

天主教と朱子学 : 「天主実義」第2篇を中心として

柴田, 篤

<https://doi.org/10.15017/2328479>

出版情報 : 哲學年報. 52, pp.125-144, 1993-03-25. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

天主教と朱子学

— 『天主実義』第二篇を中心にして —

柴 田 篤

一 はじめに

十六世紀、宗教改革後のヨーロッパにおいて、ローマ・カトリック教会は新たな宣教の時代を迎える。その世界宣教の担い手の一つとなったのが、イグナチオ・ロヨラらによって創設された修道会イエズス会である。インドそして日本へと向けられた伝道の足跡は、十六世紀の終り、明朝末期の中国に至る。こうして、イエズス会を中心として、中国におけるカトリック伝道が盛んに行なわれることになる。この時期から、中国ではカトリック・キリスト教は天主教の名で呼ばれることになるが、この天主教の宣教伝播は、中国思想史にとって、極めて重要な意味を持つことになったといえる。それは、イエズス会士、殊にその中心的役割を果たした利瑪竇リマッポ（マテオ・リッチ、一五五二—一六一〇）が、中国思想との対話の上に立って宣教を展開する方法を重視したことにもよる。この天主教伝道に対して、当時の官僚知識人たちの中で、大いに興味を示し、改宗奉教する者が現われる一方、天主教に対して、儒教・仏教その他の立場から、激しく批判攻撃する者もいた。こうして、ヨーロッパから移入されたカトリック思想は、明末中国社会の中に大きな波紋を呼ぶことになった。つまり、陽明学の登場によって従来の様々な思想が問い直され、再編を余儀なくされていた思想状況の中で、天主教は新たな思想的起爆剤となったともいえる。

この間、ヨーロッパ人と中国人との間でなされた対話によって、キリスト教と中国思想との様々な違いも明らかにされたが、それによって中国思想の個々の特質が明確にされることになったとも言える。つまり、我々は今日、天主教をめぐる中国と西洋の対話の内容を検討することによって、当時の様々な中国思想を新たな視点から捉え直すことができるのではないだろうか。今回は、明朝建国以来、国家の指導教学であり、陽明学によって攻撃の矢面に立たされたとはいえ、なお教学面・倫理面において強い影響力を有していた朱子学と、伝来の天主教との対話を見ることによって、そこに中国思想史を捉え直すためのいかなる課題が秘められているかということを考察してみたいと思う。以下、特に利瑪竇の『天主実義』第二編を中心にして見ていくことにする。

二 利瑪竇の儒教観

利瑪竇は、イエズス会本部あての報告書の冒頭（第一の書）で、中国及び中国人に関する概説を行なっている⁽¹⁾。その第十章で、「中国に存在する様々な宗教の宗派について」論究し、主として儒教・仏教・道教を取り上げている。彼の得た結論は、仏教と道教は偶像教であり、「何百万人も魂を地獄の深淵に送り込んできたもの」（第二の書、第一章）として、これと戦う姿勢を明確に示す一方、儒教はカトリックと矛盾するものではなく、共存可能であるということであった。「文人の教え」と表現された儒教に対する彼の基本的な見方をもう少し詳しく見てみよう。

まず、利瑪竇は、「この教えには偶像がなく、『天と地』あるいは『天の王』を礼拝するだけだ。……それがこの下界の一切の事物を支配し支えていると考えるからだ」（第一の書、第十章）と、天に対する崇敬に注目するが、同時に、「真の文人はこの世界がいつ、誰によって創造され、その初めがどうであったかについてはまったく語ろうとしない」（同上）と見ている。

次に儒教の祖先祭祀について、利瑪竇は、「こういう儀式が設けられたのは死者のためというよりも生きている者

のためだ」(同上)と理解しており、「彼らは死者にいかなる神性も認めないし、死者に何かの願ひ事をしたり期待をかけることもないので、これは全く偶像崇拜とは無縁である」(同上)と捉えている。また、孔子についても、「文人たちは彼にいかなる神性も認めているわけではなく、願ひ事をするわけでもない」(同、第五章)と見ている。

このように、儒教は偶像崇拜的要素、つまりキリスト教的唯一神の信仰を正面から否定するような要素を持たないと思えた上で、利瑪竇は、「この文人たちの教えの目的は王国の平和と安泰であり、家庭や個人を正しく治めることにある。それについては実にすぐれた考えが提示され、そのいずれもが自然の光と普遍的な真理にかなっている」(同、第十章)と見て、「道徳学」(同、第五章)としての儒教を高く評価するに至っている。

さらに、来世に関してどう信じるかについては、強制も禁止もなく、「多くの人々は自分の宗派とあわせて他のふたつの宗派も信奉している」(同、第十章)として、最終的に次の結論に達する。

そこで、わたしたちは、これが、確固たる教えではなく、正しくは、国家の正しい統治を目的として設けられたアカデミアにすぎないという結論に達した。したがって、このアカデミアに所属する者がキリスト教徒であることも、またそうなることも十分にありうる。というのも、本質的には何らカトリック信仰の本質に反するものを含まないし、またカトリック信仰は彼らの書物が訴える国家の安泰と平和の妨げになるどころか、むしろそれを助長するものだからだ。(同上)

