

十七世紀イエズス會士の『易』解釋

——『中國の哲學者孔子』の「謙」卦をめぐる有神論性の主張——

一 『易』を通じての中國哲學の位置づけ

明清期に中國を訪れたイエズス會士たちは、中國哲學のうちに現れるさまざまな概念にキリスト教の神に對應するものがあるかないかを調べるため非常に深く中國古典を研究した。それはキリスト教の神の概念が中國にあるかどうかによって、中國へのキリスト教布教の可能性と方法が大きく左右されることになるからであった。そしてこのような中國哲學研究の結果、彼らの間には中國哲學中に神的存在、つまり神にあたる存在を肯定する立場と、神的存在を否定する立場の二つが生じてきた。その一つはマテオ・リッチ、イントルチェッタ、クブレラを代表とする中國哲學有神論説と、もう一つはロンゴバルディを代表とする中國哲學無神論説であった。この有神論と無神論とは對立的なものではあったが、實は、兩者とも中國哲學の根源にあるものが『易』であると認めていた。『易』を根底に置きつつもその『易』に神的なものがあるかどうかの點について、兩者は見解が分かれていたのである。

もともと早く『易』に言及したのはマテオ・リッチの『天主實義』であった。そこではマテオ・リッチは「説卦傳」に現れる「帝」を神

的なものと認めて、これを中國哲學有神論の根據の一つとしたのである。ついで『易』に言及したのはロンゴバルディである。彼は『中國の宗教に關する二、三の議論』という論文で『易』をはじめとする中國古典のなかには神的概念は存在しないと、中國哲學無神論を主張した。ついで『易』に言及したのはマルティノ・マルティニである。彼はその『中國史』のなかで六十四卦圖を掲げ、易の原理に關する簡単な紹介をおこなった。そしてこれが『易』の具體的内容に關してやや詳しくヨーロッパに紹介された最初のものではあった。ただマルティノ・マルティニはロンゴバルディとは異なり、中國哲學有神論の立場に立っていた。

マルティノ・マルティニにつづくのが本稿でとりあげるイントルチェッタ、クブレラによる『中國の哲學者孔子』である。この書は『大學』『中庸』『論語』のラテン語譯文に、中國哲學の解説と、孔子の傳記などを付したもので、ヨーロッパ社會に本格的に中國哲學を紹介した最初の書物である。この書はルイ十四世の命により王立圖書館から出版されたため、廣くヨーロッパの知識人に知られることになった。今回はその書のなかから、とくに『易』に關する部分をとりあげて検討することにした。

井川義次

さて、この『中國の哲學者孔子』の著書イントルチエッタ、クプレらは、中國哲學に對してマテオ・リッチやマルティノ・マルティニと同じく有神論の立場に立っていた。そして彼らは、中國哲學有神論者・無神論者ともに、中國哲學の根源であるとする『易』の哲學の根底には、神的存在があることを論證し、それによって中國哲學有神論の立場をゆるぎないものにしよとしたのである。すなわち『易』を中國哲學有神論の立場から論證しぬくこと、これが彼らの目的であった。くりかえすが、有神論説・無神論説ともに中國哲學の根底には『易』があることを認めていたのである。もしも、その『易』のなかに神的存在があることが論證できれば、中國哲學無神論は成り立たなくなる。これがイントルチエッタ、クプレらの『易』解釋の重要な目的であった。中國哲學が有神論であれば、中國のキリスト教化の可能性は高くなる。それはまたヨーロッパに對して、中國哲學が布教上重要な意味をもつことをアピールするものだったのである。

さて『中國の哲學者孔子』において、イントルチエッタやクプレたちは彼らの主張、すなわち『易』における神的存在の論證をおこなうにあたって、實は非常に興味深い資料選擇をおこなっているのである。すなわち彼らは『易』解釋のテキストとして明の萬曆期の宰相張居正の『易經直解』を採用したのである。宣教師たちによって張居正の解釋が採用されたのは、宋學のさまざまな注釋にくらべて、張居正の注釋には思辯的性格が少なく、理解しやすかつたということと、またそれ以上に彼の注釋における「天」「上帝」「鬼神」などの概念には宣教師たちにとって人格性・靈妙性を讀みこみやすい側面があったことと、さらにそこには中華民族がキリスト者同様の徳を重んじていたと推察させるものがあったことなどが主な原因であった。

本稿では、『中國の哲學者孔子』のなかの『易』についての議論をめぐり、宣教師たちが張居正の『易經直解』を利用しつつ、いかにそこに神的存在を讀みこもうとしていたかを見てゆく。また宣教師たちは六十四卦のうち、とくに「謙」卦の徳については、きわめて詳細な解説を施しているが、それがいかなる理由にもとづくものであったかについても考察したい。

二 易の原理と主宰者としての「帝」

『中國の哲學者孔子』の「中國哲學概要」、第六節「新しい哲學の法を近代の解釋者がいかなる源泉から汲み取ったか」において、宣教師たちはまず「すべての學説の根は一つの同じものである。明らかないつの基盤、すなわち『易經』Ye kim あるいは『變化の書』Iber mutatiounn がそれである」として、中國の諸學の基礎が『易』にあったこと、また「中華民族の創始者」伏羲「Fohi」が……根據としたものは、創造された諸事物相互の組合せ、あるいは分離と抗争に他ならなかった」と説き、易が中國民族の始祖、伏羲の諸事物の原理の探求に由來すると語る。そして、これにもとづいて「これらを通じて伏羲は、未熟な中國の幼年期をその原理の究極的目的の概念、至高なる智的靈の概念へと徐々に導いたのであった。それに對しては當時すでに供物や犠牲が捧げられていた。そしてそれゆえに伏羲はまたの名を包犧 Pao Hī—それはほほ犠牲を包むものということだが—とよばれるのである」と述べ、その結果「ここからもきわめて明らかのように、この民族にはそのはじめから眞の神「性」への祭祀 veri numinis cultus が存在していたことが證明されるのである」と結論づける。すなわち中國人はそのはじめから眞の神を崇拜していたのだとの主張が

