

立教大学博士学位申請論文

殉教の記憶・記録・伝承
—津和野キリシタン史記述再考—

三輪 地塩

MIWA Chishio

目 次

第一部 研究の前提

第1章 主題設定

- I キリシタン「殉教史」研究における問題の所在.....4
- II 歴史的背景 津和野という空間（歴史的・地理的、宗教的背景）
 - (1) 津和野史の概説.....7
 - (2) 津和野の宗教政策.....9
 - (3) 「津和野キリシタン史」として伝えられる物語.....11
- III 先行研究
 - (1) 日本キリスト教史におけるキリシタン「殉教史」.....17
 - (2) 明治期キリシタン殉教史における諸問題.....23

第2章 「殉教」の概念史 —日本語史における「殉教」概念とその周辺—

- I はじめに.....28
- II 『語厄利亜語林大成』（1814年）.....29
- III 『英和对訳袖珍辞書』（1862年）.....31
- IV 福澤諭吉『學問ノスヽメ』七編（明治7年・1874年）.....33
- V 『和英語林集成』（初版1867年・第二版1872年・第三版1886年）.....35
- VI 『言海』（1889年-91年）.....38
- VII おわりに.....40

第3章 概念設定

- I 近代歴史学の経緯（ランケ史学からミクロストリアまで）.....44
- II 「記憶」「記録」「伝承」の語とそれらの営為について.....47
- III 言語論的転回を巡って
 - (1) 書かれたもの（エクリチュール）.....50
 - (2) 発話（パロール）.....52
 - (3) オーラルヒストリーとして叙述された津和野キリシタンの「記憶」.....55

第4章 キリシタン殉教のプロトタイプの形成	
I キリシタン殉教物語の文学類型と殉教の規定について.....	58
II A・ヴィリオンを紹介する日本キリシタン殉教史 ——『日本聖人鮮血遺書』と「映画『殉教血史 日本二十六聖人』——.....	64

第二部 記述分析

第1章 津和野の記憶と記録	
I 第二部の構成.....	70
II 津和野キリシタン史の記録者たちとその記録	
(1) はじめに.....	71
(2) 高木仙右衛門とその著作の成立.....	76
(3) F・マルナス (Marnas, Francisque) とその著作の成立.....	80
(4) 浦川和三郎とその著作の成立.....	83
(5) A・ヴィリオン (Villion, Aimé) とその著作の成立.....	86
(6) 守山甚三郎とその著作の成立.....	92
(7) 沖本常吉とその著作.....	95
(8) 池田敏雄とその著作.....	96
(9) その他の津和野キリシタン研究.....	106
III 津和野キリシタン史記述の「一次史料」とされるもの	
(1) 歴史史料としての「一次史料」.....	107
(2) 津和野キリシタン「通史」が記された史料	
(i) 『復活史』について.....	113
(ii) 『旅の話』について.....	122
第2章 津和野の記録と伝承 — 伝承を意図した記録	
I 津和野キリシタン史が記された「記録」の時代区分と世代.....	126
II A・ヴィリオンにおける「殉教(者)の「記憶」と「発掘」	
(1) A・ヴィリオンが語る津和野キリシタンと「殉教」の「記憶」.....	139
(2) A・ヴィリオンに掘り起こされた「殉教地」と「殉教者」.....	146

第3章 津和野の伝承と記憶 — 創られた記憶 —

I 津和野キリシタンにおける「逸話」	157
II 高木仙右衛門と守山甚三郎に行なわれた「氷責め」の「記憶」	
(1) 津和野キリシタン史の特徴的「逸話」としての「氷責め」	158
(2) 「氷責め」に関する「語り」内容の分類.....	162
(3) おわりに.....	167
III 安太郎に現れた「聖母」の「記憶」	
(1) はじめに	168
(2) 「聖母出現」と安太郎.....	170
(3) 「聖母出現」の記憶の形成	
(i) 家野郷における聖クララ教会の存在.....	175
(ii) 光琳寺の中で唄われた「切支丹牢屋ノ唄」	176
(iii) 聖母出現ブームとロカーニュ神父によるルルドの紹介.....	177
(4) 「聖母出現」の記憶から記録へ.....	178
(5) おわりに.....	183
IV 守山裕次郎の十字架と遺言の「記憶」	
(1) はじめに.....	184
(2) 「十字架刑」への疑問.....	185
(3) 守山祐次郎に関する箇所の記事分析.....	186
(4) 守山祐次郎の十字架刑とその記憶の形成 —日本刑罰史から—.....	193
(5) 永井隆『乙女峠』で描かれる守山祐次郎の言葉.....	194
(6) 永井隆と守山家の繋がり.....	196
(7) おわりに.....	198

第4章 結語.....	201
-------------	-----

参考文献.....	207
-----------	-----

第一部 研究の前提

第1章 主題設定

I キリシタン「殉教史」研究における問題の所在

本研究の関心は、津和野キリシタンに起こったとされる「殉教」についての叙述を再考することにある。幕末明治期に起こった「浦上四番崩れ」によって津和野藩に流されたキリシタンたちが、厳しい説諭や拷問によって弾圧を受け、それによって「殉教」と語られることの多い、所謂「正史」とされてきた叙述自体を問い直すものである。

キリシタン史研究においては多くのアプローチがある。幾つかの例を挙げると、イエズス会の会則やパリミッションの史料などから紐解く対外関係的研究¹、キリシタンの共同体や生活から読み解く信仰史的研究²、宗門改制度や村社会を切り口にした民衆史的研究³、葬祭儀礼・福祉・教育などの側面から行われた文化的研究⁴、また、キリシタンの迫害を通史として研究したものや⁵、各地方別の迫害史として集成された研究⁶など、枚挙に暇がないほど、様々な視点・側面から研究は行われてきた。このような多くのアプローチがある中で、本稿では「浦上キリシタン」の流配者、特に「津和野」に流配された、所謂「津和野キリシタン」について、津和野キリシタンの「殉教」という出来事の史実・事実の究明ではなく、「殉教」として語り伝えられる、「語り」そのものに注目したいのである。

当初、本研究の予備的研究として行なってきた調査では、幕末明治初期キリシタン弾圧史におけるキリスト教の「死・葬・墓」という側面に焦点を絞って関連著作・古文書などの史料収集を行っていたのであるが、史料の問題が大きな障害となった。明治初期キリシタン弾圧に関する史料群の殆どが、カトリックの聖職者やカトリック関係者たちによって書かれているのである。「葬り」という視点を選んだのは、津和野藩における神葬祭運動がキリシタンの葬りにも何らかの影響を与えているだろうとの推測から、そこにキリスト教信仰の日本的文化受容と土着の萌芽を見出せるとの仮説を立てていたからであった。しかしながら研究当初から資料問題、とりわけキリシタンが流配された時代の津和野藩資料が殆ど見つからないという問題に直面した。津和野史研究の沖本常吉によると、浦上四番崩

¹ 高瀬弘一郎『新訂増補 キリシタン時代対外関係の研究』、八木書店、2017年、など。

² 五野井隆史『キリシタン信仰史の研究』、吉川弘文館、2017年、など。

³ 大橋幸泰『キリシタン民衆史の研究』、東京堂出版、2001年、など。

⁴ 五野井隆史『キリシタンの文化』、吉川弘文館、2012年、など。

⁵ 津山千恵『日本キリシタン迫害史— 一村総流罪 3,394人』、三一書房、1995年、或いは、片岡弥吉、『日本キリシタン殉教史』、時事通信社、1979年、など。

⁶ 助野健太郎、山田野理夫編『キリシタン迫害と殉教の記録』(上・中・下)、フリープレス、2010年(東出版刊『キリシタンの愛と死』1967年の復刻版)、など。

れによって津和野藩に流配された者に関する津和野側の「藩資料」は、藩が全てを焼却したとのことであった⁷。筆者が2013年4月22日-24日に行なった現地調査では、ある程度の資料を収集するという成果があったものの、津和野に流されたキリシタンについての藩史料を見つけることは出来なかったのである。

収集された入手可能な史料に基づいて、津和野キリシタンについて丹念に調べていく中で、ある疑問が頭をもたげてきた。従来行われてきた日本のキリシタン研究の殆どが、カトリック神父ないしカトリック信者によるものであり、特に津和野キリシタン史研究の場合それが顕著に見られるということである。カトリック信仰の視点から描かれる殉教史は、“信仰”や“神の恵み”によって解釈され意味付けられることにより聖人伝的な観点から逃れることは出来ないものとなる。フランシスコ・ザビエル (Francisco de Xavier、1506-1552年) が来日した1549年に開始されたと一般に伝えられている日本でのキリスト教宣教は、順調だった最初の数十年間を除き1873年の切支丹禁制の高札撤廃に至る三百余年が迫害の歩みであった。そして、この「迫害史・殉教史」という側面こそが、日本キリスト教史におけるキリシタン史の一般的なイメージとなっている。だが日本のキリスト教会の「殉教史」は、とりわけ人格的な面に焦点が当てられやすく、かつ「キリスト教信仰」という枠組みの中で捉えられてきた。そのため「屈強な信徒たちは」「死ぬまで信仰を守り続け、」「キリストの受難を身に受けて召天した」「立派な者たちであった」という語りによって、過度に讃仰されたキリシタン像が生み出され、それが殉教の歴史であるとして語り伝えられてきたのである。

日本のキリシタン研究、特にこれまでのキリシタン「殉教」研究について、佐藤吉昭は『キリスト教における殉教研究』の中で、次のように述べている。

殉教の解明に関していえば、浦川和三郎の『切支丹史』から片岡弥吉の『日本キリシタン殉教史』にいたるまで、無数の迫害殉教史が、地域的には一町村から日本全土を覆い、また通史から特定の時代に限定されて、出版されてきた。……他面、それらは高瀬のいう「限りなく美化された殉教史」に留まることが多かった。その主要な原因は、切支丹殉教の史料整理と分析にあたり、共通した殉教の基本理解が存在しておらず、ある種

⁷ 沖本常吉『乙女峠とキリシタン』(津和野ものがたり3)、津和野町教育委員会、2004年(1971年)、33頁。沖本は藩史料の焼却について、「しかし津和野藩においては、第一次28人のキリシタン扱いについてその状況を知る有力資料は何一つ残していない。すべての旧藩関係資料は、廃藩置県の際浜田県に一部を引渡し、その他のものは悉く焼却したことが明らかである」と言う。

の感傷と詠嘆を込めた史料解釈がそこに放置されたままになっているためであろう。殉教概念が万人に与えるパトスが、キリシタン史家たちの学術研究を阻んできたというべきであろう。⁸

この見解には論者も同意するものであり、津和野キリシタンの「殉教史」においても「限りなく美化された殉教史」と思われる叙述が見受けられたのである。前述の通り、津和野キリシタンに関する史料の殆どが、カトリック神父や信徒の立場で書かれた記録であるため、言わばカトリック色に誇張され脚色された史料となるのは想像に難くないことである。しかも教会的観点からの信仰的な文献・史料以外に残された材料が無いとすれば「津和野キリシタンの殉教」史を叙述しようとする者は、「そこで何が行われたのか」ではなく「そこで行われたことを何と伝えるか」という問いに導かれて、津和野キリシタン史にアプローチすることしか出来ないと感じさせられたのである。

一方で、津和野キリシタン史には、興味深い逸話が多く残されている。それらは信徒たちが苦しみに耐え、最終的に栄光の「殉教」を果たす物語として語り伝えられているのであるが、これらの語りは何に由来し、どのように語られて来たのであろうか。このようにして、こうした問いが本研究の中心的なテーマとなったのである。

20世紀半ばには、既に実証主義史学への批判があり、様々な歴史学の方法が試みられ、研究されているにもかかわらず、「キリシタン研究」は、ほぼ実証主義的な立場から研究され分析されてきたと言える。「キリシタン研究」という学問分野は、一次史料を用いて適切な史料批判をし、そこから適切に読み取る事が出来るならば、「史実」を再構成できることを疑わなかった。それが日本の「キリシタン史」「キリシタン殉教史」研究を覆っている現状となっている。

このように、準備段階での「死・葬・墓」の研究を進めていく中で、史料問題に突き当たったことから出発し、「津和野」という、限定され、閉じられた地域において起こった「キリシタン殉教に関する史料の成立」と「語り」について、史料批判的な方法にて分析を行う事となったのである。

本稿が示そうと試みるのは、キリシタン「殉教」は無かった、とか、カトリック叙述が虚偽であり、これらを懐疑的に読まねばならないといった意図は皆無である。むしろ、「殉教」という言葉を用いて描かれてきた「何か」が起こったと語られることを、正面から受

⁸ 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』、創文社、2004年、32頁。

け止め、その起こったとされる「何か」について、その叙述を生み出した思想、背景、叙述者の語りの構造などを分析することを目的とするものである。本稿は、津和野藩に流配された長崎（浦上）キリシタンの「殉教」を「素材」とする、ミクロストリアの実践である。幕末明治維新期のキリシタン弾圧事件において、津和野藩に流配されたキリシタンたちへのそれは他藩より激しく厳しいものであったと伝えられている。その歴史叙述に対し、如何なる事実があったのか、ではなく、何があったと語られたか、如何なる出来事だったと「記憶され」「記録され」「伝えられたか」の分析を主題とするものである。

II 歴史的背景 津和野という空間（歴史的・地理的、宗教的背景）

(1) 津和野史の概説

まず津和野キリシタンの舞台について、その歴史的・空間的背景について見ていきたい⁹。「殉教」が行なわれたとされる石見国津和野藩は、幕末期には現在の島根県鹿足郡津和野町周辺を治めていた石高 43000 石の小藩であった。津和野が歴史にその名を刻したのは 1282 年（弘安 5 年）の吉見頼行からである。吉見頼行は元寇再警備のため鎌倉幕府の命により能登の国から津和野に下ったと言われている¹⁰。吉見家は 1295 年（永仁 3 年）に三本松城（後の津和野城）を築き、これを拠点としながら、以後 14 代 319 年に亘って吉見氏の治世は続いたのであった¹¹。14 代城主吉見広行は、関ヶ原の戦いにおいて西軍に味方し、敗戦後津和野を捨てて萩に移ったため、吉見氏の治世は終わりを告げた。

その後、大阪夏の陣に出陣し武勲を立てた坂崎出羽守直盛が、1601（慶長 6）年に吉見氏に入れ替わり、津和野藩主となった。直盛は、1615 年（元和元年）大阪城落城の際、徳川家康が諸侯に宛てて下した「千姫を救い出した者には夫人として与えん」¹²という命令に対し、危険を冒して千姫を救い出し、家康の陣営に送り届けたと言われている。この戦功により 1 万石を加増され、津和野は 4 万石となったものの、二代将軍徳川秀忠は、千姫を与える約束を破り、桑名城主本多忠刻に千姫を輿入れさせたのであった。直盛は恨みを

⁹ 池田潔、森澄泰文、岩谷建三『津和野―山陰の小京都、史跡と文化財―』（津和野ものがたり 6）、津和野町教育委員会、2009 年（1974 年）、8 頁・15 頁。

¹⁰ 池田潔、森澄泰文、岩谷建三、同書、8 頁。

¹¹ 池田潔、森澄泰文、岩谷建三、同書、10 頁。

¹² 池田潔、森澄泰文、岩谷建三、同書、10 頁。

抱きつつ自刃し、津和野藩の坂崎治世は16年という短期間で終わる事となった¹³。だが、この時4万石に加増された藩の規模は、幕末明治期までほぼ保たれており、その後の津和野藩を形作ったという意味において坂崎氏の功績は大きいと言える。

坂崎出羽守の後を継ぎ、1617年（元和3年）に亀井政矩が、因幡の国より4万3千石をもって津和野に移封された後は、明治の廃藩置県まで250年以上11代に亘って亀井家が津和野の藩主となったのである。

津和野藩は、江戸時代には石州和紙を専売とし、家老多胡氏を中心にして新田開発を行うなど、経済は支えられ亀井治世の藩は潤っていった¹⁴。中でも学問肌の第8代藩主・亀井矩賢は、父矩貞の意志を引き継いで1786（天明6）年に、藩校・養老館を創設し、人材の育成と文学の発展に尽力した。特に久留米藩有馬家より養子に入り、12代目の藩主となった亀井茲監は、藩校養老館の改革と充実を図り、大きく躍進させると共に、藩政改革を実行して有能な人材を登用したのであった¹⁵。

茲監は神道を信奉し国学の発展に力を注いだ人物である。幕末には長州藩の隣藩であったが津和野藩自身は中立を維持する一方で、その距離的な近さから藩士の中には長州藩と行動を共にする者もあり、結果的には新政府内に人材を多く送り込むこととなった。特に岡熊臣¹⁶、大国隆正¹⁷、福羽美静¹⁸の3名は、津和野藩出身の国学者として著名な人物であり、尚且つ明治新政府の宗教政策——その中には勿論、キリシタン対策も含まれる——において大きな役割を果たした者たちであった。こうした経緯によって、津和野藩主亀井茲監や福羽美静は、明治維新政府において神祇・宗教行政の任に当たる事となる。1866（慶応2）年、第2回目の「防長征討令」が発せられた時、津和野藩は幕府の命令に従うか長州藩に味方するかの大変な選択を迫られたが、藩主亀井茲監と福羽美静は、中立を保つこ

¹³ 池田潔、森澄泰文、岩谷建三、同書、11頁。

¹⁴ 池田潔、森澄泰文、岩谷建三、同書、14頁。

¹⁵ 池田潔、森澄泰文、岩谷建三、同書、14-5頁。

¹⁶ 岡熊臣（1783-1851年）、幕末に活躍した国学者。石見国鹿足郡木部村（現津和野町）出身。1811年から神葬祭運動を展開し1816年には家塾の桜蔭館を開いた。平田篤胤門下。池田潔、森澄泰文、岩谷建三、同書、86頁。

¹⁷ 大国隆正（1792-1871年）。幕末・明治維新期の国学者・神道家。15歳で平田篤胤の門下に入る。養老館の教授。門下には福羽美静などがある。池田潔、森澄泰文、岩谷建三、同書、80頁。

¹⁸ 福羽美静（1831-1907年）。武士・津和野藩士、国学者、歌人。19歳から養老館に学び、亀井茲監に重用される。明治政府の教部省大輔・神祇官副知事などの高官になり、政府の中心的な務めを担う。津和野に流配されたキリシタンたちに対し説諭を行なったことが、『高木仙右衛門の覚書』に記されている。池田潔、森澄泰文、岩谷建三、同書、81頁。

とを決断し、津和野は戦禍から免れることとなる。国学教育に力を入れた津和野藩は、他県（他藩）と比べ、より一層の国学教育に力を入れていき、それによって藩士の気風は感化されていくことになり、これが浦上四番崩れの時の、津和野藩に広がる国学的な雰囲気をもたらしたのである¹⁹。

(2) 津和野の宗教政策

維新时期を終えて成立した明治政府は、その宗教政策を目まぐるしく変化させ、廃仏毀釈、自葬の禁、「切支丹禁制の高札」撤去など、明治初期の数年間で多くの宗教政策を行なった。1868（慶応4）年、明治政府が神仏混淆を禁じて寺院と神社を分離するように命じた神仏判然令²⁰は、その後政府の意図に反して極端な廃仏毀釈運動へと進んでいくこととなる。このような幾つもの宗教政策の中で、政府の根幹をなしたのは近代的祭政一致体制であった。明治になり、新政府の行政組織に神祇行政を掌る神祇事務科（後に神祇事務局、更に太政官内神祇官）が設置され、これを七科の筆頭とし²¹、翌1869年7月には太政官外に神祇官が設置され、祭政一致体制が確立され、「神道国家」の政治方針を明確にしたのであった。「明治初期の神祇行政は、明治新政府に権力がいまだ集中していない状況のなかで、近代国家の形成に伴う中央集権化に適応した新たな神社制度・諸式の確立を目指したもの」²²であった。

長崎の宗教政策に関して、1868年明治以降の長崎では澤宣嘉が長崎鎮撫総督兼外国事務総督となり、井上馨が九州鎮撫総督参謀として任命された。その後澤宣嘉は長崎裁判所総監を兼ねることになり、長崎着任後の澤と井上が最初に手掛けたことは、浦上キリシタンの処分であったという²³。井上は外交事務局判事を命じられたその翌日に、キリシタンの中心人物を召喚して取り調べを行ったが、主としてその任務に当たったのは井上本人であった。澤が長崎に着任してから1ヵ月後、政府は祭政一致の政体に復古する国家神道の政治方針が明らかにされた事により、キリシタンへの弾圧は避けられ難いものとなったので

¹⁹ 加藤隆久「神葬祭復興運動の一問題—津和野藩を中心として—」、國學院大學日本文化研究所編、『國學院大學日本文化研究所紀要』第十八輯、1966年、69頁。

²⁰ 岡田莊司、前掲書、242頁。神社からの仏像・仏具・仏語の除却、権現・牛頭天王・菩薩といった仏教的な神号の廃止などの法令が明治新政府から出された。これら一連の法令に基づく政策を総称して「神仏判然」あるいは「神仏分離」と呼ばれ、これによって古代以来の神仏習合（神仏混淆）が廃止されることとなった。

²¹ 岡田莊司『日本神道史』、吉川弘文館、2010年、232頁。

²² 岡田莊司、同書、233頁。

²³ 片岡弥吉、『浦上四番崩れ 明治政府のキリシタン弾圧』、筑摩書房、1963年、103頁。

ある²⁴。政府は五榜の掲示の第三の高札として、「切支丹宗門ノ儀ハ堅ク御禁制タリ」²⁵と掲げ、約 250 年に亘って徳川期に徹底的に弾圧されてきた政策をそのまま踏襲したが、それは「キリシタンは邪宗門という「邪教観」が動かすことのできないものになっていた」²⁶ことを表わすものでもあった²⁷。

新政府の祭政一致の方針が決定した頃、神祇官は太政官の上に置かれており、その神祇官の施政は、神祇官副知事であった亀井茲監、同判事福羽美静、同権判事大国隆正というように、津和野藩が掌握しており、その他の異説を入れなかった²⁸。これは既に藩内で実施した宗教行政（社寺の合併。神葬祭の制定）の実験の結果を、明治新政府内で利用貫徹しようとするものであり、それらは藩校養老館の津和野本学によって養われたものであると言われている²⁹。

このように「国家神道」の役割の中心を担った事により、結果として津和野藩には多くのキリシタンが流配されることとなったのである。浦上キリシタンによる捕縛信徒が流配された西日本諸藩の石高とその流配者数は、ある程度比例していた。例えば、名古屋藩 102 万石・250 名、鹿児島藩 72 万石・250 名、広島藩 42 万石・150 名、高松藩 12 万石・100 名などと予定されており³⁰、当初津和野藩は 4.3 万石・30 名の予定であった。だが、結果として流配された実際の人数は 153 名であり、僅かな石高の小藩にしては重い任務を引き受けざるを得なくなった背景には、このよう神祇行政を握っている津和野藩に対して、「やれるならやってみよ」という御手並み拝見の意味があった、と言われている³¹。

更に、浦上キリシタンたちの処遇について明治政府は大阪の行在所で御前会議を開くことになったのであるが、そこで出された意見はキリシタンたちへの厳罰であった。そこで

²⁴ 片岡弥吉、同書、104 頁。

²⁵ 片岡弥吉、同書、104-5 頁。

²⁶ 沖本常吉『乙女峠とキリシタン』（津和野ものがたり 3）、津和野町教育委員会、2004 年（1971 年）、13 頁。

²⁷ 元々「五榜の掲示」の「第三の高札」では、外交公使団や在留外国人たちに反発を受けることを考慮し、「邪宗門」の「邪」の文字を使用しない事になっていた。だが、第三の高札では「切支丹邪宗門之儀ハ堅ク御禁制タリ」と掲げられている。これについて片岡は、「この掲示の案文を担当した国内事務局権判事小川一敏が、不注意からか、故意にかそのままにして総裁局に廻付し、全国に布告された」と考察している。片岡、前掲書、105 頁。

²⁸ 沖本常吉『津和野藩』（津和野ものがたり 1）、津和野町教育委員会、1968 年、122 頁。

²⁹ 沖本常吉、同書、122 頁。

³⁰ 家近良樹『浦上キリシタン流配事件 キリスト教解禁への道』、吉川弘文館 1998 年、36-7 頁。

³¹ 片岡弥吉は次のように述べている。「なぜ津和野にこのような負担を負わせたのであろうか。藩侯亀井茲監は、四月の御下問には説諭して改宗指すべきであるという意見を奉答している。思想には思想で、という態度である。……亀井、大国、福羽らの故郷津和野に期待してキリシタンの中心人物をおこに預けたのであつたらうか。あるいは「やれるなら、やってみよ」という、政府首脳の意地悪さからそうしたのであろうか」。片岡弥吉、前掲書、125 頁。

は、「まず浦上キリシタンたちに説諭して改心を迫り、きかなければ巨魁を長崎で斬り、余類は諸藩に配流して苦役に従事させ、藩主に生殺与奪の権を与える」³²ということで意見が一致したが、難しい案件であることから再審議となった。厳罰強硬論などがある中、亀井茲監は「先づ、国民道徳の確立を計ること」を先決問題として取り上げてキリシタン説諭改宗論を唱え、福羽美静は「先づ皇国の大道を立てて、愚夫愚婦らに我が国法の有難さを感じさせるように仕むくべきである」と説いた³³。結果として、厳罰に処するという意見が、神祇官副知事であった津和野関係者らの提言によって覆り、最終的に木戸孝允の出した「教徒の巨魁を長崎で厳罰に処し、余類三千人を名古屋以西十万石以上の諸藩に配分監禁し、藩主に生殺与奪の権を与えて懇々教諭を加えさせる」³⁴ということで、当初よりも幾分和らいだ処分となった。なぜ「名古屋以西十万石以上の諸藩」である必要があったのかについては、1868年から1869年にかけて勃発した戊辰戦争により、諸藩の多くが東北戦争の激化を理由に信徒の受け入れを拒否したためであり、更に、外交上諸外国を刺激することを避けたことと、財政難にあえいでいた新政府にとって流配者の受け入れに掛かる費用を捻出できなかつたからであると言われている³⁵。

このような経緯の後、第一次流配が起こり、浦上信徒の中でも特に信仰が堅いと思われていた、高木仙右衛門や守山甚三郎ら指導者的立場の信徒たち 28 名は、真っ先に津和野に割り当てられた³⁶。津和野藩は、藩政を司っていた復古神道・津和野本学によって進められ、藩主や当藩の国学者らが明治政府の宗教政策の根幹を形成することとなったのは前述の通りである。しかしそれが理由となり、浦上四番崩れにおいて、津和野藩が多くの責任を担う事にもなったと言える。

(3) 「津和野キリシタン史」として伝えられる物語

津和野キリシタン史叙述を分析するに当たり、まず、これまでどのように津和野キリシタン史が語られてきたかについて記しておきたい。以下、論者が纏めた概略である。

肥前国彼杵群浦上村（現在の長崎県長崎市）には、多くの潜伏キリシタンたちが住んで

³² 沖本常吉、同書、18 頁。

³³ 沖本常吉、同書、20－1 頁。

³⁴ 沖本常吉、同書 22 頁。

³⁵ 家近良樹『浦上キリシタン流配事件 キリスト教解禁への道』、吉川弘文館 1998 年、46－7 頁。

³⁶ 沖本常吉、前掲書、123 頁。

いた。その彼ら彼女らの信仰が表面化し、弾圧を受けた事件のことを「浦上崩れ」と言う。浦上崩れは4回起り、「一番崩れ」は1790-95（寛政2）年、「二番崩れ」は1842（天保13）年、「三番崩れ」は1856（安政3）年、最後の「四番崩れ」は1867-73（慶応3-明治6）年に起こった。1867年、当時御法度であった「自葬の禁」を破ったことが切っ掛けとなり、キリシタン信者の存在が明るみになったのである³⁷。「津和野キリシタン」と呼ばれる者たちは、この浦上四番崩れによって検挙され、津和野に流された信者たちのことであり、元々津和野に住んでいたキリシタンを示すものではない。

1868年、浦上四番崩れによって検挙されたキリシタン信徒たち約3400名の中でも、指導者的立場とされる主だった者たち114名が、津和野、萩、福山の三藩に流配された³⁸。明治政府は当初、キリシタンたちの島流しや厳罰も考えていたが³⁹、津和野藩主亀井茲監は、キリシタンたちの説諭改宗論を唱え、福羽美静も同様に、厳罰ではなく国家神道の教えによる改心を迫ることを主張した。津和野藩は、岡熊臣、大国隆正、福羽美静ら近代日本の中心的国学者たちによって復古神道思想を基本学問として教育されていた藩である。そのため津和野藩はキリシタンたちを教導し改宗させることに自信を持っており⁴⁰、明治新政府もキリシタンの中でも容易に改宗しなそうな者たちを津和野藩に預け、その取扱いと説諭を任せたとであった。

この主だった信徒たち114名中、津和野藩には28名が流配され、長州藩へ66名、福山藩へ20名が移送された。この出来事を「第一次流配」（或いは「第一次移送」と呼ぶ。津和野に流された者たちの中には、津和野キリシタン史の中心的立場にある高木仙右衛門や守山甚三郎らが含まれていた。第一次移送によって流配された者たちは、簡単に棄教する事はなく、説得方の当初の目論見は大きく外れることとなった⁴¹。

³⁷ 池田敏雄『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年、84-5頁。

³⁸ なぜこの三藩に流配されたかについて、家近良樹は次のように説明する。「信徒の預託先が山口・津和野・福山になったのは、津和野藩の申し出と木戸孝允の意見によると考えられる。新政府の成立そうそう、亀井茲監と福羽美静の主従が、そろって神祇行政の先頭にたった津和野藩では、神道を振興することでキリスト教にあたろうとし、それが信徒の預託受け入れ表明につながった。また、山口藩が信徒の受け入れを決めたのは、木戸孝允や井上馨ら同藩出身者が事件に深くかかわっていたことと、政権の中樞に山口藩が位置しているとの強烈的な自負に基づくものとおもわれる。もっとも、いま一つの藩である福山藩へ、なぜ二〇名の信徒が預託されることになったのかはわからない」。家近良樹、前掲書、47-8頁。

³⁹ 沖本常吉、『乙女峠とキリシタン』（津和野ものがたり3）、津和野町教育委員会、1971年、20頁。

⁴⁰ 沖本常吉は津和野の自信について次のように言う。「第一次移送のキリシタンは、……信仰堅固なマークされた浦上の中心的人物達である。これを教導によって改宗させるという自信を持った津和野藩だけに、その取扱い振りには期待がかけられ、殊に隣藩は注目していた」。沖本常吉、同書、31-2頁。

⁴¹ 沖本常吉、前掲書、31-47頁。

そこで新政府は、第一次移送で流配されたリーダー格の家族に出頭を呼び掛けたが、誰一人としてそれに応じなかった。出頭の猶予期間が切れた 1869 年 12 月 4 日、3300 名が検挙され、こうして、第一次移送者を含めた総勢 3414 名の一村総流罪という前代未聞の大弾圧へと発展する事となった。その行先は、大和郡山、津、名古屋、和歌山、金沢、鳥取、松江、津和野、岡山、広島、福山、徳島、高松、高知、萩、鹿児島、姫路、松山、大聖寺、富山という西日本の 20 藩（21 箇所）にそれぞれ割り当てられる事となった。これを「第二次流配」（或いは、「第二次移送」）呼ぶ。1870（明治 3）年、津和野藩には、最初の 28 名に第二次流配者 125 名が加えられ、総勢 153 名、これに津和野で生まれた者 10 名を含めた 163 名の事を「津和野キリシタン」と呼ぶのである。

津和野キリシタンたちを収容したのは、既に廃寺になっていた光琳寺であった。この場所は昔から「乙女峠」と呼ばれており、津和野城址から西に尾根続きになっている、標高 360m の「乙女山」に由来する。153 名のうち棄教した者は 80 名と記録されるが、残りは頑なに信仰を守り続け、その内の 36 名が死亡したと伝えられる。記録によると津和野の死亡者の合計は 41 名（不改心者 36 名、改心者 5 名）とされている⁴²。浦川和三郎の記録によると、流配者全員について、不改心帰還が 68 名、改心帰還が 54 名、死亡者が 41 名、合計 163 名となっている⁴³。この中で、後に「殉教者」と呼ばれるようになった者は 36 名（37 名）と言われている⁴⁴。不改心の死者、つまり「殉教者」と呼ばれる者たちの遺体は、光琳寺から山を隔てた南側にある蕪坂峠の千人塚に埋められた。もともと千人塚は、水害による無名の死者を埋める為に設けられた埋葬場所であり、それ以前から使用されている埋葬地であった⁴⁵。

津和野キリシタン史の特徴として挙げられるのは、まず、流配者を受け入れた 20 藩の中でも、萩と共に、最も説諭・拷問が厳しい流配地であった、と伝えられている事である。それゆえに、もう一つは、いくつもの逸話が残されている事にある。1868 年に最初の死亡者となった和三郎（前述の浦川和三郎とは別人）は「三尺牢」と呼ばれる 90cm 四方の狭い牢に閉じ込められて、体力を奪われ死亡したと言われている。次の死亡者である安太郎

⁴² 松島弘『津和野町史 第四巻』、津和野町教育委員会、2005 年、409 頁。だが、広島教区殉教地・巡礼地ネットワーク編『広島教区殉教地・巡礼地案内 2003 年版』、カトリック広島司教区、2003 年、60 頁の表には、死亡者が 39 名となっており、更に、沖本常吉は、前掲書の 97 頁の表で、不改心者の死者を 34 名としており、死亡人数は史料の依拠するところによってまちまちである。

⁴³ 浦川和三郎『旅の話』（『世界ノンフィクション全集 39』、筑摩書房、1963 年）、361 頁。

⁴⁴ 広島教区殉教地・巡礼地ネットワーク編、前掲書、18 頁では、36 名となっているが、2013 年の広島司教区の計算では 37 名となっている。

⁴⁵ 松島弘、前掲書、409 頁。

は、死の直前に聖母マリアの出現を見た数日後に最期を迎えたと記録される。守山甚三郎の弟守山祐次郎の死は、十字架刑に架けられ、その後息も絶え絶えの中で遺言を語り、姉と共にスズメの親子を見て神の愛について話し、死を迎えたと伝えられている。6歳の女の子もりちゃんは、お菓子をあげる代わりに棄教を迫られ、最後まで説得方に屈せず、「誘惑をはねのけた話」として後世に語り伝えられている。また、高木仙右衛門や守山甚三郎の氷責めの話は、津和野のみならず、浦上キリシタン全体の迫害を象徴する話として伝えられている。

このようにして多くの死者を出した流配生活であるが、キリシタンたちへのこうした処遇について諸外国の外交官からの指摘を受けた明治政府は、キリシタン弾圧が条約改正の障害となっている事を知るのであった。政府は信教の自由なくしては近代国家として欧米と対等の条約はあり得ないという結論に達し、1873（明治6）年切支丹禁制の高札は撤去される事となった⁴⁶。こうして、1614（慶長19）年以来259年ぶりに日本でキリスト教信仰が、表向き公認されることになるのであった。

以上が「津和野キリシタン史」として伝えられる話の概要であり、津和野キリシタンについて語られる場面では、多かれ少なかれ、上記のストーリーラインで語られる事になる。この他に、出版物に書かれている具体事例として、二つの「津和野キリシタン史」の「語り」に言及しておく。一つ目は、岸上英幹『乙女峠 殉教地を訪ねて』⁴⁷である。同書は平易な文章で津和野キリシタンについてのエピソードを伝えており、カトリック津和野教会や乙女峠への観光客などにとって参考になるように書かれたものと思われる廉価な書籍である⁴⁸。内容としては「聖書コーナー」「クイズコーナー」などのトピックも掲載され、読者として想定されているのがキリスト教徒のである事が窺われる。同書の冒頭、目次のすぐ後に「物語のあらすじ」が掲載されているので、少々長くなるが、これを以下に抜粋する。

⁴⁶ 大内三郎は、切支丹禁制の高札撤去の理由として次の二つを挙げている。一つ目は、神道による教化政策の失敗、特にこの教化政策の理念が、明治政府が目的とする文明開化や近代化と言った理念とは矛盾する事。二つ目は、岩倉具視全権大使の条約改正にとって、切支丹禁制や浦上や五島のキリシタン弾圧問題が、条約締結相手国に改正反対の口実を与えてしまう事である。海老沢有道、大内三郎『日本キリスト教史』、日本基督教団出版局、163-5頁。

⁴⁷ 岸上英幹『乙女峠 殉教の地を訪ねて』、サンパウロ、2004年。

⁴⁸ 岸上秀幹、同書の価格は900円＋税（2017年現在）となっている。

明治政府がキリスト教信者を改宗させるために、長崎県浦上村のキリシタン全員を石見の国津和野に流刑にしました。津和野に送られた信徒たちは、津和野藩の神道教育のプライドもあり、浦上でも筋金入りの人たちばかりでした。中には、高木仙右衛門、守山国太郎、守山甚三郎、守山マツなどが含まれてしまいました。彼らは、二度に分けて津和野に送られました。第一次の送り込みは、1868年8月に信徒の主だった人たち28名でした。第二次送り込みは、1870年2月の125名でした。第二次の信徒の大部分は、第一次の信徒の家族や親戚でした。津和野で生まれた子ども10人を含めると、総勢は163名です。彼らは乙女峠の光琳寺に預けられ、老若男女を問わず、日夜残酷な拷問にかけられ、改宗を責められてきました。この中で、殉教したものは、36名、信仰を棄てずに生きながらえた者は68名、信仰を棄てた者は59名となりました。明治新政府は1871（明治4）年に、安政条約の改定を求めて、岩倉具視たちの使節団をアメリカや欧州に派遣しましたが、この時、政府がとっていたキリシタン迫害の政策は西洋列国から激しい非難を受け、諸条約の締結を難しいものにしていました。このため政府は、1873年（明6）に、キリシタン禁制の高札を撤去しました。これが本書冒頭に述べた「高札撤去」の記事の背景です。こうして流刑されていた浦上の信徒たちは、5年ぶりに故郷へ帰ることができました。流刑されていた人々は彼らのこの5年間を「旅」と呼んでいます、この旅はいったい、「どこへ」行く旅だったのでしょうか、考えてみたいと思います。⁴⁹

二つ目は、津和野町教育委員会が発行した『津和野町の歴史』⁵⁰に書かれてある、「キリシタン禁教」という項目の抜粋である。これは津和野町の小学校高学年から中学生までの社会科などの副読本として使用される目的で発行されたものである。発行当時の教育委員会教育長本田史子は「発刊にあたって」の中で「まちの歴史を学習するときには、この読本を活用してほしいと思います。まちの様子を知ること、郷土を愛し、ほこりに思う人間に成長してほしいと願っています」と述べており、津和野町の歴史を、「郷土を愛し、ほこりに思う人間に成長して」もらうための、児童・生徒らの教育のための教材であると、出版の意図について語っている⁵¹。その為か、全部で92頁ある本文の内、津和野キリシタ

⁴⁹ 岸上英幹、同書、17-8頁。

⁵⁰ 津和野町教育委員会『津和野町の歴史』、2013年。

⁵¹ 本文は平易な文章と仮名遣いで、殆どの漢字に振り仮名がつけられている事などから、小学生対象の教材であるように感じられる。だが、編集委員の中には津和野中学校の講師、日原中学校教諭が名を連ねており、必ずしも小学生だけの教材と言い切る事は出来ない。

ンやキリスト教に関連するのは、写真を除くと実質 1 頁分しか掲載されていない。「郷土を愛し、ほこりに思う」ためには、津和野で起こった負の歴史——と伝えられ、そう認識されてきた歴史——について、多くを語る必要はないという事なのかもしれない。だがそれゆえに、津和野の子どもとして必要な知識という意味において、津和野キリシタン史が一般的にどう伝えられているのかを知る良い手掛かりになるであろう。これも少々長くなるが、本文は以下の通りである。

江戸幕府は外国からの侵略に備えて外国との貿易を禁止し、鎖国という政策をおこないました。特にフランシスコ＝ザビエルらによってもたらされたキリスト教は、次第に信者も増えていたため、幕府はキリスト教を強く禁止し、仏教を信じるように強制しました。そのような中、長崎にはひそかに隠れてキリスト教を信じ、その教えを受け継いでいた人たちがいました。江戸時代の終り、長崎に大浦天主堂が建てられたのをきっかけに、幕府は隠れキリシタンが長崎にたくさんいることを知りました。明治になって政府はキリシタンの取り締まりを強化し、信者を津和野、萩、福山などへ移し、改宗させることとしました。亀井茲監、福羽美静らは明治政府の神祇官という役目にあつて、「神道が国の宗教である以上、外国の宗教を排除するのは当然である」という考えにあつたことから、津和野には合計で 153 人の信者が送られてきました。信者らは光琳寺（今の乙女峠）という寺に閉じ込められ、改宗しないものは水責め、雪責め、箱ぜめなどの拷問を受けました。津和野では 36 人の信者が殉教（信仰を変えずに拷問により亡くなること）しました。日本のこうしたやり方に抗議した外国からの圧力により、政府はその後数年してキリシタンの禁教政策をとき、信者らは長崎に帰って行きました。津和野では亡くなった方を弔うため、殿町通りの堀氏の屋敷跡にカトリック教会を、光琳寺跡あとにマリア聖堂を建てました。毎年 5 月 3 日に乙女峠まつりがおこなわれています。

以上、二つの「津和野キリシタン史」として伝えられている物語のあらすじであるが、これらに共通する内容として次のような事が挙げられる。

1. 長崎のキリシタンが津和野藩に流刑された。
2. 津和野藩には誇り高い神道教育があつた。
3. 流配者は合計 153 名であつた。

4. 流配者たちは、乙女峠の光琳寺に幽閉された。
5. 改宗しない者は拷問を受けた。
6. 拷問による「殉教者」は36名であった。
7. 外国からの抗議・圧力により切支丹禁制の高札は撤去された。

読者層も執筆目的も異なる2つの書物に共通するこれら7つの項目が、「津和野キリシタン史」として語り伝えられる物語の根幹をなしていると言える。更に上記の7項目と共に、

8. 信徒の多くの者が屈強な信仰を持っていた（高木仙右衛門・守山甚三郎など）
9. 改心しない者たちには、氷責め、水責め、雪責め、三尺牢などの拷問を行なった。
10. 藩主亀井茲監や福羽美静らは、明治政府の宗教政策の中心的人物であった。

という内容が付け加えられることが多い。又、信徒たちの待遇の厳しさや、個別に起こった「逸話」、特に「氷責めの池」の出来事について述べられている、高木仙右衛門や守山甚三郎らの書いた『覚書』の抜粋など、流配者への迫害・拷問の様子などは度々強調されて語られる。

以上、見て来たように、津和野キリシタン史についての物語は、幾つかのストーリーラインが定まっており、上記1-7が物語の骨格として必須の項目となっており、これらに加えて8-10のような幾つかのエピソードによって肉付けされた物語として語り伝えられていると言えるのである。

Ⅲ 先行研究

(1) 日本キリスト教史におけるキリシタン「殉教史」

「日本キリスト教史」という学問分野において、「キリシタン研究」はどのように位置づけられ得るだろうか。鈴木範久『日本キリスト教史 年表で読む』⁵²を例に挙げてみると、第一章「前史」として、「1. イエスの活動をキリスト教の成立」「2. 中国の景教」「3. 宗教改革とイエズス会」などが手短かに語られた後、第二章「渡来とキリシタン」となっており、ここからザビエルの来日について書かれている。分量としては書籍全体の1割程度で

⁵² 鈴木範久『日本キリスト教史 年表で読む』、教文館、2017年。

ある。「キリシタン史」は「日本キリスト教史」の文脈よりも、「日本のカトリック史」の文脈において、或いは「キリシタン史」として領域化される分野となっているようである⁵³。

その研究史について清水紘一は、「キリシタン研究は、日本近世史のなかで、最も遅れている分野の一つといわれる。日本をはじめ世界各地になお未公開のものを含めて散在する膨大な史料があり、その収集と解説に多大の困難がともなうためである」⁵⁴と述べ、キリシタン史研究が発展途上である事を示唆している。

日本に於いてキリシタン史が掘り起こされる切っ掛けとなったのは、1873年の岩倉使節団がヴェネツィアに訪問した時である。同地において天正・慶長遣欧使節の残した書簡等を見せられた岩倉等であるが、これらは全く彼らの知識にないものであったという。折田洋晴は「日本関係洋古書の我が国での受容について」の中で、日本キリシタンの存在が掘り起された経緯について以下のように述べている。

幕末に編纂された『通航一覧』にも遣欧使節についての記載はない。1876年には、仙台での博覧会で支倉常長の遺品が展示されたのを機に、岩倉は太政官翻訳局の平井希昌(1839-1896)に遣欧使節について調査させ、ケンペル⁵⁵やパジェスの著作を使って『欧南遣使考』が刊行された……1878年-80年には太政官翻訳掛訳『日本西教史』が刊行されたが、これは鮫島尚信(1845-1880年)が *J. Crasset: Histoire de l'église du Japon(1715)* をパリで見付け、持ち帰って翻訳させたものである。同じ頃、太政官修史局はケンペル『日本誌』の翻訳を決めているが、こちらの刊行はなされていない。この他、明治前期に刊行された加古義一編『日本聖人鮮血遺書』(1887)は *L. Pagès: Histoire des vingt-six martyrs japonais* (1862) と *L. Pagès: Histoire de la religion chrétienne au Japon* (1869-70) を、浅井虎八郎編『聖フランシスコザベリヨ書翰記』(1891)は、*H. J. Coleridge[sic]: The life and letters of St. Francis Xavier* (1872) を種本にして

⁵³ 鈴木範久、同書の巻末には大部な年表が付されており、これと目次を除いた本文は19-376頁までの357頁であり、その内の36頁分が明治期以前のキリシタンに関する記述となる。これは、ザビエル来日から明治まで300年以上の比率としては少ないと言える。勿論、誰が書いたのか、何を書こうとしているのかによって異なるであろうが、「日本キリスト教史」の中に「キリシタン史」は含まれているものの、「日本のキリスト教」という領域からはやや周縁的分野であると言っても差し支えないだろう。尤も、鈴木はプロテスタントの背景を持つ研究者であるが、カトリック関係者による「日本キリスト教史」であれば、その比率は格段に増えると思われる。

⁵⁴ 清水紘一『キリシタン禁制史』、教育社、1981年。

⁵⁵ エンゲルベルト・ケンペル(Kämpfer, Engelbert 1651-1716年)ドイツ人医師・博物学者。ヨーロッパ人として初めて日本についての体系的著書『日本誌』を書いた。ヨーゼフ・クライナー『ケンペルのみた日本』、日本放送出版協会、1996年、3-7頁。

翻案したものである。⁵⁶

明治維新期に岩倉使節団によって掘り起こされその存在が認められた後、「キリシタン」に関する出来事についてさらに資料蒐集の傾向が強まっていった。東京帝国大学で教えたL・リース（Riess, Ludwig 1861－1928年）の歴史学方法論導入によって近代的歴史記述が進められた結果、キリシタン研究においても出来る限り一次史料が用いられて行なわれるようになっていく。村上直次郎は1899年からスペイン、イタリア、オランダへ3年間留学して多数の史料を筆写し、慶長使節団関係は1909年に『大日本史料』として刊行されることとなった⁵⁷。

このように、明治期になってから掘り起こされたキリシタンの存在であるが、「キリシタン研究」という学問の独立した一分野として認識されるようになったのは20世紀に入ってからであった。その経緯について佐藤吉昭は、

日本におけるキリシタン研究の伝統は、……和辻の特異な解釈論、高瀬の広範な視野と厳密な社会科学の方法論を駆使した新しいキリシタン研究に先立って、日本の近代的宗教学創始者であり、キリシタン史を宗教史学として始めて発展させた姉崎正治（1873－1949年）によって築かれた。⁵⁸

と述べ、「キリシタン研究」の創始者が姉崎正治であることを指摘している。また、清水紘一も、「キリシタン研究が本格化したのは明治の中頃で、日欧交渉史の視点から村上直次郎氏によって着手された。以来近時の大戦にいたるまで、姉崎正治・太田正雄（木下杢太郎）・高田成友・新村出・比屋根安定・吉田小五郎各氏の業績が注目される」と述べており、村上直次郎と姉崎正治らを中心として研究が進められてきた事を指摘する。

又、飯島幡司は三田元鍾著『切支丹傳承』の序文で次のように語る。

我國において、趣味としての切支丹研究が流行したのは、今から十數年前、大正の終から昭和の初にかけてであつた。當時は、切支丹文獻といへば、ずゐぶん如何はしいもの

⁵⁶ 折田洋晴「日本関係洋古書の我が国での受容について」『参考書誌研究』（第68号）、2008年、勉誠出版、2-3頁。

⁵⁷ 折田洋晴、同論文、3頁。

⁵⁸ 佐藤吉昭、前掲書、32頁。

でも、骨董的價値を呼んで、奪ひ取るやうに賣れて行つたものである。しかし、もともと信仰に根ざした研究ではなく、また時代の要請に促された研究でもなく、單に好事者の間における風潮に過ぎなかつたから、一時は魘されるほどにのぼせあがつても、日の經つままに熱がさめて、少数の真摯な研究者を除いては、根のない草のやうに萎んでしまふた。三田君は、この間にあつて、地熱と共に生きのびた潜伏切支丹のやうに、黙然として研究調査の熱意を抱き暖めて來た少数者の一人である。だから、もとより、浮氣な當て込みの著述ではない。この意味において本書は、新村出博士の近業「日本切支丹文化史」とともに一兩書はもとより相違る視野に立つものではあるが一ほどよく成熟した果物のやうな味をもつてゐる。⁵⁹

「趣味としての切支丹研究が流行したのは、今から十數年前、大正の終から昭和の初にかけてであつた」と言われている通り、キリシタン研究は比較的新しい研究分野と言える。「趣味として」という言葉から、当初學術研究としてアプローチされる前の一段階があつたことが示されており、切支丹文献が「骨董的價値」を持つとも語られているのは、当時の日本人にとってのキリシタンへの興味関心を示す表現であると言える。キリシタン史が非學術的関心を抱かれていた事について、清水は藤谷俊雄の言葉に依拠しつつ次のように述べる。

この間異国情緒に対する文學的関心も高揚し、文壇における北原白秋や芥川竜之介らの活躍もあつて、地道なキリシタン研究が「南蛮紅毛趣味」的な風潮に流される状況も生じた。この時期の研究が「宗教的、というよりは宗派的・教团的であり、ついで文化史的であろうとして、ディレッタント的におちいり、世界的であろうとして、國際關係史にとどまつた」（藤谷俊雄氏）と評されるゆえんである。⁶⁰

1904年、東京帝国大学文科大学に宗教学を開講し、翌年宗教学講座を新設した姉崎正治は、『宗教学概論』（1900年）、『根本仏教』（1910年）などを著している通り、聖徳太子や

⁵⁹ 三田元鍾『切支丹傳承』、厚生閣、1941年、序文1頁。

⁶⁰ 清水紘一、前掲書、14-15頁（「 」内は清水による藤谷の言葉の引用）。清水は続けて、「戦後においては、戦前の「南蛮・キリシタン」趣味に対する反省が生まれ、内外史料の一層の発掘を通じて、語学・神学・文学などの各分野で、実証的な研究が進められている」と述べており、アジア太平洋戦争以後になり、キリシタン研究が学問の一分野として確立され出した事を述べている。

日蓮など日本仏教研究で業績を上げ、その後キリシタン研究に着手する事となる⁶¹。姉崎が最初に著わしたキリシタン研究書は1925年の『切支丹宗門の迫害と潜伏』であったが、そこから始まり、次いで『切支丹禁制の終末』（1926年）、『切支丹迫害史中の人物事績』（1930年）、『切支丹伝道の興廃』（1930年）、『切支丹宗教文学』（1932年）と、いわゆるキリシタン五部作と呼ばれる著作を刊行して、キリシタン史を宗教史学的に発展させた⁶²。

姉崎の五部作の中で特に『切支丹宗門の迫害と潜伏』と『切支丹迫害史中の人物事績』の二作は、特に「キリシタン迫害」の観点から書かれており、これが「キリシタン殉教史」の始まりと言えるだろう。キリシタン史の中でも特に「殉教史」研究の観点から考えるならば、上記の姉崎正治の二作を嚆矢として、「浦川和三郎の『切支丹史』から片岡弥吉の『日本キリシタン殉教史』に至るまで、無数の迫害・殉教史が、地域的には一町村から日本全土を覆い、また通史から特定の時代に限定されて、出版されてきた」⁶³という系譜が見いだされるだろう。だが、それらは客観的立場からの史料批判を基にした分析的視点を持って研究されたものというよりも、織豊期から江戸期にかけて書かれた、外国人宣教師たちの手記や著作を組み合わせる語られたものという印象が強い。明らかに「殉教」を題材にした研究の中で、近年最も緻密なものは、佐藤吉昭の『キリスト教における殉教研究』であろう。同書の中心的主題は、古代教会における殉教研究であり、古代の殉教録や殉教史観、殉教思想などが主に取り扱われている。同書の第一部第二章が「日本キリシタンにおける殉教問題」となっており、更にその第一節が「日本キリシタン殉教録の文学類型」、第二節「キリシタン研究と殉教」、第三節「日本キリシタンから古代殉教教会への遡上」となっており、本稿の関心に近いものとなっている。

佐藤は同書の中で、「16世紀中葉のヨーロッパ・キリスト教のわが国への伝来は、日本の近世を彩る最初で最大の異文化接触であった」⁶⁴とし、その異文化接触をした「日本教会史」は、海外から見れば「しばしば殉教教会史として特徴づけられてきた」と述べている。その意味において、「キリシタン研究」とは「キリシタン殉教研究」を内包する概念と捉える事が出来るだろう。更に佐藤は、なぜ日本人信徒が殉教へと余儀なくされたかについての理由として、和辻哲郎の著書『鎖国——日本の悲劇』（1950年）に依拠しつつ、次

⁶¹ 日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、49頁、「姉崎正治」。この項目の執筆者は海老澤有道である。

⁶² 日本キリスト教歴史大事典編集委員会編、同書、49頁。

⁶³ 佐藤吉昭、前掲書、32頁。

⁶⁴ 佐藤、同書、26頁。

のように述べている。

幕府の権力者たちによって宣教史、信徒が余儀なく追い込まれた殉教は、ポルトガル人、スペイン人の冒険心の変形である殉教心と、それに触発されて、弾圧下のキリシタンが示した、日本人の熱狂的側面の集約である。つまり、殉教が、自由でおおらかな人間精神の蝕の状態が生じる必然の結果として見られている限りで、和辻は文明論的、宿命論的殉教観を抱いていたと言えよう。⁶⁵

このような殉教観を「日本人の精神」の中から語った和辻哲郎の見解は、興味深いものと言える。和辻はキリシタンの「殉教」を日本思想史のフィールドで捉えたのである。更に佐藤は、戦後キリシタン研究の中で、高瀬弘一郎の『キリシタン時代の研究』⁶⁶を紹介し、次のように説明する。

高瀬弘一郎の『キリシタン時代の研究』は、キリシタンに関わる研究の場を純粋に社会科学に持ち込んだことで、画期的な業績と言えるものである。権力者の不条理な迫害に直面してそれに屈することなく、信仰のために命を捧げた殉教の事実にも過度の重点と人格的感情投入を行なうか、南蛮文化の評価に終る傾向を持っていた従来の研究の限界を始めて突破しえたからである。それは、われわれの研究において、これまでのキリシタン研究者が姉崎正治、新村出以来の伝統に従って選択してきた学風のなかでの「殉教」を終局的結論とし、かつ、それを自由に論ずることを阻み、不可侵の聖域とする研究風土を突破し、遥かに広げられた視点からキリシタンと殉教の問題を再考察することを可能にするものである。⁶⁷

佐藤は、高瀬の他の研究成果として、1981年の『イエズス会と日本』⁶⁸を挙げ、新しい観点からのキリシタン研究への重要な史料を提出している事を評価している。又、家近良樹は1997年の『浦上キリシタン流配事件』⁶⁹によって、政府関係史料・死亡者人数・流配

⁶⁵ 佐藤吉昭、同書、27頁。

⁶⁶ 高瀬弘一郎『キリシタン時代の研究』、岩波書店、1977年。

⁶⁷ 佐藤吉昭、同書、27-28頁。

⁶⁸ 高瀬弘一郎『イエズス会と日本 一』(大航海時代叢書、第Ⅱ期六)、岩波書店、1981年。

⁶⁹ 家近良樹『浦上キリシタン流配事件 キリスト教解禁への道』、吉川弘文館、1998年。

地の石高など、統計的な側面から、浦上四番崩れの流配事件を分析しており、キリスト教信仰を前提とするキリシタン研究とは異なる性質の研究であると言える。

このように、大正後期から注目され出したキリシタン研究は、当初のディレクタント的・「骨董的価値」を超えて、姉崎正治によって研究分野として確立され、アジア太平洋戦争後、海老澤有道らの研究成果を受けて、更に1970年代後半から2000年代に掛けて、高瀬や佐藤を始めとする研究者たちにより、キリシタンの史料自体を批判的に分析しようとする、史料批判的研究が現れたのである。

(2) 明治期キリシタン殉教史における諸問題

日本におけるキリシタン迫害・殉教研究を概観すると、そこには幾つかの問題点が浮かび上がる。家近良樹は『浦上キリシタン流配事件』の中で、これまで行われてきた浦上四番崩れ流配事件の研究の特徴を、次の三つの点に分類している⁷⁰。

第一は、「キリスト教関係者（なかでもカトリック）が中心となって研究がすすめられてきたこと」であり、「この立場からの研究は、やや乱暴なまとめ方をすれば、キリシタン社会内部の問題にこだわったものが多いのが特徴である」⁷¹ということ。第二は、「キリシタン社会内部の問題からはなれて、事件と近代日本とのかかわりが問題とされる場合、信教の自由獲得に大きな関心がむけられることである」⁷²こと。第三は、維新政府と諸藩の関係、あるいは維新政府内部の行政官僚と神祇官僚（神道家・国学者）との関係を軸に事件の全体像を捉えるという研究が最近までごく少なかったこと、である。家近は、これら三つの明治期キリシタン殉教研究の特徴を踏まえ、浦上信徒の流配先であった諸藩側からの問題、特に流配者を受け入れざるを得なくなった諸藩の事情と政府の背後にあった状況に焦点を当てている⁷³。

一方、高木慶子は『高木仙右衛門に関する研究 「覚書」の分析を中心に』のまえがきで、「しかし、浦上キリシタンの研究の進展にもかかわらず、流刑信徒のいわゆる「旅の話」の集録から着手されたこともあって、多くは信仰美談を紹介するという点が強調され、宗教学あるいは歴史学の研究としての論著は必ずしも多いとはいえ、今なお多くの

⁷⁰ 家近良樹、同書、6-10頁。

⁷¹ 家近良樹、同書、6頁。

⁷² 家近良樹、同書、7頁。

⁷³ 家近良樹、同書、11-12頁。

研究の余地がある」と語る⁷⁴。高木慶子氏は高木仙右衛門の曾孫にあたる人物であり、自身も援助修道会修道女であるという立場にありながら、「多くは信仰美談を紹介するという点が強調され」と語っているのは興味深いことであり、前述したように、佐藤吉昭の「限りなく美化された殉教史」に留まることが多かった」という指摘とも共鳴し合う発言である。

家近が自らを「宗教問題にずぶの素人である」⁷⁵と語っている事から、彼はキリスト教（カトリック）ではないのかもしれない。そうした彼と、当事者の末裔であり自身も修道女である高木の両者が、奇しくも類似したキリシタン研究の問題点を挙げているのは興味深いことである。とは言え、信仰的視点を持つ研究者がそれを行なう時、信仰という「バイアス」によって彼或いは彼女らは「出来事」を捉える可能性がある。彼／彼女は、自らがあらかじめ持っている信仰的価値観によって「出来事」を読み解く傾向がある事は否定できず、その読み解きには、自ずと——彼／彼女が欲するにせよそうでないにせよ——信仰による偏向性が生じてしまうこともあろう。誤解のないように述べておくと、以上は、何らかの「出来事」を研究対象として調査する場合——この場合キリシタンの「殉教」であるが——、信仰は必然的に障害となるなどと言っているのではないし、まして、信仰が「正しい歴史」「真正なる史実」に色眼鏡をかけてしまい、偏った解釈の末に誤った歴史叙述が生まれる、と言っているのでもない。信仰の有無が、ある「出来事」の叙述にある一定の方向性と傾向性を与える可能性があるという事を指摘しているのみである⁷⁶。

この視点は本稿における出発点である。従来行われてきた日本におけるキリスト教史研究全般において、ローマ・カトリックにせよカクレキリシタンにせよ、あるいはプロテスタント教会史にせよ、多くの日本のキリスト教会史研究と言われる営みが、信仰という「バイアス」「傾向」によって語られ・叙述された歴史記述である、という観点から考察される事は少なかったと言える。その意味では、本稿において再考しようとする津和野キリシタン史叙述にも同様の問題があると言える。津和野キリシタンという 1867-73 年の短期間

⁷⁴ 高木慶子『高木仙右衛門に関する研究—「覚書」の分析を中心に—』、思文閣出版、2013年。

⁷⁵ 家近良樹、前掲書、209頁。家近が流配事件について調査することになったのは『山口県史』の編纂を手掛けたのが切っ掛けであるという。彼は萩に流された浦上キリシタンの記録である『異宗徒御預一件』を調査する中で外国人宣教師や信徒あるいは外国政府の側からの視点ではなく維新政府や諸藩から流配事件を検証する発想を得たと言う（同書 209-10頁）。いずれにしてもキリシタン研究者ではない立場から研究されたという意味において同書の視点は意義深い。

⁷⁶ もちろん信仰の定義によるが、ここで「信仰の有無」という場合、信仰そのものの内実やその妥当性を問うものではなく、学術的問題として、高木や守山の叙述などに信仰的な傾向が表れる、という意味においてである。

だけ存在した流配者集団が、どのような具体的な受難を耐え忍んで生き延びたのか——あるいは「殉教」したと語られるのか——について、これを歴史叙述として語る時、そこには上述の「傾向」が大きく作用する。この点は、本稿が着目する、これまで「津和野キリシタン史」と呼ばれるあらゆる研究の中で語られて来なかったものであり、論者が最も問題意識を持つ部分はそこなのである。

これまでの先行研究の中で、ある「傾向」によって歴史が叙述される時、その傾向は書かれるという行為において現れるのは当然の事であるが、むしろ、書かれないという事においても現れてくる。

この事について幾つか具体例を挙げてみたい。まず一つ目は、1896年に長崎県庁で発見された『マルチリヨの栞』なる古文書の存在が挙げられる。それは姉崎正治によって既に世に知られていた文献であり⁷⁷、キリシタン研究者は誰もが知っている文献である。そこには次のように記される。

丸血留（殉教者）になるためには死ぬことが肝要である。第一に、人から迫害を受けるのを耐え忍ぶこと。……第二に殺される者、知恵分別のある者ならば、その成敗（拷問）を辞退せず、喜んで忍耐してそれを受け容れるならば、それは丸^{まる}血^{ちる}留と言い得る。但し、拷問を嫌がって死んだものは丸血留ではない。辞退すべき心が無い事により丸血留となる。⁷⁸

浦上一番崩れの時⁷⁹に長崎奉行所が没収したこの古文書は、当時の潜伏キリシタンたちに「丸血留」⁸⁰の意義、心得、模範を伝えるものであった⁸¹。当時のキリシタンたちがこれを直接的に読んだか否かは定かではないが、これが実際に長崎から没収されている事から

⁷⁷ 姉崎正治『切支丹宗門の迫害と潜伏』（姉崎正治著作集第一巻）、国書刊行会、1976年。初版原本は『切支丹宗門の迫害と潜伏』同文館、1925年。

⁷⁸ 尾原悟編『切支丹の殉教と潜伏 キリシタン研究代 43 輯』、教文館、2006年、101頁。

⁷⁹ 1789-1800年。

⁸⁰ この概念が「殉教」に対応する概念であるか否かは、第2章で詳述する。

⁸¹ 『マルチリヨの栞』は、1896年に村上直次郎が、長崎県庁で全210枚のキリシタン関係文書群を発見した事によって公にされた。この文書群は、長崎奉行所が1790-5（寛政2-7）年のキリシタンの搜索の際に浦上キリシタンから没収した圓14種類の写本類である。村上はこの文書群の写本を作成し、藤田季荘は村上写本から更に藤田写本を作成している。姉崎正治はこれらを『マルチリヨの栞』と総称するが、これらは3つの文書に分かれており、第10号文書「マルチリヨの鑑」は慶長年間の1596-1615年に、第4号文書「マルチリヨの勧め」は元和年間の1615年-24年に、第5号文書「マルチリヨの心得」は寛永年間の1624-44年に、それぞれ執筆されたと推定されている。浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』、東京大学出版会、2009年、256-7頁。

鑑みて、丸血留の模範が、何らかの形で潜伏キリシタンたちの中に流布し、伝えられ、如何なる状況であっても「ばらいそ」を目指して拷問を受けよ、という精神に反映されていたのであろう。これまでの「キリシタン殉教史」の叙述では、このよく知られた文献によって、外国人宣教師たちが日本人信徒の「殉教」を促した事は強調されて来なかったし、少なくとも津和野キリシタン史においては殆ど触れられる事はなかった。宣教師は必ずしも「殉教」することを願っていたわけではないし、それを強要したわけでもないだろう。だが、彼らの教えの根底には、構造的な「殉教の勧め」が含まれているのは『マルチリヨの栞』の叙述から明らかである。つまり、宣教師たちによってキリシタンへの迫害が誘発され、「殉教の基礎」がそこで作り出されている可能性はあるのだが、その事は、従来のキリシタン叙述では積極的に書かれなかった（或いは、積極的に触れられて来なかった）エピソードであると言える⁸²。

二つ目は、殉教者への手厚い顕彰が行われているのに対し、改心者（棄教者）に対する外国人宣教師たちの冷遇と冷ややかな対応について、あまり表立って語られて来なかった、という事が挙げられる。「宣教師」という、立場的「上位者」による棄教者への門前払いは、構造的には権威的圧力である。これは姫路藩の例であるが、浦川和三郎の『切支丹の復活（後篇）』には、幽閉中に棄教した水浦捨五郎という人物が、大浦天主堂にいる司教である外国人宣教師のもとに赴くが、「改心した人は要りません」と言われ、取り付く島もなく悄

⁸² 浅見雅一の『キリシタン時代の偶像崇拜』、第5章「迫害化の信仰告白」では、16世紀に来日したイエズス会士・日本準管区長ペドロ・ゴメスの信仰告白理解が取り上げられている。ゴメスは、迫害目的で敵対者（迫害者）に捕えられそうになった場合、一般信徒は迫害の際に身を隠したり、その場所から逃れたりすることを否定されてはいなかった、と浅見は述べる（251頁）。つまり16世紀後期のゴメスの理解では、原則的には信仰告白（つまり殉教を厭わず信仰を公にする事）を大前提とするもの、もし命の危険が迫った場合は、逃げる事を特例的に許可していたという。だが、ゴメスの死後（1600年以降）、このような特例論は薄らいでいき、原則論（つまり「殉教すべきである」という意向）に戻っていく事となった。これは「マルチリヨの勧め」と系譜を同じくするが、殉教を推奨する内容になっている「丸血留の道」の中に記されている。このような内容の相違から分かるのは、当時別々の種類の写本が出回っていたという事である。「丸血留の道」は、殉教理論が先行して執筆されたという訳ではなく、日本人信徒自身が殉教を望んでおり、その実情に合わせて新たな殉教理論が必要とされたため、一般信徒に対して殉教を推奨する書物が生み出されたと、浅見は分析している。（浅見雅一、同書、251-77頁）。ペドロ・ゴメスの「殉教観」については第4章で詳述する。

又、この事に関して山本博文は次のように述べる。「武士が戦場で命を惜しまないのと同じように、殉教の場にあっては祈りを惜しんではいけない、と教えられている。日本において殉教者が多く出たのは、こうした江戸時代初期という時代の特質、死を恐れずむしろ死に向かっていく武士たちのメンタリティと密接な関係があると思われる」（山本博文、『殉教 日本人は何を信仰したか』、光文社新書、2009年、112頁）。これら浅見と山本の論述にあるように、宣教師が「殉教」を強要したわけではない事は分かるが、遠因として、「マルチリヨの勧め」と「丸血留の道」とが出回っていた事は看過できない。宣教師が意図したにせよしなかったにせよ、とにかくそれらの書物がヨーロッパ人の宗教的指導者たちによって書かれた物、として日本人の一般信徒たちは読むからである。

然と引き返した事が記されている⁸³。この事については、三俣俊二が「このような情勢の中で、姫路藩流配キリシタンの記録が疎んぜられ、ほとんど忘れ去られるようになったのも、きわめて自然な成り行きであった」⁸⁴と述べている通りである。この宣教師の冷遇に関しても、決して新しい発見などではなく、むしろ浦上キリシタン史が著述された当初から知られている出来事であった。けれどもキリシタン史の一部としてこのような「宣教師の冷遇」や「殉教の勧め」などについて、取り立てて焦点が当てられることはなく、主に外国人宣教師たちの功績と、「殉教」を進んで選び取った信徒たちの強靱な精神力と堅固な信仰についてのみ焦点が当てられ語られてきたのである。キリシタン史の錚々たる研究者たちは、当然これらの事実を知っていたはずであるが、彼らのキリシタン史の中で語られることが少なかったと言える。単に見過ごされて来た、とするならば、研究者の多くがカトリック信徒であることによって「敢えて」見過ごされて来たと言えるのではないだろうか。もし後者であるとするならば、キリスト教信仰（信徒）という立場から書かれた歴史叙述の「傾向」の一つとして、「書かれなかった」という事が、キリシタン史叙述には起こるという事を示していると言えるだろう。尤も論者は、キリシタン「殉教」研究者に、信仰的背景が無ければ「正しい」歴史研究や「正しい」歴史叙述が出来るなどと言いたいのではない。上述の高木慶子氏が、キリスト教信仰に基づく立場にありながら「信仰美談」に陥ってしまうキリシタン研究の問題点を指摘しているように、研究者自身の信仰の有無が問題なのではなく、「殉教」と呼ばれ、「殉教」と呼ぼうとする営為は、キリスト教信仰という思想・精神という「乗り物」に乗って語られる営みである、という単純な事実、改めて光を当てる必要があるという事である。

⁸³ 浦川和三郎『切支丹の復活』（後篇）、日本カトリック刊行会、1928年、177頁。「……然るに今度ばかりは信徒の意氣地なさを齒痒く思はれてか、『改心した人は要りません』と劍もほろゝの挨拶をして、一向相手にして下さらぬ。捨五郎は取付く島もなく悄然と土井へ引返した」。

⁸⁴ 三俣俊二『姫路・岡山・鳥取に流された浦上キリシタン』、聖母の騎士社、2002年、15頁。

第2章 「殉教」の概念史 ―日本語史における「殉教」概念とその周辺―

I はじめに

本章では「殉教」という語彙について検討していきたい。「殉教」の語源は、ギリシャ語のμάρτυς (証人)、μαρτυρεῖν (証しする) に由来する。多くの場合権力者側から与えられるであろう宗教弾圧が起こると、その信仰を固持しようとする信者 (信徒) は受難する。時には処刑される者も現れるが、それらの犠牲者を単に布教の犠牲者と見做さず、「信仰の証人」「μάρτυς (証人)」として積極的に評価するのである⁸⁵。

『キリスト教における殉教研究』⁸⁶において、佐藤吉昭は「この「殉教」、「殉教者」という名詞がいつから日本語として使用され、定着するようになったかは正確には確認できないが、日本での造語であることは確かである」と述べ⁸⁷、内田魯庵『社会百面相』(1902年)、永井荷風『珊瑚集』(1913年)、森鷗外『最後の一句』(1915年)、芥川龍之介『侏儒の言葉』(1923年)、などに既に「殉教」が使用されていることを指摘している。「殉教」という語は、上述の通り 1900年代に入ると日本文学界でも市民権を得、その内に意味を含んだ言葉として一般的用語として用いられているのである。佐藤は「殉教」の用語をジャン・クラッセ著、太政官翻訳係版の『日本西教史』(上巻)⁸⁸ 頁での「殉教」という単語使用を指摘し、「マルチリオ、マルチルを殉教、殉教者と翻訳したのは太政官翻訳係であったと推定することが可能である」と述べている⁸⁹。

しかしこの佐藤の推定を受け入れるとしても、それまで使われていなかった言葉が突如として現れるはずはなく、「殉教」と翻訳されるに至る経緯があるはずである。本章ではそうした経緯の存在を前提とし、幕末から明治期にかけて日本に「殉教」の用語が受容された経緯を検証することを目的とする。特に辞書 (主に英和・和英) の編纂史を辿

⁸⁵ 「じゅんきょう 殉教」、新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』IV、研究社、2009年、256頁。この項目の執筆者は佐藤吉昭である。

⁸⁶ 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』、創文社、2004年。

⁸⁷ 佐藤、同書、6頁。

⁸⁸ ジャン・クラッセ (Jean Crasset, 1618-1692) はフランスのディエプ (Dieppe) 生まれのイエズス会宣教師である。パリ修練院で哲学をはじめ人文科学全般について講じると共に、多くの宗教書を記した。太政官翻訳係版は、クラッセがフランソワ・ソリエー (Solier, François 1558-1628年) の纏めた *Histoire ecclésiastique des îles etroyaume du Jappon* (『日本教会史』) をもとにして 1689年にパリで刊行したものの第2版、1715年版が翻訳されたものである。日本では明治初期に駐仏公使鮫島尚信が入手した 1715年版を、太政官の依頼でフランス人宣教師エヴラールらによって翻訳され、『日本西教史』と題して出版された。入手先：<http://www.kufs.ac.jp/toshokan/gallery/senk53.htm> (2017年11月6日閲覧)

⁸⁹ 佐藤、同書、7-9頁。佐藤は 1878年 (明治11年) 出版としているが、論者は 1880年 (明治13年) としか確認できなかったため、本稿でも『日本西教史』を 1880年とする。

