

津軽氏とキリシタン——津軽為信の

キリスト教への接近 (1)

木 鎌 耕 一 郎

目次

はじめに

1. 青森県とキリシタンを結ぶ二つの局面
2. 課題の限定
3. 津軽藩の成立と為信
4. イエズス会報告に見る津軽氏
 - (1) 津軽父子のキリシタンとの出会い
 - (2) 信建の受洗
5. 先行研究の検証
 - (1) シュタイシェン『キリシタン大名』
 - (2) 浦川和三郎『東北キリシタン史』
 - (3) 石戸谷正司「津軽藩侯とキリシタン」
 - (4) 高木一雄『東北のキリシタン殉教地をゆく』
6. キリスト教接近の「動機」
 - (1) 南部氏の「怨霊」
 - (2) 「怨霊」と現世利益信仰
 - (3) 接近を後押しした時代状況

はじめに

青森県とキリスト教の最初の出会いは、キリシタンの時代であり、舞台は津軽である。

キリシタンの時代とは、ポルトガル人のイエズス会司祭フランシスコ・ザビエルらが、1549(天文18)年に来日してから、禁教、迫害、弾圧に至るまでの約百年間をさす。この期間は一般に「キリシタンの世紀」と呼ばれ、青森県との関わりが見られるのはその後半であり、そこには二つの局面がある。一つは、津軽藩を築いた津軽為信とその息子信建と信牧が、京都、大

坂でキリスト教に触れ、為信は受洗に至らなかったが二人の息子が受洗したことである。もう一つは徳川家康の禁教令により、京都・大坂・加賀の士族信者が津軽に流刑となったことである。流刑者を司牧するため数人の宣教師が津軽に潜入している。また流刑者と彼らに感化されてキリシタンとなった人々に殉教者が出ている。本稿では、二つの局面のうち、第一の津軽為信父子とキリスト教との接点に焦点を当て、中でも津軽為信がキリスト教に接近することになった契機と動機について考察する。

1. 青森県とキリシタンを結ぶ二つの局面

日本での布教は、ポルトガルの布教保護権のもとイエズス会により開始された。宣教師らはポルトガルから東へ向かいインドを經由して、中国のマカオを中継地に日本へ渡った¹⁾。マカオは日本から見れば、マニラとならび南蛮貿易商人の日本渡航の中継地である。マカオからの貿易船は九州に着くため、キリスト教の布教は当初、西日本から開始された。宣教師らは、鹿児島や平戸、博多、大分などの九州各地で活動をはじめ、山口を経て都のある京都や大坂で布教活動を行った。ザビエル来日から三十年を経た1579(天正7年)²⁾には、在日するイエズス会士五十五名、キリシタンは約一万名前後と報告されている³⁾。イエズス会は当初から為政者の改宗に熱心だったため、宣教師を積極的に支援するキリシタン大名が現れた。1582(天正

10)年には、イエズス会司祭で東インド管区の巡察師として来日していたアレッサンドロ・ヴァリニャーノの発案により、九州のキリシタン大名である大友宗麟、大村純忠、有馬晴信の名代として、「天正遣欧少年使節」がローマに派遣されている。1587(天正15)年に、豊田秀吉は「伴天連追放令」により宣教師の国外退去を命じたが、布教活動は継続され、1590年代前半までに大量のキリシタンが出現している。しかしこの頃まで、東北地方に宣教師の足跡は見られない。

1596(慶長元)年のイエズス会年報に、関西の地で、津軽の重要人物とキリシタンとの出会いが報告される。すなわち、津軽藩初代領主の津軽為信とその長男信建、三男で二代領主となった信牧である。『日本史』の著者として知られるイエズス会司祭ルイス・フロイスが、彼らについて記述している。その報告に基づき、後に、津軽氏の父子を「キリシタン大名」に位置づける書が散見される。これが、青森県とキリシタンとの関係に見られる二つの局面のうち、第一の局面である。

津軽氏とキリシタンとの接触があったこの年の10月(文禄5年9月)にサン・フェリペ号事件が起こり、秀吉は禁教令を出した。翌1597(慶長2)年、長崎西坂で二十六聖人が殉教している。その翌年、秀吉が死没した。1600(慶長5)年の関ヶ原の合戦を経て、1603(慶長8)年に徳川家康が征夷大將軍となり、江戸に幕府を開く。家康政権下でも、キリシタンに対する警戒体制は継承された。この頃、スペイン人のフランシスコ会司祭ルイス・ソテロが、伊達正宗との交際から布教の機縁を得て、東北地方への宣教を展開する。後藤寿庵ら著名なキリシタンの活動も見られるようになる。

1613(慶長18)年の家康の禁教令により、ついに宣教師は国外追放となり、キリシタンの取り締まりが全国規模で徹底された。青森県とキリシタンが交わる第二の局面は、この禁教令の結果、京坂の主だった信者たちが捕縛され、

¹⁾ イエズス会はポルトガルの布教保護権下で日本の布教にあたったが、1585年には教皇グレゴリウス十三世が日本での布教主体をポルトガルからのイエズス会に限定する小勅書を発布し、教会法上イエズス会の日本布教はイエズス会の独占となった。しかし、スペインから西回りでフィリピンのマニラを中継地に日本に渡航するフランシスコ会やアウグスチノ会、ドミニコ会の宣教師が一五九〇年代から見られるようになった。この背景には、一五八四年にスペインがポルトガルに侵攻しスペイン王がポルトガル王を兼ねることになった政治的事情や、イエズス会以外の修道会からの要請があった。1600年に教皇クレメンス八世は、グレゴリウス十三世の小勅書を撤回して、他の修道会による宣教を認めた。この間の政治的、教会法的な動向についてはH.チースリク『キリシタン史考』聖母の騎士社1995年(240-263頁)を参照。

²⁾ 本稿の西暦と和暦の表記は、概ね「西暦(和暦)」(例えば「1579(天正7年)」)としているが、統一していない。日本の状況を主に論じる箇所や西暦と日本の旧暦の日付が異なる点に注意を要する箇所など、文脈上、逆にしたり、西暦のみ、和暦のみにするなどして、表記を使い分けた。

³⁾ 「一五七九年十二月二十五日(十五)日付、日本発信、フランシスコ・カリオン師のエーヴォラの司教ドシ・テオトニオ・デ・ブラガンサ宛書簡」松田毅一訳『十六・七世紀イエズス会日本報告集』第III期第5巻 同朋社出版1992年(199頁)

流刑地津軽に流された出来事である⁴⁾。これより「津軽」の地名は、宣教師の報告に頻出することになる。

津軽キリシタンの出来事は、家康の禁教令による関西の信者の流刑が発端であり、おりしも凶作の年に慣れない開墾に従事した流刑者と彼らに感化された地元の人びとの殉教⁵⁾、そして日本に潜伏し司牧のために津軽を訪れた幾人かの宣教師の記録⁶⁾である。流刑地津軽への宣教師の来訪は困難を極め、信者への慰問が実現したのはわずかな機会であった。そのような状況下で、信仰を保ち続けた多くのキリシタンが殉教している。津軽を訪れた宣教師の足取りは、蝦夷と呼ばれた北海道への渡航と連動しており、当時の幕藩体制における蝦夷の位置づけやイエズス会の宣教活動を知る上で貴重な情報を含んでいる。このように津軽キリシタンの出来事は、「キリシタンの世紀」後半において異彩を放っているといえよう。

ところで、第二の局面、すなわち流刑地津軽に流されたキリシタンについては、イエズス会年報や彼らを訪問したアンジェリスらの書簡に比較的多くの情報があり、日本側の史料も若干見られる⁷⁾。他方、第一の局面、すなわち津軽

氏のキリシタンへの接近や受洗の出来事に関するイエズス会側の記録は、わずかである。津軽氏を含む日本側の同時代の史料には、彼らとキリシタンの関わりに触れたものはなく、一次史料はイエズス会の報告のみである。

このため、いずれの先行研究においても、為信のキリスト教への接近や信建、信牧の受洗の情報に触れる文献は、イエズス会の報告をベースにして、それぞれ何らかの史料に基づいて説明を補い、推察を加えている点で共通する。またその多くが、「キリシタン大名」や「東北キリシタン」の文脈の一部として断片的に扱っているため、情報量は少ない。

本稿では、「キリシタンの世紀」に青森県との関わりが見出される二つの局面のうち、第一の局面に焦点を当てる。先行研究の説明や推察を検証することで、第一の局面に新しい知見を加えることを目指している。

2. 課題の限定

1596年のイエズス会年報のフロイスによる報告では、津軽氏の初代為信は、大坂で修道士から信仰の手ほどきを受け、説教を聞き、洗礼を望んでいたとされる。彼は、十一歳になる三男信牧に洗礼を受けさせ、自身も洗礼を受ける心づもりでいたが、津軽に帰る必要が生じたことから、長男の信建を都に残し、都に再訪した折に自分も洗礼を受ける予定であったという。1607年のイエズス会報告では、信建が自ら司祭を訪ね受洗した後に死を迎えたことが伝えられている。

津軽藩二代領主となる津軽信牧の受洗が報告されているので、信牧は「キリシタン大名」に数えられることがあるが、彼のキリシタンとし

⁴⁾ 松田毅一訳『十六・七世紀イエズス会日本報告集 第II期第2巻』同朋舎 1996年（78-82頁）

⁵⁾ 流刑者が開墾に従事することになった経緯について同上（272-277頁）を、また最初の六人の殉教については同上（313-315頁）およびペドロ・モレホン／野間一正・佐久間正訳『続日本殉教録』中央出版社 昭和48年（218-223頁）を参照。

⁶⁾ ジェロニモ・アンジェリスが1615年と1618年に、ディエゴ・カルワリオが1620年と1621年に、日本人司祭ディエゴ結城が1617年に津軽の信者を慰問している。いずれもイエズス会司祭である。アンジェリスとカルワリオの旅行記に、H・チースリク『北方探検記』吉川弘文館 昭和37年がある。

⁷⁾ 津軽氏を含む日本側の史料を多く参照し、津軽のキリシタン殉教を論じたものに、松森永祐「津軽切支丹の一考察」『弘前大学國史研究』十三号 弘前大学國史研究会 1958年（21-31頁）、松野武雄「津軽の切支丹」『キリシタン迫害と殉教の記録（下巻）』フリープレス 2010年復刻版（239-252頁）がある。同論文の初出は、今村義

孝他『切支丹風土記 東日本編』宝文館 昭和35年に収められている。津軽切支丹の殉教とその後の津軽藩の取り締まりに関する研究として、小館衷三『津軽藩政時代に於ける生活と宗教』津軽書房 昭和48年の「キリシタン」(245-268頁)がある。

ての内実は明らかではない。チースリクも「果たして彼を「キリシタン大名」と言えるだろうか」と疑問を呈している⁸⁾。イエズス会年報の記述に従えば、彼の受洗は父の命によるものであり、主体的な入信とはいえない。また後に彼は、流刑者と新しい入信者を火刑に処しており、幕府の政策に従順であった。

したがって、津軽為信、信建、信牧の大名父子の中で、キリスト教接近との関わりで重要性が高いのは、為信と信建であろう。少なくとも、為信は自らキリスト教に接近して受洗の意向を仄めかし、信建は主体的に洗礼を受けたとされるからである。しかし、ここにおいてキリシタン全般に共通する「回心」の問題が浮かび上がる。為信や信建のキリスト教への接近や受洗は、本当の意味で「回心」であったのだろうか。

