

Title	日本キリスト教史叙述の一視点 : 思想史と実証史の“溝”をめぐって
Author(s)	鵜沼, 裕子
Citation	キリスト教と諸学 : 論集, Volume11 : 35-46
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=2810
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

日本キリスト教史叙述の一視点

—思想史と実証史の“溝”をめぐって—

鵜沼 裕子

昨年の一二月、聖学院大学出版会から刊行された『日本プロテスタント史の諸相』の序論として、編著者の高橋昌郎氏が「日本史研究からみた日本キリスト教史」と題する論考を執筆され、日本キリスト教史の方法についてひとつのチャレンジ的な提言をされている。日本キリスト教史の研究はさまざまな方法や視点からなされてきたが、これまで多くの場合、そこではひとつの基本的な視座が共有されていたように思われる。すなわち、世界史におけるキリスト教の絶対的優越性への確信に立って、キリスト教の歴史を、福音が在来の諸価値と戦いつつその普遍性を実現していく宣教の過程にとらえ、その記述をもって日本キリスト教史を構成しようとするものである。そこでは当然のこととして、キリスト教と伝統的・世俗的諸価値の対置という図式が考察の大前提とされる。高橋氏は同論考において、そうした前提にたつ考察が、これまでややもすれば歴史的事実の中立公正な認識を妨げてきたことを、実証史家の立場から正当に指摘されたのである。確かに同氏の言われるように、理念史ないし宣教的な立場からキリスト教史を扱おうとする人々は、これまで実証史家による研究成果にはあまり関心を払わなかったのみか、そこには時として、

そうしたクールな見方にくみすることを憚るような雰囲気さえあったように思う。しかしながらそうした姿勢が、日本キリスト教史の研究にとって決して好ましいものでないことは言うまでもない。今後日本キリスト教史の研究が、もろもろの学問的批判に耐えうるものとして成長していこうとするならば、広くさまざまな立場の研究に虚心に学び、その成果を取り入れていく姿勢が不可欠であろう。しかしながらそのことは決して、キリスト教史が実証史に解消すべきだということの意味するものではない。理念的なものや価値的なものの歴史における意味を問うことなしには、そもそも思想に関する歴史叙述は成り立たないであろうからである。そこで今、高橋氏の指摘をきっかけに、こうしたことをめぐって考えることの二、三を述べてみたいと思う。まず高橋氏の主張のポイントを、本論に関係のある範囲で紹介することから始めたい。

氏は例としてまず、キリシタン禁制の高札撤去のいきさつをめぐる見方を取り上げられる。この問題については従来、伝道史ないし外交史の視点からの説明がいわば定説とされてきた。すなわち、維新政府が依然として旧幕府時代の禁教政策を踏襲して浦上信徒への大弾圧を行ったことが諸外国との外交問題に発展し、これが直接の引き金となって明治新政府は高札撤去のやむなきにいたった、というものである。そうした見方の背景には、言うまでもなく、神道国教主義に立つ政府要人のキリスト教邪教観対欧米近代国家のキリスト教、という対立図式が控えている。氏は、当時の国内状況を背景とした政治政策史の立場からこの問題を見ると、こうした図式が必ずしも成り立たないことを、鈴木裕子の論文「明治政府のキリスト教政策」(『史学雑誌』八六編二号、一九七七)に拠りながら以下のように説明される。そもそも廃藩置県以前の政府は弱体で、自らの統一見解を持つほどの権力は持たなかった。浦上信徒の総配流は、攘夷論者や不平士族など反政府分子の動きを恐れた政府の威信を守るためのものであった。それが明治四年三月になると、これら反政府活動は鎮圧された。同年七月、廃藩置県により中央集権が実現し、そこに政策転換が

行われた。五年一月一四日、井上馨から正院へ浦上村の信徒を赦免すべしという意見書が出され実施されたが、これも政策の転換を示すものである。このうち同年三月一四日神祇省廃止、教部省設置、キリスト教の排斥を直接目的とした宣教使の廃止と続き、あとは六年二月の高札撤去に向けて手順を踏むだけである。以上が、高橋氏の紹介による「鈴木論文」の趣旨である。氏はこの解釈を承認しつつ、ことのいきさつがこのようであったとすれば、カトリック信者の戦いが高札撤廃を勝ち取ったとか、欧米近代国家が明治政府の邪教観を打破したというような見方は、間違いないと言えないまでも、歴史的事実の認識としては一面的と言わねばならないとされるのである。

