

ポンポナッツィとトマス・アクイナス

—魂の不死性をめぐって—

山田弘明

ピエトロ・ポンポナッツィ (1462-1524)。この人の名はアヴェロエスと並んで「魂の不死」というキリスト教のドグマを否定し、所謂二重真理説に陥った異端者としてよく知られている。実際、彼の主著「靈魂不死論」(*Tractatus de Immortalitate Animae*. 1516) は出版直後からニューフォやコンタリーニなど多くのスコラ神学者の攻撃に晒され、あげくの果てはヴェニスで焚書されている。しかしながら、実はポンポナッツィが魂の不死性を無条件に否定しているかどうかは微妙な問題であって、上記の一般的通念は必ずしも正しいとは思われない。そこで我々はその本をテキストとして、彼が「魂の不死」について一体どういう態度をとっているかを、彼自身重視しているトマスとの関連において考え、そこからポンポナッツィにもオリジナルリティがあるならそれは何であるかを見極めてみたいと思う。

筆者がかような哲学史上の一見瑣末な問題に強いてこだわる理由は、ポンポナッツィの思想は「中世」の側から見ればたとえ破壊的であるとしても、「近世」の側から見れば逆に新鮮であり大きな建設性があると思われるからである。その意味で、彼は未だ十分な歴史的評価を受けていないにせよ、「中世」から「近世」への曲り角に立つ重要な思想家の内の一人だと言ってよいのではなかろうか。本稿はそういう見通しの下に書かれた一研究ノートにほかならない。

1

ポンポナッツィがトマスによって一応終止符が打たれた観のある古来の魂の問題を蒸し返したのは決して唐突なことではなかった。15・6世紀のイタリアでは、とりわけその問題が好んで論じられていたという。⁽¹⁾ポンポナッツィの議論に入る前に彼の時代の思想界の動きを少しく復習しておくのが蛇足ながら話の順序であろう。

周知のように、元来異教的なアリストテレスの哲学がアラビアを介して中世キリスト教世界にもたらされた時、そこには単純な移植を許さない二つの問題が残された。世界の有限性と魂の不死の問題とがそれである。後者についてアリストテレス自身は必ずしも魂は不死であるとは確言していないが、⁽²⁾ 当時、能動知性たる普遍的魂は不死であるが、個別的魂は肉体の死とともに滅びるとするアヴェロエス(1126-98)のアリストテレス解釈が西欧世界に広く知られていた。これに対して、トマスは個別的魂も不死であると解し、以て魂の不死というキリスト教の信仰箇条を守ろうとしたが、それを巨視的に見れば、しばしば指摘されるようにトマスは信仰と理性との総合を図ったことになる。しかし、キリスト教とアリストテレス哲学という互に異質なものを結合しようとするこの試みは、ある意味で「冒険的な危い総合」⁽³⁾であった。その証拠に、トマスのすぐあとのドンス・スコトゥス(1226-1308)やオッカムのウィリアム(1300-1349)は信仰と理性とを再び分離する方向でものを考え、たとえば魂の不死については信仰でそれを信じてもその哲学的論証の可能性を疑うようになってきている。⁽⁴⁾ このように、トマス以降彼の説は諸方に絶大な影響を及ぼしながらも、他方でそれに反対する勢力の台頭を押えきれないのである。そして後者の勢力がルネサンス思想開花の一遠因となることは哲学史の教える所である。

さて、ボンボナツィの時代のイタリアに目を移すと、所謂文芸復興の運動は最盛期に達し、新旧思想が入り乱れながら次第にはっきりした潮流を形成しはじめている。そこには少くとも三つの流れが認められる。前代のペトラルカ(1304-74)以来の人文主義、フィチーノ(1433-99)やピコ・デルラ・ミランドラ(1436-94)のプラトン主義、それにボンボナツィらのアリストテレス主義がそれである。⁽⁵⁾ これらの三つはクリステッターの主張するように必ずしもスコラの伝統と無縁のものではないにせよ、互いに影響しあって一つの共通した新しい特徴を有している。それは、ギリシャ・ラテンの原典をスコラの解釈を入れずに読み、その結果そこから何よりも個人としての人間を尊重するという清新な態度を学びとっていることである。人間の本質が魂にあるなら、人間論を重視するということは魂の問題をとりわけ優位に置くことにほかならない。かくして就中この問題が時代の関心事となったのである。

