

明末江南士大夫の天主教受容について：徐光啓の交友関係を中心として

史, 習雋
九州大学大学院人文科学府

<https://doi.org/10.15017/1498412>

出版情報：九州大学東洋史論集. 42, pp.120-143, 2014-03-31. 九州大学文学部東洋史研究会
バージョン：
権利関係：

明末江南士大夫の天主教受容について

—徐光啓の交友関係を中心として—

史 習 雋

はじめに

明末期、天主教布教のために、次々と中国を来訪したイエズス会士は、いわゆる「文化適応原則」を布教方針とした。マテオ・リッチ (Matteo Ricci、利瑪竇) を筆頭とする宣教師たちは、中国の士大夫との交遊を利用して、天主教の評価を高め、また彼らの交友ネットワークを通じて、布教の範囲を広げていった¹⁾。当時こうした伝道はかなりの効果をあげ、イエズス会は中国布教の足場を獲得した。「奉教士人」は、数量的にみれば当時の中国人天主教徒の多くを占めたとはいえないが、そのなかには徐光啓をはじめとして、中国社会において高い名望と影響力を持つものも含まれ、天主教信仰や西洋学術(西学)の伝播に大きな役割を果たした。彼らは自身が受容した天主教信仰を、親族・地域・師友・官界などのさまざまな社会関係を通じて広め、在華イエズス会の布教事業において、きわめて重要な役割を果たしたのである。

明末の天主教布教に関する先行研究では、おもに徐光啓を代表とする著名な奉教士人の事績が考察の中心とされてきた。これに対し、信徒たちの交友ネットワークや、彼らが相互に及ぼした信仰上の影響などを論じた研究は、必ずしも

十分ではない。明末中国における天主教受容の実態を解明するためには、奉教士人どうしの交友関係を検討することによって、天主教信仰はもとより、政治・学術・社会生活などの諸局面にもおよぶ、相互関係をより具体的に分析することが必要であろう。特に徐光啓については、彼が明末における天主教布教や、西洋学術の伝播に果たした重要な役割について、きわめて多くの研究が発表されている²²。さらに徐光啓をめぐるさまざまな社会関係や交友ネットワークを、当時の地域社会や中央政界の動向とも関連して考察することにより、天主教が士人社会に浸透したプロセスを、より具体的に解明することができるだろう。

明末の奉教士人については、徐光啓とならんで、李之藻・楊廷筠についても、多くの研究成果が蓄積されている²³。この三人は明末における天主教受容の中心人物として、「三大柱石」と称されている。彼ら三大柱石が天主教の士人社会への拡大にもっとも重要な役割を果たし、影響力も大きかったことはまちがいない。ただし明末の士人社会における天主教受容の全体像を考察するためには、三大柱石を個別の伝記研究として論じるだけではなく、その周囲にあって天主教に興味を示し、さらには入信した人物との関係性の中で論じることが必要であろう。従来は、三大柱石以外の奉教士人に関する事例研究は概して乏しかったが²⁴、近年では相対的に知名度の低い信徒たちにも、しだいに関心が向けられつつある。特に台湾の黄一農氏は、韓霖や金声のような、従来はあまり注目されていない奉教士人に着目し、彼らの生涯事跡や信仰に考察を加えている²⁵。ただし黄一農氏が論じた士人たちについても、彼らの入信の過程や、その後の信仰の様態などについては、なお検討すべき問題が残されている。

さらに従来の研究では、明末士人の天主教受容について論じる場合、正統的な儒教と天主教の教義とのかかわりが、重要な論点とされてきた。ただし実際には、当時の士人層の信仰生活では、正統儒教のみならず、仏教や道教、およびそれらと結びついた民間信仰や生活習慣も大きな意味を持っていた。単に儒教対天主教という二者関係だけではなく、仏教・道教・民間信仰なども含めた、全体的な状況のなかで、士人層の天主教受容や、その後の信仰生活などを論じる必要があるだろう。

このため本稿では、まず徐光啓と李之藻・楊廷筠との、天主教信仰における相互関係について、特に葬送儀礼の問題に注目して検討を加える。そのうえでイエズス会宣教師による日本布教における葬送儀礼への対応と比較して、イエズス会士が推進した「文化適応原則」の実践と、その効果について考察を試みる。さらに徐光啓を通じて天主教を受容した許樂善と徐光啓の友人兼信者仲間である瞿汝夔の事例をとりあげ、彼らの天主教信仰が動揺するに至った経過に注目し、奉教士人の信仰基盤や生活習慣が、信仰に及ぼした影響を考察することにした。

このように本稿では、奉教士人をめぐる地方志や文集などの漢籍史料と、イエズス会宣教師の記録を併用して、徐光啓と彼の周囲の士人・官僚との交友関係という観点から、明末士大夫の天主教受容の諸相に検討をくわえる^⑤。こうした考察を通じて、明末期の士人社会における天主教の伝播経路と、天主教受容の前後における信仰生活の一端を明らかにしてみたい。

一 徐光啓と李之藻・楊廷筠―葬礼問題と天主教受容―

徐光啓・李之藻・楊廷筠の三人は、明末天主教の「三大柱石」として、奉教士人の代表者とされているため、それぞれの宗教信仰や西洋学術の受容における功績などについて、学界では多くの研究が蓄積されている。ただし、彼ら三人の交際や相互関係については、従来の研究ではあまり論じられていない^⑥。三人はいずれも天主教の布教や西学の伝播に重要な貢献を行ったが、それらは各自が別個に進めたわけではなく、彼らの宗教上・学術上の活動は、相互に連関をもっていた。本節では、特に彼らが実践した葬礼における、天主教の影響に注目して、「三大柱石」の相互交流を通じて、天主教信仰の伝播のプロセスを考察してみたい。

まず楊廷筠の事例について検討してみよう。楊廷筠はもともと仏教を熱心に信じていたが、李之藻の父親の葬礼に参

加したことがきっかけで、天主教について宣教師に教えを請い始め、天主教に改宗している。このこと自体は、楊廷筠に関する研究でしばしば言及されているが、実際に楊廷筠の改宗において、徐光啓が間接的な役割を果たしたことはあまり注目されていない。

万曆三五（一六〇七）年に、徐光啓の父徐思誠が死去した。徐思誠はすでに天主教徒となっていたため、翰林院に在職していた徐光啓は天主教の儀礼に従い、北京で厳肅な儀式を営んでいる。その儀式的様子については、マテオ・リッチ『中国キリスト教布教史』（以下『布教史』と略称）に記録されているほか、最近新たに刊行された『徐家匯藏書樓明清天主教文献統編』に収める、「徐文定公事実」にもより詳細な記述が残されている⁹⁹。『布教史』と「徐文定公事実」の叙述を併用することにより、徐光啓が父の葬礼の際に行った天主教的儀式の概要を復元することができるのである。