キリシタン大名の回心について結城了悟は「一番根本的な、そして難しい所は、キリスト教信者になった大名の信仰について判断することである」とし、「大名たちの場合にはキリスト教への純粋な回心があったであろうか。あるいは彼らの洗礼は、ただ物質的な利益を得るための行為にすぎなかったのであろうか」と問うている⁹⁾。そしてこの時代に、後者に位置づけられる多くの大名がいたことを認めている。実際に、後述のように、津軽為信のキリスト教への接近について紹介する文献にも、後者の判断が少なくない。しかし彼らが、単に物質的な利益を得ることだけが目的であったとする判断には、時として「偏見」が見られることも指摘される。

キリストの教えのどのような点が、その者に心の変化（回心）を生じさせたのか。その思いはどのように保たれ、その者の思想の成熟に影響したか。あるいはそもそも、そのような一瞬はなかったのか。なぜ彼は信仰から離れていったのか。「回心」をめぐる問題は、個人の奥深い内面の動きであり、それらを外的な行動や当時の社会状況から特定し、判断することは困難である。解釈者の恣意が入りやすいことは首肯できる。

とはいえ、イエズス会の報告によれば、為信と信建は自らの意志でキリスト教に接近していることは確かである。主体的にキリスト教へ近づく行為に至るには、明らかに何らかの外的な「契機」があり、また背後には何らかの内的な「動機」の存在が推察される。換言すれば、同じ「契機」を体験しても、その者に内在する態勢——ハビトゥス (*habitus*) と呼んでもよいであろう——がなければ、そこからさらに「接近」という行為に向かうことはないであろう¹⁰⁾。無論、その「契機」と「動機」は単純に一つではなく、様々な要素が複層的に絡んでいると考えられる。

厳密な意味で「回心」の一瞬があったか否かを軽々しく判断することはできないが、「接近」という行為に向かうことへと促した外的な要素や心理的作用については、津軽氏の履歴や彼らの生きた時代状況、当時の日本人の宗教観によ

⁸⁾ 上掲 H. チースリク『キリシタン史考』(128頁)。高山右近を筆頭に禁令下でも信仰を守り続けたキリシタン大名がいる一方、洗礼を受けはしたが時の政治情勢に追従する大名も少なくなかった。チースリク師はその背景として「当時の司牧方針では、まず洗礼だけを授けておき、教理をいっそう深く理解してから初めて告解と聖体の秘跡を授けるようになっていた」(同書 127頁) 点に注意を喚起している。

⁹⁾ 結城了悟『キリシタンになった大名』聖母の騎士社 1999年 (24-25頁)

¹⁰⁾ ここで用いた *habitus* は、社会学者ブルデューによる概念ではなく、トマス・アキナスによる概念を念頭に置いている。トマスは、人間の行為が由来する諸根源を内的な原理と外的な原理に分け、前者を能力・可能態 (*potentia*) と習慣・能力態 (*habitus*) としている。トマスにおいて *habitus* は、人間が究極目的に向かう自然本性に基づいて自らの力で獲得するだけでなく、究極的には神の働きかけにより完全に導かれる (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 49-54. および稲垣良典『習慣の哲学』創文社 1981年を参照)。上記では、為信のキリスト教への接近という「行為」の根源として、外的な「契機」と区別される為信自身の固有な内的な根源という意味で用いた。

り、その一端をある程度垣間見ることは可能であると予想される。

以上のような見通しに基づき、津軽氏父子のうち、主に為信のキリスト教への接近の次第における「契機」と「動機」に着目したい。為信は洗礼を受けなかったものの、彼がキリスト教に接近したことが二人の息子の受洗につながっている。その意味で、津軽氏とキリシタンをめぐる局面において、為信のキリスト教への接近は、最も基本的な要素である。

3. 津軽藩の成立と為信

津軽為信の出自と津軽藩成立の歴史を、概略的になぞるところからはじめたい。

津軽地方は、津軽氏が興るより前、南部氏の支配下にあった。南部氏には、宗家の三戸南部氏と八戸南部氏があった。つまり現在の青森県南地方が拠点であった。室町時代後期以来、三戸南部氏が、津軽地方の十三湊で有力だった安藤氏を攻略し、津軽地方を南部氏の影響下に置いていた。安土桃山時代を通して、南部氏は、現在の青森県と岩手県、そして秋田県北部に至る広い地域で、勢力拡大を画策していた¹¹⁾。

三戸南部氏二十四代の晴政の頃、家督争いが生じた。晴政の子晴継と、従兄弟である石川信直が対立する一族の内紛であった。この御家騒動の折に、津軽地方を南部氏から独立させたのが為信である。

為信の出自は、津軽支配のために配置されていた南部氏家人で、津軽西部の大浦の城を本拠としていた大浦一族である。為信は、大浦三代城主為則の養子に入り、五代目城主となった。大浦右京亮が信を名乗っていたが、後に津軽姓に変えている¹²⁾。

為信は、1571（元亀5）年、現在の南津軽郡域にあたる三郡を支配していた大仏ヶ鼻城（現在の弘前市石川）を攻撃し、城主の石川高信を自害させた。御家騒動の処理に難航していた南部氏側が、戦の態勢を整えることができないまま、為信は、1575（天正3）年に大光寺城（現在の平市）、1578（天正6）年には浪岡城、1585（天正13）年には油川城、田舎館城を攻撃し、津軽地方の主要な南部氏の拠点を配下において実権を掌握した。自害させられた石川高信は、南部氏御家騒動の一翼である石川信直の実父であり、1582（天正10）年に信直が南部氏第二十六代として家督を継いだため、南部氏との決裂は決定的となった。

この頃、中央では、本能寺の変で織田信長が亡くなり、豊臣秀吉が政権を握り、大坂城を築城、太政大臣となっていた。為信は、中央政権とのパイプ作りに早くから取り組んでいる。1585（天正13）年から上洛を試み、幾度か失敗するも、1589（天正17）年には家臣を上洛させ、秀吉に馬と鷹を献上している¹³⁾。

る。津軽氏の出自については、平泉藤原氏の出身とする津軽氏側の記録があるが、一般には津軽支配の正統性主張を目的とする虚説とされる。当初、中央も津軽氏を南部氏の反逆分子と見る動きがあったが、為信の工作によって認知されていく。例えば、1589（天正17）年12月に、為信が秀吉に鷹を献上したことに感謝する朱印状の宛名には、「南部右京亮とのへ」とあるが、翌1590（天正18）年正月に、やはり鷹献上を賞して秀吉が為信に判物を下した際には「津軽左京とのへ」とある。しかし同年正月の織田信雄、4月の豊臣秀次が同様に判物を下した際にはいずれも「南部右京亮殿」となっている。津軽仕置の後、1591（天正19）年に九戸一揆平定のために為信へ出陣を命じた秀吉の朱印状では、「津軽右京亮とのへ」とある。「新編弘前市史」編纂委員会編 虎尾俊哉監修『新編弘前市史 資料編2 近世編1』弘前市市長公室企画課 平成8年（7, 10, 20頁）、本田伸上掲書（15-16頁）

¹¹⁾ 弘前藩と南部藩の関係史については、本田伸『弘前の藩（シリーズ藩物語）』現代書館 2008年、七宮淳三『陸奥南部一族』新人物往来社 昭和62年など多くの書がある。

¹²⁾ 為信は久慈南部氏（現在の岩手県久慈市）から大浦氏の養子に入っており、南部氏の系統であ

¹³⁾ 東北大名が鷹献上を媒介に中央政権との関係づくりに努めた記録は中世から見られた。織田信長政権の頃には地方大名との主従関係の象徴として通例になり、豊臣政権下では小田原の役を機に徹底されたという。長谷川成一『近世国家と東北大名』吉川弘文館 平成10年「第一章 鷹と東北大名」を参照。同書によると「信長は鷹

翌1590(天正18)年に行われた秀吉の小田原城攻めの際には、為信自身が重臣を率いて日本海を敦賀まで船で南下して参陣し、沼津で秀吉に謁見し、津軽領の安堵を承認されたとする史料があるが¹⁴⁾、実際には為信の小田原参陣はなかったと見られている。同年の奥州仕置で、南部氏に安堵された七郡の中に津軽領は除かれ、為信は南部氏の被官ではなく、津軽氏を名乗る一大名として認知された。その要因は上述の鷹献上という政権工作が功を奏したようである¹⁵⁾。

同年、津軽領には、秀吉の命を受けた加賀金沢藩の城主前田利家らが、検地のため訪れている。同年9月下旬から10月上旬頃までに検地は終了し¹⁶⁾、為信は、前田利家の家臣とともに

上洛している¹⁷⁾。この上洛は、いわゆる「足弱衆の上洛」である。これは、秀吉の全国支配のための政策の一つで、領地を安堵された大名に対して、妻子を人質として京都の屋敷に住ませることを求めたものであり、大名自身の参勤も含まれていた¹⁸⁾。

為信は、四万五千石を領有する大名となった。為信が最初に課せられた軍役は、後に詳述する1591(天正19)年の「九戸一揆」平定への参陣であった。

1592(天正20)年、秀吉は、朝鮮出兵(文禄の役)のために、全国諸大名に対して軍事拠点である肥前名護屋(佐賀県)への参陣を命じ

などの献上を待つ諸大名の臣従と修交関係を継続したが、秀吉は鷹進上を各大名へ積極的に求める形で、彼らを自らの権力体系の中に組み込むことを意図したようだ(17頁)という。為信の秀吉への鷹献上は、1589(天正17)年の小田原の役の前年であるから、津軽氏の認知を目的とした豊臣政権とのパイプ構築のための主体的な工作であったと見ることができよう。

¹⁴⁾ 秀吉は、天正17年秋頃に奥州の大名に小田原への参陣を要請しているが、「金家記」には「天正十八年二月」に「十八人ニテ御登り二月御出立同月廿三日京都へ御着ニテ三月廿七日於沼津秀吉公へ奉謝懇々ノ上意ヲ蒙リ津軽安堵ノ趣被仰歸國被成候」(青森県編『青森縣史(一)』歴史図書社昭和46年203頁)とある。

¹⁵⁾ 長谷川成一編『北奥地域史の研究：北からの視点I十六世紀末～十八世紀における支配と農政』名著出版1988年所収の編者による論文「天正十八年の奥羽仕置と北奥・蝦夷島」では、為信の小田原参陣の史料の信憑性の低さを指摘し、「南部氏よりも若干早く小田原に参陣したとしても惣無事令違反に問われ存続が可能であるとはどうてい考えられない」(10頁)としている。また、小田原に参陣しなかったにもかかわらず津軽氏が領地支配を認められた要因としては、「豊臣政権への鷹献上という行為を通じて、また同政権の有力者への鷹贈答を執行して支持基盤を固めたのであった。つまり天正十七年の段階で豊臣政権との接触に成功していたことが翌年の奥羽仕置にあって首尾よく領地没収の危境を回避することが可能になった大きな要因であったと考える」(11頁)と指摘されている。

