

# 近世日本潜伏キリシタンの信仰共同体と生活共同体

大橋 幸泰

## 一 問題の所在

近世日本でキリシタンが厳禁されていたことは周知のことである。にもかかわらず、少なくとも数々の潜伏キリシタンが存在したこともよく知られている事実である。厳しい禁教下で何代にもわたって幕末まで信仰を継承できた理由を、彼らの強靱な信仰心に求めることは当然としても、集団的に信仰活動を維持する信仰共同体としての組織があったから信仰を維持できたというものを否定できないだろう。当該期の史料にコンフラリアという名称が見えないとしても、その組織こそ潜伏キリシタンのコンフラリアであると考えられている。一方、潜伏キリシタンは非キリシタンと同じように、村社会を生活の場とする百姓でもあった。彼らも、村請制に規定される生活共同体としての村社会に組み込まれていたのである。

潜伏キリシタンが潜伏できた理由を、かつての議論では右の信仰組織と村落組織との一致に求めていた<sup>1</sup>。両者の成員・要職が一致していたからこそ、怪しまれずに信仰活動を維持できたというのである。しかし、潜伏キリシタンが存在した村がまるごと信徒であったわけではなく、信徒・非信徒が混在していたというのが実態である。コンフラリアの要職と村役人が完全に一致していた証拠もない。小稿で検討しようとする肥後国天草郡大江村他3か村の場合は約5割、肥前国彼杵郡浦上村山里の場合は約9割が信徒であったがそれでも10割ではないし、いずれにせよ、潜伏キリシタンの存在が問題化する「崩れ」と呼ばれる事件<sup>2</sup>が断続的に起こった18世紀末以降、少なくとも庄屋は信徒ではなかった。

潜伏キリシタンの信仰の習俗化に注目する近年の議論では、彼らはキリシタンとしての自覚はなかったという見解さえ存在する<sup>3</sup>。世俗秩序への埋没により、キリシタンの本質が忘れ去られたというのである。しかし、二つの理由でこの見方も実態とかけ離れていると筆者は考えている。一つは、信徒自ら信仰を表明した1860年代の浦上四番崩れを除いて、三番崩れ以前では信徒たちはあくまで白を切り通し隠匿を企図していたこと、いま一つは、浦上四番崩れの際、殉教覚悟

<sup>1</sup> 海老沢有道『キリシタンの弾圧と抵抗』(雄山閣、1981年)。

<sup>2</sup> 近世期を通して見ると、17世紀中期と18世紀末以降19世紀中期までの二つの時期に集中して起こっている。後者では、寛政2年(1790)浦上一番崩れ(肥前国幕府領)、文化2年(1805)天草崩れ(肥後国幕府領島原藩預かり地)、天保13年(1842)浦上二番崩れ、安政3年(1856)浦上三番崩れ、慶応3年(1867)浦上四番崩れがそれである。なお、「崩れ」とは信仰組織や潜伏形態が崩壊するの意で、潜伏キリシタン露頭事件を指す呼称として19世紀後期以降に定着したものと思われる。近世後期の崩れでは、浦上三番崩れ以前は「切支丹」は存在しないとして処理された。これら一連の崩れの他、二・三で紹介する天草・浦上の事例は、拙著『キリシタン民衆史の研究』(東京堂出版、2001年)で詳細に検討したので、参照していただければ幸いである。

<sup>3</sup> 宮崎賢太郎「日本人のキリスト教受容とその理解」(『日文研叢書17 共同研究 日本人はキリスト教をどのように受容したか』国際日本文化研究センター、1998年)。

で信仰表明した理由を説明できないことがそれである。民間信仰や民俗との混淆というシンクレティズムは否定できないとしても、違法なキリシタンとしての自覚までも消滅していたとすれば、浦上三番崩れまでの信仰隠匿と四番崩れの信仰表明の関係をどう説明するか。

結論めいたことを先にいえば、これら従来の見解を克服するためには、潜伏キリシタンの属性をキリシタン信徒に押し込めないことが必要だと筆者は考える。つまり、潜伏キリシタンはキリシタン信徒であると同時に、近世社会を生きる百姓でもあった。信徒としてコンフラリアという信仰共同体の一員であると同時に、村請制に規定される村社会という生活共同体の一員でもあったのである。小稿では、潜伏キリシタンを取り巻く、この二つの共同体が彼らにとってどのように位置づけられていたのかという視点から、右の問題に迫ってみようと思う。あわせて、信徒が潜伏を余儀なくされたキリシタン禁制の歴史的 성격についても考えてみたい。