このように利瑪竇は、儒教は基本的にカトリックと矛盾対立するものではなく、むしろ共存共栄できるものだと判断しているが、これは、皇帝の許可を得て、官僚支配構造の中で宣教を円滑に行なおうと企図した彼の発想と表裏の関係にあるともいえる。官僚知識人階級の思想基盤としての儒教思想を容認しようとしたのである。だから、ここでは国家統治イデオロギーとしての儒教が問題にされているだけで、いわゆる宋学の中身である哲学思想、その存在論、人性論、修養論等には直接言及してはいないのである。しかしながら、当時の儒学思想とは、言うまでもなく宋代以

降の学問の流れの中にあつたのであり、利瑪竇も当然これらの問題を避けて通ることはできなかったのである。実は、利瑪竇は主著である『天主実義』（一六〇三年）の中で、正面からこの問題を取り上げることになるのである。

利瑪竇自身は『天主実義』のことを、報告書の中では「カテキズム」（教理問答書）と呼んでいるが、実はこの書物は、ヨーロッパの伝統的また一般的意味での「カテキズム」とは趣を異にしていた。キリスト教の教理の全体を包括したものではなく、ある特定の意図をもって作られたものと考えられるからである。すなわち、キリスト教をめぐる中国人との実際の対話を基にして、中国人の興味と関心に即した形で構成されているのである。だから、『天主実義』を見ることによって、中国人がキリスト教のどのような点を問題にしたかということがわかる。と、同時に、利瑪竇らが、中国思想に対してどのような点を問題にしたかということを探ることまでできるといえる²⁾。

三 『天主実義』の構成と中国思想

『天主実義』は、上下二巻、全八篇から成る。各篇の内容骨子を簡単に挙げておく。

- 第一篇 …… 天主が万物を創造し主宰すること、及びその超越性について。
- 第二篇 …… 万物の根源に関して、天主教の立場から儒仏道三教を論評。
- 第三篇 …… 人間にのみ靈魂が与えられており、死後も不滅であること。
- 第四篇 …… 靈魂は鬼神と異なり、また、万物には類別があり、一体ではないこと。
- 第五篇 …… 輪廻を否定し、殺生戒を批判した上で、斎戒の意義について。
- 第六篇 …… 意志をもって善を行なうこと、死後の天堂・地獄の賞罰があること。
- 第七篇 …… 性の善と徳の善、天主と人を愛すること、および三教帰一説批判。
- 第八篇 …… イエズス会士の生き方、天主及びイエス降生のこと。

上巻の四篇では、「天主」と「人間」に関する基本的な問題が論じられ、下巻はそこから派生したことがらについて論及している。天主とはいかなる存在であるか、ということと、人間の本质は何か、ということが、『天主実義』の主要なテーマであったといえる。この問題をめぐる中国人との対話の中で、儒教・朱子学の考え方が問題として取り上げられているのである。

ところで、前章で利瑪竇の儒教観を見たが、その中で、中国人の天に対する畏敬感情と祖先祭祀の性格に言及していた。それについて利瑪竇は特に異論を差し挟んではいなかったが、『天主実義』ではこの点が問題にされている。つまり、万物の根源は何か、畏敬の対象となるものは何か、人は死ぬとどうなるのか、死者に対する姿勢はどうあるべきか、といったことがそこでは問題にされているのである。また、利瑪竇は儒教をすぐれた道徳学として評価しているが、『天主実義』では、善の問題に関して、中国人の考え方との違いが取り上げられている。このように、利瑪竇は全体としては儒教を肯定的に扱っているが、思想の根源にある問題に至っては、両者の立場の相違について厳密な議論を展開しているといえる。しかし、そこにこそ儒教・朱子学と天主教との対話の接点があったといえる。そして、注目すべきことは、利瑪竇がこれらの議論を行なうにあたって、次のような立場を鮮明にしている点である。

私は天主の普通の教えを説明し、それが真実の教えであることを証明しようと思いますが、とりあえず、天主を信じる者が多くかつ賢いこととか、經典や伝承の言葉などについては議論せずに、先ず抛り所となる道理を取り上げましょう。……中略……今あなたは、天主の教えの根本を聞こうとしていますから、私はこの道理をずばり述べて答えましょう。ひたすら、道理によって解剖分析しましょう。(『天主実義』首篇)

このように『天主実義』は、天主教信仰を前提とするのではなく、人が固有する普遍的な理性(利瑪竇は「靈才」と表現)で捉えられる議論を行なおうとした。つまり、既成の教理(ドグマ)を自明のこととして押しつけるのではなく、あくまでも普遍的・道理の探求をめざす姿勢を示したところに、大きな特徴があった。そして、この説き方は、

当時の儒教（朱子学）的知識人にとってきわめて受け入れやすい方法であったといえよう。普通の道理（公理）を前提とし、現実界の事物事象に即してこれを窮めること（格物窮理）は、朱子学の基本的立場に他ならなかったからである。もちろん、その際「理」の性格をどのように捉えるかということになると問題は残るが、道理の普遍性（公理性）とそれに対する認識能力（人間の知）を前提にするという基本的立場は、少なくとも両者の対話の可能性を開くものではあったといえる。

