

食に見るキリシタンの他者性： 葡萄酒と牛肉をめぐる*

高 崎 恵

ものを飲み食するといういとなみは人類普遍だが、何をいかに誰とどのように摂取するかは多様性に富んでおり、人が自分を差別化し社会に位置づける装置ともなっている。1960年代の米国で「あなたはあなたが食べたもの (You are what you eat)」と謳う人々が実践した食習慣は、食を大量に生産消費する先進社会のあり方に抗する思想的・政治的・社会的・文化的立場の表明でもあったり。

食をめぐる意識や行為や経験は、個々の立場の表明にとどまらず、集合的なアイデンティティを形づくる。ある集団や階級特有の過去の経験は、そこに生きる個々人の身体にきざみこまれ、意識や理性がはたらく手前で作用する。このハビトゥスを付与されている限りにおいて人は集団的な個人であり、客観的構造を身体化しているという点で人は個人化された集団でもある、とブルデューは述べている²⁾。学習されるハビトゥスが共有されれば人はつながり、差異が際立てば疎外もされる。食をめぐるハビトゥスも階級や集団ごとに社会関係や権力関係を人の体に刻みつけ、そのつながりや疎外は自然な感情や反応として経験される。

本稿では近世期を中心に、キリシタンが他者として位置づけられた様態を、食という観点から考察する。キリシタンはその発生当初から日本社会に対する他者性を帯びつづけ、それは特定の食材や飲食行為によっても強くしるしづけられていた。なかでもキリシタンの教義や儀礼に織りこまれていた葡萄酒や、南蛮人の食習慣と認知されていた牛肉食は、当時の日本におけるキリシタンに結びつき、それぞれの形でキリシタンの他者性を表象した。以下では、キリシタンに付与された他者性を概観したうえで、葡萄酒と牛肉食がキリシタンの他者性と結びついた様相を検討したい。

キリシタンの他者性

近世初頭の日本がキリシタンの「総本山」たるローマ教会とつながっていたのは約 100 年間。天文 18 (1549) 年のフランシスコ・ザビエルの鹿児島来着から、小西マンショの殉教とともに正式に叙階された司祭が日本から一掃された正保元 (1644) 年までのことである。国内のキリシタンは殉教と棄教でその数を減らし、キリシタンの信仰を継承した少数の人々は潜伏していった。宗門人別改帳の作成が諸藩に義務づけられた寛文 11 (1671) 年頃には、国内のキリシタンは根絶されたとされている。その 50 年後の享保 10 (1725) 年、萩生徂徠は

「吉利支丹ト云者、今ハ日本国中ニ有間敷事也。今ニ類族ヲ吟味スル事、詮モ無事ナリ³⁾」と記し、キリシタンが日本国内に存在を許されていないこと、執筆当時既にキリシタンの親族に対する吟味すらなくなっていたことを伝えている。

その存在をほぼ抹殺された江戸期のキリシタンの社会的意義を、黒住真は「キリシタンは、近世日本の国家と社会においてまったく無縁で外部的な存在であった。しかしそれゆえにかえって、それは国家社会の統合のための否定的な触媒であり、現実を構成するための不可欠な陰画だった⁴⁾」と評している。キリシタン「でない」と証を立てるよう人民に義務づけた江戸期とは、「実在しない」キリシタンの記憶を宗門改によって繰り返し再生する時代だった。

「吉利支丹宗門ノ書籍ヲ見ル人ナキ故ニ、其教如何ナルト云ヲ知ル人ナシ⁵⁾」と徂徠は記し、書籍に基づいたキリシタンに関する知識が18世紀前期には失われていたことを伝えている。とはいえ江戸期の庶民がキリシタンについて無知だったわけではない。天草四郎をもじった七草四郎が登場する近松門左衛門の「傾城島原蛙合戦」や、デウスやパライズなどキリシタン用語を用いた呪文を唱える天竺徳兵衛が活躍する天徳物と呼ばれる作品群が歌舞伎や浄瑠璃で人気を博し、妖術をあやつり、邪教を広め、日本転覆を図る異能の篡奪者・秩序の破壊者というキリシタン像が定着していた。通俗的な排耶書も流布していた。日本侵略を企てる南蛮国王が魔術をあやつる伴天連を日本に派遣するという筋立てで、ここでも近世を生きたキリシタンの実態からは遊離した魔法的、奪国的なキリシタン像が共有されていた⁶⁾。ただし、通俗的排耶書におけるキリシタンの描写は一部細密でもあった。たとえば「切支丹宗門来朝實記⁷⁾」では、「此切支丹の本尊を傳字須と云、又は天主とも云、天地日月人畜草木に至迄、皆傳字須の建立にして、一子のごとく平等に思召」、「たとへ悪人成共傳字須を敬ひ奉れば、波羅夷僧有と云て、天上快樂の身となり、自由自在を得る」⁸⁾など、万物の創造者たるデウス像、人類に対する神の愛、ハライツ（天国）の概念、死後の魂の救済など、キリシタンの教義の一端が伝えられている。とはいえ、キリシタンは危険でよからぬ異質な存在として存在を全否定され、他者化された定型的なキリシタン像は、大衆娯楽などの場面で当人不在のまま繰り返し再生されていた。

民衆の民俗世界が周縁に留まれば黙許し、民衆の願望や活力が組織化される兆しが見えれば取り締まるという統制方針を採っていた幕府にとって、キリシタンが一個の宗門というよりも「異端的な言説・集団・行動を集約するような表象」と化していたことを、安丸良夫は指摘している⁹⁾。キリシタンに対するまなざしは、その呼称から分析されている。キリシタン関連法令では、島原天草一揆を境にキリシタンの呼称が「伴天連門徒」から「切支丹」に変化した。島原天草一揆以前、「伴天連」は、宣教師や「武士身分」のキリシタンを意味しており、「伴天連門徒」という呼称は、キリシタンを指導者たる伴天連と、伴天連に従属する門徒の集合体、ととらえる幕府の立場を反映していた。しかし、農民や漁民が原動力となった寛永14-15(1637-1638)年の島原天草一揆以降、取り締まりの重点は伴天連統制から民

衆統制に移行した。キリシタン民衆は、主体性なく「伴天連」に従う「門徒」ではなく、自ら徒党を組んで邪な企てを目論む存在として危険視されるようになった。島原天草一揆の翌年の第5次鎖国令に「一宗門之族結徒党、企邪儀、則御誅罰事」とあるように、キリシタン統制は、宗教の内実よりも徒党を組んで邪儀を企てることに対する取り締まりに主眼が置かれた¹⁰⁾。

18世紀以降のキリシタン露顕関連文書に見られる呼称にも、体制側がキリシタンに付与した他者性があらわれている。浦上一番崩れから浦上四番崩れに天草崩れを加えた5つの崩れでは、被疑者が自ら信仰を表明した浦上四番崩れを除いて、被疑者の宗教活動に「切支丹」ではなく「異宗」「異法」の語が用いられている。大橋幸泰は、その理由をキリシタンの実態と当時の「切支丹」イメージの乖離に求めている。島原天草一揆以降、「切支丹」は世俗秩序を霍乱する邪悪な存在、組織化されれば武力蜂起もありうる危険な存在というイメージが定着していた。一方、現実のキリシタンは、禁教下を生き抜くため、秩序に従順な模範的百姓として暮らしていた。大村藩が長崎奉行所に提出したとされる寛政5(1793)年の報告書「演述手覚并応御尋申上候覚」によれば、切支丹の嫌疑を受けた百姓は、不審な要素がなく、檀那寺の宗法にも背かず、神事や仏事も怠らず、年貢や公役も滞らせない人物で、同文書ではこの百姓に「切支丹」ではなく「異宗」の語を当てている。島原天草一揆以後定着した邪悪で反社会的な「切支丹」イメージと齟齬をきたした現実のキリシタンは「異宗」「異法」と呼ばれ、「切支丹」という言葉は世俗秩序を霍乱する異端的宗教活動に当てられたと大橋は分析している¹¹⁾。荻生徂徠が「儒道・仏道・神道も、あしく説きたらば吉利支丹に覚えざるべきも計りがたし¹²⁾」と記したように、「切支丹」は儒教や仏教や神道も包含しうる概念だった。陰陽道や修験道など各種民間信仰が混淆した宗教活動が、「天下御制禁之宗門切支丹」を奉じたかどで「切支丹」とされた文政10(1827)年の京阪切支丹一件は、その好例である¹³⁾。このように、18世紀後期以降の「切支丹」という言葉は、その宗教的な特徴や系譜よりも邪悪さや反社会性に収斂した他者イメージと結びついていた。