## 二 潜伏キリシタンの信仰共同体

潜伏キリシタンのコンフラリアについての詳細は不明とせざるを得ない。長い間潜伏していたわけだから、その実態がわかる史料がほとんどないからである。しかし、そうした組織は確実に存在していた。

例えば、天草の場合、天草崩れ(1805年)における大江村の吟味書では、「組合之面御尋二付、上下式組二分り居候由申上ル」<sup>4</sup>との証言があり、上組・下組という二つの組織があったことがわかる。今富村の吟味書でも上組・下組の存在が証言されており、信仰活動を行うための何らかの組織が複数あったことは確認できよう。

それぞれの村内の地域ごとに組織が存在していたと考えるのが自然ではあるが<sup>5</sup>、村を越えて信徒共同で二つの組織が活動していたのではないかという見方も棄てきれないところがある。というのは、上組・下組で暦法に若干の違いがあり、それぞれの暦法の概略が吟味書で明らかにされているが<sup>6</sup>、大江村・今富村の上組、大江村・今富村の下組の暦法が、それぞれほぼ同じなのである。上組では、「霜月祭り(降誕祭=クリスマス)相定候日<sup>7</sup>来霜月祭り日二当り候日数」を354日、他に3年ごとの閏月を1年ごとに割り振った日数を10日とし、合計364日を1年と考える。この内訳は、「霜月祭り」から「かなしみの入(復活祭前の四旬節)」までの55日、「かなしみの入」の期間の49日(つまり、「霜月祭り日」から「かなしみの入」の期間を合わせた日数が104日)、残り260日で「とみんこ(日曜日)」にあたる日を祝日とする。これに対して下組では、1年の数え方など基本的な考え方は同じだが、その内訳に若干の違いがある。「霜月祭り」から「かなしみの入」

<sup>4</sup> 『天草古切支丹資料』1(九州史料刊行会、1959年)69頁。

<sup>5</sup> 平田正範氏は、大江村が成立する前の「河内村」と「大池村」(『角川日本地名大辞典』によれば、「正保郷帳」に「大池村」と見えるという)にあたる地域で、それぞれ上組・下組を構成していたのではないかと推定している(『天草かくれキリシタン宗門心得違い始末』サンタ・マリア館、2001年、109頁)。

<sup>6</sup> 同[注4]56~59・81~84頁。

の期間を合わせた日数が101日、残り263日で「せつた(金曜日)」にあたる日を祝日とする。組ごとに信仰活動や暦法に違いがあることは容易に想定できるが、大江村・今富村それぞれの上組・下組で暦法が共通しているというのをどう理解したらよいだろうか。天草でもこの地域にだけ潜伏キリシタンが継承されたことを考えると、村を越えた組織が存在していたと考える方が合理的なようにも思えるが、崎津村・高浜村の実態を史料的に確認できないのでこれ以上は何とも言えない。

組織の内実についてもわからないことが多いが、今富村の吟味書に「祭之儀八仲間順番二相勤候義二而八無御座、仏像持之家二仏拝二参り申候」<sup>7</sup>とあり、信仰行事の世話は信徒それぞれが順番に務めるのではなく、「仏像持之家」というのがあってそこに信徒が集まって行事を行うのだという。組織には役職者と平信徒の区別があったことになる。

浦上の場合、三番崩れ(1856年)の吟味書では次の文言が見える。

祭日日繰種々の善悪等申教候ものを惣頭、触事等取計候を触頭と唱、其場所々々にて組分いたし、信仰の内より聞役と唱候もの右触頭の手に付世話いたし候は先前よりの仕来、<sup>8</sup>

これによれば、祭日や日繰りを掌握して吉凶判断を行う「惣頭」、触事を統括する「触頭」、場所ごとに組み分けして、それぞれの組で触頭の補佐役を担う「聞役」という役職があったという。天草と浦上では組織の内実は多少異なっていたであろうが、信仰共同体としての組織が確実に存在し、その組織こそが長期間の潜伏に重要な役割を果たしていたものと考えられる。

### 三 潜伏キリシタンの生活共同体

潜伏キリシタンが信仰共同体に組織されていたことは確かであるとしても、他に彼らを編成する組織がなかったわけではない。信徒・非信徒混在の実態を念頭に置くと、信徒を取り巻く共同体として、村請制を前提とした村社会も無視できない。潜伏キリシタンが暮らす村社会でも、村民の生活が脅かされたと認識されたとき、生活共同体として彼らが所属する村社会がその機能を十分に果たした。以下、その具体事例を紹介する。

