

イエズス会の日本布教戦略と宇宙論 一好奇と理性、 デウスの存在証明、パライソの場所一

平岡, 隆二
長崎歴史文化博物館 : 主任研究員

<https://hdl.handle.net/2324/18939>

出版情報 : 長崎歴史文化博物館研究紀要. 3, pp.43-73, 2008. Nagasaki Museum of History and Culture

バージョン :

権利関係 :

イエズス会の日本布教戦略と宇宙論

—好奇と理性、デウスの存在証明、パライソの場所—

平 岡 隆 二

はじめに

イエズス会の宣教師がキリシタン時代の日本に西洋の宇宙論を持ち込んだことは、日本人と西洋自然科学との出会いの原点となった重要な歴史的事象としてよく知られており、これまで多くの歴史家の関心を集めてきた^{*1}。その一方で、この出会いのきっかけとなったイエズス会の布教活動と宇宙論との本質的な結びつきはそもそも奈辺にあったのかという根本的な問題については、従来の研究においても閑却されてきた感が否めず、現在に至るまで決定的な見通しを得るには至っていない^{*2}。イエズス会初代総長でザビエルの盟友でもあったイグナチウス・デ・ロヨラ (Ignatius de Loyola, 1491-1556) の「私の意図するところは、異教の地をことごとく征服することである Mea voluntas est subijcere universam terram infidelium」^{*3}という言葉に代表されるように、イエズス会の第一義的な目的が、カトリックの聖法を日本に浸透させることにあった以上、彼らがこの種の知識をかなりまとまった形で導入したことの背景には、当然布教上の強い要請や戦略的な方針があったと想定すべきである。またそのような要請・方針の存在を明らかにすることによって始めて、当時導入された知識の歴史的意義について正当な評価を下すことができるであろう。

以上の問題意識に基づき、本稿ではイエズス会の日本布教戦略における西洋宇宙論の位置づけについて、1. 好奇と理性、2. デウスの存在証明、3. パライソの場所、の3つの観点からそれぞれ分析・考究することにする。

1. 好奇と理性 ～擁護と排撃～

日本人の自然界に対する強い好奇心について最初の記録を残した宣教師は、日本布教に先鞭をつけたフランシスコ・ザビエル (Francisco de Xavier, 1506-1552) であった^{*4}。彼が1552年にヨーロッパのイエズス会員宛に出した書簡によると、

〔日本人たちは〕好奇心が強く、うるさく質問し、知識欲が旺盛で、質問は限りがありません。また彼らの質問に私たちが答えたことを彼らは互いに質問しあったり、話したりしあって尽きることがありません。彼らは地球がまるいことを知りませんでしたし、太陽の軌道についても知りませんでした。彼らはこれらのことやその他、たとえば、流星、稲妻、降雨や雪、そのほかこれに類したことについて質問しました。それらの質問に私たちが答え、よく説明しましたところ、たいへん満足して喜び、私たちを学識のある者だと思ったようです。そのことは私たちの話を信じるために少しは役立っています (コーチン発、1552年1月29日付)^{*5}。

このようにザビエルは宇宙の構造や気象現象に関する多くの質問を受け、それらに満足いく答えを提出できたことが、キリスト教を信じさせる一助となったと語っている。さらにザビエルはのちにロヨラに宛てた書翰では、今後日本を訪れる神父が持つべき学識として、とくに宇宙論的知識を挙げるほどであった。

日本人はいろいろと質問してきますので、それに答えるための学識も必要です。神父たちは博学でなければなりませんし、また討論disputasの中で日本人の矛盾をとらえるために弁証法を心得ていれば役に立つでしょう。〔また〕日本人は、天体の運行、日蝕、月の満ち欠けなどについて知るのをたいへん喜びますし、雨、雪や雹、雷、稲光、彗星やその他の自然現象がどうして起こるか〔を知ることに興味を持っていますので〕、天体の諸現象についてある程度知っていなければなりません（ゴア発、1552年4月9日付）^{*6}。

実のところザビエルは、日本人のこの種の知識欲について、来日以前にすでに情報を入手しており、またそのことが、それまで南インドや東南アジアで布教活動をしていた彼の日本来航の動機でもあったらしい。というのも彼は来日以前の1549年1月12日にコーチンからロヨラに出した書簡で、

日本についてたくさんの情報を入手したのが〔主な理由で日本へ行こうと思います〕。…人びとは非常に知識を求め、神のことについても、その他自然現象についても新しい知識を得ることを切に望んでいるそうです。私は内心の深い喜びをもって、日本へ行くことを決心しました^{*7}。

と記しているからである。その情報源は、彼がマラッカで出会い、日本に関する様々な情報を得たアンジロー（生没年未詳）であった可能性が高いが、いずれにせよ、こと自然現象に対する好奇心に関する限り、ザビエルの「内心の深い喜び」は期待にそぐわぬものであったに違いない。

また先に引用したロヨラ宛書簡でザビエルは「討論disputas」についても触れるが、彼は西洋宇宙論を、日本における思想的である僧侶らとの討論においても有用なものと認識していたとみてよい。というのも、現代では天文学、気象学など個別の「科学science」に分類されるこれらの知識は、ザビエルの

生きたルネサンス期ヨーロッパにおいては広義の「哲学philosophia」あるいは「自然学physica」の範疇に属し、またコレジオ等のカリキュラムでは「教養科目artes」の一部を構成するものであって、ザビエル自らその重要性について、

〔日本人の〕質問に答えるために、学識のある〔神父〕が必要です。とくに哲学がよくできpryncypalmente buenos artystas、弁証法に優れた人で、〔僧侶との討論で〕明らかになる矛盾をすぐにとらえることができる人が必要です（コーチン発、1552年1月29日付、ロヨラ宛書簡）^{*8}

と強調しているからである^{*9}。以上の断片的な資料から読み取るかぎり、ザビエルにおける西洋宇宙論の利用のあり方は、（1）日本人の好奇心を満たし教理説明への足がかりとする、（2）仏僧等との討論における思想的武器とする、の2点にあったと見てよからう。

注目すべきは、この種の知識を布教活動に積極的に利用しようとする態度は、ザビエル1人にとどまるものではなく、後続の来日イエズス会宣教師たちによっても脈々と引き継がれていたことである。以下、ルイス・フロイス（Luis Frois, 1532-1597）の『日本史』から関連記事をさぐると、たとえば永禄3年（1560）に都で宣教中のガスパル・ヴィレラ（Gaspar Vilela, 1525?-1572）とロレンソ了斎（1526-1592）は、「ホンギョウジノ」と称する仏僧の来訪を受け、その時地球の大きさや、インド諸国間のへだたりに関する問答を交わしていた。

彼 [=ホンギョウジノ]は…（デウスの）教えに關してはなんら質問せず、長時間にわたり、司祭 [=ヴィレラ] に対して、地球の大きさや、インド諸国間の距たりとか、国々の特質や風習について質問し、聞いたことを書き留め、ついで立ち上がって帰りかける様子をした。だが司祭は先手をうって（こう）言った。「…私が御身の

諸国へ説きに来ているのは、御身が信奉しておられる釈迦の教えとは全然相反するものでもあるから、どのような教えであるか（聞いていかれるのは）不適當ではありますまい」と（第1部26章）^{*10}。

さらにフロイスは、同年のできごととして、これとは別の老僧の来訪例も伝えており、そこでも同様のやりとりが行われている。

そこへ禪宗の紫の僧院から、もう八十歳に近い老僧が訪ねて来た。…彼はあの（司祭 [=ヴィレラ] の）貧しい家に来ると、たいていの人々と同じように、ありふれた好奇心から出た質問を始めた。それらはたとえば、日本からシナまでは何里あるかとか、そこ（シナ）からシャムまで、（さらに）シャムからインドまではどうかとか。我ら（ヨーロッパ）の諸国では、日本より人の寿命は長いとか。また、四季は当国の気候と同じようであるか等であった。司祭はその質問に満足な回答をした後に、自分がここで説いている（キリシタンの）教えについて少しぐらいは聞きたいと思わぬかと訊ねた（第1部26章）^{*11}。

この二つの事例においてヴィレラ／ロレンソは、いずれの場合も異国間の距離や気候の違いなどの質問に答えることから始めて、やがてキリスト教の教えに話題を転じており、まさにザビエルが示した方法をそのまま体现しているかの如くである。当時のひとびとが、初めて見る風貌の異なる異国人がどのようにして日本まで到達し、また彼らの国の生活や自然が自分たちとどのように異なるのか等に関して強い好奇心を抱いたことは想像に難くなく、フロイスが言うように、上記のような問答も「ありふれた」ものであったに違いない。

他方この種の質問は、西洋宇宙論の観点から見ると、大地球体説（地球説）と天球上の太陽の運行に帰される問題であることも見逃すことができない。

すなわち司祭＝学者であったイエズス会士にとって、これらの質問に答えることは、自らの感覚的な経験や数値上の回答を提示するだけでなく、必要に応じて、この世界がなぜそのようなになっているかの理論的な根拠まで披瀝する機会とすることができたからである^{*12}。たとえばのちに出版された『デ・サンデ天正遣欧使節記』（1589年マカオ刊）には、日葡間の航路や遠洋航海法についてアストロラーベ・海図・コンパスを用いて詳しく解説する様子や、地球上各地の気候の違いや黒人の肌が黒いことの原因についてアーミラリー天球儀を用いて理論的な説明を与える様子が詳しく描かれており、上述のような問答でも交わされたであろう理論内容を髣髴とさせている^{*13}。同書は日欧往復の旅程を経験した天正遣欧使節らが自ら語る対話の形態をとるが、実際は巡察使ヴァリニャーノ（Alessandro Valignano, 1539-1606）が用意した祖稿をデ・サンデがラテン語訳したものであり、かつ日本でラテン語を学ぶ者のための教科書ともなるよう出版された著作であることが、デ・サンデの序文に明記されている^{*14}。日本に関するあらゆる情報を収集し、日本教会のあるべき未来を構想・実現する立場にあったヴァリニャーノが、上に見たザビエルやヴィレラの方法を知らなかったはずがなく、その彼の著作に詳細な宇宙論的対話の具体例が含まれているという事実は決して看過できないものがある。

なお地球儀やアストロラーベなどの科学儀器は、理論説明の補助としても重要なツールであるが、その新奇さと物珍しさ、あるいはそれらを用いた航海の結果として今異国人が眼前にいるという事実の持つインパクトもあいまって、当時の日本人に強い印象を与えていた。すでによく知られた例であるが、フロイスは信長が地球儀を用いた説明を聞いたことや、また遣欧使節らが秀吉に謁見する前、室の港で諸侯らの来訪を受けたとき持参していた科学儀器のことを伝えている。

ある時、信長はわざわざ我らの掟の話聞き、それについて議論し、かねて抱いていた疑問を質

そうとオルガンティーノ氏とロレンソ修道士を多くの武将の前に呼び…彼は以前に見たことがある地球儀をふたたびそこへ持ってこさせ、それについて多くの質問をし反論した。最後に、司祭と修道士が一堂の前で答えたことにつねに満足の意を表し、伴天連たちの知識が仏僧らのそれと大いに異なっていると述べた（第2部26章、1580年）^{*15}。

これら諸侯は我らのことについて話を聞くのを無上に喜んだ。（その際、使節一行は）携帯していた地図と航海図、とりわけシナで描かれた大きい図柄のきわめて珍しいイタリアの図を諸侯に見せ、一行がたどった道順や諸国、および彼らが見物した諸都市、特にローマそれは格別良く描かれていた－を示した。彼ら（諸侯）はそれらを見、その他イタリアからもたらされた観象儀、地球儀、時計、および非常に珍しい書籍に接し、とりわけ（使節の青年らが）着ていた教皇からの贈物である衣服が豪華なことに仰天し讃嘆した（第3部13章、1590年）^{*16}

さらにやや時代は下るが、このような科学儀器を用いて天文・気象現象を理にかなった形で解説することは、数学に秀でた宣教師カルロ・スピノラ（Carlo Spinola, 1564-1622）の常套手段であった。彼の書簡によると、

〔私は〕この手で二千人以上の人々に洗礼を授けました。その中には少なからざる貴人が含まれていました。他の人々同様、この貴人たちも我等の事柄を好奇心から見聞するために何度もやって来ました。彼等に天文学に関するいくつかの機械を見せ、その話から入りました。それらの物に対してどれ程興味を示し、我等の聖なる教が真実であることを理解させるためにどれ程役に立ったかは簡単に述べることはできません。天体の動きや気象学のことなどすべて道理に叶ったように説明しましたので、それは彼等

の司祭たるボンゾ（坊主）たちが教える荒唐無稽なこととは大いに異っていました。既に来世について坊主たちが教えた事柄も嘘にちがいないと口に泡を飛ばして言っています（長崎発、1612年5月25日付、バルナルディーノ・ロジニョーロ宛書簡）^{*17}。

これとは別の書簡でもスピノラは「数学は親密な雰囲気の中で主立った殿達の中にうまく入り込むのに非常に役に立」つもので、科学技術に関する本であれば「どのようなものでも他の神学の本よりも今当地においては大きな収穫を得ることができる」^{*18}とまで述べている。スピノラにとって西洋の科学知識や儀器は、まぎれもなく日本人教化のための最も重要な戦略上のツールであった。

この種の知識や儀器が、当時の日本で広く知られていた須弥山説をはじめとする仏教的世界像を論駁しつつ、その教えそのものに懐疑を抱かせるための文脈で用いられたことは、当然のなりゆきであっただろう^{*19}。ふたたびフロイスの記述に戻ると、永禄11年（1568）に都にいた元法華経信徒の清水リアンについては、

（リアン）がまだ異教徒であった時に、彼は日月蝕や天体や惑星の運行について真実を非常に知りたがった。なぜなら彼は、仏僧たちがこの問題について彼に述べたようなまちまち（説明）とか根拠のない事柄、また見せかけだけの道理に満足しなかったからである。だが今や司祭たちは、彼の疑惑を完全に解いた。彼はその（疑惑）を解くのに当初数ヶ月を費やしたが、それによってデウスの教えを聞くように心を動かされ、キリシタンとなった後は、都地方における最良の（キリシタンの）一人となるに至った（第1部78章、1568年）^{*20}。

このように、彼の改宗のきっかけは、天文現象に関する司祭たちの説明が仏僧らが説く内容よりもはるかに理にかなうものだったことによるらしい。また

永禄3年(1562)に鹿児島で布教していたルイス・デ・アルメイダ(Luis de Almeida, 1525?-1583)は、この種の質問に対する回答を特別にしたためのノートを準備しており、「ハウセン寺」の住職との問答においては、それを用いて須弥山説の論駁に成功していた。

ハウセン寺の僧侶は日本の学問の標準からすれば偉大な数学者(と言える人)でした。彼は私に、日蝕、月蝕、干潮、満潮について質ね、その他、空気層の不完全な混合について幾多の質問をしました。ところで私は、これらすべての質問については回答を添えてノートに書き込んだものを携えて来ていましたので、(それによって)私は彼に幾つか図をもって証明しましたところ、彼はただちに私によって確信させられました。こうしてこの僧侶は完全に満足するに至りました。

日本人は釈迦の教えに基づいて、北方には、(上は)天に至り、(下は)はるか地中に達する一山があると信じ、それを須弥山と呼んでいます。それは砂時計の形をしており、彼らが語るところでは、太陽は、まるで子供の独楽の紐のようにその周囲をぐるぐる廻っているとのこと。…そこで彼は私に、そのことをどう思うかと質問しました。私が彼に、太陽は天から離れた物体ではないこと、その他、私たちの宇宙の知識について、その仏僧が容易に理解できることを説明しました。(すると)仏僧たちは両手を叩いたり、うなずいたりしましたが、それは一つには(耳にした)ことが新奇であったためであり、また(一つには)私たち(ヨーロッパ人キリスト教徒)の学識が理性の規範に基づいていることを知って彼らが満足させられたからでした(第1部33章。アルメイダの横瀬浦発、1562年10月25日付書簡の引用)^{*21}。