ることにより、*Martyr*(*Martyrdom*) の用語の説明書き・翻訳が如何なる様子で変遷してきたかを検証する。

II 『諳厄利亜語林大成』(1814年)⁹⁰

初めに『諳厄利亜語林大成』を見てみたい。これは、文化5年(1808年)のフェートン号事件⁹¹に衝撃を受けた幕府がイギリス研究の必要性を感じて編纂させた辞書である⁹²。当時はイギリスの他にも度重なるロシア船の来航を脅威に感じていたため、幕府は長崎の蘭通詞である本木(庄左衛門)正栄らに英語とロシア語の習得を命じた。文化8年(1811年)から編纂が始まり文化11年(1814年)に編纂されたこの辞書は⁹³、約6,000語がアルファベット順の表記で収録されており⁹⁴、英単語に続いて発音がカタカナ表記で、その下に和訳が掲載されている⁹⁵。この辞書は幕府の秘本とされ、その存在が一般に知られるようになったのは、明治期になり『言海』の編著者である大槻文彦が神田の古本屋で見してから以降のことであった⁹⁶。

『諳厄利亜語林大成』の十五巻 草稿 二 [6] (発行 1814・文化 11 年) には *Martyr* の項目がある⁹⁷。まずオランダ語表記の *Martelaar* と、朱書きによって「マルテイル」と

⁹⁰ 辞書の本文は、2006-2007 外国語教育史料デジタル画像データベース作成委員会の Web サイト、「明治以降外国語教育史料デジタル画像データベース」より閲覧した。

<http://erikawa.s27.xrea.com/database2/search.php?mode=0&dispnumber=20&name=%E6%9C%A%E6%9C%A8%E6%AD%A3%E6%A0%84&sort1=title&sort2=none&sort3=none&dispstart=0>
(2016年5月8日閲覧)。

⁹¹ 「…イギリス船フェートン号(Phaeton)が、オランダ船の拿捕を目的として、お困らの国旗を掲げて長崎港に入港し、オランダ商館員二人を捕え、生水、食料品と引き換えに捕虜を釈放して退去した…」(永嶋大典『新版 蘭和・英和辞書発達史』(書誌書目シリーズ 42)、ゆまに書房、1996年(1970年)、37頁)。永嶋はこの事件について、オランダがナポレオン1世によってフランスに併合されたため、フランスを敵国と見做していたイギリスがオランダにも向ける事となったと説明している。

⁹² 当時はイギリスの他にも度重なるロシア船の来航を脅威に感じていたため、幕府は長崎の蘭通詞である本木(庄左衛門)正栄らに英語とロシア語の習得を命じたという。編纂には大通詞である本木(庄左衛門)正栄(1767年-1822年)が世話役となり実際の学習には、オランダ商館のヘトル(荷蔵役)を勤めていた、イギリス駐在経験のあるオランダ人ヤン・コック・ブロンホフ(*Jan Cock Blomhoff*)がその指導にあたった。

⁹³ 片桐一男は、『諳厄利亜語林大成』の命名年を1812年(文化9年)としている。片桐一男『江戸時代の通訳官 阿蘭陀通詞の語学と実務』、吉川廣文館、2016、321頁。

⁹⁴ 永嶋、前掲書、41頁。

⁹⁵ 初の英和辞典が編纂されたという功績は重大であるが、その発音表記はオランダ語訛りが強く、また本邦最初の英和辞書と言われているものの、辞書というには収録語数が少なく、むしろ単語帳に近い不十分なものであった。

⁹⁶ 「すなわち、英和辞書の先駆者『諳厄利亜語林大成』は、内的にも外敵にも孤立した存在」であった。永嶋、同書、47頁。

⁹⁷ 明治以降外国語教育史料デジタル画像データベースより閲覧。

<http://erikawa.s27.xrea.com/database2/search.php?mode=0&dispnumber=20&name=%E6%9C%A%E6%9C%A8%E6%AD%A3%E6%A0%84&sort1=title&sort2=none&sort3=none&dispstart=0>

仮名が振られており、その語句説明は「頑愚ノ民其尊崇する所ノ法門○耽○シ是ガタメニ戦死シテ血ヲ滌フ[?]ヲ以テ道トスル者ヲ云」⁹⁸となっている。「頑愚」とは字のごとく「愚かで強情な様」を言っているのだろう。それに続く「其尊崇スル所ノ法門」とは、1814年当時 *Religion* という語の定訳がまだ存在せず「宗門」「法門」と呼ばれていたことから来る、所謂「宗教」のことである。耽の後に続く文字が判読不能なため、その意味が掴み取れないが、「シ」に「尸」と「エ」が傍となっている合成語であるため、恐らく現代語で言うところの「耽溺」に相当する言葉であると思われる。耽溺とは、「一つのことに夢中になって、他を顧みないこと。多く不健全な遊びに溺れることに使われる」とされている。この「耽○」が「耽溺」であるならば、*Martyr* はネガティブな意味で理解されているということになる。最後の言葉に「血ヲ滌フ (?)ヲ以テ」と説明されていることから、「マルテイル」の語に、既にキリシタンたちの間で用いられていた「丸血留」をイメージしているのかもしれない。発行（編纂）年が1814年ということから鑑みて、19世紀初頭の日本において *Martyr* という語が、「宗門」に「耽溺」して「血ヲ滌フ」ことになった「頑愚の民」、と理解されていたのである。これらは、当然のことながら編纂者である本木（庄左衛門）正栄の理解である。フェートン事件によって国防のために急遽編纂された「急造の辞書」であるこの辞書は、短時間で精査されずに編纂されたと言える。という成立条件が背景にある事を加味した上で、この訳語の意味を受け取るべきであろう。更に、『語厄利亜語林大成』は、これまで日本語の対応物が存在しなかった概念を日本語で説明する作業をしており、この辞書が当時一般的に用いられていた語の集成とは言えないのは事実である。だが、*Martyr* という「異物」用語を、当時の日本人が用いていた言語レベルに落とし込んだ作業という意味では、ここに一定の価値を認める事が出来るのである。*Martyr* の項目の前後には、*Marry* や *Marvel* などが出てくるが、単純に「婚ス セリ」「以為奇 フシギニヲモウ」とそれぞれ短い単語を一語ずつで当てはめているのに対し、*Martyr* の説明は他の用語に比べると何倍もの文字数を用いて説明された長い文章になっている。「異物」と述べた通り、*Martyr* は、その対応物が当時の日本語に「無い」概念であり、その対応する行為者を表現する概念はなかったことになる。もし編者が *Martyr* とそれまで「殉教」してきたキリシタンとを重ね合わせて考えていた

(2016年5月8日閲覧)

⁹⁸ ○は判読不能文字。[?]は読み方不明文字。「滌ク」と書かれているように読めてしまうのだが、「滌フ」とすれば読めるため、ここでは便宜上「フ」としている。

とするならば、19世紀初頭には、それに当てはまる言葉（単語・用語）を持ち合わせていなかったということになる。

III 『英和对訳袖珍辞書』（1862年）⁹⁹

堀達之助が編纂した『英和对訳袖珍辞書』（初版1862年）（英文名 *A Pocket Dictionary of the English and Japanese Language*）は、実質的な日本初の本格的英和辞書である。フェートン号事件以降もイギリスの捕鯨船が日本近海に再三出現し水や食糧を求めて水戸藩、薩摩藩などと紛争を繰り返す混乱の時期が続いた。幕府は異国船打払令によってこれを追い返す政策に出たが、結局1842年、日米和親条約（1854年）を皮切りに、日英約定（1854年）と日露和親条約（1854年）、日蘭和親条約（1855年）、日米修好通商条約（1858年）へと、矢継ぎ早に開国が続いていくこととなった。一方日本国内は混乱を極め、尊皇倒幕、譲位佐幕、開国論などの思想的潮流により、渡邊崋山や高野長英らの蛮社の獄、安政の大獄、桜田門外の変（1860年）などによる混迷の時代となる。この混乱の中、それまで洋学の主流であった蘭学から英学の必要性が意識される時代へと変化していくのであるが、そのような時代の要請に基づいて『英和对訳袖珍辞書』が出版されたのは文久2年（1862年）のことであった¹⁰⁰。「袖珍」とは、永嶋によれば「おそらく在日オランダ人から日本の手に渡り、この辞書の底本となったピカルト (Picard, H) の *"A New Pocket Dictionary of the English-Dutch and Dutch-English Languages"* (初版1843年(天保14年)、再版1857年(安政4年)) の "Pocket" から来ている……」¹⁰¹と述べている。編者堀達之助は、幕府からの命を受け、ピカルトの辞書¹⁰²のオランダ語

⁹⁹ 堀達之助『英和对訳袖珍辞書』、江戸：洋書調所、1862年（文久2年）。立教大学「堀達之助『和英対訳袖珍辞書』デジタルライブラリ

(http://library.rikkyo.ac.jp/digitallibrary/shuchinjisho/contents/pdf/eiwa_03_M-R.pdf)
(2016年6月15日閲覧)。

¹⁰⁰ 永嶋、前掲書、52-53頁。

¹⁰¹ この辞典は、「H. Picardの編纂によるもので、英蘭と蘭英の部からなる総551頁の小型辞書である。本書とその改訂版（1857）は最初の本格的英和辞典『英和对訳袖珍辞書』（1862）の底本として用いられ、セウエル、ホルトロップの英蘭辞書とともに日本英学史上重要な役割を果たした」。大阪府立大学ハーモニー博物館の *A new pocket dictionary of the English and Dutch languages, remodelled and corrected from the best authorities* の解説から引用。
<http://www.museum.osakafu-u.ac.jp/html/jp/library/book/detail.php?id=9>（2016年6月18日閲覧）。初版は1843年（天保14年）、再版1857年（安政4年）。1867年以降の版からは形が大きくなり、その形が昔の「木枕」に似ているところから「枕辞書」と呼ばれるようになった。既にポケット（袖珍）ではなくなったということである。永嶋、同書、53頁。

¹⁰² *A New Pocket Dictionary of the English - Dutch and Dutch-English Languages, 2nd Edition, Revised and Enlarged By A.B.Maatjes, 1857.* 岩堀行宏『英和・和英辞典の誕生一日欧言語文化交流史一』、図書出版社、1995年、143頁。

の部分日本語に翻訳して英和辞書に仕立て、1862年8月に至って脱稿し、200部を印刷し同年12月に出版した。953頁の本文に約35000の見出し語が立てられている¹⁰³。

明治学院大学図書館デジタルアーカイブスは本辞書について「文化を摂取し理解を進める辞書というより、国防用武器である」と説明している¹⁰⁴。日本最初の英和辞典であるという事からこの辞典の価値の高さは理解できるものの、初版が200部しか印刷されなかった事から鑑みて、収められた語が当時日常的に用いられていたとは考え難い¹⁰⁵。

この底本となった *A New Pocket Dictionary of the English - Dutch and Dutch-English Languages, 2nd Edition, 1857* の *Martyr* の項目では、*Martelaar* が充てられているが、『英和对訳袖珍辞書』の *Martyr* の項目では、「殉教者」ではなく「冤死スル人、虐刑ヲ受ル人」となっている。その他、*Martyr-ed-ing* には「ムゲナキ死刑ニ行フ」、*Martyrdom* には「冤死、冤死する党」、*Martyrology* には「冤死人ノ記録」がそれぞれ充てられており¹⁰⁶、「殉教」という単語を充てていない。そのため1862年においても¹⁰⁷「殉教」という言葉では捉えられていなかったという事になる。「冤死」という語彙自体は現代の日本語辞書には出てこないが、『新漢語林』では「冤」の字義が「ぬれぎぬ」「無実の罪」「冤罪」「うらみ」「あだ」「不平不満」であることから「冤死」という言葉の意味を類推するならば、「濡れ衣を着せられた不当な死」ということになるだろうか。

「殉教」の当事者は「不当にも」と捉え、「殉教」の行使者はこれを不当ではないと考えるだろう。『英和对訳袖珍辞書』の底本 *A New Pocket Dictionary of the English - Dutch and Dutch-English Languages, 2nd Edition, 1857* は、*Martyr* の関連語として、*Martyr-ed, ing* に *martelen*、*Martyrdom* に *martelaarschap*、*Martyrology* に *martelaarsboek* をそれぞれ充てているだけで、語句説明がされていないため、底本からは「冤」あるいは「ムゲナキ」というニュアンスを読み取ることは不可能である。『英和对訳袖珍辞書』と同じ年に発行された蘭和辞書『増補改正訳鍵』¹⁰⁸は、*Martelaar* を「法

¹⁰³ この英蘭辞典は大阪府立大学のハーモニー博物館のデジタルアーカイブスで閲覧可能である。

¹⁰⁴ <http://www.meijigakuin.ac.jp/mgda/waei/topics/waei.html> (2016年5月1日閲覧)。

¹⁰⁵ 尤も、当時の200部がどれほどの量的価値を持っていたかは十分に検証すべきであろう。

¹⁰⁶ *A New Dictionary of the English and Dutch Languages*, では、*Martyr-ed, ing* に *martelen*、*Martyrdom* に *martelaarschap*、*Martyrology* に *martelaarsboek* の語がそれぞれ充てられている。

¹⁰⁷ 大阪府立大学のデジタルアーカイブサイトの『英和对訳袖珍辞書』は、本文の巻末499頁に「明治二己巳年」とあり、初版の改訂版であるか再版として1869年に発行されたものであると思われる。この再版でも訳語の内容は同じであった。

¹⁰⁸ 広田憲寛(1818-1888)によって1857年に編纂された。早稲田大学古典籍総合データベースによると、藤淳道編の『訳鍵』の増補改正版。

http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_c0544/bunko08_c0544_0001/b

ヲ信ジテ誓スル人、賤業ノ人」、*martelaarschap* を「同上¹⁰⁹ノ苦惱」、*martelen* を「法ヲ信ジ誓シ悶死ス。賤業ヲスル。ムゲナキ死刑ニ行フ」、*martelaardood* を「法ヲ信ジ誓スル人ノ死」と訳しており、堀達之助が英語 *Martyr* に「ムゲナキ死」と説明した典拠はここにあると考えられる。更に『増補改正訳鍵』に掲載されている語 *martelkroon* が「同上ノ死ヲ貴ム」と説明されており、*Martelaar* に関わる行為に「貴ム」という意味が含まれる事が示されている。「冤」「ムゲナキ」と「貴ム」ことが結び合されていることが分かる。この『増補改正訳鍵』の訳語は、これより 47 年も前に藤林普山によって編まれた『訳鍵』(1810 年)¹¹⁰の中に殆ど同じ説明が既に現れており、*Martelaar* とその関連語が、19 世紀初頭の蘭学者の間では既に知られた語だった事になる。つまり堀達之助は蘭学では知られていた *Martelaar* を『英和对訳袖珍辞書』で、*Martyr* の説明の下敷きにすると共に、その関連語句に関しても『増補改正訳鍵』から持ち込み、オランダ語の *Martelaar* とその関連語の説明を殆どそのまま当て嵌める事によって *Martyr* の翻訳語にしたと推測することができる。

IV 福澤諭吉『學問ノスゝメ』七編 (明治 7 年・1874 年)

次に明治初期当時多くの日本人たちが読んだベストセラーの一つである『學問のスゝメ』を見ておきたい。緒方洪庵の適塾でオランダ語を学んだ福澤は、その後安政 5 年(1858 年)に江戸に出るも、オランダ語の知識しかないため横浜の看板が読めないことに驚き、志を發して英語の習得に邁進した。その彼が咸臨丸に乗って渡米し¹¹¹、中浜万次郎と共にウェブスターの辞書を購入して日本に初めてもたらすこととなる¹¹²。このウェブスターの辞書がどの版になるのか定かではないが、いずれにしても福澤の学んだ *Martyr(-dom)* には、ウェブスターの理解が含まれていると言えよう。この点は後述する。

このように福澤諭吉は、英語の重要さにいち早く気づいた知識人の一人であった。福澤の『學問ノスゝメ』には、一箇所であるが「マルチルドム」に関する記述がある。こ

unko08_c0544_0001_p0170.jpg (2016 年 10 月 21 日閲覧)。

¹⁰⁹ *Martelaar* のこと。

¹¹⁰ 国立国会図書館デジタルコレクションによれば、本辞書は 1810 年(文化 7 年)出版とされている。
<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2559391> (2016 年 10 月 21 日閲覧)。

¹¹¹ 永嶋、前掲書、53 頁。() 内は論者。

¹¹² 福澤諭吉著、矢野由次郎編『福翁自傳 全』、時事新報社、1899 年(明治 32 年)、193 頁には次のようにウェブスター版辞書の購入の経緯について記されている。「……其時に私と通辯の中濱萬次郎と云ふ人と兩人がウェブストルの字引を一冊づゝ買て來た是が日本にウェブストルと云ふ字引の輸入の第一番、それを買てモウ外には何も残ることなく首尾克く出帆して……」。

れが出版された明治7年(1875年)当時、これまで述べてきたように「殉教」という単語自体が使用されていなかったため、福澤は *Martyr (Martyrdom)* を「マルチルドム」と音写している。同書の七編「国民の職分を論ず」には以下のように記されている¹¹³。

斯ノ如ク世ヲ患イテ身ヲ苦シメ或イハ命ヲ落トス者ヲ西洋ノ語ニテ「マルチルドム」ト云フ失フ所ノモノハ唯一人ノ身ナレドモ其功能ハ千萬人ヲ殺シ千萬兩ヲ費シタル内亂ノ師ヨリモ遙ニ優レリ古来日本ニテ討死セシ者モ多ク切腹セシ者モ多シ何レモ忠臣義士トテ評判は高シト雖モ其身ヲ棄タル由縁ヲ尋ルニ多クハ兩主政權ヲ争フノ師ニ関係スル者欤又ハ主人ノ敵討等ニ由テ花々シク一命ヲ拖タル者ノミ其形ハ美ニ似タレドモ其實ハ世ニ益スルヲナシ……權助ガ主人ノ使ニ行キ一兩ノ金ヲ落シテ途方ニ暮レ且那ヘ申訳ナシトテ思案ヲ定メ並木ノ枝ニフンドシテ首ヲ縊ルノ例ハ世ニ珍ラシカラズ今コノ義僕ガ自ラ死ヲ決スル時ノ心ヲ酌テ其情實ヲ察スレバ亦憐ム可キニ非ズヤ使ニ出デ、未ダ返ラズ身先ツ死ス長ク英雄ヲシテ涙ヲ襟ニ満タシム可シ主人ノ委託ヲ受テ自カラ任ジタル一兩ノ金ヲ失ヒ君臣ノ分ヲ盡スニ一死ヲ以テスルハ古今ノ忠臣義士ニ對シテ毫モ耻ヅルヲナシ其誠忠ハ日月ト共ニ耀キ其功名ハ天地ト共ニ永カル可キ筈ナルニ世人皆薄情ニシテコノ權助ヲ輕蔑シ碑ノ銘ヲ作テ其功業ヲ稱スル者モナク宮殿ヲ建テ、祭ル者モナキハ何ソヤ人皆云ハン權助ノ死ハ僅ニ一兩ノタメニシテ其事ノ次第甚ダ些細ナリト然リト雖ドモ事ノ輕重ハ金高ノ大小 人數ノ多少ヲ以テ論ズ可ラズ世ノ文明ニ益アルト否トニ由テ其輕重ヲ定ム可キモノナリ然ルニ今彼ノ忠臣義士ガ一萬ノ敵ヲ殺シテ討死スルモコノ權助ガ一兩ノ金ヲ失フテ首ヲ縊ルモ其死ヲ以テ文明ヲ益スルヲナキニ至テハ正シク同様ノ訳ニテ何レヲ輕シトシ何レヲ重シトス可ラザレバ義士モ權助モ共ニ命ノ棄所ヲ知ラサル者ト云テ可ナリ是等ノ舉動ヲ以テ「マルチルドム」ト稱ス可ラズ余輩ノ聞ク所ニテ人民ノ權義ヲ主張シ正理ヲ唱テ政府ニ迫リ其命ヲ棄テ、終ヲヨクシ世界中ニ對シテ耻ルヲナカル可キ者ハ古来唯一名ノ佐倉宗五郎アルノミ……

福澤が1874(明治7)年という明治初期に *Martyrdom* という行為の概念を用いて論じていることは大変興味深い。福澤は *Martyrdom* の意味を、主従の忠孝や世の中への利

¹¹³ 慶応大学デジタルギャラリー「FUKUZAWA BOOK COLLECTION」より引用。
http://project.lib.keio.ac.jp/dg_kul/ (2016年6月14日閲覧)。

益の有無の文脈によって判断しており、キリスト教的（あるいは宗教的）な意味のそれとして理解しているのではない。しかしながら、「失フ所ノモノハ唯一人ノ身ナレドモ其功能ハ千萬人ヲ殺シ千萬兩ヲ費シタル内亂ノ師ヨリモ遙ニ優レリ」というような、一人の死の「功能」や社会（集団）に対する「利益」という観点から *Martyrdom* を理解しているのは興味深いことである。

V 『和英語林集成』（初版 1867 年・第二版 1872 年・第三版 1886 年）

次に『和英語林集成』について検討する。これを編纂した J.C.ヘボン (Hepburn, James Curtis 1815–1911 年)¹¹⁴はこの辞書の種本として W.H.メドハースト (Medhurst, Walter Henry 1796–1857 年)¹¹⁵の *An English and Japanese, and Japanese and English vocabulary* を使用している¹¹⁶。このメドハーストの辞書には *Martyr* はない¹¹⁷。この辞書の語彙羅列はアルファベット順ではなく種目ごとであり、*Martyr* が入ると思われる *Religion* や *Verbs* などの項目にも出てこない¹¹⁸。ヘボンの『和英語林集成』の初版は 1867 年で、計 702 頁の大部なものであり、収録語数約 20,000 語、索引の英和辞典は簡単な記述ではあるものの約 10,000 語が収録されている¹¹⁹。小島義郎はこの辞書について次のように述べる。

ヘボンは「序文」の中で『和英語林集成』の編集目的を日本に在住する外国人および日本語を研究しようとしている人々のためと述べている。つまり、英語を学ぶ日本人のためのものではないということである。結果的には日本の英学生を大いに益するこ

¹¹⁴ Hepburn, James Curtis ペンシルヴァニア州ミルトンに生まれる。プリンストン大学、ペンシルヴァニア大学にて医学を修め、1936 年に医学博士号を取得。彼は 1841 年からの 5 年間、シンガポール、マカオ、アモイの各地で医療伝道に従事した後、アメリカに戻り、ニューヨーク市内に眼科を開業し 13 年間医療活動にあたった。その後、米国長老派教会の宣教師として妻クララと共に 1859 年来日し、神奈川で日本語研究に取り組み、主に眼科治療を行いながらキリスト教を伝道し、日本初の和英辞典『和英語林集成』を編纂したのである。岩堀、前掲書、261 頁。

¹¹⁵ Medhurst, Walter Henry (1796–1857 年)、バタビア（オランダ統治下のジャカルタ）にてこの英和・和英の語彙集を編纂した。イギリス人宣教師。岩堀、前掲書、94 頁。海老澤有道によると、メドハーストは、日本布教に燃え、1828 年、長崎に渡航しようとしたが、失敗に終わったという。海老澤有道『維新変革期とキリスト教』、新生社、1968 年、65 頁。

¹¹⁶ 小嶋義郎『英語辞書の変遷 米英日本を併せ見て』、研究社、1999 年、268-9 頁。

¹¹⁷ 辞書の本文は HATHI TRUST Digital Library から閲覧できる。
<https://catalog.hathitrust.org/Record/100138636> (2016 年 6 月 19 日閲覧)。

¹¹⁸ 「シユス Satin」の次が「ジュンジュンニ *By turns*」、「ジウ」の項は「ジウシツ Seventeen」で終わっており「殉」の文字は見当たらない。Medhurst, *ibid.*, p. 328

¹¹⁹ 小島、前掲書、268 頁。

とになる……では、そういう外国人向けの日英辞典がなぜ日本人の英語学習者に絶大な人気を博したのであるか。それは他にこれに優るような和英辞典が存在しなかったからである。和英辞典の編者には日本語話者になるのが望ましいが、当時の日本で『和英語林集成』のような高いレベルの和英辞典を作れる人はいなかったのである。『和英語林集成』は1872年（明治5年）に2版が、1886年（明治19年）には第3版が出ている。明治30年代までは和英辞典と言えばヘボンの独壇場であった。¹²⁰

この『和英語林集成』の初版には「殉教」も *Martyr* も見当たらない。20,000語という限られた収録語数の中で *Martyr* が採用されなかったことから、この語は当時の日本・日本人に一般的に使用されることの少ない語とヘボンは理解したのか、又は、この語に対応する日本語が見つからなかったのか、或いはこの辞書には「殉教」という語は不要であると考えたのか、という事になるだろう。

この5年後に改訂した第二版（1872年）では初めて *Martyr* の項目が登場する。ここでは *Martyr* を「Jun suru hito」、*Martyrdom* を「Jun suru koto」と訳しており、初めて *Martyr* と「殉」の概念が結び合されている。

第二版を14年ぶりに大幅改訂した第三版（1886年）では更に大きな変化を見せている。「和英の部」では「JUNKYO・ジュンケウ・殉教」という語が初めて登場し、この語に対して「Dying for one's religion : -sha, a martyr.」と説明されている。更に「英和の部」においても、*Martyr* の説明として「Michi ni jun-suru koto」「jundo sha, junkyo sha」となっており、「殉教」という言葉の登場に加え、「英和」「和英」の両方の立場から「殉教（者）」と *Martyr* とがイコールで結ばれている。

だが興味深いことに、第三版「和英の部」の「JUNKYO・ジュンケウ・殉教」には、現在「殉教」と訳される *Martyrdom* は当てられておらず、JUNKYO (-sha) の訳語説明で初めて *Martyr* の語が当てられてくるのである。更に、同じ第三版の「英和の部」では、*Martyr* の説明として「Michi ni jun-suru koto」と書かれているが、これは本来「Michi ni jun-suru hito」となるべきではないかと思われる。又、その後に「jundoshā, junkyosha」と、「殉教」よりも先に「殉道」と説明されている。これらのことから、第三版に初めて *Martyr* と「殉教」とが日本語において結び合されつつあるのだが、まだ意味が揺れ動いている状態であることが分かる。いずれにおいても、冒頭に述べた通り、太政官翻訳係

¹²⁰ 小島、同書、207-276頁。

版に「殉教」が出てきてから『和英語林集成』第三版発刊までは6年あり、この頃「殉教」が日本語として定着し始めたことまでは言い得るのである。

『和英語林集成』の第二版と第三版を見て分かる通り、1880年に出版されたジャン・クラッセ著・太政官翻訳係版『日本西教史』に「殉教」の語が出てくるが、この「殉教」という概念が如何なる経緯で採用されたのかは不明であるにせよ、佐藤吉昭が指摘する通り「マルチル」「*Martyr*」が突如として「殉教」という新造語に充てられたのではない事が分かる。太政官翻訳係の前に、『和英語林集成』（第二版）が *Martyr* を「殉する」という行為として訳しているからである。更に、京都外国語大学図書館のサイト『日本西教史』の解説によると、「日本では明治時代になって駐仏公使鮫島尚信が入手したこの（『日本西教史』の原本）1715年版は、太政官の依頼でフランス人宣教師によって翻訳がなされた上、『日本西教史』と題して出版された」と述べられており、これが日本人の太政官翻訳係によってではなく、フランス人宣教師の翻訳によるものである事が示される。海老沢有道によると、このフランス人宣教師の一人はF・エヴラール (Evrard, Felix 1844-1919年) であると言われている¹²¹。エヴラールは、太政官に頼まれてジャン・クラッセの著作を輸入し、邦訳も手伝ったという。又、海老沢は「著者（クラッセ）は日本事情に通ぜず、史的吟味もなく編纂しており、誤謬が少なくない上、太政官がまた考証不足と誤訳を重ねており、利用価値はない」と述べている¹²²。このような事情ではあるが、エヴラールが『日本西教史』を翻訳したのであれば、彼は恐らく『和英語林集成』を用いていると思われる。同辞書の目的が「日本に在住する外国人および日本語を研究しようとしている人々のため」であったとするならば、エヴラールのようなフランス人宣教師がヘボン第二版を参考にしている事が十分に考えられる。すなわちヘボンや『日本西教史』の翻訳を請け負った宣教師たちなどによって「殉教」の用語は徐々に定訳として受容されていった、と言い得るのである。

VI 『言海』（1889年-91年）

今野真二が山田俊雄の言葉に依拠し¹²³、「小規模に見えるが、編修の準備調査に編者独力の多大の苦辛を費やした稀有の作品で」「今日においても普通辞書の範とすべきもの」

¹²¹ 「日本西教史」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、1058頁。この項目の執筆者は海老沢有道。

¹²² 日本キリスト教歴史大事典編集委員会編、同書、1058頁。

¹²³ 今野真二『『言海』と明治の日本語』、港の人、2013年、8頁。

と評されている言海は、ひろく知られている辞書と言ってよい¹²⁴と述べているように、明治期以降、日本人が日本語によって編纂した最初期の辞書の一つが大槻文彦の編纂した『言海』である¹²⁵。『言海』の冒頭には「本書編纂ノ大意」があり、そこには「此書ハ日本普通語ノ辭書ナリ。凡ソ普通辭書ノ體例ハ、專ヲ、其國普通ノ單語、若シクハ、熟語（二三語合シテ、別ニ一義ヲ成スモノ）ヲ擧ゲ、地名人名等ノ固有名稱、或ハ、高尚なる學術専門ノ語ノ如キヲバ収メズ…」と書かれており、本辞書の性格を読み取ることが出来る。

このように大槻文彦は「普通語」を見出し語とすることを標榜している。明治期において広く使用され一般的に使われていた語を集録し、専門用語は除いたということであろう。『言海』には「殉死」という語について「主君ノ死ヲ追ヒテ自殺スルヲ。オヒバラ。」とあり、「殉」という語が「～に従う死」という意味で使われていた普通語であった事が分かる。前節で『和英語林集成』（1886年）には既に *Martyr* の訳語として「殉教」が登場していることを確認した。しかしこれよりも5年も経過しているにもかかわらず『言海』には「殉教」という言葉は見出し語に現れない。『言海』の「本書編纂ノ大意」から鑑みて、1889年-1891年の時代には日本人が使用する「普通語」としては「殉教」という語は受け入れられていなかったことになろう。

だが『言海』には興味深い見出し語が多く含まれている。「殉教」という言葉こそないものの、一連のキリスト教用語が登場してくるのである。しかもそれが「普通語」を標榜する辞書への掲載であるため、ここでキリスト教用語が加速度的に市民権を得ているかのようでさえある。[表Ⅱ]はキリスト教用語とその語訳の一覧表であるが、ここには「キリシタン」「志”ふ志”か」「志”ゆん志」「せんれい」「デウス」「テンシュ」「テンシュけう」「はりつけ」「プロテスタント」「ヤソけう」などの語が出てくる。『言海』は日本初の本格的日本語辞書であると同時に、当時一般的に使用された「普通語」であるから、当時これらの語が使用されていたと考えるのも良いだろう。例えば「キリシタン」の説明には「切支丹・[西班牙语、*Christian*.(基督)ノ訛] 足利氏ノ末世ニ、日本ニ傳播セル天主教ノ稱。永祿十一年、京ニ入りテ、十八年間ニシテ、天正十三年、豊臣氏、之ヲ禁ジ、徳川氏ノ寛永中、更ニ嚴禁トナル」と書かれており、「嚴禁トナル」ことまでは一般

¹²⁴ 「」内は、『国語学大辞典』、東京堂出版、1980年、283頁の山田俊雄の言葉の引用。

¹²⁵ 大槻文彦は弘化4年(1847年)に生まれ、昭和3年(1928年)に没するまで、日本語辞書の編纂に携わりその後の日本語に大きな影響を与えた。『言海』は1889年から1891年にかけて編纂された39,103語が収められた辞書である。今野、同書、60頁。

的に知られていたが、それが例えば「迫害を受けた」とは記されていない。又、「プロテスタント」については「耶蘇新教 [英語、*Protestant*] 耶蘇教の一派、西洋千五百二十九年ニ、羅馬教ニ抗シテ、獨逸人^{ルデル}路得ノ首唱セルモノ」とあり、1529年という年こそ現在の宗教改革開始とされる年と異なるものの、「獨逸人路得」が「羅馬教ニ抗シテ」行ったものとして、一般的な理解が広がっていたことを示唆している。

このようなキリスト教用語の頻出は、単にこれらが一般用語として用いられていたということだけでなく、『言海』の種本になっている、ノア・ウェブスター (Webster, Noah 1758-1843年)が1828年に編纂した *An American Dictionary of the English Language* の影響であると推測される。『言海』の巻末には「ことばのうみのかきおき」という編集後記が記されているが、そこで大槻は「初め、編輯の體例を、簡約なるを旨として、収むべき言語の區域、または解釋の詳略などは、およそ米國の「エブスター」氏の英語辭書中の「オクタボ」といふ節略體のものに倣ふべしとなり」¹²⁶とあり、『言海』が「エブスター」の「オクタボ版」と呼ばれる辭書を基にして書かれていると大槻は述べている。「オクタボ版」とは、*Webster's Dictionary 1828 - Online Edition* の説明によれば、八つ折り版で名詞と形容詞を載せた簡略的なものである¹²⁷。ウェブスターのオクタボ版は初版が1860年であるが、大槻文彦はその1864年縮約版をモデルにして『言海』の見出し語検討を行った¹²⁸。幕末から明治初期にかけての日本人の英語辭書編纂は、ウェブスター辭書に負うところが多く、その影響が強かったと言っても過言ではない。

リチャード M. ロリンズによれば、ウェブスターは、自らの信仰を「懷疑主義的キリスト教」と呼ぶほど、キリスト教信仰とは離れた生活をしていた¹²⁹。しかし国家的不安による社会的要因などによって、1808年春に彼は「回心」することになる¹³⁰。これ以降、ウェブスターは自らを「カルヴィニスト」と呼ぶようになり、1日に三度礼拝をするほど、物の見方から考え方の方向性においてさえ、「真にキリスト者的」になった¹³¹のである。

¹²⁶ 大槻文彦『言海』、大槻文彦、1891年、巻末（頁数なし）。

¹²⁷ OCTAVO, noun [Latin octavus, eighth.] A book in which a sheet is folded into eight leaves. The word is used as a noun or an adjective. We say, an octavo or an octavo volume. The true phrase is, a book in octavo.

Webster's Dictionary 1828 - Online Edition <http://webstersdictionary1828.com/Dictionary/Octavo> (2016年6月24日閲覧)

¹²⁸ 稲村松雄『青表紙の奇蹟 ウェブスター大辭典の誕生と歴史』、桐原書店、1984年、224頁。

¹²⁹ リチャード M. ロリンズ『ウェブスター辭書思想』(瀧田佳子訳)、東海大学出版会、1983年、197頁。

¹³⁰ リチャード M. ロリンズ、同書、198-204頁。

¹³¹ リチャード M. ロリンズ、同書、208頁。

またこの頃より聖書の翻訳・改訂を行うようになる¹³²。彼はピューリタン世代の信仰へ帰し、聖書があらゆる問題の解答と行動の指針であったという¹³³。この1808年以降の彼が編纂したのが「ウェブスター辞書」と呼ばれるシリーズであり、彼の宗教的立場の影響は辞書の中にもあらわれている。ウェブスターは「教育は聖書なしには無価値である」と明言する。彼が編纂したその辞書は、7万の語と6000回を超える聖書の引用を含んでおり、言葉の意味を示すため、聖書箇所を参照している。そのため彼の辞書は、聖書を調べる者に必須のツールである、とも言われていた¹³⁴。

『言海』に、多くのキリスト教用語が見出し語として採用されているのは、このようなウェブスター辞書の影響が大きく働いているからだと思われる。明治初期から中期にかけての日本において、キリシタン禁教の高札が降ろされたとは言え、まだまだ偏見と差別の目に晒されていたキリスト教界であった。キリスト教が日本において市民権を得ていく過程にあって、日本語のキリスト教用語が一般に広まる事がその一役を担っていたのは明らかである。「殉教」という言葉そのものが日本において「普通語」として——現在自明とされる意味が付与されて——用いられるのはまだ先の事となるが、この時既に幾つものキリスト教の用語は「普通語」になっていたのである。

VII おわりに

このように、元々日本に無かった「殉教」という用語が、日本の「開国」期に、外国語翻訳の必要に迫られる中で、現在自明とされる意味に翻訳されるようになっていったのである。『諳厄利亜語林集成』において *Martyr* の死は「法門ニ沈溺」する「頑愚ノ民」が行なう者として、否定的ニュアンスで理解されていた。『和英対訳袖珍辞書』では「冤死スル人、虐刑ヲ受ル人」(*Martyr*)、「ムゲナキ死刑ニ行フ」(*Martyr-ed-ing*) という語釈がつけられ、濡れ衣を着せられた不当な死という意味で理解された。これに対して福澤諭吉のそれは、単に肯定的意味が充てられるだけでなく、社会(集団)的利益という新しい概念が吹き込まれた。まだ「殉教」という「文字」(漢字)が充てられていないにせよ、*Martyr* が徐々にその意味を否定から肯定へ、個人から社会への影響へと変化して受容されていく過程が看取される。『和英語林集成』では第一版、第二版には無かったも

¹³² リチャード M.ロリンズ、同書、209 頁。

¹³³ リチャード M.ロリンズ、同書、208 頁。

¹³⁴ 出典は Webster's Dictionary 1828 - Online Edition の Noah, Webster
<http://webstersdictionary1828.com/NoahWebster> (2016年5月7日閲覧)

の、第三版（1886年）「和英の部」に初めて「JUNKYO・ジュンケウ・殉教」が登場し、この語を「*dying for one's religion*」と説明された。しかしそれには第二版の「殉する」という語が一役買っていたのであった。ジアン・クラッセ著、太政官翻訳係版『日本西教史』の出版から6-8年を経て、*Martyr*が「殉教者」という訳語として当て嵌められつつあったのである。しかし、その翻訳には「聖教ヲ宣布シ殉教ノ榮を得ント欲シ」¹³⁵と訳されているのとは異なり、ヘボン第三版では、「殉教」という行為に対して、否定とも肯定とも取れないニュートラルな説明に留められている。また『言海』においては「殉教」の語こそ無かったものの、それ以外の重要なキリスト教用語が「普通語」として、本格辞書として定評のある『言海』によって世に紹介されたことは、明治初期・中期以降の日本のキリスト教受容にとって決定的な影響があったことがうかがわれる。幕末明治期において *Martyr* は「殉教」になっていった。だが、佐藤吉昭が、日本のキリシタン殉教史は「限りなく美化された殉教史」に留まること多かった¹³⁶と述べているように、日本的に翻訳された「殉教」の用語が英語 *Martyr* の意味合いとは異なる、よりキリシタンの殉教になっているのかもしれない、この点は今後更なる検証が必要であると考ええる。

¹³⁵ 国立国会図書館デジタルコレクション、ジアン・クラッセ『日本西教史』（上巻）、坂上半七、1880年（明治13年）、3頁。<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/824973/27>（2016年9月8日閲覧）。

¹³⁶ 佐藤、前掲書、32頁。

[表 I] *Martyr* の和訳、又は *Martyr* を「殉教」と結びつけて説明された辞書

	<i>Martyr</i>	<i>Martyr-ed-ing</i>	<i>Martyrdom</i>	<i>Martyrology</i>
『語厄利亜語林大成』 (1812年)	「頑愚ノ民其尊崇する所ノ法門○耽○シ是ガタメニ戦死シテ血ヲ滌フ[?]ヲ以テ道トスル者ヲ云」			
<i>American Dictionary OF THE English Language (Webster's Dictionary 1828)</i> ¹³⁷	<i>noun [Gr. a witness.] One who, by his death, bears witness to the truth of the gospel. Stephen was the first christian martyr To be a martyr signifies only to witness the truth of Christ. One who suffers death in defense of any cause. We say, a man dies a martyr to his political principles or to the cause of liberty.</i>		<i>noun The death of a martyr; the suffering of death on account of one's adherence to the faith of the gospel. He intends to crown their innocence with the glory of martyrdom</i>	<i>noun [Gr. a witness, and discourse.] A history or account of martyrs with their sufferings; or a register of martyrs.</i>
<i>A New Dictionary of the English and Dutch languages</i>	<i>Martelaar</i>	<i>martelen</i>	<i>Martelaarschap</i>	<i>Martelaarsboek</i>
『英和对訳袖珍辞書』(1862年)	冤死スル人、虐刑ヲ受ル人	ムゲナキ死刑ニ行フ	冤死、冤死する党	冤死人ノ記録
『和英語林集成』初版(1867年) 「英和の部」	—— ¹³⁸	——	——	——
『和英語林集成』第二版(1872年) 「英和の部」	n. Michi ni jun-suru hito.	——	Jun suru koto.	——
『和英語林集成』第二版(1872年) 「和英の部」	—— ¹³⁹	——	——	——
『和英語林集成』第三版(1886年) 「和英の部」	JUNKYO ジュンケウ 殉教 ¹⁴⁰ (oshie no tame ni shinuru) <i>Dying for one's religion : —sha, a martyr.</i>			
『和英語林集成』第三版(1886年) 「英和の部」	Michi ni jun-suru koto, jundosha, junkyosha.		Jun suru koto.	
『言海』(1891年)	——	——	——	——

¹³⁷ Webster's Dictionary 1828 - Online Edition <http://webstersdictionary1828.com/Dictionary/Martyr> (2016年5月6日閲覧)。

¹³⁸ 和英の部に「殉死」の項目があり、*Accompanying to Hades, as servants who commit suicide on the death of a master.*と説明されている。

¹³⁹ 初版と同じく「殉死」の項目がある。*Dying for another; —spoken of servants who commit suicide on the death of a master.*と記載されており、初版の説明「Hades (「黄泉」(陰府))に同行する」から「別の者のために死ぬ」(*Dying for another*)に変化している。

¹⁴⁰ この辞書は和英であるため、「*Martyr*」の説明ではなく「殉教」の語句説明を掲載している。

〔表Ⅱ〕 『言海』(1891年)に掲載されたキリスト教関連の重要語句

	語句	英語・漢字	意味説明	頁数
①	キリシタン	切支丹・[西班牙語、Christian. (基督)ノ訛]	足利氏ノ末世ニ、日本ニ傳播セル天主教ノ稱。永祿十一年、京ニ入りテ、十八年間ニシテ、天正十三年、豊臣氏、之ヲ禁ジ、徳川氏ノ寛永中、更ニ嚴禁トナル。	266
②	志”ふ志”か	十字架	西洋ノ刑具、直ナル柱ニ横木ヲ添ヘテ、十字ノ形ニ作レルモノ、罪人ヲコレニ上セテ、釘付ケニシテ殺ス。耶蘇基督、此刑ニテ殺サレタレバ、耶蘇教ニテ、其教門ノ標識トス。	464
③	志”ゆん志	殉死	主君ノ死ヲ追ヒテ自殺スル。オヒバラ。	502
④	せんれい	洗禮	耶蘇教ニ入ル時ニ行フ儀式。	564
⑤	デウス	天主 [又、でい うす。羅手匈 語、神ノ義ナル Deus(又、 Deitas,英 Deity)	常ニ天主。耶蘇教ニテ尊奉スル神ノ稱、造物者ナリト云。	687
⑥	テンシュ	天主	耶蘇教ノ神。でうすノ音譯字、其條ヲ見ヨ。	698
⑦	テンシュけう	天主教	[でうすノ條ヲ見ヨ] 耶蘇教ノ一派、即チ、其舊キモノ、羅馬ノ法王ヲ首領トス、故ニ羅馬教トモイフ、往時、切支丹宗門トイヒシモノ、是レナリ。	
⑧	はりつけ	磔	(一) 刑ノ名、前條ノ事 [はりつく] ヲシテ殺ス。 又、手足ヲ地上ニ張り付クルアリ、土 磔 ト云。 (二) 後ニハ、柱ニ二ツノ横木アリテ「キ」ノ字ノ形ナルニ、罪人ヲ大字形ニ縛シテ立テ、槍ニテ、両腋ヨリ突き上ゲテ殺ス。古ク、はたものニ上ク、ナドイヘリ。(中世、切支丹ヨリ傳ヘ、其十字架ノ刑ニ起レルナラム。	844
⑨	プロテスタント	耶蘇新教 [英語、 Protestant]	耶蘇教ノ一派、西洋千五百二十九年ニ、羅馬教ニ抗シテ、獨逸人 路得 ^{ルテル} ノ首唱セルモノ、	909
⑩	ヤソけう	耶蘇教	歐羅巴、亞米利加、等ニ行ハルル宗教ノ名、耶蘇基督 ^{ヤソキリスト} を祖トシ、天主ヲ尊奉ス、天主教、希臘教、耶蘇新教、等ニ分ル。 ^{デウス} ^{ギリシア}	1031

第3章 概念設定

I. 近代歴史学の経緯（ランケ史学からミクロストリアまで）

本稿は、「殉教」として特徴づけられた出来事についての「語り」、とりわけ、その「語り」を形成する要素としての「記憶」と、その記憶が何らかの方法によって残された「記録」、そしてそれらが伝えられる事によって行われる「伝承」、更に、その伝承されたものが人の「記憶」を再形成して伝えられる、という一連の営みを検討する事を目的としている。前章においては、本稿のテーマの前提となる「殉教」という語が、日本においてどのような経緯を辿り、現在使用されている「殉教」に至るまで、どのような経緯で翻訳され、理解されていったのかについてその変遷をみてきたが、本章ではその「殉教」と呼ばれる営みの伝達活動としての「記憶」「記録」「伝承」というそれぞれの事柄について考えてみたい。まず歴史学「史」を概観し、次に「歴史」として語ろうとする時に使用される「語り」「記憶」「記録」「伝承」とは何であり、何を示し、何をどう伝えるための営みであるのか、またありうるのか、またあったのかについて述べていく。

近代学問としての歴史学は19世紀ヨーロッパで成立していった。この歴史学とは、おもに文献史料に依拠して歴史的事実の確定を行ない、それを基礎にして歴史的過去の変遷を明らかにしようという姿勢によって営まれたものであった¹⁴¹。歴史学が学問として確立される事で、より高度な専門的学術雑誌が刊行されることになった。なかでもこの分野において先行したドイツでは、*Historische Zeitschrift*が1859年に刊行され、イギリスでは*English Historical Review*が1886年に、やや遅れてアメリカ歴史学会の*American Historical Review*が1895年に創刊された¹⁴²。日本では1889年（明治22年）に『史学会雑誌』（現在の『史学雑誌』の前身）が創刊されており、欧米の近代歴史学がかなり早い段階で受容されたとみてよいだろう¹⁴³。これにはドイツ人教師として東京帝国大学に派遣されたドイツ人歴史家ルードヴィッヒ・リース¹⁴⁴の存在が大きく関わっていた¹⁴⁵。リースはドイツ文献史学の基礎を固めたレオポルド・フォン・ランケの弟子として来日し、明治

¹⁴¹ 福井憲彦『改訂新版 歴史学の現在』、財務省印刷局、2001年、145頁。

¹⁴² 福井憲彦、同書、145頁。

¹⁴³ -UTokyo Research 「歴史を記述するということ」

<http://www.u-tokyo.ac.jp/ja/utokyo-research/feature-stories/recorded-history-unwritten-future/>
(2017年10月3日閲覧)。

¹⁴⁴ Ludwig Riess (1861-1928) ユダヤ系歴史学者。ベルリン大学において、レオポルド・ランケのもとで厳密な史料批判を援用した科学的歴史学の方法を学ぶ。1889年に史学会を創設し、教え子には村上直次郎などがいる。

¹⁴⁵ 福井憲彦、同書、145-6頁。

初期の日本にそれを根付かせる働きをした人物であった。近代歴史学の持つ共通の性格は、自分たちの国家の発展の足跡を確認するという姿勢であり、極めて現実的な要請から発展したものであった。それらは政治的主張ではなく、「客観的」な史料（或いは「史実」と呼ばれるもの）によって、「客観的な歴史を定置出来るものだとして、学問的地位を確保した」¹⁴⁶とされる。

このように日本においても欧米諸国においても、歴史的叙述という営みが行なわれてきたが、共通するのは「歴史を記憶との関係で捉えている」ことにある¹⁴⁷。つまり行なわれた出来事を、そのまま忘却に晒すのではなく「書き留める」という作業により、それを現在と後世に残そうとしたのである。しかし、こうした営みは近代に特有のものではなく、文字文化の有無による差異は認められるものの、表音文字・表意文字を用いて出来事は伝えられ、記憶に留められるという作業が「歴史」そのものを生みだしてきたのである。

客観的史料に基づくランケ派歴史学（実証主義史観）は、伝統的パラダイムとしてその後の歴史学を形成してきた。ランケ史学によると、歴史とは国家の営為であり、単数の明確な歴史という考えに立脚している。とりわけ歴史とは西洋の国家体系発展の歴史であり、そこにインドや中国は含まれないものと認識された¹⁴⁸。

一方、1930年～40年代、「アジア・太平洋戦争」前後の日本では「皇国史観」による歴史叙述が行なわれ、特殊な経緯を辿っていくことになるが¹⁴⁹、「第二次世界大戦」が終結した後、1960年代以降の西洋では、歴史学における「事実」問題が取り上げられていく。現在歴史学の古典とされているE・H・カーの『歴史とは何か』が1961年に出版され、「事実と解釈」という側面から歴史が追求されるようになり、事実は事実として存在するが、「それを解釈する歴史家の作法こそが重要だ」¹⁵⁰と考えられていく。そこから歴史学は「言

¹⁴⁶ 福井憲彦、同書、146頁。

¹⁴⁷ 福井憲彦、同書、146頁。

¹⁴⁸ ゲオルグ・G・イッガース、早島瑛訳『20世紀の歴史学』、晃洋書房、1996年、4頁。Iggers, Georg. *G. Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert*, Göttingen, 1993.

¹⁴⁹ 1930年代初頭、「歴史」と「戦争」の領域と記述が焦点化し、「出来事」の記述の仕方が確定し、それらを通じて「国民の物語」ナショナル・ヒストリー＝「われわれ」の物語が語られるようになっていった。歴史学においては、イデオロギーと歴史認識と歴史叙述という三要素が絡み合い、これらの間の対抗関係が見られるようになっていく。マルクス主義・実証主義・皇国史観の三派對立の状況を迎えたのである。だが1936年にマルクス主義（講座派）の学者たちが検挙されてその構造が崩れ、1940年代には「皇国史観」による日本（人）という価値的一元化であり「原理主義的な立場に立つナショナル・ヒストリー」の様相を深めるのであった。成田龍一「ナショナル・ヒストリーへの「欲望」」、森明子編『歴史叙述の現在 歴史学と人類学の対話』、人文書院、2002年、179－181頁。

¹⁵⁰ 喜安朗、成田龍一、岩崎稔『立ちすくむ歴史 E.H.カー『歴史とは何か』から50年』、せりか書房、2012年、12頁。この言葉は成田の質問に対して喜安朗が語ったものである。

語論的転回」という新たなパラダイムを迎える事となる。フェルディナン・ド・ソシュール以降の構造主義・ポスト構造主義の影響によって発展した「言語論的転回」とは、もともとは現代哲学の基本傾向を示す言葉で、言語によって現実が構成される、すなわち言葉は現実から創られるのではなく、現実こそが言葉によって創られる、という理解によって世界を捉える考え方である。これは人文学界全体に大きな影響を与えるものであり、歴史学もそれから免れることはなく、「史料」への懐疑、史料主義を批判する方向で営まれるようになる。ここから「歴史学」という営み自体への懐疑が生まれ、歴史は物語という一文学類型に過ぎず、虚構と現実との狭間に起こる言説であるという捉え方から、「歴史」と「フィクション」の問題へと発展する事ともなった。

年を少し経た 1970 年代には、ミクロストリア(伊: Microstoria、英: Microhistory)と呼ばれる歴史叙述の実践が行なわれるようになる。このアイデアはイタリアの近世史家カルロ・ギンズブルグやジョヴァンニ・レーヴィなどを中心に生まれ、社会史的・文化史的な要素を含んで発展していく事となる。ミクロストリアとは「微細な」(micro)「歴史・物語」(storia)という言葉に表されている通り、ミクロな対象に対し、集中的に歴史的検証・調査・叙述を行う歴史方法のことである。その多くは、一つの出来事、一人の個人、一つの村・町・共同体などの小単位の事象を対象物として行なうものであるため、国家や国政などのマクロな単位こそが歴史の対象であるとされたランケ史学とは異なり、「観察スケールの縮小と文書資料の顕微鏡的な分析と集中的な研究に基礎を置いている」¹⁵¹のである。レーヴィが「ミクロストーリーは本質的には歴史学の実践であり、その理論的典拠の方は多様であり、ある意味では折衷的である。実際、その方法は何よりもまず歴史家の仕事を構成している現実の細かい手順に関係しており、したがって、ミクロストーリーを主題の極小次元に関連づけて定義することはできないのである」¹⁵²と述べているように、ミクロストリアはあくまでも実践的であると語っている。

E・H・カーが歴史を「事実」と「解釈」との関係として捉えたのに対し、「言語論的転回」の考えは「事実そのものを疑う」ことに視点が向けられる。つまり「歴史学」という営みは「歴史」の「事実」を扱うのか、それとも「歴史」自体が「虚構」であるのか、というのである。その際、ランケの実証主義的な史学概念では「科学」の一分野として捉え

¹⁵¹ ジョヴァンニ・レーヴィ「ミクロストーリー」、ピーター・バーグ編『ニューヒストリーの現在 歴史叙述の新しい展望』(谷川稔、谷口健治、川島昭夫、太田和子他訳)、人文書院、1996年、110頁。

¹⁵² レーヴィ、同書、107頁。

られていた歴史は、「文学」「創作文学」「フィクション」の一つのジャンルとして存在するものと認識されるのである。この事が現代歴史学が受けているチャレンジであるとも言える。

II. 「記憶」「記録」「伝承」の語とそれらの営為について

出来事を伝える際、「話す」或いは「文字によって伝える」という行為によってそれを行なう。ポール・リクールはその著書『記憶・歴史・忘却』¹⁵³の中で、「歴史」と「記憶」の関係性について次のように述べる。「記憶とは、われわれのうちに残されたその痕跡において、過ぎ去った出来事を単に思念するだけでなく、また時として幸運にも再認という小さな奇跡によって報われる探求だけでもなく、それ自身の主体を自己指名するものである¹⁵⁴。フランス語で「思い出す」を、字義通りには「自分に思い出す・想起する」(nous nous souvenons)と言う。ここから、思い出された「記憶」は自分自身のものであり、自分の思い出は自分自身に属していると言い得る。また同時に、記憶は小説や戯曲のような形で、自分の記憶を他者に帰属させることも出来、その際「私」「我々」「君」「彼・彼女」など文法的主語に割り振って記憶を他者の回想の物語にする。それゆえ、我々の記憶は他者の記憶、或いは他者の記憶は我々の記憶と複雑に絡み合っていると言えるのである¹⁵⁵。特に、その小説・戯曲(つまり「物語」)の主体(主語)が、「彼」であったものが時として「私」になる事は起こるし、「あなた」の経験が「私」を含む「我々」として自己経験として語られる事もある。その際の主語の曖昧さと出来事(体験・経験)の帰属の問題は、物語をより一層深く絡み合わせる事となる。リクールはこの絡み合いから断絶することから歴史を始めると語る¹⁵⁶。

この断絶を可能にするのが物質的素材にそれを描き込み・刻み込む行為であるとリクールは言う。それらは、仮面、入れ墨、デッサン、描画、色彩、石碑、あるいは記念建造物に至るまで、歴史的に描きこみ・刻み込む行為は、太古の昔から行なわれてきたものである。それが粘土板に「文字」を「刻みこむ」行為となり、パピルス、紙へとその文字の書き残しは変遷していく。しかし、文字とは何を記すものであるのかによってその質が異なる

¹⁵³ ポール・リクール『記憶・歴史・忘却』(上)(久米博訳)、新曜社、2004年、Ricœur, P., *"La mémoire, l'histoire, l'oubli."* Paris, 2000.

¹⁵⁴ ポール・リクール、同書、20頁。

¹⁵⁵ ポール・リクール、同書、20頁。

¹⁵⁶ ポール・リクール、同書、20-1頁。

ってくる。見たものを見たままに文字に落とし込む作業や執筆者自らあるいは他者の「記憶力」の落とし込みでは、そこには完全なる隔たりが生じるのである。

「記憶 *memoire*」の中身について、ジャック・ル・ゴフは、『歴史と記憶』の中で「記憶という概念は、境界領域的な概念」であり、「記憶とは何らかの情報の貯蔵庫」であると述べている¹⁵⁷。ジャック・ル・ゴフが取り扱う「記憶」とは個人的記憶ではなく集合的記憶の事を指すのであるが、人間は過去の印象や情報を過去のものとして表象し、それを利用し、心理的な機能の総体と関係するものとなるという。そのような意味においては「記憶の研究は心理学、精神生理学、神経生理学、生物学に属するものであるし、記憶喪失のような記憶の混乱については、精神医学に属する」¹⁵⁸のである。リクールは、記憶力の平面において「何を回想し」「誰の記憶か」という事が起こるとして、次のように述べている。

「フランス語で良く用いられる代名動詞の形 (*se souvenir de* …を思い出す) がそう考えさせるように、記憶力は根本的に反省的 (再帰的) なのではないか。何かを思い出すことは、直ちに自己を思い出すことである。……思い出すことは回想 (*souvenir*) をもつ、あるいは回想の探求にとりかかることである。この意味で *anamnēsis* [希] (想起) によって提起される「いかにして」の問いは、*mnēnē* [希] (記憶) によって厳密に提起される「何？」の問いから引き離される傾向にある」¹⁵⁹。彼は、「記憶」(力) という現象に関して「回想・*souvenir*」「イマージュ・*image*」「想像力・*imagination*」という概念を用いてその類概念の道筋を立て、「想像力」と「記憶 (力)」の共通の特徴は不在のもの現前であり、両者の差異をなす特徴は、前者は一切の実在性の措定の中絶、非現実の幻視であり、後者は以前の現実の措定¹⁶⁰であるという。更に彼は、ベルクソンの「純粹回想・*souvenir pur*」と「イマージュ=回想・*souvenir-image*」という概念を採用し、「記憶」は「純粹回想」から「イマージュ=回想」の道筋で進んで行くことを述べている¹⁶¹。イマージュ化されない段階の「純粹回想」は言わば記憶の沈殿物の状態のようでもあり、その沈殿物が「想起」の段階を経て「イマージュ=回想」へと繋がっていくという事であろう。リクールはベルクソンに依拠し次のように語る¹⁶²。「本質的に潜在的である過去が暗闇から白日のも

¹⁵⁷ ジャック・ル・ゴフ『歴史と記憶』(立川孝一訳)、法政大学出版局、1999年、91頁。

¹⁵⁸ ジャック・ル・ゴフ、同書、91頁。

¹⁵⁹ ポール・リクール、前掲書、34-5頁。

¹⁶⁰ ポール・リクール、同書、85頁。

¹⁶¹ ポール・リクール、同書、93頁。

¹⁶² Bergson, H., *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, 1896. p. 278.

とに現われ、現前するイメージに開花するような運動にわれわれが従い、その運動を取り入れるのでなければ、過去は過去としてわれわれに捉えられないだろう。……想像すること (imaginer) は思い出すこと (se souvenir) ではない。確かに回想は現実化するにつれて、イメージの中で生きようとする。だがその逆は真ではない。そして純正で単純なイメージが私を過去へ連れ戻してくれるのは、私がイメージを探しに過去へ赴き、イメージを暗闇から光へと導いていった連続的な前進にしたがっていったときのみである」¹⁶³。この事からリクールは、「思い出すこと (se souvenir) は過去のイメージ (image du passé) を迎え入れ、受け入れるだけでなく、それを探ること、何かを「する」ことでもある」と述べ、「記憶」が「思い出すこと」の「作業」において表出するものであるとしている。

これまで見てきたように、「記憶」は多義的・多領域的に使用される語であると言える。単に人の「思い出」という意味で使われる事も多いが、より「実体験」に近いものとして使われる。「記憶」が「歴史」となるのは「叙述」されることによってである。「歴史」が対象とする「記憶」は、心理学的・心象的記憶、或いはリクールのいうところの「イメージ化されない純粹回想」の段階では「歴史」とはならず、過去の情報の貯蔵庫である純粹回想がアウトプットされた時にはじめて歴史の一叙述として認識されるのである。具体的には「叙述」されて顕在化する事によって「記憶」は「存在するもの」と認識される。語った時はじめて記憶はあるものとされ、語られない場合、その記憶も歴史叙述には存在せず認識されないのである。確かに語らずとも、心に秘められたり脳裏に焼き付いたりという心理的「心象」としての記憶というのは存在するであろう。だがそれは最終的には個人の枠を脱する事がなく、個人の中で「想う」ことだけでは、当然ながら歴史として語られる事はない。

「記憶は書かれる事で現れる」のであるが、同時に「書く」という歴史活動的行為が記憶を妨げる弊害ともなり得るのである。リクールが「歴史をかくことが何らかの仕方で、想起に、思い出すことに害を及ぼさないか、と人々は問いかけてやみませんでした」¹⁶⁴と語り、「書くこと」が想起・思い出す事と共にその障害とさえなってしまうことを示唆している。書くとはそれ自体「機能的に」記憶に制限をもたらす、もしくは、「書くこと」が想起・思い出す行為を制限し、変形を促す、と言い換えた方が当を得ているかもしれない。

¹⁶³ ポール・リクール、前掲書、95頁。

¹⁶⁴ ポール・リクール、同書、21頁。

「書くこと」は記憶を歴史として顕在化させると共に、書く行為が記憶の総体を文字という限定された次元へと写し換える事によって、端折られたり、削除されたり、書かれなかったりという事も起こるのである。それは「記憶」として個々人の心象が「書くこと」によって必ずしも的確に書き表わされるとは限らないことを示すのである。フェルディナン・ド・ソシュールは遺作の『一般言語学講義』の中で、言語は意味又は意味の統一体を伝達する手段ではなく、意味そのものが言語の機能である事を述べている。つまりゲオルグ・G・イッガースが言うように、「第一に、言語はそれ自体完結した自律的なシステムを形成しており、このシステムは統語論的な構造を持つ。第二に、言語は意味または意味統一体を伝達する手段ではない。その逆である。……人間は言語を用いるとき、思想を伝達するために用いているように見える。しかし、実はそうではなく、「人が何を考えるか」は言語によって決まる」¹⁶⁵のである。言語の機能、つまり「語る」「書く」という行為が起こった時に、既にその使用された言語の中で記憶が規定され、使用された言語体系・文法・(その言語が使われている)文化などによって、言語的構造の枠内に留められるのである。

そして本稿の問題意識と論ずべき点はここにある。日本のキリシタン研究において「記憶」と「記録」と「伝承」の問題は殆ど取り上げられることはなかった。1867年から始まる浦上四番崩れの記述は、ランケ史学派的或いは実証主義的研究以降の歴史的な成果であり、その叙述(何が誰によってどのように書かれるか)に対する関心を向けて来なかった。当然その事は津和野キリシタン研究も同様であり、津和野で起こった数多の逸話、物語、聖人伝、奇跡的に語られる描写などが、叙述分析を通して正面から検証されることはなく、既に書かれた記録史料と記述内容を全面的に受け入れ、そこから次の著作に援用されて書き継がれて来たのである。本稿の目的は「歴史の事実」や「真実」を示す事ではなく、これが津和野キリシタンであるとして語られてきた「前提」を批判的に再検証する事である。

III. 言語論的転回を巡って

(1) 書かれたもの(エクリチュール)

本稿の問題意識を検証するにあたり示唆的なのは、ポール・リクールである。ポール・リクールは、言語論的転回 of 文脈の中で言語論を展開しており、彼の言語論の中には、つぎのような鍵概念が出てくる。

¹⁶⁵ ゲオルグ・G・イッガース『20世紀の歴史学』(早嶋瑛訳)、晃洋書房、1996年、113頁。

「記述・書かれたもの」(エクリチュール、*écriture*)は言語活動の一形態である。リクールの言語論においては、エクリチュールの他に、「言語(活動)」(ランガージュ・*langage*)、「言葉・発話」(パロール・*parole*)、「言述・言説」(ディスクール・*discours*)、「体系言語」(ラング・*langue*)などが用いられ、それらは他の研究者によっても使用されているが、研究者によってその内容は一致しない。リクールにおいても使用する年代によって意味が異なってくる¹⁶⁶。構造としては、ランガージュを土台としてその上にラングとパロールが置かれたものであり¹⁶⁷、エクリチュールとディスクールはランガージュを土台とした際の言語表現の現れ方であると言える。本稿の主題と密接にかかわっている三つの語は、「記憶」「記録」「伝承」であり、これらが上記の各言語形態とどのように関わってくるかを述べておく。

まず、エクリチュールという語に関してであるが、一般的な仏和辞書によれば「文字」「筆跡」「書体」「文体」「書く行為」を表す語であり¹⁶⁸、そこから言語学・哲学用語として「書くこと」「書かれたもの」などを表す語となっている。日本語としては「記述」「叙述」と訳する事が可能であり、本稿ではこれを「記録」「書く」等に相当するものとして使用することとする。

巻田悦郎はリクールのエクリチュール概念について、「エクリチュールはすでに生じているパロールを後から記すためのものであるだけでなく、パロールを介せず直接、言述の意味を記すものでもある。エクリチュールによって固定されるのは必ずしも発話された言述である必要はなく、むしろ、発話されなかったがゆえに書かれた言述でありうる」¹⁶⁹と述べている。この事は、エクリチュールによって現出した「書かれた物」とその言語形態を受け取る「読者」との関係についてのリクールの見解からも補強される。彼は、エクリチュール(書く行為)とレクチュール(読む行為・*lecture*)の関係は、〈話すー聞く〉の関係には還元されず、対話における対話者同士の相互性の関係とは異なり、書く行為あるいは書かれたテキストは、読者に答えることはないと言う。それゆえ、エクリチュール

¹⁶⁶ 例えば、1960年代までのリクールは、エクリチュールという概念を軽視し、言語という現象を述べる時にエクリチュールの語を使用しておらず、「彼にとって言語とは何よりも音声言語」であったと述べている。だが1970年代になり、エクリチュールは単にパロールと並ぶ言語の一形態であるばかりでなく、パロールに対するエクリチュールの優位性と生産性が主張されるようになっていくのである。(巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』、晃洋書房、1997年、102頁)。

¹⁶⁷ 巻田は、「ラングは個人の言語遂行のためにある社会が採用した取り決めの総体であり、パロールは主体の話す活動である」と述べ、この二つを明確に区別している。巻田悦郎、同書、100頁。

¹⁶⁸ 「*écriture*」、倉片秀憲、東郷雄二、春木仁孝、大木充編『プチ・ロワイヤル仏和辞典、旺文社、2013年、531頁。

¹⁶⁹ 巻田悦郎、同書、115頁。

とレクチュールの間には隔たりが存在するのである¹⁷⁰。パロールという営為が常に聞き手（受信者）の存在によって成り立つのとは異なり、エクリチュールという営為においては、読者は必ずしも必要ではなく、レクチュールにおいても著者は不在でも構わないという事になるのである。つまり、エクリチュールとは読者を前提としない伝達であり、パロールとは情報の受信者の存在が前提とされた発話を伴う営為であると特徴づける事が出来るだろう。パロールは「聞き手」の存在がなければパロールになり得ないが、エクリチュールは読者が存在しなくとも成立する。その意味においてパロールとエクリチュールは対義的な意味を有すると言える。

(2) 発話（パロール）

次に、「発話」（パロール）についてであるが、パロールとは「発話に伴った言葉」と特徴づけられよう。とりわけ本稿では、パロール概念を「音声による」営為である事に限定して捉えたい。パロールは「発話」そのものであって、それ自体に有意味性を持つものではない。パロールとは、同じラングを共有する聞き手という対象者があって、ラングの文法（意味）構造内においてのみ有意味性を持つのであり、パロールそのものに情報伝達機能は与えられていないと言えるだろう。つまり、受け手（聞き手）がその発話を如何に理解し、如何に解釈するのか、或いはその発話をどのような背景やストーリーとして聞くのかによって、発話は初めて意味ある情報と「なる」のである。パロールが発せられるとき、同時にエクリチュールが行なわれる事もあり、その際は概ね「発話」⇒「叙述」の流れになる事が多い。特に本稿の津和野キリシタンの「語り」を史料として残す際、「発話」⇒「叙述」の順序である事が明らかに認められる。先述した通り、それ自体に有意味性を持たない「発話」は、口述された「史料」を意味するものではない。

後述するが、津和野キリシタンの「発話」は、第一期としては、浦上帰還後の初動調査がなされた 1870—1900 年頃に F・マルナスやルマレシャル¹⁷¹などの MEP¹⁷²宣教師らに

¹⁷⁰ 卷田悦郎、同書、116 頁。

¹⁷¹ ルマレシャル (Lemarechal, Jean-Marie-Louis 1842—1912 年) は、レンヌ司教区内に生まれ、1866 年に司祭叙階、69 年パリ外国宣教会入会。1870 年来日し、以後日本で活動を続けた。没後は静岡カトリック教会墓地に葬られた。日本キリスト教歴史大事典編集委員会、前掲書、1509 頁。

¹⁷² パリ外国宣教会 (Société des Missions Étrangères de Paris.) カトリック男子修道会。外国宣教を目的とする教区司祭による最初の宣教会。日本には、1831 年、布教聖省の委託を受けて中国東北部、朝鮮、または香港を経て接触を図り、1844 年、T・A・フォルカード (Forcade, Theodore Augustin) が那覇に上陸し、MEP の初来日となった。

よって行われた。第二期は、流配第一世代が次々と死去する事に憂いをもつカトリック司祭浦川和三郎によって1915年—30年頃に行なわれたものである。その際「史料」となるのは「音声録音」ではなく、パロールがエクリチュールされる、「発話」⇒「叙述」という順序を辿って書かれたものと言える。同然の事ながら、全ての場合においてこの直線的順序で行なわれた訳ではないにせよ、「聞き取り調査」として行なわれた部分においてはこの順序が成り立つ。この二つの時期に行ったのは異なる宣教師・司教であるが、行なわれたことは現在の語では「浦上に帰還したキリシタン流配者へのフィールドワークとインタビュー調査」ということになるだろう。

単に「音」であることも「パロール」であり、その中に「伝わる」（情報伝達）が含まれることもパロールである。すなわち伝達を含むパロールと含まないパロールの両方が「音」として起こるのであるが、コミュニケーションという観点からは「パロール」は情報伝達である。所謂古典的なコミュニケーション理論としては、発信者がいて受信者がいる、という両者間の出来事の中に「会話」「意思伝達」が存在するという事になるが、言語論的転回やポスト構造主義的な観点からは、情報が如何に表現されるかが情報よりも重要になるのである。この視点から検証する場合「フィールド的問題」とも表現できるような事態への着目が必要不可欠となる。「フィールド的問題」とは、情報伝達の「機会」が如何なる場所で起き、如何なる状況で伝えられ、伝達される情報が何によって運ばれてくるのかという事である。フィールド論的な視野から出来事の伝達を考える際、例えば、宗教改革期の活版印刷やIT革命のような「技術的次元」や、有名著作家や流行語などの影響による「言語の文体的次元」、あるいは「何によって」「何の枠組み」によって情報が運ばれるか、というテキスト論的検証の重要性も生じてくるのである。出来事を語る際、何らかの「枠組み」を「乗り物」として情報は運ばれてくるのであり、その「枠組み」（乗り物）如何によって情報自体が変わってきてしまう。それが本稿における重要な視点となる。口頭で語られたものが「エクリールされた」「書きとめられた」、というだけではなく、そのエクリールという営為が、どのような文脈で「聞き取られ」た上で「書かれたのか」という事である。インタビュアーであるマルナスや浦川が聞こうとしている事は、インタビュイーである「殉教者の声」や「殉教者の代弁者たちの声」を聞くことであり、その声は「どんなに苦しく悲惨であったか」「どんなに過酷で厳しい環境であったか」という枠組みで聞き取られる事を必要とするのである。彼らが浦上キリシタンたちに行なった「聞き取り」という営為には「枠組み」（ラング）が前提となっており、それが彼らインタビュアーにとっての

「乗り物」であり、そこから聞き出したい発話、あるいは聞き取りたい発話を、情報として「聞き取る」という営みが起こるのである。言い換えるならば、聞かれたものは聞かれた時点で既に聞きたいものになっている、ということである。

これらは、現代的なフィールドワーク理論からも補強される。好井裕明は『社会学的フィールドワーク』¹⁷³の中で、調査主体には「語りを標準化するワーク」が存在すると述べる。彼は、語られる言葉は調査対象者自身の「固有のもの」であるが、調査主体は「相手の語りの固有さを大切に、そのままストーリーを聞き取りたいと思う。しかし同時に、相手の語りの外延や境界を「わたし」が勝手につくりあげ、ストーリーを、ほかの誰でもが基本的には理解できるように「標準化しようとする」ワークに囚われていく、と語る¹⁷⁴。更に「こうしたワークは、聞き取りのトランスクリプトをより読みやすいように編集していく作業に埋め込まれているだが、実際、聞き取りの過程のなかで……「わたし」は「標準化」するワークをおこなっている」と述べている¹⁷⁵。当然の事ながら、現代フィールドワーク理論では、このような調査主体を「自明視」したものに対する「カテゴリーをめぐる意味内容の批判的検討」と、「そのカテゴリーがもつ権力性」に留意する事が前提とされている¹⁷⁶。だが、これらが理論化されていなかった時代における調査ではそれは無自覚的である。或いは、理論化された「時代」や「技術」の問題というよりも、「信仰」の名の下にある「殉教者」の「語り」という「枠組み」自体の性質が、反省的眼差しを介さず、「発話」を無批判に「書く」事を可能としていると言えよう。それは必ずしも「殉教」の「語り」に特徴的に表れるものではなく、「信仰」——キリスト教である無しに関わらず一般的に「信仰」と呼ばれるもの——の営みに、少なからず見られる事象だと思われる。言い換えるならば、「信仰と呼ばれる営為」に関する「叙述」とは、例えイーミック言語が用いられ語られたとしても、当初より、受容されることを可能にするような標準化・一般化を経て叙述される。「殉教」という信仰的営みにおいてもまた然りであり、この語を使う当事者が、その当事者においてイメージ化された何らかの定型的出来事がその語の使用に投影されて用いられる事になるのである。

