

「ハビアン」対「不干」

——一七世紀初頭日本の思想文脈におけるハビアン思想の意義と『排耶蘇』——

キリ・パラモア

I はじめに

不干ハビアン（一五六五—一六二二）は、『妙貞問答』等の著作とイエズス会思想の普及活動において、いわゆる日本キリシタン時代の思想上最も影響力があった日本人だとされる。しかし、その時期の彼の思想を解き明かす残存している史料は意外に少ない。本稿で特に問題にする『排耶蘇』という短い文章に林羅山の目を通したものとしてハビアンが叙述されているが、彼自身の思想的著作は『妙貞問答』と『破提字子』だけである。ハビアンは一六〇三—〇五年ごろ、代表的な日本キリシタン書とされるその『妙貞

問答』を著したが、その後、一六〇八年頃にイエズス会を脱会し、キリシタンの弾圧が始まった後の一六二〇年頃、代表的な排耶書『破提字子』を著した。この二書の間に見られるハビアンのいわゆる「転向」をどう思想的に捉えるかについては、ハビアンの死後たびたび問題になった。

彼の死の直後から、ハビアンの生涯と彼の転向以前以後の思想は、多くの場合、当時の反キリシタン運動の言説に従って、南蛮と日本の間の思想的・政治的な衝突という枠組みにおいて、すなわち大雑把にいうと、「日本的なもの」対「非日本的なもの」といった対立において表現された。興味深いのは、この江戸時代における描き方が、ハビアンを扱う二〇世紀の多くの研究においても、同じように見ら

れることである。というのは、殆ど全ての従来の研究においては、イエズス会会員時代のハビアン（1）の著作『妙貞問答』は日本思想史上非常に意義深いものとされているが、それは「日本伝統思想」に対して「西洋思想」を「導入」したものと捉えられているからである。このような捉え方においては、その思想を翻したハビアンの「転向」は、キリシタンという「良い教え」に対する幕府の非合理的な反応を端的にあらわし、また、キリシタンが東アジア社会に適応できなかったこと（2）、を象徴するものとして考えられている。つまり、ハビアン自身の「転向」と彼の思想におけるその変化が、いわゆる文化圏の間のイデオロギー競争というような枠組みにおいて解釈されてきたのである（3）。現代の主流であるこの解釈は、江戸時代の排耶作品のハビアン論と価値づけは正反対であるものの、ハビアンの思想を、日本及びその内と外の関係という枠組みにおいて、結局は一七世紀の徳川幕府時代と同じような仕方（4）で描いていることになる。

『排耶蘇』は、一七世紀半ばに編集されたと見られる林羅山の第三子春勝編刊『羅山林先生文集』（一六六二年）に含まれている。ここでは、ハビアン（「不干」）と羅山との対話の叙述において、上のような対立が描かれており、それは一七世紀の反キリシタン言説で強調される対立関係の

図式に文字通り則っている。こうした軌道にあるが故に、『排耶蘇』は、創作された時代以来現代に至るまで、ハビアンに関する諸言説において、彼の一定のイメージを正当化させる重要な資料としての役割を果たしてきたのだといえる。

しかし、『排耶蘇』は、徳川時代初期に見られる排耶的言説のある典型的な姿をまさしく表現するものである。にもかかわらず、本書が対談の実際の記録であるか否か、つまり実際のハビアンの声を現すものであるか否か、現在に至るまで検証されてはいない。イエズス会側からの史料においては、確かにこのような対談が一六〇六年に行われたことが指摘されている。だから、対談の事実自体は認めるとしても、その内容を『羅山文集』所収の『排耶蘇』がどれほど正確に反映しているかについては疑念も残る。

『排耶蘇』でハビアンは、他の排耶の諸言説に見られるハビアン像と同様、同一的な本質を持つ思想・宗教としての「耶蘇」・「天主教」を代表するという役割を担わせられている。そこにおいてハビアンの思想は、ある一定の「南蛮」「耶蘇」のイメージを支持するものとして、一括りに描かれているのである。

本論文では、そうした描き方が実際にハビアンのイエズス会士時代の思想と一致しているかどうかを考察する。そ

のためにまず、イエズス会士時代ハビアン⁴の唯一の思想的著作『妙貞問答』を分析し、その思想内容について改めて考察する。そして、それ以外の日本イエズス会(いわゆるキリシタン)思想と、当時日本に影響力をもった中国イエズス会のマテオ・リッチの思想を検討した上で、それらとハビアン思想とを比較し、同時代の日本に存在していたイエズス会(耶蘇)思想のコンテキストにおけるハビアン思想の意義を掘り出してみる。その上で、『排耶蘇』の内容を具体的に検討して、『妙貞問答』に表わされたハビアンの思想と『排耶蘇』で描かれているそれとの関係について考察する。この『妙貞問答』の内容についての分析と『排耶蘇』の妥当性についての検討において、「非日本的」を代表するものとして考えられてきた従来のハビアン像を乗り越え、ハビアン思想についてそれに代わる新たな観点を提示したいと思う。

II 『妙貞問答』——ハビアン思想の創造論と人間観

『妙貞問答』についての従来の研究においては、その異宗教に対する批判の面が強調されてきたが、『妙貞問答』に現われる「キリシタン思想」自体については、それがキリスト教的な創造論とスコラ哲学という要素を持っている

ことが指摘される程度であった。⁴だが、『妙貞問答』では、ハビアンは彼の創造論と結びついて展開する特徴的な「人間観」を提起している。この二つの主要要素(創造論と人間観)は本書全体に一貫している。「創造論」は、Deusによる天地万物の創造を説き、Deusや天地万物、人間の源を説明し、Deusによる宇宙秩序論を展開する。そして、この秩序に対して人間がどう存在しどう反応すべきかがいわば「人間観」として説かれる。

