

# 琉球大学学術リポジトリ

## 十七世紀西洋人による『論語』理解

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2017-08-02 キーワード (Ja): 『中国の哲学者孔子』, ルイ14世, 張居正, 仁, 天, 孝, 鬼神, 異端 キーワード (En): 作成者: 井川, 義次, Igawa, Yoshitsugu メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12000/36965">http://hdl.handle.net/20.500.12000/36965</a>

# 十七世紀西洋人による『論語』理解

井 川 義 次

Yoshitsugu Igawa

## The Seventeenth Century Interpretations of "Analects of Confucius" 『論語』 by Europeans

キーワード：『中国の哲学者孔子』、ルイ14世、張居正、仁、天、  
孝、鬼神、異端

### はじめに

東洋布教の使徒、フランシスコ・ザヴィエルが、中国大陸目前の上川島で病没したのは1552年のことだった。これに先だち、ザヴィエルは大いなる希望を懷いて日本宣教に努めていた。彼の事業は一定の成果をあげたものの、上層階級、知識人たちの説得・改宗において行き詰まる。それは日本人がすべての思想の源泉をインド・中国に求め、とくに中国人が説かないキリスト教義を邪義であると見たことにあった。<sup>(1)</sup> そこでザヴィエルは東洋布教の効果を上げるべく、中国からの宣教を志したのであった。

彼の遺志は優秀なイエズス会士たちに引き継がれる。その代表的人物たるマテオ・リッチは、支配階級はもちろん、中国人一般の指導理念が儒教であることに気づき、自ら儒服を着、「西儒」と称し、儒教経典の研究に没頭する。彼は古典を諳んじ、ひいてはその驚異的記憶力を駆使して、儒家的概念を自在に用いた教理書『天主實義』を漢文で著した。『論語』を含めた「四書」の最初の欧州語訳は、このマテオ・リッチに帰せられるが、きわめて残念なことに、その翻訳は発見されていない。

現存する『論語』の最初の翻訳はイエズス会宣教師イグナティウス・ダ・コスタによるラテン語訳である [1662]。これは後にルイ14世の中国哲学研究の命を受けた同会士イントルチェッタ、クプレらによって刊行された『中国の哲学者孔子』*Confucius Sinarum Philosophus* [1687] のうちに『大学』『中庸』の訳文とともに収録されている。本稿で取り上げる『中国の哲学者孔子』は中国古典中にキリスト教における神的概念に対応するものが存在すると見る中国哲学有神論説の立場に立つものであった。筆者はかつてこの資料に関していくつかの論文をあらわしたことがある。<sup>(2)</sup>

本稿ではヨーロッパにはじめて儒教思想の本格的な紹介を行い、フランス革命に至るまでの東洋哲学観を決定づけた本書の内容を分析的に考察しようと思う。

## 1 『中国の哲学者孔子』の内容構成

さて本題である西洋人の『論語』理解を検討するに先だって、『中国の哲学者孔子』の内容について概観しておきたい。筆者はかつて内容構成の試訳を発表したことがある<sup>(3)</sup>が、今回全面的に改訳した。なお〔 〕内は理解の便宜のために補ったものである。

〔第1章〕 ルイ14世に対する献呈の辞

〔第2章〕 著述の起源と目的、さらに中国の書籍、解釈、諸学派、人々が自然とよぶ哲学の起源と目的

〔1. 説明第1第1部〕

第1節 古典文献と権威の第一

第2節 古典文献の解釈者について

第3節 哲学者李老君〔老子〕と中国人が道士とよぶその弟子たちの略述

第4節 仏教とよばれる教派と教徒たちの略述

- 第5節 読書人、あるいは哲学者たちの独自な学派について。古代人がその基礎と原理を確立したこと、近代の解釈者たちが確立したこと
- 第6節 近代の解釈者がいかなる源泉から新哲学を汲み取ったのか
- 〔図1〕 2つの事物の原理
- 〔図2〕 六十四卦の図表、『易經』とよばれる文献、あるいは変化の書
- 第7節 前述の六十四卦表のうちの一例が示される
- 第8節 15番目の卦【謙】<sup>けん</sup> の説明
- 〔2. 説明第1第2部〕
- 第1節 古代中国人、近代中国人が事物の原理を動力因でもあり質料的なものでもあると規定したことが説明される
- 第2節 学説と学派、文献と注釈のこれほどの多様性と混乱とが、かつて神の宣布者（とくにリッチ）たちをいかに当惑させ、煩わせたか
- 第3節 福音の真理を中国人に告げ知らせる方法についてのリッチの配慮。彼は古代人の記録と年代誌とを読み、研究した
- 第4節 中国人の権威ある文献から、彼らには他の民族との交流がなかつたことが結論づけられる
- 第5節 真の神の概念と儀礼から、中国人が東方において洪水に浸された最後の者であることが証明される
- 第6節 真の神の概念について、おそらく数世紀の間、中国人が保っていたであろうこと
- 第7節 他の論証により、中国人に真の神の概念が存在したことが確証される
- 第8節 どのような名で、古代中国人が真の神をよんだか。名称の語源と特徴が考察される
- 第9節 最初期の上帝 XAM TI の名前の意味を改新者たちの粗悪な解釈では取り消すことができないこと
- 第10節 異邦の使徒と、初期教会の教父たちの例から、また他の理由から、

古代中国人が、その名によって眞の神へと驅り立てられたことが  
ありえたことが結論づけられる

第11節 けつして近代の解釈者の権威によるべきではなく、可能な限り生  
のテキストの権威によるべきであることが示される

第12節 マテオ・リッチ神父が神の法に関して書籍を公刊した。その成功  
と成果について

### [3. 結論]

[第3章] 中国の哲学者の君主、孔子の生涯

[第4章] 『大学』 訳文

[第5章] 『中庸』 訳文

[第6章] 『論語』 訳文

[第7章] 中華帝国年代表

本稿ではこのうち宣教師らによる『論語』の翻訳文を対象に、彼らがどのような立場からこの権威ある中国哲学随一の古典を読みこんだのかについて検討したい。<sup>(4)</sup>

## 2 ヘーゲルの儒教ならびに『論語』観

さて今回取り上げる宣教師らの〔3. 結論〕〔第6章〕『論語』 訳文については、すでにヘーゲルが『哲学史序論』のなかで言及している。本稿を開始する手がかりとして、彼の『論語』ならびに儒教評価について見てみよう。

[なお以下の引用は、すべて訳者の表記にしたがった<sup>(5)</sup>。また傍点筆者]

〔孔子〕 シナ人の中で第一に述べねばならないのは、あのライプニツ

ツの時代に大変評判となった孔子（西暦紀元前五百年）の教えである。

……しかし何といっても彼を有名にしたのは、彼の道徳説である。これはシナ人の間では最も尊ばれる権威である。彼の伝記はフランスの宣教

師たちによってシナの原典から翻訳されている。……孔子のその弟子との問答の数々があるが、そこには非凡なものは含まれていない。ただ善い有用な訓えという意味での通俗道徳があるだけで、我々が到る処、いずれの民族においても見いだすといったものにすぎない。キケロは *de officiis* (本務論) という道徳的教説書を残しているが、それの方が孔子の全部の本よりも却ってマシである。それ故に孔子は単に実践的賢者にすぎず、彼には思弁哲学は影も形もない。我々が彼の諸々の原典を見て言いうことは、それらが訳されなかつた方が、彼の名声のために善かっただろうということである。もっとも、ジェズイットの僧侶たちの出版した本は翻訳というよりは、むしろ意訳である。

