

## 「山口の討論」について (二)

豊澤 一

はじめに

一、禅僧忍室との交渉

二、「大日」問題

三、「山口の討論」 1——悪の存在と墮獄——

(以上は『山口大学文学会志』第四十九巻所収)

四、「山口の討論」 2——存在の始源——

フェルナンデス書簡の最初に置かれている質疑応答の相手は禅僧であった(四)<sup>\*1</sup>。トールレス神父は、禅僧に對して、「聖者(Santos)になるために」何をしているか、と問う。シュールハマーの推定に従えば、この「聖者」は日本語では「ほとけ」である。トールレス神父は、前述した鹿兒島における忍室との交渉などから、禅僧が坐禅<sup>\*2</sup>瞑想を実践していることを既に知っていたであろう<sup>\*3</sup>。この問いは、さらに、仏教が仏になるこ

と(成仏)を究極の目的とする、という認識をこの時までに得ていたことを窺わせる。だが一方、成仏を目指しているはずの仏僧たちの生活が実は腐敗墮落しているという事態も、また既知のことだったろう<sup>\*3</sup>。だから、何をしているのか、どういう生活をしているのかと問われて、「ひどく狼狽し」「恥じ入(った)」僧侶たちもいたという<sup>\*4</sup>。とすれば、仏になるために何をしているかという問いは、禅僧に自らの生活を顧みさせ、悔悟させることによって、「アニマは聖なる道(El Camino Santo)を歩むために生れた」(一三)という教えに導き入れようとする意図をひそませていたことになる。

しかし、それに対する禅僧たちの答えは意外なものであった。彼らは笑いながら「聖者たちはいない。したがって聖者への道を求めることはまったく必要がない。というのは、存在は無(nada)から生じたのであるから、ふたたび無に帰る以外に方法はないから」と答

えたというのである。仏の存在も仏になることも否定するとは、トールス神父の問いをはぐらかすかのようではないか。この記述が仏僧の真意をどれほど忠実に反映しているかは、もちろん不明である。しかしそれにして、いかにも禅僧にありそうな答えではある。

これについては、「殺仏殺祖」をもつてする菅原伸郎の理解が、おそらく当を得ているだろう。一般に、仏道修行者たちは、仏の境涯に、あるいは悟りの境地に、さらには祖師たちの教えや行為や修行方法にあこがれるあまり、往々にしてそれらを実体化・固定化し、それに執着しがちであった。そこにはかえって煩惱が生ずる。「殺仏殺祖」とは、そうした硬直に対する警戒心が、自由を求めて過剰な表現をとった語である。つまり、真の境地は、仏祖の境涯やその行履を否定(超越)し、さらにそれらが意識されないところにあるのだというのである。そして禅僧たちはトールス神父に對して、その真の超越的境地として「無」を提示したのであろう。

この問答を契機として、引き続き、存在の始源に関する応酬がなされる(五)。トールス神父は、「すべてのものに始め(principio)を与えるところの一つの始め(un principio)がある」と説得しようとする。後のへ

二一〇にも見られるように、明らかに創造主としてのデウスを説こうとしているのである。ところが禅僧は、トールス神父のその意図とはすれ違いつつ、「一つを始め」の存在を承認して、次のように述べる。

「それは人間も動物も植物も含めたすべてのものを生ぜしめる一つの始めである。創り出されたそれぞれの事物は自己の内部にこの始めを持っている。そして人間あるいは動物が死ぬときは、それは四大元素、すなわちそれらがもったものに変化する。そしてこの始めは本来の自己に帰るのである。……この始めは善でも悪でもなく、祝福も苦痛も持たず、死も生もなく、したがってそれは無(空)であります。」(五)

ここで禅僧は、「無」であるところの「一つを始め」の存在を承認した。ではその「一つを始め」とは何であらうか。シュールハマーは「真如」「第一義空」と注し、また岸野久は、フロイスの書翰を参考に、「本分」「仏性」と解する。いずれにせよ、この禅僧は、人も動植物も地水火風の四大が縁起によつて仮に和合して成ったものであつて固定的実体ではないと説き、