『妙貞問答』に見られる創造論においては、万物のアニマ類による分類がなされ、人間だけが特権的にアニマラシヨナルの類に属しているとされる。アニマラシヨナルが、それ以外の類と異なる点は、人間のみがそれを有して、なおかつ後世にまで生きるということである。なぜアニマラシヨナル以外の類は後生が得られないのかというと、それはアニマの分類の背景にある論理に基づく。アニマ類は物の性質(ハビアンがいう「性体」)により分類されている。だが、『妙貞問答』では、物の性質は決まった作用と結び付けられている。

惣シテ物ヲハ作用ヲ以テ性体ノ替リヲ知ル物ニテ持⁵ソ。(『妙貞問答』、三九七頁)

物のアニマを決定する性質は、その物の作用と緊密に関係している。つまり、ある物が後生を得られるかどうかは、

その物の作用によってわかる。アニマラシヨナル（人間類に最も近い類のアニマセンシチテイハ（動物類）がなぜ後生を得られないかは、次のように説明される。

去ハ、此鳥獸、虫ケラノ類ハ、其知覺スル所ノ用ヲ見レハ、皆色体ニ当ル事ヨリ外ハサフヲハス。（『妙貞問答』、三九九頁）

動物の作用は「色体」、すなわち肉体にかかわるものに過ぎないので、性命はその身の肉体的な限界を後世において超えられないというわけである。

人間の作用は、動物と類似しているところがあるにもかかわらず、なぜ異なるか。これについては次のように説明される。

人モ飲食ヲナシ、起臥シヲシ、夫婦ノ中ニハマジハリ有事ヲ先トシ、皆是等ハ用ニテ侍。此用ハイヅクニスハルソト見レハ、此身ニヨルコトニテサフヲフ。然ハ此身ハテハテハ此用ハ有ヘカラス。今一重ノ用トハ、物ノ理ヲ知り、仁義礼智信ノ理リヲ心ニ掛、ナカラン跡ノ名ヲ思フ。後生ニハ善所トイノル事ヲ先キトシ、是非善悪ヲ論スルコト、已下ハ是又一ツノ用ナリ。此用ノ陶リ所ナル性体ナクテ叶フヘカラス。（『妙貞問答』、三九九―四〇〇頁）

つまり、人間の作用は、自分の肉体を超えて、理や是非、

善悪、善所、仁義礼智信という抽象的な概念に関わるため、人間の性命、「性体」は、その肉体、「色身」に限られている存在を超えて後生を得られる可能性があるというのである。

しかも、上の引用に示されているように、アニマラシヨナルは、ただ肉体を超えるだけではない。それは、知的な存在、つまり人間の抽象的な真理を知る可能性でもある。この「知」の概念がここでは非常に重要である。アニマ類の最初の説明では、ラシヨナルとセンシチイハの間の区別を説明する。ハビアンはセンシチイハについて、「知覚ト申セトモ、理ヲ知ニハ非ス」と述べ、ラシヨナルについて、「物ノ理リヲ知り、是非ヲ論スル智恵ヲ具セル」と述べている（『妙貞問答』、三九五頁）。

このように、人間が主観的に、理や善、悪、是非の知恵を分別することの重要性を強調している。本書においては最初から最後までこの強調が一貫している。「仁義礼智信」といった儒教の概念は本書に少数の箇所しか出てこないにもかかわらず、「理ヲ知り」「是非善悪ヲ論スル」というような表現が『妙貞問答』全体において何回も繰り返し利用されているのである。

キリシタンの創造論がより丁寧に説明される本書の下巻の部分では、「知」のテーマは、スコラ哲学・神学におけ

るアニマ類の重要な前提であるセンシチイハとラシヨナルの区別において、ハビアン6の議論の中で必須な役割を果たす。ハビアンによれば、人間はアニマラシヨナルによって、主観として、理や善、悪、是非を知るべきであり、これは人間の作用、人間の目的、人間のあるべき生き方となる。これこそがハビアンの間観の中核であると考えられる。しかも、次に述べるように、この人間観とそれにおける「知」の重要性は、当時の東アジアのキリスト教思想においてまったくユニークな観点であった。

III 「キリシタン」と「天主教」

ハビアンと彼以外の日本キリシタン思想との相違は、「キリシタン史」の専門者によって、もうすでに指摘されている。が、その指摘では、『妙貞問答』とそれ以外の日本キリシタン書の相違点は、ハビアン6のキリシタン思想に対する不理解や、知識不足、誤りを示すものとして捉えられている。ところが、この相違を単にハビアン6の誤りとするより、ここでむしろこの相違の思想的な意義についてさらに具体的に考察したい。そして、日本キリシタン史では見のがされていることが多いが、一七世紀日本初期に大きい影響力をもっていたマテオ・リッチ著『天主教義』をも

検討する。

(イ)日本キリシタン書

イエズス会の日本での活動の初期の段階から、秀忠が積極的なキリシタン弾圧を導入するまでのいわゆるキリシタン時代、特に一五八〇年と一六一五年の間のほぼ三五年間に、イエズス会員は日本語でいくつかの書物を印刷することができた。『妙貞問答』はもちろんその一つである。当時の日本キリシタン書の中で思想を体系的に表現した布教書として最も影響力があったと見られる書物は、一六〇五年刊の『妙貞問答』と、一五九一年及び一六〇〇年刊の『ドチリナ・キリシタン』である。この『ドチリナ』は、制作目的や制作時期、普及度が、『妙貞問答』に最も近いものである。従って、後で他の日本キリシタン書のことにも触れるが、主に『妙貞問答』の比較対象として『ドチリナ』を取り上げて、その後、それと他の書との関係を述べる。

