

## イエズス會士を仲介とする中國哲學情報のヨーロッパ流入とその反響

井川義次

### 中國哲學情報のヨーロッパへの流入について

世界史において、イエズス會の中國研究は非常に興味深い情報を提供する。宣教師たちは、最新のヨーロッパの科學的知識を廣くアジアに傳えた。また宣教師たちは、近世中國語はもちろん、古典漢文をも習得し、多數の教理書を執筆している。これらの文獻は中國において普及し、また韓國、日本、ベトナム等、東アジア諸國にも傳わり、多くの信者を獲得する原動力にもなつた。このことは華やかな文化的成果として特筆に値する。

他方で、宣教師たちの中國思想研究の情報はヨーロッパに一定の反響をもたらしたことも忘れてはならない。イエズス會士は中國におけるキリスト教布教を円滑化するために、天文、地理、風俗、歴史はもとより宗教、思想、哲學等々あらゆる方面について研究した。それは當初その情報を活用して布教を效率的なものにするためであつたが、それらがラテン語や、佛語等によつて譯されることにより、キリスト教的西歐的價值觀とは異なる世界觀があることがヨーロッパに知られる發端ともなるものであつた。ある者はそれを異教のかたよつた學說であると反發し、他の者はヨーロッパの理想となりうる哲學であると

稱賛した。前者に關しては、文學者ヘルダーや哲學者ヘーゲルが擧げられる——ただし兩者とも儒教經典を通讀しており、とりわけヘルダーは『中庸』を獨語で抄譯してさえている。後者に關して言えば、ライプニッツやクリスチャン・ヴォルフ等、理性を尊重する啓蒙主義者や、百科全書派の思想家たちが高く評價していた。目下この問題についての研究が、世界各地で進行しつつある。

### 日本における研究

日本における當該問題に關する研究は、歴史的に見ても決して短いものではなく、文獻にもとづく實證研究という點でその水準は世界に引けを取らない。研究の内容によつてはブライオリティの面で世界に先立つものも多々ある。しかしながらきわめて遺憾なことに、言語的制約の故もあつて日本における東西思想交流に關する多くの研究も世界的には餘り知られていないのが實情である。

以下では、儒教古典と宣教師との關連について論及した日本の研究について簡単に紹介したい。

一九二七年には、早稻田大學の五來欣造『儒教の獨逸政治思想に及

ぼせる影響』がライプニッツやヴォルフの獨語や佛語の哲學文獻を分析し、彼らの哲學が『易經』や『書經』などの儒教文獻の影響を受けたものであると歴史的に比較的早い段階で斷言していた。<sup>2)</sup> つづいて一九三三年の東京大學の後藤末雄『支那思想のフランス西漸』は、主にフランス語文獻に依據して、中國における宣教師たちの活動について調査していた。その中で彼は『中國の哲學者孔子』の『大學』の佛譯を漢文原典と比較・考察してフランス啓蒙主義への影響の蓋然性の高さを示している。<sup>3)</sup>

しかしながらこうした文獻にもとづく大部の研究は戦後の數十年、長く途絶えてしまった。こうした状況において筑波大學の堀池信夫は、一九八二年に、ライプニッツ最晩年の著作の『中國自然神學論』に關して考察を行い、ライプニッツが『四書大全』等にもとづいて、自己の哲學と儒教の類似性を確信し中國哲學を擁護した事實について考察を始めた。それ以降、堀池は次々と中國哲學のヨーロッパへの傳播と影響に關する論文を發表し、それらの蓄積をもととして一九九六年と二〇〇二年と相次いで『中國哲學とヨーロッパの哲學者』上下巻を公表した。<sup>5)</sup>

最後に筆者自身の當該問題に關する論文、著作について紹介しよう。一九九二年以來、次のような事柄について考察を行ってきた。ロンゴバルディ『中國の宗教に關する二、三の議論』、張居正『中庸直解』と『中國の哲學者孔子』の鬼神論、天觀念、『易經』理解、マルシャル・ピノーの孝論、ノエル『中華帝國の六古典』の『孟子』譯文の性善説・民本主義・革命論、『中庸』性理説、『小學』譯文の初等教育説、『孝經』譯文における宇宙論的孝の觀念等々。のちに以上の論文を大幅に改正し、ドイツ初期啓蒙主義のリーダー、クリスチャン・ヴォル

フの『中國の實踐哲學に關する講演』における中國哲學稱揚に關する考察を加えて、二〇〇九年に『宋學の西遷―近代啓蒙への道―』を公表した。<sup>7)</sup> それ以後、以下の問題について論文や著書を公表してきた。ノエル『中國哲學三論』におけるアウラ論、シュピツェル『中國文藝論』と青年ライプニッツ初期の中國哲學情報の取得、イントルチェッタ『中庸』譯文の情報とライプニッツ、ビルフィンガーの中國哲學觀、カント、ライプニッツ、ヴォルフと『大學』『中庸』情報についで。<sup>8)</sup>

### 經書の翻譯―『大學』

歴史的に現在に傳わる最古の經典の歐文譯は中國布教の祖であるイエズス會士マテオ・リッチの同僚ミケレ・ルツジエリ(二五四三―一六〇七)による『大學』の初のラテン語抄譯である。この翻譯は基本的に、當時の中國のオーソドックスな經典解釋たる朱子『大學集注』に基づいたものであった。この文章はヨーロッパに普及したゴットフリート・シュピツェル(二六三九―一六九二)の『中國文藝論』あるいは『中國學藝論』(二六六〇)に收められている。<sup>9)</sup>

### ルツジエリ『大學』格物致知説紹介

ではまず『大學』のはじめの部分、朱子『大學章句』では第一章に當たる部分について見てみよう。

古之欲明明德於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先脩其身。欲脩其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。(『大學章句』經第一章)

天下國家並びに自己の完成の連鎖的な基礎づけの究極的條件として

「致知格物」が説かれるが、周知の朱子『章句』における解釋は「致、推極也。知、猶識也。推極吾之知識、欲其所知無不盡也。格、至也。物、猶事也。窮至事物之理、欲其極處、無不到也」とあるように事理を解明する知の働きを極限にまでもたすことが要件であると、非常に主知的傾向があった。