さらに無善無悪（善悪不二）、不生不滅等の語をもって相対的な有無の次元を超越した「無」の境地を表明したのである。

翻つてトールレス神父は、「一つの始め」についてどう説いたのだろうか。——一切の存在はそれ自身から始まるのではない。「それゆえ、それら一切に始めを与えるところの始めがなければならぬ」。しかし、その「始め」それ自体は無始無終である。この無始無終の「始め」こそ「デウス」だ、とトールレス神父は説く（二二）。これは、因果系列の最初に位置して因果系列の遡及を断ち切る存在、すなわち第一原因があるはずだという議論である。同様に、太陽や月といった無生物は、自ら動くことはできないから、それらを動かしているものがあるはずである、とも説く（二八）。つまり第一の作動因があるのだという論である。そして、この世のあらゆる存在は、デウスが創った「元素」から創られているから、創った当の存在は「元素」を超えていなくてはならず、したがって人の目には見えない（二二）。デウスは、万物を超えたところから「一切を統治し、かつ万物に存在を与え」ており、デウスの「意思なしにはいかなるものも生成・消滅することはできない」（二九）とも説く。アリストテレス主義

的な中世スコラ哲学の面目躍如、と評すべきであろう。こうした存在の始源に関する両者の議論を、相互にどのように理解したかは、やはり必ずしも明らかではない。ザビエル書簡（第96・18）に、日本人は創造について何も知らず、「すべての物には元始（はじめ）がなかったのだと思つています」と述べられているのを見れば、はじめて仏教の「無」の思想に遭遇した宣教師たちの理解のほどを推察できるであろう。すなわち、「無」を第一原因の存在に関する単なる無知ととらえたのではなからうか。

一方、仏僧の側の反応はどうであつたろうか。フェルナンデス書簡に、仏僧たちは、「万物は自然に存在しているものであり、世界には始めもなければ、世界を始めた者もない」と主張した、と報告されている（二八）。これに対置されたのが、先ほどの第一作動因の存在という論であつた。だが、その論に対して仏僧たちは答えるところを知らなかつた、とされる。仏僧たちは反論できないのだ、と宣教師たちは解したのである。しかし、果たしてそうだったのであるか。

半世紀あまり後の一六〇六年、二十四歳の儒学者林羅山が「天主、天地万物を造ると云々。天主を造る者は誰ぞや」との疑問をキリシタン修道士ハビアンに呈

することになる。現在でもありそうな問いである。客気にはやり、相手を論破しようとするばかりで内在的に理解しようとはせぬ羅山のごとき立場から発せられた、いささか意地悪なこうした問いは、ひとまず措こう。しかしそれを措いたとしても、「万物は自然に存在しているのであり、世界には始めもなければ、世界を始めた者もない」と考え、第一原因と第一動因とを認めない立場がさほど奇異なものだとは、本稿筆者には思われない。<sup>10</sup>天地万物は自ずからこのようにある、何時とも知れぬ悠久の過去からこうであつたらうし、未来永劫にわたつてこうであろう、時間には始めもないし終りもない、と考えることも、十分に可能ではなからうか。眼前の天地万物の現前性に飽くまでも即するならば、こちらの方がよほど真実味を帯びているのではないか。<sup>11</sup>

ところで、仏教の縁起説——人間の心も肉体も含んで一切のものはさまざま直接的原因(因)や間接的原因(縁)によつて生ずる(起)、とする説——は、宣教師の依拠する因果律に似てはいはないか。仏僧たちは、ことによると縁起説を想起し、納得してひきさがつたのではなからうか。おそらくそうではあるまい。因縁によつて生起するものは自性を有せず、実体では

ない。諸法無我であり、空である。こうした本来「無」である因縁こそが、宇宙の根源だ、というのが仏僧たちの主張ではなかつたか。この「無」は、時間的始源ではなく、論理的根源である。先ほどの「人間も動物も植物も含めたすべてのものを生ぜしめる一つの始め」というときの、その「一つの始め」もまた論理的な根源のことを言っていたのではなからうか。ともあれ、縁起説の眼目は、そのことに覚醒して因縁を超えようとする点にある。したがつて、第一原因や第一動因を想定して、その探究には向かうことは、むしろ因縁に絡め取られることであつて、本末転倒だと言わざるを得ないだろう。

