雪の寒朝に松君子の徳を彰す〈源順〉」
平家〔13C前〕灌頂・六道之沙汰「玄冬素雪のさむき夜は、妻を重ねてあた
たかにす」

曾我物語〔14C〕「玄冬素雪の寒き夜は、衾を去つてこれを与へ」
熊野の本地〔室町後〕「玄冬素雪の冬の夜の寒きにも、何れの人か衾を重ね
参らせん」

義経記〔15C〕「朝にはけうらんの霧を払ひて、玄冬素雪の冬の夜も」

幸若・敦盛〔16C〕「玄冬素雪の冬の暮にも成ぬれば」

幸若・和田酒盛〔16C〕「玄冬素雪の冬の夜は、衾の重ねて、育めり」

日葡辞書〔1603～4〕「Qentô. Força, ou coração do Inuerno. ¶ Qentô
soxetno samusa. Frio intenso do Inuerno, & de neue. S.」

俳諧・温泉之記〔1823か〕「今玄冬素雪のころさへ丸裸にて狂ひ育ちにそだ

つ物から」

ただし、室町物語や『義経記』からは文選読み風に「冬」という和語が付け加えられる。イエズス会の『日葡辞書』では「寒さ」が添えられて、いわば伝承正しく使っているのに対して、『十字架の事』では「とう」と「ふゆ」の重複を折りたたんで片付けようと思ったかのようにあらゆる和語が削られている。このような漢語のみの用例がその後また俳諧で現れるし、そしてここで削られているような文選読みがあってイエズス会士が確実に読んでいたものといえれば幸若舞曲である。伝存するキリシタン文学の中で幸若風表現の頻度の高さを考えると、1620年の『日本小文典』で次のように書いたロドリゲスがイエズス会の一般常識を現しているということになる。

[4v] まさしく日本語で […] 生徒たちに講じてやってもよいものを、クラス別に分けてみると次のようになる。一番やさしいものを初めにあげる。第一のもっとも低いクラスには「舞」および「草子」がくる。平易でもっとも日常会話に近い文体のものだからだ^⑥

したがって、幸若伝承を引用源として、本作品を軸に、「玄冬素雪」という表現は和語の尻尾を落としていった。ただし、このように和語を削ると一般聴者の理解度が落ちるに違いないので、宣教文学として効果的かどうかは疑いの余地がある。成功したかどうかを別として、ロドリゲスが言うように「美しい日本語を清らなる源泉から飲んで」学ぶという古典主義を原理として、ヨーロッパ人宣教師と日本人改宗者がキリスト教のために日本に適合した声を開発しようと工夫する姿が顕著に窺える。そう考えるとこのような「失敗」が正しく伝えた「成功」に負けないぐらい興味深く見えてくるのである^⑦

物語に戻ると、ミゲルは薪の中で十字架を発見して、これを父レアンに見せる。だがこの二人は「新発意の門弟」なので（ここで強制改宗を思い出すに越

したことはないが) 彼らが拜んでいるところにやってきた「里の老人」に十字架を没収されてしまう。そこから近所の神父に渡されて命令系統を上がっていき、やがて晴信自身に献上されるが、領民たちほど興味を示さなかったようである。

[2] Arima jichu no Padre Irmão vono vono sodeuo ccurane qubisuuo sobadatete, catgo xexime, cono vomomuquiuo reoxu farunobucoye xixauomotte ccugue ccucauasaru. farunobumo, nauozarini reojo atte ccuguino fi Circuncizão no fi von fuxitomoni sanqueino ccuide ni, coreuo faiquenno toqi tachimachi yro uo fenjite choday xeraru. sono yuare ari.

[2] 有馬寺中の Padre、Irmão、をのをの袖を連ね、くびすをそばだてて、渴仰せしめ、このをもむきを領主晴信公へ使者をもって告げ遣はさる。晴信も、なをざりに領掌あって、次の日 Circuncizão の日、をん父子共に参詣のついでに、これを拝見の時たちまち色を変じて頂戴せらる。その謂われあり。

テキストは晴信の「なをざり」な態度を記さずにはいられなかったようだが、発見者の百姓親子を模範として敢えて晴信が信仰を習得する物語にしようとしています。それでも、「その謂われあり」と全体に引用符を付けて言葉を濁している。晴信が一体何を信じたと信じようか。

慌ただしくもこの問いに答えを出そうと、文面はここで急にぐるっと変わります。

[2] IESUS uō qindocuuu arauaxitamauãto uoboximesu toqi jenaquono sono fitouo gorãjerarezu, voboximesu mamani saxerare naretaru gotoqu, cono uomomuquiuo arauaxitamauan nicaccuqi mayeni farunobuni zuymuuo mixetamo coto ari.

