

## 孫尚揚著 『明末天主教與儒學的交流和衝突』

安部, 力  
九州大学大学院生

<https://doi.org/10.15017/18191>

---

出版情報：中国哲学論集. 26, pp.91-110, 2000-10-30. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

書評  
孫尚揚著 『明末天主教與儒學的交流 and 衝突』

安部 力

一

ここで取り上げる孫尚揚氏の『明末天主教與儒學的交流 and 衝突』（大陸地区博士論文叢刊）は、書名が示す通り、明朝末期に來華したカトリック・キリスト教のイエズス会士、中でもマテオ・リツチ（イタリア人、漢名は利瑪竇、一六一〇年に北京にて没）等が伝えた西洋學術の内実と、それに接触した中国人士大夫（特に中国天主教三大柱石と呼ばれた徐光啓・楊廷筠・李之藻）の反応を分析したものである。本書は一九九二年に天津出版社（台湾）から出版され（以下、文津版と呼ぶ）、その後、一九九四年に東方書店（北京）から『基督教与明末儒学』という書名で一部加筆補訂され出版された（以下、東方版と呼ぶ）。つまり、初版に関して言えば、今から九年前に出版されたものである。九年前に出版されたものを何故、今回取り上げるのかをまず説明しなければならないが、それには現在に至る迄の中国や台湾におけるキリスト教（天主教、基督教）研究について言及しておく必要がある。

近年、中国や台湾において、キリスト教を含む宗教関連書物の出版が大幅に増えていることは周知のことであろう。この現象の要因については様々な見方が存在するが、大きな要因の一つとして、宗教関連研究機関の充実が挙げられる<sup>1)</sup>。例えば、一九六四年に中国科学院世界宗教研究所（後、中国社会科学院世界宗教研究所に改称）が設立された後、

文化大革命が終息し、四つの近代化が提唱されてから、一九八〇年に上海に、一九八四年に雲南省にそれぞれ社会科学院宗教研究所が、そして一九九五年には陝西省に社会科学院歴史宗教研究所が設立された。これら研究機関の設立に伴い、各大学（北京、武漢、南京、福建師範、鄭州、中山等）にもキリスト教研究を視野に入れた宗教学系の研究所や研究中心が設置され、中でも中国人民大学基督教文化研究所、復旦大学基督教研究中心、浙江大学基督教研究中心、山東大学近代基督教會研究所、陝西師範大学基督教文化研究所等はキリスト教研究を主眼とする機関として設置された。この他、神学研究や教會に關係する人員を養成するための機関、カトリック（天主教）では「神哲学院」「修院」と呼ぶ機関が十一箇所、プロテスタント（基督教）では「神学院」と呼ぶ機関が十七箇所設立されている。

また、台湾においても、カトリックでは輔仁大学の宗教研究所を中心に研究機関が設立されている。一方、プロテスタントでも台湾中原大学、東海大学、中正大学、台湾大学、国立精華大学等に研究機関が置かれ、また、この他にも台南神学院、台中台湾神学院、台湾浸信會神学院、中福神学研究會、基督教與中國研究中心等がキリスト教研究を行っている。これら、大学や神學院系統の研究所の他にも、北京の中國天主教神學研究中心、上海天主教教區光啓社、台灣利氏學社、香港道風山基督教叢林及び漢語基督教文化研究所、基督教中國宗敎文化研究所等が専門的に研究を行なっている機関として挙げられる。

このように各地に研究所が設置される背景についても様々な要因が考えられるが、一つには西洋文化研究に対する意識が高まったことが挙げられよう。他にも、キリスト教信者数の増加（これが何に起因するものかは明確な解答が出ていないというのが実情である）<sup>②</sup>等も原因の一つと考えられる。このような状況を背景として、結果的にキリスト教関連書物の出版が活発になつていると考へる。

以上、簡単に、今日に至る迄の中国・台湾のキリスト教研究の概況を述べてきたが、このような研究状況の中で出版されたのが本書である。無論、本書以降にもキリスト教関連の専著が出版されてはいるが、本書は明末期における天主教と中国人（主に士大夫）との関わりについて、従来の研究成果を網羅的に踏まえつつ、且つ資料を博搜し、当時の実情を掘り起こしているものの嚆矢として注目されるべきものである、というのが、今回本書を取り上げた理由

である。著者である孫尚揚氏は、本書を上梓した後にもいくつかの専論を書かれているが、基本的には本書で示した方針を踏まえつつ、更に研究を深められているように思う。このような見地に基づいても、本書は孫氏の研究スタンスを知ろうとで欠かせない書物であると言えよう。

本書は、「大陸地区博士論文叢刊」の名が示すように、孫氏が一九九一年、北京大学に提出した博士論文が下地となつている。前述した通り、文津版が出版された二年後に、一部加筆補訂されて東方版が出版されているが、東方版が出版されるにあたって加筆された部分は、元々孫氏のオリジナルの論文には存在していたものであり、文津版では紙面の制限によって削除した旨が述べられている（文津版一四七頁）。本書評で主に取り上げるのは時間的に先に出版された文津版であるが、オリジナルの部分を加えて出版された東方版についても適宜触れながら紹介していくこととする。（以下、本書からの引用は頁数のみを記す）