幕末から近代初期は、キリスト教の再布教と潜伏キリシタン「発見」の時代である。1860年前後の排耶論を分析した三浦周は、当時の排耶論では、耶蘇性¹⁴⁾が新奇性と結びついていたことを指摘し、排耶書を、新奇を非とし予定調和を是とする枠組に立脚して西洋近代の拒絶を訴えた書と位置づけた。当時の排耶論には「珍寶奇貨珠翠玳瑁等」を用いて人を惑わし、「新奇」に出て人を誑かして勧誘するという描写が頻出する。舶来の新知識や新技術が耶蘇と同一視され、宗教的な内実に関係なく事象の新奇性をもって「耶蘇」の呼称が与えられていた。明治6(1873)年の護法一揆はその一例で、耶蘇宗の拒絶、真宗説法の再開、学校の洋文廃止を要求した一揆側は「朝廷耶蘇を好み、断髪洋服は耶蘇の俗なり、三条の教則は耶蘇の教なり、学校の洋文は耶蘇の文なり」と訴え、西洋風の新奇な風俗や教育を耶蘇と同一視している。天皇崇拜と神社信仰を基軸とし、敬神愛国・天理人道の明示・皇上奉戴と朝旨遵守を謳っている三条の教則でさえ、既得権益への脅威となりうる新奇性ゆえに、

「耶蘇（邪蘇）」の名が当てられた¹⁵⁾。「切支丹」が幕藩秩序に対する脅威として他者化されたのと同様、幕末から近代初期にかけての「耶蘇」は、旧来の伝統的秩序を脅かす「新奇な」西洋文明の表象として他者性を付与された。

元治2(1865)年に西洋世界に「発見」されたキリシタンは、明治以降過去の存在として歴史化された。明治6(1873)年の切支丹禁制の高札撤去以後、キリシタンは教会に復帰し、近代以降の改宗者と同じ「キリスト教徒」となったという見方は、今も一般的である。近代以降も潜伏期の形態を踏襲した「カクレキリシタン」の存在は、当該地域以外ではほとんど知られることがなく、「カクレキリシタン」が一般的な認知を得はじめたのは20世紀末のことである。

上記の通り、キリシタンは伝来当初からさまざまな他者性を付与された。異邦の地の宗門は異形・異能と結びつき、幕藩体制下ではその宗教性よりも反社会性の表象となった。幕末には旧来の伝統に対する新奇性と結びつき、禁教解禁以降、キリシタンは過去の存在とされている。

葡萄酒とキリシタン性

パンと葡萄酒をイエス・キリストの肉と血として飲食する聖餐の秘蹟は、教会儀礼の中心をなしている。16世紀末の日本人キリシタン向けの教義書「どちりいな一きりしたん」でも、聖餐の秘蹟を人智では解し得ない超自然の真理と規定し、その意味を次のように説いている。

ばあてれ、みいさを行ひ玉ふ時、御主ぜず一きりしとの直に教へ玉ふ御言葉を、かりすとおすちやの上に唱へ給へば、其時までばんたりしは即時にぜず一きりしとの真の御色身と成かはり給ひ、又かりすと有所の葡萄の酒はぜず一きりしとの真の御血と成かはり玉ふ事を信ずる事肝要也。然ば、それよりばんと、葡萄の酒の色、香、味はいの下に御主ぜず一きりしとの御正体天に御座ますごとく、其所にも御座す也。それによて直にぜず一きりしとの尊体を拝み奉るごとく、此量りなきさからめんを敬ひ奉る事専用也¹⁶⁾

ミサにおいておすちや（聖体となるパン）とかりす（聖杯）に注がれた葡萄酒がイエス・キリストの実際の肉となり血となること、それを信ずることの重要性、聖餐の秘蹟におけるイエス・キリストの現存、秘蹟を敬う必要性が述べられている。この秘蹟に対する日本人信徒の需要も高かった。日本での教勢拡大を強調したい意識もあるにせよ、聖餐の秘蹟に対する信徒の熱意を報告する書簡は数多い。涙にむせびつつ聖体を拝領する信徒の篤信に自らを恥じる宣教師という描写は宣教師の書簡において定型化されている。

聖体を受けるにあたり、彼等の中には大いに涙を流して嗚咽する者がおり、それは彼

等の心がデウスの愛を感じたという、大いなる情熱をよく表していました。彼等の有り様、すなわち目から涙が止めどなく流れるという、人びとのたいへん熱心な様子を見て、私達は恥じ入りました。会堂内のあらゆるところにいた、他のすべてのキリスト教徒達も同様でした。私も、また修院のパードレ達やイルマン達も、生まれてこの方、聖体を受けるにあたってこれほど熱心な様子を、聖職者の間でさえも見たことがないと、私は尊師に申し上げます¹⁷⁾。

深い崇敬の念と信心を抱き大いに涙を流しつつ聖体を授かった。他の人々も同じ希望を示したが、十分に教えを受けていないので延期した。既述のように〔聖体を〕授かる際の信心がいとも多大であったが故にその落涙は長時間に及んだ¹⁸⁾。

しかし聖体拝領の頻度は低かった。葡萄酒に対する信徒の渴望はその頻度の低さも一因していたようである。フェルナン・グレイロは慶長 10 (1605) 年の「日本の諸事」で「信徒たちは聖体拝領を認められることを第二の洗礼のように尊んでいるとはいえ、司祭たちはそのような恩寵にそう簡単には与らせず、長い間それを求めた後でなければ授けはしない。それは、こうすることによって、この聖なる秘蹟をできるだけ尊重させるためである¹⁹⁾」と述べ、聖餐式の頻度を下げて聖体拝領への熱意の高揚をねらう宣教師側の戦略を伝えている。

とはいえ聖体拝領の頻度の低さの主たる要因は絶対的な葡萄酒不足だった。日本布教長にもなったフランシスコ・カブラルが、自室に葡萄酒や砂糖菓子をしまいこみ、夜な夜な葡萄酒を楽しんでいたという逸話はあるが、宣教師の大半は葡萄酒不足に苦しみ、ミサの回数を減らしたり、聖体拝領の人数を制限したりする措置をやむなく取っていた²⁰⁾。日本では葡萄酒を食する習慣があまり普及しておらず、葡萄から酒を醸造していなかったという報告もあり、宣教師の懇願によって日本の野生の葡萄から醸造した葡萄酒を聖体として用いることをローマ教会が認めたとも伝えられている²¹⁾。しかし管見のかぎりではキリシタン時代に国内で葡萄酒醸造施設が設置された記録はなく、葡萄酒は国外の産品に頼る状態だった。村人の襲撃に備えて持ち出した物品としてミサ用の葡萄酒が特記されていたり、教会と近隣家屋が焼失した大火災で真っ先に搬出した物品にミサ用の葡萄酒が挙がったりするなど、葡萄酒の稀少性を思わせる記録は少なくない²²⁾。