たとえば、ペトラルカはすでにフマニタス研究を通して人間の内面の豊かさに気付き、何よりも魂を養い育てることの尊さを説いた。彼にとって哲学とはスコラ(7)の自然学でもオッカムの論理学でもなく、よく生きるための術(7)にほかならなかったのである。また、フィチーノはプラトン哲学はキリスト教と一致するという確信から、魂の不死という信仰上の真理を哲学によって証明しようとした。彼によれば、人間の魂が神に向って永遠の上昇を続ける本性を持つ限り、魂は肉体の死後も存続し、かくして不死であるはずだ(8)という。

ポンポナッツィの居た北イタリアのパドヴァ大学でも魂論は重要問題の一つであったが、周知のようにここでは独立した神学部がなく、医学などの経験的諸学に重点が置かれていた。従って、スコラ神学から比較的自由にもの言える土壌が最初から存在し、それゆえにまた理性と信仰とのトマスの総合が少くともアリストテレスに反するものと見做されていた。実際、15世紀にはパドヴァはトマス主義のパリやオックスフォードに対抗して、アヴェロエス主義の牙城となっている。かような背景の下にポンポナッツィが出現するわけだが、彼自身はアリストテレスを他に頼らずに原典で読み、どこまでもこの哲学者に忠実たらんとした。そして魂の問題については、それを絶対的に不死だとするトマス説や普遍的魂のみを不死と解するアヴェロエス説よりも、魂は本来可滅的だが相対的に不死であるにすぎないと見る古代の註釈家アレクサンドロスの説の方がアリストテレスにより近いと感じていた。かような思想はトマス主義はむろんのことアヴェロエス主義にとっても全く革新的であるといつてよい。しかし、トマスのアリストテレス解釈に疑問を抱いたのはひとりポンポナッツィだけではない。同時代のカエターヌス(1468-1534)も、はじめトマス主義の徒でありながら後には意識的にそこから離反して、ポンポナッツィと同じく魂の不死は合理的な仕方では論証できないと結論している。また、1512年のラテラン公会議は跳梁するアヴェロイスムに抗して、同じ事柄が理性においては偽で信仰においては真ということはあると宣言しているが、そういう布告を改めて出さねばならないほどトマスの伝統的不死論は揺らいでいたことになる。

以上のように、ルネサンスの思想家たちは新しい人間論的関心から魂の問題を様々な仕方論じているわけだが、少くとも魂の不死を信仰によって信じている点ではみな一致している。ただ問題は、魂が不死であるか否かではなく、それが理性に

よって証明できるか否かということである。ポンボナッツィの問題意識も専らこの点に発しているのである。

2

ポンボナッツィが「靈魂不死論」を著わした直接の動機は、ある日弟子の一人から次のように質されたことによる。すなわち、先生は魂の不死についてアリストテレスとトマスとの間に不一致があると申されたが、先生自身は「啓示と奇蹟から離れて純粹に自然的限界の内に (infra limites naturales) 留まって⁽⁹⁾」それについてどう考え、アリストテレスをどう解釈するか、と。この質問の仕方は、ポンボナッツィの主題をすでに明確に規定している点で重要である。つまり、先に触れたように、彼の関心は「魂の不死」を頭から否定することではなく、自然理性の枠内でその論証可能性を吟味することであり、またトマスの不死論そのものを拒絶することではなく、それがアリストテレスの解釈として妥当か否かを問うことにある。

