『天地始之事』パロディ分析試論*

髙　﨑　　　惠

「奇怪な伝説を交えた、とるにたらぬ書」[1]、「異常な環境条件が、いかに人間の思想や信仰まで異常化させるかということの事例」[2]、「日本の民衆が手持ちの素材を総動員して自力で作り上げた思想のブリコラージュ」[3]、「後世の助かりの希望をしめす信仰告白の書」[4]。キリシタンとその末裔が近世初期から今日まで伝えた物語『天地始之事』（以下『天地』と略記する）は、人により立場により時代により、さまざまな評価が与えられている。

『天地』は、江戸時代の禁教下、長崎、外海、五島地方の潜伏キリシタンの間で伝えられた物語である。天地創造、楽園追放、聖母マリア譚、キリストの生涯、終末論など、旧約新約にもとづく聖書物語という様相を呈する一方、天狗に模して語られる堕天使像、洪水伝説、習俗の起源譚など、土着の伝統や慣習と強く結びついた要素が随所に織り込まれている。民俗学者の谷川健一は、「記憶をたよりにして、それに身辺の伝承や口碑を重ね合わせ、なんとしてでも自分たちの手で、バイブルをつくる必要があった」[5] キリシタンの状況を指摘して、『天地』を思想の日本化、文化の土着化の具体例として位置づけている。本論では、この『天地』のテクストを、キリシタンが作りだしたキリスト教のパロディとして分析する意義と問題点の検討を試みる。

以下、パロディの理論に関する先行研究を確認し、『天地』の成立や写本の現存状況について概説した後、『天地』に含まれる挿話に見られるパロディ的要素を明らかにし、『天地』をパロディ分析する際の問題点を検討する。以下に述べるように、『天地』はパロディの典型例とはいいがたい。しかし、こうした周縁的な事例は、逆にパロディ分析の限界を明らかにし、あるいは、パロディが指し示す射程を広げる可能性があるだろう。本論では、オリジナルのテクストとパロディの関係性、作者の意図を離れて読み手が発動させるパロディ機能に着目し、『天地』というテクストが提示する問題系を指摘したい。

『天地』のパロディ性

世界的な規模で伝道活動を行ない、多くの信者を得ている諸宗教に共通するのは、時代や地域を越えて全人類に適用可能な真理は自分の教義のうちにあるという立場である。世界宗

* 本論は、文部科学省科学研究費補助金 19320039「パロディと日本文化」（研究代表者：Kristeva T・I）の助成を得た研究にのっとっている。記して謝意を表したい。

教は、教義や聖典など、文化を越えた普遍性を共有することで成立する。しかし、宗教を実践する個々の人間は、それぞれの社会的文化的状況下で生きており、宗教はその拘束下で経験される。世界宗教の表現形式が文化を越えた斉一性を持っているわけではない。そこにあるのは、「特殊な文化的発露」のみである[6)]。キリシタンを含め、それぞれの文化でキリスト教を生きる人々は、普遍的次元と個別特殊的次元を行き来しながら、それぞれの表現形式を構築している。

こうした世界宗教の日本的受容の一形態を体現する『天地』を、パロディとして読み解くことには、ある種の抵抗があるだろう。パロディは、「文学などで、広く知られている既成の作品を、その特徴を巧みにとらえて、滑稽化・風刺化の目的で作り変えたもの」(『大辞泉』)と理解されているからだ。この辞書的定義にもあるように、パロディが喚起するのは、対象を笑いとばしたり批判したりする観点である。禁教下、信仰発覚が死へもつながる状況で、キリスト教への信仰を伝えつづけたキリシタンたちが、その信仰を笑いや批判の対象としていたとは考えにくい。一見『天地』はパロディ分析にはそぐわないようだ。しかし近年は、分析対象の滑稽化・風刺化をパロディに不可欠の要素とせず、より広い射程でパロディを捉えようとするパロディ研究が展開されている。パロディの社会的・文化的役割への注目を訴えるクリステワは次のように述べている。

> パロディによる笑いの方向付けは常に「今」と「ここ」である。対象となった作品を媒体として「現代」に向けられている。それゆえ、パロディが社会や文化の発展を妨げる保守的な考え方の土台を揺るがせ、凡庸になってきた表現形式やジャンルを繰り返しの悪循環から脱出させることによって、再生の可能性へ導くという重要な社会的・文化的役割を果たしているのである。[7)]

遵守すべき文化規範やテクスト生成の基準を生みだす権威が存在する社会において、既存の均衡を破る手段としてパロディが機能することを指摘した一文である。パロディが当事者にとっての「現在」を志向し、パロディに文化の更新作用が潜在するという理解は、『天地』のパロディ分析に示唆を与えてくれそうだ。『天地』が直接前提とする権威あるテクストは、欧米文化とともに日本にもたらされたいわゆる欧米型キリスト教である。冒頭で紹介した「奇怪な伝説を交えた、とるにたらぬ書」、「人間の思想や信仰が異常化する事例」という『天地』評価は、権威あるテクストを絶対視し、『天地』とモデル・テクストとの異同を逸脱や誤謬と見る立場からの発言である。一方、「日本の民衆が手持ちの素材を総動員して自力で作り上げた思想のブリコラージュ」、「後世の助かりの希望をしめす信仰告白の書」という評価は、権威あるテクストと日本という場や民衆という階層とを往来し、欧米型のキリスト教概念を相対化し変革する可能性をはらむものとして『天地』を位置づけるものである。ただし、注意しておかなければいけないのは、『天地』の作者や伝承者が、近現代の読み手と

この問題意識を共有しているとは限らないことである。『天地』の提示する世界を欧米型のキリスト教と対置しうる存在となすのは、『天地』の作者や伝承者の意志よりも、近現代に生きる読み手の問題意識の中にあることを、後段で検討したい。

パロディは、対立のみならず並立や対比、ひいては協調や親和すら暗示する。パロディの語源であるギリシア語 parodia の接頭辞 para が、「～に反する」という意とともに「～のかたわらに」の意味を持つことは、パロディ論において既に明らかにされている[8]。『天地』と原典テクストたる聖書物語の関係も決して対立的ではない。むしろ、『天地』の作者や伝承者であるキリシタンたちは、先祖伝来の宗教を「そのままに」伝えることに腐心していたはずである。とはいえ、『天地』の伝える世界像とカトリック宣教師が伝えたキリスト教は似て非なるものである。伝承者たるキリシタンの意図に反し、『天地』は原典によりそいながらもさまざまな異同をみせる書として現存している。