¹⁶⁾ 前田利家らによる津軽での検地の時期について、「加賀藩史料」に「天正十八年秀吉公より

依命、奥州検地に利家公・利長公並前田慶次、碓の関迄後下向、此時出羽・奥州・関八州の知行割極給ひ、八月西聚楽へ御帰陣候也」(上掲『新編弘前市史資料編2近世編1』14-15頁)とある。他方、「津軽一統志」には「天正二〇壬辰年、文禄ト年号改、茲年三月上旬御登可有トテ用意已ニ成シ尭、東奥巡検使トシテ前田利家卿(中略)四月初旬ヨリ到此地、利家卿は大浦ノ城、慶治・孫四郎ハ堀越、片桐・小野木ハ汗石ノ城ニアリテ、当国津々浦々迄巡検、畢テ七月二十一日、此地発足南部口へ帰旅、太守国境狩場澤・野邊地口迄御見送、此時今諸方ノ境目究、」(同書15-16頁)とあり、検地の年が異なる。奥羽の検地は、天正18年中に行われており、「津軽一統志」の年は誤りである。日程については、小林清治『奥州仕置と豊臣政権』吉川弘文館2003年で、上記の「加賀藩史料」の「八月」帰陣を退け、利家に近い史料から、津軽仕置を「九月下旬から十月上旬までの一月に終了」としており、本章はこれに従った(同書239-240頁)。なお、為信が利家とともに上洛のために津軽を発った日付を、同書では「十月十日ころ」と推定している。

¹⁷⁾ 「伊達家文書」に、前田利家の家臣河島重続による12月29日の書状があり、津軽仕置の後、為信が「足弱衆」を伴って上洛したことが報告されている。「毎度御書頂戴、外聞実儀忝存候、仍筑前守へ御飛札被為差越候、遠路節々過分之由、委曲御報被由申候、随而津軽表之儀、仕置被申付、南部右京亮并足弱衆も同前二被罷上候」(上掲『新編弘前市史資料編2近世編1』18頁)

¹⁸⁾ 天正18年7月に秀吉は宇都宮で朱印状を下し、その中で「津軽・宇曾利・外浜迄、悉足弱共為在洛指上候」と、津軽を含む東北地方北端の大名にも「足弱」の上洛を命じている。(上掲『新編弘前市史資料編2近世編1』14頁)

ており¹⁹⁾、為信も援軍とともに名護屋入りしている²⁰⁾。為信は、後詰として、実戦に加わることはなかったが、翌年まで続いた名護屋滞在中は有力大名との付き合いに労を費やしたようである²¹⁾。こうして為信は秀吉の軍役に従う一地方大名となり、津軽藩は中央政権との主従関係に組み込まれていった。

4. イエズス会報告に見る津軽氏

イエズス会の報告の中で津軽氏と宣教師との関わりが登場するのは、1596（慶長元）年と1607（慶長12）年の二回である。1596年の報告では、為信が大坂で修道士から信仰の手ほどきを受け、説教を聞き、洗礼を望んでいたとされる。十一歳になる三男信牧に洗礼を受けさせたことも報告されている。1607年の報告では、長男信建が自ら司祭を訪ね受洗した後に死を迎えたことが伝えられている。津軽氏父子とキリシタンの関係を扱う諸文献の記述は、基本的にこの二つの報告に依拠している。二つの報告の内容を確認しよう。

（1）津軽父子のキリシタンとの出会い

ルイス・フロイスの記した1596年12月13日付のイエズス会年報に、為信がキリスト教に接近し、信牧が洗礼を受けキリシタンになった次第が次のように報告されている。

数日前に（津軽）ジョアン・オンギ（扇？）（信牧）という国王がキリシタンになった。

彼は日本国の北の果ての地方に位置し、都から三十日行程隔たった或る領国の国主津軽（為信）殿の息子である。彼は異教徒である父親の願いで受洗したが、（父親）は以前大坂でヴィセンテ修道士から我らの信仰について多くのことを聞いたことがあり、本年には説教を聞き終えてキリシタンになる決心をしていた。彼（父親）は二、三回説教を聞いたことがあり、すべてを非常によく理解していた。彼はそれ以外にも、他に幾つか聞いて考えていた諸疑問を解決しようと思っていた。しかし彼は太閤の命令で己が領国へ戻ることを強いられ、この状態を中断せねばならなかった。その間に彼は十一歳になる次子（信牧）に説教を聞かせて洗礼をうけさせたが、また嫡男（信建）をも同じ理由で都に移し、自分は帰って来た後に洗礼が授けられるようにしておいた。彼は一人の修道士を説教者としていっしょに連れて行こうと望んでいた。しかし都には誰も余裕がなかったので、彼はキリシタンのことを非常によく理解していた一人の盲人を、伴って行った。それは一つにはキリシタンの信仰を家来たちに伝えるためであり、もう一つには自分のキリシタンの幼い息子に日常の祈りを教えるためであった。父親が受洗した時には、彼に説教者をつける必要はまったくなくなるであろう。なぜなら彼は次のように約束しているからである。自分は領内に諸教会を建設し、十分な俸禄を与えようと思っている、と。²²⁾

この報告では、為信が「大坂」で「ヴィセンテ修道士」から信仰の手ほどきを受け、説教を聞き、洗礼を望んでいたとされる。彼は、十一歳になる三男信牧に洗礼を受けさせ、自身も洗礼を受ける心づもりで準備していたが、津軽に

¹⁹⁾ 「唐入」を命じた朱印状は、新関白の豊臣秀次から全国の大名に下された。上掲『新編弘前市史資料編2近世編1』に「盛岡南部家文書」にのこる朱印状が記されている（29頁）。

²⁰⁾ 「津軽一統誌」には「同年御訪尋トシテ當家四奉行ノ内三河兵部ニ侍十二騎弓鐵砲ノ足輕七十五人雜兵三百余ノ人数ニテ肥前名古屋へ差越サル」（上掲『青森縣史（一）』219頁）とある。

²¹⁾ 「新編弘前市史」編纂委員会編 虎尾俊哉監修『新編弘前市史通史編2（近世1）』弘前市市長公室企画課 平成14年（54-64頁参照）

²²⁾ 「一五九六年十二月十三日付、長崎発信、ルイス・フロイス師の、一五九六年度・年報」『十六・七世紀イエズス会日本報告集第1期第2巻』松田毅一監訳 同朋舎出版1987年（241-242頁）

帰る必要が生じて中断した。そこで長男の信建を都に移し、都に再訪した折に自分も洗礼を受ける予定であったという。また信牧や家来たちにキリシタンの信仰を伝えるべく、一人のキリシタン（「盲人」）を津軽へ連れ帰っている²³⁾。為信は、津軽領内に教会を建てる構想も明かしている。

なお上記の引用に続いて、津軽が日本最北端に位置していること、「韃靼の人々」すなわち蝦夷との交易関係や、蝦夷の風土について記されている。後に、家康の禁教令後の流刑者を司牧したイエズス会司祭ジェロニモ・デ・アンジェリスとディオゴ・カルワリオが、実際に蝦夷へ渡航し、報告書を遺している²⁴⁾。アンジェリスの渡航以前には、蝦夷に関する情報は、極めて断片的であり謎めいていた²⁵⁾。蝦夷と海を挟ん

で隣接する津軽の領主らが語る情報に、宣教師らは大いに関心を示したであろう。

さらに、津軽には「黒色で光沢のあるすぐれた葡萄」が豊富に自生していることを為信が語り、苗木を都に持ってくることを司祭に約束したという。ミサのために葡萄酒を必要とする司祭にとって興味をそそる情報であったにちがいない²⁶⁾。これらの挿話は、為信らが宣教師たちと親しく会話を交わしていたことを物語っている。

一連のフロイスの報告は、「嫡男（津軽信建）は太閤に仕えている。彼は最近司祭たちを訪ねて来てこう頼んだ。自分はキリシタンになる目的で、我ら（イエズス会）の者たちの説教を聞かせてもらいたい、と。」²⁷⁾ という文章で閉じられる。

前述のように、1590（天正18）年末に、「足弱衆の上洛」として為信は妻子とともに都へ向かっており、この時に信建も同行したのでであろう²⁸⁾。また、文禄元年から文禄2年まで全国の

²³⁾ この「盲人」については同じフロイスの報告の中で、尾張の清州の町に住む慈善活動に熱心なキリシタンの家の息子として登場する。たまたまその家に宿泊した坂東の国から都へ赴いていた「身分の高い一人の盲人」がキリスト教に関心を持ったため、父親が教えの概略を述べ、さらにその息子が説教をし、洗礼に導いたとされる。「もし自分で同様な説教を聞きたいなら、息子がいるから彼がそれらを容易に説教してくれるであろう、と。盲人が同意したので、家の主人の同様に盲人である若い息子〔彼は我らが先に述べたように津軽の国の国主の息子とともに津軽の国を出て来た〕が、この盲人にキリシタンの教えを非常にうまく教え始めた。ついに彼は数日後にこの盲人に洗礼を授けた。」（同上250-251頁）

²⁴⁾ 上掲H・チースリク『北方探検記』にアンジェリスとカルワリオの報告書の訳が掲載されている。

²⁵⁾ 津軽氏による蝦夷の話題について、結城了悟氏は「ヨーロッパに初めて北海道とその民族を紹介する記録」（上掲『キリシタンになった大名』378頁）と推察している。しかし北海道に関する情報は、ザビエルの頃から既にわずかながら知られていた。ザビエルが来日前に出会った日本人アンジローが語ったこととして、彼の指導司祭ランチロッチが「日本から北西の方角に非常に大きな国があり、グゾー Gsoo（蝦夷）と呼ばれている」（1550年）と記し、アイヌの習慣や特徴を聞き伝えている。1571年には、イエズス会司祭ガスバル・ヴィレラによる蝦夷に関する記述も見られる。なお、アイヌの肌の色についてアンジロー筋では「色白」、ヴィレラ

筋では「ブラジル人の如き黒き人種」とあり正反対である（村井早苗「蝦夷島におけるキリシタン禁制—津軽キリシタン史との関連を中心に—」弘前学院大学地域総合文化研究所編『地域学4』北方新社2002年（2頁）を参照）。上記の為信による情報では、「色が黒くモスクワ人のように頭髪やひげを伸ばし」とあり、依然として謎めいた存在であることが理解できる。ただし為信らが「モスクワ人」を例えに挙げるはずもなく、フロイスの記述に宣教師の推測も含まれていると考えられる。

²⁶⁾ フロイスの『日本史』に、ガスバル・ヴィレラ神父がミサのために日本酒を代用したと思われる記述が見られる。「またタミアンは、司祭が必要としたために、毎日豊後から携えて来た瓢箪に少しばかり酒を買出しに行った。彼がそれを日々買いに行かねばならなかったのは、酒は翌日まで置いておくと酔になってしまうからであった」（ルイス・フロイス／松田毅一・川崎桃太訳『完訳フロイス日本史①将軍義輝の最期および自由都市堺—織田信長篇Ⅰ』中央公論社2000年64頁）

²⁷⁾ 上掲『十六・七世紀イエズス会日本報告集第I期第2巻』（242頁）

²⁸⁾ 上掲『新編弘前市史通史編2（近世1）』では、「信建は「太閤に仕えた」人物であり、早くから上方生活を送っていた。天正十八年（一五九〇）

大名は「唐入」のため名護屋に集められていたが、その後は伏見城下の屋敷に妻子を住まわせている²⁹⁾。後に信建が、朝議に携わる天皇の側近である西洞院時慶を頼り、礼を尽くしていた様子が「時慶卿記」の記録から窺われる。フロイスの報告に「嫡男は太閤に仕えている」とあるのは、信建が津軽氏において、上方での政治的取次や情報収集の役割を担っていたことを示している³⁰⁾。

