

排耶論の研究

三浦 周

はじめに

排耶論書或いは排耶書と呼ばれる一連の書物群がある。これは十七世紀と十九世紀の論書に大別できる。また、前者は通俗的と教理的な論書とに、後者は一八六〇年代前後と一八九〇年代前後の論書とに細分できる。

本稿は主に一八六〇年代前後の論書を念頭において考察をすすめたが、通じて排耶論は仏教とキリスト教との対論或いは反キリスト教論として理解されている。この理解は概ね正しい。しかし、こうした理解に問題がないわけではない。ここでは改めて「排耶論」という概念を問いなおすことを目的とする。

一 排耶論研究の前提

排耶論は既に学術用語として定着した観があるが、この用語自体の成立は新しい。江戸・明治期を通じて排耶論書の表題および論中に排耶という語があらわれる頻度は決して多くない^①。その初出は特定できていないが比較的古い用例として新村出『南蛮廣記』（一九二五）中に「排耶書類」「排耶論」「排耶事業」「排耶」「排耶思想」等の語をみることができる。だが同書中では「破邪」「耶蘇教排斥」「斥耶蘇」「斥耶宗」「闢邪」「西教退治」「破邪帰正」「破邪顕正」等の語も同時に使われている。こうした表記の揺れは新村ひとり、また排耶論が研究対象となる大正期に限つ

たことではない。排耶論という語は明確な定義がなされないまま慣例的に、しかも、恐らくは一九七〇年代以降に定着していったといえる。ただ現在の研究論文においても「いわゆる排耶論」といったフレーズを目にすることは間々ある。

用語の来歴に曖昧さを残す排耶論であるが、続いて、これが研究対象となる契機について述べておこう。明治末期から昭和初期にかけて流行した風潮、南蛮趣味である。

キリシタン研究の当初において最も注目された対象はキリシタン版であり、これは後にキリシタン文学、南蛮文学とされた。このキリシタン文学研究における副次的な研究対象が排耶論書である。

このキリシタン文学という語を定着させたといわれる村岡典嗣は排耶論書もキリシタン文学としているが、これを新村は「吉利支丹排撃文学」、海老沢は「反キリシタン文学^⑤」としている。

こうした研究の成果は文学^⑥・作品^⑦にも還元され、それにより南蛮趣味は更に底辺を広げていったのである。現在、南蛮趣味は下火となったがキリシタン文学・排撃文学をモチーフとした文学・文芸作品^⑧を目にする機会は多い。排耶論研究の数が少ないこととは対照的である。これもまた研究の当初に排耶論書が「文学」として分類されたことに因るのではないだろうか。

二、「排耶論」とは何か(一)——邪教観について

排耶論は排斥耶穌論^⑨だと考えられるが、これが仏教とキリスト教との対論、反キリスト教論だと理解されていることは既に述べた。この理解に疑問を差しささむ余地があるならば、それは「耶穌」に求められる。

この耶穌とは日本で慣用的にイエスと表記されるものの音訳である。耶穌とするのが一般的であるが耶穌・耶祖の字をあてる場合もある。何故これらの字があてられたのか、その字義から推測してみよう。

「耶」は「爺」の略字でもあるので「ちち・父」という意味であり、「祖」は「じじ・祖父」であるから、父性の象徴として捉えることができる。「蘇」「穌」(穌の本字)には「しそ・紫蘇」という意味もあるが、ここでは「よみがえる・甦る」と捉える。とすれば耶穌には「超越的な父」「復活」といったニュアンスが内包されていると考えられる。何とはなしにキリスト教をイメージさせはしないだろうか。

しかし、別の字義解釈をするならば、「耶」は「邪」に通じ「ななめ・斜め」「よこさま・横さま」「よこしま・邪ま」を意味する。また蘇坐といえは主客が東西に座る打解けた座のことであるから「蘇」にも「よこ・東西」といった意があるのだろう。縦(南北)を正式だとすれば、耶穌は横さまなもの——正式でないもの——邪なものをも想起させるのである。