しかしそれにしても、因縁には始源があるのではないか、という問いはあり得る。あり得るにしても、仏教を含むインド思想においては、無数の劫を考え、気の遠くなるような時間を想定する以上、どれほど遡及したところで究極の始源が見いだされるはずはない。つまり、始源があるとしても、さらにそれ以前を問うる道理である。とすれば、無限に遡り続けるしかなく、無駄である。やはり、自らの因縁を如何にして超えるかが実践的課題として迫ってくるのではないか。

はるか後の西田幾多郎も、羅山同様、次のように疑義を呈する。

「世界に原因がなければならぬから、神の存在を認めねばならぬというが、もし因果律を根拠としてかくの如くいうならば、何故に更に一步を進んで神の原因を尋ねることはできないか。神は無始無終であつて原因なくして存在するというならば、この世界も何故にそのように存在するということができないか。」<sup>12)</sup>

西田は、因果律を「ある現象の起るには必ずこれに先だつ一定の現象がある」ということに過ぎないとする。言い換えれば、因果律とは、ある現象には別の現象が伴うという事実に基づいて生じた思惟の習慣以上のものではない。したがつて、現象以上に、あるいは現象の背後に、何らかの確乎たる存在を要求するのは、因果律を誤解した思惟の越権なのである。誤解された因果律は「世界に始がなければならぬと要求する。しかしもしどこかを始と定むれば因果律は更にその原因は如何と尋ねる、即ち自分で自分の不完全なることを明にし」、「自家撞着に陥る」のである。<sup>13)</sup>

確かに山口の仏僧たちは答えるところを知らなかったのかも知れない。しかし、むしろ、彼我の宇宙観の違い、思考の枠組のあまりの相違に啞然として、実は沈黙するしかなかったのではなからうか。

### 五、「山口の討論」3 靈魂論

さて、先に引用した(五)を再び採りあげよう。そこで禅僧は人間と動植物とを四大仮和合のレベルで捉え、同一の存在であると論じていた。これを起点として、フェルナンデス書翰は、人間と動物との違い如何の議論に移る(六、八)。しかし、議論はその違いに終始したわけではない。トールス神父の意図は、実は、その議論をもつて禅僧たちを靈魂(アニマ)論に導くことにあつた。

人間と動物の違い如何を問われた僧たちは、こう答えたという。

「生れて死ぬという点では両者は同じである。しかしある点では動物の方がまさっている。そのわ

けは、この世において動物は心配も、良心の苛責も、悲しみもなく生きていたが、人間はそうではないから。」(六)

彼らは、動物の靈魂と人間の靈魂とを基本的に區別せず、むしろ、動物の方がさまざまな葛藤を免れている故に人間に優っている、と考へる。これに対してトレス神父は、姿形の異なる多様な動物も「善も悪も知らない」という点で一括可能であり、一方、その点で人間は動物と截然と異なっていると説く。人間の靈魂は動物の靈魂より優れているのだという趣旨である。

この点に関しては、アリストテレスの靈魂三分説が前提となっていたと推測してよいだろう。アリストテレスに拠れば、靈魂には理性靈魂・動物靈魂・植物靈魂の三種があつて、理性靈魂は不滅であるが、動物靈魂と植物靈魂とは、肉体の死とともに滅びる、とされる。しかし、僧たちは納得しない。「それはそうとしても、生死があり、靈魂を持つという点では、人間も動物も一つである」(八)と繰り返す。それでは、「良心の苛責」といった類の精神の働きをどう捉えるのか、という問いに対して、こう答へる。「人間はあの始めを自分の中に持っているのであるから、そのような心配と