[2] IESUS、をん奇特を現したまわんと思し召すとき、善悪のその人をご覧ぜられず、思し召すままにさせられなれたるごとく、このをもむきを現したまわん二ヶ月前に晴信に瑞夢を見せたもうことあり。

ここからは晴信までこの奇跡の全てを前以て告知せられていたということになっている。それでもすぐには信じなかった晴信はこうしてキリスト教ならではの「信心深い弱者」に対する「悔い改めるべき権力者」として描かれている。晴信自身がこの物語を耳にしたかどうか知るすべはないが、このように自分の「善悪」が問題にされているのを聞いたとすればきっと愉快的気持ちにはならなかつたろう。どちらにしても、奇跡の裏付けとなるべき霊夢たんがここで始まる。

[2] Xicareba farunobu aru axta sosoni sanquei atte gomissau vogami xinjinuo vocoxite macari tataruruni, Pe. ye mosubeqi mune ari to anayuo xeraruruga yuyeni ydemucate qiqitamayeba conha fuxiguino reymuuu comorinu. Anjoto uoboxiqi sógonite vareni yssamete notamauaqu naji ycadeca xinfuguiiu naru. Dayychini sâqueini monouxi: dayni confissão ni najuxi: day san xixonon quimei uo carôzu. Ima yori xite sono cocorouo aratamubexi canarazu najini IESUS no uō xiruxiuo misubexi.

[2] しかれば晴信、あるあした早々に参詣あつて、ごミサを拝み信心を起して罷りたるるに「Pe.へ申すべきむねあり」と案内をせらるるがゆゑに、出で向かつて聞きたまゑば「今夜不思議の霊夢を蒙りぬ。Anjo と [2v] 覚しき相好にて、我に諫めて宣はく『汝いかでか信不及なる。第一に参詣にもものうし。第二、confissãoに難渋し、第三、師匠の貴命を軽んず。今よりしてその心を改むべし。必ず汝に IESUS のをんしるしを見すべし』」

ここの信仰の言説は時にはローカライズする箇所もあれば、造語を導入することもある。晴信はミサでどこの大乗仏教徒と同じように「信心を起こす」が、一方、天使は他に用例が見られない「信不及」という造語らしき言葉で晴信を叱っている。

[2v] Sore ninsaqunite aru becarazu. Coreuo tattomu bexi totte saritamo catosureba yume samenu to catarite cayerarureba: yono ccune fitosamano goquãgui cato qiqi sutete vocarureba fisaxi carazuxite. Cono quidocu uo mixetamo uasono xubi aratani aytamo to, yoyo cono zuysu uo auogui tatemaccuru mono nari.

[2v] 「それ人作にてあるべからず。『これを尊むべし』とて去り給ふかとなれば、夢醒めぬ」と語りて帰らるれば、世の常ひとさまのご勘気かと聞き捨ててをかるれば、久しからずして、この奇特を見せ結ふは、その首尾新たに合ひ結ふと、漸うこの瑞相を仰ぎ奉るものなり。

前の段と違って、ここで晴信は、不完全ではあるがキリスト教秩序に喜んで服属する存在となっている。神様からの奇跡的な「勘気」の存在を疑うのではなく、「世の常」として期待する。問題はこの木の十字架こそが予言された奇跡であると気付くかどうかだけである。普通の予言物語では予言が先に来て、その成就が後から語られるが、ここでは予言があとから思いついたもののように付け足されている。もう一つだけ改訂を経たならば順番が引っ繰り返されたのかもしれない。1589年末の出来事を1591年の段階で書き留めたこの文章には、その間の一年あまりにかけて、この出来事の意味を確定しようとする焦りが感じられる。

この焦りの真相は、物語のあとに付けてある奥書からますます浮き彫りにな

る。奥書は1581年から復管区長を勤めていたコエリヨによる捜査の結果、認可状という形で呈示されている。

[2v] Sore nippon taytono von Ccucassa nite maximasu Pe. Viceprouicial Gaspar Coelho ye mayraxerarexi toqi cono Zaixonon rofai sunin mexi yoxe chicayuo saxete sono yurayuo toiquame tamayte, xofoni coreuo firome tamo mono nari.