パロディと原典との関係を理解するうえで、パロディの接頭辞 para の運動性を論じた田頭の議論は有用である。田頭は、para が表象する運動性の 3 つの特徴を指摘している。第一に、オリジナルとパロディが並立することによって、オリジナルとパロディ双方が互いに対象化しあうこと、第二に、オリジナルに並行しながらもそこから逸れていくことによって、パロディがあらたな主張や意図や存在形式を発現すること、第三に、表現よりも意図された内容に重点がおかれていることである[9]。

『天地』の成立は、オリジナルであるキリスト教の聖書物語のテクストに直接影響を及ぼしてはいない。しかし、『天地』は「日本の」、「民衆の」、あるいは「キリシタンの」聖書物語という周辺的な位置を得て、欧米型キリスト教を相対化する新たな翻案の可能性を秘めている。

ただし、欧米型キリスト教と並行しつつ生み出されるズレから、作者や伝承者の主張や意図を推測するのは難しい。伝承者側が意図的に改変を加えた事実はあるだろう。地域は異なるが、長崎県生月島のキリシタンの間でも、伝承の際の意図的な変更が報告されている。生月では、キリスト、マリア、聖母子、神、聖人、殉教者を描いた「お掛け絵」と呼ばれる聖画が伝えられている。経年や湿気などの理由で絵が劣化すると、「お洗濯」と呼ばれる描きなおしが行なわれ、その際、意図的に十字架を削除したり意匠を変更したりしていたことが、明らかにされている[10]。いわゆる聖書物語との大きな異同を考えれば、禁教下で発覚を防ぐための予防措置として、あるいは、『天地』をよりよく理解するための意匠として、『天地』伝承者が意図的に変更を加えていたことは、十分ありうることである。

『天地』は、長い時代にわたる伝承のなかで、忘失、土着要素の混入、劇的効果の追加などの理由から変容を経験してきた。改変が加えられたのちに『天地』を伝承した者にとっては、改変されたテクストが原典そのものであり、それぞれの意匠が加えられた意図や状況も一貫しているとは限らない。田頭が指摘する para の特徴群にある、オリジナルの対象化、新たな主張や意図の存在は『天地』の場合自明ではない。オリジナルと並行しながらも道筋

を逸れていくparaの運動性を措定できるかどうか自体疑問である。キリシタンにとって『天地』とは、変容の契機は多々あったにせよ、祖先から綿々と受け継がれてきた教えの聖典であり、海の向こうで同じ信仰を奉ずるパーデレたちと自分たちを結びつける、よすがであった。『天地』の作者や伝承者にとってオリジナルは自己同一化の対象であって、逸脱によって対象化するべきものではない。『天地』をパロディとして成立させる契機は、作り手であり伝承者であるキリシタンたちよりもむしろ、近代以降の読者にある。西洋版のキリスト教に対置しうる多様なキリスト教土着形態の一つという『天地』像は、近代の欧米型キリスト教の導入と礼賛の時期を経て創出された、新たな理解である。作者や伝承者の意図を問わずに発動するパロディの機能[11)]を論ずるうえで、オリジナルとパロディの相互作用のみならず、作者や伝承者と読者との立場性の違いの分析は、重要な課題となるだろう。

写本と伝承

慶応元(1865)年4月14日のプチジャン司教[12)]の日記に『天地』についての記載がある。『天地』がキリシタン以外の人の目に触れた最初の記録とされている。長崎浦上の潜伏キリシタン、ドミンゴ又一がプチジャン神父に手渡した『天地始りの事』がそれで、文政5(1822)年か6(1823)年の口伝を筆写したものとされているが、現存していない[13)]。物語の成立は不明であり、作者複数説もある。成立年代は今のところ2説ある。言語学的観点からは17世紀初頭の成立とされている。慶長8(1603)年の成立と伝えられる教義書『こんちりさんのりやく』との表記表現の類似性がその根拠となっている[14)]。一方宗教学者の宮崎は、寛政9(1797)年に実施された大村藩から五島藩へのキリシタンの大量移住を『天地』創作の契機とし、『天地』の成立を18世紀末と推定している。移住にあたって教えや祈りの文書化に対する要求が高まったと考えられること、この移住政策と関係の深い長崎県南の浦上・外海地方と五島地方にしか『天地』が伝えられていないことが、その根拠とされている[15)]。

『天地』写本は、昭和初期に長崎県西彼杵半島の黒崎村や三重村、長崎市、五島列島の奈留島や観音平で複数発見されている。美濃紙に毛筆で記されたもの、小学生用のザラ紙ノートにペンで記されたもの、筆跡も巧拙さまざまで作成年代もまちまちである。五島奈留島で発見された『天地』には、「文政十歳亥九月吉日」という記載があり、他にも文政年間作成と推定される写本がある。上記二書と、成立年代が不明な一書を除いた写本はすべて明治以降に作成されたものとされている[16)]。

潜伏期から伝わる写本の少なさの一因は、『天地』の口承性にある。伝承の内容も時代も異なるが、筆者が調査を行なった五島のカクレキリシタン[17)]集団におけるオラショの伝承形態はその参考となるだろう。オラショとは、カクレキリシタンが口承してきた祈りの言葉である。戦前は、子供の頃から家族や親族からオラショの手ほどきを受け、成人時には数種のオラショは暗誦していたという。長老格の宗教的役職者をつとめるようになると、どのオラショをいつ何回唱えるかを含め、すべてのオラショを学ぶことになっていた。ただし、オ

ラショを記した古い文書は残されていない。ある役職者の回想によれば、戦後ほどなく役職についた頃、伝承の筆記は厳しく禁じられており、オラショを学ぶ場でメモを取るなど、もってのほかのことだった。オラショを学ぶ場といっても質問は許されず、目上の役職者が口の中でつぶやくように唱える言葉を必死で聞き取り、家に帰って慌てて書き留めていたという。この役職者自身も、自分のノートはあくまで個人的な備忘録であると強調し、後年他の役職者にオラショを教える立場に立った時も、自分のノートを見せはしたが、理解の一助とすべき参考資料としてだった。オラショを知らない村人のためにノートに記されたオラショの文言を印刷して配布する案が出された時も、それをうけいれることはなかった。『天地』写本が少ない理由には、キリシタン発覚の際の証拠となりうる文書を作成することに対する忌避感、伝承者の筆記能力、長い年月の間の紛失など、潜伏期に特徴的な要因もさることながら、オラショの文書化のタブー視、自分自身の伝承理解に対する不安感などの近代以降も続く要因が想定できる[18]。