#### (1)天草の場合

文化2年(1805)に天草崩れが起こったとき、村社会(庄屋・大庄屋は除く)は結束して、島原藩(当該期、幕領天草郡を預かり地としていた)による「異法」吟味に抵抗の姿勢を示していた。吟味の過程で島原藩は庄屋・大庄屋を通じて、信徒の信仰道具である「異物(異仏)」を速やかに提出するように予め根回しして説諭していたが、これがスムーズに進まなかったのである。実際の提出の場面になると、「異仏」の提出は拒否しないが、誰がどんなものを提出したのかははっきりさせるこ

<sup>7</sup> 同[注4]48頁。

<sup>8</sup> 『日本庶民生活史料集成 18 民間宗教』(三一書房、1972年)834頁。

とを避けてほしいと願い出た。つまり、信徒と非信徒を明確化することを回避しようとしたということである。今富村では年寄の平三郎が中心となって、村方一統で庄屋・大庄屋を通じて島原藩に穏便な吟味を願い出るとともに、多くの者が檀那寺としていた大江村江月院に「異仏」提出者の名前を明らかにしない旨の願いの取りなしを申し出ている。

その背景には、この信仰活動が先祖伝来の習俗である、との認識があったことも否定できないだろう。

……元来御差名之者共迆茂何之弁茂無御座、家々二而致来候儀を信仰仕、……已来之儀者村内申合、五人組合互二相改、右体心得違不仕候様急度相慎可申候間、是迄之儀何分御憐愍を以御用捨被仰付、御慈悲之程偏願候、乍恐此段御上様江宜敷被仰上被下置候様、村中一統連印仕奉願候、<sup>9</sup>

右は、今富村村方一統の歎願書の一部であるが、ここには「家々二而致来候儀を信仰」していただけであるとの認識が示されている。だから、ご慈悲をお願いしたいという論法である。

もちろん、この史料は天草崩れの吟味史料という史料批判が必要で、処罰を避けるためのレトリックにすぎないとの見方も成り立つ。しかし、この歎願書は信徒だけによるものではなく、非信徒を含めた村方一統によるものであることを考えれば、村社会全体としての論理でこの文言を解釈しなければならないだろう。この事件で多数の処罰者が出れば、村社会が村請制を前提としている以上、非信徒にとっても生活が脅かされることになるのは当然想定されることである。親族・隣人への情愛から、非信徒を含めた村社会の結束がはかられたというのももちろん考えられるが、なによりも生活共同体としての村社会が、その秩序を乱す行為に対して結束して抵抗するという機能をそもそも持っている、それが如実に表れたと見るべきではなかろうか。

さらに、天草崩れから6年後の文化8年、今富村で庄屋上田演五右衛門を排斥しようとする村方騒動が起こった。庄屋糾弾を進めたのは「合足組」と呼ばれるグループであったが、この組織に加わった者の多くは天草崩れで「異宗」を回心したと見なされた者であったため、庄屋演五右衛門は「合足組」の行動を天草崩れの報復と見た<sup>10</sup>。

しかし、「合足組」には、少数ではあるが、「異宗」とは関わりがないと見なされた「素人」も混在していた。また、庄屋演五右衛門糾弾の訴状には「異宗」問題はいっさい含まれておらず、その内容はすべて村民の生活を脅かす庄屋非法を指摘するものであった。つまり、「合足組」は百姓経営の不安定さを庄屋の非法に集約したのである。信徒たちが、天草崩れにおける演五右衛門の動向に不満や不審を持っていたことはもちろん想定されるが、「合足組」の構成や訴状の内容から考えると、「合足組」の結合は、むしろ百姓経営を脅かす庄屋のあり方を糾弾する、村社会の一員としての論理によるものであったといえよう。

<sup>9</sup> 同[注4]31頁。

<sup>10</sup> 天草崩れでは演五右衛門は内偵活動をするなど、島原藩に積極的に協力して吟味を進めた。

## (2)浦上の場合

浦上ではどうか。一連の崩れの最初の事件である寛政2年(1790)の一番崩れは、庄屋高谷永左衛門を糾弾する村方騒動としての性格が濃厚である。庄屋と村内富裕層の確執を起点とし、そこに「異宗」問題が絡んだため、後にキリシタン露頭事件として認識されるようになったというのがこの事件の実情である。

