

大友宗麟の改宗——その実態と背景——

神田 千里

はじめに——キリシタン大名の歴史的位置

一六世紀に日本で開始されたイエズス会の宣教により、キリシタン大名と呼ばれる、キリスト教信者の大名が生まれたことはよく知られており、彼らについては多くの研究がなされてきたが、これまでの研究の中心的なテーマは、大名個人がどのようにキリシタン信仰を受け入れ、どの程度キリシタンにふさわしい行動をしてきたか、という点に関心が集中してきたように思われる。その信仰が「純粋な」ものか、それとも南蛮貿易の利益や政治的な関心が主か、その信仰が他の日本の伝統宗教のそれとは異質か否か、そしてキリシタンに対しては抑圧的な政策をとったとされる統一政権の支配下で、信仰が堅固であったか否かという点などが主要な論点となってきた。言い換えれば大名個人の内面を中心とする研究であったといえよう。

① しかしながらキリシタン大名といえども戦国大名である。戦国大名は領国支配体制を構成する大名家中という組織の長であり、信仰もまたその立場と無関係ではないことは当然予想される。特に近年注目されるように、戦国大名は独断の裁定をなしうる専制君主というより、むしろ親族・家臣らにより構成される家中の支持や、領民の支持に基礎を置く

存在であつたことを考慮すれば、改宗に際しても、暗黙のものであるにせよ家中の合意や支持、ひいては領民の支持が必要とされたのではないか。

例えば、キリシタン大名として著名な大友宗麟は、イエズス会の宣教活動が始まって也容易に改宗しようとはしなかった。「もし改宗すればたちどころに家臣に殺され、王位（大名家当主の地位―引用者）を逐われることになりはしないかと考えてい^④」たという。やはり著名なキリシタン大名有馬晴信の父義貞も、結局は改宗したものの、当初は「キリスト教の真理に深く至りつuitたかにみえる」ものの、「家臣たちの理解が未だ至らないので、自分はキリシタンにはならない」（一五七〇年一〇月二一日ベルシヨール・デ・フィゲイレド書翰、エヴォラ版『日本通信』第一部第二九七葉―以下CEV I 1297の如く略称、松田毅一監訳『十六・七世紀イエズス会日本報告集』第三期第四卷（同朋舎出版）二四頁―以下『報告集』Ⅲ四・二四頁の如く略称）と述べたという。戦国大名自身が改宗に際し、家中の一定の合意を得る必要のあつたことが窺えよう。個人の内面が総てという近代人の行動原理を、そのままキリシタン大名に適用することはできない^⑤。

確かに大名領国における信仰のあり方を大きく規定するのは、大名当主自身の信仰であつたことも知られている。大名領国の領民たちがキリシタンに改宗するか否かは「殿次第」であるとの認識は宣教師たちの間に広まっていた。例えばフランシスコ・カブラルは「今ある最良の布教者は領主や『殿』たちである……彼らがある教えを奉じるように彼ら（領民）に言えば、それに簡単に従い、それまで信奉してきた教えを、通常は捨ててしまう。一方彼らが他の教えに帰依するための許可を与えない時には、彼ら（領民）は如何に望んでいてもそれに帰依することはない」（一五七一年九月五日書翰（Jap.Sin.71.120v.）と述べているから、大名個人の信仰が領民の信仰を規定する場面も多かつた。

しかし領民への大きな影響力と家中の武士への影響力とは別に考える必要がある。領主たる地位をもつ家臣もまた

領民の信仰に大きな影響力をもっていたと考えられる。また家臣が主君に信仰を勧めるような事例もあることを考慮すれば、家中において改宗に合意を得ることは領民に対する場合とは異なる困難が想定できよう。

そこで本稿では、戦国大名特有の事情に注目したい。即ち大名が隣国の大名や国内の敵対勢力に対して戦争を行う上で、信仰による家中の結束が不可欠だったという事情である。戦争の際には、領内の寺社に勝利を期した祈禱がなされ、従軍する武士らは、神仏の加護を期待ないし確信しつつ戦場に向ったことはよく知られている。言い換えれば、信仰上のこうした儀式とそれによる結束なくして戦争を成し得るような局面を想定することは困難であるほど、神仏への信仰と戦争とは不可分の関係にあった。

一方イエズス会の宣教する信仰が在来の日本の神仏へのそれを排撃するものであり、戦国大名がキリシタンに改宗した場合、例えば大村純忠が摩利支天の祠を破壊したように神仏を冒瀆し、寺社を破壊する行動に出たことも知られている。キリシタン大名は神仏への信仰を排撃する一方、神仏への信仰を支えられて従軍してきた家中を率いて戦争を遂行しなければならなかっただろう。自らが来信仰を排撃し、かつ在来信仰を否定した新たな信仰による家中の結束を創出するという課題に、キリシタン大名は直面していたといえよう。以上の視点から、著名なキリシタン大名の一人大友宗麟を選び、宗麟の改宗の過程を検証しつつ、宗麟の改宗に関する戦国時代固有の事情にアプローチしていきたい。

I 改宗の前提

大友宗麟の改宗は天正六年（一五七八）、父義鑑の死去後、大友家の家督を相続した天文一九年（一五五〇）から二八年後、後の宗麟が回想したように、キリシタンとなる希望をもった一六歳の折（一五四五年）からは三三年後である。永禄五

年（一五六二）には、「宗麟」の法名が示す通り禪宗の徒として出家している。当然ながら大友領国では日本の在来信仰が盛んだったことが予想される。ここでは大友領国における戦争と信仰という点に限定して、宗麟改宗前の、大友領国における宗教環境をみておくことにしたい。

（一）改宗前の宗教的環境

戦争遂行にあたり寺社に祈禱を依頼することは、当時は通常のことであり、また重大な意味をもっていた。永禄四年（一五六二）九月、大友家の有力家臣であり、宗麟正室の父である奈多鑑基が宇佐宮の到津大宮司館を破却した。これは宇佐宮内における大宮司到津公澄らと喜多坊との内紛も絡んでいたと推測される（『到津文書』『大分県史料』二四一—四〇九・四二一号）。鑑基の襲撃に対し宇佐宮大宮司側から豊後奉行所へ愁訴がなされた（『宮成文書』『大分県史料』二四一—一五）。これに対し大友氏奉行の吉岡長増は、その訴えを全面的に認め、優遇を保証したことが次の史料から分る。

「到津文書」〔『大分県史料』二四—四一七〕

如仰今度於当所寄陳候刻、到津方宅所江驚固警固等差遣、堅可申付候処ニ、聊令油断候折節、雑兵以下不慮之狼藉、内之御朦氣可有御推察候、……然処ニ公憲進退之事、慮外之儀共候哉、無是非事候、公澄・公憲被奉対 公儀毛頭不存無沙汰之通承候条、上意之所、定而不可有御別儀候、惣別御弓箭之御者、可被仰 御神慮事、勝軍之第一候①間、為社中者、御祈念御一〔 〕之御覚悟可為肝要候、被背社法可被混武威事、太不可然之間、若方々能々被仰諫、倍御屋形様御武運御長久御国家御静謐之御懇祈、可目出候、御神慮以崇敬社家御安堵之事ハ、必可被成御下知②之条、可心安候、……

九月廿二日

長増〔吉岡〕在判

宮成殿 御報一社返事同前候、

「惣別御弓箭の砌は、御神慮を仰ぐべきこと、勝ち軍の第一に候」（傍線部①）と述べ、神官ら全員の祈禱を促している。そして長増はその祈禱が大友義鎮の「武運長久」と「国家静謐」に結びつくものと認識し、「御神慮崇敬をもつて」「社家安堵」を保障することが重要であると認識していたことが窺える（傍線部②）。

事実この時期には毛利氏と通じた豊前国の牢人たちが蜂起しており、門司においては太友氏と牢人らの戦闘が行われていたことが知られている。到津大宮司館の襲撃は、そうした状況において起った事件であったが、大友氏側は臨戦態勢にあることを理由に宇佐宮大宮司側の主張を全面的に認めたのであった。一方奈多鑑基に対しては現在「御弓箭の砌」に「且は御神慮、且は豊前国聊かも乱怠乱念の儀候共、敵口の覚え然るべからず」と、戦乱の時には神慮に關しても、内乱の成り行きに關しても、このような宇佐宮との争いが拡大するのは利敵行為となる、として抗争の停止を勧告している（「到津文書」永禄四年九月二十九日白杵鑑速以下連署書状、『大分県史料』二四・四一八）。

やや後年の史料であるが、奈多鑑基の子息田原親賢も、毛利との合戦において勝利を得るよう祈念した願文と共に甲冑を寄進している（「到津文書」永禄二年九月一八日田原親賢願文、『大分県史料』二四・四三〇）。戦国大名の戦争において神仏を祀る寺社の力は大名家中にとっても無視できないものであったことが窺えよう。

そうした神仏への信仰に基づいて、戦勝を期して大友氏家中では、次の願文に添えて、鎧・甲が宇佐八幡宮に寄進されていた。田原親宏・戸次鎮秀・吉弘鑑理・田北紹鉄・志賀鑑隆・戸次鑑連ら大友氏重臣らの連署によるものである。

「立花家文書」(『増補訂正編年大友史料』二一・二二三、東京大学史料編纂所架蔵写真により校正)

謹曰願文之事、

鎧一領、甲同毛、銘々各拜進、夫精誠之意趣者、当社八幡三所大菩薩者、西方無量寿仏弥陀三尊之垂迹也、……於日域國々垂跡、宿正直之首、亡邪佞之輩、誓給事甚深也、然処豊前、長門、周防、芸州毛利元就父子四人随逐之悪賊、恣乱上下、輕三宝、剩賊衆引率、至豊筑、構城郭、掠人民宗邪慕之条、偏国家晴昧、欲犯天道・制度之旨、是則大菩薩之神敵不殘者也、因茲、豊後之太守随而未棄等、専五常、崇天地、為全人政、起義兵、被彼凶賊所楯籠之踏城欲攻拔之事、則仏法・王法之守護、取分万民撫育之根元也、仰冀者今度各懇祈之趣、神靈早有納受、凶徒降伏本誓、聊不謬而、以神通自在之方便、授我軍勝運之奇特、而怨敵即時令退散、武徳長久、而以戰欲止戰之儀、併国土安全、諸卒康寧、多幸々、依願書如件、

永祿五年

戸次伯耆守鑑連

壬戌九月十三日

志賀兵庫助鑑隆

(以下三名略)

田原常陸介親宏

宇佐

八幡大菩薩

御宝前

宇佐八幡宮への寄進を表明して毛利氏に対する戦勝を祈願したものであるが、敵方の毛利氏の行為を具体的侵攻であるのみならず「天道・制度の旨を犯さんと欲」する、八幡大菩薩の「神敵」たる行為であると非難し、対する大友氏の

