

# キリシタン時代における 「魂の不滅性」について

—ペドロ・ゴメスの『デ・アニマ注解』研究—

川 合 恵 生

## 序論

16から17世紀、多くの人や物そして思想がイベリア半島から日本へもたらされた。フランシスコ・ザビエル (Francisco de Xavier, 1506–1552) 率いるイエズス会宣教師たちの来日からいわゆる鎖国完成までのほぼ1世紀間に関する研究は、今日既に多くの蓄積があり、またこの時代を「キリシタン時代」あるいは「キリシタンの世紀」と呼ぶことも、もはや通例のように思われる<sup>1</sup>。本稿は1583年に来日しイエズス会日本準管区長を務めたことで知られているペドロ・ゴメス (Pedro Gómez, 1533/5–1600) の教育活動と著作に注目し、「人間の魂の不滅性に関する議論」が日本人にどのように紹介されたのかについて考察するものである。その際、ゴメスが日本のコレジョで教科書として使用するために作成した『アリストテレスによる魂についての3巻本と〔自然学〕小論が述べられた短い要綱 *Breve compendium eorum, quae ab Aristotele in tribus libris de anima, et in parvis rebus dicta sunt*』(以下『デ・アニマ注解』)を手がかりに、彼の展開する魂論の特徴を明らかにする。

ゴメスの『デ・アニマ注解』は、天文学・哲学・神学の3巻から構成された『イエズス会日本人会員のためのカトリック教理要綱 *Compendium catholicae veritatis, in gratiam Iapponicorum fratrum Societatis Iesu*, (1593)』(以下『講義要綱』)の一部であり、哲学の教科書として第2巻に収められている。本書はその名の示す通り、アリストテレス (Ἀριστοτέλης BC.384–322)

の著作『魂について *Περί Ψυχης*』(中世哲学の文脈ではラテン語タイトルで『デ・アニマ *De Anima*』と言われることが通例ではあるが、ここではゴメスの『デ・アニマ注解』との混同を避けるため、以降『魂について』と表記する)の注解書という形式を採っている。人間の魂、すなわち理性的な魂の不滅性に関する議論は、古代ギリシャに由来する西洋思想の伝統のもとで様々に論じられてきた。とくに「死後に永遠の命を得る」といった救済論を中心とするキリスト教にとって、人間の魂が死後も存続すると考えることはごく当たり前のことである。

しかしながら、イエズス会に伝わる幾つかの記録が示すように、仏教を信仰する日本人にその不滅性を説くことは決して容易な事柄ではなかったと言えるだろう<sup>2</sup>。「無から生じたものは無に帰する」といった空・無の思想を基本とする仏教(とくに禅思想)にとっては、キリスト教的な魂の捉え方に違和感を覚えざるを得ず、また宣教師側はこの「無」を「非存在」であると解釈し、日本人が死後の魂を身体とともに消滅する物的なものとして考えているとした<sup>3</sup>。つまり、宣教師たちから見た場合、両者の立場は魂の不滅・可滅をめぐる真っ向から対立していたことになる。

ところで、イエズス会は、ヨーロッパで定めた会の教育方針を日本のコレジョにおいても可能な限り導入しようと試みた。ヴァリニャーノは現地適応主義を布いたことで知られているが、それでもこの『デ・アニマ注解』について言えば『イエズス会学事規定 *Ratio studiorum* (1586年草案 1599年公布)』に則りトマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225-1274)の学説に従っていると見るのも一般的である<sup>4</sup>。確かにゴメスの『デ・アニマ注解』には「聖トマスに従えば」という成句が散見され、「聖トマスが〔『神学大全』の〕第1部第79問題第10項で示しているように(Trac. 3, Cap. 7, §3, 91v)<sup>5</sup>」とトマスの主著である『神学大全 *Summa Theologiae* (1265頃-1274)』の具体的な箇所を提示しながら説明する場面も随所に見られる。それはゴメスとほぼ同時代にイベリア半島およびローマの大学やイエズス会コレジョで哲学・神学教師として活躍したイエズス会士、ペドロ・ダ・フォンセカ(Pe-

dro da Fonseca, 1528–1599) やフランシスコ・デ・トレド (Francisco de Toledo, 1532–1596)、ルイス・デ・モリナ (Luis de Molina, 1535–1600)、フランシスコ・スアレス (Francisco Suárez, 1548–1617)、ガブリエル・バスケス (Gabriel Vázquez, 1549–1604) についても言うことができる。彼らはみな『神学大全』をはじめとするトマスの諸著作に学び、それを注解し教授することを求められていたのであり、自説を展開させることは、ときに異端審問や修道会内部の討議にかけられる危険性を伴う行為であった<sup>6</sup>。イエズス会に所属する彼らは、このように学校での講義に使用する教科書や注解書の作成を、ある程度会本部の意向に沿って作成するように求められていたのである。

この事実は、ゴメスの著作においてゴメスならではの彼の思想や解釈を見出すことは難しいのではないかと、といった見方にも繋がってくる。これは、ゴメスの『デ・アニマ注解』研究のほとんどが、その邦訳版の巻末付加部に注目したものであるという事実<sup>7</sup>と合わせて、ある意味では研究の限界を表す事柄なのかもしれない。しかし『講義要綱』との関連性が指摘されているヴァリニャーノの『日本のカテキズモ (1586年)』、不干斎ハビアン (Fabian, 1565–1621) の『妙貞問答 (1605年)』、ルイス・デ・グラナダ (Luis de Granada, 1504–1588) の『ひですの経 (1611)』、においては省略されてきた「能動知性」に関する複雑な議論を、むしろ積極的に解説したところにゴメスの『デ・アニマ注解』の特徴があると執筆者は考える。つまり本書が「独創性のない」「トマスの解説書」であったとしても、そこにこそゴメスの意図があったのではないかとみるのが本稿の試みである。

考察は次の手順で進められる。初めに、ゴメス自身の哲学に関する知識背景を確認し、『講義要綱』がどのようにして誕生したのかを明らかにする(第1章)。次に、アリストテレスに由来する人間の魂の不滅論がどのような議論であったのかを確認し、さらに「能動知性」の解釈をめぐる注解史を概観する(第2章)。その後、ゴメスの『デ・アニマ注解』における平行箇所をトマスのものと比較しながら検討し、補足として『講義要綱』以外のキリ

シタン文献における魂の不滅論を紹介する（第3章）。以上をもとに、最後に若干の考察と結論を述べる。

## 1 ペドロ・ゴメスと『講義要綱』

ペドロ・ゴメス<sup>8</sup>は1533/5年スペイン、マラガ近くのアンテケラで生まれ、1600年日本の長崎で没した。『講義要綱』は、日本のコレジョで使用するための教科書として、ゴメスが来日の翌年（1584年）から執筆に取りかかったものとされている。この教科書としての性質や、また当初はポルトガルで作成される予定であったという事実から、本書はゴメスがコインブラのコレジョで実際に教鞭をとった期間に彼が得た哲学や神学の基本的知識に基づいて作成されたことが想像される。他方で、日本準管区長という要職に就き、豊臣政権の対キリシタン政策から逃れるために各地を転々としつつ執筆した<sup>9</sup>ことに鑑み、『講義要綱』は同時代のヨーロッパの教育機関で作成された教科書や注解書などは異なった工夫、すなわち日本人に教えるためのより適当かつ実用的な工夫がなされていると考えることもできるだろう。これはヴァリニャーノが「日本人の為には、あらゆる学問について、特別な書物を作ることが必要、適切であり、なかんずく、諸問題の要点や、十分根拠のある純粹の真理のみを教え、他の各種の危険な見解や日本人に有害な邪説を述べてはならない<sup>10</sup>」と言っていることから推測できる。またゴメスの『デ・アニマ注解』が、宣教師たちが注力したと言われる「理性的魂の不滅性の解説」に多くの紙幅を割いていることからしても、本書が日本の特殊な環境による影響を受けていると見るのは自然であろう。