おこなわれるのである。

そして、これにつづけて八卦から六十四卦への展開、「陰」「陽」とそれを生みだした「太極」*magnus axis* について紹介され(三三—三九頁)、さらに「諸事物の二つの原理」の箇所においては陰陽の原理から四象、八卦への展開が説かれる。宣教師たちは「説卦傳」の「天地定位、山澤通氣……」にもとづき、中國人は八卦の結合や對立によって事物の生成を説明したのだと理解してつぎのようについて。

これら「八卦」相互の結合や對立について、孔子は『易經』書(張闡老 *Chan Colao* の解釋による)でつぎのように説明する。天地は(と彼はいう)ある一定の位置と場所とを所有する。「すなわち」地は下方を、天は上方をである。山と山々の水〔澤〕は互いに濕氣や蒸氣によって地下の水のある場所から立ち昇る(そこから雲と雨が「生ずる」)もの、また濃密であつて下るものにとよつて浸透しあう。ついでこれらのものから泉や河川、沼地が生じる。……(四二頁)

これは張居正の先天八卦の解説に依據したものであった。その張居正の解説とは、つぎのようなものである。

乾坤坤北、是天確然在上、地曠然在下、兩儀之位定矣。由是、艮與兌、東南西北對、則山以融結之氣、下通于澤、爲泉爲水。澤以滋潤之氣、上通于山、爲雲爲雨。……(『易經直解』「説卦傳」)

こうした世界の生成のあり方を『易』に見た宣教師たちは、さらにその世界生成を主宰するものの存在の有無を探ることになる。そして彼らはそれを「説卦傳」の語、「帝出乎震」のうちに見いださうとする。この「説卦傳」に對する張居正の注を以下に示そう。

萬物出乎震、震東方也。……帝之出入不可見、即物之出入以見之。

自帝乘乎震、而萬物于震乎出焉。……皆上帝之主宰。(『易經直解』「説卦傳」)

宣教師らは、この張居正の後天八卦の解説にもとづき、この「説卦傳」の文は意志をもつた天の支配者が、事物の産出の初めに東方から現れることを意味しているのだととらえる。

天の支配者 *ceeli imperator* は(と「孔子は」いう)諸事物の最初の産出において春の盛りに東方から現れ自己の存在を示す。
〔中國哲學概要〕、第六節「新しい哲學の方法を近代の解釋者がいかなる源泉から汲み取ったか」、四三頁)

そして宣教師たちはこれにもとづいて、孔子は、季節の移り變りや、事物の生成などのすべては上帝の主宰によるものであるととらえていたと考えたのである。

このことを孔子は、—張闡老の説明によれば—、つぎのように結論する。 *k'ai xam ti chi chu gai* 「皆上帝之主宰」、すなわちこれらすべては至高なる支配者の主權と主宰によるものである *haec omnia sunt a supremi imperatoris dominio ac gubernatione* (同七)

「皆上帝之主宰」は張注の最後の部分をそのまま引用したものである。これによつて、宣教師たちは『易』中に天の支配者ないし上帝の存在を確認したのであった。

三 易の道德性

このような『易』について、宣教師たちはそれが中國哲學のなかにあつてどれほど重要な價值があるかを説明しようとする。彼らはまず、六十四卦圖を提示し、それらについて「とりわけ孔子が—たとえ

この先達が、いま一度、精確に觀察する欲求からは身を遠ざけていると告白していたにしても、特別の稱賛をもって説明に努めた〔六十四卦圖を〕、わたしは無用な對照表、もしくは迷宮であるとはいわない〔同上、四五頁〕と、『論語』「述而」篇の「假我數年、卒以學易、可以無大過矣」の文を背景とすると考えられる孔子の權威をもって、易の價値を辯護する。

ついで彼らは宣教師たちは文王、周公、孔子など古代の聖人たちはこの易を通じて、個人から公務にいたるまでの道德的教訓を得ようとしたのだと述べる。すなわち易の眞の意義は道德法則を志向する點にあると見るのである。

「孔子は」そこで「易の」解釋の創始者文王 Wen wang とその息子周公 Chou cun たち「の言」を解釋して、きわめて明瞭でまた幅廣く、道德的意味合いをもたせてすべてを説明したのである。それは諸事物相互間の自然な聯關、秩序、變換、生成する力などから、なんらかの個人的道德や家庭教育について、あるいはとくに都市や地方の公務や帝國全土の管理について許多の教訓を得ようとしたことであつた。（中國哲學概要「第六節」新しい哲學の方法を近代の解釋者がいかなる源泉から汲み取つたか、四五頁）

ただし、易の占筮的側面については、宣教師たちはつぎのようにとらえていた。孔子は占いの意義は認めていたものの、自らはそれを習慣にせず、現世ではむしろ理性的な事柄だけに専念していた、と。