行為は「人政を全ふせんがための義兵」「万人撫育の根元」であるのみならず「五常を専らにし、天地を崇め」「仏法・王法の守護」の根元であるとしている。即ち世俗の次元のみならず信仰の次元においても敵の不正義・味方の正義を強調している点が注目される。武士や平民（百姓「身分」）の軍勢を動員する上で、こうした宗教上の大義を掲げる必要のあったことが窺える。

さらに自発的に戦場に赴くと限らない民衆にとつても、臨戦態勢にある領国の中で神仏への信仰は不可欠であった。先ほど述べたように、永禄四年に起つた奈多鑑基の到津大宮司館襲撃事件を訴えた大宮司側はその訴状の中で、進駐した軍勢の不法行為の一つとして宮中に預けられた「雑物」を没収しようとしたことを挙げている。

「宮成文書」（『大分県史料』二四・一一五―一二）

一、今度御勢御出張折節……然者宮中之儀以 御下知堅固之故聊無其煩候処、彼両使「古庄右馬助・堀右京進」於宮中諸人山上之雑物・俵物銘々付誌可存知候由申候、社家各申分者、如此動乱之刻人民奉頼 尊神、妻子雑物等宮中二上置候事、非無旧例候、雖然雑物・俵物聊従何方茂無競望之儀候条、更不及許客許容？「候由、一社一同二申渡候処、以外令腹立、右両人罷帰、……」

奈多側の派遣した譴責使が「宮中」に保管された「雑物・俵物」を査察すると述べたことに対する社家即ち大宮司側の反論である。「動乱」の際には人々が神への信仰により、安全を期して「妻子」や「雑物」を「宮中」に預けるのは「旧例」であるから、これらの「雑物・俵物」には手を出すことは許されないというのがその趣旨である。戦乱の際、避難可能な安全な場所の一つとして神仏への信仰に守られた神社のあったことが窺える。そうであればこれらの神社が、仮に大名のキリスト教への改宗によって破却された場合、民衆の戦乱への対処は重大な困難に直面することは想像にたやすい。これもまた神社への信仰が戦乱の際重要な意味をもっていたことを物語るものであろう。

(2) 宗麟の禪宗信仰

こうした家中の宗教的環境に対応して、宗麟自身も確固とした禪宗の信徒であったことが、宗麟の改宗のために腐心してきた、他ならぬイエズス会宣教師の証言から知られる。宗麟が、宣教師らの記す通りにイエズス会とキリシタンにとって好意的であったとしても、その信仰は禪宗であり、それは家臣・領民の支持を得ていた。

一五七八年一〇月一六日ルイス・フロイス書翰 (TTJ. #68v.69.CEV I #418418v. 『報告集』 Ⅲ五・八七〜八八頁) 多くの、そして非常に優れた生来の資質の中で、我らが彼宗麟に見出す顕著な一つの欠点は、如何なる説得によつても、デウスに関する事柄を彼に自ら傾聴しようとさせることが司祭らにはできず、遙か隔たった遠くの王国から来て宣教することを深く理解させることができないことである。日本にある十乃至十二の宗派の内、重立った大身たちや諸国王らが最も傾倒するのは禪宗のそれである。同宗旨は靈魂の不滅、未来の刑罰と栄光とを否定し、挙げ句には現世があるのみと考えている。……国王(宗麟)が現世以外の事柄は存在しないことを当然のことと確信していたことは(彼が)、司祭たちは逆のことを説くけれども、自分は現世の後には何も無いことをよく知っている、しかし王国のよき統治と支配のために、(司祭らは)そのことを隠蔽しているのだと何度か口にするほどであった。この豊後国王は、同宗旨における名声を、その知識においてと同様、庇護においても高めることを望み、そのために都にある、紫と呼ばれる禪宗の主要な僧院に莊嚴な建物を建設し、その維持のためにこの地の莫大な地代収益を宛て、また当白杵にも、彼の城の前に別の大変贅沢な僧院を、莫大な費用を投下して建設した。都の有名な学者をそこに住まわせるために迎え、そのために宛てた地代収益は、豊後にあるどの(僧院の)地代収益よりもよいものだった。……王国の武士や重立った領主らはいっそう国王(宗麟)の歓心を買うため禪宗に帰依し、国王も他の者にそうするよう説いていた。しかしその期間、フランシスコ・カブラル師は、彼のために幾度もミサを立てること、

そして他の日本に滞在する司祭たちに同じくミサを立てるべく命じることを決して断念せず、彼のような名高い、そしてイエズス会が多大な恩恵を受けてきた人物を失うことを憂え悲しんでいた。しかし彼がこの宗派について喜びと熱意を示していることは、人間世界のこととして言えば、我等から彼の改宗にかける期待を奪い、遠ざけるものである。

本書翰から第一に、大友宗麟が禪宗一辺倒で、キリスト教に対しては教義を聴こうとしないばかりか、関心を向けさせることもできなかったこと、第二にその禪宗信仰が家臣や主だった国内の領主からも一定の支持を得ていたこと、第三にイエズス会宣教師たちは、にもかかわらず宗麟の改宗への希望を断念していなかったことが知られる。宣教師たちが宗麟の改宗に期待をかけたのは、当時の豊後府内では、一部の下層民以外に殆ど改宗事業が進んでいなかったことが大きいと考えられる。府内での病院建設という、よく知られた宣教師らの活動は、実のところ改宗事業に殆ど進展をもたらさなかつた。

その事情をフランシスコ・カブラルは次のように述べている。「現在（キリシタンは）多数の異教徒に比して僅かであり、かつ府内においてキリスト教団が創始された当初、（教団は）下層民と（皮膚に腫物のできる、また膿の出る）伝染病（doenças contagiosas [como boubas, E corrimentos]）の患者からなっていたために敢えて人前に出られない程であった。というのは私たちが病院を有し、やって来た総ての病人を直し、それにより（彼らが）キリシタンになっていたためである。かくして、たとえ（教えが）よく思え帰依したいと望んだとしても、こうした人々との交わりを避けたので、地位のある人がいかなかった故に、デウスの御法は常にひどく信用を欠いていた。……（この事業は）キリスト教団の増大のためには非常な障害であった。かくして我らが府内に住んだ二〇年の間に、キリシタンとなった武士はただ一人、そして彼は病気を〔皮膚病の〕家で（em casa de [boubas]）我らが治した後、健康になったので羞恥を感

じて、敢えて教会へ行こうとしなかった。」(一五七六年九月九日書翰「TTJ」#44v-45, CEV I #356v-357『報告集』Ⅲ四・二七六頁。□内は「TTJ」により補った部分)。

したがってイエズス会は、僧侶になるのを拒否した宗麟の第二子親家が、宗麟の配慮により受洗したことを「我らキリシタンが得た大いなる満足」と述べたほどである(同上書翰)。日本人の信仰が冒頭に述べたように「殿次第」で変るとの見込みのもとに、イエズス会は自らに好意的な大友宗麟の改宗に期待したと考えられる。それでは何故宗麟はキリスト教やイエズス会に好意を示したのか、自身の禅宗信仰の故とは考えられないと思われるので、その理由を以下検討したい。

(3) キリスト教への好意と現世利益

第一に宣教師との接触を通じて得られる南蛮貿易の利益があげられる。一五五三年(天文二二)豊後を訪れたイエズス会宣教師バルタザール・ガゴらの一行が宗麟(この時期の呼称は義鎮であるが行論の便宜上宗麟で統一)に面謁を求めた際、宗麟は彼らの面前で直ちにインド副王への返書を認めると共に「司祭が(宗麟の)領地に滞在することから大いなる満足を得ていること、そして、司祭の仲介によりインド副王と交渉出来ることは、切に念願してきたこと」(『日本史』第一部第一〇章、Frois, op.cit I pp.66-67『フロイス日本史』六・九・一一四頁)だと述べたという。

事実宗麟は永禄一〇年(一五六七)、中国滞在中の司教ドン・ベルシヨール・カルネイロに対して、「もし予が山口の国王に対しする勝利を望むとすれば、一つには司祭らをよりよく、当初よりもいっそう多大な庇護と共に再びかの地に戻らせるため、予の望みが実現に至るには貴下の援助が必要である」とイエズス会の布教事業推進を理由に対毛利戦への援助を求め、「予のもとに良質の硝石十ピコをカピタン・モールが毎年持参すること」を要求し、代価として「百タエル、ないし貴下が指示するものを与え」ることを提案している(CEV I #249v-250『報告集』Ⅲ三・二五三頁)。

また同じ年、やはりカルネイロに対して書翰を認め、カルネイロらの仲介によりインド副王が大砲一門を送ったことに感謝を表明し、さらに「大砲は馬拉ッカからの船中で失われ、これは予の不運であったが、あたかも大砲が無事に届いたかのように貴下に恩恵と感謝を感じている」と述べ、「当方としては大砲が予のもとに届くという幸運が失われたとはいえ、それがために別の大砲を得る希望を棄ててはいない」と述べている (Ibid. 1250. 『報告集』 III 三二五頁)。

共に南蛮貿易による武器の取得に、特に対毛利氏との戦争を意識しつつ、宗麟が重大な関心をもっていたことを窺わせる事実といえよう。ポルトガルとの南蛮貿易がイエズス会宣教師による仲介を通じて実現していたという事実を考えれば、イエズス会宣教師に対する宗麟の好意に何ら不思議はないといえよう。

第二に宗麟がキリスト教に対して現世利益への期待を懐いていたことがあげられる。これに関しては複数のイエズス会宣教師の証言がある。たとえばジョアン・パウティスタ・モンテは次のように述べている。「彼(宗麟)がデウスの事柄を尊敬し崇拜し庇護していることは、異教徒というよりキリシタンかと思われるほどである。私が思うにその理由は、彼等皆が占いを非常に信じており、それに従って行動し、自身に起ること総ての原因をそれに帰していることである。すなわち、司祭らが彼の所領に来た後、我らの主(デウス)が以前から切に望んでいた子息を彼に授けたからであり、また、従来に加えて二ヶ国を征服し、これにより、日本で最も金銀に富む領主になったからである」(一五六四年一〇月九日書翰、Ibid. 1133v. 『報告集』 III 二二七〜二三八頁)。

同じ頃修道士のルイス・デ・アルメイダもまた宗麟が、宣教師を領内から追放するよう嘆願する僧侶らに対して、次のような発言を行っていたことを記録している。「予は十二、三年來司祭らを領内に置いており、彼らが領地に来る以前は三ヶ国の領主であったが、今や五ヶ国の領主であり、また(以前は)金銭に窮していたのが、彼らが来た後には日本のどの国王よりも裕福になり、続いて予の家臣らもそうになった。彼らのお蔭で何事も予に好ましくなった。何故なら切

