

・ ・ ・ ・ ・
コンフラテルニタス
グローバル・ストーリーとしてみた南欧民間宗教共同体の戦国日本への移入
「接続された歴史」(Connected Histories)の一事例として

川村信三

はじめに

これまで、筆者が主として取り組んできた課題は、キリスト教南欧民間宗教共同体の日本における移入と変容プロセスの解明である。その際、日本キリシタン史としてのみならず、日本社会・宗教史と関連づけながら、さらに、ヨーロッパ史との連続性を強く意識して検討をすすめてきたつもりである。ここでいう南欧とは、わが国の16世紀史に深い関わりをもつイタリア、スペイン、ポルトガルのカトリック諸国を意味し、民間宗教共同体とは、このシンポジウムのメインテーマである「コンフラテルニタス」(confraternitas)を指している。

1970年代以降、欧米における社会史学の隆盛に伴い、コンフラテルニタスという、一般にはあまり耳慣れない概念について、欧米のヨーロッパ史研究者の理解が深められていた¹。しかし、それが日本の歴史研究者の間で注目されることはほとんどなかったように思える。今回シンポジウムに参加された各氏は西洋史分野で例外的存在であり地道な研究を積み重ねてこられた方々である。キリシタン史の分野ではヨゼフ・シュッテや海老沢有道などの碩学が日本のコンフラテルニタスとして注目されるミゼリコルディアの組に関する史料を紹介されはしたものの、それがヨーロッパのコンフラテルニタス発展史に強く結びつく認識はもたれていなかった。筆者自身がコンフラテルニタスの歴史的重要性をはじめて知ったのはアメリカ合衆国での1990年代初めのセミナーであり、当初は、この古くて「新しい」概念が、ヨーロッパ中世社会・宗教史のみならず、日本キリシタン史の信徒動向解明に重要な役割を握っているなどとは想像することもできないことであった。このたび根占猷一先生をはじめ早稲田地中海研究所およびヨーロッパ文明史研究所のご配慮で西洋史研究者の方々と同席をゆるされ、コンフラテルニタスのヨーロッパにおける起源と発展、および、日本における移入と変容のプロセスを同時に考える機会が与えられたことは、筆者にとって願ってもない喜びであった。

コンフラテルニタスとは、キリスト教信心会・兄弟会(confraternitas[羅]、confraternita[伊]、confraria[葡]、cofradia[西]、confraternity または brotherhood[英])と呼ばれる小共同体であり、司祭・聖職者の管轄のもとにおかれぬ信徒の自主独立の運営組織のことである。13世紀のイタリア都市コムーネに範をとり、16世紀までに西ヨーロッパ全域で多様な発展をとげた。特

¹ 1961年に開催された「集団鞭打ち運動」に関する国際会議がコンフラテルニタスについて最初に注意を喚起した出来事の一つとされている。Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia: Desputazione di Storia Patria per l'Umbria, 1961)。

定の会則のもとに共同の宗教的生活を目指して運営された。いわゆる「第三会」と異なるのは、既存修道会規則をとり入れるような誓願による結びつきもたないことであり、宗教活動を基盤としている点ではギルドとも区別される。原則として定員制（数十名）で、リーダーは会員の中から短期交替（長くて数ヶ月）で互選した。共通の信心業を行う団体、慈善事業（病人の看護や使者の埋葬）を専らとする団体、賛歌を共唱して練り歩く団体、鞭打ち苦行を集団で実行するものなど多様である。フィレンツェのミゼリコルディア（Misericordia di Firenze）、ローマ、ソブラ・ミネルヴァの聖母教会付聖体会（Compagnia del Santissimo Corpo di Christo posta nella Chiesa di S. Maria sopra Minerva Città di Roma）などはよく知られた名である。参加者は老若男女、階級を問わず幅広い。特にイタリア各地でさかんとなったが、こうした信徒組織の概念は、多少の変容をとげながらイベリア半島に浸透し、イスパニアとポルトガル両国の海外進出にともなって南米やインドそして日本にもたらされた。日本では、豊後や長崎のミゼリコルディア、1590年代以後九州各地に存在した「組」が同じ類型に属する²。民間宗教共同体（コンフラテルニタス）は世界的な広がりをみせた一事例であることは明らかである。事実、西欧史と日本史をつなぐグローバル・ヒストリーの考察に格好の題材を提供するものといえる。

日本におけるキリスト教界の歴史的展開を考察するにあたって、コンフラテルニタスという概念を中心にすえたとき、未解決問題として残された諸問題への解答の糸口が見えてくるように思う。第一に、1580年から87年において、日本のキリスト教人口が爆発的に増大したのはいかなる原因にもとづくものかという疑問である。各地の信仰共同体が活発化した原因を問うものである。第二に、1592年の統計（信徒約225000人、宣教師数43名：司祭一人につき約5300人の信徒）から推測できるキリスト教界の状況を考えるとき、司祭数の絶対的不足にもかかわらず、共同体はいかに構成・運営されていたかという問いである。組織自体を成り立たせていた堅固なシステムがあったことを暗示させるゆえ、その解明が重要な鍵を握る。第三に、世に「隠れキリシタン」として知られる潜伏キリシタン共同体が250年間存続可能だったことは知られているが、その盤石な基礎はどのように形成されていたのだろうか。これらの難問はすべて「信徒」による自主独立運営共同体の形成に注目することによって解決が期待できる。その考察はキリスト教界（christianitas, christiandade）全体の理解につながるものである。

1. グローバル・ストーリーとしての「コンフラテルニタス」の新たな位置づけ

まず、ヨーロッパに起源をもつ信心会・兄弟会組織が日本に移入された際のプロセスを跡づけることが先決である。そこで、イタリア起源のコンフラテルニタ（confraternita）およびポルトガルのコンフラリア（confraria）が、日本の「こんふらりや」に変容する際、どのような外的・内的作用をうけたかというプロセスを考えてみたい。

² 岩波キリスト教辞典「信徒信心会」の項。この項目を筆者が担当した。当時の私自身のコンフラテルニタス理解のまとめである。

(1) 考察の比喩とその限界

この組織の研究を始めた当初、移入・変容の問題を比喩的にとらえるため、植物学における「適合」(adaptation)のイメージを考えていた³。ヨーロッパ産の苗が、他の地域に移植されたとき、その地の触媒的影響を必然的に受け、次第に適合し、その地独特の変種を形成するということがあった。「コンフラリヤ」という苗を日本という土壌に植えたとき、日本産「こんふらりや」が生じるという比喩のつもりであった。しかし、この比喩によって説明しきれない要因があるのも事実であり、研究を進めるにつれ、「受容」・「変容」というプロセスとともに、「連続」・「非連続」という観点の考慮が必要であると感じるようになった。