しかしながら孔子自身は（と注釋者たちは證言する）、いかなる占いや預言の方法も習慣にせず、あたかもそれらが無益でまったく無用なもので、自分には決してかかわらないものであるかのようにして、ただ理性の導きにのみ熱心で、現世では徳の光にだけ

没頭し、それのみ努力していたのである。（同上、四五―四六頁）キリスト教においては神からの啓示にもとづく預言をのぞいては、一般に占いや呪術は不信仰の印とみなされた。その點から彼らは、易の占術性を希薄にしようとして、孔子の易に對する態度を示したのである。宣教師の解説は「說卦傳」の「昔者聖人之作易也、將以順性命之理、是以立天之道」によると思われるが、ただし「說卦傳」のこの部分から、直接このような孔子の非占術的指向が出てくるとは思われない。彼らのこうした解釋は、實はつぎの張居正の、易の働きはたんに卜占にとどまるものではなく、むしろそれを通じてあらわれる性命の理をこそ重視すべきだとの見解によるものであつた。

易不徒爲卜筮之用、而性命之理、實具於此。性是人之理、命是天地之理。（『易經直解』「說卦傳」）

四 「謙」徳の強調

さて宣教師たちは六十四卦圖を提示し、そのなかで、最初の十七個の卦について、その解説をおこなっている。すなわち「乾 Kien」「坤 Kuen」「屯 Chun」「蒙 Mum」「需 Sin」「訟 Sun」「師 Su」「比 Pi」「小畜 Siao cho」「履 Li」「泰 Tai」「否 Pi」「同人 Tum pin」「大有 Ta yeu」「謙 Kien」「豫 Yu」「隨 Sui」の諸卦である。そしてこれらのうちでも、とくに十五番目の卦、すなわち「謙」の卦に注目し、これにきわめて詳細な説明を加えている。彼らによるとそれは中國人が「謙」の徳を特別に重んじたからだという。

さて、讀者が自分自身の眼で眞實を確認し、ついで本著作全體のうちの一斷片から判斷を生みだし、そして最後にこの中國の哲學がどこをめざしていたのかを知ることができるように、疑わしい

點まで検討できない人々に對して、六十四の形から十五番目の形「謙」を—その他の形については簡略に—提示することは有益なことであろう。また中國人が、いかにその形「謙」をまず第一に、あらゆる幸福の前兆であると理解し、中心に据えて稱賛したのかを二人の君主文王、周公、同様に孔子の注解、そして中國語からラテン語譯された張闕老の注解によって示すことは有益なことであろう。(中國哲學概要、第七節「上述の六十四の圖表からある類型が示される」四六頁)

そして宣教師たちは、古代の聖人たちは、「謙」の徳こそが成功と繁榮の基盤であると考えていたとして、その封辭ならびに、象辭、象傳、象傳のすべてにわたって考察をすすめると宣言する。

以上の事柄「謙」以前の十四の卦の内容」をかいつまんで説明し終えたので、われわれは先に述べた三つの注解の解説に進もう。そしてその他の例のなかからはこの形「謙卦」だけが唯一の例になるだろうから、その注解のそれぞれについて論じよう。そこではすべての人々のうちで最初に結び目「難問」を解こうと手がけた文王がつぎのように述べている。「謙遜 Humilitas とは、人にでも廣く明らかな徳である。完全な人間「君子」 Vir perfectus はたとえはじめは潛伏して屈從していても、結局は成功と繁榮の結果を獲得するのである」。(同上、第八節「十五番目の形の説明」五〇頁)

この文の最後の「謙遜とは……」は「謙」の卦辭と象辭「謙、亨。君子有終」の譯文であるが、以上のことによつて宣教師たちは中國人が「謙」徳を重視していたことを確認したとして、これについて、さらに彼らなりの意味づけをしようとする。そこで彼らは象傳「象曰、

謙亨。天道下濟而光明。地道卑而上行。鬼神害盈而福謙、人道惡盈而好謙、謙尊而光、卑而不可踰。君子之終也」をとりあげ、これへの詳細な解説をおこなうのである。

簡潔な注釋を公表しようとする孔子は、謙亨 Kien hen という二つの言葉をつぎのように解説する。實體「象」 Substantia (あるいは力 *vis* または二つの言葉の意味) はつぎのようになり、謙遜はどこにでも廣く明らかであり、天の理性、あるいは本性 *essentia est ac natura* である。それは萬物の上に非常に高く秀でているけれども、その影響力によつてある程度下降して自らを低くするので、謙遜な地と結びつき、その徳と効果は事物の創造と援助における働きを通じてより一層輝きわたり、ついには萬物に顯らかとなる。理性は部分的には地と似ていなくもない。なぜならきわめて低い場所ですらうちに蓄積したものを隠しているようであつても、天と結びつく働きを通じて高處へと現れるからである。さらにこの天の理性あるいは本性は、突出したものを減少させ、昂ぶったものを抑制し、放逸を制限する。他方、恵み深い影響力によつて、謙遜で卑下し不足したものを愛護し豊かにし、またきわめて大きく増大させる。理性は地に似ている。なぜなら法外に過剰で昂ぶったものを制約し破壊するからである。しかし反對に適度なものを、謙遜なものを増大させ完成するのである。(張闕老はこれらの事柄を天と地の作用の本性から、きわめて豊かに解説している。しかしヨーロッパの讀者は自分自身でそれらを容易に理解するであろうからわれわれは多くの例のなかでここだけ、簡略化に努め、それらを故意に通り返すことにする) 最後に靈「鬼神」 *spiritus* は昂ぶったものを滅ぼし謙遜なものを祝

