

明末奉教士人の社会関係と天主教受：容徐光啓を中心に

史, 習隼

<https://doi.org/10.15017/1654591>

出版情報：九州大学, 2015, 博士（文学）, 課程博士
バージョン：
権利関係：全文ファイル公表済

明末奉教士人の社会関係と天主教受容
—徐光啓を中心に—

人文科学府歴史空間論専攻

史 習 集

明末奉教士人の社会関係と天主教受容
—徐光啓を中心に—

目 次

序 論	1
一 徐光啓について	1
二 徐光啓の著作集と伝記	2
三 徐光啓の学術と西洋科学の導入	10
四 徐光啓の天主教信仰と中西会通	22
五 本論文の課題	28
第一部 徐光啓と明末士大夫の天主教受容	
第一章 明末士大夫の天主教受容の諸像	
— 徐光啓の交友関係を中心に —	33
はじめに	33
第一節 「三大柱石」の間の交流 — 葬礼問題と天主教受容 —	34
第二節 奉教士人と信仰の動揺 — 許樂善の事例 —	43
第三節 奉教士人と信者コミュニティー — 瞿汝夔・金声の事例 —	51
小 結	59
第二章 明末士人社会における西学・天主教の伝播	
— 徐光啓の同科・地縁・師弟関係を中心に —	61
はじめに	61
第一節 科挙・地縁による西学の受容	62
第二節 師弟関係による天主教信仰・西学の受容（一）	
— 孫元化の事例を中心に —	68
第三節 師弟関係による天主教信仰・西学の受容（二）	
— 李天経に関する再考察 —	75
小 結	79
〈付録〉 徐光啓のネットワークの中で天主教・西学を受容した郷紳・士人	
表一 天主教信仰を受容した郷紳・士人	81
表二 西学を受容した郷紳・士人	84
第三章 親族関係と明末清初江南における天主教受容	

— — 徐光啓一族を中心に — —	88
はじめに	88
第一節 徐光啓親族における男性信者	92
第二節 徐光啓の女性親族と天主教信仰	100
第三節 徐光啓一族による天主教受容のプロセス	108
第四節 信心会及び徐光啓一族と天主教会との経済的關係	113
小 結	120
〈付録〉 徐光啓一族の天主教受容	
表一 徐光啓一族における男性成員の信仰状況	123
表二 徐光啓一族における女性成員の信仰状況	125
徐光啓親族における天主教信仰の伝播経路図	127
第二部 徐光啓と在華イエズス会士の布教事業	
第四章 徐光啓の官界における人脈と宣教師の布教活動	129
はじめに	129
第一節 徐光啓と宣教師サンビヤシ	132
第二節 徐光啓と宣教師ヴァニョーニ・宣教師アレーニ	139
第三節 徐光啓と宣教師ブランカーティ	146
小 結	149
第五章 教難における徐光啓の宣教師らに与えた援助	
— —南京教難を中心に— —	151
はじめに	151
第一節 徐光啓によるマテオ・リッチ墓地の保護	153
第二節 朝鮮布教計画について	156
第三節 南京教難における徐光啓の宣教師支援	159
小 結	162
〈付録〉 徐光啓と交際のあった宣教師リスト	164
結 論	171
参考文献	176

序 論

一 徐光啓について

明末、天主教（キリスト教）を伝えるために、イエズス会士らは次々と中国の土地へやって来た。「文化適応」という布教策略を実行するとともに、マテオ・リッチ（利瑪竇、Matteo Ricci）を筆頭とする宣教師たちは中国文人との交遊を利用して自分たちの名声を拡大し、また文人たちの間の人脈、いわゆる交友ネットワークを通じて宣教の範囲を広げていった。その一つの原因は、宣教師たちがローマへの報告書に繰り返し表明しているように、「中国人は学問のある人を尊ぶ民族である。学問がある人が天主教を信奉すると、多くの人々が倣ってくる。（中略）彼らを軽視したら、彼らを失う同時に多くの入教しかつた者も失ってしまうから」というところにある¹。当時、この宣教方法は顕著な効果をあげ、イエズス会の布教活動は中国における足場を獲得した。そのなかで、徐光啓を代表とする「奉教士人」は、数量的にみて当時の中国天主教信徒の主要構成員とは言えないが、彼らはそれぞれの領域で西学と天主教信仰の伝播に大きな力を発揮していった。

徐光啓、字は子先、号は玄扈、諡は文定。教名はパウロ（保禄、Paul）。宣教師に博士パウロ（Doctor Paul）と呼ばれ、出身地により徐上海、官職により徐閣老、徐閣学等とも通称される。嘉靖四一（一五六二）年上海に生まれ、万曆三二（一六〇四）年進士に及第した。官は礼部尚書兼東閣大学士に至り、太子太保の位をくわえられ、文淵閣に列せられ、崇禎六（一六三三）年に没した。内憂外患の晩明時代に、朝廷の中枢にあって活躍した人物であった。

徐光啓は、中国における天主教の最初期の信徒の一人でもあり、中国に西洋科学を紹介した先駆者でもあった。彼は、明末に中国へ布教に訪れたマテオ・リッチを筆頭とする西洋宣教師らにしたがって西学を学び、西学の著作を翻訳した。また宣教師らと協力し、西洋暦法によって『崇禎暦書』を編纂し、中国の暦法改革を推進した。西洋式火器の導入においても、指導的な役割を果たした。同時に、宣教師らの布教事業を熱心に援助して、明末天主教の「三大柱石」の一人と称えられた。また徐光啓が著した農書である『農政全書』

¹ Le Gobien, Charles, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères (1780)* vol.17, Chez J. G. Merigot, pp.270-271.

は、中国のみならず日本と韓国にも伝播し、大きな影響を与えている。

徐光啓に関する研究は多様な分野におよび、彼の数学・農業・天文などの科学的貢献とともに、中国知識人による天主教受容の典型例としても、かなり多くの研究成果が蓄積されている。これまでの徐光啓に関する研究は、数百篇以上にものぼっている。さらに近年では、「徐光啓暨『幾何原本』翻訳四百周年」（二〇〇七年）や「上海開教四百周年記念」（二〇〇八年）等の一連の記念活動が開催され、『徐光啓全集』（上海古籍出版社・二〇一〇年）も出版されるなど、徐光啓をめぐる研究は新局面を迎えつつある。

序論において、中国・日本における徐光啓に関する基礎文献・伝記・年譜、および科学・宗教・中西会通などに関する先行研究の整理を行ってみることにする²。そのうえで、本研究の課題と目的を提示する。

二 徐光啓の著作集と伝記

（一） 徐光啓文集の編纂

徐光啓は西学の翻訳のほか、数学、水利、軍事、さらには文学に関しても多くの著述を残している。早くも明末には、各種の徐光啓文集がすでに編纂されていた。徐光啓の生前には、彼の軍事に関する著作を集録した『徐氏庖言』がすでに刊行されており、没後六年目の崇禎一二（一六三九）年には、遺著である『農政全書』が、彼の門人であった陳子龍たちによって編修・出版された。また崇禎一六（一六四三）年、陳子龍らにより編修、印刷された『明經世文編』にも³、六巻の『徐文定公集』を含んでおり、徐光啓の遺文三三篇が収められている。さらに清代には、『測量異同』・『句股義』などの、徐光啓が著述あるいは翻訳した科学書が、『四庫全書』に収録されており⁴、『農政全書』・『幾何原本』などの著作も刊行を重ねている。一方で強い抗清思想と民族感情を含む『徐氏庖言』は、

² なお周知のように、徐光啓については前近代における中国人天主教徒の代表例として、欧米においても多くの関連研究が発表されているが、本章ではもっぱら中国・日本における研究動向に対象を限定し、欧米の研究成果については、最も代表的な著作と論文を紹介するに止めることにしたい。

³ 陳子龍等編『明經世文編』（中華書局、一九六二年）。

⁴ 『四庫全書』に収録された徐光啓の作品は、『測量異同』・『測量法義』・『句股義』・『新法算書』（すなわち『西洋曆法新書』）・『農政全書』・『幾何原本』である。

乾隆年間に禁毀書となっている⁵。

また明末天主教の「三大柱石」の一人と称された徐光啓は、中国天主教会史においても重要な位置を占め、清末から民国年間には、教会関係者によって徐光啓文集が次々と編纂されている。まず光緒一六（一八九〇）年、イエズス会士の李杕（李問漁）は『徐文定公集』四巻を編集し⁶、光緒二九（一九〇三）年には、徐光啓の第一一世孫である徐允希が『徐文定公墨跡』を輯校している⁷。その五年後の光緒三四（一九〇八）年には、徐允希は李杕の『徐文定公集』に基づき、家伝の疏稿等六三篇をくわえて、『増訂徐文定公集』五巻を編集している⁸。さらに民国二二（一九三三）年には、徐光啓逝去三百周年を記念するために、徐光啓の第一二世孫である徐宗沢が、徐光啓の遺文や遺詩を収集し、あらためて『増訂徐文定公集』を編纂しており、この際新たに収録された詩文は八九篇にもものぼった⁹。なお以上の三人の編集者は、いずれも天主教徒であり、しかも教会の重要な聖職を担当していたため、天主教関係の著作が文集の中心となったことには、留意する必要がある。

これに対し、中華人民共和国の成立後は、学界では徐光啓の科学的貢献についての関心が高まっていった。まず一九六二年には、上海市文物保管委員会により、『農政全書』札記と家書を中心に編修された『徐光啓手跡』が出版された¹⁰。一九六三年には、著名な文献学者である王重民が、徐光啓の奏疏・序・跋・論・説等の文章を、科学関係の著述に重点に収集し、『徐光啓集』二冊を輯校・出版した¹¹。この『徐光啓集』の内容は、従来の文集に比べて充実しているが、一方で徐光啓の天主教に関する著作は、ほとんど天主教信仰を宣揚するために教会が徐光啓に仮託したものとして採録されなかった。このように徐光啓の天主教信仰に対する懐疑的な見解は、当時の中国の政治的背景のもとでは主流であったが、後の学者

⁵ 朱維錚・李天綱編『徐光啓全集』（上海古籍出版社、二〇一〇年）三、一四二頁。禁毀された『徐氏庖言』は中国では一度失われ、一九三三年までにパリのフランス国家図書館所蔵の明刻本によって、ふたたび影印出版されている。

⁶ 李杕編『徐文定公集』（上海慈母堂、一八九六年）。

⁷ 徐允希編『徐文定公墨跡』（鴻宝齋石印本、一九〇三年）。

⁸ 徐允希編『増訂徐文定公集』（上海慈母堂、一九〇九年）。

⁹ 徐宗沢編『増訂徐文定公集』（徐家滙天主堂蔵書楼、一九三三年）。

¹⁰ 上海市文物保管委員会編『徐光啓手跡』（中華書局、一九六二年）。ただし発行部数は五〇〇部にすぎなかった。

¹¹ 王重民編『徐光啓集』（中華書局、一九六三年）。

たちからしばしば批判を受けることにもなった。

ただし以上の文集には、徐光啓の科学に関する翻訳がすべて収録されているわけではない。そのため一九八三年には、上海市文物保管委員会が上海図書館や北京図書館等館所蔵の善本を収集して、『徐光啓著訳集』二〇冊(以下『著訳集』と略称)を出版した¹²。『著訳集』は、この時点で最も完備した徐光啓の文集であったが、発行部数が少なく、学界には必ずしも十分には普及しなかったが¹³。ただし日本では榎一雄が『著訳集』の出版にいち早く注目し、その内容および特徴を紹介している¹⁴。

今世紀に入り、二〇〇七年には李天綱が『明末天主教三柱石文箋注—徐光啓・李之藻・楊廷筠論教文集一』(以下『論教文集』と略称)を編修した。李氏はこの『論教文集』において、徐光啓が天主教会のために書いた逸文が、刊本または写本として、次々とヨーロッパで発見されており、徐光啓の論教論文がより多く存在していることを示し¹⁵、王重民編『徐光啓集』に未収録の宗教関係の著述数篇を『論教文集』に収録して、詳細な注解と説明を付している。

さらに二〇一〇年には、朱維錚・李天綱の両氏が、先行の文集に基づき、ヨーロッパおよび中国の図書館・資料館で新たに発見された著作をくわえて、前述した『徐光啓全集』(以下『全集』と略称)を編修した。『全集』には、徐光啓の翻訳をすべて収録するのみならず、王重民の『徐光啓集』に収められなかった宗教文献も収録している。また序文や跋文などの配列が原書の通りに戻され、さらに近年発見された遺文も採録されている。したがってこの『全集』は、現在最も網羅的な徐光啓文集であると言える。『全集』の出版は、今後の徐光啓関連研究に、より一層の発展をもたらすものであることは間違いない。

(二) 徐光啓の年譜

徐光啓が逝去した後、その子の徐驥が年譜を著し、『徐氏宗譜』に収録した¹⁶。これはかなり簡略なものであるが、最初の徐光啓年譜として重要である。清末に『徐文定公集』が

¹² 上海市文物保管委員会編『徐光啓著訳集』(上海古籍出版社、一九八三年)。

¹³ 前掲『徐光啓全集』一、「編纂説明」、三頁。

¹⁴ 榎一雄「徐光啓逝世三百五十年」(『東方学』第六八輯、一九八四年)。

¹⁵ 李天綱編『明末天主教三柱石文箋注—徐光啓・李之藻・楊廷筠論教文集一』(道風出版社、二〇〇七年)一〇五頁。

¹⁶ 一九六二年の徐光啓四〇〇周年生誕記念活動において、徐氏の子孫は『徐氏宗譜』八冊を中国政府に寄贈した。この『徐氏宗譜』は上海博物館に収蔵されている。

編修された際にも、『徐氏宗譜』の徐光啓年譜が移録された。二〇〇六年、中国国家図書館が出版した『明代名人年譜』にも、この年譜を収録している¹⁷。

近代に入って、一九三四年には徐景賢が『明賢徐文定公年譜初編』を編修し¹⁸、徐光啓の著作や奏疏、徐光啓に関する集序・伝記・書信なども附録として収録した。ただし徐驥の年譜よりは詳しくなったとはいっても、編修の際に参照された史料は限られ、事項の配列も十分に適当ではなかった¹⁹。その後、王治心・呉季桓・王重民の諸氏も徐光啓の年譜を編修しているが²⁰、いずれも時系列順に徐光啓に関する大事を記すにとどまっている。

ついで一九八一年には梁家勉によって『徐光啓年譜』が編修・出版された²¹。同書は徐光啓の年譜を中心に、徐氏の著作を逐一考証し、関連する人物・出来事と対照し、注に詳細な説明を付している。また徐光啓の生前・死後に起こった徐光啓関連の記事も「譜前」・「譜後」として収録している。この梁氏の『徐光啓年譜』は、当時としては最も完備した徐光啓の年譜であったが、王重民『徐光啓集』と同様に、徐光啓の天主教信仰については、史料の採録が十分ではない部分もある。

こうした状況を受けて、二〇一〇年に『徐光啓全集』が編修された際には、李天綱が梁氏の『徐光啓年譜』を訂正増補している(以下『増補』と略称)²²。『増補』では、宗教関係史料と漢訳された西歐文献を特に重視し、かつ大量の地方志中に収められる文献を使用し、その内容を補充している。ただし『増補』でも、西洋宣教師らによる中国での布教事業に関する文献に残された、徐光啓関係の記事の収集はいまだ十分ではない。『増補』でおもに参照されているのは、費頼之『在華耶蘇会士列伝及書目』(中華書局・一九九五年)である²³。また、裴化行『天主教十六世紀在華傳教志』(商務印書館・一九五一年)などの

¹⁷ 于浩輯『明代名人年譜』(中国国家図書館出版社、二〇〇六年)。

¹⁸ 徐景賢『明賢徐文定公年譜初編』(『学風』第四卷第五・六期、一九三四年)。

¹⁹ 梁家勉編『徐光啓年譜』(上海古籍出版社、一九八一年)「前言」。

²⁰ 王治心「徐光啓年譜」(『天籟』第二五卷第二期、一九三六年)。呉季桓『徐光啓』(梁実秋主編『名人偉人伝記全集』第三六冊、名人出版、一九八二年)。王重民著・何兆武校訂『徐光啓』(上海人民出版社、一九八一年)「付録」。

²¹ 前掲梁家勉編『徐光啓年譜』。

²² 前掲『徐光啓全集』第一〇冊。

²³ フランス語原版は、Le P. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuite de l'ancienne mission de Chine(1552-1773)*, Tome I, 1932, Impr.である。

文献も引用されている。しかし、参照すべき宣教師の著作は、ほかにも多くある。

特に、フランス人宣教師オーギュスト・コロネル（高龍鑿、Auguste Colombel）は、『江南伝教史』第一冊（上海光啓社・二〇〇八年）において、徐光啓について相当詳細に叙述している²⁴。『江南伝教史』は、一五五〇年から一九〇〇年までの三五〇年間の宣教史について通論し、関連史料を豊富に収集・利用しているが、中国大陸において教会内部の出版社から発行されたため、学界ではあまり知られていないようである²⁵。このほかにも徐光啓の一族や交際関係などに関する漢文・欧文の関連史料は、なお相当に残されていると考えられ、このような史料を適切に収集・検討すれば、徐光啓の家系や生涯を更に詳しく考察することができるだろう。

（三）徐光啓の伝記

徐光啓の最も早い伝記としては、近年新たにリスボンのアジュダ図書館（Biblioteca da Ajuda）所蔵の、『一六三三年イエズス会中国副管区年報』の写本から発見されたポルトガル人宣教師ジョアン・フロイス（伏若望、João Froes）による徐光啓の伝記“Algumas Couzas de

²⁴ 高龍鑿（周士良訳）『江南伝教史』一（天主教上海教区光啓社、二〇〇八年）。『江南伝教史』（Colombel, *Histoire de la mission du Kiang-nan, T'ou-Sè-Wè*, s.d.）は、一九世紀末期から二〇世紀初頭まで江南で布教に従事したフランス人宣教師コロネルが、明末以来の宣教師の書簡や記録などの欧文史料に基づいて著した、江南における天主教布教史である。本書はかつて上海土山湾印書館からフランス語の石印本として出版されている（ただし、公開発行はされていない）。全部で三編であり、前二編の内容は上海人の周士良により翻訳され、上海教区図書館資料室に保存されていた。二〇〇八年九月までに天主教上海教区光啓社によって第一冊が出版された。なお同書は、二〇〇九年に台湾において、輔仁大学出版社により出版された。

²⁵ なお梁家勉編の『年譜』では、『江南伝教史』付録の『許母徐太夫人事略』のみ利用している。『許母徐太夫人事略』（原書名は、Philippe Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine ou par occasion les usages de ces peuples, l'établissement de la religion, les manieres des missionnaires, & les exercices de piété des nouveaux chrétiens sont expliquez*）は宣教師フィリップ・クプレ（柏応理、Philippe Couplet）が書いた徐光啓の孫娘許甘第大の伝記である。当時、高龍鑿『江南伝教史』の漢訳本はまだ正式に出版されていなかったため、梁氏が参照したのは恐らく上海教区図書館資料室に保存されている翻訳原稿であろう。

Edificação da Vida e Morte do Doutor Paulo”である²⁶。これが、徐光啓が逝去した直後に書かれたもので、かつこれまでに知られている徐光啓伝のなかでは最も早期に成立したものと考えられる。また、徐光啓の没後にその子の徐驥も、父のために「文定公行実」を著した²⁷。それから、徐光啓一族と親密に交際していた、イエズス会士のフィリップ・クプレ（柏応理、Philippe Couplet）も、徐光啓の天主教信仰を中心として『徐光啓行略』を書いた²⁸。清代以降、学者の関心は徐光啓の西学における貢献に集中していく。『明史』をはじめ、査継佐『罪惟録』・阮元『畴人伝』に収録される徐光啓の伝は、すべて政治・軍事・天文暦法等の事績を中心として、徐光啓の功績を称揚するものである。また、近年出版された『徐家匯藏書樓明清天主教文献統編』には、著者不明の「徐文定公事实」が収録されている。文章の言語風格から判断すると、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²⁹。清末民初、梁啓超や胡適等の学者も西洋科学導入における徐光啓の功績とその与えた影響に注目し、徐光啓を筆頭とする当時の知識人による西学導入への学術的思潮を中国近代思想の発端とした³⁰。

一方、天主教会も盛んに徐光啓の伝記を作成している。清末に神父李杖は「徐文定公行実」を著し、徐光啓の信仰を中心として、彼とマテオ・リッチなどの宣教師との交際や、布教・護教への貢献について述べた³¹。ついで民国二二（一九三三）年には、徐光啓の子孫であり、天主教の司祭でもあった徐宗沢が『文定公徐上海伝略』を編修・翻訳し、徐光啓

²⁶ João Froes, “Algumas Couzas de Edificação da Vida e Morte do Doutor Paulo.” その漢語訳について、伏若望（董少新訳）「徐保禄進士行実」（『澳門歴史研究』二〇〇七年第六期）を参照。

²⁷ 徐驥「文定公行実」は前掲王重民編『徐光啓集』の「付録」に収録されている。

²⁸ 柏応理『徐光啓行略』（『聖教雜誌』第二三卷第六期、一九三四年）。原文は鐘鳴旦等編『法国国家図書館明清天主教文献』（利氏学社、二〇〇九年）一二に収録されている。

²⁹ 鐘鳴旦等編『徐家匯藏書樓明清天主教文献統編』（利氏学社、二〇一三年）一四に所収、無名氏「徐文定公事实」。

³⁰ 梁啓超『清代学術概論』（上海古籍出版社、二〇〇五年）。胡適『中国的文芸復興』（外語教学与研究出版社、二〇〇一年）。

³¹ 李杖「徐文定公行実」（『国風』第四卷第一期、一九三四年）。

を信徒の模範として賞揚した³²。ついで一九四四年には、学者兼神父として著名な方豪が宗教を含む様々な側面から徐光啓の生涯を簡明に紹介し³³、のち『中国天主教史人物伝』においても、徐光啓の家書と数篇の著述をめぐって考察をくわえている³⁴。同じく学者兼神父の羅光も若干の欧文資料を参照して、『徐光啓伝』を著した³⁵。以上に述べてきた教会の識者らによって作られた伝記は、その内容のすべてが天主教の宣揚を主眼としているわけではないが、内容が徐光啓の宗教信仰や布教への貢献に偏重していることは否めない。

一方で、教会関係者以外の中国の学者たちは、徐光啓の宗教信仰者としての側面を無視し、あるいは彼の入教動機に疑問を抱く傾向が強かった。清末に黄節が提示した、徐光啓は「思うに表向きは天主教を信仰し、裏では西洋科学を吸収して、自身の能力としようとしていたのであろう（蓋陽尊其教、而陰取其象数之学、以為己用）」という見方は、その典型である³⁶。王重民も同様の見解を示しており、徐光啓は本格的な天主教信徒というよりも、むしろ西洋科学に憧れた中国の科学者であったと論じている。当時の中国では政治的背景もあって、徐光啓を愛国的な科学者として宣揚する研究が多かった³⁷。たとえば竺可楨は、徐光啓をイギリスのフランシス・ベーコン（Francis Bacon）と対比してその愛国思想を高く評価している³⁸。

これに対し、同時期の日本人学者による徐光啓の評伝では、彼の宗教信仰を特に重視している。たとえば後藤基巳は、明末の奉教士人の典型として徐光啓について詳しく叙述し、また上海の開教をめぐっても、中国学界が徐光啓の宗教信仰者としての側面を軽視するの

³² 徐宗沢『文定公徐上海伝略』（徐家匯土山湾印書館、一九三三年）。本書は、徐光啓逝去三〇〇周年記念の際に徐家匯土山湾印書館により出版された特別刊行である。

³³ 『中国歴代明賢故事集』（勝利出版社、一九四四年）に所収、方豪「徐光啓」。

³⁴ 方豪『中国天主教史人物伝』（中国宗教文化出版社、二〇〇七、初版、中華書局、一九七〇年）「徐光啓」、七一～七九頁。

³⁵ 羅光『徐光啓伝』（香港公教真理学会、一九五三年）。

³⁶ 黄節「徐光啓伝」（『国粹学報』第一卷第一〇期、一九〇六年）。

³⁷ 二〇世紀における徐光啓研究の回顧については、呉徳鐸「我国研究・評価徐光啓概述」（『社会科学』一九八二年第一〇期）を参照。

³⁸ 竺可楨「近代科学先駆徐光啓」（『聖教雑誌』第二三卷第六期、一九三四年）。

に対し、徐光啓の敬虔な奉教者としての一面を提示している³⁹。

なお一九八〇年代の中国では、朱伝誉等が五六篇の徐光啓の伝記を収集して、『徐光啓伝記資料』二冊を出版し⁴⁰、呉季桓も徐光啓の家系・奉教・入仕などについて概述している⁴¹。また一九八三年には『徐光啓生平及其學術資料選編』が出版され、いくつかの重要な研究資料を紹介するとともに、その生涯についても記述している⁴²。

そして二〇〇六年には、『中国思想家評伝叢書』の一冊として、陳衛平・李春勇『徐光啓評伝』（以下『評伝』と略称）が刊行された。同書は現時点で最も全面的な徐光啓の評伝であり、また従来の徐光啓に関する歴史的評価の総括ともなっている⁴³。『評伝』では、徐光啓の家系のほか、政治・科学・宗教などの諸領域において彼があげた功績を全面的に紹介している。さらに徐光啓を彼が生きた明末という時代に位置付け、彼の持つ多面的な人物像を提示し、また、彼の思想の時代を超えた先進性を指摘すると同時に、伝統に縛られた後進性も示し、いっそう系統的に徐光啓を歴史的人物として評価しているのである。

このように近年では、中国の研究者もイデオロギーの束縛から離れ、歴史人物に対する理解も、より客観的なものになりつつある。陸続と出現する新史料や、それらを利用した新たな文集や年譜の整理・出版とあいまって、今後の徐光啓研究には、一層の発展が期待できるだろう。

上述した中国・日本における徐光啓に関する伝記は、おもに徐光啓の文集や地方志などの漢文史料と、『中国キリスト教布教史』⁴⁴などの宣教師史料の和訳・漢訳に基づいている。

³⁹ 後藤基巳「徐光啓」（初出一九六三年、のち『明清思想とキリスト教』研文出版社、一九七九年に収録）、同「保祿徐公評伝（一）」（初出一九六三年、同書に収録）、同「保祿徐公評伝（二）」（初出一九七三年、同書に収録）。

⁴⁰ 朱伝誉主編『徐光啓伝記資料（一）（二）』（天一出版社、一九七九年・一九八一年）。

⁴¹ 呉季桓前掲『徐光啓』。

⁴² 華南農学院農業歴史遺産研究室編『徐光啓生平及其學術資料選編』（華南農学院農業歴史遺産研究室出版、一九八三年）。

⁴³ 陳衛平・李春勇『徐光啓評伝』（『中国思想家評伝叢書』南京大学出版社、二〇〇六年）。

⁴⁴ 原書名は、*Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* である。和訳については、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』一・二（大航海時代叢書、岩波書店、一九八二・三年）がある。漢訳について、利瑪竇（何高濟等訳）『利瑪竇中国札記』（中華書局、二〇〇一年）と、利瑪竇（文錚訳）

しかしそのほかにも、同時代のイエズス会年報や宣教師たちの手紙・報告書などにも、中国の代表的な信者である徐光啓について詳しい記録が残されている。それらの欧文史料の多くは和訳・漢訳がないうえ、中国や日本では原文も容易に入手できないことが多く、それらの利用には困難がともなう。

一方で欧米では、このような未刊行史料を活用した、徐光啓の伝記的研究もしだいに進みつつある。近年の代表的な成果として、二〇〇一年に刊行された、各国の専門家による徐光啓研究論文集、Catherine Jami, Peter Engelfriet, & Gregory Blue eds., *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)* を挙げるができる。とくに同書所収のグレゴリー・ブルー (Gregory Blue) 氏の論考では、イエズス会関係史料の徐光啓関係記事を幅広く利用することによって、徐光啓の生涯事蹟を、信仰生活を中心に詳しく考察している⁴⁵。ブルー氏は、それらの史料の出典や所蔵なども詳しく紹介しており、徐光啓関係史料を調査するうえできわめて有用な文献である。今後はこのような欧文史料の調査・検討により、徐光啓の生涯や、彼が在華イエズス会の布教活動において果たした役割の、より多面的な研究の進展が期待できるだろう。

三 徐光啓の学術と西洋科学の導入

(一) 徐光啓と科学技術

中国における布教方針として、イエズス会は天文学・数学等の西洋科学知識を中国文人に積極的に紹介していた。徐光啓は、それらの西学から最も深い影響を受けた人物の一人であった。彼は、宣教師から西洋科学の実験方法や思惟方式を受容し、数学・天文学・農業等の分野で中国科学技術の発展に大きく貢献した。徐光啓の科学的な業績と彼の科学思想は、つとに学界の関心を集めたテーマであり、かなり多くの研究成果が残されている。

岡本さえ氏は、『近世中国の比較思想—異文化との邂逅—』の第一章第二節において、徐光啓の故郷である上海の社会環境や、明末の政治状況とも緊密に関連する、徐光啓と西学との関わりを包括的に整理している。そこで岡本氏は、数学・水利・天文・軍事など諸

『耶穌会与天主教進入中国史』（商務印書館、二〇一四年）がある。

⁴⁵ Gregory Blue, “Xu Guangqi in the West: Early Jesuit Sources and the Construction of an Identity,” in Catherine Jami, Peter Engelfriet, & Gregory Blue eds., *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*, Brill, 2001.

方面にわたる徐光啓の貢献を論述し、彼を代表例として、明末文人の西学観についても検討をくわえた⁴⁶。また、Ad. デュディンク（杜鼎克、Ad. Dudink）氏は、徐光啓の生涯事蹟を紹介するとともに、とくに徐光啓の科学の各領域における貢献について考察している⁴⁷。さらに、ベンジャミン・エルマン（Benjamin A. Elman）氏も、イエズス会が明末の自然科学の発展に与えた影響と、中国人の西学に対する独自の理解について論じ、とくに徐光啓が西洋科学、とくに暦法編集において果たした功績について論じている⁴⁸。

徐光啓の科学的貢献に関する研究は、彼の科学的な功績を紹介するもののほか、彼の科学観念の分析するものも多く、そのほとんどが徐光啓の科学実践精神と科学観に高い評価を与えている。たとえば、王瑞明⁴⁹・呉徳鐸⁵⁰および施宣圓⁵¹の諸氏は、いずれもこうした観点から、徐光啓の科学観を賞揚している。これに対し朱亜宗は、徐光啓の科学的貢献を認めながらも、徐光啓の西洋科学に対する賞揚と中国伝統文化に対する批判を、「全盤西化」として批判的に論評した⁵²。朱氏の見解は、徐光啓の価値観念における矛盾した心理を指摘したものであるが、この結論はあまりにも性急で、客観性に欠けるように思われる。

また徐光啓を事例として、中国科学の後進性の原因を検討した研究もある。何兆武らは、中国科学の発展が遅れた原因の一つに、明末に伝えられた古い科学思想体系があるとみなし、「もし（それが一筆者）近代科学思想体系であれば、中国の思想文化に新しい局面が開かれたらろう」と論じている⁵³。しかしながら、この仮定はそもそも成立し得ない。対外

⁴⁶ 岡本さえ『近世中国の比較思想—異文化との邂逅—』（東京大学東洋文化研究所、二〇〇〇年）。

⁴⁷ Ad. Dudink, “Xu Guangqi’s Career: An Annotated Chronology,” in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

⁴⁸ Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Harvard University Press, 2005.

⁴⁹ 王瑞明「我国傑出的近代科学先驅徐光啓」（『華中師院學報』一九七九年第三期）。

⁵⁰ 呉徳鐸「畢生獻身科学的徐光啓」（『自然雜誌』一九八二年第三期）。

⁵¹ 施宣圓「徐光啓的科学思想」（『史学月刊』一九八三年第五期）。

⁵² 朱亜宗「科学的創造者と文化的の迷失者—徐光啓歴史角色新探—」（『自然辯証法通訊』一九九〇年第二期）。

⁵³ 何兆武「明清之際中国人的科学観—以徐光啓為例—」（『北京行政学院学報』二〇〇四年第四期）。

的に見れば、明末の時代背景にあつては、基本的に中国人にとって、西洋宣教師が西洋科学に接触する唯一の機会であった。さらに西洋科学は、宣教師たちにとって結局は布教のための手段であり、目的ではなかった。したがって、布教の際に有利な科学思想が優先されるのは当然であり、たとえばイエズス会宣教師らがティコ・ブラーエ（第谷、Tycho Brahe）の天文体系、すなわち「地動説」には否定的な立場をとり、「太陽は地球の周りを公転し、その太陽の周りを惑星が公転している」という「修正天動説」を提唱したという体系を選択したのは、このような歴史的背景に照らして考える必要がある。

徐光啓の科学思想を評価する場合、こうした時代的制約を考慮する必要がある。陳楽民が指摘するように、「近代科学の出現は、ただ技術方面の問題というだけではなく、必ず思想と制度を突破することを前提としなければならない」⁵⁴のである。施威も徐光啓の科学思想と実践から晩明時期の科学思想の形成の背景を考察し、歴史的制約の存在を強調している⁵⁵。

（二）『農政全書』と徐光啓の農学思想

徐光啓研究において、彼の農書と農学思想は、最も多くの研究が発表されているテーマの一つである。特に『農政全書』はこの分野における重要な研究対象であり、その内容は、おもに以下の三つに分類できる。第一は、『農政全書』成書過程とその内容に関する研究であり、胡道静⁵⁶、石声漢⁵⁷、梁家勉⁵⁸、フランチェスカ・ブレイ（Francesca Bray）とジョルジュ（Georges Métaillé）⁵⁹の諸氏が、『農政全書』の成書過程や時代背景、内容等について詳細な考察を加えている。日本でも天野元之助氏も『農政全書』の諸版本を考証すると

⁵⁴ 陳楽民「徐光啓的命運和啓示」（『歴史教学問題』二〇〇四年第一期）。

⁵⁵ 施威「晩明科学思想及其歴史意義—以徐光啓為例—」（『科学技術与辯証法』二〇〇六年第五期）。

⁵⁶ 胡道静「徐光啓農学著述考」（『図書館』一九六二年第三期）。胡道静「徐光啓的農学著作問題」（『中華文史論叢』第三輯、一九六三年）。

⁵⁷ 石声漢「徐光啓和農政全書」（中国科学院自然科学研究室編『徐光啓記念論文集—記念徐光啓誕生四百周年—』中華書局、一九六三年）。

⁵⁸ 梁家勉「農政全書撰述過程及若有關問題的探討」（前掲『徐光啓記念論文集』）。

⁵⁹ Francesca Bray and George Métaillé, “Who was the Author of the Nongzhen Quanshu?” in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

もに、各巻の内容を紹介している⁶⁰。

第二は、『農政全書』の版本、特にその『別本』の問題に関する研究である。『四庫全書』の農家類に収録される『農政全書』六〇巻のほか、存目には四六巻の「別本『農政全書』」が記載されている。この『別本』の問題は研究者の関心を惹起し、康成懿氏は『別本』と『農政全書』の内容とが一致する可能性があるという見解を示した⁶¹。これに対して、胡道静氏は明崇禎期の『養余月令』巻四に引用される『農政全書』三条が、『農政全書』の内容と異なっているのを根拠として、『別本』が存在するという反論を提示した⁶²。なお、同年、呉徳鐸氏は『養余月令』に引かれる徐光啓の農学著作がおもに『農遺雜疏』であること、『養余月令』が史料としての信頼性が低いことを指摘して、胡氏の見解に反駁した⁶³。しかし、この問題を確定しうる確かな証拠は、いまだ発見されておらず、現時点で『別本』問題について結論を出すことはできないように思われる。なお肖克之氏は、崇禎十二年の（一六三九）初印本の平露堂刊『農政全書』から一九七九年の上海古籍出版社版にいたるまでの各版本を詳しく整理しているが、『別本』の問題に触れていない⁶⁴。

第三は、農書の比較研究である。游修齡氏は、『農政全書』を賈思勰の『齊民要術』、王禎の『農書』、清代官修の『授時通考』と比較して『農政全書』の特色を明らかにした⁶⁵。韓興勇氏も『農政全書』と『農政全書』を手本として編纂された宮崎安貞の『農業全書』とを比較・検討している⁶⁶。

『農政全書』以外の徐光啓の農業著作に関する研究もある。特に胡道静氏は、『甘薯疏』・

⁶⁰ 天野元之助「明徐光啓『農政全書』について」（『農業総合研究』第一八巻第一号、一九六四年）。

⁶¹ 康成懿『農政全書徴引文献探原』（農業出版社、一九六〇年）。

⁶² 胡道静「關於『農政全書』的「別本」」（『中国農史』一九八三年第一期）。

⁶³ 呉徳鐸「關於『養余月令』与『農政全書』的「別本」」（『中国農史』一九八三年第三期）。

⁶⁴ 肖克之「『農政全書』版本説」（『古今農業』二〇〇一年第一期）。

⁶⁵ 游修齡「從大型農書体系的比較試論『農政全書』的特色和成就」（『中国農史』一九八三年第三期）。

⁶⁶ 韓興勇「『農政全書』在近世日本的影響和伝播—中日農書の比較研究—」（『農業考古学』二〇〇三年）。

『農遺雜疏』および『農書草稿』の輯校本を編纂している⁶⁷。また曾雄生氏は、新たに明崇禎『松江府志』から発見された『農遺雜疏』の一部である「告郷里書」を紹介し、それが徐光啓の「荒政」思想を形成する表象の一つであると論じている⁶⁸。

徐光啓の農業実践と農学思想に関する論考も多い。農業実践については、万国鼎⁶⁹、胡道静⁷⁰の両氏が時代背景もあわせて、徐光啓の農業研究を各階段にまとめ、その農業研究の軌跡を提示している。農学思想に関しては、呉徳鐸氏が伝統を敢えて破った精神性や実験を重視した態度等の四つの側面から、徐光啓の農学思想の特色を考察している⁷¹。李長年氏も、農業政策の側面から徐光啓の農政思想を論じた⁷²。また劉明氏も、『農政全書』によって、徐光啓の重農思想と科学実験精神を指摘し⁷³、かつ彼の境遇からその重農思想が形成された背景を分析した⁷⁴。それから張麗玲氏は、徐光啓が「風土論」など中国の伝統理論と方法を批判あるいは補足する際に、西方科学の実験方法と数学を利用したことに注目している⁷⁵。このほかに近年では、徐光啓の農業思想の一部である「荒政」思想も注目されている⁷⁶。

また徐光啓の農書に記される諸々の具体的な農業技術に関する論考として、天野元之助

⁶⁷ 胡道静「徐光啓農学三書題記」（『中国農史』一九八三年第三期）。

⁶⁸ 曾雄生前掲「『告郷里文』：一則新發現的徐光啓遺文及其解読」（『自然科学史研究』二〇一〇年一期）。ただし、現存する『農遺雜疏』には、「告郷里書」が収録されていない。

⁶⁹ 万国鼎「徐光啓的學術路線和对農業的貢獻」（前掲『徐光啓記念論文集』）。

⁷⁰ 胡道静「徐光啓研究農学歷程的探索」（『歴史研究』一九八〇年第六期）。

⁷¹ 呉徳鐸「試論徐光啓農業科学思想之特色—記念徐光啓逝世三五〇周年—」（『農業考古』一九八三年第二期）。

⁷² 李長年「徐光啓的農政思想—記念徐光啓逝世三百五十周年—」（『中国農史』一九八三年第三期）。

⁷³ 劉明「論徐光啓的重農思想及其實踐—兼論『農政全書』的科学地位—」（『蘇州大学学报』二〇〇五年一期）。

⁷⁴ 劉明「徐光啓農本思想成因探微」（『江南大学学报』二〇〇六年第五期）。

⁷⁵ 張麗玲「論西方科学技術对徐光啓農学思想的影響」（『農業考古』二〇一一年第一期）。

⁷⁶ 李志堅「試論徐光啓的荒政思想」（『農業考古』二〇〇四年第一期）、鄭二紅「試析徐光啓的荒政思想及其現實意義」（『農業考古』二〇一〇年第四期）、李志堅「徐光啓的農業備荒思想」（『農業考古』二〇一一年第四期）。

氏は『農政全書』における除蝗記事を紹介し⁷⁷、周広西氏はこれまであまり注目されてこなかった徐光啓の農書における施肥技術について考察している⁷⁸。このほか朱洪涛氏は朝鮮の農学者である徐有榘の『種薯譜』に引用される『甘薯疏』に基づいて、すでに散逸した『甘薯疏』を輯校・復元し、徐光啓が著した甘薯の栽植技術を紹介した⁷⁹。徐光啓の農学著作と農学思想は多岐に及んでおり、『農政全書』に関しても、養蚕技術や田制等については現時点ではなお十分な検討がなされておらず、今後の研究の進展が期待される。さらに近年の注目すべき研究として、車群と李玉尚の両氏は、歴史地理学の方法を援用して、『農政全書』の記載をほかの気象資料とあわせて当時の気候変化の状況から考察し、あわせて気候変動の観点から徐光啓の農業技術を解釈している⁸⁰。

(三) 『幾何原本』と徐光啓の数学思想

明清時代に出版された数多くの漢訳西著の中でも、徐光啓とマテオ・リッチが共同で翻訳した『幾何原本』は、最も著名なものの一つである。『幾何原本』の出版は、西洋科学の中国への伝播の一つのシンボルであり、中国の数学のみならず、科学全体の発展にも深い影響を与えた。

『幾何原本』に関する研究は、おもに四つに分類できる。第一に、その書名に関する問題があり、蘭紀正⁸¹、白尚恕⁸²、郝連明⁸³の諸氏が、「幾何」の名称の由来について考証するとともに、徐光啓を代表とする中国知識人の『幾何原本』に対する認識についても検討している。第二に、その伝播と影響に関する研究がある。何艾生氏・梁成瑞氏⁸⁴、栄兆・

⁷⁷ 天野元之助「徐光啓の『農政全書』と除蝗考」（『松山商大論集』第一巻第四号、一九五〇年）。

⁷⁸ 周広西「論徐光啓在肥料科技方面的貢獻」（『中国農史』二〇〇五年第四期）。

⁷⁹ 朱洪涛「徐有榘『甘薯疏』輯校」（『中国農史』一九八三年第三期）。

⁸⁰ 車群・李玉尚「『農政全書』所反映的一六〇〇年前後気候突変」（『中国農史』二〇一一年第一期）。

⁸¹ 蘭紀正「対『幾何原本』中幾個問題的探討」（『陝西師範大学学报』一九九一年第三期）。

⁸² 白尚恕「再論『幾何原本』之名称」（『北京師範大学学报』一九九三年第二期）。

⁸³ 郝連明「徐光啓与『幾何原本』」（『吉林教育』二〇一〇年第九期）。

⁸⁴ 何艾生・梁成瑞「『幾何原本』及其在中国的傳播」（『中国科技史雜誌』一九八四年第三期）。

王渝生・劉鈍⁸⁵、尤偉群⁸⁶および洪万生氏⁸⁷は、いずれも『幾何原本』の伝播の過程、および中国科学史における意義とその影響についての考察をくわえている。また楊沢忠氏も、『幾何原本』において提示された公理化方法の伝播に着目し、当時の科学研究環境の制約性について検討している⁸⁸。

第三には、『幾何原本』の翻訳と続訳に関する論考がある。まず翻訳問題については、宋芝業氏が同書の成書時期を考証し、徐光啓より以前に『幾何原本』の翻訳を試みた人々を紹介し⁸⁹、また王雪源氏と共に、『幾何原本』が翻訳された原因を中国の伝統数学に論理面が欠如していたことに求め、数学は暦法改革のために導入されたと論じている⁹⁰。『幾何原本』の続訳の問題については、楊沢忠氏が当時の布教環境の変化、およびマテオ・リッチ逝去の後に徐光啓と交際した宣教師らが『幾何原本』を熟知していなかったことが、同書の翻訳がつづけられなかった主な原因であると述べ⁹¹、さらにマテオ・リッチにはローマ学院での学習体験があることから、『幾何原本』の翻訳が中止された理由はマテオ・リッチの能力の欠如によるものではなく、徐光啓が父の喪に服すために上海に戻ったことによると論じている⁹²。

第四に、徐光啓の数学思想についての研究も多い。たとえば、梅栄照⁹³、王渝生⁹⁴、元方⁹⁵

⁸⁵ 栄兆・王渝生・劉鈍「欧幾里得『原本』的传入和对我国明清数学发展的影响」（席沢宗・呉徳鐸主編『徐光啓研究論文集』学林出版社、一九八六年）。

⁸⁶ 尤偉群「『幾何原本』在中国的传播及其意义」（『歴史教学』一九八九年第一期）。

⁸⁷ Horng Wann-Sheng, "The Influence of Euclid's Elements on Xu Guangqi and his Successors," in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

⁸⁸ 楊沢忠「明末清初公理化方法未能在我国广泛传播的原因」（『科学技術哲学研究』二〇〇六年第五期）。

⁸⁹ 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）。このほか、『幾何原本』の版本について、方行氏は、「關於『幾何原本』三校本的探討」（前掲『徐光啓研究論文集』）において、徐光啓によって三度校訂され、徐光啓逝去の後、孫の徐爾默が整理、出版した『幾何原本』のいくつかの問題について論じている。

⁹⁰ 宋芝業・王雪源「為什麼翻訳『幾何原本』—『幾何原本』（前六卷）翻訳過程中的中西比較—」（『北京理工大学学報』二〇一〇年五期）。

⁹¹ 楊沢忠「徐光啓為什麼不続訳『幾何原本』後九卷」（『歴史教学』二〇〇五年第一〇期）。

⁹² 楊沢忠「利瑪竇中止翻訳『幾何原本』再析」（『歴史教学問題』二〇〇六年第二期）。

⁹³ 梅栄照「徐光啓的数学工作」（前掲『徐光啓記念論文集』）。

の諸氏は、徐光啓のさまざまな数学研究活動およびそれらの研究活動に体现される数学思维方法などを系統的に論じている。一方で程綱氏は、徐光啓の幾何学についての認識は伝統的な「見聞の知」とは異なり、王陽明の「良知」観念に近いものであるとみなし、王学思潮の影響を指摘している⁹⁶。また、蕭文強氏とピーター・エンゲルフリット (Peter Engelfriet) 氏は、一六世紀とそれ以前の中国数学を比較検討し、徐光啓が数学関連の翻訳、或いは著作を通じて、西洋数学思想を中国伝統数学に融合させることをめざしたと論じる⁹⁷。なお日本では、寺地遵氏も『幾何原本』によって徐光啓の数学思想について論じている⁹⁸。

さらに徐光啓の専論ではないが、二〇〇七年に出版された安大玉氏の『明末西洋科学東伝史—『天学初函』器編の研究—』は⁹⁹、とくに注目すべき著作である。理編と器編に分けられる『天学初函』は、徐光啓とともに「明末天主教三大柱石」と称された李之藻が編纂した、東西文化交流史についての著作である。理編は、基本的に天主教関連の書物であり、器編は西洋科学の漢訳書籍の収集であり、徐光啓の翻訳と著作も収録している。安氏はこれらの漢訳科学書で紹介された数学理論を詳細に検討するとともに、西洋科学知識を中国に導入する仲介者の役割を果たしたイエズス会宣教師の理念、科学に対する彼らの態度、および中国における西学の受容を分析している。特に数学の分野では、安氏は徐光啓の『幾何原本』や『測量法義』等の翻訳、および『測量異同』、『句股義』等の数学に関する著作について分析し、その数学理論を具体的に解明して、版本やのちに与えた影響などを論じ、かつ数学の方法論や数理思维などの受容をより具体的に明らかにしている。

(四) 改暦事業と徐光啓の天文曆算思想

明末時期、徐光啓は、ディエゴ・パントーハ (厯迪我、Deigo de Pantoja)、サバティノ・ウルシス (熊三抜、Sabatino de Ursis) などの宣教師と協力し、西洋曆法を導入して中国の

⁹⁴ 梅栄照・王渝生「徐光啓的数学思想」(前掲『徐光啓研究論文集』)。

⁹⁵ 元方「徐光啓数学観浅析」(前掲『徐光啓研究論文集』)。

⁹⁶ 程綱「王学思潮对徐光啓幾何学義理思想的影響」(『湖南大学学报』二〇〇六年第三期)。

⁹⁷ Peter Engelfriet and Siu Man-Keung, "Xu Guangqi's Attempts to Integrate Western and Chinese Mathematics," in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

⁹⁸ 寺地遵「徐光啓の自然研究に関する覚書—除蝗論と幾何学をめぐって—」(古田敬一教授頌寿記念論文集編集委員彙編『古田敬一教授頌寿記念中国学論集』汲古書院、一九九七年)。

⁹⁹ 安大玉『明末西洋科学東伝史—『天学初函』器編の研究—』(知泉書館、二〇〇七年)。

伝統的な曆に改良をくわえ、当時としては最も精密な曆法を作成し、また、先進的な西洋の天文曆法観念を中国へ紹介して中国の曆法改革を推進した。

天文曆法に関しては、八〇年代以前の中国の研究には二つの特徴がある。一つは、天文学の視角からではなく、歴史学の視角から曆法を考察したことである。たとえば、徐光啓逝去三百周年にあたる一九三三年に、潘光旦¹⁰⁰と李書華¹⁰¹は、徐光啓の西洋科学との接触の過程や改曆事業の展開を考察し、彼の学術に対する精神を賞揚した¹⁰²。そのほか、薄樹人氏も徐光啓の天文学研究の方法と天文学思想を概述している¹⁰³。また改曆活動については、黎正甫¹⁰⁴・陳久金の¹⁰⁵両氏が、徐光啓らによって提唱された曆法改革の全過程を考察している。

上述の研究は、総括的に徐光啓の天文研究活動、および天文曆法思想を論じているが、天文学の理論および技術についての論及は乏しく、西欧の文化的・科学的背景や科学発展との関連についての検討もなお十分とはいえない。またこれらの研究では、徐光啓の貢献と新曆の先進性については賞揚するが、一方で、天主教と宣教師に対しては否定的な見解が呈されることが多い。たとえば竺可楨氏は、一九三三年の南京紫金山天文台における講演において、徐光啓が率先して望遠鏡の製造と使用を提唱したこと、およびイエズス会士が西洋曆法を中国に導入する際の仲介者となったことについて賞揚したが、同時にイエズス会がヨーロッパでガリレオ・ガリレイ（伽利略、Galileo Galilei）等の天文学者を迫害したことを指摘し、「徐光啓はイエズス会士であったが、彼の偉大な人格は宗門を超えた」と論評している¹⁰⁶。中華人民共和国の成立後は、伍学源氏が徐光啓の曆法上の功績を称揚する一方で、彼の天主教信仰と西洋宣教師に対する観点には批判を加えており、¹⁰⁷施宣園氏も徐

¹⁰⁰ 潘光旦「徐光啓与天文曆算科学—徐文定公三百年祭後—」（前掲『徐光啓記念論文集』）。

¹⁰¹ 李書華「徐光啓逝世三百年紀念日感言」（前掲『徐光啓記念論文集』）。

¹⁰² 薄樹人「徐光啓的天文工作」（前掲『徐光啓研究論文集』）。

¹⁰³ 何妙福・薛道遠「徐光啓的天文学研究方法」（前掲『徐光啓研究論文集』）、陳曉中「徐光啓的天文曆法思想」（同）、伊世同「徐光啓和晚明儀象」（同）。

¹⁰⁴ 黎正甫「明季修改曆法始末」（『大陸雜誌』第一二卷、一九六三年第一〇・一二期）。

¹⁰⁵ 陳久金「徐光啓和『崇禎曆書』」（前掲『徐光啓研究論文集』）。

¹⁰⁶ 竺可楨「紀念明末先哲徐文定公—在南京紫金山天文台講話—」（『宇宙』一九三三年第八期）。ただし徐光啓はイエズス会士から洗礼を受けて天主教徒となったが、彼自身はイエズス会士ではなかった。

¹⁰⁷ 伍学源「徐光啓在農学和曆法方面的成就」（『北京師範大学学報』一九七五年第二期）。

光啓の「弁学章疏」における宣教師に対する称揚は、「階級と歴史の制約性」から生じたものであると論じている¹⁰⁸。こうした批判の背景には、いうまでもなく当時の宗教政策や政治状況が関連しているが、天文暦法に関する研究においては、このような状況が他の分野と比べてもより顕著であった。

しかし九〇年代に入ってから、中国における研究状況も徐々に改善されていった。たとえば天文学者孫小淳氏は、暦法編集における恒星の観測作業と徐光啓と宣教師たちが作成した星図・星表に注目した¹⁰⁹。孫氏は、確かに一七世紀のヨーロッパの星図・星表は徐光啓たちの作業に大きな影響を与えたが、『崇禎暦書』の星図・星表は、むしろ同時代のヨーロッパの星図・星表よりも優れたものとなったと説いている。また陳宏喜氏は、徐光啓の暦法研究における科学的態度と、「翻訳会通」の思想、実践と理論双方を重視する方法の三点に注目して、徐光啓の修暦思想を総括した¹¹⁰。さらに韓琦氏は、徐光啓が暦法編集において提示した西学の観念が、清朝初期・中期の天文学に与えた影響について論じている¹¹¹。

一方で日本では、藪内清氏が中国科学に西学がもたらした影響を論じる際に、徐光啓による暦法編修をその典型例として論じている¹¹²。さらに注目されるのは、橋本敬造氏の一連の研究である。橋本氏は、改暦をめぐる崇禎年間に徐光啓により組織された西洋科学の導入体制を検討するとともに¹¹³、徐光啓が提唱した望遠鏡による観測を例証とする『崇禎暦書』の構成内容は、マテオ・リッチらが紹介したものとは異なり、「当時のヨーロッパで

当時はちょうど中国文化大革命の「批林批孔」運動の最中であり、反宗教的態度がとりわけ強い。

¹⁰⁸ 施宣園「博取衆長集思広益—徐光啓修訂『大統曆』的經驗—」（『社会科学』一九八二年第三期）。

¹⁰⁹ 孫小淳「『崇禎暦法』星表和星図」（『自然科学史研究』一四、一九九五年）。Sun Xiaochun, “On the Star Catalogue and Atlas of Chongzhen Lishu,” in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

¹¹⁰ 陳宏喜「試論徐光啓修暦思想之特点」（『西安交通大学学報』一九九九年第三期）。

¹¹¹ Han qi, “Astronomy, Chinese and Western: The Influence of Xu Guangqi's Views in the Early and Mid-Qing,” in *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China*.

