

明末天主教書における靈魂論

播本崇史

學」としても理解されていたことから、東西思想交流の實情を考察する上で、避けて通れない問題であるように思われる。

二 龍華民による布教方針の轉換

明末イエズス會における宣教活動の一大特徴は、「Deus」を「天主」と譯した上で、これを儒教經典中に見られる「上帝」であると説くなどして、儒教的世界觀を天主教への導入として活用したというものである。その推進者が利瑪竇 (Matteo Ricchi) 一五五二～一六一〇、イタリア) であった。

ただし龍華民が、利瑪竇没後 (一六一〇)、その後繼者としてイエズス會の中國布教長の任を繼ぐと、その布教方針は改められる。つまり明末の天主教會においては、利瑪竇に代表されるような布教活動ばかりが行われていたのではなかつたのである。龍華民は、天主教と矛盾しない教えとする利瑪竇の儒教觀に、次のような疑念を抱いていた。

中國の「上帝」(天の王を意味する名詞) が私にとつて悩みの種になりはじめたのは、すでに一十五年以上も前からである。といふ議論が無かつたわけではない。しかしここに挙げた三種の靈魂論を取り上げ、中國思想との關連からその説き方の相違に着目しているものは、管見の限り存在しない。靈魂の説き方を巡る問題は、それが「性

一 はじめに

靈魂論は天主教説として缺くべからざる教説である。明末期における代表的靈魂論としては、『靈言靈匱』⁽³⁾ 一卷と『性學概述』⁽²⁾ 八卷の二

大靈魂論の他、『靈魂道體說』⁽³⁾ がある。それぞれ畢方濟 (Franciscus Sambiasi) 一五八二～一六四九、イタリア)、艾儒略 (Giulio Aleni) 一五八二～一六四九、イタリア)、龍華民 (Nicolò Longobardo) 一五五九～一六五四、イタリア) の手に成る。このうち李之藻の目にとまり、その天主教叢書『天學初函』(一六二八年刊刻) に採録されたのは『靈言靈匱』であった。

うのは、私は「一五九七年」中國に入國して、我々イエズス會の通例に従い、孔子の四つの書物「四書」を讀んだのだが、様々な注釋家が「上帝」に與えている概念と、神の本質とは全く相反していることに氣づいたからであつた。しかし、長い期間ずっと布教活動をしている我が會の神父達が、「上帝」は我々の神であると言つていたので、自らの疑惑は放棄して、それ自體から理解される本文「經文」と中國の注釋との間の相違は、經文の意味を十分に理解せず、古代の教義に離反したある注釋者の誤りに起因しているのだ、と考えた。〔中國人の宗教の諸問題〕（上）、一九五頁。以下『諸問題』と略記す）

私としては、この秀れた神父、及び彼に從う神父達には申しわけないが、反對の意見であつて、古代人も無神論者であつたと考えている。〔諸問題〕（下）、五七頁⁽⁵⁾

利瑪竇は、古代儒教を有神論とし、注釋によらず直接に經文を読み取つた上で、「上帝」を「天主」として説き、これを天主教説の補助的説明として活用したが、龍華民は、注釋の意味を踏まえ、宋學における解説を把握した上で、これを天主教説として活用に値しないものと見なした。このように兩者は「上帝」觀を巡つて全く異なる見解のもと、布教方針を立てていたのであつた。

實は龍華民による布教方針の轉換には、中國人の天主教説理解が中國思想として受容せられていたという實情があつた。

キリスト教徒の讀書人達は、概して我々「キリスト教」の書物の意味を彼ら「中國」の書物に付會し、自分達の書物の中に我々の聖なる教えと一致した説明を發見したと思い込んでいるからである。（『諸問題』（上）、一九六頁⁽⁶⁾）

この問題は「靈魂」論においても同様である。龍華民は「靈魂道體說」執筆の動機をその自序に次のように著している。

そもそも人には外に肉體、内に靈魂があり、兩者が一體となつてはじめて人となる。人が物と異なるわけは、もとより肉體にあるのではなく、靈魂にある以上、すなわち靈魂こそが貴いのである。さらに靈魂は、ただ物とかなり異なる存在であるばかりか、さらに物を作り上げる偉大なる主にも似ており、あらゆる様々な存在の中で、靈魂は最も貴いものである。嗚呼、我らの肉體は、それぞれこの最も貴い靈魂を具え持つてゐるのだ。それをハツキリとさせぬまま見分けないことは、よいことであるうか。心が本當にわかつたのであれば、口は必ず適確に發言するようになる。理解が眞實であれば、口で述べる事は確かに。火を見知つてゐる者は、それを絶対に水とは呼ばず、白さを見知つてゐる者が、それを絶対に黒だとは言わないようなものである。それなのに、それこそ現今之靈魂を取りあげる者たちが、往々にして道體が靈魂だと見なしてゐるのは、いつたい何故であろうか。水や火、黒や白の名をあべこべにできることなどどうしてありえよう。わたしは名稱と内實とが一致しないことのこれほど甚だしいものは他に無いと思つてゐる。だからこそわざかな間にこの篇を著し、「天主の」道に向かう君子にお見せし、あわせて靈魂とは道體と異なるものだということを識別して、つとめ勵んで休まず努力し、天主に似せられた魂のはたらきに邁うよう求めて欲しいと思つたのである。どうか人としての在り方を物類の在り方に貶めることなく、天主からの恩寵に背かないようにしてもらいたい。

遠西イエズス會士龍華民書す（『靈魂道體自序』）一葉表⁽¹⁾

右によれば靈魂とは、身體とは全く別個の價値を持つ存在である。これこそは、天主教における靈魂觀の特徵でもあるが、身體ばかりか、萬物とは比較にならぬほど超出した尊さを持つものとして說かれている。

龍華民は、このような價値であるはずの靈魂が「道體」として理解されている現實を問題視し、兩概念の特徵を明らかにすることで、その矛盾を解こうとしたのである。

二 『靈魂道體說』における靈魂

さて、その『靈魂道體說』の構成は、《自序》《總論部》《靈魂解》《道體解》《論二者所同》《論二者所異》《論靈魂之象肖天主》《總括部》から成る。なおここに示した《》は、原文に示された章題を指し、〈〉は今便宜的に附したものである。