では、耶穌教の場合どうか。一八六〇年代前後の排耶論書ではカトリックを天主教、プロテスタントを耶穌教として区別^⑩する向きもあるが、姉崎正治が

内と外に対してキリシタンという名を憚つたものか、又は支那の用例を用いたものか、多くは耶穌教と称している。^⑪

と指摘するように、それまでの切支丹という呼称を廃して耶穌教とする慣行があつたことは見逃せない。ここでいう耶穌教に新旧の区別はない。続いて切支丹についてみてみよう。きりしたんは元よりポルトガル

語の Christao からきているのでキリスト教、キリスト教徒を意味する。そうであるから切支丹—耶穌教がキリスト教を意味しても何ら問題はない。しかし、言葉には原義をはずれて意味内容が変化する性質がある。われは思ふ、末世の邪宗・切支丹でうすの魔法。^⑫

(傍点筆者)

北原白秋「邪宗門秘曲」(一九〇八)冒頭の一節である。これは象徴詩であるからそのままの意味に受けとつてはならないだろう。だが、白秋にキリスト教を貶める意図がなくとも切支丹と「邪宗」「魔法」をセツトにして使用している。これが邪教観^⑬といひならわされているものである。

これについて姉崎は、キリシタン・バテレンという名称自体が負の感情を生じさせ、それ故に、負の感情がキリシタン・バテレンとしてあらわれる、といった指摘^⑭をしている。ここで留意すべきはこの邪教観を媒介とすることによってキリスト教と切支丹—耶穌教に距離が生じるといふ点である。

原義と変化した意味内容とのずれ故に、従来この邪教観は誤つたキリスト教理解だとされてきた。だが、言葉の原義が失われ、後に派生した意味のみが残るといふことは往々にしておこり得る。しかも切支丹の場合は原義を正しく理解しようにもある時点からキリスト教そのものが存在しない。その情報すら厳しく統制されていた。^⑮また原義が正しく保たれていた期間も半世紀に及ばないだろう。そうであればこそ切支丹—耶穌教をキリスト教そのものとする解釈には無理が生じる。

これまで原義が失われた後の意味内容の変化は邪教観という一語で済まされてきたが、本稿ではこれを「耶穌」として考察を加える。

三、排耶論とは何か(二) — 「耶蘇」について —

「耶蘇」とはどういったモノか、排耶論書からみてみよう。靈遊『閑邪存誠』(一八六五)に

渠珍寶奇貨珠翠玳瑁等ヲ齋來テ此ヲ施與シテ貧族ヲ賑ハシ或ハ藥草ヲ與ヘテ病患ヲ救療ス觀ル者心醉ヒ目眩テ男女老少コトコトク彼法ニ皈從ス¹⁷⁾

とある。ここで「耶蘇」は舶来の「珍寶奇貨」を以て人を惑わすモノとして描かれている。排耶論に共通する見解だといってよい。これを超然

『斥邪二筆』(一八六六)は

邪教ノ建立スヘテ新奇ニ出テ人ノ好ムトコロヲ以テ誑キ誘フノ外ナシ
(傍点筆者)

とまとめる。この新奇性は「耶蘇」の特質だといえる。

例えば、十七世紀後半(およそ延宝の頃)の俳諧の世界において、それまでの「古風」貞門派に対し「新風」談林派が勃興した時、談林派の俳人井原鶴永(西鶴)・菅野谷高政は阿蘭陀流・伴天連、即ち「耶蘇」¹⁸⁾として非難された。

鶴永・高政はキリスト教徒ではない。その非難は発句の新奇性に向けられたものである。

次に明治六年(一八七三)三月二十日付「東京日日」の記事をみてみよう。

滋賀県下越前国大野郡頑民暴動の議。一と先沈静の模様なりしが、再度動揺せりと。此一揆の名とする者は、耶蘇宗拒絶の事、真宗説法再開の事、学校に洋文を廢する事、此三か条にして、其頑民共唱ふる所の者は、朝廷耶蘇を好み、断髮洋服は耶蘇の俗なり、三条の教則は耶蘇の教なり、学校の洋文は耶蘇の文なりと。¹⁹⁾

