

ペドロ・ゴメスによる『靈魂論』の位置：anima論の展開とキリシタン時代における日本布教の文脈の中で

著者	桑原 直己
雑誌名	倫理学
号	32
ページ	1-19
発行年	2016-03-20
その他のタイトル	Pedro Gomez in the History of the Interpretation on Aristotle's De Anima
URL	http://hdl.handle.net/2241/00143845

ペドロ・ゴメスによる『靈魂論』の位置

— anima 論の展開とキリシタン時代における日本布教の文脈の中で —

桑原直己

【1】 はじめに

16世紀末から17世紀初頭にかけてのいわゆる「キリシタン時代」の日本にイエズス会が設立した高等教育機関コレジヨの教授であったペドロ・ゴメス（1537-1600年）は、自らが編んだ教科書『イエズス会日本コレジヨの講義要綱 *Compendium catholice veritatis*』において、基本的にはトマス・アクイナスの注解に依拠しつつアリストテレス（前384-前322年）の『靈魂論 *De Anima*』を紹介している。本稿は、ゴメスによる anima 論の位置づけおよびその歴史的意義について見直しを与えるために、ゴメスが置かれた二つの文脈の意味を明らかにすることを試みる。第一の文脈は、アリストテレス、トマス、そしてゴメスを含む近代初頭のイエズス会士へと至る靈魂 anima 論の系譜である。第二の文脈は、ゴメスが活躍したキリシタン時代の日本という背景である。これら二つの文脈を概観した上で、そこにゴメス

の anima 論を位置づけ、その意味を明らかにしたい。

【2】 ペドロ・ゴメスの『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』

まず、ゴメスの『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』そのもの、特にその中でアリストテレス『靈魂論』の紹介について、あらかじめ簡単に紹介しておく。

イエズス会東インド巡察師アレックスサンドロ・ヴァリニャーノ（1539-1606年）は、日本人および日本文化を高く評価し、その可能性に大きな期待を寄せて、日本国内にセミナリオ（中等教育機関）、コレジヨ（高等教育機関）を設置した。1589年に大友氏の本拠地である豊後国府内（現大分県大分市）に開設されたコレジヨに、以前コインブラ大学で2回にわたり4年間の哲学課程の講義をした経験を持つペドロ・ゴメスが哲学の教授として派遣

された。1883年の秋、日本に到着したゴメスは直ちに豊後のコレ

レジオで哲学の講義を開始した。最初の学生が哲学課程を終える2年後の1885年4月から神学課程が開始された。ゴメスは、日本のコレジオで蓄積した講義内容を『天球論』、『靈魂論』、『真実の教(神学)』の三部から成る『イエズス会日本コレジオの講義要綱』と題する一連の教科書へとまとめ上げた。執筆年代は1883〜89年と考えられ、その写本の一つが現在もローマのヴァチカン図書館に保存されている。また、その日本語本は1905年に成立している。

ゴメスの『靈魂論』は、ほぼ忠実にトマス・アクイナスによる『アリストテレス『靈魂論』注解』を踏まえている。さらに、三巻にわたる注解の末尾に、知性の非質料性を論拠に知(理)・性的靈魂の不滅を強調する「アニマラシヨナルノ正体ハ不滅ナリト云事」という教節にわたる補論が付け加えられている。ここでは特に、ゴメスが知性の非質料性を論拠に知(理)・性的靈魂の不滅を強調している点に注意を喚起しておきたい。

ゴメスが日本における哲学の教材として特に『靈魂論』を選択した背景としては、西洋人と日本人との間にあつて靈魂観の相違が特に甚だしかった、という事情が指摘されている。靈魂論は、日本基督教の初期から一貫してイエズス会士たちにとつての最も重要な哲学的問題であつた。ゴメスが『靈魂論』を哲学の主要テキストとして取り上げたのは、そうした問題意識に基づくものと

考えられる。

【3】anima論の歴史におけるゴメスの位置づけ

こうしたゴメスのanima論の位置づけを明らかにするために、我々はまず「第一の文脈」として、アリストテレス、トマス、そしてゴメスを含む近代初頭のイエズス会士へと至る靈魂anima論の系譜を、特に知性論を中心に概観することとしたい。

(一) アリストテレスの知性論とトマス以前の解釈

(a) アリストテレスの『靈魂論』と「知性」

アリストテレスはその著『靈魂論』の中で「靈魂 *psyché* (=anima)の本質規定を与えている。彼は、はじめに靈魂のすべてに共通的な規定を与えようとする。そのためにまず、靈魂の物体性を否定し、靈魂を「本質」という意味での実体、そして現実態 *entelechia*として押さえてゆく。現実態には「二通りの意味、すなわち、知識がそう言われるような意味(第一の現実態)と、思惟活動がそう言われるような意味(第二の現実態)とが区別される」¹⁰⁾。「第一の現実態」とは「能力」であり、「第二の現実態」とはこれがさらに現実化した「活動」である。結論として

靈魂は可能的に生命をもつ自然的物体〔＝身体〕の第一の現実態である⁽²⁾。

と規定する。またこのような物体とは、器官をもつもの〔＝有機体 organism〕であるので、

靈魂は自然的・有器官的〔有機的〕物体の第一の現実態である⁽³⁾。

とも言い換えている。

このように、靈魂に「共通的な規定」を与えたのち、アリストテレスはその「諸部分」、つまり靈魂の多様な諸機能における能力について論じている。彼は「靈魂の能力」を大きく分けて、栄養摂取・生殖の能力、感覺能力、知性という三つの段階に區別する。この他に、欲求能力、場所的移動の能力、表象能力の三能力を別に挙げることもできるが、これらは皆感覺と密接な関係にあり、一般には感覺能力のうちに含めて考えることができる。

その上でアリストテレスは、これらの「靈魂の能力」のうち、いかなるものをもっているかということによって、様々な生物の間に區別と段階づけとを設ける。すなわち、まず植物も有魂で、栄養的能力をもつ。動物は栄養的能力に加えて感覺的能力をもつ。とりわけ、動物は、最も低級なものも含めてすべて觸覺をも

