

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)

福 島 仁

キニギナギ

I テキスト

以下に訳出したのは、Niccolo Longobardo (Longobardi): 'Traité sur quelques points de la Religion des Chinois.' (G. W. Leibnitz, L. Dutens ed., *Opera Omnia*, Genève, 1768, Tom IV, pp. 89-144) に於けるラテン語テキスト(④)の題は、'Respuesta breve, sobre las controuersias de el XangTi, Tien Xin, y Ling Hoen, (esto es de el Rey de lo alto, espiritus, y alma racional, que pone el China) y otros nombres, y terminos Chinos, para determinarse, quales de ellos se pueden vsar en esta Christianidad, dirigida a los Padres de las residencias de China, para que le vean, y tambien despues su parecer al P. Visitador de Macao.' (D. Fr. Navarrete: *Tratados Historicos, Politicos, Etnicos, Y Religiosos De La Monarchia De China*, Madrid, 1676, pp. 246-289) に於けるラテン語テキスト(⑤)が、その翻訳に用いた。随時これを参照した。シートライター著『布教書誌』(R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, Bd. 5, p. 750)

によれば、ロンゴバルドはもとラテン語によってこれを著し、ラテン語の抄本がローマの布教聖省文書館 (Archivio della Sacra Congregazione di Propaganda) に現存する。(ただし、それがロンゴバルドの真筆かどうかは不明) 本訳稿の題名は仏語テキストの題名を訳したものである。スペイン語テキストの題名は「上帝、天神、靈魂(つまり中国語でいう天の王、天使、理性魂)その他の中国の名詞と用語についての論争に關し、その中のどれがキリスト教徒の中で使われることができるか決定するため、それを調査しその後マカオの巡察使にその考えを報告するように中国内の住院の神父達に向けられた短い報告」というもので、おそらくラテン文抄本の題名をそのまま訳したものと思われる。序文から推定するとロンゴバルドがこれを書いたのは一六二三年頃である。その後、抄本はフランシスコ会士、アントニオ・ア・サンタマリアによって中国から布教聖省に送られ、マニラの聖トマス大学教授で後に中国布教にたずさわった中国ドミニコ会上長となったナバルレーテによってスペイン語に訳されてその著作に収められた。これが上記スペイン語テキストである。さらに、パリ外国宣教会の命をうけてルイ・ド・シセが仏語訳し、一七〇一年に刊行され

た。この刊本は日本では東洋文庫に所蔵されている。哲学者ライプニッツがそれに自ら注記を加え、L・デュタンが最初のライプニッツ全集を編むに当ってその第四巻に注記とともに収めたのが、上記フランス語テキストである。一七〇一年刊本と⑧とは少しく表記のちがいないとの異同点があるが、当然のことながらほぼ同一である。仏訳の底本となったのは、スペイン語の刊本即ち⑨であると考えられるが、疑問も皆無ではない。第一に、⑨の中国語のローマ字表記はかなりでたらめであり、引用書の巻数、葉数も誤りがみられるのに対し、⑧は正確である。もし⑧を底本として用いたならば、⑨にこのような混乱がみられるはずはない。第二に、⑧と⑨とは大差はないけれども、表現に簡繁があり、⑧は簡潔、⑨は説明的というちがいがみられる。またいくつかの箇所では文や句に出入がみられる。以上から一七〇一年の仏語訳刊本及び⑧が、⑨以外の底本に依拠した可能性が全くないとはい切れない。

また、ナバルレーテが⑨に西訳し、自著に収録したのは典礼論争でイエズス会を攻撃するドミニコ会の立場を有利に導くためであったし、パリ外国宣教会が仏訳したのは、ル・コント (Louis LeComte, ?-1729) 及びル・テュヤン (Charles LeGobien, 1653-1708) のイエズス会を擁護する著作に反撃を加えるためであったのである。この論文が、中国のみならず、西洋を舞台とした典礼論争でも重要な位置を占め、その流れの中で翻訳されたことは注目してよい。

II 著者

ニコロ・ロンゴバルドは一五五九年(一説では一五六五年)シチリア島、カルタジローネのローマ貴族の家柄に生れた。一五八二年にイエズス会に入り、同島のメッシナで修練期に入り、型どおり文学、哲学、神学の学習を終えた。一五九六年四月リスボンを発ち、一五九七年七月にマカオに到着し、ヴァリニャーノによって韶州(今、広東省韶関市)に送られた。漢名を龍華民、字を精華と称し、同地でほとんど一人で布教を行った。それ以前のイエズス会の布教が都市中心であったのに対し、彼は農村地域への積極的進出を計った。また、親族を介した婦人への布教にも端緒を開いた。貧富貴賤のわくを越えた信者の共同会食を行い、人々の注目をひいた。布教の発展はそれだけの反対も受けた。とりわけ、仏僧、仏教徒、及び共同体秩序の破壊に反対する読書人は反キリスト教の動きを示し、ロンゴバルドは姦通の誣告を被った。さらにマカオのポルトガル人に反乱の嫌疑がかけられたことよって、広東省には反キリスト教の気運が高まり、韶州の教勢はしだいに下降線をたどった。

一六一〇年、マテオ・リッチの没するその年に彼は中国布教長となり、一六一一年五月北京に上り、以後十二年間はその地位にあって中国布教を指導したのである。一六一六年南京教難が起ると、政府官庁との事件処理交渉に奔走し、妥協の道をさぐったが、かいたく、勅令によってパントーハ、ヴァニョーニらの宣教師はマカオに追放され、中国人信者は逮捕された。逮捕を免れたロンゴバルドや他の宣教師も北京や都市を離れて身を隠さなければならなくなった。けれども、南

京以外の地では禁教は次第に緩やかになり、一六二〇年に萬曆帝が没して新帝が即位すると、満州族に対抗するため、西洋の武器による軍隊の改革を目的として、宣教師を呼び戻す請願が認められた。ロンゴバルドは北京に戻り、布教を再開し、一方では『崇禎曆書』の編纂に名目的に参与している。一六三六年、山東の済南へ赴き多くの信者を獲得した。それ以後毎年一定期間、山東の布教に力を尽くすこととなった。彼は常に徒歩で旅行し、七十七歳になってようやく馬に乗ることにしたのだった。貧しい食事、わずかな生活費で布教を続け、山東では大きな成果を結んだのである。一六五四年十二月、五十八年間の中国滞在と九十五歳の長寿を全うし、ロンゴバルドは北京に没した。すでに明朝は滅び、清に革まっていたが、順治帝は彼の肖像画を描かせ、三百両を埋葬費用として下賜したという。墓はリッチと同じ膝公柵欄の墓地にある。

ロンゴバルドの著作には漢訳書、中文の著作として、スペイン・ドミニコ会士、ルイス・デ・グラナダ (Luis de Granada) の *Manual de diversas oraciones y espirituales* (一五五七) に基づいて、様々な祈祷文を集めた聖務日課の書『聖教日課』(一六〇二)、死についてのパンフレット『死説』(一六三〇)、諸聖人と聖母への祈祷文「聖人論文」「聖母論文」、インドの伝説的キリスト教聖人ヨサファットの伝記、『聖若瑟法行實』(一六〇二)、地震の原因についてのパンフレット『地震解』(一六二四)、キリスト教の靈魂と儒仏道三教の太極や仏性とあった道徳との異同を論じた『靈魂道體説』(刊年不明)がある。リッ

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)(福島)

チヤアレーニ、ヴァニョーニなど多くの中文の著作を著した宣教師と比較すると、量的には少なく、教理や哲学関係の書、自然科学関係の訳書もない。代って、典札関係や、祈祷文などより布教の現場に即したものが多く、彼の布教方針と関連しているといえよう。欧文の著作としては『中国人の宗教の諸問題』以外にそれと一連の「上帝」等の用語と中国の宗教及び布教方針をめぐる論争による論文が未刊であるが存在した。(現存するか否かは未確認であるが、*Bibliotheca Missionum*, Bd. 5, pp. 750-751, pp. 760-763. に他の宣教師の関連論文とともに示されている。)他には、一五九八年、韶州からの短い報告 *Breve relazione del regno della Cina* (一六〇一) 及び数通の書簡が残っている。

III 問題点

この論文の書かれた事情は序文に詳しい。本論文は孤立したものでなく、リッチの布教方針を廻って起った一連の論争の一部分である。けれども、刊行された唯一の論文であり、ロンゴバルドの立場を示す、最も根本となる資料であることは疑問の余地がない。中国イエズス会内部の論争の歴史的経過とその資料については、シエトライトの上掲書とそれに基づいた Antonio Sisto Rosso: *Apostolic Legations to China of the eighteenth century*, South Pasadena, 1948, pp. 92-103. にゆずる。また序文の中にふれられた資料はその都度、注に示すことにする。ここでは本論文から導びかれる思想的問題点についてふれておきたい。

イエズス会が中国布教の開始に当って採った方針は、理論的側面についてみると、仏教道教の用語を用いて、キリスト教の用語を翻訳した。Deusを「天主」という元來仏教ではインドラ神を指す語に訳し、最初の教理書『新編天主實録』では Sacerdos (司祭) を「僧」と、sacring (聖人) を「真人」「道士」と訳したのはその例である。開教後約二十年たった『天主實義』に至り、「天竺國僧」から「西儒」への転換と言われるように、仏教用語をできるだけ除き、一方で、天主の存在、靈魂不滅、死後の賞罰、天国の存在を述べる箇所では、經書、主に五經によって中国でも古來それらが知られていたことを示し、キリスト教を根拠づけている。特に、カトリックの Deus、訳して天主が『詩』『書』にみえる「上帝」に他ならないという「天主即上帝」の定義は中国人の天主教觀を決定的に方向づけたといえよう。以後十年以上に亘って、リッチの方針に法り布教が行われ、「天主即上帝」の表現は中文の天主教書にしばしばみられることとなった。他方で、『新編天主實録』から『天主實義』までは、天主が自ら降生して人間に生れ、イエス・キリストとなった、という「天主為耶穌」説を繼續して採用していた。従ってふたつの定義によって、上帝≡天主≡イエスというつながりになる。ところが、次第に教理の全般が紹介されていき、天主とは独立のイエスの生涯とその事蹟が明らかにされ、人間としての性格もつことが表面に出てくるにつれ、いくつかの問題が生じる。(1)天主が地上に降生したとすると、天上の主宰者が不在になるのか。(2)宋学によれば天は理であり、上帝(帝)もその主宰的

性質を言ったにすぎないとされる。ならば理(太極)が意志をもち、人間に賞罰を与え、さらには地上に降生し、人間となって教化したとはいえない。(3)天主が上帝に等しいとすると、上帝については中国人は既に十分に知っているのであるから、新たにキリスト教の説をとり入れる必要はない。(1)(2)は「天主為耶穌説」に関わり、(3)は「天主即上帝」説に関わるが、イエスの人性と上帝の起越的性格との対立、天主の人格神としての性格と上帝の理神論的解釈との対立に帰着する。そこで、中国の「上帝」とはいかなるものか、リッチの經書解釈は正しいのか、を再検討する必要がある。二つの解決の方向が考えられた。第一の方向は、五經の經文を虚心に読むと、明らかに上帝は人格神として読みとれる。従ってリッチの方針をおし進めて、上帝を利用し、キリスト教の天主の性格をそれに付与していくべきである。第二の方向は、經書の解釈には『五經大全』『四書大全』『四書集註』などの新注を参照し、その解釈に従うべきだ。そうしなければ、正統的解釈からはずれた誤った解釈とされる。けれども、新注に従えば上帝は人格神ではなくなる。また上帝を精靈(鬼神)の一種とすると、理・太極より二次的であって、西洋の Deus ではないことになる。従って「上帝」と天主とは全く異なることを明らかにし、天主教の独自性を確立すべきである。以上のうち、ロンゴバルドは第二の方向での解決を目ざし、その前段階として「上帝」「天神」「靈魂」「鬼神」、とりわけ上帝」について基本的検討を加え、中国哲学(宋学)の根本原理を探索したのが、この『中国人の宗教の諸問題』である。

本論文を読んでいくに当り注意すべき思想的問題点をここに列挙しておこう。

(1) イエズス会内の中国布教に関して、マテオ・リッチの方針と、それに反対する方針との間の路線問題。特に神については「天主即上帝」の定義を認めるか否かにポイントがある。後に典礼論争へ発展するが、この時点ではまだ祖先祭祀などの社会的側面については触れられず、専ら理論的側面が問題であった。