さらにフロイスは、宣教師らと仏僧との間で交わされた宇宙論的対話の一例として、月の満ち欠けの

原因に関する問答があったことも伝えている。永禄4年(1561)、都のヴィレラ／ロレンソを訪れた僧侶「クォーゾウイン」は、月の盈虚について、自らの知識が西洋人のものと同じであるかについて問いかけた。

拙僧 [=クォーゾウイン] は、月の盈虚の解釈について、私たちの意見がすべて一致しているかどうかを知りたいと思う。すなわち、我らの經典によれば、我らが天には玉の宮殿^{タマノクデン}と称する非常に大きい宝石が取り付けられており、そしてそれは透明清澄である。その傍には三十の天使 [=天女] がいて、十五日ごとに交替し、十五は白衣、(他の) 十五は黒衣を装っている。月の第一日目に白衣の一天使がその(宝玉)のもとに赴き、ついで毎日(一天使ずつが) ふえて十五に達し、その衣の白い色によって(その宝玉は) 私たちが見るようにまったく明るく美しいものとなる。第十六日目には、黒衣の一(天使)が来て、そこに立っている白衣の(天使の) 一人を引きさがらせて、自らがその場所に立つ。こうして毎日、黒衣(の天使)が白衣(の天使)を追いつき、十五(の黒い天使)がすべてそこに立つと、その時に月はまったく明るさを失い、そのために我々には見えなくなってしまう。さて、御身の天文学でも同様の見解かどうかを伺わせていただきたい(第1部29章、1561年)^{*22}。

ここでクォーゾウインは、月の盈虚が黒白30人の天女が月にある宮殿に入れ替わり立ち替わりするからであるという説を述べているが、これは少なくとも平安中期の天台僧である源信の『三界義』に遡り、その影響は有名な能の謡曲『羽衣』にも見い出すことができる。またイエズス会の側でもこの説について『日葡辞書』(1603・1604年長崎刊)で記述しているため、16世紀末にはよく知られた通俗説だったのであろう。

[三界義]

月宮殿内ニ三十ノ天子アリ。十五人ハ青衣ノ天子、十五人ハ白衣ノ天子ナリ。月ノ内ニ常ニ二十五ノ天子アリ。月ノ一日ヨリ白衣ノ天子一人月宮殿ニ入り、青衣ノ天子宮殿ノ外ニ出ヅ。是ノ如キ次第ニテ十五日ハ唯十五ノ白衣ノ天子月宮ノ中ニ在リ。故ニ月円満ナリ。十六日ヨリ二三十日ニ至ルマデ、毎日白衣ノ天子一人去リ、青衣ノ天子一人月宮ニ入ル。故ニ月輪漸ク欠減スルナリ^{*23}。

[羽衣]

[シテ] しかるに月宮殿の有様、玉斧の修理とこしなへにして、

[地謡] 白衣黒衣の天人の、数を三五に分つて、一月夜々の天乙女、奉仕を定め役をなす。

[シテ] われも数ある天乙女^{*24}、

[日葡辞書]

Guecqiū (月宮) Tçuqino miya (月の宮)。ゼンチヨ (*gentios* 異教徒) が月の中にあると想像している御殿であって、そこにはアンジョ (*Anjo* 天使) のような人がいて、月を満ち欠けさせるという^{*25}。

ではこの問いかけに対するヴィレラ／ロレンソの反応はと言うと、その場で彼等は具体的に回答することはなく、偶然居合わせたキリシタンの賀茂在昌 (1523-1603) が、月の満ち欠けは「釈迦が述べるような粗野なものではありません」と介入し、論争にはいたらなかったようである。在昌は、フロイスが「日本で最高の天文学者の一人で公家でありはなはだ高貴な」人と呼び、後には賀茂家を嗣続した人物で、彼自身「伴天連から、日蝕、月蝕、および幾つか天体の運行に関することを聞き、そのことで彼は伴天連を深く尊敬するようになり、(ついに) 都でキリシタンになった最初の人々の一人」^{*26}であったらしい。

無論、上にとりあげた宣教師らの書簡やフロイスの記述は、布教活動の成果や考慮すべき問題等について他の会士やヨーロッパに連絡・報告することを

第一義として作成されたものなのであるから、その叙述にはある程度の誇張や事実誤認も含まれることを想定しておかなければならない。しかし宣教師らが熱心に書き残したこれら多くのエピソードは、彼らが西洋の宇宙論を、キリシタン布教の最初期から迫害が本格化する1610年代にいたるまで、自己の立場や考えを擁護しつつ、他者を排撃するための重要な知識として強く認識していたことを図らずも物語っている。このような宣教師側の態度が、次節で見るように、日本人にとっては西洋文化の根幹をなすキリスト教思想や哲学に目を向けるきっかけとなり、あるいは西洋のイエズス会士らにとっても、日本の伝統思想に関心を抱くきっかけとなったことは、確かに東西交流史上の一大画期として評価すべきである。しかしこれらのテキストが置かれていた歴史的枠組みに目を向けるならば、この画期が、偶像崇拜や根拠のない哲学に迷った異教徒たちに、自らの存在を尊敬すべき学者として強く印象付け、短時間のうちに親密な関係を築いて改宗まで持ち込むという戦略の上に初めて成立したものであったことを見逃すことはできない。外国人による初めての日本語辞書である『羅葡日対訳辞書』(1595年天草刊)や、先述の『日葡辞書』において、天文・気象に関する相当数の語彙が翻訳・収録されていることも、自分たちの教理を展開するのに論敵の用語と思考の枠組みを援用するという実務的な要請に基づくものと理解すべきであろう^{*27}。

そして以上のような西洋宇宙論の戦略的位置づけを決定的なものにした重要なテキストが、ペドロ・ゴメス (Pedro Gomez, 1533-1600) の『天球論 *De sphaera*』であった。これはゴメスが日本コレジオで学ぶ神父予備生の教科書として執筆した『講義要綱』三部作 (1593-1595年) の第一部として、第二部『靈魂論 *De anima*』、第三部『神学要綱 *Compendium catholicae veritatis*』とともに収録したもので、ここにおいて西洋宇宙論はコレジオ教育の中に、組織的に取り込まれるにいたったのである。この決定の背景にヴァリニャーノの存在があったことは、彼が天正11年 (1583) に、来日直後のゴメスを豊後府内の

上長に任命し、コレジオ教育の監督にあたらせたことから疑い得ない^{*28}。そこには日本におけるキリスト教信仰を、西洋を範とする理性的・学問的土台の上に根付かせようとする意図と同時に、この種の知識を神父予備生に基礎から植え付け自家菜籠中のものとするまで鍛え上げることが、今後の日本教会には必須であるというヴァリニャーノの確信をも読み取ることができよう。

そもそもこの戦略の基盤にあったのは、ザビエル以来の宣教師たちが繰り返し指摘してきた、日本人の「理性」(ratio 羅。しばしば「道理」とも訳される)に対する大きな信頼であった^{*29}。ヴァリニャーノも、キリスト教を絶対視する冷徹な観察眼で、当時の日本の習慣や風俗に対してしばしば差別的な評価を下したが、その彼においても、日本人の理性によせた信頼は揺らぐことがなかった。彼は1583年にコーチンで著した『日本諸事要録』において、

〔日本布教事業がもっとも重要かつ有益であることの〕第二の理由は、東洋のあらゆる人々の中で、日本人のみは道理を納得し、自らの意思で(靈魂の)救済を希望し、キリスト教徒になろうとするのであるが、東洋の他の人々は、すべてむなしい人間的な考慮や利益の為に我等の信仰を受け入れようとするのが常であることは、従来吾人が見てきたところである。…第六の理由は、日本人は我等の聖なる信仰を受け入れる能力があるばかりでなく、我等の科学知識をも容易に受理することができる^{*30}。

と述べ、さらにそれに先立って、1580年に長崎で完成された『東インド巡察記』においては、

日本人は、シナ人を別にすると、かの東洋全域の中で最も有能で立派に教育を施されているので、我々の聖なる法に関する諸事を正しく理解し、東洋全域の中で最良のキリスト教徒となるには、最適な国民なのである^{*31}。

と断言している。ヴァリニャーノのこれらの意見は、彼が来日以前に出会ったインド大陸のひとびとに下した「人々は一人残らず無知で、いかなる種類の人文諸学も自然科学もしらない」^{*32}というきわめて差別的な評価と際立った対照をなすものである^{*33}。

宣教師らが見た、日本人の自然界に対する飽くなき好奇心と、西洋の宇宙論を理性に基づいて理解する能力—この2つこそ、イエズス会による西洋宇宙論の戦略的導入を決定付け、またその受容を準備した歴史的条件だったのである。

2. デウスの存在証明 ～デザイン論証～

前節で考察したイエズス会日本布教における西洋宇宙論の戦略的な利用が認められたとしても、上に引用した宣教師らのテキストは、なお一つの大きな問題をわれわれに提示しているように思われる。それはザビエルが「[宇宙論的知識が] 私たちの話 [=キリスト教の教え] を信じるために少しは役立っています」と言い、またスピノラが「我等の聖なる教が真実であることを理解させるために[それらが]どれ程役に立ったかは簡単に述べることはできません」と述べているように、この種の説明を聞いたひとびとが、あたかもその論理的帰結であるかのようにキリスト教の教えに目を開かれ信じるにいたった、とされていることである。

この世界のなりたちや自然現象の原因について系統的な合理的説明を与えることは、たしかにひとびとに宣教師らを深く尊敬させることに一役買っていたかもしれないが、それと信仰へのめざめとの間には一見大きな飛躍があるように見える。この問題に歴史学の観点から一定の説明を与えるためには、この種の知識が単に教理説明への足がかりや仏教排撃の材料に留まるものではなく、その背景あるいは周辺に、ひとびとを信仰へと急き立て、押し出すための契機が内在していたのか否かについても分析し、その上でいかなる回心の過程が想定されるのかについて検討するという手続きが必要であるように思われる。そうした観点に立つとき、とりわけ重要と思

われるのが、日欧のキリシタン文献に少なからず確認することができる、天地万物に見られる際立った「秩序」や「調和」の根元を唯一絶対の創造者たるデウスにもとめ、さらにそれらをデウスの存在証明の根拠として明確に位置づける、一連のテキスト群の存在である。

まず西洋宇宙論の日本への伝達に決定的な役割を果たした『天球論』を見ると、ゴメスはその序文の冒頭書き出しにおいて、以下のように述べていた。

使徒〔パウロ〕の述べるように「これら可視的な事物、すなわち世界の機構や、天の永久不変の秩序は、神の不可視的な属性をもっともよく明示している〔ローマ人への手紙1:20〕」。したがって、信仰を通じて得られる神の知識について取り扱った後、今や我々は、被造物を通じて得ることができる知識について、すなわち、天の性質、運動、影響について、さらに〔四〕元素やこの下界について、ごく簡単に述べたいと思う。というのも、それらに関して使徒は「天は神の栄光を語り…〔詩篇19:2〕」ととくに称えているからである^{*34}。

すなわち、ゴメスがこの教科書を執筆した目的は、コレジオ就学中の神父予備生を、この可視的世界の深い理解から、不可視的創造主の認識へと至らしめるためであった。言うまでもなくイエズス会による日本布教の最大の眼目は、デウスの存在とその創造・主宰の真理を伝道することにあったが、このゴメスの序文は、宇宙論もその大なる目的の一翼を担うものと明確に位置づけているわけである。

そしてゴメス『天球論』の背景にヴァリニャーノの存在があったことはすでに述べたが、そのヴァリニャーノこそ、可視的世界にあらわれたデウスの不可視的な属性について、キリシタン史上もっとも詳細な論述を残した来日宣教師であった。その論述は、彼が1580～81年に豊後・臼杵で編纂し、後にリスボンで出版された『日本のカテキズモ *Catechismus christianae fidei*』（1586年）で展開されているが、同

書は日本布教のその後を決定付けたきわめて重要な著作であるため、以下では煩をいとわずヴァリニャーノ自身のことばを引用し、しばらくその内容に目を注ぐことにしよう^{*35}。

『日本のカテキズモ』の冒頭第一講は、「知性を具備した唯一の根元者が在すこと」を明らかにすることを主題としている。そこでヴァリニャーノは、まず日本の仏教の諸派および神道が、それぞれ「ホトケ」「カミ」などと呼ぶある種の根元者の存在を認めているが、その力、本性および実体についての教示はまったく一致していないことなどを批判し、「かれらの主張は明らかに虚妄、誤謬で、決してそういうことはないし、またありえぬ」^{*36}ことを具体例を挙げつつ論駁している。それに続いて、

その他に、この全世界という塊を創造したもうた、万物の至高第一根元者を大胆にも存在しないといって汚すものがいるので、かれらが万物の創始者・創造者と呼び、またこの世が万物で飾られているから世界〔飾られたもの〕と呼ぶこの美しく巨大な宇宙を創造なされた万物の至高なる第一根元者の存在が必然であることを、人間の才智に充分明瞭に納得させるようなことを、他に宣明したいことも一緒に確乎たる道理をもって示そう^{*37}。

と宣言したうえで、デウスの存在が必然であることを、計7つの「道理ratio」を挙げ証明を試みている。この7つの道理のうち、実に4つ（第2、3、4、7の道理）までが、天体の規則的な運行や年月・季節の移り変わりといった可視的世界の秩序だった様相を、デウスの存在が必然であることの証拠として掲げるものであり、その全文は以下の通りである。

〔第二の道理〕

第二の道理は、自分で自分を生みまたは作ることはどうしても理解できぬことで、さもないければ存在する前に存在していることになるからである。それゆえわれらは最初に、ある事物は作

られたのだということを認める。**〔製作者の比喻〕**例えば家・船・絵画・肖像・その他これに類するものは自分で自分をこしらえたのではなく、ある作者、製作者が居って、その者によって手を加えられたことをわれらは知り、また製作者によってより巧みで優美・精巧・優秀なものが作られることを知っている。それゆえこの世の構造が、かくも巨大、広大で美しく飾られ、あらゆる面でうまく作られているのに注目するなら、われらは全くかくも大いなる業の製作者・創作者は最大、至上であり、最も英知があり、また最も完全な者であるとしか考えられず、或は「当然のこととして」そうなければならぬ。

〔第三の道理〕

第三の道理は、事物がうまく調和し、賢く配置されている度毎に、ある巧みで知恵深い製作者があったことをわれらは本性的に認める。**〔整頓された家の比喻〕**それゆえわれらがある人の家に入って、夫々のものが秩序正しく整えられているのが眼につき、貴重な品は地面に隠され、敷物は綺麗に敷かれ、寝具は最もよくのべられ、庭は美しく造られ、武具は場所にきちんと納められ、他の諸道具はきれいに区別して順序正しく置かれているのを知ると、それらすべてを賢明にきれいに整頓した誰かがいることを認める。これに対してわれらはこの世界では万物の驚嘆すべき秩序と調和を見る。すなわち太陽・月・他の星座の一定不変の運行と廻転、又、大地・水・空気・その他すべてのものが各々の場所で固有の座を占めている。それゆえこれらすべてを正しい秩序で構成し、またそれらを認識するのみならず、精神と英知とに於ても秀でているものが存在したもうことは明らかである。

〔第四の道理〕

第四の道理は、生命のないものや、存在する時生命に関与せぬものは、おのが本然の場所に位置を占めている時、みずから運動しうるものは何もなく、どこそこへ働く時は何時でも外的な衝撃に駆られるのである。しかも外のものから

