

東西の歴史的邂逅における靈魂不滅の問題

——特にルネサンス・プラトン主義の視点から

根占 献一

人口を数えるに、かまどを数えるのをやめて、たましい
(アニメ。ひとりひとりの人間)をもってし、これを他の
すべての計算の中正的な基礎とした。

(ブルクハルト『イタリア・ルネサンスの文化』1860年)

はじめに

「靈魂不滅(不死)」がなぜ東西の歴史的邂逅において考察されるのか、不思議に思われるかもしれない。それどころか、「靈魂不滅」が歴史的な問題、すなわちある時代を特徴づけているほどの重要テーマとなり、考察対象となりうるのか、疑問をもたれるかもしれない。私はイタリア・ルネサンスを研究対象にしてきたヨーロッパ思想史の一研究者である。このため特にこの問題をルネサンスのなかで捉えることになるが、それは東西の邂逅、すなわち日本と西欧が本格的に初めて出会った時代に該当していた。

ルネサンスに関し、一言しておこう。このルネサンスなる概念は、研究仲間がいるイタリア史の邦人研究者たちは使いたがらないし、いな使わない。彼らにとっては、専門はイタリア中世史あるいはイタリア近世史であり、何の変哲もない呼称となる。類別的にはその専門は政治史であり、社会史であると言えるだろう。なかには、文化的、思想的にはいわゆる「ルネサンス」があったと漠然と感ずるのだが、これまた長い中世に幾度かルネサンスなる現象は繰り返されたという観点を力説するだけで、イタリアの、拙文が扱う時代を特別視することはない。

これに対し、私は意義ある特殊な時代と見てやまず、本論でも思考を展開する。日本の視点で主体的に考察することが不可欠な時代であり、外国研究者からの観点到立つだけのルネサンス概念では大した意味はない。

(1) 歴史的時間としてのルネサンス

ルネサンスは外延的には1350年から1600年までの2世紀半が考えられよう。あるいはそれぞれの始まりと終わりを半世紀上げ下げして、1300年から1650年までの350年間ほ

どともなろう。最初の範囲であれば、ヒューマニスト（人文主義者）の父ペトラルカ（1304 - 1374）からモンテーニュ（1533 - 1592）までの間と見、個別性と自我を明確に意識した彼らの文学作品からそう決めたくなる。またその意識の表出には反スコラ的手法が取られた。モンテーニュのエッセー、またこれを「随想録」と訳題したのも言い得て妙だ。あとのほうの年号であれば、始まりに流浪が始まるダンテが浮かんで来るし¹、終わりに1650年に死去するデカルトが来るだろう。イタリアからはその8年前に亡くなったガリレオを挙げることもできる。ガリレオが対話形式で書いた科学書、『天文対話』もまたスコラ学的表出法とは異なっている。ガリレオやデカルトは17世紀の科学革命の世紀を飾っているが、この世紀はまた天才の世紀と呼ばれ、他に幾人もの科学者（哲学者）をたちどころに挙げる事が可能である。

この時代幅のなかではいずれの場合でも「宗教改革」を外すことは不可能である。日本で用語化している「宗教改革」は実のところ「新教（プロテスタント）改革」の謂いであるが、「宗教（＝キリスト教）」を付ける習わしが続いている。近年ではルター、カルヴァンらの主要「宗教改革」者に対して「急進的」と称される分派の存在も注目されてきた²。これに対して、伝統的、保守的カトリック側は「対抗宗教改革」と受動的対応と見なされることが専らであり、「カトリック改革」の漸進的、先駆的動向には付随的にしか関心が向かうことはなかった。

わが国ではガリレオは「対抗宗教改革」の悲劇的人物となった観があるが、そのような負の側面だけが激動する宗教情勢のなかに見られたわけではない。「宗教改革」後に英国の二人の人物たちをガリレオが活躍した科学革命期のイタリアと関連付けるのは興味深い。両人物とは、パドヴァ大学で学んだ、血液循環説で知られるウィリアム・ハーヴェイ（1578 - 1657）であり³、またフィレンツェに来たジョン・ミルトン（1608 - 1674）である。若きミルトンはイタリアを周遊中、メディチ家支配のトスカーナ大公国の都フィレンツェで老ガリレオと対面し、自らの不朽の作品にこの一期一会の出会いを取り上げた。やがて本国ではピューリタン革命を支持し、共和制を擁護することになる。科学思想や科学的関心は「宗教改革」が起こったヨーロッパに分断をもたらしはしていない。

¹ 本論の主旨から行くならば、ダンテの同時代人でパドヴァ大学教授であったピエトロ・ダバノが相応しいかも知れないが、より名高い人物を挙げたとしておこう。ただしダンテのアヴェロエス主義理解を考慮に入れるなら、やはり本旨からは外れていないとも言えよう。行論上、星野倫「ダンテにおける可能性INTELLECTUS POSSIBILISの問題」、『イタリア学会誌』第67号（2017年）、1 - 23頁、を参照。

² George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia: Westminster Press, 1962. ウィリアムズはこの著述に力を注ぎ、版を変えてその後も刊行され、彼の主著となった。

³ 「スピリトス」という概念を本文中で後述することになるが、このハーヴェイの血液観をめぐるスピリット議論に、James J. Bono, *The Word of God and the Languages of Man. Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine I: Ficino to Descartes*, Madison, 1995, Ch. 4. なおポーノはIbid., p. 87, n.2で、コインブラにおけるイエズス会士と医学に関わるアリストテレス哲学との関係を取り上げている。これは日本「キリシタン史」上で重要な史実となろう。

パドヴァ大学はガリレオが教えていた大学の一つであり、かつてポーランドのコペルニクスらが学んでいて西欧に盛名を誇った。イタリアの大学には、他の国では見られない特徴的な独自性があり、本稿でもこれに注目したい。なお、イエズス会の巡察使アレックスandro・ヴァリニャーノ（1539 - 1606）もパドヴァ大学の出身者であり、同時代の日本に関わりがある「宗教改革」史は先の「カトリック改革」史に属する。

大学での学問の自由が重んじられていたことは、パドヴァ大学のチェーザレ・クレモニーニ（1550 - 1631）を想起すればよい。同大学はヴェネツィア共和国の町パドヴァにあり、教皇の理解下にある新興勢力イエズス会は主要大学に足場を作ろうと力を入れていた。この旧き大学町も例外ではない。旧来の教育・研究伝統を重んじるクレモニーニは同会進出に反対した。大学人としてはガリレオの同僚であり、ガリレオ同様、彼も後には異端審問の場にも召喚されている⁴。ヴェネツィア共和国は宗教権力と勢力から彼らのために自由な大学の場を擁護した。それがヴェネツィア政府の取った「国家理性」の方針であった⁵。

ある意味、私は学術的には伝統的な時代認識を持っている。それはヨーロッパの立場からは、「地理上の発見」があつてグローバリゼーションへ動いていくのであり、ルネサンスの「三大発明」と言われる活版印刷術の登場となるのである、と。西欧式の活版印刷機が日本にもたらされたことを思い出しておこう。これらは外延的に捉えたルネサンスの時代的特徴と言えるものであり、現代の学者アイゼンステイン（Elizabeth L. Eisenstein）は、この活版印刷の登場を以って影響が甚大であるだけに「印刷革命」（The Printing Revolution）と題した大作を書いた。ルネサンスはこうして印刷革命といい、「宗教改革」といい、また科学革命といい、それまでの時代（のルネサンス）と異なる斬新さを表わす現象が短期間に次々に起こっていった。われわれと西欧が出会ったのはそういう特定の時代であった。そしてこれこそがわれわれのあいだに「思考革命」をもたらし、その余波は今でも存続している。

(2) テーマの普遍性と特殊性

外延である時代幅のなかに見られる諸特徴をすでに列挙したので、内包たる中身にもふれていることになるだろうが、それらは少々大がかりな概念であった。そこで、もう少し内容のほうは専門的に搾らなくてはならない。冒頭で述べた「靈魂不滅」をその中身として、それがまた東西の歴史的邂逅を非常に特異なものにしたという主旨で、本拙稿を綴っていこう。

⁴ クレモニーニの古典的研究に、Léopold Mabilleau: *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini)*, Elibron Classics, 2006 (1881). 近年の研究から、Maria Assunta del Torre, *Studi su Cesare Cremonini. Cosmologia e logica nel tardo aristotelismo padovano*, Padova, 1968. Antonio Poppi, *Cremonini e Galilei inquisiti a Padova nel 1604, Nuovi documenti d'archivio*, Padova, 1992.

⁵ Poppi, *ibid.*, 30.

