

# 信 通



日 仏 東 洋 学 会

# 日仏東洋学会

会 長：中谷英明  
名誉会長：Cécile SAKAI  
顧 問：興膳宏  
評 議 員：Didier DAVIN・Marc-Henri DEROCHE・濱田正美・飯島  
孝良・岩尾一史・彌永信美・門田眞知子・加藤純章・木  
島史雄・熊谷誠慈・京戸慈光・牧野元紀・松原康介・御  
牧克己・森由利亜・中島隆博・中谷英明・大谷暢順・田  
中文雅・土屋昌明・山畑倫志  
代表幹事：中嶋隆博  
会計幹事：酒井規史 会計幹事補佐：長谷川琢也  
監 事：Didier DAVIN・森賀一恵  
運営委員会：会長（委員長）、代表幹事、会計幹事、学術・企画委員  
長、広報委員長、監事  
学術・企画委員会：代表幹事（委員長）、会長、当番幹事（輪番制）  
広報委員会：熊谷誠慈（委員長）、岩尾一史（『通信』編集）、手嶋英  
貴（『通信』編集）、山畑倫志（ホームページ管理；メーリン  
グリスト管理）、飯島孝良（フェイスブック管理）

## 本部

〒223-0061 横浜市港北区日吉4-4-1  
慶應義塾大学 来往舎 酒井規史研究室

## 『日仏東洋学会通信』編集局

〒600-8268 京都府京都市下京区七条大宮東入ル大工町125-1  
龍谷大学文学部 岩尾一史

表紙題字 元・趙孟頫の六体千字文から  
高田時雄氏集字  
カット イラン陶器模様（13世紀）から  
桑山正進氏作

## 日仏東洋学会会則

- 第1条 本会を日仏東洋学会と称する。
- 第2条 本会の目的は東洋学に携わる日仏両国の研究者の間に、交流と親睦を図るものとする。
- 第3条 本会の目的を表現するために次のような方法をとる。
- (1) 講演会の開催
  - (2) 日仏学者の共同の研究及びその結果の発表
  - (3) 両国間の学者の交流の促進
  - (4) 仏人学者の来日の機会などに親睦のための集会を開催する
  - (5) 日仏協力計画遂行のために学術研究グループを組織する
- 第4条 本部は会計幹事の所属する機関内におく。
- 第5条 本会会員は本会の目的に賛同し、別に定める会費をおさめるものとする。会員は正会員および賛助会員とする。
- 第6条 正会員および賛助会員の会費額は総会で決定される。
- 第7条 本会は評議員会によって運営され、評議員は会員総会により選出される。評議員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
- 第8条 評議員会はそのうちから次の役員を選ぶ。これらの役員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
- 会長 1名 代表幹事 1名 幹事 若干名 会計幹事 1名 監事 2名
- 日仏会館フランス事務所所長は、本会の名誉会長に推薦される。会員総会はその他にも若干名の名誉会長・顧問を推薦することができる。
- 第9条 会長は会を代表し、総会の議長となる。代表幹事は幹事と共に会長を補佐して会の事務を司る。会計幹事は会の財政を運営する。監事は会の会計を監査する。
- 第10条 年に一回総会を開く。総会では評議員会の報告を聞き、会の重要問題を審議する。会員は委任状又は通信によって決議に参加することができる。
- 第11条 本会の会計年度は3月1日より2月末日までとする。
- 第12条 この会則は総会の決議により変更することができる。
- 第13条 以上の1条から12条までの規定は、2018年3月18日から発効するものとする。

## STATUTS DE LA SOCIÉTÉ FRANCO-JAPONAISE DES ÉTUDES ORIENTALES

- Art. 1 Il est formé une association qui prend le nom de Société Franco-japonaise des Études Orientales.
- Art. 2 L'objet de la Société est de promouvoir les échanges scientifiques et amicaux entre spécialistes français et japonais des Études Orientales.
- Art. 3 Les moyens employés pour réaliser l'objet de la Société sont entre autres les suivants :
- 1 - Organisation de conférences.
  - 2 - Études et recherches entreprises en commun par des scientifiques français et japonais et publication de leurs résultats.
  - 3 - Développement des échanges de scientifiques entre les deux pays.
  - 4 - Organisation de réunions amicales entre scientifiques français et japonais, notamment à l'occasion des visites des scientifiques français au Japon.
  - 5 - Organisation de groupes de travail spécialisés, pour la poursuite de projets coopératifs franco-japonais.
- Art. 4 Le siège de la Société est établi à l'établissement auquel appartient le trésorier.
- Art. 5 Sont membres de la Société toutes personnes qui approuvent le but de la Société et acquittent la cotisation.
- La Société comprend des membres ordinaires et des donateurs.
- Art. 6 La cotisation pour des membres ordinaires et des membres donateurs est décidée par l'Assemblée Générale.
- Art. 7 La Société est administrée par le Conseil d'Administration. Les membres du Conseil d'Administration sont élus par l'Assemblée Générale. Ils sont élus pour deux ans et sont rééligibles.
- Art. 8 Le Conseil d'Administration élit dans son sein :
- 1 Président - 1 Secrétaire Général - Plusieurs secrétaires - 1 Trésorier - 2 Auditeurs.
- Les administrateurs ci-dessus sont élus pour deux ans et sont rééligibles. Le Directeur français à la Maison franco-japonaise est statutairement président d'honneur. En outre, l'Assemblée Générale peut élire un ou plusieurs présidents d'honneur et plusieurs conseillers d'honneur.
- Art. 9 Le président représente la Société et préside l'Assemblée Générale. Le secrétaire général assiste le président pour assurer avec les secrétaires les activités de la Société. Le trésorier gère les finances de la Société. Les auditeurs surveillent la comptabilité.
- Art. 10 L'Assemblée Générale se réunit une fois par an pour entendre le compte-rendu du Conseil d'Administration et délibérer sur les problèmes importants. Les membres de la Société peuvent voter par procuration ou par correspondance.
- Art. 11 L'année fiscale de la Société commence le premier mars et prend fin le dernier jour du mois de février.
- Art. 12 Les statuts peuvent être modifiés par décision de l'Assemblée Générale.
- Art. 13 Les dispositions statutaires prévues dans les articles 1 à 12 ci-dessus entreront en vigueur le 18 mars 2018.

目 次

論 文

An Early Example of <i>Svasthāveśa</i> Ritual: A Chinese Hagiography of the Early Fifth Century	Iyanaga Nobumi 彌永信美	1
日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー——日本が西欧の歴 史に内在化する時——	小俣ラポー・日登美	33
Paul Claudel et l'Indochine	Michel Wasserman	83

東洋学関係の講演会・ワークショップ

ミッシェル・ワッセルマン〈ポール・クロードルとインドシナ〉 (講演レジュメ) 付 ミニシンポジウム当日プログラム		95
シンポジウム「日本学における日仏学術交流のこれまでとこれ からを考える—文学研究・宗教研究をめぐって—」報告		99
シンポジウム「宗教的逸脱と他者性—宗教学・宗教史学におけ る「異端」の比較方法論をもとめて—」 当日プログラム		105

学会活動報告

2018年度日仏東洋学会総会報告		109
------------------	--	-----

日仏東洋学会 会計報告

113

お知らせ

興膳宏本会前会長が第37回京都府文化賞(特別功労賞)を受賞		115
-------------------------------	--	-----

編集後記

117



# An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual: A Chinese Hagiography of the Early Fifth Century\*

IYANAGA Nobumi 彌永信美

## Introduction

Studies on Indian lore about spiritual possession, generally known as *āveśa* rituals, have made great progress in recent years (*āveśa* means “entry”; *āveśa* as a spiritual possession is the “entry” of the spirit into the body of a medium). Among various practices which were object of research, one that seems particularly spectacular is the oracular possession using a child as medium. Studies on this type of rituals appear to suppose that they mainly belong to the Tantric stratum of Indian religions that flourished after the sixth or the seventh century. In this paper, I will examine a Chinese text of the fifth century in which is reported the deed of a third to fourth century monk who came from Central Asia, who is said to have practiced a ritual of this type. This will show that, if most of the documents describing such practices are from the Tantric period of Indian religions, the origin of the oracular possession using a child medium go further in the history, up to the large folk religious traditions of India or around, which served as sources of later Tantric developments. At the same time, this gives me the opportunity of emphasizing the importance of non-Indian (especially Chinese)

---

\*This paper could not have been written without essential contributions from Dr. Oda Etsuyo 小田悦代, and Dr. Rolf Giebel. In addition, Dr. Caleb Carter made English corrections. I express to all these friends and colleagues my deepest gratitude. It goes without saying that all mistakes are mine own. It must be noted that parts of the contents of this paper were presented in a talk at the public workshop of the Research Institute for Old Japanese Manuscripts of Buddhist Scriptures (Nihon koshakyō kenkyū-jo 日本古寫經研究所) of International College of Postgraduate Buddhist Studies (Kokusai Bukkyō-gaku daigakuin daigaku 國際佛教學大學院大學), Tōkyō, held on the November 11th, 2017. A paper based on this talk is published in the *Journal of the Research Institute for Old Japanese Manuscripts of Buddhist Scriptures (Nihon Koshakyō Kenkyū-jo Kenkyū Kiyō* 日本古寫經研究所研究紀要), 4 (2019), under the title of “Indo, Chūgoku, Nihon ni okeru Hyōrei Shinkō wo megutte: Zōmitsu Bunken no Sekai e no Irigushi to shite” インド、中國、日本における憑霊信仰をめぐって——雜密文獻の世界への入り口として, p. 1-20.

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

sources for the study of the early history of Indian religious practices and traditions. Carried by the large diffusion of Buddhism, Indian religiosity had a great influence on Far Eastern cultures. The use of child medium in healing or oracular rituals was certainly one of the outcomes of such influence. Recent Japanese studies on this kind of practices present many interesting results, which remain quite unknown to Western academia focused on Indian religious culture (in fact, the inverse is true too: Japanese academia on Japanese phenomena largely ignore Western studies on Indian spiritual possession traditions). I also want in this paper to draw attention of Western researchers to these rich studies done in the field of Japanese studies.

However, it is good to first present a simple overview of recent studies on the Indian lore of spiritual possession: I will only mention two major works among them which have greatly advanced our knowledge of this field: Jackie Assayag and Gilles Tarabout's edited volume, *La possession en Asie du Sud: parole, corps, territoire—Possession in South Asia: Speech, Body, Territory, Puruṣārtha*, 21 (1999), which contains fascinating ethnographic and ethnologic studies along with an important article by André Padoux on Kashmirian Tantric texts on the theory and practice of Śaiva *āveśa* dating back from the 9th to fourteenth century;<sup>1</sup> the other is Frederick M. Smith's great book, *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*,<sup>2</sup> which presents in its over 700 pages, fruitful insights combining ethnologic perspective with a historical and philological study of Indian textual traditions from the Vedic times up through the present.<sup>3</sup> As it may not be well-known in Western academia, it is worthwhile to bring attention to Japanese research on the Buddhist Tantric conception of the “entry (*āveśa*) of the Buddha's wisdom” in the practitioner's body, in the ritual tradition of the *Sarvatathāgata tattvasaṃgraha*. Inui Hitoshi 乾仁志 wrote two important papers on this subject (both in Japanese): “Wisdom-Entry in *Sūtras* and Rituals in Chinese Translation” (2005) and “The Characteristic of Esoteric Buddhism Viewed Through the Vajradhātu (Adamantine Realm) Maṇḍala, with a Special Reference to Bodhisattva Vajrāveśa (Adamantine Entry), or Bodhisattva Vajraghaṇṭa (Adamantine Bell)” (2008).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> André Padoux, “Transe, possession ou absorption mystique? L'*āveśa* selon quelques textes tantriques cachemiriens,” in *op. cit.*, p. 133-147.

<sup>2</sup> New York, Columbia University Press, 2006.

<sup>3</sup> Other interesting studies are listed and discussed in Geoffrey Samuel, “Possession and self-possession: spirit healing, tantric meditation and *āveśa*,” *Diskus* [Electronic journal of religious studies], vol. 9 (2008), online at: <<http://jbasr.com/basr/diskus/diskus9/samuel.htm>> [last accessed on Dec. 11, 2017].

<sup>4</sup> Inui Hitoshi 乾仁志, “Kan'yaku kyō-ki ni mieru nyūchi” 漢訳經軌に見える入知, *Yoritomi Motohiro hakase*

On the Buddhist (or Śaiva) side, another short but important contribution was made by Rolf Giebel in his exemplary translation of the (*Garuḍa*) *āveśa Rite Explained by the God Maheśvara Which Swiftly Establishes Its Efficacy* (*Suji liyan Moxishouluo tian shuo [jialouluo] aweishe fa* 速疾立驗魔醯首羅天說 [迦樓羅] 阿尾奢法).<sup>5</sup> He presents this translation in a paper entitled “A Śaiva Text in Chinese Garb? An Annotated Translation of the *Suji liyan Moxishouluo tian shuo aweishe fa*,”<sup>6</sup> a title suggesting the peculiar characteristic of this text. As Giebel writes:<sup>7</sup>

...the greater part of [this text] describes the use of child mediums in rites of spirit possession (*āveśa*) for the purpose of divination. The text itself would seem to be entirely devoid of any Buddhist content (apart from one reference to a Buddha when describing the iconography of Maheśvara), and Alexis Sanderson (2009: 136-38, n. 318) has pointed to the possible influence of Śaivism.<sup>8</sup>

This text is ascribed to a translation by Bukong (Jp. Fukū 不空, Amoghavajra) sometime before his death in 774. It opens with a question raised by Nārāyaṇa to Maheśvara on Mount Gandhamādana. Indeed, there are almost no references to Buddhism in the whole work (except an image of the Buddha on the top of Maheśvara’s crown). This text was mentioned and partially translated into French by Paul Demiéville as early as in 1929 in the first fascicle of the *Hōbōgirin* 法寶義林.<sup>9</sup> Later in 1983, I mentioned it alongside several references to Chinese Buddhist texts and Japanese folklore materials in my article on Maheśvara in Buddhism in the same dictionary.<sup>10</sup> Moreover, Michel Strickmann worked on it extensively in his book *Chinese Magical Medicine*, thus preparing the way for the translation by Giebel.<sup>11</sup> It was also discussed by Edward L. Davis in his important study on

*kanreki kinen ronbun-shū. Mandara no shosō to bunka. Jō. Kongō-kai no maki* 頼富本宏博士還暦記念論文集 マンダラの諸相と文化 上——金剛界の巻, Kyōto, Hōzōkan 法藏館, 2005, p. 183-198; Id., “Kongō-kai mandara wo tōshite mita mikkyō no tokushoku: tokuni Kongōrei bosatsu wo chūshin to shite” 金剛界マンダラを通して見た密教の特色——特に金剛鈴菩薩を中心として, in *Nihon bukkyō-gaku nenpō. Bukkyō to chie* 日本佛教學會年報——佛教と智慧 (*The Journal of the Nippon Buddhist Research Association*), 2008, p. 125-138.

<sup>5</sup> T. XXI 1277 329b-331a.

<sup>6</sup> In Andrea Acri, ed., *Esoteric Buddhism in Mediaeval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*, Singapore, ISEAS Publishing ISEAS - Yusof Ishak Institute, 2016, p. 381-388.

<sup>7</sup> Idem, *ibid.*, p. 381a.

<sup>8</sup> Alexis Sanderson, “The Śaiva Age—The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period,” in Shingo Einoo [永ノ尾信悟], ed., *Genesis and Development of Tantrism*, Tōkyō, Institute of Oriental Studies, Tokyo University, 2009: 41-349, p. 136-138, n. 318 [p. 138].

<sup>9</sup> *Hōbōgirin* 法寶義林, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d’après les sources chinoises et japonaises*, fasc. 1, Tōkyō, Maison Franco-japonaise, 1929, p. 7a-b, s.v. Abisha 阿尾奢.

<sup>10</sup> Iyanaga Nobumi, in *Hōbōgirin*, fasc. 6, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, Jean Maisonneuve, Succ. ; Tōkyō, Maison Franco-Japonaise, 1983, s.v. Daijizaiten 大自在天, p. 752b-753b.

<sup>11</sup> Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, edited by Bernard Faure, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 229-232.



An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

*Society and the Supernatural in Song China*.<sup>12</sup> Frederick Smith's book is not limited to Indian sources, but makes abundant references to sources in other languages such as Chinese and Tibetan as far as they are related to the Indian lore of spiritual possession. Relying on secondary works in Western languages for the Chinese sources, he discusses it in chapter 11 ("Tantra and the Diaspora of Child") of his book, which focuses on mainly Śaiva materials on the *āveśa* ritual of induced possession of children for divination purposes.<sup>13</sup>

According to Smith, this type of *āveśa* rituals is called "*svasthāveśa*" (literally "possession of one who is in a good state of [mental and physical] health").<sup>14</sup> Such rituals are characterized by the use of young children as mediums for oracular possession. Smith further notes:<sup>15</sup>

In *svasthāveśa*, a medium causes a spirit or deity to descend into any one of several reflective objects or into the body of a young boy or girl, after which the medium or youth answers questions from a client regarding events of the past, present, or future.<sup>16</sup> Most of the Sanskrit texts in which *svasthāveśa* is mentioned by name or described without using this term are unedited tantric compendia from northern and eastern India that may be dated from the ninth to twelfth centuries. A few texts that mention *svasthāveśa* or its distinctive components predate this material, while others describing this practice without identifying it by name are, with rare exception, much later manuscript fragments found in libraries in South India.

To the best of my knowledge, the name *svasthāveśa* is mentioned in only four published texts: the *Harṣacarita*, a prose hagiography of King Harṣa composed by Bāṇabhaṭṭa in the mid-seventh century; the *Kathāsaritsāgara*, composed by Somadeva in the eleventh century; a tantric compendium called *Īśānaśivaguru-devapad-dhati (ĪŚP)* by the eponymous Īśānaśivagurudevamiśra, composed in Kerala in the eleventh century; and the anonymous tantric digest titled *Tantrarāja* of the sixteenth century. Except the *ĪŚP*, all of these were composed in North India. [. . .] Of central concern is the transmission of this ritual, at least in its textual redactions, from its probable point of origin in North India, eastward across the Himalayas into China and southward into the Deccan and the present-day states of Andhra Pradesh and Tamilnadu.

Thus, the Chinese remains of Buddhist texts are important sources of this type of *āveśa* rituals. Finally, we must mention recent Japanese studies on *āveśa* rituals in Japan, in

<sup>12</sup> Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, p. 125.

<sup>13</sup> *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. New York, Columbia University Press, 2006, p. 416-470.

<sup>14</sup> F. Smith, *ibid.*, p. 416.

<sup>15</sup> Idem, *ibid.*, 417.

<sup>16</sup> It is obvious that the medium object does not "answer" any questions by itself; it is either the practitioner or the young medium who "reads" the answers in reflections that appear on the object and interprets their meanings. [This is my own note.]

which many Chinese sources are examined, along with properly Japanese developments of the rituals.

It is useful to recall the context in which Japanese researchers came to recognize forms of *āveśā* rituals in historical records of the Heian and later periods. For some time now, it has been known that the Japanese court and aristocracy had recourse to a certain type of Buddhist ritual when they fell ill. They used to call esoteric monks to the bedside of sick persons. These monks prayed and performed a ritual by which the demonic being that was thought to have had caused the illness was transferred to mediums (often children or ladies-in-waiting). The demon was then “tied up” (*baku* 縛) inside the medium’s body, questioned until it was compelled to reveal its identity, and finally was expelled. The mechanism of this type of exorcist-magical healing method has been an object of research since at least 1976 (by Komatsu Kazuhiko 小松和彦).<sup>17</sup> Then in 2002, Morimoto Sensuke 森本仙介 published a historical analysis of healing rituals focused on those which were executed on the occasion of Taira no Tokushi’s 平徳子 (a.k.a., Kenreimon-in 建禮門院, 1155-1214) pregnancy of the future emperor Antoku 安徳天皇 (1178-1185, r. 1180-1185).<sup>18</sup> In this study, he identified among contemporaneous documents a manual for a healing ritual describing an *āveśā* ritual involving a child medium. Since then, other studies on this ritual from the Heian period until the Muromachi period have been conducted. Of note are various pioneering articles by Koyama Satoko 小山聰子<sup>19</sup> and a remarkable book by Ueno Katsuyuki 上野勝之 entitled

<sup>17</sup> Komatsu Kazuhiko, “Gohō shinkō-ron obogaki: chiryō girei ni okeru ‘mononoke’ to ‘gohō’” 護法信仰論 覚え書き——治療儀禮における「物怪」と「護法」 [Note on the beliefs of *Dharma*-protector (*gohō*): *mononoke* [disease-causing demon] and *gohō* in healing rituals], *Kikan Gendai Shūkyō* 季刊現代宗教, 7 (1976), of which an enlarged version is included in his *Hyōrei Shinkō-ron: Yōkai Kenkyū e-no Kokoromi* 憑靈信仰論——妖怪研究への試み, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 1994.

<sup>18</sup> Morimoto Sensuke, “Tennō no shussan kūkan: Heian-matsu, Kamakura-ki” 天皇の出産空間——平安末・鎌倉期 [The Space of the Delivery of Emperor: At the End of Heian and Kamakura Periods] in Yamamoto Kōji 山本幸司 ed., *Kosumoroji to Shintai* コスモロジーと身体 [Iwanami Kōza Tennō to ōken wo kangaeru 岩波講座 天皇と王權を考える, vol. 8], Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 2002, p. 227-248.

<sup>19</sup> Koyama Satoko, *Shinran no Shinkō to Jujutsu: Byōki Chiryō to Rinjū Gyōgi* 親鸞の信仰と呪術——病氣治療と臨終行儀 [Shinran’s beliefs and Magic: Healing and Death-bed Rituals], Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan 吉川弘文館, 2013, especially p. 11-47, notes on p. 62-72; Id., “Yori-gitō no Seiritsu to Abisha-hō: Heian-chūki ikō ni okeru Byōki-chiryō to no Kakawari wo Chūshin to shite” 憑祈禱の成立と阿尾奢法——平安中期以降における病氣治療との関わりを中心として [The Formation of the Possession-exorcist Ritual and *āveśā* Ritual: Focusing on the Relationship with the Healing Rituals of Mid-Heian and later Periods], *Shinran no Suimyaku* 親鸞の水脈, 5 (2009): p. 25-43; Id., “Gohō-dōji Shinkō no Seiritsu to Fudō Shinkō” 護法童子信仰の成立と不動信仰 [The Formation of the Belief in the Youth *Dharma*-protector and Belief in Acala], in Iso Mizue 磯水繪 ed., *Ronshū Bungaku to Ongaku-shi: Shiika Kangen no Sekai* 論集 文學と音楽史——詩歌管弦の世界, Tōkyō, Izumi shobō 和泉書房, 2013, p. 499-515; Id., “Hikaru Genji to Rokujō-miyasudokoro no Shiryō” 光源氏と六条御息所の死靈 [Hikaru Genji and the Soul of the Dead Rokujō-miyasudokoro], *Setsumu* 説話, 21 (2014), p. 11-17; Id., “Inseiki no Yori-gitō ni okeru Monotsuki no Taigū: Roku wo Chūshin to shite” 院政期の憑祈禱における物付の待遇——祿を中心として [The Treatment of the Medium for Possession-exorcist Rituals in the Heian Period: Focusing on the Pay], *Nihon Shūkyō Bunka-shi Kenkyū* 日本宗教文化史研究』19-1 (2015): 22-41; Id., “Hakujō na Otoko Hikaru Genji: Genji-monogatari no Aishū to Hijō” 薄情な男、光源氏——『源氏物語』の愛執と非情 [Hikaru Genji: A Cold-hearted Man: Sentimental Attachment and Heartlessness in the *Genji Monogatari*], in *Nishō-gakusha daigaku Bungaku-bu Kokubun-gakka* 二松學舎大學文學部國文學科, ed., *Koi suru Jinbun-gaku: Chi wo Hiraku Nijū-ni no Tobira* 戀する人文學——知をひらく 22 の扉, vol. 1, Tōkyō, Kanrin shobō 翰林書房, 2016, p. 47-59; Id., “Kakunyo ga Ikita Jidai no Ekibyō Chiryō” 覺如が生きた時代の疫病治療 [Plague Healing

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

*Yume to Mononoke no Seishin-shi: Heian Kizoku no Shinkō Sekai* 夢とモノノケの精神史——平安貴族の信仰世界 [An Intellectual History of Dreams and Ill-causing Demons: The Belief World of Heian Aristocracy].<sup>20</sup> Ueno's important work makes extensive use of aristocratic diaries that record esoteric rituals that were performed for various illnesses. These diaries are indeed unique treasures of Japanese historical documentation. Not only do they report extraordinary or public events but also daily events in minute details that occurred in the lives of their authors. Analyzing these descriptions, Ueno reconstructs in a vivid manner the familial life of the court and aristocracy. This includes how they faced diseases and the types of healers they relied on: medical staff who administered medicines, *Onmyōdō* 陰陽道 officials who diagnosed and prescribed various interdictions, and Buddhist monks who performed diverse types of rituals. A special category of monk referred to as “*genja* [or *genza*]” 驗者 that was thought to have particularly strong magical efficacy, was one of the most common types. These healers visited the sick person's houses with a medium (or chose a medium among the personal of the house). The officiant (the *genja*) used a spiritual being called *gohō* 護法 (*dharma*-protector, which would correspond with Skt. *dharma-pāla*) as his agent.<sup>21</sup> He made him capture the disease-demon and tied it up (*baku* 縛 or *jubaku* 呪縛) inside the medium's body; the officiant served the *gohō* as his “messenger.” Through a meticulous analysis of all cases mentioned in these historical documents, Ueno determined the period in which the esoteric ritual of *āveśa* was introduced in the healing methods of the Japanese courtly life around the mid-tenth century. He also shows that interest in the *āveśa* ritual among monks dates the end of the ninth century, with one instance involving the Tendai monk Enchin 圓珍 (814-891).<sup>22</sup>

These works by Koyama and Ueno open a new perspective into the study of so-called “shamanic phenomena” in the history of Japanese religions. Indeed, until their publication, it was generally assumed that these phenomena were rooted in timeless Japanese traditions, going off of records in ancient sources such as the *Kojiki* 古事記 (712) and *Nihon shoki* 日本書紀 (720). By demonstrating that some “shamanic” healing methods (where the spiritual possession of medium played an essential role) were used from the Heian period onward and clearly originated in continental Buddhist rituals, these studies historicize at once these

---

in the Period when Kakunyo lived], *Shinran no Suimiyaku* 親鸞の水脈, 19 (2016): p. 35-42.

<sup>20</sup> Ueno Katsuyuki, *Yume to Mononoke no Seishin-shi: Heian Kizoku no Shinkō Sekai* 夢とモノノケの精神史——平安貴族の信仰世界, Kyōto, Kyōto daigaku gakujutsu shuppankai 京都大學學術出版會, 2013.

<sup>21</sup> This deity is represented as a child deity (*dōji* 童子). It is interesting to note that the term *dhama-pāla* is also used in Tibet in a context of *āveśa* ritual. See Frederick M. Smith, *op. cit.*, p. 304.

<sup>22</sup> In his *Doubts and Questions* [to Tang masters], *Gimon* 疑問, Enchin asked for an explanation on the phrase “[the practitioner] should next protect the [medium] girl's one hundred and eight life-nodes (*myōsetsu* 命節) with the great *mudrā*” (see the *āveśa* Rite Explained by the God *Maheśvara*, T. 1277 330a8; Giebel's translation, *art. cit.*, p. 386a and n. 33); he also adds: “Some people here attempted to perform this ritual, but without success. I doubt that there are some hidden teachings not written in the text. I humbly ask you to please instruct us about this point” (大日本佛教全書, 27, 智證大師全集, 3, p. 1018b17-1019a2). Unfortunately, we have no record of answers by Tang masters to his question. See Ueno, *op. cit.*, p. 96 and p. 108; p. 118, n. 51 and p. 120, n. 68.

practices. The impact of this new idea is not yet fully developed: for example, many rituals of possession that can be observed in present-day village festivals may (at least partially) go back to this Buddhist influence. However, this has not yet been studied. I believe this will soon become the core of a major revision of the history of Japanese religious traditions.

Since Ueno, Oda Etsuyo 小田悦代 has published an important book on related subjects in a work titled *Jubaku, Gohō, Abisha-hō: Setsuwa ni Miru Sō no Genryoku* 呪縛・護法・阿尾奢法——説話に見る僧の験力 [Magical Binding, Dharma Protectors and *āveśa* Rituals: Monks' Magical Efficacy related in Tale Literature].<sup>23</sup> In this book, the author analyzes how *āveśa* rituals are described in Japanese medieval tales literature (*setsuwa* 説話). In doing so, she goes back to Chinese esoteric *sūtras* and ritual texts to examine instances of *āveśa* and related rituals that had not yet been examined in previous studies. This material gives a new dimension to the Japanese studies on *āveśa* rituals by providing a new historical and intercultural background against which Japanese phenomena should be contextualized. While studies by Japanese researchers very often tend to limit their fields of investigation to uniquely Japanese facts, the important parts of the texts referred to by Oda belong to the Chinese Buddhist Canon which are translations from Indian originals. In this way, her study shows that Japanese medical-religious traditions of the Heian and later periods were closely related to earlier Indian practices, opening thus a new broad perspective in South and East Asian religious studies.

The majority of Chinese translations of Indian Buddhist texts can be dated, which is rarely the case for Indian texts (especially those from the first to eighth or ninth centuries). In addition, the considerable number of examples of texts related to the *āveśa* ritual in the Chinese Canon is an important element that must be taken in account for further study of the subject.

However, as I will show in the next section, it is *not* in the Chinese *Buddhist Canon*, but in a secular collection of tales from the Liu Song 劉宋 dynasty (420-479) that one of the oldest texts reporting an *āveśa* ritual using a child could be found.

### One of the Oldest Examples of the *āveśa* Ritual: Fotucheng's Case

Concerning the historical origins and evolution of *svasthāveśa* rituals, Frederick Smith, who refers to a personal communication by Alexis Sanderson, writes:<sup>24</sup>

Although the relevant Tantras are themselves undated, Sanderson suggests that one of the earliest, the *Niśvāsaḡuhyā* [which mentions a rite of the type of *svasthāveśa*],

<sup>23</sup> Tōkyō, Iwata-shoin 岩田書院, 2016.

<sup>24</sup> Frederick Smith, *op. cit.*, p. 427-428.

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

could be a product of the sixth century, though it can be dated with certainty only to a single ninth-century Nepalese manuscript. Thus, Sanderson states that, though the *Niśvāsaguhya* “seems to be one of the very earliest Tantras of the Siddhānta,” it is nevertheless representative of “a tradition for which we have epigraphical evidence from the sixth century onwards.”<sup>25</sup> Sanderson’s remaining texts, which describe *svasthāveśa* in greater complexity and variation, were composed at various times up to the twelfth century. The epigraphical evidence to which Sanderson refers is important because it helps establish a general dateline for the diffusion of *svasthāveśa* to China. This evidence exposes a Śaiva tradition from Central and South India that appears to have entered Kashmir only in the first few decades of the eighth century with the ascendancy of Lalitāditya, the wealthiest and most successful of Kashmir’s imperial monarchs. It is worth noting that Lalitāditya and his successors patronized both brahmanical sects and Buddhism, establishing a climate conducive for intellectual exchange. Given the strong tantric presence in Kashmir at that time, this active exchange of ideas quickly engendered a common tantric foundation for Hindu and Buddhist sects.

Sanderson and others have extensively explored the epigraphical evidence for the background of northern Tantrism. Among the most important epigraphia are the following:<sup>26</sup> (1) A hoard of nine copperplate inscriptions of a local monarch named Mahāśivagupta Bālārjuna discovered in Sirpur (Śrīpura, the ancient capital of Dakṣiṇa Kosala; Raipur District, Chattisgarh), which includes records of grants to Śaiva *ācāryas*. This is shown by their initiation names, which confirms that the Śaiva Siddhānta was established by the second half of the sixth century.<sup>27</sup> (2) The Senakapāt stone slab inscription issued in the fifty-seventh year of the reign of Śivagupta (c. 647).<sup>28</sup> This records a grant to an ascetic named Sadāśivācārya, who, the inscription implies, is the lineage successor to an ascetic named Sadyanśivācārya who hailed from a hermitage (*tapovana*) called Āmardaka.<sup>29</sup> The latter is also a name of Kālabhairava, a form of Śiva dominant in this tradition, who, as we see below, is

<sup>25</sup> Note 59 of Smith’s chapter 11 (p. 461): “Personal communication, September 13, 2001. Sanderson further notes, ‘Tantric Śaivism of this relatively public and strongly soteriological variety was not merely present in the seventh century but well established’ (2001 [Alexis Sanderson, “History Through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras,” in *Les sources et le temps / Sources and Time. A Colloquium*, Pondicherry, 11-13 January 1997, ed. François Grimal, pp. 1- 47, Pondicherry: École française d’Extrême Orient, 2001]:11).”

<sup>26</sup> Note 60 of Smith’s chapter 11 (p. 461): “This account is based on a long message sent to me by Sanderson (March 10, 2002) and references he has suggested, as well as on his 2001 article.”

<sup>27</sup> Note 61 of Smith’s chapter 11 (p. 461): “Cf. Bakker 2000 [Hans Bakker, “Somaśarman, Somavaṃśa and Somasiddhānta: A Pāśupata Tradition in Seventh-Century Dakṣiṇa Kosala,” in *Harānandalaharī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, ed. Ryutarō Tsuchida and Albrecht Wezler, 2000: 1-19, Reinbek: Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen], p. 15f. n. 42.”

<sup>28</sup> Note 62 of Smith’s chapter 11 (p. 461): “Cf. Dikshit and Sircar 1955-56 [M. G. Dikshit and D. C. Sircar, “Senakapat Inscription of the Time of Sivagupta Balarjun,” *Epigraphia Indica* 31 (1955-56)], p. 31-36]; Shastri 1995 [Ajaya Mitra Shastri, *Inscriptions of the Śarabhapurīyas, Pāṇḍuvaṃśins and Somavaṃśins*, 2 vols. New Delhi: Indian Council of Historical Research, and Delhi: Motilal Banarsidass, 1995], 1: p. 169-172, 2: p. 154-159.”

<sup>29</sup> Note 63 of Smith’s chapter 11 (p. 461): “*āsīsadyaḥśivācāryaḥśrīmānvarystapovatām(-tām) | śrīma-dāmarddakakhyāti-tapovanavinirggataḥ ||*”

closely affiliated with the possession deities in some of our texts.<sup>30</sup> It is also important that this hermitage is the parent institution of most of the Saiddhāntika lineages recorded in inscriptions, lineages that eventually became ascendant in Kashmir. (3) Inscriptions recording the Śaiva initiations to several important southern monarchs in the latter half of the seventh century.<sup>31</sup> Although this is evidence for the broad dissemination of Śaiva lineages, the inscriptions do not take note of specific practices. Nevertheless, linguistic and cultural evidence permit us to speculate on the range of practices that constituted the divinatory milieu of *svasthāveśa*.

Thus, for Smith, the possible origin of the *svasthāveśa* ritual seems to go back to the sixth century, in a Śaiva milieu of the northern India. However, —and this is the main point that I want to make in this paper—one of the oldest testimonies to a performance of this type of possession ritual seems to be much earlier. Oda Etsuyo, through personal correspondence, drew my attention to a passage of the *Youminglu* 幽明錄 [Records of the Hidden and the Visible Worlds], a text of which Zhenjun Zhang writes that it is “conventionally attributed to Liu Yiqing 劉義慶 (403-444), [. . .] one of the most important collections of *zhiguai* 志怪 (accounts of anomalies) in the Six Dynasties period (222-589).”<sup>32</sup> In an email of February 13th, 2017 that she wrote to me, Oda quoted an article by Sano Seiko 佐野誠子, a specialist of the medieval Chinese literature, entitled “Chūgoku no bukkyō-sha to yogen, shinshi: bukkyō ryūnyū-ji kara Nan-Boku-chō jidai made” 中國の佛教者と豫言・讖詩——佛教流入期から南北朝時代まで [Chinese Buddhists and Prophecies and Prophetic Poetry: From the Period of the Introduction of Buddhism until the Period of Southern and Northern Dynasties]<sup>33</sup> in which she found a reference to this passage of the *Youminglu*. The story is about Fotucheng 佛圖澄 (ca. 233?-349?), who was one of the earliest Buddhist monks of some renown in China, especially known for his magical power.<sup>34</sup>

Fotucheng’s biography is described in several sources: the most detailed is included in the *Gaoseng zhuan* 高僧傳 [Biographies of Eminent Monks] by Huijiao 慧皎, compiled in

<sup>30</sup> Note 64 of Smith’s chapter 11 (p. 461): “Dikshit and Sircar state: ‘Āmardaka, which is the name of Kāla-Bhairava, a form of Śiva, was probably derived from the locality where Bhairava was worshipped’ (1955-56: p. 34-35).”

<sup>31</sup> Note 65 of Smith’s chapter 11 (p. 462): “See Sanderson 2001, p. 8-10, n. 6: ‘These kings are the Cālukya Vikramāditya I of Bādāmi, the Eastern Gaṅgā Devendravarman, and the Pallava Narasiṃhavarman of Kāñcī.’”

<sup>32</sup> Zhenjun Zhang, “A Textual History of Liu Yiqing’s *You ming lu*,” *Oriens Extremus*, 48 (2009): 87-101, p. 87. —Liu Yiqing belonged to the imperial family of the Liu Song dynasty, and is known as the author (or compiler) of important works such as the *Shishuo Xinyu* 世說新語 [A New Account of the Tales of the World].

<sup>33</sup> Edited by Higashi-Ajia kaii-gakkai 東アジア権異學會, *Ajia yūgaku* アジア遊學, 187, special issue “Kaii wo Baikai suru mono” 怪異を媒介するもの [That what Mediates the Anormal Phenomena], Tōkyō, Bensei shuppan 勉成出版, 2015: p. 206a-220b, p. 207b-209a. —Sano Seiko wrote another paper on similar subjects: “Rikuchō Sōryo Koji Tankyū: Shikai to Sōden no Aida” 六朝僧侶故事探求——志怪と僧傳のあいだ [Research in Legends of Buddhist Monks in Six Dynasties: Between Records of Anomalies (*zhiguai* 志怪) and Buddhist Monks’ Biographies], *Nagoya daigaku chūgoku-go bungaku ronshū* 名古屋大學中國語學文學論集, 29 (2015): 21a-43a, especially p. 28b-29a; p. 33a-34b.

<sup>34</sup> I briefly presented this discovery by Oda Etsuyo in my talk at the meeting of the Research Center of Japanese Old *Sūtra* Manuscripts (Nihon koshakyō kenkyūjo 日本古寫經研究所), on November 11, 2017, at International College for Postgraduate Buddhist Studies, Tōkyō. See *supra* note \*.

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

519.<sup>35</sup> The *Shiliuguo chungiu* 十六國春秋 [Historical Records of the Sixteen Kingdoms], compiled by Cui Hong 崔鴻 (478-525), contains also much information on Fotucheng's biography (*juan* 卷 11, 13, 15-17, 20-21, 32, 42).<sup>36</sup> The dynastic history of the Jin, *Jinshu* 晉書, compiled in 648, *juan* 95, p. 2484-2489 is mainly based on the *Shiliuguo chungiu*.<sup>37</sup> Probably native to Kutcha, Fotucheng had learned about Buddhism in the north-western region of India (present-day Kashmir and Gandhāra) and came to the northern China, in Loyang 洛陽, in 310, for the propagation of Buddhism and construction of temples. But the time was not favorable because that was the moment of the collapse of the Western Jin 西晉 (311), and the region was in disorder. However, Fotucheng could find a protector in the person of Guo Heilüe 郭黑略, a general who believed in Buddhism and served under the order of Shi Le 石勒 (ca 274 - 333), the brilliant general of Jie 羯 origin,<sup>38</sup> who later became the first emperor of the dynasty of Later Zhao 後趙 (Emperor Ming 明皇帝, r. 319-333). Fotucheng excelled in prophecy and especially in divining the future victory or defeat of battles; he communicated his prophecies to his protector Guo. Shi Le was surprised that his lieutenant always knew the tide of battles and asked him the reason. Having known the source of his knowledge, Shi Le took Fotucheng as his own counsellor. Thus, the Buddhist master could become influential in the military government of Shi Le.

It is in this context that our tale of the *Youminglu* can be placed. According to the *Youminglu* (before 444), it is said that once,

Shi Le asked Fotucheng: "I want to capture Liu Yao 劉曜 (ca 275 - 329).<sup>39</sup> Is there any sign for such an event?" Cheng then made a child purify himself and fast for seven days. [After that,] he took sesame oil (*mayou* 麻油)<sup>40</sup> and smeared it on his

<sup>35</sup> *Gaoseng zhuàn*, T. L 2059 ix 383b15-387a29. This biography was translated into English with extensive notes by Arthur F. Wright, "Fo-T'u-Têng 佛圖澄: A Biography," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 11, No. 3/4 (Dec., 1948): 321-371 (referred to by Michel Strickmann, *Mantras et mandarins : le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris, Gallimard, 1996, p. p. 461, n. 20); see also a translation into modern Japanese by Yoshikawa Tadao 吉川忠夫 and Funayama Tōru 船山徹, *Kōsō-den* 高僧傳 [Iwanami bunko 岩波文庫 33-342-3], vol. 3, Tōkyō, Iwanami shoten, 2010, p. 297-343.

<sup>36</sup> The edition of the collection *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書 can be consulted online, at <<https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=933789>> [last accessed on February 24, 2018].

<sup>37</sup> *Jinshu* 晉書, *juan* 95, ed. Beijing: Zhonghua shuju 中華書局, edition of 1974, p. 2484-2489. See Sano, "Rikuchō Sōryo Koji Tankyū: Shikai to Sōden no Aida," p. 29a and n. 16. The passage of interest for our topic, p. 2484, was translated into English by Alexander Vovin, Edward Vadja and Étienne de la Vaissière, "Who Were the \*Kjet (羯) and What Language Did They Speak?," *Journal asiatique*, 304-1 (2016): p. 125-144, p. 128-129. — On Vovin's argument, see also <[http://s155239215.onlinehome.us/turkic/29Huns/AVovin\\_XiongnuLanguageEn.htm](http://s155239215.onlinehome.us/turkic/29Huns/AVovin_XiongnuLanguageEn.htm)> (last accessed on February 18, 2018).

<sup>38</sup> Jie 羯 (Middle Chinese pronunciation: *jié* corresponding with a hypothetical phonetic value "\*kjet") is the name of an ethnic group of northern China (or Central Asia), to which Shi Le belonged. See for example the *Wikipedia* article at <[https://en.wikipedia.org/wiki/Jie\\_people](https://en.wikipedia.org/wiki/Jie_people)> (last accessed on the February 22, 2018).

<sup>39</sup> The fifth and the last emperor of the Early Zhao 前趙 dynasty. Shi Le was first a general under Liu Yao. Liu Yao was Shi Le's greatest enemy. Having defeated him, Shi Le ascended to his emperorship.

<sup>40</sup> The Chinese word *mayou* 麻油 may mean "hemp oil" as well, but in the Buddhist context, it seems to correspond with Skt. *taila*, meaning "sesame oil." Sano adopts this rendering; see also the translation of the Biography of Fotucheng from the *Biographies of Eminent Monks* by Arthur Wright, *art. cit.*, p. 337, n. 3,

hands and rubbed them. He burnt [the incense of] sandal-wood and intoned a charm. After some time, he raised his hands and showed them to the child. His palms were shining in a strange way. Cheng asked [the child]: “Do you see anything?” [The child] replied: “I see only an officer; he is tall and big and has a clear complexion.<sup>41</sup> [He has peculiar looks.]<sup>42</sup> His elbows are bound by a red cord.” Cheng said: “That is Liu Yao!” That year, [Shi Le] could indeed capture alive [Liu] Yao.<sup>43</sup>

The same episode is narrated in very similar terms in the *Shiliuguo chungiu* 十六國春秋 (before 525) and the *Jinshu* 晉書 (648).<sup>44</sup> In the *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (519), the story of the capture of Liu Yao is related, but without the child medium. Among all these sources, the *Youminglu* is the earliest one.<sup>45</sup> The difference between the version of the *Youminglu*, *Shiliuguo chungiu* and *Jinshu*, on the one hand, and that of the *Gaoseng zhuan* on the other hand, is interesting. As has been noted (see above, p. 9), the *Gaoseng zhuan* contains the most detailed and longest biography of Fotucheng. There are three instances where the special magical ability of the monk is referred to or narrated. First, in the introductory part of the biography, it is said:<sup>46</sup>

[Fotucheng] excelled in the recitation of divine spells (*shenzhou* 神呪). He was able to make demonic deities serve him (*yishi guiwu* 役使鬼物). Mixing sesame oil with rouge (*yanzhi* 臙脂, Skt. *kusunbha*?)<sup>47</sup> and smearing his palms with it, he could see things of one thousand *li* 里 away as if they were just before him, and he could also show them to people who had been purified themselves.<sup>48</sup> He could also listen to the sounds of bells and tell [things] without any failures.

where he refers to Laufer, *Sino-Iranica* [Field Museum of Natural History. Anthropological ser. vol. 15. no. 3], (Chicago, 1919), p. 289-296.

<sup>41</sup> According to Vovin *et al.*, p. 128, Liu Yao was an albino.

<sup>42</sup> Sano, “Rikuchō Sōryo Koji Tankyū,” p. 33b and Id., *Chūgoku Koten Shōsetsu Sen* 中國古典小說選 [Anthology of Old Tale Literature of China], vol. 2, Rikuchō 六朝, vol. 1, Tōkyō, Meiji shoin 明治書院, 2006, p. 406 adds here to the text: “有異望”

<sup>43</sup> 石勒問佛圖澄。劉曜可擒兆可見不。澄令童子齊七日。取麻油掌中研之。燎旃檀而呪。有頃舉手。向童子。掌內粲然有異。澄問有所見不。曰。唯見一軍人長大白皙。〔有異望。〕以朱絲縛其肘。澄曰。此即曜也。其年果生擒曜 (quoted in the *Taiping yulan* 太平御覽 [ed. Siku quanshu 四庫全書, Wenyuange 文淵閣], *juan* 370, 5a, corresponding to the edition of the *Youminglu* by Luxun’s 魯迅 *Gu xiaoshuo gouchen* 古小說鈎沈, *shangce* 上冊, Hong Kong, Xinyi chubanshe 新藝出版社, 1970, p. 264, tale number 89). See also the Japanese translation by Sano, “Rikuchō Sōryo Koji Tankyū,” p. 33b; Id., “Chūgoku no bukkyō-sha to yogen, shinshi,” p. 208b-29a; Id., *Chūgoku Koten Shōsetsu Sen*, vol. 2, Rikuchō, vol. 1, p. 405-407.