この〈總論部〉において、「靈魂」と「道體」とは、次のように理解されている。

靈魂「西洋では元來アニマという」は、超越的知性のはたらきそのものであり、始原はあるけれども、終わりはない永遠に存在し続けるものである。天主「西洋ではデウスという。これこそが天地萬物を創造し取り仕切る主宰者である」がこれを造り、これを人の身に賦與したのであるが、これは（人の）「體模（形相）」であり、また人の主宰であり、生きているときに善を踐み行えば、主の聖寵を受け、それによって天に上つて福を享受することになるものである。道體は、「體」とはいうものの動くことは無く、物に先んじて造られており、これより先んずる存在は何も無

いが、一つの被造物であり、また（人や鳥獸草木金石等といつた、具體的な）個物ではない。本來（他の物を取り仕切る）心意は無いし、もとより目に見えて形ある物でも無い。あらゆる形體やあらゆる現象が、これをもとにすることにより「體質（質料）」となるものなのである。このようなわけで、「靈魂」と「道體」の二者は、全く同一の物ではない。つまり同じ所があつても、その相異がすべて覆い盡くされてしまうことはない。その上「靈魂」とはまことに天主に似せられたものであつて、「道體」と稱するのはじつに謬言である。（『靈魂道體說』一葉表。以下「靈道說」と略記す）

本書の内容はこの〈總論部〉に見られる諸概念を《靈魂解》《道體解》において解釋し、さらに各章題に即して論說するものである。

「靈魂」とは、端的に言えれば超越的、且つ知的なはたらきそのものとして賦與された、人として存在するための「體模（形相）」である。また永遠不滅の特性を持ち、生きているときには身體を主宰し、死後には天主の審判に與るものとされる。一方「道體」は、物質の根本であり、具體的な物體ではなく、物質としてのはたらきを持たずあらゆる現象を構成する「體質（質料）」となるものとされる。

極論すれば、靈魂とは人間の「體模（形相）」であり、道體とはその「體質（質料）」である。「體模」と「體質」とを混同してはならない、とするのが本書の主意である。

なお「模」や「質」とは、アリストテレスの『自然學』にて説かれた四原因論への譯語（動力因・作者、形相因・模者、質料因・質者、目的因・爲者）による。來華天主教説としては、既に利瑪竇の『天主實義』（首篇）以來紹介されてきた「物之所以然」である。

さて、では『靈魂道體說』において「體模」と「體質」とは、一體どのように説かれるのであらうか。

「體模」については《靈魂解》に次のようにある。

(總論部に) 所謂「人の身體の體模とする」とあるのはどういう意味か。「模」は物を形づくる四原因の一つ。ある物を本來屬すべき類に置き、他の類と區別するもの。人が母の胎内に宿つたときは、まだなお人の形と成っていないが、それは「模（人としての本質・形相因）」がまだ具備されていないからである。數十日を経て、形體が形作られたならば、ようやく天主が造り賦與した靈魂を身にいだき、それが自身の「體模（自己）を特徵付ける本質・自己）における形相」となる。ここにおいてようやく人の類となり、動植物魚類鳥類等、あらゆる他の生命をもつて動く物と異なることになるのだ。たとえば水と火とは、その「體模（形相・それ自體を特徵付ける本質）」の相異によって、取りも直さず一方は冷たく一方は熱くその性質を異にしているのである。そして「模（形相因・本質）」が「器（具體的な個物）」と成るのであるが、すでにその「模」たる本質を異にするので、それぞれの種類に自ずから別たることになるのである。(『靈道說』二葉表裏)

つまり「體模」とは、具體的に機能している物の本質のことである。火の本質は熱氣そのものである。そして人間の本質は靈魂であるとされる。熱氣そのものが火を組成し、物を燃やすはたらきであり、他と異なる特質であるように、靈魂が人間の身體を組成し、動植物では爲し難い理性的な言動をとる基本、本質であると考えていたのである。一方、「體質」については《道體解》に次のようにある。

四 龍華民における「靈魂」と「道體」

以上『靈魂道體說』の骨子を見てきたが、ここに見られる「道體」は、明らかに天主教説に引き寄せて説かれた概念では無い。むしろ中國思想における道體として理解しようとしたものと考えられる。⁽¹⁵⁾龍華民は兩者の相異について「論二者所異」(五葉表—七葉表)において詳しく述べている。こゝでは紙面の都合上その要點のみ取りまとめ

る。

まず道體を、萬物の大元と見なす。これが分かれて天地となり、散じて萬物となる。すなわち天地萬物はすべて一道體に基づいて成り立ち、個物に應じた違いがあるのではない。龍華民はこれを「萬物一體」と述べる。また道體は「質體」であり、あらゆる物や現象を限定しているとされる。「質體」は、『禮記』禮器篇「甘は和を受け、白は彩を受く」（甘味は衆味の大元であり、一つの味覺に偏ることがない）ので、甘味によつて五味の調和をはかることができる。白色は五色の大元であり一色に塗りつぶされて偏ることがないから、白色があることによつて五色の色彩を受けることができる」）を引用しつつ説かれている。また道體は必ず理氣の精粗、陰陽の變化を借りて具現化する物の質的要素である。道體とはまさに、個物を成り立たせる「骨子」

（六葉裏）である。

これに對して靈魂は、個體毎に存在するものであり、人が誕生する際に天主が個々に創造したものである。靈魂は「神體」であり、具體的な形體無しに存在し作用するものである。故に形體に拘われることなく完全に理解し盡くせる靈明なるはたらき「性」を與えられたものである。また靈魂の屬性としてのはたらきも、形體に基づくことなく、人の理性的なはたらきを司つてゐる。