ところで、この「靈魂不滅」は東西邂逅と言っても、キリスト教伝播が柱となる邂逅ゆえに、ヘブライ的、キリスト教的、聖書的伝統にアジア日本が会おうわけだから、それは自然な流れ、成り行きであったのではないか、そもそも、「たま、たましい」はいつもこれらの伝統では不滅、不死であることが当たり前であるから、何をいませら、と言われる向きがあるかもしれない。とするならば、「靈魂不滅」をルネサンスという特定の時代を知るうえで目印となりうるだろうかというわけである。

なるほど、先ずはこの「靈魂不滅」を超時代的テーマと考えることもできよう。そして特定地域に限らず、ヒトが住む限り、普遍的なテーマと見る向きは少なくないことだろう。この意味で、井上円了（1858 - 1919）の『靈魂不滅論』は格好の材料であろうし、円了の同時代人で日本内地を旅したイザベラ・バード（1831 - 1908）の旅行記、有名な『日本奥地紀行』を指摘しても良いであろう⁶。同紀行で、キリスト教的観点からこの靈魂不滅を日本人に知ってもらわなくてはならないという言及に出くわすから、近代の世でも珍しくない「価値観」だったこととなる。円了は宗教を出さずにこの不滅のほうが宇宙に合理性があるとする点で、かなりユニークであり、バードの視点とは異なる。たましいを持ち出し、それが不滅などと宣わるだけで、幻影の世界が出現したかのような反応が起こることが予想されるが、神秘主義が持ち出されているわけではなく、理性主義的に論証しようとする、円了の姿勢に気づかされる。西欧中世やルネサンス期の神学者たちも、アリストテレスの靈魂観に基づいて論証的に議論を進めることに変わりはない。

ところで、日本では靈魂を「鬼神」と捉え、死後におけるその存続如何を問う議論がすでに盛んだった⁷。新井白石や山片蟠桃、平田篤胤の主張が思い出される。また端的に靈魂不滅を唱えた玉木正英の名を挙げておこう⁸。円了の『靈魂不滅論』には日本、東洋の伝統に欧米の新潮流が溶け込み、共存している点で、これら江戸の思想家とは別の要素を考慮に入れなければならないが、この不滅は何も西方世界に限らず、私たちの世界にも見られる普遍性ある概念と言えそうである。

これに対し、西欧では上に述べたような諸伝統、ヘブライ的、キリスト教的、聖書的伝統がすでに靈魂不滅を前提にしているというのであり、この点でイザベラ・バードは人後に落ちない熱心なキリスト教徒であるゆえにこの主張を行っているだけのことに過ぎないとなるわけである。靈魂が不滅でないと、キリスト教は教義上拙い宗教であるがゆえに、明治の世における彼女の主張は在俗の人とは言え、後ほど触れるイエズス会士

⁶ イザベラ・バードは九州にはなぜか行っていない。新たな開港都市への関心が優れて高い。古くから西欧に開放されていた国際都市長崎では、カトリック信徒を発見したプチジャン師などが活動していた。キリスト教の新旧は一方は横浜、他方は長崎を拠点にしようとしていたように思われる。長崎を舞台に選んだ側はここが殉教の地であり、新たな迫害の象徴の地ともなったからであろう。言わば、聖地である。これへのカトリック的愛着は今でも続いていると見られる。さらなる解明のためには別稿が必要となる。

⁷ 雪憲宗崔述「対治邪執論」、『キリシタン書 排耶書』日本思想体系25、岩波書店、1970年、468頁、の本文と校注、参照。校注者は海老沢有道。

⁸ 前田勉『近世神道と国学』ペリカン社、2002年。これは江戸期の靈魂論を知るうえで興味深い学術書である。

たちの16、7世紀の南蛮人と変わらないために驚かされる。修道会に属する中世の神学者たちは靈魂の有する知性的能力から不滅よりも不朽を好んで用いているように思われる。それは生が死を迎えて肉体（身体）が朽ち果てることとは対照的な靈魂の特徴となる。「復活」に際してそれは再び甦ることになる⁹。靈魂不滅（不死）の理由に「自然的」と言われる考え方があつた。これは異教的思考に特徴的であろう。キリスト教は靈魂の性格上、永遠の神との間に緊張関係にあり、不滅（不死）を求める。その靈魂が最終審判を終えて後、再度地上時代の「わが身」と合体するに至るほうを一層自然的であると捉えている。

バードの観点は17世紀の西欧人にも見られる。それはケンブリッジ・プラトン主義者ヘンリ・モア（1614 - 1687）の一文に見ることができる。のみならず「信仰箇条」という言い回しがあり、特に本論では注目される。「およそ使徒たちの時代以来、まさに今日に至るまで一貫して告白され、かつ、キリスト教世界のすべての教会によって認められているような信仰箇条は、ことごとく、聖書に明白に示されている、ということである。・・・(略)・・・さらにまた、そのような信仰箇条を、それと同じ問題について論じている聖書のテキストそのものに照らし合わせることによって証明することができる。」¹⁰としている。

靈魂不滅を信じて疑わないモアであるが、ここで特にその不滅について述べているわけではない。ただ論法としては後述するカトリック神学の聖職者、来日するペドロ・ゴメスと違ってない。モアは生涯にわたり、ケンブリッジ学園の徒であり、国教徒の神学者・哲学者であった。この靈魂不滅が果たして聖書に根拠があると言えるかどうか、また聖書に明白に示されてこそ、信仰箇条¹¹となるというのだが、果たして聖書に明確に打ち出されているかどうかは問われなくてはならない。

(3) アリストテレス、プラトンとルネサンス

信仰箇条成立に公会議が大いに関係していることは公会議史が示している。キリスト教公認後、小アジアの諸都市で教義の内容をめぐる鋳迫り合いがあつたことは周知の古代の歴史である。これらの公会議開催に至らしめた時代の思想的背景があることもまた言を俟たない。

そのような事情は中世でも変わりがないものの、中世後半においてアリストテレス主義が盛んとなり、これを反映する、14世紀初めのヴィエヌス公会議の教令（decreta）が注目される。どういう風に決められたのか。「理性的あるいは知的靈魂の実体が、そ

⁹ Harry Austryn Wolfson, *Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers*, in Id., *Religious Philosophy: A Group of Essays*, Atheneum, New York, 1965, pp. 69-103. これは、ルネサンス以降の議論の元がすでにキリスト教の歴史とともに始まっていることを教えている。なお同書はHarvard U. P. 1964のリプリント版。

¹⁰ ヘンリ・モア「信仰の確實性の真の根拠」(矢内光一訳、新井明・鎌井敏和編『信仰と理性—ケンブリッジ・プラトン学派研究序説』、御茶の水書房、1988年、104 - 105頁)。

¹¹ バジル・ウイレー『十七世紀の思想的風土』創文社、1972年、167頁、に注目されたし。本書訳者は深瀬基寛の名で出ているが、「訳者あとがき」から見ると、監訳と称すべきであったろう。

れ自身でおよび本質的に人間の身体の形相でないと無謀に主張するか、あるいは疑わしいと見なす、すべての教説あるいは命題は、誤りであり、かつカトリック信仰の真理に反するとして拒否する。¹²」とある。靈魂は身体の形相であるとのアリストテレスの重要思想が引用されている。キリスト教を知らなかった古代ギリシア哲学者の概念が明示されている。このような文言を聖書に探し出すのは困難を極める。遡及すれば、教義の始まりからギリシア思想の影響下にあったのであり、引用文中の実体なる概念などはまさにそうであり、ヘブライ的、聖書的伝統に見出せない。

ラテン的キリスト教的世界の中世ヨーロッパで12、3世紀に大学が「生じ」、この大学学部がアリストテレス哲学と極めて深い関係性を有することとなり、アリストテレスは知の権威、異教哲学の唯一無比の権威となった。学術上の変革と言われるゆえんである。中世の大学は教養学部（学芸学部）、法学部、医学部、神学部の四学部から成り立つとされるものの、イタリアは基本的にアルプス以北のごとき神学部を欠くか、他学部の成立に較べてかなり遅れた。また遅れて成立しても必ずしも目立たない組織となっている¹³。ローマ法の歴史があり、市民法に関心が高い法学部と、自然科学全般と見なすことのできる医学部が盛行する国柄、地域であった。法学部ではボローニャ大学、医学部ではパドヴァ大学が直ちに浮かんでくるが、この両大学の関係性には浅からぬものがあつた。

（アリストテレス）哲学は神学の婢、と言われる高名な文言はフランスや英国の大学に該当し、イタリア半島出身者はそのような神学を学ぶためにアルプスを越えた。この文言の妥当性はイベリア半島でも変わらないために、イタリアの大学事情は独特であり、ユニークである。イタリアではアリストテレス修学は神学のために行われることなく、「世俗的」と呼ばれるアリストテレス主義が盛んであつた。特にアリストテレス哲学と密接なかかわりがあるのは医学部においてであつたが、ガレノスの著作群も注目され始めた。これらの背景にはアヴェロエス思想があり、パドヴァ・アリストテレス主義とも評された。またルネサンス期にはアプロディシアスのアレクサンドロスのアリストテレス注釈が重要となり、一般的に個人の靈魂不滅を否定する思想を掲げていたところがここパドヴァ大学であつた¹⁴。

アリストテレスは「万学の師」と称されるが、そのようなアリストテレスが乗り越えられる事態も出てくる。17世紀の科学革命の時代となれば、新たな宇宙観が誕生し、権威あるアリストテレス理論は脇に置かれることとなるからだ。それは中世的なアリスト

¹² 根占献一「イタリア・ルネサンスにおけるプラトン哲学とキリスト教神学」、同『イタリア・ルネサンスとアジア日本』知泉書館、2017年、235頁。

¹³ 研究者Paul Oskar Kristellerの名を挙げながら、反論を加えているのは、Antonino Poppi, *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*, Padova, 1989, p. 214. 拙文記述はクリステラーに基づいている。組織、編成等に関しては、Id., *Statuti dell'«Universitas theologorum» dello studio di Padova (1385-1784)*, Cornuda (Treviso).