村内富裕層との確執が表面化したのは、彼らが庄屋永左衛門による村鎮守山王神社への喜捨の求めに応じなかったことが発端である。永左衛門は彼らが「異宗」を信仰しているとして長崎奉行所へ密告し、内偵の上逐一その結果を報告していた。これに対して、訴えられた富裕層が「異宗」の信仰を否定したばかりでなく、村社会全体が彼らを擁護し、かえって庄屋批判を展開するという行動に出た。庄屋と村社会全体の確執に発展していったのである。庄屋を糾弾する村社会の側に立つ散使(さじ、庄屋の補佐役)深堀安左衛門の家人久米次郎は、江戸に上って勘定奉行久世広民に直訴状を提出しているが、その中で「庄屋自身之私欲強欲仕候儀を為押隠し候」<sup>11</sup>として、庄屋永左衛門の行為は自身の「私欲強欲」を押し隠すためのものである、とされている。これは単に訴状の文言に過ぎないとは言いきれない。長崎奉行所に提出された密偵(長崎奉行所か長崎代官所の手の者か)の報告書によれば、「庄屋高谷永左衛門私欲之筋も御座候由、風聞承知仕候」<sup>12</sup>とあり、永左衛門には「私欲之筋」があるとの噂があったことが伺える。村社会は、庄屋永左衛門の行動を村落秩序を破壊する行為と認識したのである。

以上のように、潜伏キリシタンは村社会の人びとの生活が脅かされたと考えたとき、生活共同体の一員として生活を脅かす対象に対して抵抗した。それは逆に、表向き安穏な生活が維持されていれば、彼らはやはり生活共同体の一員としてあえて波風を立てること(例えば信仰表明など)はせず、世俗秩序に従順であったことを意味する。

#### 四 潜伏キリシタンの属性

潜伏キリシタンを取り巻く組織を検討するにあたって、小稿では、信仰共同体としてのコンフリクトと生活共同体としての村社会に注目した。その視点が持つ意味をもう少し敷衍してみたい。

潜伏キリシタンをめぐる問題を考えようとするとき、まずその信仰をめぐる問題に関心が集まるのは当然である。潜伏キリシタンが注目されるのは信仰の特異性があるからであり、そこから発せられる問いは、キリシタン禁制という厳しい宗教統制のもとで、どのような信仰が行われていたのか、どうやって維持していたのか、なぜ発覚しなかったのか、などというような信仰に関するものに集中する。確かにその関心のみにしたがって潜伏キリシタンを見ようとすれば、キリ

<sup>11</sup> 久米次郎直訴状、長崎県立長崎図書館蔵「願書」11=20-1。

<sup>12</sup> 松下太次平風聞報告書、長崎県立長崎図書館蔵「切支丹史料」11=171-1=181。

シタン信徒としての属性しか目に入ってこない。

しかし、彼らはキリシタン信徒であるとともに、村社会の一員でもあり、それぞれの生業の従事者でもあり、生活者でもあり、さらに別の属性も有している。私たちが複数の属性を持っているのと同じように、潜伏キリシタンもまたそうであるはずだが、潜伏キリシタンをめぐる問題を考えようとするとき、従来の研究はキリシタン信徒としての属性でしか彼らを見ていなかったのではなかったか。

潜伏キリシタンの場合、キリシタン信徒と村社会の一員という二つの属性の関わりについて、筆者の見方を述べればこうである。厳しいキリシタン禁制という条件のもと、村請制を前提とした村社会が村民の生活基盤として機能している限りにおいて、村社会の一員としての論理を優先して潜伏状態を保持していた。しかし逆に、村社会の変質を背景の一つとして、既存秩序(世俗秩序)のもとでは幸福が望めないことが確信されたとき、キリシタン信徒としての論理を優先して信仰を表明するにいたったのではないか。

小稿では、潜伏キリシタンを取り巻く枠組として、コンフラリアと村社会という二つの枠組しか扱えなかったが、実際にはもっと多くの枠組が幾重にも折り重なっていたはずであり、潜伏キリシタンのあり方を正確に復元するためにはそうした枠組の重層性に注目すべきである。そうすることによって、初めて彼らの行動の論理を理解することができる。

現実の私たち自身のことを考えてみても、右に述べたことは当てはまる。私たちは複数の属性を持っており、何か判断を下さなければならないとき、それぞれの場面場面でどの属性を優先するかによって判断が変わってくる。ある議論で自分の意見を求められたとき、迷うことがあるのは複数の属性を持っているからである。ときには属性の立場によっては正反対の結論になることもあるが、私たちの思考・行動はどの属性を優先するかによって規定されているのである。それは政治・経済、あるいは国家・社会の状況に応じて変化するものでもある。