に望んでも得られなかった子息を得ることも叶ったからである」(一五六四年一〇月一四日書翰、*ibid.* f.155v. 『報告集』 Ⅲ・二・二四六～二四七頁)。

後年ルイス・フロイスはこの間の事情をやはり次のように述べている。「司祭らが彼の領土に入ってから(国王に対し)、全能のデウスに、彼が切に望んできた子孫繁栄を与えるよう祈る、と語ってきたが、爾来、彼は大勢の子供を授かるに至り、当初は有していなかった諸王国を新たに征服して、その都度いっそう強力な君主となるに至ったのを見たことが、彼(国王)に、司祭らへの寵愛と敬意をもつ、さらなる動機であった」(『日本史』第一部第五章、Fols.opp. cit. 1 p.377. 『フロイス日本史』七・二八・二四頁)。

いずれも子宝に恵まれるなどの子孫繁栄や領国の拡大という成果を、宣教師が在国していることと結びつけて幸運の原因とみる宗麟の現世利益信仰を物語るものといえよう。改宗以前に宗麟がキリスト教に対して抱いていた関心は、商業的・軍事的利益の招来と、幸運をもたらす現世利益とに關するものであったことを物語っている。しかも戦争遂行のために日本の在来の神仏への信仰は重視されており、当人が信仰・帰依すべき法理と考えていたのは禅宗である。このようにみれば、神仏への信仰もキリシタン信仰も、信仰としては等しく尊重すべきものであるという、当時の日本人としてはさほど珍しいとはいえない信仰観を、後のキリシタン大名大友宗麟も有していたといえよう。

Ⅱ 改宗の契機

大友宗麟が改宗以前には、当時の武将に広くみられるような、戦争における神仏重視の観念をもっており、しかも禅宗に帰依して宣教師の言い分に耳も貸さなかったとすれば、天正六年(一五七八)の改宗の原因が検討されなくてはな

らない。これについては改宗前後の時期に、宗麟と最も接触が密であったと考えられるイエズス会宣教師の記録を中心に据えつつ検討する。

(1) 正室の「離縁」

まず大友宗麟の改宗に先立って注目されるのは、宗麟が奈多鑑基の娘であり、重臣田原親賢の兄弟である正妻と別居し、いわば公然と「離縁」を表明して別の女性と同居して新たな「妃 (rainha)」としたことである。宣教師たちの証言によれば、この新たな「妃」がキリシタンに改宗したことが、宗麟がキリスト教に関心を向けるきっかけとなり、さらには本人自身への改宗へとつながったという。まずはこの事件からみていきたい。

一五七八年一〇月一六日ルイス・フロイス書翰 (TTJ H69-69v. CEV I H:418v-419. 『報告集』 III 五・八八〜八九頁) さらに以下のが起こった。国王は、彼女との間に多くの息子・娘をもうけた彼の妻である王妃の邪なイザベルに、この上なくうんざりしていた。というのは彼女の性格に我慢ならなかったが、彼 (国王) は純然たる必要のみからこの女性に長年にわたりそれと妥協してきたのである。そのたびに彼女の中ではデウスの御法とキリシタンとに対する生来的な怒りと憎しみが増大したので、キリシタンになろうとの意思をもつ者を断念させたり、既に受洗した者に元に戻るよう懇願したり、暴力で首にかけたコンタツやヴェロニカを取り上げ、火中に投じたりし、罪と中傷をデウスの御法や教会に対して重ねていたが、それは息子の王子 (義統) と王との我らに対する意図に敵対するためであり、そしてけっして (その) 望みを遂げることはできなかった。そして我らの主デウスは正義の友であるので、このイザベルの無礼尊大を今生で与えられる限りの罪で罰することを決した、というのは彼女の生は未だ続き、死が先延ばしになっているからである。それは以下のようなものであった。老王は自分の事柄を以前から慎重に準備し、城の外に隠退するための宿所を造った。そして王国の支配権を息子に引き渡すとそこに移り、王宮で王

妃と共にいて、息子ドン・セバステイアンの妻の母であり、四十歳を過ぎていた少々病弱な、身分の高い女性を密かに呼び、王宮にいる王妃を離縁して (*ficando a rainha no paco repudiada*)、こちらの女性を妻としたのである。その時までには多くの王国の王妃として、宮廷で非常に尊敬されていた自分が突如その世俗的名誉と栄光を失墜して遠ざけられたのを見、当初は自分に仕えていた女性が新たな王妃に指名されたのを見て (正室) イザベルがなそうとした極限の行為は察することができよう。彼女には有力な親類が大変多く、総ての親類や身分の高い領主たちが大いに王に働きかけ、彼女を元に戻そうとしたが、何一つやめさせることは出来なかった。そのため諸方から娘たちや親類たちが集まり、昼となく夜となく共にいて彼女を見張っていた。というのは彼女が短剣を肌身離さず持ち、彼女の不幸な運命を許容できないで自殺することを望んだからであり、老王は自ら決めた事柄については一徹であったからである。

宗麟正室の渾名「イザベル」はキリスト教迫害者であるとしてキリシタンらが付けたものという。『日本史』では宗麟が正室との関係に悩み、「圧迫され、嫌悪と倦怠とで苦悩から病気になるほどであった」と述べ、その理由は彼女が「総てにおいて王と反対であった」からというが、具体的に述べられている点は「彼女は神と仏への信仰と崇拜に心から献身していたので、それに尋常ならぬ信心と愛情をもつ一方、我らの聖なる信仰に関する総てとキリシタンたちに対する心からの憎悪はますます募っていった」とするだけである (第二部第二章、*Frois, op.cit. III, pp.12* 『フロイス日本史』七・三七・二八頁)。

さらに宗麟が同居した女性については、「彼女は、奥方の館にあって、いわば我ら (ヨーロッパ人) の間での侍女頭 (*camareira-mor*) のような地位を有していた。王がこの女性に愛情を寄せたのは美しさのせいではなく——既に四十歳を数える女性なのでそれは具えていなかった——王の意にかなった別の資質を有していたからである。即ちこの女性

は、殆ど常に病弱な王にまるで奴隷のように仕え、別の器用な才覚をもち、そして家政に秀でていた。しかも王の次男(親家)の姑であった。彼はその娘の一人と結婚していたからである(同前、ibid. p.13. 『フロイス日本史』七・三七・一二九頁)と述べ、前期書翰の「少々病弱な」という記述とは若干異なり、病弱なのは宗麟の方であり、この女性はむしろ看病役であったとしている。

さて正室の「離縁」の契機は、宗麟が家督を子息義統に譲ったことであつたと考えられる。この点はイエズス会宣教師フランシスコ・カリヤンが「その離縁は、そのために彼が手にしていた五ヶ国の統治権と知行とを息子の若き国王に引き渡すという正当な理由によるものであり、その子息が長じれば邸宅と土地の統治権を彼らに引き渡し、自分のために確保しておいた幾らかの知行地によって私的生活に入るのが身分高い人々の風習であるので、彼は残りの人生を静穩に、そして王妃がそうであるような、我らが、多くのデウスの予言者を迫害した別人(のイザベル)との類似により、この地でイザベルと呼んでいるほど厄介な妻との諍いなしに生きることを望み、日本の習慣に従い彼女を捨てて離縁し、より静穩にやつて行けるような別人と結婚することを決心した」(CEV I 436v. 『報告集』Ⅲ五・一四三頁)と述べていることから窺える。

さらに『日本史』の「老国王は、もはやこれ以上、それまでその中で生きて来た苦痛と嫌気に堪えられなくなり、白杵城の外の、集落のはずれにある、海辺の五味浦という場所に、引き籠るための新しい住居を造らせた。彼は領国の支配を息子(義統)に譲った後は隠居—息子への譲渡のこと—して (fazer Inquilo, que hé esta renuncição no filho)、それらの新居に移った」(第二部第二章、Frois, op.cit. III p.13. 『フロイス日本史』七・三七・一二九頁)との記述も傍証となろう。

それではその隠居の時点は何時であろうか。外山幹夫氏は天正四年正月から二月十八日以前の時期とされ、福川一

徳氏は、元亀四年（天正元年）に義統の家督相続がなされたが天正五年頃まで宗麟・義統の共同統治がなされたとされる。⁽⁸⁾ここでは家督相続の実態ではなく、隠居という儀礼上の形式に注目したい。その場合、家督相続についていずれの説をとるにしても、世上一般には、家督は既に義統にあるとの認識が、少なくとも天正四年迄には豊後では一般化していたと考えられる。

何故ならば、第一に前掲一五七八年一〇月一六日のルイス・フロイス書翰に「親愛なる兄弟たちよ。今や豊後の王子を扱うことが残っている。(彼は)これらの(宗麟の)王国の後継ぎであり、既にそれらを二年以上統治している」(TTJ: f74v, CEV I f423v, 『報告集』Ⅲ五・一〇〇頁)とあり、第二に一五七六年九月九日のフランシスコ・カブラル書翰にも「既に王国を統治している王子」(TTJ: f45v, CEV I f357v, 『報告集』Ⅲ四・二七七頁)とあることから、宣教師たちの目には宗麟が既に一五七六年（天正四年）には、隠居したものと見えていたことが窺われるからである。この点をふまえると上述の、宗麟による正室の「離縁」は天正四年以前に起ったと考えてさしつかえないと考えられる。

さらに正室の「離縁」が天正四年以前とすると、大友宗麟自身の改宗が天正六年であることからみても、また次のフロイスの証言からみてもこの時点では宗麟に、キリスト教への関心や改宗の意志はなかったと考えられる。一五七八年一〇月一六日ルイス・フロイス書翰によると、フロイス自身が一五七八年の聖ヤコブの日（七月二五日、和暦天正六年六月二一日）に、宗麟に「現時点までは（宣教師らは）殿下に受洗するよう説得もしなかったし、殿下も数ヶ月前まで（*avia pouquos meses*）それ（改宗—引用者）に向かってはいなかった」(TTJ: f72v, CEV I f421v, f422 『報告集』Ⅲ五・九五頁)と述べている。即ち宗麟が改宗を考え始めたのが、天正六年六月二一日を遡ること「数ヶ月」であったことが窺える。

この点は日本側の史料からも確かめることができる。大友宗麟は、僧侶らが宗麟自身の武運・健康・繁栄などを祈念

したことを伝える巻数に対する礼状を認めているが、天正六年の時点でもこれを認めていることが確認される。第一に五月一日日に三非斎の名で、天満宮留守大鳥居に対する「今年の祈禱として、嘉例の千句、連歌、発句ならびに巻数一枝」を贈ったことに対する礼状（『増補訂正編年大友史料』二四・七五）であり、第二に（天正六年）六月二五日にやはり三非斎の名で同じく大鳥居に対する「今度義統出張につきて、祈禱の巻数一枝ならびに刀一腰」を贈ったことに対する礼状である（『増補訂正編年大友史料』二四・八一）。