## 二

文津版の構成は以下に示す通りである。また、（ ）で示しているのは東方版における目次である。

### 序

### 前言

### 上篇 利瑪竇研究

#### 小引

#### 第一章 利瑪竇的傳教策略

- 一 爭取士大夫的同情
- 二 「利瑪竇規矩」

三 學術傳教

附：『辯學遺蹟』作者考

第二章 解釈與調和

一 利瑪竇的儒學觀

附：利瑪竇的中國文化觀在歐洲的影響

二 調和與附會

(一) 退化史觀

(二) 神·靈·天堂與地獄

(三) 人性與道德

第三章 對儒學的批判

一 太極不能為萬物本原

二 萬物不可為一體

三 三教合一——「折斷天下之心於三道」

四 入世與出世——「吾嘗笑且惜彼經國之士」

五 大倫與五倫——「人有三父」

下篇 明末士大夫對西學的理解與反應

小引

第一章 士大夫與傳教士的交結

(一) 咸与晋接

(二) 宗教的整合

(三) 疑怪者的寬容

## 第二章 理解和接受

- 一 徐光啓：「會通以求超勝」  
(綜合与競争)
- 二 李之藻：「由因性達超性」  
(從科学真理到“啓示真理”)
- 三 楊廷筠：「人而無信知其可也」  
(虔信者的迷失)

## 第三章 拒斥和批判

- 一 「縦巧何益於心身」
- 二 「用夷變夏」
- 三 「反倫」與「裂性」
- 四 「誣天」

## 簡短的結論

## 後記

本書の大きな特徴は、目次からも看取できるように、西洋学術を伝えたイエズス会士の活動と、それらに接触した士大夫の活動を両輪として構成されている点である。従来、専論としてはどちらか一方を中心として取り上げ、それに付随する形で別の一方が紹介される、といったものが多かった。そのような研究に対して、本書は、従来のような一方のみを中心に取り上げる、という形式ではなく、当時の西洋学術の伝達者側(イエズス会士)、とその受け手の側(中国人士大夫)、の両方について論及している点で、従来の研究の欠を補うものである。

以下、順を追って本書の内容を紹介しながら、評者の見解を述べていくこととしたい。上篇では主にリッチ(利瑪竇)がどのようにキリスト教を含む西洋学術を伝えようとしたのか、また一六世紀のヨーロッパに生まれたリッチの目に中国社会はどのように映り、そして目にした中国社会、中国文化に対して、どのような分析を加え、消化していったのか、が述べられている。このような点に関する著者の基本的な見解は従来の研究と大きく相違するものではない。

例えば、上篇第一章「利瑪竇の布教方法」では、リッチの布教活動を「リッチが儒教に対して接近し、儒教経書に言う『上帝』とは天主教で言う『天主』であるとした」と言い、「儒教と天主教はその精神において何ら背馳しない、という『妥協』的な布教方針を取り、『西洋学術』を利用して知識人の興味を引き付けた」と結論されている。続く第二章「解釈と調和」では、リッチが目にした当時の思想界（特に儒学）を、リッチの発言に基づきながら（これは第一章でも触れられていることであるが）、具体的に、儒学のどのような点が天主教と共有できる点なのか、また完全に齟齬しない部分は何処か、等が述べられている。この章において、注目すべきは、本書の出現まで、少なくとも中国においては、あまり資料として顧みられなかったリッチの書簡を用いていることである。これは、リッチの書簡が中国語訳されて出版されたという背景によるものである。この資料の活用は、従来の研究成果に厚みを加え、さらには著者自身の新しい見解の展開を可能にしている。それは、従来、リッチの布教活動や中国観が研究される際、必ず用いられていた、リッチがヨーロッパのイエズス会総会長宛てに書き送った『報告書』と、前述の『書簡』とを突き合わせ、そこにリッチの「公私の別」という「二面性」を見出していることである（五二頁）。例えば「リッチは「公的」な文書（著者は「公衆の目に触れることを前提として書かれたもの」としている）である『報告書』では、「儒教と天主教が合致する部分を極力紹介し、中国布教の可能性を高く評価して、中国における布教活動に対する理解と支持を取り付けようとし」、その一方で「私的」な文書（友人であるヨーロッパの神父達にあてたもの）である『書簡』では「中国における布教活動の困難さを述べて神父達の同情を買おうとした」としている。このようなリッチの著述に見られる、「布教における楽観的見解と、悲観的見解」という矛盾を指摘したことは新しい論証結果である。これは、著者が「西洋におけるイエズス会士の中国布教に対する評価」をもその研究の射程に入れていることを示すものであろう。それは、上篇第二章一節に「利瑪竇の中国文化に対する認識が欧州に与えた影響」という一篇を付し、例えば、イエズス会士によつてヨーロッパにもたらされた中国社会の情報を目にした人々（ピエール・ペイル、ライブニッツ、クリスチャン・ウォルフ等）が、それらについてどのような評価を下し、どのようにそれぞれの所説に取り込んでいったか、等について論及している点からもうかがえる（五八頁）。このような研究姿勢は、資料や情

報流通の制限もあつてか、従来ほとんど見られなかつたものであるが、今後、この方面の研究を行なう者にとつては欠くべからざる視点となるはずである。また、著者は先に挙げた「公私の別」に続いて「中西の別」を挙げて、西洋と中国の文化的背景の差異について言及し、そのことを踏まえた上で、この第二章の結論部分で次のように述べている(九二頁)。