これに對應するルツジェリの譯は次の通りである。

始めに（と中國人は言う）自然の光（理性）を見極める（明明德）*dispicere Naturae lumen*）ことを欲した人々は、まえもつて *primum* 王國 *Regnum* を確立した（治國）。そして最善の法令と法によつて *optimae institutiones et leges*（穩和に）統治することを欲した人々は、自分の家を正しく管理した（齊家）。自分の家を正しく管理することを欲した人々は、自分自身を理性の規定 *rationis praecepta* によつて形成 *formare* した（修身）。自分の生命 *sua vita* を徹底的に理性と一致（適合）する *consentire*）ことを切望した人々は、自分の最内奥 *intimum* のもの、すなわち心と精神の状態 *cordis et mentis status* を、最高の努力によつて導いた（正心）。心があらゆる罪と無關係であるよう願つた（誠意）人々は、何らかの事柄を受容したり避けたりする心の欲望と努力を秩序づけた *cupiditatem et studium ordinare*。畢竟このことに秀でるために、「彼らは」ありとあらゆるすべての事物の原因と本性を認識することに努力した *cujusque rei causas, et naturas noscere studere*（致知在格物）。

誠意までの條件を「事物の原因と本性を認識することであると比較的あつさりとした紹介であるが、中國哲學の精髓として筆頭に掲げられた紹介であることから、ヨーロッパの讀者は中國の自己および他者

の完成からないし世界の完成への究極條件を、事理の究明による理性の高揚と知の増廣と理解したであろう。この點でルツジェリは、はつきり朱子の解釋を踏まえていると言つてよい。またその特徴として、さしあたつてそこには神の直接的關與についての論及がないことが指摘できよう。

こうした中國哲學における理知の重視という情報は確かにヨーロッパ知識人に傳わるることとなる。その實例として二十歳前後のライプニッツがこの翻譯に目を通したことが挙げられる。彼は學位論文「結合法論」（二六六）著作前後にルツジェリ『大學』譯を掲載する『中國文藝論』を読み、ひいては一六七〇年、まさにシュビツェル當人と書簡の交換をしてもいた。またちなみに、『中國文藝論』には、普遍記號としての書記體系「漢字」の圖説や、ライプニッツが初めて、易圖の情報を得たと、言うイエズス會士ブーヴェとの情報の交換（二七〇三）以前の段階において、陰陽二卦や八卦の圖説が掲載されており、六十四卦に至る易の數理的世界展開が、二元（二進）の乘法 *binarium multiplicationis*（二進乗算）（pp. 56-58）と説明されている。モナド *monade*（p. 216）の語も有り、さらには「充足理由律（十分な理由の法則）」にも似た理法の遍在を説く『大學』等の世界觀が提示されている事實を思い合わせるなら、今後、ライプニッツ哲學に對する中國哲學の影響の有無に關して一層の解明が必要となるう。

#### 經書の翻譯——『中庸』

『大學』的世界觀が儒教的社會の理想像と、その實現の順序を提示したものであるとすれば、『中庸』はより廣大な合則的秩序の貫徹する宇宙の生成觀とそこに内在する萬物、人間の照應等について説か

れ、宋學的世界觀の根據・淵源となる内容が含まれている。とりわけ「性」を自覺し、自己、他者ないし世界萬物の完成が標榜されるべきと主張され、ひいてはそれに參與しうる聖人は、天地とならぶ重要要素と見なされている。

一見こうした、神を仲介としない宇宙内在的な理法が構成する世界像と、人間存在の高揚といった特徴は、キリスト教的の世界觀と對立するかに思われる。はたして『中庸』における重要な諸特質が、どのようなかたちで翻譯・紹介されたかを、以下三つの實例に則して通觀したい。

### プロスペロ・イントルチェッタによる『中庸』初譯『中國の政治・道徳學』

まず最も早く『中庸』の翻譯を手がけたのは、在華イエズス會士プロスペロ・イントルチェッタ（一六二六—一六九六）の『中國の政治・道徳學』である（一六六七年廣州刊、一六六九年ゴア刊<sup>②</sup>）。これは後にルイ十四世時代の王立圖書館長であったメルシゼデク・テヴノー（一六二〇—一六九二）の『不思議な多くの旅行記集成』（一六七二）に收められ普及した<sup>③</sup>。

本書の讀者には上述のライブニッツもおり、彼は『中庸』についても關心を抱いたようである。その證據に一六八六年パペプロッホ宛書簡に「わたしが所有する孔子關係者 confuciani のものと思われるごらんの中國の入門書をお送りするのは、苦勞の甲斐があることだと思いました」と述べており、ここでいう入門書とはイントルチェッタ『中國の政治・道徳學』に對應している。

さてイントルチェッタの『中庸』譯文の最大特徴は「讀者へ」の部

分で説かれるように朱子『四書集註』を参照したことが明示されている點である。たとえば朱熹の名を Chu-hi とし、『四書集註』を sui-Xu-chie-chu と音寫して紹介していることから明らかである。内容に關して見ても、朱子依存が認められる。たとえば『中庸章句』の二十章「人道敏政、地道敏樹。夫政也者、蒲盧也」の部分をイントルチェッタは「人間の徳は政治を容易にする。あたかも大地の徳が植物の成長を促進するように。そのように政治はあたかも水邊の葦に類似する」と譯出し、朱子の「蒲盧」を「蒲葦」とする解釋にしたがっている。この他、各章においても朱注にもとづき天を裏づけとする人間徳性の稱揚の姿勢等が隨所に反映されている。

### フィリップ・クブレ他『中國の哲學者孔子』

イントルチェッタの『中庸』譯文は朱子の解釋に全面的に依存するものであった。ただ容易に想像できるように、朱子ないし宋學の世界觀はキリスト教的の世界觀とは共通しえないものがある。朱子における生成の秩序と人間萬物における「理」の貫通、生成化育における天地にならぶ人間の高揚など、超越的「神」の存在とその絶對性を前提するキリスト教からすれば、直ちに容認できない面があったであろう。そうしたことから、イントルチェッタの同僚であったフィリップ・ク

