

ペドロ・ゴメス『講義要綱』における人間靈魂の教育

大野岳史

はじめに

日本におけるキリスト教布教は、1549年8月のフランシスコ・ザビエル来日をきっかけに始まり、イエズス会によって進められた。ザビエルや、彼に宣教活動を託されコスモ・デ・トーレスは日本人の資質を高く評価したが、1570年に来日したフランシスコ・カブラルは、日本を含むアジアの諸民族を蔑視していた。そのため、日本人に対する教育は限定的なものとなり、日本人が聖職者となることも禁止されてしまった。1579年に来日したアレックスandro・ヴァリニャーノはこうした状況を疑問視し、カブララと対立することになる。そして1582年にカブララが日本を去ると、ヴァリニャーノは日本人蔑視の教育を刷新すべく、初等教育を行うセミナリヨ、哲学と神学にかかわる高等教育を行うコレジヨ、そしてイエズス会士育成を行うノヴィシアードを設立した。こうして、ヴァリニャーノによってキリシタン時代における教育の基盤が形成された。ペドロ・ゴメスの『講義要綱』(Compendium catholicae veritatis)は、こうして設立されたコレジヨの教科書である。本稿では、キリシタン時代の教育における人間靈魂について明らかにすることを目的とし、当時の教育方針を確認した上で、『講義要綱』第二部『アリストテレス『靈魂論』三巻及び『自然学小論集』の要約(Breve compendium eorum, quae ab Aristotele in tribus libris de anima, et in parvis rebus dicta sunt)』(以下『靈魂論要約』と略記)における靈魂の不滅性と自由意志について考察する。

1 イエズス会の教育方針の確認：適応主義

カブラルの日本人への教育に否定的な見解に対して、ヴァリニャーノは適応主義の立場をとり、「在日イエズス会士は日本の社会に順応すべし」という方策のもと布教活動を推進した。16世紀半ばから17世紀半ばにかけて数十万人の信者を獲得したのは、この方策に基づく布教の成果であると考えられている¹。尾原は、『講義要綱』がこのヴァリニャーノの適応主義に基づき、「ヨーロッパの高い学問的水準を保ちながらも、日本の要請に適合したものでなければならなかった²と見なしている。

ここで「日本の要請」への適合の一つとして明らかなものは、言語にかんするものである。ラテン語と日本語に通じている宣教師が、コレジヨで『講義要綱』を用いた講義を実施していたのである。またゴメスはそうした宣教師に、『講義要綱』の日本語訳の指示を

出し、1695年にそれが完成している。しかし「日本の要請」は、学問や思想の内容そのものに対するものではない。そもそもヴァリニャーノの適応主義は、キリスト教神学・哲学を神道・仏教・儒学に適応させるものではなく、「日本人の生活慣習に適応するための努力」を勧めるものであった³。そのため、僧侶の階級をキリスト教の聖職階級に当てはめるわけではないが、僧侶の階級に応じた日本人の礼儀作法を尊重することになる。このことは日本における諸宗派の教えを受け容れることでは決してない。むしろヴァリニャーノは積極的に諸宗派の教えを退けようとしている。実際、ヴァリニャーノ『日本のカテキズモ』は、「日本の諸宗派の教義そのものに対する論駁」、「これらの「誤謬」が発生する原因の究明」、そして「ヴァリニャーノ自身が主張する真理の開陳」の順序で進められる⁴。つまり日本の諸宗派の教義が排除されたうえで、ヴァリニャーノ自身の真理、つまりキリスト教の教理が開示されるのである。

このように、たしかに適応主義は穏便な仕方では布教を進める方策を形づくるように思われるが、ヴァリニャーノの理論構成が知的適応を果たしているとは言い難い。桑原によれば、「中国での適応主義の方が、儒教を積極的に摂取した点で、仏教に対して対決姿勢を示した日本におけるそれよりもより貫徹したものであった⁵。つまり諸宗派の矛盾を指摘するヴァリニャーノの手法は、結果として、適応主義を不完全なものとしたのである。本来、キリスト教の護教の理念に従うのであれば、ヴァリニャーノのように他宗派を攻撃することはない。というのも、護教の理念は「あなたがたの抱いている希望と信仰について説明を要求する人には、いつでも弁明できるように備えていなさい」(「ペトロの手紙一」、3:15)ということに基づくからである。すなわち、護教とは不信仰者の見解を打ち破ることではなく、キリスト教の教えに矛盾がないと示すことに他ならない。日本の諸宗派の矛盾を指摘するヴァリニャーノの手法は、信仰に自然的論拠を与える護教活動の範疇を超えているだろう。布教と護教とは異なる活動だが、不信仰者を相手にするという点では同じであって、布教においてもこの理念が捨てられるべきではない。ヴァリニャーノがこの理念を無視したというわけではないが、この理念を逸脱した攻撃によって、知的適応が果たされなかったと考えられる。