<sup>44</sup> *Jinshu* 晉書, ed. Zhonghua shuju, 1974, *juan* 95, p. 2484: “及曜自攻洛陽、勒將救之、其羣下咸諫以為不可。勒以訪澄、澄曰：「相輪鈴音云：『秀支替戾岡、僕谷劬禿當。』此羯語也。秀支、軍也。替戾岡、出也。僕谷、劉曜胡位也。劬禿當、捉也。此言軍出捉得曜也。」又令一童子潔齋七日、取麻油合胭脂、躬自研於掌中、舉手示童子、粲然有輝。童子驚曰：「有軍馬甚衆、見一人長大白皙、以朱絲縛其肘。」澄曰：「此即曜也。」勒甚悅、遂赴洛距曜、生擒之。”—See the text of the *Shiliuguo chungiu* in n. 53 below.

<sup>45</sup> The postface of the *Gaoseng zhuan* explicitly mentions the *Youminglu* as one of its sources. See T. L 2059 xiv 418b28-29; see also Arthur Wright, *art. cit.*, p. 345, n. 31.

<sup>46</sup> T. L 2059 ix 383b21-24: 善誦神呪。能役使鬼物。以麻油雜胭〔胭脂=燕脂<三>、茵灰<宮>〕脂塗掌。千里外事皆徹見掌中如對面焉。亦能令潔齋者見。又聽鈴音以言事。無不効驗。Cf. the translation by Arthur Wright, p. 337-338. See also Japanese translation, p. 298.

<sup>47</sup> See Wright’s translation, p. 337, n. 4, where he refers to Laufer, *Sino-Iranica*, p. 324-328.

<sup>48</sup> Wright’s translation, p. 338, n. 5, gives interesting accounts on this magical practice. According to Qian Daxin’s 錢大昕 *Nianershi kaoyi* 廿二史攷異, *juan* 10, *ad Jinshu* (*juan* 95, p. 2484), Fotucheng’s magical operation would be the origin of the “art of round light (*yuanguang zhi shu* 圓光之術) of the present-day custom”



An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

The second instance is the one that narrates the capture of Liu Yao by the army of Shi Le. The passage is rather long. Shi Le and Liu Yao are about to undertake the final battle in 328: Liu Yao and his party were in Loyang, and Shi Le’s army attacked that city. Shi Le wanted to know the battle’s tide and asked Fotucheng about it. The latter replied:<sup>49</sup>

[. . .] “I heard the bells attached to the wheel [on the top of] the *stūpa* (*xianglun* 相輪).<sup>50</sup> It said ‘*xiu zhi ti li gang pu gu qu tu dang*’ 秀支替戾岡僕谷劬禿當. These are words in the language of Jie 羯. ‘*Xiu zhi*’ means ‘army’; ‘*ti li gang*’ means ‘going out’; ‘*pu gu*’ designates Liu Yao’s rank in his ethnic group [*bok kok*]; ‘*qu tu dang*’ means ‘to capture.’ [All this] means ‘Armies went out and will catch Liu Yao.’”<sup>51</sup> At that time, Xu Guang 徐光, [an official under Shi Le.] heard Fotucheng’s words and strongly recommended [Shi Le] to relocate the army in preparation for battle. [Shi Le decided] to leave his eldest son Shi Hong 石弘 to stay in the province of Xiangguo 襄國 (the present-day Xingtai 邢台 in the department of Hebei 河北省) with Cheng to protect it, and to go to lead himself his infantry and cavalry in the direction of Loyang [the location of Liu Yao’s army]. As soon as the battle had begun, Yao’s army was routed, and Yao’s horse sank in the water. Shi Kan 石堪 [a general of Shi Le’s army who became his adopted son] captured him and sent him to Le’s place. At that time, Cheng [who was in Xiangguo] smeared his palms with something (*yi wu tu zhang* 以物塗掌), and examined them: he saw there many people among whom one was bound, with a red cord tightened around his neck. He informed Hong about [this sign]. It was at that very time that Yao was captured.

The third case is about a disciple of Fotucheng. It is narrated:<sup>52</sup>

(*jin suchuan* 今俗傳) (the text is available online: <<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=21649&page=64>>, last accessed on Feb. 25, 2018). On this magical “art of round light,” Wright quotes also an anecdote from the *Qingbai leichao* 清裊類鈔 (Shanghai, Commercial Press, 1917, 1920), compiled by Xu Ke 徐珂 (1869-1928), 33.60, where is reported, among other stories on the magic divination of *yuanguang*, a story about a magician who practiced “the magic art of Fotucheng” (佛圖澄術) in the later nineteenth century (the text is available online: <<http://www.guoxuedashi.com/a/2772r/124620j.html>>, last accessed on February 24, 2018). On another important reference given by Wright in this note, see below, Appendix 1.

<sup>49</sup> *T.* 2059 ix 384b5-14: 勒以訪澄。澄曰。相輪鈴音云。秀支替戾岡僕谷劬禿當。此羯語也。秀支軍也。替戾岡出也。僕谷劉曜胡位也。劬禿當捉也。此言軍出捉得曜也。時徐光聞澄此旨。苦勒勒行。勒迺留長子石弘。共澄以鎮襄國。自率中軍步騎。直指洛城。兩陣纒交。曜軍大潰。曜馬沒水中。石堪生擒之送勒。澄時以物塗掌。觀之見有大衆。衆中縛一人。朱絲約項。其時因以告弘。當爾之時正生擒曜也。 Cf. Arthur Wright’s translation, p. 344; Japanese translation, p. 306-307.

<sup>50</sup> On the meaning of the word *xianglun*, see Nakamura Hajime, *Bukkyō-go Daijiten* 佛教語大辭典, p. 870a-b. Alexander Vovin *et al.*, art. cit., p. 129, explains that “相輪鈴 *xiāng lún líng* refers to Buddhist ritual bells that have their handles shaped like a pagoda spire (相輪 *xiāng lún* ‘pagoda spire’), see, e.g., <http://www.narahaku.go.jp/collection/1407-0.html> for some early specimens preserved in Japan.” This explanation is not correct. A description of such a *stūpa* with bells can be found for example in the *Luoyang qielan ji* 洛陽伽藍記, *T.* LI 2092 i 1000a1-14; see also an image at <<http://www.redleaves.jeez.jp/enr1013.html>> [last accessed on February 18th, 2018].

<sup>51</sup> This couplet of Jie phrase, being practically the unique remaining of examples of Jie language, is the object of an important controversy about the phonetic values of characters, meaning, and the origin of the language referred to. Here, I follow the most recent reconstruction in an article signed by Alexander Vovin, Edward Vadja and Étienne de la Vaissière, quoted above, n. 37, p. 138: “\**sjuwH ke*” 秀支, “army”; “\**t<sup>h</sup>ejH lejH kaj*” 替戾岡, “go out”; “*bok kok*” 僕谷, “[a barbarian title]” and “*guo t<sup>h</sup>ok taj*” 劬禿當, “catch.” The meaning of the phrase would be “Armies went out and will catch Bokkok!” The original language would be the Yeniseian (a family of languages that were spoken in the Yenisei River region of central Siberia).

<sup>52</sup> *T.* 2059 ix 385b17-22: 澄常 [常 = 嘗 <宋> <元> <宮>] 遣弟子向西域市香。既行澄告餘弟子曰。掌

Once, Cheng sent a disciple to the Western regions (*xiyu* 西域) in order to purchase incense. After he had departed, Cheng said to his other disciples: “I see in my palm my disciple who went to buy the incense, who arrived at a place: he is attacked by a band of brigands and is on the point of dying.” He then burnt incense and made a magical vow (*zhouyuan* 呪願) [in order to] rescue him from afar. After the disciple returned, he said: “On such and such a day of such and such a month in such and such a place I was attacked by brigands. When I was about to be killed, I suddenly smelled the fragrance of incense. The brigands for no [apparent] reason were frightened and said, ‘Rescuing troops have arrived,’ and they fled from me.”

Thus, in the three cases, the *Gaoseng zhuan* describes the magical ability of Fotucheng as that of seeing from afar in his palms events which are invisible to other people (a kind of clairvoyance; in modern Chinese and Japanese, *qianliyan* / *senrigan* 千里眼). This was certainly the understanding of its author, Huijiao. However, for the *Youminglu* as well as the *Shiliuguo chungiu* and the *Jinshu* (which adopt the *Youminglu*'s understanding of the ritual),<sup>53</sup> it is clearly an oracular power used by Fotucheng. The use of the child for the prophecy is a feature proper to the possession ritual of *svasthāveśa*. It is understandable that when Huijiao composed his *Biographies of Eminent Monks*, he could not realize the importance of this detail, because this ritual would be fully described only much later in Tantric texts. It is fortunate for us that the *Youminglu* and the other two texts did not omit this detail.

## Later Descriptions of the Oracular Possession Rituals Using Fingers in Chinese Canon

Now, this description of Fotucheng's magical ritual, as found in the passages above, closely corresponds with later descriptions of a certain type of *āveśa* ritual in Tantric texts. I could

中見買香弟子在某處初〔初被劫=被賊<三><宮>〕被劫垂死。因燒香。呪願遙救護之。弟子後還云。某月某日〔(於)+某處<三>〕某處爲賊所劫。垂當見殺〔殺=死<宮>〕。忽聞香氣。賊無故自驚曰。救兵已至。棄之而走。Cf. Wright's translation, p. 353-354; Japanese translation, p. 320.

<sup>53</sup> In the first part of the episode of the capture of Liu Yao, these two texts agree with the *Gaoseng zhuan* by narrating the story of the sounds of the *stūpa*'s bells and their interpretation by Fotucheng, but the later part is very similar with the version of the *Youminglu*. Here is how that part is narrated in the *Shiliuguo chungjiu*: “Moreover, he [Fotucheng] made a child purify himself for seven days. He took some sesame oil and mixing it with rouge, he smeared his palms with it. He raised his hands and showed them to the child. They were clearly shining. The child was surprised and said: ‘There are many war horses and people. I see one person, tall and big, with a clear complexion. His elbows are tied with a red cord.’ Fotucheng said: ‘That is Liu Yao. If a big army is sent, he will certainly be captured.’ Le was very pleased” (又令童子潔齊七日。取麻油合臙脂。自研于掌中。舉手示童子。粲然有輝。童子驚曰。有軍馬甚衆。見一人長大。白晳。以朱絲縛其肘。澄曰此即曜也。大軍若出必擒劉曜。勒甚悅。 *Shiliuguo chungjiu* 十六國春秋, *juan* 13, 24b-25a (ed. Qinding siku quanshu 欽定四庫全書, Wenyuange ben 文淵閣本; see <<https://ctext.org/library.pl?if=en&file=58899&page=146\#\%E4\%BD\%9B\%E5\%9C\%96\%E6\%BE\%84>>). —The text of the *Jinshu* is quoted above, n. 44.

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

identify five examples from the Chinese Canon,<sup>54</sup> and several references in F. Smith's book. Here, I translate the Chinese texts in chronological order. The first is a passage from the *Subāhu-pariprcchā* translated by Śubhakarasiṃha in 726:<sup>55</sup>

Moreover, ô Youth Subāhu, if the *mantrin* (*niansong ren* 念誦人) [wants] Prasenā (Bosina 鉢私那)<sup>56</sup> to descend and ask her a question, he must follow the appropriate method of invocation (*rufa qingzhao* 如法請召). [Prasenā descends on media objects] such as the fingers, copper mirrors, pure water, sword-blades, flames of a lamp, a jewel, a statue of [the Bodhisattva] Ākāśagarbha,<sup>57</sup> youths, pearls, or flints (? *huojushi* 火聚石; literally “stones of accumulated fire”). Prasenā, having been evoked, descends and shall talk herself [everything that happens] on the heaven as well as in the human world; she shall narrate in detail everything of the past, present and future, and things transcending the Three Times [of the past, present and future], good and bad things. If the ritual has missing things, such as too many syllables or too few syllables in the recited *mantra*, or the non-recitation of the *sūtra*, or not having the correct faith or the non-execution of the worship, or the impurity of the ground, or the bad weather, or [the fact that] the youth is too tall or too short; if there are such insufficiencies, Prasenā shall not descend. If [the practitioner] wants to make her descend, he must first recite her *mantra*.

Having succeeded in the recitation, he must fast either the eighth, fourteenth, or fifteenth day of the White [half of the] month. Then he must smear the ground with

<sup>54</sup> The second one of these examples was given to me by a private email of Oda Etsuyo of March 8th, 2018; and another one, the fifth, was identified by Dr. Rolf Giebel; see below, n. 68 and Appendix 2.

<sup>55</sup> *Supohu tongzi qingwen jing* 蘇婆呼童子請問經, T. XVIII 895 728a16-b9: “復次蘇婆呼童子。若念誦人問下鉢私那者。應當〔如+ (是) <三><宮><甲>〕如法請召。所謂手指或銅鏡。及清水橫刀燈焰寶等。虛空尊像童子真珠火聚石等。於如是處。鉢私那下者。請召來已。當即〔自=得<宮>〕自說天上人間。及過去未來現在。超越三世善惡等事。一一具說。法若有關。持真言字數或有加減。不具正信亦不供養。於不淨地天不晴明。童子身分或臃或少。有斯過等私那不下。若欲請〔〔下〕—<三><宮><甲>〕下。初應持誦私那真言。持誦功畢。即於白月八日或十四日或十五日。是日不食。以瞿摩塗地如牛皮形。即將童子清淨澡浴。著新白衣坐於其上。以花香等而為供養。自亦於內面向〔其=正<三>, 求<宮>〕其東。而坐茅草。又若欲令彼鏡中相貌現者。〔則=相<三><甲>〕則先取其鏡。以梵行婆羅門呼摩之灰。揩鏡令淨。或七八遍乃至十遍。置於曼荼羅上。仰著鏡中。即現出世間事。又於橫刀中看事法者。亦同如鏡。若欲於手指面上看吉凶者。先以紫礦水清淨其指。後以香油塗之。即現諸吉凶事。若欲於水中看者。淨漉其水置於瓶中或甕中。然後遣一童子於中看之。即皆見一切吉凶〔. . . 〕” —Corresponding with the Song translation by Dharmadeva: T. XVIII 896 754b14-c12. — The Tibetan translation of this passage of the *Subāhu-pariprcchā* (containing many elements not found in the Chinese translations) is summarized in Japanese by Ōtuka Nobuo 大塚伸夫, *Indo Shoki-mikkyo Seiritsu-katei no Kenkyū* インド初期密教成立過程の研究 [Study on the Formation Process of the Early Esotericism in India], Tōkyō, Shunjū-sha 春秋社, 2013, p. 880-882 (from *sDe dge*, no. 805, the “*Phags pa dpun bzañ gis žus pa zes bya ba'i rgyud*, 131a3-b3, 121b5-132b3). See also Giacomella Orofino, “Divination with Mirrors. Observations on a Simile Found in the Kālacakra literature,” in Per Kværne, ed., *Tibetan Studies*, Oslo, 1994, vol. 2, p. 612-628 (quoted by Strickmann, *Mantras et mandarins*, p. 460, n. 16), especially p. 614-615. Strickmann, *Ibid.*, p. 222-224, translates this passage from the Chinese.

<sup>56</sup> Prasenā (or Prasena; also Pasiṇa or Pasiṇā, etc. in Middle Indian) seems to designate a special deity who responds to the questions asked by the practitioner in an *āveśa* session. The very complicated etymology of this name was elucidated by Frederick Smith, *op. cit.*, p. 421-427; one possible origin is Skt. *praśna*, meaning “question.”

<sup>57</sup> The original Chinese has “Xukongzun *xiang*” 虛空尊像 (the Song translation does not have any corresponding word). Strickmann, *Mantras et mandarins*, p. 460, n. 18, understands it as “une statue creuse,” without a determined identity.

cow dung in the shape of a cow hide; he must purify the youth by bathing him, and dress him in a new white garment, and make him sit down on there [the ground smeared with the cow dung]. He must offer flowers and incense [to the deity (or the youth)?]. He sits down himself inside the [smeared ground], on the thatch (*maocao* 茅草, Skt. *kuśa*) seat, with his face toward the east. If he wants to make her appear in the mirror (*ruo yu lingbi jingzhong xiangmao xian zhe* 若欲令彼鏡中相貌現者), he must first take that mirror. He shall wipe its whole surface seven or eight times, up to ten times, with the ash of the *homa* ritual executed by a brahman of pure behavior in order to purify it. He shall put it on the *maṇḍala*, with its surface upward (? *yang zhu jing* 仰著鏡). Then there shall appear things transcending the world. If [the practitioner uses] the method of seeing things in a sword-blade, he shall do what was prescribed for the mirror. Or if he wants to see the good or bad luck on the surface of [his] finger, first, he shall purify it with the water of amethyst (? *zikuang shui* 紫礦水), then smear it with perfumed oil (*yi xiangyou tu zhi* 以香油塗之). Then good or bad lucks shall appear. If he wants to look in the water, he shall put purified water inside a bottle or a jar, then dispatch a youth to make him see in it. He shall see there all the good and bad lucks. [. . .]<sup>58</sup>

The text continues further to give long prescriptions about the ritual procedure, but there is no more mention of the finger as a medium in this passage. The use of finger smeared with oil as a medium of oracular apparition is explicitly stated in this passage, although it is not clear if it is the youth or the practitioner himself who is supposed to see it.<sup>59</sup>

The second text that discusses the ritual is dedicated to Cuṇḍī [or Cundī] (Zhunti 准提), a female deity whose name's original meaning is unknown (perhaps a form of Caṇḍī, one of the numerous names of Durgā?). In Buddhist esotericism, she is thought to be the “mother of seven million buddhas.” Her main *mantra* is “*Oṃ cale cule cunde svāhā*.”<sup>60</sup> One of the ritual manuals dedicated to this deity, translated by Amoghavajra between 746 and 771, is the *Qijuzhi fomu suoshuo Zhunti tuoluoni jing* 七俱胝佛母所說准提陀羅尼經.<sup>61</sup> It opens with a long enumeration of various magical rituals.<sup>62</sup> Many of them are *āveśa* rituals; in one of them, the practitioner's thumb is smeared with oil for the portending of future events.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Strickmann, *Mantras et mandarins*, p. 461, n. 20, gives, besides a reference to the translation by Arthur Wright on the biography of Fotucheng (see above, n. 35), many other references to works on similar methods of apparitional oracles practiced in different cultures, on an oiled finger or palm, in the flame of a lamp, in a magical mirror, etc.

<sup>59</sup> Strickmann translates so that it is the youth who is supposed to see the apparitions; but the text itself seems without precision on this point.

<sup>60</sup> *Mochizuki bukkyō daijiten* 望月佛教大辭典, III, p. 2526a-2527c; *Mikkyō daijiten* 密教大辭典, p. 1105c-1107a; see also Japanese and English *Wikipedia* articles on this deity: <<https://ja.wikipedia.org/wiki/%E5%87%86%E8%83%9D%E8%A6%B3%E9%9F%B3>> and <[https://en.wikipedia.org/wiki/Cundi\\_\(Buddhism\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Cundi_(Buddhism))> [last accessed on March 10, 2018].

<sup>61</sup> *T. XX 1076*.

<sup>62</sup> On these rituals and other related texts, see Ōtsuka Nobuo, *op. cit.*, p. 753-755.

<sup>63</sup> *T. XX 1076 179a28-b24*: 若有修持此陀羅尼。當知未來成就處所。有難無難。悉地遲疾。應於一淨室。以糝摩夷塗一小壇。隨力供養。以結界真言結十方界。以香水一瓶置在壇中。一念誦。其瓶動轉。當知所為

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

If one uses this *dhāraṇī*<sup>64</sup> [in a ritual practice], one is able to know its [i.e. the ritual's] future success (*siddhi*), if there will be difficulties or not, and if the success will be quick or slow. [For this purpose,] build a small altar in a pure room with the [ground] smeared with cow dung. Make offerings according to one's abilities. With the *mantra* for creating a boundary around the ritual area (*jiejie zhenyan* 結界真言), delimit a ritual area in the ten directions. Put in the center of the altar a jar full of perfumed water. Recite once [the *dhāraṇī*]. If the jar moves (*dongzhuan* 動轉), that means that the wanted purpose [of the ritual] shall be realized [that is, there will be *siddhi*]. If it does not move, that means it shall not be realized.

There is another method: Take a bowl made of tile. Smear it with perfume and put it on the altar. Recite [the *dhāraṇī*] with concentration. If the bowl moves, then the wanted thing shall be realized; if it does not move, then it shall not be realized.

There is another method: If one wants to know the future, build a small altar with [cow dung] smeared on it. Order a youth of good looks (*juxiang fude tongzi* 具相福德童子) to purify himself and wear a new pure garment. With the *mantra* of [the mother of] the seven million (*qijudi zhenyan* 七俱胝真言, Skt. *saptakoṭi mantra*?) [*buddhas*], sacralize and empower the youth's hand by smearing it with perfume; sacralize and empower flowers [with the *mantra* recited] seven times and put them in the youth's hand; then make him stand on the altar with his face covered. Take another flower and recite the *mantra*. Sacralize and empower it once and strike [once] the back of the youth's hand with it. Continue this with twenty-one [flowers]. Then ask the youth of the [future] good or bad events. The youth shall tell everything.

There is another method: Take a clear mirror and put it on the altar. First, sacralize and empower flowers by reciting the *mantra*. When it has been done one hundred and eight times, then recite again the *mantra*. [Recite] once and strike once the surface of the mirror. On the mirror's surface shall appear letters, which shall tell [all] the good or bad events.

There is another method: If one wants to know in advance if the [desired] thing is good or bad and if it will be a success or not, take some perfumed oil of the great flowered jasmine (*sumona hua* 蘇摩那花, Skt. *sumanā*). Recite the *mantra*, sacralize and empower it one hundred and eight times. Then smear the ball of one's thumb on the right hand with this oil. Recite the *mantra* so that your voice never stops. Make

所求事成就。若不動轉其事不成。又法。取一瓦椀。以香塗置於壇中。專心念誦。椀若轉動事即成就。若不動事即不成。又法。欲知未來之事。先塗一小壇令一具相福德童子。澡浴清潔。著新淨衣服。以七俱胝真言。加持香塗童子手。又加持花七遍。置童子手中。令童子掩面立於壇中。又取別花誦真言。加持一遍一打童子手背。乃至二十一枚。即問童子善惡之事。童子皆說。又法。取一明鏡置於壇中。先誦真言。加持花一百八遍已。然後又誦真言。一遍一擲打鏡面。於鏡面上即有文字現。說善惡事。又法。欲知事善不善成就不成就。取蘇摩那花香油。誦真言加持一百八遍。塗右手大母指面。誦真言聲不斷絕。令童子觀指上。現諸佛菩薩形像。或現文字。具說善惡。又法。若人患鬼魅病。取楊柳枝或茅草。誦真言拂患者身。即得除愈。又法。若患重病者。誦真言一百八遍。稱彼人名。以牛乳護摩即差。又法。若孩子夜啼。令童女右搓線。誦真言加持。結二十一結繫於頸下。孩子即不夜啼。—It is Oda Etsuyo who drew my attention to this text.

<sup>64</sup> That is, certainly, the *mantra* “*Oṃ cale cule cunde svāhā*.”

the youth look at the finger's surface. There shall appear images of the Buddhas and Bodhisattvas. Or there shall appear letters, which shall tell in detail the good or bad [omens].

There is another method: If there is a sick person possessed by a demon (*guimei* 鬼魅), take a willow branch or a [bunch of] thatch; brush the sick person's body with it while reciting the *mantra*. He shall be healed.

There is another method: If there is a seriously ill person, recite the *mantra* one hundred and eight times; recite the person's name and put the cow milk in the *homa* [sacrifice fire]. He shall be healed.

There is yet another method: If there is a baby who cries in the night, make a girl twine in the right direction a string; recite the *mantra* and sacralize and empower it. Make twenty-one knots in the string and tie it around the [baby's?] neck. The baby shall no longer cry in the night. [ . . . ]

Similar rituals follow. Here it is clearly stated that it is the youth who is supposed to look at the signs appearing on the ball of the practitioner's thumb.

Next in the chronology is a translation attributed to the Indian master Prajñā (ca. 734 - ca. 810) called the *Shouhu guojie zhu tuoluoni jing* 守護國界主陀羅尼經 [*Dhāraṇī sūtra of the Protection of the State Master*]. Dated by Takagi Shingen 高木神元 to 804,<sup>65</sup> it is in fact a compilation by Prajñā partially based on earlier texts.<sup>66</sup> In chapter nine, entitled “Merits and Rituals of *Dhāraṇī*” (Tuoluoni gongde guiyi pin 陀羅尼功德軌儀品), one section is devoted to the ritual of *āveśa*. It contains a long *dhāraṇī* of forty-one Sanskrit words in transliteration and also two other Sanskrit words in transliteration (which certainly designate substances for offering). These were restored into Sanskrit thanks to Dr. Rolf Giebel (see infra n. 68-76). —It is Vajrapāṇi who teaches this ritual:<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Takagi Shingen, *Shugo kokkai-shu darani-kyō* 守護國界主陀羅尼經, Shin kokuyaku daizōkyō Mikkyō-bu 新國譯大藏經 密教部, vol. 3 (Tōkyō, Daizō shuppan 大藏出版, 2000), p. 21. Yoritomi Motohiro 賴富本宏, *Chūgoku Mikkyō no Kenkyū* 中國密教の研究, Tōkyō, Daitō shuppansha 大東出版社, 1979, p. 27-30, dates it to 803.

<sup>66</sup> Takagi, *op. cit.*, p. 31-47; Yoritomi, *ibid.*, p. 54-62.

<sup>67</sup> *Shouhu guojie zhu tuoluoni jing* 守護國界主陀羅尼經, T. XIX 997 569a21-b26: 若欲先知善惡吉凶不定者。應當誦此陀羅尼曰。

南謨<sup>一</sup>囉怛曩<sup>二合</sup> 怛囉<sup>二合</sup> 耶也<sup>二</sup> 南謨<sup>三</sup> 始戰<sup>二合</sup> 拏囉折囉<sup>二合引</sup> 跋曇曳<sup>四</sup> 摩賀<sup>五</sup> 藥乞叉<sup>二合</sup> 那犀鉢  
戴曳<sup>平六</sup> 翳鬘<sup>七</sup> 勿嚩<sup>字也反八</sup> 鉢囉乞叉<sup>二合</sup> 若<sup>九</sup> 娑 若<sup>十</sup> 勿嚩<sup>字也反十一</sup> 三沒哩嚩<sup>字也反十二</sup> 唵<sup>十三</sup>  
阿蜜唎<sup>二合</sup> 低發<sup>十四</sup> 怛囉也<sup>二合</sup> 他<sup>十五</sup> 戰拏<sup>十六</sup> 戰拏<sup>十六</sup> 印拏 泐拏<sup>十七</sup> 僧羯囉摩<sup>十八</sup> 泐拏<sup>十九</sup> 阿尾  
奢 矯囉<sup>二十</sup> 鉢囉<sup>二合</sup> 尾奢矯囉<sup>二十一</sup> 阿悉泐<sup>二十二</sup> 阿嚩瑟咤<sup>二合二十三</sup> 曼荼哩<sup>二十四</sup> 鉢扇努<sup>二十五</sup> 那囉迦  
囉<sup>二十六</sup> 那哩迦<sup>二十七</sup> 囉尾那<sup>二十八</sup> 斫菟灑<sup>二十九</sup> 阿閉 觀<sup>三十</sup> 摩努山<sup>三十一</sup> 斫菟入<sup>拏囉反</sup> 眠斫菟<sup>三十二</sup> 跋  
囉<sup>二合</sup> 囉<sup>入</sup> 多也觀<sup>三十三</sup> 系那 紇哩<sup>二合</sup> 單<sup>三十四</sup> 曳<sup>入</sup> 寫紇哩<sup>二合</sup> 單<sup>三十五</sup> 曳<sup>入</sup> 怛囉<sup>二合三十六</sup> 悉他比單<sup>三十七</sup>  
恒<sup>三十八</sup> 薩挽<sup>三十九</sup> 捺哩灑<sup>二合</sup> 也<sup>四十</sup> 莎囉<sup>二合引</sup> 賀<sup>四十一引</sup>

次說持念軌儀。金剛阿闍梨先以瞿摩夷塗成方壇。以乳酪末作 [[作] —<明><甲>] 囉也<sup>合</sup> 阿樂多。各盛滿碗置壇四角四角。置燈。然後散花燒安〔悉=息<明>\*〕悉香。或於劍中或鏡或牆。或指或掌或燈或佛像。或水精或壇或琉璃中。稱心所欲見其善惡。當以童男或有童女。身無癩痕清淨無過。澡浴身體著〔解=鮮<甲>〕解白衣。誦此真言用加持之。我當至彼自現其身。隨其所問三世之事。悉皆辯說。隨心疑惑悉皆斷除。若為癩痢鬼魅所著。當以楊枝及石榴枝。以上真言加持七遍。燒安\*悉香。於地畫復鬼神形像。令前

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

If one wants to know in advance the [future] good and bad lucks either determined or undetermined (*ding buding* 定不定), one must recite the following *dhāraṇī*:<sup>68</sup>

*namo ratnatrayāya namaś caṇḍavajrapāṇaye mahāyakṣasenāpataye imām vidyā[m] pra[va]kṣāmi<sup>69</sup> sā me vidyā samṛdhyatu om amṛte phaṭ tad yathā caṇḍi caṇḍi iṇḍi miṇḍi samkrāma miṇḍi āviśa gauḍi praviśa gauḍi asmin aṅguṣṭhamaṇ- ḍale paśyantu dārakadārikā div[ye]na cakṣuṣā apetu<sup>70</sup> mānuṣaṃ cakṣu divyaṃ<sup>71</sup> cakṣu pravartayatu kena hṛtaṃ yasya hṛtaṃ yatra sthāpitaṃ taṃ sarvaṃ darśaya svāhā.*

*Tentative English Translation:*<sup>72</sup>

Homage to the Three Jewels! Homage to Violent Vajrapāṇi, great general of *yakṣas*! I shall proclaim this spell. May the spell succeed for me! *Om*, O immortal one, *phaṭ*! To wit: O Caṇḍī, Caṇḍī, Iṇḍī, Miṇḍī! Appear, Miṇḍī! Enter, Gauḍī!<sup>73</sup> Enter, Gauḍī, into this thumb pad!<sup>74</sup> May the boys and girls see with divine vision! May human vision go away and divine vision come forth! [In the case of a missing article,] make them see everything—by whom it was taken, for whom it was taken, and where it is kept.<sup>75</sup> All hail!

Next, I [*guhyaṭi* Vajrapāṇi] shall teach the ritual for the recitation (*chinian* 持念, Skt. *jāpa*?): the *vajrācārya* [i.e. the practitioner] must first smear the cow dung and construct a rectangular alter (*fangtan* 方壇). With coagulated milk (*rulao* 乳酪, Skt. *dadhī*), an intoxicating drink, (*moniye* 末爾也, Skt. *madya*) and blood (*aleduo* 阿樂多, Skt. *rakta*),<sup>76</sup> he must make [a substance for offering]. On the four corners

童子執楊枝等。鞭鞭圖書鬼神形象胸背等處。時彼病人如撻其身。嗚叫啼泣叩頭求救。從今永去不敢更來。時阿闍梨令鬼立誓。若再來者願我眷屬喪滅無餘。鬼立誓後更不再來。病者平復。非唯去病種種勝事。此總持力皆得稱心成就所作。

<sup>68</sup> This *dhāraṇī* was restored by Dr. Rolf Giebel, to whom I express my deep gratitude. Dr. Giebel also made me aware of the reference to the *Xifang tuoluo nicanng zhong jingangzu Amiliduo Junzhali fa* 西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法, *T. XXI 1212 60c8-18*, where is found a very similar *dhāraṇī* and a ritual which seems almost identical with this one. See below, Appendix 2.

<sup>69</sup> For *pravakṣyāmi*, cf. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, §§2.23, 31.29. [Note by Rolf Giebel.]

<sup>70</sup> For *apetu*, cf. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, §3.67. [Note by Rolf Giebel.]

<sup>71</sup> This reading is uncertain but is based on the same *dhāraṇī* in *T. 1212* (and is supported by the Bower Manuscript, which includes the phrase *apetu mānuṣaṃ cakṣu divyaṃ cakṣu pravartatu*). [Note by Rolf Giebel.]

<sup>72</sup> Translation by Dr. Giebel.

<sup>73</sup> “Caṇḍī” (from “*caṇḍa*”, violent, cruel), is a name of Durgā, the consort of Śiva. Monier-William’s *Sanskrit-English Dictionary* does not record the names “Iṇḍī” and “Miṇḍī”; they are probably names associated with Caṇḍī. “Gauḍī” is the feminine form of “*gauḍa*,” designating a wine extracted from molasses; it is considered as an intoxicating liquor. *Gauḍa* is also a region name of Bengal, and “*gauḍī*” may also mean a woman from this region. Here, it may to be the name of a minor female deity associated with Durgā.

<sup>74</sup> Giebel renders the Sanskrit “*aṅguṣṭhamaṇḍala*” by “thumb pad.”

<sup>75</sup> This mention of the “missing article” can be explained by the ritual described in *T. 1212*. See below, p. 30 and n. 117

<sup>76</sup> The two transliterated words, “*moniye*” 末爾也 and “*aleduo*” 阿樂多, were restored into Sanskrit by Dr. Rolf Giebel. He notes: “Takagi Shingen 高木神元 in his *Shin kokuyaku daizōkyō Mikkyō-bu* 新國譯大藏經 密教部, vol. 3, p. 238, emends the text on the basis of the *Sanjūjō sakushi* 三十帖策子 [of Kūkai], etc., [from *mozuoniye* 未作爾也] to *moniye* 末爾也 and restores these two words to *māireya* (a combined wine?, *chōwa-shu* 調和酒) and *raktaka* (a red pigment) respectively. However, these should be corrected to *madya* (intoxicating drink) and *rakta* (blood), which would then tally with the statement *Sijiao an siping sheng jiu. Yiping sheng xie* 四角安四瓶盛酒。一瓶盛血 [“Put on the four corners four jars full of wine and a jar full of blood”] in *T. XXI 1212 60c19-20*.” —On this text, a passage from the *Xifang tuoluo nicanng zhong jingangzu Amiliduo Junzhali fa*, *T. 1212*, see Appendix 2, p. 29.

## 論 文

and four intermediate directions [?] (*sijiao sijiao* 四角四角) of the *maṇḍala*, he puts bowls full of [the substance] and lamps. Then he must spread flowers on it and burn the incense of Sogdiana (*anxi xiang* 安悉香, Skt. *guggula*). [The practitioner shall have the oracular] visions according to his desire, either in [the blade of] a sword, on a mirror, a wall (*qiang* 牆, Skt. *prākāra*?), on one's finger or one's palm, in [the flame of?] a lamp, on a statue of Buddha, in a crystal (*shuijing* 水精, Skt. *sphaṭika*), on an altar, or on a lapis lazuli (*liuli* 琉璃, Skt. *vaiḍūrya*). [In order to determine whether] the desired will is good or bad, he must take a young boy or a young girl whose body has no scars and is pure without sins. He then has the child take a bath to purify the body, wear a new white garment, and recite this *mantra* in order to sacralize and empower (*jiachi* 加持, Skt. *adhiṣṭā*?) him [or her]. I [Vajrapāṇi] shall come to him [or her] and manifest my own body. I shall speak in details about things of the Three Times [of past, present and future] according to what is asked. Following the mind [of the practitioner], I shall settle and eliminate all the doubts. If there is a [sick] person possessed by a demon of epilepsy (*dianxian guimei* 癲癇鬼魅, Skt. *apasmāra*?), [the practitioner] must use a willow stick or a pomegranate stick. He shall recite seven times the above *mantra* and sacralize and empower [the stick]. He shall burn incense of Sogdiana and draw the form of the demon on the ground. He shall make the youth take the stick, and whip its image with it on its chest and back, etc. At that time, the sick person shall behave as if his own body were being beaten. He shall cry and roar, kowtow on the ground, and ask to be saved. [He shall say,] “From now on, I will leave forever and never dare to come back!” At that time, the *ācārya* makes him vow: “If you ever happen to come back, it shall be that my attendants will destroy [you] without any remains.” The demon, having made that vow, shall never come back, and the sick person shall be healed. This [method] is not only efficacious in ridding the disease [demon], but it is excellent for many other things. The power of this *dhāraṇī* shall bring about all successes according to one's desire.

The last part of this ritual, in which a healing method is taught, is particularly interesting in that it is similar with the healing method that was practiced in Japan from the tenth century onward.

The fourth text is a long ritual text focused on the deity Mārīcī translated in the Northern Song, between 980 and 1000 by Devāsanti (Tianxizai 天息災). The description of the *āveśa* ritual is rather short:<sup>77</sup>

<sup>77</sup> *Foshuo Da Molizhi pusa jing* 佛說大摩里支菩薩經, T. XXI 1257 i 264a28-b9:  
復有成就法。初〔(日) + 初<三>〕出時令一童女洗浴清淨。以白花梅檀塗身。著白衣服住。嚩摩夷作者。  
曼拏羅中燒安悉〔悉=息<明>\*〕香。用燕脂染手大指。令念此真言一百遍。真言曰  
264b03: 唵<sup>引</sup> 唧里唧里目娑嚩<sup>二合引</sup> 賀  
復誦真言八百遍加持其油。將此油亦塗大指上。塗已指面明照。能現天人等像。復誦唵唵真言。加持燈八  
百遍。其童女能見過去事。如對目前。及能調伏一切母〔母鬼=鬼母<明>〕鬼之衆。復能更念唵(引) 晚  
多隸(引) 唵(引) 目。真言。阿喻多數。決定能知一切善惡之事。



An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

[. . .] There is yet another *siddhi*. Make a young girl take a bath at the break of the day to purify herself. With sandalwood of white flowers (? *baihua zhantan* 白花梅檀), smear her body, and make her wear a white garment. Use cow dung [to make a *maṇḍala*], and inside it, burn incense of Sogdiana. Smear one's ball of the thumb with rouge (*yan zhi* 燕脂, Skt. *kusunbha*?). Make [the girl (?)] recite this *mantra* (*ling nian ci zhenyan* 令念此真言) one hundred times. The *mantra* states:<sup>78</sup>

Oṃ [tsīək [?] 唧<sup>79</sup> līō 里 tsīək [?] 唧 līō 里 mīuk 目] svāhā! [Oṃ cili cili muḥ svāhā!]  
Recite repeatedly eight hundred times the *mantra* and sacralize and empower the oil.<sup>80</sup> Then smear again one's ball of the thumb with this oil. The finger surface shall shine, making divine persons appear. Then recite another *mantra* “Oṃ Mām” (*on man* 唵唵).<sup>81</sup> Sacralize and empower the lamp eight hundred times. [Then] the girl shall be able to see things of the past as if in front of her eyes. [The practitioner ?] shall be able to subjugate all the demon-mothers (*mugui* 母鬼, Skt. *mātrkā*?). He shall also be able to recite the [following] *mantra*:<sup>82</sup> “Oṃ [mīwen 唵 tα 多 liei 隸 (引)] Mām 唵 (引) [miuk 目]! Oṃ vartale mām muḥ” a billion (*ayuduo* 阿喻多, Skt. *ayuta*) times. He shall be certain to know all good and bad things.

Here it is clear that it is the girl who sees the vision on the practitioner's ball of his thumb, just as in the description in the *Youminglu*. It both texts, moreover, rouge is used to magically empower his thumb.

## Other Indian References

Now, I would like to quote some passages from the eleventh chapter of Smith's book, in which the finger or the palm of the practitioner is used for an oracular ritual. First, Smith refers to a Jain text known as the *Niśītha Cūrṇi*. As he describes, it was “composed in the mid-seventh century by the prolific Jaina scholar Jinadāsagaṇi Mahattara.”<sup>83</sup>

<sup>78</sup> This *mantra* was restored into Sanskrit thanks to Dr. Giebel. The Chinese characters are preceded by their Tang phonetic values according to the transliteration system of Wang Li 王力 (I use the web search function of “Xiaoxue tang zhongguyin ziliao ku” 小學堂中古音資料庫 <<http://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/zhongguyin/>>, last accessed on August 18th, 2018).

<sup>79</sup> Wang Li's system does not have the character “唧”; I use instead the value of “即.”

<sup>80</sup> The oil in question is certainly an oil of mustard (*jiezi you* 芥子油, Skt. *kaṭuka-taila*?) mentioned earlier in the same passage, *T. XXI* 1257 i 263a7 and a8.

<sup>81</sup> The character “唵” corresponds with the Sanskrit phonetic value of *man*: see *Shittan-zō* 悉曇藏 by Annen 安然, *T. LXXXIV* 2702 v 418b14. As the same character appears later in this passage with the annotation of long vowel (引), I suppose that here too, the long vowel is intended.

<sup>82</sup> This *mantra* was restored into Sanskrit thanks to Dr. Giebel. The Chinese characters are preceded by their Tang phonetic values according to the transliteration system of Wang Li.

<sup>83</sup> Smith, *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, p. 423-424. —P. 423, n. 38 quotes “Cf. Jain 1999 [Sagarmal Jain, *Jaina Literature and Philosophy: A Critical Approach*, Varanasi: Pārśvanātha Vidyāpīṭha, 1999], p. 8; more detailed is Sen 1975 [Madhu Sen, *A Cultural History of the Niśītha Cūrṇi*, Amritsar: Sohanlal Jaindharma Pracharak Samiti, 1975], p. 6-9.”

According to the *Niśītha Cūrṇi*, a question is asked of a *paṣiṇā*, which had entered one's thumbnail (*aṅguṭṭha-paṣiṇā*) or arm, the leftovers after eating a sweet called *kamsāra*, a piece of cloth, a mirror, a sword blade, water, or a wall. *Paṣiṇāpaṣiṇā*, according to this text, is also a kind of divination in which a question is answered by a *paṣiṇā* who appears in a dream, thus confirming that the *PSM* [*Prākṛtaśabda-mahārṇavan*] drew its definition from this late section of the *āyaraṃgasutta*. This *paṣiṇā* is called "dream deity" or "dream-divination" (*suviṇā-paṣiṇā*).<sup>84</sup> It must be noted that the northern and eastern (and subsequently the Tibetan and Chinese) use of this kind of divination may well have been adopted, at least partially and indirectly, from these Jaina sects.

Smith later quotes a passage from the *Cakrasaṃvara Tantra*, a Buddhist *tantra* from the eighth century.<sup>85</sup>

It [the word "*prasenā*"] also appears in chapter 43 of the *Cakrasaṃvara Tantra*, in a verse that reads, "Having repeated the mantra over a sword, water, one's thumb, a lamp or a mirror, one will cause the descent of the divinatory image [*prasenā*] by means of the yoga of oneself [as the deity]."<sup>86</sup> This is clearly drawn from earlier Indic material.

Smith also refers to personal communication with Sanderson:<sup>87</sup>

The loci of the *prasenā* are many. She appears in highly insubstantial and unstable form as a shadow or apparition. Her appearance does not come out of thin air, however, but,

on the surface of water, a metal pot, a sword-blade, in the flame of a lamp, in a mirror, the eye of a girl, the sun, the moon, his own thumb smeared with oil, or within his body in the point of light between his brows, and there reveals the answer he seeks. The answer may take the form of apparitional writing or a disembodied voice, or it may be uttered by a young boy or girl placed in a trance for this purpose (*svasthāveśan*); or it may appear to such a medium in one of the aforesaid substrates; or it may arise in the *sādhaka's* mind when he awakens after a night spent in a temple of the deity.

Smith also provides another example of a divinatory ritual using a young girl:<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Smith, *op. cit.*, p. 424, n. 41, quotes: "*Niśītha Cūrṇi* 3, p. 383: *suviṇayavijja kahiyaṃ kathimṭassa paṣiṇāpaṣiṇaṃ bhavati*; cf. Sen 1975: p. 317."

<sup>85</sup> Smith, *op. cit.*, p. 426-427.

<sup>86</sup> Smith, *op. cit.*, p. 427, n. 55, refers to: "Translated from the Tibetan by Gray (2006, in press). The Sanskrit of this chapter is lost. Gray provides a translation of Bhavabhṭṭa's commentary on this verse: 'Having repeated [the *mantra*] one hundred and eight [times] over a sword, etc., one will cause the descent of the luminous divinatory image.' The name of the *mantra* that causes the divinatory image to descend into the object is *upahṛdaya*."

<sup>87</sup> Smith, *op. cit.*, p. 430 (n. 70 quotes: "Sanderson, personal communication, September 13, 2001").

<sup>88</sup> Smith, *op. cit.*, p. 431-432.

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

A further example of this, though not explicitly labeled *svasthāveśa*, is found in Hemacandra's [a Jain philosopher of the twelfth century] *Yogaśāstra* (5.173-176). The context here is very specific, the determination of lifespan. In this passage, the deity is said to enter into an inanimate reflective medium, such as a mirror, after which a young girl picks up and passes on messages transmitted by the deity through the reflective surface. One might argue that this is not possession of the girl; rather, it is an allied divinatory practice. However, in South Asia, people, especially women, are considered possessed if they transmit such messages in trance states. There is every reason to believe that this was also the case in the first millennium. Hemacandra says:

Upon being queried, a deity [*devatā*], who has been made to descend into a mirror, a thumb, a wall, or a sword through a rite involving mantra repetition, announces her verdict regarding time [of death]. The mantra to be recited is *om naravīre svāhā*, and is perfected after 10,008 repetitions of it during a solar or lunar eclipse. After that, whenever such a question is asked, the ritualist need repeat it only 1,008 times at that moment. The deity then becomes absorbed in the mirror, etc., following which a young girl [*kanyā*] announces the verdict. In this way, the deity, attracted by the virtues of a good *sādhaka*, herself speaks decisively on topics regarding the past, present, and future [*trikālavīṣayam*].<sup>89</sup>

This variety of media that might become possessed appears to be retained in the comparable Chinese texts, though the later Sanskrit manuscript material focuses on inducing *āveśa* only in young boys. It is interesting to consider that the earliest Sanskrit suggestion of this procedure is found in one of the foundational texts of Āyurveda, the *Suśruta-Saṃhitā*, composed in approximately the second century c.e. This text includes the following verse: "As a reflection is to a mirror or other similar surface, as cold and heat are to living beings, as a sun's ray is to one's gemstone, and as the one sustaining the body is to the body, in the same way 'seizers' [*grahāḥ*] enter an embodied one but are not seen."<sup>90</sup> This raises an important question: Do we see in this statement a movement from metaphor to metaphysics as the idea proceeds from āyurvedic texts to tantric texts? Can we assume that what began as a trope ended up assuming a concretized cosmological and ritual locus? Or does Suśruta take an older known divinatory practice and turn it into a trope? Based on the present state of evidence, it is impossible to answer these questions confidently.

<sup>89</sup> Smith, *op. cit.*, p. 431, n. 74: "The syllables *tha tha* are code for *svāhā*. See now the translation by Qvarnström (2000 [Olle Qvarnström, "Jaina Tantra: Divinatory and Meditative Practices in the Twelfth-Century Yogaśāstra of Hemacandra," in David Gordon White (ed.), *Tantra in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 595-604], p. 600), that in part misunderstands this passage. This chapter of the *Yogaśāstra* is very much in the tradition of omens and portents established by Varāhamihira."