以上に述べたように、『妙貞問答』では、ハビアンは Deus の万物創造を強調し、その創造において人間に「理ヲ知り」、「善悪ヲ論スル分別知恵」であるアニマラシヨナルが付与され、それが後生を得る可能性であることを強調した。それに対して、『ドチリナ』では、①ヒイデス(つ

まり信)の重要性とそれから起こる「知」を軽視する姿勢、
②人間が後生を得るための、万物創造以上のDeusの主宰
的な役割、③否定的な現世観と世間観が説かれている。

『ドチリナ』における「信」の重要視は、「ドチリナ序」
の最初の段落から見られる。「信じ奉るべきこと」(『ドチリ
ナ』、一五頁)は最も強調されている点だと言つてよい。こ
の「信じ奉るべきこと」つまり「ヒイデス」は、「知」よ
り重要なものであると初めから述べられている。

然るに信じ奉るべき題目といふは人智に及ぶ道理の上
なる儀なれば、ヒイデスといふ善に当るものなり。

(『ドチリナ』、一五頁)

この「ヒイデス」の概念は、『ドチリナ』の中に、何回も
繰り返して現われる。キリシタンになるために重要なのは、
何よりも「ヒイデス」とその「ヒイデス」における行為だ
とされている。

これに対して、『妙貞問答』では、「ヒイデス」ではなく、
「アニマラシヨナル」とそれにおける行為が重要であった。
だとすれば、『ドチリナ』では、アニマラシヨナルの代わ
りにヒイデスを利用しているのだろうか。実は、『ドチリ
ナ』でも、アニマ類の問題は無視されず、Deusが人間に
与えたアニマラシヨナルのようなアニマの概念が利用され
ている。しかし、このアニマの性格は『妙貞問答』のアニ

マラシヨナルの概念と異なる。これは、『ドチリナ』での
「ヒイデス」が説明される箇所において、きわめて明らか
に述べられている。

弟 ヒイデスとは何事ぞ？

師 (省略) 堅く信じ奉るやうにキリシタンのアニマに
デウス与へ下さるる人智を超へたるご恩の光を輝
く善なり。(『ドチリナ』、三八頁)

つまり、この引用に示されているように、『ドチリナ』の
議論においても、Deusが人間に与えたアニマにおいて人
間がDeusに救済される可能性が与えられる。しかし、
『妙貞問答』では人はアニマラシヨナルによつて分別知恵
や理を知るのだが、『ドチリナ』では、アニマは、「人智を
超へたる」「ヒイデス」であると表される。『妙貞問答』の
アニマラシヨナルの解釈は抽象的な知識の重要性が強調さ
れているが、『ドチリナ』では、「ヒイデス」つまり「信」
が重視され、「知」が逆に軽視されているわけである。

「ヒイデス」の概念とそれが『ドチリナ』において果た
す役割をさらに理解するために、「ガラサ」という概念と
それ以外のDeusの主宰性に関わる箇所を検討しよう。
「ガラサ」の語は、「ヒイデス」と同じように、『ドチリナ』
には何回も現われる。にもかかわらず、『妙貞問答』には
一回しか現われない。「ガラサ」は「ヒイデス」と同じよ

うに、キリシタンになるための必須のものとして初めて『ドチリナ』に表れる。

師 これわが願ふ所なり。キリシタンにならるる事は如何なる人の仕業とか知れるや？

弟 デウスのガラスを以てキリシタンになるものなり。

師 デウスのガラスを以てとは何事ぞや？

弟 その儀いまだ具さならず、願くは教へ給へ。

師 デウスのガラスを以てとは、わが身、父母「**「」**」ご作の物の力にあらず。ただデウスの御慈悲の上より御主ゼズキリシトの功力を以てキリシタンになる事なり。（『ドチリナ』、一七頁）

つまり、キリシタンになることは、自分からなったり、他の人間の助けを受けてなったりするだけでなく、Deus自体の働きが参加してなるのである。

従って、ここで救済が可能になるのは、『妙貞問答』が語るようにDeusの万物創造においてアニマが類別されるからではない。それは、Deusがその創造以外の現在の主宰性を働かせることよって可能なのである。

その理由は二つある。第一に、『ドチリナ』でも、『妙貞問答』と同じように、後生への「たすかり」が語られる。しかし、『妙貞問答』での「たすかり」は、主として単なる「死」から助かることである。しかし、『ドチリナ』で

は、それは「科」（罪）と「天狗」（悪魔）から助かる・救われることである。第二に、『ドチリナ』に現われる世界観では、人間は、『妙貞問答』が語るように主観として「善悪ヲ論スル」のではなく、その代わりに、善と悪が（Deusと悪魔を通して）積極的に人間の世界に影響を与えている。人間の現世での存在は、Deusと天狗との間の人間の自由に対する戦いにおいて描かれている（『ドチリナ』、一九―二〇頁）。

このように、『ドチリナ』においては、（『妙貞問答』の言うように）世界の創造における人間の行為が重要であるだけではなく、現在の人間の行動に関わり、現在のデウスと悪魔の行為も重要な役割を果たしている。従って、『ドチリナ』におけるDeusの現在のな主宰性は、『妙貞問答』におけるただ創造過程にのみ現われるな主宰性とは異なるものになっている。

