

楊廷筠の思想形成に関する一考察：明末一天主教徒 の人間観

柴田， 篤
福岡教育大学

<https://doi.org/10.15017/18097>

出版情報：中国哲学論集. 12, pp.48-65, 1986-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



楊廷筠の思想形成に関する一考察

—— 明末一天主教徒の人間観 ——

柴 田 篤

はじめに

明朝最末期、浙江・福建地方の天主教伝道に献身した耶穌会士・艾儒略⁽¹⁾は、泰昌一年（一六二〇）、初めて杭州に入る。仁和出身の奉教士人・李之藻の招きによるものであった。艾儒略の筆に成る多彩な漢文著書の中、後に李之藻が編集した『天学初函』に収められることになる『西学凡』『職方外紀』の両書や『性学刍述』などは、この地において公刊されたものである。天主教文書の出版を含む、杭州における彼の宣教活動に対して、全面的な協力と援助を行い、また艾儒略から中国の学問に関して師と仰がれた人物が、ここに取り上げる楊廷筠である⁽²⁾。

楊廷筠^{ていいん}（一五五七—一六二七）、字仲堅⁽³⁾、号洪園。また井寒子・鄭圃居士・泌園居士・彌格子と称した。徐光啓・李之藻と並んで、天主教「中国開教の三大柱石」の一人に数えられるが、入信したのは最後で、年齢も他の二人に比べて最も高い（五十五歳）。しかし、彼には天主教関係の整理された作品が多く、『代疑篇』『天釈明弁』といった書物が現存しており、中国人奉教者の思想的問題を考える上で、極めて貴重な資料を提供しているといえる。従来の楊廷筠に関する研究としては、時代背景や周辺の人物との関係を含めた詳細な伝記的考証を行った楊振鐸著『楊洪園先生年譜』（一九四四年・重慶商務印書館）、方豪著『中国天主教史人物伝』（一九七〇年・香港公教真理学会第一冊所収の伝記等）があり、また最近では、市来京子氏が「中国人天主教徒・楊廷筠をめぐる」（『集刊東洋学』第五十一号・一九八四年）において、その天主教信仰の内容について考察しておられる。

ところで、楊廷筠の門生であり、その感化を受けて天主教徒となった張賡⁽⁴⁾（昭事生）は、『天釈明弁』の題詞の中

で次のように述べている。

「吾おもえらく、深く禪理に入る者は、その天学に転入すること更に弥々精なり。夫れ人は幽谷に困しまざれば、光天の大にして尊なるを知らず。吾が天会中、玄扈徐相公及び楊京兆、初時には等しく夙慧にして、博く羣書を極め、誤りて釈門に入ること、久しく且つ深し。窮思するに因り、反つて天学を得て亟に之に帰し、晩きを恨みて永に之に帰して貳^{ふたがい}なし。」（題天釈明弁）

張廣はここで、徐光啓・楊廷筠の天主教奉教の基盤に、彼ら自身の仏教体験が内在したということを指摘しているのである。後述するように、楊廷筠は確かに仏教に深く傾倒していたようであるが、果たして仏教は彼の天主教受容において、いかなる影響を与えたのであろうか。いずれにしても、五十五歳で入信するまでの廷筠の思想遍歴と彼のその後の天主教思想とを、全く無関係なものとして切り離してしまうわけにはいかないと考えられる。我々は天主教徒としての楊廷筠の著述を考察することによって、明末中国人天主教徒の内面において、儒教や仏教といった中国思想と天主教がいかなる関わりを持って捉えられていたのかという根本的な問題を探ることができるのではあるまいか。本稿では、この点を念頭に置きながら楊廷筠の思想形成の跡を辿り、彼が天主教との出会いによって、いかなる人間観を生み出したかということを考察していくことにする。

一、奉教

楊廷筠の伝記として最初のものは、『楊淇園先生超性事蹟』である（以下『事蹟』と略称）⁽⁵⁾。これは彼が没して早い時期に、福建の丁志麟なる人物が艾儒略の口述を筆録して著したものである⁽⁶⁾。廷筠の受洗前後から死に至るまでの事跡が記録されており、彼の天主教信仰の内実と、日常生活及び社会的活動との関連について、かなり詳細に跡づけることができる資料といえる。丁志麟が巻末で、「余思うに茲の世は習聞に錮^こがれ、その聖学（天主教）を聆き、卓然として進修する者は幾^{いく}か有らん。今独り楊公において之を見、窃かに仰止す。」（活弧内は筆者）と述懐しているように、楊廷筠の天主教徒としての姿を浮き彫りにし、後学の模範としようとした意図は明確であり、あくまでも天主教

の立場に立つて書かれたものといえる⁽⁷⁾。その点を一応押さえながら、本章では主としてこの資料に依拠しつつ、彼の思想形成の過程を追ってみることにする。⁽⁸⁾（詳細な伝記については『楊淇園先生年譜』を参照）

楊廷筠は嘉靖三十六年（一五五七）、浙江仁和县に生まれ、万曆七年（一五七九）武林の郷試で挙人となり、同二十年（一五九二）進士第三甲に及第する。同年の進士には、後に耶穌会士と親密な交渉を持つことになる馮応京や曹于汴、逆に南京教案を引き起こした沈澹や彼の莫逆の友であり、その闢邪文書「南京署牘」に序文を寄せた陳懿典などがある。廷筠は、江西安福県知県を経て、万曆三十年に監察御史と為るが、その前後に天主教との最初の出会を経験している⁽⁸⁾。