### ・ゴメスの哲学的教養の背景と日本での活動

ゴメスは1553年スペインのアルカラ・デ・エナレスでイエズス会に入会した。修練院で哲学の勉強を終了し、その後55年～59年、59年～63年とポルトガルのコインブラにあるイエズス会コレジョで4年完成の哲学課程を2回教授する。この時彼が実際に何を教えていたかについてその全てが

明らかとなっているわけではないが、自然哲学、弁証法、自然学、形而上学などの項目を教授していたことが知られている。また、哲学課程の2回目の時期に、当時「ポルトガルのアリストテレス」とも謳われたフォンセカの『[アリストテレスによる] 8巻の弁証論注解 *Institutionum Dialecticarum Libri Octo* (1595)』の編集を手伝ったほか、現存は確認されていないが、コレジョで使用する哲学課程の教科書も作成したようである。ザビエルは宣教活動の当初より「立派な哲学者で弁証法に通じた<sup>11</sup>」人物の派遣を願っていたが、のちにその一人としてゴメスが選ばれたのは、上記のような業績を評価されてのことであろう。さて、1564年以降ゴメスは同地コインブラで神学の授業を受け持ったのち、70年からは宣教師としてポルトガル領のテルセイラ島を経て、ゴア、そしてマカオへ赴く。1582年、初の日本渡航を試みるも台風のために難破してしまい、船に積んでいた書物を全て失ってしまったことがゴメスの書簡に記されている<sup>12</sup>。翌1583年ようやく日本に上陸する運びとなり、同年のうちにゴメスは府内のコレジョで日本において初となる哲学課程の授業を開いた。ゴメスはコレジョの哲学教師にそれまでラテン語教師を務めていたアントニオ・プレネスティノ (*Antonio Prenestino*, 1542/6-1589) を指名し、また教科書として「トレド神父の哲学教本の縮小版」を指定したようである<sup>13</sup>。H. チースリクはこれがフランシスコ・デ・トレドの『論理学注解 *Commentaria una cum quæstionibus in universam Aristotelis logicam* (1572)』であるとしている<sup>14</sup>。

#### ・『講義要綱』完成までの道程

ところで、ゴメスの来日より少し前、1580-81年にかけて日本イエズス会第一回協議会が開催された<sup>15</sup>。これにより日本での宣教方針が確定され、さらに府内のコレジョで使用するためのより適した教科書を作成することが決まる。これがのちの『講義要綱』となるのだが、この教科書の作成は当初よりゴメスに依頼されたわけではなかった。ヴァリニャーノは協議会ののち、すぐさま執筆者の選定をイエズス会第5代総長クラウディオ・アクアヴィ

ヴァ（Claudio Acquaviva, 1543–1615, 在任：1581–1615）に依頼した。アクアヴィヴァはこれをフォンセカに託したが、フォンセカには高齢を理由に辞退されてしまう。選定はポルトガル管区長のセバ스티アン・モライス（Sebastião de Morais, 1534–1588）に託され、3人のイエズス会士が推挙されたが<sup>16</sup>、いずれもアクアヴィヴァの承認を得ることはできないまま1587年にはこの計画は完全に破棄されたようである<sup>17</sup>。

1592年、ヴァリニャーノは総長に向け3度目の嘆願を送る。「我々が当地で総長にお願いしたいことは、猥下がヨーロッパにおいてイエズス会の秀れた学識者に命じ、諸種の意見を入れずにもっとも普遍的でよく理解しうる教義、特に靈魂の不滅のような我々の信仰に関する問題について明解な哲学の要約、簡明な講座を作成させることである<sup>18</sup>」。府内のコレジョで哲学課程の授業が開始されてから、既に9年が経過していた。先のゴメスの書簡によれば、その間哲学の授業ではトレドの著作の簡略版が使われていたはずである。しかしながら、これだけ時間が経過してもなおヴァリニャーノが上記のような要請をしているということは、このトレドの教本では日本人に教えるに不足があったということになるだろう。

さて、ゴメスは府内のコレジョで哲学課程の授業が開始された翌年（1584年）から授業内で使用する要綱（のちの『講義要綱』となる草稿）を書き始めていたようだが<sup>19</sup>、準管区長としての任務や度重なる移動のために執筆活動は思うように進まないでいた。結局、ヴァリニャーノが待望した教科書は、このゴメスの要綱が完成したことで現実のものとなった。『講義要綱』は協議会より10余年後の1593年に完成をみたのである。この僅か2年後（1595年）にはペドロ・モレホン（Pedro Morejón, 1563–1639）により『デ・アニマ注解』を含む『講義要綱』の邦訳版が完成し、さらに翌年（1596年）には、この邦訳版を使って既に授業が行われていることも報告された<sup>20</sup>。このように、新たな教科書の完成が待たれていたという事実やその邦訳が作られた早さから見ても、「理性的魂の不滅性が論じられた明解かつ簡明な哲学の教科書」が、どれほど必要とされていたが窺えるだろう。

・『魂について』 注解史とゴメスの『デ・アニマ注解』

日本のコレジョではヨーロッパと同様に自然科学、哲学、神学について体系的に教えらるべきというのがイエズス会の教育方針であった。但し、ヴァリニャーノは先述のように<sup>21</sup>、未だ決着を見ない論説や異論とされているものについては教えてはならず、権威とされているもののみを扱うと決めていた。また、学習の期間においても日本の状況に鑑みた年限が想定され、当時のヨーロッパの主要大学で決められていた哲学課程（凡そ3～4年）よりも縮小された設定がなされた。実際、『講義要綱』はラテン語の課程を修了した学生が1年から1年半程度で学ぶことを想定して作成されたものである<sup>22</sup>。つまり、その限られた期間で学ばれるべき哲学の内容にアリストテレスの『魂について』が選ばれたということである。

西洋哲学における魂論はこの『魂について』に対する注解の歴史として発展してきた側面が大きく、日本に紹介された魂論も当然この伝統の流れを汲むものであった。しかしゴメスの生きた16世紀は、『魂について』注解史のなかでもとくに興味深い時代であったと言えるだろう。ルネサンス期にアリストテレスの文献学的な研究が急速に進み、訳語が確立され、「ギリシャラテン」の対訳本の出版や、アルド版アリストテレス全集が完成をみた(1495-98)。また、アフロディシアスのアレクサンドロス (Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς, 200年頃) やテミスティオス (Θεμιστίσιος, 317-387?) らがギリシャ語で著した注解書が、アヴィセンナ (Avicenna [Ibn Sīnā], 980-1037) やアヴェロエス (Averroes [Ibn Rušd], 1126-1198) といったイスラームの哲学者を通してではなく直接、手軽に参照できるようにもなった<sup>23</sup>。これらは魂論研究において非常に重要な役割を果たしたと言えるだろう。

以上の事情により、ルネサンス以降北イタリアの大学を中心に魂論研究が急速な発展を見せ、その不滅性に関する論争が盛んに行われるようになったのである<sup>24</sup>。とくに、理性的魂は不滅ではないとする説(可滅説)や、哲学の真理としては可滅だが信仰の真理としては不滅だとする説(二重真理説)をめぐる論争は、大学の教育課程にも大きな影響を与えた。また、理性的魂

の不滅論は、知性の不滅性についての議論でもある。アリストテレスに由来する「能動知性」「可能知性」という二つの知性がそれぞれ不滅であるか可滅であるかという議論は、知性というものの在り方やその能力、それらが人間に「内在しているのか」「離在しているのか」といった事柄を問題としながら複雑な展開を見せていく。コインブラのイエズス会コレジョで哲学の教鞭を8年間執ったゴメスは、当然これらの立場をよく知っていたと推測される。