『天地』は表題の無い冒頭と末尾の2章を含め、15の章からなっている。旧約新約の聖書物語や聖書外典にのっとっていることは明白で、冒頭の章では、天地の主である創造主「でうす」(deus、ラテン語、ポルトガル語、天主)の記述、天地創造、「あんじょ」(anjo、ポルトガル語、天使)と「あんじょ」の頭領「じゅすへる」(Lúcifer、ポルトガル語、ルシフェル)の記述、人間の創造、「じゅすへる」の誘惑、「こんちりさん」(contrição、ポルトガル語、痛悔)、禁断の木の実、楽園追放が語られる。第2章「まさんの悪のミ、中天に遣る事」には、津波(洪水)で人類が滅亡するなか、神の予言を受けた篤信の人物とその一家が船を使って生き延びるという、ノアの方舟物語を思わせる挿話がある。第3章「天帝人間を為助(たすけんため)御自身を分(わ)ケさせ給事」では、表題の通り、三位一体の教義に始まり、「さんたいざべるな」(Santa Isabelina、ポルトガル語、洗礼者ヨハネの母エリザベト)の受胎、処女マリア譚、雪のサンタマリア物語が語られる。第4章「羅尊(ろそん)国帝王死去之事」には、マリアへの受胎告知、「いざべるな」の訪問、アベマリアのオラショ、主の祈りが、第5章「さんた丸屋御かん難の事」には、「べれん」(Belem、ポルトガル語、ベツレヘム)の国の馬小屋での御子の誕生、御子の「しろくしさん」(circuncisão、ポルトガル語、割礼)、三王の礼拝、「よろうてつ」(Herodes、ポルトガル語、ヘロデ王)の御子探索、聖母子の逃亡、御子の学問が、第6章「朝五ケ条の御らつ所の事」では、イエスの問答の様子が記されている。第7章から第10章は順に、「べれんの国よろう鉄国中吟味する事」、「よろう鉄より御身を取に来る事」、「御主かるわ龍ヶ嶽に連行奉(つれゆきたてまつる)事」、「亡目(もうもく)金に目のくるる由来の事」という表題で、「よろう鉄」のイエス探索、「ぜぜ丸や」(Gethsemani、ポルトガル語、ゲッセマネ)でのイエスの苦行、「十(じゅう)だつ」(Judas、ポルトガル語、ユダ)の裏切り、イエスの捕縛、「十だつ」の自殺、十字架の道行、「かるわ龍ヶ嶽」(calvario、ラテン語、ポルトガル語、ゴルゴダの丘)でのイエスの磔刑、イエスと共に処刑された二人の罪人、聖母の嘆きが描かれる。第11章「きりんと(credo、ラテン語、使徒信経、「我信ず」)の事」では、イエスの辺獄訪問、

復活、昇天、第12章「御身後世助始てなさしめたもふ事」、第13章「役々を極させ給ふ事」を経て、第14章「此世界過乱之事」では、新約聖書の黙示録を思わせる記述がある。この他にも、各種「おらっ所」(oratio、ラテン語、祈り)、煉獄や辺獄などの世界像、オリーブ山やコンスタンチノープルなどの地名、「べろうにか」(Verônica、ポルトガル語、水汲み女ヴェロニカ[19])の聖顔布、十二弟子の記述など、キリスト教関連の要素は多々見受けられる。

その一方、日本的宗教世界への順応をみせる翻案や脚色も少なくない。神の優れた相好が仏の32相と比較する形で表現され、神殿でのイエスの宗教問答は、仏僧との対話に翻案されている。悪行をなした者は天狗とも鬼ともつかぬ姿に変化する。アダムとイブをたぶらかして禁断の木の実を食べさせた「じゆすへる」は、「はなながく、くちひろく、てあしはうるこ、がはゑ、頭にはつのをふりたて、すさましくありさまにて」[20]天界を追放され、善人の食物をほしいままに盗み取っていた「うんよく」「とんよく」「がよく」の三悪人は「三めんに角はゑ、そのざますさましく」なって海底に蹴落とされ、「御身」(キリスト)を「よろう鉄」に売り渡した「十たつ」は、「にわかに其ざまひきかわり、はなたかくしたながく、いかがはせんと、おもへども、いたすべきようもなく」[21]、他の弟子たちに犯した罪を責めたてられて自殺を遂げる。

世俗の日本的意匠も多い。長崎県大瀬戸町産の滑石と目される石「合石」[22]への言及があり、田歌や既婚女性の習俗に関する起源説話が盛り込まれ、日本への途上にあり南蛮船の寄港地であったルソン(「ろそん」)、中国の神仙思想にある蓬萊島(「ふうらい島」)を思わせる地名が用いられている。「びるぜん」(virgem、ポルトガル語、処女)「丸や」の処女性は、神の救済を得るための行法(「びるぜんの行」)という仏教的な文脈で説明される[23]。「丸や」に求婚する帝王からの贈物も、「金銀米銭はいふにおよばず、或はきんだんしょくかふのにしき、十間四方のしやうしやうひ、珊瑚のたま、るりのかふばこ、めのふこはくのさいくもの、きやらやじやかふ、じんかふのにをい、たまのうてなに、金銀をちりばめ」[24](金銀米銭は言うに及ばず、金襴蜀江の錦、十間四方の猩々緋、珊瑚の珠、瑠璃の香箱、瑪瑙琥珀の細工物、伽羅や麝香、沈香の匂い、玉の台に金銀をちりばめ)など、東洋色が濃厚である。「わたしがパン切れを浸して与えるのが」(「ヨハネによる福音書」13:26)自分を裏切ろうとしている人物だというイエスの言葉は、「飯に汁かけ食する者」に変わり、十字架の道行きの際にイエスを打ちすえた道具は鞭から竹の棒に変わっている。