これに対して、『講義要綱』第二部において、積極的に日本の魂論が攻撃されることはない。またゴメスは魂の不滅性の証明に関して、神学による諸論拠で満足せず、「聖ペトロの第一の手紙第三章で言われることに従い、我々の信仰の説明を求めるすべての人に充分に答える準備をしていなければならない⁶」とし、自然的論拠をも挙げている。ゴメス『靈魂論要約』は、中国における布教活動ほどではないにしろ、ヴァリニャーノの適応主義を知的な側面においても果たしうるものと言える⁷。

前述のように、ヴァリニャーノにおける適応主義は学問・思想の内容にまで及んではいず、『靈魂論要約』においても同様だと思われる⁸。しかしながら、『靈魂論要約』の学

問・思想に対するアプローチは、キリスト教に固有なものだけではなく、すべての人間に可能なものを採用しているという点で、適応主義に基づいていると言えよう。

2 ゴメス『靈魂論要約』について

『講義要綱』は三部構成で、第一部が天体論、第二部が魂論、第三部がキリスト教の教理となっている。それぞれ、自然学、形而上学、神学が展開されていると言えるだろう。第三部の *Compendium catholicae veritatis* は、トレント公会議（1545-1563年）の方針に基づく教理書であり、信仰、秘跡、キリスト論などが記されている。ここでは人間の魂についてはほとんど語られないため、『講義要綱』における人間論は、主として第二部で展開されていると考えるべきである。

また『講義要綱』第二部について検討するということは、キリスト教神学の教育でなく、当時のヨーロッパにおける教養としての靈魂論の教育を明らかにするということである。そして『講義要綱』第二部（『靈魂論要約』）は、そのタイトルの通り、古代ギリシアの哲学者であるアリストテレスの『靈魂論』を要約したものである⁹。このことは、『講義要綱』が日本人の疑問に解答を提示するためではなく、日本人が西洋の靈魂論を基本から学ぶために教科書としてつくられた、ということの意味する。まず日本人の疑問に解答を提示しているわけではないということについては、叙述形式から明らかである。当時のスコラ学の著作では、「要約」(Breve Compendium) や「註解」(Commentarii) といった原典の順序・内容に準じる叙述形式だけでなく、原典に見いだされる諸問題について検討する「問題集」(Quaestiones)、テーマが提示されその解明が目指される「討論集」(Disputationes) などがあった。もし『靈魂論要約』が日本人の疑問に解答するためのものであれば、「問題集」や「討論集」となっていただろう。そうではなく「要約」という叙述形式がとられているということは、『靈魂論要約』が『靈魂論』の概略の説明に注力していることを意味する。ところで、中世のスコラ学者にとって、「哲学者」と言えばアリストテレスであって、アリストテレスの註解書は多く残されている。『靈魂論』も例外ではなく、この書が教科書となることは当時において一般的だったと言えよう。したがって、ゴメスは『靈魂論要約』を通して、靈魂論を西洋における教育と同じ、あるいは類似した仕方で説明しようとしたのである。

ところで、『靈魂論要約』は全三巻構成になっており、一巻は植物的魂について、二巻は感覺的魂について、三巻は理性的魂について語られる。全三巻構成で、それぞれ植物的魂・感覺的魂・理性的魂を講じている点は、アリストテレス『靈魂論』と同様である。ここで細かい差異を列挙することはしないが、人間靈魂の解明を目指す上で重要な二つの差異に注視しよう。それは靈魂の不滅性についての立論に見られる差異と、自由意志論に見られる差異である。

3 アリストテレスとゴメス『靈魂論要約』における靈魂の不滅性

アリストテレスは『靈魂論』第三巻第5章で、靈魂の不滅性について言及している。ここでは、知性が能動知性（原因に相当する知性）と受動知性（素材に相当する知性）に分類され、能動知性が不死であると語られている。すなわち、能動知性は「分離されて存在し、まさにそれであるところのものであり、それ以外ではない。そしてこれだけが、不死であり永遠である」¹⁰。ここで「分離されて」とは身体からの分離を意味する。すなわちアリストテレスによれば、人間の身体が減じたにも、能動知性は存在し続ける。ただしアリストテレスにおける能動知性の不滅性についての記述はこの箇所くらいのもので、能動知性の不滅性および永遠性の根拠は、それが非質料的・非物質的なものであること以外には提示されていない。