利瑪竇は入華後およそ二十年の歳月を経て、万曆二十九年（一六〇二）に漸く入京を果たし、定住の勅許を得るが⁽⁹⁾、楊廷筠が利氏と出会ったのはこの頃のことである。廷筠自身、「往に予、西泰利公に京邸に晤い、与に名理を譚ず。日を累ねて頗る金蘭に称うも、独り幾何圓弦の諸論に至りては、便ち解する能わず。」（同文算指通篇序）と述べているし、『事蹟』には「これより先、西泰利瑪竇先生、廷に來賓し、天主の道を倡明す。公蓋しその説を習聞するも、未だ之を悟らざるなり。」と記されている。廷筠は四十五・六歳の頃、北京で徐光啓や李之藻らと共に利瑪竇と親交を結び、天主教の教説を聞くが、なお十分にこれを理解して受け容れる所まではいかなかったようである。これ以後しばらく耶穌会士との直接的交渉を跡付けることはできない。御史として南直隸の学政を提督した廷筠は、万曆三十七年（一六〇九）に告帰するが、『事蹟』には帰郷後の彼について、次のような興味深い話が記載されている。

廷筠を深く敬慕していた「越撫朱公」なる人物が、西湖の佳勝を選んで講席を設け、廷筠を招いた⁽¹⁰⁾。彼はこれに応じて学を講じ、「真実社」を結び、討論勤修を重ねたところ、遠近にその名を知られる所となった。禪宗に帰依する者が禪の教えをもつて参加し、彼の屋敷には礼僧の室が設けられた。貧しい仏教徒に対しては常に布施を行い、寺刹台殿も数多く修建した、というものである。ここに記されている真実社がどのような性格のものであったか、これ以上詳らかではないが、家居中の廷筠の日常が極めて仏教的色彩の濃いものであり、仏教徒との親密な交際が行われていたということは確かなようである。後に廷筠は『天釈明弁』を著し、その中で当世の仏者の姿を手厳しく批判しているが、これは仏教界の実態をいわば内側にいて熟知した者の発言であったといえよう。たとえば、『天釈明弁』

の「盜戒」の項で「盗んでいるという意識はないが、行っている事は堂々とした盗みである」ことの最も顕著な例として僧侶を挙げる。労働に従事することなく、衣食住に満ち足り、人々の誠敬を尽くした布施寄進を当然として受け、回向という形で上帝降福の権を恣にする僧侶の姿を、廷筠は激しく指弾しているが、僧侶を尊崇してやまない世人とは、往年の彼自身の姿であつたともいえよう。また『天釈明弁』では仏教教理に関する様々な問題が取り上げられており、廷筠が仏典に関してもかなり該博な知識を持っていたことが窺われる。

万曆三十九年（一六一一）、南都の官を辞して帰郷した李之藻は、かねてより親交のあつた耶穌会士の郭居静と金尼閣を杭州に招いた⁽¹⁾。折から李之藻の父親が亡くなり、郷里にいた楊廷筠は弔問に赴き、そこで郭居静・金尼閣の両会士に面会する。この時、「欣然として、その宗旨を叩う」（『事蹟』）とあるから、廷筠の中で曾て接した天主教に對する関心が再び頭を擡げてきたといえる。廷筠は天主像をまのあたりに見て疎懼瞻礼したところ、恍然として天主の臨在と威命を感じたという。一種の宗教体験といえよう。そこで彼は会士を家に招き厚く礼し、専心して天主教の本義を窮めようとした。会士の教示を受けた廷筠は、「天地万物が全て一なる天主の生養に帰す」ということを了解し、従前の迷いの路が豁けたことを喜び、仏教に帰依する思いが忽ちにして改まったという。しかし、ここで直ちに奉教を決意したわけではなかった。『事蹟』には、廷筠と会士の間で交わされた幾つかの問答が記録されている。

廷筠は問う。「天主に奉事すべきというのは当然です。天主は天地万物の主であると言いますが、釈氏は西方の聖人であると聞きます。共に奉じて、どうしていけないでしょうか。」ここには仏教に帰依する心がまだ残存しているといえる。これに對する会士の答え——「天地の大権を握る大主は一なる者であり、その全能の大神を知らず、畏れず、仕えざる釈氏は愚昧であり悖逆である。」「釈氏、既にその心性を尊ばんと欲して、上主の全能を滅ぼし、上主の大神に背き、独り自ら抗傲す。」このように天主を否定する者を、天主と共に信奉することができようか。——会士の明晰な解答に、廷筠は深く心服する。またその後、經旨（聖書の本義）を論究していった廷筠は、天主が降生して人と為り、苦難を受けて世の罪を贖つたということに對して、天主を冒瀆するものではないかと疑問を呈している。この問題に關しても、天主至善の心が尽くされたものであるという会士の説明に、廷筠は欣然として撃節稱賞した、と『事蹟』は記している。更に「西礼大祭の義」——天主教祭儀の根本義の説明を受けた廷筠が、「吾が主の世を愛するの心は

已むことなく、その降生贖世の恩は無稽ではない」と悟り、もはや疑いの余地が無いとして、遂に受洗を決心したことが述べられている。

しかし、洗礼の許可を得るには、なお一つの障害が残っていた。彼は嗣子を持たなかったので側室を置いていたが、これは天主教十誡の教規に背くものであった。この決断に躊躇逡巡した廷筠は、李之藻に向かって、「会士は吾が一妾をも容認なさらないが、仏教の僧侶ならば、きつとそんなことはないでしょう。」と、不満を打ち明ける。これに對して李之藻は、「だから泰西の諸先生が、僧侶などとは比べものにならないということがわかるのです。聖教の誠規は天主が定め、古聖が守ってきたものであり、過ちを知りながら改めないならば、西士に従っても何の益がありませんか。」と答えた。この李之藻の助言によって、廷筠は最後の難関を乗り越える。受洗した廷筠は、邸内に天主像を安置した堂を造り、堂内の帷幕には御賜の綢緞を用いた。更に彼は以前奉じていた菩薩の堂と、その中の金色の仏像などを瓦礫と見なし、すっかり打ち捨ててしまったのである。