これはいわゆる護法一揆について報じた記事である。ここでいう「断

髮洋服」「三条の教則」「学校の洋文」をただちにキリスト教とすることはできない。だが、この時この場所で新奇であったが故に、これらは「耶蘇」とされたのである。

これらから分かる通り「耶蘇」に確固とした実体はない。ある新奇な物事が集団の利益の均衡を崩すと判断された時、それが「耶蘇」とされるのである。これを踏まえて以下の事例をみてみよう。

邪宗を黒組と唱正宗を白組と言黒組ニて時附候作物は都て成熟白組ニ而植候分ハ虫喰候由申傳種々巧言を以宗門二引入れ當時ニ而は一
村黒組ニ成白組ハ右浦上四郷ニ五拾軒計ならてハ無之候由(中略)
風聞宜相聞へ申候²⁰⁾

これは慶応三年(一八六七)六月五日付「浦上異宗之義探索書」からの抜粋である。ここでも珍寶奇貨(ここでは農業に関する技術であろう)を以て人を惑わすモノとして「耶蘇」が描かれている。また農作物の出来不出来という点は利益の不均衡と解釈できる。だが、ここで注目すべき点はこの他にふたつある。

第一に「黒組」という表記。白・黒という表現は憑きもの筋²¹⁾をあらわす隠語——黒が憑きもの筋だとされる。これが「耶蘇」に援用されるのは富または利益の不均衡と社会的制裁という要素を共有しているためと考えられる。

第二に「風聞宜相聞へ申候」という表記。「浦上異宗之義探索書」は前述したような風聞があると報告しているのである。必ずしも実際に起こった(起こっている)ことでないことに注意しなければならない。風聞が事実²²⁾に即している必要はないのである。これは何を意味するのか。

「耶蘇」は実体を持たない。それ故に、こういった風聞、巷説、流言蜚語、或いは物語の中にしか存在しない。前述した姉崎の指摘を補足するならば、新奇にかかる負の感情は「耶蘇」として風聞巷説流言蜚語の中にあられるのである。

以上をまとめよう。新奇な物事が集団の利益の不均衡を生じさせると判断された時、その是正或いは予防のため、それは「耶蘇」とされる。「耶蘇」に実体はなく風聞に過ぎないが、そうとされることは社会的制裁をも意味することに因る。排耶論書中において珍寶奇貨によって人を惑わすモノとされている「耶蘇」にはこういった働きがある。

四、「排耶論」とは何か(三)——排耶について——

実体を持たないが故に「耶蘇」には何らかが仮託されている。この仮託は排耶論を理解する上で重要な鍵となる。何故なら、排耶にも何らかの問題が仮託されているのである。いわば二重の仮託によって排耶論はなりたっている。

排耶の仮託について、まず先にあげた「東京日日」の記事の続きをみてみよう。

其他地券を厭棄、諸簿冊を灰燼とし、新曆を奉ぜず旧曆を固守し、喋々浮説妄誕を唱へ、兎角旧見故態を脱せず²²⁾

ここにおいて「耶蘇宗拒絶」を主張する人々の最終的な目的は租税負担の軽減であり、「旧見故態」とされた日常生活の墨守である²³⁾。これらが排耶に仮託されている。

次に幸徳秋水『基督抹殺論』(一九一〇)をみてみよう。高島米峰は当書を「全く宗教史上の議論であつて、謂はゆる危険思想は、毫末も含まれていない。」とするが、解題には

彼の著作意圖については、すでにこの書が出た直後から、右に述べたところとは別個のことが、世の一部にはあるが、かなり有力に行われていた。それは、假にキリストまたはキリスト教に託して、實は天皇または天皇制をこそ抹殺しようとするところに、彼の眞の意圖があつたとする見解である。²⁴⁾ (傍点筆者)

とある。幸徳の眞意²⁵⁾を確かめる術は持たないが、排耶がおこなわれた時からこれを仮託とする認識があつたことに注目すべきである。

これらの例は何を示すだろうか。要するに排耶は手段であつて決して目的ではないのである。国内統治のための排耶、仏法弘通のための排耶、護法・護国のための排耶、天皇制打破または護持のための排耶等、様々であるが、排耶のための排耶だけは存在しないのである。