これに対して、ゴメスは『講義要綱』第三巻第三章を「理性的魂が不死でありまた永遠であることについて」と題し、神学的な論拠と哲学的な論拠をそれぞれ五つずつ提示している。加えて、「アニマノ上ニ付テアリストウテチリスト云天下無双ノヒロウソホノ論セシー決ノ条々」（以下「アニマノ上ニ付テ」と略記する）と題された『靈魂論要約』の日本語訳では、第三巻の後に「アニマラシヨナルの正体は不滅なりと云う事」と題される全13節が付け加えられている。この付論において、第1節から第11節までで靈魂の不滅性の根拠が示され、第12節と第13節で靈魂の不滅性を理解することの有用性や道徳性が説かれている。本論第三巻第三章で靈魂の不滅性が繰り返し証明されているにもかかわらず、「アニマノ上ニ付テ」ではさらに証明がつけ加えられていることになる。このように執拗に証明を繰り返していることから、この付論は「最も日本で強調したいと考えて付け加えたもの」であり、そして同様の問題意識が、ザビエルからファビアンまで通底している、と解釈される¹¹。実際、ザビエルの他、ヴァリニャーノ、コスメ・デ・トーレスとジョアン・フェルナンデス、ジョアン・ロドリゲスが、日本人と靈魂の不滅性について議論を交わしたと推察できる文書が残っている¹²。そしてこうした事情が、ゴメス『靈魂論要約』にも反映されていると見なされている¹³。

4 日本において靈魂の不滅は否定されていたのか

当時の宣教師たちと日本人との間で、靈魂の不滅性に関する議論が繰り返し行われていたことは、日本人が全面的に靈魂の不滅を否定したということを意味しているわけではないだろう。このことは、ヴァリニャーノとゴメスが語っていることから窺える。

ヴァリニャーノは、「日本諸事要録」第三章で、仏教における靈魂と来世の見解について以下のように述べる。

「我等の靈魂や来世の問題に関しては、一方では、救済されたり罰せられたりする靈魂が存在し、人間が各自の行為によって称賛され、あるいは苦難を科せられる来世が存在するようにも思われるし、他方では、一切のものは現世限りで消滅し、人間には来世がなく、彼の述べている人間の悲喜怒哀歓はこの世だけで終了するようにも思われる。彼が語るところによると、靈魂は阿弥陀そのものに他ならず、あるいはその実体から生じたものであり、靈は一肉体から他の肉体へと移転しながら、数多の地獄や苦難を経て、終には「悟る」*satorar*——彼らはかく称する——に達し、万物はその根元である阿弥陀から生じ、万物は阿弥陀そのものに外ならず、終末にはこれに還元することを理解し、この時に人間は法悦と極楽を得るに至ると言うのである。だが、既述のように、これらのことどもを彼はきわめて雑然と述べているので、その論述の真実の点を判然と知ることはできぬし、種々の意味に取られやすい。」¹⁴

ここでヴァリニャーノは仏教における来世についての見解として、来世が存在すると主張するものとそれを否定するものとに分けている。当然、後者の見解をとる人々に対しては、靈魂の不滅性の証明を提示する必要があるだろう。他方、前者の見解をとる人々に対する反論において、靈魂の不滅性を証明する必要はない。ヴァリニャーノの反論は、次の二つにまとめられる。一つは、日本人はアニミズムに陥ってしまっているというものである。靈魂を阿弥陀(=神々)と見なし、万物が阿弥陀に還元されるのであれば、人間靈魂も他の自然物も神々であると帰結せざるをえない。こうした考え方は、世界を創造した超越神を信仰するキリスト教徒からすれば、受け入れ難いものである。もう一つの反論は、これら釈迦の語っていることは雑然としているため、そこからは真理にいたりえないというものである。ヴァリニャーノによれば、仏教徒たちは同一の書物から宗派毎に異なる意見を持ち、各自が都合よく解釈している。釈迦の雑然とした主張は、仏教徒を分裂させているのである。ヴァリニャーノは、釈迦を「賢明で邪悪な哲学的な土民」であって、「来世のことについてはほとんど無知であった」と辛らつな評価をくだしている¹⁵。さらに、仏教徒たちが釈迦や阿弥陀の慈愛を強調することで救済の容易さを主張していると見なし、宗教改革において現れたカトリックの敵対者であるルター派の説と重ねている。そして、外面では靈魂の不滅を説く仏僧たちでさえ、大部分は心のうちでは来世を信じていない、と指摘する¹⁶。たしかにヴァリニャーノは、大部分の仏教徒が来世の存在を信じていないと考え、自分たちが仏教徒たちとの不断の戦いの最中にいると報告している。しかし仏教に対する反論の要点は、靈魂の不滅性そのものから逸れているのではないだろうか。むしろ仏教における救済論や、本当は信じていないにもかかわらず、表面上は来世の存在を説いている仏僧達の心の有り様を非難しているように思われる。