(2) 經書の解釈に当り、經文と朱子学に基づく新注との対立をめぐる問題。リッチは新注の解釈によらず經書を援用し、「古理ニ據リ」、人々を「古道ニ復セシメ」たとした(『天主實義』第二篇)。それが中国人の信者の読書人によって要請され、また圧倒的支持をうけたことは注意すべきである。しかし、ロンゴバルドはここで新注を採用する立場を表明している。後の考証学の新注の否定、そして、宋学と漢学の対立が、キリスト教の粹内であるとしても、前兆として見られるのは興味深い。

(3) 西洋人による最初の本格的儒教論、とくに宋学論であること。ロンゴバルドが中国哲学研究の対象としたのはなんとといっても朱子学である。世界の第一原理としての理、太極、第一質料としての気についての理氣論、及び気の働きである鬼神論であり、それらをアリストテレスの哲学によって説明している。

(4) 西洋思想と中国思想との比較思想論である。重点はもちろんキリスト教と儒教との比較であり、西洋の神と朱子学の理という各々全

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)(福島)

く異なる根拠について、中国人は *Deus* を理解していないとみる観点から論じている。スコラ神学と朱子学の理氣論との間には、反対の極点は類似するという現象がみられるのは否定できないのだが、共通点については論じられていない。リッチの立場、ロンゴバルドの立場いづれも宋学に対しては無神論、唯物論として反対しているのは示唆的である。さらに古代ギリシア哲学と中国思想との比較も随所にみられる。儒教にも民衆むけ、一般読書人むけ、学者むけといった教義の段階があることをギリシアのポリスの宗教と比べて論ずるところなどは特に興味深い。

以上の各問題点は個別に詳しく再論する機会をもつであろう。

IV 凡 例

一、翻訳はフランス語テキストに従って訳したが、難解な箇所はスペイン語テキストを参照し、両者に相違点がある場合は注に明示した。その場合、フランス語テキストを⑤、スペイン語テキストを⑥と略記する場合がある。

二、各段落ごとに示した段落(項)の番号は、フランス語テキストに従った。スペイン語テキストの番号付けとは一部異なる。東洋文庫所蔵の一七〇一年刊本には段落番号はつけられていない。

三、中国語のローマ字表記については、すべてスペイン語テキストに従い、へん内に相当する漢字をおきかえて示した。

四、フランス語テキストにはライプニッツのコメントが付され、スペイン語テキストには恐らくナバルレーテがつけた 'annotation' (注

記)が付されているがとめて省略した。

五、訳語でいうと、'le froid' 'le chaud' が「陰陽」を指し、'les Esprits' が「鬼神」を指すのは明らかであるのに、敢て「冷」「熱」「精霊」と訳したように、明白に中国語の原語が知りうる場合でもその原語を訳語としなかった場合がある。しかし、大体は 'la Secte des Lettres' を「儒教」「儒教徒」、'Text' を「経文」としたようにこなれた訳語を採ったつもりである。

六、人名をフランス語読みで改めている場合はすべてその生国の読み方か、通例の読み方に変えて訳した。例、P. Jean Ruiz → ジョアン・ロドリゲス神父、St. Augustin → 聖アウグスティヌス。

七、ロンゴバルドが引用した中国書はすべて彼の翻訳に忠実に従い、中国語原文は注に掲げた。ロンゴバルドの訳はおおむね正確である。

八、()内はテキストのもの。「」内は訳者が補った部分である。原文のイタリックは「」に入れて示した部分が多い。

九、注をつけるべくして能力の不足からつけられなかった箇所には*印を付した。未熟な訳稿を発表するのは不明な点を教えて頂きたいからである。どんな小さなことでもご教示賜わりたい。

十、参考文献

- Cordier, Henri: *Bibliotheca Sinica*, 5 vols, Paris, 1904-24.
 Dehergne, Joseph: *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, 1973.
 Gernet, Jacques: *Chine et christianisme*, Paris, 1982.

Pfister, Luis: *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, 2 vols, Chang-hai, 1932-1934, reprinted by Chinese Materials Center, Inc. San Francisco, 1976.

Ricci, Matteo: 川名公平訳『中国キリスト教布教史』全二冊、岩波書店・一九八二—一九八三。

Rosso, Antonio Sisto: *Apostolic Legations to China of the eighteenth century*, South Pasadena, 1948.

Streit, Robert: *Bibliotheca Missionum*, Bd. 5, Aachen, 1929.

矢沢利彦『中国とキリスト教』近藤出版社・一九七二。

テキストについてはコルディエ、シュートライトの著作を、著者について及び宣教師の伝記についてはドゥエルニエ、ピスターの著作を専ら用いた。ジェルネの著作は『中国人の宗教の諸問題』を全面的に活用して思想的問題に切りこんだ最初の書である。広い範囲をとり扱っていて、以後個別に問題を論ずる時にぜひとりあげねばならない書である。

『中国人の宗教の諸問題』 目次

序文

第1節 中国の古典的、正統的書物について、それらによって生じている問題が判断されねばならぬ。

第2節 正統的書物の中しばしばある対立について。及び、その場

合には経文より注釈の方を選ばねばならないことについて。

第3節 儒教で使われる象徴について。そしてそこから儒教には一方は誤りで、一方は真理である二種類の学問があるという結論が導びかれる。

第4節 儒教徒が一般に思索する方法について。

第5節 先にある学問について。即ち、中国人によれば、いかにして世界が創られ生み出されたか。

第6節 後に続く、即ち、ア・ポステリオリな学問について。この世界において、いかに物は生み出され変化するのか。

第7節 中国の有名な原理（万物一體）、即ち、万物はひとつである、または、ひとつの同じ物、について。

第8節 中国の読書人による衰滅と生成とは何か。

第9節 前節に述べられたことを前提とすると、物の差違はいかに生ずるのか。

第10節 中国人は質料とは別の霊的実体については全く知らず、様々な段階にある質料的な実体だけしか知らないことについて。

第11節 儒教で崇敬する精霊と神々について。

第12節 中国の精霊あるいは神々を論じている古典的著述家中の権威者。

第13節 中国の精霊と神々はすべて（理）または（太極）という唯一のものに帰着することについて。

第14節 中国人が彼らの第一原理に与えている様々な属性について。

『中国人の宗教の諸問題』訳注（上）（福島）

第15節 中国の読書人によれば生と死とは何か。そこから、我々の魂

は不死であるかどうか、魂が不死なのはどのようにしてかか理解できる。

第16節 学識深い中国の読書人は無神論者であることについて。

第17節 この主題について、私が協議した何人かの重要な読書人達の考え。(1)異教徒の読書人。(2)キリスト教徒の読書人の考え。

序 文

中国の（上帝）（天の王を意味する名詞）が私にとって悩みの種になり始めたのは、すでに二十五年以上も前からである。というのは、私は「一五九七年に」中国に入国して、我々イエズス会の通例に従い、孔子の四つの書物（四書）を読んだのだが、様々な注釈家が（上帝）に与えている概念と、神の本質とは全く相い反していることに気づいたからであった。しかし、長い期間ずっと布教活動をしている我が会の神父達が、（上帝）は我々の神であると言っていたので、自らの疑惑は放棄して、それ自体から理解される本文（経文）と中国の注釈との間の相違は、経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釈者の誤りに起因しているのだ、と考えたのであった。（韶州）市に滞在したはじめの十三年間、我々神父達は、イエズス会の他の住院に分散させられていたために、私がそれを必要としていた時に、その難問についての知識を得ることなく、またその能力もなく、上記の考

マテオ・リッチ神父が亡くなると、私は後任の地位につき、彼と同様、布教の重責を担うこととなった。日本の巡察使フランチェスコ・パジオ神父⁽¹⁾から私は一通の書簡を受けとったが、それで彼は以下のよう⁽²⁾に警告していた。その書簡で示されたかくかくしかじかのイエズス会の神父によって中国語で書かれた書物の中に、異教徒の誤りに類似した誤りがある、というのである。その誤りは日本布教区の神父や信者を大変困らせている、とつけ加えていた。なぜなら、彼らがそれらの誤りと闘っている一方で、同時に異教徒達はイエズス会神父の中国語の著述によりその誤りを弁護されていたからである。だからこそ、パジオ神父は私に中国の他の宣教師とともに、特にこの件について検討するように求めてきたのであった。というのは、これらの著述を書いた神父達は立派な神学者でもあるから、錯誤を犯したり、様々な異教徒の教派の教義を区別できないこともありうるなどは信じられない⁽³⁾のではあるが、にもかかわらず、イエズス会の中国の神父の諸著作の中に誤りがあると主張する日本の神父達の確信、日本の神父達はその確信をもって同じ「異教徒の」教派の教義と原理について独自の研究を行ない中国の書物も理解していたのだが、その確信が心に大きな感銘を与えたことを、パジオ神父は卒直に認めたのであった。このパジオ神父の意見は、かつて私が抱いてきた疑惑をつらせ、真実を明らかにして白日の下にさらすことに注意のすべてを向けた。「一六一一年五月」任務のために北京へ行かねばならなくなり、私と同じ「上帝」⁽⁴⁾に関する不安の中にあつたサバティノー・デ・ウルスス神父⁽⁵⁾に出会っ

た。私達はポール進士⁽⁶⁾「徐光啓」や関連する分野に精通した他の数人の進士達と何度も会合をもち、彼らから経文と注釈とを調和させる方法を知ろうとした。彼らはみな一致して、次のように述べた。その点に關して少しも悩む必要はなく、ただ、経書が我々に何らかの役に立ちうる時には、注釈家が増えた「経文」に對立する解釈は無視して、経文にだけ注意を向けるべきである、と。同じ主題について、別の時、別の地で進士のミシエル「楊廷筠」とジャン⁽⁷⁾にも相談したのだが、彼らも同様の回答をしたのだ。それで、我々神父の何人かは満足し、すでに行つた努力と、進士達が我々にした説明は十分であり、さらに論ずる必要はないと言つた。サバティノー神父と私など数人は満足できず、また卒直に言つてそこでやめてしまえるとは思えなかつた。なぜならば、キリスト教徒の読書人達は、真実だけしか求めないこと、ごまかしや虚偽のあることは何も言わないことがどれほど重要なことなのかよく考えずに、概して我々「キリスト教」の書物の意味を彼ら「中国」の書物に付会し、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発見したと思ひ込んでゐるからである。

この議論の経過の間に、少し前から日本からマカオに戻つていたジョアン・ロドリゲス神父⁽⁸⁾が、論争となつてゐる主題が検討され明らかにされることを強く望んで中国にやつて来た。彼の到着は周囲の情勢を非常に望ましいものにした。私の考えでは、神の摂理のひとつの発現が中国と日本のキリスト教の利益のためにその到着を役立たせようとしたのだ。というのは、意見を求めた進士達の答えに従つて、もは

や問題はないと納得してしまった神父達は、それ以上、反対意見を持った者との論争にふみ込もうとは望まなかつたのではあるが、我々他の者達は真実が白日の下に現われていないと確信していて、あちこちにあつた異議をもう一度入念にとりあげることに専念することとなつたからである。そして、決定を容易にするため、 \wedge 儒釋道 \vee 即ち読書人の教派、偶像教徒の教派、魔術師の教派（これはヨーロッパ人が第三の教派に与えた名称）の三教派の主要な理論を、我々にできうる限り明確に説明することにした。

ロドリゲス神父はマカオに帰り、中国で起つたことを中国日本管区長ヴァレンティン・カルヴァリ⁽⁶⁾に報告した。そして、カルヴァリ⁽⁶⁾神父は我々に一通の書簡を書き、三教派の教義の研究をひとつの重要なこととして要請した。さらに、我々が新生のキリスト教で取り入れ、そして現在まで使つてきた用語に正しい定義を与えるため、彼にとつて曖昧だったり、さらには危険だと思われた言葉の一覧表を同時に我々に送つてよこし、利用する必要がある用語を決定するため、それらを検討するよう、依頼してきたのであつた。

その後しばらくして、新しい巡察使がやつて来た。それがフランシスコ・ヴィエイラ⁽⁷⁾神父であつた。この神父はカルヴァリ⁽⁶⁾神父が我々に与えた、曖昧な用語を明確にせよ、という命令を知つていたので、それを確認し、キリスト教徒の官僚の意見とともに、我々の決定を彼のところへ送るよう新たに依頼した。私はサバティ⁽⁸⁾ノ神父に託して彼が他の神父達と一緒にマカオに追放された時に両方とも送つた。ま

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上) (福島)