このようにほとんど酷評と言つてよい。

ヘーゲルの思弁哲学観にそぐわない哲学はすべて哲学の名に値せず、否定、止揚さるべき前段階であるといわれても、それは仕方ない。ただ最後の箇所のイエス会士の翻訳が意訳に近いということ指摘はある程度真実をついている。その実状は本稿の分析をたどつてゆけば明らかになるであろう。

それではヨーロッパ人はこの『論語』訳文に対して、ヘーゲルの批判のように冷淡な反応しか示さなかつたのであろうか。結論から言えば事実はまさにその正反対であった。ヘーゲル自身言うように、彼に遡る啓蒙時代においては孔子の所説が大々的に喧伝され、ヨーロッパの師表とまで目され、「理性の時代」推進の一翼を担つたのである。<sup>(6)</sup>

以下、ヨーロッパ人による最初期の中国哲学研究の総決算である『中国の哲学者孔子』の論述をたどることによって、どのようにこうしたさまざまな反応が生じたのかということを明らかにして行きたい。

### 3 張居正注解の採用

ところで宣教師たちは『論語』読解に当たって特定の注釈を参照していた。それは明代万暦期の闍老、張居正の『論語直解』〔以下、『直解』、あるいは張注と略記する〕である。これは彼の『四書直解』のなかの一つであり、四書の本文と朱子の『論語集注』〔以下、『集注』、あるいは朱注と略記する〕を併せ載せ、自らの見解を付したものであり、幼主、万暦帝への進講に用いられたものである。宣教師らは朱子の理気哲学による解釈に批判的であり、それに対する張注が「天」「上帝」「鬼神」等の神的概念に人格性・主体性を強く認め、また諸々の人間の徳性も、こうした神性を有する存在との関連にもとづいて解説することが多いことに採用の理由があったのである。<sup>(7)</sup>

上記のように『中国の哲学者孔子』は「四書」のうち、『大学』『中庸』『論語』を収め、これら三書をまとめて「中国の知恵」と名付けているが、それらすべてが全面的に張注の解釈にもとづいているのである。

### 4 『論語』の表題

宣教師らは、はじめに『論語』というタイトルについて検討を開始する。その音訛 *Lun Yu* の字を提示し、それぞれの音の真横に、*Ratiocinantium sermones* という訳を逐語的に付している。直訳すれば「理性的に論ずる人々の言葉」となろう。そして彼らはつぎのようにその表題の意味を解説する。

この書は「四書」のなかでは第三番目にあるが、中国では最上の権威を有しており、多くの人々に頻用されている。10巻、すなわち10の部分に分たれる。この書はあるものは孔子、またあるものは彼の弟子たちによる道徳的な警句や格言を含んでいる。それらは一時に同じ場所で語られたものではない。『論語』という表題は、お互いの間で理性的に論じ、あるいは哲学しあう人々の言葉 *Ratiocinantium seu philosophantium*

inter se sermones であることを宣言するものである。（『中国の哲学者子』「中国の知恵一論語」表題、p. 1）

このように宣教師たちは中国における『論語』のもつ権威と重要性について強調しているのである。

以下においては、『論語』中に現れるいくつかの重要な概念を取り上げ、宣教師たちの訳出の仕方と、これに与える注解から、彼らがこれらの概念をどのように把えたのかを解明したい。

## 5 『論語』の諸概念に関する考察

### 仁

#### ① 心の全徳

孔門第一の高弟であり、早世した顔回〔顔淵〕を孔子が評して、その心が三ヶ月の長きにわたって「仁」から離れなかったという「雍也」篇の「子曰、回也、其心三月不違仁」の文について宣教師たちはつぎのように訳している。

孔子が言った。ただ一その魂が勝利者たる—〔顔〕回だけが、三ヶ月の間も、けっしてこの仁の徳 virtus Gin を喪失することがなかった。  
（『中国の哲学者孔子』「中国の知恵一論語」「雍也」篇訳文、p. 29）

そして、これにつづいて「仁」に関してつぎのような解説を付する。

仁の徳は、かの内的で実質的な魂の完全さであって、われわれはそれによって、あたかも、進んで行く道からわずかばかりの瞬間も離れることがないように、天来的に内在する自然の光に、恒常的にしたがうようになっているのである。

Virtus Gin est illa interior & solida animi perfectio quā fit ut naturale lumen coelitus inditum constanter sequamur, sic ut à suscepto cursu ne exiguo quidem temporis momento

desistat. (『中国の哲学者孔子』「中国の知恵一論語」「雍也」宣教師注解、p. 29)

この解説は朱注からも導き出しうるが、文言の対応の具合からすれば、ほぼ張居正のつぎの注釈をふまえているだろう。

孔子説、仁乃吾心之全徳、純乎天理……若有一私之雜一息之間、皆非仁也。

宣教師らは張注にのっとって、中国至高の徳「仁」とは、魂の完成〔心之全徳〕であり、それは本源的には「天」に由来し、われわれ人間に内在するものであるということを確認したのである。

## ② 孝・弟

『論語』の首篇、「学而」篇で、孔子の弟子である有子が、君子は根本的な事柄に勉めるべきであり、それが確立して道が達成される、そして仁との関わりで問題となるものは「孝・弟」の徳である、と論ずる「君子務本、本立而道生。孝弟也者、其仁之本與」の文について、膨大な言葉を補ってつぎのように訳出している。

有子 *Yèù cù* はより優れた学説を確証すべく、こう言った。「完全なる人間〔君子〕 *Vir perfectus* はより重要な根源となるものの研鑽、あるいは根本や基礎のように、なにかの事柄において主要な物事につとめる。なぜなら根源がよく確立して固まるや、それについてただちに徳と義務の法〔道〕 *virtutis officiique lex* が、あたかも強固で活き活きとした根からのように芽生えて成長し、そして花開くからである。わたしが言ったように、かくして個々人の、自分の両親に対する慈愛と従順〔孝〕 *pietas* & *obedientia erga parentes suos* そして、生まれにおいて年長の兄弟たちに対する愛と尊重〔弟〕 *amor* & *observantia erga fratres maiores natu* (わたしは言おう) これら二つこそ皆の祖国に対する慈愛の行いであり、また適法的な国家管理に対する尊重、したがって公共

の平和と静穏の根源であり基礎である。(『中国の哲学者孔子』「中国の知恵—論語」「学而」篇訳文、p. 3)

『論語』原文のシンプルさに対比すると、ほとんど修飾過剰ともいえるほど宣教師の補充は、ヘーゲルから、「むしろ意訳だ」と言われたのもうなづける。とりわけ、人格の完成のプロセスを、植物における根から開花までの過程になぞらえるのは文学的でさえある。しかしこれは、宣教師らの独創によるものではなく、やはりつぎの張注をもととしているだろう。

君子凡事、只在根本切要処、專用其力。根本既立、則事事物物処之、各當道理、自然發生。譬如樹木一般、根本牢固、則枝葉、未有不茂盛。本之当務如此。

ところでこの上掲の「孝弟也者、其仁之本與」に関して、「孝・弟」を「仁之本〔仁の本〕」と見るか、「為仁之本〔仁を為すの本〕」と見るか、古來、論争が喧しい。<sup>(8)</sup>朱子は、程頤を承けて仁を本体〔体〕としての理であり、孝・弟をその作用〔用〕であると見ているために、孝弟を「仁を為すの本」であると主張し、これに対して「仁之本」を採用し「孝が本、仁はその結果」とする説や、あるいは「孝=仁」とする説を非としていた。張注もおおむね朱子の解釈にしたがって、「行仁之本〔仁を行うの本〕」としている。