『布教史』によると、宣教師らは北京で「（徐光啓の）父のために家に黒い緞子をかけた空の墓を」作って、「多くの灯明を置き香を焚いた」。儀式を行う際には、徐光啓は亜麻布の喪服を着て帯を付けていた¹⁰⁰。それから、マテオ・リッチは徐光啓の亡父のために、「亡者日課」と追悼ミサを行った。「徐文定公事実」によれば、徐光啓らはイエズス会の会堂に周囲に多くの白い蠟燭を置いた追悼台を作り、多くの信者が天主教の経文を誦えながらミサに参加した¹⁰¹。「それはその王都ではたいへん目新しい、というよりも、かつてないことであった」¹⁰²。信者らはこれによって、「天主教にはそのような美しい、かつ完備した、逝去したものに尊敬を示す礼節があることを初めて知ったため、極めて喜んでいた」¹⁰³。その後、徐光啓はさらにイエズス会士のラザロ・カッターネオ（Lazarus Cattaneo、郭居静）を招き、故郷の上海で儒家の儀礼と天主教の儀礼を融合して、荘厳な葬礼を挙げた。それは「自分たち（中国人）が受け容れた教え（儒家思想）に合致しない点が多くなかったばかりでなく、カトリック教会が葬儀のうちに執り行なう美しい儀式」であったと伝えられている¹⁰⁴。以上の記録から、徐光啓が父に行った葬礼は天主教の色彩が加えられていたが、伝統的な儒家の儀礼に従っていたことが分かる。

明末期の民間における葬礼は、仏教と道教から大きな影響を受けていた。謝肇淛『五雜俎』でも、当時の葬礼は「礼に従わず、仏教の法事のみをする」と批判している¹⁷⁾。宣教師アルヴァロ・セメード (Alvaro Semedo、曾德昭) も、その『チナ帝国誌』において、中国人はインドの仏教を信じているため、葬礼を行う際にしばしば仏教の儀式と迷信を採用すると述べており、実際に葬礼において法事を行った仏僧の様子も記録している¹⁸⁾。

これに対し、徐光啓が亡父の葬礼の際に準用したのは、おそらく基本的には宋代の朱熹が編纂したとされる『文公家礼』の「喪礼」に基づいた儀礼だと思われる。いうまでもなく、当時の士大夫にとって、『文公家礼』は正統的な儒家儀礼の規範とされており、特に仏教・道教的要素の強い葬礼に批判的であった明末の士大夫に大きな影響を与えていた。彼らは民衆の葬礼においては、ある程度は仏教・道教的な民間習俗を許容しながらも、士大夫層の葬礼においては、仏教・道教的要素を排除することを主張していた¹⁹⁾。

葬礼において仏教・道教的要素を排するという点については、天主教の場合も一致しており、そのことが一部の士大夫が天主教の葬礼を受容したひとつの素地となつたのではないか。徐光啓らの天主教信徒らは、もとより中国において完全な形でカトリックの葬礼を行うことはできなかったが²⁰⁾、仏教色と道教色のない中国伝統的な儒家礼儀を基調としながらも、そこに「黒い緞子」などヨーロッパの特色をもつ用具を使い、かつ「亡者日課」や追悼ミサを行うことによつて、儒家的な葬礼の大枠のなかで、天主教徒の信仰を反映させるように喪葬礼を行った²¹⁾。

積極的に天主教の教義と中国知識人の教養の中心を成す儒学思想とを結び付けるのは、そもそもイエズス会士が中国においてとつた「文化適応」の布教方針の特色の一つである。マテオ・リッチを筆頭とする宣教師らはしばしば「西士」や「西儒」と自称し、儒学の立場から天主教の根本義と相違するほかの宗教思想を排斥した。マテオ・リッチが著した天主教の教理問答書である『天主実義』の中では、「吾儒」という表現がしばしば見られ、儒学の立場に立った発言が多い。それらの発言内容は概ね朱子学を前提しており、たとえ太極・理・気など朱子学が内包する思想を批判する時でも「相手自身の中にある思想をもう一度捉え直せるという方法をとつた」と言える。それは、実はイエズス会布教の

基本的姿勢によるものでもあった」¹⁹⁾。宣教師らは、さらにこうした立場に立って、仏教など他宗教の教義を批判している。『天主実義』第五篇の全篇は、輪廻・六道・殺生戒などの仏教の教義に論駁を加えている。それは、当時空虚となりつつあった学風を改め、古代の聖賢らの敬天・事天の実学への回復を提唱していた多くの儒教知識人の好感を博し、天主教と儒教との共存の道を強固なものとした。その後、徐光啓は、上述したマテオ・リッチの儒教観に基づいて「補儒易仏」という観念を提示し²⁰⁾、天主教・儒教・仏教三者の関係を総括している。徐光啓の提示した、仏教・道教的要素を排し、儒家儀礼と天主教儀礼を融合させた葬礼はまさに「補儒易仏」思想の現実的な生活における実践であると言えるだろう。

徐光啓は官界や士人社会において高い声望を持ち、特に奉教士人に対しては大きな影響力を持っていた。このため「人々は彼が如何に俗礼を使わず、彼の父に葬儀を出すのか気にしている。彼の一举一動がみなほかの信者仲間に対して大きな影響を与え」たのである²¹⁾。このような徐光啓の名望と影響力を背景として、万曆三九（一六一一）年、李之藻の父が亡くなった時には、李之藻は徐光啓の方法を手本とし、宣教師らを招き、共に郷里へ戻り天主教式の葬礼を行った。徐光啓が翰林院庶吉士として勤めていた三年間（一六〇四〜一六〇七）に、李之藻は彼と共にマテオ・リッチに師事して、西学を学んでおり、深い友情を築いていた。当時李之藻は妾を持っていたため、天主教に改宗することができなかったが、天主教の教えはすでに受け入れていた²²⁾。彼は徐光啓が父に対して行った葬礼に参加していた可能性が高い。そのため、李之藻は徐光啓に倣って、儒家儀礼と天主教儀礼とが融合した葬礼を行ったと考えられる。清末の中国人イエズス会士である蕭若瑟『天主教伝行中国考』によれば、「李之藻が行った葬礼は、俗制を矯正し、異端を排除し、すべて天主教の式典に従い、昨年徐光啓が上海で行った葬礼と同じで」あったという²³⁾。具体的な儀礼の詳細は分からないが、恐らく徐光啓と同じように儒家の儀礼と天主教儀礼融合した儀式だったのであろう。

さらに李之藻の同郷人であり、親友でもあった楊廷筠が、李之藻の亡父の弔問に来た時にも、その葬礼に体现された天主教信仰の敬虔さに感動を示した。楊廷筠は「釈氏を排除した」天主教式の儀礼に関心を寄せ、それを契機として天

主教の教義にも接触し始めた²⁴。そして同年の五月に、楊廷筠は洗礼を受け、天主教徒となった。楊廷筠は「天主教の根本義に触れながら、なお自己の内面にある仏教思想との葛藤を経て、遂に天主教を信奉するに至った」のである²⁵。また楊廷筠は、万曆三六（一六〇八）年に再刊された、丘濬『家礼儀節』の編纂にも参加しており、もともと葬礼に対する関心も深かったと思われる。徐光啓が挙行した、儒教式のなかに天主教式の要素を取り入れた葬礼は、かつて「天主の道」を「聞いても、未だに悟ることはなかった」といわれた楊廷筠の注意を引き²⁶、彼が天主教と仏教や道教との差異を認識し、天主教に対する傾倒を深める一因となったと考えられる。