た、私はこの主題について文章には書かなかつた他のいくつかの特色を口頭で伝えてくれるよう頼んだ。この領域に深く精通した人間として彼を頼みにしたからである。彼はこの伝言を完全に履行した。しかし、巡察使はマカオにいたパント⁽⁸⁾ハ神父とヴァニ⁽⁹⁾ニ神父が我々とはちがつた意見をもっているのを知ると、もし正式にこの論争をとりあつかわなかつたなら、解決をみる事ができないと判断した。そういうわけで、巡察使はこの三人の神父に各々個別にその点について論文を書くように命じ、ひとつの手順を守るために彼らに三つの主題を定めた。第一に神、第二に天使、第三に理性魂であつた。巡察使は特に中国の学問の中にこの三つのものと関連するものが何もないのかどうか発見することを勧めた。なぜなら、利用できる中国の用語としてぞける必要がある中国の用語とについて下さねばならない決断はその点にかかつているからであつた。三人の神父は各々論文を書いた。パント⁽⁸⁾ハ神父とヴァニ⁽⁹⁾ニ神父は肯定的に答え、中国人が神、天使、理性魂の何らかの知識を持つてゐることを証明しようと努めた。中国人はそれらを \wedge 上帝 \vee 、 \wedge 天神 \vee 、 \wedge 靈魂 \vee と呼んでいたのである。サバティ⁽⁸⁾ノ神父は否定的で、その哲学の原理によれば中国人は、現在我々が理解しているように、質料とは区別された靈的实体については少しも知らず、従つて、神、天使、理性魂をも知らないと言張した。この意見はマカオにいた日本の神父達によつて、中国人の教義に最もよく一致したものと賛同された。巡察使はもう少しのところでサバティ⁽⁸⁾ノ神父に賛成を表明するところであつた。しかし、

重要な主題に関わることであり、また、あちこちで引用される中国の文献について、決定的な判断がとれないので、巡察使は前記の論文を中国内にいる私及び他のイエズス会の神父に送ろうと決断した。我々がキリスト教徒の読書人のみならず、彼らの教義の意味については宣教師の意見に従ったという嫌疑をかけられる可能性のない異教徒とともに、それらを検討するようにである。

パントーハ、ヴァニョーニ、サバティーンノ神父がマカオで論文を書いていたのと同時に、ロドリゲス神父もまた独自にとても広汎で、完全にサバティーンノ神父と一致する一篇を書いていた。従って各々の見解について二つづつの論文がある。巡察使とマカオの主だった神父達はロドリゲス神父の論文を読むとそれに非常に満足した。巡察使は他の三篇と一緒に私に送ろうとしたが、写しを作るだけの十分な時間が無かったので、私あてに書いた三枚の書簡の中でそれを要約したのであった。その要約は当面討議されている問題を解決するのに十分であった。後に私はその四篇の論文を受けとった。それらを読んで、サバティーンノ神父とロドリゲス神父が中国の教義の本当の意味を理解していたことは疑わなかったけれども、しかしながらより大きな「真理の」光を求めてさらにいっそう私は関心を向けていこうと考えた。新たにキリスト教徒の官僚と協議し、中国にいるわが会の神父達と何回もこの主題を検討した。そして、論争においてにせよ、会議においてにせよ、常にサバティーンノ、ロドリゲス両神父の意見が最も信用でき、すぐれていると思われた。ところが、巡察使が私に要請したよう

には異教徒の進士に相談することができなかった。キリスト教迫害「南京教難」によって彼らの家に自由に入入りできなくなったからである。そのために、判断を早めたと誰も文句を言わないように、また当事者に意見を聞く前に判断を下したと非難されなかったために、意図に反してかなり長い間、回答を送るのを延期せざるをえなかった。迫害が終ると、南方の諸省にいたこの最近の数年間、そしてとりわけ宮廷にいた二年間、何人かの読書人と話しあう目の前に現われたあらゆる機会をのがしはしなかった。こうして、以下にこれから述べるように、問題となった主題に関連する中国の教義の知識を得たのである。ここに私の意見をできる限り明確に、また簡潔に述べることにしよう。この論文を読もうとするイエズス会の神父は、その前に既に言及した他の四篇の論文も読まねばならない。なぜなら、この中ではそれらに関連する多くの事柄を考察しているからである。読者はこの論文を二つの理由から短縮していることに注意してほしい。第一に、私は教育ある人々に向けて説いている。従って重要な問題点にふれるだけで十分である。第二に、中国布教にたずさわっていない巡察使や他の神父達は、より古参の、より経験の深いこの帝国の宣教師によって承認された短い決定だけを期待しているからである。

第1節

1 中国には論争的となった主題を論じている数多くの書物があるのだが、それらにはかくも重大な件において規則や決定をもたらすだ

けの権威をもたないので、この帝国で最も盛んであり、最も古く、四千年前に創立され、常に王と官僚のすべてに守られている読書人の教派〔儒教〕で用いられる古典だけに依拠しようと、我々すべてが合意している。

2 儒教の正統的書籍は四種類からなる。第一のものは、帝国の太古の王や学者の著作から成る。この書籍は〔易経〕〔詩経〕等といい、それらについて学位を取得する試験〔科挙〕が行われる。第二のものはその書籍の注釈である。それには二種類あり、ひとつは比較的短かく簡潔であり、ひとりの著者の手になる。それは、経文の各々の事項についての通常の注解から成る。教師が生徒に教え説明するのはこれである。もうひとつは、もっと豊富で長く、〔大全〕という。二千三百年以上前、〔永楽〕帝の命を奉じて作られた。帝はこのために読書人の教派の中から、その大部分は〔翰林〕という宮廷の学院からであるが、非常に有能で評判の高い四十二人の官僚を選び出した。官僚達は〔四書〕の短かい注釈〔四書集註〕の検討から始め、それについて教義と説明とを確認した。そのあとで、彼らは千六百年の間、即ち〔秦〕の〔始皇〕帝が中国の書籍を全部焚やさせてから、この主題について書かれた注釈家の説明の中でも有名なものを寄せ集めて大規模な注釈を作りあげたのである。この昔の注釈家の人数は莫大である。〔四書〕の中だけでも百七十人の名があげられ、〔易経〕の注では百三十六人、〔書経〕では百六十六人、各々の冒頭にある一覽表にみえるように、他の書物でも同様である。それらがみな彼らの教義の本質的、基本的

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上) (福島)

な諸点においてはお互いに全く意見を同じくしているのだから、驚くべきことである。これはたまたま解釈の方法という点で聖書注釈家の統一性を想起させよう。それだから、中国では注釈が非常に重視されるのであり、また、学位を得る試験を受ける者が、経文について書く作文がもし注釈に合致していなければ、全く容認されることがないのである。第三の種類の書籍は中国人の道徳哲学と自然哲学の全書であり、〔性理〕〔大全〕といわれる。この全書も同じ四十二人の官僚により作られた。彼らは唯一の観点の下に集中させるように古代の人々によって論じられた素材をすべて寄せ集め、自分達のいろいろな著作の中に分散させた。その素材もまたたくさん異なった著作に見出され、全体で百十八人があげられている。第四の種類は、〔始皇〕帝がすべての書物を焚かせて以来、隆盛を迎えた作家の原文を含んでいる。その著作家のうち一部は古代哲学者の学説を中心として述べている。また一部はそれ独自の内容を著作に著わしている。以上が儒教の古典であり、それによって、中国人が真の神、天使、理性魂について何らかの知識があるのかどうかを検討できるのである。

3 途中ながらここで中国の学問がいかに古いかということに注意しておきたい。中国の学問は〔伏羲〕という名の創始者に由来するのだが、彼は中国の年代紀に従うと、ノアの大洪水よりはるか以前に生きていた。しかし、『聖書』によればこの算定に誤りがあることは確実であるから、確信をもって言えるのはこの王が統治したのは言語の混乱の時代ごろだということである。従って、ロドリゲス神父はその論

文の中で、かなりの真実味をもって、 \wedge 伏羲 \vee はかの偉大なバクトリアの王、カルデアの祭司長であるゾロアスター⁽¹⁸⁾であり、彼は西洋のあらゆる宗教教派を創始し、そして東洋のこの地域にやって来て、中華帝国と儒教とを創立したのだ、と指摘している。

4 それ故、儒教は西洋の異教と同じ源から発しているから、同じ誤りの本源も同様に持っているのであり、悪魔は両方をもとに欺いて、同じ道を通して地獄へ導いている、と結論できる。この主題(中国の学術が西方に起源をもつこと)についてはこれ以上長々と述べない。ロドリゲス神父の著作の中で、深い学殖をもって広汎に論じられているのを見出せよう。イエズス会の神父はその著作をあまり慎重に読むすべを知らなかった。特に彼らが当の問題の理解のために大きなヒントを見出すが故に私は彼らに勧めているのである。

第2節

1 儒教の教義をよく理解していれば、根本的には、読書人の正統的書物の中に真の矛盾は全くないのではあるが、経文と注釈者の説明との間に時々矛盾があるようにみえるので、この節では、その目立った矛盾の間でどちらを選びとらねばならないのか、いくつか例を挙げ示してみた。第一に経文では次のように言っている。少くとも言うているように思われる。 \wedge 上帝 \vee という一人の至高の王があり、天の宮殿にいて、そこから世界を支配し、善人には賞を与え、悪人は罰する⁽¹⁹⁾。と。しかし、該当の部分で述べるように注釈家はそれらをみな天または \wedge 理 \vee と呼ばれる宇宙の実体と本性に帰している。

2 第二に経文では \wedge 鬼 \vee とか \wedge 神 \vee あるいはつなげて \wedge 鬼神 \vee という様々な精霊があつて、山や川、地上の色々な事柄を主どつていと言うが、注釈家はそれらが自然的原因であるかまたは、それらの原因がもつしかるべき結果を生み出す諸性質であると説明する。

3 最後に経文はわれわれのたましいについて \wedge 靈魂 \vee という名称で述べ、それは肉体の死後も存続するとうように示唆している。例えば、 \wedge 文王 \vee という古代の王について、経文は彼が天の最高の所にいて、 \wedge 上帝 \vee の側にいる⁽²⁰⁾、と記している。しかし、注釈家はあまねく、 \wedge 靈魂 \vee 、たましいは気または火の本質であるにすぎず、肉体から分離した後、天上の方へ昇つて、天の物質と再結合し、それとたましいとは全く同一物になる、と主張する。そして彼らによれば、これこそ \wedge 文王 \vee が \wedge 上帝 \vee の側にいる、という経文の真の解釈である。なぜなら、 \wedge 上帝 \vee は天に他ならないから、たましいが天に帰る場合は、 \wedge 上帝 \vee と結合することになるからである。経文と注釈との間のいたるところにあるこの目立った対立について、イエズス会の神父のうちある者はキリスト教の教理にとつてより好ましく、より一致する経文を選びとる必要があると判断した。他のある者は反対に経文だけでなく注釈もよりどころとするべきであり、疑わしく、難解な点については、経文より注釈をとつた方がよいと確信した。この意見の相違は重大であり、理解なくしては問題を十分に解決しえないので、私は双方が引きあいに出す根拠を提示してみよう。

4 以下はパントーハ、ヴァニョーニ両神父の立場で言うること

ある。(1)儒教のあらゆる哲学や学問の真理は経文の内に含まれているので、注釈よりずっと権威がある。(2)大部分の注釈家たちは、宋の時代に生き著作し、その時すでにインドから中国に伝来していた仏教の誤った見解を採用した。従って、時々、経文の真の意味からそれたとしても、少しも不思議ではない。(3)中国で我々が獲得した信者の主だった者、とても尊敬に値する読書人であるか官僚であるが、彼らが経文に従うようにすすめている。イエズス会の初期の神父が、中国布教の開始に当たってしたように、我が聖なるキリスト教の教えに非常に近いようにみえる解釈を経文に与えている。どうして、中国の学問に精通し、また、我が聖なる宗教の格律に従い、述べられねばならぬこと、黙しているべきことを知らないわけではない人々の意見に従わないのか。(もし仮にこれらの読書人や官僚が神への畏敬の気持ちで、自分の能力及び役目に結びつけていたならば、きつとかくの如き助言を我々にしなかつたであろう)(4)もし我々が経文に従ったならば、望ましいことだが、儒教徒と我々を統合することが非常に容易になるだろうし、それによって中国人の心を獲得するであろう。それは全帝国に福音を拡めるのにはかなり強力な手段となるであろう。この点では我々も異教徒の間に見つけたどんな低級なつまらないものでも有利に使った聖人たちをまねようではないか。特に聖パウロがアレオパゴスの丘で行ったように⁽²³⁾。そこで彼はひとりの詩人の「我々もまたその子孫である。」という語句に言及したのであった。

5 反対意見はかなり堅固な根拠に基礎をおいている。古代の書物は

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上) (福島)