そのための準備として、ポンボナッツィは「人間の本性は二重であって、不死的なものと可死的なるものとの中間 (medium) に位置する」(Tr. p. 3) という存在論を予め敷いている。そして、人は中間者であるがゆえに「不死」と「可死」という二つ性質を兼ね具えており、しかも人はそのいずれをも選ぶ力を自ら持っているという(この考えはフィチーノやピコにも共通している)。ところで問題はその相反する二性質の人間における在り方である。同じ一つの本性が同時に simpliciter に不死のかつ可死的であることは論理的にありえないから、人が同一の本性を持つとした場合この二性質のうちのいずれか一方が相対的 (secundum quid) でなければならない。たとえば、人間の魂は「絶対的には不死的だが相対的には可死的である」(simpliciter esse immortalis, secundum quid vero mortalis. Tr. p. 25) とする見方がありえる。ところで、この見方こそポンボナッツィが最も問題視したトマスの命題にはかならない。実際トマスは *Summa Theologiae*, I. Q. 75. a. 6, *Quaestiones Disputatae*, II. Q. 1. a. 14 などの箇所、人間の魂が非可滅的 incorruptibilis ないし不死的 immortalis であると明言している。その論拠は、魂の実体性(自存性)、魂の永遠志向性など様々であるが、ポンボナッツィにとって最も疑問な点はトマスが魂を可滅的肉体から分離されても自存する実体であると見做し、まさにそのこと

によって不死であると結論した点である (*Tr.* p 31~, cf. *Summa*, I. Q. 75. a. 6. ad tertium)。これはジルソンも指摘する所であるが、⁽¹⁰⁾トマスは肉体から分離された知性的魂 (anima intellectiva) は表象像 (phantasma) という肉体的器官を使わずとも intelligere できると考えている。ところが、アリストテレスは必ずしもそうは考えておらずそれどころか各所で「魂は表象像なしには知性認識しない」(*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ*. *De Anima*, 431 a 17. cf. 403 a 8) と言っている。それゆえにポンボナツィはトマスの論に疑問を持ったのである。むしろトマスとてアリストテレスのこの命題を知らない訳ではなく、「デ・アニマ注解」において魂はその働きにおいて対象 (objectum) としての表象像を必要とすると解している (I. 1. 1. II. Lectio II. 19)。それではトマスは矛盾したことを言っているのか。否、彼によれば魂が表象像を必要とするのはそれが肉体と結合している場合であって、肉体から分離されている場合は表象像を使わない「別の知性認識の仕方」がありえるという (*Summa*, I. Q. 75. a. 6. ad tertium)。では、「別の仕方」とは何であろうか。Q. 89. a. 1. の説明によれば、魂は肉体から分離されると直ちに「神的な光の流入」(influentia divini luminis) によって物体よりも上位のもの、端的に可知的なものへと向うという仕方で知性認識する。しかも、トマスにおいてはかような認識は決して恩寵による認識ではなく自然の光による認識であるとされている (Q. 190. a. 1 ad secundum)。かくしてトマス自身は、少くとも知性的魂は絶対的に不死であり、しかもそれは自然理性の枠を超えたことでもアリストテレスに矛盾したことでもないと考えているのである。ただ彼は、魂が単に感覚的魂 (anima sensitiva) にとどまる場合は materialiter に働くから可滅的だとしている (Q. 76. a. 3. ad primum)。それゆえ、人間の魂は絶対的には不死だが、相対的には可死的だということになる。

これに対してポンボナツィはどう考えているか。彼によれば、経験的に見ても人間の本性は知的であるよりも感覚的である (*Tr.* p. 32)。そして、魂の感覚的・栄養的性格を重くみればそれは可滅的肉体と密接に結合している故に、トマスの説とは反対に「魂は絶対的には可死的であるが、ただ相対的にのみ不死である」(*Tr.* p. 31) ことになる。ポンボナツィがそう考える理論的背景には、むしろ「魂は表象像を必要とする」というアリストテレスの命題がある訳だが、彼はそれを楯としてトマスに反論して行く。すなわち、先に触れたように、人間の魂は肉体から全く