イエズス会の中国年報によれば、楊廷筠は父の葬礼に際して、黒い緞子のカーテンを作り、教堂と葬礼の礼拝堂に掛けた。翌年に彼が母の葬礼を行った際にも、やはり黒い絹織物が大量に使われたという²⁷。これらの年報の記事が示すように、楊廷筠は両親の葬礼において、李之藻が徐光啓に倣って行ったのと同じような、天主教の要素を取り入れた葬礼を実践していたと考えられる。さらに年報では、葬礼の際に天主教徒と非信徒が、ともに聖壇に置かれたキリストの画像に線香をあげる様子とともに、楊廷筠が中国の伝統的な白い麻の喪服を着ている様子も記録されている。このように、楊廷筠が挙行した葬礼においては、儒家儀礼の要素と天主教儀礼の要素が融合していたのである。またこれらの年報の記事から、徐光啓と李之藻が、各自の亡父のために行った葬礼の具体的な様子も想像できるであろう。

徐光啓と楊廷筠の年譜から判断して、彼らが上記の葬礼を挙行した際には、まだ相互の交際はなかったようである。おそらく李之藻が徐光啓に倣って挙行した、天主教の要素をもつ葬礼を仲介として、徐光啓は楊廷筠による天主教的葬礼の実践、ひいてはその天主教の教義への関心に、間接的に影響を与えたのであろう。これを契機に、楊廷筠は天主教に入教し、その後徐光啓と密接な交際を結ぶことになる。この事例が示すように、明末の士大夫が天主教に入教する際には、直接的な師弟関係や交友関係だけではなく、徐光啓のような高い名望をもつ人物を中心とした、間接的な社会関係や、士人社会における相互関係が、重要な作用を果たしたのである。

こうした奉教士人による儒教的要素と天主教要素の融合した葬礼は、イエズス会が中国布教において採用した「文

化適応」方針を背景としているが、イエズス会はずでに日本布教においても、この「文化適応」方針を実行していた。そのことは当時の日本における、キリスト教的葬禮の受容にも反映している。中国と異なり、日本人の葬禮における儒教の影響は限定的であり、仏教の影響力が圧倒的に大きかった。葬禮は仏僧によって執り行われることが普通であり、特に禅僧は庶民だけでなく、將軍や天皇の葬送も行った²⁸。当時のイエズス会士は、キリシタン大名を含む日本の改宗者たちが、キリスト教式の葬禮を受容し、葬儀の際には十字架を捧げ持って、詩篇や祈りを唱えながら葬送を行っていた様子を記録している²⁹。上述した明末の奉教士人の事例と同様に、こうした葬禮を実現することによって、キリスト教に感化された日本人も多かったといわれる³⁰。その一方、日本では葬禮の際に死者の靈魂のために仏僧に金銭を納めたり、宴会を行ったりする習慣があり、こうした習俗は日本人の心性に深く定着していた³¹。キリスト教式葬禮にはもとよりこうした習俗はなかったが、それを一概に禁止することは、日本人のキリスト教への改宗をさまたげる可能性があった。この問題に対応するために、イエズス会士はそれらの習俗を死者崇拜や仏教的要素としてではなく、たんなる文化的慣習として容認し、宣教師は葬禮を行う際に信者からの寄進を受領するものの、その金銭を一定の慈善事業に分配するという代用理論を案出したのである³²。このような現実的布教方針は、イエズス会士が中国で布教する際に、中国人の伝統的な祖先崇拜を、宗教的儀式ではなく古来の社会的習慣であると位置づけて、それをある程度容認する伝道方針とも共通する面がある。

イエズス会士が中国で布教事業を進める際には、先行する日本での伝道経験を参照する場合が多かった。特にマテオ・リッチと親しいイエズス会士には、日本における伝道経験を持つ者も多かった。彼らはマテオ・リッチらに日本情報伝えるとともに、日本における布教の経験も具体的に伝授していた³³。さらに徐光啓のような奉教士人もまた、日本における布教状況について伝聞し、関心を寄せていた³⁴。徐光啓をはじめとする奉教士人にかかわる葬儀において、伝統的な儒教的儀禮と天主教式儀禮の融合した様式も、イエズス会士が「文化適応」方針にもとづき、日本布教において進めていた現実的対応の経験が継承されていたのではないか。

二 奉教士人と信仰の動揺 — 許樂善・瞿汝夔の事例 —

徐光啓・李之藻・楊廷筠という「三大柱石」を代表として、明末期には多くの士大夫が天主教に改宗した。「三大柱石」のなかでも、もつとも官界や士人社会における声望が高く、影響力も大きかったのは、やはり徐光啓であり、明末の奉教士人の中には、前述した楊廷筠を含め、徐光啓との直接的・間接的な関係を通じて、天主教に入信した者も多い。そのなかには、最後まで堅固に信仰を守り通した者もいた。

代表的な例として、徐光啓の門人である孫元化をあげることができる。孫元化は松江嘉定県の出身、万曆四十（一六一二）年の挙人である。万曆三一（一六〇三）年、徐光啓が南京で洗礼を受けてから故郷の上海に戻る途中、嘉定の孫元化の家に寄って天主教信仰を紹介し³⁵、これを契機に孫元化も天主教と接触し始め、その後天主教徒となった。孫元化は洗礼を受けた後、すぐ楊廷筠の家を訪れ、ついで郷里の嘉定に宣教師を招き、教会を建てている³⁶。天啓七年（一六二七）には、「Daus」の漢訳名をめぐる会議が嘉定で行われ、孫元化は「三大柱石」と共に列席した³⁷。万曆四四（一六一六）年、南京教難の際にも、孫元化は宣教師を嘉定の自家に避難させている³⁸。

また徐光啓の影響を受けて、孫元化もマテオ・リッチらの宣教師に従って西洋学術を習い、多くの数学書や兵書を著し、西洋科学を紹介している³⁹。天啓二（一六二二）年には、孫元化は兵部尚書兼東閣大学士孫承宗の推薦によって、遼東經略使に任じられたが⁴⁰、その背景にも、徐光啓の尽力があったといわれる⁴¹。孫元化は任官後、徐光啓の軍事改革方針に従い、大胆に西洋式火器を導入した⁴²。しかし、崇禎五（一六三二）年、孫元化は孔有徳の反乱に関与したとして逮捕され、徐光啓は彼の冤罪を晴らそうと努力したが、結局死罪となってしまった⁴³。この事件の背景には、後宮の宦官や仏教勢力と、奉教士人らの対立があったようである⁴⁴。このように孫元化は、徐光啓の影響で天主教に入信す

るとともに、西洋学術を学び、徐光啓とともに西洋式火器の導入も進めた。徐光啓と孫元化は、宗教・学術・政治の各方面において、一貫して連携し、孫元化の天主教信仰も動揺することはなかったのである⁽⁴⁶⁾。