さらに兩者とも永遠不滅の被造物ではあるが、靈魂だけが善も惡も行うことができ、功罪を結果させるはたらきを有する。

龍華民は、最後の總括部において靈妙なはたらきであるはずの靈魂を質的要素たる道體と同一視することは、人と物とを等し並みに扱うものである（十葉裏）と批判している。

ただし無論、中國思想に、天主の創造性に關する思惟が皆無であつ

た以上、道體が天主によつて造られたとする見解は宣教師一流の論說であつて、この道體觀のすべてが中國思想に基づく理解であつたと言ふことはできない。しかし、利瑪竇が儒教思想を天主教説に適合しうるものと見なし、中國人から「曲解」の誣りを受けるほどに活用していたのに比べれば、龍華民からは、中國思想をそのままに理解しようとする態度が看取される。

龍華民のこのような態度は、中國人が誤解した來華天主教説を改めて解き直そうと意圖したものであつたと言える。

ではなぜ、そもそも中國人による「誤解」が生じたのであろうか。そこで、本書以前に著された靈魂論について見ておきたい。

五 「靈言靈匄」と「性學概述」

『靈魂道體說』「論靈魂之象肖天主」の割注に「詳見靈言靈匄。茲僅舉槩云」（七葉裏）とある。つまり本書は『靈言靈匄』以後に成立し、また該書に靈魂に關する詳論が委ねられていることがわかる。

『靈言靈匄』と「性學概述」の執筆年代は、奇しくも同じ天啓四年であるが、いずれも『靈魂道體說』以前に著されている。そこで本章では、兩書の特徵について見ておきたい。

『靈言靈匄』は、畢方濟が口授し、徐光啓が筆録した著作で、畢方濟による「靈言靈匄引」が付されている。畢方濟は一六一〇年に澳門に上陸し、一六一三年に北京に入るが、南京教難（一六一六年）に際し、北京を追われて南下し、孫元化的招きにより嘉定開教を果たした人物である。教難が收束すると、程なくして北京に潜伏し、徐光啓の邸宅において一時期を過ごすが、一六二二年、再度上海松江へ赴く。

ここにおいて、さる一族九十名と、秀才二十五名に洗禮を受けたとさ

れている。以後各地を巡り活動を行つてゐるが、『靈言龕句』は松江に至つた後に、嘉定にて刊行されたとされるものである。

『靈言龕句』には、特に「靈魂」は「亞尼瑪」と表記され、天主教概念については割注が付されているといった特徴がある。

本書の構成は、「靈言龕句」によると次の四章に纏められる。なお、二までが「卷上」、三以下が「卷下」、また(1)によつて、本文中に示された(篇名)と〔章立て〕とを補足した。

一、論亞尼瑪之體

二、論亞尼瑪之能(論亞尼瑪之性能。論亞尼瑪之靈能〔論記含者。論明悟者。論愛欲者〕)

三、論亞尼瑪之尊(論亞尼瑪之尊與天主相似)

四、論亞尼瑪所向至美好之情

一方、『性學彙述』は、艾儒略著、陽瑞諾(Emmanuel Diaz Junior)

一五七四—一六五九、ポルトガル)、黎寧石(Pedro Ribeiro、一五七〇—一六四〇、ポルトガル)、伏若望(Joannes Froes、一五九〇—一六三八、ポルトガル)同訂、傅汎際(Franciscus Furtado、一五八七—一六五三、ポルトガル)准梓、朱時亨較刊の書籍である。また本書には、陳儀の「性學彙述序」、瞿式耜の「性學序」「論涉記之職」「論心法」「論嗜欲與愛欲」「論運動」、朱時亨の「性學彙述引」が付されているが、艾儒略以外は皆中國人である。底本には、艾儒略の自序以外に年號の記載はないが、朱時亨の「性學彙述引」に「丙戌春三月」とある。つまり本書は、順治三(一六四六)年以後に刊行されたものであると推定される。

艾儒略は、利瑪竇の布教方針を繼承した人物として知られ、數多くの漢籍を著し、「西來孔子」と稱された人物である。畢方濟と同じく一六一〇年に澳門に至り、一六一三年に北京に入城する。また中國人

ともよく交際している。例え一六二四年、宰相を辭し、歸郷の途にあつた葉向高と出會い、翌年その手引きによつて福建省の開教に至つてゐる。その葉向高と交わした問答が『三山論學紀』(一六二七年刊行)である。また、艾儒略の『職方外紀』(一六一三)は、『天學初函』に採録されている。

『性學彙述』の構成は、「目錄」に次のよう示されている。

卷之一「生覺靈三魂總論」「魂性諸稱異同」「靈性必有」「靈性非氣」「人惟一魂」「人物不共一性」「人性非造物主之分體」「靈性非繇父母所賦」「靈性非繇外來非繇內出」「靈性爲造物主化生賦畀」
卷之二「靈魂爲神與形軀判然爲一」「靈性身後永在不滅」「靈魂不滅善惡同然」「靈魂離身自有明覺以受苦樂」「靈魂身後不輪迴入世」

卷之三「約論生長」「論四液」

卷之四「總論知覺外官」「耳之官」「鼻之官」「口之官」

卷之五「總論知覺內職」「論總知之職」「論受相之職」「論分別之職」「論涉記之職」

卷之六「辯覺性靈性」「論嗜欲與愛欲」「論運動」

卷之七「記心法」「記心辨」「論寤寐」「論夢」「破夢」

卷之八「論噓吸」「論壽夭」「論老稚」「論生死」

また題字にある「性學」については、その自序に次のように説いてい

(人は) 天使に次ぐ存在として萬物に君臨し、まさに有始と無終との境界に居る「有始は萬物を指し、無始は天主を指す」。有形と無形の連なりは、この世界のあらゆる現象變化を統括する樞紐である。これが性學であり、天學人學を總べ合わせるものである。

（『明清天主教文獻』第六冊八〇頁。以下頁數のみ記す）^[17]

『性學概述』は「靈言靈匂」に比べて大部であり、その内容も多岐にわたる。章題を一見して分かるように、人の知覺作用や運動機能にまで説き及んでいる點は、その特徴の一つである。しかしながら、兩書におけるより根本的な相異は別にある。その最も特徴的な相違こそが、「靈魂」の説き方である。