高橋氏は同様の視点からさらに、幕府および明治新政府とプロテスタント宣教師との関係に言及される。幕末、禁教下に来日した宣教師たちは、邪教観と迫害の下、困難な条件に耐えつつ、英語教授などをしながらひたすら時の至るのを待っていた、というのが従来の一般的な認識であった。しかしながら当局と宣教師との間には、これとはかなり異なる局面もあった。氏は、カトリックと当局との間でいわゆる浦上キリシタン問題が生じていたのとは対照的に、プロテスタントはむしろ長崎奉行所と親密な関係にあったことに注目したいとされ、その役割を果たした者として最初に来日した宣教師の一人であるG・F・フルベッキに言及されている。すでに知られているように、フルベッキは幕府が長崎に設立した英語伝習所の後身済美館と、佐賀藩が長崎に設立した致遠館で英語などを教えたが、その門下には、佐賀藩ばかりでなく薩摩・長州の藩士もおり、その中には、大隈重信、副島種臣、江藤新平、伊藤博文、大久保利通らが名を連ねていた。その後フルベッキは大隈らの推薦で明治政府に招かれ、明治二年、開成学校の教師となって近代化政策の推進に貢献したことも、すでに広く知られているとおりである。以上のことから氏は、明治政府はカトリックに対しては秩序を乱すものとして警戒したが、プロテスタントに対しては恐怖心を抱くことはなく、また、明治政府がキリスト教に対して直接に圧力をかけたというよりは、むしろ仏教や神社から突き上げられていたの

であり、基本的にはキリスト教と在来宗教との対立と見たほうがよい、とされている。このように、当時の国内状況を勘案しつつことをいまい少し広い視野で見渡すなら、少なくとも対政府の関係では、当時のキリスト教、ことにプロテスタントが置かれていた状況は、これまで一般に抱かれていたイメージとはかなり異なるものであったことが見えってくるであろう。

以上はプロテスタント史の場合であるが、同じく高橋氏の指摘によれば、実証史学の成果をあまり顧みず、宗教史ないし思想史の見方を重視する傾向は、キリシタン史の研究においても見ることができるといえる。たとえば、安野真幸『バテレン追放令』（日本エディタースクール出版部、一九八九）は、関係史料の綿密な考証分析から、秀吉による「バテレン追放令」発布の原因は、従来の通説のように、「霊的な征服」の場としての教会領長崎の存在にあるのではなく、むしろ「キリシタン一揆」にあったことを論証し、秀吉は、布教と貿易の一体化をもとに日本に迫ってくるポルトガルやイエズス会等のヨーロッパ勢力に対して「貿易はYes、布教はNo」という形で、ひとつの主体的な選択を行ったのであると結論づけている。尾藤正英の見解（『十六世紀末の日本と〈侵略〉』『学士会会報』八〇四号、一九九四）も同様に、秀吉のキリシタン対策を政治政策の面からみようとすることで、当時の国内国外情勢の緻密な分析にもとづいて、秀吉の対外・対内政策は、いずれも漸く成立した国家体制の安定的な維持を目的としたものであったとする。一六三〇年代に完成した鎖国令は、キリスト教（カトリック）を邪教とみる立場から、その布教に熱心なポルトガル人の来航と、それを誘導する可能性のある日本人の海外渡航を禁止するところに主眼があったが、その邪教観の根拠には、ポルトガル人およびスペイン人がアジア各地で政治的侵略を進めているという認識があった、としている。以上のような実証的研究が世に問われているにもかかわらず、一般的には依然として秀吉のいわゆる「神国思想」がキリシタン信仰を排除したという「思想的」説明が定説となっている。高橋氏は、キリスト教信仰の立場

からする研究が、このようにキリシタン禁制をともしれば宗教上ないし思想上の理由からのみ解釈しがちであるという傾向にたいして、こうした実証史学の研究成果にも十分に目を向けるべきであると注意を促されているのである。実際、政治政策史的な見方の導入によって、今まで見えなかった部分が明らかになることにより、われわれは、歴史の真相により近づくことを得るであろう。