これに対して『靈魂論要約』では、前述のとおり、日本における思想が否定されることなく、ゴメスのアリストテレスに基づく靈魂論が展開されるのみである。そして靈魂の不滅性の第一の論拠として、「旧約においても新約においても、それを至る所に示している聖書全体に基づいて証明される」ことを挙げ、この論拠に関して次のように述べる。

「第一の論拠は、ほとんど全人類共通の意見が一致するところのものである。もし古い記録を信ずるなら、キリスト降誕の前であれ後であれ、アニマの不滅性をすべて、あるいは少なくともその大部分が何らかの仕方でも知らないで社会生活を送っている民族はほとんどなかったと言える。だからすべての人々は自分なりの地獄の罰と天国の至福を構築することになった。」¹⁷

もちろん、ここでゴメスが意味するところは、全ての人が聖書を読み、靈魂の不滅性を知ったということではなく、聖書を経ずとも靈魂の不滅性に思い至りうることである。そして誰もが靈魂の不滅性を知るとともに、死後における賞罰に期待と不安を抱くようになる。これに対して、靈魂の不滅性を否定する人たちは、「秘密裡に疑問として恐れと呵責を感じながら、述べていた」のであって、「公言することはほとんどなかった」と見なされる。これらのことから、ゴメスは次のように結論付ける。

「アニマの不滅は決して正しい理性に反するのではなく、理性そのものに最もよく適合することである。それは最も離れているものをも含め、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。互いに何の相談もなく、いわば自然にそれを確実なものとして前提とし、自然の光そのものと理性が我々のアニマが不滅であることを考え、明らかに示していることのしるしである。」¹⁸

ゴメスによれば、靈魂の不滅性は正しい理性によって導かれることであって、理性は誰もがもっているのだから、誰もが靈魂の不滅性を疑えないほどに確実なことである。したがって、もし日本人たちが靈魂の不滅性を否定するなら、その人は正しく理性的に思索することを怠ったのである。本来的には、とりたてて靈魂の不滅性を証明する必要はないということになるだろう。

ところで、この箇所日本語訳（「アニマノ上ニ付テ」）では、「昔ヨリ今ニ人ノアニマハ貴賤高下トモインモルタル也。其善悪ノ賞罰ハ後生ニアリ」¹⁹と訳されている。ゴメス『靈魂論要約』では、誰でも靈魂の不滅性を知ることができるため、死後の賞罰にも思い至るといふ論述されているのだが、「アニマノ上ニ付テ」では、靈魂が貴賤にかかわらず

不滅であると主張された直後に、死後の賞罰に言及している。しかし「アニマノ上ニ付テ」で、すべての人が靈魂の不滅性を知りうるということについての言及がないわけではない。それは付論第十二節で見出される。

「古今ニ亘テ万国諸邦ノ人民、言語ニ於イテハ其差別アリト雖モ、押シ並テ人間ノアニマヲハ不滅ノ正体也ト論スル者也」²⁰

ここでは言語表現において違いがあったとしても、あらゆる民族が靈魂の不滅性を肯定すると見なされている。この付論がゴメスの指持によるものかは定かではない。ここで明白であることは、『講義要綱』のラテン語本（『靈魂論要約』）と日本語本（「アニマノ上ニ付テ」）は、どちらも靈魂の不滅性を誰もが知りうることでありと見なしていることである。このことにしたがうなら、日本人もまた、靈魂の不滅性を肯定すると考えるべきである。『靈魂論要約』では靈魂の不滅性が繰り返し証明されているため、ゴメスにとって、多くの日本人は正しい理性を用いることなく、靈魂の不滅性が否定していることになるだろう。しかしそれでも、靈魂の不滅性は誰もが理解できることであり、日本人が全面的に靈魂の不滅性を否定したと断ずるべきではないだろう。

5 十六世紀における靈魂の不滅性と『靈魂論註解』

前述のように、『靈魂論要約』および「アニマノ上ニ付テ」付論で靈魂の不滅性が繰り返し論証され、日本において強調すべきことであったと解釈されているが、靈魂の不滅性は日本に独自な問題であったわけではない。というのも、第五ラテラノ公会議（1512—1517年）で靈魂の不滅性はローマ・カトリックにおける教義となり、これを説くことが推奨されたからである。そこで、当時のアリストテレス『靈魂論』の註解書の多くが、末尾に「分離した靈魂」（*anima separata*）について語るようになった。