¹¹² 藪内清『明清時代の科学技術史』（朋友書店、一九九七年）。

¹¹³ 橋本敬造「『崇禎暦書』の成立と「科学革命」」（『関西大学社会学部紀要』第一二巻第二号、一九八一年）。

進行していた科学革命の諸階段における成果を反映したものであった」と評価している¹¹⁴。さらに橋本氏は、英文の著書 *Hsü Kuang-ch'i and Astronomical Reform: The Process of the Chinese Acceptance of Western Astronomy 1629-1635*（徐光啓と崇禎改暦）において、改暦において徐光啓が主導的役割を果たしていたことを明らかにし、ティコの宇宙体系を導入する際に利用されたヨーロッパの天文学資料を紹介して、改暦事業の意義に関する考察を深化させた¹¹⁵。ついで橋本氏は、徐光啓が改暦事業において利用した科学体系の形成過程についても検討し、西洋科学の理論・概念と儒家思想および天主教信仰との関係についても論及している¹¹⁶。

以上の橋本氏の一連の研究は、当時導入された天文学体系と改暦の際に用いられた儀器・技術と徐光啓の天文思想とを関連させて系統的に検討し、技術的側面と思想的側面の双方から改暦の全貌を明らかにしたものであった。このような科学技術と歴史とを関連させた研究は、中国の科学史研究ではなお不十分であり、徐光啓研究に重要な意義を持つ成果と言えるだろう。

（五）西洋式火器導入と徐光啓の軍事思想

明末の動乱期を生き延びた徐光啓は、軍事面でもさまざまな業績を残している。『徐氏庖言』や奏疏等の史料には、軍事的な戦略・戦術や武器等について、多くの見解を提示しており、彼の軍事思想を窺うことができる。たとえば、施宣園¹¹⁷、陸文栄¹¹⁸、盧鏐¹¹⁹の諸氏は、徐光啓による軍隊の訓練や武器の製造について考察し、戦術・戦略や軍隊配備等の問題にも論及している。また『徐氏庖言』のほかに、一九八〇年代末に発見された『兵機要決』も徐

¹¹⁴ 橋本敬造「明末の中国に伝えられた「科学革命」の成果」（『関西大学社会学部紀要』第一三巻第一号、一九八一年）。

¹¹⁵ 橋本敬造『徐光啓と崇禎改暦』（関西大学出版部、一九八八年）。

¹¹⁶ Keizo Hashimoto and Catherine Jami, “From the *Elements* to Calendar Reform: Xu Guangqi's Shaping of Scientific Knowledge,” in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*. また、橋本敬造「徐光啓にみる改暦事業と儒教の理論」（『関西大学社会学部紀要』第三四巻第三号、二〇〇三年）。

¹¹⁷ 施宣園「徐光啓軍事活動」（『社会科学』一九八三年第一期）。

¹¹⁸ 陸文栄「徐光啓軍事思想初探」（『軍事歴史』一九八四年第四期）。

¹¹⁹ 盧鏐「徐光啓軍事改革思想」（『軍事歴史』一九八七年第六期）。

光啓の軍事思想に関する重要な史料である。王慶余氏は、『兵機要決』の内容をいちはやく紹介し、徐光啓の軍事思想をより深く解明している¹²⁰。

さらに日本でも、久芳崇氏が明末期の東アジアにおける火器伝播に関する専著において徐光啓による西洋式火器の導入について包括的に論じている。久芳氏は徐光啓をはじめとする中央・地方官僚を中心に、澳門から最新鋭の西洋式火器が大量に購入され、火器装備の刷新が図られたことを示すとともに、朝廷内での抵抗などによってその成果には限界があったと論じている¹²¹。また中国でも、劉鴻亮氏が西洋式大砲の普及に徐光啓の尽力があったことを指摘し¹²²、初曉波氏も西洋火器との接触による徐光啓の戦争観念の変化と、それに付随して生じた一連の新たな進攻・防御思想を考察した¹²³。また黄一農氏は、徐光啓の門人であり、天主教徒でもある孫元化の事蹟を通じて、徐光啓が唱導した軍事改革の展開について考察している¹²⁴。

さらに董少新・黄一農は、大量のポルトガル文献と漢文文献を併用して、ポルトガル兵の募集および大砲の購入とその影響について詳しく考察し、募集された銃師部隊の成員構成や徐光啓の軍事改革、後金との対戦過程を明らかにしている¹²⁵。これに対し、桐藤薫氏は、徐光啓による西洋式大砲の購入などの「強兵政策」は、南京教難の後の宣教師と伝教事業を守ることを意図していたが、これは逆に宣教師らと国土侵略の危険性を関連付けることとなり、伝教にマイナスの影響を与える結果となったと論じている¹²⁶。

以上、五項目にわたって紹介したように、徐光啓の科学面での功績については、近年で

¹²⁰ 王慶余「新発見の徐光啓『兵機要決』」（『復旦大学学报』一九八三年第六期）。

¹²¹ 久芳崇氏『東アジアの兵器革命』（吉川弘文館、二〇一〇年）。

¹²² 劉鴻亮「明清時期紅夷大砲的興衰与両朝西洋火器發展比較」（『社会科学』二〇〇五年第二期）。

¹²³ 初曉波「西洋火器引入与徐光啓对外新観念」（『徐州師範大学学报』二〇〇九年第四期）。

¹²⁴ 黄一農「天主教徒孫元化与明末伝華的西洋火砲」（『中央研究院歴史語言研究所集刊』第六七本第四分、一九九六年一二月）。また Huang Yi-long, “Sun Yuanhua: A Christian Convert Who Put Xu Guangqi’s Military Reform Policy into Practice,” in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

¹²⁵ 董少新・黄一農「崇禎年間招募葡兵新考」（『歴史研究』二〇〇九年第五期）。

¹²⁶ 桐藤薫（王明偉訳）「明末耶蘇会伝教士与仏郎机一伝教士是侵略者観念的形成一」（『史学集刊』二〇一一年第三期）。

はより全面的な研究が進みつつある。従来の研究の関心は、おもにその科学思想の整理や、『農政全書』・『幾何原本』等の主要著作の分析に集中していたが、近年では、『農遺雑疏』などほかの科学著作に関する研究も徐々に増加している。また具体的な科学技術と科学理論に着目した研究も多くなり、数学・天文学・歴史地理学などの観点からの論考も発表され、栽植技術や肥料技術など、これまで手つかずであった分野の研究も行われはじめた。史料面では、漢文史料だけではなく、欧文史料を積極的に利用した研究も現れており、同時代の社会背景や歴史的制約にも注意が払われるようになってきている。今後の中国科学史研究においても、徐光啓を中心とした明末期の科学技術研究は、新たな視点から多面的な議論の進展が期待できる分野と言えるだろう。

四 徐光啓の天主教信仰と中西会通

(一) 徐光啓の天主教信仰をめぐる諸問題

一九八〇年代以前、中国における徐光啓の宗教思想に関する研究は、基本的に教会関係者によって行われていた。当時、徐宗沢神父によって創立された『聖教雑誌』は、徐光啓の宗教についての研究の主要な掲載雑誌であった。そこにはもっぱら徐光啓を天主教信徒の模範として褒め称える論文や、徐光啓の宗教生活についての逸聞などが掲載されていた。教会関係者による研究は、もっぱら徐光啓を信仰の模範として強調する傾向があったが、これに対し教会外部の研究者のなかには、徐光啓の信仰、特に天主教を受容した初志については疑義を呈する者も少なくなかった。

戦後中国での徐光啓研究は、科学者としての徐光啓に集中しており、政治的状況によって、彼の宗教信仰に関する議論は、意図的に避けられる傾向があった。また海外においても、著名なフランスの中国学者であるジャック ジェルネ（謝和耐、Jacques Gernet）氏が、明末中国では社会文化的背景が西欧とまったく異なっているため、本格的に天主教を受容することは困難であったという見解を示している¹²⁷。日本でも佐伯好郎氏は、「徐光啓の根本思想は中華思想であって、彼は完全には天主教民とはなり得なかった」と述べ¹²⁸、中村高

¹²⁷ 謝和耐『中国和基督教—中国和欧洲文化之比較—』（上海古籍出版社、一九九三年）三五六頁。

¹²⁸ 佐伯好郎「明時代の支那基督教」（『支那基督教の研究三』春秋社松柏館、一九四四年）三八五頁。

志氏も徐光啓の天主教信仰は儒教の枠を越えないものであったと見なしている¹²⁹。

ただし一九八〇年代になると、中国においても徐光啓の宗教信仰に関する見解には変化がみられる。まず呉徳鐸氏は一九八三年の論文において、『徐光啓集』の主編である王重民氏の説に反論し、徐光啓の天主教信徒としての立場を認め、「補儒易仏」の思想によって西学を導入した徐光啓の態度とその目的を分析した¹³⁰。この論文は多くの研究者の注意を集め、これ以来、徐光啓の宗教思想と信仰に注目した研究もしだいに増加していった。

一九八〇年代後半以降、徐光啓の宗教信仰についての研究は、おもに次のような論点を中心に進められている。まず「補儒易仏」に代表される徐光啓の宗教神学思想や、天主教に対する彼の理解と認識に注目する論考がある。たとえば李天綱氏は、徐光啓の天主教擁護のための著述や、科学・政治関係の著作から、それらに含まれる天主教神学に対する徐光啓の理解を検討し、徐光啓の思想の転化と中西文化合流の時代的背景との関連を分析した¹³¹。王暁朝氏¹³²と Ad. デュディンク¹³³氏も、それぞれ徐光啓が著した天主教を賛美・宣伝するテキストの信憑性に対して分析を行い、徐光啓の神学思想と、彼の天主教に対する態度について考察している。李天綱氏はまた、徐光啓を一人の天主教徒とする立場から、彼の天主教と仏教とに対するそれぞれ異なった態度と観念を比較し、また「補儒易仏」観念を提出した思想的背景と時代的背景についても論じた¹³⁴。オランダ人学者エリック・ツーリッシャー（許理和、Erik Zürcher）は、マテオ・リッチの『天主実義』や徐光啓が南京教難の際に書いた手紙などから、徐光啓の仏教に対する態度について検討をくわえた¹³⁵。さらに湯一介・孫尚楊は、徐光啓の儒教から天主教への転向過程における、中国伝統文化に対す

¹²⁹ 中村高志「徐光啓の天主教観に関する一考察」（『中国哲学』第一一〇号、一九八二年）。

¹³⁰ 呉徳鐸「試論徐光啓的宗教信仰与西学引進者的理想」（前掲『徐光啓研究論文集』）。

¹³¹ 李天綱「徐光啓与明代天主教」（『史林』一九八八年第二期）。

¹³² Xiaochao Wang, *Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and Their Latin Patristic Equivalent*, Brill, 1998.

¹³³ Ad. Dudink, "The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts," in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

¹³⁴ 李天綱「「補儒易仏」—徐光啓的比較宗教観—」（『上海社会科学院学术季刊』一九九〇年第三期）。

¹³⁵ Eric Zürcher, "Xu Guangqi and Buddhism," in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

る反省と批判、および当時「天学」と呼ばれた天主教神学に対する態度を考察しており¹³⁶。晏可佳も徐光啓の入教動機や「補儒易仏」思想を分析し、南京教難と暦法編修に現れる徐光啓の伝教・護教への貢献を論じている¹³⁷。また董少新氏は、近年発表された南京教難に関する論考において徐光啓が南京教難の際に宣教師らを弁護するために書いた「弁学章疏」に基づいて、徐光啓の宗教観念と政治理想を論じている¹³⁸。

ついで徐光啓の天主教受容の思想的淵源や、それに対する明末の思想環境の影響も関心を集めている。たとえば孫尚楊は、徐光啓を代表とする明末文人信徒は、当時の文化的背景のもとでどのように西学と天主教を理解し、受け入れたかのを考察し、徐光啓が早くに学んだ陽明心学思想や、進士合格後の明末玄虚の学風に対する排斥、および「広範に天人のことを考究し、実用を主とする(博究天人、主実用)」といった態度が、徐光啓の天主教を受け入れる際の出発点となったと論じた¹³⁹。ベルギー人学者ニコラス・スタンダート(鐘鳴旦、Nicolas Standaert)は徐光啓が天主教に接触してから、入信に至るまでの過程を、数段階にわたって具体的に分析している¹⁴⁰。またジャック・ジェルネ(Jacque Gernet)は、西学、哲学、仏教などが徐光啓に与えた影響を検討することによって、当該時代の文化的・社会的背景と徐光啓の天主教入信との関連性を明らかにした¹⁴¹。日本でも安部力氏が、徐光啓の思想形成の過程を考察し、そこで徐光啓が早期に接触した諸思想を分析し、徐光啓と天主教の出会いや、彼の天主教認識について論述している¹⁴²。陳衛平・李春勇『徐光啓評伝』においても、明末の心学と実学の思潮が徐光啓の天主教受容に与えた影響が指摘されている。¹⁴³さらに馬曉英氏も、かつて王学の門人であった徐光啓が「空談心性」という王学の流

¹³⁶ 湯一介・孫尚楊「徐光啓為什麼是天主教徒」(『中国文化』一九九〇年第二期)。

¹³⁷ 晏可佳「徐光啓的宗教情懷」(宋浩杰等編『中西文化会通第一人—徐光啓學術研討會論文集—』上海古籍出版社、二〇〇六年)。

¹³⁸ 董少新「論徐光啓的信仰与政治理想—以南京教案為中心—」(『史林』二〇一二年一月)。

¹³⁹ 孫尚楊『基督教与明末儒学』(東方出版社、一九九四年)。

¹⁴⁰ Nicolas Standaert, "Xu Guangqi's Conversion as a Multifaceted Process," in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

¹⁴¹ Jacques Gernet, "A Note on the Context of Xu Guangqi's Conversion," in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

¹⁴² 安部力「徐光啓の天主教理解について」(『中国哲学論集』二五号、一九九九年)。

¹⁴³ 陳衛平・李春勇前掲『徐光啓評伝』。

弊を批判していることから、徐光啓と王学、また西学受容との関係を検討し、徐光啓を典型として明末文人の複雑な文化的性格に分析をくわえた¹⁴⁴。

このほかに徐光啓の宗教思想的経験については、何善蒙氏が一つの興味深い見解を提示している¹⁴⁵。何氏は明清交代期に福建地区で盛んになった林兆恩の創立になる「儒」・「釈」・「道」三教の融合をとなえる「三一教」という宗教組織を紹介し、三一教に残された徐光啓に関する記録や、彼と三一教門人との交際、および徐光啓の思想変化等から、天主教信仰を受け入れる前の徐光啓は、三一教に入信していた可能性があることを指摘した。史料の限界から、徐光啓が三一教門人であったかどうかを確定することはできないが、何氏の見解は、徐光啓理解に一つの新たな観点を提供するものと言えよう。

徐光啓の宗教信仰と科学研究、あるいは「西教」と「西学」との関連も、注目を集めつつある。前述のように、従来の研究では、徐光啓は西洋科学を導入するために天主教信仰を受容したと論じられることもあり、彼の天主教信仰に対する西学の影響も強調されることが多かった。これに対し尚智叢は、逆に天主教神学が徐光啓の科学実践に影響を与えたとする見解を提示した¹⁴⁶。それによれば、徐光啓は明確に中世的な天主教の神学理論を通じて演繹法を認識し、さらに科学実験にこの演繹法を用いることによって天主教信仰を強化したとされる。

上述の研究は、おもに徐光啓個人の宗教思想についてのものであるが、今世紀に入ると徐光啓をめぐる社会関係や、彼と交際していた文人集団等も考察の対象とし、徐光啓の宗教信仰の研究に新たな視角を提供する研究も現れはじめた。たとえば張化氏は、明末清初における地方社会と天主教会の関係をめぐる事例研究として、徐光啓および徐氏一族と、上海天主教会の発展との関係を簡潔に論じている¹⁴⁷。また李天綱氏も、徐光啓と明末江南で大きな影響力を有していた復社のメンバーとの交際に検討をくわえた¹⁴⁸。それから、ティモ

¹⁴⁴ 馬曉英「徐光啓与王学之關係考察」（『哲学動態』二〇〇九年第二期）。

¹⁴⁵ 何善蒙「徐光啓与三一教—对徐光啓早年経歴及思想演变的一种可能性的考察—」（『漢語神学与公共空間』、『基督教文化評論』第三二期、二〇一〇年）。なお安部前掲「徐光啓の天主教理解について」でも徐光啓が三一教から受けた影響について触れている。

¹⁴⁶ 尚智叢「宗教对科学思想的促動—關於徐光啓倡議演繹推理的分析—」（『自然辯証法通訊』二〇〇六年第六期）。

¹⁴⁷ 張化「試論上海地方政府和教會的關係」（『世界宗教研究』一九九八年第二期）。

¹⁴⁸ 李天綱「早期天主教与明清多元社会文化」（『史林』一九九九年第四期）。

シー・ブルック（ト正民、Timothy Brook）氏は、徐光啓と董其昌が類似した社会的背景と生活体験を持っていたにもかかわらず、相互に異なる宗教信仰を選んだことに注目し、彼らを両種の典型例として、明末の文人の文化的な心理を考察している¹⁴⁹。ブルック氏は、また徐光啓の出身地である上海の文人たちの学術思想について考察し、これによって、上海の文化環境が徐光啓の実学思想に与えた影響を検討している¹⁵⁰。

さらに馬学強氏は、徐光啓が進士合格以前の徐光啓と同郷の文人たちとの交際を検討し、徐光啓の実学思想が上海やその周辺地域の文人たちに与えた影響について論じており、また徐氏一族を中心として形成された布教ネットワークについても簡明に紹介している¹⁵¹。また劉耘華氏も、徐光啓家族の姻族である孫氏の子孫である孫致弥と、同じく許氏の子孫である許纘曾を中心に、彼らの文学作品の考察を通じて二人の信仰世界と思想の変化に検討をくわえた¹⁵²。これらの研究は、徐光啓の周囲の社会文化的な環境を復元し、徐光啓が地域社会において与えた文化認識面での影響を分析したものとして注目される。

教会側の徐光啓についての研究も絶えずなされてきた。特に、上海開教四〇〇周年記念（二〇〇八年）の際、教会も様々な研究活動を行った。この際、天主教を上海へ紹介した第一人者である徐光啓もテーマの一つとなった。これらの研究では、上海開教と教会の発展史をめぐって、様々な面から検討がくわえられた¹⁵³。その中で注意すべきは、徐光啓に因んで名付けられた徐家匯地区についての研究である。徐家匯地区は、明清時代から今にいたるまで上海ひいては中国における最も盛んな天主教の中心の一つであり、天主教に関する建築や遺跡も多く残されている。徐家匯の発展は徐光啓の努力とその影響と切っても切れないつながりを有しており、徐光啓の宗教信仰を考察する際の視角の一つとなっている。教会によってなされた徐家匯に関する研究は、学術性が不足しているものもあるが、テ

¹⁴⁹ ト正民「儒家士大夫の宗教—董其昌の仏教与徐光啓的基督教—」（『中国学術』二〇〇四年第一期）。

¹⁵⁰ Timothy Brook, “Xu Guangqi in His Context: The World of the Shanghai Gentry,” in *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*.

¹⁵¹ 馬学強「徐光啓与明末上海社会」（前掲『中西文化会通第一人』）。

¹⁵² 劉耘華「徐光啓姻親脈絡中的上海天主教文人—以孫元化・許樂善二家族為中心—」（『世界宗教研究』二〇〇九年第一期）。

¹⁵³ 「天主教上海開教四百周年研討会」に発表された論文の数篇は『天主教研究資料匯編』第一〇四輯（天主教上海教区光啓社、二〇〇九年）に収録されている。

マとしては徐光啓研究に一つの示唆を与えるものである。

現在に至るまでの一世紀に近い期間に、徐光啓の天主教信仰に対しては、疑義を呈するものから、積極的に評価するものへと、研究の主流が変化してきている。特に、この三〇年間は、徐光啓の宗教信仰について多くの研究がなされ、徐光啓の信徒としての立場を解明し、彼の宗教思想や思想文化の背景などについて、詳しい研究がなされてきた。従来のほとんどの研究は、明末社会の文化背景が徐光啓の宗教信仰に与えた影響を重視しているが、最近は、逆に徐光啓が明末社会に与えた影響に注目する研究も徐々に増えてきている。これらの研究は、徐光啓だけではなく、彼の周りの人々や社会集団までも考察対象とし、マクロな視点から徐光啓の宗教信仰を検討したものである。このように、徐光啓の地域への影響、集団および個人との交際、ならびに家族関係等について系統的な考察を行えば、徐光啓の信仰、ひいては天主教の伝播をより深く理解することができるだろう。

(二) 中西会通について

明末清初期の中西文化交流史研究のなかでも、徐光啓が提唱した「翻訳」・「会通」・「超勝」という文化精神は多くの研究者の注目を集め、中西文化の融合と衝突の代表例として論じられてきた。

方豪氏の中西交流史研究に関する古典的研究でも、徐光啓の名はしばしば言及されているが、その叙述はそれほど詳しいものではない¹⁵⁴。これに対し何兆武氏は、徐光啓の科学的貢献と科学哲学思想を、時代的背景と社会的環境の影響もあわせて論じ、徐氏の科学理論における先進的な部分と、伝統に束縛されていた部分に分析をくわえた¹⁵⁵。また沈定平も、徐光啓の「補儒易仏」の観念から儒教と天主教の融合を論じている¹⁵⁶。このほかにも、徐光啓を代表例として明末清初の中西交流を検討した論考は多い。たとえば羅冬陽氏は、中国知識人による西学受容にともなう文化的問題に着目して、明末清初の西学の特徴を考察し、特に徐光啓を代表とする中国の科学者が、西洋科学から受けた影響について論究した¹⁵⁷。また余楽三氏も、徐光啓を代表とする明末の進歩的学者の実践と、彼らに対する西学の影響

¹⁵⁴ 方豪『中西交通史』（上海人民出版社、二〇〇八年、初版、岳麓書社、一九八三年）。

¹⁵⁵ 何兆武『中西文化交流史論』（湖北人民出版社、二〇〇七年）。

¹⁵⁶ 沈定平『明清之際中西文化交流史—明代調適与会通—』（商務印書館、二〇〇七年）。

¹⁵⁷ 羅冬陽「論明末清初西学的分期与特徵」（『東北師大学報』二〇〇二年第四期）。

を検討している¹⁵⁸。

近年では西学の思惟方法の影響も、注目を集めつつある。蘇志宏氏は中国哲学の天道観、認識論と方法論に西学が与えた影響を分析し、徐光啓を例として実証主義的特色がある西学の思惟方法と方法論が、「実学」を提唱した中国儒士らに与えた影響を解明した¹⁵⁹。また馮天瑜氏は、『幾何原本』を例として、明末清初に伝来した西学が中国文化にもたらした新しい思惟方法を指摘している¹⁶⁰。さらに尚智叢氏は、徐光啓とマテオ・リッチによって中国の伝統的な「格物致智」思想と、西方科学の演繹推理の方法が結合され、「格物窮理」の原則のなかに中西学者の認識論の融合が見られると論じている¹⁶¹。

また文化観念の視点から、儒家思想と天主教との会通に注目した論考もある。たとえば龔道運氏は、マテオ・リッチにより提示された「補儒易仏」思想が中国に与えた影響を論じるとともに、儒学の伝統を受け継ぐ徐光啓と李之藻が、科学を重視して天主教徒ともなり、それによって間接的に儒学と天主教との会通を実現したと論じた¹⁶²。また李天綱氏は、「中学西源」・「西学中源」という二つの偏った見方を批判し、徐光啓らの提唱した「会通」の概念を紹介して、天主教と儒教の文化的な異同を比較したうえで、両者の融合について考察をくわえている¹⁶³。このほか、異なる知識人集団の文化的心理に着目した論考として、鄭建華氏は徐光啓を代表とする西学を認める集団と、楊光先を代表とする西学を排斥する集団の文化的な心理とを対比している¹⁶⁴。

五 本論文の課題

徐光啓が四〇〇年間にわたって多く学者の注目を集めてきたのは、彼がきわめて博学多才な、明末を代表する知識人であるとともに、その学術・信仰が多面的であり、彼の生きた明末社会の特殊性を反映しているためであろう。このため徐光啓を研究する際には、彼

¹⁵⁸ 余三楽「向西方尋找真理的先驅—論晚明的開明学者—」（『新視野』二〇〇七年第二期）。

¹⁵⁹ 蘇志宏「論中国哲学的前近代啓蒙」（『文史哲』二〇〇二年第一期）。

¹⁶⁰ 馮天瑜「明清之際西学与中国學術近代轉型」（『江漢論壇』二〇〇三年第三期）。

¹⁶¹ 尚智叢「明末中西認識論觀念的會通」（『自然弁証法通訊』二〇〇三年第六期）。

¹⁶² 龔道運「儒学和天主教在明清的接触和會通」（『世界宗教研究』一九九六年第一期）。

¹⁶³ 李天綱「天儒同異—明末清初中西文化學說述評—」（『復旦學報』一九九七年第三期）。

¹⁶⁴ 鄭建華「文化轉型初期中国士人对西学的價值取向」（『江漢論壇』一九九六年第八期）。

自身の業績を解明するだけでなく、同時代の政治的・文化的背景の特質までも含めて、総体的に検討を行うことが求められる。

中国では徐光啓の科学面での功績には早くから高い関心が寄せられていたが、彼の宗教信仰に関する研究が本格化したのは比較的最近のことである。これに対し、欧米の研究では徐光啓の科学面での活動以上に、宗教信仰や社会文化心理などが重視されている。徐光啓と天主教との邂逅は、彼が西洋科学と接触する際の重大な契機であり、また思想観念・文化的な心理の重要な転換点でもある。徐光啓の宗教信仰に関する諸研究では、彼の宗教思想の内容とその形成の背景、および入信の動機等が論じられてきたが、近年ではさらに彼をめぐる社会環境などについても考察の対象が広がりつつあり、研究方法や視角も多様化している。

ただし、それらの奉教士人たちは、単に天主教を受容しただけでなく、さらに自分が受け入れた信仰を様々な社会関係を通じて更に広め、天主教の影響を周りに及ぼしており、在華イエズス会の伝教事業に対してきわめて重要な役割を果たした。それは、天主教信仰が明末清初における士人社会に浸透した基本的なプロセスでもあり、イエズス会が用いた「上層路線」といった布教方針の展開の重要な経路でもあったのである。明末の天主教受容について、従来の研究は専ら個別の信徒をめぐる分析が中心であったため、彼らと宣教師・ほかの信徒らの間の具体的な交際、或いは周りにあった人々に及ぼした影響等が必ずしも明らかになっていない憾みがある。それらの奉教士人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と、明末士大夫の天主教受容の一端をよりいっそう解明することができるだろう。

徐光啓の信仰に関する研究も、前述したように彼の神学・哲学観念や西学伝播における貢献など様々な面からなされているが、考察範囲はほぼ徐光啓だけに限られている。これに対し、徐光啓と信徒たちとの社会関係や、彼が周囲の人々に及ぼした信仰上の影響などを注目して論じた研究は、なお十分ではない。徐光啓の周辺への影響について考察を行えば、徐光啓の信仰、ひいては天主教の伝播も一層深く理解できるであろう。

そのため、本論文は、明末期の最も著名な奉教士人の一人である徐光啓をめぐる交友・師弟・家族・官界など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と、明末士大夫の天主教受容の一端を解明することを目的とする。

本論文は、大きく二つの部分で構成される。まず第一部（第一章～第三章）では、徐光啓が信仰・政治・学術・社会生活などの諸局面において、彼の周囲の人々に与えた影響を、主要な研究課題とする。具体的には、徐光啓をめぐる交友・地域・師弟・親族などの多様な社会関係を通じて、天主教や西学が伝播していくプロセスを、漢文史料と宣教師史料の双方を利用して考察を進めたい。

第一部では、とくに以下の二点が中心的な論点となる。第一には、徐光啓のような有力な奉教士人が、如何にして自身の社会関係を通じて、その周囲の人々の信仰に影響をおよぼし、改宗を促したのかという問題である。第二には、それらの徐光啓の直接・間接的な影響によって天主教を受容した人々が、改宗後にどのような信仰生活をおくり、その信仰が深化したか、あるいは動揺したかという問題である。これらの問題に着目して、徐光啓の社会関係を通じた天主教の伝播に、具体的事例の分析を通じて考察をくわえ、徐光啓の中国天主教布教史における地位、明末士大夫の天主教受容の実態と、士人社会における天主教伝播のプロセスについて、全体像を提示することをめざしたい。

そして第二部（第四章・第五章）では、とくに徐光啓とイエズス会宣教師たちとの交際に注目し、徐光啓の存在が、上海を中心とした地域社会において、あるいは北京の中央政界や全国各地の士人社会において、宣教師たちの布教活動に果たした役割と、その影響について考察を進める。

徐光啓が有する社会関係を通じた天主教や西学の伝播は、イエズス会士が東アジアにおける布教の際に採用していた、「上層路線」や「文化適応」といった伝道方針と深く関係している。徐光啓を代表とする、中央官界においても、また地域社会においても多大な影響力を有する奉教士人たちは、その広汎で多様な社会関係を通じて、周囲の人々の天主教・西学受容に大きな影響を与えたのみならず、在華天主教会の存続・発展においても、きわめて重要な役割を果たしていた。第二部では、こうした徐光啓の事績とその天主教の伝播に対する貢献を全体的に検討することにより、在華イエズス会が推進した「上層路線」と「文化適応」方針の展開とその成果を解明してゆきたい。

本章で詳細に紹介したように、徐光啓は天主教の伝播、西洋学術の受容を中心に、きわめて多くの領域で重要な役割を果たした人物であり、それらの多様な功績のそれぞれについて、多くの研究成果が発表されている。しかし彼が、上海を中心とする地域社会や、北京の中央政界で有していた広汎な社会関係を全面的に考察し、それが天主教の伝播や西洋学術の普及に果たした役割を論じた研究はなお乏しい。本論文では第一部・第二部におけ

る考察を通じて、徐光啓を中心とした天主教や西洋学術の伝播・普及のプロセスと、明末以降の朝廷政治や地方社会の状況とも関連して、総合的に解明することをめざしている。

第一部

徐光啓と明末士大夫の天主教受容

第一章 明末士大夫の天主教受容の諸像

— 徐光啓の交友関係を中心に —

はじめに

奉教士人について、特に「三大柱石」と称された徐光啓・李之藻・楊廷筠に関してはかなり多くの研究成果が蓄積されている¹。しかし序論で述べたように、従来の研究はもっぱら個別の信徒をめぐる分析が中心であったため、信徒らの間の具体的な交際、あるいはその相互に及ぼした影響等が必ずしも明らかになっていない憾みがある。徐光啓と信徒たちとの社会関係や、彼が周囲の人々に及ぼした信仰上の影響などを注目して論じた研究も、なお十分ではない。

徐光啓ら三大柱石が天主教の士人社会への拡大に最も重要な役割を果たし、影響力も大きかったことは間違いない。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なか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²、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

¹ 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「關於李之藻生平事迹的新史料」（『浙江大學學報』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、Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Sinica Leidensia 19, Leiden: E. J. Brill, 1988 があり、日本における主要な研究論文としては、市来京子「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「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「奉教士人楊廷筠」（上・下）（『一橋研究』一七卷一・三号、一九九二・三年）がある。

² 従来の研究としては、方豪『中国天主教史人物伝』（中国宗教文化出版社、二〇〇七、初版、中華書局、一九七〇年）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。

事跡や信仰に考察をくわえている³。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。

以上の問題点を踏まえて、本章では今までの先行研究に基づき、これらの奉教士人らのそれぞれの出身地の地方志、文集、宣教師らの著作と記録を利用し、徐光啓と彼の周囲の信者との交遊という観点から、明末士大夫の天主教受容を考察してみることにする。本章では、まず徐光啓と李之藻・楊廷筠との信仰上の相互関係について、特に葬礼の問題を通じて再検討をくわえ、宣教師らが日本で布教する際に葬礼における対応と対比し、イエズス会らが用いた「文化適応」方針の実践とその効果を討論する。ついで徐光啓を通じて天主教を受容した三人の信仰が動揺した奉教士人を取り上げ、彼らの信仰基盤や生活習慣が信仰に及ぼした影響を注目して再考を試みる。

このように本章は、徐光啓の交友関係中の信者集団を代表として、彼らと徐光啓の具体的な交際の考察により、天主教の伝播径路を明らかにし、それらの信者集団たちの信仰世界を探究することにした。以上の考察を通じて、明末時代における知識人たちのなかでの天主教の伝播径路および徐光啓個人の社会影響力を示し、また当該時代における天主教信仰の一端を明らかにしてみたい。

第一節 「三大柱石」の間の交流— 葬礼問題と天主教受容—

徐光啓（字は子先、号は玄扈。一五六二～一六三三）は、李之藻（字は振之、号は我存。一五六五～一六三〇）より三歳年上で、楊廷筠（字は仲堅、号は淇園、またの号は彌格子。一五五七～一六二七）より五歳年下である。逝去した年も互に大きく離れず、基本的には同じ時代に生きていたと言える。徐光啓の出身地である上海と、李之藻と楊廷筠の出身地である杭州は、いずれも経済や文化が発達している江南デルタの一部であった。その三人は、いずれも三〇代或は四〇代の時に進士に及第し、一〇年以上朝廷で官職につき、高い位階を獲得した。また、いずれも西学の出版や翻訳に身を投じ、自身も書物を著し、西学の伝播に大きな役割を果たした⁴。このようにそれぞれが類似した社会的背景と境遇にあつ

³ 黄一農『両頭蛇—明末清初的第一代天主教徒』（上海古籍出版社、二〇〇六年）。

⁴ Willard J. Peterson, “Why Did They Become Christian? Yang T’ing-yün, Li Chih-tso, and Hsü Kuang-Ch’i,” *East Meets West—The Jesuits in China 1582-1773*, Loyola University Press, 1988.

たため、彼らの人生において多くの交差があった。

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⁵。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。とくに楊廷筠の改宗においては、徐光啓が、天主教式の葬礼を通じて、間接的な役割を果たした。その点については、先行研究では注目されていない。

さらに従来の天主教伝播に関する研究では、おもに天主教の神学思想の受容、宣教師らをもたらしした西学の影響、および宣教師団体の布教策略などが研究の焦点とされている。これに対し、布教過程において、具体的な教規や礼儀など具像化された要素が果たした役割に対する検討は十分ではない。宣教師らをもたらしした世界地図は徐光啓らの中国人知識人に衝撃を与え、興味を持たせたように、中国伝統的な儀礼と違っている天主教式儀礼も中国人の好奇心をかき立て、天主教にいつそう了解したいようにさせることができた。

上述した問題点を踏まえて、本節では、「三大柱石」らが実践した葬礼における天主教の影響に注目して、彼ら三人の相互交流を通じた、天主教信仰の伝播のプロセスを考察してみたい。また彼らが行った葬礼の様子に対する分析により、天主教式葬礼の背後にある思想史的な意義を検討する。さらに日本における天主教式葬礼と関連して、葬礼をめぐって東方文化背景を共有する日・中におけるイエズス会の布教の動向を比較してみる。

明末期の社会文化には、仏・道の合流、および民間化・世俗化する趨勢が見られ、これに伴い民間における葬礼も、仏教と道教から大きな影響を受けていた。謝肇淛は、『五雜俎』に葬礼について「礼に従わず、仏教の法事のみをする」と非難した⁶。宣教師アルヴァロ・セメード（曾徳昭、Alvaro Semedo）は、その『チナ帝国誌』において、中国人は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、葬礼において仏僧と道士

⁵ 李之藻と楊廷筠の交際については、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」において論及されている。

⁶ 礼不循而徒作仏事。謝肇淛『五雜俎』（上海書店、二〇〇一年）二九三頁。

と共に楽器を鳴らしながら法事を行った様子を、以下のように記録している。

この国民はインドの仏教を信仰するようになったので、これから（葬礼の儀式）もある程度の影響を受けた。（中略）つづいて進むのが、祈祷を唱しながらセストロを奏するボンソ（坊主）たちである。べつの種類のボンソ（道士）もさまざまの楽器を鳴らしながらこのあとを行く⁷。

なお、万暦三五（一六〇七）年に徐光啓の父徐思誠が死去した時、彼はすでに天主教信者であったため、翰林院に勤めている徐光啓は天主教の儀礼に従い、北京で厳粛な儀式を営んだ。その儀式について、マテオ・リッチ（利瑪竇、Matteo Ricci）『中国キリスト教布教史』（以下『布教史』と略称）⁸に記録されているほかに、最近新しく出版された『徐家匯蔵書樓明清天主教文献続編』に収録されている「徐文定公事実」のなかでもより詳しく記載している⁹。『布教史』の記録に基づくうえで、「徐文定公事実」を参照すれば、徐光啓が父に行ったその天主教的儀式の大体の様子を把握することができる。

『布教史』においては、徐光啓が北京で行われた天主教的儀式について、以下のように伝えている。

私たち（マテオ・リッチたちの宣教師ら）は彼（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た。そしてその息子（徐光啓）から届けられた多くの灯明を置き香を焚いて、荘重な儀式を行った。そこには、非常に目の粗い亜麻布の喪服をまとい、帽子をかぶり、帯をつけ、靴をはいた彼も出席した。まことに奇妙なことに、それらはいずれも白いものであり、それが彼らの喪服の色なのだ。そのあとミサも行わ

⁷ 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。

⁸ 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』一・二（大航海時代叢書、岩波書店、一九八二・三年）。以下同書をリッチ、セメード前掲『布教史』と略称。

⁹ 鐘鳴旦等編『徐家匯蔵書樓明清天主教文献続編』（利氏学社、二〇一三年）一四に所収、無名氏「徐文定公事実」。著者名がわからないが、文章の言語風格から判断すると、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『布教史』などの記録と一致しているところが多いので、宣教師らの記録を参照して著したものだと思われる。一時史料ではないが、史料価値があると思われる。

れた。こうして、彼もキリスト教徒たちもみなが深い満足を味わった¹⁰。

「徐文定公事実」によれば、徐光啓らはイエズス会の会堂で周りに多くの白い蠟燭を置いている追悼台を作り、多くの信者は天主教の経文を誦えながらミサに参加してきた¹¹。マテオ・リッチは、「それ（そのような儀式）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」と称している¹²。また「徐文定公事実」において、衆信者らはこれによって、

天主教にはそんな美しい、かつ完備な、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、きわめて喜んでいた

と伝わっている¹³。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（郭居静、Lazaro Cattaneo）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、荘厳な葬礼を挙行了。『布教史』によると、

そこにはラザロ・カッターネオ神父しかおらず、ほかに同僚は誰もいなかったのも、完璧というわけではなかった。にもかかわらず、葬式はすべてのキリスト教徒にとって大きな心の慰めとなった。自分たち（中国人）が受け容れた教え（儒家思想）に合致しない点があったばかりでなく、カトリック教会が葬儀の通りに執り行なう美しい儀式

であったと伝えられている¹⁴。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あったが、基本的には伝統的な儒家礼儀にしたがっていたことが分かる。

徐光啓が亡父の喪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。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。彼らは民衆の喪葬礼においては、ある程度は仏教・道教的な民間習俗を許容しながらも、士大夫層の喪葬礼においては、

¹⁰ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第八章、七四頁。

¹¹ 無名氏前掲「徐文定公事実」一七七頁。

¹² リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第九章、七四頁。

¹³ 教友亦極喜歡、以為第一次看見此種美備礼節。従前並未知聖教会中有如是体面礼節敬重去世之人、于靈魂肉身一齋有益。無名氏前掲「徐文定公事実」一七七～一七八頁。

¹⁴ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第十九章、一九四頁。

仏教・道教的要素を排除することを主張していた¹⁵。

喪葬儀礼において仏教・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一つの素地となったのではないか。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天主教の喪葬儀礼を行うことはできなかったが¹⁶、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持つ用具を使い、かつ「亡者日課」や追悼ミサを行うことによって、儒家的な喪葬儀礼の大枠のなかで、天主教徒の信仰を反映させるように喪葬礼を行った¹⁷。

積極的に天主教の教義を中国知識人の教養の中心を成す儒学思想と結び付けるのは、そもそもイエズス会士が中国において遂行する「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よく「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する。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儒学を前提しており、たとえ対極・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ったと言える。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」¹⁸。宣教師らは、さらにこの立場をもって、異教の説を批判する。『天主実義』第五篇の全篇は、輪廻・六道・殺生戒など仏教の説を論駁している。それは、当時の空虚な学風を変え、古代の聖賢らの敬天・事天の実学への回復を提唱する多くの儒教知識人の好感を博し、天主教と儒教共存の道を固めた。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」という観念を提出し¹⁹、天主教・儒教・仏教三

¹⁵ Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, University of Washington Press, 2008, pp.20-21.

¹⁶ 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。

¹⁷ 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.

¹⁸ 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）。

¹⁹ 徐光啓は最初に「泰西水法・序」の中で「補儒易仏」の概念を提出している。徐光啓「泰

者の関係を総括している。徐光啓が行ったその仏教・道教的要素を排した、儒家儀礼と天主教儀礼が融合している葬礼はまさに「補儒易仏」思想の現実的な生活面での実践だと言えるだろう²⁰。

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²¹。万曆三九（一六一一）年、彼の親友である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、とも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（一六〇四～〇七）に、李之藻は彼とともにマテオ・リッチに師事し、西学を習っており、深い友情を築いた。当時李之藻はまだ妾がいたため、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る²²。彼は親友の徐光啓が父に行った葬礼に参加した可能性が高い。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が融合した儀式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が著した『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。

西水法・序」（朱維錚・李天綱編『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・リッチの儒教観および「補儒易仏」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布教」『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「補儒易仏」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。

²⁰ 祖先祭祀や葬礼と文化適応原則について、張鎧『扈迪我与中国—耶蘇会「適応」策略研究—』（大象出版社、二〇〇九年）二二三～二二九頁を参照。

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 リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第一七章、一六四～一六七頁を参照。

²³ （李）之藻於葬礼諸事、力矯頹俗、屏絶異端、悉依聖教典礼、与上年徐光啓在上海所行相同。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）の本名は蕭静山（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いてないが、作者が大量の教会内部に保存された宣教師らの記録や史料を参照する上で書かれたものだと思われ、現在漢訳・和訳に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。

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。一九世紀の宣教師であるオーギュスト・コロンベル（高龍鑿、Auguste Colombel）が著した『江南伝教史』によれば、楊廷筠は「釈氏を排除した」天主教式の儀礼に関心を寄せ²⁴、その葬礼を契機として天主教の教義にも接触し始め²⁵、同年の五月に、洗礼を受け、天主教徒となった。もともと仏教を信仰していた楊廷筠の改宗は、もちろん彼が「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」から結果である²⁶。なお、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」と言われた楊廷筠の注意を引き²⁷、彼が天主教とほかの偶像崇拜的な宗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は、楊廷筠は彼の両親に行った葬礼の様子を記載している。それらの記録には、葬礼の際に黒い絹織物が大量に使われた描写があるのみならず、天主教徒と異教徒が、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

²⁴ 高龍鑿（周士良訳）『江南伝教史』一（天主教上海教区光啓社、二〇〇八年）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、以前中・日ではあまり見られない新しい情報を提供している。残念ながら、史料の出典は明確ではない場合が多い、遑って史料を確認するのは難しい。ただし、参照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』の原稿はフランス語であるが、筆者の所在地ではフランス語の原稿を手に入れるのは難しいため、本稿ではその中国語の訳本を使うことにしている。

²⁵ 丁志麟「楊淇園先生超性事蹟」鐘鳴旦等編『徐家匯藏書樓明清天主教文献』一（方濟出版社、一九九六年）二一八頁。蕭若瑟前掲『天主教伝行中国考』一五〇頁。

²⁶ 柴田篤前掲「楊廷筠の思想形成に関する一考察」五二頁。。

²⁷ 丁志麟前掲「楊淇園先生超性事蹟」二一八頁。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。

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²⁸。これら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様に、儒家儀礼の要素と天主教儀礼の要素が融合していることが明らかに分かる。

以上の考察から、おそらく李之藻が徐光啓に倣って挙行した、天主教的要素を持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。楊廷筠の入信は、当時江南教務の中心であった杭州の布教事業を有力に推進した。それから徐光啓・李之藻・楊廷筠三人は協心し、全国、特に江南における天主教・西学伝播にきわめて重要な役割を果たした。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持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。そして、天主教の布教において、葬式のような具象的な儀礼も、積極的な役割を果たしたことも明らかになる。

また、上述した奉教士人が行った儒教礼儀と融合した天主教的な葬礼から、イエズス会が実行した「文化適応」布教方針の社会的実践とその効果も窺えるであろう。実際には、イエズス会は最初に日本で布教する際にも天主教信仰を土着化させるために「文化適応」の布教方針を実行しており、それは、天主教式葬礼の日本における受容にも現れている。中国と違って、日本人の葬礼における儒教の影響は限っており、仏教の影響は圧倒的に大きかったのである。仏僧、特に禅僧は庶民、ひいては将軍や天皇の葬送を行っていた²⁹。天主教が伝来した後、キリシタン大名も含めた日本の天主教徒は、天主教式の葬式を受容し、葬礼の際に十字架を捧げ持って、詩篇や祈りを唱えながら葬送を行う様子が見られる³⁰。上

²⁸ *Histoire de ce qui s'est passe'es Royaumes de la Chine et du Japon*, p.44 (Littera Annua 1619 by M.Dias); pp.125-27 (Littera Annua1620 by W.P. Kirwitzer (pantaleon)). Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals*, pp.91-94 を参照。

²⁹ 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、宣教師らの眼でみた仏僧が参与した日本人の葬礼については、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。

³⁰ 日本の天主教式葬礼の様子について、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。また、天主教式葬礼が日本におけるキリスト教信仰の伝播に果たした役割については、戚印平『日本早期耶蘇会史研究』（商務印書館、二〇〇三年）一四三～一四

述した楊廷筠と同じように、この特別な葬式を見て天主教に感服した日本人の異教徒も多かったと言われる³¹。しかし、一般的には葬礼における仏教の影響が深く、葬礼の際に死者の霊魂のために仏僧に金銭を捧げるや宴会を行うなど習俗は日本人の心理に深く定着している³²。天主教式葬礼にはこういう習慣がないため、それは多数の者はキリシタンになることを拒否する理由となった。その問題に対応するために、宣教師らはそれらの習俗を死者崇拝や仏教的要素ではなく、ただの文化的慣習として認め、宣教師らは葬礼を行う際に寄進を受領するが、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提出した³³。それは、イエズス会士らは中国で布教する際に中国人の祖先崇拝を宗教的儀式ではなく、宗教色のない古来からの社会的習慣であると主張し、ある程度許容するという布教策略と通じた部分がある。このように、当時日本の天主教信者が行った葬礼には、天主教儀礼と日本伝統的な仏教儀礼が融合している³⁴。

イエズス会士らは中国で布教する際にはよく日本で布教経験を踏まえている。特にマテオ・リッチはイエズス会の知友の中で、日本で布教した経験がある者も何人が存在し、彼らはマテオ・リッチらに日本の情報を伝えるうえに、日本において体得した布教経験も

八頁を参照。

³¹ 一五六一年イルマン・ジョアン・フェルナンデズ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）。

³² 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』（大航海時代叢書、岩波書店、一九六五年）五四九頁。

³³ その代用理論は、その後教内でその正当性などについて色々な議論があった。日本のキリシタン葬礼に関する代用理論とそれが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、一九八三年）第四章「死者の典礼」を参照。

³⁴ もちろん中国と日本では、両国の文化的・宗教的な差異に応じて、「文化適応」のありかたも異なっていた。たとえば、イエズス会士たちは中国の葬礼に対して、儒教的要素はある程度まで受け入れていたが、日本の葬礼に対しては、とくに仏教的な要素を強く否定していた。両国の葬礼に対する、イエズス会士の「文化適応」方針の相違については、稿を改めて詳論したいと考えている。

伝授していた³⁵。徐光啓らの中国人信者も、日本の布教状況について知っており、ずっと関心を寄せていた³⁶。日・中の中で天主教式葬礼の受容における共通した部分からみると、イエズス会士らの日本での葬礼における対応は、恐らくマテオ・リッチたちにある程度影響を与えたのであろう。

第二節 奉教士人と信仰の動揺 — 許樂善の事例 —

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。そのなかで、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徐光啓の直接的・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。徐光啓の門人である孫元化と李天経は、その中での代表的な例である。彼らは師事するうちに徐光啓の影響で、天主教と接触しはじめ、更に改宗し、西学の研究にもそれぞれの著しい成果を挙げた。孫元化は改宗してから、天主教を故郷の嘉定へ紹介し、布教事業にも力を尽くしていたのみならず³⁷、任官する際に、西洋式火器の導入により、徐光啓らの軍事改革を支持していた³⁸。李天経は徐光啓の遺志を受け継ぎ、暦局の監理となり、暦法編集に協力していた宣教師らを保護していた³⁹。徐光啓と孫元化・李天経は、宗教・学術・政治の各方面において、一貫して連携し、孫元化・李

³⁵ たとえば、日本イエズス会準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) 二人ともよくマテオ・リッチと書簡を通じて、布教方法などについて交流していた。利瑪竇 (羅漁訳) 『利瑪竇書信集』上 (光啓文化、一九八六年) 三・六三・四三九頁を参照。

³⁶ 伏若望 (ジョアン・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)。

³⁷ 方豪前掲『中国天主教史人物伝』一六五頁。António de Gouvea, *Asia Extrema. Segunda parte* (Edição, Introd. e notas de Horácio Araújo), Livro 1, Capítulo3, Fundação Oriente, 2005, p.47. また Daniello Bartoli, *Della Cina*, libro primo, Giacinto Marietti, 1825, p.201.

³⁸ 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的西洋火炮」 (『中央研究院歴史語言研究所集刊』六七、一九九六年) を参照。

³⁹ 徐光啓等編修『新法算書』巻四・六、『四庫全書』子部、天文算法類。

天経も最後まで天主教信仰を守ることができた⁴⁰。

明末の奉教士人については、三大柱石をはじめ、孫元化や李天経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も、いったんは天主教に入信しながらも、人生の境遇や周辺の環境に影響され、信仰に対する疑念が生じて、信仰心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、十分に注目されていない⁴¹。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受けるだけでなく、人生の境遇や周辺の環境にも影響されて、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与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、あるいは信仰を捨てた三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、松江華亭県の出身である。隆慶五（一五七一）年に進士に及第し、官は南京通政使に至った⁴²。『布教史』に

⁴⁰ 徐光啓とその門人の孫元化・李天経をめぐる、天主教信仰・西洋学術・明末の政治状況などの問題については、第二章において検討をくわえる。

⁴¹ 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。

⁴² 許樂善に関する先行研究は、黄一農前掲『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—以孫元化・許樂善二家族為中心—」（『世界宗教研究』二〇〇九年第一期）では、許樂善の一族についても論及している。ま

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」は、徐光啓の紹介で、天主教に改宗し、ジョアン（若望）という聖名を得たという⁴³。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最も高い地位であったと思われる⁴⁴。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⁴⁵。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、許樂善と徐光啓の交友関係およ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

た Ad. デウディーク氏（杜鼎克、Ad. Dudink）も以下の論文のなか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,” in *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China-The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, pp.107-115.

⁴³ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第一八章、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、梁家勉編・李天綱増補『増補徐光啓年譜』（前掲『徐光啓全集』一〇、二三二～二三三頁）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。

⁴⁴ 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・デリーア（徳礼賢、Pasquale M.D'Elia）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（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、本稿でもそれらの記事については、*China in the Sixteenth Century* に引用した。

⁴⁵ 詳しくは黄一農前掲『兩頭蛇』八四～八五頁。または Dudink, “The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts,” p.114 を参照。

光啓を訪問に来たが⁴⁶、許樂善はその一人であろう。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、許樂善の詩文は「少しの真率を以て人より遥かに優れる」と許樂善の詩文を高く評価している⁴⁷。そして、許・徐両家は姻戚関係も結んだ。許樂善の『適志齋稿』には、「送徐玄扈行聘礼書」という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⁴⁸。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⁴⁹。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（王豊肅、または高一志、Alfonso Vagnoni）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⁵⁰。

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。具体的には、

それは数学にかんするものであった。もともと、官吏がキリスト教に改宗するきっかけはほとんど例外なく数学にかんするものだったのである。そこで神父は彼のために球、つまり地球儀を作らせ、それに地名を記させたうえわれわれの「地図」（坤輿万

⁴⁶ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第一八章、一七七頁。

⁴⁷ 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）巻一に所収、徐光啓「適志齋稿序」。

⁴⁸ 許樂善前掲『適志齋稿』巻七「送徐玄扈行聘礼書」、三〇頁。

⁴⁹ 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 氏は、許樂善の孫を誤って息子と記している。

⁵⁰ 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.

国全図) をそえて彼に与えた⁵¹。

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⁵²。

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⁵³。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⁵⁴。

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、それまで科挙に落第をつづけていた徐光啓は、郷試に首位で合格して挙人となり、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⁵⁵。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、布教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言われ、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⁵⁶。許楽善が天主教に

⁵¹ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第一八章、一七九頁。

⁵² リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第一八章、一七九～一八〇頁。

⁵³ 黄一農前掲『両頭蛇』八六頁。

⁵⁴ 許楽善前掲『適志齋稿』卷一「清明同眷属祭掃児墓」、二四～二五頁。その原文は、「分甘終厚望、否極泰将来」である。

⁵⁵ 柏応理前掲「徐光啓行略」三二三頁。

⁵⁶ Michael Argyle & Benjamin Beit-hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1975, p.44.