¹⁴ ラテン・アヴェロエス主義の概念規定には困難が付きまとうが、パドヴァの思想史を概観する研究に、Erminio Troilo, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Firenze, 1939. トロイロのほうは70頁足らずの小冊論攷だが、かなり詳細な近年の研究に、Dominick A. Iorio, *The Aristotelians of Renaissance Italy. A Philosophical Exposition*, New York, 1991.

テレス（およびプトレマイオス）であった。他方で、ルネサンスに新機軸を打ち出したアリストテレスも忘れてはいけなからう。中世に知られていなかった彼の『詩学』が以後、文学・演劇理論に深遠な影響を与えることとなるからである。これはルネサンス人文主義的影響の一環であったとも考えられよう。ギリシア語原典による研究が深められ、より洗練されるとともにアリストテレスは雄弁になっていく。

と同時に、スコラと呼ばれる方法論に基づく論述・思考形式はルネサンス期に衰退せず、むしろ新たなアリストテレス解釈から勢いづいた新スコラ学が発展し、アリストテレス哲学の意義と権威には揺るぎない点があった。エラスムスの「聖スコラテス」ではないが、トマス・アクィナスにはいわば「聖アリストテレス」であり、トマスがその所属したドミニコ会を超えて甚大な影響力を発揮することになるのも、この時期からである。後述する新興修道会イエズス会がトマスを迎えることでさらに弾みがつくことになる。それらの消息は来日したゴメスに端的に現われている。

靈魂に戻ると、靈魂に格段の注目が湧き始まるのはプラトン哲学復興の松明が掲げられてからである。象徴的には900年ぶりにフィレンツェでメディチ家の支援のもと、「プラトン・アカデミー」が再興された事実に注目したい。6世紀にユスティニアヌス帝がアカデメイアの学園を閉鎖して以来、マルシリオ・フィチーノ（1433 - 1499）が新アカデミーの頭首となって、フィレンツェはプラトン文化の中心地となる¹⁵。フィチーノはプラトンを始めとする膨大な同哲学の伝統を、プロティノスを代表とする新プラトン主義を含めてギリシア語文献からラテン語訳することによって、以後、ラテン語訳の数々で19世紀初めまでフィチーノ訳で親しまれていく道筋をつけた。訳には当然、訳者の思いと考えが反映される。先述したヘンリ・モアはその影響を色濃く受けたひとりだった¹⁶。

また、フィチーノはプラトン注釈の類いに留まらず、オリジナルな著作でも知られている。本稿において注目されるべき大作は『プラトン神学』¹⁷であり、その副題は「靈魂不滅論」である。ここでは不滅を強調するプラトンの立場に与して、靈魂不滅に曖昧であったアリストテレス、またアリストテレスの靈魂論解釈をめぐる当代のアリストテレス主義者への反論を積み重ねて、不滅、不死を主張している。プラトン主義の烽火が挙がり、燎原の火のように広がっていく。大学に籍を置くアリストテレス主義の学者もまた、このプラトン思想から影響され、思索を深めていく。ピエトロ・ボンポナツツィ

¹⁵ 根占献一『共和国のプラトンの世界—イタリア・ルネサンス研究 続』創文社、2005年。無論、閉鎖後のプラトニズムの歴史を無視しているわけではない。略史に、Bohdan Kieszkowski, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze, 1936, pp. 131-133.

¹⁶ Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, translated by James P. Pettegrove, New York, 1970 (1953). カッシーラーのドイツ語原書は1932年に出ている。今日では好訳も存在する。更なる欧米圏の文献に関しては、*The Cambridge Platonists*, edited by C. A. Patrides, Cambridge U. P., 1980 (1969), pp. xi-xxiv. パトリディーズによる序論は良く纏まっている。ただしフィレンツェのプラトン主義の中心にいるのはビーコ・デッラ・ミランダであって、本稿のマルシリオ・フィチーノではない。

¹⁷ Marsilio Ficino, *Teologia platonica*. Testo latino a fronte, a cura di Errico Vitale, Milano, 2011.

(1462-1525) の名を挙げておいて良いだろう¹⁸。

プラトンはアリストテレスと違い、大学に講座を持つことが出来ず、中世的制度の方面では権威となることはできなかったのだが、世は活版印刷の紙書籍の出番が訪れており、世の知識人たちはこぞってプラトンを読むことができる時代になっていた。1484年にプラトンが、1492年には新プラトン主義の巨人プロティノスが公刊された。もちろんフィチーノ訳が出たのである。大学講座にプラトンがなくても広く読まれる時代の到来となった。また彼の主著たる、靈魂不滅を謳う『プラトン神学』ももちろん印刷に付される。決して大学人でなかったフィチーノの書き物もこうして広汎に読まれることになる。

プラトン哲学の思いがけない読者をひとり紹介しておこう。中世来の修道院を嫌い、また中世来の大学を権威視せず、聖俗の長たちのもとでの秘書官の役職を受け付けず自立して執筆に勤しんだ人物、エラスムス（1466 - 1536）はやはりルネサンスの人間である。そして多量のプラトンの知見が見られ、手写本に限らず、印刷本の熱心な読書人だったと改めて感心する。ただ私はその著述から知った限りでは、エラスムスには靈魂の不滅だけへの関心、執着は見られない。これは、エラスムスのキリスト教観に立つと首肯できるのではなかろうか。オルフェウス教とピュタゴラス哲学に遡及し、輪廻思想を伴うプラトンの、新プラトンの靈魂のその不滅がキリスト教的には問題を孕むことを覚知していたために外ならない。このあとマルティン・ルターの重要発言を引用することになるが、この不滅問題ではエラスムスとルターの判断は一致していたように思われ、興味深い。

(4) 靈魂不滅の信仰箇条化とルターの攻撃

アリストテレス哲学の思想的席卷が先のヴィエヌ公会議に反映されたように、プラトン哲学の隆盛は、フィチーノが世を去った直後の1500年代初期の第5ラテラノ公会議（1512 - 1517）に早々と顕示されている観がある¹⁹。同公会議中の第8期に以下のように謳われる。同会議は教皇ユリウス2世の在位中に始まり、すぐに教皇レオ10世に交代する。メディチ家出身でフィチーノを良く知るこの教皇の時に注目すべき教書（*constitutio*）が発せられ、靈魂は不滅と謳われるのである。「信徒たちによって常に峻拒されてきた、特に理性的靈魂の本性、それが死すべきものである、あるいはすべての人間にそれが唯一であるという、きわめて有害な誤り、毒麦を主の耕地に蒔く者があり、（そのなかの）ある者は哲学者気取りで、この命題は哲学に従えば、真理であると見なしている。」

ここにはアヴェロエス説と二重真理説が言われている。ラテラノ教書は、先述したヴィエヌの普遍公会議と、この時のローマ教皇クレメンス5世の名を挙げながら、続

¹⁸ Antonino Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, 1970, pp. 93-116 (Antiplattonismo e flessioni nominalistiche nella dottrina del concetto di Pietro Pomponazzi) .

¹⁹ その歴史に関しては、たとえば、C. J. Hefele, *Conciliengeschichte*, VIII (Fortgesetzt von J. Hergenröther), Freiburg im Breisgau, 1887, pp. 497-592.