五、「排耶論」とは何か(四)——研究に際して——

これまでに排耶論という用語の来歴、研究対象となる契機、耶蘇の字義解釈、切支丹—耶蘇教の意味内容の変遷、「耶蘇」の定義、排耶のおこなわれ方について述べてきた。

これらは一点に帰着する。即ち、排耶論は仏教とキリスト教との対論、反キリスト教論ではない。

第一に、当然ではあるがキリスト教を「正」とするところの「反」キリスト教論にはなり得ない。反キリスト教論が形成されるためには思想や制度、文化に基軸を設定し、ここにキリスト教が鎮座している必要がある。日本はこれに当てはまらないだろう。排耶論が排斥の対象とするのは外来のキリスト教ではなく内在する「耶蘇」である。であるから、排耶論研究に際して排耶論書におけるキリスト教の教義理解をその評価基準²⁷⁾とすることは妥当とはいえない。²⁸⁾

第二に、仏教とキリスト教との対論といった場合、あらかじめ「靈性の交流²⁹⁾」といったことが想定されていよう。いわゆる「宗教³⁰⁾」の問題としてこれを規定している。

例えば、池田英俊は一八九〇年代前後の排耶論を

この時期の破邪書の主旨は退治邪執の内実が、国粹主義や内地雜居をめぐる政治問題ないしは社会上の効用というような、いわば宗教

における外的条件のみに焦点が集中されていたので、それは必ずしも宗教の本質に迫るような宗教観の相違や、信仰上の衝突をめぐる思想闘争の様相を呈するものではなかった³¹⁾

と評している。「宗教における外的条件のみに焦点が集中」されているならば、そういった観点から考察すればよい筈であるが、それはなされず、あくまでも「宗教」という視点を堅持する。こういった傾向は池田ひとりに限らない。

例えば、村井早苗は十七世紀の排耶論を総括して以下のように述べる。キリシタンの問題は、本来、宗教の問題であつたはずである。(中略)しかし排耶僧たちは、キリシタンを宗教の問題として克服することにある意味では回避し、「国家の敵」を排除することにすりかえてしまつた。³²⁾

本稿では「キリシタンの問題は、本来、宗教の問題であつたはずである」という意見を容れることはできない。理由はこれまで述べてきた通りであるが、繰り返すならば

(一) キリシト教と「耶蘇」を等号で結ぶことはできない。
(二) 「耶蘇」・排耶の仮託によつて排斥の対象は多岐に渡る。これが「宗教」の領域に属するとは限らない。

という二点に集約される。ただ、排耶論が「宗教」の問題ではない、といたいわけではない。排耶論は「宗教」の問題に限定されないと主張しているのである。

排耶論の実際が「宗教」に限定されないことは先にあげた批判的な評価からも窺えるであろう。これを「宗教」の問題とすることはもはや研究者の姿勢ではない。ここにおいて排耶論は仏教とキリシト教との対論であるべきであるとされている。それにはそれで意義はあるが排耶論の理解または評価にどうしても偏りが生じてしまう。そうであるから、排耶論研究に際して排耶論を「宗教」の問題に限定することは妥当とは

いえない。

では本稿の冒頭でこういった理解が概ね正しいと述べたのは何故か。排耶論研究といった場合、排耶論は研究対象またはテーマであつて研究分野ではない。排耶論研究もまたいずれかの研究分野に属するわけである。その分野の性質によつて排耶論の理解が異なることは当然考えられる。

例えば、日本キリシト教史は筆者のみるところ被虐史観によつて構築されている。キリシト教が日本或いは日本文化に与えた(与えている)影響は決して小さくないと思うが、日本を主語として自らを語ることはできないだろう。日本キリシト教史は日本・キリシト教史であつて日本キリシト教・史ではない。そうであるから、ここでは