四 天主と天理（一）——万物の根源をめぐって——

『天主実義』の首篇では、天主が万物を創造し主宰する唯一の最根源者であるということが論証されるが、第二篇では、万物の根源に関する中国思想を取り上げて論評する。先ず、老荘の「無」と仏教の「空」の思想に対して、空無なるものは物を生ずることができないとして、両者を退ける。また、万物は自然に存在するという考え方に対しては、これを否定する。万物の根源は必ず実有なるものであるという立場に立ち、一般の存在とは次元を異にする「始源者」の絶対的存在を主張するのである。

一方、利瑪竇は儒教の説に言及し、「儒教では有とか誠とかを（万物の根源として）主張しており、十分その説を聞いたわけではないが、もとより悪くはないだろう」と、一応これを容認する発言をしている。しかし、以下の対話の中で、太極・天理の概念を取り上げて、論駁を加えている。彼の主張を少し詳しく見てみよう。

利瑪竇は先ず太極について、古人は「上帝」を尊崇することはあっても、太極を尊奉した例はないとし、そもそも太極は天地を生ずる実体ではないとしている。これに対して、中国の学者が「太極とは理に他ならない」と述べたことから、理に関する利瑪竇の議論が展開することになる。

利瑪竇は、物はすべて「自立者」（それ自体で存在する実体）と「依頼者」（何かに付随して存在する属性）とに分

かれ、理は自立者＝实体ではないから、他のものを生ずることはできないとする。「人心の理」でも「事物の理」でも、理は「人心」や「事物」の後に存在するものであり、それらのものを生み出す主体ではない、と断ずる。また彼は、理は靈覚、すなわち道理を明らかにする働きを持たない、として、靈性のないものが靈性をもつものを生じることとはできない、とする。以上が、「理は万物の根源者たりえない⁽⁶⁾」とする利瑪竇の根拠であるが、朱子学との対話という観点からこの問題を考えてみることにする。

理はあくまでも属性であって物を生む力を持たない、と利瑪竇は主張する。車の理が現にあって、これを作り上げる者がいなければ車はできない、とする。この「ものを作り上げる者」が、利瑪竇のいう天主である。利瑪竇の考え方に立てば、物を作るという「意志」を持つ者がこそが「根源者」であって、この根源者は他に依存することがない、真に自律的な存在なのである。利瑪竇は『天主実義』首篇の中で、アリストテレスの四原因論を援用して、形相因（模者）と質料因（質者）は、それぞれの物に本分として内在するが、始動因（作者）と目的因（為者）はその物の外に存在し、これが物の「所以然」としての天主である、と論じている。物を作る意志を持った存在とは、この始動因・目的因としての天主のことを指して言っているのである。つまり、利瑪竇の世界観の根底には、天主の意志がなければ物は存在しない、存在するものにはすべて天主の意志が働いている、という考え方があつた。個々の事物はそれぞれ目的を持つが、個別の目的を越えて、一切の物の究極的目的があり、それは天主に帰着する、と考えるのである。こうした立場に立つて見る限り、理自体は意志を持たず、したがって物の存在を根拠付けるものをそれ自体の中に含まないということになる。

では、こういった考え方は、朱子学から見るとどうなるか。『天主実義』第二篇では、明らかに朱子学の立場からの反論が見られる。まず、「その理が無ければ、その物は無い。だから、周子は理が物の根源であると確信したのである⁽⁷⁾」、と言う。これは、周濂溪の「太極図説」の考え方に対する朱子学的解釈に基づいた発言といえる。朱子は、

「一物があれば、必ず一物の理がある⁽⁸⁾。」という程子以来の見方を突き詰めていって、格物窮理説を確立したのである。事物にはそれぞれ理が内在している。朱子はこれを「所当然の則⁽⁹⁾」「所以然の故⁽¹⁰⁾」と呼ぶが、理がそれぞれに備わっているということが、「その理が無ければ、その物はない」ということなのである。物がその物として存在するということが、理の実在そのものの証明なのである。理とは物がその物である根拠に他ならない。従って、理が初めて物が存在するという時、それは理なるものが意志を持ってその物を作り出すということの意味してはいないのである。確かに、朱子学では、「所当然の則」と同時に、「所以然の故」としての理の性格を考える。「所以然の故」とは、なぜその物がその物として存在するのかということに対する根本的理由を指す。ただこの場合でも、なぜそのようなものとして存在するように「作られているのか」という問いかけを必ずしも含まない。つまり、根拠としての「所以然の故」にしても、存在を根拠付ける何らかの意志をあらかじめ想定してはいない、と言える。つまり、「理が根源である」と朱子学で考える場合、「意志を持った根源者」あるいは、「ある者の意志による創造」という発想をもともと持っていなかったといえるのである。そして、まさに利瑪竇は朱子学の中に「根源者」の発想の欠如を見たからこそ、「理は万物の根源ではない」と断言したのである。