ブレ（一六二四—一六九二）他、複数のイエズス會士たちが、キリスト教義に抵觸せぬよう、天や上帝、鬼神など經書の諸概念をキリスト教における形而上的靈的存在者と摺り合わせた上でのイントルチェッタ譯の改譯を試みることとなった。その際、クブレらは萬曆帝の師傳にして明代きつての大政治家であり文教行政の長でもあった張居正（一五二五—一五八二）の注釋『四書直解』の採用を試みた。その理由は

張居正注釋が廣く東アジア諸國に流布していたこと、幼帝萬曆に向けて、平易な口語を多く用いていたこと、また最も重要なのは、天や上帝、鬼神等の存在者に能動性や精神性を認めていたことが挙げられる。本書は、東方の大國、中國の國家運営と哲學思想に關心を持ったルイ十四世の積極支援により『中國の哲學者孔子』（二六八七）の名のもとに王立圖書館より出版され、そのためヨーロッパ諸國に廣く流布した。そこには「四書」中の『大學』『中庸』『論語』三書のラテン語譯や儒佛道三教に關わる本格的な中國哲學概要が付され、さらには有史以來の中國史年表まで收められている。朱子の強烈な合理的世界觀には宗教人として反感ないし一定の距離を置こうとしていたが、他方、明代における國家的教育を指導する、宋明理學の流れを汲む張居正『四書直解』を注釋に採用したために、性理學の整合的世界觀・人間觀も同時に紹介されることとなった。なお本書については出版直後、佛語英語の抄譯が、比較的出版の自由度が高かったアムステルダムで匿名で著されてもいた。本書の影響は多岐にわたる。イギリス理神論者、フランス百科全書派からも注目を受けることとなった。さらにライプニッツは『中國の哲學者孔子』を實見し、その上、『論語』『子罕』篇を引用しラテン譯をフランス語に重譯して知人に紹介してもいた。さらに初期啓蒙主義のリーダー、クリスチャン・ヴォルフがハレ大學學長退任時の講演『中國の實踐哲學に關する講演』出版時に注釋において本書の情報を多用していた。その他、シノロジーの領袖、アベル・レミュザ（一七八〇—一八三二）、スタニスラス・ジュリアン（一七九九—一八七三）—コレージュ・ド・フランス中國學講座における一師弟が、滿州語譯「四書」とともにラテン語「四書」譯出の際に本書を參照したことも挙げられよう。

フランソワ・ノエル『中華帝國の六古典』  
つぎに取り上げるべきはベルギーのイエズス會士、人文主義者であり、近世スコラ哲學者スアレス著作集編者でもあつたフランソワ・ノエルの『中華帝國の六古典』である。本書は『中國の哲學者孔子』で未譯あつた『孟子』含めた「四書」のヨーロッパ初のラテン語全譯であり、加えて、明・清代にかけて初等教育に用いられた『孝經』『小學』の譯文も収めている。その特徴としては張居正『四書直解』のみならず、朱子その人の注釋『四書集註』をも忌憚なく採用したことが挙げられる。すなわち當代中國の哲學的世界觀が本書を通じて本格的・全面的にヨーロッパに紹介されたことになる。

『中華帝國の六古典』は人文主義的ないし啓蒙主義的思潮に共鳴していたためか、キリスト教義による無理な中國哲學解釋をせず、むしろ張注・朱注を踏まえつつ、人間本性の崇高さを強調する譯文となつていた。たとえば『孟子』の性善説や、人民を國家・君主に先立てる主張、さらには革命説に關する箇所を忌憚なくあからさまに翻譯していたことから明らかである。なお、ノエルによる四書の譯文に關しては、目下のところ先行するイントルチェッタ、クプレ等からの影響については明らかでない。

なお前掲のクリスチャン・ヴォルフは「中國の實踐哲學に關する講演」（二七二二）の際にノエル書を中國哲學情報についての主要情報源としていた。講演においてヴォルフは、孔子をキリストにならぶ道德の教師とし中國哲學を絶賛し、とくに『大學』『八條目』に依據する人間における自己・他者ならびに世界人類の無限の知的、道德的な發展向上説について高く評價していた。ただその主張は敬虔主義者の教授らから指彈され、フリードリッヒ一世より死の宣告を受けマールブ

ルクに亡命するにいたる。のちフリードリッヒ二世大王より招聘され、以来、啓蒙主義のリーダーと見なされるにいたったことは有名な話柄である。<sup>(2)</sup>

### 『中庸』の世界観と各種歐語譯

#### 天命・性・道・教

『中庸』は高い形而上性をそなえ、天地と人間から萬物にいたるまでの密接な相関性を説く。そのことは冒頭の一文からも分かる。以下はじめに本文を示し、つづいて参照のために(一)内に朱子『中庸章句』を付する。

天命之謂性。率性之謂道。脩道之謂教。(命、猶令也。性即理也。

……人物之生、因各得其所賦之理、以爲健順五常之德。所謂性也。……人物各循其性之自然、則其日用事物之間、莫不各有當行之路。是則所謂道也。……聖人因人物之所當行者而品節之、以爲法於天下、則謂之教。)

(『中庸章句』第一章)

『中庸』の天人合一的な世界秩序は、朱子の「理」を媒概念とする『中庸章句』によつて、いつそう強固な整合性が與えられているといえよう。

これに對する『中庸』のイントルチエッタ初譯はつぎの通りである。

〔イントルチエッタ譯〕天 coelum から生得的に與えられたもの inditum は、理性的本性〔性〕 natura rationalis と言われる〔天命之謂性〕。この本性に合致するものは、規則〔準則、「道」regula と言われる。この規則を回復するものは、教育〔制度、「教」institutio と言われる。〕中國の政治・道德學』、第一章)

天が與えたものが理性的本性であり、この本性に合致することが道で

あり、この規則としての道に至るためには教育制度が必要とされる。このようにほば朱子『中庸章句』に即しつつ、人間の理性的本性の崇高性がうかがえる譯文となっている。ちなみにこの場合の「天」は、朱子にのっとり、宇宙論的法則性・理法ととらえる他ないもので、さしあたり、キリスト教的「神性」はうかがえないことを指摘できよう。