以上が廷筠奉教に至るまでの顛末であるが、そこには天主教の根本義に触れながら、なお自己の内面にある仏教思想との葛藤を通して、遂に天主教を信奉するに至る彼の姿を見ることができる。『事蹟』では、受洗を果たした廷筠が両親を受洗に導き、天主堂を拡張して耶穌会士を住まわせたこと、彼らが人々に聖書を講解し、武林の人士は靡然として嚮風したということが記され、更に廷筠の信仰生活と日常の社会的実践の姿が詳しく描写されている。例えば疲弊困窮した人々などに対する救済慈善団体である「仁会」を組織し、科挙を志願する子弟を養成するための「義館」を設定し、天主教書籍の出版を援助し、迫害を受けた耶穌会士を保護したことなどである。晩年の廷筠は、耶穌会士と朝夕膝を交じえて天学の奥義を究めようとし、七十一歳、易簣の数日前まで筆を執って天主の事理を明らかにすることをやめなかったという。

「聖教の妙理、人未だ詳らかにする能わず。我深く之を知る。我の此の意を写し尽くすを俟ちて、此の世を辞せん。豈に黙然として言わざるべけんや。」（『事蹟』）

彼のこの情熱と使命感の底にあったものは、もちろん彼自身の信仰的確信に違いないが、『事蹟』は耶穌会士との深い交わりの中で、探究と躬行がなされたことを強調している。

「善く諸先生の訓えを承くる者、楊公に如くは莫く、深く楊公の行いを悉くす者、亦た諸先生に如くは莫し。」

（『事蹟』）

利瑪竇を始めとして、西方から天主教をもたらし多くの修道士たちとの邂逅と人間的な交流こそ、受洗から臨終に至る廷筠の天主教徒としての生涯を一貫して支え続けたものといえよう。

では、以上見てきたような過程を経て、廷筠はどのような思想的立場を確立していったのであろうか。彼の代表的著述である『代疑篇』（以下、引用は「代」と略称）『天釈明弁』（以下、引用は「天」と略称）の外、彼が著した「鴉鷺不並鳴説」「同文算指通編序」「七克序」「刻西学凡序」「職方外紀序」「滌罪正規小引」「策怠警喻引」「絶徼同文紀序」等を参考にしながら、考察を進めていくことにする¹²⁾。

二、人間観

奉教後の楊廷筠は、人間をどのように捉えていたのであろうか。

万物は天主によつて創造されたものである。一氣に由るものでもなく、理に由つて成るものでもない。偶然にも由らず、自然に存在するわけでもない。無始無終で唯一絶対なる全能の天主によつて、その存在を与えられるのである（代・総論、一）。廷筠は、このように考える。人は天主に生命を与えられ、生存する。人間は天主にその存在の根拠を置く、といえる。天主から生命を受けている人間は、二つの側面を持つ。人は肉体（肉身、形軀）と靈性（靈神、靈魂、性靈）の統合体としてある。廷筠は肉身と靈性の関係について、船と船頭、屋敷と主人の関係を譬えに引き、「この二物は原より合すべく、分かるべし。合すれば則ち生き、分かるれば則ち死す。」と説いている（代・二十三）。では、人間が天主の被造物である他の生物と決定的に異なる点は何か。それは靈性を具えていることである。生魂（生長現象をなすもの）のみを有する植物、覺魂（知覚作用をなすもの）を併せて有する動物に対して、人間だけがその上に靈魂（義理を論弁するはたらき）を保有する（代・四、七）。つまり人間が他と区別され、まさに人間である所以のもの、人間の性質の本質、それが靈性である。従つて靈性は一身の主宰とされる（代・四）。靈性は血肉に依らず、内から発生するの

でも外から侵入するのでもなく、天主が賦与したものである（代・七）。この考え方が、廷筠の人間理解の基本をなすものといえる。靈魂（靈性）は亜尼瑪の訳語であるが、廷筠は言う。「靈なるものは、その当然を見、又然る所以を推測す。惟だ人のみ之を有す。」と（代・四）。事物のあるべき姿とその根本原因を把握する働きが靈性なのである。靈性の働きによって、人は自己を認識し、更に自己の存在を支える所の根本義——天主に目を向けることになる。自らを特別な意味で天主と結びつけている靈性によって、人間は徹底して天主との相互関係において自己を認識把握していくことになる。人間性＝靈性の根源は天主である。廷筠の靈性に関する考え方を、もう少し掘り下げて見てみよう。

人が死ぬと肉身は亡び、靈性のみが存在する（代・三）。つまり靈性は「散滅なき」ものとされる。天主教では天堂（天国）と地獄の存在を説くが、それは肉身の死後、靈性が向かう所、報応の場であり、肉身がそこで何かを享用するわけではない（代・三、七）。廷筠は言う。天主は天地を化成するのに、三等——三つの場に分けた。至清至善なる天堂（天の上）、至濁至惡なる地獄（地の下）、そして清濁相い分かれ、善惡相い半ばする地上世界（天地の中）。天堂と地獄が一定不変であるのに対して、この世界は「定まること無きの所」であり、「上るべく、下るべき」場である（代・三、天・天堂地獄）。

「人に靈性あれば則ち天に向かい、人に肉身あれば則ち地に向かう。又、人は自ら専らにするを得れば、聖と為り賢と為るは人に由り、禽と為り獸と為るも人に由る。天主、特にこの境を設け、以て人の自ら脩むるを待つ。故に之を未定と謂う。」（代・三）