<sup>90</sup> Smith, *op. cit.*, p. 431, n. 75: "*SuSam* [*Suśrutasamhitā of Suśruta, with the Nibandhasamgraha Commentary of Śrī Dalhaṇācārya and the Nyāyacandrikā Pañjikā of Śrī Gayadāsācārya on the Nidānasthāna*, ed. ācārya Trivikram Yādav and Nārāyaṇ Rām ācārya "Kāvyaṭīrtha." Jayakṛṣṇadāsa āyurveda Series, 34. Bombay: Nirṇayasāgara Press, 1938; 4th ed., Varanasi, Delhi: Chowkhamba Orientalia, 1980], 6.60.19: *darpanādīn yathāchāyāśītoṣṇaṃ prāñino yathā | svamanībhāskarasoyśrā yathā dehaṃ ca dehadṛk | viśanti ca na dṛśyante grahās tadvac chariṇīṇam ||*"

Finally, it is good to quote Michel Strickmann's words on the importance of the use of youth in these rituals of possession:<sup>91</sup>

Although the use of children as seers appears to have been widespread in Tibet, the priest himself may gaze into the mirror. Some descriptions of *pra*-divination<sup>92</sup> omit the child entirely, presenting the visionaries (*pra-ba*) as experienced monks. Such is the account given by Lama Chime Radha (head of the Tibetan section at the British Library). He states that the diviner focuses his attention by gazing into a small mirror of polished stone or metal. He may also employ the still waters of a lake or the clear sky itself. It is also possible for him to use his own thumb, a method that dramatically illustrates the terse reference to the use of the fingers as an alternative to a mirror in the Chinese translation of the *Questions of Subāhu*:

The ball of the thumb (*the-bon*) can also be used for *pra* divination. It is painted red and dipped in soft wax so that it becomes covered with a film of it. All light is shut out of the room and only a single butter-lamp is left burning. The *pra-ba* holds up his thumb and to everyone present it appears to grow in size and become like a large screen. On this screen appear visions of various symbolic objects—it may be of trees, lakes, people, or other concrete forms. The visions then have to be interpreted according to the question which was asked. If the interpretation is doubtful or uncertain, the *pra-ba* asks again in his mind, and another vision appears. If he asks yet again, then letters appear on the thumb-screen. After that, the visions fade.

Like other authorities on the subject, Lama Chime Radha states that if the *pra*-method does not at first succeed, one may repeat it, seeking fresh visions, but after a third unsuccessful attempt, it is necessary to try some other method. He cites a famous example of *pra*-apparitions in a holy lake near Lhasa, which in 1935 guided the Regent of Tibet and his associates in their discovery of the present (fourteenth) Dalai Lama. He also quotes cases of successful *pra*-divination using a mirror, the ball of the thumb, and the sky from the experience of Tibetan friends and colleagues.<sup>93</sup>

Evidently, the child-visionary or child-medium could be left out of the procedure completely, at least in Tibet.<sup>94</sup> Perhaps children were eventually relegated to a secondary role as the technique came to be applied in vital decision making processes of

<sup>91</sup> Michel Strickmann, Bernard Faure, ed., *Chinese Magical Medicine*, p. 216-218.

<sup>92</sup> According to Strickmann, *op. cit.*, p. 215 and n. 42, the Tibetan word "*pra*" stands for the Sanskrit *prasena*. "The word *pra*, in Tibetan, designates a particular class of divinatory techniques and phenomena. *Pra pha-pa* ("to bring down the *pra*") means to divine by means of a charmed mirror. This is, of course, precisely what we find in the eighth-century *Questions of Subāhu*: The text speaks of bringing down *Prasena* and recommends prominently, among other implements, a mirror over which a spell has been pronounced."

<sup>93</sup> Strickmann, *op. cit.*, p. 217, n. 45: "Chime Radha 1981 [Chime Radha, Lama, "Tibet," in Carmen Blacker and Michael Loewe, eds., *Oracles and Divination*, p. 3-37, London: Random House, 1981]: p. 8-12." —The quoted passage is on page 9.

<sup>94</sup> Strickmann, *op. cit.*, p. 217, n. 46: "See Alexander Macdonald 1975 [Alexander W. Macdonald, *Essays on the Ethnography of Nepal and South Asia*, Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 1975], p. 126-27. Contrary to Macdonald, who does not think that *pra*-ceremonies reflect an Indian influence on Tibet, Strickmann argues that we are in presence of a type of phenomena found in all societies where Tantric culture spread—although voluntary

## An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual

(IYANAGA Nobumi)

the Lamaist state. There can be little doubt, though, that the use of a child was basic to the original operation, and I believe it very likely that the *Questions of Subāhu* was a primary scriptural source for this form of divination, in Tibet as well as in China and Japan. It is, in any case, precisely the utilization of juveniles that we need to pursue here. After all, at least one of the Chinese texts makes it clear that this *prasena*-figure was envisioned as being a youth—the Prasena-youth who was requested to carry the officiant’s message up to the buddhas in heaven.<sup>95</sup> The association between a child-medium and a childlike god is, I think, no accident. It seems fully consistent with a principle that has been emerging as a fundamental *modus operandi* in Tantric Buddhist ritual structure: the association by nature or analogy of like elements in the divine, demonic, and mortal spheres. The better to explore this sympathetic link, we now turn to a figure of the Indian pantheon, within Buddhism as well as outside it, in whose cult such traits and propensities appear to exist in close alliance: the god Skanda. [ . . . ]

I personally believe that this insight by Strickmann is very important. Skanda, as the prototype child deity of possession, messenger, and a dangerous disease-causing demon, must be studied in depth.<sup>96</sup>

### Conclusion

Initially, I thought of titling this paper “The Oldest Example of *Svasthāveśa*,” but I now realize that it is safer to title it as “An Early Example of *Svasthāveśa*.” It is always best to be prudent in one’s affirmations. This is particularly the case if one later discovers texts which may go back even earlier than what had been presumed to be the oldest version. In fact, Strickmann, in his *Mantras et mandarins*, already referred to three verses of the first text of the *Dīgha nikāya*, the Brahma-jāla sutta (I, 26), where, in a list of “lower arts” practiced by “some recluses and Brahmans (Pāli *samaṇabrāhmaṇā*) [who live] on food provided by the faithful, earn their living by wrong means of livelihood,” the following items are mentioned:<sup>97</sup>

---

possession clearly predates Tantrism. But again, Asian ‘shamanism,’ as we know it, is not a “primitive” technique of ecstasis (as Eliade and Blacker would have us believe): It is always a “secondary” shamanism, influenced by Indian and Chinese practices.” [The notes in this book are partly due to its editor, Bernard Faure.]

<sup>95</sup> Strickmann, *op. cit.*, p. 210 and n. 33 refers to the *Yaoshi rulai guanxing yigui fa* 藥師如來觀行儀軌法 translated by Vajrabodhi, T. XIX 923 28c12 (“*fengqing Bosina tongzi*” 奉請鉢私那童子) where Prasena (or Prasena?) is mentioned as a “child” who serves as the practitioner’s “messenger” to convey with the smoke of the burnt incense his wishes to the Buddhas and other deities.

<sup>96</sup> See the very interesting remarks by Duquenne Robert, in his review of “M. Strickmann (éd. B. Faure), *Chinese Magical Medicine*,” in *Cahiers d’Extrême-Asie*, vol. 14, 2004, *In Memoriam Isabelle Robinet* (1932-2000). *Pensée taoïste, Alchimie et cosmologie*: 423-440, p. 437-440.

<sup>97</sup> Michel Strickmann, *Mantras et mandarins*, p. 216 and p. 459-460, n. 7, quoting T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, London, Frowde, 1899, p. 24. Strickmann, *ibid.*, refers also to Anne-Marie Esnoul, “La divination dans l’Inde,” in André Caquot et Marcel Leibovici, ed., *La Divination*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, vol. 1, p. 115-139, especially p. 119-121. Giacomella Orofino, “Divination with Mirrors,” p.

論 文

- (14) Obtaining oracular answers by means of the magic mirror.<sup>98</sup>  
 (15) Obtaining oracular answers through a girl possessed.<sup>99</sup>  
 (16) Obtaining oracular answers from a god.<sup>100</sup>

In the Pāli original text, these three verses are condensed only in these three words: “*ādāsapañhaṃ kumārikapañhaṃ devapañhaṃ*.”<sup>101</sup> The translation by Rhys Davids must be based on the commentary of the text by Buddhaghosa of the fifth century, *Sumaṅgalavilāsinī Dīghanikāya-Aṭṭhakatā*. Strickmann adds: “Ainsi, on faisait appel, dans l’un et l’autre cas [that is, above (15) and (16)], à un médium possédé, et on considérait que ces méthodes étaient apparentées à l’art de la catoptromancie, qui consiste à utiliser un miroir pour obtenir des images mantiques et des réponses visuelles aux questions.” It is indeed a fragmentary reference, but if we take into account other old references to a similar practice,<sup>102</sup> I think we must take these verses of the *Dīgha nikāya* as an important proof of the early date of such methods.

If the original line, “questioning a mirror, questioning a girl and questioning a deva,” of the Pāli *Dīgha nikāya* means what Buddhaghosa suggests, then one must suppose that these kinds of practices were already known around the first century in India (in what region?). Even if that is not the case, by the fifth century (when Buddhaghosa was active), these oracular possessions were certainly practiced in India.<sup>103</sup> This date roughly corresponds with that of the *Youminglu*, an account more detailed than the short mentions of the *Dīgha nikāya* and its commentary. If we consider that Fotucheng lived around the first half of the fourth century (he died circa 349), and if the *Youminglu*’s account of his magical operations had any historical foundations,<sup>104</sup> it is possible to go back to the late third century in India (Kashmir or Gandhāra?) or in Central Asia (Kutchā?) one of the earliest affirmative sources of such practices.<sup>105</sup> At any rate, we should put stress on the fact that the *Youminglu*

614 and n. 21 also mentions the reference to the verses of the *Dīgha nikāya*.

<sup>98</sup> Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, p. 24, n. 1: “*ādāsa-pañho*. Buddhaghosa says they made a god appear in the mirror and answer questions put. It is a later conception to discard the god, and make the mirror itself give pictures of the hidden events. The mirror is of metal (Par. Dip. [*Paramattha Dīpanī*] p. 235).”

<sup>99</sup> Rhys Davids’s note, p. 24, n. 2: “*Kumāri-pañho*. Through a girl of good family and repute.”

<sup>100</sup> Rhys Davids’s note, p. 24, n. 3: “*Deva-pañho*. Also obtained through a girl, but this time a *deva-dāsī* or temple prostitute. It is instructive to find, even under the patriarchal regime of the sixth century b.c., that men thought they could best have communications from the gods through the medium of a woman.”

<sup>101</sup> *Dīgha-nikāya*, ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, vol. 1, London, Pali Text Society, 1975. p. 11, meaning literally “Questioning a mirror, questioning a girl, and questioning a *deva*.” The Pāli word “*pañhā*” derives from the Sanskrit “*praśna*” (> *pr̥ch-*)—which, itself, is one of the supposed etymologies of the Sanskrit odd word “*prasenā*” (or “*prasena*,” related also to the Middle Indian “*paṣiṇa*” or “*paṣiṇā*”). See above, n. 56.

<sup>102</sup> Quoted by J.-P. Norelius, see below, note 105; see also the reference to *Suśrutasaṃhitā* of the second century mentioned by Smith, quoted above p. 22.

<sup>103</sup> Perhaps the area was in Śrī Lāṅka, where Buddhaghosa lived. However, he was originally from another part of the Indian subcontinent of which we know very little.

<sup>104</sup> The very close relationship between this text and three other Chinese accounts of the same events (*Shiliuguo chungjiu*, *Jinshu* and *Gaoseng zhuan*) allows to believe that they all rely on a common source, which may go back earlier than all the four texts.

<sup>105</sup> There is yet another old mention of a ritual of the same kind, although the precise date cannot be known:

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

is exceptionally detailed and concrete compared to these earlier examples of the oracular possession rituals.

All these sources show that these kinds of oracular rituals were known from a much earlier date than the Tantric texts that were discussed by Frederic Smith. It is certainly not in Tantra, nor in Śaivism, that we must look for the original environment where they were first formed. Rather, they seem to derive from an earlier, common ground of Indian folk religion, and developed in such an environment (which were shared by Buddhism as well as Jainism); Tantric and Śaiva sources incorporated these earlier materials and gave them a new turn.<sup>106</sup> Tantric Buddhism also made them an important doctrinal core of “being possessed by the Buddha while entering oneself in the Buddha as well” (*nyūga ganyū* 入我我入)—to “realize the Buddhahood in the present body” (*sokushin jōbutsu* 即身成佛).<sup>107</sup>

Another lesson that we can draw from this quest for earlier examples of this type of possession ritual for oracular purpose is the crucial importance of Chinese Buddhist materials for this kind of study (not only properly Buddhist but also secular sources reflecting Buddhist elements, such as the *Youminglu*). As I have pointed out, Chinese sources are often datable, and the tremendous abundance of data that can be found in them is interesting not only for the history of Buddhist beliefs but also for Indological references. Buddhist studies should not be limited to Buddhist interests; a broader perspective on the history of Asian religious traditions will reveal all kinds of new information. At the same time, Indological studies should not be limited to the narrowly “Classical Indian materials,” but also look into Buddhist, Jaina or ethnologic phenomena that are scattered not only in Indian various dialects but also in Chinese, Tibetan, South-East Asian languages, and Japanese. Last but not least, Japanese studies on Japanese or Chinese phenomena should not be ignored; but at the same time, students of Japanese phenomena should not ignore Indological studies.

---

see P.-J. Norelius, “*Strīkāmā vai gandharvāḥ*: Spirit-possession, women, and initiation in Vedic India,” *Acta Orientalia*, 76 (2015): 13-89, p. 29 of the online version (<<http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1162086/FULLTEXT01.pdf>>, last accessed February 26, 2018), where we read: “. . . the *Sāmavidhāna Brāhmaṇa*, 3.8.1ff (one of the very youngest Brāhmaṇa texts, but certainly older than any of the tantric texts treated by Smith), prescribes a very similar ritual, with the purpose of preventing one’s rebirth after death. Here, a *kanyā* [girl], with plaited hair (*sikhaṇḍinī*-) and noose in hand, serves as oracle in a preparatory, nightly ritual; she reveals to the person wishing not to be reborn the year, half-year, season, month, etc., down to the day or night and *muhūrta* [moment] when he is going to die, thereupon to be reborn (3.8.3). With this knowledge, that person may then, using spells and penance, avert the rebirth awaiting him, and instead attain the realm of air (*ākāśa*-) after death.”

<sup>106</sup> A recent article by Ronald M. Davidson, “Magicians, Sorcerers and Witches: Considering Pretantric, Non-sectarian Sources of Tantric Practices,” *Religions*. 8 (2017), 188, [p. 1-33, doi:10.3390/rel8090188] is very interesting in this regard.

<sup>107</sup> See also the articles by Inui Hitoshi referred to in the above n. 4; see also my paper published in *Nihon Koshakyō Kenkyū-jo Kenkyū Kiyō*, 4 (2019), p. 14 and notes 58 and 59 [see *supra* note \*].

## Appendix 1

### A Passage from the Biography of the Nun An Lingshou 安令首:

Arthur Wright, in his translation of the biography of Fotucheng, refers to a passage of the Biographies of Nuns (*Biqiuni zhuan* 比丘尼傳) composed around 517 by Baochang 寶唱 (*fl.* from around the end of the 5th and the beginning of the sixth century).<sup>108</sup> Its date is almost the same as the *Gaoseng zhuan* by Huijiao (519). It contains an interesting biography of a nun named An Lingshou's 安令首 who was ordained by Fotucheng, where one finds a reference to a magical use of the hand in which appears a vision—this time, the vision of a previous life. Although the method is somehow different from what other sources report about Fotucheng's magic of seeing the distant or future events, it is worth translating.<sup>109</sup>

[The nun] An Lingshou's 安令首 original family was Xu 徐, from Dongguan 東莞 (a city in the present-day Province of Guantong 廣東省, roughly 50 km to the east of Canton 廣州); her father, of the name Chong 忬, served the false Zhao 趙<sup>110</sup> as a supernumerary official of the army. From her young age, Lingshou was clever and liked to study. Her speech was pure and elegant, and her character was indifferent and unworldly. She did not like human affairs; calm and tranquil, she found contentment in Buddhist Law and did not want to be married. Her father said: “You should belong to another [man]. [If you do not want to be married,] then what would you get?” Shou replied: “Upright in thought in the path of my *karma* (*yedao* 業道), I want to go beyond the thoughts related to human affairs. Immobile regarding the honor or dishonor, I want to be a person of true integrity and self-sufficiency. Why is it necessary [to follow the path of] the three obeisances [to her father before marriage, to her husband when married, and to her eldest son after becoming a widow] and then be correct in the [Confucian] Rite (*sancong ranhou wei li* 三從然後為禮)?” The father said: “If you want to be the only correct person (*dushan* 獨善, self-righteous), then how would you be able to rescue your parents?” Shou replied “I want to become a person practicing the [Buddhist] path in order to save and deliver all [the sentient beings]; what more could I do on behalf of my parents?” On this, Chong went to ask Fotucheng. Cheng said: “Return to your home, and purify yourself and fast for three days; then come back again to see me.” Chong followed this advice. [When he came

<sup>108</sup> Arthur F. Wright, “Fo-T'u-T'eng 佛圖澄: A Biography,” p. 338, n. 5.

<sup>109</sup> *Biqiuni zhuan* by Baochang, T. L. 2063 iv 935a7-20: “安令首。本姓徐。東莞人也。父忬仕僞趙〔〔為〕—〈三〉〕為外兵〔郎=部〈三〉〕郎。令首幼聰敏好學。言論清綺雅性虛淡。不樂人間。從容閑靜。以佛法自娛不願求娉。父曰。汝應外屬何得如此。首曰。端心業道絕想人外。毀譽不動廉正自足。何必三從然後為禮。父曰。汝欲獨善一身。何能兼濟父母。首曰。立身行道方欲度脫一切。何況二親耶。忬以問佛圖澄。澄曰。君歸家潔齋三日竟可來。忬從之。澄〔〔以〕—〈宋〉〈元〉〕以〔齒支子=燕樞〈元〉, 臙脂〈明〉〕齒支子磨麻油傅忬右掌。令忬視之。見一沙門在大眾中說法。形狀似女。具以白澄。澄曰。是君女先身。出家益物。往事如此。若從其志。方當榮拔六親令君富貴。生死大苦〔〔海〕—〈三〉〕海向得其邊。忬還許之。首便剪落。從澄乃淨檢尼受戒。立建賢寺。”

<sup>110</sup> “False Zhao” (*wei Zhao* 僞趙) designates the Later Zhao; the epithet “false” is added because the author, Baochang, belongs to the dynasty of Liang 梁.



An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

back to ask Fotucheng], Cheng smeared Chong's right hand with rouge [mixed with] sesame oil and made him rub his hands. Then he ordered Chong to see in [his hand]: he saw there a *śramaṇa* among a crowd who was preaching. [The *śramaṇa*] looked like a woman. Chong reported that to Cheng. Cheng said: "That is your daughter in her previous life. She had left her home to help people. Since it was already thus in old times, if you comply with her will, she will [help you to] prosper and save all your family and relatives (*liuqin* 六親). She will bring [all your family and relatives] to the [other] side of the ocean of sufferings of birth and death." Chong returned to his home and allowed [her to become nun]. Shou then had her head shaved, followed Cheng who confirmed her purity, and received from him the precepts of a nun. She built the temple called Jianxiansi 建賢寺. [ . . . ]

## Appendix 2

### **A *svasthāveśa* ritual of the *Xifang tuoluo nicang zhong jingangzu Amiliduo Junzhali fa*** 西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法:

This long ritual dedicated to Amṛta Kuṇḍalin is a developed version of the rituals described in the *Tuoluoni ji jing* 陀羅尼集經 (*T. XVIII 901 viii 851c11-860b23*). Its text has a very peculiar history: as accounted by Ōmura Seigai 大村西崖 in his preface to the text (*T. XXI 1212 49b6-50b1*), this is a translation by Yicao 義操 (*fl.* end of the 8th to beginning of the ninth century) who was a disciple of Huiguo 惠果 (746-805). The translation date is given as 821, and it was "written down" (*bishou* 筆受) by Haiyun 海雲 (*fl.* first half of the ninth century). This very manuscript was transmitted to Japan by Ennin 圓仁 (794-864) in 847, and was preserved at Hieizan 比叡山 and then at Ishiyama-dera 石山寺, but almost nobody has consulted it since the tenth century. In the Meiji period, it came into the possession of Tanaka Mitsuaki 田中光顯 (1843-1939), an official of the Meiji government. He recognized the importance of the manuscript, and consulted Ōmura Seigai who was working with the editing team of the *Taishō Canon*. Ōmura transcribed the text and published it in 1916; afterward, it was included in the *Taishō Canon*.

In addition to the passage that will be translated, the text contains another *āveśa* ritual where children or women are used as mediums (*T. XXI 1212 53a5-b9 and sq.*).<sup>111</sup> Its sixteenth chapter, titled "Methods of Kuṇḍalin for seeing things" (*Juntuli kanshi fa* 軍荼利看事法, 60c7-61c4) is entirely devoted to *āveśa* rituals. Dr. Rolf Giebel, to whom I asked to reconstruct the Sanskrit original of the *dhāraṇī* of the *Shouhu guojie zhu tuoluoni jing* (see above p. 17-19), discovered that the *dhāraṇī* in question was almost identical with the first *dhāraṇī* that is written down in this chapter. Moreover, the ritual prescription that follows

<sup>111</sup> See also *T. XXI 1212 59a2-27; 59c15-60b25; 69b19-71a9*.

it is very similar to the one recorded in the *Shouhu guojie zhu tuoluoni jing* and contains details that help to better understanding the latter text. Here is a tentative translation of this passage:<sup>112</sup>

Sixteenth: Methods of Kuṇḍalin for seeing things:

*namo ratnatrayāya namaś caṇḍavajrapāṇaye mahāyākṣasenāpataye imām vidyām pravakṣāmi sā me sā me*<sup>113</sup> *vidyā [samṛdhya]tu oṃ amṛte phaṭ tad yathā caṇḍi caṇḍi iṇḍi miṇḍi saṃkrāma miṇḍi āviśa gaudī niviśa gaudī praviśa gaudī asmin aṅguṣṭhamaṇḍale paśyantū dārakadārikā divyena cakṣuṣā apetu mānuṣaṃ cakṣu divyaṃ cakṣu pravartatu yena hṛtaṃ yasya hṛtaṃ yatra sthāpitaṃ taṃ sarvaṃ darśaya svāhā*

*Tentative English Translation*

Homage to the Three Jewels! Homage to Violent Vajrapāṇi, great general of *yakṣas*! I shall proclaim this spell. May the spell succeed for me! *Oṃ*, O immortal one, *phaṭ*! To wit: O *Caṇḍi*, *Caṇḍī*, *Iṇḍi*, *Miṇḍi*! Appear, *Miṇḍi*! Enter, *Gauḍi*! Descend, *Gauḍi*! Enter, *Gauḍi*, into this thumb pad! May the boys and girls see with divine vision! May human vision go away and divine vision come forth! [In the case of a missing article,] make them see everything—by whom it was taken, for whom it was taken, and where it is kept. All hail!<sup>114</sup>

This magical method [is the following:] Smear the ground with cow dung. Put on the four corners four jars full of wine and a jar full of blood (*sijiao jue an siping sheng jiu, yiping sheng xie* 四角安四瓶盛酒。一瓶盛血)。<sup>115</sup> Light four lamps. Spread flowers on the alter, and burn [fragments of] an aromatic tree (*xunlu xiang* 薰陸香, Skt. *kunduruka*).<sup>116</sup> On the corner of the alter, take oil.

<sup>112</sup> T. XXI 1212 60c7-61a8: 軍荼利看事 [法+ (品) 力<原>] 法第十六

那謨 囉怛那但囉<sup>二合</sup>夜也 那莫失 旃拏跋折囉波拏曳 摩訶藥叉栖那鉢多曳 伊摩訶<sup>二合</sup>尾甜 跋囉麼乞沙弼 莎弼 莎弼 尾地也<sup>二合</sup>觀 唵 阿蜜哩底 泮吒 跢 姪他 戰呢 戰呢 因呢 泯呢 僧訖囉摩 泯呢 阿尾捨 嬌呢 儻尾捨 嬌呢 鉢囉<sup>二合</sup>尾捨 嬌呢 阿悉泯 殃愚瑟佉曼拏利 鉢扇都 那囉迦<sup>上</sup>那哩迦<sup>平</sup> 唵<sup>入</sup>毘曳<sup>二合</sup>那 斫軀<sup>上</sup>梳沙 阿比都 摩奴衫 斫軀<sup>上</sup>梳 唵弼鹽 斫軀<sup>上</sup>梳 鉢囉末多 觀 曳那 囉哩<sup>二合</sup>擔 也寫 囉哩<sup>二合</sup>擔 拽怛囉 塞地畢擔 怛 薩渴刺婆訶<sup>二合</sup> 娜囉捨也 莎嚩<sup>二合</sup>訶 此呪法。牛糞泥地。四角安四瓶盛酒。一瓶盛血。燒四盞燈。散花在壇上。燒薰陸香。於壇邊取油。別本云。和墨及油塗大母指面上押誦呪。遣童子〔(或童子) 一力<原>〕或童子或童女。清淨洗浴著新淨衣。呪水洗面。遣看。於中所有吉凶之事。總於中現。若失物者。亦看。在何處作何色。是誰將去何處安置。悉於中見。心中所疑一切亦如是。看於中悉見一切。欲得轉鉢合竹等。亦誦呪七遍。燒安悉香。即轉。取竹或藤枝安〔檀=壇力<原>〕檀中。著取鬼病人。清淨澡浴著鮮潔衣。坐著壇中。取藤枝或竹打地。其鬼即叫喚啼哭告言。莫打我更不來也。呪師即報云。與我作誓。若來我更作法。其鬼即去。病者即差。又法。取無病童男童女。清淨澡浴著鮮潔白衣。香水灑頭面上淨處擦治。一壇二肘。著新〔坐=座力<原>〕坐小床子。於壇中著遣小兒坐上。燒安悉香花供養。誦護身呪。〔訖誦=誦訖力<原>〕訖誦請喚。取兩碗水〔交=教力<原>〕交小兒。一手擎一碗。即燒香誦呪。乃至小兒動轉下語。過去未來一切吉凶事總說。

<sup>113</sup> The repetition of *sā me* is probably a scribal error. [Note of Giebel.]

<sup>114</sup> Both the Sanskrit reconstruction and the translation of the *dhāraṇī* are due to the kindness of Dr. Rolf Giebel, to whom I express my deep gratitude.

<sup>115</sup> See above, n. 76.

<sup>116</sup> Monier William's *Sanskrit-English Dictionary* has "the resin of the plant *boswellia thurifera*." See *Digital Dictionary of Buddhism* <<http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E8%96%B0%E9%99%B8%E9%A6%99>> [last accessed March 5th, 2018].

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

Another text states (*bieben yun* 別本云): Mix ink and oil (*he mo ji you* 和墨及油) and smear one's ball of the thumb with it. Then recite the spell on it. Make a boy or a girl purify himself [or herself] in a bath and wear a new pure garment. Make him [or her] wash the face with water on which the spell [was recited], then make him [or her] look at [the ball of the thumb]. All things of good or bad lucks shall appear there. If there is a missing article, he [or she] shall see where it is kept, what its colors are (*ruo shiwu zhe, yi kan zai hechu zuo hese...* 若失物者。亦看在此處作何色。.), who has taken it away and where it has been put. All this is seen there.<sup>117</sup> All the doubts in one's mind, all the same way, all is seen there. If one wants to turn a bowl and put together a bunch of bamboo (? *zhuambo hezhu* 轉鉢合竹),<sup>118</sup> one must recite seven times the spell and burn the incense of Sogdiana. Then it [the bowl?] shall turn [or move]. Take bamboos or branches of wisteria [wisteria vine?] (*tengzhi* 藤枝), which shall be installed on the alter. [To expel?] a demon which possess a sick person, make the person take a bath and be purified and dressed in a new garment; make him sit in the center of the alter. Take a branch of wisteria [wisteria vine?] or a bamboo and strike the earth with it. The demon shall cry and weep, saying "Do not strike me! I will not come again!" The *mantrin* shall reply: "Make an engagement with me. If you come back again, I will do again the [same] method." The demon shall immediately leave and the sick person shall recover. There is yet another method. Take a boy or a girl without illness. Make him [or her] take a bath, be purified and be worn of a new white garment. Spread on his [or her] face perfumed water. In a pure place, take care in order to construct an alter of two forearms [*er zhou* 二肘; *zhou* is a unit of length, a "cubit," approximately 18 inches]. Take a new chair and put it on the center of the alter. Make the child sit down on it. Burn incense of Sogdiana and

<sup>117</sup> This mention of the quest for a missing article explains the phrase of the *dhāraṇī* "yena hṛtaṃ yasya hṛtaṃ yatra sthāpitaṃ sarvaṃ darśaya," translated by "[In the case of a missing article,] make them see everything—by whom it was taken, for whom it was taken, and where it is kept." [Note by Giebel.]

<sup>118</sup> The meaning of this passage is not clear to me. The expression "*zhuambo*" 轉鉢 literally means "turn or move a bowl"; it may also mean "transform a bowl [into]"; but it seems that it means here "to make a bowl fly in the sky." Cf. *Dafoding guangju tuoluoni jing* 大佛頂廣聚陀羅尼經, T. XIX 946 v 174c2-3 where we read: "If one wants to turn a bowl, then burn the incense as before. The bowl will immediately turn and fly in the sky and everything shall be as one wants" (*Ruo yu zhuambo, ruqian shaoliang. Qibo ji zhuang ji tengkong. Yiqie ruyi* 若欲轉鉢。如前燒香。其鉢即轉及騰空。一切如意). Then "put together bamboos" (*hezhu* 合竹) would mean "gather bamboo sticks." We find an interesting passage in the anonymous Biography of Huiguo where we read that in a session of magic performance that Huiguo (746-805) executed before Emperor Daizong 代宗 (726-779, r. 762-779) when he was twenty-five years old (that would be in 770, since the year compute is one year less in the Chinese civilization areas), he could "turn a jar and put together bamboos" (*Datang Qinglongsi sanzhuo gongfeng dade xingzhuang* 大唐青龍寺三朝供奉大德行狀, T. L 2057 295a19: "*Zhuaping hezhu. Bing de chengjiu*" 轉瓶合竹。并得成就). The whole passage is T. L 2057 295a15-20: "年二十五。特奉恩旨詔命入內。於長生殿。當時有勅喚。對問。師有何功効。夾天云。微僧未有功効。奉勅便誠當時。喚童子八人。考召加持。恩命所問。盡皆成就。轉瓶合竹。并得成就。帝乃大喜。" Tentative translation: "At the age of twenty-five years, he [Huiguo] had a special favor of being summoned to the palace by an imperial order. He was summoned to the Palace of the Longevity (Changshengdian). He was asked: "Master, what merit have you?" [He said:] "Being close to the Heavenly [person] (? *jiantian* 夾天), I, humble monk, have not yet any merit." Having received an imperial order, he summoned eight youths, whom he sacralized and empowered [so that they were possessed]. Then he asked them questions raised by the emperor. Everything succeeded. The bowl turning and the bamboo gathering also succeeded. The emperor was greatly pleased." The expression "*kaozhao*" 考召 is the technical term (of frequent use in Daoist literature) meaning "ask questions to a possessed medium." —The expression "bowl turning and bamboo gathering" is certainly related to this passage of the *Xifang tuoluo nicang zhong jingangzu Amiliduo Junzhan* fa. On this episode, see also below.

make flower offering. Recite a spell to protect the body. Having finished reciting, invite and summon [the deity] (*qinghuan* 請喚). Take two bowls of water and hand them over to (*jiao* 交) the child. [Make him (or her)] raise one hand with one bowl, and burn incense and recite the spell once, [and continue to do thus] until the child begins to tremble (*xiaer dongzhuān* 小兒動轉) and make descend words (*xia yu* 下語). He shall speak all the past and future things of good or bad lucks.

After this method, the same chapter describes other *āveśā* rituals in which the practitioner can see all the past, present and future things in water, or make an image of the deity Kuṇḍalin move, etc.<sup>119</sup> This text of the Amṛta Kuṇḍalin ritual raises a problem concerning the nature of the text of the *Shouhu guojie zhu tuoluoni jing* that we translated above. As it is known that the latter *sūtra* is a compilation due to the pretend “translator” Prajñā, we can assume that he borrowed the passage in question from the Amṛta Kuṇḍalin ritual that would be later translated by Yicao. But as some details are different, it is also possible that the sources for the two texts were not the same.

The performance of oracular ritual by Huiguō that I referred to in the previous note 118 is described with other details in the “*History of the Transmission of the Teaching of Secret maṇḍalas*” (*Himitsu mandara-kyō fuhō den* 祕密漫荼羅教付法傳) by Kūkai 空海 (774-835). Here, it is explicitly stated that the ritual was an *āveśā* ritual to make Maheśvara reply to questions of Emperor Dazong 代宗; however, the detail about “the bowl turning and the bamboo gathering” is not reported here:<sup>120</sup>

When he [Huiguō] was fifteen years old,<sup>121</sup> he had for the first time some magical efficacy. Emperor Daizong, having heard that, invited him [to the palace] and ordered him, saying: “I have some doubts. Please resolve them for me.” The Master [Huiguō] then sacralized and empowered two or three children (*ryō san dōji* 兩三童子) and summoned the *deva* Maheśvara to descend [into them]. His magical power being inconceivable, [the deity] completely entered (*hennyū* 遍入, Skt. *āveśā*) the children. The master said to the king: “Now, the method has succeeded. Please ask them according to your saintly intentions.” The emperor descended from his seat and

<sup>119</sup> T. 1212 61a9-c4.

<sup>120</sup> *Himitsu mandara-kyō fuhō den* 祕密漫荼羅教付法傳, *kan* 卷 ii, Kōbō-daishi zenshū 弘法大師全集, Kōyasan 高野山, Mikkyō bunka kenkyūjo 密教文化研究所, 1965, vol. 1, p. 38-39: 年甫十五、稍得靈驗。代宗皇帝聞之、迎入、命之曰。朕有疑滯。願為解之。和尚即令兩三童子依法加持、請降摩醯首羅天。法力不思議、故、即遍入童子。和上白王言。法已成。隨聖意、請問。皇帝下座問天。則說三世事、委告帝王曆數。皇帝歎曰。龍子雖小、能起雲雨。釋子雖幼、法力降天。入瓶、小師、於今見矣。即錫絹綵以神用。—This reference was given to me by Oda Etsuyo in a private email of March 5th, 2018, to whom I would like to express my deep gratitude. This text is cited in the *Shingon fuhō san'yō-shō* 眞言付法纂要抄 by Seison 成尊 (1060), T. LXXVII 2433 418a25-b3.

<sup>121</sup> Huiguō's age is different from the account in the Chinese biography (where it is stated that “the Master was twenty-five years old”). Counting from his birth year, 746, if he was fifteen years old according to the Chinese compute of one's years (that is fourteen), the year would be 760; that year, Dazong would not be on the throne (he reigned from 762 to 779). One should probably suppose that the character “二” (“two”) before “十” (“ten”) had fallen during the transmission of the manuscripts.

An Early Example of *Svasthāveśa* Ritual  
(IYANAGA Nobumi)

asked the *deva*. He then told [everything concerning] the Three Times [past, present and future]. He informed Emperor of the details of his destiny (*rekisū* 曆數). The emperor said with a sigh: “The dragon, even if he is young, is able to raise clouds [and bring] rain. The Buddha’s child, even if he is young, has the miraculous power of making a *deva* descend [into children] and make [?] enter in the jar a little master (*nyūbin shōshi* 入瓶小師).<sup>122</sup> I saw it now!” Then he bestowed [on Huiguo] silk twill as the insignia of his miraculous power.

---

<sup>122</sup> I do not understand the exact meaning of this phrase. —The image suggests a story like that of “Aladdin’s magic lamp.” The “little master” would correspond to the deity who “descended” and the jar, the medium children (?).

## 日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー ——日本が西欧の歴史に内在化する時——

小俣ラポー・日登美

根を絶たれ、名を改めて、言葉や概念は浮遊する。しかしその浮遊の過程で、それらがある地域のある特定の歴史の中で生み出されたものであることが明らかにされる<sup>1</sup>。

オリヴィエ・クリスタン

### はじめに——世界史のレトリックとしてのキリスト教

近世の非ヨーロッパ地域におけるキリスト教の歴史は、「接続された歴史」のモチーフとして認められて久しい。従来接点をもたなかった地域は、いわゆる大航海時代以降にカトリック・キリスト教の宣教を契機とし、政治・経済・文化的な接触を結果的に体験することとなった。この長期的現象をサンジェイ・スブラフマニヤム (Sanjay Subrahmanyam) は、新しいグローバル・ヒストリーの形として「接続された歴史」と提示した<sup>2</sup>。また、南米・フィリピンを中心としその他のアジアに波及したキリスト教が、地理的制限や従来の学問領域を規定してきた言語圏 (文化圏) を超えて、一つのカトリック文化圏を形成するに至ったという視点を、セルジュ・グルジンズキ (Serge Gruzinski) が提示した<sup>3</sup>。つまり、キリスト教の伝播の歴史そのものが、グローバル・ヒストリーを紡ぐための一つの絶好の切り口として脚光を浴びているといえる。その文脈で、つとに東西文化交流史や、日欧交流史の枠組みの中で捉えられてきた<sup>4</sup>日本

<sup>1</sup> オリヴィエ・クリスタン、小俣ラポー・日登美、彌永信美訳「『浮遊する概念』をどう捉えるか」(『思想』2016年4月号) p. 32-54, p. 41a.

<sup>2</sup> S. スブラフマニヤム著、三田昌彦、太田信宏訳『接続された歴史——インドとヨーロッパ』名古屋、名古屋大学出版会、2009年(原著: Sanjay Subrahmanyam, *Explorations in Connected History*, New Delhi: Oxford University Press, 2005)。

<sup>3</sup> セルジュ・グルジンズキ、竹下和亮訳「カトリック王国——接続された世界と歴史」(『思想』2001年) p.71-116.

<sup>4</sup> 例えば古くは、岡本良知『十六世紀日欧交通史の研究』(弘文荘、1936年・改訂増補版、六甲書房、1942年)。幸田成友『日欧通交史』(岩波書店、1942年)など、枚挙にいとまがない。その後、松田毅一

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

のキリスト教史が、グローバル・ヒストリー言説の潮流にその位置を見いだすのは極めて自然な流れにみえる。実際、2018年に、いわゆる潜伏キリシタンの事績が国際記念物遺跡会議（ICOMOS、以下イコモス）により「長崎と天草地方の潜伏キリシタン関連遺産」として世界遺産に登録されたことも、こうした日本のキリスト教史が、まさにグローバル・ヒストリーの一部であることを裏付けたことになるだろう。

ただ、日本のキリスト教史の遺産が、世界遺産に登録されるまでに直面した問題そのものが、世界から（すなわち日本の外側から）みた日本のキリスト教史と、日本がとらえるグローバル・ヒストリーとしての日本のキリスト教史の齟齬を体現しているようにみえる。当初、日本は、キリスト教という世界宗教が、日本に伝来し・弾圧され・そして復活したという三段階の歴史を考慮した遺産を候補としていた（したがって、当初は「長崎の教会群とキリスト教関連遺産」という名称であった）。それに対し、イコモス側は、禁教と弾圧に特化した歴史遺産を候補とするよう助言し、その結果登録対象候補が再構成され、世界遺産として認められたのが「長崎と天草地方の潜伏キリシタン関連遺産」となる<sup>5</sup>。

イコモスの指摘は、あくまでもキリスト教文化の日本への受容という、日欧文化の交流史（交通史）に重点をおきたい日本側のキリスト教史観をくつがえし、禁教と弾圧の時代、すなわち「殉教」者が数多くでた現象に重きをおきたいという主張と解釈できる。同様の解釈は、潜伏キリシタンを題材とし、近年吉川英治文学賞も受賞した時代小説『守教』<sup>6</sup>を執筆した帚木蓬生も行っている。帚木の意見によると、「（日本での）殉教者は4000人はいたのではないか。世界に例のない数だ<sup>7</sup>。こうしたことが忘

氏が『日欧交渉史文献目録』（一誠堂書店、1965年）が公刊された。これは、「日欧交渉」に関する膨大な数の成果を収集し、文献目録にまとめたものである。近年では、伊川健二『大航海時代の東アジア——日欧通交の歴史的的前提』（吉川弘文館、2007年）、小峯和明編『キリシタン文化と日欧交流 アジア遊学 127号』（勉誠出版、2009年）などが挙げられる。また、展覧会などの企画においても、この日欧交流の枠組みは、用いられている。東京国立博物館 [編]『支倉常長像と南蛮美術：400年前の日欧交流：特別展』（東京国立博物館、2014年）。

<sup>5</sup> この方針の変更は、読売新聞連載コラム「回想録 世界遺産の道のり」上・中・下に詳しい（読売新聞 2018年9月21日朝刊 29頁、同9月22日朝刊 27面、同9月23日朝刊 27面）。これは、長崎の市民団体、県文化観光国際部、県世界遺産登録推進課などの事務手続きの歩みを対象に取材した記事である。2016年のイコモスからの勧告当時の報道は、例えば朝日新聞「教会群『潜伏キリシタン』に名称変更へ」（朝日新聞 2016年8月31日朝刊 31面）。才津裕美子『『長崎の教会群』世界遺産推薦取り下げから見えてくるもの』（葉柳和則編『長崎——記憶の風景とその表象』晃洋書房、2017年）p. 291-319。

<sup>6</sup> 『守教（上）・（下）』（新潮社、2017年）。

<sup>7</sup> 殉教者の数に関しては、カルデム『日本殉教精華』（ローマ・1646）が1450人とし、新井白石『天主教大意』は「献廟御末年に及びてかれらには杖をつかせよと仰せられたり。杖つかせよとは、こよぶに及ばず誅せよとの御事也。その輩が転ぶ事を許さず、皆ことごとくに誅せられる。凡二、三十万人」と、見積もるなど、資料によってかなりの異同が認められる。片岡千鶴子・片岡瑠美子『日本二十六聖人殉教四〇〇年記念 長崎と二十六聖殉教者』（長崎純心大学博物館、1998年）p. 6-7。また、欧米言語の資料をもとに、殉教者の数を調査した研究に、Johannes Laures, „Die Zahl der Christen und Märtyrer im alten Japan“、

## 論 文

られている。殉教者と言えば秀吉が1597年に処刑した長崎の『二十六聖人』しか知られていない。九州をはじめ大名をはじめ、大名にも農民にも広く浸透し、その後迫害された記憶はほぼ抹殺されている。この忘却は『世界』には受け入れられない。世界遺産登録を巡る先の騒動がそれを物語っている。大量の殉教者を出した当の日本が禁教の歴史にどう向き合っているのか分からない。だから、ユネスコに突き返された<sup>8</sup>。」のだという。

実際の学術的な研究史をふりかえって見ると、帯木氏の指摘する点は、半分正しく、半分間違っている。迫害の歴史の抹殺は、実は正しくない<sup>9</sup>。迫害と殉教の日本キリスト教史は、抹殺されたり忘却されたのではなく、まずその発祥が、西欧言語において十六世紀末～十七世紀を通じて成立した歴史言説である。その歴史観が同時代の日本には共有されず、近代以後に日本が受容することになったという経過を取ったために、通常の日本文史上のトピックとは異なる複雑な研究史を辿った。一方で、いわゆる長崎の二十六聖人ばかりが、「殉教」者としての名声を主に集めてきたことも確かである。これも、彼らが同時代のヨーロッパにおいて最初の日本の「殉教」者として賞賛され記憶されてきたことによる。つまり、帯木氏の誤解は、日本において日本語で展開されてきたキリスト教史と、西欧により西欧言語で展開されてきたキリスト教史の乖離に原因が求められる。

本稿では、日本のキリスト教史を語る上でキーコンセプトとなる「殉教」言説の発祥の嚆矢を追い、同時に日本キリスト教史の中の「殉教」研究史をパラレルに俯瞰しながら、日本・西欧の歴史観のずれ違いの原因を探ることとする<sup>10</sup>。

*Monumenta Nipponica*, Vol. 7, No. 1/2 (1951), p. 84-101.