[2v] それ日本大唐のをん司にてまします Pe. Viceprouicial Gaspar Coelho へ参らせられし時、この在所の老輩数人召し寄せ誓いをさせてその由来を問い極めたまいて、諸方にこれを弘めたもうものなり。

ここの日本語では「日本」と「大唐」(中国)の布教活動ではなく、文字通りではまさにグローバルな帝国の「をん司」として日本と中国自体を司るべき存在となっている。コエリヨに対して敬語が用いられているので彼自身が書かなかったということになるかもしれないが、不器用に感じられる表現だけではなく、動詞活用や敬語の明らかな間違いもあるので、やはりコエリヨあるいはその周辺のヨーロッパ人が奥書の形成に関わったに違いないだろう。したがって、これを読むに当たって1589年にコエリヨの言動の結果としてどのようなことが起こっていたか、そしてコエリヨがそれらの事情にどう対応したかを念頭に置く必要がある。

1586年12月と翌年5月に、秀吉とイエズス会士とキリシタン大名との親密な会見にコエリヨは二回も出席している。ここで秀吉は大坂城天守閣や黄金の茶室を案内したあと、一向宗・法華宗などと違って政治的野心がないと、わざとらしくキリスト教を褒めて、次の瞬間キリシタンたちにとっても政治的な提案を出してその反応を待った。九州平定が終わったら朝鮮も明も征伐するが、ポルトガル軍船・航海案内・銃砲を紹介してくれないか、征伐のあと朝鮮・中国

で布教させてあげるからきっとその大半が改宗するだろうなどと話し出した。後からコエリョやヴァリニャーノはヨーロッパ公衆向けにいろいろとこの会話の流れを説明しているが、イエズス会総監督への機密報告によるとフロイスや高山右近は一生懸命話をこの筋からそらそうとしたが、コエリョは躍り出て秀吉の提案に食いついてしまったらしい。ポルトガルの軍事力を約束しただけではなく、自分も思想的な権威を駆使してキリシタン大名を秀吉に素直に従うように操っておくとも言い足した。1587年5月にこの約束の成就の始まりとしてか、コエリョは肥後八代で秀吉をポルトガル軍船の上で迎えて礼砲を放たせた^⑧。秀吉はその時博多にあった商船をも見学したいと申し出たが、船長は無理だと断った。別れ際に秀吉は笑顔ばかり見せていたが、日本側の史料からするとそのあと間もなく伴天連追放令を下すにいたった話しをし始めたようである^⑨。キリシタン側からするといきなり明るく6月のある日、追放令が出た。キリスト教が政治・軍事・経済的な力を自分のために振るうことができるなら、自分に対して振るうこともできるという理論はきっと秀吉の中にあった。そして秀吉のこの理論を証明しようとしているかのように、コエリョはこの急な転回に対してマニラへ手紙を書いてスペイン軍の出陣を願い出て、長崎に武器・銃砲を蓄積して包圍合戦の準備に取り組んだ。1589年には使者をマカオに遣わし、ポルトガル軍が長崎防衛戦の援軍として日本に侵入させようと働きかけた。これらの策略が実行されずに済んだのはコエリョが1590年に急死したことだけである。そういった中で『日本に奇跡的に現れた十字架の事』がコエリョの認定を付けて書かれている。ラテン語版は1590年12月の日本年報にかかれてヨーロッパ各国語で印刷して流布されるし^⑩、所詮流布されなかった『日本史』にフロイスも同じ物語を書いているし、日本語版としてはこのバレットの原稿しか残っていないが、前も言ったようにこれも印刷して日本で流布された可能性は充分ある。

これらの三バージョン全てに現れるコエリョの奥書は薪の十字架という奇跡的な遺品を14項目に分けて詳しく分析している。実際経験から得た証拠を緻

密に記録するところでコエリヨは我知らず科学的なルネサンス人間である。

[2v] Coconiuia mata cono crusuo vōxiruxini toriuiaqi juxino cāzubeqi coto ari.

1° niua Cono crus no yro von Aruji IESUSno cacari tamayxi, sancta crus no yroni sucoximo tagauazaru coto. [3]

2 niua vononite vchiuaritaredomo iongue sayu cotei aritoyedomo crusno touori bacari sungunaru coto.

3^a niua cono qiua ynudara tote focaniau araqenaqi ibara michi michi taru coto core naguini tattoqi coto aruto coto narazu.

4. niua arauaretaru sono fiua IESUS no gotanjo no finaru coto.

5. niua crus yuareuo Nipponni firome fajimete yori xijunenmeni ayataru coto cono cazuua Escripturani samazamano xisay niyotte tattoqui nari.

Vj. niua nicca ccuquino yjenni goccugue no moxi tamo coto.