さて一方、宣教師らは通常、張注を引用するが、ここでは明らかに「父母に対する慈愛と従順」「年長の兄弟たちに対する愛と尊重」すなわち「孝・弟」が、「仁」一先行する有子の「孝・弟であって、長上を犯し乱を好む者はいない」との発言を承けて、きわめて具体的な事例、「皆の祖国に対する慈愛の行い」「適法的な国家管理に対する尊重」という形で現れるとする一の「根源であり基礎である」、すなわち「仁の本」であるのだと解釈しているのである。

### ③ 「礼—理」説の採用と理学批判の矛盾

「顏淵」篇において、「仁」とはなにかについて質問する顏淵に、孔子がそれは「克己」「復礼」である、と規定したことについて考察しよう。

原文はつぎの通りである。

顔淵問仁。子曰。克己復礼為仁。一日克己復礼、天下婦仁焉。仁由己、而由人乎哉。

これを宣教師たちはつぎのように訳す。

顔淵が先生〔孔子〕に、人間であればだれにでも天来的に内在する心の無垢と完全性〔仁〕 cordis innocentia & perfectio nulli non mortalium indita caelitus と、それを回復する方法について質問した。孔子はこたえた。「自分自身に打ち勝つこと〔克己〕 Vincere seipsum と、またかの若々しい理性的本性の節度に復ること〔復礼〕 redire ad praeceps illud temperamentum naturae rationalis これこそが心の無垢と完全性を成就したということである。すべての人間が一日でも自分に打ち勝ち、かの節度に復ることができるなら、全世界が生得的な natus 無垢と完全性に復るだろう。しかしながらこの完全性の回復に尽力する者は、それが本人もとづき、また本人にかかっている以上、どうして他人にもとづき他人に依存できようか？」。（『中国の哲学者孔子』「中国の知恵一論語」「顔淵」篇訳文、p. 78）

「克己」の解釈はともかく「復礼」について、「理性的本性の節度に復る」として、「克己」とともに「心の無垢と完全性」たる「仁」に復帰すると説くのは、張注よりも、むしろ直接的には、つぎの朱注にもとづいていよう。

仁者本心之全德……礼者天理之節文也。……蓋心之全德、莫非天理、…故為仁者、必有以勝私欲、而復於礼、則事皆天理、而本心之德、復全於我矣。……一日克己復礼、則天下之人、皆与其仁。

注目すべきは宣教師たちがここで、「礼」を「天理の節文」〔天理に基づいて程よく修飾すること〕と説く朱子の「礼即理」説を承けていることである。「礼」を「理」と解するのは、古くは『礼記』の言葉にまでさかのぼれる。<sup>(9)</sup>ただもちろん、この『論語』の「顔淵」篇における「礼一理」の解釈は形而下の「礼」を形而上の存在と通底とした朱子に準拠しているので

ある。

ところでじつはマテオ・リッチ以来、中国有神論説の立場に立つイエズス会士は、朱子を筆頭とする宋学的〔理学的〕古典解釈を意識的に避けてきた。それは、宋学が古典中に現れる至高なる者や、神靈的概念を理気哲学にもとづく合理論的解釈によって把握しようとしていたからである。中国宣教の父、マテオ・リッヂは中国人の思想・価値観に可能な限り妥協する「宥和策」を説いたが、こうした宋学には否定的であった。また他方、彼の後継者たるロンゴバルディは、古典解釈においては厳格に宋学にのっとり、そのために「理」という概念も所詮は非人格的で、質料たる「氣」を離れない「原理」「法則」にすぎないとして、中国哲学無神論の根柢とした經緯がある。<sup>(10)</sup>

こうした理由から、宣教師たちは「憲問」篇の「高宗諒闇三年……」の文に関する注釈において朱子を引き合いに出し、その哲学の主要概念である「理」について、厳しい批判を加えている。

朱熹〔朱子〕Chu hi は、このこと〔神的存在〕については、実にかくまで無知に転じている。しかもなお、かの無知と、おのが錯乱から、眞の神性、あるいは摂理に不承不承、黙認する方向に向いている。

「理」Li というこの無神論的形象は、〔神的存在が信じられた太古の世代から〕40世紀〔4,000年〕後の改新者たちの解釈による発明品〔である〕。なるほど〔解釈者たちは〕、「理」によってある種の徳 *virtus* もしくは精神と意志の欠如した自然的流入 *influxus naturalis mente & voluntate substitutus* を知的に認識しあるが、しかし、それに向かつて万物が復帰しようと努力するすべての事物の始源 *principium*を、〔彼らは不当にも〕古典記録にさからってまで、自分らの意見の方へと〔本来の〕意味をねじ曲げるのである。(『中国の哲学者孔子』「中国の知恵一論語」「憲問」篇、宣教師注解、p. 110)

と、「理」は、はるか後世の案出物であり、一種の徳ではあるが、自然から人間への非精神的流入にすぎず、古典を曲解する無神論的形象だと口をきわ

めて非難しているのである—朱子はしぶしぶ神性・摂理を承認していたのだと述べてはいるけれど。

このように「理」という概念を排斥していたにもかかわらず、この「顔淵」篇の解釈ではほとんど朱子にのっとって、「礼」を「理」、「心の完成」と関連づけているのは整合性を欠くといえよう。

おそらく宣教師たちは、万物の枢紐であり、その点で神的属性を想起させる特性はあるものの、非人格的な「原理」にすぎない「理」を批判したのであって、「顔淵」篇における、「礼」に関わる「理」については、理性による自律的調整〔節度〕という納得しやすい意味で、限定的に理解したのではなかろうか。

#### ④ 以徳報怨

「憲問」篇の「或曰。以徳報怨、何如。子曰。何以報徳。以直報怨、以徳報徳」の文については、つぎのように訳している。

たまたまある人が言った。「憎しみや害悪に恩恵〔徳〕beneficiumをもつて報いる。このことについてあなたはどう思いますか？」。

孔子が答えた。「そのようにする人は、いったい恩恵には何でもって報いるのか？善く報われるべきものと、悪しく報われるべきものとの報酬と比例は異なるべきだ」。(『中国の哲学者孔子』「中国の知恵一論語」「憲問」篇訳文、p. 105 - 106)

この孔子の応対について、宣教師たちは落胆の色を隠さない。

ここでキリスト教徒の読者であるあなたは異邦の哲学者〔孔子〕の見解を非常に遺憾に思うだろう。しかしまだ異邦の解説者の発言を哲学的には価値あるものと思うだろう。それがたとえ福音の聖性にまで及ばないとしても、パリサイ人の『〔汝の隣人を愛し、汝の〕敵を憎め』<sup>(11)</sup>という残酷な教えにくらべたら、この言葉はなんと穏和でなんと人間的であることか。

と『論語』の言葉は遺憾ではあるが、孔子擁護の論を進め、ユダヤ教の厳格派パリサイ人にくらべたら、はるかに優っていると賞賛しているのである。

宣教師たちは時として孔子の言動のなかからしばしばキリスト教的な徳を探索しようと試みている。そこで、

つぎのように述べられるとき、孔子は一こういってよければ一福音の光から遠く離れてはいなかつたように思われる。

と述べ、孔子が説くのにより望ましい発言としてつぎの文句を引用する。

Y te pao yven, ce quon xin chi gin ye.