明末の奉教士人については、三大柱石をはじめ、孫元化のように天主教信仰を守った熱心な信徒が、おもに検討の対象となっている。しかし実際には、こうした模範的な奉教士人のほかに、いったんは天主教に入信しながらも、のちにその信仰が動揺した者も少なくなかった。従来の研究では、このように信仰が動揺した奉教士人については、ほとんど注目されていない⁽⁴⁷⁾。しかし明末の士人社会における天主教受容の問題を全体的に考察するためには、信仰をかたく守った者だけではなく、信仰が揺らいだ者についても、注意を払う必要があるだろう。

明末の天主教会は創立されたばかりで、信者数も限られ、特に社会的地位の高い奉教士人はなお少数であった。また信者たちのなかには、外部からさまざまな非難や圧力をうけるだけではなく、人生の境遇や周辺の影響にも影響されて、往々にして信仰に対する疑念が生じることもあった。黄一農氏は明末の奉教士人について広く検討し、彼らの信仰が動揺した理由を、おもに「儒家思想」と「天主教教義」の間の思想的な衝突に求めている。たしかにもともと士大夫層が奉じる正統儒教と、外来の天主教との齟齬は、奉教士人にとって大きな問題となったであろう。ただしそれだけではなく、伝統的思想文化と、天主教信仰との相克を考えるうえでは、仏教や道教、さらには民衆信仰や民間習俗なども考慮すべきであろう。一般民衆だけではなく、士大夫層もこうした信仰や習俗の影響を、程度の差はあれ受けており、それが天主教信仰の動揺に影響をあたえることもあったと思われる。以下本稿では、徐光啓との関係を通じて天主教に接近しながら、のちに信仰が動揺した二人の士大夫を取りあげ、明末の士大夫層の天主教受容について再考してみたい。

まず本節では、許樂善をとりあげる。許樂善の字は修之、号は惺初、松江華亭県出身である。隆慶五（一五七二）年に進士に及第し、官は南京通政使に至った⁽⁴⁸⁾。『布教史』によれば、万曆三八（一六一〇）年に、南京の「非常に位の高い官吏で名前をヒウ（許）」という人物⁽⁴⁹⁾は、徐光啓の紹介で、天主教に改宗し、ジョン（若望）という聖名を得たという⁽⁵⁰⁾。黄一農氏は彼の官職と、『布教史』に記載されている彼の母の亡くなった時期から、この許氏は徐光啓の

友人の許樂善であるとしている。許樂善の通政使という官職は、当時天主教に改宗した中国人の中でもっとも高い地位であったと思われる^④。一方で黄一農氏は、許樂善が当初は天主教信仰を受容したものの、次第に信仰が薄くなったことも指摘している^⑤。黄氏の研究ではマテオ・リッチの著作のほか、許樂善の文集である『適志齋稿』などの史料を使っているが、それらの史料には、なお黄氏が注目していない記事も含まれ、ここではそれらの史料も参照して、黄氏の研究では十分に検討されていない許樂善と徐光啓の交友関係及び彼の信仰基盤を分析し、許樂善の天主教の入信動機、また信仰心が揺らいだ原因をより詳しく探究してみたい。

『布教史』によれば、万曆三八（一六一〇）年、徐光啓は父の喪が明けて北京に帰る途中に、降誕祭のミサに参加するために南京を訪れていた。その際、多くの官員は教堂に泊まっていた徐光啓を訪問に来たが^⑥、許樂善はその一人である。許樂善の出身地である華亭は上海と隣接しており、彼自身も徐光啓と密接な交流があった。天啓五年（一六二五）六月頃、徐光啓は許樂善が著した『適志齋稿』に序文を書き、許樂善の詩文を高く評価している^⑦。そして、許・徐兩家は姻戚関係も結んだ。許樂善の『適志齋稿』には、許樂善の孫が徐光啓の孫娘を娶る際に書いた文章が収録されている^⑧。徐光啓は孫娘を天主教徒の子孫と結婚させることを望んでいたため、彼女がまだ五歳の時に、許遠度との婚姻を提案したようである^⑨。また許樂善が入信する際には、宣教師アフォンソ・ヴァニョニ(Alfonso Vagnoni、王豊肅、または高一志)に、天主教信仰に関して書簡で問答を行っており、のちに徐光啓は、ヴァニョニが許樂善に回答した書簡を入手し、それを『推驗正道論』として編集したという^⑩。

徐光啓と同じく、許樂善は西洋科学にも深い興味を持っていた。許樂善は徐光啓とマテオ・リッチが合作して翻訳した『幾何原本』の校訂にも参加し、五名の校閲者の中で筆頭に名を連ねている。こうした西学に対する興味は、許樂善の改宗にも大きな役割を果たした。『布教史』によれば、もともと許樂善は数年間にわたり宣教師たちと交際していたが、「天主教信仰に対して好意を示したことは一度もなく」、マテオ・リッチの『天主実義』を読んでも「心にかなう部分はまったく無かった」。そのため、ヴァニョニは西洋科学を「餌として投げ与えてみることにした」。それを契機と

して、許楽善と宣教師との交流はいっそう深化した。さらに宣教師たちは、許楽善の西学に対する興味を利用して、彼に教理に関する論文や著作を読むことを勧め、最終的には改宗させたのだという。彼の改宗は、中国人の「心を動かすには説教や議論より書物のほうが有効である」という宣教師たちの経験則を、あらためて証明することになった⁶⁶。

なお許楽善の改宗については、西洋科学への関心とともに、宗教感情の果たした役割にも注意すべきだろう。許楽善の『適志齋稿』に収録された詩文によれば、彼はしばしば不幸に見舞われており、特に跡継ぎたちが夭折したことは、心身に重大な打撃を与えたようである。許楽善は失意の中で、おそらくは精神的なよりどころを求めて、天主教に改宗したと思われる⁶⁷。たとえば許楽善が清明節に亡き子の墓を祀った際に作った、「清明同眷属祭掃児墓」と題する詩では、「否は極まり、泰は来たらんとす」と、不幸な人生が好転することを待ち望む心情が強く示されている⁶⁸。

許楽善を改宗に導いた徐光啓も、天主教徒になる前の生活はあまり順調ではなかった。しかし、韶州で天主教と接触した翌年、それまで科擧に落第をつづけていた徐光啓は、郷試に首位で合格して舉人となり、更に改宗した二年後には、「上京して会試を受け、甲榜に登り、翰林に入った」のである⁶⁹。しかも、徐光啓には一人息子しかなく、跡継ぎの問題を心配していたが、改宗後まもなく嫡孫が生まれている。これらの境遇の好転は、徐光啓らの天主教徒や宣教師にとって、天主の恩恵と加護のように映ったであろう。徐光啓が許楽善に改宗を勧めた時も、このような自己の経験を例示した可能性がある。宗教心理学的にも、伝道には理性的な説得よりも、感情的な感化がより効果があるといわれ、特に精神的に疲弊している際に、宗教的な誘導を受けいれやすいとされている⁷⁰。許楽善が天主教に改宗した背景にも、絶対的な力を頼って不幸から脱するという宗教心理が作用していたと思われる。