ける。「同会議で宣言された規定（カノン）では知性的靈魂は、まことにそれ自身でおよび本質的に人間の身体の形相として存在するだけでなく、（かくして）不滅である。さらに、数多の数の身体にそれがひとつずつ注入されて、それは多数化され、またそうされるべきなのである。これが明瞭に福音から確定されるのは、主がくかれらには靈魂を殺すことはできない>、ついで別のところで<この世で自らの靈魂を憎む者は永遠の生ではこれを保つ>。また、永遠の褒賞、そして永遠の罰を生るの価値に応じて判断すると、主が約束されるときなのである。そうでなければ、化肉とキリスト教の他の奥義がわれわれにはなんのためにもならず、復活は期待されないこととなり、かつ、聖人と義人はその使徒（大文字表現であり、「イエス」を指そう）が言われるように、あらゆる人間のうちこれ以上の惨めな者はいないということになるだろう。²⁰」

以上の引用中、聖書からの引用は新約の福音書からであり、マタイ（マタイオス）第10章ならびに第25章、ヨハネ（ヨハネス）第12章からに留まっているだけではない。靈魂に言及があるのはそのうちの2か所であり、しかもそれが不滅性を有するプラトンの意味なのかどうかは極めて危うく、ギリシア語プシュケーがアニマとラテン語で表現されているというよりも、精神とか心とか言われるものに近い趣となっている。靈肉が対立的に捉えられている感もあり、プラトンの響かなくはないが、キリスト教は靈肉二元論を取らない宗教なので、最後に復活が言われるわけである。

それに、この靈魂問題を哲学的に扱う危険性が神学者側から、議論上、芳しくないことも指摘されていた点を見落とさないようにしよう。信仰箇条化なり教義化なりが幾代かの公会議を踏まえて議論され、慎重に進むことは、公会議の歴史が教えている。だが、時の強力な思潮により、これを理解する教皇なり、指導的な枢機卿なりによって、一気に認知されることがあったことも事実である。こと靈魂不滅問題に関しては、同時代からの文献を紹介し、それが聖書的、キリスト教的伝統にそぐわない点があったことを示しておきたい。それは神学者でもあったマルティン・ルター（1483 - 1546）の発言である。邦語訳をそのまま引用するので、靈魂はここでは「たましい」と訳出されている。

教皇座の悪行の数々を挙げる中、ルターは指摘する。「・・・ローマの（教皇）座はもろもろの官職を廃止し、ローマに群がりうごめく有蔵無蔵の数を減らして、教皇の郎党は教皇自身の財産によって給養されるようにすべきであります。また彼の宮廷を華美と出費の点で、あらゆる王者の宮廷を凌駕させてはなりません。けだしこうしたことは、キリスト教信仰のために役立ったことがないのみならず、それによって彼らは研究と祈禱を妨げられ、自分自身もはや信仰については何一つ言うべきことを知らないというありさまだからであります。」続けて、問題の公会議で決められた話題に移ってゆく。「この無知を、彼らは最近のローマでの公会議でまったくぶざまに証明しました。そこで彼らは、あまたの子どもじみた、浅薄な信仰箇条の中で、こんなことを規定しているので

²⁰ 根占「イタリア・ルネサンスにおけるプラトン哲学とキリスト教神学」、236 - 237頁。

あります。いわく、人間のたましいは不死である、・・・と。自分たちの深い貪欲、財産、また現世的な華美のために無神経となり盲目となって、何よりもまずたましいは不死であるなどと定めるような連中が、キリスト教界や信仰の問題について何を判定しようというのでしょうか。ローマで信仰の問題がこんな恥ずかしいやり方で取り扱われることは、キリスト教界全体をいちじるしく侮辱するものであります。²¹⁾

同時代の言としてきわめてアクチュアルであり、ルターを翻訳した成瀬治は簡単な注を付けてルターの真意を明らかにする。「ルターによれば、人間のたましいはそれ自体として不死のではなく、義認によって不死とされるのである。²²⁾、と。これに対し、プラトンはもちろん「義認」、すなわちキリスト教的観点とは全く無関係に靈魂の不滅を詳述していた。ルターにあっては聖パウロ「神学」が重視されなくてはならないが、パウロのローマ人あて書簡に関する注釈はフィチーノ最晩年の仕事であり、ルネサンスが「宗教改革」と結び付く源があるとするプロテスタント的解釈がかつてあった²³⁾。

ルター側にはイタリア思想界に通じていない事情が読み取れるし、この義認説にカトリック司祭たるフィチーノはもちろん通じていなかったというよりも、知らなかったことであった。義認という表現はさて置いて、ルターの見解は彼だけのものでもないし、また新たなものでもない。肝心な点はアクチュアルな時代の証言としてであることを再説しておこう。

(5) 鹿兒島と山口における宗論

フィチーノはプラトン同様に靈魂自体の不滅を考え抜いていた。フィチーノは哲学者と神学者に向けて書いている。「哲学者よ、あなたがすべてを理解しようと努める一方で、靈魂を知らないとしたら、無駄な努力をしていることになる。神学者よ、あなたがあなたの永遠性によって神の永遠を享受できるよう、同一の永遠性があなたにあるものと確言しないのであるならば、神には永遠があると確言しても、あなたにどのように役に立つことになろうか。²⁴⁾

哲学者へ向けた言葉は聖アウグスティヌスの響きを持っているし、明らかに、ルネサンス・プラトン主義の開始者として重要なペトルルカを思い起こさせる。神学者へ向けた言葉は、至福直観 (visio beatifica) という神の享受と合一を実現するために、その役割を担う靈魂がなによりも永生であるという確信がなければ、無駄だというのである。神が永遠であっても、われわれのたましいが「とわ」でなければ、何の意味があるのだ

²¹⁾ ルター「キリスト教界の改善についてドイツ国民のキリスト教貴族に与う」成瀬治訳、『ルター』世界の名著18、松田智雄責任編集、中央公論社、1969年、123頁。

²²⁾ 同上、同頁。ルターからの異なる文献からの考察は、Norman T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge (MA), 1972, pp. 28-29.

²³⁾ Walter Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlin und Leipzig, 1929.

²⁴⁾ 根占献一編『イタリア・ルネサンスの靈魂観』序論、三元社、2013(1995)年、9頁。

ろうかという、非常に大胆な発言として響いてくる。問いかける「大胆さ」のフィチーノのレトリックは別にして、類似の考え方や言い回しが同時代の修道士に見られないわけではない。ただ、ここではあくまでも本論上のルネサンス的文脈で考察したい²⁵。

靈魂をめぐるルネサンスのこのような新観念と靈魂不死のドグマ化がその後のイエズス会士たちに影響を及ぼし、靈魂不滅を日本で説いてやまない背景となったのだろう。しかも日本列島ではこの靈魂自体の存在が否定されていると、フランシスコ・ザビエル(1503 - 1552)と彼に続く者たちは鋭く認識せざるを得ず、衝撃を受けた。イエズス会は改めて述べるまでもなく、第5ラテラノ公会議後に誕生した修道会である。パリで結成されたが、本部はローマにあり、現在も変わらない。日本にキリスト教を伝えたザビエルが学んだ大学はパリ大学(父はボローニャ大学法学部出身)だが、中世や同時代のドミニコ会修道士よろしくこのソルボンヌで神学の学位を修めたわけではなかった。イタリアの地にかなりの年月いたのちに、リスボンを発ち、ヨーロッパを離れている。

インド(当時の「インド」という地理概念が広いことに注意)に来ることが目的であり、日本のことは念頭になかった。東南アジアでアンジロウ(ヤジロウ)と出会い、彼の知性に惹かれてキリスト教理解が進むと確信し、まずは彼の故郷、鹿児島に上陸し、宣教の第一歩が始まる。それは1549年夏のことだった。すでに南蛮国からの俗人たちが交易に従事して以来、数年を闊して、彼らの情報もまたザビエルに幸いした。ザビエルはポルトガル人の交易に理解を示しながら、日本の大学人と宗教教義上の議論を戦わすことを楽しみにし始める。来日前、ザビエルはイスラム教徒、バラモン(ヒンズー)教徒に手を焼いていたので、これらのいずれの宗教にも属さず、またザビエルの宗教に関心を抱いてくれているアンジロウが育った地の布教に期待をかけ始める。

仏教を本格的に知ることになるのは、鹿児島上陸後からのことであろう。それはザビエル書簡から薩摩での体験として了解される。仏教は幾つもの宗派に分かれているが、宇宙と靈魂の創造主を説いていないことを知った²⁶。また、ルイス・フロイス(1532 - 1597)は、ザビエル繋がりでのイエズス会修道士から聴いたザビエルの体験談をその『日本史』に書き留めている。そこには、和気藹々たる雰囲気の中で鹿児島島の禅僧忍室との対論を楽しむザビエルがいる。忍室によれば、生きるも死ぬもこの世での範囲であり、犯した悪行も成し遂げた善行も罰せられたり、報いられたりする世界がこの世のあとに控えているわけではなく、世界の創造主も統治者も存在しない、と断言する²⁷。

本格的な宗論は山口(周防)で行われることになる。仏教のほうは真言宗であった。

²⁵ 以下の書ではフィチーノにおけるトマス・アクウィナスの影響を強調しながらも、「靈魂不滅」の意義には十分な留意が為されていない。Giuseppe Anichini, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*. Testi di laurea difesa nella Facoltà Teologica della Pontificia Università Gregoriana, Milano, 1937.