日本布教の活動経費は布教保護権をもつポルトガル国王の負担だったが、国王の給付額は必要経費を満たしていなかった。遠隔地であることも一因して支給状態も悪く、レンダ（不動産収益）を併せても経費に及んでいなかった。経費補填のために日本イエズス会は、天文 24 (1555) 年にルイス・デ・アルメイダが会に寄進した私財を元手に貿易事業に着手した。天正 7 (1579) 年にはマカオ市と契約を結んで日本との生糸交易権を確保し、以後貿易は布教の財源基盤に組織的に組みこまれた²³⁾。とはいえ、葡萄酒不足は改善されず、国外の組織に給付や喜捨を請う書簡は数多い²⁴⁾。

1614年から18年のポルトガル王のインド副王宛書簡は、ナウ船の欠航や沈没によって日本では葡萄酒が欠乏していること、日本司教が葡萄酒2樽を要請していること、葡萄酒は日本では稀少で入手困難なこと、一樽が200～300シェラフィンと、日本では高価すぎること、葡萄酒不足でミサの挙行に支障が出ていることなどを伝えている。当時500シェラフィンが375クルザドで換算されたという記録があり、それに従えば一樽200～300シェラフィンの葡萄酒は、約190クルザドにあたる²⁵⁾。

元亀2(1571)年のイエズス会総長に対する書簡でカブラルは、府内のコレジオの経済状態について、「衣食以外に出費をする必要がなければ、尊師がコレジオの基金のためにポルトガル王からもらってくる1000クルザドは20～30人のために充分だと私には思われる。あるいはそれ以上でも可能かもしれない」と述べている²⁶⁾。文禄4(1595)年当時のポルトガル国王の日本イエズス会への年間給付額は2,000クルザドだった。また、寛永19(1642)年の記録によれば、日本イエズス会がマカオに持っていた数件の家作からの年間収入は400クルザドだった。1590年代後半から禁教令発布の時期までのイエズス会の年間貿易収益は12,000から16,000クルザド程度と試算されている²⁷⁾。これらを考え合わせると、当時の日本各地の宣教の現場で一樽およそ190クルザドの葡萄酒をミサ用に購入しつづけることは現実的ではなかったようである。

教義書に説明があり、日本人信徒が熱望していたからといって、一般信徒が聖体拝領の教義を理解していたとは限らない。近世初頭の日本布教では、教理に対する未信者の理解を助けるために、一定の順序に従って教理を説く段階的布教方法を採用していた。時期によって多少異同はあるものの、①創造主としての神、②靈魂の不滅、③日本諸宗派の論破、④天地創造・ルシフェルの墮落・アダムとエヴァの原罪、⑤キリストの降誕とキリストの玄義、⑥最後の審判、⑦十戒・秘蹟・掟という段階を踏んでいた。項目には秘蹟もあるが、日本への適応政策を推進したイエズス会日本巡察師ヴァリニャーノをして、日本人修道士は「一人の例外を除き、何びとも我等の言葉を話すこともできなければ理解することもできない。彼等は自らを鼓舞せしめるべき書物も持っていない。彼等の知っていることと言えば、『ドチリナ・キリシタン』であり、彼等はそれを暗記し、鸚鵡のように繰り返す²⁸⁾」と評させた人材不足と言語的文化的障壁により、教理説明は優先順位の高い創造主としての神、靈魂の不滅、日本諸宗派の論破が中心だったとされている²⁹⁾。

先述の通り通俗的な排耶書には創造主としてのデウス像、天地創造などキリシタンの教義に関する詳細な説明があるが、慶長11(1606)年から島原天草一揆の間に成立したとされる「伴天連記」を見ると、聖餐に関する記述には濃淡がある。冒頭の「さからめんと」(秘蹟)の条の「こもかる」(聖体)の項には以下の説明がある。

こもかるといふ義は、前に書知したるごとく、ぜすきりしとくるすにあがりたまわん前の日、べたにやあのといへる在所にて、いとまごいの振舞ありし時、はんだいの上なる

はんをとりあげ、いかに弟子共、我志して後我事を大切に思はゞ、此やうなるはんをわがにく身と観念してしよくせよ、其時我がたましい來て、かのはんの内に入、是を請なん人々のしき鉢に納り、大切ふかくゑんをむすぶべしとのいひ置を傳て、ひいてすつよき吉利支丹は、伴天連の前に行て、こひさんを申ての後、こもかるとがうし、小麥のこにて錢よりちいさく、かみのうすさにはんをこしらへ、是を口に入らるゝ也、その後ちやわんに水を入てのませらるゝは、ぜすきりしとの言葉に、我死ての後は、ながるゝ水をくみあげて、わがちすいと観念して、しよくせよとの云を以のむ也。こもかるといふ言葉の心は、たつときおしへと云義也、平人の言葉には申請とも云也³⁰⁾

イエス・キリストの磔刑、最後の晩餐と聖体拝領の関係、「はん」（聖餅）がイエスの肉身であること、「はん」の形態や拝領の方法などが詳述されている。しかしその一方で、キリストの「ちすい」（血）として飲むべきは葡萄酒ではなく「ながるゝ水」とされている。同書中の「ばうちいすも」（洗礼）の部分には、「かのばうちいすもの水は、かのぜすきりしとくるすよりながしたまへる血なれば³¹⁾」という文言があり、「伴天連記」では聖水をキリストの血とみる見方で一貫している。17世紀前半、キリシタンの教義に相当の知識があった著者の目に、聖体拝領と葡萄酒は強く結びついていなかったことがうかがえる。

葡萄酒はむしろ日本との交易品として注目され、貴重な贈答品として日本社会に定着した。慶長 18 (1613) 年の欧州派遣で支倉常長に同行したフランシスコ会修道士ルイス・ソテロは、日本の貿易に関するメキシコ総督宛の覚書を残している。そこでは、中国の産品を日本経由でメキシコ（新イスパニヤ）に輸出して、経由地の日本でも中国産品を売却し、メキシコにおける中国産品の売り上げは、日本への輸出品購入に充当することが提言されている。良質の銀を産出し、海外の産品への需要の高い日本の銀を、中国に流出させずにスペインが獲得しようとする構想である。ここでも、日本への高額輸出品目として、各種織物や薬や鏡に並んで、葡萄酒が挙げられている³²⁾。

イギリスやオランダの商館日記には、葡萄酒が贈答品として頻繁にやりとりされていた様子が頻出し、元和年間 (1615-1624) に『日本教会史』を著したロドリゲスも葡萄酒を珍重すべき高価な品のひとつに挙げている³³⁾。寛永 3 (1626) 年初版の小瀬甫庵『太閤記』には、「上戸には、ちんた、ぶだう酒、ろうけがねぶ、みりんちう。下戸には、かすていら、ぼうる、かるめひる、あるへい糖、こんべい糖などをもてなし、我宗門に引入る事、尤ふかかりし也³⁴⁾」と、キリシタンが布教に葡萄酒を利用していることと並んで、葡萄酒が上流向けの品であったという認識を伝えている。さらに 17 世紀中葉のキリシタンとは無関係な各種文書にも葡萄酒が高級な贈答品となっていたことが記されている。寛永 21 (1644) 年の尾張藩編年記録「事績録」には、「殿様御道中ニテ酒井讃岐守殿ヨリ日本制之葡萄酒被指上之」と、御三家筆頭の尾張藩主徳川義直に対し、時の大老酒井忠勝が葡萄酒を贈ったことが記されており³⁵⁾、慶安 3 (1650) 年頃の筆とされる『貞徳文集』にも「約諾葡萄酒一壺進候、是者