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、許樂善は改宗した後も、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。そのことも許樂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ろう。実際に許樂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、息子が妾を持つことにも口を挟まなかった。さらに許樂善の著作では、仏教や道教に対する好意的な記述も少なくない⁵⁷。

前述のように、最初に許樂善は『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、許樂善は改宗する前にも現世利益を強調する長生術や占いなど道教の要素にかなり興味を持っていた。具体的には、以下のようにある。

その一つは、長寿を得んと一長寿をとったのはチナ人には永遠の生命への願いがないからである一懸命になっているチナ人に見られるある種の愚かさであった。この点について言えば、彼（許樂善）は一部の腹黒い連中の言葉に欺かれていただけでなく、彼自身も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ていた。したがって、そのような定めをたいして抱いている期待を捨てることは辛いことに思われるのである。ところで、チナ人のあいだでは、ある計画を首尾よく果たすことができるか否かは、あげてそれを実行する日をいつにするかによってきまるかのように、その日を慎重に選ぶ習慣があり、その習慣は非常に尊ばれている。したがってその習慣を捨てることもやはり彼には難しいことであった。また未来のことについて占師に訊くのを止めようと決心することもできかねていた⁵⁸。

このように、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民間習俗の要素を持つ道教の影響も強く受けており、それによっ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。

もともとは、宗教としての仏・道は伝統的な民間信仰は敢えて同一ではない。ただし、明末には、仏・道の合流、および民間化・世俗化する趨勢とともに、特に道教には医・卜・星・相などの方技や内容の浅い長生不死説や召神効鬼・祈禳禁咒などの雑術が持ち込まれ、

⁵⁷ 黄一農前掲『両頭蛇』八六頁。

⁵⁸ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第一八章、一八一頁。

民間の俗神の信仰も溶け込んだ。それは、信者たちの現世利益を満足させるためであった。知識人も含めた多くの信者は、仏・道教が語る世俗から離れた清浄な理想の世界というよりも、仏・道が許諾した現世の苦痛から救い出させるなど色々な利益を求めていたのである⁵⁹。『適志齋稿』に収録されている「禱純陽祖師疏」には、許樂善は、自分の長病みが治るように「三教の師」と称される呂洞賓に祈祷し、かつ彼自身が見聞した、周りの人々が仙丹や靈草を服用したら病気がすぐ治ったなど様々な「奇跡」を記録している⁶⁰。また「禱城隍求暑疏」にも、彼は城隍神の祈祷する人の病気を治せるや冤罪を雪げるなどの神力を描写し、さらに「彼に希求すれば、必ず応じる」と称揚している⁶¹。ここから、晩年の許樂善が仏・道教に引き寄せられた重要な原因は、それらの現世利益こそにあることが分かる。

実際には、当時中国で流行していた方術や迷信活動に対して、宣教師らがもたらした西洋科学には、医学や物理の原理を通じて科学的な解釈を提供している。西洋科学を大きく受容した方以智は、彼が著した、西洋自然科学を紹介する『物理小識』にも、それらの神鬼方術に関する解釈を述べている⁶²。しかし、許樂善は興味を持っていたのは西洋数学なので、それらの解釈には大きな影響を受けていなかったようである。

宣教師らが著した神学著作のなかでも、本格的な仏教や道教の思想だけでなく、これらの方術と民間信仰を批判している⁶³。宣教師ヴァニョニは許樂善と天主教信仰に関して書簡

⁵⁹ 仏・道の世俗化について、陳宝良「明代仏・儒・道的合流及其世俗化」（『浙江学刊』、二〇〇二年）、任繼愈編『中国道教史』（上海人民出版社、一九九〇年）第一六章「明王朝与道教」および胡孚琛『道教与仙学』（新華出版社、一九九三年）第二章七節「明清道教の衰退与世俗化」を参照。

⁶⁰ 許樂善前掲『適志齋稿』卷九「禱純陽祖師疏」、四六頁。

⁶¹ 許樂善前掲『適志齋稿』卷九「禱城隍求暑疏」、四七頁。城隍神は元々民間信仰の神であったが、道教の民間化により道教の俗神となった。明太祖朱元璋の改革により、城隍信仰は儒家祭祀と融合して行き、明代においていっそう盛んになった。城隍神の信仰について、前掲任繼愈編『中国道教史』（六七三～六七四頁）、また濱島敦俊「明初城隍考」『榎博士頌壽記念東洋史論叢』（汲古書院、一九八八年）を参照。

⁶² 方以智『物理小識』（商務印書館、一九三七年）卷一二「神鬼方術類・異事類」。

⁶³ 鐘鳴旦・杜鼎克編『羅馬檔案館耶穌会明清天主教文献』七（臺北利氏学社、二〇〇二年）に所収、艾儒略「口鐸日抄」。

で問答を行う際にも、占いや「驚神驅鬼」など色々な方術について議論をしている⁶⁴。許樂善はそれらの答えに一時的に納得させたようである。マテオ・リッチは、許樂善が改宗した後は、天主信仰に熱心であり、

こうした迷いについても正しい考え方を教えられたので、これまで信じていたことが誤ったもの、空しいものであることを悟った。かくて勇断をもっておよそ異教的な匂いのあるものはすべて断ち切ってしまったのである。彼のこうした決心がゆるぎないものであった

と記している⁶⁵。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。『適志齋稿』に収録されている「上梁致詞」は、まさに住宅の風水に関する文章だからである⁶⁶。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。このようなことは、許樂善に限らなかつた。ほかの信者も自らの境遇によって、信仰心が動揺したことが多く存在している。許樂善の曾孫であり、徐光啓の曾外孫である許纘曾は母カンジダ（甘弟大、Candida）の影響で幼い頃から天主教を信奉していたが、のちほども自分の境遇に失望したため、仏教の業報や星占いなどの異教の説に触れる『勸戒図説』を著した⁶⁷。

前述した西学啓蒙家である方以智は若い頃から西学を受容しているが、天主教神学に納得できず、晩年の際にも、政治的抱負を叶えることができず、明清鼎革の現実に絶望したため、「経世致用」の理想を諦め、遁世して参禅するようになった。しかし、彼は許樂善と違って、方術と迷信に対して科学的な認識を持っており、宗教思想の方に夢中し、『易经』の象数を核心とした、朱王学と調和する儒・仏・道の「三教」を融合する哲学思想体系を作った⁶⁸。許樂善は最初に天主教に改宗した理由も、その後仏・道教に傾倒している理由も、それらの宗教の神学・哲学思想に引き寄せられたわけではなく、現世利益の求めにあるだろう。

⁶⁴ 高一志「諮周偶編」（前掲『徐家匯藏書樓明清天主教文献』一）四八二～四九〇頁。

⁶⁵ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第一八章、一八一～一八四頁を参照。

⁶⁶ 許樂善前掲『適志齋稿』卷九「上梁致詞」、五〇～五一頁。

⁶⁷ 許纘曾の天主教信仰については、詳しく本論の第三章、第二節を参照。

⁶⁸ 羅熾『方以智評伝』（南京大学出版社、二〇〇九年）三三一頁。

マテオ・リッチは、許楽善が改宗した後は、天主信仰に熱心であり、「勇断をもっておよそ異教的な匂いのあるものはすべて断ち切ってしまった」と記している。たとえば、彼は従来の迷信を断ちきる決心を示すため、故郷に帰る際にことさら「旅を禁じられている」日を選んだという⁶⁹。ただし天主教が許楽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、精神的なよりどころ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。許楽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。許楽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楽善が天主教に改宗後、郷里へ戻ってからの事跡は一切記されていない。徐光啓の著作でも、許楽善が天主教徒であったことはまったく言及されていないのである。

第三節 奉教士人と信者コミュニティ — 瞿汝夔・金声の事例 —

前節で検討した許楽善は、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、やはり徐光啓を通じて天主教を受容したに奉教士人のなかから、信徒でありつづけながらも時に信仰が動揺した瞿汝夔と、いったんは天主教に改宗しながら、短期間で信仰を離れた金声の事例を、彼ら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。

イエズス会の在華布教事業に対して大きな役割を果たした瞿汝夔については、大量な研究成果が蓄積されている。その中で、代表的な先行研究は、瞿果行氏の「瞿汝夔行実発微」、黄一農氏の『兩頭蛇』第二章「天主教徒瞿汝夔及其家難」、沈定平氏の「瞿汝夔の家世、信仰及其在中西文化交流中的作用」であり、日本人学者の研究には矢沢利彦「マッテオ・リッチと瞿太素」がある⁷⁰。それらの先行研究は、瞿汝夔の家系、彼とマテオ・リッチとの

⁶⁹ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第一八章、一八一～一八四頁。

⁷⁰ 瞿果行「瞿汝夔行実発微」（『齐鲁学刊』、一九九四年第一期）、黄一農前掲『兩頭蛇』第二章「天主教徒瞿汝夔及其家難」、沈定平「瞿汝夔の家世、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』第八卷、一九五九年）。

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。これらの先行研究に示されているように、瞿汝夔は天主教の伝播に対して大きな貢献を挙げた。しかし、実際には、瞿汝夔は学術の面では天主教を受け入れたが、天主教信仰に基づくライフスタイルに束縛されることには望まなかった。彼のこういう一面は、従来の研究では、あまり注目されてい来なかった。そして、宣教師らの布教事業において、瞿汝夔が持っていた人的なネットワークが果たした役割も特に着目すべきである。そのため、以下では、先行研究では十分に論じられていない瞿汝夔が持っていた人脈と天主教布教の関わりを踏まえて、彼の天主教に対するアンビバレンスに注目して、瞿汝夔の天主教信仰の基盤や信仰生活の実態について考察をくわえる。

瞿汝夔は字は太素、蘇州府常熟県の出身であり、礼部尚書瞿景淳の息子であったが、科挙には合格せず官途にもついていなかった⁷¹。最初は錬金術を習うためにマテオ・リッチと接近した瞿汝夔は、宣教師らの徳性に感化され、徐光啓と同じようにリッチから天主教神学と西洋天文学や数学などの西学を習い、またもともと仏教の僧服を着て登場した宣教師らに儒学者の服に代わるように建議し、儒学と結びつけるというイエズス会の布教方針の確立を推し進めた。

徐光啓と同じように、瞿汝夔も熱心に自らの社会関係を通じて天主教を宣揚していた。徐光啓が持った社会ネットワークは、主に彼が務めている北京と彼の故郷である松江府をめぐって形成されたものであった。これに対して、同じく江南出身の瞿汝夔は、家族を連れて、故郷の常熟を離れ、各地を行脚しており、韶州・南雄・蘇州・南京など色々な場所で、彼の父の影響により作られた人脈を通じて、積極的に宣教師らを各地の官員や名士に強力に推薦し、マテオ・リッチらの重要な水先案内人となり、士大夫における天主教・西学の伝播に対して大きな貢献をした。特に南昌において、瞿汝夔はリッチを彼の姻戚である明朝の親王の建安王や彼がかつて師事した白鹿洞書院の院長である章本清や江西総督である陸万垓に紹介しており、それらの有力な人たちはさらに自らの勢力と声望を通じて宣教師らの学問を宣伝し、大勢の知識人は宣教師らの元に引き寄せられた。マテオ・リッチも書簡の中で瞿汝夔の協力についてきわめて褒めた⁷²。瞿汝夔のような奉教士人らが持つ

⁷¹ 瞿汝夔は、若い時、品行不正だったので、家から追放され、各地を行脚するようになった。具代的には、黄一農前掲『両頭蛇』第二章を参照。

⁷² 利瑪竇（羅漁訳）前掲『利瑪竇書信集』上、一二六・一七八・二〇九頁。

ていた人的なネットワークこそは、イエズス会が天主教を中国に広げる際に歩んでいた「上層路線」が効果を挙げた最も重要な原因であった⁷³。

瞿汝夔は徐光啓・李之藻たちと同じように、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⁷⁴。リッチは『布教史』において、瞿汝夔は『天球論』およびユークリッドの『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⁷⁵。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⁷⁶。

上述したように瞿汝夔は天主教の伝播においてかなり熱心であった。ただし許崇善と同じように、彼の天主教信仰の基礎は必ずしも堅実ではなかった。瞿汝夔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、彼は、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」と言われる⁷⁷。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⁷⁸。ようやく万暦三三（一六〇五）年に至り、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⁷⁹。

このほかにも、もともと仏教を信仰していた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いたという。『布教史』によると、

⁷³ 瞿汝夔が持っている人的ネットワークの形成、およびそれをめぐる天主教布教の展開については今後稿をあらためて詳しく論じる予定である。

⁷⁴ 瞿汝夔「大西域利公友論序」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。

⁷⁵ リッチ、セメード前掲『布教史』一、第三の書、第三章、二七二頁。

⁷⁶ 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）。

⁷⁷ リッチ、セメード前掲『布教史』一、第三の書、第三章、二七三頁。

⁷⁸ 艾儒略「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。

⁷⁹ リッチ、セメード前掲『布教史』一、第三の書、第三章、二七三頁。

これまでその宗派について書いて出版した他の本にこれを加えて、名声を得ようと、彼（瞿汝夔）は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こんでいた。彼は子供のころからその宗派の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⁸⁰。

また彼の家には、いくつかの偶像が安置されていた。のちに瞿汝夔は友人の黄明沙助修士に諫められ、ついに改宗を決めた。宣教師らと頻繁に交際していた瞿汝夔は、

キリスト教の問題にもよくつうじていた。すばらしい才能の持ち主であった彼は、わたしたちの聖なる信仰が正しいものだと考えないわけにはゆかなかった。そのことは、彼が深く理解して賞讃を惜しまなかつた神父たちの徳性からみても明らかだったし、また神父たちが彼に言葉や行いをつうじて示してきた深い愛情からも明らかだった⁸¹。

つまり、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とどまっていたようだ。道教の錬金術に深い興味があり、仏教の教義にも関心があった彼は、天主教信徒となっ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言われる⁸²。

天主教の基本的教義の一つは罪を悔改めることであり、色々の罪を述べる戒律を通じて、天主教は信者たちの信仰生活を厳しく制約している。明末の天主教会は創立されたばかりで、宣教師らは信者の改宗や宗教生活の管理は特に厳格であった⁸³。宣教師ジュリオ・アレニ（艾儒略、Giulio Aleni）が著した『滌罪正規』には、天主教の十戒に基づいて派生した様々の罪を詳叙している。その中で、殺人や偷盗に関する道徳的戒律が存在するのみならず、「邪神を信じてはいけない」や「（異教の）経文を誦してはいけない」など一神教的

⁸⁰ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、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。

⁸¹ リッチ、セメード前掲『布教史』二、第五の書、第七章、五七頁。

⁸² Matteo Ricci & Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century*, p.545. 原訳文は、his vagabond way of life である。

⁸³ 楊廷筠も、改宗する前に、天主教教規の厳しさに感嘆した。丁志麟前掲「楊洪園先生超性事蹟」二二一～二二二頁。

戒律もある。そのうえ、占・星・相・夢解きなど諸迷信活動に参加することも明確に禁じられており⁸⁴、なるべく徹底的に他宗教的・迷信的色がある活動を信者の信仰生活から排除する。そのほか、信者の日常的信仰生活に関して、朝晩の祈祷や聖日のミサの厳守なども要求されている。宣教師らが記録した徐光啓の事跡を例として見れば、彼は上述した諸戒律を守る上に、しばしば断食や自らの体を鞭打つなどの天主教の苦行もしていたことが分かる⁸⁵。宣教師ジョアン・フロイスは「徐保禄進士行実」に徐光啓が七〇の際にも齋戒を厳しく守っていたことを称揚するとともに、多くの中国人信者が齋戒の守るに困難があったことを感嘆した⁸⁶。苦行に関して、徐光啓の事跡は特例ではない。宣教師フィリップ・クブレ（柏応理、Philippe Couplet）によると、当時上海の三つの天主教信心会（Confraria）の一つは苦行を行う「苦難会」である⁸⁷。明清時代上海の天主教教務を記録している「敬一堂誌」にも、「耶蘇苦難会」の活動や規約が詳細に記載されている⁸⁸。ここから、当時の中国人信者のなかでも、苦行をするのは普遍的であることが分かる。

これに対し、仏教や道教も戒律を持っているが、それらの戒律はおもに仏僧や道士などの神職者に対して定めたものであり、平信者に対してはさほど厳しくない。そして、仏教や道教などの東方宗教には、天主教のような中央集権的宗教組織や教皇など中核的権威がないため、天主教より、神学的にはもっと寛容であり、組織的にも融通性がある⁸⁹。そのため、この前に述べたように仏教と道教は、彼此の思想を受け入れたうえに、民間信仰や迷信の内容もある程度吸収しており、信者の信仰生活をさらに自由にさせた。これも恐らく、前に述べた許樂善が天主教に離れ、仏教と道教に傾倒する理由の一つであろう。

⁸⁴ 艾儒略「滌罪正規」（前掲『艾儒略漢文著述全集』）二四六～二四七頁。

⁸⁵ 柏応理前掲「徐光啓行略」三二四頁。

⁸⁶ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五五頁。

⁸⁷ Philippe Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine ou par occasion les usages de ces peuples, l'établissement de la religion, les manieres des missionnaires, & les exercices de piété des nouveaux chrétiens sont expliquez*, Michallet, 1688, pp.32-36. 柏応理（徐允希訳）『許母徐太夫人甘弟大事略』（天主教上海教区光啓社、二〇〇三年）二〇頁。明末清初の上海における信心会について、具体的には第三章を参照。

⁸⁸ 無名氏「敬一堂誌」（前掲『徐家匯藏書樓明清天主教文献続編』一四）五五頁。

⁸⁹ Lester R. Kurtz, *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, 2007, p.59.

ずっと天主教に対してアンビバレンスを持っていた瞿汝夔はようやく決心を下して洗礼を受けたが、結局最後まで天主教の厳しい宗教生活を守れなかった。瞿汝夔が改宗してから、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った。年を取った瞿汝夔は、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、瞿汝夔に対して宗教的な援助を与え、最終的に迷信を捨てさせたという⁹⁰。具体的には、徐光啓は瞿汝夔に強制的に彼が洗礼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⁹¹。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、一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、それは天主教が、信徒たちの集会活動を重視した主因の一つであった。

瞿汝夔がともかくも最後まで信仰を維持したのに対し、天主教に改宗しながらも短期間で信仰から離れた人物として、金声をあげることができる。金声は徽州府休寧県の出身、崇禎元年の進士であり、官は監察御史にいたった⁹²。金声も本来は仏教を熱心に信じていたが、おそらく崇禎元（一六二八）年前後、会試のために北京に滞在した際に、宣教師と接触しはじめ、しだいに天主教を受け入れ、改宗して信徒となった。金声自身は、「私は偶然に西洋の宿儒と学問を討論し、その学問に触れた」と述べており、また「私は彼らの学問は我々の中国の聖人の道理とよく一致していることを喜ぶ」と、天主教の教義を儒学の理念に一致するものとして評価している⁹³。金声の親友である熊開元も、金声が「西洋人の

⁹⁰ George H. Dunne, *Generation Of Giants*, p.122.

⁹¹ R.P. Henri Bernard, *Le père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, Hautes études, 1937, p.337.

⁹² 金声に関する主要な先行研究としては、方豪「金声伝」前掲『中国天主教史人物伝』、黄一農前掲『兩頭蛇』第九章「南明重臣対天主教的態度」のほか、陳垣「休寧金声伝」（『陳垣學術論文集』一、中華書局、一九八〇年）がある。

⁹³ 而余適与泰西宿儒論学、頗相感触。（中略）泰西不為是学、学尊性命而明物察倫、（中

教えを聞き、弟子たちを連れて西洋の教えに従った」ことを伝え、また彼がかつて熊開元とともに師事した覚来大師の葬儀においても、「西洋の天主教の儀礼に従い、仏教の菩薩を拝まず、天主教の神のみを拝んだ」と記録している。そのため、金声は仏教の信奉者であった熊開元と、宗教論争も行っている。ところが「数月ならずして」、金声は結局天主教信仰を捨て、仏教信仰に回帰してしまったというのである⁹⁴。

なお陳垣氏と方豪氏は、いずれも金声が短期間で信仰を捨てたという記述は、熊開元による事実の改竄であるとみなし、実際には金声は仏教徒に戻ることなく、一生天主教を信じていたと主張している⁹⁵。しかし最近、黄一農氏は、金声の詩文や婚姻生活などの諸側面を検討して、金声が確かに仏教徒に戻っていたことを証明している⁹⁶。

金声が最終的に仏教徒に戻った背景には、彼の出身地である徽州地域の宗教環境とも関わりがあると思われる。もともと徽州は、正統朱子学が非常に発達した地域であり、また伝統的な仏教・道教信仰の影響力も大きかった。金声自身も、早くから仏教に深い関心を持っており、彼の友人のなかには、著名な仏僧や、仏教を熱心に信じる文人も少なくなかった。たとえば、金声の親友である熊開元、譚元春、また師弟関係にある葛寅亮、羅喩義らは、みな熱心な仏教信奉者であった。金声は彼らとしばしば書簡を通じて仏法を論じており⁹⁷、金声が天主教に改宗すると、彼らはそれを非難して、激しい論争を行っている⁹⁸。

略) 吾喜其与吾中土聖人大道往往符合也。金声『金忠節公文集』(光緒一四年刊) 卷六に所収、「城南葉氏四統譜序」。

⁹⁴ 已聞泰西氏之教、則又率弟子從事泰西。(中略) 覺大師已示寂、公造其廬、用泰西教、不礼仏菩薩像、独拜師神主。(中略) 不数月、廢然返。熊開元『熊魚山先生文集』(光緒二一年刊) 卷下に所収、「金忠節公伝」。

⁹⁵ 陳垣前掲「休寧金声伝」。方豪前掲「金声伝」。

⁹⁶ 黄一農前掲『兩頭蛇』三二八～三三二頁。

⁹⁷ 前掲『金忠節公文集』卷四、「与熊魚山」。『譚元春集』(上海古籍出版社、一九九二年) 卷二八に所収、「答金正希」など。

⁹⁸ 熊開元前掲「金忠節公伝」。

一方、江南デルタの周縁山間部に位置する徽州では、宣教師も来訪せず⁹⁹、天主教の浸透は微々たるものであった¹⁰⁰。金声は会試のために北京に赴いた際に、宣教師との交流を通じて天主教に改宗したのだが、故郷の徽州に帰った金声の周りには、同じ信仰を持つ宣教師や信者仲間はほとんどいなかった。もともと正統朱子学や道教・仏教がさかんな徽州地域社会において、金声は信仰の支えをえられず、友人からの非難により動揺し、短期間に本来の仏教信仰に回帰することになったと思われる。瞿汝夔が友人の徐光啓の熱心な勧誘により、天主教信仰に立ち戻ったこととは対照的である。

なお徐光啓と金声の交際は、崇禎二（一六二九）年に後金軍の攻撃の激化に備えて、北京の防備強化が行われた際、徐光啓が京營兵の訓練を担当し、金声がこれに参加したことに始まったと思われる¹⁰¹。さらに崇禎四年（一六三一）、徐光啓は金声が「西洋人の事情を熟知しており、起用して原職（御史）に復帰させ、広東に派遣する」ことを提議している¹⁰²。しかし金声はこの推薦を辞退し、出仕しなかった。ついで崇禎五年（一六三二）にも、徐光啓は、ふたたび金声を暦局の監理に推薦したが、金声はまたもや辞退している¹⁰³。

金声の友人であった熊開元によれば、金声が暦局への推薦を断った理由の「一端」は、彼がすでに天主教信仰を離れていたため、イエズス会士と関係の深い徐光啓の勧めを受けられることを望まなかったことにあるという¹⁰⁴。また黄一農氏も、金声が徐光啓の推薦を断ったのは、彼と徐光啓の信仰や関心が齟齬していたからだと論じている¹⁰⁵。しかし、彭際清の『居士伝』や李宗熿が著した「金忠節公集序」などほかの史料では、金声は崇禎二年に軍事問題に対する進言が容れられず¹⁰⁶、また「封疆将率」として武功をあげる志望がかなわかった

⁹⁹ 陳垣前掲「休寧金声伝」四九頁。

¹⁰⁰ 清光緒一三年（一八八七）に至り、フランス人の宣教師がようやく休寧で教会を建てて宣教を始めたという。休寧県地方志編纂委員会『休寧県志』（安徽教育出版社、一九九〇年）五二四頁。

¹⁰¹ 黄一農前掲『両頭蛇』三二六頁。

¹⁰² （金声）忠猷夙着、亦習夷情、宜起補原職、遣官趣赴広省。『徐光啓詩文集』（『徐光啓全集』九、上海古籍出版社、二〇一〇年）巻四「欽奉明旨敷陳愚見疏」、一四六頁。

¹⁰³ 前掲『金忠節公文集』巻三に所収、「上徐元扈相公」。

¹⁰⁴ 治曆非公志、徐公（光啓）善泰西、不欲往。熊開元前掲「金忠節公伝」。

¹⁰⁵ 黄一農前掲『両頭蛇』三二六頁。

¹⁰⁶ 正希（金声）慷慨上言防禦策、薦布衣。申甫有將才。莊烈以甫為副総兵。募新軍数千人。

ため官職を辞し、その後は再任用の推薦をすべて断ったのだと記されている¹⁰⁷。実際に彼は、崇禎八（一六三五）年に駅伝関係の官職に推薦された際も辞退している¹⁰⁸。また金声が崇禎四年に師の羅喩義に送った書簡では、羅喩義が執政温体仁の怒りに触れて官職を辞したため、意気消沈し、徐光啓の推薦を受諾する意欲が湧かなかったとも述べている¹⁰⁹。

これらの史料が示すように、金声が徐光啓の推薦を辞退したことを、ただちに天主教に対する忌避に結びつけることは不適當であろう。その原因は、むしろ当時の朝政に対する深い失望によると思われる。金声が徐光啓に対し、「西儒を敬服し」、彼らの「理法と修行の律法」に関心を抱いていたと述べるように¹¹⁰、彼は天主教を離れた後も、必ずしも天主教や西学に対する敬意や興味を失っていたわけではないようである。ただし徐光啓を中心に、信徒同士のネットワークが形成されていた江南デルタの奉教士人とは異なり、天主教の影響力が薄弱で信徒コミュニティも存在しない徽州においては、彼を信仰につなぎとめる社会的な力も弱く、彼をめぐる社会関係においては、むしろ本来の仏教信仰に回帰させる誘引力が強く作用したのである。

小 結

本章では徐光啓の交友関係を着目し、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、社会関係が信仰に及ぼした影響について考察した。その要点は次の通りである。

改正希御史参其軍。既而甫出戰。沒於陣。正希言浸不用。遂謝病歸。後屢徵不起。彭際清『居士伝』卷五二「金正希伝」（『卍纂続蔵経』史伝部収載）。

¹⁰⁷ 卒不能昇官封疆將率之任、以規其設施而收補救之功於万一。前掲『金忠節公文集』に所収、李宗熿「金忠節公集序」。

¹⁰⁸ 前掲『金忠節公文集』卷二に所収、「辭謝推陞駅伝疏」。

¹⁰⁹ 頃見邸報、蒙上海相公有修曆之薦。聲自前歲歸來、麋鹿之性已將終身。已聞吾師去国、百念益復灰冷。今忽有此意、悵悵殊不欲行。所以辭之。前掲『金忠節公文集』卷三に所収、「上羅與江老師」。『明史』によると、金声の師である羅喩義が著した『布昭聖武講義』には、「左右之者不得其人」とあり、執政者を非難したため、温体仁の怒りを買ひ、免職された。『明史』卷二一六、列伝一〇四、羅喩義伝。

¹¹⁰ 前掲『金忠節公文集』卷三に所収、「上徐元扈相公」。

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受容の背景には、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。また、天主教信仰の伝播において、具象的な儀礼や儀式なども積極的な役割を果たした。中・日の天主教式葬礼の受容の対照から見ると、イエズス会が実行した「文化適応」布教方針の社会的実践とその効果が窺える。中国で布教する際に、イエズス会士らは、葬礼においても日本布教の経験を参照した可能性があるだろう。

徐光啓は、楊廷筠や許樂善の天主教入信に重要な影響を与え、瞿汝夔の信仰心が動揺した際に援助し、またしばしば信者仲間である金声を朝廷に推薦して提携しようとしていた。このように、士大夫間の交際も、天主教信仰の重要な伝播経路の一つとなり、とくに徐光啓のような指導的人物をめぐる交友関係は、士人社会における天主教の伝播・定着に重要な役割を果たした。

徐光啓と関わった奉教士人には、許樂善・瞿汝夔・金声のように、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、仏教・道教などの既存信仰や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。

徐光啓は自らの天主教信仰を、儀式礼儀や交友関係など、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背景の一つ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、蓄妾をはじめとする生活習俗や、仏教・道教・民間信仰を含めた伝統的宗教などの、ライフスタイル・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。

第二章 明末士人社会における西学・天主教の伝播 — 徐光啓の同科・地縁・師弟関係を中心に —

はじめに

第一章では、徐光啓をめぐる社会関係のなかから、とくに主要な奉教士人たちとの交友に注目し、徐光啓をめぐる人的関係が、士人社会において天主教が伝播する重要な経路となっていたことを示した。本章ではさらに、徐光啓との科举・地縁・師弟関係を通じて、天主教や西学を受容した士人たちについて考察をくわえることにしたい。

明末における西洋学術の受容については、すでに多くの研究成果が蓄積されており、序論において紹介したように、徐光啓が西学受容において果たした役割を論じた研究も多い。また明末清初の「西学東伝」を全般的に論じた研究としては、古くは方豪『中西交通史』があり¹、近年も黄正謙『西学東漸之序章—明末清初耶穌会史新論—』²、岡本さえ『近世中国の比較思想—異文化との邂逅—』³、ベンジャミン・エルマン (Benjamin A. Elman) *On Their Terms: science in China, 1550-1900*⁴ などの、重要な業績が公刊されている。

こうした先行研究では、明末清初における中国知識人の西学観念、彼らが西学伝播に果たした役割、当時の政治的・文化的状況やイエズス会の布教策略との関わりなどの諸問題が論じられている。ただし従来の研究では、徐光啓をはじめとする西学受容の先駆者たちの個人的な功績が考察の中心となっており、彼らが士人社会において有する社会関係が、西学の伝播において持った意義については、必ずしも十分に論じられていない。

このため本章では、まず徐光啓と科举や地縁を通じた関係を持ち、天主教信者にはならなかったが、徐光啓を通じて西学を受容した人々について検討をくわえる。ついで、徐光啓の高弟のなかで、西学と天主教信仰の双方を受容した二人の事蹟を取り上げ、徐光啓のような指導的人物との師弟関係が、明末における天主教や西学の伝播にはたした作用について

¹ 方豪『中西交通史』（上海人民出版社、二〇〇八年、初版、岳麓書社、一九八三年）。

² 黄正謙『西学東漸之序章—明末清初耶穌会史新論—』（香港中華書局、二〇一〇年）。

³ 岡本さえ『近世中国の比較思想—異文化との邂逅—』（東京大学東洋文化研究所、二〇〇〇年）。

⁴ Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Harvard University Press, 2005.

論じる。本章ではこうした考察によって、中国の士人社会における西学・天主教信仰の伝播経路や、当該時代の中国士人たちの天主教・西洋文化をめぐる交流の実態などを、具体的に検証していきたい。

第一節 科挙・地縁による西学の受容

明末期に中国布教に従事したイエズス会士たちは、彼らの有する西洋学術の知識を布教手段として用い、多くの西学関係書を中国語に翻訳して、中国人に紹介した。在華イエズス会がこのような布教戦略を採用した理由について、マテオ・リッチ（利瑪竇、Matteo Ricci）は次のように述べている。

これまでの経験からわれわれには、チナ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ことが明らかになっている。高位の人びとにたいして道を説くのは、このわたしにはどんな師であるのかわからないが、外国人とみなされる人ではこのチナでその役を果たすことのできないある種の師によってなされるからであり、また議論は口論と解され、真実を知るためのものとされていないからである⁵。

明末期の士人社会では、空論に傾きがちだった理学に対して、経世致用をめざす実学への関心が高まっていた。イエズス会士たちは、布教に際して知識人の実学志向に着目し、布教に注目して、「中国のソロンたち（知識人）を改宗させる際には、科学をつかっていた」⁶といわれる。リッチも次のように述べている。

（中国の知識人らが）種々の数学の装置や世界地図やエウローパから渡来した技術製品に関心をよせるものもあったから、こうした品々に触れ、彼らに比べるはるかに基礎の確立されたわたしたちの科学について神父たちの話を聞くうちに、（中略）こうした機会を利用して、神父たちはわたしたちの聖なるキリスト教の信仰について語るようになった⁷。

宣教師たちの期待どおり、彼らをもたらした西洋文化や科学技術などは、明末の知識人た

⁵ 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、第五の書、第一八章、一八〇頁。以下同書を、リッチ、セメード『布教史』と略称。

⁶ Ricci and Tregault, *Sixteenth Century*, Book Five, chap.17, p.545.

⁷ リッチ、セメード前掲『布教史』一、第二の書、第一二章、二三四頁。

ちの目を引き、知識人たちの間では、西洋宣教師との交際が一時期の流行となった。林金水氏によれば、その当時マテオ・リッチと交際した中国知識人は、一三〇人にのぼったという。そのなかには、大きな政治的・社会的影響力を持っていた高官や名士も少なくなかった⁸。

徐光啓の周囲では、前章で論じたように、彼とともに「三大柱石」に数えられる李之藻・楊廷筠をはじめ、許樂善・瞿汝夔・金声などの著名な知識人が、西学や天主教を受容していた。このほかにも徐光啓を通じて、宣教師と交流し、西学や天主教に関心を抱いた知識人は少なくなかった。本章末尾の表1・表2では、徐光啓と親族・同郷・知友・門人・科挙の同期合格など、なんらかの関係を有し、西学や天主教を受容した人々を一覧表としている。

徐光啓は西学伝播の先駆者として、自ら西学の実践につとめただけでなく、宣教師が著した多くの西学関係の著作も翻訳した。さらに彼は、科挙・地縁・師弟などの社会関係を利用して、イエズス会が中国布教において採用した、書籍を通じて知識人への布教を行うという方針を積極的に推進したのである。本節では、まず徐光啓をめぐる科挙・地縁関係を通じた、西学受容の諸相について検討してみたい。

明清期の知識人にとって、「同年同科」（同期の進士合格者）の絆は、重要な社会関係の一つであった。徐光啓は万曆三二（一六〇四）年に進士に及第し、同年七月に翰林院庶吉士に選ばれた。彼はその一年前に天主教に入信しており、北京でマテオ・リッチなどの宣教師から西学を学びはじめていたが、進士合格後は「同年同科」の関係を通じて、士人社会における西学の普及につとめていた。徐光啓と同期の進士のなかには、彼の直接的・間接的な影響をうけて、西学に関心をもつようになった者も少なくない。

たとえば徐光啓の同期の進士であった孫承宗は、「徐光啓の軍事的能力に敬服しており、二人は意気投合していた」といわれる⁹。孫承宗の字は穉繩、河北省高陽県の出身である。彼は西学にも興味を抱き、特に西洋火器について強い関心を示していた。次節で述べるように、孫承宗は徐光啓の門人で、西洋の軍事技術に通じた孫元化を朝廷に推薦し、それによって孫元化は遼東経略使に起用されている。また孫承宗は、徐光啓をはじめとする奉教士人が唱道した、西洋火器の導入による軍事改革も強く支持していた。彼は徐光啓の門人であった鹿善

⁸ 林金水『利瑪竇与中国』（中国社会科学出版社、一九九六年）付録「利瑪竇交遊人物表」、一一七～一四三頁。

⁹ 梁家勉編・李天綱増補『増補徐光啓年譜』（朱維錚・李天綱編『徐光啓全集』一〇、上海古籍出版社、二〇一〇年）五九頁。

継とともに『車営扣答合編』を著し、多くの西洋大砲を活用し、車・歩・騎を総合的に運用する戦略を論じている¹⁰。

このほかにも、徐光啓と「同年同科」の進士には、西洋の学術や文化の紹介に関与した者が多い。たとえば樊良樞は、李之藻が西洋天文儀器「平儀」の製造・使用法を紹介した、『渾蓋通憲図説』に序文を寄せている。また劉胤昌、周炳謨、王家植も、マテオ・リッチの『畸人十篇』のために序文を書いた¹¹。さらに楊如皋、劉廷元、万崇徳、李養志、張鍵、彭惟成、姚永濟、李凌雲、張鼐は、徐光啓が翻訳した宣教師サバティエーノ・ディ・ウルシス（熊三拔、Sabatino de Ursis）の『泰西水法』の校訂作業に参加している。このほかにも、彭惟成は『泰西水法』に序文を寄せ¹²、周炳謨と姚士慎はマテオ・リッチと徐光啓が合訳した『幾何原本』の校訂作業に携わった。黄鳴喬も天主教の中国布教史に関する『天学伝概』を著している¹³。

このように徐光啓と同年同科の進士のうち、少なくとも一六人は西学関係の著作に関わっていたことが確認できる。彼らが『泰西水法』や『幾何原本』の校訂などに従事したのは、おそらく徐光啓自身の依頼によるのだろう。こうした進士出身の官僚たちが、西学関係書籍の校訂に参与し、あるいは序文を執筆したことは、士人社会におけるこれらの西学書の受容にも、積極的な意味を持ったと思われる。徐光啓と同年同科の進士たちのうち、周炳謨、王家植、姚士慎と張鼐は、徐光啓とともに翰林院庶吉士に任じられ、同僚ともなった。また、張鼐と姚永濟、李凌雲、姚士慎は徐光啓と同郷の松江府出身であった。このように、徐光啓をめぐる同年同科の進士たちのなかには、同僚・同郷などの関係を持つ者もあり、こうした重層的な社会関係は、士人社会における西学の伝播においても、一定の役割を果たしたにちがいない。

徐光啓と同郷の松江出身の知識人には、上述した張鼐、姚永濟、李凌雲、姚士慎のほかにも、西洋の学術や文化に関心を示した者が少なくなかったようだ。たとえば当時の松江、さらには江南地域の文化界の大立者であり、徐光啓の知友でもあった董其昌は¹⁴、自身は仏教

¹⁰ 『中国兵書集成』（解放军出版社、一九八七年）卷三七に所収、孫承宗等『車営扣答合編』。

¹¹ 『畸人十篇』については、柴田篤「『畸人十篇』の研究」（一）・（二）（哲学年報、第六八・七一輯、二〇〇九年・二〇一二年）を参照。

¹² 熊三拔・徐光啓『泰西水法』（前掲『徐光啓全集』五）に所収、彭惟成「聖徳来遠序」。

¹³ 徐宗沢『明清間耶蘇会士訳著提要』（上海書店、二〇一〇年）一七二頁。

¹⁴ 董其昌は万暦一七年の進士、官は南京礼部尚書に至った。一般的には、董其昌の出身地は松江府華亭県だとされるが、徐光啓と同じく上海出身であったという説もある。王永順編『董

徒であったが、西洋宣教師と交際し、西洋美術にも興味を持っていたようだ。彼は鏡・簫・書巻・コンパス・地球儀・地図などを持った四人の女神を描いた、西洋式の聖画を制作したこともあるという¹⁵。また、宣教師ジョアン・デ・ローチャ（羅如望、João de Rocha）が刊行した「玫瑰經十五端」には、ヨーロッパの『福音物語図像』を手本とした、木版の挿絵が収録されているが、これらは董其昌の画風の特徴を示しており、董其昌かその弟子が制作に関わった可能性が指摘されている¹⁶。なお、イタリア人宣教師のパスカル・デリア（徳礼賢、Pasquale M. D'Elia）は、ローマの大聖母堂に描かれた聖母子像も、董其昌に関係する中国画家によって描かれたのではないかという説を唱えている¹⁷。さらに、董其昌は宣教師フランチェスコ・サンビヤシ（畢方濟、Francesco Sambiassi）が、西洋絵画の遠近法を紹介した『睡画二答』を読んでいただとも言われる¹⁸。

また当世屈指の書家でもあった董其昌は、徐光啓が創立した書院や、徐光啓の邸宅のために扁額を揮毫している¹⁹。両者は個人的にも親密な関係にあり²⁰、董其昌は徐光啓の紹介で宣教師らと交流し、西洋絵画に接する機会も得たのではないかと思われる。上海地域では、徐光啓の主導により天主教や西学に関心を持つ知識人が多く、宣教師と知識人が交流する機会

其昌史料』（華東師範大学出版社、一九九一年）三～五頁。

¹⁵ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol.4, pt.2, Cambridge University Press, 1971, p.437. 黄一農「天主教徒孫元化与明末伝華の西洋火砲」（『中央研究院歴史語言研究所集刊』第六七本第四分、一九九六年一二月）。

¹⁶ 柯毅霖（Gianni Criveller）「福音在中国本地化的隱喻—天主教的一個觀點—」（『神学年刊』二〇〇五年）。

¹⁷ Pasquale M. D'Elia, “La prima diffusione nel mondo dell'immagine di Maria 'Salus populi romani,” *Fede e Arte*, 1954, pp.1-11. 陳慧宏「耶蘇會傳教士利瑪竇時代的視覺物象及傳播網絡」（『新史學』二一卷三期、二〇一〇年）より転引。

¹⁸ Needham, *Science and Civilization in China*, vol.4, pt.2, p.437.

¹⁹ 徐光啓が天啓二（一六二二）年に馮從吾、鄒元標らとともに北京で創立した首善書院の碑文は、葉向高が撰文し、董其昌が書いている。劉侗『帝京景物略』卷四（北京古籍出版社、一九八三年）一四九～一五〇頁。

²⁰ 徐光啓の大南門外にある家宅「双園」の「深柳堂」の扁額も、董其昌が書いており、法華郷（現在の徐家匯）にある別荘にも、董其昌が書いた扁額が掲げられていたという。王鐘・胡人鳳『法華郷志』（『上海郷鎮旧志叢書』、上海社会科学院出版社、二〇〇六年）卷七、第宅園林。

も多かった。こうした環境も、松江の有力郷紳で当世第一の書画家とされた董其昌が、宣教師と接して西洋文化に触れることを容易にしたであろう。

このほかにも、松江府華亭県出身で「幾社六子」の一人であった陳子龍のように、松江地域の知識人のなかには、徐光啓の影響で西学に対して関心を示す者が多かった。徐光啓が唱導した実学思想は、蘇松地域の知識人に大きな影響を与えていた²¹。陳子龍は崇禎三（一六三〇）年に北京の徐光啓のもとを訪ね、「当世之務」について教えを請うている²²。

その後、崇禎八（一六三五）年に、陳子龍は徐光啓の孫の徐爾爵から、徐光啓が編纂した「農書」の草稿を得、同郷の徐孚遠等とともに『農政全書』の編修を始めた²³。その後、陳子龍・徐孚遠・宋征璧らが『明經世文編』（以下『文編』と略称する）を編纂した際にも、六卷を割いて徐光啓文集を収録している²⁴。また、『文編』に書かれている評語において、徐光啓の業績を次のように称揚している。

公（徐光啓）は博学多識で、律曆・河渠・屯田・兵法など、考究しないものはなく、みずから西学の神髓を体得し、その説はみな実用に裨益している²⁵。

さらに徐光啓と同年・同僚・同郷の三重関係を持っていた人物として、『泰西水法』の校訂者の一人でもあった張鼐を挙げることができる。張鼐の字は世調、号は侗初、華亭県出身で、万曆三二（一六〇四）年に進士に及第した。華亭県は上海県と隣接しているため、張鼐は若年時から徐光啓と面識があった可能性がある²⁶。彼は徐光啓と同期で進士に合格し、と

²¹ 徐光啓の実学思想が上海の士人に与えた影響については、馬学強前掲「徐光啓与明末上海社会」（宋浩杰等編『中西文化会通第一人—徐光啓學術研討会論文集—』上海古籍出版社、二〇〇六年）七八～八四頁を参照。

²² 梁家勉編・李天綱増補前掲『増補徐光啓年譜』三二〇頁。

²³ 梁家勉編・李天綱増補前掲『増補徐光啓年譜』三七一頁。

²⁴ 梁家勉編・李天綱増補前掲『増補徐光啓年譜』三六九頁。

²⁵ 公（徐光啓）博学多聞、於律曆、河渠、屯田、兵法、靡不究心、獨得泰西之秘、其言咸裨實用。陳子龍等編『明經世文編』（中華書局、一九六二年）に所収、『徐文定文集四』に付く評語。

²⁶ 梁家勉編・李天綱増補前掲『増補徐光啓年譜』（八九～九〇頁）では、徐光啓は万曆一六（一五八八）年に、友人の董其昌・張鼐・陳繼儒等とともに、太平府で郷試を受験したとする。しかし陳繼儒の「思白董公暨元配龔氏合葬行状」（王永順前掲『董其昌史料』一五頁に所収）によれば、董其昌は太平府ではなく、北京順天府で郷試を受験している。ま

もに翰林院に入り、しばしば軍事問題について論じ合ったという²⁷。万暦三九（一六一一）年、張鼐はやはり徐光啓とともに内書堂教習に任じられ²⁸、翌年には、またも徐光啓とともに、起居注となっている²⁹。

朝政において、張鼐は特に軍事に関して徐光啓と近い見解を持っており、徐光啓が提唱した軍事改革も強く支持していた。徐光啓は「恭承新命謹陳急切事宜疏」、「兵事百不相応疏」などの上奏を行い、練兵の強化を訴えた際にも、国子監署監事司業であった張鼐は積極的に賛同し、ただちに廷臣たちに面議させるべきだと上奏した。彼は徐光啓を「得難い人才」と称揚し、自分には「徐光啓を補佐しうる深謀遠慮はないが、（中略）忠君愛国の赤心は彼と同じである」とも述べている³⁰。その後、徐光啓が「東事警急練習防禦疏」を上奏した際にも、右諭徳となっていた張鼐は、王某という兵部職方司郎中への書簡において、徐光啓の軍事的才能を高く評価し、彼の練兵計画を全面的に支持した³¹。張鼐の上奏に見える西洋銃砲の購入、兵士の精選、軍費の増加および軍事装備の増強などの提案は、徐光啓・李之藻・楊廷筠などの奉教士人らが提唱した西洋火器による軍事改革案と共通する点が多い。

また前述のように、万暦四〇（一六一二）年頃には、張鼐は宣教師サバティノ・ウルシスが口述し徐光啓が筆録した『泰西水法』の校訂にもあたった。おそらく張鼐も、徐光啓の紹介により宣教師たちと交際していたと思われる。なお、張鼐の門人である王応遴は、浙江省山陰県の出身で、官は礼部員外郎に至ったが、やはり西学に通じ、特に西洋天文学につい

た、陳繼儒は万暦一三年（一五八五）の郷試に落第して以後、科挙を断念して市隱として過ごしていた。したがって上記の『増補徐光啓年譜』の記事は信じがたい。

²⁷ 張鼐『吳淞甲乙倭變志』（『上海掌故叢書』五、上海通社出版、一九三五年）下巻「四弁士」、九三頁。

²⁸ 梁家勉編・李天綱増補前掲『増補徐光啓年譜』一七七頁。

²⁹ 梁家勉編・李天綱増補前掲『増補徐光啓年譜』一七七頁。

³⁰ 無遠略深識以佐光啓之戮力。（中略）惟愛君憂國、其此赤心、故不避雷同、不嫌出位。張鼐『遼籌』（『東夷考略・遼籌附遼夷略陳謠雜詠』玄覽堂叢書初輯第二三冊、台湾国立中央図書館出版、一九八一年）に所収、「請議徐詹事練兵疏」。

³¹ 徐詹事（光啓）言、区画甚大、制器甲甚精。夫甚大則非一二年了局、甚精則勢必身親、蓋為數百年擁護京城、設此大方略而無暇計錢糧之接濟與時日之久暫也。官街兼台職、鑄印授敕、事頗創見、而原无善始善終之長策、即此時已覺了局之難。梁家勉編・李天綱増補前掲『増補徐光啓年譜』二三三頁より転引。

での造詣が深く、『乾象図説』と『中星図』という天文書を著している³²。徐光啓も王応遴を「博識で且つ数次に渡って修暦を請い、採用すべきである」と評価し、王応遴を招いて、暦法編修に参加させている³³。王応遴は泰昌元（一六二〇）年、「議修暦疏」を上奏し、暦学に関する二〇の事理を説き、最後に歳差と節気における中西暦法の定義の差異について論じた。また彼は「惑星」が「恒星」を凌ぐという問題に関して、ヨーロッパの天文学者の学説とヨーロッパの天文儀器等を詳しく紹介している。王応遴は、宣教師が伝えたヨーロッパの恒星知識に基づく『経天該』の作者だとも考えられている³⁴。張蘊については天主教に入信したという記録はなく、天主教に対する態度も明らかではないが、西学を通じて、宣教師と密接な関係を持っていたことは確かであろう。

以上検討したように、徐光啓の同年同科の進士や、彼と同郷の松江府の知識人たちの中には、徐光啓の直接的・間接的な影響を通じて西学に関わる者が多かった。もとより、西学を学ぶことが、ただちに天主教の教義への関心につながったわけではない。本節で取り上げた、西学に関与した徐光啓の同郷や同年同科の知識人たちは、ほとんど天主教徒とはならなかった。しかし一方、彼らは基本的には、宣教師らの学識を尊重し、彼らの布教にも好意的な態度をとった可能性が強い。彼らが徐光啓を通じて宣教師たちと関わりを持ち、その活動に理解を示したことは、宣教師による布教活動の進展に裨益するところが大きかったであろう³⁵。

第二節 師弟関係による天主教信仰・西学の受容（一）

— 孫元化の事例を中心に —

前節では科挙や地縁などを通じた関係が、士人社会に西学が伝播する経路となったことを示した。本節ではさらに、徐光啓の師弟関係を通じて、天主教や西学が受容されたプロセス

³² 前掲『明史』卷九八、芸文三。

³³ 博涉通総、且数請修暦、屢疏奉旨、在部可据。『徐光啓詩文集』（前掲『徐光啓全集』九）卷五「修暦缺員謹申前請以竣大典疏」、二三八頁。

³⁴ 石雲里・宋兵「王応遴与『経天該』関係的新線索」（『中国科術史雑誌』二〇〇六年第三期）一九二～一九四頁。

³⁵ 西学や宣教師に好感を持つ知識人たちが、明末清初の社会・文化・政治に与えた影響については、李天綱「早期天主教与明清多元社会文化」（『史林』一九九九年第四期）、また黄一農前掲『兩頭蛇』第三章などを参照。

について考察する。徐光啓の門人のなかには、彼の影響で西学を受容した者が多く、さらに天主教に改宗した者も少なくなかった。彼らは徐光啓の上海における声望を聞いて師事し、あるいは科挙を契機として徐光啓の門生となり、徐光啓に師事するなかで、西学や天主教と接触したのである。彼らは官界において徐光啓に協力するとともに、西学の普及や天主教の布教にも貢献していた。以下、そのなかでも特に代表的な門人の事績について、検討をくわえることにしたい。

徐光啓の最も主要な門人の一人で、西学と天主教の双方を受容し、それらの普及に尽力したのが孫元化である。孫元化の事績については、すでに方豪氏・黄一農氏・劉耘華氏の研究がある³⁶。方豪氏は孫元化の生涯について概説し、黄一農氏は軍事改革における孫元化の功績、とくに西洋火器の導入について論じ、劉耘華氏は孫元化と徐光啓の姻戚関係について論及している。しかし、徐光啓と孫元化との師弟関係や、孫元化による天主教信仰の受容などの問題については、これらの研究では必ずしも十分に検討されていない。このため、本節では先行研究の成果を踏まえ、従来あまり利用されていないイエズス会関係史料や地方志なども利用して、孫元化と徐光啓の交際の諸相や、孫元化が西学や天主教を受容するプロセスなどについて再検討をくわえることにしたい。

孫元化の字は初陽、号は火東、松江府嘉定県の出身である。彼は万暦九（一五八一）年に生まれ、万暦四〇年（一六一二）に挙人となった。徐光啓は進士及第以前に、上海で私塾を開いた。孫元化は若年時にその私塾に就学しており、徐光啓の門人となった³⁷。ポルトガル人宣教師ジョアン・フロイス（伏若望、João Froes）の「徐保禄進士行実」によれば、徐光啓は南京で洗礼を受けて上海に戻る途中、孫元化の家に立ち寄り、天主教信仰を紹介し、自分が天主教に改宗したことを伝えたという³⁸。徐光啓が進士に及第して翰林院に任官した後も、孫元化は北京に滞在し、徐光啓に師事していた。

徐光啓は宣教師らと親しく交流していたため、孫元化もマテオ・リッチやディエゴ・デ・パ

³⁶ 方豪『中国天主教史人物伝』（中国宗教文化出版社、二〇〇七、初版、中華書局、一九七〇年）「孫元化」、一六四～一六七頁。黄一農前掲「天主教徒孫元化与明末伝華的西洋火炮」。劉耘華「徐光啓姻親脈絡中的上海天主教文人—以孫元化・許樂善二家族為中心—」（『世界宗教研究』二〇〇九年第一期）。

³⁷ Arthur W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing period: 1644-1912*, Ch'eng Wen Publishing Company, 1970, p.686.

³⁸ 伏若望（董少新訳）「徐保禄進士行実」（『澳門歴史研究』二〇〇七年第六期）一五三頁。

ントーハ（厯迪我、Diego de Pantoja）らの宣教師から西学を学ぶようになった。彼らに師事していた間に、孫元化は『幾何用法』一卷を翻訳し、徐光啓の『勾股義』の翻訳にも協力している³⁹。また、西洋算術に関しては、『泰西算要』・『幾何体論』・『西学雑著』などの算書を著し⁴⁰、西洋火器に関しては、『経武全編』や『西法神機』などの兵書を著した。帰庄は孫元化の伝記において、「上海の徐文定公（徐光啓）は西学に通じていた。公（孫元化）は彼に師事して、西学をすべて会得し、特に兵器製造に精通していた」と記している⁴¹。『明史』の孫元化伝にも、彼が長じていた西洋砲術は、すべて徐光啓から学んだものと記している⁴²。徐光啓の提唱した、西洋火器の導入を柱とする軍事改革は、主として孫元化によって推進されたのである⁴³。

また孫元化は天主教に改宗するにあたって、師の徐光啓から大きな影響を受けていた。上述の「徐保禄進士行実」が記すように、徐光啓は受洗直後から孫元化に天主教信仰を説いていた。その後、孫元化は徐光啓の影響で天主教に入信し、イグナシオ（依納爵、Ignacio）という洗礼名を得ている⁴⁴。徐光啓と同じように、孫元化もイエズス会の布教事業を熱心に後援した⁴⁵。彼は受洗後、すぐに楊廷筠の家を訪れ、その家族に天主教信仰を紹介したという⁴⁶。孫元化はその後、嘉定の開教のために宣教師を招いた⁴⁷。彼はまた嘉定に教会を建立し、宣教師たちはその建築を高く評価している⁴⁸。

孫元化と宣教師らの努力により、嘉定における天主教は発展にむかい、その教会は宣教師らが常駐する住院 (Residence) として使用されるようになった。天啓七（一六二七）年、「Deus」

³⁹ 『勾股義』（前掲『徐光啓全集』五）五七頁。

⁴⁰ 方豪前掲「孫元化」一六四頁。

⁴¹ 上海徐文定公善西学、公師事之、尽得其術、而制兵器尤精。佚名『江東志』（『中国地方志集成』郷鎮志專輯一、上海書店、一九九二年）卷八帰庄「孫中丞伝」、七三七頁。

⁴² 『明史』（中華書局、一九七四年）卷二四八、列伝一三六、孫元化伝。

⁴³ 黄一農前掲「天主教徒孫元化与明末伝華的西洋火炮」。

⁴⁴ 蕭若瑟『天主教伝行中国考』（上海書店、一九八九年）一七三頁。

⁴⁵ António de Gouvea, *Asia Extrema*, Segunda parte, Livro 1, Capitulo3, Edição, Introd. e notas de Horácio Araújo, Fundação Oriente, 2005, p.273.

⁴⁶ António de Gouvea, *Asia Extrema*, Segunda parte, Livro 1, Capitulo3, p.200.

⁴⁷ 楊振鏗『楊洪園先生年譜』（商務印書館、一九四六年）四三頁。

⁴⁸ 高龍鞏（周士良訳）『江南伝教史』一（天主教上海教区光啓社、二〇〇八年）一一五頁。

の漢訳名をめぐる会議が嘉定で行われた。孫元化は徐光啓・李之藻・楊廷筠という「三大柱石」とともに会議に列席しており⁴⁹、孫元化を中心とする嘉定の信徒集団が、中国天主教会において重要な地位を占めていたことが窺える。南京教難の際にも、孫元化は徐光啓らとともに宣教師たちの保護につとめ、彼らを嘉定の自家に避難させている⁵⁰。

一方、官界においても徐光啓は孫元化を後援していた。『明史』によると、孫元化は孫承宗の推薦により、「贊畫経略」として任じられたという⁵¹。孫承宗が彼を推薦した主因は、孫元化が上奏した「備京」・「防辺」という二策を高く評価したためだと思われる⁵²。前節で述べたように、孫承宗と徐光啓は同年の進士で、ともに翰林院に在職し、互いに心服していた⁵³。また方豪氏が紹介するイエズス会史料にも、イグナシオ（孫元化）はパウロ博士（徐光啓）の推薦により、遼東経略使に任じられたという記述がある⁵⁴。オーギュスト・コロネル（高龍鞏、Auguste Colombel）の『江南伝教史』も、孫元化は徐光啓の後援により兵部の要職につき、さらに登萊巡撫となったと記している⁵⁵。

孫元化は任官後、徐光啓の「尽用西術」という軍事改革方針による軍備増強を唱導し、登州において西学を学んだ英才を集め、ポルトガル兵の登用と西洋火器の導入を進めた⁵⁶。しかし、崇禎三（一六三〇）年一月に孔有徳が呉橋で反乱を起こすと、朝廷では孫元化が謀反に連なっているという風聞が流れた⁵⁷。このため、三月に孫元化らは逮捕され、京師の鎮撫司に

⁴⁹ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro primo, Giacinto Marietti, 1825, p.201.