²⁶ 『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』河野純徳訳、東洋文庫581、平凡社、1994年、III、172頁。

²⁷ Luís Fróis, *Historia de Japam*, Lisboa, 1976, I, pp. 26-27. 根占猷一『東西ルネサンスの邂逅：南蛮と彌寝氏の歴史的世界を求めて』東信堂、1998、106 - 107頁。

ここでは大日如来の定義をめぐって、アリストテレス哲学に基づくスコラ学的規定が行われ、興味深い。お互いの最高存在をどのように概念化しているかの問題でもあった。ザビエル側は、今日われわれがDeusを神（増穂残口のいう神の訓、神道の用語ならんか）と訳しているように、この時はDainichiとした。創造主がこれでは伝わらないことが判明し、原語で押し通すこととなった²⁸。ザビエルらの判断によると、これは自分たちの神でなく「第一質料」に過ぎなかったというのである。質料もまたアリストテレス的術語だが、これに「第一」を被せ、強調するのがいかにも煩瑣哲学と呼ばれる、スコラらしい用法である。なお、「第一質料」に言い添えておくと、完璧な第一形相のアニマがそうであるように、アリストテレスに基づいて、産み出されずして朽ち果てないとする神学者が存在した。これに対し、実践的なフロイスがスコラ学を研究し、各種の議論に通じていたとは考えにくいために、ここでは神によって創造されたものと強調している、と解釈しておく。

概念の訳語化が困難を極める例はこの他にもあり、本論文の靈魂などもそうであった。このためアニマがそのまま用いられ始める²⁹。それは単数形であり、ここ日本ではともかくもアニマ自体の存否にかかっているように映じる。フィチーノは靈魂を複数形にして各自のたましいをそれぞれ重視する態度を打ち出していた。フロイス『日本史』のみでは、山口では神、聖三位一体、救世主イエスなどに関心が集中し、必ずしも靈魂の問題に立ち至っていないように読み取れるが、ザビエルとともに行動したコスメ・デ・トレス（1510 - 1570）が1551年の山口で仏教徒と行った討論があり、きわめて真剣な内容に立ち至っていることが分かる。

これは山口から大分（豊後）に移る際、行動を共にしてきたフェルディナンドとトレスをザビエルが当地に残したために、この二人が書き著した書簡から明らかになる³⁰。ここでは明瞭にアニマ、靈魂が主題となり、たがいの意見交換が行われている。靈魂らしきものが日本のほうにもあるようだが、これが肉体の死を超えて生き続けることはなく、ましてや生前の行動に応じた賞罰が絶対者によってなされることはありえない、と結論付けられる。仏教諸派間の違いがあり、一筋縄ではいかないのだろうが、靈魂不滅が信仰箇条となり、ドグマ化している以上、これを否定する仏教側の主張が是認されるわけがなかった。靈魂をめぐる議論は鹿児島や山口に限らず、至る所で起こったことが

²⁸ Fróis, *Historia*, I, pp. 40-41. G. Schurhammer, *Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts*, Tokyo, 1928, pp. 25-33. 山本匠一郎「大日とデウス」、『現代密教』第22号、2011年、261 - 299頁。

²⁹ Schurhammer, *Das kirchliche Sprachproblem*, p. 59.

³⁰ G. Schurhammer, *Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*, Tokyo, 1929. シュールハンマー『山口の討論—1551年、イエズス会士コスメ・デ・トレスと仏教徒の』神尾正治訳、新生社、1964年。イエズス会士の仏教、就中真言宗理解については、徳重弘志「イエズス会宣教師の書簡・報告書に基づく16世紀中葉の真言宗について」、高野山大学密教研究所紀要、第33号、2020年3月、13 - 42頁、が詳しい。特にイタリア・ルネサンスの視点からはランチロット師の名が散見され、注目される。同師については、根占『イタリア・ルネサンスとアジア日本』で幾らか言及することができた。

イエズス会側の資料により伝えられている。新たに信仰箇条化した「現代」にあたり、なによりも靈魂必滅の考えは改めてもらわなければならない、来日したイエズス会士たちは懸命に未信者の日本人説得にかかったのである。そのときの口吻から、ここで躓くようでは芳しくはなかったものと推察される。

なお、聖職者だけが困惑し、当惑を覚えたわけではない。俗人の外国人もそうであった。16世紀末に世界一周の途次、長崎に来たイタリア商人フランチェスコ・カルレッティ（1573 - 1636）は驚きの目をもって、アニマと死後の世界を信じない日本人を伝えている³¹。

(6) アニマと復活

他方で、この時代の日本人が入信したということは、不滅のアニマを信じたということにはほかならないだろう。なかにはイエズス会に加わる者も現れた。山口でザビエルから洗礼を授けられたロレンソがその最右翼であり、教義に共感を覚え、熱心な信者となっている。ザビエルが離日したあと、先述のトレス司祭とフェルディナンド修道士と協力しながら、キリスト教の布線拡大に寄与する。1526年生まれの元琵琶法師であり、その協力は亡くなる1592年まで40年の長きに渡った³²。

このロレンソが遭遇した宗論（1569年）はフロイス『日本史』に詳細に再録されている³³。このため、私はすでに歴史的背景を述べながら、つまびらかにしたことがある³⁴。作者がポルトガル人ということもあり、西欧のルネサンス的観点からの叙述が行われ、引用に値した。要するに、靈魂の不滅をめぐる激越な議論が朝山日乗との間で戦わされたのであり、しかも織田信長、豊臣秀吉らがいるところで展開された。これが実際に行われたかどうか、特に対論通りの言葉のやり取りがあったかどうかは怪しいという研究者がいるが、西欧の歴史叙述からみれば、演説や会話などをそこに織り込んでヴィヴィッドに描写するのはレトリックの常套手段であり、不思議な点はない。普段からの登場人物たちの言動を聞き知って、論議（disputa）の役割を割りふりすれば済む。なお日乗の宗旨は日蓮宗と言われてきたが、今日では天台宗とされているようである。これまでいくつかの仏教各派が出てきているものの、イエズス会から見れば、アニマ重視はいずれの宗派にも欠けていることが確認されれば、良いだけの話である。

ロレンソの最晩年には天正遣欧使節も帰国し、併せて既出のアレッサンドロ・ヴァリニャーノが身分を隠して再度の来日を果たした。ヴァリニャーノが期待していたように、活版印刷機がもたらされ、その技術を修得した人物も戻ってきた。ローマを目指し

³¹ Kenichi Nejime, *The Japanese Living-Style from the Samurai's Mind: Suicide and the Immortality of the Soul*, in *Japan Uncovered*, edited by Noriyoshi Kanda, Gakushuin Women's College, Tokyo, 2020, pp. 83-91, especially pp. 83-85.

³² Fróis, *Historia*, V, pp.265-267.

³³ Fróis, *Historia*, II, 1981, pp. 282-291.

³⁴ 根占『東西ルネサンスの邂逅』第三章 七 ロレンソと日乗の宗論 参照。

て九州の港を離れた時は、信長は健在であり、信長が託した安土城下図を教皇に届けることになっていた。今は秀吉が天下人となり、社会も著しく変わりつつあった。1587年の伴天連追放令は有名だが、秀吉、徳川家康の側近通訳として仕えたイエズス会士、ジョアン・ロドリゲス・ツツ（1561? - 1633）を見ていると、まだまだ宣教師に差し迫った雰囲気強く感ずることはできない。しかもこのロドリゲスは著述にも余念がなく、次々に重要著作を書き著すのである³⁵。なお彼は日本で学びながら成長した点で、何度も名が出る同じくポルトガル出身のイエズス会士フロイスとは異なっている。

18年かけたトレント公会議が1563年に終わって一世代近くが過ぎ、カトリック神学も新たな段階を迎えつつあった。1583年に来日を果たしたペドロ・ゴメス（1535 - 1600）の活動はそれを印している。彼の『講義要綱』とされる中に、長大な「アニマノ上ニ付テ」、及び「アリストテレスのアニマについて三巻と自然学小品の講義要綱」があり³⁶、注目される。ゴメスはスペイン出身でポルトガルの新スコラ学の拠点、イエズス会が指導するコインブラ大学で神学を教えた経験の持ち主であった。既述したように、アリストテレス哲学はキリスト教神学のためにあり、この意味で権威を有し、諸大学に講座を持っていた。イタリアにおけるようには、この哲学が「世俗的」と称される性格を有していなかったことは前述した。他方で、プラトン復興後とはいえ、プラトンがゴメスの文中に現われることは稀で、すでに中世に知られていたプラトン『ティマイオス』が引用されても新味は感じられない。これは、デミウルゴスが登場する宇宙創成論として聖書記述を補完するためにしばしば使われたのであり、その傾向は変わっていなかったことになる。