つぎにクプレ譯文を見てみよう。先に述べたように『中國の哲學者孔子』における『中庸』譯文は、イントルチエッタの朱子章句に對する全面的依存に對する反省にもとづいたものであり、萬理の根源である「天」を、キリスト教的な「天なる主 caeli dominus」 「神」に可能な限り重ね合わせようと努めていた。そのためにクプレらは、天、上帝、鬼神等に意志性、能動性を一定程度認めていた張居正注を翻譯時に採用したのであった。

ここでまず張居正の當該部分に對する注釋を擧げておこう。

天之生人、既與之氣以成形、必賦之以成性、在天爲元亨利貞、在人爲仁義禮智、其稟受賦畀、就如天命令他一般。……蓋人物各循其性之自然、則其日用事物之間、莫不各有當然的道路。仁而爲父子之親、義而爲君臣之分、禮而爲恭敬辭讓之節、智而爲是非邪正之辨。其運用應酬、不過依順著那性中所本有的、所以說率性之謂道。……聖人於是因其當行之道、而修治之、以爲法於天下。節之以禮、和之以樂、齊之以政、禁之以刑、使之皆遵道而行、以復其性。……可見道之大原出於天。知其爲天之所命、而率性修道之功、其容已乎。(張居正『中庸直解』第一章)

張注は朱子以上に、天人の相即・照應を強調しているが、また道の究極的根源を天に在りと明言していた點で、イエズス會士にとつては好

ましい注釋であつただろう。彼らの張注にもとづく譯文はつぎの通りである。

〔クプレ他譯〕天から人間に生得的に與えられたもの *quod a caelo est homini inditum*〔天命〕は、理性的本性〔性〕 *natura rationalis*と言われる。自然本性 *natura* が理性的本性に合致し、それに隨うことは、規則〔道〕 *regula*、すなわち理性に適合するものと *consentaneum rationi*と言われる。自分と自分に關わるものをそれによつて調整しながら、規則を熟練するほど反復することは、教育 *institutio*、すなわち諸徳の教導〔教〕 *disciplina virtutum*と言われる。(『中國の哲學者孔子』、『中庸』第一章)

この文でクプレは「性」を、「天」から先天的に注入された「理性的本性」と譯している。基本的には、先行するイントルチエッタ譯と大差は無いが、「性」の概念について、イントルチエッタが「天から生得的に與えられたもの」と、特に與えた對象について限定していなかつたのに對して、クプレ譯は「天から人間に生得的に與えられたもの」と譯し、人間における固有の特性・能力、「理性」であることを強調する譯文となつている。このことからすると儒教の宇宙論的な「性」の位置づけについて、クプレは人間の理性的本性を、天・人兩者を結ぶ特別な機能をもつ重要契機ととらえていたことを示している。各々の自然本性が、とくに理性的本性に一致する場合を「規則」への適合、「道」と見ている。また「教」については、自己と、自己の所有するものを規則に則つて調整・反復する「準則」、すなわち「諸徳の教育」であるとしてゐる。クプレは「天」を「神」と置換可能と解説していた。ゆえに天から理性的本性を與えられた人間は尊嚴を有することになる。ただ『中庸』譯文の地の文だけを見たヨーロッパ

人なら、中國哲學における理性の根源に神的實在を見ることはできず、むしろ天地に連なる人間の能力の廣大さを讀み取る他なかつたであらう。

つづいてノエルの譯文は、以下のとおりである

〔ノエル譯〕天の法〔則〕 *Caeli lex*〔天命〕こそ、まさしく自然本性〔性〕 *ipsa natura* である。この本性の導きがなすべき正しい道〔道〕 *recta agendi via* である。この道の教導が正しい生活の規律、あるいは正しく生きるための規定〔教〕 *recta vitae disciplina, seu recta vivendi praecepta* である。

冒頭の譯文を敷衍すべく、これにつづいて前掲の張注がそのまま援用・翻譯されている。

張居正がこのテキストをつぎのように詳しく解説している。「本性 *natura* (すなわち理性的な *rationalis*) をもたないような者は誰もいない。しかしどこからこの本性の名が(起つたのか)」。天 *Coelum* が人間を生み出すとき、彼に身體を形作るために氣 *aer*、あるいは可感的質料 *materia sensibilis* を與えた、ついで同様に、本性を完成させるために理性 *ratio* を注ぎ込んだ。この理性は天に止まるときは、第一義的、もしくは偉大なる〔元〕 *primum seu magnum*、共通〔傳達〕する〔亨〕 *communicativum*、規整〔指導〕的〔利〕 *directivum*、完全な〔貞〕 *perfectivum* 原理 *principium* といわれる。一方、人間に存在するときは、慈愛〔仁〕 *pietas*、公正や〔義〕 *aequitas*、高貴さ〔倫理性〕「禮」 *honestas*、思慮 *prudentia*、あるいは生得的知性認識〔智〕 *intelligentia congenita* といわれる。この理性の

注入 *infusio* と受容 *inceptio* は、天から賦與された法〔則〕や規定のようである *instar legis ac praecepti a Coelo impositi*。それゆえ、本性は天の法〔則〕（すなわち第一現実態〔働き〕における *in actu primo*) である。ついで、自らの道をもたないものはない。しかしどこからこの道の名が〔起ったのか〕。人間とその他の事物は、自らの本性の生得的〔内在的〕傾向性 *innata propensio* にしたがって、その活動全體において保持すべき道をもっている。たとえば、父母と子らが互いに愛し合う慈愛〔仁〕 *pietas*、王と臣下が職分を盡くす公正さ、内的・外的な尊崇〔義〕 *reverentia*、そして親切心と社會性〔禮〕 *comitas et urbanitas* が保たれている。高貴さ、眞理が虚偽から、品位が汚辱から識別される思慮〔智〕 *prudentia* は、われわれの本性の導きがなすべき正しき道 *recta agendi via* と言われるのである。最後は、眞理の知恵をもった師傳たちが傳えた、なすべき正しき道の規律に關する事柄である。しかしどこからこの規律の名が〔起ったのか〕。本性であれ、本性の導きであれ、萬人において同一である。なぜなら、多くの人々は、あるいは資質 *indoles* により、あるいはさまざまな習慣〔氣稟〕 *mores* によつて、かの本性〔自然の〕導き、またはかのなすべき正しき生きる道にしたがわないからこそ、知恵ある教師〔聖人〕たちが、この〔道〕を最善の規定 *optima praecepta* として、あらゆる教導、訓戒と手だてにおいて共有し、すぐれた範例〔實例〕によつて明らかにし、祭儀を高貴さによつて飾り、音楽の調和 *musicae concordia* によつて平穩にし、公正さによつて法を制定し、刑法を守つたのである。それだから、またつぎのように言われるのである。「道の教導は正しき生活の規律である。しか