亡目金に目のくるる由来

キリシタンの生活世界を思わせる翻案は、上記の通り数多いが、その中から、第10章、「亡目金に目のくるる由来の事」にある盲人のエピソードを取り上げよう。

磔刑に処されたキリストに拷問を加えたのち、「よろう鉄」は、役人たちにイエスの命を奪うよう命じる。役人たちはイエスを殺そうとするが、全身の力が抜けてしまい、手を下せ

ずにいた。少々長文ではあるが、その後に挿入されるエピソードを引用しておこう。

> かかる所にもうもく[a]きたりければいかに亡目(もうもく)此所にはたもの[b]あり、とめ[c]をささば、かねを遣(つかはす)へく、いかにいかにと云ふければ、亡目じんききて、おしゑたまはば、とめささんと云ふ。けいごのさむらい、これかうかうとねん比(ころ)に[d]おしゆれば、心得たりとおしゑのまま左のあばら先より、右のかたさきに、ぐつとさしとうせば、血汐(ちしお)流(ながれ)て目に入ば、ふしぎや両眼くはつとひらき[e]、きめうきめう[f]さてさて此せかいあきらか[g]也。まそつと[h]はやく悪人のとめをささば、もちつとも此目(め)かはやくあかふものと申ける。此時御身、もうもくは、御世のたすかりあるましくとぞ仰(おおせ)ける。此もうもくおもふままにとめをさし、ほうびの金をとりければ、まのこ[i]つぶれて忽(たちまち)に、もとのごとくになりけり[j]。かねゆゑ目のくれる事此ゆへ也[k]。(後略)

(a) 盲目
(b) 磔。ここでは磔刑にあっている者を指す。
(c) とどめ
(d) 懇ろに、親身になって、丁寧に。
(e) かっとみひらき
(f) 奇妙奇妙
(g) 明るくはっきりとしている。目が見えるようになったことを指している。
(h) もう少し
(i) まなこ
(j) 目がつぶれて、あっという間に元通りに戻ってしまった。
(k) 「目がくらむ」と「目が暗くなる(目が見えなくなる)」をかけて、金に心を奪われることを戒める言葉。

概要は次の通りである。イエスを殺せずに困っていた役人は、通りかかった盲人に、金と引きかえにイエスにとどめをさすよう依頼する。これを引き受けた盲人に、警護の侍は懇切丁寧にとどめのさし方を手ほどきし、盲人は教えられた通りに左の脇から肩先に向けてぐっと刃物を刺し通した。イエスの血潮が流れて盲人の目に入ると、不思議なことに盲人の両目がかっと見開いた。「不思議なこともあるものだ。なんとまあ。世界が明るくはっきりと見えている。もっと早く悪人のとどめをさしていれば、もっと早く目が見えるようになっていただろうに」と盲人が言うと、御身(イエス)の口から、「来世での魂の救済が盲人にもたらされることはない」という言葉が発せられる。イエスの命を絶ち、盲人が報奨金を受け取ると、その眼はつぶれ、あっという間に元通りの盲目に戻ってしまった。このエピソードは、「金に目がくらむと、目が暗くなる(ものが見えなくなってしまう)と言われる所以である」という教訓でしめくくられている。

新約聖書「ヨハネによる福音書」第 19 章 34 節には、磔刑で既に絶命したイエスのわき腹を兵卒が槍で突き刺すと、すぐに血と水が流れ出たという記述があり、聖書外典『ニコデモ福音書』16 章 6–7 節[25]には、その兵士の名、ロンギノスの記載がある。ロンギノスは、ローマの百人隊長だった人物で、イエスの血を浴びて不自由だった目が治り、それを契機に

キリスト教に改宗し、殉教を遂げた聖人である。

このロンギノスの伝説が、『天地』の盲人のエピソードの「オリジナル」であるとすれば、盲人の位置づけは逆転している。「ヨハネによる福音書」のその他の箇所（第 9 章）にもイエスが盲人の目を開く奇跡譚がある。そこでは盲人についてイエス自身が、「本人が罪を犯したからでも、両親が罪を犯したからでもない。神の業がこの人に現れるためである」と述べている。つまり、盲人が神の救いを与えられるべき存在であることが明記されている。一方、上記の通り『天地』では、イエス・キリスト自らが、盲人を救済の対象から除外する旨明言し、重ねて慣用句を引き合いに出して金に目がくらむことと目が不自由なことを掛け合わせ、嘲るように盲人の劣位を強調している。

日本の文化的文脈で盲人が救いを得がたき存在とされてきたわけではない。仏の功徳によって盲人の目が開くエピソードは、日本の仏教説話に頻出する。最古の仏教説話集とされる『日本霊異記』には、「二の目盲ひたる女人、薬師仏の木の像に帰敬ひて、現に眼を明くること得る縁」(下巻第 11)、「二の目盲ひたる男、敬ひて千手観音の日摩尼の手を称へて、現に眼を明くること得る縁」(下巻第 12)、「沙門、眼盲ひたるに因りて金剛般若経を読ましめて眼を明くること得る縁」(下巻第 21) が収録されている。また『今昔物語集』には、「薬師仏、従身出薬与盲女語」(巻 12 本朝付仏法第 19)、「信濃国盲僧、誦法花開両眼語」(巻 13 本朝付仏法第 18)、「筑前国女、誦法花開盲語」（巻 13 本朝付仏法第 26）などがある。

救済から除外された盲人像という『天地』に見られる逆転を、紙谷は九州に広く見られた琵琶盲僧の存在から説明している。盲僧が語る語り物とキリシタンが口承する『天地』とを差別化する手段だったとする指摘である [26]。

とはいえ、平家物語を語る盲僧とキリシタンの関係は、少なくとも近世初期の布教時代には決して険悪なものではなかった。フランシスコ・ザビエルより洗礼を受け、日本人初のイエズス会士として伝道に尽力した元琵琶法師イルマン・ロレンソや、慶長 14 (1609) 年に山口で殉教した琵琶法師ダミアンをはじめ、伝道に携わった琵琶法師は少なくない [27]。来日した宣教師の日本語・日本史学習のために平家物語を出版した際も、平家物語の語りを専業としていた琵琶法師の協力を得たことが指摘されている [28]。無論、時を経て両者の関係が変質していった可能性は否定できないが、盲人に対するこの敵意に満ちた描写を理解するために、以下では『天地』成立期の日本における盲人の社会的地位や、金欲と強く結びついた盲人イメージを指摘しておきたい。