『妙貞問答』の世界観では、すでに創造されている世界に対する人間の行為の意味が強調されているが、これに対して、『ドチリナ』は、より神話的で迷信的な世界観を描き、そこにおけるDeusと天狗の間の戦いの中で、人間を比較的マイナーな行為者として捉えている。『妙貞問答』では、人間がするべきことは理を知り善悪を分別する肯定的な行為である。しかし、『ドチリナ』では、人間は天狗

に聞わらないように、罪を避けるという否定的な行為の方が強調されている（『ドチリナ』、二一頁）。

このように、『妙貞問答』に比べて、『ドチリナ』には、世界と人間に対するかなり否定的で悲観的な姿勢がみられる。『妙貞問答』の「理を知る」ことでは、「色身を超越する」が、その色身やその周りの世界が悪いということは述べられていない。それに対して、『ドチリナ』では、人間の肉体と世間自体は悪であるという非常に否定的な考え方がみられる。

弟 我らが敵とは何たる者ぞ？

師 世間と、天狗と、色身これなり。（『ドチリナ』、二三頁）

『妙貞問答』では、物の作用が現世的であれば、その物は後生が得られないと述べているが、だからといって現世的なものが悪いとは言っていない。色身も世間も悪いとは述べていない。だが、前述のように『ドチリナ』では、これらが悪であることは救済論において重要な意味を持つ。そのため、『ドチリナ』では、原罪についても明確に述べられている。

アダンより承け続く始めの科によって悪しき生れ付きの色身をいうなり。（『ドチリナ』、二四頁）

『妙貞問答』はアダンによる原罪を説明する際、この原

罪によって人間の色身や世間が悪くなつたとははっきり述べてはいない（『妙貞問答』、四〇九頁）。

『ドチリナ』の救済論は、完全に「罪」という概念に依拠している。この書では、Deus は贖罪を中心として人間を救う。人の救済は明らかに Deus における贖罪に依拠している。これに対して、『妙貞問答』の救済論においては、Deus は何種類かのアニマ類別による万物の創造を中心として人間の後生を与える。

要するに、『ドチリナ』は、『妙貞問答』と異なるポイントを主に三つ持っている。第一は、先に述べたような「原罪」に基づくかなり否定的な世界観である。第二は、「信」と「ヒイデス」の重視と「知」の軽視である。これは『妙貞問答』の「知」を重視する姿勢とは明らかに相反している。第三は、Deus の天地万物創造以外の主宰性である。この主宰性の神秘的な性格は、『ガラサ』のような『ドチリナ』において重視され、『妙貞問答』に殆ど見られない概念に関わっている。

『妙貞問答』の対比において以上に見たこの『ドチリナ』の性格は、布教のために利用された当時の他の日本キリシタン書を見れば、決して例外ではない。同じような性格が殆ど全ての日本キリシタン布教書と信仰者のために作られた残存するキリシタン書にみられる。

例えば、全体的に『ドチリナ』と類似点が多い『吉利支丹心得書』には、世界観の問題について『ドチリナ』とほぼ同じような文章が見られる。

我等を悪に引入ルてき、三さまにあり。世界、色身、天狗也。⁽⁸⁾

アニマに関わる智と信の問題についてもほぼ同じような姿勢が見られる。

『妙貞問答』と同年の一六〇五年に印刷された『サカラメンタ提要付録』にも、アニマと智と信の問題において『妙貞問答』とは根本的に異なる姿勢が見られる。⁽⁹⁾

以上述べたように、『ドチリナ』はじめ、布教と一般信仰者のために作られたキリシタン書には、『妙貞問答』と異なったこの三点が見出せるのである。さらに、イエズス会のコレジオ内に利用されるイエズス会員を教育するための専門書を見ても、同じような様子が見られる。コレジオの教科書類の中で最も詳しく神学の問題について述べる書は『準管区長ゴメス著『講義要綱』である。ここにも、『妙貞問答』と根本的に異なる点が見られる。『講義要綱』の性格を最もよく示す文章は次のセンシチビア類(動物)とラシヨナル類(人間・天子)の間の区別について説いているところである。

二二八、エンテンチメントノ光、是ヲ以テセンチイト

スノ及ハサルスヒリツノ事ヲ分別スルカユエニ、センチイトスノ光ニ勝ル事多端也。其ヲ弁ヘ知ル高キ事トハ、デウス、アンジヨ、善悪等ノ事也。三二八、ヒイテスノ光也。是ヲ以テ、ナツウラノ外ノ事ヲ信スル也。是、人間ノ分別ニ及ハス。三ノヘルソウナ、一ノスタンシア等ノ事也。然レハ、センチイトノ光ヲノミ本トスル者ハ、畜生ニ同キ也。センチイトノ光ノ上二分ノ光ヲ以テ行跡ヲ善道ニ治ムル人間ヲハ、縦イセンチヨタリト云トモ行跡ノ善者ト云ヘシ。是、セネカ、ハラトシノ類イ也。此光ノ上ニヒイテスノ光ヲ蒙リ奉ル人ハ、キリシタン也。キリシタンノミニデウスヨリ此御恩ヲ与ヘ玉フ也。茲ヲ以テ、此三ノ光ニ上中下アリ。上トハヒイテスノ光ヲ云フ。中トハ分別ノ光ノ事也。下トハセンチイトノ光、是也。⁽¹⁰⁾

ここでゴメスは、ハビアンのように万物を類に分け、人間を善いものとして取り上げるのではなく、人間を上中下に分けて、ヒイデスにおいて「上」的な人間を区別する。これはハビアンの間観とは全く異なる。ハビアンは『妙貞問答』で人間とそれ以外のものを分け、人間の基本的な善さとしてアニマラシヨナルを強調した。だが、『講義要綱』は、人間が基本的に善い要素としてアニマラシヨナルを持つているという点より、「人間」になるためヒイデス