¹⁷³ 好井裕明、三浦耕吉郎編『社会学的フィールドワーク』、世界思想社、2004年。

¹⁷⁴ 好井裕明、同書、9頁。

¹⁷⁵ 好井裕明、同書、9-10頁。

¹⁷⁶ 好井裕明、同書、15頁。

(3) オーラルヒストリーとして叙述された津和野キリシタンの「記憶」

現代的な歴史学の方法の一つとして「オーラルヒストリー」があり、フィールドワークによる調査の一方法として挙げる事が出来る。これは必ずしも「口述筆記」をしたもののみならず、口頭で語られたものを録音・録画可能な機器に記録した非文字史料の総体が口述「史料」となる。本稿の研究対象である「津和野キリシタン史」も同様に「口述」が「筆記」された資料は少なくないのだが、一時代的に当然のことながら—それらは「非文字の口述史料」ではなく「文字化された記述史料」である。だが、オーラルヒストリーの研究領域の中に「聞き書き」という技法があり、これについて岩本通弥は以下のように語っている。

（聞き書きは）単に書かれていない歴史を補うだけでなく、現地の人々の生活世界を、声を媒介にした「記憶」という形で、丸ごと把握しようとする意図を含んでいる。記憶とは人々の現在の生き方に意味づけを与える過去を問い直す行為であり、「口述の記録」として、あるいは消えてしまうから埋没する記憶を記録化すべきだというのではなく、そこにはより積極的な意義が内在する。

聞き書きという技法の核心は対話＝語りであり、語ろうにも言語化できないままの心の叫びや抑圧された記憶を、対話によって声に移す作業で、人々が対象をどう認識し、解釈しているのかを明瞭化する技術である。「小さき者の声」として女性や子ども・老人など共同体内部の周縁への配慮も可能で、マジョリティの価値観やイデオロギーに同化させることなく、マイノリティからの声も掬い上げ、多声的で重層的な現実の再構成を図っていくが、民俗学の場合、現実＝事象そのものの発生展開よりも、人々がどう事象を認識しているか、それぞれの「意味づけ」とその変遷に関心を置いている¹⁷⁷。

オーラルヒストリーという技法においては、インタビューアー（聞き手）とインタビューイー（語り手）の対話において、その時のインタビューイーがその時の段階で何を考え、その場所で何を語るのか、を調査することを目的としている。語り手の記憶の「語り」が、時間的空間的制限を受けており、いつ、どこで、何を、誰と、どのように、語ったのかが焦点となるのである。数年前には語られなかったことが語られたり、状況や環境が変わってから語り出せたり、という事も語る「記憶」に影響を与える。岡真理は、「記憶」を「語

¹⁷⁷ 東京大学教養学部歴史学協会編『史料学入門』、岩波書店、2006年、228頁。

る」という行為について以下のように述べる。「思い出を語る人々の語りには、不安がある。自分にとってリアルな出来事が言葉で説明されるとき、果たして他者にもリアルなものとして伝わっているのだろうか、自分の言葉は、出来事のリアリティーを相手に伝えているだろうか、自分の言葉は出来事を十分、語っているだろうか、そのような根本的な不安を抱いているがゆえに、彼らの話は、絶えず相手に確認を求めながら語られてゆくのである。自分がその出来事の記憶に不安を抱いているからではない。自分にとってはどんなに確信に満ちた記憶であっても、それを他者に語るということから、不安が生まれるのである」¹⁷⁸。

後述するが、津和野キリシタンたちが殉教の「記憶」を「記録」に留める際、現代で言う「聞き書き」に似た状況で聞き取りが行なわれていたようである。浦上の信徒たちへの聞き取り調査は、聞き取られた者たち（インタビューイ）にとって、当時その時点での彼女らの「今」の「記憶」が語られ、その今が「記録」されたものであった。浦上キリシタンたちは、流配期間という過去の時間に対する記憶を辿り、「殉教」「殉教者」「迫害」という出来事について回想し、インタビューされた時点での思いを述べたのである。そこで起こった出来事に関して、宗教指導者である司祭たちを前にし、個人的経験を自己確認し、「相手に確認を求めながら語られて」いった事であろう。その時「発話」された言葉を聞き取り書き取ったマルナスや浦川ら司教たちは、学術的成果や学術調査のマナーによってではなく、とにかく語られる内容を彼らのフィルター、すなわち「殉教枠組み」という「乗り物」によって、インタビューイが不安をもって語るその語りに「確認を」与えながら、聞き取った内容を文書記録として叙述していったのである。ここでの「発話・パロール」は、単なる「音声」ではなく伝えるための「情報伝達」の内容が伴ったものであった。更に言うならば、パロールが発せられ、言語として語られた時、そこに「記憶」の顕在化（「記憶」の創出）と共に、「伝承化」が既に起こっているものでもあった。ローマ・カトリックの信仰において「殉教」を語るという営為自体に「伝承されること」「後世に伝えられること」の機能が内在しているため、既に「殉教」の「叙述」は「伝承」を前提にしているとも言えるからである。だがそれだけではなく、「津和野キリシタン殉教史」という個別具体事例に関していえば、——これも第2部以降に詳述する事になるが——、マルナスと浦川の叙述が、更に後に執筆・出版される幾つかの「津和野キリシタン史」に関する資料や著作の全てが、彼らの叙述の「枠組み」に基づいて「エクリアル」されており、現在に至るまでの「津和野キリシタン迫害史・殉教史」のイメージのほぼ全てが彼ら司教たちの叙述

¹⁷⁸ 岡真理『記憶／物語』、岩波書店、2000年、64-5頁。

に遡るのである。語られた「殉教」の記録は、語り継がれるために書かれたものとなり、それが日本のカトリック信徒のためであろうと、海外宣教に身を捧げる MEP の宣教者を志す若者たちのためであろうと、「書かれた」文書は「伝承」となり、その読者たちに更なる「記憶」を形成すべく、その内容が読まれていくのである。換言すれば、津和野において「殉教」の「語り」は、語った時点で——浦上キリシタンたちが「パルレ」した時点で——記憶は「エクリアル」され、その為されたエクリチュールが、「殉教」の出来事を伝えるための「伝承」となり、その「伝承」が更に「記憶」となって「記録」（エクリアル）されていくのである。エクリチュールは、読み手にとっての新たな「記憶」になっていく。ここに「記憶」「記録」「伝承」が必ずしもその働きにおいて明確に分節化されず、むしろ不可分な一連のシーケンスを以て営まれる叙述活動であることが明らかになるのである。

第4章 キリシタン殉教のプロトタイプの形成

I キリシタン殉教物語の文学類型と「殉教」の規定について

本章では、キリシタンについて語られてきた幾つかの「殉教物語」を示し、そこに現れているプロトタイプや文学類型について考えておきたい。これまで「殉教」の意義について論じられてきたキリシタン版¹⁷⁹として、ローマ字本の日本語で刊行された聖人伝の『サントスの御作業の内抜書』（1591年）があり、特にその後半部には「マルチレスの証拠、並びにその位高きことを現はす心得のこと」がある¹⁸⁰。この一部が要約・抜粋され先述の『マルチリヨの栞』となった。同書は、姉崎正治によって「マルチリヨの鑑」「マルチリヨの勧め」「マルチリヨの心得」という、慶長、元和、寛永年間に書かれた三書が纏められたものであり、彼の著書である『切支丹宗門の迫害と潜伏』の第五章に収録されていることは既に述べた通りである¹⁸¹。「マルチリヨ」「まるちる」は、織豊時代から江戸初期のキリシタンに対してこの当時から「勧め」られてきた「信仰の表し」となっていた。浅見雅一は、「殉教」物語の成立と「殉教」の歴史研究について次のように述べる。

カトリック教会の関係者による歴史研究は、迫害と殉教の研究となるケースが多い。この場合の殉教研究とは、殉教の事実それ自体を明らかにすることである。殉教者の信仰は疑ってはならないものなので、殉教に至る経緯を明らかにすることに力点が置かれている。これは、殉教者の列聖のための調査に繋がるものである。殉教それ自体は、いわば空白の状態であり、解明の対象とするのは殉教前後の事実関係のみなのである。こうした姿勢は、現在のカトリック教会の研究方法において基本的に踏襲されている。¹⁸²

このように、カトリック関係者によって書かれたものの多くが「限りなく美化された」¹⁸³「殉教」の研究となる傾向にある事は、既に述べた通りであるが、これはカトリック教会にとって、「列福」「列聖」に至るための必要なプロセスである。だがそれゆえに「殉教物

¹⁷⁹ キリシタン版とは、狭義には1590年7月巡察師A・ヴァリニャーノによって日本に初めて活版印刷機が持ち込まれてから1614年の大迫害で出版不能になるまでの間にイエズス会によって発行された出版物のこと。「キリシタン版」日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、415頁。同項目の執筆者は海老沢有道。

¹⁸⁰ 狭間芳樹「近世日本における聖書受容と文化／社会抵抗—キリシタンの殉教をめぐって—」『キリスト教と文化研究』（第13号）（2010年度研究プロジェクト報告）、関西学院大学、2011年、202頁。

¹⁸¹ 姉崎正治『切支丹宗門の迫害と潜伏』（姉崎正治著作集第一巻）、国書刊行会、1976年。

¹⁸² 浅見雅一『概説キリシタン史』、慶応義塾大学出版会、2016年、161頁。

¹⁸³ 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』、創文社、2004年、32頁

語」自体が「殉教に至る経緯を明らかにすることに力点が置かれ」る事となる。つまり「殉教物語」とは、趣味や娯楽を目的とした読書家たちの欲求を満たすために資する「読書」のための物語ではなく、「列聖のための調査に繋がるもの」であると言える。そのためカトリック教会は「殉教者」を調査するための調査委員を設け、調査担当者に列聖運動の促進を目的とする「殉教録」を書かせたのであった。「殉教録」とは「殉教者」の名簿のことであり、この形式の文書は、「通常は各殉教者の氏名と共に事跡が簡略に記される」¹⁸⁴ものとなっている。日本の「殉教者」の記録についても、「殉教録」の形式で文書が作成されており、出版されたものとしては、ポルトガル人イエズス会士のアントニオ・フランシスコ・カルディン (Cardim, António Francisco 1596-1659年) の『日本の精華』¹⁸⁵などがある。

キリシタン「殉教物語」の叙述のされ方に関して、佐藤吉昭は、スペイン人イエズス会宣教師のペドゥロ・モレホン (Morejon, Pedro 1562-1639年) が書いた『続日本殉教記』¹⁸⁶に注目し、その中にあるフアン (如庵) 道壽を主人公とする殉教記事から、殉教録の文学類型の表れを見出しており¹⁸⁷、次のように述べている。

モレホンは『日本殉教録』¹⁸⁸の執筆のために多くの日本からの記録を使用していたはずだが、執筆に当たって彼自身の文学的加筆があったことが推定される。しかも、それだけにとどまらず、彼のもとに送られ、彼の史料となったイエズス会年報などの記録自体がすでに一定の殉教録専用の修辞法的構成法によっていたことが推定できる。実はローマ帝国支配下の古代キリスト教時代においてすら、われわれは客観性を帯びた純然たる公的裁判記録、処刑記録に直接に遡ることはほぼ不可能である。こうした予備的観点に立ってフアン道壽以下の殉教記録を再読すると、日本キリシタンの最古の出版物である

¹⁸⁴ 浅見雅一、同書、161頁。

¹⁸⁵ Cardim, António Francisco., *Fasciculus e Japonicis floribus, suo adhuc madentibus sanguine*, Rome, 1646. 尚、ポルトガル語版は、Lisboa, 1650. 日本語翻訳版では『日本の精華』の他、『日本殉教精華』とも訳される。「カルディム」日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、330頁。

¹⁸⁶ ペドゥロ・モレホン『続日本殉教録』(キリシタン文化研究シリーズ11)(野間一正、佐久間正共訳)、キリシタン文化研究会、1973年。原著は Morejon, Pedro., *Historia Y Relacion De Lo Svcedido En Los Reinos De Iapon y China*, Lisboa 1621.

¹⁸⁷ 佐藤吉昭、前掲書、22頁。

¹⁸⁸ ペドゥロ・モレホン『日本殉教録』、(キリシタン文化研究シリーズ10)(佐久間正訳)、キリシタン文化研究会、1974年。原著は、Morejon, Pedro., *Relacion de la Persecucion que vvo en la Yglesia de Iapon*, Mexico, 1616.

『サントスの御作業の内抜書』に含まれている古代殉教者伝と極めて類似した文学類型をそこに見出さざるを得ない。つまり、両者の間には強い連続性が見出されるのである。それは偶然によるものであろうか。¹⁸⁹

ペドゥロ・モレホンは16世紀日本の宣教状況を報告するために『日本殉教記』（1616年）と『続日本殉教記』（1621年）を著した。彼は1612年から、日本の殉教者の列聖調査にあたって、司教セルケイラからその公式の調査委員に任ぜられていたので、「常に殉教記録に興味をもち、公式な調査報告のほか、教会内の列聖運動の促進を考えて、もっと一般向の記録をも作成し出版させた」¹⁹⁰人物であった。

このようなペドゥロ・モレホンの著書『続日本殉教記』であるが、佐藤吉昭は、その中の第一巻八章から十章にかけてのフアン道壽に関する記事の中に¹⁹¹、殉教物語の文学類型が示されている事を指摘している。佐藤の分析する「文学類型」を論者なりに纏めると、以下のような展開となっていることが分かる。

- ①善意を持った温厚・中立な人物（権力者・奉行）が登場する¹⁹²。
- ②その人物は、悲劇を事前に避けるための賢明な手立てを知っており、その方法を次々とキリシタンたちに示唆する。
- ③だが、キリシタンたちは、そうした善意を全く受け入れず、キリシタンの進む道と、この世の善意が既に繋がりようのないものとなる。（最後の勝利者（殉教者）が物語の中に予感されている。）
- ④この両者の駆け引きの外に立つ大衆たちは二群に分かれ、一方は受難者たちの無知・非理性を嘲笑する。
- ⑤だが他方、キリシタンたちの強固な信念と一貫した態度を称賛し共感する者もいる。
- ⑥キリシタンたちのこのような信念は、種々の罪によって投獄されていた者たちの良心

¹⁸⁹ 佐藤吉昭、同書、23頁。

¹⁹⁰ ペドゥロ・モレホン、前掲書、18頁。

¹⁹¹ ペドゥロ・モレホン、同書、4頁。8章から10章までの題目は以下の通り。

第一巻八章「キリストの信仰ゆえに、駿河のキリシタン数名の蒙った監禁」、同九章「一同に与えられた判決並びに責め苦」、同十章「フアン、ペドゥロ両名の栄光ある死、ならびにその他の人たちの事情」。ここで言われているペドゥロとは、モレホンではなく、日本人ペドゥロ角助（カコスケ）。

¹⁹² 『続日本殉教記』では、彦坂九兵衛という奉行〔文中では「コレヒドール」のルビ〕が登場し、「九兵衛は異教徒ではあったが、情深く穏やかな人であり、このような過酷な手段を正しいと思わなかったので、できるだけ人数を少なくして記帳するよう役人〔文中では「オフィスアールス」のルビ〕に命じた」と説明されている。ペドゥロ・モレホン、佐久間正訳、同書、53頁。

の目を開かせ、彼らにも洗礼を授け、自分たちの信ずる神の国に取り込んでいく。

- ⑦そこに処刑の命令が下り、物語は急テンポで動き出す。
- ⑧善意を持った温厚・中立な人物は、物語から退場する。
- ⑨「誇りを持って死なせるな」との上からの命令があり、キリシタンたちを惨めな敗北者とするために、苦痛を長引かせる残酷な刑が行なわれる。
- ⑩民衆たちの前で長々とした引き回し、十字架の烙印、手の指の断絶、足の臍の切断。
- ⑪それとは対称的に、キリシタンたちは瀕死の状態でも、尚も信仰を守るべく、強い意志によって断食が続けられる。
- ⑫苦しめられた彼らは無介抱のまま放置される
- ⑬この出来事の後にも、若干の生き証人が残される。
- ⑭ここで改めて主人公の回心に話は遡り、入信前の熱心な仏教徒としての反キリスト教的活動と、対称的な入信後の意欲的精進生活が披露される。
- ⑮一度死んだフアン道壽は棺の中で一度目を開くという奇跡が起こる。¹⁹³

更に佐藤は、このモレホンの文書で見逃せない特色を「逮捕から処刑までのこの一連の出来事が中世以降確立していたカトリック教会暦上の聖なる日々に重ね込まれている」と分析している¹⁹⁴。佐藤の研究は、『日本殉教記』の「殉教」思想が、アンティオキアのイグナティオス（35頃－110以降没）の殉教まで遡る事が出来るという前提から出発している。佐藤の扱う記録は17世紀のものであるが、佐藤の議論に依拠しつつ分析を行なっている前述の浅見雅一が述べている通り、「こうした姿勢は、現在のカトリック教会の研究方法において基本的に踏襲されている」¹⁹⁵のであれば、明治期キリシタンの「殉教」の叙述においても類似した傾向が当て嵌ると考えられる。

日本人信徒の「殉教」観に大きな影響を与えた人物として、浅見雅一はアントニオ・フランシスコ・カルディンとペドロ・ゴメス（Gomes, Pedro 1535－1600年）の2人を挙げている。1646年にローマで『日本の精華』を刊行したカルディンは、イエズス会士として、ゴアの教育機関で教育を受け、その後ゴアやマカオに滞在し、彼自身に日本渡航の思いはあったものの、ついに実現せずにその生涯を閉じた人物であった¹⁹⁶。ヨーロッパの「殉

¹⁹³ 佐藤吉昭、前掲書、23－4頁。

¹⁹⁴ 佐藤吉昭、同書、25頁。

¹⁹⁵ 浅見雅一、前掲書、161頁。

¹⁹⁶ 浅見雅一、同書、164頁。

教録」や「聖人伝」には挿絵はよく見られ、『日本の精華』にも日本の「殉教者」たちの絵が載せられているが、「日本の殉教録で殉教者の画像を収録したものは稀少である」¹⁹⁷という点で本書は例外的であると考えられる。

特に興味深いのは、ペドロ・ゴメスの信仰告白論である。彼は日本準管区長として、信徒たちに「殉教」することを説きながらも、例外規定を与えていたという。それは「迫害者がキリシタンを殺害するためにキリシタンであるか否かを質問したのであれば、キリシタンは罪無くして信仰告白を回避できる」¹⁹⁸というものであった。ゴメスは、ヨーロッパ人聖職者たちと一般信徒とを区別し、聖職者には厳しい基準を設定しているものの、それでも徒に命を落とすべきではないと説いていたという¹⁹⁹。この事について、狭間芳樹は以下のように述べている。

ゴメスが著したコレジヨの教科書『カトリック教理要綱』（1593年）の第3部では「マルチルニナラン為ニ、如何様ナル仕合アル時、敵ノ手ニ身ヲ渡スヘキヤト云事」、すなわちキリシタンはどのような状況下で自らの身を差し出し、殉教者になるべきなのかについて講じられており、それによれば聖職者の場合はいかなる状況においても迫害を逃れることは禁じられてはいるものの、日本人聖職者や一般信徒に対しては「迫害時に正直に答えたならば自分の身に危険が及ぶことが予想されるような場合には、信仰を隠したり、否定したりしても構わない」と説明されている（さらに聖職者であっても、「殉教が無意味である」場合には「迫害の場所から避難」してもよいと補足されている）。要するに『教理要綱』の時点ではイエズス会は絶対的な殉教を勧めているわけではなかったのである。²⁰⁰

このように、信徒の信仰回避については、事後に悔悛の秘蹟を受ければ事なきを得る規定であった。だが、このような「殉教」の規定があったにも関わらず、二十六聖人とされる「殉教者」たちの中には、ヨーロッパ人聖職者だけではなく、多くの日本人一般信徒た

¹⁹⁷ 浅見雅一、同書、165頁。

¹⁹⁸ 浅見雅一、同書、166頁。

¹⁹⁹ 浅見雅一、同書、167頁。

²⁰⁰ 狭間芳樹、前掲論文、206頁。この理由として狭間は、「当時はまだ迫害がさほど厳しくなく、殉教が現実を帯びていなかったということも考えられよう。ともかく、このような殉教規範があった以上、いうならば無理に殉教を選択しないで済む道が信徒には残されていたわけである。ゆえにそうしたなか敢えて殉教を選択した信徒たちにはそれへの積極的、自発的な態度がみとめられてよい」と分析している。

ちが確認できる²⁰¹。つまり、ゴメスの考えでは、一時的な棄教・「殉教」の回避は可能であったにも関わらず、二十六聖人の例にあるように、当時の日本人信徒たちは、自ら進んで「殉教」を選んだとも言えるのである。この日本人の一般信徒の「殉教」については、16-17世紀の史料は殆ど存在せず、この事について当事者たちが「マルチリヨ」をどのように受け止めていたかは、依然として不明のままであると言える。この事について浅見雅一は次のように述べている。

特に問題となるのが日本人の一般信徒の殉教である。彼らの殉教については、当事者の記した史料がほとんど存在しない以上、第三者が記したものを基にした具体的事例から考察することになる。殉教は、第一義的にはキリストに倣うという意味を持つ。日本人の一般信徒にも、キリストに倣うことを希求して殉教者となった者達がいた。京都所司代板倉重宗がキリシタンに好意で行なったことのように、処刑に十字架を用いたことが殉教に臨む信者を喜ばせている。こうしたことから、日本人の一般信徒にキリスト論が浸透していたものと推測される。日本にはキリスト論²⁰²に関する史料的根拠が乏しいことが指摘されていたが、ゴメスの示した「講義要項」日本語版の発見によって、三位一体が日本において説明されていた事が確認された。ゴメスの示した三位一体のみならず、殉教者が輩出した事実からは実際にキリスト論が重視されていたことが分かる。日本人の一般信徒には、キリシタン版の『サントスの御作業のうち抜書』のような原始教会における殉教の事例が説明されていた。さらに、日本における殉教者の輩出は、日本人の一般信徒に殉教の意義を説く材料とされた。²⁰³

浅見はこのように述べ、「マルチル」を喜ぶ者もいたこと、16-17世紀の日本人信徒たちの教理的な理解は進んでいなかったわけではなかったこと、「殉教」理解については、原始教会の「殉教」事例が説明されていたことなどを指摘している。

明治期キリシタンの「キリシタン史」は、江戸中期以降潜伏キリシタンとして長い間過ごした後、約250年振りに表舞台に登場した者たちであった。その為、16-17世紀のキリシタンたちと明治期潜伏キリシタン（或いは復活キリシタン）と同じ教理を共有してい

²⁰¹ ルイス・フロイス『日本二十六聖人殉教記』（結城了悟訳）、聖母文庫、1997年、224-6頁。

²⁰² 浅見は、十字架にかけられた出来事という意味で「キリスト論」を使用しており、いわゆる「キリスト論」とは異なった用い方をしている。

²⁰³ 浅見雅一、前掲書、168-9頁。

たと考えることは出来ない。だが、浦上キリシタンたちも、特に指導者的存在であった高木仙右衛門らは、流配されるまでの期間、週二、三日ほど、大浦天主堂の中で神父たちから教理を学んでいたと言われており²⁰⁴、何らかの形で嘗ての「殉教物語」が伝えられていた可能性は決して低くない。

II A・ヴィリオンの紹介する日本キリシタン殉教史

——『日本聖人鮮血遺書』と「映画『殉教血史 日本二十六聖人』」——

第二部で詳しく述べる事になるが、津和野キリシタンの「殉教」に影響を与えたA・ヴィリオン (Villion, Aimé 1843-1932年) は『日本聖人鮮血遺書』を著した。正確には、彼が毎週教会で語った「日本の殉教者」に関する説教を、加古義一が筆記したものである²⁰⁵。内容は、フランス人レオン・パジェス (Pagés, Léon 1814-1886年)²⁰⁶の *Histoire des vingt-six Martyrs Japonais*, Paris, 1861. (邦訳『日本廿六聖人殉教記』)²⁰⁷と *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*, Paris, 1869-70. (邦訳『日本切支丹宗門史』)²⁰⁸とが基になっており、その内容は、当時の日本人に殆ど知られていなかった16世紀の「日本二十六聖人殉教物語」であった。松崎實は『日本聖人鮮血遺書』が世に認知されていく経緯について次のように説明している。

鮮血遺書が有名になつたのは矢張り内田魯庵の「獏の舌」が大正九年の秋に讀賣新聞へ連載された時からであらう。氏は同随筆中の「切支丹迫害」の條下に浦川[和三郎]氏の「公教會の復活」とこの「鮮血遺書」とをあげて、此二書はバイブルよりも感動せしめ

²⁰⁴ 池田敏雄『津和野への旅 長崎キリシタンの受難』、中央出版社、1992年、60頁。

²⁰⁵ 松崎實『考註切支丹鮮血遺書』、改造社、1926年、10頁。『日本聖人鮮血遺書』に関しては第二部第1章で詳述する。

²⁰⁶ レオン・パジェスは、パリ生まれの外交官・東洋学者。L'univers誌の共同編集者であったが、北京公使館付として北京滞在中に東洋額に関心を持ち、特に熱心なカトリック教徒としてキリシタン研究に力を注ぎ、『シャヴィエル書簡集』2巻 (*Letters de S.F.Xavier*, 1855) を著した。又、日本書誌学の先鞭をつけたものとして『日本図書目録』 (*Bibliographie japonais*, 59) を編纂した。更に、キリシタン版『日葡辞書』の改編である『日仏辞書』 (*Dictionnaire Japonais-Français*, 68) の編纂を行うなど、キリシタンの史的研究の基礎を築いた。(日本キリスト教歴史大事典編集委員会編、『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、1108頁。「パジェス」の項目、執筆者は海老沢有道)。

²⁰⁷ レオン・パジェス、松崎實校註『日本廿六聖人殉教記』(木村太郎訳)、岩波書店、1931年。

²⁰⁸ レオン・パジェス『日本切支丹宗門史 (上・中・下)』(吉田小五郎訳)、岩波書店、上中巻1938年、下巻1940年。

るとまで云はれた。その記事が出ると間もなく、当時カンダの三才社に少しばかり残つてみた「鮮血遺書」が大抵賣れて了へばそれぎり、今では日本國中探し歩いても精々手に入るのは六版のもの位で、初版再版などは拝みたくとも拝めないと云ふ事である。²⁰⁹

この松崎の説明から鑑みて、同書が有名になったのは内田魯庵の新聞の連載によるものであることだが、どのような理由であれ、少なくとも第六版以上も重版されている事実から鑑みて、日本国内にそれなりの冊数が出版された事が窺える。

だが、当時の「キリシタン殉教」理解に最も影響を与えたと思われるのは、このヴィリオン著作（『日本聖人鮮血遺書』）を原著とした『殉教血史 日本廿六聖人』という日活映画作品（1931年に作成・上映）である。1931年9月1日の『キネマ旬報』（411号）²¹⁰によると、「版權所有及び映画製作権者平山政十」「原作ホイヴェルス博士」²¹¹、更に出演者は「山本嘉一」と、特別出演として「片岡千恵藏・澤田清・伏見直江・山田五十鈴」であった。又時代を反映して「伊太利宰相・ムツソリーニ閣下特別御出場」とあり、更に、御後援「羅馬教皇ピオ 11 世聖下」、御賛助「内閣總理大臣男爵若槻禮次郎閣下・前内閣總理大臣濱口雄幸閣下・政友會總裁犬飼毅閣下」など、錚々たる名前が挙げられている。同映画のクレジットには「原著ヴィリオン」とあり、この意味について山梨淳は「原著者」とは、ホイヴェルスが、この本を参照しつつ、映画の脚本を作成したという意味」²¹²であると述べている。この映画の規模は、撮影は半年、出場人員が 15000 人、撮影費 30 万円、ロケ地はイタリアのローマであったことも記されており、実に大掛かりな映画である²¹³。この作品は、題目の通り、16 世紀末の長崎二十六聖人についてのドキュメンタリー的な映画であり、キリシタンたちが徐々に「殉教」していく様子が描かれている²¹⁴。同作品の実際の映像は部分的にしか残っておらず、スチール写真が保管されているのみであり、観客の入りは悪くなかったということが分かるだけで、その内容は明らかではない、という²¹⁵。

²⁰⁹ 松崎實、前掲書、5 頁。

²¹⁰ 小松弘、牧野守監修、佐藤洋編集（復刻版）『キネマ旬報』（第 411～415 号）、文生書院、2012 年、122 頁。

²¹¹ ヘルマン・ホイヴェルス（Heuvers, Hermann 1890－1977 年）、上智大学（上智学院）第 2 代学長としてのみならず、文芸の面でも活躍した。「ホイヴェルス」日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988 年、1276－7 頁。同項目の執筆者は尾原悟。

²¹² 山梨淳「映画『殉教血史 日本二十六聖人』と平山政十 一九三〇年代前半期日本カトリック教会の文化事業」、『日本研究』（第 41 集）、国際日本文化研究センター、2010 年、190 頁。

²¹³ 小松弘、牧野守監修、佐藤洋編集、同書、122 頁。

²¹⁴ 小松弘、牧野守監修、佐藤洋編集、同書、127 頁。

²¹⁵ 日活株式会社 映像事業部門 版權営業部 管理業務チームの谷口公浩氏からの調査回答による。（2017

1931年11月11日の『シネマ旬報』(418号)には、本映画の批評が掲載されている。これを書いたのは北川冬彦という映画評論家であり、彼自身はこのような宗教映画を好んでおらず、作品自体に対する評価は低いものであるにせよ、制作規模の大きさについてはそれなりの評価をしていると言える。

キリスト教の日本に於ける殉教史を描いた長篇もの。朝鮮のカトリック教徒やローマ法王などの後援を受けたり、……多勢の俳優をうごかしたり、とにかく大がかりの作品だ。これはいままでの池田富保のやり方で、とにかく懸命につくってゐることだけは観取出来る。しかし、このいまの時代に、どう云うわけでこんなキリスト^(ママ)殉教史を、こんなにも大げさに描いたのか。その真意は、わからんでもない。いや、判りすぎるほど判つてゐる。が、僕にとっては、このやうな宗教映畫は縁がない。縁がないどころかこのやうな映畫の存在は断然否定さるべきだ。……この映画は、結局、人々の眼をセットやロケーションや出演俳優の人数で、くらす程度のもので、脚色や監督手法は、平々凡々たるものだ。がつちりと、手堅い手法ではあるが、これと云つた創意は、どこをさがしても見られない。ただ、一生懸命やつてゐる。結局、この映畫は、キリスト教徒のためにつくられたものといふ外はない。キリスト教徒にとっては、有難いものだらう、ことに、廿六人が十字架上で殉教するあたりはたまらないものなのだらう。が、僕は一向感動しないのだ。観客はどうであろうのか、聞き度いものである。²¹⁶

このように、北川自身の評価は明らかに低いものであるが、映画のスケールの大きさだけは評価されている。同作品パンフレットに作品の一場面として掲載されている写真は、二十六人の信徒たちが横一列に並び、高さ3mもあるかという十字架に全員が縛られて磔にされ、槍で突き刺されようとしている構図である²¹⁷。このような典型的な「殉教者」のイメージと重なるような場面が、本編の至る所に現れてくるのではないかと想像される。この作品について、前述の『シネマ旬報』では「興行價値——すばらしい大がかりな宣傳、その効果が一番聞いてゐると思ふ」²¹⁸と評価されており、宣伝的な効果があったことを、

年9月19日。E-mailによる回答)。

²¹⁶ 小松弘、牧野守監修、佐藤洋編集(復刻版)『キネマ旬報』(第405~421号)、文生書院、2012年、87頁。

²¹⁷ 日本活動写真『殉教血史 日本廿六聖人』、1931年、1頁。

²¹⁸ 小松弘、牧野守監修、佐藤洋編集、前掲書、87頁。

作品の意義として挙げている。同映画の原著書が『日本聖人鮮血遺書』であった理由として、山梨は「この著書が、大正末期からのキリシタン時代に関する一般の興味の高まりとともに、日本キリシタン史の代表的著作として人口に膾炙されていたため、興行上の宣伝効果の観点から、その知名度の高さが評価されたため」²¹⁹と述べる。更に、平山政十の「日本二十六聖人」の事績に関する知識は、「他の多くの時代者と同じく」²²⁰ヴィリオンの『日本聖人鮮血遺書』を通して得られたものと推測される。つまり、ヴィリオンの同著作は「戦前、恐らく最も広範な読者を獲得し、一般に名前を知られた書物であった」²²¹と言われるように、1930年代前半頃に一般的に広がっていた「日本聖人二十六聖人」観は、ヴィリオンの『日本聖人鮮血遺書』に負う部分が多く、そこに示された「殉教」の場面、或いは「殉教観」が当時の日本に浸透していたと確実に言えるだろう。

平山政十が、同映画作品を制作した理由として「伯父守山甚三郎の「迫害話し」と甚三郎の信仰態度にあった」²²²事が挙げられる。浦上キリシタンの家系に生まれた彼は、フランスの教育系修道会が経営する、長崎の英仏語専門学校（後の海星学園）²²³で学び、外国人修道士の教育を受け、フランス語と英語の基礎知識を身につけた。その後1905年から5年間にマルセイユに留学し、朝鮮に移住して父親が始めた牧畜事業を行っていた²²⁴。軍国主義化していく日本社会において、キリスト教徒への偏見が強まる中、平山は同映画作品によって、それらの偏見が払拭されることを目的としていた。つまりこの映画は、プロパガンダ的作品として制作された作品であった²²⁵と言える。これは、聖人伝に対する信仰的称賛のみならず、「大和魂の美德を極度に発揮した性格」²²⁶を、二十六聖人の「殉教」に見出した平山政十の「殉教観」が現れた作品という意味も持っている。1930年代初頭のカトリック教会で、キリシタン殉教の日本人的な性格が強調されていたことに関しては、山梨は「当時の日本人信徒が、自己のアイデンティティをカトリシズムの普遍性の中に解消させることなく、自らの「日本人」性を積極的に訴えることによって、国民として日本

²¹⁹ 山梨淳、前掲論文、190-1頁。

²²⁰ 山梨淳、同論文、191頁。

²²¹ 山梨淳、同論文、189頁。

²²² 平山政十の父平山政吉は、甚三郎の妻タキの弟に当たる。池田敏雄『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年、264頁。

²²³ 創立者はフランス人マリア会員ジャック・バルツ。1892（明治25）年、海星学校として設立され、1903（明治36）年に海星商業学校、1911（明治44）年、海星中学校に改組。1948（昭和23）年に学制改革により、海星高等学校、海星中学校となる。

²²⁴ 山梨淳、前掲論文、183頁。

²²⁵ 山梨淳、同論文、180頁。

²²⁶ 山梨淳、同論文、194頁。

社会への一層の同質化を望んでいたことのあらわれ」²²⁷が同作品に現れていると述べている。

同作品の上映範囲について、前述の『シネマ旬報』の映画館案内には「十月一日、富士館、帝都座、神田・麻布兩日活館」とあり、他の映画作品と比較しても4館での上映は、ある程度の宣伝的な効果があったと見てよいだろう²²⁸。封切時の上映館としては東京の4館であったが、その後、各地方においても上映が行なわれていたようであり²²⁹、更に、この映画の公開に併せて、『日本聖人鮮血遺書』やその関連書籍の出版キャンペーン並びに、「小規模ながら布教をめざしたメディア・ミックス的展開が図られ」、レオン・パジェスの『日本廿六聖人殉教記』²³⁰が岩波書店から出版されたのも、この映画の上映に併せたものであったという。²³¹

これまで述べてきたように、加古義一編、ヴィリオン校閲の『日本聖人鮮血遺書』は、平山政十によって映画化される事で、「殉教」イメージの広範囲に及ぶ可視化をもたらしたと言える。尤も、どれほどの興行成果を上げたかについてや、どこまで広範囲にまで庶民の意識に影響を与えたのかについての実証的根拠は十分とは決して言えない。だが、メディア・ミックス的な戦略も相まって、一般的な日本人のキリシタン理解や「殉教」イメージを飛躍的に可視化させたものと推測される。一部の研究者の間で「キリシタン研究」が行なわれていた大正後期から昭和初期を経て、徐々に書物として発行され、一般的に知られるようになっていったものの、それは飽く迄も一部の者たちの理解に留まっていた。キリシタンの「殉教」を可視化することで伝えようという試みも無かったわけではなく、例えばヴィリオンが山口の教会で、いわゆるスライド映写機である「幻燈機」を使ってキリシタンの「殉教者」について語った例²³²や、山城の役場で日本二十六聖人の事績が演じられた事も記録されている²³³。そこにも非キリスト教信者は参加していたものと思われるが、

²²⁷ 山梨淳、同論文、195頁。

²²⁸ 小松弘、牧野守監修、佐藤洋編集、前掲書、86-8頁で照会されている、14作品のうち、4館で上映されているのは『殉教血史 日本廿六聖人』を含めて6作品であり、他の8作品は1館のみの上映となっている。

²²⁹ 山梨淳、前掲論文、196頁。

²³⁰ レオン・パジェス、松崎實校註『日本廿六聖人殉教記』（木村太郎訳）、岩波書店、1931年。

²³¹ 山梨淳、同論文、197頁。『日本カトリック新聞』（324号）1931年12月27日付の、岩波書店広告には「今秋特作大映画に依て全国に紹介された日本廿六殉教者の正史正伝である」と述べてられている。

²³² 池田敏雄『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』、中央出版社、1965年、357-60頁。

²³³ 松村菅和、女子カルメル修道会共訳『パリ外国宣教会年次報告Ⅱ（1894～1901）』、1997年、253-4頁。「山城」とは、現在の甲府市山城の事と思われる。

それは主として、「教会」や「信仰者」或いは「一部の地方」という制限の中で行われた営みであったと言える。その意味に於いては、『殉教血史 日本廿六聖人』の制作、東京府内4館とその後の日本各地における広範囲の上映という出来事は、1931年以降の日本人一般の「殉教」イメージを定着させるものとなったと言えるだろう。

第二部 記述分析

第1章 津和野の記憶と記録

I 第二部の構成

本稿は「殉教」の「語り」が如何に語られてきたかを論ずるものであり、その意味では「津和野キリシタン「殉教」の語りの成立史」と言える論稿である。とりわけ津和野という山間の小藩であったこの地方の、言わば郷土史的な歴史の中の極めて短い時期の出来事を繙くのは容易ではない。当然の事ながら出来得る限り多くの史料に当たり、一つひとつの出来事を検証する事を旨としている。「津和野キリシタン史」を調査するにあたって、津和野藩史料や政府史料など、本研究に資すると思われる史料の殆どが破棄されていたという事情があった²³⁴。だが一方で、本稿の問題提起からすれば、いわゆる一次史料とされる史料に辿り着くことが、必ずしも目的の達成に直結しないことは既に確認した通りである。これは第二部で詳述することになるが、一次史料と呼ばれる史料群が「津和野キリシタン史」と呼ばれる一連の歴史的出来事を正確に表すものではないし、抑々「正確な史実」「本当の出来事」を確定し得るのかという疑問が、本稿の出発点にあるからである。当然「一次史料」とされる史料にも当たらなければ、津和野キリシタン史を読み解くことは出来ないが、以下でのその読み解き方は、「記憶」「記録」「伝承」という歴史叙述の営みを通して、「歴史」が生み出されて行く、という観点に基づいている。記憶された出来事が書かれ、語られて、記述・記録され、更に伝えられるものとなり、伝えられたものは改めて歴史の記憶として循環していくものとなる。こうした観点から本稿が試みるのは、津和野キリシタンにおける「殉教」という出来事を、「誰が」「どのように」「如何なる状況下で」「誰に語ったか」の究明である。その際の鍵語となるのがまさに、「記憶」「記録」「伝承」といったディスコースを生み出す作業工程に他ならない。「記憶」は何を以て記憶と言い得るのか。「記録」とは何を書き留めるものなのか。「伝承」とは何を、どのように、誰に対して伝えて、後世に存続させようと欲するものなのか。又、「伝承」される事によって、その物語がどのように読者、或いは聞き手の新たな「記憶」となっていくものなのか、等々。これら一連の歴史叙述の営みについて、「津和野キリシタン」という時間的・空間的な個別事例に焦点を当てて、究明することが本稿の目的となる。本稿において第一部は、第二部を究明するための言わば「前提」或いは「動力」であり、それらが以上で提示されたわけである

²³⁴ 沖本常吉『乙女峠とキリシタン』（津和野ものがたり 3）、津和野町教育委員会、1971年。津和野キリシタンに関する津和野藩史料の殆どが破棄されている。

が、それを踏まえて第二部の分析へと進んでいく。

第二部では具体的な「記述分析」を行なっていくが、その第1章は、津和野キリシタン史の「記憶」と「記録」について、記録を残した各著述者たちの史料について検証する。第I項では、津和野キリシタン史叙述において重要とされる史料群を、その著者別に詳述していく。第II項では、第I項を踏まえた上で、津和野キリシタン史における一次史料とされてきたものについて述べた後、本稿における一次史料を定義する。

第2章は、「記録」と「伝承」について論じる。その第I項で、津和野キリシタン史を「通史」として概略し、更に第II項では、「伝承」にとって多大な影響を与えた先述のA・ヴィリオンが「殉教地」を「発見」した経緯と、彼の行った作業について探る。

第3章は、「伝承」と「記憶」についてである。津和野キリシタンとしての「記憶」が、叙述される事によって「記録」され、それが後世に語り伝え（或いは（再）叙述されていく）「伝承」の営みが、更に津和野キリシタンの「記憶」となっていくというプロセスについて論じていく。その歴史叙述の循環的行程について各章立てをし、論述していくものである。特に第3章は、それまで論じた内容を踏まえ、津和野キリシタン史を代表する幾つかの具体的「逸話」について、その「語り」の発生や影響、又その「語り」自体の構造分析を行なう。

II. 津和野キリシタン史の記録者たちとその記録

(1) はじめに

津和野キリシタンに関する記録文書は、多くの研究者たち、とりわけカトリック宣教師の立場から研究を行う人たちによって残されている。本章では津和野キリシタン史を記録した文書そのものに焦点を当てて、その記録文書の成立と特徴を考察する。

抑々「キリシタン史」と呼ばれる学問分野は、キリシタンに関する歴史の総称ではなく、狭義には16世紀中葉にイエズス会士たちにより日本にキリスト教が伝えられてから、禁教の時代を経て江戸時代の所謂「鎖国」と呼ばれる時代に至るまでの、約1世紀間の日本のキリスト教史を指している²³⁵。その後イエズス会の宣教師たちは国外退去を命じられ、日本国内を自由に歩き回ることが出来なくなるが、その時代は「キリシタン禁制の時代」「キリシタン弾圧の時代」などと呼ばれている。当事者であるキリシタンたちは、表立っ

²³⁵ 浅見雅一『概説キリシタン史』、慶応義塾大学出版会、2016年、2頁。

てキリスト教信仰を公言することが出来ず「隠れキリシタン」と呼ばれていく。

明治以降、切支丹禁教の高札が撤去され、「隠れキリシタン」の多くがカトリック教会に「帰正」²³⁶していくが、一部の「隠れキリシタン」たちは、カトリック教会とは別の信仰の道を進むようになる。そのため「隠れ」ていない彼らは「カクレキリシタン」と片仮名表記されるようになる。「隠れていた」キリシタンたちが隠れざるを得なかった時代を「潜伏期」と呼び、彼らは「潜伏キリシタン」と「カクレキリシタン」とに分類される。研究分野としては、「潜伏キリシタン」はカトリック教会史に位置付けられ、「カクレキリシタン」は独自の宗教事象として研究される。つまり津和野キリシタンたちは「潜伏キリシタン」である²³⁷。

江戸後期から明治初期にかけて、特に1867年の浦上四番崩れに代表される「崩れ」（キリシタン弾圧捕縛事件）が幾度となく起こり、それらは「キリシタン弾圧史」「キリシタン迫害史」と呼ばれる事が多い。だが一方で、浦上四番崩れの出来事については「切支丹の復活」²³⁸、「日本キリスト教復活史」²³⁹という題名で著された著作もあり、その際、「迫害史」「弾圧史」として特徴づけられていないのは、キリシタンたちが潜伏という「死の時代」からカトリック信仰に「復活した」ことに焦点を当てたいからであろう。1865年以降の長崎キリシタンについて語られる文脈では「信徒復活」について述べられることが多い。クララ²⁴⁰と呼ばれる女性信徒が、大浦天主堂の主任司祭 B.T.プティジャン²⁴¹のもとに近づき、耳元で「私たちはあなたと同じ心です（ワタシノムネ、アナタノムネトオナジ）。サンタ・マリアの御像はどこでしょう」²⁴²と言って自らの宗旨を表明したという。これが「信徒発見」と呼ばれる、言わば「神話的」物語として印象深く語られるのである。「浦上四番崩れ」について殆どの著作では上記の「信徒復活」のことも併せて語られているため、著

²³⁶ 帰正とは、他教派からカトリックに改宗する事を指す言葉。例えば海老澤有道は、潜伏者がカトリックに合流することにこの語を用いる。特に、以下を参照のこと。海老澤有道『維新変革期とキリスト教』新生社、1968年、146-9頁。

²³⁷ 片岡弥吉『かくれキリシタン 一歴史と民俗一』（NHK ブックス 56）、日本放送出版協会、1967年、13-4頁。

²³⁸ 浦川和郎『切支丹の復活』上・下、日本カトリック刊行会、1927年。

²³⁹ E.マルナス『日本キリスト教復活史』（久野桂一郎訳）、みすず書房、1985年。原著の発行は1896年。

²⁴⁰ プティジャンの前に現われたキリシタンは十数名であったが、その中で名前が分かっているのは、クララと、姉のイザベリナゆりだけである。池田敏雄『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年、220-1頁。

²⁴¹ ベルナル＝タデ＝プティジャン（Petitjean, Bernard-Thadée 1829-84年）。1860年に那覇に滞在した後、横浜を経て1863年から長崎に着任。阿部律子「長崎のフランス人神父一覧」『長崎県立大学論集』（第四〇巻第四号）、2007年、37頁。

²⁴² 片岡弥吉他『キリシタン迫害と殉教の記録』上、フリープレス、2010年、171頁。

作の題名が「きりしたんの迫害」であろうと「キリシタンの殉教」であろうと、その内容のプロットはほぼ同型であると言って良い²⁴³。キリシタン研究の第一人者片岡弥吉の「著作全集」が『日本キリシタン殉教史』²⁴⁴と名付けられていることから考えても、——たとえばその歴史の全てが迫害や殉教だけでなかったとしても——、キリシタンを「代表する出来事」は「迫害」であり「殉教」である、と理解されていることになるだろう。

さて、これらの「迫害史」の叙述傾向であるが、多くの文献は、明治新政府がキリシタンを邪宗門として禁止したことが原因で諸外国から執拗に抗議を受け、止む無く切支丹禁教の高札を撤去せざるを得なくなった、と理解しており、諸外国とりわけキリスト教国とされるフランス・アメリカ・イギリスなどからの非難が正当なものである、という価値観に立った理解であると言える。すなわち「キリシタン迫害」の「語り」は、正当に扱われるべき人権が蹂躪され、潜伏を余儀なくされ、本来守られるべき信仰を保つことが出来ず、不遇な 200 年以上を過ごす破目になったが、明治維新になりキリシタン禁制という「死の時代」は終焉を迎え、諸外国の執拗なる抗議によって悪法を破棄させ、キリシタンたちは「復活」した、と理解され語られるのである²⁴⁵。「基本的人権の尊重」が根本概念とされる現代社会においては、明治新政府が行なった切支丹禁教の制度を肯定的に評価することは出来ず、例えば、近代国家の草創期に政府が行なった宗教政策は国家的混乱を最小限に食い止める為の知恵であったなどという語りは殆ど見られない。無論、「明治維新至上主義」肯定論者たちがキリシタン研究を行うならばその限りではないと思われるが、一般的に学術研究として明治維新时期のキリシタン研究を行う者たちの叙述傾向は、「欧米中心史観」的な近代文明史観に立って語られており²⁴⁶、明治政府のキリシタン禁制政策に否定的な見解

²⁴³ 尤も、「〇〇藩キリシタンの迫害」のように地域や特定の出来事に特化して著されたものに関してはその限りではない。例えば、三俣俊二、『金沢・大聖寺・富山に流された浦上キリシタン』、聖母の騎士社、2000 年など、三俣俊二の一連の著作は各藩ごとの流配者の扱いが中心となって書かれており、浦上四番崩れの全体像に焦点を当てることが意図されていない。

²⁴⁴ 片岡弥吉『日本キリシタン殉教史』、時事通信社、1979 年。

²⁴⁵ 例えば、村井早苗『キリシタン禁制と民衆の宗教』（日本史リブレット 37）、山川出版社、2002 年、100 頁。

²⁴⁶ 『世界の歴史教科書 11 ヲ国の比較研究』で石渡延男は、日本の歴史教育の問題として「欧米中心史観」を挙げ、明治維新が肯定的に描かれているとしている。日本のとりわけ中学教科書では、近代化は近代文明史観に沿って欧米中心主義的に進められた肯定的な発展であると述べ、ここに日本近代史の問題点を指摘する。この見解については十分に検証すべき余地があるとは言え、幕末明治期の「キリシタン復活史」の歴史観に当て嵌めてみるならば、確かにキリシタン迫害を肯定的に描く書物が皆無であることと無関係ではなかろう。近代国家の人権思想的観点から考えるならば、思想・信教の自由は守られて当然であり、基本的人権の尊重としてこれを否定する事は出来ない。キリシタン史を近代欧米諸国的視点から描くならば、幕府・明治新政府のキリシタン迫害は「悪」であり、破棄されて

を述べることで、概ね共通した基本姿勢となっていると言ってよい。それゆえに明治期のキリシタンは「被迫害者」「殉教者」として語られるが、「受刑者」「被告人」という表現はなされない。日本における明治期キリシタン迫害史研究の大部分は以上のような歴史観に立脚しており、当然の事ながらこの傾向は津和野キリシタン史叙述にも当てはまる。

明治期のキリシタン研究にはいくつかの傾向があり、高木慶子は『高木仙右衛門に関する研究』²⁴⁷の第三章「キリシタン禁制高札撤去の背景—従来の研究の問題点を洗い直す」の中で、「これまでのキリシタン流配と信教の自由獲得に関する研究は多くの分野、つまり歴史学・宗教学・国際政治学・法学そして文学などにおいて取り扱われてきた。しかし、これらの研究には偏りがあったのではないかと指摘する研究者も出ている」として、従来行なわれてきた幕末明治期のキリシタン研究の研究傾向を分類している²⁴⁸。その分類を基にして、論者なりにキリシタン研究の傾向を分類すると以下の3点となる。

i) キリスト教関係者（特にカトリック）が行う研究。

この研究傾向はキリシタン教会内部の問題に特化したものが多いのが特徴である。激しい迫害にもめげずに信仰を持ち続けた信徒と、それを命をかけて守り通した外国人神父の宗教心を顕彰するのが通例となる。それゆえにある種のハギオグラフィーとして描かれる事が多く、そこには「逸話」や「信仰を守り続けた感動秘話」が語られる²⁴⁹。

ii) キリシタン弾圧と信教の自由獲得に関心を向けた研究²⁵⁰

特に明治のキリシタン弾圧が信教の自由獲得の観点から語られる際の主な流れは以下の通りとなる。

- (A) 大政奉還により誕生した明治新政府は、形の上では「四民平等」を掲げて国際的に開国主義を目指したが、宗教政策において旧幕府の禁圧政策を引き継ぎ、これまでに劣らず弾圧をし続けた。

然るべき悪法となる。だが、それも一つの歴史観であり、江戸幕府がこれを禁じていた事を肯定する文献が無いという事実は、それだけで歴史叙述の客観性の瑕疵と言うべきだろう。石渡延男・越田稜編著『世界の歴史教科書 11 ヲ国の比較研究』、明石書店、2002年、258-9頁。

²⁴⁷ 高木慶子『高木仙右衛門に関する研究—「覚書」の分析を中心にして—』、思文閣出版、2013年

²⁴⁸ 高木、同書、64-6頁。

²⁴⁹ 津和野キリシタン史における「逸話」「感動秘話」については、本稿第二部第3章にて詳しく論ずる事となる。

²⁵⁰ この項目は、その殆どが高木慶子の分類をそのまま用いている。高木、同書、64-5頁。

- (B) 明治政府になってもキリシタン弾圧を続ける政府に対し、諸外国からの抗議と反発を受けながらも、1871年12月23日、岩倉具視一行（岩倉使節団）は渡米した。
- (C) 岩倉使節団は欧米諸国で例外なく、キリシタン弾圧に対する激しい非難と抗議を受け続け、信教の自由を求める要請に直面する。
- (D) 欧米諸国との接見を通し、岩倉使節団はこれ以上外交関係が悪化することを憂慮し、キリシタン禁教令の廃止を留守政府に進言した。
- (E) その結果、1873年（明治6年）2月24日にキリシタン高札は撤去された。

iii) 明治政府とキリシタンとの関わりからの研究²⁵¹

信教の自由獲得の観点からではなく、明治政府との関係からキリシタン流配事件の全体像を捕えようとする研究がこれに当たる。更にこれを以下の3点に分けることが出来る。

1. 諸外国との外交関係の観点から研究されるもの
2. 明治政府と諸藩の関係、諸藩に流配されたキリシタンを個別に検証するもの
3. そして明治政府内部の行政官僚や神祇官僚との関係から研究するもの

このうち、1. の諸外国との外交関係の観点からの研究には豊富な資料があるが、2. と3. に関してはそうではない。明治期の諸藩の資料や、行政官僚、神祇官僚の資料自体は少なくないが、「キリシタンとの関係」という条件が付くと、資料は乏しいと言わざるを得ない。この事について高木慶子は、「……そのための史料としては各地の史料や諸外国の公使、領事、教会関係者の外国への報告書などが必要となるが、それらの史料が国立公文書館、外務省所蔵の公文書などが未整理であり、それに加えキリシタン関係藩、県文書の多くが未公開であるため研究は難問に直面している」と指摘している²⁵²。実際論者自身も津和野藩史料の閲覧申請を試みたものの、様々な障害により最終的には申請すらも不可能となり断念せざるを得なかった。

このような3つの分類が可能であるが、これらはそれぞれの研究書・著作が、必ずどれかの視点のみに立って書かれていることを意味しない。むしろ、一著作・作品の中に、こ

²⁵¹ 高木慶子はこの部分を2つに分けているが、その分類が不明瞭であるため、論者はこれを1つの項目にし更に3項目に分けている。

²⁵² 高木慶子、同書、65頁。

れら3つのどれか、あるいはその幾つかの視点から書かれているという事である²⁵³。

このように分類される「明治キリシタン迫害史」の叙述傾向であるが、津和野キリシタン史を伝える多くの資料群は、キリシタン当事者かカトリック神父らによって書かれており、その視線は「激しい迫害にもめげずに信仰を持ち続けた信徒と、それを命をかけて守り通した外国人神父の宗教心」に向けられている事が多く、上記の分類ではi)という事になる。以下で詳述するが、その理由はカトリックの外国人宣教師や司祭・司教によって記録された文書が津和野キリシタン史研究のための史料の根幹を形成しているからであり、それ以外の史料は極端に少ないと言ってよい。又、他藩も同じであるが、津和野に流配されたキリシタンたちの中には外国人宣教師神父は含まれておらず、「信仰を持ち続けた」のは「信徒たちだけ」という事になる。これらの信徒たちは、日本キリスト教「復活史」を彩る「頑強な信仰者」として描かれ、「殉教者」や「拷問に耐え忍んだ者たち」の逸話が英雄伝的に語られ賞賛される。その中には高木仙右衛門や、守山甚三郎とその父、弟、又、安太郎と呼ばれる人物など、多くの逸話が描かれるのである。

次項から、津和野キリシタン史の各文書・史資料の執筆動機や成立過程について具体的にみていくこととする。

(2) 高木仙右衛門とその著作の成立

津和野キリシタン史を語る上で特に重要な一次資料とされるものは、パリ外国宣教会(以下 MEP)²⁵⁴フランシスク・マルナス (Marnas, Francisque 1859 - 1932年) の『日本キリスト教復活史』²⁵⁵ (以下、『復活史』) 並びに、浦川和三郎の『旅の話』²⁵⁶であり、それらの種本となったのが津和野の光琳寺に幽閉された流配キリシタンの当事者、高木仙右衛門の『覚書』(以下、『高木覚書』) と、同じく当事者の守山甚三郎の『覚書』(以下、『守山覚書』) である。特に『高木覚書』はキリシタンが解放された数年後にこれを著しておりこれが最も早い時期に成立した津和野キリシタン関係の記録となる。

²⁵³ 例えば、安高啓明の『浦上四番崩れ』では、第1章「浦上四番崩れ」が、ii)–(A)(B)(C)、3章「信仰と崩れ」がiii)–2.、4章の1項が、ii)–(C)(D)(E)、と分類できる。

²⁵⁴ パリ外国宣教会 (Société des Missions Étrangères de Paris) は、「パリミッション」或いは略称として「MEP」とも表記される。日本での宣教並びに沿革については脚注171参照。

²⁵⁵ F.マルナス『日本キリスト教復活史』(久野桂一郎訳)、みすず書房、1986年(原著 Marnas, Francisque., *La Religion de Jesus (Iaso ja-kyo) ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle v. 1.2*, Paris, 1896.)

²⁵⁶ 浦川和三郎『旅の話』(浦上切支丹史別冊)、長崎公教神学校版、1938年。

高木仙右衛門の生涯については高木慶子の著作に詳しい²⁵⁷。彼は 1824 年 3 月 12 日（文政 7 年 4 月 11 日）、長崎浦上村に生まれた。徳川初期の長崎内町の町年寄高木作右衛門の一族、高木権左衛門を祖とする。作右衛門一家は信仰から離れたが、権左衛門は信仰を守るために浦上村に移住して農民となり、その 10 代目が仙右衛門となる。彼は 1865 年（慶応元年）、大浦天主堂への参観者に紛れ、神父の B.T.プティジャンに信仰を表明し、同神父より密かに教理と祈りを習い、これを信仰者仲間に教えた。自宅の一室を「聖ヨゼフ教会」という秘密教会にし、村民を集めてロカーニュ神父²⁵⁸から洗礼、聖体、赦しの秘跡を受け、信者たちの看護などにも励んだ。妻イザベリナ・シヨを 1860 年（万延元年）に亡くしており²⁵⁹、長男敬三郎、次男源太郎を神学生志願者として大浦天主堂の司祭館に預け学ばせていた²⁶⁰。長崎代官からキリシタン 7 名が総代として事情聴取（御用）を受けた事が『高木覚書』に記されているが、その時仙右衛門は「わたくしハ、七人のうち〔に〕ハ いりて〔入りて〕おりませんけれども」と述べており、仙右衛門が当時の浦上キリシタン信徒の中で、特に中心的人物だったわけではないことが分かる²⁶¹。

このような高木仙右衛門が、津和野の光琳寺幽閉時の出来事を『高木覚書』に記している。彼はその覚書の中で「又、大坂のエヒスコホ様又いまの長崎のエヒスコホさまかたのごおんなどがみにしみ」²⁶²と、大阪と長崎の司教、プティジャンとロカーニュ両司教の恩を感じていると述べている。パリ外国宣教会が日本を北緯聖会（北教区）と南緯聖会（南教区）に分けたのが 1876 年で、プティジャンが神戸に移り南緯聖会の司教座を大阪に定めたのが 1877 年 7 月 9 日²⁶³である。また F.マルナスが「1880（明治 13）年の初めに、プティジャンは、彼の存在をそれほど必要としなくなった大阪を去ることを決意した」²⁶⁴と記していることなどから、『高木覚書』の執筆年が 1877 年—1879 年であったという高木慶子の執筆年代設定は当を得たものと考えられる²⁶⁵。高木仙右衛門は過去の記憶を辿りながら、54 歳から 56 歳頃の間はこの『高木覚書』を執筆したことになる。

²⁵⁷ 高木慶子、前掲書、26-29 頁。

²⁵⁸ ジョゼフ＝マリー＝ロケーニュ（Laucaigne, Joseph-Marie 1840-85 年）。プティジャンを精力的に支え、浦上村四カ所の秘密礼拝堂で要理を説き、秘蹟を受けた。阿部律子、同書、37 頁。

²⁵⁹ F.マルナスは「この男はドミニコ仙右衛門という男やもめの三児の父で、神への奉仕を全うするために再婚しない決意を固めていた」と記す。F・マルナス、前掲書、262 頁。

²⁶⁰ 高木、同書、121 頁。

²⁶¹ 高木、同書、111 頁。

²⁶² 高木、同書、123 頁。文中のエピスコホは司祭のラテン語 [episkopos] のこと。

²⁶³ 高木、同書、32 頁。

²⁶⁴ F.マルナス、前掲書、520 頁。

²⁶⁵ 高木、前掲書、34 頁。

しかしこの覚書は、高木仙右衛門の『覚書』と言われるが、実は仙右衛門自身の手で執筆されたものではない。この事について高木慶子は『高木覚書』の原本の記載に依拠しつつ次のように説明する。

「覚書」の由来は原本 2 頁に「本書は明治六年五月二つわ野よりドミンゴ高木仙右衛門が迫害より赦され帰郷しペティジャン司教閣下より長崎とつわ野の迫害の実情を御ききになりし時、森松次郎列席仙右衛門の口演を筆記されたものなり」と書かれている通りである。筆記した森松次郎はペティジャン司教の日本語の秘書であった人物であり、ペティジャン司教は仙右衛門の口述を正確に筆記させるために彼を招いたと考えられる。²⁶⁶

ここに、「森松次郎」が出てくるが、彼はマルナスの『復活史』の中で、度々登場する人物である²⁶⁷。森松次郎（1835 年—1902 年）は、五島鯛之浦で紺屋を営んでいた与重、かをの長男として生まれ、洗礼名はドミンゴという。大浦天主堂が 1865 年に建立された 3 カ月後には宣教師と連絡を取るなど、五島キリシタンの指導者的存在であった。浦上四番崩れの後には、浦上山里に隠れてペティジャンを助け、共にマニラに渡るなど、キリシタン版の筆耕に従った。その後、平戸、生月、大島、黒島に布教するなど、宣教師的な働きなども行なったという²⁶⁸。又、1870 年、ペティジャンの教えを長崎で受けた森松次郎は、五島で伝道士を養成しようと、頭ヶ島の住家に仮会堂（現在の頭ヶ島教会）を置き、それによって五島に教えが広がったと言われている²⁶⁹。

仙右衛門は浦上四番崩れによって検挙され、翌年 1868 年津和野に流配され、5 年間の幽閉生活を過ごすことになるが、『高木覚書』はその流配までの経緯と流配地津和野で初期に起こった出来事を口述筆記したものである。全部で 79 頁からなり、「長崎においてありたる事」と「津和野の事」という二部構成になっている²⁷⁰。前者は、浦上四番崩れが起こ

²⁶⁶ 高木、前掲書、34 頁。本文は同書 109 頁。

²⁶⁷ マルナス、前掲書、266—7、272、279、280、293—5、306—7、348、393 頁。

²⁶⁸ 「森松次郎」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988 年、1411 頁。

²⁶⁹ 五野井隆史、デ・ルカ・レンゾ、片岡瑠美子監修『旅する長崎学 4 キリシタン文化IV 「マリア像」が見た奇跡の長崎』、長崎文献社、2006 年、47 頁。

²⁷⁰ 高木、前掲書、31 頁。同書には、寸法が横 15 cm・縦 21 cm、和紙を富津折にして、それに布紙の表紙をつけて綴じられていると記される。

った1867年、その発端となった自葬事件²⁷¹から述べ始め、流配される1868年までの1年間²⁷²の出来事が記されている。後者は1868年に津和野に流配されてから、光琳寺での流配生活を綴ったものであるが、流配生活自体が1873年5月9日まで続いていたにもかかわらず、『高木覚書』には1869年12月30日²⁷³の「氷責め」の出来事までしか書かれていない。

高木慶子は、この口述筆記に際し「言伝えによると、その場には仙右衛門と同じ迫害を体験した数人も参加していたと言われている」とあり²⁷⁴、プティジャン、森松次郎、仙右衛門の他に、複数の者たちが立ち合った事が示唆されている。但し、この「言伝え」の確証を得ることは出来ず、どのような立場の迫害体験者が何名同席していたのかは、残念ながら不明のままとなる。

以上を総合すると、『高木覚書』は次のような史料であることが分かる。

1. 高木仙右衛門が54 - 56歳頃（1877 - 1879年頃）に書かれた史料である。
2. 内容は1867年の自葬事件から浦上四番崩れと、流配地津和野で初期1869年12月までに行なわれた説諭と拷問についてである。
3. 高木仙右衛門の口述を、B.T.プティジャン司教が同席する中、同司教の日本語秘書である森松次郎が筆記した。
4. 内容は、浦上四番崩れが起こった1867年から1869年末までの記録であり、長崎に帰還した時までの記録ではない。
5. 「言伝え」ではあるが、口述筆記の際、他に迫害を受けた者たち数名も同席していたようである。
6. 津和野キリシタン史の記述について、迫害を受けた側が残した、現存する最も古い記録が『高木覚書』である。

²⁷¹ 浦上四番崩れは内部密告によってではなく、キリシタンたちが自らの信仰によって葬式を挙げた「自葬事件」が引き金になったという。1867年4月5日（慶応3年旧暦3月1日）に本原郷の茂吉の死去に伴い、その家族は神父の助言を求め、庄屋や聖徳寺の僧侶にも知らせずに自葬を行った。キリシタンたちは以後自葬を行うようになり、当然庄屋と仏僧の知るところとなり、キリシタンたちは潜伏状態から公の場に出るようになったと言われる。高木、同書、14頁。

²⁷² 沖本によると、浦上四番崩れが起こったのは1867年（慶応3年）6月3日（旧暦）となっているが、高木、前掲書の195頁にある年譜によれば、埋葬事件が同年4月（新暦）にあり、同4月20日に総代と共に代官屋敷へ出頭したと記されている。更に高木仙右衛門らの津和野流配は1868年（慶応4年）6月17日とされるので、長崎での出来事は実質1年間である。沖本常吉『乙女峠とキリシタン』（津和野ものがたり3）、津和野町教育委員会、1971年、173-4頁。

²⁷³ 高木、前掲書、197頁。旧暦霜月26日。

²⁷⁴ 高木、同書、34頁。

『高木覚書』は、津和野キリシタン史における最も古い当事者資料であり、その文献的な価値を高く評価されるものであるが、上述の通り、高木仙右衛門が浦上に帰還した 1873 年から執筆まで——最も早い段階とされる 1877 年と考えた場合——、4 年の月日が流れている。内容が 1867 年—1869 年までの出来事である事を考えた場合、8 年から 10 年前の「記憶」を辿って著されたものとなる（最も遅い段階と考えるならば 10 年から 12 年前の「記憶」である）。更に、高木仙右衛門自身と『高木覚書』の間には、森松次郎、B.T. プティジャン、或いはその他に迫害を受けた彼以外の迫害当事者たちの「記憶」が介入している可能性も多分にあり、仙右衛門個人の「記憶」のみから生まれた文書であるとは言い切れない。

このように、津和野キリシタン史叙述において最も信頼されると見做されることの多い「当事者記録」は、当事者本人とその他の「記憶」の共同作とさえ言えるものであり、その事は、後述する守山甚三郎の『守山覚書』の成立事情にも通じるものがある。

(3) F・マルナス (Marnas, Francisque) とその著作の成立

前項で『高木覚書』が、津和野キリシタン史の（被迫害者側の）最古の記述であることを述べたが、2 番目に古い記述が F.マルナスが著した『日本キリスト教復活史』（以下、『復活史』）²⁷⁵である。この原著は、*La religion de Jésus (Iaso ja-kyo) ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIX e siècle*, Paris, 1896. という二巻本であり、マルナスがこれを著してから約 90 年後に初めて久野桂一郎によって邦訳された。直訳では『19 世紀後半に日本で復活したイエスの宗教（耶蘇邪教）』となるが、訳者はここから「復活」というキーワードを残し、『日本キリスト教復活史』という書名にしている。

F・マルナスは、パリ外国宣教会の司教である。フランスのリヨンに織物染色工場主の子として生まれた彼は、リヨン大神学校を経てローマに学び、神学・教会法博士号を取得する。その間、リヨンに留学中の日本人稲畑勝太郎²⁷⁶から、日本とキリシタン殉教について聞き、強い関心を抱くようになったという。1888 年リヨンで司祭叙階、89 年に来日し、

²⁷⁵ F・マルナス『日本キリスト教復活史』（久野桂一郎訳）、みすず書房、1985 年。

²⁷⁶ 稲畑勝太郎（1862 年—1949 年）、日本の実業家、貴族院勅選議員。染色業界の発展に尽力した彼は、リヨンのマルナス染工場で 3 年修行し技術を習得。その後リヨン大学で化学を専攻したという。マルナスは、リヨン留学中の稲畑と出会い、日本と日本殉教教会に強い関心を抱くようになった、という。「マルナス」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988 年、1343 頁。同項目の執筆者は片岡千鶴子。

幕末以降のキリシタンについての資料を収集し、『復活史』を執筆する事となる²⁷⁷。

『復活史』は浦上四番崩れによって流配されたキリシタンたちの殉難史として、体系立てて記録された、詳細にして最初の文書であり、後述する浦川和三郎や池田敏雄の著作にも大きく影響を与えることとなる。マルナスの肩書きは「大阪司教区名誉司教総代理」、『復活史』の宛先は「教皇庁布教聖省長官 枢機卿レドハウスキー」になっている。同書の目次に続く緒言の中で、マルナスはこの著作の執筆経緯や動機について語っている。彼は1889年（9ヵ月）、1893年（数年）、1908年の3回日本に滞在しており、特に2度目が長期滞在であったため、その間に日本のキリスト教布教資料を収集し、帰仏後1896年に『復活史』を出版した。マルナスは日本の宣教に長く関わっていたわけではなかったが²⁷⁸、多くの布教費をフランスから集めて、大阪教区だけでなく東京教区や函館教区も援助した²⁷⁹。日本のキリシタン殉教に興味を持った彼は、パリ外国宣教会員であるフランス人としてフランスで日本のキリシタンを記録し、フランス人に向けてこれを執筆したのであった。彼は同書の緒言で次のように語る。

イエスの邪教が二〇〇年以上も前から日本で憎悪され、それを国にとって危険なものとして禁ずる高札が至る所にたてられ、ミカドの善良な臣民は贖罪の神聖なしるしを軽蔑の念をもって踏むよう要求されていた。あの時代に近い今日に生きる私は、一六世紀に聖フランシスコ・ザビエルが築き、一七世紀の初めに覆されて根絶したかと思われた教会が一九世紀の後半に廢墟のなかからどのように再建されたかを何とかして語らなければならなかった。²⁸⁰

マルナスは、この著作の執筆目的を「語らなければならなかったこと」として以下の通り5つ挙げている²⁸¹。

i) 「迫害の剣を逃れたキリスト教徒が、彼らの敵や密告者のなかで、彼らの先祖の信仰

277 「マルナス Marnas, Francisque」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、1343頁。

278 日本滞在中は大阪名誉司教総代理を務め、1919年にクレモン司教の補佐司教、1921年にクレルモン-フェランの司教となった（F・マルナス、前掲書、著者略歴）。

279 日本キリスト教歴史大事典編集委員会、前掲書、1343頁。

280 F・マルナス、同書、緒言、xii頁。

281 F・マルナス、同書、緒言、xii頁。

- を注意深く守り、七、八世代を通じ闇のなかで確実にその信仰を伝えてきたこと」。
- ii) 「宣教師たちが鎖国日本の入り口で倦むことなく待ちつづけ、ついにその国に入って昔の殉教者の子孫を発見したこと」。
 - iii) 「彼らによって、最初は極めて秘密に、教義が説かれ秘跡が授けられたこと」。
 - iv) 「すべてを破壊しようとするような最後の嵐が吹き、そのあと静寂となり、光が昇り、大洋の孤島でのように大きな町々の至る所で神の使者の禁をとかれた言葉が響きわたったこと」。
 - v) 「平和が勝利をおさめ、また、多くの闘いがなされ。多くの苦難がつづき・多くの涙や多くの血がイエス・キリストの名のために流された後に、あらゆる自由のうちで最も重要かつ最も神聖な信仰の自由が厳かに宣告されたこと」。

iiに「ついにその国に入って昔の殉教者の子孫を発見したこと」とある通り、マルナスは日本のキリシタンについて「信仰者の子孫」「キリスト者の子孫」という表現ではなく「昔の殉教者の子孫」という語りをしていることは注目に値する。彼がこの著書の中で描き出したかったものの一つは、幕末明治期に「殉教」したキリシタンが、かつての「殉教者の子孫」である、という物語である。当然の事ながら浦上キリシタンの全てが「殉教者の子孫」である筈はなく、17世紀に殉教する事なくひっそりと潜伏キリシタンとして生活していた者たちもいたであろう。だがマルナスはこれらを総称して「殉教者」とする事により、「発見されたキリスト教信仰者たち」を「殉教者の末裔」であると一括りにし、マルナスが何らかの文献で得た知識としての「あの日本の殉教」の記憶と同化して語るのである。つまりここでマルナスが言うところの「殉教」あるいは「殉教者」という語は、彼の「殉教イメージ」の「記号」として用いられ、過去の殉教者の記憶の中に今語ろうとしている明治のキリスト教迫害の出来事を当て嵌めているのである。

更に諸言の最後は以下の言葉で締め括られる。

この私の著作が、多くの人々の関心をあつめているこの伝道をもっと人々に知ってもらうことができ、祈りや喜捨を大いに必要とする時にこの伝道に対する共感を生ぜしめることができたならば、また、特に未知の魂に伝道者になりたいという希望を抱かしめ、福音をまだ知らない国民にそれを与えるためならどんな物でも犠牲にしようという望みを抱かす事ができるなら、私は極めて幸福であり、私の払った苦勞の千倍以上もの報い