自南蛮黒船下積参候、封未解其儘遣候」(約諾の葡萄酒一壺進め候、これは南蛮より黒船の下積みに参り候、封解かず其の儘遣り候)と、葡萄酒が珍奇な嗜好品として輸入されていたことを伝えている³⁶⁾。

キリシタンの儀礼的自己表象の中心にあった葡萄酒は、その稀少性と教義理解に対する限界のため、一般の日本人信徒からは遠い存在だった。葡萄酒はむしろ南蛮渡来の高級な贈答品として定着し、南蛮世界という他者の表象となっていた。

キリシタン時代の肉食慣行

南蛮の食文化である牛肉食にキリスト教との教義上の結びつきはない。しかし、日本社会がキリシタンに付与した野蛮、怪異、反社会性、新奇性などのイメージと結びつき、キリシタンの他者性を表象したのは葡萄酒よりも牛肉食だった。

近世初頭の日本に肉食慣行がなかったわけではない。弘治元(1555)年、バルタザール・ガゴが「肉はこの地では稀に食べるだけであり、しかも獣肉です。家畜は殺されず、食べるために飼育されることはありません³⁷⁾」と記したように、食肉目的の家畜飼養はなかったが、鹿、兎、鶉、雉鳩、雉、鴨など、野生の鳥獣は食べていた。日本人キリシタンが仏教徒の里に滞在中、肉を忌避すべき日にうっかり肉を食べた逸話も残っており、「うっかり」肉を食べてしまうことが可能な状況が非キリシタンの村にあったことを示している³⁸⁾。また、武士階層では鳥獣肉を贈答に用いることも多く、鳥獣の贈答にかかわる作法は『日本教会史』でも詳細に報告されている³⁹⁾。

牛肉食が拒絶反応を招くとも限らなかったようで、宣教師が牝牛を1頭購入し、米と一緒に煮こんだ料理を祝宴でふるまったところ、日本人信者が「大いに喜んで」食した様子も伝えられている⁴⁰⁾。南蛮人の多い長崎に滞在していたスペイン人貿易商アビラ・ヒロンは、文禄3(1594)年には1マスで一等の牛肉35カテを買えたのに、元和5(1619)年頃には1マスで4カテも買えないと不平を鳴らし、日本人への牛肉食の普及と長崎の人口増による牛肉の需要増加にその原因を求めている⁴¹⁾。

しかし、永禄8(1565)年にガスパル・ヴィレラが「肉は僅かで、大抵の国民は肉よりも魚を好むのでほとんどない⁴²⁾」と報じたように、日本における肉食は、欧州に比べてその機会も量も少なかった。南蛮人の肉食慣行がキリシタンに対する評価に直結する可能性を、宣教師は早くから予見していた。天文18(1549)年、マラッカで渡日準備中だったザビエルは、ヨーロッパのイエズス会員に宛てて、肉食を忌避する日本の食慣行を報告し、慣行に従い肉食を控える旨述べている。

私達と一緒に日本へ行く私達の兄弟にして、同伴者である日本人達は、日本人のパードレ達がもしも私達が肉や魚を食べるのを見たならば、日本において私達に悪意を抱くであろう、と私に言いました。私達は誰にも反感を起こさせないように絶えず控え目の食

事をするよう決めております⁴³⁾。

肉を断った生活が日本において戒律を遵守する高潔さと結びつくことを知った宣教師は、肉食自粛の方針を取った。ザビエルは天文 18 (1549) 年に仏僧について「彼等が居住している土地では非常に敬われているということです。彼等が甚だ評価を受けている理由は、彼等が厳しい節制を行なっているためである、と私には思われます。彼等は野菜、果物及び米の他には肉や魚を決して食べませんし、規制に従って量は多いもの一日に一度しか食事をしませんし、また彼等には酒は与えられません⁴⁴⁾。」と書き送っている。この方針に従い、肉食を自粛した宣教師も多かった。コスメ・デ・トルレスが肉を断った理由を、バレットは弘治 3 (1558) 年の書簡で肉食に対する日本人の罪業観と結びつけて報じている。

彼は山口にいた八年間ずっと、その地でいかなる種類の肉も口にすることはありませんでした。それは日本人が肉を食べることを大きな罪業としているためで、特に山口の人びとのように洗練された人びとの住むところではそうなのです。パードレが肉を食べなかったのは顰蹙を買わないためだけではなく、苦行に対する情熱にもよります。またかの地にはパンがなかったため、それも食べず、内陸部であるために新鮮な魚も口にせず、ただ日本人と同じ方法で炊いた米〈中略〉と、塩漬けの魚か野菜以外の何も食べませんでした。このため体質がこうしたものにすっかり慣れてしまい、肉は健康の害になるほどでした⁴⁵⁾。

仏僧が「隠れて」肉や魚を食べていることはほどなく宣教師の知るところとなった。天文 20 (1551) 年にはトルレスが「彼等は隠れて食べています。彼等はこの他にも非常に多くのことを密に、また公然と行っています⁴⁶⁾」、翌年にはザビエルが「坊主達や尼僧達は公然と酒を飲み、隠れて魚を食べている⁴⁷⁾」と報告している。

肉食を自粛していても、日本人と南蛮人の食習慣の差異は仏教徒とキリシタンの差異に重ね合わせられていた。この現実を逆手にとり、肉食の実践によって仏教とキリシタンの差異化をねらった例もある。文禄 4 (1595) 年には、キリシタンが進んで肉を食した事例が報告されている。

彼はキリシタン信仰における自分の誠実さの公の模範をいっそう明白に示すために、仏僧その他異教徒たち諸侯がいるすべての群衆の目前で、妻が息を引き取ったその場所で、肉の食事を恐れることなくとった。このような(肉の食事をとる)ことは、たとえ死者の命日でだけでなく、多くの歳月を経た年忌に行うとしても、異教徒たちは不敬にあたりと見なしていることである⁴⁸⁾。

当時肉食慣行とキリシタン性が重ね合わせられていたことは、伴天連追放令発布前夜の宣教師に対する豊臣秀吉の質問にも見ることができる。

その伝言の中で関白殿が伝えさせたことは、何故司祭たちは、あれほどの熱意で人びとをキリシタンにしようとするのか。無理にでも改宗させるのか。何故神や仏の寺社を破壊し、その仏僧を迫害し、何故馬や牛を食うのか。牛馬は人間に仕え有益な動物ではないか⁴⁹⁾。

キリシタン司祭の宣教意欲と仏教批判と牛馬食慣行は秀吉の質問の中で同列に置かれている。質問に対して、馬肉食の慣行はないこと、牛肉食は自粛可能であることが回答されたが、この問答の直後の天正 15 (1587) 年 6 月 18 日に秀吉は伴天連追放令を発布した。伴天連追放令「覚」の最後の 2 条には、「大唐南蛮高麗へ日本仁（人）を売遣候事」と並んで「牛馬を売買殺し食事」が曲事（処罰の対象）である旨明記されている⁵⁰⁾。

慶長 17 (1612) 年 8 月 6 日に江戸幕府が発したキリシタン禁教令 5 ヶ条にも、「牛を殺す事御制禁也、自然殺すものにハ、一切不可売事」と、牛の殺生禁止令が盛り込まれている⁵¹⁾。肉食や牛馬の殺生に対する近世初期の禁令は、キリシタン弾圧の一環として発令されており、牛肉食がキリシタン性のひとつの表象として定着していたことをうかがわせる。

キリシタンの表象としての牛肉食

異文化に生きる他者との出会いは自文化を意識化させる契機である。他者との出会いのなかで差異は認識され、場合によってはその差異が社会の序列化を惹起する。エスノセントリックな観点から文化的他者を野蛮視、危険視することは、異文化に対する反応として珍しくない⁵²⁾。近世日本で肉食は、仏教等伝統的宗教の肉食忌避慣行を背景に野蛮視もされ、南蛮と結びつく切支丹禁制を背景に危険視もされて、キリシタンの他者性、ひいては、非人間性を表象する素材として活用された。秀吉の九州出兵の記録である「九州御動座記」には次のような記述がある。