というものを得なければならぬことを強調する。そして、これを得ないものは「畜生に同き」と言われる。つまり、人間性自体を重視するハビアンが人間主義に近い立場を取っているのに対して、『講義綱要』では、人間を分離し人間の間に信仰による上下関係を立てていく人間観が見られる。それと緊密に結びついているのは、また『ドチリナ』と同じく、主宰性の問題である。「人間ノ分別ニ及ハス。三ノヘルソウナ、一ノススタンシア等ノ事也」とは、Deusの三位一体によって現在にも働いている（人間の分別に及ばず——直接な）主宰性である。

以上、まず『ドチリナ』を中心として検討し、「知」対「信」の問題と、世界観の問題と、特に主宰性の問題において、『妙貞問答』はそれ以外の当代日本キリシタン布教書と異なることが確認できた。さらに、『講義綱要』では、『妙貞問答』に表れている人間観とは完全に反対に、信心の人間観とDeusの主宰性を重視する立場が見られたのである。

こうして、他の日本キリシタン書に比べ、『妙貞問答』は、その創造論は例外的とは言えないが、その人間観は独特なものであると言える。他の日本キリシタン書に表れた創造論におけるアニメ類の話は、キリスト教神学の「信・ヒイデス」という概念と結びついて、Deusの「ガラサ」

や「贖罪」における主宰性を強調する。それに対して、『妙貞問答』において「ガラサ」や「贖罪」は副次的議論に過ぎない。そして、他の日本キリシタン書では現世・世界と人間の肉体は悪魔と関連する悪いものとして捉えられているが、『妙貞問答』では、現世は悪であるとは一切述べられていない。

(四) 『天主実義』

以上、「日本キリシタン書」と通常呼ばれているものについての議論を提起したが、上に述べたように必ずしも「キリシタン書」として数えられていない、もう一つの同時代の日本に影響力をもったイエズス会士著作がある。マテオ・リッチ著『天主実義』である。『天主実義』は、徳川時代日本において「天主教」の最も代表的な書であり、少なくとも表面的な面——形式など——においては『妙貞問答』と似ている。だが、加えて、より重要な問題は、『妙貞問答』と類似しているスコラ哲学と儒教思想の扱いとそこでの『天主実義』の主宰性の問題に対する姿勢である。

表面に現われた類似点については、まず両者とも、問答の形式を取りつつ異宗教の詳細な解釈と批判をしていることがあげられる。しかしそれにとどまらず、イエズス会思

想を紹介する内容面においても、哲学、とくにアリストテレスの形而上学を強調し、神学、特にイエスキリストにおける贖罪とそれに関わる話をあまり重視しない傾向が両者ともに見られる。両書は、儒教思想の道德的人間観に部分的に同意しながら、朱子学的形而上学を激しく批判し、それに対してアリストテレスのアニマ類を中心としたスコラ哲学的形而上学を展開するのである。このように、二書の内容は一見よく似ているのだが、しかし、深く読むと、二書における朱子学批判の方法とアニマ類を説明する方法は、基本的な点において異なっている。

『天主実義』ではアニマ論の重要性は叙述の最初から明らかである。

人の禽獸に異なる所以は、靈才より大なるはなし。靈才とは、よく是非を弁じ真偽を別つものにして、これを欺くに理のなきところを以てしがたし。(『天主実義』、四一頁)

ここでいう「靈才」は、もちろん『妙貞問答』の「アニマラシヨナル」と同じ概念を指している。『妙貞問答』において見られるのと同じように、動物には「知覚・運動」があるが、人間にはそれを超えるものがある(『天主実義』、四一―四二頁)。このように、『天主実義』にも、『妙貞問答』と同じようなアニマラシヨナル説がある。それは『天主実

義』の議論においても、『妙貞問答』と同様、重要な役割を果たしている。

しかし『天主実義』は『妙貞問答』と異なる点がある。それは、作者が創造主(天主・Deus)が人間にその「靈才・アニマ」を与える方法である。『妙貞問答』においては、Deusはアニマラシヨナルを人の誕生の過程において一度だけ与えると考えられている。

是(筆者注)アニマラシヨナル)ハ人々、母ノ胎内ニ、父ノ種子ヲ受テ、色身ノ下地調レハ、Deusヨリ其色身ノ中ニ作り籠玉イテ、是ヲ色身ノ主人ト定メ玉イ、此道理ニ随テ身ヲ治メサセ玉フアニマラシヨナルナレハ、後生マテモ生残ルト心得玉ヘ。(『妙貞問答』、四〇一頁)

しかし、『天主実義』において、天主がこの「靈才」を人間に関わらせる過程はさらに複雑である。というのは、『天主実義』の「靈才」は、たしかに『妙貞問答』の「アニマラシヨナル」と同じように、人間の外面にいる天主Deusから人間の内面に与えられ、その内面と外面は(『妙貞問答』と同じように)区別されてはいる。しかし、『天主実義』はそこに次のように哲学体系(アリストテレスの四種の原因の説)を結びつける。

物の然る所以を論ずれば四あり。四とはこれ何ぞや。作者あり模者あり質者あり為者あり。(省略)四のうち、

その模者・質者、この二者は物の内に在りて、物の本分なり、あるひは陰陽といふもの是なり。作者・為者、この二者は物の外に在りて、物の先に超ゆるものなり。

(『天主実義』、五三一—五四頁)