福する。理性はまた人に似ており、過度に昂ぶつたものを憎み、謙遜なものを愛する。慎ましく謙遜な人は尊位にあれば、たとえ求めなくとも、非常に崇高で輝かしい位にあるその徳の光によって、有名となって稱賛される。「謙遜な人は」たとえ低くて人目につかない地位に置かれたとしても、徳はそれ自身で輝くので、彼は顯貴で幸福な者にならないわけにはゆかず、彼に對する稱賛はそれ以上増すことがないほどになる。そしてこれこそが謙遜にして、きわめて完全な人物の幸福で榮譽ある結果なのである。

(同上、第八節「十五番目の形の説明」五〇—五一頁)

まず象傳の譯文が示され、ついで「謙」の徳が天の理性・本性であると、そのきわめて高い位置づけが示される。そして後半部で宣教師たちは靈、すなわち鬼神も謙遜なものを祝福し、おごり昂ぶるものを滅ぼすものと述べる。要するに宣教師たちはこの靈、すなわち鬼神に能動的な人格的性格を見ようとしていたのである。これらのことは宣教師たちが『易』の有神論性を確信していたことをはっきりと示している。

ところで、この「謙」の象傳について張居正の『易經直解』を見ると、そこではおおいに自らを卑下し謙虚である者に對する祝福という、天なし鬼神の能動的關與と、人道の謙遜な者に對する稱賛について語られている。

言乎鬼神、則害盈而福謙。觀那禍福之徵應可知。夫天地鬼神之損益且然、況於人乎。吾知、恣滿假之習者、人皆從而惡他也、如天地鬼神之損益者一般。尙卑遜之心者、人皆從而好他、就如天地鬼神之益夫謙者一般。夫謙爲人所尙尙這樣。故人而能謙、正天道之所益、地道之所流、鬼神之所福、人道之所好者也。又焉往而不善

哉。以之居尊、則德因位而益彰。雖無心於君子之光、而道自無不光。以之居卑、則德不假勢而自崇。雖未嘗有上人之心、而人自莫能除。是其屈之於先者、乃能伸之於後。所謂謙之鳴於當世者、此也。(『易經直解』「謙」象傳)

すなわち宣教師たちはこの張居正の注の、天や鬼神が謙遜な者を嘉し、果報を與えるという積極的主體性を有するという主張を受け容れて彼らの解釋を打ち立てていたのであった。

さらに宣教師たちが『易』の有神論性を主張するにおいて、いかに張居正を活用していたかは、つぎの「謙」の「象傳」の譯文を見るとさらに明確になる。

これらの事柄について孔子は、この形「卦」の文と教えを總合してつぎのように要約する。「大いなる形象」[大象] Haba Haba—われわれによつて語られた徳—の意味はこのようである(と孔子はいう)。大地のなかに山がある。それが謙遜である「わたしはそれを高められた謙遜のシンボルとよぼう。それは低くて最下の大地の内側から、雲や至高の天の高處にまで到達するのである。それゆえ「完全な人間」[君子]は自分や自分に屬するものを重んじて、他の物事を輕んじるのは、人間の惡徳であることを熟知している。「自分自身の日々の勝利はその精神の傲慢さを抑制し、最初に自分のなから、ついで他者のなから、あらゆる過剰なものを遠ざけ、また自分の豊饒さや、榮光から生じたうぬぼれや傲岸さを遠ざけることによつて生ずるのである。反對に自分や他者にとつて缺けていると思われるものを熱心に稱賛し蓄えようとすることによつて、自分のものも他人のものもすべて同等に考量するのである。驚くべき平等さをもつてだれに對して

も讓歩し、自分を萬人に合せて適應し、謙遜な人々を賢明に譽め讃え、傲慢を權能の上では力のあるものとして、健全に抑制し、すべてを同等にして、最大限にうまく制御するのである。

以上、文王の解釋、孔子、つまり張闕老の孔子の解釋によつた。

〔中國哲學概要〕、第八節「十五番目の形の説明」五一頁

この譯文は、「謙」卦の「象傳」の原文とその張注とを對照するとただちに分かるのだが、その両者が分離できない形で結合されているのである。まずは「象傳」を示そう。

象曰、地中有山謙。君子以裒多益寡稱物平施。〔易經〕「謙」象傳つづいてそれへの張居正注は以下のとおりである。

那天氣、下降以濟乎地、這是天之謙。惟其能謙、是以化育之功、光明宣著。……君子體之、以爲、人已之間、本有當然的法則。惟視己的心恒多、視人的心恒寡。是以物我所施不得其平、故必多者裒之。而凡視有餘、而爲上人之心者、使之日損焉。寡者益之、而凡視不足、以爲下人之心者、使之日益焉。裒多益寡、這等正所以稱物的、宜以平其施耳。〔易經直解〕「謙」象傳

このように「象傳」と張注との結合によつて、宣教師たちは自らの立場を主張していたわけであるが、しかしよく見てみると、君子は他者との關係において謙遜であるべきとの主張は、主に張居正を受けているものである。宣教師たちは最後の部分で「以上、文王の解釋、孔子、つまり張闕老の孔子の解釋によつた」と語っているが、これは張居正の注を古えの聖人と同レベルにおき、彼らの主張の確度を高めようとしていたことを示している。ただこのことは、彼らが採用した張居正の發言内容のうちに、聖人たちがこのように述べていてほしかったという願望を投影しているとも考えることができる。あるいは聖人