一般に難解であり、経文には多くの箇所で見誤りがある。読書人達の間でも意見が一致しているように、余計な語がたくさんあったり、必要な語が脱落しているからである。加えて、古代人は後にわかるように、自分達の哲学の秘密を隠すためにしばしばなぞとか比喩を用いている。だから、もしこの難解さの中で注釈家の注釈を指針としなかったならば、経文について何物も理解しないだろうし、あるいは少くとも重大な誤まちに陥る危険を冒すことになるだろう。だからこそ、中国人は非常に慎重に、優れた注釈家を正しく選んで、注釈を作るようになったのである。読書人もまた、すでに述べたように、その試験答案では忠実に注釈に従わなければならないのである。中国人さえ経文の難解さの中では注釈ののつとるのであるから、外国人ならなおさらそれと同じ方法をとるのがより正しいのではなからうか。

6 もし読書人達がその注釈でしているのとはちがった意味でもって、「我々が」経文を解釈したならば、中国人は我々が中国の書を全く読んでいないとか、真の意味を把握していないと考えるであろう。そのことはマテオ・リッチ神父の「天主」へ「實義」と題された書に關して起った。その多くの箇所が何人かの読書人によって、特にこの書に対して四篇の論文を書いた、浙江省の有名な僧侶によって批判された。僧侶はなによりも、この外国人には正しく判断するだけの十分な学問がないのだから、中国の書に誤った意味を与えたのも無理からぬ、といったのである。イエズス会の友人へ「瞿大素」はリッチ神父に個人的に愛着を持っていて、神父が正しく理解していない点を訂正す

る文章を書いた。必要ではない他の例は省略する。それが確かな事実であることを我がイエズス会の神父のほとんどすべてが知っているからである。もし誰かが僧侶の四篇の論文と△瞿太素▽の文章を見たいのなら、それらは△杭州▽の文書館に保存されているので、そこで探し出せる。

7 この節のはじめで述べたように注釈が経文と少しも対立しないというのは確かである。しかも、対立していると断言しようとすれば、中国では一種の異端になるだろう。というのは、すべての学校で、注釈はほとんど経文そのもののように受けとられ、尊ばれているのである。ところで、いくつかの点で対立があり、現実には注釈より経文の方が道理に合っているとしてみよう。中国人は注釈が全く正確であると信じ込んでいて、我々の説明は決して受け入れないだろう。また、それは利益をもたらすことのない、彼らとの終りなき訴訟ざたにふみ込むこととなる。我々が彼らとこの主題について討論しようとした時に、私や何人かの同僚の神父に起こったことから得た経験の後では、十分に立証することのできる確実な真理である。△上帝▽は宇宙の創造者であると、我々が理解したように言った時、中国人はあざ笑い、我々を物笑いの種にした。その教派の学説に従って、△上帝▽は天そのものであるとか、天の徳、天の能力であり、従って天より以前に存在しうるはずはなく、ただ天が存在したのと同時か、または天のひとつが存在するようになった後に存在しうるのであると断言したのであった。もし論議を進めようとして、大工は彼が建てる家の前に存在する、

と我々のやり方で証明しようとする⁽⁸⁾と、彼らは話を途中で遮ぎってこう言うのだった。もう結構です。あなた方の神は我々の△上帝▽であるのだから、それが何なのか私達に説明する必要はありません。なぜなら△上帝▽が何であるかはあなた方より我々の方がよく知っていますから、と。結局、彼らの主張に対し、どんなに注釈家は△上帝▽の語を正しく解釈していない、と反対の努力を試みたところで、いつも我々が中国の書物を理解していないと言われることのくり返しである。「そのうちの」幾人もが怒り、我々をしつこい人間とか軽率な人間呼ばわりさえした。そして、自分達の著作を理解し解釈すべき方法を我々外国人が教えようとするなど有害極まりないとみなしているのである。

8 巡察使フェレイラ神父が前述した三つの問題を論ずるよう中国内の宣教師に命令した時、サバティーン神父は巡察使に、パントーハ、ヴァニョーニ両神父がしたように、経文が言おうとしているように思われることをとりあげるのがお望みなのか、それとも、注釈家が増えた解釈の方をとりあげるのがお望みなのかと尋ねた。巡察使は、知りたいのは注釈家によった経文であり、それは世の中のあるゆる学校で行われているように、そして、例えばプラトン学派やアリストテレス学派の学説はその二派の秀れた注釈家がそれについて述べていることを通してしか正しく判断できないようなものである、と回答した。この命令に従ってサバティーン神父はその論文を書き、儒教の正統的解釈に従えば△上帝▽は我々の神ではありえないし、△天神▽は天使で

はなく、△靈魂▽は人間のたましいではないことを証明した。私の考
えでは、あらゆる根拠は「サバティーン、ロドリゲスの」第一の意見が
「バンター、ヴァニョーニ」第一の意見より好ましいことを、また、
経文より注釈に注意を向ける方がよいことを十分に証明している。後
はただ第一の意見の論拠に答えることが残っている。

9 第一の論拠に回答する。注釈より経文が優越することは認めるけ
れども、経文の不明箇所を正しく理解するために、どうしても注釈の
助けを借りなければならぬと思う。第一の意見に従う神父達が、こ
の経文にかくも大きな信頼を置き、それが無謬であるとみなしている
かのようなのであるのを見ると、今、驚きの気持ちを感じない。しかし、
我々も孔子が古代の書物にあった数多くの誤りを訂正した事に無知な
わけではない。アリストテレスは先行する哲学者達の誤りを訂正した
が、しかしながら、後の時代になって、アリストテレスの著作の中に
訂正されねばならなかった多くの事が見出されたように、△經▽の
中、及び孔子の著作中にも同じように誤りがみつけ出される可能性が
ある。

10 第二の論拠について回答する。まず、ここで言う古典の注釈は、
主「イエス・キリスト」の受肉後六十五年に伝来した仏教の中国定着以
後に著述していた著者によって作られただけでなく、イエス・キリス
ト生誕前、二千年の間に隆盛をみた何人も著者によって作られても
いる。注釈の中でこの著者達はみな異教の説を混じえることなく、儒
教の純粹な教義に従うと卒直に表明した。仏教の中国定着以後に著述

した著者達に関しては、甚しい誤りが数多くあることを認めるが、し
かし、この誤りは仏教特有であって、ここで論じている儒教には何ら
共通するものではない。次に、正統的注釈が少しでも古代の教義の真
の意味とくいちがっていると言うのを認める読書人はひとりもいな
い。また、彼らが反対意見を受け入れることなどほとんどないので、
次々に彼らに意見を聞き、その哲学の原則にのっとっているのに、注
釈中の解釈とは別の解釈ができたとは信じないのである。

11 第三の異論に回答する。キリスト教徒の読書人がそのような助言
をしたのは、我々がとりあげている主題にはどんな小さな誤りもない
ことがいかに大切であるかを理解していないか、あるいは、外国の教
えを信奉したと非難されることから身を守るために、我が宗教「キリ
スト教」の中に彼らの教派「儒教」との何らかの共通性を探し求めよう
と心を奪われているからである。宣教師はもっと高度の観点を持たね
ばならない。他者が宣教師を指導すべきではないのであって、宣教師
こそ他者を導いて、容認できるものと、認められないものとを判断す
べきなのである。さらに、その同じ読書人が経文についてある著作を
する場合でも、常に注釈に適っている。さもなければ、誤りに満ち、
孔子の学派の原則にはずれたものとして軽蔑されよう。しかるに、こ
の読書人達はその基準にしっかりとしぼられているので、彼ら自身は
しないことをさせようと、我々を説得しようとするのである。

12 第四の異論に回答する。経文が我々にとって有利であるというの
はまちがいであり、儒教の正しい方向でそれを解釈するときは、確實

に有利になることは少しもない。注釈におけるそれとは全くちがって解釈された経文に依拠しようとするのは、砂の上に築くとかイカルスのように空を飛び回ること(「のように無謀なこと」)である。聖人をもちだした例に関しては、それを実行するためのしつかりした基礎がある場合に聖人を手本とすべきだと言いたい。

第3節

1 この節の冒頭の部分では、ほとんどの異教徒の古代哲学では、その教えの本当の意味を隠すため、様々な象徴、なぞ、図形を考え出したことを概観しておくのがよい。コインブラ「大学」の自然学教科書の第一巻に次のように見えている。「ピタゴラスの先生、ペレキュデス⁽²⁸⁾が、哲学の秘密の全部を大衆に伝えはしない、または、薄暗いヴェールに包み隠して伝える、というこの慣習、そして、エジプト人やカルデア人により一般的に継承されているこの慣習の創始者である。詩人達は寓話の下に、ピタゴラス学派は象徴の下に、プラトン学派は数学的図形の下に、アリストテレスは少数の術語の下に覆い隠していた。哲学者はみな英知の秘密を粗野で無知な民衆に知らせるのは、それをけがすことであり、自然が隠したままにしておこうとしたものを公表するのは許されない、と信じていたのである。アリストテレスはすべての点で哲学者達を模範としたわけではなく、同じく哲学を一般的にすべきではないと判断したけれども、諸々の事を曖昧なままに残したり、真理とヴェールの下に隠しておくというその教育方法を是認しはしなかった。⁽²⁹⁾」儒教を創始した中国の哲学者もいくつかの似たような原

理によって導かれていた。存在、本質、普遍的原因と結果を表わすため、彼らも独自の象徴、図形、数字をもっている。主として、 \wedge 易経 \vee というその教義の思弁を内容とする書に多くみられる、偶数と奇数、中間の切れた線(陰陽の爻)、黒点と白点、円形と四角の図形、場所の方位と位置、その他の隠喩に富んだ物を用いる。この書(易経)以外にも数字の神秘と効力を論じた書物がふたつあり、 \wedge 性理 \vee (大全)の中に収められてその第十一、第十二部となっている。⁽³⁰⁾このふたつの書物は西洋では失われてしまったピタゴラスの学問を復元するために適しているであろう。

2 象徴は僧侶の教派(仏教)と \wedge 道士 \vee の教派(道教)の中でも用いられる。僧侶達は仏教が中国に入ってからすぐに使用し始めた。仏教はその誤れる神と一緒にバラモン教徒の象徴を中国にもたらしたのであった。その象徴とは人間の像、動物、雲、ヘビ、悪魔、剣、弓、槍、矢、その他の彼らの使用に適した道具である。 \wedge 道士 \vee は僧侶をまねして、たましいの能力や人間を構成する元素を表すために、ほとんど同じ人間の像やその他の似たような物を用いている。従って、三教派が各々にかんりの専門家にだけ知られている象徴を持っていることは確かなのである。

3 この節の第二の部分では、あらゆる国々で象徴によって、一方は正しく秘密の学問であり、他方は虚偽で公共の学問という二種類の学問が生み出されたことを指摘しなければならない。前者は自然的原因に関する哲学と学問であり、学者だけが所有し、彼らの間で秘密に論

じられていた。後者は通俗的教義の見せかけの外見である。真理を装った卑俗な「真の教義の」影にすぎず、全く真理とはかけ離れているのに、言葉の上っ面にとらわれた民衆がそれを本物の教義と取りちがえているのである。高官や学者も風俗の規制、民衆の統治、神への崇敬の確立のために政治上の原則からそれを用いた。例えば、プルタルコスがその著『哲学者の学説について』⁽³⁸⁾で、ピエリウスがその『象形文字』の中で、また他の何人かの著述家も報告しているようにである。この策略によって彼らは一部は善神で、一部は悪神である諸々の神をとり入れた。始源物質、カオス、四元素を説明するためには善神を使った。プルタルコスの前掲書『哲学者の学説について』第三章で言及されているが、エンペドクレスは四つの第一原理を仮定している。天のジュピテル、生命を与えるジュノー、デイスそしてネスティスである。天のジュピテルはつまり火、天の最も純粋な部分である。生命を与えるジュノーは即ち空気である。「ローマの」デイス、即ち「ギリシアの」プルトーはつまり地である。ネスティスは水と種子である。⁽³⁴⁾ 悪神は彼らが「復讐の女神」フリアとか、「運命の女神」パルカという名をつけている。この名でもって、人間を内面で苦しめさいなむ主な激情を理解したのである。以上はコインブラ「大学」哲学教科書の形式用語集⁽³⁶⁾にあげられている。

4 バラモン教徒は人間がけもののような激情に支配されるがままになつてゐるのを理解させるために、死後たましいが色々な動物の体内に入るのだと偽わつた。無教養な民衆はそれが全くの真理だと誤解

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)(福島)

し、結局、善神と悪神、天使と悪魔が実在し、たましいは様々な肉体の中を移り行く、と思ひ込んだ。プルタルコスは同書でさらに次のように述べている。神の摂理とたましいの不滅を否定したかの人々さえも法律には民衆をその義務の内になぎ留める十分な拘束力がないのに気がつく、国家を確立し秩序を維持するための確かつ必要な手段として、様々な図形の下にひとつの神性とひとつの宗教を考えている、と。