今度、伴天連などは、よき時分と思つて、種々様々な宝物を山と積み、いよいよ一宗繁昌の計略を廻らし、すでに五島・平戸・長崎などの南蛮舟着きごとに充満して、その国々の国王を傾け、諸宗をその邪法に引き入れるのみならず、日本人を数百、男女によらず黒船へ買い取り、手足に鉄の鎖をつけ、船底へ追い入れ、地獄の苛責にもまさった振舞。そのうえ、牛馬を買い取り、生きながら皮を剥ぎ、伴天連の坊主も弟子も手づからそれを食し、親子兄妹も礼儀というものをしらず、ただ今生より畜生道の有様であるのを、目前の様に聞き、見るを見まねにその近所の日本人が、いずれもその様子を学び、子売り親売り、妻女を売るといふことを、関白様は、つくづくとお聞こし召さ

れた⁵³⁾。

九州各地の領主を手なづけ、キリシタンの「邪法」に人々を誘惑し、多数の日本人を買い上げて南蛮船に監禁するパテレンの悪行を描写した上で、牛馬の皮を生きながら剥ぐ、手づからそれを食すなど、野蛮さが強調された肉食慣行の描写を配し、畜生道のレトリックと重ね合わせて侵略的で野蛮なイメージを肥大させている。寛永 16 (1639) 年成立の「吉利支丹物語」も、「うしむまぶたにわとり (牛馬豚鶏) 以下のにくじき (肉食) 朝夕にくらいて、ちくしやう (畜生) のぎやうぎ (行儀) をうらやみて、おほかたあくらい物をあぢわへて、しうてい (宗躰) になるものどもおほしとき、つたへし⁵⁴⁾」と、キリシタンの行いを、牛馬豚鶏などの肉食を朝夕繰り返す、畜生の行いとして描きだしている。肉食と「野蛮」や「危険」との最たる結びつきである人肉食の噂も、布教草創期の宣教師の記述に散見される⁵⁵⁾。

当地では、私達について数多くの偽証がなされており、ことに私達は人間を食べると言われています。実際にこの話はあまりにも用いられるので、日本中に広まっています。その捏造者は仏僧達で、彼等はこれに信憑性を与えるため、血染めの布を扉に投げつけるのです⁵⁶⁾。

都のキリシタンらは策を講じ、殺された公方様〔足利義輝〕や他の国主ら、および都の執政官より我らが得た許可状を彼に提出したところ、十五日もしくは二十日前のこと、許可状は与えるが、キリシタン全員が司祭は人間を食べないことを彼らの偶像に誓う必要があるとの返答があった。これは、彼が我らに関して得た情報により、我らが人間を食べるのは事実と信じたからであった⁵⁷⁾。

江戸期の仏教、儒教、神道、統治思想をめぐる肉食観の詳細は稿をあらためて論ずるが、江戸期における肉食忌避に大きな影響を与えたものに生類憐みの令と浄土真宗教団における女犯肉食の再定義があった。貞享・元禄年間 (1684-1703) に 5 代将軍徳川綱吉が発した一連の生類憐みの令は、仏教における殺生の忌避や神道的な穢れ観を背景に、儒教的社会倫理としての肉食罪業観を浸透させた⁵⁸⁾。また、政権との対決姿勢を改め、体制側の承認の下での発展へと軌道修正していた浄土真宗教団は、従来異端視されていた女犯肉食を「肉食妻帯」と読みかえて、それを宗祖親鸞が独自に到達した仏教的境地と位置づけた。これは近世真宗教団の独自性を打ち出す原動力となった一方で、親鸞の高邁な哲学に裏打ちされない庶民の肉食や殺生に対しては寛容さを失い、肉食悪行視を助長する結果となった⁵⁹⁾。

上記のように、牛肉食は実体としてのキリシタンから遊離し、時代や社会がキリシタンに付与した他者イメージに結びついてきたが、実際にキリシタンが潜伏していた地域では、仏教徒とキリシタンの境界が肉食慣行によってしづけられていた。

文化元(1804)年、当時天草を統治していた島原藩の報告には、「松平主殿頭御預所肥後国天草郡之儀ハ以前邪宗門信仰仕候場所ニ御座候処、同郡大江村崎津村今富村之内にて怪敷風儀相残居候趣、前々より風聞仕候ニ付隠密之者差出置⁶⁰⁾」とある。邪宗門の系譜を引く天草の大江・崎津・今富村に前々より風聞されていた「怪敷風儀」には、牛の薬喰いがあった。当時牛肉は「気を補い、血を益し、筋骨を壮にし、腰脚を強くし、人を肥健にする⁶¹⁾」効能が知られていた。天保年間(1830-1843)の筆とされる「江戸繁昌記」に「聞く、天武帝の四年、天下に令して始めて獣食を禁ず。病に餌ふにあらざるよりは、輒く瞰ふことを許さず。世因つて謂ひて薬食ひと曰ふ⁶²⁾」とあるように、養生や体力回復を名目に牛肉の薬喰いが行われていた。将軍家や諸大名への献上品に牛肉の味噌づけがあったことや都市の庶民層の薬喰いなど、日本各地のさまざまな階層で牛肉食が実践されていた。しかし、キリシタンが実際に潜伏していた地方では、牛肉食慣行の露頭は、キリシタン発覚という地域社会の存続を揺るがす脅威と結びついていた。

天草郡大江組高浜村上田家文書には、安永5(1776)年の牛殺し事件に関する「誤り証文」が残っている。牛の入手経緯を述べた前半部に続き、入手した牛が農作業の役に立たず、買手もつかず困っていたところ、その牛を殺して薬用の食物として売れば買手もつき、自分の病にも効用があると助言を受けたという被疑者の申し開きが記されている。

大江村常吉、茂次兵衛兩人より牛壹匹相調呉候様相頼呉候様相頼候得共私儀病氣ニ御座候ニ付遠方調參候儀難儀ニ御座候ニ付高浜村源藏へ相頼置候処当二月中牛壹匹調參候間、早速大江へ引參候得共目くら牛にて買手も無御座及迷惑候節、同村久左衛門並おいち申候ハ右体牛打殺シ薬喰ニ売候得バ買手モ有之、殊ニ私病氣坂ノ下煩ニハ至極楽に相成候旨之候⁶³⁾。

このような薬喰いの「風聞」を懸念して寛政年間(1789-1801)から「異宗」探索が進んでいた天草では、文化2(1805)年に天草崩れが起こった。牛肉食の発覚が契機となり、大江、崎津、今富、高浜の4ヶ村から宗門心得違者が露頭した。その数は、大江村3,143人中2,132人(67.8%)、崎津村2,368名中1,710名(72.2%)、今富村1,838名中1,047名(57.0%)、高浜村3,320名中316名(9.5%)で、4ヶ村合わせて5,205名を数えている。

九州地方の被差別部落研究から、天草地域では肉食慣行が比較的浸透し、牛肉の処理や食肉に対する住民の忌避感が九州の他地域よりも希薄だったことが明らかにされている。牛馬皮の集荷拠点である「納屋」は天草全郡に19ヶ所を数え、年間1,000枚以上の牛馬皮が集荷されていた⁶⁴⁾。天草崩れの取り調べで牛の屠殺や皮剥ぎにたずさわったとされた百姓の数が多かったことも指摘されており、天草では牛馬の皮剥ぎなどの作業がその職能をもつ「穢多」に限定されず、百姓も行なっていたと推測されている⁶⁵⁾。牛肉食とキリシタンであることが結びついていた同地の状況は、文化2(1805)年2月に実施された「天草郡今富村百姓共