六 『性學概述』における靈魂

『性學概述』では、「靈魂」と中國思想概念とを、直接結びつけて説いている。

「魂」とは生命活動の源です。「生」の字を加え（て「生魂」とす）れば、草木が生長し（種子）を養い育てることができる本源を指します。「覺」の字を加え（て「覺魂」とす）れば、鳥獸が觸覺を持ち運動機能をたらかすことができる本源を指します。

「靈」あるいは「神」の字を加え（て「靈魂」ないし「神魂」とす）れば、人が道理を明らかにし推論することができる本源を指します。まとめていうと、人は「靈神」「內體」の二者によつて成り立っています。一方は「内」、一方は「外」です。一方は「神〔優れたはたらき〕」、一方は「形〔形あるもの〕」です。一方は「魂〔精神〕」、一方は「魄〔身體〕」です。一方は「頑〔頑迷なもの〕」、一方は「靈〔不可思議な力〕」です。一方は「主〔主人〕」、一方は「僕〔奴隸〕」です。一方は「貴」、一方は「賤」です。一方は「小體〔感覺器官〕」、一方は「大體〔心〕」です。このように論ずるのであれば、その「内」なる「神」の「大體」は、これを「靈性」と言つた場合は、その靈明なる體が、もとよ

り人の本性であることを指します。これを「靈魂」と言つた場合は、生魂と覺魂とから區別します。これを「靈心」といつた場合は、欲望に溺れる心から區別します。これを「靈神」「神體」と言つた場合は、それが靈明なるはたらきであつて身體的要素に從屬しないものであることを指します。これを「良知」や「靈才」と言つた場合は、本體のあるがままに作用する靈妙なはたらきを指します。これを「靈臺」や「方寸」と言つた場合は、それが宿つてゐる一寸四方の心臓を指し、靈魂の在處と見なします。これを「眞我〔本當の自分〕」と言つた場合は、肉體は（靈魂の）借り宿であり、内なる靈〔はたらき〕こそが眞我であるということを明らかにします。これを「天君」と言つた場合は、天主が我々に賦與したもので、一身の君としているものを指します。これを「元神」と言つた場合は、「元氣」と區別します。二者がそれぞれ結ばれることで、人と成ります。『大學』ではこれを「明德」と言いますが、その本體がそれ自體明らかなもので、その上さらに萬理をも明らかにすることができる、といふはたらきを指します。『中庸』ではこれを「未發の中」と言いますが、その本體の様々な情狀がそこから生じてくることを指します。『孟子』ではこれを「大體」と言いますが、その尊さを指しています。結論としては、呼稱は様々でも、その意味している内容はただ一つと言つことなのです。（一〇五—一〇七頁）^[18]

以上は「魂性諸稱異同」の章にあるため、これが『性學概述』における靈魂論のすべてといふわけではないが、紛れもなくその一例であり、また艾儒略による靈魂論の最大の特徴であると考へられる。

る。もつとも、その妥當性に對する詮議は必要であるが、ここでは検討する餘裕がない。艾儒略は、「靈魂」を「良知」（『孟子』）、「靈臺」（『真我』）（以上『莊子』）、「天君」（『荀子』）等、中國思想における心的作用を意味する概念と同じものとして説き、いざれも、異なる特徴毎に言い換えた呼稱の違いに過ぎないと斷じている。

このような説き方からしても、艾儒略には、中國人に中國思想の中にキリスト教的靈魂觀があることを見いださせようとする狙いがあつたと言えるであろう。

またとりわけ、前章に示した「性學」の定義付けにおいて、有形と無形の間にあるもの、すなわち靈魂が、乾坤萬化的樞紐、すなわち天地陰陽のはたらきの樞紐であるとした論説と併せ見れば、中國人が「靈魂」と「道體」とを混同してしまつたとしても、わからない話ではないであろう。

さて、龍華民の『靈魂道體說』で問題とされていた「靈魂」と「道體」、すなわち龍華民が解き明かしていた「質」と「模」とについては、『性學物述』の「生覺靈三魂總論」にやや込み入った説明がある。まず「質」については、「質とは、物の材質である。つまり有形の諸物が、それを用いることで、その體を作り立たせているものであること（質者、物之材料。乃有形諸物所用以成就其體者也）」（九十九頁）である。これは、『靈魂道體說』での論説とも矛盾しないが、本書ではこれに加えて「質有」。一元質。一次質（九九頁）として、さらに以下のように説かれている。

「元質は造物主が天地を生み出した最初の時から、千變萬化を行うはたらきを備え（元質是造物主自生天地之初、備爲千變萬化之具）」（九九一一〇〇頁）たるものであり、「昔儒がいう太極や元氣がほとんど

これに近い（昔儒有云太極元氣庶幾近之）」（一〇〇頁）とある。「次質」については、「次質は、元質の上に、陰陽のはたらき、剛柔の特質、寒暑燥濕の違い等の性質を加えて成り立つ（若夫次質則於元質之上、加以陰陽剛柔寒暑燥濕等情而成）」（一〇一頁）とある。

右によれば、「元質」とは、龍華民も指摘しているように「太極」にも近く、萬物生成が成り立ち、それが具現化する第一質料であると言えよう。「次質」とは、その元質にさらに寒暑燥濕等、具體的に顯れ得る作用性の違いが加えられたものと言えよう。これによれば陰陽も、太極の有り様を具體的に示すはたらきとして解せる。

一方、「模」については次のように説かれている。

「模」には外模と内模とがある。外模とはつまり物本來の有り様である。大小方圓横縱俯仰等それぞれに成り立たせているものである。内模とは他でもない物の精體（精緻で純粹なる體）即ち本體であり、元質の上に加えられ、その物をその種類として成り立たせ、他の種類と區別させているものである。（一〇一頁）