ここで二つのことが確認される。人は靈性と肉身を併有するが故に、至善にも向かうし、至惡にも向かう。人間存在そのものが清濁善惡混在せる世界の姿である。しかし同時に、人は善に向かうか惡に向かうかを選択する能力を自ら持っている。天主は人間を他と区別して、自專なる存在とした。自專、つまり自分自身で自由に意思を持ち、判断を為し、自ら行動することができる存在なのである。人の為す善惡は自分自身に由るものである。だから行ったことの功罪を自ら負わねばならない（天・度世誓願）。善惡を行う自由と同時に、自ら修めるといふ責任を担っていること。これこそが人間の特性であると廷筠は考える。

「物の異なるなきは、自ら専らにせざるに由る。善ありと雖も、物の善に非ず。主、之を為すなり。人の万變、自

ら専らにするを得るに由れば、則ち善あるは主独り為すに非ず。亦た人の功なり。」(代・四)

天主から予め一方的に善が与えられていれば、本来惡を為すことはない。しかし、それでは「天主の善」になってしまい、造物主が人間を万物の中で最も貴い存在とした本旨に悖ることになる(天・度世誓願)。天主は、人が与えられた心を用いて「善に進み、徳を成す」ことを望んでおり(天・禪觀)、為し易き惡を敢えて行わず、行い難き善を敢えて行うのが「徳」であり、「至善」であると廷筠は説いている(天・度世誓願)。人間は天主によって一定の型にはめられた存在ではない。善は窮極的には至善なる天主に基づき、これに帰するものであるが、人間は自らの働きとして、それを選び実現していくのである。では廷筠は惡の問題をどのように考えているのであろうか。廷筠によれば、人間の靈性は元來天主の屬性に由るものである。

「造物主の靈体、三位ありと雖も、統べて一体と為す。未だ天地人物あらざるの先に、此の大なる靈体あり。万象の象、万象の理、靈体中に都て已に完満具足せり。」(天・三世仏)

「蓋し靈魂は是れ天主の造る所の靈体なり。故にその像、亦た略ば相い肖たり。」(同右)

森羅万象の理は天主の靈体中に完具しており、人間には靈性を養うものとして義理が賦与されているのである。廷筠はまた言う。

「天主、靈性を以て人に付す。原より是れ極めて光明なるの物。光明の中、万理皆有り。故に仁義礼智は性なりと云う。天主の我に与うる所のもの、我固より之を有するなり。聖經には之を明德と謂い、儒者は之を良知と謂う。何ぞ嘗て一不善も人身に賦することあらん。後來の不善は、皆人の自ら作す所なり。形骸を重んじて、真性を重んぜず。世間の習尚を重んじて、至尊の賦予を重んぜず。惛惛逐逐として、日に非に陥る。天主においては曷ぞこれに与らん。天に順う能わずして反って天を怨む。思わざるの甚しきなり。」(天・度世誓願)

光明なる靈性の中に万理は具わっており、そこに不善は存在しない。ではなぜ不善は生じるのか。不善は後天的に人が作り出すものである。肉身や世間の慣習尚風を尊重して、天主が賦与した真性を軽視することによる。要するに、天主から受けた靈性を尊ばざるが故に不善を生むことになってしまふ、と廷筠は考える。惡とは靈性の軽視、つまるところは天主を軽視することによって生まれる。廷筠は天主教における持斎(大小斎)の目的の一つとして「性靈を伸

拔する」ことを挙げ、靈性は嗜欲によって昏迷されることがあり、持斎によって靈性を清明なものにして、その主宰性を恢復することを説いている(代・五)。靈性としての自己存在から心が離れること、天主から靈性を与えられた存在である意味を忘失すること、そこに悪が萌すと考える。また、天主教にいう「罪」の本質をそこに見る。廷筠は「天主教の洗罪の法、解罪の礼、寔に深意あり」として、次のように述べている。

「天主教に謂う。人の罪過は皆罪を天主に得る。人、悔ゆるを知らざれば、その心、方に迷う。これ地獄の基本と爲す。人、誠に悔ゆるを知れば、その心、已に悟る。即ち天路の階梯と爲す。只だ悔ゆること真ならず、改むること力めず、体面支吾し、靈神を救うこと無きを患うるのみ。真心より痛悔し、意を決して斬除し、旧惡留めず、新愆作さざれば、光光潔潔として明体復完す。」(天・懺悔)

罪は靈性の破壊であり、天主の否定につながる。では、いかにして靈性は恢復されるのか。廷筠は説く。「性を壞すの根、罪を造るの種」である「原罪」を贖う力、つまり人間の本性を破壊するものから究極的に人間を解放する働きは、天主が人として降生し、受難贖罪する以外にはなかった、と。靈性救済の力は天主自身に帰し、人力はこれに与ることはできないとして、廷筠は言う。

「耶穌の教を立つること、専ら人の靈魂を救うなり。凡そ三十三年、在世の親しく講ずる所、復生の後、四十日の親しく論ずる所、十二宗徒の伝教と千聖万賢の闡釋する所とは、人の已に壞るるの靈性を將って刮除洗滌し、原初に復完するに非ざる無し。」(代・二十三)

障害を受け破壊された靈性を、その本来の姿に恢復することが、救済の意味する所であった。しかし、現実の人間は罪を免れながらも、再び罪を犯し靈性を汚染せざるを得ないような存在である。そこで、天主第二位耶穌は七つの撒辣辣孟多(秘跡)を制定し、これを行うように命じたのである(代・二十二、天・度世誓願)。天主教の教えの根本は、詰まる所、靈性の救済という問題にあったといえる。