#### ・海を渡った書物群

ここで、ゴメスが日本で参照できた書物について明らかにしたい。1556年、ヌニェス・バレット（Melchior Nuñez Barreto, 1519–1571）によって大量の書物が日本に持ち込まれたことがわかっている<sup>25</sup>。アリストテレスやトマス・アクィナスの『神学大全』、『対異教徒大全』など哲学分野の書物も多く、ゴメスは、必要とあらば日本においてもこれらを参照できる環境にあったと言えるだろう。バレットの蔵書記録にはないもののゴメスが来日したとき既に「トレド神父の哲学教本」があったのだとしたら、少なくともトレドの著作も府内にあったことになる。また、イエズス会がインド管区全体において所有した書物一覧も残されており<sup>26</sup>、この中にはゴメスが来日以前に手に取れたものや、『デ・アニマ注解』を作成するにあたり実際に参照できたものもあったと考えられる。

1614年、日本のコレジョは度重なる移動の末、長崎を最後に閉鎖され、数多の蔵書はその後マカオのコレジョに疎開という形で持ち込まれた。1616年にマカオで作成された蔵書目録には、いくつかの哲学的書物とともにゴメスの『講義要綱』も移動されていたことがわかる<sup>27</sup>。

## 2 アリストテレスの魂論

人間の魂、すなわち理性的アニマが不滅であることに関する議論は、キリスト教の思想が西洋において中心的となる以前から存在していた。例えばプ

ラトン、人間の魂の理性的部分はイデア界に属す不滅的なものだとしていたし<sup>28</sup>、アリストテレスは『魂について』の中で「知性 (νοῦς) は我々〔の身体〕のうちに生じる或る実体 (οὐσία) のようなものであり、滅することはないと思われる<sup>29</sup>」と述べている。また同書でアリストテレスは先行研究としてアナクサゴラスやデモクリトスを挙げ、彼らが魂を「動かすもの (κίνησις)」や「知性 (νοῦς)」そのものと同一視していたことを紹介する<sup>30</sup>。先述のように、その後魂論は宗教的事情や時代の風潮により様々な展開を見せてきた。しかし一貫して言えることは、人間の理性的魂の不滅性の問題は、その知性的な能力との関係の中で論じられてきたということである。そしてそれは不滅性を有するイデア界や、不動の動者、一者、神の知性など理解の仕方は様々であるが、いずれにせよ質料を伴わない実体として考えられてきたということである<sup>31</sup>。アリストテレスの『魂について』は3巻から構成され、育成的能力をもつ植物的魂の考察(第1巻)、感覺的能力をもつ動物魂の考察(第2巻)、知性的能力をもつ理性的魂の考察(第3巻)と展開されていくが、原文ではわずか100ページ程度の小規模な作品である。しかしながら今日なお難解書として名高く、とりわけ知性的魂の不滅性について論じられる箇所(第3巻第5章)は、その簡潔さのゆえに他にも増して難読箇所として知られている。

#### ・アリストテレスの知性論

それでは、『魂について』の第3巻第5章において問題とされる箇所を丁寧に見ていきたい。

…そして一方では、すべてのものになることにおいて (τῷ πάντα γίνεσθαι) [特徴づけられる、質料に相当する] ような知性 (νοῦς) が存在し、他方では、すべてのものを作り出すことにおいて (τῷ πάντα ποιεῖν) [特徴づけられる、原因に相当する] ような知性が存在する<sup>32</sup>。

まず、アリストテレスは知性が二つの部分、「すべてのものになる知性（ὁ τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι）」と「すべてのものを作り出す知性（ὁ τῷ πάντα ποιεῖν）」とに分かれることを説明する。しかしここでは後代に使用されるような「～知性」といった明確な名前が与えられているわけではないことに注目しなければならない。つまりこの知性をたとえば「可能知性」、「受動知性」、「能動知性」などと呼ぶことは、それ自体既にアリストテレスの記述に対する一つの解釈なのだということに注意しなければならないのである。

そして続く箇所では、この「すべてのものを作り出す知性」についての説明が開始される。

…そしてこの〔すべてのものを作り出す〕知性は、離在し（χωριστός）、作用を受けず（ἀπαθής）、混合されておらず、その本質（οὐσία）において現実態にある<sup>33</sup>。

…そして離されたもの（χωρισθεῖς）は、まさにそれがそうであるところのものであり、そしてこれだけが、不死であり永遠である（しかしわれわれが覚えていないのは、これは確かに作用を受けないが、作用を受ける知性の方は可滅的だからである）。そして、これがなければ何も思惟しないのである<sup>34</sup>。

さて、引用の前半部において問題となるのは「すべてのものを作り出す知性」と言われたものが「何から」離れ「何の」作用を受けず「何と」混合されていないのか、明記されていないということである。「何」の部分に入り得るものとしては、例えば身体、身体的器官、もう一方の「すべてのものになる知性」が考えられるだろう。また、離れているというのは具体的にどのような状態にあることなのかを問うこともできる。さらに、引用の後半部の「離されたもの」には、先ほど離れていると語られた「すべてのものを作り出す知性」と同等のものを見なしてよいのか、あるいは全く別の知性として

考えなければならないのか、この分詞の意味はどのように解釈すればよいのかといった問題もある。最後に、「これがなければ何も思惟しない」と言われている「これ」には何が入るのかという問題がある。この場合「すべてのものになる知性」「すべてのものを作り出す知性」どちらも入る可能性があり、文法的に見ても解決ができない<sup>35</sup>。以上のような問題点が、後世の思想家たちが様々な解釈を生み出す原因となったのである。

・「能動知性」の離在説・内在説 (1) トマス以前の注釈家たち

ここで、能動知性をめぐる解釈史について概観してみたい<sup>36</sup>。全てを取り上げることはできないので、本稿にとくに関係のあるトマスの解釈、そして先述の通りゴメスの時代に影響力を持ち、またヴァリニャーノが日本人に教えるべきではないとした、アレクサンドロスならびにアヴェロエスに帰せられる解釈を中心に紹介する。

「すべてのものを作り出す知性」がνοῦς ποιητικόςすなわち「能動知性」という術語として文献上に初出するのはアフロディシアスのアレクサンドロスにおいてであった。彼はまたこれを「第一の原因 (τὸ πρῶτον αἴτιον)」と呼び換える。この「第一の原因」という表現については「万物の第一の原因＝神」と解釈することもできるし、単に「人間の知性的魂のうちで思惟のための第一の原因である」という意味にも取れる。しかし後代の注釈家はこれに積極的な意味を読み込むことで、アレクサンドロスが能動知性を神と同等のものとして捉えたと考えた<sup>37</sup>。これにより、彼に帰せられる「アレクサンドロス主義」は、能動知性を分離実体 (substantia separata) として捉える立場だと理解されていた。つまり、能動知性は (可能知性とは異なり) 人間の知性的魂の外に共通の「一つ」が「離在」しているとする立場である。

一方、テミスティオスは、アリストテレスが「これだけが不死で永遠」と言った「離された知性」を、「すべてのものを作り出す知性」とは別のものとして考えた。彼は「すべてのものを作り出す知性」と「すべてのものになる知性」は、ともに人間の知性の部分であるとし、能動知性と可能知性は合

一した状態で人間の知性的魂のうちにあるとした。つまり、能動知性は（可能知性ととも）人間の数だけ「多数」それぞれに「内在」しているとする立場である。

ところで、能動知性の「離在説」は解釈史の上では多数派であり、アレクサンドロスのほか、アヴィセンナ、アヴェロエス、ブラバンのシゲルス（Siger de Brabant, 1240–1281?）をはじめとするパリ大学の自由学芸教師たち、トミストの中心的人物とも言われるカイエタヌス（Thomas de Vio Caietanus, 1469–1534）などが挙げられる。彼らは総じて同じ解釈をした訳ではなく、例えばアヴィセンナは、能動知性は（可能知性とは異なり）万人に共通の「一つ」が「離在」しているとしたし、アヴェロエスは、能動知性は（可能知性ととも）万人に共通の「一つ」が「離在」しているとしたが、少なくとも離在説は伝統的であり、神学者や哲学者たちの間で一般的に支持されていたと言える<sup>38</sup>。反対に、能動知性の「内在論」を支持したのはトマスと、彼の師であるアルベルトゥス・マグヌス（Albertus Magnus, 1193?–1280）であったが、この解釈はほとんどテミスティオスのみに由来する<sup>39</sup>少数派である。