## 五 禁教の論理

人びとが複数の属性を持ち、その取り巻く状況に応じて優先される属性の論理が変化すると同じように、キリシタンの禁教理由も重層性を持ち、国家・社会のあり方によってキリシタン禁制の論理も変化したとの見通しを筆者は持っている。時代状況によって新たな禁教の論理が生まれ出されていくという可能性としては否定できないが、現実には初めから複数の禁教の論理があって、時代状況に応じてどれかが突出していくということである。具体的に言えば、キリシタンが禁止された理由として、宣教師を支えるポルトガル・イスパニアの軍事力、神仏への宣誓で成り立っている秩序の崩壊、神の前の平等という教義、キリシタンを基盤とした土豪層による地域支配、武装蜂起・一揆の基盤、魔法を操る怪しげなイメージ、などへの脅威があげられる。そのどれもが本質的理由で他は副次的理由であるということではなく、どれもが禁教の理由として考えられるのだが、キリシタンを取り巻く国家・社会のあり方や時代状況によって脅威の強弱が変化したと

いうことである。

17世紀初期段階では、幕藩権力はポルトガル・イスパニアの軍事的脅威や、起請文に見るような神仏への宣誓で成り立っている秩序の崩壊、キリシタンによる土豪層の地域支配などを恐れたのだが、寛永14年(1637)に島原天草一揆が起きるとキリシタンが武装蜂起や一揆の基盤になりうるといふ脅威がもっとも大きな脅威となった。そして、1660年代に宗門改制度の全国的制度化が構築されて、キリシタンが地下に潜伏し、長い間の潜伏状態によりその信仰の習俗化が進行すると、キリシタンには怪しげなイメージが付きまとうことになり、特に18世紀以降19世紀にかけて、隠し念仏などのような既存宗派の異端の他、民間信仰・流行神を含めた異端的宗教活動との判別が困難になっていく。近世後期に怪しげな言説・集団・行動が「切支丹」的なものとして弾圧されていくのは、この時期に初めてキリシタンがそう認識されたからなのではない。16世紀末から魔法を操るといふ怪しげなイメージはすでにあった。16世紀末から17世紀初期の段階では、そのイメージが禁教・弾圧を決定づけたとは言えないが、そうした脅威は伏線として最初から確かに存在し、キリシタンの潜伏状況の長期化とあいまって18世紀以降、その怪しげなイメージが増幅されていったのである。したがって、複数ある禁教理由のうち、絶対的という意味でどれが本質的でどれが副次的だというのではなく、キリシタンを取り巻く情勢との関係で相対的にどれかが主でどれかが従の理由となってキリシタン禁制は維持された。

しかし、キリシタンと異端的宗教活動との判別が困難であるという矛盾は、村社会の人びとの生活が脅かされない限り、実際の潜伏キリシタンが生活共同体としての一員として世俗秩序に従順であったという生活態度とあいまって、やがてキリシタン禁制の意味を変質させていく。すなわち、キリシタンを取り締まるというよりも、世俗秩序から逸脱する対象を取り締まるものへと大きく転回したのである<sup>13</sup>。このようなキリシタン禁制の転換のもとでは、世俗秩序に従順な潜伏キリシタンは許容されるという矛盾を生み出し、その結果、キリシタン禁制を基軸に世俗秩序を維持することは困難になる。こうして新しい秩序の構築をめぐるせめぎ合いが胎動し、やがてキリシタン禁制は解消されることになる<sup>14</sup>。したがって、キリシタン禁制の解消とは西欧勢力の圧力によって外側からもたらされたのではなく、この宗教政策そのものが持つ内在的な矛盾のためではないだろうか。

人びとの属性にせよ、ある歴史的事項の性格にせよ、どれが本質的でどれが副次的かというのではなく、多様な要素を総体としてみるべきである。そうすることによって、初めてその内在的な矛盾も明らかになる、というのが小稿の見通しである。

<sup>13</sup> 拙稿「キリシタン禁制と異端的宗教活動」(『歴史学研究』807、2005年)。幕藩権力のもとでは、怪しげな民間信仰や流行神など俗人が行う宗教活動は規制対象とされていた。コンフラリアをよりどころとする潜伏キリシタンの信仰活動も、一般の民間信仰や流行神のような俗人の宗教活動と共通性が多分にあることを念頭に置けば、キリシタンをめぐる問題についてそれ単独の問題として扱わず、これら民衆の宗教活動を横断的に検討すべきである。

<sup>14</sup> ただし、明治期に入ると地域社会ではキリスト教をかえって排除しようとする動向が顕著になるし、国家神道の形成を念頭に置けば、明治国家がキリスト教を含めた宗教の自由を保証したとは必ずしも言えない。