を得ることになったと思うであろう。²⁸²

マルナスの執筆目的は、日本の教会や日本に住む日本人キリスト者たちに、「明治期のキリシタン迫害の記録」を提供することを意図したものではない。彼の主眼は、フランスに住む、聖職者を目指そうとしている者たちが日本の殉教物語を知ることによって、魂が鼓舞されて新たに伝道者となることにある。更に、その伝道者になる者が「福音を知らない者たちにそれを伝えるためならどんな犠牲でも払おうとする事の出来る者」であるなら「極めて幸福である」と語っておりここに彼の意図が看取される。言い換えるならば、この記録を残すのは「日本の信徒のため」であるより第一に「伝道の前進」、とりわけ彼自身明言してはいないが、MÉP の伝道者が生まれる事に主眼があったと考える事が出来るのである。

マルナスは、日本では大阪司教区名誉司教総代理であったが、1908年司教座聖堂参事会員となり、1916年には教皇庁よりプロトノタリウス (Protonotarius) に加えられ、1919年クレルモンの補佐司教、1921年クレルモン＝フェランの司教に叙階された高位聖職者であった。この高位聖職者が日本の殉教を記録したのである。

(4) 浦川和三郎とその著作の成立

キリシタン史研究者であり、カトリック仙台司教であった浦川和三郎は、切支丹禁制の高札が降ろされた3年後、1876年に長崎坂本町に生まれる。彼の両親は浦上四番崩れで鹿児島に流配されたキリシタンであった。1888年長崎公教神学校に12歳で入学し、1906年7月、30歳で卒業した。同年司祭に叙階され、1907年五島水ノ浦教会に赴任する。1909年9月に長崎大浦天主堂主任司祭に転任し、長崎公教神学校教授を兼務した。1918年には同校の専任教授になり、1928年に第6代校長に就任する事となる。1942年、仙台司教として叙階し着座した。1954年同職を辞任し、翌年1955年11月24日に死去するまで、多くの著作を世に送り出し、その数は100点以上とされている。

浦川はキリシタン研究者として、大正初年から『声』『カトリック』『カトリック教報』などのカトリック教会が出版している雑誌・新聞に多くの論稿を発表した。彼のキリシタン研究に関する主な著書を出版年順に挙げると次の通りとなる。

²⁸² F・マルナス、同書、緒言、xiii - xiv 頁。

- ①1915年 : 『日本に於ける公教会の復活 前篇』
- ②1927年 : 『切支丹の復活』(前篇)(『日本に於ける公教会の復活』の改訂増補版)
- ③1928年 : 『切支丹の復活』(後篇)(同上)
- ④1938年 : 『旅の話』(上記(後篇)第三章の抜粋)
- ⑤1943年 : 『浦上切支丹史』(『切支丹の復活』の新編)
- ⑥1944年 : 『朝鮮殉教史』
- ⑦1951年 : 『五島キリシタン史』
- ⑧1957年 : 『東北キリシタン史』

最初に出版された①『日本に於ける公教会の復活 前篇』の例言の中で浦川は、「本書はマルナス氏の *La religion de Jésus ressuscitée au Japon* を骨子とし、別にクラッセ氏の西教史、シヤルウオア氏の日本史、福田氏の幕府時代の長崎、伊知地氏の沖縄誌、竹越氏の二千五百年史、渡邊氏の内政と外教の衝突史、瀬川氏の西洋全史等を参考したり、或は編者自ら古老を訪ひ、古文書を漁り、遺跡を尋ねたりして、手に入った材料を加味したものである」と述べており²⁸³、マルナスの『復活史』を記述のための主な下敷きにして、浦川自らが浦上の古老の元を訪れて行なった聞き取りなどを加えて執筆したと記されている。

浦川が記した津和野キリシタン史の記録は、『切支丹の復活』²⁸⁴の第三章「旅の話」の中に記されている。1938年にはこの章だけを個別に取り上げて『旅の話』として出版された。浦川は『旅の話』のはしがきで本著書の出版に至る経緯を次のように語っている。

彼等(日本切支丹)²⁸⁵は、放免歸國後にも、流罪の旅で満喫した悲惨事だけは流石に忘れ難く、雨の朝にも、風の夕にも兩三人相集まると、必ず『旅の話』をくりかへして、昔を偲ぶのであつた。然し明治六年の歸國から數へて、今や既に六十五年、古老は大抵永眠につき、『旅の話』も聞かんと欲して聞く能はざるに至つた。幸ひ著者が嘗て信仰の勇者たちを歴訪して、その生々しい體驗談を書き止め、之を『切支丹の復活』中に収めて、日本カトリック刊行會より發行したものがあつた。然し同書は些と大冊に過ぎ、價も亦不廉、容易に求め難い憾みがあるので、むしろ『旅の話』だけを抜粋し、廉価な普

²⁸³ 浦川和三郎『日本に於ける公教会の復活 前篇』、天主堂、1915年。

²⁸⁴ 浦川和三郎『切支丹の復活』上・下、日本カトリック刊行會、1927年。

²⁸⁵ 論者加筆。

及版、總ルビ附として公刊したらば、信徒の教育上、多大の効果を來すのではあるまいかと思ひ、カトリック刊行會に交渉すると、快諾を與へられた。よつて片岡彌吉、永島純一、岩永正巳の三氏に依嘱し、印刷所との交渉から、校正、装丁に至るまで、一切擔當して戴き、浦上信徒放免歸國第六十五年記念出版として、これを公にすることとした。もし読者諸彦が、之に由つて多少とも祖先の偉徳を偲び、彼等の勇壯剛健、百難不磨の信仰に感激し、覺えず腕打さすり、力足踏み鳴らして奮起するに至られたら、本望の至りである。²⁸⁶

浦川は、1873年の解放から65年が経ち証言者が永眠していく中、キリシタン流配の出来事について書き留める必要を感じたと述べている。「旅の話」自体は10年前の1928年に既に出版されているので正確には「解放から55年」という事になるのだが、いずれにしても生存者たちからの聞き取り調査が困難になってきた事によって、証言を纏める必要性が生じたためこの記録を残したのだという。更に、抜粋して『旅の話』を發刊するもう一つの執筆意図に、「廉価な普及版」として公刊する事によって「信徒の教育上、多大の効果を來すのではあるまいか」と想定されていることは、マルナスの『復活史』が「宣教意欲の高揚」を促すために執筆されたという事に類似した意図を感じさせるものである。

『旅の話』は津和野キリシタン史の「語り」において重要な位置を占める記録である。前述したが、著者浦川和三郎は切支丹禁制の高札が撤去された3年後、1876年に長崎に生まれた。彼の両親が浦上四番崩れで鹿児島に流配されたキリシタンであることから、自身が当事者ではないにせよ、浦上キリシタンは彼にとって身近な存在であった。『旅の話』は当事者ではない著者が、当事者の「記憶」を紡いで記した「記録」である。切支丹禁制の高札撤去後しばらくはキリシタンへの風当たりが強かったが、その後徐々にキリスト教全体は一般に受け入れられていく事となる。前述のように、1891年出版の『言海』では、一般的に使用される「普通語」として多くのキリスト教関連語が使用され出していた事から鑑みて、1890年前後には既にキリシタンを迫害しようという民衆的感情は治まり、キリスト教がある程度の市民権を得ていたものと思われる。ちょうどこの頃の1888年に、浦川が12歳で長崎公教神学校に入学し1906年30歳で卒業するのであった。彼が1896年發行のマルナスの著作『復活史』をどの時期に読む事が出来たのかは不明であるが、少なくとも1915年の『日本に於ける公教会の復活 前篇』を執筆する数年前には知っていた事は

²⁸⁶ 浦川和三郎『旅の話』、長崎公教神学校版、1938年、1頁。

確かである。

つまり、浦川の『旅の話』とは、キリシタン迫害の熱が残る最中で書かれたものではなく、キリシタン迫害が収束した後、カトリック教界がある程度安定した頃に著されたものである。その意味においては、起きたとされる出来事を冷静に見直す「余裕」をもって紡ぎ出された「意味づけ」に基づいて記された「記録」であると言える。以上の点は、『日本に於ける公教會の復活 前篇』の例言で浦川は「徳川の峰からサツと嵐した迫害の大嵐に吹き倒された日本公教會は、全く跡も形もない迄に絶滅したものと思ひきや、其餘蘖突然九州の一角に顯はれて世界の公教信者を驚倒せしめたのは今より 50 年前の昔である」と述べており、所謂「浦上信徒発見（1865 年）の頃の出来事を歴史的事実として自明視している事からも示される。

しかしながら、1873 年に浦上信徒が解放されて帰還し、その後この『日本に於ける公教會の復活・前篇』が書き始められるまでにおよそ 40 年の歳月を経ており、マルナスを骨子としているにせよ、浦川の独自調査にて肉付けされた部分に、40 年分の記憶の飛躍や一般化、或いはキリシタン迫害や「殉教」という出来事のデフォルメ化—40 年を経た後の、「伝承」された「記憶」に特有の現象—が起こっているであろう事は容易に想像がつく。この事を前提にし、特にマルナスの『復活史』が浦川の著作のどの部分で生かされ、何を取捨選択して用いているか、その影響関係が如何なるものかについては、本章Ⅱ・(2)にて詳述する。

(5) A・ヴィリオン (Villion, Aimé) とその著作の成立

津和野キリシタンの記録について独自の史料を提供しているのが A・ヴィリオンである²⁸⁷。1861 年にサン・スルピス大神学校に入学し、1866 年に司祭の叙階を受け、マルナスと同じ MEP の宣教師として 1868 年から 1932 年までの 64 年間日本で司牧した。彼はプティジャン（日本教区長）や、バチカンの高位聖職者になったマルナスとは異なり、その生涯を一司祭として送った。

²⁸⁷ エメ・ヴィリオン（1843—1932 年） ラテン語読みをして Amatus Villion とも呼ばれる）。フランス・リヨン生まれ、パリ外国宣教会宣教師。1868 年長崎に来日し、浦上四番崩れの信徒たちを窓越しに目撃する。1871 年神戸教会に赴任、1879 年から京都教会創立のための準備を行ない、1889 年山口教会に転任。山口市の仮会堂を拠点に萩、津和野、宮市、防府、徳山、下関などを殉教布教をした。また、長崎、神戸、山口など西日本の諸教会を司牧する傍ら、萩、大道寺、津和野などのキリシタン殉教者の発掘と顕彰碑の建立を積極的に行った。（「ヴィリオン」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988 年、157 頁。同項目の執筆者は池田敏雄。

ヴィリオンは日本での宣教 50 年間の記録として *Cinquante ans d'apostolat au Japon, Paris, 1923*. (以下、『宣教 50 年』)²⁸⁸を纏め出版している。同書は 1936 年、ドメンザイン (Domenzain, Moisés) 神父によってスペイン語訳 (*50 años por el Japon*) され、1986 年には久野桂一郎が日本語訳を出版した。『宣教 50 年』は、日記文を盛り込んだ「自叙伝」であるが、むしろその意味において前出の 3 つの著作と異なる観点から行われた初動調査の記録とも言える²⁸⁹。当時ローマ・カトリック教会は江戸末期から明治初期における日本の宣教を MEP に委託していた為、浦上四番崩れに始まる明治初期キリシタンの動向については、MEP が中心となって記録されたものが大半であるが、その筆頭に挙げられるのがマルナスの『復活史』である。だがヴィリオンの記録は、MEP からの調査依頼に基づいてではなく、彼自身が日本で見聞きしたものを個人的に纏めたものであり、その点に於いて他の記録とは質が異なっていると言える。とりわけ彼の個人的視点から感情的、印象的なものが含まれやすく、その意味でも興味深い初動調査の記録である。とは言え、彼も MEP 会士であるのだから、その精神に則って彼は教育され、日本に興味を抱き、宣教師となり、MEP の手によって来日してきた。浦上キリシタン、ひいては津和野キリシタン史記録の初動調査は、その殆どが MEP 宣教師記録によるものと言ってよい。その反対に、彼等 MEP 宣教師たちの功績なしに浦上キリシタン史は現在のような歴史叙述として残されなかったのだから彼等の功績は大きいと言える。

A・ヴィリオン研究については、1923 年に『宣教 50 年』が出版されてから 16 年後にカトリック信徒の狩谷平司が『ビリオン神父の生涯』²⁹⁰、更にその 28 年後に池田敏雄が『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』を著した²⁹¹。この両著作共に A・ヴィリオンの *Cinquante ans d'apostolat au Japon* を底本にした翻訳的なヴィリオン伝であるが、完全な翻訳書ではないため、ところどころに著者たちの読み込みが見受けられるものとなっている。池田と同じ 1965 年、山崎忠雄は『偉大なるヴィリオン神父—ヴィリオン神父にまねびて』²⁹²を出版したが、これは山崎の自費出版の著作であり、広く世に出回っているも

²⁸⁸ 日本宣教 50 年。原著そのものの訳書はないが、原著を基に加筆した 2 つのヴィリオン伝 (池田敏雄『ビリオン神父』、中央出版社、1965 年。狩谷平司『ビリオン神父の生涯』、東海出版社、1939 年) が出版されている。

²⁸⁹ ヴィリオンの『宣教 50 年』には、守山甚三郎の訪問や光琳寺跡地での出来事など、部分的に津和野や津和野に流配されたキリシタンとの出来事について語られている箇所がある。それらは彼独自のものであり、『復活史』や『高木覚書』などとは異なる証言となる。

²⁹⁰ 狩谷平司『ビリオン神父の生涯』、東海出版社、1939 年。

²⁹¹ 池田敏雄『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』、中央出版社、1965 年。

²⁹² 山崎忠雄『偉大なるヴィリオン神父—ヴィリオン神父にまねびて』、1965 年。同書の執筆意図に関し

のではない。

ヴィリオンは、フランシスコ・ザビエルと日本の殉教者、そして仏教思想など日本の宗教について興味関心を持っており、それに纏わる研究をしていた形跡が残されている。その中でも彼自身関わって出版された著作は、『日本廿六聖人致命略傳』²⁹³、『山口公会史』²⁹⁴、『日本聖人鮮血遺書』²⁹⁵である。

『日本廿六聖人致命略傳』は、1887年にヴィリオンが著し加古義一が記した、日本二十六聖人に関する全ての聖人たちの列伝である。同書では「殉教」の出来事に専ら「致命」という語を使用し²⁹⁶、「聖衆」「聖人」と呼ばれる者たちの条件について示している。

『山口公会史』はフランシスコ・ザビエルなど、織豊時代から江戸期にかけて山口で行なわれた宣教師たちの記録が中心に描かれている。同書は、ヴィリオン自身の手によって書かれた書物ではなく、加古義一が執筆したものをヴィリオンが校閲、あるいはヴィリオンの「語り」を聞き書きした書物である。同書中にヴィリオンが抱く「殉教者」イメージや思想が多分に盛り込まれているとは言い難いが、巻末の附録に「公教復興始末」があり、これが1865年以降の所謂「信徒発見」の顛末を書いたものとなる。附録と呼ぶにはやや分量の多い81頁もの紙幅を割いてこれが記されており、ここにヴィリオンが行なった津和野調査や高木仙右衛門ら津和野の流刑者たちの出来事について述べられている。加古義一の筆によるものとは言え、ヴィリオン自身が語らなければ書き得ない内容も含まれているため、その意味に於いて、巻末の付録は津和野キリシタン史叙述研究にとって有用であると言える。更に「あとがき」はヴィリオン自身が書いた文章であり、ここから彼の山口(萩)への思いについて知る事ができる²⁹⁷。ヴィリオンが語る「山口」とは、特に長州藩・

て山崎は以下のように語る。「私が維新の雄藩としての長州の首都「萩」に生まれ、侍神父と呼ばれたヴィリオン神父から洗礼をうけて七十年、その間神父は、幼い頃の私にとっては慈しみ深い祖父であった。また、教育者となった壮年の私にとっては、学徳の範を垂れ、歴史研究を志す動機を与え、終始激励する指導者であった。年老いた今、個人の偉徳を追慕する心いよいよ切なるものがある。よってここに私がその行蹟をまねび、いっさかなりとも事業をなした生涯を回顧することは、多少なりとも多くの人々にこの偉大なる学者、宗教家であるヴィリオン神父の面影を偲んでもらうことになると考え、ここに筆を起すに至ったのである」(同書1頁)。

293 A. ヴィリオン、加古義一記『日本廿六聖人致命略傳』全、大阪天主堂、1887年。

294 A. ヴィリオン、加古義一編『山口公会史』、京都印刷、1898年。

295 加古義一編『日本聖人鮮血遺書』(訂正増補 第六版)、聖若瑟教育院、1911年(1887年)。

296 A. ヴィリオン、加古義一記『日本廿六聖人致命略傳』全、大阪天主堂、1887年、例言には「……故に毎傳終尾ニ十字架ノ番號ヲ記シテ致命當時ノ位置ヲ明カニス」。

297 「……想ふに世界幾千萬の天主教人は目にこそ防長の山河を視ざれ、耳に聴き、書に讀みて山口てふ名を其心に記憶せざるものなく、即ち山口は公教の歴史に於て最とも光榮と名譽を有する土地として注目せられつつあるなり、爾く此山河と此人士とが世界の善男善女によりて讚美せらるゝ所以

萩での出来事を指している。「あとがき」の最後に、「山口に於てフランセスコ^{せいじん}聖師が此地に錫^{あし}を駐^{とど}め玉ひし三百四十有五年の後、一千八百九十五年四月十日」と記されているように、ヴィリオンは山口への思いをザビエルと関連させて語っている。すなわちヴィリオンにとっての山口は「フランシスコ・ザビエルの布教の地としての山口」なのである。ヴィリオンが日本で過ごした都市は、長崎、神戸、京都、山口であった。長崎は正式な赴任地ではなかったが、彼はこの時に浦上四番崩れの第二次流配者たちを目撃した。その後 1879 年に京都、その 10 年後の 1889 年に山口教会に赴任し、その後終生この土地での布教を行なう事となる。『山口公教史』が出版されたのが 1898 年であり、丁度ヴィリオンが山口教会司祭の時期であった。

『日本聖人鮮血遺書』(以下、『鮮血遺書』)²⁹⁸は、日本のキリシタン殉教者列伝である。1 章が二十六聖人列伝であり、2 章以降が江戸幕府成立以後のキリシタン列伝となる²⁹⁹。『鮮血遺書』の典拠はレオン・パジェス (Pagés, Léon)³⁰⁰の *Histoire des vingt-six Martyrs Japonais*, Rome, 1861 (『日本廿六聖人殉教記』)³⁰¹と *Histoire de la religion chrétienne au*

のものは豈に偶然ならんや、卿等の祖先は今より三百年の前、十六世紀の頃^{しうし}に於て屋伯巳に最高文明人の氣品を全備し、其高大なる見識は此當時已に東洋在來の宗教が眞正の理宗^{をしへ}にあらざることを觀破しつ、一たび天主教の傳へらるゝや欣然として眞神の旨に歸向し、異教妄教の流布せる裡に卓然特立して光明^{おほはた}を樹てたり、降て徳川幕府の與卿等が祖先の或る人々は有司^{かみ}によりて或は鞭たれ或は縛せられ首を刎られ屍を焼かれたるもの數百にして足らざるあり、然れども卿等の祖先は嚮^{むか}に莞爾として公教に歸向し、後には從容として教の為に殉死したり、其德其義嗚呼高大なる哉、歐米各國に於ける山口の美名は寔に之れに由りて噴々として傳へられたるなり。噫々山口の山河は限りなき灌溉を以て世界の奉教人に記憶せられたり、卿等の祖先は最と高き徳と最と大なる義と併せて其名譽を世界の四表に揚げたり、卿等は已に昔時防長の各地に公教の盛んに信仰せられたることを本邦の歴史に於て記憶したり、今や泰西の記傳によりて益々其詳細を知得しぬ。

これらのヴィリオンの言葉から、山口が「公教の歴史に於て最とも光榮と名譽を有する土地として注目せられつつある」ことや、「世界の奉教人に記憶せられ」たる土地であること、或いは、その殉教者たちの姿について「卿等の祖先は嚮に莞爾として公教に歸向し、後には從容として教の為に殉死したり」と述べており、ここにヴィリオンによる「殉教地」としての「山口觀」が示されている。同書の出版年は 1898 年であるが、ヴィリオンは「あとがき」の年月日を、出版 3 年前の 1895 年 4 月 10 日と記している。加古義一、同書、382 頁。

²⁹⁸ 加古義一編、A・ヴィリオン訳『日本聖人鮮血遺書』、聖若瑟教育院、1911 年。

²⁹⁹ 松崎は次のように述べる。「其の校訂に當つて初めて『鮮血遺書』の種本がパゼスの日本基督教史 (Pagés, Léon., *Histoire de la religion chrétienne au Japon*) なる事を知つたが、其のパゼスは 1600 年即ち慶長五年關ヶ原役後から稿を起し、豊臣時代及びそれ以前の記録を抜き、従つて『鮮血遺書』第一章の二十六聖人殉教の事は全く収録されてゐない。然らば其の第一章は何に據つたものか、しばらく不審としてみたが、考註本出版後間も無く、同じパゼス編纂の『日本二十六殉教者記録』(*Histoire des vingt-six Martyrs Japonais*.) なる一小冊子を偶然手に入れ、これが鮮血遺書第一章の典拠なる事を知つた」。レオン・パジェス、松崎實校註『日本廿六聖人殉教記』(木村太郎訳)、岩波書店、1931 年、8 頁。

³⁰⁰ レオン・パジェス (1814-86 年) については前出。

³⁰¹ レオン・パジェス、前掲書、岩波書店、1931 年。

Japon depuis 1598 jusqu'à 1651, Paris, 1869 (『日本切支丹宗門史』)³⁰²であり、ヴィリオンはこれらのテキストを底本として日本の「殉教史」を語った。彼のキリシタン史の知識、ひいてはヴィリオンが抱く日本キリシタンの殉教史観はレオン・パジェスの著作にその多くを負っていると言える。

『鮮血遺書』成立の経緯について松崎實は「ビリオン師が京都に居られる頃、日本殉教者の祝日毎に此れ³⁰³をテキストとして殉教の事実を説教した。それを信徒の一人であつた加古義一氏が筆記し、その筆記を集めてビリオン師校閲のもとに加古氏が編纂して出版して出版したのが本書「鮮血遺書」である。その説教を始めたのは明治十七年からで、鮮血遺書の初版が出版されたのは明治二十年」と述べている³⁰⁴。ヴィリオンの京都司牧期間は1879年—1889年の10年間であり、その赴任中の説教が同書として纏められたことになる。松崎によると、ヴィリオンが語った時の原稿ではなく、加古義一がヴィリオンの説教をメモし、その筆記文書を集めて同書として纏めた、という事になる。もしヴィリオン自身の原稿が残っていたのであれば、ヴィリオンの説教原稿を集めて纏めた、などと記されるはずであるから、恐らくヴィリオンは自分が記憶しているパジェスの著書に書かれた二十六聖人の出来事を自由に語ったと考えるのが順当である。加古義一がどのように説教をメモしたのかは分からないが、聞き書きである以上、最も記憶に留められ易いことを筆記することになるだろうから、パジェスの原著とは多くの部分で異なる書物となるはずである。つまり入江浩が言うように、「同書はもともと歴史文献として編まれたものではなく、信徒の魂に訴える「物語」である」³⁰⁵のであって、ヴィリオンの「聖人観」や「殉教観」が散りばめられている書物と言ってよい。『鮮血遺書』の内容について『日本廿六聖人殉教記』の校註者松崎實は次のように述べる。

日本廿六聖徒の殉教事件は、日本側の傳書には全く傳はらず、明治二十年佛人司祭ビリオン師編纂の「鮮血遺書」中の第一章によつて初めて吾國に紹介されたに留まる。而も鮮血遺書は主として傳道的見地から編まれたもので、殉教の精神は傳へてゐるが、必ずしも史實は傳へてゐない。筆者も大正十五年ビリオン師の諒解を得て「鮮血遺書」を校

³⁰² レオン・パジェス『日本切支丹宗門史（上・中・下）』（吉田小五郎訳）、岩波書店、上巻1938年・中巻1940年・下巻1940年。

³⁰³ Pagés, Léon., *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*, Paris, 1869.

³⁰⁴ 松崎實著『考註切支丹鮮血遺書』、改造社、1926年、10頁。

³⁰⁵ 入江浩訳、『現代語訳 キリシタン鮮血遺書』、燦葉出版社、1996年、15頁。入江浩は現代語訳の訳者。

訂註釋し、「考註切支丹鮮血遺書」と題して出版したが、其の校訂に當つて誤謬の甚だ多きに驚いたのみならず、書中の地名人名の如きは殆ど想像的宛字で史實と符合せず、陽曆陰曆の混同より生じた年代月日の誤などは枚擧に暇無しで、此書を史籍として價值あらしめんには、むしろ新たに原書に基いて譯出編纂するに如かずとなして、つひに比較的誤謬を訂正したと云ふだけの不満足な考註本として一先づ世に公にせざるを得なかつた。³⁰⁶

更に松崎は『考註切支丹鮮血遺書』（以下、『考註鮮血遺書』）の自序において「ついでに西教史も参考して、両方から中身のいゝ所を取つて、それに自分の宗教經驗から多少の想像や説明も加へて、新しく編纂して大正十一年の秋に上梓したのである」と述べており、「二十六聖人」という、時代の異なる歴史の中にヴィリオンの「記憶」が混入されることとなるのであった。

このように『鮮血遺書』にはヴィリオンの「想像」（創作）が含まれており、更にその内容にも不足や不備がかなり多くみられ、「史實は傳へてゐない」と指摘されている通り、第一次資料としての資料価値は低い。だが『鮮血遺書』は、その後も校訂を重ねて長く読まれ、更にはこの著作を原作にした映画作品として『殉教血史 日本二十六聖人』（日活）³⁰⁷が制作され、世に広く知られるに至つたのであった。当時どれほど知れ渡つていたかについて、山梨淳は次のように語る。

この『鮮血遺書』は、日本の殉教者を描いた列伝で、1889年、ヴィリオンが、伝道士の加古義一などと協力して、出版した著作である。内容は、フランス人の東洋研究者レオン・パジェスの……著作に依拠するところが大きい。のちに専門研究者によってキリシタン史研究が本格的に行われるようになるまで、パリ外国宣教会の宣教師による著作が、キリシタン時代に対する日本人の歴史的関心を満足させてきた功績は、無視できないものがあつたが、なかでも、『鮮血遺書』は、戦前、恐らくもつとも広範な読者を獲得し、一般に名前を知られた書物であつた。³⁰⁸

³⁰⁶ レオン・パジェス、木村太郎訳、松崎實校註、前掲書、7頁。

³⁰⁷ 原著：A・ヴィリオン、原作者：ホイヴェルス、監督：池田富保、後援：平山政十、制作：日活、出演：山本嘉一、片岡千恵藏 他、『殉教血史 日本二十六聖人』、公開：1931年10月。

³⁰⁸ 山梨淳「映画『殉教血史 日本二十六聖人』と平山政十 一九三〇年代前半期日本カトリック教会の文化事業」、『日本研究』（第41集）、国際日本文化研究センター、2010年、189頁。

[参考表] ヴィリオン著作・ヴィリオン校閲書の底本

	パジェス	出版年		ヴィリオン	出版年
1				1 『日本廿六聖人致命略傳』	1887年
2	Pagés, Léon., <i>Histoire de la religion chrétienne au Japon.</i>	1861年	⇒	2 加古義一編、『日本聖人鮮血遺書』の第2章以降	1887年
3	Pagés, Léon., <i>Histoire des vingt-six Martyrs Japonais.</i>	1869年	⇒	3 加古義一編、『日本聖人鮮血遺書』の第1章	1887年
	Pagés, Léon. <i>Histoire des vingt-six Martyrs Japonais.</i>	1869年	⇒	4 加古義一著・ビリオン校 『山口公会史』	1898年
	ジャン・クラッセ著、太政官 翻訳係版『日本西教史』 ³⁰⁹	1878年	⇒		
	聖フランセスコザベリヨ書翰記 ³¹⁰	1891年	⇒		

『鮮血遺書』の考註を行なっている松崎實は、キリシタン研究興隆期に、多くの論稿を寄せている。同時に『切支丹の殉教者』（『切支丹殉教記』）の考註、吉野作造編『明治文化全集 11 宗教篇』（1928年）「プティジャン版」の解題・考註、『伴天連見聞録 殺生関白行状記』や、自伝的小説『扉：創作 地獄篇』などを著し³¹¹、「カトリック雑誌に文芸作品を掲載している文学肌の人物でもあった」³¹²。『鮮血遺書』は初版から第6版までであるが、「キリシタン研究隆盛期」に当たる時期によく読まれたのは、松崎實が考註した『考註鮮血遺書』（1926年）³¹³であると思われる。『考註鮮血遺書』の詳しい出版数・販売数などは不明であるが、山梨の言葉を借りれば、当時「恐らくもっとも広範な読者を獲得し、一般に名前を知られた書物であった」ということから、この書物に記された「二十六聖人の殉教史」が、ある種の殉教イメージを伴いつつ、1920年代～1930年代に広がって行ったものと考えられるのである。

(6) 守山甚三郎とその著作の成立

迫害を生き延びた流配キリシタン当事者である守山甚三郎（1848年－1932年）が『守山覚書』を執筆したのは F.マルナスが『復活史』を著してから 10 年以上を経てのことだ

³⁰⁹ ジャン・クラッセ (Jean Crasset, 1618-1692)。著者並びに書誌情報については脚注 88 参照。

³¹⁰ 浅井庸八郎編『聖フランセスコザベリヨ書翰記』、浅井庸八郎、1891年。

³¹¹ 増田良二「松崎実」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、1325頁。

³¹² 山梨淳、前掲論文、189頁。

³¹³ 松崎實著『考註切支丹鮮血遺書』、改造社、1926年。

った。現在入手可能な形としては、カトリック神父パチェコ・ディエゴが『守山覚書』の本文に解説を付け、『守山甚三郎の覚書』として出版した小冊子のみである³¹⁴。パチェコ・ディエゴの『守山甚三郎の覚書』は、高木慶子の『高木仙右衛門に関する研究』のような詳細な研究や論文ではなく、あくまでも『守山覚書』そのものを忠実に世に出す事を意図して出版されたものである。パチェコ・ディエゴ自身の筆によるものはその翻訳と解説だけとなる。

原資料である『守山覚書』は津和野の流配中に書かれた「死亡者名簿」と長崎帰還後に書かれた「手記」によって構成される。『守山覚書』の成立年はパチェコ・ディエゴによると1908年（明治41年）で甚三郎60歳の時、高木慶子によると1918-19年（大正7-8年）頃、甚三郎72-74歳頃の執筆³¹⁵とあり、随分と差が開いている。パチェコ・ディエゴはその年代確定の理由として、後述の通り、守山甚三郎の息子守山寛一氏の文章を引用して根拠を明らかにしているが³¹⁶、高木慶子には根拠が明記されていない。そのため本稿では、パチェコ・ディエゴの1908年（明治41年）としたい。いずれにしても、高木慶子がこの覚書について「本書は津和野^(マ)帰郷後、時間が経ち過ぎているために、記憶がやや不鮮明になっていたり、忘失した部分もあると思われるが、「仙右衛門覚書」同様に根本史料として重要な位置を占める」と述べている通り、曖昧な記憶による記録である事を指摘しつつも、一次史料性があることを認めている。

守山甚三郎は1868年の第一次流配者の28名の内の一人であり、津和野流配の最初から最後までこの地に幽閉されていた人物である。彼は浦上村中野郷浦中野の人で、父国太郎と共に大浦天主堂で教理の勉強をしており³¹⁷、他の信者にとって指導者的な立場にあった。1868年10月に同じく幽閉されていた和三郎が初めての「殉教者」となり、その後次々と死者が現れた。その際甚三郎は備忘録としてメモを取り、解放され長崎に帰還した後に「死亡者名簿」として纏めたのである。表紙には「辰年十月志多々免」と記されており、1868年（明治元年）から書き始められた事が分かるが、名簿内では「申年九月十一日 かりりな か免」とあり、1872年に死去した者の名前があることから、流配以降4年間に津和野で死亡した信徒たちを時系列に並べている事が分かる。パチェコ・ディエゴは「死亡者名簿」が書かれた経緯について、守山甚三郎の息子守山寛一の言葉を引用し次のように述べ

³¹⁴ パチェコ・ディエゴ『守山甚三郎の覚書』、二十六聖人記念館、1964年。

³¹⁵ 高木慶子、前掲書、35頁。

³¹⁶ パチェコ・ディエゴ、前掲書、4-5頁。

³¹⁷ パチェコ・ディエゴ、同書、2頁。

ている。

牢内では其時々ヒカエをしておき後に帰郷してから津和野で一日一枚づつもらった紙を大事として持帰りそれをあんなにトジて其のメモをまとめて改めて一時にあの通り書いたのではないのでしょうか。此の事は聞いて居りませんから知りません。然しあんな立派な筆が牢内にあるはずはないと思はれます。手記の方は浦上山里村字中野の自宅で書いたもので明治四十一年頃と思われる。紙は昭和二十七年第一回乙女祭りの時に………展覧会がありました時に出品しました。其時町長以下多数の名士、信者側の長老、大谷、俵さん方が親しく手に取りて見られ名簿の紙は確かに津和野紙であると認定されたので御座います。

また、甚三郎が『守山覚書』の「手記」部分を書いた経緯について、池田敏雄は甚三郎の四男繁松氏からの情報として次のように語る。

甚三郎は江戸時代、寺子屋で阿部先生について字を習った。そのころは、盆に砂を入れ、その上に字を書いたり消したりして勉強した。その努力のかいあって、平がなに少し漢字をまじえてきれいに書くことができるようになった。甚三郎の四男にあたる繁松氏は、大正の初年に上智大学に勤めていたが、父の受難談を記録にとどめて子孫に残したいと思い、父に書いてもらうように願った。甚三郎は、それに答えて、大正七年から八年にかけて、スジ紙にフデで『覚え書き』を書き、何回かにわけて、これを東京の繁松氏のところに送った。その覚え書きは、途中で中断しているが、紛失したものではなく、甚三郎が忙しくなって書けなくなったか、とにかく繁松氏のほうでも、それ以上請求しなかったそうである。³¹⁸

『守山覚書』の「手記」や甚三郎自身が書いた「書」³¹⁹などで平仮名が多用されているが、その理由が上記から分かる。守山甚三郎は光琳寺幽閉時代、一日一枚支給されていた津和野紙に現地で備忘録としてメモを残し、浦上帰還後に纏めて「死亡者名簿」を作成し

³¹⁸ パチェコ・ディエゴ、同書、4-5頁。

³¹⁹ 津和野カトリック教会敷地内にある乙女峠展示室には、守山甚三郎の筆、「ひとハふんへつあれよあくをほろほせひはちかき（人は分別あれよ、悪を亡ぼせ、日は近き）」と書かれた掛軸が展示されている。この文字は一文字のみ片仮名であり、それ以外は全て平仮名で書かれている。

た。だが「手記」部分は、帰郷した 1873 年から数えて 45、6 年という年月を経てから書かれたものとなる。高木仙右衛門の『高木覚書』は、彼が語る内容を森松次郎が口述筆記した記録であった。つまり本人の直筆ではなく、インタビュアーの B.T.プティジャンや他の迫害経験者たちが同席する中で記録されたものとなる。『守山覚書』は「自らの手で書かれた史料」という意味で一定の価値は認められるものの、45、6 年前の記憶を呼び起こして書かれたという点において、『高木覚書』と同質の史料ではない。だが、それゆえに甚三郎の記憶の中に長年留め置かれ再構成された「甚三郎の記憶上の歴史的事実が抽出された史料」という価値を有していると言い得る。この『高木覚書』と『守山覚書』の差異についての詳細な分析は後述することとする。

(7) 沖本常吉とその著作

沖本常吉はその著『乙女峠とキリシタン』においてかなり詳細な津和野キリシタン研究の成果を提出している³²⁰。津和野町教育委員会による全 10 巻の津和野歴史シリーズの第 3 巻である全 177 頁のこのコンパクトな書物は、当時閲覧可能な全ての資料を使用して書かれたものである。とりわけ現在では閲覧が困難になっている亀井家所蔵の資料も当たって書かれた内容は、その書物の小ささを遥かに超えた詳細な研究書と言ってよい。1971 年発行にも関わらず、現段階で「津和野キリシタン史」のその前提となる歴史全般について述べ、且つ単著として著された研究書の中では、最も詳細なものと言える。同書は明治新政府の動向から調べ上げ、日本全体の歴史的流れを踏まえた上で津和野藩の出来事を位置づけており、視野が広く網羅的で、カトリック側と明治政府側の両者の史料を使用し、根拠付けが明確である。沖本常吉は、浦上信徒たちが故郷に帰還してから約 30 年後の 1902 年、津和野町に生まれている。東京日日新聞学芸部を経て 1930 年に地方史研究者となり、島根県の『日原町史』の執筆により柳田国男賞を受賞した³²¹。その後 1965 年から 1989 年にかけて、『津和野町史』(全 4 巻)³²²の内 1 巻から 3 巻までを執筆した。津和野キリシタン史やプロテスタント教会を含む津和野のキリスト教関連の歴史については、松島弘が執筆した『津和野町史』(第 4 巻)の中に含まれているが、使用されている写真や記録内容を照らし合わせてみると、その記事の幾つかが沖本の調査成果に負っている事が分かる。

³²⁰ 沖本常吉『乙女峠とキリシタン』(津和野ものがたり 3)、津和野歴史シリーズ刊行会、1971 年。

³²¹ 産経新聞、「この人に聞く」、昭和 42 年 10 月 20 日付。

³²² 『津和野町史』(全 4 巻)、津和野町史刊行会、1970-2005 年。第 4 巻を執筆したのは松島弘である。

『乙女峠とキリシタン』の詳しい執筆の経緯はあとがきにも記されていないが、1971年にこれが出版された事を考えると、沖本が『津和野町史』を纏める際に蒐集した資料を基にして書かれたものと思われる。

沖本常吉の津和野キリシタンに関する記録の特徴としては、聞き取りや証言などの独自の調査によって得た情報はあまり含まれておらず、上述の『高木覚書』『守山覚書』『復活史』『旅の話』などを典拠とし、それらを批判的に読むことなく引用していることが挙げられる。すなわち津和野に流配された迫害当事者である高木仙右衛門や守山甚三郎らによる『覚書』や、被迫害の当事者たちへの聞き取りを基にして書かれた F.マルナスの『復活史』など、所謂一次資料と呼ばれるものと、池田敏雄の著書である『津和野キリシタンの精鋭たち』などのいわゆる二次資料と呼ばれる著作を、同等の史料価値を有するものとして無批判に用いて執筆されている。如何なる資料においてもその前提となる書かれた背景、著者、思想、書かれた状況などが考慮されねばならないと思われるが、これらを同列・同価値に置いている点は批判から免れないだろう。とは言え、執筆された1971年は、浦川和三郎やルマレシャルのように、自らの足を使って聞き取りをするためにはあまりにも時間が経過し過ぎていたし、何よりも帰還した浦上信徒たちとの繋がりも無かったであろう。

(8) 池田敏雄とその著作

カトリック司祭である池田敏雄は『長崎キリシタンの精鋭 津和野難（高木仙右衛門、守山甚三郎）』³²³（以下、本節では『長崎の精鋭』）を著した。カトリック教会が「信徒発見」と呼ぶ、1865年の出来事から100周年を記念しこの書物が著されたのである³²⁴。同書は、出版からほどなくして大幅な改訂が加えられ『キリシタンの精鋭』として新たに出版された³²⁵。池田はこの改訂に関して、「一般の要望に答え、内容は、新しい史料を数多くつぎこんで全面的に改訂した」³²⁶と述べており、前作とは異なる史料を使用している事を明記している。池田は『キリシタンの精鋭』から20年後の1992年に、再改訂版として『津和野への旅』³²⁷を出版した。【表 I】は、池田敏雄と沖本常吉の両氏著作の参考文献一覧であるが、これによると、池田の『長崎の精鋭』と『キリシタンの精鋭』の2つに関

³²³ 池田敏雄『長崎キリシタンの精鋭 津和野・乙女峠の受難（高木仙右衛門、守山甚三郎）』、中央出版社、1965年。

³²⁴ 池田敏雄、同書、1頁。

³²⁵ 池田敏雄『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年。

³²⁶ 池田敏雄、同書、3頁。

³²⁷ 池田敏夫『津和野への旅 長崎キリシタンの受難』、中央出版社、1992年。

しては、「新しい史料を多くつぎ込んで全面的に改訂」と述べているにもかかわらず、新たな参考資料を使用した様子は認められない。だが再々改訂版の『津和野への旅』では、前作と比較して、①②⑦⑩⑳に変化は見られないものの、㉑が削除されており、㉕ - ㉙が新たに加えられている。㉑の岸本英夫『明治文化史・宗教篇』³²⁸は、初版が1954年であり、明治期文化史研究としては聊か古くなったからであると考えられる。だが、㉒の姉崎正治『切支丹禁制の終末』³²⁹の初版は1926年であり、岸本著作よりも更に30年ほど古い文献であるが、これは三版すべてに参照文献として挙げられている。この理由は定かではないが、明治期文化史・宗教史研究は進んだけれども切支丹研究はさほど進んではおらず、長期間に亘って過去の(1920年代の)研究成果が用いられていた、という事なのかもしれない。㉓数江教一『日本の倫理』とは、1963年に出版された『日本の倫理思想史』³³⁰の事と思われる。尚、マルナス『復活史』、ヴィリオン『宣教50年』に関しては、㉔同様、三版すべてに参照文献として挙げられている。『津和野への旅』での大きな変化としては、沖本常吉の『乙女峠とキリシタン』(1971年)が参照されていることと、乙女峠友の会「せせらぎ」(細流)、勝田悦子他『道のりを走り尽くして』というカトリック教会内の会報誌的な資料が使われていること、そしてカトリック長崎教区『浦上信徒総流配百年記念誌』³³¹(1969年)、江口源一『プチジャン司教』などの書物が使用されていることなどが挙げられる。

これら池田敏雄と沖本常吉が彼らの著作の中でそれぞれ参照(引用)している文献を比較すると、多くが重なっていないことが確認出来る³³²。この事実から即座に両者における叙述の性質に違いがあると結論付ける事は困難かもしれないが、それは「津和野キリシタン史」の「通史」叙述に、複数の書き方、或いは語り方があることを示していると言える

³²⁸ 岸本英夫編『明治文化史』(第6巻・宗教編)、洋々社、1954年。

³²⁹ 姉崎正治『切支丹禁制の終末』、同文館、1926年。

³³⁰ 数江教一編『日本の倫理思想史』、学芸書房、1963年。

³³¹ 池田はこのように書いているが、正確には、浦上信徒総流配100年記念祭実行委員会編『信仰の礎：浦上信徒総流配百年記念』、カトリック長崎教区、1969年、である。

³³² 沖本の参照文献19書の内、2著作(⑧『長崎キリシタンの精鋭』(1965年)、⑨『ビリオン神父』(池田敏雄『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』、中央出版社、1965年))が池田の著作である。そして前述の通り①と③の浦川和二郎著作は重なるので③を省き、更に、⑩『高木覚書』は、『長崎キリシタンの精鋭』の本文最後で、そのまま掲載されていることから、「参照」しているわけではなく、単に転載しているに過ぎない。これらを省き残りの15書中で、池田の著作と重なっているのは、①②の浦川の2書と⑩の永井隆の著作の合計3書のみとなる。つまり沖本は、池田とは異なった13の文献を参照して叙述しているのである。同じ「津和野キリシタン史」叙述とは言え、沖本と池田の論述は、その大枠が浦川和二郎著作に依拠して書かれているとしても、細部について情報ソースを異にしているのである。

だろう。このように沖本とは別の史資料を参照していた池田であるが、『津和野への旅』になって②沖本『乙女峠とキリシタン』を参照している事が分かる。それぞれ別々の「津和野キリシタン史」の「語り」が生まれたように思われた 1960 年代以降 1990 年代に至る過程で、それらが徐々に近接化していき、統一的な津和野キリシタン史の典型的なプロットが形成されていくのである。

〔表 I〕 池田敏雄・沖本常吉両著作の参照文献一覧

	池田敏雄、『長崎キリシタンの精鋭(高木仙右衛門、守山甚三郎)』、1965年	沖本常吉、『乙女峠とキリシタン』1971年	池田敏雄、『キリシタンの精鋭』、1972年	池田敏夫、『津和野への旅—長崎キリシタンの受難—』、1992年
①	浦川和三郎『切支丹の復活』前後篇	浦川和三郎『切支丹の復活』※前後篇 ³³³	浦川和三郎『切支丹の復活』前後篇	浦川和三郎『切支丹の復活』前後篇
②	浦川和三郎『浦上切支丹史』	浦川和三郎『浦上切支丹史』	浦川和三郎『浦上切支丹史』	浦川和三郎『浦上切支丹史』
③		浦川和三郎『旅の話』		
④		ピリオン神父『鮮血遺書』		
⑤		加古義一『山口公教史』		
⑥		狩谷平司『ピリオン神父の生涯』		
⑦	片岡弥吉『浦上四番崩れ』	片岡弥吉『浦上四番崩れ』	片岡弥吉『浦上四番崩れ』	片岡弥吉『浦上四番崩れ』
⑧	※	池田敏雄『長崎キリシタンの精鋭』	※	※
⑨	※	池田敏雄『ピリオン神父』	※	※
⑩	永井隆『乙女峠』	永井隆『乙女峠』	永井隆「乙女峠」	永井隆「乙女峠」
⑪		『津和野亀井記』(津和野郷土館像)		
⑫		「以素志乃屋文書」		
⑬		「異宗徒御預一件」(山口県文書館・毛利家文庫)		
⑭		「太政官日誌」		
⑮		「公文録」(内閣総理府蔵)		
⑯	『高木仙右衛門覚書』	『高木仙右衛門覚書』(高木寛氏)		

³³³ 書かれてはいないが恐らく前後篇両書であると思われる。

	(高木寛氏蔵)	蔵)		
⑰		「ロカイン神父書状」		
⑱		「守山甚三郎手記」(守山寛一氏蔵)		
⑲		「死亡日記」		
⑳	姉崎正治『切支丹禁制の終末』		姉崎正治「切支丹禁制の終末」	姉崎正治「切支丹禁制の終末」
㉑	岸本英夫編集『明治文化史・宗教篇』		岸本英夫編集「明治文化史・宗教篇」	
㉒	数江教一『日本の倫理』		数江教一「日本の倫理」	数江教一「日本の倫理」
㉓	Marnas, F., <i>La Religion de Jesus (Iaso ja-kyo) ressuscitee au Japon, 1896.</i>		Marnas, F., <i>La Religion de Jesus (Iaso ja-kyo) ressuscitee au Japon, 1896.</i>	Marnas, F., <i>La Religion de Jesus (Iaso ja-kyo) ressuscitee au Japon, 1896.</i>
㉔	Villion, A., <i>Cinquante ans d'apostolat au Japon, 1923.</i>		Villion, A., <i>Cinquante ans d'apostolat au Japon, 1923.</i>	Villion, A., <i>Cinquante ans d'apostolat au Japon, 1923.</i>
㉕		※		沖本常吉、『乙女峠とキリシタン』1971年
㉖				乙女峠友の会「せせらぎ」(細流)
㉗				勝田悦子他『道のりを走り尽くして』
㉘				カトリック長崎教区『浦上信徒総流配百年記念誌』
㉙				江口源一『プチジャン司教』

更に注目すべきもう一つの事は、池田の三著作の変遷にある。[表Ⅱ]はそれら三著作の目次を比較した表である。内容的には殆ど同じ文言が使われており、幾つかの削除項目と付加項目が出てくるだけであり、これを見る限りではさほど大きな変化がないように感じられる。削除されたのは、⑩浦上三番崩れ、⑪各国と通商条約、⑬徳川から明治へ、⑭明治維新の思想的背景、⑮思い出話、⑯仙右衛門覚書の6項目である。⑩の浦上三番崩れについては、津和野キリシタン史に関わるのは浦上四番崩れからであるから、所謂「前史」に当たるため、津和野に特化するという意味で削除されること自体は問題とならない。⑪、

⑱、⑲に関しても政治・文化的な内容であるので、他の項目で纏めて述べる事が可能な項目と言える。⑳「思い出話」は㉑「高木・守山両家の子孫の声」「高木・守山両家の子孫」で纏められているので、厳密には削除ではなく、項目替えがされているだけである。㉒の「仙右衛門覚書」については、『高木覚書』の原文をそのまま載せているだけであり、紙幅の関係からこの20頁近くを削除したという事かもしれない。

一方、考慮に値するのは追加項目であるが、『長崎の精鋭』には無く『キリシタンの精鋭』以降に現われた項目が㉓「高木仙右衛門と守山甚三郎の受難」であり、『キリシタンの精鋭』まで無く『津和野への旅』に現われた項目が、㉔「キリシタンの信心とプチジャン師(司教)」、㉕「命がけの信仰宣言」、㉖「乙女峠への巡礼熱」の3つとなる。㉔と㉕については、『キリシタンの精鋭』の㉗「高木仙右衛門の活躍」の中に書かれている内容を分けて2つの項目を新たに設けているだけであり、幾らかの加筆が認められるとしても、何らかの構成変更の意図を見出すことは出来ない。㉖については、1972年以降、1992年までに津和野乙女峠への巡礼が盛んになってきたその経緯が述べられており、その巡礼熱の高まりが述べられている。これは当然『津和野への旅』にしか書けない内容であるため、津和野キリシタンのその後に関する影響作用史的な記述であると言える。

問題は㉓である。㉓は「兩人氷の池へ」という副題が付けられており、高木仙右衛門と守山甚三郎が氷責めに遭ったことから書き出されている。津和野キリシタン史としては明らかに時系列的ではないこの書き出しが意味するのは、津和野キリシタン史の特徴的出来事の中で、インパクトの強いストーリーを冒頭に配置することにより、特に拷問・受難を印象付けようという編集意図である。本来ならば、㉘「サンタ・マリアのご像はどこ?」という項目で、1865年の「信徒復活」から語り始められていたストーリーラインの時系列を崩してまでも、印象深い(と池田が考えたであろう)話しを冒頭に据えているのである。ここに「氷責め」に代表されるような「拷問」、ひいては「殉教」の出来事が「津和野キリシタン史」の鍵語である事を示そうとする意図を汲み取ることが出来る。更に、この三版のタイトルの変遷も見逃すことは出来ない。1965年版は、『長崎キリシタンの精鋭』の後に「高木仙右衛門、守山甚三郎」という副題を入れている。つまり当初は高木と守山という津和野で有名なキリシタンたちの個人的な話として、彼らが長崎キリシタンの精鋭の生残りである、ということを示唆する書名になっていた。だが、改訂版の『キリシタンの精鋭』と『津和野への旅』では、「高木仙右衛門」「守山甚三郎」という個人名を削除している。これら三書の内容は、長崎キリシタンの高木と守山の話が中心である事に変わりは無

いのだが、書名から個人名が削除され、「キリシタン」一般を語っている著作であるかのような書名になっている。この二点から鑑みると、一方では個人的出来事である高木と守山の氷責めが強調されるような編集がされておりながら、書名としてはそれが長崎（浦上）のキリシタン——或いは浦上四番崩れで流配されたキリシタン——全体の「受難」「拷問」そして「殉教」であるような印象を与えるものとなっている。言い換えれば、高木と守山のストーリーや彼らの（彼らが受けたとされる）出来事が、浦上キリシタンの総体を代表（代理表象）する話になった（なっていく）経緯がここに看取され、且つ、このような厳しい「説論」「拷問」が、流配キリシタン全員に与えられた苦難であるかのようなイメージが強調されていく過程が見出されるのである。後述するが、藩によっては、それほど厳しい説論を受けず、優遇されていた信徒たちもいたという記録さえ残されている。しかし浦上キリシタン史、津和野キリシタン史は、そのような優遇された信徒が存在したことを含む「記憶」ではなく、厳しさと苦難が強調された「記憶」として伝えられていく。池田の三版は、改訂を重ねるごとに、「浦上キリシタン」と「説論」「拷問」「殉教」という厳しいイメージの「記憶」が繋ぎ合わされていき、これら三版で語られた津和野キリシタン史が、後の「キリシタン史」として伝えられていくのである。

【表Ⅱ】池田敏雄の津和野キリシタン関連著作の目次比較表

	『長崎キリシタンの精鋭 (高木仙右衛門、守山甚三郎)』 1965年	『キリシタンの精鋭』 1972年	『津和野への旅 —長崎キリシタンの受難—』 1992年
①	序文 岳野慶作	はじめに	はじめに
②		高木仙右衛門と守山甚三郎の受難	高木仙右衛門と守山甚三郎の受難
③	サンタ・マリアのご像はどこ	サンタ・マリアのご像はどこ？	サンタ・マリアのご像はどこ？
④	キリシタン時代の長崎	キリシタン時代の長崎	キリシタン時代の長崎
⑤		キリスト教布教の成功	キリスト教布教の成功
⑥	豊臣秀吉の宗教政策	豊臣秀吉の対キリスト教政策	豊臣秀吉の対キリスト教政策
⑦	徳川幕府下のキリシタン	徳川幕府下のキリシタン	徳川幕府下のキリシタン
⑧	浦上の潜伏信仰	浦上の潜伏信仰	浦上の潜伏信仰
⑨	封建日本の危機	封建日本の危機	封建日本の危機
⑩	浦上三番崩れ		

⑪	各国と通商条約		
⑫	旧信者子孫の発見	旧信徒子孫の発見	旧信徒子孫の発見
⑬	高木仙右衛門の活躍	高木仙右衛門の活躍	高木仙右衛門とその子ら
⑭			キリシタンの信心とプチジャン師 (司教)
⑮			命がけの信仰宣言
⑯	埋葬事件	埋葬事件	埋葬事件
⑰	迫害ののろし上がる	迫害ののろし上がる	迫害ののろし上がる
⑱	徳川から明治へ		
⑲	明治維新の思想的背景		
⑳		長崎で幕府の役人の対決	長崎で幕府の役人の対決
㉑	維新政府の迫害	維新政府の迫害	維新政府の迫害
㉒	津和野での拷問	津和野での拷問	津和野での拷問
㉓	浦上キリシタンの総流罪	浦上キリシタンの総流罪	浦上キリシタンの総流罪
㉔	乙女峠での苦難	乙女峠での苦難	乙女峠での苦難
㉕	キリシタン釈放へ傾く	キリシタン釈放へ傾く	キリシタン釈放へ傾く
㉖	津和野組全員釈放さる	津和野組全員釈放さる	津和野組全員釈放さる
㉗	帰郷後の生活	帰郷後の生活	帰郷後の生活
㉘	信教の自由を獲得	信教の自由を獲得	信教の自由を獲得
㉙	津和野の殉教碑	津和野の殉教碑	津和野の殉教碑
㉚	高木仙右衛門の逝去	高木仙右衛門の余生	高木仙右衛門の余生
㉛	甚三郎翁の余生	甚三郎の活躍	甚三郎の活躍
㉜	守山甚三郎の最後	守山甚三郎の最期	守山甚三郎の最期
㉝	思い出話		
㉞	仙右衛門覚書		
㉟			乙女峠への巡礼熱
㊱	高木、守山家の子孫	高木家と守山家の系図	高木家と守山家の系図
㊲		高木・守山両家の子孫の声	高木・守山両家の子孫
㊳	あとがき		

池田敏雄と前述の沖本常吉が、津和野キリシタン史を叙述した 1960 年代前後の時代背景について述べておく。【表Ⅲ】は「津和野キリシタン史」のテキストを残してきた叙述者たちが、叙述を行なった時期を纏めた表である。津和野キリシタン史の叙述者全員を挙げているわけではなく、部分的に記録を残した者は省いている。プティジャン、森松次郎、ルマレシャルなど、『高木覚書』成立に重要な影響を与えたであろう中心的な関係者と、中心的書物を著した者のみを、生年が古い順に載せている。この表から分かるのは、いくつかの著作がある時期に纏まっており、特に目立つのは、沖本、永井、片岡、池田、四氏の著作が、1960 年代を中心に出版されている事である。特に、1957 年—72 年に計 7 冊もの「長崎キリシタン史」関連の著作が出版されており、これらの理由については明らかではないが、1965 年が「信徒発見 100 周年記念」の年であった事との関連が認められる。片岡弥吉の『長崎のキリシタン』³³⁴は、1989 年初版、2007 年に再版された著作であるが、この「あとがき」には以下のように記されている。

本書は 1965 年に行われた「日本におけるキリスト信者発見百周年記念祭」に備えて長崎県のカトリック信者たちのために、先祖たちの信仰の歴史をやさしく書き下したものである。この小著によって先祖たちの信仰、教会への愛、司祭職への尊敬、使徒職への自覚と熱意等々、先祖たちが残した手本を改めて思い起こし、「キリスト信者発見百周年記念祭」を長崎のカトリック信者たちは大いなる誇りと感謝をもって迎えたのであった³³⁵。

³³⁴ 片岡弥吉『長崎のキリシタン』、聖母文庫、2007 年。

³³⁵ 片岡弥吉、同書、199 頁。この「あとがき」は片岡千鶴子が執筆している。

[表Ⅲ] 津和野キリシタン史の叙述者と各著作の出版年に関する表

叙述者	生年－没年	1800年								1900年							
		40	50	60	70	80	90	00	10	20	30	40	50	60	70	80	
		流配期間 ——— ★(A) ★(B) ★(C) ★(D)															
高木仙右衛門	1824－1899	————— * —————															
プティジャン	1829－1884	————— —————															
森松次郎	1835－1902	————— —————															
ルマレシャル	1842－1912	————— —————															
ヴィリオン	1843－1932	————— ○ * ————— * —————															
守山甚三郎	1848－1932	————— ————— * —————															
マルナス	1859－1932	————— ————— * —————															
浦川和三郎	1876－1955	————— ————— * * —————															
沖本常吉	1902－1991	————— ————— ————— * —————															
永井隆	1908－1951	————— ————— ————— * —————															
片岡弥吉	1908－1980	————— ————— ————— * * —————															
池田敏雄	1928－	————— ————— ————— * * * —————															

※ *印は、各著者が津和野キリシタン史の主著を書いた年。

※ ★印は、(A) 信徒復活 25 周年記念、(B) 信徒復活 50 周年記念、
(C) 信徒帰還 65 周年記念。(D) 信徒復活 100 周年記念

※ ヴィリオンについては、左の * が『山口公教史』、右が『宣教 50 年』。

※ 浦川和三郎については、左の * が『日本に於ける公教会の復活』、右がその増補版である『切支丹の復活』(前後篇)。

※ 片岡弥吉については、左の * が『長崎の殉教者』、右が『浦上四番崩れ』。

※ 池田敏雄については、左の * から『池田 1965 年』『池田 1972 年』『池田 1992 年』。

※ ヴィリオンの○で囲まれた期間は、津和野での「殉教」を発掘する調査の期間。

1965 年は、浦上キリシタン史叙述の画期であると言える。信徒復活 100 周年を記念し、長崎キリシタン史を後世に伝えようとする思いが高まった時期であったのだろう。カトリック長崎大司教区は、部数が限られた非売品とはいえ、1965 年『カトリック長崎大司教区 100 年のあゆみ』³³⁶という写真 160 頁に及ぶ写真・年表付の大判記念アルバムを出版した。

³³⁶ キリスト信者発見 100 周年行事委員会編『カトリック長崎大司教区 100 年のあゆみ』、カトリック長崎大司教区、1965 年。

名目は、長崎大司教区の 100 周年記念、としての出版であり、これは 1959 年に「長崎司教区」から「長崎大司教区」に格上げになった後の最も大きなイベントであった。だが長崎（大）司教区の歴史を考えると、必ずしも 100 周年とは言えない事は明らかである。信徒発見の 1865 年は、日本国内に地方別に分かれた教区は存在せず、「日本代牧区」が一つあるだけであった³³⁷。その後、切支丹禁制の高札が撤去された後、カトリック教会は、北緯大牧区と南緯大牧区に分かれることになり、長崎の教会は南緯代牧区の所属となる。初代南緯代牧区司教はプティジャンであった。その後、1891 年に長崎司教区に昇格となるが、1959 年までは長崎司教区であった³³⁸。つまり厳密には、1965 年は、長崎司教区 74 周年であり、長崎大司教区の創立から考えると 6 周年である。だが長崎大司教区はこのアルバムについて、書名を『長崎大司教区 100 年のあゆみ』としつつも、編集委員会名は「キリスト信者発見 100 周年記念行事委員会」となっている。つまり、長崎大司教区の歴史とキリシタン発見の歴史が重ねられており、その 100 周年記念は、組織としての記念であると同時に、「流配者」「殉教者」を顕彰するための周年記念であったと言える。それゆえ、この事業は盛大に行われ、その年の前後には、多くの関連書籍や出版物が発行された事も肯ける。確かに、信徒発見 25 周年の機会には、長崎大浦天主堂に 2500 名もの帰還キリシタンたちが集まった事などが記録されているように、何らかのイベントは行われていた。だが、100 周年記念事業は、カトリック組織の規模やその信徒数も大きく成長し、25 周年、50 周年の時には見られないほどの盛り上がりとなったのである。更に言うと、1862 年から 1965 年にかけては、カトリックの一大画期である第二バチカン公会議が行なわれた期間でもあった³³⁹。また日本国内では、1961 年宮崎使徒座知教区が大分教区に昇格（12 月 22 日）、1962 年名古屋使徒座知教区が名古屋司教区に昇格（4 月 16 日）、同年、新潟使徒座知教区が新潟司教区に昇格、1963 年四国使徒座知教区が高松教区に昇格（9 月 13 日）し³⁴⁰、次々に、西日本の教区が新しく誕生した事も、浦上信徒たちの流配先に注目が集まる契機になったと言えるだろう³⁴¹。又、1962 年 4 月 29 日から 5 月 6 日にかけて横浜にて

³³⁷ フォルカード司教が、復活した日本代牧区初代の教区長であった。

³³⁸ キリスト信者発見 100 周年行事委員会編、前掲書、145 頁。同書の「年表」の 1891 年には「クザン司教長崎教区司教として着任す」とあるが、「長崎司教区司教」の間違いであろう。

³³⁹ 第二バチカン公会議は、第 1 会期が 1962 年 10 月 11 日－12 月 8 日、第 2 会期が 1963 年 9 月 29 日－12 月 4 日、第三会期が 1964 年、9 月 14 日－11 月 21 日、第 4 会期が 1965 年 9 月 14 日－12 月 8 日、閉幕となっており、信徒発見 100 周年、長崎大教区 100 周年の盛り上がりとともに重なっている。

³⁴⁰ 各教区の昇格に関しては、『カトベティア 2004』編集委員会編『カトベティア 2004』、カトリック中央協議会、2004 年、272 頁の年表を参照した。

³⁴¹ 名古屋と高松は流配先であった。大分と新潟には流配されなかったが、隣県の鹿児島と富山は流配先

「日本カトリック教会再建 100 年祭」、同年 6 月 10 日には、長崎で「日本 26 聖人記念館」が完成した事もこの当時の大きなトピックとして挙げる事が出来る³⁴²。このように、1960 年以降は、国内外のカトリック教界自体が大きな画期を迎えており、これまでの歴史を振り返り、新たに歴史を編纂・叙述をする事への意欲が高まった時期であると言えるのである。

(9) その他の津和野キリシタン研究

先述の『高木覚書』についての詳細な研究をしているのが高木慶子である。彼女は『神戸海星女子学院大学・短期大学研究紀要』に 3 回に亘って論文「ドミニコ高木仙右衛門覚書の研究・(1・3)」(1988-90 年)を發表し、それを纏めたものが 1993 年の『高木仙右衛門の研究』³⁴³である。更にその後 20 年間の研究の成果を纏め、『高木仙右衛門に関する研究』(2013 年)³⁴⁴が増補改訂版として出版された。この中で津和野キリシタン史に関わる資料問題を取り扱っており、他の津和野キリシタンに関する一次資料を比較検討することにより『高木覚書』の特徴や資料としての性格について述べている。付言しておけば、カトリック援助修道会の修道女である高木慶子は、高木仙右衛門の曾孫にあたる高木家の末裔であることから、彼女にとっての『高木覚書』研究はつまり「ファミリーヒストリー」という性格を持つものであるかもしれない。

その他の津和野キリシタン史に特化したものではないが、浦上四番崩れ流配事件や長崎キリシタンを全体史として叙述した書物は幾つも出版されている。中でも片岡弥吉は、1957 年に『長崎の殉教者』を著した³⁴⁵。これは浦上キリシタンのみならず、平戸、生月、大村領、有馬領、五島といった長崎周辺に存在するキリシタンとその「殉教史」について詳細に述べられたものである。1963 年には『浦上四番崩れ 明治政府のキリシタン弾圧』³⁴⁶を著し、これは浦上キリシタンの通史が語られている言わば古典的著作であると言えよう。片岡の遺著と言われる『日本キリシタン殉教史』は、1979 年の初版から 1991 年の第七版に亘って版が重ねられたが、2010 年に浦上四番崩れに関する新史料を追加編集して新版と

である。

³⁴² 『カトペディア 2004』編集委員会編、前掲書、272-3 頁。

³⁴³ 高木慶子『高木仙右衛門覚書の研究』、中央出版社、1993 年。

³⁴⁴ 高木慶子『高木仙右衛門に関する研究—「覚書」の分析を中心に—』、思文閣出版、2013 年。

³⁴⁵ 片岡弥吉『長崎の殉教者』、角川新書、1957 年。

³⁴⁶ 片岡弥吉『浦上四番崩れ 明治政府のキリシタン弾圧』、筑摩書房、1963 年。

なって発行されている³⁴⁷。

家近良樹は、『浦上キリシタン流配事件 キリスト教解禁への道』³⁴⁸を1998年に出版し、量的調査に基づく分析による各論的な浦上キリシタン研究を行なっている。この研究は、浦上四番崩れの全体像ではなく、山口藩の「異宗徒御預一件」から具体的な流配者数と死亡者数を分析し、従来山口（萩）に流されたキリシタンの出来事として伝えられてきたことと実際の数値の齟齬を指摘するものとなっている。家近は、『山口県史』の史料篇（近代1）を作成しようとする中で、山口（萩）に流配されたキリシタンたちについて着目し、『浦上キリシタン流配事件』を著した、と述べている³⁴⁹。彼の研究は、明治新政府が、国策として「旧弊をことごとく打破することを高らかに国の内外に宣言しながら、何故、宗教政策に限って旧習を踏襲しよとしたのか、それを明治六年二月の時点でどうして放棄せざるをえなかったのかという問題」³⁵⁰に端を発するものであり、キリシタンの流配政策についての研究となるため、本稿の関心と重なるものではない。だが、片岡が長崎純心大学長でありカトリック信徒であり、高木慶子が援助修道会であるのに対し、キリスト教徒ではない研究者による貴重な研究書の一つと言える。

Ⅲ 津和野キリシタン史記述の「一次史料」とされるもの

(1) 史料としての「一次史料」

上述したように、津和野キリシタン記録には多くの史資料がある事を示してきたが、これらを大まかに纏めてみたい。まず出版年を基準にして時系列にこれらを羅列すると次の[表I]の通りとなる。

³⁴⁷ 片岡弥吉『日本キリシタン殉教史』（片岡弥吉全集1）、智書房、2010年。

³⁴⁸ 家近良樹『浦上キリシタン流配事件 キリスト教解禁への道』、吉川弘文館、1998年。

³⁴⁹ 家近良樹、同書、209頁。

³⁵⁰ 家近良樹、同書、210頁。

〔表 I〕 津和野キリシタン史について書かれた著作一覧

No.	出版年	著者名	書名
1	1877-79年	高木仙右衛門	『仙右衛門の覚書』
2	1896年	F・マルナス	<i>La "religion de Jésus" (Iaso ja-kyo) ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle.</i>
3	1898年	加古義一編 A. ヴィリオン 関	『山口公会史』
4	1908年	守山甚三郎	『甚三郎の覚書』、「死亡者名簿」
5	1915年	浦川和三郎	浦川和三郎『日本に於ける公教会の復活 前篇』、
6	1923年	A・ヴィリオン	<i>Cinquante ans d'apostolat au Japon.</i>
7	1928年	浦川和三郎	浦川和三郎『切支丹の復活』(上・下)
8	1938年	浦川和三郎	『旅の話』
9	1951年	永井隆	『乙女峠』
10	1957年	片岡弥吉	『長崎の殉教者』
11	1963年	片岡弥吉	『浦上四番崩れ 明治政府のキリシタン弾圧』
12	1964年	パチェコ・ディエゴ	『守山甚三郎の覚書』
13	1965年	池田敏雄	『長崎キリシタンの精鋭 津和野・乙女峠の受難 (高木仙右衛門、守山甚三郎)』
14	1965年	山崎忠雄	『偉大なるヴィリヨン神父—ヴィリヨン神父にまねびて』
15	1971年	沖本常吉	『乙女峠とキリシタン』(津和野ものがたり 3)
16	1972年	池田敏雄	『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』
17	1979年	片岡弥吉	『日本キリシタン殉教史』
18	1992年	池田敏雄	『津和野への旅 長崎キリシタンの受難』
19	1993年	高木慶子	『高木仙右衛門覚書の研究』
20	1998年	家近良樹	『浦上キリシタン流配事件 キリスト教解禁への道』
21	2005年	松島弘	『津和野町史』(全4巻)
22	2013年	高木慶子	『高木仙右衛門に関する研究—「覚書」の分析を中心にして』
23	2016年	安高啓明	『浦上四番崩れ』

この中には、政府・藩史料である加部嚴夫編の『於杼呂我中』や、明治政府の「公文録」など、余りにも部分的過ぎる史料は含めておらず³⁵¹、津和野キリシタンか、浦上四番崩れに関する叙述の中で津和野について書かれている史料のみを挙げている。本項では津和野キリシタン史における、一次史料とされる史料について詳述するが、その前提となる一次史料と呼ばれるものが何を示すのかについて考えたい。まず、1967年に発行された『広辞苑』（第一版）³⁵²では以下のように説明されている。

史料：歴史記述の素材。歴史の研究または編纂に必要な文献・遺物。文書・日記・記録・金石文・伝承・建築・絵画・彫刻など。

資料：もとでにつかう材料。もと。もとで。原料。資材。

つまり、「史料」には文献、文書という枠がなく、金石文などの字彫りや彫刻、オーラルヒストリーや建造物など、広範囲のものが想定されている事が分かる。資料に関しては、材料という程度の捉え方となっている。これが2011年に発行された『広辞苑』（第六版）³⁵³になると次のような説明に変わる。

史料：歴史の研究または編纂に必要な文献・遺物。文書・日記・記録・金石文・伝承・建築・絵画・彫刻など。文字に書かれたものを「史料」、それ以外を広く含めて「資料」と表記することもある。

資料：①もとになる材料。特に研究・判断などの基礎とする材料。「一収集」「参考一」。
②試行の結果。または結果を数量で表したものの。

44年を経て、『広辞苑』（第六版）では、「文字に書かれたものを「史料」、それ以外を広

³⁵¹ 津和野キリシタン史の記録文書ではないが、津和野藩史料の『於杼呂我中』（おどろがなか）は幕末明治期の津和野藩の状況を記録した数少ない資料である。『於杼呂我中』は、藩主亀井茲監の手によるものではなく、その懐刀である福羽美静の記録を加部嚴夫が編集したものである。そのため、亀井茲監自身がどこまでキリシタンや光琳寺の幽閉の出来事について把握していたのかは推測するより他は無い。だが『於杼呂我中』の付録に「これが亀井家所蔵の『親管秘書』を存分に引用して、考証の裏付けをいかに発揮している事は、未だ曾て前後に無いことで、聊か圧倒される」とあるように、これが津和野藩主の所蔵する史料に基づいて記録されたとべられている。しかし、この書物に書かれたキリシタンに関する記事は少なく、ここから当時の津和野キリシタンの「殉教」（藩側では「説諭」）の実態を読み取ることは難しいため、この表には含めなかった。

³⁵² 新村出編『広辞苑』（第一版）、岩波書店、1967年（1955年）。

³⁵³ 新村出編『広辞苑』（第六版）、岩波書店、2011年（2008年）。

く含めて「資料」と表記することもある」という説明文が加わっており、「史料」が主に文字史料を表わす事を示している。この事は、以下に引用する福井憲彦の『歴史学の現在』（2001年）の史料と資料の違いについての定義とほぼ同じ説明となる。

史料と資料、同じ発音の違った単語であるが、ここでいう史料とは、一般に文字で記された情報源、文献史料ないし文書史料のことをさしている。それに対して資料とは、もっとひろい概念として、文字ではない物体や景観のようなものまで包含する。³⁵⁴

福井の定義によると、「資料」の方がより広範囲で包括的な概念であり、それに比べ「史料」は文献的、文字的な歴史研究に資するマテリアルとされている。この説明は『広辞苑』（第六版）に対応している。

このように、一般的な意味としては、歴史研究に関連したマテリアルを「史料」、歴史研究という括りから離れた材料としてのマテリアルを「資料」と呼ぶのが一般的であるとされる。三谷博は『史料学入門』の中で、「史料」という言葉は、日本では、英語のデータやマテリアルの日本語訳として「資料」が使われるようになる以前から存在した。そのため、日本では歴史の「資料」を「史料」と書く習慣が定着している」³⁵⁵と述べている通り、本稿でも津和野キリシタン史を叙述した文書・著作を指す語として「史料」を用いる事とする。更に三谷は、一次史料と二次史料の違いについて、次のように述べる。

歴史家は、史料批判の観点から、当事者がその時々遺した手紙、文書、日記などを1次史料と呼び、第三者が記したそれらや後の記録を2次史料と呼んで、前者を後者よりも重視する。このため、書物は豊富な情報量を持ちながら、2次史料として扱われることが多いのだが、これを1次史料として読み直すことも可能である。³⁵⁶