「もし、この(リッチが布教方針として取つた) 儒教に対する妥協的態度が、表面的に儒教と天主教の衝突を回避させることを可能にしたとしても、それは両者の間に横たわる深刻な差異と矛盾点を内包する危険を有するものであつた。たとえ、リッチが儒教、つまり『仁』を以て主とするという君子の学に接近する布教方針を取つていたとしても、リッチが措定している『仁』の本質がもとより『上帝(天主教の天主を指す)』を敬うことにあり、且つリッチ自身が『上帝』を己れを存立させる根本とする立場(キリスト教徒)であり、『人としての関係においては、父母という親が存在するが、天主と人との関係から見れば、その(親子という) 関係も他人のようなものである』(『天主實義』)と断言する以上、そこには儒教の提唱する道徳に対する否定的見解が含まれるのである。更に言えば、(天主教の) 上帝に対する崇拜(原文は「愛」)を基礎に置く宗教戒律は、血縁関係における親愛の情(原文は「愛」)を基礎に置く儒教の人倫規範を根本から否定する可能性を含んでいるのである。」

ただ、著者はこのような「西洋」と「中国」の間に横たわる深刻な差異を踏まえながらも、リッチの「開創性(事業開始期における創造性)」については高く評価している。例えば、前掲の部分に続けて、「リッチの取つた布教方針が、前述の『中西』の差異を等閑視するものであり、結果的にそれが『天主教』と『儒教』の相互の理解を『曲げて』しまい、多くの混乱や矛盾を生み出したとしても、そのことによつて『キリスト教』と『儒学』(ここで著者は恐らく「西欧」と「中国」を念頭に置いているものと思われる)との相互理解、相互協調の可能性を根本から否定する見方や、また反対にリッチと同じように『儒学と基督教には全く齟齬する部分はない』とするような見方をする)ことは、一面的で無益であり、且つ軽率な見解である」と述べている。この言葉は十分玩味すべきであらう。これは、著者の研究の意図が何処に置かれているかを端的に示す言葉でもある。



第三章「儒学に対する批判」では、リッチが来華した当時、思想界の中心を担っていた宋学（朱子学）、陽明学とその末流、そして顧憲成等の東林党の学問、更には仏教僧等との対話について、第二章とは逆に、天主教と儒教とが全く相容れない点について、リッチの視点を踏まえながら論じている。それは、例えばリッチの「古代の儒教は元々『上帝』を崇拜の対象としていたのだが、近代（宋代を指すものと思われる）になってその觀念が失われてしまった。その際たるものが朱子の太極説である」（イェズス会総長に充てた書簡・一六〇四年）<sup>8</sup>という言葉についてである。これは、万物の創造者を「神」であるとするキリスト教において、万物の根源を「無極而太極」とする宋学は、その立脚点において全く許容できないものであったことを示す言葉であるが、リッチの認識である「上帝＝天主」という図式も、いわゆる「上帝」に創造神的性格が明確に看取し得ない以上、その批判は甚だ説得力の薄いものでもあった。この点に関して著者は「リッチは、士大夫に向かって神（原文は「上帝」）が天地を最初に開き、アダムとエバが人間の祖先であるという点について大雑把に話す以外は、詳細に天地創造の様を描述することに熱心ではなかった」とし、更に「但し、もしリッチが一層中国文化に妥協的な態度を取ったとしても、（キリスト教の拠り所である）万物の造物主である神——「上帝」に対する信仰觀念を放棄することはできないことであつた。だからこそ、理学（宋学）における宇宙論を批判するにしても、その影響を薄めるために上帝（神）觀念を披瀝する以外、他に取るべき手段がなかったのである」とする（一〇六頁）。これは、リッチが「上帝」というものの性格を正確に把握していたことを裏打ちするものであると考えるが、同時に著者が先に示した「中西文化間に横たわる深刻な差異」を踏まえるものでもある。著者はリッチの現実における限界を示しながらも、「このような（リッチの宋学における太極説に対する）批判は、有神論の無神論に対する批判と言えるが、ここで価値を見出させるのは、中世のスコラ哲学と宋明理学の対話が為されているという点である」と続け、歴史上における価値付けを客観的に行なっていると考える。著者は、このリッチが言う「太極は万物の根本たり得ない」という点を踏まえ、続く第三章二節では「万物一体論」に関するリッチの宋明学に対する批判を分析している。この「万物一体論」は組成原理として「全ての存在は同質である」とする論拠を持つが、これを敷衍すると「人間と鳥獣草木に違いはない」ということになる。この「全ての存在に違いはな