(2) 「接続された歴史」視点の導入

そのような折、「接続された歴史」(Connected Histories)という枠組みを歴史学に用いる研究者たちの存在を知ることになり、ヨーロッパ史と日本史の連続性・非連続性をテーマ化できるように思えた。「接続された歴史」という概念を用いる研究者の方法は、異文化交流の「連続」の側面にあらたな光をあてることができるように思える。「接続された歴史」の叙述は、パリ社会科学高等研究学院のセルジュ・グリュジャンスキ(Serge Gruzinski)が積極的に提唱しているものである。歴史学分野で定着しているとは言い難いが、「グローバル・ヒストリー」に論理的根拠を与えるためには有効な概念のように思える。また、現在オックスフォード大学とカリフォルニア大学ロサンゼルス校で教壇に立つサンジャイ・スブラフマニヤム(Sanjay Subrahmanyam)が事例研究によって具体的な方向性を示している⁴。その方法は、類似項目の単純比較を旨とする単なる比較史でも、二つの文化の一方向的な単純交流史でもない。また「一国史」、「国民国家」という枠組みを前提とするものでもなければ、ミクロ・ストリア的アプローチで地域限定の課題を設定するものでもない。むしろそれを総て越えたグローバルな視点の提唱である。異なる文化、地域の歴史的事実を単に繋ぎあわせるのではなく、接続された歴史事象の間には、コンセント接続による電気交流のような双方向的流れが生み出される。つまり、接続された両者は、接続する要因によって、有機的かつ密接に相互変化を起こすというイメージである。グルジャンスキは「メスチゾ・マインド」(Mestizo Mind)あるいは「文化的ハイブリッド化」(Cultural hybridization)などの概念をもちだし、接触の際の複雑・多元的な双方向的結合状態を描写し歴史的な主題にしようとしている。ハイブリッド(混成)とは、二つの対象が一致するとき、お互いの長所と短所

³ Shinzo Kawamura, Making Christian Lay Organizations during the "Christian Century" in Japan. (1999 Ph.D. Dissertation of Georgetown University). 拙著『キリシタン信徒組織の誕生と変容 - コンフラリヤからこんふらりや - 』(教文館 2003)

⁴ セルジュ・グリュジャンスキ、竹下和亮訳、「カトリック王国 - 接続された歴史と世界 - 』『思想』(2002) 5、71～122 頁。サンジャイ・スブラフマニヤム、中村玲生訳「テージョ河からガンジス河まで - 一六世紀ユーラシアにおける千年王国信仰の交錯 - 』『思想』(2002) 5、31～70 頁。Sanjay Subrahmanyam, Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges. (Oxford; Oxford University Press, 2005).

たがいに弁証法的な統合で変容させながら、よりよい品種をうみだすことであるが、そうした比喩は複数文化の交流にも適用できると考えているのである。この試みは、一国史のみの歴史研究に行き詰まりを強く意識する昨今の歴史学界にとって、まったく新しく、かつ魅力的なものと映っている。

さらに、「接続された歴史」は、広大な領域にまたがる「同時発生性」・「同時代性」という概念を視野にいれている。地球上のまったく異なる地域において、まったく関係なく発生したかに見える複数の現象の間に、なんらかの同一原因が存在し、特定できるのではないかというアプローチである。たとえば、世界規模の気候変動が、二つの地域に類似現象を発生させる可能性が考えられている。コンフラテルニタスという概念を考えると、「接続された歴史」の一事例として世界規模で考察することは有意義なことではないかと強く感じている。よい意味でも悪い意味でも「カトリック王国」としての南欧諸国で醸成された文化的産物が、国境を越え、大海原を越え、文化と民族を超えて交流していくことを描くために、「接続された歴史」の考え方を大いに参照したいと考えている。

2. ヨーロッパ信心会・兄弟会の起源と発展の概要（13世紀～16世紀）

ヨーロッパのコンフラテルニタスについては、他の発表者の詳細な報告がなされると思うので、ここでは日本との関わりで重要と思われる諸点を指摘するにとどめたい。

（1） ヨーロッパの起源 - 終末論的世界観と信徒自治共同体の林立 -

まず、コンフラテルニタスが大規模な民衆運動となった契機について考えてみたい。1260年、ペルージャにおけるレイナルド・ファッサーニがおこなった街頭での鞭打ち苦行のデモンストレーションが象徴的な事件とされている。鞭打ち苦行の概念は古くからあったが、それが一個人にとどまらず、集団化したところに13世紀の特徴を指摘できるのである。その思想的背景に、1260年を「キリストの時代」から「聖霊の時代へ」への転換点と位置づけていたフィオーレのヨアキムの予言があったことは疑えない。一見、繁栄を誇った13世紀のキリスト教界ではあるが、人々の心性のなかに漠然とした「不安」と終末論的強迫観念の入り込む予知があった。教皇ボニファティウス八世を反キリストとみなし、アッシジのフランチェスコを近い将来の聖霊の時代の預言者として抵抗を示したフランシスコ会スピリツアリ(spirituali)らの存在などは、そうした時代の風潮を如実に示しているように思われる。ヨーロッパが飢饉と疾病の混乱期を迎えるのは、14世紀の第二四半世紀になってからであるが、13世紀における不安と悔い改めのすすめは、心ある人々の危機に対する心構えを準備した。