ところで廷筠は、人生は須臾の寄寓であって、久長の本所ではないと考える(天・大事因縁)。天主より靈性を賦与されている人間にとって、天堂の楽しみこそ真実、純粹、永遠の楽しみであり、地獄の苦しみはその対極のものである(天・天堂地獄)。この永遠の樂(天国)に入るか、それとも永遠の苦(地獄)に入るかということは、「全く須臾在生

の人世に係わ」っている。だから「我が此の生、寧んぞ浪作すべけんや」といわれるのである（天・夢幻泡影）。この世における禍福が、行った善惡の果報としてあるのではなく、善人は永遠の福樂（天堂）を受け、惡人は永遠の災殃（地獄）に遇う、とされる（代・二）。このように、靈性の存亡は偏に現世における自分自身の在り方に懸つていえるが、そのことは救済が究極的に天主自身に由るものであることと矛盾しないのである。廷筠は次のように説いている。

「西儒は、人をして死の候^{とき}を念じて、必ず徳行を修めしむ。徳行を修むるには、必ず先ず天主に祈る。主佑を得ざれば、思い啓かず、行い翌^{つぎ}ばず。今、人、善を知るも行う能わず、惡を知るも去る能わず、悔ゆるを知るも改むる能わず、改むるを知るも再び犯さざる能わざるは、皆主佑を承受するを得ざるの故なり。世に妄人あり。自ら己の力は恃むに足ると謂う。皆一生を悞却する者なり。」（天・大事因縁）

天主の全能を信賴し、その佑助を求め、これを得ることによって始めて善を知ってこれを行い、惡を知ってこれを去るということが可能になる。逆に言えば、天主の救済を確信すればこそ、自專の能力を最大限活動させねばならぬといえる。つまり、為善去惡を自主的に行うという自律性を完全に發揮することは、人間の自律性の根源である超越的絶対者との関わりにおいて始めて可能になる、と廷筠は考えるのである。主佑を求めるといふことは、自專の能力を放棄することではなく、自己を越えて、しかも自己そのものの根源として存在する天主との関係において自己を捉え、主体的に生きることを意味したのである。

廷筠が到達した以上のような人間觀は、利瑪竇を始めとする同時代の入華耶穌会士たちの天主教的人間觀と、基本的に符節を合するものであったといえる。彼の著書に見られる様々な議論は、利瑪竇の『天主実義』、龐迪我的『七克』、畢方濟の『靈言蠡勺』、王豐肅の『教要解略』、艾儒略の『万物真原』、『天主降生引義』、『滌罪正規』などの所説と軌を一にしている。晩年の廷筠は、常々修道士たちと膝を交じえて天学の奥旨を窮明することによって、彼らの抱いていた天主教思想を忠実に受容し、これに従いながら自らの人間理解を再構築していったといえよう。しかし、それは単なる天主教教理の受け売りに止まらず、中国人士大夫として廷筠が置かれた時代状況の中で、彼自身の体験を通して深く体認形成されていったものと考えられる。

例えば、万曆四十三年の天主教弾劾事件（南京教案）に際して著された『鴉鸞不並鳴説』は、当時流行していた無為教や白蓮教などの民間宗教結社との弁別を通して天主教の性格を明らかにしたものである。また『代疑篇』は、ある大儒の疑問に対して天主教の概要を逐一解説したものであり、中国人の手になる初めての本格的かつ体系的天主教教理問答書といえる。更に『天釈明弁』は、仏教思想との対比を通して天主教の本質を語ったものである。これらの書物の執筆意図からも分かるように廷筠は、儒教や仏教、あるいは様々な民衆宗教などが渦まく明末社会の思想状況の真只中で、天主教を自己の思想において捉え、そこから生まれた彼自身の人間理解を表現しようとしたのである。

では、以上のような奉教後の廷筠の思想において、儒教や仏教は具体的にどのようなように捉えられていたのだろうか。

三、儒仏観

奉教後の楊廷筠の著述を読む限り、儒教に対しては全般的に極めて好意的な表現がなされ、天主教との一致点が屢々指摘されている。例えば「七克序」の中で、天主教の本旨は「一天主を万物の上に欽崇す」と「人を愛すること己の如くす」の両端に尽きるとして、「夫れ天主を欽崇するは、即ち吾儒の上帝を昭事するなり。人を愛すること己の如くするは、即ち吾儒の民は吾が同胞なり。……その持論、至大・至正にして至実と謂うべきなり。」と説き、また克罪七端（七克）によって愛を実践することについて、「此の学たるや、吾儒の闡然として己の為にするの旨と、脈脈符を同じくす」と見ている。利瑪竇は天主崇敬を説くに当って、儒教經典の敬天の思想を積極的に評価したが、廷筠も基本的にこの伝道方針に従っているといえる。彼は、天学概念が明確に示されている『西学凡』文儒略撰に序文を寄せ、その冒頭で「儒者は天に本づく。故に天を知り、天に事え、天を畏れ、天を敬う。皆中華先聖の学なり。」と、儒教がその意味で本来「天学」としての性格を具有するものであることを説いた。廷筠は、両者の間に天学として共通するものを見ていたといえる¹⁰⁾。また、天主教の黙省退修の法（天・禪觀）や祈禱（天・祈禱）・齋素（天・殺戒）について触れた箇所でも、儒教の所説が天主教に反するものではないことを指摘している。更に廷筠は、儒教が心性の問題と現実の事象を不離一体のものとして捉えているという点を挙げ、「性行俱に尽くし、人已兼ね成す。是れ真に能く心性を洞

ずる者なり」と評価している（天律教宗）。こういった儒教に対する肯定的見解は、仏教の所説に対する反駁と表裏の關係で論じられている場合が多いといえる。従って、宋儒の仏教批判の言句が屢々援用されている。