離在した（たとえば天使の）魂でもなければ、全く肉体に埋没した動物の魂でもなく、まさにその中間に位置するものである。中間者としての人間の魂は表象像という肉体的器官を必要とする。離在的実体はそれを基体 (subjectum) としても対象 (objectum) としても要しない。動物はいずれにおいてもそれを要する。だが人間の魂の場合は、基体としては表象像を要しない（たとえば、「知る」場合には特定の肉体的器官を要しない）が、対象としてはそれを必要とする。⁽¹¹⁾つまり、対象に関しては、肉体は魂から分離されないのである。そして、かように「表象像によって知性認識する仕方が人間に本質的なこと」(Tr. 49) なのである。それゆえ、人間の魂は離在的実体ではなく、表象像と不可分であるが故に、アリストテレスに従って魂は絶対的な意味で可死的だとしなければならない (quare anima humana apud Aristotelem absolute pronuntianda est mortalis. Tr. p. 50)。ただ、魂は中間者であるから、或る仕方では、つまりそれが能動知性として働く場合⁽¹²⁾には不死性に与る。従って、魂は相対的にのみ不死である、とボンポナッツィは解するのである。

以上の議論からすれば魂の不死についてのアリストテレス解釈をめぐるトマスとボンポナッツィとの隔たりは紙一重であり、結局人間の魂の本質を何処に求めるかという力点の違いに帰するとも考えられる。つまり、トマスは魂が肉体との結び付きを離れて純粋に知性認識できる点を強調し、ボンポナッツィはそれを一応認めながらも、肉体と共にあることこそ人間の魂の本来の姿であるとしたのである。だが、ボンポナッツィのトマス批判には、アリストテレスと一致するか否かという着眼点のほかに、自然理性の枠を越えていないかどうかというもう一つの重要な着眼点があったことを想起しよう。結論を先に言えば、トマスはその枠を越えてしまっているとボンポナッツィは感じている。その理由の一つは、トマスのいう離在的魂 (anima separata) は一つの可能性として考えることはできても、in re には人間の魂は肉体と共にあるというただ一つの在り方しかありえない。それゆえ、それは「いかなる理性や経験によっても証明されず、ただ恣意的に想定されている」(nulla ratione vel experimento probatus, sed sola voluntate positus, Tr. p. 53) にすぎないからである。実際、合理性と実証性とを尊重する立場からすれば、離在的魂という発想はまさにその超越的性格のゆえに「非合理的」(Tr. 54) な仮設にほかならないのである。同じことは、トマスが魂の由来を生成 (generatio) ではなしに神の創造

(Creatio) に求めた (*Tr.* p. 26) ことについても言える。それは理性や経験によって証明されないばかりか、「アリストテレスは何ら創造については言及していない」(*Tr.* p. 41)。それゆえ、トマスが自然理性の枠を越えて何かを前提しており、アリストテレスと一致していないとするボンポナッツィの立論には十分根拠があると言わなければならない。もっとも、トマスのアリストテレス解釈が果して非合理的なものであるか否かは微妙な問題であって単純には決定できないが、上述の立論にはトマスの権威に抗してアリストテレスを直読せんとする果敢な意図が投影されており、少くともボンポナッツィの着眼の新鮮さは十分評価されてよいのではなかろうか。