これは『礼記』「表記」篇の「以德報怨、則寛身之仁也」<sup>(12)</sup> の文をまるごとそのまま音写したもので、彼らはこう訳している。

温情をもって憎しみに報いること、それはまことに懷の寛い〔寛容〕の徳であり慈愛である。

Beneficiis compensare odia, hoc enim verò est per ampli pectoris virtus ac pietas. (以上、『中国の哲学者孔子』「中国の知恵—論語」「憲問」篇宣教師注解、p. 106)。

宣教師は同じ孔子の発言であるはずの『礼記』の文言にこそ、孔子の真意があるのであり、また「汝の敵を愛せよ」<sup>(13)</sup>の精神により近いと見たのだろう。<sup>(14)</sup>

かくして宣教師たちは儒家經典中に相反する言葉がある場合、自分たちの教理によりちかしい側を正当として採用するという姿勢を取り、中国の聖人たる孔子が、キリスト教的な寛容の精神の持ち主であったとして、彼に由来する中国哲学の本流もキリスト教に矛盾しないと見ようとしていたのである。

## 天

### ① 天への畏敬

孔子の平生の起居の様子や行動様式の詳細について具体的に記述した「鄉党」

篇の「迅雷風烈必變」は以下のようになっている。

突然の雷に対して、また同様に激しく恐ろしい風に対しては、けっして顔の表情を変えないことはなく、ある種の神聖な畏れに打たれて、至高なる天の尊嚴 *Suprema coeli majestas* に対する己の尊崇を明白この上なく表したのである。(『中国の哲学者孔子』「中国の知恵一論語」「郷党」篇訳文、p. 68)

つまり儒家の祖である孔子自身が、異常な自然現象の発生に対しては、至高なる天からの啓示ではないかと、つねに畏敬の念をもって接していたのだと説いているのである。ついで孔子だけでなく、中国の古代聖王といわれる者はだれであれ、同様に、天に対する畏れをもっていたとの解説を加える。

しかし哲学者〔孔子〕にとって、これはなんら奇異なことではなかった。というのも、彼自身も、中国古代の帝王たちも同様に、真夜中に天が閃き、雷鳴の起こるときは、しとねから飛び起きるのを常としていたからである。そして厳かな冠と衣服を身につけて、しかるべき方法で〔儀礼的に〕 ritè 天の怒り *ira coelestis* を宥めるべく尽力したことは、彼ら〔中国人〕の記録から知られるとおりである(『中国の哲学者孔子』「中国の知恵一論語」「郷党」篇宣教師注解、p. 68)

この文によって、宣教師たちが孔子の「天」に対する姿勢から、彼が天に人格・意志があることを認め、天候等の諸現象のなかにもその意図の現れを見ようとした敬虔な人物と理解したことが分かる。そして孔子のみならず、中国人の崇敬措く能わざる古昔聖王から諸君子にいたるまで、同様に、天意を畏れたのだと、一通常は張居正の解釈にのっとると宣言する宣教師が一ここではわざわざ古記録まで引用して論証しようとしている。そしてその記録とはおそらく、『礼記』「玉藻」篇の「君子之居、……若有疾風、迅雷、甚雨、則必變。雖夜必興。衣服冠而坐」という言葉であろうと推測される。

またあるいは、『論語』の該篇に注し、この「玉藻」篇を引用するつぎの  
おうかん 皇侃の『論語義疏』をも併せて参考したのかも知れない。

風疾而雷、此是陰陽氣激、為天之怒。故孔子自整變顏容、以敬之也。故玉藻云。若有疾風、迅雷、甚雨、則必變。雖夜必興。衣服冠而坐。いずれにせよ、権威ある『礼記』を引用することで、敬天の姿勢が古代中国の聖賢に普遍的に見られたのだと主張の根拠としようとしたのである。

## ② 德

孔子の諸国流浪の折り、地方長官、桓魋から迫害を受けた際、天から賦与された徳への確信を表明した「述而」篇の短い言葉「子曰。天生徳於予。桓魋其如予何」については、かえって詳細な解説が付された形で訳述されている。

孔子が衛<sup>（15）</sup>の國から宋<sup>（16）</sup>の國に移動していた。そこで彼は弟子たちを大樹の陰で毎日、訓育していた。ところが、その地の長官、桓魋 Von tui という者が、孔子とその教えを憎んでいたために、その樹を伐ることを命じた。そのことが、師その人の命が奪われまいかと恐れる弟子たちの心を憂慮させた。しかし孔子は彼らの恐怖を感じ取ってこう言った。「天が Coelum わたしのうちに徳と、才能を授けたのだ。わたしの全生命が天に懸かっている以上は、かの長官、桓魋がどうしてわたしを悩ませようか？死すべき者〔人間が〕天と争おうとでもするつもりなのか？」。（『中国の哲学者孔子』「中国の知恵－論語」「述而」篇、宣教師訳文、pp. 41 - 42）

これはヨーロッパ読者の理解の便のために、上記の論語の文言に、司馬遷『史記』「孔子世家」の記載する具体的な事件を引いて訳したものである。

孔子去曹適宋。与弟子習礼大樹下。宋司馬桓魋、欲殺孔子、拔其樹。孔子去。弟子曰。可以速矣。孔子曰。天生徳於予。桓魋其如予可。だが、訳文が「天」の強調の点で「孔子世家」より一層詳しいのは、おそらく以下の張注をも参照したためであろう。

天既生我、以如是之徳、則我之命、天实主之。……桓魋亦人耳。其將奈

我何哉。蓋必不能違天而害我也。

ただ上記宣教師訳文では、「天」に当たる訳語 Coelum の頭文字が大文字にされており、彼らはこれをキリスト教義においても明らかに神性を有するものと確信し、孔子が「天」Coelum から徳を得て、天命を全幅的に信頼していたのだと読みこんでいたのである。

### ③ 天命

孔子が自らの成長と人格形成の跡を述懐したとされる「為政」篇のつぎの有名な言葉を取り上げよう。

子曰。吾十有五而志於學。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心所欲、不踰矩。

すなわち、15の歳に学問に志し〔志學〕、30歳で独立し〔而立〕、40歳で迷わなくなり〔不惑〕、50歳で天命を知り〔知天命〕、60歳で他人の言うことが滞らず理解でき、70歳で欲するがままにしても道を踏み外さなくなった〔不踰矩〕というのである。

宣教師はそのうち孔子、50代に至った境地、「天命を知る」について強い関心をよせている。というのは、わずか6文字にすぎない原文「五十而知天命」の内容をはるかに超えて、天の崇高さを強調する形で、非常に詳細な解説を付して訳出しているからである。

50歳になるやわたしは天の摂理と命令 coeli providentia et mandatum そして天から個々の事物に授けられた本性、力、理性 à coelo indita natura, vis, ratio を理解した。そこでわたし自身、その本性の完全性と精緻さを吟味し、さらにまた起源を探求し、最後にその原因であるものを理解したい。（『中国の哲学者孔子』「中国の知恵－論語」「為政」篇、宣教師訳文、pp. 10 - 11）