さて、社会情勢の客観的な分析にもとづく実証的研究よりも、とかく宗教上ないし信仰や思想上の見方を優先させるといふことは、これまで多くの日本キリスト教史の記述に共通してみられる傾向であった。このように、時として「事実」とはいささかズレた見方が優先し、通説として受け止められてきた背景には、前述のような、キリスト教的価値の普遍性・絶対性への素朴な確信が控えていたことを認めねばならない。日本におけるキリスト教の歴史を、神が日本という歴史的社会的現実の中で、諸々の事象における普遍的価値としてその聖旨を現していく過程ととらえるという考え方は、これまでの多くの日本キリスト教史研究において基本的な視座として共有されていたように思われる。キリスト教の歴史が、福音が在来の事物を克服しつつその普遍性を実現していく（あるいは逆に、伝統的価値や世俗的権力によってその実現を妨げられる）過程であると受け止められているところでは、極端に言えばその記述のシナリオはすでに出来上がっているようなものである。関係史料はすべて、この基本的構想にそう方向に読み解かれていく。福音による日本の近代化の推進が聖旨の指し示す方向であると確信されているところでは、プロテスタント的文化価値と前近代的なものとの考え方や世俗的権力との対立図式が大前提となり、後者ははじめから前者の実現を阻む悪玉の役割を負わされて登場する。逆に、前者の実現の一翼を担う者は、聖旨の実現に参画する者として重要な位置づけや評価を与えられる。そこではこのシナリオの展開に直接に関係のない要素、たとえば政治政策史の見方などは、ほとんど入り込む余地がないのである。このような姿勢が歴史的事実の客観的な認識の目を曇らせるものである

ことは言うまでもないであろうし、そもそも、実証史家の立場からみれば、このような前提にたつ記述は厳密な意味で「歴史」とは言えないということなのであろう。従って、たとえ宗教史的、思想的見方に立つとしても、歴史研究を名乗る以上、まず事実のできる限り公正中立な認識に近づく努力がなされねばならないことは言うまでもないであらう。

しかしながら初めにも述べたように、実証史学の成果に学ぶということは、決してキリスト教史が実証史に解消されるということの意味するものではない。キリスト教が宗教であり、これに主体的に関わりとうとする以上、信仰や思想の持つ意味を視野に入れることなしには、その研究は完結しないであらうからである。では、信仰あるいは思想の視座からキリスト教の歴史を扱うとは、どういうことを意味するのだろうか。ひとくちに日本キリスト教の思想的な研究といっても、そこにはさまざまに異なる問題意識や立場からのものがある。ここでは、それらについて総括的な紹介やコメントを試みたり、思想史の方法一般について述べるのではなく、主として上述のことをめぐって筆者自身が考えることの二、三を述べてみたいと思う。

実証史家によって思想的な見方が批判的に語られるとき、そこには思想的な考え方というものにはたいする次のような理解があるように思われる。すなわち思想史とは、歴史の叙述にあたって、実証的事実よりも思想や理念を重んじるものである、という理解である。たとえば、前記安野真幸『パテレン追放令』によれば、追放令の発布という秀吉の決断は、貿易か布教かの二者択一という政治政策的見地からなされたのであり、その「神国思想」は、ヨーロッパ勢力の持つ「キリスト教国家」という政治神学的思想に対する対抗思想・対抗イデオロギーであった。すなわち安野によれば、秀吉の「神国思想」なるものは、ヨーロッパ勢力に対して持ち出された政治政策的な装置であったのであり、「思想史研究者たち」の思い入れどおり、この新しい信仰を排斥するためにロゴス化された、日本の伝来の

宗教的エートスなどではなく、まして、キリスト教に対抗し得るほどの内実を備えたものでもなかったのである。ここでは「神国思想」なるものの実態、その意味が、単なる観念や理念としてではなく諸史料の吟味分析から実証的に解明されており、いわゆる「思想史」研究に欠落した見方が提示されているが、ここには暗に、思想史家が単純に思想を歴史展開の原動力とすることへの批判がこめられているのを読み取ることができよう。

ところで、いま「神国思想」を政治的イデオロギーとみるにせよ独自の内容を持つ思想とみるにせよ、ここに共通しているのは、いずれもこれを社会事象としての「バテレン追放令」とのかかわりという視点から見るという点である。すなわち、ひとつの歴史的な出来事としての「バテレン追放令」にとって、「神国思想」はどのような意味を持ち、どのように作用したかを明らかにしようとする視点である。ここで「神国思想」をどのように解釈するにせよ、それがかわるのはあくまでも社会的出来事としての「バテレン追放令」であってキリシタン信仰そのものではない。つまり、ここに通底しているのは、キリシタン運動そのものを信仰として内側からみるのではなく、ひとつの時代現象として外側から考察し、解明しようとする姿勢であるといえよう。そうであるかぎり、ことがらの歴史的展開において「思想」のもつ意味がいかに重視されようとも、それは思想を内側から見ようとする意味での思想史研究とは基本的に姿勢を異にしているのである。この点から言えば、実証史家の批判する、いわゆる思想史研究者も同じ姿勢に立つものであると言えよう。