（2） ヨーロッパ・コンフラテルニタスの類型

イタリアにおけるコンフラテルニタスの隆盛は、むしろそうした混迷を深めた世の中においてであった。その類型は、(1) 鞭打ち集団型(*disciplinati*)、(2) 慈善事業型信徒組織、(3) 信心業実践型組織、(4) その他の類型(賛歌合唱型 *laudesi*、少年集団 *fanciulli*、女性団体 など)に大別できる。もちろん、さらに詳細に類型を区分できることはいうまでもないが、こうした集団で、後の日本における類型の移入を想定する際、慈善事業信徒集団と信心業実践型を特に重要視すべきであろう。これらの団体は、集団で鞭打ちをしたり、賛歌を共唱したりすることもあったが、主として慈善事業や信心業に特に力をいれた点で類型化されるのである。慈善事業型としては、フィレンツェのミゼリコルディア、ピガッロ、オルサンミケーレ (*Misericordia, Bigallo, Orsan Michele*) がとくに有名となった。それら諸団体のそもそもの起源には、マタイ福音書 25 章に記載された「最後の審判」の際、キリストにうけいられる義人の条件である、七つの身体的慈悲の業 (*opere misericordiae*) の精神があった。もっとも貧しい人々にしたことがキリスト自身にしたことと同義と考えられた。飢えた者に食べさせ、渴いた者に水を与え、裸の者に衣服を与え、病人を見舞い、旅人に宿を提供し、囚われ人を慰め、死者を埋葬する。コンフラテルニタスは、この七つの業のいずれかに強調点をおいて奉仕する素人団体ということができる。病者に関していえば、13 世紀当初のもっとも重要な相手はハンセン病者であり、慈善院の運営に携わる団体が多くあった。16 世紀になると、梅毒 (*syphilis*) の蔓延が、ハンセン病を圧倒した感があり、民間団体も方針を変えていった。また、第四ラテラノ公会議(1215)によってキリストの聖体についての議論が完了し、「実体変化」が強調されるようになった結果、聖体を祭壇上において顕示することが可能になったため、聖体礼拝を主目的とする信心業実践型のコンフラテルニタスが盛んとなった。ローマ、ソブラ・ミネルヴァ教会に付随した「聖体会」はその一例といえる。さらに、12 世紀以来、文字が読めないため詩編共唱が不可能な庶民に対する配慮が、聖母マリアへの祈りによって代用する習慣を生み、ロザリオの祈りが生み出されたことが、こうした団体の一つの実行目標となった。

(3) コンフラテルニタスを取り巻く世相

13 世紀に集団化を果たしたヨーロッパのコンフラテルニタスは、14 世紀の半ば以後、より活発な活動を示すようになった。その背景には、14 世紀半ばの黒死病流行による、ヨーロッパ人口の激減により、従来の小教区の体制が維持できなくなったことがあげられる。もはや単独教区では支えきれなくなった教会機構の土台部分で、教区を越えたグループ活動としてのコンフラテルニタスが活動を始めたのである。信徒たちは、自己の信仰表現として、あるいは信仰理解として、信心業や慈善活動に積極的に取り組んだものと考えられる。

16 世紀におけるコンフラテルニタスの隆盛の背後には、倫理的パラダイムの転換があったと思われる。先にもふれたとおり、1496 年以後、イタリア半島における梅毒の蔓延は、サヴォナローラ言葉をかりれば、イタリア人が悔い改めるための神の罰、天啓であった。ここに、これまでの倫理道徳を一層強化するような時代の雰囲気があったことは否定できないように思う。1520 年

代パリ大学に滞在していたフランシスコ・ザビエル (Francisco Xavier) が、倫理についての厳しい態度を随所に記録にとどめているのは、単に厳しい倫理観をもった個人の見解とみるよりは、むしろ、それは世相が反映された結果であり、その態度からひとつの時代精神を読み取ることができるといえそうである。現代においても、1980 年代にエイズ問題がクローズアップされてから米国における倫理パラダイムが多少とも変化したように思えるが、16 世紀のそれは、遙かに強烈なインパクトを人々にもたらした。ローマの聖ヤコブ病院に見られる、梅毒 (当時の不治の病 incurabile) 患者専門の団体が活動を盛んになしたのは、類似団体の一例にすぎない。

さらに、オラトリオ会やメルセス会などの 16 世紀における新修道会の創設者たちが、長く、何らかのコンフラテルニタスの有力メンバーであった点も見過ごすことができない。「神の愛の会」 (Compagnia di Divino Amore) の名をもつ団体が多くの都市に生まれた。また、コンフラテルニタスと直接の関係はないものの、イグナチオ・デ・ロヨラ (Ignatius de Loyola) と同志たちが創設したイエズス会 (Compagnia di Gesù) にも信徒信心集団の精神や考え方の共通点が随所に見て取れる。彼らが採用した「コンパニア」 (compagnia) が、当時のコンフラテルニタスのような集団を意識していたということは、少なからず研究者たちの認めるところとなっている。コンパニアが「軍隊用語」の一団を示すものでないことはすでに確認されている。当時のコングレガチオーネ (congregatione) やスクオーレ (scuole) と同じく、コンフラテルニタスを示す名称だった。事実、イグナチオ・デ・ロヨラは、貴族身分を放棄し、貧乏学生をしていたころ、「慈善院」に起居することを好んだ。さらに 1539 年ローマに到着した後、彼ら同志らが従事した活動といえば、飢饉に苦しむ貧者のための食料調達、更正売春婦のための宿の提供 (Casa Santa Marta)、孤児の世話など、従来慈善事業型コンフラテルニタスが得意とする分野が目立つ。後に、フランシスコ・ザビエルがローマをはなれ、ポルトガル領ゴアに到着した際、キリスト教徒の倫理的な弛緩、信仰の希薄さなどを嘆く一方で、ミゼリコルディアの活動だけは賞賛に値すると国王ジョアン三世に書き送っている。すなわち、16 世紀のコンフラテルニタスは、13 世紀以来の伝統をうけつぎつつ、16 世紀の世界においてもっとも必要とされた活動の核心に迫る存在であったことがわかる。ゴアのミゼリコルディアの真摯で敬虔な活動は、国王による保護と、コンフラテルニタスのネットワーク化 (Archiconfraria: すなわち同種のコンフラテルニタスを支部として本部組織が統轄するという制度) に支えられていたことも今日ではよく知られている。ポルトガル人は海外で植民地をつくるとき、宣教師とポルトガルの制度をもたらしたと同時に、「コンフリヤ」の概念を持ち込んだ。この概念こそ、ポルトガル人が行った先々の教会活動に血をかよわせ、暖め、人々の心の結びつけるものとなった。

3. 日本における教会共同体としてのコンフリヤ機構の導入

16 世紀日本の教会共同体は、ヨーロッパキリスト教界で一般的であった「教区」制度 (ローマ教皇を頂点とし、各地の司教座と小教区を中心としたヒエラルキーによる教会組織) の直接導入