人間の「靈才」の有り方をここでみられる四つの「然る所以」の概念において説くと、もちろん「作者」は人間の外にある天主になり、「模者」は人間の内にいる「靈才」になる。このように、「靈才」は、『妙貞問答』の「アニマラシヨナル」のように創造以後自立しているものではなく、外面にある主宰的天主とまだ結びついている。

然る所以の者は、物の内分に在るものあり、陰陽のごときはこれなり。物の外分に在るものあり、作者の類のごときはこれなり。天主の物を作るは、その公作者たれば、すなはち物の外分に在るなり。ただその物に在るや、かつ一端にあらず。あるひは物に在ることその所に在るがごとし。人の家に在り庭に在るがごときなり。あるひは物に在りてその分となる。手足の身に在り陰陽の人に在るがごときなり。あるひは依頼として自立者に在るあり。白の馬に在りて白馬となり、寒の氷に在りて寒氷となるがごときなり。あるひは物に在りて然る所以のそのすでに然るに在るがごとし。日光のその照らすところの水晶に在り、火のその焼くと

ころの紅鉄に在るがごときなり。(『天主実義』、一五一—頁)

つまり、靈才と天主は同じものではないが、緊密に結ばれている。その関係は、「手足の目に在るが(ごとし)」とされる。また「依頼者」と「自立者」のようなものである。この関係についてはさらに次のように明確に述べられている。

それ物は躬殻のごとくにして、天主これを使用すること、匠者のその器械を使用するがごとしと曰ふなれば、天主は尤もその物にあらず。石匠はその鑿にあらず、漁者はその綱にあらずその舟にあらず、天主はその物にあらず。(『天主実義』、一四八頁)

つまり、物は使用物であり、天主はいわば使用者である。このように、リッチは天主の主宰性を、具体的に、創造過程と「四つの然る所以」の理論と結びつけながら述べる。従って、『天主実義』の最初に述べられている天主の「天地方物の制作」と「時時にこれを主宰する」(『天主実義』、四四頁)ことは理論的なレベルでも結び付けられている。そこで『天主実義』には、『妙貞問答』に見られない、物を「使用する」ような「器械を使用するがごと(き)」天主の主宰性が描かれている。

こうして、『天主実義』と『妙貞問答』は類似した立場

を持つにもかかわらず、両者の天主の位置付け方には大きな違いがある。『妙貞問答』の思想では、Deusの主宰性は主に万物創造に現われているが、『天主実義』ではその主宰性が創造以降にも働いている。

このように、『ドチリナ・キリシタン』など日本キリシタン書と『天主実義』とは、いくつかの面において性格が違うのにもかかわらず、『妙貞問答』と並べて見ると共通している相違点がある。というのは、『妙貞問答』に表わされる「人間観」はそれ以外の書にはないからである。具体的に、『妙貞問答』ではDeusの主宰性が主に創造の過程において人間にアニマラシヨナルを与えることによって現れる。人間の後世を得られる可能性を与えるものは、その創造過程のみにおいて、Deusによって与えられる。『天主実義』では、同じアニマ類の概念が重視されているのにもかかわらず、このアニマ類の媒介による天主の人間にかかわる主宰的な存在が、創造の過程に限ってはいない。「四つのしかる所以」という概念によって、創造以降の人間の生涯にも現れることがありうる。日本イエズス会書には、アニマ類の解釈においてもハビアンとかなり異なり、「信」と「ガラサ」の媒介によってDeusの絶対的な主宰性が強調されている。

従って、耶蘇思想が統一的な性格を持っているのはある

程度はたしかだとしても、実は、キリスト教思想における最も肝要な問題、人間の後世を得ることとそこでのDeusの役割については、『妙貞問答』に見られるハビアンの思想は、いくつかの代表的なイエズス会思想に比べて特徴的なものであった。彼のアニマラシヨナルの概念に基づく人間観においては、Deusの主宰性が主に創造の過程において働くものであった。

IV 『排耶蘇』

『妙貞問答』には、ハビアン思想のこのような特徴的性格が現われている。これに対して、徳川時代の初め以来、現代の研究に及ぶハビアンについての一般的なイメージには、スコラ哲学についての彼の独特な解釈が見逃されて、そのかわりに彼の思想が主に「対日本的」「西洋思想」を代表するものとして描かれてきた。こうした描き方が、以上において検討してきた『妙貞問答』の内容と一致していないことは確かである。それなら、どうしてこのようなイメージが今まで正当化されてきたのであろうか。一つの重要な原因として、『排耶蘇』に現わされたハビアンのイメージの影響が考えられる。『排耶蘇』では、ハビアン（不干）の発言がより一般的な耶蘇思想の形に従って描か

れており、『妙貞問答』に見られるようなハビアン思想のキリシタン思想のコンテキストにおける特徴が殆ど見られない。それに加えて、『排耶蘇』の不干には、かなり「非日本的」な印象がある。例えば、ポルトガル船について話すとき、「吾邦舟」¹²（排耶蘇、四一四頁）と述べていることなどである。

しかし、『排耶蘇』がこのような形で「ハビアン思想」を描き出すために長い間利用されてきたのにもかかわらず、次に述べるように、『排耶蘇』において「不干」の発言として記録されている言葉は、ハビアンの言葉ではない可能性が十分あると考えられる。

本論文のはじめに述べたように、『排耶蘇』は一六〇六年の林道春（羅山）と不干ハビアンとの対談の記録とされている。しかし、この書は、早くても一六五〇年代に収集されたとみられる第三子春勝編刊『羅山文集』（二六六二年）においてのみ存在している。だから、この書が一六六二年以前に実際にこの形において存在していたかどうかは確かではない。本論文のはじめに述べたように、イエズス会側からの史料においては、確かにこのような対談が一六〇六年に行われたと指摘されている。だから、対談があったことは事実と考えられるが、その内容を『羅山文集』所収の『排耶蘇』がどれほど正確に反映しているかは疑問も