16世紀前半の第5ラテラノ公会議にも言及があるが、それ以前の諸公会議の延長線上にあり、積み重ねられた結果として靈魂の不滅、不死があり、ルネサンスにおけるプラトン哲学の隆盛などは眼中にない。イベリア半島はローマやフィレンツェから遠くにあるというべきなのだろうか。ヒューマニストでない限り、ルネサンス文化の「洗礼」は受けていないように思われる。イベリア半島内でしか学ばず、ゴメスはゴリゴリの新スコラ学者に映じる。ヨーロッパの思想状況が「アニマ」特別視に至った精神背景などは顧慮に値していない。さらに、キリスト教の諸会議のもとで従前の英国のごとく（ヘンリ・モアを思い起こしていただきたい）、日本がキリスト教信仰の歴史を辿っていた地域であったかのような論述となっていて、一方的である。

他方で、聖書からの引用は、先に示したマテオ福音書からの一節だけであり、ここでもはしなくも聖書からの根拠が限りなく乏しいことが露見する。ただし信仰の持ち主のたましい、靈魂、アニマを殺すことができないという聖句、この世での生を憎む人は

³⁵ C. R. Boxer, Padre João Rodriguez Tçuzu S. J. and his Japanese Grammars of 1604 and 1620, pp. 338-363, in Id., *Portuguese Merchants and Missionaries in Feudal Japan, 1543-1640*, VI, Variorum, 1986.

³⁶ ゴメス『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』尾原悟編、教文館、I、1997年。

次の世でそれが救われるという論法は、豊臣時代から徳川時代にかけて起こった迫害や反乱で、そのようなアニマの定めゆえに殉教への誘い水となった可能性があると考えた。アニマを殺すことはできず、天国での生、「不退の命」³⁷が保証されるのである。マテオの聖句は非常に印象深く、また心を打つ。ラテラノ公会議で信仰箇条化にあたり、この聖句が選ばれたわけも理解できる。

その公会議前にヨーロッパでは靈魂が不滅か必滅か、不死か可死かをめぐる議論が数多くあり、決められた後もその議論は続いた³⁸。特にフランチェスコ会とドミニコ会の各神学者たちは会のそれぞれの代表者ドゥンス・スコトゥスとトマス・アクィナスの見解を睨みながら、議論を展開した。またいずれの会にも属さない大学人でアリストテレス主義者ポンポナッツィは厳密な議論を展開して世間の評判を取った。彼は30年以上にわたってパドヴァとボローニャの大学で哲学講座を担当した³⁹。

異なる方面から注目されるのは、フランチェスコ・ベルニ（1497? -1535）作の『対話—詩人駁論』（1526年公刊）がある。公会議と同時代の証言として、マテオの聖句を取り上げ、やはり靈魂不滅の観点から検討を加えているからである⁴⁰。これまたルターの見解同様にたいへんアクチュアルであり、身近な問題となっていたのであろう。ベルニは当時の教皇座の有力者たち、ジョヴァン・マッテオ・ジベルティ（1495-1543）らと近い関係にあった詩人で、変わりゆく時代の信仰に揺れるキリスト教徒であった⁴¹。

プラトンの靈魂の生命力は受け入れられる一方で、哲学者の名は伏せられていることになろう。プラトンのいう靈魂が不滅、不死である点は、古代から教会は受け入れてきたが、輪廻転生するその性格は教会から拒絶され、否定された。このため、靈魂の先在や、知る（学ぶ）ことは思い出すことであるという、特徴あるプラトンの思考は弱体化してしまった。他方で、魂（心）は白紙状態（tabula rasa, abrasa tabula）にある

³⁷ 『どちりいなきりしたん』、『キリシタン書 排耶書』、47頁。

³⁸ この期のイタリアにおける靈魂不滅論を総合的に扱った大著に、Giovanni di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, 1963. 議論の経緯などについては、根占猷一『イタリアルネサンスとアジア日本—ヒューマニズム・アリストテレス主義・プラトン主義』知泉書館、2017年、104-105頁。

³⁹ Siro Offelli, *Il pensiero del concilio lateranense V sulla immortalità dell'anima umana*, *Studia patavina*, 1954, 1, pp. 7-40. さらに続きでポンポナッツィに言及。Ibid., 1955, 2, pp. 3-17. またポンポナッツィに関わる研究は少なくないが、ここでは19世紀と20世紀から各一冊に留める。Francesco Fiorentino, *Pietro Pomponazzi, Studi storici su la scuola Bolognese e padovana nel secolo xvi con molti documenti inediti*, Firenze, 1868. Bruno Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, 1965.

⁴⁰ Italian Texts and English Translation of *Dialogo contra i poeti*, in Anne Reynolds, *Renaissance Humanism at the Court of Clemmet VII*. Francesco Berni's *Dialogue Against Poets* in Context Studies, with an edition and translation, New York and London, 1997, pp.192-195. 小冊ながら、Antonio Corsano, *Il poeta e l'eretico. Francesco Berni e il 'Dialogo contra i poeti'*, Firenze, 1988. tavola dei nomi e delle materieにも力が入る詳細極まる古典は、Antonio Virgili, *Francesco Berni*, Firenze, 1881. 次の書には索引がなく、詳しい目次があるのみであるものの、詩人としてのベルニの性格を描出する。Andrea Sorrentino, *Francesco Berni. Poeta della scapigliatura del Rinascimento*, Firenze, 1933.

⁴¹ ベルニは、時代の動向と不安を扱った小著、根占猷一『ルネサンス文化人の世界—人文主義・宗教改革・カトリック改革』知泉書館、2019年、第5、8章などに位置付けられる人物である。興味深い題名を有する次の書もそのような時代を示す人物を明らかにしている。Paola Zambelli, *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi, con l'edizione critica di Tiberio Russiliano Sesto Calabrese, Apologeticus adversus cucullatos (1519)*, Milano, 1994.

のではなく、靈魂が生得観念を有するとの強調はプラトン主義の伝統枠のなかで注目されよう⁴²。この視点は実はザビエル来日以降、顕著な形でキリシタン時代に現われ、「ナツウラノ教へ」、自然法と評されていて軽視できない。それが靈魂の自然な能力となれば、先在に代わる靈魂の在り方となろう⁴³。

そのような可能性を残しながらも、神によってヒトひとりひとりにひとつひとつ創造されたアニマが現世を堪えて生き抜き、来世に、後生に期待をかけることとなる。これは日本人が親しんできた前世、前過去の否定を含んでいる点で、当時の日本人には辛いものがあったが、信者たちは身心ともに甦る天国を信じたのである。キリスト教では次の世において靈魂だけの存在はありえず、身心は一体化し、生前と変わりがない⁴⁴。この点でまたキリスト教はプラトンから大いにかけ離れている。

プラトンからだけではない。ゴメスにあって復活は靈魂ほど詳述されず、強調されていないのは、スコラ学でも新スコラ学でも愛好のアリストテレスにこの復活的思考が欠けているから当然のことである。他方で、復活に関してはさすがのアリストテレスも役立たず、もはや全くのキリスト教の信仰領域となるかに思われるだろうが、復活を支える思想的背景には同じくアリストテレスがいて、彼の自然科学系の諸書が利用されているのである。この点は見落とすことはできず、われわれはスコラ学の世界のただなかにいることを思い知らされる。ただしパドヴァ大学のアリストテレス解釈はこの点でもトマスとは異なり、異論を提出する⁴⁵。

「復活」がキリスト教的にのみ理解されていたとは思われなところもある。なぜなら、死後、裁きには全く触れずに再びこの世に戻り、別の世があったことを伝える話は東西にあり、フィチーノもこれを伝えているし、日本の古物語にもある。近代では平田篤胤が名高い話を伝えている⁴⁶。ただ、このような古譚が「殉教」していく信者たちに反映していたかどうかは不明である。

死ねば終わりではなく、あの世（来世、後生）が存在した話はある意味、おめでたい出来事であるものの、深刻な事柄も起こっていた。宣教師たちよりも日本にいち早くやっ

⁴² Henry More, An Antidote against Atheism, in *The Cambridge Platonists*, edited by C. A. Patrides, pp. 222-223.

⁴³ 「靈魂伝遺説」(the traducian doctrine)を含む多様なルネサンス時代の細かい議論に関しては、Don Cameron Allen, *Doubts Boundless Sea. Skepticism and Faith in the Renaissance*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1964.