之内宗門心得違之者糺方日記」の吟味日記の記述に見ることができる。

十一月中を祝といたし四足二足を用、夫より五十五日過を入と云、また、夫より四十九日めをあがりと云、此間は四足二足をいむ。尤も五十五日之間ハ四足二足を仏え供へ我ニも給申候得共、究通ニハ行届不申魚類にても有合ニ申候。尚又四十九日間精進ニ候得共、是も究通り精進仕得不申、我々ハ魚類給申候ても仏ニハ魚類供不申候。尤も四十九日めをあがりにハ四足二足供へ給申候。四足二足と申ハ重ニ牛肉鶏肉を用候義ニ御座候。仏持之家にてハ右之通仏え供へ候得共、仏持不申者ハ供物不致、自分調給儀ニ御座候⁶⁶。

11月中の祝日の儀礼に四足二足（牛肉鶏肉）を用い、その後55日間は四足二足を用いるが、続く49日間は四足二足が禁忌となる。禁忌期間が終わる49日目には四足二足を供物とする旨が述べられている。その他牛の屠殺の際に「あんめんしゆるすと唱え申し候」ことも別記されている⁶⁷。キリシタンの儀礼に不可欠な牛肉と鶏肉は、精進を旨とする仏教儀礼との差異を明示してきた。

このように天草において肉食は規制違反の域を越え、同地における異宗探索や崩れを惹起し村共同体やひいては藩の存亡の危機を招来しうる反社会的存在としてのキリシタンと強く結びついていた。それゆえ牛の屠殺や死後処理や食肉にかかわる事件の記録には、牛肉食慣行によるキリシタン露頭を回避しようとする吟味方の配慮が見え隠れしている。

たとえば享和3(1803)年12月には、大河内の廣蔵が牛を殺して過料を差し出す事件があった。詮索の結果、牛を殺したのはキリシタンの伊八であってゼンチョ（非キリシタン）の廣蔵ではなかったことが判明し、天草崩れにつながる事件となった。最終的には露頭したものの、キリシタンが犯した牛をめぐる問題を隠蔽する試みが見てとれる。

天草崩れの7年後の文化9(1812)年の牛肉薬喰いの一件も、牛肉食がはらむ政治性を示している。高浜村の百姓重作が、隣村今富村で斃牛の処理をしていた「穢多」から持病の「癩病」の薬にするために牛肉を受け取った一件である。本件被疑者の重作とその妻きんは、天草崩れの際に摘発され改宗した「異宗回心者」だった⁶⁸。

牛肉の授受の3日後の2月7日、今富村庄屋の上田演五右衛門が実兄でもある高浜村庄屋上田宜珍に本件を通知して事件が表面化した。通知の翌日の2月8日に上田宜珍は重作・きんの吟味を行い、その翌日の2月9日には、大江、崎津、今富、高浜の4ヶ村を含む大江組の大庄屋松浦四郎八に宛てて書簡を送っている。そこでは、今回の問題がキリシタンと無関係であったとしても、吟味を徹底しておかないと、今後のキリシタン取締りに不都合が生じるという懸念が表明されている。松浦四郎八も、2月14日の書状で上田宜珍に対し、本件がキリシタンと無関係であるという見解を述べた上で、牛肉食の問題を扱う際にはそのキリシタン性の有無を問う必要があるという認識を伝えている。本件とキリシタンの結びつき

に対する両者の危機意識は、本件発覚の翌2月8日、2月24日、3月5日の3回の吟味を経て3月中には報告書を提出するという迅速な対応からもうかがわれる。

三度の吟味のなかで重作・きん夫妻にとって不利な証言は削除され、夫妻自身も証言を変化させている。第一に牛肉を食べるための方便である薬喰いに最初に誰が言及したかについては、当初重作本人という証言もあったが、最終的には隣村の今富村の女性という証言が採用されている。結果、薬喰いという牛肉食の方便は「癩病」に苦しむ重作に偶然外部から与えられた体裁となっている。第二に、本件発覚の経緯と各証言を見れば、発覚の契機は隣村今富村からの告発にあるが、最終報告書に告発者に関する言及はなく、他村からの告発によって露顕したという事実報告が回避されている。第三に、牛肉入手後の重作・きんの行動に関する証言が、吟味を追うごとに変化している。2月8日の初回吟味では、2月4日に重作が牛肉を入手したことを知った妻きんは、翌5日に隣村今富村から牛肉入手に関する問い合わせを受け、その翌日の6日に事態発覚を恐れて実家に戻り、重作は翌7日に妻の実家を訪ねて牛肉は食べない旨をきんに告げ、きんを連れ戻したと証言されている。しかし、20日後の2月24日に実施された第2回吟味では、きんは今富村民の来訪の直後に事態発覚を恐れて実家に戻ろうとしたが、その途上で重作に説得されて連れ戻されたことになっている。さらに3月5日の第3回吟味では、きんは重作が牛肉を持ち帰った翌日の2月5日に自ら事態の問題性を認識して実家に戻ろうとし、途上で連れ戻されたことになっており、今富村からの来訪は、その翌日の2月6日となっている。そして最終報告書に、今富村からの来訪の記録はなく、きんと重作は自ら事態の問題を認識し、行動した体裁がとられている。吟味を経るごとに、きんの家出は自発性を増し、牛肉は食べないという重作の決意表明も迅速になっている。牛肉食によるキリシタン露顕を危惧する庄屋側が作成した最終報告書は、「異宗回心者」である重作・きん夫妻の告発というよりも、「癩病」に苦しみ、薬喰いという方便を目の前に差し出されていったんは禁を犯すも、牛肉の禁を固く守る妻の訴えにより心を入れ替え、「決而薬喰致間敷」と決意する重作ときんの姿を描きだしている。

結

本稿では、禁制の宗教としてその存在を否定されたキリシタンに付与された異国性、侵略性、非人間性、反社会性などの他者性の表象として、葡萄酒と牛肉を検討した。キリシタンの教義や儀礼の中核に位置づけられている葡萄酒は、キリシタン時代において一般キリシタンの手には十分届かず、キリシタンの禁制と潜伏後はキリシタン性よりも南蛮性・異国性と結びついていった。一方キリシタンの宗教性と直接的なつながりのない牛肉食慣行は、キリシタンの他者性の表象として定着した。肉食を忌避する他宗の伝統との対比から肉食をキリシタンの慣行とする見方は非キリシタン側にもキリシタン側にも見受けられる。野蛮で卑しく反社会的な牛肉食の語りは人肉食など極端な風聞まで含んでキリシタンに結びつき、牛馬の屠殺や肉食に対する近世の禁令もキリシタン弾圧の一環として始まった。キリシタンが

潜伏していた地域で発覚した牛肉食の吟味資料からは、牛肉食とキリシタンの結びつきが既知の事項である地元の吟味側の強い危機感と、牛肉食とキリシタンのつながりを曖昧化させようと努める配慮が見て取れる。

明治5(1872)年の敦賀県令の通達は、牛肉を「人生ノ元氣ヲ裨補シ、血力ヲ強壯ニスルノ養生物」として推奨し、「旧情ヲ固守」して牛肉を口にせず牛肉食を穢れと考える者は「開化ノ妨碍ヲ為ス」と断じている。この通達は、牛肉食が再び西洋的で新奇な「耶蘇」の他者性の表象となっていること、牛肉食に対する忌避感が「旧情」と呼ばれるほどに民心に定着していたことを伝えている⁶⁹⁾。本稿では、キリシタン関連資料を中心に牛肉食慣行を検討したが、こうした忌避感の民心への定着とその結果としての牛肉食とキリシタンとの結びつきは、生類憐れみの令や浄土真宗の教団戦略など、牛肉食に対する野蛮視・卑賤視を補強した江戸期の仏教、神道、世俗倫理の動向を検討することで明らかになるだろう。