#### ・「能動知性」の離在説・内在説（2）トマス・アクィナス

ところで、トマスはある意味では人間の外に離在する知性があることを認めていた。しかしトマスにとってこの分離実体とは神や天使のことであって、これと能動知性とは別物であった。トマスは、能動知性と可能知性の両方がなければ知性認識することはできないのだから、この両方が人間の内になければならないとして、能動知性を（可能知性ととも）「多数」の人間の魂のうち「内在」させたのである。二つの知性は、ともに人間に内在する能力として解釈された。つまり、トマスによる内在説の特徴は、アリストテレスが「離れている」とした知性が、「実体に即して」ではなく「働きに即して」離れていると解釈した点にある。

しかしながらトマスの内在説は、提唱されたそのほぼ直後から一定の人々

によって否定されてきた。トマスの思想に一貫して見られる信仰と理性を統合させる姿勢、すなわちキリスト教とアリストテレス哲学とが矛盾なきものであるとした態度は「冒険的な危うい総合<sup>40</sup>」と言われたように、その後多くの二重真理説主義者を生む継起となる。つまり、「アクィナスの仕事も時代の要請によって方向づけを受けたのである<sup>41</sup>」と言われるように、アリストテレス本来の解釈という点では、トマスの説は当時から既に疑問視されていたのである。例えば、ドゥンス・スコトゥス (Johannes Duns Scotus, 1226–1308) やウィリアム・オッカム (William of Ockham, 1285?–1349) は信仰と理性を分離して然るべきであるとした。彼らは信仰によって理性的魂の不滅を信じることはできても、それを哲学的に論証することは難しいと考えたのである。また、アレクサンドロス主義者と言われるポンポナツィも、理性的魂の不滅という信仰上の真理は哲学によっては証明できないと考えた。こうした動向はトマスの後継者にも現れ、カイエタヌスは当初トマスに倣い理性的魂が不滅であることは論証可能であると主張していたにもかかわらず、ある時期からはその可能性を否定するのである。

### ・「能動知性」の離在説・内在説 (3) 問題点のまとめ

さて、前述の通り、ヴァリニャーノは異端や異説、未解の学説を日本人に教えてはならないとしていた。またイエズス会がアリストテレス解釈においてトマスの説に従うことを基本としていたことも、既に明らかになった通りであるが、このとき想定されていた避けるべき学説に、このアレクサンドロス主義、アヴェロエス主義が該当していたことは言うまでもない。ゴメスの『デ・アニマ注解』においても、明らかに両主義の学説と名指しされるような魂論が異端として紹介されているのである。それぞれの説の問題点を今一度整理するならば次のようになるだろう。

もし、アヴェロエス主義に基づき、能動知性と可能知性が我々の魂からともに「離在」しているとすれば、個性性を捨象した普遍的なものとして両者が存在しているということになる。すると、現世での賞罰を個々人に選

元することができず、また魂の不死も個々人には帰結しないことになる。アリストテレスは魂を身体の形相であるとしたが、もはや人間の形相として身体に結合されることのない「存在的に身体から離れた」知性は、結果として個性を失い、すべての人間にとって単一のものとなるだろう。つまり、能動知性だけでなく、通常身体的器官とのつながりが要求される可能知性までもが「存在的に身体から離れて」しまうことになるが、これはアリストテレス解釈からしても、カトリック教会の教理からしても、誤りである。

またもし、アレクサンドロス主義に基づき、一方で能動知性を人間から「離在」する不滅的な実体とし、他方で可能知性を人間に「内在」する可滅的な実体とするならば、人間の理性的魂のうちには不滅的な部分は無く、可滅性を持った可能知性だけがあるということになる。すると、可滅的な知性が人間に備わる以上、個人の魂は可滅的なものであると導かれる。つまり、人間の魂は身体が減するとともに消滅してしまい、死後にはなにも残らないことになるが、これもアリストテレス解釈、カトリック教会の教理の双方から誤りであると結論付けられる。

17世紀に発表されたルネ・デカルト（René Descartes, 1596-1650）の『省察 *Meditationes de prima philosophia* (1641)』の冒頭には、この時代になってもなおアレクサンドロス主義とアヴェロエス主義が影響力を保持していたことを示す一文がある<sup>42</sup>。この二つのアリストテレス解釈が後世に与えた影響力は甚大であった。それでは、ゴメスは知性的魂の不滅論を、西洋哲学の基礎をまったく持たない異教徒の日本人にどのように語るのだろうか。次章ではゴメスの『デ・アニマ注解』の能動知性論について見てみたい。

### 3 ゴメスの『デ・アニマ注解』考察

ゴメスの『デ・アニマ注解』が一般的に言ってトマスの学説に従っていると考えられてきたことについては先述した通りである。しかしトマスの説に従ったという事実をもっと積極的に考えてみることはできないだろうか。なぜならゴメスの『デ・アニマ注解』を精査するとき、我々はそれがトマスの

完全なる写しではないことにすぐさま気が付くのであり<sup>43</sup>、また16世紀には魂論をめぐる様々な解釈が存在したことも知られているからである。実際、イエズス会内部においても思想の統一が成功していたとは言いがたく、禁書とされていた本を回し読みすることもよくある話であった。とくに、東洋に派遣された宣教師たちはプラトン哲学の愛好者であったとの指摘もあり<sup>44</sup>、イエズス会が対抗宗教改革のなかでアリストテレス主義に依拠した教育改革を行った<sup>45</sup>と言われるなか、こうした実状があったことには注目しなければならない。加えて、ヴァリニャーノの念願であった「理性的魂の不滅性について明瞭かつ簡潔に説明するための教科書」が『講義要綱』なのだとしたら、ゴメスがトマスの説に従ったことについては安易に考えてはならないように思われるのである。すなわち、他の選択肢もあった中でトマスに従ったのだとしたら、そこにこそゴメスの特徴があったと言えるのではないだろうか。

#### ・『デ・アニマ注解』の構成

ゴメスの『デ・アニマ注解』は3つの巻に分かれており、それぞれの巻において植物的魂 *anima vegetativa* (第1巻)、感覚的魂 *anima sensitiva* (第2巻)、理性的魂 *anima rational* (第3巻) が論じられている。これは先に見たアリストテレスの『魂について』の構成そのものである。ここで問題となる理性的魂についての第3巻は、さらに21の章に分かれており、凡そ次のように分けられる。全体の導入(第1-3章)、知性について(第4-10章)、意思について(第11-20章)、終章(第21章)。本稿に関係のある前半第9章までをさらに詳しく見てみると、理性的あるいは知性的魂についての概論(第1章)、教理や公会議で決定されている事柄(第2章)、神学および哲学の立場からの証明(第3章)、可能知性について(第4, 5, 6, 7章)、能動知性について(第8, 9章)、知性的記憶について(第10章)となっており、また終章では、生前と死後とで理性的魂にどのような違いがあるのかについて総括されている(第21章)。

『魂について』と異なる点は、第1章から第3章までの構成にある。『魂に

ついで』では共通感覚や表象力といった説明がなされる箇所であるが、ゴメスはここで早くも不滅論を展開している。また能動知性に関しては、アリストテレスの記述の分量を考えると、ゴメスの説明がより詳細なものであることがわかる（第8,9,10章<sup>46</sup>）。それでは、ゴメスの不滅論を順に見ていくことにしよう。