5 聖アウグスティヌスはその著作『神の国』でこの主題を見事に論じて、古代哲学を詩人達が用いる寓話の分野、哲学者の説く自然的分野、民衆の支配に関わる市民的分野の三分野に区分している。⁽³⁷⁾

6 中国人の共有する「儒仏道」三教派は完全にこの哲学の方法に従っている。彼らは二種類の教義をもっている。一方は秘密にされ、真理と認められ、読書人だけが図形(と象徴)により理解し教える。他方は卑俗であり、前の教義のひとつの比喩であり、言葉のふつうの意味でもって、読書人には誤りだと思われている。読書人は外の「社会の」治安、神への礼拝、世俗や神話の祭礼のためにその卑俗な教義を利用し、それによって民衆を善に導き、悪から遠ざけるのである。他の二教派をここでは措いて、儒教だけについて言えば、上述のように数と象徴とにより一般原因を表わし、善と悪の精霊の名でもってその効果と影響を表わしている。天、星、地、山は善い精霊であり、彼らの抱いた考へによると悪い精霊を通じてたましいの力や激情、道徳的習慣や悪癖のようなこの世界の普遍的原因を理解している。儒教徒が二種

類の教義に従っていることは以下に証明される。(1)△論語▽第三卷第五葉で△子貢▽という孔子の門人のひとりがあるで先生に不平を言うようにこう語っている。「私はその御生涯が終る時以外には、人間の本性、天の自然の状態のことを先生から決して話して頂けなかつた。」(2)同書で孔子曰く「民衆を治める上手な方法は、精霊を敬い、一方では精霊から遠ざかるように、つまり精霊のあり方やその働きについて調べようと気にかけないようにすることだ。」(3)同じく△論語▽第六卷ではこう伝えられている。門人のひとり△季路▽の死とは何かという質問に対し、孔子はとてもしつて答えた。「生が何なのかわからない者に、どうして死とは何かかわかるはずがあるうか。」と。第四卷第六葉では孔子が四つのこと、とりわけ精霊について大いなる沈黙を守ったことが述べられている。注釈によると、その理由は「精霊については、理解し難いことがいくつもあり、それですべての人々にそれについて語ることは適当でない。」からである。(4)△家語▽という書に、孔子は精霊、たましい、死後に起ることについて、質問し続ける門人達のしつこさから最終的に解放されたいと願ひ、六つの位置「六合?」の内、すなわち目に見えるか、または可視的世界の中に含まれる物事について、思うがままに考え、議論する一般の規則を、議論が疑惑を生じさせないという条件において、門人達に伝えようと決心した。しかし、六つの位置の内に全く存在しないものに関して、目に見えないし、可視的世界の中になから、孔子は議論したり研究したりせず、あるままに放っておくことを望んだ、ということが述べ

られている。

7 孔子の教義のこの点からして、及びふれられていないいくつもの点から、しめくくりとして、三、四の重要な結論を導びくことができる。第一に、儒教徒がみな知っている卑俗な外面的教義以外に、教師だけに保存されている秘密がある。第二に、孔子は自分の哲学を高度に理解することは、その破壊に至り、さらには國家の混乱を引き起すのを恐れて、精霊、理性魂、来世のことについて明確に語ることはできただけ避けた。第三に、前項にあげた孔子の発言は、中国の読書人の心を損ない、精神をくもらせて、目に見える現実の事だけしか考えないように追いやってしまった。第四に、自然学と道徳学の教義と基本を検討する後の節でわかるように、同じ理由で、中国の読書人は諸悪の中でも最悪のもの、すなわち無神論に陥っている。

第4節

1 儒教徒が思索する方法は世界の第一原理を探求することにある。どのように第一原理から普遍的原因、及び特殊原因が出てきたのか。その「諸原因の」働きはいかなるものか、いかなる効果を生み出すのか。また、人間とは何かを研究することにもある。肉体について、たましいについて、人間が考えたり行動するやり方、人間がもちうる不道徳な習慣と道徳的習慣、個々人の星回りと運命、誕生の星占い等、人間が自分の運命に従って行動するためである。前述のように彼らは図形、象徴、数、他のなぞめいた用語によりこのようなことを説明している。

2 この哲学の方法は二つの部分をもつ。まず、第一原理とそれから生じる他の普遍的諸原因について論ずるものである。例えば本来的存在とは何か。第一原理の実体は何か。実際に作用するのではなくその作用を起す能力としての、最初の諸原因の位置、性質、作用する力とは何か。この学問は「先天学」といわれ、つまり先行する学問、または「ア・プリオリな学問」である。⁽⁴³⁾「伏羲」が「八」卦及び「易経」の象徴を形づくった時に論じたのはこの学問である。⁽⁴⁴⁾

3 世界の最初の生成、秩序、編成に思いをめぐらした後は次のような研究がなされる。その地方やその半球を考慮に入れて、黄道帯のどの点において一般的作用因「力」が優勢となり、特殊原因を生み出し始めるのか。どの点までこの「特殊原因」を生み出す優勢な力が上昇するはずなのか。そして作用を及ぼした後、その力がどのように変化し減小するのか。例えば、それは四季の移り変わりや、接近してくると春や夏の暑さをもたらし、離れていくと秋や冬の寒さをもたらす太陽の運行に見てとれる。この学問は後に続く学問、ア・ポストリオリな学問といわれる。△文王▽、△周公▽、孔子他の何人かの秀れた学者が論じたのはとりわけこの学問についてであった。彼ら「読書人」の主目的とするところは、彼らの仕事と国家の統治とを、一年の四季との関連を考えて、天地に合わせることである。

4 この原理に従って読書人は太陽熱に温められた大地が生産活動をする季節に仕事し、娯楽を楽しんだりする。死刑判決の執行はある種の破壊者とみなされている寒い季節まで延期する。⁽⁴⁷⁾誕生の季節や時間

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)(福島)

に注意しつつ、星占いをするためにも同じ諸原理が模範とされる。後に続く学問を説明する方法は一様ではない。ある者たちはこう言う。普遍的原因は黄道帯のしかるべき点においてのみその能力をもちはじめるのであり、そこで後にもつことになる作用を及ぼし物をうみだす性質を引き出し、運命が与える結末との関わりをつけるのだ、と。またある者は言う。黄道帯の異なる点が諸々の教派に始まりを与えている。△文王▽の「八」卦によるもの、△楊氏▽の「八」卦によるもの、△朱子▽の「八」卦によるもの等々である。

5 この一般原理の主要な能力は△帝▽△主▽△主宰▽△君主▽△皇▽と呼ばれる。⁽⁴⁹⁾この言葉は「支配する」という意味であり、王様特有の性質をその内に含んでいる。我々の意図にとってはとても重要なことなので、二つの学問の差違には重大な注意をはらわねばならない。それで次の二節でどうしても説明せねばならない。

第5節

1 中国人は無から何物が生ずることがありうるとは思いつかなかつたし、無から万物を創造する能力を持った唯一の無限の支配者を全く考えもしなかつたので、また他方では、この世ではわずかの間、存在し、暫く後にはもう存在しなくなった物もあつたこと、物が永久であることは全くないことを認めていたので、他のすべての物に先立ち、他者の原理となり起源である一つの原因がはるか昔から存在する必要があると確信してきた。中国人はその原因を△理▽即ち「道理」、または全自然の根拠⁽⁵⁰⁾と名づけた。彼らはこの原因は無限、不変、始

まりも終りもないひとつの実体であると理解してきた。というのは、無からは何物も生じないし、始まりのある物には必ず終りがあり、終りはその始まりに帰るものであるから、というのである。そこから全中国で公認された、世界は終り新たに再生するという説が生じた。この始まりから終りまでの期間は「大歳」つまり大きな年と呼ばれる。

中国人の考えによれば、この偉大で普遍的な原因は生命も知覚も何らの権力も持たないが、純粹で静かで、微妙かつ透明であり、形体がなく、我々に靈的なものが知られるのと同じく、理性によってのみ理解される。そして、それは靈的ではないであろうけれども、元素の何らかの活動的性質も被動的性質も持っていない。

2 「理」と名づけられた第一原理、またはカオスから可視的世界がいかんして生じたのかを探求するのに、中国人がとり続けてきた方法は以下のとうりである。彼らは、目に見える事物に、ひとつの永遠の原因が存在することが必要であると考える一方、その原因は生成してくはずの物を生みだしうる効力も活動も本質的に持っていないとも考えていた。また日常的経験から、熱(陽)と冷(陰)とは生成と衰滅の原理であり、さらに作用因でもあると考えていた。それで中国人はいかに第一質料、すなわち「理」から、すべての物がそれから形成される二次的物質が生じたのか、また万物の起源である熱と冷とがいかに生み出されたのか、を明らかにしようと努力してきたのである。そして次のように考えた。この第一質料「理」から自然にまた偶然に、彼らの指摘するところの五つの発出と変化を通して、気が生ずる。現在

のような物質的な状態になるまでそれらは互いに変化し、無限のカオス「理」の中に留まりつつ、気はそれ自体が、「太極」というひとつの無限の球体になる。それ「太極」は「完全さと完成の最高段階に至った」ということである。このような展開をみせる以前、それは「渾沌」も「渾淪」もと呼ばれる。五つの発出を通してカオスから生じた気はやや物質的で、凝縮、発散、運動、静止、熱、冷により性質が変化しやすいのだが、「理」と同じ本質からなり、実体という点に関してはやはり不変である。ここに中国人が彼らなりに描いた二次的カオス「太極」の図を表示する必要はないだろう。

3 熱と冷とが万物の生成と破壊の原因であり、熱は運動から、冷は静止に由来するというその認識によって、自然にまた偶然に凝縮した気が第二のカオスの中で回転運動を始め、運動は熱を生み出し、運動の自然の停止、つまり静止は冷を生み出す、そして本質的、内的ではなく単に外的に気の一部は熱いままに、一部は冷たいままであり続ける、という説が言いだされた。従って気は冷と熱とに分れたままになり、それが「両儀陰陽」といわれる。熱(陽)は純粹、明るく、透明で軽い。冷(陰)は雜駁、暗く、不透明で重い。

4 このように世界の普遍的な作用因は運動と静止、熱と冷であり、「動静陰陽」といわれる。熱と冷とは夫婦、父母のようにお互い同士緊密に結びついて水を産み出す。水は「陰」に属する。熱と冷とは第二の結合の中で「陽」に属する火を産み出す。かくして五つの元素「五行」が生み出される。それらは「太極」であり、即ち「陰陽」であ

り、特殊な気であって、我々〔西洋〕における〔四〕元素とその性質のよなものである。それら五元素とは北方の水、南方の火、東方の木、西方の金、中央の土である。△陰陽▽と五元素によって、天地、日月、惑星が作られたのである。純粹で熱く透明で軽い気は上昇して天を造り、雜駁で純粹でなく、不透明で重い気は下降して地となった。続いて天と地は等しく互いの能力を合わせ、感応しあつて人間の男女を産み出した。△陽▽は男や天に適し、△陰▽は女や地に適している。⁽⁶²⁾それ故、中国の王は△天子▽即ち天の息子といい、祖先と同様に天地にも犠牲を奉げる。⁽⁶³⁾他のすべての物はその起源や源泉の中にあるように、天地人の中にも含まれる。

5 古代及び近代の中国人の考えによれば、世界がいかに創造されたかは以上のとうりである。そのしくみは三つの主要なものから成っている。それらは他の万物の原理である。第一に天であり、この中には太陽、月、星、惑星及び天地の間にある大氣層が含まれる。中国の五元素が位置するのはこの大氣層であり、その五元素こそ、下方にある有形の物が生み出される直接の材料である。大氣層は八つの△卦▽に分かれ、⁽⁶⁴⁾それらは気の八つの部分、即ち異なる性質を付与された元素であつて、中国人の考える普遍的作用因に相当する。第二の主要な原因は地であり、山、川、湖、海等を含む。これら〔山や川など〕もまた普遍的作用因であり、各々の能力と作用をもっている。地も天と同じ部分があり、△剛▽と△柔▽、強さと弱さ、かたさと柔らかさ、ざらざらとなめらかさを含んでいる。

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)(福島)

6 第三の原因は人間であり、それ独自の特別な生成と産出がある。世界の創造は上述のように全く偶然になされたことに注意する必要がある。というのは一次的作用因は運動と静止、熱と冷であつたし、二次的質料は有形であり同質の気であつたからである。天地の生成も同じく何の考慮も決意もなく、全く偶然にまた自然になされた。そして以上の証明のために、純粹で軽い気が天を作り、不純で雜駁な気が地を作つたと中国人は述べているのである。