田北学編『増補訂正編年大友史料』を参照すると、宗麟が巻数の礼状を書いているのは、義鎮と名乗った時代（永禄五年以前）、出家して宗麟と名乗った時代（永禄五年～天正六年）に集中しており、恐らく改宗を念頭に「三非斎」と署名し始めてからは、上記二つのものしかない。その後「円斎」「宗滴」とも名乗っているが、その名で出された巻数の礼状は、管見の限り見出せない。フロイスが、（宗麟が）デウスの教えを聞いてこれを喜ぶようになってからはあれほど心を用いていた僧院に通うことをやめ、神仏を崇める人々の無知と狂気について公然と語った（前掲一五七八年一〇月一六日書翰）と述べている点から、改宗に向かい始めた後に巻数の礼状を認めることは考えにくい。

このようにみると宗麟が改宗を考え始めたのは、天正六年以前とは考えられず、従って天正四年以前の正室の「離縁」はキリスト教への関心とは無関係ということになる。「離縁」の理由は定かではないが、『大友記』（『九州治乱記』）が、大友宗麟が「女色等に耽り」その「不行儀」を恨んだ「御簾中」が宗麟の「調伏」を行ったことを記している点は、次に述べる点からみて一概に捨てがたいものがある。新妻は宗麟の嫁の母であり、前夫人の侍女、即ち宗麟の身近にいた女性である。この女性への関心が前夫人との不和の原因とみることは、不自然とはいえないからである。

（2）新妻の改宗と正室の呪詛

前述の「離縁」からしばらくして、宗麟から新妻をキリシタンに改宗させたいとの希望が宣教師らに伝えられた。

一五七八年一〇月一六日ルイス・フロイス書翰 (TTJ.F69v, CEV I.F419, 『報告集』 III 五・八九頁)

老王が(正室と新妻に関して)このように処置した後は、我らにはその記憶はすっかり薄れ、また異教徒の我らに対する迫害と憎悪はその時まで続いていたのだが、王は非常に長い伝言を当地の司祭に送り、次のような意向を伝えてきた。すなわち、然るべき理由により同居の女性をキリシタンにすることを望んでいること、そのため彼女に説教させるようジョアン修道士の派遣を請うているものだった。……司祭は我らの主なるデウスが御慈悲により、王が説教を耳にしうる好機を与えたのを見、それは我ら一同の積年の望みであったので、ただちに府内の司祭および修道士らに伝言を發し、我らの主なるデウスが国王に好意的になり、彼にキリスト教の事柄を聴く意志と希望を吹き込むよう、彼らがいつそう熱心にミサと祈りを捧げ、また、数日間作業の功德を積むべく励むことを命じた。しかしこの依頼の理由が宗麟自身の信仰によるものとは考えられない。というのは司祭(フランシスコ・カブラル)が府内のイエズス会員に「我らの主なるデウスが国王に好意的になり、彼にキリスト教の事柄を聴く意志と希望を吹き込むよう」ミサをささげている点からも明らかであろう。また宗麟が改宗を考えてもいなかったことは、前掲フロイス書翰の次の部分からも窺える。

一五七八年一〇月一六日ルイス・フロイス書翰 (TTJ.F70, CEV I.F419v, 『報告集』 III 五・九〇頁)

新王妃とドン・セバステイアンの妻であるその娘とがカテキスモの説教を総て聴き終え、国王は司祭に、(彼女の)所へ行つて洗礼を授けてほしい、教会は遠く、(新)王妃は病気なので、今こちら(の教会)に来て洗礼を受けるのは具合が悪いと伝言してきた。これに対して司祭は以下のように答えた。殿下の命じられた通りにそちらへ行くことは容易であり、そのようにするつもりである。しかし以前殿下に申し入れたように、彼女がキリシタンとして合法的な妻であるためには、たとえ殿下が異教徒ではあれ、彼女と共に命ある限り変わりなく(一緒に暮

らし) 続ける勇氣と熟慮の上の決断とが必要である。というのはお聞きになられたようにデウスの御法は総てにおいて完全に厳格であるのでこの点に触れるのであり、若し今後殿下がキリシタンに改宗するようなことになれば、救い主への最大の侮辱なしに最初の妻と同棲することはできない。(なぜならば、遙か以前に(最初の妻である)彼女を娶ったやり方が、仮に、その時のようなやむ得ない事情がなかったとしても、婚姻の絆を(王と正室)兩者の間で無効にしているからである。¹⁰⁾。

新妻を受洗させてほしいとの宗麟の要望に対し、カブラルが「たとえ殿下が異教徒ではあれ、彼女と共に命ある限り変わりなく(一緒に暮らし) 続ける勇氣と熟慮の上の決断とが必要である」と述べ「若し今後殿下がキリシタンに改宗するようなことになれば」と述べている点からも、この時点で宗麟は異教徒のままで改宗の意志はなかったといえよう。それでは何故、新妻のみを改宗させようとしたのか、この点に示唆を与えているのは管見の限り『日本史』の次の記述のみである。

『日本史』第二部第二章 (Frois. op.cit. III. p.14. 『フロイス日本史』七・三七・一三〇〜一三二頁)

息子たちや親戚の者がその悲報をイザベルに伝えると、彼女はこれほどの大いなる呵責の苦悩に生きるよりは自ら命を断つ方がましだと決意して、短刀を肌身離さず携えていたが、娘たちも侍女たちも、それを取り上げることができなかつた。そこで(人々は) 日夜彼女を監視し、自殺することのないように彼女の側に付き添った。爾来、彼女は神仏に対してより一層多くの寄進物や供物を捧げ、一日中の多くの時間を仏僧や魔術師たちと過し、(彼らに) かの敵(の女)を死に至らしめるための方策を、深い嘆息と涙のうちに訊ねた。一度などは、(彼らは) その敵を少なくとも盲目にさせたいならば、生きた蝦蟇や蛙を捕え、その眼に熱した鉄棒を突き刺すのがよく、そのほかにもなお、これらの動物に魔術を施すよう助言した。だが我らの主なるデウスは、事が反対になるよう望み給い、彼

女自身、眼病を患い始め、元来、眼がよくなかったもう一方が快方に向かった。

宗麟の正室が新妻を呪詛したとするこの記事について、日本側の史料に類似の記述が見出せる。『大友記』には「義鎮公の御不行儀、御簾中深く御憎みあり、調伏あるこそ愚かなれ。国中の社僧・山伏等、爰かしこに相集り、昼夜の境もなく祈る事夥し。いかなる祈禱やらんと人皆不審し合へり。此事深く忍ぶといへども義鎮公御耳に立ち、大きに御腹立あり。一人も残らず御成敗あるべき由仰出されけれども……」（御簾中御呪詛之事）と、正室が呪詛を行ったことが記されている。また『陰徳太平記』にも「此る事も、先年宗麟の夫人宗麟を調伏し給ひし時、諸寺諸社にて之を行じけるを聞きて、宗麟大に怒り、社人寺僧等を悉く誅戮すべしと下知せられしを……」（巻第五八・豊後国異国船来着之事）とある。

ともに呪詛の対象を宗麟としている点が『日本史』とは異なるものの、正室が呪詛を行ったことでは一致しているのである。しかも『大友記』が述べる「御不行儀」とは文脈上「女色等に耽る」ことを指すと考えざるを得ず、女性に関する点で宗麟が正室の恨みを買ひ、正室が呪詛に及んだという大筋では『日本史』と一致している⁽¹⁾。即ち宗麟の正室が呪詛を行った点は、イエズス会側、日本側の三つの史料が一致しているのである。前妻が後妻を攻撃する「後妻打」は中世では習慣的な行為であり、新たに宗麟の愛情を獲得した女性に対して、「離縁」された正室が呪詛する可能性が低いとは言えない。

この点と関わって注目されるのは、前掲一五七八年一〇月一六日フロイス書翰にあるように、洗礼を受ける際に新妻が病気になっていったことであろう。この書翰では、新妻はもともと「少々病弱 (algun tanto enferma)」とは述べているものの、同じ書翰から、宗麟が日向国に侵攻するために乗船した軍船に新妻が同乗していることが分るので (TTT) F74v, CEV I f423v. 『報告集』Ⅲ五、九九～一〇〇頁)、日常的に教会へ行くことができないほど病弱だったのではない

と考えられる。因みに『日本史』では新妻が病気で、受洗のため教会へ行けないとの趣旨を、新妻の居所が「白杵の教会からは遠く、(新)王妃は(体調が)良くないので(a rainha ser mal disposta)」(Frois, op.cit. III, p.16, 『フロイス日本史』七二七・一三二頁)と記している。むしろ新妻はこの時、通常の健康を一時的に損なっていたと考えられる。

病気にかかった者を治癒するために宗教上の対応を行うことは、当時としてごく普通のことであった。しかも病気の平癒を祈って出家などの宗教上の儀礼を行うことは、平清盛を筆頭に中世社会では頻繁にみられることである。したがって病気を治すために受洗することは、当時の発想としてありえないことではないし、事実受洗することによって健康を回復した病者の事例はイエズス会宣教師らの報告書に散見される¹²⁾。

さらに『日本史』の前述の記述に信憑性があるとすれば、新妻が病気を患っていたころ、「離縁」された正室は新妻を呪詛していた。正室の呪詛と新妻の病気を結びつけることは当時の発想として決して不自然ではないだろう。在来の神仏を動員しての呪詛に対抗するためにイエズス会の宗教に頼ることは十分ありうるように思われる。特にイエズス会は日常的に在来の神仏を攻撃する説教を行い、その利益はなく、その靈験は偽物であると公言し、宣教していたことはよく知られている。

以上のように考えれば、正室の新妻に対する呪詛に対抗することこそ、宗麟が新妻の改宗を考え、イエズス会司祭に受洗を依頼した理由だと結論される。在来の神仏による呪詛に対抗するために、日本の神仏を攻撃するイエズス会のごそがふさわしい、との論理は十分想定できよう。何よりも禅宗であり、宗麟がキリスト教に関心をもつよう、宣教師たちがミサをあげるほど、この時はキリスト教と無縁であった宗麟が、新妻の改宗を望むとすれば、それ以前にももっていた現世利益への期待を想定するのが自然である。

仮にそうだとすれば、この時点では宗麟は、キリスト教を、それ以前と同じく現世利益をもたらす諸信仰の一つと考

えていたことになる。恐らく新妻が健康を回復したことで宗麟は、受洗により正室の呪詛を退けたと思うに至ったことは想像に難くない。在来の神仏以上にキリスト教の神に靈験を期待することは自然であり、宗麟のキリスト教への関心は、現世利益という点で高まっていったと想像される。

また在来の神仏に強固な信仰をもつ家臣たちに、キリスト教への傾斜を促すためには、現世利益に訴えるのも有効な方法の一つであろう。宗麟の義理の甥であり、その婿となるはずであった田原親虎が入信したのは、山伏（及び僧侶）では行い得なかつた悪魔祓いがキリシタンの手で実現したのを聞いたことであつた。