イエズス會士を仲介とする中國哲學情報のヨーロッパ流入とその反響

しこの生活の規律は、なすべき正しき道に由來し、なすべき正しき道は自然〔本性〕の導きに由來し、本性の導きは天に由來している *ex Coelo oritur*。そこから、「偉大にしてかつ第一義的な、あらゆる正しき生活の原理〔始源〕は天である」ことが明らかとなるのである *unde patet magnum et primum totius rectae vitae principium esse Coelum*。まことにその通りなのである。(エル『中華帝國の六古典』、『中庸』第一章)

この譯文にしたがう限り、人間の理性作用は宇宙論的な偉大な生成變化の諸性質・諸作用に對應する崇高なものであると受け取られる。ここでは人間―ひいては自然本性を有する萬物―は宇宙内で合理的根據をもつて存在することが論じられたわけである。ただその反面、この譯文は、究極的根據を宇宙超越的な人格神には求めにくい解説となつていた。そしてこうした中國の重要古典の解釋が理性の時代から啓蒙時代にかけてのヨーロッパに流入したことになる。

以上「天命」「性」の問題に關して、イントルチェッタ譯、クプレ譯、ノエル譯を對比するなら、クプレ譯はイントルチェッタ譯をいわずば叩き臺にしたものであつた關係上、語彙の方面でも重なる點が多々ある。ただイントルチェッタ譯は自らも述べるのとおり朱子『四書集註』を下敷きにしたのに對し、クプレ譯は朱子の理を通じた強度な整合的世界解釋を忌避しつつ、「天」を人格的超越神と重ね合わせるような伏線を『中國の哲學者孔子』中の隨所に張つた上での譯文提示により、ヨーロッパ讀者を誘導するような工夫を凝らしていた。それに對してノエル譯は、ある意味、キリスト教徒のそうした思惑とは距離を置くかのように、可能な限り人間理性稱揚を促すような論述を朱子



注、張居正注を驅使して展開していたのである。

ただ、「神」を前提するにせよしないにせよ、「天」「人間」「萬物」とを、「理」を仲立ちとして結びつけ、個と他者、世界宇宙の、無限の繼起連續的發展を標榜する朱子學ないし宋明理學的世界觀が、彼らの譯業を通じて複数回にわたって引き寫されてヨーロッパに紹介されることとなったのである。

### 誠—盡其性・盡人性・盡物性—參

『中庸』における重要概念に「誠」がある。章句二十章では「誠」は本來の人間の言行の首尾一貫性という含意が宇宙論的に敷衍化され「天道」に對應させられ、この誠を意識的に實踐を通じて具現化することが、「人道」であるとみなされている。これに關する朱子の注釋は、「誠」を「實理」であると解釋し、「誠」は「眞實無妄の謂い」、すなわち眞實であり、無秩序、不規則ではない、つまり秩序があり規則的であることであつて、人の境位においては、それを實踐の場において實現していくべきことである、と説く。

ここでは、「其の性を盡くす」、すなわち各自がその性を盡くすべきことが述べられる。自己の本性を發揮し盡くしてしまつてしまつて後、「人の性を盡くす」、すなわち「他者」の性を盡くしようとされる。他者の性をも發揮しつくす、あるいは充全化すべきであると説く。さらにそこから「物の性を盡くす」ことさえ可能となると説く。この文脈では、「物」とは人間以外の他の事物を指すと考えられるが、物の性を盡くすべく人間は行動・實踐に盡力すべきであるという。それが可能となつたあかつきに、ひとは「參」となることが出来るという。「參」とは、天地人の三才となる、すなわち天地と竝んで人が第三要

素となると考えられる。

これに關わる『中庸』の文章は次の通りである。

唯天下至誠、爲能盡其性。能盡其性、則能盡人之性。能盡人之性、則能盡物之性。能盡物之性、則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育、則可以與天地參矣。(天下至誠、謂聖人之德之實、天下莫能加也。

盡其性者、德無不實。故無人欲之私、而天命之在我者、察之由之、巨細精粗、無毫髮之不盡也。人物之性、亦我之性。但以所賦形氣不同而有異耳。能盡之者、謂知之無不明、而處之無不當也。贊、猶助也。與天地參、謂與天地竝立爲三也。此自誠而明者之事也。)(『中庸章句』第二十二章)

朱子章句は、「至誠」を完全人としての聖人が、自己の本性たる「性」を發揮したあかつきに、他者の「性」の實現へと導き、ひいては(人間外)の他の萬物の「性」を自覺的に關與して、發揮し盡くすることが援助(贊)でき、その點で人間は天地の作用にさえ關與しうる第三極「參(三)」たりうることだとする。

こうした果てしない人間の可能性について説く本章を、キリスト者でありヨーロッパ人である宣教師たちはどのように理解し譯出したのか。

まずイントルチェッタの譯文はつぎのようである。

「イントルチェッタ譯」ただ(この)世界(天下) universum で最高に完全なる者 summe perfectus [至誠] だけが、自分の本性(其性) sua natura を汲み盡くす[發揮する] exhaustivè ことができる。(もし)自分の本性を汲み盡くすことができるなら、今や(また他の)人々の本性(人之性)を汲み盡くすことができる。(もし)人々の本性を汲み盡くすことができるなら、今や諸事物の本性(物之性)を汲み盡くすことができる。(もし)諸事物の本性を汲み盡くすこ