日本におけるキリシト教の布教と、その受容の歴史は、はなはだ困難に充ちたものであつた。³³⁾

というように、苦難の歴史が語られる。そして、この苦難を詳細に描けば描くほど自身の存在の鮮明さは増すのである。ここにおいて排耶論は反キリシト教論以外のなものでもない。また、そうあることによつて排耶論が研究テーマとなり得るのである。

つまり、排耶論の研究意義が確立していれば、排耶論を仏教とキリシト教との対論、反キリシト教論とする理解も概ね正しいといえるのである。これを「概ね」と限定する理由は先に述べた通りである。

六、「排耶論」とは何か(五) — 総括 —

最後に改めて「排耶論」とは何かを問うならば、「排耶論」とは稗史小説である。

これまで排耶論を取りあげてきた歴史は仏教「正史」、キリシト教「正史」であつた。ここに問題が生じるのは前に述べてきた通りである。だ

が、この歴史が「稗史」であれば「排耶論」を「排耶論」として扱うことができる。

正史が国の歴史、正しい歴史であるのに対し、稗史は巷間の噂・言い伝え、物語等を記録したものであつて野史ともされる。風聞巷説流言蜚語としてあらわれる「耶蘇」を排斥の対象とする「排耶論」を扱うのにこれほど適した歴史はない。また、この稗史の類語である小説とは novel にあてた訳語であるが、世間話や寓言、或いは怪談や随筆などの総称でもある。「耶蘇」・排耶への仮託をみれば、これもまた「排耶論」に相応しいといえよう。

これだけならば日本文化論であつて「排耶論」も日本文化史に位置づけられるべきであろう。だが、そうすると、これまでに排耶論が仏教とキリスト教との対論、反キリスト教論として研究されてきたことが反映されにくい。

そうであるから稗史小説たる「排耶論」は日本通俗仏教史または日本通俗キリスト教史においてこそ位置づけられるべきである。ここでは南蛮趣味の文学作品、または「排耶論」をモチーフにした現代の文芸作品等も研究材料として取りあげることができる。「排耶論」における仏教とキリスト教との交流は、靈性であるよりこうした通俗的な物事から始まるべきである。

更に、中世が宗教によつて社会が規定された時代だとすると近世以降は逆に社会によつて宗教が規定される時代である。ここで通俗仏教、通俗キリスト教を研究対象にすることは仏教・キリスト教にとつて現代的意義を持つのではないだろうか。

ともあれ日本通俗仏教史研究、日本通俗キリスト教史研究であれば「排耶論」は主要な研究テーマとなり得る。であれば、「排耶論」を稗史小説とする理解も概ね正しいのではないだろうか。

おわりに

排耶論という用語の来歴が曖昧であるのは、実際の排耶とこれが研究対象になるまでの時間が短かった、或いは研究対象となつてからも排耶はおこなわれていたことに因る。事象が整理され概念化されるまでの期間が充分でなかったことも排耶論の理解を難しくしている。つまり定義が明確ではない。この点を自覚するために、あえて論の小見出しを「排耶論とは何か」という形にしてある。

本稿では排耶論を稗史小説としている。これも定義ではなくひとつの理解のしかたであるが、定義づけを見据えてある程度概括的にこれを論じた。これが排耶論研究或いは排耶論を研究材料とする諸研究の一助になれば幸いである。

註

- (1) 数少ない且つ類似の用例として林羅山『排耶蘇』(一六〇六)、加藤咄堂『排耶蘇教』(二八九九)等があげられる。
- (2) 一九七〇年に『キリシタン書排耶書』(岩波書店)が刊行されている。キリシタン研究の大家である海老沢有道が「排耶書」という語を使用している意義は大きい。
- (3) 『吉利支丹文学抄』(一九二五)の中にハビアン『破提宇子』(一六二〇)、フェレイラ『顕偽録』(一六三六)を収めている。
- (4) 『吉利支丹文学の範疇』には、本来の主潮をなす宗教文学のほか、吉利支丹排撃文学ともいふべきもの(中略)所謂破邪書の類なども、この中に取込めることができよう。『日本吉利支丹文化史』一四八頁 頁地人館一九四一
- (5) 「南蛮文学はキリシタンの影響、ないしは南蛮趣味、それへの憧憬