つ。これに対し、より高級な動物は、他の感覺や、場所的移動の能力、表象能力を具える。最後に人間は、これらに加えて知性をもつ。このように、地上の（つまり神以外の）生物について言えば、その階層的地位が高くなるにつれ、多数の靈魂の能力を具えるようになる⁽⁴⁾。このように、靈魂を身体の「現実態」、すなわち「形相」として捉えるアリストテレスの立場は、靈魂を身体とは独立して自存する実体と考え、身体を動かす「動源 motor」と捉えるプラトン（前 427 前 347 年）の立場とは対照的なものであった⁽⁵⁾。

アリストテレスによれば、感覺的能力以下の諸能力は特定の身体器官の機能であるために、当該身体器官に依存し、それゆえ身体の死と共に可滅的であることになる。しかし、「知性 nous」の場合にかぎって、「ちようど永遠なものが可滅的なものから分離されるように、分離されることができ」こと、すなわち「肉体を離れて独立に存在する」可能性を認めている⁽⁶⁾。さらにその「知性」については、アリストテレスは「すべてのものを作る」⁽⁷⁾知性（これを一般に「能動知性」と呼ぶ）と「すべてのものになる」⁽⁸⁾知性（「可能知性」と呼ばれる）とが區別される、と述べている。しかし、アリストテレスの記述は「知性」についてはそれ以上具体的に展開されておらず、多様な解釈を許すものであった。

(b) 能動知性離在説と内在説

特に能動知性をめぐっては、能動知性は人間の靈魂の一部をなすものであると解する立場（以下「内在説」と呼ぶ）、人間を越えた場に座を占める単一の超越的な非物理的存在者と解する立場（「離在説」と呼ぶ）が可能であり、解釈上の論争的であった⁹⁾。古代のアリストテレス解釈者たちの間で内在説を唱えた人物としてはテミステイオス（310頃-288年頃）が挙げられる。他方離在説の代表的人物としてはアレクサンドロス・アフロディシ阿斯（200年頃活動）が有名である。

論争は概して離在説が有力であった。アレクサンドロス・アフロディシ阿斯は、「能動知性」を「不動の動者」としての神の別名である「思惟の思惟 *noesis noeseos*」と同じものと見ていたし、新プラトン主義者たちも伝統的に離在説を支持していた。また、後述する通り、トマスに直接先行するイスラムの哲学者たちにとっても能動知性離在説は通説であり、彼らによれば「能動知性」はそれ自体「神」ではないが、ある意味で神的な「天使」級の存在者であって、神から発する何段階かの流出を経た上で、個人の靈魂の外部に離在する単一の知性であるとされていた。

(c) 能動知性離在説と照明説的認識論

能動知性離在説は「照明説」と呼ばれる認識論上の立場と親和性がある。知性認識の内容をなすもの（スコラ哲学の伝統では「可

知的形象 *species intelligibilis*」と呼ばれる）は「照明説」的な立場からは、人間の知性は経験を介さず何らかの上位の知性から「照らされる」ことよって受容するという発想と結びつく。その際、その上位の知性をアリストテレスが言うところの能動知性と解するのである。

プラトン自身の立場では、可知的形象とは「イデア」であり、自然的諸事物の存在の根拠としての形相そのものが質料なしに自存し、それ自体において「可知的である（知性認識の対象となる）」、という思想を前提している。

「照明説」の代表的人物はアウグスティヌス（354-430年）である。彼は人間のあらゆる認識は神に照らされることよって成立すると説く。その際、人間知性は神の知性のうちに先在するイデアを神から注がれることによりこれを「可知的形象」として受けると考える。このようなアウグスティヌスの影響下にあるキリスト教哲学者たちは、アリストテレスの能動知性を神そのものと同視し、照明説の伝統により、人間の知性は神そのものである能動知性からの照明を受けることよって可知的形象を受け、認識活動を行うものと理解していた。

トマスは直接的にはイスラム哲学との対決の中で自らの哲学的な立場を形成していた。代表的なイスラム哲学者であるアヴィセンナ（アラビア名イブン・シーナー、980-1037年）は、プラトンのように、可感的事物の可知的形象はそれ自身で自存するとは

考えなかつたが、形象は離在的知性のうちに非質料的仕方では先在すると考えた。そして、かかる形象が第一知性主体から順次流出し、最後の離在的知性たる「能動知性」にいたり、ここから靈魂には可知的形象が、物體的質料へは可感的形相がそれぞれ流出すると考えている。この説も一種の「照明説」である。しかし、それはアウグスティヌスの場合におけるような神による直接的な照明ではなく、いわば天使級の離在的知性主体としての能動知性による照明説である。この枠組みはイスラム哲学の伝統的な前提となっており、イスラム哲学者たちは人間が知的思惟のすべての対象によりその知性を完成させた時、この「能動知性」と完全な合一に到達すると考え、ここに人間の究極の幸福を置いた。この人間知性の最高の段階をイスラム哲学の伝統は「獲得知性 *intellectus adeptus*」の段階と呼んでいる⁽¹⁰⁾。

このように、イスラム哲学者も多くのキリスト教哲学者も、能動知性については万人において単一のものであると考え、能動知性が可能知性を「照らす」という形で新プラトン主義的・照明説的な認識論と結びつけて理解していた。

(d) アヴェロエスの知性単一説

イスラム哲学においてさらに問題となったのは、アリストテレスに忠実であろうとした註釈家アヴェロエス（アラビア名イブン・ルシユド、1126-1198年）のアリストテレス解釈にもとづく

「知性単一説」である。「知性単一説」とは、能動知性のみならず可能知性も万人において単一のものであるとする説である。上述したとおり、アリストテレスは感覺的能力以下の靈魂の諸能力は身体器官に依存し、それゆえ身体の死と共に可滅的であると考へたが、知性のみが身体に依存せず、不可滅的であると述べている。「知性単一説」によれば、能動知性のみならず可能知性をも含め、およそ知性は個人の靈魂に内属するものではないとされ、その結果個人の靈魂は可滅的であることが含意されていた。アヴェロエスの解釈によればアリストテレスの立場はほとんど唯物論であり、これに従えばアリストテレスは人間の靈魂は不滅ではないと主張していることになる。

(二) トマス・アクイナス

(a) 敢えて能動知性内在説を採用

トマス・アクイナスは、アウグスティヌス主義的なキリスト教哲学、そしてイスラム哲学にも共通していた能動知性離在説の伝統に対して、テミステイオスによる能動知性多数化の可能性についての示唆に頼り、能動知性を個々人の靈魂の能力と考へる「内在説」の立場をとった⁽¹¹⁾。能動知性の意味についてはトマスは次のように考へる。まず、自然的諸事物の形相が質料なしに自存し、それ自体可知的である、とするプラトンの立場が斥けられる。そ