<sup>8</sup> 読売新聞 2016年5月15日朝刊13面、コラム「想う、2016」（編集委員鶴原哲也）。

<sup>9</sup> 近年でも、殉教史に関しては、助野健太郎、山田野理夫編『きりしたんの愛と死』（東出版、1967年刊）が、『キリシタン迫害と殉教の記録』（フリープレス、星雲社 [発売]、2010年）と題名と版元を変更の上で再版されている。また、概略史としては、片岡弥吉『キリシタン殉教史』（時事通信社、1979年）、山本博文『殉教——日本人は何を信仰したか』（光文社、2009年）がある。しかし、いずれも「殉教」事象に関しては、ヨーロッパ人宣教師によって記述された西欧言語の資料（の日本語翻訳）に依拠している。

<sup>10</sup> 本稿は、2016年にパリ国立高等研究院（École Pratique des Hautes Etudes, Paris）宗教学部門と、フリップル大学歴史学部にて提出された博士論文（*Des Indes lointaines aux scènes des collèges : les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*）に基づく著作（Aschendorff社出版、2019年、ISBN: 978-3-402-12211-2、全577頁）で展開された論考の主旨を説明するものである。（題名邦訳：『ヨーロッパにおける日本宣教の殉教者——遠き「インド」から学校演劇まで』）ちなみに、ここで言う「（複数形の）インド」とは、ルネサンス期にいたるまで、「極東」の同義語として用いられ、現在の地理的概念を度外視して広くアフリカ大陸の未知の部分、さらにはエチオピアまでも指す言葉であった。中世的なキリスト教王国の伝説を背景に、ヨーロッパに理念的に存在した世界観の中では、日本もまた「インド」の一部であった。彌永信美『幻想の東洋——オリエンタリズムの系譜』（青土社、1987年）p. 32-33、184-185。



## 1. 西欧における日本史——「殉教」史の言説による日本

### 日本における最初の「殉教」

西欧言語における日本教会史は、端的に言えば、「殉教教会」の歴史を語るものであった<sup>11</sup>。その端緒は、後述するように、1597年豊臣秀吉の命により長崎で磔刑に処せられた、いわゆる二十六聖人らの死を顕彰する言説に遡る。彼らは、フランシスコ会士宣教師とイエズス会士を含む様々な国籍の人々で構成されており、スペイン船サン・フェリーペ号の積み荷の収奪事件の紛糾ために、京都において急遽逮捕され、長崎まで護送された挙げ句、処刑されたのである<sup>12</sup>。この二十六人は、現在まで遺される多くの西欧言語による印刷物において、日本における最初の「殉教」者として認識されており、実際のところ、日本の「殉教」に関する言説はこれ以後、西欧世界において爆発的に増加している<sup>13</sup>。

しかし、史実としては、最初に「殉教」としてみなされる事件、すなわちキリスト教の信仰のために日本人信徒が命を落としたのは、姉崎正治によればすでに1558年に遡る<sup>14</sup>。これは、平戸の一下女が信仰のために主人に斬り殺されたもので、翌年には博多においても主人にキリスト教信仰のゆえに殺害された従者アンドレアの事件が記録されている<sup>15</sup>。特に後者の死は、報告したイエズス会神父の書簡においては、殉

<sup>11</sup> この「日本殉教教会」の語と解釈は、以下の概括を参考とした。海老沢有道、「二十六聖人のことども」(『聲 CATHOLICA』838号[日本二十六聖人特輯号]、1947年7月号) p. 11-13。これは、戦後初めて日本二十六聖人に焦点を充てた公刊物の一つである。戦後なぜ「殉教」者を顕彰することに意味が生じたのかに関しては、本稿で後述する。西欧言語圏の研究が、日本教会史を、「殉教教会」と目していたことに関しては、ドイツ語圏で研鑽を積んだ神学者、佐藤吉昭も同種の指摘をしている。同『キリスト教における殉教研究』(創文社、2007年) p. 26, 38。また、2018年まで、ヴァチカンにおいて聖人の選定の事務を司る列聖省(Congregatio de causis sanctorum)において省庁長を勤めていた枢機卿アンジェロ・アマート(Angelo Amato, 1938-)氏も、「殉教教会(Chiesa di martiri)」に関する記事の中で、その代表格として日本カトリック教会の歴史を挙げている。Angelo Amato, “Chiesa di martiri? Attualità delle persecuzioni”, *Consacrazione e Servizio*, n. 4 aprile 2009, [http://www.usminazionale.it/2009\\_04/amato.htm](http://www.usminazionale.it/2009_04/amato.htm) (2019年1月12日閲覧)。

<sup>12</sup> 松田毅一『秀吉の南蛮外交——サン・フェリーペ号事件』新人物往来社、1972年、および松田毅一「サン・フェリーペ号事件の再検討」(『清泉女子大学紀要』14号、1966年) p. 27-58。

<sup>13</sup> Henri Cordier, *Bibliotheca Japonica : dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire japonais rangés par ordre chronologique jusqu'à 1870, suivi d'un appendice renfermant la liste alphabétique des principaux ouvrages parus de 1870 à 1912*, 大岡山書店, 1931 (Publications de l'École des langues orientales vivantes, sér. 5, t. 8), Robert Streit (hg.), *Bibliotheca Missionum, vierter Bd.: asiatische Missionsliteratur 1245-1599*, Aachener Missionsdruckerei, 1928, IDEM (hg.), *Bibliotheca Missionum, fünfter Bd.: asiatische Missionsliteratur 1600-1699*, Aachener Missionsdruckerei, 1929などの日本関連印刷物における「殉教」関連書籍の項目を閲覧すると、それは一目瞭然である。

<sup>14</sup> 姉崎正治『切支丹伝道の興廃』(東京、国書刊行会、1976年[初版 東京、同文社、1930年]) p. 88。海老沢有道『キリシタンの弾圧と抵抗』(東京、雄山閣出版、1981年)、p. 103、脚注26参照。

<sup>15</sup> 博多のアンドレアについての逸話は、イエズス会士ホアオ・フェルナンデス(João Fernandes)神父の1559年10月5日付けの書簡に報告されたもので、後にイエズス会年報(*Jesus. Cartas que os Padres*

## 論 文

教者として知られる古代の聖人ステファンになぞらえられ、明らかにその死が「殉教」的であることが意識されている<sup>16</sup>。

また、二十六聖人以前にも、当時の文化的中心地の一つであった堺において、実際に磔刑に処せられた日比谷壮礼（洗礼名ルカス）というキリスト教徒がいた。イエス・キリストと同じく、また後の二十六聖人と同じく、十字架にかけられたキリスト教信者として、このケースの詳細はイエズス会の書簡により、ローマに逐一報告されている。にもかかわらず、このケースは、ヨーロッパにおいて公にされないことが決定され、結果として、イエズス会の海外宣教の成果を報告・宣伝していた印刷物『イエズス会年報 (*Litterae Annuae*)』にも収録されないことが決められた<sup>17</sup>。つまり、この十字架上の「殉教」的死は、イエズス会内部の情報として留まり、ヨーロッパで公に「殉教」者として顕彰されることがないように注意深く扱われたのである。その理由は、イエズス会の文書には明言されていない。だからといって、はっきりと日比谷壮礼が「殉教」者とはみなされることはない、ともされていない。ただ、これが敬虔なキリスト教徒の死であり、なおかつ十字架上の死であるとは言っても、日本の法律に基づいて断罪され処刑された犯罪者である、という控えめな理解が示されている<sup>18</sup>。当時の日本宣教の実質的責任者であった初代日本巡察使のアレッサンドロ・ヴァリニャーノ (Alessandro Valignano, 1539-1606) も、日比谷壮礼の犠牲的な死に対しては好意的意見を示しつつ、これを「殉教」とみなすまでにはいたっていない<sup>19</sup>。

このような、長崎二十六聖人以前の疑似「殉教」者の数は、実に二十四人にも上

*e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Japão & China...*, Evora: Manoel de Lyra, 1598, f. 67-68) にも収録されている。

<sup>16</sup> Joseph Wicki (ed.), *Documenta Indica, vol. 1 (1540-1549)*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948, p. 482, 526. ホアン・フェルナンデス (Juan Fernández) や、バルタザール・ガゴ (Balthasar Gago) などの宣教師の書簡がアンドレアの死について言及している。Juan Ruiz-de-Medina (ed.), *Monumenta historica Japoniae III, Documentos del Japón 1558 -1562*, Roma: Instituto histórico de la Compañía de Jesús, 1995, p. 167, 200, 413. その後、この逸話は、以下に印刷された。Iesus. *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reynos de Japão & China*, f. 67-68.

<sup>17</sup> Luis Álvarez-Taladriz, “Un documento inédito del año 1586 sobre los Hibiya de Sakai (堺の日比谷家に就いての 1586 年の史料) [スペイン語論文]”, (『大阪外国語大学学報』, 7 号, 1959 年) p. 121-146. イエズス会年報 (*Litterae Annuae*) とは、各地域のイエズス会の報告に基づき選択された情報が、管区長の許可に基づき出版の目的の元で編集された記録である。とくにインド、極東地域からの情報は、ヨーロッパ内部からの情報に比べて、出版に先立ち編集の必要があると認められていた。Markus Friedrich, “Circulating and Compiling the *Litterae Annuae*. Towards a history of the Jesuit system of communication”, *Archivum Historicum Societatis Iesus* (以下 AHSI と略す), vol. LXXVII Fasc. 153, 2008, p. 3-39.

<sup>18</sup> ローマイエズス会文書館 Archivum Romanum Societatis Iesus (以下 ARSI と略す), Jap. Sin. 10 II, f. 197r-200v. 特に、アントニオ・プレネスティーノ (P. Antonio Prenestino) 神父による 1586 年 12 月 15 日付けの手紙, f. 198v.

<sup>19</sup> *Libro Primero del Principio y Progreso de la Religión Christiana en Japón*, 1603, British Museum, Add. Mss. 9857, cap. 23, f. 121v.

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

る<sup>20</sup>。こうした人物は、一時的に同時代の一部の人々から賞賛の対象とはなっても、「殉教」者として広く世界的に受容されることもなかったために、現在は長崎二十六聖人と比べると無名である。ただし、こうした人物の死が忘却されたり軽んじられたわけではなく、日本におけるカトリック宣教の先鞭をつけたイエズス会士が、日比谷壮礼のケースからも分かるように、当初「殉教」という現象を必ずしも推奨し、諸手をあげて歓迎していなかったことに拠る。

「殉教」に消極的だったイエズス会

日本宣教を開始したイエズス会士は、日本だけでなく、インドや東南アジアにおいても、他の修道会に先んじて宣教活動を開始しており、実はインド亜大陸においても「殉教」的な死が複数記録されている。その中でも、イエズス会最初の「殉教」者と呼称されているのがアントニオ・クリミナリ (Antonio Criminali, 1520-1549) である。彼の死は、すぐに「殉教」と記録され顕彰の対象となったかのように見えた<sup>21</sup>。しかし、クリミナリの死は、実際に「殉教」者として認められるどころか、崇拝の対象とはならないように注意深く処理され、逆に「殉教」への意思のために死に急いだ例としてみなされた<sup>22</sup> (つまり決して「殉教」という英雄的行為の模範例にはならなかった)。イエズス会創立者イグナチウス・ロヨラ (Ignatius Loyola, 1491-1556) の秘書を務め、その思想をよく知る側近とみなされていた第三代イエズス会総長のホアン・デ・ポランコ (Juan de Polanco, 1517-1576) は、「宣教についての書き置き (*Anotaciones sobre las Misiones*)」(1558年)において、クリミナリを例に、宣教における早まった死への注意を喚起している<sup>23</sup>。また、マラッカ諸島において死亡した宣教師アフォンゾ・デ・カストロ (Afonso de Castro) に関しては、記録において「殉教」という言葉が注

<sup>20</sup> 五野井隆史『キリシタンの文化』(東京、吉川弘文館、2012年) p. 24-25.

<sup>21</sup> この人物の死と、イエズス会内でのその扱いについては Ines G. Županov, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India, 16th-17th Centuries: History, languages, and cultures of the Spanish and Portuguese worlds*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005, p. 150 以降を参照のこと。この人物を「殉教」者として扱うかどうかという経過に関しては、Georg Schurhammer, *Francis Xavier; His Life, His Times; Volume IV, Japan and China, 1549-1552*, Rome, Jesuit Historical Institute, 1982, p. 366-368, n. 32 を参照。この人物の殉教報告に関しては、Georg Schurhammer, „Leben und Briefe Antonio Criminalis des Erstlingsmartyrers der Gesellschaft Jesu“, *AHSI*, 5 (1936), p. 231-267.

<sup>22</sup> ARSI, Instit. 18 a II, f. 433v. また、Juan Ruiz-de-Medina & Josef Franz Schütte (ed.), *Monumenta historica Japoniae III, Documentos del Japón 1558-1562*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1995, p. 126-127. Joseph Wicki (ed.), *Documenta Indica, vol. I (1540-1549)*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948, p. 482-526.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

## 論 文

意深く避けられ、「喜ばしき死 (felice morte<sup>24</sup>)」や「聖なる終焉 (sainte fin<sup>25</sup>)」という語が慎重に用いられている。言葉や習慣の違う異国の地において、宣教師が志半ばにして現地で命を落とす可能性は、警備も医療も万端ではなかった十六世紀においては当然高く、「殉教」する機会はいくらでもあり、職務中の死がむしろ陳腐な現象であったことは、現地で実際に働いてみた宣教師の感慨でもあった<sup>26</sup>。

実際、当時の日本の現地文化への理解を示し、適応主義に基づく宣教活動を展開したことで評価された<sup>27</sup>日本巡察使のアレッサンドロ・ヴァリニャーノは、その日本人論の中で、死を畏れない戦国時代の日本人の心性を鋭く洞察している<sup>28</sup>。上述のポランコのように、直截的に「殉教」の忌避を喚起するわけではないが、日本でひとたびキリスト教徒が迫害される状況に陥れば、確実に多くの日本人が喜んで信仰のために命をおとすことは、ヴァリニャーノには容易に予想がついていたはずである。つまり、「殉教」という事例が一旦起こってしまえば、雪崩のようにその現象が広がり、無辜の命が失われ、ひいては日本における実質的な布教の継続と信仰の維持自体が危険にさらされることは、現実的なイエズス会士には予想がついていたことは想定できる<sup>29</sup>。

<sup>24</sup> Juan Ruiz-de-Medina & Josef Franz Schütte (ed.), *Monumenta historica Japoniae III, Documentos del Japón 1558 -1562*, p. 176-177.

<sup>25</sup> *Ibidem.*, p. 170-171.

<sup>26</sup> インドに派遣されたイエズス会宣教師メルキオール・ヌネス・バレット (Melchior Nuñez Barreto) は、このような感慨を記している。Joseph Wicki (ed.), *Documenta Indica vol. III (1553-1557)*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1954, p. 88-89, (No. 32, 33, 34). 原本は ARSI, Jap.Sin. 4, f. 66r-71v. また、宣教に出発する前のイエズス会士においては、その希望を示す書簡インデプタエ (*Indepetae*) においては、「殉教」を期待する者が多くいたのは確かである。これらの書簡に関しては、ヨーロッパの各言語でかなりの研究の蓄積がある：Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indi : storie, sogni e fughe di giovani Gesuiti italiani*, Torino, G. Einaudi, 2001; Christoph Nebgen, *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2007; Aliocha Maldavsky, « Société urbaine et désir de mission, les ressorts de la mobilité missionnaire jésuite à Milan au début du XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 56 (3), 2009, p. 7-32; Pierre Antoine Fabre, « La décision de partir comme accomplissement des Exercices? Une lecture des *Indipetae* », in Thomas M. McCoog (ed.), *Ite Inflammate Omnia, Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, p. 45-69. 現地に到着する以前に、インデプタエのような書簡で「殉教」の希望を語っていた宣教師も、到着後には「殉教」することがいかに簡単であるかを悟り、「殉教」に関する意見を変える場合もあった。Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges : les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Aschendorff, 2019, p. 122-123.

<sup>27</sup> ヴァリニャーノの文化適応主義に則った宣教方針については、様々な研究成果が出されているが、近年のものでは以下参照。Vittorio Volpi, “Franco Mazzei. La lezione del Valignano nella gestione della diversità culturale nell’era della globalizzazione”, in Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, & Marisa Di Russo (eds.), *Alessandro Valignano S.I. : uomo del Rinascimento, ponte tra Oriente e Occidente*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, p. 313-325; M. Antoni J. Üçerler, “Alessandro Valignano: man, missionary, and writer”, *Renaissance Studies*, Vol. 17 No. 3, 2003, p. 337-366.

<sup>28</sup> Alessandro Valignano, *Sumario de las cosas de Japon (1583), Adiciones del Sumario de Japon (1592)*, *Monumenta Nipponica monographs*, Tōkyō, Sophia University, 1954, p. 204.

<sup>29</sup> 実際に、戦国時代を通じて、主君のための殉死することが美徳とされた文脈があったからこそ、後に「殉教」的行為が日本人に爆発的に広まりえたのだともされている。山本博文「日本人の名誉心および死生

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

それは、1597年に長崎において、二十六人のキリスト教が死亡した際にも、イエズス会士が当初は、すぐに彼らを「殉教」者として顕彰しないという態度をとったことと関連している<sup>30</sup>。実際、ヴァリニャーノは、長崎における二十六「殉教」者の死については、冷笑的ともみえる冷静な見解を当初表明している。この二十六人は、二十六人中二十三人がフランシスコ会の宣教師か、それに関連する者たちで構成されていた。ヴァリニャーノによれば、同じ時期に京都にはイエズス会士がいたにも関わらず、とくにフランシスコ会士らを取り締まりの対象となったのは、フランシスコ会士が敢えて秀吉の怒りをかうような挑発的な行いをとったからであり<sup>31</sup>、イエズス会が「殉教」から逃げたわけではないとしている<sup>32</sup>。「殉教」者となることをねらって、あえて挑発的に敵対者の前に身をさらす者が、本当に「殉教」者として尊敬される存在とみなされるのかに関しては、すでに「殉教」者が多発していた古代の教会において議論の対象となっていた<sup>33</sup>。例えば、テルトリアヌス (Tertullianus, 160?-220?) は、自殺的行為と殉教の行為の区別を主張しており、また聖アウグスティヌス (Augustinus, 354-430) も「殉教者を殉教者たらしめるのは、苦しみながら死んだり、ましてや崇高な死を探しもとめるからではない」という主旨のことを語っている<sup>34</sup>。つまり、英雄となる目的のために死に急ぐことは、正統な「殉教」の布石とはみなされるべきではないという神学上の議論がすでに古代において出されていた。また、無為な「殉教」を避けさせるために、イエズス会神父は、キリシタンが弾圧下にあっても信仰生活を送れるような配慮の準備も周到に行っていた。日本における迫害の先鋭化と、「殉教」者の増加が予想されるようになると、イエズス会の准管区長のペドロ・ゴメス (Pedro Gomez,

---

観と殉教」(大石学 [ほか] 著『外国人が見た近世日本——日本人再発見』角川学芸出版・角川グループパブリッシング、2009年) p. 41-128.

<sup>30</sup> この点は、フランシスコ会がイエズス会を批判していた点でもあった。

<sup>31</sup> この挑発については、サン・フェリペ号の積み荷事件にまつわるフランシスコ会およびスペイン人らの対応も指している。サン・フェリペ号事件に関しては、前注 12 参考文献参照。

<sup>32</sup> José Luis Álvarez-Taladriz, Juan Gil, & Atsuko Hirayama (eds), *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y China (1598)*, Ōsaka, Eikodō, 1998, p. 337. 同様に、イエズス会士で、なおかつ司教として当時日本の最高位にあったペドロ・マルティンス (Pedro Martins) も、死に急ぐ傾向にあるフランシスコ会士の態度を批判していた。フーベルト・チースリク (Hubert Cieslik) 「日本二十六聖人殉教関係資料 (大英博物館)」(『キリシタン研究』八、1963年) p. 111-135. この事件におけるイエズス会とフランシスコ会の意見の齟齬に関しては、Luis Álvarez-Taladriz, “Opinión de un Teólogo de la Compañía de Jesús sobre la Vida y Muerte en Japón de Religiosos de San Francisco”, *Sapientia* (英知大学論叢)、第 5 号、1971, p. 27-57.

<sup>33</sup> Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007, p. 199 et s.

<sup>34</sup> *Cité de Dieu*, Livre V, chapitre XIV. Glen W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press 1995, p. 63-71. 自殺的行為と殉教の区別については、Olivier Christin, « Dévouement », in Olivier Christin (éd.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, t. 2, Paris, Métailié, 2016, p. 107-125. ここでは、特に p. 113-114.

## 論 文

1533/35-1600) は、悔悛の秘蹟の留保という神学的理論の準備を行った<sup>35</sup>。——ちなみに、十八世紀に、キリスト教信仰が禁止された中国奥地の四川省で宣教活動を展開していたパリ外国宣教会の中国人神父は、「殉教」の代わりに「(もちろん表面上の)棄教」を積極的に薦めていた。西欧人宣教師が頻繁にやってこない状況下において、官憲が「邪教」の取り締まりを行えば、神父は信徒に見かけ上の「棄教」を演じるように指示し、官憲の尋問後に神父が「告解(悔悛の秘蹟)」を行えば、元通りの信徒に戻れるとしていた<sup>36</sup>。これも、禁教下において「殉教」を避けるための合理的な手段と言え、浅野雅一と川村信三が分析した日本におけるイエズス会の方針に倣ったものと考えられる。

以上のように、現実的観点から宣教地における「殉教」という現象からは慎重な立場をとっていたイエズス会士と、対照的な見解をもっていたのが、イエズス会士に遅れて日本宣教に着手していたフランシスコ会士であった。

### フランシスコ会士にとっての「殉教」

フランシスコ会の編纂した二十六聖人殉教録に関しては、つとに佐久間正氏が、リバデネイラ(Marcelo de Ribadeneira)やヘロニモ・デ・ヘスス(Jerónimo de Jesús)の記録を日本語訳し紹介しただけでなく<sup>37</sup>、フランシスコ会系の様々な証言が遺されていることを紹介している<sup>38</sup>。こうした資料は、二十六人の死を臨場的に描こうという意図のもとに書き留められた単なる覚え書きではない。これらは、記述の段階から彼らが真の「殉教」者であるという確信のもとに筆がすすめられていた「聖人伝」であ

<sup>35</sup> 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) p. 241-291。迫害下の日本では、潜伏キリシタンが(自身、家族、親類縁者の身の安全のためや、もしくは恐怖のために)信仰を隠そうと踏絵を踏んだり、信仰を否定するといった罪を犯す場合があった。この罪は、告解(悔悛の秘蹟、ゆるしの秘蹟、もしくは Confession)を行い、司祭の元で自分の罪を反省することで、赦しの対象となった。しかし、司祭不在の場合は、それが留保されるという特例が作られ、信徒が良心の呵責に苦しめられないように配慮された。Ibidem, p. 282-283。また、川村信三に拠れば、同じくペドロ・ゴメスによって、「ゆるしの秘蹟」のテキストたる『こんちりさんのりやく』が成立している。川村信三『戦国宗教社会=思想史』(知泉書館、2011年) p. 280。この冊子は、特に九州において多くの人に回覧され、信仰の維持に大きな役割を果たしたとされる。中世後期から近代にかけてカトリック・キリスト教の悔悛の秘蹟は、司法制度の発達とともに制度的にも広まっていった。タラル・アサド著、中村圭志訳『宗教の系譜』(岩波書店、2004年) p. 140。

<sup>36</sup> Adrien Charles Launay (éd.), *Journal d'André Ly : prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique, 1746-1763 : texte latin*, A. Picard, 1906.

<sup>37</sup> 佐久間正「日本二十六聖人伝記(一)」(『横浜市立大学論叢』第10巻人文科学系列第2号、1959年) p. 115-170、同「同(二)」(同、第11巻人文科学系列第1号、1960年) p. 91-115、同「同(三)」(同、第11巻人文科学系列第2号、1960年) p. 46-71、同「西班牙古文書日本二十六聖人殉教録」(『横浜市立大学紀要』26、1954年) p. 1-218 (26号全文)。

<sup>38</sup> 佐久間正「二十六聖人殉教史料」(『日吉論文集』4、1959年) p. 92-121。

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

ることは明らかである<sup>39</sup>。また、逮捕された二十六人の内の一人ペドロ・バウティスタ (Pedro Bautista, 1542-1597) も、監視下にありながら近いうちに自分が「殉教」することを強く意識し、それを希望するような書簡を自分自身で書き残している<sup>40</sup>。同様に、二十六人の内の一人マルティン・デ・ラ・アサンシオン (Martín de la Ascensión, 1566/1567-1597) に至っては、日本語でしたためのといふかなり長い説教文が、死後その衣服から落ちたとされており、しかもその記録が遺されている。この記録は、キリストのように、また聖アンドレのように十字架上で死ぬという奇跡を、古代聖人にもまさる機会として喜び、「殉教」者として死ぬ覚悟と歓喜を書き連ねたものである<sup>41</sup>。

このように、逮捕された段階から、自らの死が強く意識され、なおかつその死が「殉教」であるという確信を感じさせるのがフランシスコ会の記録である。イエズス会と異なり、フランシスコ会においては、もともとフランシスコ会士出身の聖人、特に創立者であったアッシジのフランシスコ (Francesco d'Assisi, 1181-1226) への信仰をもつことは、修道会内の伝統でもあり、聖人信仰はフランシスコ会内の歴史と伝統において重要な意味を持っていた<sup>42</sup>。同時に、「聖人」信仰を称揚することは、霊験あらたかな聖人の救いを希求する、いわば顧客としての平信徒の需要に応えた結果でもあつ

<sup>39</sup> Clotilde Jacqueland et Akira Hamada, « Le Japon au travers de versions franciscaines des premiers martyrs de Nagasaki », in Florence Boulerie, Marc Favreau et Éric Francalanza (éd.), *L'Extrême-Orient dans la culture européenne des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : Actes du 7<sup>e</sup> Colloque du Centre de Recherches sur l'Europe classique (XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Université de Montaigne-Bordeaux 3, 22 et 23 mai 2008, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2009, p. 79-90.

<sup>40</sup> Lorenzo Pérez, *Cartas de San Pedro Bautista: Cartas y relaciones del Japon I*, Madrid, G. López del Horno, 1916, p. 142.

<sup>41</sup> 「古えの多くの聖人たち、とくにわれらが聖フランシスコは、殉教者となることを非常に望んでいたものの、十字架上の殉教者となることはかなわなかった。主よ、わたくしどもは十字架で死ぬのでしょうか。なんと喜ばしき十字架よ、私どもは恐れ多いものです！多くの聖人が、磔刑にされこのような高みで殉教者となることを望んできたのです。」 « Muchos Santos antiguos, principalmente nuestro Padre San Francisco desseo mucho ser mártir, pero no pudieron alcanzar el martirio de la cruz (...) Señor, que muramos en cruz? ¡O cruz tan dichosa, y muy indignos nosotros para ella! Muchos santos desearon ser crucificados y alcanzar un martirio tan alto... » この手紙の内容は、以下の論考に翻刻されている。Lorenzo Pérez, *Persecución y martirio de los misioneros Franciscanos (Cartas y relaciones del Japon, 3)*, Madrid, G. López del Horno, 1923, p. 125. また以下の論考も参照。Galdós Romualdo, « Undocumento interesante acerca de la patria de San Martín de la Ascensión », *RIEV, Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 26 (3), 1935, p. 578-592.

<sup>42</sup> 中世以降のフランシスコ会の聖人信仰に関しては、以下に詳しい。Andé Vauchez, *Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1988 (Édition revue et mise à jour. Deuxième tirage), p. 131-138; Bernard Dompnier, « Des Franciscains et des dévotions, entre Moyen Âge et époque moderne », in Frédéric Meyer et Ludovic Viallet (éd.), *Le silence du cloître : l'exemple des saints, XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2011.

## 論 文

た<sup>43</sup>。「殉教」者として死ぬことは、聖性を獲得するための最たる近道であり<sup>44</sup>、日本宣教でも見られた「殉教」を嗜好するフランシスコ会士の記録は、フランシスコ会の伝統に与したものといえる。統計的にも、フランシスコ会創立者のアッシジのフランシスコや、その仲間でもあったアッシジのジル（Gilles d'Assise, ?-1262）のような例外を除くと、フランシスコ会内で信仰される聖人は、「殉教」者である<sup>45</sup>。

「聖人」信仰を基軸として、宗教的共同体としてアイデンティティーを構築していくフランシスコ会の傾向は、非ヨーロッパ地域における宣教活動においても顕著に見られ、それは被宣教地出身のローカルな聖人の信仰をもり立てる形で具現化した<sup>46</sup>。フランシスコ会の宣教活動自体は、いわゆる大航海時代に始まったわけではなく<sup>47</sup>、イエズス会が創立されるはるか前から、異教徒のイスラム教徒が支配する北アフリカにおいて展開されており、その過程では多くの「殉教」者が輩出していた。中でも、1220年にポルトガルとスペインを経由して現在のモロッコの地域へ派遣されたベラルドゥス（Beraldus）とその仲間たち（オットー Otto、ペトルス Petrus、アディウトゥス Adiutus、アクルシウス Accursius）の殉教は、フランシスコ会の最初の「殉教」者として、重要視され、後世のフランシスコ会士の鑑となったのである<sup>48</sup>。彼らはフランシスコ会の聖人文学に取り上げられ、宣教師だけではなく、フランシスコ会がモットーとする自己犠牲を体現した人々として模範にされ、後世の各地の宣教においてもたびたび言及された。例えば、十六世紀のリトアニアのヴィルニウス出身の五人の修道士が、宣教のために（現ベラルーシの）ポラツクを離れ、1563年にモスクワで殺

<sup>43</sup> 「顧客」としての信徒の需要に関しては、特に前注 Bernard Dompnier 論文 p. 58 参照。

<sup>44</sup> Kenneth L. Woodward, *Making saints : how the Catholic Church determines who becomes a saint, who doesn't, and why*, Touchstone, 1996, p. 52; Richard Kieckhefer, "Imitators of Christ: Sainthood in the Christian Tradition", in IDEM & George D. Bond (eds.), *Saintfood, Its Manifestations in World Religion*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988, p. 3 (1-42). ヨーロッパにおける中世の「殉教」者と聖人の関係については、上記の Vauchez, *Saineté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* に詳しい。

<sup>45</sup> Paul Bertrand, « Une sociologie de l'édition hagiographique : la sainteté franciscaine du XIII<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècle », in Frédéric Meyer et Ludovic Viallet (ed.), *Le silence du cloître : l'exemple des saints, XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, p. 243-244.

<sup>46</sup> Ronald J. Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, Tucson, University of Arizona Press, 2002, p. 172.

<sup>47</sup> 最初に、アジアに到達していたのも、イエズス会ではなく、フランシスコ会であった。ポルデノーネのオドリコ（Odorico da Pordenone, 1286-1331）が、すでに中世に中国の北京にまで到達していた。その旅行記の翻訳は、『東洋旅行記——カタイ（中国）への道』家入敏光訳、光風社出版、1990年。また Christine Gadrat, « Des nouvelles d'Orient : les lettres des missionnaires et leur diffusion en Occident », in Joëlle Ducos et Patrick Henriot (éd.), *Passages : Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval*, Toulouse, Framespa, p. 159-172. この旅のために、オドリコは後世にも信仰の対象となり十八世紀に列福されている。

<sup>48</sup> Walter Kasper et Konrad Baumgartner (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, Freiburg: Herder, 2000, col. 1536-1537.



日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

害された場合も、犠牲者は、このモロッコの「殉教」者になぞられえられる形で讃えられた<sup>49</sup>。そうした意味では、このモロッコの「殉教」者は、フランシスコ会の「殉教」聖人のプロトタイプであり、異教の地での理想の宣教師モデルでもあった。日本宣教においても、フランシスコ会士らがこうした先人の例を念頭において行動していたことは容易に想像がつく。(もちろん、キリスト教と真っ向から敵対するイスラム教が支配していた中世の地中海世界と、いわゆる異教が普及していたとは言え、キリスト教が宣教当初は攻撃対象とはなっていなかった日本の戦国時代が、同じ宣教モデルによって布教可能であったのか、という点はおいておく。)日本の宣教の場面において、イエズス会士の中からフランシスコ会士が死に急ぐ傾向があると目されたのも<sup>50</sup>、フランシスコ会自体の伝統と歴史にその背景があると考えられる。

したがって、長崎における二十六人の死は、フランシスコ会にとっては、ヨーロッパのカトリック世界に大々的に報告し宣伝すべき英雄的「殉教」であった。死の翌年の1598年には、当時マニラの総督であったフランシスコ・テージョ・デ・グスマン(Francisco Tello de Guzmán、1596-1602)なる人物<sup>51</sup>が執筆したフランシスコ会士の「殉教」報告書がスペイン語圏各地で出版され、イタリア語訳された後にローマにおいても出版されている<sup>52</sup>。さらに、その翌年にはフランス語・ドイツ語訳もなされ、このことは西ヨーロッパ全土において周知の事象となったと言ってよい<sup>53</sup>。また、二十六聖人の聖人伝を執筆したフランシスコ会士のリバデネイラは、「彼ら(二十六人)

<sup>49</sup> Rūta Janonienė, “Ideas of Franciscan Observancy in the Wall Paintings of the Church of St. Francis and Bernardino in Vilnius at the beginning of the Sixteenth Century”, *Acta Historiae Artium Balticae*, 2 (2007), p. 54-78.

<sup>50</sup> Isabelle Heullant-Donat, « Des missionnaires martyrs aux martyrs missionnaires : la mémoire des martyrs franciscains au sein de leur Ordre aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », *Écrire son histoire : les communautés régulières face à leur passé : Actes du 5<sup>e</sup> Colloque international du C.E.R.C.O.R., Saint-Etienne, 6-8 novembre 2002, Saint-Etienne*, Publ. de l’Univ. de Saint-Étienne, 2006, p. 171-184. また、フランシスコ会の中世以来の宣教理念が、イエズス会の方針と真っ向から対立するものであったことに関しては、Pedro Lage Reis Correia, “Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597)”, *Bulletin of Portuguese, Japanese Studies*, núm. 2, June, 2001, p. 79-108.

<sup>51</sup> この人物の事績については、以下を参照。Fernández Chaves Manuel F., Pérez Garcia Rafael M., « Filipinas en las estrategias de las élites sevillanas entre los siglos XVI y XVII: el caso del gobernador Francisco Tello de Guzmán (1596-1602) », *Anais de História de Além-Mar*, Vol. 15, 2014, p. 295-333.

<sup>52</sup> 二十六聖人の死の直後に出版された印刷物に関しては、以下の文献リストを参照のこと：Agustín Millares Carlo, Julián Calvo, *Los Protomártires del Japón. Ensayo bibliográfico*, México: Fondo Pagliali, 1954. ページ番号の無い著作ではあるが、ここで紹介される資料には通し番号が付されている。フランシスコ・テージョ・デ・グスマンの印刷物に関しては、99、102、104 番。

<sup>53</sup> フランス語版は、前注の文献リストの104番。ドイツ語版は、*Relation auß befelch Herrn Francisci Teglij Gubernators: vnd general Obristens der Philippinischen Inseln ...*, Gedruckt zu Muenchen: Bey Adam Berg, 1599. ドイツ語版の資料翻刻は以下参照：Peter Kapitzka, *Japan in Europa Texte und Bilddokumente zur europäischen Japankenntnis von Marco Polo bis Wilhelm von Humboldt* Bd. 1, München, Iudicium-Verlag, 1990, p. 277-279. 原本は、ベッソン・コレクション 198.221-B39 (97)にある。

には、正当に日本の教会の最初の殉教者という名誉ある称号を与えられる。」<sup>54</sup>と記録している。つまり、フランシスコ会にとって、日本教会の「最初の殉教者」を生んだのは、フランシスコ会であると宣言することが、重要であると考えられたのである。

### 長崎二十六聖人の列福：イエズス会における「殉教」の扱いの変容

以上のように、宣教の地における「殉教」の扱いについて、全く異なる見解を持つイエズス会とフランシスコ会が、1597年の二十六人のキリスト教徒の処刑に対しても、別々の反応をしたのは当然の帰結であった。イエズス会とフランシスコ会は、つとにそ宣教の方針の違いからもライバル関係にあったが<sup>55</sup>、「殉教」の事象に対する受け取り方の違いから、日本「殉教」者の顕彰の是非についても争うことになったのは自然な成り行きだった。

留意しておかねばならないのは、この時代のヨーロッパの宗教的・社会的文脈である。「殉教」した人物を、聖人のように顕彰し、崇拝の対象とみなす行為は、ローマ教皇庁によって厳密な管理の対象と目されていた。「殉教」者としての死が、「聖人」としての資格に直結し、直ちに信仰の対象とみなされることができたのは、西ヨーロッパでも中世までのことであった。中世には、膨大な人数の聖人が各地で信仰され、それに伴い由来の信憑性も危うい聖人の聖遺物への崇拝が興隆した<sup>56</sup>。こうした信仰は、宗教戦争時にはプロテスタントの重要な攻撃対象となった<sup>57</sup>。エラスムスのような人文主義者にとっては、カトリック教会内の聖人信仰は迷信以外のなにものでもなかったのである<sup>58</sup>。したがって、ローマ教会は、対抗宗教改革の一環として、地域的な聖

<sup>54</sup> Juan R. de Legísima (ed.), *Marcelo Ribadeneira, Historia de las islas del Archipiélago Filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Madrid : Editorial Católica, 1947, p. 495 : « Con razón, pues, les podemos dar este honroso título de primeros mártires de la Iglesia de Japón ».

<sup>55</sup> フランシスコ会とイエズス会の宣教方針の違いに基づく争いに関しては、松田毅一氏の研究が詳細である。松田毅一『近世初期日本関係南蛮史料の研究』（風間書房、1967年）p. 855-898。

<sup>56</sup> 中世に氾濫した聖遺物とその信憑性の関係に関しては、Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Aschendorff Verl. 2010, p. 162-166 ; Philippe George, *Reliques : le quatrième pouvoir*, Nice, Les Editions Romaines, 2013, p. 33-44. 秋山聰『聖遺物崇敬の心性史——西洋中世の聖性と造形』（講談社、2009年）。

<sup>57</sup> カトリック教会における聖遺物の信仰は、宗教改革においてはプロテスタントの格好の批判および破壊の対象となった。例えば、ジュネーブにおける聖遺物破壊については、Christian Grosse et Daniela Solfaroli Camillocci, « Réaménager le rapport au sacré: les reliques dans l'iconoclasme et la polémique religieuse aux premiers temps de la Réforme genevoise », in Philippe Borgeaud et Youri Volokhine (éd.), *Les objets de la mémoire : pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Bern, Berlin, P. Lang, 2005, p. 285-324.

<sup>58</sup> 聖遺物を「迷信 (superstition)」の言葉で攻撃したのが、ジャン・カルバン (Jean Calvin, 1509-1564) であった。この「迷信」と「偶像崇拜」をめぐる神学的論争に関しては以下を参照。Jean-Michel Sallmann, « La relique dans le monde catholique de la Contre-Réforme », in Philippe Borgeaud et Youri Volokhine (éd.), *ibidem*, p. 267-284; Pierre Antoine Fabre, Mickaël Wilmart, « Le Traité des reliques de Jean Calvin (1543) », in

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

人信仰を、中央であるローマで一括管理することを試みた。カトリック教会の聖人信仰管理は、シクストゥス五世 (Sixtus V, 1521-1590, 在位 1585-1590) やウルバヌス八世 (Urbanus VIII, 1568-1644, 在位 1623-1644) のような教皇の元で、「聖人」を選別する制度の整備もしくは確立という形であられた<sup>59</sup>。それが、「列福」もしくは「列聖」(*canonizatio*) と呼ばれる手続きである<sup>60</sup>。「聖人」(*sanctus*) 候補者は、その聖性と資質がヴァチカン内部の識者に精査された上で、はじめて正式に「福者」(*beatus*)・「聖者」と認可されることとなった。そして、こうした一連の事務的な認可手続きを経ていない人物を崇拜することは、一般に教皇庁によって禁じられるようになっていた<sup>61</sup>。二十六人の死の称揚にあたってのイエズス会の用心深さは、こうしたヨーロッパ内部の事情もおもんばかったものでもあったと考えられる<sup>62</sup>。

前述のヴァリニャーノは、二十六人の死の翌年 1598 年 10 月 9 日にマカオで執筆された報告において、教皇庁の許可も得ずに、フランシスコ会が見境なく「殉教」者を宣伝の対象としていることを批判している。また、二十六人の殉教者に起因するという奇跡に関しても、極めて懐疑的な態度を示している<sup>63</sup>。一方のフランシスコ会の出版物は、彼らの死が「殉教」であるという既成事実を世界的に周知のものとし、ひいては後世の「聖人」化つまり「列福」・「列聖」手続きの成功を意図していたといえる。実際、フランシスコ会は、死のほぼ直後に「列福」手続きに着手し、また一方で独自

---

Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre et Dominique Julia (éd.), *Reliques modernes : Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, vol. 1, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales 2009, p. 29-68.

<sup>59</sup> Raphaël Collinet, « Canonisation. Procédure canonique », in Jacques Marx (éd.), *Sainteté et Martyre dans les religions du livre*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, p. 107-121.

<sup>60</sup> 渡邊浩「列聖手続きの歴史的展開——起源から教皇による列聖まで」(『藤女子大学文学部紀要』2号, 2001年) p. 33-58.

<sup>61</sup> 対抗宗教改革のもとで、聖人を認可するローマ教皇庁がいかに変遷していったかに関しては、様々な論考が存在するが、英語の概論としては、Peter Burke, “How To Be a Counter-Reformation Saint”, in IDEM (ed.), *The historical anthropology of early modern Italy : essays on perception and communication*, Cambridge, London [etc.], Cambridge University Press, 1987, p. 48-62.

<sup>62</sup> ただし、イエズス会も、創立者イグナチウス・ロヨラの列福と列聖をめぐることは、教皇の公的な認知を受ける前から、数々の宗教的儀式を遂行するなど、その聖性の称揚を半ば公に行っており、ドミニコ会士と対立した。Simon Ditchfield, “Coping with the *Beati Moderni*, Canonization Procedure in the Aftermath of the Council of Trent”, in Thomas M. McCoog (ed.), *Ite Inflammate Omnia : Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, Roma, Institute Historicum Societatis Iesus, 2010, p. 413-440.

<sup>63</sup> Alessandro Valignano, *Apología* (1598), Ms. Biblioteca de Ajuda, Lisboa, Codex. 49-IV-58, cap. 27, ff. 149v-151v. José Luis Álvarez-Taladriz, Juan Gil, Atsuko Hirayama (eds.), *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y China* (1598), p. 340-345. このヴァリニャーノの懐疑的見解に関しては、浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』(東京、東京大学出版会, 2009) p. 263. Pedro Lage Reis Correia, 前掲論文内脚注 1 参照。宣教の場所という、直接の証人の少ない地から報告される奇跡が、議論の対象となることは頻りにあった。例えば、ヌエヴァ・エスパーニャにおけるアウグスティヌス会とフランシスコ会との間の論争に関しては、Romain Bertrand, *Le long remords de la conquête - Manille-Mexico-Madrid ; L'affaire Diego de Ávila (1577-1580)*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 142-143.

の「殉教」者の画像を製作し、しかもそれをローマの中心部に位置する大聖堂サンタ・マリア・デ・ラ・アラクエーリ内部に飾って、祈りの対象とさせていたほどだった。(ちなみに、教皇庁は、後に「列福」前であるということで、画像の撤去をフランシスコ会に指導している<sup>64</sup>。)

フランシスコ会による二十六人の「列福」作業の着手は、間接的にイエズス会の宣教方針の攻撃にもつながった。これは、二十六人の死に立ち会ったフランシスコ会の神父ヘロニモ・デ・ヘスース (Jerónimo de Jesús de Castro, ?-1601) が、遺した書簡内で口を極めてイエズス会の宣教方法を非難していることにも起因している<sup>65</sup>。その非難の内容は、イエズス会が「殉教」の機会から逃走したというだけでなく、イエズス会の日本国内の布教方針そのものを断罪するものだった。こうした意見を反映させた様々な印刷物と報告をフランシスコ会がヨーロッパ内で普及させ、それに応える印刷物をイエズス会側も二十六人の事績を出版したことで<sup>66</sup>、一時はフランシスコ会とイエズス会の間で出版合戦の様相を呈することになる<sup>67</sup>。しかし、「殉教」者を賞賛するヨーロッパ内の世論が高まり、また「列福」の事務作業がローマで進行していく過程で、イエズス会はその「殉教」についての方針を転換していくことになった。つまり、「殉教」者の列福認可を頑なに反対するのではなく、二十六人の中にイエズス会のメンバーも混じっていたことを認め、彼らをフランシスコ会の犠牲者同様に顕彰することで、(少なくともヨーロッパ内部での世論において)「殉教」者の名声をイエズス会の日本宣教の功績とすることにしたのである<sup>68</sup>。

<sup>64</sup> この逸話は、十八世紀に「列聖」・「列福」の制度を事実上完成させた教皇ベネディクトゥス十四世 (Benedictus XIV. 1675-1758、在位 1740-1758) の論文において紹介されている (この論文自体は、現在翻刻されているため、それを利用した)。Congregatio de Causis Sanctorum (ed.), Benedictus XIV (Prosper de Lambertinis), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* Vol. II/1, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2012, p. 212-213.

<sup>65</sup> Lorenzo Pérez, « Fr. Jerónimo de Jesús, restaurador de la Misiones del Japon. Sus Cartas y Relaciones », *AFH*, XVIII, 1925, p. 95. Lorenzo Pérez, “Cartas y relaciones del Japon II: Informes y relaciones del Padre Fr. Juan de Garrovillas y Fr. Juan Pobre de Zamora”, *Archivo Ibero-americano* (以下では AIA と略す), XI, 1918, p. 181.

<sup>66</sup> 例えば、*Dos Informaciones hechas en Japon : una de la hazienda que Taycosama... mando tomar... y otra de la muerte de seis Religiosos... que el dicho Rey mando crucificar en la ciudad de Nangasaqui*, Madrid, 1599. Besson Collection, 筑波大学附属図書館, 198.221-B39(85).

<sup>67</sup> フランシスコ会とイエズス会は、自分たちの「殉教」者の画像化にあたって、お互いを排除しあった。つまり、フランシスコ会は二十三人の画像を、イエズス会は三人の画像を作成した。Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, p. 351-366. 三人の殉教者というモチーフは、特にイエズス会にとって画像化しやすいモチーフでもあった。というのも、これはゴルゴタの丘において、二人の罪人と共に磔刑に処せられたイエス・キリストの最期 (受難) を連想させる「殉教」図となったからである。おりしも興隆したゴルゴタの丘への信仰と相まって、この画像が盛んに作成されるようになった。*Ibid.*, p. 371-376.

<sup>68</sup> 詳細な列福過程に関しては、本稿の主旨ではないため省略するが、以下の別稿参照のこと。小俣ラポー日登美「聖性の創り方——いわゆる日本 2 6 聖人の列福過程 (1627)」(名古屋大学文学研究科附属人類文化遺産テキスト学研究センター編『HERITEX vol. 3』勉誠出版、2019年)。二十六「殉教」者は、ローマ

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

イエズス会の日本宣教の方針転換を端的に示しているのが、イエズス会士ニコラ・トリゴー (Nicolas Trigault, 1577-1628) が著した『日本の殉教キリスト教徒の勝利』(ラテン語版 1623 年、フランス語訳 1624 年) の出版である<sup>69</sup>。日本の「殉教」を全面的に押し出したタイトルを奉じるこの著作は、二十六人の「列福」作業の最終的な協議がヴァチカン内のロタ会議において取り上げられることになった 1619 年以後に執筆・出版されている<sup>70</sup>。執筆にあたったトリゴーは、一度も日本に足を踏み入れた経験がないものの、1610 年以降イエズス会の中国宣教に長らく貢献していた人物である。特に、1613 年から 15 年にかけてはヨーロッパに一時帰国し、まだ日本管区から独立していなかった中国管区の独立をローマにおいて交渉し、1614 年にはその目論見を実現させている<sup>71</sup>。これは、奇しくも江戸幕府がいわゆる「鎖国」の体制を完成させ、対外関係窓口を一部の場所に限定して、外交関係を徹底的に管理する制度を整えていった時期と重なっている<sup>72</sup>。トリゴーは、このとき同時に、日本で成功していた適応主義に基づく宣教方法を、中国宣教においても実行できるようヴァチカンと交渉し、その方針を許可されることにも成功している<sup>73</sup>。要するに、イエズス会における日本の「殉教」言説は、日本の実質的な宣教の門戸が狭まっていき、東アジア宣

教皇庁における列聖化の過程が制度的に厳格化されていく過程において、死後わずか三十年で「列福」された稀有な例である点が教会法制史的にも興味深い事例と言える。

<sup>69</sup> Nicolas Trigault, *De Christianis apud Japonios triumphis, sive de Gravissima ibidem contra Christi fidem persecutione exorta anno 1612 usq. ad annum 1620...*, Monachii, (apud R. Sadeler), 1623. Id., *Histoire des martyrs du Japon depuis l'an 1612. iusques a 1620...*, Paris, Sebastien Cramoisy, rue S. Iaques aux Cicognes, 1624. この文献に関しては、Hitomi Omata Rappo, « Nicolas Trigault, *Les triomphes chretiens des martyrs du Japon* », *Revue de l'histoire des religions*, N. 3, 2017, p. 566-568.