中世から続く当道座と呼ばれる男性盲人の自治互助組織に対する下記の幕府の政策は、江戸期を通じて比較的一貫している。

1. 当道座 (男性盲人組織) を公認し、自治と組織成員に対する裁判権を付与すること。
2. 座中の官位（盲官）を公認し、官位を検校、別当、勾当、座頭の 4 つの位階に分

け、それをさらに73に細分化すること。当道座に属する者には、官位に応じて配当米や金銭の再分配を認めること。

3. 金銭貸付業の営業を認可し、他の債権に対する当道座債権の優越性を認めて保護すること。
4. 全国の盲人を当道座に加入させて管理すること（九州、中国、大和、紀伊地方の盲僧など、当道座とは独立した団体もあった）。
5. 盲人に対するすべての租調義務を免除すること。

これは盲人に対する教化主義と温情主義に則った方針であると同時に、一種の隔離規定でもあった。江戸幕府は、皮革加工など特殊な職業に従事する人々や、税金不納など特殊状況にある人々に、それぞれ集団を組織させ、その統括者にある程度の権限を認めて自治を許していた。こうして組織された集団は、他の「良民」とは一線を画した「賤民」と位置づけられていた。視覚障害という身体事情を共有し、箏、三絃、鍼灸、導引などの職業を専らとし、良民には当然の義務だった納税が免除されていた当道も、例外ではなかった。[29] この状況をよく表わすのが、元禄2 (1689) 年に長吏頭（穢多頭）弾左衛門が当道座に対して起こした訴訟である。

> 山守、闕守、座頭、髪結、牢番、猿引、渡守、筆師、陰陽師、土器師、傾城、金掘、傀儡師、箕作、右之外數多有之與雖、是等ハ皆長吏之下たるべし[30]

山守をはじめ多々職種は列挙されているが、訴訟の相手は当道座である。訴訟は弾左衛門の敗訴に終わり、当道座は穢多の支配から解放されることにはなったが、賤民である穢多の支配下にあるか否かの訴訟が必要だったという現実自体が当道座の社会的位置づけを示している。

当道座に与えられていた運上金徴収と貸付業の認可という二つの特権は、悋気で強欲な盲人イメージの形成に寄与していた。当道座は、士農工商すべての階層から運上金を徴収する権限が与えられていた。運上金徴集の名目は、婚礼、出産、元服、家督相続、家屋・蔵の建造、法事、凶事、神社の遷宮、寺院の堂供養に加えて、武家には国譲、新地、加増、役替、所替、任官など、多岐にわたる。当道座はこの特権を活用して蓄財に務め、強要に近い徴集にもあたっていた[31]。

加えて、当道は、金銭貸付業の認可も受けていた。盲人による高利貸付業、いわゆる「座頭金（ざとうがね）」は、江戸期、「金に目のくるる」盲人像を助長した。特に元文年間 (1736–1740) から宝暦年間 (1751–1763) にかけて利息や取立ては厳しくなり、明和2 (1765) 年には取締令が発せられ、安永7 (1778) には、当道座最高位の検校8名を含む10名の盲人が一斉に検挙された[32]。取り調べ結果から一例をあげれば、日本橋瀬戸物町在住の烏山検校（35才）の場合、

月々「三両一分五両一分之高利金貸出」とある。当時の貨幣は4進法で、1両が4分にあたるため、5両につき1分の利子だと月々元金の5%、1年で60%の利息がかかり、3両1分にいたっては、1年で元金分の利息を支払わなければならない。貸付手続きの際に借受人は礼金も課せられた。1回の貸付期間は3、4ヶ月と定められ、期日までに返済できない場合には貸付の更新が必要で、礼金はその度に徴集されることになる。さらに、「利息月踊り」と称して1ヶ月を2、3ヶ月と換算して利息を計上していた[33]。実に高利の貸付業者だったことになる。

当道座内の盲官の序列は厳しく、官位の売買が許可されていたため、蓄財に余念のない当道は数多く、蓄財に成功し、高位を得た当道の奢侈ぶりは豪勢を極めていた。時代による異同はあれど、当道制度は貪欲な盲人イメージを醸成するに十分な土壌を作り出していた。

これに加え、中古中世に醸成されてきた業罰思想は、近世の見世物文化の発達とともに大衆化・興行化を遂げ、近世における盲人イメージ形成に一役買っていた。先述の『今昔物語集』では、現世の不幸を自分自身の前世での行ないの報いと考える因果応報観が見られたが、近世の見世物文化全盛期には、親の現世での行動や人柄が子供に反映されるとする因果応報観も発達していた。障害者は、前世のみならず親の罪業を背負った存在として、好奇と蔑みの対象となっていった[34]。

『天地』に表れた「金に目のくるる」盲人イメージは、西洋渡来のキリスト教の文脈には存在せず、キリシタン時代の盲人とキリシタンの良好な関係を反映したものでもない。それが反映するのは、仏教との差異化を志向するキリシタンの意識、吝嗇で強欲な盲人イメージ、怒りや鬱憤を交えて盲人をおとしめあざけり笑う江戸期に生きる民衆としてのキリシタンの社会意識である。

異本の生成

前節の盲人のエピソードでは、キリシタン農民が生きた世界で一定の勢力を握っていた盲人（当道）がパロディ化されている。ただしそれはあくまでパロディ的挿話であり、『天地』自体を「オリジナル」たる聖書物語のパロディとするものではない。オリジナルの欧米型キリスト教や聖書物語と並行しつつ、『天地』の作者や伝承者の「今」「ここ」を意識したズレを見せるパロディ手法の典型例に、別稿で論じたマリアの逃亡譚がある。第3章「天帝人間を為助、御身を分けさせ給事」において、マリアは神に課せられた「びるぜん」の行（ぎょう）をなしとげるために帝王の求婚を退けて天界に逃亡する。帝王との問答の内容やマリア昇天の際の情景描写は、キリシタン時代の殉教者伝を髣髴とさせ、このマリアの逃亡譚と、死後の魂の救済を得るために時の支配者に公然とはむかって信仰を堅持した殉教者のイメージは、たやすく重なりあう。一方、第5章「さんた丸や御艱難の事」において聖母マリアは、御子の命を守るため、人目を忍んで地上をただ逃げ惑う。地上での信仰共同体を守るために仏教徒を装い潜伏したキリシタンが、この第二の逃亡譚に自らを投影し、その慰めとしたことは