当初これを聞いても信じられなかつた親虎は件の山伏から事実を聴くと「既に説法を聞いたものの、キリシタンになるよう決心はしていなかつた」にもかかわらず、フランシスコ・カブラルに伝言して「既にキリシタンになるよう決心しており、ヤゴロウ（悪魔祓いを行ったキリシタン―引用者）がしたことをみたくこれ以上の説法は望まず、洗礼を受けるために直ちに彼にデウスの御法を教えることを望む」と伝えたという（一五七六年九月九日フランシスコ・カブラル書翰〔TTJ〕F49, CEV I f361『報告集』Ⅲ四、二八六―二八七頁）。またルイス・フロイスによると「これを知つた親虎（これが少年の名前である）は直ちにこれが聖なる美德によらずありえないことを理解した。そしてこの奇跡の御業の光に助けられ、教理について総ての説法を聴きたいと新たに懇願した」という（一五七七年六月六日ルイス・フロイス書翰〔Jap.Sin.8II〕f83v, TTJ f.52v, CEV I 374v, 『報告集』Ⅲ四、三三〇―三三二頁）。

(3) 伊東義祐の援助依頼と改宗宣言

大友宗麟の改宗の直接のきっかけとなつたのは、天正五年（一五七五）一二月、日向国の大名伊東義祐が、隣国島津氏との境界での紛争の過程で、土持親成らの内応を得た島津義久に敗北して豊後へ没落し（『相良家文書』（天正五年）一二月一九日島津義弘書状（二一五九六）、同二月二一日島津義久書状（二一五九七）、『歴代鎮西要略』）、姻戚関係

にある宗麟に援助を求めたことである。これに対して大友義統は直ちに日向国に侵攻し、天正六年四月、土持親成の松尾城を攻め、親成を滅亡させた（『大友家文書録』（天正六年）四月一四日大友義統書状、同義統譜、同宗麟譜〔増補訂正編年大友史料〕二四・四五、三七、三八）。この直後、宗麟は日向国へ自ら侵攻することを決意する（『平林文書』（天正六年）四月二四日大友義統書状〔同前二四・五四〕）。そしてこの日向侵攻への一連の行動の中で、宗麟は自ら改宗することを表明するのである。

一五七八年一〇月一六日ルイス・フロイス書翰（TJ]470v-71, CEV I f.420. 報告集Ⅲ五・九一〜九二頁）

この間に薩摩国王は戦さにおいて、一方を豊後国と接する日向国を奪った。日向国王（伊東義祐）は、この（豊後）国に、敗走して彼の孫たちや若干の兵と共に避難して来た。（豊後の）この王と姻戚関係にあったためである。

……王子は日向国を奪い返す用意を整えたとおよそ六万の兵を率いて彼の国にむかった。……王子が到着する前に、大なる勢力という日本における（豊後の）名声のみにより、河の手前にある十七の城が降伏したほか、薩摩と同盟していた、その所領が土持と呼ばれる（cuio stadalsicel se chama cucchimochi）、同国の主たる領主の一人も滅ぼされた。豊後国王と嫡子はこちらから、かの地にある神、仏の僧院と神殿を焼き破壊するよう命じ、そのように実行された。国王はかの国から得た報せに甚だ満足し、かの地に再び入植し、（新）妻と共に隠居するため、一方嫡子はこちらに領有する他の国々のさらなる安泰を計るため、今年王自らかの地に赴くことに決め、司祭には次のように伝えた。彼自ら日向に向かい、この地からは（かの日向の）地の生まれで全員キリシタンになるべき人々のほか、彼と共に滞在する兵三百のみを伴って行く決心であること、かの地に建設予定の都市は日本のそれとは異なる新たな法と制度のもとに統治されるべきこと、日向生れの人々が彼やその家臣とより良く統合されるには全員がキリシタンとなり、兄弟のような友愛と絆のうちに生活するのが適切であり、そのために司祭一人と修道士数名

の同行を希望すること、……彼もまたかの地で洗礼を受ける決心であること、である。

ここでは以下の三点が注目される。第一に土持領を占領しその地の寺社を総て焼き滅ぼさせた点である。第二に宗麟が「妻と共に隠居 (se recoller com sua molher)」するために日向に行く一方、当主義統は在来の領国をより安全に統治するという、宗麟・義統各々の統治の棲分けを指向している点である。第三に日向は「日本のそれとは異なる新たな法と制度のもとに統治」され「全員がキリシタン」となり、かつ自ら「かの地で洗礼を受け」るべきものとしている点である。

第一の寺社の破壊は、宗麟と大友義統が軍勢を率いる武将らに与えた指示によるものであった。前掲書翰の直前の日付をもつ書翰でフロイスは「さらに当然ながら、大いなる偶像の崇拜者である、日向のかの地の人々がおり、彼らがそれら(偶像)を崇めることは大変敬虔だったので、小さな場所に、それに捧げられた領地をもつ大量の僧院や様々な寺院があった。ジアンは国王(宗麟)と王子(義統)の、それら(僧院・寺院)を放火により焼き、完全に滅ぼすようにとの任務を携えていた」(一五七八年九月三〇日書翰 Jap.Sin.45II f4v. CEV I f407. 『報告集』Ⅲ五・四五頁)と、日向に派遣されたジアンというキリシタン武士の任務を記している。さらに現地では、立磐大明神の焼却に反対する同僚に対してジアンが「(国王と王子とが)彼に命令した時、総ての神仏の仏堂 (todas as uarellas dos Camés e Fotoques) を滅ぼせというものであり、王も王子も共に、この(立磐大明神の)神殿も他の場所も例外として除きはしなかった」(同前 Jap.Sin.45II f5v. CEV I f407v. 『報告集』Ⅲ五・四六頁)と主張したと述べている。

こうして横岳の薬師 (Yocodaqueno Yaguxi) や立磐大明神 (Tageyanodaymeosin) など諸国から巡礼を集めるような寺院が焼かれた(同前 Jap.Sin.45II f4v-5. CEV I f407-407v. 『報告集』Ⅲ五・四五～四七頁)。これが宗麟の占領地日向住民に対する公然たる信仰表明であることは疑い得ないだろう。さらにこの点に關わって注目されるのは、先の

ジャンが日向の地で説法を行い、その結果人々から洗礼を授けることを求められていることである（同前、*Jap.Sin.45II* f.4v. *CEV I f.407* 『報告集』 Ⅲ五・四五頁）。

「（日向の）異教徒としてはジャンが彼らの偶像と寺院を焼き、総てを滅ぼしたのを見ると共に、彼について名声を聞き、よい評価をせずにはいなかった。何故なら、他方では彼らに対して如何なる不正もせず、殆ど常に祈つているのを見、彼に神仏が罰を与えず、むしろ彼が貧民を信心と慈悲の業と共に優遇するのを見たからであり、そのためこれらの人々が彼から説法を聴いた最初の人々となり、彼に洗礼を授けるよう要請した」（同前、*Jap.Sin.45II* f.5v. *CEV I* f. 407v-408. 『報告集』 Ⅲ五・四七頁）との証言がみられる。

第二に日向は宗麟、一方在来の領国は嫡子義統という統治の棲み分けが指向されている点について、宗麟の指示した寺社の破壊が日向のみに限定されている点は注意すべきであろう。¹⁴ 宗麟が信仰表明と共に行う統治は占領地日向に限定されていたと考えられる。「（かの日向の）地の生まれで全員キリシタンになるべき人々のほか、彼と共に滞在する兵三百のみ」が赴くとしてるように、キリシタンのみによる統治が実現するような人員配置が予定されていたといえよう。自らの隠居領となる日向に限定して、言い換えれば宗麟個人の強い人格的影響の及びうる、領主権の専一な樹立が可能な領域に限定して寺社を破壊し、キリシタンへの改宗を試みている点は注目されよう。

従って第三に「日本のそれとは異なる新たな法と制度のもとに統治」を行い「全員がキリシタンとな」るべきことを主張し、そこで宗麟自身が受洗することが表明されたのは当然といえよう。「日本のそれとは異なる新たな法と制度」とは、一五七九年一月一〇日のフランシスコ・カリヤン書翰に「キリシタンとポルトガル人の法に従って *as leis dos Christaos, & dos Portugueses*」(*CEV I f.437*) とあるように、キリスト教による統治である。その統治と自身の洗礼とは一体であり、宗麟にとっては両者が切り離せるものではなかったことを示唆するものである。

こうしてみると宗麟は、在来の領国とは切り離された占領地において、かつ自身とその側近のみによる支配が可能な領域に限定して、信仰に合致する統治を考えていたと想定される。冒頭に述べた「改宗すればたちどころに家臣に殺され、王位を逐われる」との宗麟の危惧が解消されたと想定する理由はこの時点でも見出せず、豊後において家中や諸社との関係に重大な影響を及ぼす改宗は困難だったことが推測される。むしろ従来の係累のない占領地日向こそ、そして隠居という立場でこそ、改宗した宗旨による統治の実現が現実的であると思われたことはたやすく想像できよう。宗麟自身が、なごらくキリスト教に好意をもっていたにもかかわらず、改宗の機会がなかったが「王子がその年齢となり、諸王国の統治を彼に譲ったから、より良く熟考する暇を得た」(一五七八年一〇月一六日ルイス・フロイス書翰、TTJ 471, CEV I 420v, III 五・九五頁)とフロイスに対して述べていることからそれが窺えよう。

さらに緒戦に勝利し、並行して行われた寺社の破壊をとまなう宣教が、前述のように順調にいくかにみえたことも大きいように思われる。なんといつても寺社を破壊しての戦争の勝利はイエズス会の説く信仰の強力な霊験を証明するかにみえたことは推測にかたくない。そうした意味で従来の日本の諸宗教にはない、新たな神の加護が期待されたことも、宗麟の改宗の契機となったと思われる。

III 改宗の背景

前章では大友宗麟の改宗の一要素として、キリスト教を、現世利益をもたらす有力な諸信仰の一つとみる宗麟の観念があったことを指摘した。しかし勿論これだけで宗麟が自ら改宗に至ったとは想定しがたい。そこで本章ではイエズス会の宣教活動との関係を検討してみたい。

(1) 現世利益の論理による宣教

キリシタン大名の信仰の一要素として、戦国時代に特に武士層を中心に広く見出される天道思想のあったことが指摘されている。¹⁵ イエズス会においても日本人のいう「天道」の観念は、デウスと同じものと見なされていた。『日葡辞書』の次の記述がそれである。

Tento(天道)Tennno michi. 天の道、または天の秩序と摂理。以前は、この語で我々はデウスを呼ぶのが普通であった。けれども(その時にも)異教徒は(上記の)第一の意味(天の道)以上に思い至っていたとは思われない。¹⁶