の外的な運動は、知性を備えたある者からでなければ、一定恒常の秩序で現われることはできない。**〔舟と船人の比喻〕**あたかもいとも広大な海原で非常に大きく帆を張って行く船が岩にも岩礁にも衝突せずに正しい確固たる進路を取っているのを見ると、たとえ船で帆行している人の姿は見えなくとも、船を最もよく操縦し舵を取っているいとも経験を積んだ水夫が乗っていることを知るように、われらは太陽・月・その他の天の星座が、夫々の位置と座にあって確固不動の秩序をもって廻転し、下界の諸部分にかくも大いなる効果を及ぼしているのを見る。それゆえたとえわれらの肉眼に見えぬとしても、かくも正しい一定恒常の秩序をもってそれらを動かす天上の掌握者・支配者が存在することをわれらは当然認めねばならず、またそう言うよう強いられる。

〔第七の道理〕

第七の道理は、主張されていることの例を挙げるとよりよく証明される。**〔天球図の比喻〕**例えばわれらは天球図を見ていると想像しよう。そこには太陽・月・その他大いなる術をこらして天空に撒かれた星座が描かれ、一人で運行するよう作られている。その中で惑星と遊星とは、現在天空で保っているのと同じく出現するものと、逆の廻転で没入するものとある。日・月・時間・季節は天空に現われるのと同じ様にそこに描かれている。多くの人々が書物で伝えるところによると、それは、昔ローマの都のポシドニウス Possidoniusと言われたある名匠によって作られたのだというが、確にかくも大いなる技巧をこらして作られた天球を眺めて、直ちにこの作者は大いなる知性を備えていたことを認めぬほど愚鈍、野蛮な者はいまい。それゆえわれらはこの巨大な殆んど無限の宇宙が、かくも大いなる秩序と調和で進行しているのを見ると、この天球にかくも大いなる秩序と調和をもたらしただけの巨匠の存在を疑問にしうる者が一体あるであろうか。われらは天球がかくも驚くほど

美しく、またかくも賢明、巧妙に飾られているのを見る時、たしかにこの天球が他の者から創造されたこと、また天球を創った者が精神と知性とをもっていることをまさか疑う者はあるまい。このかくも大いなる宇宙の巨匠が存在するのかどうか、英知を備えているのかどうかを疑うよりは、理性も知性ももたぬ愚鈍なものになる方がましである^{*38}。

かなり長文の引用になったが、この4つの道理における論証の構造に注目するならば、そのいずれにも共通するロジックとレトリックが用いられていることに気付かされるであろう。すなわち(1)まず「製作者」「整頓された家」「舟と船人」「天球図」といった具体的な比喩を掲げ、(2)それによってこの世の事物には目には見えない製作者や動者がかならず存在すること、またその働きによって秩序や調和が付与・保持されていることを指摘し、続いて(3)このかくも巨大な世界に顕われた天体の運行などの驚嘆すべき秩序と調和にこそ刮目せよと読者を導き、(4)それこそ目に見えない唯一絶対の創造・主宰神が存在し、またその英知、計画が、至高かつ完全であることの証拠である、という論理展開である。

ここでヴァリニャーノは世界に顕示された秩序・調和の例を簡単に掲げるだけで、その詳細については述べていないが、前節で見た宣教師たちの戦略や、上に引用したゴメス『天球論』の序文を踏まえるならば、この種の論証と西洋宇宙論の組織的導入という方針とが無関係であったと考えることはできない。この7つの道理を締めくくるにあたってヴァリニャーノは、

個々の事物に明瞭に見られる秩序・一致・事物の不変の運動、その他既にわれらが上に述べたことから、この世の創造者に在す万物の至高なる第一根元者を置くべきのみならず、その御方は至高完全な知性を備えておられ、万物を認識し、夫々のものを配慮・支配し、その本性に正当・適合したものをすべてに与えたもうている、

と明らかに結論される^{*39}。

と断言しているが、その背景には、ザビエル以来約30年間にわたって日本人の自然界に対する好奇心に「道理」をもって対応し、説得することに成功してきたイエズス会の豊富な経験と自負が見え隠れしている。

さらに指摘しておかなければならないのは、上のヴァリニャーノの論証は、西洋の思想史では「デザイン論証Design argument」として知られる、神の存在を証明するための古典的な論法であったことである。デザイン論証は、自然界の法則や秩序から造物主たる知的デザイナーの存在を導き出す論証のことで、上のヴァリニャーノの「道理」の意義も、その西洋における学問史を背景にすることでもっとも明瞭になると思われる^{*40}。

第一に、日本布教における哲学・神学的典拠として想起されるのは、中世スコラ学の大成者として知られるトマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225?-1274)であろう^{*41}。先行研究では、『日本のカテキズモ』におけるヴァリニャーノの倫理神学上の基本的立場もトマスの深い影響下にあることが指摘されているが^{*42}、興味深いことに、トマスが『神学大全*Summa theologiae*』で行った有名な神の存在証明における第五の論証と、上には引用しなかったがヴァリニャーノの第六の道理には、同じ「矢と射手の比喩」を見出すことができる。

[トマス・第五の論証]

認識能力を持たないところのものが目的に向うということは、認識的・知性的な何ものかによってそれが方向づけられていること、あたかも飛ぶ矢が射手によって方向づけられているごとくたるのでないかぎりには、ありえないところである^{*43}。

[ヴァリニャーノ・第六の道理]

われらは矢が正しく狙われた的に当たるのを見ると、ある巧みな射手から矢が放たれたのを知るように、本性もまたおのれに定められた目標に

正しく向う矢か投槍のようなものである^{*44}。

この両テキストは、矢と射手の比喻だけでなく、万物を一定の目標に導いた第一根元者の存在証明（いわゆる目的論的証明）を試みているという点でも共通しているため、ヴァリニャーノは、中世以来カトリックが正統とみなしてきたトマスに由来するテキストを利用してたと見てよいであろう。

しかしトマスに代表される中世スコラ的な神の存在証明は、いわゆるアプリアリな原理に基づく合理神学的な証明を核とするものであって、自然の事物にまつわる豊富な比喻と喚起を見出すことはできない。このことはヴァリニャーノの議論が単なるトマスの焼き直しではなかったことを暗示しているが、ここで注目すべきが、すでに神崎繁氏によって指摘されている、ルネサンス人文主義の影響である^{*45}。

ヴァリニャーノが人文主義運動によって復興されたギリシャ・ローマの古典に決して無関心でなかったことは、上で引用した第四・第七の道理で用いられている「舟と船人」「天球図」の比喻が、明らかにキケロ (Marcus Tullius Cicero, BC106-AD43)『神々の本性について』のテキストを下敷きにしていることから確実である。

技術は理性なしには何も生み出すことはないというのなら、自然が理性を欠いていると考えるべきではない。あなたは、立像や絵画を見ると、そこになんらかの技術が施された跡を認めるであろうし、遠く離れたところから船の進んだ軌跡を眺めるとき、その動きが理性と技術の結果であると信じて疑わないであろう。また日時計や水時計を見るとき、偶然ではなく技術によって時間が示されていることを理解するであろう。では宇宙にかんして—そこには、いま述べたさまざまな技術に加え、それを用いる技術者やその他いっさいがふくまれている—、どうしてそれが思慮や理性を欠いていると考えることができようか。

かりにもし誰かが、スキュティアかブリタン

ニアに、最近わたしたちの友ポセイドーニオス Posidoniusが作った天球儀を持ち込んだとしても—これは一回転するごとに太陽、月、五つの惑星にかんして昼夜天体で起こっているのと同じ動きを再現するものである—、これらの異国のいったい誰が、この天球儀が理性に基づいてできあがったことを疑うだろうか (下線筆者)^{*46}。

キケロ『神々の本性について』には、これ以外にも自然の秩序のうちに大いなる知性が認められるというストア派の考え方が縦横に展開されているが、ヴァリニャーノは人文主義運動に圧倒的な影響を与えた異教徒であるキケロのテキストを、戦国時代の日本の異教徒にキリスト教的な唯一創造神の存在を証明するという文脈で利用していたことになる^{*47}。

またこの「舟と船人の比喻」は、ゴメスが『講義要綱』の第三部として著した『神学要綱』や、クリシタン教理書の1つである『仏法之次第略拔書』(17世紀初頭)におけるデウスの存在証明においても繰り返し援用されていた。

[神学要綱]

四二ハ、遥ノ波上ヲ順風ニ帆ヲアケテ湊ヲサシテ馳行舟ヲミル時、水主、梶取ハ外ニ見ヘサレトモ、舟中ニ治手ナクンハ有ヘカラスト分別スル也。天ニ備ル三光 [=太陽、月、星]、其法ヲ違ヘス順環スルヲ見ル時ンハ、此等ヲ治メ玉フ本源アリト云事、明也。是即、デウスニテ在マス也^{*48}。

[仏法之次第略拔書]

喩ヘハ海上遥ニ隔テ漕行船ヲ見ルニ、水主楫取ハ見〔ヘ〕ザレトモ、自ラ行コト叶フ間敷キ船ノ、思フ湊ニ向イ行ヲ以、見ヘヌ処ノ水主、カジ取ヲ在リト知ルハ違ハザル道理也。然レハ仰テソラヲ見ルニ、諸天ノ順行逆行、古今ニ違ハス治り行ハ、縦イ其尊主ヲ目ニ見ズト云フトモ、治メ手アル証拠也^{*49}。

これらのテキストは、ヴァリニャーノのデザイン論

証が、次世代の布教活動にも確かに受け継がれていたことを示しているだけでなく、日本布教における人文主義的テキスト流布の実態を示すものとしても興味深いものである。

なお上のゴメス『神学要綱』の引用は、彼がそこで計8つの「ナツウラノ道理」によってデウスの存在証明を試みたテキストの第4番目にあたるが、続く第5番目の道理も明らかにヴァリニャーノの第7の道理、すなわちキケロの「天球図の比喩」に対応している。

五ニハ、古ヘノ記録ニ見ユルハ、朗摩 [=ローマ] ニテ、細工ノ名人、水精ニテ諸天ノ図ヲ作り、日月五星其外ノ衆星ヲ其々ノ所ニ作付、吾ト環ルアヤツリヲ以テ、今天ニアル如ク、日月五星ノ順環、四時ノ移替ル事ヲ顕スシツライヲ見ル事アラハ、何ト愚鈍第一ノ者也トモ、加程ノ工ミ、銘作ノ分別アル人ノ作りタルト云ハサル事、有ルヘカラス。其如ク、諸天ニ備ル三光其法リヲ違ヘス順環スルヲミル時ンハ、御作者ナクシテ叶ヘカラスト云事、明也^{*50}。

さらにゴメスは、世界の秩序が「偶然による (A casu 羅)」ものではあり得ないという一般化や、アリストテレスに帰される格言「芸術は自然を模倣する Ars imitatur naturam」によってこれらの論証の補強を試みていた。

若シ、天地ノ内外ニアラユル物、作者ナクシテ A casu、天然ニ出来シタルト云フ者アラハ、答テ云フヘシ。ヒロソホ [=哲学者] 等沙汰スル如ク、A casuニ出来スル物アマタアル事ナシ。世ニ稀レナル事也。日、月、星宿ノ順環、春夏秋冬ノ移替ル事、人倫ハ人倫ヲ生シ、樹木ハ時ヲ得テ花咲、実ヲ結フ事、常住不断ノ事ナレハ、A casuト云事、アルヘカラス。又、ナツウラノ道ヨリ出来シタル物ハ、人作ノ道ヲ以テ出来シタル物ヨリモ達スル者也。去ルニヨテ、ヒロソホノ諺ニ、Ars imitatur naturam. 人作ハナツウ

ラノ似物也ト云ヘリ。去ハ、年月ヲ写ス漏刻等ヲ見ル人ハ、是ハ自然天然ニアル事ニアラス、只、銘作也ト云フニ、何ソ況ヤ、乾坤大地森羅万像ニ於テヲヤ。故ニ、ナツウラノ道理ヲ以テ作者在マスト云事、明白也^{*51}。

以上のテキストは、ゴメスがヴァリニャーノのデザイン論証の忠実な後継者であったことを如実に物語るものであり、従来科学史の文脈では、この種の論証をほとんど含まない『天球論』の著者としてのみ見られがちであった彼の評価に大きな見直しを迫るものと言える。今後の研究においてゴメス『神学要綱』ラテン語原文の詳細な検討が是非とも求められる所以である^{*52}。

続いていわゆるキリシタン版に目を向けるならば、とりわけ1592年に天草で出版されたルイス・デ・グラナダ原著『ヒイデスの導師』において、キケロやセネカ (Lucius Annaeus Seneca, c. BC4-AD65) のテキストを利用したデザイン論証を確認することができる。

〔ヒイデスの導師〕

ツリヨ [Tulio=キケロ] の天に備はり地に現はるる類ひ、そのほか四季の隔てを治め計らひ給ふご作者ましますと分別すること専要なり、このご作者は天地を治め給ふを以て、人間の命の息災を計らひ給ふものなりと書かれたり。セネカ デウスのポロビデンシヤ [=摂理] を論じて曰く、世界にご作者ましますと顕はさんとすることは、要らざる儀なり。その故は諸天、月、日、星の廻りめぐるとは、デウスより終りなく定め給ふご法度の上より斯くの如くあるといふことは明らかなり。毎年、月々に海の底と、土の上に生ずること、これみなこのご作者より出づると心得よ、三光の輝くその光は何処より出づると思ふぞや? ご作者よりの儀なり。これらみな最上の御智恵の御定めを以て斯くの如くあるものなり (下線筆者)^{*53}。

〔キケロ・神々の本性について〕

宇宙それ自身の中で、なんらかの神が支配者ないしは統治者として君臨するのなら、あるいは星座の運行や四季のうつろい、事物の変化と秩序を司り、さらには大地や海に注意を払いながら、快適な人間の暮らしを守るのであれば、そのような神はなんとめんどろで厄介な仕事にかかわっていることだろう！^{*54}

[セネカ・摂理について]

今はことさらに示すまでもないが、これほどの偉大な業が何らかの監督者なしに存続することはなく、この星辰の集合と分離が偶然の衝突に基づくこともない。偶然の衝撃が引き起こす事象は、幾度も翻弄され、たちまち激突する。だが、いかなる妨げも知らない、この高速の進行は、永遠の法の命令に従いながら、絶え間なく、地と海に、かくも多くの事物を、そしてあのおびただしい燦然たる光を、布置に従い輝き煌めく星辰をもたらししていく。この秩序は、さまよえる素材によるものではない。でたらめに衝突したものが、これほど見事な技によって宙にとどまることはありえないのだ^{*55}。

上のテキストを含む『ヒイデスの導師』第一巻「ヒイデスの一番のアルチゴ [=信仰箇条の第一] はデウスましますことを信じ奉ること」は、管見では、キリシタン史上もっとも詳細にデウスの存在証明を試みたもので、ほかにも聖書の章句やラテン教父からの引用を駆使した圧巻のデザイン論証が繰り広げられている。原著者のルイス・デ・グラナダは、16世紀イスパニアにおいて神の英知と力の啓示を自然の中に見出そうとした一連の神秘思想家の系譜に連なる人物とされるが^{*56}、彼にとって天地が乱れずに治まりゆく自然界と、四季の移り変わりが作り出す生物界の秩序と美のすべてが、第一根元者たるデウスの存在を証明するためのもっとも強力な論拠であった。