史料分類としては標準的な見解であると思われるこの説明によると³⁵⁷、歴史叙述におい

³⁵⁴ 福井憲彦『歴史学の現在』、財務省印刷局、2001年、21頁。同書は放送大学のテキストであり、歴史学の基礎的な定義を基に書かれていると考えられる。

³⁵⁵ 三谷博「読者に過去が届くまで」、東京大学教養学部歴史学部会編『史料学入門』、岩波書店、2006年、2頁。

³⁵⁶ 三谷博、同書、8頁。三谷は「一次史料」を「1次史料」と、アラビア数字を使用している。

³⁵⁷ 特に、「教養学部歴史学部会」が編纂した「史料学入門」という名称から考えても、標準的な見解であると考えるのが妥当であろう。

て、書物が一次史料になる事が可能であるとしながらも、本来的に一次史料と呼ばれるものは、出版物としての書物ではなく、手紙、文書、日記の類であり、それらが書物に優先されるとしている。

このように、一般的に「一次史料」と呼ばれる史料が存在し、歴史はそれらを用いて叙述されてきた。津和野キリシタン史叙述においても、これまでの歴史家や叙述者たちが「一次史料」と呼んで用いてきた史料がある。それに対して本論では、上で三谷が指摘しているように、従来二次史料として使用されてきた史料を一次史料と考える立場に立っている。したがって、以下の本論で「一次史料とされる」資料群が何であったかを明確にしておく必要があるだろう。

まず、当事者たちの叙述や当事者を知っている者たちの記録として、従来「一次史料」として用いられてきた文書は、『高木覚書』『復活史』『山口公教史』『守山覚書』『宣教50年』の5つである。加古義一の『山口公教史』は、当事者史料でもなく、当事者からの聞き取りが基になっている史料でもないが、1898年という執筆年代の早さから、同書の浦上四番崩れに関する一部分の叙述も、一次史料として用いられてきた経緯がある³⁵⁸。尤も、津和野キリシタン史について、このような時代区分をしている研究はなく、それゆえに一次史料と二次史料を明確に区分した上で論述している研究書もない。それは一次史料とは、「当事者が書いた文書」、二次史料とは「それ以降の者たちによって書かれた文書」という、三谷が述べるような、標準的な理解があったことを示している。だが、そうだとすれば、従来の津和野キリシタン研究（者）は、上記の5書こそが「史実」に基づく重要な「一次史料」としてこれを扱い、それ以外の史料を、「二次史料」と見做して前者に比べて重要性のやや劣る文書群として扱ってきたと言える³⁵⁹。

以上のような、従来の「一次史料」「二次史料」の分類に対し、キース・ジェンキンズ(Jenkins,

³⁵⁸ 例えば沖本常吉は、自身の著書『乙女峠とキリシタン』の中で、『山口公教史』に書かれていることを根拠として、論述を進めている。

³⁵⁹ 『新カトリック大辞典』は史料としての「殉教記録」について次のように述べる。「殉教記録は次の3種に大別できる。(1) 裁判記録。後世の付加はわずかであることが多い。(2) キリスト教徒の裁判の目撃の報告。多くの場合、尋問が逐語的に引用されている。(3) 第三者による殉教の報告。目撃者の報告や信頼できる文書に基づくものである。(句読点ママ)」。これを津和野キリシタン史料に当てはめると、(1) 無し、(2) 『高木覚書』『守山覚書』、(3) 『復活史』『山口公教史』『宣教50年』、に分けることが出来る。新カトリック大事典編集委員会編『新カトリック大事典』Ⅲ、研究社、2002年、258頁、「殉教記録」。

Keith) は『歴史を考えなおす』³⁶⁰の中で、「一次史料」批判として興味深い指摘をしている。少々長いが以下に引用する。

私は、過去は決して本当には知ることはできず、中心なるものはなく、物事を正確に捉えるために参考にする「深層的な」資料（サブテキスト）はない、と論じてきた。あらゆる史料は表面的なものである。……歴史家は探求を行なうさいに、ひとつの史料に深くまで入り込むことはなく、史料の間を横向きに移動して、つまり一連の史料から他の一連の史料へとその外面をわたり歩いて、効率的な比較作業を行ない、彼ら自身の記述を構築している。すなわちもしあなたがたが「痕跡」の代わりに「史料」という言葉をもちい、これらの史料のいくつかを一次的なものとして参照し、さらにしばしば一次的なという言葉（オリジナルであり、それゆえ土台となる／基本的な史料という意味での）オリジナルなという言葉で置き換えてもちいるなら、そのことが示唆するのは以下のようなことである。すなわち、もしオリジナルのものに行き着けば、（二次的／媒体をへた痕跡にたいしては）オリジナルなものは真正^{ジェネイン}のものと考えられるので、真正の（本当の／深部にわたる）知識を得ることができる、ということである。こうした考えは、オリジナルとされる史料を優先化し、文書を物神化し、そのことによって歴史を創るという作業過程全体を歪める。その根底にあるのは、真実を絶えず探求するという考え方である。真実を絶えず探求したいという考えは、追体験的な理解への欲求、私たちの余計な考えを彼らの考えにくわえないために、オリジナルな人々の真正の考えに立ち戻るという主張にも明らかである。

しかしもしそうした考えをもたなければ、もし私たちが確かさへの欲求から自由になれば、もし歴史は一次的／文書的な史料の研究に依存しているという考え（そして歴史を行なうことはそうした史料を学ぶことに限られ、そうしたオリジナルな史料を根拠として後の時代の歴史家の異なった見解を裁定することができるという考え）から解き放たれるなら、そのときには私たちは、……自由に……なる。³⁶¹

このような、ポストモダニズム的視点から語るジェンキンスの考察に関して、一次史料（オリジナル史料）を優先し、それらの文書を物神化する事への批判は、本論の問題提起

³⁶⁰ キース・ジェンキンス『歴史を考えなおす』（岡本充弘訳）、法政大学出版局、2005年。

³⁶¹ キース・ジェンキンス、同書、93-4頁。

との関連で注目に値する。日本におけるキリシタン研究、特に「殉教」という視点から語られ、探求されるものは、オリジナル史料の「証拠」、「一次史料」の確かさによって、立証されて——或いは、立証されたと語られて——来た。そして「津和野キリシタン史」という研究領域においても同様に扱われてきたのである。流配信徒たちの「死」は、『高木覚書』や『守山覚書』など、(三谷が語るところの)「当事者がその時々遺した手紙、文書、日記など」によって、(その死が)「殉教」である、と証言され、権威付けられる必要があった。

だが、論者の当初の疑問は、何故「殉教」でなければならないのか、という素朴な疑問であった。換言すれば、「流配信者たちは死んだ」であってはならず、明らかに、彼ら彼女らの死が「殉教」である「必然性」を語ろうとしているように見えるのである。こうした疑問から出発している本稿は、カトリック信仰における「殉教者」の価値付けや意味づけに関する思想的な検証というよりも、むしろ、どのように「死者」が「殉教者」であると語られて行ったか、という叙述を問う。ジェンキンスが言うように、我々は過去を知ることなど出来ない。なぜなら過去は、文字通り「過ぎ」「去」っているのであり、完全再生など出来ないからである。我々が歴史研究・歴史検証によって知り得ることは、「再生」ではなく、せいぜい「再構成」の類のみである。だが同時に、真正なる再構成も行ない得ず、該当する「過去」の「出来事」が何であったのかについて問うこと以外に歴史に迫る方法はない。過去は、過去を問う者によって意味付けられ、意義付けられ、価値付けられる。だが、本稿が問うべき過去とは、意味付けようとし、意義付けようとし、価値付けようとする者たちが、価値とすること・もの・事柄のことである。この意味において、本稿が言うところの「一次史料」とは、過去に「津和野キリシタン史」について語られた「語りの総体自体」、全ての「語り自体」が「一次史料」である。換言すれば、「語り」「叙述」の中に示された、意味づけられ、意義付けられ、価値付けられた、津和野キリシタン史叙述その全ての営為こそが、本稿にとっての「一次史料」と言えるのである。

(2) 津和野キリシタン「通史」が記された史料

(i) 『復活史』について

本章 I で津和野キリシタン史について記録された資料について、著者とその著書の詳細を見てきた。これを踏まえて、津和野キリシタン史を語る上で「一次資料」と考えられてきた史料と、本研究における一次史料の考え方について述べてきた。津和野キリシタン史

において、史料の質的な分類をすれば、個人的経験を書いた『高木覚書』『守山覚書』と、津和野キリシタン史に関して「通史」として纏められている『復活史』『旅の話』がある。本項ではこの「通史」の内容分析を行っていく。

前節で述べたように、『旅の話』は『復活史』を下敷きとしている。特に津和野キリシタンなど、各藩に流配された信徒の待遇について語られている箇所の初めでマルナスは、「彼らが囚われの身であった時の正確な情報が、囚人の帰還後に、彼らの口を通して当時浦上の切支丹を担当していたルマレシャルによって集められていた。彼はそれを書きとめ、我々はそれを入手しているので、その概略を記すことにする」と述べている。またこの内容の最後の箇所では、「以上が、ルマレシャルが浦上に戻ってきた切支丹囚人から集めた資料を忠実に要約したものである。我々は、彼らのすべての苦しみを完全に語るものを提供したとは言わないが、この記述は彼らの苦難が全体としてどんなものだったかを十分示すものである」³⁶²と語る。この二つの言葉は、同書の第三部「最後の迫害」、第四篇「迫害の終結とその後」、第二章「流刑切支丹の待遇（1868 および 1870-1873）の初めと終わりにそれぞれ付されたものである。ルマレシャルの聞き取り調査の成果が『復活史』のどの部分に使用されているのかの詳しいところは不明ではあるとは言え、流配された各藩での出来事についての記事にルマレシャルの調査が大きく関わっている事は確かであろう。だが、同書の緒言でマルナスが幾人かに謝意を表わしているが、その中にルマレシャルの名前がないことから鑑みて、ルマレシャルの同書への関わりは部分的であったと考えるのが妥当である。いずれにせよ、各藩に流配された信徒たちの境遇については、他の著作や資料から知ることの出来ない内容であり、これが記された同書第三部・第四篇・第二章については日本語が堪能であったルマレシャルの調査が、マルナスの記録に多大な影響を与えた事は明らかとなる。

ルマレシャルは1874年横浜に派遣され、横浜教会、築地教会などを司牧した後³⁶³、1879年から盛岡、仙台、新潟で宣教した。1888年に初代東京教区司教のP.M.オズーフの時に日本副司教となったが、1906年オズーフの死去と共に退任する。マルナスほどの高位聖職者ではないにせよ、彼もまた日本教区の副司教を務めた聖職者であった。その彼がマルナスの著作の為に浦上の帰還キリシタンたちから聞き取りをし、それが流配キリシタンたちを記録する重要な史料として残されているのである。

³⁶² F・マルナス、前掲書、466頁。

³⁶³ 横浜教会では正式な司祭ではなかったが、築地教会では第二代目の主任司祭であった。

では、『復活史』と『旅の話』はどのように類似し、どのように異なっているのかについて、その本文を比較検討してみたい。『復活史』では、流配された信徒たちについて、地域別に段落が分けられ1章の中に全てが記録されているが、これに対して『旅の話』は、各藩を21章に分けてそれぞれ記録している。その内容について記述の分量を比較したのが【表 I】である³⁶⁴。記述の分量について、『旅の話』は頁数をベースにし、『復活史』は行数をベースにしてその量を比較した³⁶⁵。当然の事ながら、分量が多ければ濃密な内容に溢れている訳ではないが、どれだけ興味関心を持って書かれたか、或いは、それだけの紙幅を割くに値すると見做された藩であったか、などを知るための指標とはなり得るだろう。

『復活史』は最初に津和野藩を挙げている。しかも津和野に関する内容は全体に対する割合の20%を超えており、これは他藩のそれと比較して飛び抜けて多い分量である。記録された藩の順序について、[表 I]からは法則性を見出すことは出来ないが、『復活史』の本文中、岡山の信徒たちについて語られた後、薩摩について書かれる前に以下のような文が加えられている。

以上に述べた国ではキリシタンは極めて不幸な目に合ったが、他の国では、棄教するようにといつも言われていたが、上述のような過酷な扱いは受けなかった。したがって、心身が弱り衰えるようなことは極めて稀だった。³⁶⁶

この事から、1（津和野）から12（岡山）までは扱いの厳しい藩、13（薩摩）から18（伊勢）までは、扱いが優しく寛大に扱われた藩、という構成になっている事が分かる。確かに、マルナスの記述を見れば、薩摩の信徒に対する境遇について「最初の年と二年目のある期間は、彼らは宗教に関しては全く自由で、棄教を求められることはなかった。1871年（明治4年）になって初めて尋問が始まった。しかし棄教を勧めるだけだった。このよ

³⁶⁴ 単行本としての『旅の話』は現在手に入らないため、分量調査のための本文は以下のデジタル書籍を参照した。浦川和三郎『旅の話』、長崎公教神学校版、1938年。

https://books.google.co.jp/books?id=9qT12ARYhdcC&printsec=frontcover&dq=%E6%97%85%E3%81%AE%E8%A9%B1&hl=ja&ei=RhefTM2SFITQcb6K9fQJ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CDIQ6AEwAA#v=onepage&q=%E6%97%85%E3%81%AE%E8%A9%B1&f=false（2017年9月19日閲覧）。

³⁶⁵ 『旅の話』は1章鹿児島藩1頁から21章富山藩までで343頁と分量が多いため、行数ではなく頁数ベースで計算している。

³⁶⁶ F・マルナス、前掲書、462頁。

うに好意的ではあったが、人数が多いのに比し彼らが住んでいる寺の不備と不潔、粗末な食物、これらすべてが流刑の悲しさと一緒になり、それを一層強く感じさせた」³⁶⁷とある。

〔表 I〕 F.マルナス『復活史』と浦川和三郎『旅の話』の比較

	『復活史』	記述分量 (単位:行)	全体に対する 割合 (%)		『旅の話』	記述分量 (単位:頁)	全体に対する 割合 (%)
1	津和野	176	20.3		鹿児島	13	3.6
2	萩	58	6.7		長州・萩	43	11.9
3	因幡 [鳥取]	41	4.7		津和野	46	12.7
4	尾張	72	8.3		広島	17	4.7
5	加賀 [金澤・大聖寺]	58	6.7		福山	16	4.4
6	越中 [富山]	23	2.6		岡山	13	3.6
7	大和 [郡山・古市]	63	7.2		姫路	3	0.8
8	紀伊 [和歌山]	38	4.3		松江	5	1.3
9	阿波 [徳島]	48	5.5		鳥取	15	4.1
10	讃岐 [高松]	64	7.3		徳島	10	2.7
11	広島	16	1.8		高松	12	3.3
12	岡山	19	2.1		松山	7	1.9
13	薩摩 [鹿児島]	14	1.6		土佐 (高知)	34	9.4
14	土佐	42	4.8		和歌山	16	4.4
15	伊予 [松山]	56	6.7		郡山と古市	9	2.5
16	備後 [福山]	24	2.7		伊賀 (上野町)	4	1.1
17	和泉 [伊賀上野町]	7	0.8		伊勢・二本木	9	2.5
18	伊勢	46	5.3		尾張・名古屋	15	4.1
19					大聖寺	10	2.7
20					金澤	40	11.1
21					富山	23	6.3
	合計	865			合計	360	

³⁶⁷ F・マルナス、同書、462頁。

薩摩では、説諭・拷問どころか、キリシタン信仰について自由を認められていたことが述べられており、恐らくは不衛生によって健康を害して死者数を増やした、という事が考えられる。更に土佐の信徒については、「食糧は十分だった。役人は彼らが町に買物に行くために外出するのをたびたび許した。彼らは仕事がなく、自由に祈りを唱えることが出来た。一年の間、彼らは大いに苦しむこともなく、宗教について言われることもなかった」とあり、それに続いて、2年目に尋問が開始されるも、棄教を迫られる事がなかったと述べられている³⁶⁸。伊予においては「食物は多くはないが十分だった」と述べられ³⁶⁹、備後では「最初の者も、二番目に来た者も、禁錮となっただけで、あまり虐待されなかった。彼らは必要な物はほぼ持っていたし、たまに行なわれる尋問の際も、棄教を迫られることもなかった」³⁷⁰のであった。また、和泉では「彼らは肉体的な虐待をうけず、信仰上のことで痛めつけられるだけだった」と述べられている通り³⁷¹、薩摩以降の記録では、寛大な扱いを受けており、「殉教」と認定されるような事象が起こらなかった事を伝えている。伊勢での出来事について、信徒たちはまず本と聖具が取り上げられ、「お前たちがお前たちの宗教を棄てないと、首をはねられるぞ」³⁷²と厳しい言葉で尋問されていると語られているが、同時に「棄教した場合の約束の話もでたが、脅迫以上の効果もなかった」とも記されている。伊勢に関してのみ事情がやや異なっているようにも思われるが、「誰も食物は十分に受けていた」とも書かれており、口頭での説諭以外に肉体的な拷問を受けておらず、食糧は足りていた事が分かる。マルナスが「優遇された信徒」と「拷問・迫害を受けた信徒」を判別する条件は、「食糧が足りているか否か」と「肉体的な拷問の有無」である。程度にもよるが、精神的な苦痛に関してはそれを厳しい説諭・拷問と認定しておらず、明確に「食料が充足しているか否か」と「肉体的拷問の有無」の二点に絞られている。

津和野キリシタンに関する記述について見ると、まず「石見と長門——これら両国では切支丹が最も厳しい扱いをうけたことは確かである。この点からみて津和野と萩はこの最後の迫害の回想のなかで最も有名なものとなろう」³⁷³とあるように、津和野と萩の信徒たちが最も厳しい取り扱いを受けた、という語り口で始められる。

368 F・マルナス、同書、462頁。

369 F・マルナス、同書、463頁。

370 F・マルナス、同書、464頁。

371 F・マルナス、同書、465頁。

372 F・マルナス、同書、465頁。

373 F・マルナス、同書、447頁。

内容としては、「氷責め」の出来事、つまり「肉体的拷問」に 64 行もの紙幅が割かれており³⁷⁴、更に「……男は禁錮に処されて全く何もしない生活を送らねばならなかった。冬には彼らは着物を取りあげられ、寒気に二、三日間さらされ、食物を全く与えられなかった。女さえもこの試練にあった」とあるように、「食糧の不足」が記録され、ここにマルナスが言うところの、厳しい取扱いの藩、の条件が満たされるのである。

だが興味深いことに、マルナスは厳しい取扱いを受けた藩を「石見と長門（津和野と萩）」と語っているにもかかわらず、実際に書かれた記録の分量は、津和野の方が圧倒的に多く、実に 3 倍以上もの分量になっている。『復活史』の中で津和野キリシタンについて書かれた割合は 20.3% であり、18 ある藩の内、全体の 5 分の 1 を津和野の記事が占めていることになる。[表Ⅱ] は、『復活史』の記述分量とその割合に、各藩の流配者数とその内の死亡者数、並びに流配者に対する死亡者の割合を一覧にしたものである。また死亡者の多い順と、その割合の大きい順に、それぞれ順番を付けた。津和野の記事は、既に見てきたように、『復活史』全体の割合としては飛び抜けて多い。流配者数は 153 名であり、決して多くはわけではなく、加賀 516 名、尾張 375 名、萩 300 名、紀伊 289 名、広島 179 名、因幡 163 名に次いで 7 番目である。死亡者数も、人数的には加賀 104 名、紀伊 96 名などに比べると 41 名は全体の 8 番目の人数であり、相対的にはさほど多いとは言えない。流配者数に対する死亡者の割合を算出したとき、津和野は 26.7% で全体の 4 番目の割合となり、やや特徴が現れていると言えるかもしれない。だが、1 位の土佐藩は、津和野より少ない人数の流配者に対して 42 名（33.3%）の死亡者を出しているし、紀伊に至っては、その死者数 96 名（33.2%）は人数的にも割合的にも驚異的な多さであると言える。しかし、この驚異的な死者数を出している紀伊がマルナスの興味を惹いたかと言うとそうではなく、38 行の記述、全体の 4.3% 程度（12 位）に留まっている。土佐も 42 行の記述、全体の 10 位となっている。

つまり、著者マルナスは、前半で信徒の取扱いの厳しい藩を挙げ、後半に優遇された藩を挙げているが、その説論や拷問の厳しさや、それゆえの死亡者数、——あるいはこれを「殉教者」と語ることも可能な人数——の量が、マルナスの記述の分量や彼の興味関心を左右したのではない事が分かる。また、前半の 12 藩から、津和野藩を抜いた、2（萩）から 12（岡山）までの行数を合計すると 500 行、藩の数 11 で割ると平均 45.4 行。これに対し、取扱いが優遇された後半の 13（薩摩）-18（伊勢）までの合計は 189 行、藩数

³⁷⁴ F・マルナス、同書、449 頁上段 15 行目から 450 頁下段 6 行目まで。

で割ると1藩当たり31.5行となる。やや記述が淡白になる傾向が見られるも、前後半の差がそれほど顕著に開いているとは言い難く、むしろ取り扱い優遇藩に対して平均31.5行の記述は、マルナスの記録の分量と説諭・拷問の厳しさは相関関係に無いことを示していると言えるだろう。

こうなってくると、なぜ津和野だけが飛び抜けて記述量が多いのかが疑問となるが、その答えの一つとして考えられる回答は、拷問が厳しいことによって語る内容が増える、ということである。前述の通り、マルナスが浦上信徒から直接情報を得たのは、ルマレシャルを通してであり、延べ年数でも3年程度の日本滞在期間しかなく、詳細な調査を遂行できない彼は、尚の事、浦上信徒からの直接情報の大部分をルマレシャルに負った事であろう。「情報量の差」という事から考えると、前半と後半で記述が幾分か淡白になっていたのも、単に情報が無い——つまり、記録するだけの「面白い」出来事の情報がない——からであるとすれば肯ける。苦しんだ信徒たちはその情報を伝えようとして饒舌に伝え、そうでない信徒たちは特に語る話題がないため自ずと情報は少なくなるのである。拷問を生き延びた話や、実際に「殉教者」に遭遇した話、或いは英雄伝的な人物の話などは、人に伝えたいと思うものであろうが、しかし「優遇されていた」という事を殊更に人に伝えようと思わないだろう。ましてそこに帰還した者たちの中には、肉体的に痛めつけられた者たちも大勢いたのだから、その話の中で、「十分な食料」と「自由な外出」などの良い待遇について敢えて話す必要もなかったのだろう。

だが、記述量が多い理由が「拷問の厳しさ」「苦しみ之差」であるとしても、それだけでは、津和野が飛び抜けて記事の分量が多い答えにはならない。なぜなら、因幡や紀伊でも流配者に対する死亡者数割合は、津和野藩を上回っているにも関わらず、記述の分量はそれぞれ11番目、12番目と、少ないものとなっているからである。そこで、最も蓋然性の高い答えは、津和野流配者の中には、ルマレシャルが興味を惹く人物、あるいは指導者的信徒、又は情報発信者がいた、ということである。つまり、高木仙右衛門であり、守山甚三郎などである。恐らくルマレシャルは、浦上キリシタンの指導者的存在である高木と守山にコンタクトを取り、彼らに対するインタビューを行ない、更に、同じ津和野藩への流配者たちがルマレシャルのインタビューの対象者となったと推測される。津和野に流されたキリシタンたちが、浦上キリシタンの中でも中心的な人物が多かったことは既に述べた通りであるが、彼らの受けた説諭・拷問の「記憶」が、より多く語られたため、マルナスとルマレシャルはそれを記録したのであろう。ルマレシャルが「中心人物」である高木仙

右衛門や守山甚三郎たちから、特に多くの情報を聞いたと思われるのが、マルナスの津和野藩の記述に現われている。前節の(8)でも既に述べているが、「津和野キリシタン」の特徴的な出来事として「氷責め」が挙げられる。『復活史』の津和野藩の全記録 176 行中「氷責め」の記事は 64 行である。実に 36.3%が肉体的拷問の最も象徴的な出来事「氷責め」(本文中では「水の拷問」とも書かれる)に費やされている。[表Ⅱ]によると『復活史』当該箇所、全行数が 865 行であり、その内 64 行が「氷責め」の記事であるから、実に全藩の記録の 7.4%が「氷責め」に占められているという事になる。しかも、マルナスが各藩での境遇について記し始めた、最初の藩、さらに「石見と長門——これら両国では切支丹が最も厳しい扱いをうけたことは確かである。この点からみて津和野と萩はこの最後の迫害の回想のなかで最も有名なものとなろう」、という苦難を匂わせる語り口で始められた文章において、真っ先に出てくる出来事が「氷責め」であるからそのインパクトは更に強いものとなる。津和野キリシタンに関する殆どの資料には、高木仙右衛門と守山甚三郎が氷責めで苦しめられたことが記されている。この「氷責め」は、浦上四番崩れで流配された信徒たちが厳しい説諭と拷問に遭った、と語られる文脈の中、すなわち津和野キリシタンのみならず、全浦上キリシタン流配者の記憶として具体的拷問の筆頭に「氷責め」が登場することも多い。このような情報発信者である高木仙右衛門と守山甚三郎がいたからこそ、津和野キリシタン史は、浦上信徒の流配事件において中心的に話題にされる藩として、「拷問」「殉教」という文脈で語られていると考えられる。

また、片岡弥吉の『長崎の殉教者』³⁷⁵では、浦上四番崩れについて次のように説明している。

この流配を、浦上の信徒たちは「旅」といっています。それは苦しい旅でした。何処でも説諭場があつて神官や、学者、僧侶から、神道主義による精神教育をされ、キリシタンを棄てるように責められました。食物の量もちょうんと規定されていたのですが、牢番や、炊事夫に頭をはねられて、ほとんど信者たちの口には入りません。一番苦しんだのが飢えだったのです。それからひどい拷問や、苦役がありました。けれども信者たちの多くは、それに屈せず、信仰を守り通しました。明治 6 年までの間に 664 名の殉教者を出しましたが、1883 名は信仰を完うして帰郷しました。³⁷⁶

³⁷⁵ 片岡弥吉『長崎の殉教者』、角川新書、1957年。

³⁷⁶ 片岡弥吉、同書、141頁。

[表Ⅱ] F.マルナス『復活史』の記述分量と各藩の流配者数・死亡者数の一覧

	『復活史』	記述分量 (単位: 行)	全体に対す る割合 (%)	順位	流配 者数	死亡者 数	死亡 者数 順位	対流配 者の死 亡者割 合 (%)	順位
1	津和野	176	20.3	1	153	41	8	26.7	4
2	萩	58	6.7	5	300	43	6	14.3	13
3	因幡 [鳥取]	41	4.7	11	163	45	5	27.6	3
4	尾張	72	8.3	2	375	84	3	22.4	6
5	加賀 [金澤]	58	6.7	5	516	104	1	20.1	8
6	越中 [富山]	23	2.6	14	42	7	18	16.6	11
7	大和 [郡山・古市]	63	7.2	4	114	9	15	7.8	20
8	紀伊 [和歌山]	38	4.3	12	289	96	2	33.2	2
9	阿波 [徳島]	48	5.5	8	116	14	11	12.0	15
10	讃岐 [高松]	64	7.3	3	54	14	11	25.9	5
11	廣島	16	1.8	16	179	40	9	22.3	7
12	岡山	19	2.1	15	117	18	10	15.3	12
13	薩摩 [鹿児島]	14	1.6	17	375	53	4	14.1	14
14	土佐	42	4.8	10	126	42	7	33.3	1
15	伊予 [松山]	56	6.7	5	86	8	17	9.3	18
16	備後 [福山]	24	2.7	13	96	7	18	7.2	21
17	和泉 [伊賀上野町]	7	0.8	18	59	11	13	18.6	10
18	伊勢	46	5.3	9	75	6	20	8.0	19
19									
20									
21									
	合計	865			3414	664	—	—	—

この片岡の語りは、全ての浦上信徒を一括りにし、その総体がひどい拷問や苦役に遭ったこと、又信者の多くは如何なる迫害にも屈せず頑なに信仰を守り通したことを強調する内容として読むことが出来る。特に、最後の一節は、総死亡者 664 名が全て「殉教者」である、と断定する語り口である。

以上、述べてきたように、「浦上四番崩れ」と「氷責め」（水責め）は緊密なイメージで結ばれており、特に高木仙右衛門と守山甚三郎の「氷責め」はその象徴的なエピソードとなって伝えられている。マルナスの『復活史』の記述は、高木仙右衛門と守山甚三郎の語りの影響を受けて叙述されたものと考えられるのである。

ii) 『旅の話』について

次に『旅の話』についてであるが、[表 I] で『復活史』と『旅の話』の藩の順序を比較するとその位置が異なっていることに気が付く。マルナスが後半に記した藩 —— つまり信徒が優遇されてそれほど厳しくなかった藩 —— として、13 番目に出てきた鹿児島（薩摩）がトップに書き出され、そこから長州・萩、津和野、広島、福山と続いている。マルナスが 16 番目に書いた福山が 5 番目に移動され、最初に書かれていた津和野が 3 番目になっている。第一次移送において選ばれた藩は萩、津和野、福山の三藩であったので、その事が意図されているわけではなさそうである。この執筆順について浦川は「記述は地理的順序を追ひ、九州から中國、四國、近畿地方に及ぶ北陸に終つて居る」³⁷⁷とあるように、鹿児島から北上しながら記されており、この順序だけでも、マルナスと浦川の編集意図には違いが明確に現れている。浦川は「地域」、マルナスは「厳しさ」を鍵として記録しているのである。では、なぜ南下ではなく北上の順を選んだのかについては、恐らく浦川の両親が鹿児島に流配されたキリシタンの生存者であったため、両親から聞かされた「旅の話」に敬意を表しているのではなかろうか。或いは浦川自身のルーツから書き始めたいと思うのは、記録者の心情的にさして考え難い事ではないだろう。

³⁷⁷ 浦川和三郎『旅の話』、長崎公教神學校版、1938 年、緒言。

〔表Ⅲ〕『旅の話』の記述分量と各藩の流配者数・死亡者数の一覧³⁷⁸

	『旅の話』	記述分量(単位:頁)	全体に対する割合(%)	順位	流配者数	死亡者数	死亡者数順位	対流配者の死亡者割合(%)	順位
1	鹿児島	13	3.6	11	375	53	4	14.1	14
2	長州・萩	43	11.9	2	300	43	6	14.3	13
3	津和野	46	12.7	1	153	41	8	26.7	4
4	広島	17	4.7	6	179	40	9	22.3	7
5	福山	16	4.4	7	96	7	18	7.2	21
6	岡山	13	3.6	11	117	18	10	15.3	12
7	姫路	3	0.8	21	45	9	15	20.0	9
8	松江	5	1.3	19	84	10	14	11.9	16
9	鳥取	15	4.1	9	163	45	5	27.6	3
10	徳島	10	2.7	14	116	14	11	12.0	15
11	高松	12	3.3	13	54	14	11	25.9	5
12	松山	7	1.9	18	86	8	17	9.3	18
13	土佐(高知)	34	9.4	4	126	42	7	33.3	1
14	和歌山	16	4.4	7	289	96	2	33.2	2
15	郡山と古市	9	2.5	16	114	9	15	7.8	20
16	伊賀(上野町)	4	1.1	20	59	11	13	18.6	10
17	伊勢・二本木	9	2.5	16	75	6	20	8.0	19
18	尾張・名古屋	15	4.1	8	375	84	3	22.4	6
19	大聖寺	10	2.7	14	50	5	21	10.0	17
20	金澤	40	11.1	3	516	104	1	20.1	8
21	富山	23	6.3	5	42	7	18	16.6	11
	合計	360	—		3414	664	—	—	—

³⁷⁸ 流配者数、死亡者数については、上智大学編『カトリック大辞典』I、富山房、1940年、717頁の「流罪人員一覧」の数字を用いた。この表を記したのは浦川和三郎である。上智大学編、同書、718頁。近年の研究では総流配者数から帰還者、改心者、不改心者に至るまで、様々な数字が提示されている(例えば、三俣俊二、『姫路・岡山・鳥取に流された浦上キリシタン』、聖母の騎士社、2002年、10頁には、姫路への流配者についてマルナスが40名としているのに対し、正確には48名であったと述べられている)。だがここでは、『復活史』『旅の話』共に、浦上切支丹研究の初期段階のの記録に従ってこの数字を用いた。

マルナスの記録と比べ、順序と共に大きく異なるのはその分量である。マルナスの記録は津和野藩だけで20%を超えており、全体に占める津和野の割合が極端に高かったことは既に述べた通りである。しかし[表Ⅲ]にあるように、浦川の『旅の話』では、分量が一番多いのが津和野であるのは変わらないものの、その比率は12.7%と下がり、二番目の長州・萩11.9%、三番目の金澤11.1%とは分量的に近づいていることが分かる。『復活史』と比較すると、浦川和三郎は様々な流配当事者(浦上帰還者)たちから多くの情報を集め、それを万遍なく記録したように見受けられる。

浦川は『旅の話』の冒頭で、この記録についての経緯、そしてこれを書く必要性について述べている。

浦上切支丹が自由放免なつたのは明治六年で、明治元年高木仙右衛門以下百十四名が遠島されてからは五年、明治二年の暮れに村を擧げて追放されてからは、正に三年半に及んで居る。其間の彼等の嘗めた辛酸の程は、固より筆舌の及ぶ所ではない。然しそれから早や七十年を経過せんとし、為に此の迫害に當つて示された浦上信者等の崇高不退轉の信仰も漸く忘却され終らうとして居るのである。幸いにマレシャル師が、放免後間もなく彼等の談話を書きとつたのが、マルナスに収めてあるので、それを骨とし、自分が、嘗て幾人もの歸還者に話して貰つたのを肉につけて漸く大まかな輪郭だけは描き出すことが出来た。總じて何處の「旅の話」も似たり寄つたりで記述が殆んど一遍一律になつて居る。省略しても可さそうなのが往々ないではないが、然し子孫の身になつて見ると、父祖の悲惨極まる殉教談は家門の光榮ともなるし、是によつて感激奨励される所も少なくないのだから一寸した逸話まで拾はれるだけは拾つて置くことにした。³⁷⁹

「マレシャル」と書かれているのは、前項で詳述したルマレシャルの事である。浦川の必要は、「子孫の身になつて見る」ことを発端としており、「父祖の悲惨極まる殉教談は家門の光榮ともなる」と語るように、この「殉教談」が「家門の光榮」であるとして、「一寸した逸話」さえも残そうとしているのであった。それによって浦川の記述の分量は、マルナスに比べて各藩ごとの偏りが多少なりとも少なくなっているように感じられる。この事は、浦川自身が、流配当事者ではなく、両親が長崎帰還から3年を経て生まれた、第二世代であるからこそその思いであり、自らのルーツを知り、それを残したいとの衝動が彼の執筆の

³⁷⁹ 浦川和三郎、同書、緒言。

原点になっているのだろう。浦川は、浦上キリシタンについての歴史叙述者ではあるが、その内実としてファミリーヒストリーの語り手という側面を持っており、その彼が残した『旅の話』が、マルナスの著作と共に、津和野キリシタンを代表する「通史」とされているのである。

第2章 津和野の「記録」と「伝承」 — 伝承を意図した記録

I 津和野キリシタン史が記された「記録」の時代区分と世代

アライダ・アスマンはその著書『記憶の中の歴史』³⁸⁰の中で「どの世代も何らかの根本的経験、解釈のモデル、強迫観念を共有し、それにより、そのつど違った歴史への見方を体現している」³⁸¹と語り、「世代」と「家族の歴史」という側面から歴史を読み解いている。彼女は自らのテーマとして、諸世代によって体現された過去が、社会の中で共存している事に着目し、

私たちの生年月日は、自分たちがそこに投げ込まれるところの家族、地域、言語、文化とまさに同様に、どんな個人の伝記においても意のままにならず、動かすことができない、生得のものである。生年月日は、われわれ一人ひとりを、とくに恵まれた可能性、とくに恵まれなかった可能性、好機、挑戦がともなった、ある特定の歴史上の時代へと避けがたく根づかせる。³⁸²

と述べている。歴史のエポックを形成する世代が如何にして誕生し、その世代という概念が何であるのかを歴史を解く鍵としているのである。彼女は、社会学者カール・マンハイムの論に依拠し次のように述べる。

マンハイムが言うところの「世代の関係」というのは、歴史上の決定的な共通経験、社会性を身に着けるモデルの同質性、共有された価値体系に基づくものである。これらは要するに、対象となった人々の生活史を後々まで規定する特徴を生み出している。かくしてわれわれの個人的なアイデンティティの重要な一部を形成するのが世代のアイデンティティであり、これに対しては現在、社会学はもとより、歴史学、文学研究、精神分析学からの関心も増す一方である。ある家族のなかで、世代というのはなんの問題もなく確定出来る。確かに同一人物が、子どもと孫、父と祖父もしくは母と祖母といったすべての立場を次々と駆け抜けていくことはありうるのだが、時間的な変化のなかで、その時々家族構成によって相手役も変更になる。家族を構成するさまざ

³⁸⁰ アライダ・アスマン『記憶の中の歴史 個人的経験から公的演出へ』（磯崎康太郎訳）、松籟社、2015年。

³⁸¹ アライダ・アスマン、同書、19頁。

³⁸² アライダ・アスマン、同書、50-1頁。

まな世代は、生物学上の再生産に要する時間間隔に基づき、はっきりと区別される。一方、社会を構成する世代という考え方には、家族を構成する世代に対応するような自明の理があるわけではない。なぜなら、人間は群として生まれてくるわけではなく、たえざる時間的連続性のなかでこの世に誕生するからである……世代に境界線が引かれるのは、深刻な歴史体験や社会的な刷新を通じてのことであり、これは歴史的な切れ目として経験される。危機、戦争、劇的転換点というものは原則として、その時々で生きているすべての同時代人が置かれた共時的な地平のなかにあるにもかかわらず、それは年齢群が異なることによって別の経験となるのだ。³⁸³

アスマンのこの論を明治期のキリシタン殉教史に無批判に当て嵌めることは出来ない。しかし、「世代」という鍵概念によって津和野キリシタン史叙述家たちの世代的・年代的区分をし、その世代における共通理解や何らかの傾向を読み解こうとする試みは可能であろう。以下の論述では、叙述者たちの「年代」や「世代」に着目して時代区分する事によって、津和野キリシタン史（研究）を概観し、更にその叙述自体の特徴を検証するものである。

「浦上信徒発見」と呼ばれる出来事から2年後に「浦上四番崩れ」が起こり、名古屋以西の全国諸藩に捕縛された信徒たちが流配された。藩によって厳しい説諭や肉体的に厳しかったとされる「拷問」を受けた後、1873年2月に切支丹禁制の高札が撤去され、同年3月に信徒は浦上へ帰還を果たすことになる。この一連の流配記録に関する叙述活動は、前述の通り、高木仙右衛門や守山甚三郎ら流配当事者たちによって為されることとなる。その後、F・マルナスや浦川和三郎らによって叙述された「津和野キリシタン史」が、所謂一次史料であると考えられ、一次史料として読まれ、後の歴史叙述の史料として用いられてきたのであった。

【表 I】によって津和野キリシタン叙述がどの時期に行なわれたかを概観することが出来るが、ここから明らかなのは、プティジャンやヴィリオンなど MEP 宣教師の着任（来日）と浦上四番崩れの時期が殆んど重なっているという事にある。この時期に日本宣教を始めた彼らは、この事件に大きな衝撃を受けたに違いない。後述するが、特にヴィリオンは、フランシスコ・ザビエルの時代より連綿と続く殉教者の末裔の血が流されていることに深い感慨と感動すら覚えた事であろう。彼ら宣教師たちは捕縛・流配という出来事に際

³⁸³ アライダ・アスマン、同書、52-3頁。

し何らかの肉体的被害を受けた訳でもないし、流配当事者になった訳でもない。彼らは飽く迄も周縁的立ち位置からそれを眺めていた「観察者」であった。

この事件の流配当事者でありつつ叙述者でもある高木仙右衛門は、浦上帰還後間もない1877年-79年の間に『高木覚書』を執筆する。前述のように、彼は1824年に生まれ1899年に没しており、津和野キリシタン史叙述者としては最長老という事になる。高木仙右衛門と共に津和野に流配された当事者の一人で、尚且つ叙述者である守山甚三郎は、流配体験に関して暫く記録を残すことなく長い年月が経過した。漸く『守山覚書』が書かれたのは、流配されてから実に40年もの期間を経た1908年の事であった³⁸⁴。したがって、津和野キリシタン史が語られる際、『高木覚書』が「一次史料」と捉えられてきたのに対し、『守山覚書』が「一次史料性を有した記録」と見做されて研究が行なわれてきたのである。だが、そもそも一次史料性は、初動調査史料であるのか、当事者史料であるのか、或いは「書籍化」されていない「備忘録やメモの状態の物質的史料性」の事を指すのかによって、それは如何様にでも定義され得るであろう。とにかく、津和野キリシタン史叙述において、『守山覚書』の一次史料性が認められてきたことは指摘しておかねばならない。

『高木覚書』の後、1882年に、明治以後では初の邦人司祭となる深堀仙右衛門ら3名の司祭が叙階し、日本のカトリック教会は新たなエポックを迎えるのである。だが『高木覚書』以降、津和野キリシタン史はおろか、浦上四番崩れに関する体系的な著作は出版されず、1896年のF・マルナスの『復活史』まで約20年近くを経なければならなかった。この期間は重要であり、いわば津和野キリシタン史が書かれなかった空白の時期という事になる。

加古義一著・ヴィリオン校閲の『山口公教史』には、萩と津和野に流配された信徒の顛末について記されている。出版年こそ1897年であるが、「あとがき」でヴィリオンが記した年月日は1895年4月10日であり、執筆時期としてはマルナスの『復活史』とほぼ同じ時期に書かれたものと断定してよいだろう。

このように「歴史」が調査され叙述される、或いはされない「時期」や「空白」などを区分し、その特徴や内容の分類を以下で行なう。【表I】は津和野キリシタン史叙述とその関連事項の1938年までの年表である。1938年で区切ったのは、一次史料とされる浦川和三郎の『旅の話』の出版までを第一区分と捉えているからである。津和野キリシタン史の

³⁸⁴ 尤も、高木慶子は『守山覚書』の執筆年を1917-18年頃と想定しており、もしそうであれば流配から50年近く経ってから書かれた事になる。

「記憶」「記録」「伝承」の営みには「前期叙述期」([表Ⅰ]の範囲)と「後期叙述期」(1939年以降、[表Ⅱ]の範囲)の二つの時代区分が存在し、「前期叙述期」は更に3つに分ける事が可能となる。更に「前期叙述期」については、「第Ⅰ期(記憶の草創期)」、「第Ⅱ期(記憶の形成期)」、「第Ⅲ期(第二世代の叙述期)」と名付けることが出来、「後期叙述期」を「第Ⅳ期(乙女峠の聖地化期)」、「第Ⅴ期(第三世代の叙述期)」と2区分する事が出来る。

「第Ⅰ期」は流配者の記憶が新しい時期、信徒たちが流配されていた1867年からB・T・プティジャンの死去1884年前後までを一区切りとし、これを「記憶の草創期」とする。この時期に叙述作業を行ったのは高木仙右衛門のみであり、前述の通り、この叙述もプティジャンと森松次郎からのインタビュー形式で行なわれたものである。高木は浦上帰還後、約5年経った時点でこの叙述を行なっている。この時期の津和野キリシタン資料は明治政府資料である内閣府発行『公文録』に収められている「異宗門徒人員帳 津和野藩」や、前出の加部嚴夫編『於杼呂我中』などの僅少な公的史料以外には見当たらない。この間にプティジャンやルマレシャル、その他のキリシタン・カトリック関係者たちが聞き取りを行っていたとしても、それが「書かれる」ことはなく、心の中に留められた「記憶」として表出されない時期であったと言えよう。何故この時期に高木仙右衛門以外に叙述する事が無かったのかに対する蓋然性の高い説得的な答えは見つけられない。「機会」の問題、「書く」技術の問題、或いは当事者たちに「書き残す意欲」「必要性」が見出されなかったから、など様々な理由があるだろう。いずれにしてもこの「第Ⅰ期」は——『高木覚書』は例外として——当事者の「記憶」が「想起」されることはあったとしても、「想起」された「記憶」が「発話」「記述」される段階には至らなかった。

「第Ⅱ期」はプティジャンの死去前後から始まり、A・ヴィリオン³⁸⁵の山口教会赴任、F・マルナスの『復活史』出版、そして守山甚三郎の『守山覚書』執筆までの期間である。この第2期において注目すべきことは、ヴィリオンの山口教会赴任とその後の活動である。彼は予め東洋宣教を夢見ており、先述したように、パリのサン・スルピス神学校を卒業すると同時に香港に派遣され、暫く滞在した後に来日した³⁸⁵。長崎、神戸、京都と、各地区の教会で司牧した後、1889年に山口教会に赴任する事となった。既に『日本聖人鮮血遺書』を出版している彼は、日曜日ごとのミサにおいて、かつて日本で起こった殉教物語を説いていた。その彼が江戸期の「殉教地」である山口に赴任する事が出来たのは、彼自身の喜びだっただろう。山口市の仮会堂を拠点にし、「萩」「津和野」という、フランシスコ・ザ

³⁸⁵ 池田敏雄『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』、中央出版社、1965年、19頁。

ビエルが宣教し、或いは迫害を受け、その後キリシタンたちが殉教した土地、彼にとっては言わば夢の「殉教地」である長州・石州を精力的に巡り歩いたのであった。次項で詳述するが、1890年にヴィリオンは津和野の土地に初めて立ち、津和野流配者たちが「殉教」「埋葬」された場所を特定し顕彰碑を建てた。「第Ⅱ期（記憶の形成期）」は、津和野キリシタン「殉教史」が「発掘」「発見」され、掘り起こされた重要な時期であると言える。つまり、高木仙右衛門の個人的手記を除いて、津和野キリシタン史が体系的な歴史叙述として語られ始めようとし、語られ出した時期である。この時期にルマレシャルの支援を受けながらマルナスは浦上キリシタンたちから聞き取りを行ない、その後『復活史』を出版する事になる。この『復活史』こそが初期段階の通史としての「津和野キリシタン全史」の端緒となるのであった。

「第Ⅲ期」は、守山甚三郎の手記、『守山覚書』が書かれた後から始まり、浦川和三郎が浦上信徒に関係する一連のキリシタン史を出版し終わった1939年までとなる。浦川は1940年以降に、『浦上切支丹史』（1943年）を書いているが、これは既に出版されていた『切支丹の復活』の改訂版であるため、一連の浦上キリシタン関連の著作は1939年までとして区切るのが適当である。厳密には1938年の『旅の話』も既に出版されている『切支丹の復活』の第三章の抜き刷りであるため、第3期は1928年までとする事も可能かもしれない。浦川は1944年に『朝鮮殉教史』、1951年に『五島キリシタン史』、1957年に『東北キリシタン史』をそれぞれ出版しているが、これらは「津和野キリシタン史」に関係した著述ではないため、これらもこの区分には含めない。「第Ⅲ期」の主な著作は浦川和三郎のものであり、『日本に於ける公教会の復活』『切支丹の復活』『旅の話』という浦上キリシタン関連の著作である。特に『旅の話』はマルナスの『復活史』に加えて、更に多くの史料に当たり、流配当事者たちからの聞き取りの成果を加えて書かれたものであり、その後の津和野キリシタン史叙述の標準型を形成した著作である。この著書は津和野に特化した叙述ではなく浦上信徒全員の流配先での状況を事細かに綴っているが、津和野キリシタン全史として出版された池田敏雄の著作の下敷きとなる重要なものと言える。その他、ヴィリオンの『日本宣教50年』が1923年に出版されるが、これは『日本聖人鮮血遺書』や『山口公教史』とは異なり、仏語で書かれた自叙伝的著作となる。つまり「日本で」「日本人に」読まれる事が目的とされた著作ではなく、彼自身の宣教記録の総纏めとして書かれたものと言えよう。『日本宣教50年に』の中で、何箇所か津和野キリシタンについて語られている部分があるため、これも本稿における史料の一つと見做すことは出来るが、この著作は

飽く迄も自叙伝であり、後世に明治期（浦上四番崩れの）キリシタン「殉教史」を伝える著作とまでは言えない。以上の事から、浦川和三郎がキリシタン「殉教史」を意図して書き残した時期を「第Ⅲ期」とする。流配経験者・流配当事者を「第一世代」とし、帰還後の第一世代の「子」として生まれるなどした流配当事者の次の世代を「第二世代」と定義づける事にしたい。

この「第Ⅲ期」の特徴は、叙述者の「世代」が変わったという事にあるのだが、浦上（津和野）キリシタン史を叙述した作者・執筆者の中の第二世代は、厳密には1876年生まれの浦川和三郎のみとなる。彼は『旅の話』の執筆意図を、

然し明治六年の歸國から數へて、今や既に六十五年、古老は大抵永眠につき、『旅の話』も聞かんと欲して聞く能はざるに至つた。幸ひ著者が嘗て信仰の勇者たちを歴訪して、その生々しい體驗談を書き止め……『旅の話』だけを抜粋し、廉価な普及版、總ルビ附として公刊したらば、信徒の教育上、多大の効果を來すのではあるまいかと思ひ³⁸⁶

と述べており、『旅の話』を「信徒の教育上、多大な効果を」もたらすために書いたとしている。

アライダ・アスマンが「われわれの個人的なアイデンティティの重要な一部を形成するのが世代のアイデンティティ」であると語るように、浦上村における浦川和三郎は、流配者第二世代として、そのアイデンティティが形成されてきたものと思われる。子供だった彼は、父母や村の長老たちから流配の話を聞かされ、成長するに従い、その体験が和三郎自身の記憶に同化し、神学生、助祭、司祭と立場を変えて、自らの「殉教史」を形成（醸成）したのだろう。流配の第二世代ではあるが、彼の中にある「殉教」の「記憶」は、言わば「家族史・ファミリーヒストリー」としての「語り」になっている事は間違いない。叙述の際に彼は客観性を意識したかもしれないが、浦川自身が書こうとする出来事や内容（ストーリー）は、彼自身の家族史への欲求無くしては書き得なかつただろう。この推測の根拠の一つとして、前章で述べた通り、彼の『旅の話』の構成がマルナスのそれとは異なり、「説論」「拷問」が厳しくなかつた鹿兒島藩から語り始めている事を挙げることができよう。マルナスの執筆意図（拷問の厳しい藩を前半、厳しくない藩を後半）と比較して、物語の構成一つをとってもみてもファミリーヒストリーとして自らのルーツ（＝浦川の場合

³⁸⁶ 浦川和三郎『旅の話』、長崎公教神學校版、1938年、1頁。

合は「父母」の経験)をその「殉教史」の記憶の中で形成する作業を行なっているのである。

「第Ⅳ期」は叙述行為自体とは直接的関わりがないように思われるが「乙女峠の聖地化期」と名付けたい。「アジア太平洋戦争」が始まる前の1939年、津和野教会の主任司祭がセルメニヨ神父の時、日本カトリック広島教区は光琳寺跡の土地を津和野藩主の菩提寺である永明寺ようめいじから購入し³⁸⁷、その12年後の1951年、その場所に「乙女峠マリア聖堂」を建立したのであった³⁸⁸。この時津和野カトリック教会の司祭であったのが、パウロ・ネーベル(Nebel, Paul 1896-1976年)である³⁸⁹。ドイツ生まれのネーベルはイエズス会士として1928年に来日し、1946年に広島教区から津和野カトリック教会に赴任した後は、乙女峠マリア聖堂建立のために活躍したのであった³⁹⁰。彼は1955年に日本に帰化し津和野町民となったが、その際、津和野流配者の一人守山祐次郎にあやかって「岡崎祐次郎」と改名したのであった³⁹¹。翌年の1952年には「乙女峠まつり」が開始され、現在でも津和野町全体を賑わす一大巡礼となって行なわれている。この年、津和野郷土資料館は「乙女まつり」に協賛し、「永井隆博士遺墨展覧会」を開催しており³⁹²、津和野町役場³⁹³が「キリシタンの殉教」という歴史的出来事を町の歴史として容認し、「乙女まつり」に「賛同」「参加」していたのであった。更に1953年には「氷責め」に使用された「池」も復元さ

387 阪野祐介「日本における宗教と空間、社会をめぐる地理的研究」、神戸大学、2007年、博士論文(オンライン) 138頁。入手先：神戸大学学術成果リポジトリ

(<http://www.lib.kobe-u.ac.jp/repository/thesis/d1/D1004127.pdf>) (2017年10月31日閲覧)。

388 この名称は各文献によって、「乙女峠マリア聖堂」「乙女峠記念堂」「乙女峠マリア記念聖堂」など幾つかの表記の違いが見られる。『津和野町史』(第4巻) 413頁には、「この呼称について津和野カトリック教会の神父さんに照会したところ、建設時に「マリア堂」と記録にあるとのことだった」とあるが、本稿では現在一般に使われている「乙女峠マリア聖堂」を用いる。

389 片仮名表記としては「パウロ・ネーベル」が正確であるが、ここでは従来使用されてきた「パウロ・ネーベル」を用いた。沖本常吉、前掲書、168頁。

390 池田敏雄はこの時の様子について次のように記している。「昭和23(1948)年、同神父は光琳寺跡に記念聖堂建立を發起し、元町長望月氏らを中心とする聖堂建設委員会を結成させた。これに島根県知事原氏やアメリカ駐留軍軍政部のエンスト・マウスレットらが賛助して、記念聖堂の建築案と日本全国からの寄付募集がはじめられた。岡崎神父が記念聖堂の建立を思い立った動機は、乙女峠の殉教者と受難者をたたえ、またかれらに、苦難の中で信仰に生きる力や永遠の生命への希望などを与えてくださった聖母の慈愛を世に示すことにあった」。池田敏雄『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年、301-2頁。

391 沖本によると、「[岡崎]神父は毎日必ずキッカリ午後四時になると、乙女峠へ出かけて行くため、街の人は時計代りにしている。この津和野のカントは、フランスのセヌ河畔セレー村に生まれたビリヨン神父と共に、独・仏一対をなして津和野の街に、永遠に汲めども尽きぬヒューマニズムの泉となってくれることであろう」と述べている。沖本常吉、前掲書、170頁。

392 沖本常吉、同書、175頁。

393 津和野郷土館は津和野町教育委員会の管轄である。

れている。復元のため以前よりも狭くなっているが、埋め立てられていた池をもう一度掘り返したという³⁹⁴。

幕末明治期の日本のカトリック宣教の全てはパリ外国宣教会が担っていたが、1922年から津和野を含む広島教区ではイエズス会に司牧が委託される事となった。ヴィリオンは1924年まで津和野教会に関わっていたが、その後神戸に転任し、ヴィリオンが直接的に司牧者の立場で津和野キリシタンの「殉教史」に関わる事はなかった。「第Ⅱ期」がヴィリオンによって行われた「殉教」者（死者）の埋葬地発見に焦点が当てられた時期であるならば、1939年から1953年までの乙女峠マリア聖堂の整備の事業は、津和野キリシタン「殉教者」が顕彰されていく時期であると言える。この時期に浦上に起こった最大の出来事と言えば、原爆投下による長崎の壊滅、浦上天主堂の崩壊において他にはないであろう。浦上教会は崩壊の翌年1946年に仮会堂を建て、13年後に新聖堂を建設するに至った。この浦上新聖堂の献堂と共に長崎司教区は、大司教区に昇格し、東京大司教区と共に日本カトリックの中心地となった。この間、長崎で最期の時を迎えた永井隆は、1951年に遺作である『乙女峠』を著し、同年「乙女峠マリア聖堂」が建立されたのであった。「第Ⅳ期」は津和野キリシタン史の、伝えるべき事柄の可視化が起こった時期、つまり「伝承」しようとする「記憶」が視覚的に想起されるという作用をもたらす「建物」が、「伝承」の現出として建てられた時期であると言える。津和野キリシタン「殉教史」は、この「第Ⅳ期」にこそより明らかな「伝承」性を帯びて「記憶」の奥底に沈殿していた「殉教」という出来事を「形として」現した時期なのである。アライダ・アスマンは前掲書において「想起の担い手としての建築」という問題設定から論述しており、建築物が人の記憶を保存する事を指摘している³⁹⁵。アスマンの論に従えば、歴史的建造物が消滅した時に再建するか否か、こそが歴史記憶における「建物」を巡る論点であり、「保存すべき記念碑の価値は、当然のことながら、歴史そのもののなかにだけ存在している」のではなく、「人間によって作られたものはすべて、遅かれ早かれ「歴史的」になる」という³⁹⁶。建物は古いから——歴史的建造物だから——というだけで価値があるのではなく、人間の営みはいずれ「歴史」になるのであり、「どの世代も保存すべきものの価値の有効性を確かめるか、もしくはこの価値を新たに創らなくてはならない」³⁹⁷と述べられる。カトリック広島教区は津和野キリシタン史を語

³⁹⁴ 津和野カトリック教会『乙女峠の道 記念聖堂とまつりの50年』、2001年、3頁。

³⁹⁵ アライダ・アスマン、前掲書、149—209頁。

³⁹⁶ アライダ・アスマン、同書、207頁。

³⁹⁷ アライダ・アスマン、同書、207頁。

るため、既に御堂が撤去され更地になっていた光琳寺跡に聖堂を建てた。苦しんだ「記憶」を保存するために「光琳寺の再建」を行なったのではなく、「乙女峠マリア聖堂」という、屋根に尖塔のある、小さな佇まいながら印象的な建物である「聖堂」を建てている。中に入ると「聖画」が正面に描かれ、側面には津和野キリシタン史の特徴的なエピソードの場面がステンドグラスとなって窓枠に嵌められている。その聖画は、「氷責め」や「柱に縛りつけられる拷問」が行なわれている信者たちの真上で、大きな姿で描かれた「聖母マリア」が左に、「イエス・キリスト」が右に立っている構図となっている。「乙女峠マリア聖堂」の装飾・絵画・設えによって、この場所を「苦しみの保存」ではなく、「苦しんだことの意味付けの保存」として認識しようという意図をここから読み取る事が出来る。「光琳寺」の跡地に「聖堂が建つ」ことによって、キリスト教信仰——或いはキリスト——の勝利が掲げられ、あの拷問の中にこそ「キリストが居た」とのだと、建物に語らせているのである。この聖堂の建立の翌年から「乙女峠まつり」が開始され、そこから途切れることなく毎年5月3日に開催されるようになった。津和野町の中心街、殿町の津和野カトリック教会から「乙女峠マリア聖堂」を目指して、聖母マリア像を掲げ、信者たちの巡礼の行列が続く。巡礼の後、正午からは聖堂横にて野外ミサが行われる。津和野はもとより島根県外から来る多くの巡礼者に満たされるこの小さな聖堂は、巡礼すべき「聖地」として、この時期より新たな価値を持って歩み出すのである。ここで行なわれる巡礼や聖堂の絵画、跡地でのミサなどによって、「殉教者」は「想起」され、伝えようとする事柄、すなわち「伝承」すべき「記憶」の内容を、「建物」を中心として語らしめるものとなった。そこにある「聖地性」を生み出したのは、まさに「第Ⅳ期」であった。

「第Ⅴ期」は「第三世代の叙述期」である。1876年生まれの浦川和三郎の年代を「第二世代」と呼ぶ場合、それ以降に生まれた、「浦上キリシタンの末裔・子孫・関係者」である叙述者たちのことを「第三世代」と呼ぶことにする。この世代には、1908年生まれの永井隆や片岡弥吉、その20年後の1928年に生まれた池田敏雄、更に、浦上キリシタンの子孫ではないが、詳細な津和野キリシタン史を書いた沖本常吉もこの世代に入れた。これら「第三世代」たちの叙述（著作）に共通する特徴は、これまで挙げてきた一次史料とされる全ての著作・史料、即ち『高木覚書』『復活史』『50年史』『守山覚書』『旅の話』を使用していることにある。『復活史』は『高木覚書』を知っていた可能性が高く、『旅の話』は当然ながら『復活史』を知っていた。だが、『守山覚書』は『高木覚書』を恐らく読んでおらず、その他の著作も知らなかったと思われる。お互いの史料を使用し合って叙述したというよ

りも、それぞれが使用可能な史料と証言を駆使して著述した、というのが第一世代と第二世代の状況であった。だが、第三世代では、明らかに上記の著作・史料を全て知っており、それらに依拠している。或いはその全てを無批判に受け入れ、例え矛盾するところがあったとしてもそれをあまり指摘することなく再述しているのが特徴である。第二部第三章にて、「氷責め」の「語り」を比較するが、どの資料にも氷責めが書かれているにもかかわらず、そのプロットや内容は一様ではない。つまり、一次史料とされるものには互いに内容的整合性は見られず、それぞれの叙述者の「記憶」から「表出」されたものが——場合によっては、それが「自分の記憶である」と誘導されたかもしれぬ事をも含め——記された史料群であると言える。

このように第三世代は、一次史料とされる史料群に対して史料批判をする事なくこれらを使用し、津和野キリシタン史を叙述しているのである。だが一方で、浦上信徒たちから直に体験談を聞いており、完全に第一世代（叙述していない当事者）たちの記憶の書き起こしもしているのである。その一人片岡弥吉は『浦上四番崩れ』の「あとがき」で、次のように語る。

「愚昧な農民」にすぎないとみられていたキリシタンたちが、幕府を手こずらせ、明治政府に政策転換を余儀なくさせたのは、力によるのではなく、彼らの精神のゆえであった。……ためらうことなく信仰と良心を選び、拷問と死を超えてそれを守り通そうとした……この態度は尊い。私はこの弾圧の中で、浦上キリシタンたちが示した、良心と精神の美しさに感嘆する。少年のころから私は彼らをじかに見て来た。かれらから「旅」（流罪）の体験談をきき、無意識の間に彼らの精神にふれて来た。長じてその道の先覚浦川和三郎司教について私は浦上キリシタン史の研究に心をひそめ、「旅」のところどころを訪ねて資料を探り、また殉教者たちの墓に詣でることを念願とした。本書はその長い年月の間に受けた先覚のご指導、浦上の翁おきなおうな 嬭たちの談話と残された覚書や手記、「旅」の各地の研究家のご教示などのご恩によってつくられ……世に出ることになった。³⁹⁸

片岡弥吉は1908年、片岡嘉吉の息子として浦上本原に生まれる。父嘉吉は、浦上キリシタンの吉右衛門夫妻が土佐藩に流配されている最中に生まれたと言われる。1930年に、

³⁹⁸ 片岡弥吉『浦上四番崩れ 明治政府のキリシタン弾圧』、筑摩書房、1963年、238—9頁。

日本大学高等師範部地理歴史科を卒業後、浦上神学校及び長崎海星中学校教諭を経て1938年に、長崎純心高等女学校教諭、1939年には全国に先駆けて、長崎きりしたん文化研究所を創設した。その後1950年純心女子学園短大図書館長、1969年以来同副学長であった³⁹⁹。

「あとがき」にある通り、彼は浦上で生まれ、浦上信徒の「殉教」「迫害」の「記憶」と共に育って来た人物であるため、一次史料とされる史料群以外に自らの耳で聞いた体験談や証言を基にして、様々な著述を行なった。だが、彼が生まれた1908年は、浦上四番崩れから既に40年が経過しており、当時24歳だった守山甚三郎は既に64歳、高木仙右衛門に至っては1899年に既に他界しており、片岡にとって浦上信徒流配の拷問・殉教は、当事者たちにとっても既に「歴史化」され、集合的に共有された体験談という形での「記憶」として語られたもの、或いは「それが体験談である」とされる「記憶」を聞き取った事になる。彼の最初の著作は1936年の『高山右近大夫長房伝』であり、次に書いたのが『信仰に輝く日本婦人達』、本格的に浦上信徒たちの記録を残し始めたのは、1957年の『長崎の殉教者』であり、それまで蓄積してきた史料や証言メモなどがあるとしても、流配から実に100年近く経っており、そこには、集合的に共有されて体験談とされていた「記憶」と、体験を語った者が既に共有されている体験談の枠内で自らの「体験」と見做していた「記憶」、そして片岡のような、体験者（当事者）から聞いたとされる「記憶」が混在する中で書かれた叙述であると言える。片岡は「原記憶」に基づいて叙述したと述べているが、「語り」が行なわれた時点で既に「記憶者」の「記憶」が「想起」を経て、——想起されたい事や想起しようと欲した事を経て——叙述されたという事になる。即ち、浦上で生まれ、浦上の帰還信徒たちの「記憶」と共に育ったとは言え、片岡の年代は、やはり第三世代ということになるのである。

³⁹⁹ 「片岡弥吉」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、295-6頁。この項目は海老澤有道が書いている。

[表 I] 津和野キリシタン史叙述とその関連事項の年表①

	カトリック教会	高木仙右衛門	守山甚三郎	F.Marnas	浦川和三郎	A.Villion
1860年		1824年3月24日生				
1861年 文久元年						サン・スルピス大神学校入学
1862年 文久2年	二十六聖人列聖					
1863年 文久3年	ブティジャン長崎着任					
1864年 文久4年		※仙右衛門40歳				
1865年 慶応元年						
1866年 慶応2年	ブティジャン日本大牧区司教					サン・スルピス大神学校卒・司祭叙
1867年 慶応3年		浦上四番崩れにて捕縛				
1868年 明治元年		津和野に流配される				長崎に上陸する
1869年 明治2年	バチカン第一公会議					長崎司祭
1870年 明治3年	浦上信徒総流配					浦上信徒の流配、長崎で目撃
1871年 明治4年						神戸の第二主任
1872年 明治5年						
1873年 明治6年	キリシタン禁制高札撤去	信徒解放・浦上に帰還				
1874年 明治7年						
1875年 明治8年						
1876年 明治9年	日本大牧区南緯・北緯に分割				長崎に生まれる	
1877年 明治10年		『覚書』執筆				
1878年 明治11年						
1879年 明治12年						京都の教会に赴任
1880年 明治13年						
1881年 明治14年						
1882年 明治15年	明治以後初邦人司祭深堀仙右衛門ら3人叙階					加古義一に洗礼を受ける
1883年 明治16年						
1884年 明治17年	ブティジャン死去					
1885年 明治18年						
1886年 明治19年						
1887年 明治20年						
1888年 明治21年						『日本聖人鮮血遺書』
1889年 明治22年				一回目の来日		山口教会に就任
1890年 明治23年						初めて津和野を訪問
1891年 明治24年						ヨハンナ岩永と光琳寺調査
1892年 明治25年						殉教者追福碑建立(蕪坂峠)
1893年 明治26年				二回目の来日(数年)		
1894年 明治27年						
1895年 明治28年						
1896年 明治29年						
1897年 明治30年						
1898年 明治31年						
1899年 明治32年		死去				
1900年 明治33年						
1901年 明治34年						
1902年 明治35年						
1903年 明治36年						
1904年 明治37年						
1905年 明治38年						
1906年 明治39年					長崎司祭叙階	
1907年 明治40年						
1908年 明治41年						
1909年 明治42年						
1910年 明治43年						
1911年 明治44年						
1912年 明治45年						
1913年 大正2年						
1914年 大正3年						
1915年 大正4年	信徒発見50周年					『日本に於ける公教会の復活』
1916年 大正5年						
1917年 大正6年						
1918年 大正7年					長崎公教神学校教授	
1919年 大正8年						
1920年 大正9年						
1921年 大正10年						
1922年 大正11年						
1923年 大正12年						『日本宣教50年』
1924年 大正13年						
1925年 大正14年						
1926年 大正15年						
1927年 昭和2年						
1928年 昭和3年						『切支丹の復活』(旅の話)
1929年 昭和4年						『なぜ私は日本人が好きか』
1930年 昭和5年						
1931年 昭和6年						
1932年 昭和7年			死去	死去		死去
1933年 昭和8年						
1934年 昭和9年						
1935年 昭和10年						
1936年 昭和11年						
1937年 昭和12年						
1938年 昭和13年						『旅の話』(切支丹の復活第三巻の発行本)
1939年 昭和14年						

第Ⅰ期
(記憶の草創期)

第Ⅱ期
(記憶の形成期)

第Ⅲ期
(第二世代
の叙述期)

[表Ⅱ] 津和野キリシタン史叙述とその関連事項の年表②

		カトリック教会	池田敏雄	沖本常吉	片岡弥吉	永井隆	乙女峠の聖地化
1939年	昭和14年						光琳寺趾(土地)の購入
1940年	昭和15年						
1941年	昭和16年						
1942年	昭和17年						
1943年	昭和18年						
1944年	昭和19年						
1945年	昭和20年						
1946年	昭和21年						
1947年	昭和22年						パウロ・ネーベル津和野赴任
1948年	昭和23年						
1949年	昭和24年						
1950年	昭和25年						
1951年	昭和26年						
1952年	昭和27年						
1953年	昭和28年						
1954年	昭和29年						
1955年	昭和30年						
1956年	昭和31年						
1957年	昭和32年						
1958年	昭和33年						
1959年	昭和34年						
1960年	昭和35年						
1961年	昭和36年						
1962年	昭和37年						
1963年	昭和38年						
1964年	昭和39年						
1965年	昭和40年	信徒発見100周年	『長崎キリシタンの精鋭』				
1966年	昭和41年						
1967年	昭和42年	浦上四番崩れから100年					
1968年	昭和43年						
1969年	昭和44年						
1970年	昭和45年						
1971年	昭和46年						
1972年	昭和47年	浦上掃退100周年	『キリシタンの精鋭』				
1973年	昭和48年	キリシタン禁制高札撤去100年					
1974年	昭和49年						
1975年	昭和50年						
1976年	昭和51年						
1977年	昭和52年						
1978年	昭和53年						
1979年	昭和54年						
1980年	昭和55年						

第Ⅳ期
(乙女峠
聖地化期)

第Ⅴ期
(第三世代
の叙述期)

II A・ヴィリオンにおける「殉教(者)」の「記録」と「発掘」

(1) Aヴィリオンが語る津和野キリシタンと「殉教者」の「記憶」

津和野キリシタン史における特徴的なことの一つとして、津和野カトリック教会の信徒と津和野に流配された信徒とに連続性がなく、歴史的に断絶している事が挙げられる。津和野の流配信徒たちは1873年に解放され、全員が浦上に帰還したことにより、津和野の信徒は皆引き上げたのであった⁴⁰⁰。下記の【表I】は、ホセ・パラシオスの著作『今、ビリオン神父を追う—幕末から昭和まで—』⁴⁰¹を参考に作成した年表であるが、彼が山口教会の主任者であった頃の1899年、津和野カトリック教会が設立されている事が分かる。つまり、浦上帰還の1873年から津和野カトリック教会設立1899年までには、26年もの空白期間があり、その間の津和野での出来事に注目する必要がある。

A・ヴィリオンは、1861年パリのサン・スルピス大神学校に入学し、1866年に卒業する。同年5月に司祭叙階、6月に日本に向けて出発した。ヴィリオンの東洋宣教の思いは、彼が5歳の時、「フルビエール丘に向かつて、ローヌ川の橋を渡つてゐる時、ふと丘の方から『東洋へ行つて布教せよ』と云う聖母の聲を聴いた」⁴⁰²頃から始まっていたようである。彼は「この突然の神の啓示に接して、こゝに東洋布教に一生を捧げる決意を固めた」のである⁴⁰³。このようなヴィリオンの東洋宣教熱であったが、同じ神学校の2年上の卒業生が

⁴⁰⁰ 改心者の中には帰農して津和野に残る者たちもいた。改心者たちは初め、光琳寺から坂を下りたところに建つ尼寺(廃寺)「法心庵」に移され、そこで不改心者と分けられて生活をさせられた。法心庵の改心者たちは、その後、虹ヶ谷(現・津和野町虹ヶ谷地区)と美濃郡高津村(現・益田市)に分けられて生活することとなった。改心者の中で帰農した者たちは、1873年以降も両地区に住み続け、ここで農業に従事していたという。沖本常吉は『乙女峠とキリシタン』145-146頁で、虹ヶ谷について次のように伝える。「虹ヶ谷に過ごした改心者の誰かが、部落の人々に搾乳の方法を教えて、牛乳の栄養価値の高いことを植えつけたという。津和野の牛乳は意外にも早く虹ヶ谷から呑みはじめた。それと共に天神山の麓には、彼等が開墾したという「キリシタン畑」の地名を遺したことが伝えられているが、現在この現地がもう忘れられているのが惜しまれる」。また、『津和野町史』(第四巻)によれば、明治後期の津和野町に「棄教した元信徒」と分かる者たちが住んでいたとの証言が残されている。虹ヶ谷に住む村田保子氏は、明治19年生まれ祖母村田チセ氏が「棄教キリシタン」と会話をした、と話していた事を述べている。村田チセ氏はこれを「津和野に嫁に来たころ」(『津和野町史』(第4巻)、397頁)の出来事としており、明治19年(1886年)生まれの彼女が「嫁」になるのが早婚の15歳であったと仮定しても、明治34年(1901年)以降に津和野に来たのであり、そうなる津和野カトリック教会設立以降も、「帰農した棄教キリシタン」と噂されながら生活していた棄教者が存在していたことが分かる。棄教者は津和野に住んではいたが、津和野カトリック教会には関係がなかったことが伺える。

⁴⁰¹ ホセ・パラシオス『今、ビリオン神父を追う—幕末から昭和まで—』、アガリ総合研究所、2003年

⁴⁰² 狩谷平司『ビリオン神父の生涯』、東海出版社、1939年、2頁。

⁴⁰³ 狩谷平司、同書、2頁。

朝鮮宣教で殉教したとの知らせを受けても⁴⁰⁴、その思いは堅く東洋宣教を辞めようとはしなかった。

【表 I】A・ヴィリオン年表

西暦年	月日	A.ヴィリオンに関して	浦上・津和野キリシタン・カトリック教会	津和野のプロテスタント教会の動向
1843年	9/2	エメ・ヴィリオン誕生 南仏リオン近郊チュネー村に生まれる。父は裁判官。姉1人。ヴィリオン4歳の時に母が死去。		
1853年	3/27		ペリー浦賀に来航。吉田松陰金子重輔が米密航に失敗。リオンの地方新聞にも報道され、ヴィリオンは興味を持つ。	
1861年		サン・スルピス大神学校に入学		
1862年	6/8		日本26聖人列聖式。 1597年2月5日に「殉教」したとされる26聖人が列聖され、キリスト教の東洋布教の関心が欧州に広がる。	
1864年	2/19		大浦天主堂献堂式	
1865年	3/17		長崎で「信徒発見」	
1866年	5/26	神学校卒業。司祭叙階。マルセイユを出港し香港に滞在。		
1867年	6/3		浦上四番崩れ。	
1868年	6/17		津和野に28人が流配される。	
〃	10	ヴィリオン長崎に上陸。	10月：和三郎、津和野背最初の「殉教」をする	
1869年		第一ヴァチカン公会議（日本司教としてB.T.プティジャンが出席し、日本のキリシタン迫害について報告する。）	1月：安太郎のマリア目撃と「殉教」 11月：高木・守山の「氷責め」 「守山祐次郎の十字架などがこの時期に起こる。	
1870年		ヴィリオン、浦上信徒の流配を目撃。	浦上キリシタン総流配 津和野に125人が流配され、合計153人が光琳寺に幽閉。	
1871年	11/24	ヴィリオン神戸の教会に就任する	9月：金森一峰、浜田県津和野支庁異宗徒御用掛になる	
1872年	2/13	守山甚三郎が光琳寺を脱出して神戸のヴィリオンに会いに行く。	津和野改心者54名長崎に帰還。	
1873年	2/24	切支丹禁制高札が撤去される。長崎に帰還する近畿地方の流配者たちを神戸教会に迎える。	6月：高木仙右衛門ら、津和野の未改心者42名長崎に帰還	
1879年	9/28	京都の教会に赴任する		
1881年	3			増野、新井、三宅らによる説教（伝道）会 ⁴⁰⁵ 。

⁴⁰⁴ 池田敏雄『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』、中央出版社、1965年、28頁。

⁴⁰⁵ 「春に、増野貞吉（東征軍錦旗御守衛参謀をつとめた人）が東京から帰り、平田正表、新井宣哉（後

				三宅、石川ら数名受洗
〃	7/8			日本基督教会 鎮西中会 創立。
1886年				津和野信徒増加する ⁴⁰⁶ 。
1887年				長老教会(プレスビテリアン)が萩に説教所を設ける。
1880年	11			4月-11月の期間中で、 受洗者11名。
1889年	2/18	山口教会へ就任。その後4月中旬に失意のうちに逃げ出し、香港で休養する。 同年7月24日、山口に戻る。		津和野基督教会の設立を検討し出す。
1889年	11	初めて萩を訪問する。		
1890年	6	A・ヴィリオン、初めて津和野を訪問する。		
1891年	夏	A・ヴィリオン、ヨハンナ岩永と共に光琳寺跡に立つ。津和野キリシタン墓を発見。		11月：日本基督教会津和野基督教会設立。 信徒数42名
1892年	6/22	津和野の個人宅にて初めての洗礼者。		教勢は堅調。日曜礼拝出席平均40名以上。
〃		津和野の蕪坂に殉教者追福碑を設置する。		
1895年	11/6	A・ヴィリオン、萩教会に就任。		教勢不振。
1896年				教勢不振。日曜礼拝出席平均12名
1897年		津和野で堅信(9名)、受洗4名		
1898年		津和野で受洗(人数不明)		
1899年			津和野カトリック教会設立	
1900年		津和野で堅信(7名)		日曜礼拝出席者数平均8名
1923年		『宣教50年史』出版		
1932年		89歳で死去。		

彼が司祭の叙階を受けた少し前の1862年、ローマでは「日本二十六聖人」が列聖され⁴⁰⁷、その5年後に「二百五福者」が列福された⁴⁰⁸。彼が神学生であった頃、ヨーロッパのカトリック教界では日本の「殉教者」に注目が集まり、ヴィリオンもその事で宣教意欲が更に

の初代津和野町長)、三宅俊輔等と共に、キリスト教伝道の必要性を感じ、新井宅に会合し協議。その後三宅俊輔が購読していたキリスト教史「七一雑報」により、周防山口に伝道師・中島留吉の居ることを知り、増野貞吉にその招聘交渉を一任……この頃、西周(のち哲学者、啓蒙思想家)夫妻が父の看病のため帰省したので、三宅等は西周にキリスト教について尋ねたところ、世界的なすぐれた宗教であると教えられた。三宅俊輔は、下関教会・青山昇三郎牧師によって洗礼を受けた……12月21日、石川六三郎、片寄雄、三宅茂子、三宅千代子等が、青山昇三郎牧師によって洗礼を受け、津和野に始めて信徒の団体が出来た」。日本基督教団津和野教会編『津和野教会108年史』、1999年、5-6頁。

⁴⁰⁶ 「津和野は余程都合なり、信徒しだいに増加せり、先頃一伝道師定住したれば益す、進歩の姿なり。又此地の信徒は地力を以て他所に伝道するの望あり」。津和野教会編、同書、8頁。

⁴⁰⁷ 1862年6月8日。

⁴⁰⁸ 1867年7月7日。

掻き立てられるものとなったと思われる。2年間の香港滞在を経て長崎に来日した1868年は、丁度浦上四番崩れが起こっている最中であった。当時長崎司祭であった彼は、目の前の信徒たちが西日本各藩に次々と流配されていく様子を鮮烈な印象をもって眺め、その光景を目の当たりにした彼は、自らの思い描くキリシタン迫害像と「殉教」像とを重ね合わせたことが彼の日記に記されている。『宣教50年』の中の1868年1月7日の彼の日記には次のような一文がある⁴⁰⁹。

1人、2人の役人が、舟をひとつひとつ監視している。我々のいるところからは舟が全て見える。港を見下ろす教会の方を見ると、ある者たちは十字架の印を切り、女たちが洗礼式で使用した白いベールを身につけて、彼女たちの信仰を公表している。何と感動的な抗議の姿であろう。ああわが神よ！港の底から、全ての栄光ある殉教者の魂、1597年の26人と17世紀の幾千人が、その血と聖別された遺灰で、[長崎の]立山を奉献してくれたように見えた。これらの魂は全て、この偉大なる信仰告白と、彼らの子孫たちもまた、キリストの名のゆえに追放された幸福と考えねばならない。神に栄光あらんことを！⁴¹⁰

ここで彼は、嘆きの声を上げながらも「信仰を公表している」信徒たちの状況に感動している。この文章は、連れて行かれるその様子を、彼のイメージに生きていた「二六聖殉教者」と重ね合わせ、「喜びをもって」神に栄光を帰しているように読み取る事ができる

ヴィリオンは翌年1871年に長崎を離れ神戸の教会に赴任する。流配も終盤に近づいた頃、流配中のキリシタンたちが次々と神戸のヴィリオンのもとに次々と、こっそりやって

⁴⁰⁹ 1868年ということから、この一文が第一次流配時の目撃証言であることが分かるが、池田敏雄は「大浦天主堂の窓越しに長崎港から各藩へ流配される3000名以上の浦上信徒を見送った」と述べており、1870年の第二次流配の場面も目撃したことを示唆している。「ヴィリオン」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年157頁。同項目の執筆者が池田敏雄である。

⁴¹⁰ 論者私訳。Villion, Aimé., *Cinquante ans d'apostolat au Japon, Hong Kong* 1923, p. 31.
原文は以下の通り。

« un ou deux yakunin font la garde sur chaque bateau. Nous les voyons tous, le regard tourné vers l'église, qui domine le port : les uns font le signe de la croix, les femmes ont arboré le voile blanc qu'elles portent à l'église, le grémial de leur baptême, touchante protestation de leur foi! Oh mon Dieu! il me semble que, du fond de la rade, les âmes de tous nos glorieux martyrs, les 26 de 1597 et les milliers de XVIIe siècle, dont le sang et les cendres ont consacré le Tateyama, la montagne qui ferme la rade, toutes ces âmes, dis-je, doivent contempler avec bonheur cette grande confession de la foi, leurs descendants déportés aussi, pour le nom chrétien. Gloire à Dieu! »

来たという。「彼らは四〇里、六〇里、八〇里、一二〇里、一四〇里の遠方から来て、秘跡を授かり、長時間聖堂で祈り、祈祷書、ロザリオ、十字架、メダイを貰い、流刑地の悲惨な様子を神父に語」ったのであった⁴¹¹。この文章については若干説明が必要だろう。この当時の明治政府は外国使節団からキリシタン取扱いについてしばしば抗議を受けていた。説諭、待遇、生活環境に関しても各藩がそれぞれの仕方で行なっており、その内容は一様ではなかったのである。そこで明治政府は楠本正隆外務権大丞ら 3 名を全国巡察に遣わし⁴¹²、切支丹取扱い基準である「刑場大略取扱方」と「邪宗取扱方大略」による切支丹取扱いの徹底を促す事となったのであった⁴¹³。これによって津和野信徒たちの待遇は改善され、1 合 3 勺の食糧は 2 合、3 合と増え、責めも説諭もなくなり、日雇いの稼ぎに出る者も内職する者も出て来たという。「しばらくすると多少の金ができた。体力もついてきた。なんとかして津和野の状況を神戸や大阪の宣教師たちに知らせたいという望みが湧いてきた」⁴¹⁴のであった。監視も厳しさが薄らいだ事により、1873 年守山甚三郎ら 2 名が神戸に赴任していたヴィリオンのもとを訪れる事となる。1873 年 2 月 13 日、津和野に流配されたキリシタンたちの訪問を受けたヴィリオンは、その時の様子を次のように記している。

おお、殉教者の子孫たち！彼らの栄光ある先祖のこの聖なる大祝祭には、かの精鋭がいる。彼らがもし私に許可するなら、私は彼らの前にひざまずくだろう！ ここから 150 里のところにある長州北部の津和野の監獄から来た 2 人の使節たちである。20 年後、善なる神が、私をその福音宣教の先駆者として送ってくれた。この地方は、日本における信仰の初期の迫害者の一人、毛利輝元の時以来、キリストの名に対する長門の人々の憎悪を受け継いできたものであり、津和野では 32 名の死者を出し、その内の幾人かは殉教者であった。⁴¹⁵

⁴¹¹ 池田敏雄、前掲、109 頁。

⁴¹² 楠本の他は、外務省権小録加藤直純、弾正台少巡察植村義久の 2 名。

⁴¹³ 片岡弥吉、前掲書、167-8 頁。

⁴¹⁴ 浦川和二郎『旅の話』（『世界ノンフィクション全集 39』筑摩書房、1963 年）358 頁。

⁴¹⁵ 論者私訳。Villion, Aimé., *Ibid*, 1923, pp. 111-2.