と、孔子が摂理・天命に敬虔で、万物の本性とそれを授けた天の完全さを探究し、本源を追求しようと熱望した人物として描かれているのである。

そしておそらくこの解釈は張注の「至於五十、則於天所賦的性命之理、有以究其精微、探其本原、而知乎所以然之故矣」の文をふまえたものであろう。

ところで注目すべきことは、宣教師たちが「中国の知恵」に先行する箇所で天という語をもってキリスト教の神と同定しようとしていたことである。

あなたはこう尋ねるかも知れない。「きわめて古く、最高に権威のある〔中国の〕文献のうちで、しばしば「天」*Tien* なわち *coelum* の名を用いて、それに、「上帝」*Xam ti*、「至高の支配者」*Supremus Imperator* に属するもの、たとえば知性・意志・根理・法・支配・正義・慈愛などの属性を与えていているのではないか」と。まったくその通りである。*tien* すなわち「天」という名称・語彙が、おそらくは最古のものであり、「上帝」という言葉と同時代（と言おう）のものであることをわたしは否定しない。……確かにこの「上帝」また「天」という名称のもとに〔中國人が〕眞の神 *verus Deus* を認識し、表現したに違いないことがいつでも結論づけられるのである。実際、事物の本性からして、天に、より美しいもの、より崇高なものを認めないようなものはだれもいない。かつまた、とくに危難にあるとき、天はすべての死すべき者〔人間〕たちの目と心を、己のもとへと呼び寄せるものである。であれば、彼らが天なる主 *caeli Dominus* に、「天」の名を与えたとしてもだれが驚くであろう。……このようなことは、実は他の民族にも存在しているし、聖書のなかでも、われらが救世主キリスト自身によつても用いられているのである。もっとはつきり理解したければ、上代の古典的書物である『礼記』『書經』『易經』などを参考願いたい。……孔子のみならず、あらゆる中国人が、過去においてだけでなく、われらの時代においてさえ、天のことを知性的・恵み深き・慈悲深きものとよんでおり、父母・主という名をそれに与えているのである。かつまた正しき理性の光が天から人間に注ぎ込まれた *lumen rectae rationis ab illo [coelum] mortalibus infundi* とも述べている。<sup>16)</sup> 天から誠実な者への報酬が、不誠実な者へ

の罰が降り、「天から知者や國家の師が降り、遣わされ、そして最後に、天から王冠と帝国が君主たちにもたらされ、そして他の者へと移されるのである。（『中国の哲学者孔子』「第8節　どのような名で、古代中国人が眞の神をよんだか。名称の語源と特徴が考察される」pp. xcj - xcij）このように中国語において、「上帝」と並んで「天」という概念こそ、「眞の神」「天なる主」に与えるのにふさわしい概念であると断定していたのであるからは、宣教師たちは中国正統の哲学、儒教が、キリスト教と同根であると捉えようとしていたことになるだろう。

## 孝

### ① 敬

古代から現代にいたるまで中国哲学を特徴づけ、かつ東アジア文化圏に決定的影響を与えた「孝」の概念についても宣教師たちは検討している。そこで「為政」篇の「子游問孝。子曰。今之孝者、是謂能養。至於犬馬、皆能有養。不敬何以別乎」の文について、宣教師たちの受け止め方を見てみよう。

訳文はこうである。

弟子の子游 しゆう çù yeù がさらに孔子に対して、眞の〔親に対する〕従順の理法〔孝〕 verae obedientiae ratio がなにに基づいているのか、と聞いた。孔子は答える。「このわれわれの時代では、一般に従順〔孝〕な者とは、自分の親たちを養うこと〔原語 alo、「飼育する」の意もある〕ができる者のことを言っている。しかし、もしそれ以上、まったくなにも求められないなら、一体だれがなお粗野な魂から名声を求めることができるだろうか。なぜなら、もし犬や馬について言うなら、これらもまた、飼育してくれる者たちをもっているからだ。したがって、もしも尊敬がないのなら一わたしは言いたい一、もしも両親を扶養するというこの気遣いが、愛と、子としての敬意から発していないのなら、父母の扶

養と、家畜の犬や馬の扶養との間に一体どんな違いがあるというのだ」。

(『中国の哲学者孔子』「中国の知恵—論語」「為政」篇訳文、p. 12)

「孝」、親に対する愛の本質は、外的な扶養の厚薄にあるのではなく、敬意という内面的・精神的姿勢にこそあるとするのである。この内容自体は、アジアのみならずヨーロッパにおいても共感を喚び起し得るものであったろう。

ところでこうした訳文の解釈もつぎの張注をふまえていると推測される。

如今、世俗之所謂孝者、只是供奉父母了。殊不知飲食供奉、豈但父母為然。至於犬馬之賤、一般與他飲食、都能有以養之。若事親者、不能尽尊敬奉承的道理、而徒以飲食、供奉為事、則与那養犬馬的、何所分別乎。

## ② 身体髪膚に対する敬意と弁髪

孔子門下で「孝」においてぬきんで、伝説によれば『孝經』の著者であるとされる曾子が臨終のまぎわに、弟子たちに父母から与えられた身体を示し、生涯、恐れ慎んで保持し、損なわなかつたと述べたというつぎの「泰伯」篇の文について考察している。

曾子有疾、召門弟子曰、啓予足、啓予手。詩云。戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰、而今而後、吾知免夫小子。

その訳はこうである。

孔子門下のうちで第二位の高弟で、両親に対する慈愛〔孝〕 pietas erga parentesにおいてはるかに情熱的であった曾子 ÇEM-çu が重く患い、まさに死に瀕していたが、自分の学派の弟子たちをよびあつめてこう言つた。急いでわが足を〔被いをとつ〕 示しなさい、わたしの手を示しなさい。これをわたしは父母から受け取り、能う限り、健全に、また無傷に保ってきたのだ。それらを油断せず、久しきにわたつて、父母への従順のために使用してきたのだ。『詩經』Odarum liber がそのことを、こう言ってわたしに教えてくれた。『懼れ慎め、思慮深く注意せよ。深く素早い河床に近づくかのように、あるいは薄い氷を踏むかのようにして、

親を悲しませたり、怒らせたりする罪を犯さぬために』。しかし、生の終わりが—わたしは感じるのだが—今や近づいた。そして確かに今からのちは、こうした気遣いから免れたことを理解するのだ。これらのこと語り終えると、再び門弟たちをよびよせて、「わが弟子たちよ」と言つて、彼らがこの最後の訓戒にしたがって自分に倣うように勧めた。(『中国の哲学者孔子』「中国の知恵—論語」「泰伯」篇訳文、p. 46)

この部分に関連して、宣教師は在華当時の社会情勢について言及する。

この〔父母に対する〕敬愛と従順のすばらしさについて、わたしは無益で迷信的であると言おうとは思わない。多くの人々が、タルタル人〔満州族〕の統治下で、頭髪を失うくらいなら、いっそ水か縄で窒息させられることを望み、断髪よりは、つねに縊死することの方がより望ましく、また誇らしいことと見た。なぜなら中国人にとって—彼らがいうところでは—父祖たちのもとに、髪の毛なしで行くのは耐え難いことだからである。またこうした恥辱をさらして、亡き靈たちを失望させ、また自分がひどい不正の罪の被告として立つことになると思うからである。そのわけは、親から五体満足に授かった体を、断髪姿で彼らに見せねばならないためである。(『中国の哲学者孔子』「中国の知恵—論語」「泰伯」篇宣教師注解、p. 46)。

宣教師たちが『論語』を初訳し『中国の哲学者孔子』を著したのは満州族の王朝、清の順治帝から康熙帝にかけての時代であり、中国人は服従のしとしてその風習である弁髪を強要され、その他の部位を剃らねばならなかつた。これを「薙髪令」という。その厳しい強制の実状は江南地方に掲げられた制札からも窺えるところである。「留頭不留髪、留髪不留頭」すなわち「頭を留めるならば髪を留めず、髪を留めるならば頭を留めない」といことであり、こうした状況のもと、弁髪強要に対抗して自害したり、剃髪して僧籍に入り化外の人になつたり、また殺される者が後を絶たなかつた。<sup>(18)</sup>宣教師の文章からは、孝を全うするために、弁髪に抗して殺されたり自殺した多

くの漢人に対する同情がうかがえる。ただ他方で、宣教師らは、イエズス会を他の会派よりも優遇してくれる現支配王朝をひどく批判することもできないという点で複雑な感情を懷いていたであろうと推測されるのである。

### ③ 鬼神祭祀

「八佾」篇における孔子の祭祀に対する姿勢についての記述「祭如在、祭神如神在」、すなわち祭るには祭る対象がその場に在すが如くにし、神〔神靈的存在〕を祭るには、神が在すが如くにしなければならない」、について、