の結果、我々が知性認識するところの可感的事物の本質・形相は現実的に可知的ではないことになる。如何なるものも、何らかの現実的な有によらずして可能態から現実態へと導かれることはないがゆえに、「抽象 abstraction」のはたらかき、すなわちもろもろの形相をその質料的条件から切り離して取り出すことよって、形相を現実態における「可知的なもの」たらしめる力を、知性の側に措定する必要があるとし、トマスはこれが「能動知性」であるとした⁽¹²⁾。トマスが考える能動知性は、それだけでは知性認識の対象とはならない感覚的な表象 phantasma から、抽象の働きにより「可知的形相」を引き出すべく「照らす」力である。他方、感覚的表象から抽象された「可知的形相」を能動知性から受け取ることよって諸事物の本質を認識する能力が「可能知性」である。

(b) 経験主義的な認識論

トマスは、人間の認識の源泉を感覚を通じて与えられる経験的な所与（表象 phantasma）に求めている⁽¹³⁾点で経験主義的であり、知性認識の内容を経験によらずに自己に本性的に生具する形相⁽¹⁴⁾、あるいは上位の知性からの流出によつて与えられる形相⁽¹⁵⁾に求める照明説的な認識論を斥けている。そして上述の通り、トマスは内在説的に解釈したアリストテレスの「能動知性」を、感覚を通じて与えられる経験的・感覚的な所与である表象を「照らし」、その中から事物の本質構造を浮かび上がらせる「抽象」

の働きをなす自発的能力として位置づけている。

このようなトマスの認識論は、たとえばカント（1724-1804年）に見られるような近代的な認識論の構図を先取りしていると言える。カントは「感性的直観の多様」（スコラ哲学が「感覚的表象」と呼んできたものにほぼ相当する）を起点として、さまざまの総合によつて認識の対象（「可知的形相」にほぼ対応する）が成立する、と考えている。カントはそのような総合の根源として「私は考える Ich denke」という意識の基本的同一性が前提されるとして、これを「超越論的統覚 transzendente Apperzeption」と呼んだ。トマスの解釈による能動知性は、カントの図式において、「感性的直観の多様」から認識対象の成立を支える超越論的統覚の根元的な能動性とほぼ対応するものと理解することができる。

(c) 自存し、不滅な「知性的な靈魂」

このように、経験主義的な認識論を展開しつつ能動知性について内在説をとる形で、アリストテレス的な靈魂観を受け継いだトマスであるが、靈魂の自存性という点では一転してプラトン主義的な様相を呈している。靈魂は「知性的働きの根源」なるが故に「非物体的、自存的である」とする基本論調⁽¹⁶⁾は、ほぼアヴィセンナの路線に近い。またトマスは、身体から分離された死後の靈魂について論じているが、分離された靈魂の認識は、「神からの

可知的形象の流入」という照明説的な認識論によって支えられている⁽¹⁷⁾。さらに、トマスは能動知性について内在説をとることによって、人間の靈魂は、植物的な(栄養代謝)機能から始まって能動知性までも内に含む「知性的靈魂 anima intellectualis」という単一の実体的形相である、と主張した⁽¹⁸⁾。トマスによれば、その「知性的靈魂」は、人間の一人一人について神から直接創造される⁽¹⁹⁾。

このことは、人間が特に「個」としての尊厳を持った存在者、すなわち「人格 persona」であるということを意味している。こうした人格として人間観によって、人間は知性による認識によって存在するものの全体(世界)を自らの内に捉え、また現象の世界を支配する因果性に支配されることのない自由な意志をもつ者であることが理解される。

(二) イエズス会士たちの知性論——近代初頭におけるトミズムの展開

(a) アリストテレスのトマスの解釈に依拠した靈魂の不滅

近代初頭、カトリック教会において「靈魂の不滅」は教義化されていた。第5ラテラン公会議(1550年)は、人間の靈魂は身体の実体形相であること、靈魂は身体と共に死ぬこととはな

いこと、靈魂の本性上の不死性は信仰によって信じられるのみならず、理性によって、つまり哲学的に証明可能であることを主張していた⁽²⁰⁾。

これはルネサンス期、パドヴァ大学を中心にボンポナツィのようなアヴェロエス主義者が復活し、アリストテレス解釈としては知性単一説が有力になってきた事態を受けたものである。ボンポナツィの影響を受けた人々は、「アリストテレスは靈魂の不滅を認めていない」と解釈し、靈魂の不滅についてはプラトン主義の主張に依拠する方向が強くなっていった。

そうした中で、イエズス会士はあくまでもトマス・アキナスの解釈のもとでのアリストテレス理解に依拠しつつ、アリストテレス哲学の枠内で靈魂の不死を主張している。1569年版の『イエズス会学事規程』によれば、ヨーロッパでのイエズス会上級コレギウム(高等教育機関)の哲学課程における講述の対象は、その教えのうちに正統信仰と相容れない要素が含まれている場合を除き⁽²¹⁾基本的にはアリストテレスである。つまり、哲学課程の学習内容はアリストテレス哲学の主要部分を学ぶことに存する。その際、アリストテレスの本文が最も重んずべきものとされ⁽²²⁾、キリスト教的信仰に役立たないアリストテレス註解者たちは排除される⁽²³⁾。その代表的人物としてアヴェロエスが名指して挙げられている⁽²⁴⁾。哲学教師は、アヴェロエス派、アレクサンドロス派などそうした学派にコミットしてはならず、自分の学生たち

をもコミットさせてはならない⁽²⁵⁾が、トマス・アクィナスには従うべきものとされる⁽²⁶⁾。

(四) 小括——ゴメスの位置

『イエズス会学事規程』の編纂と日本での学校教育の進展とは、大きな空間的隔たりの中でほぼ同時に進行していたが、ゴメスも同時代のイエズス会の哲学者として、靈魂の不滅に關しては知性の非質料的性格に訴え、基本的にトマスの解釈にもとづくアリス・トレスに依拠している。以上、知性論を中心とする *anima* 論の歴史の概観から、ゴメスの立場は、能動知性内在説をとりつつも、自存し、不滅な「知性的な靈魂」という立場を近代初頭にあつて強調するイエズス会の立場を反映していることが明らかとなる。