* 本稿は飲食文化研究会「アイデンティティと飲食文化」(国際基督教大学キリスト教と文化研究所・アジア文化研究所共催、2015年11月21日)での口頭発表に加筆訂正を加えたものである。貴重な発表の機会を下さった研究代表者古藤友子教授、有益なご意見を下さった参加者の皆様に謝意を表したい。

註

- 1) エイミー・グブティル、デニス・コブルトン、ベツツイ・ルーカル共著『食の社会学：パラドクスから考える』(伊藤茂訳)、NTT出版株式会社、2016年、22-52頁。
- 2) ピエール・ブルデュール『住宅市場の社会経済論』(山田鋭夫、渡辺純子訳)、藤原書店、2006年、292頁。田辺繁治「再帰的人類学における実践の概念：ブルデュールのハビトゥスをめぐり、その彼方へ」、『国立民族学博物館研究報告』26-4、2002年、533-573頁。
- 3) 荻生徂徠「政談」、吉川幸次郎他編『荻生徂徠』(日本思想大系36)、岩波書店、1973年、434頁。
- 4) 黒住真『複数性の日本思想』、ペリかん社、2006年、100頁。
- 5) 荻生徂徠「政談」、434頁。
- 6) 海老沢有道『キリシタン南蛮文学入門』教文館、1991年、261頁。
- 7) キリシタンによる日本征服幻想を描く物語文学は江戸期多数見られるが、なかでも「切支丹宗門来朝實記」は出色の写本数を誇り、排耶の立場からの物語系歴史叙述の完成を見ている。江戸期の反キリシタン物語文学に関する詳細は、小峰和明「キリシタン文学と反キリシタン文学再読：闘う文体」(『文学』、2012年9-10月号、18-30頁)参照。
- 8) 「切支丹宗門来朝實記」『続々群書類従』第一二、国書刊行会、1907年、558-559頁。
- 9) 安丸良夫「近代化」の思想と民俗 網野善彦他編『日本民俗文化大系一：風土と文化』、小学館、1986年、407-466頁。
- 10) 大橋幸泰『キリシタン民衆史の研究』、東京堂出版、2001年、30-44頁。
- 11) 大橋幸泰「キリシタンはどのように表記されたか」、『アジア遊学127：キリシタン文化と日欧交流』勉誠出版、2009年、160-162頁。
- 12) 荻生徂徠「政談」、434頁。

- 13) 大橋幸泰「キリシタンはどのように表記されたか」、158-162 頁。
- 14) 幕末から近代初期の「耶蘇」という言葉には、近世以来のキリシタンと幕末から新たに再布教されたキリスト教の両者が含まれている。
- 15) 三浦周「排耶論の研究」、『大正大学大学院研究論集』第 33 卷、2009 年、45-52 頁。三浦周「仏教に社会性はあるか：19 世紀東アジアにおける排耶論を通じて」、『大正大学研究紀要』第 100 卷、2015 年、39-47 頁。
- 16) 海老沢有道他校注『キリシタン書 排耶書』（日本思想大系 25）、岩波書店、1970 年、67 頁。
- 17) 1557 年 11 月 1 日付、豊後発、ルイス・デ・アルメイダのメルシオール・ヌーネス・バレット宛書翰（東京大学史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 訳文編之三』（日本関係海外史料）、東京大学史料編纂所、2014 年、101 頁）。
- 18) 1563 年 4 月 27 日付、堺発、ガスバル・ヴィレラのインドの修道士宛書翰（松田毅一監訳『一六・七世紀イエズス会日本報告集 第 III 期第二卷』、同朋舎出版、1998 年、168 頁）。
- 19) 1605 年の日本の諸事、フェルナン・ゲレイロ、1603-11 年「イエズス会年報集」（松田毅一監訳『一六・七世紀イエズス会日本報告集』第 I 期第五卷、同朋舎出版、1988 年、10 頁）。
- 20) 1616 年 1 月 9 日付、リスボン発、ポルトガル国王のインド副王宛て書簡（高瀬弘一郎『キリシタン時代の貿易と外交』、八木書店、2002 年、359-360 頁）。
- 21) 1552 年 1 月 29 日付、コーチン発、フランシスコ・ザビエルのローマにあるイグナチオ・デ・ロヨラ神父宛書翰（河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』、平凡社、1985 年、552 頁）。1565 年 9 月 15 日付、堺発信、ガスバル・ヴィレラのポルトガル・アヴィスの修道院の司祭宛書簡（松田毅一監訳『一六・七世紀イエズス会日本報告集』第 III 期第三卷、同朋舎出版、1998 年、21-22 頁）。フロイス、ルイス『日本史』1 豊臣秀吉篇 I（松田毅一、川崎桃太訳）、中央公論社、1977 年、83 頁など。ジョアン・ロドリゲス『日本教会史 上』（江馬務、佐野泰彦、土井忠生、浜口乃二雄訳註）、岩波書店、1967 年、270 頁。
- 22) 1557 年 10 月 29 日（弘治 3 年 10 月 8 日）付、平戸発、ガスバル・ヴィレラのポルトガルにあるイエズス会員宛書翰（東京大学史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 訳文編之三』、57-58 頁）。ルイス・フロイス『日本史 9 西九州篇 I』（松田毅一、川崎桃太訳）、中央公論社、1979 年、134 頁、136-7 頁。
- 23) 日本におけるイエズス会の布教経費は年間 1 万ドゥカード以上にのぼっていたが、ポルトガル国王からの国王給付金は多い時期でも 2,000 ドゥカード、ローマ教皇からの給付金は年間 4,000 ドゥカードで、どちらも支給も送金も安定性を欠いていた（浅見雅一『概説 キリシタン史』、慶應義塾大学出版会、2016 年、77-83 頁）。ドゥカードは 16 世紀から 17 世紀のスペインの貨幣単位で、同時代のポルトガルの貨幣単位クルザドと交換比率は等価だった（岡美穂子『商人と宣教師：南蛮貿易の世界』、東京大学出版会、2010 年、339 頁）。
- 24) 天文 21（1552）年当時、「司祭たちには、ポルトガル人らがその船で日本に渡航した時に与えられる寄付金以外に〔収入は〕何もなく、ゴアの学院からミサ用の葡萄酒、衣服、書物、および若干の装飾品が供給されていた」という記録がある（ルイス・フロイス、ルイス『日本史 6 豊後篇 I』（松田毅一、川崎桃太訳）、中央公論社、1978 年、100 頁）。デ・アルメイダ自身も、永祿 2（1559）年にミサ用の葡萄酒と病人用のオリーブ油の不足を書簡に書き記している（1559 年 11 月付、豊後発、ルイス・デ・アルメイダのメルシオール・ヌーネス・バレット宛書翰（東京大学史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 訳文編之三』、354 頁）
- 25) 高瀬弘一郎『キリシタン時代の貿易と外交』、356-363 頁。