例えば、フランシスコ・スアレス『靈魂論註解・問題集』（*Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*）の最後の討究（第十三討究）は「分離した靈魂について」（*De anima separata*）と題され、十の問題について講じられている。また、かつてゴメスが所属していたコインブラ学派によって編纂された『靈魂論註解』（*Commentarii collegii conimbricensis societatis iesu, in tres libros De anima, Aristotelis stagiritae*）は、ゴメス『靈魂論要約』と同じく全三巻構成だが、その後六つの討究からなる「分離した靈魂についての論考」（*Tractatus de animae separatae*）がつけ加えられている。靈魂の不滅性にかんしても、第一討究第3項「理性的魂の不死であることが自然の光によって論証される」で、八通りの証明が示される²¹。証明方法については、ゴメスとコインブラ学派で合致しているわけではない。またコインブラ学派の『靈魂論註解』初版は1595年であるため、ゴメス

がこれを参考にしたということはない。しかしコインブラ学派はアリストテレスの註解作業を大々的に行っており、ゴメスはその一員でもあったため、直接参照することはなくとも、アリストテレス註解について共通の理解をコインブラ学派の人々ともっていた可能性は十分にある。

ルネサンス期においてすでに靈魂の不滅性は一つの重要なトピックであったが²²、ラテラノ公会議の決定はローマ・カトリックの世界における靈魂の不滅性をいっそう重要なものとし、自由学芸（教養）において論拠が示されるようなものとなった。それが、アリストテレス『靈魂論』の註解・問題集などに現れている。ゴメスの『靈魂論要約』も、そうした西洋における教養教育の流れを汲むものと見なすことができるだろう。「アニマノ上ニ付テ」の付論で靈魂の不滅性の証明が繰り返されたことは特筆すべきかもしれないが、それも本論において既に証明が行われているからこそである。もし本論で証明されてなかったとすれば、むしろ『靈魂論要約』はラテラノ公会議を無視した著作として奇異なものとなっただろう。したがって、『講義要綱』における靈魂の不滅性が日本でことさら重要視されたということは、ラテン語本（『靈魂論要約』）ではなく日本語本（「アニマノ上ニ付テ」）に固有な事柄であったと言えよう。

6 『靈魂論要約』における自由意志論

次に、『講義要綱』における意志論について検討しよう。実のところ、アリストテレス『靈魂論』で意志あるいは自由意志に言及されることはない。したがって『靈魂論要約』では、第11章から第20章まで意志に関する論述が続いているのだが、これは註解書としては奇妙なことである。『靈魂論要約』における意志論は、全21節の第三巻のうち半分近くを占めている。アリストテレスの原典とゴメスによる要約との構成上の差異としては、この意志論の有無がもっとも大きいだろう。ただし、アリストテレスにおいて不在であった「意志」概念を『靈魂論』の註解に導入したのは、ゴメスがはじめてではない。中世におけるアリストテレス註解に、「知性的欲求」(appetitus intellectivus)としての「意志」概念がすでに導入されているのである²³。そのため、トマス・アクィナスや、スアレソやコインブラ学派も、『靈魂論』の註解において意志論を展開している。そのため、「意志」概念の有無は、アリストテレスとゴメスの差異というよりは、アリストテレスとその註解書の差異であると言える。

しかしながら、ゴメス『靈魂論要約』の意志論は、他の註解書から際立っている点がある。それは、ゴメス『靈魂論要約』の意志についての論考は、前述のように、第三巻の半分近くを占めているのに対して、他の註解書にとって意志ないし知性的欲求は一つのトピックに過ぎず、知性的ないし理性的魂について論じる第三巻の半分近くも費やすようなことはないのである。こうした差異は、「自由選択」や「功罪」といった、倫理的かつ神

学的な論述の有無に起因している。ゴメスは意志が自由選択と一つであることを示し（第12章）、その上で、感覚的欲求を意志ないし自由選択によって抑制する必要性を説き、自由選択によって功罪（功德と罪過）が生じ（第19章）、また人間は意志によって神と結びつきうると語り（第20章）、最後には、理性的靈魂が身体から分離されたとき、至福なる者の靈魂は天国に、罰せられた者の靈魂は地獄に導かれると語っている。つまり、自由意志論に基づく救済論が、簡略的ながら『講義要綱』第二部第三巻で展開されているのである。これに対して、トマス・アクィナス『靈魂論註解』においては、意志ないし知性的欲求から自由選択へと論述が進むことはなく、そのため功罪や天国・地獄についても語られることはない。コインブラ学派『靈魂論註解』やスアレス『靈魂論註解・問題集』の場合には、意志ないし知性的欲求が自由意志と結びつけられるが、さらに進んで功罪や救済といった神学的なテーマが扱われることはない。