の念を持つているものとし、それに対して排外思想・反キリシタン思想、換言すれば切支丹邪宗門觀を基底としているものは根本的に相違するので、別個に扱うべきものと考ええる。」(『キリシタン南蛮文学入門』二五二頁教文館一九九一)

(6) 芥川龍之介『るしへる』(一九一八)に「破提字子の流布本は、華頂山文庫の蔵本を、明治戊辰の頃、杞憂道人鶴飼徹定の序文と共に、出版したものである。」(『芥川龍之介全集』(岩波書店一九七七)三六二頁)とあるのは有名である。ほかに南蛮趣味の文学作品として、与謝野鉄幹『五足の靴』(一九〇八)、木下杢太郎『南蛮寺門前』(一九〇九)、北原白秋『邪宗門』(一九〇九)等があげられる。

(7) 畑中佳恵「近代文学における「南蛮趣味誕生」の「同時代」」『文献研究』41二〇〇三参照

(8) 例えば、山田風太郎『魔界転生』(原題『おぼろ忍法帖』一九六七)は、海老沢が島原戦記類とする排耶論書の後日談として創作されている。また、諸星大二郎「生命の木」『妖怪ハンター』(一九七六)は純然たる南蛮趣味の作品だといえよう。更に、荒俣宏『本朝幻想文学縁起』(一九九四)では『伴天連記』『破提字子』『切支丹宗門来朝実記』『天草騒動』『南蛮妖法記』等の排耶論書が取り上げられ幻想文学として分類されている。

(9) 「排」は排耶論書の表題・文中に頻繁にあらわれる「闢」「斥」「閑」「辟」と同義であり、排斥・排撃と解釈してよい。「耶」は「邪」に通じるのでこれも表題・文中にみえる「闢邪」等々と解釈してもよいが、養鷗徹定『笑耶論』(一八六九)、高田道見『仏耶問答』(一八九七)とあるように耶蘇の省略と解釈したほうがより適切であろう。

(10) 例えば天子は南面し臣下は北面する。そうであるから打解けた座を演出するのに主客が東西に座るのではないだろうか。

(11) 例えば淡雲『護国新論』(一八六八)には「耶蘇教ト天主教ト別派

ニシテ」(『明治仏教思想資料集成』一卷五頁同朋出版一九八〇)という記述がある。

(12) 『切支丹禁制の終末』四頁同文館一九二六

(13) 『邪宗門』一頁易風社一九〇九

(14) ここに「侵略」という要素が加わることが大抵である。金地院崇伝『伴天連追放文』(二六一三)には、「ただに商船を渡して資財を通ずるのみにあらず、みだりに邪法を弘め、正宗を惑はし、以て域中の政号を改め、おのが有となさんと欲す。」「キリシタン書排耶書」(岩波書店一九七〇)四二〇頁とある。

(15) 「何時、何人の悪意で、自分自らもキリシタンだといふ訴人にあひ、如何なる憂目を見るか分らぬから、疑懼の心は一層深く、而してそれから生ずる畏怖心をキリシタンやバテレンに投影して見る」(『切支丹宗門の迫害と潜伏』三〇五頁同文館一九二五)

(16) 寛永十七年(一六三〇)にはじまる舶来書の検閲制度、いわゆる禁書令がそれである。切支丹に関する情報が記載された書籍の輸入・販売は固く禁じられた。禁書令は享保五年(一七二〇)に実学奨励の施策から制限緩和がなされるが、解禁となった書物も実質的には以前と同じく禁書として扱われていたようである。安政一年(一八五四)の日米和親条約締結以降、この制度は有名無実となる。