残る。

『排耶蘇』についてまず注目すべきは、『妙貞問答』の内容を直接踏まえた議論が一切ないという点である。羅山は「妙貞問答の書を見る」（『排耶蘇』、四一五頁）と言うが、本書については次のように判断するだけである。

みな和語の卑俚を綴りて漫りに叫騒罵詈す。これを聞くに蚊虻の前を過ぐるが如し。あに懐に介せんや。

（『排耶蘇』、四一五頁）

『妙貞問答』の内容自体は議論されていない。そのかわりに、『排耶蘇』には、主な論点が二つ登場している。一つは地球が丸いとする説に対する批判であり、もう一つはリッチの創造論に対する批判である。この二つの議論はともにリッチの中国の知識階級に対する布教活動において利用されていた資料にふれている。創造論と形而上学については次のように、明らかに『天主実義』に出ている議論から始まる。

春問うて曰く、利瑪竇（耶蘇會者）、天地、鬼神及び人の靈魂、始めあり終りなし」と。吾信せず。始めあればすなはち終りあり。（『排耶蘇』、四一五頁）

この創造論の議論はリッチ（利瑪竇）からの引用から始まるだけではなく、内容的にも、ハビアンの創造論と一致しなさそうなものである。上に述べたように、ハビアンの

思想の特徴的な要素は、創造過程においてDeusが人間にアニマラシヨナルを与えることと、それに基づく彼の間観である。従って、『妙貞問答』に見られるハビアン（註）の創造論はアニマ類と緊密に結ばれている。が、『排耶蘇』に見られる創造論の話には、そのハビアン思想の代表的な要素が見られない。しかも、創造論についての議論が進むに従って、『排耶蘇』に描かれたハビアンは次のように『妙貞問答』とは全く矛盾した発言している。

干、なお解せずして曰く、器を作るの一念起るところを理となす。一念起らざる以前は、もと無想無念にして体あり。しかればすなはち体は前、理は後なり。

（『排耶蘇』、四一六頁）

この議論においては、ハビアンが万物を創造した天主は「体」だから「体は前」というように論じている。それは『妙貞問答』とは矛盾していないが、その天主・Deusの性格については問題がある。『妙貞問答』では、ハビアンは「無想無念」という仏教的概念を批判し、「Deus 一体」の「有知有徳」を特に強調する。『妙貞問答』では、仏神儒批判においてハビアンは仏教の「空」と神道儒教の「陰陽」は即ちスコラ哲学の「マテリアヒリマ」と解釈するとき、「無想無念」対「有智有徳」がテーマになる。

此有智有徳ノ作者、Deusヲハキマエサル（弁エザル）

程ハ、万二不審ノミニシテ、心晴ルル事、侍ルヘカラス。（『妙貞問答』、三九三頁）

やはり、『排耶蘇』の「不干」のセリフを書いた者は、この点を十分「ハキマエ」なかつたようだ。『妙貞問答』では、「聖体なるDeus」は「無心無智」の正反対である「有智有徳」であることは、排仏の議論の最も重要な点であつたのにもかかわらず、『排耶蘇』でハビアンが創造の元になる「体」は「無想無念」だというのは、不思議というほかはない。このように、『排耶蘇』での主な議論は、『妙貞問答』の内容を直接には踏まえておらず、そこにおいて描かれた「不干」は、『妙貞問答』の議論と全く矛盾しているが、あたかも仏者に近い存在である。排仏を説く羅山派にとつてキリシタンは異端的仏教に似たものと表象されていたらしい。

創造についての論点に加えて、もう一つの地球が丸いとする説という論点がある。『妙貞問答』の上巻の初めには、地理学に若干触れる話があるが、『排耶蘇』での議論は、その『妙貞問答』の内容を踏まえてはいない。議論は次のように始まる。

またかの円模の地図を見る。春曰く、上下あることなしや。（『排耶蘇』、四一四頁）

この「円模の地図」は、徳川時代初期の日本と当代の明朝

中国において最も広く知られていたイエズス会出版の図書のリッチ著『万国輿図』と考えられる。この地球が丸いとする説についての議論は、リッチ著図書に基づき、『妙貞問答』の内容に触れない。

しかも、創造論と地球が丸いとする説の両方の話にかかわるが、『排耶蘇』の全体において不干が使っている用語をみると、『妙貞問答』のハビアンが使っている用語と全く異なっていることが判る。ハビアンの「Deus」がリッチの「天主」になるにとどまらず、『妙貞問答』に多く現れている片仮名で記されているラテン語からのスコラ哲学専門的外来語は『排耶蘇』には一切ない。

『排耶蘇』に描かれている不干は、『妙貞問答』で創造を論じてスコラ哲学の専門語を使い特殊な人間観を強調するハビアンとは異なる。『妙貞問答』に見られる用語だけではなく、その思想の最も重要な要素のいくつかが『排耶蘇』にない。しかも、『排耶蘇』には、『妙貞問答』と完全に矛盾している内容もある。『排耶蘇』で不干は、中国イエズス会が使う「天主」などの用語を使用し、『天主実義』に現されている天主の主宰性を儒教的専門語によって強調している。