3

ボンポナッツィのトマス批判の検討は以上で一応なされたものとしよう。次に、そこから生起する諸問題の考察を通してボンポナッツィのオリジナリティを探ってみよう。

彼が無条件にではないにせよ、トマスのな不死論に否定的な態度を取ったことはキリスト教道德の根本に関わる重大問題であり、彼自身も無論それを承知の上である。たとえば、もし人間の魂が可死的であるなら人間の究極目的が与えられず、死後の報いや罰も考えられなくなってしまう (*Tr.* p. 84-88) という反論が当然予想される。これに対してボンポナッツィは独特な倫理で以て「大胆に」(*Tr.* p. 91) 答えている。人間は誰しも実践的知性によって事の善悪を知ることができる。善とはそれ自体において善きものであり、人間の究極目的(幸福)はたとえそれが有限であろうとも善の実現すなわち道德的行為そのものの内にある。来世の報いを待んで善を行うのは不純である。従って、魂が可死的であっても人はその本性に適合した目的を持つことが出来、死すべきものが永遠の幸福を得たいと思うのはかえって節度を逸した欲求と言わなければならない。さらに、魂の不死の否定は決して神への不信を意味しない。神を全霊を以て讃えることこそ最も有徳な行為であるからである (*Tr.* § 14)。かような考えはソクラテス的にも形容できようが、その特異性は先述したフィチーノの不死論と比べればより鮮明になるであろう。フィチーノは、人間の究極目的を神を観照することの内に求め、魂は神に向って永遠の上昇を続けるゆ

えに不死だとした。しかしボンボナツィは、人間がこの世において道徳的実践を行う点に人生の意義を認めている。⁽¹³⁾これは極めて地上的・現世的倫理である。なぜなら、フィチーノとちがって彼は、死すべきものは有限な生における有限な幸福で満足すべきだとしているからである。またこれはすぐれて自律的な倫理でもある。なぜなら、人は自ら善を選び、他を待むことなく自分で自分の行為を律すべしとしているからである。かような倫理には後のデカルトやカントの道徳にも通じる新しさがあるとも言えよう。いずれにせよ、魂の不死の否定から招来される倫理的困難を、キリスト教道徳とは少しく異なった現世的・自律的なモラルによって解決しようとした点にボンボナツィの近世的と言ってよいオリジナリティの一つがあると思われる。

だが、実は魂の不死性ということは、⁽¹⁴⁾アリストテレスに従えば否定されるとボンボナツィは解したのみであって、彼自身はどうであったかは判然としない。少くともテキストの上では彼はどこにも魂は可死的だとは断言していない。ただ、可死説の方により同感的であったにすぎない。それでは、彼の真意は何処にあるのか。「靈魂不死論」の結論である第15章によれば、魂の不死の問題は世界の永遠性のそれと同じく「中立的問題」(neutrum problema)であって、如何なる自然的理性によっても不死か否かは証明できない(*Tr.* p. 124)という。つまり、この問題は経験と理性によっては蓋然的に論じられるのみで、決定的に論証できる類の問題ではない。それは信仰箇条 (articulus fidei) であって、ただ啓示や聖書に基づく信仰によってのみ証明される(*Tr.* p. 126)。そして、信仰の次元においては不死性は疑いもなく確信されるべきである (indubie ipsam immortale esse afferendum est, *Tr.* p. 128) と結論している。

さて、この結論をどう受けとめるべきであろうか。諸家の註する如く、⁽¹⁴⁾誰もこの結論には戸惑いを感じてボンボナツィの知的誠実さを疑う。なぜなら、彼は魂の可死性を長々と弁明したあげく、期待に反して、それは結局理性では証明できないとするからである。だが、書かれたテキストが著者の真意を伝える唯一の手がかりであってみれば、我々としてもボンボナツィの誠実さを信じて、この結論が彼の卒直な告白と見ておきたい。つまり、アリストテレスに従えば魂の不死性はトマスの解釈とは逆に否定されるが、信仰上の真理としては十分肯定できる、と彼は告