具體的な形體を言う「外模」と、元質の上に加えられた、種類毎に固有する物の本性を意味する「内模」とがあるという。

『靈魂道體說』では、道體は體質（いわば物の素材、構成要素）、靈魂は體模（物の本質、その作用性）とされ判然とした區別があった。ただし本書では、既に見たように「次質」をはたらきとしており、「質」「模」は必ずしも判然と言い分けられているとは言えない。

さらに從來、そもそも「燥」は、「質」ではなく「模」として説かれていたものである。『天主實義』首篇における四原因論には、端的に次のような例が見られる。

例えば火が燃える場合だと、火を發生させる要因が動力因（作

者)、熱氣や乾氣が形相因(模者)、薪や柴が質料因(質者)、物を焼いたり煮たりするためというのが目的因(爲者)である。

〔天學初函〕三九〇—三九一頁。以下『初函』頁數と記す)

ここにおいて「質」と「模」との概念上の區別が、他書と比べて曖昧となる。

このような説き方にも、「質」「模」を混同せしめる要因があつたと言えるのではないだろうか。

七 「靈^ニ靈^ニ」における靈魂

『性學摘述』に對する『靈魂道體說』の特徴は、「質」「模」概念を判然と區別するものであつたと言うことができるであろう。

それによれば「質」とは、素材としての性質であり、「模」とは、いわば作用上の特質として、その物、あるいはその素材をも成り立たせる、本質的はたらきであつた。

『靈^ニ靈^ニ』における靈魂論では、「體模」は、その物特有の作用性を成立せしめる像として説かれている。また『性學摘述』のように中國思想概念と對比的に説かれているのではなく、「太極」概念自體一例も見ることができない。

『靈^ニ靈^ニ』では、亞尼瑪(アニマ、靈魂)の尊位性を、性・模・行の三概念の視角から説いているが、とりわけ「行」概念による説き方が、本書における靈魂論の一大特徴であると考えられる。

そこで本稿では、靈魂の内實であるこの「行」に着目し、併せて本書が中國人に受け入れられた要因について考察したい。

「行」については、まず「論亞尼瑪之尊與天主相似」に次のように説かれている。

天主は萬物の始原者「萬物はいざれも天主によつて創造されたからである」、さらに萬物の行の始原「すべての物は何か」「行」こうとすれば、必ず天主からの助けを得て、そこではじめて「行」くことができる」である。人のアニマは、身體の内外に對する機能の始原「人には内外それを司つてはたらきがある。體內的には知性、欲求、記憶等があり、體外的には視聽啖嗅覺觸(といつた感覺機能)がある。いざれもアニマのおかげでそれぞれの役割を果たしてはいる」であり、及びその自然なる行の始原、またさらに介然たる行の始原である「自然なる行」は、その本性が行くもの。火は乾いており、水はしつとりしており、鳥は飛び、魚は躍り、人間の視たり聽いたり味わつたり嗅いだりする等のようなこと。いずれも(その本性の)あるがままに行き、善も惡も無く、功罪も生じない。介然なる行とは、人間の意思に關わつてはいる。したがつてあるものは善でありあるものは惡であり、あるものは功績がありあるものは罪責がある。(これに對しては)稱揚も抑制も賞罰もなされるべきものであつて、「介」にはこの兩端の意味があるのである。この兩端における行は、いざれもアニマによつて始まる」。(『初函』一一二四一—一二五五)

續が結果する。天主に對する善行や惡行等、いづれかの行爲へと自らを促す意思の行である。これはいわば、善行と惡行との境界（「兩端」）で作用するアニマに基づく意思の明確な行であると言えよう。

意思の有無に基づき人間性を二種に分けるといった考え方については、『天主實義』に記された次の教説が参考になる。

（善には）もとより二種類の善といつたものを認めるのがよろしいでしよう。性としての善は良善であり、徳としての善は習善です。そもそも良善とは、天主がもともと生み與えた性命の徳であり、自分の努力によるものではありません。私が言うはたらきかけというのは、ひとえに自ら習續して徳を積み上げた善なのです。頑是無い幼兒は親を愛しますが、鳥獸も親を愛します。常人は、仁であるか不仁であるかを問わず、赤ん坊が井戸に落ちそうになるのを見たとたん、憐れみの心を起こします。これはいざれも良善であります。（『初函』五六九頁⁽²⁾）

「良善」は、いわば惻隱の情の發動であるという。これは性善説を宗とする儒教ではとりわけ重要であるが、しかしここでは、それは元

もと持つてゐる本能に過ぎず、自らの意識的判断に基づく善行にはならないとされる。さらには鳥獸ですら親を愛することを知つてゐるとすら述べ、暗に「覺魂」（鳥獸の魂）のレベルで行われる善であると見なしている。これに對し、「習善」こそが宣教師の力説する善だと言ふ。「習善」においては、必ず徳を積み上げるための自らの努力が求められる。それは、誰もが意識せざり得るものではなく、いわば主體的に習積する徳の善なのである。

本説からすれば「良善」とは「自然之行」と符合し、「習善」とは「介然之行」と相通するであろう。

しかし、「習善」「介然之行」の段階では、何を基準に善惡がはかられるのか。どこに意識を向けるのか。この點が次の問題となる。これについては、『天主實義』第七篇に、「學」の要點として、「靈魂」の能力である識別や情動を司る能力の重要性が、次のように説かれている。

（記憶力によつて、さまざまな情報を記憶した後、）我々がある物を理解しようとすれば、とりもなおさず（靈魂の）識別を司る力が、記憶を司る力に在るその物の像を取り出して、そのすぐたがそのあるべきあり方に適つているか精しく丁寧に判断し、その實際の有り様と適つているかどうかを見極める。もし善であれば、我々は情動を司る力によってこれを愛し、これを求める。もし惡であれば、情動を司る力によってこれを憎み、これを恨む。思うに識別を司る力は、是なるものにもすつかり理解が及び、さらに非なるものにも理解が及ぶ。意欲を司る力は、善を善とすることを司り、惡を惡とするることを司るものである（『初函』五七四—五七五頁⁽²⁾）