さて、初めに信仰や思想のもつ意味を視野に入れることなしにはキリスト教史の研究は完結しないであろうと述べたが、いま筆者の念頭にあるのは、単に歴史的現象を思想的な視点から読み解くということではなく、基本的には、信仰や思想の意味そのものを歴史的文脈の中で内在的に問うということである。課題を時代現象として考察しようとする姿勢においては、「信じること」や「思想に生きること」のもつ意味への問いかけは初めから研究の範疇には入っ

ていない。だが、「バテレン追放令」がいかなる理由で発せられたにせよ、あるいは、フルベッキと長崎奉行所がいかに親密な関係にあったにせよ、キリシタンないしプロテスタントたちが当時の歴史的社会的状況の中でかかえた内面的な課題は、それとは別個の問題として、依然として存在するであろう。たとえ弾圧や取締りが、時の当局として取るべき当然の措置であり、決して宗教的理由にもとづくものではなかったということが実証的に明らかになったとしても、現実には弾圧や取締りが行われた以上、そのような状況のもとでなお敢えて信じ続けることの意味を問うことは、それとは別次元の問題なのである。日本におけるキリスト教の思想史的研究に課せられている課題とは、ひとつには、日本という精神風土とその歴史的社会的条件のもとで唯一の神への信に生きることの意味を、「内側から」問うことにあるのである。

いま筆者の念頭にある思想史研究の基本姿勢とは、「歴史的生の内面的理解」ということであり、そうした思想史が明らかにすべき課題とは、「歴史を生み出した『生』の体験に入りこむことによって、歴史のひだを内側から照らし出す」とする態度である。このことについてはかつて書いたことがあるのでここでは省略するが(『日本思想史学としてのキリスト教史研究—方法論の問題を中心に—』『キリスト教と諸学』vol.9、一九九二)、その中で、思想史研究者は、植村正久や内村鑑三について、語るのではなく、その内側に入りこむことによってその内面を明らかにしようとするのである、という意味のことを述べた。いまこのことを本論の文脈に即して言えば、キリシタンあるいはプロテスタント・キリスト教という、普遍性を標榜する唯一神信仰に初めて触れた日本人の生を内側から問うということである。たとえば、明治期における国家の諸政策とキリスト教徒との間の軋轢に、天皇制絶対主義によるキリスト教への締め付けや宗教弾圧を読み取るのは、これを実証的な歴史解釈として述べるなら、やや勇み足であり過剰反応であるということも言い得るであろう。だが思想史研究にとっての関心事は、この一連の出来事をひとつの社会現象として

外側から考察し、それによって歴史を解釈し叙述することではなく、ことをそのように受け止めた人びとの内面に立ち入って、その精神のありようそのものを問うことなのである。たとえば、当時のいわゆる神聖天皇に疑似宗教の危惧を感じた人びとがいたとすれば、思想史研究が問おうとするのは、それが果たして事実の正しい認識であったか否かではなく、日本的内在主義的な精神風土の下でそのような過敏ともいえるまでの反応をする精神が形成されたという事実そのことなのであり、その形成過程や精神の内実そのもの、そのありようを問うことなのである。そして、そのようにして解明された精神構造の推移の記述が思想史を形成するのである。

このように、精神のありよう、その構造を内側から探るといふ見方を取り容れるなら、秀吉の邪教観についての「宗教史的」な解釈も、必ずしも一面的とか事実に戻すとして斥けるにはあたらぬであろう。たとえば臨床心理学者の河合隼雄は、隠れキリシタンの聖典として伝承された『天地始之事』を深層心理学の立場から論じた論考の中でバレン追放令に触れたくだりで、「ひとつは秀吉がだんだん日本の中心人物になってきて、自分ほど偉いものはないという考え方になってきた。自分が全体を統一しようと思うときに、キリスト教の考え方には一神教の神があるわけですから、そういう唯一の神を信じる信仰が広まってくると、それとうまくいかないという気持ちもあつただろうと思うのです」と述べている(『物語と人間の科学』九二ページ、岩波書店、一九九三)。これは実証史学の立場からすれば、何の根拠もない想像に過ぎないかもしれない。しかし、心理療法家として数多くの人びとの「たましいの事実」に接してきた人の言として、われわれはこの解釈を実証的でないとして斥けることはできないのではなからうか。ただしそのことは、こうした見方を短絡的に歴史解釈に持ち込むということを意味するものではない。キリシタンやプロテスタントたちの精神に生じた変革がエネルギーとして蓄積され、歴史形成の動力となっていくありようを探ることは、思想史研究にとって、さらに次の段階の重要な課題なのである。