良心の苛責を持つのである」「そしてこの始めに立つとき、善も悪もない、生も死もない」と(九)。この「始め」も因縁を指していたであろう。精神の働きも因縁によつて現象する。したがつて確かにあると言つてよい。しかし、因縁によつて起こるという根源に立ち還るならば、心配や良心の呵責も解消する。なぜなら、本来、善悪不二であり、不生不滅だからである。こうした主張であつたと理解できる。

さらに、僧たちは、「われわれは理性を持つ。その理性によつて人は善く生きることが出来る。しかし人は理性をもつてしても、生きている間は、死後のわれわれがどうなるかを学ぶことも、理解することもできない」(一〇)とも言う。思考・推理・推論の能力を意味する「理性」は近代の翻訳語であつて、当時の僧の口から「理性」の語が発せられたはずはない。とすれば、文脈から推測するに、おそらくは「分別」ではなかつただろうか。つまり、確かに「分別」はこの世に処するために有効であろう、しかし、この世の相対性に囚われて差別を生ずる体の有限な知だ、ましてこの世の生の次元を超えたことまで洞察し得るものでもない、したがつて真の智慧ではない、といった主張が展開されたのではなからうか。

ところで、へ一〇くの「理性」は、英訳では *intelligence* <sup>〔\*15〕</sup> である。へ三九くでは、デウスは天使に「明らかな理性」(*clear intelligence*) <sup>〔\*16〕</sup> と自由意志とを授けた、と述べられる。へ三二くでは、デウスによって人間に授けられた「明るい智慧」(*clear knowledge*) <sup>〔\*17〕</sup> は、「智慧分別」(*intelligence and reason*) <sup>〔\*18〕</sup> と言ひ換えられる。へ四五くでは、デウスの教えは人間の「理性」(*intelligence*) の中に具わっており、それを働かせるなら創造主の存在を知ることができる、と説かれる。へ二二くへ三三くの「理性」は、いずれも *reason* <sup>〔\*18〕</sup> である。英訳は以上のようにさまざまである。神父たちは、おそらく、ラテン語 *ratio* (英語 *reason* の語源) に類する語を思い浮べながら語ったことだろう。その *ratio* は、神の似像たる人間に賦与された神的な能力である。

さて、神父によれば、「理性」に従って行為する人は良心の苛責を感じることなく善い生涯を送ることができる、それ故に「決して悪く死ぬことはない」(一一二)。さらに「もしアニマが理性に反したことをしよう<sup>と</sup>決心するならば、アニマはみずから聖なる道を放棄し、悪に身を委ねることによって、自分で自分を悪

く」し、その結果、死後、アニマは「インヘルノ」に縛られたままとなり、「聖なる場所」に入ることができない(一一三)。「インヘルノ」は「地獄」であるから、「聖なる場所」とは「天国」のことであろう。死後のアニマは霊魂の救済如何は、理性に従って善行を積むか否かにかかっているのである。こうしたトールレス神父の主張に、僧たちは「正しい」と応えた<sup>と</sup>報告されている。僧たちも、たとえば善因善果・悪因悪果を想起すれば、ことさらに異を立てる必要もなかったかもしれない。それにしても、僧たちの賛同は、少々奇妙である。そもそも神父たちの「理性」と僧たちの「分別」とはまったく異質なはずだからである。しかし彼らは、ともに「理性」と「分別」とを混同して理解したのである。相互に違いを意識されないほどに両者の間の溝は深かった、と言った<sup>ら</sup>言い過ぎであろうか。もっとも、この賛同の直後に、他の僧たちによって地獄極楽における応報が否定される記述が続く。ある僧は、因果応報はこの世において実現するのだ、と主張する(一一三)。またある僧は、地獄極楽の存在を否定し、さらに、人の死後、その肉体はもとの四大に解消し、霊魂もまた「肉体に宿る前に自分たちがあつたもの」(すなわちへ五くで述べられた「無」)に帰する