【4】「クリシタン時代の日本」という文脈⁽²⁷⁾

先に我々は、ゴメスが特に靈魂の非質料的な性格にもとづく不滅性を強調している点に注目した。この点は第5ラテラン公會議およびその背景となる思想状況を踏まえたものであつたが、さらにゴメスが置かれた「第二の文脈」としての「クリシタン時代の日本」という文脈の中で見た時、新たな重要性が明らかになつてくる。

(一) イエズス会士によるクリシタン時代の日本における学校建設

(a) ヴァリニャーノまで

1565年に日本の地を踏み、初めて日本にキリスト教を伝えたイエズス会士フランシスコ・ザビエル(1536-1597年)は、日本人を「これまで遭遇した「異教徒の」中でもっとも優れた人々」としてその資質を高く評価している。特に日本人が礼節と名譽とを重んじ、貧困を恥とせず、理性的な傾向を有する点で、優れたキリスト教徒となりうる可能性を見ていた⁽²⁸⁾。このような日本人に対する高い評価は、基本的にはその後のイエズス会士たちにも受け継がれる。ザビエルと共に来日し、イエズス会の初代日本布教区長となつたコスメ・デ・トルレス(1510-170年)、畿内で活躍したグネッキ・ソルディ・オルガンティノ(1531-1609年)、そして後述するアレックスサンドロ・ヴァリニャーノ(1559-1606年)らは、基本的には日本人を高く評価し、後に「適応主義」と呼ばれる開明的な宣教方針をとつた。すなわち、ヨーロッパにおけるキリスト教の習慣を絶対視することなく、自分たちを日本文化に適應させようとした。これは、ヨーロッパ中心主義の意識のもとに宣教地の文化を見下す傾向が強かつた当時の一般的なヨーロッパ人の発想を超えるものであつた。

しかし、イエズス会士の中にも例外的な存在はいた。トルレス

の跡を継いで日本布教区二代目の責任者となった軍人出身のポルトガル人フランシスコ・カブラル(1530-1609年)は、基本的にアジア人である日本人を蔑視し、日本人がラテン語を習得したり、日本人を司祭とする可能性を認めようとしなかった。また、適応主義を批判した結果、宣教師の側にも日本語を習得させようとはしなかった。

そうした中、1576年にイエズス会東インド管区の巡察師としてヴァリニャーノが来日した。巡察師とは、イエズス会総会長の代理として世界各地で働くイエズス会員の活動を視察し、必要な指導を行う修道会の最高幹部である。彼は、来日するやカブラルの日本人蔑視の姿勢が布教の妨げとなっている事情を知り、1582年にカブラルを日本布教の責任者の地位から解任し、マニラへと去らせた。ヴァリニャーノにより、イエズス会の日本宣教に対する方針は、日本人の資質を高く評価するザビエル以来の基本姿勢に立ち戻った。

(b) ヴァリニャーノの教育構想

ヴァリニャーノは、来日の当初から日本の教会を発展させるため教育事業を柱とする壮大な計画を考えていた⁽²⁹⁾。彼はまず第一に、カブラルが認めなかった日本人司祭を育成する必要があると考えた。また彼は単に日本人に司祭への道を開くのみならず、政治および文化の面で指導的な役割を果たす優れた信徒たちをも

育成することを構想していた。ヴァリニャーノが来日した1579年という時期は、イエズス会がすでにヨーロッパの地において学校教育についての十分な実績を蓄積してはいたが、統一した『事規程』の制定に向けて動き出す以前であった。ヴァリニャーノは自分たちがヨーロッパにおいて開発しつつある最新の教育システムを日本に導入しようとしていたと言える。

具体的には、まずミヤコ(近畿)、豊後(東九州)、シモ(下西九州)という三つの布教区に各一校、都合三校のセミナリオ(ポルトガル語:seminario、中等教育学校)を開いて、前途有望な青少年に人文学科の基礎的教育を学ばせる計画であった。ヴァリニャーノは直ちにその計画を実行に移し、1580年二校のセミナリオが開校された。すなわち、シモのセミナリオは有馬晴信の支援のもとにその城下有馬(現・長崎県南島原市)の地に、ミヤコのセミナリオは織田信長の支援のもとにその城下町安土(現・滋賀県蒲生郡安土町)に、それぞれ22名の生徒たちを迎えて出発した。しかし、当初豊後地区に予定されていた第三のセミナリオについては、結局政治的混乱のため実現しなかった。

セミナリオの上にはミヤコと豊後との二箇所コレジヨ(ポルトガル語:colégio、高等教育機関)を設置する予定であった。セミナリオでの三年ないし四年の勉強を修めた後、学生たちには神学を学び司祭を目指す道と、一般信徒として学問を修める道とを自由に選ばせる予定であった。そのため、ミヤコに設置するコレ

ジヨには、教区司祭を養成するための神学課程を、また、大名をはじめとする武士階級の子弟を社会的指導層をなす信徒として養成するために哲学・法律・政治などの課程を置く計画であった。ヴァリニヤーノは、「将来的にはこのコレジヨを東洋におけるキリスト教的教育と学問研究の中心とし、ヨーロッパの諸大学と交流させることを」(30)夢見ていた。しかしコレジヨは最終的には豊後の府内に一校のみ開設された。

ヴァリニヤーノの計画は完全には実現することなく未完成に終わる。結局、実現されたのは有馬(シモ)と安土(ミヤコ)の二箇所のみで、白杵の修練院、そして豊後府内のコレジヨだけであった。挫折の原因としては、1582年に起こった本能寺の変以降の政治的争乱、そして、当時の日本教会にはあまりにも壮大な構想を実現するだけの人材も財政的基盤も不足していた点が指摘されている。結局ヴァリニヤーノは聖職者、特に日本人司祭の養成を目指すことを優先させることとした。かくしてセミナリオ、コレジヨは聖職者の養成へと目的が限定されたため、現代の「神学校」に相当するものとなった。

(c) 豊後府内のコレジヨの実際

本来コレジヨは、聖職者育成のためのみならず、広く一般教養をも含んだ高等教育機関であったが、先述の事情のため、主として司祭養成のための「神学校」としての性格を帯びるようになり、

府内に実現したコレジヨはもっぱらイエズス会司祭の養成を目的とするものとなった。コレジヨは、日本人のみならず、ヨーロッパやインドから渡来した外国人、日本でイエズス会に入会した外国人をも含めての養成機関として計画された。