・不滅＝「非質料的であること」

ゴメスは『デ・アニマ注解』第3巻第1章の冒頭で、理性的魂が不滅であること理由を次のように説明している。

〔知性的魂は〕天使が、他の魂すなわち感覚的魂や植物的魂のように、何らかの物体に依存しないように霊的であり、またその主たる能力である知性と意志も、感覚的魂の他の能力のように身体的器官に依存しているのではなく、むしろ存在するためにいかなる身体的器官にも依存しない霊的なものである<sup>47</sup>。

ゴメスはまず、知性的魂が天使と同様に霊的なものであると述べ、それが感覚的魂や植物的魂とは違うことを説明する。魂が知性的、感覚的、植物的の3つに区分されることはそれ以前の章で既に明らかにされていた。その上で、後者二つの魂は可滅的な身体に依存する質料的なものとされるが、知性的魂は「いかなる身体的器官にも依存しない」非質料的なものとされる。非質料的であるということは不滅的であるということにもなる。また、知性的魂の非質料性は、その固有の能力である知性認識という働きが、感覚器官から得た情報を抽象する過程で質料性を捨象するということや、意思するという働きが、感覚的な快楽とは反対のことをなし得るものであるということからも説明される。つまり、可滅的な身体的器官に依存しないということは、死後に身体は滅んでも、知性的魂は滅ぶことがないということであり、この魂の不滅性の根拠はその非質料性にあると結論付けられているのである。

次いで第2章では、知性的魂の不滅性を証明するための準備段階として、魂の本質と本性に関する基本的な事柄が確認される。その際、カトリック教会の教理と公会議の決定事項として11の命題が紹介されるが、これは邦訳版には割愛されている箇所である。これらの命題の証明として聖書や教父たちや哲学者たちの見解が引用され、「知性的、理性的魂は全ての人間において唯一のものではなく、各々の人にそれぞれの魂が存在すること (Cap. 2, §1, 79)」や、魂が「神自身によって直接に無から創られた (Cap. 2, §3, 80v)」ということ、「なぜ動物の魂がその本性から可死的または可滅的であるのか (Cap. 2, §3, 80v)」といったことが明らかにされる。

続く第3章では、キリスト教徒だけでなく異教徒にとっても有効とされる5つの論拠が示されている。内容は凡そ次の通りである<sup>48</sup>。

- (1) 来世思想と魂の不滅は「ほとんど全世界のすべての民族によって確実に疑うべからざるものとしてみなされている」(Cap. 3, §2, 83)
- (2) 知性的魂は「本質的に霊的なもの」であり、認識能力は「質料にも場所にも時間にも結ばれて」おらず「完全に独立」したものであるので、存在的に身体から離れている (Cap. 3, §3, 83v)
- (3) 知性は「全てのものを自由に認識」し「全てのものについて判断する」ことができるため、「知性は決して質料に束縛されない霊的なもの」である (Cap. 3, §3, 84v)
- (4) 「器官のある全ての能力は、身体が弱くなれば、同時に能力も弱まるような形で身体に依存している」が、知性は「認識したり、判断したりする固有の働きに関して身体に依存していない」ので非質料的である (Cap. 3, §3, 85)
- (5) 「感覚的欲求が感覚的善を強く求めても魂はその固有の力によってこの欲求を自由に抑えることができる」ので、身体的なものとは反対に霊的である (Cap. 3, §4, 85v)

このように(2)から(5)までが知性的魂の不滅の理由をその非質料性に帰している。さらに、章の最後には生成消滅の仕組を論拠とし、複合実体に

おける消滅はその物体がうちに持つ反対の性質を有するものによって引き起こされるが、「理性的魂は全く純粹なもので、それ自体反対の性質を」持たないので消滅から免れる、と説明される。

このように、ゴメスは冒頭3章に亘って人間の理性的ないし知性的な魂が「その存在に即して非質料的であること」と、「その能力である知性と意志に即して非質料的であること」を入念に論じており、この二つの側面から人間の魂が不滅的であると結論付けている。魂の不滅性の根拠をその非質料性に求めることは、西洋世界において伝統的に行われてきたことであり何の不自然さも感じない。しかしアリストテレスの記述を正確に思い出すならば、彼が不滅としたのは「離された知性 (C)」であった。すなわち、「すべてのものになる知性 (A)」ならびに「すべてのものを作り出す知性 (B)」についてはそれが不滅であると直接言及してはいなかったのである。

もし、アリストテレスの記述に従い、理性的魂ないし知性的魂のうちに、実体に即してであれ、働きに即してであれ、複数の知性 (A, B, C) が見出せるのだとしたら、これらを分けて考えることをせず全て引っ括めて「不滅である」としたここまでのゴメスの記述には問題があるように思われる。なぜなら、アリストテレスは知性的魂のすべての部分について不滅であるとは言っていないからである。

では、ゴメスの言う「知性」とはどのような知性であろうか。不滅の根拠を非質料的であることに求めるならば、アリストテレスによって可滅的であると言われた知性 (A) は、ゴメスにとってどのように理解されているのだろうか。また、「これだけが不死で永遠」と言われた知性 (C) は、どの知性のことを指すのだろうか。ゴメスは第3章の最終節において「哲学的にさらに強い別の論拠をあげることができるが、それらは哲学の認識に基づいているので、ここでは省略する (Cap. 3, §6, 87)」とし、詳しくは次章で扱うとしている。ゴメスにおける「知性＝非質料性」との関係についてさらに探るべく、以下では能動知性についての章を考察する。

・知性認識するためには「能動知性」が不可欠である

『デ・アニマ注解』第3巻第5章において、ゴメスはまず、能動知性を指定する必要があることを述べる。

第一に説明されるべきことは、可能知性から区別された能動知性を指定することの必要性である。それと同時に、能動知性の働きも明らかにされるだろう<sup>49</sup>。

これはトマスの『神学大全』と共通する書き出しである。トマスにおける能動知性論は『神学大全』第1部第79問題のなかで扱われ、「我々は能動知性なるものを指定すべきであるか (Q.79, art3)」、「能動知性は魂に属する何ものであるか (Q.79, art4)」、「能動知性は万人を通じて一つしかないものであるか (Q.79, art5)」の三つの項から構成されている。議論は当然指定すべきどの立場から開始され、その理由について説明されるなかで能動知性の持つ役割や働きが明らかにされていく。ゴメスもトマスに倣い、次のように続ける。

注目されるべきことは、言うなれば石や馬のような可感的かつ質料的事物が、感覚によって感じられることと、知性から知性認識されることとは、同じ仕方で可能であるわけではないということである。というのも、一方で感覚とその対象との関係性、他方で知性とその対象との関係性には差異があるからなのである<sup>50</sup>。

ここで言われていることは「能動知性」には（可能知性とは異なる）固有のはたらきがあるため、知性認識の仕組上「能動知性」なしに知性認識することは不可能であるということである。この時点で、ゴメスが知性に少なくとも「可能知性」と「能動知性」の区別を設けていることが分かる。ゴメスは「感覚器官が感覚すること」と、「知性が知性認識すること」が異なる点として、

それぞれの対象との関係性を指摘する。感覚には固有の感覚器官、すなわち身体的器官があるが、知性には固有の器官がない。つまり感覚は感覚対象（色や音や匂いなど）をそれぞれに対応した感覚器官（目や耳や鼻）が受容することで生じるが、他方知性は、物体や非物体に関係なくあらゆる事柄が対象であるために特定の器官はないということである。そして、次のように続ける。

…すなわち、いかなる可感的形象も知性へと送りわたされることなく産出されるのであるが、その力によって知性認識に関する可知的形象が必然的に産出される、その可知的形象の作動的な原因であるところの、何らかの能動的なる知性を措定することは必然である。というのも、そうでなければ可知的形象が産出されることは不可能だろうし、また何らかの知性があることが帰結することも不可能だろう<sup>51</sup>。