しかし、徐光啓とは逆に、許楽善は改宗した後も、その境遇は好転せず、家族が彼に先だって没することが続いた。そのことも許楽善の天主教に対する熱意が深まらず、しだいに信仰が動揺していった一因である。実際に許楽善は徐光啓のように積極的に家族の改宗を勧めたこともなく、息子が妾をもつことにも口を挟まなかった。さらに許楽善の著作では、仏教や道教に対する好意的な記述も少なくない。彼は『適志齋稿』において、家族が仏教を信奉する様子を肯

定的に記しており、道教に関する文章も何篇か収録されている⁶⁹⁾。

前述のように、許樂善は『天主実義』などを読んでも、天主教の教義や神学理論にはあまり関心を示さなかった。その一方で『布教史』によれば、許樂善は現世利益を強調する道教と民間迷信にかなり興味をもっていた。彼は「長寿を得る道にかんする書を数冊著すほど、長寿を得るための定めを堅く信じ」、「未来のことについて占師に訊き」、計画の實行する日を「慎重に選ぶ習慣」もあつた。そして、これらは「生まれたときから慣れ親しんできたもの」なので、「その習慣を捨てることもやはり彼には難しいことであつた」という⁷⁰⁾。許樂善は天主教に近づく一方で、幼時から親しんでいた伝統的な道教や民間習俗の影響も強く受けており、それによつて長寿のような現世利益を求め、未来を知ろうとしていたのである。

マテオ・リツチは、許樂善が改宗した後は、天主信仰に熱心であり、「勇断をもつておよそ異教的な匂いのあるものはすべて断ち切つてしまつた」と記している。例えば、彼は従来の迷信を断ちきる決心を示すため、故郷に帰る際にとさら「旅を禁じられている」日を選んだという⁷¹⁾。ただしこれらは、許樂善の改宗した初期の行為と態度にすぎないと思われる。天主教が許樂善の期待する現世利益をもたらさなかつたため、彼の天主教に対する情熱が衰え、次第に信仰心が薄れて、精神的な拠り所を伝統的な信仰や習俗に求めた可能性も十分に考えられる。許樂善の晩年の著作において、仏教と道教に傾倒しているのは、まさにその現れである。許樂善は最終的には天主教を離れたために、宣教師の著作には許樂善が天主教に改宗後、郷里へ戻つてからの事跡は一切記されていない。徐光啓の著作でも、許樂善が天主教徒であつたことはまったく言及されていないのである。

上述した許樂善は、徐光啓を通じて天主教に入信しながらも、現世利益を求める意識が強く、また伝統的な道教・仏教や民間習俗の影響も受け、結局は天主教信仰から離れたと考えられる。本節では、天主教を受容したに奉教士人のかから、信徒でありつづけながらも時に信仰が動揺した瞿汝夔の事例を、彼をめぐる天主教信者のコミュニティの役割に注目して検討してみたい。

瞿汝夔については、従来の研究でも、彼の家系、彼とマテオ・リッチとの交友関係や、天主教事業に対する功績などが論じられているが⁶⁴、本稿では特に徐光啓が信者仲間として果たした役割に注目して、瞿汝夔の天主教信仰の基礎や信仰生活の実態について考察を加える。瞿汝夔は蘇州府常熟県の出身であり、尚書瞿景淳の息子であったが、科擧には合格せず官途にもついていない⁶⁵。瞿汝夔は徐光啓と同じように、もともとマテオ・リッチから西洋天文学と数学を学んでいた。瞿汝夔はまず韶州において、二年間にわたりリッチのもとで数学を修習した⁶⁶。リッチは『布教史』において、瞿汝夔は『天球論』及びユークリッドの『幾何学原論』第一書についての講義を聴講し、自らが習得した知識を「実に美しい文章で書き上げた」と伝えている⁶⁷。その後、マテオ・リッチと協力して『幾何原本』を翻訳したのは徐光啓であるが、瞿汝夔のこの注釈が、間違いなくその基礎になったと考えられる⁶⁸。

ただし許樂善と同じように、瞿汝夔の天主教信仰の基礎は必ずしも堅実ではなかった。彼はかなり早い時期から宣教師らと交際し始め、天主教思想も受け入れていたが、元々仏教を信じており妾もいる瞿汝夔は、改宗をかなり躊躇していた。彼がなかなか改宗しなかった理由の一つは、瞿汝夔の正妻が亡くなった後、妾の「家柄が低かったので、正妻にしようとしなかったからだ」といわれる⁶⁹。しかし、実際の原因は妾の家柄ではなく、瞿汝夔がいまだ嫡男を得ていなかったからであった。嫡男の誕生を切望していた瞿汝夔はリッチに対し、息子を授かるよう天主への代祷を依頼している⁷⁰。ようやく万曆三三（一六〇五）年にいたり、この妾が二人の男子を産んだために、瞿氏はようやく彼女を正妻に迎えて、天主教に改宗する決心をしたのである⁷¹。

このほかにも瞿汝夔には改宗を躊躇する原因があった。リッチによれば、瞿汝夔は改宗の直前、名声を得るため、天主教の教義に反して、『偶像教の教義』という本の刊行に没頭しており、「官吏や他の人びとから寄付を募り、多大の労力と費用を注ぎ込んでいた」という。リッチはその原因を「彼は子供のころからその宗教に心を奪われていたので、それから離れられずにいたのである」と述べている⁷²。また瞿汝夔の家には、いくつもの偶像が安置されていたが、のちに瞿汝夔は友人の黄明沙助修士に諫められ、ついに改宗を決め、持っていた偶像を宣教師たちの家に届けて燃やすこ

とにした^②。三月に、瞿汝夔は洗札をうけ、「依納爵」(Giacio)という洗札名を授けられた。宣教師らと頻繁に交際していた瞿汝夔は、天主教信仰を「正しいもの」と認識しており布教にも熱心だったが、ただしそれは天主教の神学理論や、宣教師らの徳性に対して一定の理解を示したに止まっていたようだ。彼は信徒となつて規制が多い信仰生活を守るのに十分な自信がなく、この拘束がない「自由人」のような生活様式を捨てがたかったのだといわれる^③。

なおほとんどの先行研究は、瞿汝夔は改宗してからの敬虔さを強調しているが、実際には彼が改宗してから、万曆四〇(一六一二)年に没するまでの七年間にも、信仰が動揺することはあつた。年を取つた瞿汝夔は、天主教が説く天国をなかなか受け入れられず、避けられない死を怖れて、寿命が延ばせると言われる迷信を信じるようになった。その時、友人であり信者仲間でもある徐光啓は、瞿汝夔に対して根気強く忠告し、宗教的な援助をあたえ、最終的に迷信を捨てさせたという^④。具体的には、徐光啓は瞿汝夔に強制的に彼が洗札を受けてから犯した罪を告解するように、一週間の静修と一回の総告解をさせている^⑤。信仰を守るのは簡単なことではない。特に瞿汝夔のような意志が弛む信徒たちは、現実的な苦境の前に信仰が非常に動揺しやすい。その時、信者仲間からの激励と支援がとりわけ重要である。その際に徐光啓が代表しているのは、一人の信者仲間だけではなく、ひとつの宗教団体である。宗教団体に身を置く時、宣教師や信者仲間からの援助と支持により、心が動揺した信徒たちの信仰が固められ、信仰を再認識させることができる。こうした信徒たちの相互影響は、信仰の維持のうえできわめて重要であり、それが天主教が、信徒たちの集会活動を重視した主因の一つであつた。