- 26) 1571年9月5日付、フランシスコ・カプラル、長崎発、イエズス会総長宛書簡（高瀬弘一郎「キリシタン時代イエズス会の府内コレジオについて（上）」『史学』第81号第1・2号、2012年、1-59頁）。
- 27) 高瀬弘一郎「キリシタン教会の貿易収入額」、『キリシタン時代の研究』、岩波書店、1977年、604-610頁。高瀬弘一郎「キリシタン時代イエズス会の府内コレジオについて（上）」、15-16頁。
- 28) 松田毅一「解題II ヴァリニャーノの第一次日本巡察について」、松田毅一・佐久間正・近松洋男訳『日本巡察記』、平凡社、1973年、300頁。
- 29) 海老沢有道「キリシタンの信仰事情」、伊東多三郎編『国民生活史研究4 生活と宗教』、吉川弘文館、1960年、487頁。ロベス・ガイ『初期キリシタン時代の準備福音宣教』（井手勝美訳）、キリシタン文化研究会、1980年。
- 30) 「伴天連記」、『続々群書類従』第一二、国書刊行会、1907年、571-572頁。
- 31) 同上、570頁。
- 32) 姉崎正治「切支丹迫害史中の人物事蹟」、同文館、1980年、110-131頁。張慧珍「徳川家康の駿府外交体制：駿府外交の構想について」、『早稲田大学総合人文科学研究センター研究誌』1、2013年、208頁。
- 33) 皆川三郎『平戸英国商館日記』、篠崎書林、1967年。永積洋子『平戸オランダ商館日記』、講談社学術文庫、2000年。ロドリゲス『日本教会史 上』、446頁。
- 34) 小瀬甫庵『太閤記』（新日本古典文学大系60）、岩波書店、1996年。
- 35) 岩下哲典「江戸時代の国産葡萄酒に関する新出史料をめぐって：近世大名と葡萄酒の歴史」、『徳川林政史研究所研究紀要』30、1996年、81-90頁。岩下哲典『権力者と江戸のくすり：人参・葡萄酒・御側の御薬』、北樹出版、1998年。「事績録」に関する本節の記述は両論文に依拠している。
- 36) 岡田章雄『キリシタンの信仰と習俗』思文閣出版、1983年、182頁。柴田徳衛・中西啓之「オランダの農業と国家」『総合都市研究』83号、2004年、51頁
- 37) 1555年9月23日付、平戸発、バルタザール・ガーゴのイエズス会員宛書翰（東京大学史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 譯文編之二（下）』、東京大学史料編纂所、2000年、89頁）。
- 38) 1597年、日本副管区長ペドロ・ゴメスのイエズス会総長宛書簡（松田毅一監訳『一六・七世紀イエズス会日本報告集』第I期第三卷、同朋舎出版、1988年、87頁）。
- 39) ロドリゲス『日本教会史 上』、389-390頁、454頁、458頁、463-464頁。
- 40) 1557年10月29日付、平戸発、ガスパル・ヴィレラのポルトガルにあるイエズス会員宛書翰（東京大学史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 訳文編之三』、66頁）。
- 41) 佐久間正、会田良、岩生成一訳註『アビラ・ヒロン 日本王国記／ルイス・フロイス 日欧文化比較』（大航海叢書XI）、岩波書店、1965年、56頁。
- 42) 1565年9月15日付、堺発信、ガスパル・ヴィレラのポルトガルのアヴィスの修道院の司祭ら宛書翰（松田毅一監訳『一六・七世紀イエズス会日本報告集』第III期第三卷、20頁）。
- 43) 1549年6月22日付、マラッカ発、フランシスコ・ザビエルのヨーロッパにあるイエズス会員宛書翰（東京大学史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 譯文編之一（上）』、東京大学出版会、1992年、163-164頁）。
- 44) 1549年11月5日付、鹿児島発、フランシスコ・ザビエルのゴアにあるイエズス会員宛書翰（東京大学史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 譯文編之一（上）』、212頁）。
- 45) 1558年1月10日付、コチン発、メルシオール・パレトのヨーロッパにあるイエズス会員宛書翰

(東京大學史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 訳文編之三』、155-156頁)。

- 46) 1551年9月29日付、山口発、コスメ・デ・トルレスのインドにあるイエズス会員宛書翰(東京大學史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 訳文編之一(下)』、東京大學出版會、1994年、16-17頁)。
- 47) 1552年1月29日付、コーチン発、フランシスコ・ザビエルのヨーロッパにあるイエズス会員宛書翰(東京大學史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 訳文編之一(下)』、100頁)。
- 48) 1595年2月14日付、都發信、ニエッキ・ソルド・オルガンティエーノのイエズス会総長宛書簡(松田毅一監訳『一六・七世紀イエズス会日本報告集』第I期第二卷、同朋舎出版、1987年、44頁)。
- 49) 1588年2月20日付、有馬發、ルイス・フロイスのイエズス会総長宛書簡(松田毅一監訳『一六・七世紀イエズス会日本報告集』第III期第七卷、同朋舎出版、1994年、199-200頁)。
- 50) 覚の翌日の6月19日に發布された伴天連追放令「定」に肉食に関する言及はない。
- 51) 根崎光男「生類憐み政策の成立に関する一考察：近世日本の動物保護思想との関連で」、『人間環境論集』5-1、2005年、1-3頁。
- 52) 関三雄「比較思想としての文化人類学：遠心的思考の流れ」、『比較思想』第23号、1996年、47-54頁。
- 53) 根崎光男「生類憐み政策の成立に関する一考察」、3頁。
- 54) 「吉利支丹物語」巻上、『続々群書類従』第一二、国書刊行会、1907年、536頁。文中括弧内は本稿筆者の加筆。
- 55) 1589年、有家發、フランシスコ・ペレスの書簡(松田毅一監訳『一六・七世紀イエズス会日本報告集』、同朋舎出版、1987年、106頁)。ロドリゲス『日本教会史上』、389頁。
- 56) 1557年10月29日付、平戸發、ガスパル・ヴィレラのポルトガルにあるイエズス会員宛書翰(東京大學史料編纂所編纂『イエズス会日本書翰集 訳文編之三』、69頁)。
- 57) 1566年6月30日付、日本(堺)發、ルイス・フロイスのイエズス会の司祭および修道士宛書簡(松田毅一監訳『一六・七世紀イエズス会日本報告集』第III期第三卷、88-89頁)。
- 58) 塚本学『生類をめぐる政治：元禄のフォークロア』、平凡社選書、1983年。根崎光男『生類憐みの世界』、同成社江戸時代史叢書、2006年。
- 59) 中村生雄『肉食妻帯考』、青土社、2011年。本願寺派2代能化の知空(1634-1718)は、その著「肉食妻帯弁」で「爾ルニ其流レヲ汲タ僧分。或ハ責子ニヤトハレテ鷹野ニ出タリ、或ハ釣竿ヲカタゲタリ、網ヲ引タリナトスルハ言語道断ナリ。左様ナコトヲ若シヤ致シタナラハ。必ズ他宗ノモノハ尤シヤト許シハセヌ。依テ此等ヲヨクヨク心得ヘシ。我祖ノ御心ハ。肉食セネバ叶ハヌ。妻帯セネハ叶ハヌト云フ仰セテハナイ」(知空「真宗肉食妻帯弁」、『真宗全書』、国書刊行会、1975年、313-314頁)と述べている。
- 60) 同上、30-31頁。
- 61) 人見必大、島田勇雄訳注『本朝通鑑』(5)、東洋文庫、1989年、204頁。
- 62) 寺門静軒「江戸繁昌記」、『新古典文学大系100』、岩波書店、1989年、49頁。
- 63) 平田正範『天草かくれキリシタン宗門心得違い始末：平田正範遺稿』(濱崎献作編)、サンタ・マリア館、2001年、16頁。
- 64) 松本志朗『九州被差別部落史研究』、明石書店、1985年、214頁。
- 65) 同上、211-228頁。
- 66) 平田正範『天草かくれキリシタン宗門心得違い始末』、137頁。

- 67) 松本志朗『九州被差別部落史研究』、212頁。
- 68) 以下牛の薬喰いの一件については、大橋幸泰『キリシタン民衆史の研究』、241-258頁、および、松本志朗『九州被差別部落史研究』、211-228頁を参照した。
- 69) 渡辺実『日本食生活史』、吉川弘文館歴史文化セレクション、2007年。