⁵⁰ António de Gouvea, *Asia Extrema*, Segunda parte, Livro 1, Capitulo3, p.47. 詳しくは、第四章を参照。

⁵¹ 前掲『明史』、孫元化伝。

⁵² 黄一農前掲「天主教徒孫元化与明末伝華的西洋火炮」。

⁵³ 梁家勉編・李天綱増補前掲『増補徐光啓年譜』五九頁。

⁵⁴ 方豪「与友論学書」『中外文化交通史論叢』（独立出版社、一九四四）二二六頁。方豪氏は前掲したダニエッロ・バルトリ神父（巴篤利、Daniello Bartoli）の *Della Cina* などの西洋史料に見える孫元化に関する記録を、漢訳して引用している。しかし、「与友論学書」については具体的な出典を挙げておらず、イエズス会関係史料であること以外は不明である。

⁵⁵ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一四六頁。

⁵⁶ 徐光啓とその門下による軍事改革の実践については、黄一農前掲「天主教徒孫元化与明末伝華的西洋火炮」を参照。

⁵⁷ 朝中群言初陽反、囚繫其家族。柏応理前掲「徐光啓行略」五頁。

押送された。徐光啓は孫元化を助けようと尽力したが、結局孫元化は死罪の判決を受けた⁵⁸。なお孫元化とともに死罪とされた張燾は、李之藻の門人であり、天主教徒でもあった。彼も徐光啓の軍事改革を支持し、李之藻の依頼により澳門において西洋式大砲を購入している。

「徐光啓行略」によれば、徐光啓は孫元化のために上奏し、「私は孫元化と同じく天主教を奉じ、彼の心中を熟知している。もし彼に本当に謀反の意志が有ったとすれば、私の一族と一緒に殺されても良い」と述べてまで弁護したという⁵⁹。宣教師たちの叙述には、教勢宣揚のための誇張も含まれていることも多く、この記事にも脚色がくわえられている可能性がある。ただし孫元化は徐光啓の高弟だっただけではなく、のちには徐光啓の孫の徐爾斗が孫元化の養女の黄氏と結婚して姻戚ともなっており、徐光啓が孫元化の冤罪に対し、弁護につとめたことは疑いないだろう。

方豪氏が紹介するイエズス会史料によれば、孫元化は北京から軍糧や軍費が十分に補給されなかったため、しばしば上疏して援助を訴えていたが、不幸にも上疏文が天主教と徐光啓を妬む宦官たちの手に渡ってしまい、孫元化に対する弾劾がますます激化したのだという⁶⁰。この記事は天主教や西学の受容をめぐる争いが、後宮にも波及していたことを示唆している。この問題については、従来の研究ではあまり注目されてこなかった。

天主教布教と宦官については、従来の研究では、おもに宣教師らと宦官たちとの交際や⁶¹、天主教に入信した宦官の事績などの問題について検討がなされている⁶²。一方、宦官と奉教士人との対立や、それがイエズス会の布教事業や明末の政局に与えた影響については、従来はほとんど論じられていない。こうした問題が生じた背景として、後宮の一部の宦官と宣教師たちとの間に積怨が生じていたことがあった。すなわちマテオ・リッチたちは、万曆二九（一

⁵⁸ 前掲『明史』、孫元化伝。呉橋の反乱については、黄一農「崇禎朝「呉橋兵変」重要文献析探」（『漢学研究』（台北）二二卷二期、二〇〇四年）を参照。

⁵⁹ 臣与孫某同奉天主教、臣灼知其心、若果有反意、臣愿以全家百口共戮。柏応理前掲「徐光啓行略」五頁。

⁶⁰ 方豪前掲「与友論学書」二二六頁。

⁶¹ たとえば、康志杰「明末来華耶蘇会士与宦官交往評析」（『世界宗教研究』二〇〇一年第一期）、夏伯嘉「天主教与明末社会—崇禎朝龍華民山東伝教的幾個問題—」（『歴史研究』二〇〇九年第二期）。

⁶² たとえば、董少新「明末奉教太監厯天寿考」（『復旦学報（社会科学版）』二〇一〇年第一期）。

六〇一)年に万曆帝に贈物を献上しようとした際、当時税監を担っていた有力な宦官の馬堂に妨害をうけた。宣教師らの贈物はいったん馬堂に横領され、その後また礼部に逮捕されて外国使節用の館(会同館)に収容されてしまったのである⁶³。この事件は、マテオ・リッチたちに宦官に対する悪印象を植え付けたであろう。マテオ・リッチは『布教史』において、明朝の宦官について、「この王国で最も愚かで卑劣な連中であり、重大な事柄を扱うには最も無能で不適當な者たちだ」とまで述べている⁶⁴。

万曆三八(一六一〇)年にマテオ・リッチが死去した後、奉教士人たちは宣教師と協力して、万曆帝に上奏し、マテオ・リッチの墓地の下賜を請願した。その結果、ある地位の高い宦官の別荘を改築した寺院を、マテオ・リッチの墓地として下賜されることに成功した。アルヴァロ・セメードによると、この宦官は何らかの原因で死刑となり、すべての財産は朝廷に没収されることになっていた。それに先だち、彼はこの別荘の没収を免れるため、仏教寺院に改築して、「仁恩寺」と命名していた。しかし結局、「仁恩寺」はマテオ・リッチの墓地として宣教師たちに下賜されたのである⁶⁵。このことは、後宮の宦官たちの不満を招くことともなった。その後、南京教難の際には、宦官たちは追放令を利用して、マテオ・リッチの墓地を取り戻そうとしたが、徐光啓ら奉教士人の抗議により失敗に終わった⁶⁶。こうした一連のできごとを通じて、宦官のなかには天主教に敵意を抱く者が少なくなかったようだ。

さらに宮廷内の仏教勢力も、天主教に脅威を感じていた可能性がある。当時、仏教の後宮における影響力はかなり強かった。アルヴァロ・セメードは、次のように述べている。

彼(宦官)らは魂の転移をもっとも強く信じているひとたちである。第二の審判には決裁ずみの形で出たいと希望しているので、偶像を非常に尊崇している⁶⁷。

⁶³ 馬堂事件については、リッチ、セメード前掲『布教史』一、第四の書、第一一～一四章を参照。

⁶⁴ リッチ、セメード前掲『布教史』一、第一の書、第九章、一一二頁。

⁶⁵ 矢沢利彦訳『チナ帝国誌』では、原書の第三部、すなわち中国布教に関する内容が省略されているため、第三部については、原書出版の直後に刊行された、下記の英訳版を使用する。Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, Printed by E. Tyler for J. Crook, 1655, pp.197-202.

⁶⁶ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro terzo, p.291. 詳しくは、本論文第五章を参照。

⁶⁷ アルヴァロ・セメード(矢沢利彦訳)『チナ帝国誌』四六一頁。なお『チナ帝国誌』の英訳版では、宦官たちが偶像を崇拝している理由を、that they might be well provided when they

また、『崇禎宮詞』によれば、崇禎年間、乾清宮においては「梁の間の隅々に仏像を彫り、その数は百を数え」ていた。同書ではそれにつづいて、「内殿における仏像をすべて破壊したのは、礼部尚書徐光啓の上疏によると記している⁶⁸。ダニエッロ・バルトリ神父の *Della Cina* にも、同じような記事がある⁶⁹。さらに、『天主教伝行中国考』にも、崇禎帝が「宮殿において供奉されている数え切れない金銀の仏像をすべて壊すように命じた」と記されている⁷⁰。徐光啓らの奉教士人と宣教師らによる、このような宮中における廃仏毀釈が、仏教を熱心に奉じていた宦官たちの怨恨を招いたことは想像に難くない。孫元化と張燾は、このように天主教と奉教士人に敵意を抱く、宦官たちの策謀の犠牲になったと考えられる。

また、バルトリ神父によれば、宣教師アダム・シャール（湯若望、J. Ad. Schall von Bell）は、孫元化の死刑執行の前に、炭の運搬人に偽装して牢に入って孫元化に面会し、告解の礼を行ったとされている⁷¹。七つの秘蹟の一つである告解は、天主教徒にとって、きわめて重要な儀礼であった。一方、孫元化の死後、嘉定では布教事業の最大の後援者がいなくなったため、宣教師の総堂は撤去されている。これらの事例は、孫元化が宣教師たちと緊密に協力し、イエズス会の布教活動にきわめて重要な役割をはたしていたことを示している。

帰庄によれば、徐光啓は最後まで孫元化の無実を訴えていたという。死刑を執行する際には、「風雷が激しく起こり、黄塵が太陽を覆った。内閣徐光啓は首輔に、これは登撫（孫元化）が本当に冤罪であることを示すに足ると述べた」と伝えられる⁷²。なお孫元化の死後、徐光啓は孫元化の家族を保護し、孫元化の甥である沈卜琦を自分の家に招き、子弟たちの教育を委ねている。一方、徐光啓の死後には、沈卜琦は徐家の子孫たちを無頼者による危害から

take their next new form（輪廻する時、来世で良い生活が与えられるように）と訳している。

Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, p.115.

⁶⁸ 梁拱之間遍雕仏像、以累百計。（中略）内殿諸像並毀斥、蓋起於礼部尚書徐光啓之疏。王譽昌『崇禎宮詞』卷六、四一頁。黄一農『兩頭蛇』七九～八二頁より転引。

⁶⁹ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro quarto, pp.283-284.

⁷⁰ 即命將宮中累年供奉之金銀仏像、不知凡幾、尽崇搗毀。蕭若瑟前掲『天主教伝行中国考』一九七～一九八頁。

⁷¹ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro quarto, p.282. 方豪前掲「与友論学書」二二六頁。

⁷² 風雷大作、黄塵蔽日、内閣徐光啓語首輔曰、此足明登撫真冤矣。帰庄前掲「孫中丞伝」七三八頁。

守ったという⁷³。その後も結んだ徐・孫両家は姻戚関係も結び、長く親密な関係を保っていた。

本節で論じたように、孫元化は徐光啓との師弟関係を通じて、天主教信仰と西学の双方を受容し、西洋火器の導入による軍事改革においても、徐光啓と密接に連携していた。徐光啓を中心とする奉教士人のネットワークは、明末の政治状況にも、一定の影響を与えていたのである。しかし、孫元化が奉教士人であったことは、彼が後宮における天主教と仏教との抗争に巻き込まれ、宦官による策謀の犠牲となることにもつながったのである。

第三節 師弟関係による天主教信仰・西学の受容（二）

— 李天経に関する再考察 —

本節では、やはり徐光啓の高弟であり、彼の暦局における後継者でもあった李天経の事跡について検討したい。李天経の字は長徳、北直隸呉橋県の出身で、万曆四一（一六一三）年に進士に及第した。この年の会試では、徐光啓が同考官となっており、李天経にとって、徐光啓は座師にあたる。

李天経については、修暦に関する研究でしばしば論及されているが、専論としては、方豪『中国天主教史人物伝』の「李天経伝」と、黄一農『両頭蛇』における考察があるにすぎない。両氏の研究では、おもに李天経の修暦への参加と、その後の李自成への帰順などの問題が論じられているが、彼が徐光啓から受けた信仰上の影響や、李天経と宣教師たちとの関係などについては、十分に検討されていない。本節では、両氏の研究では利用されていない史料も用いて、より全面的に李天経と徐光啓の交流や、彼の天主教受容などの問題に再検討を加えてみたい。

崇禎二（一六三〇）年、徐光啓は暦法編修に任じられ、宣教師らとともに『崇禎曆書』を編纂し始めた。しかし、翌年末、徐光啓は観象台で不意に足を滑らして歩けなくなってしまった。そのため、彼は暦局の後継者を選びはじめた⁷⁴。崇禎五（一六三二）年、徐光啓は上奏して、暦局の後任者を推薦した。この上奏で、徐光啓は暦学を知る者として陝西按察使李天経の名を挙げているが、彼が封疆の重任を担っていることを考慮して、元任監察御史の金声

⁷³ 黄一農前掲『両頭蛇』九三頁。

⁷⁴ 不意偶然失足、顛墜台下、致傷腰膝、不能動履。前掲『徐光啓詩文集』卷四「因病再申前請以完大典疏」、一六八頁。

を後任者として推薦している⁷⁵。しかし、金声がこれを辞退したため、崇禎六（一六三三）年、徐光啓はふたたび上奏し、あらためて李天経を後任者として推薦した。崇禎八（一六三五）年、李天経は徐光啓の「未竟之緒」を継承して三〇巻の暦書を呈し、これによって『崇禎暦書』の編修が完成することになる⁷⁶。

徐光啓が李天経を推薦したのは、李天経が暦学に通じているだけではなく、天主教徒であったことにもよると思われる。宣教師たちにとって、暦局は朝廷における重要な基盤であった。宣教師らの布教事業に協力していた徐光啓が、有能な信者仲間を後継者に推薦するのは自然なことである。第一章において論じた、当初徐光啓が推薦した金声も、一度は天主教に改宗している。

ただし李天経が天主教に改宗したことを示す確実な史料は、従来の研究ではあまり紹介されていない。方豪氏はルイ・プフィスタ（費頼之、Le P. Louis Pfister）の在華イエズス会士略伝では、李天経が天主教信徒だったと記しているが、漢文史料には彼の改宗を示す記事が一切見つからないと述べている⁷⁷。一方、黄一農氏は宣教師フィリップ・クプレ（柏応理、Philippe Couplet）による、徐光啓の孫娘カンジダ（甘弟大、Candida）の伝記⁷⁸の中に、李天経が天主教徒であった証拠を見つけたと述べているが、その史料を具体的には提示していない⁷⁹。これはクプレのカンジタ伝に、徐光啓が「一人の新しい入信者を、欽天監の監正として推薦した」と述べていることを指すのだろう⁸⁰。

李天経の改宗を伝える史料としては、そのほかにダニエッロ・バルトリ神父の *Della Cina*,

⁷⁵ 前掲『徐光啓詩文集』巻五「修曆缺員謹申前請以竣大典疏」、二三八頁。

⁷⁶ 梁家勉・李天綱前掲『増補徐光啓年譜』三六四頁。

⁷⁷ 方豪前掲『中国天主教史人物伝』二四三頁。Le P. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuite de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Tome I, Imprimerie de la Mission catholique, 1932, p.155.

⁷⁸ Philippe Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine ou par occasion les usages de ces peuples, l'établissement de la religion, les manieres des missionnaires, & les exercices de piété des nouveaux chrétiens sont expliquez*, Michallet, 1688. 本論文では、フランス語原書の漢訳である柏応理（周士良訳）『許母徐太夫人甘弟大事略』（天主教上海教区光啓社、二〇〇三年、初刊は上海土山湾印書館、一九三八年）とも参照している。

⁷⁹ 黄一農前掲『両頭蛇』九七頁。

⁸⁰ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine*, pp.21-22. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』一三頁。

でも、李天経がピエトロ（伯多祿、Pietro）という洗礼名をもっていたと記している⁸¹。さらに清朝の中国人イエズス会士蕭若瑟（静山）の『天主教伝行中国考』では、李天経の改宗について、次のような比較的詳しい記述が残されている。

（李天経は）平素から徐光啓と親しく、宣教師たちとも常に往来していた。その後、彼らの教化により受洗した。洗礼名は伯多祿である。（徐）光啓が内閣大学士であった時に、（李）天経は山東布政司に補せられ、光啓の推薦で、北京に転任し暦局の事務を監督するようになった⁸²。

このほか、阮元の『畴人伝』にも、次のような記事がある。

西洋人の書物と器具が中国で流布するのは、前に李之藻が推薦し、後に徐光啓、李天経が訳したからである。この三人は、みな西洋人に学問を習った⁸³。

フィリップ・クプレは李天経を「新しい入信者」と称しているので、李天経が洗礼を受けたのは徐光啓が「暦法修正告成書器繕治有待請以李天経任暦局疏」を上奏した崇禎六（一六三三）年の頃だと思われる。修暦以外にも、李天経は西学の紹介に関心を寄せており、崇禎九（一六三六）年に李之藻と宣教師フランチェスコ・フルタード（傅泛濟、Francesco Furtado）が翻訳した、論理学の著作『名理探』に序文を書いている⁸⁴。

一方、フィリップ・クプレはカンジダの伝記において、李天経の「性格は懦弱で、重大な任務を担うことができず、きわめて庸愚な人を暦局に起用し、それによって、宣教師らの計画が全て失敗した」と、李天経による暦局の運営にきわめて否定的な評価を残している⁸⁵。この問題については、先行研究では十分に論じられておらず、ここでは『明史』と宣教師の記録により、暦局における李天経の事績を再検討してみたい。

『明史』によれば、徐光啓が暦局の監理を担当していた時期に、北直隸満城県出身の平民

⁸¹ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro quarto, p.311. Gregory Blue 氏が *Xu guangqi in the west* において、バルトリによると李天経の洗礼名は Petrus であるとしているが、これは誤りであろう。

⁸² 素与光啓善、与西士亦時常往來。厥後被化領洗、聖名伯多祿。光啓作相時、天経補山東布政司、嗣以光啓薦調京督辦暦局事務。蕭若瑟前掲『天主教伝行中国考』一四三頁。

⁸³ 西人書器之行於中土也、之藻薦之於前、徐光啓、李天経訳之於後、是三家者、皆習於西人。阮元「李之藻伝」『畴人伝彙編』（広陵書社、二〇〇九年）三五三頁。

⁸⁴ 徐宗沢『明清間耶蘇会士訳著提要』（上海書店、二〇一〇年）一四五頁。

⁸⁵ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine*, pp.21-22. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』一三頁。

である魏文魁が『暦元』という暦書を朝廷に進呈し、徐光啓が導入した西洋暦法を繰り返し論難した。崇禎七（一六三四）年、魏文魁は朝廷に対し、暦局の推測はすべて誤りであると進言し、朝廷から上京して暦法を検討することを命じられた。これによって、李天経と宣教師たちは暦局の「西局」に属し、魏文魁が「東局」を監理することになった。新編暦法が完成した後も、魏文魁は宦官と結んで様々な妨害を行い、そのために皇帝の決済が滞ることもあった⁸⁶。また、アダム・シャルの書簡によれば、魏文魁らは李天経と宣教師らの政敵に金銭的、あるいは政治的な援助も提供していたという⁸⁷。

クプレが「李天経が庸愚な人を起用した」と述べるのは、おそらく魏文魁が「東局」の監理になったことを指すのだろう。おもに松江や上海など江南の教区で活動していたクプレは、北京の暦局の事情にはあまり通じておらず、李天経が魏文魁を起用したと誤解したのではないか⁸⁸。李天経は魏文魁が「東局」の監理になることを止められなかったため⁸⁹、修暦を通じて朝廷での立場を固めようとした宣教師に、こうした評価をされてしまったのだろう。奉教士人のなかでも高官であった李天経が、宣教師たちの記録では隻句しか言及されないのも、このことに起因していると思われる。

しかし、李天経は、決してクプレが記しているような「懦弱」で「庸愚」な人物ではなかった。『新法算書』によれば、李天経が監理を担当してから、徐光啓の遺志を受け継ぎ、何度も皇帝に上奏し、宣教師らの「労苦功高」を称揚して、彼らの待遇の向上を求めていたという⁹⁰。また、阮元も次のように述べている。

李天経の学力は（徐）光啓に次ぐ程であった。彼は西局で定められた暦法を守り、前人の未完の事業を完成し、十年は一日の如くであった。（徐）光啓は彼を自分の後任とし

⁸⁶ 是時新法書器俱完、屢測交食・凌犯俱密合。但魏文魁等多方阻撓、内官実左右之、以故帝意不能決。前掲『明史』卷三一、志第七、曆一。

⁸⁷ 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.309.

⁸⁸ Le P. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuite de l'ancienne mission de Chine(1552-1773)*, p.307.

⁸⁹ Dunne, *Generation of Giants*, p.309. Dunne 氏は、李天経はかつて魏文魁に師事したことがあり、魏文魁の要求を拒絶できなかったと説いている。しかしそうした事実を示す史料の根拠は提示されていない。

⁹⁰ 『四庫全書』子部、天文算法類、徐光啓等編修『新法算書』卷四・六。

て推薦したのは、人を見る目があったというべきだ。

と李天経の暦局での功績を認めている⁹¹。ここから、李天経は暦局で師の徐光啓の遺志を受け継ぎ、修暦と布教事業に力を尽くしていたことが明らかとなった。

徐光啓の門人たちの中には、上述した孫元化と李天経以外にも、山西平陽府絳州出身の韓氏兄弟（韓雲・韓霖）も徐光啓の影響で天主教に入教し⁹²、西学において様々な成果を挙げている。鹿善継は天主教には改宗しなかったが、徐光啓を通じて宣教師たちと交際し、西学、特に西洋火器に熟達している⁹³。徐光啓だけではなく、ほかの奉教士人らも自らの師弟関係を通じて天主教信仰・西学を自分の門人らに伝え、それらの門人たちが師の志を受け継いでいくことが多かった。たとえば前述のように、李之藻の門人である張燾は、徐光啓らが提唱した西洋火器の導入による軍事革命に力を尽くしている。以上の二節で考察したように、徐光啓のような有力な奉教士人をめぐる師弟関係は、天主教信仰や西学が士人社会に伝播するうえで、重要な経路の一つとなったのである。

小 結

本章においては、徐光啓をめぐる科挙・地縁・師弟関係に着目し、徐光啓を通じて宣教師たちと接触し、西学や天主教に関心を抱いた人々の事例研究を通じて、明末の士人が西学や天主教と接触した状況や、彼らの人的関係が天主教や西学の伝播に及ぼした影響について考察した。その要点は次の通りである。

科挙・地縁を中心とした人的関係は、士人たちの交際にとって重要な経路であり、奉教士人らの持つ、科挙や地縁などの関係を通じて、西学は中国の士人社会に浸透していった。彼らは必ずしも天主教の教義自体を受容したわけではないが、宣教師たちがもたらした西洋学術の価値を高く評価していた。一方、こうした社会地位が高く影響力が大きい知識人との交際は、地域社会における宣教師の声望を高め、彼らによる天主教布教にも好条件を提供

⁹¹ 李天経之学垂於光啓、其在西局、謹守成法、畢前人未畢之緒、十年如一日。光啓薦以自代、可謂知人。阮元「李天経伝」（前掲『畴人伝彙編』）三七〇～三七一頁。

⁹² 韓雲の字は景伯、万曆四〇（一六一二）年に挙人となった。韓霖の字は雨公、号は寓菴、天啓元（一六二一）年に挙人となった。

⁹³ 鹿善継の字は伯順、号は乾嶽、河北省定興の出身。万曆四一（一六一三）年に進士に及第した。韓氏兄弟と鹿善継については、第四章において詳しく論じる。

したのである。

とりわけ徐光啓のような指導的人物をめぐる師弟関係は、天主教信仰や西学の重要な伝播径路となった。本章で論じた孫元化・李天経は、いずれも徐光啓の影響で、天主教信仰と西学の双方を受容し、さらに徐光啓の志を受け継ぎ、軍事・修曆など各方面において天主教・西学の伝播に尽力していた。その反面、彼らの活動は、朝廷における宦官や仏教勢力との対立も招き⁹⁴、軍事や修曆などにおいて、徐光啓・孫元化・李天経などの奉教士人らが唱導した西学による改革に、大きな障害をもたらすことになった。徐光啓は天主教信仰や西学を、しばしば文化的・宗教的対立にも巻き込まれながらも、科挙・地縁・師弟関係など様々な社会関係を通じて、明末の士人社会に広げていったのである。

⁹⁴ 民間における天主教と仏教の対立については、李天綱前掲「早期天主教与明清多元社会文化」などを参照。

<付録> 徐光啓のネットワークの中で天主教・西学を受容した郷紳・士人

表一 天主教信仰を受容した郷紳・士人

人名	生没年	出身地	身分・官職（官職名は最高官歴を示す）	徐光啓との関係	信仰状態
李之藻	1565—1630	杭州仁和	南京太仆寺少卿や光祿寺少卿を歴任	親友	天主教信者
楊廷筠	1562—1627	杭州仁和	順天府府承	親友	天主教信者
瞿汝夔	1548—1610	蘇州常熟	尚書瞿景淳の息子	友人	天主教信者
許樂善	1548—1627	松江華亭	南京通政使	友人、姻戚関係	天主教信者
韓爌	1564—1644	山西蒲州	礼部尚書兼東閣大学士	友人	洗礼を受けたかどうか不明
孫元化	1582—1632	松江嘉定	登萊巡撫	門人	天主教信者
李天経	1579—1659	河北呉橋	山東布政司や欽天監監正を歴任	門人	天主教信者
韓雲	不詳	平陽絳州	挙人	門人	天主教信者
韓霖	1596—1649	平陽絳州	挙人	門人	天主教信者
王徵	1571—1644	西安涇陽	広平府推官や遼海監軍道を歴任	知人	天主教信者
金声	1589—1645	徽州休寧	御史	知人	一度天主教に改宗したが、結局仏教信仰に回帰した
馮応京	1555—1606	淮安盱眙	監察御史	知人	天主教を受容したが、洗礼を

					受けなかった
馮琦	1558—?	青州臨朐	礼部尚書	知人	天主教を受容したが、洗礼を受けなかった
李次彪	不詳	杭州仁和	監察院生、修曆に参加	知人、李之藻の息子	天主教信者
瞿式穀	1591—?	蘇州常熟	尚書瞿景淳の孫	知人、瞿汝夔の息子	天主教信者
瞿式耜	1590—1650	蘇州常熟	戸部給事中	知人、瞿汝夔の甥	天主教信者
鄔明著	不詳	武昌	錢塘知県、修曆に参加	知人	天主教信者
張燾	? —1632	杭州錢塘	登萊副総兵	知人、李之藻の門人	天主教信者
張賡	不詳	泉州温陵	挙人	知人、楊廷筠の門人	天主教信者
徐驥	1582—1645	松江上海	蔭授中書舎人、入祀郷賢	息子	天主教信者
徐爾覺	1603—?	松江上海	庠生、蔭授中書舎人	孫	天主教信者
徐爾爵	1605—?	松江上海	上庠附監蔭生、蔭授中書舎人	孫	天主教信者
徐爾斗	1609—1643	松江上海	增生、蔭授中書舎人	孫	天主教信者
徐爾默	1610—1669	松江上海	庠生、蔭授中書舎人	孫	天主教信者
徐爾路	1613—?	松江上海	知県	孫	天主教信者
陳于階	1595—1645	松江上海	欽天監官正	甥	天主教信者

許纘曾	1627—?	松江華亭	雲南按察使	曾外孫、許樂善の曾孫	天主教信者
孫致彌	不詳	松江華亭	翰林院侍読学士	孫元化の孫、姻戚	天主教信者
瞿叶	不詳	蘇州常熟	国子監生	孫婿	洗礼を受けたかどうか不明
艾廷槐	不詳	松江上海	太常博士艾可久の孫	孫婿	天主教信者
許遠度	不詳	松江華亭	国子監生、許樂善の孫	孫婿	天主教信者
潘曉納	不詳	松江上海	元四川右布政使潘允端の孫	孫婿	洗礼を受けたかどうか不明

表二 西学を受容した郷紳・士人

西学					
人名	生没年	出身地	身分・官職 (官職名は 最高官歴を 示す)	徐光啓と の関係	西学に関する事跡
葉向高	1559—1627	福州福清	内閣首補	友人	奉教士人や宣教師らの著作に序文を書いた。宣教師アレニと論学。
曹于汴	1558—1634	解州安邑	左都御史	友人	宣教師らの『七克』、『水法本論』、『泰西水法』に序文を書いた。『泰西水法』の校訂に参加。マテオ・リッチと論学。
鄒元標	1551—1624	吉安吉水	刑部右侍郎	友人	西洋火器の購入と使用を支持。
樊良樞	不詳	南昌進賢	知仁和県や雲南提学副使を歴任	同科進士	李之藻『渾蓋通憲図説』に序文を書いた。
孫承宗	1563—1638	保定高陽	兵部尚書兼東閣大学士	同科進士	西洋火器を熟知。西洋火器の購入と使用を支持。
黄鳴喬	不詳	興化莆田	袁州知府	同科進士	『天学伝概』を著した。
劉胤昌	不詳	桐城陳洲	南京大理寺評事	同科進士	マテオ・リッチ『畸人十篇』に序文を書いた。
周炳謨	1560—1625	常州無錫	礼部侍郎	同科進士	『畸人十篇』に序文を書いた。リッチと徐光啓合訳『幾何原本』の校訂に参加。
王家植	不詳	武定濱州	庶吉士、翰	同科進士	マテオ・リッチ『畸人十篇』

			林院編修		に序文を書いた。
楊如皋	不詳	銅仁	監察御史	同科進士	熊三跋『泰西水法』の校訂に参加。
劉廷元	不詳	嘉興平湖	南京兵部尚書	同科進士	『泰西水法』の校訂に参加。
万崇德	不詳	徐州	監察御史	同科進士	『泰西水法』の校訂に参加。
李養志	不詳	邯鄲永年	大理寺左寺丞	同科進士	『泰西水法』の校訂に参加。
張鍵	不詳	瀘州	進士	同科進士	『泰西水法』の校訂に参加。
彭惟成	不詳	吉州蘆陵	刑科給事中	同科進士	『泰西水法』に序文を書いた。『泰西水法』の校訂に参加。
姚永濟	不詳	松江上海	浙江右布政史	同科進士、地縁関係	『泰西水法』の校訂に参加。
李凌雲	不詳	松江華亭	太仆寺卿	同科進士、地縁関係	『泰西水法』の校訂に参加。
姚士慎	不詳	浙江平湖	刑部尚書	同科進士、地縁関係	『幾何原本』の校訂に参加。
張鼐	?—1629	松江華亭	南京礼部右侍郎や南京吏部右侍郎を歴任	同科進士、地縁関係	『泰西水法』の校訂に参加。
董其昌	1555—1636	松江上海	南京礼部尚書	友人、地縁関係	宣教師らの著作を読む。宣教師らに聖画を書いた。
陳繼儒	1558—1639	松江華亭	庠生、市隱	友人、地縁関係	マテオ・リッチ『交友論』に序文を書いた。

鄭以偉	?—1633	広信上饒	礼部尚書兼 東閣大学士	同僚、友人	『七克』、『泰西水法』に序文を書いた。
陳子龍	1608—1647	松江華亭	南京兵科給事中、「幾社六子」の一人	門人、地縁関係	徐光啓の文集を編集し、徐光啓の暦法、火器などに関する疏文を収録。
徐孚遠	1599—1665	松江華亭	進士、「幾社六子」の一人	門人、地縁関係	同上
宋征璧	1602—1672	松江華亭	潮州知府、「幾社六子」の一人	門人、地縁関係	同上
鹿善繼	1575—1636	保定定興	兵部郎中	門人	西洋火器を熟知。軍事書『車營説』や『前鋒後勁説』の中で西洋火器の習得と使いを建議。
張溥	1602—1641	蘇州太倉	庶吉士、復社のリーダー	門人	徐光啓の官邸に伺い、西暦について疑問を請った。
王忬遴	?—1645	紹興山陰	礼部員外郎	知人、張鼐の門人	天文書『乾象図説』と『中星図』を著した。修暦に参加。
祝世祿	不詳	饒州德興	尚宝司卿	知人	マテオ・リッチに詩文を送った。かつて徐光啓たちと西洋学問を討論。
朱大典	?—1646	金華	福建布政司右参政	知人	修暦に参加。
周子愚	不詳	寧波慈溪	欽天監監正	知人	宣教師と西洋暦法を朝廷に推薦。熊三跋『表度説』を

					筆録、序文を書いた。
程廷瑞	不詳	徽州婺源	生員	知人	『聖記百言』、『哀矜行詮』に跋を書いた。『死説』に引を書いた。修暦に参加。
吳中明	不詳	徽州歙人	吏・礼部主事	知人	『坤輿万国全図』に跋を書いた
汪汝淳	不詳	成都新都	不詳	知人	『天主実義』、『畸人十篇』に序文を書いた。『二十五言』の校訂に参加。『七克』に復跋。

第三章 親族関係と明末清初江南における天主教受容 — — 徐光啓一族を中心に — —

はじめに

前二章においては、徐光啓のような有力な交友・科挙・地縁・師弟など社会関係は、士人社会における西学・天主教信仰伝播の有効な経路であることを明らかにした。本章ではさらに、徐光啓の親族関係を注目して、徐光啓一族の西学・天主教受容について考察する。

およそ信仰の伝播において、親族関係は最も一般的で、かつ効果的な経路の一つである¹。徐光啓もまた、万暦三一（一六〇三）年に南京で洗礼を受けて天主教に改宗してから、家族にも改宗をうながした。それによって彼の家族全員が天主教に入信し、上海ひいては江南を代表する天主教家族となっていく。そして彼らが受容した天主教信仰は、同族・姻戚関係を通じて、さらに地域社会に拡大していった。徐光啓一族は、江南における天主教の普及・定着において、一つの中心的役割を果たしたのである。周知のように、徐光啓一族の居住地であった徐家匯地区は、現在に至るまで、上海ひいては中国における天主教の重要拠点でありつづけている。

明清期の天主教徒に関する従来の研究では、おもに男性信者の事績が考察の対象とされ、女性信者に関する研究成果は、史料的制約もあってはるかに乏しい²。徐光啓の女性親族のなかには、著名な天主教徒であった孫娘のカンジダ（甘弟大、Candida）をはじめ、天主教の熱心な信者が多かった。しかし先行研究では、カンジダ以外の女性信徒の信仰状況は十分に検討されていない。徐光啓の女性親族の天主教信仰を全体的に分析し、天主教伝播における女性信徒の役割を再考することも、重要な課題として残されている。

¹ 血縁集団の呼称については、日中で相違があるが、本稿では男系・女系を問わず、血縁・姻戚関係をもつ集団を「親族」と称する。また徐光啓の親族全体を、「徐光啓一族」とも表記する。また漢語の「家族」は一般に「宗族」と同義であるが、本稿では日本語の用法により、同居共財の小親族集団（family）を「家族」と称している。

² 一六～一八世紀の中国における女性天主教信者をめぐる研究状況については、Claudia von Collani, “Lady Candida Xu: A Widow between Chinese and Christian Ideals,” *Pioneer Chinese Christian Women: Gender, Christianity, and Social Mobility*, ed. Jessie Gregory Lutz, Lehigh University Press, 2012, p.225 を参照。

徐光啓一族による天主教受容を全面的に検討した論考としては、管見の限り、徐光啓の子孫であり、天主教の司祭でもあった徐宗沢氏が、民国期に発表した「奉教閣老与家庭」が、ほとんど唯一の成果であろう³。彼はおもにイエズス会宣教師が残した史料を利用して、徐光啓一族が天主教を受容していくプロセスを概観している。ただしこの論文では、史料の出典が明記されておらず、歴史論文としての完成度は十分ではない。また叙述の中心は、やはり徐光啓自身と孫娘のカンジダの事績に置かれており、それ以外の親族の信仰状況については、必ずしも体系的には論じられていない。

近年では馬学強氏が、徐光啓が明末上海の地域社会に与えた影響を論じるなかで、彼の一族の天主教信仰についても言及している⁴。また劉耘華氏も徐光啓の姻戚による天主教受容を、特に徐光啓の姻戚である許纘曾・孫致弥を中心に論じ、彼らの詩文を通じて、信仰や思想の変化について分析を試みている⁵。ただし両氏とも、徐光啓一族の天主教受容に全面的な検討をくわえたわけではなく、特に女性成員の信仰状況については、十分には論じられていない。なお呉仁安氏も、明清期の上海における名門宗族に関する专著において、徐光啓一族についても一節を割いているが、彼らの天主教信仰についてはほとんど触れていない⁶。このほかに王成義氏も、徐光啓の子孫の協力を得て、上海博物館所蔵の『徐氏宗譜』などの史料を利用して、徐光啓一族に関する专著を刊行したが⁷、引用史料の出典がほとんど明記されておらず、学術的な検討もなされていない。

徐光啓の女性親族による天主教受容については、つとに上述の徐宗沢論文でも論及しているが、その後は特に徐光啓の孫娘であるカンジダを中心に研究が進められてきた。特に矢澤利彦氏は、天主教布教におけるカンジダの貢献を、信心会（）や教会堂の建設などの、社会活動にも注目して考察した⁸。また近年では、周萍萍氏⁹・Claudia von Collani氏が¹⁰、

³ 徐宗沢「奉教閣老与家庭」（『聖教雑誌』二二卷第一一期、一九三〇年）。

⁴ 馬学強「徐光啓与明末上海社会」（宋浩杰等編『中西文化会通第一人—徐光啓學術研討會論文集一』上海古籍出版社、二〇〇六年）。

⁵ 劉耘華「徐光啓姻親脈絡中的上海天主教文人—以孫元化・許樂善二家族為中心—」（『世界宗教研究』二〇〇九年第一期）。

⁶ 呉仁安『明清時期上海地区的著姓望族』（上海人民出版社、一九九七年）第六章第一〇節。

⁷ 王成義『徐光啓家世』（上海大学出版社、二〇〇九年）。『徐氏宗譜』は、現時点では未公開である。

⁸ 矢澤利彦「クプレ『徐カンディダ伝』について」（『東洋学報』七一巻第一・二号、一九八

いずれもカンジダに関する論考を発表している。以上の三氏の研究では、カンジダを明清時代の代表的な女性天主教徒として取り上げ、彼女の事績を、ベルギー人宣教師フィリップ・クプレ（柏応理、Philippe Couplet）による、カンジダの伝記を主要史料として論じている¹¹。ただし三氏の論考でも、カンジダ以外の徐光啓の女性親族については、ほとんど論及していない。

本章では、これらの先行研究の成果を参照し、漢籍史料と宣教師史料の双方を利用して、徐光啓の親族による天主教受容のプロセスと、彼らが上海を中心とする地域社会における天主教伝播に果たした役割について、検討を試みることにしたい。漢籍史料としては、徐光啓の著作や地方志などのほか、特に上海の天主教堂「敬一堂」の沿革を記した、著者不明『敬一堂誌』を利用した。同書は上述の諸研究ではほとんど利用されていないが、教堂の建設・運営や信心会活動などについても詳記し、徐氏一族に関する記事も多い¹²。

一方、徐光啓一族に関する宣教師史料としては、彼の盟友であったマテオ・リッチ（利

九年）。また同氏『西洋人の見た十六～十八世紀の中国女性』（東方書店、一九九〇年）一二二～一三七頁も参照。

⁹ 周萍萍『十七・十八世紀天主教在江南的傳播』（社会科学文献出版社、二〇〇七年）二四五～二五七頁。

¹⁰ Von Collani, “Lady Candida Xu.”

¹¹ Philippe Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine ou par occasion les usages de ces peuples, l'établissement de la religion, les manieres des missionnaires, & les exercices de piété des nouveaux chrétiens sont expliquez*, Michallet, 1688. 以下は、*Histoire d'une dame chrétienne* と略す。前章で述べたように、本論では、フランス語原書のほか、中国語訳として、柏応理（徐允希訳）『許母徐太夫人甘弟大事略』（天主教上海教区光啓社、二〇〇三年）とも参照している。宣教師クプレは、一六五九年に来華し、主に嘉定や上海など江南の教区で布教を行った。特に徐光啓の親族とは密接な交流があり、カンジダの霊的指導者（Spiritual Director）でもあった。Le P. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, Imprimerie de la Mission catholique, 1932, p.307.

¹² 鐘鳴旦等編『徐家匯藏書樓明清天主教文獻統編』（台北利氏学社、二〇一三年）一四に所収、無名氏『敬一堂誌』。同書の正確な成立年代は不明だが、収録記事は康熙年間を下限としており、そのころの成立と思われる。以下、『徐家匯藏書樓明清天主教文獻統編』を『統編』と略称。

瑪竇、Matteo Ricci) の『中国キリスト教布教史』がよく知られている¹³。またさらにポルトガル人イエズス会士のアントニオ・デ・ゴヴェア（何大化、António de Gouvea）による『中国布教年報』にも、徐光啓一族を中心とした、上海地域における布教に関する記事が多い¹⁴。さらにリスボンのアジュダ図書館（Biblioteca da Ajuda）所蔵の『イエズス会中国年報』の写本から発見された、ポルトガル人宣教師ジョアン・フロイス（伏若望、João Froes）による徐光啓の伝記は、これまで知られている徐光啓伝のなかで、最も早期に成立したものと考えられ、徐光啓自身だけではなく、彼の家族の信仰生活に関する記事も多い¹⁵。そして、フィリップ・クプレのカンジダ伝についても、先行研究ではもっぱらカンジダとその長男許纘曾に関する記事が注目されているが、その他の親族の信仰生活に関する記述も少なくない。なおフィリップ・クプレは徐光啓自身の伝記も著しており¹⁶、そのなかには彼の家族に関する記述も多い。さらに一九世紀末から上海で二〇年近く滞在して布教していた、フランス人宣教師オーギュスト・コロンベル（高龍鞏、Auguste Colombel）が著した『江南伝教史』は、徐光啓をはじめとする明末清初江南の奉教士人の活動を詳細に叙述している¹⁷。

本章では、従来の研究では必ずしも十分に利用されていない、これらの漢籍史料・宣教師史料を利用して、徐光啓の親族による天主教受容のプロセスを、女性成員の役割にも注目して分析をくわえ、さらに徐光啓の親族をめぐる社会関係が、上海を中心とする地域社会における天主教の伝播に果たした役割についても考察を試みてみたい。

¹³ 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』一・二（岩波書店、一九八二・三年）。以下リッチ、セメード『布教史』と略称。

¹⁴ António de Gouvea, *Cartas Ánuas da China (1636, 1643 a 1649)*, Instituto Português do Oriente, 1998.

¹⁵ João Froes, “Algumas Couzas de Edificação da Vida e Morte do Doutor Paulo .” リスボンのアジュダ図書館所蔵の、『一六三三年イエズス会中国副管区年報』の写本に含まれる。日本や中国では原文を利用することができないため、本章ではその漢語訳である、伏若望（董少新訳）「徐保禄進士行実」（『澳門歴史研究』二〇〇七年第六期）を利用した。

¹⁶ 柏応理「徐光啓行略」（『聖教雑誌』二三卷第六期、一九三四年）。原文は康熙一七（一六七八）年に成立し、現在はパリのフランス国立図書館に所蔵されている。

¹⁷ 高龍鞏（周士良訳）『江南伝教史』一（天主教上海教区光啓社、二〇〇八年）。

第一節 徐光啓親族における男性信者

徐光啓の男系親族の天主教受容については、徐宗沢氏以来、彼らの入信の経過などについて基礎的な検討がなされている。しかし、それらの男性親族たちの信仰生活などに関する全体的・体系的な考察は、なお十分に行われていない。本節ではそれらの論考を参照し、従来の研究では未紹介の漢籍史料や宣教師史料も利用して、彼らの入信過程や信仰生活について、全体的な考察をくわえてみたい。

徐光啓の父である徐思誠は、商業や農業に従事するかたわら、読書も好み、陰陽や医術などに精通していたが、科挙資格のない在野の知識人であった。万暦三四（一六〇六）年、すでに天主教に改宗し、翰林院に入っていた徐光啓は、父の徐思誠と何人かの眷属を北京に迎えた。徐思誠は北京に来てから、徐光啓が毎日敬虔に祈祷する様子を見て感動し、彼から天主教の教理を聞くようになった。同年、徐思誠は徐光啓の妻とともに洗礼を受け、天主教に改宗した。洗礼名はレオ（良、Leo）であった。徐光啓によれば、徐思誠は入信してから、それまで興味を持っていた占星術・仏教・道教などの書物を全て捨て去り、修身事天の学問に専念するようになったという¹⁸。

改宗してから一年も経たず、徐思誠は北京で病を得て死去した。徐思誠はすでに入信していたため、徐光啓は天主教の儀礼に従い、北京で「荘重な儀式を行った」。さらにその後、徐光啓はイタリア人イエズス会士のラザロ・カタネオ（郭居静、Lazaro Cattaneo）を招き、故郷の上海で葬礼を挙行了¹⁹。この葬礼は、上海において天主教布教が本格化する重要な契機となった。カタネオが上海に滞在した、万暦三六～三八（一六〇八～一〇）年の二年間に、徐光啓の息子とその妻、および孫たちを含む全員が洗礼を受けている²⁰。

¹⁸ 朱維錚・李天綱編『徐光啓詩文集』（『徐光啓全集』九、上海古籍出版社、二〇一〇年）巻九「先考事略」、三七〇頁。Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro Secondo, Giacinto Marietti, 1825, pp.369-370.

¹⁹ リッチ、セメード『布教史』二、第五の書、第一九章、一九四頁。徐光啓が父の徐思誠に行った天主教式の喪葬礼およびこうした喪葬礼の思想史的な意義については、本論の第一章、第一節、また拙稿“A Discussion on the Late Ming Scholars’ Reception of Catholicism-From the Observation on Xu Guangqi’s Social Network,” *Asian Culture*37 (Singapore Society of Asian Studies, 2013), pp.48-49 を参照。

²⁰ リッチ前掲『布教史』二、第五の書、第一九章、一九五頁。また、Bartoli, *Della Cina*, Libro

徐光啓の息子である徐驥は、松江府の生員であったが、徐光啓の影響で暦法・農政・兵法なども学んでいた²¹。宣教師カタネオは万暦三六年に上海に到来し、まもなく徐光啓に感化されて入信を望んだ五〇人に洗礼を授けたといわれる²²。徐驥とその妻顧氏も、その時に洗礼を受けたのだろう。徐驥の洗礼名はヤコブ（雅格伯、Jacob）であった。徐驥も父と同じように、天主教を熱心に信仰した。徐光啓が北京で任官している間、徐驥は上海に留まって母に孝養を尽くし、家事を管理するとともに、しばしば徐光啓に書簡を送って、上海の教務について相談しており、宣教師たちとともに上海における布教事業を広げていった。万暦四四（一六一六）年に発生した「南京教難」の際にも、徐驥は父の指示に従い、上海へ避難して来た宣教師らを保護している²³。

崇禎六（一六三三）年に徐光啓の死後も、徐驥は上海における布教事業に尽力し、宣教師たちとも密接に交流しており、特に上海の教務を主宰していたイタリア人宣教師フランチェスコ・ブランカーティ（潘国光、Francesco Brancati）と親しかった。フィリップ・クプレによれば、徐驥は、「日々ブランカーティのそばに侍し、彼らが教諭した者は、年ごとに数千人を計えた」という²⁴。徐驥はまた徐光啓が残した社会関係を活用して、ブランカーティを南京や松江の官僚たちにも紹介した²⁵。彼は妻と死別してから、順治二（一六四五）年に亡くなるまで再婚せず、「事天之学」に専念していたという²⁶。

父の徐光啓ほどではないが、徐驥もまた、上海を中心とした江南における天主教の伝播に重要な役割を果たしていたのである。宣教師フィリップ・クプレは「徐光啓行略」において徐驥にかなり高い評価を与えており²⁷、また、宣教師オーギュスト・コロネルが著

Secondo, p.492. 洗礼を受けた孫たちは徐爾覚、徐爾爵、徐爾斗、そして徐光啓の長孫娘と次孫娘であった。

²¹ 王鐘・胡人鳳『法華郷志』（『上海郷鎮旧志叢書』、上海社会科学院出版社、二〇〇六年）巻五、独行。

²² 高龍盤前掲『江南伝教史』一、一四九頁。

²³ 前掲『徐光啓詩文集』巻八「家書」、三一二～三一三頁。

²⁴ 中書公日侍左右、化誨者、歳以幾千計。柏応理前掲「徐光啓行略」三二六頁。

²⁵ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, pp.31-32. 柏応理『許母徐太夫人甘弟大事略』一八頁。

²⁶ 柏応理前掲「徐光啓行略」三二六頁。

²⁷ 柏応理前掲「徐光啓行略」三二六頁。

した『江南伝教史』や、清朝の中国人イエズス会士蕭若瑟が書いた『天主教伝行中国考』のなかにも徐驥の事跡が記録されており、彼に高い評価を与えている²⁸。そして、アントニオ・デ・ゴヴェアは、一六三六年の中国布教年報において、徐驥が敬虔に天主教を信仰し、子供たちや家族員にも熱心に伝道したことを、次のように特記している。

博士閣老パウロ（徐光啓）の息子（徐驥）は、以前から天主教徒として行動し、またきわめて非常に完全かつ真摯に、たいへん内省的に隠棲生活を送り、息子たち・娘たちや家族全員（の信仰）にも熱心である。彼らは良き天主教徒となり、真の天主を崇拜し奉仕している。ある使用人が道を踏み外し、ある種の異教の迷信に基づく行為を行っているのを知ると、（徐驥は）彼を厳しく叱責し、教堂におもむきその罪を告解するように命じた。また病気の者がいれば、告解を行うように配慮を尽くし、彼の父（徐光啓）を良く見習っている。彼は我々に対し、深い友好と信頼をもって接している²⁹。

徐家には当時の郷紳の常として、親族の他にも、多くの奴僕や使用人が同居していたはずである。徐驥は子供たちはもとより、親族以外の広義の家族員に対しても、熱心に天主教への改宗を促したのである。徐光啓一族の奴僕や使用人も、上海地域における天主教コミュニティの重要な成員であった。マテオ・リッチ（利瑪竇、Matteo Ricci）によれば、ある徐光啓の使用人（家人、hum homem da casa）が重病を患ったため、徐光啓が宣教師カタネオを招いて洗礼を授けたところ、数日後には全快した。この使用人は感謝を示すため、徐光啓の許可を得て、宣教師たちの奉仕者として礼拝堂の管理に当たったという³⁰。また北京出身の張某は、マテオ・リッチの感化により天主教に入信し、徐光啓に従って上海におもむき、徐家の佃戸となった。彼は徐光啓の後援により、天主教信仰を上海の浦東地域に伝えることに貢献したという³¹。その後、浦東でも天主教はひろがり、清代に典礼論争

²⁸ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一八九頁。蕭若瑟『天主教伝行中国考』（上海書店、一九八九年）二一四頁。

²⁹ António de Gouvea, *Cartas Ánuas da China*, p.75.

³⁰ Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, Quodlibet, 2010, p.583.