孔子は（その弟子たちが伝えるところでは）自分の祖先たちの想い出と祖先たちから受けた恵みを想起するごとに、敬虔と感謝の情と厳かさとをもって、あたかも祖先たち自身がほんとうに現臨しているかのように規定の儀礼を遂行した。<sup>(19)</sup>（『中国の哲学者孔子』「中国の知恵—論語」「八佾」篇訳文、p. 6）

と訳読みし、孔子の姿勢を好ましいものと評価してつぎのような解説を与える。

こうした言い方から、〔古代〕中国人が、生を終えた自分らの祖先の死靈たち manes が〔儀礼の〕準備をする人々の務めの場に現臨するなどという誤解をしていなかったことが推測できるのである。（『中国の哲学者孔子』「中国の知恵—論語」「八佾」篇宣教師注解、p. 6）

当時中国に布教に来た宣教師の間では、祭天、孔廟祭祀、さらには祖靈を祀ることが単なる慣習儀礼か、それとも異端的宗教行為であるかという問題、つまり「典礼論争」が起こっていた。現地適応派イエズス会士は、宣教以来、中国における「孝」の重要性を骨身に浸みるほどを熟知していたが、儀式の場に祖靈が顕現し、ほとんど崇拜の対象とみなされるなどということは絶対に認めるることはできるはずがなかった。そのため彼らは孔子の権威を後ろ盾に、祭祀をあくまでも、亡き祖先に対する敬虔な追慕の情の一表現にすぎないと見ようとしたのである。

### 異端 (楊、墨、道、仏)

「為政」篇における「異端」に関わる文言「子曰攻乎異端、斯害也已」を検討しよう。宣教師たちは、はじめにこの文をつぎのように訳す。

孔子はまたつぎのように述べた。「だれであれ、諸々の聖人の学説とは異なる変奇な教説に尽力し、無思慮に異説を立てるなら、このような革新者は国家に対してもまた当の本人にとっても同様に有害な者となるだろう」。(『中国の哲学者孔子』「中国の知恵一論語」「為政」篇訳文、pp. 15 - 16)

この孔子の言を承けて、宣教師たちは多くの言葉を費やして、中国における異端観について検討をはじめる。

閣老 Colaus [張居正] はここで、中国の（こう言ってよければ）異端 haereses である四つの教派を列挙する。それらを彼も、またその他の解釈者たちも同様に、非常に厳しい言葉で断罪しているから、ここでそれらの検討に若干時間をかけることは苦労の甲斐があるであろう。

そして宣教師たちはつぎの『直解』の言葉をとりあげ、当時の異端観を考察する緒とする。そこでは楊〔朱〕・墨〔翟〕・老〔聃〕・仏〔陀〕が異端の代表とされる。

非聖人之道、而別為一端者、叫做異端。如楊氏墨氏、及今道家、仏家之類、皆是。

訳文を以下に示すが、ただもちろん楊・墨・老・仏とも、孔子の知らない後世の教えであって、その限りでアナクロニズムではある。

そこで彼 [張居正] はつぎのように述べた。聖人たちがわれわれに伝えたのとは異なった法や学問は異端とよばれ、そのうちには、代表的な楊と墨 yāng & mè が、われわれの時代においては、一般に道家 táo kiá そして仏 fó とよばれる [教派が] 存在している。(仏の偶像の名称は、インドから中国にもたらされた。これを日本人は別の名前、すなわち釈迦しゃか

xacaとよんで尊んでいる)〔( )内は宣教師たちの補足〕。

要するに儒家の聖人の教説に抵触する教派すべてが異端だとするのである。

楊・墨については『孟子』の言葉によって、断罪されて以来、異端の代表として批判されている。<sup>(20)</sup> 以下に述べる宣教師の注釈もこの『孟子』の異端説に追随した儒者たちの見解に依拠したものであろう。

## ① 楊 子

利己主義〔為我〕と断定される楊子の紹介はつぎの通りである。

異端者、楊・墨はキリスト紀元前600年頃、周王朝一すでに没落しかかっていた一の時代に生存していた。前者〔楊朱〕の誤りはつぎのようなことであった。つまり、だれにとっても、自分自身の気遣いで十分、かつ沢山であり、他人事でけっして搔き乱されるべきでない。したがって、国家、君主、官吏に対して、また自分の両親に対しても努力、苦労、才幹をもたらすべきでない、と。かくして不正が人類を分裂させ、世界を荒野へと導いた。共同体と国家の美しき統一体、また（共同体の）個々の部分から自由になり、自分のためだけに専念することを命じ、〔他者に〕利益を計ることをきっぱりと拒絶したからである。

この文章からは、十分に、古今東西を問わず指弾される利己主義的人間類型が読みとれる。

## ② 墨 子

つづいて宣教師たちは他者に対する自己犠牲的精神を説く墨子を取り上げ、楊子とは逆の極端に向かうと指摘する。

これと対照的なのは後の墨とよばれる学説である。すなわち、他者のためにはわが身を顧みずに尽力すべきである。かくして、友人であるとか両親であるとかの区別なく、すべての人々に、等しく关心と好意が払われるべきなのである。

そして以上の説明を総括して、楊・墨に対して、こう評価する。

こうして二人の愚者は悪徳を避ける限りにおいて、一方は過度に自分を愛し、他方は自己を否定するという、このような正反対の方向に馳せたのである。

楊子に対する宣教師の評価は、博愛を説くキリスト教の立場からすれば非難の対象となるのは当然であろう。しかし「兼愛」を説く墨家の思想はむしろ自己犠牲的他者への愛の実現を説くキリスト者にとって、むしろ親近性のあるものではなかったのか。実際、諸子百家のうちでも『墨子』は19世紀以降、ヨーロッパにおいて高く賞賛され、欧州語訳が数多く現れている。そのなかにはアンリ・マスペロによる仏訳や林語堂による英訳、他に独訳もある。『中国文献西訳書目』では九種の翻訳があげられている。<sup>(21)</sup>さらには注目すべきことに、文豪トルストイさえも『墨子』に関心を抱き、日本人協力者とともに、その翻訳にまでたずさわっているのである。<sup>(22)</sup>もとより鬼神崇拜など、墨子とキリスト教義の細部にわたっての相違は否定しようもないが、博愛精神の類似性からすればむしろ高く評価されてもよかつたのではなかろうか。

ただ結局のところ、宣教師らは儒家からの伝統的な価値観にのっとって、墨子異端説に棹さしたにすぎないのである。

### ③ 道 教

ついで道家も異端の一種として取り上げられるが、それに対する宣教師たちの評価はやや複雑である。

第3の教派は道家と名づけられ、創始者は孔子と同時代人の李老君〔老子〕であった。彼は富、名誉、さらに、過剰で、多量で、明らかに見えるものは取るに足らないものであると見なし、それをまた、不動で堅固な理性 ratio にもとづいて軽視し、さらには諸事物を観想することで己を自由にすることを教えていた。

ところが、おそらく、元来は健全であり、真理から遠く離れていないこ

の教派 secta haec principiò fortassis integra, nec longè aberrans à vero を、つづく教派の者たちが迷信的で、詐欺的な魔法で腐敗させ、ひどく醜悪な淫猥の汚辱で歪曲したために、今となってはまことに破壊的で有害な異端とよぶことができるのである。