<sup>70</sup> Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, p. 148.

<sup>71</sup> David E. Mungello, *Curious Land: The Jesuit Accommodation and the Birth of Synology*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1985, p. 47.

<sup>72</sup> 「鎖国」は、必ずしも江戸幕府が用いていた呼称ではなくケンペルの『日本誌』の翻訳をした長崎の蘭学者・通詞、志筑忠雄 (1760-1806) が初めて導入した語彙である。小堀桂一郎『鎖国の思考』(中央公論社、1974 年) p. 11。「国が外部に対して閉鎖されている」という認識は、その外部世界の一部にすぎなかった西欧諸国による認識だった。にもかかわらず、「鎖国」という術語は、一定期間、近世日本史を記述するための重要なキー概念となった。西欧語の文献に表現された西欧文化圏の認識が、日本史のレトリックに取り込まれたという点で、「鎖国」は「殉教」概念と似通っている。しかし、現在の日本史研究者は、「鎖国」体制だけではなく、「日本型華夷秩序」や「海禁」政策という呼び方を用いることが多い。また、「鎖国」という言葉が用いられたとしても、注意深く用いられる。そうした意味で、「鎖国」の概念は、「殉教」の概念と異なり、脱構築されたと言えるだろう。「鎖国」ではない術語を駆使して世界史的標準から日本近世の外交史をとらえた研究書に、荒野泰典 [ほか] 編『日本の対外関係 5 地球的世界の成立』(吉川弘文館、2015 年)がある。「鎖国」論研究には、近世日本史研究において相当の蓄積があり、日々進展がめざましい。その研究史のまとめとしては、現時点では清水有子『近世日本とルソン』(東京堂出版、2017 年) p. 9-20 が詳しい。

<sup>73</sup> Ronnie Po-chia Hsia, « La questione del clero indigeno nella missione cattolica in Cina el Sedicesimo e diciassettesimo secolo », *Studia Borromaeica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna*, 20 (2006), p. 185-194. イエズス会のこうした宣教方針は、その後 1700 年前後にパリ外国宣教会との間いわゆる「典礼論争」*querelle de rites* を巻き起こす原因となり、イエズス会を弱体化させる遠因になった。

教の主要な目的地が徐々に中国へと移っていく過渡期に、顕在化したと言えよう。

また、中国宣教の興隆に邁進していたトリゴーが、足を踏み入れたこともない日本の「殉教」について著作を発表したのは、バイエルン公ヴィルヘルム五世 (Wilhelm V., 1548-1626) と、その息子マクシミリアン一世 (Maximilian I., 1573-1651) の影響が考えられる。トリゴーは、中国宣教からヨーロッパへ一時帰国していた折に、ドイツ語圏へ中国宣教の資金集めの旅に出ている<sup>74</sup>。両者はその際にトリゴーと接触している。ヴィルヘルム五世はイエズス会学校で教育を受けた上に、父子ともに中国宣教の財政的なパトロンでもあった<sup>75</sup>。バイエルン公親子は特に、日本の「殉教」物語を好んだと伝えられ、日本からの「殉教」者の聖遺物を所望するほどであったという<sup>76</sup>。つまり、日本の「殉教」言説は、中国宣教の実現のための財政援助をえる格好の宣伝材料となっていた実態がうかがえる。

実際、1627年に、ウルバヌス八世 (Urbanus VIII, 1568-1644) の元で、イエズス会の三人と、フランシスコ会の二十三人が「列福」され、彼らにミサを献げることが許可されると<sup>77</sup>、二十六聖人に関する出版物が増加し、さらにローマにおいてバロック時代に典型的な盛大な祝祭が開催されただけでなく<sup>78</sup>、各地でも祝い事が企画さ

<sup>74</sup> この旅については、以下の論文に、その行程と目的が詳述されている。Edmond Lamalle, « La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616) », *AHSI*, 9 (1940), p. 49-120.

<sup>75</sup> Yan Wang, „Die Bemühungen des Jesuiten Adam Schall von Bell um die Bekehrung des Kaisers von China“, in Peter Claus Hartmann & Alois Schmid (hg.), *Bayerisch-chinesische Beziehungen in der Frühen Neuzeit*, München: C.H. Beck, 2008, p. 23-33.

<sup>76</sup> Claudia von Collani, „Die Förderung der Jesuitenmission in China durch die bayerischen Herzöge und Kurfürsten“, in Renate Eikelmann (hg.), *Die Wittelsbacher und das Reich der Mitte 400 Jahre China und Bayern*, München, Hirmer, 2009, p. 92-104. カトリック教会における聖遺物の信仰は、宗教改革においてはプロテスタントの格好の批判および破壊の対象となったことについては、上述脚注 58 参照。しかし、新たに被宣教対象地において殉教者が続出すると、同時代の「聖人」の聖遺物は、その聖性の真正さが保証されたものとして新たに信仰の対象となった。また、これはローマにおいて 1588 年にカタコンブが発見され、古代の遺構からこれまで知られなかった生々しい「聖遺物」が供給された事と連動する動きでもある。近世の反宗教改革期におけるカトリックの聖遺物信仰の刷新に関しては、Dominique Julia, « L'Église post-tridentine et les reliques : Tradition, controverse et critique (XVI<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> siècle) », in Philippe Boutry et al. (éd.), *Reliques modernes : Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, vol. 1, p. 69-120. 日本からヨーロッパに新たにもたらされた聖遺物、ヨーロッパ内のカトリック再布教において、精神的資本となっていたことに関しては、Hitomi Omata Rappo, « La quête des reliques dans la mission du Japon (XVI<sup>e</sup> -XVIII<sup>e</sup> siècle) », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 177, juin 2017, p. 257-282.

<sup>77</sup> この宣言に関しては、前述、拙稿「聖性の創り方——いわゆる日本 26 聖人の列福過程 (1627)」においてより詳しく触れる。

<sup>78</sup> ローマにおけるフランシスコ会とイエズス会の祝いに関しては、ジャキント・イギー (Giacinto Gigli, 1594-1671) の回想手記を用いた。フランシスコ会は、サンタ・マリア・デ・ラ・アラクエーリ (Sainte-Marie d'Aracoeli) において 1627 年の 8 月 7 日、8 日の二晩続けて祝祭の儀式を行い、ローマの伝統に則ってプロセッションと演劇的催しが行われた。一方で、イエズス会は、イエズス会教会において壮麗な装置を用いた催しを行った。Biblioteca Nazionale V.E. Roma, Mss. V.E. 811, *Memoria di Giacinto Gigli di alcune cose, gironalmente accadute nel suo tempo, cominciando dell'anno della sua Età XXVIII, che era fanno del Signore MDCVIII & del Pontificato di Papa Paolo V. l'anno III.*, f. 92 v-93r: Adi 7 di Agosto 1627, f. 95r-95v. ジャキ

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

れた<sup>79</sup>。この文脈で、二十六人は「初めての日本の殉教者」として偲われ、讃えられた。既述したように、厳密に言えば彼らは、日本列島においてキリスト教の信仰のために死んだ最初の人々ではない。しかし、「列福」という手続きを経て、彼らの「聖性」にヴァチカンの公式なお墨付きが得られたことにより、ヨーロッパを中心に彼らへの信仰的営為が社会的に容認された。また「列福」のために公刊された数々の出版物とも相まって、二十六「殉教」者の名声は周知のものとなっていったのである。つまり、この「列福」によって、西欧の歴史において、彼らが名実ともに「最初の日本の殉教者」として記憶されていくことになった。これは、フランシスコ会が出版したリバデネイラの聖人伝の記述から分かるように、フランシスコ会が当初主張していた言説である。リバデネイラと同時期に、二十六聖人の死の記録を遺したルイス・フロイス (Luís Fróis, 1532-1597) や、ペドロ・モレホン (Pedro Morejón, 1562-1639) などの、日本宣教経験のあるイエズス会士は、流石に彼らを日本で「最初」の「殉教」者としては記録していない<sup>80</sup>。しかし、「列福」後にイエズス会によって印刷された出版物では、彼らの「殉教」が、フランシスコ会の認識を受けて日本の「最初の殉教」であると明記されるようになった<sup>81</sup>。ここからも、「列福」というローマ教皇庁の手続きが、イエズス会の「殉教」の認識に大きな影響を与えたことが明確に分かる。

また、この日本の「殉教」者を対象とする「列福」の手続きの特殊性は、他の宣教における「殉教」者の扱いとの差においても明白である。イエズス会を始めとするカトリック修道会の宣教は、世界規模に発展拡充しており、前述のインド亜大陸や北ア

ト・イーリという人物とその事績については以下に詳しい。Peter Rietbergmen, “Giacinto Gigli, chronicler, or: power in the streets of Rome”, in idem, *Power and religion in Baroque Rome : Barberini cultural policies*, Leiden, Boston, Brill, 2006, p. 19-94.

<sup>79</sup> イタリアにおいては、ローマ以外ではミラノ、ボローニャ、カステルヌオーヴォ・スクリヴィア (Castelnuovo Scrivia)、スペインでは、マドリッド、バルセロナ、セヴィリア、ロンダ、カルモナ、ヴァヤドリッドで同種の祝いが催されている。Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, p. 149-151.

<sup>80</sup> ディエゴ・パチェコ (Diego Pacheco, もしくは結城了悟) 「ペドロ・モレホンの日本の殉教者に関する報告 (1557-1614)」(『キリシタン研究』15号, 1974年) p. 304-305. モレホンの伝記的な情報に関しては、Eduardo Javier Alonso Romo, “Pedro Morejón: Vida, obra e itinerario transoceánico de un jesuita castellano”, in José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, & Esther Jiménez Pablo (eds.), *Los Jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, t. III, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, p. 1551-1572. フロイスの報告は、ARSI に保存されているが、翻刻が以下に出版されている。Romualdo Galdós (ed.), Luís Fróis, *Relación del martirio de los 26 cristianos crucificados en Nangasaquí el 5 febrero de 1597*, Roma, Tip. de la Pont. Univ. Gregoriana, 1935. またこの文書の分析に、Dorotheus Schilling, „Zur Geschichte des Märtyrerberichtes des P. Luis Fróis“, *AHSI*, 6, 1937, p. 107-113.

<sup>81</sup> 例えば、パリでフランス語で出版された同種の印刷物ではタイトルに「最初の殉教者 (premiers martyrs)」の文言が見られる。La béatification des trois premiers martyrs de la Compagnie de Iesus au Japon Paul, Jean et Jacques, Japponnois. Par N.S. Pere le Pape Vrain VIII, Paris, 1628. また、バルセロナでスペイン語で出版された以下の印刷物においては、この時の「殉教」者が「最初の殉教者 (los primeros mártires)」であるとされている。SVMARIO DEL Martyrio de los Santos Paulo, luán, y Diego, Hermanos de la Compañía de Iesus, y Protomartyres del Japon, Barcelona por Esteva Liberos, Año 1628.

## 論 文

フリカにおける犠牲者だけではなく、現在のカナダ、フロリダ、サハラ砂漠以南のアフリカ、チリ、ブラジル、中国などにおいても、宣教の犠牲者は出ていた。中でも、カナリア諸島においてユグノー派に殺害された三十九人のイエズス会士は、当時すでに「殉教」の「誉れ」が高かったものの、死亡後にわずか三十年で「列福」されたのは、日本における犠牲者のみである<sup>82</sup>。つまり、日本の「殉教」者は、宣教活動における英雄としてのペルソナを、「列福」による公認化によって一身に引き受ける存在になったと言える<sup>83</sup>。

このように、日本教会史の「殉教」史は、その始まりから教皇庁の聖人認定の手続きを経て、極めて恣意的に開始したと言えるだろう。特に、ドイツの例から分かるのは、日本の「殉教」という言説が、ヨーロッパ内におけるイエズス会の宣教の宣伝として用いられたことである<sup>84</sup>。日本の布教史・教会史が、必ずしも「殉教」だけで語られるものではないことは、現代日本の多くの研究者の仕事により証明されている。しかし、特に二十六「殉教」者の列福以降の十七世紀ヨーロッパにおいては、「殉教」の言説がイエズス会の日本の功績を称えるために多用されるようになる。これは、二十六人の内の三人のイエズス会士に焦点をあてた様々な図像がヨーロッパ各地で製作されたことや<sup>85</sup>、ドイツ語圏を中心とする各地のイエズス会学校で日本の「殉教」者

<sup>82</sup> この三十九人のイエズス会士をどう捉えるかについては、以下の研究を参照。Frank Lestringant, « Le martyr mot à mot : les trois martyrs huguenots du Brésil (1558), de Jean Crespin à d'Aubigné », in Jean Céard (éd.), *Langage et vérité : études offertes à Jean-Claude Margolin*, Genève, Droz, 1993, p. 125-137. また、Pierre Antoine Fabre, « Missions chrétiennes modernes. Notions, terrains, problèmes », in Philippe Büttgen et Christophe Duhamelle (éd.), *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 559-576 も参照。

<sup>83</sup> ちなみに、なぜ日本の「殉教」者のみが、他の宣教対象地の犠牲者に先駆けて「列福」の対象になったかの理由に関しては、以下の研究で言及した。Hitomi Omata Rappo, "How to make "colored" Japanese Counter-Reformation Saints: a study of an iconographic anomaly", *Journal of Early Modern Christianity*, 2017, 4(2), p. 195-225.

<sup>84</sup> イヴェリア半島、イタリア語圏における日本の「殉教」伝の普及に関しては、各地における出版物の普及を見れば明らかである。また、フランスにおいては、カトリックを諷刺した文書『サンシー殿のカトリック告白』*Confession catholique du Sieur de Sancy* (出版は1630年以降で、以下の作品集に見られる: *Recueil de diverses pièces servant à l'Histoire d'Henri III*, Cologne, chez Pierre Marteau, 1660. 執筆自体はそれ以前で、少なくとも実在のサンシー殿の改宗1598年以後と目される。Gilbert Schrenck, « Agrippa d'Aubigné et le Sieur de Sancy : de l'histoire au pamphlet », *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, 12, 2000, p. 205-214.) において、イエズス会が報告していた日本の「殉教」に対しての懐疑的な意見が開陳される。この作品は、実在した人物ニコラ・ド・アルレーもしくはサンシー殿 (Nicolas de Harlay, sieur de Sancy, 1546-1629) に仮託された告白文書だが、実際の作者は、プロテスタントの文人アグリッパ・ドービニエ (Agrippa d'Aubigné) である。サンシーは、立身出世のためにプロテスタントからカトリックへ改宗した憐れむべき人物で、この告白書は、一見カトリックの立場を擁護するものと読めるものでありながら、逆説的にカトリックの信仰を痛烈に笑いものにする内容である。濱田明「ドービニエの日本——『世界史』と『サンシー殿のカトリック告白』を通して」(『Gallia. 大阪大学フランス語フランス文学会』47巻、2000年) p.37-43; Christian Biet, *Traquées et récits de martyres en France (fin XVI<sup>e</sup> -début XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 41.

<sup>85</sup> イエズス会およびフランシスコ会が、ヨーロッパ各地において作成した画像(油彩画、版画)のリストとしては、以下が挙げられる。越宏一「美術における日本二十六殉教者——その作品カタログ」(『国立西洋



日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

を題材とする演劇が催されたことから明らかである<sup>86</sup>。文学作品・図像作品といった芸術を通じたイエズス会の「殉教」表象は、おりしもヨーロッパのカトリック文化圏で隆盛したバロック的美学や感性と合致することで花開いた。そのため、一部の現代の歴史家からは、イエズス会が特殊な「殉教」文化を持つとすら判断されるようになって<sup>87</sup>。

特にイエズス会の日本認識を象徴的に示しているのが、イエズス会創立百年を記念して出版された大著『最初の世紀像 (*Imago primi saeculi*)』(1640年出版)内の日本の表象だろう。この記念碑的書物では、ラテン語の韻文とエンブレムの形をとる単純化された図像のモチーフによって、イエズス会内の偉人が顕彰され、創立以来のイエズス会の功績が振り返られている。つまり、著作自体が、イエズス会公認の歴史叙述・歴史イメージそのものである。その中心となっているのは、1622年に列聖されたばかりの創立者イグナチウス・ロヨラを始めとする、イエズス会内部の聖者・福者である。ここで、日本は、信仰のための血をながす「殉教」の国として表象され、いわゆる元和大殉教(1622年)で死亡したカルロ・スピノラがその代表者として讃えられている<sup>88</sup>。(ちなみに「殉教」者の多数を占めた、身分の低い多くの日本人はこの文脈

---

美術館年報』No. 8、1975年) p. 16-72。このリストにおいては、特にドイツ語圏に重点をおいて画像が紹介されているが、二十六聖人画像は、メキシコにおいても作成されており、中でもクエルナバカ壁画が有名である。谷口智子「26 聖人殉教とクエルナバカ大司教座聖堂壁画——近世初期キリシタン長崎大殉教図と日西交渉史」(『共生の文化3』愛知県立大学多文化共生研究所、2009年) p. 137-147。川田玲子『メキシコにおける聖フェリーペ・デ・ヘスス崇拜の変遷史』(明石書店、2019年) p. 84-97。さらに、イヴェリア半島やイタリアにおいて最近確認された画像も含めたリストに、Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, p. 359-361。二十六聖人の図像化に関しては、上述脚注 67 も参照。

<sup>86</sup> ドイツ語圏におけるイエズス会演劇に関しては、ジャン・マリー・ヴァランタンが 1555-1773 (イエズス会の解散) 年までに行われた演劇題目を 7560 点リストしている。Jean-Marie Valentin, *Le Théâtre des Jésuites dans les Pays de Langue Allemande : Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555-1773)*, vol. 1-2, Stuttgart, Anton Hiersemann Vrlg., 1983-1984。こうした上演の中で、日本に関する演劇は、150 回にも及ぶという。Ruprecht Wimmer, „Japan und China auf den Jesuitenbühnen des Deutschen Sprachgebietes“, in Ruprecht Wimmer & Adrian Hsia (hg.), *Mission und Theater : Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2005, p. 18 (17-58)。Haruka Oba, “Using the Past for the Church’s “Present” and “Future”: the Remembrance of Catholic Japan in Drama and Art in the Southern German-Speaking Area”, in Wolfgang Schmale, Marion Romberg, Josef Köstlbauer (eds.), *The Language of Continent Allegories in Baroque Central Europe*, Stuttgart: Fanz Steiner, 2016, p. 71-85。

<sup>87</sup> 残酷的な死の光景に精神的な光明や教化を見いだすバロック的心象風景の中に、イエズス会の「殉教」文化を論じた研究に、Peter Burschel, *Sterben und Unsterblichkeit: zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit*, München, R. Oldenbourg, 2004。特に、イエズス会の日本「殉教」者の表象に関する言及は、p. 232-266。

<sup>88</sup> 『最初の世紀像 (*Imago primi saeculi*)』において、日本をモチーフとしたエンブレムの表象については、以下の研究で言及した。日本の「殉教」者を表象するエンブレム画像についての分析も以下を参照のこと。Hitomi Omata Rappo, « L’*“Imago primi saeculi”* et ses représentations des héros des terres de mission », in Jean-Jacques Chardin, Marie Chauffour, Catherine Chédeau, Paulette Choné, Anne Rolet et Stéphane Rolet (éd.), *L’emblème entre philologie et arts du décor. Actes du XI<sup>e</sup> Congrès de la Society for Emblem Studies (Nancy)*, Presses universitaires François-Rabelais (Tours)/Presses universitaires de Rennes, avec le soutien du Centre d’études supérieures de la Renaissance (CESR), 2019 (受理)。

では言及されない<sup>89</sup>。) 二十六聖人列福以前にアジア宣教の犠牲者の顕彰にはあれほど慎重であったイエズス会も、1640年の時点では、未列福者の顕彰を公に行うほど、その方針が転換していたことがここから分かる。

ただし、ヨーロッパにおける「殉教」者の顕彰が、実際のアジア現地における宣教の方針の転換とどこまで関連していたのかは不明である。いわゆる「鎖国」完成の時点で、日本宣教をそれまで以上に拡大することは、現実的に不可能となっており、日本渡航の希望を出す者がいくら増加しても、実際に日本へ宣教師を送ることは絶望的に困難となっていた。そして、東南アジアから宣教師を日本に密かに派遣するという目論見が存在していたとしても、実際に積極的な派遣が繰り返し企画されていたわけではない<sup>90</sup>。つまり日本の宣教は実質的に限りなく不可能に近づいたのに反比例して、日本の「殉教」を賞賛する言説は、ヨーロッパ内で増加していく傾向にある<sup>91</sup>。日本では厳しい禁教政策がしかれた上に、国が閉ざされた現状を報告するだけでなく、その現状によって惹起された「殉教」の悲劇を語ることで、現地での布教戦略の実質的な失敗は、逆にカトリック・キリスト教会の「勝利」として、ヨーロッパ内部で語ることができたのである<sup>92</sup>。

<sup>89</sup> 日本における「殉教」者名のリストに以下の研究がある。ここでは「殉教」者の背景や経歴も掲載されている。Juan Ruiz-de-Medina, *El martirologio del Japón, 1558-1873*, Roma: Institutum Historicum S.I., 1999. 日本の例に限らず、近世のヨーロッパにおいて「聖人」視された人々の多くは、いわゆるアッパークラスに属し、体系的に神学の高等教育を受けた人が多いことは一貫している。Donald Weinstein & Rudolph M. Bell, *Saints and society: the two worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago Univ. Press, 1983, p. 204.

<sup>90</sup> 1614年の伴天連追放令の全国通達後、1620年に平山常陳の朱印船がマニラから宣教師を密入国させようとしたことを契機に、幕府の対外政策は一段と強化することになる。清水有子『近世日本とルソン』(東京堂出版、2017年) p. 267-291. 日本へ密入国宣教師の人数については、五野井隆史『日本キリスト教史』に詳しい。1615～1644年の間で、密入国宣教師の人数は、101名であり、この内の七割が、1615年から1623年までの入国であり、しかも1623～1627年間は、密入国宣教師が皆無であった。同書、213頁。

<sup>91</sup> Liam Matthew Brockey, "Books of Martyrs: Example and Imitation in Europe and Japan, 1597-1650", *The Catholic Historical Review*, Volume 103, Number 2, Spring 2017, p. vi-223.

<sup>92</sup> この「殉教」の言説はヨーロッパ内部に向けての戦略的レトリック(プロパガンダ)であったと考えられている。Rady Roldán-Figueroa, "Religious Literature and its Institutional Contexts: Prelude to the Study of Spanish Accounts of Christian Martyrdom in Tokugawa Japan", *Archiv für Reformationsgeschichte: Archive for Reformation History*, Volume 108, Issue 1, 2018, p. 153-161. Ana Cantante Mota Fernandes Pinto, *Tragédia mais Gloriosa que Dolorosa O Discurso Missionário sobre a Perseguição aos Cristãos Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do no Regime Tokugawa na Imprensa Europeia grau de Doutor em História dos Descobrimientos e da Expansão Portuguesa, realizada (1598 - 1650)*, Tese de Doutorado em História dos Descobrimientos e da Expansão Portuguesa, 2014. 日本のキリスト教宣教の時代が、最終的に「失敗」に終わったということは、以下においても語られている。川村信三「アレックスandro・ヴァリニャーノ日本宣教政策決定の評価」(同編『超領域交流史の試み——ザビエルに続くパイオニア達』上智大学出版、2009年) p. 222 (218-241).

## 2. 西欧における殉教のレトリック

### 古代教会における「殉教」概念の発生と近世ヨーロッパ社会

それでは、なぜ当時のヨーロッパ社会において、「殉教」が、勝利を想起させるレトリックとして機能したのだろうか。それを識るためには、そもそもの「殉教」概念が、カトリック教会、および当時のヨーロッパ社会において持っていた意味を探る必要がある。

現在、日本語において「殉教」の言葉で翻訳され知られている概念は、英語で *martyrdom* (殉教者は *martyr*)、仏語で *martyre* (殉教者は *marty*, *martyre*)、伊語で *martirio* (殉教者は *martire*)、独語で *Martyrium* (殉教者は *Märtyrer*)、スペイン語で *martirio* (殉教者は *mártir*)、ポルトガル語で *martírio* (殉教者は *mártir*) と言われることから分かるように、西欧文化圏ではすべてが同じ語源であり、文化的・歴史的背景を共有している。語源となっているのは、ラテン語の *martyr* もしくは *martyrium* であるが、このラテン語の元となっているのが、インド=ヨーロッパ言語における「記憶」の語源 (\*[s]mer-) ともかかわるギリシャ語の名詞マールトウス (μάρτυς) である。これは、厳密に言えば「思い出す人」を意味する。そこから、ある出来事の知識や思い出を引き出せる誰か、つまり「証人」という含意が発生した。過去の「出来事」を確かめ、検証するような一連の行為と深く結びついているために、当初は、法的もしくは史的資料に用いられる語彙であった。しかし、その意味が、やがてキリスト教の信仰を貫徹するために命を落とした者を指すようになる。この語彙の飛躍的な意味論的發展そのものが、ローマ帝国下におけるキリスト教の迫害から公認化への史的経過を端的に語っている<sup>93</sup>。

ローマ帝国下においては、全体としての多神教文化を背景にして、ユダヤ教徒やキリスト教徒など一神教信仰を奉じる共同体が共生していたが、当時の社会的行為として重要だった皇帝を顕彰する祭祀的儀礼への参加を一部のキリスト教徒が否定するようになると、キリスト教徒そのものが帝国内の異分子と目されるようになった。例えば、ディオクレティアヌス帝やネロ帝などの元では、苛烈な迫害が敢行された<sup>94</sup>。迫害下のローマ帝国では、官憲の手により、キリスト教徒が逮捕され、監禁され、法的

<sup>93</sup> Elana Zocca, "Modelli Martirio Santita, un rapporto multidirezionale", *Adamantius Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina" (Journal of the Italian Research Group on "Origen and the Alexandrian Tradition")*, 14, 2008, p. 378-394. Hippolyte Delehaye, « Martyr et Confesseur », *Analecta Bollandiana*, v. 39 (1921), p. 20-49.

<sup>94</sup> G.E.M. De Ste Croix, *Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy*, New York: Oxford Univ. Press, 2008, p. 112-113.

に裁かれ、棄教を迫られ、それに従わなかった者が処刑される事例が出てくる（この中には、自ら挑発的な行為を行い、逮捕され、裁かれる者もいた<sup>95</sup>）。先述の、ギリシャ語の名詞マルトウス（μαρτυς）が、単なる法的「証人」から信仰の「証人」、すなわち真の信仰を保持する者という意味を備えていったのは、こうした流れと軌を一にしている<sup>96</sup>。

こうして、信仰の「証人」は、その周囲にいた信者、そして後世の信者からも崇拜の対象となっていった。当初は、単に犠牲者の死そのものが、悼まれていただけだったかもしれない。しかし、そこに特殊な崇拜の感情も芽生え始めたのは、哲学者のルネ・ジラールが唱えたところのキリスト教の基本的教義にその背景がある。キリスト教は、受難（キリストの十字架における自己犠牲）のエピソードにその教義のエッセンスが集約され、この十字架のイエスのイメージにより、「殉教」の聖性が根源から裏付けられる<sup>97</sup>。キリスト自身は、富も権力も持たない究極の弱者（人の子）として十字架にかけられた。彼が信仰の対象へと昇華されたことは、従来強者として畏怖されるべき（死刑執行人の姿で体现される）権力者の権威が覆されたことを示している。ここに、弱者と強者の力関係を逆転させる、「殉教」概念の特殊なメカニズムの萌芽がある<sup>98</sup>。興味深いことに、死刑執行にともなう弱者と強者の力関係の逆転現象について、ミシェル・フーコーも、全く異なるコンテキストを例に、同様の分析を行っている<sup>99</sup>。アンシャン・レジーム期のフランスでは、身体刑が重要視されるようになり、一種の儀礼と化した残酷な処刑が、司法の権威付けに貢献した。身体刑や処刑は、公衆の面前で行われ、見せしめの意味だけではなく、犯罪者の身体に表れる苦痛の形で、

<sup>95</sup> Paul Middleton, "Early Christian Voluntary Martyrdom A Statement for the Defence", *The Journal of Theological Studies*, NS, Vol. 64, Pt 2, Oct. 2013, p. 556-573; G.E.M. De Ste Croix, *Op. cit.*, p. 153-200.

<sup>96</sup> Μάρτυς が「殉教者」の意味に用いられた初出例、あるいは非常に早い例の一つは、『ヨハネ黙示録』の 2.13 に「わたしはあなたの住んでいる所を知っている。そこにはサタンの座がある。あなたは、わたしの名を堅く持ちつづけ、わたしの忠実な証人アンテパスがサタンの住んでいるあなたがたの所で殺された時でさえ、わたしに対する信仰を捨てなかった」という箇所である。Allison A. Trites, "Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study", *Novum Testamentum*, Vol. 15, Fasc. 1, 1973, p. 72-80.

<sup>97</sup> René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 229-230.

<sup>98</sup> 仏教においては、補陀洛渡海や密教系の即身仏、捨身往生（焼身往生、入水往生）のように、自ら信仰のために命を落とす現象もある。特に後者は、キリスト教の「殉教」と比肩する行為としてデュルケームの『自殺論』において言及される。David Émile Durkheim, *La suicide*, Paris, 1856, p. 242. しかし、キリスト教（および一神教）の「殉教」に関しては、力関係の逆転のメカニズムを内包している点で、他の信仰に見られる宗教的犠牲行為とは一線を画す。ブックは、好戦的かつ積極的行為としての「殉教」行為を描いてみせている。Philippe Buc, *Guerre sainte, martyre et terreur. Les formes chrétiennes de la violence en Occident*, Paris, Gallimard, 2017, p. 57.

<sup>99</sup> フーコーの指摘が時代の異なるコンテキストにおいても、精彩を放つのは、西欧の司法制度が、「悔悛の秘蹟」といった教会の制度と結びついて発展してきた背景にあるだろう。タラル・アサド『宗教の系譜』、p. 126-129.

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

権威を、ひいては君主の存在を可視化させる目的があった<sup>100</sup>。しかし十七世紀末頃には、司法の正統性や権威の具現化という意味合いが薄れていく。犯罪者が死刑台で後悔の念を表明したり、残酷な刑に耐える姿は、同じ弱者としての自負を共有する観衆を感嘆させ、しかも共感を誘うようになったからである。時には、犯罪者が「彼なりに一種の聖人として死ぬのだ」と理解されて哀れまれ、その死が悼まれたり崇拜されることすらあったという<sup>101</sup>。

初期キリスト教のコンテクストでも、キリスト教信仰を理由に断罪された死刑囚は、同種の心理的メカニズムによって英雄となった。信仰の「証人」として死ぬことで、「殉教」者は、ローマ帝国の強大な力の前で弱者であったキリスト教徒の共同体の自負と成り得たのである。ローマ帝国側がキリスト教徒を弾圧した理由如何に関わらず、被「迫害」者であり、究極の被害者であることが重要だった<sup>102</sup>。そして、「殉教」者の記憶は、同じ信仰を奉じることで結ばれた共同体の結束をさらに固める集団的記憶へと成長した。しかも、彼らの死は、彼らに感嘆した異教徒の改宗を誘因すると考えられていた。「殉教者の血がキリスト教の種である」(*Apologia* 50, 13: *sanguis martyrurum, semen christianorum*) という古代のキリスト教神学者テルトリアヌスの言葉は、このような「殉教」者によるキリスト教共同体の拡大の背景を端的に集約した格言だった<sup>103</sup>。

このように、迫害がおこり、「殉教」が増えるほど、それを生んだキリスト教共同体の誇りと結束が強化されていく仕組みが生まれたのである。やがてキリスト教が、ローマ帝国に公認化されると、それは、迫害と「殉教」を克服した教会の勝利の記録として記憶されるようになった<sup>104</sup>。実際、古代キリスト教教父たちの護教論は、「殉教」言説を軸に、キリスト教共同体が受けた不当な攻撃（迫害）の数々に建設的な意味を見いだそうとした模索の成果と言える<sup>105</sup>。初期のキリスト教徒が形成した共同体でも、「殉教」に焦点をあてた聖人伝的文学が紡がれていった<sup>106</sup>。こうした言説は、

<sup>100</sup> これは古代ローマにおいても共通する点であり、しかも殉教の苦しみにおける視覚的効果が倫理的なインパクトを保障するものとして重要視される背景があった。Elizabeth A. Castelli, *Martyrdom and memory: Early Christian culture making*, New York, Columbia University Press, 2004, chap. 4.

<sup>101</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1991, p. 50-51.

<sup>102</sup> Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, p. 7.

<sup>103</sup> José Luis Gutiérrez, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Roma, Giuffrè editore, 2005, p. 10. 古代キリスト教会のキリスト教共同体に関しては、ジョイス・E・ソールズベリ著、後藤篤子監修、田畑賀世子訳『ペルベトゥアの殉教——ローマ帝国に生きた若き女性の死とその記憶』（白水社、2018年）第三章（p. 97-134）参照。

<sup>104</sup> 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』（東京、創文社、2004年）p. 130.

<sup>105</sup> Elizabeth A. Castelli, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, p. 21.

<sup>106</sup> Johan Leemans (ed.), *More than a Memory: the Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, *Annua nuntia Lovaniensia*, Leuven, Peeters, 2005, p. XI-XVI. ジョイス・

後世に、ヨーロッパと地中海世界が、キリスト教化していく過程にも大きな影響を持つにいたった<sup>107</sup>。こうして、「殉教」の概念はキリスト教思想の中核となり、それは後世——中世や近世——に、キリスト教が主要な宗教となり、古代とは全く異なるコンテクストにおかれるようになっても変わらなかった<sup>108</sup>。「殉教」者はキリスト教徒のモデルとなり、他の宗教や信仰集団との衝突が起こる度に、想起され、精神的拠り所を提供する概念となった。死者や犠牲者を悼むことが信仰へと昇華する過程は、世界中の宗教的営為において見いだされるものではある。しかし、キリスト教において特殊なのは、「殉教」によって、窮地に立たされた弱者が、強者である敵対者に対して、精神的には力関係を逆転させることができた点である。そして、その逆転作用によって、実際にマイノリティーであったグループが、その構成員を増やし続け、マイノリティーではなく主流派になることで、力関係の逆転が観念的ではなく現実のものとなった。そうした意味で、「殉教」は、いわば対抗的キリスト教アイデンティティーとも言える概念である。したがって、地中海周辺のキリスト教文化圏で育まれた「殉教」は、受け身の非暴力的・平和的の行為ではなく、歴史学者フィリップ・ブック (Philippe Buc) の言葉を借りれば、好戦的かつ暴力的な積極的行動であり、その後一千年以上にわたって、西ヨーロッパ社会でみられることになったキリスト教文化特有のある種の暴力性を形づくる理念を体現していた<sup>109</sup>。

### 3. 十六～十七世紀における「殉教」概念

「殉教」概念の内包する対抗的キリスト教アイデンティティーとしての攻撃的ともいえる性格が、再び必要とされるようになったのが、ヨーロッパで宗教戦争が起こった十六～十七世紀である。信仰上の理由により、カトリック・プロテスタントの両陣営で多くの犠牲者がでるようになると、それぞれの死者（犠牲者）こそが「殉教」者の称号に相応しいと主張された。1523年にヤン・ヴァン・エッセン (Jean van Eschen) とアンリ・ボー (Henri Voes) というルター派のプロテスタントがブリュッセルで火刑

E・ソールズベリ『ベルベトゥアの殉教』、p. 256-257.

<sup>107</sup> 四～五世紀にかけてキリスト教の地中海世界、そして西欧社会への普及に「殉教」言説の構築が、極めて重要だったことは、以下を参考。Lucy Grig, *Making Martyr in Late Antiquity*, London, Duckworth, 2004.

<sup>108</sup> ただし、近現代においては、「殉教」という存在に当然とされてきた絶対的価値を疑問視する論考も現れている。Gordon L. Heath, "When the Blood of the Martyrs was not Enough. A Survey of Places Where the Church was Wiped Out", in Stanley E. Porter (ed.), *The Church, Then and Now*, Eugene, Or., Pickwick, 2012, p. 97-133.

<sup>109</sup> ブックに拠れば、「殉教」は宗教的暴力の一貫として捉えられることが歴史的に理解される。Philippe Buc, *Guerre sainte, martyre et terreur. Les formes chrétiennes de la violence en Occident*, Paris, Gallimard, 2017, p. 45-61.

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

に処せられると、ルター (Martin Luther, 1483-1546) はいち早く彼らの「殉教」を讃えている<sup>110</sup>。十六世紀半ばまでは、「殉教」者は、必然的に、勃興したばかりのプロテスタントが多数を占め、特にマイノリティーであった再洗礼派の犠牲者の数が多かった。こうした犠牲者の存在を軸に、それぞれの陣営は、自分たちのキリスト教信仰の正統性や真正さを訴え<sup>111</sup>、自分たちの倫理的優越性を主張した<sup>112</sup>。「殉教者の血がキリスト教の種である」というテルトリアヌスの言葉は、時代を超えて、再び宗教戦争期のカトリックとプロテスタント双方に間断なく引用され続けることとなった<sup>113</sup>。しかし、そこで問題となってくるのは、カトリック教徒、プロテスタント、再洗礼派も、元は同じキリスト教会から発祥したはずの、同じキリスト教徒である以上、誰が真の「殉教」者であるのか、という本質的な疑問である。自分たちの犠牲者を真の「殉教」者であると主張することは、彼らを弾劾したり処刑した敵対者を、「迫害」者とみなし、相手の信じる教えを「異端」として否定することにつながる。一方で、自分たちが「異端」として糾弾し処刑した対象は、その処刑された者と同じ宗派の人々から見れば、「殉教」者だが、処刑した側にとっては自分たちの方が「異端」によって侵害された「犠牲者」なのだから、その死は「殉教」とは見なされない<sup>114</sup>。こうした議論は、1520年代からカトリック、プロテスタント、そして再洗礼派の間で、出版物を通して論じられることになり<sup>115</sup>、プロパガンダ戦争の様相を呈した<sup>116</sup>。

最初の「殉教」伝の出版は、プロテスタントの陣営から行われた。それが、ジャン・クレスパン (Jean Crespin, 1520-1572) により、1554年に出版された『殉教伝』であ

<sup>110</sup> Pettegree, *The Sixteen-Century French Religious Book*, p. 122. また、最初のプロテスタントの「殉教」伝に関しては、以下を参照。Léon-E. Halkin, « Hagiographie Protestante », *Analecta Bollandiana. Mélanges*, t. LXVIII, (*Mélanges Paul Peeters*, v. II), 1950, p. 453-463.

<sup>111</sup> 宗教戦争の犠牲者をめぐる言説については、Anne Dillon, *The Construction of Martyrdom in the English Catholic Community, 1533-1603*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 4-5.

<sup>112</sup> David El Kenz, *Les bûchers du roi : la culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997. 特にその序文における説明。

<sup>113</sup> Frank Lestringant, *Lumière des martyrs : essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris; Genève, Honoré Champion, 2004, p. 70.

<sup>114</sup> この犠牲者をとりまく論理に関しては、El Kenz, « La victime catholique au temps des guerres de Religion. La sacralisation du prêtre », in Benoît Garnot (éd.), *Les victimes, des oubliées de l'histoire ? : Actes du colloque de Dijon, 7 & 8 octobre 1999*, Rennes, Presses universitaires de Rennes 2015, p. 191-199.

<sup>115</sup> この議論に関しては、Brad S. Gregory, *Salvation at stake: Christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1999, p. 139. また、同じ再洗礼派の中でも、誰を正統な「殉教」者として捉えうるのかは議論の対象となった。山本大丙『「殉教者の鑑」メノー派・アーミッシュのアイデンティティの源泉』(永本哲也ほか編『旅する教会 再洗礼派と宗教改革』新教出版社、2017年) p. 160-167.

<sup>116</sup> 「殉教」伝の言説によるプロパガンダ戦争に関しては、以下の研究を参照。Frank Lestringant, *Lumière des martyrs : essai sur le martyre au siècle des Réformes*, p. 115 et s.; Frank Lestringant, *Martyrs et martyrologes*, Villeneuve d'Ascq, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003; Grégory Wallerick, « La guerre par l'image dans l'Europe du XVI<sup>e</sup> siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 149 (janvier-mars 2010), p. 33-53.

る<sup>117</sup>。当初、ジュネーブの教会は、この『殉教伝』の出版に乗り気ではなかった。「殉教者」は、古代教会の聖人にも与えられる称号であって、同時代人を安易に「殉教者」と讃えるのは妥当なことなのだろうか。たとえ、彼らが非業の死をとげた同志であったことを考慮したとしてもである<sup>118</sup>。しかし、クレスパンの『殉教伝』は成功を収め、シモン・グーラル（Simon Goulart）によって増補版が、1584年に出版され、更に1619年には増補版が増版された<sup>119</sup>。

これに対するカトリックの反応を示す第一作目は、リシャール・ローラン（Richard Rowlands）、もしくはヴェルステガン（Richard Verstegan, ca. 1550-1640）の名前で知られる作者がパリで1584年に出版した『カトリック教徒が信仰のためにイギリスにおいて堪え忍んだ残酷行為についての略記（*Briejve Description des diverses Cruautez que les Catholiques endurent en Angleterre pour la foy*）』である。これに続いて、1587年には著名な『残酷劇場（*Théâtre des cruautés*）』が出版されている<sup>120</sup>。後者は、前者の内容を引き継いだもので、題名からも明らかなように、イギリスにおいて処刑されたカトリック教徒を「殉教」者として顕彰している。後者は、カトリックの犠牲者の多種多様な死に様を、図像化していることで著名である。フランスでは、宗教戦争の犠牲者といえば、まずプロテスタントが大多数を占めたために、海を超えたイギリスにカトリックの犠牲者の鑑を求めたのである。中でも、エドモンド・カンピオン（Edmund Campion）を始めとするカトリック「殉教」者がカトリック教会に賞賛された。

フランスにおけるプロパガンダ戦争では<sup>121</sup>、プロテスタントとカトリックの間で、

<sup>117</sup> Jean Crespin, *Histoire des martyrs persecutez et mis a mort pour la verité de l'Euangile...*, Genève, Eustache Vignon, 1554. この著作に関しては、近年部分訳がされて紹介された。平野隆文訳「ジャン・クレスパン『殉教伝』(抄)」(宮下志朗ほか編集・翻訳『フランス・ルネサンス文学集1——学問と信仰と』白水社、2015年) p. 287-308.

<sup>118</sup> ジュネーブの参事会（Conseil）が *martyr* の言葉の使用を嫌った理由は、Jean-François Gilmont, *Jean Crespin, un éditeur réformé du XIV<sup>e</sup> siècle*, Genève : Droz, 1981, p. 169.

<sup>119</sup> クレスパンの著作は、1550-1572年の間に実に250版を重ね、成功を収めていたことが分かる。Jean-François Gilmont, *Jean Crespin: un éditeur réformé du XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 13. クレスパンによる出版物のリストは、同書、p. 245-260. 更に詳しい書誌リストは、Jean-François Gilmont (éd.), *Bibliographie des éditions de Jean Crespin, 1550-1572*, Verviers, Gason, 1981, 2 vol. これらの殉教伝がどのような発展を辿ったのかに関しては、Gilmont, *Jean Crespin: un éditeur réformé du XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 165-190. 聖人信仰を批判していたプロテスタントにおいても、「殉教」信仰が興ったという矛盾に関しては、以下の書籍に研究がある。Lestringant, *Lumière des martyrs : essai sur le martyre au siècle des Réformes*, p. 11.

<sup>120</sup> Richard Verstegan, *Theatre des cruautés des heretiques de nostre temps*, Anvers, Adrien Hubert, 1587. 注釈つきの翻刻が、*Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps* (de Richard Verstegan) ; texte établi, prés. et annoté par Frank Lestringant, Paris, Éditions Chandeigne, 1995. この著作に関しては、近年部分訳がされて紹介された。平野隆文訳「リシャール・ヴェルステガン『残酷劇場』(抄)」(宮下志朗ほか編集・翻訳前掲書) p. 309-337. ここに表現された「殉教」図像と日本の「殉教」図像の関連性については、Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, p. 313-322.

<sup>121</sup> David El Kenz, « La victime catholique au temps des guerres de Religion. La sacralisation du prêtre », in Benoît Garnot (éd.), *Les victimes, des oubliées de l'histoire? : Actes du colloque de Dijon, 7 & 8 octobre 1999*,



日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

若干異なる「殉教」像が嗜好された。ルター派やカルヴァン派は、生か死かという究極の選択が迫られる神明裁判のような設定において、言葉や文字によって覚悟を表明する犠牲者に、理想の「殉教」像を求めた<sup>122</sup>。これに対し、カトリックは、キリストの受難の模倣に焦点を当てた「劇場」型の「殉教」を重要視した<sup>123</sup>。つまり、言葉による信仰の表明だけではなく、肉体にうける苦痛にも価値を見いだそうとした<sup>124</sup>。出版物によるプロパガンダ戦争の様相はイギリスでも同様に見られた。特にカトリック信者が犠牲者となったイギリスにおいては、プロテスタントへの反応として殉教者伝文学が創作された。カトリックの殉教書として著名なジョン・フォックス (John Foxe, 1516/17-1587) の『殉教の書』(*Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days, Touching Matters of the Church*, London, John Day, 1563 および以降の各版は一般に *Book of Martyrs* として知られた) も、ミルトン (John Milton, 1608-1674) には批判の対象となるなどの議論を巻き起こした<sup>125</sup>。現在のオランダと、ドイツ語圏におけるカトリック、プロテスタント、再洗礼派における「殉教」言説においては、「殉教」概念の核を成す概念は共通しているというのが、ブラッド・グレゴリー (Brad S. Gregory) の見解である<sup>126</sup>。

犠牲者を「殉教」と顕彰し、同時に敵対者の「殉教」に反駁する『殉教伝』および『反殉教伝』は、表裏一体の関係にあり、カトリック・プロテスタントの「殉教」言説の争いには、(カトリックとプロテスタントの間に勝敗がないように) 勝者も敗者もない。何をもって真の「殉教」とみなすかは主観的判断に任せられ、論理的に正解が出せないものだった。そこで、双方の陣営は、全体として、真正の「殉教」が輩出された古代の教父神学に依拠して、自分たちの議論の権威付けを試みるという、結局のところ手段においては似通る方法をとることになった。こうした議論では、「殉教」の価

Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, p. 191-199.

<sup>122</sup> Frank Lestringant, « Le martyr mot à mot : les trois martyrs huguenots du Brésil (1558), de Jean Crespin à d'Aubigné », in Jean Céard (éd.), *Langage et vérité. Études offertes à Jean-Claude Margolin*, p. 142. Frank Lestringant, *Lumière des martyrs : essai sur le martyre au siècle des Réformes*, p. 45 et s.

<sup>123</sup> Antoinette Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des croix : les représentations du corps souffrant, 1580-1650*, Paris Genève, H. Champion, diff. Slatkine, 2011, p. 29. Frank Lestringant, *Lumière des martyrs*, p. 115. 「劇場」型「殉教」に関しては、Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, p. 78.