（2）信建の受洗

次に、フェルナン・ゲレイロが編纂した1607年のイエズス会報告で、信建の受洗が次のように報告されている。

或る高貴で富裕な領主は、既述の領主たちよりもっと巧みに司祭への訪問と（司祭との）交際を利用した。この人は、全日本の最東端にある奥州国の多くの領地の領主である津軽殿の嗣子（津軽信建）である。彼は司祭と懇意になり、キリシタンのことを聞きたいと言って来た。他のことを望まない司祭は、さっそく彼に説教をさせた。彼は、きわめてゆっくりと説教を聞いてキリシタンになることにした。なぜなら彼は「予は早死にすることが判っているから」と言った。キリシタンになると、ただちに家臣もすべてそうす

とを望み、キリシタンにならなければ、いっさい信用しないと言った。我らの主が垂れ給うた恩恵によって、この新しいキリシタンは喜びを抑えきれず、現に自分とともにいる子どもがその恩恵に与るのみならず、自領のすべての者もそのようにすることを望んで司祭に（こう）言った。「自領の全（領民）をキリシタンにするためにいずれにせよ伴天連様をお連れして行き、領内に立派な教会を作ろう」と。こうして、ただちに都に行き、そこに作られている新しい教会を見て、その設計に満足し、自領にそれに倣って教会を建てるために、その図面を写し取らせた。しかし、ほどなくこれらの期待は破られた。この領主が急死し（一六〇七年十二月二日）彼の予言のようなものが事実になってしまい、彼と我らの希望はすべて無に帰したからである。もっとも、我らが彼に期待しているように、我らの主がその慈悲ゆえに救済を招き給う彼の主たる望みは無に終りはしなかった（であろう）。³¹⁾

ここには信建が自ら司祭を訪ね、洗礼を受けたことが具体的に記されている。受洗してからは、喜びを「抑えきれず」、家臣や津軽領民の入信を強く望み、自領での教会建設も目論んでいたとされる。

上記の引用は、「大坂、堺の諸都市、ならびに、北国の諸国で行われたことについて」という節に記されている。信建が司祭と交流し受洗したのは、彼が若い頃から馴染んでいた大坂、もし

に為信とともに上洛をした「足弱衆」の一人として、秀吉の人質となり、そのまま秀吉に仕えることになったと考えられる。」(154頁)とされ、信建が青年期から上方で過ごし、政治感覚を身につけていったと見ている。

²⁹⁾ 同上（109頁）を参照。

³⁰⁾ 長谷川成一編『津軽藩の基礎的研究』国書刊行会 昭和59年所収の編者による論文「文禄・慶長期津軽氏の復元的考察」（同書69-127頁）は、慶長6年から12年までの津軽氏の上方での動向を仔細に分析し、この時期に信建が西洞院時慶との関係を深めていることについて「大名が朝廷や上方の政治情勢を見誤らぬためには、上方での確かな情報源の確保と機敏な対応が必要とされた」激動の時代の要請に迫られて、信建が「公・武双方に対する万全の備え」の役割を果たしていたと指摘している。

³¹⁾ 「フェルナン・ゲレイロ編：一六〇六、〇七年の日本の諸事『十六・七世紀イエズス会日本報告集第I期第5巻』松田毅一監訳 同朋舎出版1966—一九八八年(291-292頁)なお、フェルナン・ゲレイロ(1550-1617年)は日本布教に直接携わった人物ではなく、ポルトガル各地で活動し、日本からの報告書をもとに「イエズス会年報集」を編纂したイエズス会士である。ゲレイロ編纂の「日本年報」の意義については、『十六・七世紀イエズス会日本報告集第I期第1巻』松田毅一監訳 同朋舎出版1987年(xix-xxiv頁)に詳しい解説がある。

くは堺であろう。節の冒頭には「大坂の市には通常、司祭一名、修道士一名が説教師の同宿一名と、そのキリシタン宗団の教化や増加に必要な他の下僕とともに居住している」とある。1607年10月作製のイエズス会による司祭とイルマン（修道士）の目録によれば、当時大坂にはバルタザール・トレス司祭とイルマンのシスト（日本人）が、堺にはフランシスコ・パシェコ司祭とイルマンのバルトロメオ（日本人）が駐在していた³²⁾。信建の死亡年月日は諸説あるが³³⁾、慶長12年10月以降（1607年12月以降）に亡くなったとすれば、信建はトレス神父もしくはパシェコ神父と「懇意」となり、洗礼を受けたと考えられる。

5. 先行研究の検証

上記のフロイスの報告に、「以前大坂でヴィセンテ修道士から我らの信仰について多くのこ

とを聞いたことがあり、本年には説教を聞き終えてキリシタンになる決心をしていた」とあるように、為信が洗礼を希望したひとつの契機は、三男の信牧に洗礼を受けさせた1596（文禄5）年以前に、大坂でヴィセンテ修道士の説教を聞いたこととされる。

「以前」と記されたその「時期」は、具体的にいつであり、そもそも為信が説教を聞くことになった「契機」は何であったのか。またキリスト教に主体的に接近した為信には、どのような「動機」があったのか。これらの問題を念頭に、本章では津軽氏とキリシタンについて記された主要な文献を検証する。

(1) シュタイシェン『キリシタン大名』

為信のキリスト教への接近や信牧、信建の受洗について、一次史料をもとに描いた最も古い文献は、管見の限りミカエル・シュタイシェンの『キリシタン大名』である³⁴⁾。同書には、1595年の出来事として、次のように記されている。

弘前（陸奥）の大名津軽為信は、この年二人の子と共に京都にあつたが、同じく禁制の宗教に引き入れられた。然し彼は最初から、思いもよらぬ故障に出あつた。ゆえあつてこの時彼は愛妾たちに暇を遣ることが出来なかつた。然し彼は二人の子に一足先に信者となるやうに勧めた。當時十一歳

³²⁾ 土井忠生『吉利支丹文献考』三省堂（昭和38年）に、大英博物館写本室の日本イエズス会関係の文書集に収められた1607年2月と同年10月（つまり慶長12年1月頃と8月頃）に作製された目録が紹介されている。これによれば、2月には、大坂に司祭「francisco de Pauia」、イルマン「Xisto 日本人」が駐在、堺に司祭「francisco Pacheco」、イルマン「Bartholameu 日本人」が駐在し（同書372頁）、10月には大坂の司祭が、2月の段階で上京にいた「Baltazar de Torres」となり、「francisco de Pauia」は長崎のコレジオに移っている（同書380頁）。なお、ポルトガル語の綴りは異なるものがあり、10月の目録ではPauiaがPayuaと表記される（同書373頁）。

³³⁾ 信建の死亡日について、上記引用の訳書には「一六〇七年十二月二日」と訳者が補足しているが、これは和暦の慶長12年10月13日である。この日付は、「津軽一統誌」に基づく理解である。すなわち、同文書には、信建が「日頃多病ニ在ケルカ、病氣ニ犯サレサセ給ヒ、是モ為医療止京有テ、洛陽ノ鍛冶金道カ亭ニテ十月十三日終ニ卒去在」（上掲『新編弘前市史 資料編2 近世編1』107頁）とあり、病氣治療のため訪れていた京都で亡くなった日付が明記されている。しかし信建の死亡日を、位牌の年月日や命日の法要日の記述から、前年の慶長11年10月20日や同年12月20日とする説（上掲『新編弘前市史 通史編2（近世1）』157-158頁）がある。

³⁴⁾ ミカエル・シュタイン／吉田小五郎訳『キリシタン大名』（上掲）の原文は、1903年に英語で出版され、その増補改訂版が1904年にフランス語で出版され、翻訳は後者に依っている。なお、より古い文献として、1869年から70年にかけて書かれたレオン・パジェス『日本切支丹宗門史』（訳書クリセル神父校閲・吉田小五郎訳 全三冊 岩波文庫 昭和13年、15年）があり、シュタイシェンはこれを参照しているが、パジェスの書は1598年から1651年までの出来事を内容としているため、信建の受洗についてはわずかに触れられているものの（同訳書 上巻207頁）、為信のキリスト教への接近、信牧の受洗については記されていない。

の二男の信牧は殆んど直ぐ受洗した。これに反して長男の方は、小姓として太閤のお側に仕へてゐた、めに洗禮を數年の後に延さなければならなかつた。それまでに、彼は父の勧めに従って、暇があると宣教師を訪問しては宗教のことを深く究めてゐた。後に彼は洗禮を受けた。不幸にして彼は一六〇七年盛りの年頃に歿し、弟信牧が後を繼いだ。爲信はやうやく確心が出来遂に洗禮を受けようといふ大きな希望を抱き、人々の口の端に上つてゐた障害を一蹴しようとしてゐた。時あたかも彼は急にその領地へ出發することとなり、またもやこれに妨げられた。然し彼は一修道士を高岡の館に同道し、その地に天主堂を建て己が改宗を實行し、且つ臣下の改宗のため盡力すべきを約束した。³⁵⁾

シュタイシェンは、為信が在京時にキリスト教に「引き入れられた」時期を1595年としている。しかし、キリスト教に出会った「契機」については明示していない。また「動機」についても触れていない。本書の特徴は、為信が洗禮に至らなかつた理由を二つ挙げている点である。当初の理由として「妾の存在」を挙げ、第二に、妾の問題を片付けて受洗を希望したものの「領地へ戻る急用」により叶わなかつたことが記されている。フロイスの報告には、為信が受洗に至らなかつた理由として「領地へ戻る急用」のみが挙げられ、妾説は記されていない。シュタイシェンが為信の情報についてフロイスの報告以外の史料を参照したかは不明であり³⁶⁾、妾説を採った根拠は明確ではない。

³⁵⁾ シュタイシェン上掲書173頁。シュタイシェンは、同書の二箇所において津軽為信をキリシタン大名の一人に数えている。すなわち、関ヶ原の戦で家康側についたキリシタン大名(212頁)、またその功勞に応じて領地を得たキリシタン大名(223頁)として挙げたリストに「津軽」を含めている。

³⁶⁾ 上掲のパジェス『日本切支丹宗門史』も参照したであろうが、為信については記されていない。

また上記とは別の箇所、「津軽は彼らを鄭重にもてなしなほ彼らが命ぜられてゐた開墾の業を出来るだけ樂にしてやつた。當時信牧自身熱心なキリシタンで、既に少し前にその甲冑に十字架をつけてその證據としてゐた」³⁷⁾と記し、二代信牧が自ら熱心なキリシタンであつたと紹介している。信牧が流刑者を手厚く扱つたといふことの根拠は、イエズス会年報等に見られる³⁸⁾。流刑者たちは上級武士であつたため、当初は丁重に扱われたのであろう。しかし、そこから信牧が「熱心なキリシタン」であつたと判断することは難しい。後に彼は、布教を行った流刑者とその新しい入信者を火刑に処しており、基本的に幕府の政策に従順であつた³⁹⁾。

本稿注34を参照。

³⁷⁾ シュタイシェン上掲書283頁

³⁸⁾ イエズス会報告(『ロレンゾ・デレ・ポツツェ訳、イエズス会総長宛、一六一五、一六年度・日本年報』)に、流刑者たちが「自分たちの追放の地に到着したが、彼らは既述の地の領主から慈愛をもって迎へられた。私たちが聞いたところでは、彼はさらにいくら彼らの費用を分担しようと望んでくれたほどである」(上掲『十六・七世紀イエズス会日本報告集 第II期第2巻』82頁)とされる。また、信牧と流刑キリシタンとの対面の場面が追放者の手紙の文章として紹介されている。信牧は流刑者を召喚し、内府が土地の開墾を命じていることを伝え、流刑者らがそれを喜んで受けると返答すると、「越中殿は私たちの返事を聞いていたく喜ばれ、私たちに誓紙を求めになりました。私たちはすぐに誓紙をしたため、私たちに割当てられた野原を開墾すると約束しました。(越中殿は私たちの)誓紙を受け取ると、すぐにそれを内府のもとに送りました。」(同書275頁)とある。またモレホンも流刑者が「〔津軽に〕到着し、その地の殿に暖く迎へられ援助を受けたことがわかつてゐる」と記している(ペドゥロ・モレホン/佐久間正訳『日本殉教録』中央出版社 昭和49年75頁)。