以上のように廷筠は、儒教思想との間に大きな隔たりを感じていないかのようであるが、しかし、敬天思想の内実や心性の根本的捉え方となると、必ずしも儒教に対して全面的に同調しているとはいえないのである。

『中庸』の「天命之謂性」の句について、廷筠は「天主が人間に賦与するものが虚靈なる性体（靈性）である」という意味に解釈する。彼は、賦与されるものⅡ性体が天主そのものではないということを強調している。従って、「命は即ち性であり、天は即ち人である。天においては命と言ひ、人においては性と言ふのであり、命と性は一物の兩名である。」というような見解を徹底的に否定する（代・七）。「天命之謂性」という言葉は、元來儒教性善思想の文獻的根拠の一つとして挙げられたが、朱子学においては、理が天人、人物を貫いて普遍的に実在するものであり、性はその天理の内在として純粹至善なるものであることを表明する語句であつた（『中庸章句』『中庸或問』を参照）。つまり、万物の根源たる理というものを媒介として、天と人、命と性を一体のものと捉える発想であつたが、廷筠はあくまでも天主の本性と人間の本性とを明確に区別したのである。彼は靈性が事物の理を推論する働きを持ち、この理の探究を人間のみに可能な特性として大いに重視するが、理そのものを天主の本質とは見なさないし、理が万物の根源であるとも考えないのである。

だから彼はまた、「仁者は天地万物を以て一体と為す」という説がもたらす弊害を指摘する。廷筠によれば、先儒は、吾身と万物を無關係と見なして自私自利となり、万物を賊うことになる者に対して、これを覺醒させる為に万物一体の仁を説いたのであり、人と物、天と人の區別を曖昧にし無視するに至つては、万物一体の考え方を誤認した流弊であるという（代・四）。つまり廷筠は、万物が天主を共通の源とするという意味では万物一体であるが、人と物の性を同一視し、延いては天主と人間を同類と見なすのは甚しい誤謬であると考ええる。天主を至尊と見なし、その超越的な存在を根拠として人間存在を捉え、更にそこから人間と万物との關係を見ようとする廷筠にとって、そこには看過することのできない重大な問題が含まれていたのである⁴⁴。この彼の万物一体に関する見解については、羅川の釈如純が『天学初關』の中で取り上げ、激しく攻撃している。如純は、「相には自性なく、併せて自相も無し」という

仏教思想の立場から、廷筠の「天主は一性、人は一性、物は一性」という考え方は、本源を誤認し一貫の道を破るものであり、この説で性を論ずるのは「三教聖人の罪首」であると痛烈に批判したのである。そこに、天主を根底に据えた人間観の登場が投げかけた波紋の一端を見ることができるといえる。

ともかく、廷筠の人間理解は朱子学の性即理説による人間性の把握様式とは自ずから異なる展開を示したといえる。創造者としての天主の性格を明確に打ち出すことによって、儒教とは異なる人間理解であることが明らかにされた。同じく天学といっても、その内実に微妙な違いが存在したのである。だから彼は、「西儒の教えの若き、その外廓を標すれば、儒と大異小同なり。但し中肩を究むれば、全く一轍に非ず。」と説くのである（天・律教宗）。

しかし、廷筠は儒教思想が内包する基本的な倫理意識に関しては、ほとんど異論を挟んでいないようである。むしろ、天主教が儒教的人倫主義に合致するものであり、人倫を基盤とした社会秩序の維持に適うものであることを積極的に訴えているのである。例えば、五倫や喪祭の遵奉については、天主教もこれを尊重すると説き（代・十二）、殊に父母に対する孝敬が、人を愛することを説いた十誠の後七誠の冒頭に置かれている点を強調したりしている（代・十二、天・四恩）。また、無為教や白蓮教との相違点を列挙した中でも、「西教十誠中、孝順を以て人道第一と為す。父母に事うるに始まり、君上に事うるに終わる。」と説き、天主教は左道惑衆の邪教とは異なるものであると断じている（鴉鵲不並鳴説）。廷筠はこのように道德・忠孝・節義等を堅持するという意味で、天主教が中国社会において果たす効果的役割を称揚しているといえる。従って、世俗倫理と天主の意志との矛盾衝突といった緊迫した問題意識は、少くとも彼の発言を見る限りは特に表面化はしていないようである。

次に仏教に対する見方であるが、廷筠が著した『天釈明弁』は、仏教の諸概念の中に天主教との類似や、それからの模倣を指摘し、両者の相違を二十九項目に亘って逐一論証したものである。例えば、仏教の世尊は天主教の「一天主を万物の上に欽崇す」を剽窃したもの、大神通は天主の全能を、三世仏は三位一体を、度世誓願は耶穌による救世を、それぞれ模倣したものである、といった調子で、結論は極めて類型化しており、かなり牽強で、護教臭の濃厚なものではある。しかし、この中に廷筠思想の形成において仏教が果たした意味を読み取ることができるといえる。『天釈明弁』で指摘されている類似性の中に、廷筠の天主教理解を容易にしていづく地盤があったとも考えられるし、

また相違点を弁析していく過程の中で、彼の天主教理解はより鮮明な形になったといえるのではなからうか。『天釈明弁』は、廷筠が天主教を受容し、自己の思想を再構築していく過程でなされた仏教思想との対話と葛藤に、最終的な結着を付けるべく著された書物であるといえる。従って、そこで言及されている仏教思想の諸問題は、彼にとって重大な関心事であったことを示すものと考えられる。