Vij. niua reoxeqino nacani tada yppon fitono vōrayno michino fotorini xojitaru cotoua Caluario no yamani nitaru coto.

Vijj. niua toxuno saynanno minguii crusno [3v] von fattauo ague matayte gonijuni tanomoxiquo motaxeraruru coto.

Ix. niua jentiomo yusayno tameni xoguachiniua moncono taccuru qi yori arauaritamō coto.

X. niua ycanimo ycanimo xiroqi qino nacani azayacani mie tamo coto.

Xj. tada jūmōji bacary nitemo naqu vyeni gaqu no vchitamō coto.

Xij niua sumpo sumi cane uo atataru gotocu caccono mīgoto nari coto.

Xijj niua ycanimo buayqu naru yaro ni qiraxetamo coto.

Xijij. niua D's no Prouidentia no fuxiguissauo reobony mietamo yoni vnaxetamo coto. Core nari.

[2v] ここにはまたこの crus のをんしるしに取り分き十四の感ずべきことあり。

一つには、この crus の色、をん主 IESUS の掛かりたまいし、sancta crus の色に少したがわざること。[3]

二つには、斧にて打ち割りたれども上下左右高低ありといえども、crus の通りばかりすぐなること。

三つには、との木は犬桜とて、ほかには荒けなき茨満ち満ちたること、これ難儀に尊きことあると異ならず。

四つには、現れたるその日は IESUS のご誕生の日なること。

五つには、crus 謂はれを日本に弘め始めてより四十年目に相当たること。

この数は Escriptura に様々の子細によって尊きなり。

六つには、二ヶ月の以前にご告げを申したもうこと。

七つには、両石の中にただ一本、人の往来の道の辺りに生じたることは Caluario の山に似たること。

八つには、当宗の災難のみぎん、crus の [3v] をん旗を挙げたまいて、ご人数に頼もしきを持たせらるること。

九つには、jentio も祝いのために、正月には万戸の立つる木より現はりたもうこと。

十には、いかにもいかにも白き木の中に鮮やかに見えたもうこと。

十一、ただ十文字ばかりにてもなく、上に額を打ちたもうこと。

十二には、寸法墨金を当てたるごとく恰好の見事なりこと。

十三には、いかにも不細工なる野郎に伐らせたもうこと。

十四には、D's の Prouidentia の不思議さを両方に見えたもうように割らせたもうこと。これなり。

奥書はまず十字架の物理的特徴を網羅する。その色も本物だという裏付けになるようだし、木理と関係なく引かれているからか、十字架のまっすぐな形状

も証拠になるらしい。茨とイエスという象徴的な繋がりやクリスマスの日（あるいはその前の日？）に現れたというのはわかりやすいが、「これ難儀に尊きことあると異ならず」という苦難の文章は日本語のネーティブによって書かれたとは考えにくいので、これがコエリヨの言葉そのままという可能性もある。四十年、二つの石、二ヶ月と、標準仕様の数秘学も見られる。この文章が書かれたときにコエリヨがどのような策略をめくらしていたかを知らなくても、「両方」の間の「割れ」によって、「ご人数」が「頼もし」く思うのをやめて信仰を棄てるかもしれないという、「難儀」を孕んだ「当宗の災難のみぎん」などから、包囲攻撃されている暗くて焦った雰囲気を感じて感じる。晴信がこのしるしが来るということを奇跡的に告げ知らせられて、その場ですっかり信じたという主張も繰り返される。この物語が流布したとすれば晴信自身がこのような内容を否定しようと思っても難しかったかもしれない。カレンダーの技巧にもう一つわかりにくいものもある。十字架が「正月」に現れたからといってなぜジェンチオ（異教徒）を喜ばせるだろう。クリスマスがあるのはあくまでも陽暦のお正月で、ジェンチオたちの使う陰暦では正月には数ヶ月早いのではないだろうか。木の白さや十字架の種類の確認にも科学的思考が窺えるし、横線二つの看板付十字架だったということはバレット写本の冒頭にあった十字架の墨絵がこの遺品の模写であるということもわかる。

ただし、コエリヨがもっとも興味深い領域に入るのは遺品の物理的特徴ではなく、その社会的位相なのである。出現品が捏造された可能性がないことを証明するつもりで、発言者たちを「不細工なる野郎」と呼んでいる。このようにしてコエリヨは彼らの「不細工」を晴信のような権力者の「細工」よりも上に挙げている。同時に、こうして百姓たちには大した尊敬を表しているわけではない。権力者向けに、思想による権力体制の強化をアピールするという戦略はイエズス会の日本宣教を始終特徴付けているが、『十字架の事』に見るコエリヨはこの戦略に驚異的に絶望させられたばかりなのである。したがって、彼はかえって百姓たちの素朴で直感的な洞察を審判して代表するものとして自分を