い」という考えが、「万物一体の仁」という考えの起点であるが、このような「人間と鳥獣草木に違いはない」という主張は、「人間は他の動植物の支配者である」とするキリスト教神学を持つリッチにとって看過し得ないものであった。この点に関して著者は「根本的に異なる概念を持つ以上、当然建設的な対話を見出だすことはできない」とし、「異なる民族における哲学や宗教の相互理解を、解釈学で言う所の『視界融合』(解釈学者であるガーダマーが唱えた「地平の融合」)の位相まで到達させることが決してた易いことではないことが分かる」と、リッチの試みの困難さを指摘している。ただ、著者がリッチの言葉を借りてこの「万物一体論」を検証する時、次のように興味ある提言を行なっていることは注目されても良いだろう(一一四頁)。それは「この天人合一、万物一体の考え方は宋明に於いて各種の形態を取りながら、当時の思想界(原文は「道学」)において、甚だ流行したものである。このような観念を持った者が古代儒家の經典に注釈する時、多かれ少なかれ事物の特殊性や差異を犠牲にせざるを得ず、それ故、古儒の『天地の性は人を貴しと為す』(『孝経』聖治章)という言葉とその趣旨を異にする結果を招いてしまう」というものである。これは「人間存在」をどのように位置付け、「万物一体の仁」という考え方とどう整合性を取るのかという点を考える上で、再考すべき課題ではないだろうか。ここに見られる、「万物一体論批判」はリッチの「古代の儒家」に協調するという布教方針から出た「宋明学批判」の一典型であるが、著者はこの点に関してこの節を次のように総括する(一二二頁)。「客観的に言えば、リッチが儒学における『天人合一論』や『万物一体論』等の核心概念について批判する時、その理解についてはすっきりしない点もあるが、(中西の)差異や対立に対し分析的手法を取って士大夫の認知構造に分け入るうとしたことは、疑いなく意義のある試みである。それは現代の思想家がこのような角度から『中西』文化の差異や中国の伝統文化の特徴を改めて見つめようとする時、リッチが行なったこの意義ある試みはそれ自体の重要性を再確認させるからである。ここでもやはり、当時試みられた「中西の対話」を、現代的な意味に捉え直して意味付けをしようとする意図が見られる。

このように、著者は一、二節でリッチの宋明学に対する批判について分析を行ない、続く第三節では当時の思想界を席卷していた三教合一思想に対するリッチの所説を取り上げている。ここでは、リッチの布教方針が儒教に対して

接近する立場を取っていたことから、仏教が批判的にされ、更に「真正な教え」は唯一つであるという考えから、その仏教をも取り込んだ「三教合一思想」が成立するのは不可能である、というリッチの所説に対して、著者は「その批判は、『明末』という時代の思想界が持っていた『開放性』が可能にさせた」としている。ここで逆説的に示されているのは、当時の士大夫が既存の学術の枠では解決されない、自身の心の苦悩を新しい学術の枠組みに求めている、ということではないだろうか。その心からの「欲求」が著者の言う「開放性」につながっているように思われる。

第四節では、儒家の「道徳」は「入世（現実社会に適應する）」を目的とし、それは孔子の「怪力乱神を語らず」（論語）述而」という言葉によっても表されるものであり、それは天主教の「出世（死後の救済）」を至上の価値とする教理と衝突することが述べられている。また、第五節では、「出世」と「入世」との差異は現実には於ける「倫理」の差異として表れ、その例として儒教の「五倫」とキリスト教の「大倫」を挙げている。例えば、キリスト教ではイエスの言葉として「私よりも父母を愛するものは私に相応しくない」（マタイによる福音書）というものがあり、これは、儒家の「五倫」の一つである「父子の親」に著しく抵触するものであった。このように、著者はリッチが取った布教方針には「中西」の間に横たわる深刻な溝があることを浮き彫りにしている。そして、最終的にリッチが取った布教方針がその後「典礼問題」と呼ばれる外交問題の原因となり、その結果、「天主教」が中国からの撤退を余儀なくされることについて、その原因を仏教と比較しつつ次のように結論している（二三四頁）。「外来文化である仏教が何故、中国文化に根付き、そして花を咲かせ実を結んだのか。それに対してキリスト教は何故、中国文化の中に立脚点を得られなかったのか。この問題について現代の神学家は明確な解答を用意していない。無論、これは非常に複雑な問題であるから、一面的な見方では満足の行く解答は得られないだろう。しかし、確実に指摘できるのは、仏教が中国文化に根付き、『中国化』を成し遂げ、中国の人々の精神生活に衰える事無く影響を与え続けることに成功している要因は、仏教が中国にもたらされてから、多くの高僧が仏教経典を翻訳し、仏教教義を儒学に配慮しながら宣揚したことにだけあるのではなく、仏教が、中国の文化や政治に於いて最も重要な『綱常』について衝突した場合に、往々にして仏教側がその衝突を避けるべく妥協的な態度を取り、その衝突と矛盾点を解消しようとしたことにある」

とし、そのような仏教の「柔軟な」姿勢が「仏教の中国化」を可能にした、と結論している。この分析については異論もあるが、少なくとも、著者が指摘する「キリスト教の排他性」（非妥協性）が、結果として明末清初期においてキリスト教が中国に根付かなかった原因の一つとすることに無理はないと考える。著者の念頭には、恐らく、この「乗り越えられなかった溝」を「乗り越えること」がこれからの課題として浮かんではいるのではないだろうか。著者が本書上篇で、リッチが取った「儒教に接近する」という布教方針を詳細に分析し、その布教方針の矛盾点と限界を示しながらも、リッチの試みを評価しているのは、その意図の表れであろう。