ここには、識別力によつて善惡を見分け、それが善であれば情動を司る力によって愛し求めるという意欲實感が生じ、惡であれば憎み恨むといった感覺が結果するようになる、といつた心的構造が見出される。

これをさらに理論付けるかのようないい説として『靈言鑑勧』（論亞尼瑪之體）に、次のような説が見られる。

聖ベルナール⁽²⁾は言った。「多くの人々は、多くの事を理解できてゐるが、自分自身については知らない。多くの物を廣く求めていが、自分自身のことだけは忘れてゐる。素晴らしいものを外物

に求めながら、自らの心の内にある素晴らしいものに思いを巡らさない。

一人一人の心の内には、この上ない素晴らしい形像があるというのに…「この上なく素晴らしいとるのは、天主のこと

である。何故に人間だけを天主の似姿と言うことができ、他の物はそうではないのか。物には優れて靈妙にはたらく知的能力が無いので、天主を見分けることができないが、人のアニマは見分けることができ、これに對面し、これを望み、これを愛し、これを手に入れ、これを享受することができる。それ故にこの上なく素晴らしい似姿があるというのだ」。（初函）一一三三一一三四頁⁽²⁸⁾

また「素晴らしいもの」については、「論愛欲」に、次のようにある。

素晴らしいには三つある。その一はその素晴らしいを愉しむこと。今一つはその素晴らしいを良しと見なすこと。もう一つはその素晴らしいを義とする。世間に存在する萬物の素晴らしいは、いずれもこの上ない素晴らしいの一部分の顯れである。そして天主こそは、完全なる素晴らしいなのだ。（初函）一一〇三頁⁽²⁹⁾

に、天主のその素晴らしいが顯現すると言うのである。
畢方濟の「靈言蠶勾引」には、アニマの特徴、すなわち靈魂のはたらきとしての意味が、端的に述べられている。
思うにアニマ（のはたらき）に従えば、形體を持たない天使のありようをすつかり理解できる。そしてアニマはまた、自身の本性に思い至り、ほぼ天主の本性をすつかり理解することができる。天使の本性が持ち合わせている様々な素晴らしいによって、様々な素晴らしいの根源「天主」に遡つてゆくことができるためである。（初函）一一二九頁⁽³⁰⁾

アニマには有形の性と、無形の性とがあり、兩性が結びついている。アニマは空間と時間とが集約されていると言ふようなもの「形而上のこと」で言えば天主の似姿。天使と似たものである。形而下のことで言えば萬物の目的」がこれである。故にアウグステイヌは、次のように述べている。「フイロソフィアとは、すべて偉大なる兩根本に立ち返つてゆくことだ。その一つはアニマを論ずることであり、もう一つはデウスを論ずることである。アニマは人々にその人自身を認識させる。デウスを論ずる者は、人々にその人自身の始源を認識させる。アニマを論ずる者は、人々に福を享受させることを可能にし、デウスを論ずる者が、人々に福を享受させるのだ」と。（初函）一一三〇頁⁽³¹⁾

今、アニマについての四篇を略説した。（省略）すべて人々に自己を理解させデウスを認めるに立ち返らせ、その福を享受させるものである。（初函）一一三〇一一三一頁⁽³²⁾

自己理解が天主理解へつながるといった思惟構造を改めて確認することができる。人の本質たる靈魂のはたらきは、天主へと通じ得る

のである。靈魂は自己を知るためのはたらきであり、それは靈魂の本性に基づくはたらきもある。そして、他ならぬ自己の本性を基として、天主の本性におおよその理解が得られる。自己の本性を知る手立ては、本性の素晴らしいはたらきにあり、そのはたらきに依據しながら、あらゆる素晴らしい根源である天主にまで遡つてゆくことができる、とされる。まさに靈魂の存在は自己を理解させるためであり、天主の存在はその始原者自身を理解させるためなのである。そのようにして選び取つた行爲がいざれも善行となる。

そしてこのような「はたらき」こそが、靈魂論において重要であり、また『靈言鑑勺』における靈魂論の要點である。

このように、自己の内に善性の根據を認めようとする教説なればこそ、性善説を宗とする士大夫にも認められ、『天學初函』に採録されたと言えるのではないだろうか。

八 小結

以上、靈魂の説き方を確認しつゝ、三書を中心に若干の考察を試みてきた。

『靈魂道體說』と『性學概述』における靈魂論には、宣教師たちの布教方針の相異が、如實に表れていたと言える。一方、『靈言鑑勺』が説く靈魂は、人の意思を司つてゐるのみならず、完善者を感じる」とができる人の本性とされ、事物に顯現してゐる天主のすばらしさに人間的諸價値を超えて反應する「はたらき」であった。ただし、龍華民によれば、これを道體と混同して理解してはならないのであった。

天主教説では、超越的完善者の存在を人に覺らせるため、天主自身

が、靈魂を人の本性として創造したとされている。

しかしそれ故にここで疑問となるのは、この天主が、中國思想における「天」、すなわち中國思想における本性の賦與者と混同されることは無かつたのか、といった點である。つまり本性を善と見なし得る根據として、中國人が天主教における本性の賦與者を如何に觀念していたのか、といった問題が、いまだ殘されているように思われる。またこの問題は、天主教受容者のみならず、排耶論者に對しても同様である。これについては、また稿を改めて論究を試みたい。

本稿では、明末期の靈魂論三書を通して、その譯語の持つ重層的な意味概念の齟齬を確認してきたが、この問題は靈魂論のみに止まるものではない。明末天主教における問題の一つに、譯語問題があるが、これは單なる概念上の相異に止まらず、その意味内容に如何なる價値を持たせ得るか、という教説の本質に關わる重要な問題でもある。

明末の來華天主教説は、中國思想の影響を受け、宣教師の教説としても相對化されていたのである。

注

- (1) 底本は李之漢輯『天學初函』(一) (吳相湘主編、中國史學叢書、臺灣學生書局、民國五四年) 所收。『靈言鑑勺引』に「天啓四年七月」(一六二四) とある。