おわりに

本稿では徐光啓をめぐる何人かの奉教士人に関する事例研究を通じて、明末の奉教士人をめぐる信仰の様態や、社会関係が信仰におよぼす影響について考察した。その要点は次の通りである。

① 天主教式の葬礼の導入が示すように、奉教士人による天主教需要の背景には、徐光啓のような指導的人物を中心とした、士人社会の直接的・間接的な交際関係や、儒教的儀礼と道教・仏教的儀礼との対抗関係があった。

② 日本と中国における天主教式葬礼の受容は、イエズス会が東アジアにおける布教戦略として採用した「文化適応」方針が社会的に実践され、信仰の普及と定着に寄与していたことが窺われる。またイエズス会士たちは中国での布教に際して、先行する日本での布教において採用した「文化適応」の経験を、葬礼などの挙行にあたって参照していたと思われる。

③ また士大夫間の師弟関係も、天主教信仰の重要な伝播径路の一つとなり、徐光啓のような指導的人物をめぐる交際関係や師弟関係は、士人社会における天主教伝播の重要な径路となった。

④ 徐光啓と関わる奉教士人には、許樂善・瞿汝夔のように、信仰が動揺し、あるいは信仰を捨てた者もある。彼らの改宗や棄教の背景には、現世利益への希求と、それが得られなかったことへの失望、現世利益を得られなかったこと、仏教・道教などの既存信仰た民間習俗の影響力の強さなどが存在する。こうした信仰の動揺を抑えるためには、信徒仲間によるコミュニティの存在が重要な作用を果たした。

徐光啓がみずからの天主教信仰を、儀式礼儀や師弟関係など、さまざまな相互関係を通じて、士人社会に広めていったのであり、こうした人的ネットワークが、明末において奉教士人が増加していく主要な形態であったと思われる。しかしさまざまな原因で、天主教信仰に動揺を生じる者も少なくなかった。その原因は、正統的儒教との摩擦や「天儒観念」の衝突だけではなく、妾の問題をはじめとするライフスタイルの問題や、仏教・道教や民間信仰などの、伝統的宗教・文化環境との矛盾による面も大きかったように思われる。

明末士人の天主教受容の全貌を考察するためには、「三大柱石」のような模範的な信徒のみならず、これらの信仰が動揺した奉教士人の様態についても、十分な注意を払うことが必要であろう。この時代の士大夫層が天主教信徒になる、

あるいは天主教信仰を守ることに對する社会的な障害を探究するために、これからは考察範圍をさらに拡大し、當時天主教と接觸したが信徒にならなかった文人たちや、天主教を非難した文人たちにも注目し、より広い視点から明末士人に対する天主教の影響を明らかにしていきたいと考えている。

また戦国時代の日本においても、様々な原因で天主教に改宗した後、信仰が動揺した、あるいはさらに棄教するに至ったキリシタン大名が多くいた。それらの大名の事跡、またそれに関連する日本におけるイエズス会の布教については、大量の研究成果が蓄積されている。ただし、一つの東方文化的背景の枠組みのなかで、日本におけるキリスト教布教と中国におけるその状況を比較した研究はいまだ多くない。今後は、同じく「上層路線」と「文化適応」の方針を用いて行われた日・中両国におけるキリスト教の布教を比較して、キリスト受容の実態をいっそうを明らかにしていきたい。

註

(1) 本稿では生員以上の科擧資格をもつ知識層や官僚を「士大夫」と総称する。なお明代には、官僚経験者を「郷紳」や「縉紳」、生員から舉人にいたる科擧資格保持者を「士人」と称し、兩者を「紳士」と総称することが多い。ただし本稿では慣用に従い、天主教を奉じる士大夫を、官僚経験者も含めて「奉教士人」と称することにした。

(2) 徐光啓に関する先行研究については、拙稿「中国・日本における徐光啓研究——伝記・学術・信仰」(『九州大学東洋史論集』四〇号、二〇一二年)を参照。

(3) 李之藻に関する代表的な先行研究として、方豪『李之藻研究』(台湾商務印書館、一九六六年)がある。そのほか、龔纓晏・馬瓊「関于李之藻生平事迹的新史料」(『浙江大学学报』二〇〇八年第三期)では、李之藻の生没年など生涯事跡について再検討している。楊廷筠に関する専著としては、鐘鳴旦(Nicolas Standardt)『楊廷筠——明末天主教儒者』(社会科学文献出版社、二〇〇二年)があり、日本における主要な研究論文としては、市来京子氏の「中国人天主教徒・楊廷筠をめぐる」(『集刊東洋学』五一

- 号・一九八四年)、柴田篤氏の「楊廷筠の思想形成に関する一考察」(『中国哲学論集』一二号・一九八六年)、葛谷登氏の「奉教士人楊廷筠」(上・下)(『一橋研究』一七卷一・三号、一九九二・一九九三年)がある。
- (4) 従来の研究としては、方豪『中国天主教史人物伝』(以下は『人物伝』と略称)(中華書局、一九八八年)が、「三大柱石」以外の奉教士人についてもひろく概観している。
- (5) 黄一農『兩頭蛇―明末清初的第一代天主教徒』(上海古籍出版社、二〇〇六年)。
- (6) 本稿ではイエズス会宣教師の著作を引用する場合、次のような原則による。①和訳がある著作は、それを引用する。②和訳がなく中国語訳だけがある著作は、中国語訳を和訳して引用する。③中国語訳だけがある場合、必要に応じて、欧文の原文も参照して引用する。
- (7) 李之藻と楊廷筠の交際について論及した研究としては、趙暉『耶儒柱石―李之藻・楊廷筠伝』(浙江人民出版社、二〇〇七年)の第二部分である「楊廷筠伝」の第二章「皈依天主教」がある。
- (8) 無名氏「徐文定公事実」『徐家匯藏書樓明清天主教文献統編』一四(利氏学社、二〇一三年)。著者名は未詳であるが、文章から判断すると、恐らく清朝以降の中国人宣教師が著したものであると考えられる。その内容には『中国キリスト教布教史』などの記録と一致しているところが多いため、宣教師らの記録を参照して記された著作と思われる。
- (9) マッテオ・リッチ、アルヴァーロ・セメード(川名公平訳)『中国キリスト教布教史』(大航海時代叢書、岩波書店、一九八三年)二、第五章の書、第十九章、一九四頁。
- (10) 前掲註(8)無名氏「徐文定公事実」『徐家匯藏書樓明清天主教文献統編』一四、一七七頁。
- (11) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』二、第五章の書、第九章、七四頁。
- (12) 前掲註(8)無名氏「徐文定公事実」『徐家匯藏書樓明清天主教文献統編』一四、一七七―一七八頁。
- (13) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』二、第五章の書、第十九章、一九四頁。
- (14) 謝肇淛『五雜俎』(上海書店、二〇〇二年)卷一四・事部二、二九三頁。