³⁹⁾ 1618年の報告で、信牧が、他者を改宗させたマチアスらを逮捕し、その処遇について江戸に問い合わせたうえ火刑に処したことが記されている(『D・バルトリ著『イエズス会史』抜粋(一六一七、一八年度補遺)』(上掲『十六・七世紀イエズス会日本報告集 第II期第2巻』314-315頁)および「カミッロ・コスタンツォのイエズス会総長宛、一六一八年度日本年報」同書401頁)。

シュタイシェンの妾説とキリシタン同情者としての信牧像は、シュタイシェン以降の文献に散見されるようになる。例を挙げると、菅野義之助著・及川大溪補訂『奥羽切支丹史』に次のような記述がある。

津軽藩主は同情の籠れる待遇を与え、差し当たり生活必需品は一通り整えてこれを与えたいと思ったが、しかし幕命なればとて、彼らに開墾を命じ農事に従事させることとし、一行は悦んでその命令に服した。因みに当時の津軽藩主は二代目信牧で、津軽家は元来切支丹に対し厚い同情者であった。文禄四（一五九五）年津軽為信が二子信建・信牧を伴い京に滞在していたが、自ら切支丹宗に帰依して洗礼を受くる発願をしたけれど、それには宗規に従って一夫一婦の制度を厳守し、その愛妾たちに離縁を申し渡さねばならぬのに、このことは彼の忍び得るところではなかったから、まずその二子に受洗させることとした。…中略…かくて家を嗣いだ信牧は、その後一般諸侯と同様信仰を捨ててはいるが、切支丹の理解者であり同情者であったに相違なく、徳川氏の手前を繕い得る範囲においては、信者に好意を寄せたに違いない。⁴⁰⁾

本書は、妾説や信牧が流刑者に同情的であったこと——ただし、信牧が既に信仰を捨てていた点は、シュタイシェンと異なる——の他、為信のキリスト教接近の年を1595年としている点など、シュタイシェンの記述をほぼ踏襲している。シュタイシェンの記述がその後の文献に与えた影響と見ることができる。

(2) 浦川和三郎『東北キリシタン史』

東北のキリシタン全般に関する古典の文献である浦川和三郎著『東北キリシタン史』では、

⁴⁰⁾ 菅野義之助著・及川大溪補訂『奥羽切支丹史』俊成出版社 昭和49年（196頁）

為信がキリスト教に接近した時期について、一定の期間を指摘している。

為信とキリスト教との関係につき津軽側には、何等の史料も残っていない。ただ「津軽一統誌」に、次の様な記事を見る。

「文禄二年（一五九六年）三月下旬、大守為信公此地をお立ちありて、伏見の城に於て太閤秀吉公へ謁せらる。遠国参向の労上意を蒙り、（中略）猶又遼遠の地たる間、上京不如意なれば、しばらく滞留あつて、連年軍務の労を慰すべき旨、仰出されたりければ、天下の面目玉双方なく、猶洛中に寄旅ましましけり」

その頃、朝鮮役が未解決であつたので、為信も両三年の間京都に滞留を余儀なくせられたものらしい。一五九六年（慶長元年）十二月十三日附を以てフロイスが長崎から発したゼズス会年報中に左の如き史実が遺っている。⁴¹⁾

この記述の後、フロイスの報告文が紹介され、「為信がこの時洗礼を受けなかったのは、愛妾たちに暇をとらせることが、できなかつた為であると「キリシタン大名」には記してあるが、果たして後に至つて、希望通りに入信し得たであろうか」と、疑問を呈している。そして「津軽記」に、慶長12年に病を得た為信が、神社仏閣に祈願を凝らし、医療を尽くしたがかなわず死去したことが記されていることを引用し、為信のキリスト教への信仰が一時的なものであつた

⁴¹⁾ 浦川和三郎『東北キリシタン史』日本学術振興会 昭和32年（349頁）。この引用に続き、フロイスの報告文（前章で引用した箇所であるが、訳文は異なる）が紹介されている。引用の「津軽一統誌」の冒頭部に「文禄二年（一五九六年）」とあり、著者が西暦を補っているが、誤記であり、正しくは1593年である。またフロイスの報告の日付が「12月13日附」とあるが、正しくは12月3日である。その他、信建が「花も盛りの二十三歳にして世を去り」（352頁）とあるが、実際の享年は三十三歳である。

たことが強調される。「もしキリシタンとして終を遂げたのなら、その翌年の「ゼズス会年報」に何とか記してあるはず」だがその記述がないこと、また「神社仏閣に祈願を凝らしたり、遺骸を火葬に付した」ことから、「彼も終に最後の一步を踏みきることができなかつたものと思わなければならぬ」と推断される。日本側の資料をもとに、為信のキリスト教信仰が元来薄かったという見方を示している点が、本書の特徴と言えよう。

ところで本書では、為信が1593（文禄2）年3月から三年間、すなわち1596年（慶長元）年まで京都に滞在したと解し、その間に、キリスト教への接近、信牧の受洗に繋がる契機があったと推察しているが、その根拠として「津軽一統誌」を用いている点には問題がある。「津軽一統誌」は史実の記録文書ではなく、1731（享保16）年に津軽藩内で編纂された文書である。編纂の目的は、藩政の正統性の主張であり、内容の史実性については他の史料との照らし合わせによって、十分な確認が必要である⁴²⁾。実際に、浦川が引用した文禄2年3月に為信が上洛し秀吉と謁見したとされる「津軽一統誌」の記述は、史実に合致しない。というのも、この時期、後述のように、秀吉も為信も肥前名護屋にいたことは間違いのないからである。本書から、為信がキリスト教に接近した「時期」や「契機」を特定することはできない。また「動機」につ

いても明示されない。

（3） 石戸谷正司「津軽藩侯とキリシタン」

石戸谷正司「津軽藩侯とキリシタン」⁴³⁾は、上記のシュタイシェン『キリシタン大名』と浦川和二郎『東北キリシタン史』を主要な文献として津軽氏とキリシタンの関係についてまとめられた論文である⁴⁴⁾。津軽為信、信建、信牧の三者それぞれの「宗門接近」について整理され、網羅的に論究されており、津軽氏とキリシタンの関係について最もまとまった文献といえる。同論文では、為信のキリスト教への接近の時期について、為信が上京した記録を追って、次のように記している。

上京の初見は天正十八年である。天正十八年、文禄元年、文禄二年と上京の記事が見えるが、為信が宗門に接近した慶長元年の上京を確かめ得べき記録は見出せない。然し、この頃に至って秀吉と秀次との関係が悪化し、秀吉が自分の死後に対する不安払拭の為、諸侯を招集して忠誠を誓わせている事や、制度化されていないが、参勤交代の慣例がすでに実施されている事や、教会側の記事中の、信牧十一才という年齢の符合等から推して、為信、信建、信牧の宗門への接近の機会が十分あったと考えて大過ないだろう。⁴⁵⁾

為信のキリスト教接近の時期について、為信の上洛に関する日本側の記録がある天正18年、元禄元年、文禄2年を挙げつつ、フロイスの報告にある慶長元年の可能性を支持している。天

⁴²⁾ 上掲論文長谷川成一「文禄・慶長期津軽氏の復元的考察」は、津軽藩の動向について文禄・慶長期を「最もわからない」時期とし、「津軽一統誌」等の津軽藩側の編纂物に依拠した従来の研究史に対する反省から、津軽側の史料を用いない方法で同時期の動向の復元を試みている。そして、文禄2年3月に為信が上洛し秀吉に謁見したという「津軽一統誌」の記述（「文禄2年巳年三月下旬大守為信公此地ヲ御立有テ伏見ノ城ニ於テ太閤秀吉公へ謁セラル遠國参向ノ勞上ヲ蒙リ（中略）此時近衛御所へモ参上マシマシケレハ…」（上掲『青森縣史』（一）217-218頁）については、秀吉の名護屋在陣等の史実をもとに、この記事が「到底信頼をおくことはできない」と指摘している（同書73頁）。

⁴³⁾ 石戸谷正司「津軽諸侯とキリシタン」『弘前大学國史研究12』弘前大学1958年（20-33頁）

⁴⁴⁾ 長谷川成一上掲論文「文禄・慶長期津軽氏の復元的考察」では、石戸谷論文について「全て浦川和二郎『東北キリシタン史』（巖南堂昭和四三年）三四九～三五一頁のルイス・フロイスによるイエズス会年報に依拠してきた」と指摘している（105頁）。なお、同論文の注32も参照。

⁴⁵⁾ 同上22頁

正18年の上京の記録とは、秀吉の小田原城攻めに為信が参陣し津軽領の安堵を承認されたとされるものであろうが⁴⁶⁾、既述のように、為信は小田原の役に参陣していないと見られている。また元禄元年の上洛とは、前田利家らによる津軽領の検地終了後の「足弱衆の上洛」のことになる。文禄2年の上洛とは、上述の「津軽一統誌」の情報であろう。いずれにしても本論文では、キリスト教接近の時期が1596（慶長元）年である可能性を否定しないにとどまり、「契機」や「動機」には触れていない。

ところで本論文は、1591（天正19）年にイエズス会巡察師ヴァリニャーノ（ワリニャニ）が、帰国した天正少年遣欧使節を伴って都へ赴いた際の、フロイスの報告を引用している。

この年の六月二十日には、ローマ少年遣使が巡察師ワリニャニと長崎に帰着した。ワリニャニが都に滞在中、信者が各地より蝟集し、ばあでれについて懺悔した。諸大名の訪問も多く、「諸大名の我等が宗門に対する信は厚くして、奉敬人ともなりぬべく見えたり。或者はひそかにカテキスモの説教を聴きたり。その中には三国の主にして関白殿に親しき前田又左衛門の嗣子（注 前田利長）もありき。（中略）Vuosci（注 奥州？）の国の大候（注 津軽候）もまた同じことをなしたり。右近殿を介して説教を聴かむことを求め宗門に入りたるが、又同じ理由にて洗礼をのぼしたり。」（「前掲書」二三〇頁）訳者注の如く、果たして津軽候か否か、この記事よりは俄かに断定は出来ないが、諸侯のキリシタン宗門接近の様子が鮮明に描き出され、藩候接近の問題にも触れているようで興味深い記録である。⁴⁷⁾

この記述は、フロイスが1592年10月1日付

⁴⁶⁾ 上掲『青森縣史（一）』所収の「金家記」の記述（203頁）を参照。

⁴⁷⁾ 上掲「津軽諸侯とキリシタン」23頁。本論文ではフロイスの報告の訳文を「木下李太郎全集第六卷」から引用している。

で長崎からイエズス会総長宛てに発信した日本年報の中にある。本論文では明記されていないが、ヴァリニャーノ一行が都へ赴いたのはインド副王の使節として秀吉に謁見するためであり、1590年の末、長崎を出発し、1591年明けに都に到着している⁴⁸⁾。この時、密かに説教を聴いたが洗礼を先延ばしにした二人の人物のうち、「Vuosci（注 奥州？）の国の大候」が、「断定はできない」としつつも、津軽為信である可能性が指摘されている。ここには、為信のキリスト教接近の「契機」に、キリシタン大名として著名な高山右近の存在が暗示されている。