このような考え方に対して、二つの立場が予想される。一つは、物が存在するのは、陰陽五行の気によるのであって、気によって物が存在するのは、そこに理が存在するからであり、あくまでも理と気の統合（妙合）以外に、物を存在させる根拠・根源はないとする立場である。事実、『天主実義』第二篇では、「理は先ず陰陽五行を生じ、その後〔それによって〕天地万物を化生するのであり、物を生じるには「そのような」次第があるのだ⁽¹¹⁾。」という中士の発言が見られる。もう一つは、気によって構成される事物の中に理の存在を認めた上で、更にその一層奥に根源者の意志なり存在を認めていく立場である。利瑪竇は朱子学との対話の中で、この方向での可能性を見いださそうとしたと考えられる。この発想が、天主—上帝論につながっていくと考えられるが、この点はあとで詳しく見ることにしよう。

五 天主と天理(2) — 靈覚をめぐる —

さて、次に問題となるのは、「理は靈覚を有するか」ということである。利瑪竇は次のように言う。「理は靈覚であるか、義を明らかにするものであるか。もしそうであれば、それは鬼神の類に属するもので、これを太極とか理とか言うことはできない⁽¹⁰⁾」と。利瑪竇の結論は、「理は靈覚が無いのだから、靈覚を生ずることはありえない⁽¹¹⁾」ということである。これを承けて中士は、「但し、理(太極)は動いて陽を生じる。陽は自然の靈覚ではないか⁽¹²⁾」と問いかける。利瑪竇は、この議論は何度繰り返しても堂々巡りだ、として、「その陽なるものは何によって靈覚を得るのか⁽¹³⁾」と反論している。これに対して中士は更に、「形や声の無い天主が万象に形や声を賦与すると、あなたは、おっしゃるのだから、靈覚の無い太極が物に靈覚を賦与してもおかしくはない⁽¹⁴⁾」と主張する。そこで利瑪竇は、靈覚を持たない粗雑・下等のものが、精密・上等の靈覚を賦与するというのは分を越えたことであり、天主の性は万般の理を含み、衆物の性を含むものである、と反論する。そして更に、「もしあなたが、『理は万物の靈を含み、万物を化生する』と言うなら、それこそは天主であり、理とか太極とかではない⁽¹⁵⁾」と迫るのである。

以上の議論を総括するならば、靈覚の根拠をどこに求めるかということに尽きる。利瑪竇は、靈覚の根拠を天主に求めるが、中士は、理の实在の中に靈覚の根拠を求めるといえる。利瑪竇の主張は、天主が個々の人間に靈魂を賦与するという人間観として、論じられていくことになるが、そのことは後章で見ることにする。ここでは、朱子の理気心性論における「靈」という概念について触れておきたい。

朱子は、『大学章句』の有名な「格物補伝」の冒頭で、「人心の靈には知が備わっていないものはないし、天下の事物には理が備わっていないものはない⁽¹⁶⁾」と説いている。万物に理が内在していること、そしてその理を究明認識する知の作用が心の靈妙な働きとして備わっているということが、格物致知の前提として説かれている。いわゆる知

覚は心の重要な機能である。例えば、朱子は人心と道心を論じて、次のように言っている。

心の虚霊なる知覚は同一であるが、人心と道心の違いが生じるのは、形氣の私より生じるものと、性命の正しきより生じるものがあり、知覚をなす根本が異なっているからである⁽¹⁷⁾。(中庸章句序)

朱子が知覚と言う場合には、身体的諸感覺の機能から条理規範の認識に至るまでを広く含むが、次のようにも述べている。

知覚されるものは理である。理は知覚を離れないし、知覚は理を離れない⁽¹⁸⁾。(朱子語類・卷五—24)

知覚されるものは心の理である。知覚することができるのは氣の靈である⁽¹⁹⁾。(同上・卷五—26)

理は心が知覚認識する対象であるが、心と理は本来貫通するものである、と捉えられている。では、知覚する能力は何に依るものであるか。朱子は、「知覚は心の靈妙な働きとして本来このようのですか、それとも氣の働きであるのですか。」という質問に答えて、次のように説いている。

氣だけの働きによるものではなく、先ず知覚するという理があるのだ。理は知覚の働きはしないが、氣が集まって形体をなし、理と氣が合わさることによって知覚することができるのだ。例えば、この燈が、油を得ることによって、盛んに燃え上がるようなものだ⁽²⁰⁾。(朱子語類・卷五—23)

心の靈妙な働きである知覚は、理と氣が合わさることによって初めて可能なのである。朱子はまた、「心で思い、耳で聞き、目で見、手で持ち、足で踏むのは、氣の及ばない所ようですが、氣の働きのには、これを主宰するものがあるのですか。」という問いに対して、「氣の中には自ずから靈なるものがそなわっているのだ。」と答えている⁽²¹⁾(同上—37)。このように、知覚作用は理氣の妙合によるものであるが、それは氣の中において理が働くという靈妙性によるものであった。朱子は、「靈なるところは心ですか、それとも性ですか。」と言う問いに、「靈なるところは、心に他ならない。性ではない。性は理に他ならない。」と答えている⁽²²⁾(同上—22)。このように朱子においては、