原文は以下の通り。

« O fils des martyrs! En la sainte octave de leurs glorieux pères, voici l'élite : je me mettrais à genoux devant eux, s'ils me le permettaient ! Deux députés de la prison de Tsuwanô , à 150 lieues d'ici, au nord de la province de Chôshû , où, 20 ans après, le bon Dieu devait m'envoyer comme pionnier de son évangélisation. Cette province était héritière de la haine des gens du Nagato contre le nom chrétien, depuis les temps Môri Terumoto, un des premiers persécuteurs de la foi au Japan . A Tsunano, nos confesseurs ont laissé 32 morts, parmi lesquels plusieurs ont été vrais

ヴィリオンは明治初期キリシタンの迫害と殉教について、これをかつての二六聖人の殉教物語や、16-17世紀の壮絶なキリシタン迫害・殉教の出来事になぞらえて解釈している。彼にとって浦上四番崩れの捕縛流配事件を、彼自身が日本のキリシタン像として描いてきた通りのイメージで捉えているのである。更に、守山甚三郎の訪問を受けた時の印象を、ヴィリオンは次のように結んでいる。

我々は、これらの精鋭の来訪者たちを、大阪に招きたいと思っていた。そして私は、ある日、彼らを宣教館に行かせた。津和野の監獄は、多くの栄光ある思い出を目覚めさせるからである。肉体を殺す者を恐れてはならない！⁴¹⁶

ヴィリオンは、収監されていた津和野光琳寺の出来事について、苦しく辛い事柄としてだけではなく、栄光ある思い出が呼び覚まされる事としてこれを認識し、讃美の声すら挙げている。これらのヴィリオンの叙述が示しているのは、彼自らが予め持っている前知識である「日本のキリシタン殉教者」或いは *martyrs* のプロトタイプを、目の前の現実と重ね合せていることである。そして、このようなあるべきイメージへの引き寄せが、津和野キリシタン「殉教史」として叙述されて行くのである。

ヴィリオンは津和野キリシタンの死者に対して *martyrs* (殉教者たち) という語を使う。高木仙右衛門と守山甚三郎の手記である両方の『覚書』には「殉教」も「拷問」も単語として使用されていない。しかしここでヴィリオンは彼らに起こった出来事が「迫害」であり、これによってキリスト信者が死んだ出来事を「殉教である」と理解したのである。彼の目の前にいるのは、二十六聖人に代表されるあの殉教者たちと同じ殉教を遂げた者たちの生き残りである、という認識を持っていたのである。一方、当時の日本人キリシタンたちに「殉教」という概念があったがどうかはきわめて疑わしい。パライソへの道として「死」が規定されていたかもしれないが、それは必ずしも我々が言うところの——乃至、我々が後になってそう呼ぶところの——「殉教」そのものとして概念化されていたわけではないだろう。ヴィリオンの場合には、太閤秀吉時代に厳しくなり徳川三代将軍の時代にその厳

martyrs.»

⁴¹⁶ 論者私訳。原文は以下の通り。Villion, Aimé., *Ibid.*, 1923, p. 113.

« On voulut avoir ces visiteurs d'élite à Osaka, et je les envoyai passer un jour à la mission c'est que la prison de Tsuwano éveille tant de glorieux souvenirs! Nolite timere eos qui occidunt corpus ! »

しさが絶頂を迎えた「迫害」「拷問」「殉教」という「日本キリシタン史」のプロトタイプが既に存在しており、その中に津和野での死者たちを組み入れることによって、かの出来事が「殉教」に「なった」、或いは「変貌した」と言えるのである。ヴィリオンが神学生時代より、否、更に遡って幼少年時代から抱いていた *martyre* という概念を、目の前の「痕跡」の中に見出し、この場所で嘗て起こったであろう出来事の「意味」を、彼岸に先行していた「記憶」から此岸の目の前の現実へと手繰り寄せたのである。ヴィリオンがここで「彼らは殉教した」と語る時、彼らの受けた行為が「殉教」になったと言えるのである。

論者がここで言うところの「なる」とは、意味の付与という意味においてである。津和野に流配された者たちが死んだ、という事が実際的な出来事として起こったとしても、その「死」が一体何を意味し、どのような「死」であったと言い得るのか。死の位置付けにも様々あり、「非業の死」「むげなき死」「犬死に」「英雄的な死」「身代りの死」など幾つもの呼び方が出来よう。ここで論者が「殉教」に「なった」という時、信徒たちの「死」に「殉教」という意味付けが起こり、単なる「死」に他の性質の価値が付与されたと言う事が出来るのである。

尤も、ヴィリオンは「殉教者」になった者たちを、直接見ていないのである。彼の「殉教者」は、長崎で見たあの光景と、彼が神戸時代に脱走者たちから伝え聞いた話からのみ構成されたものである。ヴィリオンは殉教者を見ておらず、殉教者への思いを馳せながら、殉教者にならんとしている人々を感慨深く遠くから眺めているだけである。船に乗せられる大勢の信徒たちと接触できなかったため、彼は自ら持っている「殉教」の「記憶」から、それに相応しい殉教の場面と、肉眼ではあるが、しかし遠くに見える場面とを繋ぎ合わせて「想起」し、それを日記に叙述する。ヴィリオンが伝えようとしたのは、彼自身が持っている「殉教」の「記憶」を別の素材との関連で「記録」すること（「記憶」の想像的刷新）によって、彼はここに「殉教」を生み出している。こうして彼の著作は一次資料となる。つまり、ヴィリオンは殉教者について「記録」することによって、純粋なデッサンのスケッチを行なっているのではなく、彼のイメージによるところの叙述を、目の前にあったものの、すなわち目の前で展開する光景の叙述として残しているのである。したがって、彼の叙述は確かに「一次資料とされる史料」と見做す事は出来るが、ヴィリオン自身の思い描く「殉教」プロトタイプが既に先行しており、その「殉教」像に沿って叙述されたプロトタイプによって叙述された資料であると言い得るのである。

(2) A・ヴィリオンに掘り起こされた「殉教地」と「殉教者」

津和野キリシタン史において、「殉教者」は発掘された。或いは、「殉教」の「記憶」が掘り起こされて、「叙述」された、という表現の方が適当であろう。前章で津和野キリシタン史を5期に分類しその内容を述べたが、本節ではその中の「第Ⅱ期」(記憶の形成期)について、特にA・ヴィリオンが掘り起こした「殉教」の「記憶」とその叙述について述べていきたい。

「記憶」が語られるという事態について論じる際、下河辺美知子の『歴史とトラウマ 記憶と忘却のメカニズム』⁴¹⁷で展開されている議論が有用であろう。下河辺は同書3章「記憶のポリティクス」の中で、カルロ・ギンズブルグの語る「物語」が如何なる構造であるかについて、彼の研究モデルがヴラディミール・プロップの生産形態論に依拠するものであるとした上で議論を展開している。若干長くなるが、以下に引用する。

『神話・寓意・徴候』の中でギンズブルグは、形態学的類似を歴史研究に用いようとして、人類の中で最初に物語を語ったのは狩人であったと推論する。その狩人の物語の原型として、彼が挙げているのは、「あるものがそこを通った」という物語的配列である。獲物を狩ることが生きるための手段である狩人の世界では、足跡という具体的な形象の中に、「首尾一貫した一連の出来事を読む」ことは、生存に直結する行為であった。それゆえ、狩猟時代の人々の口から、獲物についての脈絡を語る情報が言葉としてこぼれ出たのである。

足跡という土の上の印は声を持たない。もちろん読まれることを期待して残された記号でもない。しかし、一見して重要なデータを組み合わせ、その「データを一つの物語として配列する」のが狩人たちの行為であるとすれば、そこにあるのは脈絡をつけるという目的である。経験的データから現実にさかのぼる能力は、脈絡への流れの中に回収されるときに発揮されるのである。

狩猟という生活形態が農耕へ移り、定住してコミュニティが出来たとき、狩人の物語はどのように変質していったのであろうか？一つの可能性を提示してみたい。それは、「獲物を通った」というS+Vの構文に、目的語が侵入してS+V+Oの構文となったという説である。

⁴¹⁷ 下河辺美知子『歴史とトラウマ 記憶と忘却のメカニズム』作品社、2000年。

プロップの形態論を発展させた A.J.グレマスによれば、物語の原型は、「S (主語) → desire, search, aim (欲望・探求・目的) + O (目的語)」の形で表される。主語が、欲望・探求・目的の対象としての目的語に、他動詞の行為をしかけるというものである。このパターンの典型的な配列は「ヒーローが竜を退治した」というものであろう。物語の根源とも言える「ベーオウルフ」や「騎士ガーウィン」も、打ち倒す相手を目的語に据える構造をしている。

S+V+O という文型には、S+V の時にはなかったダイナミズムが入り込んでいる。S+V の物語は、物語の主語 (獲物) についての物語ではあった。そこで語られる脈絡は、物語の外にいる語り手とその仲間のための情報であった。これに比べ、S+V+O 形式の物語では、主語 (ヒーローや騎士) の行動と、それについて語る行為との間にはあるつながりが生まれている。共同体の代表者としての語り手は、物語の主語と共同の作業をするからである。

S+V+O の物語の典型である退治の物語は、竜・悪者・敵で表象される他者を排除するために語られる。「あいつは悪者だ。それゆえに退治した。その結果、われわれは集団としてここにまとまっている」。集団にとって異質なものを消滅させる機能をもったとき、物語するという行為は、共同体の同質性を表出させるという政治性を付加されるのである。物語のディスコースの中に、現実を語ることを超えた思惑が入り込むとき、そこに想像の共同体が出来上がるのである。⁴¹⁸

ここで下河辺は、集団にとって敵対的なものの除去を行なう際、「物語」は、共同体の同質性を表面化させると語る。ある共通項としての「敵」、或いは、抗すべき「出来事」が明らかにされるというのである。津和野キリシタン史にとっての「物語のディスコース」とは「殉教物語のディスコース」であるが、「殉教」の出来事に対して「現実を語ることを超えた思惑」と表現するのは当を得ていると言える。「殉教」を語り、尚且つ「殉教」の「物語」を形作る営為としての「想起」という語を「思惑」に代わるものとして当て嵌めるならば、下河辺の言う「想像の共同体が出来上がる」という表現は、本稿に適用すれば「想起された共同体が出来上がる」と言い換えることが出来る。

話をヴィリオンの活動に戻そう。ヴィリオンが山口教会に赴任したのは 1889 年であった。だが赴任と同時に心を病んだようで、「神経系統をすっかりおかされ、定期的に喘息の

⁴¹⁸ 下河辺美知子、同書、80-1 頁。

発作を起こしたり、右腕が硬直したりして、物が書けなく」なったという⁴¹⁹。彼は「日本での布教期間は、いよいよ終わりになったよう」に感じ、「私は日本の宣教師に向かないのだ。この愛する日本を離れて、もっと易しい、もっとおだやかな仕事をしながら、余生を送り、死の準備をしよう」と考え、4月の中旬に「こっそり山口から逃げ出し」たのである⁴²⁰。結果的に、パリ時代の同期生エヴラール神父からの激励によって立ち直り、療養のため暫し香港で過ごした後、1889年7月に帰国し、山口での職務に復帰する事となる⁴²¹。翌年1890年3月、当時の日本三司教は、長崎で「旧信者発見二十五周年祭」を開催し、高木仙右衛門、守山甚三郎をはじめとした、浦上の信者約2500名が大浦天主堂に集まった⁴²²。所用のため長崎に来ていたヴィリオンは、高木・守山と顔を合せた際、「津和野へ布教に行ったら、自分らの沈められた池を見に行ってください。殉教者らの墓を見舞ってください！」との願いを高木仙右衛門から伝えられ、ヴィリオンは二つ返事で「殉教者らの霊をとむらうため、できるだけことはいたしましょう」⁴²³と約束したという。

その年の6月、早速ヴィリオンは、金森友二郎伝道士⁴²⁴と共に念願の津和野訪問を果たす。津和野にある宿「松屋」の主人中島勘十郎は、ヴィリオンらの案内役となり「津和野におけるキリシタン遺跡の追跡調査」⁴²⁵が進められて行くことになる。流配から既に20年近くが経過しており、「明治初年のキリシタン迫害の目撃者は、もうこの町にはいないだろうと言われた」⁴²⁶ようであるが、中島勘十郎はキリシタンの埋葬にも何度か携わった岡村市太という元牢番の男を隣町から見つけ出してヴィリオンに引き合わせたのであった。岡村はヴィリオンらと面会し、「信者の墓の二つ三つある小さな丘に連れて行った」という⁴²⁷。『山口公教史』ではこの面会の様子について、ヴィリオン側の様子を次のように伝えている。

419 池田敏雄、前掲書、310頁。

420 池田敏雄、同書、310-1頁。

421 池田敏雄、同書、313頁。

422 池田敏雄『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年、275頁。

423 池田敏雄、同書、276頁。

424 沖本常吉は金森友二郎について、プロテスタントからの改宗者であるという。沖本常吉、前掲書、150頁。

425 沖本常吉、同書、151頁。

426 沖本常吉、同書、151頁。

427 池田敏雄『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』、中央出版社、1965年、338頁。この時案内した「信者の墓」とは、恐らく改心者が埋葬されている、乙女峠マリア聖堂の奥の小高い丘に残されている墓の事であろう。

ヴィリオン神父は寶の如く思ひ、人をして寫さしめられしが、同じ津和野に於て尚ほ珍らしき人に面會せられたり、蓋は岡村市^(マツ)藏と稱する老人にて、其頃三年間監獄の番人たりし人なり、神父は喜び谷て哭し、暫時言葉なかりしが、漸く氣を励まし、當時の有様を尋ねられしかば、老人は記憶に存する限りを語り、然ど金森氏の記録に在る所と大同小異にして、別に記すべき程のものなく、異なる點は僅に左の如し

我れ異宗徒來津[津和野]の始より終まで彼等を看護したりしかど、彼らが唯の一度も良からぬ事したるを見ざりき、感心すべき舉動あるは度々なりしかど、年を経て今は詳しく覺えず、併しながら恐しく感じて忘れざるものは、彼等が信仰の堅固なる一事なり、寒中に關係の役人きたりて彼等を池の中に沈め、氷の上へ頭のみ出して改宗を勸むれども、一言の返答なくして口の中に何やら唱へを為し、毫も苦しむ色なかりしかば、役人も詮方なくして引揚たり、我れ彼等に衣服を着せ、住居へ伴なはんとしたりしに、彼等の身體は既に全く凍り、歩行自由ならざるに至りしかど、尚ほ口の中に何やら唱へを為して進みぬ。⁴²⁸

以上の内容は、加古義一が直接調べることが出来ない事柄であるため、ヴィリオンの話を聞き書きしているのだろう。この中で岡村市太は、「彼らが唯の一度も良からぬ事」をしていたのを見たことはないし「感心すべき舉動あるは度々」であったと証言し、クリシタンたちの行いが善い事と、彼らの行動が感心すべきものである事を挙げている。「記憶に存する限りを語」っていたと言われているように、岡村は僅かに残っている20年前の記憶を呼び起こして語っているのである。ここで「岡村市太の証言」と「加古義一の叙述」の間に、「ヴィリオンの証言」が入っている事を見逃すことは出来ない。流配当時の岡村は支配者側に属し、被支配者であるクリシタンたちを統制する立場にあった。だが20年後のヴィリオンと岡村の面会では、嘗ての受刑者だった者たちの「指導者」であるヴィリオン神父と金森友二郎伝道士に対して、支配者側であった岡村市太が「記憶」を語っているのである。岡村自身の流配クリシタンの「記憶」をして、ヴィリオンに向けて語られた「ヴィリオンへの言葉」として、クリシタンたちを「善き者」「感心すべき舉動は度々」と説明せしめた可能性を全く否定することは出来ない。換言すれば、「ヴィリオンの証言」としての価値を有する「岡村の証言」になっている可能性があるということである。更に、岡村は証言の中で、「氷責め」の出来事を殊更に話題にしている。「併しながら恐しく感じて忘

⁴²⁸ 加古義一著、A.ヴィリオン関『山口公会史』、京都印刷、1897年、367-8頁。

れざるもの」としてこれを語るのであるが、「彼等が信仰の堅固なる一事なり」と言うように、ある種の評価を含む言葉が盛り込まれていることは注目に値しよう。「信仰の堅固」という言葉が岡村本人の口から出た言葉であるのか、ヴィリオンが中島の言葉を翻訳（！）して語った言葉なのか、ヴィリオンの言葉を叙述した加古義一の独自の言葉であるのかは判断が付かない。だがここで重要なのは、誰が誰に語ったか、という点自体にあるのではなく、「信仰堅固」という表現がこの時点で登場していることと、それが後のキリシタン叙述において度々使用されていることにある。

例えば、浦川和三郎は『旅の話』の中で「……当時新手の中でも信仰堅固なものは草ぶきバラックへ移され……」⁴²⁹と述べ、池田敏雄は『キリシタンの精鋭』で「なかでも津和野には信仰堅固な精鋭が流されたと言われるが、これはなぜだろうか？」⁴³⁰と述べ、沖本常吉は『乙女峠とキリシタン』で「共に信仰の堅固な典型的なキリシタンであった」⁴³¹と述べており、例証すれば枚挙に暇がないほどに多くの場面で「信仰が保たれること」が「信仰（の）堅固（な）」と表現されているのである。『言海』（1891年）によれば、「堅固」という語は既に一般語として存在しているし⁴³²、当然ながら「信仰」も存在する⁴³³。「信仰を守り通した」とか「信仰の堅い」という表現も多く使用されたとしても、日常語としてはさほど頻出単語とは言えない「堅固」という語が、津和野キリシタンを表現する語として定着していった過程を想定することが出来よう。他藩での「語り」についての詳細な検証を待ってはじめて確定的なことが言える問題であるが、ここでは、津和野キリシタンのみならず、浦上四番崩れに始まった流配キリシタンを形容する語としての「信仰堅固」の表現が、1890年代には既に使用されていたことだけは確認出来る。更に、沖本に至っては「信仰の堅固な典型的なキリシタン」と表現している通り、1960年代以降には、棄教しなかった（不改心の）キリシタンを指し示す表現として「信仰（の）堅固（な）」という、「殉教者」の典型と考えられる「像」が生まれつつあったか、或いは、既に形成されてい

429 浦川和三郎『旅の話』（『世界ノンフィクション全集 39』、筑摩書房、1963年）、筑摩書房、357頁。

430 池田敏雄『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年、15-16頁。

431 沖本常吉『乙女峠とキリシタン』（津和野ものがたり 3）、津和野町教育委員会、1971年、101頁。

432 大槻文彦編『言海』、1891年には「堅固」の説明として、「カタキ。心タシカナル。スコヤカナル。健全。チャウブナル。容易ク毀レヌ。堅牢。備ヘノ厳シキ。周備」とある。

433 但し、大槻文彦編『言海』、1891年の見出し語としては「信向 | 信仰」とあり、その説明は「佛經ノ語、心ニ佛ノ道ヲ信ズル、帰依、信トシ肯フ（うけがう）」となっており、1891年当時はキリスト教語としては認知されておらず、仏教の一般語であったと説明されている。時代の経過と共に「信仰」の意味する対象の幅が他の宗教現象の領域にも広がっていったのであるが、いずれにおいても「信仰」という語自体は19世紀末に「普通語」として存在した事に変わりはない。

たと考えられる。

ヴィリオンは足跡に戻るが、この第一回目の津和野調査を踏まえ、翌年 1891 年の夏、ヴィリオンは第二回目の調査を行った。彼は津和野キリシタン「殉教」の証言者として「広島教会の伝道婦ヨハンナ岩永」と呼ばれる元流配者の女性と共に現地に行き、そこでその場に立った彼女の口から過去の出来事を聞き出そうとしている⁴³⁴。ヴィリオンは「長崎から流配された愛する者たちの痕跡をどんな犠牲を払ってでも探し出すことを望んでいた」と述べているように⁴³⁵、彼は長崎流配者の「痕跡 traces」を探す事を願っており、それを探するために津和野に来たのであった。ヨハンナ岩永の父親は津和野に流配された際に当地で死去した、「殉教者」に数えられていた人物であった。ヴィリオンは金森友二郎伝道士と共にヨハンナ岩永と津和野で落ち合い、彼女が過去の記憶を思い起こせるように光琳寺跡に連れて行った。その時の様子をヴィリオンは次のように記す。

最初ヨハンナは、その場所がこのように変わり果ててしまっていたので、それを思い出せないでいたが、突然畑の一角を示して、叫び声をあげた。「ここです、ここです」。彼女は言った。「ここが寺の庫裡があった場所です。その庫裡は僅か六畳ほどであって、その部屋に私たちは 35 名が押し込まれていたのです。私の父が死んだのがここです」。⁴³⁶

ヨハンナ岩永は、単に父源八の死の場所を思い出ただけに留まらず、彼が死去した場所を「ここ ici」と特定する事により、彼女の「記憶」の中に押し留められ、隠れされていたものが「想起」され、「記憶」と「場所」が結び合されることとなった。この瞬間、「ici」には「ここ」という以上の「価値」が付与されたのである。ヴィリオンは続けて次のように語る。

⁴³⁴ 『山口公教史』では、ヴィリオンと共に行った女性の名前を「諏訪シアナ」と記しているが、沖本常吉によると「すなわちヨハンナ岩永と諏訪シアナとは同一人と考えられるが、浦上地方には岩永姓は多いが諏訪姓は絶無で、むしろ津和野にみるもので、この点に限り「山口公教史」は誤っている」と述べており、本項ではこれを受け「ヨハンナ岩永」の名を採用する。沖本常吉、前掲書、154 頁。

⁴³⁵ Villion, Aimé. *Cinquante ans d'apostolat au Japon, Hong Kong, 1923*, p. 382

« ……où je voulais retrouver à tout prix les traces de nos chers déportés de Nagasaki. »

⁴³⁶ 論者私訳。原文は以下の通り。Villion, Aimé., *Ibid*, 1923, p.382

« D'abord Joanna eut peine à reconnaître l'emplacement ainsi changé, puis tout à coup elle poussa un cri en désignant le coin d'un champ. - "Ici, ici dit-elle, voici l'endroit où se trouvait le magasin du temple, six nattes à peine, où nous étions entassés trente-cinq. C'est ici que mon père est mort. »

我々は長く沈黙したまま、この聖なる土地に留まった。数歩先の水田の傍らに、小さな一面の水たまりがあり、そこでは今でも、1870年2月の厳寒の夜の間中、我々が深堀ドミニク仙右衛門と呼んでいる聖者を氷の中に浸らせた池の場所を示していた。我々は少しの間ひざまずいて祈ったが、その日以来、津和野への巡回のたびに、わたしはこの聖なる場所への巡礼を行った。私はその度にここに訪れ、聖務日課祈祷を唱えるのを好んだ。光琳寺を出てから、ヨハンナは我々を蕪坂の谷に連れて行った。そこは、牢獄で死んだ大部分の信仰者が埋葬されていた場所である。⁴³⁷

ヨハンナ岩永によって「殉教」が特定された場所は、ヴィリオンによって「この聖化された土地 *ce sol sanctifié*」としてアイデンティファイされる。更に彼は、この「聖なる地」において、もう一つの重要な場所、高木仙右衛門⁴³⁸が拷問を受けたとされる池を「発見」し、ここにも特別な意味付けを行うのである。「聖者 (*le saint*) を氷の中に浸らせた (この) 池」に「ひざまずいて *à genoux*」祈り、この後「巡礼 *pèlerinage*」を重ねていく場所になったのだと述べている。

続けてヨハンナ岩永は、「蕪坂の谷」にヴィリオンたちを連れて行く。蕪坂峠は、元々水害による無縁の死者たちが埋葬されていた場所であり、ここは「千人塚」と呼ばれていた。津和野キリシタンの中で、改心して死亡した者は乙女峠の傍に墓が設けられて埋葬されたが、不改心の死亡者たちはこの千人塚に埋められていたという⁴³⁹。この後のヴィリオンの行動について沖本常吉は次のように記す。

ビリオン神父は次々に自信を得て、明治24年8月、蕪坂峠の千人塚に殉教者のために追福碑を立てる事ができた。神父は長崎において仙右衛門や甚三郎の願望である、津和野における殉教者の墓を見舞う約束は一步前進し、すでにその実地調査をすますと、同僚である東京のフランス公使通訳のエヴラール師を煩わして、先づ外相井上馨をして山

⁴³⁷ 論者私訳。原文は以下の通り。Villion, Aimé., *Ibid*, 1923, p. 382

« Un long silence nous retint sur ce sol sanctifié. A quelques pas plus loin, à l'extrémité de ces rizières, une petite nappe d'eau marquait encore la place de l'étang où avait été plongé dans la glace le saint, comme nous l'appelions, Dominico Fukahori Senyemon, pendant les nuits d'un froid intense de Février 1870. Nous priâmes quelque instants à genoux et, depuis ce jour, chacune de mes tournées à Tsuwano était accompagnée d'un pèlerinage à ces lieux sacres j'aimais à venir y réciter mon bréviaire. De Kôrinji, Joanna nous conduisit à la vallée du Kabusaka, où la plupart des confesseurs morts en prison avaient été enterrés. »

⁴³⁸ ヴィリオンは「深堀ドミニク仙右衛門」と記すが、高木仙右衛門の間違いである。

⁴³⁹ 松島弘編『津和野町史』(第4巻)、津和野町史刊行会、2005年、409頁。

口県知事宛に「明治元年、萩へ流された長崎の基督教徒の墓を、ビリヨン神父に与えるやうにせよ」という一書を、外務省公文書として入手した。それによって萩に殉教碑を立て、次いで津和野に及んだのである。すなわち神父は萩と同じように、津和野でも井上外相の添書によって大いに便宜を与えられ、知事の斡旋で蕪坂にある殉教者の遺骸を埋めた土地を買い取る事が出来た。そして三十二人の遺骸は点検して鄭重に改葬し、……殉教者讃仰碑が建つこととなった。⁴⁴⁰

蕪坂峠の千人塚から光琳寺までは 900m の距離があり、全く別な坂に位置する場所である⁴⁴¹。ヴィリオンは光琳寺跡を殉教者の「聖地」と見做しただけに留まらず、死者が埋められていた千人塚を「掘り返し」、「三十二人の遺骸は点検して鄭重に改葬し」たのだという。文字通りの「発掘」作業を行ない、死者を「点検」し、埋葬し直し、千人塚に隣接する敷地内に、高さ 3.5m ほどもある「追福碑」を建てたのであった。

沖本常吉は、ヨハンナ岩永という人物が誰であるかについて「異宗門徒人員帳」⁴⁴²から、その特定を行なっている。彼は「彼女及びその死亡した父・兄弟を推定するに、仮に彼女に二十年以前の記憶を甦らせ得る最低年齢を七、八歳以上、当時死亡した父の年齢を三十歳以上として、これを「津和野藩・異宗門徒人員帳」の戸主死亡者から摘出すると、次の家族が最も近い該当者として浮かんできた」として、本原郷字平に住む、

明治 3 年 10 月 8 日 死亡 戸主 源八 (56 歳)
明治 3 年 4 月 25 日 死亡 悴 甚三郎 (27 歳)
明治 3 年 5 月 20 日 死亡 二男 吉三郎 (26 歳)
(明治 4 年現在) 二女 せき (11 歳)

である事を突きとめ、これによってヨハンナ岩永は「岩永せき」であると断定された。長

⁴⁴⁰ 沖本常吉、前掲書、157-8 頁。

⁴⁴¹ 論者が 2013 年に現地調査を実施した際の感触であるが、光琳寺跡（標高 190m）から一度海拔 0.6m まで降り、そこから蕪坂峠（205m）まで急坂を上らなくてはならず、900m という数字の小ささに比べて体感的に距離の遠さを感じた道のりであった。尚、現在はこの二箇所を直線距離で結ぶ道があり、この道程に 14 のレリーフが建立され「十字架の道行き」と呼ばれる巡礼路となっている。1972 年に津和野に着任した津和野カトリック教会のアレクサンダー・ホルバート神父が「地区の若者」たちの協力を受けて造られたのだという。津和野カトリック教会『乙女峠の道 記念聖堂とまつりの 50 周年』、2001 年、4 頁。

⁴⁴² 内閣府発行「異宗門徒人員帳 津和野藩」『第一類 公文録』（明治 3 年 第三百一十一ノ二巻）。

男甚三郎⁴⁴³が 1870 年 4 月に 27 歳で死亡、次の月には次男吉三郎も 26 歳で死亡、そして件の父源八も、同年 10 月に 56 歳で死亡した事になる。沖本は、ヨハンナ岩永のその他の家族について

そして三番目の兄岩吉（15 歳）、長姉たい（34 歳）、その連子嘉吉（8 歳）と、津和野着後 3 月に生れた連子当太郎（1 歳）が残った。母はすでに亡く、長兄の妻と子、次兄の妻はいずれも居所不明という悲惨な別離家族である。よって伝道婦ヨハンナ岩永が「せき」であると確定した場合は、ビリヨンと光琳寺跡に立った時は三十一歳であった筈である。⁴⁴⁴

と述べている。この沖本の説を受け入れた場合、ヨハンナ岩永が 10 歳の時に二人の兄と父が次々と死去したことになる。更に母は既に亡くなっており、年齢の近い兄岩吉、長姉たいはいたものの、かなり厳しい境遇に立たされていたと考えてよいだろう。その彼女が 20 年を経て、津和野光琳寺跡に足を踏み入れ、「記憶」を「想起」し「ここです、ここです」と叫んだのである。ヴィリオンはこの時の様子について、「そして彼女は草の上に伏し、その顔に涙があふれていた。伝道士と私は涙をこらえることが出来なかった。我々はこの貧しき少女と 25 年が流れ去った過去の恐ろしい日々を追体験した」⁴⁴⁵と述べており、ヨハンナ岩永の悲痛さが物語られている。彼女は 21 年⁴⁴⁶の期間に亘り、「家族の死」の「記憶」を「封印」してきたのか、それとも帰郷した他の浦上信徒たちに打ち明け、既に語り合ってきたことなのかについて詳細は明らかではない。先述の下河辺美知子は「記憶」の封印と解放に関し、フロイトに依拠しつつ「トラウマ」という鍵概念を用いながら述べて

⁴⁴³ 守山甚三郎とは別人の岩永甚三郎。

⁴⁴⁴ 沖本常吉、前掲書、154 頁。文中の「歳」は論者加筆。

⁴⁴⁵ 論者私訳。原文は以下の通り。Villion, Aimé. *Ibid*, 1923, p. 382.

« Et elle se prosterna sur l'herbe, le visage inondé de larmes. Le catéchiste et moi nous ne-pûmes retenir les nôtres; nous revivions avec la pauvre fille ces terribles jours d'un passé écoulé depuis vingt-cinq ans. »

この箇所は狩谷平司の翻訳では「言ひも敢えず、岩永はさめざめと泣いて、草の上に祈る様に跪いた、神父も暗然として地に伏した。今、二人の前には、二十五年前の、惨しくも壯嚴な殉教者の面影があつた」（狩谷平司、前掲書、174 頁）と訳されている。ここで狩谷は、「壯嚴な殉教者の面影があつた」と述べているが、原文に *martyrs* の語は無く、狩谷自身がヨハンナ岩永に「殉教者」という価値付けを行なっている事になる。このような、意識によって、翻訳者の「記憶」が「原著者」の叙述を超えて、「死者」は「殉教者」となる。これは翻訳者のそうした欲求を読み取ることが出来る例であろう。

⁴⁴⁶ ヴィリオンは 25 年と述べているが、彼がヨハンナ岩永と津和野の現地に來たのは 1891 年であり、父源八が死んだのが 1870 年であり、実際には 21 年前という事になる。

いる。下河辺曰く、人は成長過程で言語を習得していくが、言語を習得する以前の体験は、言語化されることなくその人の記憶に密封されることになり、それがトラウマ的記憶となる。更に、言語習得以前の者にとっては「身に起きた出来事が意味不明のまま身体的・感覚的記憶としてのみ残る」⁴⁴⁷ものとなり、そうした記憶が、「心の中の別の所に、別の記憶として保存されていると考えられる」⁴⁴⁸と述べている。彼女の目的は、個人の「トラウマ」は個人の記憶の内に封印されるが、共同体は個人の集まりである「公共」の「記憶」として、「トラウマ記憶」が「ナラティブ記憶」として解放されて行くメカニズムを解明することにある⁴⁴⁹。ヨハンナ岩永個人にとって、津和野光琳寺跡にてトラウマが解放されたのか否かは定かではないが、彼女がそのように「語った」（あるいは、「語った」ことが更に「語られる」）時に、この証言を聞き取ったヴィリオンと金森友二郎伝道士が、ヨハンナ岩永の「記憶」の「想起」と共に、同じ信仰を有する複数人によって——つまり下河辺が言うように、共同体によって——彼女の「語り」が「物語」となって現れたと言う事が出来る。彼女の証言、つまり彼女の「記憶」は——それが父や兄を次々と亡くした彼女個人のトラウマであるか否かは措いておいて——キリスト教共同体に共有された「記憶」となったと言えるのである。重要なのは、1890年夏に、ヴィリオンたち複数の聖職者たちがヨハンナ岩永を津和野に呼んで話を聞きたいと願った事、この計画が、彼女が所属する広島教会の主任司祭から承諾を得て実現した事⁴⁵⁰、伝道婦であるヨハンナ岩永がヴィリオンからの依頼を受けた事、そしてヴィリオン神父と金森伝道士たちが、「長崎に流配された愛する者たちの痕跡（traces）をどんな犠牲を払ってでも探し出すことを望んでいた」と述べているように、「殉教」の「記憶」を、探し出すという、言わば共同体的な欲求・探求・目的として行なわれた現地調査であったことである。

また彼がヨハンナ岩永と光琳寺跡に行った1890年は、確かにヴィリオン個人の「殉教者」への熱意が投影された「巡礼地」の同定の年でもあった。しかしその次の段階は、意図するしないにかかわらず、「共同体」として「殉教」の「記憶」を明示することへと進んでいく。それは翌年1891年すぐに達成された。ヴィリオンは、外相井上馨や山口県知事などの政府関係者を巻き込み、土地を買い上げて「追福碑」を建立するという大掛かりな

⁴⁴⁷ 下河辺美知子、同書、14頁。

⁴⁴⁸ 下河辺美知子、同書、14頁。

⁴⁴⁹ アメリカ文学者の下河辺が行なっているのは、アメリカ史に起こったネイティブアメリカンの虐殺に対する後ろめたさや、黒人差別の歴史についての罪の意識が、現在は隠れているが、今後どう解放されて行くのかの可能性について論じることである。

⁴⁵⁰ 池田敏雄『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』、中央出版社、1965年、354頁。

事業を行なった。この時「乙女峠」や「蕪坂峠」と言った「殉教の地」は、「個人的記憶の地」から「公的記憶の地」へと、その格が押し上げられた「記憶」となったのである。水害に遭った溺死者たちと一緒に埋められていた遺骸を「掘り起し」、再埋葬する作業は、「津和野藩での刑死者」を「殉教者化」する作業となった。そして、この場所に追福碑が建立された事により、埋められていた名の知れぬ「死者」「遺骸」たちは「殉教者」となったのである。乙女峠の光琳寺跡地が「聖地化」するに至る経緯については前章にて論じたが、実にその60年前、A・ヴィリオンという一介の神父を通し、ヨハンナ岩永という当事者の「記憶」が「想起」され、場所の「記憶」が掘り起こされる中で、光琳寺跡地の「聖地化」と「殉教者」の「記憶」による津和野キリシタンの「物語化」が行なわれていたのであった。

本節冒頭で引用した下河辺の言葉の中で、グレマスの語る物語の原型は「SVO」であると述べられていた。その際（V）は（欲望・探求・目的）であり、（O）はその欲求を満たす事柄を指す。これを「物語の原型である」と仮定した場合、ヴィリオンが津和野に「殉教」の「痕跡 trace」をどう見つけ、それによってヨハンナ岩永の語る過去の「記憶」をどう物語化した、と言い得るのだろうか。ここでヴィリオンの「物語」における目的語は「殉教」である。ヴィリオンは「（ヨハンナ岩永の父）源八は（S）＋死んだ（V）」という事実確認に加えて「殉教の死を（O）」という目的語を入れている。下河辺が「S+V+O」という文型には、S+Vの時にはなかったダイナミズムが入り込んでいる」と述べているように、「殉教」という語が、「流配者が死亡した」という物語を、より動的なものに変換していると言える。「殉教」という目的語が無い物語は、物語の主語「（死亡した）源八」についての物語であり、「そこで語られる脈絡は、物語の外にいる語り手とその仲間のための情報であった」。だがここに「殉教」という（O）が加えられると、源八の死亡と「それについて語る行為との間にはあるつながりが生まれ」るのであり、「共同体の代表者としての語り手[ここでは「ヴィリオン」]は、物語の主語[（源八（S））]と共同の作業をする」⁴⁵¹のである。つまり、ここで想起され、語られる「殉教」という「物語」は、「ある流配者」という三人称の死を、一人称複数形の「我々の物語」として語る共同作業にし、ここから「殉教物語」ディスコースが発生していると言えよう。

⁴⁵¹ 下河辺美知子、前掲書、81頁。（ ）と[]内は論者加筆。

第3章 津和野の伝承と記憶 一創られた記憶一

I 津和野キリシタン史における「逸話」

津和野藩に流刑されたキリシタンの記録の中には幾つかの“逸話”が残されており、それが津和野キリシタンを語る時の特徴となっている。その主な出来事は、「氷責めの拷問」⁴⁵²、「三尺牢での聖母マリアの出現」⁴⁵³、「守山祐次郎の十字架刑」⁴⁵⁴などであり、これらは津和野キリシタンへの迫害時に起こった殉難物語の象徴的場面として現在も語り継がれている。カトリック津和野教会の神父ロバート・M・フリンは、『津和野の殉教者たち』⁴⁵⁵という小冊子絵本を出版しており、この中で津和野キリシタン史の全ての顛末が24項目の出来事に纏められている。特に迫害を受けた部分の題目は「11. 津和野へ」「12. 水と火の試練」「13. 最初の殉教者、和三郎」「14. 安太郎と聖母」「15. 流刑の仲間たち」「16. 新しい作戦」「17. 祐次郎の試練」「18. 祐次郎の死」「19. モリちゃん」「20. 転んだ人々」となっており、24項目中10項目が、津和野での迫害とされる出来事である。この中で、本章で分析するのは「11. 氷と火の試練」「14. 安太郎と聖母」「16. 新しい作戦」「17. 祐次郎の試練」「18. 祐次郎の死」（16、17、18は全て祐次郎の話）、の3つの逸話についてである。

具体的に叙述された文献は、F・マルナスの『日本キリスト教復活史』（以下、『復活史』）、浦川和三郎の『旅の話』、高木仙右衛門の『覚書』（以下、『高木覚書』）、守山甚三郎の『覚書』（以下、守山覚書）にその一部始終が記録されているのが「氷責め」と「聖母マリアの出現」の出来事であり、II節、III節でそれぞれ分析する。IV節は、『旅の話』に加え、永井隆の『乙女峠』、池田敏雄の『キリシタンの精鋭』という1952年以降に著された新しい史

⁴⁵² 高木仙右衛門、守山甚三郎ら数名が棄教を迫られ、厚い氷の張った極寒の池に沈められた。現在も「氷責めの池」として光琳寺跡のマリア堂伝えられているその池の一部。当時はこの何倍も大きかったという。

⁴⁵³ 和三郎は三尺牢と呼ばれる90cm四方の牢に入れられて庭に放置され極寒の中力尽きて最初の殉教者となった。二番目の殉教者は安太郎（29歳）であった。彼も死の直前まで三尺牢に閉じ込められていたが、ある夜、目の前に聖母マリアが出現し、「優しい声で非常に善い勸告をしてくれて慰めてくれる（浦川和三郎、『旅の話』）」と証言している。このマリア像と安太郎像は、その時の伝説を記念して乙女峠の記念聖堂横に建てられている。この逸話は高木仙右衛門『覚書』と『守山甚三郎の覚書』の両方に記されている。

⁴⁵⁴ 守山甚三郎の弟である守山祐次郎（14歳）が十字架にかかって殉教したとされる場所。十字架が立った痕跡は残されていないが、案内看板には今でもこの場所を「守山祐次郎少年、十字架殉教（1871年）の跡」として記念し残している。

⁴⁵⁵ ロバート・M・フリン（文）、ホエン・カトレット（絵）『津和野の殉教者たち』、エデック、2004年。

料にのみ書かれている「守山祐次郎の十字架刑」の出来事について分析する。これらの細かな分析によって、津和野キリシタン史記述の具体的な特徴が浮き彫りにし、それぞれの記録の性格や叙述目的、記録文書の引用や影響関係などを明らかにしていきたい。

II. 高木仙右衛門と守山甚三郎に行なわれた「氷責め」の「記憶」

(1) 津和野キリシタン史の特徴的「逸話」としての「氷責め」

津和野キリシタン史を代表する逸話の一つが、高木仙右衛門と守山甚三郎に行われた「氷責め」の拷問である。片岡弥吉の『長崎のキリシタン』⁴⁵⁶は、1965年に行われた「日本におけるキリスト信者発見百周年記念祭」に備えて「長崎県のカトリック信者たちのために、先祖たちの信仰の歴史をやさしく書き下し」⁴⁵⁷て書かれたものであり、標準的な長崎キリシタン通史である。同書の目次には「1章 キリシタンの町と村」、「2章 殉教の時代」、「3章 潜伏の時代」、「4章 信者発見」、「5章 最後の迫害」、「6章 迫害のあと」とあり、16世紀のキリシタンの時代から明治期以降までの長崎キリシタン史を網羅した内容となっている。この中で片岡は、浦上四番崩れで流配された信徒への迫害について、浦川和三郎の『旅の話』が貴重な史料であると前置きし、「旅の話」のうち、ここには守山甚三郎の手記の中から津和野の池入りのことだけを……述べておく⁴⁵⁸、と語り、津和野で起こった「池入り（氷責め）」を、浦上流配信徒全体を代表する迫害（拷問）として述べている。

氷責めを記録しているのは、『高木覚書』『守山覚書』『復活史』『旅の話』⁴⁵⁹の4文書であり、この中には池田敏雄や永井隆の著作は含まれていない⁴⁶⁰。[表 I] はこれら4文書のうち、氷責めについて具体的に記述された箇所を、左から出版（執筆）年の古い順に時系列に並べた対観表である。この本文は一瞥してその分量の違いが明らかであり、文字数で換算すると、多い順から、2338文字の『旅の話』⁴⁶¹、1873文字の『復活史』⁴⁶²、1301

⁴⁵⁶ 片岡弥吉『長崎のキリシタン』、聖母文庫、2007年（1989年）。

⁴⁵⁷ 片岡弥吉、同書、199頁。

⁴⁵⁸ 片岡弥吉、同書、150頁。

⁴⁵⁹ 前章までと同じく、『高木仙右衛門の覚書』を『高木覚書』、『守山甚三郎の覚書』を『守山覚書』、F・マルナス『日本キリスト教復活史』を『復活史』、浦川和三郎の『旅の話』を『旅の話』とする。

⁴⁶⁰ 池田敏雄や永井隆が、明確に浦川和三郎の『旅の話』を下敷きに行っているため。

⁴⁶¹ [表 I] の『旅の話』の本文は、浦川和三郎「旅の話」『世界ノンフィクション全集 39』、筑摩書房、1963年、340-43頁からの抜粋。

⁴⁶² [表 I] の『復活史』の本文は、F・マルナス『日本キリスト教復活史』（久野桂一郎訳）、みすず書房、

文字『高木覚書』⁴⁶³、1241文字の『守山覚書』⁴⁶⁴となっている。

〔表 I〕 「氷責め」記述の対観表

高木仙右衛門『覚書』1877-9年 ⁴⁶⁵	F・マルナス『日本キリスト教復活史』1896年	『守山甚三郎覚書』1908年 ⁴⁶⁶	浦川和三郎『旅の話』1928年
<p>それから七日ばかり病気で熱が出ていましたとき、御用と言ってきましたので、私は「病氣中でございます。これまで御用のときは一度も出なかったことはありません。よってなりましたらすぐに参ります。それまで出られません」と申しました。ところが「歩くことができなければ、荷なわれてなりと背負われてなりと、きょうぜひとも御用に出よ」と二、三度呼びに来たので、そろそろと一人で行きました。千葉と言う役人は、「仙右衛門、その方病氣であるか」と申しましたので、「さようでございます。病氣ゆえことわりでしたがお聞き入れなきゆえ参りました」と答えました。ところが「考えなおすことはできないのか」と言いますので、「それはできません」と申しました。「これほどまで申し聞かせても、またどんな空腹にあっても考えなおすことはできないと</p>	<p>冬のある日、彼（仙右衛門）が寒気がして寝ている時に呼び出しが来た。彼は役人に病氣がひどいから、今回は出頭をご勘弁願いたいと頼んだ。彼の願いは聞き入れられず、仲間と一緒に白洲に行かねばならなかった。吟味はいつものように行われたが、一同はたじろがなかった。</p> <p>その後直ぐに、また出頭を命ぜられた。この時、裁判官はいつもよりも強く棄教を迫った。しかし彼がどんなに言っても無駄だった。彼はひどく怒った。彼は強情な者は全て牢のそばにある池の中に叩きこむぞと言って脅迫した。この池の大きさは縦 24 尺・横 12 尺だった。</p> <p>——「お好きなように…。しかし我々は我々の宗教を捨てることは出来ません。」</p> <p>——「そうか、では牢に戻れ。今日は仙右衛門だけを罰してやる」と役人は少し考えてから言った。</p> <p>そこで、仙右衛門は池のほとりに連れてゆかれた。水は凍っており、彼は相変わらず病氣だった。しかし役人は今こそ彼をもっと苦しめる機会だと思っているらしかった。早くも、多くのもの好きがこれから行われる見世物を見ようと囚人の囲りに集まって来た。</p> <p>——「着物を脱いで、水に入れ」と役人が仙右衛門に言っ</p>	<p>「そのよくじつ十一月二十六日きんた[木曜]の日ニあき六ツどきに仙右衛門どのとわたくし御用ニよびだされ、そのときハ三十日まいよりゆきがふりつゞきしたゆえ竹山も杉山もは[葉]ハ[地]にまがりつき、そのとちはた[土地畑]ハ、およそ二三尺もふりかさなり、<u>そのとき、さいばんしょのむこうに四五間のむこうのいけに</u>あつきこうり[氷]がは[張]りております。そのいけのふちに四斗をけ[桶]をニツならべ、それに水をくみ入えなな[柄長]のひしゃくをそえ、みぎ三人のさいばんのやく人それにけいごう[警護]のやく人五六人、はかまをたかくひきしめ、わたくしども二人をひきだし、ちょんまげのあたまにまいたるかみの小よりもきりのけ、きものもふん</p>	<p>明治二年霜月二十六日木曜日の朝である。仙右衛門が熱を患い臥せっていると、「十二人総御用」といつて来た。仙右衛門は病氣を楯に出廷を謝辞した。これまでは召し出しを受けて、一度でも応じなかったためしはないが、病氣になってはやむを得ない。全快しい出頭するから、それまで勘弁して頂きたいと懇願した。しかし役人は聴き容れない。歩む事ができなければ、人肩に負われるか、担われるかしてぜひぜひ出頭せよと、再三催促してきた。仙右衛門もやむを得ず起きてそろそろ歩いて行った。</p> <p>千葉「仙右衛門、その方は病氣であるのか」</p> <p>仙「さようでございます。病氣だからとおことわりしましても、お聴き容れがございませんから出てまいりました。</p> <p>千葉「勘弁はつかぬか」</p> <p>仙「勘弁ということはできません」と仙右衛門は例によって例のごとく断然答えた。この日は非常に大雪であった。白洲のむこうに二十畳ばかりの池があって、氷が厚く張りつめている。やがて、仙右衛門、人あぶろうは氷責めに行なう、十人は退れ」と怒鳴った。見ると藩邸つきの医師もいれば、警固の役人も坐っている。今日こそは二人の決心を打ち破らんものと、説得係は懸命になって例の理屈を並べ立てる。</p> <p>役人「これほど申し聞かせても、寒さひもじさにあっても勘弁がつかぬというならば、裸体になれ。その着物は日本の土に出来た物だ」</p> <p>仙「これは私がこしらえて私の国から着てまいりました物ですか</p>

1985年、449-50頁からの抜粋。この原文は仏語であるため、翻訳された日本語の文字数で他の著作と単純比較することは出来ないが、書かれている内容を比較する上では十分参考になる。対観表も久野桂一郎訳によって比較することとした。

463 〔表 I〕の『高木覚書』の本文は、高木慶子『高木仙右衛門に関する研究—「覚書」の分析を中心に—』、思文閣出版、2013年、191-3頁の抜粋。ここでは現代文を使用した。

464 〔表 I〕の『守山覚書』の本文は、パチェコ・ディエゴ『守山甚三郎の覚書』、二十六聖人記念館、1964年、52-4頁の抜粋。

465 ()内の説明文は、編者高木慶子による。

466 本文中〔 〕内は編者パチェコ・ディエゴ、《 》内は論者による加筆。

いう。それでは裸になれ。その着物は日本の地でできたものである」と申します。

「これは私の国から、私がこしらえて着た着物でござる。だからこれを脱いで裸にはなりません。

長崎ではどのような科人（とがにん）でも、病気のときは全快させて御吟味を致します。今私は病気ゆえにことわりまして聞き入れもなく御御吟味を致されます。この着物は私がこしらえて着てきたものですから脱ぎません」役人は、「はだかになって池に入れ」と申しました。十一月頃で雪の降るころです。「私は自分で裸になりません。また池にも入りません。たとえ火に焼かれるともはりつけにあうとも、池に入って水に死ぬのも、同じ死ぬ命ですから、自分では池に入りません。それはご勝手になさって下さい。

ところが「自分で池に入らぬというから、裸にして池の中につき込め」と下の役人に言いつけて、裸にされ、池の中につき込まれました。

寒さはからだ中を針でつきさされるようでした。そのときオラショを声いっばいにはりあげて申しました。役人は腹をたてて、また四方から水をあびせかけられました。

このとき役人どもは「こうしておいても死ぬ。またあげても死ぬ

た。——「いいえ、なかりたいのならあなた様が脱がしたらよいでしょう。私は脱ぎません」と彼は答えた。

——「どうしてだ。お前は命令に従いたくないのか。我々は天皇に代わってお前に命令しているのを忘れたのか。」

——「そんな事はどうでもよいことです。それについて、あなたに従わねばならない理由はありません。私にはその義務さえありません。」

——「着物を脱げ、そして水に入れ」と役人全部が怒鳴った。

——「私はあなたがたの手中にあるのだ。お好きなようになさるがよい。だが、私はどんなこともしません。」

どんなに脅しても駄目だった。部下に彼の着物を脱がせるとの命令が出た。仙右衛門は何ら抵抗しなかった。その時、彼は寒さを感じたが、平然と黙って役人の前に立っていた。役人が水に入れと促したが、その命に従わなかった。彼は彼らに相変わらず同じ言葉で答えた。「私はあなたがたの手中にあるのです。お好きなようにして下さい」その瞬間、彼は激しく突き飛ばされて、池の中に落ちた。

彼が立ち上がると、腰まで水があった。直ぐに彼は手をあわせて祈り出した。これを見て、そこにいた人たちは彼に悪口を浴びせかけた。落ちて耐え忍んでいる態度が彼らには我慢できなかった。寒さは極めて厳しく、可愛そうな信仰告白者の身体は痙攣して震えた。彼の激しい震えのため、彼はやがてもう口がきけなくなった。しかし彼は合掌を続け、目を天に向けていた。役人は彼に座るよう命じた。彼は跪いた。水は彼の口にまで達していた。しかし手を合わせたまま上に上げ、まだ祈っていた。だんだんと彼の体は感覚を失い、手は下がったが、彼の心だけは相変わらず神に向けられ、最後まで彼の苦しみを支えて下さる神の力を彼は期待していた。

どしもとりぬけ、二人をいけのへりにつれてゆき、「いまいれろ」といふやいなやに、どんとつきをとし《落とし》たるなり。

そのときこうる[氷]はやぶれ、あちこちをいれて[おゆぎて]《泳いで》まわれども、ふこう[深く]して、せいわ[背は]とばず《届かず》、まん中にあさり[浅]あり、われのあぎ[あご]《顎》までつかり、そのとき天をながめ、てをあわせ、さんたまりや[サントマリヤ]にそしよ[訴訟]の御とりつきをたのみ、ぜいず[イエズス]の御ともをねがい、仙右衛門さんハ「天にまします」のいのり[祈]をもうしあげなさる、わたくしハ身をさげのいのり[祈]をもうします。そのときやく人がもうすにハ、「仙右衛門、甚三郎、天主がめ《目》にかゝるか。さあ、どうか」とあざけりました。

そのときつら[面]に水をくりなげつけ、いきのとられんようにいたしました。それよだんだんからだわひえ[冷え]こうり、だんだんふるいがきまして、は[齒]は、がちがちになり、そこに仙右衛門どのもう[申]さるにハ、「甚三郎、かくご[覚悟]はいかど、わたくしハめ[目]がみえの。せかいがくるくるまわる。どうぞわたくしにきをつけく

ら、脱げません。…長崎ではどのような罪人でも、病気の時は全快させた上で御吟味をいたす事になっております。ただいま私は病気でございますのに、いくらおことわり申しましてもお聞き容れがなく、御吟味なさいますのは無法ではございませんか」

と仙右衛門は抗弁して動かないものだから、とうとう四人して仙右衛門と甚三郎を玄關先に引き出し、どら声をあげて叫んだ。役人「仙右衛門と甚三郎、着物を脱いで池に入れ」

二人「脱がせようと思いなされば、どうでもいたしなさい。自分では脱ぎません」

役人「なに…従わぬ。お上の御命令じゃ」

二人「どなた様の御命令でも、このことだけは従い得ません」

何といても両人が応じないので、ついには警固の余人に銘じて二人赤裸にした。聖母の肩衣（スカブラリオ）は取り上げて土足に踏みつけた。「髪紙縫（こより）も日本に出来たものだ。唐の宗旨を奉ずる奴らの頭に残してはならぬ。取れ」といって一切はぎ取ってしまった。両人はされるがままに何の抵抗もしない。ただ寒さにガタガタ震えているばかり。「池へ入れ」と言っても動かないので、池の側に引っ張り行き、岸から突っ込んだ。

池はなかなか深い。頭まで没してしまふ。泳ぎ回って見ると、幸い真ん中に浅瀬があって、アゴまで来る。役人は白洲にズラリと居並び、さも気持ちよさそうに見物している。時々長柄の柄杓でザアザアと水をかける。二人は天を仰ぎ両手を合わせた。仙右衛門は「天ニ在ス」を、甚三郎は「身を献ぐるおらしよ」を称える。役人らは座敷から「仙右衛門、甚三郎、デウスが見えるか」とあざける。両人は何とも答えない。もうこれが最期だと覚悟して一心に祈っている。彼らの落ち着きはらった態度が、役人らのシャクに触ったと見え、「頭にもっと水をかけい、水をかけい」と叫び、さんざん毒舌を浴びせる。時間はどのくらいであったか、随分長かったように思われた。寒さは骨髓にてつた。身体が震えだしてやまない。ことに仙右衛門は老体である。数日来熱を病み、疲れ果てていたので、苦しさがひとしお強く身にこたえる。両手をきつく組み合わせて天を仰ぎ、一心不乱に祈っているが、しかし神体は次第に感覚を

<p>から、早くあげよ」と言って池からあげられて、もとの責め場所に据えられて、「これでも考えなおすことはできないのか」と言って、あとのことばは凍えてふるえますので言われません。</p> <p>このありさまを同じ牢屋におる者に見せて、「汝らも考えなおさねば仙右衛門のとおりにするぞ」と申しました。皆は「このとおりにされても苦しがりません」と答えました。ところがまた、<u>甚三郎と云う人が池に入れられました。その間私は御吟味を受けました。</u></p> <p>この甚三郎は池からあげられたとき、焚火をして暖められました。少し暖たまってから友だちが着物を着せて帰りましたが、しばらくの間はふるえていました。私は寒くて歯も抜けるようでしたが、二、三日暮らしましたところもとの熱病までなりました。その後、甚三郎の親の国太郎が池に入れられました。その次に、土井の友八が池に入れられ、それから松五郎は池入りのかわりに他の牢屋にやられました。そのとき三日間は食べずにいました。御膳(ごはん。食事)は氷って食べられないほどでした。役人はこれに恐れて、またひとつ、食べ物を牢屋に置きました。</p>	<p>刑吏は見物人を喜ばせるために、彼の頭上に水を掛けた。この水は彼の目や耳の中にまで入り、彼はひどく苦しんだ。彼の顔は蒼白となり、彼の体は次第に衰え、もう少しで死にそうになった。彼自身にもそれが分かった。しかし、役人はこの拷問で彼の命を奪う事になるのを望まず、立ちあがって水から出るように命じた。しかし、彼が身を動かそうとしても、どうにもならなかった。彼の全身は冷え切り、力尽き、動く事が出来なかった。しかしついに最後の力をふるって、立ち上がり、池から出た。彼の四肢は痩せきっていた。彼は震え、歯をがたがた鳴らしていた。役人は藁を数束燃やし、彼に身体を温めるように言い、牢に送り返した。</p> <p>彼の仲間は彼が冷え切った身体で戻って来たのを見て、自分たちの着物を脱いで、彼にかぶせて温めた。これだけでは不十分なので彼らは彼のそばに臥し、やっとのことで彼を少し温めてやる事ができた。それで仙右衛門のそれまでの身体の不調はすっかり治った。彼にはどのくらいの間、彼の拷問が続いたのか正確には分からなかった。しかし彼には随分長く思われた(約2時間)。</p> <p><u>この苦しみを受けたのは彼だけではなかった。彼のもう一人の仲間の甚三郎という男も、すぐ後に同じような目に遭ったが、彼と同じように棄教しなかった。</u>その後、中野の国太郎と平の又市がこの苦しみを受ける番になった。</p> <p>1870(明治3)年に浦上の全切支丹が流刑となり、その内の150人が津和野に送られた光琳寺ですでに2年前から苦しみを受けている28人と一緒になった。彼らの中に、仙右衛門の弟の権左衛門がいた。彼もまた同じ池で凍りつくような水の拷問を受けた・</p>	<p>だされ」。もはや、いきがきれんとするとき[時]にあたりて、やく人がもうすことに、「はやくあげろ」といゝつけたり、</p> <p>そのときけいご[警護]のやく人「はやくあげろ」といゝまたから[宝]の山二あがりておるからハ、此いけ[池]の中よりあがれん」といふておる内二、三間ばかりの竹のさきにかぎをつけ、かぎのさきにかむげ[髪毛]をまきつけ、ちからにまかせてひきよせたり、それよりこうをる[氷]の中よりひきあげ、ゆきをはわき、しば[柴]束ばを二ツたきつけとして、われき[割木]をたてても《燃》やシ、二人のからだを六人をもってかこい、そのひ[火]にあぶりぬくめ入きつけをのませ本づかせたり、そのときのくるしさハなにととも[申]されませの。それよりき[着]物をきせ又さいばんにすわらせやく人もうすにハ、「仙右衛門ハ本ノところに入る、甚三郎ハ町ノかんしん[改心]の物を[居]るところの三尺どうや[牢屋]に入て、げんじゆ《厳重》にいたせ」といゝつけたり。</p>	<p>失った。両手はだんだん下がって来た。心までが遠くなった。役人は相変わらず水をザアザアと浴びせる。それが目に入り、耳に入り、キリで刺されるように覚える。今はもう顔色が蒼黒くなってきた。甚三郎は気づかって「仙右衛門さん」と声をかけてみた。早や舌の根がこわばっている。「甚三郎、もう世界がキリキリ回るよ。わしはこのまま行くが、お前は覚悟できたか」と言う。実際ここ数分間で生命は無いものと思われた。</p> <p>役人はそれを見て、「甚三郎、仙右衛門上がれッ」と大音をかけた。仙「<u>甚三郎、宝の山に入っておるぞ。必ず上がるという心を持つな。上がらぬぞ。今日は二人手を引き合って行くのだよ</u>」</p> <p>と、仙右衛門は廻らぬ舌を廻して甚三郎を上げました。役人の声が掛かっても二人は上がらぬ。上がろうとしても実際上がる力もない。すると三間半ばかりもあろうかと思われる竹の先端にカギをつけ、それで二人の頭髪をグルグルと巻いて引き上げた。ついで玄關先の雪を払って火を燃やし、頭と足とを三人で抱えて温めたが、ぬくもりの入った時の苦しさは全くノミでえぐられるようであった。身体が自由になった時、先に脱がした衣服を着せた。聖母の肩衣は土足に踏みつけてあったのを拾い上げ、水で洗って掛けた。それですぐに牢内へ帰してくれるかと思えば、なかなかそうではなく、ゴザの上に両人を座らせてまたまた説得を始める。役人「このとおりにされても、まだ改心する気にはならぬか。この後は品をかえてもっとひどい責苦にかけるぞ」と威嚇した。しかし二人の心は鉄石だ。それくらいの威嚇に辟易する彼らではない。役人もとうとうもてあました。役人「仙右衛門はそのままとの牢に帰れ。甚三郎は年こそ若けれ、他人の妨げをする、三尺牢にたたきこめ」と下知した。牢内の同志は仙右衛門が、わなわなと震えながら帰って来たのを見て、各自の衣服を脱いで彼に着せた。それでもぬくもりそうに見えないので、彼の左右に臥して自分らの体温をもって暖めた。仙右衛門はその時から前の熱病もケロリと癒えてしまった。</p>
---	---	---	--

(※下線部は、本稿の論述において引用されている箇所)

以上が、津和野キリシタン史の各文書に記録されている「氷責め」に関する記述の全文である。『守山覚書』は例外であるが、執筆された年が新しくなるにつれて、その分量が増えていく。マルナスは『高木覚書』を知っていたか、高木仙右衛門自身から話を聞いており、多くの情報を得たのであろう。また、浦川和三郎は、『高木覚書』の他に『復活史』『守山覚書』といった、多くの資料と共に、独自に行なった聞き取り調査の成果を反映して執筆しており、新たな情報が加わった為に、分量が増えていると思われる。内容を見ると、単に情報が増えただけではなく、叙述者は得た情報を取捨選択し、解釈を加えて執筆しているのであり、残された叙述内容は明らかに叙述者が「残したい情報」或いは「そう伝えようと欲する情報」であることが見えてくる。このことについて、以下の項目で詳述する。

(2) 「氷責め」に関する「語り」内容の分類

[表Ⅱ] は、[表Ⅰ] の4文書のそれぞれの記述内容から、「氷責め」として語られる物語のプロットをAからHまで区分した表である。

[表Ⅱ] 「氷責め」のプロット

「氷責め」で起こった出来事	
A	高木仙右衛門は熱があり体調不良であった。出頭を勘弁してほしいと願い出る。
B	役人は仙右衛門の訴えを退け、無理に出頭させ改心を迫る。
C	仙右衛門は、改心などしない事を頑なに固持し、その会話がやり取りされる。
D	[D-1] 池に氷が張ってあったとは書かれていない。 [D-2] 池には（厚い）氷が張っていた。
E	[E-1] 高木仙右衛門だけが池に突き落とされる。 [E-2] 高木仙右衛門と守山甚三郎が同時に池に突き落とされる。
F	[F-1] 池は深くない(水面は腰まで)。 [F-2] 池は深かった(水面は顎まで)。
G	[G-1] 役人に、池から上がれと命令されて、自力で上がる。 [G-2] 役人に「上がれ」と言われるが、「宝の山が間近なので(マルチリヨの死の栄光が近づいているので) 上がらない。その後、髪の毛を引っ張られて、役人に上げられる。
H	甚三郎が池に入れられた。その後、甚三郎以外の者たちが池に入れられた。