明末江南士大夫の天主教受容について―徐光啓の交友関係を中心として―(史)

- (15) アルヴァロ・セメード (矢沢利彦訳) 『チナ帝国誌』 (大航海時代叢書、岩波書店、一九八三年) 三九六、三九九頁。
- (16) Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, University of Washington Press, 2008, pp.20-21.
- (17) ヨーロッパにおける正統的なカトリックの葬礼については、Standaert, *The Interweaving of Rituals*, Chapter 1 を参照。
- (18) Gregory Blue, "Xu guangqi in the West", *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China-The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, Brill, 2001, p.31.
- (19) 柴田篤「中・西の対話を支えるもの―明末天主教思想をめぐって」、『九州中国学会報』第四〇巻、二〇〇二年。
- (20) 徐光啓は「泰西水法・序」の中で初めて「補儒易伝」の概念を提示している。徐光啓「泰西水法・序」、『徐光啓全集』五、上海古籍出版社、二〇一〇年) 二九〇頁。マテオ・リッチの儒教観及び「補儒易伝」の思想的意義については、後藤基巳「明末儒教とカトリック伝道」、『明清思想とキリスト教』研文出版、一九七九年)、葛谷登「明末中国における十戒の「補儒易伝」性について」(奥崎裕司、石漢椿編『宗教としての儒教』汲古書院、二〇一一年)、許志偉編『衝突与互補——基督教哲学在中国』(科学文献出版社、二〇〇〇年) 第七章「明末清初基督教神哲学思想」を参照。
- (21) 利瑪竇(羅漁訳)『利瑪竇書信集』(下)(光啓文化、一九八六年) 三六六頁。
- (22) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』二、第五の書、第一七章、一六四〜一六七頁。
- (23) 蕭若瑟『天主教伝行中国考』(上海書店、一九八九年) 一五〇頁。蕭若瑟(Joseph)の本名は蕭靜山(一八五五〜一九二四)、天主教の神職者である。『天主教伝行中国考』には史料の出典が付されていないが、教会内部に保存された大量の宣教師らの記録や史料を参照した上で書かれたものであると考えられ、現在漢訳・和訳された一次史料に見られない中国天主教史に関する貴重な情報を提供している。
- (24) 高龍聲(オーギェスト・コロンベル、Auguste Colombe) (周士良訳)『江南伝教史』(天主教上海教区光啓社、二〇〇八年) 第八八頁。『江南伝教史』はフランス人宣教師コロンベル(一八八三〜一九〇五)が宣教師らの記録や書簡など大量のイエズス会

の一次史料に基づいて著した、明末以来（一五五〇～一九〇〇）の江南における天主教布教史である。コロンベルはヨーロッパの関連史料を豊富に収集・利用しており、従来の中国語・日本語史料にはあまり見られない新しい情報を提供している。しかし残念ながら、史料の出典が明確ではない場合が多く、史料の内容の正確さを確認するのは困難である。ただし、史料内容の独自性により参考する価値があると思われる。本稿では、ほかの史料と合わせて参考し、必要に応じて引用する。『江南伝教史』の原文はフランス語であるが、フランス語の原文を入手するのが困難であるため、本稿ではその中国語の訳本を使用することとする。

- (25) 前掲註(3)柴田氏「楊廷筠の思想形成に関する一考察」。
- (26) 丁志麟「楊洪園先生超性事蹟」『徐家匯藏書樓明清天主教文獻』（方濟出版社、一九九六年）二一八頁。
- (27) *Histoire de ce qui s'est passés Royannes de la Chine et du Japon*, p.44 (Littera Annua 1619 by M.Dias); pp.125-27 (Littera Annua 1620 by W.P. Kirwitzer (pantaleon), Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals*, pp.91-94を参照)。
- (28) 松尾剛次『葬式仏教の誕生—中世の仏教革命』（平凡社、二〇一一年）一〇三頁。また、宣教師らからみた日本人の仏教式葬礼については、Hubert Cieslik「キリシタンと葬礼」『キリシタン研究』五、吉川弘文館、一九五九年）三四～四〇頁を参照。
- (29) 日本における天主教式葬礼の様子については、ルイス・フロイス（川崎桃太・松田毅一訳）『フロイス日本史』（中央公論社、一九七七年）第六冊、一三九～一四〇頁・第一〇冊、六三～六四頁を参照。
- (30) 「一五六一年イルマン・ジョアン・フェルナンデスが豊後より贈った書翰」、村上直次郎訳『イエズス会士日本通信』上（新異国叢書、雄松堂書店、一九六五年）二四九～二五〇頁。
- (31) フロイスは宣教師と仏僧の区別を説明する時にも葬礼の際に行う寄進と宴会のことを言及している。ルイス・フロイス（岡田章雄訳）『日欧文化比較』（岩波書店、大航海時代叢書、一九六五年）五四九頁。
- (32) こうした代用理論については、天主教内部でもその正当性について種々の議論があった。日本のキリシタン葬礼に関する代用理論とそれにより生じた問題については、ロペス・ガイ（井手勝美訳）『キリシタン時代の典礼』（キリシタン文化研究会、一九

明末江南士大夫の天主教受容について—徐光啓の交友関係を中心として—（史）

八三年) 第四章「死者の典礼」を参照。

- (33) 例えば、日本イエズス会准管区長を任じたフランシスコ・パシオ (Francesco Pasio) と日本布教区の責任者であったフランシスコ・カブラル (Francisco Cabral) は、しばしばマテオ・リッチと書簡を通じて、伝道方法などについて情報を交換していた。前掲註(21)利瑪竇(羅漁訳)『利瑪竇書信集』上、三・六三・四三九頁を参照。
- (34) 伏若望(ジヨアン・フロイス、João Froes) (董少新訳)「徐保祿進士行実」(『澳門歴史研究』第六期、二〇〇七年)。
- (35) 前掲註(34)伏若望「徐保祿進士行実」。
- (36) 楊振鏗『楊洪園先生年譜』(商務印書館、一九四六年) 四三頁。高龍鰲『江南伝教史』一一五頁。
- (37) 前掲註(4)方氏『人物伝』、一六五頁。
- (38) António de Gouveia, *Asia Extrema. Segunda parte (Edicção, Introd. e notas de Horácio Araújo), Livro 1, Capítulo3, Fundação Oriente, 2005. p.47.*
- (39) 前掲註(4)方氏『人物伝』、一六四頁。
- (40) 『明史』卷二四八、列伝一三六、孫元化伝。
- (41) 方蒙「与友論学書」『中外文化交通史論叢』(獨立出版社、一九四四) 二二六頁。
- (42) 徐光啓らの軍事改革の実践については、黄一農「天主教徒孫元化与明末伝華の西洋火炮」『中央研究院歴史語言研究所集刊』六七、一九九六) を参照。
- (43) 『明史』卷二四八、列伝一三六、孫元化伝。孔有徳の反乱については、黄一農「崇禎朝「吳橋兵変」重要文献析探」(『漢学研究』二二卷二期、二〇〇四年) を参照。
- (44) 前掲註(41)方氏「与友論学書」『中外文化交通史論叢』二二六頁。王譽昌『崇禎宮詞』卷六、四一頁。前掲註(5)黄氏『兩頭蛇』七九〜八二頁。Daniello Bartoli, *Della Cina, Libro quarto, Giacinto Marietti, 1825. pp.283-284.*
- (45) 徐光啓と孫元化をめぐる、天主教信仰・西洋學術・明末の政治状況などの問題については、拙稿「奉教士人の社会ネットワーク