以上から、ゴメス『靈魂論要約』はアリストテレス『靈魂論』の論述から大きく逸脱し、さらに他の註解書と比べても特異であることが明らかになった。まずトマス・アクィナスを含む多くの註解者のように、アリストテレスにはない「意志」概念を使用している。次にスアレスやコインブラ学派のように、意志を自由選択に結びつけ、人間的行為²⁴について語っている。さらにゴメスは、人間的行為から功罪が生じ、死後の魂がどうなるかが決定されていくというキリスト教神学に基づく倫理思想を展開している。

7 西洋における意志論とゴメスの自由意志論

キリスト教の倫理思想にかぎらず、「意志」ないし「自由意志」は倫理思想において頻繁に見られる。意志に基づく行為に責任が帰せられ、或るときは報酬が与えられ、或るときは罰せられるということは、倫理学の一理論というより、一般的な通念と言えよう。十六世紀の西洋においても、「自由意志」は非常に重要な役割を担っていた。概して、十六世紀（から十七世紀にかけて）の自由意志に関する論争は、次の二つに集約される。

第一に、ローマ・カトリック教会は、宗教改革の結果、プロテスタントとの対立を余儀なくされるのだが、プロテスタントとの論争において自由意志が問題となりうる。プロテスタントは人間の救済を「恩恵のみ」によると見なすが、カトリックは恩恵だけでなく「自由意志の協働」が必要であるとした。したがって、自由意志に基づく救済論はプロテスタントとは異なるカトリックに固有な見解であって、宣教においてこの見解を広めることは、プロテスタントへの対抗策と見ることができるだろう。

第二に、ローマ・カトリック内部でも自由意志にかんする対立が、イエズス会とドミニコ会との間で生じていた²⁵。両者の間の論争を大きなものとしたルイス・デ・モリナ『自由裁断の、恩恵の賜物、神の予知、摂理、予定および劫罰との調和』の出版が1588年で、この著作は1579年頃から構想されていたと推察される。これはゴメスがアジアに向けてリ

スポンを発つ1571年より後のことであり、モリナにおける自由意志論がゴメスに直接影響を与えたとは想定できない。しかし、16世紀から17世紀にかけて恩恵論は重要なトピックであり、ゴメスが自由意志と恩恵についての論争を何も知らなかったとは考えられない。

ただし、ゴメスにおける自由意志論は、功罪にまつわる倫理思想へと到達するが、恩恵論が展開されるわけではない。例えば、「神は人間の意志にアニマと身体のすべての能力を従わせる自由を与えられた」²⁶、あるいは「人間の意志とその能力は神だけによって満たされ、満足させられることができる」²⁷などといった記述は、神の恩恵を暗示するが、直接的に「恩恵」(gratia)に言及してはいない。したがって、ゴメス自身が当時の自由意志と恩恵についての論争について知っていたとしても、『靈魂論要約』への影響は見いだされない。しかしながら、『靈魂論要約』では自由意志に基づく救済論が明確に展開されている。例えば、「人間は意志によって善または悪を行うことを選ぶ限り功罪が問われ、賞罰に値するものとなることができる」²⁸ことから、人間的行為の善悪や功罪が自由意志に基づくことは明らかである。また「人間は自分の意志の故に、また、すべての動物のなかで人間だけが神を愛し、意志によって神に永久に結ばれることができるという特徴がある」²⁹ことから、人間は意志によって救済に至りうるということが明らかである。こうした倫理思想は、「恩寵のみ」あるいは「信仰のみ」を標語として救済論を展開するプロテスタントとは、明らかに反する。したがって、ゴメスの自由意志論はプロテスタントとの対立が念頭に置かれていたと思われる。

8 ゴメスによる註解の逸脱

以上の議論は、ゴメス『靈魂論要約』における自由意志論が、プロテスタントとは異なるカトリックに固有なものであることを示している。それではなぜ彼の自由意志論がそれまでの註解書から逸脱し、キリスト教神学をも展開しているのだろうか。そもそもアリストテレス『靈魂論』は哲学ないし自然学の著作であって、神学書ではない。中世における註解においても、キリスト教神学に発展させることはほとんどなかった。前述のように、アリストテレスは哲学者として評価され、神学を学ぶための註解書がつけられたわけではない。しかしながら、ゴメスの註解は神学にまで踏み込んでしまっている。