性は心に内在する理であって、霊なるものではない。「霊」とは万物の生成要素である氣に、存在原理たる天理が内在するという事実そのものを表した言葉だと言えよう。それは、生成生存の根源に横たわる究極の事実であり、人間の認識や言語では推し窮めがたいものであったが、ある固定的実体としてそこに存在するものではなかった。朱子は言う。

虚靈はもとより心の本体であり、自分で虚にすることができるのではない。耳で聴き目で視るが、視たり聴いたりする根源は、その心であるから、「心には」形象などあり得ようか。しかし、耳で聴き目で視るのだから、やはり形象があるのだ。心の虚靈には、どうして一物などありえよう⁽²³⁾。(同上—38)

虚靈（靈）とは、心の本来の姿であって、霊なる実体が別に存在するわけではない。虚靈なる知覚こそ、心の本質（本体）をなすものである。朱子は、「心は性に比べれば、やや形跡があるが、氣に比べれば、自ずから靈である⁽²⁴⁾。」（同上—40）と言っているが、心はそれ自体に理を保有するが故に、言い換えれば氣と理が合一するが故に、事物の理を知覚認識する働きを持つのである。だから、知覚は「心の虚靈」「人心の靈」「氣の靈」と呼ばれるのである。

以上のように見てくると、朱子学では、心の虚靈なる知覚（靈覚）は理氣の妙合によるものと考ええる。ここで問題になるのは、この理氣の妙合を、自然なるものと捉えるか、それともそうならしめているものの存在を読み取るか、ということであるが、朱子の立場は、「おのずからなる虚靈」と見て取っているのであり、更にその奥に「一物」を想定してはいないのである。ここに、靈覚の根源として天主の存在を読み取るうとする利瑪竇の考え方の違いがあったが、しかし、考えようによっては、「妙合」ならしめる存在を想定する道も可能性としては残っているのである。利瑪竇が、「『理は万物の靈を含み、万物を化生する』と言うなら、それこそは天主である」と、もっていったのは、その可能性に対する彼のアプローチとも言えるし、彼はこの点を一步進めべく、天の問題、上帝の問題に論及していくのである。そして、奉教士人たちもこの観点に注目していったと考えられる。

利瑪竇は、『天主実義』第二篇で、中士の「天地を尊しとする」という説を取り上げ、「至尊なるものはただ一つで、二つとはない。天と地と言えば二つである⁽²⁵⁾」と批判する。続いて、「わが国の天主は、中国で言う上帝である⁽²⁶⁾」と述べ、『詩経』『書経』等に見える上帝崇拜の言葉を用いた上で、「上帝と天主とは、名称が異なるだけだということがわかる⁽²⁷⁾」と結論付けている。つまり、利瑪竇が経書の文章から「上帝」を取り上げたのは、崇敬の対象となるのは唯一無二のものである、ということ強調する文脈の中から出て来たものなのである。利瑪竇は、上帝が古来の中国人によって唯一の主宰者として崇敬されていることに注目したといえる。そこに、唯一なる天主との類似性を見たのであって、必ずしも中国人の所謂上帝がそのまま天主であると考えていたわけではない。利瑪竇は、中国人の言う天ないし上帝の概念でもって、天主をカバードできるとしたのではなく、天や上帝という中国人なじみの深い概念を用いることによって、天主の概念を理解する道を開こうとしたのである。しかし、後世議論を呼び起こすことになるように、中国天主教にとっては、ここに大きな問題があったと言える。

ところで、この利瑪竇の説に対して中士は、朱子が「帝」を「天」と解したのは(『周易本義』説卦伝「帝出乎震」の註に、「帝は天の主宰である」と見える)、「天は理に他ならない」と説いたものであるとする⁽²⁸⁾。また、程子の「形体から天といい、主宰から帝といい、性情から乾という⁽²⁹⁾」という言葉を引き、上帝を引くからにはそれは天地を奉敬することだとしている。更に中士は、頭を上げて天を見れば天を拝することがわかる、と天に対する畏敬を強調する。これに対して、利瑪竇は、見えるものを有るとし、見えないものを無いとするから、形色ある天地に仕えることを知っているだけで、「天地の主」が存在することを知らないのだ、と説く。利瑪竇はあくまでも天地それ自体が本体ではなく、「原主」(根源の主宰者)が存在すると主張する。このように、利瑪竇は中国人の経書の伝統の中

にある上帝観を援用しながら、それが天ないし天地に対する畏敬感情に止まることがないように、天地を含めた万物の根源者に向かうものであるように、と説いているのである。

以上をまとめるならば、次のようなことが考えられる。利瑪竇は、報告書の中で、中国人は天を至高神として崇めている、としばしば指摘しているが、彼は中国人の天観念のうち、特に主宰者としての性格を示す上帝の概念を取り上げ、天主との類似性を強調することによって、彼らの関心を引き付けることに、ある程度は成功したといえる。朱子学に即して言えば、道の本原としての天、善なる性の根拠である天、理を支える究極のものとしての天、こういった天の概念に接近する形で、天主の概念を説いていったといえる。こうした利瑪竇の論法を受けて、当時の士大夫たちは朱子学的思想の中から天主教への接近を図ったと考えられる。