7 次に世界について中国人が考え出した図形は以下のものである。天は円い、それ故、天は動き、その作用も円形に起る。地は四角でそれ故に静止の場としての中央にあり、その作用も方形に起り、四つの角に四つの元素〔木火金水〕がある。⁽⁶⁵⁾天以外に、さらにそこから△太極▽が流出する△理▽という第一質料を考えた。それは、△空▽△虚▽△道▽△無▽△無極▽ともいわれ、静止していて、本来的に目に見えず感知し難く、知覚も活動もなく、つまるところある種の純粹の能力なのである。気は区分され、上述のように天地各々八つの部分に分けられる。そのうち四つは南方、世界の南部に属し、そこは△陽▽即ち熱の領域である。他の四つは北方、世界の北部に属し、そこは△陰▽即ち冷の領域である。各々八つの部分にひとつづつ△卦▽という気の部分はその属性に一致して対応する。△伏羲▽がこのよくな世界の生成を考え出した。それは四つの白の粹と四つの黒の粹がある△河圖▽という△易經▽の図形に示されている。この図形の意味こそまさに不変の伝統である。世界の生成を説明する同じ方法が△洛

書Vの図形にも表現されている。図は偶数の黒点と奇数の白点からなる。五つの奇数は1、3、5、7、9で、五つの偶数が2、4、6、8、10であり、その数はV卦⁽⁶⁶⁾あるいは世界の一的原因に関連する。孔子はV易経Vの説明「繫辭伝」においてV太極Vから始まって次のようにその玄義を發展させた。カオスが五元素を含めて熱と冷を生み出した。熱と冷とは四つに増加した。つまり、熱と冷と拡大の最高段階と鎮静の最高段階である。その四つが八つの性質、つまり熱と冷と強さと弱さの各々その程度が大きい段階及び小さい段階を生み出した。⁽⁶⁷⁾この八つの原因は天地人三つの他の先行する主要な原因を前提としている。このように主要な原因であるこの八原因は世界の内にあるすべてを生み出した。それは生成衰滅を許容する物の三つの原因、原理により大きな力を与えるためであるのは明確である。

8 孔子以来、読書人はより詳しく、注釈や語釈の中で最初の始源やV理Vという無限の質料から始まる世界の生成を説明してきた。例えば、それはV性理V「大全」という彼らの哲学書に記され、その書はV道Vとも呼ばれるV無極Vから始まるのである。V道士Vの教派「道教」の創始者V老子VもV老子経Vという著作で次のような隠喩に富んだ数と用語を用いて世界の生成を説明している。V道V即ち最初のカオスがV太極V即ち二次的質料である、一を生み出し、一はV兩儀Vの二を生み、二は三即ちV天地人三才V天地と人間を生み出し、三は万物を生み出した。⁽⁶⁸⁾以上から彼「老子」の教義は儒教と同じであることがわかるであろう。

第6節

1 (最初の世界創造と普遍的原因の秩序を前提するとして) 中国のもう一つの哲学の方法というのは、毎年四季ごとにやってくる生成と衰滅の原因を探ること、そして、ひとりひとりの運命と生れつきの傾向を知るために、またそれに人生と行為を一致させるために、身体に対する季節、月、日そして黄道十二宮⁽⁷⁰⁾の天界の影響に注目することである。

2 この学問の主たる創造者は、V文王Vとその息子のV周公Vである。彼らは経験上、暑さは各々の物に生命を与え、保存し、活力をもたらし、寒さは反対にそれらを破壊することがわかっていたので、熱と冷とを生成と衰滅の原理と認め、熱は運動、太陽の接近、明るさと光から生じ、冷は静止、太陽の離隔、暗さから生ずる、と明確に述べた。さらに、春には万物が生産を再開し、その力を再びとり戻し始め、その後ごくわずかずつ増加し続けて、夏の終りにはその力の完成の頂点に達することになり、秋にはすべての物が衰え始め、冬の終りまで日ごとにならずかづつ弱まっていく、ということにも注目して、彼らは春と夏の二つの季節を熱に、秋と冬の二季節を冷に割当ててきた。この原則に従って黄道帯をV卦Vと呼ばれる八つの部分、または八つの方位に区分した。⁽⁷¹⁾そのうちの四つは熱に、他の四つは冷にある。一般的な活動の原因、またはそれらの支配力の影響が東方に位置するV震VというV卦Vにおいて始まり、それと同時に春が始まる。(通常二月五日か六日に当る。)この支配力はV帝主V/V主宰Vとも

いわれるが一年の前半六ヶ月における暑さの力に他ならない。その六ヶ月の終りには影響力は減少し始め、そしてなくなる。それは十月に起る。この支配力の始まりと終りとを論ずるのに、 \wedge 出入 \vee 出ると入る、 \wedge 屈伸 \vee 縮むと伸びる、 \wedge 往来 \vee 行くと来る、といった言葉(75)が用いられるが、これらの様々な表現は同じことを意味する。以上はみな太陽の接近と離隔に起因し、また中国人によれば太陽が南から遠ざかることは絶対にならないのであるから、彼らは南部地方を \wedge 太陽 \vee という名称で熱に、北部地方を \wedge 太陰 \vee という名称で冷に割り当てているのである。

第7節

1 中国人の原則のひとつは、万物は同一の本質である、ということである。これについては、ここでの問題において設定した目的のために大きな注意を払わねばならない。また、この考えは何人かの西洋古代哲学者の考えでもあったのだから、この言葉に西洋の学者がいかなる意味をこめていたかをここで論じておくのものはずれではあるまい。アリストテレスは様々な箇所(76)で特に有名な哲学者について述べたくだりで、万物は密接に関連し本性の上から及び理性においては全く「ひとつ」であり、ちよつと概観した限りでは「数多い」ように見えるにもかかわらず、実際は本質的にそれらは決して異なっていない、と説いた哲学者にも言及している。

2 コインブラ大学哲学教科書で、フォンセカ他何人か(77)の「著者」はアリストテレスの本文に本づいて、次のように述べている。古代哲学者

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)(福島)

は質料因しか知らず、それもかなり粗雑であった。なぜなら、彼らは物質こそ自然の事物の要素のすべてであり、物質は単一で連続的なものだけを構成し、外官には全く適合し「多くあるようにみえるが」、その物同士では本質的にいかなる相違もないのだ、と信じたのである。例を挙げよう。もし、ある者が水と気は自然の事物の原理である(80)と言ふとすると、万物は原理において水と気であり、凝縮と稀薄、熱と冷、といった偶有性においてのみ多様性をもつことを認めざるをえないだろう。いつてみれば、木でできた「色々な」物はその本質からみれば同一の物でしかないのであって、つまり実際に木だけでできているので、物同士の間では木の様々な形状によって異なっているだけである。これがパルメニデスとミレトス学派の考えた「万物はひとつ」である。アリストテレスは彼らの考えを報告し、同時にそれに反駁を加えている。「アリストテレス」『自然学』第一巻についてフォンセカを参照せよ。今述べたことはそこからの引用である。

3 現代の哲学者はかの偉大な人物達がかくも非合理的な考えを持っていたこと、またアリストテレスが彼らの考えを正しく理解していたこと、が納得できなかったので、古代哲学者の考えに対し様々な解釈を加えている。アリストテレスは自分自身の考え、及び発言の表面だけにとらわれていて、そこに秘められた意味の十分な理解に達していなかった、と言う者もあり、アリストテレスは古代哲学者が抱いたこともない考えを彼らによるものとしたのだ、という者もある。しかし、これら現代の哲学者達は誤っているのであって、「フォンセカらの」著

者は十分にそれを証明している。

4 他の地域からもそれは証明できる。というのは、彼ら「ギリシア古代哲学者」より古い他の哲学者達が同じ見解の中にあつたからである。インドのバラモン教徒や、彼らから教義を借用した中国の僧侶などがそうである。△老子▽とその教徒△道士▽、並びに古代から現代を通じて、中国の読書人は同じ考えであつた。この三教派はギリシアの哲学者より古いのだが、カルデアの祭司兼王、ゾロアスターが永遠のカオス等の考えを創始し、世界中に教え広めたのに起源をもつ。以上から、古代ギリシアの哲学者と中国の三教派の哲学者が「万物はひとつである。」という言葉にどんな意味を付与しているのか、またその解釈において完全に彼らは一致している、ということが理解できよう。

第8節

1 彼ら「中国の読書人」はそれでもって世界が作られている不変の質料を二種類規定してきた。⁽⁸²⁾ 第一に△理▽という無限のカオスである。第二に△太極▽という気、「カオスからの最初の流出と産出」である。この中には第一質料の存在と実体とが含まれ、従つて産み出された万物と常に結びついて決して離れない。天地が形成された後、天地の間にある気は、衰滅しやすい万物の二次的質料となつた。いはばそれは元素である。この気は生成と衰滅の原理である。それで万物の存在、本質、本性でもあるということになる。万物は天、日月、星、惑星、元素、地、そして普遍的諸原因の様々な性質に従い、物が生み出された時点での季節、時間、日、月、年、黄道十二宮に適應するように、

気から凝縮によつて、ひとつの有形の形体をとりまた様々な変化をみせつつ形成される。それでこの性質は形相とか形成された物体の内部、外部の作用の原理のようなものである。

2 儒教によれば、生成もまた形体を通じ、まさに形相であるかのような純不純(「精粗」、通不通(「通塞」)の性質を通して、気あるいは変化したカオスから存在と実体とを受けることにすぎない。太陽と個別の諸原因は協働して、その結合と秩序をなす。彼らによれば衰滅もまた外的形体の破壊と性質、体液、精気の分離に他ならない。それらは再び氣に帰っていくのであり、純粋で軽く熱い部分は上昇し、雑駁で重く冷たい部分は下降する、⁽⁸³⁾ 上昇するのは中国語では△神▽と△魂▽とに相当し、下降するのは△鬼▽と△魄▽とに相当する。ここでは中国人が△神▽という語で「純粋な精霊」を、△魂▽では「肉体から分離したたましい」を、△鬼▽で「雑駁な精霊」を、△魄▽で「死んだ肉体」を意味することに注意せねばならない。

第9節

1 物は二つの領域でちがいが生ずる。(1)外形によつて。これは△氣質▽⁽⁸⁴⁾という。(2)様々な物体の中に見出される異なる性質によつて。この異なる性質は四種に合致しうる。それらは△正▽△偏▽△通▽△塞▽といわれる。△正▽は正しく、一定、純粋なことを、△偏▽は曲つて、変りやすく、汚いことを、△通▽は深く内部に浸透し微妙なことを、△塞▽は雑駁、濃密で鈍いことを示す。△正▽と△通▽とは善であり、それを受けるのは人間である。△偏▽と△塞▽とは悪であ

り、それを受けるのは動物、野獸、植物などである。

2 \wedge 正 \vee \wedge 通 \vee の良い二性質は完全と不完全、純粹と不純とに分れる。 \wedge 正 \vee \wedge 通 \vee の完全、純粹なものを受けた人は學者、英雄であり、その資質は幸運な生れつきのおかげである。彼らは完全に理性によって行動し、決して理性にはずれることはない。他の人々の上に立ち、大衆から自らを区別している。誕生の時に \wedge 正 \vee \wedge 通 \vee の雜駁、不純なものを受けた人は無教養で粗暴で乱れた生活をおくり、乱暴な行いがある。そのような人は \wedge 愚人 \vee 「外形だけが人間の姿をしていて他はすべて動物のような人間⁽⁸⁶⁾」といわれる。この両極端の間に中間があり、そこにいるのが \wedge 賢人 \vee 「有徳で慎重な人々」といわれる。

3 \wedge 偏 \vee \wedge 塞 \vee の悪い二性質にも同じく二種類がある。比較的悪くない気を受けたのが動物であり、ある種の純粹さを配分されているのに応じて下等な中にも段階がある。最も不純、不完全な気をうけるのが植物、草などである。

4 以上のすべてからして次のことが明白である。中国人は無限の存在「神」によってなされた創造に関する知識を全く持っていなかったばかりでなく、質料と本質の形相による眞の生成がなんであるかについても無知であった。なぜなら、本質においては確かに永久不滅だけれども運動、静止、熱と冷、稀薄化、凝縮によって変化しうる気にならぬ均質の質料を常に前提とした上で、形体と性質の偶然的な変化(「という考え」)だけを固く守っているからである。かく述べた如く、氣を哲學者達は万物の唯一の原理、いやむしろ存在そのものとみ