のだから、「たとえ極悪の罪をおかすであろうとも、何の差支えもないであろう」とすら述べる（二二）。

「極悪の罪」を容認するかのような発言に、トールス神父たちは喫驚したにちがいない。本稿筆者も理解に窮するところである。しかし、罪に対する因果応報が現世において実現するとすれば、「極悪の罪」を容認することにはならないだろう。また、来世がないことを前提にすれば、いかなる罪も死後とは無関係であると考えても不思議ではない。ことによると、浄土教系の悪人正機説が混入しているのかもしれない。

ともあれ、こうした僧たちの主張を簡潔に記述したのがへ一五である。

「かれらは答えました。『人間の死後に地獄があるのではない。地獄はこの世にある。そして死とともにこのみじめな肉体を投げすて、この地獄から抜け出るときには、われわれは平和をうるのである』と。」

これは、死とともに平安に至るという主張であり、涅槃を想起させる<sup>\*21</sup>。それ故に、人間と動植物とを同一レベルで捉えること（五）にもなったのである。だが、

この靈魂不滅を認めぬ禪僧たちの主張は、宣教師にすれば、如何にしても承服しがたいものであった。靈魂不滅を認めてこそ、「アニマは聖なる道を歩むために」デウスが人に賦与したのであって、「アニマは肉体を離れるときには、自分の創り主なる真の聖に帰ってゆく」（二三）と説き得るのであり、宣教・教化が可能なのである。宣教師たちは、禪僧たちにかなり手を焼いたらしい。<sup>\*22</sup> そのことは、ザビエル書簡の次の箇所にも窺うことができる。この箇所はシユールハマーも注に引用する。

「九つの宗派のうちの一つは、人の靈魂は動物の魂のように滅亡するといっています。（中略）  
「人の靈魂が滅亡する」という考えの」 宗派の人たちは悪人で、地獄があることを聞く忍耐を持ち合わせていません。」（書簡第96・22）

この報告に従うかぎり、靈魂不滅の教えを拒絶したのは禪僧たちだけだったらしい。しかし、強烈な印象を与えたことは確かである。禪僧たちに投げかけられた「悪人」という言葉には、ザビエルの苛立ちすら感じ取ることができるのではあるまいか。鹿児島島の禪僧

忍室について、彼は靈魂の滅・不滅について「疑いを  
持ち、決めかねている」とザビエルは評したが、その  
際の余裕を、ここでは失っていると言つてよからう。

ところで、アニマ＝靈魂論において、まったく一致  
が見られなかったわけではない。それは、いわば、デ  
ウスによる無からの創造に関わる議論においてである  
(一八―二〇)。

僧たちは「デウスはアニマをいかなる材料で創つく  
たかと問う。神父は「なんら材料を用いることなく、  
単に御ことばと御意思とで」創つくつたと答える。僧たち  
はさらに問う。「アニマはどんな色と存在形体をもつ  
ているか」と。神父は「色も形体も持たない」と答え  
る。すると僧たちは「形体も色も持たないとすれば、  
靈魂は無である」と応ずる。そこで神父は、「物体で  
ある空氣が形体も色もなしに存在する」という事実じじつ  
に対する賛同へと導き、それと同様に、「アニマが、た  
とえ肉体をもたずとするも、存在する」のは当然では  
ないか、と論ずる。これには僧たちも「あなた方のい  
うところはもつともだ」と応じたという。

しかし、この一致にもどこか釈然しやくぜんとしないものが残  
る。無形無色のアニマの存在への僧たちの賛同を、神

父は有無相對の次元における有への賛同と理解しただ  
ろう。それに対して、僧たちは、「アニマとは四大の  
風のごときものか。それならば、詰まるところ、やが  
て死とともに空無に帰するであろう」と考えたのでは  
なからうか。無からの創造も自らの「無」に引きつけ  
て理解し、結局、「靈魂は無である」という一点を譲  
ることなく賛同可能可能だったのではなかつたか。＊23勿論、  
僧たちは、デウスによる創造に賛同したわけではなかつ  
た。