### 三

続く下篇「明末士大夫の西学に対する理解と反応」では、そのようにしてリッチ等イエズス会士がもたらした西洋学術に対して、どのような反応が受け手である中国知識人の間に起こったかが述べられている。その中では西洋学術を「理解し、肯定的に受容した」人物として徐光啓、李之藻、楊廷筠の三人を挙げ、「拒否し、批判した」人物として、仏僧（雲棲株宏）や西洋人に対して警戒心を持っていた人物（虞淳熙、沈淮、許大受等）を挙げている。著者は、これらの人物の言葉に即しながら、リッチ等の伝えた（キリスト教を含む）西洋学術のどのような部分が当時の知識人の関心を集め、それらは何故関心を集めるに至ったのか、その原因を分析する。

文津版において、下篇第一章「士大夫と宣教師の交流」は主旨が記されているのみであり、東方版にその詳細が示されている。東方版を参考にすると、第一章一節ではリッチに代表されるイエズス会士が、当時の士大夫に幅広く受け入れられていたこと（『咸与普接』は『明史』列伝卷二百十四・外国七の言葉）を、沈徳符や李卓吾、葉向高、謝肇淛、李日華、黄景昉等の言葉によって示し、「それらに見られるイエズス会士評は『至人』『大儒』という言葉で表されるものであった」としている。そして、このような「西洋人」に対する好意的な評価の要因を著者は、「一つは、イエズス会士が厳格に宗教戒律を守って、結婚もせず、妾も持たず、色欲や財欲に捉われていないことであり、もう

一つはそのように「高い徳を身につけている人物」に対する公正な評価を行なう『開放精神』を当時の知識人達が持っていたから」としている。続く第二節では、そのようにイエズス会士と親しく交わった人物の中で、馮応京と葉向高を挙げ、前者については、「受洗はしなかったが天主教の教義に大変興味を持ち、深く理解していた」とし、後者については、「親密な交遊をしたけれども西洋学術に対してはそれほど興味を持たなかった」としている。この原因を「馮応京には上帝に仕え、上帝を敬う、といった宗教感情があつたからであり、また庶民の生活に有用なものを積極的に吸収しようとする姿勢を持っていたから」としている。更に、後者の葉向高については第三節で、「天主教教義に見られる世俗に対して有益な道徳倫理には理解と賛意を示した」とし、リッチの死に際して、その埋葬地を北京城外に獲得するために尽力したことを挙げて、「葉向高がイエズス会士に寛容な態度を取つたのは、彼が『学問の道は多端である』と考え、イエズス会士を『並ぶものがないほど聡明な人達である』とし、『彼らの技術の精密さは我が国の及ぶところではない』とその優秀さを認めていたから」とする。しかし、葉向高がこのように西洋人の優秀さを認めていながら、天主教に帰依しなかったのは、「彼（葉向高）には天堂地獄の説が『仏氏もまた言うものであり、天主教における三位一体説が理解しがたいものであつたからだ』としている。このような葉向高と馮応京との比較は、管見の及ぶ限りでは従来見られなかったものである。また、特に注目されるのは、この第三節でイエズス会士が天主教教義の関連書を出版するにあつたて、葉向高の序文を改竄したことを指摘している点である（東方版一五五頁）」。これは従来の研究では目の届かなかつた部分であり、「イエズス会士は、影響力のある人物（徐光啓や楊廷筠など）を宣教の道具に利用するために接近した」という感情的色彩を帯びることが多かつた議論に、ある根拠を示したものとと言える。この下篇第一章は、紙幅の都合上、文津版では省略されているが、それは論文の文脈から言つて適切な判断であると思うが、評者個人としてはこの章が最も示唆に富む章ではないか、と考える。

このように第一章において、イエズス会士に協力的な態度を取りながらも、受洗しなかつた人物など、続く第二章、第三章の分類には当てはまらない人物について触れた後、第二章「理解と受容」では「中国天主教三大柱石」と呼ばれる、受洗した最も代表的な三人の人物を取り上げている。著者はこの三人をそれぞれの特徴により分類しており、

徐光啓を「西洋學術に」精通し、さらにそれを凌駕することを望んだ、志の高い人物である」としている。これは、徐光啓の「曆書總目表」に見られる言葉（原文は「以為欲求超勝、必須會通。會通之前、先須翻譯。」）に基づく見解であるが、これを著者は、徐光啓が「西洋學術の優秀性を認めつつも、さらに高みを目指した」言葉として引いている。著者のこのような徐光啓に対する見解は、結論部分（一七六頁）で、「徐光啓は、宗教的見地から見れば、一人の敬虔な天主教徒と言えるが、しかしその目的は天主教道徳を切実に実践することによって、『王の政治による国の徳化を補佐し、儒学の教えを補強し、仏法の誤りを正す』ことにあり、そして古代の聖天子による儒学における理想的な治世を実現しようとしたことである」と述べられていることから看取できるが、それは「徐光啓は決して西洋學術に盲目的に従い、無批判に西洋化を目指したのではなく、現前の社会に対する救済の欲求があったからこそ、天主教を『儒術を補佐するもの』として受け入れたのである」とするものである。無論、「完全な」西洋化などはないことであろうが、徐光啓の言葉にどれほど「西洋超克」の意図が含まれていたのかはより慎重に発言の背景を考察することが必要ではないか、と思われる。