実証史学の立場からキリスト教史を解明するという研究は、プロテスタント史よりもむしろキリシタン史において着実に進められているようである。たとえば、高瀬弘一郎『キリシタン時代の研究』（岩波書店、一九七七）は、ポルトガル、スペインで採掘した史料の分析にもとづいて、キリシタン伝道の性格をその財政的基盤から明らかにした画期的な研究であるが、そこではキリシタン伝道はローマ教会が独自に自主的に行ったものではなく、スペイン、ポルトガル両国の国家事業の一環として行われたものである。布教事業は国家的利害と一致することが多かった、とされている。現実には武力による征服の危惧があったか否かは別としても、こうした布教の本質的性格を見ずに、キリシタン政策を単なる不当な弾圧とのみ解釈するのは一面的であり、歴史の正しい見方とは言えないであろう。ただしそのさい注意すべきことは、これはあくまでもキリシタン伝道の性格を外側から考察したものであって、キリシタン信仰そのものの解明ではないということである。私事になるが、筆者は戦後間もないころ、民主化政策の波に乗ってキリスト教が急速に広まった時期に初めて教会の門をくぐったひとりである。当時のキリスト教の急速な広まりの背景には、米国の占領政策の一環としての反共政策という意図もあったと言われている。後世の史家はおそらく、この時期のキリスト教にたいしてある方向の解釈を下すであろう。そして確かに、この時期のキリスト者にある共通の性格を見いだすことも不可能ではない。だが、使命感をおびて来日した当時の宣教師らが、どのような信仰に立ち、どのように福音を宣布したかということは、そうした外的条件とはまた別の問題である。まして、私というひとりの人間がどのようにしてキリストを信じるにいたり、どのような信仰的地平に立っているかということとは、それとは全く別次元の問題である。信仰やそれにもとづく思想の内実の解明は、そうした外側からの観察とは別個の視点によらねばならないのである。

なお高橋氏の提言に關してもう一点つけ加えれば、氏は前記の論考の冒頭で第二バチカン公会議によるキリスト教

界の変化に触れて、かつて宣教師たちは、異教徒のうちに聖靈の印よりもむしろ悪魔の行いの印を見がちであったが、同公会議以後のカトリック教会は、諸宗教の中の価値あるものをしりぞけず、かえってこれをすべての人を照らす真理の光線として認めているとして、キリスト教史研究にさいしては、こうした状況の変化をも考慮に入れるべきであるとされている。しかしながら、第二バチカン公会議で変わったものは、単に布教上の方針、戦略であり、キリスト教信仰の本質そのものではないであろう。そうであれば、筆者の考える思想史研究の立場からすれば、問題の質は、公会議以前も以後も、基本的には変わるところはないのである。なぜなら、キリスト教信仰が、「あなたはわたしのほかに、なにもものをも神としてはならない」と宣言する神への信を究極の拠り所とし、カトリック教会が聖なる公同の教会を名乗る以上、たとえ諸宗教にたいしていかに寛大な姿勢が示されようと、人が他宗教の信徒でありつつ、キリスト教徒であることは、原理的には不可能だからである。

このたびこのような文章をしたためたのは、ひとつには、思想家も歴史叙述を目指す以上、実証史の成果や考え方にも学ばねばならないことを、高橋氏の示唆によって改めて確認させられたことによる。キリスト教史の叙述を目指す者は、聖旨は必ずこの世の力に打ち勝つというナイーヴな確信から、研究者自身の価値観や思い入れによって聖旨の顕現と判断されるものを恣意的に取り出し、これを綴り合わせてことたれりとするのみでは、その研究は実証史家の批判によく耐え得るものではないことを知らねばならない。それと同時に、思想史研究者としては思想史研究そのものの固有の意義と方法を明示する必要があるということである。実証史家といわゆる思想史家との間にとかく齟齬が生じるのは、ひとつには、思想史というものの考え方に混乱があったことによるのではなからうか。思想家がそれぞれの研究の意義と方法を明確に示し、その研究の成果をあげることによって、実証史家にたいして思想史の固

有の意義の理解を得ることが可能となるであらうと考える。

(聖学院大学教授)