位置づけている。物語によって制定された晴信の素直な信者への改心は、天使があらゆるの地上の権力者に勧めると思われるような「師匠」たちへの服従の見本となっている。コエリヨは領主・領民という国内社会の二極構造を転倒させてはらず、宗教・世俗という新しい二極を造り上げて、自分の代表する宗教が現世の政治を包括して支配するという仕組みにしている。このように社会平等主義をグローバルな神権政治の道具にするところこそは、17世紀の反キリスト教文学がしばしば突いているところです。これら外国の思想家たちが病院などの社会福祉活動で下層階級を買って、自分たちの都合のいいように国内社会のバランスを崩しているとされた。1637年島原の乱から現存する賊軍の矢に書いてある文章はキリスト教とあの乱との繋がりを明らかに物語っている：「衆生の中で貴賤なし」^①長く権力者に無視されてきた、資源が豊富でなく、数百年海賊になって倭寇貿易でも生計を立ててきた九州地方はやがて反旗を翻すことのできる思想を見つけていた。ただし、日本の知識層はこの思想が中心権力に対して危険な存在であることを早く認識した。その結果、次の百年の政治思想言説が自国社会において弱者と強者をバランスできる、安定した、実用的な方式を開発することに専念することとなった。その発展の背景に『日本に奇跡的に現れた十字架の事』のようなイエズス会日本文学運動があった。

[注]

- ①Tadao Doi, "Das Sprachstudium der Gesellschaft Jesu in Japan im 16. und 17. Jahrhundert," *Monumenta Nipponica* 2/2 (7/1939) はキリシタン研究の国語学的趣向、Hubert Cieslik, S.J., 「宗教思想史から見たパレト写本」『キリシタン研究第七輯』1962は宗教的なもの、そして George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Harvard University Press: Cambridge, 1991) は歴史的なものを代表するか。William J. Farge, S.J., *The Japanese Translations of the Jesuit Mission Press, 1590-1614: De imitatione Christi and Guía de pecadores* (Edwin Mellen, 2002) もこの研究の重要な先駆者であるが、ファージ氏は「神学的に充実した」(p. 7) 内容の「伝達に成功」(p. 13) した例しか分析しない。
- ②"Samurai, Jesuits, Puppets, and Bards: The end (s) of the *kōwaka* ballad," (Princeton University) .
- ③Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 459, ff. 78-82v; 土井忠生翻字「日本に奇跡的に出現したるクルスの物語略」『キリシタン研究第七輯』1962年, pp. 3-6.
- ④Joseph Schütte, S.J., "Christliche Japanische Literatur, Bilder und Druckblätter in einem

Unbekannten Vatikanischen Codex aus dem Jahre 1591,” Archivum Historicum Societatis Iesu 9 (1940), 228.

- ⑤こちらの翻字は土井氏のものに基づいて、擬古の仮名・漢文表記は避けて、本文で説明するように何箇所かを考え直した。
- ⑥João Rodrigues, *Arte breve da lingua Iapoa* / 日本小文典, ed. trans. 日埜博司 (新人物往来社, 1993), ff. 13v-14.
- ⑦拙稿 “My Child Deus: Grammar versus theology in a Japanese Christian devotional of 1591,” *Journal of Jesuit Studies*, 2014/1 参照。
- ⑧Elison, *Deus Destroyed*, p. 109 seq.
- ⑨Jurgis Elisonas, “The Evangelic Furnace: Japan’s First Encounter with the West” in *Sources of Japanese Tradition*, vol. 2: 1600 to 2000, 2nd edition, ed. Wm. Theodore de Bary, Carol Gluck, Arthur E. Tiedemann (New York: Columbia University Press, 2005) 参照。
- ⑩このようにして、晴信の十字架の話は Alfonso Liguori (1696-1787) *Victories of the Martyrs* にも、さらに脚色した形で現れている。Eugene Grimm trans. (New York: Benziger Brothers, 1888) 参照。
- ⑪Elison, *Deus Destroyed*, 220.

* 討議要旨

村尾誠一氏は『日本に奇跡的に現れた十字架の事』が最初どの言語によって語られたのか質問し、発表者は、最初はポルトガル語で、それが日本国内において日本語に翻訳され、ヨーロッパに渡ったと回答した。