想像に難くない[35]。

ただしここでも、オリジナルを対象化する視点や意図は明確ではない。それが『天地』のパロディ性のひとつの特徴ともいえるだろう。

第一に、『天地』のオリジナル原典は同定されていないし、その存在すら明らかではない。あるのは変容の結果としての『天地』だけである。「オリジナル」の存在そのものがまずあやふやなのだ。その点でオリジナルとの比較検討はそもそも不可能な書物ではあるのだが、それが可能に感じられるのは、読者の側にいわゆる西洋型のキリスト教や聖書の知識があり、それと合致する部分をオリジナル、合致しない部分を日本的変容と見るからだ。本論の「写本と伝承」の節では、あえて『天地』を旧約新約の聖書物語や外典にのっとった「オリジナル」部分と、日本的宗教世界への「翻案・脚色」部分とに分けて説明したが、こういう発想自体が、近代以降の知識や意識がもたらしたものではないだろうか。

研究者を含む近現代の読者は、『天地』にみられる「オリジナル」の要素からキリシタンの長い伝統や真摯な信仰を読み取り、「翻案・脚色」部分から「無知蒙昧さ」あるいは想像力を読み取る。しかし、現実の『天地』に「オリジナル」と「翻案」の別が書き込まれているわけではない。『天地』はキリシタンの間に伝わるさまざまな教理、挿話、道徳、神観念、他界観、伝説を、ある時点でひとつのまとまりとして組み立てた一個の伝承として成立している。その変更や意匠を加える際の「作者」の意図を我々はどこまで確信できるのだろうか。今日の我々の目には「日本的」変容であっても、祖先から伝わる伝承である『天地』を理解し次代に伝えようとする努力のなかで行われたその改変に、オリジナルからのズレという意識がどの程度あったのか。その改変をオリジナルの対象化、新たな主張、意図された意味内容という形で読み解くことが、作者や伝承者の意図を反映しているのか。伝承者の世界の中には、キリシタンの伝承と日本的伝承が渾然一体と存在している。その二つを切り離す近現代の読者の枠組を無自覚に適用することに対し、慎重になりすぎるということはない。

キリスト教説話と日本的意匠の融合という点でもっとも有名なのが、『天地』第2章にある洪水神話である。あらすじは次の通り。天界から追放された人類が地上で増えるにつれ、欲望を募らせ悪事を働くようになっていく。これを見たデウスは帝王パッパ丸じ（papa、ラテン語、ポルトガル語、教皇。mártir、ポルトガル語、殉教者）に、寺の獅子狛の目の色が赤く変わる時、津波が起こって世の中が滅亡することを知らせる。パッパ丸じは船を用意し、毎日寺に参詣して獅子の目の色を確かめるようになった。これを知った子供が獅子の目を赤く塗る。翌日参詣してこれに気づいたパッパ丸じが用意のくり船に子供6人とともに乗り込むと、まもなく大波が天地を飲み込み、世界は一瞬で一面の大海となった。

ノアの箱舟物語と重なるこの話は、九州西岸一帯に広まっていた説話の筋立てを踏襲してもいる。神将、弥勒、狛犬などの顔や目が赤くなると津波が起こるという言い伝えや託宣があり、それを信じない不心得者が、くだんの像を赤く塗ると、津波が起こって島が滅亡するという筋立てである。人間のおごりたかぶりに対する罰として大地が海に飲み込まれるとい

うノアの箱舟物語を、上記の説話の筋立てで伝承したキリシタンたちに、オリジナルを改変したり日本的な意匠を施したりするといった発想があったかどうかは定かでない。作り手側の意識を測ることが事実上不可能に近いことも十分意識する必要があるだろう。しかし、それがそのまま『天地』のパロディ性の否定に結びつくわけではない。近現代の読者の読みのなかで、『天地』がキリスト教に対するパロディとして機能する可能性が開かれていることもまた事実である。作者の意図を越えた読者の読みのなかで発動するパロディの機能を論ずるための準備作業として、本論では、伝承者に焦点をあて、『天地』伝承における異本生成について検討し、テクスト変更に関与する伝承者の意識を探りたい。

『天地』を含め、語り物という伝承形態は、聴衆に与える効果を意識しながらその場その場で改変が加えられていく。加えて、『天地』のテクストは、その語彙や意味内容が不明な点もあり、伝承者たちは個々にその意味を解釈しながら伝えていく。冒頭天地創造の場面の記述を、文政年間の文書とされる『天地』写本と、大正年間作成の写本で比べてみよう。

（文政年間写本）

そもそもてうすと、うやまい奉るは、天地の御あるじ、人間万もつの御おやにて、ましますなり。弐百そうの御くらい、四十二そうの御よそをい、もと御一たいの御ひかりを、わけさせたもふ所すなはち日天也。それより十二天をつくらせたもふ。其なべんぼう、此所地ごく也。まんぼう。おりへてん、しだい、ごだい、はっぱ、おろは、こんすたんちのほら、ころてる。十まんのはらいそ、此所則ごくらく世界也。

それより日月ほしを御つくらす。す万のあんじょ思召すままに、めしよせたまふ也。七人のあんしょかしらにしゆすへる百そうのくらい、三十二そうのかたち。

（大正年間写本）

そもそもてうす[a]と、うやまい奉るは、天地の御あるじ、人間万もつの御おやにて、ましますなり。弐百そうの御くらい、四十二そうの御よそをい、もと御一たいの御ひかりを、わけさせたもふ所すなはち日天也。①御知ゑの源、万事叶い給いて、御み天帝御一体にて御座ます事。此天帝はかりなき所より天地と其外ありとあらゆる者を御作り下さる事。それより十二天をつくらせたもふ。其なべんぼう[b]、此所②いぬへる[c]と申す地ごく也。まんぼう[d]②とは此世界なり。おりへてん[e]、しだい、ごだい[f]、はっぱ[g]、おろは[h]、こんすたんちのほら[i]、ころてる[j]。十まんのはらいそ[k]、此所②十万里四方びた一面にてつゆには夜るなし。則ごくらく世界也。