によって始動したわけではなかった。1549年のフランシスコ・ザビエルの来日以後、1590年代末にいたるまで、教区制度を成立させる司教座は日本に存在していない。南米にみられるような宣教共同体（「イエズス会ミッション」）に似た、イエズス会宣教師の指導下、信徒の絆を主として保つキリスト教界が成長した。その共同体形成にあたって、ヨーロッパ「コンフラテルニタス」の概念を基礎とした小グループ経営による信仰共同体づくりのノウハウが、イエズス会によって導入された。

（１） 水平的伝道とコンフラテルニタス

これまで、キリシタン時代の布教を考察する際、多くの研究者は領主の改宗によってひきおこされた集団改宗による方法、すなわち「上からの」宣教に注目するのが常であった。しかし、それは、キリシタン共同体形成にとって一面にすぎないことは明らかである。清水紘一氏が指摘したように、そうした「上から」のキリスト教化（垂直型伝道）の結果「領主層が帰依し寺領にキリシタン大名領国を形成したのとは別に、民衆の横のつながりによる伝道も盛んに行われた事実が、より綿密に考慮されるべき」だろう⁵。水平的伝道として宣教師たちは日本人に対して、「辻説法」や「道場説法」をうまく取り入れた。また、イエズス会宣教師たちは、ヨーロッパにおいて一般的であった教会ヒエラルキーの導入によって日本キリスト教共同体の基礎を形成したのではなく、司教も教会教導者も存在せず、また各共同体に常駐するわけではないイエズス会宣教師の共同体組織の導入を考えていた。つまり、イエズス会員が不在であっても、キリスト教徒が自主的にその共同体運営を実行できるような組織づくりの必要性が認識されたのであった。そして、その事実が50年間、世界に類例のない日本の方法を生み出したのである。こうした、水平的伝道を受け入れる素地がどのように形成されていたのか。ここに、コンフラテルニタスの発想を用いて共同体づくりをしたイエズス会宣教師と、それを受け入れた日本人たちの間に共有された理解があったことは否定できない。

（２）日本のミゼリコルディアの場合

さらに、日本のキリスト教共同体形成の発端においてきわめて特徴的な要素とは、信仰共同体よりも、医療施設を中心とした実利的機能をそなえた集団が真っ先に誕生したことである。豊後府内において、バルタザル・ガーゴ(Balthasar Gago)をはじめ、ルイス・アルメイダ(Luis d'Almeida)らの尽力によって、我が国最初の西洋式医療施設が作られた。これを日本最初の西洋式病院とする向きもあるようだが、ここで重要なのは、キリスト教共同体が医療施設を中心に拡大していったということである。医療施設を開設するとき、ヨーロッパにおけるミゼリコルディアの活動基準が導入されている。イエズス会宣教師バルタザル・ガーゴが粗末な薬局を開設したのに始まる施設は、1555年日本でイエズス会に入会したポルトガル人の商人ルイス・アルメイダの

⁵ 清水紘一、『織豊政権とキリシタン - 日欧交渉の起源と展開』（近世研究叢書5）岩田書院 2001年 18～19頁。

多額の持参金によって病院への発展を可能にした。この療養施設を積極的に管理したのは 12 名の信徒団であり、後に、イエズス会宣教の責任者であったコスメ・デ・トルレス(Cosme de Torres)は、この 12 人を中心とする信徒団にポルトガルのミゼリコルヂアの規則を与えている。つまり、キリシタン時代の教会共同体は、慈善事業型コンフラテルニタスの枠組を用いてスタートした。初期の 12 名に加え、会員は次第に増員され、府内教会の中心的役割を担っていく。その指導的立場の信徒たちは、慈悲役(irmão de misericórdia)として活動の中枢を担うことになる。

さらに、ミゼリコルヂアを模範とする信徒団が運営協力する「病院」が、単なる治療施設にとどまらなかった事実に注目したい。彼らがもつ三つの病棟のうち、第一、第二病棟に外科と内科の施設を設け、第三棟に、「重い皮膚病」(あらゆる皮膚疾患)の患者達を収容していたという事実である。これは、中世ヨーロッパにおいてあまた存在した「慈善院」と同様、治療(Cure)目的というよりは、病後看護(Care)専門の病棟であった。10 世紀の『延喜式』以来、日本人の心性に深く刻まれた「触穢」の思想から、そうした病者は、「身分外の身分」として社会の周縁に追いやられ、徹底的な差別をうけていた。一方、キリスト教慈善事業の長い伝統からすれば、「重い皮膚病者」は、新約聖書時代以後、みずから貧しくなられた「キリストの姿」と同一視され、保護の対象となった。それをコンフラテルニタスの伝統がさらに精度の高い「慈悲の業」へと昇華させていた。そうしたヨーロッパの慈善精神の伝統が、日本の戦国期に移入されたとき、その波紋は決して小さくなかったはずである。むしろ、それは日本人にとって大きなインパクトをもってせまる、ある特別の生き方の証明となった。

触穢観念が根強く存在する日本人にとって、さらに驚愕する出来事は、イエズス会宣教師の指導のもと、ポルトガル式ミゼリコルヂアの伝統をうけいれた日本人たちは、府内に「慈悲の組」なる組織をもち、病院支援を行う一方、行き倒れの死者の埋葬を自らの任務として献身した。宣教師ガスパー・ヴィレラ(Gaspar Vilela)の書簡の一節はその重要な意義を明らかにしている。それによれば、日本人たちは元来、行き倒れの死者を犬猫のように簡単な穴をほって埋めるだけであり、人間尊厳への配慮は微塵も感じられないものであったという。そうした社会通念の中であって、行き倒れの死者を鄭重に運び、立派な葬儀までして埋葬しようとするキリスト教徒の姿が大きなインパクトをもちえたことは、当時多くの見物人を集めたとするドアルテ・ダ・シルバ(Duarte da Silva)の証言からみてとれる。死者に対する社会通念の根底に「触穢」思想があることはいうまでもない。死体に触れることは、人間であれ動物のものであれ、最大の穢れとして忌避されていた日本社会の通念からすれば、キリシタンらの行為はやはり「特異」な現象と日本人の目には映ったであろう。だれも嫌がるそうした職務は、やはり社会的差別をうけ、ある職能として定着する。ルイス・フロイス(Luis Frois)は「聖」(ひじり)と呼ばれるごくかぎられた差別された人々がそうした役割に従事していたことを証言している。さらに、貧困のゆえに葬儀費用を賄うことのできない人々のために、ミゼリコルヂアは本部前に献金箱をおいていた。そのキリシタンたちは「慈悲役」(majordom de misericórdia)の指導のもと、忌避された活動をもっぱらとした。慈善事業型コンフラテルニタスの日本における定着を物語る。豊後府内をはじめ、堺、