二節の李之藻は、イエズス会士がもたらした學術などを『天学初函』として編集した人物である。彼の入信動機について著者は、「李之藻がイエズス会士と始めて接触した時に関心を持ったのは、天主や聖母の像ではなく、リッチの作成した世界地図（坤輿萬國全図）であった」とし、その関心はまず『天文学』などの科学知識に向けられたことを示している（一七七頁）。そして「徐光啓が『天主の教えは利先生（リッチ）によって初めて中国に伝えられた』と云うのに対し、李之藻は『天主の教えは利先生によって初めて中国にもたらされたものではない』と云う」とし、両者の天主教に対する認識の相違を示している（一八七頁）。更に著者は、「李之藻はイエズス会士が中国に來た目的は『単に科学を広めること』ではなく、『そのような科学的知識に基づく法則（物理）を認識し、そこから更に神の摂理にまで到達させること』であることを明確に認識していた」とし、そのように認識していたからこそ、「実証的体系的な西洋學術に対する理解が、『神の摂理』に対する理解へとつながっていくのである」とする（一八八頁）。これが、本節の題である「人の本質に基づくものから人の本質を超えるものへ」の意味するところである（東方版にお

いては、より判り易く「科学真理から啓示真理へ」となっている。

最後に、楊廷筠については、「李之藻との違いについて」イエズス会士と初めて接触を持ったのは、李之藻とほぼ同じ時期であるが、李之藻がそれから一貫して西洋学術に興味を持ってリツチらと交遊関係を持っていたのに対し、楊廷筠は自己の能力的欠陥を悲観して実質的に交遊を絶つたことである」とする。これは、楊廷筠が受洗するにあたって天主教に何を求めていたのかを考える材料となるが、受洗した楊廷筠が著者は次のように位置付ける。「楊廷筠が天主教に接していく過程は、容易に人に『科学技術を通して接するのではなく、また政治や社会を改革する目的で接するでもない。彼は徹頭徹尾一人の宗教人であり、真理を欲した人間であつた』と認識させるだろう。確かに、楊廷筠は徐光啓や李之藻と比べて、天主教徒として理想的な宗教背景（これは恐らく、楊廷筠が仏教などにも耽溺し、結果的にそこに安住できなかったことを指すものであろう）を持っていたからであり、彼は西洋の科学を宣揚したり、研究したりすることはせず、ただただ天主教の喧伝に意を注いだことから、その根底には宗教信仰者としての姿があつたことが分かる。彼には李之藻が『科学真理』を通して『啓示真理』に向かつたのとは違い、まずはじめに『信仰』があつたのである」とする（一九八頁）。このように著者は、「中国天主教三大柱石」と呼ばれる人物をそれぞれの入信動機やその信仰姿勢を基準として分類している。このような類型化にはそれぞれのもつ個別具体的な背景が捨象される危険もあるうが、「比較」という目的の下にこの三人の特徴について明確な結論を示したことは、本書の特長であると言つて良い。

第三章「拒絶と批判」では前章とは反対に、イエズス会士、なかんずくその西欧学術に対して批判的態度、拒否の姿勢を打ち出した人物を挙げ、それぞれの批判の力点を抽出している。その中で、代表的な人物としては明末四大名僧の一人である雲棲株宏、仏教擁護の立場を取り、天主教批判書である『破邪集』や『辟邪集』に文章を寄せた虞淳熙や沈淮、雛維璉、蔣德璟を挙げている。これら仏僧や、仏教擁護の立場を取る人々が天主教批判を行った理由は、天主教側から仏教に対して攻撃が行われたからであり、その天主教側が仏教批判を行うことで一部士大夫の支持を得、勢力を拡大していったことが看過できないものだったからであろう。このような天主教に対する批判は従来の研究に

おいても言及されており、本書もそれらの見解を踏まえている。ただしそのような天主教批判を行った人物の中でもその色合いには濃淡があったことを本書は示している。例えば、「蔣徳璟は、東林党とゆかりのある福建省復社の主要人物であり、そのような背景を持つ蔣徳璟は『破邪集』に文章を寄せた人物の中でも比較的『温和』な態度であった」としている（二二〇頁）。これは「雲棲株宏が、同じく天主教批判の急先鋒であった虞淳熙に与えた手紙の中で、リッチを『蠢爾妖魔』（無知で事理をわきまえない妖怪）と罵っているのとは大いに異なる」態度である（二二二頁）。また、第三章一節では憨山徳清の後学とされる許大受の「縦え巧みなりとも何ぞ心身に益あらん」という言葉を挙げ、「西洋学術がいくら精密で中国の科学より優秀であったとしても、それは修身養性において無益である」とする見解を許大受が持つていたことを示している。このようなイエズス会士がもたらした西洋科学に対する批判は、一見伝統学術を保持するもののように見えるが、著者は「国家が夷狄（ここでは清兵が国境に侵入することを指す）に脅かされるという現実に対してまったく意識を払っていないことを自ら表白するもの」としている。