³¹ *Lettres de Jersey*, Livre Quatre, L'année de 1885, Saint-Hélier, p.337. 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一五〇頁より転引。フランス語原書における「佃戸」の原語は不明であるが、おそらく単なる小作人ではなく、徐光啓の田地の管理や収租を担う人物だったと思われる。

によって禁教が命じられてからも、ひそかに天主教を信奉する人々がいたという³²。このように徐光啓の直系子孫だけではなく、その配偶者や姻戚、奴僕や使用人も含む広義の徐氏一族が、上海・松江地域における天主教布教の中心となっていたのである。

徐驥の妻である顧氏は、五人の息子と四人の娘を生んだ。こうした子孫の繁栄も、徐光啓一族が江南における天主教布教の中心的存在となった要因の一つである。徐光啓自身は、徐驥一人しか男子がおらず、徐光啓が天主教に入信するまで、孫も生まれていなかった。徐光啓は家系の断絶を危惧して、当時の多くの士大夫と同じように側室を娶って、跡継ぎを増やすことを考えていた。しかしポルトガル人宣教師ジョアン・デ・ローチャ（羅如望、João de Rocha）の訓戒により、徐光啓は天主教の戒律に従うことを決意し、側室を置くことを断念したという³³。徐光啓が洗礼を受けてから、まもなく長孫の爾覚が生まれ、その後も次々と孫たちが生まれた。徐光啓とその家族は、孫たちの出生を天主の恩恵と加護の結果とみなし、そのことが彼らの信仰を一層堅固なものとしたと考えられる。

徐驥の子供たちは信仰心の強い家庭環境のなかで育ち、早くから天主教信仰を受容している。まず徐驥の長男である徐爾覚は、上海県の生員であり³⁴、洗礼名はミカエル（彌額爾、Michael）であった。徐爾覚は、宣教師らとも常に交際しており、イタリア人宣教師マルティノ・マルティニ（衛匡国、Martino Martin）の『述友篇』と、宣教師ブランカーティの『聖教四規』のために序文を執筆している³⁵。『敬一堂誌』によれば、徐爾覚は、上海南門にある数畝の土地を教会に売って宣教師のための墓地とし、その地は後に「聖母堂」と称する教堂の一部となった³⁶。徐爾覚もしばしば「聖母堂」の管理に参加していた³⁷。康熙

³² 道光『川沙撫民序志』（道光一七（一八三七）年刊本）卷一一、雑誌・風俗。

³³ 柏応理前掲「徐光啓行略」三二五頁。

³⁴ 嘉慶『上海県志』（嘉慶一九（一八一四）年刊本）卷一一、封贈・選挙。

³⁵ 呉相湘主編『天主教東伝文献三編』一（台湾学生書局、一九七二年）所収、衛匡国「述友篇」。鐘鳴旦・杜鼎克編『羅馬耶蘇会档案馆明清天主教文献』五（利氏学社、二〇〇二年）所収、潘国光「聖教四規」。

³⁶ 「聖母堂」には宣教師たちの墓地があり、道光二七（一八四七）年からは「聖墓堂」と呼ばれている。J.de.ca.Servière, *Histoire de la mission du Kiang-nan. jésuites de la province de France (Paris) 1840-1899*, Tome1, Chap.2, Impr. de l'Orphelinat de Tu-s-w, 1914, p.293. なお上海の方言においては、「母」と「墓」の発音は同じである。それも、「聖母堂」が「聖墓堂」と呼ばれている理由の一つと考えられる。一九世紀に南京教区で勤めていた中国人宣教師

一〇（一六七一）年には、徐爾覺は兄弟の爾爵・爾路とともに、楊光先が引き起こした「曆獄」によって朝廷から追放されたブランカーティの遺体を、上海に迎えて「聖母堂」に葬っている³⁸。

次男徐爾爵の洗礼名はイグナシオ（依納爵、Ignacio）、上海県の生員であった。彼はしばしば北京に赴いて徐光啓の孝養につとめ、崇禎六年に徐光啓が死去した際には、その枕頭で看護にあたり、遺訓を聞いている³⁹。その後は北京で宣教師たちとともに徐光啓の追悼ミサを主宰した。三男徐爾斗の洗礼名はマテオ（瑪竇、Matteo）、四男徐爾黙の洗礼名はトマス（多黙、Thomas）で、いずれも上海県の生員であった⁴⁰。オーギュスト・コロンベルは、徐爾黙の子孫は、少なくとも一九世紀まで天主教信仰を守っていたと伝えている⁴¹。

実際に、徐爾黙の子孫は近代にいたるまで信仰を守りつづけ、なかには天主教の司祭となり、中国の天主教史研究に貢献したものもいた。たとえば本章の冒頭で紹介した徐宗沢は、徐光啓一二代の子孫で、徐爾黙の六男である徐以仲の後裔である。徐宗沢は、二一歳の時、イエズス会に入会し、その後、欧米で哲学・神学の博士学位を取って司祭となった。彼は、徐家匯天主教堂図書館（徐家匯藏書樓）の主任となり、さらには天主教会の刊行物であった『聖教雜誌』を創立した。徐宗沢は中国天主教史を研究し、『中国天主教伝教史概

黄伯禄（Pierre）によれば、聖母堂は清初の上海において天主教徒の宗教活動の中心であった。雍正二（一七二四）年に、宣教師たちが追放された際に、ある潘氏の天主教信者は資して宣教師らの墓地を保護したという。Pierre Hoang, *Commentariolum de Ecclesia Lao Tien tchou Tang urbis Chang-hai*, p.21. Servièrè, *Histoire de la Mission du Kiang-nan*, p.85. しかし、劉耘華氏は、前掲「徐光啓姻親脈絡中的上海天主教文人」（九九頁）に、その南門にあった「聖母堂」を、安仁里にあった「敬一堂」に誤解している。また、劉氏はその墓地を保護した潘氏を徐光啓家族の姻族である潘家の一族であるとしているが、その根拠は示されていない。「敬一堂」と潘家の詳細については、後述する第三節を参照。

³⁷ 無名氏前掲『敬一堂誌』卷四、墳墓、八七～九〇頁。

³⁸ 無名氏前掲『敬一堂誌』卷四、墳墓、八七～九一頁。

³⁹ 柏応理前掲「徐光啓行略」三二五頁。

⁴⁰ 前掲嘉慶『上海県志』卷一一、封贈・選挙。

⁴¹ Servièrè, *Histoire de la mission du Kiang-nan*, Tome1, Chap.2, p.112. また、高龍鑿前掲『江南伝教史』一、一九一頁。

論』や『明清間耶蘇会士訳著提要』などを著した⁴²。また、同じく徐以忭の子孫である徐宗敏⁴³や徐允希も天主教の司祭となり、上海における天主教の布教に努めた。徐允希は、徐宗沢と同じく徐家匯天主教堂図書館の主任に任じられ、宣統元（一九〇九）年には『増訂徐文定公集』を編集し、民国二七（一九三八）年には、フィリップ・クプレによる、フランス語のカンジダ伝を漢訳している⁴⁴。

五男徐爾路の洗礼名はルカ（路加、Lucas）、順治一三（一六五六）年に進士に及第し、知県に任官している⁴⁵。徐爾路も頻繁に宣教師らと交流していた。たとえば康熙一五（一六七六）年、彼は教会のために「我信肉身之復活」（私はイエスの肉体の復活を信じる）という扁額を書いている⁴⁶。また康熙一七（一六七八）年に、フィリップ・クプレが「徐光啓行略」を執筆した際にも、徐爾覚・徐爾爵・徐爾路に添削を求めている⁴⁷。また徐爾路の子である徐承志は天主教信者となったかどうかは不明だが、西洋の天文暦法にも習熟し、徐光啓の遺志を受け継いで西洋暦学の導入につとめ、清朝の暦局に入って欽天監博士となっている⁴⁸。

徐光啓は直系家族だけではなく、姻戚や傍系家族への布教にもつとめ、実際に彼の影響により天主教に改宗した者も確認される。たとえば、万曆三六（一六〇九）年に宣教師カタネオが徐光啓の招請に応じて、上海に来訪して布教した機会に、徐光啓は重病を患っていた身内の挙人を天主教に入信させている。この病人の臨終に際して、徐光啓は「洗礼を受けてキリスト教徒として死を願うよう説いてその承諾を得た」という⁴⁹。彼はカタネオが徐光啓の家に着く前に病死したため、洗礼を受けることはなかったが、すでに天主教を受け入れていたため、徐光啓たちは天主教の儀式に従って葬礼を行っている⁵⁰。

⁴² 徐宗沢について、詳しくは王成義前掲『徐光啓家世』二二三～二二四頁、宋浩杰編『歴史的徐家匯』（上海文化出版社、二〇〇五年）五〇頁を参照。

⁴³ 王成義前掲『徐光啓家世』二二五頁。

⁴⁴ 王成義前掲『徐光啓家世』二二六頁。

⁴⁵ 前掲嘉慶『上海県志』卷一三、列伝・人物。ただし何処の知県が不明である。

⁴⁶ 無名氏前掲『敬一堂誌』卷四、墳墓、九五頁。

⁴⁷ 柏応理前掲「徐光啓行略」三二七頁。

⁴⁸ 前掲嘉慶『上海県志』卷一一、監貢・選挙。

⁴⁹ リッチ前掲『布教史』二、第五の書、第一九章、一八七頁。

⁵⁰ リッチ前掲『布教史』二、第五の書、第一九章、一八八頁。また、無名氏「徐文定公事

また徐光啓は、万曆三四（一六〇六）年に妻の呉氏と父の徐思誠が天主教に改宗すると、さらに岳父の呉小溪にも改宗をうながした。呉小溪は上海県の在野の知識人（処士）であったが⁵¹、万曆四四（一六一六）年に徐光啓は息子の徐驥に家書を送り、呉小溪が死去する前に、天主教の教理に従い、七つの秘跡の一つである告解を受けさせるように要請していた。徐光啓はこの家書において、

幸いにも外公（呉小溪）はすでに天主教に入信している。しかし残念ながら、神父たちが近くにいないため、臨終の際に告解を行うことができない。龍与（徐驥）はすでに外公に悔罪のことを話したか。このことは急を要し、臨終の際に神父たちがいなければ、自分自身で行わなくてはならない。本気に悔罪すれば、必ず罪が赦免されると記している⁵²。呉小溪はこの時点で、すでに天主教に入信していたことが確認できる。

徐光啓は敬虔な天主教徒であるとともに、多くの西学関係書の漢訳や著述により、西学の導入と普及にも主導的な役割を果たしていた。徐光啓の親族のなかにも、西学への関心を主要な契機として天主教を受容した者がいる。たとえば松江府上海県出身の陳于階は、徐光啓の姉の子にあたる⁵³。彼がいつ天主教に入信したのかは不明であり、洗礼名も不詳だが、その字「瞻一」は、唯一の天主への崇拝を意味するという⁵⁴。陳于階は南明弘光政権に殉国した忠臣として知られるが、ここでは先行研究では十分に論じられていない、彼と徐光啓との交流や、西学との関わりについて略述しておこう⁵⁵。

陳于階は科挙資格のない在野の知識人であったが、少年時代から徐光啓に従って西学を

実」（前掲『続編』一四）一八三～一八四頁。

⁵¹ 羅光『徐光啓伝』（『羅光全集』第八二冊、台湾学生書局、一九九六年）七頁。

⁵² 外公一病遂不起、聞之傷悼痛切。所幸者已得進教。又不幸先生不在、臨終不得解罪、不知汝曾令龍与一講悔罪否？此事至急、凡臨終者即無先生在、不可不自尽也。只要真悔、無不蒙赦。前掲『徐光啓詩文集』三一二頁、「家書」。

⁵³ 陳于階については、陳垣「明末殉国者陳于階伝」『陳垣學術論文集』一（中華書局、一九八〇年）、方豪「陳于階」『中国天主教史人物伝』（中国宗教文化出版社、二〇〇七、初版、中華書局、一九七〇年）一七三～一七六頁、などを参照。そのほか、黄一農氏の『兩頭蛇』（七八頁）にも陳于階について論及している。

⁵⁴ 方豪前掲「陳于階」一七三頁。

⁵⁵ 陳垣前掲「明末殉国者陳于階伝」二四九～二五〇頁では、陳于階の西学における功績にも言及しているが、史料的根拠が明示されていない。

学び、「天文学に精通し、西洋火器の秘伝を得た」という⁵⁶。その後、陳于階はさまざまな分野で徐光啓に協力し、西学を実際に活用しようとした。たとえば崇禎元（一六二八）年、水路により軍需品を調達するため、徐光啓が松江知府や郷紳たちと「華亭水次倉」の拡張を企図した際には、陳于階がその工事を主管している⁵⁷。翌年、陳于階は北京の暦局に入って暦法編集に参加し、宣教師らと協力して、七政象限大儀二台と測星紀限大儀一台を製造している⁵⁸。崇禎六年、徐光啓の臨終の際には、陳于階は暦局での勤務の傍ら、徐爾爵らとともに徐光啓に近侍して看護につとめた⁵⁹。徐光啓の死後も、陳于階は西学の実践に尽力し、崇禎一二（一六三九）年には、陳子龍らと徐光啓の遺稿『農政全書』の整理にあたった。崇禎一六（一六四三）年には、彼は史可法の推薦により欽天監博士となり、翌年には南明政権の兵部司務に昇進し、火器の製造を監督する⁶⁰。順治二（一六四五）年に、清軍が南京を攻略すると、陳于階は城内の天主堂で祈祷してから、雞鳴山の観象台で殉国したという⁶¹。徐光啓の親族のなかでも、陳于階は天主教信仰と西学受容の両面において徐光啓の影響を強く受け、その遺志を実践した人物であった。

このように、徐光啓は天主教に改宗してから、父や子孫はもとより、男性姻族にも布教を行い、実際に呉小溪や陳于階のような姻戚が天主教を受容している。徐光啓の男子・男孫のうち、進士に合格したのは徐爾路だけであり、他の五名は生員にとどまっている。しかし徐爾路以外の男孫も、祖父の恩蔭によって中書舎人の官銜を得ており、明末清初を通じて、徐光啓一族は上海県有数の郷紳としての社会的地位を維持していたであろう。彼らが地域社会で有する有力郷紳としての声望や人脈は、上海周辺における天主教の教勢拡大のうえで、重要な意味を持っていたと考えられる。徐光啓が天主教信仰を「自分の家族か

⁵⁶ 精天文学、得西人火器密伝。乾隆『南匯新県志』（乾隆五八（一七九三）年刊本）巻一二、人物志。

⁵⁷ 葉夢珠『閩世編』（上海古籍出版社、一九八一年）巻三、建設、六五頁。

⁵⁸ 徐光啓等『新法算書』巻一、縁起・一。

⁵⁹ 梁家勉編 李天鋼増補『徐光啓年譜』（前掲『徐光啓全集』一〇）三五五頁。

⁶⁰ 前掲乾隆『南匯新県志』巻一二、人物志。

⁶¹ 陳垣前掲「明末殉国者陳于階伝」二五三頁。また、陳垣氏と方豪氏は、陳于階の死は単なる「殉国」であり、必ずしも自殺ではないと強調している。しかし黄一農氏は、陳于階の官位は高くなかったため、清軍がわざわざ彼を殺害するわけがないなどの理由を挙げ、陳于階の死は実際には自殺であった可能性が高いと指摘している。

ら親族へ、さらに隣人から郷里へと伝え、入信者は日々増えていった」と称されるように⁶²、徐光啓の親族関係を核として、天主教は上海・松江の地域社会に普及していったのである。

第二節 徐光啓の女性親族と天主教信仰

前節では徐光啓の男性親族による天主教受容のプロセスを検討したが、親族関係を通じた信仰の伝播においては、女性親族の役割も重要な意味を持つ。とりわけ社会的地位が高い奉教士人の女性親族は、親族集団や地域社会においてかなりの影響力を持つ場合もあり、天主教信仰の伝播についても、彼女たちの役割を看過するべきではない。

明末清初の江南における女性天主教信者については、矢沢利彦氏は、徐光啓の孫娘カンジダを西洋人に注目された女性信者の典範の一人として取り上げ、彼女の家族環境や信仰生活をめぐって、彼女の天主教受容について詳細に論じている。周萍萍氏がカンジダを、楊廷筠の娘アグネス（阿格奈斯、Agnès）、佟国器の妻アカサ（阿加斯、Agathe）とともに代表的人物として取り上げ、彼女たちの信仰生活と布教上の貢献について論じている。さらに近年、Claudia von Collani氏は、カンジダに関する専論を発表し、彼女を中国伝統社会における女性天主教信者の先駆者として、その事績を論じている。三氏は、カンジダが教堂の建設、信心会や育嬰堂の設立、女性信者同士への啓発や援助などに貢献したことを明らかにしている。

ただし三氏の研究では、カンジダ以外の徐光啓の女性親族については論及していない。徐光啓を中心とした天主教伝播における女性信者の役割を解明するためには、代表的信者であるカンジダの事例だけではなく、他の女性信者の事例もひろく検討することが必要であろう。従来の研究では、明末清初の天主教の受容において、女性信者が果たした役割についての体系的な考察は乏しい。徐光啓の女性親族については、宣教師史料・漢文史料の双方に比較的豊富な史料が残されており、この問題を考察するために、最適な対象といえるだろう。このため本節では、すでに豊富な研究がなされてきたカンジダの事績については略述するにとどめ、先行研究ではあまり注目されて来なかったカンジダ以外の徐光啓の女性親族の天主教受容について全体的に検討をくわえることにしたい。

前節でも述べたように、徐光啓の妻呉氏は、万曆三四（一六〇六）年に徐光啓の父と共

⁶² 自家而親而鄰而郷党、受教者日進。無名氏前掲『敬一堂誌』巻二、昭事、五一頁。

に北京で洗礼を受けて天主教に入信した。宣教師フィリップ・クプレは、彼が徐光啓に書いた伝記において、呉氏の信仰生活について、以下のように詳しく記載している。

公（徐光啓）の夫人である呉氏は、皇帝の誥命により一品に叙された。公の感化によって、天主教をきわめて敬虔に信奉していた。公が北京に任官していたときには、夫人は故郷に残ってよく家政を治めて節儉につとめ、聖日でなければ絹物を着なかった。とくに重要な聖日には、公服を着て必ず誠意と敬虔を示した。普段は粗衣を着ており、質素な生活を送っていた。（夫人の）誕生日の際、子孫たちは（賀寿のために）みな彼女に跪拝しようとした。粗衣と白絹の裙を着た夫人は、「私は罪人であり、日々天主の恩に背いている。こんな私が、あなたたちの慶賀をどうして受け入れられるだろう。もしあなたたちに、私に敬意を示す気持ちがあれば、ただ天主に私の罪を許すように祈ってくれば十分である」と言って、彼らの跪拝を断った⁶³。

上述の記録によれば、呉氏は夫徐光啓に感化され、天主教信仰をきわめて敬虔に信奉しており、儉素な生活を送っていた。ただし聖日の際には、天主への崇敬を示すために必ず公服を着た。呉氏は天主教の苦行に対しても熱心であり、八三歳の時にも三日間の断食祈祷を行ったといわれる。そして呉氏は臨終に際して、男性信者と同じように神父を家に招いて告解し、終油礼を受けた⁶⁴。男性である神父が信者の身体に香油を塗る終油礼を、女性信者に対して行うことは、当時の中国では稀なことであった⁶⁵。また伝統中国社会では女性はあまり家外に出ないのに対し、呉氏は頻繁に教堂におもむき、積極的に宗教活動に参加していたという⁶⁶。呉氏の熱心な信仰は、周囲の親族、特にその女性成員に少なから

⁶³ 公之夫人呉氏、誥封一品。咸公之化、奉事天主極虔。公宦遊京師、夫人居郷、操家有法、節儉自持、非瞻禮不衣紬綺。若遇大瞻禮日、衣公服、必誠必敬。平居布素、澹如也。遇誕日、子孫羅拜、夫人則布衣練裙、辭謝曰、我罪人、日負恩于天主、何敢當賀。汝輩有心敬我、惟向天主、求赦我罪足矣。柏応理前掲「徐光啓行略」三二六頁。「大瞻禮日」は、キリスト教のクリスマス、イースター、五旬節（聖霊降臨の祝日）と聖母の被昇天の祝日その四つの代表的な聖日を指す。

⁶⁴ 柏応理前掲「徐光啓行略」三二六頁。終油礼は臨終時に体に香油を塗るという儀式であり、カトリック七秘蹟の一つである。

⁶⁵ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, pp.108-110. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』五八頁。

⁶⁶ 無名氏前掲「徐文定公事實」一六六頁。

ぬ影響を与えたと思われる。

徐光啓の女性親族のなかでも、特に天主教伝播に積極的な役割を果たしたのは、四人の孫娘であった。彼女たちは敬虔な天主教徒として、婚姻関係を通じて信仰を婚家にも伝えていった。徐光啓の息子である徐驥の長女の洗礼名はフェリシタス（福礼済大、Felicitas）であり、同郷の監生で、南京通政使艾可久の孫である艾庭槐に嫁いだ⁶⁷。上海の艾家は、明清交替期にはいったん衰微したものの、艾庭槐の世代には、まだ以前のような名門と認められていたという⁶⁸。しかしフェリシタスは艾家に嫁いだ後も儉素な生活を送っていた。乾隆『上海県志』には、

（フェリシタスは）辛酸を嘗めつつ孤児を扶育し、祀田を購求して遺児を育て、親類一族への救済や慈善にも尽力した

と伝えている⁶⁹。フェリシタスの敬虔な信仰に感化されて、もともと仏教を篤く信じていた艾庭槐の母も含め、艾家の家族全員が天主教に入信し、家内に小礼拝堂を建て、二五〇年以上にわたり、信仰を守り続けたという⁷⁰。二〇世紀初頭に上海で布教した、フランス人宣教師セルヴィエール（史式徽、J.de.ca.Servière）によれば、艾家の子孫は清末に至るまで、上海において最も敬虔な天主教家族の一つとして知られており、雍正朝の禁教令により公的な教堂が廃棄された後も、多くの信者が艾家の礼拝堂で集まり、宗教行事を行っていたという⁷¹。なお艾庭槐は、宣教師ジャコモ・ロー（羅雅谷、Giacomo Rho）の遺稿『求説』を添削している⁷²。アントニオ・デ・ゴヴェアは、一六四三年の中国布教年報においても、フェリシタスが敬虔な信仰生活を送っており、宣教師たちの布教活動を支持していたと記している⁷³。

⁶⁷ 艾可久は嘉靖四一（一五六二）年の進士。康熙『上海県志』（康熙二二（一六八三）年刊本）巻一〇、名臣。

⁶⁸ 葉夢珠『閩世編』巻一〇、門祚二、一四六頁。

⁶⁹ 乾隆『上海県志』（『稀見中国地方志匯刊』一、北京書店、一九九二年）巻一〇、人物・列女。

⁷⁰ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一五四頁。

⁷¹ Servière, *Histoire de la mission du Kiang-nan*, p.120.

⁷² 鐘鳴旦等編『法国国家図書館明清天主教文献』二一（利氏学社、二〇〇九年）所収、羅雅谷「求説」。

⁷³ António de Gouvea, *Cartas Ánuas da China*, p.132.

徐驥の次女は、中国天主教史のなかでも傑出した女性として知られるカンジダである。徐光啓は彼女を天主教徒の子孫に嫁がせることを望んでいたため、彼女は一六歳ごろに、松江府華亭県の監生許遠度のもとに嫁いだと思われる。許遠度の祖父は、徐光啓を通じて天主教に改宗した、南京通政使の許樂善である⁷⁴。カンジダが四六歳の際に、夫の許遠度が死去した。その後、彼女は三〇年間にわたり寡婦として過ごし、天主教の布教に尽力した。たとえばカンジダは、宣教師たちが中国人女性と自由に接することが難しかったため、率先して女性信者への布教活動を主導した。彼女は女性信者のための信心会を組織し、宣教師が漢訳した天主教・西学関係書を知り合いの女性に贈与するなどして、女性信者のネットワークを構築につとめている。このほかにもカンジダは宣教師たちの支援や地域社会における慈善活動も推進し、松江の布教事業の発展に中心的な役割を果たしている⁷⁵。フィリップ・クプレはヨーロッパに帰った後、彼女の伝記を執筆してその事績を顕彰し、それによってカンジダの名前は、中国人女性信者の典範として西洋でも知られるようになったのである。

カンジダの影響により、夫の許遠度と八人の子供は、すべて天主教に改宗している。そのなかで、彼女の長男許纘曾は、洗礼名はバシリオ（巴西略、*Basilio*）であり、順治六年に進士に及第し、官は雲南按察使に至った⁷⁶。彼は外省に赴任する際に、しばしば母のカンジダを伴い、江西・四川・河南などの諸省に教堂を建て、宣教師を各地の官員と引き合わせるなど、天主教の教勢拡大につとめている⁷⁷。ただしその後、許纘曾は、自分の境遇

⁷⁴ 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 氏は、許樂善の孫を誤って息子と記している。Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, p.11. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』六頁。許樂善の天主教受容については、本論の第一章第二節、黄一農『兩頭蛇』八四～八七頁、また前掲拙稿“A Discussion on the Late Ming Scholars' Reception of Catholicism,” pp.51-54 を参照。

⁷⁵ 矢沢前掲『西洋人の見た十六～十八世紀の中国女性』一二八～一三七頁。また同氏前掲「クプレ『徐カンディダ伝』について」九四～一〇一頁。Von Collani, “Lady Candida Xu,” pp.233-235. 周萍萍前掲『十七・十八世紀天主教在江南的伝播』二五〇～二五四頁。

⁷⁶ 前掲嘉慶『上海県志』卷一〇、進士举人・選挙。

⁷⁷ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, pp.46-49. 柏応理『許母徐太夫人甘弟大事略』二七～二八頁。矢沢前掲『西洋人の見た十六～十八世紀の中国女性』一二八～一三七頁。また同

に失望したため⁷⁸、天主教に対する信仰心が薄れ、仏教の業報などに興味を持つようになった。これに対し、カンジダは彼をミサに参加させ、ふたたび天主教に回心させた。回心後の許纘曾は、カンジダと協力して、松江で「育嬰堂」を創設し、捨て子を養育して洗礼も受けさせた⁷⁹。また彼女の長男許纘曾の妻李氏は、もともと異教を深く信じていたが、カンジダの影響により、やはり天主教に改宗している。入信後は熱心に布教を行い、彼女の二人の兄と、親戚数名も天主教徒となったという⁸⁰。李氏は、松江府出身の挙人であった李継元の孫娘であった。実際には、その李家と徐家とは二重の姻戚関係を結んでいた。徐爾爵の元の妻喬氏が亡くなった後、もう一人の李継元の孫娘は徐爾爵に嫁いでいる。彼女も、徐家の影響で、天主教に改宗したと思われる⁸¹。

三女は上海の瞿家に嫁いだが、洗礼名は不詳である。夫の瞿叶は監生だったが、その祖父瞿寅は海澄知県であり、大叔父は挙人であり、やはり上海の郷紳の家系である。上海の瞿家は、徐光啓の友人で、やはり著名な天主教徒であった常熟の瞿汝夔の一族とも、同宗関係にあった⁸²。上海の瞿家も徐光啓一族を通じて、宣教師たちと交際するようになった

氏前掲「クプレ『徐カンディダ伝』について」九五～一〇一頁。

⁷⁸ 許纘曾は雲南に赴任した際、雲南にはいまだ宣教師がいなかったため、信仰心が一時薄くなり仕途に夢中するようになった。その後、楊光先が起こした「曆獄」の際に、許纘曾は天主教と深く関わっていたため、官職を罷免された。

⁷⁹ 許纘曾は、また母の意志にしたがって、「育嬰堂勸善文」を書き、それは彼の文集にも収録されている。許纘曾『宝綸堂稿』（『続修四庫全書』第一四〇九・一四一〇冊、上海古籍出版社、二〇一三年）巻七に所収、「育嬰堂勸善文」。 Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, pp.62-76. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』四三頁。

⁸⁰ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, p.40. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』二三頁。矢沢利彦前掲『西洋人の見た十六～十八世紀の中国女性』一二六頁。また、許纘曾の事跡については、詳しく劉耘華前掲「徐光啓姻親脈絡中的上海天主教文人」一〇四～一〇七頁、陳垣「華亭許纘曾伝」（『真光雜誌』五一六、一九二七年）、また Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, pp.45-49, pp.64-67, 前掲柏応理『許母徐太夫人甘弟大事略』二七～二八・三七頁を参照。

⁸¹ 劉耘華氏は前掲「徐光啓姻親脈絡中的上海天主教文人」（一〇〇頁）には彼女も天主教に改宗したとしている。しかし、その出典は示されていない。

⁸² 呉仁安前掲『明清時期上海地区的著姓望族』一六三・二〇八頁。

ようである⁸³。

四女の洗礼名はマルティーナ(瑪爾第納、Martine)であり、上海の潘家に嫁いだ。夫の潘暁納は、四川右布政使潘允端の孫で、やはり監生であった。潘允端とその兄の潘允哲、弟の潘允亮は、三人とも進士に及第している。潘允哲は、山東副使や陝西提学などを歴任し、潘允亮は後都督府都事に任じられた。その潘家は明末の上海において、最も著名な名門として知られていた⁸⁴。なお潘允端の孫娘であり、工部員外郎であった潘云龍の娘は徐驥の五男徐爾路に嫁いでおり、徐家と潘家とは、いずれも上海を代表する郷紳の家系として、二重の姻戚関係を結んでいたのである。潘暁納が死去してから、マルティーナは四〇年近く寡婦として過ごしたという⁸⁵。マルティーナは潘家に嫁いだ後も、敬虔な信仰生活を送っている。

彼女たちの夫の身分はすべて監生であり、任官者はいないものの、彼らの祖父はいずれも高官であり、婚家は上海地域の名望ある郷紳家族であった。彼女たちの存在は、上海地域の士人社会に天主教が浸透するうえで、重要な触媒となったにちがいない。

ゴヴェアは一六三六年の中国布教年報において、徐光啓の孫娘たちは、祖父と同じような模範的な天主教徒となり、協力して教堂にキリスト生誕の場面を再現した、美しい模型^{プレセベ}を喜捨し、クリスマスには盛大な集会を開いたと伝えている。天主教徒だけではなく、異教徒もそれを見に集まり、感銘を受けて改宗する者もあったという⁸⁶。またゴヴェアは孫娘の一人について、次のような事績も伝えている。

孫娘の一人は異教徒と結婚し、その子供たちや家族(の信仰)にも熱意を注ぎ、每晚彼女の祈祷室において、全員で祈りを捧げ、朗々と祈祷を唱えている。その夫は異教徒だったため、彼女が持っていた見事な作りの救世主の像を破棄するように迫った。

彼女は勇敢にも、そのような不敬を行うよりは死を選ぶと答えた。兄弟姉妹たちはみ

⁸³ 無名氏前掲『敬一堂誌』巻五、田房、一二二頁。

⁸⁴ 康熙前掲『上海県志』巻一〇、名臣。嘉慶前掲『上海県志』巻一二、列伝・人物。また、上海の潘氏家族について、詳しくは呉仁安前掲『明清時期上海地区的著姓望族』一八九～一九二頁を参照。

⁸⁵ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, pp.67-68. また、柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』三八頁。

⁸⁶ António de Gouvea, *Cartas Ánuas da China (1636, 1643 a 1649)*, p.75.

な、これは神と信仰への献身による勇気の勝利だとみなした⁸⁷。

徐光啓の四人の孫娘の夫は、当初はすべて異教徒であった。カンジダの夫である許遠度の祖父許樂善は、徐光啓の影響で天主教に改宗していたが、その後は信仰心が薄れ、家族にも改宗を求めなかったようである⁸⁸。このため許遠度も、カンジダと結婚した時点では、まだ天主教に入信していなかった。

天主教の教義では、原則的には天主教徒と異教徒との婚姻は禁じられていた⁸⁹。しかし現実には、明末清初の中国天主教会は創立されたばかりで、信者数も少なく、そのために天主教徒と異教徒との「教際婚姻」も特別に許容されており、天主教徒との婚姻を通じて、その教義を受容し改宗する者も少なくなかった⁹⁰。徐光啓の親族関係を通じた天主教の伝播においても、このような「教際婚姻」を通じて、異教徒であった姻戚が天主教を受容した事例が多いのである。上述のように、フェリシタスやカンジダは、婚家の全員を入信させることに成功している。またマルティーナが、婚家である潘氏の家族を改宗させたという明証はないが、彼女の資金協力により、潘家の旧宅「世春堂」が、天主教堂「敬一堂」に改築されたことからみて⁹¹、少なくとも潘氏の家族が、天主教の後援者となっていたことは確かである。

徐光啓の子孫たちの妻にも、天主教の敬虔な信者となった者が多い。徐光啓の息子の徐驥は、万曆二九（一六〇一）年に、同郷の監生である顧昌祚の娘を娶った⁹²。やがて顧氏は夫とともに天主教に改宗した。顧氏は早くから天主教の教理を子どもたちに教えてきた

⁸⁷ António de Gouvea, *Cartas Ânuaes da China (1636, 1643 a 1649)*, p.75.

⁸⁸ 黄一農前掲『兩頭蛇』八七頁。

⁸⁹ 湯垂立山「婚配訓言」（前掲『統編』一四）三五四頁。

⁹⁰ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, p.11. また、柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』六頁。

⁹¹ 康熙前掲『上海縣志』卷七、天学、三六葉裏。無名氏前掲『敬一堂誌』卷一、七頁にも引用。

⁹² 劉耘華前掲「徐光啓姻親脈絡中的上海天主教文人」九九頁は、徐驥の妻の顧氏を、松江府南匯県の富豪であった顧昌祚の娘と間違えている。その顧昌祚は康熙八（一六六九）年の挙人であり（葉夢珠前掲『閩世編』卷五、門祚二、一五〇頁）、時代的に符合しない。なお上海県の顧家について詳しくは、王成義前掲『徐光啓家世』一五〇頁参照。

といわれる⁹³。顧氏の父である顧昌祚は、天主教に改宗したという明証はないものの、宣教師がもたらした西学に興味を抱いていた。徐光啓は顧昌祚への家書において、しばしば西洋の天文暦法や「用水之法」を紹介し、顧昌祚の関心に答えて、これらの技術を紹介するのだと述べている⁹⁴。これらの家書の中には、「造物者」のような概念に言及するものもあり⁹⁵、徐光啓は布教も試みていた可能性が高い。

徐驥の長男である徐爾覚の妻は、沁州知州や山東按察使を歴任した俞汝為の孫娘であった。父の俞廷鏗は挙人であり、崇禎『松江府志』の編修にも当たっている⁹⁶。俞氏も結婚後、天主教徒となり、洗礼名はフラビア（弗拉衛亜、Flavia）であった。フィリップ・クブレは、俞氏をカンジダとならぶ模範的な信徒として称揚し、彼女は「敬虔に天主を信奉し、その徳行は記しきれないほどだ」と記している⁹⁷。俞氏はしばしば徐家の邸宅内の、徐光啓によって建てられた「九間楼」という小礼拝堂に地元の女性信者を集めて、信仰上の支援を提供していたという⁹⁸。

徐驥の三男徐爾斗の妻王氏は、徐光啓の門人である孫元化の養女であった。孫元化の洗礼名はイグナシオ、万曆四〇（一六一二）年の挙人である。彼も徐光啓の影響で天主教に入信した、代表的な奉教士人の一人であった。孫元化は改宗後、故郷の嘉定における布教事業に尽力するとともに⁹⁹、徐光啓の影響で、宣教師たちから西学も学んでいた。彼は特に数学や兵法に関心を持ち、任官してからは徐光啓が唱道した西洋火器の導入にも積極的に協力している。孫元化は前述の陳于階と同じように、天主教信仰と西学受容の両面で、徐光啓の直接的影響を強く受けた人物だったのである。孫元化の妻と娘たちも天主教に入信

⁹³ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, p.10. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』六頁。

⁹⁴ 前掲『徐光啓詩文集』卷八「致顧老親家書（一）」、三二五頁。

⁹⁵ 前掲『徐光啓詩文集』卷八「致顧老親家書（二）」、三二六頁。

⁹⁶ 崇禎『松江府志』（『日本蔵中国罕見地方志叢刊』、書目文献出版社、一九九一年）卷四〇、人物。

⁹⁷ 信望愛天主、積徳累行、不可勝記。柏応理前掲「徐光啓行略」三二六頁。

⁹⁸ 徐宗沢『中国天主教伝教史概論』（上海世紀出版、二〇一〇年、初版、聖教雜誌社、一九三八年）二一七頁は、俞氏に関する逸話を紹介しているが、出典は記されていない。

⁹⁹ 方豪前掲『中国天主教史人物伝』一六五頁。António de Gouvea, *Asia Extrema, Segunda parte, Livro 1, Capitulo 3*, p.47. Bartoli, *Della Cina, libro primo*, p.201. また孫元化については、詳しくは本論の第二章、第二節を参照。

したといわれ¹⁰⁰、養女の王氏も天主教徒であった可能性が高い。なお、徐爾斗の娘は孫元化の孫である致弥に嫁いでおり、徐家と孫家も二重の姻戚関係を結んでいた。孫致弥は祖父ほど熱心ではなかったが、やはり天主教信仰を守りつづけている¹⁰¹。

このように徐光啓の孫娘や、子孫の妻などの女性親族は、多くが天主教信仰を受容し、子供たちや婚家の家族員にも、その信仰を伝えていた。また徐光啓の子孫の妻には、彼の盟友である奉教士人や、西学に関心がある知識人の娘も含まれ、彼の姻戚関係は、天主教布教や西学普及をめぐる人的ネットワークと、ある程度重複していたと思われる。このような徐光啓を中心とした親族関係や社会関係は、明末清初の上海・松江地域において天主教が伝播する人的基盤を提供していたのである。

さらに徐光啓の孫娘たちは、上海周辺の名家に嫁ぎ、姻戚関係を通じて、地域社会における天主教の伝播を担っていった。彼女たちの夫には、監生身分のものが多く、進士に及第して任官した郷紳はみられない。しかしその家族は、明末以来の郷紳の家系が多く、上海周辺の名門家族として、一定の名望や社会的影響力を維持していたと思われる。上海の徐光啓一族を中心として、江南の士人社会に天主教が普及・定着するうえで、徐光啓の女性親族が、婚姻関係や女性同士の人間関係を通じて、嫁ぎ先の家族や地域社会に信仰を広め、上海周辺地域における天主教伝播に貢献していたことに注目すべきだろう。

第三節 徐光啓一族による天主教受容のプロセス

徐宗沢氏以来の先行研究において、徐光啓一族が男女を問わず全員天主教に入信したという事実自体は、つとに明らかにされている。ただし彼らの天主教受容した社会・文化背景や、そのプロセスなどについては、必ずしも十分な検討は行われていない。アメリカの宗教社会学者ロドニー・スターク (Rodney Stark) は、キリスト教の興起に関連して、「初発的改宗」(Primary conversion) と「継発的改宗」(Secondary conversion) という概念を提示している。初発的改宗においては、改宗者自身が積極的な役割を果たし、通常は敬虔な信者となる前に、その信仰に対して多くの評価(evaluation)をくわえる。継発的改宗はより

¹⁰⁰ Gouvea, *Asia Extrema*, Segunda parte, Livro 2, Capitulo 13, p.200.

¹⁰¹ 孫致弥の信仰については、劉耘華前掲「徐光啓姻親脈絡中的上海天主教文人」一〇一～一〇四頁を参照。

受動的であり、往々にして初発的改宗をベースとしている。継発的改宗は特定の社会関係に伴って生じる改宗であり、その社会関係がなければ、継発的改宗者が入信する可能性は乏しい¹⁰²。このような初発的改宗と継発的改宗という概念は、徐光啓の親族における天主教受容を分析するうえでも有効であると思われる。

徐光啓自身の入信は、いうまでもなく初発的改宗による。彼は、万暦二三（一五九五）年にはじめて韶州で天主教と接触してから、万暦三一（一六〇三）年に洗礼を受けるまで、八年にわたり真剣に熟慮している。『布教史』によれば、徐光啓は来世や魂の救済について関心を持ち、「死後に天国を約束している偶像教や他の宗派の多くの師についた。しかし、いずれの師にも満足できなかった」という¹⁰³。この八年間に、彼は天主教の教義に対する省察や宣教師たちとの交際を重ね、しばしば宣教師のもとで西洋科学を学習するとともに教理を聞き、天主教に対して十分な理解を得たうえで、入信を決心したのである¹⁰⁴。

そして徐光啓は、改宗後に彼の親族への布教を積極的に進めていった。彼の影響で後発的改宗者として入信した親族たちの、天主教の教理に対する理解は、多分に徐光啓の天主教理解に基づいていたと考えられる。そして徐光啓の影響で改宗した徐光啓の子孫やその配偶者たちは、さらに姻戚関係を通じて、その信仰を上海周辺の名門家族へ、さらにはそれらの家族が居住する地域社会へと伝えていった。徐光啓を中心とする天主教の信仰圏は、まず彼の直接的な親族・友人・弟子へと広がり、さらに彼らとその信仰を、それぞれの血縁的・地縁的な社会関係を通じて拡大することにより、拡大・定着していったのである。

徐光啓を中心とした天主教信仰の拡大の過程で、地域社会における同族・姻戚関係は、士大夫社会における交友・師弟関係と並んで、最も重要な信仰伝播の経路の一つであった。このような信仰伝播の背景には、宣教師らが強調している徐光啓の敬虔な天主教信者の典範としての声望があっただけではなく、彼の家長としての権威、地域社会における有力郷

¹⁰² Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, 1996, pp.99-100.

¹⁰³ リッチ前掲『布教史』一、第四の書、第一九章、五七二頁。

¹⁰⁴ 徐光啓の改宗については、Nicolas Standaert, “Xu Guangqi’s Conversion as A Multifaceted Process,” in *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633)*, ed. Catherine Jami, Peter Engelfriet, & Gregory Blue, Brill, 2001, 阿部力「徐光啓の天主教理解について」(『中国哲学論集』第二五号、一九九九年一〇月)を参照。

紳としての影響力、朝廷の高官としての権勢、そして西学の先駆者としての名望などもあっただろう。

クプレによると、徐光啓は朝晩に真摯に祈祷を行い、七〇歳を超えても苦行をつづけていた¹⁰⁵。彼は「ミサのたびに最初に姿を現し、位の高い官吏であるにも関わらず、(中略)どの人に対しても礼儀正しい態度で接し、彼らと並んで座った」と伝えられる¹⁰⁶。ジョアン・フロイスによれば、徐光啓が上海に滞在している期間は、彼自身だけではなく、家族にもミサへの参加を厳格に要求していた。また彼は、教会においてほかの信者たちにもつねに助力していた。子孫たちも彼を模範としてふるまい、彼らの行為はさらに全教堂の信者たちの手本となったという¹⁰⁷。そして徐光啓が京官として北京に滞在している期間には、遠方にいる家族に対して、徐光啓はつねに家書を通じて、真摯な信仰を維持するように訓戒している¹⁰⁸。

またジョアン・フロイスは、徐光啓が北京にいた時期に、江南にいた曾孫の一人が重病で危篤に陥った際の逸話を伝えている。絶望した曾孫の父親(徐光啓の孫、具体名は不明)は、異教の靈験に頼みを寄せ、神廟に参拝して息子の回復を祈祷させた。徐光啓はこれを聞いて、すぐに息子の徐驥に手紙を送り、今後(天主教以外の)宗教活動に参加した子孫を、すべて家族から追放するようにと厳命したという¹⁰⁹。クプレも、

徐光啓の家法は厳格で、家中の不法を禁じる。(中略)違反者は必ず家法によって厳しく懲戒したため、子孫は決して家訓に背くことはなかった。同郷の士人たちもこれに倣い、その家風は郷里に広がっていった

と伝えている¹¹⁰。上海の士人社会において、天主教を奉じる徐光啓一族の家風が一つの典範とされていたのである。むろん宣教師としての立場から、奉教士人の理想像としての徐光啓の態度を強調している面もあろうが、模範的な天主教徒としての徐光啓一族の家風が、上海地域、ひいては江南の士人社会における天主教の伝播において、一つの規範として認

¹⁰⁵ 伏若望前掲「徐保祿進士行実」一五五頁。

¹⁰⁶ リッチ前掲『布教史』二、第五の書、第一九章、一九四頁。

¹⁰⁷ 伏若望前掲「徐保祿進士行実」一五五頁。

¹⁰⁸ 前掲『徐光啓詩文集』卷八「家書」、三〇九頁。

¹⁰⁹ 伏若望前掲「徐保祿進士行実」一五六頁。

¹¹⁰ 公家範独嚴、禁家人毋得行非法之事。(中略)或有犯者、必懲以法、無少寬縱、即子与孫、亦未嘗稍踰家教。里中顯達亦效法成風。柏応理前掲「徐光啓行略」三二四頁。

識されていたことは確かであろう。

さらに徐光啓は、明末の代表的な奉教士人であるとともに、西学の最も有力な推進者でもあった。彼は崇禎初年には礼部尚書・東閣大学士と至り、イエズス会士たちと協力して、暦学・数学・軍事学・農学などの西洋科学を積極的に導入・実践していった。これにともない、彼を中心として、西学に関心を示す実用・実学派の士人群が形成されていった¹¹¹。

西学を通じた徐光啓の人脈は、北京をはじめ全国に広がっていたが、特に故郷の上海は、江南地域における天主教の拠点となるとともに、西学受容の中心地ともなっていた。徐光啓は進士及第以前に、上海で私塾を開いており、江南一帯に多数の門人がいた。また彼は、上海において水利事業や農業技術の改良なども唱導し、その成果は『農政全書』に結実した。こうした西学の実践を通じて、徐光啓の影響力は江南地域に広がっていった¹¹²。特に上述の陳于階や孫元化は、徐光啓の姻戚であり、彼の影響で天主教に改宗するとともに、軍事技術や暦法などの西学の実践にも尽力している。

このほかにも上海・松江地域の紳士層には、徐光啓の影響で西学に接した者が多かったようである。たとえば徐光啓と同期同科の進士であった上海の姚永濟、華亭の李凌雲・張鼐は、徐光啓が翻訳した『泰西水法』の校訂作業に携わっている¹¹³。このように徐光啓を通じて西学を受容した紳士層は、天主教に改宗しなくとも、宣教師に対して好意的に対応し、そのことも天主教の普及に寄与したであろう。また崇禎一四年には、松江府推官の李瑞和が、天主教堂「敬一堂」の新築に際して序文を寄せ、徐光啓が上海に帰郷中、「経国実用の学」を講究し、朝政に復帰後は、イエズス会士と協力して西学の導入に努めたことを称揚している¹¹⁴。順治一七（一六六〇）年に上海知県の徐贄が敬一堂に寄せた記事においても、徐光啓がマテオ・リッチと協力して実学を講究し、それによって人々は天主教が「格物窮原」の学であり、「円虚詭異」の説ではないことを理解し、各地に教堂が建設されるように

¹¹¹ 岡本さえ『近世中国の比較思想—異文化との邂逅—』（東京大学東洋文化研究所、二〇〇〇年）三〇～五二頁。

¹¹² 馬学強前掲「徐光啓与明末上海社会」七四～八二頁。

¹¹³ 熊三拔・徐光啓『泰西水法』（前掲『徐光啓全集』五）二七七頁。姚永濟については、岸本美緒『明清交替と江南社会：一七世紀中国の秩序問題』（東京大学出版会、一九九九年）二三八～二四七頁参照。

¹¹⁴ 康熙前掲『上海県志』巻七、天学、三六葉表～三六葉裏。無名氏前掲『敬一堂誌』巻一、五～七頁にも引用。

なると述べている¹¹⁵。

徐光啓の影響で、その家族はみな天主教に改宗し、敬虔な信仰生活を守っており、さらにさまざまな社会関係を通じて、上海ひいては江南における天主教信仰の拡大に貢献していた。ただし徐光啓一族は、必ずしも教条的に天主教の宗教儀礼を墨守していたわけではない。実際には、彼らは時と場合に応じて、士大夫社会の一員として、伝統的な儒教的礼制にしたがうこともあった。前述のように、徐光啓の父徐思誠が病死した際には、徐光啓は儒家儀礼と天主教儀礼が融合した葬礼を行っている。またフィリップ・クプレによれば、徐光啓の子徐驥は、康熙一〇（一六七一）年に死去した後、上海県の郷賢祠に祀られることになり、徐驥の家族は地方官の先導により、郷賢祠に置かれた彼の位牌に跪拝したという¹¹⁶。またカンジダの葬礼においても、息子の許纘曾や弔問に来た官員たちは、みなカンジダの肖像の前で香を焚き、跪拝している¹¹⁷。明末以来、イエズス会はいわゆる「文化適応」的な布教方針をとり、天主教徒が中国特有の伝統的儀礼を実践することを、一定の範囲で許容していた¹¹⁸。徐光啓一族も、天主教の儀礼を励行する一方で、中国の伝統的儀礼を完全に排除したわけではなく、こうした一定の柔軟性は、江南の士大夫社会において天主教が受容されるためにも不可欠であった。

クプレもカンジダの伝記において、中国人の父母や皇帝に跪拝したり、喪葬礼において死者の位牌の前で線香を焚いて跪拝を行うことは、異教的儀式というよりも、父母や君主に敬意を示すための、宗教色のない古来からの社会的習慣であると繰り返して強調している¹¹⁹。しかしその後の典礼論争の結果、一七一五年に教皇クレメンス一世が発布した教皇憲章『エクス・イラ・ディエ』（Ex Illa Die）により、天主教徒が伝統的な祖

¹¹⁵ 康熙前掲『上海県志』巻七、天学、三六葉裏～三七葉表。無名氏前掲『敬一堂誌』巻一、八～一一頁にも引用。

¹¹⁶ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, p.41. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』二四頁。

¹¹⁷ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, p.143. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』八〇頁。

¹¹⁸ 在華イエズス会が用いた文化適応方針と康熙朝の典礼論争については、黄正謙『西学東漸之序章—明末清初耶穌会史新論—』（香港中華書局、二〇一〇年）九四～一九四頁を参照。

¹¹⁹ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, p.41, p.71, p.145. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』二四・四〇・八〇頁。

先祭祀を行うことは正式に禁じられ、「天主教徒は祖先を祀るべきではない」という意識も次第に定着していった。オーギュスト・コロンベルによれば、徐光啓の孫の徐爾斗の子孫は、一九世紀にはすでに天主教から離れており、家祠で祖先祭祀を行う際にも、徐爾斗の位牌の前では紙銭を焚いて祀っていた。しかし奉教士人の典範として知られた徐光啓の位牌の前では、決して紙銭を焼くことはなかったという¹²⁰。

第四節 信心会及び徐光啓一族と天主教会との経済的關係

明末清初における天主教布教において、特に注目すべき役割を果たしたのは、信徒たちによる信心会である。上海はこうした信心会が、最も発達した地域でもあった。徐光啓一族とイエズス会士との協力により、上海における信徒数は増加をつづけ、限られた宣教師が、多数の信徒に十分な宗教的指導を行うことは困難になっていった。このために発達したのが、信心会である。もともと明末の江南では、宗教的・世俗的を問わず、各種の「会」組織が発達しており、信心会の盛行もそれと軌を一にする現象であった¹²¹。

上海の信心会は、一六三〇年代にポルトガル人イエズス会士ペドロ・リベイロ（漢字名、Pedro Ribeiro）によって創設され、その後任者のフランチェスコ・ブランカーティのもとで大きく発展した。当時、上海の天主教徒は数千人に達しており、ブランカーティ一人で、すべての信徒の告解を聴き、靈的指導を行うことは困難になっていた。このためブランカーティは、崇禎一六（一六四三）年に、上海県城の周辺の村々に、男性信徒の信心会として三〇箇所の「聖母会」（Congrégation de Saint Vierge）¹²²を組織した。各信心会には会長が任命され、信徒と宣教師の仲介に当たった。ブランカーティは定期的に各地の信心会を巡回し、告解を聴き説教を行ったのである。上海における信心会は、順治四（一六四七）年

¹²⁰ 高龍鑿前掲『江南伝教史』一、一九一頁。

¹²¹ Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p.332.

¹²² 本論で用いた各種信心会の欧文名は、Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, pp.32-36、また Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.227 による。漢文名は、無名氏前掲『敬一堂誌』巻二、昭事、四九～七七頁による。

は四〇箇所に増加し、順治一五（一六五八）年には一二〇箇所に達している¹²³。

清初の上海では、信心会の数が増加すると同時に、信徒の社会的性格に応じて、さまざまな信心会が組織されていった。『敬一堂誌』には、こうした各種の信心会の活動や規約も詳しく列挙されている¹²⁴。一般の信徒は「聖母会」に参加したが、熱心な信者は「耶蘇苦会」（Congrégation de Passion de Jésus-Christ）に参加し、鞭打ちの苦行を行った。また生員以上の知識人は、イグナティウス・ロヨラの名を取った「聖依納爵会」（Congrégation de Saint Ignace, 儒会）を組織し、毎月一日に集まり、宗教上の諸問題を議論した。さらに生員に未合格の読書人や、医生・郷祭酒などの在野の知識人が参加する「聖類思会」（Congrégation de Saint Louis de Gonzague, 小儒会）も、短期間であるが結成されている。このほかに伝道士となった者は、フランシスコ・ザビエルの名を取った「聖方濟各会」（Congrégation de Saint François-Xavier）に参加して、布教の修練を行った。また八歳から一六歳の少年は、「天神会」（Congrégation des Anges）に入って、公教要理などを学び、天神会を終了した青年たちが参加する「聖若望会」^{ヨハネ}も、短期間ではあるが設けられた。このほか康熙四（一六六五）年に「曆獄」によって、宣教師らが広東に追放された際には、上海に残された信徒たちは、自発的に「聖母無原罪会」を結成し、信仰の実践を続けている。

このような各種の信心会のなかでも、特に数が多いのは、やはり「聖母会」であり、「各郷、各堂にみな会があった」という。康熙三（一六六四）年には、その分会は一四〇箇所にのぼっている。さらに「耶蘇苦会」には三三箇所の、「天神会」にも四〇箇所の分会があった。「聖依納爵会」・「聖類思会」・「聖方濟各会」には分会はなく、上海城内の知識人や伝道士を中心に運営されたと思われる。このうち「聖方濟各会」の会員は、六〇名にのぼっている。

それらの信心会は、おもに三つの役割を持っていた。第一に、信者たちが自主的に信心会を運営し、宗教活動に参加するため、宣教師たちの負担を減らすことができる。第二に、小規模な信心会を布教の基盤とすることにより、大規模な宗教活動に対する政府の疑念を避けることもできる。そして第三に、男性・女性信者が別々の信心会を組織することによ

¹²³ Brockey, *Journey to the East*, pp.335-337.

¹²⁴ 以下の信心会に関する記述は、無名氏前掲『敬一堂誌』巻二、昭事による。また矢澤前掲「クプレ『徐カンディダ伝』について」九五～九七頁、Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.227, Brockey, *Journey to the East*, pp. 329-365を参照。

って、女性信者が宗教活動に参加することを容易にしたのである¹²⁵。このような各種の信心会を通じて、多様な社会層・性別・年齢に属する信者たちが、それぞれの状況に応じて、信仰上の需要を満たすことができた。それは、教会と地域社会とのつながりを強め、天主教の「本土化」を促進するうえでも、重要な役割を果たしたのである。康熙四年までに、イエズス会は松江府において六六箇所の教堂を建設し、信者数は五万人にもものぼっているという¹²⁶。こうした天主教の繁栄は、信心会の発達とも密接に関わっているだろう。

このような各種の信心会のなかでも、特に紳士層を対象とした「聖依納爵会」や、それ以外の知識層を対象とした「聖類思会」などが結成されているのは注目される。周知のように、同時代の江南では、知識層による善会や講学会などの結社が、盛んに結成されており、それらは慈善事業などの主体ともなった¹²⁷。天主教の信心会が、善会などに影響を与えたとは考えがたいが¹²⁸、両者は共通する社会状況を基盤として叢生したといえるだろう。

さらに信心会の持つ重要な役割として、女性信徒の信仰の指導と実践があった。伝統中国において、特に都市部の上層家庭の女性は、親族以外の男性と自由に交流することができず、宣教師が直接に女性信者の告解を聴くことも困難であった。このため宣教師たちは、ヨーロッパでも一般的な礼拝集団をモデルとして、男性信者・女性信者のそれぞれについて、信心会を組織したのである。女性の信心会も「聖母会」と称され、信徒同士が切磋琢磨して信仰を実践する場となった¹²⁹。

そして上海における女性信心会の中核となったのも、やはり徐光啓一族だった。上海における信心会の発展は、一六三六年にペドロ・リベイロの主導で設立された、男性信徒・女性信徒のための二つの「聖母会」にはじまる¹³⁰。ゴヴェアは一六三六年の中国布教年報で、これらの聖母会について、次のように伝えている。

この年に二つの信心会が創立された。一つは男性の、もう一つは女性のものであり、
霊魂の大きな果実を収穫している。我々の教堂では、毎月いくつかの男性の会が開か

¹²⁵ Brockey, *Journey to the East*, pp.331-335.

¹²⁶ Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, pp.224-225.

¹²⁷ 夫馬進『中国善会善堂史研究』（同朋舎出版、一九九七年）第一部など。

¹²⁸ 夫馬前掲『中国善会善堂史研究』一八六～一八七頁。

¹²⁹ Brockey, *Journey to the East*, pp.333-334.

¹³⁰ Brockey, *Journey to the East*, p.375.

れ、聖母主祭日の告解に先立ち、ミサと説教を行い、(守護) 聖人を奉じている¹³¹。(中略) もう一つの信心会は女性のものである。今のところ博士閣老パウロの既婚者である四人の孫娘たちと、彼女たちの家族と使用人だけが参加している。彼女たちはミサと説教に出席し、みな告解を行い、その月の(守護) 聖人の名を奉じている。彼女たちは非常に献身的かつ熱心に(信仰を) 行っている¹³²。

一六三六年に設立された女性信徒の「聖母会」は、当初は徐光啓の四人の孫娘と、彼女たちの家族や使用人だけで構成されていたのである。クプレも、徐光啓の孫娘たちが、常に娘や侍女を集めて読経や祈祷を行っていたと伝えている¹³³。上海における女性信心会は、徐光啓の女性親族やその使用人の信仰集団を中核として、信徒のネットワークを広げていくことによって発展していったと考えられる。

徐光啓の孫娘たちは、夫の死後も再婚せず、長く寡婦として過ごしている。寡婦が再婚せず貞節を守ることは、天主教における理想的な女性像であるとともに、伝統中国における貞節観念にも合致していた¹³⁴。一方で彼女たちは、寡婦としてのより自由な立場から、親族以外の女性信徒との交際を広げ、積極的に地域社会における宗教活動に参加していた¹³⁵。仏教や道教などの伝統宗教でも、女性信徒が外出して宗教行事に参加することは稀ではない。ただし天主教の場合、ミサや祈祷などの行事が毎週举行され、かつ女性信者の集会は、男性信者らの集会とは別個に行われていたため¹³⁶、女性信徒が同性の集会に参加し、宗教活動に関与する機会はより多かったと思われる。特にカンジダが、女性信者の信仰活動を熱心に主導し、多額の資金的援助も与えて、「信心会の母」と称されたことはよく知られている¹³⁷。徐光啓の女性親族は、これらの活動を通じて、親族以外の女性信者とも活発

¹³¹ イエズス会では月ごとに特定の守護聖人を選んで祈祷を行った。『敬一堂誌』巻二、昭事、聖母会にも「毎月首主日、赴堂做会、領主保聖人単」とある。

¹³² António de Gouvea, *Cartas Ánuas da China (1636, 1643 a 1649)*, pp.74-75.

¹³³ Couplet, *Histoire d'une dame*, pp.23-24. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』一七頁。

¹³⁴ Von Collani, "Lady Candida Xu," pp.235-238.

¹³⁵ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, pp.70-71. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』四〇頁。

¹³⁶ Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne*, pp.70-71, pp.112-113, pp.120-121. 柏応理前掲『許母徐太夫人甘弟大事略』四〇、六二～六五頁。

¹³⁷ 矢澤前掲「クプレ『徐カンディダ伝』について」九一～九七頁。Von Collani, "Lady Candida

に交流し、地域社会において女性信者のネットワークを拡大していったのである。

明末清初において、上海は天主教徒が最も集中した地域であった。天主教徒の増加につれ、上海県城の南門にあった天主教堂は狭隘になり、群集する礼拝者を収容できなくなっていた。このため、崇禎一四（一六四一）年に、徐驥はブランカーティと協力して、四女マルティーナの嫁ぎ先であった潘家の故宅である、安仁里の「世春堂」を天主教堂として改築し、唯一神への崇敬を意味する「敬一堂」と名付けた。もともと潘允端が建てた「世春堂」は、「邸宅の規模は上海一であった」と称されるほど広大な建築であり、

金で塗り、色彩・彫刻を施し、工芸は巧妙を極めた。当時は資材を容易に調達でき、工費を惜しまなかったためである

といわれていた¹³⁸。明末に潘家が一時衰退した際に、世春堂は売却されていたが、ブランカーティがそれを購入し、上海における天主教の拠点としたのである。その際には、マルティーナも潘家の支持を得て、資金協力を行ったようである¹³⁹。

一方、かつての南門の教堂には、あらためて聖母像が祀られ、「聖母堂」と改名された¹⁴⁰。その後は、男性信者は「敬一堂」、女性信者は「聖母堂」に集まって礼拝を行うようになった。葉夢珠の『閩世編』によれば、「明清交替に際しては、上海でも動乱のなかで郷紳の邸宅の大半は破壊されてしまったが、天主教関係の建物だけは、清朝宮廷に仕えていたイエズス会士アダム・シャル（湯若望、Johann Adam Schall von Bell）の尽力によって保護され、破壊を免れた」という¹⁴¹。

崇禎一四年、崇禎帝は徐光啓やイエズス会士の修曆上の功績を褒賞して、「欽褒天学」の扁額を下賜するが、それを全国の教堂に先駆けて掲げたのが、上海の「敬一堂」であった。その後も多くの官員が、ブランカーティに扁額を送っており、そのなかには上海や松江の

Xu,” p.232.