- (2) 底本は鐘鳴旦、杜鼎克編、耶穌會羅馬檔案館『明清天主教文獻』第六冊(臺北利氏學社、一〇〇一) 所收。『性學自敘』に「天啓四年一月」(一六二三) とある。

- (3) 底本は香港天主教教區檔案 (<http://archives.catholic.org.hk/>) に公

開かれても影印「靈魂道體說」(<http://archives.catholic.org.hk/RareBooks/CLW/Index.htm>)。本書は羅雅名 (Jacobus Rho' 一五九二一一八三八、イタリア)、傅況際 (Franciscus Furtado' 一五八七一六五三)、

ポルトガル)、湯若望 (Adam Schall von Bell' 一五九一—一六六六、マインツ) の共訂である。羅雅名の没年から、明代の成立と推察される。

(4) 本稿において取り上げる人物については、方豪『中國天主教史人物傳』(香港公教真理學會出版、一九七〇) を主として、費賴也 (Louis Pfister) 『在華耶穌會士列傳及書目』上巻 (瑪承釣譯、中華書局、一九四五、原題: *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552-1773'* 初版一九二二年一九三四)、

徐宗澤『明清間耶穌會士譯著提要』(上海書店出版社、一九〇六、初版は中華書局、一九四九)、耿昇麟譯『一六一—〇世紀入華天主教傳

教士列傳』(廣西師範大學出版社、一九一〇) 所收、榮振華 (Joseph Dehergne) 著『一五五二一一八〇〇年在華耶穌會士列傳』(原題: *Des Jésuites de Chine de 1552 à 1800'* 初版一九三三) を參照した。

(5) 柴田篤氏「明末天主教の靈魂觀—中國思想との對話をめぐつて—」(『東方學』第七六輯) はその眉批であり、本稿における問題關心も本論に負う所は大きい。

(6) 利瑪竇と龍華民の宣教活動の概説として、堀池信夫氏の『中國哲學とヨーロッパの哲學者 上・下』(明治書院、一九九六、二〇〇一) を參照。

(7) 龍華民による中國思想に關する論文の福島仁氏による邦譯「中國人との宗教の諸問題」譯注(上)」(名古屋大學文學部研究論集(哲學)二〇一十四、一八九二一九頁、名古屋大學文學部、一九八八年)。原題は、

Niccolò Longobardo (Longobardi): "Traité sur quelques points de la Religion des Chinois."

明末天主教書における靈魂論

(8) 福島氏「『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、四七・七三頁、一九九〇)

(9) 同注7

(10) 夫人外有肉軀、內有靈魂、二者相合、乃始成人。而人之所以異於物者、固不在肉軀、而在靈魂、則靈魂貴矣。且靈魂寧獨較異于物、兼更上肖造物大主、種種不一焉、則靈魂又最貴矣。嗚呼、吾儕之身、各具此一最貴。而慘然弗之識、可乎。心識之、口必能稱之。識之真、則稱之確。猶識火者、必不呼以水、識白者、必不謂以黑也。顧乃今之稱靈魂者、往往以道體當之、則何歟。豈水火黑白之可互名歟。予謂名實之不稱、無過是者。故草次茲篇、欲與向道君子、共識靈魂于道體之外、而孳孳汲汲、以求副其所以象肖天主者。庶不致屈人倫于物類、而上負寵界之恩云爾。遠西耶穌會士龍華民書。

(11) 靈魂「西原稱亞尼瑪」神明之體、有始無終者。天主「西稱陡斯。乃剏造宰制天地萬物之主」造之、賦於人身、爲之體模、爲之主宰、在世行善、受主聖寵、因而上天享福者也。道體、有體無爲、造先莫先、一物不

物。本無心意、本無色相。而萬形萬相、資之以爲體質者也。然而二者、實非一物、卽有所同、莫掩其異。且靈魂乃天主之象肖、稱以道體信爲證矣。

(12) 『靈魂解』に「神」にひいては「所謂神者何。不着氣質、不着色相、而其本體、神靈生活也」、「明」にひいては「所謂明者何。能思想、能通達、能知」、能知物、以異於生靈覺魂也」とある。「神」は形而上の作用性を、「明」は理性的はたらきであることを意味していると考えられる。

(13) 所謂爲人身體模者何。模爲形物四所以然之一。所以置是物于本倫、別是物于他類者。當人始胎之時、猶未成人者、模未具也。數十日後、形骸

る。

(14) 既備、乃蒙天主造賦靈魂以爲其身之體模。于是乃成人類、而異于飛潛動植、一切蠢冥之物焉。譬如水與火、因其體模不同、卽冷熱異性。又如依模之成器、模範既異而品類自別也。

(15) 所謂萬形萬相、資之以爲體質者何。人物昆蟲、凡有血氣、以及塊然者、莫不資之以爲體質。如畫工、必鑄粉地、以施五彩也。儒云物具一太極、道云物物俱是大道、釋云物物俱有佛性、皆是也。所謂太極大道佛性、皆指道體也。且前人又謂之、太乙、太素、太樸、太質、太初、太極、無極、無聲無臭、虛空大道、不生不滅。種種名色、莫非形容道妙耳。

(16) 「體質」概念は、既に『三國志』にも見られるが、文字通り形而下の特質を意味する概念である。つまり龍華民は、宋學の見解に反し、太極を形而下の實在として認めようとしていたことになろう。なお管見の及ぶ限り、一六世紀以前の文献に、「體模」なる二字概念の典據は見られない。

(17) 「道體」は來華天主教特有の概念では無いようである。清代にカトリーク神學を體系づけた『神學大全』が、一部「超性學要」として漢譯されたが、その「靈魂論」(卷一七、卷二二)に「道體」概念を見ることはできない。本書については、井川義次教授よりご教示頂いた東京大學駒場圖書館藏、土山灣印書館本(一九三〇)、吉田公平教授より借用した聖トマス學院圖書館藏、公教教育連合會重刊本(一九三〇年刊)の二版を確認している。また專論に、武藤長藏『聖トマス原著 Summa Theologica の漢譯「超性學要」に就て』(『經濟學研究』分冊、一九三三)がある。明末期の「道體」觀は、恐らく宋學の basic 思想を提示した『近思錄』の道體篇に負つところが大きい。その冒頭に萬理萬物の在り方を理氣の相即性を基として説いた周敦頤の「太極圖說」が置かれてい