たちがこのような見解をもっていなかったはずはないと、やや強引な読みこみをしていたのかもしれない。

五 「謙遜」とキリスト教

さて以上の文章のあとに、宣教師たちは、さらに「謙」の六爻それぞれの爻辭と、その象傳の意味について逐一、詳しい解説を施している。彼ら自身が語るように、これほど詳細な分析を加えているのは「謙」卦だけである。その理由として、一つには「天」や「鬼神」などの謙遜な者に對する稱賛や、その意志的・主體的な關與を讀みとれると見たことがあげられる。しかしさらに重要なことは、キリスト教の徳目中、「謙遜」の徳はもっとも重大なものであり、中國人も同じくこれを重視していたのだということを示そうとした、そういうことが考えられるのである。

キリスト教の徳目において謙遜は諸徳の根底であつて、たとえば舊約聖書においては、「謙遜と主を恐れることの報いは、富と譽と命である」と述べられる。また新約聖書においても「おおよそ、自分を高くするものは低くされ、自分を低くするものは高くされるであらう」とされ、たとえばイエスが過ぎ越しの祭りの前に弟子たちの足を洗つてから「しかし、主であり、また教師であるわたしが、あなたがたの足を洗つたからには、あなた方もまた、互いの足を洗うべきである」と述べているように、謙遜がキリスト同様、弟子たる者の最重要要件であると説く。

そして謙遜はなによりもキリストその人の徳であつた。使徒パウロは「ピリピ人への手紙」で、「何事も黨派心や虚榮からするのでなく、へりくだつた心をもつて互いに人を自分よりすぐれた者としなさい…

キリストは、神のかたちであられたが、神と等しくあることを固守すべき事とは思わず、かえって、おのれをむなしうして僕のかたちをとり、人間の姿になられた。その有様は人と異ならず、おのれを低くして、死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順であられた。それゆえに、神は彼を高く引き上げ、すべての名にまさる名を彼に賜わったのであるとして、イエスの受肉と十字架の死を謙遜の極致である⁽⁶⁾と見なしている。

さらに宣教師たちが學んだスコラ哲學の祖、教父アウグスティヌスも「こういうわけで、あらゆる病いの原因は傲慢であります、神の御子はこれを癒そうとして、みずからを低め謙遜な者となってくださいました。……神があなたのためにへりくだってくださいましたのです。

……神の御子は、ひとの姿でやって来て、謙遜な者となられました。それはあなたが謙遜な者となることを教えるためであつて、あなたが人間から獣になることを教えるためではありません。あの神が人間となつてくださったのです」と述べ、人間の救済にとってはキリストの謙遜こそが必要であつたと説いている⁽⁷⁾。

また『中國の哲學者孔子』の著者たちが屬した、當のイエズス會の創始者イグナチオ・デ・ロヨラ自身、その主著『靈操』のなかで、なによりも謙遜の徳をたたえ、それがキリストに特徴的な徳である⁽⁸⁾と説き、謙遜を通じての信者のキリストとの一體化を主張しているのである。

すなわち謙遜とは、ヨーロッパ人にとって明らかに、イエス・キリストその人を示す概念であつたのである。

かくして宣教師たちは「謙」封においてヨーロッパ人であれば容易にキリストを聯想する謙遜の徳が見いだせることを證明しようとした

のである⁽⁹⁾。彼らにしたがうなら『易』のなかには、傲り昂ぶる者を滅ぼし、卑下する者を祝福する人格的・主宰者的な「天」ないし「上帝」、*spiritus*としての「鬼神」、そして「謙遜」によって示されるイエス・キリストの三つの存在が示唆されることになる。もちろん宣教師たちは、キリスト教における三位一體の神が中國哲學中に存在するなどとはあからさまにはいってはいないのだが、少なくともそれらに親和的なものが『易』中に見いだせると説くことによつて、中國哲學のキリスト教への宥和の可能性は限りなく大きなものであることを論證しようとしたのである⁽¹⁰⁾。あるいは當の宣教師自身、『易』と『聖書』との「謙」「遜」の徳に關する思いがけぬ程の一致に、偶然以上の深遠なる暗合、すなわち神意を見たのかもしれない。

このように宣教師たちはとくに張居正の注を通じて、古代中國人は人格神的天や靈的な鬼神、そしてとりわけキリストその人の徳である「謙」「遜」を保有していたことを『易』のなかに讀みこみ、中國思想の根本が三一神信仰に矛盾しないと信じたのであつた。

結 語

以上のように中國哲學有神論派の宣教師らは、ヨーロッパ知識人の支持を得るために自分たちの中國哲學とキリスト教とは宥和し得るとの立場から宣教の成果を示し、中國の有望性を知的に論證しようとしていた⁽¹¹⁾。そして『中國の哲學者孔子』はそのようなキリスト教と中國哲學との間の通底性を探る試みの頂點に立つものだったのである。

張居正の『易』の注は、單に宋學のもろもろの注より讀解しやすかつたという以上に、「天」「上帝」「鬼神」の靈妙性・能動性を強調するという内容面のゆえに、宣教師たちはこれを利用して、自分たちの解