こうした、靈魂をめぐる討論で注目しておきたいの  
は、仏僧の側が靈魂そのものをあまり積極的に評価し  
なかつたこと、またそれと連動して、動植物と人間と  
を截然せつぜんと区別くわべつしなかつたことである。さらに、どうや  
らそうしたことが宣教師たちには理解しがたかつたら  
しいことである。思うに、現代においても、この仏教  
的な見方はなかなか理解しにくくなっているのではな  
からうか。その一因は、現代における仏教的素養の稀  
薄化であろう。しかし、そればかりではあるまい。む  
しろ、近代的な自我や自己の思想——それはキリスト  
教の靈魂觀を基礎として成立したと言つてよからう——  
に慣れ親しんだ結果、宣教師たちのアニマ觀が心の

深層において浸透したことが真の理由ではなからうか。

おわりに

トールス神父は、フェルナンデス書翰と同じ日付のザビエル宛書簡で、本稿が扱った一連の討論について、次のように述べている。

「僧侶に混つて若干の剃髪の貴族が来しました。御主の特別の御助けがなかったならば、かれらを打ち破ることはできなかつたでしょう。なぜなら、かれらはつねづね深い瞑想にふけていますので、聖トマスやスコトウスのような人でも、信仰を離れては、かれらを満足させるに足る返答をなしえないだろうほどの難問を持ち出すからであります。」<sup>25</sup>

討論は宣教師たちにとって悪戦苦闘であった。見てきたように、トールス神父たちが彼らを十全に「打ち破る」ことができたか疑問である。<sup>26</sup>しかしそうだとしても（いや、それだからこそ、と言うべきだろうか）、レベルの高い論争であった。その内容は、確かに「キ

リスト教と仏教との事実上最初の論争であったにもかかわらず、後代になって両宗教間で問題となる基本的テーマがほとんど出ている」と言つてよいだろう。<sup>26</sup>そしてこの早い時期に、言語の相違を超えて率直な討論が成り立ちえたことには、どれほど感嘆しても足りないのではなからうか。討論を支えたのは、フェルナンデス修道士の（使命感に由来するのだろうか）語学力の長足の進歩と、また、異質なものに対する当時の山口の人びとの強い知的好奇心とであった。

しかし、多分にさまざまな誤解とすれ違いとに満ちた討論であり、どこまで相互理解が成り立ったか、はなはだ心もとないものであった。その点に拘泥した本稿は、キリシタン宣教師と当時の周防山口の人びとの思考の違いをことさらに強調しすぎたかもしれない。そして、違いの浮き彫りに一体どのような意味があるか、との疑問が筆者の心の中に萌さないではない。同意し、共感する場面もあったのだから、むしろその可能性をさらに推し抜ける方向での思索こそ、思想的営為としては豊かなのではないか。だがしかし、同意といい、共感といい、如何とも為し難い異質さに対する相互の自覚と承認がなくては、やがて、苦い幻滅に復讐されることになりはしないだろうか。

当時の周防山口を舞台に、日本の人びとは、歴史上はじめて、ヨーロッパ思想⇨キリスト教思想と接した。両者の思想交渉は、これ以後に本格化する。「山口の討論」は、その出発点であった。この討論の思想史的な意義は、日本におけるキリシタン史全体の中で、あらためて考察しなくてはなるまい。さらにまた、イエズス会を包み込む当時のカトリック教会全体のあり方と、当時の日本の宗教思想全般のあり方と、その両者についての考察を欠いては、討論の意義の十分な解明には至りえないであろう。本稿は、その大きな課題の一小部分を垣間見るばかりである。

### 《注》

- \*1 この漢数字(四)は、前掲シュールハマー『山口の討論』に訳載されたフェルナンデス書翰の番号を示す。以下、同様。また、へ四と記すこともある。
- \*2 ザビエル書簡第85・17(一五四九年六月二二日付)に、アンジロウの話として、既に、日本の僧の「黙想の修行」(公案禪)についての記述がある。