大坂、長崎に誕生したコンフラリヤは、病院活動と密接な関係を常にもっていた。「死穢」・「病穢」を忌避しない活動（行き倒れの埋葬・ハンセン病棟の建設）の日本社会に与えたインパクトは大きかった。これは、キリスト教にとってきわめて根本的な精神に則った行為ではあるものの、これから教勢を拡大しようとする宣教面において、必ずしもプラスとなったわけではなかった。1550年代末に日本を来日した、イエズス会の長上メルキオール・ヌネス・バレット(Merchior Nunes Barreto)は、日本宣教地を視察した結果、このままではキリスト教自体が「貧者と病者のみ」の宗教と誤解されるおそれがあるとの危惧も表明するほどであった。

（３） 村落におけるキリスト教自主独立共同体

コンフラリヤの機能は、都市部におけると同様、農村のキリシタン信徒自主独立共同体の成長においても重要な役割を果たした。府内の大友館から１レグアから２レグア（１レグアはほぼ１里相当：四から八キロ）の地点にある高田庄のキリシタン共同体にその特徴がよくあらわれている。府内にキリスト教共同体が成立し、慈悲役を中心とする活動が活発化し軌道に乗るとまもなく、慈悲役は周辺の村々を訪問しはじめた。豊後の高田庄には府内の宣教師達の活動に感動した人々が早くから存在した。これらの村々から毎日曜日に府内の教会堂に人々が訪ねていたが、通常は府内から司祭や慈悲役らが巡回するのが常となっていた。高田庄では５～６カ所の民家に祭壇がもうけられ、人々が定期的に集い、府内からの巡回者を迎え、さらに彼等独自の集会を組織し祈っていた。祭壇の上には祝別されたコンタツ（ロザリオの数珠）や聖母像がおかれていたことはアルメイダの報告から知ることができる。この民間祭壇をもつ家を管理するのが民間指導者の役割であり、彼らは「看坊」と呼ばれていた。府内の宣教師や慈悲役の巡回が困難な場合、指導者の代わりとして、村人に祈りの方法を教え、祈りの会を主催することもあった。また、府内でもちいられたカテキズムを村人に解説する役割を担っていたようである。こうした民間指導者が宣教師や慈悲役の教えをうけ、宣教師が不在でも、村を信仰共同体として維持することができるまでに成長したのが 1570 年代の初め頃である。ここにキリスト教信徒自主運営共同体の典型的な成立の事情がみてとれる。その組織づくりの方法は、府内の慈悲役から伝授された「コンフラテルニタス」の発想に基礎をおいていた事実が随所に散見できる。宣教師が不在でも村落共同体が維持運営できるというシステムは、聖職者の介在を必要としない「コンフラテルニタス」の根本的特徴を受け継ぐことで可能となっている。府内近郊の高田庄は、キリシタン地帯と呼ばれるほど大量のキリスト教信者を生んだ。葛木村（かつらぎむら）の全住民はキリシタンになったといわれているし、狭義の高田（乙津川と大野川の中州地帯）はキリシタン地帯とよばれるに相応しい陣容を整えた。1580 年代になると、大量の改宗者が相次ぎ、高田庄のキリシタンの勢力はさらに増大したと考えられる。

（４） 伴天連追放令以後の日本におけるコンフラテルニタスの変容

1587 年（天正 15）6 月 19 日、秀吉は突如「伴天連追放」を命じる「定書」を交付した。その

前日の日付をもつ 11 箇条からなる「覚書」も存在している。宣教師が追放されるということは、今後、日本国内においてキリスト教の公活動の完全な停止を意味していた。しかし、二つの発給文書は、宗教の自由を謳い、南蛮貿易の続行は示唆していることから、キリスト教徒に対する徹底的な迫害、禁教には結びつくことはなかった。秀吉の伴天連追放の理由は複雑であるが、九州仕置を開始した直後の秀吉にとっては、全国統一の遂行上、長崎を教会領としているイエズス会の存在を容認することはできなかったと考えるのが妥当であろう。追放令発布後、宣教師は平戸に集合し、ある者はマカオやルソンに避難を決意したが、最後まで潜伏してキリスト教徒の世話をしようと決意している者もいた。

一方、信徒たちが、宣教師の追放にいかに対処したのかといえ、都市部では混乱を避けることができなかったものの、農村部、特に先に例としてあげた豊後の高田庄のように、すでに地域に根付いたキリシタン信徒自主運営共同体が存在しており、宣教師の追放によって動揺するどころか、かえって、信徒の結束を強める契機をつかんでいた。つまり、元来、コンフラテルニタスは聖職者と呼ばれる司教、司祭の介入や指導を想定していない信徒の自主運営団体だったわけであり、それに基づいて形成されたキリスト教共同体は、司祭（パードレ）らの不在・追放に直面しても何ら重大な損害を直接被ることがなかったのである。ただし、都市部における、慈善事業型コンフラリアの活動は、公共の場から姿を消すこととなり、変質を余儀なくされた。そうした中、慈善事業型のコンフラリアによって結びついた人々は、その共同体の結束を維持するべく、信心実践型コンフラリアの枠組み援用することにより、定期的で秘密裏の集会を維持し、信仰共同体としての機能を保持することが可能となった。それは、村落部などでみられた民家集会の形をより強調するものであった。こうした共同体は、慈善事業型が外向きの救済を強調したのとは逆に、個々人での精神面の協調を意識し、相互扶助団体として内向きの性格を濃厚にしていたものといえる。こうした変容の結果持続した日本の共同体は迫害に対する相互扶助の側面を強調した点で、ヨーロッパやインド、マカオには存在することのなかった、日本独自のコンフラリアの型を示したのである。それによって、後の徳川政権下の禁教と迫害の最中であって、より強固な潜伏期キリシタン共同体の維持を基礎づけたといえる。実際、豊後の高田庄は、1680 年に生じた「豊後崩れ」の際、潜伏キリシタン大量検挙事件の中心地となった。それは、キリスト教宣教当初から、当地において、キリスト教信仰共同体が、ヨーロッパモデルを再現しながらも、土着化し、次第に日本特有の形を生み出していった長期的な発展のゆえである。こうした地域は豊後の高田庄にかぎらず、キリシタン地帯として長い期間信徒の信仰を育んだ地に見られる共通の現象である。その地域分布を知ろうとすれば、元和三年にイエズス会宣教責任者マテウス・デ・コウロス（Mateus de Couros）の命によって、全国の信徒指導者が作製した名簿を参照すればよい。各地に、民間指導者が、宣教師の直接の滞在と協力を得なくても、共同体運営に責任をもち、維持し、発展させていた証左である。司祭数の絶対的不足には、各地の信徒集団の組織上の充実が完全に補完する形をとっていたことがわかる。