ご作者ましますといふことを顕はす四番の道理は、天地に備はるほどのものの上を見るにあり。

先づ月、日、星の備はる諸天の廻りより四季の隔て出づるものなり。この四季の移り変りは人間、鳥、獣のために肝要なることは言ふに及ばず、草木、五穀のためにも相当したることなり。この諸天の廻り行くを以て、年ごとに世界改まると見ゆるものなり。故を如何にといふに、冬枯れ果てたるもの、春は萌え出で、世界また潤ふものなり。これを以て改まると見ゆるものなり。果て失するものの損をば新しく出で来たる種を以て添へ補ふが故に、万物絶えざるものなり。この例は眼の前にあり。鳥類、畜類のためにも毎年新しく生ずる如くに、食となる木の実、草の実を造り給ふなり。これもまた一年、二年ばかりのことにあらず、何時までも絶えずして造り与へ給ふべきものなり。この道理はヒイデスを持つ人のためには言ふに及ばず、ゼンチヨのためにも明白なる道理なり^{*57}。

さてまた四季に風情を変へて、春は緑の色を顕はし、秋は紅の^{ぬひもの}繡を彩る野山の景色、鳥の美しさは如何ばかりのことぞ？ これらのことを見れば、真に目を驚かすことなり。孔雀を始めて見けるその国の人はその美しさに愛でて、肝を消し、呆れて立つばかりなり。されば下界のご作の物に暫く眼を止めてさへ、これほど肝を消すことなるに、雲なき夜半の空を見よ、大小おのれが様々なる星の光の輝く有様世界に譬へていふべき見物なし。これらの天の飾りはデウスの御力、御美しさなどを顕はすものなり^{*58}。

またルイス・デ・グラナダのデザイン論証には、ゴメスが『天球論』で述べた「水晶天（キリシタリイノ、caelum christallinum 羅）」や「第一被動者（ピリモ モベル、primum mobile 羅）」などの専門的な術語を用いた論証^{*59}や、地上界を構成する四元素（四大）の恩恵や効用に関する詳しい説明^{*60}、さらには数理的な比喩も含まれることに特徴がある。たとえば、

デウス日輪の上に顕はし給ふ諸徳のうちに一つは廻ることの速き儀なり、その故は、星の学者の言へる如く、大地よりも百六十六層倍ほど大きな体なれども、出づる時は、小半時の間に四方に見ゆるものなり。これを以てこの小半時の間に大地の百六十六層倍の道を廻るものなり。真に仰天すべき題目なり。また斯程自由に廻る精徳を与へ給ふを以てデウスの御力顕はるるなり^{*61}。

ここでは地球の166倍の大きさを持つ太陽が「小半時^{こはんじ}」という極めて短い時間^{*62}で地平線の上に姿を現すこと、つまり、それほど巨大な太陽が瞬間に地球の166倍の距離を移動するということがどれほど驚くべき事実であるかについて注意を喚起し、そのような徳を天に賦与したデウスの力がいかに偉大であるかが示されている。この種の論証が、西洋宇宙論の基礎的知識や、太陽・地球の大きさに関する具体的な数値を前提としてはじめて成り立つものであることは言うまでもなく、その種の情報をコンパクトにまとめたゴメス『天球論』のような教科書が要請されることがうかがえるであろう^{*63}。

さらにわれわれは、このデザイン論証によるデウスの存在証明が、イエズス会の日本人イルマンにおいても確かに受容され、布教活動に援用されていたことを、不干斎ハビアン（1565-1621）の『妙貞問答』（1605年）において見ることができる。というのも、その下巻の一節「現世安穩、後生善所ノ真ノ主 一体在マス事」で展開されているデウスの存在証明は、明らかにヴァリニャーノ『日本のカテキズモ』の第二、第四の道理と対応しているからである。

幽―…サテ此Dsト申ハ如何ナル主ニテハタラセ玉フソト申セハ、天地万像ノ御作者ノコトニテ侍。…去ハ、アリトセアラフル物、色形チノ備レルハ、其初メナクテ叶ハス。初アレハ又、他ノ力ニヨラスシテ身ツカラ初マル事叶ハス。【**製作者の比喻**】 喩ヘハ、此家モ色形チアレハ、イトナク昔ヨリアリシ物ニハ非ス。此家ト成シ

初メアリ。其初ル所、又身ツカラナラサレハ、大ナル巧ミノ力ニヨレル事、明ニサフラフ…是ヲ以テハカリサフラフニ、天地万像モ同シク作者ノ功ニヨラスンハ、如何デカ出来スヘキヤ。但、天地ハ虚空ニ自然ト出来、万像モ陰陽ノ身ツカラ和合シテカヤウニナルト云ハハ、其コソ今喩ヘニ申タル、此家ヲ虚空ニ出来タリト云イ、或ハ木竹ノヲノレトヨリ合イテ、垣〔ト〕モ壁トモナレリト云ヘルヨリモ、尚ヲカシキ事ニテ侍ルヘシ^{*64}。

幽-Dsノ尊体ハ此宗〔=キリシタン〕ノ経文ノ辞ニハ、スヒリツアルス、タンシヤ〔=spiritual sustancia 西〕ト申テ、色形チヲ離レ玉ヘル実体ニテ在マス也。

妙―然ラハ、其目ニモ見ヘス、手ニモ触ルヘキ様ナキ物トヤ申サン。

幽―目ニ見、手ニトラネハトテ、必スナキト云ハン道理ナシ。目ニモ見ス、手ニモ触レサレトモ、物ハ用ヲ以テ其根本ノ体ヲ知事、常ノ習イニテサフラフ。【**舟と船人の比喻**】 喩ヘハ、遙カノ塩路ヲヘダテ、漕レ行ク船ヲ見ニ、其水主、楫取ハ見ヘ侍ラネトモ身ツカラ行ク事叶フマシキ船ノ、思フ湊ノ方ニ向イ漕ル、ヲ以テ、必ス、其船ニハ櫓、櫂ヲ立、楫取船子ノ有事ヲ知ラヌ物ハナシ。但シ、ノリタル舟子ノ見ヘヌトテ、アノ船ハ独リコガル、ト云ハハ、愚痴ノ至リナルヘシ。…然レバ、仰フヒデ空ヲ見玉ヘ。船ヨリモ尚独リハ旋リ難キ諸天ノ逆行、順行ヲ以テ、見ヘ玉ハストモ、其ヲツカサドリ玉フ主ハ、在マサテ叶ハヌト云フコト、明ニ侍ルベシ^{*65}。

ハビアンがイルマンとして正式にイエズス会入会を許可されたのが天正14年（1586）で、その後各地へ変遷したセミナリオ・コレジオとともに移動しつつ、キリシタン版の出版などにも深く関与していたことを考えると^{*66}、彼が『日本のカテキズモ』や『ヒイデスの導師』におけるデザイン論証に深く習熟した上で、そのロジック・レトリックを援用していたこ

とは疑い得ない。さらに次に見るように、ハビアンはこの種の論証がキリシタンの間では「天地ノ間ノ^{ノリ}矩」に基づくものとして教えられていると指摘し、当時の教化戦略におけるその位置付けを示唆している。

見玉へ。天ニハ月日星ノ三ツノ光、イヨヤカニシテ、日ハヒルヲテラシ、月ハ夜ヲテラス。先、此ノ月ノ体ニ取テモ、或時ハカケ、或時ハミツル其サマ、昔ヨリ今ニ違ハス。西ニ入、東ニ出ル日ノ光リハ、ヨルヒルノ境、時ヲアヤマタス。三十日ヲ積テ月ヲナシ、十二ニツノ月ヲ重ネテハ年ヲ向フルニ、四ツノ時違ハス。春夏秋冬ト移替レハ、地ニハ草木ノ色々、花飛ヒ、葉ヲチ、露、ユキ、霜来ル有サマ、イニシエニ渡リ今ニ渡テ違ハサルヲハ、キリシタンノ教ヘニハ、天地ノ間ノ^{ノリ}矩ソト、是ヲ示サレサフラフ。矩ト云フハ、独り立物ニ非ス。下ニ万機ノ政ノ行ナハル、ハ、上ニ万乗ノ君ノ在マス故也。天地ノ間ニ、四時八節ノ時ヲタガヘヌハ、天地ノ作者、真ノ主一体、在マスカ為ナリ^{*67}。

しかし、よく知られているようにハビアンは後に棄教し、今度は逆にキリシタンを排撃する立場に変わった。そうして出版された著作が『破提字子』（1620年刊）であるが、興味深いのは、彼がそこでデザイン論証によるデウスの存在証明を、具体例を挙げつつ論駁していることである。

夫、^{ダイウス}提字子門派、初入ノ人ニ対シテハ七段ノ法門アリ。其初段ノ所詮ト云ハ、天地万像ヲ以テ能造ノ主ヲ知、四季転変ノ時ヲ違ヘザルヲ以テ其治手ヲ知。**[整頓された家の比喩]**喩ヘバー宇殿閣ヲ見バ、其巧匠アル事ヲシリ、家内ニ壁書アツテ、其旨ニ随テ家中治マルヲ見ル時ハ、必ズ主人アル事ヲ知ハ常ノ習也。去バ天モナク地モナク、一物ナカリシ空寂ノ時アリシニ、此天地出現シ、天ニハ日月、星宿光ヲ放テ、明歴歴トシテ東湧西没ノ時ヲタガヘズ。地ニハ千草万木アツテ飛花落葉ノ節ヲアヤマタザルハ、能造

ノ主ナクンバアルベカラズ。此能造ノ主ヲDsト号スト云ヘリ。

破シテ云。是何ノ珍シキ事ゾ。諸家イヅレノ所ニカ此義ヲ論ゼザル。「有物先天地、無形本寂寥。能為万像主、逐四時不凋」[老子道德経・傳大士偈]トモ云。「天何言哉、四時行焉、百物生焉」[論語陽貨篇]トモアリ。其外仏法ニハ、成住壊空ノ次第ヲ以此義ヲ論ジ、神道ニハ天神七代、地神五代ト神代ヲ分ツ。就中天神七代ノ始メ、国常立尊・国狭槌尊・豊斟渟尊、三神在マシテ天地開闢シ玉フ。常ニ立テ国ヲ治メ玉フ故ニ国常立ノ尊ト申シ奉ル。何ゾ提字子ノ宗バカリニ天地開闢ノ主ヲ知タリガホニ、クド、シク此義ヲ説ヤ。言多者ハ品少シ。閉口シ去^{*68}。

ここでハビアンが例示するテキストは、ヴァリニャーノの第三の道理（整頓された家の比喩）と対応するが、今や彼は中国の古典や仏教・神道における造物主概念を引き合いに出しつつ、このような既知の概念をしたり顔でくどくどしく説くキリシタンは「言多者ハ品少シ。閉口シ去」と辛辣に批判している。しかしながら、ここで注目したいのはその批判の論法ではなく、ハビアン自ら「天地万像ヲ以テ能造ノ主ヲ知、四季転変ノ時ヲ違ヘザルヲ以テ其治手ヲ知」ることが、キリシタンの「初入ノ人」に対して行なわれた「七段ノ法門」の「初段」に位置づけられていた、と述べていることである。

この「七段ノ法門」の存在を最初に記述した宣教師はおそらくフロイスで、彼が1565年3月6日付フランシスコ・ペレス宛書簡で述べたその内容は、

- 1、創造主デウス。
- 2、靈魂の不滅。
- 3、日本の諸宗派の論破。
- 4、世界の創造、アダムとイヴの罰、現世の罪。
- 5、キリストの降臨と玄義。
- 6、最後の審判と終末。
- 7、十戒、秘跡、洗礼の必要性^{*69}。

の7つに要約することができる。その冒頭でフロイスは、

我々が公教要理について取っている方法は、宇宙の唯一の創造主が存在すること、世界に始めがあること、すなわち彼らの信ずるように、世界は永遠からではなかったこと、および太陽と月はデウスにあらざること、を最初に証明することである^{*70}。

と明確に述べていた。またこれとほぼ同様の図式を、前節でとりあげたガスパル・ヴィレラも提示しており、そこでも第1に創造主デウス、第2に靈魂の不滅性の証明が位置づけられている^{*71}。そしてこの7段の図式は、ヴァリニャーノのもとで一般方針として承認されるにいたった。『日本諸事要録』（1583年）に見える以下のテキストは、上のフロイス・ヴィレラの図式の内容を補完するテキストとしてもきわめて重要である。

布教の際に人々に対して行われる方法は、^{カテキズモ}教理を十分よく説明することである。これはそのことごとくが七つの問答に述べられており、日本人の諸宗派の誤謬や虚偽、並びに人間の靈魂に賞罰を与える唯一の神の存在を示し、その靈魂が不滅であることを証明し、救世主キリストの御降誕及び聖なる信仰に関するその他の重要なことを説明する。これによりキリスト教徒になることを決心した者は、直ちに日本語で、^{クレド}使徒信経、^{バーテル・ノステル}主 祷 文、及び^{アベ・マリア}天使祝詞、十戒その他の祈祷を書く。日本人は一般にみな、手芸を好むので、彼等はこの書いたものを熱心に装飾する。これら最初の説教によってキリスト教徒になった者は、その理解力によって、彼等の諸宗派が偽りであるという結論を下し、（今までの）偶像に対する執着からまったく離れる^{*72}。

ここでヴァリニャーノによって「最初の説教」としての「七つの問答」の中に位置づけられた、創造主

デウス、靈魂の不滅性の証明は、ゴメス『講義要綱』に『天球論』『靈魂論』が収録されたこととの連関を強く示唆するものである。あるいは少なくとも、この図式の存在と、『日本のカテキズモ』『ヒイデスの導師』において、デウスの存在証明がすべての教理に先駆けて論じられていることは、無関係ではあるまい。とりわけ後者が、

ヒイデスのアルチゴ [=信仰箇条] のうちに第一番に信じ奉ることは、デウスましますといふ儀なり。…諸善諸徳はこの源より出づるによつて、第一の善の源とも申し奉るものなり。これ即ち第一信すべきヒイデスの一番の地盤なり。これを指してアポストロの宣ふみ言葉あり。Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est. Heb. 11. [ヘブライ人への手紙11:6] デウスへ近づき奉る者はこの御主ましますと信じ奉ること肝要なりという語なり。この一句は紛れなきことなれば、道理の光を以て疑ひなく弁へ得ることなり^{*73}。

と強調しているように、あらゆるキリスト教の教義はデウスを「地盤」として初めて成立するものである以上、まず最初にその存在を確固たるものとして証明することは、教化・教育戦略の観点から当然のことだったのである。

無論、デザイン論証のような「理性」による論証だけで、デウスの救済の計画のすべてが理解されるわけではない。ヴァリニャーノは『日本のカテキズモ』第一巻第六講において、「理性」あるいは「道理」による神の認識が一方では不十分であることを認め、それとは別の「信仰」によって信すべきもの、言い換えれば「啓示」による神の超自然的な真理について考慮する必要があることを強調している。

われらは、キリスト教徒の律法の至高至善なるデウスについて取り扱う意味・教義が二様あることを知らなければならぬ。一つは公然明白たるもので、自然の道理によって効果的に論証さ

れるので、知性に納得されるものである。もう一つは信仰によって信すべきものであるが、自然の道理によって証明される他のものよりも、真で確実でないということはない^{*74}。

この「理性」と「信仰」との峻別は、ゴメスが『天球論』序文において、信仰から得られる知識と被造物から得られる知識を峻別していたことと対応しているが、ヴァリニャーノは「信仰」によって真理であることが認識される教義として、『日本のカテキズモ』第一巻第七講以降において、三位一体、天地創造、天使と人間の堕落、キリストの誕生と受難の真理等について説き及んでおり、また『ヒイデスの導師』も、第一巻におけるデウスの存在証明から、第二巻以降における信仰箇条の列举という、ほとんど同じ構造をとっている。これを先の7段の図式から見ると、1～3が「理性」、4～7が「信仰」によって証明される信仰箇条ということになろう。そしてこの「理性」から「信仰」へという段階的な教理展開の、最初にしてもっとも重要なデウスの存在証明にさかんに援用されたのが上にみたデザイン論証であり、さらにその前提としてあったのが西洋宇宙論だったのである。