例えば、仏教の「夢幻泡影」(金剛盤若經)の語を取り上げて、人世が無常で絶対のものとして執着すべきではないことを説いたものであるとし、「此の意未だ嘗て是ならずんばあらず。」と述べている(天・夢幻泡影)。もちろん結論的には、一切を無常とすると善業も全て空に帰すことになるとして、この考え方を否定することにはなるが、現世は須臾の寄寓であって靈性は永遠であるという天主教思想を受容していく下地が、そのあたりにあったことを窺わせるものといえる。また「度世誓願」の項では、仏教の衆生救済の発願はりっぱなものではあるが、皆虚語で実事とはなっていないと論じている。現世における世俗の問題だけでなく、人間存在そのものに関わる究極的な救いの問題を追い求める姿勢こそ、天主教奉教への道を彼に開かせることになったものといえよう。

このようにして展開された廷筠の仏教批判に対しては、逆に天主教排撃の仏教者たちから激しい反駁が浴びせられることになる。費隱通容撰の『原道闢邪說』の附録として収められている「代疑序略記」「非楊篇」(以上釈行元)「燃犀」(釈性潛)「拔邪略引」(釈行聞)などがそれである。いずれの批判も、つまるところは天主という超越的存在を認めるか否かという根本問題に帰着するものであったといえる。廷筠の仏教批判もそこに根ざすものであった。彼は仏教思想における「仏」の概念を問題にして、それが人間であるならば有限なものであり、もし性を指すものであるならば天主以後に生じたものであるとし、結局仏(世尊)は天地万物を生み出すところの全能至尊なる主宰者では無い、と断じている(天・世尊、無量寿)。天地万物の始源となる創造者が確かに存在するという発想こそが、廷筠をして仏教から天主教へと向かわせるものであったといえよう。

おわりに

廷筠は『天釈明弁』の「盜戒」の条で、世間の偷盜に関して次のような事例を挙げて指弾している。

○商人が品物をごまかして、人を哄まどかすこと。

○悪賢い仲買人がからくりでもって人を罠に掛け、金品を騙し取ること。

○胥吏が舞文弄法によって人を恐嚇すること。

○官府が權勢を笠に着て、民衆から苛酷に搾取すること。

○儒教徒が道德を口にし聖賢の道を借りながら、名声や利益を得ること。

廷筠は、こういった事柄を尽く「盜みである」と断言している。彼はこうしたことを批判し、天主教十誡の第七誡（偷盜する毋れ）・第十誡（他人の財を貪る毋れ）の意味を説明した上で、「天主の人を愛するの心を体して、以て人を愛すること己の如くする」ことによって、人々は互いに和合し、持てる者と持たざる者とが相い資りて、盜賊は遂に衰退するに至る、これが偷盜の源を絶つことであり、立教の本意である、と説いている。惡の根源を絶ち切る働きを愛の実践の中に捉え、人間の愛の本源を天主の愛に求めるといふ宗教的倫理觀を、ここに見ることができる。廷筠は、明末社会に瀰満する様々な社会惡と道義的頹廢に対して、これを建て直すための倫理的基盤を天主教思想の中に見い出そうとしていた、ともいえる。「仁会」を組織して困窮に喘ぐ人々の扶助救済の活動を行ったことも、その一つの表われとみてよいだろう。

以上のように見てくるならば、士大夫官僚として身につけていた社会的諸問題に対する積極的關心と責任意識、儒教が内包する敬天の思想と人倫道德を基盤とした社会秩序重視の思考、更に仏教における宗教的人間觀——人間を現實の姿のみでなく、現實を越えた角度から捉え直し、また罪や救いといった次元から人間存在を掘り下げていく視点、加えて衆生救済の宗教的情熱。こういった諸々のものを土壌として、その蓄積の上に天主教徒楊廷筠の思想が開花結実したといえよう。そこに我々は、明末一天主教徒の切実な求道体験と真摯な社会的実践の跡を読み取ることができ

るのではあるまいか。

以上見てきたような楊廷筠の思想―その天主教受容のあり方と彼が構築した人間観―が、明末思想史の中でどのような特質を持つのか、また他の奉教者や破邪論者の思想といかなる関係にあるのか、といった問題については、別稿に譲ることとしたい。

〔註〕

- (1) 艾儒略 (Giulio Aleni・一五八二～一六四九) については、方豪著『中国天主教史人物伝』第一冊・一八五頁以下を参照。

- (2) 蕭靜山著『天主教伝行中国考』巻四・一九九頁を参照。

- (3) 『杭州府志』(康熙二十五年)巻三十、『仁和県志』(康熙二十六年)巻十六の伝には「字作堅」とあるが、誤まりであろう。楊振鐸著『楊淇園先生年譜』一、氏族考(一頁)に考証がある。

- (4) 張賡については、『中国天主教史人物伝』第一冊・二五九頁以下を参照。

- (5) 「楊淇園先生超性事蹟」は、『代疑編』の附録として収められている。ただし『代疑編』には複数の版本があり、すべてに所載されてはいない。註②を参照。本稿では、東京都立中央図書館・市村文庫所蔵本『代疑編』附録による。

- (6) 『入華耶穌会士列伝』の訳者である馮承鈞氏は、原作者の費賴之 (Aloys Phister) 氏が艾儒略の著書として挙げている「楊淇園行略」一巻について、内容を確認の上で、「楊淇園先生超性事蹟」がこの編であると述べておられる(同訳書一五八頁)。なお方豪氏は、「事蹟」について、「艾儒略が口述し、丁志麟が記録したものである」と述べておられる(『方豪六十自定稿』下冊・「楊淇園先生年譜」校後記)。

- (7) 方豪氏は、「『楊淇園先生年譜』校後記」の中で、「超性事蹟とは、信教進徳に関する様々なことがらをいう」と説明しておられる。人間性を越えた存在と天主との関わりにおける事柄、つまり信仰生活の事象を指すものといえよう。