なるべく徹底した学問的養成を受けることが求められていたヨーロッパのイエズス会士たちは、有力な大学において当時最高の教育課程を修了していた。その教育課程は、まず2〜3年間にわたるラテン・ギリシア文学を中心にする「人文課程(Humaniora)」、次いで4年間の「哲学課程(Arts, Philosophia)」と4年間の「神学課程(Theologia)」とからなっていた。ヴァリニヤーノは、日本国内のコレジヨにおける高等教育課程についても、可能な限りヨーロッパの高等教育の水準を保つ形での枠組みを実現させるべく努めた。しかし、幾つかの点で日本の国情に即した対応をとっている。

ヴァリニヤーノはまず、府内のコレジヨにおいては人文課程の設置から出発し、神学生がその目標に達した2〜3年後に哲学課程を開始し、さらに2〜3年たってから神学課程を設置することを計画した。先述の通り、当初の計画では、この哲学・神学課程のためのコレジヨはミヤコに設立する予定であった。セミナリオと同様に、人文課程の設置は直ちに着手され、1580年からスタートしている。

ルネサンス以降、当時の教育思想を支配していた人文主義の教

育理念は、まずは言語訓練を中心とするものであった。ヨーロッパにおいては、西洋文化の源流をなすギリシア・ラテンの古典文学の学習に力が入れられていた。ヴァリニャーノは、日本のコレジヨにおける人文課程についても古典文学の学習を中心に構想していたが、彼は西洋文化と日本文化とを調和的に学ばせることを意図していた。ヴァリニャーノの教育規則では、西洋文化に關してはラテン語およびラテン文学のみを学ばせることとし、ギリシア語およびギリシア古典の学習に代えて日本古典文学、たとえば平家物語などを学習させることとした。

1583年、府内のコレジヨが人文課程からスタートした時点では、日本人のイエズス会士はまだ臼杵で修練中であつた。したがつて、府内のコレジヨの最初の学生は、2、3年ほど前にイエズス会に入会し、日本国外で修練を済ませたポルトガル人神学生だけであつた。日本語および日本文学についての教育は、ラテン語・ラテン文学と並ぶ人文課程におけるもう一つの柱であつたが、ヴァリニャーノは、来日後まだ日も浅かつたポルトガル人神学生向けに日本語の教科書を作成させた。

1583年、予定された人文課程を修了した神学生は、ミヤコに新設されるコレジヨに移り、そこで哲学課程を学び始めるはずであつた。しかし、本能寺の変以降の動乱のため、哲学・神学課程のために予定していたミヤコのコレジヨの設立は不可能となつた。そのため、当時マカオに滞在中であつたヴァリニャーノは、

予定を変更して哲学課程を府内のコレジヨで始めるように指示したと考えられている。

ヨーロッパの一流大学においては、哲学課程はたいてい3、4年かけて「論理学 Logical」、「心理学 Psychologia」、「自然哲学 Cosmologia」、「倫理学 Ethica」を学び、これを卒業すると Magister Artium (M.A.) という学位が得られ、哲学の講義を行なう資格が与えられた。ヴァリニャーノは、日本ではこの課程を短縮して2年と見積り、ヨーロッパを土壤として論議された特殊な問題を省き、むしろ日本のために必要な課題をとりあげるようにと指示した。そして日本のために特別な教科書を作成することを総会長に依頼した。

こうした課題に應えるべく、哲学の教授として日本へ派遣されたのが、以前コインブラ大学で2回にわたり4年間の哲学課程の講義をした経験を持つペドロ・ゴメスであつた。ゴメスは船の難破に苦しみながらも1583年の秋、日本に到着したが、この時点ではミヤコのコレジヨ設立はすでに不可能となつていたので、彼は府内のコレジヨで教壇に立つた。哲学課程の授業は、1583年10月21日に、「論理学 Logical」から開始された。学年進行に従い、最初の学生が哲学課程を終える2年後の1584年4月から神学課程が開始された。

1583年度のイエズス会年報には「復活祭(註、1582年4月21日)が過ぎて、ペドロ・ゴメス神父は神学の講義を始め、アント

ニオ(フレステイノ)神父は秘跡の講義を始めた。白牝の修練院から日本人修道士4、5人が府内のコレジヨに来て、ラテン語の学習を始めたが、当国人は鋭敏で、大いなる判断力があるので、良好の成績をあげ、ヨーロッパの神父や修道士たちの驚嘆するところとなった⁽⁵¹⁾との記述がある。この記述から、新たに修練院からコレジヨへと進んできた神学生、それもラテン語を優秀な成績で習得した最初の日本人神学生が人文課程に進み、そのときまで哲学課程にいた神学生のために神学の講義が始められたことが窺われる。

(二)ゴメスの『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』における『靈魂論』

【2】節で概観したとおり、ゴメスは、日本のコレジヨで蓄積した講義内容を、一連の教科書へとまとめ上げた。『天球論』、『靈魂論』、『真実の教(神学)』の三部から成る『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』である。『講義要綱』の第一部をなす『天球論』は自然科学を扱っており、『天球論』は、大地球体説を知らなかった当時の日本人に、初めて科学的な宇宙観を体系的に理解させようとした最初の試みとして知られている。『講義要綱』第三部は、『真実の教』(Catholice veritas / Compendium)『カトリックの真理の要綱』と呼ばれる教理神学書である。『真実の教』の冒頭では、『講義要綱』が基本的にトリエント公会議の

方針を尊重しこれに則っていることが記されており、事実『真実の教』の内容は、トリエント公会議の趣旨にもつき編纂された『ローマ・カテキスムス』のそれとほぼ一致している。

『講義要綱』第二部をなすのが『靈魂論』である。日本語の表題には「アニマノ上ニ付テアリストウチリスト云天下無双ノヒロウソホノ論セシ一決ノ条々」とある。つまり本巻はアリストテレスの『靈魂論』の註解であり、カトリック教会においてアリストテレス註解者として最も權威を有していたトマス・アクイナスの *In Aristotelis Librum de Anima Commentarium* (アリストテレスの『靈魂論註解』)を基礎としたものである。ゴメスの『靈魂論』はさらに三部に分かれるが、それはアリストテレス『靈魂論』の構成に従ったもので、第一部では靈魂一般と靈魂の各論、第二部では感覚的靈魂とその機能、第三部では知的(理性的)靈魂とその能力について論じられている。