ヴァリニャーノによって定式化・組織化されたこの教化戦略が、彼以前の日本布教のどの段階で具体化されたかは重要な問題であるが、今のところ文献の上で明確に跡付けることは難しい。しかし前節で見たように、日本人の中に神に関する知識と自然現象に関する知識の両方への希求を見出した結果「内心の深い喜び」をもって来日したザビエルが、来日直後の鹿児島で「日本人がまったく知らない万物のただひとりの創造主のこと、その他の必要なことから〔始めて〕、キリストのご託身に至り、キリストのご生涯のすべての奥義をご昇天まで取り扱い、また最後の審判の日についても説明」^{*75}する日本語教理書を作成し、またのちに宇宙論に詳しい神父の派遣をロヨラに要請したことなどは、いずれもこの戦略がザビエルにおいてすでに具体化していたことを強く示唆している。また1562年には宇宙論ノートを持

ち歩いていたアルメイダも「多くの理由によって、我々が彼らに証明する万物の創造主デウス」の観念から説教を始めていた^{*76}。さらにロレンソは、1569年に信長の前で行った日乗との論争において、すでにヴァリニャーノの第2の道理に対応するデザイン論証を用いてデウスの存在証明を試みている。

日乗（曰く）、「その汝の（言う）デウスなるものは、いかなる色、もしくは形を有するか」。
ロレンソ（曰く）、「色体を有するもの、人間の肉眼で見えるものは、無限のものではありません。…私たちはこの世では、ただ信仰と理性により、また普遍の原因として（御主）から出づる（種々の）作用によって、（御主）を認識するに過ぎません。そのことを貴僧は、一つの譬喩によって容易にお判りになりましょう。**[製作者の比喩]**（すなわち）遠い異国からもたらされた、立派で高価な品物においては、それらの品を見るだけで、それらを制作した芸術家が、鋭い才知と立派な理解力の持主であることが十分判ります。それと同じく、貴僧が日月星辰の構造や美しさに眼を注ぐならば、そしてこのいとも広大な地球上を見渡し、そして私どもに提示されている、かくも卓越した被造物の多様（な様相）を見られるならば、貴僧はただちに、その主であり御作者が、無限の知恵と最高に優れた本性を備えた方であり、私たちすべての者の理解力や能力、また私たちの知力の限られた観念を超越する方であることをお認めになるであります」^{*77}。

以上の証言は、宣教師らにとってこの教化戦略がキリシタン布教の最初期から自家薬籠中のものであったことを物語っているように思われる。

最後に、本節の冒頭で掲げた「なぜ西洋宇宙論が日本人を信仰へと駆り立てたのか」という問いを、「いかにして西洋宇宙論から日本人を信仰へと駆り立てるか」という宣教師側の論理に置き換えて問いなおすならば、前節に見た宣教師らによる宇宙論的

知識の積極的な援用は、日本人の潜在的な「靈的需要」を刺激し開拓するための方策として、また本節でとりあげたデザイン論証と段階的な教理展開の存在は、そうして掘り起こされた需要に対する「靈的供給」を滞り無く遂行するための方策として、首尾一貫した教化戦略のもとに捉え直すことができるであろう。この戦略においては、スピノラに代表される、貴人たちにうまく入り込むためという宇宙論の功利的な利用は排除されるべきものではなく、むしろ日本人をデウスの存在証明へとごく自然に誘い、その大いなる目的に節合するための、最初にしてもっとも重要な論法として位置づけられることになる。デウスの真理を理性によって理解できる稀有な存在としての日本人への称賛と、卑劣な偶像崇拜者としての彼らへの容赦ない非難という両極を揺れ動いていた宣教師らにとって、西洋の宇宙論はきわめて有効な「靈的武器」であったに違いない。そのことはアルメイダの宇宙論ノートや、スピノラが貴人らに示した科学儀器的存在が雄弁に物語っている。

この「靈的武器」としての宇宙論という観点を導入することなくしては、宣教師たちの書簡の真意を読み取ることはできない。宇宙論とデザイン論証は、日本人にデウスの存在を証明するためのいわば車の両輪だったのであり、この戦略こそイエズス会日本布教を大きく特徴付けるきわめて重要な要素のひとつだったのである^{*78}。

3. パライソの場所 ～エンピレウム天～

続いて本節では、キリシタン関係の諸文献に「パライソ」（楽園・天国）の場所としてあらわれる「エンピレウム天」（第11天、最高天、浄火天）に着目し、その西洋における宇宙論的な背景を概観すると同時に、その概念が布教活動においてどのように利用されたかについて考察する。キリスト教的な人類の救済を説く宣教師らにとって、その救済を象徴するパライソ概念が教理上とりわけ重要であったことは言うまでもないが、その一方で、彼らがその楽園を宇宙の最上層天たるエンピレウム天と同一視するテク

ストを多数残していたことについては、これまで相応しい注目と評価がなされていないように思われる^{*79}。このパライソの場所をめぐる問題は、前節に見たイエズス会日本布教における「理性」と「信仰」の結節点としても重要な視座を提供するものと思われるため、ここで特に取り上げる次第である。

まずキリシタン史関連の一次史料において、パライソとエンピレウム天がしばしば同一視されているという事実については、作者不詳の『吉利支丹心得書』（1628年以前成立）に「さていんぴりよのばらいぞにおひてハ人ニ望むほどの事ハ心にあまりみちゝて、しかも失ふ氣遣いなふて、果ておわらぬよろこびをきわむる事也」^{*80}とあることから明らかであるが、より詳しい説明としては、『ヒイデスの導師』と同じルイス・デ・グラナダ原著で、キリシタン文学書中の白眉とされる『ぎやどべかどる』（1599年長崎刊）から、次のテキストを挙げることができる。

どうす我等が善を勧めし御返報として、ばらいぞの快樂を御約束なさるゝ者也。爰に觀すべき事ニツあり。一ツには、ぐらうりや [=光榮]と云至りたる快樂の受所なるいんぴりよといふ天の事、二ツには、天の内裡に在ます帝王、御主でうすの御威光万徳量り在まさぬ事、并に撰び出され奉る御人数の事、是也。然に、いんぴりよの天の福德莊嚴、更に辞に述る事叶はずといへども、心の及ぶ所を聊茲に論ずべし。…御主の御力、御いきほひの廣大に在ます事を觀ぜよ。只一ツの御辞を以て天地を御作なされ、猶万々の天地を作りあらせ給はんと思召さば、輒く叶ひ給へば、天のせらひん [=セラフィム]、世界の蟻虫一疋も、共に御煩なく作り給ふ者也。かほど万事に叶ひ給ふ御力をもて輝き給はんと思召すどうすのぐらうりやと申奉る量りなき御威光なれば、彼所 [=ばらいぞ／いんぴりよ]に調へ置給ふべき快樂、福德は如何々あらんと思ふや^{*81}。

ここでは「ばらいぞ」／「いんぴいりよ」という同一視のもとに、その場がデウスの栄光の受けどころで、筆舌に尽くしがたい喜びと福德に満ちた場所とされていることが確認できるであろう。

このエンピレウムなる天がいかなるもので、また宇宙の奈辺に位置するかについては、ゴメスが『天球論』『神学要綱』において以下のように明確に定義している。

〔天球論〕

〔計11天からなる諸天の〕最後の場には、神学者たちによって、諸聖人の不動の座としてエンピレウム天が置かれ、これは火のような明るさから「火の^{エンピレウム}」と呼ばれる。というのも、聖バシレイオスが言うように、それはもっとも明るいものであり、彼はそのことを黙示録第21章の「都」、すなわち諸聖人の座から推測している。神の光栄が包んでいるため、それは太陽も月も必要とせず、また〔黙示録のその〕下で述べられるように、その輝くさまから純金、ガラス、水晶に似ているのである^{*82}。

〔神学要綱〕

天文学者らによって認められたこれらの10天に、神学者らは第11天を付け加えたが、これは火のような光彩によりエンピレウム天と呼ばれる。これはあらゆるものの内で最も広々として大きなもので、ある人々はおそらくその最上面は方形であると信じている…諸天の運動については、エンピレウム天はいかなる運動によっても動かず、そのゆえに諸聖人のこのうえない平穏な座であり、それ以外の10の天球は次のように動くと言うべきである…^{*83}。

この両定義をまとめると、すなわちエンピレウム天とは、①諸天の最上位である第11天にあたる、②不動、③諸聖人の座、④火のような明るさに満ち、神の光栄に包まれる、⑤その最上面（凸表面）は球形ではなくおそらく方形、という特徴によって規定される天ということになる。

そもそもエンピレウム天は、ゴメスが指摘するように、星々の運行という可視的な現象から各種天球の存在を「理性」によって想定する天文学者（あるいは哲学者）によってではなく、神および「信仰」に関わる諸概念についての理論的な考察を行う神学者によって想定されたもので、とりわけ創世記第1章に代表される聖書章句の注釈の歴史と、12～13世紀にかけて行われたアリストテレスの自然学的著作とキリスト教神学との整合化・調和の過程において発展したものであった^{*84}。先行研究によると、エンピレウム天は13世紀には主要な神学者たちの間に広く受け入れられるようになったが^{*85}、ゴメスの定義における特徴①～④も、明らかにその中世スコラ学の伝統を踏襲したものである。ただしその最上面（凸面）を方形とする特徴⑤は、諸天を球形と認めることで一致するスコラ学の伝統において、かなり特異な例外に属する。この点について、おそらくゴメスはかつて彼自身その一員であったコインブライエズ会士の解釈^{*86}にしたがっており、キリシタン時代の日本に導入された宇宙論にもルネサンススコラ学の多様性が反映されていることを示す興味深い事例と言える^{*87}。

なおキリシタン史関連の一次史料において、このエンピレウム天を図像によって表現したものは管見では確認できていないが、その種の図版は、同時代の西欧で刊行された文献に多数確認することができる。たとえばゴメスと同じ11天説を採択し、16世紀ヨーロッパでよく読まれた天文・地理学の通俗書であるペトルス・アピアヌス『宇宙誌』（1584年アントワープ刊）では、すべてを包み込む最上位の第11天として「神とすべての選ばれたものたち [= 諸聖人・天使] の住居であるエンピレウム天 *coelum empireum habitaculum dei et omnium electorum*」が置かれている（図1）^{*88}。また神と諸聖人・天使の住居という特質を明確に図像化したものとしては、ハルトマン・シェーデル『ニュルンベルク年代記』（1493年ニュルンベルク刊）に収録された、創造の第7日目の図像（図2）^{*89}がそのもっとも端的な例である。その第11天には、中央の玉座に座したデウス

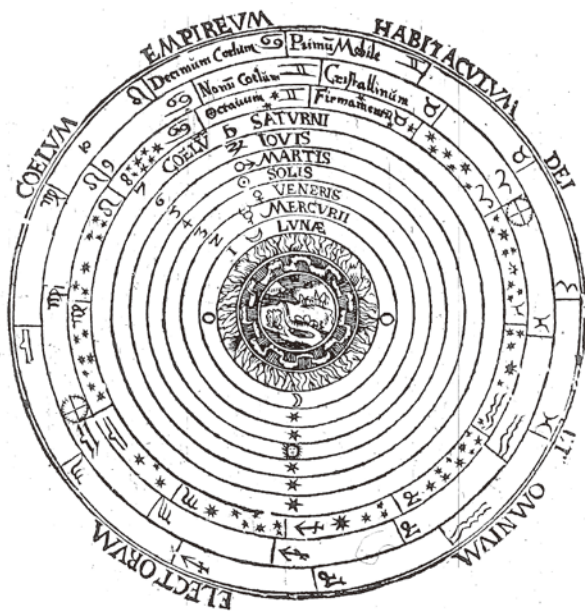


図1. アピアヌス『宇宙誌』(1584年)における世界の機構

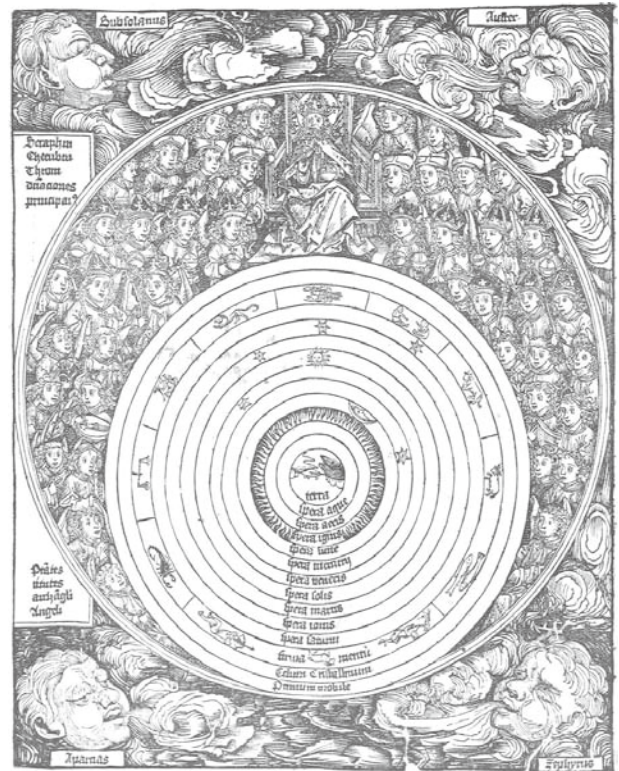


図2. シェーデル『ニュルンベルク年代記』(1493年)における創造の第7日目の図像 (本誌巻頭の図版も参照のこと)

の周りを、セラフィム以下9階層の天使がひしめき合いつつ取り囲んでいるさまが確認できよう。

さらにゴメスの『神学要綱』中から、エンピレウム天について述べた記述をさぐると、以下の3つのテキストを確認することができる。

[A] 然レハ、天地ヲ作り始メ玉フ日ハマルソノ廿日、トミンコニ当テ四ノ事ヲ作り玉フ也。一ニハ、インヒイリヨノ天ヲ作り玉フ也。二ニハ、インヒ〔イ〕リヨノ天ニ於テ安如スヲ皆作り玉フト、Concilio Lateranense宣フ也。サント トマス、サント アクスチイニヨ、インヒイリヨノ天ヲ作り玉フ時、安如ヲモ作り玉フト教ヘ玉フ也(第1部第2論考第25章「デウスヨリ天地ヲ作り玉フヤウ体ノ事」第一節「初日ノ御作ノ事」)^{*90}。

[B] 問テ云ク、ベアトスハ天上ニ於テ徘徊シ玉フ時、天ヲヌケ通り玉フカ、又ハ、下界ニ於

テ徘徊スル時、風大ヲ分ル如クニ、天ヲ分ケ玉フヤ。答テ云ク、ベアトノ栖家トナルインヒイリヨノ天ノ下ノ分ハ、厚ク堅マリタリ。是ヲベアトハ踏ミ玉イテ徘徊シ玉フ也。此厚キ上ノ方ハ薄キユヘニ、徘徊ノ為ニ障礙トナル事ナシ。此厚ク堅マリタル方ノ上ニ、言語ニ及ハヌ結構ナル宮殿楼阁ノ如ク、所ヲ作り置玉フ也。下々ノ天ハ所ニヨテハ厚ク堅マリ、所ニヨテハ薄キカ如ク、インヒイリヨノ天モ所ニヨテハ厚ク堅マリ、所ニヨテハ薄キ也。是ヲ以テ、此不審ノ開解ヲ分別スヘシ。インヒイリヨノ天ヲ徘徊シ玉フ時、下界ニ於テ風大ヲ分ル如ク、天ヲ分ケ玉フ事ハアラス、只、自由自在ニヌケ通り玉イテ、徘徊シ玉フ也ト、ト、ウレス達如此教ヘ玉也(第1部第4論考第10章「〔Agilitas et subtilitas〔=敏捷性と精妙性〕〕ノ事」)^{*91}。