- る。したがってザビエルは、鹿児島上陸以前に、坐禅についてある程度は知っていたのである。フロイスの記述に拠って、坐禅を組む僧侶を見たザビエルが忍室に「彼らは何をしているのか」と問うたのだとすれば、その問いは、前稿第一節で本稿筆者が理解しような「素朴な問い」ではなく、実は、坐禅の実質に踏み込んだものと理解すべきであった。ここで前稿の誤解を訂正しておく。なお、アンジロウについては、近年、岸野久の二著が出版された。「パウロ・デ・サンタ・フェ・池端弥次郎重尚同一人説について」(『ザビエルと日本』吉川弘文館、一九九八)、および『ザビエルの同伴者アンジロウ』吉川弘文館、二〇〇一。
- \*3 トーレス神父の第一書翰は、仏僧の男色や蓄財に言及する。前掲シュールハマー『山口の討論』八八頁、九四頁。
- \*4 同上 一一六頁。
- \*5 菅原伸郎は「ヘキリシタンの時代——宗教論争を読む1——無の発見」(朝日新聞一九九九年八月三一日夕刊)で、「公案集『無門関』には「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し」(殺仏殺祖)という言葉もある。何事にも執着しない、

あるがままの生を勧めた、とも読める」とする。

- \* 6 前掲 Schurhammer, Francis Xavier, Vol. IV, p. 282  
 では、「祝福」「苦痛」はそれぞれ beatitude と sorrow である。岸野久「仏キ論争——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——』吉川弘文館、一九九八年、二二五頁)では、最近紹介された別の写本をもとに翻訳して、「至福も悲しみもなく」とする。この訳に従うべきであろう。ただし、「至福も悲しみもなく」が仏教用語で何と表現されたのかは、本稿筆者には未だ推定できない。おそらく、煩惱を脱した涅槃の状態を説明したのであろう。

\* 7 前掲岸野「仏キ論争」二二五頁。

\* 8 やがてこの「無」を「第一質料(マテリア・プリマ)」とキリスト教の側が理解するようになることについては、前掲岸野「仏キ論争」二二五—二三〇頁。

\* 9 「排耶蘇」日本思想大系25『キリシタン書 排耶書』岩波書店、一九七〇年、四一五頁。

\* 10 上枝美典は「もしかしたら、……この原因結果の関係が無限に進むと考える人がいるかもしれない

い。特に、仏教の影響が強い日本では、永遠に巡る因果の鎖というイメージになじみがあるせいか、因果系列の無限背進に対して驚くほど寛容である」と述べ、さらに、西洋哲学の伝統にしたがって、因果系列を無限にさかのぼることができるとい主張には、不合理が潜む、と論ずる。『神』という謎——宗教哲学入門』世界思想社、二〇〇〇年、一三四頁。

\* 11 たとえば伊藤仁斎(1627—1705)は、「天地開闢」を實際に目撃親視して伝えた者はいないのだから、それに関わる諸説は「想像の見」にすぎぬと否定する。この素朴なリアリズムは、眼前の空間が限りなく広がるように、時間も窮りなく前後に広がると推定して憚らない。その結果、「今日の天地」をそのまま「万古の天地」と等置するに至る。つまり、最もリアリティのある現在を、過去に果てしなく投影することによって、時の始りの存在を否定するのである。ただし、仁斎は、「天地始終開闢」の「窮際」は不可知であるから「存してこれを議せざるを妙とす」とも述べる。不可知なこととは、敢えて穿鑿して誤謬に陥るよりも、そのままにしておくのがよいのである。仁斎にすれば、

天地開闢の如何など、「人倫日用の道」に何ら関  
わらない、どうでもよい問題であった。『語孟字  
義』日本思想大系33『伊藤仁斎 伊藤東涯』岩波  
書店、一九七一年、一七頁以下。

- \*12 西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、一九七九年  
改版、一二二頁。西田は、こうした考えの先で、  
神を宇宙に内在させる。

- \*13 同上七〇頁以下。

- \*14 中村元監修『比較思想事典』東京書籍、二〇〇  
〇年、五五四頁。なお、〈二六〉で、トールレス神  
父は、植物・樹木および動物と人間の肉体とは年  
齢とともに老衰するが、人間のアニマは老衰せず、  
不滅である、と説く。靈魂三分説が透けて見えよ  
う。

- \*15 前掲 Schurhammer, *Francis Xavier*, Vol.IV.  
p.283.