イエズス会の教育の方針では、哲学課程において学生たちに *Logica* (論理学)・*Ontologia* (存在論)・*Critica* (認識論)・*Physica* (物理学)は *Cosmologia* (自然科学)・*自然哲学*・*Metaphysica* (形而上学)・*Psychologia* (心理学的人間論)・*Ethica* (倫理学)などを習得させることになっているが、ゴメスは『靈魂論』において哲学の学習全体を集約させている。

ゴメスが日本における哲学教育において『靈魂論』という素材を選択したのは、西洋人と日本人との間にあって靈魂観の相違が

特に甚だしかった、という事情が挙げられる。すでに、ザビエル（1506年頃-1552年）も書簡のなかでこのことに言及して、日本人は靈魂 *anima* の働きについて自分たちとかけ離れた異なった考えを持つていること⁽³²⁾を指摘している。その後、仏教僧との論争に際して常に問題となるのが靈魂論、すなわち人間が知性的靈魂と身体とから成り、知性的靈魂は不滅にして非物質的存在である、というテーゼをめぐつてのことであつた。山口で討論したフェルナンデスはザビエルに宛てて、21箇条にわたる「人々が發した種々の質問」を報告し、その中で第一に靈魂問題を取り上げてゐる⁽³³⁾。信長の面前で日乗と論争したフロイスも、身体に内在するが物質に支配されることのない知性的靈魂が人間の生命と人格性の原理である、と主張している。靈魂論は、日本宣教の初期から一貫してイエズス会士たちにとつての最も重要な哲学的問題であつた。ゴメスが『靈魂論』を哲学の主要テキストとして取り上げたのは、おそらくそうした問題意識に基づく。尾原悟は、この『靈魂論』について次のように解説している。

論を進めるに当たつて、論理学や存在論・認識論に触れ、方法論として採り入れ、自然神学とも関連付けているが、あくまでも主たる論の展開は、科学とも言える生物学心理学的な面から出發して人格の独立性、人間の自由な意志、人間性の尊厳へと導かれ、哲学的人間論によつて貫かれて

いる。それは、教訓や倫理以前の根本的な人間存在が動植物と質を異にする精神的存在であることと、不滅の存在であることの二点の強調は、キリスト教が日本との出会いで最も煮詰めなければならぬ問題であつたからである。『デ・アニマ』はこの意味で日本の歴史的背景と精神的風土に対して、迎合的妥協でも全面的否定でもない人間そのものへの問い掛けを通しての深い出会いの試みであつた。第三卷末尾の「アニマラシヨナルノ正体ハ不滅ナリト云事」という抜き書きは、ラテン語本『講義要綱』にはないもので、『二儀略説』と同じく最も日本で強調したいと考えて付け加えたものである⁽³⁴⁾。

(三) 日本仏教批判という文脈

(a) 日本仏教に対するヴァリニャーノの対立的姿勢——中国儒教の場合との比較

先述したとおり、ヴァリニャーノは日本や中国の文化に敬意を払い、これを尊重する適応主義の態度を示していた。この姿勢はヴァリニャーノの弟子であるマテオ・リッチを通して実践された儒教に対する受容的姿勢に貫かれた中国布教において徹底的な形で実現していた。しかし、ヴァリニャーノは日本仏教に対しては、対決的な姿勢で臨んでいる。ヴァリニャーノのような先覚者

をもつても、仏教に対して共感的・内在的理解を試みる姿勢は残念ながら見られなかった。ヴァリニャーノが日本仏教に対して示した敵対的な態度に関連して、アンリ・ベルナル(Henri Bernard S.J.1889-1975)は次のように述べている。

聖フランシスコ・ザビエルが提議した「日本語化」は、布教上のすでに過ぎ去った段階と考えられ、ヴァリニャーノの来日した時、「日本語化論者」と「ヨーロッパ語論者」との論争は、前者の決定的な敗北によって終了した。そして何か必要上の適応について論議される場合があるとしても、それは専ら純然たる儀礼上の慣習に関するものであった。しかして、仏教について語るのは、ただそれを攻撃するためにのみ行われるようになった。⁽³⁵⁾

ここで言及されている「日本語化論者」と「ヨーロッパ語論者」との論争とは、キリスト教が仏教思想をその語彙と共に取り込むことの可否に関わる問題であった。この点は、同じヴァリニャーノの指導のもとにありながら、中国における儒教に対する融和的態度との落差を示すものである。マテオ・リッチは、中国への布教に際して、儒教の用語を取り込んでいった。用語の受容は儒教の思想内容をも一定程度取り込んでゆくことを意味する。この点は、日本における問題とは異なった中国布教に固有な問題(いわ

ゆる「典札問題」)をもたらすことになるのであるが、ともかくも言語戦略における「日本語化論者の敗北」は仏教的語彙および思想の全面拒否を意味することになるのである。

こうした展開の背景として、井手勝美は、ヴァリニャーノが「キリスト教の教理内容が中国においては障害のないこと、さらに、当時の中国仏教は、日本仏教のような勢力と権威を有していないことを」⁽³⁶⁾見て取っていた、と指摘している。「換言するならば、この事実こそ、中国においては日本と異なり布教の内部的知的適応が容易に遂行され得た可能性を示すものであり、それは同時に日本の仏教が、キリスト教にとって一大強敵であった」⁽³⁷⁾事情を示していたことになる。ヴァリニャーノ自身、『日本のカテキスモ』と題する一書を、実質的には当時の日本仏教に対する批判の書として著した。ヴァリニャーノが当時の日本仏教を批判しようとした動機としていくつかの点が注目される⁽³⁸⁾。

(b) 倫理的主体としての靈魂の不滅―「天台本覚思想」的傾向に対する批判

まず第一に、倫理的主体としての靈魂の不滅を強調することで当時の日本仏教の中に見られた「天台本覚思想」的傾向が示す倫理規範の不在を批判すること、が挙げられる。川村信三の近著⁽³⁹⁾は、ヴァリニャーノをはじめイエズス会士たちによる仏教批判がこの天台本覚思想に代表されるような思想傾向に向けられてい