それより日月ほしを御つくらす。③折べ天にすゑ、下界には木・かや・草木を繁らせて、鳥けだ物をすまわせ、天地下界見事にでけ給ふなり。然れ共御み天帝御一体にて御座ませば、事の外さびしくましまして、数万のあんじょう出来ろがしと思召し給へば、人通の叶ふた仏であれば、す万のあんじょ思召すままに、めしよせたまふ也。皆三十三

のすがたなり。数万の内よりつかさのあんじょう七人極めあんしょかしらにしゆすへる百そうのくらい、三十二そうのかたち。にて、留守居の番なり。[36)]

(a) deus、ラテン語、ポルトガル語、天主。 (b) limbo、ポルトガル語、辺獄。
(c) inferno、ポルトガル語、地獄。 (d) mundo、ポルトガル語、世界、万物。
(e) olivetum、ラテン語のオリーブ園から転じてオリーブ山の意。
(f) 四代、五代の教皇を指す説があるが不明。
(g) papa、ラテン語、ポルトガル語、教皇。 (h) corôa、ポルトガル語、ロザリオ。
(i) Constantinopla、ポルトガル語、コンスタンチノープル
(j) 語源不明。『天地』内の他の箇所で「下界」の意味で用いられる。
(k) paraíso、ポルトガル語、天国。

大正本は補足的説明が充実し、文字数がおよそ倍になっている。デウスが「天地の御あるじ」「人間万もつの御おや」「御一たい」、すなわち、唯一絶対の創造主であることは文政本で既に言及されているが、大正本では下線①で示した句を挿入し、全知全能の唯一創造神であることを重ねて強調している。さらに、下線②で示した句を挿入し、神の創造した世界の名前を追記したり、描写を加えたりしている。天使召還の段でも下線③で示した長い文章を挿入し、天地創造の過程を補足説明し、デウスがあんじょうを召還した理由を説明している。

文政本に見られない追記的文章の中には、「我を尊敬する」「移ることであります」「妹は兄が恋しくなり」などといった近代語が散見される。追記部分が、大正本筆記者の加筆である可能性は低くない。この加筆訂正は、どのような意図のもとになされたのだろう。

『天地』の写本を収集した田北耕也の回想からは、『天地』伝承者たちが、「本来の」テクストを求めてやまない様子が浮かび上がってくる。大正本筆記者の松尾久市は、なかなか見せようとしなかった『天地』の美本を田北に委ねる際に次のような送り状を書いている。

其人の云うには天地始メやろそんの本にも言葉ナマリのある故当たり前になる様にかつぱんしてくれとの事でした。（中略）此ろそんの本は色々なオラショがありますが唐(から)言葉を日本言葉になおされるなら其いみがわかろうと思います（中略）右の本だいじにして下さい。何もかも御貴殿の思ふ通りナマリを日本言葉になをしくれ御頼み申上候[37)]

（傍点は筆者。かつぱんは、活版印刷を指す。）

「ナマリ」や「唐言葉」は、文中意味不明な言葉、すなわち多くはポルトガル語、ラテン語由来の言葉をさしている。長年秘中の秘として守り通した『天地』を外部の研究者に託す際、短い送り状中で3度に渡って訴えたのは、自分たちの守り伝えてきた伝承の意味を教えてほしいという切なる願いだった。

また田北は、カクレキリシタンが自分の宗教を説明する際に、キリスト教との比較を繰り返すことにも言及している[38]。信仰の自由が認められても、カクレキリシタンがキリスト教に復帰しなかったのは、近代に再布教されたキリスト教がキリシタンの宗教と大きく異なっていたからである。キリシタンは、近代のキリスト教とは一線を画し、近世初期のキリシタン信仰の継承者を自認することで、そのアイデンティティを保ってきた[39]。そこでカクレキリシタンが必要としたのは、伝統の正統な継承者という位置づけである。近代以降再布教されたキリスト教と形は違えど、近世初期のカトリックとの連続性を主張できなければカクレキリシタンの存在意義は失われてしまう。大正本は、近代に再布教されたキリスト教から得られる情報をもとに、『天地』に修整を加えてオリジナルの形に近づけようとしているかのようである。田北の評によれば大正本の筆記者松尾久市は「部落きっての物識り、憶えがよくて弁が立ち」[40]、『天地』に記載されている「唐言葉」や「ナマリ」の意味を知りたがってやまない人物である。全知全能、唯一の創造者というデウスの説明を書き加え、地獄や現世など、聖書的世界観の補足説明を書き加え、デウスが日月星以外にも、草木や動物を創造したことを書き添える。マリア譚においても、マリアの事跡ごとに「びるぜん丸屋」、「ゆきの三た丸屋」、「おん母三た丸屋」と名づけを明示し、時代時代のマリアの位置づけを補足している。こうした記述を裏打ちするのは、伝承者として、『天地』を正統なキリシタンの文脈に位置づけたいという責任感と衝動ではないだろうか。聖書が手軽に入手できる状況下、村の知識人であり、キリシタン信仰の伝承者でもある人々が、信仰の書である聖書をひもとき、原典に戻って自分たちの伝承する物語やオラショの理解を深めようとしていた可能性は大いにある。文政本と大正本の異同や松尾の書簡が示すのは、『天地』の対象化や新たな意味づけよりも、むしろオリジナルへの回帰志向である。

しかし、オリジナルへの回帰を目指す改変の中に、いわゆる「日本的」意匠は忍び込んでいる。下線部③にあるデウスの天使召還は、孤独感にさいなまれる天帝のきわめて人間的な感情がその動機として提示され、天帝は「仏」になぞらえられている。唯一絶対神に人間的な弱さを想定する神観念、超越者を「仏」になぞらえる神観念は、近現代の『天地』読者にとっては明らかな「日本的」意匠である。この伝承者と読者の視線の違いに我々は自覚的でなければならない。