当然ながら、これらを執筆した著者によって主語が異なっている。『高木覚書』の冒頭では「それから七日ばかり病気で熱が出ていましたとき、御用と言ってきましたので、私は

「病氣中でございます。これまで御用のときは一度も出なかったことはありません」と、高木仙右衛門自身の視点から書き始めており、『復活史』も「冬のある日、彼（仙右衛門）が寒気がして寝ている時に呼び出しが来た」、同様に『旅の話』でも「仙右衛門が熱を患い臥せっていると、「十二人総御用」といって来た。仙右衛門は病気を楯に出廷を謝辞した」となっており、この物語が高木仙右衛門によって始められている。だが、『守山覚書』では、守山甚三郎の物語というよりも、「仙右衛門どのとわたくし御用ニよびだされ」とあるように、高木仙右衛門と守山甚三郎の両者の物語であるように描かれている箇所が少ない。

これらの差異について検証するため、[表Ⅱ]のプロットを、4文書の中でどのように当て嵌まるかを区分したのが[表Ⅲ]である。

[表Ⅲ] 各文書における[表Ⅱ]の該当項目の有無

	『高木覚書』	『復活史』	『守山覚書』	『旅の話』
A	○	○	—	○
B	○	○	—	○
C	○	○	—	○
D-1	◎	—	—	—
D-2	—	◎	◎	◎
E-1	◎	◎	—	—
E-2	—	—	◎	◎
F-1	◎	◎	—	—
F-2	—	—	◎	◎
G-1	◎	◎	—	—
G-2	—	—	◎	◎
I	○	○	—	—

『守山覚書』ではABCの項目が欠けているが、これらは仙右衛門に起こった体調不良に関する内容であるため、守山甚三郎個人の記録に書かれなかったとしても問題とはならない⁴⁶⁷。だが一方で、高木と守山の両者において共通する経験であるはずのD、E、F、Gに食い違いが見られることは考慮に値する。『高木覚書』ではD-1、E-1、F-1、G-1であるが、『復活史』ではD-2、E-1、F-1、G-1となっており、『高木覚書』とは1項目が異なる。『守山覚書』『旅の話』は共にD-2、E-2、F-2、G-2となっており、『復活史』

⁴⁶⁷ 高木慶子、前掲書、42-3頁で、高木慶子は、「『甚三郎覚書』にだけ仙右衛門の病氣記事がないのは、甚三郎の記憶からすでに欠落していたからであろう」と述べられているが、欠落というよりも、甚三郎が仙右衛門の病氣に気付いていなかった、という事かもしれない。いずれにしても本節では、ABCが書かれていないことは、特段問題のない差異であると見做される。

とは E-1 だけ重なるものの、『高木覚書』とは正反対の記述となる。

まず D の項目であるが、この池は氷っていた（或いは、氷が張っていた）のか否か、という、物語の前提状況についてである。『復活史』『守山覚書』『旅の話』の三者共に、この池が凍っていた（D-2）と述べており、守山は「そのとき、さいばんしょのむこうに四五間ふうばかりのいけ[池]あり、そのいけにあつきこうり[氷]がは[張]りております」と述べて、この池には「厚き氷」が張っていたと描写する。『旅の話』もこれを踏襲し「白洲のむこうに二十畳ばかりの池があつて、氷が厚く張りつめている」と同じように述べている。『復活史』では、氷の厚さについてこそ述べられていないが、「そこで、仙右衛門は池のほとりに連れてゆかれた。水は凍っており」と、氷がどのような形状であるにせよ、凍っていたことが示される。だが、『高木覚書』には、池に氷が厚く張りつめているどころか、氷が浮かんでいたかのような表現もない。「寒さはからだ中を針でつきさされるようでした」というように、池の水がかなり冷えていることは述べられるものの、凍っていた、とは述べられず、「氷」の文字すらも書かれない。つまり、この話は「氷責め」というよりも、前述の片岡弥吉の言葉を借りれば「池入り」と言う方が適当であると言えるのかもしれないが、津和野キリシタン史として伝えられる時「氷責め」⁴⁶⁸として述べられる事が多い。

E の項目は、池に突き落とされたのは、一人なのか二人なのか、についてである。高木の記述には、「ところが「自分で池に入らぬというから、裸にして池の中につき込め」と下の役人に言いつけて、裸にされ、池の中につき込まれました。」とあり、高木がたった一人で突き落とされたという明確な記述ではないものの、H にあたる箇所が高木は「ところがまた、甚三郎と云う人が池に入れられました」とあり、高木の後を追うように守山甚三郎が池に入れられたと書かれているので、この前後関係から鑑みて、最初は高木一人で池に突き落とされたと彼は述べていることが分かる。『復活史』もこれに倣い、「この苦しみを受けたのは彼だけではなかった。彼のもう一人の仲間の甚三郎という男も、すぐ後に同じような目に遭ったが、彼と同じように棄教しなかった」と述べている（E-1）。だがこれに対して、『守山覚書』では「二人をいけのへりにつれてゆき、「いまいれろ」といふやいなやに、どんとつきをとし《落とし》たるなり」と述べられ、『旅の話』でも「両人はされる

⁴⁶⁸ 池田敏雄『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年、11頁には、「兩人氷の池へ」という副題が付けられており、飽く迄もこの池には氷があったことが示される。また、同様に、沖本常吉『乙女峠とキリシタン』（津和野ものがたり 3）、津和野町教育委員会、1971年、63頁には、「残虐の絶頂、氷責め」という副題が付けられている。

がままに何の抵抗もしない。ただ寒さにガタガタ震えているばかり。「池へ入れ」と言っても動かないので、池の側に引っ張り行き、岸から突っ込んだ」とある通り、高木と守山が同時に池に入れられたと述べられているのである（E-2）。

Fの項目は、池の深さについての記述の差異が示される。高木の記述では取り立てて池の深さについて明記されていない。高木は「役人は腹をたてて、また四方から水をあびせかけられました」と述べており、頭だけが水面から出ている状態ではなく、腰または胸部より上あたりが出ているように読み取ることが出来るため、この池が深くないという印象を受ける（F-1）。この記述は『高木覚書』『復活史』に見られる。それに対して守山は、「そのときこうる[氷]はやぶれ、あちこちをいれて[おゆぎて]《泳いで》まわれども、ふこう[深く]して、せいわ[背は]とばず《届かず》、まん中にあさり[浅]あり、われのあぎ[あご]《顎]までつかり」と記述しており、彼によれば池は深かったのであり、高木に比べて、池が危険な場所であったことを強調する描写になっている。更に、高木と守山が一緒に池に入っていたか否かについて、高木の記述では、「ところがまた、甚三郎と云う人が池に入れられました。その間私は御吟味を受けました」と書かれているように、守山甚三郎が池に入れられた時、その間高木は御吟味を受けていたかのように書かれている。それに対し、守山は「それよりだんだんからだわひえ[冷え]こうり、だんだんふるいがきまして、は[齒]は、がちがちになり、そこに仙右衛門どのもう[申]さるにハ、「甚三郎、かくご[覚悟]はいかど、わたくしはめ[目]がみえの。せかいがくるくるまわる。どうぞわたくしにきをつけください」と述べているように、二人は同時に池に入れられており、お互いに声を掛け合っただけである（F-2）。これは『守山覚書』『旅の話』に見られる。

Gの項目は、どうやって池から上がったか、つまり、自力で上がったのか、役人に無理やり上げられたのか、に関する内容である。高木の場合、「このとき役人どもは「こうしておいても死ぬ。またあげても死ぬから、早くあげよ」と言って池からあげられ、その後、「もとの責め場所に据えられて」いる。高木の場合、あまり劇的な場面とは言えず、淡々と役人の言うことを聞いて、自ら陸に上がっているように読み取ることができる。『復活史』では、「立ちあがって水から出るように命じた。しかし、彼が身を動かそうとしても、どうにもならなかった。彼の全身は冷え切り、力尽き、動く事が出来なかった。しかしついに最後の力をふるって、立ち上がり、池から出た」と述べられており、動かそうとしてもどうにもならなかった、と状況説明がされていながらも、高木と同じく、最後の力を振り絞り、自力によって池から上がっている記述は踏襲されている。だが、守山の記述は、役人

の「早く上がれ」の言葉に対して「いまたから[宝]の山二あがりておるからハ、此いけ[池]の中よりあがられん」と言って、役人の命令を拒否しているのである。「宝の山」とは、恐らく、マルチリヨという栄光の宝の山、という事であろうが、その宝の山を登り切るところまで来ているので、守山は自らの意志として池から出たくない、と解釈することが出来、いずれにせよ彼は、池から上がる場面で拷問とマルチリヨとを結びつけ、これがマルチリヨの好機である、と述べている。

このように、一見するとどれも同じ内容を叙述しているように見える“氷責め”の拷問記事であるが、その細部に目を凝らしていくと随分と異なっていることが分かる。同じ日、同じ時間、同じ場所で、同じ拷問を受けた当事者同士の記録の齟齬であることは興味深い。この時の2人は同時代的に同じ経験をしているのだが、その出来事の描写や強調点の相違によって、異なったストーリーとして描かれていくのである。最初に高木、次に守山、という順番になっており2人同時に池に入ったという描写ではない。『高木覚書』『守山覚書』の両文書の成立年が、それぞれ1877-9年と1908年であり、30年という大きな隔たりがあることから類推し、両者の「記憶」の中に、強調すべき点に違いが現われたと考えるべきかもしれない。当然の事かもしれないが、高木は、高木自身が主人公の視点で書き、守山は守山が主人公の視点を持つ。だが、それゆえに、誰が行なったのか、誰に行われたのか、という行為主体に違いが生まれている。

『旅の話』は基本的には『守山覚書』の要素が取り入れられて書かれている。浦川の描いた池入りの顛末は、仙右衛門と甚三郎の両人が同時に突き落とされ、池は深く、息をするのも困難で、体を感じる痛みの鋭さが強調されている。これらは『高木覚書』の要素よりも守山のそれを取り入れている事が分かる。そして単に取り入れるだけでなく、池での出来事に更に詳細な描写が付加されている。「寒さは骨髓にてっした」「身体が震えだしてやまない」「(冷水によって体が)キリで刺されるように覚える」「顔色が蒼黒くなってきた」などのように、『守山覚書』にも無かった身体的苦痛を伴う描写が増えている。そのため、他の3文書に比べて拷問の苦しみはより一層劇的に表現され痛々しい印象を強く受ける記述になっている。しかし同時に、拷問を受ける人物たちの姿勢はむしろ喜んでこの責苦を受けているようすらある。

尤も、浦川の『旅の話』はマルナスの『復活史』を参考にして書いていることは明らか

であるが⁴⁶⁹、その他の文章に関しては浦上の帰還者たちからの回顧談を聞き取り調査する事によって補完したものであり⁴⁷⁰、必ずしも守山甚三郎の手記だけが補ったわけではない。帰還者たちが2、3人集まるところで度々語り伝えられた「旅の話」が、——あたかも生き物のように——成長し、ある傾向性（迫害は苦しく過酷であったという傾向性）の物語へと発展していることが看取されるのである。

(3) おわりに

これまで見てきたように、津和野キリシタン史の氷責め（池入り）の記録における、叙述の変化が見られる。その叙述の変化は、無駄が省かれて簡素になっていくのではなく、むしろ様々な要素が付加されて、より激しい拷問場面として創造的叙述と共に描かれていくのである。勿論、守山然り浦川然り、彼ら叙述者たちが意図して「記憶」を歪曲・改竄して書いたものではないだろう。だが、「拷問」「迫害」という出来事の性質が、当事者たちの「記憶」を自ずとある方向へと導いたことは指摘できる。「拷問」「迫害」という「記憶」が、語られ、伝えられる時、原体験を超えた経験が想起され、新しい物語が創り出される。「経験」や「実体験」と呼ばれる事柄は、その当事者固有の「経験」であるのだが、経験が叙述される時、その当事者の「経験」「実体験」は、「語り直された経験」として叙述され、伝承されていくのであり、殊に、「拷問」「迫害」或いは「殉教」という肉体的苦痛についての出来事が「起こった」と伝える場合、語り直された創造的叙述によって、「記憶」を「原体験」として、更に後世に伝えられていくものとなる。

高木仙右衛門が『高木覚書』を書いたとき（厳密には「記述させたとき」）、彼は「原体験」を言語化されたものを「記憶」として留めたことになる。それゆえに彼は、書く（正確には、書くために想起させられる）という行為によって、自らの記憶を創作したことになる。守山においては、更に顕著にその傾向が見られる。『高木覚書』では高木仙右衛門が主語とされて語られた物語を、守山は自らの経験と同化させて、自らを主語（高木と共同

⁴⁶⁹ 浦川和三郎『切支丹の復活』前篇、日本カトリック刊行会、1927年、1頁、「例言」の中で「参考史料は左の如し」として、その最初のマルナスの『復活史』を挙げている。

⁴⁷⁰ 浦川はこれらの体験談を聞く経緯について次のように語る。「彼等は放免歸郷後にも、流罪の旅で満喫した悲惨事だけは流石に忘れ難く、雨の朝にも風の夕にも兩三人相集まると、必ず「旅の話」をくりかへして昔を偲ぶのであつた。然し明治六年の歸郷から數へて唱和十三年までには早や六十五年、古老は大抵永眠につき、「旅の話」の聞かんと欲して聞く能はざるに至つた。幸ひ私が嘗て信仰の勇者達を歴訪するか、本原町の十字會に集つて戴くかして、その生々しい體驗話を書留、これを『切支丹の復活』の中に収め…」(浦川和三郎『浦上切支丹史』、国書刊行会、1973年(1943年)、1頁)

代表的に、一人称複数を用いて)、「我々の経験」として語るのである。勿論、どちらが正しいとか、史実・真実とは何か、などでは決してなく、叙述主体である守山は、叙述内容(語ろうとする出来事)の主体者として、自らをその物語に当て嵌め、自らの視点から肉体的な痛みを伴う物語を語る。守山が「氷責め」「池入り」の物語で語ろうとしているのは、単に池の水で体が冷えた程度のものではなく、内容がより強められた表現を伴いながら「そのいけにあつきこうり[氷]がは[張]りて」いることを強調した上で、冷え切った氷の水に突き落とされる、ということである。つまり、拷問が拷問であるためには、それが楽なものであってはならず、より厳しく苦しいものとして叙述されねばならず、「拷問性」の強調が述べられている。織豊の時代よりキリシタン信徒たちは、極めて悲惨な責苦を受け、それによってキリストの受難と共に生き、共に死んでゆく事により栄光ある帰天が叶う「マルチリヨ」となる。明治新政府の行なった拷問の厳しさや辛辣さは、徳川幕府のそれに引けを取らず、ヴィリオンが語るように、あの16世紀末から17世紀初頭にかけて起こった二十六聖人や二百五福者たちの受けた痛みと苦しみと同じであると語る事が必要なのである。この苦しみと死は無駄ではなく、むしろ苦難をより深く苦しむ中で、キリストの十字架上の受難との関わりを強く持つ「殉教者」となることが出来るのである。そして記録文書は、出来事をより事実足らしめるために、あるべきイメージに引き寄せて記録されていくものとなる。

Ⅲ 安太郎に現れた「聖母」の「記憶」

(1) はじめに

いわゆる「浦上四番崩れ」⁴⁷¹にまつわる出来事は、多くの書物に記録され語り伝えられている。殉教や拷問に関する数々の逸話も残されている中で、一般にはあまり知られることがないにもかかわらず、とりわけ異彩を放っているのが、津和野の「聖母マリアの出現」である。19-20世紀はヨーロッパでは空前の「聖母出現ブーム」であり、カトリック教界はこれを「マリアの時代」と呼んでいる⁴⁷²。1830年に始まる夥しい数の「聖母出現」の

⁴⁷¹ 幕末から明治維新期にかけて起こったキリシタン弾圧事件「浦上四番崩れ」により、3414名の浦上キリシタンたちが名古屋以西の各藩に流配された。この捕縛事件を「浦上四番崩れ」と呼ぶ。(片岡弥吉『長崎の殉教者』、角川書店、1957、4頁)

⁴⁷² 関一敏『聖母の出現 近代フォーク・カトリズム考』、日本エディタースクール出版部、1993年、35頁。

事例が世界各地で起こり、137年間で11件もの「出現事例」がバチカンの認可を得て巡礼地の資格を得ている⁴⁷³。このような時代の流れにあって、1869年1月、中国地方の片隅に聖母が出現していたと記録されているのである。本研究は、「津和野の聖母出現」という事例について記述された文献の叙述分析である。

津和野の「聖母出現」に遭遇しそれを記録したのは、津和野藩に流配された浦上村のキリシタン、高木仙右衛門と守山甚三郎である。彼らは1868年6月17日、最初の流配者として第一次移送者28名⁴⁷⁴のうちに含まれる、キリシタンのリーダー的存在であった。その後1870年3月1日に第二次移送として125名が加わり、最終的には合計153名が津和野へ流配されたことになる。この第一次移送から第二次移送までの二年未満の間に、和三郎が津和野で最初の殉教者となり⁴⁷⁵、次いで安太郎が殉教した⁴⁷⁶。それは三尺牢⁴⁷⁷の拷問によって、光琳寺の庭に極寒の中放置されて息絶えるという壮絶なものであった。

安太郎が殉教する五日前に高木仙右衛門が、三日前に守山甚三郎が、光琳寺の床板を外して作った抜け穴を通り密かに安太郎を見舞っていた。その時彼らは安太郎を慮り、「最期の間際に唯一人でさぞ寂しいでせう」と声を掛けたところ、安太郎本人から「綺麗な綺麗な十七八歳位の、丁度^{サンタ}聖マリア様の御繪に見る様な御婦人が、頭の上に御頭はれ下さいませ」⁴⁷⁸という話を聞くのである。この安太郎の語った出来事こそが「津和野の聖母出現」として伝えられているのである。現在ではこれを記念して光琳寺の跡地に「乙女峠マリア記念堂」が建てられ、「乙女峠に現れた聖母と殉教者」を描いたレリーフ⁴⁷⁹が建立されて

473 聖母出現は、1830年、カトリーヌ・ラブレという修道女がメダル鑄造のお告げを受けて奇跡を起こしたことに始まる。これに続く聖母出現は、①ラティボンヌ (M.A.Ratisbonne 1842年) ②ラ・サレット (La Salette 1846年)、③ルルド (Lourdes 1858年)、④イラカ (Ilaca 1865-1867年)、⑤フィリップスドルフ (Pilippsdorf 1866年)、⑥ポンマン (Pontmain 1871年)、⑦ノック (Knock 1879年)、⑧ファティマ (Fatima 1917年)、⑨ボーラン (Beauraing 1932-1933年)、⑩バンヌー (Banneux 1933年) などである。(関一敏、同書、36頁)

474 彼らが浦上を出発したのは5月22日(旧暦)であり、その後尾道にて津和野藩大目付高橋半右衛門が受け取り、津和野光琳寺入りしたのが6月17日であったとされる。沖本常吉『乙女峠とキリシタン』(津和野ものがたり3)津和野町教育委員会、1969年、174頁。

475 『甚三郎の覚書』によれば享年27歳とある。パチェコ・ディエゴ著『甚三郎の覚書』、二十六聖人記念館、1962年、11頁。数え年のため実年齢は26歳。

476 安太郎の享年には諸説あり、甚三郎の覚書によると32歳とあるが、沖本は29歳と記している。内閣府発行の「異宗門徒人員帳」『第一類 公文録』(明治3年 第三百三十一ノ二巻によると、正月二二日に30歳で死去したと記されているので、本稿ではこれを公式の享年としたい。

477 三尺牢は90センチ四方の木製の監禁牢に、数日間飲まず食わずのまま放置される拷問のための牢のこと。

478 浦川和三郎『切支丹の復活 後篇』、日本カトリック刊行会、1928年、476頁。

479 レリーフには、聖母出現100周年記念として1968年5月3日完成と彫られている。

いる。

(2) 「聖母出現」と安太郎

ところで津和野の聖母出現物語はどのようにして世に伝わったのだろうか。安太郎が「聖母出現」について直接話したのは高木仙右衛門と守山甚三郎の二人だけであった。彼らは1872年の長崎帰還後に『覚書』を書き残したが、これによって安太郎の存在が世に知れることとなった。それ以外の者たちは安太郎への「聖母出現」について知らなかったようである。

どのような記述によって「聖母出現」の話が描かれているかについては、参考資料〔表I〕に詳細を載せている。これは高木仙右衛門『覚書』⁴⁸⁰、F・マルナス『日本キリスト教復活史』⁴⁸¹、守山甚三郎『覚書』⁴⁸²、浦川和三郎『旅の話』⁴⁸³、の中で「聖母出現」について記されている部分を抜粋して比較した表である。⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ 高木仙右衛門の『覚書』の原文は、高木慶子『高木仙右衛門に関する研究―「覚書」の分析を中心に―』、思文閣出版、2013年の151―152頁。現代訳は同書190頁。原文は次の通り。

「又そのころ安太郎といふものもおもいびやうきでありました。あわれなるかな、この人よるのじぶんかいほふ人もなく、又きびしくさむさにひとへものをいちまいきてたゞひとりこまいへやにねておりました。このときこのびやう人うへに、きれいなをんながおるをみました。又をんなのこへをもつて、びやう人とともにはなしましたと。又かようにある事三日のあいだとこのびやう人がわたくしにはなしました。又わたくしがよるのじぶんにまどのしょうじに、ひかりとかげとうつりたのをみました事とあいまする。」

⁴⁸¹ F・マルナス『日本キリスト教復活史』（久野桂一郎訳）、みすず書房、1985年、466-7頁。原文は仏語であるが、他の史料と比較するために日本語の訳文を使用した。

⁴⁸² 原文は、パチェコ・ディエゴ、前掲書、173頁。現代訳は沖本常吉、前掲書、58頁。原文は以下の通り。「わたくしもうやのざいたをひきをこし、いかの下にをれいしのじぶくの下をほり、それよりそとにいれよ中すぎに三尺どうやのそばによりつき、「やすたろうさん」一どう、にどうこえかけました。ところが小まいこえにてへんとをいたし、それによつてわたくしもうすにハ「あなたハ此三尺どうやのうちにてさぞやさむしゆござりましょう」ともうしたれば、こたえてもうしなざるにハ「わたくしは四ツ九ツまでハさむしうござりません。十二ジヨリさきになりますれば、あをいき物を、あをいきれをかぶり、さんたまりやさまのごいえのかおだちにております、その人が物がたりをいたシくださるゆえ、すこしもさむしゆござりませの、けれども此事ハわたくしのいきておるまでハ人ニはなしてハくださるな」、といふてそれより三日目ニまことによろしきしきよでござりました。此人ハマことにせいじんをおもいました。」

⁴⁸³ 浦川和三郎、前掲書、475―476頁。浦川は『切支丹の復活 後篇』を1928年に著したが、この第三章が「旅の話」である。彼は後に『旅の話』として1938年に単行本化されるため、本論文では便宜的に『旅の話』と記している。

⁴⁸⁴ A・ヴィリオンも、聖母の出現に関しての記事を少しだけ残している。「20年後、私が長崎へ行ったとき、「浦上の聖人」と言われた深堀（高木の誤り）仙右衛門と再会した。その時私にこう言った。「神父様、津和野に布教へいらっしゃるのですか。私は三時間も続けざまに、何回となく氷の張り結（ママ）めた池に沈められ、力の弱った時に引き上げられましたが、その小さな池を見にいらしてください。しかし神様はたいへん善い方です。私がこれ以上苦しみを感じなくなった時、聖母が私を慰めに来てくださいました。」 Villion, Aimé., *Cinquante ans d'apostolat au Japon, Hong Kong,*

(表 I) 安太郎の聖母出現に関する記述 対観表

高木仙右衛門の『覚書』(1877-9年)	F・マルナス『復活史』(1896年)	守山甚三郎の『覚書』(1908年)	浦川和三郎の『旅の話』(1928年) ⁴⁸⁵
<p>又そのころ安太郎という者も重い病気であります。あわれにもこの人は、夜介抱する人もなく、きびしい寒さに単衣もの一枚着て、ただ一人小さい部屋に寝ていました。このとき、この病人は上にきれいな女の人がいるのを見ました。この女は声を出して病人と話しました。こんなことが三日間もあつたと安太郎は私に話しました。私が夜分、窓の障子に光と影が映ったのを見たことと話があります。</p>	<p>津和野の牢で死んだ切支丹の中に城の越のジャン・バプチスト安太郎がいた。彼は彼を棄教させようと夢中になっている牢番の極めて過酷な執念に耐えなければならなかった。彼はすでに病気で苦しんでいたのに、牢番は彼の辛抱を挫くためにあらゆる手を用いた。特に彼は連続三晩の間絶え間なく尋問をうけた。彼は地面の上に敷いてある古ござの上に座り、僅かばかりの着物を着、冬で雪が降っているなかで寒さに震えながら、番人の屁理屈に答えなければならなかった。役人はこの間に、厳しい寒さに耐えるために順番に席をたつて温かい食物を摂るのだった。安太郎は、聖籠に支えられて彼の答えを変えなかった。役人は彼の粘り強さを打ち負かすのをあきらめて、彼一人だけを番人小屋の隣の牢に閉じ込めた。ドミニコ仙右衛門は彼とたった一枚の仕切りで隔てられているだけなので、二人の囚人は語り合うことができた。安太郎は下痢のために疲れ果て、立っていることもできなくなり、瀕死の状態となった。仙右衛門は番人の目をごまかして臨終の床の病人の許にしのびこんだ。彼が安太郎が絶望の状態にいるのを哀れに思った時に、安太郎は彼に次のように答えた。「私を可哀そうだと思わないで下さい。三日前に、私の前に素晴らしく美しい婦人が現われ、それと同時に私のそばで二つの声が</p>	<p>私も、牢屋の座板を引起し、床の下に降り、石の地伏の下を掘り、それより外に出で、夜中過ぎに三尺牢屋の傍に寄りつき、安太郎さんに一度二度、声をかけましたところが、小まい声にて返答をいたし、それによって、私申すには、あなたは此三尺牢屋のうちにて、さぞや淋しうござりましょう、と申しましたらば、答えて申しなさるには、私は、四つ(十時)、九つ(十二時)まではさむしうござりません、十二時より先になりますれば、青い着物を、青い布をかぶり、さんたまりやさまの、御影の顔立ちに、似ておりますその人が、物語をいたし下さる故、少しも淋しうはござりませの、けれども此事ハ私の生きておるまでは、人ニ話してハ下さるな、というてそれより三日目ニまことよろしき、死去でござりました、此人ハマことに聖人と思ひました。</p>	<p>明けて明治二年正月廿日には城の越のヨハネ・バプチスタ安太郎が如何にも感心な最期を遂げた。彼は頗る信仰の堅い、徳の高い人で、監獄にあつても、人の嫌ふ仕事は我身に引取り、自分の食は推して人に食べさせると云う様にして居たものである。</p> <p>彼は和三郎の死後同じ三尺牢に入れられた。時は冬の眞直中、役人は雪の粉々と降りしきる外庭に一枚の藁を敷き、もう病の為に頗る弱り込んで居る彼を引据えた。つまり改心を迫ること続いて三夜にも及んだ。自分たちは交るがわる起つて温い物を食べ元氣を付けて来ては安太郎に棄教を強ひるのであつた。然し安太郎は主の聖籠に強められ、幾ら説得されようと微懼ともしなかつた。斯くて安太郎は下痢症にかかり、瘠せて瘠せて骨と皮のみとなつた。賄方からその事を聞き、甚三郎が一回仙右衛門が一回、抜穴を潜つて見舞に行き、言葉を盡して彼を慰めた。仙『最期の間際に唯一人でさぞ寂しいでせう。』安『少しも寂しくありません。毎夜、四ツ時(十</p>

1923. (池田敏雄『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』、中央出版社、1967年、127頁による池田敏雄訳)。だが、この場合のヴィリオンの理解は、安太郎が聖母に慰められたのではなく、氷責めに遭っていた仙右衛門の前に聖母が現れ、仙右衛門を慰めた、と理解しており、他の記述とは全く異なっているため、比較対観表から外している。

485 既に述べていることであるが、浦川の『旅の話』とは1938年に出版された書物を指すが、元々は、1928年の『切支丹の復活 後篇』の第3章全文の抜粋を単行本化したものであるため、ここでは『旅の話』の発行年を1928年としている。

	<p>私に素晴らしいことを言いました。私は見まわしましたが、見えませんでした。しかし声は聞えました。」仙右衛門が、彼の最後の言葉を彼の身内や友人に伝えようと言うと、彼は自分は十字架上で息絶えたイエス・キリストと一緒にすると母にだけ言ってくれと言った。仙右衛門の言によると、この考えが、彼の最後の瞬間まで慰めていたのである。彼の苦しみは五日間つづいた。</p>	<p>時) から夜明まで、綺麗な綺麗な十七八歳位の、丁度聖(サンタ)マリア様の御繪に見る様な御婦人が、頭の上に御頭はれ下さいます。定めし聖マリア様であらうと私は信じて居る。そして優しい女の聲で、非常に善い勧告をして慰めて下さるのです。然し此事は私の生きて居る間は誰にも話して下さるなよ。』 仙『何か親兄弟に言つて置きたい事はありますか。』 安『母にたゞ一口、私は十字架の上に御死去なされたゼス様と一つに死ぬ。畳の上で死んでも、ゼス様の十字架とは離れて居ない。たゞ是だけを言つて下さい。』 斯くて安太郎は五日の後、永い安息に入った。</p>
--	---	--

前述のとおり、この話が仙右衛門、甚三郎以外に語られなかったということは注目すべきであろう。安太郎は「然し此事は私の生きて居る間は誰にも話して下さるなよ」と言っており、証言者の二人以外に「聖母」の話が口止めされている。では、この安太郎とは如何なる人物であったのだろうか。これまでの津和野キリシタン研究では安太郎には殆ど焦点が当てられることはなかった。

安太郎は何も書き残さなかった。おそらく非識字者であったので⁴⁸⁶ 書き残す技術自体が無かったのであるが、彼にはそもそも何かを書き残すという必要性がなかった。彼を直接知っている者が書いた文書は、先に述べたように、「聖母出現」の経緯を叙述した二つの『覚書』のみであり、その他の著述者たちの記録は、この二人の記録を一次資料として用い、更に津和野キリシタンの生き残りの者たちへの独自の聞き取り調査によって書かれた、F・マルナス、浦川和三郎、永井隆⁴⁸⁷、池田敏雄⁴⁸⁸の著作に限定される。中でもマルナス

⁴⁸⁶ 浦上キリシタンの指導者である守山甚三郎が非識字者であった事から鑑みてその蓋然性が高いと思われる。「守山甚三郎がただの百姓にすぎず、学校にも行かず読み書きも特に習ったことはありませんでしたが、独学で書くことを覚えました」パチェコ・ディエゴ、前掲書、6頁。

⁴⁸⁷ 永井隆『乙女峠』、サンパウロ、1952年。

⁴⁸⁸ 池田敏雄、前掲書。

は本文ではなく、注釈で語られているにすぎない。『公文録』⁴⁸⁹には、安太郎の年齢と死亡年など2行のみが記されており、これら以外に安太郎について書かれた公文書は残されていない。

彼は浦上村山里家野郷字阿蘇という場所に住んでおり、高木や守山と同じくおそらく百姓として生活をしていたらしい。彼には弟がいて名を権四郎と言った。安太郎は1868年の第一次移送の時に、浦上村で別れたのを最後に権四郎と会う事がなかった。1870年の第二次移送では第一次の時に既に連れられて来ていた者たちの家族を中心に流配されることになっていた。だが『公文録』の権四郎の欄には、「辛未 二十四才 居所不知」、安太郎の欄に「己巳 三十才 正月廿二日 死去」とあるように⁴⁹⁰、安太郎は八歳離れた弟と浦上で生き別れており、最期は家族の誰とも会うことなく死亡したと記録されている。

又、浦川の『旅の話』によると、安太郎は最後の遺言として「母にたゞ一口、私は十字架の上に御死去なされたゼスス様と一つに死ぬ。暁の上で死んでも、ゼスス様の十字架とは離れて居ない。たゞ是だけを言つて下さい。」と仙右衛門に言い残し、その五日後に死去したとされる。仙右衛門の『覚書』ではこの肝心の安太郎の遺言について何も触れられていないため、浦川の記事が何に由来するのかは定かではない⁴⁹¹。だが、この記事に明確な根拠があるとすれば、どうやら安太郎は浦上村に母を残してきたようである。そして彼はその母への思いを抱いたまま最期の時を迎えることとなった。

安太郎の性格は、浦川の記述によれば「彼は頗る信仰の堅い、徳の高い人で、監獄にあつても、人の嫌ふ仕事は我身に引取り、自分の食は推して人に食べさせると云う様にして居たものである」とされ、その人格の素晴らしさが強調されている。池田敏雄はこれに「彼は聖母マリアに対する信心の深い謙遜な人で」という言葉を付け加えている⁴⁹²。永井隆は

489 「津和野藩 異宗門人員帳」『公文録』、内閣府太政官、1870年。

490 辛未は西暦1871年。この時点で権四郎は24歳であり、既に行方知らずになっていたようである。己巳は西暦1869年。この安太郎が30歳で死去したと公文録は記している。したがって彼らは8歳離れた兄弟であった。

491 片岡留美子が「浦川和三郎司教は、1876年(明治9年)、七代続いた浦上キリシタン之家に生まれた。父母は「旅」の艱難をしのいで信仰を証した人たちである。…なかでも、「旅の話」は、浦上四番崩れの迫害の時、キリシタンのリーダー格であった高木仙右衛門、守山甚三郎、相川忠右衛門、岩永マキたちをはじめ、迫害を体験した古老たちの生存中に、彼らの流配の体験談を直接に収録したもので貴重な資料となっている」と言っているように、浦川の安太郎に関する記述が何らかの聞き取りを基にしたものである蓋然性が非常に高いと思われる。長崎地方文化史研究所編『ブチジャン司教書簡集』、聖母の騎士社、1986年、303-5頁。

492 池田敏雄編著、『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年、176頁。

「見かけはちっとも強そうにありませんでしたが、信仰だけは全く強くて、自分にあてがわれた食物もつとめて人に譲り、たびたび断食をし、また便所掃除のような人のやりたがらぬ仕事を進んで引き受け、いつもへりくだって、顔も言葉もやさしく、サンタ・マリヤ様に祈りを絶やさない」と詳しく述べている⁴⁹³。

これらの安太郎に関する情報が何に由来するのかは定かではないが、幾つかの誇張があったとしても、安太郎は温和で、信仰深く、徳の高い人物であったという印象をもたれた人物であったのだろう。

安太郎の住んでいた浦上村家野郷字阿蘇は現在の長崎市家野町、長崎大学の北側に位置するさほど広くない地域一体にある。片岡千鶴子によれば⁴⁹⁴、長崎は港を中心にした「長崎の町」に「長崎三ヶ村」と呼ばれる長崎村、浦上村山里、淵村の三つの村が付属したものであり、このうち浦上四番崩れが起こるのは浦上村山里である。浦上村山里は、馬込郷、里郷、中野郷、本原郷、^{よの}家野郷から成り立っていた。このうち馬込郷を除く四つの郷が全村キリシタンで、潜伏期を独自の組織を作って密かに信仰を伝承していたのであった。浦上三番崩れ当時の潜伏組織は、惣頭もしくは帳方と呼ばれる組織の最高責任者がおり、帳方は教会暦（バスチャン暦）とキリシタン教理と祈りを伝承する役目を担っていた。帳方が教会暦を調べる事によって年間のスケジュールを信徒たちに伝え、信仰生活を続けることが出来たのである。この帳方の下には、触方もしくは水方と呼ばれる指導者が各郷に

⁴⁹³ 永井隆、前掲書、38頁には「この安太郎は、見かけはちっとも強そうにありませんでしたが、信仰だけは全く強くて、自分にあてがわれた食物もつとめて人に譲り、たびたび断食をし、また便所掃除のような人のやりたがらぬ仕事を進んで引き受け、いつもへりくだって、顔も言葉もやさしく、サンタ・マリヤ様に祈りを絶やさない。同じ信仰の勇者と言っても、甚三郎などは役人にくってかかるほど自信も強く堅い背骨を人に見せるほうでしたが、安太郎は真に堅い信仰の背骨をもちながら、それを隠し、いつも柔和けんそんを心がけているほうでした」と詳細な記録が残されている。この安太郎に関する情報がどこに由来するのかは定かではない。永井自身の完全な創作というわけでもないだろうが創作である可能性もある。片岡弥吉『永井隆の生涯』、サンパウロ、1961年、341頁によれば、永井がこれを書き始めたのが1951年4月1日であり、わずかに22日後に書き終えたと言われており、その翌月に五月一日に急逝している。したがって永井には十分な調査期間がない中でこれを著しているものであり、手元にある資料の他、これまで聞いた言葉や自分の創作と想像によってこれを書いたということになるだろう。更に永井は1908年生まれであり、物心がついた頃には多くの流配経験者は死去していたと考えられる。流配時若者であった守山甚三郎は、永井が二四歳の時まで生きていたため、彼から幾つかの証言を得ることは可能だったかもしれない。つまり『乙女峠』に記された安太郎の記事は、仙右衛門の『覚書』と甚三郎の『覚書』並びにその証言によって肉づけされたものと考えられる。

⁴⁹⁴ 片岡千鶴子、社会思想史学会編「長崎とキリスト教 浦上四番崩れを中心に（第20回社会思想史学会 大会記録 特別講演）」『社会思想史研究』（20号）、1996年、100頁。

一人ずつおり、彼らは洗礼を授ける役目を担っていた⁴⁹⁵。水方の下には聞役と呼ばれる者たちが、各郷の字と同じ人数設けられた。中野郷九人、里郷七人、家野郷六人、本原郷一人である。聞役は帳方から受けた内容を各字に伝達する役目を担っていたのである。

ここから推測すると、安太郎の住んでいた家野郷は、字の数が一番少ないことからして小さな集落であったと思われる。1868年の第一次移送時には、浦上キリシタンの中でも特にリーダー格の信徒114名が津和野、萩、福山の各藩に送られた。帳方、水方、聞役の人数を足すと当時生き残っていたと思われるのは37名であるから、残り77名はそれらを何らかの形で補佐をする役目を担っていたと考えられる。その中に安太郎も名を連ねていたものであり、彼の人柄、徳の高さに加えて、家野郷の中でも一目置かれた存在であったことが分かる。

このように、安太郎には少なくとも母と弟がおり、彼は百姓であり、信仰深く、徳が高く、まじめで温和な性格であり、聖母マリアに祈りを絶やさぬ堅い信仰をもった、家野郷で信仰生活の指導的立場を担う一目置かれた人物であったということになる。このような安太郎が、死の直前に食も与えられない真夜中の寒空の下、痩せて骨と皮のみとなるほど衰弱し、愛する母と弟と生き別れになるという状況の中にあつて、最期に会い、語りかけられたのが「聖マリア様の御繪に見る様な御婦人」であったと安太郎自身が証言した、と語り継がれているのである。

(3) 「聖母出現」の記憶の形成

(i) 家野郷における聖クララ教会の存在

1865年の信徒発見後、浦上には四カ所の秘密教会が建てられていた。そこにフランス人宣教師が忍び込み、村人に教理を教え、洗礼を授け、ミサを行っていたという。その秘密教会は、本原郷字平^{ひら}の又市方の後ろ、本原郷字辻の仙右衛門方裏、中野郷笹山裏、家野郷字馬場の市三郎方裏にあり、それぞれ12坪から15坪ほどの藁ぶき平屋で、普通の民家の造りになっていた。奥に仏壇（祭壇）が設けられていた。平の秘密教会は聖マリア堂、辻がヨゼフ堂、馬場は聖クララ堂と言ひ、中野郷はフランシスコ・ザビエル堂と呼ばれていた⁴⁹⁶。安太郎の住む家野郷字阿蘇の地域は聖クララ堂が近かったため、彼はおそらくそこに

⁴⁹⁵ 浦上四番崩れの時代には、既に帳方は途絶えていた。片岡弥吉、前掲書、113-4頁。

⁴⁹⁶ 片岡弥吉『浦上四番崩れ 明治政府のキリシタン弾圧』、筑摩書房、1963年、62頁。

通い、ミサに与るか、もしくはその補助や要理教育の補佐などをする立場にあったと思われる。

聖クララ教会は、元々は1603年に安太郎の住んでいる家野郷（川上）に建てられた浦上で唯一の教会であったという。「家野はよかよか、昔から善かよ。サンタ・カララの土地じゃもの」⁴⁹⁷という歌は、現在も家野町に伝承されている。その後徳川幕府による迫害のため潜伏を余儀なくされた村人たちは、既に無くなっていたこの教会跡に集まり、盆踊りを装って祈りを唱えていた⁴⁹⁸。その歌は、「沖に見ゆるはパッパの舟よ 丸にやの字の帆が見える」というものであり、これが親から子へ子から孫へと歌い継がれていたという⁴⁹⁹。

「丸にやの字」とは「マリア」を表わしており、毎年お盆の頃になると聖クララ教会跡に集まって盆踊りをした。聖クララの祝日（バスチャン暦、陰7月19日）と聖母マリアの被昇天の祝日（同、陰7月22日）とが、お盆と時期を同じくしていたからであった。浦上村里山のクリシタンたちは盆踊りにカモフラージュしながら役人の目をごまかし、聖クララと聖マリアとに祈りを捧げるのであった。この聖クララ教会（跡）が家野郷にあったことは、ここに住んでいた安太郎が、聖クララと聖母マリアに対して深い崇敬を抱く環境の中で生きていたことを示している。

（ii）光琳寺の中で唄われた「切支丹牢屋ノ唄」

津和野の信徒たちが光琳寺に幽閉されている時、「切支丹牢屋ノ唄」というものが唄われていたようである⁵⁰⁰。これがどのような場面で歌われたのかは分かっていないが、五節まであるうち一節から三節までがマリアについての唄となっている⁵⁰¹。高木慶子はこの唄について次のように解説する。

497 片岡弥吉『長崎の殉教者』、角川書店、1957年、112頁には、「家野はよかよか昔からよかよ サンタ・カララで日を暮す」となっている。

498 片岡弥吉『浦上四番崩れ 明治政府のクリシタン弾圧』、筑摩書房、1963年、47-9頁。

499 片岡弥吉、同書、48頁。

500 高木慶子、前掲書、173頁。

501 高木慶子、同書によると歌の内容は以下の通りである。

1 節：アメノ主ハ ヨニクダリシハ。 ダレノタメカヤ。ワレノタメ。ドッコイ。

2 節：アハレナルカイセイ母トトモニ。スエハゴロリヤノ。ハナトル。ドッコイ。

3 節：ナカメ々々クルスノソバニ。コトデセイ母ハ。タチナゲク。ドッコイ。

4 節：キミガウマレタナラシュテヤノクニニ。サンタマリヤニ。ゴショウヲカケ。ドッコイ。

5 節：風カモノ云タナラコトヅケタノム。カゼハサラブリ。ヲトバカリ。ドッコイ。

一節において、神の御ひとり子主イエズス・キリストがこの世に降り給うたのは、一体誰のためであろうか。それは私のためとうたい、二節以下では、聖母と自分たちを結びつけている。聖母と共に栄光を受けるまで十字架を分かちあおう。聖母はわれわれのため共に十字架のもとで嘆いて下さる。その母に自分は願いをかける。五節ある中で、三節まで聖母を織りこんでいる。聖母の唄であれば、それは当然であるが、これはキリシタンたちが牢屋の中で信仰者としての魂の叫びとしてうたった唄であり、また祈りであった。その唄の中に始めは主についてうたい、次に聖母についてうたっているのであるが、この唄から考えられることは、彼らは聖母のうちに、人間の本性として求める心のふるさとと、やさしい母性を見出していたのであろう。⁵⁰²

このように津和野キリシタンの間では、聖母マリアの存在は彼らを支える重要な崇敬対象でありながら母性でもあったと高木慶子は言う。それに基づけば、幽閉されていた流配キリシタンにとって、聖母マリアは母親のぬくもりであり、母の思い出（故郷）でもあったという事になる。母と生き別れた安太郎が「聖母マリア」に出会ったということは、高木慶子の言う「母性」への希求が心の内で像を結んだ経験であったとも言えるだろう。「綺麗な綺麗な十七八歳位の、丁度聖マリア様の御繪に見る様な御婦人が、頭の上に御頭はれた、という証言は、現れて声を掛けられることによって「寂しくはありません」と安太郎に言わしめる何かへの希求によって紡ぎ出され産み出されたとも解釈できよう。

(iii) 聖母出現ブームとロカーニュ神父によるルルドの紹介

先に述べたように、19世紀は空前のマリアブームであった。とりわけ1854年12月8日、教皇ピオ九世が正式に「無原罪の御宿り」を信仰箇条として宣言し、以来ローマ・カトリック教会の大事な祝日として守られている。この頃、ラティボンヌ（1842年）、ラ・サレット（1846年）、ルルド（1858年）などの一連の「聖母出現」が報告されており、当然ながらこの事は1863年から宣教師として長崎に赴任したプティジャンやロカーニュを通して浦上の信徒たちに一すなわち後に津和野に流配されるキリシタンたちにも一知らされていた。とりわけロカーニュ神父は熱心にルルドを長崎の信徒たちに紹介した人物であったようであり、その活動について志村辰弥は次のように述べる⁵⁰³。

⁵⁰² 高木慶子、同書、55-6頁。

⁵⁰³ 志村辰弥『ルルドの出来事』、中央出版社、1958年、192頁。

また、長崎において潜伏キリシタンを発見したプティジャン司教を助けて、日本の布教の先鞭をつけたヨゼフ・ローカーニュ神父は、タルブ教区出身で、当時フランスの民心を湧きたたせたルルドの事件については深い関心をもっていたので、どこへ行つても、ルルドの聖母について語り、その宣伝者になった。こうして、ルルドの聖母に対する信心は、日本の教会復興のさきがけとなった。

プティジャンが第一バチカン公会議のためしばらく日本を離れた時、彼があつい信頼をおいていたローカーニュに自分の教区の仕事を全面的に任せたという⁵⁰⁴。このように浦上の信徒たちは、ローカーニュを通して無原罪の御宿りやルルドの話聞き⁵⁰⁵、潜伏期には学ぶことの出来なかつた正しい「聖母出現」の情報を彼らは手に入れたのである。こうして浦上村の信徒たちは、ヨーロッパで起きた出来事がマリアを通して同じ信仰を持つ浦上村と繋がっている事を確認する回路を手にしていたのであった。

(4) 「聖母出現」の記憶から記録へ

これまで「聖母」が津和野で「出現」した次第を追ってきた。だが興味深いことに安太郎はこれを「聖母マリア」とは断定していない。「きれいな女の人」(仙右衛門)であり、「青い着物を、青い布をかぶり、さんたまりやさまの、御影の顔立ちに、似ている人」(甚三郎)と証言しているのである。正確に言えば「このように安太郎が言っていた」と、面会した仙右衛門と甚三郎が証言しているのである。当然の事ながら彼ら二人の『覚書』が執筆された時点で、書き手による「誤差」が生じている可能性がないとは言えない。しかし、もし安太郎が「あれは聖母マリアだった」と明らかに断定していたならば、仙右衛門も甚三郎もこうした婉曲的な伝え方はしないだろう。いずれにせよ安太郎本人はこれを「聖母である」と断定しておらず、あの方は聖母マリア様のようにきれいな女の人だったと言っている——と仙右衛門と甚三郎は証言している——のである。更に言うと、安太郎に現れた聖母とされる女性は、ただひとえに自分の辛く苦しい状況を慰め励ますために私に現

⁵⁰⁴ 阿部律子「長崎のフランス人神父一覧」『長崎県立大学論集』(第40巻第4号)、2007年、37頁。

⁵⁰⁵ 高木仙右衛門の長男敬三郎と次男源太郎は、ローカーニュ神父から教理やラテン語を学んでいたのだが、ローカーニュは1865年12月に司祭館の二階天井裏を改造し、その部屋を「無原罪の御宿りの間」と名付けた。それはこの裏部屋が完成したのが、12月8日の「無原罪の御宿り」の祝日の少し後だったからだという。高木、前掲書、57頁。

れて下さったのだ、と安太郎は理解しているのであって、光琳寺にいる全ての流配者のために現れて下さった、という認識は持っていないことが両『覚書』からは読み取れる。その後、安太郎が死去し、全ての浦上信徒たちが釈放されて長崎に帰還することになり、津和野の「聖母出現」は明るみになった。津和野に「聖母が現れた」という話は、仙右衛門と甚三郎が伝え、またそれが人づてに広まっていったのである。

[表Ⅱ] は [表Ⅰ] の記述を内容ごとに区切ってその構造を分析したものである。

[表Ⅱ] 浦川和三郎『旅の話』の”聖母出現記事”分析 対観表

[A=『高木覚書』からの引用、B=マルナス『復活史』からの引用、C=『守山覚書』からの引用、D=浦川『旅の話』独自の記事]、E=マルナス『復活史』独自の記事

	浦川和三郎『旅の話』 (1928年)	高木仙右衛門 『高木覚書』 (1877-9年)	F・マルナス『復活史』 (1896年)	守山甚三郎 『守山覚書』 (1908年)
B	明けて明治二年正月廿日には城の越のヨハネ・バプチスタ安太郎が如何にも感心な最期を遂げた。		津和野の牢で死んだ切支丹の中に城の越のジャン・バプチスト安太郎がいた。	
D-1	彼は頗る信仰の堅い、徳の高い人で、監獄にあつても、人の嫌ふ仕事は我身に引取り、自分の食は推して人に食べさせると云う様にして居たものである。			
C	彼は和三郎の死後同じ三尺牢に入れられた。			夜中過ぎに三尺牢屋の傍に寄りつき、
AB	時は冬の眞直中、役人は雪の粉々と降りしきる外庭に一枚の藁を敷き、	きびしい寒さに	特に彼は連続三晩の間絶え間なく尋問をうけた。彼は地面の上に敷いてある古ごごの上に座り、僅かばかりの着物を着、冬で雪が降っているなかで寒さに震えながら、	
AB	もう病の為に頗る弱り込んで居る彼を引据えた。	又そのころ安太郎という者も重い病気でありました。あわれにもこの人は、夜介抱する人もなく、	安太郎は下痢のために疲れ果て、立っていることもできなくなり、瀕死の状態となった。	
B	つまらない理屈を陳べて彼に改心を迫ること続いて三夜にも及んだ。自分たちは交るがわる起つて温い物を食べ元気を付けて来ては安太郎に棄教を		彼は彼を棄教させようと夢中になっている牢番の極めて過酷な執念に耐えなければならなかった。彼はすでに病気で苦しんでいたのに、牢番は彼の	

	強ひるのであつた。然し安太郎は主の聖籠に強められ、幾ら説得されようと微懼ともしなかつた。斯くて安太郎は下痢症にかかり、瘠せて瘠せて骨と皮のみとなつた。		辛抱を挫くためにあらゆる手を用いた。番人の屁理屈に答えなければならなかつた。役人はこの間に、厳しい寒さに耐えるために順番に席をたつて温かい食物を摂るのだった。安太郎は、聖籠に支えられて彼の答えを変えなかつた。役人は彼の粘り強さを打ち負かすのをあきらめて、彼一人だけを番人小屋の隣の牢に閉じ込めた。	
ABC	賄方からその事を聞き、甚三郎が一回仙右衛門が一回、	安太郎は私に話しました。	ドミニコ仙右衛門は彼とたった一枚の仕切りで隔てられているだけなので、二人の囚人は語り合うことができた。	それより外に出で、
BC	抜穴を潜つて見舞に行き、		仙右衛門は番人の目をごまかして臨終の床の病人の許にしひのびこんだ。	私も、牢屋の座板を引起し、床の下に降り、石の地伏の下を掘り、
BC	言葉を盡して彼を慰めた。		彼が安太郎が絶望の状態にいるのを哀れに思った時に、安太郎は彼に次のように答えた。	安太郎さんに一度二度、声をかけましたところが、小まい声にて返答をいたし、
C	仙『最期の間際に唯一人でさぞ寂しいでせう。』			それによって、私申すには、あなたは此三尺牢屋のうちにて、さぞや淋しうござりましょう、と申したれば、
BC	安『少しも寂しくありません。』		「私を可哀そうだと思わないで下さい。」	答えて申しなさるには、さむしうござりません、少しも淋しうはござりませぬ、
C	毎夜、四ツ時（十時）から夜明まで、			私は、四つ（十時）、九つ（十二時）までは十二時より先になりますれば、
AB	綺麗な綺麗な	きれいな女の人がいるのを見ました。	三日前に、私の前に素晴らしく美しい婦人が現われ、	
D-2	十七八歳位の、			
C	丁度聖(サンタ)マリア様の御繪に見る様な御婦人が、			青い着物を、青い布をかぶり、さんたまりやさまの、御影の顔立ちに、似ておりますその人が、

A	頭の上に御頭はれ下さい ます。	この病人は上に		
D-3	定めし聖マリア様であら うと私は信じて居る。			
AB	そして優しい女の聲で、	このとき、この女 は声を出して	それと同時に私のそばで 二つの声が	
ABC	非常に善い勧告をして慰 めて下さるのです。	病人と話しました。	私に素晴らしいことを言 いました。	物語をいたし下さる 故、
E			私は見まわしましたが、 見えませんでした。しか し声は聞えました。」	
C	然し此事は私の生きて居 る間は誰にも話して下さ るなよ。』			けれども此事ハ私の 生きておるまでは、 人ニ話してハ下さる な、というて
B	仙『何か親兄弟に言つて 置きたい事はありません か。』 安『母にたゞ一口、私は 十字架の上に御死去なさ ったゼスス様と一つに死 ぬ。畳の上で死んでも、 ゼスス様の十字架とは離 れて居ない。たゞ是だけ を言つて下さい。』		仙右衛門が、彼の最後の 言葉を彼の身内や友人に 伝えようと言うと、彼は 自分は十字架上で息絶え たイエス・キリストと一 緒になると母にだけ言っ てくれと言った。仙右衛 門の言によると、この考 えが、彼の最後の瞬間ま で慰めていたのである。	
BC	斯くて安太郎は五日の後、 永い安息に入った。		彼の苦しみは五日間つづ いた。	それより三日目ニま ことによるしき、死 去でござりました、

この中で最も新しく書かれた浦川和三郎『旅の話』（1928年）が、他の文書とどのような影響関係にあるのについてを調べるため、引用された内容ごとに分けている。『高木覚書』からの引用をA、マルナス『復活史』からの引用をB、『守山覚書』からの引用をC、複数の文書がある場合はそれぞれ両方の記号を付した。また、浦川和三郎独自の内容をDとし、マルナス独自の内容をEとしている。Dは全部で3つあるが、D-1は安太郎の人柄について書かれている事なので、多くの流配者たちから聞き取る事の出来る情報であるためそれほど重要ではない。注目すべきはD-2とD-3である。これらは「聖母出現」のまさにその場面に関する情報であり、他の者たちから聞き取る事のなかった聖母の姿について独自の情報を提供している。「十七八歳位の」（D-2）という具体性を伴った視覚的情報が盛り込まれ、「定めし聖マリア様であらうと私は信じている」（D-3）と、出現した女性が聖母であるという可能性を高める言葉を安太郎に語らせているのである。しかしこの小さな加筆は、「青い着物を、青い布をかぶ」った（『守山覚書』）、「きれいな女の人」（『高木覚書』）が「聖マリア様」であり、「さんたまりあさまの御影の、御影の顔立ちに、似て」いる女性

(守山『覚書』)を「聖マリア様」と断定する大きな一歩となっている。更に、マルナス独自の内容(E-2)では、「私は見まわしましたが、見えませんでした。しかし声は聞えました」となっており、マルナスが聞き取った情報の段階では、その「美しい婦人」が「聖母」であるどころか、その姿について「見えませんでした」と述べている。尤も「三日前に、私の前に素晴らしく美しい婦人が現われ」となっており、その姿が「婦人」であることを確認し、「素晴らしく美しい」と述べているのは矛盾した叙述とも言える。いずれにしても、マルナスは、姿は見えないが、「私の前に」「現れた」「美しい女性」を「聖母」と断定しておらず、単に声を掛けてくれたのみに留まっている。浦川和三郎『旅の話』は分量的にも、引用の内容的にも、マルナスの叙述の影響を受けていることは確かであるが、重要な「聖母出現」に関しては、マルナスの言葉は大きく改変されていると言えるだろう。

津和野教会の主任司祭がセルメニョ神父の時、ローマ・カトリック教会は光琳寺跡の土地を津和野藩主の菩提寺である永明寺ようめいじから購入し⁵⁰⁶、10年後その場所に乙女峠マリア記念堂を建てた。そのための土地購入資金は「メキシコ聖母青年団」からの募金によって賄われ支出されている。セルメニョ神父はこの土地購入の際、メキシコのある青年に対して出した手紙の中で「私の居りますこの津和野の土地は昔の殉教の聖地でありまして聖母マリアはその殉教者達にしばしば出現されました」(傍点部、論者)と述べており⁵⁰⁷、これがきっかけとなって土地購入に至ったという。この時(1939年)には、津和野キリシタン殉教者への「聖母出現」の出来事がメキシコにまで伝えられていたという事であるのだが、このとき既に「複数の殉教者たちにしばしば現れた」という言説となり、「聖母」はその出現範囲(対象者)が広げられて伝えられていたことになる。このように「聖母出現」の記憶は微調整されながら改編を遂げ、ある記憶の型が出来事のプロトタイプとして形成され、「聖母出現」の記憶は新しい形となって更に伝えられるという構造がここに認められる。

⁵⁰⁶ 阪野祐介「日本における宗教と空間、社会をめぐる地理的研究」、神戸大学、2007年、博士論文(オンライン)138頁。入手先：神戸大学学術成果リポジトリ

(<http://www.lib.kobe-u.ac.jp/repository/thesis/d1/D1004127.pdf>) (2015年9月10日閲覧)。

⁵⁰⁷ 『カトリック新聞』、1940年10月13日、「聖母の野原(下)」。

(5) おわりに

「聖母出現」の出来事は信仰者のみならず多くの人々を惹きつけるものである。しかしながら津和野の安太郎に現れた「聖母」は、ただ単純に突如彼の前に現れたのではない。安太郎の出生場所、信仰的中心者としての立場、秘密教会での活動、家族構成、生き別れた肉親への思い、望郷の念、ロカーニュ神父から受けた神学的知識、そして安太郎自身が現れると信じていた彼自身の信仰、それら全てに「聖母出現」は起因しており、他ならぬその安太郎に「聖母」が現れたということである。言い換えるならば、これだけのバックグラウンドを持つ彼を介してはじめて聖母は出現せしめられたとさえ言えるのである。

安太郎による津和野での「聖母出現」はどのように伝えられ、その後現代にどのように息づいているのであろうか。日本キリシタン殉教史において津和野の「聖母出現」の話を知っている人であっても、そのほとんどが安太郎という名前を知らない。それは前節で示したようにこの「聖母出現」の出来事が安太郎の個別具体事例であることを離れて、津和野キリシタン殉教者全体の出来事として一般化される傾向を有していた。乙女峠のレリーフもそれを示していると言える。光琳寺跡地の聖マリア記念聖堂から少し離れた場所に、「聖母出現」の記念碑として大型のレリーフが建てられている。このレリーフは1968年の建立であり、右上に「聖母出現100年を記念して」と記されている。図柄は聖母を囲むように殉教者三六名全員が「聖母出現」の現場に居合っている配置になっており、これは安太郎個人の経験（「女の人」の出現と語り掛け）が、個人の体験を超えて津和野の殉教者全員の経験（「聖母出現」）として記憶されている事を示すものである。

これまで見てきたように、津和野キリシタン殉教史において聖母が出現したという語りの形成は、安太郎の記憶が、ある第三者たち（高木と守山）の証言によって伝えられ、更にそれが安太郎を直接知らない第三者たちへ語り伝えられていく中で、安太郎の見た「女の人」が、より聖母性を増していき、ローマ・カトリック教会の定型的聖母出現譚により近づけられるものとなっていった過程を示している。それは「聖母出現とはこのようなものである」という「型」があり、信仰者はそのあるべき姿に向かって聖母を出現させていく。言い換えるならば、そのように聖母として出現すべく語られるようになっていくのであり、そう語られるときに、「あれこそが聖母の出現だった」と記憶され、そして記録されていくのである。

IV 「守山祐次郎の十字架」の「記憶」

(1) はじめに

「津和野藩 異宗門徒人員帳」⁵⁰⁸には、家頭を国太郎とした守山一家の名簿が残されている。彼らは長崎浦上村から津和野藩に流され、日々「説諭」「拷問」を受け、その結果、父・国太郎は1870年に66歳で死去している。死因は「拷問死」であったという。彼に続いて、母・カメ62歳⁵⁰⁹、長男・米太郎36歳、長女・キヨ31歳、次女・マツ27歳、次男・甚三郎24歳、三男・甚吉18歳、四男・祐次郎14歳がいた⁵¹⁰。国太郎の他、甚吉と祐次郎もこの地で死んでいった。

本節は、この四男守山祐次郎の死因とされる十字架刑について考察する。守山家の8名のうち、改心した者は2名であり、その他6名は最後まで頑なに信仰を守った不改心者として語り継がれている⁵¹¹。祐次郎もそのうちの一人であったが、彼は過酷な説諭や拷問を受け、14歳という短さで命を落とす事となった、と伝えられる。島根と山口の県境、山間の盆地に広がる津和野の、更に小高い山の上にある廃寺光琳寺は、人目に触れない場所にあった。既に述べてきたように、津和野藩の説諭・拷問は、他藩に比べて特に厳しくなったと言われるが、それはこの幽閉先の光琳寺が人目に触れ難かったことが、要因の一つであるのかもしれないが、それゆえに、多くの逸話が残されたとも言い得る。

先述の通り、現在の光琳寺跡には「乙女峠記念聖堂マリア堂」が建てられ、迫害を受けたキリシタンたちの信仰が讃えられ顕彰されている。ここには光琳寺跡地の全体図を示した案内看板が立てられており、本節末の【参考資料】〔写真1〕がそれである。この案内版の説明文12番には「守山祐次郎少年、明治4年(1871年)11月、殉教の十字架跡」と書かれており、黄色い光に包まれたような白い十字架が小さく描かれている。しかし図で示された12の場所〔写真2〕を見ると実際には何もシンボリックなものは置かれておらず、「十字架跡」とされている割にはそれと分かる立札すらもない。

⁵⁰⁸ 「津和野藩 異宗門徒人員帳」『公文録』(第一類 明治三年 第百三十一ノ二巻)、内閣府太政官、1870年。

⁵⁰⁹ 「津和野藩 異宗門徒人員帳」によれば、国太郎が「庚午66歳死去」とあるため、庚午(1870年)を基準にした場合の家族の年齢である。

⁵¹⁰ 池田敏雄、前掲書、293頁と295頁には、流配先の分からない「ワキ」という姉がもう一人いたことが出てくるが、その年齢は不明である。甚三郎の姉であり、マツの妹であるため25～26歳と考えられる。

⁵¹¹ この名簿には、朱印で「改心」「不改心」とそれぞれに押印されており、最後まで「不改心」だったのは、父国太郎、母カメ、次男甚三郎、三男甚吉、四男祐次郎、次女マツ、の6名であり、長男米太郎と、長女キヨには「改心」が押印されている。尚、朱書きの名前もあり、米太郎の妻まつと、長男作太郎には「居所不知」とあり、「改心」「不改心」の別は押印されていない。

乙女峠から数百メートル離れた津和野町中心部、カトリック津和野教会の敷地内に「乙女峠展示室」が併設されている。ここに津和野キリシタンの「迫害」「殉教」の様子が、言わばダイジェスト版として 22 枚の絵と文によって紹介されている⁵¹²。その 16、17、18 が守山祐次郎に関する内容であり、16〔写真 3〕は守山祐次郎の十字架刑に関する内容となっている。そこには次のような説明がある。

そこで十一月の初めに盛岡は⁵¹³ 祐次郎を裸にし、道端に立てた十字架にくくりつけました。村人たちがやって来てからかい、竹の棒でつつきました。「キリストを捨てろ。このキリシタンのばか者め。」しかし、祐次郎はいつもただ一言答えるだけでした。「いやです」。⁵¹⁴

ここには「道端に」「立てた」「十字架」と書かれており、更に「村人」が「竹の棒でつついた」という侮辱が加えられていることが記されている。〔写真 3〕の挿絵の部分を拡大したのが〔写真 4〕であるが、明らかに十字架上の祐次郎という図柄になっている。

(2) 「十字架刑」への疑問

論者の疑問は、『高木覚書』『守山覚書』の両方に「守山祐次郎の十字架刑」に関する記事が一切書かれていない事にある。キリシタンが「十字架に掛けられる」という出来事は、単なる拷問・迫害を超えて、シンボリックな出来事でさえあり、キリストの死と同化することを喜びとする当時のキリシタンたちにとって⁵¹⁵、この上なく名誉な処刑法であったと考えられる。しかしここには「名誉の十字架刑」が全く記録されていないのは甚だ不自然である。『守山覚書』に関して言えば、近しい肉親である弟を亡くしたという「心の痛み」がそれを語らせなかった、という事も考えられないではない。だが『守山覚書』が書かれた 1908 年は、1871 年の祐次郎死去の年から 37 年という長い時間が経過してからの記述であるから、祐次郎について述べていない理由を「心の痛み」とするにはやや無理がある

⁵¹² このダイジェスト版は、カトリック津和野教会の横にある「乙女峠資料室」の中で販売されている『津和野の殉教者たち』という小冊子の抜粋であり、16、17、18、は、それぞれ 32-3 頁、34-5 頁、36-7 頁の抜粋を拡大印刷して掲示されている。ロバート・M・フリン (文)、ホアン・カトレット (絵) 『津和野の殉教者たち』エデック、2004 年、32-7 頁。

⁵¹³ 津和野藩士森岡幸夫のこと。

⁵¹⁴ ロバート・M・フリン、前掲書。33 頁。

⁵¹⁵ 新カトリック大事典編集委員会編、前掲書、258 頁、「……殉教はキリストの模倣の最高形態であるため、殉教者は模倣に価する範例となる。」とあり、殉教することの価値を認めている。

ように思われる。更に、『守山覚書』を編集・出版したパチェコ・ディエゴは「…だから話を終わらなかつたり、数頁が紛失したのは非常に残念なことです。父国太郎の死、弟祐次郎の殉教の話が確かに書かれていたでしょうに」と語っている⁵¹⁶。しかし、池田敏雄によると「その覚書は途中で中断しているが、紛失したものではなく、甚三郎が忙しくなつて書けなくなつたか、もう書きたくなかつたか、とにかく繁松氏⁵¹⁷の方でも、それ以上請求しなかつたそうである」⁵¹⁸とあるように、この記事が欠けているのは、「紛失」ではなく甚三郎自身が「書かなかつた」からである。甚三郎は江戸時代、寺子屋に通つて文字を習い、平仮名に漢字を少しまじえてきれいに書けるようになっていたようで⁵¹⁹、それなりに記録を残せる技術は持っていた。彼は津和野で幽閉されている間、死亡者の記録を留めるために役人の目を盗み「死亡日記」⁵²⁰をメモ書きで残すほどの記録者であるから、必要な事柄は残そうという人物だつたはずである。その彼が何も残していないことは、やはり不自然に思えてならない。

(3) 守山祐次郎に関する箇所の記事分析

守山祐次郎に関する手掛かりは、生き残つた守山家の人たちからの聞き取りによつて記述された浦川和三郎の証言（『旅の話』）が直接的な唯一の資料となる。下記の〔表〕は、守山祐次郎の十字架刑に関する記述を対観表にしたものである。

〔表〕 守山祐次郎の十字架刑に関する記述（内容別）対観表

	浦川和三郎『旅の話』 1928年	永井隆『乙女峠』1952年	池田敏雄『キリシタンの精鋭』1972年
A	ことにわずか十五歳という花も蕾の身を持ちながら、見るに堪えがたい責苦を加えられ、あつぱれな殉教をとげたのは、国太郎の子で、マツと甚三郎との弟にあたる祐次郎であつた。	ひどい責め苦がつづくうちに、しだいに弱り果て、ひとりまたひとりと牢死しました。甚三郎の父国太郎も、一八七十年の秋おそく六十六歳で死にました。それからひと月あまりたつてから祐次郎が父のあとを追つて、十五歳のつぼみをささげ、天奥に花と咲きました。	守山国太郎の四男で、マツと甚三郎の弟にあたる十五歳の祐次郎は、身の毛のよだつような責め拷問にかけられて殉教した。
B		祐次郎は末子ではあつたし、まだ子どもで	

⁵¹⁶ パチェコ・ディエゴ『守山甚三郎の覚書』、二十六聖人記念館、1964年、6頁。

⁵¹⁷ 守山甚三郎の四男。池田敏雄『津和野への旅 一長崎キリシタンの受難一』、サンパウロ、1992年、293頁。

⁵¹⁸ 池田敏雄、同書、265-6頁。

⁵¹⁹ 池田敏雄、同書、265頁。

⁵²⁰ パチェコ・ディエゴ、前掲書、に収録されている。

		<p>もあつたし、兄の甚三郎などとは違って、どこか弱々しいおとなしい子どもでした。父や兄がこれまでしのぎ通してた数々の責め苦の話を聞くにつけても、わたしにはそんな勇気がとてもないと嘆いていました。もし責め苦に負けて、改心しますと口ばしたら、親や兄の名を汚すから、どうかあまりひどいめにあわせぬよう守ってくださいと、絶えず聖母マリアに祈っていました。</p>	
C	<p>「祐次郎はだれの子か。ウム国太郎の？……したたか者の小せがれだな？」と苦笑していた役人らの腹の底には、早くも恐ろしい企てがめぐらされた。彼が若年なのに乗じて、あわよくば取って倒そう、さなくともこれをさんざんに苦しめて、国太郎親子に、てこずらされた腹いせにしてやろうと決心したものらしい。</p>	<p>役人のほうでは、このひよろひよろした子どもが国太郎の子と聞いて、にたにた笑い、ようし、この子どもをぎゅうぎゅう痛めつけて、これまでさんざん手こずらせた国太郎や甚三郎の仇を討ってやろうと勇みたちました。</p>	<p>役人たちは、国太郎や甚三郎にさんざんてこずらされた腹いせに、年少の彼を棄教させて勝ち星をひとつなりともあげようと悪魔的な拷問を企てた。</p>
D	<p>さっそく祐次郎を御用に呼び出して、父が白洲に連れ出されるその路上に、<u>杉の丸太を十字に横たえて、これに祐次郎を縛りつけ、父にその惨状を見せて心を動かそうとした。</u>父は彼が胸をなでてこれを慰め、気をはげましてやった。<u>それから一日は赤裸々になして朝から晩まで竹縁に坐らせ、また一日は両手を背に廻させて大黒柱に縛りつけ、力に任せてこれを鞭うつやら、鼻とか耳とかに鞭をつっこんでこれをえぐるやら、十四日間もつづけてかわるがわるこれを責めた。</u></p>	<p>十一月の終わり、日本海から吹いてくる北風は雪をふくみ、もみじは早く散らされて、寒い日がつづいていました。祐次郎はまる裸にされ、<u>杉丸太を組んだ十字架にしばりつけられ、人の通る道ばたの地面にころがし、捨ておかれまして。</u>まる裸のまま竹縁にすわらされた日もありました。ことさら寒い日には水をぶっかけて、うすい氷のまくらでからだを包んでしまうこともありまして。<u>大きな柱をうしろ手に抱かせ、そのまま細引きでぐるぐる巻きにしばりつけ、</u>ところきらわずむち打ち、むちの先を耳や鼻に突っこんでえぐりました。</p>	<p><u>祐次郎を杉の丸太の十字架にしばりつけ、これをわざと父の通りかかる道の上に横たえて、父の心を動かそうとした。</u>父は息子の胸をなでて、これを慰め励ましてやった。翌日からは祐次郎をまっ裸にして朝から晩まで竹の縁がわにすわらせたり、<u>うしろ手に大黒柱にしばりつけ、力いっぱいこれをムチ打った。</u></p>
E	<p>その打たれるさいにキイキイと悲鳴をあげるのを耳にするごとに、甚三郎は胸も破れ、腸は九廻せんばかり、なんとかして身代りになりたいものと思っても、牢内につながれている身にはそれすら思うにまかせない。</p>	<p>子どものことですから、思わず悲鳴をあげます。そのきいきいと泣き叫ぶ哀れな声が牢まで聞こえます。それを耳にするたびに、みんなはわが身が責められているように身ぶるいするのです。そこが役人のねらいでした。こういう信仰の堅い連中はまた他人に同情する心も強いもので、自分が責め苦にあうよりも、他人の責め苦にあうのを見たり聞いたりするほうが、よけいに</p>	<p>ピュー、ピューと風を切るムチが鈍い音を立てて、からだに食い入るごとに、キアー、キアーとかん高い悲鳴があがる。また棒切れを鼻や口に突っこんで苦しめる。祐次郎は、たまり切れず声を上げる。甚三郎は、それを聞きつけ、胸のえぐ</p>

		<p>苦しく感じます。祐次郎の悲鳴を聞いて身ぶるいしている信者たちにむかって、役人は、あんなめにあわぬうちにさっさと改心するほうが賢いぞ、などと声をかけます。</p>	<p>られる思いにまゆをひそめ、手で頭をおおい、ジッとこらえるばかり、身代りになってやりたいものだと思っ ていても、牢獄につながれている身ではどうにもならない。</p>
F		<p>まる裸にされ人目にさらされることは、この年ごろではいちばん恥ずかしいものです。布きれ一寸も残らず取り除かれ、人目にさらされるのは、今のような時代ではなかったもので、身を切るような北風に吹きさらされるよりも、つらい思いがしました。通りがかりの役人が、いやらしいことばでからかったり、いたづらをしたりすると、内気な祐次郎の目からは涙が出ました。しかし祐次郎は十字架にまる裸でつり上げられたイエズスを思い、人のあなどり、辱しめを甘んじ受ける恵みを願いました。イエズスも、このように布きれ一寸も残さず取られて素裸でした。あとでご絵やご像をつくった芸術家たちが、それはあまりひどいので腰に布をつけ加えました。きのうまで師よ、師よと従っていた幾百か幾千かの市民の前に、素裸でさらされたイエズスを思えば、人通りも少ない山寺で、顔を知らぬ人に見られることは、恥ずかしいといっても比べものになりません。一心に聖母マリアに願い、聖霊の力づけを祈っていました。ときどき役人がやって来て、どうだ改心する気になったかと尋ねました。寒い風にさらされて舌もこわばり、歯ががちがち鳴り、ことばも出かねるので、祐次郎は、いやいやと答えるだけでした。夜になっても、いやいやと答えるので役人も腹をたて、改心するまではそのまま考えろと言いおいて立ち去りました。</p>	
G	<p>その十四日がまだ終わらぬ一日、役人は兄の甚三郎を御用に呼び出して、「今日はお湯に入れるから風呂をたけ」と命じた。じつは風呂をたかせるのが目的ではなく、弟が無理無法に打ち叩かれ、悲鳴をあ</p>		<p>甚三郎は、弟が拷問にかけられている最中に、役人からフロたきを命ぜられた。実はそれも役人の仕組んだ一種の拷問であった。フロ場のすぐ隣りの竹の縁がわに裸のまますわらせられム</p>