る点を強調している。ヴァリニャーノはじめイエズス会士たちが靈魂の不滅を力説したのは、まさに当時の日本仏教における「天台本覚思想」的傾向を批判するためであった。

「本覚」とは「本来の覚性」すなわち衆生の誰もが本来的に具有する悟りを意味する。『大乘起信論』においては、この「本覚」と、現実には煩惱により悟りから離れている衆生が修行の努力によって煩惱を克服して悟りを段階的に実現する「始覚」との相関が説かれているが、日本天台宗においてこれらのうちの「本覚」に力点を置き、自らを「本覚門」と称して「始覚門」に對置する形で成立したのが「天台本覚思想」である。川村は、天台教學の研究著島地大等が示したこの「始覚門」對「本覚門」という図式に依拠しつつ、当時の日本仏教全体の特徴を「本覚門的」であった、と解している⁽⁴⁾。

それが正しく理解される限りにおいては、天台本覚思想は仏教の専門家たちによって高く評価されている。たとえば、田村芳朗は「天台本覚思想は、煩惱と菩提、生死と涅槃、あるいは永遠(久遠)と現在(今日)、本質(理)と現象(事)などの二元分別的な考えを余すところなく突破・超越し、絶対不二の境地をその窮みにまで追及していったもので、仏教哲理としてはクライマックスのもの⁽⁴⁾」と評している。

しかしながら、天台本覚思想によれば「人間は誰もがすでに悟っている」以上、修行も戒律も必要がなく、凡夫は凡夫のまま

よい、ということが含意され、現実的には煩惱のうちに居直る修行不要論、倫理不要論を帰結する危険があった。川村によれば、ヴァリニャーノらは当時のイエズス会宣教師たちは、日本仏教の天台本覚思想的傾向のうちにそうした倫理規範の不在を見て取っていたと言ふことになる。その上で、イエズス会士たちは、当時の日本仏教のそうした「本覚門的」傾向に對して、敢えて「始覚門的」な立場から倫理規範を強調しようとしていた、と指摘する。そうした倫理規範への要請の基盤として、現世だけでなく来世にもつながる賞罰の觀念と、その賞罰を受ける倫理的主体として「アニマ(靈魂)の不滅」という教説が強調された、と言うわけである。

(c) 「日本のプロテスタンティズム」としての浄土真宗
ヴァリニャーノの第二の動機として、特に浄土真宗の教説に見られるプロテスタンティズムと共通した人間の無力性を強調する思想と對決することが挙げられる。

川村の「本覚門的」という図式は、特に「本願ほこり」の危険を孕む限りでの浄土真宗に最もよく当てはまるように思われる。浄土真宗は鎌倉時代に親鸞によって創始された有力な宗派であり、その特徴は「絶対他力」という教説にある。「本願ほこり」とは阿弥陀如来があらゆる衆生を救うとする「本願」に恃むがゆえに、道德規範の無視に繋がる危険性を指す言葉である。事実、

浄土真宗の教学は常にこの「本願ほこり」の危険性に悩まされ、本願ほこりにつながり兼ねない親鸞思想の側面、たとえば親鸞といえれば現代人の誰もが連想する「悪人正機説」につながるものとして『歎異抄』を封印する、といったことまで為されたという。川村は浄土真宗を天台本覚思想の延長線上にあつてその傾向をさらに押し進めたものとして見ている⁽⁴²⁾が、本願ほこりにおける規範性無視への危険性という点ではその評価は妥当であろう。

ヴァリニャーノもその前任者であるカブラルもすでに、浄土真宗に特徴的な「絶対他力」の教説とルターをはじめとするプロテスタンティズムの思想が唱える「神の絶対的能力」の教説との間に類似性があることを意識していた⁽⁴³⁾。親鸞もルターも、自身の体験にもとづいて人間の無力性の自覚という基礎の上に自らの宗教思想を構築している。それゆえに、彼らの教説には人間的な努力に対する不信という共通の構造があつた。ヴァリニャーノは『日本のカテキズモ』において「(仏陀(ないしは経典)の)名を唱えるだけで救われる」という思想に対して批判を展開しているが、その批判はそうした思想傾向に向けられている。いわゆる「対抗宗教改革」の主導者であつたイエズス会士たちは、日本の地でヨーロッパにおいて対峙していた論敵とパラレルな論敵に出会つたのである。ヨーロッパにおいても日本においても、イエズス会士たちは、人間の無力と救済における受動性とを強調する宗教思想と対決するために、人間の道德的、能動的な努力の意義

を強調しようとした。

(d) 靈魂の知性的本性の強調―日本仏教におけるアニミズム的傾向の批判

ヴァリニャーノの第三の動機として、動植物とは区別された靈魂の知性的本性の強調によつて、如来藏思想の日本的解釈に見られるようなアニミズム的傾向を批判することが挙げられる。大乘版の『大般涅槃経』における「一切衆生悉有仏性」という一節は「如来藏思想」の名で知られる考え方を典型的に示す言葉として有名である。日本では、この如来藏思想はアニミズム的な展開を示し、「衆生」のうちに「非情」(草木や無機物)をも含めるという形で理解する思想を意味することとなつていた。川村は、日本仏教の「本覚門的」性格はこうした如来藏思想の日本的展開と密接な関連がある、と考える⁽⁴⁴⁾。

一見すると、『日本のカテキズモ』でヴァリニャーノが紹介・批判した日本仏教の通俗的教説は、何らかの意味での来世とそこでの報賞を説いている点でヴァリニャーノ自身の教えと共通しているように見える。しかし、ヴァリニャーノは、日本仏教における汎神論的な見解と、輪廻説を批判している点に留意する必要がある。これらの箇所ではヴァリニャーノは、来世における賞罰を根拠とする「倫理的主体」としてのアニマが動植物や無機物とは根本的に異なる「知性的本性」を有することを強調している。他

方、仏教の伝統（あるいはその起源という点ではヒンドウの伝統）における輪廻の教説においては、輪廻転生の主体は知性的な靈魂や自己ではなく、業（Karma）に過ぎない。我々は、こうした批判は実質的には日本仏教における天台本覚思想への傾向の基礎となっている限りでの如来藏思想に対するアニミズム的解釈に向けられていたものと理解することが出来る。