[C] 問テ云ク、インヒイリヨノ天ニ於テベアトノ御坐所有ルヘキヤ。答テ云ク、有ルヘシト。ジヨアン十四箇条ニ、〔In domo Patris mei

mansiones multae sunt.] 吾親ノ館ニ栖家ハ数多アリト云語ナリ。其ユヘハ、ベアトノ御色身ハ各々ナル如ク、坐所モ各々ナルヘキ事、尤道理至極ナリ。安如ノ為ニモ御坐所アリト、サントアクスチニヨ教ヘ玉フ也。然レトモ、安如ノ御坐所ノ隔ハ、如何ナラント云フ事ヲハ知ラスト宣フ也。但シ、御坐所ノ隔ハ、悟朗リアノ高キ程、又、其レニ尚美麗ナル高キ所ニ在マスヘキヤ。是理リニ順テサント トマス教ヘ玉フハ、御主ゼズ キリシト インヒリヨノ天ノ頂上ノ〔Suprema superficiei〕ニ在マスト宣フ也（第1部第4論考第13章「ベアトノエスタアド [=状態] ニ付テ不審ノ事」）^{*92}。

これらのテキストからは、神学者としてのゴメスがエンピレウム天をどのように理解していたかを窺い知ることができ興味深い。その内容を上の特徴①～⑤に付け加える形でまとめると、[A] からは、エンピレウム天が、⑥神による世界の創造の第1日目（3月20日の日曜日）につくられ^{*93}、⑦天使もそこで創造されたこと、[B] からは、⑧その「上ノ方」はより希薄で、言語に及ばぬほどすばらしい宮殿のような座であって、「下ノ方」はより濃密であること、⑨天使は其中を、人間が空気の中を通るのは違う仕方で、自由自在に通るぬけること、また [C] からは、⑩キリストはエンピレウム天の「最上面 suprema superficiei」にいとされること、となる。これらのテキストの内容や出典を正当に評価するためにはラテン語原文の詳細な検討を経なければならないが、ともあれゴメスがエンピレウム天を宇宙の第11天という位置を占めるものとしてだけでなく、世界の創造や天使・キリストの所在をめぐる信仰の問題としても強く意識していたことは疑いなく、そのことはこの同時代邦語訳を通じて神父予備生らに確かに教育されていたわけである。

しかし上の引用のいずれにおいても、ゴメスはエンピレウム天がすなわちパライソであるとは言及していなかった。今後の『神学要綱』のさらなる精査により、その種のテキストが発見される可能性は残

されているものの、冒頭に見たキリシタン文献におけるパライソ／エンピレウム天という同一視の起源については、ゴメス以外の史料にもとめられねばならないだろう。そしてこの同一視の、最も重要な思想的源泉と思われるのが、やはりヴァリニャーノである。

『日本のカテキズモ』第二巻第四講「ここでは楽園の光栄と、地獄の刑罰について論ぜられる」の冒頭において、ヴァリニャーノは楽園の場所を以下のように「天の最も高い際限を含んでいる場所である」と断言し、さらにその場がデウスの座でもあると位置づけている。

楽園というのは、天の最も高い際限を含んでいる場所である paradisus locus est altissimam coeli determinationem。デウスがこの楽園におのがためと、天使・聖者たちのために座を定めたまうたのは、デウス自身がすべての永遠から享受したもうているところの光栄に、被造物の魂がおのれに与えられた定めに従いながら、遂に参加するためである^{*94}。

無論、注意深いヴァリニャーノは、そのすぐあとに、デウスの遍在性について読者に注意を喚起することを忘れなかった。

だがそのために、デウスを一つの場所に限定することを、誰もしてはいけぬ。かの御方は、先に度々述べたように、如何なる空間によっても限定されず、被造物のすべての果てに至るまで何処にも現存し、最も奥深い処まで拡がりたまうているからである。

しかしヴァリニャーノは、いわば確信的にデウスの座が楽園、あるいはエンピレウム天であると明確に位置づけ、その言辞に述べがたい素晴らしさ、壮麗さについて、以下のように続けている。

それにもかかわらず、われらはデウスの座を楽

園と呼ぶ。デウスは特別に樂園において、おのが光栄の不滅の富を、浄福なる魂の人々に分かち与えたもうからである。

それ故この場所は最高の喜びと、えも言えぬ美しさを有している。或るときは樂園と呼ばれ、或るときはエンピレウム天と呼ばれVocatur interdum paradus, interdum etiam coelum empyreum、その或るものはわれらが見るような物質であり、また或るものは王宮の素晴らしい城壁とは遥かに異なった建物であるとしても、われらに説明できるような言葉は殆んど見つからない。…そしてデウス自身が、浄福なる魂の群れを見るために、その建物に住まうことを決定したもうている。そういうわけでわれらがうけているこの天、すなわち太陽・月その他の惑星・恒星が（全宇宙の建設者・創始者なるデウスは、この低い地上に住まう人間たちの従順のために、これらの天体を光で、明るくしたもうた）このような輝きを閃めかせ、また人間の精神が決して充分把握しえぬほどの不思議さを示しているとすれば、神の精神が天使・人間たちにおのが光栄を分かちあうために住みたい、また精神が理解するすべての美しさを前におきたもうかの樂園は、どれほどの輝きの素晴らしい場所と諸君はお考えだろうか？ かくもすぐれた場所の壮麗さは、感覚によってとらえ、精神によって考えることは決してできない^{*95}。

管見では、キリシタン史においてエンピレウム天をパライソ、さらにはデウスの座として明確に位置づけたのは、このヴァリニャーノのテキストをもって嚆矢とする。1580年代以降のイエズス会日本布教を考える上で決定的に重要な『日本のカテキズモ』において、デウスによる霊的救済の象徴であるパライソと、宇宙の中で一定の空間を占めるエンピレウム天が、その両義性を孕みつつ同じ「場」として節合されたことは、キリシタン史上の一大画期であったと言わねばならない。事実、このパライソ／エンピレウム天の同一視は、本節冒頭で紹介した『ぎや

どぺかどる』（1599年）や『吉利支丹心得書』（1628年以前成立）など後続のキリシタン教理書にも確かに継承されているだけでなく、とりわけこの両書においては、宇宙の最上位に位置するもっとも巨大な天であるという観点からも、パライソ／エンピレウム天の壮麗さ、すばらしさが称揚されているからである。

まず『ぎやどぺかどる』においては、

五ツには、ぐらうりやの受所と定め給ふいんぴりよという天の事を観ずべし。是、諸の天に勝れて、其体大なるごとく、其潔く妙なる事も、又、諸の天よりも勝れたる者也。ゑすきりつうらの経文には、是をTerra viuentium. Ps. 26.生きたる人の国と名づけ給ふ者也。…今汝、眼を開きて天の三光〔＝太陽・月・星〕を先として、世界に有ほどの鳥獸、虫けら、魚の類ひ、千くさ万木、なつうらの上に様々の美しき事のあるを見よ。春は木々の花色香を諍ひ、夏は草木の緑りの陰涼しく、秋は草々の花、野辺は露たほやかに、山は紅葉の錦を曝し、冬は白妙の雪積る分野までも、皆折にふれたる詠め也。…地水風火の四ツのもの、中にも、第一さがりたる死する人の国にさへ、かほど妙なる事共あれば、如何に況や、諸の天の上なるいんぴりよと云天の万妙ならん事、心も辞も及ぶべからず。去ば、ばらいぞのうらをさへ、三光をもて輝かし給ふに、如何に況や、表なるばらいぞの御かざりの光にをひてをや^{*96}。

ここでは、宇宙の最下層に位置する「死する人の国」であるこの地上界にさえ、きわめて優れた秩序と調和が存在するのであるから、最上層の「生きたる人の国」（詩篇26:13）であるパライソ／エンピレウム天の美しさと崇高さはいかばかりか、という論証が展開されている。とりわけ文学的修辞を駆使して褒め称えられる自然界の美しさは、花鳥風月を尊ぶ詩人の心に訴えかけるかの如くであり、現地語による布教活動を重視したイエズス会の面目躍如たる

観がある。

また『吉利支丹心得書』に目を転じると、上の『ぎやどぺかどる』とほぼ同様の論旨であるが、こちらでは、天空に見える恒星のたった一つでさえ世界(この場合、大地あるいは地上界)よりさらに巨大であるのに、それらの恒星すべてを包み込むエンピレウム天の偉大さはいかばかりであろうか、という空間的・幾何学的な比喩がより明瞭である。

天上はらいそにおいてそなわる無量のよろこびの御善徳、快樂充滿の有様ハ此世界にて窺いはかる道なく、とゝのゑ申事なれば、あらわすへきことば御ざあらぬ。…彼上天のすみ所ハ無辺広大にしてかゝやきわたり、綺麗清浄にいつくしき事、生得すぐれた莊嚴のありさま、言語に述ぶべきたとへ御座あらぬ。されば世界に^{無双?}かなるふそうのためといへども、中天の上ニある日月のかゝやくニハまれにもおよふ事なし。世界に見ゆる月日の天ハ裏を見るさへすくれたるに、いわんや表を成る^{光 明?}いんぴりよの天の数かぎりない尊きよそおひはいかゝあるへきや。されは上天の広博成る事ハ、星一つさへも世界より猶大き成るに、其上数おゝいに其まわりをつゝみまわしたる^{び?}いんぴりよの広々満々たる辺際をしらぬ常任くわうめう^{光 明?}赫奕として朝夕美景みちゝたれば、たいするために珍らしくして見飽くと申事さらに御座あらぬ(第六「天の^{び?}はらいぞのこらうりやの事」)*97。

以上の例に加えて、ハビアンも『妙貞問答』(1605年)において、パライソ=第11天説を展開していることを指摘しておかなければならない。ハビアンにおいては、エンピレウム天という言葉そのものは用いられていないが、その紹介が仏教批判と両合わせになっているという点に大きな特徴がある。

其善所ト云ハ、Ds天地ヲ作り玉イシニ、天ノ重ヲハ十一天ニ作り玉イ、十天マテニハ其順環ヲ定メ玉イ、十一天目ヲハ、ハライソト名付玉ヘ

リ。此天ハ順環トテ、メクル事モナク、其所ニハ、安如ト云イテ天人ノ数々ライクラトモナク作り置キ玉イテ、御身ノ近臣ノ如クニシ玉ヘリ。…キリシタンノ教ヘニ、天上ハ^{ラ?}ライソト云ハ、尺迦経ニ云ツレノ、三界ノ沙汰ニ非ス。アノ今、上ニ見ユル月日星ノ備ル蒼々トシテ青キ天ノ、重々アル十一天メニテサフラフ。惣シテ尺迦ハ、此空ニ天ノ体アル事ヲハ知^{ラ?}ウデ、月日星ハ須弥ノ半ヲ、風ニ乗テ旋リ、空ノ青キヲハ、須弥ノ南、^{波 羅}バラ吠瑠璃トテ青キ玉ナルカ、其色、虚空ニウツラフテ青ク見ユルト云ツレノ事ナレハ、中々、論スルニ足ヌ片腹痛キ事ニテ侍。加様ノウツケタル沙汰ニ、此宗ノ教ヘヲツニハ、ナ思イ玉イソ。キリシタンノハライソト云、楽ミノ極メ所ナル天上ニハ、一度ヒ至リテヨリハ、二度ヒ退ク事ナシ。其所ノ結構ハ、タクラヘテ云ヘキ事モナシ。七宝莊嚴ト云モ、猶、是世界ノ云イ事ナレハ、ハライソノ結構ニ及ハス(「後生ノ善所ハ、ハライソト云イテ天ニアリ、惡所ハ、インヘルノト云イテ地中ニアル事」)*98

ハビアンはここで、キリシタンのパライソが第11天という明確な宇宙論的位置を占めることを強調しつつ、仏教の「三界ノ沙汰」にはこのような合理的な宇宙の階層構造がないと批判しているが、このことは、ハビアンにとってのパライソ概念が、仏教の極楽概念とはちがって、「理性」によっても支持されるものであったことを意味している。当代随一の日本人イデオログであったハビアンが、キリスト教のパライソ概念を「理性」と「信仰」の結節点として位置づけていることの意義は大きいと言わねばならない。

以上、ヴァリニャーノ『日本のカテキズモ』に端を発するパライソ／エンピレウム天という同一視が、その後の教理書においても仏教批判との興味深い融合などを見せつつ受け継がれ、布教活動に利用されていたことを確認してきた。この同一視の概念がその後の文献にあらわれるのは、管見では雪窓宗雀の著した排耶書である『対治邪執論』(1648年)の、

そもそも喜利志袒^{きりしたん}の宗旨と言ふは、泥烏須^{でうす}を頼みて死し、後、頗羅夷曾^{ばらいぞ}に生じ、不滅の身となりて無量の快樂を受くるなり。これより上方、十天を過ぎて天あり。名づけて頗羅夷曾と曰ふ。その天に主あり、名づけて泥烏須^{でうす}と曰ふ。すなはちこれ無始無終の尊体、天地万象の作者、智慧の源、慈悲の源、憲法の源、万徳の主、自在の身なり。これを須毘利都^{スビリツ}の体と謂ふ。ここには不生滅と翻へすなり。まづ数多^{あんじょ}の安助を作りて、常に随ひ給侍に備ふ^{*99}。

という報告が最後であり、その後の潜伏時代における継承については、文献的にも、あるいは「おらしょ」のような口頭伝承においても確認することができなかった^{*100}。

潜伏／カクレキリシタンのおらしょにおいて、救済の場あるいは他界としての「パライソ」が脈々と継承されたことは周知の事実である^{*101}。しかしキリスト教的な教義が実質的には存在しない形で、儀礼とおらしょのみが継承されていった彼らの信仰生活において、エンピレウム天のような概念が、その西洋的な理解とともに継承されたと考えることはほとんど不可能であり、たとえおらしょの類の中にそれと思しき言辞が確認されたとしても、それは呪文としての意義しか持たないものであろう。あるいはそもそもキリシタン時代の一般信徒においてすら、このように高度に知的なパライソ理解が果たして可能であったかは疑わしく、ハビアンのような例はむしろ例外に属すると言わねばならないように思われる。その意味において、このパライソ／エンピレウム天という同一視のキリシタン史的意義については、本節で素描したような「伝える」側に関する分析だけでなく、このパライソ＝天の最上層という明確な霊的／空間的図式を「受け取る」側の観点から、再度追求・評価されるべきであろう。

結論

以上議論がやや多岐にわたったので、要約を兼ねて結びとしたい。第1節で見たように、ザビエル以降のイエズス会宣教師たちが、西洋の宇宙論を教理説明への足がかりや仏教排撃の材料としてきわめて戦略的に利用していたことは、彼ら自身が残した多数の報告が如実に物語るところであった。宣教師らの見た日本人の好奇心と道理を解する能力を基盤に導入されたこの戦略は、ヴァリニャーノの布教構想によってゴメス『天球論』という教科書へと結実し、邦人教区司祭を養成するためのコレジオ教育の中で体系化・組織化されるにいたった。

しかし第2節で詳述したように、この宇宙論の戦略的利用というイエズス会の方針は、デウスの存在を異教徒である日本人に証明するという最も本質的かつ重要な教化戦略の一環として理解されるべきものであって、とりわけ教理書中に豊富に見られるデザイン論証と不即不離の関係にあるものであった。すなわち宣教師たちは、西洋の宇宙論が布教活動にきわめて有効な「霊的武器」であったがゆえに導入したのであって、この宇宙論とデザイン論証という車の両輪こそが、イエズス会日本布教を特徴付けるきわめて重要な要素のひとつだったのである。