とができるなら、今や（諸事物の）産出（と）保持 *productio* (*ei*) *conservatio rerum*（において）、天（と）地を援助する *adiutare coelum* (*ei*) *terram*（と）ができる。（もし）、天（と）地を援助する *adiutare coelum* (*ei*) *terram*（と）ができるなら、今や（また）天（と）地ともに第三の原理〔參〕*ternarium principium* を（構成する *constituere*（と））ができるであろう。（『中國の政治・道德學』、『中庸』第二十二章）

この譯では至高なる完全人ともなれば、自己の本性はもとより、他の人々の本性をも發揮させうる。もしも他者完成が實現できたあかつきには、轉じて他なる萬物の産出・保持にさえ關與できるのであるとする。その意味で、人間は天地と同列の「第三原理」をなすのだとまで確言している。こうした譯文を見る限り、イントルチエッタ譯文は朱子注釋の明確な引き寫しであるといえるだろう。ただこうした人間の位置づけはキリスト教義に抵觸しないものかどうかは留意すべきであろう。ことにひとが事物の産出・保持に關與するとの譯文は、イエス・キリストならざる人間に、あたかも創造への參與の可能性を見るかのようにあり、キリスト教徒の常識をはるかに超えているように思われる。

それでは、イントルチエッタ譯のキリスト教側からの改訂版ともいえるクプレ譯はどうであろうか。結論的には翻譯の下敷きとした以下の張居正の譯文を多く反映したものとなっていた。まずは張注を示そう。

獨有天下至誠的聖人、……純乎天理而不雜於人欲、故能於所性之理、察之極其精、行之極其至、而無毫髮之不盡也。然天下的人、

イエズス會士を仲介とする中國哲學情報のヨーロッパ流入とその反響

雖有智愚賢不肖、其性也、與我一般。聖人既能盡己之性、由是察之於人、便能設立政教、以整齊化導之、使人人復其性之本然、而能盡人之性矣。天下的物、雖飛潛動植不同、其性也與人一般。聖人既能盡人之性、由是推之於物、便能修立法制、以樽節愛養之、使物物各盡其性之自然、而能盡物之性矣。夫人物皆天地之所生、而不能使之各盡其性、是化育也。有不到的。今聖人能盡人物之性、則是能裁成輔相、補助天地之所不及矣、豈不可以贊天地之化育乎。（張居正『中庸直解』第二十二章）

クプレら宣教師たちの譯文は以下のとおりである。

〔クプレ他譯〕ただこの世界〔天下〕において最高に完全なる者 *summe perfectus*〔至誠〕、聖人 *sanctus* である者だけが、認識する際、徹底的に自分自身の本性を汲み盡くす〔發揮する〕ことができる。さらに自分の本性を汲み盡くすことができる者は、それにより知性認識し、正しく規定することを通じて、〔他の〕人々の本性 *hominum natura* を汲み盡くし、遠ざかつていた自分の原初的な純粹性 *originalis puritas* へと回歸させるようにできる。もしも〔完全人が〕そのように人々の本性 *hominum natura* を汲み盡くすことができるなら、それにより今や彼はまた、他の諸事物の本性 *aliam rerum naturae* を汲み盡くすことができ、また各々の事物が自己の自然本性に適合した状態を獲得できるように、すなわち諸事物を統宰する、すなわち保持・作動すること *conservando, efficiendoque*、それらが求めるものを充足することができるであろう。もしも諸事物の本性を汲み盡くすことができるなら、彼は今やまた、あたかも補佐のように、天地とともに諸事物の産出（と）保持に協力することができるであろう。も

しもそのように諸事物の産出(と)保持において、天地を援助できるなら、結論として天が萬物をその懷に抱擁・擁護するよう  
上方にあり、地が萬物を支えるよう下方にあるのだから、その

ように最高に聖なる人 *summe sanctus* は、天と地の中間に配置され、今やまた、天地とともに第三の原理を完成する *tenarium principium perficere* ことができる。萬物はたしかに、天來的に與えられた理法〔理性・理由・根據〕、規則〔準則〕、*caelitus india ratio et regula* に注目するのである。(『中國の哲學者孔子』、

『中庸』第二十二章)

自他の自然本性を發揮し盡くした「彼」、すなわち聖人は、「他の諸事物の本性を汲み盡くすことができ」、「また各々の事物が自己の自然本性に適合した状態を獲得できるように、すなわち諸事物を統宰」し、「それらが求めるものを充足することができる」とする。その際「あたかも」人間は「天地とともに諸事物の産出(と)保持に協力することができ」と述べている。その點ではあくまでも假想として人類の生成化育への參與と讀めるが、それにつづけて、「そのように最高に聖なる人」、聖人は、「天と地の中間に配置され、今やまた、天地とともに第三の原理を完成することができる」と述べており、人間を宇宙論的に非常に高め「聖性」を與えた譯になつてゐる。繰り返すが、クプレは『中國の哲學者孔子』において「天」を可能な限りキリスト教的「神」に對應させようと試みていた。もしクプレの與えたルールにしたがつて、「天」に「神」の概念を代入することに合意した讀者であれば、中國の古典をキリスト教と合致したものととらえたかもしれない。ただたとえそうであつたとしても、『中庸』譯文のこの箇所に着目したならば、儒教の極まりない人間性の稱揚しか讀み込めな