- (8) 『楊淇園先生年譜』では、万曆二十六年に監察御史になったとするが、『明神宗実録』巻三六八・万曆三十年二月癸未の条に依って、万曆三十年に修正する。

- (9) 利瑪竇 (Matteo Ricci・一五五二～一六一〇) については、『中国天主教史人物伝』第一冊・七二頁以下等を参照。

(10) 「越撫朱公」が誰を指すのか未詳。

(11) 郭居靜 (Lazarus Cattaneo・一五六〇～一六三九) については、『中国天主教史人物伝』第一冊・九三頁以下を、金尼閣 (Nicolaus Trigault・一五七七～一六二八) については、同書・一七九頁以下を参照。

(12) 楊廷筠の著述に関して、資料的に問題となることから若干触れておく。「事蹟」では、廷筠の著作として、「代疑編・代疑統編・聖水紀言・西学十誠註解・西釈辨明・廣放生説」の六書の題名を挙げている。

このうち『代疑編』に異本が存在することについては、方豪氏「影印『代疑篇』序」(『方豪六十自定稿』下冊) に詳しい。管見に入ったのは、『天主教東伝文献』所収のヴァチカン図書館所蔵刊本(影印)と、東京都立中央図書館・市川文庫所蔵刊本とである。前者は「代疑篇」とあり、涼庵子(李之藻)・王徵の序文を附し、上下二巻に分かれている。後者は「代疑編」とあり、不分巻で、巻末に「楊淇園先生超性事蹟」が付されているが、王徵の序を欠く。両本は文字・内容にかなりの違いが見られる。ここでは便宜上、前者を二巻本、後者を一巻本と略称する。『代疑編』は、天主教に対する一大儒の疑問二十四箇条に、彌格居士(廷筠)が逐条答えていくという形式を取り、両本とも全二十四箇条であるが、その序列に相当の違いが見られる。また文章字句にもかなりの異同があるが、おおむね一巻本の方が、二巻本より文章の短い箇所が多く、表現方法も整理された言いまわしが多い。更に『天釈明弁』と同内容の文章の場合、二巻本の方がより類似度が高いし、破邪論者所引の文章についても、一巻本ではやや文字の異同がある場合がある。以上のような点から、本稿では二巻本を底本として用い、一巻本を参照していくことにする。なお引用箇所は、上下巻通しの番号を数字で示す。

次に『事蹟』に挙げている『西釈辨明』であるが、これは方豪氏によれば、『天主教東伝文献統編』所収の『天釈明弁』と同一書である。(「影印天釈明弁序」)

また『西学十誠註解』については、原本を確認し得ないが、廷筠に十誠の註釈書があったことは確かである。吏部尚書や内閣大学士を歴任し、廷筠とも交わりの深かった葉向高(一五五九～一六二七)に「西学十誠初解序」という文章があるが(『蒼霞餘草』巻五)、これは明らかに楊廷筠が撰述した『西学十誠初解』という書物に寄せた序文である。「註解」と同一書であるかどうか、固より不明であるが、廷筠の十誠理解については『天釈明弁』中に、その断片を見ることができるところで、佐伯好郎氏は、『支那基督教の研究・三』の中で、耶穌会士・高一志(王豊爾)の著書として、『西学十誠初解』

(天啓四年)を挙げ(一八〇頁)、これを承けて後藤基巳氏も、王豊粛の著書として扱っている(「十誠の中国的展開」——『明清思想とキリスト教』七四頁)。が、王豊粛の十誠註解書は「天主十誠解略」であり、これは彼が著した公教要理書『教要解略』(一六一五年序)上巻の中に収められている。この「天主十誠解略」だけが取り出され、「天主聖像略説」を附し、西国王泰隠先生述「天学十誠解略」と題して刊行された際、巻頭に葉向高の「西学十誠初解序」が掲げられたのである。そこで後世、『西学十誠初解』が王豊粛の著書とみなされるようになったのではなからうか。

『事蹟』には挙げていないが、『鴉鷺不並鳴説』(『天主教東伝文献統編』第一冊所収)も楊廷筠の著書である。この書については、『楊洪國先生年譜』附録④鴉鷺不並鳴説考略(六五頁)及び方豪氏「影印鴉鷺不並鳴説序」を参照。

なお、徐光啓述『造物主垂象畧説』に寄せた楊廷筠の識語については、福島仁氏が、「明末の天主教における図象の問題——ヴァチカン図書館天主教関係書調査ノート——」(汲古・第八号)の中で言及しておられる。

(13) 『西学凡』の性格、及び明末清初の天学概念については、拙稿「明末天主教思想研究序説——『西学凡』の天学概念をめぐって——」(福岡教育大学紀要・第三十五号)を参照。

(14) 廷筠は次のようにも説いている。

「人の力量は天主と並ぶべくして、造化は心に生じ、宇宙は手に在りと謂うが若きは、此れ後人の爽口驚俗の竅語なり。思わずして発すれば、道を書い理を傷ること、此れより甚しと為すなし。」(天・大神通)

(15) 仁会の運営方法の改善については、艾儒略から有力な助言が与えられたようである(『事蹟』)。なお、同善会を始めとして、明末以降盛んに現われる善会(社会福祉団体)の発生とその意義に関しては、夫馬進氏が「同善会小史——中国福祉史上における明末清初の位置づけのために——」(『史林』六五巻四号)及び「善会、善堂の出発(『明清時代の政治と社会』所収)の中で詳細に論究しておられる。楊廷筠の仁会組織が、同善会等の一連の運動といかなる関連を持つものであるかということについては、本稿では明らかにできなかったが、明末天主教の社会的活動を考えるための一つの事例であると同時に、奉教士人の天主教受容のあり方、更には中国社会における天主教の位置と意義を考える上で重要な問題を含んでいるといえよう。指摘して、今後の課題としたい。