続く二節では、張廣誥の「天主教の言う一夫一婦制は、『孟子』（離婁上）に言う『後継ぎがないことを不孝の大なるものとす』という教えをないがしろにするものであり、イエズス会士は彼らの野蛮な風俗で、我が中国の至尊の教えを乱そうとしている」という言葉を挙げ、これについて著者は「このような指摘は天主教徒の増加に対する危機意識の表れであり、その危機意識は最終的に、イエズス会士とその他の西洋人（例えば、台湾などで略奪を働いていたオランダ人など）を同一視し、その勢力の拡大が如何に中国にとって脅威となるかを力説することにつながったのである」とする。三節では天主教批判側の言葉を列挙して、「これらの言葉は、当時の士大夫が個人の救済を追及する西方宗教と、現世での安楽を求める儒家思想との間に横たわる深刻な差異について洞察する力を、十分に備えていたことを示している」とする。そして、それらの差異に対するそれぞれの対応について「彼らは、西方宗教には儒学の伝統と根本的に背理する部分があり、そのことよって西方宗教を儒学のうちに包摂できないと認識すれば、彼らは純粹に儒学の伝統を守る立場に立ち、外来思想やその文化をそのまま吸収することを放棄し、およそ同じ部分を取り込むが小さな差異は保留するという立場や、あるいは完全にこれらを拒否する立場、またこれを異端であるもの



として攻撃する、という反応を見せる」と言う。ここでも、天主教に対する否定的反応に様々なあり方が存在することを示している。このような分析は著者が最も得意とする点である。そして四節のまとめの部分でこれらの反応を次のように総括する。

「以上のことから、次のことが言えよう。明末において天主教に反対した士大夫たちの心性を、単に外来のものに対する敵対視として理解することはできない。何故なら、人生に於ける異なつた体験や哲学論理、また宇宙や世界、そして人間活動に対する哲学的思考を行う時に用いる異なつた思考方法、これら(西洋とはまったく異なるもの)すべて(つまり、異質なものを理解する場合に用いる、対象を構成する理論とは異質な自分達の思考を構成する理論そのもの)が、士大夫が天主教に反対した要因なのである」。

更に著者は、このように天主教に対して批判的な立場を取つた士大夫について「これらの人士が最終的に取つた方法である『西洋學術の国外への完全なる排除』や『危険なものは遠ざける』という姿勢を、李之藻の『夷を以て夷を制す』という考えや、徐光啓が温和な態度で交流を試み、最終的に『会通して以て超勝を求める』とした卓見と比較すると、その見識の高低が分かるうというものである」と位置付ける。これは著者が一貫して示している「西洋と東洋の対話の可能性」を示す言葉でもあるが、「このような完全排除の理論が徐光啓などの『会通して以て超勝を求める』という考えをよすがにして、西方(西洋)と競争する中で、西洋を超克(超勝)する機会を失わせた」(二五二頁)とする著者の言葉からも、「対話の可能性」に著者が何を見出しているのかが如実に示されていると考える。そこで示される意図は、最後の結論部分で、中国の鎖国状態を打破したアヘン戦争における武力を、密閉保存されたミイラにとつての新鮮な空気(ミイラ状態を解体するもの)に喩えるマルクスの言葉を引いた後に続けて、「明末にもたらされた西洋學術もそのような『新鮮な空気』として当時の士大夫に映つたのであり、この『新鮮な空気』である西洋學術を拒否することが、伝統學術の解体を防ぐことにつながると反天主教の人士は考えたのである」とし、「しかし、このような場合の『解体』こそが新しい形態の創造を可能にするのであり、それが選択を迫られる制約のある交流や対話であつても、そこで生み出される総合的、創造的な活動と取り組みは、より注目されるべき価値をもっている」

とする、本書を通して示される著者の意図と表裏をなすものである。

#### 四

以上、本書の内容に即して見て来たが、ここで改めて本書の特長をまとめると次のようになる。まず、何より扱っている資料の豊富さである。天主教関係はもちろん、当時のイエズス会士を取り巻く人々に関する資料や、トマス神学、欧米で発表された先行研究、更には方法論としての解釈学など、その射程の広さは、本書に付されている注を一読すれば分かる。それら膨大な資料について、詳細に歴史学的、哲学的考察を加えている点は他の研究の追隨を許さないものである。そのような着実な考察の結果、著者が導いている「東洋と西洋の深刻な差異、そしてそれらを踏まえた上での対話の可能性」は、今後グローバルイズムに否応なく巻き込まれていく世界に住む者にとって、何がしかの示唆を与えてくれるはずである。少なくとも、著者は、この明末清初に行われた「イエズス会士」と「中国士人」との対話の中にそれらを見出そうとしていると言って良いであろう。

最後に、本書を通して評者が気づいた点を幾つか述べておきたい。まず、これは本書の特長としても述べたが、リツチの書簡を利用して「中西の別」「公私の別」を著者が明確にしている点について、リツチに「公私」を使い分ける意図があったのかどうかをより確定するために、当時のヨーロッパ（特に教会や神父間）において手紙がどのようにに読まれていたのか、そのように「公私」を使い分けることが可能だったのか、という言及があれば、より本書の特長が明確になったと考える。また、徐光啓の「会通して以つて超勝を求む」という言葉が「西洋を超克しようとする意思が有つたもの」として扱われているが、それだけの重みを持っていたのかどうか、この発言が為された背景を精査しなければならぬであろう。そこに著者の現代的視点が投影されていると言えないであろうか。それは、例えば、徐光啓が「西洋超克」論者のモデルとして扱われる場合、前掲の言葉が根拠として用いられることがあるからである。