	<p>げて泣きさげぶそのいじらしい声を聴かせるがためであったのだ。万一祐次郎がたまりかねて、改心する、と言い出しはしまいか。甚三郎はただそれ一つが気にかかってならなかった。</p>		<p>チで叩かれている祐次郎の悲鳴が手に取るように聞こえる。これが十四日続いた。弟が拷問にたえかねて信仰を捨てるというのではないか。甚三郎はそれが気が気でならなかった。しかし、さすがは国太郎の子だ。竹縁の上に裸のまま、</p>
H	<p>時は肌寒い晩秋の候、祐次郎は赤裸々のまま竹縁の上に坐らされ、寒空にさらされ、しばしば凍りつくような冷水を浴びせられ、体を二重にかがめてジツとこらえていたが、十四日目には全身が蒼腫に腫れあがって危険な状を呈して来た。</p>	<p>そんな責め苦がつづくうちに、十四日めに急に祐次郎のからだは青くふくれ、息絶え絶えになりました。子どもの心臓も力を失ったのでしょう。</p>	<p>晩秋の寒風にさらされ、しばしば氷水を浴びせられながらも、からだを二重にかがめてジツとこらえていた。十四日目に全身むらさき色にふくれあがり、ところどころ皮がむけて血が流れ、危険な症状を呈してきた。</p>
I	<p>さすがの千葉もうろたえずにはいられない。マツを呼び出して「弟は病気じゃ。十五歳にはなるがそのほうの室へ引き取ってかいほうせよ」と言いわした。よって女部屋に抱え込んで親切にいたわった。でも医薬があるではなし、滋養物を与えることができるではなし、ただなでたり、さすったりしてやるのみであった。</p>	<p>役人がおどろいて責め苦をうちきり、姉のマツを呼んで、弟の手当てをしてやれと言って祐次郎を引き渡しました。 マツは冷えきった祐次郎を抱いて牢の中へ帰りました。手当てをするといっても、薬があるじゃなし、火があるじゃなし、湯があるじゃなし、マツは自分の着物をぬいで弟にかけてやり、なでたりさすったりしてからだをぬくめようと努めました。しかし骨の中まで凍ってしまったような祐次郎のからだには、ぬくもりをうちから出すだけの熱が残っていませんでした。</p>	<p>冷酷な役人もこれにはうろたえた。姉のマツを呼び出し「弟は病気になった。おまえの部屋に連れて行って介抱せよ」と命じた。マツは弟を女部屋にかかえこんで親切にいたわった。医薬やほうたいがあるわけではないし、からだをあたため、なでたり、さすったりして着物を着せるだけであった。</p>
J	<p>しかし祐次郎は若年ながらもさすがは国太郎の子だ。姉のマツに向かって自分が責められるあいだに悲鳴を挙げたことを詫び、 祐「さぞ姉さんの耳にさわったでしょう。ゼス様のことを思い、それに力をつけられて、声を出すまいと、よほどがまんして見たけれども、あさましいもので、どうしてもたまりかねたのでした」としみじみと詫びるのであった。</p>	<p>苦しい息の下から、ことばも絶え絶えに祐次郎が言いました。 「姉、堪忍してくれのう。ほかの衆にもおわびしてしてくれのう。あげん声は出すまいと、イエズス様のご難儀を思うて、口ば結んでおるばってん、あまり痛かもんじゃけん、つい、きいきいわめいてしもうて、耳ざわりじゃたる。おら、信仰が弱かもんじゃけん。堪忍してくれよ、のう姉……」。</p>	<p>祐次郎は、しばらくして、われにもどり、かすかな声で姉のマツに自分が悲鳴をあげたのをわびた。「さぞ、ねえさんの耳にさわったことでしょう。ゼズさまのことを思い、声を出すまい、とがんばったけれども、どうにもならなかったのです」。</p>
K	<p>マツがこれを慰めて、いかにしてこの十四日間を過ごした</p>		<p>マツがこれを慰めて、「祐次郎、本当によくも、ここま</p>

	かと問えば、祐次郎は左のごとく答えた。		でしんぼうしたね。偉かあ、どげんして、こんだけしんぼうしたね？」と問えば、祐次郎は、こう答えた。
L	祐「八日目には、もうどうしても堪えきれぬ。しかたがないと思っているさい、竹縁とさしむかいになっている屋根の上を見ると、一羽の雀が飯粒を含んで来て子雀の口に入れてやる。それを見て私はすぐゼズス様、聖マリア様のことを思い出しました。雀でもわが子をたいせつに養育してやる、いわんや私がこの竹縁に責められるのを天からごらんになっては、より以上に可愛く思ったださらぬはずがない。	八日目には、もうからだもてん、この次にもうひと責め受けて、それまでもまだ御主のお召がなかったら、その後の裁判では、ころびますと無我夢中で言うかもしれん、こりゃ困ったことになったばい、祈りが足らんけんじゃろ、と一心になってイエズス様、サンタ・マリア様、ジョゼフ様に最後のお助けを祈りました。祈りがすんで、目を上げて向こうを見ると、屋根の上に子すずめがおる。そこへ親すずめが飛んで来て、何か子すずめに食わせおった。風がひどく吹くと、親すずめは風上のほうにとまり、ぴったりとからだを寄せてやる。……それば見ているうちにふっと気がついた。すずめでさえ親は子をあえんかわいがり、守っておる。のう姉、おらキリシタンよ、天主様の子よ。目にば見えばってん、天主様がおらばかわいがって守ってくださる、とはっきりわかってきたとたい。	「八日目にはもうたえ切れなくなりました。一心に祈って、ふと寺の屋根を見ると子雀の口に入れてやるのが見えました。それを見て私はすぐゼズスさま、サンタ・マリアさまのことを思い出したのです。雀でもわが子をたいせつに養育します。ましてこの竹縁でせめられている人の子を神さまが愛してくださるぬわけがありません。
M		テングの使いがどんげんひどかめにあわせても、なんの負けるものか、もうもてんと思わせたのもテングのしわざだったのさ。望みをすてることがいちばん危なか。どんげん責め苦にかけられても望みば失っちゃテングのえじきになるばかり。	
N	このままに死んだら、天堂へ行って、天主様から厚い御褒美をいただくことも出来る。こう思うと勇気が以前に百倍して、何の苦もなしに十四日間を堪え忍ぶことができました。それから雨が降る日には、雨に濡れになり、体はワナワナふるえ出すので、罪を後悔しつつ死をまっています。晴天の夜、月や星が見える時は天国は月や星の上に在るといふから、私もきっとその月星の上に昇ることができると思っただけです。	……そう気がついたらにわかになんか気が落ち着いてのう、このまま竹縁で責め殺されてもよか、と覚悟ができました。それから今まで犯した罪を後悔し、天主様におゆるしを願い、臨終の祈りを一心に唱えることに無我夢中となり、責め苦はしだいにひどくなったばってん、よほどしのぎやすかった。	このまま死んだら、天国の褒美をいただくこともできます。マリアさまに願えば、たしかにたえる力を与えてくださる。こう思うとモリモリと勇気が出て、とうとう十四日たえしのぶことができました。それから雨が降る日には、雨に濡れになり、からだはワナワナふるえ出すので、罪を後悔しつつ死を待っていました。晴天の夜、月や星が見える時は、天国は月や星の上にあるといふから、私もきっと、その月星の上に昇ることができると思っただけです。

			た。
O		雪の降る夜はがたがたふるうて、イエズス様のゲッセマニの園での最後のお祈りを思うし、晴れた夜には星をながめて天国を思うし、竹縁はほんによか黙想の場所じゃったばい。 しのぎ通せたのも、皆の衆の祈りば天主様がきいてくださったけんじゃろう。あとでお礼ば言うてくれのう。姉よ、祈りば唱えてくれよ。おら気が遠うなって、祈りが途中で消えてしもうばい。」	
P	かくて霜月二十四日となった。祐次郎のようすが非常に悪い。いよいよ最期が近づいたのではあるまいかと思われてきた。	祐次郎の最期のときがきたと聞いて、甚三郎が牢の下の抜け穴から出てきて、やみの中で祐次郎の手を握りました。	いよいよ祐次郎の最期が近づいたらしく、びくびくことからだ全体がけいれんし出した。
Q	「つらかろう」とマツが言ってなぐさめると、		「つらかろう」とマツが声をかけると、
R	祐「いえ、そんなにつらいことはない。しかし私はもうこれでおしまいでしょう。天国へ昇ったらきっと皆さんのために祈ります。		「いいえ、そんなにつらくはありません。私はもうこれで終わりでしょう。天国へのぼったら、きっと皆さんのために祈ります。
S		祐次郎は「兄か？……兄よ、祐次郎はよわむしで、泣き声だしてお父や兄の顔をよごしてすまんことじゃった。堪忍してくれのう。おら、もうじき天主様から召される如ある。	
T	信仰を捨てずに終わりまでしんぼうしなさい。姉さんたちは天主様の御摂理で、この監獄を出るようになるかもわからぬ。その時はよく人に教えてやってください。子供を泣かしてはなりませんよ。子供には罪がない。かえって大人は罪があるからつぐないをせねばならぬのです」と、自分のほうから皆をなぐさめてくれた。	姉と兄は生きながらえて浦上へ帰れる如思われるばい。その時にはキリシタン法度の高札は取られ、大声で祈りができるにちがいなか。浦上に帰れたら、ひとりには教しえ方になって人々に教え、ひとりには結婚してその子のひとりば、神父様にしてくれる。やっぱり教理をよう知つとらんと、信仰も弱かけん。 子どもば泣かせなさんな。子どもに罪はなな。子どもばかわいがってくれよ……。」 祐次郎はたびたび気を失い、正氣づいては少しずつ話しました。	信仰をすてずに終わりまで辛抱してください。姉さんたちは神様のみ摂理で、この牢獄を出るかもしれません。その時にはよく人に教えてやってください。子供を泣かしてはなりませんよ。子供には罪がありません。おとなこそ罪がありますから、償いをしなければなりません」とみなを励ますのだった。
U	時はまさに十一月二十五日の夜で、兄の甚三郎も危篤と聞いて忍び入って来た。しかし小さなカンテラーつあるではない。まっくらやみに手さぐりをして、看護をするばかり。		時は明治三年十一月二十五日の夜、兄の甚三郎も弟の危とくを聞いて忍び入ってきた。まっ暗やみの中で、手さぐりしながら弟の看護にあたった。
V			その時、祐次郎は甚三郎に

			「兄さんは神様のはからいで、しゃばに生きて帰ることがあるかもしれません。もし生きて帰って世帯をもつようになったら、長男が神父さまになれるように育ててください」と遺言した。
W	翌二十六日の朝、この信仰の勇士はついに最後の息を引き取って、その勇ましい魂を天主の御手に還した。	そうして、兄と姉の手を握ったまま、十一月二十六日の暁に、美しい魂を神に召されました。	そして翌十一月二十六日の朝、この信仰の勇士は、ついに姉マツの膝の上で最後の息を引き取った。
X		夜が明けると役人が棺をもって来て、ちょっとやりすぎたかなとつぶやき、死体を手早く棺に押し込んでかついで行きました。	

前述した 3 つの史料を、浦川和三郎『旅の話』（1938 年）、永井隆『乙女峠』（1952 年）、池田敏雄『精鋭』（1972 年）と左から古い順に並べている。守山祐次郎の十字架刑に関しては比較的新しい文献の中にしか出てこない⁵²¹。文字数的に一番分量が多いのが『乙女峠』であり⁵²²、その他 2 つの約 1.6 倍の分量となっている⁵²³。しかし注目すべきはその内容である。[表 I] は、内容ごとに区分しているが、『旅の話』と『精鋭』を比較すると、『精鋭』には V の項目が加えられている以外、内容的な違いは見られないため、『精鋭』は『旅の話』を基にして書かれた事が分かる。しかしこの 2 つと『乙女峠』を比較すると、『乙女峠』には B、F、O、S、X の 5 つの内容が大幅に加筆されている。

問題の「十字架刑」について記されているのは D である。『旅の話』の時点では「……杉の丸太を十字に横たえて、これに祐次郎を縛りつけ」とあり、「十字架」ではなく単に「十字」と記されている。しかし『乙女峠』では「……杉丸太を組んだ十字架にしばりつけられ、人の通る道ばたの地面にころがし、捨ておかれまして」と、「十字架」に縛られた事になっている。『旅の話』と殆ど内容的に差のない『精鋭』でも「……祐次郎を杉の丸太の十字架にしばりつけ、これをわざと父の通りかかる道の上に横たえて」というように、『乙女峠』の記述が引き継がれており「十字」ではなく「十字架」の文言が採用されてい

⁵²¹ つまり、高木仙右衛門、F・マルナス、守山甚三郎の資料にはない。

⁵²² 3126 文字。

⁵²³ 『旅の話』1959 文字、『キリシタンの精鋭』1889 文字。

る。この小さな加筆による記述の微細なズレは、その意味内容において大きな変更を生じさせるものとなる。また、祐次郎は十字あるいは十字架の木に縛りつけられたのとは違い、「大黒柱」（『乙女峠』では大きな柱）にも縛られた事が出てくるが、その記事は大差なく書かれており、問題は最初の「十字」「十字架」の記述の違いである⁵²⁴。

（4）守山祐次郎の十字架刑とその記憶の形成 ー日本刑罰史からー

守山祐次郎の死は 1870 年の出来事であるが⁵²⁵、果たしてこの当時の日本において「十字架刑」は一般的に行なわれていた刑であるのか。『宇治拾遺物語』の巻第二・四（二二）には、「……検非違使ども河原ゆに行いて、寄柱よせばし堀り立てて、身を働かさぬやうにはりつけて、七十度の勘かうじ（拷問）をへければ」⁵²⁶とあり、「磔」による「勘じ」が行なわれていたことが分かる⁵²⁷。又、小野武雄は『刑罰風俗細見』の中で、磔が『源平盛衰記』や『平治物語』などに出てくることから、既に王朝時代末から行われたと見るべきで、室町時代の末、戦国の際には盛んに行なわれていた刑である、と述べている⁵²⁸。小野曰く、江戸時代の磔は⁵²⁹、異宗徒に対してではなく一般的に行なわれて刑であった。守山祐次郎の「磔」の次第を、最も古い資料である『旅の話』から辿ると、「杉の丸太を十字に横たえて」「これに祐次郎を縛りつけ」たとされており、「十字」ではあったものの「横たえられ」ており、立てられた十字架ではなかった。この「磔」を津和野藩や明治政府の役人が行なったとするならば、おそらく当時広く行なわれていた磔の方法に則ったものと考えられるので、『旅

⁵²⁴ [写真 5] は、乙女峠展示室に展示されている守山祐次郎の刑の状況を模したミニチュアであるが、これが「大黒柱」に縛られた時を表している模型となる。

⁵²⁵ 「公文録」には、「庚午十四歳 十一月二十六日死去」とあり、1870 年末に死去している。内閣府発行「異宗門徒人員帳 津和野藩」『第一類 公文録』（明治 3 年 第百三十一ノ二巻）、1870 年。

⁵²⁶ 日本古典文学摘集「金峰山薄打の事」、原文。http://www.koten.net/uji/gen/022.html、(2016 年 8 月 30 日閲覧)。句読点と（ ）内の説明は論者。

⁵²⁷ この段落全文は以下の通り。

「件の事どもを語り奉れば、別当驚きて、早く河原に出で行って問へ。と言はれければ、検非違使ども河原に行ゆいて、寄柱よせばし堀り立てて、身を働かさぬやうにはりつけて、七十度の勘かうじ（拷問）をへければ、背中は紅の練ねり単衣ひとえ（ひとえ）を水に濡して着せたるやうに、みさみさとなりてありけるを、重ねて獄に入れたりければ、僅に十日ばかりありて死にけり」。日本古典文学摘集「金峰山薄打の事」、原文。http://www.koten.net/uji/gen/022.html、(2016 年 8 月 30 日閲覧)。

⁵²⁸ 小野武雄編著『刑罰風俗細見』、展望社、111 頁。「……起源沿革は、養和元年に河野通信が、額入道西寂を生虜して八付にしたことが、源平盛衰記に見え、源頼朝が、屋島の戦後に、長田忠宗父子を土八付にしたことが平治物語に見えるので、早く王朝時代の末年より行われたとみるべきで、室町時代の末、戦国の際には盛んに行なわれ、逆（さかさ）機物などという酷刑もあった。」

⁵²⁹ 小野武雄、同書、113 頁。小野によると磔の手順は、①囚人が刑場に着くと、非人数人にて馬より下し、②罪木へ仰臥せしめ、③手足を横木へ縛り、④囚人の衣服を左右袖脇下より、腰の辺まで切り破り、⑤胸間へ左右より巻付、縄にて三ヶ所をイボ結びにし、⑥更に胴縄（腰の処を縄二重にて縛す）襷縄（縄を襷がけに二重に縛す）、⑦罪木を起こして地上に建つ。という 7 つの項目を挙げている。

の話』の記述の蓋然性が認められる。これは「十字架」と書いている『乙女峠』でも「立てられた」という文言はないので『旅の話』と同じ状況を伝えている。だとするならば、『旅の話』と『乙女峠』の違いは、単に「十字架」の「架」があるか無いかだけの違いであり、大差はないように思えてしまう。だが実際には、[写真1]や[写真4]のような「立てられた十字架」がイメージ化されて伝えられているのであり⁵³⁰、その十字架に「祐次郎」は「受難者」として架けられている——あるいは「架けられた」と伝えられている——のである。つまり「架」の文字的付加に留まらず、何らかの意味的付加が起こっている、——「十字架」に架けられたという営為によって伝えようとしている何かがある——という事であろう。

(5) 永井隆『乙女峠』で描かれる守山祐次郎の言葉

既に永井隆の『乙女峠』が他の二つの文書と比較して5つの内容が付加されていることを述べたが、とりわけ特徴的なのはFであり、抜粋して以下に記す。

まる裸にされ人目にさらされることは、この年ごろではいちばん恥ずかしいものです。布きれ一寸も残らず取り除かれ、人目にさらされるのは、今のような時代ではなかったので、身を切るような北風に吹きさらされるよりも、つらい思いがしました。通りがかりの役人が、いやらしいことばでからかったり、いたづらをしたりすると、内気な祐次郎の目からは涙が出ました。しかし祐次郎は十字架にまる裸でつり上げられたイエズスを思い、人のあなどり、辱しめを甘んじ受ける恵みを願いました。イエズスも、このように布きれ一寸も残さず取られて素裸でした。……きのうまで師よ、師よと従っていた幾百か幾千かの市民の前に、素裸でさらされたイエズスを思えば、人通りも少ない山寺で、顔を知らぬ人に見られることは、恥ずかしいといっても比べものになりません。⁵³¹

⁵³⁰ [写真1]が描かれた正確な年は定かではないが、[写真1]の8には「殉教百年記念碑昭和43年(1968)建つ」とあるため、これが少なくとも1968年以降に書かれたものである事が判明する。また3には「皇太子御成婚記念樹」と書かれてあり、これに該当するのが1959年と1993年である。このうち古い方と考えるならば1968年以降であるが、新しい方と考えるならば1993年以降と断定することが可能である。また、図4が描かれた年に関しては、この絵が『津和野の殉教者たち』(文:ロバート・M・フリッ、絵:ホアン・カトレット)という小冊子の挿絵がそのまま使用されていることから、作者であるロバート・M・フリッ (Flynn, Robert M.) 神父が津和野の主任者になった1988年以降であるとの推測が成り立つ。これらを総合すると、早ければ1968年までに祐次郎が十字架で殉教したとの言い伝えが成立していた事が分かる。文:ロバート・M・フリッ、絵:ホアン・カトレット『津和野の殉教者たち』エデック、2004年。

⁵³¹ 永井隆、前掲書、64-5頁。

ここで永井は 3 度も「イエズス」の名を挙げ、「祐次郎の受けた辱め」と「キリストの十字架上の辱め」を関連づけて語っているようにもみえる。更に O では、

雪の降る夜はガタガタふるうて、イエズス様のゲッセマニの園での最後のお祈りを思うし、晴れた夜には星を眺めて天国を思うし、竹縁はほんによか黙想の場所じゃったばい。しのぎ通せたのも、皆の衆の祈りば天主様が聞いてくだされたけんじゃろう。⁵³²

と「ゲッセマニの園での最後のお祈り」に言及することで、祐次郎自身の祈りが「キリストのゲッセマニの祈り」と関連されて語られている。この F、O の加筆は『旅の話』『精鋭』にはなかった内容であり、キリストの十字架と「殉教者」守山祐次郎とが同期されて語られている『乙女峠』の大きな特徴と言えよう。とりわけ F では「人目にさらされる」ことや「通りがかりの」という言葉が使われており、これは『旅の話』にも『精鋭』にもない表現である。沖本常吉によると、幽閉先の廃寺光琳寺は「本堂、庫裡、土蔵を竹矢来で囲んで牢獄とした」⁵³³とあり、ここに不特定多数の人が現れる状況にないことが分かる。しかも乙女峠は小高い山奥の上にあるため、通りがかりの町民の目に触れるということはまずなかったと言ってよい⁵³⁴。永井の「人目にさらされる」という表現の対象が「役人の目」を意味していたとするなら、決して間違った表現でいるわけではないが、これらの表現が、多くの人々の目に触れ、多くの者たちからの嘲笑を受けた、という「出来るだけ多くの人々の目を想起させようとする」、——つまりキリストの受難の場面を意識し、ゴルゴタに近づけられた——表現であるとも言えるだろう⁵³⁵。

このような記述をした『乙女峠』の著者永井隆はどのような人物であったのか概観したい。彼は 1908 年 2 月島根県松江市に生まれ、松江高校から長崎医大に進学し、卒業後も母校に残って医学を専攻した医学博士のカトリックである。1937 年軍医中尉として日中戦

⁵³² 永井隆、同書、68-9 頁

⁵³³ 沖本常吉、前掲書、37 頁。

⁵³⁴ 津和野キリシタン史の特徴の一つとして、津和野に住む人々からの、直接的な目撃証言がないことが挙げられる。このことは、津和野キリシタンの歴史が閉じられた空間において起こったというだけでなく、執筆者の多様性を欠いていることを示唆するものである。三輪地塩「殉教の目撃者」『DEREK』(第 34 号)、2014 年、91-2 頁。

⁵³⁵ 本稿の第一部 第 4 章 I 節に記した佐藤吉昭分析のペドゥロ・モレホンの殉教物語の文学類型の④は「この両者の駆け引きの外に立つ大衆たちは二群に分かれ、一方は受難者たちの無知・非理性を嘲笑する」という項目であった。永井隆が語るように、祐次郎が「人目にさらされ」ることによって嘲笑を受けていることは、佐藤吉昭の言うところの「殉教」文学類型的に当て嵌まると言えるだろう。

争に従軍し、1940年に長崎に帰還後母校の教授に就任する。X線撮影の仕事が続けたため、終戦直前の1945年5月に余命3年の白血病と診断された。1945年8月9日の長崎上空で炸裂した原爆の中を生き延びた。だが白血病は進行し、死期が迫った1946年11月以降、彼は浦上教会の信徒たちが寄贈した小屋・如己堂にょこどうに愛児2人と共に住み、次々と文学作品を発表していく。このように島根と長崎に深い関わりを持っていた熱心なカトリックであった永井が、浦上（長崎）から津和野（島根）に流されたキリシタンについて深い思いと興味を抱いた事は容易に想像できる。『乙女峠』は彼の最晩年の1951年4月22日に脱稿し、その9日後、5月1日に死去した永井の遺作として、1952年9月15日に出版された⁵³⁶。

このような生涯を送った永井によって、津和野キリシタンたちの「殉教」の顛末が語られたのだが、換言すれば、彼は自らの苦難を代弁するかのような津和野「殉教者」たちに自らを投影させているのかもしれないし、彼の語るキリシタンの苦難は、もはやキリストの苦難そのものと同化する出来事として語られ、更には彼自身の苦難の生涯をもそこに同化させていると言えるのかもしれない。

(6) 永井隆と守山家の繋がり

永井隆は、1933年の満州事変に短期軍医として従軍したのち⁵³⁷、1934年出征より帰還して長崎医大研究室助手に復帰する。このころ浦上天主堂の守山松三郎神父まつきぶろう⁵³⁸を訪れ、同年6月に松三郎より洗礼を受け⁵³⁹、その8月に森山緑と結婚する。この守山松三郎こそが、守山甚三郎の長男であり、守山祐次郎の甥にあたる人物である⁵⁴⁰。守山松三郎は、守山家が津和野から帰還してから数年後の1876年に浦上村中野に生まれた。1905年に司祭叙階、長崎神ノ島教会に赴任後、1928年に日本人初の浦上天主堂の主任司祭兼長崎教区副司教に就任し、長崎のカトリック界の中心人物となった⁵⁴¹。しかし松三郎と永井とは、単なる司

⁵³⁶ 「永井隆」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、973頁。

⁵³⁷ 片岡弥吉『永井隆の生涯』、サンパウロ、1961年、62頁。

⁵³⁸ 守山松三郎（1876－1949年）、日本人初の浦上天主堂主任司祭、兼長崎教区副司教に就任する。「守山松三郎」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、1412頁。

⁵³⁹ 永井隆、前掲書、80頁。

⁵⁴⁰ 池田敏雄『津和野への旅 ―長崎キリシタンの受難―』、サンパウロ、1992年、293頁。

⁵⁴¹ 「守山松三郎」、日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988年、1412頁。

祭と信徒の間柄ではなく遠戚関係でもあった。守山甚三郎の家系図によると⁵⁴²、守山甚三郎の兄米太郎の孫である政光の妻京子が、永井隆の妻である「森山緑の妹」と記されている⁵⁴³。つまり永井隆は、——親族と呼ぶにはかなり遠いとは言え——、守山甚三郎と守山祐次郎とは遠戚関係にあるのであり、永井が守山家に関して、好意的に語り得る動機を親戚関係の中に有していたと言い得るだろう。

更に、『乙女峠』執筆について永井は、「如己堂から隔てて 100 メートルほどの近さに高い石垣が残っています。それは守山さんの家敷跡で、今は畑になっています。わたしはこの守山一家の信仰を語りたいと思います」⁵⁴⁴と述べており、この書物の執筆動機が守山家の信仰を語ることでであると明言している。『乙女峠』は、全体で 82 頁という小さな書物であるが、その中に浦上村から津和野藩に流配されてから帰還するまでの 7 年間の経緯が語られている。6 章あるうちの 5 番目に「守山祐次郎の死」と題された章があり、この出来事だけで 11 頁、つまり全体の 8 分の 1 以上の分量を守山祐次郎たった一人の出来事に費やしていることから、守山家への思いが看取される。

永井は、守山甚三郎とそこまで親しい間柄ではなかったようで、「何回か見かけたことがあります」という程度の面識であったことを述べつつも、「これが信仰の勇者とは気がつかぬほど平凡な」「へりくだった老農民だった」とし、その人物の印象を述べている⁵⁴⁵。だが、人柄や印象はどうであれ、甚三郎は浦上信徒たちの「英雄」であったことは間違いない。1932 年 6 月 12 日に行われた守山甚三郎の葬儀の様子について、池田敏雄は次のように語る。

当時浦上天主堂の主任司祭であった守山松三郎神父（甚三郎の長男）が午後 2 時亡き父の遺体に祈りをささげてから 2 時半に出棺、途中葬列の先頭（大十字の次）を進み、遺体を天主堂へと導いた。聖堂の入口で早坂久之助長崎司教が遺体を迎えて堂内中央に導き、続いて同司教による荘厳死者ミサや赦禱式が行われた。当日聖堂は、司祭、修道者 16 名、修道女 15 名、一般信者 1200 名が立錫の余地もないほどだった。赦禱式が終わると、守山甚三郎の遺体は、浦上上野町青年団員にかつがれ、悲しみを告げる聖堂の鐘の音に送られながら天主堂を出た。長崎市高尾町赤城墓地まで、先頭は幼稚園の園児、

⁵⁴² 池田敏雄、前掲書、294 頁。

⁵⁴³ 池田敏雄、同書、294 頁。

⁵⁴⁴ 永井隆、前掲書、14 頁。

⁵⁴⁵ 永井隆、同書、17 頁。

次は司式者たる早坂長崎司教、守山松三郎神父、全国の司祭、修道者 20 名、甚三郎翁の遺体を納めた棺、それがかつぐ青年団員、修道女、葬儀委員長山口市三郎氏、12 名の葬儀委員、最終に一般信者一千余名が延々と長蛇の列をつくった。浦上天主堂創立以来初めて見る盛儀であった。⁵⁴⁶

この甚三郎の葬儀の様子は、彼がそれだけの「勇者」あるいは「英雄」であり、浦上信徒の伝説的で著名な信仰者であったことの表れであろう。当然のながら、父と 2 人の男兄弟が死去する中、生存帰還した守山家のたった一人の男子であることも、この甚三郎の名を上げた要因となっているのかもしれない。葬儀が行われた 1932 年の 3 月、永井は大学卒業を前にして中耳炎に罹り、重症化して命を落としかかっている。そのため 2 か月間の治療を余儀なくされていた時期でもあり、甚三郎の盛大な葬儀の様子は後から聞かされたものと思われる。だがそれ故に永井は、実際に活躍していた生前の甚三郎の姿を知らず、直接的な彼との接点がなく、時代的隔たりがあったからこそ、甚三郎、マツ、祐次郎といった守山家の伝説的な面々の事績が想像の中で強調され、デフォルメ化され、より英雄化させていったのかもしれない。いずれにせよ、永井にとって信仰者としての守山家は、近しさを抱く親類であると共に、憧憬の念を抱く存在でもあり、彼らを英雄伝として出来るだけ顕彰的に語りたいと願うのは、執筆家であった永井をして至極当然のことであったと言える。

(7) おわりに

永井隆の葬儀は長崎名誉市民の名に相応しく、時の長崎市長である田川務を葬儀委員長とし、盛大な市公葬として行われた。5 月 14 日 9 時から行われた葬儀は、「故人の徳を慕うて参集した二万人の市民が堂外にあふれ」⁵⁴⁷、「吉田首相、林衆議院、佐藤参議院各議長、古屋野長崎大学長、西岡長崎県知事など各界代表者の弔辞、弔文、弔電、約 300 通が 1 時間半にわたって朗読奉呈され」、故人の辞世の句に山田耕作が作曲し「霊前に供え」られた⁵⁴⁸。生前は、かのヘレン・ケラーの突然の訪問を受け、昭和天皇や教皇特使ギルロイ枢機卿の見舞いを受けるなど、各界の著名人たちとの繋がり深い永井を表すかのような

⁵⁴⁶ 池田敏雄、前掲書、280 頁。

⁵⁴⁷ 片岡弥吉『永井隆の生涯』、サンパウロ、1952 年、357-8 頁。

⁵⁴⁸ 片岡弥吉、同書、358 頁。

盛大な葬儀であった。この永井の影響、とりわけカトリックにおける彼の功績や業績の大きさは言わずもがなであろう。その彼が書いた『乙女峠』は、想像するに多くのカトリック信者はもとより、多くのキリスト者やキリシタン関係者たちに読まれ、心に刻まれていった事であろう。

本節では、津和野キリシタン「殉教」者とされる一信徒の死について、この歴史叙述の微細なズレについて検証してきた。ここで我々は、「十字の杉の丸太」に縛られたのか、「十字架に架けられた」のか、などという二者択一的なことを議論の遡上に上げる必要はない。これまで本研究で述べてきた通り、叙述者たちが、伝えようとする事柄を伝えたいと欲する叙述の仕方では伝える、という具体例をここに見出すのである。祐次郎の「十字の杉の丸太」縛りの刑が「十字架にかけられた」に改編されたことは、決して「間違いを伝えた」ことにはならない。書き手（この場合、永井のような叙述者・伝承者）は、自身の「記憶」の内に、見たいと欲する心象風景を投影し、それが叙述という具体的な作業工程を通して伝えていく。その伝えられた叙述は、その後の読み手（伝承の受け手）にとって、当該の物語（津和野キリシタン「殉教」史）はこのような出来事であった、と「伝承」された「記憶」がさらに形成されていくのである。という作業の中で、もはや事実や真実などと言うものは存在せず、書き手が伝える事こそが事実や真実の言葉になって伝承されていく。「十字」を「十字架」と書くのは「文字」「文章」の単なる小さな改編ではなく、著者の内に大きく起こる出来事とその小さく見える改編を行わせるのである。また、その書き手が誰であるかによってもその後の伝承—さらには伝承域—までも左右し、影響を与えて行く。ここで祐次郎に起こった出来事は、一人のキリシタンが、木に縛られた後、死亡した、ということである。だが、この「木」が単に道具としてではなく、キリストの十字架との相似、或いは同化、という意味が付与された時、この一人の若いキリシタンの死が「殉教」と呼ばれる出来事となる。死去した当事者以上に、その死を、キリストとの関連で理解したいと願う後世の人々（キリスト教信仰者）によって、「十字の木に縛られた」出来事は「十字架に架けられた出来事」になっていく。それは祐次郎自身が十字架にかかりたかったか否かに関わらず、キリシタン「殉教」史を叙述し、伝えようとする者が、祐次郎を十字架に「架けた」と言えるのである。

第4章 結語

本稿は、「殉教」の「記憶」「記録」「伝承」について、津和野キリシタン史の叙述分析を行ってきた。これまで論じてきたことを以下に概観する。

第一部「研究の前提」の第1章は、問題提起と先行研究、第2章は「殉教」という語について検証した。元々日本に存在しなかった「殉教」という語は、明治期前後から *Martyrdom* の訳語として翻訳され、徐々に定着していく。『和英語林集成』（初版・1867年）を編纂した J・C・ヘボン は当初 *Martyrdom, Martyr* を「道に殉する事、道に殉する人」と訳したが、1886年の第三版では *Martyrdom* 「殉教」、*Martyr* 「殉教者」と訳出し、この頃から日本に「殉教」という語が現われた経緯を示した。

第一部第4章では「殉教」という行為の前提には、元々存在する何らかの「殉教イメージ」があるという仮説によって、その「殉教イメージ」について幾つかの具体例を挙げた。まず、古代キリスト教の殉教イメージが根本にあり、それがペドゥロ・モレホン『日本殉教記』の中にも示されていること、更に、ヨーロッパからの宣教師たちによって「殉教」は強いられて来たのか否かについて、ペドロ・ゴメスの信仰告白論では、特例措置があったことを見てきた。明治中期以降の日本の「殉教観」に影響を与えたのは、A・ヴィリオンであった。MEPの宣教師として来日したA・ヴィリオンは、L・パジェスの著作を基にして日本の「殉教」物語『日本聖人鮮血遺書』を著した。この書は、明治まで一般に知られることのなかった、織豊末期から江戸中期にかけてのキリシタン迫害の顛末について、日本に紹介するという先駆的な出版物となったのである。この著作は、日本における「殉教イメージ」の固定化に少なからず影響を与えたのであるが、特に『日本聖人鮮血遺書』を原著として作成された『殉教血史 日本二十六聖人』という映画作品は、その後の「殉教イメージ」の可視化を促すものであった。1931年に上映されたこの映画に描かれたキリシタンの受難シーンは、それ以降の日本人にとっての「殉教イメージ」を構築し、その定着に大きく作用したものと考えられる。日本全国津々浦々まで、とは断定できないものの、その「殉教イメージ」は、カトリック信徒たち、或いは、キリシタンに興味関心を持っている一般市民も含めて広く定着し、「権威者の迫害によるキリシタンの死」は、劇的な印象を伴った「殉教」の場面として「記憶」されていったのであった。

浦上に帰還した信徒たちは、浦上捕縛事件とその後の流配について、それを「旅の話」と呼び、当時を思い起こして語られていくようになる。その語りは、叙述としての語りではなく、言伝え、オーラルヒストリーとしてのそれであった。「津和野キリシタン」として

流配されていた高木仙右衛門と守山甚三郎は、キリシタンの「指導者的存在」であり、彼らによって、流配中の津和野の出来事を伝える文書、『高木覚書』『守山覚書』が書かれた。これは数少ない流配者の当事者史料であった。『高木覚書』は1877-9年に執筆ものであるが、これは自らの手による執筆ではなく、B・T・プティジャンと森松次郎のインタビューによって語られたオーラルヒストリーの聞き書きである。つまり、津和野流配当事者の記録の中で最も古く、記憶の鮮明な時に叙述された、と見做されている『高木覚書』は、純粹に高木自身の言葉ではなく、外国人宣教師のインタビューと司祭森松次郎の口述筆記による影響を多分に受けた史料と言ってよい。プティジャンが高木仙右衛門から「拷問」の様子を聞き出そうとする時、プティジャン自身のイメージの中にある「迫害」「殉教」像が影響し、それらを基にしてインタビューを行なっただろう、と推測されるのである。数ある外国の「殉教記録」を知っていたプティジャンは、その知っている知識の中で、聞き取ろうとする。そこには、恐らくプティジャンの「殉教イメージ」が先行していただろうし、同席していた森松次郎も同様であったと思われる。「殉教」の「語り」は、個人の持つ「殉教観」「殉教イメージ」を、目の前の具体的な出来事に投影して行われる営為となる。

『高木覚書』から約20年後、MEP宣教師であり、大阪司教区名誉司教でもあったF・マルナスによって、体系化された浦上キリシタン物語、*La Religion de Jesus (Iaso ja-kyo) ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIXe siècle v. 1.2*, Paris, 1896. (『復活史』) が出版された。これは仏語で書かれており、一般の日本人はこれを読むことが出来なかったのであるが、同書の内容を基礎として、浦川和三郎は、最も大部な浦上キリシタン通史である『切支丹の復活』を著した。浦川は、鹿児島に送られた流配当事者の父母のもと、帰還直後の1876年に浦上で生まれ、その後カトリックの聖職者の道を進んでいく。彼は『切支丹の復活』(後篇)(1928年)の一部を抜粋し、『旅の話』(1938年)を出版するが、これは、浦上帰還65周年記念事業の一環でもあり、次々に流配当事者たちが死去する中で「旅の話」を風化させないため、そして廉価な普及版の必要性に応じて刊行したものであった。本稿第二部第3章では、津和野キリシタンの幾つかの逸話について、主に『高木覚書』『守山覚書』『復活史』『旅の話』『乙女峠』『キリシタンの精鋭』を比較分析したが、そこで見えてきたのは、守山甚三郎や浦川和三郎の叙述に、多くの解釈が含まれていることであった。例として、第I節では「氷責め」を取り上げ、語り初めの頃は、水の池(『高木覚書』)として述べられていたものが、多少氷の存在が気にされ出し(『復活史』)、その氷は、池一面に張られた厚みのある氷となっていく(『守山覚書』『旅の話』)のであ

た。また、第Ⅱ節の「聖母の出現」の叙述に関しても同様に、高木が「きれいな女の人」と語り、マルナスが「素晴らしく美しい婦人」と語っていた描写を、守山は「さんたまりやさまの、御影の顔立ちに、似ておりますその人」と述べ、浦川に至っては「綺麗な綺麗な十七八歳位の、丁度聖[サンタ]マリア様の御繪に見る様な御婦人が」と具体的な年齢や姿を想像させる描写をもって語るなのであった。更に、第Ⅲ節「守山祐次郎の十字架」については、浦川が「杉の丸太を十字に横たえて」縛りつけられていた祐次郎は、永井隆や池田敏雄の叙述では「杉丸太」が「十字架」であったと述べられるようになる。この時点では、地面に転がされていた十字架であったが、時を経て、現在津和野カトリック教会横の「乙女峠資料館」で販売されている『津和野の殉教者たち』（ロバート・M・フリン文、ホアン・カトレット絵・2004年）という小冊子の32頁には、地面に十字架が据えられ、キリストの十字架や二十六聖人の「殉教」図を思われるような視覚的イメージによって描かれている。この絵は、津和野キリシタンの出来事として同資料館の壁にも掲示されている。

以上、叙述を重ねるごとに、多くの改変と増補が繰り返されていく津和野キリシタン「殉教」の叙述であるが、このことは決して、守山と浦川のような、後の叙述者たちだけが、「殉教」を特徴的な叙述に変化させ創作していった、と言っているのではない。元々の叙述である『高木覚書』や『復活史』、その他『山口公教史』やレオン・パジェスの著作群、A・ヴィリオンの「発掘」さえも、解釈の産物であるし、聞き取った内容を、補い、叙述する、という行為の中で、徐々に内容が増補・改編されていったと考えられる。本稿での分析の結果、「殉教」の「語り」という行為には、それ自体に創造性が内包されていること、換言すれば、「殉教」は語られていく中で、絶えず、改訂・改編・増補が起き続けることが確認されたのである。

このように、叙述としての「殉教」の「語り」が行なわれる中で、それを「殉教」として語るための環境も徐々に整えられていく。ヴィリオンは「殉教」を掘り起こすことに熱心であった。1873年に浦上に帰還した信徒たちは、再度流配地に戻ることはなく、それは津和野藩に流された信徒たちも同じであった。信徒発見25周年の記念集会の際、高木らから津和野を訪問してほしいと請われたヴィリオンは、1890年と91年の二度に亘って津和野の光琳寺跡地を訪れた。パリのサン・スルピス大神学校に在学していた頃から、アジア宣教への思いを熱くしていた彼は、フランシスコ・ザビエルの生涯に強い憧れを持っていた。ヴィリオンは、マルナス、プティジャン、浦川のように司教や神学校長のような要職に就いていない一介の司祭であったが、「発掘」という行為において、彼の津和野キリシ

タンに与えた影響は大きかった。第二部第2章では、津和野キリシタン史を5期に区分し、それぞれ「記憶の草創期」「記憶の形成期」「第二世代の叙述期」「乙女峠聖地化期」「第三世代の叙述期」としたが、その中でも特に重要な意味を持つのが第Ⅱ期と第Ⅳ期である。第二期はヴィリオンによって津和野の「殉教」の「記憶」が掘り起こされた時期であった。浦上帰還より20年近くが経過した頃、浦上帰還者たちからの要請で津和野を訪問したヴィリオンと金森伝道師は、その二度目の訪問時に、広島教会の伝道婦ヨハンナ岩永と共に津和野の光琳寺跡を訪れた。岩永の父は、光琳寺での拷問によって死去した岩永源八であり、その娘ヨハンナ岩永は父が死亡した場所を特定し、流配の経験を思い起こすのであった。ヴィリオンはそこに流配者の「痕跡」を探し当て、嘗て津和野で起こった迫害の出来事を、自らを含めた共同体の「記憶」として留めるのであった。この時、津和野という閉鎖された場所で起こった「迫害」「拷問」「死」という個人的・私的記憶は、「公的記憶」へとその格を押し上げるものとなったのである。

第Ⅳ期の「乙女峠聖地化期」は、これら叙述された「迫害」「殉教」の「記憶」を、建物や顕彰碑などによって可視化される時期であった。1951年に建立された「乙女峠マリア聖堂」は、津和野キリシタンの「記憶」の奥底に沈殿していた「殉教」という出来事を想起させ、それを形に表わすものとなった。また、「殉教」の歴史を「光琳寺」の再建によって思い起こすのではなく、「殉教者」の顕彰として「聖堂」が建てられている。このことが意味するのは、「苦しみの保存」ではなく「苦しんだことの意味付けの保存」であった。現在も、毎年5月3日に、乙女峠マリア聖堂への巡礼と野外ミサが行われている。

以上のように、津和野藩という閉じられた場所で起こった「信徒の死」は、幾人もの叙述者たちによって「殉教」として描かれる事で、「殉教」になっていくのである。「殉教」叙述と同時並行的に、ヴィリオンが「信徒の死」を、共同体の「記憶」として価値付け、更に、映画作品などによって、世間一般にもある一定の「殉教イメージ」を定着させていくこととなる。その具体化として「乙女峠マリア聖堂」の建立があり、現在でも行われている「乙女まつり」は、カトリック教会のみならず、津和野町民にも親しまれ、楽しまれ、現在も町を挙げておこなわれるイベントとなっている。ここでは既に「殉教」が「拷問死」という、肉体の痛みや苦しみを超えた出来事となって伝えられているのである。

本稿の概略は以上の通りであるが、全体を通して以下の3つのことが言える。

第一に、「殉教」は語られて初めて存在しうるものとなる。「キリシタンが権力者の拷問

を受けて死亡した」という出来事を、「キリシタンの死」と呼ぶか「キリシタンは殉教した」と語るかによって、その意味は大きく異なってくる。「殉教」という言説は、死の価値付けであり、とりわけカトリック共同体の中で共有される価値である。

第二に、殉教の記憶は循環することを指摘しておきたい。「殉教」としての「記憶」は、それが「記録」され、語られ「伝承」される中で、それが「殉教の出来事であった」として「記憶」されるものとなる。浦川然り、池田然り、それらの叙述もまた、確かな「殉教」の「記憶」として留められ、更に伝承されるものとなる。

第三に、津和野キリシタン史は、極めて個人的な記憶に負っていることが挙げられる。とりわけ、津和野の指導者的立場であった高木仙右衛門と守山甚三郎は、津和野キリシタン史を通じて、多大なる影響を与えた。特に守山甚三郎に関しては、津和野を代表する出来事「氷漬け」の経験者であり、家族である父国太郎の死去、弟祐次郎の「十字架刑」という体験をし、その中を生きぬいた者として、浦上信徒全体の代表的人物となったのである。彼は、浦上に帰還した後も、その長男である守山松三郎が日本人初の浦上天主堂の主任司祭に抜擢されなどして、更に浦上信徒の中心的立場を高めたことと思われる。更に、映画『殉教血史 日本二十六聖人』のプロデューサーである平山政十は、守山甚三郎の甥であり、1951年に死去した永井隆も、彼の親戚筋にあたる。1932年に甚三郎は死去するが、その後も彼は少なからず影響を与えている。甚三郎死去から約20年後「乙女峠マリア聖堂」が建立されたときの津和野カトリック教会司祭は、パウロ・ネーベル神父であり、彼はこの建築に際し重要な働きをなした。ネーベルは、守山祐次郎の「殉教」の出来事にあやかって、自らの帰化名を「岡崎祐次郎」としたほど津和野「殉教者」への憧れを持っていたと言われ、ここにも、守山甚三郎や守山家の影響があると言えなくもない。このように、津和野キリシタン史の「語り」の基礎には、多くの場合において守山甚三郎とその家族が関わっていることは、指摘されるべきである。池田敏雄『人物中心の日本カトリック史』の「パウロ守山甚三郎」の項目には、副題として「生ける殉教者」とつけられている⁵⁵⁰。「生ける殉教者」とは、明らかな矛盾であるが、池田敏雄の認識、或いは、津和野キリシタンを顕彰する多くの人々の認識としては、守山甚三郎をこのように形容することに対し、何の躊躇もなく賛同すべきことなのだろう。また、乙女峠マリア聖堂横の広場には、聖母出現100周年記念として1968年5月3日に設置された「乙女峠の聖母とその殉教者」という大きなレリーフが建てられている(図I)。ここには、実際に死亡した国太

⁵⁵⁰ 池田敏雄『人物中心のカトリック史』、サンパウロ、1998年、181頁。

郎、安太郎、祐次郎らの他に、守山甚三郎と高木仙右衛門の二人が、他の流配者よりもやや目立つように描かれている（図Ⅱ）。このことは「殉教者」の中に、彼ら二人が含まれていると認定されているのであり、言い換えるならば、死亡せずとも「殉教者」の榮譽を受けた者となったのである。

以上、津和野キリシタン史における「殉教」の「語り」について論述してきた。本研究は浦上四番崩れの流配地の一つである「津和野藩」に送られたキリシタンたちに注目してきたが、この津和野キリシタンの出来事を、より立体的・多角的に見るためには、山口・名古屋・和歌山のような、厳しい説諭を受けたと伝えられる他藩の「語り」についても分析する必要があるだろう。今後の課題である。



【図Ⅰ】
聖母出現 100 周年記念レリーフ
「乙女峠の聖母とその殉教者」
撮影・論者（2013 年 4 月 26 日）



【図Ⅱ】
同レリーフの案内
撮影・論者（2015 年 11 月 7 日）

参考文献

- 浅見雅一『概説キリシタン史』、慶応義塾大学出版会、2016年。
- 浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』、東京大学出版会、2009年。
- 『あつぎ』(2013年特集号)、カトリック厚木教会、2013年、1月号。
- 阿南重幸「キリシタン迫害と被差別部落 浦上四番崩れ事件の検証をとおして(特集 長崎のキリシタン弾圧と部落問題)」『部落解放』(540)、2004年、40-51頁。
- 姉崎正治『キリシタン禁制の終末』姉崎正治著作集第二巻、国書刊行会、1976年。
- 姉崎正治『切支丹禁制の終末』(姉崎正治著作集第二巻)、国書刊行会、1976年(1926年)。
- 姉崎正治『切支丹宗門の迫害と潜伏』(姉崎正治著作集第一巻)、国書刊行会、1976年。
- アスマン、アライダ『記憶の中の歴史 個人的経験から公的演出へ』(磯崎康太郎訳)、松籟社、2015年。
- 阿部律子「長崎のフランス人神父一覧」『長崎県立大学論集』(第40巻第4号)、2007年。
- 新井宣哉選著『津和野藩文武教育史』、新井幸助、1928年。
- 家近良樹『浦上キリシタン流配事件 キリスト教解禁への道』、吉川弘文館 1998年。
- 池田潔、森澄泰文、岩谷建三『津和野―“山陰の小京都、史跡と文化財―』(津和野ものがたり6)、津和野町教育委員会、2009年(1974年)。
- 池田敏雄『キリシタンの精鋭 津和野乙女峠の受難者たち』、中央出版社、1972年。
- 池田敏雄『現代日本カトリックの柱石 ビリオン神父』、中央出版社、1965年。
- 池田敏雄『人物中心のカトリック史』、サンパウロ、1998年。
- 池田敏雄『人物による日本カトリック教会史 聖職者および信徒75名伝』、中央出版、1968年。
- 池田敏雄『津和野への旅 長崎キリシタンの受難』、中央出版社、1992年。
- 池田敏雄『長崎キリシタンの精鋭 津和野・乙女峠の受難 高木仙右衛門・守山甚三郎』、中央出版社、1965年。
- 維新史学会編『幕末維新外交史料集成』(第二巻)、財政経済学会、1942-1944年。
- イッガース、ゲオルグ.G『20世紀の歴史学』(早嶋瑛訳)、晃洋書房、1996年。
- 稲村松雄『青表紙の奇蹟 ウェブスター大辞典の誕生と歴史』、桐原書店、1984年。
- 井上瑞枝編著、宮崎幸磨 [増補訂正]『維新前後津和野藩土奉公事蹟 卷之上,中,下』、青山沖本常吉編、1900年。
- 岩堀行宏『英和・和英辞典の誕生―日欧言語文化交流史―』、図書出版社、1995年。

ヴィリオン, A. 加古義一記『日本廿六聖人致命略傳』(全)、大阪天主堂、1887年。

上村忠男『歴史家と母たち カルロ・ギンズブルグ論』、未来社、1994年。

浦川和三郎『浦上切支丹史』、全国書房、1943年。

浦川和三郎『旅の話』(浦上切支丹史別冊)、長崎公教神学校版、1938年。

浦川和三郎「旅の話」(『世界ノンフィクション全集 39』)、筑摩書房、1963年。

浦川和三郎『切支丹の復活』(前篇)、日本カトリック刊行会、1927年。

浦川和三郎『切支丹の復活』(後篇)、日本カトリック刊行会、1928年。

海老沢有道『維新変革期とキリスト教』、新生社、1968年。

海老沢有道『日本キリシタン史』、塙書房、1966年。

海老沢有道、大内三郎『日本キリスト教史』、日本基督教団出版局、1970年。

大濱徹也『明治キリスト教会史の研究』、吉川弘文館、1979年。

岡田莊司『日本神道史』、吉川弘文館、2010年。

岡真理『記憶／物語』、岩波書店、2000年。

沖本常吉『乙女峠とキリシタン』(津和野ものがたり 3)、津和野町教育委員会、1971年。

沖本常吉『津和野町史』(第1巻)、津和野町史刊行会、1970年。

沖本常吉『津和野町史』(第2巻)、津和野町史刊行会、1976年。

沖本常吉『津和野町史』(第3巻)、津和野町史刊行会、1989年。

沖本常吉『津和野藩』(津和野ものがたり 1)、津和野町教育委員会、1972年(1968年)。

小澤三郎『幕末明治耶蘇教史研究』、日本基督教団出版局、1973年。

小野和輝監修、礼典研究会編『神葬祭総合大事典』、雄山閣出版、2000年。

尾原悟「殉教と復活」『講座 日本思想 4 時間』、東京大学出版会、1984年。

尾原悟編『きりしたんの殉教と潜伏』(キリシタン研究第43輯)、教文館、2006年。

カー, E. H. 『歴史とは何か』(清水幾太郎訳)、岩波新書、1962年。

外務省調査部編纂『大日本外交文書』(第二巻 第三冊)、日本国際協会、1938年。

加古義一編『日本聖人鮮血遺書』(訂正増補 第六版)、聖若瑟教育院、1911年(1887年)

加古義一著、ヴィリオン, A. 関『山口公会史』、京都印刷、1897年

片岡千鶴子・社会思想史学会編「長崎とキリスト教 浦上4番崩れを中心に(第20回〔社会思想史学会〕大会記録;特別講演)」『社会思想史研究』(20号)、1996年、98-107頁。

片岡弥吉『浦上四番崩れ 明治政府のキリシタン弾圧』、筑摩書房、1963年。

片岡弥吉『かくれキリシタン 一歴史と民俗一』(NHKブックス 56)、日本放送出版協会、

1967年。

片岡弥吉『キリシタン迫害と殉教の記録』(上)、フリープレス、2010年。

片岡弥吉『長崎のキリシタン』、聖母文庫、2007年(1989年)。

片岡弥吉『長崎の殉教者』、角川新書、1957年。

片岡弥吉『日本キリシタン殉教史』、時事通信社、1979年。

片岡弥吉『日本キリシタン殉教史』(片岡弥吉全集1)、智書房、2010年。

片桐一男『江戸時代の通訳官 阿蘭陀通詞の語学と実務』、吉川廣文館、2016

桂島宣弘『幕末民衆思想の研究 一幕末国学と民衆宗教一』、文理閣、1992年。

加藤隆久「神葬祭復興運動の一問題→津和野藩を中心として」『國學院大學日本文化研究所紀要』(18)、國學院大學日本文化研究所、1966年。

加藤隆久「津和野藩における神葬祭問題とその展開」『神戸女子大学紀要』(文学部教育篇)1990年。

加藤隆久「津和野藩の神葬祭復興運動と心霊研究」、現代神道研究集成編集委員会編、『現代神道研究集成(第三卷)神道史研究編Ⅱ』、神道新報社、1998年。

カトペティア 2004 編集委員会編『カトペディア 2004』、カトリック中央協議会、2004年。

『カトリック新聞オンライン』(2014年6月12日付)

<http://www.cathoshin.com/2014/06/12/kirishitan-mary-paris/> (2015年1月16日閲覧)。

カトリック長崎大司教区広報委員会、『カトリック教報』、2014年8月1日号。

加部巖夫編『於於呂我中』亀井茲監伝、マツノ書店、1982年。

鎌田佳子「浦上キリシタン流配事件→大和郡山藩の事例一」『立命館文學』(第612号)、2009年。

紙谷威広『キリシタンの神話的世界』、東京堂出版、1986年。

狩谷平司『ビリヨン神父の生涯』、東海出版社、1939年。

木越邦子『キリシタンの記憶』、桂書房、2006年。

岸上英幹『乙女峠 殉教の地を訪ねて』、サンパウロ、2004年。

キリシタン文化研究会編『キリシタン研究』第十四輯、吉川弘文館、1972年。

キリスト信者発見100周年行事委員会編『カトリック長崎大司教区100年のあゆみ』、カトリック長崎大司教区、1965年。

喜安朗、成田龍一、岩崎稔『立ちすくむ歴史 E.H.カー『歴史とは何か』から50年』、せりか書房、2012年。

ギンズブルグ、カルロ『歴史を逆なでに読む』(上村忠男訳)、みすず書房、2003年。

ギンズブルグ, カルロ『ミクロストリアと世界史』(上村忠男編訳)、みすず書房、2016年。

ギンズブルグ, カルロ『チーズとうじ虫』(杉山光信訳)、みすず書房、2012年。

ギンズブルグ, カルロ『神話・寓意・徴候』(竹山博英訳)、せりか書房、1988年。

国枝幸子「島根県の「津和野幼花園」の創設についての一考察」『聖園学園短期大学研究紀要』(第32号)、2002年。

クライナー, ヨーゼフ『ケンペルのみた日本』、日本放送出版協会、1996年。

倉片秀憲、東郷雄二、春木仁孝、大木充編『プチ・ロワイヤル仏和辞典、旺文社、2013年。

国語学会編『国語学大辞典』、東京堂出版、1980年。

小寺雅夫『石州の歴史と遺産 石見銀山領・浜田藩・津和野藩』、溪水社、2009年。

五野井隆史『日本キリスト教史』、吉川弘文館、1990年。

五野井隆史、デ・ルカ・レンゾ、片岡瑠美子監修『旅する長崎学4 キリシタン文化IV 「マリア像」が見た奇跡の長崎』、長崎文献社、2006年。

小嶋義郎『英語辞書の変遷 米英日本を併せ見て』、研究社、1999年。

小松弘、牧野守監修、佐藤洋編集(復刻版)『キネマ旬報』(第411～415号)、文生書院、2012年。

小松弘、牧野守監修、佐藤洋編集(復刻版)『キネマ旬報』(第405～421号)、文生書院、2012年。

日本活動写真『殉教血史 日本廿六聖人』、1931年。

今野真二『辞書をよむ』、平凡社新書、2014年。

今野真二『『言海』と明治の日本語』、港の人、2013年。

坂野正則「17世紀におけるパリ外国宣教会の組織構成」『武蔵大学人文学会雑誌(43巻)』、武蔵大学、2012年。

阪野祐介「日本における宗教と空間、社会をめぐる地理的研究」(神戸大学博士学位論文)
<http://www.lib.kobe-u.ac.jp/repository/thesis/d1/D1004127.pdf> (2014年12月5日閲覧)。

佐久間正「二十六聖人殉教史料」『日吉論文集4』(別刷)、1959年。

佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』、創文社、2004年。

ジェンキンス,キース『歴史を考えなおす』(岡本充弘訳)、法政大学出版局、2005年。

下河辺美知子『歴史とトラウマ 記憶と忘却のメカニズム』作品社、2000年。

- 清水紘一『キリシタン禁制史』、教育社、1981年。
- 清水紘一『キリシタン研究資料—復活期の「浦上資料」とキリシタン関係研究文献—』、中央大学生生活協同組合出版局、1999年。
- 志村辰弥『ルルドの出来事』、中央出版社、1958年。
- 新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』Ⅰ、研究社、1996年。
- 新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』Ⅲ、研究社、2002年。
- 新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』Ⅳ、研究社、2009年。
- ジアン・クラセ『日本西教史』（上巻）、坂上半七、1880年（明治13年）、国立国会図書館デジタルコレクション、<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/824973/27>（2016年9月8日閲覧）。
- 上智大学編『カトリック大辞典』Ⅰ、富山房、1940年。
- 上智大学編『カトリック大辞典』Ⅲ、富山房、1952年。
- 上智大学編『カトリック大辞典』Ⅳ、富山房、1954年。
- 鈴木範久『日本キリスト教史 年表で読む』、教文館、2017年。
- 関一敏『聖母の出現 近代フォーク・カトリシズム考』、日本エディタースクール出版部、1993年。
- 高木慶子『高木仙右衛門覚書の研究』、中央出版社、1993年。
- 高木慶子『高木仙右衛門に関する研究—「覚書」の分析を中心にして—』、思文閣出版、2013年。
- 高木慶子「ドミニコ高木仙右衛門覚書の研究-1」『神戸海星女子学院大学・短期大学研究紀要』、神戸海星女子学院大学、1988年。
- 高木慶子「ドミニコ高木仙右衛門覚書の研究-2」『海星女子学院大学・短期大学研究紀要』、神戸海星女子学院大学、1989年。
- 高木慶子「ドミニコ高木仙右衛門覚書の研究-3」『神戸海星女子学院大学・短期大学研究紀要』、神戸海星女子学院大学、1990年。
- 高橋哲哉『デリダ 脱構築』、講談社、2003年。
- 武田正『昔話の語りと変容』、岩田書院、2001年。
- ディエゴ、パチェコ「長崎外町と浦上換地問題について」（佐久間正訳）『キリスト教史学』（16）、1965年。
- ディエゴ、パチェコ『守山甚三郎の覚書』、二十六聖人記念館、1964年。

デリダ, ジャック『エクリチュールと差異 (上)』(若桑毅訳)、法政大学出版局、1977 年。

東京大学教養学部歴史学部会編『史料学入門』、岩波書店、2006 年。

戸森麻衣子「近世中後期長崎代官高木氏について―長崎奉行との関係を踏まえて」『史料館研究紀要』(第 35 号)、大分県立先哲史料館、2004 年。

富山一郎『記憶が語りはじめる』、東京大学出版会、2006 年。

豊田武『宗教制度史』(豊田武著作集 第五卷)、吉川弘文館、1982 年。

ド・セルトー, ミッシェル『ルーダンの憑依』(矢橋透訳)、みすず書房、2008 年。

筑摩書房編集部『世界ノンフィクション全集』(39)、筑摩書房、1963 年。

津山千恵『日本キリシタン迫害史 一村総流罪 3,394 人』、三一書房、1995 年。

津和野カトリック教会『乙女峠の道 記念聖堂とまつりの 50 年』、2001 年。

「津和野藩 異宗門徒人員帳」『公文録』(第一類 明治三年 第百三十一ノ二卷)、内閣府太政官、1870 年。

津和野町教育委員会編『津和野町の歴史』、2013 年。

永井隆『乙女峠』、サンパウロ、2007 年 (1952 年)。

永嶋大典『新版 蘭和・英和辞書発達史』(書誌書目シリーズ 42)、ゆまに書房、1996 年 (1970 年)。

長崎地方文化史研究所編『プチジャン司教書簡集』 聖母の騎士社、1986 年。

中村敏『日本キリスト教宣教師 ザビエルから今日まで』、いのちのことば社、2009 年。

中村博武「浦上信徒総流罪に対する長崎外人居留地の反応」『キリスト教史学』(46)、1992 年、39-58 頁。

新村出編『広辞苑』(第一版)、岩波書店、1967 年。

新村出編『広辞苑』(第四版)、岩波書店、1991 年。

西和夫『長崎出島オランダ異国事情』(角川叢書 28)、角川書店、2004 年。

日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教歴史大事典』、教文館、1988 年。

日本基督教団津和野教会『津和野教会 108 年史』、1999 年。

日本キリスト教歴史大事典編集委員会編『日本キリスト教史年表』、教文館、2006 年。

バーク, ピーター編『ニューヒストリーの現在 歴史叙述の新しい展望』(谷川稔、谷口健治、川島昭夫、太田和子他訳)、人文書院、1996 年。

狭間芳樹「近世日本における聖書受容と文化/社会抵抗―キリシタンの殉教をめぐって―」『キリスト教と文化研究』(第 13 号) (2010 年度研究プロジェクト報告)、関西学院大学、2011 年。

パジェス, レオン、松崎實校註『日本廿六聖人殉教記』(木村太郎訳)、岩波書店、1931年。

パジェス, レオン 『日本切支丹宗門史 (上)』(吉田小五郎訳)、岩波書店、1938年。

パジェス, レオン 『日本切支丹宗門史 (中)』(吉田小五郎訳)、岩波書店、1938年。

パジェス, レオン 『日本切支丹宗門史 (下)』(吉田小五郎訳)、岩波書店、1940年。

パジェス, レオン 『日本圖書目録』(新村出序説)、更生閣版、1927年。

パラシオス, ホセ 『今、ビリオン神父を追う―幕末から昭和まで―』、アガリ総合研究所、2003年。

バルト, ロラン 『零度のエクリチュール』(渡辺淳、沢村昂一訳)、みすず書房、1971年。

バンセル, N・ブランシャール, P・ヴェルジェス, F. 『植民地共和国フランス』(平野千果子、菊地恵介訳)、岩波書店、2011年。

広瀬 和雄「キリシタンと神道との交渉」『キリスト教史学 (32)』、キリスト教史学会、1978年、26-45頁。

広田憲寛編纂『増補改訂訳鍵』、1857年
http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_c0544/bunko08_c0544_0001/bunko08_c0544_0001_p0170.jpg (2016年10月21日閲覧)。

広島教区殉教地・巡礼地ネットワーク編『広島教区殉教地・巡礼地案内 2003年版』、カトリック広島司教区、2003年。

福井憲彦『歴史学の現在』、財務省印刷局、2001年。

福澤諭吉著、矢野由次郎編『福翁自傳 全』、時事新報社、1899年。

福澤諭吉、小幡 篤次郎『學問のすゝめ』(初編)、福澤諭吉、1872年。

フロイス, ルイス 『日本二十六聖人殉教記』(結城了悟訳)、聖母文庫、2009年(1997年)。

プティジャン, B. T 『プチジャン司教書簡集』、聖母の騎士社、1986年。

ヘボン, J. C 山本秀煌編纂『聖書辭典 全』、基督教書類會社、1892年

ヘボン, J. C 『和英語林集成』(初版)、1867年。

ヘボン, J. C 『和英語林集成』(第二版)、1872年。

ヘボン, J. C 『和英語林集成』(第三版)、1886年。

ホブズボウム, E. レンジャー, T. 編『創られた伝統』(前川啓治、梶原景昭訳)、紀伊国屋書店、1992年。

堀達之助『英和對譯袖珍辭書』、江戸：洋書調所、1862年(文久2年)、立教大学「堀達之助『和英対訳袖珍辞書』デジタルライブラリ、
http://library.rikkyo.ac.jp/digitallibrary/shuchinjisho/contents/pdf/eiwa_03_M-R.pdf

(閲覧日 2016 年 6 月 15 日)。

ホワイト、ヘイドン 『メタヒストリー』(岩崎稔監訳)、作品社、2017 年。

巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』、晃洋書房、1997 年。

松崎實著(原著者、A. ヴィリオン)『現代語訳 切支丹鮮血遺書』(入江浩訳)、燦葉出版社、1996 年。

松崎實『考註切支丹鮮血遺書』、改造社、1926 年。

松島弘『藩校養老館』(津和野ものがたり 8)、津和野歴史シリーズ刊行会、2000 年。

松島弘編『津和野町史』(第 4 巻)、津和野町史刊行会、2005 年。

松島弘『津和野藩主 亀井茲監』(津和野ものがたり 10)、津和野歴史シリーズ刊行会、2000 年。

松田毅一監訳『十六・七世紀 イエズス会日本報告集』(第 1 期第 3 巻)、同朋舎出版、1988 年。

松村明『国語辞典』、旺文社、1986 年。

松村菅和、女子カルメル修道会共訳『パリ外国宣教会年次報告 I (1846-1893)』、聖母の騎士社、1996 年。

松村菅和、女子カルメル修道会共訳『パリ外国宣教会年次報告 II (1894~1901)』、聖母の騎士社、1997 年。

マルナス、フランシスク 『日本キリスト教復活史』(久野桂一郎訳)、みすず書房、1985 年。

村岡典嗣「平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響」『新編 日本思想史研究 村岡典嗣論文選』、平凡社、2004 年。

丸山圭三郎『ソシュールを読む』、岩波書店、1983 年。

ミッチェル、W. J. T 『物語について』(海老根宏他訳)、平凡社、1987 年。

三俣俊二『金沢・大聖寺・富山に流された浦上キリシタン』、聖母の騎士社、2000 年。

三俣俊二『津・大和郡山に流された浦上キリシタン』、聖母の騎士社、2005 年。

三俣俊二「尊い犠牲と対立の悲劇 浦上四番崩れをキリシタン史からとらえる(特集 長崎のキリシタン弾圧と部落問題)」『部落解放』(540)、2004 年、30-39 頁。

三俣俊二『姫路・岡山・鳥取に流された浦上キリシタン』、聖母の騎士社、2002 年。

三俣俊二『和歌山・名古屋に流された浦上キリシタン』、聖母の騎士社、2004 年。

宮崎賢太郎『カクレキリシタンの信仰世界』、東京大学出版会、1996 年。

宮永孝『阿蘭陀商館物語』、筑摩書房、1986年。

宮脇白夜訳『現代語訳 ドチリイナ・キリシタン【キリシタンの教え】』、聖母文庫、2007年。

村井早苗『キリシタン禁制と民衆の宗教』(日本史リブレット 37)、山川出版社、2002年。

本木(庄左衛門)正栄『諳厄利亜語林大成』、1814年、2006-2007 外国語教育史料デジタル画像データベース作成委員会 Web サイト、「明治以降外国語教育史料デジタル画像データベース」

<http://erikawa.s27.xrea.com/database2/search.php?mode=0&dispnumber=20&name=%E6%9C%AC%E6%9C%A8%E6%AD%A3%E6%A0%84&sort1=title&sort2=none&sort3=none&dispstart=0>

(2016年5月8日閲覧)。

森田武編『邦訳 日葡辞書 索引』、岩波書店、1989年

モレホン、ペドゥロ 『日本殉教録』(キリシタン文化研究シリーズ 10) (佐久間正訳)、キリシタン文化研究会、1974年。

モレホン、ペドゥロ 『続日本殉教録』(キリシタン文化研究シリーズ 11) (野間一正、佐久間正共訳)、キリシタン文化研究会、1973年。

ローランタン, L・ミルタン, E 『ベルナデッタ』(五十嵐茂雄訳)、ドン・ボスコ社、2004年(1979年)。

ロバート・M・フリン(文)、ホァン・カトレット(絵)『津和野の殉教者たち』、エデック、2004年。

ロリンズ, リチャード・M. 『ウェブスター辞書の思想』(瀧田佳子訳)、東海大学出版会、1983年。

安高啓明『浦上四番崩れ 長崎・天草禁教史の新解釈』、長崎文献社、2016年。

安高啓明『耶蘇宗徒群居搜索書』(西南学院大学博物館資料叢書 I)、西南学院大学博物館、2015年。

柳谷武夫「戦後におけるキリシタン研究の動向とその文献」『キリシタン研究』(第4輯)、1957年。

柳谷武夫編「片岡彌吉先生著述目録」キリシタン文化研究会『キリシタン研究』(第21輯)、吉川廣文館、1981年。

山梨淳「映画『殉教血史 日本二十六聖人』と平山政十 一九三〇年代前半期日本カトリ

ック教会の文化事業』、『日本研究』(第41集)、国際日本文化研究センター、2010年。

山梨淳「二十世紀初頭における転換期の日本カトリック教会 パリ外国宣教会と日本人カトリック者の関係を通して」、『日本研究』(第44集)、国際日本文化研究センター、2011年。

山崎忠雄『偉大なるヴィリヨン神父—ヴィリヨン神父にまねびて』、1965年。

山本博文『殉教 日本人は何を信仰したか』、光文社新書、2009年。

好井裕明、三浦耕吉郎編『社会学的フィールドワーク』、世界思想社、2004年。

吉岡誠也「幕末期長崎奉行所の開港場運営と「ロシア村」：「郷方」三ヶ村浦上村湊庄屋の動向を中心に」、『地方史研究 64(6)』(372)、2014年、1-18頁。

リクール、ポール『言述と意味の余剰—解釈の理論』(牧内勝訳)、ヨルダン社、1993年。

リクール、ポール『記憶・歴史・忘却』<上・下>(久米博訳)、新曜社、2004年。

リクール、ポール『解釈の革新』(久米博、清水誠、久重忠夫編訳)、白水社、1978年。

ル・ゴフ、ジャック『歴史と記憶』(立川孝一訳)、法政大学出版局、1999年。

ワリア、シェリー『サイドと歴史の記述』(永井大輔訳)、岩波書店、2007年。

A New Pocket Dictionary of the English - Dutch and Dutch-English Languages 2nd Edition, Revised and Enlarged By A.B.Maatjes, 1857.

Bergson. Henri., *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps a l'esprit*, Paris, 1896.

Cardim, António Francisco., *Fasciculus e Japonicis floribus, suo adhuc madentibus sanguine*, Rome, 1646.

Marnas, Francisque., *La "religion de Jésus" (Iaso ja-kyo) ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIX e siècle*, Paris, 1896.

Morejon, Pedro., *Historia Y Relacion De Lo Svcedido En Los Reinos De Iapon y China*, Lisboa 1621.

Morejon, Pedro., *Relacion de la Persecucion qve vvo en la Yglesia de Iapon*, Mexico, 1616.

Pagés, Léon., *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*, Paris, 1869.

Pagés, Léon., *Histoire des vingt-six Martyrs Japonais*, Rome, 1861.

Picard, H., *A New Pocket Dictionary of the English - Dutch and Dutch-English Languages*, 1843

Ricœur, Paul., *"La mémoire, l'histoire, l'oubli."* Paris, 2000.

Villion, Aimé., *Cinquante ans d'apostolat au Japon*, Hong Kong, 1923.

Villion, Aimé., *Pourquoi j'aime les Japonais?*, Louvain Belgique, 1929

White, Hayden., *Metahistory the historical imagination in nineteenth-Century Europe*, Baltimore,1973.