<sup>124</sup> プロテスタントとカトリックにおける「教会」概念の差に関しては、Frank Lestringant, *Lumière des martyrs*, p. 100. 真の「殉教」者と偽の「殉教」者を巡る論議については、Brad S. Gregory, “Persecutions and Martyrdom”, in Ronnie Po-chia Hsia (ed.), *Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 261-282, p. 270.

<sup>125</sup> John R. Knott, *Discourses of martyrdom in English literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 8-9.

<sup>126</sup> Brad S. Gregory, “Martyrs and Saints”, in Ronnie Po-chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Malden, Mass., Blackwell, 2004, p. 462.

値だけではなく、「殉教」を扱うキリスト教典の原典の翻訳の問題にまで敷衍した<sup>127</sup>。こうした文脈で、「殉教は苦しみによってではなく、その原因によってもたらされる (*Martyrem non facit poena, sed causa*)」という、古代教父の一人アウグスティヌスの言葉が、頻繁に引用された<sup>128</sup>。宗教戦争後の十六世紀は、古代の神学が言及されながら、ヨーロッパにおける「殉教」概念が更新され、その信仰の様相が一変する過渡期であったといえる。

特にカトリック教会においては、その本部であるヴァチカン聖庁のあるローマにおいてカタコンベが発掘されたことで、古代の「殉教」へのノスタルジーが一層かき立てられた。カタコンベは、考古学的には、二世紀前後から発展したキリスト教徒の地下墓所であり、そこで発掘された遺骨の全てが、必ずしも「殉教」者由来のものではない(そもそも、文字資料を伴わない遺骨の人物特定は不可能に近かった)。しかし、いわゆるローマ劫掠(1527)後に、キリスト教世界の精神的首都としての面目を失っていたローマは<sup>129</sup>、カタコンベからの大量の「殉教」者の「聖遺物」の出土により、由緒正しい「殉教」者を生んだ初期教会の直系の継承者であるという自負を新たにすることができた<sup>130</sup>。こうした古代への回帰は、ローマのステファノ・ロトンド教会(Basilica di san Stefano Rotondo)を荘厳した古代殉教者の三十二点の壁画に象徴される<sup>131</sup>。現在もみられるステファノ・ロトンド教会における「殉教」壁画は、ローマのイエズス会イギリス学院に併設されたカンタベリーの聖トーマス(St. Thomas of Canterbury)教会の壁画とも相関するものである。この壁画は現存してしないものの、1582年にニコロ・チルチグナーニ(Niccolo Circignani、別名ポマランチオ Pomarancio)が版

<sup>127</sup> Paul Peeters, « Les traductions orientales du mot Martyr : Note complémentaire à l'article précédent », *Analecta Bollandiana*, t. XXXIX, 1921, p. 50-64.

<sup>128</sup> これは、アウグスティヌス自身が何度も繰り返していた言葉の一つである。アウグスティヌスの引用頻度に関しては、以下を参照。Frank Lestringant, *Lumière des martyrs*, p. 63, note 7. また、Brad S. Gregory, "Persecution or Prosecution, Martyrs or False Martyrs : The Reformation Era, History, and Theological Reflection", in Michael L Budde & Karen Scott (ed.), *Witness of the body : the past, present, and future of Christian martyrdom*, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans Pub., 2011, p. 107-124, p. 122.

<sup>129</sup> アンドレ・シャステル著、越川倫明、ほか訳『ローマ劫掠 一五二七年、聖都の悲劇』筑摩書房、2006年。

<sup>130</sup> Pierre-Antoine Fabre, « La distribution des corps saints des catacombes à l'époque moderne : de Rome aux nations (en coll.) », in J. P. Zuniga (éd.), *Pratiques du transnational*, Paris, Centre de recherches historiques, 2011, p. 101-121.

<sup>131</sup> Leif Holm Monssen, "The Martyrdom Cycle in Santo Stefano Rotondo, Part I", *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*, Institutum Romanum Norvegiae, 8(2), 1982, p. 175-317; idem, "The Martyrdom Cycle in Santo Stefano Rotondo, Part II", *Ibidem*, 8(3), 1983, p.11-106. Kirstin Noreen, "Ecclesiae militans triumph: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation", *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 29, No. 3 (Autumn, 1998), p. 689-715. 日本語でこの壁画について、ジャン・ドリユモ著、佐野泰雄ほか訳『罪と恐れ——西欧における罪責意識の歴史 十三世紀から十八世紀』(東京、新評論、2004年) p. 212.

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

画を遺したために、その様相を現在に伝えている<sup>132</sup>。イギリスのカトリック殉教者を描いた連作は、ステファノ・ロトンド教会に描かれた古代の殉教者を明らかに意識した構図・モチーフによって描かれており、古代と宗教改革期の「殉教」像が明らかに視覚的に関連づけられている。つまり、カトリック教会の中心地であったローマにおいては、こうした像造行為により、古代と同時代のイギリスの殉教者が、同じ系譜に属する真正の「殉教」であるとの認識を可視化させていた。そして、この「殉教」像群の中に、同じく同時代の日本の「殉教」者も意識されていたはずである<sup>133</sup>。イギリスの殉教者が、日本の殉教者になぞらえられるということは、すでにおこっており、イギリスは、ヨーロッパ内の日本であると意識されていた<sup>134</sup>。宣教における「殉教」の重要性は、ヨーロッパ内の「殉教」論争を通じて更に喚起されたと言えよう<sup>135</sup>。

日本の教会の状況を語る言説として、「殉教」というレトリックが相応しいと目されたのも、こうした同時代のヨーロッパにおける特殊状況を加味せずには考えられない。宗教戦争期の時点では、プロテスタントは海外宣教を展開しておらず、被宣教地における「殉教」者を輩出していたのはカトリック教会だけであった。特に同時代の「オリエント」は「究極の古代」とみなされており<sup>136</sup>、「オリエント」の「殉教」者は、教会本来の古代の「殉教」者と比肩しうる存在であった<sup>137</sup>。日本におけるカトリック・キリスト教の「殉教」者は、ヨーロッパ内のカトリック・キリスト教の優越性を主張するのに役立っただろう。

<sup>132</sup> Alexandra Herz, “Imitators of Christ: The Martyr-Cycles of Late Sixteenth Century Rome Seen in Context”, *Storia dell’arte* 62, 1988, p. 53-70.

<sup>133</sup> ローマの現在のクイリナーレ宮殿 (Palazzo del Quirinale) にあったイエズス会のノヴィチアアート (修練院) には、世界各地の宣教師の「殉教」図が飾られておりその中には、1597年に死んだいわゆる二十六聖人中の三人も描かれていたことが分かっている。Louis Richeome, *Peinture spirituelle ou l’art d’admirer, aimer et louer Dieu*, Lyon, Pierre Rigaud, 1611, p. 235. この作品に描写された日本の殉教者については、以下で論じた Hitomi Omata Rappo, Hitomi Omata Rappo, “How to make ‘colored’ Japanese Counter-Reformation Saints: a study of an iconographic anomaly”, *Journal of Early Modern Christianity*, 4-2(2017), p. 195-225; Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, p. 292-293.

<sup>134</sup> Masahiro Takenaka, *Jesuit Plays on Japan and English Recusancy*, Tokyo: The Renaissance Institute (Sophia University), 1995, p. viii.

<sup>135</sup> El Kenz, « La victime catholique au temps des guerres de Religion. La sacralisation du prêtre », in Benoît Garnot (éd.), *Les victimes, des oubliées de l’histoire?*, p. 192.

<sup>136</sup> 「究極の古代 (L’antiquité absolue)」という表現は、以下の本から採った。Chantal Grell, *Le dix-huitième siècle et l’antiquité en France : 1680-1789*, vol. 1, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, p. 601. また、近世において、日本におけるキリスト教迫害に見られる残酷性が、古代の専制君主の暴虐さと結びつけられる理解に関しては、ミシェル・ドゥロン「東洋的残酷さについて」(中川久定、J. シュローバハ編『十八世紀における他者のイメージ——アジアの側から、そしてヨーロッパの側から』河合文化教育研究所、河合出版、2008年) p. 37-50.

<sup>137</sup> 宗教改革時代に、「殉教」者としての正統性を得るために、古代の「殉教」との関連を持つことは重要視されていた。Simon Ditchfield, “Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World”, *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 3 (Spring 2009), p. 552-584.

## 論 文

この時代のキリスト教は、プロテスタントにせよカトリックにせよ、宗教戦争を経て古代以降の「殉教」概念の再考を迫られる特殊な状況にあり、現代と通時的に直結する普遍性を備えた教えではなかったことを留意する必要がある<sup>138</sup>。また、「殉教」的事象が数多く惹起された日本にもたらされたキリスト教は、そもそもこうした文脈を背景に負った特殊なキリスト教であったのであり、その言説が特に西欧の事象を意識して西欧言語により記録されたことを考えると、日本の殉教にまつわる文学や図像等のイメージは、ヨーロッパにおける時代背景と文脈を考慮せず、日本の事象を直截に反映した資料・情報として捉えることに、無理があるだろう。その意味で、日本にまつわる「殉教」言説に関しては、西欧史の延長として捉えるべきであると彌永信美はつとに提言している<sup>139</sup>。その背景にあるのは、彌永が指摘した資料の偏りという方法論的問題であり、また「殉教」という概念が内包する文化的問題である。

### 4. 「殉教」研究の西欧言語圏における方法論

フランスの宗教戦争期における「殉教」言説の専門家であるダビッド・エル・ケンツ (David El Kenz) は、この時期のプロテスタントとカトリックの「殉教」言説を総括し、こう結論づけている。「『殉教』は文化的表象である<sup>140</sup>」と。興味深いことに、古代史を専門とする「殉教」言説の専門家も、全く異なる時代の、全く異なる資料群を扱っているにも関わらず、同種の結論を共有している。

ローマ帝国下における「殉教」は、いわばキリスト教の「殉教」の元祖である。このトピックそのものは、神学者、教会史家だけでなく、ローマ帝国史家により幅広く研究対象とされてきた。神学的には、一旦「殉教」者としてその聖性が認められた聖人に対しては、その「殉教」の真偽に疑義をはさむことは禁じられている。(つまり「殉教」という出来事そのものは、史実として当然視される。) そのため、教会史における「殉教」研究は、一般の歴史家とは異なり、その聖性を法的に議論する列聖・列福の教会法的制度の発展史の形で昇華したと言える。(十七世紀から発展してきたボランディストの研究は、この潮流に与するものである<sup>141</sup>。)

<sup>138</sup> 現代の教皇の言説においても、こと「殉教」に関しては、教会の歴史性が顧みられない点に関して、以下に議論されている。Brad Gregory, "Persecution or Prosecution, Martyrs or False Martyrs: The Reformation Era, History, and Theological Reflection", in Michael L. Budde and Karen Scott (eds.), *Witness of the body*, p. 107-124.

<sup>139</sup> 彌永信美『歴史という名の牢獄』(青土社、1988年) p. 116-117.

<sup>140</sup> El Kenz, *Les bûchers du roi : la culture protestante des martyrs (1523-1572)*, p. 14.

<sup>141</sup> ボランディストとは、オランダ人イエズス会士ハリバート・ロスヴァイデ (Heribert Rosweyde, 1569-1629) が提唱し、その後ベルギー人イエズス会士ジャン・ボランドウス (Jean Bollandus, 1596-1665) が

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

一方、世俗的な歴史研究においては、「殉教」にまつわる様々な言説の形成とコンテクストが検証の対象となる。「殉教」という出来事を史実として単純に捉えるのではなく、「英雄」像が様々な言説により構築されていった過程を、「殉教」の歴史として捉えたのが、ルーシー・グリーグ (Lucy Grig) である<sup>142</sup>。いわゆる「殉教伝」・「聖人伝」と言われる資料群は、史的価値のある記録を一部含んだ一種の文学作品であり、特定の読者層に訴えかけるために、記録され、編纂される段階から、意図的に執筆され、編まれたものである<sup>143</sup>。キリスト教会の最初の「殉教」者と言われるステパノスの歴史研究を行ったシェリー・マシューズ (Shelly Matthews) は、「殉教は、出来事ではなく言説である。殉教説話を語ることは、文化の創造行為、国家の創立、もしくは人種民族的なアイデンティティを構築するための過程の一形態である」とすら語っている<sup>144</sup>。実際、「殉教」概念の本来の意味に関連して述べたように、キリスト教において「殉教」という現象が起こり、普及し、記録されていった過程と、キリスト教が宗教として形をとっていった歴史は、共時的に進行していた。「殉教」の言説は、特定の集団のアイデンティティの形成のために、意図的に編まれていく方向性があったと指摘されている<sup>145</sup>。こうした意識のもとで「殉教」者言説をみたとき、それはその人物が実際に何を行い、どのように死んで、どのような「奇跡」を起こしたかを単純に記録した一次資料ではなく、どのような語彙・状況・描写・設定が「殉教」者の死を語るのに相応しいと見なされたかを語る資料となる。つまり、その人物が「殉教」者であったことではなく、その人物が「殉教」者としてみなされていたことが史

---

中心となって組織された聖人研究のグループを指す。1607年アントワープに創設後は、資料に基づくカトリックの聖人に関する実証的研究を志した。1643年から1940年までの3世紀にかけて68巻に及ぶ聖人伝 (Acta Sanctorum) を公刊すると同時に、現在は学術誌『ボランディストの分析』(Analecta Bollandiana) を主催している。厳密な実証主義的歴史研究集団として知られている。ボランディストの近世の仕事进行研究した近年の単著に Jan Marco Sawilla, *Antiquarianism, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert zum Werk der Bollandisten : ein wissenschaftshistorischer Versuch*, Tübingen : M. Niemeyer, 2009.

<sup>142</sup> 例えば、Lucy Grig, *Making Martyr in Late Antiquity*, 2004 ; Elizabeth A. Castelli, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, 2007. これに類似した研究に、Johan Leemans, *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Leuven, Belgium, Dudley, MA, Peeters, 2005 がある。

<sup>143</sup> Johan Leemans, *Op. cit.*, p. XIII.

<sup>144</sup> Shelly Matthews, *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 4. マシューズによれば、殉教者の代名詞ともいえる聖人ステパノスでも、その「殉教」像は、言説によって構築されたものであり、彼の死そのものは、現代の学者が類型づける古代における典型的「殉教」にはあてはまらない。

<sup>145</sup> Paul Middleton, "What is martyrdom?", *Mortality*, 19:2 (2014), p. 117-133. 例えば、古代の「殉教」資料を読むと、ローマ帝国下の全土において間断なく苛烈きわまる迫害が継続されていたような印象を受けるが、それは必ずしも事実ではない。また、キリスト教徒を取り締まる側のローマ帝国が、常に絶対悪として描かれ、キリスト教徒がどのような事情によって取り締まれるにいたったのかという事情に関しては、一切考慮の対象になっていない。Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, p. 5. こうした言説は、近年は神学者にも共有されている。

的事実として分析対象になり、「殉教」を「殉教」たらしめる要素が、当時の「殉教」観を分析するための対象と捉えられるようになる。こうした古代の「殉教」を紡ぐ資料の特殊性は、現在、一部の神学者によっても受け容れられるようになっている<sup>146</sup>。ある種の像を構築する言説や画像を含める資料を、その像の形成にまつわるめくるめく世界観（イマジネール）の表象（思想史の材料）として指摘したのは、アナル学派の影響を受けた歴史学研究の方法論を受け継いだジャック・ル・ゴフである<sup>147</sup>。「聖人」や「殉教」は、西欧における研究の文脈では、このように、その聖的英雄像と一旦距離をおき、それを乗り越えて扱う形で発展した。そして、現在は、「殉教」研究にはこうした方法論が当然のように用いられている。

一方で、日本のキリスト教研究においては、（一部の例外を除き<sup>148</sup>）「殉教」言説が、地中海世界の古代の元祖「殉教」言説におけるように脱構築されていないのは、いくつかの理由がある。第一の理由は、「殉教」的事象を、キリスト教における「殉教」として認識する歴史が、同時代の日本において正史として成立しなかったことである。この歴史観の問題と、資料が不足している問題は、相関している。

## 5. 西欧から日本へ——「殉教」概念の輸入

### 翻訳不可能の概念？

キリスト教徒の「殉教」者が最も数多く生まれた十六世紀末から十七世紀前半の日本においては、「殉教」の記録資料に大きな偏りが見られる。宣教師が執筆した欧米言語による書簡と、それに基づいてヨーロッパで出版された聖人伝の文学の類いに比較すると、江戸幕府側の資料や、日本語によって記録された資料はかなり少なくなる。例えば、ヨーロッパで大反響を呼んだ二十六聖人に関しても、日本では僅かな断片的な資料が遺されているだけである<sup>149</sup>。

それは、キリスト教が禁じられて以後は特に、日本の現地政権および当時の大多数の人々にとってキリスト教は「邪教」であり、それを信じて処刑された者は、「殉教」

<sup>146</sup> Candida Moss, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York, Harper One, 2014. もちろんこうした見解は、「殉教」の聖性を無謬性のないものとして考える他の神学者や、主に北米大陸の敬虔なカトリック信徒から攻撃の対象となっている。

<sup>147</sup> ル・ゴフは、中世の聖人伝に対して、一つの世界観（イマジネール）を想定したものとして考えるよう示唆した。Jacques Le Goff, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991, p. vii.

<sup>148</sup> 日本の二十六聖人が、近世のヌエヴァ・エスパニーヤの社会で、どのように信仰対象となっていたかを追った川田玲子の研究など、近年は「殉教」者の英雄化を心性史の一貫として扱ったものがある。同『メキシコにおける聖フェリーペ・デ・ヘスス崇拜の変遷史』（明石書店、2019年）。

<sup>149</sup> 日本語の資料については、海老沢有道「日本二十六聖人関係日本文献」（『キリシタン研究』八号、1963年）p. 137-175.

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

者のような英雄ではなく犯罪者以外の何ものでもなかったという事情があるだろう。そうした価値観を反映する意見は、多くの反キリシタン文学・資料に遺されている。『破吉利支丹』においては、(禁じられている) 邪義を広めた結果として無知蒙昧に命を落とすものが多く、それが「此国の恥辱にあらずや。異国までの聞え、口惜き次第なり。」<sup>150</sup> と嘆かれている。このように、キリスト教が違法となっている日本国内と、日本における「殉教」者が「英雄」として喧伝される国外の価値観の乖離にいち早く気づいている人物も存在した訳である。しかし、これは、近代の西欧で生まれ、現代の先進国に通底する価値観となった「信教の自由」の観点から慨嘆されたのではなく、日本国内の法規や論理が、国外に理解されないことから発したようにみえる。逆に日本では、「殉教」概念は、もっとも理解されない点の一つであったと考えられる。これは、古代ローマにおいて、為政者がキリスト教徒の(皇帝の祭祀に参加しないなどの) 違法行為の理由を理解できず、また「殉教」を期待するキリスト教徒が、ローマ帝国の管理をおしなべて「迫害」として認識することも理解せず、両者の認識が互いに交わることがなかったこと<sup>151</sup> (キリスト教徒の論理が「普遍的真理」になるためには、キリスト教の公認化という政治体制のパラダイム転換が必要だった) とパラレルな現象である。

キリスト教が異端視されていた江戸時代においては、ことに「殉教」を不可解とする言及が数多く遺されている。慶長 18 年 12 月 (1614 年 1 月 28 日) に全国通達された「伴天連追放令」を起草した金地院崇伝 (1569-1633) は、その禁令の中で、「殉教」の行為を以下のように非難している。「かの伴天連の徒党、みな件の政令に反し、神道を嫌疑し、正法を誹謗し、義を残さず、善を損なふ。刑人あるを見れば、すなわち欣び、すなわち奔り、自ら拝し自ら礼す。これを以て宗の本懐となす。邪法にあらずして何ぞや<sup>152</sup>。」崇伝は、「刑人」すなわち犯罪者であるはずの「殉教」者を、キリスト教徒が崇拝し、しかも「殉教」崇拝が当時のキリスト教信仰の中核であったことを洞察し、その「殉教」崇拝こそ「邪法」であるとしている。

当時の日本人から見た「殉教」的行為の異質性は、『吉利支丹物語』にも記される。「でうす(神)の御法をきく人は、大海の底の黄金を拾ひ、一眼の亀の浮木にあふより

<sup>150</sup> 『破吉利支丹』(海老沢有道ほか校注『キリシタン書・排耶書』「日本思想大系」25、東京、岩波書店、1970年、所収) p. 450 (450-457)。

<sup>151</sup> 例えば、そうした記録の一つにプリニウスがトラヤヌス帝に報告した手紙がある。Marcel Durry (éd.), *Lettres tome IV, Livre X, panégyrique de Trajan*, Paris, Les belles lettres, 2002, p. 73-75.

<sup>152</sup> 海老沢有道校注『排吉利支丹文』(『キリシタン書・排耶書』所収) p.421 (419-421)。この禁令の内容の史的位置づけに関しては、以下の文献に詳しい。五野井隆史『日本キリシタン史の研究』(吉川弘文館、2002年) p. 264-267。またこの禁令の資料的批判を行った研究に、安野眞幸『パテレン追放令——16世紀の日欧対決』(日本エディタースクール出版部、1989年)。

## 論 文

猶稀なる事とした、かにほめられて満足し、まことに仏になるぞとおもひさだめて、火あぶりになるも、牛裂き、車裂き、逆さ磔、かやうの難にあふが、望みの叶ふ成仏と心得て、命を厭ひ悲しむものなきとみえたり。あはれなる事共かな、知恵のなきものは、己が耳に聞入、心におもひさだめたる事をば、かつてひるがへす事なし。たとへば二三歳の童が鏡のうちのかたちを見ては、まことのかたちと思ひ、水の中の月をみては、猿猴が手にとらんとおもふ、おろかなる心と等しきもの也。愚人はみなかくのごとし、外道の法魔法なるべし<sup>153</sup>。」つまり、「望みの叶ふ成仏」を達成するために喜んで様々な残酷な処刑に耐えるキリスト教徒を、「知恵のなき」「愚人」、外道によってたぶらかされたものとしている。

著名な棄教者の中でも不干斎ハビアン<sup>154</sup>の著した『破提字子』においては、「マルチルトテ法ノ為ニハ身命ヲ塵芥ヨリモ軽クサスル事<sup>154</sup>」として、「殉教（マルチル）」のために、無辜の人々の命が軽視されることへの不快感が明快に記されている。

こうした「殉教」行為が日本人にとっていかに不可解であったかを考える時、着目したいのは、「殉教」という行為が、明快な日本語で記されていないということである。金地院崇伝は、「殉教」者を単に「刑人」と呼んでいる。『吉利支丹物語』では、「殉教」を指し示す単語が存在しないないために、「まことに仏になるぞとおもひさだめて、火あぶりになるも、牛裂き、車裂き、逆さ磔、かやうの難にあふが、望みの叶ふ成仏と心得て、命を厭ひ悲しむものなき」ものとして死ぬ人々と言うように、言葉を連ねて説明をするほかなかった。また、かつてキリスト教徒であった不干斎ハビアンは、「マルチル」というポルトガル語の音訳表記を用いている。

本論は、これまで「殉教」を語るために、「殉教」という言葉を当然のように用いてきたが、実はこの語は、明治維新以後、既存の信仰体系が解体されていく中で、キリスト教が「宗教」と公認された時に、初めて誕生した訳語である<sup>155</sup>。当然、それ以前の日本においては、「殉教」という訳語は存在しておらず、それを指し示すような日本語の言葉が存在しなかった。神道や仏教由来の日本の既存の語彙に、キリスト教の術語の翻訳に相応しい言葉があれば、それが充てられた例も多数ある（例えば、「ベアト (*beatus*)」が「果報<sup>156</sup>」、「ロザリオ（ポルトガル語では *rosário*、ラテン語で

<sup>153</sup> 『吉利支丹物語』（鷲尾順敬編『日本思想開闢史料』第10巻、東方書院、1930年）p. 375（5頁目）p. 371-390.

<sup>154</sup> 海老沢有道校注『破提字子』（『キリシタン書・排耶書』所収）p. 442（423-447）。井手勝美「史料紹介校註 ハビアン著『破提字子（ハダイウス）』（1620年）」（『キリスト教史学』51集、1997年）p. 93-127, p. 118.

<sup>155</sup> 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』、p. 6-10.

<sup>156</sup> こうした翻訳行為に関しては、以下の単著に様々な試みの例が取り上げられている。米井力也『キリシタンと翻訳——異文化接触の十字路』（東京、平凡社、2009年）。「果報」の翻訳については、p. 209-210.



日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

は *rosarium*)」が、「数珠<sup>157</sup>」となった<sup>158</sup>。しかし、初期キリスト教の普及と浸透の歴史と深く結びついている「殉教」の概念は、日本に既存の信仰の中から一概にその訳語を探し出せるようなものではなかった<sup>159</sup>。西欧の特殊な歴史的事情を何重にも負っている「殉教」という概念が、まったく異なる文脈に受容されるのは、単純なことではない。したがって、キリスト教の教義を多少なりとも知っている信者は、「殉教」的事象を「マルチル」、「マルチリオ」、「丸血留」などと音訳表記することで済ませていた<sup>160</sup>。

一方で、「殉教」を一貫した信仰行為の類型の一つと認めなかった日本近世初期の為

---

またキリスト教の術語の翻訳の問題に関しては、海老沢有道『南蛮文学入門』（教文館、1991年）p. 67-88; 折井善果『キリシタン文学における日欧文化比較——ルイス・デ・グラナダと日本』（教文館、2010年）。

<sup>157</sup> 海老沢有道校注、雪窗宗崔述『対治邪執論』（『キリシタン書・排耶書』所収）p. 470（460-476）。雪窗宗崔の文書においては、キリスト教における様々な術語が仏教用語において解釈される。Frédéric Girard, « Réfutation de la doctrine pernicieuse : Sessô et les moines de son époque », in Sakaé Murakami-Giroux (éd.), *Actes du troisième colloque d'études japonaises de l'Université Marc Bloch : La Rencontre du Japon et de l'Europe, Images d'une découverte*, Aurillac, Publications orientalistes de France, 2007, p. 109-121.

<sup>158</sup> もちろん、神を「大日」と安直に訳し、その訳語が余りに日本の一般庶民に腑に落ちるものであったがために誤解を生み、ザビエルがその翻訳を訂正しなくてはならなかったことは人口に膾炙している。これは、分かり易い翻訳の誤りの例である。土井忠生「十六・十七世紀における日本イエズス会布教上の教会用語の問題」（『キリシタン研究』第十五輯、1971年）p. 25-71.

<sup>159</sup> 「殉教」を生み出すのに不可欠な環境としての「迫害 (*persecution*)」に関しては、「法難」・「教難」などの同様の宗教・文化的位相を指し示す語が存在する。Roux Pierre Emmanuel, *La trinité antichrétienne: essai sur la proscription du catholicisme en Chine, en Corée et au Japon (XVII<sup>e</sup> -XIX<sup>e</sup> siècles)*, dissertation, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013, p. 19-21. しかし、「法難」は、「殉教」のような命を賭した犠牲と必ずしもセットとなるような出来事ではなく、流罪といった刑罰も「法難」と認識されることが多い。寺尾英智「日蓮の法難をめぐる認識」（『宗教研究』84(4) 2011年）p. 1207-1209. 同様の指摘は、佐藤吉昭、『キリスト教における殉教研究』、p. 9. 「殉教」を示す言葉が、漢語訳された先行例としては、「致命（聖人）」の訳語が既に十八世紀半ばに見られ、管見の限りでは、これがアジアの言語における「殉教」の語の翻訳例としては最初期の例と思われる。Mathias Fu, 《福安遭難事實》, Archives des Missions Étrangères de Paris, vol. 435, f. 529 r.

<sup>160</sup> 葡日辞書においても、日本の既存の語彙を用いた翻訳が試みられず、表音表記で代用される。Hitomi Omata Rappo, « Les aventures du mot “martyre” entre l’Asie et l’Europe ou les aléas de la traduction », *Mélanges de l’École française de Rome : Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 129-1 (2017), p. 143-153. キリスト教への風当たりが強くなる中で、「殉教」に関連する文献の日本語翻訳も企画されていた。例えば『丸血留の道』は、1614年以降に翻訳されたものと指摘されている。浅見雅一、『キリシタン時代の偶像崇拜』、p. 258. そして、実際に村上直次郎が存在を再確認した潜伏キリシタン関連書物においても、「マルチル」をいかにまっとうできるかを切々と説くような文献が見られる。これは、1896年に村上直次郎が長崎県庁で確認した210葉の古写本で、浦上のキリシタンから没収した十四種の文書が、一冊にまとめられたものである。あいにく原本は失われたが、村上の写本を藤田季荘が転写した、このうちの三書に関しては1930年姉崎正治が研究を発表し、「マルチリヨの栞」と称した。その三書のうち「マルチリヨの勧め」「マルチリヨの心得」などが「切支丹宗門の迫害と潜伏」内に収録される。（姉崎正治著作集、第一巻、国書刊行会、1976年）それぞれ p. 173-228, 229-239. こうした殉教文学の分析に、五野井隆史「キリシタンと『殉教』の論理」（『日本思想史学』第四十号、2008年）p. 19-27. もちろん、教会用語などの術語の翻訳において、適切な日本語の語彙が見つからなかった場合に、表音表記をすれば済んだのは、完全に日本語の特質に拠っていた。同様の翻訳方法が、中国語母語話者の間では数人の同意を得るような翻訳を探すことが困難であったことをイエズス会の博物学者ホセ・デ・アコスタ (José de Acosta, 1540-1600) が指摘している。Hitomi Omata Rappo, 前掲論文« Les aventures du mot “martyre” entre l’Asie et l’Europe ou les aléas de la traduction ».

## 論 文

政者らは、この行為に一つの訳語を与え、概念化することはなかった。オリヴィエ・クリスタン（Olivier Christin）は、その翻訳論において、ある特定の言葉が、特に特殊な歴史的文脈から生まれた場合、本来の意味が与えられた文脈の外では、理解不可能であったり、翻訳不可能であったりするとしている<sup>161</sup>。「殉教」概念は、まさに、キリスト教が普及し浸透する以前の日本社会において、翻訳不可能であり、同時代のヨーロッパに通用していた意味で理解されるための素地が不十分な状態で、浮遊する概念だった。戦国末期以降の日本においては、見せしめとして広く一般化していた磔刑が、十七世紀に入ると、キリスト教徒の処刑には用いられなくなっていくようになる<sup>162</sup>。このような処刑方法の転換は、キリスト教徒を取り締まる側の人間が、少なくともある種の（公開による）処刑方法が、「殉教」を成立させることを強く意識していたということは言えるだろう。しかし、キリスト教徒に特有のある種の行為と意識されていても、それを類型化された一つの営為とみなし、それを指し示す語を明確に与えることは、その価値観の存在を公式に受け容れることにつながる。敢えて翻訳を避けるというのも、一つのイデオロギー的な選択なのである<sup>163</sup>。

多くの現代日本のキリシタン研究関連書は、「殉教」という言葉が無意識に用いているが、これは当時の日本の言葉でもなく（宣教師側の言葉でもなく）、当時の価値観を反映した語ではない。本来「殉教」的現象は、キリスト教徒を犯罪者として断罪した日本側の資料と、「殉教」者を顕彰した西欧側の資料の双方を比較して研究されるべきなのだろう<sup>164</sup>。ただし、問題は既述したように前者の資料が、後者に比べて圧倒的に少ないということである。更に、両者を付き合わせて、果たして何が結果として導き出されるのが、極めて政治的な繊細な問題をはらんでいる。

## 6. 交わらない視点——不均衡の歴史を超えて——

ポストコロニアル研究の影響を受けて、現代の歴史学研究では、現地の資料を用いるということは当然のように行われている。特に、いわゆる大航海時代の歴史研究においては、ロマン・ベルラン（Romain Bertrand）のような新進の歴史家が、欧米言語の資料に依拠した歴史叙述を反省し、新たな「均衡の歴史（*histoire à part égale*）」

<sup>161</sup> オリヴィエ・クリスタン、小俣ラポー・日登美、彌永信美訳『『浮遊する概念』をどう捉えるか』（前掲、注1）p. 41.

<sup>162</sup> Hitomi Omata Rappo, *Des Indes lointaines aux scènes des collèges*, p. 382.

<sup>163</sup> クリスタン、同上論文、p. 39.

<sup>164</sup> Hitomi Omata Rappo, « De “martyre global” à “histoire globale”? Repenser l’écriture de l’histoire du christianisme au Japon », *Diogenès, “Histoire globale et religion”*, N° 256, (2016), p. 67-86.

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

学を提唱したことは記憶に新しい<sup>165</sup>。歴史学の方法論や枠組みが明治以降の西欧由来の起源を持っていたとしても、日本固有の資料を用いて日本史を研究する伝統は、近代以前からのものであり、日本史の中のキリシタン学の分野では、日本語・欧米言語の資料を交錯した研究も達成されている。

しかし、こと「殉教」に関しては、キリスト教徒を犯罪者として断罪した日本（の当時の権力者）側の視点と、「殉教」者を英雄として顕彰した西欧カトリック教会側の視点は、そもそも調和的に交わるはずはなく<sup>166</sup>、また日本の学界ではその「殉教」言説が、古代教会の「殉教」史や、ヨーロッパ宗教革命期の「殉教」言説のように脱構築されることは稀である。もちろん、松田毅一氏や高瀬弘一郎氏などは、本稿冒頭で述べたような、「殉教」を切り口とする日本キリシタン史のあり方に違和感や異議を唱えている<sup>167</sup>。しかし、こうした違和感は、「殉教」言説のパラダイムを解体する方向に、研究を導かなかつた。むしろ、村井早苗が提唱したように、「「迫害と殉教」の物語から脱却し、キリシタンの問題を日本近世国家史研究のなかに正当に位置づけ、キリシタン史それ自体で自己完結させるのではなく、キリシタン研究を日本近世史研究者の共有財産として提出する<sup>168</sup>」ことが強く意識されたようである。結果として、村井自身は、「殉教」という出来事を導くにいたった日本側の環境、すなわち日本各地に広がったキリスト教禁教制度の史的展開を研究するにいたっている。高瀬弘一郎氏は、いわゆる南蛮貿易をめぐる社会経済史的研究、江戸幕府が意識していた国是の問題も含む外交史研究、宣教師側の宣教体制の制度史などに関する研究を展開した（こうした問題意識は、岡美穂子、伊川健二、清水有子などの若手のキリシタン史研究者に受け継がれていると言える）。つまり、「殉教」史観からの脱却は、同じ西欧言語による資料を利用しながら、日本史研究にも利するような社会史・経済史・外交史研究を発展させる方向で進められた。こうして日本のキリシタン史が「日本史」の内部に

<sup>165</sup> ベルトランは、十六～十八世紀のインドネシア植民地史を研究するに辺り、オランダ語だけでなく、ジャワ語などを用いて、異なる視点に立脚する資料を対照する歴史研究を行った。Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales*, Paris, Le Seuil, 2011.

<sup>166</sup> ホワイトが指摘したような「歴史においては、或るひとつの視点からは悲劇であるものが、別の視点からは喜劇である」ということが想起される。ヘイドン・ホワイト著、上村忠男編訳『歴史の喩法 ホワイト主要論文集』（みすず書房、2017年）p. 52.

<sup>167</sup> 例えば、松田毅一は、1959年にスペイン、ナバラ県トゥデーラ（Tudela）市において（学術的な）講演を行った際に、日本の殉教の逸話に対して「聴衆は感動し、至るところで嘔り泣く姿を見受けた」という。松田毅一「跋」（同編・監訳『十六・七世紀イエズス会日本報告集』第二期第七巻、同朋社出版、1997年）p. 309 (307-313)。また、高瀬弘一郎氏は、「たしかに彼ら（宣教師ら）は日本人の霊的救済を目指した。そのために生命を捧げた者がいたことも事実である。しかし、その一面だけを強調し、キリシタン布教活動を『殉教史』とのみ見るならば、それは歴史を見誤っていると言わねばならない」と直截的な「殉教」史観批判を行っている。高瀬弘一郎「解説」（高瀬弘一郎監訳『大航海時代叢書第二期七 イエズス会と日本一』（岩波書店、1981年）p. 645 (p. 641-656)。

<sup>168</sup> 村井早苗『キリシタン禁制の地域的展開』（東京、岩田書院2007年）p. 12.

## 論 文

取り込まれた結果、キリスト教の価値観自体を対象化する視点が不足し、「殉教」言説そのものが内包する問題が研究対象として意識され得なかったのである。

これは、「大航海時代」に、日本同様にカトリック・キリスト教の宣教の対象となり、「殉教」的現象が見られた他の地域とは対照的である。例えば、中華人民共和国においては、宣教師の顕彰をめぐり、ヴァチカン聖庁と中国政府がかなり乖離する見解をみせた。この対立は、2000年に当時教皇だったヨハネ・パウロ二世 (Ioannes Paulus II, 1900-2005、在位：1978-2005) が、中国大陸での「殉教」者 120 人を同時列聖をした際に顕在化した<sup>169</sup>。この犠牲者の大半は、いわゆる義和団事件の犠牲者となった人々だったものの、明代・清代のスペイン人宣教師も含んでおり、中国共産党中央委員会の機関紙である新聞「人民日報」などでは、かれらは植民地主義の尖兵として捉えられ、それを公的に英雄視するヴァチカンに対しても、中国政府から強い遺憾の念が表明された<sup>170</sup>。

宣教を通じて誕生した英雄に関し、現在の被宣教地の現地の人々と、ヴァチカンの思惑が乖離している例は、他にもみられる。北米カリフォルニアで宣教活動を行い、現地

<sup>169</sup> 列聖を報道したヴァチカンの機関誌の新聞記事を参照。◀ Agostino Zhao Rong e i 119 compagni martiri fanno onore al nobile popolo cinese », *L'Osservatore Romano*, Edizione Settimanale n. 40, 6 Ottobre 2000, p. 3-4. この時の聖人の構成員は、以下にリストと略歴がある。Jean Charbonnier, *Les 120 martyrs de la Chine canonisés en 2000*, Paris, Église d'Asie, 2000.

<sup>170</sup> 中国の「殉教」者を英雄視する教皇の演説などは、以下にその概括が公刊されている。◀ De la sainteté héroïque des martyrs à l'humble sainteté de la vie quotidienne : Homélie pour la canonisation de 120 martyrs Chine et de trois religieuses », *La documentation catholique*, 5 novembre 2000, no. 2235, p. 907. 中国側は「人民日報」において、列聖儀式的あった 2000 年 10 月 1 日から 6 日にかけて抗議を表明する記事を毎日発表した。新华社北京, 2000 年 10 月 1 日电: 《外交部发表声明强烈抗议梵蒂冈“封圣”》, 《人民日报》; 10 月 2 日电: 《国家宗教局发言人电于梵蒂冈“封圣”问题的谈话》, 《人民日报》; 10 月 3 日电: 《我国天主教基督教全国性团体分别座谈会表示坚决拥护外交部声明反对梵蒂冈册封所谓“圣人”》, 《人民日报》; 10 月 4 日电: 《我国佛教道教伊斯兰教全国性团体分别举行座谈会强烈反对梵蒂冈借“封圣”搞反华活动行径》, 《人民日报》; 10 月 5 日电: 《上海等六省市天主教会分别座谈会抗议梵蒂冈利用“封圣”搞反华的行径》, 《人民日报》; 10 月 6 日电: 《我国史学宗教学专家举行座谈会揭露梵蒂冈利用“封圣”搞反华的行径》, 《人民日报》。特に、史岩: 《揭开所谓“圣人”的面目》, 《人民日报》; 10 月 3 日においては、列聖された人物らの類型が分析されて、一部の宣教師が植民地主義の尖兵であるとの理解が示された。また、福建省の神父、池恵中は、マテオ・リッチ (Matteo Ricci, 1552-1611) やジュリオ・アレーニ (Giulio Aleni, 1582-1649) のような、いわゆる東西文明交流に貢献した人物を差し置いて、わざわざ「殉教」者を顕彰するヴァチカンの意図に疑義を呈した。池恵中, 《从礼仪之争的政治向背看梵蒂冈“封圣”的政治图谋》(中国天主教, S1, 2000)。つまり、中国宣教史(キリスト教史)は、「殉教」史観に拠るのではなく、東西交流史の枠組みで扱われるべきであると明確に指摘したのである。実際に、中国からの抗議を受けて、ヴァチカンも方針を変え、例えば同年 2000 年に枢機卿のロジェ・エテガライ (Roger Etchegaray, 1922-) は、マテオ・リッチの列福手続きを始めたことを宣言した。◀ La nécessité et l'urgence d'un témoignage d'unité de l'Église en Chine », *La documentation catholique*, 5 novembre 2000, no. 2235, p. 937. その 10 年後の 2010 年には、マテオ・リッチの死後 400 周年を記念する催しが中国だけでなく、ヨーロッパ各地で開催された。中国キリスト教史から「殉教」史観を払拭することは、中国の場合、政府の抗議によって実際に実現したと言える。Véronique Cheynet-Cluzel, ◀ L'aventure du Grand Dictionnaire Ricci : une rencontre interculturelle », in Bernadette Truchet (éd.), *Matteo Ricci (1552-1610), une porte toujours ouverte entre Occident et Orient*, Paris, Karthala, 2011, p. 110-112.

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小保ラポー・日登美)

のインディアンの改宗に貢献したというフニペロ・セラ (Junípero Serra, 1713-1784) の列聖に対しては、現地のインディアンの子孫から抗議の声が上がった<sup>171</sup>。このように、植民地化により大なり小なり西欧諸国の実行支配を経験した地域においては、キリスト教宣教のもたらした英雄像の受容の是非が、直ちに歴史認識問題と捉えられ、ひいては政治問題につながったのだ。

一方、日本は、植民地化という明らかな形で西欧文明に屈した歴史がないために、日本のキリスト教の布教史自体が、ポストコロニアルの視点を導入する必要がないトピックとして (日本人からも) 扱われている。それどころか、世界化したカトリック・キリスト教の形成する文化圏の辺境においても展開された、対抗宗教改革期の新しい「聖人」像が、「殉教」という形で、日本にすらもたらされたという言説で汲み取られることがある<sup>172</sup>。これはグローバル・ヒストリーが喧伝されるようになった近年に、欧米言語の資料と研究のみに依拠して日本キリスト教史の叙述を試みる欧米の研究者に特に顕著な傾向である。宗教改革期のヨーロッパでは、日本の「殉教」は、宣教の「勝利」のレトリックとして通用した。グローバル化が尊ばれる現代では、日本の「殉教」が、今度はいわゆる「大航海時代」以後のカトリック・キリスト教のグローバル化、もしくは日本の歴史の世界性を証明するレトリックとして機能することになったのである<sup>173</sup>。この背景にあるのは、日本が、キリスト教の歴史を日本史の一部として受容することになった時期の特殊性である。

<sup>171</sup> セラは、強制改宗に伴い大量虐殺にも荷担したと考える人々がいる。Emmanuelle Perez Tisserant, « Junípero Serra : canonisation controversée d'un missionnaire », *L'Histoire*, n. 418, (déc. 2015), p. 22-23. 列聖直後の 2015 年においては、各地で物議が醸されたことが、(主にキリスト教文化圏では) 報道の対象となった。例えば、Menachem Wecker, "Junípero Serra: A hero or a villain?", September 18, 2015, *The Washington Post*, [https://www.washingtonpost.com/entertainment/museums/2015/09/18/5e1b83d4-5bb4-11e5-9757-e49273f05f65\\_story.html?utm\\_term=.517bc6313b61](https://www.washingtonpost.com/entertainment/museums/2015/09/18/5e1b83d4-5bb4-11e5-9757-e49273f05f65_story.html?utm_term=.517bc6313b61) (2019 年 1 月 16 日閲覧)。

<sup>172</sup> これは、イヴェリア半島の研究者に特に顕著な傾向に見受けられる。例えば、Federico Palomo, « António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno », *Historica*, t. XXXIX.1 (2015), p. 7-40; Fernado Quiles García, *Santidad Barroca Roma, Sevilla y América hispana*, Sevilla, Universo Barroco Iberoamericano, 2018. また、長年ポルトガルで研究をしてきた岡田美穂子氏著作のあとがきでも、イヴェリア半島の研究が、未だに帝国史観に支配されていることが端的に述べられている。岡田穂子『商人と宣教師——南蛮貿易の世界』(東京大学出版会、2010 年) p. 380.

<sup>173</sup> この問題については以下の論考で詳細に論じた。Hitomi Omata Rappo, « De "martyre global" à "histoire globale"? Repenser l'écriture de l'histoire du christianisme au Japon » (前掲、注 164)。ポストコロニアルの研究において、とりわけ宗教(的価値観)に基づく問題に関しては、「西洋」「非西洋」の枠組みを超越した立脚点に基づく研究が成立しにくい理由は、以下に分析されている。磯前順一「宗教研究とポストコロニアル状況」(タラル・アサド編『宗教を語りなおす——近代のカテゴリーの再考』(みすず書房、2006 年) p. 7-22.

「殉教」という訳語の誕生

現象が認識されていても、安定した訳語の存在していなかった「殉教」概念に、「殉教」という訳語がもたらされたのは、明治時代である。明治初期は、近代日本語にとって画期であり、「哲学」「経済」「宗教」といった現代思想（また、それだけでなく生活の全部分を覆うといっても過言ではない）基礎的な枠組みを構築するための概念が、西欧言語から次々と日本語に内在化していった時代である<sup>174</sup>。明治政府は、西欧列強の圧力により「信教の自由」を標榜し、キリスト教を宗教の一つとして受容したが、それは「殉教」を含むキリスト教概念を全面的に受け容れることから始まった。「迫害」の主体者であった江戸幕府が、あえてこの概念に訳語を充てなかったことが、イデオロギー的選択であったのなら、この概念に漢字の訳語を与えたのは、キリスト教を日本が真に受容したことを象徴的に表明する行為だったと言える。この訳語が初めて提示され、その用語が確定したのは、ジャン・クラッセ著『日本教会史』（Jean Crasset, *L'Histoire de l'Eglise du Japon*, Paris, Estienne Michallet, 初版 1689・再版 1715）を、明治政府のお抱えの翻訳者である太政官翻訳係が翻訳・公刊した『日本西教史』（1878／明治 11 年）である<sup>175</sup>。つまり、日本政府が、日本の「殉教」者を讃える内容であるクラッセの『教会史』を、正式な日本の教会の歴史として認めたことになる<sup>176</sup>。

そもそも西欧の概念「Religion」が、日本語の「宗教」として翻訳される過程は、土着の信仰であった神道を制度的に解体して、仏教を周縁化すると同時に、逆にキリスト教を「宗教」の中の上位概念として定着することと共時的に進行した<sup>177</sup>（この背景

<sup>174</sup> こうした翻訳学研究については、広汎な研究が存在するが、以下の様な概説が挙げられる。木村毅『日本翻訳史概観』（木村毅編『明治翻譯文學集』明治文學全集七、筑摩書房、1972 年）p. 375-410；柳父章『翻訳語成立事情』岩波新書、1982 年）；亀井俊介「日本の近代と翻訳」（同編『近代日本の翻訳文化』中央公論社、1994 年）p. 7-50；柳父章「日本における翻訳——歴史的前提」（同編『日本の翻訳論 アンソロジーと解題』（法政大学出版局、2010 年）p. 2-34。

<sup>175</sup> 佐藤吉昭、『キリスト教における殉教研究』、p. 6-10。ちなみに、政府が翻訳に用いたのは再版の 1715 年のものである。

<sup>176</sup> クラッセの『日本教会史』は、モンテスキューの『法の精神』にも引用されるが、自身は一度も日本を訪れた事がない。その内容は、やはり日本滞在経験のないフランソワ・ソリエの著作、François Solier (1558-1628), *L'Histoire ecclesiastique des isles et royaumes du Japon*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1628 を、そのまま踏襲している。ソリエの作品自体は、Luis de Guzmán, *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compania de Jesus, para predicar el sancto Evangelio en la India Oriental y en los Reynos de la China y Japon*, v.1 & 2, Alcalá 1601（日本語訳はグスマン著、新井トシ訳『東方傳道史 上・下巻』天理時報社、1944-1945 年）を利用したものである。したがって、日本の実際の状況を知るための史的資料としては、心もとない本であるが、クラッセは、イエズス会士で、アンシャン・レージュム期のフランスにおいて、良き死（Ars Moriendi）を追究する精神的著作を次々と出版していた当時の人気著述家だった。その著作は、死後も増版を重ねており、ヨーロッパで最も普及していた日本の「殉教」教会史を、日本に紹介するために、この作品が選ばれたのだろう。Pierre Chaunu, *La mort à Paris : XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris: Fayard, 1978, p. 333.