なしているのである。

第10節

1 前の諸節において述べられたことすべてを考慮すると、中国人が質料とは異なった、神とか天使とか理性魂のような靈的実体を全く認めないのは確實である。またこれも以上で確認されたことだが、唯一の無限の能力「神」による無からの創造についても全く無知である。彼らは \wedge 太極 \vee 、つまり最初に生じた氣がそこから発出し、それ自体の内に同じ普遍的実体を含んでいて、ある時は運動しある時は静止して様々な性質と偶有性をとりながら、万物の直接的な材料物質になる巨大無限な普遍的実体だけしか知らないのである。

2 この実体は二つの部分、つまり \wedge 有 \vee と \wedge 無 \vee とに分けられる⁽⁸⁷⁾。前者は有形の実体、及び内実を備えた物質的外形をもつものすべてである。これは濃密であり固体である。従ってたたかれると抵抗があるし音を出す。後者は中国人が考えている氣のようにより物質的ではなく、形体も音も無く、見えないし触ることもできない。従ってそれは「無」とか「空虚」中国語で \wedge 無 \vee \wedge 空 \vee \wedge 虚 \vee \wedge 無形 \vee \wedge 無色 \vee などといわれる。さらにこの実体があらゆる性質、偶有性から切り離されていることを考える場合、我々が靈的実体を理解するように、きわめて単一純正、微妙であることを示す \wedge 太無 \vee \wedge 太空 \vee と呼ばれ、またその他の名称がつけられている。

3 けれども、中国人が定めたこのような実体が靈的実体を考えるのと同様に靈的なものとは思えない。なぜなら、(1)その実体はそ

れ自体独立では存在しえないのであって、最初に発生した氣に従属し、分離しえないからであり、(2)その実体はあらゆる性質と質料的偶有性の土台であり、また従って万物の存在を構成する。より正しく言え、それは万物の存在及び実体であるからであり、(3)靈的にみえるすべての物は古今の哲学者、特に孔子によって「氣」つまり氣、あるいは空気の性質といわれているからである。孔子に門人の一人が何が精霊であるかを質問すると、氣にすぎないと答えた。⁽⁸⁸⁾それについては「中庸」第十六章、「性理」(大全)第二十八巻にみえる。

注

- (1) Francesco Pasio (一五五四—一六二二) 漢名、巴範濟。イタリアのボローニャ生。一五八二年マカオに到着し、次いで広東の肇慶にルッジエーリとともに赴いた。しかし、一五八三年七月に長崎に派遣され、一六〇〇—一〇一年日本副管区長、一六一一—一二年日本中国巡察使であった。一六二二年長崎からマカオに行き同年マカオにて没す。ロンゴバルドに書簡が送られたのは一六一一年のことと推測される。なお、後文にみえる日本の宣教師の困惑は「天主」の語そのものについて、音訳語「どうす」を用いていた彼らの立場との対立に起因していたことは Antonio Sisto Rosso: *Apostolic Legations to China*, 1948, pp. 93-96. に引ヘロスナンツの「一六一八年の書簡から窺われる。また海老沢有道『日本キリシタン史』昭和41年・233—244頁参照。その後、バジオは明白な結論を得られないまま『Ordinationes, 1611. (規定)』を著して当面の不統一を調整しようとした。cf. Streit, p. 729.
- (2) Sabatino De Ursis (一五七五—一六二〇) イタリア人。漢名、熊三拔。一六〇六年入国し、北京で天文学者、水力技師として活躍した。南京教難が北京に及び一六一七年にマカオに追放され、同地で没した。
- (3) Jean という洗礼名をもつ中国人に、ジェルネは中国人助修士である鐘鳴禮(一五八一—?)を当てている(Gernet, p. 46)。しかし、原文は『Les Docteurs Michel & Jean』『Les Doctores Miguel, y Juan』と「進士」が複数になっているので、鐘には相当しないように思われる。他にヴァニョーニによって一六〇九年南京で洗礼をうけた許晉臣(錢塘人。『隣人伝』卷三十三)が、Jean (= Jean) の洗礼名をもち、この人物が当てはまるようにも思えるが、確証はない。リッチ著川名公平訳『中国キリスト教布教史』二・183頁参照。
- (4) ①は『Les lettrés chrétiens donnent ordinairement le sens de nos livres aux leurs』に作り、ジェルネはこれを『le sens de leur livres aux nôtres』に改めるべきだとしている(Gernet, p. 46)。しかし、キリスト教徒の読書人が「中国の書物の意味をキリスト教の書物に与え」より「キリスト教の書物の意味を中国の書物に付会し」て経書の中にキリスト教と同じものを見出そうとした、という方が意味が通るので、改めずに原文に従って訳した。
- (5) Jogo Rodrigues (一五六二—一六三三) ポルトガル人。漢名、陸若漢。日本布教に従事し、日本語に堪能であり、『Tuzuz』即ち通詞といわれた。ここで中国へ来たというのは、一六二二年、仏教教理の研究のために最初に入国した時を指す。後に明朝を満州族の攻撃から守るために一六三二年にポルトガル人兵士とともに北京に向ったこともあった。『日本大文典』『日本教会史』の著者としても有名である。
- (6) Valentin Carvalho (一五五九—一六三〇) または(三) ポルトガル人。一六一一—一七年、日本管区長であった。
- (7) Francisco Vieira (一五五五—一六一九) ポルトガル人。一六一五—一九年、日本中国巡察使であり、一六一六年にマカオに到着、その後日本へ行き、マカオに戻り、同地で没した。
- (8) Diego de Pantoja (一五七一—一六一六) スペイン人。漢名、龐迪我。一六〇一年、マテオ・リッチとともに北京に到り、一六一七年、デ・ウル

シスと一緒に追放された時まで留まった。『七克』、『天王實義續篇』などの著作がある。

- (9) Alfonso Vagnoni (一五六六—一六四〇) イタリア人。漢名、王璽肅。一六〇四年に南京に入り、布教を行なった。南京の教勢の進展は目ざましく、一六一一年には中国内では最初の聖堂が南京に建てられた。けれども、その活発な布教が一六二六年沈淮による迫害を招き、一六一七年、彼もまたマカオに追放された。マカオでは教育と著述の日々を送っていたが、一六二四年に高一志と改名して、再入国し、山西の絳州で布教した。中国語に秀で、『教要解畧』をはじめとして多くの中文の著作を著した。
- (10) 原文は① 'ces deux traités' ② 'los dichos tratados' に各々作っている。論文は三篇あったから 'deux' はおかしいので、スペイン語テキストに従って訳した。
- (11) *Bibliotheca Missionum*, Bd. 5, pp. 729-730. に四篇のうちの一編と思われるものが挙げられている。ロドリゲスの 'Tractatus copiosissimus contra praxes Mataei Ricci et Sociorum Sinensium, ejus secretarium, inter quos P. Rodericus de Figueredo. 1618.' (抄本) とサム・ティエ・ノ・デ・ウルシヌの 'De vera cognitione Dei apud litteratos Sinenses. Macao 1618.' (抄本) である。どちらも所在は表示されていない。他の二篇は名称が不明だが、ヴァニョーニの論文が確かに書かれたことは、前注(一)でふれたコンスタンツォの書簡に言及されていることで知られる。
- (12) 皮錫瑞『經学歴史』九「經学積衰時代」(中華書局・一九六一) 290頁によると、明成祖永楽帝は永楽十二年(西曆一四一四年)に『五經大全』四書大全『性理大全』を勅修せしめた。リビ① 'i y a plus de deux mille cinq cent ans' ② 'aora mas de 2500 años' とするのはいづれもあまりに古すぎて誤りである。訳文は一応フランス語テキストに従っておい
- (13) 翰林院学士、胡廣以下四十二名は「奉勅編集諸臣職名」にみえている。
- (14) 各『大全』の巻首にのせる「引用先儒姓氏」を指す。ただ『書傳大全』『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)(福島)
- はここに上げられている人数とは一致しない。後にみえる『性理大全』の百十八人という人数は正しい。
- (15) ここでいう年代記はおそらく晋の皇甫謐撰『帝王世紀』を指すかと思われる。同書によれば、伏羲は秦の昭襄王が周を滅ぼした年(紀元前二五六年)より二千五百年前に没したとされているから、紀元前二千七百六十六年の没ということになる。
- (16) ノアの洪水は「創世記」によると世界の創造から千六百二十六年後とされている。中国最初の教理問答である『新編天主實録』によると世界創造は五千五百五十餘年前とされ、同書は一五八四年の刊行であるから、世界創造は紀元前三千九百六十六年頃と推算できる。即ちノアの洪水は紀元前二千三百四十年頃と想定されていたようである。
- (17) 「創世記」第十一章。これがノアの洪水から何年後のこととされているかは未詳。
- (18) ソロアスターは紀元前七世紀から六世紀に生存したとされる。バクトリア(アフガニスタン北部)の布教からイラン中央部へと教えを拡めた。カルデアはバビロニアを意味すると思われ同地方へも教えが及んだ。ソロアスター教は光の神と暗黒の神との戦いが宇宙の歴史を構成すると考えるので陰陽の対立から世界を説明する易の理論を連想させ、これが易の創始者伏羲とソロアスターを結びつけさせたと思われる。なを、ソロアスター教は北魏の頃、中国へ伝来し祇教と呼ばれた。
- (19) 天上に人格的の神「上帝」が存在することを経書によって証明するのは『天主實義』上・第二篇(台湾学生書局『天学初函』415—416頁)にみえる。これをもってマテオ・リッチは「天主即上帝」説の根拠としているわけである。賞善罰惡については同書・下・第六篇(『天学初函』544—550頁)にみえている。
- (20) 『詩』大雅・文王「文王在上。於昭于天。有周不顛。帝命不時。文王陟降。在帝左右。」に基づく。『詩傳大全』のその部分の小注に「翻陽董氏曰。朱漢上云。人之死各返其根。體魄陰也。故降而在下。魂氣陽也。故升

而在上。況聖人清明在躬。志氣如神。故其没也。精神在天。與天為一。……とあるのが下文の注釈の説であろう。

- (21) スペイン語テキストではこの部分がかっこの中に入っている。文脈からしてこれはロンゴバルドの感想であろうから、かっこ内に入れるのが適当としてそれに従った。

- (22) フランス語テキストにこの番号はないが、後文(第12項)ではこれ以下が独立の第四の論点として取りあげられているので、スペイン語テキストに従って番号を加えた。

- (23) 「使徒行伝」第十七章。パウロが「知られない神に」と刻まれた祭壇があり、人々が拜んでいるのをとらえて、真の神を説いたことを言っている。

- (24) 蓮池大師、株宏(一五三五一―一六一五)のこと。その著『竹窓三筆』に「天説」四篇があり、天王教を批判している。「天説」一に「彼雖聰慧。未諱佛經。何怪乎立言之舛也。」とあるのが下文の批判に当る。

- (25) 瞿如夔。号、太素。常熟の人。リッチとは韶州で会見。ここで言う文章は、「辯學遺稿」の「天説」に反論する文章を指すのかもしれない。その文章は作者を明示していないが、この指摘から考えて、瞿太素の著である可能性が高いといえよう。

- (26) 『天主實義』上・第一篇(学生書局版・381頁以下)「凡物不能自成。必須外為者以成之。樓臺房屋。不能自起。恒成於工匠之手。」以下の神が創造主であることの証明にその例を見ることが出来る。神の主宰者としての性格は「上帝」と共通するが、創造者の性格は「上帝」にはないから、「天主即上帝」説をとると問題となる。

- (27) 原文 ㊦ King. スペイン語テキストには相当する語はない。ここでは「King」の誤りと考えて(入経)と当てておいた。

- (28) 紀元後六十五年に仏教が伝来したというのは、『後漢書』卷四十二「光武十王列傳」に楚王英の「晚節更喜黃老。學為浮屠齋戒祭祀。」をいい、永平八(65)年の明帝の詔に「尚浮屠之仁祠」ということを指すかと思われる。

る。

- (29) ペレキュデスは紀元前六世紀の人、シュロス島に生れる。神学者。

- (30) スペイン語テキストではここまでラテン文の引用である。フランス語テキストではラテン語をフランス語に訳して、引用であることは明示していない。

- (31) 『性理大全』に収められる『皇極經世書』『易學啓蒙』を指すかと思われるが、第十一、十二部とは何をいうか不明。

- (32) この書はブルタルコスに擬せられているが山本光雄「初期ギリシャ哲学者断片集」(岩波書店・一九五八)によると、一世紀ごろの人、アニキウスの著であるという。