この点を始めとして、『排耶蘇』は、全体としては、『妙貞問答』よりむしろ『天主実義』を相手にしているといっ

てよい。つまり、この『排耶蘇』は一六〇六年のハビアンの立場を批判するためというより、一六三〇年代以降の徳川時代の日本の文脈においてよりイエズス会の立場を表現するものとして、日本に深く浸透していたと見られる『天主実義』を批判するために書かれたものではないだろうか。『排耶蘇』は一六〇六年のハビアンと羅山の対談の正確な記録というより、リッチの作品に対する反論という性格に近いのではないかと思われる。

V おわりに

以上に述べてきたように、ハビアン思想は、少なくとも同時代の彼以外のキリシタンと天主教思想とは、基本的に異なるものであった。ハビアンは、いくつかの他の宗教思想的伝統に対して批判的な姿勢をとりながら、その同じ思想伝統から思想的枠組みと言語構造を借りて、同時代に日本列島と中国で創出されていたキリシタンと天主教のキリスト教的思想伝統についての非正統的でユニークな解釈を提起した。

それに対して、本論文のはじめに述べたように、一七世紀の反キリシタン言説においては、日本キリシタン思想と天主教思想（ハビアン思想を含めて）が同一的な内容を持つ

ものとして描かれていた。それは特に林羅山の著作にも見られる。『排耶蘇』以外の『羅山文集』を検討すると、ここに描かれている羅山思想は、一七世紀前半に複数の異なる思想伝統を統合し、彼自ら正統的思想として再構成したものであるといっていだろうか。言うまでもなく「正統性」の存在は、それに対する「非正統」の存在に依存している。『羅山文集』に見られるこの「非正統」のイメージにおいて、非正統的なものすべてが「天主教」あるいは「耶蘇」という語で呼ばれているようになったのである。批判の実際の対象がキリスト教ではない場合でも、この「排耶」的なレトリックが使用されて、羅山の正統対非正統の言説において重要な役割を果たした。ハビアンに対しても、その思想は「キリシタン」あるいは「天主教」思想と切り切れるものではなかったのにもかかわらず、羅山派のレトリック的な扱いによって、リッチ思想など一七世紀半ばの一般的「耶蘇」イメージが重ねられて、反キリシタン言説のパターンに適合させるべく、「不干」が『羅山文集』の中で創作されたのである。

上述したように、『排耶蘇』は創作である。すなわち、確かに『排耶蘇』は、一七世紀半ばの反キリシタン言説のあり方の典型例として史料上の意味を持っている。しかし、それは『妙貞問答』に見られる実際のハビアン思想と異なる

ものである。従って、従来の研究においてなされてきたように、この史料に基づいて実際のハビアン思想の社会的歴史的な意味を捉えようとするには、問題がある。

本論文で検討した『妙貞問答』とその当時のそれ以外のキリシタン思想および天主教思想との相違点をはじめ、ハビアン思想における独特なスコラ哲学解釈と儒教思想の受容に見られるように、彼の思想は「西洋思想」を「導入」するものとして捉えられるべきでない。むしろ、仏教・儒学・神道・スコラ哲学・イエズス会思想等々の伝統が含まれていた一六世紀後半〜一七世紀初めに至る時期における日本社会の思想的環境の多面性や多様性、包括性自体を表現するものとして捉えた方が正確であると考える。

注

- (1) 海老沢有道訳『南蛮寺興廢記・邪教大意・妙貞問答・破提字子』平凡社、一九六四年、一一七頁。
- (2) George Elison, *Deus Destroyed*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1991, pp. 252-54.
- (3) 例えば、『丸山真勇講義録』第六冊』東京大学出版会、二〇〇〇年、八八―九二頁。
- (4) 例えば海老沢有道は、「彼（ハビアン）筆者注」のキリシタン理解が、創造主宰神の存在にとどまっております。

(海老沢有道編『キリシタン教理書』教文館、一九九三年、五二二頁)と述べている。

(5) 『妙貞問答』の引用は、海老沢編『キリシタン教理書』教文館、一九九三年による。

(6) 同右、五二二頁。井手勝美も、この相違を、ハビアンがキリシタンの「啓示的真理」と「信仰の核心」を「言及」することとして描く(井手勝美『キリシタン思想史研究序説』ペリカン社、一九九五年、二八四頁)。

(7) 『ドチリナ・キリシタン』の引用は、時代的に『妙貞問答』に最も近く制作された一六〇〇年刊を使用する。海老沢編『キリシタン教理書』、教文館、一九九三年による。

(8) 前掲海老沢、一七九頁。

(9) 『キリシタン書・排耶書』日本思想大系25、岩波書店、一九七〇年、一八四頁。

(10) 尾原悟『イエズス会日本コレジヨの講義要綱第一冊』教文館、一九九八年、二九―三〇頁。

(11) 『天主実義』の引用は、マテオ・リッチ著、後藤基已訳『天主実義』明徳出版社、一九七一年による。

(12) 『排耶蘇』の引用は、『キリシタン書・排耶書』日本思想大系25による。

(13) 「Daus」の替わりに、リッチは「天主」という。また、「理」と「用」の意味は微妙に異なる(これについては、特に『排耶蘇』四一六頁と『妙貞問答』三九七頁において

明らかである)。

(14) 例えば、『羅山先生文集』の巻第七にも、明確に多様な性格を持つ様々な思想が一括りに「耶蘇」、すなわち羅山がいう「三脚猫鬼」、とされている。羅山が一六五四年に書いた史料では、「天主教」の名は明らかにキリスト教自体とは離れて用いられている、儒教、心学のみならず禅宗、神道、老荘思想等いくつもの「異学」に対して一括りにこれを適用して批判がなされている(『羅山先生文集』京都史蹟会、一九一八年、九一―九九頁)。

(東京大学大学院)