釋を組み立てたのである。そのことは張居正の『四書』の注解に對してもおこなわれたことであつた。しかし張居正が「天」「上帝」「鬼神」などの靈妙性・能動性を強調したのは、明王朝の信仰への配慮、明という時代の宗教的背景、張居正の思想的信念などなどの理由によるものであつて、本來は宣教師たちの思想とは無關係であつたはずである。しかし宣教師たちは自分たちの意圖に最もよく適合するものとして張居正の注を引用したのであつた。

中國哲學有神論、無神論の對立は、實はこののち相當政治的なものとして展開し、有名な典禮問題にまで發展するものである。『中國の哲學者孔子』の『易』の解釋は、中國哲學の根源とみなされて、『易』を有神論的であるととらへることにまつて、ヨーロッパにおける中國哲學有神論說・無神論說の對立に哲學的側面からピリオドを打とうとするものであつた。

なお『中國の哲學者孔子』は、ライプニッツがブーヴェからの情報を得る以前に目にして、『易』の資料であつた。中國哲學のヨーロッパに與えた影響を考ふるにあつて興味深い事實であるが、この問題については稿を改めて論じたいと思ふ。

注

- (1) 一六〇三年序、Matteo Ricci (中國名、利瑪竇) 著『天主實義』(『天學初函』理篇所收)、第二篇「世人錯認天主」におつては、「說卦傳」の「帝出于震」の文について「夫帝也者非天之謂。蒼天者抱八方、何能出於一乎」と説かれ、「帝」が自然としての天ではなく、それを管理する人格的意志をもつものであるとの根據とされてゐる。なおキリスト教の神と中國人の天をめぐる問題については、Jacques Gernet, *China et christianisme*, Gallimard, Paris, 1982, pp. 263-333. 鎌田博夫譯『中

- 國とキリスト教』(法政大學出版局、一九九〇二五二—三〇九頁参照。
 (2) Nicolas Longobardi, *Traité sur quelques points de la Religion des Chinois*. (G. W. Leibniz, L. Dutens ed., *Opera Omnia*, Genève, 1769, Tom IV, pp. 89-144) 『中國の宗教に關する二、三の議論』。なお同書については福島仁による「スペイン語原文からの邦譯『中國人の宗教の諸問題』譯注(上)」(『名古屋大學文學部研究論集』一〇二、哲學三四、一九九八)、『中國人の宗教の諸問題』譯注(中)」(『フェリス女學院大學紀要』二四、一九八九)、『中國人の宗教の諸問題』譯注(下)」(『フェリス女學院大學文學部紀要』二五、一九九〇) があり裨益を受けた。またロンゴバルディの中國哲學解釋のヨーロッパへの紹介の實情については福島仁「ヨーロッパ人による最初の理氣論」(『中國社會と文化』四、一九八九)、堀池信夫「中國自然神學論」研究序説「ライプニッツの中國知識の形成」(『筑波中國文化論叢』二、一九八三)、同「中國自然神學論」研究「ライプニッツと中國思想」(『哲學・思想論集』八、一九八三)、同「ライプニッツと中國思想」(『哲學・思想論集』一五、一九九〇)、および岡本さえ「氣」—中國思想の「争點」(『東洋文化』六七、一九八九)、拙稿「イントルチエッタとロンギンルギヤ—中國哲學解釋をめぐる二つの道—」(『哲學・思想論叢』一、一九九三) 参照。
 (3) Martino Martini, *Sinicae Historiae decas prima*, Munich, 1658. 『中國史』
 (4) Prosper Intorcetta, Philippe Couplet et al, *Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687. 『中國の哲學者孔子』。同書の内容については拙稿「イントルチエッタ『中國の哲學者孔子』に關する一考察」(『中國文化論叢』二二、一九九二) 参照。
 (5) 張居正の古典注解と宣教師との關係については、Krud Lundbeck, "Chief Grand Secretary Chang Chü-cheng and the Early China Jesuits," in *China Mission Studies* (1580~1800) *Bulletin* III, 1981,

2-11: David E. Mungello, "The Jesuits' Use of Chang Chi-cheng's Commentary in Their Translation of the Confucian Four Books (1687)," *ibid.*, 12-22. および拙稿「張居正の『中庸』解釋「鬼神」を中心にして」(『筑波哲學』第五號、一九九四)、「張居正の「天」——『論語直解』を中心にして」(『筑波哲學』第六號、一九九五)参照。なおルンドベック氏とマンジエロ氏の研究については右拙稿發表後、堀池信夫先生のご教示によって知った。このうちルンドベック論文は張居正の易注に關説しており、裨益を受けた。

(6) 右拙稿「張居正の『中庸』解釋——「鬼神」を『中心』に」では、張居正の『中庸直解』にあらわれる「鬼神」について、「張居正の「天」——『論語直解』を中心にして」では『論語直解』にみられる「天」「上帝」の問題について、宣教師の注解との關聯から論じた。

なお今回とりあげる張居正の『易』の注解は、筑波大學圖書館所藏、順治庚子(一六六〇)四明史大成序の本を底本とする、元祿丁丑(一六九七)宮城隆哲訓點『易經直解』をもちいた。

(7) 注(1)に述べたように、『天主實義』でもこの箇所が中國における人格神の存在證明の根據としてもちいられており、當時宣教師たちの間でも相當ポピュラーな文であったことがうかがえる。