(18) (19) (20) (21)

(17) 亞天神而君萬物、且居有始無始之界「有始指萬物。無始指天主」。有形無形之聯、爲乾坤萬化之統宗也。是性學爲天學人學之總。

(18) 魂者生活之原。加以生字、則指草木所以能生長養育。加以覺字、則指禽獸所以能觸覺運動。加以靈或神字、則指人所以能明理推論之原也。總之、人以靈神內軀二者而成。一爲內、一爲外。一爲神、一爲形。一爲魂、一爲魄。一爲頑、一爲靈。一爲主、一爲僕。一爲貴、一爲賤。一爲小體、一爲大體。如此論之、其內神大體、或謂之靈性、指其靈明之體、本爲人之性也。或謂之靈魂、以別於生覺二魂也。或謂之靈心、以別於肉塊之心也。或謂之靈神神體、指其靈明而不屬形氣者。或謂之良知、謂之靈才、指本體自然之靈者也。或謂靈臺、謂方寸、指其所寓方寸之心、爲靈魂之臺也。或謂之眞我、明肉軀爲假借之宅、而內之靈乃眞我也。或謂天君、指天主所賦於我以爲一身之君也。或謂元神、以別於元氣。二者締結而成人也。大學謂之明德、指其本體自明、又能明萬理者也。中庸謂之未發之中、指其本體諸情之所從出也。孟子謂之大體指其尊也。總之稱各不一、而所指之體惟一。

(19) 『性學彙述』に示された「靈性」「靈心」「靈神」「良知」「靈臺」「方寸」「眞我」「天君」「元神」「元氣」の諸概念は、いずれも中國古典中につて見出しができる。「神體」は「神そのもの」といつた天主教説の説明概念であり、「質體」に對する語(『靈魂道體說』六葉表)である。「靈才」は、「天主實義」が典出である。ただし本稿では、紙面の都合上、遺憾ながら右の指摘のみに止めたい。

(20) 模者有外模焉、有內模焉。外模乃物之本像。大小方圓橫堅俯仰各成者也。內模即物之精體本性、加於元質之上、成此物於此類而別之於他類者也。

(21) 譬如火然、有生火之原火爲作者、熱乾氣爲模者、薪柴爲質者、所以燒煮物爲爲者。

(22) 天主是萬物之始「萬物皆由天主造成故也」、又萬物行之始。「凡物將有所行、必得天主扶祐之。乃可行也」。人之亞尼瑪、是本軀内外諸司之始「人有內司外司。內有明悟愛欲記念等、外有視聽啖嗅覺觸等。皆由亞尼瑪而成其所司也」、及其自然行之始、又其介然之行之始「自然之行者、其本性行之。如火爆水潤、鳥飛魚躍、人之視聽啖嗅等。皆行乎自然、無善無惡。無功罪者也。介然之行者、係於人意。故或善或惡、或功或罪。可揚可抑、可賞可罰、介有兩端之意也。若此兩行、皆由亞尼瑪爲之始也」。

(23) 固須認一善之品矣。性之善、爲良善。德之善、爲習善。夫良善者、天主原化性命之德、而我無功焉。我所謂功、止在自習積德之善也。孩提之童愛親、鳥獸亦愛之。常人不論仁與不仁、乍見孺子將入於井、卽皆恍惕。此皆良善耳。

(24) 吾欲明通一物、卽以司明者、取其物之在司記者像、而委曲折衷其體協其性情之眞于理當否。其善也、吾以司愛者愛之、欲之。其惡也、吾以司愛者惡之、恨之。蓋司明者、達是又達非。司愛者、司善善又司惡惡者也。

(25) 恐らくクレルヴォーのベルナール (Bernard de Clairvaux, 一〇九〇—一五三) のこと。フランス修道院改革者。「かれは神學者というよりも文學的素養の深い神祕主義者であり、アウグスティヌスの思想を

基礎に、主知的な辨神論を駁駁して、神への愛による神との合體を説いた。特に有名な論争はアベラールとジルベール・ド・ラ・ボレとの論争である。かれの教えは神學上よりもむしろ教會生活の上に強くかつ長く残った」(『哲學事典』平凡社、一九七一)。もう一人、ほぼ同時期の同

名の著名な人物として、シャルトルのベルナールがいるが、教會に與えた影響という說を加味して、クレルヴォーのベルナールとした。ただしベルナールについては、今のところ、これ以上全く論者の調査が及んでいない。

(26) 聖白爾納曰「有多多人、能知多大事、而不知自己。覓多多物、而獨忘自己」。求美好於外物、而未嘗旋想自己之内有美好在也。人人自心之内、有至美好之形像「至美好者天主也。何獨人可謂之天主像、他物則否乎。物無靈不能識天主、人之亞尼瑪能識之、能向之、能望之、能愛之、能得之、能享之。故曰、有至美好之像」。

(27) 凡美好有三。其一樂美好。其二利美好。其三義美好。世間所有萬物之美好、皆至美好之一微分。而天主則爲完全之美好。

(28) 蓋從亞尼瑪可以通達天神無質之情狀。而亞尼瑪還想本己之性、亦略可通達天主之性。爲依其本性所有諸美好、可遡及於諸美好之源故也。

(29) 如曰亞尼瑪爲有形之性、與無形之性、兩性之締結。如曰亞尼瑪爲宇宙之約「謂上則爲天主之肖像。天神之相似。下則爲萬物之所向」是也。故亞吾斯丁曰「費祿蘇非亞、總歸兩大端。其一論亞尼瑪、其一論陡斯。亞尼瑪者、令人認已。論陡斯者、令人認其源。論亞尼瑪者、使人可受福、論陡斯者、使人享福」。

(30) 今略說亞尼瑪四篇。(省略) 總歸於令人認己而認陡斯、以享其福焉。