例えば、奉教士人である楊廷筠は、「天主を欽崇することは、吾が儒が上帝を昭事すること〔と同じ〕だ⁽³⁰⁾」(七克序)と述べる。彼は、「儒者は天に基づく。だから、天を知り、天に事え、天を畏れ、天を敬う。いずれも中華先聖の学である⁽³¹⁾」(刻西学凡序)と説き、天主教と儒教が天に関して共通の立場に立つことを指摘している。また、許胥臣という人物は、「天について説くのは、西洋の学問に始まるものではない。程子が『儒者は天に基づく』と言ったのは、古人が天を敬い、天を畏れたのを尊重して説いたものだ⁽³²⁾」(西学凡引)と述べている。また、利瑪竇らの著書を編纂して『天学初函』を刊行した奉教士人の李之藻は、天主教は「天を知り、天に仕えることを求めるもので、六経の趣旨に背馳するものではない⁽³³⁾」(刻天学初函題辞)と断言する。彼は、孔孟の教えも天を大原とするものであると捉え、天に言及した『易経』の辞や、「帝は天の主宰である」とした朱子の言葉を挙げて、「天主の意義〔を語ったもの〕は、利先生(利瑪竇)から始まるものではない⁽³⁴⁾」(天主実義重刻序)と説いている。

以上のように、彼らは、利瑪竇の論に呼応するように、儒教と天主教との接点を、この「天」の一点に求めているといえる。ここには、利瑪竇の方からの接近だけでなく、士大夫たちの側からの接近も見られるのである。それは、

楊廷筠や許胥臣の言葉に見えるように、「聖人（儒者）本天」の立場を訴えようとするものであった。言うまでもなく、この程伊川の言葉は、「釈氏（仏教）本心」の立場に対峙するものであった。つまり、彼らが、この言葉を引きながら、天主教と儒学が共に「天に基づく学」であることを強調するのは、明らかに「心に基づく学」である仏教や儒教心学に対するアンチテーゼとしての意味を持っていたといえよう。陳亮采は『七克』に寄せた序文の中で、心を師とし、心を天と認める立場を、イエズス会士と異口同音に激しく批判している。これらから窺われることは、陽明学流の心学の流行に対して批判的な立場に立つ者が、これに対峙する「本天の学」として、天主教を好意的に捉えたという面もあったのではなからうか。天主教にとっても、これは都合のよい状況であったといえよう。

ただ、儒教的天概念との共通性があまり強調されてくると、天主の全体像や本質がぼやけてくる危険性も確かにあったといえる。また、更に儒教的天だけで十分であってその他に天主などというものを必要としないという考え方も出てくるといえる。しかし、楊廷筠の『代疑篇』などの著述を見ていくと、天主教固有の天主像が浮かび上がってくる。それは、万物を創造し主宰する天主が、同時に人類のために降生し救済する存在である、という天主像に他ならない⁵⁵⁾。徐光啓、李之藻、楊廷筠といった奉教士人たちは、もちろんこのような意味での創造 \parallel 救済者としての天主を信奉したのであるが、『天主実義』では最終篇にわずかに触れられるだけで、こうした内容はほとんど姿を現さない。つまり、最初にも言及したように、『天主実義』は天主教のすべてを語ったものではなく、また語ろうとしたものでもなかったのである。あくまでも利瑪竇が対話した中国人の興味や関心に即して問題を取り上げたものであったからである。したがって、以上見てきた天や上帝などに関する一連の議論も、そういった対話の対象となつた士大夫たちの思想に即してなされたものであって、それらのことが、利瑪竇らが彼らに語つたすべてではなかつたのである。『天主実義』の成立の事情からもわかるように、利瑪竇は一方で中国文による正統的カテキズムを厳密詳細に制作しながら、他方で中国人の思想に即したカテキズムを創作したのである。したがって、奉教した士大夫たちが、天主教本来の天

主概念を誤らずに受容することができたのは、最終的に利瑪竇の意図が成就したという言い方もできるだろう。しかし、別の観点から言うならば、朱子学思想との対話を徹底的に推し進めるといふ利瑪竇との対話を通して、彼らの中にある何かが触発され、彼ら自身の思想が揺り動かされ、それによって新たな思想形成へと彼らを誘うことになったのではないか、ということもいえよう。最後に、天主教が提示した人間観をめぐる問題を考えてみたい。

七 靈魂をめぐって

利瑪竇は『天主実義』の中で、生命活動の原理であるアニマを「魂」と訳し、「生魂」「覚魂」「靈魂」の三魂があると説く。つまり、人間は、生長養育の機能や知覚運動の機能の上に、物事を推論し理義を明弁する固有の機能を備えた靈魂を有するのである。靈魂は、記憶・認識判断・意志の働きを備え、肉体と合一するが、これを超越し主宰する。靈魂は、人が生を受ける時に、一人一人天主から直接賦与されるもので、人間を他の存在から區別し特徴づけると共に、個々の人間をそれぞれ独自の存在とするものである。さらに、肉体の死後も永存不滅のものであり、天堂もしくは地獄に至るものとされる。物事の理義曲直を判別する能力を持ち、自由意志を備えた人間は、靈魂の不滅と来世の賞罰を前提としながら、その生をよりよく生きるよう創造されている存在である。これが、利瑪竇が提示した、天主教の人間観なのである。