<sup>177</sup> 「宗教」という翻訳語成立の歴史的過程については、以下に詳述されている。長沼美香子「『宗教』と

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

には、十九世紀半ばにおいては、西欧文化圏の一部の宗教研究者において、全人類を包み込むような普遍的価値を持つ宗教は、キリスト教のみであると信じられていたことも考慮しなくてはならない<sup>178</sup>)。ヨーロッパ的知の枠組みが強力な磁場となっていた明治の知的環境の元で、日本のいわゆる土着の信仰を古いものとして顧みず、近代以降「世界宗教」としての普遍性を標榜したキリスト教を上位におくことは、明治期のリベラルな知識人にとって違和感がないことであったと考えられる。したがって、明治期の日本で、「迫害」を敢行してきた封建的な日本像よりも、キリスト教の英雄「殉教」の方に注目がいくようになったのは自然なことだっただろう。この時代に、西欧由来の「殉教」史観を受容することは、旧態依然とした封建的世界観を乗り越えるような新しさがあつたはずである<sup>179</sup>。(この現象は、近年まで、キリシタン史の専門家の多くが敬虔なクリスチャンだった、ということとも呼応する<sup>180</sup>。)

## 7. 近代以降の「殉教」言説のゆくえ

「殉教」言説の受容は、長崎では、日本二十六聖人の刑場の跡地を探索する努力として顕現した。これは、日本二十六聖人の「殉教」を顕彰しようとする動きと並行していた。二十六聖人は、すでに日本が開国する直前の1862年に列聖化されたばかりで、その聖性が世界的に知られるようになっていた。実際、開国後には、日本の「殉教」者の聖性が、世界に誇るべきものとして見なされるようになっていく。二十六聖人の処刑跡地に関しては、実際の地形と資料の記録に全く相関性が見られない中、その跡地が半ば人工的に決定されていくという現象がみられる<sup>181</sup>。いわゆる日本二十

いう近代(同著『翻訳された近代——文部省『百科全書』の翻訳学』法政大学出版局、2017年) p. 161-186。その後、神道は、「宗教」の範疇を越えた国是、すなわち「国家神道」へと変貌した。Jason A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, London, The University of Chicago Press, 2012, p. 139。彌永信美は、明治以前の日本にも、現代の研究者から見て「宗教」現象と思えるような事象は存在したが、それを「宗教」と呼ぶことは避けるべきだと主張する。同「日本に『宗教』はあったか?」、同「日本の『宗教』はどんなものだったか・近世編」、同「日本の『宗教』／宗教はどんなものだったか」(『春秋』2017年4月号 p. 20-23, 5月号 p. 21-24, 6月号 p. 21-24)。

<sup>178</sup> 世界的普遍性を内包すると信じられた近代キリスト教の鏡として、他の「世界宗教」の存在が想定された。増澤知子「比較とヘゲモニー——「世界宗教」という類型」(タラル・アサド編、前掲書) p. 130-149。

<sup>179</sup> 被植民地において、西欧が構築した概念に依拠して、各民族が自分たちのアイデンティティーを確立していく過程がみられることを、ヒンドゥー教という枠組みの成立史を通じて増澤知子が提唱した。増澤知子『世界宗教の発明——ヨーロッパ普遍主義と多元主義の言説』(みすず書房、2015年) p. 386-387。鈴木大拙(1870-1966)の提唱した「禅」や、新渡戸稲造(1862-1933)の掲げた「武士道」と同様に、「殉教」の概念も、近代の日本人が、巨大な西欧文明に対峙して独自のアイデンティティーで武装するために、恣意的な変容を遂げたのではないだろうか。

<sup>180</sup> 例えば、海老沢有道氏などが挙げられる。

<sup>181</sup> Hitomi Omata Rappo, "Memories of a "Christian Past" in Japan: the Museum of the Twenty-Six Martyrs in Nagasaki", *Anais de histria de alma-mar*, XVIII (2017), p. 250-281.

## 論 文

六聖人をヴァチカンが列聖化したことによって、日本の「殉教」教会の歴史は、再び同時代のヨーロッパ人によって喚起されていた。

1920年代に、日本が国際社会で孤立を深めると、日本二十六聖人を題材とした映画を製作して、欧米社会における対日世論を軟化させようとする動きも現れるほどだった。日本に「殉教」者が存在したということが、国際社会（という名の欧米社会）に日本への同情を訴える手段になるとすら考えられていたのだ<sup>182</sup>。日露戦争における日本の勝利を契機に、それ以後欧米諸国において広まった反日感情の一貫としての黄禍論の隆盛の背景には、日本がキリスト教国では無かったという一面もあると指摘されている。キリスト教という正しい「宗教」の存在が、文明国に必要不可欠だとも目されていた<sup>183</sup>。だからこそ、真の信仰の証人である「殉教」者が、日本に存在したことが、西欧諸国に日本の倫理性を訴えかける手段となると考えられたのだろう。こうなると、「殉教」者の存在は、外交の道具にまでされたと言える。

また、第二次世界大戦後は、日本のキリスト教の中心的位置を占めていた長崎に原子爆弾が投下されたこともあって、「殉教」言説が更に何層もの意味を複雑に擁するようになっていく。特に長崎では、原爆が投下されたのは、近代以降も差別の対象となってきたキリスト教信者の居住地区（浦上）で、そのためキリスト教徒の多くが犠牲者となった。キリシタンとして差別されてきた人々は、戦時中には敵国宗教を信仰しているとして批判の対象となり、戦後は再びヒバクシャとして差別されたのである<sup>184</sup>。こうした度重なる犠牲を強いられた長崎のキリシタンおよびキリスト教徒の信者の状況をかんがみ、永井隆は、日本の原爆死を「燔祭」であると提唱した。この考えは、永井隆の随筆『長崎の鐘』（初版、東京、日比谷出版、1949年）において展開される<sup>185</sup>。燔祭は、本来は、古代中国で柴を焼き煙を上げて天を祀る儀式を意味するが、古代ユダヤ教で、動物を丸焼きにして神に捧げる供犠の儀礼を指す日本語訳語として、『旧約聖書』翻訳にも用いられた。（この儀礼は、『旧約聖書』のギリシア語訳、いわゆる「七十人訳」ではὁλόκαυστοςと訳され、その英語の表記は *holocaust*

<sup>182</sup> 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、2010年）p. 179-217。渡邊千秋「フランコ独裁体制下のスペインにおける日本映画『殉教血史日本二十六聖人』の上映をめぐる」（『青山国際政経論集』94号、2013年）p. 183-196。

<sup>183</sup> Joseph M. Henning, *Outposts of Civilisation Race, Religion, and the Formative Years of American-Japanese Relations*, New York Univ. Press, 2000, p. 137.

<sup>184</sup> 菅原潤「『ナガサキ』から『フクシマ』へ——本島等による『浦上燔祭説』の解釈をめぐる一考察」（『長崎大学総合環境研究』第17巻1号、2014年）p. 19-30。四條知恵「長崎のカトリック教界におけるローマ教皇来訪の波紋」（葉柳和則編『長崎——記憶の風景とその表象』晃洋書房、2017年）p. 103-131。

<sup>185</sup> この燔祭説には、賛否両論あり議論が交わされてきた。その研究史に関しては、以下に詳しい。四條知恵「純心女子学園をめぐる原爆の語り——永井隆からローマ教皇へ」（『宗教と社会』18(0)、2012年）p. 19-33。



日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

に当たる。この語は、第二次大戦以前の西欧では主に古代ユダヤや他の古代「異教」の宗教儀礼を指す語だったが、大戦後は戦中のユダヤ人大量虐殺のことも、同じ言葉「ホロコースト」で指すようになった。)この永井の「浦上燔祭説」は、長崎の被爆者を神に犠牲として捧げられる「潔き羔」になぞらえるものである。それは、被爆者を十字架上で死んだイエス・キリスト自身に擬することにつながる<sup>186</sup>。こうして、原爆被害者の死は、前近代の「殉教」同様に、特殊な信仰上の意味合いを込めて語られるようになっていった<sup>187</sup>。

おりしも日本が国際社会に復帰することになったサンフランシスコ講和条約締結同年に、チャールズ・ボクサー (Charles Ralph Boxer, 1904-2000) が『キリシタンの世紀』と題する英語の本 (C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley, University of California, 1951) を出したことも、日本に長きにわたり、「世界に通用する普遍的価値観」が存在したということを示す機会となった<sup>188</sup>。これと平行して、戦後間もなくヨーロッパ系の宣教師らによる日本「殉教」史研究が更に活発化していく。これは、十七世紀以降のヨーロッパにおける日本教会史の伝統を汲んだだけでなく、おそらく彼らなりに、日本の「殉教」者を顕彰することで、戦後に芳しくなかった日本の評判を上げたいという善意があったのではないかと推測できる<sup>189</sup>。皮肉なことに、必ずしも日本の実態を全面的に反映していたわけではない、西欧由来の「殉教」美談が、一貫して現代においても西欧に受け容れやすい言説 (日本像) で有り続けたのだろう<sup>190</sup>。(一方、佐藤吉昭のような戦中に学生時代を過ごした学者にとつ

<sup>186</sup> 前注 97 およびその該当本文箇所参照。

<sup>187</sup> 四條知恵『浦上の原爆の語り——永井隆からローマ教皇へ』(未来社、2012年)。

<sup>188</sup> ただし、ケンブリッジ大学出版局発行の『日本史』は、「キリシタンの世紀」という時代設定に懐疑的である。西欧言語圏の研究者は、日本におけるキリスト教文化の存在を史実以上に誇張する傾向にあるとしている。John Whitney Hall, “Introduction”, in John Whitney Hall (ed.), *The Cambridge History of Japan. 4. Early Modern Japan*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Cambridge University Press, 2008, p. 1, n. 1. 同様の意見は、ロナルド・トビや、宮崎賢太郎も述べている。Ronald P. Toby, *State and Diplomacy in Early Modern Japan Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*. Stanford, Cal. : Stanford University Press, 1991, p. 19-21. 宮崎賢太郎『潜伏キリシタンは何を信じていたのか』(KADOKAWA、2018年) p. 20.

<sup>189</sup> 例えば、フーベルト・チースリク (Hubert Cieslik)、ヨハネス・ラウレス (Johannes Laures)、ディエゴ・パチェコ (Diego Pacheco)、アルヴァレス・タラドリス (Luis Álvarez-Taladriz)、ヨハネス・ラウレス (Johannes Laures)、ゲオルク・シュールハンマー (Georg Schurhammer)、ジョセフ・シュütte (Josef Shütte) などの学者である。特にチースリクは、遠藤周作が、『沈黙』執筆のために、キリシタン史を学ぶために通っていた。「文学——弱者の論理 遠藤周作氏に聞く (インタビュー)」(『國文學 解釈と教材の研究』2月号、1972年) p. 11-29.

<sup>190</sup> もちろんこの背景には、前近代から脈々と受け継がれた、東洋の暴君の残虐性といった、ステレオタイプのイメージが根底に残滓としてあったであろう。前注 136 参照。また、映画などを通じた日本における極度の残虐のイメージに関しては、いわば「暴力ポルノ」としても普及していることを以下で論じた。これは、極度の残虐さを嗜好したバロック演劇以降の日本イメージに連なるものである。Hitomi Omata Rappo, “Silence, directed by Martin Scorsese. On the Crossroads of History and Fiction”, *Histoire@Politique. Politique, culture, société*

て、戦死した朋友がまさに「殉教」者であり、古代キリスト教研究は、鎮魂作業としての意味もあったと考えられる<sup>191</sup>。また、長崎浦上播祭説のように、原爆の記憶と、「殉教」史観が結合することにより、キリスト教徒のアイデンティティーが強化されることを通じ、戦争の言説が再構築された<sup>192</sup>。）

しかし、こうした「殉教」史観に対しては、つとに松田毅一氏が違和感を表明し、高瀬弘一郎氏が批判を行っている<sup>193</sup>。宮崎賢太郎氏は、数十年に及ぶ潜伏キリシタンの信仰をフィールドワークで調査した経験から、「殉教」者は必ずしもキリスト教信仰だけのために死んだのではないとすら結論づけている<sup>194</sup>。潜伏キリシタンの多くは、キリスト教の教義の実態をほとんど理解しておらず、信仰そのものよりも、先祖が大切にしてきたものを守るために死んだのだと言う<sup>195</sup>。同じく潜伏キリシタン研究者の古野清人も、潜伏キリシタンの信仰形態は、日本に土着信仰として伝わった先祖崇拝にその本質があるとする点では意見を共有している<sup>196</sup>。潜伏キリシタン

(*Revue scientifique du Centre d'histoire de Sciences Po*), 31 (2017). <http://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=31&rub=comptes-rendus&item=627> (2019年1月19日閲覧)。

<sup>191</sup> 佐藤は第二次世界大戦中に京都大学の理系に在籍していたために、文系学生一般に強いられていた学徒動員を免れることができた。戦後、京都大学文学部哲学科内に、基督教学講座が新設されて（つまり敵国の理念として戦時中に敵視されていたキリスト教神学が、旧帝国大学で勉強できるようになって）、大学に入学し直し、古代教父の文献を通じた「殉教」研究を開始した。佐藤吉昭、『キリスト教における殉教研究』、p. 431。また、戦争末期に見られた神風特攻隊など、祖国防衛と称して青年たちが経験させられた自爆攻撃を、「宗教的な意味での献身と深く結びついていた」と解釈している。佐藤吉昭、前掲書、p. 9。古代西欧社会に根源をもつ「殉教」精神が、キリスト教の布教以後の日本にも、一貫して刻まれていたとする佐藤の学術的信念は、戦争を生き延びた自身の体験にうかがえるように見える。キリスト教的「殉教」と、戦争期に盛んに叫ばれた「殉国」の理念の言説の問題に関しては、以下に論じられている。高橋哲哉、菱木政晴、森一弘『殉教と殉国と信仰と——死者をたたえるのは誰のためか』（白澤社、現代書館、2010年）。

<sup>192</sup> 前注 184 参照。これは、ヨハネ・パウロ二世が 1981 年訪日し、長崎を訪れた際にも、その演説で原爆被害者と「殉教」者の対照性が確認された。カトリック広報委員会編『教皇ヨハネ・パウロ二世訪日公式メッセージ』（中央出版社、1981年）p. 125-128。世界遺産登録後も、同様の言説が長崎のキリスト教信者において反復された（朝日新聞 2018 年 8 月 10 日朝刊 23 面「二つの悲劇乗り越えて」）。世界遺産登録後、ヴァチカンから枢機卿に任命された大司教前田万葉氏も、潜伏キリシタンの子孫であり、なおかつ親戚に被爆者を多数もつという点で、この二重の「殉教」像と縁を持つ人物である。つまり、長崎の「殉教」に、江戸時代の弾圧期と原爆の被害者という、史実としては相関性のない事象を重ね合わせる理解は、ヴァチカンがお墨付きを与えたものと言えるだろう（朝日新聞 2018 年 7 月 31 日朝刊 31 面「法王は祈る ヒバクシャとともに」）。

<sup>193</sup> 前注 167 参照。

<sup>194</sup> 宮崎賢太郎『潜伏キリシタンは何を信じていたのか』（KADOKAWA、2018年）p. 192-193。

<sup>195</sup> これは、片岡弥吉『浦上四番崩れ』（ちくま文庫、1991年）の巻末解説で、潜伏キリシタンの子孫である今井美沙子氏が、「立派な先祖に恥じないような強くてまっすぐな信仰を持たなければならない」というのが親たちの口癖であり（p. 242）、「私たちはかつて、このようにまっすぐな心を抱いた先祖をもっていたのだ」（p. 245）と述懐していることと呼応する。一方で、同じ浦上四番崩れに対し、長崎の現役イタリア人神父は、この歴史を「譲れない大事なもの」を思い起こさせるとして、一種の普遍性訓戒を求めており、日本人子孫の反応とは対照的である。朝日新聞 2018 年 8 月 25 日朝刊 33 面、「殉教の歴史『譲れぬもの』を問う」。

<sup>196</sup> 古野清人は、こうした信仰の有り様は、カトリック・キリスト教とは一線を画すものどとして「キリシタニズム」と命名した。古野清人『古野清人著作集 五 キリシタニズムの比較研究』（東京、三一書房、

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

が、「殉教」という教義上の理念のみを拠りどころに、信仰を維持し続けていたわけではなく、例えば村請制のような、日本の社会構造の在り方すなわち構造的外的要因が、潜伏という信仰形態の存続を可能にさせたとも指摘されている<sup>197</sup>。実際、潜伏キリシタンが、(同時代の宣教師が伝えたかったであろう)意味でのマルチリウム (*martyrium*) を理解していたかどうかは疑わしい。宮崎賢太郎氏が長崎でのフィールドワークで収集した土俗化した「殉教」信仰には、対象者は必ずしも「殉教」の正式な神学的定義に当てはまらない者が多数みられる。例えば、田植えをしていたところ、突然の大雨に流されて死んだお初さんというキリシタンの女性が、タタリを起こすので祀られるようになり、五穀豊穡の神として社に祀られるようになったという事例がある<sup>198</sup>。彼女は、単に水難の犠牲者であるが、「殉教」者の一人として数え上げられている(ヨーロッパからの宣教師が不在でなければ、こうした人物は「殉教」者とはみなされなかったはずである)。そして、現地の潜伏キリシタンが守ってきた信仰は、基本的にヴァチカンとは無関係で、当然のことながらヴァチカン聖庁が列福・列聖の手続きを行って公式に認めた福者・聖者が対象ではない。「殉教」したことだけが重要だったのではない。たとえ、西欧の文献に正式な名前も記されることがなかった名もなき人であったとしても、その人物が「先祖であった」ことが特に大切な<sup>199</sup>。

## むすびにかえて

日本において「殉教」という事象がなかったと言うつもりはない。また、その信仰が軽んじられるべきだとしているわけでもない。ただ、「殉教」という現代日本語の意味が、文脈によって全く異なる位相を示す現象を指している現状に、その研究を巡る複雑さがある。キリスト教が発生した当時の信仰の証人としての「マルトウス (*μάρτυς*)」、宗教改革期のヨーロッパにおいて古代の鑑を参照に再定義の対象となった「マルチリウム (*martyrium*)」、そして宣教師によって日本に伝えられた「(カタカナによる表音表記の) マルチル」、明治期に登場した訳語としての「殉教」、現代日本語で用いられる「殉教」そして、現代の西欧言語の「マルター (*martyr*)」の翻訳語としての「殉教」——全てが大幅に異なる位相を指し示している。日本では、翻訳語があまりに巧妙に定着し、翻訳語と原語が等価であるという幻想が根強く、これを長沼

1973年) p. 4, 78-79.

<sup>197</sup> 大橋幸泰『潜伏キリシタン 江戸時代の禁教政策と民衆』(講談社、2014年) p.215-217.

<sup>198</sup> 宮崎賢太郎『カクレキリシタン 現代における民俗信仰』(KADOKAWA、2018年) p. 66.

<sup>199</sup> 宮崎賢太郎『潜伏キリシタンは何を信じていたのか』 p. 210-211.

## 論 文

美香子は「スキャンダルに満ちた畏」とすら呼んでいる<sup>200</sup>。

特に現代の欧米先進国において、「殉教」という言葉が用いられる時、それは「信仰の自由」もしくは「表現の自由」といった現代的価値観が阻害された特殊状況を暗に非難する政治的な文脈であることが多い<sup>201</sup>。「信仰の自由」「表現の自由」は、現代社会において基本的人権の一部と見なされる。その価値観に拠れば、宗教的迫害は覆されることのない絶対悪であり、一方「殉教」は崇高なものとして尊重されるべきであるのが自明とされる。日本の歴史が体験したキリシタンの「殉教」も同様の文脈で不可侵とされてきた側面がある。しかし、現代の「信仰の自由」「表現の自由」を保障されない犠牲者の「殉教」と、十六～十七世紀の近世日本の「殉教」は同じものなのだろうか。現場で行われたことは、当時のヨーロッパで議論となっていた神学と照らし合わせても、必ずしも「マルチル」ではなかったかもしれない<sup>202</sup>（そもそも、前述したように、同時代のヨーロッパにおいても、宗教戦争のために、本来的な意味が存在すると信じられていた「殉教」の意義が危うくなり、安定した普遍的定義が存在しない状況なのだった）。キリスト教信者を奉じた人物が、その信仰ゆえではなく、その弱き存在ゆえに、同じく虐げられた存在であったキリスト教徒ではない地元の人々に神格視され、信仰の対象となった場合も多く<sup>203</sup>、これはキリスト教神学的には厳密には「殉教」信仰とは言えないだろう。しかし、日本での史学研究では、マルクス主義歴史学と唯物史観から発した民衆・弱者・虐げられた人々に寄り添う歴史学が隆盛して以降<sup>204</sup>（特にポストコロニアル研究以後は、サバルタン・スタディーズの影響もあり）、「殉教」史の構造や在り方を批判的に見ることは、歴史学者としての良心

<sup>200</sup> 長沼美香子、『翻訳された近代——文部省『百科全書』の翻訳学』（前掲、注177）p. 22. ここでは、「スキャンダル」は「躓きの石」の意味で用いられている。

<sup>201</sup> Brad S. Gregory, 前掲、注138 論文, “Persecution or Prosecution, Martyrs or False Martyrs”. 現在は、必ずしも宗教ではなく自分の信じる価値観に対して「殉教」が可能であるとされている。これは、2015年1月にフランスの諷刺週刊誌「シャルリー・エブド」パリ本社が銃撃されたことを受けて組まれた以下の特集からも明らかである。『外交 Vol. 30 特集：価値観への「殉教」神中心主義イスラム対欧米民主主義』（時事通信社、2015年）。特に、鈴木美勝「人権絶対か宗教絶対か——『殉教』の相克」（同）p. 16-23.

<sup>202</sup> 例えば、幕府の極印のない銀を購入したという罪状で、十字架に磔にされたキリシタン信徒を、他の信徒たちがまるで「殉教」者であるかのように崇拜し、その遺体を聖なるものと見なす振舞いに出た例をイエズス会士が報告している。この報告を行ったイエズス会士の目には明らかに「殉教」者ではないものを、同時代の日本人があたかも「殉教」者であるかのように悼んだということで、イエズス会が注意を喚起している。「一六一四年三月一九日付、ペドロ・モレホンとガブリエル・デ・マトスの文書」（高瀬弘一郎監訳『大航海時代叢書第二期七 イエズス会と日本 二』（岩波書店、1988年）p. 117-118.

<sup>203</sup> 例えば、キリシタン大名小西行長婦人の侍女であったジュリアおたあは、信仰ゆえに伊豆大島に流され、そこで死んだ。不遇の貴婦人の死は、島民の哀れを誘い「おたいね大明神」として社に祀られるようになった。片岡弥吉『日本キリシタン殉教史』p. 337.

<sup>204</sup> 網野史学がその帰結としては最たるものである。網野善彦の研究は、批判も多いものの現在も大きな影響力を維持している。最近の回顧としては、『現代思想 臨時増刊号 総特集——網野善彦 無縁・悪党・「日本」への問い』（青土社、2015年）。

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

を問われる可能性すらある。歴史上の敗者に対しての哀れみの情を抱いたり、敗者を対象とする鎮魂の伝統が日本において根強かったことや、各地にみられる貴種流離譚にまつわるロマンティズムは、宮崎賢太郎が、つとに解体の対象としてきたものである<sup>205</sup>。一見すると、日本にみられた「殉教」はヨーロッパの「殉教」信仰に類似する現象に見える。しかし、そこには、フィリップ・ブックの分析した、ヨーロッパの古代から近世史において見られる、弱者-強者間の逆転を狙う好戦的なメカニズムは見られないのではないかと<sup>206</sup>。両者は、現代日本語ではたまたま同じ言葉で指し示されるものの、それぞれに尊重されるべき別個の史的背景があるというのが、本稿のおってきた内容である。

問題の所在は、全く異なる次元の言葉が「殉教」のレッテルのもとに一つにされて、古今東西一貫した価値を報ずる普遍的な概念とされていることにある。すべてを貫くような普遍的価値の存在を、こうした一連の事象の全てに主張することは、現代の我々の文脈において、一体誰に利するのか。それを各々が自問する必要があるのではないだろうか。近代日本語にとっての画期である明治初期に創られた翻訳は、普段意識されないレベルで、現代の私たちの思考に深く影響を及ぼしており、しかも「翻訳」という現象の常として、透明な不可視性を是とし、その存在を見えなくしようとする力学もはたらく<sup>207</sup>のである。現在の日本語における「殉教」は、キリスト教の信仰に限定された被害者・英雄像だけではなく、他の宗教家も用いるニュートラルな語彙となっている。カクレキリシタン同様に、近世日本で幕府の弾圧対象にあった信仰に、日蓮宗不受不施派や浄土真宗の「隠し念仏」がある<sup>208</sup>。戦後の研究者は、日蓮とその門徒が受けた迫害を、(キリシタンにおける言説に倣い)「殉教」として語るようにもなった<sup>209</sup>。また、近世を通じて体制に与し、キリシタンと対峙する存在でもあった仏教も、明治維新後の廃仏毀釈運動においては、「迫害」の被害者となり「殉教」を体験したという見方もある<sup>210</sup>。「殉教」言説は、キリシタンや、普遍を謳うキ

<sup>205</sup> 宮崎賢太郎『潜伏キリシタンは何を信じていたのか』p. 256.

<sup>206</sup> 前注 98、109 参照。

<sup>207</sup> これは、近代日本において創造された翻訳語を扱う際に、現代日本において日本語を用いて研究する研究者がおしなべて意識すべき課題だろう。長沼美香子、前掲書、p. iii.

<sup>208</sup> これを比較した研究に、大橋幸泰『近世潜伏宗教論——キリシタンと隠し念仏』（歴史科学叢書、校倉書房、2017年）。

<sup>209</sup> 奈良本辰也、高野澄『忘れられた殉教者——日蓮宗不受不施派の挑戦』（小学館ライブラリー、1993年）。宮崎英修『日蓮宗の人びと——その信仰と殉教と』（宝文館叢書、1976年）。田村芳朗『日蓮——殉教の如來使』（初版、日本放送出版協会、1975年；再刊：吉川弘文館、2015年）。

<sup>210</sup> ジェームス・E・ケテラー著、岡田正彦訳『邪教／殉教の明治——廃仏毀釈と近代仏教』（ぺりかん社、2006年）。ただし、この著作においては、「殉教」という言説の（キリスト教を起源とする）歴史性や、翻訳語としての特殊性は論じられない。

## 論 文

リスト教の専売特許ではなくなったのである<sup>211</sup>（一方で、神風特攻隊のように、欧米言語の文脈は、敢えて「殉教」言説の枠外におかれる事象もあることを留意しておきたい<sup>212</sup>）。

ある語が受容されるためには、特定の歴史的な文脈を背景にしている必要があり、それをを用いることはある特定の人物やある目的に利するものである<sup>213</sup>。「殉教」が広く認知されるためには、日本で長い年月が必要だった歴史的経過を考えると、この語で表現される歴史事象が、外部から与えられたイメージ（イマジネール）に依拠したままに、グローバル・ヒストリーのレトリックとなって良いのかと危惧する<sup>214</sup>。「殉教」という概念のあり方そのものが、「歴史家は、自らの専門的な術語がどのようにして形成されたかという問題を、批判的歴史記述の主要な対象とすべきである<sup>215</sup>」というポーコック（John Greville Agard Pocock, 1924-）の提言がいかに正しかったかを証明しているのである。

（本稿のための研究と執筆にあたり、Swiss National Science Foundation、日本学術振興会の助成を受けた。また指導いただいた彌永信美先生に感謝の念を示したい。）

<sup>211</sup> 最近の事例で、オウム・サリン事件の首謀者であったカルト教団創立者麻原彰晃の扱いに関する議論が記憶に新しい。麻原彰晃の死刑執行後、その遺体を新たな信仰の拠り所とし、残された信者の中で英雄視されることが、社会的に広く危惧された。古代ローマ社会においては、「殉教」者の遺体を聖遺物とすることで、「殉教」者を拠り所とするカルトが発展したことを想起されたい。Arnold Angenendt, „Der Kult der Reliquien“, in Anton Legner (hg.), *Reliquien, Verehrung und Verklärung: Skizzen und Noten zur Thematik*, Köln, Greven & Bechtold, 1989, p. 9-24. つまりこの場合、本来適切ではないと一般的に考えられている人物が、「殉教」者と目されることが畏れられたのである。こうした反社会的カルトの存亡をみると、誰が真の弱者なのかということや、弱者に寄りそう歴史学を掲げる安直さについても振り返る必要があるだろう。同種の批判を、サバルタン・スタディーズの提唱者であるスピヴァックも行っている。Leon de Kock, “Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa”, *ARIEL: A Review of International English Literature*, 23:3 (1992), p. 29-47.

<sup>212</sup> 日本史上では、無辜の命が大量に無為に失われた記憶としては、キリシタンの「殉教」に加えて、神風特攻隊があるが、この犠牲者は西欧言語の文脈では「殉教」者として扱われない。逆に、“Kamikaze”という語は現在はイスラム教徒を自称する反社会的テロリズムの行為を指すために使われることを述べておく。Laurent Testot, « Kamikaze... Histoire d’un mot », in Philippe Norel (éd.), *Une histoire du monde global*, Paris, Le Seuil, 2012, p.296-301.

<sup>213</sup> 冒頭に既述した世界遺産の登録に関しても、「殉教」事象が観光資源となることへの危惧は報じられている。産経新聞 2018年5月11日7面コラム「モンテニョとの対話『随想録』を読みながら（25）世界遺産もいけれど」（桑原聡）。

<sup>214</sup> Hitomi Omata Rappo, 前記論文 « De “martyre global” à “histoire globale”? Repenser l’écriture de l’histoire du christianisme au Japon ».

<sup>215</sup> John G. A. Pocock, “Review of *Reappraisals in History* by J. H. Hexter (1961),” *History and Theory*, 3-1 (1963), p. 121-135, p. 121-122. オリヴィエ・クリスタン、前掲論文、p. 37.

日本の「殉教」とグローバル・ヒストリー  
(小俣ラポー・日登美)

略号

AHSI	Archivum Historicum Societatis Iesus
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesus
AIA	Archivo Ibero-americano
AFH	Archivum Franciscanum Historicum

## Paul Claudel et l'Indochine\*

Michel WASSERMAN

Claudel a passé quinze ans comme consul en Chine et cinq ans comme ambassadeur au Japon. Ces périodes sont bien connues et ont fait l'objet de nombreuses études. On n'a en revanche guère remarqué que l'Indochine apparaît alors presque toujours à l'arrière-plan dans son activité : un diplomate français en Extrême-Orient à cette époque est en effet appelé, de par la nature même de sa fonction, à favoriser les échanges de tous ordres entre la colonie française et le poste où il se trouve affecté. Claudel, qui effectue deux séjours prolongés au Vietnam, et accessoirement au Cambodge, en marge de sa mission japonaise, sera en fait sensible au sort de l'Indochine toute sa vie, et jusque bien après la retraite, et il assistera avec consternation au cours de ses tout derniers jours à la chute de Dien Bien Phu et au drame des catholiques du Tonkin.

Pour autant, et de même qu'il est difficile de trouver des témoignages probants des origines de son japonisme, il n'a rien laissé sur l'intérêt qu'il aurait pu manifester durant son adolescence pour l'Indochine. Sans doute peut-on imaginer que le jeune Claudel ait été sensible à ce que l'historien Georges Taboulet a pu appeler la «geste»<sup>1</sup> française dans cette partie du monde. Quoi qu'il en soit, ayant satisfait aux épreuves du Concours des Affaires étrangères à l'âge de 22 ans, Claudel est désormais comptable des intérêts géopolitiques de la France, et lorsqu'il est nommé à Shanghai au lendemain de la guerre sino-japonaise il se retrouve dans un pays frontalier de l'Indochine, un pays qui pourrait même avoir justifié la colonisation française, l'Indochine apparaissant comme un marche-pied vers le gigantesque marché chinois, puisqu'elle constitue selon les souvenirs de l'ancien Ministre à Pékin Auguste Gérard «la voie la plus courte et la plus directe de pénétration vers le sud et

---

\*Ce texte est la version, légèrement remaniée pour les besoins de la publication, d'une conférence donnée le 30 juin 2018 sous l'égide de la Société franco-japonaise des Études orientales à l'Institut de recherches sur les Sciences humaines de l'Université de Kyoto, grâce à l'aimable collaboration de M. Tsuiki Kôsuke, maître de conférences. L'interprétation était assurée par Mme Kadota Machiko, professeur émérite à l'Université de Tottori.

<sup>1</sup> Georges Taboulet, *La Geste française en Indochine*, Paris, Maisonneuve, 2 vol., 1955-56.



Paul Claudel et l'Indochine  
(Michel WASSERMAN)

l'ouest du grand Empire»<sup>2</sup>. Ce sentiment de proximité sera évidemment largement accentué lorsque Claudel, désormais consul, se retrouvera pour la première fois chef de poste dans ce qui constitue son affectation chinoise majeure (y compris pour des raisons sentimentales et littéraires), soit le consulat de Fou-tchéou dans le Fou-kien en Chine méridionale. C'est là qu'il connaît son grand drame amoureux, la cohabitation tumultueuse avec une femme mariée et mère de quatre enfants qui inspirera la part de son oeuvre théâtrale et poétique qui est aujourd'hui la plus connue et la plus appréciée par le public, à commencer par le récit à peine transposé de son aventure amoureuse, *Partage de Midi*, et l'allégorie de la relation des deux amants élargie aux dimensions du monde et du mythe, *Le Soulier de Satin*.

Dans une société aussi étroite que la communauté étrangère d'une ville de province chinoise, une telle liaison ne pouvait manquer de faire scandale, d'autant plus que Claudel pouvait être soupçonné de collusion avec le mari complaisant, Francis Vetch, une sorte de trafiquant originaire des milieux coloniaux de la Réunion, qui avait connu des déboires financiers et qui était venu en Chine dans l'espoir de se refaire. Les deux hommes eurent en effet partie liée dans des affaires peu reluisantes de recrutement de coolies pour l'exploitation des colonies (Madagascar, Réunion, Indochine). Vetch servait en l'occurrence d'exécutant à Claudel, encouragé par Paris comme tous ses collègues consuls à recruter autant de personnel que possible dans ce qui est en réalité un avatar moderne de l'esclavage. Une note de protestation dénonçant le favoritisme dont Claudel semble faire bénéficier le mari de sa maîtresse est adressée au Quai d'Orsay, qui diligente une mission d'inspection, et Claudel se serait donc sans aucun doute retrouvé dans une situation administrative extrêmement délicate s'il n'avait pu alors compter sur le soutien de Philippe Berthelot. Ce personnage mythique qui, depuis son poste de Secrétaire Général du Quai d'Orsay allait diriger de fait la politique extérieure de la France durant la totalité de la Première Guerre mondiale, l'essentiel des années vingt et le début des années trente, était le fils du grand chimiste Marcelin Berthelot, lequel avait été brièvement ministre des Affaires étrangères en 1895-96. Amateur passionné de littérature et surtout de poésie, Philippe Berthelot allait favoriser la carrière d'une spécialité du Quai d'Orsay, les diplomates-écrivains, à savoir, outre Claudel, Giraudoux, Morand et Alexis Leger (Saint-John Perse), qui succéda d'ailleurs à Berthelot comme Secrétaire Général durant les années précédant la Seconde Guerre mondiale. Berthelot, qui était en 1903-1904 en

---

<sup>2</sup> Auguste Gérard, *Ma mission en Chine 1893-1897*, Paris, Plon, 1918, p. 66-67.

## 論 文

mission d'études en Extrême-Orient (une sinécure qu'il avait largement obtenue grâce à la recommandation du père), y rencontra Claudel, se lia avec lui d'une amitié qui ne se démentit jamais et put notamment étouffer le scandale dans lequel le jeune consul s'était imprudemment compromis. C'est d'ailleurs vraisemblablement avec Berthelot (l'ouvrage, resté à l'état de dactylographie n'est en effet pas signé) que Claudel allait produire en 1905-1906, à l'occasion d'un congé en France, une étude sur la Chine qui ne sera publiée après remaniement par Claudel, désormais ambassadeur à la retraite, que plus de quarante ans plus tard avec pour titre *Sous le signe du dragon*. Le texte de la dactylographie a été quant à lui publié en 1995 par les soins du grand claudélien Jacques Houriez sous le titre de *Livre sur la Chine*, et s'ouvre en fait sur un large développement consacré à l'Indochine, tant il est vrai que pour des diplomates français du tournant du siècle il est impossible de séparer les deux entités. L'Indochine est pour eux un pays de la mouvance chinoise, l'accès par le sud aux riches bassins de la Chine centrale est d'ailleurs l'une des principales raisons de la colonisation de la péninsule, et les auteurs plaident pour l'instauration d'une véritable politique extérieure du Gouvernement Général de la colonie, qui lui permette de gérer de manière autonome les relations spécifiques qui la lient à son puissant voisin. Il s'agit là à vrai dire de vues très peu orthodoxes de la part de fonctionnaires du Quai d'Orsay, qui aurait été amené en cautionnant de telles propositions à se décharger d'une partie de ses prérogatives sur l'administration des Colonies, traditionnelle rivale.

De retour de congé en 1906, Claudel va encore passer trois ans en Chine, cette fois dans un poste septentrional, Tien-tsin, qui ne lui plaît guère : il doit en effet gérer les états d'âme d'une communauté d'expatriés en sa qualité de président du conseil municipal de la concession française, et Claudel, personnalité atypique et volontiers brutale de rapports, n'a jamais excellé dans ce genre d'exercice et a souvent connu de gros problèmes de coexistence avec ses administrés.

Les années dix du siècle seront consacrées à des postes dans la mouvance germanique (Prague, Hambourg, Francfort), suivis d'un intermède haut en couleur dans l'exubérance brésilienne. Et c'est après un dernier poste de Ministre à Copenhague que Claudel, devenu en 1921 Ambassadeur (il s'agit d'un grade, le plus élevé dans la hiérarchie administrative du Quai), est désormais habilité à occuper, à Tokyo, le poste d'ambassadeur dans le pays rêvé depuis l'enfance, et qu'il n'avait pu jusque là connaître que par le biais d'un voyage de

Paul Claudel et l'Indochine  
(Michel WASSERMAN)

touriste au départ de l'un de ses postes chinois. «Joie profonde de retrouver l'Orient»<sup>3</sup>, note-t-il dans son Journal au moment où il passe devant Port Saïd. Sur le chemin de son affectation, il va faire une escale d'un mois et demi en Indochine, à la demande du Gouverneur Général qui a souhaité que les nouveaux chefs de poste diplomatique dans la région (en l'occurrence Claudel et son collègue le Ministre en Chine qui vient lui aussi d'être nommé) se familiarisent avec cette terre de colonisation récente et encore mal connue des fonctionnaires métropolitains. Débarquant à Saïgon, où la ville chinoise suscite en lui une émotion profonde en faisant remonter en foule les souvenirs de Fou-Tchéou, il se rend d'abord au Cambodge ou, après avoir admiré à Phnom Penh le ballet de la cour du roi Sisowath, il ne manque pas de faire le voyage d'Angkor, étape obligée de tout séjour touristique en Indochine depuis que le Siam en a restitué la province aux termes d'un traité passé avec la France en 1907. Le site suscite chez ce touriste souvent passionné par ce qu'il découvre une réaction de rejet extrêmement vive que nous pouvons juger aujourd'hui surprenante et injuste, mais qu'il faut sans doute replacer dans la perspective de ruines encore à peine dégagées d'une jungle que vingt ans auparavant Loti avait perçue lui-même «hostile» et «meurtrière»<sup>4</sup>. Claudel lui aussi est sensible à l'«atmosphère de décomposition et de fièvre»<sup>5</sup> qui se dégage de ces ruines disparaissant sous les puissantes racines qui les enserrent, à la puanteur insupportable dégagée par les fientes de chauves-souris qu'il perçoit comme des vampires, ainsi qu'à la sensualité malsaine qu'il prête aux représentations omniprésentes des apsaras. Le tout lui fait quoi qu'il en soit une impression suffisamment forte pour qu'il lui consacre un poème en prose qui fera partie des textes disparus dans l'incendie qui suivra le tremblement de terre de Tokyo en 1923. Tout comme le *Soulier de Satin* qu'il lui faudra en partie réécrire après le séisme, Claudel s'efforcera de récupérer l'essentiel de son poème dans l'un de ces dialogues avec un double de lui-même qu'il pratique volontiers durant la période japonaise, celui-ci le mettant aux prises avec un petit vase d'encens chargé de ranimer par le parfum le souvenir enfoui. Et l'idée centrale qui se dégage de cette réécriture de son poème sur Angkor est que le temple-montagne, qui arrête le regard, est à l'image de l'Asie, où les enclaves montagneuses engagent les populations à l'immobilité et à la résignation, cette complaisance au néant que Claudel condamne avec force dans le bouddhisme qu'il exécère pour sa négativité : tout le contraire de ce à quoi

<sup>3</sup> *Journal*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, p. 518.

<sup>4</sup> Pierre Loti, *Un pèlerin d'Angkor*, Paris, Pondichéry, Éditions Kailash, 1994, p. 38.

<sup>5</sup> *Journal*, I, *op. cit.*, p. 521.

## 論 文

aspire le catholique fervent qu'est Claudel, pour qui le Créateur a engagé l'humanité tout entière dans un projet dynamique et positif.

De retour à Saïgon, Claudel entame une remontée en quelque sorte triomphale du Vietnam, le Gouverneur Général ayant bien fait les choses, organisant en son honneur à Hanoï un grand dîner officiel de près de quatre-vingt couverts, mêlant habilement réussites économiques et curiosités touristiques dans son programme de visite et ne lui faisant rencontrer finalement que des colons actifs et des indigènes soumis, à commencer par les monarques (roi du Cambodge à Phnom Penh, empereur du Vietnam à Hué) qui n'ont plus qu'un rôle de représentation et se comportent comme des marionnettes aux mains de l'administration française. Finalement, ce voyage qui était censé familiariser Claudel avec la réalité indochinoise n'aura été qu'un miroir aux alouettes, mais il jouera évidemment un rôle essentiel dans la constitution de l'image foncièrement positive (et typique de la mentalité coloniale) que le diplomate se fera désormais de l'oeuvre française en Indochine, cette terre à laquelle, écrira-t-il avec un «serrement de coeur» dans son Journal au moment des accords de Genève qui mettront fin en 1954 à la présence française, «nous avons fait tant de bien»<sup>6</sup>.

Claudel a été envoyé au Japon en sa qualité d'expert de la Question d'Extrême-Orient, mais aussi du fait de ses compétences en matière économique et commerciale, et aussi de son statut de grand écrivain. Le Japon et la France, qui ont combattu ensemble durant la Première Guerre mondiale et sont d'ailleurs liés par un arrangement diplomatique conclu en 1907 et qui n'est pas loin de constituer une alliance en bonne et due forme, n'ont en effet fondamentalement aucun sujet de litige, mais le Quai d'Orsay s'inquiète de la survivance au Japon d'une hégémonie culturelle allemande, quand bien même le Reich a perdu la guerre et a même dû céder au Japon ses colonies d'Extrême-Orient (territoire à bail de Kiao-tchéou dans le Shantoung et archipels de Micronésie). Quoi qu'il en soit, l'allemand garde une large prééminence par rapport au français dans l'enseignement, et des disciplines telles que le droit, la médecine et la philosophie, pour ne pas parler de la musique, sont carrément sous influence germanique. Il est sans doute illusoire de prétendre rattraper ce retard dans l'enseignement secondaire et universitaire, c'est sans doute pourquoi les Français s'efforcent depuis 1914 de promouvoir un projet de centre culturel que Claudel trouve sur son bureau en arrivant en poste, et qui finira après bien des péripéties et des changements

---

<sup>6</sup> *Journal*, II, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 769.

Paul Claudel et l'Indochine  
(Michel WASSERMAN)

d'orientation par se concrétiser sous la dénomination de Maison franco-japonaise. Les instructions que Claudel a reçues du Quai d'Orsay préalablement à sa mission font par ailleurs état du seul contentieux qui obère des relations bilatérales par ailleurs satisfaisantes : les échanges commerciaux butaient en effet depuis plusieurs années sur l'irritante question du tarif douanier indochinois. Les deux pays se faisaient en effet bénéficier mutuellement de la clause de la nation la plus favorisée, mais cette disposition n'avait pas été étendue à l'Indochine, du fait de l'opposition des milieux industriels de la colonie, inquiets de faciliter l'exportation par le Japon de ses produits manufacturés bon marché. Et comme le Japon de son côté ne faisait rien pour faciliter l'entrée du riz indochinois, principale exportation de cette nation essentiellement agricole, les choses en étaient restées là malgré les protestations de la partie japonaise qui ne cessait de contester l'exception indochinoise. Or l'ambassadeur constata à son arrivée que les deux questions (création du centre culturel et problème du tarif douanier) étaient étrangement liées : le Quai d'Orsay considérait en effet que le nouvel équipement culturel ne pouvait se concevoir que moyennant un financement franco-japonais conjoint, de son côté l'administration japonaise subordonnait plus ou moins clairement sa participation au projet culturel à un assouplissement de la position française dans le dossier des droits de douane.