¹³⁸ 建第規模、甲于海上。（中略）涂金染采、丹垩雕刻、極工作之巧。蓋當時物力既易、工費不惜、勢使然也。葉夢珠前掲『閩世編』卷一、居第二、二四二頁。

¹³⁹ 高龍鞏前掲『江南傳教史』一、一五〇・一九二頁。

¹⁴⁰ 柏応理前掲「徐光啓行略」三二六頁。康熙前掲『上海縣志』卷七、天学、三六葉表。無名氏前掲『敬一堂誌』卷一、七頁にも引用。

¹⁴¹ 鼎革之際、宦家邸第、大半殘毀于兵、獨西洋一脈、有湯味道若望主持于内、專征文武、往往反為之護持。葉夢珠前掲『閩世編』卷一〇、居第二、二一四～二一五頁。

地方官のほか、中央の大官も少なくなかった¹⁴²。ブランカーティは一貫して江南地域で布教に従事しており、朝廷で暦法編修に参加したことはなかった¹⁴³。多くの中央大官がブランカーティに扁額を贈ったのは、生前の徐光啓に対する情誼や、彼の残した声望によるところが大きかっただろう。

徐光啓一族は、上海・松江地域における天主教会に、経済的な面でも様々な形で関与していた。カンジダが資金を使用人に託して運用し、多額の資産を蓄積し、それを宣教師への援助や、信心会や慈善事業への助成に惜しみなく出資したことはよく知られている¹⁴⁴。ただし徐氏一族はもっぱら天主教会に経済的貢献を行っただけではなく、清初には天主教会との関係を利用して、税役上の優遇を確保することもあった。『敬一堂誌』には、その実態が具体的に記録されている¹⁴⁵。

もともと中国で布教するイエズス会士は、本部から一定の俸給を資金を得ていたが、拡大する教勢を支え、布教活動を推進するには不十分であった。このため上海では田地を設置し、そこから得る収益を、宣教師の生活や布教に充当していた。これらの田地は、官府により「西儒官甲」と認められ、郷紳と同様に徭役を免除されていた。『敬一堂誌』は、天主教会が田地を取得した経過は記していないが、徐光啓一族も寄付や援助を行った可能性がある。田地の面積は、康熙三（一六六四）年時点で、総計三七〇畝弱に達していた。

周知のように、郷紳や士人の田産は、一定限度の徭役の優免が認められていた。さらに江南地域では、隆慶年間（一五五七～一五七二）に郷紳の田産を一般民戸と区別して「官甲」に編成し、その税役の徴収・運搬は、郷紳自身が「知数」などの管理人を利用して行うことになっていた。もともと「官甲」は、糧長や里長が郷紳の田産の税役を徴収する困難を避けるために設けられたが、実際には既得権益化し、規定額以上の徭役を優免され、

¹⁴² 無名氏前掲『敬一堂誌』巻三、觀瞻、八一～八三頁。詳しくは、本論の第四章第三節を参照。

¹⁴³ Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, pp.223-224.

¹⁴⁴ 矢澤前掲「クプレ『徐カンディダ伝』について」九四～九七、一〇六～一〇七頁。Von Collani, “Lady Candida Xu,” pp.231-232. 周萍萍前掲『十七・十八世紀天主教在江南的傳播』二五一～二五二頁。

¹⁴⁵ 以下の記述は、特に註記しないかぎり、無名氏前掲『敬一堂誌』巻五、田房、一〇三～一〇五頁による。

郷紳以外の地主の田産から詭寄を受けることが恒常化していた。一条鞭法の実施により、大半の徭役は廃止されたが、税糧の徴収・運搬や水利整備に関する徭役は残存し、それらの負担の多くは、優免を持たない平民地主に転嫁された。松江府では万曆三八（一六一〇）年に「均田均役法」が実施され、優免額に制限がくわえられたが、実際にはその後も規定外の優免や、郷紳への田産の詭寄などの問題は残存していた¹⁴⁶。

清初における「西儒官甲」の状況について、『敬一堂誌』は次のように記している。

清朝となって以来、かつての（明朝の）郷紳（の田産）は、平民と同様に徭役を負担するようになった。しかし「西儒冊」については、現任の郷紳と同様に優免が認められた。このため徐氏の各房の田地も、みな「西儒冊」に附入した。人々はこれを嫉んで、（徭役の）編僉に際して皆で非難し、（西儒冊に）帰併することを許さなかった。潘先生（ブランカーティ）はこれを（蘇松）巡按の秦（世禎）に告訴し、巡按が（上海）県に給示を下し、「西儒冊」を立て、従来どおり優免することになった¹⁴⁷。

『敬一堂誌』に掲載する、順治九（一六五二）年の蘇松巡按の給示では、ブランカーティが朝廷において曆法纂修に貢献し¹⁴⁸、かつ上海において慈善や施与に努めたことを評価し、「遠人を柔らげ、聖化を昭らかに」する意から、優免を認めると述べている。こうした優免の承認についても、朝廷におけるアダム・シャルなどの援護があったのかもしれない。

徐光啓の子孫が、自家の田地を「西儒冊」に附入したのは、実際には詭寄に当たると思われるが、当時は郷紳による規定外の優免や、詭寄の受託への取り締まりも緩く、徐光啓一族と天主教会との密接なつながりもあり、黙認されていたのだろう。蘇松巡按の秦世禎は、順治帝の意を受けて江南における吏治の肅正や不正の摘発に努めた人物であったが¹⁴⁹、この問題に対する措置は現状追認的なものであった。その後、順治一三年には、徐驥の五

¹⁴⁶ 濱島敦俊『明代江南農村社会の研究』（東京大学出版会、一九八二年）二一五～二六一、二八七～三三八頁。なおカンジダの夫の祖父である許樂善は、均田均役法の熱心な推進者であった（同書、三四九～三五三頁）。

¹⁴⁷ 新朝以来、故宦廢紳、下同齊民、當差承役。而西儒冊則与現任郷紳無恙。因是、徐氏各房之田皆附入冊。致遭眾嫉、機乘編僉咸來相攻、不許帰併。潘先生以控秦按台。蒙按台給示行県、立冊優免如故。無名氏前掲『敬一堂誌』卷五、田房、一〇四頁。

¹⁴⁸ ただし前述のように、ブランカーティは朝廷の曆法編纂に参加したことがなく、ここでは、ブランカーティに代表される西洋宣教師一般を指していると考えられる。

¹⁴⁹ 岸本前掲『明清交替と江南社会』二二二～二二三頁。

男徐爾路が進士に及第し、彼の兄たちも次々と生員となり、すべて優免の資格を得たので、いずれも「西儒冊」から自家の田地を抜いて、独自の戸を立てている。

しかし順治一八（一六六一）年の江南奏銷案により、紳士層による税役脱免に対する対応は、一転して過酷となった¹⁵⁰。康熙五（一六六七）年には、「西儒冊」の田地七〇畝弱が徐爾覚の戸に移管されている。その理由は、不作にくわえ税役負担が繁多なためだとされている。税役徴収の厳格化にくわえ、康熙初年における深刻な「穀賤」と地主経営の利潤低下がその背景にあるだろう¹⁵¹。同年、「西儒冊」の田地六三畝弱が徐爾覚の戸に、翌年、田地三五畝弱が徐爾路の戸に移管されている。この年には、松江府において完全な均田均役法が実施され、残存していた徭役が消滅し、紳士層の優免特権の意義も失われた¹⁵²。『敬一堂誌』も「二公への田地の移転は売買による。これは授与者も受領者も、みな徭役を免れることができなくなったためである」と記している¹⁵³。康熙一〇（一六七一）年、「曆獄」により広東に追放された宣教師たちが上海に戻った際には、上海・松江流域における天主教会が所有する田地の総額は二四〇畝弱になっていた。

小 結

明末の上海・松江地域における天主教布教は、当時の最も声望ある郷紳であり、かつ代表的な奉教士人で西学の唱道者でもあった、徐光啓とイエズス会士たちの協力によって軌道に乗った。徐光啓の没後も、その子孫は明末清初の動乱を乗り切り、代表的な郷紳家族としての社会的地位を維持していた。徐光啓の男性子孫は、いずれも天主教の信仰を守り、ブランカーティなどの宣教師と協力し、教勢の拡大につとめた。彼らの家族は、使用人も含めて大部分が改宗し、地域社会における天主教伝播の中核となっていた。さらに女性子孫は、いずれも松江府内の名門家庭に嫁ぎ、婚家の子女や使用人に天主教信仰を伝えている。このように徐光啓の親族関係を一つの重要な基盤として、上海は明末清初における

¹⁵⁰ 岸本前掲『明清交替と江南社会』二二五～二三〇頁など。

¹⁵¹ 岸本美緒『清代中国の物価と経済変動』（研文出版、一九九七年）第七章「康熙年間の穀賤について」。

¹⁵² 濱島前掲『明代江南農村社会の研究』三五五～三九六頁。

¹⁵³ 所托二公之田即以他售。此事授者、受者皆不能無差也。無名氏前掲『敬一堂誌』卷五、田房、一〇七頁。

天主教の最大の拠点となっていたのである。

さらに上海・松江地域では、徐光啓を通じて西学を受容した者も多く、彼らのなかにも天主教に改宗し、あるいはその教義に理解を示す者も少なくなかった。また上海では信徒数が急増するとともに、彼らが切磋琢磨して信仰を实践する信心会が発展した。信心会は女性信者の信仰生活にも大きな役割を果たしたが、その先駆者も徐光啓の四人の孫娘とその家族であった。特にカンジダは、精力的に女性信徒のネットワークを広げるとともに、宣教師に多大な経済的援助も行っている。上海の天主堂「敬一堂」の設立・運営にも、徐氏一族は密接に関わっていた。一方で、徐氏一族が自家の田地を、「西儒冊」に登録された教会資産に寄託することもあり、両者は経済的にも相互依存関係にあった。

徐光啓一族は、明末清初の上海における代表的な郷紳の一つであり、天主教は彼らのさまざまな親族関係や社会関係を起点として、紳士社会に浸透し、定着していった。夫馬進氏は、明末以降の江南では、紳士層の勢力が伸張し、府州県城を核とした彼らのネットワークが形成され、それが善会などの興起につながったと説いている¹⁵⁴。上海・松江地域における天主教伝播の背景にも、やはり徐光啓一族をはじめとする、府県城を中心とする紳士層の人的ネットワークの存在があったにちがいない。しかし善会と天主教の決定的な違いは、女性信者の役割にある。徐光啓の女性親族は、婚姻関係を通じて信仰を婚家に伝え、カンジダのように家庭外でも教勢の拡大に多大な貢献を行う者もいた。むろん仏教や道教でも、女性信者は信仰の伝播に大きな役割を果たした。しかし天主教の場合は、女性の信心会が男性とは別個に組織化され、女性信者の独自のネットワークが形成されていったのが特徴といえるだろう。

徐光啓は明末における代表的な天主教徒として、士人社会や地域社会における影響力はきわめて大きかった。もとより彼のような顕著な事績を、直ちに明末の奉教士人全体に一般化することができないが、他の著名な奉教士人、たとえば李之藻や楊廷筠、そして前述した孫元化も、改宗後には熱心に親族への布教を行っている¹⁵⁵。徐光啓一族ほどの広範な

¹⁵⁴ 夫馬前掲『中国善会善堂史研究』一八三～一八四頁。

¹⁵⁵ 李之藻の家族については、リッチ前掲『布教史』二、第五の書、第一七章、一六四～一六七頁、Bartoli, *Della Cina*, Libro Terzo, pp.236-238 を参照。楊廷筠の家族については、鐘鳴且等編『徐家匯藏書樓明清天主教文献』一（方濟出版社、一九九六年）に所収、丁志麟「楊洪園先生超性事蹟」、また、Bartoli, *Della Cina*, Libro Terzo, pp.120-130 を参照。

影響力はなかったとしても、彼らの親族も、江南における天主教伝播に一定の役割を果たしたと思われる。また徐光啓一族は、天主教の儀礼を励行しながらも、伝統的な祭祀儀礼も完全に放棄したわけではなく、こうした柔軟な対応も、天主教受容の一助となった。明末清初における天主教の伝播は、有力な奉教士人を中心として、彼らが有する血縁的・地縁的な社会関係や、官界や士人社会における人的ネットワークが、重層的に関わり合う中で進められていったのである。

以上、本章では、徐光啓の親族を対象として、特に女性成員の役割にも注目して、徐光啓一族天主教受容のプロセスと、明末江南の士大夫社会において、親族関係が天主教伝播に果たした役割について考察してきた。

〈付録〉 徐光啓一族の天主教受容

表一 徐光啓一族における男性成員の信仰状況

人名	生没年	出身地	科挙・官職	徐光啓との関係	信仰状態
徐思誠	1534－ 1607	松江上海	贈太子太保大学士	父	天主教信者
徐驥	1582－ 1645	松江上海	蔭授中書舍人、入祀郷賢	息子	天主教信者
徐爾覺	1603－?	松江上海	庠生、蔭授中書舍人	孫	天主教信者
徐爾爵	1605－?	松江上海	上庠附監蔭生、蔭授中書舍人	孫	天主教信者
徐爾斗	1609－ 1643	松江上海	增生、蔭授中書舍人	孫	天主教信者
徐爾默	1610－ 1669	松江上海	庠生、蔭授中書舍人	孫	天主教信者
徐爾路	1613－?	松江上海	同知	孫	天主教信者
徐承志	不詳	松江上海	欽天監博士	曾孫	洗礼を受けたかどうか不明
陳于階	1595－ 1645	松江上海	欽天監官正	甥	天主教信者
呉小溪	?－1616	松江上海	処士、科挙は受験しなかった	岳父	天主教信者
顧昌祚	不詳	松江上海	国子監生	息子の岳父	洗礼を受けたかどうか不明
瞿叶	不詳	蘇州常熟	国子監生	孫婿	洗礼を受けたかどうか不明
艾廷槐	不詳	松江上海	国子監生、太常博士艾	孫婿	天主教信者

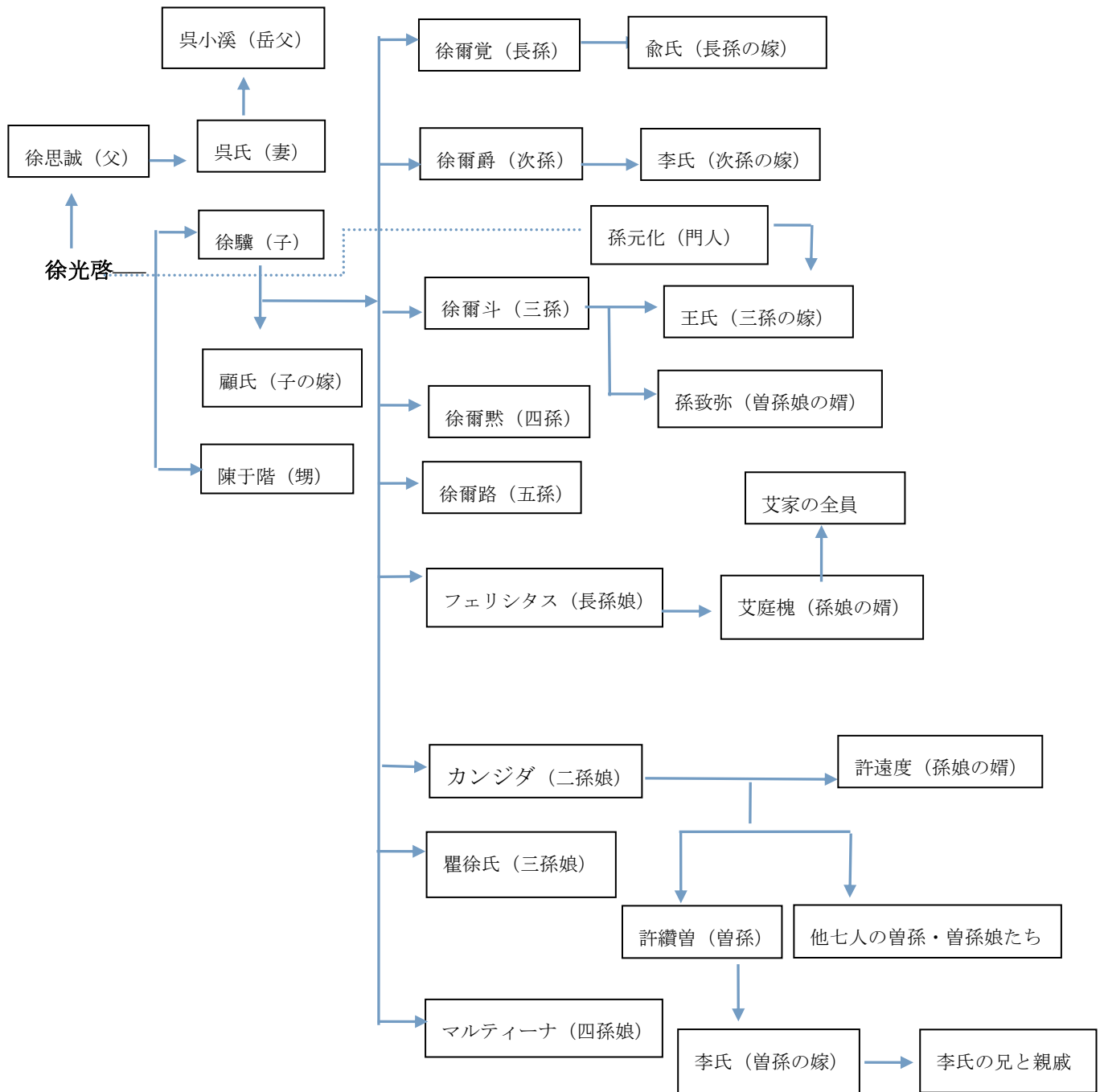
			可久の孫		
許遠度	不詳	松江華亭	国子監生、南京通政使 許樂善の孫	孫婿	天主教信者
潘曉納	不詳	松江上海	国子監生、四川右布政 使潘允端の孫	孫婿	洗礼を受けた かどうか不明
許纘曾	1627-?	松江華亭	雲南按察使	曾外孫、許 樂善の曾 孫	天主教信者
孫元化	1582- 1632	松江嘉定	登萊巡撫	姻戚	天主教信者
孫致彌	不詳	松江華亭	翰林院侍讀学士	孫元化の 孫、姻戚	天主教信者

表二 徐光啓一族における女性成員の信仰状況

姓氏	出身地	家族情報	徐光啓との関係	信仰状態
徐呉氏	松江上海	上海処士呉小溪の娘	妻	天主教信者
艾徐氏	松江上海	国子監生、太常博士艾可久の孫に嫁いだ	孫娘	天主教信者
許徐氏	松江上海	国子監生、南京通政使許樂善の孫に嫁いだ	孫娘	天主教信者
瞿徐氏	松江上海	国子監生瞿叶に嫁いだ	孫娘	天主教信者
潘徐氏	松江上海	国子監生、四川右布政使潘允端の孫に嫁いだ	孫娘	天主教信者
徐顧氏	松江上海	国子監生顧昌祚の娘	息子の嫁	天主教信者
徐兪氏	松江華亭	兵部郎中兪汝為の孫娘	孫の嫁	天主教信者
徐喬氏	松江上海	吏部郎中喬煒の孫娘	孫の嫁	洗礼を受けたかどうか不明
徐李氏	松江上海	挙人の李繼元の孫娘	孫の嫁	天主教信者
徐王氏	松江嘉定	孫元化の養女	孫の嫁	洗礼を受けたかどうか不明
徐黃氏	松江上海	進士、徐光啓の師黄体仁の孫娘	孫の嫁	洗礼を受けたかどうか不明
徐潘氏	松江上海	四川右布政使潘允端の孫娘	孫の嫁	洗礼を受けたかどうか不明
許李氏	松江上海	挙人の李繼元の孫娘	曾外孫の嫁	天主教信者
孫徐氏	松江上海	孫元化の孫である孫致彌に	曾孫娘	洗礼を受けたかどうか不明

		嫁いだ		うか不明
--	--	-----	--	------

徐光啓親族における天主教信仰の伝播経路図



第二部

徐光啓と在華イエズス会士の布教事業

第四章 徐光啓の官界における人脈と宣教師の布教活動

はじめに

本論の第一部では、明清時代の最も代表的な奉教士人である徐光啓が有する、親族・地域・師友・官界などさまざまな社会関係が、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おいて、彼の周囲の人々に与えた影響を分析した。これによって、明末士大夫による天主教受容の実態、および士人社会における天主教の伝播経路に多面的な検討をくわえた。本章から、本論の第二部に入る。第二部では、視点を変えて、徐光啓が宣教師たちの布教活動に与えた影響に注目し、彼と宣教師たちとの交流を通じて、イエズス会が採用した「上層路線」方針による布教の進展について論じる。本章では、まず徐光啓が官界で有していた人脈に注目し、彼が在華イエズス会の布教事業の展開において果たした役割を検討していきたい。

徐光啓は礼部尚書にいたった大官であり、在華イエズス会士の最も有力な保護者として、中国における天主教・西学の伝播に、きわめて重要な役割を果たした。また彼は宣教師に従って天主教義や西学を習い、関連書籍を翻訳して天主教・西学の普及にも尽力している。さらに徐光啓は、積極的に官界に有していたさまざまな人脈を利用して、宣教師たちを朝廷やほかの士大夫たちに推薦するとともに、教難の際には宣教師たちに支援を提供するなどして、布教事業の進展やその保護にも大きく貢献した。彼が布教事業に与えた影響は、まさにイエズス会士らが中国布教において採用した、「上層路線」方針の最も理想的な成功例であったと言えるだろう。

「上層路線」の伝道方針はイエズス会による東アジアの布教における顕著な特徴の一つとして、東アジアにおけるキリスト教布教に関する研究において注目されてきた¹。従来の研究では、おもに「上層路線」方針がとられた背景や、イエズス会が西学を通じて中国の知識層に与えた思想・学問的な影響などが論じられている。ただし「上層路線」方針が実際の布教において如何なる形で実行されたのか、そして具体的に如何なる効果をあげたの

¹ 代表的な研究には、孫尚揚『基督教与明末儒学』（東方出版社、一九九六年）上篇第一章「利瑪竇的伝教策略」、黄正謙『西学東漸之序章—明末清初耶蘇会史新論—』（香港中華書局、二〇一〇年）第三章「在華耶蘇会士之上層伝教策略」がある。

か、などの問題については、先行研究では必ずしも十分に解明されていない。イエズス会士と奉教士人との交際は、「上層路線」方針が現実に展開された典型的な事例であり、その動向と成果を把握するためには、イエズス会士と奉教士人との交際の実態について、より具体的な事例研究を進める必要があるだろう。

奉教士人とイエズス宣教師らとの交際について、明末の天主教布教・西学に関する先行研究では、おもに暦法編修や軍事改革を主とする西学東伝などの問題が論じられてきた²。しかし、体系的に、特に天主教布教自体をめぐって奉教士人と宣教師らとの交際の実態を検討した研究はいまだ乏しい。林金水氏は、マテオ・リッチ（利瑪竇、Matteo Ricci）に関する専論において、リッチと中国の士大夫たちとの交際を全体的に整理して分析している³。ただし林氏以外では奉教士人と宣教師との相互的な交流に関する論考は少ない⁴。代表的な奉教士人と宣教師らとの交際の実例を、イエズス会布教事業の展開と結びつけて分析すれば、「上層路線」方針の実践とその効果をより全面的に論じることができるだろう。

徐光啓と宣教師との交流に関する先行研究では、彼とマテオ・リッチとの関係に関心が集中しており⁵、おもに西学の導入との関連で検討が行われている。ただし徐光啓とイエズス会士たちとの、多面的な交流の実態を全面的に論じ、それを天主教布教の進展のなかに位

² 西学東伝に関連して奉教士人と宣教師らとの交流を論じた研究としては、橋本敬造『明末の中国に伝えられた「科学革命」の成果』（関西大学『社会学部紀要』巻一三、第一号、一九八一年）、董少新・黄一農「崇禎年間招募葡兵新考」（『歴史研究』二〇〇九年第五期）、黄一農「天主教徒孫元化与明末伝華的西洋火炮」（『中央研究院歴史語言研究所集刊』六七本四分、一九九六年）などがある。

³ 林金水『利瑪竇与中国』（中国社会科学出版社、一九九六年）第二章「利瑪竇和中国士大夫」および付録「利瑪竇交遊人物表」。

⁴ マテオ・リッチ以外の宣教師については、計翔翔「明末在華天主教士金尼閣事迹考」（『世界歴史』一九九五年第一期）、沈定平「論衛匡国在中西文化交流史上的地位与作用」（『中国社会科学』一九九五年第三期）がある。

⁵ 徐光啓とマテオ・リッチとの交際に関する主要研究としては、孫尚揚・湯一介『利瑪竇与徐光啓』（新華出版社、一九九三年）、George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of The Jesuits in China in the Last Decades of The Ming Dynasty*, Kessinger Publishing, 2010、安部力「徐光啓の天主教理解について」（『中国哲学論集』第二五号、一九九九年）、張中鵬・湯開建「徐光啓与利瑪竇之交遊及影響」（『華南師範大学学報』二〇一一年第五期）などがある。

置つけた研究はなお乏しい。

さらに、従来の研究では、おもにマテオ・リッチの『中国キリスト教布教史』⁶（以下『布教史』と略称）と漢文史料が利用されている。さらに近年では、第一部でも紹介したように、リスボンにあるアジュダ図書館（Biblioteca da Ajuda）が所蔵する一八世紀のイエズス会関係の写本から、ポルトガル人宣教師ジョアン・フロイス（伏若望、João Froes）による「徐保禄進士行実」という新出史料が発見・紹介されている⁷。この史料には徐光啓と何人かの宣教師らとの交際について、貴重な記事が含まれている。そのほか、ポルトガル人宣教師アルヴァーロ・セメード（曾徳昭、Alvaro Semedo）の中華帝国史や⁸、フランス人宣教師オーギュスト・コロネル（高龍鑿、Auguste Colombel）の『江南伝教史』⁹、ポルトガル人イエズス会士アントニオ・デ・ゴヴェア（何大化、António de Gouvea）のアジア布教史など、ほかのイエズス会史関係史料のなかにも¹⁰、イエズス会士と江南士大夫との交際について述べている有用な記事が含まれているが、先行研究では十分に利用されていない。それらの史料を

⁶ 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』一・二（岩波書店、一九八二・三年）。以下リッチ、セメード『布教史』と略称。

⁷ 宣教師ジョアン・フロイスが著した『一六三三年イエズス会中国副管区年報』の一部。題名は、*Algumas couzas de edificação da vida e morte do Doutor Paulo*。本稿ではその漢訳を利用した。伏若望（董少新訳）「徐保禄進士行実」（『澳門歴史研究』二〇〇七年第六期）。

⁸ Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, Printed by E. Tyler for J. Crook, 1655. 宣教師アルヴァーロ・セメードは万曆四一（一六一三）年に来華し、もともとは謝務禄という漢名を用いた。三年後の南京教難の際に、マカオに追放され、万曆四八（一六二〇）年ふたたび中国の大陸に入り、曾徳昭という漢名で江南や陝西地域で伝道していた。Le P. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, Imprimerie de la Mission catholique, 1932, pp. 143-145. セメードが書いた中華帝国史の原稿はポルトガル語であるが、日本国内ではポルトガル語の原文を入手するのが困難である。また、矢沢利彦により和訳された『チナ帝国誌』（大航海時代叢書、岩波書店、一九八三年）では、原稿の第三部、すなわち中国布教に関する内容が省略されているため、本稿原文の出版の直後に刊行された英訳版を使用することとする。

⁹ 高龍鑿（周士良訳）『江南伝教史』一（天主教上海教区光啓社、二〇〇八年）。

¹⁰ António de Gouvea, *Asia Extrema*, Segunda parte, Livro 1, Capitulo 3, Edição, Introd. e notas de Horácio Araújo, Fundação Oriente, 2005.

照合して考察すれば、徐光啓と宣教師らとの交際の実態をいっそう明らかにすることができるだろう。

上述した問題点を踏まえて、本章では、徐光啓とマテオ・リッチ以外の四人の宣教師たちとの交際の事例を検証する¹¹。史料的には、『布教史』や漢文史料だけでなく、上述した新出史料や、従来の研究では十分に利用されてこなかった史料を活用する。それによって、徐光啓のような官界において影響力を有する奉教士人たちが、在華天主教の存続・発展に果たした役割を検討し、イエズス会が推進した「上層路線」方針の展開とその効果について考察することにした。

第一節 徐光啓と宣教師サンビヤシ

徐光啓は万暦二三（一五九五）年に韶州ではじめて天主教に触れ、万暦三一（一六〇三）年に南京で洗礼を受けて、正式に天主教徒となった。徐光啓が天主教に改宗した時はまだ挙人だったが、二年後、進士に及第して翰林院に入った。その後は宣教師らと親密に交際し、次第にイエズス会士の最も重要な後援者となっていった。徐光啓は宣教師たちと交際するなかで、彼らから天主教の教義や西学を習い、また関係書籍を翻訳するとともに、官界における自らの人脈を利用して、宣教師らの布教事業の展開に協力していた。万暦四四（一六一六）年、ローマ・カトリック教会の枢機卿であるロベルト・ベラルミーノ（Roberto Bellarmino）から中国天主教徒全体に祝福の手紙が送られた時も、徐光啓は中国教徒を代表して返信している¹²。

近年、明末天主教に関する研究では、奉教士人が有する人脈と天主教・西学の伝播との

¹¹ マテオ・リッチを筆頭とする最初の在華イエズス会士のなかでは、イタリア人宣教師は多数を占めている。明末に来華したイエズス会たちの国籍については、Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, pp. I-IIを参照。徐光啓と親しく交際した宣教師たちのなかでも、イタリア人宣教師がとくに多かった。

¹² 徐光啓の返信はポルトガル語に翻訳され、リスボンにあるアジュダ図書館が所蔵する一八世紀のイエズス会関係の写本に収録されている。董少新「里斯本阿儒達図書館藏徐光啓作品三種訳跋」（『文化雑誌』第七五期、二〇一〇年）一〇九～一三三頁。

つながりに対してしだいに関心が向けられつつある¹³。ただしそれらの研究は、基本的には奉教士人らの人間関係の整理を概説するにとどまっている。徐光啓の官界で有する人脈が、実際に如何なる形でイエズス会の布教事業に影響を与えたのかを明らかにするために、以下、徐光啓と宣教師との具体的な交際事例を検討していきたい。

まず本節では、徐光啓と宣教師フランチェスコ・サンビヤシ（畢方濟、Francesco Sambiassi）との交際に関する事例をあげる。サンビヤシに関する先行研究としては、王伝松氏がサンビヤシの無錫における布教活動を論じる¹⁴。湯開建氏・王婧氏が『正教奉褒』に収録されているサンビヤシの奏摺により、彼が明朝とマカオとの外交活動において果たした役割を再考している¹⁵。また浅見雅一氏は中国におけるイエズス会士の任官問題を検討するなかで、サンビヤシが南明の弘光政権と隆武政権に官僚として任用されたことに論及している¹⁶。ただし以上の研究では、サンビヤシと徐光啓との交際については論じられていない。

さらに近年、中砂明德氏は、アジュダ図書館に所蔵されたイエズス会年報などを含めた大量の西洋文献を利用して、サンビヤシが北京に派遣されてから、死去するまでの軌跡を詳細にたどっている¹⁷。そこで中砂氏は、サンビヤシと徐光啓との交際についても論及しているが、簡単な記述にとどまっており、徐光啓の持つ人脈がサンビヤシの布教活動におよぼした影響については検討されていない。

宣教師サンビヤシは万曆四一（一六一三）年に北京に派遣された。その後十数年の間に、サンビヤシは布教活動において常に徐光啓の指導と支持とを受けており¹⁸、また徐光啓は彼の官界で有する人脈を通じて、サンビヤシの布教活動を後援していた。たとえば万曆四四年に南京教難が起った際に¹⁹、西洋人宣教師たちはマカオに追放されることとなった。アル

¹³ たとえば、黄一農前掲『兩頭蛇』付録七・三「科挙所形成的人脈ネットワーク」、また肖清和「礼物与明末清初天主教的適應策略」（『東岳論叢』二〇一三年第三期）八一～八三頁。

¹⁴ 王伝松「無錫天主堂第一位本堂神父畢方濟」（『中国天主教』二〇〇六年第五期）。

¹⁵ 湯開建・王婧「關於明末意大利耶蘇會士畢方濟奏摺的幾個問題」（『中国史研究』二〇〇八年第一期）。

¹⁶ 浅見雅一「中国におけるイエズス会士の任官問題」（『史学』一九九六年）。

¹⁷ 中砂明德「イエズス会フランチェスコ・サンビヤシの旅」（『アジア史学論集』三、二〇一〇年）。

¹⁸ 高龍盤前掲『江南伝教史』一、一五八頁。

¹⁹ 南京教難は、南京礼部尚書沈淮が引き起こした天主教弾圧事件である。南京教難について

ヴァーロ・セメードの記録によると、もともと北京で布教していたサンビヤシと何人かの宣教師たちは、みな徐光啓の故郷である上海に避難するつもりであったが、孫元化はただちに彼の息子を派遣して宣教師たちを招請した。孫元化の招請により、宣教師たちは二手に分かれ、サンビヤシを含めた一部の宣教師らは孫元化の故郷である嘉定に避難している²⁰。

孫元化は、早くから徐光啓の影響を受けて天主教信仰と西学とを受容しており、改宗直後から嘉定での天主教布教を企図しており、サンビヤシたちは、嘉定に到来した最初の宣教師であった²¹。彼らが嘉定に到着した後の様子について、セメードは以下のように記している。

イグナシオ博士（孫元化）は神父が到着する前に、既に神父が学習する場所を提供するための宿所を自宅の隣に用意していた。その宿所は彼の邸宅の内部にあるため、神父にとってはとても便利であった。宿所には幾つかの部屋とミサ用の礼拝堂があり、必要な家具もすべて提供されている。（中略）神父たちは布教と演説を通じて、多くの人々を引き付けた²²。

孫元化は避難したサンビヤシたちに宿所や礼拝堂などを用意し、極力彼らの生活に利便をはかっていたのである。サンビヤシたちの到来は、嘉定における天主教の発展の基礎となった。孫元化と宣教師らの努力下、嘉定でも天主教は発展にむかい、孫元化は嘉定に立派な教堂を建て、セメードを含む数人の宣教師たちを招いた。その教会も後に宣教師らが常駐する住院（Residence）の一つとして使用されるようになる²³。

天啓元（一六二一）年、教難はまだ鎮静化していなかったが、サンビヤシは北京に潜入し、

は、Isabel A. Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, Centro Científico e Cultural de Macau, 2008, pp.106-136, 葛谷登「明末の南京教難における天主教士人の護教の論理」（『一橋論叢』九二、一九八四年）、万明「晚明南京教案新探」（『明史論叢』中国社会科学出版社、一九九七年）などを参照。

²⁰ Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, p.224.

²¹ António de Gouvea, *Asia Extrema*, Segunda parte, Livro 1, Capitulo 3, Edição, p.199.

²² Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, p.224.

²³ António de Gouvea, *Asia Extrema*, Segunda parte, Livro 1, Capitulo 3, p.200. 高龍鑿前掲『江南伝教史』一、一一五頁。

徐光啓の北京での邸宅に寓居していた²⁴。当時詹事府少詹事に任じられていた徐光啓は、病気のため天津で休養していたが、後金軍の攻撃を防衛するため、朝廷に召還された²⁵。北京に戻った徐光啓は、西洋大砲の製造に関してサンビヤシたちを朝廷に推薦するとともに²⁶、天主教の布教事業をさらに拡大するために努力していた。

この年のイエズス会年報によれば、徐光啓の知友である鳳陽府五河県の知県は²⁷、宣教師らを尊敬し、天主教にも関心を持っていたため、サンビヤシは徐光啓の紹介により、知県に天主教を伝えるため五河県に赴いた。知県はサンビヤシに天主教に改宗したいと伝えたが、彼に妾がいたため、洗礼を受けることができなかった。正式な天主教徒にはなれなかったが、その知県は常に自分が徐光啓と同じ信仰を持っていると称していたと伝えられている。サンビヤシが五河県に滞在する数ヶ月間のうちに、彼は、知県の家族と多くの県民たちに洗礼を授け、五河県における天主教発展の基礎を築いた²⁸。五河県から北京に帰ると、サンビヤシはふたたび徐光啓の住居に戻った。

その頃、徐光啓の門人の鹿善継は、万暦帝の意向に背いて軍費を転用したために降職され²⁹、座師の徐光啓へ何回も書簡を送り、苦境を訴えていた。徐光啓は鹿善継に返信し、彼を慰めるとともに、サンビヤシら西洋宣教師を紹介し、彼らに西学について教えを請うよ

²⁴ Pierre Morin, "Relation de 1621," *Histoire de ce qui s'est passé es Royaumes de la Chine et du Japon*, chez Sébastien Cramois, 1625, p.206. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.137 より転引。

²⁵ 『徐氏庖言』（朱維錚・李天綱編『徐光啓全集』三、上海古籍出版社、二〇一〇年）巻三「謹申一得以保万全疏」、二一〇頁。

²⁶ 前掲『徐氏庖言』巻三「台銃事宜疏」、二一九頁。

²⁷ 康熙『五河県誌』（『中国方志叢書』華中地方、成文出版社、一九八八年、一六七頁）によれば、この五河知県は、万暦年間における最後の知県であった盧自立か、天啓年間に最初の知県であった王命卿と考えられる。盧自立は河北の涑水出身の挙人である。王命卿は廣東の番禺出身の進士であり、同考官の一人万暦四一（一六一三）年に進士に及第したが、その際の主考官は葉向高と方從哲、同考官は徐光啓であった。この知県が王命卿であったとすれば、彼は葉向高や徐光啓などの門生にあたり、こうした関係を通じて、徐光啓からサンビヤシを紹介されたと想定できる。

²⁸ Pierre Morin, "Relation de 1621," *Histoire de ce qui s'est passé es Royaumes de la Chine et du Japon*, p.64. 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一一五頁より転引。

²⁹ 『明史』（中華書局、一九七四年）巻二六七、列伝一五五、鹿善継伝。

うに勧めた。その手紙のなかで、徐光啓はサンビヤシらの品行と博学を称揚し、西学、特に西洋兵法と火器の効用を強調している³⁰。鹿善継は最終的に天主教に改宗しなかったものの、天主教関係の書籍に序文を書いたり、宣教師らに詩文を送っていたようであり³¹、徐光啓の影響で天主教や西学に好意を持っていたことは疑いない。鹿善継は孫元化と同様に、孫承宗の下僚であり、孫承宗は徐光啓の軍事改革の有力な支持者の一人であった³²。また鹿善継も徐光啓と同じように、軍事における西洋火器の重要性をよく認識していた。たとえば、鹿善継と孫承宗の共著による『車営扣答合編』では、多くの西洋大砲を、車、歩、騎と結合して活用する戦術を論じている³³。このほかにも、鹿善継は「車営説」や「前鋒後勁説」などを著し、西洋火器の習得と使用を提唱していた³⁴。鹿善継による西洋火器の唱導に、師の徐光啓の影響があることは間違いない。

さらに鹿善継の門人であり、数学と天文に通じていた薛鳳祚も、イエズス会宣教師から、徐光啓らが導入を主張していた西洋の天文算学を習っていた。天文暦法に強い興味を抱いていた薛鳳祚は、元来は旧来の暦法を学んでいたが、その後、宣教師の影響で西洋暦法を学ぶようになった³⁵。その後、薛鳳祚はドイツ宣教師アダム・シャルル（湯若望、Johann Adam Schall von Bell）やイタリア宣教師ジャコモ・ロー（羅雅谷、Giacomo Rho）らの天文算書を習い³⁶、『天歩真原』、『天学会通』などの天文学に関する西学著作を編訳し、また水利に関する『兩河清彙』を編纂している。薛鳳祚は鹿善継を通じて、徐光啓が主唱した西学導入の系譜に連なっていたといえる。

天啓年間には、閩党（宦官派）が権勢を独占し、朝政は混乱をきわめた。朝政に失望した徐光啓は、天啓元年の年末にふたたび病気に託けて官職を退き、サンビヤシを招いて彼とともに上海に戻った。サンビヤシは上海に滞在する間、上海県とその周辺の地区において布

³⁰ 『徐光啓詩文集』（前掲『徐光啓全集』九）卷八「致鹿善継」、三三一頁。

³¹ 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）二七一～二七二頁。

³² 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』第六七本、第四分、一九九六年一二月）。

³³ 孫承宗等『車営扣答合編』（『中国兵書集成』卷三四、解放軍出版社、一九九四年）。

³⁴ いずれも鹿善継『鹿忠節公集』卷一一（道光二八年刊、清同治五年重印）に収録。

³⁵ 紀昀『四庫全書総目』（中華書局、二〇一三年）卷一六〇、『天歩真原』提要。

³⁶ 阮元「薛鳳祚伝」『畴人伝彙編』（広陵書社、二〇〇九年）四〇六頁。

教事業を進めながら、靈魂（亜尼瑪、Anima）観念を語る『靈言蠡勺』を徐光啓に口述している。

天啓七（一六二八）年、サンビヤシは松江での布教による過労から、山西に休養に行くことになった。その途中、河南の開封に立ち寄った際に、サンビヤシは、洗礼名をピエトロ（伯多祿、Pietro）という山西絳州の商人に出会った³⁷。ピエトロの招請で、サンビヤシは暫く開封に留まり、開封でも布教に従事することになった³⁸。新しい布教拠点を開拓するには、地元の有力者の支持が必要である。オーギュスト・コロンベルによれば、ちょうどその時、サンビヤシは開封で、一人の官員と再会した。サンビヤシは北京で徐光啓の邸宅に寓居していた際に、徐光啓の紹介により、その官員と面識を持っていた³⁹。一六二八年のイエズス会年報によれば、この官員は、官界において大きな声望を有する高官だったという⁴⁰。彼の紹介を通じて、サンビヤシは開封における何人かの重要な官員の知遇を得ることができた。それらの官員たちの後援によって、開封におけるサンビヤシの布教活動は順調に進んだのである。

その後、サンビヤシは山東や南京などで布教をつづけたが、崇禎六（一六三三）年、徐光啓はサンビヤシを南京の欽天監に推薦し、日食・月食や経緯度などの測量に参加させた。彼らは、この機会を通じて、教難により重大な打撃を受けた南京の教務を復興しようと考えていた⁴¹。しかし同年、徐光啓は病気で逝去した。その後、サンビヤシは、徐光啓の門人であり、暦局における後継者であった奉教士人李天経のもとで修暦をつづけながら、朝廷の高官

³⁷ Giulio Cesare Cordaraが著した*Historia Societatis Iesu(1615-1633)*（soc., t.VIII, p.236）には、この信者は河南開封の出身であると記載している。しかし、一六二八年のイエズス会年報では、この信者はTuon Pedroと言ひ、山西絳州の出身であると記されている。中砂明德氏は、このTuon Pedroは、絳州段氏の一族であると推測している。中砂明德前掲「イエズス会フランチェスコ・サンビアシの旅」三六頁。

³⁸ Giulio Cesare Cordara, *Historia Societatis Iesu(1615-1633)*, soc., t.VIII, p.236. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.138より転引。

³⁹ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一五七頁。

⁴⁰ 中砂明德前掲「イエズス会フランチェスコ・サンビアシの旅」三六頁。

⁴¹ António de Gouvea, *Asia Extrema*, BA 49-V-11, fls 2v-3. Murta Pina, *Os Jesuitas em Nanquim (1599-1633)*, p.135より転引。

たちとも交際していた⁴²。

当時、ある徐光啓の門人が、南京兵部の高官となっていた。ジョアン・フロイスによれば、徐光啓は死去する前に、この門人に手紙を書き、宣教師の布教活動を支援するように依頼していた。ジョアン・フロイスは、以下のように記録している。

徐保禄（光啓）は、生涯教会に対して熱情を持っており、たとえ病気になった時も、臨終の時でも、同様であった。神父たちがもう一度南京に入ることを成功させるために、彼は、重病になった際にも、当時南京にいるある高官に手紙を送って、ある神父を彼の保護の下に置き、神父が以前のように自由に行動できるようにした。この神父が南京に到着した時、この官員は、徐保禄がすでに亡くなっており、永遠の幸福を受けていることを知っているにも関わらず、彼は徐保禄が手紙のなかで囑託しているように神父の面倒を見た。彼が神父のためにやったことは徐保禄の囑託以上であった。

彼は神父を自らの家族のように接待するのみならず、常に神父のもとを訪れた⁴³。

この官員は徐光啓の死後も、座師の恩情を忘れず、自分の家族の如く宣教師らを接待し、布教に協力していたというのである。

時期からみて、この南京に入った宣教師というのは、間違いなくサンビヤシであろう。そして南京兵部の高官とは、おそらく当時南京兵部尚書であった呂維祺を指すにちがいない。呂維祺は万曆四一（一六一三）年の進士であり、その際の会試同考官は徐光啓であった。『南吳旧話録』によると、この会試を受けた鹿善繼・吳維祺・張宗衡の三人の答案を、もう一人の同考官は評価しなかったが、徐光啓は彼らを高く評価し⁴⁴、これによって三人は会試に合格したという⁴⁵。このため、呂維祺は終始徐光啓に恩義を感じていたと思われる。

アルヴァーロ・セメードも、南京の官員たちはこの高官の歓心を買うために、「神父にたくさんの支援を与えていた。彼らの権力を使って、常に神父のもとを訪れるのみならず、神父に教堂を購入する金銭を与えた。現在（一六三七～四一年前後）、その教堂はさまざまな需要が満たされており、信者たちに援助が与えられている。信者の数は大きく増加した」と伝えている⁴⁶。このように、南京の官員たちの後援や、サンビヤシの努力により、南

⁴² Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro quarto, Giacinto Marietti, 1825, pp.256-258.

⁴³ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五四頁。

⁴⁴ 李延昱『南吳旧話録』（上海古籍出版社、一九八五年）二六八～二六九頁。

⁴⁵ 梁家勉・李天綱『増補徐光啓年譜』（前掲『徐光啓全集』一〇）一八八頁。

⁴⁶ Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, pp.235-236.

京教難で打撃を受けた教務も、徐々に回復していったのである。

第二節 徐光啓と宣教師ヴァニョーニ・宣教師アレーニ

前節では、徐光啓とサンビヤシの関係について検討し、徐光啓が十数年にわたり、彼の官界や士人社会における人脈を通じて、サンビヤシの布教活動を支援していたことを明らかにした。一方、イエズス会宣教師のなかには、徐光啓と交際していた期間はそれほど長くはなくても、布教事業において徐光啓から大きな支援を受けた者もいた。

まず、宣教師アフォンソ・ヴァニョーニ（王豊肅または高一志、Alphonse Vagnoni）の事例を取り上げる⁴⁷。宣教師ヴァニョーニは一五八四年にイエズス会に入会し、万曆三三（一六〇五）年に入華して南京に派遣された。南京教難において、ヴァニョーニはアルヴァーロ・セメードとともに逮捕され、マカオに追放された。従来のヴァニョーニに関する研究では、おもに彼の南京における布教と、南京教難における対応が論じられているが、彼と徐光啓との交際については、あまり注目されていない。布教地の関係で、ヴァニョーニと徐光啓が交際した期間はあまり長くなかったが、徐光啓の官界での影響力と人脈を通じて、ヴァニョーニは多くの官員の知遇を得て、それによって身の安全を確保し、布教活動を継続することができた。

ヴァニョーニが入華した同年、翰林院で任官していた徐光啓は、父の徐思誠と何人かの家族を北京に迎えた。しかしその一年半後、徐思誠は北京で病を得て死去した。喪に服するために、徐光啓は故郷の上海に戻った。ヴァニョーニによると、徐光啓は上海で服喪する三年の間、しばしば南京を訪問し、宣教師たちが南京の官員の保護を受けられるように、常に教会の住院に泊まったという⁴⁸。第一章でも述べたように、『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南京を訪れたが、多くの官員が教堂に泊まっていた徐光啓のもとを訪れた。その際、南京通政使の許樂善が、徐光啓を通じて天主教に改宗したことは、第一章で述べたとおりである。

⁴⁷ 宣教師アフォンソ・ヴァニョーニの事蹟については、南京教難に関する研究においてしばしば言及されている。しかし、ヴァニョーニと徐光啓との交際に関しては、従来の研究では論じられていない。

⁴⁸ 高龍聲前掲『江南伝教史』一、九五頁。

南京の官員たちと宣教師ヴァニョーニたちの努力のもと、南京における布教は順調に進んだ⁴⁹。ヴァニョーニは南京における最初の天主教堂を建て、女性信者の信心会を設け、南京は全国でも特に天主教が繁栄した地だと称された⁵⁰。しかし、万曆四四年に南京教難が起きると、ヴァニョーニはマカオに追放され、天啓四（一六二四）年に、ようやく中国内地に戻った。当時のイエズス会年報によれば、南京教難はすでに収束していたが、各地では小規模な教難がつづいていた⁵¹。そのため、徐光啓はヴァニョーニに、以前のように南京およびその周辺の地域で布教をつづければ、政府に摘発される危険性があると助言した。ちょうどその際、徐光啓の門人である韓氏兄弟（韓雲・韓霖）は、故郷である山西の絳州に天主教を広めようとしており、宣教師の到来を望んでいた。ヴァニョーニは徐光啓の勧めにより、韓氏兄弟の招請に応じて、絳州に布教に赴いた⁵²。そのため、コロンベルは、山西の天主教を発展させた功績は、「徐光啓に帰すべきだ」と述べている⁵³。

韓雲は、万曆四〇（一六一二）年の挙人である。また韓霖は、天啓元年に挙人となり、

⁴⁹ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、九五頁。

⁵⁰ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro terzo, p.16, p.94. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.86.

⁵¹ João Froes, *ânua da China de 1634*, Hangzhou, 17/4/1625, BA 49-V-6, fl.167v. Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, p.128より転引。

⁵² Franciso Furtado, *ânua da China de 1624*, Hangzhou, 17/4/1625, BA 49-V-6, fl.167v. Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, p.127より転引。高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一六三頁。

⁵³ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一六三頁。*bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.86.

⁵³ João Froes, *ânua da China de 1634*, Hangzhou, 17/4/1625, BA 49-V-6, fl.167v. Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, p.128より転引。

⁵³ Franciso Furtado, *ânua da China de 1624*, Hangzhou, 17/4/1625, BA 49-V-6, fl.167v. Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, p.127より転引。高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一六三頁。

⁵³ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一六三頁。

⁵³ 雍正『山西通志』（『中国地方志集成』山西府県志輯、鳳凰出版社、二〇〇八年）卷一四〇、韓霖伝。蕭若瑟『天主教伝行中国考』（上海書店、一九八九年）二〇三頁。

⁵³ 韓氏兄弟と山西における天主教の伝播に関する先行研究は、おもに黄一農「明清天主教在山西的發展及反彈」（『中央研究院近代史研究所集刊』第二六期、一九九六年）、湯開建・吳寧「明末天主教徒韓霖与『守圉全書』」（『晋陽学刊』二〇〇五年第二期）、湯開

徐州府知州、漢中府推官、陝西の葭州府知州などを歴任した。韓氏兄弟は孫元化と同じように、師の徐光啓の影響を受け、天主教信仰と西学両方を受容し⁵⁴、とくに兵法に通じ、士人社会での名声が高かった。さらに韓家は山西の名門であり、地域社会で広い人脈と影響力を有していた。韓氏兄弟については、先行研究において、彼らが山西における西学伝播や天主教布教などに果たした役割などについて、詳しい検討がなされている⁵⁵。ただし、従来の研究では、西学・天主教信仰をめぐる徐光啓と韓氏兄弟との関係については、必ずしも十分に論じられていない。

韓氏兄弟の父である韓杰は家が貧しかったため、科挙を諦め商人となり、江南や山東などで商売をしていた。万暦三五(一六〇七)年前後、韓雲・韓霖は年少時に、父にしたがって故郷を離れ、松江府に転居していた。恐らく彼らはそのころから、すでに進士に及第して翰林院檢討となり、松江府の名士であった徐光啓の影響を受けていたと思われる。康熙『絳州志』によれば、韓雲は常に徐玄扈(光啓)や董思白(其昌)など、上海の名士たちと詩文を応酬していたという⁵⁶。また『山西通志』によれば、韓霖も一五歳の時から兄とともに松江の名士たちと交遊していたといわれる⁵⁷。韓霖は、万暦二六(一五九八)年前後の生まれだと思われ⁵⁸、彼が一五歳であった万暦四一(一六一三)年には、徐光啓は病気を理由に官職を辞し、故郷の上海に帰っていた⁵⁹。おそらくその時から、韓雲・韓霖と徐光啓との交際は始まったのだろう。三年後、徐光啓はふたたび北京に帰った。その後、韓雲・韓霖は北京で徐光啓に師事して西学を学んだ。『山西通志』にも、韓霖は「徐光啓のもとで

⁵⁴ 雍正『山西通志』(『中国地方志集成』山西府県志輯、鳳凰出版社、二〇〇八年)卷一四〇、韓霖伝。蕭若瑟『天主教伝行中国考』(上海書店、一九八九年)二〇三頁。

⁵⁵ 韓氏兄弟と山西における天主教の伝播に関する先行研究は、おもに黄一農「明清天主教在山西的發展及反彈」(『中央研究院近代史研究所集刊』第二六期、一九九六年)、湯開建・吳寧「明末天主教徒韓霖与『守圉全書』」(『晋陽学刊』二〇〇五年第二期)、湯開建「『守圉全書』—明季晋絳天主教徒韓霖之西学伝播—」(『中国史研究』二〇一五年第二期)がある。

⁵⁶ 与徐玄扈相国、董思白宗伯諸先生称文字交。康熙『絳州志』(『哈佛燕京図書館蔵稀見方志叢刊』九、国家図書館出版社、二〇一五年)卷二、韓雲伝。

⁵⁷ 成童舞象、時從兄雲遊雲間。雍正前掲『山西通志』卷一四〇、韓霖伝。

⁵⁸ 黄一農前掲『両頭蛇』二三三頁。

⁵⁹ 梁家勉・李天綱前掲『増補徐光啓年譜』一八九頁。

兵法を習い、高則聖（ヴァニョーニ）のもとで銃法をならった」と伝えている⁶⁰。韓雲・韓霖自身も、徐光啓に師事して兵法や火器を習っていたことを記している⁶¹。

さらに韓雲・韓霖は徐光啓の影響で、天主教信仰を受け入れ、家族ぐるみで敬虔な信徒となった。『天主教伝行中国考』によれば、韓霖は「最初は北京で徐光啓と親しく、（天主教の）道を聞いて洗礼を受けた。家郷に帰った後、高（一志）を絳州に招き、親族にも同じように天主教を信奉することを勧めた」のだという⁶²。韓雲も韓霖とともに洗礼をうけたと考えられる。当時、北京において徐光啓のそばにいた宣教師は、前述したサンビヤシのみであったため、韓霖はサンビヤシに洗礼を授けられた可能性が高い⁶³。その後、韓雲・韓霖の影響により、弟の韓霞もヴァニョーニから洗礼を授けられ、熱心な信徒となった⁶⁴。

ただし、ヴァニョーニは山西に入った最初の宣教師ではなかった。韓氏兄弟は北京から故郷に戻ってから、しばしば宣教師たちを招いていた。ヴァニョーニ以前にも、ジュリオ・アレニ（艾儒略、Giulio Aleni）とニコラ・トリゴー（金尼閣、Nicolas Trigault）が山西を訪れている。しかし二人とも、山西に滞在したのは短期間であった⁶⁵。山西の天主教が本格的に発展したのは、ヴァニョーニの功績である。

韓氏兄弟は地域社会における人脈や財力を生かして、宣教師ヴァニョーニに協力して山西の教務の発展に努めた。絳州において、韓雲・韓霖たちは、ヴァニョーニが著した『修身西学』や『童幼教育』などの天主教関係書を添削・校正して公刊するとともに、天主教色の強い郷約『鐸書』を著し、地元の郷紳たちにその序文の執筆を依頼して、地域社会における天主教の普及に尽力していた⁶⁶。

このような韓氏兄弟の協力により、ヴァニョーニは山西での布教を推進していった。『江南伝教史』によれば、「宣教師ヴァニョーニが絳州に着いた数ヶ月のうちに、数百もの人々が天主教に改宗して洗礼を受けた。（中略）それはヴァニョーニの熱心な布教の収穫でも

⁶⁰ 学兵法於徐光啓、学銃法於高則聖。雍正前掲『山西通志』卷一四〇、韓霖伝。

⁶¹ 『四庫禁毀叢刊補編』（北京出版社、二〇〇五年）第三三冊に所収、韓霖『守圉全書』。

⁶² 初在北京与徐光啓善、因得聞道受洗。帰家後、邀高（一志）至絳、勸其親戚族党同奉教。蕭若瑟前掲『天主教伝行中国考』二〇三頁。

⁶³ 湯開建前掲「『守圉全書』一明季晋絳天主教徒韓霖之西学伝播一」一〇一～一〇二頁。

⁶⁴ 蕭若瑟前掲『天主教伝行中国考』二〇三頁。

⁶⁵ 高龍鑿前掲『江南伝教史』一、一六三・一六五頁。

⁶⁶ 黄一農前掲『両頭蛇』第七章「『鐸書』一裏上官方色彩的天主教郷約一」。

あり、北京で洗礼を受けて原籍に戻った学者たち（段袞⁶⁷と韓雲たち）の功績でもあった」といわれる⁶⁸。

天啓三（一六二三）年、唐代の「大秦景教流行中国碑」が西安で発掘されたが、ヴァニョーニはその「景教碑」を見た最初の西洋人であったといわれる⁶⁹。天啓七（一六二七）年、韓雲・韓霖兄弟は絳州で「景教堂」という天主教堂を建造した。徐光啓はこの教堂のために「景教堂碑記」を撰し、信徒が出資して地元で教堂を建てることは、「山西の絳州を始めと為す」と賞揚している⁷⁰。宣教師ダニエロ・バルトリ（巴篤利、Daniello Bartoli）によると、ヴァニョーニは山西において一五年も布教活動をつづけ、彼が崇禎一三（一六四〇）年に逝去した時には、絳州の天主教徒は八千人にのぼっていた。そのうち生員以上の科挙資格を持つ知識人は二百人を数え、任官者も少なくなかったという⁷¹。信者数の激増により、ヴァニョーニが死去する前に、絳州にもイエズス会の住院が設けられることになったのである⁷²。

ヴァニョーニと同じように、徐光啓の人脈を通じて布教活動を軌道に乗せた宣教師として、中国知識人に「西来孔子」と呼ばれた宣教師ジュリオ・アレーニを挙げることができる⁷³。アレーニについては、従来おもに福建における布教活動や、西学関連の著作について

⁶⁷ 段袞は、山西絳州の名門の出身である。段袞は、韓雲とともに北京で洗礼を受け、洗礼名は、ステファノ（斯徳望、Stefano）であった。故郷に帰ってから、弟の段襲、段辰を改宗させた。段氏兄弟も、韓氏兄弟とおなじように熱心にヴァニョーニの布教活動を支持していた。段氏兄弟については、方豪『中国天主教史人物伝』（中国宗教文化出版社、二〇〇七、初版、中華書局、一九七〇年）一九〇～一九一頁を参照。

⁶⁸ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一六三頁。

⁶⁹ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一〇八頁。宣教師アルヴァーロ・セメードが「大秦景教流行中国碑」を見た最初の西洋人という説もある。Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.144.