本論文では可能性の提示にとどまり、論究はなされていないが、津軽氏とキリシタンの関係をめぐり、この記述に触れた文献は管見の限り本論文のみであり、貴重な情報である⁴⁹⁾。章を改めて検証することにした。

⁴⁸⁾ 1590年に天正遣欧少年使節の帰国とともに来日した巡察使ヴァリニャーノは、翌年、インド副王の使節という立場で、都で秀吉に謁見する。1587（天正15）年、九州平定後に秀吉が「伴天連追放令」を発していたため、イエズス会宣教師たちはいったん平戸に集結するが、その後各地で控え目に布教活動を継続していた。インド副王の使節という立場をとったのは、伴天連追放令により公に宣教師としての立場で姿を現すことが避けられたからである。ヴァリニャーノ一行が秀吉と謁見した時の様子については、『十六・七世紀イエズス会日本報告集第I期第1巻』所収「一五九二年十月一日付、長崎発信、ルイス・フロイスのイエズス会総長宛て、一五九一、一五九二年度・日本年報」（223-233頁）を参照。

⁴⁹⁾ 海老沢有道は、高山右近を介して受洗した武士たちのなかに、信牧と信建の兄弟を数えているが、フロイスの問題の記述に基づいているかどうかは定かではない。「文禄三年（一五九四）京都地方だけで五百名ほどが受洗したが、その大部分は高級武士であり、キリシタンに傾いている人々も少なくなかった。その年から三年の間に受洗した人々の中には宇喜多秀家の従兄弟や京都所司代の前田玄以の息左近秀以・主膳利尚の兄弟と三人の甥とがあり、信長の孫で三法師と呼ばれた秀信、秀家の妹婿と言われる明石掃部、信濃の京極高知、阿波の蜂須賀家政、津軽信枚・信建の兄弟、細川興元などがある。これらは直接・間接、右近の手引きや、努力によったのであった。」海老沢有道『高山右近』吉川弘文館平成8年（170-171頁）

（4）高木一雄『東北のキリシタン殉教地をゆく』

東北諸藩のキリシタンの広範囲にわたる様々な事跡を詳しく記した本書では、津軽父子に関して次のように記されている。

天正十三年（一九八五）以来、南部家を裏切った津軽為信は絶えず怨霊に悩まされていた。そこで文禄元年（一五九二）十月の上洛では、京のキリシタン寺を訪れイエズス会のピセンテ修道士の教えを受けるようになった。そして文禄四年（一九九五）十月の上洛では自分自身には多くの側室がいるため教えに反するとして翌慶長元年（一五九六）十一歳になる三男信枚に洗礼を受けさせた。また長男信建は豊臣秀吉の小姓として仕えているため天正十五年（一五八七）六月の「キリシタン禁令」に憚って豊臣秀吉の死後、慶長十二年（一六〇七）三三歳で洗礼を受けさせている。ところが間もなく亡くなってしまった。

慶長元年（一五九六）津軽為信は京から津軽国へ帰る時一人の修道士を連れて帰ろうとした。それは堀越城下にキリシタンの教えを弘めようとしたらしいが暇な修道士がいなかったため教理に通じた一人の盲人の信者を連れて帰った。そして広い土地にキリシタン寺を建てる約束をした。だが「津軽深秘録」によると父津軽為信の真意は鱒ヶ沢湊での南蛮貿易を夢見てのことであり、二人の息子についてもキリシタンの信仰は全然なかったとしている。⁵⁰⁾

本書の津軽氏に関する記述は上記のみであるが、これまでの文献と異なり、「時期」と「動機」

が具体的に明示されている。すなわち、為信のキリスト教接近の「時期」を、「文禄元年（一五九二）十月の上洛」時とし、「動機」については南部家を裏切ったことに起因する「怨霊」を挙げている。しかし引用部後半には、為信の「真意」として「鱒ヶ沢湊での南蛮貿易を夢見て」いたことが指摘される。受洗しなかった理由については、シュタイシェンの妄説を踏襲している。

まず「時期」について検証すると、「文禄元年（一五九二）十月」に為信の上洛の事実はない。為信は文禄元年から翌文禄2年の間に、肥前名護屋にいたことが分かっているからである。

肥前名古屋は、「唐入」と呼ばれる秀吉の唐（明）征服計画の前哨戦に位置づけられた朝鮮出兵の大本営であった。秀吉政権は、「唐入」実行のため、天正20年正月（すなわち文禄元年）に、全国の大名に対して名護屋への参陣を命じている。その際、自らは3月1日に大坂を出発し名護屋へ向かうことが明らかにされた⁵¹⁾ため、各大名は急ピッチで軍勢を整え、2月下旬から3月にかけて次々と名護屋に出陣した。

為信の名護屋出陣の出発日と到着日は詳らかではないが、3月から4月にかけて諸大名が兵を伴い名護屋入りを果たしている。為信も軍役を果たすため、おそらく同時期に名護屋に赴いたと思われる。奥羽の大名の中では、伊達正宗が先陣として朝鮮に渡ったが、秋田実季、南部信直、津軽為信らは後詰に位置づけられたため⁵²⁾、名護屋に滞在した。

文禄元年の12月末の南部信直の書状には、

⁵⁰⁾ 高木一雄『東北のキリシタン殉教地をゆく』（聖母の騎士社2001年84頁）。津軽とキリシタンに関わる第一の局面については、上記引用部分のみで、続く段落から第二の局面、すなわち1614年の禁教令による関西の信者の流刑とその後の殉教について詳論される（同書85-95頁）。

⁵¹⁾ 3月1日の予定は、実際には、秀吉の眼病や道路の混雑により延期された。秀吉が京都を出発したのは3月26日で、名護屋城に到着したのは4月25日であった。この間秀吉は早々に先陣部隊の朝鮮侵攻命令を下し、4月12日には小西行長らの軍勢が釜山に上陸している。鎮西町史編纂委員会編『太閤秀吉と名護屋城』（鎮西町発行平成5年96-103頁）

⁵²⁾ 上掲『弘前の藩（シリーズ藩物語）』18頁

為信の名護屋での動向が記されており⁵³⁾、文禄2年正月6日付の萩藩の名護屋在陣人数の記録には「津軽左京亮 垣副之間 貳百キ」⁵⁴⁾と記されているから、名護屋で年を越していることがわかる。さらに同年5月20日に、秀吉は、明の使節（大明国勅使）に危害を加えないことを、名護屋在陣の大名・武将百二十人に対して誓約させているが、その誓約書「誓紙一卷」には、津軽為信の署名と花押が認められる⁵⁵⁾。さらに同月には、関白秀次から名護屋に在陣する為信に対し、その労をねぎらう朱印状が下されている⁵⁶⁾。

これらのことから、為信が文禄元年3月、4月辺りから、年を越え少なくとも文禄2年5月末までは、名護屋に滞在していたことが確認できる。諸大名が名護屋を離れるのは、文禄2年8月15日に秀吉が名護屋を発ち大坂に向かった後であり、為信も例外ではないであろう。以上のことから、為信が文禄元年（1592）10月に京のキリシタン寺に赴いたという記述は、誤りと言わざるをえない。

次に本書では、為信がキリスト教に接近した「動機」に関して、南部家をめぐる「怨霊」に

悩まされていたことを挙げている。先に見たように、もともと南部氏を出自とする為信は、家督争いの混乱に乗じて、津軽地方を制圧し、中央政権に領主としての地位を認められた。この行為は、南部氏側から見れば「裏切り」であり、領主の南部信直からすれば為信は実父の「仇」であるから、私怨の対象でもあった。このような為信の心理状態から、本書では「そこで…京のキリシタン寺を訪れ」ようになったと記述している。

キリスト教接近の「動機」として、南部家をめぐる「怨霊」の可能性を示している点は、他の文献にない興味深い指摘であり、章を改めて論じることにする。

ここまで、主要な先行研究を取り上げ検証してきたことを小括する。為信のキリスト教接近の次第についてその「時期」「契機」「動機」について、いずれの文献からも明確な答えは見出すことはできなかったが、さらなる検証を要する二つの点が浮かび上がった。

石戸谷正司「津軽諸侯とキリシタン」では、1590年に来日した巡察使ヴァリニャーノがインド副王の使節として都で秀吉と謁見したことを報告するフロイスの日本年報の記述の中に、高山右近を通じて説教を聴くことを求めた二人の人物がいたことを紹介している。このうちの一人、「奥州の大候」が津軽為信である可能性が示唆された。もしこの人物が為信であれば、為信のキリスト教接近の「契機」を知る手がかりになるであろう。

もう一点は、高木一雄『東北のキリシタン殉教地をゆく』の中で指摘された為信がキリスト教に接近した「動機」である。本書では、南部家をめぐる「怨霊」に悩まされていたことを「動機」として挙げている。為信が、南部氏を出自としながら、家督争いの混乱に乗じて津軽の領主に君臨したことは事実であり、南部氏が津軽氏に対して厳しい目を向けていたことはよく知られている。しかしどのような意味で南部氏の

⁵³⁾ 「宝翰類聚」にある釵帯宛の南部信直書状（上掲『新編弘前市史 資料編2 近世編1』31頁）

⁵⁴⁾ 「萩藩閩録遺漏」の名護屋古城記（同上）

⁵⁵⁾ 「誓紙一卷」とは、朝鮮に出陣していた日本軍が勢いを弱め、戦局が悪化していた頃、肥前名護屋を訪れた中国からの使節「大明国勅使」に対して、悪口を言う諸大名・武将の存在が明らかになり、講和の交渉を進めようとする秀吉が、勅使に危害を加えないことを諸大名・武将に誓約させた文書である。奥羽大名における「誓紙一卷」の意義については、長谷川成一「奥羽大名の肥前名護屋在陣に関する新史料について—文禄二年五月「誓紙一卷」の紹介と若干の考察—」『新編弘前市史』編集委員会編『市史ひろさき』第10号 平成13年 弘前市企画部企画課（46-65頁）に詳しい。

⁵⁶⁾ 「雖無異事為見舞被仰遣候、永、在陣苦勞共不被罩是非候、此方用事可申越候也、五月廿五日（朱印）津軽右京大夫とのへ」（『国史津』同上33頁）なお、この朱印状が文禄2年と推定される理由について、盛田稔・長谷川成一編著『弘前の文化財 津軽藩初期文書集成—国史史料館蔵津軽家文書—』（弘前市教員委員会 昭和63年）に詳しい解説がある（6-7頁）。

「怨霊」が為信のキリスト教接近の「動機」となったかは、より詳しい検証が必要である。以上の二点について、次章以降で検証するにしよう。

6. キリスト教接近の「動機」

先行研究の検証から浮かび上がった課題のひとつに、為信のキリスト教接近の「動機」として、彼が南部家をめぐる「怨霊」に悩まされていた点が指摘された。既述のように、南部氏と津軽氏との因縁は、為信が南部藩から独立して津軽藩を成立させたことに起因する。為信は南部氏の「怨霊」をどのようなものとして理解し、それがどのような事態をもたらすと考えていたのであろうか。このことについて本章では、より踏み込んで検証したい。