本来、『講義要綱』において神学は第三部に収められることになっている。そして第三部は「トレント公会議のカテキスムス」(*Catechismus Tridentinus*)とも称されるように、トレント公会議で決定した教理の概説が見込まれる。したがって、トレント公会議で、プロテスタントに対抗した自由意志の協働に基づく救済論が決定されたことからすれば、自由意志論に基づく救済論も第三部に収められるべきではないだろうか。しかし実際には哲学書の註解である第二部(『靈魂論要約』)に収められている。たしかに、第三部においても自由は神によって人間に与えられ、その功罪によって天国にいくか地獄に墮落するとい

う記述が見られる。しかしその論旨は、キリスト教の日本伝来が遅くなったのは、キリスト教を信じる人々が出て来るのを待っていたためであって、キリスト教を信じず地獄に落ちる苦しみを受けないようにという神の慈悲のためである、ということである³⁰。ここで自由意志論が展開されているわけではなく、『靈魂論要約』で示された自由意志論を前提として、神の慈悲を導出しているに過ぎない。それではなぜゴメスは神学を語る第三部ではなく第二部で自由意志論に基づく救済論を展開したのだろうか。

実のところ、ゴメスは『靈魂論要約』で、頻繁に聖書や神学者に言及している。とりわけこうした言及は知性的ないし理性的の靈魂について語る第三巻に集中している。実際、前述のように、ゴメスは靈魂の不滅性を証明するときに、自然的論拠（理性に基づく論拠）だけでなく神学的論拠をも挙げている。また靈魂の不滅性について語るための前置きとして、第三巻第二章で、「知性的アニマについて信仰に属するものとして何が認められるべきか」という神学の属するテーマを扱っている。そこでは様々な公会議の決定や神学者の見解が挙げられる³¹。靈魂の不滅性については、神学的論拠だけではなく自然的論拠を挙げているが、その前置きになる第三巻第二章は、信仰に属する事柄であって、自然的論拠が提示されるわけではない。すなわち、分離した靈魂についての記述は神学的論拠を踏まえねばならず、ゴメスは意志も分離した靈魂のうちに含めるため、分離した靈魂が神によって満足させられるということも³²、直接的に神学的論拠を用いていないにしても、神学的論拠を踏まえたものと見なすべきである。ゴメスは哲学者アリストテレスの著作『靈魂論』を要約するにあたって、信仰に属する事柄を導入し、そうすることで、自由意志論や靈魂の不滅性に関する議論を全面的に哲学的なものではなく、神学的な支えを必要とするものに仕立て上げてしまったことになる。

結論

『靈魂論要約』における人間論は、哲学的人間論でありながら、神学的な内実と論拠を含むものとなった。しかしながら、靈魂の不滅性の証明に、神学的論拠だけでなく哲学的論拠も与えられていたことから、ゴメスができるかぎり哲学的な議論を展開しようとしていたことが窺える。自由意志論においても、神学的論拠は、聖書とトマス・アクィナス『神学大全』の権威が数点見られる程度である。

本来は第三部の神学において語られるべき事柄を、第二部『靈魂論要約』で取り上げたのは、靈魂の不滅性や自由意志に関して自然的論拠を提示する必要があると感じていたからではないだろうか。第五ラテラノ公会議で靈魂の不滅性が、トレント公会議で救済における自由意志の有用性が決定した。これらは教義であると同時に、異教徒ないし不信仰者たちにも教え広めなければならない事柄であった。そして日本人を含む聖書という権威に精通していない人々に対して、ゴメスは神学的論拠ではなく自然的論拠を用いる必要が

あったのである³³。自然的論拠を用いて論証するということは、神学ではなく哲学で実践されることである。こうして、ゴメス『靈魂論要約』における人間靈魂の固有性は、救済論という神学的な側面や信仰に属する事柄を含みながらも、哲学的に考察されるという、歪でありながらも、キリスト教の真理（の一側面）を教育的な配慮のもと開示したのである。