4. 日本型宗教共同体とキリスト教共同体の酷似

日本におけるヨーロッパのコンフラテルニタスの受容と変容を考えると、どうしても無視することのできない問いが提起される。しかも、日本的と呼ばれ、潜伏共同体にいたるまでの堅固な信仰共同体を誕生させることができた理由が何であるのかも問う必要がある。これらの問いに答えるにあたって、キリシタン信仰共同体が日本に根付く以前の日本宗教伝統の中に、信徒の組織とネットワークづくりに邁進した宗派があったことを考慮すべきであろう。それは浄土真宗の道場システムのことである。

(1) コンフラリヤによる共同体と真宗門徒組織

12 世紀から 13 世紀にかけて日本の仏教界に新風を吹き込んだ親鸞を祖とする浄土真宗の教義が本願寺によって継承され、15 世紀後半八代法主蓮如によって再興・発展されたことは周知である。親鸞の宗教は徹底して民衆に依存し、民衆布教を意識したものであった。蓮如は、その教えの核を自らの独創的ネットワーク作りによって拡大させた。その蓮如の成功の裏には、15 世紀日本社会の精神風土が大きな役割を担っていたことに注目したい。浄土真宗は阿弥陀如来への全面的帰依のうちに成立する信仰である。日本的宗教の特徴といわれる八百万の神および諸仏崇敬の中で、浄土真宗は阿弥陀如来への一神教的信仰への忠誠を貫く点で異質な存在といえる。最近の研究によれば、鎌倉期の仏教を「新仏教」と呼ばず、「異端的仏教」する傾向もあるという。つまり、古来の日本的仏教の伝統とはちがった観点が示されたことになる。専修念仏とよばれる浄土真宗の中心ベクトルは、ヨーロッパのキリスト教神学におけるアウグスチヌス主義的恩寵論を彷彿とさせる。すなわち、ひたすら阿弥陀如来の慈悲への全面的信頼に基礎をおいている。キリスト教でいう恩寵論（神の恵みの絶対的優位と自由意志の役割の最小限の限定）は後に、ルター宗教改革の発端ともなる考えであり、16 世紀のイエズス会宣教師フランシスコ・カブラル(Francisco Cabral)をして、「ルター派と一向宗は同じである」といわしめたほどであった（この場合カブラルは一向宗と真宗を同一視しているように思われる）。

ただし、親鸞以後、数世紀にわたって浄土真宗本願寺派があまり盛況でなく、小規模な一寺院にすぎなかった事実は特に重要に思える。同じ親鸞の教えでも、民が積極的に受容した時期とそうでない時期があった事実は、教えそのものというより、教えを受容させる環境ないしは社会変化が真宗の興隆を実現させたと考えをすべきことを示唆している。民衆主導の新しい仏教思想というだけでは、まだ 15 世紀の蓮如の飛躍および 16 世紀の本願寺派の隆盛を説明できないからである。真宗のもつ教義と組織の基本的な性格に何らかのファクターが加わらないかぎり、親鸞を祖とする本願寺は、大本願寺ネットワークへと爆発的發展を可能にすることはできなかったのである。その新しく加わったファクターこそ、本願寺八代法主蓮如の生きた 15 世紀の社会変動と無縁ではありえない。

(2) 組織上の類似

浄土真宗の門徒組織の基礎的構成要素は「道場」であった。惣道場、内道場などとも呼ばれるが、人々は村の経営する一つの民家仏壇を保有し、そこに集った。いわば村人が資財を出し合う共同経営の形をとった。この点で、従来の寺領をもつ寺院とは異なる。大寺院の分院という経済的な保証はなく、村民の支援によるという意味の浄土真宗は「私立」的である。キリシタンでいえば民間祭壇のある家屋と同じような設立母体を考えることができる。その道場を維持運営するのは「毛坊主」(辻本)と呼ばれる半農半僧の読み書き達者な人物である。僧侶が剃髪を常とするのに対し、俗人であることを示すために剃髪しないからこの名がある。これはキリシタンの民間指導者(看坊)にあたる。そして、この毛坊主が用いたのが、親鸞および蓮如の教え(蓮如は親鸞の解釈者と自称していた)を簡略に問答形式にまとめた「談義本」である。蓮如の「御文」(「御文章」)は、共同体間で回覧されるにしたがってこの「談義本」の性格をもったものと思われる。キリシタンにおけるカテキズムが同様の機能を果たした。道場で定期的集会(講)が営まれた。談義本を手に教える毛坊主の説法を聞きながら念仏を唱える。ときに僧職にある人物が巡回してくるとき皆で丁重にもてなす。ことに葬儀の場合がそうであった。緊急の葬儀に僧侶が立ち会えない場合、毛坊主(辻本)役の村民が僧侶の代行役を果たした。こうしたパターンは、コンフラテルニタスを基盤に組織作りをしたキリシタン民間信徒集団の行動パターンに重なる。実際、真宗地帯とキリシタン地帯が重なっている地域を見るにつけ、両教の交差は紛れもない事実のようである。先の豊後府内近郊の高田庄がそうである。また、秋月の二万人のキリシタン集団が1590年代に誕生したが、彼等は、これまで、大坂の坊主の下に属し、絵像を前に集会していた人々だったという記録がのこされている。仏像を絵に描くのは真宗の常である。

真宗地帯が存在する場合、先にも指摘したとおり、地域住民のほとんどが真宗門徒であった可能性を示している。それは、地域の中心の道場は、地域住民の共同の支援なくして運営できない仕組みになっていたからである。一方、キリシタン地帯と呼ばれる場所も同様である。宣教師数名だけが、地域の住民から孤立して会宅(レジデンチア)を持つことはない。現に1587年の伴天連追放令の後、再びイエズス会宣教師が豊後に戻り、三つのレジデンスを再興した際、高田地区にはキリシタンが多く宣教師への支援が行き届くとして、レジデンスが設けられた。民間祭壇も村民総意の運営によって維持されるものでためである。そう考えれば、真宗地帯とキリシタン地帯が交差しているということは、人々の信仰が交差しているということでもあり得る。コンフラテルニタスが、比較的容易に日本人に受け入れられ、あるいはある地域では根深く浸透したという事実は、おそらく、キリシタン教義や組織作りを知らされた日本人が、従来日本にあった宗教的アナロジーを用いる理解可能性があったということを示しているのではないだろうか。全く異質のものであるが、自分の村に存在しているものと何ら抵触しないことがわかった人々もいたのではあるまいか。