⁴⁴ 『信仰と理性—ケンブリッジ・プラトン学派研究序説』の編者たちは、その終章、191頁にマシュー・アーノルドは、「パウロのいう復活は肉体の復活ではなく、霊的な復活である、とのべている。これはいまからみれば、ごくあたりまえの議論であり、異論をとなえる向きはないはずである」と記している。ルネサンス期の文化人やルターのような人物たちがこの解釈に首肯するとは思われない。やはり「霊的な肉体の復活」でなくてはならないだろうから。端的に個性を示す身体（肉体）の復活であり、単なる比喩的な意味の復活ではない。ケンブリッジ・プラトン主義たちの英国ではピューリタン革命を挟んで事細かな議論と主張があった。これに関しては、Norman T. Burns, *op. cit.* に詳しい。靈魂の不滅（不死）と復活はキリスト教では分離することができない。

⁴⁵ Nardi, *op. cit.*, pp. 269-276 (Il dogma della resurrezione).

⁴⁶ 平田篤胤『仙境異聞・勝五郎再生記聞』子安宣邦校注、岩波文庫、2000年。なお篤胤の靈魂観に関しては、吉田真樹『平田篤胤—靈魂のゆくえ』講談社、2009年、さらに根占猷一「平田篤胤における実在と不在をめぐる問題—特に靈魂不滅との関連で」、『東の妖怪 西のモンスター—想像力の文化比較』徳田和夫編、勉誠出版、2018年、226-239頁。

てきていた、俗人のキリスト教徒たる南蛮人たちは交易に熱心だった。立場を超え、聖俗を問わず、日本人も商いに熱意を示した。またイエズス会の宣教師たち自身が商業行為に手を染め、交易活動に打ち込んだ面があり、問題を指摘する研究者が見出される⁴⁷。そのような交流のなかから、なかには仏教徒になるポルトガル人が現われたり、「国際」結婚も進んだりした。論破されるに似つかわしい仏教を選択するとはもってのほかだったのではないだろうか⁴⁸。この時代を描くドラマは日本でも少なくなく、熱意の神父と熱心な日本人信者たちが登場する。だが、商売をするキリスト教徒の南蛮人たちがミサを受けるお堂にいないのはどうしてだろうか。

このような文脈で注目に値する人物はハビアン・フカン（1565？ - 1621）であろう。仏教徒ハビアンは靈魂不滅と創造主を信じてキリスト教信仰に変わり、さらにイエズス会に入った。この点で先のロレンソと同類であるが、のちに信仰簡条を否定し、教団を去った⁴⁹。文化人としての性格が濃く、いわゆる俗語を駆使するヒューマニストに映ずるのだが、カトリック的視点から東西の聖俗に関わる浅薄な知識と信心しか有していなかったとして、ハビアンを断罪する研究者が存在する⁵⁰。

こと靈魂不滅も信仰簡条化したから「本場」イタリアでは問題が解決したかと言えば、そうはならないのであり、既出のクレモニーニはそのひとりのパドヴァ大学人であった。ただクレモニーニにはアリストテレス哲学に基づいた理性的判断が常にできた⁵¹。それはポンポナッツィの示した哲学的方向性と同一であり、ハビアンには望むべくもないアリストテレス主義の伝統がこの学園にはあった。

(7) スピリトゥスとホップズ

アニマと類似した用語にスピリトゥスがあり、現代の聖職者にあってはこちらをしいたがる傾向も看取されるし、これをアニマと同一視したがる研究者もいる。ラテン語 (spiritus) とあまり形が変わらず英語 (spirit) 経由で入ったスピリットは邦語でも親しまれているためもあるであろう。このスピリットがまた目に見える形を取っているとは誰も思わないことであろう。私たちがいう「気」に似ているのかもしれない。そう

⁴⁷ 高瀬弘一郎の一連の仕事の中で考えさせられることになるが、最初に印象深かったのは、「キリシタン宣教師の仲買業」、『日本思想体系』第25巻「キリシタン書 排耶書」月報6、1970年10月、であった。

⁴⁸ C. R. Boxer, *When the Twain First Met: European Conceptions and Misconceptions of Japan, Sixteenth-Eighteenth Centuries*, pp. 531-540, in Id., *Portuguese Merchants and Missionaries in Feudal Japan, 1543-1640*, IX, Variorum, 1986.

⁴⁹ 根占献一「キリシタン時代の自己認識と他者意識—文化的・思想的資料から」 in 20200111transnational-report.pdf (waseda.jp)。本シンポジウムの企画は伊川健二氏であり、発表（後記参照）の際のオンラインでハビアン不干に関わる質問を頂いた。本紀要にそれを活かすことにして、口頭発表ではなかった文を書き加えた。

⁵⁰ 小島幸枝『転びイルマン不干ハビアン—慶長のジャーナリスト』武蔵野書院、2012年。興味深いことに、シテリウス・エラスムスも亦ジャーナリストと評された。

⁵¹ M. A. del Torre, *op. cit.*, p. 41. Poppi, *op. cit.* 両文献ともに前注4を参照。

なると「靈氣」とでもなろうか⁵²。

この点で、当該の「キリシタン」時代にアニマを示せ！と迫られるようなことも起こらなかったことだろう。肝心のゴメスがスピリットという術語をやはりアニマの傍らで用いている。「理性的アニマは肉体や物的なものから成ったものでなく、靈（スピリトゥス）である。それはしばしば人間のアニマが靈と言われている旧約聖書から、また、新約聖書にも証明されている。・・・ルカ第八章ではキリストが死者を復活させるとき、<娘よ起きなさい。すると靈が戻り・・・>」⁵³とあるなどを始め、他の聖句や第4ラテラノ公会議（教皇インノケンティウス3世時代）などを挙げながら確認して目立つ。ここでの「靈」は命の息吹のことであり、アニマと言い難いと考えられるが、教会的、神学的にはこれで問題がないのだろう。聖書がまた強調されているが、ここまで叙述してきたので果たしてそうだろうか、幾らかでも疑いを持ってもらえるのではないだろうか。

厳密に言えば、スピリトゥスはアニマと同一でなく、置き換えることはできない。フィチーノにあっては身体と靈魂を結びつけるものがスピリトゥスであった。物的身体と非物質的靈魂という、相反するもの同士を結合させるには、精妙な、あるいは靈妙なスピリトゥスが必要とされた。靈魂がいずこにあるかは古代であれ、当代であれ、哲学思想的に問題になるところであるが、こと身体を離れ、靈魂が生き生きと活動しやすくなるプラトンの伝統にあっては、能動的知性（理性）が外から身体に入ると考えるアリストテレス哲学にあっては、身体のような基礎体を伴わない靈魂がスピリトゥス化することは教会にあっては神学にあっては歓迎するところであったのであろう。そのことがゴメスから分かる。西欧の宗教現状が分からず、権威をもって臨むカトリック教会を前に真剣にアニマもスピリトゥスも信じる日本人信者にはfideismがあるのみであったろう。

過酷な状況が生まれる中、徳川家将軍の取った政治的行為を考察する論拠として引用したくなるのが、ホップズ『リヴァイアサン』であり、その最後に日本が出てくる。引

⁵² このスピリットに関しては、発表（後記参照）の際のオンラインで、中國成生氏からかくれキリシタンの語句中の「風」（kaze）に注視する指摘を頂いた。また武蔵大学東西文化融合史研究会（同じく後記参照）代表の踊共二氏から、聖書の世界創造などに見られる「ブネウマ」（πνεῦμα）の存在を指摘された。ギリシア語ブネウマは確かにラテン語のスピリトゥスに相当するが、風の意味もあり、場合によっては「風靈」となろうか。次の論放では短いながら、総合的にスピリットとアニマが検討されている。比留間亮平「ルネサンスにおけるスピリトゥス概念と生命論」『死生学研究』巻7, 139-164頁、発行日 2006-03-25、オンライン（電子版）化されている。本格的には次の古典的研究書が古代に関しては役立つ。G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Étude philosophique*, Paris et Louvain, 1945. ブネウマ、スピリトゥスの元来の物質性が次第に形を変え、キリスト教化されて非物質化された。また比留間は医学・医療分野のスピリトゥスに注目しているのだが、本研究書でも同様である。小文に類出するフィチーノは医者でもあり、医学書にも通じていた。このためこの分野からの影響も軽視できない。

⁵³ ゴメス『イエズス会日本コレジョの講義要綱』I、378頁。たとえば、ハビアン『妙貞問答』には理性的靈魂が「スピリチュアルな実体」とある語句が見出される。また次の論を挙げておきたい。白井純「キリシタン文献の「傍流」—国字本「ひですの経」からみた『妙貞問答』」、末木文美士編『妙貞問答を読む。ハビアンの仏教批判』法蔵館、2014年、475 - 485頁、特に480頁以下。