何らかのものが感覚されるためには、その対象から可感的形象（species sensibilis）が作られなければならないが、これは各々の感覚器官によって作られる。他方、何らかのものが知性認識されるためには、その対象から可知的形象（species intelligibilis）が作られなければならないが、先に示され得たように知性には器官はない。その代わりに可知的形象を作るのが能動知性だというわけである。

この説明の複雑さは、感覚から得た質料的な情報を、知性認識という場において非質料的にしなければならないことによる。物体が知性認識されるためには物体の持つ質料的な諸条件が捨象され非質料的な可知的形象になければならない。この質料から非質料への跳躍の装置として能動知性が措定されているのである。

#### ・ゴメスの「意図」

ところで、ゴメスは『デ・アニマ注解』の能動知性についての章の中で、不滅性の議論はしていないのである。その理由として、能動知性が魂の働き

として人間の知性に内在するというトマスの説を取る以上、「能動知性」「可能知性」を存在に即して別々のものとして考える必要はなくなり、それぞれが「内在する」か「離在する」か、また「不滅である」か「可滅である」かの議論には発展しないということが考えられる<sup>52</sup>。結果として複雑な議論を展開する必要はなくなり、日本人に人間の魂の不滅性を説明するには「知性は非質料的であり、だからこそ不滅である」と言えば済むことになるのである。ここにこそゴメスの意図を見ることができると思われるのである。

#### ・他の作品との比較

最後に、ゴメス以外のキリシタン文献に見られる理性的魂の不滅論を見てみよう。本稿冒頭で触れたように、『日本のカテキズモ』、『妙貞問答』、『ひですの経』には「能動知性」に言及することなく魂の不滅性を論証しているという共通点がある。すなわち、「人間には他の動植物にはない知性がある（大前提）」「知性は非質料的である（小前提）」「非質料的な知性を備えた人間の魂は不滅である（帰結）」と説明される。これはゴメスの『デ・アニマ注解』にも共通する、アリストテレスに由来した基本的な論証の構造である。ここで、ゴメスと同様に邦訳版が存在し、同じく付加部を持つ『ひですの経』の一部を見てみよう。

人のあにまハ色を離れても体を保ち、性を失なハざれば、色に拘ハらずして其業をなす者也。…あにまいんてれきちいハの位を見るに、デウス御作の万物の中にをひて天上のあんじよを除きて、其位に接近すべきハ一物もなし<sup>53</sup>。

ルイスは「あにまいんてれきちいわ (anima intellectiva)」すなわち知性的魂は身体から離れても滅することはなく、被造物の中では天使に次ぐ高位であると言う<sup>54</sup>。ここでは知性的魂が非質料的であることが前提されているが、「能動知性」「可能知性」の説明は行われず、またそれら知性が担うべき

役割や神認識についての解説もされない。さらに、別の箇所では「来世の賞罰を受べき為には、亦人倫に不滅のあにまなくんば叶ふべからず<sup>55</sup>」として、知性的魂が不滅であることの必要性を「来世賞罰」といった救済の問題によって説明している。これは、『日本のカテキズモ』ならびに『妙貞問答』にも共通する展開である。彼らは不滅論を日本人に説く際に複雑な説明を意図的に避け、誤解を招く恐れのある能動知性、可能知性の複雑な議論を紹介するのは賢明ではないと判断したのだろうか<sup>56</sup>。いずれにしても、ここにゴメスの『デ・アニマ注解』との大きな違いがあると考えられるのである。

## 結論

以上見てきたように、ゴメスの『デ・アニマ注解』は「人間の魂の不滅性」を日本人に説くに際し、知性認識の構造に関する詳細な説明を行い、「能動知性」「可能知性」についての説明を省略しなかったところに特徴があると言える。また、その内容において、キリスト教の教理や公会議の決定次項に言及しつつもかなりの部分でトマスの教説を積極的に使用していると言うことができるだろう。これらは、

- (1) 日本の環境の特殊性に関する数多の報告や、日本に合った教科書をわざわざ作成する機会があったこと
- (2) イエズ会の教育方針とは裏腹に、トマスの魂論に対する疑問の声がヨーロッパの諸大学からあがっていたこと

に鑑みても、特筆すべきことである。また、ゴメスがラテン語版『講義要綱』をヨーロッパ側から検閲されることを想定して書いていたのだとしても<sup>57</sup>、邦訳版の方にも「縁天治面度アゼンテ」すなわち能動知性についての章が省略なく展開されていることに注目するならば、彼はこの二つの知性の説明を形式的に行ったというよりも、日本人に理解してもらおう、あるいは理解できるだろうという期待のもとに展開したと考えることもできるだろう<sup>58</sup>。いずれにせよ、そこにはゴメスの積極性が感じられるのである。すなわちトマスの説を敷衍することは、ゴメスにとって十分に意味のあることであったと

言えるだろう。

[注]

- 1 「キリシタン時代」あるいは「キリシタンの世紀」という呼び名は次の基本的文献に由来するものである。Charles R. Boxer, *The Christian Century in Japan: 1549-1650*, University of California Press, 1951.
- 2 例えば、宣教初期に行われた宗教討論を記録したコスメ・デ・トーレス (Cosme de Torres, 1510-1570) の書簡には、「また禅宗といわれている他の派があります。これにもまた二種類あります。その一派の人たちは言います。靈魂は存在しない。もし人が死滅すれば、一切が死滅すると。(中略) …論破するにはたいへんな努力を要します」さらに「かれらはたいへんわずらわしい質問をします。(中略) …たとえばデウスとはいかなる者であるか、デウスはどこにいるか、なぜデウスは見えないのか、アニマには始めがあるのに終わりが無いのはなぜか、その他たいへんむづかしい問題をかれらは持ちかけました。」(1551年9月29日付トーレスの書簡 (Jap-Sin. 4, 22-25v)、神尾庄治『山口の討論』新生社, 1964, pp. 92-93, 99) といった報告を見ることができる。また1579年に来日したイエズス会東インド管区巡察師のアレッサンドロ・ヴァリニャーノ (Alessandro Valignano, 1539-1606) は『日本諸事要録 *Sumario de las Casas de Japon* (1583)』(以下「スマリオ」) のなかで、唯一神が存在することや人間の魂が不滅であることなどの教理を「時間をかけて教育しなければ」と記している (Alessandro Valignano, *Sumario de las cosas de Japon* 1583, Sophia Univ., 1954, p. 165、松田毅一他訳『日本巡察記』東洋文庫 229, 1973, p. 74.)
- 3 キリスト教的西洋哲学の理解では、「存在」とはすなわち「有であること」である。宣教師側が「無」を「非存在」すなわち「存在しないこと」であると捉えたならば、禅思想の理解に誤りが生じていたことになる。「無」の概念をめぐる誤解について、岸野は、禅宗の言うところの無が「無という存在」、すなわちキリスト教の「有である神」と同様に第一原因を指していることについて、宣教師たちは1551年の山口での宗論以降徐々に気が付き理解したのではないかと考察している。岸野久「仏教論争—初期キリシタン宣教師の仏教理解と論破」『ザビエルと日本—キリシタン開教期の研究』所収、吉川弘文館、1998, p. 223-225。
- 4 例えば、川村信三『戦国宗教社会—思想史—キリシタン事例からの考察』知泉書館、2011 および、桑原直己『キリシタン時代とイエズス会教育—アレッサンドロ・ヴァリニャーノの旅路』知泉書館、2017 を参照されたい。
- 5 現存する『講義要綱』ラテン語版はヴァチカン図書館に所蔵されている (Biblioteca Apostolica Vaticana, MS. Reg. lat. 426)。本稿においてゴメスの本文を引用する際は、ファクシミリ版である Sophia University, *Compendia compiled by Pedro Gómez, Jesuit College of Japan*, Tokyo: Ozorasya, 1997 を使用し、巻、章、節、手稿のページ数を記載する。
- 6 例えば、モリナの主著である『恩寵の賜物、神の予知、摂理、予定および劫罰と自由裁量との調和 *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praesentia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (1588)』は、当初出版を予定していた著作のなかで許可が下りた一部分だけを出版したものであったし、ス