(8) Knud Lundbek, *op. cit.*, p. 8. 参照。

(9) なおこの文は、宣教師たちがつく朱子『論語集注』ならびにそれへの張居正の注解『論語直解』の讀みにしたがった。

(10) たとえば「申命記」第八章、九節——一四節には「あなた方のうちに、……占いをする者、卜者、易者、魔法使い、咒文を唱えるもの、口寄せ、かんなぎ。死人に問うことをする者があってはならない。……あなた達の神、主はそうする事を許されない」と述べられる。(なお以下における聖書からの引用は、日本聖書協會、一九五五年改譯版『聖書』によった)。

また十八世紀前半のイエズス會士、J. H. M. de Prémare (中國名馬若瑟)の年代不詳の草稿『儒教實義』(吳相湘主編『天主教東傳文獻續編』第三冊、學生書局、一九六六、所收)でも「問、或謂、易經爲卜筮算命之書、有諸乎。曰、否、不然也。忘言禍福、誣民術士爲之也。義・文・周・孔所不容、明君正法所宜誅者也。……凡讀大易而不知象者、其力必不通易」と、易の占術性が否定されている。

(11) 『中國の哲學者孔子』において宣教師たちは、靈 spirits、鬼神ということでは多く叙知的靈、祭祀の對象としての靈をとりあげ、人鬼は靈性 *im sin*、靈魂 *im hoen* としてこれと區別している。なおイエズス會士の中國の鬼神に關する見解については、柴田篤「明末天主教の靈魂觀——中國思想との對話をめぐって」(『東方學』七六、一九八八)に詳しく、裨益を受けた。また中國人の靈魂觀をめぐる道德問題については、Jacques Gernet, *op. cit.*, pp. 191-261. 同邦譯一八三—二四九頁参照。

(12) ちなみにこの部分に對する注解についていえば、程子『易傳』は鬼神の與える果報を説くに先立ち、「鬼神謂造化之跡」と説き、また朱子『本義』は鬼神の働きについてはとくに言及していない。さらに注(24)で述べる、張居正が愛讀した『誠齋易傳』においては「害也、福也、惡也、好也、果自外乎」と人の内的姿勢が問題にされており、いずれも、張居正ほどには「鬼神」は實體視されていない。

(13) 「箴言」第二章、四節および第一章、三三節参照。

(14) 「ルカによる福音書」第一章、一一節、同第八章、一四節、および「マタイによる福音書」第三章、一二節参照。

(15) 「ヨハネによる福音書」第三章、五節参照。

(16) 「ピリピ人への手紙」第二章、六一九節参照。なおカトリックでは、イエスの受肉、苦難と十字架の死を謙卑の状態 *status exinationis* とよび、そこから、高擧の状態 *status exaltationis* すなわち復活と昇天が

歸結すると説く。

- (17) 『ヨハネによる福音書講解』(二六・一六)。アンドリュウ・ラウス著、水落健治譯『キリスト教神秘思想の源流』(教文館、一九八八)二五七頁、第七章「アウグスティヌス」所出の文を引用した。なお同七章では、アウグスティヌスは神の愛に對する應答の道である愛と謙遜を通じて三位一體に到達すると説いたと述べる。

- (18) イグナチオ・デ・ロヨラ著、門脇佳吉譯『靈操』(岩波文庫、一九九五)一六五から一七八、および二八九、第二要點參照。

- (19) 中國奉教人のための教理書、一六一四年刊、Diago de Panloja (中國名、龐迪我)著『七克』(『天學初函』理篇所收)の「論謙徳」においても「謙」は主要な徳目として掲げられるが、ここでは『易』との關係からは論ぜられていない。一六四三年刊、Jannes Monteiro (中國名、孟儒望)述、『天學略義』(『天主教東傳文獻續篇』第二冊、一九六六、所收)「天主降世爲人之義」においても、「遜乃至深」と述べられ、「謙遜」が筆舌に盡くせぬ天主耶穌の徳として筆頭におかれている。

- (20) ヨーロッパにおいては、キリスト教外の異教の信仰のなかに三一神を見ようとする思潮は、これ以前にも存在していた。たとえ十六世紀のフランスの文人ギヨーム・ポステルは、イエズス會の報告書の、釋迦が一身三頭の大日とよぶ唯一神を教えたという記述に對してコメントし、それは三位一體の神の流傳にはかならないと斷言している(彌永信美「佛教と『古代神學』—ギヨーム・ポステルの佛敎理解を中心として—」(新田大作篇『中國思想研究論集—歐米思想よりの照射』(雄山閣、一九八六)六八頁—七一頁參照)。さらに、同じく十六世紀に來華したスペインのアウグスティヌス會宣教師ゴンサーレス・メンドーサもその『シナ大王國誌』のなかで、三函敎を象徴する三つの顔の偶像のなかに三位一體の神祕を理解したと記している(堀池信夫『中國哲學とヨーロッパの哲學者』上卷(明治書院、一九七六)第三章「十六世紀西歐の中國哲