但しここで第一の意味として上げられた「天の道」もまた、当時の日本人にとっては天の摂理を意味するものであり、神仏と同等のものであった。この点は別のところで既に述べたので要旨を述べるに止めるが、¹⁷ 当時の日本人にとっては、天空における太陽と月の軌道に沿った運行自体が超自然的な摂理の現れと考えられていたのである。例えば有名な、織田信長と今川義元との桶狭間合戦を描写した『信長公記』には、義元の敗因を、彼の人道に外れた行いに対する「天道の罰」であるとし、「世は澆季に及ぶといへども日月未だ地に堕ちず……因果歴然、善悪二つの道理、天道恐ろしく候なり」と述べられ、末法の世であれ「日月」の運行が健在であることと、天道の摂理が働いていることが一体のことと見なされている。また織田信長が息子信雄の敗戦を叱責し、信雄が正義に悖る判断をしたために敗戦の憂き目にあったと述べて、「誠に天道も恐ろしく、日月未だ地に落ちず」(『崇福寺文書』(天正七年)九月二二日書状)と述べているのも同様である。

この天道の観念はまた神仏の観念にも通じるものであった。大友宗麟の重臣であった戸次道雪(鑑連)は、キリスト教に改宗して寺社を焼いた宗麟を諫めて「日本は神国と申し候の間、是非、公私、御信心、専ら順儀・天道に背かれざるの様、御覚悟あるべき事」(『立花家文書』二月一六日戸次道雪書状)、『増補編年大友史料』二四・四〇六)と述べており、

「神国」において天道に従うべきことを明言している。また神仏への篤い信仰をもち、キリシタンを迫害したとされる宗麟正室「イザベル」の祈りの言葉を、ルイス・フロイスが「おお日月よ、何故御身らを神々と崇め、信奉しない者ら総てを殺し、苦しめ、破滅させないのでですか」(Frois, op.cit. III, p.28. 『フロイス日本史』七・三八・一五二頁)と記しているのも同様に考えられよう。

既に鎌倉時代に、日本人は「天道」を日本の神仏と同等とみていた。¹⁸⁾例えば『平家物語』では、木曾義仲が倶利伽羅谷の合戦に臨んで、戦鬪の直前に見出した八幡社に願文を捧げたと記すが、その願文は「運を天道に任せ、身を国家に投げ、試みに義兵を起し、凶器を退けんと欲す、……忽ちに三所和光の社壇を拝す、機感の純熟既に明かなり、……」(『延慶本平家物語』第三末・二一)とあり、神仏の感応(三所和光の社壇を拝したこと)が天道の摂理と同一視されている。少なくとも中世にあつては、天道思想は日本人の太陽や月への信仰、神仏への信仰と区別できず、そしてその限りでは天道と同一視しうるデウスは、日本人の信仰にはなじみ深いものだったと考えられる。

しかし天道や神仏への信仰と、イエズス会の宣教するキリスト教の信仰との相違は、他信仰・他宗派に対する排他的態度であつた。天道思想が、在来の神仏を総て同じものとして許容するのに対して、イエズス会の方は、改宗する以上他信仰を排撃することを要求したからである。例えば修道士ルイス・デ・アルメイダはザビエルとも親交のあつた薩摩国の僧忍室に対して「貴殿は、近頃であれ既に以前であれ、耳にしたデウスの教えが、正義にかなない神聖で真実のものと考えらるならば、悪魔が日本に持ち込んだ諸宗教は、邪悪、虚偽、欺瞞(の教え)であることを告白しなければならぬ。そして貴殿はそれを胸中にしっかりと保ち、言葉と行動に表さねばならない。(また)もし洗礼を受けることを思うならば、禅宗の信徒として身につけている徴を放棄しなければならぬ」(『日本史』第一部第三章、Frois, op.cit. I pp.218-219. 『フロイス日本史』六・二四・二七八頁)と説いている。他信仰との対立を鮮明にしなければ真実の信仰では

ないという論理が、「偶像」破壊や寺社の破壊へと結びついていく必然性をもつことは見やすい道理といえよう。

要するにキリスト教への帰依と在来信仰の否定とは一体である。その在来信仰の否定は豊後においてどのように宣教されたか、が問題となるが、イエズス会は比叡山焼討など畿内における織田信長の行動をあげて神仏には利益のないことを説いていた。キリシタンを指向する田原親虎を説得するために、親虎の父であり、大友家重臣であった田原親賢は、司祭フランシスコ・カブラルに、親虎がキリシタンになるのを思いとどまるよう忠告することを依頼したという。その際、親賢はキリシタンになることの懸念の一つとして、神仏を破壊しその信仰を蹂躪することを挙げている。

一五七七年六月六日ルイス・フロイス書翰〔*Ap.Sin.8III* f.86v.-87, TTJ f.55, CEV I f.377. 〇〕*Ap.Sin.*『報告集』Ⅲ四・三三七頁)

豊前国やその他にある、彼の管轄する土地には神仏の神殿が数多くあり、「かの親虎に、ひいては神、即ちその信仰のために」地代が献上され、(その神仏のために)毎年特定の祭礼を行っているが、親虎がキリシタンになれば神仏は破壊され、地代は損なわれ、祭礼は消滅するに違いない。

これに対してカブラルは次のように答えている。

一五七七年六月六日ルイス・フロイス書翰〔*Ap.Sin.8III* f.87-87v, TTJ f.55, CEV I f.377v. 〇〕『報告集』Ⅲ四・三三八頁) 神仏の破壊という点に関して、それをすることは依然(我々から)かけ離れたことであるが、しかし彼の息子がかく(それを)行っても、(織田)信長において経験が眼前に示す通り、王国が何らの損害を受けるような事ではない。すなわち異教徒で最も有力な日本の領主である彼(信長)は、日本の神仏及び日本の宗派の最も有力な破壊者であり、その行為は前代未聞であった。異教徒たちはその仏自身によって(信長が)このために重く罰せられ、懲らしめられることを予想したが、むしろ反対に(日本の神仏及び宗派を)破壊すればするほど、彼の地位、領国、名声、

そして富は増大して行き、より多くの領国を獲得し、より多くの土地を征服している。

即ちカブラルは、神仏を破壊する織田信長が神仏に罰せられず、いよいよ繁栄しているから、神仏には利益はなく、したがって寺社を破壊しても問題は起らないと回答したのである。神仏への信仰を否定するために現世利益のないことをその理由としたのであり、まさに信長の事例を根拠に現世利益の論理による宣教がなされていたといえよう。

こうして見るとイエズス会もまた、宣教の現場ではしばしば現世利益に訴えていたことが想定されるが、この点は次の史料によっても裏付けられよう。

『日本史』第一部第五三章 (Frois, op.cit. I p.381. 『フロイス日本史』七・二八・三〇～三一頁)

多くの病人がこの教会に連れてこられ、我らの主デウスが聖水に与えられた超自然的な効能によって、病人は健康を回復する。この王国（豊後）には多数の悪魔に憑かれた人がいる。教会から彼らへの祈りと悪魔祓いが行われ、主の情けにより悪魔による煩悶から解放され、何人かがその恩恵に感謝してキリシタンになる。かくして異教徒の間にも、病人が健康になるためには、彼らの仏堂ではなく我らの教会に行かなくてはならないとの評判が広まっている。

上記の記事は、ジョアン・パウティスタの書翰からの引用の一部分であるがイエズス会が宣教に当たって「聖水」による治療と悪魔払いとを、有力な布教の手段としていたことが分かる。そして、そうした現世利益の獲得を望む人々の間で、「病人が健康になるためには、彼らの仏堂ではなく我らの教会に行かなくてはならないとの評判」が生まれることを重視していたことも窺える。

事実、宣教師たちは聖水による病氣治癒を行っており、一五五五年には三百人を超える病人に聖水が与えられたが、「その地（豊後）でその効果が大きかったことは一〇ないし一二レグワの遠方から人々が聖水を求めにやってきて、それで

快癒するほどであった」(『日本史』第一部第四章、ibid. I pp.90-91、『フロイス日本史』六・二一・一四三頁)。

さらに宣教師たちは悪魔祓いも行っていた。府内地域のある村で、悪魔に憑かれた (endemoniado) 住民が、司祭バルタザール・ガゴの指示により「サン・ミゲル」と唱えたところ、「震えだし、幾度となく、その場にいた人々が少なからず恐怖を覚える程の恐ろしいしかめ面をした。だが司祭が彼の上に聖なるイエズスの名を呼びかけて「父と子と聖霊の御名によりて、アーメン」と言うと、彼は悪魔から解放され、立ち直って話し出した」という。彼は息子と共に洗礼を受け、父はパウロ、息子はミゲルとの洗礼名を受けた、とルイス・フロイスは記している(『日本史』第一部第二章、ibid. I p.79、『フロイス日本史』六・二一・二三三〜三四頁)。

イエズス会宣教師たちが、加持・祈禱などと同じ次元の、現世利益を梃子として宣教したことをみれば、神仏への信仰は現世利益がないとの攻撃を行い、そのために織田信長の比叡山焼討などの事例を利用したことはごく自然に理解できるものである。

(2) 宣教の効果と限界

上記のような宣教により、大友宗麟の嫡子大友義統が神仏への信仰を否定し、その迫害に乗り出したことが前記一五七八年一月一六日のルイス・フロイス書翰から知られる (TTJ E475-75v. CEV I E424-424v. 『報告集』Ⅲ五・一〇二頁)。何故そのようなことをするのかと尋ねた重臣らに、義統は次のように答えた(フロイスは記している)。

一五七八年一月一六日ルイス・フロイス書翰 (TTJ E75v. CEV I E424v. 『報告集』Ⅲ五・一〇二頁)。

豊後の有力者たちの一部は、王子のこの行動が、いかなる動機によるものか知りたく思った。それにつき王子は、以下のように答えた。即ち仏僧たちはその地を骨の髄まで食い尽し、贅沢三昧な生活をし、貧者や、戦場で戦って命を失う兵士たちを嘲るからである、そしてもし、彼らがその宗教の掟に従って生活しているなら、あるいは来世

では賞罰を、現世では繁昌と財宝を与え得るような神や仏が存在するならまだしも許せるが、仏僧たちの生活は偽善を伴い、偽善を重ね、悪徳に満ちており、彼らの祈禱と犠牲とは、経験によれば何の役にも立って来なかった。それらを見て見ぬふりをするのはとてつもない無知であるかに見える。何故なら（織田）信長も都の地で、同じことをやったが、そのため彼は神や仏から決して罰を受けず、却って彼の事業は、その度にますます繁栄したからである。……

殆ど宣教師の論理を、いわば口移しにしたような言い分の根拠に「信長も都の地で、同じことをやったが、そのため彼は神や仏から罰も受けず、彼の事業はいよいよ繁栄」したことを挙げているのが注目される。イエズス会の宣教もそれなりの功を奏したことが知られる。ところが重臣らは、義統のこの言い分には納得しなかったことが次の史料から窺える。彼らは義統を次のように批判している。