- アレスは異端審問所に複数回告発されていた。近世スコラ思想家に区分されるこれらの人物や著作を一度に参照できるものとしては、上智大学中世思想研究所編『近世のスコラ学』（中世思想原点集成20）平凡社，2000が有用である。
- 7 『講義要綱』はラテン語で作成されたその2年後（1595年）に邦訳版が作成された。その際『デ・アニマ注解』邦訳版の巻末には、ラテン語版にはない理性的魂の不滅性に関するまとめが付加された。邦訳版の発見以来（1995年）尾原をはじめ、この付加の意味を問う研究が盛んに行われている。その主要なものとして、例えば次の諸著作が挙げられるだろう。尾原悟『イエズス会日本コレジヨの講義要綱I』（キリシタン研究第34輯）教文館，1997，解説 pp. 461-465、浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』東京大学出版会，2009，p. 197，注34、川村信三『戦国宗教社会＝思想史—キリシタン事例からの考察』知泉書館，2011，pp. 87-143、折井善果『対抗宗教改革と潜伏キリシタンをキリシタン版でつなぐ』豊島正之編『キリシタンと信仰』所収，八木書店，2013，pp. 175-181。
- 8 ゴメスに関する基本的情報は次の文献を参考とした。Joseph F. Schütte, *Drei Unterrichtsbücher für japanische Jesuitprediger aus dem XVI. Jahrhundert*, AHSJ, vol. 8, 1939, pp. 223-256、尾原悟「キリシタン時代の科学思想—ペドロ・ゴメス著「天球論」の研究」『キリシタン研究第10輯』所収，吉川弘文館，1965，pp. 145-6、尾原悟，前掲書，1997，pp. 446-467、平岡隆二『南蛮系宇宙論の原典的研究』花書院，2013，pp. 61-67。
- 9 コレジヨは迫害によって府内から山口、平戸島生月、長崎、高来、千々石、有家、加津佐、天草河内浦、大江、久玉、天草河内浦、長崎の岬の教会と開校以来九州各地を転々としている。フーベルト・チースリク「府内のコレジヨ」『キリシタン研究第27輯』所収，吉川弘文館，1987，pp. 138-145 参照。
- 10 Alessandro Valignano, *Sumario de las cosas de Japón 1583*, Sophia Univ., 1954, p. 171（前掲書，東洋文庫229，p. 78）
- 11 Para responder a suas perguntas são necessarias letras, principalmente bons artistas, & os que forem sophistas toma-los hão logo em contradicam manifesta. (1552年1月29日付ザビエルの書簡（Jap-Sin. 4, 34-39v）、東京大学史料編纂所編『日本関係海外資料 イエズス会日本書簡集 原文編之一』東京大学出版会，1990，p. 236）
- 12 1583年11月12日付ゴメスの書簡（Jap-Sin. 9, II, 179）
- 13 1583年11月12日付ゴメスの書簡（Jap-Sin. 9, II, 291-292v）
- 14 チースリクは、『論理学注解』にとどまらず府内にはトレドの著書が他にも複数冊あったのではないかと推測している。チースリク，前掲書，1987，p. 104
- 15 日本イエズス会第一回協議会とヴァリニャーノの決定については、井手勝美『キリシタン思想史研究序説』ペリかん社1995，pp. 8-16，369-573に詳しい。
- 16 1586年2月13日付モライスの書簡（Lus. 69, 215）。この中の一人にセラン（Serrão）という人物がいたと記録されているが、当人物はコインブラ学院の哲学教師で、ゴメスの前任であるジョルジュ・セラン（Jorge Serrão, 1528-1590）と同一人物だと思われる。
- 17 尾原，前掲書，1965，p. 129 および、チースリク，前掲書，1987，p. 89
- 18 ヴァリニャーノ，前掲書，東洋文庫229，p. 229
- 19 1584年12月20日付プレネスティノの書簡（Jap-Sin. 9. 336）
- 20 1595年10月20日付フロイスの書簡（1595年イエズス会日本年報）（Jap-Sin. 52.

85-117v)

<sup>21</sup> 注 13 を参照のこと。

<sup>22</sup> 1594 年 5 月 15 日付管区長年報 (Jap-Sin. 52, 23)

<sup>23</sup> 例えば、イエズス会がパリで結成された 1534 年は、アレクサンドロスの『魂論』とテミスチオスの著作群がはじめて印刷された年でもある。ルネサンス期におけるアリストテレス関連の出版事情については、Manóúsos I. Manóú-sakas, Kōnstantínos Sp. Stáikos, Musée Benaki, *The publishing activity of the Greeks during the Italian Renaissance: 1469-1523*, Athens, 1987、およびチャールズ B. シュミット、ブライアン P. コーペンヘイヴァー著、榎本武文訳『ルネサンス哲学』平凡社、2003 などが参考となるだろう。

<sup>24</sup> ポローニャ大学とパドヴァ大学にはそれぞれ独立の神学部が設置されていなかったことから、スコラ的な神学から距離をおいて比較的自由に哲学的な探究を進めることができた一般的なには言われており、こうした環境から両大学はいわゆるアレクサンドロス主義、アヴェロエス主義の牙城となっていくが、この流れは北イタリアだけに留まることはなく、他の大学やパリ大学にも影響を与えていった。ルネサンス期の思想家たちの関心は、理性的魂が不滅かどうかということよりも、それが哲学的に証明可能な事柄かどうかということにあった。ラテラノ公会議第 8 総会 (1513 年) によって両主義が排斥されたのは、こうした状況がいかに浸透しつつあったかという事実を表していると言えるだろう。ルネサンス思想史に関する研究書は膨大でありここで全てを挙げることはできないため、代表的なものとして次の文献を挙げておく。Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Jill Kraye, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1988、Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, 1983。

<sup>25</sup> バレトが持ち込んだ書物として知られているもののうち、本稿に関連のあるものをいくつか挙げておく。聖書、聖書コンコルダンス、トマス・アクィナス『神学大全』『対異教徒大全』、マルティン・デ・アスピルクエタ「ナバロの要約」、シルヴェステル『大全』、プラトン (著作不明)、アリストテレス『倫理学』、ティテルマヌス『自然哲学要綱』、プトレマイオス (著作不明)、著者不明『対異教徒大全』。Jesús López Gay, *La Primera Biblioteca de los Jesuitas en Japón: 1556*, Monumenta Nipponica, Vol. XV, No 3-4, p. 142ss および Joseph Wicki, *Documenta Indica, Vol. III*. Roma 1954, p. 197-205

<sup>26</sup> インド管区全体で所有していた書物は注 25 の内容とかなり重複しているため省略するが、こちらにのみ記載があったものとしてカイエタヌス『神学大全注解』が挙げられる。Joseph Wicki ed., *Documenta Indica, Vol. XVII*. Roma 1988, Doc. 20, pp. 76-77、浅見雅一、前掲書、p. 30

<sup>27</sup> 1616 年のマカオコレジ〇蔵書目録より本稿に関連のあるものをいくつか挙げる。『イエズス会会憲』、ヴァリニャーノ『日本のカテキズモ』(8 部)、ルイス・デ・モリナ (著作不明)、ルイス・デ・グラナダ (著作不明)、フォンセカ『アリストテレス形而上学注解』、マルティン・デ・アスピルクエタ「ナバロの要約」(53 部)、ゴメス『講義要綱』。高瀬、前掲書、2001, pp. 505-543

<sup>28</sup> Plato, *Phaedo*, 245C-246A

<sup>29</sup> Aristoteles, *De Anima*, 408b18-9。知性の不滅性についての本格的な議論は第 3 巻第 4-5 章 (429a10-430a25) で展開される。訳者の中畑は、ここでは未だ本