【5】 結語

本稿では、ゴメスによる anima 論の位置づけおよびその歴史的意義について見通しを与えるために、ゴメスが置かれた二つの文脈の意味を明らかにすることを試みた。

まず、アリストテレスの知性論に対するトマス・アクイナスの解釈とその歴史的意義とを概観することにより、能動知性内説をとりつつも、自存し、不滅な「知性的な靈魂」を主張する、ゴメスのトミズムの立場を明らかにした。またゴメスは特に靈魂の非質料な性格にもとづく不滅性を強調している点にも注意を喚起した。

このことはゴメスが置かれた第二の文脈、すなわち彼が活躍したキリシタン時代の日本という背景との関連でも重要となる。キリシタン時代の日本ではイエズス会士たちは当時の日本仏教と対決していた。そこでイエズス会士たちは、倫理的主体としての

靈魂の不滅を強調することで当時の日本仏教に見られた「天台本覚思想」的傾向が示す倫理規範の不在を批判し、人間の無力性を強調する点でプロテスタンティズムと共通していた浄土真宗の他力主義と対決し、動植物とは区別された靈魂の知性的本性の強調により、如来藏思想の日本的解釈に見られるようなアニミズム的傾向を批判することを意図していた。靈魂の非質料な性格にもとづく不滅性の強調はそうした事情を背景としたものであった。

注

- (1) Aristotle, *De Anima*, 2.1, 412a22-23.
- (2) Aristotle, *De Anima*, 2.1, 412a27-28.
- (3) Aristotle, *De Anima*, 2.1, 412b5-6.
- (4) Aristotle, *De Anima*, 2.3, 414a29-b19.
- (5) S.T.I q.76 a.1 c.
- (6) Aristotle, *De Anima*, 2.1, 413b24-29.
- (7) Aristotle, *De Anima*, 3.5, 430a15.
- (8) Aristotle, *De Anima*, 3.5, 430a14.
- (9) 「能動知性」をめぐる解釈の歴史については、ブレントノーの下記著作の第一部が便利な概説となる。

Brentano, F., *Die Psychologie des Aristoteles*, 1867. *The Psychology of Aristotle: in particular his doctrine of the creative intellect*, ed. and tr.

by R.George,1975,Berkeley.

また、特にトマスの能動知性解釈の位置づけ、および後世の評価については次も参照。

大鹿一正 「能動知性とトマス・アキナス」(『中世思想研究』XVII 中世哲学会編、1975年) 註(2) pp.23-25.

水田英実 「知性・魂・形相」(中世哲学会第三十五回大会シンポジウム提題報告 『中世思想研究』XXIX 中世哲学会編、1987年) pp.128-129.

拙稿「トマス・アキナスにおける「能動知性」と「個としての人間」(日本哲学会編『哲学』No.47、1996年) pp.197-206.

(10) イスラームの哲学者たちによる能動知性理解およびその意味については、トマスによる言及の他に次に依っている。

Leaman,O. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 1985.

(邦訳 『イスラーム哲学への扉』 中村廣治郎訳 筑摩書房、1988年)。

Davidson,H.A., *Alfarabi Avicenna & Averroes on Intellect*, Oxford University Press, 1992.

(11) ST1 q.79 a.4 c.

(12) ST1 q.79 a.3 c.

(13) ST1 q.84 a.7 c.

(14) ST1 q.84 a.3 c.

(15) ST1 q.84 a.4 c.

(16) ST1 q.75 a.2 c.

(17) ST1 q.89 a.1 ad.3

(18) ST1 q.76 a.3 c. a.4 c.

(19) ST1 q.118 a.2 c.

(20) D.S.1440.

(21) イエズス会学事規程 『哲学教師に関する規則』第2条。

(22) 『哲学教師に関する規則』第12条。

(23) 『哲学教師に関する規則』第3条。

(24) 『哲学教師に関する規則』第4条。

(25) 『哲学教師に関する規則』第5条。

(26) 『哲学教師に関する規則』第6条。

(27) 「キリシタン」時代における日本におけるイエズス会の教育事業については以下の拙稿でより包括的な紹介を行っている。

拙稿「キリシタン時代における日本のイエズス会学校教育」(筑波大学哲学思想専攻編『哲学・思想論集』第34号) 2009年。

(28) ザビエル、1549年二月5日付、「マアのサンパウロのコレジヨのイルマン等宛書簡」村上直次郎訳 柳谷武夫編 『イエズス会士日本通信』上、雄松堂書店、1968年、p.4.

(29) ヴァリニャーノの布教・教育構想については、古典的であるが、以下のチースリク論文による紹介が簡潔にして要を得ているように思われる。

- エ・チースリック「日本における最初の神学校（一六〇一年一六一四年）」（キリシタン文化研究所編『キリシタン研究』第10輯、吉川弘文館、1976年、所収）p.4-5.
- (30) 長崎県北有馬町編『有馬のセミナリヨ』関係資料集』2005年、p.7.
- (31) 『イエズス会編』村上直次郎訳、柳谷武夫編輯『イエズス会日本年報下』雄松堂書店、1969年、p.1.
- (32) ザビエル、1549年11月5日付、ゴアのサンパウロのコレジヨのイルマン等宛書簡、『イエズス会士日本通信上』p.6.
- (33) フェルナンデス、1551年10月20日付、ザビエル宛書簡、『イエズス会士日本通信上』p.30以下。
- (34) 尾原悟『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』口解題・解説、p.462.
- (35) アンリ・ベルナル著、松山厚三訳『東西思想交流史』慶應書房、1943年、p.131.
- (36) 井手勝美『キリシタン思想史研究序説——日本人のキリスト教受容——』ぺりかん社、1995年、p.135.
- (37) Ibid.
- (38) ヴァリニヤーンの日本仏教批判については以下の拙稿も参照。
拙稿 「Jesuits' Encounter with Japanese Buddhism in 16th Century——In the Case of "NIHON NO KATEKIZUMO (The Catechism in Japan)"——」(筑波大学倫理学研究会編『倫理学』第31号)、2015年。
- (39) 川村信三『戦国宗教社会Ⅱ思想史 キリシタン事例からの考察』(知泉書館、2011年)。
- (40) 川村前掲書、pp.178-181.
- (41) 田村前掲書、p.478.
- (42) 川村前掲書、p.210以下。
- (43) Valignano, A. *Sumario de las cosas de Japon*.
Japanese translation: 松田毅一他訳『日本巡察記』平凡社、1973年、東洋文庫、p.31.
- (44) 川村前掲書、pp.156-57.
- (くわばら・なおき 筑波大学人文社会学系教授)