（1）南部氏の「怨霊」

為信が南部氏の「怨霊」に悩まされていたという時、「怨霊」によってもたらされるどのような事態を想定していたのであろうか。まず考えられるのは南部藩と津軽藩の武力闘争であろう。しかし当時、両藩の間で、過去の因果をめぐり現実に血を流す戦争に発展する可能性は、もはやありえなかった。南部藩も津軽藩も、1590（天正18）年の奥州仕置により、領地と領主の地位が確定してからは、秀吉政権に組み込まれている。秀吉は全国統一に際して、各大名の領地の裁定を中央政権が掌握し、各地での私的な領土紛争を禁止する「惣無事令」を下しており、私怨による戦は、領地と地位の剥奪につながりかねない非現実的なことであった。

このことについて「九戸一揆」直後における南部信直の対応はわかりやすい例である。「九戸一揆」とは、当時、秀吉の支配体制に反対する勢力が奥州各地で起こした武力蜂起の一つで、南部一族に属する九戸氏による一揆である⁵⁷⁾。秀吉は、1591（天正19）年6月20日に、

為信に対して出陣を命じる朱印状を下し⁵⁸⁾、為信は9月に九戸氏鎮圧に加わった。その直後、信直は為信に対し私怨を晴らすための攻撃を画策するが、結局は断念したことが知られている⁵⁹⁾。信直も為信も、「惣無事令」の原則により、中央政権の忠実な駒として、軍務を担うことしかできない状況下に生きていた⁶⁰⁾。

の朱印状により南部藩領主を公認されたが、九戸氏当主の九戸政実が、家督争いの因縁を引きずって、信直の配下に入ることを拒んでいた。信直は九戸氏の一揆を単独で鎮圧することができず、豊臣軍の援軍を願い出た。秀吉政権は、奥羽の諸一揆を鎮圧するために「奥州奥郡」への大規模な仕置を実施し、尾張の豊臣秀次の他、米沢の伊達正宗、会津の蒲生氏郷、常陸太田の佐竹義宣、越後の上杉景勝、江戸の徳川家康などが軍を率いて参陣している。9月に入って蒲生氏郷らの軍が九戸氏を攻め、為信も加勢し、九戸一揆は中央政権の力技で鎮圧された。九戸一揆を描いたものとして高橋克彦『天を衝く 秀吉に喧嘩を売った男・九戸政実（上・下）』（講談社2001年）がある。

⁵⁸⁾ 秀吉の朱印状では、九戸氏を「逆意」を企てる者とし、為信の参陣を促している。「奥州奥郡為御仕置江戸大納言、尾張中納言、越後宰相、其外被遣御人数候、然は南部家中企逆意族可加成敗候旨被仰出候条、大谷刑部少輔申次第其方事可相動候也。」（『国史津』上掲『新編弘前市史資料編2近世編1』20頁）

⁵⁹⁾ 津軽側の史料によれば、九戸一揆鎮圧後、信直は為信が九戸政実と結託していたことや親の仇であることを浅野長吉に訴え、この機に為信を討つことを願い出た。しかし浅野長吉は、信直に対して、既に私怨による争いの時代ではないことを諭している。「長政気色ヨカヘテ申サルケルハ、是ハ兩将の御詞共覚ヘヌ物哉、君父ノ怨不与戴天ト候得ハ、唯今迄可有遅延事トモ思ワレヌ、夫ヲ其儘ニ差置レ、今一天下ノ成敗ニ付、上ノ威ヲ仮リ私ノ宿意ヲ遂ラレンコト、義ノ所不中乎ト存候ヘ、其上君臣ノ礼ヲ乱ル為信ナレハ、非常ヲ戒ルノ序テナルニヨリ、政實同意ニ御誅罰ヲ加ラレントノ結構、是長政カ所存不相叶、是故ハ南部・津軽異姓他家ノ二端、世以テ所知ニシテ未君臣同姓ノ儀ヲ不聞、然ルニ非礼ノ罪ニ伏セシ九戸ニ同カランヤ、殊ニ此度モ於当表涯分ノ武勇ヲ顕シ、抽忠勤タル為信ヲ、信直一己ノ宿意ニ代テ争可誅哉、当表既ニ静謐ニ及ノ処、新ニ動干戈コト天下ニ対シ其恐不少、長政不肖ナリト雖、東奥治邦安民ノ仰ヲ蒙リ罷下ナカラ、天下擾乱ノ災ヲ引出サンコト思モヨラス候」（『津軽一統志』上掲『新編弘前市史資料編2近世編1』24-25頁）

⁶⁰⁾ 九戸一揆後の津軽討伐未遂が結局実施されな

⁵⁷⁾ 九戸一揆の次第はこうである。南部氏の家督争いを経て南部氏宗家となった南部信直は、秀吉

為信も信直も自らの立場をわきまえていたことは、肥前名護屋に在陣中の信直の書状からも窺うことが出来る。1592（文禄元）年3月から4月にかけて肥前名護屋には「唐入」のために全国の大名が集結していたが、そこで行われていたのは、豊臣政権のもとで上手に立ち回り滞りなく任務を遂行するために、益となる大名とのつきあいや情報交換であった。この「日本之つき合い」の様子が、文禄元年12月晦日に、信直が楯山鈎帯に宛てて書いた書状に描かれている。そのなかで信直は、それまで関係が悪かった秋田氏と名護屋で面会をし、代も替わったことでありこの機会に和睦を果たしたことを伝えている⁶¹⁾。またこの書状には、為信が徳川家康を通して信直との和睦を企図したことも記されている。このとき家康は、前田利家から為信が信頼のできない人物との情報を得たということである⁶²⁾。為信も信直も新しい時代に順応するために、必死に行動していたことがわかる。

為信が名護屋で信直との和解を試みていたことは、その目的が果たされなかったとはいえ、注目に値する。家督争いの混乱に乗じて、南部氏から津軽地方の支配を奪った為信は、南部氏から見れば「裏切り者」、信直からすれば実父

かったことについて、上掲『新編弘前市史通史編2（近世1）』には、次のように解説されている。「戦国末期以来から残っていた信直の為信に対する私恨はこの段階でも消え失せていたわけではなかったのであるが、私戦という行為はすでに豊臣秀吉の天下のもとではできようはずもなかったのである。信直は、秀吉が出した惣無事令によってその近代大名としての権力をようやく存続できていたのであり、その惣無事令に自ら背くことはありえなかったのである。」（53頁）

⁶¹⁾ 「今度御陣参会士候而入魂成衆と被言候間、様、堅徹書成候、今之事ニハ無之候、代も替候は一廉可言合と被言候」（南部信直書状 鈎帯宛「宝翰類聚 坤」上掲『新編弘前市史資料編2 近世編1』31頁）。

⁶²⁾ 「津軽も入魂成度と家康御辱を憑申候、筑前殿家康御越候て其通被仰候、南部ハ某可有次第二候、右京表裏仁候間、其分御意得可然候迄被仰候」（同上）なお、本書状に見る信直と為信の名護屋における「日本之つき合い」については、上掲『新編弘前市史通史編2（近世1）』61-64頁に詳しい。

の「仇」であった。為信の和睦の試みは、戦国の世の負の遺産である南部氏の「怨霊」を何とか払拭しようとしていた彼の心理を物語っている。

（2）「怨霊」と現世利益信仰

南部氏からの武力による報復の可能性が現実には低かったのであれば、為信は「怨霊」が及ぼすような事態に悩まされていたのか。このことに関して、1822（文政5）年に記された『御当家深秘録』⁶³⁾の記述は、為信の時代の人々と現代人との間に、根本的なものの見方の相違があることや、日本人の宗教観の特性を想起させてくれる。この文書には、為信が二代目領主となる三男信牧に宛てた遺言が記されている。そこには「別シテ南部家ノ怨誓甚タ強カラン」との記述が見られ、為信が津軽統一までの過程で、敵味方関わらず亡くなった多くの者たちの怨霊が子孫に及ぶこと、とりわけ南部氏をめぐる怨念が強いことを、死の間際まで心に抱いていたことが書き記されている⁶⁴⁾。

⁶³⁾ 『御当家探秘録』は、岩鬼山薬王院十三世別当の覚範が津軽藩に東照宮を勧請することに関して、藩主津軽寧親の命により記したとされる書で、津軽藩における天台宗の擁護を説いている。その写本について、曾根原理「『御郷家深秘録』の諸本 附翻刻」（『神道古典研究所紀要（6）』神道大系編纂会 2000年 1-16頁）に詳しい解説と翻刻がある。

⁶⁴⁾ この文書は、津軽藩と天台宗の密接な関わりを説く目的で、為信の死後、二百年以上経てから記されたものであるから、遺言部分の信憑性は明らかではない。とはいえ、為信以来の南部氏との確執が、その後も永く両藩の障壁として存在し続けていたことを物語っている点で興味深い。なお、南部の「怨霊」を為信のキリスト教接近の動機に挙げた高木一雄『東北のキリシタン殉教地』には、為信の「真意」として、「津軽深秘録」をもとに「鯨ヶ沢湊での南蛮貿易」を夢見ていたと指摘している。この「津軽深秘録」の出典は定かでないが、浦川『東北キリシタン史』にもその為信の信牧への遺言部分が引用されており（同書 353頁）、内容は『御当家深秘録』と酷似しているため、同じ文書とも思われる。しかし『御当家深秘録』には、「真意」とされる「南蛮貿易」に関する記述は、一切ない。

同文書ではさらに、これまで津軽藩を襲った「天災」や「家臣の反逆」などの障壁は、すべて南部の「奸計」、すなわち悪しき計画によるものとの認識が示され、そのような理解が、為信から二代信牧、三代信義にまで伝播していたことが示唆されている⁶⁵⁾。当時の人々にとって、「怨霊」は単なる精神的ストレスのようなものではなく、現実世界との因果関係を持ち、実際に様々な悪しき物理的現象をもたらす根源として意識されていたのであろう。

為信が「京のキリシタン寺」を訪れ、修道士が説く「救い主」の教えを受けた際に、自身の内奥に重くのしかかる南部氏をめぐる「怨霊」の呪縛からの救済に思いを寄せたことは十分に考えられる。無論、為信にとっての「救済」は、現実不起りうる「天災」や「反逆」などの不幸からの救済であり、極めて現世利益的なものであった。ここには、当時キリシタンに接近し洗礼を受けたものの、政府の宗教政策の転換一つで信仰生活から離れて行った多くの大名や武家の心理を理解するヒントが隠されているように思われる⁶⁶⁾。

宮崎賢太郎「日本人のキリスト教受容とその理解」⁶⁷⁾では、日本人がキリスト教をいかなる宗教として理解し、いかなる形で受け止めたのかを、主にフロイスの『日本史』に見られる事例を検証しながら、キリシタンの世紀前半を対象に検証している。同論文によると、当時の武士たちが戦へ出陣するに際しては、「戦勝祈願、武運長久が武士の守護神たる八幡大菩薩や摩利支天などに祈願され」、神符、教典、神仏の像などが携帯されたが、キリシタンに改宗した武士たちは「その代わりとして、十字架、メダイ、ロザリオ、聖遺物、聖人の名や聖書の一句などを書いたお札を護身符として宣教師に求めた」ことを、具体例を挙げて指摘している⁶⁸⁾。そして、そのような武士たちの呪術的行為は、宣教師たちからは「熱心な信仰の証」として見られたが、実際には、改宗後も日本人の現世利益的な信仰の本質に変化がなかったとされる。