格的な議論に至らないので敢えて断定を避けた表現をしていると分析する。中畑正志訳、アリストテレス『魂について』京都大学出版会、2001、p. 43 注 2

<sup>30</sup> Aristoteles, *De Anima*, 404a25–28

<sup>31</sup> 例えば、アリストテレスは魂を「可能的に生命を有する自然的物体の第一の現実態である (412a20)」と定義する。また、魂は身体の形相であり、対する身体は質料に相当すると言う (414a13–28)。整理すると「魂・形相・現実態 ⇄ 身体・質料・可能態」となり、これが「不滅的 ⇄ 可滅的」の図式と重なり合っていることがわかる。身体が減んでも魂は永遠であるというのは、これに基づく理解である。

<sup>32</sup> ...καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, (430a14–15)

<sup>33</sup> καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμυγής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια. (430a17–18)

<sup>34</sup> ...χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φαρτρός) · καὶ ἴσθι τούτου οὐθὲν νοεῖ. (430a22–25)

<sup>35</sup> 中畑、前掲書、2001、p. 157 注 1、および同書補注 N

<sup>36</sup> 能動知性の解釈史を整理するにあたり、概ね次の文献を参照した。中畑、前掲書、2001、解説、水田英夫『トマス・アクィナスの知性論』創文社、1998、P. J. フィッツパトリック、ジョン・ホールデン「中世哲学はどのように後世の思想に足跡を残したか」『中世の哲学』所収、京都大学学術出版会、2012、小林剛『アリストテレス知性論の系譜』粹出版社、2014、岩崎允胤「ヌース・ポイエーティコス問題の哲学史的発展：アリストテレスからトマスまで」北海道大学文学部紀要第 2 号、1953、pp. 43–63

<sup>37</sup> 例えばテミスティオスは、過去に能動知性を第一の神として理解した人がいたとする (但し正確には、これがアレクサンドロスを指しているのかは特定できない) (Temistius, *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*. Richard Heinze, Berlin, 1899, p. 112)。また、フィロポノスやシンプリキオスにおいてもアレクサンドロスの「第一の原因」を神と理解していると言われている。「能動知性＝神」とする構図は「一者からの流出」という構造をもつ新プラトン主義的思想と親和性が高く、その後イスラームを経てラテン世界にもたらされるまで伝統的な解釈として支持され、定着していく。

<sup>38</sup> 離在説は新プラトン主義と親和性が高く、イスラームにおいても歓迎されたので、アリストテレス解釈の歴史からすると離在説は常に主流であったと言える。また、水田も指摘するようにポンポナッツィ (Pietro Pomponazzi, 1462–1525) やカイエタヌスなどのトミストにおいてもアリストテレスの能動知性論は離在説の方が正しいと見ていた。水田、前掲書、1998、p. 68

<sup>39</sup> Davidson はテミスティオスがアリストテレスの『魂について』430a13、17–18 をもとに内在説を展開させていると指摘する (Herbert. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford Univ. Press, 1992, pp. 13–4)。また、トマスがテミスティオスを頼りに内在論を展開したことについては、桑原直己「トマス・アクィナスにおける「能動知性」と「個としての人間」」『哲学』47号、1996を参照。

- 40 野田又夫『ルネサンスの思想家たち』岩波書店、1963、p. 10
- 41 川添信介『水とワイン—西欧 13 世紀における哲学の諸概念』京都大学学術出版会、2005、p. 148
- 42 『省察』の冒頭には、現在の思想的潮流としてアレクサンドロス主義、アヴェロエス主義、トマス主義の 3 つの立場があることが示されている。Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, Adam&Tannery, Paris, 1641, pp. 2-3
- 43 本稿で詳しく述べることはしないが、トマスのテキストではあまり見かけない表現や、プラトンのなぞ組みが用いられていると言えるような箇所もあることには注意しておきたい。例えば、死後の魂は「最もみじめな牢獄から自由になる」という表現 (Trac. 3, Cap. 3, § 6, 87v-88) や、魂が「粗雑な身体に繋がれている」という表現 (Trac. 3, Cap. 7, § 1. 90v) が散見される。また、能動知性が現世における神の認識をどの程度まで可能とするのかといった問題についても、トマスそのものというよりは近世の神秘主義や新プラトンの印象を受ける。
- 44 井手勝美、前掲書、1995、p. 41
- 45 チャールズ B. シュミット、ブライアン P. コーペンヘイヴァー、前掲書、2003、p. 73
- 46 ゴメスの『デ・アニマ注解』第 3 巻第 10 章は知性的記憶について説明されるところであり、厳密には能動知性の章であるとは言えないが、アリストテレスの『魂について』第 3 巻第 5 章と密接に関わる問題を含むため、このように記載した。
- 47 : est enim spiritualis ut angelus non dependens ab aliquo corpore sicut caeterae animae, sensitivae et vegetativae, nec eius potentiae principales, quae sunt intellectus et voluntas pendent ab organo corporali ut caeterae potentiae animae sensitivae, sed sunt spirituales non dependentes quod esse ab aliquo organo corporeo. (Trac. 3, Cap. 1, 76v)
- 48 以下、節と内容の区切りにおいて若干の不明瞭さを感じるため、尾原訳を参照しながら内容整理を行った。尾原、前掲書、1997、pp. 375-395 参照。
- 49 Primo loco explicanda est necessitas ponendi intellectum agentem distinctum ab intellectu possibili, ubi simul declarabuntur eius operationes. (Trac. 3, Cap. 8, 92)
- 50 notandum est res sensibiles et materiales utverbi lapis et equus, non eodemmodo posse a sensu sentiri et ab intellectu intelligi, est enim differentia inter sensum et eius obiectum ex parte una, et inter intellectum et eius obiectum ex parte altera (Trac. 3, Cap. 8, 92)
- 51 efficitur ut nulla species sensibilis ad intellectum transmittatur, sed necesse est ponere aliquam intellectum agentem, cuius virtute species intelligibiles necessario ad intellectionem producantur, sit quod causa effectiva illius species intelligibilis; alioquin enim impossibile esset speciem intelligibilem produci et per consequens aliquam esse intellectionem, (Trac. 3, Cap. 8, 92v)
- 52 続く第 10 章においてゴメスは知性的記憶について説明し「知性的記憶力は身体が滅しても魂にとどまる」と述べる。つまりアリストテレスが「これだけが不死で永遠」とした「離されたもの」を、ゴメスは能動知性の章とは別の章で扱っている。また、「知性的記憶が知性と異なるか、あるいは知性そのもので

あるかは難問である」とし、トマスの『神学大全』を用いながら、どちらの見解も蓋然的根拠があると言うにとどまる。

<sup>53</sup> 折井善果, 『ひですの経』(キリシタン研究第48輯) 教文館, 2011, p. 132-3

<sup>54</sup> ゴメスは靈的実体の階梯の話はしていないので、この箇所は興味深い。

<sup>55</sup> 折井, 前掲書, 2011, p. 155

<sup>56</sup> 折井はこれがイエズス会の方針であり、「同時代のヨーロッパの複雑なアニマ論に踏み入ることを避け、来世賞罰という道德問題を持ちだし、それに結び付けて事足れり」としたのだと考察している。折井, 前掲論文, 2013, p. 181

<sup>57</sup> 浅見, 前掲書, 2009, p. 197 注 34

<sup>58</sup> 浅見はまた、「ゴメスは、ヴァリニャーノとは異なり、日本人が人間の靈魂の不滅を認識していると考えていた…ゴメスの見解は、イエズス会のみならず当時のキリシタン宣教師達の間にあっては、むしろ少数意見であったと考えられる」と考察する。浅見, 前掲書, 2009, p. 197 注 34

(博士後期課程3年)

キーワード

キリシタン、アリストテレス『デ・アニマ』、近世スコラ、魂論、能動知性