C'est ainsi que les deux premières années de la mission de Claudel se révélèrent frustrantes. L'homme de projets qu'il était se trouvait désarmé devant la lenteur et l'opacité caractéristiques de la prise de décision au Japon, par ailleurs l'inflexibilité de la position de la partie française, contrainte de céder à la pression des milieux coloniaux, mettait l'ambassadeur dans une position de grande faiblesse.

En ce sens, le tremblement de terre cataclysmique qui allait frapper Tokyo et Yokohama le 1er septembre 1923 allait paradoxalement seconder remarquablement son action. Il n'est pas de mon propos de m'étendre ici sur le dossier de la gestion par Claudel du tremblement de terre, ce serait à lui seul le sujet d'une autre conférence : j'y ai en effet consacré voici quelques années un ouvrage spécifique<sup>7</sup>. Le séisme a en effet beaucoup fait pour la gloire de l'écrivain et du diplomate, du fait de la notoriété du récit magnifique, *À travers les villes en flammes*, qu'il fut amené à rédiger sur commande d'un magazine français à grand tirage, les *Lectures pour tous*. Pour autant, la façon dont il délaissa dès le jour du séisme son ambassade pour se lancer à la recherche erratique de sa fille aînée alors

---

<sup>7</sup> *Paul Claudel dans les Villes en flammes*, Paris, Honoré Champion, 2015.

## 論 文

en vacances sur une plage près de Yokohama, et qui aurait pu avoir péri dans le tsunami qui suivit le tremblement de terre, fut interprétée, par certains des ennemis qu'il n'avait pas manqué une fois de plus de se faire parmi la communauté française, comme un abandon de poste, et ne fut pas loin de constituer l'une des ténébreuses affaires qui émaillèrent régulièrement sa carrière, et dont nous avons déjà pu constater un exemple à Fou-tchéou.

Quoi qu'il en soit, en l'absence d'ailleurs de consultation avec son ambassadeur injoignable, Paris décide d'agir et de profiter de la proximité géographique de l'Indochine pour acheminer l'aide française aux victimes au départ de Haïphong. L'intention politique est claire, et d'ailleurs explicitement formulée dans les instructions du Président du Conseil à son ministre des Colonies : montrer comment la colonisation alors récente de l'Indochine (une trentaine d'années tout au plus) fait désormais de la France une puissance majeure dans la région Pacifique. Le Gouverneur Général Merlin ne tarde pas, un bateau de guerre sur lequel prennent place deux médecins militaires chargés de convoier vivres et médicaments de l'Institut Pasteur de Hanoï part immédiatement pour le Japon, et dans un second temps Claudel (qui a fini par rejoindre son poste après une semaine de tribulations) et le Gouverneur se mettent d'accord sur une réalisation destinée à frapper durablement l'opinion japonaise, soit la construction sur le terrain de l'ambassade d'un dispensaire financé sur les crédits du Gouvernement Général, et qui ouvrira ses portes à la fin octobre. De retour en fonctions, Claudel, qui craint à nouveau que des dénonciations de son attitude au moment du tremblement de terre ne remontent jusqu'à Paris, n'a pas été long à comprendre en quoi le désastre peut en fait au contraire l'aider dans la réalisation de ses objectifs diplomatiques. Il est immédiatement à la manœuvre, et parvient à obtenir en février 1924 de Paris l'organisation d'une visite de Merlin, officiellement pour présenter les condoléances du gouvernement français au Japon meurtri, mais en réalité pour relancer les conversations sur le dossier du tarif douanier. Une fois de plus on ne perd pas de temps : Merlin se rend au Japon dès le mois de mai sur un bâtiment de la Marine Nationale, entouré comme un Vice-Roi de tout son haut personnel politique et économique. Il a même réussi à convaincre, malgré leurs préventions contre le Japon, les Présidents des Chambres de Commerce et d'Industrie de Hanoï, de Haïphong et de Saïgon de l'accompagner. De leur côté les Japonais, vivement intéressés à sa visite, l'accueillent comme un véritable chef d'État, et tandis que des festivités d'un luxe inouï se déroulent sans interruption de Tokyo à Osaka et de Miyajima à Séoul entre le 7 et le 31 mai, les états-majors économiques des deux

Paul Claudel et l'Indochine  
(Michel WASSERMAN)

parties se rencontrent à six reprises pour entamer des conversations sur le tarif douanier qui semblent devoir faire largement avancer un dossier enlisé depuis dix ans. Entre-temps, l'administration japonaise, satisfaite de la décision prise par Paris de leur dépêcher Merlin, s'est décidée à participer financièrement à la création de la Maison franco-japonaise, et a reconnu officiellement l'institution en tant que fondation d'utilité publique. Un grand industriel, le cigarettier Murai, met à la disposition du nouvel établissement la villa de style semi-occidental qu'il possède près du Palais Impérial, et Claudel est à même de procéder en décembre 1924, soit trois ans à peine après sa prise de fonctions, à l'inauguration officielle de la Maison franco-japonaise. Il a donc réussi à mener à bien les projets ambitieux, sinon irréalisables, que lui avait assignés Paris, non seulement en dépit du tremblement de terre, mais en réalité grâce à lui, inventant avec virtuosité une diplomatie du séisme comme il en est du ping-pong ou des Jeux Olympiques... De retour en congé statutaire début 25 (les diplomates en poste dans des pays lointains prenaient un congé cumulé, dans le cas de l'ambassadeur au Japon la périodicité était alors apparemment d'une année après trois ans d'exercice), il accompagne une visite de réciprocité des Japonais, conduite par l'ancien Gouverneur Général de la Corée et de la Mandchourie, le Prince Yamagata. C'est le double inversé du voyage de 1921, Claudel redescend en effet la côte depuis le Tonkin jusqu'à la Cochinchine, mais il se garde bien cette fois-ci d'accompagner la délégation jusqu'au Cambodge, dont il était revenu malade du paludisme et pour lequel il conserve son aversion. Il ne doute pas que ses succès diplomatiques et le soutien de Berthelot ne lui assurent sa mutation à Berlin, le poste dont rêvent tous les ambassadeurs de haut rang du fait de la sensibilité de la relation bilatérale. Mais la germanophobie que lui prête non sans raison la République de Weimar ne l'aide pas dans son projet, et Berthelot lui-même, malgré son indéfectible amitié, juge sans doute ce diplomate atypique et imprévisible peu convenable pour un poste aussi exposé. Claudel obtint finalement Washington, il y a d'ailleurs une anecdote amusante à ce sujet : informé de sa nomination, il se prétendit, dans sa réponse d'acceptation, indigne de la confiance que lui manifestait le gouvernement français, et au Quai d'Orsay une main anonyme traca en marge de la dépêche le commentaire suivant : «phraséologie sino-japonaise»<sup>8</sup> ...

Claudel a pris sa retraite de la carrière diplomatique en 1935, après une dernière affectation en Belgique. C'est donc un ancien ambassadeur de France aux USA, où il

---

<sup>8</sup> Archives du Ministère des Affaires étrangères, Claudel à Ministre des Affaires étrangères, 16 décembre 1926.

## 論 文

a été en poste entre 1927 et 1933, que l'Association *France-États-Unis* porte en 1947 à sa présidence. Claudel se comporte dès lors comme le porte-parole officieux des États-Unis, qu'il considère comme se trouvant, par la mise en place du Plan Marshall et la création de l'OTAN, à la tête d'un système politique et militaire de défense des valeurs spirituelles et morales de l'Occident. Survient la guerre d'Indochine, dont Claudel suit avec angoisse le développement, de plus en plus défavorable à la France. Or Claudel n'est pas seulement convaincu du bien-fondé de la présence française en Indochine et des aspects positifs de la colonisation pour la population locale : désormais, face aux avancées du Vietminh marxiste, des considérations religieuses se mêlent à son appréciation de la situation politique. C'est en effet selon lui le sacrifice des missionnaires français qui a fondé la chrétienté vietnamienne, et qui donne à la France des droits que Claudel juge inaliénables sur ce pays qui a été acquis au prix du sang. Un poème peu connu, rédigé en 1948 à la demande d'un aumônier des forces parachutistes françaises en Indochine, est à cet égard révélateur, évoquant «ce sang tout de même entre nous qui fait une espèce de sacrement ! / Le sang pas seulement de marins et de soldats et les types du gouvernement, / Mais d'évêques et de religieux et de saints et de missionnaires et de martyrs». Et le poète d'affirmer avec force que «cette terre (…), c'est la nôtre que nous avons payée cher»<sup>9</sup>.

En mai 1954, les Français se sont retranchés dans la cuvette de Dien Bien Phu, cherchant à attirer les forces du Vietminh pour leur infliger des pertes significatives. Le but n'est d'ailleurs pas de gagner cette guerre de décolonisation, ce qui n'est plus possible, mais au moins de permettre à la délégation française de se présenter en position de force aux négociations de paix qui vont s'ouvrir, de manière à négocier ce que le Président du Conseil de l'époque appelle une "solution politique honorable" . Quoiqu'il en soit les Français ont commis des erreurs de stratégie grossières, et la situation du camp retranché est quasi désespérée quand le chef d'état-major inter-armes s'en va demander à Washington l'aide des États-Unis pour sauver la forteresse assiégée. Le Président Eisenhower, très anticolonialiste et peu impressionné par l'œuvre française en Indochine, s'y refuse, ou tout du moins pose des conditions qui rendent l'aide américaine impossible. Le 7 mai 1954, Dien Bien Phu tombe, et faisant preuve d'une réactivité étonnante pour un homme de 86 ans, Claudel griffonne «à deux heures du matin» un «cri d'horreur et d'indignation»<sup>10</sup> qu'il adresse pour publication à Pierre Brisson, le directeur du Figaro. On peut imaginer quelle

<sup>9</sup> *Œuvre poétique*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, p. 894.

<sup>10</sup> *Supplément aux Œuvres complètes*, I, Lausanne, L'âge d'homme, 1990, p. 289-90.



Paul Claudel et l'Indochine  
(Michel WASSERMAN)

est la surprise du patron de presse de recevoir du Président de *France-États-Unis*, si prompt et si ardent d'habitude à prendre la défense du généreux allié d'outre-atlantique, ce qui est en réalité une charge frontale contre l'Amérique. Mais Claudel, c'est dans sa nature, n'est pas très sensible au principe de non-contradiction, et c'est le pays auquel il a si souvent proclamé que la France doit sa liberté qui est cette fois l'objet de sa colère pour l'avoir abandonnée au moment où, sur le point de perdre ni plus ni moins le combat «des forces chrétiennes avec le communisme», elle avait appelé à son secours «l'ami héréditaire»<sup>11</sup> sur lequel elle croyait pouvoir compter. Brisson ne crut pas bon de publier ce brûlot, qui a toutefois été conservé et fait aujourd'hui partie du *Supplément aux Œuvres complètes* de Claudel.

Le 21 juillet 1954, les accords de Genève mettent fin à la Guerre d'Indochine, consacrant la division du Vietnam en deux entités séparées par une frontière provisoire à hauteur du 17 e parallèle, ceci en l'attente d'une réunification du pays à la suite d'élections prévues pour 1956 qui n'eurent d'ailleurs pas lieu, précipitant la guerre entre les deux parties et, à terme, la guerre américaine du Vietnam. Il avait été décidé que, durant une période de 300 jours les populations qui le désiraient pourraient s'établir dans la zone de leur choix. Nombreux furent les gens du nord tenu par le Vietminh, et avant tout les catholiques qui y étaient proportionnellement plus nombreux qu'au sud, à fuir un pays où le départ des troupes françaises allait les laisser désarmés face au pouvoir marxiste. Il fallut les convoier par voie maritime ou aérienne, les routes étant bloquées par le Vietminh qui leur interdisait l'accès au sud en violation d'ailleurs grossière des accords de Genève. Les Français assurèrent l'essentiel des transferts, transportant près d'un demi-million de personnes en une noria de 4000 rotations aériennes et de 400 liaisons maritimes. Ils obtinrent cette fois l'aide des Américains, trop heureux d'illustrer l'horreur que le Vietminh marxiste inspirait aux populations, et de fournir au catholique Ngo Dinh Diem qui dirigeait le régime sudiste un apport non négligeable de coreligionnaires ayant l'anticommunisme chevillé au corps. Alertée par une couverture de presse conséquente, l'opinion internationale fut évidemment frappée par cet exode de masse. Début 1955, *Le Figaro* de Pierre Brisson consacre aux «réfugiés du Vietnam»<sup>12</sup> une impressionnante campagne de souscription, destinée à réunir auprès de ses lecteurs une somme visant à soutenir cette population martyrisée par un pouvoir communiste que Brisson exècre. Le

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Numéro du 7 janvier 1955.

## 論 文

succès est à tous égards remarquable : mobilisant son public pendant plus d'un mois et le tenant en haleine par une information quotidienne sur les résultats provisoires de l'opération, Brisson finit par susciter les dons de pas moins de 16.000 souscripteurs. Au cours de la campagne de presse, Brisson a obtenu les textes de recommandation d'un grand nombre de personnalités, hommes de religion, politiciens, écrivains. Parmi ces derniers, Claudel, qui est alors un collaborateur régulier du *Figaro Littéraire*, et qui n'a apparemment pas tenu rigueur à Brisson de leur mésentente au moment de Dien Bien Phu. Invité à s'exprimer sur le drame des réfugiés, il déclare dans les colonnes du quotidien : «Je suis consterné. Je connais bien le Viet Nam et surtout cette région où les catholiques sont nombreux. C'était un magnifique spectacle que de voir cette chrétienté se développer. / Quand on pense au sang versé depuis des siècles pour apporter le Christ à ces peuples, on est terrifié de voir ce qui se passe. Les populations de ces régions ne s'attendent à aucune clémence, à aucune compréhension de la part des vainqueurs. On parle de six cent mille émigrés. Lorsqu'on pense à ce que cela représente de souffrances, on ne peut qu'être effrayé. / Comme chrétien, comme Français, j'envoie toute ma sympathie à ces malheureux et je ne puis que m'associer à l'effort qui est fait par *Le Figaro* en leur faveur. On ne saurait imaginer cause plus juste et plus digne d'être soutenue».

Ceci a été publié dans le numéro daté des 8 et 9 janvier 1955. Le 22 février, Claudel disparaissait. D'aussi loin qu'il se souvînt, l'Indochine l'avait décidément accompagné toute sa vie, et c'est là que réside finalement la différence essentielle entre l'Indochine de Claudel d'une part, et sa Chine et son Japon d'autre part : certes l'Indochine n'aura constitué qu'un arrière-plan à sa carrière. Fonctionnaire du Quai d'Orsay, il ne pouvait de toute façon, sauf cas exceptionnel, être nommé dans un territoire français qui dépendait d'une administration différente, et parfois d'ailleurs rivale, le Ministère des Colonies. Mais parce qu'elle constituait le principal atout de la France dans cette partie du monde, parce qu'elle était la «Perle de l'Empire» et le «Balcon de la France sur le Pacifique», il était du devoir de Claudel en tant que diplomate français en Extrême-Orient de favoriser autant que de possible les relations entre l'Indochine et le poste où il était affecté. Il y fit par ailleurs maints séjours, à commencer par les escales inévitables à Saïgon et à Haïphong sur le chemin ou bien au retour de ses postes. Il y effectua également plusieurs missions de durée relativement longue : celles que nous avons mentionnées en marge de son affectation japonaise, mais aussi un voyage d'études à caractère économique au départ de

Paul Claudel et l'Indochine  
(Michel WASSERMAN)

Fou-tchéou, durant la période chinoise. Son colonialisme peut certes nous apparaître naïf ou irresponsable : il est en réalité bien dans l'air du temps. J'étais moi-même en première année d'école primaire au moment de la mort de Claudel, et l'Éducation Nationale nous servait la même idéologie (et les mêmes images !) de généreux Français en casque colonial apportant la civilisation et la liberté à des populations misérables, arriérées et asservies. Il trouva aussi en Indochine ce que, malgré les séjours prolongés qu'il y fit, il ne pouvait trouver en Chine et au Japon, à savoir des populations authentiquement christianisées depuis plusieurs siècles, et qui avaient résisté aux martyres les plus importants en nombre de l'Histoire mondiale du catholicisme. Acceptant en janvier 1944 d'écrire un texte pour un poète vietnamien d'expression française qui lui avait demandé une préface pour un de ses livres, Claudel s'exprima en ces termes qui traduisent l'attachement qu'il éprouve pour cette terre de mission et de douleur : «Rien ne m'a plus touché que ces foules de frères et de sœurs indochinois qui remplissent les belles églises de Hanoï, de Hué, de Saïgon, de Haïphong, si ferventes et avec lesquels j'aimais à me confondre. Je songeais à tous ces martyrs héroïques, hommes, femmes et enfants, qui ont mêlé leur sang et leur foi au sacrifice de nos missionnaires. [...] Je crois fermement à la beauté et à la sainteté du mariage qui s'est fait entre votre pays et le nôtre, entre votre âme et la nôtre. Ce que Dieu a uni, que les hommes ne le séparent pas»<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Tran Van Tung, *L'Annam, pays du rêve et de la poésie*, Paris, Les éditions J. Susse, 1945, p. 9-10.

ミッシェル・ワッセルマン〈ポール・クローデルとインドシナ〉  
(講演レジュメ訳)

ポール・クローデルはフランスの詩人であり外交官である。彼が中国（清国）に領事として14年間、日本に大使として5年間滞在し活躍したことはよく知られている。しかし、外交官としての彼のキャリアの背景にいつも現れるインドシナは、表舞台にほとんど出て来ていない。クローデルは外交官試験に合格後、日清戦争の翌年の1895年に上海に任命され、インドシナと国境を接する国に身を置くことになる。インドシナは当時フランスの植民地であった。フランスにとって、南部から中国帝国の市場へ近づくことは半島の植民地化の重要な理由の一つであった。

1921年、大使となったクローデルは、同じ年の11月にフランス大使として来日した。日本への赴任の途上、植民地総督の要請でインドシナに寄港し、一月半、滞在する。カンボジア、アンコールワットへの旅。カンボジア王やベトナム大帝といったフランスの傀儡政権の大物とだけ会見する。この旅の経験は、外交官クローデルがインドシナでのフランスの業績について以後持つことになるイメージに本質的な役割を演じた。

当時、法律や医学の分野など日本の教育にドイツの影響は大きく、フランスは遅れをとっていた。大使となったクローデルの机の上には文化センターの構想があった。しかしこの構想はフランス側は双方の出資によってしか実現できないと考えていた。一方、日本側はインドシナの関税問題の解決が文化施設のプロジェクトの参画を可能にすると考えていた。クローデルは着任直後、日仏文化センターの創設と関税率の問題が奇妙にも連携していることを悟る。この意味で1923年9月1日の大地震は、逆説的にクローデルの外交目的の実現に向けて、彼には追い風となることを知った。フランスはインドシナを植民地化後、太平洋地域での勢力を誇示する政治目的からも日本に向けて医薬品、食料を届け、医師を派遣した。インドシナ総督メルランは総督府側の資金で大使館敷地内に無料のテント診療所を開く。クローデルが企画し1924年2月、フランス政府からメルランがお悔やみを表明しに公式訪問した。ハノイやサイゴンの商工会議所の会頭たちも引き連れて。日本側はフランスの態度に満足し遂に日

## 講演レジュメ訳「ポール・クローデルとインドシナ」

仏会館創設を認め、資金面での参画を決議する。クローデルは、地震外交を巧妙に用いたのである。

1925年初め、長期休暇の帰国の途上、クローデルは山縣伊三郎の先導する日本のインドシナへの互惠訪問に随行する。1935年、クローデルは外交官のキャリアを終える。1946年、インドシナ独立戦争が勃発。フランスが不利になってゆく状況にクローデルは苦しむ。クローデルはフランス人宣教師たちの犠牲によって、ベトナムのキリスト教徒の礎が築かれたと考えていた。北のマルクス主義のベトミンに苦しめられるキリスト教徒ら60万人の難民。キリスト教徒としてのクローデルの苦悩。この戦争に対して憤懣やるかたない証人となる。クローデルはインドシナの地について、1954年7月21日、終戦を布告したジュネーブ協定時に、彼の『日記』の中に「心は悲痛」、「我々は多くの善行をおこなった」と記した。

(日本語編訳 門田真知子)

\*本記事は、2018年6月30日に京都大学人文科学研究所にて開催された日仏東洋学会ミニシンポジウム「〈ポール・クローデルと極東〉—Caudel et l'Extrême-Orient—」におけるミッシェル・ワッセルマン氏(立命館大学国際関係学部教授、日本クローデル研究会)の講演レジュメを、日本語編訳したものである。

東洋学関係の講演会・ワークショップ

付：ミニ・シンポジウム当日プログラム

〈クロードルと極東〉 Claudel et l'Extrême-Orient

日時：2018年6月30日（土） pm 1:40 – 5:00

会場：京都大学人文科学研究所 セミナー室1

＊ ＊

開会挨拶・・・立木康介（京都大学人文科学研究所准教授）

「関西日仏学館とインドシナ」

講演・・・Michel WASSERMAN ミッシェル・ワッセルマン

（立命館大学国際関係学部教授、日本クロードル研究会）

〈Paul Claudel et l'Indochine〉「ポール・クロードルとインドシナ」

講演通訳・・・門田真知子（日仏東洋学会、日本クロードル研究会副会長）

主催：日仏東洋学会, La Société Franco-Japonaise des Etudes Orientales

共催：京都大学人文科学研究所「みやこの学術資源研究活用プロジェクト」Kyoto University,

Institute for Research in Humanities, ポール・クロードル生誕 150 年記念企画委員会

後援：公益財団法人東洋文庫 Toyo Bunko (The Oriental Library)



東洋学関係の講演会・ワークショップ

シンポジウム「日本学における日仏学術交流のこれまでとこれからを  
考える—文学研究・宗教研究をめぐって—」報告

日時：2019年02月16日(土) 14:00～18:00

会場：日仏会館（150-0013 東京都渋谷区恵比寿 3-9-25）601 会議室

講演者：伊藤聡（茨城大学）、彌永信美（日仏東洋学会）、ガエタン・ラポー（名古屋  
大学）、坂井セシル（日仏会館・フランス国立日本研究所）

使用言語：日本語（通訳なし）

プログラム：

14:00	開場	
14:10-14:55	発表 I	坂井セシル「近現代文学研究からみた日本学のこれまでとこれから」
15:00-15:45	発表 II	彌永信美「古典学、とくに仏教学研究からみた日本学のこれまでとこれから」
15:45-16:00	休憩	
16:00-17:00	対談	伊藤聡×ガエタン・ラポー「中世宗教研究からみた日本学のこれまでとこれから」
17:00-17:50	総合討議	〔司会：飯島孝良〕
18:00	閉会	

司会：飯島孝良（清泉女子大学／親鸞仏教センター）

主催：日仏東洋学会、日仏会館・フランス国立日本研究所

後援：フランス国立極東学院

2019年2月16日(土)、日仏会館（東京・恵比寿）において、シンポジウム「日本学における日仏学術交流のこれまでとこれから」が開催された。当日の講演と討議は併せて4時間にわたるものとなったが、遅くまで多くの方にお付き合い給わることが出来た。



## シンポジウム「日本学における日仏学術交流のこれまでとこれからを考える」

この度のシンポジウムを組み立てるにあたって、共通テーマとして「これまでとこれから」を掲げたのは、将来の展望を構想するために求められるのが研究史的な回顧ではないか、という素朴な問いからである。研究史というと、かつて学界に重きをなした「昔の名前」を教科書的に辿るようなイメージを与えがちである。だが、ひとつの研究分野を担ってきた人びとは、決して書面上のみの存在ではないだろう。第一級の研究と研究者に接してこられた方々から、その知的でありながらも人間くさい「群像劇」を見聞きするにつけ、我々は単純なひとつの事実に気付かされる——即ち、時代と歴史は「概念」ではなく「人間」が創っているのだ、と。

この度のシンポジウムが特に注視したい問いとして、19世紀以降急速に発展した学問的な東洋学が、経済・政治・軍事的に強力な西欧がアジアに進出する過程で生まれた西欧の学問であり、当時弱体化していた同時代のアジアの文化よりも、過去の栄光に満ちた文化を知ろうとした点がある。これは、当時のアジア諸国（とくに明治以来の日本）が西欧と接する中で何よりも最新の科学技術・政治・法律などを学ぼうとしたことにちょうど対照を成すものであり、当時のヨーロッパの東洋学は基本的に古典学を中心としたものとなっていた。そうした中で、新しいインド以東の東アジアを研究する分野では、仏教が特別な位置を占めるようになる。インド以東の東アジアにおいては、仏教はそれぞれの文化で非常に違う形をとりながらひとつの巨大な文化の共通項となっており、東アジア文化全体をつなげる大きな統一体だったからである。

ところが、20世紀後半になると、こうした枠組にも一種の地殻変動が起こってくる。現在から振り返ると、エドワード・サイードの『オリエンタリズム』（1978年）はその大きな変化の波の先触れのような意味をもったものと考えることができる。事実、80年代になると目覚ましい日本の経済的進出を目にした西欧で「経営学において日本を見習え」というような言説が現れてくる。それからほどなく、フランス国立学術研究センター（CNRS）というフランス最大の研究機関において「東洋学」という枠組が解体され、各研究分野を「古代・中世の世界」、「近代と現代の世界」、「哲学、古典学、芸術学」などにバラバラに組み換えるという事態が起こってくる。この1991年はフランスの東洋学全体にとって危機的な年となった。その背景には、オリエンタリズム批判の影響も否定できないし、一部の研究者には西欧の自文化中心主義への自己批判という意識も芽生えたと思われる。同時にそれは人文科学全体への予算削減という大きな流れとも連動しており、アジアを含めた世界的な動きの一環と捉えられる側面も考えられる。

また、80年代以後の日本をはじめとしたアジア世界の経済的発展は、古典学を中

## 東洋学関係の講演会・ワークショップ

心とした西欧の東洋学の傾向を根本的に変化させ、「今のアジアを研究し、今のアジアに対応しなければならない」というより切迫した研究の方向性を定めてさせていった。西欧におけるこうした事態は、2010年代になると目の前の現実として迫るものとなり、今やアジアに対して「上から目線」で研究するような態度は成り立たなくなつて、激しい競争の中で何とか自分の位置を保つために研究する、という新たな必要が出てきている。事実、インド・中国・韓国・日本を合わせた東アジアがEUよりも、アメリカよりも大きな富を握った存在であるとして、社会科学を軸にした「現代学」へのニーズは一層高まることが予想される。となれば、「古典学」の位置づけはアジアにおいても西欧においても一層厳しいものとなることが予想されるのである。この「古典学」vs.「現代学」ともいうべき構図は、日仏両国の人文科学においては対立させるべきものではないだろう。むしろ、人文科学が、いかに古典的知見を活かしつつ現代的問題へ向き合えるかを構想しなければならないだろう——こうした問題意識の下、シンポジウムは次のように展開された。

\*\*\*\*\*

まず坂井氏の講演では、フランスの日本研究における文学と翻訳の位置づけについて、研究史的に以下のように回顧して頂いた。フランスの日本学においては、近現代の文学研究は仏教学・歴史学・言語学研究に較べて後発のものであり、その出発点は第二次世界大戦後のことだった。これは戦時中に「敵国」としての日本の研究に着手していたアメリカの日本文学研究——ドナルド・キーン (Donald Keene) やエドワード・サイデンステッカー (Edward Seidensticker) ら——にも影響を受けた流れであり、仏訳としては谷崎潤一郎、井上靖、遠藤周作、安部公房らの翻訳が発表された。なかでもルネ・シフェール (René Sieffert) 氏の業績は古典から現代にわたって特筆すべきものがあり、その『源氏物語』全訳は今なお価値あるものとされている。しかし、現在は古典文学研究者が少なく、近現代文学研究者が大半を占めている。また、研究書よりも翻訳が多く刊行される傾向も見受けられる (小川洋子は現在まで28作品が仏訳され、長らく人気の高い村上春樹は『海辺のカフカ』の仏訳が3ヶ月で7万冊売り上げたこともあるという)。こうした背景もあり、翻訳研究や比較文学研究など多様な研究も増えているという。現在の課題として、「どのような文学作品が古典として将来遺されるべきか」「現在までに発表されたどういう作品が今後は求められるか」という「古典」のあり方についてが求められている。一方、オリエンタリズム批判の視点から「東洋」「極東」「日本」という枠組そのものにも再考が促されている。更に

## シンポジウム「日本学における日仏学術交流のこれまでとこれからを考える」

はこれからデジタル・ネイティブと文学との関係について、変容を続けるメディアが如何に文学の「サバイバル」が可能なのか、といった刺激的な提題を頂いた。

次に彌永氏には、ご自身が渡仏した60年代後半から語り起こして頂き、ベルナル・フランク（Bernard Frank）氏やユベール・デュルト（Hubert Durt）氏との交流、更にはフランスの古典学や仏教学にある「文献」と「歴史社会」への眼などについて、次のようにお話し頂いた——十六世紀から聖書学の一環として生まれてきたヨーロッパの「東洋学」が、インド以东の世界が視野に入れて学問として成立するのは19世紀以降のことだった。全体としてみると、分野としての「東洋学」やその研究者は、1980年代ころまではマージナルな存在だった。しかし同時に、数が圧倒的に少ない反面、研究者一人ひとりには巨大な学識で広い分野をカバーする驚くべき巨人たちだった。また、19世紀から20世紀前半くらいまでのヨーロッパによる東アジア研究は、古典が中心だったが、1980年代頃からは、近現代の研究が主流になってくる。これは、世界における東アジアの存在感が、この時代から急激に強まってきたことと連動していると同時に、ヨーロッパにおける研究者の数が増加し、専門化も進んでくる。しかしそれに伴い、古典から近現代までの広い範囲を視野に入れた研究は少なくなってきたように思われる、という指摘があった。

伊藤氏には、かつては周縁的なテーマと思われていた中世神道研究が、近年は文学・歴史学・美術史学などの超領域的研究の焦点の一つとなってきたことを中心に提題して頂いた。中世神道研究の端緒は、早く明治40年代（20世紀初頭）の辻善之助による本地垂迹説研究などを嚆矢として展開していたが、戦後になると神道研究全体がイデオロギー批判の対象とされ、低調になる。しかし、真福寺（愛知県名古屋市）における中世文書の悉皆調査などを通して、伊勢神道や吉田神道など中世日本の仏教や神道の独自性が明かされていったことが指摘された。更に、70年代以降は国文学の分野で中世における神話叙述（中世以前には遑れない神話的な伝承を「中世日本紀」とするもの）への研究が進み、近年は国内ばかりか海外でも広く注目が集まっている経緯を振り返って頂いた。この中で、80年代のサブカルチャー雑誌『遊』『アート・ジャパネスク』などを中心としたオカルトブームの中で神道が取り上げられ、若い研究者の興味を刺激したことも、こんにちの神道研究の出発点の一つになったことが挙げられた。さらに、学術とサブカルチャーの接点で「雑誌」というメディアを通して独自に形成されてきた「偽史」「古史古伝」などの研究に注目が集まっているという現状にも触れて、旧来のアカデミズムでは無視されてきた「偽史」の文献などを一層学術的に論じていく潮流を活写して頂いた。

## 東洋学関係の講演会・ワークショップ

併せて、中世密教と王権の関係や神祇を専門にされているラポー氏には、ジュネーブ大学宗教学科で日本研究に着手された当時からのお話を頂き、ピエール・スイリ（Pierre Souyri）氏の中世日本史研究の影響や、フレデリック・ジラル（Frédéric Girard）氏の中世仏教に関する講義をきっかけに仏教に関心を寄せて、文観などいわゆる「立川流」といった「異端」とされるものへ研究を深められた経緯をお話し頂いた。先行研究を残されていた彌永氏との出逢い、中世神道史研究会での伊藤聡氏・門屋温氏との交流などを振り返ると共に、フランソワ・マセ（François Macé）氏やアラン・ロシェ（Alain Rocher）氏ら欧米での神道研究の可能性をご提起頂き、確かな古典の研究に基づくことによって、近現代に至る日本の歴史を相対的に見直す視座が得られるだろうという重要な指摘があった。また、両氏の対談のなかでは、殊に「不可思議なるもの」への知の志向が「文献」研究に向かわせたのか、あるいは「体験」を追究する方向に向かったのかというところに、戦後の研究史におけるひとつの分水嶺があったこと、或いはそもそも中世神道自体が「異端」と看做されていたところにも大きな特徴があったことなども語られた。

今回は人文学研究に焦点を絞ることとなったが、日仏両国における「日本学」という枠組には、実に多岐にわたる問題が横たわっていることは、論を俟たぬところである。ただ、学術という営為を継承していくには如何にすべきか——これが今回の大きな論点となった。その中で、細分化が進む諸研究分野において、「東洋」という概念そのものの存在意義とその限界が改めて指摘された。加えて、文献がどこまでデジタルになったとしても、古典的な知識に基づくリテラシーは徹底して継承していかねばならないこと、これを引き続き課題としていくべきことが痛感された。

（文責・飯島孝良）



東洋学関係の講演会・ワークショップ

## 宗教的逸脱と他者性

宗教学・宗教史学における「異端」の比較方法論をもとめて

### Altérité et déviance religieuse. Pour une approche comparatiste de l'hérésie en histoire des religions

2019年3月9日(土) 9時45分～18時・東洋文庫(東京)二階会議室

9 mars 2019 de 9h45 à 18h – Toyo Bunko (Tokyo),

salle de conférence, 2<sup>e</sup> étage

【主催】フランス国立極東学院、日仏東洋学会、ヌーシャテル

Organisation : EFEO, Société Franco-japonaise des études Orientales, l'Université de Neuchâtel (Institut d'histoire)

【企画】：ロイック・ショレ (Loïc Chollet), ガエタン・ラポー (Gaétan Rappo).

【後援】スイス国立財団、東洋文庫

Avec le soutien du Fonds National Suisse (SNF) et de la Tōyō bunko

フランス語 – 入場無料

【趣旨説明】 「異端」の存在は、「宗教」と考えられるものが存在して以降、一貫して日本宗教史に見られる現象である。言うまでもないことだが、「異端」というカテゴリーは、正統もしくは本流とみなされる「宗教」が想定されることで、対照的に構築される。そして、その「宗教」という範疇そのものは、近代ヨーロッパに構築されたものであり、この枠組みを便宜的に用いることで、日本の宗教史研究が成立していると言える。本学会では、東西の宗教学・歴史学研究者が集合し、古代から近世にかけて、西欧もしくは日本でみられた「異端」的事象を考察する。こうした比較の方法論により、当然とみなされてきた「異端」ひいては「宗教」のカテゴリーの枠を再考していくことを目標としている。

#### 【プログラム】

9:45-10:00 Jean-Daniel Morerod (Université de Neuchâtel)

Mots de bienvenue et introduction

開会の言葉

シンポジウム「宗教的逸脱と他者性」プログラム

10:00-10:45 Loïc Chollet (Université de Neuchâtel)

« Des moines-soldats hérétiques ? — Les Chevaliers teutoniques et leur mauvaise réputation »

異端の僧兵？ ドイツ騎士団とその悪評

10:45-11:30 Didier Davin (National Institute of Japanese Literature)

« La pureté comme orthodoxie : évolution du Zen médiéval et du regard porté sur lui »

正統としての純粋性——中世禅の発展、そして禅へのまなざし

11:30-12:15 Nobumi Iyanaga (Société Franco-japonaise des études Orientales)

« Une “religion” exista-t-elle au Japon, et une “hérésie” exista-t-elle au Japon ? Réflexion sur l’applicabilité de ces notions aux réalités japonaises »

日本に〈宗教〉は存在したのか？ 〈異端〉は存在したのか？——日本の実態に両概念が適応しうるのかについての考察

12:15-14:00 Pause de midi

14:00-14:45 Daniel Barbu (Centre National de la Recherche Scientifique)

« Hérésie, idolâtrie et histoire des religions »

異端、偶像崇拜、宗教史

14:45-15:30 François Lachaud (École Française d’Extrême-Orient)

« Je suis une Légion : un regard sur les démonologies d’Edo (1603-1867) »

〈わが名はレギオン、我ら多きが故なり〉——江戸の悪魔学的一端（1603-1867）

15:30-15:45 Pause

15:45-16:30 Philippe Borgeaud (Université de Genève)

« La religion et ses ombres des Grecs aux modernes »

東洋学関係の講演会・ワークショップ

宗教が歴史におとした影——ギリシャ・ローマ時代から現代まで

16:30-17:15 Gaétan Rappo (Université de Nagoya)

« Des rhétoriques de l'hérésie ? — Une réflexion sur la déviance dans l'histoire des religions »

異端の言説？ 宗教史における逸脱をめぐって

17:15-18:00 Discussion générale

総合討議

Discutants :

ディスカッサント

Sylvain Parent (École Normale Supérieure de Lyon)

Valentin Portnykh (Université de Novosibirsk)

Olivier Silberstein (Université de Neuchâtel)





## 2018年度日仏東洋学会総会報告

2019年3月30日（土曜）12：30～13：30 於：京都大学国際交流ホール I

### 1. 開会の辞

議長 中谷英明会長

### 2. 総会議事

#### 1) 報告事項

##### (1) 2018年度会計報告

牧野会計幹事より2018年度の会計報告がなされ、承認された。

##### (2) 2018年度活動報告

###### a 全般的状況

彌永代表幹事より、全般的な活動状況の報告がなされた。会員が若干増えているものの、会員数が依然として少なく、危機的状況が続いているとの認識が示された。

###### b ミニ・シンポジウムの開催

###### ① 2018年6月30日（土）「クローデルと極東」

<[http://www.classics.jp/sofjeo/events/events\\_20180630.html](http://www.classics.jp/sofjeo/events/events_20180630.html)>

###### ② 2019年2月16日（土）「日本学における日仏学術交流のこれまでとこれからを考える——文学研究・宗教研究をめぐって」

<[http://www.classics.jp/sofjeo/events/events\\_20190216.html](http://www.classics.jp/sofjeo/events/events_20190216.html)>

###### ③ 2019年3月9日（土）「宗教的逸脱と他者性——宗教学・宗教史学における「異端」の比較方法論をもとめて」

## 日仏東洋学会 2018 年度総会報告

<[http://www.classics.jp/sofjeo/events/events\\_20190309.html](http://www.classics.jp/sofjeo/events/events_20190309.html)>

彌永代表幹事より、2018 年度に開催されたシンポジウムの報告がなされた。

### c 東洋学・アジア研究連絡協議会（33 + 2 学会）

<<http://www.tohogakkai.com/kyogikai.html>>

中谷会長より、2018 年度の東洋学・アジア研究連絡協議会に関する報告がなされた。

### d 『通信』の論文を別個にホームページに掲載（一部）

<<http://www.classics.jp/sofjeo/tsushin/html/41.html>>

彌永代表幹事・熊谷幹事より、『通信』に掲載する論文を個別にホームページに掲載し始めたとの報告が行われた。ホームページから各論文の PDF をダウンロードできることで、論文の引用数が高まり、『通信』の論文雑誌としての価値が高まるものと期待される。

### e 『通信』記事のインターネット検索サイトへの登録：国会図書館雑誌記事索引、CiNii.

<<https://ndlonline.ndl.go.jp/#!/search?keyword=Circulaire%20de%201a%20Societe%20franco-japonaise%20des%20etudes%20orientales&searchCode=SIMPLE>>; <<https://ci.nii.ac.jp/search?q=Circulaire+de+1a+Societe+franco-japonaise+des+etudes+orientales&range=0&nrid=&count=100&sortorder=2&type=1>>

彌永代表幹事・熊谷幹事より、『通信』記事のインターネット検索サイトへの登録の進捗報告がなされた。ウェブ検索が増えることで、論文の引用数が高まり、ひいては本誌の存在感も増すであろう。

### (3) 興膳先生 第 37 回京都府文化賞 特別功労賞 受賞（中谷）

<<https://www.pref.kyoto.jp/bungei/bunkasho.html>>

中谷会長より、興膳宏前会長が第 37 回京都府文化賞（特別功労賞）を受賞されたとの報告がなされた。興膳先生の御業績の社会的意義が公に認められたことは、喜ばしい限りである。

## 2) 審議事項

### (1) 2019 年度予算

## 学会活動報告

牧野会計幹事より 2019 年度の予算計画が提出され、審議、承認された。

### (2) 人事について

#### a 役員交代

- ① 代表幹事：彌永信美から中島隆博氏（東大・東京大学東洋文化研究所／中国哲学）へ（中谷）
- ② 監査：森由利亜から森賀一恵氏（富山大学教授・京都大学修士・中国学）へ（中谷）
- ③ 会計幹事：牧野元典から酒井規史氏（慶応義塾大学専任講師・早稲田大学博士・道教学）へ（牧野）

#### b 役員追加

広報委員会委員（『通信』編集担当、補佐）：手嶋英貴氏（京都文教大学教授・ベルリン自由大学 Ph.D.・インド古典学）（中谷）

上記の役員交代、役員追加が認められた。その際、森評議員より役員の再任の回数（再任は 1 回まで）についての提案があり、次回の総会において再任の回数に関して再度審議されることになった。

※上記議題に関して長時間の議論が行われたため、以下の議題案については審議を行うことができなかった。

### (3) 2019 年度活動案

#### a 「新しい東洋学」の探求（中谷）

#### b 「新しい日仏東洋学会」のあり方（中谷）

#### c シンポジウム、ミニ・シンポジウムについて（彌永）

—「シンポジウム企画は評議員の持ち回りを原則とする」について（中谷）

#### d 『通信』記事の pdf への切り分け、アップロード インターネット検索サイトから pdf へのリンクを可能にする 故人の著者による記事公開について アルバイト（熊谷、牧野、彌永）

#### e 「日仏学者交換プログラム」を利用した研究者 Prof. Caiozzo の招聘（門田）

### (4) その他

#### a 会員名簿の作成について（中谷）

日仏東洋学会 2018 年度総会報告

**b 『通信』のデジタル化の時期（熊谷）**

**c ホームページの充実（熊谷、彌永）**

- ・『通信』の目次をリンク集に編集し、ホームページに掲載
- ・フランス語サイトの充実
- ・書評などのコンテンツの充実

**d 事務局からのお願い（彌永）**

- ・ホームページの「学術情報」の充実：書評の原稿依頼
- ・メール・アドレスの情報提供
- ・新会員の勧誘／メーリングリストへの勧誘

**e 被交代役員から一言（彌永、森、牧野）**

（文責 熊谷誠慈）

日仏東洋学会 会計報告

日仏東洋学会平成 29 年度決算報告

---

日仏東洋学会平成29年度(2017年度)決算

◇収入

普通会員会費※	63,000
前年度繰越金	563,740
利子	3
計	626,743

◇支出

印刷費	71,955
通信費	13,769
会議費	36,115
消耗品費	0
支払報酬費	0
雑費	0
旅費	28,220
HP維持費	1,543
予備費	0
計	151,602

総収入－総支出：626,743円－151,602円＝475,141円  
平成29年度残金475,141円は平成29年度への繰越金とする。

以上の通り相違ありません。

2018年 3月 5日  
日仏東洋学会監事 *クワン ティエ* (印)

2018年 3月 6日  
日仏東洋学会監事

森 由利亞 (印)



## お知らせ

### お知らせ

---

#### 興膳宏本会前会長が第 37 回京都府文化賞（特別功労賞）受賞

本学会の前会長である興膳宏先生が、第 37 回京都府文化賞（特別功労賞）を受賞された。授賞式は平成 31 年 1 月 30 日（水）に京都府公館「レセプションホール」にて開かれた。

京都府のホームページによると、「京都府文化賞」は昭和 57 年度に創設され、京都府における文化の振興と発展を図るため、京都文化の向上に寄与された方への顕彰を行っており、特別功労賞、功労賞、奨励賞の三種類がある。そのうち興膳先生の受賞されたのは特別功労賞であり、「文化芸術活動において顕著な業績をあげられ、文化の高揚に多大の功労があった方」に授与されるとのことである。

興膳先生がこの格別の栄誉を受けられたことは、本会の大きな喜びと誇りとするところである。会員一同心からお祝いを申し上げたい。

（文責 岩尾一史）



## 編集後記

○ 日仏東洋学会『通信』第42号を御届けします。本号では、彌永信美氏の英語論文、小俣ラポー・日登美氏の日本語論文、Michel Wasserman氏のフランス語論文を掲載することができました。日・仏・英という3ヶ国語の論考を同時に掲載できたことにより、とりもなおさず本会の豊かな国際性を示し得たのではないかと存じます。御執筆いただいた3人の先生に改めて御礼申し上げます。また、Michel Wasserman氏の講演会のレジュメと、シンポジウム2件の報告も掲載することができました。執筆者の先生方には御礼申し上げるとともに、今後とも関係者の先生方には、本誌の誌面充実のために、シンポジウムや講演会の参加記などを積極的にご寄稿いただきたく存じます。

○ 本号誌面にてもお知らせしました通り興膳弘先生が第37回京都府文化賞（特別功労賞）を受賞されました。中国文学の泰斗であられます興膳先生は、またフランスの中国学研究者とも親密に交流され、そして本会会長として長らく本会を牽引されてこられました。興膳先生の受賞を、会員一同心よりお祝い申し上げます。

○ 前号でお知らせしました通り、2018年3月より本会組織は大幅に刷新されました。特に広報委員会については、具体的に役割

分担が決められ、ホームページ管理のみならず、フェイスブックページ管理などの新しい担当が作られました。日々学会に関係する新情報を発信しておりますので、ご確認の上、お役立てくだされば幸いです。

○ 本誌は今号で42号を数えます。一時期は定期刊行が難しい時期もあったようですが、2009年度以降、中谷会長、彌永幹事そして熊谷誠慈前編集担当幹事の下で、状況が大きく改善し、2014年度より毎年度の定期的刊行を行うことができるようになりました。熊谷氏より編集を引き継いだ今、まずは折角取り戻した本誌の定期刊行のペースを、今後も守り続けたく存じます。そのためには、会員の皆様方のご協力、改善のためのご提案を仰がねばなりません。本誌の定期的な刊行、そして誌面のさらなる充実を目指し、会員の皆様におかれましては、今後とも積極的なご協力をどうぞよろしくお願いいたします。

(岩尾一史)

日仏東洋学会 通信 第42号  
2019年3月31日

日仏東洋学会入会申込み・会費納入受付

〒223-0061 横浜市港北区日吉4-1-1  
慶應義塾大学 来往舎 酒井規史研究室  
sakanori@fbc.keio.ac.jp  
推薦に関しては会員にご相談下さい。

『通信』へのご寄稿

- E-mail による投稿は下記まで  
kazushi.iwao@gmail.com
- CD-Rom による投稿は下記まで  
〒600-8268 京都府京都市下京区七条大宮東入ル125-1  
龍谷大学文学部 岩尾一史 宛

発行者 中谷 英明  
本 部 〒223-0061 横浜市港北区日吉4-1-1  
慶應義塾大学 来往舎 酒井規史研究室  
印刷所 有限会社ヤマダスピード製版  
〒815-0031 福岡県福岡市南区清水  
TEL: 0120-939-834 FAX: 092-511-5977