志賀道易他連署条書（帆足悦藏氏所蔵文書、『増補訂正編年大友史料』二四・四〇八）

義統様御弓箭方御さひはんの事、一円御分別参候わす、其故ハ、先信長のかたきを思召合られ候事、物に依てちきに違可申事也、縦ハ信長ハ神通方便の人の様に承候、其上賞罰正しく、未れんを構たる者をハ即時に討果し、忠義を抽たる者をは、所領を以被感候故に、諸人身の果るを不顧、いさみの、しり也、香餌之下には懸魚有、重賞の下には死夫有と云々、……又信長わ、寺社破却の事、我為に敵と思所を打くつし、さもあらんには、いさ、かいろひなし、此まねをめし候共、此分にてこそ能候ハんに、一として是に似たる事なし、結句、当方は科なき寺社なれ共、信長のまねとて破却有事、何たる才覚ともおほえず、……

田北学氏によると、本書は「天正八年の初頃のもの」であり、「南郡衆の名を騙りて義統に届けんとせし落し文、又は矢文の案文」であり「当時の実際の状態と甚だよく符合するものある点より見て、後人の面白半分にした書きたる柴書、

或は戯作りの文書には非ざるべし」という(同上二三九〜二四一頁)。織田信長への言及で「神通方便の人」と称揚されている点から、織田信長が斃れる本能寺の変以前に書かれたものと考えられる。

大友家中で織田信長の「寺社破却」がよく知られており、話題ともなっていたことを窺わせる点、先の大友義統についてのフロイスの記述と符合している。またこの点から、恐らくはイエズス会の宣教により、キリシタンないしその同調者が織田信長の事例を引き合いに出して、寺社を攻撃する主張を展開したことも推測されよう。⁽¹⁹⁾

しかし重臣らからみれば、織田信長の「寺社破却」は「我が為に敵と思ふ所を打ち崩し、さもあらんには聊か綺ひなし」というように、神仏自体が対象ではなく「敵か味方か」を問題にしたものであり、敵でない寺社には干渉しないものであった。従って「咎なき寺社なれ共、信長の真似」をして破却する義統の行動とは「一つとしてこれに似たることな」と主張したのである。イエズス会の宣教に批判的な家臣の存在を窺わせるものであり、イエズス会の宣教が、重臣たちの間では必ずしも奏功しなかったことが想定される。

そして天正六年の耳川の合戦で大友宗麟の軍隊は島津軍の前に敗退し、イエズス会の説く信仰は、却って敗戦の原因と見なされるに至った。一五七九年二月一〇日のフランシスコ・カリヤンの書翰では、宗麟の軍隊に同伴した宣教師たちは、撤退に際し豊後の兵からも襲撃を受ける危険に遭遇した。何故なら「彼らは異教徒であったので、不吉な予感で凝り固まり、司祭らが原因で国王らがキリシタンとなったがために、神仏の罰が下されるのだと言っていたからである」(CEV I #440-440v. 『報告集』Ⅲ五・一五一頁)。

逃げ延びた司祭らを宗麟は人々の面前で感謝の祈りと共に迎え、司祭らに「彼の心は変わるどころかむしろ神に仕える情熱と望みがさらに増大したと述べた。彼はそれら総てを公的に述べたが、それは豊後の人々の不満と司祭に対して抱いている怒りを抑えるためであった。何故なら国王(の意志)がかくも堅固でなければ、彼らが司祭に対して無礼を働

いたり害を及ぼしたりすることを理解していたからであった」(ibid.440v.『報告集』Ⅲ五・一五二頁)。

大友義統も父同様の意向をフロイスに伝えたが、「豊後では我らに対して大いなる抗議の声が上がり、総ての人々がこれ(敗戦)を神仏の罰であるといった。そのため若い王の義兄弟の一人が彼を訪ねて、世間で言われていることを述べ、総てにこれほどの悪いことが起こり、彼らの親類がこれほど憤慨しているので、彼がデウスの事柄にこれ以上関わらないように説得しようとした」(ibid.441『報告集』Ⅲ五・一五二―一五三頁)という。

イエズス会の説く信仰の現世利益への期待は、少なくとも大友家中を捉えることには失敗した。その後も宗麟は信仰を守り、自身の隠居領津久見においてキリスト教による支配を行ったとされるが、子息義統はイエズス会から離れて行った。大友宗麟は、家中の信仰に支えられたキリシタン大名となることは出来ず、自身の人格的影響力のみ及ぶ隠居領という、いわば小宇宙でのみキリシタン領主たりえたと考えざるを得ない。

おわりに―キリシタン大名の成立根拠

以上、大友宗麟の改宗の事情を出来るだけ具体的に検証してきた。結論的にいえば宗麟の関心は、かなりの程度、信仰がもたらす現世利益にあったと考えられる。またそれが宗麟個人のみならず、大友家中の人々にキリシタン信仰を広める上で有効な面もあった。

しかし家中と軍勢をキリシタン信仰によって結束させる試みは破綻したと考えられる。結局宗麟は、隠居領におけるキリシタン領主しか指向せず、またなりえなかったといえよう。一方他の大名に目を移せば、家中とその率いる軍勢とがキリシタン信仰で結束していた大名の事例を、少なくとも二人あげることができる。有馬晴信と大村純忠である。

有馬晴信の軍勢はキリシタン信仰により結束し戦場に臨んでいた。そのことを端的に示すのは、天正一二年（一五八四）に有馬・島津の連合軍が苦戦の末、龍造寺氏の軍勢を打ち破った合戦に関するルイス・フロイスの報告である（一五八四年八月三一日書翰）。その中で島津軍の異教徒の兵士たちが同盟する有馬軍に対して「汝らは突撃し、イエズス・マリアの名を唱えよ。我らは八幡大菩薩（即ち彼らの戦いの神である）に祈ろう」と呼びかけたという（*Jap.Sin 9II f275*）。なお『日本史』第二部第五章、*Frois, op.cit. IV, p.60*、『フロイス日本史』一〇・五三・三一八頁参照）。有馬軍が「イエズス・マリア」の名を唱えつつ戦う軍隊であることはよく知られていたといえる。

また大村純忠の戦いぶりは次のように記されている。「平戸の艦隊の部将は、ドン・ベルトラメウ（純忠―引用者）がこの勝利を得たのは良きキリシタンであり、デウスに対して良き心をもっていたためであると言った。この戦闘は聖フランシスコの日に行われ、そして天に十字架が現れたと（人々は）言っている。そして彼はこの戦闘に、左胸に十字架を、また右胸に荊冠を、また背中に別の十字架の下絵を描いた（服）を着用し、戦闘においては旗印に司祭コスメ・デ・トルレスが彼に与えた十字架の旗を携えて臨んだ」（*CEV I f152*、『報告集』Ⅲ二・二七～二八頁）。これも純忠軍がキリシタンの軍隊であり、その力を背景に勝利を得ている、との噂がひろまっていたことを示すものといえよう。

その背景にあるのは、領国内におけるイエズス会の絶対的ともいえる勢力である。例えば有馬領国で、イエズス会司祭のディオゴ・メスキータは、インド副王との間での紛争を収めるために、日本からの進物として少年少女を贈ることを考え、同じく宣教師のジョアン・ロドリゲス・ツツを通じて有馬晴信と交渉した。晴信はこれを承知し、家臣たちの前で進物の少女たちをロドリゲスに見せ、さらに家臣たちから少年たちを取り上げた。その際晴信は「パードレたちの意見によって彼らを送るのであるから、絶対的権力によって、望み通りの者を進物として獲得できるものと考えた。事実彼はその通り実行し、自分の家臣たちから少年たちを取り上げた」（一六二二年三月一〇日フランシスコ・ピレス書翰、

『イエズス会と日本』⁽²⁾二・五五頁)。「パードレたち」の奴隷狩りに等しい「少年少女」の拉致にも、家臣らから抗議は出ないと考えられていたことが窺われ、有馬領国における宣教師たちの「絶対的権力」が想定される。

有馬、大村両者とも家中の分裂に悩まされ、そのための戦いにイエズス会からの物心両面の援助がなされたことが知られている。特に養子として大村家当主となった純忠は、前当主の血筋を継ぐ後藤貴明、及びそれを支援する平戸の松浦氏、また西郷氏や龍造寺氏との戦いに明け暮れていた。その戦いでは「司祭たちが彼のために祈っている」(一五六四年某ポルトガル人書翰、CEVEREIRA『報告集』Ⅲ二・二八頁)と見なされていたことから、イエズス会のバックアップがあつたとは想定に難くない。龍造寺隆信との戦いで、苦戦の只中にイエズス会の軍事的援助を受けながら受洗した有馬晴信も恐らく同様の援助を受けていたと思われ、領国内におけるイエズス会の勢力の大きさはこうした点に由来するものと思われる。

こうしてみると、家中と軍勢とをキリシタン信仰で結束させたキリシタン大名の出現の大きな要因の一つに、領国や家中におけるイエズス会の勢力の大きさを想定する必要がありそうである。この点を論じることは本稿の範囲を超え、また現在の筆者に十分論じる準備はないので他日を期することとし、冗長に墮した本稿を閉じたい。

〔注〕

(一) キリシタン大名についての研究は多数あり、管見の限りでも

以下の研究がある。

大友宗麟については、外山幹夫『大友宗麟』(吉川弘文館、

一九七五年)、渡辺澄夫「大友宗麟とキリスト教的理想国」(『史学論叢』一一、一九八〇年)、清水紘一「キリシタン大名領国

の形成」(同『織豊政権とキリシタン』岩田書院、二〇〇一

年、初出一九八六年)、五野井隆史「大友宗麟の改宗と豊後教

界」(同『日本キリシタン史の研究』吉川弘文館、二〇〇二年、

初出一九九三年)、李垠庚「戦国大名大友宗麟」(一五三〇、

一五八七)の領国経営とキリスト教の受容」(『年報地域文化研究』七、二〇〇三年)。

大村純忠については松田毅一「大村純忠伝」〔同「日葡交渉史」教文館、一九六三年、初出一九五五年〕、外山幹夫「いわゆる『キリシタン大名』の実相」〔『日本歴史』三八七、一九八〇年〕、高瀬弘一郎「キリシタン大名」〔同「キリシタンの世紀―ザビエル渡日から『鎖国』まで』岩波書店、一九九三年〕。

有馬晴信については松田毅一「南蛮貿易とキリシタン宗門の關係について―十六世紀の口之津・加津佐」〔同「近世初期日本關係南蛮史料の研究」風間書房、一九六七年〕、五野井隆史「島原におけるキリシタン」〔同「島原の乱とキリシタン」吉川弘文館、二〇一四年〕。

高山右近については片岡弥吉「高山右近大夫長房伝」〔カトリック中央書院、一九三六年〕、ヨハネス・ラウレス「高山右近の生涯―日本初期基督教史」〔エンデルレ書店、一九四八年〕、同「高山右近の研究と史料」〔六興出版社、一九四九年〕、海老沢有道「高山右近」〔吉川弘文館、一九五八年〕、松田毅一「高山右近伝の補足的研究」〔『日本歴史』一七三、一九六二年〕、中西裕樹編著「高山右近―キリシタン大名への新視点」〔宮帯出版社、二〇一四年〕、なお本書序章総論では中西氏により現段階の研究成果が簡潔に述べられている。