前半部では、道家の祖、老子の思想が論じられる。たとえば宣教師たちの引く「富、名譽、過剰で、多量で、明らかに見えるものは取るに足ら」ず、「不動で堅固な理性にもとづいて軽視し」、「諸事物を観想することで己を自由にすることを教える」という、このような態度は『老子』の隨所に散見されるものである。たとえば第四章の言葉、「道冲用之、或不盈。淵兮似万物之宗。挫其銳、解其紛、和其光、同其塵、湛兮似或存。吾不知其誰之子。象帝之先」、第二十九章の「聖人去甚、去奢、去泰」、または第十六章の「万物竝作、吾以觀其復……知常曰明」等々や、その他の文言が想起される。

いずれにせよ宣教師らは老子の形而上学自体にはそれほど否定的ではない。彼らは老子の哲学を啓示神学ではないが、少くとも一種の自然神学として一定の評価をしていたのではないかと推測されるのである。

宣教師らは「道」を訳す際に ratio の語を当てている。そもそも ratio はギリシア語の「ロゴス」の対応語の一つである。そしてキリスト教義でロゴスといえば道理、理性等の高度の価値をもつ言葉であり、究極的にはキリストをもさす言葉である。こうして見ると、少なくともキリスト教義とは何らの共通点もない異端・邪説の最重要概念に対して用いられるべきものではない。とすれば宣教師たちは、老子その人の思想自体は、ひどく否定的には捉えていなかったのではないかと推察されるのである。もしかりにそうだとするならば、老子の根本思想である万物の根源たる「道」は、自然神学的ないしは形而上学的観点からして神的属性の、あるものに類似する点は認められるとして、その点にのみ限って好感をもったのではないかと考えられるのである。そのことは、〔1. 説明第1第1部〕第3節「哲学者李老君と中国人が道士とよぶその弟子たちの略述」の、老子・道家評のなかからも読みとれ

るのである。

一つだけはっきりしているのは、ある種の根源的な至高の神〔神性〕の認識が存在していたということである primi ac supremi cuiusdam Numinis habuisse notitiam — [老子は] 王がその家臣たちに主となるように、神〔神性〕Numen が他の神々に対して主となると告白していたにもかかわらず、[その神性が] 物体的 corporeus であると考えていたという点で、まことに誤った認識ではあったのだが [老子には根源的な至高の神性の認識があったことははっきりしている] —。 (p. xxiv) という言葉からも知られるのである。〔なおこの言葉は先にあげた第四章の「帝之先」や、第二十五章の「有物混成、先天天地生」などの語をふまえていのではなかろうか〕

結論的にいえば、宣教師たちが道家の祖、老子は真理を直観する優れた洞察力をもってはいたものの、結局、神を「物質的」に考察してしまった点で誤ったと見たことや、さらには、その思想が不肖の後学たちによって台無しにされてしまったと見たことが知られるのである。

#### ④ 仏 教

老子に対する一定的好感の姿勢とは反対に、佛教に対する断罪は厳しい。宣教師たちは、佛教異端論の補強のために、当時の思想的権威である程子の言葉まで引用するのである。

解釈者、程子 Chīm cù は、ここにつぎのように書き記して言う。「4つの教派のうちの最後の、偶像を祭る教派〔佛教〕は、先の三者にくらべて、真理と理性に相応した実に多くの事柄を説いている。だがそれだからこそ、真実らしい外見のゆえに、より容易に害毒を隠蔽でき、また広く流行した一層危険な教派なのである。だから徳と叡智に励む者はだれであれ、その教義を、不純で誘惑的な教説、あるいは汚れた偶像と等しく拒絶し逃れるべきである。さもなければ、かの害悪がただちに不注意

な人々の腹中に入り込むことになるであろう」。（以上、『中国の哲学者孔子』「中国の知恵—論語」「為政」篇宣教師注解 p. 16）

これは『二程遺書』（第二上）の言であり、『集注』に引かれ、また『集注』を敷衍する『直解』も引用するところである。原文は以下の通りである。

程子曰、仏子之言、比之楊墨、尤為近理。所以其害、為尤甚、学者、當如淫聲美色、以遠之。不爾則駿駿然、入於其中矣。

宣教師たちは、宋学の重鎮までもが自分らの援軍となって、「偶像崇拜」〔と彼らが見なす〕仏教を異端の最たるものと見たことに喜んだのである。

以上、宣教師は彼らが滯在していた当時の儒者の側から異端視されていた教説について検討しているが、彼らも中国人の判断を採用していることが理解できる。しかしそのうちでも、宣教師たちにとって、はっきり異端的に見えたのは、呪術的儀式を執行する〔民間信仰としての〕道教と、偶像崇拜〔と矮小化した限りでの〕仏教であったろう。この両者はキリスト教的宗教観からしても、異端と判定せざるをえないものであったからである。

ただ、異端についての宣教師たちの見解は、より排斥的なものとなりうるものであった。というのも、同じ『中国の哲学者孔子』のうちで、上掲「攻乎異端」の言葉が別様に解釈されているからである。それは「ルイ14世への献呈の辞」で、まさにこの「攻乎異端」の文がローマナイスで引用され、つぎのように訳されているのである。

まことに、かの最も知性的な哲学者〔孔子〕は、ただ、自然と理性の光 naturae ac rationalis lumen によって認識したにすぎず、古代の人は宗教を必要としなかったのであります。また自分の觀点にだけしたがい、「死すべきもの〔人間〕は至高の神の法 supremi Numinis leges によってこそ、全き生命を成就できる」という自分の教えと学説に専念していたので、孔子にとっては、国民の破滅と君主の腐敗から生ずるのだと繰り返し説いた異端の教義が、すべての事態を破壊するより、まがまがしく暴力的なものはなかったのです。これは、今日でも中国人の間で諷炙

した言葉です。Cum hu y tuon [攻乎異端]、すなわち「異端の教説を攻撃せよ」Oppugna heretica dogmata ということです。ですから、もし、この法の恵みを受けた最も幸福な時代に彼が訪れたなら、あなたさま〔ルイ14世〕の王者たるにふさわしい宗教の保護と流布、異端の根絶、敬虔の宣布のお心遣いが、愛に満ちた人物〔孔子〕にどんなに大きな敬虔の歓びをもたらすことでしょう。（『中国の哲学者孔子』「ルイ14世に対する献呈の辞」）

フランス、イエズス会の中国宣教のパトロンに対しての献呈の辞である以上、ルイ14世とその治世をたたえ、孔子さえも賛嘆すると説くのは理解できるが、『論語』の文言まで引き合いに出し一しかも他の解釈も可能な言葉でもって一パトロンのカルヴィニズム・ジャンセニズム・キエティズム・ユグノー等の弾圧<sup>(22)</sup>を賞賛するのはいささかやりきれない。

「攻乎異端」については、朱子も張居正も「異端を攻<sup>おさ</sup>〔治〕」める、すなわち「修学する」と訓んでいる。にもかかわらず宣教師はここで若干の注釈にもとづいたか、あるいは単に「攻」の字の最もベースとなる意味、「攻撃」の意味で解釈的に読解しているのである。<sup>(23)</sup>

## 結 語

以上見てきたとおり中国哲学の正統を儒教に見、さらに儒教の祖である聖人孔子がキリスト教的価値観からしても十分賞賛に値する人物であると見ようとしていたことが理解されるのである。宣教師らによる儒教の紹介は、人間本性たる理性が重視されつつあった当時のヨーロッパの思想界においても、洋の東西を問わず人間の徳性は共通であるという確信を与えるものとして十分歓迎されるものであった。理性尊重のヨーロッパの潮流に棹さしつつも、しかし宣教師たちにとってはその理性はあくまで神の人間に与えたもう所のものでなければならなかった。けっして非人格的な「理」が人間に分有され