白しているのである。この限りでは彼は決して不信を表明しているわけではないのだが、彼は何かか二重真理説という不信の隠れ蓑をまとった異端者とされてしまっている。その説が、信仰と理性とは別次元の事柄であり両者の示す真理は矛盾して差しつかえないと解されるなら、ポンポナッツィは明らかに二重真理説の信奉者とは言えない。なぜなら、彼は魂の不死という信仰上の真理は理性、つまりアリストテレスの哲学では証明できないとしたまでであり、決して両者が矛盾しているとは言っていないからである。また、当時考えられたように、⁽¹⁵⁾ さように二つの次元を区別する態度そのものが必ずしも不信を隠す偽善的態度であるとも思われない。もしそうなら、信仰の領域と理性のそれとをわきまえていたトマスまでも偽善家ということになってしまうであろう。ポンポナッツィがその時代のトマス主義者から反感を買ったのは当然としても、彼の議論が、信仰と理性とのトマスの総合を再検討した上で改めて両者の共存を計ろうとする真摯な試みであるとするならば、クリステッラーの解する如く、⁽¹⁶⁾ ポンポナッツィの歴史的価値は大きいと言わなければならない。というのは、この共存という思想の中には理性の信仰からの分離意識がトマスよりもより鋭い形で現われているのであって、この点に彼の卓越したオリジナリティがあるからである。すなわち、魂の不死をどう取り扱うかという問題を介してポンポナッツィは、哲学の対象を理性と経験とに叶うものに限り、啓示や奇蹟といった自然理性を越えた一切のものを哲学から追放しているのである。こうした態度は中世以来のトマス主義者から見れば破壊的であろうが、すでにスコトゥスやオッカムによって打ち出された姿勢であり、ポンポナッツィは彼らの延長線上に位置すると言えよう。しかも彼の思想は、近世の合理主義的哲学へと大きく一步あゆみを進めており、⁽¹⁷⁾ ヴァニーニ（1585-1619）を始めとする16・7世紀の（とりわけ自由）思想家に与えた影響は少なくない。実際、ポンポナッツィの表明した理性の道徳的自律や理性の信仰からの徹底的分離という二つのイデーは近世哲学において太い線となるのである。こう見てくれば、彼は中世から近世への道を作った思想家の一人と言ってよいのであって、彼の哲学の建設性は十分な歴史的評価を与えられてよいと思われる。

註

(1) cf. A.H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi* p.74.

- (2) たとえば「デ・アニマ」第三卷第五章(430a 23〜)では、身体から分離された *νοῦς* は *ἀθάνατον καὶ ἀίδιον* であるが、*παθητικός νοῦς* の方は *φθαρτός* であるという含みのある言い方をしている。
- (3) 野田又夫「ルネサンスの思想家たち」p. 10.
- (4) cf. L. A. Kennedy, *Renaissance Philosophy* p. 42.
- (5) この三つの区別は、*The Renaissance Philosophy of Man*, edited by E. Cassirer, P. O. Kristeller & J. H. Randall の序文による。
- (6) P. O. Kristeller, *Renaissance Thought Medieval Aspects of Renaissance Learning*.
- (7) 《ars bene beateque vivendi》註(5), p. 24.
- (8) *Theologia Platonica de Immortalitate Animorum*. (1492), I. Caput 1.
- (9) *Tractatus de Immortalitate Animae* (= *Tr.* と以下略記する), Prooemium, p. 2. 我々の使用したテキストは、リヨン大学所蔵(Code 49. 613)の初版本(Bologna, 1516)である。なお、その英訳は註(5)の本の中に含まれている。
- (10) E. Gilson, Autour de Pomponazzi problematique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI siècle, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. (36, 1961) p. 187〜
- (11) 魂が *objectum* として *Phantasma* を必要とする。という点ではトマスもボンボナッツィも同じである。cf. E. Gilson, *ibid*, p. 190.
- (12) *Tr.* p. 39. 註(2)参照。
- (13) cf. 野田又夫編, 「ルネサンスの人間像」pp. 157-8.
- (14) cf. E. Garin, *Italian Humanism* (tr. by p. Munz) p. 142, E. Gilson, *op. cit.* p. 193.
- (15) cf. H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*. p. 117.
- (16) P. O. Kristeller. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. p. 86.
- (17) ボンボナッツィを近世合理主義の一端とする見方については、H. Busson. *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*. p. 44 参照。