以上のような靈魂観に関しても、やはり中国人との対話の中で様々な問題が投げかけられることになる。その内容は、『天主実義』の第三篇・第四篇、及び艾儒略（ジュリオ・アレーニ）の『性学物述』に詳しい。この問題については、筆者は別のところで詳述したので、以下、問題点を簡単に挙げておくことにする³⁶⁾。

一つは、理気概念との関係である。人の生死は気の聚散と変化によるものである、という中国古代以来の死生観に対して、利瑪竇は、気には靈的作用は認められず、靈魂は気ではない、とする。また、理に關しても、靈魂は理で

はなく、理を推論明弁する主体である、とする。生成を気によるものと考え、天理の内在として本性を捉える朱子学的発想とは異なる人間観であったといえる。

次に問題となるのは、鬼神との関係である。両者は、人間の死後に関わる概念として同一視されやすいが、利瑪竇は明確に区別している。靈魂は人の内なる本質をなすが、鬼神は固有の本質とはならない、ということ。鬼神は祭祀の対象となるが、靈魂は祀られるものではなく、天主を崇仰する当体であること。これらの問題は、特に伝統的祭祀儀礼との関係で、中国人の天主教受容に深刻な課題を投げかけることになる。ただ、この靈魂の存在を前提にしない限り、来世と救済という天主教の最も重要なテーマを受け入れることはできないのであった。

また、天主教の立場では、靈魂の個別性・独自性が強調されるが、中国人の側からは、本性の同一性が主張される。万物は一気あるいは一理から成るとして、その一体融合性を確信する中国思想と、人間あるいは個我の独自性を根底に持つ天主教思想との違いが明確にあった。

以上のように、靈魂をめぐるでも、天主教と朱子学の間には、人間理解の本質的な相違が見られた。では、天主教を受容した人々は、この基本的な人間観の相違をどのように考えたのであろうか。一方を捨て、一方を受け入れたのであろうか。ここで考えられるのは、天主教に対して接近していった人々の多くが、死後や来世といった問題に多大な関心を抱いていたという事実である。『天主実義』首篇の冒頭に見える中士の問いかけも、修己成徳の道は死後どこに至るのか、というものであった。利瑪竇が士大夫たちと実際に行なった対話を収めた『畸人十篇』は、死と死後をめぐる問答があふれている。また、利瑪竇は報告書の中で、後に中国天主教会の中核となった徐光啓が若い時、儒教では来世や魂の救済について語られないので、仏教などに求めたが満足を得られなかった、と記している。

こうして見ると、奉教士人にとって死後の問題がいかに大きな関心事であったかがわかる。儒学は基本的に鬼神や死後のことを主題とはしない。祭祀儀礼にしても、死者の霊そのものが問題というより、生きている者の家族倫理・

社会倫理に主眼があったといえる。その意味で、利瑪竇が、「こういう儀式が設けられたのは死者のためというよりも生きている者のためだ」（前出）と分析しているのは、それなりに当を得たものといえる。朱子も、「鬼神は二番手にすることだ⁽³⁷⁾」（朱子語類・卷三）とし、「鬼神の道理は、聖人でも説きがたい⁽³⁸⁾」（朱子文集・卷五一・答董叔重）としている。しかし、重要なことは、朱子は人間の死後に関わる鬼神の問題を無視したのではなく、その道理を窮めた上で、「知りがたい」「説きがたい」要素に対して慎重な態度をとり続けたということである⁽³⁹⁾。先に見たように、朱子は理気の妙合として存在を捉える。朱子は事物に即して徹底的に天理を窮めた上で、存在の究極、人間の知の究極、そこに「説きがたい」何かを見つめていたとも言える。靈魂の問題をめぐる、朱子学と天主教との間には、大きな隔たりが確かにあった。しかし、死の問題、不可知なる問題は、朱子学自身がもっていた根本問題と連なるものであったともいえる。朱子の言う「説き難い」「知り難い」ものへの関心と希求が、天主教で説く死生観に対する関心につながり、それを受け入れる方向へと向う可能性も十分にありえたのである。その意味で、利瑪竇の、「このアカデミアに所属する者（儒教徒）がキリスト教徒であることも、またそうなることも十分にありうる」（前出）という発言は、単なる希望的観測でもヨーロッパ向けのたてまえ論でもなかったといえる。

八 おわりに

以上、『天主実義』の議論を見的过程中で明らかになったように、天主教と朱子学との間には思想的に大きな相違点が存在した。つまり、存在の根源、人間の本性に関する基本的な考え方においてである。しかし、これらの問題に関する議論を突き詰めていく時、互いに相い容れないということだけでなく、相違を越える道の可能性も見えてくるのである。考え方が異なる問題に関する更なる掘り下げを通して、実は朱子学から天主教へという道も存在しえたのではないか。むしろ、対立する思想との対話において、自己自身の思想を開放し再構築していく道が開かれたのではないだ