(3) 農村の信仰共同体繁栄というファクター

藤木久志氏や峰岸純夫氏らが指摘するように、15世紀中頃の日本社会の状況をみると、きわめ

て興味深い特徴を刻印している⁶。足利義政治世頃の中央政庁統一政権としての機能不全に陥るとほぼ同時期、地方、とくに農村を見渡すと、裏作（二毛作）の発展や灌漑施設の共同管理、村落の集村化の結果誕生した惣村の強力なエネルギーなど、むしろ、発展と呼ぶべき変化が農村部にみられたのである。この相矛盾する二つの世相、すなわち、中央の衰微と地方（農村）の発展を同時に説明するファクターはいかなるものなのか。一部の日本史研究者たちは、この時代を、日本史上特記すべき気候変動を体験した時期と見なしている。その気候変動は、天候悪化による不作と飢饉をもたらし、荘園公領制でバランスを保ってきた中世社会経済を根底から崩壊させるに十分な力をもっていた。中央と地方のバランスは崩れ、結果的に中央政庁は停滞と衰微を余儀なくされた。一方、農村では、従来のシステム崩壊による大打撃を食い止めるべく、必死のサバイバルゲームが始動した。

集団のサバイバルゲームを可能にした要因として、精神面での結びつきをもつことが必須事項となっていた。ある時期、民が、他の時代以上に宗教を求めた事実は、宗教的結合こそが緊急要件であると人々に感じられていたことを示す。同じ宗教による一致は共同のサバイバルを可能にする重要なファクターでありえた。人々の連帯を強化するために、心の一致を模索することは重要であり続けた。惣村の中心である宮座などが元来宗教施設であった鎮守や寺院を利用していたことは意義深いことである。そうした、精神的結束の保証するものとして、一神教的結合が重要な役割を果たすことになる。諸説いりみだれているとはいえ、浄土真宗の教義が伝播し浸透していく過程は、こうした一神教的結合を求めた農村部の民衆の需要に応える形で実現したといえる。15 世紀後半の蓮如の成功は、こうした社会変動をぬきにしてはありえなかったというべきだろう。その結果、本願寺派が全国的なネットワークを築き、名実ともに 16 世紀の最大の宗教勢力、政治勢力として君臨することを可能とした。

（４） 気候変動と心性の変化

ひるがえってみれば、ヨーロッパにおけるコンフラテルニタスの隆盛にも、14 世紀前半に生じた気候変動の後に発展していたことが指摘されていることは興味深い。気候変動による不作、飢饉、人口の激減、その後の「黒死病」の蔓延による壊滅的な打撃が、中世文化の土台を揺さぶっていた。従来の教区主導型の教会は維持困難となり、超教区的信徒の連帯としてのコンフラテルニタスが隆盛を迎える土壌ができていた。15 世紀は、ヨーロッパにおいても、日本同様、信徒の自主独立運営の共同体による教会の維持が重要であったといえる。それは、室町幕府が衰微し抜き差しならぬ状況に追い込まれたのと全く同様、ルネサンス教皇とよばれる一群の教会指導者たちが実際の統括能力を失っていくのと同時現象であった。信徒たちは、草の根的な地道な共同体作りによって、キリスト教の本質的な精神保存に取り組んだ。その証拠に、宗教改革期

⁶ 峰岸純夫、『中世災害・戦乱の社会史』吉川弘文館 2001 年；藤木久志、『飢饉と戦争の戦国を行く』（朝日選書 687）朝日新聞社 2001 年；佐々木潤之介、『日本中世後期・近世初期における飢饉と戦争の研究・史料所在調査と年表の作成から』（平成 9 年度科学研究費基盤研究 A（1）報告書）を参照。

の新修道会の多くは、そうした活動に成功したコンフラテルニタスによって育てあげられた人物たちによって創設されている事実を指摘できる。

世界的に（少なくとも北半球に）共通する気候の変動が、ヨーロッパと日本という全く異なった土地に、同じような民間主体の宗教共同体の隆盛を実現したという事実が興味深い。しかも、ヨーロッパのコンフラテルニタスも、日本の浄土真宗も同様に、現実世界の荒廃と悲慘を真剣にみつめ続けた結果、この世ではなく、真の至福への期待を来世（パライソ、浄土）においたことで類似の側面を示している。ヨーロッパにおいては終末論的不安、日本においては末世の混乱という現実感覚があった。しかも、両者はともに、この世を越え出た地平における人間の「救済」を希求し、その成就に徹底してこだわっているのである。この世の穢れた状況を厭い、浄土を心から望め（厭離穢土・欣求浄土）という言葉は、キリスト教的でさえある。そうした苦境のなか、人々は必死のサバイバルゲームを遂行しなければならなかった。その心の支えとして一神的宗教として強烈な個性をもつ、浄土真宗ないしはキリシタンが受容されたことは不思議でも何でもないとい筆者は考えている。

浄土真宗は本願寺によって巨大化し、宗教者とはいえ、戦国大名化し、民の頂点に君臨した指導者となったことで、信長や秀吉をはじめ多くの為政者との全面対決を避けることができなくなった。その血で血を洗う大激戦の末、大本願寺ネットワークが崩壊する 1580 年が、キリシタンの最盛期の幕開けの年にあたっているのは偶然の一致とは思えない。先の例を再びとれば、豊後の高田庄において、1585 年大量のキリシタン改宗があり、その中の大部分が真宗門徒であったことを、ルイス・フロイスが正確に記録している。さらに、1580 年代の高槻周辺においても、真宗門徒のキリシタンへの改宗が顕著であったことがわかっている。この点については別の機会に詳しく扱いたいと思っている。