- \*16 同上 p.287.

- \*17 同上 p.286.

- \*18 同上 p.283.

- \*19 前掲シュールハマー『山口の討論』の巻末に、  
フェルナンデス書翰写本を活字化したものが付載  
されている (p.11-24)。それに拠れば、使用され

たと推測される「理性」の類に該当するスペイン  
語は、〈一〇〉では *razon*, *razon*、〈一二〉では  
*razão*、〈一三〉では *razon*、〈三三〉では *claro*  
*conocimiento*, *entendimiento e razon*、〈三九〉で  
は *claro conocimiento*、〈四五〉〈四六〉では  
*entendimentos*, *entendimiento* である。なお、〈二六  
〉で、生まれたばかりの幼児ですら「考えるアニ  
マ」を有する、と説かれるが、そのスペイン語は  
*alma racional* (英訳は *rational soul*) である。

- \*20 〈二六〉では、「人間はけっして四大元素およ  
び「空」とよばれる形式以上のものをもたない。  
肉体が死ぬときは、諸元素はそれともあつたも  
のに変化し、「魂」もまた解消する」と述べる者  
(禪僧であつたか否かは不明) が登場する。ただ  
シュールハマーは、写本に記されている *Qu* を  
詳しく考証した末に、この「空」を「魂」と解し  
ている(前掲『山口の討論』一四〇〜一四二頁)。  
しかし、土井忠生は「恐らく、*Qu*(クウ)の長音  
符号を脱落したもので、「空」に当ると見るのが  
自然であろう」とする(前掲『十六・七世紀に  
おける日本イエズス会布教上の教会用語の問題』)。  
従うべきであろう。けだし、「地水火風」には

「空」が続くのが自然であり、「地水火風空」は密教の「五輪」である。しかし、そうだとすれば、「魂」もまた解消する」という箇所の「魂」も「空」と解すべきだろうか。しかし、このへ二六へで、引き続き、トーレス神父によるアニマ論が展開されることを考慮すれば、こちらは「魂」と解した方がつながりがなだらかである。「空（クウ）」と「魂（コン）」とが、筆写の過程で混同されたのではなからうか。

\* 21 次のへ一六へでは、死とともに平安に至るのだとすれば、人が死を恐れるのはなぜか、という神父の反問が続く。禅僧は、人間の肉体に深く眷恋する煩惱の所為だと応える。しかし、この応えは神父を満足させなかった。へ一七へで神父の説くところは、「天上のごろうりやに達するために創られたアニマが、その目的から逸れたために「地獄の罰」を恐れ、死を恐れるのである」と要約できる。

\* 22 前掲小澤「山口の討論」は、へ二五へについて、「ここではイエズス会士側も簡単に相手を論破したとは主張していない。これは彼らが相手に苦戦したこと、逆に言えば禅僧たちの論理が強固であっ

たことを示している」とする（一五八〜九頁）。

\* 23 前掲小澤「山口の討論」は、「もし彼が、「実体の否定」という立場に立脚して議論を行なっているのであれば、風の存在も否定されるはずである。ところがここでの議論は極めて常識的な線に落ち着いてしまっている。それから考えると、この論者の立脚点は「見えないものは存在しない」という極めて即物的なものなのだろう」とする（一六六〜七頁）。あるいは、そう解する方が妥当かもしれない。

\* 24 前掲シュールハマー「山口の討論」一一六頁。

\* 25 今井淳「儒教・仏教とキリスト教の論争」も、「右の資料（本稿で扱った資料——本稿筆者注）はいままでもなく宣教師の教会に対する報告書という性格をもっているために、その論争の結果が必ずしもすべての人を、特に禅宗に代表される仏僧たちを、完全に納得せしめたか否かは問題であろう」とする（今井・小澤編『日本思想論争史』ぺりかん社、一九七九、一一八頁）。

\* 26 前掲岸野『ザビエルと日本』一九八頁。