⁷⁰ 李天綱編『明末天主教三柱石文箋注—徐光啓・李之藻・楊廷筠論教文集一』（道風書社、二〇〇七年）七二頁。

⁷¹ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro quarto, p.353.

⁷² 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一六七頁。

⁷³ そのなかで、代表的な研究は、顧寧「艾儒略和他的『西学凡』」（『世界歴史』一九九四年第五期）、林金水「試論艾儒略伝播天主教的策略和方法」（『世界宗教研究』一九九五年第一期）、張先清「試論艾儒略対福建民間信仰の態度及其影響」（『世界宗教研究』

研究が進められてきた。ただし徐光啓とアレーニとの交友関係については、あまり論じられていない。

アレーニは一六〇〇年にイエズス会に入会し、万曆四一（一六一三）年に北京に派遣された。同年、徐光啓は会試同考官に任じられたが、同僚の魏広微と衝突して、廷臣たちの非難を招いた⁷⁴。くわえて体調不良もあり、徐光啓は朝廷を離れることを望み、一〇月には病気を理由に、故郷の上海に戻ることにした⁷⁵。

オーギュスト・コロンベルによれば、当時、ある揚州出身の進士が北京で徐光啓の知遇を得て、その勧めで西学に興味を持つようになった。徐光啓が上海に帰る際、この進士は任官を待つために、いったん故郷の揚州に戻ることにした。徐光啓は、その後農業事業を試行するため天津へおもむく予定であり、上海に滞在した時間は短かった。そのため、徐光啓は彼を、自分の親友であり、信者仲間でもある楊廷筠や、アレーニなどの宣教師たちに紹介し、彼に西学を教えるように要請した。アレーニは揚州に赴き、この進士に西学を伝授しながら、布教も行った⁷⁶。アレーニとこの進士の交友は、アレーニのその後数年の布教活動の展開にきわめて重要な意味を持つことになった。

やがて、この進士はアレーニに感化され、家族とともに天主教に改宗した。その過程について、オーギュスト・コロンベルは以下のように記録している。

この進士は賢く、勉強に熱心であった。彼は西洋科学だけではなく、天主教信仰も受容した。彼は官服を着て、聖霊棚の前に拝跪して敬意をあらわす。それは、神父たちが定めた、士大夫たちが求道者になる前の儀式である。これは、揚州における天主教教務の発端である。一六二〇年二月二〇日、この進士は、彼の家に特別に建設された礼拝堂において、洗礼を受けた。準備として、彼は洗礼を受ける前に、数日間齋戒した。彼の洗礼名は、ピエトロ（伯多祿）であった。彼の一〇歳の息子は、彼とともに洗礼を受け、洗礼名はフィリッポ（斐理伯、Filippo）であった。やがて、彼の家族はみな洗礼を受け

二〇〇二年第一期)、董少新「從艾儒略『性学物述』看明末清初西医入華与影響模式」(『自然科学史研究』二〇〇七年第一期) などがある。

⁷⁴ おそらく前節で述べた、鹿善継・呉維祺・張宗衡三人の答案をめぐる意見の相違によるものであろう。

⁷⁵ 梁家勉・李天綱前掲『増補徐光啓年譜』一八九頁。

⁷⁶ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一一三頁。

た⁷⁷。

ダニエッロ・バルトリによると、ピエトロとその息子フィリッポは、二人とも敬虔な天主教徒であり、布教にも熱心であった。アレーニが揚州に滞在中、ピエトロの家族以外にも多くの人々に洗礼を授けた⁷⁸。これが、揚州における天主教布教の発端であり、ピエトロの家族は、揚州を代表する天主教徒となったといわれる⁷⁹。

ピエトロが洗礼を受けた時期について、オーギュスト・コロネルは一六二〇年二月二〇日と記している。しかし、ダニエッロ・バルトリの記録によれば、宣教師アレーニが揚州で布教していたのは、一六一五から一六一六年までである。そのため、ピエトロはその二年間に洗礼を受けたはずである⁸⁰。前述したように、徐光啓は一六一三年に、宣教師アレーニとともに北京から上海に戻った。その後、徐光啓は天津に赴いたが、一六一七年初頭に詹事府左春坊左贊善兼翰林院檢討に任じられ、北京に戻っている⁸¹。そのため、徐光啓がアレーニをピエトロに紹介したのは、一六一四年から一六一六年までの間のはずである。オーギュスト・コロネルはまた、ピエトロは「(揚州の) 実家に四ヶ月ほど住んだ後」⁸²、任地に赴いたと記録している。そのため、ピエトロが洗礼を受けたのは、明らかに一六二〇年ではなく、バルトリが記すように、一六一五～一六年の間であろう。

改宗後まもなく、ピエトロは陝西に赴任した。そしてアレーニはピエトロに招かれ、彼とともに陝西に赴き、布教を行った。ダニエッロ・バルトリによると、陝西に滞在中に、アレーニは地元の人々とともに葡萄栽培を試行し、その葡萄を使ってミサ用のワインを醸造するなどして、地元の人々に賞賛され、陝西における宣教師の評価も高まった⁸³。ついで泰昌元(一六二〇)年前後には、ピエトロは福建の総督(Vice-roi au Fou-kien)に任命され、ア

⁷⁷ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一一三～一一四頁

⁷⁸ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro terrzo, p.191.

⁷⁹ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一一四頁。

⁸⁰ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro terrzo, p.191.

⁸¹ 梁家勉・李天綱前掲『増補徐光啓年譜』二一三頁。

⁸² 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一一四頁。

⁸³ 奉教士人ピエトロと宣教師アレーニの交友と、アレーニの陝西における布教については、Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro terrzo, pp.191-194を参照。アレーニは陝西に滞在中、隣接する山西にも赴き、韓氏兄弟に接待されている。

レーニに福建に同行するように要請したという⁸⁴。

このピエトロという進士は、朱一馮であった可能性が高い。朱一馮は、揚州府泰興県の出身で、万暦二六（一五九八）年に進士となり、その後、陝西郷試の主考官に任じられている。万暦四七（一六一九）年に、彼は福建布政使司右参政兼按察司僉事に任じられ、海賊鎮圧において大きな功績をあげたという⁸⁵。しかし、朱一馮に関する各種の史料には、彼が西学を学び、天主教に改宗したということは記されていない。ただし、徐光啓は西洋火器の導入や暦法編修において、朱一馮の門人である朱大典を、重用すべき人材としてしばしば朝廷に推薦している。

アレーニは李之藻の母に対して天主教式の葬礼を行うために、ピエトロの招請に応じて福建に行くことはできず、杭州に赴いた。四年後、内閣首補であった葉向高の招請で、アレーニは福建に赴き、福州に入った最初のイエズス会士として、福建における天主教の開教を行っている⁸⁶。ヴァニョーニと同じように、アレーニも徐光啓と長期にわたり交友関係があったわけではないが、徐光啓の官界における人脈を通じて、中国各地において布教活動を推進することが可能になったわけである。

第三節 徐光啓と宣教師ブランカーティ

清廉であり、博学多才な徐光啓は、多くの朝臣に敬服されていた。彼は、天文・数学・火器などの西学の第一人者として士人社会において尊敬を集めるとともに、朝廷ではしばしば暦法編修や軍事訓練などの重責に任じられ、崇禎朝には礼部尚書・東閣大学士にも至った。このような徐光啓は、中央の官界においても、地域の士人社会においても多大な名望と影響力を有していた。そのため、徐光啓の在世中だけではなく、崇禎六（一六三三）年に彼が死去した後も、彼の官界で有する人的ネットワークは依然として宣教師らの布教活動、とくに彼の故郷である上海の布教事業において役割を果たしつづけていた。宣教師ブラン

⁸⁴ Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.127. 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一一四頁。

⁸⁵ 光緒『泰興県志』（『中国地方志集成』江蘇府県志輯五一、江蘇古籍出版社、一九九一年）巻二〇、人物志列伝。

⁸⁶ Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, pp.127-128.

カーティ（潘国光、Francesco Brancati）は、まさにその受益者の一人であった。

ブランカーティは、一六二四年にイエズス会に入会し、崇禎一〇（一六三七）年に入華して江南地域に派遣され、松江府方面で布教していた。ブランカーティが入華したとき、徐光啓はすでに死去していたため、ブランカーティと彼との間に実際の交際はなかったが、徐光啓が残した人脈と声望は、ブランカーティの布教活動に重要な助力となっていた。上海布教におけるブランカーティの事績については、すでに第三章でも紹介したが、ここでは徐光啓との関わりを中心に、改めてやや詳しく概観しておこう。

ブランカーティの事績は、イエズス会の江南布教に関する研究において、しばしば言及されているが、彼と徐光啓一族との関わりについては、あまり論じられていなかった。そのため本節では、イエズス会関係史料や、第三章でも紹介した『敬一堂誌』により⁸⁷、徐光啓の官界に残した人脈が、ブランカーティの布教活動におよぼした影響を簡略に再考してみたい。

万曆三五（一六〇八）年、徐光啓は父徐思誠の喪に服するために、上海に戻る際に、宣教師ラザロ・カタネオ（郭居静、Lazaro Cattaneo）を招き、天主教を上海に紹介した。崇禎六（一六三三）年、徐光啓は北京でなくなり、二年後、彼の息子である徐驥はその遺体を上海に移送した。ただし政局や地域社会の混乱のため、直ちに葬礼を行うことができず、遺体を南門にある別荘に安置した⁸⁸。崇禎一四（一六四一）年、ブランカーティは徐驥とともに、上海で徐光啓のために盛大な天主教会の葬礼を行った。オーギュスト・コロンベルによれば、葬礼は三日間もわたり、送葬に来た人々は数千人以上にのぼり、そのなかで、天主教徒のほかに、徐光啓の知友や同僚であった官員たちも大勢いた⁸⁹。それがきっかけとなり、ブランカーティは多くの江南地域以外の官員たちと面識を得たと思われる。

同年、ブランカーティは徐光啓一族の協力を得て、上海で天主教堂「敬一堂」を建造した⁹⁰。崇禎一四年には、皇帝が徐光啓や宣教師たちの修曆における功績を褒賞するために、

⁸⁷ 鐘鳴旦等編『徐家匯藏書樓明清天主教文獻統編』（台北利氏学社、二〇一三年）一四に所収、無名氏『敬一堂誌』。

⁸⁸ 高龍盤前掲『江南伝教史』一、一五三頁。梁家勉・李天綱前掲『増補徐光啓年譜』三六二頁。

⁸⁹ 高龍盤前掲『江南伝教史』一、一五三～一五四頁。

⁹⁰ 康熙前掲『上海県志』巻七、天学、三六葉表。無名氏前掲『敬一堂誌』巻一、五～七頁にも引用。

「欽褒天学」の扁額を下賜し、全国の教堂に掲げられることになった。最初にその扁額を掲げたのが上海の敬一堂であった。その後、多くの大官が相次いでブランカーティに扁額と労銀を送った。「敬一堂誌」では、それらの扁額を次のように記している。

礼部尚書文淵閣大学士傅冠は、潘・湯両先生（宣教師ブランカーティと宣教師アダム・シャル）に「道隆誉命」の扁額を送り、労銀二〇両を賜わった。

総漕巡撫戸部侍郎朱大典は、潘先生に「於穆正宗」の扁額を送り、労銀一六両を賜わった。

太子太保礼部尚書翰林院学士林欲楫と礼部左侍郎兼翰林院侍読学士顧錫畴は、潘・湯両先生に「功贊羲和」の扁額を送り、労銀二〇両を賜わった。

浙直巡監監察御史李瑞和（元松江理刑）は、潘先生に「存養祗命」の扁額を送り、労銀一六両を賜わった。

松江府知知松江府事方岳貢（武英殿学士）は、潘先生に「日明日旦」の扁額を送り、労銀八両を賜わった⁹¹。

ブランカーティに扁額と労銀を送った官員たちのなかに、前述した李瑞和と方岳貢などの松江府地元の官員のほか、徐光啓と同じく礼部尚書兼文淵閣大学士であった傅冠と林欲楫、礼部右侍郎の顧錫畴や戸部侍郎の朱大典のような高官が少なくなかったのである。

ブランカーティは暦法編修には参加したことがなく、しかも崇禎一〇年来華してから江南の沿海地帯で布教をつづけていたため、北京の高官との関係は希薄であったと考えられる。それら的高官たちが上海の天主教教務を主宰していたブランカーティに扁額を送ったのは、生前の徐光啓に対する情誼や、徐光啓の暦法編修における功績への敬意に由るのだろう。たとえば、浙江省金華府の出身である朱大典は、軍事・天文学の才能により徐光啓に評価されていた。崇禎四（一六三一）年に、明軍が後金軍の大砲に撃破されたのに対し、徐光啓は西洋火器を大量に使用して軍事力を増強することを朝廷に建議したが、その

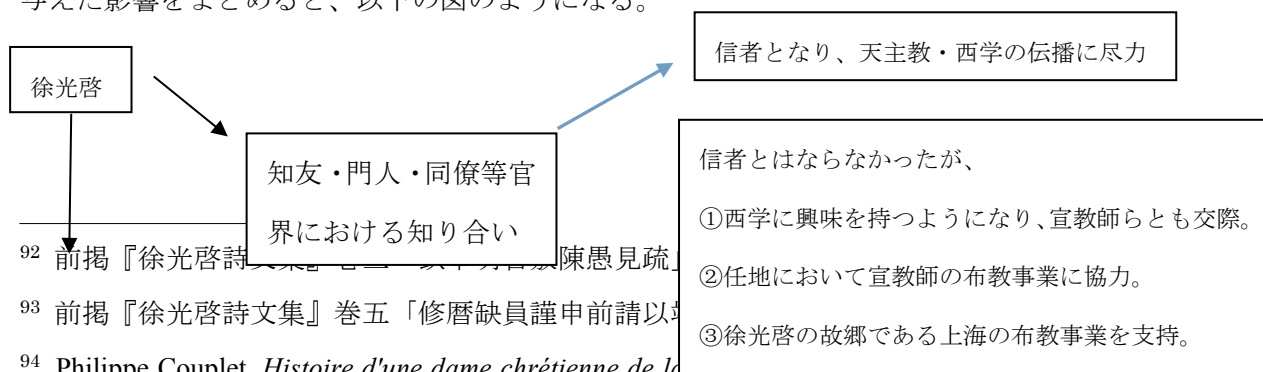
⁹¹ 礼部尚書文淵閣大学士傅冠為潘・湯両先生送「道隆誉命」扁額、賞勞銀二十兩。総漕巡撫戸部侍郎朱大典送潘先生「於穆正宗」扁額、賞勞銀一十六兩。太子太保礼部尚書翰林院学士林欲楫、礼部左侍郎兼翰林院侍読学士顧錫畴送湯・潘両先生「功贊羲和」扁額、賞勞銀二十兩。浙直巡監監察御史李瑞和（前任松江理刑）送潘先生「存養祗命」扁額、賞勞銀一十六兩。松江府知知松江府事方岳貢（入為武英殿学士）送潘先生「日明日旦」扁額、賞勞銀八兩。無名氏前掲『敬一堂誌』卷三、觀瞻、八二～八三頁。

際に彼の門人である孫元化などとならんで、朱大典を有用な人材として推薦している⁹²。そして翌年、彼が曆法編修の人材を朝廷に推薦したときも、やはり彼の門人である李天経などとならんで、朱大典を推挙しているのである⁹³。朱大典のような高官たちから扁額を贈られたことは、ブランカーティの布教事業の進展にも大きな意味を持ったであろう。

そのころ上海で布教していた宣教師フィリップ・クプレ（柏応理、Philippe Couplet）によれば、徐驥も父の徐光啓が残した人脈を活用して、ブランカーティを南京や松江の官僚たちに紹介し、ブランカーティはそれらの官員たちからも布教活動に対する協力を得ていた⁹⁴。ブランカーティは徐光啓が逝去した後來華したため、徐光啓との直接に交際することはなかった。しかし、徐光啓が残した人脈は、ブランカーティの布教活動の展開においても、依然として大きな役割を果たしていたのである。徐光啓のような、官界や地域社会において高い地位と名望を持つ奉教士人の存在は、その死後においても、宣教師たちの布教活動に対し、重要な助力を提供したのである。

小 結

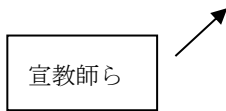
本章では、漢文史料と西洋史料と併用して、明末の代表的な奉教士人であった徐光啓と、彼と関わった四人のイタリア人西洋宣教師との交際の事例を、イエズス会が採用した「上層路線」布教方針の展開例として、従来の研究ではあまり注目されてこなかった、徐光啓のような奉教士人の官界で有する人脈や影響力などが、天主教事業の発展と存続に対して果たした具体的な役割について考察をくわえた。徐光啓がこの四人の宣教師の布教活動に与えた影響をまとめると、以下の図のようになる。



⁹² 前掲『徐光啓詩集』卷五「修曆缺員謹申前請以陳愚見疏」

⁹³ 前掲『徐光啓詩文集』卷五「修曆缺員謹申前請以陳愚見疏」

⁹⁴ Philippe Couplet, *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine, l'établissement de la religion, les manières des missionnaires, & les exercices de piété des nouveaux chrétiens sont expliquez*, Michallet, 1688, pp.31-32. 柏応理（徐允希訳）『許母徐太夫人甘弟大事略』（天主教上海教区光啓社、二〇〇三年）一八頁。



明末における最も有力な奉教士人の一人であった徐光啓は、多くのイエズス会宣教師と交際し、彼らから天主教義や西学を学び、関係書籍を翻訳してその普及につとめた。さらに彼は、積極的に彼の官界における人脈を利用して、宣教師らと彼らがもたらした西学を、周囲の官員たちに推薦し、士人社会における天主教信仰の普及、および布教事業の拡張に尽力したのである。その結果、徐光啓の影響で天主教に入信した、あるいは宣教師らに好意を持つようになった官員たちも少なくなかった。

本稿で挙げられた事例にも示されたように、それらの官員たちのなかには、有力な高官も少なくなかった。彼らは官界においても、地元の士人社会においても一定の影響力を有しており、それらの官員たちの助力は、宣教師らの布教活動の重要な後ろ盾となり、中国各地への天主教の普及を後押しすることになった。

奉教士人の改宗は、彼らが儒教などの伝統宗教を深く奉じていたために、普通の民衆よりも時間が掛かった。しかし、彼らの入信が在華天主教会にもたらしたものは、彼ら自身の社会地位と影響力のみならず、彼らが官界と地域社会において有する人間関係でもあった。それは、宣教師らの布教事業の発展にたいして、きわめて大きな意義を持っている。本章で取り上げた徐光啓の事例のように、奉教士人たちは、熱心に宣教師たちに協力し、布教活動を支えていただけではなく、自らが有する人的ネットワーク、特に彼らが官界において持っている人脈を通じて、宣教師たちにとって新たな助力となりえる人物を見つけ、宣教師たちの支持者として育成する。このように、特定の中心人物から放射状に伝播する布教パターンは、イエズス会士が歩んでいた「上層路線」という布教方針の重要な展開のあり方の一つだったといえるだろう。

第五章 教難における徐光啓の宣教師らに与えた援助

— 南京教難を中心に —

はじめに

第四章では、徐光啓のような奉教士人が持っているさまざまな社会関係、とくに官界における人脈が、イエズス会宣教師たちの布教活動の発展に重要な役割を果たしたことを明らかにした。しかし、在華イエズス会は、徐光啓のような有力な奉教士人らの支持と協力を得ていたが、布教活動はいつも順調に進んでいたわけではなかった。中国人の外国人に対する排外思想や、天主教と仏教との衝突など様々な政治的・社会的な原因で、宣教師らはじめて中国の土地を踏んだ時から、官民の反天主教運動がしばしば起こっていた¹。

明末清初における最も著名な反天主教運動の一つは、南京教難であった。南京教難は、万暦四四（一六一六）年に南京礼部尚書沈澹が朝廷に三度にわたり「参遠夷疏」を上奏して、宣教師アルフォンソ・ヴァニョーニ（王豊肅または高一志、Alfonso Vagnoni）たちを非難したことにはじまる反天主教運動であった。この教難は、天啓二（一六二二）年沈澹が葉向高によって弾劾され、致仕するまで続いた。南京教難により、宣教師らは中国境内から追放されることとなり、多くの教会施設も破壊され、在華イエズス会の伝教事業は重大な打撃を受けたのである²。南京教難が収まった後も、各地において小規模な教難がつづいてきた³。

明末における最大の反天主教運動であった南京教難については、すでに多くの研究成果が蓄積されている⁴。それらの研究では、その起因・経由から、政治的・文化的背景などが、

¹ イエズス会士が中国布教の初期において遭ったさまざまな小規模の教難について、Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, Printed by E. Tyler for J. Crook, 1655, pp.172-177を参照。

² 高龍鑿（周士良訳）『江南伝教史』一（天主教上海教区光啓社、二〇〇八年）一〇二～一一三頁。

³ João Froes, *ãnuua da China de 1634*, Hangzhou, 17/4/1625, BA 49-V-6, fl.167v. Isabel A. Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, Centro Científico e Cultural de Macau, 2008, p.128より転引。

⁴ 南京教難に関する代表的な研究には、Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*,

詳しく分析されてきた。これに対し、徐光啓が実際に教難において宣教師たちに与えた具体的な支援や助言については、必ずしも十分に論じられていない。

たとえば董少新氏は、近年発表された南京教難に関する論考において、徐光啓が南京教難の際に宣教師らを弁護するために書いた「弃学章疏」に基づいて、徐光啓の政治理想を論じている⁵。彼は、『明史』や徐光啓文集などの漢文史料と、アルヴァーロ・セメード（曾徳昭、Alvaro Semedo）の『チナ帝国誌』などの宣教師史料を併用して、徐光啓の天主教信仰と彼の政治理念とを結びつけ、南京教難において、彼が宣教師たちの保護に果たした役割を論じている。ただし董氏の研究の中心は、「弃学章疏」に現れた徐光啓の政治理念にあり、徐光啓が南京教難において宣教師に与えた支援全般については、十分に考察されていない。

教難において、有力な奉教士人の支援や助言は、宣教師自身はもとより、天主教会の存亡にとっても、きわめて重要であった。徐光啓のような指導的な奉教士人が、教難に際して、在華天主教会の保護に果たした役割をより全面的に考察するためには、彼が実際に宣教師らに与えた支援や助言などについて、より具体的に検討することが必要だろう。

フランス人宣教師オーギュスト・コロンベル（高龍鞏、Auguste Colombel）の『江南伝教史』や、セメードの『チナ帝国誌』⁶、さらに新出史料であるジョアン・フロイス（伏若望、João Froes）の「徐保禄進士行実」⁷などの宣教師史料には、徐光啓が南京教難において宣教師らに与えた支援に関する記事が残されている。ただし南京教難に関する先行研究では、

pp.106-136, 葛谷登「明末の南京教難における天主教士人の護教の論理」（『一橋論叢』九二、一九八四年）、宝成関「中西文化的第一次激烈衝突—明季「南京教案」文化背景剖析—」（『史学集刊』一九九三年第四期）、万明「晚明南京教案新探」（『明史論叢』中国社会科学出版社、一九九七年）、鄒振環「明末南京教案在中国教案史研究中的「範式」意義—以南京教案的反教与「破邪」模式為中心—」（『學術月刊』二〇〇八年第五期）などがある。

⁵ 董少新「論徐光啓的信仰与政治理想—以南京教案為中心—」（『史林』二〇一二年一月）。

⁶ 矢沢利彦により和訳された『チナ帝国誌』（大航海時代叢書、岩波書店、一九八三年）では、原稿の第三部、すなわち中国布教に関する内容が省略されているため、本章では、第三部の内容を引用する場合には、原文の出版の直後に刊行された英訳版である、Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, Printed by E. Tyler for J. Crook, 1655を利用する。

⁷ 伏若望（董少新訳）「徐保禄進士行実」（『澳門歴史研究』二〇〇七年第六期）。

それらの史料は十分に使われていない。董氏は彼の研究のなかで、彼自身が漢訳した「徐保禄進士行実」を利用しているが、徐光啓の徳性および彼の信仰生活に関する描写が中心であり、教案に際して徐光啓が宣教師に与えた支援に関する記事は、ほとんど利用されていない。

このため本章では、主として「徐保禄進士行実」により、漢文史料やほかの宣教師史料も併用して、徐光啓が教難の際に宣教師らに与えた支援や、布教活動の維持のために行った努力などを具体的に検討し、徐光啓のような有力な奉教士人が、在華イエズス会の布教事業の存続と発展に果たした重要な役割について論じることにはしたい。

第一節 徐光啓によるマテオ・リッチ墓地の保護

まず本節では、徐光啓が南京教難の際に、マテオ・リッチ（利瑪竇、Matteo Ricci）の墓地に居留していた宣教師たちを、宦官の圧迫から守った経過を検討する。第二章でも論じたように、宦官たちは仏教を深く信奉して天主教を敵視していたうえ、マテオ・リッチなどの宣教師たちとも積怨が重なっていた。このため彼らは、しばしば宣教師と奉教士人たちの活動に妨害をくわえていた⁸。

やはり第二章で述べたように、万曆三八（一六一〇）年にマテオ・リッチが死去した後、内閣大学士葉向高は、スペイン人宣教師ディエゴ・デ・パントーハ（厯迪我、Diego de Pantoja）と協力して、万曆帝に上奏し、北京郊外にあった、楊姓の有力宦官の別荘を改築した寺院を、マテオ・リッチなどの西洋宣教師らの墓地として賜わることに成功した⁹。

当時、有力な宦官は大量の財産を有しており、宮殿外に別荘を持つのは稀なことではなかった。セメード『チナ帝国誌』は、宦官の宮殿外の生活について、次のように記している。

（宮殿の）外でも多くの宦官たちは工事の完成をみまもり、諸宮殿の夜警、王墓の警戒、税金の取り立て、その他の用務に当たっている。彼らはこれらの仕事による収入で大変裕福になっている。後継者がいないので、彼らは派手に金を使う。田舎にすばらしい別荘をつくり、市中には、楽しめるものならばすべてふんだんに備えた館をもっている。

現実には妻がないのだが、代わりに妻帯者同然の楽しみにことかかないようにしてい

⁸ 宦官と奉教士人との対立・衝突については、本論の第二章第二・第三節を参照。

⁹ Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, pp.197-203.

るので、彼らは妻帯者とみなされても、ほとんど間違いないのである。彼らの墳墓は豪華そのものである¹⁰。

上述した楊姓の宦官はまさにそのような富裕で有力な宦官だったようだ。こうした有力宦官の資産が、宣教師の墓地として下賜されたことは、宦官たちの強い反発を招いた。楊姓の宦官の親族、友人、弟子たちは、この措置を受け入れず、さらに高位の宦官や朝廷の高官などといった有力者に請願して、下賜の取消を運動したが、結局成功しなかった¹¹。

万曆帝の没後、南京教難がまだ収束していない時点で、楊姓の宦官の親戚と側近たちは、問題の墓地を取り返そうとした。当時この墓地を保護するために、追放を免れた二人の中国人修道士、游文輝と倪雅各がそこに居住していた¹²。アルヴァーロ・セメードによれば、楊氏の親戚と側近は、何回も游文輝と倪雅各を役所へ訴えたが、受理されなかった。そのため、彼らは何人かの地元の官員に賄賂し、当時の順天府知府の支持を得ることに成功した。知府は修道士たちに準備時間もあたえず、翌日に出廷するように命じたため、修道士たちはただちに北京に滞在する徐光啓に助力を求めた¹³。「徐保禄進士行実」によれば、徐光啓は彼らの苦境に対し、ただちに次のような支援を行ったという。

進士保禄（徐光啓）は、その修道士が翌日に出廷して事情を説明するように命じられたことを知ってから、直ちにその件を受理する官員（順天府知府）に書簡を書いた。その手紙のなかで、彼は、その宦官の親戚たちの誣言に逐一反駁し、また皇帝の意思に背いて、皇帝がすでに下した恩賜を取り戻すことは、その官員自身にも危険をもたらすことを説明した。書簡を書いた後、保禄はまだ修道士のことを心配して、自分の召使に金銭を持たせて、必要な時には、修道士を救援し、もしその修道士が拷問されたら、なんとかして救助するように命じた¹⁴。

その後、おそらく徐光啓の書簡が功を奏して、知事は修道士らに有利な判決をしたうえ、

¹⁰ アルヴァーロ・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）四六一頁。

¹¹ Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, pp.200-203.

¹² Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro terzo, Giacinto Marietti, 1825, p.158. 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一〇六頁。Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, p.221.

¹³ Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, p.222.

¹⁴ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五四頁。

新たな証明文書を修道士に与えた¹⁵。しかし宦官の親戚と側近は諦めず、その土地を取り戻そうとしつづけた。

教難の余波が徐々に収まってきた頃、北京の布教事業を復興するために、もともと徐光啓の北京での住まいに寓居していた宣教師サンビヤシは偽装して、ひそかにマテオ・リッチの墓地に移住した¹⁶。ジョアン・フロイスによれば、宦官たちは、サンビヤシがマテオ・リッチの墓地に身を潜めていることを発見すると、公然たる追放令違反であるとして、夜間に人々を率いてその墓地を包囲した。徐光啓は宣教師たちの危難を知ると、すぐさま自宅を出て、サンビヤシたちを救援しようとした。徐光啓は、もう一人の下級官員とともにマテオ・リッチの墓地に急行し、サンビヤシをその下級官員の官服に着替えさせ、墓地から離れるつもりであった。しかしこの計画を実施する前に、徐光啓はサンビヤシが墓地から脱出したという報告を得て、ひとまず自宅に帰ったという¹⁷。

またオーギュスト・コロネルによると、マテオ・リッチの墓地を宦官たちから守るために、徐光啓と、当時光禄寺少卿に任じられていた李之藻は、天主教信者を集めて墓参を行い、墓地が天主教会に属することをアピールしている。さらに徐光啓は、彼の官界における人脈を利用して、サンビヤシに対する告訴を却下させた¹⁸。しかし宦官たちの妨害により、結局西洋人宣教師たちはマテオ・リッチの墓地に居留することができなくなり、サンビヤシは徐光啓の邸宅に戻ることもとなった。その後、天啓元（一六二一）年、ポルトガル人宣教師マヌエル・ディアス（陽瑪諾、Manuel Diaz）が北京に派遣された時も、はじめ徐光啓の住居に寄寓している¹⁹。

このように、徐光啓は彼の官界において有する人脈や影響力を通じて、マテオ・リッチの墓地に居留していた修道士たちと宣教師サンビヤシを、教難を利用してその土地を取り戻そうとしていた宦官たちから守り、また北京に滞在する宣教師たちに可能な限り援助を

¹⁵ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五四頁。

¹⁶ 高龍鑿前掲『江南伝教史』一、一一四頁。Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, p.222.

¹⁷ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五四頁。

¹⁸ 高龍鑿前掲『江南伝教史』一、一一四頁。

¹⁹ Pierre Morin, “Relation de 1621,” p.60. Le P. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, Imprimerie de la Mission catholique, 1932, p.107より転引。

提供していた。マテオ・リッチの生前には、宣教師たちが没すると、北京には墓地がなかったため、マカオで埋葬するしかなかった。イエズス会にとって、皇帝から墓地を下賜されたことは、またとない榮譽であり、宣教師らの功績が朝廷に認められたことを示す象徴でもあった。教難に際して、この墓地が徐光啓などの尽力で守られたことは、イエズス会の布教事業にとって、疑いなく重要な意味を持っていた。

第二節 朝鮮布教計画について

南京教難により、南京・北京で布教していた五人の宣教師はマカオに追放されることになった²⁰。ほかの西洋人宣教師たちは徐光啓などの奉教士人の家に避難していたが、公然と布教活動を行うのは困難であり、在華イエズス会の布教事業は大きく頓挫した。徐光啓は在華イエズス会士の苦境を打開するため、宣教師らと協力して、明朝の使節派遣に随行して、隣国である朝鮮への布教を開拓することを計画した。

徐光啓の朝鮮布教計画についてはスペイン人 J. G. ルイス・デ・メディナ氏 (J. G. Luis de Medina) は、イエズス会士の書簡や年報により、万暦四七 (一六一九) 年の朝鮮布教計画の進展とその挫折について論じている²¹。また初暁波氏は、おもに漢文史料を利用して、徐光啓が主張した「監護朝鮮」という外交政策を分析するとともに、また万暦四七年の朝鮮布教計画についても論及している²²。ただし、欧文史料と漢文史料の双方を利用して、この朝鮮布教計画について論じた研究はなされていない。本節ではルイス・デ・メディナ氏や初暁波氏の研究を踏まえて、これらの問題についても初歩的な検討を試みてみたい。

万暦年間の後半になると、女真族の後金は東北地方において急速に勢力を拡大した。万暦四七 (一六一九) 年明軍と朝鮮軍は連合して後金軍を包囲したが、サルフの戦いで大敗してしまう。同年、徐光啓は上奏して、朝鮮軍の軍事力を強化して、女真を挟撃する必要を力説

²⁰ 当時澳門に追放されたのは、南京で布教していた宣教師アフォンソ・ヴァニョーニ、宣教師アルヴァーロ・セメード、宣教師マヌエル・ディアスと、北京で布教していた宣教師サバティーノ・デ・ウルシス (熊三拔、Sabatino de Ursis)、宣教師ディエゴ・デ・パントーハであった。

²¹ J. G. ルイス・デ・メディナ『遙かなる高麗—16世紀韓国開教と日本イエズス会—』(近藤出版社、一九八八年) 一〇七～一一〇頁。

²² 初暁波『從華夷到万国的先聲—徐光啓对外觀念研究—』(北京大学出版社、二〇〇八年)。

し、漢代に匈奴を攻撃するために西域に使者を派遣した故事に倣って、朝鮮に使者を派遣して同盟を強化すべきだとして、彼自身が使者として朝鮮に赴くことを要請した²³。

この際、徐光啓は朝鮮の軍事力増強だけではなく、これを機会として、宣教師サンビヤシを朝鮮に同行し、朝鮮国王に布教をおこない、天主教を朝鮮に伝えることも意図していたといわれる²⁴。清朝の中国人イエズス会士李杖は、「徐文定公行実」において、次のように述べている。

（徐光啓は）宣教師らと計画を討議して、朝鮮に布教することを考えた。朝鮮では海禁が厳しく、入国が不可能だったため、皇帝の命令を奉じて東方におもむき、（朝鮮の人民）を教化しようとしたのである²⁵。

この計画は、実際には中国教区長ニコロー・ロンゴバルディ（龍華民、Niccolò Longobardi）の発案であったといわれるが²⁶、ジョアン・フロイスによれば、徐光啓も以前から天主教を朝鮮に伝播することを望んでいたという²⁷。徐光啓と宣教師たちは、もし朝鮮国王を天主教に改宗させることができれば、朝鮮の臣民も必ず天主教に改宗するだろうと考えていた²⁸。君主の入信によって、その臣民の天主教受容を図ることは、イエズス会がアジアにおいて常に用いていた布教方針であった。日本・中国の布教においても、イエズス会の宣教師たちは、まず天皇や皇帝を改宗させることを模索していた。

布教のために、徐光啓とサンビヤシはマテオ・リッチが漢文で書いた天主教関係書籍を何冊も用意した²⁹。当時、マテオ・リッチ『天主実義』などの、天主教の教理を紹介する書籍は、

²³ 『徐氏庖言』（朱維錚・李天綱編『徐光啓全集』三、上海古籍出版社、二〇一〇年）巻三「遼左阡危已甚疏」、一六三頁。初暁波前掲『從華夷到万国的先聲』八〇～九三頁。

²⁴ 高龍鑿前掲『江南伝教史』一、一三七頁。

²⁵ 与教士議計、欲伝教朝鮮、以海禁甚嚴、不能入、爰擬奉差東行、為宣化地。李杖「徐文定公行実」（宋浩杰等編『中西文化会通第一人—徐光啓學術研討会論文集—』上海古籍出版社、二〇〇六年）二三八頁。

²⁶ Sección Japón -China de ARSI 189 19v. メディナ前掲『遙かなる高麗』一一〇頁より転引。

²⁷ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五八頁。

²⁸ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro terzo, pp.159-161.

²⁹ Daniello Bartoli, *Della Cina*, Libro terzo, pp.160-161. Pierre Morin, “Relation de 1621.” Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.137より転引。

すでに朝鮮の朝貢使節によって朝鮮に伝えられ、特に南人派^{ナミンバ}の学者たちに受容されていた。李晔光や柳夢寅などの朝鮮知識人は、自著のなかでマテオ・リッチや天主教関係の事跡を紹介している。マテオ・リッチたちが北京に到来した際、当初は各国の朝貢使節が宿泊する「会同館」に寓居していたので、宣教師たちはそこで朝鮮の使者と接触した可能性がある³⁰。こうした機会を通じて、イエズス会士たちは朝貢使節から朝鮮情報を獲得し、朝鮮への布教を構想したのではないだろうか。

サンビヤシの報告書によると、「この要請により、皇帝は大きな勢威と特権をもっている博士（徐光啓）を高麗へ派遣するように命じた。直ちに出発のための準備が整えられた」という³¹。しかしこの計画は、朝廷において、軍事面の重責を担う徐光啓を遠方へ派遣すべきではないという反対にあい、実行されなかった³²。

しかし徐光啓は朝鮮に赴くことを諦めたわけではなかった。彼は天啓元年に、ふたたび朝廷に朝鮮への派遣を要請した。彼が朝鮮への派遣を求めた上奏には、次のようにある。

奴（後金軍）は遼東の人民を北城に移住させ、ほしいままに危害をくわえている。丁壯は斬殺され、婦女は姦淫されている。（中略）もしこの機に一旅（の軍隊）を派遣して（人民に）呼びかければ、（明朝に）響応させることは難しくない。この機に乗るべきである³³。

徐光啓は翌天啓二（一六二二）年にも、ふたたび上奏して、重ねて彼自身が朝鮮に赴き、女真を牽制させることを図りたいと要請している³⁴。しかしこの要請も認められず、朝鮮への布教計画も実現されることはなかった。徐光啓は西洋暦法による修暦や、西洋火器による軍事改革のみならず、朝鮮への使節派遣計画においても、それを宣教師の布教活動の展開に結

³⁰ 黄徳寛「韓国教友与韓国天主教」（輔仁大学『神学論集』六四期、一九八五年）二九九～三〇五頁。

³¹ サンビヤシ、天津発信・一六二〇年四月二〇日付報告書。 Sección Japón -China de ARSI 161I 49. メディナ前掲『遙かなる高麗』一一〇頁より転引。

³² 前掲『徐氏庖言』巻一「恭承新命謹陳急切事宜疏」、一六七頁。また、廷臣たちの徐光啓の建議に対するさまざまな反応については、初暁波前掲『從華夷到万国的先聲』八三～八四頁を参照。

³³ 奴迁遼民于北城、恣行荼毒。丁壯羅鋒刃、婦女遭淫汚。大拂出降之意、使此際有一旅号召、何難響応。此機之可乗者。前掲「恭承新命謹陳急切事宜疏」一六七頁。

³⁴ 前掲『徐氏庖言』巻三「仰承恩命量力知難疏」、二二一頁。

びつけることを図っていたのである。

さらに徐光啓は、朝鮮以外の周辺諸国における天主教布教の進展にも関心を払っていた。ジョアン・フロイスによれば、徐光啓は同時期の日本におけるキリスト教弾圧についても詳しく知っており、日本の教徒が苦難のなかでも信仰を固く守っていることに喜びと安堵を感じていたという。さらにベトナムにおいてキリスト教が迫害された際には、徐光啓はベトナムの信徒たちを励ますために、直筆の長い手紙を書いたといわれる³⁵。このベトナムの教難とは、おそらく一六二八年に、塘外（Đàng Ngoài）の鄭氏集団（Trịnh Tráng）が、宣教師の布教活動に対して、禁令を発したことを指すと考えられる³⁶。徐光啓が明朝における天主教の発展に尽力したのみならず、朝鮮・日本・ベトナムなど、周辺諸国における布教活動にも強い関心を持っていたことは注目すべきだろう。

第三節 南京教難における徐光啓の宣教師支援

在華イエズス会士のなかには、中国における布教方針について、大きく分けて二つの異なる考え方がみられた。マテオ・リッチの在世中には、従来の布教活動の成果を損なわないように、一貫してきわめて慎重な布教方針をとり、他の宣教師たちにも、朝廷の官員たちと衝突しないように言い含めていた。「三大柱石」と称された徐光啓・李之藻・楊廷筠も、同じ見解であった。

しかし、布教範囲が拡大し信者数が増大するにつれ、リッチの後任者のニコラス・ロンゴバルディやアフォンソ・ヴァニョーニは、より積極的な布教を行う時機が既に熟していると考えようになった。彼らは、北京と南京において立派なヨーロッパ式の教堂を建て、宗教活動をおこなう際には盛大な儀式を行うことを主張している。さらに万曆四三年には、ヴァニョーニは信仰の自由を完全に得るために、皇帝に上奏して全国での天主教布教の許可を願うことを計画した。その上奏文を起草した後、ヴァニョーニらは徐光啓をはじめとする奉教士人の意見を求めたが、一斉に反対を受けた。徐光啓たちは、もしそのまま上奏しても、皇帝の許可は得られず、かえって朝廷において反感を招く恐れがあると警告し、

³⁵ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五五頁。

³⁶ そのベトナムの教難について、阮友心「關於天主教從十六世紀至十八世紀在越南伝入与発展之初探」（『成大歴史学報』四〇号、二〇一一年）を参照。

布教活動を慎重に進めるよう助言した³⁷。結局、ヴァニョーニらはその意見を受け入れて、上奏を諦めている。しかし、その翌年には、以前から天主教に敵意を抱いていた沈澹が、天主教を弾劾する「参遠夷疏」を上奏し、南京教難を発動したのである。

翌万曆四四（一六一六）年、徐光啓は、沈澹をはじめとする南京と北京の礼部官員が、宣教師たちを訴えたことを知ると、直ちに上海にいる家族に家書を送り、次のように事情を説明して、できる限り宣教師たちを支援するように要請した。

西洋の宣教師たちが、南京・北京の礼部に訴えられた。原因は不明だが、おそらく南京からはじまったのだろう。沈宗伯（沈澹）とは昔から家族ぐるみで往来していたのに、突然手のひらを返したのは、理由がわからない。（中略）南京の各所では、宣教師を追放する指令が出され、容赦はされないようだ。杭州はまだよいが、もし南京の宣教師たちが上海に到来したら、西堂を片付けて住まわせてほしい³⁸。

沈澹が南京教難を起こした動機には、以下の三点があったといわれる。第一に、沈澹は敬虔な仏教徒であり、信仰上天主教と相容れなかった。彼の師である蓮池和尚株宏は、かつて『天説』という仏教書を著し、天主教を非難したが、徐光啓に論破され、沈鬱のうちに死去した。沈澹はその復讐のため、宣教師たちの追放を図ったのだという。第二に、沈澹は、徐光啓と宣教師たちが西洋の暦法を使って中国の暦法を修正することにも反対だった。第三に、沈澹は東林党と敵対する浙党の一員である、教難を利用して、宣教師や西学に好感を持つ者が多い東林党に打撃を与え、自らの昇進も狙っていたと思われる³⁹。

その後、前章でも述べたように、孫元化の招請により、宣教師たちは二手に分かれ、サンビヤシを含めた一部の宣教師らは孫元化の故郷である嘉定に避難し、そのほかの宣教師たちは徐光啓の上海の家に避難した⁴⁰。ジョアン・フロイスによると、その後、徐光啓は自らの人脈を利用して、多くの官員たちに手紙を送って、宣教師らを保護するように依頼してい

³⁷ 高龍鑿前掲『江南伝教史』一、九八頁。

³⁸ 西洋先生被南北礼部参論、不知所由、大略事起於南、而沈宗伯又平昔称通家還往者、一旦反顔、又不知其由也。（中略）南京諸処移文先驅迫、一似不肯相容。杭州諒不妨。如南京先生有到上海者、可收拾西堂与住居也。『徐光啓詩文集』（前掲『徐光啓全集』九）卷八「家書」、三一二～三一三頁。

³⁹ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五四頁。董少新前掲「論徐光啓的信仰与政治理想」六五頁。

⁴⁰ Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, p.224.

る。さらに何人かの宣教師を、友人の家に匿うように手配したという⁴¹。

教難において、宣教師たちのすべての挙動は、沈澹をはじめとする天主教を敵視する官員たちに監視されており、一歩間違えれば、在華イエズス会の布教事業に致命的な打撃を与えかねなかった。しかも来華まもない宣教師たちは、必ずしも中国の政治状況を理解していなかった。このため徐光啓のような、官界でも重きをなす奉教士人の支援や助言は、きわめて重要であった。徐光啓は、教難において宣教師の保護につとめ、さらに冷静に事態を分析し、宣教師らに的確に助言をあたえ、危機的状況に対処したのである。

天啓二（一六二二）年、南京教難がまだ収束していない時期に、宣教師マヌエル・ディアス（李瑪諾、Manuel Diaz）⁴²は、ピエール・スピラー（史惟貞、Pierre Van Spiere / Spira）・ニコラス・ロンゴバルディ、およびもう一人の宣教師とともに上海に避難し、徐光啓から丁寧なもてなしを受けた⁴³。オーギュスト・コロンベルによれば、彼らが上海にいた二日間に、徐光啓は宣教師たちを二回も訪問した。そして宣教師たちに、二人ずつ上海を離れたほうがより安全だと助言し、息子や孫たちに対し、宣教師たちをひそかに安全な場所に連れていくように指示している⁴⁴。

同年、沈澹が失脚すると、各地における天主教迫害はようやく鎮静化していった。その後、マヌエル・ディアスは一人の宣教師を沈澹のもとに派遣して、彼に天主信仰を受け入れるように説得しようとしたという。しかし徐光啓は、その企てはかえって逆効果で、事態を悪化させることになると忠告した⁴⁵。沈澹が「参遠夷疏」を上奏した際に、徐光啓は李之藻・楊廷筠とともに、沈澹をはじめとする南京の高官たちに書簡を送り、天主教への迫害をやめさせようとしたが、沈澹はこれに立腹して、再度上奏して宣教師たちを弾劾した⁴⁶。徐光啓はデ

⁴¹ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五七頁。

⁴² このマヌエル・ディアスは、前述の陽瑪諾と同名異人であり、国籍も同じであった。ここでは、中国名によって兩人を区別することにする。

⁴³ Alvaro Semedo, *ãnuã da China de 1622, Hangzhou, 23/6/1623, ARSI Jap.Sin.114 fls.354v, 355v*; Francisco Furtado, *ãnuã da China de 1623, Hangzhou, fl.112*. Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, p.134より転引。

⁴⁴ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一一八頁。

⁴⁵ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一一八頁。

⁴⁶ Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, pp.205-206. Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, pp.109-110.