(伊東多三郎『禁書の研究』『歴史地理』六八巻四・五号 一九三六)／今田洋三『江戸の禁書』吉川弘文館一九八一参照

(17) 筆者蔵本『閑邪存誠』二丁獨醒館蔵版刊行年記載なし

(18) 鶴永『生玉万句』(二六七三)の自序に、「賤も狂句をはけば、世人阿蘭陀流などさみして」(『談林俳諧集』(集英社一九七二)一九六頁)とある。

(19) 『新聞集成明治編年史』二巻二二頁財政経済学会 一九三四

(20) 『幕末維新外交資料集成』二巻一四一頁第一書房 一九七六

- (21) 小松和彦は村落共同体における限定的な富について述べた上で憑きもの筋について、「憑きもの」の家筋というレッテルを貼ることは、超自然的存在の名を借りた、一種の、富者への社会的制裁を意味している。」(『憑霊信仰論』(講談社一九九五)九六頁)と説明する。
- (22) 『新聞集成明治編年史』二巻二二頁財政経済学会 一九三四
- (23) この護法一揆の性格について三上一夫は、「あくまで租税負担軽減の「世俗的」要求が基本的課題とされながら、真宗の師檀関係が媒介となって「護法一揆」に結集するという歴史的性格が見出されるわけで、この点、明治初年「護法一揆」全般に共通する類似性が見られるのに大いに着目したのである。」(『明治初年真宗門徒大決起の研究』(思文閣一九八九)二〇二頁)と述べている。
- (24) 『幸徳秋水と僕』『基督抹殺論』一五八頁岩波書店 一九五四
- (25) 前掲書 林茂 隅谷喜三郎「解題」一八二頁
- (26) 幸徳自身はその排耶について、「基督教徒が基督を以て史的人物となし、其傳記を以て史的事実となすは、迷妄なり。嘘偽也。迷妄は進歩を礙げ、嘘偽は世道を害す、斷して之を許す可らず。即ち彼れが假面を奪ひ、扮粧を剥ぎて、其真相實體を暴露し、之を世界歴史の上より抹殺し去ることを宣言す。」(前掲書 一二三頁)と述べている。こういったキリスト教の非合理性の指摘は十九世紀末から二十世紀初頭にかけての排耶論の特色である。だが、これは新奇な「耶穌」が近代性の象徴とされ、その結果、文明開化の世にキリスト教が風靡したこととの反動であると考えられる。
- (27) 例えば、「雪齋宗雀の『対治邪宗論』のように一応の教理的・理解を示したものもあるが」(傍点筆者)(海老沢有道『日本キリスト教史』(日本基督教団出版局 一九七〇)九三頁)
- 「幕末以降、プロテスタント(新教)各教派の積極的な宣教、およびカトリック教(旧教)の再布教に対して危機感を深めた仏教界は、ここに体系的なキリスト教研究をふまえた排耶運動を展開し」(傍点筆者)(五野井隆史『日本キリスト教史』(吉川弘文館一九九〇)三頁)こういった例は枚挙に遑がない。
- (28) 一方でキリスト教史学者の森安達也は、「十八世紀末以降の聖書学研究はめざましい成果をあげている。そういった成果をいちおう踏まえるためには一生かけても時間が足りない」と、聖書学の權威である某教授が述べているが、そのようにして聖書学に精通したところで、それだけでキリスト教の本質がわかるわけではない。」(『近代国家とキリスト教』(平凡社二〇〇二)二二二頁)と述べている。そうであれば排耶論書の評価基準をキリスト教教義の理解におくことは二重の意味で妥当ではない。
- (29) 芹川博通は排耶論を、「異宗教間の相互理解や靈性の交流へいたる過程の一つの例」(『異文化の摩擦と理解』(北樹出版一九九四)三頁)としている。
- (30) ここでいう宗教とは、例えば、「政治」との対比によって描かれる「宗教」である。
- (31) 『論集日本仏教史』三〇頁雄山閣出版一九八七
- (32) 『天皇とキリシタン禁制』三〇頁雄山閣出版二〇〇〇
- (33) 五野井隆史『日本キリスト教史』四頁吉川弘文館 一九九〇