このようにキリシタンに改宗したあとも、彼らは神仏像のかわりにキリシタンの聖像、数珠の代わりとしてロザリオ、経文の代わりとしてオラショや聖書、守り札の代わりに十字架やメダイを求めた。彼らにとってこれまで慣れ親しんできた、呪術的な現世利益をもたらす「物的信心用具」=呪物が信仰維持のために不可欠であったことを示している。仏教や神道の衣を脱ぎ捨ててキリスト教の衣をまともしても、その内にある現世利益的、呪術的信仰構造にはほとんど変化がみられなかったようである。ここにはいまだ一神教の芽生えというものは感じら

⁶⁵⁾ 同上論文は、この文書の特徴として「南部家（の怨霊）に対する意識が強い」点を挙げている（2頁）。翻刻によると、為信が信牧に向けた遺言には、自身の内面の懊悩が次のように語られている。「吾幼若ノ時ヨリ篤ク佛神ヲ恭敬シ、不思議ノ靈夢ノ告ニヨツテ旌旗ヲアケ、國ヲ平ケ漸クニ民ヲ安ス。爾トモ、敵味方ノ死亡多ク怨霊必ス子孫ニ及ヒ殃禍トナラン、佛神三賽ノ冥助ニ非ンハ、争テカ亡霊ヲ救ヒ怨敵ヲ降伏シ、子孫長久萬代不易ノ國家トナル善功方便アラヤ。別シテ南部家ノ怨讐甚ク強カラシ。我後ノ憂惱、是切也。」（同誌 8-9 頁）

⁶⁶⁾ アメリカの社会心理学者のゴードン・オルポート（Gordon W. Allport, 1897-1967）は、人間の信仰スタイルを「内発的宗教」と「外発的宗教」に分け、「外発的に動機づけられた人は宗教を利用するが、内発的に動機づけられた人は宗教を実践する」と指摘する（大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣 1988 年 108 頁参照）。一般に日本人の宗教観は、現世利益的な傾向が強いと考えられている。「怨霊」によってもたらされる「天災」や「反逆」を避けたいという現世利益的な希求は、信仰の動機としては「外発的」である。

⁶⁷⁾ 宮崎憲太郎「日本人のキリスト教受容とその理解」『日本人はキリスト教をどのように受容したか』国際日本文化研究センター 1998 年（169-212 頁）。同著者による「生活宗教としてのキリシタン信仰」『宗教研究』第七十七卷第二輯 日本宗教学会 2003 年（243-268 頁）にも同様の趣旨の論述がある。

⁶⁸⁾ 上掲論文「日本人のキリスト教受容とその理解」の「第二項 武士層の改宗動機」（179-180 頁）を参照。

れない。⁶⁹⁾

為信もまた、当時の武士の一人として、現世利益を希求する呪術的な宗教観のなかに生きていた。為信が人生のなかで希求した現世利益の内実は大小様々あったであろう。津軽藩領主となった為信にとって、南部氏の「怨霊」から逃れることが、少なくともその一つであったことは間違いないと思われる。

(3) 接近を後押しした時代状況

フロイスの報告では、1596（慶長元）年の時点で、為信が三男信牧と京都に滞在していたことが知られるが、どのような用件で在京していたかは不明である。ただしこの頃、諸大名が都に次々に屋敷を求め、秀吉の歡心を得るべく時宜を見て都に参勤していたことは確かであり、為信らが関西で宣教師やキリシタンの話を耳にする環境は整っていた。

1587（天正15）年の秀吉の伴天連追放令以来、京都と大坂にあった南蛮寺は破却されていたが、種々の障害を潜り抜けつつ目立たぬように都での宣教活動は継続されていた。イエズス会にとって、諸藩の重臣や諸大名の来訪が多い都での宣教は、重要であった。封建的な日本社会における宣教では「まずこの国を統治する国王、諸侯、大身たちの寵を獲得」することが効果的な手段と考えられたからである⁷⁰⁾。1597（慶長

2）年には、二十六聖人の殉教により戦慄が走るが、その前年までの都での宣教活動が、比較的平穩に行われていたことが、次のフロイスの楽観的な報告から知ることができる。

我らに対する迫害はここ満十年間その歩みが続けてはいるが、三、四年このかた和らぎ始め、デウスの恩恵の助けによって、キリシタンの事情は常に好転の一途をたどった。また太閤その他の反対者たちの（イエズス）会の人々に対する感情はずっと平靜になっている。さらに昨年は、すべての人間的な予想を越えて、都や大坂〔これらの市は、日本国中で重立っているのは言うまでもなく、またすべての貴人の居住地である〕の貴人や著名な人々が我らの法を聞くため都と大坂（の教会）へ大勢集まって来たので、それを見たり聞いたりした皆の者は感嘆しないではおれなかった。なぜならこれらの貴人や殿たちは、洗礼を授かるとただちに仲間のすべての友人や知人たちに対して、同様に（洗礼を授かる）よう勧めたからである。こうして非常に多くの人々の集団が我らのもとに集まったため、我ら

ている。「人々の許で成果を収め、効果的に（彼ら）の靈魂の改宗のために努めるためには、〔超自然的な恩寵の働きに次いで必要な人間的な方策について述べようとするならば〕、まずこの国を統治する国王、諸侯、大身たちの寵を獲得し、それにより、聖福音の説教者が、いかに（彼らから）愛情、尊敬、信望を享受しているかを一同に確認させ判らせるようにすることがもっとも効果的な手段の一つなのです。」フロイス著／松田毅一・川崎桃太訳『日本史4 五畿内篇II』中央公論社 昭和53年（225-226頁）イエズス会の日本宣教は、周到な準備の上に行われた。ザビエルは、日本への渡航歴があるポルトガル人の商人から、日本の風土や諸制度などの情報を可能な限り収集している。日本が各地域を大名が統治する階級社会であり、都のある京都に中央政府があるという情報から、「上から下へ」という宣教方針がとられた。ザビエル自身、在日中、京都へ赴き中央政権と接触することが大きな目的であった。上掲H. チースリク『キリシタン史考』（17-31頁、47-48頁）を参照。

⁶⁹⁾ 同論文 187頁。同論文では武家層と知識人層と庶民層（農漁民層）の改宗動機を分析し、一部の知識人以外はキリスト教信仰の独自性や仏教との差異が十分に理解されないまま受容されたことを次のように指摘している。「確かにキリスト教と仏教のあいだにもたいへん似通ったものがおおく、一部の深く宣教師と交流を持った知識人を除いては、ほとんどの日本人はその間の概念の差異を明らかにできなかったであろうと思われる。まさに天竺渡りの新たな仏教の一派として理解されたとしても不思議はなかった。キリシタン側も日本人の呪物崇拜的傾向を認め、それに適応する方策を施した。」（同論文 188頁）

⁷⁰⁾ フロイスが織田信長と美濃で会見し食事を共にしたことを伝える書簡には、次のように記され

の修道士たちは夜を日についで説教を続けるをえず、人数が不足していた。⁷¹⁾

宣教師らは影響力のある医師や仏僧の改宗にも熱心だった。著名人の改宗は、人々にキリスト教が既存の日本宗教よりも優れていることを印象づけ、その効力（ご利益）の高さを連想させたであろう。たとえば、フロイス『日本史』には著名な医師・学識者であった曲直瀬道三が1584（天正12）年に改宗した次第が詳しく記されている⁷²⁾。道三の改宗には、まずバルショール・デ・フィゲイレドが取り組んだ。当初、道三は「この年齢になった今、道三、何が悲しくて新たな考察などに耽る必要がござろう」として敬遠していたが、徐々に関心を示し教会に訪れ説教を受けるようになり、三日目の教会訪問時に洗礼を受けた。フロイスは、随一の文化的著名人であった道三の受洗の影響の大きさを描いている。

（道三が改宗して）数日のうちに都の市中にその情報が伝わると、異教徒たちの間では彼の改宗の話でもちきりで、「あの学者の道三がキリシタンになった。それにはきっと深いわけがあるに違いない」と話し合っていた。出陣中にこの報せを受けた（高山）右近殿は、（道三の改宗を機会に）友人である大名たちにしきりに誘いかけ、それら大名たちの幾人かは、戦争から帰った後、（道三と）同じように改宗し、洗礼を受けた。…中略…彼は、道三がキリシタンになったことは、キリシタ

ン宗団の信用を高めるためには一万人の改宗より大切なことだった、と言っていた。⁷³⁾

著名人の改宗は、布教の成果を上げるために大きな影響があった。キリスト教の「信用を高め」、より効力（ご利益）のある宗教として認知される広告塔になったからである。

ところで、道三が改宗するにあたり説教を担当した一人が「日本人ヴィセンテ修道士」であった。彼は優れた説教師として知られ、同じく日本人のコスメ修道士⁷⁴⁾とともに道三に説教し、都を担当していたオルガンティーノ神父が彼らに立ち会ったという⁷⁵⁾。ヴィセンテ修道士は、為信が説教を受けたとされる人物でもある⁷⁶⁾。為信が自らの受洗を仄めかし、三男信牧に洗礼を受けさせた背景に、この優れた説教師の存在があったことについては、「契機」の検証（7章）で再度とりあげたい。

当時の人々にとって「怨霊」は、前述のように、単に心理的な影響を及ぼすストレス要因ではなく、「天災」や「反逆」等の種々の災難という形で、現実世界に物理的に作用する要因として意識されていた。想定される災難を遠ざけたいという極めて現世利己的な願いは、より効力（ご利益）の高い宗教への帰依によってこそ、

⁷³⁾ 同書 186 頁

⁷⁴⁾ コスメ修道士は「高井コスメ」のことであり、1573年にイエズス会士となった説教師である。大坂で細川ガラシャに説教したことで知られる。松田毅一・川崎桃太訳 フロイス『日本史2 豊臣秀吉篇II』中央公論社 昭和52年の第24章注(3)(79頁)を参照。

⁷⁵⁾ 「道三が教会を訪れた時には、いつも二人の日本人修道士ヴィセンテとコスメが居合わせることにし、（彼らが）彼に説教した。…中略…オルガンティーノ神父は、これらの説教の際、修道士たち（の許）に立ち会った。」（同書184頁）

⁷⁶⁾ 「彼は異教徒である父親の願いで受洗したが、（父親は）以前大坂でヴィセンテ修道士から我らの信仰について多くのことを聞いたことがあり、本年には説教を聞き終えてキリシタンになる決心をしていた。」（上掲『十六・七世紀イエズス会日本報告集第1期第2巻』241頁）

⁷¹⁾ 上掲『十六・七世紀イエズス会日本報告集第1期第2巻』(207-208頁)

⁷²⁾ 松田毅一・川崎桃太訳 フロイス『日本史5 五畿内篇III』中央公論社 昭和53年（第59章178-190頁）。同書の注(3)(188-189頁)によると、曲直瀬道三は京都生まれで幼くして僧籍に入るが、足利学校で学び田代三喜より李朱医学を学んだ後、還俗して医師となった。当時「医術において当代随一であったのみならず、茶人、また学識者として最高の文化人の一人」だったという。

叶えられる可能性が高まる。為信のキリスト教接近には、様々な「動機」が複層的に絡み合っていたであろうが、そのひとつに南部氏の「怨霊」がもたらすであろう種々の災難から逃れたいという希求があったと考えられる。

さらに、京都や大坂では、優れた効力が人々の話題にのぼり、説教を受けようと思えばそれが叶う環境が整った状況下であり、実際に多く

の武士や著名人が説教を聞き、洗礼を受けた。宣教師も身分の高い人々の改宗に熱心であった。このような時代状況が、為信のキリスト教への接近を一層容易にしたのである。(以下次号)

*文献表は、次号に掲載する。