注

- 1 狭間芳樹「日本及び中国におけるイエズス会の布教方策：ヴァリニャーニの「適応主義」をめぐって」『アジア・キリスト教・多元性』第3号（現代キリスト教思想研究会、2005年）59頁参照
- 2 『イエズス会日本コレジヨの講義要綱Ⅰ』尾原悟編著、教文館、1997年、452頁
- 3 狭間芳樹「日本及び中国におけるイエズス会の布教方策：ヴァリニャーニの「適応主義」をめぐって」『アジア・キリスト教・多元性』第3号（現代キリスト教思想研究会、2005年）59頁参照
- 4 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年）147頁参照
- 5 桑原上掲書、84頁
- 6 『イエズス会コレジヨの講義要綱Ⅰ』（尾原悟編著、教文館、1997年）386頁
- 7 中国における布教活動において、知的適応は布教において儒教の用語を採用したことによる。ゴメス『講義要綱』第二部ではそのようなことが行われていないため、知的適応が中国における布教活動ほど果たされることはないだろう。
- 8 ただし『講義要綱』第三部「真実ノ教え」では、「ペトロの手紙一」三章十五節の教えが、「エレススノ非道ヲ破却スル為ニ、ケイコニ問答スル事ハ、然ルヘシ」（『イエズス会日本コレジヨの講義要綱Ⅱ』尾原悟編著、教文館、1998年、148頁）であると語られる。つまり異教徒を論駁することを目的とした問答の訓練が推奨されている。こうした傾向はゴメス『靈魂論要約』には見られない。
- 9 トマス・アクィナス『靈魂論註解』を基礎としていると見なされているが（『イエズス会コレジヨの講義要綱Ⅰ』尾原悟編著、教文館、1997年、461頁）、本論の主題である靈魂の不滅性と自由意志論にかんしては、まったく別物と見なすべきである。実際、ゴメスはトマス・アクィナス『神学大全』第一部第八十四問題第四項で知性と理性とを区別するが、ゴメスはそれが間違いで、知性と理性は一つであり、同じく意志と自由意志が同じ能力であると帰結している（『イエズス会コレジヨの講義要綱Ⅰ』尾原悟編著、教文館、1997年、411-412頁参照）。
- 10 『アリストテレス全集7』岩波書店、2014年、151-152頁
- 11 『イエズス会日本コレジヨの講義要綱Ⅰ』尾原悟編著、教文館、1997年、462-464頁参照
- 12 根占献一「ザビエル宣教と靈魂不滅の問題」『学習院女子短期大学紀要』第34号、1996年、25-28頁参照
- 13 桑原上掲書、152頁
- 14 ヴァリニャーノ『日本巡察記』（松田毅一他訳、平凡社、1973年）28-29頁
- 15 同上、28頁参照
- 16 同上、31頁
- 17 『イエズス会日本コレジヨの講義要綱Ⅰ』尾原悟編著、教文館、1997年、386-387頁
- 18 同上、387頁
- 19 同上、174頁
- 20 同上、232頁
- 21 Cf. *Commentarii collegii conimbricensis societatis iesu, in tres libros De anima, Aristotelis stagiritae,*

Coloniae, 1617, pp.568-575

- 22 ルネサンス期における靈魂の不滅性を主題とした代表的な著作として、マルシリオ・フィチーノの『プラトン神学』がある。
- 23 アリストテレス『ニコマコス倫理学』における「自発性」や「選択」といった概念を「意志」として理解しようとする試みもあるが、西洋における「意志」概念はアウグスティヌスに起因すると見なすのが一般的であると思われる。(神崎繁「意志」概念の形成と変容』『中世思想研究』43号、2001年、178-179頁参照)
- 24 人間は非理性的の被造物とは異なり、目的に応じて意志が行為を選択する場合がある。こうした人間に固有な行為は、「人間的行為」と呼ばれる。(トマス・アキナス『神学大全』第2-1部第一問題第一項参照)
- 25 ドミニコ会のドミンゴ・バニェスおよびバニェス派によれば、人間の自由な行為についての神の予知は、その予知に先立つ神の決定に基づき、イエズス会のルイス・デ・モリナによれば、自由な行為に対する神の予知はその行為の決定に他ならない。(『中世思想原典集成 20』平凡社、2000年、534頁参照)
- 26 『イエズス会日本コレジヨの講義要綱 I』尾原悟編著、教文館、1997年、422頁
- 27 同上、426頁
- 28 同上、423頁
- 29 同上、427頁
- 30 『イエズス会日本コレジヨの講義要綱 II』尾原悟編著、教文館、1998年、368-369頁参照
- 31 『イエズス会日本コレジヨの講義要綱 I』尾原悟編著、教文館、1997年、377-383頁参照
- 32 同上、426頁参照
- 33 権威・典拠を共有しない人に対しては、その権威・典拠ではなく理性によって教えなければならぬという考え方は、トマス・アキナスにおける不信仰者に対する対応の基本であった (cf. T. Aquinas, *Quodlibet IV*, q.9, a.3; ed Lonina, t.25/2, p.339-340)。

キーワード：靈魂の不滅性・自由意志・神学的論拠・自然的論拠・人間論