むすび

以上、ヨーロッパと日本の宗教共同体は、かなり異なった展開を示したことは事実であるが、同根であり、同じ精神を共有したものであったことを指摘した。むすびにあたって再び強調したいことは、コンフラテルニタスあるいはコンフラリヤを受け入れた人間の心性における、ある類似構造が存在したという事実である。ヨーロッパのコンフラテルニタスの起源には、はっきりと終末論的な不安と「悔い改め」の行為による贖罪という純粹に宗教的動機が介入していたことはあきらかである。この世のはかなさ、終わりのある世界の感覚は、来世への希望をかりたてるものであるとともに、その通過点である「四つのノビシモス」という考え方（四終：死・審判・天国・地獄）を入々の心性に深く刻印していた。そこには、直面する現実の社会への不安が色濃く反映している。教皇党と皇帝党が各地で対立を深め血で血を洗う抗争はトスカーナ住民の日常生活であっただろう。折しも、アッシジのフランチェスコが示した「貧しさ」と「キリストになろう」精神の実践が、人々のもつ漠然とした「不安」を触発した。

12 世紀までのヨーロッパは気候史学者が「小最適期」と命名するほど、安定を確保し、その後のヨーロッパの規範となる多くの文物が誕生した時代であった。教皇を頂点とする教会ヒエラルキーも磐石なものに思われた。その最適環境に翳りが見え始めた 13 世紀半ば、逆説的に「悔い改め」と「貧しさ」の強調と傾倒が人々の心を掴んだ時代である。人々の心には、「小最適期」のよき時代は長くは続かないという直感的な不安が芽生えていたかのようである。約一世紀後、ヨーロッパ全体がもはや 13 世紀以前のような「安定」による繁栄を支えきれなくなったとき、そして、多くの人間が飢饉と疾病の犠牲になっていくとき、人々は、一世紀前のフランチェスコの呼びかけをどう受け止めていただろうか。それは、教訓というよりも、むしろ慰めを与えていたように思える。フランチェスコの叫び、そしてそれに呼応した多くの敬虔な信徒達の共同体作りが、苦難の時代をむかえたときにこそ、より一層輝きを見せた事実が確かに存在している。

同時期の日本人の心性においても、この世が、もはや誰も悟り得ない「末世」であると認識されていたことは、ヨーロッパの終末論的世界観に共通するファクターを考慮せずにはおれない。「釈迦如来かくれまして二千余年、正像の二時はおほりにき如来の遺弟悲泣せよ」⁷ と親鸞は世相を鋭く言い当てた。だからこそ、もはや「難行・苦行」による悟りを人間に期待できなくなった世には、ひたすら超越的な阿弥陀の慈悲以外に救われる道はないと解く必然が生じるのである。この現実の世に絶望することなく、来世への期待をもたせる考えが大きな比重をもって人々を支えたといえる。惨めな現世のなかで、来世の至福を望む心は、厭離穢土・欣求浄土を希望する人々の結束を強めた。日本の宗教共同体が一神教的な結束によって、より困難な時代において、光をあたえたことは、本願寺ネットワークの隆盛が証明するところである。

ヨーロッパにおける終末論的な考え方は、キリシタンの興隆とともに日本においても共鳴した。その核に「ノビシモス」(Novissimos 四終：死・審判・天国・地獄)を常に思い起こすという態度が現れた。確実に日本人キリシタンの心に浸透した。彼らの近い先祖たちは阿弥陀の慈悲に期待をよせたが、その期待は大本願寺ネットワーク崩壊に直面し、より明瞭な「救い」のシステムを希求させた。その土台には徹底してネガティブな現実認識があったといえる。日本人キリシタンの現世認識と、その彼岸にある希望は、念仏を唱え続け、ひたすら浄土を待ち望み、苦境に耐えた日本人の心性に重なり、代替の役割を担うものとして登場した。

表題に掲げたごとく、コンフラテルニタスという概念が、ヨーロッパおよび日本史において、「接続された歴史」としての一面を持つとすれば、その接続の可能性は、そうしたヨーロッパと日本人に共通した「心性」によって説明可能であると筆者は考えている。ヨーロッパからもたらされた、全く異種の新種が、日本において「接続」できたのは、こうした共通の心性によって説明されねばならない。ヨーロッパ型宗教共同体と日本型宗教共同体の「接続」を可能にしたのは、救済論的・終末論的な要因であり、それに基づく人々の「不安」「期待」などの共通した心性であった。そして、この考察をより完全にするためには、共通心性の実現を可能にさせた、共通原因

⁷ 親鸞『正像末浄土和讃』名畑應順校注（岩波文庫 2000 年）、152 頁。

を指摘しなければならない。その考察において、世界同時発生としてとらえられる気候変動を原因論として位置づけたいのだが、本稿では、その原因もさることながら、同時発生的に生じた二つの「心性」が、コンフラテルニタスの概念によって「接続された」事実を指摘することで満足しなければならない。コンフラテルニタスという因子が、グローバル・ストーリーという観点からを見た場合の「接続された歴史」の一事例として十分機能するものであることを指摘するにとどめる。

最後に「接続された歴史」の証拠について言及したい。1630年代の島原の乱の際、一揆軍の旗として持ち出された天草四郎時貞陣中旗（重要文化財 熊本県本渡死天草切支丹館蔵）はよく知られている。中央にカリス（聖杯）とホスチア（聖体）が描かれ、両脇には二人の天使の礼拝する姿が描かれている。旗の上部には、「聖なる秘跡は賛美されよ」（*Lovvad seia o santissimo sacramento*）のラテン文字が見える。一揆農民たちがこの旗を自らの象徴としたのにはわけがある。実はこの図像の原型はローマにあるソプラ・ミネルヴァ聖母教会付聖体会の紋章である。彼等が1543年に発行した「会則」の表紙に刻印されているものである。つまり、一揆農民たちは、島原・天草でキリシタンが全盛であったころの、「聖体の組」のコンフラリヤの旗を持ち出してきたということである。この旗にこそ、場所・環境は異なっているものの、同じ精神を共有したヨーロッパと日本の「接続された歴史」の一面を見ることができるのであり、ここに「文化的ハイブリダイゼーション」の実際の結実をみる思いがするのである。

（本稿は、シンポジウムの発題の折、会場で提示した内容を文章としたものである関係上、引用・注釈は必要最小限にとどめた。ここに掲げた記述の根拠、典拠は、拙著、『キリシタン信徒組織の誕生と変容 - コンフラリヤからこんふらりやへ』（教文館、2003年）においてすべて提示したものであるため、そちらを参照していただければ幸いである。）