ろうか。明清期の士大夫たちが天主教を受容するに当って、彼らの思想的素地としての朱子学が一定の役割を果たしたと考えることもできるのではないか。本論ではこの問題に対する一つの推論を行なってみたのである。今後、更に多様な視点からの接近と検討を試みたいと思う。

【註】

- (1) 以下、利瑪竇の報告書からの引用は全て、イエズス会士のバスクワレ・M・デリーアが編集した『FONTI RICCIANE』(一九四二、四九)を底本とした、川名公平氏訳『中国キリスト教布教史一・二』(岩波書店『大航海時代叢書』第II期第8・9巻)による。
- (2) 『天主実義』の成立過程とその特徴については、拙稿『天主実義』の成立』(『哲学年報』第五十一輯、一九九二)を参照。
- (3) 吾将訳天主之公教以徵其為真教。姑未論其尊信者之衆且賢与経伝之所云、且先举其所执之理。…今子欲聞天主教原、則吾直陳此理以対。但仗理剖析。
- (4) 夫儒之謂曰有曰誠、雖未尽聞其积、固庶幾乎。
- (5) 太極非他物、乃理而已。
- (6) 所謂理、則不能為天地万物之原矣。
- (7) 無其理則無其物。是故我周子信理為物之原也。
- (8) 凡有一物、必有一理。
- (9) 吾聞、理者先生陰陽五行、然後化生天地万物、故生物有次第焉。
- (10) 理者靈覺否、明義者否。如靈覺明義、則属鬼神之類。曷謂之太極、謂之理也。
- (11) 理無靈無覺、則不能生靈生覺。
- (12) 但理動而生陽、陽乃自然之靈覺、或其然乎。
- (13) 彼陽者何由得靈覺乎。
- (14) 先生謂天主無形無声而能施万象有形有声、則太極無靈覺而能施物之靈覺、何傷乎。
- (15) 如爾曰理含萬物之靈、化生万物、此乃天主也。何独謂之理、謂太極哉。

- (16) 蓋人心之靈、莫不有知、而天下之物、莫不有理。
- (17) 心之虛靈知覺一而已矣、而以為有人心道心之異者、則以其或生於形氣之私、或原於性命之正、而所以為知覺者不同。
- (18) 所知覺者是理。理不離知覺、知覺不離理。
- (19) 所覺者、心之理也、能覺者、氣之靈也。
- (20) 問、知覺是心之靈固如此、抑氣之為邪。曰、不專是氣、是先有知覺之理。理未知覺、氣聚成形、理與氣合、便能知覺。譬如這燭火、是因得這脂膏、便有許多光焰。
- (21) 心之所思、耳之所聽、目之所視、手所持、足之履、似非氣之所能到。氣之所運、必有以主之者。曰、氣中自有箇靈底物事。
- (22) 問、靈処是心、抑是性。曰、靈処只是心、不是性。性只是理。
- (23) 虛靈自是心之本体、非我所能虛也。耳目之視聽、所以視聽者即其心也。豈有形象。然有耳目以視聽之、則猶有形象也。若心之虛靈、何嘗有物。
- (24) 心比性、則微有迹。比氣、則自然又靈。
- (25) 夫至尊無兩、惟一焉耳。曰天曰地、是二之也。
- (26) 吾国天主即華言上帝。
- (27) 知上帝与天主特異以名也。
- (28) 朱註解帝為天、解天惟理也。
- (29) 以形体謂天、以主宰謂帝、以性情謂乾。
- (30) 夫欽崇天主、即吾儒昭事上帝也。
- (31) 儒者本天。故知天、事天、畏天、敬天。皆中華先聖之学也。
- (32) 言天非自西学始也。程子曰、儒者本天、蓋宗古敬天畏天言之。
- (33) 要於知天事天、不詭六經之旨。
- (34) 然則天主之義、不自利先生剏矣。
- (35) 拙稿「楊廷筠の思想形式に關する一考察——明末一天主教徒の人間觀——」(「中国哲学論集」第十二号、一九八六)を参照。
- (36) 拙稿「明末天主教の靈魂觀——中国思想との對話をめぐる——」(「東方学」第七十六輯、一九八八)を参照。

(37) 鬼神事自是第二著。

(38) 鬼神之理、聖人蓋難言之。

(39) 拙稿「陰陽の靈としての鬼神——朱子鬼神魂魄論への序章——」(「哲学年報」第五十輯、一九九二)を参照。

【附記】本稿は、一九九二年五月二十九日から六月一日まで台北市の中央研究院學術活動中心で開催された「國際朱子學會議」において、「明清期的天主教與朱子學」という題で発表した内容を基に、加筆したものである。既発表の論文と一部重複するが、そのまま載録した。また本稿は、平成四年度文部省科学研究費補助金による一般研究(B)「幕末明治期における明清期天主教關係漢籍の流入とその影響に関する基礎的研究」(代表柴田篤)に参加して得られた研究成果の一部でもある。