三浦周氏 学位請求論文要旨（課程博士）
養鷗徹定の排耶論研究

本稿では排耶論を現在の尺度・視点から捉えて類型化し再評価するのではなく、あくまでも排耶論書をテキストとして扱い、ここに何が書かれているのかを読み込むことに留意した。ここでの目的は「排耶論とは何か」「養鷗徹定における排耶論の特質」を明らかにすることにある。

第一章 排耶論研究をめぐる諸相

第一節 各研究における排耶把握とその問題点

第二節 研究の視座

第三節 研究対象としての排耶論

第二章 徹定の排耶論―『關邪管見録』を中心に―

第一節 徹定と排耶

第二節 古経堂と杞憂道人

第三節 その排耶論の特質

第三章 徹定の排耶論をめぐる諸相

第一節 附記―『釈教正謬初破』と『笑耶論』―

第二節 課題―中華版排耶論書の意義―

第三節 総括―養鷗徹定の排耶論―

以下、各章ごとの大要を記す。

第一章「排耶論をめぐる諸相」では、先行研究における排耶論の扱い、特に仏教史ならびにキリスト教史における排耶論把握について確認した。ここで排耶論は「仏教とキリスト教との対論」とされているが、こういった排耶論把握を疑問視し、改めて排耶論とは何かを問うた。

先行研究における排耶論把握と本稿におけるそれとの最大の違いは排耶論の排斥対象をどう捉えるかという点にある。キリスト教禁制をうけ

負的価値を付せられた「耶蘇」はもはや原義と意味を同じくしない。従来、これは邪教観によった「誤ったキリスト教理解」とされてきたが、ここでは「耶蘇」がどのように生じ、そして、どういった働きをするかについて考察した。結果、排耶論の排斥対象を外来のキリスト教ではなく内在する「耶蘇」とするのである。

こうした排耶論を読み解く鍵は仮託にある。排耶は常に手段であって目的ではないことに因る。だが、先行研究では排耶論を仏教とキリスト教の対論であるべきであるとしている。換言すれば排耶論を「宗教」の問題に限定し、ここから外れることを批判的に研究するのである。

こうした方法をとらない本稿では、排耶論を研究対象とするために、排耶論書の内容確認、排耶論書の分類、排耶論を適切に扱える研究分野の選択をおこなった。

こうした作業を通じて「排耶論とは何か」について検証していったのである。

第二章「養鷗徹定の排耶論」では、主に『關邪管見録』がもつ意義について考察した。これをおこなうにあたって留意したのは徹定がもつ「儒的側面」である。

徹定においてその排耶論は思想の一端である。思想全体からこれを捉えるために徹定の知識人としての在り方、教養としての漢学に注目し、これらがその排耶論形成に与えた影響を指摘した。

徹定が最も好んだ雅号でありその性質をよくあらわしている古経堂と排耶論書を著わす際にしか使用されない杞憂道人との関係は前者が主であり後者が従である。それ故に後者の方法論は前者にならう。これをよくあらわすのが、徹定における初期の排耶論書であり、日本および中国における排耶記録の抄録といえる『關邪管見録』である。

キリスト教禁制はその情報までも統制するものであった。いわゆる禁書令である。これが諸外国との条約締結をうけて有名無実となった状況

下において、キリスト教を「耶蘇」と規定する『闢邪管見録』が十九世紀排耶論書刊行の最初期に位置づけられること、この意義は多大である。また『闢邪管見録』が想定する読者が「学者」であることも重要である。これらから徹定の排耶論がもつ特質を導き出し、これを「史」的排耶論として位置づけた。

第三章「徹定の排耶論をめぐる諸相」では、まず、排耶論が仏教とキリスト教との対論だとされるが故に注目される徹定の『釈教正謬初破』『笑耶論』がその排耶論からすれば各論であることに言及し、あわせて排斥対象である『釈教正謬』『夢醒真論』について述べた。その上でここでの排耶を徹定の性質を踏まえて検証した。

次に、本稿では明らかにされ得なかつた課題として「中華版排耶論書の意義」を掲げ、ここにおける問題の所在を明確にすることによって今後の研究の方向性を示した。

最後に、以上述べてきたことをまとめ、養鷗徹定の排耶論として提示した。