つたであろう。ましてそうした前提に同意しないか、純粹にこの譯文のみを見た讀者であれば神なき人類の完成の理念を中國哲學のうちに見たであろう。

最後にノエル譯文を示す。

〔ノエル譯〕そこで、ただ眞の知識と眞の徳においてきわめて完全な人間〔聖人〕*perfectissimus* だけが、完全に自らの理性的本性の使命を全うすることができ、端的に正しいことだけを理解し、端的に高貴な事柄だけを行い、あらゆる過誤や悪しき欲望から自由でいられる。さて他のひとびとは彼と同じ本性をもっているから、〔聖人〕自身その理性的本性の使命を果たしたのちに、その努力を他者に對しても向け、彼らを言葉と範例〔實例〕*exemplum* によつて、容易に、またその理性的本性の使命を果たすよう導く。容易に他者を自らの理性的本性の使命を果たすよう導くだけでなく、他の魂あるものや生命あるもの *animantia et viventia* が、その本性〔自然〕の秩序にしたがつて生きることができるようにする術を見いだし、規定を設けるのである。しかし人間および魂あるものや生命あるものに指示し、その本性の使命を果たすよう導く者は事物の産出と完成〔完全化〕において、天地を援助する *coelum ac terram adjuvare rerum productione atque perfectione* と言へる。また事物の産出と完成において、天地を援助する者は天地とともに、第三の原理 *tertium principium* と言うことができるのである。(『中華帝國の六古典』、『中庸』第二十二章)

と、張居正の事物への關與の具體例としての「飛・潛・動・植」の

語を確かに踏まえて「他の魂あるものや生命あるもの」における潜在能力の完全發揮であると譯出しており、これは張居正を含めた宋明理學の主張の明らかな反響であつたといえよう。

なおノエルによる「四書」ならびに『孝經』『小學』譯文に關して言えば、「天」の概念は自然の天、法則を内在する天と解され、クプレのように「天」に「神」「靈」といつた人格性・超越性が與えられることはなかつたことを確認したい。となればノエルの『中庸』譯文は自他、萬物の理法を自覺し世界の完成に關與しうる偉大な存在としての中國哲學の人間觀を、丸のままヨーロッパ人の眼前に披露してしまつたことにならう——神の仲立ち無しに——。

## 結語

ここに見られる中國哲學の樞要古典は、萬物と人間の個別的本性、「性」が、天の生成の秩序である「理」によつて貫通され、またその意味で互いに關係しあう可能性が説かれるものと理解されるものであつた。さらにいづれの譯においても自覺能力を持つ人間が進んで他者、萬物の發展を扶助すべしとの主張が明確に引き寫されてもいたのである。キリスト教義に抵觸しかねないぎりぎりの線である。

ライプニッツまたヴォルフという理性の時代・啓蒙主義形成期の哲學者が目にした中國哲學翻譯の實相とはまさしくこのようなものであつた。

ライプニッツに關しては、その研究生活の早い段階の二十歳前後で、『中國文藝論』の漢字の構成、『易經』陰陽から六十四卦に至る秩序だつた天地の生成、「四書」情報、とりわけ『大學』『中庸』の世界觀について關知していたことは、彼の言葉からも明らかである。さらに彼

の最晩年の著作が『中國自然神學論』であつたことは象徴的な出來事である。ただし遺憾なのは、ライプニッツ自身が具體的に「四書」のどのような點に關心をもつたのか斷片的なことしか分らないことである。自らの思想内容と照らし合わせ、どのような事柄に親近感をもつたのか今一つ明確でない。夢想は膨らみ、むしろそれは若い時期に觸れた異國の情報が發想の起爆劑となつてはいなかつたか、いやあるいは決定的出發點になつたのではないかとも思われる。しかしながら、文獻的に實證できないことについては口を閉ざすべきで、新たな證據が現れることを待つか、あるいは蓋然性の濃度が高められるか否かを解明すべく、『中國文藝論』等の關連文獻を徹底分析する必要がある。ただ外形的類似は明らかである。

他方ライプニッツに比して、クリスチャン・ヴォルフの「四書」に關する言及はきわめて豊富である。彼の著作・思想にひいては西洋哲學に流入した儒教ないし宋明理學の影響は今後ますます明確なものとなるであらう。

その他に、まだほとんど解明されていない百科全書派への儒教古典の影響や、初期シノロジの雄、レミュザやジュリアンの經典の譯文と、彼ら自身が参照を明言する、各種漢文注釋や滿州語との照らし合わせといった作業は、まさに未開の沃野と言つてもよいものである。實際的な研究が強く待たれるところである。

## 注

(1) ヘルダーはイエズス會士らのラテン語譯、フランス語譯等複数の『中庸』譯文に基づき『アドラステア』に『中庸』の獨語抄譯を付している。この件については次の論文を参照。Toshio Ueda, J. G. Herder und

Das Buch der Gerechten Mitte', *Hitoisubashi Journal of arts and sciences*, 5(1): pp. 1-11, 1965.