またこの戦略は、別の言葉で置き換えるならば、「自然の書物liber naturae」を読むことで神を知るという西洋の知的伝統の、日本への初の移植の試みでもあった。この伝統の存在について宣教師たちが無自覚でなかったことは、『ヒイデスの導師』に、

然れば智恵の眼を以てこれらのことを見るにおいては、世界はデウスより直^{ちき}に編み立て給ふ一卷の書の如くなりと分別すべし。ご作の物は文字のこころなり。この文字の理はそれぞれに应じてデウスのご名誉を弘め、崇め奉るものなり。ああ恥づかしいかな！ 人間は夢、幻のやうなる果敢なきことに纏^ははれて斯様なる経卷の一字をも読まざることは浅ましきことなり^{*102}。

と見えることから明らかである。神は人間に2つの書物、すなわち啓示された神の言葉である「聖書」と、神自身の創造のわざと栄光を顕す「自然（被造物）」を与えたというこの観念^{*103}は、ヴァリニャーノとルイス・デ・グラナダによるデザイン論証、さらにはゴメスによる「ローマ人への手紙」第1章の引用の底に、通奏低音のように流れるテーマであった^{*104}。そのキリシタン時代日本への移植は、日本人キリシタンによる自然哲学的な考察・著作の成立を見ないまま幕が引かれてしまったようであるが、すくなくともハビアン『妙貞問答』における雄弁な論証に、一定の結実をもたらしたと評価できる。またハビアンは有名な林羅山との討論^{*105}において、明らかにゴメス『天球論』から得た知識を用いていた。その意味においてハビアンは、この教化戦略のまさしく申し子であったが、その彼が棄教し、あまつさえ『破提字子』のような排耶書を出版したことは、日本イエズス会にとってまことに皮肉な結末であったと言うほかはない。

無論、西洋宇宙論の的確な理解とデザイン論証の援用を両輪とするこの戦略が、迫害が本格化した1614年以降に、一種の布教パラダイムとして組織的に機能し続けたとは考えにくく、追放・殉教などによる宣教師数の減少とともにやがて自然消滅してしまったものと思われる。迫害以降にその存在が文献的に確認できる最初のキリシタン系宇宙論書は、元イエズス会士の沢野忠庵（Christovão Ferreira, c. 1580-1650）に帰される『乾坤弁説』本説（1650年序）と『天文備用』（1644年序）^{*106}であるが、忠庵がこの仕事に取り組んだのは、彼の活動を統括・支配していた井上筑後守政重（1585-1661）の指示によるものと見て間違いない^{*107}。とりわけ『乾坤弁説』本説については、その構成がおそらくゴメス『天球論』を受け継いでいることが指摘できるにせよ^{*108}、そこにキリスト教の教義と直結する記述はまったく見出すことができない。また明らかにゴメス『天球論』のテキストに基づいた『二儀略説』の存在が確認できるのは、かなり時代が下った正徳5年（1715）のことであるが、そこでも『天球論』に見られるすべ

てのキリスト教的な言辞が抹消されていた^{*109}。デウス存在証明という本来的な目的がすべて「骨抜き」にされたこれらの宇宙論テキストの存在は、カトリックの聖法を浸透させるという使命に沿って始められた西洋宇宙論の日本への導入が、17世紀中葉にはもはや過去のものとなり、今度は日本人の主導のもとに新たな受容過程が始まったことを意味するものとして理解されねばなるまい。

注

- * 1 この出会いの歴史的意義について科学史の観点から論じた論考として、以下の3つを挙げておく。海老沢有道『南蛮学統の研究－近代日本文化の系譜－』（創文社、1958年）；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、1965年、101-273頁および(1)-(78)頁；伊東俊太郎「アリストテレスと日本－わが国における西欧的世界像の最初の受容－」、同著『文明における科学』（勁草書房、1976年）、168-237頁。これ以外の重要な研究については以下の注において随時指摘していく。
- * 2 ただし本稿第2節で取り上げる「デウスの存在証明」をめぐる問題については、海老沢有道氏による先駆的な考察がある。海老沢1958年(注1)、30-41頁参照。しかし同書において海老沢氏は、非西洋社会である日本の近代的合理精神の原点をこの時代の西洋天文学との出会いに求め、またその系譜は禁教下の江戸時代においてもイエズス会系の漢訳西洋天文学書の流入によって脈々と維持され、さらには蘭学へと引き継がれつつ、明治日本の近代化に節合される、という一貫した通史観を提示しているため、神の存在証明をめぐる問題はその後景に追いやられてしまった。
- * 3 高橋裕史『イエズス会の世界戦略』（講談社、2006年）、28頁。
- * 4 ザビエルの日本認識については、五野井隆史『日本キリシタン史の研究』（吉川弘文館、2002年）、24-60頁を参照のこと。
- * 5 河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』全4巻（平凡社、1994年）、第3巻、186頁。原文は、G.Schurhammer and I.Wicki eds., photostatic edition by F.Zurbano, *Epistolae S.Francisci Xaverii aliaque eius scripta, Tomus II (1549-1552)* (Romae: apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1996), p. 265.
- * 6 同上、第4巻、91-92頁。原文、idem, p. 373. その結果日本に派遣されたヌネス・バレート（Melchior Nunes Barreto, 1520?-1571）は、大量の学術書を日本に持ち込み、その中にはトマス・アキナス、プラトン、アリストテレスだけでなく、ティテルマンズ（Francisco Titelmans, 1502-1537）の『自然哲学要綱 *Compendium philosophiae naturalis*』も含まれていた。Jesús López Gay, “La primera biblioteca de los Jesuitas en el Japón (1556) : su contenido y su influencia”, *Monumenta Nipponica*, vol. 15, no. 3/4, 1959-1960, pp. 350-379; ロベス・ガイ著、井手勝美訳『初期キリシタン時代の準備福音宣教』改訂版（キリシタン文化研究会、1980年）、20-21頁参照。ティテルマンズについては、Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, VIII vols. (New York: Columbia University Press, 1923-1958), vol. V, pp. 147-152; P. Felix Verwilghen, “De werken van Frans Titelmans, O.F.M. in Japan (1556)”, *Franciscana*, vol. 16, 1961, pp. 113-119を参照。
- * 7 同上、第2巻、202-203頁。
- * 8 同上、第3巻、214頁。原文、idem, p. 289. このartystasは、原文校訂者のシュールハンマーとヴィッキが注で指摘するように「哲学学徒discipulos philosophiae」の意味に了解すべきである。
- * 9 日本コレジオにおける哲学課程については、Joseph Schütte, “Drei Unterrichtsbücher für japanische Jesuitenprediger aus dem XVI. Jahrhundert”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 8, 1939, pp. 223-256; Hubert Cieslik「府内のコレジオー大友宗麟帰天四百周年によせて－」『キリシタン研究』第27輯、1987年、65-154頁；M.Antoni J. Üçerler, “Jesuit Humanist Education in Sixteenth-century Japan: The Latin and Japanese MSS of Pedro Gómez’s ‘Compendia’ on Astronomy, Philosophy, and Theology (1593-95)”, 上智大学キリシタン文庫監修・編集『Compendium catholicae veritatis III：解説』（大空社、1997年）、11-60頁参照。マカオのセミナリオ・コレジオにおける哲学課程については、高瀬弘一郎『キリシタン時代の文化と諸相』（八木書店、2001年）を参照。また同時代ヨーロッパにおけるイエズス会コレジオの哲学課程と数学教育については Antonella Romano, *La contre-réforme mathématique: constitution et diffusion d’une culture mathématique jésuite à la Renaissance* (Rome: École française de Rome, 1999), pp. 35-179; Ladislaus Lukacs and Giuseppe Consentino, translated and edited with an introduction by Frederick A. Homann, *Church, Culture and Curriculum: Theology and Mathematics in the Jesuit Ratio studiorum* (Philadelphia: Saint Joseph’s University Press, 1999) を参照。
- * 10 ルイス・フロイス著、松田毅一・川崎桃太訳『日本史』全12巻（中央公論社、1977-1980年）、第3巻、84頁。
- * 11 同上、94頁。
- * 12 キリシタン時代のイエズス会士らが依拠していた西洋のアリストテレス・ブトレマイオスの自然学・宇宙像の概略については、以下の古典的な研究が参考になる。E.グラント著、横山雅彦訳『中世の自然学』（みすず書房、1982年）；トーマス・クーン著、常石敬一訳『コペルニクス革命』（講談社、1995年）。より具体的には、尾原1965年（注1）所収のゴメス『天球論』邦訳を参照

- のこと。また『天球論』の現代語訳には、尾原による新訳と、Hiraokaによる羅英対訳（第1部のみ）もある。尾原悟編著『イエズス会日本コレジヨの講義要綱I』（教文館、1997年）；Ryuji Hiraoka, “Jesuit Cosmological Textbook in ‘the Christian Century’ Japan: *De sphaera* of Pedro Gomez (Part I)”, *SCIAMVS*, vol. 6, 2005, pp. 99-175参照。
- *13 デ・サンデ著、泉井久之助他訳『デ・サンデ天正遣欧使節記』（雄松堂書店、1969年）、65-75頁および85-91頁。なおヴァリニャーノの説く黒人の肌が黒い原因は、アリストテレスの単なる踏襲ではなく、明らかに大航海時代の影響と経験を踏まえたものである。Craig Martin, “Experience of the New World and Aristotelian Revisions of the Earth's Climates during the Renaissance”, *History of Meteorology*, vol. 3, 2006, pp. 1-15を参照。
- *14 同上、15頁。同じ序文には日本語訳の出版計画についても記すが、現在までその実在は確認されていないようである。
- *15 フロイス『日本史』（注10）、第5巻、29頁。また海野一隆『日本人の大地像：西洋地球説の受容をめぐって』（大修館書店、2006年）、3-30頁も参照のこと。
- *16 フロイス『日本史』（注10）、第2巻、66頁。また尾原悟編著『イエズス会日本コレジヨの講義要綱II』（教文館、1998年）、456頁に、「1604年の年報は、「教会に対していくらか好意を持っていた嫡子（豊臣秀頼）はパアデレについて高く評価するようになった。彼は世界地図や太陽、月の運行のわかる道具（渾天儀）を見ることを望んだ」とあり、1605年の年報にも「公方様（徳川秀忠）は我々に敵意をもっているわけではない。パアデレたちの自然についての知識を称賛し、…諸国から大名が都に上ると公方様にならってパアデレを訪ねるものもある」と記している」とある。
- *17 宮崎賢太郎「カルロ・スピノラの都・長崎よりの三書簡」『紀要：純心女子短期大学』第21巻、1984年、29-30頁。引用に際して誤植等は適宜訂正した。
- *18 同上、27頁。都発、1606年12月3日付、ジョヴァンニ・アルヴァレス宛書簡。
- *19 須弥山説については、定方晟『須弥山と極楽：仏教の宇宙観』（講談社、1973年）；ジョアン・ロドリゲス著、池上岑夫他訳註『日本教会史 下』（岩波書店、1973年）、132-138頁；海野2006年（注15）、47-78頁。またハビアン『妙貞問答』における須弥山説批判も参照のこと。海老沢有道・井手勝美・岸野久編著『キリシタン教理書』（教文館、1993年）、293-295頁。
- *20 フロイス『日本史』（注10）、第4巻、84-85頁。
- *21 フロイス『日本史』（注10）、第6巻、279-280頁。また同じ書簡では、高僧の忍室との以下の対話も紹介されている。「彼は私 [=アルメイダ] に質問し始めて、創造主がいますかどうか、なぜこのように季節の変化があるのか、なぜ雨が降るのかなど、その他自分が知りたいと熱望していたこと、ならびに日本人たちが平素いつも質問するようなことを訊ねました。彼は私がそれについて答弁したことを非常に喜びました」(同上275頁)。
- *22 フロイス『日本史』（注10）、第3巻、117-118頁。またハビアン『妙貞問答』もこの説について言及し論駁している。海老沢・井手・岸野1993年（注19）、295-296頁。
- *23 小山弘志、佐藤健一郎校注・訳『新編日本古典文学全集 58 謡曲集』第1巻（小学館、2003年）、387頁。
- *24 同上。
- *25 土井忠生・森田武・長南実編訳『邦訳日葡辞書』（岩波書店、1980年）、294頁。
- *26 以上、フロイス『日本史』（注10）、第3巻、118頁。在昌については、Juan Ruiz-de-Medina, *Documentos del Japón 1558-1562* (Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1995), p. 271; 西連寺育子「陰陽頭賀茂在昌のキリスト教受容をめぐって」、岸野久・村井早苗編『キリシタン史の新発見』（雄山閣出版、1996年）、27-41頁参照。
- *27 『羅葡日対訳辞書』における天文学的語彙については、今井澤「南蛮天文訳語」『天官書』第24巻（私家版）、1958年、1-35頁に詳しい。
- *28 Joseph Franz Schütte, translated by John J. Coyne, *Valignano's Mission Principles for Japan, Vol. 1 From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan (1573-1582), Part II: The Solution (1580-1582)* (Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1985), p. 253; Üçerler 1997 (n. 9), pp. 30-31; 井手勝美『キリシタン思想史研究序説』（ぺりかん社、1995年）、22-32頁参照。
- *29 宣教師らが日本人の「理性」をとりわけ強調していたことについては、ロベス・ガイ著、井手勝美訳『十六世紀キリシタン史上の洗礼志願期—キリスト教と日本文明との最初の出会—』（キリシタン文化研究会、1973年）、134-142頁；ロベス・ガイ1980年（注6）、21-23頁参照。また上に引用したスピノラ、アルメイダの書簡も参照のこと。なお小堀桂一郎氏は、宣教師らの言う「理性」と日本人の「道理」との関係について考察している。小堀桂一郎「キリスト教創造主と日本の神々」、西尾幹二責任編集『地球日本史1～日本と

ヨーロッパの同時勃興〜』(産経新聞社ニュースサービス、2005年)、239-259頁。

- *30 ヴァリニャーノ著、松田毅一他訳『日本巡察記』(平凡社、1979年)、46-47頁。
- *31 ヴァリニャーノ著、高橋裕史訳『東インド巡察記』(平凡社、2005年)、175頁。
- *32 同上、37頁。また高橋2006年(注3)、33-36頁も参照のこと。
- *33 無論このような偏った評価が真実ではないことは、インド科学史の綿密な原典研究が明らかにしているところである。矢野道雄編『インド天文学・数学集(科学の名著1)』(朝日出版社、1980年); 矢野道雄・林隆夫・楠葉隆徳『インド数学研究: 数列・円周率・三角法』(恒星社厚生閣、1997年)を参照。
- *34 邦訳は筆者による。ラテン語原文と尾原氏による2種の邦訳については、それぞれ Hiraoka 2005 (n. 12), p. 108; 尾原1965年(注1)、180頁; 尾原1997年(注12)、237頁。
- *35 原文は Alexandro Valignano, *Catechismus christianae fidei* (Olyssipone: Antonius Riberius [liber I], Emmanuel de Lyra [liber II], 1586) リプリント版(天理大学出版部、1972年)。邦訳はヴァリニャーノ著、家入敏光訳編『日本のカテキズモ』(天理図書館、1969年)。同書の成立過程については海老沢有・松田毅一『エヴォラ屏風文書の研究』(ナツメ社、1963年)、40-44頁および51-56頁; Schütte 1985 (n. 28), pp. 67-89; ヨゼフ・B・ムイベルガー『日本における信仰: ヴァリニャーノの「日本のカテキズモ」と倫理神学的見解』(サンパウロ、2004年)、235-238頁を参照のこと。なお『日本のカテキズモ』の同時代邦語訳であるエヴォラ屏風文書のテキストは、上の家入による訳編書と、海老沢・松田の著作の双方に収録されている。
- *36 原文lib. I, p. 7; 邦訳10頁(注35)。
- *37 原文lib. I, p. 9; 邦訳13頁(注35)。
- *38 原文lib. I, pp. 9v-12; 邦訳14-17頁(注35)。これ以外の第一、第五、第六の道理の要略をムイベルガーに従って掲げると以下のとおり。(1) 歴史をふり返ってみると、世界中のあらゆる民族が、ある種の神的な存在(Numen)に束縛され、結び付けられているように感じている。中国人(Chinda)や日本人(Japanii)は、この神的な存在を「テンドウ」(天道)Tentôと名づけている。(5) あらゆる生き物がどこから来たのかを探求していくと、最後には万物の最初の起源にたどりつく。この起源、つまり創造者は、ほかのものによって作られた訳でもなく、ほかのものから生れたのでもないことになる。「けだし無限に遡ることはありえぬから