この他、イエズス会士がもたらした西洋学術がすでにヨーロッパにおいては「時代遅れ」なものであったこと（例え

ばイエズス会士がもたらしたプトレマイオスの宇宙論に代わって、当時すでにコペルニクスの地動説が唱えられていたことなど)を批判する点が見られるが、これは「現代からの視点」であり、無い物ねだりではないだろうか。更に言えば、当時キリスト教において「地動説」は容認されていなかった。これらは「イエズス会士は意図的に『遅れた科学』を中国にもたらした」として、従来「イエズス会士批判」に用いられた言説であるが、このような点を踏襲した点は残念である。

以上、幾つか評者の気づいた点を述べさせてもらったが、これらは本書の価値を減じるものではなくない。或いは、すでにこのような点に関する解答を本書内で示しているのかもしれないが、その点を看取できなかったのは評者の認識不足である。また本書で示される、著者の個々の案件に対する詳細な考察は、評者の理解能力を大きく超えるものであり、本書の真の価値を正當に紹介し切れなかった感もある。すべて評者の理解力不足に起因するものであり、著者の御寛恕を請う次第である。本書が「東洋と西洋の対話」を研究課題とする者にとって、示唆に富む書であることに疑いはない。

## [注]

(1) これら最近のキリスト教研究に関しては次の書に詳しい。

『基督宗教研究』(第一輯 卓新平 許志偉主編 社会科学文献出版社 一九九九年) また、この他参考になるものとしては「近十年来中国基督教史研究総述」(何桂春 『世界宗教研究』 中国科学出版社 一九九一年第四期所収)や『世界宗教

『明末天主教與儒学的交流和衝突』(大陸地区博士論文叢刊)

一九九二年二月 文津出版社發行 二五九頁 定価新台幣一四〇元

『基督教与明末儒学』

一九九四年二月 東方出版社發行 二六一頁 定価一二・四〇元

研究』巻末に付されている索引（一九九五年第三期以降のものに所収）などがある。

(2) 中国におけるキリスト教の信者数については『人民日報』（二〇〇〇年八月二十五日付）に、「カトリックとキリスト教（カトリック以外の諸宗派を中国ではこう呼ぶ）はアヘン戦争以後広く伝えられ、カトリック信者数は四五〇万人、キリスト教信者数は一〇〇〇万人に及んでいる」とする。この数字を鵜呑みにはできないが、少なくとも「信者」と認められる人々が増えていることは推測できる。（但し、カトリックでは、中国の教会組織とローマ教会は対立関係にあると考えられる）

(3) 孫尚揚氏の最近の著作としては「利瑪竇対仏教的批判及其对耶穌会士在華傳教活動的影響」（『世界宗教研究』一九九八年第四期所収）が、挙げられる。このような孫尚揚氏の活動に対する評価に次のようなものがある。「歴史学的アブローチと哲学的アブローチの両者を兼ね備えた研究者としては林金水、孫尚揚などを挙げることができる（評者訳）」（郭熹微「黄一農及其明清天主教伝華史研究」『世界宗教研究』二〇〇〇年第二期所収）ここで名前が挙げられている林金水氏は最近『泰西儒士利瑪竇』（鄒萍共著 国際文化公司 二〇〇〇年一月）を出版している。

(4) リッチの書簡の中国語訳は一九八七年に『利瑪竇全集』（輔仁・光啓聯合出版）の第三・四冊（『利瑪竇書信集』羅漁訳）として出版された。本邦に於いて、同様のものは出版されていないが、平川祐弘氏の『マッテオ・リッチ伝一』（東洋文庫 平凡社 一九六九年）にその一部分が訳出されている。

(5) 例えば、最近『明清時期—欧州人眼中的中国』（呉孟雪 〈文史知識文庫〉中華書局二〇〇〇年七月）などが出版されているのは本書に示されている方向性の確かさを示すものであろう。

(6) この書簡について、著者は「この書簡は『利瑪竇全集』に収められていないものではあるが、ジャック・ジェルネ氏の『中国文化と基督教的衝突』（評者所有のものは『中国和基督教』耿昇訳 上海古籍出版社 一九九一年、邦訳は『中国とキリスト教』鎌田博夫訳 叢書・ウニベルシタス 法政大学出版局 一九九六年三月）に引用されているものを転引した（評者訳）」と述べている。

(7) この点について著者は「葉向高が『天学十誠初解』に付した元の序文は文集である『蒼霞草』巻五に収録されているものであるが、この書が福建省で『西学十誠初解』として出版される際、元々の序文が改竄されて付されている」ことを、両序

文を挙げて比較している。ただし、この福建版の序文については本書注（東方版一五八頁注64）で、他書（フランス・ライデン大学に提出されたスタンダール氏の博士論文『楊廷筠的生平和思想』刊年など未詳）からの転引であることを記している。

(8) 例えば、徐品国「先輩拓道 後裔継踵」〔徐光啓逝世三三〇周年〕上海市天主教愛国会 一九八三年所収）では、「徐光啓が著した『農政全書』に見られる人口に関する見解は、マルサスの唱えた人口論と同じ論理であるが、マルサスより百年も时期的に早い」（評者訳）とされ、徐光啓が「四つの近代化」を進める当時の中国において「西洋超克」のモデルとして扱われていることが分かる。