用するが、用語などは本項に添った形に直している。「・・・教皇制と妖精の王国との類似には、次のことが付け加えられてよい。すなわち、妖精たちが、老婆または老詩人の伝説から生じた無知な人びととの空想のなかにしか実在性をもたないように、教皇の霊的な力も（かれ自身の政治的領土の境界の外では）、まどわされた人びとが虚偽の奇跡や虚偽の伝説や虚偽の聖書解釈を聞いて、かれらの破門に対していただく恐怖のなかにしかないのである。したがって、ヘンリ8世がかれの悪魔はらいによって、エリザベス女王が彼女の悪魔はらいによって、かれらを追い払うのは非常に困難なことがらではなかった。しかし、今は出て行って、伝道の指名をうけて、シナ、日本およびインド諸国という、かれらにわずかししか果実をもたらさぬ乾燥地方を歩き回っている。このローマの霊が、ふたたび帰ってくる、あるいはむしろかれよりわるい諸霊の合議体が入りこんで、この清められた家に住みつき、その結末をはじめより悪くすることがありえないと誰が知っているだろう。なぜなら、神の王国がこの世のものであると主張し、そのことによって、この世で政治国家の権力と区別された権力をもつべきだと主張するのは、ローマの聖職者だけではないからである。⁵⁴」

ホッブズによれば、惑わすだけの「スピリチュアル」な世界を完全否定し、国家理性は権力政治の安定化を図るべきなのである。英国内のピューリタン革命期の混乱を体験したホッブズは、島原の乱のような宗教叛乱から生じた政治権力の動揺を知り、存在しないもの、目に見えないものに振り回される信仰の実態はいずれの社会にあっても不幸をもたらすだけに過ぎないと確信した。ホッブズ哲学の基本に機械論があり、それは物理主義である。世は科学革命の世紀に入っていた。

実は、この思想に対抗した一群の哲学者が、最初のほうに挙げたケンブリッジ・プラトン主義者たちであった。フィレンツェ・プラトン主義の勃興を受けて、17世紀の時代に再びプラトン主義がケンブリッジ学徒の間で盛んとなったのである。その思想は反デカルト、反ホッブズであり、宗教的には反カルヴァンでのプラトン主義であった⁵⁵。同じ名のプラトン主義ではあるが、それは異なる社会状況を反映して現われた。二度の革命を体験した17世紀英国にはホッブズもいれば、ハーヴェイもミルトンも、またヘンリ・モアもいて、その思想のニュアンスは各人異なっている。英国人は「紅毛人」としていち早く日本に来ていたことも手伝って、17世紀に入った「キリシタンの世紀」への関心

⁵⁴ ホッブズ『リヴァイアサン』水田洋訳、岩波文庫、2014年、IV、153-154頁。

⁵⁵ もちろん条件付きで反カルヴァン・デカルト・ホッブズであり、以下の古典的研究二点を参照のこと。W. C. de Pauley, *The Candle of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists*, London, 1937. R. L. Colie, *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge U. P., 1957. 本稿の意図するルネサンス概念下では、次の書には表題からも関心が向かうものの、研究者は1700年を区切りに英国思想史のなかで「ルネサンスの黄昏」—ホイジンガの名著が想起される—を究明している。John Hoyle, *The Waning of the Renaissance 1640-1740. Studies in the Thought and Poetry of Henry More, John Norris and Isaac Watts*, The Hague, 1971. 原田健二郎『ケンブリッジ・プラトン主義—神学と政治の連関』創文社、2014年、は先駆的な邦語文献として重要である。

が低くなく、見落とせない発言が史料として残されている⁵⁶。

このキリシタンの世紀はさらに、新井白石と対座することになるジョヴァンニ・バッティスタ・シドティ（1668 - 1714）の頃まで「延長」して、視座に収めることもできよう。その場合、彼らの同時代人で、ケンブリッジ・プラトン主義の流れを汲む、「オーガスタン時代のプラトン主義者」シャフツベリー（1671 - 1713）を彼らの間に立たせたくなる⁵⁷。シドティまで含めた「キリシタンの世紀」とは要するに思想的には南欧カトリック圏の新スコラ学の域を出なかった。英国は明らかに、この圏域とは異なる思想史を辿りつつあった。キリスト教は無理解のままに終わった朱子学者白石を比較思想的に検討するための試金石に、シャフツベリーはなりうるのではないが⁵⁸。

終わりに

プラトン哲学がルネサンスに「復興」し、その影響は多方面に窺われる。幾何学、数学を重視したプラトンの思考が知られ、科学革命の思想的基盤のひとつとなった⁵⁹。日本でも良く知られているトマス・モアの『ユートピア』は、プラトンの理想国家が知られたことが大きい。これは近代政治学への影響となり、以後今日まで最善国家の議論は絶えない。またルネサンスに多く現われた万能人、つまり天才概念の成立にもプラトンの作品は影響を及ぼしている。この点で「神的狂気」は身近であろう。また「プラトニック・ラヴ」もフィッチーノの造語である。こうして多方面にプラトンの影響を辿ることができ、アリストテレスが導入された中世とは異なる近代ヨーロッパの思想傾向が現われる。

本テーマとなった霊魂不滅に特段の関心を示す点もプラトンの的であり、この点でフィレンツェのフィッチーノもケンブリッジのモアも変わりがない。物質・物体主義に対する霊魂の強調は宗教的、思想的に留まらず、政治的、社会的にも注目されていくこととなる。ザビエルもゴメスも、またヘンリ・モアも霊魂不滅、不死が信仰箇条化した時代の人たちであった。日本にキリスト教が伝わったのもその時であり、それ以前ではない。彼らは安心して信仰箇条に従い、その不死の意義を訴えることができた。しかも聖書に照らし合わせてもというわけである。フィッチーノは信仰箇条化される以前の人であり、その準備をしたプラトン主義の哲学者と言われうる。彼に共感を覚えた思想家たちは多

⁵⁶ Vittorio Gabrieli, *Sir Kenelm Digby, un Inglese italianato nell'età della Controriforma*, Roma, 1957, p. 209. にその引用がある。根占一「折々のルネサンス研究」、『学習院女子大学紀要』23号、2021年、35 - 47頁、特に45頁。

⁵⁷ バジル・ウィリー『十八世紀の自然思想』三田博雄・松本啓・森松健介訳、みすず書房、1975年、第4章。同『イギリス精神の源流—モラリストの系譜』樋口欣三・佐藤全弘訳、創元社、1980年、第14章、特に259頁。またエルンスト・カッシーラー「シャフツベリーと英国におけるプラトン主義ルネサンス」根占一訳、カッシーラー『シンボルとスキエンティア』ありな書房、1995年、207 - 229頁所収。

⁵⁸ 鍵を握る朱子学、宋学の西欧思想との関係については、井川義次『宋学の西遷—近代啓蒙への道』人文書院、2009年。根占一「白石とシドティ」、『啓蒙思想の百科事典』丸善出版、2023年、270 - 273頁、所収、参照。

⁵⁹ 東慎一郎『ルネサンスの数学思想』名古屋大学出版会、2020年。

い。こと靈魂とその不滅は時代と地域を超えて存在し、認識されていたと、一般的に思われがちだが、そうではなく、ルネサンスにあってプラトンの靈魂が脚光を浴び、その不滅性が輝き、先鋭化した、まさにその時に東西が出会ったのであり、この意味でイタリア・ルネサンスは歴史を画していると言えよう。

こうして本旨は靈魂不滅論となったが、ひとつ、万学の師であるアリストテレスを道徳哲学の面から見れば、プラトンの世界に至る窓を開いているのがアリストテレス(Werner Wilhelm Jaegerの言)である以上、アリストテレスの影響大の日本版新スコラ学にさらにプラトンの思想を見出すことができるかもしれない。そうであれば、キリシタン時代にプラトンは間接的に伝来していたとなろう。これは後考を待つ課題である。

追記。小文は、2022(令和4)年9月23日(金)、武蔵大学東西文化融合史研究会第一回例会で「靈魂不滅：東西の歴史的邂逅から」と題して、オンラインで読み上げられた原稿に基づく。この場を借りて、武蔵大学での同席者(同会代表で司会の踊共二武蔵大学教授、もうひとりの発表者神田千里東洋大学名誉教授。そして小林紫乃、吉川弘晃二氏の若手研究者たち)並びにオンライン参加者の方たちに御礼を申し上げたい。その中には註で名を挙げた方々以外に早稲田大学の大橋幸泰、久留米大学の大場はるか両先生が含まれる。大きく変わった点は、話し言葉が書き言葉になったこと以外に、会での質疑応答に応じて本文に手を入れ、註でこのことを指摘したこと、また本文に推敲を加えたうえで注を充実させ、文献数を増加させたことなどがある。

(学習院女子大学名誉教授・星槎大学講師)