である」。この「万物の祖」は、因果律に従って、あらゆる被造物よりも優る力と英知を持っていなければならないはずである。(6) 自然の中にある生命あるもの、あるいは生命なきものを観察すると、あらゆるものが一定の目的によって導かれていることに気付く。個々のものを一定の目標へ導いたのは、唯一人の創造者以外にはありえず、この創造者は限りない英知を備えているものでなければならない。ムイベルガー2004年(注35)、250-251頁。

- *39 原文lib. I, p. 12; 邦訳17頁(注35)。
- *40 科学史におけるデザイン論証、あるいは自然神学、物理神学については、Neal C. Gillespie, "Natural History, Natural Theology, and Social Order: John Ray and the "Newtonian Ideology"" , *Journal of the History of Biology*, vol. 20, no. 1, 1987, pp. 1-49; 松永俊男『ダーウィンの時代—科学と宗教』(名古屋大学出版会、1999年)、23-57頁。また現代におけるデザイン論証をめぐる議論については、ダニエルC.デネット著・山口泰司監訳『ダーウィンの危険な思想』(青土社、2001年); Neil A. Manson ed., *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science* (London: Routledge, 2003)の2点を挙げておく。
- *41 『イエズス会会憲』第4部第14章「学ばれるべき本について」にも、「神学においては新旧約聖書と聖トマススコラ学の教理が読まれるであろう In Theologia legetur vetus et novum Testamentum, et doctrina Scholastica Divi Thomae」と見える。 *Constitutiones Societatis Iesu. anno 1558. Romae in aedibus Societatis Iesu. 1558*, reprinted from the original edition with an appendix (London: J.G. and F. Rivington, 1838), pp. 56-57.
- *42 ムイベルガー2004年(注35)、311頁以降、特に367頁。
- *43 トマス・アクィナス著、高田三郎訳『神学大全』第1冊(創文社、1995年)、第一部第二問題第三項、47頁。
- *44 原文lib. I, p. 11; 邦訳16頁(注35)。
- *45 神崎繁「魂の位置—十七世紀・東アジアにおけるアリストテレス『魂論』の受容と変容—」『中国: 社会と文化』第19巻、2004年、31-55頁; 同『魂(アニマ)への態度: 古代から現代まで』(岩波書店、2008年)、144-212頁。
- *46 邦訳、山下太郎・五之治昌比呂訳『キケロー選集』第11巻(岩波書店、2000年)、143頁。ラテン語についてはCicero, *De natura deorum; Academia*, trans. by H. Rackham [The Loeb Classical Library 268] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005), pp. 206-208を参照した。

- *47 神崎2008年（注45）、156-158頁も参照のこと。
- *48 尾原1998年（注16）、176頁。神崎2008年（注45）、155-156頁も参照のこと。
- *49 海老沢・井手・岸野1993年（注19）、421頁。なお引用にあたっては読みやすさを考慮し、原本の判読不明箇所等は適宜行間に補われた語句に置き換えて記した（本書から引用する場合は以下同じ）。
- *50 尾原1998年（注16）、176頁。
- *51 同上、177頁。
- *52 『神学要綱』第1部第2論考第21章のラテン語原文からの現代語訳と、そこに見られる天文学的数値の来源については、平岡隆二「南蛮宇宙論におけるクラヴィウスーゴメス『神学要綱』中の天文学的数値をめぐって」『科学史研究』第47巻、2008年、95-111頁を参照。なお上記論文の改訂英語版に『神学要綱』同章のラテン語校訂文を収録する予定である Ryuji Hiraoka, "Clavius and His Astronomical Data during the 'Christian Century' in Japan", *Historia scientiarum* (in press) .
- *53 尾原悟編著『ヒエデスの導師』（教文館、1995年）、32-33頁。同書には、これ以外にもプルタルコス（22頁）、プリニウス（26頁）、ガレノス（31頁）への言及などがある。また同書のスペイン語原文からの現代邦語訳に、近松洋男編訳『キリシタン版「ヒエデスの導師」の原典的研究』（思文閣出版、1990年）がある。
- *54 邦訳39頁；ラテン語 p. 52（注46）。
- *55 兼利琢也・大西英文訳『セネカ哲学全集』第1巻（岩波書店、2005年）3-4頁。
- *56 Mary Bernarda Brentano, *Nature in the Works of Fray Luis de Granada* (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1936), p. XV. また出典は不明であるが、ドミニコ会士であったルイス・デ・グラナダは、1551年にイエズス会がエヴォラにコレジオを創設して以来、当地のイエズス会士と親密な関係にあったという指摘がある。Üçerler 1997 (n. 9), p. 36.
- *57 尾原1995年（注53）、32頁。
- *58 同上、47頁。
- *59 同上、19頁。
- *60 同上、39-45頁。
- *61 同上、44頁。この数値については、平岡2008年（注52）、96および109頁を参照。
- *62 日葡辞書に「Cofanji. コハンジ（小半時） 半時間、すなわち、日本の一刻の四分の一」；「Iccocu. イッコク（一刻） Fitotçuno toqi. (一つの刻) ひと時の四分の一、または、短い時間」と見える。土井他1980年（注25）139頁、324頁。
- *63 ただしゴメスは、諸惑星の大きさに関する数値を『天球論』よりも先に執筆した『神学要綱』にすでに含めていたため、前者には再録していない。平岡2008年（注52）、96頁。
- *64 海老沢・井手・岸野1993年（注19）、386-387頁。
- *65 同上、391-392頁。
- *66 ハビアンの生涯については、井手1995年（注28）、186-225頁。
- *67 海老沢・井手・岸野1993年（注19）、388頁。
- *68 海老沢有道・H.チースリク・土井忠生・大塚光信校注『キリシタン書・排耶書』（岩波書店、1970年）、426頁。引用に際してはデウスの記号を「Ds」とあらため、また漢文の訓読点は省略した。
- *69 ロベス・ガイ1980年（注6）、37-38頁；ムイベルガー2008年（注35）、380頁。なおこの種の教理講話の数は、7に限らず、4、5、11などさまざまな図式が存在があったが、これはロベス・ガイ氏が説くように「多くの場合、講和の数よりも、むしろ題材の区分のこと」であろう。ロベス・ガイ1973年（注29）、93-113頁；同1980年（注6）、42頁参照。
- *70 ロベス・ガイ1980年（注6）、37頁。引用に際しては「ディオス」を「デウス」とあらためた（以下同じ）。
- *71 ロベス・ガイ1980年（注6）、40頁。
- *72 ヴァリニャーノ1973年（注30）、74頁。
- *73 尾原1995年（注53）、17頁。
- *74 原文lib. I, p. 54; 邦訳89-90頁（注35）。
- *75 コーチン発、1552年1月29日付、ヨーロッパのイエズス会員宛のザビエル書簡。河野1994年（注5）、第3巻、177頁。
- *76 ロベス・ガイ1980年（注6）、29頁。
- *77 フロイス『日本史』（注10）、第4巻、174-175頁（第1部87章）。
- *78 なおマテオ・リッチ『天主実義』（1603年北京刊）上巻首篇「天主が天地万物を創造して、それらを主宰し維持することを論じる」にもデザイン論証による天主の存在証明があり、それらはヴァリニャーノの第2、3、5の道理と対応するものとみとめられる。マテオ・リッチ著、柴田篤訳註『天主実義』（平凡社、2004年）、30-34頁。日中双方の布教活動を統括する立場にあったヴァリニャーノという人物（あるいはマカオという共通の拠点）を通して、イエズス会の東アジア布教への科学知識導入にまつわる比較研究は今後の重要な課題である。
- *79 ただし今井による先駆的な論文、今井湊「切支丹の十一天四大」『日本天文研究会報文』第1巻第3号、1956年、15-18頁を参照のこと。

- * 80 海老沢・井手・岸野1993年（注19）、192頁。
- * 81 尾原悟編著『ぎやどべかどる』（教文館、2001年）、79-81頁。
- * 82 邦訳は筆者による。Hiraoka 2005（n. 12）, p. 122; 尾原1965年（注1）、191頁；尾原1997年（注12）、246頁。聖書の章句は、ヨハネの黙示録21：11「都は神の栄光に輝いていた。その輝きは、最高の宝石のようであり、透き通った碧玉のようであった」；同21：18「都の城壁は碧玉で築かれ、都は透き通ったガラスのような純金であった」。また森ゆかり「イエズス会日本コレジオの宇宙論講義（1）-（2）」『愛知工業大学研究報告』第36号A、2001年、81-91および92-103頁も、『天球論』におけるエンピレウム天の考察において詳しい。
- * 83 平岡2008年（注52）、109-110頁。
- * 84 Edward Grant, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*（Cambridge: Cambridge University Press, 1996）, pp. 371-389; W.G.L. Randles, *The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos, 1500-1760: From Solid Heavens to Boundless Aether*（Aldershot: Ashgate, 1999）, pp. 1-31.
- * 85 Grant, *idem*, p. 372.
- * 86 Grant, *idem*, p. 121, n. 61. また平岡2008年（注52）、110頁の注13も参照のこと。
- * 87 ルネサンス期のアリストテレス主義については、Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*（Cambridge MA: Harvard University Press, 1983）；Charles B. Schmitt et al. eds., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*（Cambridge: Cambridge University Press, 1988）, pp. 201-235.
- * 88 Petrus Apianus et Gemma Frisius, *Cosmographia sive descriptio universi orbis*（Antwerp: Bellerum, 1584）, p. 6.
- * 89 Hartmann Schedel, *Liber chronicarum*（Nuremberg: Anton Koberger, 1493）, f. 5v.
- * 90 尾原1998年（注16）、233頁。
- * 91 同上、385頁。
- * 92 同上、400頁。
- * 93 平岡2008年（注52）、108頁を参照のこと。
- * 94 原文lib. II, p. 20v; 邦訳180頁（注35）。
- * 95 原文lib. II, pp. 20v-21; 邦訳180-181頁（注35）。邦訳の「最高天」を「エンピレウム天」にあらためた。
- * 96 尾原2001年（注81）、85頁。
- * 97 海老沢・井手・岸野1993年（注19）、190-192頁。
- * 98 同上、403-404頁。
- * 99 海老沢他1970年（注68）、467頁。
- * 100 おらしょに関する近年の研究・資料集として、皆川達

- 夫『洋楽渡来考：キリシタン音楽の栄光と挫折』（日本キリスト教団出版局、2004年）；尾原悟編『きりしたんのおらしょ』（教文館、2005年）の2つを挙げておく。なお余談ではあるが、天明8年（1788）の奥書をもつ吉雄耕牛・本木良永『阿蘭陀永続暦和解』（写本1冊、長崎歴史文化博物館所蔵）にもエンピレウム天が見えている。「赤黄青ノ色ヲ分ツ一圓ノ外、青色最外ノ一圓ニ文字COELUM EMPIREVM HABITACVLUM DEI ET OMNIVM ELECTORVMト記スル言語ハ意太里亜國・都兒孤國等ノ言語ナルガ故ニ、今年在館ノ阿蘭陀人ニ解スル者コレ無シ。適々ピイテル・テラドーリス・サスセト云ヘル者一人、漸ク一ニ言ヲ推量有テ、高大最上ノ一ヲ云フナラント云ヘリ。因テ按スレバ常静天ヲ云フヤ。阿蘭陀人此文字解セザルガ故ニ和解スルニ其拠ヲ知ラズ」（21丁表-裏）。この『阿蘭陀永続暦和解』の原書（蘭書）は不明であるが、エンピレウム天概念が禁教後にもこのような形で伝来し得たことが分かる事例として興味深い。なお耕牛・良永は商館員シャッセ（P.T. Chassé, 1758-1831）に依頼して、前出の図1と同じこのラテン語を読んでもらったが、その解答はあたりさわりのないものであった。
- * 101 宮崎賢太郎「キリシタン他界観の変容－キリシタン時代より現代のカクレキリシタンまで－」『純心人文研究』創刊号、1995年、103-121頁；同『カクレキリシタンの信仰世界』（東京大学出版会、1996年）、172-181頁；同「生活宗教としてのキリシタン信仰」『宗教研究』第77巻第2号、2003年、1-26頁。
- * 102 尾原1995年（注53）、38頁。
- * 103 この観念が17世紀「科学革命」の展開において果たした役割と引き起こした問題については、R.S.ウェストマン「コペルニクス主義者と諸教会」、D.C.リンドバーク・R.L.ナンバーズ編、渡辺正雄監訳『神と自然－歴史における科学とキリスト教』（みすず書房、1994年）、83-122頁；A.G. Debus and M.T. Walton eds., *Reading the Book of Nature: The Other Side of the Scientific Revolution*（Kirkville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1998）所収の諸論考を参照。
- * 104 その意味において、ヴァリニャーノが『日本におけるキリスト教の起源と発展の第一巻』の第十六章「我々イエズス会のパードレたちが、この新しい教会の統治において、当初から諸使徒さらに初代教会の諸聖人の足跡と教えに従ったことを示すこと」において、自らの布教図式が使徒パウロのそれと同じであると述べていることは興味深い。ヴァリニャーノは、日本人の男色や偶像崇拜を徹底的に非難しつつ、「理性」による宣教を推し進める自らの姿を、ギリシア人に布教するバ

- ウロの姿になぞらえていたものと思われる。ロペス・ガイ1980年（注6）、33-34頁；D.P.ウォーカー著、榎本武文訳『古代神学』（平凡社、1994年）、14-16頁。
- *105 海老沢他1970年（注68）、414-417頁の「排耶蘇」参照。
- *106 両書を含む忠庵系宇宙論書の現存写本については、平岡隆二「『乾坤弁説』諸写本の研究」『長崎歴史文化博物館研究紀要』創刊号、2006年、51-63頁；Hiraoka Ryuji, "The Transmission of Western Cosmology to Sixteenth Century Japan", L. Saraiva and C. Jami eds., *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science - History of Mathematical Sciences: Portugal and East Asia III* (Singapore: World Scientific, 2008), pp. 81-98; 平岡2008年（注52）を参照。
- *107 Hiraoka 2008 (n. 106), pp. 92-93. 井上については、永積洋子「オランダ人の保護者としての井上筑後守政重」『日本歴史』第327号、1975年、1-17頁；長谷川一夫「大目付井上筑後守政重の西洋医学への関心－鎖国初期江戸における西洋医学導入の一形態－」、岩生成一編『近世の洋学と海外交渉』（巖南堂書店、1979年）、195-238頁；ミヒエル・ヴォルフガング「江戸初期の光学製品輸入について」『洋学』第12巻、2004年、119-164頁参照。
- *108 伊東1976年（注1）、207-234参照。
- *109 『二儀略説』の後代における流布については、平岡隆二「写本『天文方書留』に見る南蛮・蘭学系天文学の混在」『科学史研究』第46巻、2007年、65-77頁と、同論文の注で指摘した諸文献を参照のこと。