- (2) 五來欣造『儒教の獨逸政治思想に及ぼせる影響』、早稻田大學出版部、一九二七年。
- (3) 後藤末雄『支那思想のフランス西漸』、第一書房、一九三三年。後『中國思想のフランス西漸』と改題され、平凡社東洋文庫から上下巻で一九六九年に出版されている。
- (4) 堀池信夫『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、二七一―六五頁、一九八二年）、『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、五五―七二頁、一九八二年）、『マルブランシュと中國』、『キリスト教哲學者と中國の哲學者との對話』執筆まで』（『筑波中國文化論叢』五、三七―五三頁、一九八四年）、『マルブランシュの晩年の思想』、『キリスト教哲學者と中國の哲學者との對話』をめぐって』（『筑波中國文化論叢』六、五三―六八頁、一九八五年）、『デイドロの中國思想解釋について』（『哲學・思想論集』一五、五一―八一頁、一九九〇年）、『中國自然神學論』の「鬼神」・ライプニッツの朱子解釋』（『東洋研究』（二八四）、一一―二六頁、二〇一二年）。
- (5) 堀池信夫『中國哲學とヨーロッパの哲學者 上・下』、明治書院、一九九六年、二〇〇二年。
- (6) 井川義次『イントルチェッタ』、『中國の哲學者孔子』に關する一考察』（『中國文化論叢』第一二號、一九九二年）、井川義次『ロンゴバルディとイントルチェッタ―中國哲學解釋をめぐる二つの道―』（『哲學・思想論叢』第一一號、一九九三年）、井川義次『張居正の「中庸」解釋―「鬼神」を中心に―』（『筑波哲學』第五號、一九九四年）、井川義次『張居正の「天」―「論語直解」を中心に―』（『筑波哲學』第六號、一九九五―九六年）、井川義次『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―』（『日本中國學會報』第四八集、一九九六年）、井川義次『ヨーロッパ人による「孝」の解釋』（『漢意とは何か―大久保隆郎教授退官紀念論集』東方書店、二〇〇一年）、井川義次『ヨーロッパ人による「孟子」の初譯について―ノエル著『中華帝國の六古典』における儒教解釋―』（『人間科學』第一〇號、二〇〇二年）、井川義次『ノエル譯『大學』における性理學の解釋―「大學章句序」と「補傳」を中心に―』（『人間科學』第一一號、二〇〇三年）、井川義次『理性と天命―ノエル譯『中庸』と朱子『中庸章句』―』（『人間科學』第一二號、二〇〇三年）、井川義次『ヨーロッパ人による初めての中國初等教育に關する情報の紹介―朱子編『小學』とノエルの翻譯―』（『人間科學』第一三號、二〇〇四年）、井川義次、安次嶺勳『十七世紀イエズス會士の傳える佛教情報―佛教側の視點から―』（『人間科學』第一八號、二〇〇六年）、井川義次『十八世紀ヨーロッパ人による「孝」の理解―ノエル譯「孝經」を巡って―』（『琉大アジア研究』第六號、二〇〇七年）。
- (7) 井川義次『宋學の西遷―近代啓蒙への道―』、人文書院、二〇〇九年第一版、二〇一〇年改訂版。
- (8) 井川義次『鬼神とアウラ』（『中國文化』第六九號、中國文化學會、二〇一一年）、『若きライプニッツと朱子の邂逅―シユピツェル』、『中國文藝論』をめぐって』（堀池信夫編『知のユーラシア』明治書院、二〇一二年）、『プロスペロ・イントルチェッタ』、『中國の政治・道徳學』―『中庸』における朱子性理說情報のライプニッツへの流入―』（『ホモコントリビュー―エンス研究』筑波大學大学院人文社會科學研究科、二〇一一年）、『西洋近代哲學の形成と中國哲學―ライプニッツとヴォルフを軸として―』（堀池信夫、石川文康、井川義次編『知のユーラシア―知は東から』明

- 治書院(二〇一三年)、『青年康德與中國哲學—以比爾芬格爾(Billingger)的中國哲學觀爲背景』(『西學東漸與東亞近代知識的形成與交流 下冊』、第四屆出版史國際學術研討會論文集、二〇一一年、六〇七—六二四頁)。
- (9) Theophil Spizel, *De re literaria sinensium commentarius*, Theophil Spizel, *De re literaria sinensium commentarius*, Lugd. Bat., Ex officina Petri Hackii, 1660, pp. 130-131.
- (10) Theophil Spizel, *De re literaria sinensium commentarius*, pp. 130-131.
- (11) “19a Leibniz an Gottlieb Spizel 7 17 April 1670,” *Sämtliche Schriften und Briefe*, Zweite Reihe, Erster Band, Akademie Verlag, 2006, s. 65.
- (12) Prospero Intorcetta, *Sinarum scientia politico-moralis*, Canton, 1667, Goa, 1669.
- (13) Prospero Intorcetta, *Sinarum scientia politico-moralis*, parisii, 1672. この『中庸』譯文は、メルシゼテック・テヴノー『不思議な多くの旅行記集成』(Melchisédech Thévenot, *Relations de divers voyages curieux*, Troisième partie, Paris, 1672.)に収められ、廣くヨーロッパに知られた。
- (14) Wenchao Li, Leibniz, Wolff und G. B. Büllfinger – Metamorphosen der China-Thematik, in: Alexandra Lewendowsky (Hrsg.): *Leibnizbilder im 19. und 20. Jahrhundert*, Studia Leibnitiana Sonderheft 33, Stuttgart 2004, S. 68-69. はライプニッツの1686年ヨーロッパ宛書簡 (G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, edited by the Deutsche Akademie der Wissenschaften (Damstadt/Leipzig/Berlin: Akademie Verlag, I, VII, Nr. 517) の「孔子關係者 confuciani のものと思われたい人の中國の入門書」という言葉における
- ける入門書とは、文脈から見てイントルチエッタ『中國の政治・道徳學』(Prospero Intorcetta, *Sinarum scientia politico-moralis*, parisii, in: Melchisédech Thévenot, *Relations de divers voyages curieux*, Troisième partie, Paris, 1672, p. 3.)に述べたものと述べらる。これは孔子關係者とは「孔子の娘の子〔孫 nepos ex filia〕子思(子思子)と明言される。
- (15) 前掲拙著『宋學の西遷—近代啓蒙への道—』、四〇—四三頁参照。
- (16) Philippe Couplet et al, *Confucius Sinarum Philosophus*, Paris, 1687.
- (17) Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, 1726, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht, Hamburg, F. Meiner, 1985, Philosophische Bibliothek: Bd. 369.
- (18) 前掲拙著参照。
- (19) この件に關しては二〇一五年三月六日に開催された筑波大學人文社會國際比較研究機構(ICR)の人文社會系海外教育研究ユニット招致プロジェクト主催シンポジウム「文化を横斷する哲學—傳承、翻譯、そして變容」(Transmission, Translation and Transformation)に於いて Jesuits Chinese Philosophy Information and Establishment of the Sinology: Focusing on Confucian Classic Latin Translation and Chinese-Manchu Commentaries (「イエズス會士による中國哲學情報とシンロジーの成立について—儒教古典ラテン語譯と漢文・滿文注釋を巡って—)と題して發表を行つた。
- (20) Francisco Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, Prague, 1711.
- (21) 前掲拙著「ならびに佐藤麻衣「張居正『孟子』解釋とヨーロッパにおける受容について」(『日本中國學會報』第六六集、二〇一四年)、「佐藤麻衣「一八世紀西歐における『孟子』『義戰』の受容について」(『筑波

哲學』第三三號、二〇一五年)、佐藤麻衣「プリユケによる『孟子』受  
容とその特徴について」(『中國文化』第七三號、二〇一五年)参照。

(22) 前掲拙著参照。

(23) 前掲拙著、三八―三九頁参照。