學との接觸」、第五節「ゴンサーレス・メンドーサの『シナ大王國誌』三六五頁參照)。

もちろん三神信仰と中國哲學の概念が對應し得るかについては論争がある。たとえば宣教師たちの間には中國語の「鬼神」が「靈 spirits」と對應するかとの議論があった。宋學における鬼神については諸説があり、氣の屈伸であつていずれば消散するとされる一方、そこには實理がたえず働き、人との感應があるなど、陰陽の氣そのものに靈妙性があるところえられる側面がある(柴田篤「陰陽の靈としての鬼神—朱子鬼神論の序章」『哲學年報』五〇、一九九二)を參照。ところが中國哲學無神論派の宣教師たちは氣をスコラ哲學的な四行(元素)(火・空氣・土・水)、ないしは第一質料に屬するものと斷定し、他方、靈についてはこれを非物質的なものであるととらえていた。そのため氣から離れることのない宋學的鬼神は、彼らにとつてはとうてい靈ではありえず、その點をこそ彼らは攻撃したのである(上掲福島、堀池、岡本論文參照)。

一方、「中國の哲學者孔子」の著者たちは宋學的な氣による解釋を却け、「鬼神」を知恵があり sapiens、卓越した excelsus、賢明 prudensで、叡知的な intelligens 靈 spiritus であると規定した。彼らはこうした鬼神の「靈的」な部分に期待し、その點をこそ強調したのである(中國の哲學者孔子、『中庸』譯文、一〇〇頁參照)。すなわち有神論派の宣教師は中國の鬼神が廣義の「靈」と同様の特質をもつという共通面を重視し、無神論派とは逆に氣の質料的側面をことさらに閑却したのである。

しかし無神論派による「物質的」側面をもつ鬼神という情報は、天使さえ希薄な物質をもつものがあるとしたライブニッツによつて、かえつて好意的にとらえられている(中國自然神學論(『ライブニッツ著作集』一〇、「中國學・地質學・普遍學」)一五一—九〇頁、および上掲堀池論文參照)。

ヨーロッパにおいては異教の思想中に三一性を見ようとする傾向は存在しつづけた。とくに、『中國の哲學者孔子』以後、中國の經書のなかに聖書の教えが象徴的な形で暗示されていると信する「フィギュリズム」の運動が起こった(この件に關しては、一九六六年三月一五日、一六日、京都大學人文科學研究所においてポール・ドミニエウ・ル氏の行なった講演記録、大橋保夫譯「フランスにおけるシナ學研究の歴史的展望(上)」、『東方學』三三、一九六七)、同(下)、『東方學』三四、一九六七)参照。なお本講演録は一六世紀から二〇世紀にいたるフランスのシナ學研究の流れを通觀するのに絶好の資料である。そのなかでも、とりわけ易卦のなかに人類共通の象徴を見ようとしたフィギュリスト、ブーヴェは創造主のみならず神の子キリストまでも中國古典中に含まれていると主張している(David E. Mungello, *Curious Land, The University of Hawaii Press, Honolulu, 1985, p. 325. 参照*)。

(21) なおイエズス會宣教師の中國文化に對する有利・適應 accommodation 策については、右掲ヤンシエロ書を詳し。

(22) 上掲拙稿「張居正の『中庸』解釋——「鬼神」を「中心」に——」同「張居正の「天」——論語直解」を中心に——参照。

(23) 明代には儒佛道の三教一致思想が盛行したが、この件に關しては、荒木見悟『明末宗教思想研究』(創文社、一九六九)、間野潛龍『明代文化史研究』(同朋社、一九七九)、林國平『林兆恩與三一教』(福建人民出版社、一九九一)参照。また佐野浩二「明代における上帝・鬼神・靈魂觀」(『中國研究集刊』辰、一九九三)は、明代において上帝・鬼神の實在、靈魂不滅が再び論じられるようになり、天人合一の世界には天地鬼神も含まれたことを指摘する。伊藤貴之「『秩序』化の諸位相——清初思想の地平——」(『中國——社會と文化』一〇、一九九五)は、同じく明代に規範としての「天」の強調と再發見があったと説く。また利瑪竇自身、上掲書において明代における三函教の盛行とそれに對する批判を述べてい

る。

(24) 堀豊「思想家としての張居正」(『日本文化研究所報告』二五、一九九三)は張居正の易への沈潜や佛敎的な悟りの經驗があったことを指摘し、そうした經驗が現實世界の多様性への對應をうらづけたと説く。さらには同論文は、張居正の易解釋に對する宋の楊萬里撰「誠齋易傳」の影響を指摘するが、こと、易本文中の「天」「上帝」「鬼神」等の解釋に關しては張居正ほどの強調は見られず、むしろそれらの力動性の強調は張居正に獨特のものであった。その件については上掲拙稿「張居正の『中庸』解釋——「鬼神」を中心に——」同「張居正の「天」——論語直解」を中心に——参照。

(25) 典禮問題に關しては、後藤末雄『中國思想のフランス西漸』(二)平凡社、東洋文庫、一九六九)、矢澤利彦『中國とキリスト敎』(近藤出版社、一九七七)、張澤『清代禁敎期的天主教』(光啓出版社、一九九三)参照。

(26) *Leibniz Œuvre* III, Louis Alexandre Foucher de Careil, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1969, pp. 398-399. 参照。また五來欣造『儒敎の獨逸思想に及ぼせる影響』(早稻田大學出版部、一九一九)ではイエズス會士ブーヴェとの文通によるライプニッツへの易の影響が論じられる。そのに David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, The University Press of Hawaii, Honolulu, 1977. 及び『中國の哲學者孔子』のライプニッツ哲學に對する影響について諸説があげられている。

〔附記〕本稿は、平成七年十月八日に立命館大學で開催された日本中國學會第四十七回大會における口頭發表をまとめたものである。