て人間本性になったと見なすわけには行かなかったのである。それだからこそ、きわめて有神論的傾向をもつ張注を採用し、朱注を排斥したのである。しかし張注はもちろん朱注を下敷きにしている以上、基本的には宋学的理気論の立場を脱するものではなかった。宣教師は張注にそうした傾向が強く読みとれる場合や、彼の注釈より以上に、孔子の敬神が読みとるような資料があるなら遠慮なくこれを採用して、中国のオーソドックスたる儒家の主要概念を全面的に有神論的に解釈しようとする姿勢を貫いたのである。

ヨーロッパ人の儒教観は、フランス革命にいたるまで、この宣教師の著作に対する賛否によって規定された。しかしそれ以降、キリスト教的価値観からの思い入れの濃厚な解釈は影響力を薄め、中国哲学研究も純学問的なシノロジーがリードしてゆくことになるのである。

### 〔注〕

- (1) ザヴィエルは日本の諸学が中国に発しているところから「私は、中国へ行きたいと思っています。中国人が神の教えを受け入れるようになったと日本人が知れば、〔中国から渡來した〕宗旨を信じている日本人は、……自分たちの信仰をすぐさま捨て去るに至るでしょう」と述べ、中国布教による東アジア文化圏への効果について論じている(『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』3、平凡社、東洋文庫 581、1994、218頁参照)。またザヴィエル自身は儒教について明言してはいないが、「板東の大学」、すなわち当時の日本にとっての漢籍や儒教の学究の中心地「足利学校」について言及しており、また知識人たちと論議を繰り返していることからして、布教のために現地思想を深く研究したザヴィエルは、仏教以外に、儒教の存在についての情報をも得ていたと考えられる。(同書簡、128、198頁参照)。
- (2) ①「イントルチェッタ『中国の学者孔子』に関する一考察」『中国文化論叢』第12号、19-38頁1992年7月30日(筑波大学中国文化研究室)。

- ②「ロンゴバルディとイントルチェッタ—中国哲学解釈をめぐる二つの道一」、『哲学・思想論叢』第11号、27-36頁、1993年3月31日（筑波大学哲学・思想学会）。
- ③「張居正の『中庸』解釈—「鬼神」を中心にして」『筑波哲学』第5号、8-26頁、1994年3月31日（筑波大学哲学・思想研究会）。
- ④「張居正の「天」—『論語直解』を中心にして」『筑波哲学』第6号、23-36頁、1995年3月31日（筑波大学哲学・思想研究会）。
- ⑤「十七世紀イエズス会士の『易』解釈—『中国の哲学者孔子』の「謙」卦をめぐる有神論性の主張—」『日本中国学会報』第48集、224- 235頁、1996年10月12日（日本中国学会）。
- (3) 内容構成について、筆者は以前、注(2) ①論文で提示したが、今回、當時いたらなかった部分を見直し、改訳した。
- (4) 宣教師による『論語』の訳文に関して、かつて筆者は注(2) ④拙稿で「天」「上帝」に関する問題を中心に論じた。
- (5) ハーゲル著、武市健人訳『哲学史序論』岩波書店、1967、212-213頁参照。
- (6) 後藤末雄著、矢沢俊彦校訂『中国思想のフランス西漸』2、1969、平凡社、東洋文庫参照。
- (7) 注(2) ③④⑤拙稿参照。
- (8) 松川健二『宋明の論語』汲古書院、2000。「7 孝悌と仁」参照。
- (9) の「礼也者理也」（「仲尼燕居」<sup>ちゅうじえんきよ</sup>篇）、「礼也者、理之不可易者也」（「樂記」篇）、「礼也者、合於天時、設於地財、順於鬼神、合於人心、理万物者也」（「礼器」篇）などの文があげられよう。
- (10) 注(2) ②拙稿参照。
- (11) 「マタイによる福音書」5:43。
- (12) James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1 & 2, SMC publishing, Taipei, 1994, p. 288.の『論語』訳文で、この「憲問」篇に関連して注記

において『礼記』「表記」篇の文が取り上げられ、“He who returns good for evil is man who is careful of his person”と訳される。レッグは『中国の哲学者孔子』を参照しているが、このくだりについては言及していない。

- (13) 「マタイによる福音書」5:44。
- (14) 『老子』六十三章で『礼記』とほぼ同じ「報怨以德」という文言が見られるが、これについての宣教師の見解は未詳。後考を待ちたい。ただ宣教師たちは後述のように老子について認識していた。
- (15) ただし「衛の国」は原文では「曹」。『史記』に対する徐広の注で「年表」をもとに「定公十三年、孔子至衛、十四年至陳、哀公三年、孔子過宋」としているのにもとづいて衛としたのであろう。
- (16) 『礼記』「中庸」篇、首章の「天命之謂性」を指す。
- (17) 『書經』「湯誥」篇の「天道福善禍淫」を指す。
- (18) 「支那人の弁髪の歴史」『桑原謙藏全集』第1巻、岩波書店、1968、参照。
- (19) 平川祐弘『マテオ・リッチ伝』第3巻、平凡社、東洋文庫628、1997。「200 祭如在」「201 かのように」で平川はリッチの報告書の言葉を引用して訳を加えている。「彼らは（捧げものをすることで）自分たちの親への従順を示す。すなわち servirgli morti come se fossero vivi」この後ろのイタリア語「あたかも生者であるかのように死者たちに仕える」を「八佾」篇からのものとし、「リッチは……中国の文官（士大夫）はそれだから死者たちに何らかの神性を認めているわけではない、とし、この祖先崇拜をもって偶像崇拜とするには当たらない」と認定したと説く。すなわちこうした解釈はリッチにまでさかのぼれることになろう。
- (20) 孟子の楊墨觀は「楊朱墨翟之言、盈天下。天下之言、不歸楊、則歸墨。楊氏為我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獸也」（「滕文公」下篇）、「楊子取為我。拔一毛而利天下、不為也。墨子兼愛。摩頂放踵、

利天下、為之」（「<sup>じんしん</sup> 尽心」上篇）などの言葉にうかがわれる。

- (21) 王爾敏編『中国文献西訳書目』台湾商務印書館、1976、47-49頁参照。
- (22) トルストイは言う。「いまはレッグの翻訳で墨子をよんでいる。……人はエゴイスティックな個人主義者か、あるいは博愛主義者か、どちらになるのだということについて大いに議論したい。私にとっては、はなはだ興味があり、かつ重大な意味がある。みんなにそれを知らせたく、一著を書きたい」、さらに「私は孔子の本もいいと思うが、孟子のなかに諸学者の説明があり、そのなかの墨子が最も興味あり、また大切だ。」と並々ならぬ関心を懷いていた。「老子解説」（トルストイ、小西増太郎共訳『老子』、日本古書通信社、1968）、M. L. チタレンコ著、飯塚利男訳『墨子』、東京経済、1997、15頁参照。
- (23) ルイ14世による異端弾圧についてはユベール・メチヴィエ著、前川貞次郎訳『ルイ十四世』、1998、「第6章 信仰深い国王」、エメ＝ジョルジュ・マルティモール著、朝倉剛・羽賀賢二訳『ガリカニズム』、1987、「第6章 ルイ14世治下のガリカニズム」「II ジャンセニズムから収益徵収権論争まで」、グザヴィエ・ド・モンクロ著、波木居純一訳『フランス宗教史』、1997、「第四章 宗教改革から啓蒙主義まで16～18世紀」「一つの王国に二つの教会か」（以上、白水社、文庫クセジュ）参照。
- (24) 上掲松川書「19 異端」には、任昉「王文憲集序」、孫奕「示兒編」が「攻」を「せむ」と訓じ、張載が「難め闢く」とよんでいる例を挙げている。