ィアズに、その轍を踏まないように助言し、ディアスもその助言にしたがったのである。なお沈澹は本籍の杭州に帰った翌年（天啓三・一六二三年）に死去し、教難も収束にむかっている⁴⁷。

南京教難以外の天主教迫害においても、徐光啓は宣教師に支援を与えていた。天啓七年（一六二七年）、南京で布教していたマヌエル・ディアス（陽瑪諾）とペドロ・リベイロ（黎寧石、Pedro Ribeiro）は、教難で追放され、松江に避難し、徐光啓の邸宅に身を寄せた。しかし松江府知府は、彼らが松江に隠れているという報告を得て、逮捕命令を下した。ディアスとリベイロは徐光啓の家でこの告示を見て、松江府へ出頭し、教会のために弁明をしようと考えていた。しかし、徐光啓はうかつに動けば事態が悪化し、迫害が他省や朝廷にも波及する恐れがあり、むしろ迫害が徐々に収束するのを待つべきだと助言した⁴⁸。そのうえで息子の徐驥に、二人の宣教師を杭州の楊廷筠の家に避難させるように命じた。その際には、徐驥に大金を持たせ、宣教師たちに危険が迫ったら、その金で彼らを保護するように指示している。結局、徐光啓が予期したように、教難はほどなく鎮静化していったのである⁴⁹。

小 結

イエズス会士たちが来華した当初から、彼らの布教活動はさまざまな妨害に遭っており、反天主教運動も相次いで起こった。そのなかでも、最も激しい反天主教運動が南京教難であった。本章では、南京教難を中心に、徐光啓が教難において宣教師たちに与えた具体的な支援や助言について考察をくわえた。

従来の研究では、とくに徐光啓が宣教師たちを弁護するために書いた「弁学章疏」が注目されていた。しかし、そのほかにも、徐光啓は危難に瀕した宣教師たちに多くの支援を与えている。たとえば、徐光啓は南京教難において、自らの官界における影響力を利用して、宣教師らの功績が朝廷に認められた象徴である、皇帝から下賜されたマテオ・リッチの墓地を、宦官から守るようにつとめた。また、イエズス会士たちが中国において公然と

⁴⁷ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、一一八頁。

⁴⁸ Giulio Cesare Cordara, *Historia Societatis Iesu(1615-1633)*, soc., t.II, p.159. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, Tome I, p.108より転引。

⁴⁹ 伏若望前掲「徐保禄進士行実」一五七頁。

布教活動を展開するのが困難だった状況下で、徐光啓は宣教師らと協力して、宣教師とともに朝鮮に赴き、布教をおこなうことも企図していた。さらに徐光啓は、教難の渦中にあった宣教師たちを自宅に保護しただけではなく、冷静に事態を分析し、宣教師らに有益な助言を与え、彼らの身の安全を確保したのである。

徐光啓などの奉教士人たちは、中国において天主教がおかれた立場について、正確な状況判断を下すことができた。天主教義と儒家儀礼とは、融合できる部分もあるが、祭祀や婚姻問題など、簡単に調和することができない部分も確実に存在する。そのため、徐光啓は、朝廷が公的に天主教の布教活動を支持する可能性がないことを理解していた⁵⁰。そのため彼は、直接朝廷に天主教信仰をアピールして、布教の許可を求めるよりも、宣教師たちの博学と西洋學術の優位性を強調する方法を取った。彼は曆法編集や西洋火器の導入などを通じて、宣教師たちの学識を朝廷や士人社会に周知させることに尽力し、最終的に、宣教師たちが朝廷に足場を築くことを可能にした。また彼は、布教活動が順調に進むように、始終天主教と朝廷との正面的な衝突を避けることに努めている。彼が「弃学章疏」を朝廷に上呈して、「補儒易仏」という見地から天主教信仰を弁護したのも、天主教会が攻撃され、宣教師たちが追放の危険にあった時期であった。

しかし、マテオ・リッチの後任者であるニコラス・ロンゴバルディは、もともと「文化適応」という布教方針に異議を唱えており、くわえてドミニコ会とフランシスコ会が、教皇に中国のイエズス会士たちが異教の習慣を許容していると訴えたため、清朝初期には典礼論争が発生するにいたる⁵¹。その結果、天主教は中国文化との融合を認める柔軟性を失い、中国士人の入信を難しくすることになった。くわえて、ロンゴバルディは、士大夫よりも、入信させやすい民衆を布教の主要対象にするべきだと主張し、マテオ・リッチたちが唱導した「上層路線」の布教方針も転換した。そのため、清朝に入ると、奉教士人の数は明末よりかなり減少し、禁教が命じられた際にも、徐光啓のように天主教の擁護に努めた有力な奉教士人はほとんど現れなかった。これによって、明末に隆盛にむかった在華天主教会の布教事業も衰退にむかったのである。

⁵⁰ 高龍鞏前掲『江南伝教史』一、九八頁。

⁵¹ 康熙朝の典礼論争については、矢沢利彦『中国とキリスト教』（近藤出版社、一九七二年）、李天綱『中国礼儀之争』（上海古籍出版社、一九九八年）、黄正謙『西学東漸之序章—明末清初耶蘇会史新論—』（香港中華書局、二〇一〇年）九四～一九四頁などを参照。

<付録> 徐光啓と交際のあった宣教師リスト

番号	姓名(漢名、字号) 国籍	中国滞在期間	徐光啓との交際期間、場所、状況	主要参考資料
1	ラザロ・カタネオ Lazaro Cattaneo (郭居静、仰鳳) イタリア	1594 年 来 華、1640 年 杭 州 で 死 去。	万暦 13 (1599) 年、韶州の天主堂 で会い、徐光啓に天主教義を紹介。 万暦 36 (1608) 年、冬、徐光啓に 招かれて上海で開教。 上海において、徐光啓に協力して、 徐光啓の父である徐思誠の葬礼を 挙行。 上海に到来してから、まもなく徐 光啓に感化されて入信を望んだ 50 人に授洗。 上海に滞在した、万暦 36~38 (1608 ~10) 年の 2 年間に、徐光啓の息 子とその妻、および孫たちを含む 全員に授洗。	<i>Notices Biographiques</i> ¹ , No.15 『徐光啓年譜』 『布教史』 ² 『江南伝教史』 ³
2	マテオ・リッチ Matteo Ricci (利瑪竇、泰西) イタリア	1593 年 来 華、1610 年 5 月 11 日 北 京で死去。	万暦 28 (1600) 年、南京天主堂で、 徐光啓に天主教義を教授。 万暦 32 (1604) 年、北京の邸宅で 会い、徐光啓に西学を教授、12 月 に徐光啓がリッチの『二十五言』 に跋を執筆。 万暦 34 (1606) 年、北京で、徐光 啓と『幾何原本』を共訳。翌年、 前六巻を翻訳、徐光啓が序文を執 筆。同年、徐光啓と『測量法義』 を共訳。 万暦 36 年春、北京で、『幾何原本』 訳本の校正本を徐光啓に届け、刊 行を提案。夏秋、『畸人十篇』を刊 行、徐光啓との問答語録が収録。 万暦 37 (1609) 年、上海で、徐光 啓はリッチから習った勾股定義に 関する『勾股義』とその序を執筆。 守制のために上海に戻る前、徐光 啓は一人の神父を上海に派遣する ようにリッチに申請。 万暦 39 (1611) 年、徐氏はリッチ の葬礼に参加。 万暦 42 (1614) 年春、天津で、徐 光啓はリッチと李之藻共訳の『同 文算指』に序を執筆。	<i>Notices Biographiques, No.9</i> 『徐光啓年譜』 『布教史』 「大西利先生行 迹」 ⁴ <i>The History of That Great and Renowned Monarchy of China</i> ⁵

3	ジョアン・デ・ロー チャ João de Rocha (羅 如望、懷中) ポルトガル	1598 年 来 華、1623 年 杭 州 で 死 去。	万曆 31 (1603) 年、南京の天主堂 で会い、徐光啓に教義を教え、信 徳を考察した後彼に授洗。徐光啓 に「保禄」という教名を授与。 徐光啓が洗礼を受ける前に、家系 の断絶を危惧して、側室を娶って、 跡継ぎを増やすことを考えていた が、ロッチャの訓戒により、徐光 啓は天主教の戒律に従うことを決 意し、側室を置くことを断念。 それから、しばしば手紙を通じて、 信仰と布教のことについて、徐光 啓と交流。 万曆 32 年一月、会試に行く途中で 南京の天主堂に寄った徐光啓と会 い、信仰に関して交流。 天啓 3 (1624) 年、ロッチャが死去 という訃報を知った後、徐氏全家 は喪服を着て父が死去時のように 哀悼。	<i>Notices Biographiques No.18</i> 『徐光啓年譜』 『江南伝教史』 『布教史』
4	フランチェスコ・ サンビヤシ Francesco Sambiasi (畢方濟、今梁) イタリア	1613 年 来 華、1649 年 1 月 廣 州 で 死 去。	万曆 44 (1616) 年、南京教難の際 に、疏のなかでサンビヤシとロン ゴバルディは指名されていなかった たため、北京に滞在し、徐光啓か ら慰勸に接待。 万曆 47 (1619) 年、北京で、徐氏 は、朝鮮に使節の派遣を建議して 上疏し、かつ自らも行くつもりで、 布教のため、サンビヤシの同行を 申し出たが、朝廷に拒否。 天啓元 (1621) 年、北京で、徐氏 はサンビヤシやディアズなどの西 洋宣教師たちから鉄砲を製造する 技術を習うべきと建議。 同年、徐氏の知り合いである五河 縣知の招きに応じて、五河で布教。 同年年末、徐光啓に同行して、上 海で布教。 天啓 4 (1624) 年、上海で徐光啓と ともに『靈言蠡勺』を完成させ、 八月に印刷。 崇禎 6 (1633) 年、徐光啓の推薦に より、南京の欽天監に入り、南京 の教務を復興するように努力。	<i>Notices Biographiques No.40</i> 『徐光啓年譜』 『江南伝教史』 『布教史』 「徐保禄進士行 実」 ⁶

5	<p>サバティーノ・デ・ウルシス Sabatino de Ursis (熊三抜、有綱) イタリア</p>	<p>1606 年 来 華、1620 年 5 月 3 日 マカオで死去。</p>	<p>万暦 39 (1611) 年、夏、北京で、パントーニャとともに『幾何原本』を増補訂正。徐光啓に簡平儀を紹介し、徐は『簡平儀説』とその序を執筆。 同年、徐光啓、李之藻とともにラテン語の『行星説』を中国語に翻訳し、過去の月食の観測記録に基づいて、これまでのヨーロッパとインド等の観測記録も含めて、比較研究を行い、北京の経度位置を確定。 万暦 40 (1612) 年、1 月 7 日、北京で、徐光啓とパントーニャと共に西洋暦法を共訳。春、泰西水法を徐光啓に教え、徐は六巻の『泰西水法』を編纂し、序を執筆。 万暦 41 (1613) 年、北京で、徐光啓とともに多くの西洋儀器を製造。 北京にいる際に、ウルシス、パントーニャ、ロンゴバルディたちが布教の事務に関してよく徐光啓の援助を受け、彼らが刊行した書籍はよく徐光啓により修飾。</p>	<p><i>Notices Biographiques</i> No.30 『徐光啓年譜』 『布教史』</p>
6	<p>ディエゴ・デ・パントーハ Diego de Pantoja (厩迪我、順陽) スペイン</p>	<p>1599 年 来 華、1618 年 マカオで死去。</p>	<p>万暦 32 年、徐光啓はパントーニャによって書かれた『七克』を修飾し、「克罪七徳箴賛」を執筆。 万暦 39 年、夏、第 5 条と同じ。</p>	<p><i>Notices Biographiques</i> No.19 『徐光啓年譜』</p>
7	<p>ニコロー・ロンゴバルディ Niccolò Longobardi (龍華民、精華) イタリア</p>	<p>1597 年 来 華、1654 年 マカオで死去。</p>	<p>万暦 39 年、徐光啓の援助によって、リッチの葬礼を挙げる。 崇禎 2 (1629) 年、北京で、徐光啓は旨を奉じて修暦の事務を担当し、ロンゴバルディとテレンスと共に暦法を編修。 崇禎 6 年、徐光啓が亡くなる前に、シャル、ローがとともに常に徐光啓の枕頭で看護。</p>	<p><i>Notices Biographiques</i> No.17 『徐光啓年譜』 『江南伝教史』 <i>The History of That Great and Renowned Monarchy of China</i></p>
8	<p>マヌエル・ディアス Manuel Diaz,</p>	<p>1610 年 来 華、1659 年</p>	<p>天啓元年、北京へ派遣され、徐光啓の別荘に寓居。ほかは、第 4 条</p>	<p><i>Notices Biographiques</i></p>

	Junior (陽瑪諾、演西) ポルトガル	杭州で死去。	と同じ。 天啓7(1627)年、トリベイロとともに教難で追放され、徐光啓の上海の家に避難。徐は息子の驥に、二人が杭州の楊廷筠の家に避難するための護送を囑託。	No.31 『徐光啓年譜』 『江南伝教史』
9	ヨハン・アダム・シャル・フォン・ベル Johann Adam Schall von Bell (湯若望、道末) ドイツ	1622年来華、1666年北京で死去。	崇禎3(1630)年、北京で、テレンスが病死去ため、徐光啓は上疏し、シャルとローが暦局に入って修暦するよう要請。 崇禎6年、北京で、徐光啓は上疏し、シャルとロー等の暦法編修の功績を称揚。徐氏の臨終の時、その枕頭で看護。	Notices Biographiques No.49 『徐光啓年譜』
10	ヨハン・シュレック Johann Schreck (鄧玉函、涵璞) スイス	1621年来華、1630年北京で死去。	天啓元年、嘉定で徐光啓とその門人の孫元化と布教について長く面談。 崇禎2年、第7条と同じ。	Notices Biographiques No.46 『徐光啓年譜』
11	ジャコモ・ロー Giacomo Rho (羅雅谷、味韻) イタリア	1624年来華、1638年北京で死去。	崇禎3年、第9条と同じ。 崇禎6年、第9条と同じ。	Notices Biographiques No.55 『徐光啓年譜』
12	ジョアン・ロドリゲス João Rodriguez (陸若漢) ポルトガル	1630年来華、1634年マカオで死去。	崇禎3年、北京で、徐光啓は「風聞激憤宜獻芻蕘疏」という疏を上奏し、ロドリゲス等に銃の製造について紹介。	Notices Biographiques No.71 『徐光啓年譜』
13	ペドロ・リベイロ Pedro Ribeiro (黎寧石、攻玉) ポルトガル	1604年来華、1640年杭州で死去。	天啓7年、第8条と同じ。	Notices Biographiques No.22 『江南伝教史』
14	アルフォンソ・ヴァニョーニ Alfonso Vagnoni (王豊肅または高一志、則聖) イタリア	1605年来華、1640年絳州で死去。	徐光啓は上海で守制する際、しばしば南京に行き、教会に泊まって宣教師たちが地元の官員から守れるように努力。 万暦38(1610)年、徐光啓は父の喪が明けて北京に帰る途中、降誕祭のミサに参加するために南京を訪問。友人の許樂善をヴァニョーニに紹介。許樂善が入信する際には、ヴァニョーニに、天主教信仰に関して書簡で問答を行ってお	Notices Biographiques No.26 『江南伝教史』

			<p>り、のちに徐光啓は、ヴァニョー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。南京教難の際に、ヴァニョーニら宣教師は非難された。徐光啓は「弁学章疏」を朝廷に呈して宣教師らのために弁明を行ったが、ヴァニョーニは教難によって追放。</p> <p>天啓4年ヴァニョーニは再び中国の内陸に戻り、徐光啓の建議を受け、山西で布教。</p> <p>ヴァニョーニは山西で、徐光啓の門人である韓雲・韓霖の協力を得て絳州に教堂を建造。徐光啓はこの教堂のために「景教堂碑記」を執筆。</p>	
15	マヌエル・ディアス Manuel Diaz (李瑪諾、海岳) ポルトガル	1601 年 来華、1639 年マカオで死去。	天啓2(1622)年9月24日、スピラーとともに上海に避難し、徐光啓から慰勲に接待。上海にいる2日間で、徐氏は12回も訪問し、かつ息子の驥に2人の神父をひそかにつれて離れるように囑託。	<i>Notices Biographiques</i> No.20 『江南伝教史』
16	ピエール・スピラー Pierre Van Spiere / Spira (史惟貞、一覽) ベルギー	1613 年 来華、1627 年死去。	同上	<i>Notices Biographiques</i> No.42 『江南伝教史』
17	ジュリオ・アレニ Giulio Aleni (艾儒略、思及) イタリア	1613 年 来華、1649 年福建の延平で死去。	万暦41年、北京へ派遣された後、徐光啓と共に上海に行った。その後、徐光啓が北京で知り合った、西学に興味を持っていたある陽州の進士に西洋科学を教え、布教して授洗。	<i>Notices Biographiques</i> No.39 『江南伝教史』 『徐光啓年譜』
18	アンドレ・パルメイロ Andre Palmeiro (班安德) ポルトガル	1628 年 来華、1635 年マカオで死去。	天啓7年、徐光啓らの中国人教徒代表とともに「Deus」の漢訳名をめぐる嘉定会議に列席 ⁷ 。崇禎元年から崇禎2年までの1年間に、江南や北京などの宣教区を巡察し、北京で徐光啓とその門人の孫元化と面会し、上海で徐光啓の家族を訪問。	<i>Notices Biographiques</i> No.60 Biblioteca da Ajuda, Jesuitas na Asia, Cod.49-v-6,fls.523-553v ⁸
1	鐘鳴仁	1591 年 入	かつて徐光啓たちに天主教義につ	<i>Notices</i>

9	Sebastien Fernandez (念江または巴相) 中国	会、1622年 杭州で死去。	いて交流。	<i>Biographiques</i> No.13 『江南伝教史』
20	鐘鳴礼 Jean Fernandez (若翰) 中国 (鐘鳴仁の弟)	1610年入 会、1620年 後死去。	南京教難が起こされる前、南京で、 ロンゴバルディから頼まれ、密かに 徐光啓が宣教師たちのために執筆した 「弁学章疏」を印刷したが、発覚され た後逮捕。	<i>Notices</i> <i>Biographiques</i> No.34 『江南伝教史』
21	游文輝 Emmanuel Pereira (含朴) 中国	1605年入 会、1630年 杭州で死去。	万暦44年、南京教難が起こされた 後、倪雅各とともに北京に滞在し、 リッチの墓地に転居し、徐光啓から 保護。	<i>Notices</i> <i>Biographiques</i> No.28 『江南伝教史』 The History of That Great and Renowned Monarchy of China 「徐保禄進士行 実」
22	倪雅各(または雅谷) Jacques Neva (一誠) 日本華僑	1610年来 華、卒年不 詳。	同上	<i>Notices</i> <i>Biographiques</i> No.37 『江南伝教史』 The History of That Great and Renowned Monarchy of China 「徐保禄進士行 実」

¹ Le P. Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine 1552-1773*, 1932, Impr.

² 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』一・二(大航海時代叢書、岩波書店、一九八二・三年)。

³ 高龍蟠(オーギュスト・コロンベル、Auguste Colombel)(周士良訳)『江南伝教史』(天主教上海教区光啓社、二〇〇八年)。

⁴ 艾儒略「大西利先生行迹」『艾儒略漢文著述全集』(広西師範大学出版社、二〇一一年)。

⁵ Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, Printed by E. Tyler for J. Crook, 1655.

⁶ 伏若望(董少新訳)「徐保禄進士行実」(『澳門歴史研究』第六期、二〇〇七年)。

⁷ パルメイロとともに嘉定会議に列席した宣教師は、カタネオ、サンビヤシ、ロンゴバルディ、ヴァニョーニ、ディアズ(李・陽両氏)、アレニ、アルヴァーロ・セメード(曾徳昭、

Alvaro Semmedo)、ニコラ・トリゴー（金尼閣、Nicolas Trigault）、ガスパル・フェルレーラ（費奇観、Gaspar Ferreira）などであった。

⁸ 董少新「里斯本阿儒達図書館蔵徐光啓作品三種訳跋」（『文化雑誌』第七五期、二〇一〇年）。

結 論

明末に中国に到来したイエズス会士たちは、「上層路線」による布教方針をとり、社会的地位の高い士大夫たちとの交際をとくに重視した。彼らは、西洋科学を重要な布教手段の一つとして用いて、多くの中国知識人を引きつけ、また「文化適応」方針にしたがって、天主教信仰を中国文化と融合させ、中国人が天主教を受け入れやすいように努めていた。こうした布教方法は顕著な効果をあげ、その結果、社会的影響力を持つ「奉教士人」が少なからず現れた。彼らは、数量的にみれば当時の中国天主教徒の多数を占めていたわけではないが、西学の導入と天主教信仰の伝播の双方で、きわめて重要な役割を果たしていた。明末天主教の「三大柱石」の一人と称えられた徐光啓は、そのなかでも最も代表的な人物であった。

徐光啓は改宗後、全生涯を通じて敬虔に天主教を信奉しており、その布教事業のためにも精力を尽くした。また彼が天主教信仰の布教と西洋科学の導入に努めた背景には、明末期における朝廷政治の混乱や外敵の侵入、社会秩序の動揺や文化の頹廃などの現状に対する、強い危機感があった。彼にとって天主教信仰は、儒教では十分に語られていない死後の問題に解釈を示し、儒家思想を補完してより完全ならしめる道であり、西洋科学は農業や軍事などを通じて、確実に国力を増強し、明王朝を危機から救い出す手段であり、両者は密接不可分な関係にあった。

そのため、彼は親族・地域・師友・官界などさまざまな社会関係を通じて、積極的に天主教信仰と西学を周囲の人々に伝えることに尽力し、彼の影響で天主教に入信し、あるいは天主教・西学に好感を持つようになった人々は相当数にのぼった。同時に、徐光啓は朝廷の高官としての地位や、官界における人脈を利用して、暦法編修と軍事改革において、宣教師たちを朝廷に推薦しつづけた。それは、朝廷が宣教師たちの功績を認め、イエズス会の布教活動の基盤を確立するための手段であり、同時に西洋科学を導入して、明朝の国力を増強するための手段でもあった。

徐光啓に関する先行研究は多様な分野におよび、彼の数学や農業、天文などの学術的貢献とともに、中国知識人による天主教受容の典型例としても、多くの研究成果が蓄積されている。しかし、従来は徐光啓個人の伝記研究が進められる一方、徐光啓をめぐる社会関係の全体像を、彼の宗教的・学術的活動と関連して論じた研究は限られていた。徐光啓と宣教師やほかの天主教信徒との具体的な交友関係や、周囲の人々に及ぼした信仰上の影響などについても、必ずしも十分に検討されていない。

明末清初における天主教が士人社会に浸透したプロセスと、士大夫層による天主教受容の実態を解明するために、本論文では、徐光啓をめぐる交友・師弟・家族・官界などさまざまな社会関係に対し、当時の地域社会の状況や、中央政界の動向とも関連させて、二部五章にわたって考察をくわえた。まず第一部の結論をまとめると、以下のようである。

① 徐光啓が有する交友・地域・師弟・親族などの人的関係は、いずれも天主教信仰の主要

な伝播経路であり、それらの人的関係が、天主教が士人社会に浸透するうえで、重要な役割をはたしていた。徐光啓の直接・間接的な影響により、天主教に好感を持つようになった結果、入信に至った人々は多く、その背景には、徐光啓の敬虔な天主教信者の典範としての声望、彼の家長としての権威、地域社会における有力郷紳としての影響力、朝廷の高官としての権勢、そして西学の先駆者としての名望などがあつた。また徐光啓の友人、門人、親族、同郷人の多くは、官職や科挙資格を持っており、彼らは明末清初の士人社会において天主教・西学が伝播・定着するうえで、中核的存在となつていったのである。

- ② 天主教信仰の伝播においては、具象的な儀礼や儀式なども積極的な役割を果たしていた。宣教師らがもたらした西学が徐光啓ら中国人知識人に衝撃を与え、興味を持たせたように、中国の伝統儀礼と異なる天主教式儀礼も、中国人の興味を引き、天主教の教義自体への関心も高めることにつながつた。徐光啓らの奉教士人が行つた葬礼においては、仏教・道教的要素が排され、儒家儀礼と天主教儀礼が融合しているが、このような葬礼は「補儒易仏」思想の現実的な生活面での実践だと言える。イエズス会は日本布教においても、当初から「文化適応」の布教方針を実行しており、そのことは、天主教式葬礼の日本における受容にも現れている。またイエズス会士は中国布教に際して、こうした日本布教の経験を参照した可能性もある。中・日両国における天主教式葬礼の受容を比較検討すれば、イエズス会がアジア布教において採用した、「文化適応」方針の実践とその効果を検証することができるだろう。
- ③ 天主教の伝播において、女性信者、とくに社会的地位が高い奉教士人の女性親族も、かなり重要な役割を担っていた。徐光啓一族の場合、徐光啓の妻や孫娘、子孫の妻などの女性親族は、多くが天主教信仰を受容し、婚姻関係を通じて、その子供たちや婚家の家族員にも、その信仰を伝えていた。なかには、孫娘のカンジダ（甘弟大、Candida）のように、家庭外でも教勢の拡大に多大な貢献を行う者もいた。また、清初の上海では、信心会の数が増加するとともに、信徒の社会的性格に応じて、さまざまな信心会が組織されていったが、それは、教会と地域社会とのつながりを強め、天主教の「本土化」を促進するうえでも、重要な役割を果たしていた。そして女性信心会の中核となつたのも、やはり徐光啓一族であり、女性信心会を通じて、女性信者の独自のネットワークが形成されていったのである。
- ④ 天主教信仰・西学の伝播過程においては、仏教勢力との対立・衝突もしばしば生じた。このような対立は、民間社会における天主教信仰の伝播だけではなく、朝廷政治にも波及し、軍事面や修暦において、宣教師の活動に影響を及ぼした。仏教を深く信仰し、かつ宣教師たちとの間に積怨を有していた一部の宦官の妨害により、徐光啓・孫元化・李天経などの奉教士人らが唱導していた西学による改革の進展は、大きく阻害されることになった。
- ⑤ 明末の奉教士人に関する研究では、おもに徐光啓のような信仰を堅守した模範的な奉教

士人が注目されてきた。しかし実際には、いったんは天主教に入信しながらも、個人的境遇や周囲の環境に影響され、信仰に対する疑念が生じ、信仰心が動揺し、あるいは棄教に至った者も少なくなかった。彼らの信仰が動揺した理由について、「儒家思想」と「天主教教義」の間の思想的な衝突のほか、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、そして仏教・道教などの既存信仰や民間習俗の影響力の強さなどが挙げられる。こうした信仰の動揺を抑えるには、信者仲間からの激励と支援がとりわけ重要であった。そのため、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のである。

以上のように、第一部では、徐光啓が信仰・政治・学術・社会生活などの諸局面において、彼の周囲の人々に与えた影響について考察をくわえた、つづく第二部においては、視点を変えて、徐光啓が宣教師たちの布教活動に与えた影響に注目して、彼と宣教師たちとの交友関係に注目して検討をくわえた。その要点をまとめると、以下ようになる。

- ① 徐光啓と宣教師との交際について、先行研究では、おもに西学の導入との関連で検討が行われている。ただしそれだけではなく、徐光啓は積極的に彼の官界における人脈を利用して、宣教師らと彼らもたらした西学を、周囲の官員たちに紹介・推薦することによって、官界や士人社会における天主教信仰の普及と布教事業の拡張に尽力していた。その結果、徐光啓の影響で天主教に入信し、あるいは宣教師たちに好意を持つようになった官員も少なくなかった。彼らは官界においても、地元の士人社会においても影響力を有していたため、それらの官員たちによる支援は、宣教師らの布教活動の後ろ盾となり、布教活動の進展に大きく寄与したのである。
- ② 在華イエズス会は、徐光啓のような有力な奉教士人らの支持と協力を得ることができたが、中国人の排外思想や、天主教と仏教との衝突などの、様々な政治的・社会的な原因によって、しばしば官民の反天主教運動に見舞われた。徐光啓は、明末における最大の反天主教運動である南京教難に際して、「弃学章疏」を朝廷に上呈し、天主教信仰を弁護するとともに、宣教師たちを自宅に保護し、さらに自らの官界における影響力を利用して、皇帝から下賜されたマテオ・リッチの墓地を宦官たちから守り、危機に瀕した在華イエズス会の布教事業を支えた。また、教難により打撃を受けたイエズス会の布教事業に新天地を開拓するため、彼は自ら朝廷の使者となり、宣教師をともなって朝鮮に赴くことも企図していた。
- ③ 南京教難に際して、徐光啓はその情勢を冷静に分析し、十分に状況を把握していない西洋宣教師たちに支援と助言を与え、彼らに危害がおよぶことを防いでいる。徐光啓のような、官界や地域社会において広い人脈と影響力を持つ奉教士人の存在により、教難のような危機的状況下でも、イエズス会の布教活動は完全に断絶することなく、教難が鎮静化した後には、短期間のうちに布教事業を再開することができたのである。

以上、本論文では、明末期の最も著名な奉教士人の一人である徐光啓をめぐるさまざまな社会関係や人的ネットワークに注目し、それが在華イエズス会の布教事業の展開に果たし

た役割について考察をくわえてきた。それを通じて、徐光啓の天主教徒としての全体像、天主教が士人社会に浸透したプロセスや、明末士大夫の天主教受容の実態を再検討し、徐光啓が中国における天主教布教事業に果たした役割を、多角的に解明できたと考えている。

マテオ・リッチをはじめとする在華イエズス会士たちは、天主教の教義を、中国伝統文化との一定の融合を認める、「文化適応」を布教方針としていた。彼らは中国の正統的な思想である儒家思想との対立を回避し、慎重に布教事業を進めていた。また、積極的に官員や知識人と交際し、彼らの支持を通じて、朝廷や士人社会に天主教が受容されることを企図していた。知識人の入信には、普通の民衆より時間が掛かることが多いが、本論文の主題である徐光啓の事績が示すように、それらの奉教士人が有する社会関係や人的ネットワークは、天主教・西学が士人社会や地域社会において普及・定着する重要なルートとなった。彼らの官界での影響力も、イエズス会士らの布教活動の後ろ盾となり、布教事業推進に大きく寄与した。それは、マテオ・リッチが唱導していた「上層路線」布教方針の成果であり、イエズス会の布教活動が、明末中国において成功を収めた重要な要因となった。

しかし、マテオ・リッチの後継者であるニコラス・ロンゴバルディは、知識人よりも、普通の民衆の改宗に力を入れるべきだと考え、また「文化適応」の布教策略に異議を唱えた。さらにロンゴバルディのもとで、マテオ・リッチが唱導していた慎重な布教方法が一変され、ヨーロッパ式の教堂建設や盛大な宗教儀式などを推進した。しかしこうした布教方針に対し、多くの中国知識人は伝統文化への脅威を感じ、布教活動に反感を抱く者も増えていった。その後、在華イエズス会は、南京教難をはじめとする、多くの教難に直面することになったが、徐光啓のような有力な奉教士人の支援により、危機を乗り越えることができた。

しかし周知のように、清代に入ると、ドミニコ会とフランシスコ会が教皇に中国のイエズス会士たちが異教の習慣を許容していると訴え、教皇庁から中国における典礼行為を禁止する旨の通達が出された。その禁令により、中国の士大夫階層の改宗は大きく阻害された。また多くの宣教師を重用していた康熙帝も、やがてイエズス会以外の布教を禁じることになる。当時は、徐光啓のような有力な奉教士人も少なく、教皇庁の布教方針の変化により、士大夫の改宗がさらに困難になったこともあって、イエズス会は、朝廷や士人社会における影響力を次第に失っていった。雍正帝が天主教布教を全面的に禁じてからは、中国における天主教の教勢は、衰退の一途をたどっていく。

前述したように徐光啓の社会関係を通じた天主教や西学の伝播は、イエズス会士が東アジアにおける布教の際に採用していた「上層路線」や「文化適応」といった伝道方針と密接に関連していた。イエズス会は、日本における布教に際し、すでに天主教信仰を異文化社会に定着させるため「文化適応」の布教方針を実行しており、また武士や大名などの上層階級との交際も重視していた。イエズス会士は中国での布教に際しても、先行する日本での布教経験を参考とすることが多く、日本で行われた「上層路線」や「文化適応」は、中国での布教にもかなりの影響を与えたと考えられる。しかし従来の天主教布教史研究において、日本と中国における布教状況を、両国の文化や社会の特質を背景として、対比的に論

じた論考は乏しい。

このため、今後の課題としては、一六世紀の日本と中国における、武士あるいは士大夫階層といった、上層階級の天主教受容について対比的な考察を試みてみたい。具体的には両国における天主教布教において、主導的役割を果たしたイエズス会の布教背景と、その宣教方針を分析し、さらに日本のキリシタン大名や武士と、徐光啓をはじめとする中国の奉教士人の入信の動機や信仰生活の比較検討を試みたい。上層階級における天主教の伝播経路や、キリスト教信仰に対する社会的障害などを分析することによって、両国の上層階級における、天主教の受容と伝播の特質を、比較史的に検討してみたいと考えている。

参考文献

一 史料

欧文史料

Alvaro Semedo, *The History of That Great and Renowned Monarchy of China*, Printed by E. Tyler for J. Crook, 1655.

António de Gouvea, *Cartas Ânuaas da China (1636, 1643 a 1649)*, Instituto Português do Oriente, 1998.

António de Gouvea, *Asia Extrema*, Segunda parte, Edição, Introd. e notas de Horácio Araújo, Fundação Oriente, 2005.

Daniel Bartoli, *Della Cina*, Giacinto Marietti, 1825.

J.de.ca.Servièrre, *Histoire de la mission du Kiang-nan. jésuites de la province de France (Paris) 1840-1899*, Tome1, Impr. de l'Orphelinat de Tu-s-w, 1914.

Le Gobien, Charles, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères* vol.17, Chez J. G. Merigot, 1780.

Matthew Ricci & Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century : the Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, Random House, 1953.

Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesu e Christianità nella Cina*, Quodlibet, 2010.

欧文史料（和訳）

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）。

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』一・二（大航海時代叢書、岩波書店、一九八二・三年）。

村上直次郎訳『イエズス会士日本通信』（新異国叢書、雄松堂書店、一九六五年）。

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、一九八三年）。

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）。

ルイス・フロイス（岡田章雄訳）『日欧文化比較』（大航海時代叢書、岩波書店、一九六

五年)。

漢籍

①地方志

嘉慶『上海縣志』(嘉慶一九(一八一四)年刊本)。

崇禎『松江府志』(『日本藏中国罕見地方志叢刊』、書目文獻出版社、一九九一年)。

康熙『上海縣志』(康熙二二(一六八三)年刊本)。

康熙『絳州志』(『哈佛燕京圖書館藏稀見方志叢刊』九、國家圖書館出版社、二〇一五年)。

康熙『五河縣志』(『中国方志叢書』華中地方、成文出版社、一九八八年)。

乾隆『南匯新縣志』(乾隆五八(一七九三)年刊本)。

乾隆『上海縣志』(『稀見中国地方志匯刊』一、北京書店、一九九二年)。

雍正『山西通志』(『中国地方志集成』山西府縣志輯、鳳凰出版社、二〇〇八年)。

道光『川沙撫民序志』(道光一七(一八三七)年刊本)。

光緒『泰興縣志』(『中国地方志集成』江蘇府縣志輯五一、江蘇古籍出版社、一九九一年)。

王鐘・胡人鳳『法華鄉志』(『上海鄉鎮旧志叢書』、上海社會科學院出版社、二〇〇六年)。

佚名『江東志』(『中国地方志集成』鄉鎮志專輯一、上海書店、一九九二年)。

②その他の漢籍

柏応理『徐光啓行略』(『聖教雜誌』第二三卷第六期、一九三四年)。

柏応理『許母徐太夫人甘弟大事略』(天主教上海教区光啓社、二〇〇三年)。

陳子龍等編『明經世文編』(中華書局、一九六二年)。

方以智『物理小識』卷一二(商務印書館、一九三七年)。

伏若望(董少新訳)「徐保祿進士行実」(『澳門歴史研究』二〇〇七年第六期)。

高龍鑿『江南伝教史』一(天主教上海教区光啓社、二〇〇八年)。

韓霖『守圉全書』、『四庫禁毀叢刊補編』(北京出版社、二〇〇五年)第三三冊に所収。

紀昀『四庫全書總目』(中華書局、二〇一三年)。

金声『金忠節公文集』(光緒一四年刊)。

李天綱編『明末天主教三柱石文箋注—徐光啓・李之藻・楊廷筠論教文集—』(道風出版社、二〇〇七年)。

利瑪竇(羅漁訳)『利瑪竇書信集』(光啓文化、一九八六年)。

- 阮元『疇人伝彙編』（広陵書社、二〇〇九年）。
- 孫承宗等『車營扣答合編』（『中国兵書集成』卷三七、解放軍出版社、一九八七年）。
- 譚元春『譚元春集』（上海古籍出版社、一九九二年）。
- 王永順編『董其昌史料』（華東師範大学出版社、一九九一年）。
- 温体仁等編修『明熹宗実録』（中央研究院歴史語言研究所、一九六二年）。
- 吳相湘主編『天主教東伝文献三編』一（学生書局、一九七二年）。
- 蕭若瑟『天主教伝行中国考』（上海書店、一九八九年）。
- 謝肇淛『五雜俎』（上海書店、二〇〇一年）。
- 熊開元『熊魚山先生文集』（光緒二一年刊）。
- 休寧県地方志編纂委員会『休寧県志』（安徽教育出版社、一九九〇年）。
- 許樂善『適志齋稿』卷七（内閣文庫所蔵、明天啓五（一六二五）年跋刊本）。
- 徐光啓等編修『新法算書』（台湾商務印書館、一九八六年）。
- 許纘曾『宝綸堂稿』（『続修四庫全書』第一四〇九・一四一〇冊、上海古籍出版社、二〇一三年）。
- 葉農編『艾儒略漢文著述全集』（広西師範大学、二〇一一年）。
- 葉夢珠『閩世編』（上海古籍出版社、一九八一年）。
- 張鼐『吳淞甲乙倭変志』（『上海掌故叢書』五、上海通社出版、一九三五年）。
- 張廷玉等編『明史』（中華書局、一九七四年）。
- 鐘鳴旦等編『徐家匯藏書樓明清天主教文献』一（輔仁大学神学院、一九九六年）。
- 鐘鳴旦・杜鼎克編『羅馬檔案館耶蘇会明清天主教文献』（臺北利氏学社、二〇〇二年）。
- 鐘鳴旦等編『法国国家図書館明清天主教文献』（臺北利氏学社、二〇〇九年）。
- 鐘鳴旦等編『徐家匯藏書樓明清天主教文献続編』一四（臺北利氏学社、二〇一三年）。
- 朱維錚・李天綱編『徐光啓全集』（上海古籍出版社、二〇一〇年）。
- 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）。

二 研究文献（著書）

欧文著書

Arthur W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing period: 1644-1912*, Ch'eng Wen Publishing Company, 1970.

Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*, Harvard University Press,

2005.

George H. Dunne, *Generation of Giants: The Story of The Jesuits in China in the Last Decades of The Ming Dynasty*, Kessinger Publishing, 2010.

Isabel A. Murta Pina, *Os Jesuitas em Nanquim (1599-1633)*, Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.

Le P. Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuite de l'ancienne mission de Chine(1552-1773)*, Tome I, 1932, Impr.

Lester R. Kurtz, *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, 2007.

Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

Needham, *Science and Civilization in China*, vol.4, pt. 2, Cambridge University Press, 1971.

Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*, Sinica Leidensia 19, Leiden: E. J. Brill, 1988.

Nicolas Standaert, *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, University of Washington Press, 2008.

Michael Argyle & Benjamin Beit-hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1975.

R.P. Henri Bernard, *Le père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, Hautes études, 1937.

Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, 1996.

Xiaochao Wang, *Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and Their Latin Patristic Equivalent*, Brill, 1998.

和文著書

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)。

J. G. ルイズ・デ・メディナ『遙かなる高麗—16世紀韓国開教と日本イエスス会—』(近藤出版社、一九八八年)。

安大玉『明末西洋科学東伝史—『天学初函』器編の研究—』(知泉書館、二〇〇七年)。

岡本さえ『近世中国の比較思想—異文化との邂逅—』（東京大学東洋文化研究所、二〇〇〇年）。

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）。

後藤基巳『明清思想とキリスト教』（研文出版社、一九七九年）。

久芳崇『東アジアの兵器革命』（吉川弘文館、二〇一〇年）。

岸本美緒『清代中国の物価と経済変動』（研文出版、一九九七年）。

橋本敬造『徐光啓と崇禎改暦』（関西大学出版部、一九八八年）。

濱島敦俊『明代江南農村社会の研究』（東京大学出版会、一九八二年）。

夫馬進『中国善会善堂史研究』（同朋舎出版、一九九七年）。

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）。

藪内清『明清時代の科学技術史』（朋友書店、一九九七年）。

矢沢利彦『中国とキリスト教』（近藤出版社、一九七二年）。

矢沢利彦『西洋人の見た十六～十八世紀の中国女性』（東方書店、一九九〇年）。

中国語著書

陳衛平・李春勇『徐光啓評伝』（『中国思想家評伝叢書』南京大学出版社、二〇〇六年）。

陳垣『陳垣學術論文集』一（中華書局、一九八〇年）。

陳玉女『明代二十四衙門宦官与北京仏教』（如聞出版社、一九九〇年）。

初曉波『從華夷到万国的先聲—徐光啓对外觀念研究—』（北京大学出版社、二〇〇八年）。

方豪『徐光啓』（『中国歴代明賢故事集』勝利出版社、一九四四年）。

方豪『中外文化交通史論叢』（独立出版社、一九四四年）。

方豪『李之藻研究』（台湾商務印書館、一九六六年）。

方豪『中国天主教史人物伝』（中国宗教文化出版社、二〇〇七、初版、中華書局、一九七〇年）。

方豪『中西交通史』（上海人民出版社、二〇〇八年、初版、岳麓書社、一九八三年）。

華南農学院農業歴史遺産研究室編『徐光啓生平及其學術資料選編』（華南農学院農業歴史遺産研究室出版、一九八三年）。

何兆武『中西文化交流史論』（湖北人民出版社、二〇〇七年）。

胡孚琛『道教与仙学』（新華出版社、一九九三年）。

胡適『中国的文芸復興』（外語教学与研究出版社、二〇〇一年）。

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）。

- 黃正謙『西學東漸之序章—明末清初耶穌會史新論—』（香港中華書局、二〇一〇年）。
- 李天綱『中國禮儀之爭』（上海古籍出版社、一九九八年）。
- 梁啟超『清代學術概論』（上海古籍出版社、二〇〇五年）。
- 林金水『利瑪竇與中國』（中國社會科學出版社、一九九六年）。
- 羅光『徐光啓傳』（『羅光全集』第八二冊、學生書局、一九九六年）。
- 羅熾『方以智評傳』（南京大學出版社、二〇〇九年）。
- 戚印平『日本早期耶穌會史研究』（商務印書館、二〇〇三年）。
- 任繼愈編『中國道教史』（上海人民出版社、一九九〇年）。
- 沈定平『明清之際中西文化交流史—明代：調適與會通—』（商務印書館、二〇〇七年）。
- 孫尚揚·湯一介『利瑪竇與徐光啓』（新華出版社、一九九三年）。
- 孫尚揚『基督教與明末儒學』（東方出版社、一九九四年）。
- 吳仁安『明清時期上海地區的著姓望族』（上海人民出版社、一九九七年）。
- 王成義『徐光啓家世』（上海大學出版社、二〇〇九年）。
- 謝和耐『中國和基督教—中國和歐洲文化之比較—』（上海古籍出版社、一九九三年）。
- 許志偉編『衝突與互補—基督教哲學在中國—』（科學文獻出版社、二〇〇〇年）。
- 徐宗澤『文定公徐上海傳略』（徐家匯土山灣印書館、一九三三年）。
- 徐宗澤『明清間耶穌會士記著提要』（上海書店、二〇一〇年）。
- 楊振鐸『楊淇園先生年譜』（商務印書館、一九四六年）。
- 趙暉『耶儒柱石—李之藻·楊廷筠傳—』（浙江人民出版社、二〇〇七年）。
- 張鎧『扈迪我與中國—耶穌會「適應」策略研究—』（大象出版社、二〇〇九年）。
- 周萍萍『十七·十八世紀天主教在江南的傳播』（社會科學文獻出版社、二〇〇七年）。
- 朱傳譽主編『徐光啓傳記資料（一）（二）』（天一出版社、一九七九年·一九八一年）。

三 研究文獻（論文）

論文集

Pioneer Chinese Christian Women: Gender, Christianity, and Social Mobility, ed. Jessie Gregory Lutz, Lehigh University Press, 2012.

Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562–1633), ed. Catherine Jami, Peter Engelfriet, & Gregory Blue, Brill, 2001.

榎博士東洋史論叢編集委員會『榎博士頌壽記念東洋史論叢』（汲古書院、一九八八年）。

宋浩杰等編『中西文化会通第一人—徐光啓學術研討會論文集一』上海古籍出版社、二〇〇六年）。

『天主教研究資料匯編』第一〇四輯（天主教上海教区光啓社、二〇〇九年）。

席沢宗・呉徳鐸主編『徐光啓研究論文集』（学林出版社、一九八六年）。

中国科学院自然科学研究室編『徐光啓記念論文集—記念徐光啓誕生四百周年一』（中華書局、一九六三年）。

英文論文

Willard J. Peterson, “Why Did They Become Christian? Yang T’ing-yün, Li Chih-tsao, and Hsü Kuang-Ch’i,” *East Meets West—The Jesuits in China 1582-1773*, Loyola University Press, 1988.

和文論文

浅見雅一「中国におけるイエズス会士の任官問題」（『史学』一九九六年）。

天野元之助「徐光啓の『農政全書』と除蝗考」（『松山商大論集』第一卷第四号、一九五〇年）。

天野元之助「明徐光啓『農政全書』について」（『農業総合研究』第一八卷第一号、一九六四年）。

安部力「徐光啓の天主教理解について」（『中国哲学論集』二五号、一九九九年）。

市来京子「中国人天主教徒・楊廷筠をめぐって」（『集刊東洋学』五一号、一九八四年）。

葛谷登「明末の南京教難における天主教士人の護教の論理」（『一橋論叢』九二、一九八四年）。

葛谷登「奉教士人楊廷筠」（上・下）（『一橋研究』第一七卷一第三号、一九九二・一九九三年）。

佐伯好郎「明時代の支那基督教」（『支那基督教の研究三』春秋社松柏館、一九四四年）。

柴田篤「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）。

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』第四〇卷、二〇〇二年）。

柴田篤「『畸人十篇』の研究」（一）・（二）（哲学年報、第六八・七一輯、二〇〇九年・二〇一二年）。

寺地遵「徐光啓の自然研究に関する覚書—除蝗論と幾何学をめぐって—」（古田敬一教授

頌寿記念論文集編集委員彙編『古田敬一教授頌寿記念中国学論集』汲古書院、一九九七年)。
中砂明德「イエズス会フランチェスコ・サンビアシの旅」(『アジア史学論集』三、二〇一〇年)。
中村高志「徐光啓の天主教観に関する一考察」(『中国哲学』第一一〇号、一九八二年)。
橋本敬造「『崇禎曆書』の成立と「科学革命」」(『関西大学社会学部紀要』第一二卷第二号、一九八一年)。
橋本敬造「明末の中国に伝えられた「科学革命」の成果」(『関西大学社会学部紀要』第一三卷第一号、一九八一年)。
橋本敬造『徐光啓と崇禎改曆』(関西大学出版部、一九八八年)。
橋本敬造「徐光啓にみる改曆事業と儒教の理論」(『関西大学社会学部紀要』第三四卷第三号、二〇〇三年)。
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』第八卷、一九五九年)。
矢澤利彦「クプレ『徐カンディダ伝』について」(『東洋学報』七一巻第一・二号、一九八九年)。

漢文論文

白尚恕「再論『幾何原本』之名称」(『北京師範大学学报』一九九三年第二期)。
宝成関「中西文化的第一次激烈衝突—明季「南京教案」文化背景剖析—」(『史学集刊』一九九三年四期)。
車群・李玉尚「『農政全書』所反映的一六〇〇年前後氣候突変」(『中国農史』二〇一一年第一期)。
陳宝良「明代仏・儒・道的合流及其世俗化」(『浙江学刊』二〇〇二年第二期)。
陳宏喜「試論徐光啓修曆思想之特点」(『西安交通大学学报』一九九九年第三期)。
陳慧宏「耶穌会伝教士利瑪竇時代の視覚物象及伝播網絡」(『新史学』二一卷三期、二〇一〇年)。
陳樂民「徐光啓の命運和啓示」(『歴史教学問題』二〇〇四年第一期)。
陳垣「華亭許纘曾伝」(『真光雜誌』五一六、一九二七年)。
程綱「王学思潮对徐光啓幾何学義理思想的影響」(『湖南大学学报』二〇〇六年第三期)。
初曉波「西洋火器引入与徐光啓对外新觀念」(『徐州師範大学学报』二〇〇九年第四期)。

- 董少新「從艾儒略『性學述』看明末清初西醫入華與影響模式」（『自然科學史研究』二〇〇七年第一期）。
- 董少新·黃一農「崇禎年間招募葡兵新考」（『歷史研究』二〇〇九年第五期）。
- 董少新「明末奉教太監厖天壽考」（『復旦學報（社會科學版）』二〇一〇年第一期）。
- 董少新「里斯本阿儒達圖書館藏徐光啓作品三種識跋」（『文化雜誌』第七五期、二〇一〇年）。
- 董少新「論徐光啓的信仰與政治理想—以南京教案為中心—」（『史林』二〇一二年一月）。
- 馮天瑜「明清之際西學與中國學術近代轉型」（『江漢論壇』二〇〇三年第三期）。
- 龔道運「儒學和天主教在明清的接觸和會通」（『世界宗教研究』一九九六年第一期）。
- 龔纓晏·馬瓊「關於李之藻生平事迹的新史料」（『浙江大學學報』二〇〇八年第三期）。
- 顧寧「艾儒略和他的『西學凡』」（『世界歷史』一九九四年第五期）。
- 計翔翔「明末在華天主教士金尼閣事迹考」（『世界歷史』一九九五年第一期）。
- 郝連明「徐光啓與『幾何原本』」（『吉林教育』二〇一〇年第一九期）。
- 何艾生·梁成瑞「『幾何原本』及其在中國的傳播」（『中國科技史雜誌』一九八四年第三期）。
- 何善蒙「徐光啓與三一教—對徐光啓早年經歷及思想演變的一種可能性的考察—」（『漢語神學與公共空間』、『基督教文化評論』第三二期、二〇一〇年）。
- 何孝榮「明代宦官與傳教」（『南開學報』二〇〇〇年第一期）。
- 何兆武「明清之際中國人的科學觀—以徐光啓為例—」（『北京行政學院學報』二〇〇四年第四期）。
- 胡道靜「徐光啓農學著述考」（『圖書館』一九六二年第三期）。
- 胡道靜「徐光啓的農學著作問題」（『中華文史論叢』第三輯、一九六三年）。
- 胡道靜「徐光啓研究農學歷程的探索」（『歷史研究』一九八〇年第六期）。
- 胡道靜「關於『農政全書』的「別本」」（『中國農史』一九八三年第一期）。
- 胡道靜「徐光啓農學三書題記」（『中國農史』一九八三年第三期）。
- 黃德寬「韓國教友與韓國天主教」（輔仁大學『神學論集』六四期、一九八五年）。
- 黃一農「天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火砲」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第六七本第四分、一九九六年一二月）。
- 黃一農「明清天主教在山西的發展及反彈」（『中央研究院近代史研究所集刊』第二六期、一九九六年）。
- 黃一農「崇禎朝「吳橋兵變」重要文獻析探」（『漢學研究』（台北）二二卷二期、二〇〇四年）。

- 黃節「徐光啓傳」（『國粹學報』第一卷第一〇期、一九〇六年）。
- 康成懿『農政全書徵引文獻探原』（農業出版社、一九六〇年）。
- 康志傑「明末來華耶穌會士與宦官交往評析」（『世界宗教研究』二〇〇一年第一期）。
- 蘭紀正「對『幾何原本』中幾個問題的探討」（『陝西師範大學學報』一九九一年第三期）。
- 李杓「徐文定公行實」（『國風』第四卷第一期、一九三四年）。
- 李長年「徐光啓的農政思想—紀念徐光啓逝世三百五十周年—」（『中國農史』一九八三年第三期）。
- 李天綱「徐光啓與明代天主教」（『史林』一九八八年第二期）。
- 李天綱「〈補儒易弘〉—徐光啓的比較宗教觀—」（『上海社會科學院學術季刊』一九九〇年第三期）。
- 李天綱「天儒同異—明末清初中西文化學說述評—」（『復旦學報』一九九七年第三期）。
- 李志堅「試論徐光啓的荒政思想」（『農業考古』二〇〇四年第一期）。
- 李志堅「徐光啓的農業備荒思想」（『農業考古』二〇一一年第四期）。
- 黎正甫「明季修改曆法始末」（『大陸雜誌』第一二卷、一九六三年第一〇・一二期）。
- 林金水「試論艾儒略傳播天主教的策略和方法」（『世界宗教研究』一九九五年第一期）。
- 劉鴻亮「明清時期紅夷大砲的興衰與兩朝西洋火器發展比較」（『社會科學』二〇〇五年第二期）。
- 劉明「論徐光啓的重農思想及其實踐—兼論『農政全書』的科學地位—」（『蘇州大學學報』二〇〇五年一期）。
- 劉明「徐光啓農本思想成因探微」（『江南大學學報』二〇〇六年第五期）。
- 盧鏗「徐光啓軍事改革思想」（『軍事歷史』一九八七年第六期）。
- 陸文榮「徐光啓軍事思想初探」（『軍事歷史』一九八四年第四期）。
- 羅冬陽「論明末清初西學的分期與特徵」（『東北師大學報』二〇〇二年第四期）。
- 柯毅霖「福音在中國本地化的隱喻—天主教的一個觀點—」（『神學年刊』二〇〇五年）。
- 馬明達·杜常順「明代宦官與佛教寺院」（『暨南學報（人文科學與社會科學版）』二〇〇四年第五期）。
- 馬曉英「徐光啓與王學之關係考察」（『哲學動態』二〇〇九年第二期）。
- 卜正民「儒家士大夫的宗教—董其昌的佛教與徐光啓的基督教—」（『中國學術』二〇〇四年第一期）。
- 瞿果行「瞿汝夔行實發微」（『齊魯學刊』、一九九四年第一期）。

- 阮友心「關於天主教從十六世紀至十八世紀在越南傳入與發展之初探」（『成大歷史學報』四〇號、二〇一一年）。
- 尚智叢「明末中西認識論觀念的會通」（『自然辯證法通訊』二〇〇三年第六期）。
- 尚智叢「宗教對科學思想的促動—關於徐光啓倡議演繹推理的分析—」（『自然辯證法通訊』二〇〇六年第六期）。
- 沈定平「論衛匡國在中西文化交流史上的地位與作用」（『中國社會科學』一九九五年第三期）。
- 沈定平「瞿汝夔的家世、信仰及其在中西文化交流中的作用」（『中國史研究』一九九七年一期）。
- 孫小淳「『崇禎曆法』星表和星圖」（『自然科學史研究』一四、一九九五年）。
- 施宣園「博取衆長集思廣益—徐光啓修訂『大統曆』的經驗—」（『社會科學』一九八二年第三期）。
- 施宣園「徐光啓軍事活動」（『社會科學』一九八三年第一期）。
- 施威「晚明科學思想及其歷史意義—以徐光啓為例—」（『科學技術與辯證法』二〇〇六年第五期）。
- 石雲里·宋兵「王忬遴與『經天該』關係的新線索」（『中國科術史雜誌』二〇〇六年第三期）。
- 宋芝業「徐·利訖『幾何原本』若干史實新証」（『山東社會科學』二〇一〇年第四期）。
- 宋芝業·王雪源「為什麼翻譯『幾何原本』—『幾何原本』（前六卷）翻譯過程中的中西比較—」（『北京理工大學學報』二〇一〇年五期）。
- 蘇志宏「論中國哲學的前近代啓蒙」（『文史哲』二〇〇二年第一期）。
- 湯開建·吳寧「明末天主教徒韓霖與『守圉全書』」（『晉陽學刊』二〇〇五年第二期）。
- 湯開建·王婧「關於明末意大利耶穌會士畢方濟奏摺的幾個問題」（『中國史研究』二〇〇八年第一期）。
- 湯一介·孫尚揚「徐光啓為什麼是天主教徒」（『中國文化』一九九〇年第二期）。
- 湯開建「『守圉全書』—明季晉絳天主教徒韓霖之西學傳播—」（『中國史研究』二〇一五年第二期）。
- 桐藤薰（王明偉譯）「明末耶穌會傳教士與佻郎机—傳教士是侵略者觀念的形成—」（『史學集刊』二〇一一年第三期）。
- 萬明「晚明南京教案新探」（『明史論叢』中國社會科學出版社、一九九七年）。
- 王佻松「無錫天主堂第一位本堂神父畢方濟」（『中國天主教』二〇〇六年第五期）。

王瑞明「我国傑出的近代科学先驅徐光啓」（『華中師院學報』一九七九年第三期）。

王慶余「新發見的徐光啓『兵機要決』」（『復旦大學學報』一九八三年第六期）。

吳德鐸「畢生獻身科学的徐光啓」（『自然雜誌』一九八二年第三期）。

吳德鐸「我国研究、評價徐光啓概述」（『社会科学』一九八二年第一〇期）。

吳德鐸「試論徐光啓農業科学思想之特色—紀念徐光啓逝世三五〇周年—」（『農業考古』一九八三年第二期）。

吳德鐸「關於『養余月令』与『農政全書』的「別本」」（『中国農史』一九八三年第三期）。

伍学源「徐光啓在農学和曆法方面的成就」（『北京師範大學學報』一九七五年第二期）。

夏伯嘉「天主教与明末社会:崇禎朝龍華民山東傳教的幾個問題」（『歷史研究』二〇〇九年第二期）。

肖克之「『農政全書』版本說」（『古今農業』二〇〇一年第一期）。

肖清和「礼物与明末清初天主教的適應策略」（『東岳論叢』二〇一三年第三期）。

游修齡「從大型農書体系的比較試論『農政全書』的特色和成就」（『中国農史』一九八三年第三期）。

楊沢忠「徐光啓為什麼不統訳『幾何原本』後九卷」（『歷史教学』二〇〇五年第一〇期）。

楊沢忠「利瑪竇中止翻訳『幾何原本』再析」（『歷史教学問題』二〇〇六年第二期）。

楊沢忠「明末清初公理化方法未能在我国广泛傳播的原因」（『科学技術哲学研究』二〇〇六年第五期）。

尤偉群「『幾何原本』在中国的傳播及其意義」（『歷史教学』一九八九年第一期）。

余三樂「向西方尋找真理的先驅—論晚明的開明学者—」（『新視野』二〇〇七年第二期）。

曾雄生「『告鄉里文』：一則新發見的徐光啓遺文及其解讀」（『自然科学史研究』二〇一〇年一期）。

張化「試論上海地方政府和教会的關係」（『世界宗教研究』一九九八年第二期）。

張先清「試論艾儒略对福建民間信仰的態度及其影響」（『世界宗教研究』二〇〇二年第一期）。

張中鵬·湯開建「徐光啓与利瑪竇之交遊及影響」（『華南師範大學學報』二〇一一年第五期）。

鄭二紅「試析徐光啓的荒政思想及其現實意義」（『農業考古』二〇一〇年第四期）。

鄭建華「文化轉型初期中国士人对西学的價值取向」（『江漢論壇』一九九六年第八期）。

鄒振環「明末南京教案在中国教案史研究中的「範式」意義—以南京教案的反教与「破邪」模式為中心—」（『學術月刊』二〇〇八年五期）。

周広西「論徐光啓在肥料科技方面的貢獻」（『中国農史』二〇〇五年第四期）。

朱洪涛「徐玄扈『甘薯疏』輯校」（『中国農史』一九八三年第三期）。

朱亜宗「科学的創造者与文化的迷失者—徐光啓歷史角色新探—」（『自然辯証法通訊』一九九〇年第二期）。

竺可楨「紀念明末先哲徐文定公—在南京紫金山天文台講話—」（『宇宙』一九三三年第八期）。

竺可楨「近代科学先驅徐光啓」（『聖教雜誌』第二三卷第六期、一九三四年）。