『天地』をパロディとして読む上で、作者や伝承者と読者の識別は重要である[41]。『天地』をパロディとして発動させるのは、『天地』を自分の正統性のよりどころと頼む作者（伝承者）ではない。『天地』に見られる諸要素を、「オリジナル」のキリスト教と「日本的」意匠との二つに常に分類しながら読む読み手である。キリシタン時代の伝承者と近現代の読み手を比べれば、「オリジナル」のキリスト教に対する知識は圧倒的に後者の側に蓄積がある。加えて、読者の所与は「キリスト教」の側にある。キリシタンにとって所与の世界の神話であった『天地』は、読者の側には、既知の欧米型キリスト教的世界観とは異質な「日本的」

キリスト教世界観に対する驚きという形で経験される。見えないオリジナルを希求して、そこに近づこうとする努力が『天地』の伝承をささえてきた一方、「オリジナル」に対する明確なイメージを有する近現代の読者の目に、『天地』はオリジナルに対する逸脱、新たな枠組の提示として映る。読むという行為により、『天地』がパロディとして立ち上がる時、何がおこるのか。読者の読みの意義は、今後大いに注目すべき分野だろう。

注

1) 浦川和三郎『切支丹の復活　前篇』国書刊行会、1927年、242–243頁。
2) 片岡弥吉「隠れキリシタン」片岡弥吉・圭室文雄・小栗純子『近世の地下信仰』評論社、1974年、85頁。
3) 谷川健一「わたしの『天地始之事』」『谷川健一著作集　第10巻　文学編』三一書房、1986年、150–151頁（初出は『歴史公論』1980年1月号－1981年1月号）。
4) 宮崎賢太郎「『天地始之事』にみる潜伏キリシタンの救済観」『宗教研究』第308号、1996年、93頁。
5) 谷川健一「『天地始之事』にみる常民の想像力」谷川健一編『かくれキリシタンの聖画』小学館、1999年、190–193頁。
6) マーク・R・マリンズ、高崎恵訳『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、2005年、3–8頁。
7) ツベタナ・クリステワ「パロディの理論と日本文学」『アジア文化研究』別冊16号、2007年、1–10, 5頁。
8) リンダ・ハッチオン、辻麻子訳『パロディの理論』未来社、1993年、78頁。
9) 田頭正太郎「ねじられたパロディ」『アジア文化研究』別冊16号、2007年、85–99頁。
10) 宮崎賢太郎『カクレキリシタンの信仰世界』東京大学出版会、1996年、203–205頁。谷川健一編『かくれキリシタンの聖画』17–103頁。
11) クリステワ「パロディの理論と日本文学」2頁。
12) Bernard Thadee Petitjean (1829–1884)。パリ外国宣教会のフランス人カトリック司祭。文久2 (1862) 年に来日し、大浦天主堂の創建、日本人信徒組織の整備、日本人司祭の養成などに尽力した。慶応元 (1865) 年、大浦天主堂でキリシタンと出会ったこと（信徒発見）で有名。
13) フランシス・マルナス『日本キリスト教復活史』みすず書房、1985年、252頁。
14) 土井忠生「補注（天地始之事）」海老沢有道他校注『キリシタン書・排耶書』岩波書店、1970年、510–512頁。
15) 宮崎「『天地始之事』にみる潜伏キリシタンの救済観」77–79頁。
16) 田北耕也『昭和時代の潜伏キリシタン』国書刊行会、1978年、76–82頁。
17) 明治以降、潜伏が不必要になった後も、キリスト教教会に復帰せず、キリシタンとして生きつづける人々を指す。
18) マリアの逃亡譚については、拙著『自己像の選択――五島カクレキリシタンの集団改宗』国際基督教大学比較文化研究会、1999年で検討した。
19) キリストの十字架の道行きの途上、亜麻布でキリストの顔の汗を拭ったとされる聖女ヴェロニカを指す。聖書にその記載はないが、その亜麻布にキリストの顔が写し取られたという奇跡が伝え

られ、中世初期から崇敬を集めるようになった。
20) 田北『昭和時代の潜伏キリシタン』100 頁。
21) 同上、141–142 頁。
22) 谷川健一編『かくれキリシタンの聖画』153–154 頁。
23) 同上、158–159 頁。
24) 田北耕也『昭和時代の潜伏キリシタン』113–114 頁。
25) 「ニコデモ福音書（ピラト行伝）」荒井献編『新約聖書外典』講談社文芸文庫、1997 年、94 頁。
26) 紙谷『キリシタンの神話的世界』216–219 頁。
27) ホアン・ルイズ・デ・メディナ、安達かおり訳「キリシタン布教における琵琶法師の役割について」『東京大学史料編纂書研究紀要』第 11 号、2001 年、172–183 頁。
28) 新村出『南蛮記』東亜堂書房、1915 年、240–241 頁。
29) 中山太郎『日本盲人史　正篇』八木書店、1976 年、249–253 頁。
30) 同上、387 頁。寛永年間 (1624–1643) 説もある。
31) 同上、319–328 頁。
32) 盲人以外の浪人貸金業者も検挙された。
33) 中山太郎『日本盲人史　正篇』339–360 頁。
34) 「親の因果が子にむくい。生まれついたはこの子でござい……」などの口上は、その後も長く見世物文化の中で生き延びている。生瀬克己「障害者の見世物芸と民衆」『近世日本の障害者像と民衆』三一書房、1989 年、73–87 頁。
35) 拙稿「潜伏から『カクレ』へ――キリシタン再考」『アジア文化研究』20 号、107–131 頁。
36) 田北『昭和時代の潜伏キリシタン』83–86 頁。
37) 同上、35–36 頁。
38) 同上、36–40 頁。
39) カクレキリシタンの信仰が、キリシタン時代から大きな変質をとげていることを正面から認め、カクレキリシタンを「カクレ」でもなければ「キリスト教」でもない独自の信仰であるという宣言を見るのは、1990 年代、宮崎賢太郎著の『カクレキリシタンの信仰世界』を待つことになる。
40) 田北『昭和時代の潜伏キリシタン』23 頁。
41) テクストを読む者の意味理解と、それを語り聞かせる者の解釈の乖離については、琵琶法師山鹿良之が語る段物（長編の語り物）に対する国文学者の読みと山鹿自身の解釈との食い違いで明らかにされている。兵藤裕己「語り物享受と共同体――国民文学論をめぐって」『物語・オーラリティ・共同体』未発選書第 10 巻、ひつじ書房、2002 年、141–151 頁。