黒田孝高については日・チースリク「慶長年間における博多のキリシタン」〔『キリシタン研究』一九、一九七九年〕、同「キリシタンとしての黒田如水」〔『キリシタン文化研究会会報』第二二年第四号、一九八一年〕、清水紘一「キリシタン大名黒

田官兵衛」〔小和田哲男監修「黒田官兵衛―豊臣秀吉の天下取りを支えた軍師」宮帯出版社、二〇一四年〕。

小西行長については島津亮二「小西行長―「抹殺」されたキリシタン大名の実像」〔八木書店、二〇一〇年〕。

(2) 黒田基樹「戦国大名」〔平凡社、二〇一四年〕序章。「戦国大名」は、大名家当主を頂点に、その家族、家臣などの構成員を含めた組織」と述べられている(一五頁)。

(3) 勝俣鎮夫「戦国大名『国家』の成立」〔『戦国時代論』岩波書店一九九六年、初出一九九四年〕をはじめ多数。黒田前掲書〔注(2)に同じ〕はこうした観点に立つ戦国大名論が現在到達した点の一つを提示したものである。

(4) 東京大学史料編纂所編「イエズス会日本書翰集」原文編之三、p.119. 同訳文編之三、一六八頁、五野井前掲「日本キリシタン史の研究」〔注(1)に同じ〕一三四頁、なおルイス・フロイス「日本史」第一部第一章 (Luis Frois, "História de Japan I-V", edição anotados por Jose Wicki. Biblioteca Nacional de Lisboa 1976-1984. 1 pp.105-106. 松田毅一・川崎桃太訳「フロイス日本史」〔中央公論社、一九七七、八〇年〕第六卷第一章一六八頁―以下「フロイス日本史」六・一四・一六八頁の如く略記)にも同様の記述がある。

(5) 大名としての立場を考慮しつつ大友宗麟の信仰を検討すべきことの必要性は、李前掲論文〔注(1)に同じ〕でも指摘されている。李論文の論旨は私見とは異なるが、この指摘は妥

当なものであると考える。

- (6) 大名や領主の領民への影響力を指摘する証言は多い。「当地の領主等は人民の扱いが極めて厳格であり、人民は悉く彼らに従っているため、(改宗事業の成果の)大半は国王の庇護如何にかかっている」(一五六五年九月二三日ジョン・フェルナンデス書翰、CEV I f.19v.『報告集』Ⅲ・三四七頁)。「貴人と平民のもとで成果を取めるには、まず初めに国を治める諸侯の心をつかみ……これなくしては以下なる方法によっても決して成果は得られず……」(一五六九年七月一二日ルイス・フロイス書翰、ibid. f.274v.『報告集』Ⅲ・三四二頁)等。
- (7) 本書翰はリスボン市トーレ・ド・トンボ文書館 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa) の *Jesuitas28* に収録されており(以下「T」と略称)、これがより原型に近いと判断されるので引用にはこれを用いた。但しテキストは大部分「E」所収のものと同じであるので、特に必要な場合以外は訳文のみを引用することにする。
- (8) 外山前掲書(注(1)に同じ)、一四三〜四頁、福川一徳「大友義統の家督相続をめぐるの一考察」(渡辺澄夫先生古稀記念事業会編・発行『九州中世社会の研究』一九八一年)。
- (9) なお円斎の名で出された法名書出が二通ある。これは『城内文書』(天正八年)十月十四日の辻間若狭入道宛のものと、『津崎文書』(天正十年)八月十一日の津崎大和入道宛のものと、前者は法名宗麟の下の字「麟」の字を上につけた麟種の法名を、後者は「麟春」の法名をそれぞれ当該宛名の人物に下賜したものである。僧侶でない宗麟が法名を与えるという点からみて、宗教の次元では特異ともみられる行為であるが、大友家中に「麟□」型の法名をもつ家臣が見出される点からみると、通常の一字書出と同じく、主従関係の確認として行われたのではないかと想像される。
- (10) □内の原文は *porque o modo que elle teve de aquirir por sua aia já tantos annos ainda que não ounesse outras causas urgentes como aia annulla entre elles o vinculo do matrimonio*. 因みに『日本史』第二部第二章の記述は *“anda que não ounesse outras causas urgentes como aia”* が省略されている以外殆ど同じである。(Frois, op.cit. III, p.16. 『フロイス日本史』七・三七・一三三頁)。一方CEVでは、この部分が「最初の女性との婚姻関係もまた既に破棄された」と想定される以上、(その婚姻関係は)正当な理由により非合法で無効である」となっており (I f.19. 『報告集』Ⅲ・五九〇頁)、いわゆるパウロ特権を根拠に、宗麟の正室との結婚をイエズス会が無効とした点は改変されている。フロイス自身の草稿のままで伝えられた『日本史』には、当初作成した報告書がほぼそのまま収録され、『日本通信』に収録される際には改竄されたものと思われる。
- (11) 『フロイス日本史』七・三七・一三九頁の注(7)では、この二つの日本側史料と『日本史』との一致が指摘されている。

- (12) 例えば『日本史』第一部第十七章には、不随の身であった七〇歳の異教徒の老人が受洗して健康を回復した例がみられる (Frois, op.cit. I pp.110-111. 『フロイス日本史』六・一五・一八一頁)。なお拙著『島原の乱』中央公論新社、二〇〇五年、一一四～一一七頁参照のこと。
- (13) 本書翰の日付は、CEV (及び『報告集』) では一五七七年六月五日、Jap.Sin.8IIIでは「聖体の日の今日一五七七年六月六日 (oje dia de corpus Christi 6 de Junho de 1577)」¹⁾、TJ1では「一五七七年の聖体の日の今日 (oje dia de corpus Christi de 1577)」となっている。J11ではJap.Sin.のそれに従う。
- (14) 渡辺澄夫氏は宗麟が寺社を破壊したのは受洗以後とみるべきこと、さらに「豊後国内と日向 (理想国家)」との場合を区別すべきであるとされ、豊後国内では「それが行われたとしても不明瞭で、若し実施してもそれほど積極的ではな」いの比して「日向の場合は自発的であり、積極的であり、大規模かつ徹底的であった」と述べておられる (渡辺前掲論文、注(一)に同じ)。
- (15) 五野井隆史「キリシタン布教と都市」(五野井前掲書 (注(一)に同じ)、初出一九九五年。拙稿「中近世日本の在来宗教とキリスト教―「天道」思想を中心に」(深沢克己編『ユーラシア諸宗教の関係史論―他者の受容、他者の排除』勉誠出版、二〇一〇年)。
- (16) 原文は、Caminho, ou ordem e providência do ceo.
- (17) 前掲拙稿 (注(16)に同じ)。
- (18) 河内祥輔「中世における神国の理念」(『日本中世の朝廷・幕府体制』吉川弘文館、二〇〇七年、初出一九九五年) 二六八頁。
- (19) このような宣教を展開していたイエズス会が、本能寺の変を知ってどのように対応したかは興味深いところである。結局イエズス会は、信長の滅亡を、自らを神と崇めさせようとしたデウスに対する「不敬」行為が招いた神の罰とした(一五八二年一月五日ルイス・フロイス書翰、CEV II, ff.62-63. 『報告集』Ⅲ六、二二一～二二二頁)。
- しかし、本能寺の変を伝える前掲フロイス書翰より僅か五日前の日付をもつ一五八二年一〇月三十一日の書翰には、若干の混乱がみられる。
- 第一に本書翰においてフロイスは、「滝川殿 (Traguecaudono) は、(武田氏との) 戦闘において四郎殿 (勝頼) の首をとったので、信長は彼にその褒賞として一王国を本年第七の月に (no setimo mês deste anno) 与えた」と記す (Ibid. f61, 同前一一五～一一六頁)。「第七の月」は和暦七月を指すと

考えられるから、本能寺の変を知っていれば、記すはずのない誤報である。しかも都からの情報は、一五八二年一月一日付書翰、及び同年六月十七日(和暦五月二十七日)付書翰(cartas que de lá vierão as primeiras feitas a dezaseis de Janeiro, & as outras a dezasete de Junho deste anno de 1582) に於て述べらるるのに (Ibid. f. 58. 同前二〇八頁)、「第七の月」の都方面の出来事を記すという齟齬を来している。

恰も本能寺の変を、一〇月三十一日(和暦一〇月五日)には未だ知らず、僅か五日後の十一月五日(和暦一〇月一〇日)に初めて知った如くである。しかし肥前国鍋島直茂が、本能寺の変の報に、いち早く羽柴秀吉に好みを通じ、七月一日に秀吉がこれに答礼していること(『大日本史料』第一編、天正一〇年七月一日条)から、少なくともこれ以前には九州各地で変は知られていたと思われる、同じ肥前国のキリシタン大名大村純忠、有馬晴信、また島津氏との交戦の中で信長から停戦の仲介をうけた大友宗麟が、信長関係の情報について、鍋島直茂より大幅に遅れをとっていた可能性は決して高いとはいえないだろう。西暦一〇月三十一日(和暦一〇月五日)の時点でフロイスが本能寺の変を知っていた可能性がないとはいえず、本能寺の変を知らないが如くの記述は奇異の感を感じない。

さらに十一月五日の書翰では前述の信長の不敬行為を記し、「上記の礼拝がなされた安土山の祝祭から十九日を経た

時、後に述べる通り彼の身体は灰塵となって地に帰し、彼の靈魂は地獄に葬られた」と記している(CEV II f.63.『報告集』Ⅲ六二二頁)。「安土山の祝祭」は和暦五月一日か二日のこと(本能寺の変を和暦六月一日夜とみれば五月一日、二日朝とみれば二日)となる。ところでフロイスの一〇月三十一日書翰の都方面情報は、前述のように和暦五月二十七日迄の情報をもとにしているから、五月一日ないし二日に行われたはずの安土山の祝祭について、この書翰に言及がないのは不自然である。しかも書翰日付の和暦五月二十七日当日に織田信孝が、四国征伐に向けて安土を出発したことは明記されているのである(Ibid. 同前一一六頁)。安土のオルガンテイノ周辺では、信長の「不敬」行為を記すに値しない瑣末なエピソードでも考えたのであろうか。

以上の齟齬が、本能寺の変がイエズス会に与えた衝撃と関係がある、とみるのは憶測が過ぎるであろうか、後考を待ちたい。いずれにしてもフロイスの上記二書翰は利用にあたり厳密な史料批判が必要であるように思われる。

(20) 渡辺氏前掲論文(注(一)に同じ)。

(21) 岸野久訳・高瀬弘一郎訳注『イエズス会と日本』二、岩波書店、一九八八年