クと天主教・西学の伝播―徐光啓の事例を中心に」(『電通育英会大学院奨学生研究報告集』第七号、二〇一四年)を参照。

- (46) 黄一農『両頭蛇』を除き、この問題に論及した研究は乏しい。『両頭蛇』では、特に妾と自殺殉国の問題をめぐって明末奉教士人の倫理的な苦悩を論じている。

- (47) 許樂善に関する先行研究は、前掲註(5)黄氏『両頭蛇』(八四―八七頁)以外には乏しい。ただし劉耘華「徐光啓姻親脈絡中的上海天主教文人」(『世界宗教研究』二〇〇九年一期)では、許樂善の一族についても論及している。また杜鼎克(Adrian Dudink)も論文の中で許樂善の改宗について論及する。Adrian Dudink, "The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts", *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China-The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, pp.107-115.

- (48) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』二、第五の書、第十八章、一七七―一八三頁。『布教史』ではこれを万曆三七(一六〇九)年のこととするが、『徐光啓年譜』(『徐光啓全集』十、一七〇頁)によれば、徐光啓は万曆三八年四月まで上海に在住しているので、おそらく万曆三七年の誤りであろう。

- (49) Matthew Ricci, Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, Random House, 1953, p.545. 日本で刊行されたマテオ・リッチ『布教史』は、パスカル・デリア(徳札賢 Pasquale M.D.E.Hia)が編集したリッチのイタリア語原稿の和訳である。これに対し、上記の *China in the Sixteenth Century* は、イエズス会士ニコラ・トリゴー(金尼閣 Nicolas Trigault)が増修のうえラテン語訳したテキストを、一九四二年にルイ・ギャラガー(Louis J. Gallagher)が英訳したものである。*China in the Sixteenth Century* には、『布教史』にはない記事も含まれており、本稿でもそれぞれの記事については、*China in the Sixteenth Century* から引用した。

- (50) 詳しくは前掲註(5)黄氏『両頭蛇』八四―八五頁。または Dudink, "The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts", p.114 を参照。

- (51) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』二、第五の書、第十八章、一七七頁。

- (52) 徐光啓「適志齋稿序」、許樂善『適志齋稿』(内閣文庫所蔵、明天啓五(一六二五)年跋刊本)。

明末江南士大夫の天主教受容について―徐光啓の交友関係を中心として―(史)

- (53) 前掲註(52) 『適志齋稿』卷七「送徐玄扈行聘礼書」三〇頁。
- (54) George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of The Jesuits in China in the Last Decades of The Ming Dynasty*, Kessinger Publishing, 2010, p.121. ただし Dunne は、許樂善の孫を誤って息子と記している。
- (55) 徐光啓『推驗正道論』「諮周偶編」。Dudink, "The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts", p.111.
- (56) 前掲註(9) リッチ、セメード『布教史』二、第五の書、第一八章、一七九〜八三頁。
- (57) 前掲註(5) 黄氏『両頭蛇』、八六頁参照。
- (58) 前掲註(52) 『適志齋稿』卷一「清明同眷属祭掃児墓」、二四〜二五頁。
- (59) 柏心理(フィリップ・クブレ、Philippe Couplet)「徐光啓行略」、『聖教雜誌』第三卷第六期、一九三四年)二頁。
- (60) Michael Argyle & Benjamin Beit-hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1975, p.44.
- (61) 許樂善「祭長女文」前掲註(52) 『適志齋稿』卷九、四一頁。「禱城陸求暑疏」や「上梁致詞」など道教に関する文章も同巻に収録されている。また前掲註(5) 黄氏『両頭蛇』、八六頁を参照。
- (62) 前掲註(9) リッチ、セメード『布教史』二、第五の書、第一八章、一八一頁。
- (63) 前掲註(9) リッチ、セメード『布教史』二、第五の書、第一八章、一八一〜一八四頁。
- (64) 瞿汝夔の字は太素、江蘇常熟県の出身。瞿汝夔に関する主要な先行研究としては、瞿果行「瞿汝夔行実発微」(『蒼魯学刊』、一九九四年第一期)、前掲註(5) 黄氏『両頭蛇』第二章「天主教徒瞿汝夔及其家難」、沈定平「瞿汝夔的家世、信仰及其在中西文化交流中的作用」(『中国史研究』一九九七年一期)、矢沢利彦「マッテオ・リッチと瞿太素」(『埼玉大学紀要、社会科学編』第八巻、一九五九年)がある。
- (65) 瞿汝夔は、若い時、品行不正だったので、家から追放され、各地を行脚ようになった。具代的には、前掲註(5) 黄氏『両頭蛇』第二章を参照。
- (66) 朱維錚主編『利瑪竇中文著訳集』(復旦大学出版社、二〇〇一年)、一一七頁。

- (67) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』一、第三章の書、第三章、二七二頁。
- (68) 宋芝業「徐・利訳『幾何原本』若干史実新証」『山東社会科学』二〇一〇年第四期)を参照。
- (69) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』一、第三章の書、第三章、二七三頁。
- (70) 艾儒略(ジュリオ・アレニ、Giulio Aleni)「大西西泰利先生行跡」『艾儒略漢文著述全集』(広西師範大学、二〇一一年)四〇四頁。
- (71) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』一、第三章の書、第三章、二七三頁。
- (72) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』二、第五章の書、第七章、五七頁。「偶像教」とはおそらく仏教であろう。また『布教史』では、彼が刊行した『偶像教の教義』とは、仏教書『指月録』を指すと推測しているが、『指月録』の編者は瞿汝夔の兄の瞿汝稷であるとされており、『偶像教の教義』は別の仏教書であった可能性がある。
- (73) 前掲註(9)リッチ、セメード『布教史』二、第五章の書、第七章、五八頁。
- (74) Matteo Ricci, *Nicolas Trigault, China in the Sixteenth Century*, p.545. 原訳文は「his vagabond way of life.
- (75) George H. Dunne, *Generation of Giants*. p.122.
- (76) R.P. Henri Bernard, *Le père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, Tientsin : Hautes études , 1937. p.337.

明末江南士大夫の天主教受容について―徐光啓の交友関係を中心として―(史)