- (33) ビエリウスは三世紀の人。アレクサンドリアの司祭、釈義家、説教者。『象形文字』という著作の有無は未詳。

- (34) スペイン語テキストはここまでラテン文の引用である。フランス語テキストは仏語に訳され引用が明示されていない。内容にも若干ちがいがあがるが、フランス語テキストに従って訳した。山本光雄前掲書55頁にこの前半部分が載録されている。以下のとおり。「先ず聞け、万物の根源を。輝けるゼウスと生をもたらすヘラとアイトネウスと涙もて地上の泉をうるおすネステスとを。」

- (35) ㊦ Fries, Diras, Parcas, &c. とスペイン語テキストではティラ(復讐の女神)が入っている。

- (36) スペイン語テキストではこの後に 'refinado a San Agustín en la Materia de anima' (たまたしいについて聖アウグスティヌスを問題にして) という句がある。

- (37) 『神の国』第六卷第五章(岩波文庫・服部英次郎訳(一)26頁以下) マルクス・ウァルロの意見としてみえるが、アウグスティヌスもこの区分に従って論じている。

- (38) 『論語』公治長・12「子貢曰。夫子之文章。可得而聞也。夫子之言行與天道。不可得而聞也。」に基づく。ただし、朱子の『集注』では死期が迫

ってはじめに教えたほど聞くのが難しいこととされている。朱子学の立場からすれば、学問の初歩ではないにしても、誰でも学ぶことができ理解しうる事とされているので、ロンゴバルドの解釈は、むしろ古注の解釈と近いといえよう。

- (39) 『論語』雍也・20「樊遲問知。子曰。務民之義。敬鬼神而遠之。可謂知矣。…」に基づく。こゝも新注は「民」を人間ととって「人道之所宜」に努力を集中させるとするが、古注は人民を教化するための方策に努力すべきであるとしていて、民衆統治について言うロンゴバルドはどちらかといえば古注の方向に近い。しかし、鬼神にふれた部分はむしろ新注と同じ解釈をとっている。

- (40) 『論語』先進・11「季路問鬼神。子曰。未能事人。焉能事鬼。敢問死。曰。未知生。焉知死。」に基づく。こゝの解釈は新注と同じである。

- (41) 『論語』述而・20「子不語怪力亂神」による。『集注』に「鬼神。造化之迹。雖非不正。然非窮理之至。有未易明者。故亦不輕以語人也。」とあるのが次の注釈である。

- (42) 『孔子家語』にこれに相当する内容が見あたらない。『莊子』齊物論に「六合之外。聖人存而不論。六合之内。聖人論而不議。」とあるのが近いといえる。原文に見える書名は ㊦ K'IALU' ㊦ K'ia Lu' である。

- (43) 『周易大全』巻首・易本義圖「右伏羲四圖。其說皆出於邵氏。蓋邵氏得之李之才挺之。挺之得之穆修伯長。伯長得之華山希夷先生陳搏圖南者。所謂先天之學也。」この「先天」とアリストテレス哲学の *a priori* (形而上学) 第五卷第十一章) とを結びつけるのは、カントのそれを「先天的」と訳したことにはるかに先んじている。引用文に見るように先天易は邵康節(邵雍)が伏羲に擬定したものである。

- (44) 伏羲が八卦を作ったとは、「繫辭下傳」第二章にみえる。「易經の図形」とは『周易大全』巻首の「伏羲八卦次序之圖」「伏羲八卦方位之圖」「伏羲六十四卦次序之圖」「伏羲六十四卦方位之圖」を指す。これらは朱子の『周易本義』にも当然収める。

『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)(福島)

- (45) ㊦ *'les causes generales efficaces commencent à predominer'* ㊦ *'comiençan las causas generales eficentes, a predominan con su virtud'* となっている。「」内は㊦に従い補った。

- (46) こゝでは「後天学」とはいわれないが、『周易大全』巻首に「右見説卦。邵子曰。此文王八卦。乃入用之位。後天之學也。」とある。後天易は文王に擬され「説卦伝」に基づく。

- (47) 『禮記』月令にみえるいわゆる「時令説」を指すと思われる。

- (48) ㊦ *'Tang Xi'* これが誰を指すのか明らかでないが、『周易大全』「説卦傳」第五章の八卦方位を説いた部分に「誠齋楊氏」(楊萬里)を引くことがあるいは該当するかと思われる。

- (49) 『周易大全』説卦傳・第五章「帝出乎震」の『本義』に「帝者天之主宰」とある。文王八卦を一年において万物が発生し終息するサイクルを示すもとして、その活動力を主とするものを「帝」等としているのである。これについては第6節に詳しい。

- (50) この「理」の定義は『大学或問』の「至於天下之物。則必各有所以然之故。與所當然之則。所謂理也。」に由ると思われる。

- (51) ㊦ *'Tashi'*。「太歳」とは木星を指し、このような意味については未詳。邵雍『皇極經世書』の元会運世説に世界が終りまた新たに始まるという説が当てはまる。

- (52) 『性理大全』巻二十六「…理却無情意。無計度。無造作。…若理則只是簡淨潔空闊底世界。無形迹。…」(『朱子語類』巻一・13に基づく)に由ると思われる。

- (53) 原文は ㊦ *'des causes visibles'* ㊦ *'de las cosas visibles'* に作る。「目に見える原因」では意味が通らないので、スペイン語テキストに従った。

- (54) *'le chaud'* *'le froid'* を「熱」「冷」と訳したのは *'In'* *'Tang'* という中国語の音訳が別にあること、アリストテレスの熱冷湿乾の四性質の組み合わせによって四元素が決定するとする説をロンゴバルドは念頭において

いたと思われるからである。

- (55) 「理」を先には「原因」としたのに、ここでは「第一質料」として、明らかに異なった受けとり方を示している。以下のように「太極」との関連で考えると、「太極」を氣と考えられる可能性が周濂溪の『太極図説』には少くともあった。しかし、朱子の解釈では「太極」を氣とはみなさないのであり、従って質料とはいえない。しかし、「理」を原因とすれば諸々の原因の原因、第一原因の性格をもつ。すると、西洋の神と「理」とが同一となってしまうので、ロンゴバルドは、「太極図説」の「太極動而生陰」を生成論として解釈し、「理」及び「太極」の氣的性格を強調しようとした。
- (56) 原文⑥ p. 41. これは、理氣論でいう「氣」のままに適訳と考え、ここでも「氣」と訳した。後の(翻訳では前の)「五つの発出」とは「太極図説」の「五氣」に相当する。
- (57) この解釈と完全に一致する表現は探しだせなかったが、『朱子語類』巻九十四「問。無極而太極。極は極至無餘之謂。…」とあるのが一番近く、朱子はそれに賛意を表している。
- (58) これはもちろん「太極圖」をいう。以下第3、4項は朱子の「太極圖解」「太極圖說解」に大体依拠している。
- (59) 「太極圖說」第二節「太極動而生陽。靜而生陰。靜極復動。一動一靜。互為其根。分陰分陽。兩儀立焉。」に依る。
- (60) 「太極圖說」第三節「陽變陰合。而生水火木金土。」及び「太極圖說解」「木火陽也。金水陰也。」に依る。
- (61) 「太極圖說」第四節「五行一陰陽也。陰陽一太極也。…」による。
- (62) 「太極圖說」第五節「無極之眞。二五之精。妙合而凝。乾道成男。乾道成女。二氣交感。化生萬物。萬物生生。而變化無窮焉。」による。
- (63) キリスト教信者が天子でもないのに天主を祭るのは、それだけに皇帝に對する不敬と考えられた。
- (64) 『周易大全』卷首「伏羲八卦方位之圖」にみえるように、天地の空間を八卦に相当するように区分している。
- (65) 『性理大全』卷二十六「天地動靜之理。天圓則須轉。地方則須安靜。南北之位。豈可不定下。所以定南水者在坎離也。坎離又不是人安排得來。莫非自然也。」による。
- (66) 「河圖」「洛書」については特に注を必要としないだろうが、八卦と関連づけられたものとして、『性理大全』卷十七「易學啓蒙」の「先天八卦合洛書數圖」及び「後天八卦合河圖數圖」がある。
- (67) 『易』繫辭上伝・第十一章「是故易有大極。是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。」に基づく、四象は陰陽の大小である。
- (68) 『性理大全』は「太極圖」の後に本文としては「太極圖說」を最初におき、それは「無極」の語から始まる。
- (69) 『老子』第四十二章「道生一。一生二。二生三。三生萬物。」
- (70) 西洋の黄道十二宮は太陽の運行のコースにそって地球を十二に区分しているの、以下でとりあげられる「八卦方位」とは内容がかなり異なる。ただ、空間を水平方向に分割する発想だけは類似しているよう。
- (71) 『周易大全』卷首「文王八卦方位之圖」
- (72) 『易』説卦傳・第五章「帝出乎震。震東方也。」による。
- (73) 夏曆(つまり陰曆)の立春を指すかと思われるが、明末この当時の立春はグレゴリオ曆の二月三日か四日に当たっている。
- (74) 前注(72)に引く説卦傳の『本義』に「帝者天之主宰」とあるのによる。「帝主」とは説卦傳の「帝出乎震」を誤解したのかもしれない。
- (75) 『易』繫辭上伝・第十一章「利用出入。民咸用之謂之神。」また前注(72)に引く説卦傳の『本義』に「此言萬物之隨帝以出入也。」とある。繫辭下伝・第五章「日往則月來。月往則日來。日月相推而明生焉。寒往則暑來。暑往則寒來。寒暑相推而歲成焉。往者屈也。來者信也。屈信相感而利生焉。」またその『本義』に「言往來屈信。皆感應自然之常理」とあるのに各々本づく。
- (76) 『自然學』第一卷、『形而上學』第一卷第三章。

- (77) Pedro da Fonseca (一五二八—一五九九) ポルトガルのイエズス会士、哲学者。一五四八年に入会しエボラ大学卒後、コインブラ大学で哲学と神学を教授し、一五六七年「イエズス会学事規定」(Ratio Studiorum)の制定委員に就任した。ポルトガル、スペインの合併後、フェリーペ二世の要請によりリスボンの道徳、社会秩序の回復に尽力した。学問分野ではギリシア語に精通しアリストテレスの原典と校閲し、ラテン語訳にあつた誤訳を訂正した。その著 *In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagyrizae*, 1572-1602, 4 vols. により、彼は「ポルトガルのアリストテレス」と呼ばれた。
- (78) 以下は大体『自然学』第一巻に依拠して述べられている。
- (79) ④ *'des causes naturelles'* ⑤ *'de las cosas naturales'* に各々作る。『自然学』第一巻の本文(出隆、岩崎允胤訳『アリストテレス全集』、自然学』岩波書店・一九六八・十七頁) から考えるとスペイン語テキストの方が適当と考えてそれに従った。
- (80) (79)に同じ。
- (81) ④ *'Meliton'* ⑤ *'Milio'* に作る。これは二世紀頃の小アジア、サルディニアの主教、メリトンではなく、各々 *'Milio'*、*'Milet'* が正しいと判断し、タレス、アナクシメネスらミレトスの哲学者とした。タレスは水を、アナクシメネスは気を万物の原理と考えていたので、前文の記述と合致する。
- (82) この「理気」についての議論は朱子学のそれとは大きなずれがある。そのずれが生じた理由については別の機会に論ずるつもりである。
- (83) 『性理大全』巻二十八「朱子曰。…以分言之。則精為陰而氣為陽。故魄為鬼而魂為神。」「人所以生。精氣聚也。人只有許多氣。須有箇盡時。盡則魂氣歸于天。形魄歸于地而死矣。人將死時。熱氣上出。所謂魂升也。下體漸冷。所謂魄降也。」「にもとづいて述べられていと思われる。
- (84) ④ *'KiCho'* おそらく「気質」であろう。
- (85) 『大学或問』経一章「以其理而言之。則萬物一原。固無人物貴賤之殊。以氣而言之。則得其正且通者為人。得其偏且塞者為物。」による。以下の敘述は『或問』の続く部分に本づいている。
- (86) 『大学或問』経一章「是則雖曰有人之形。而實何以遠於禽獸。…」
- (87) ここは「太極図説」の第一節「無極而太極」についての論議であろう。「太極」が「無形而有理」つまり形体も占める場所もなく物体と物質としては無であるけれども、実際に理として存すること、ことを朱子は力説したが、第8節でも「太極」を氣とみなしていたために、「無」とはいつても形体をとらないこととしているようなので、ここにも朱子学とのズレがみられる。
- (88) このように言うのは孔子ではなく、宋学者、特に朱子である。第12節第7項にこの説が朱子のものであることが示されている。
- 付記 以上で全体の約半分をここに訳出したことになる。この後に、鬼神論、生死論及び中国人のキリスト教観など興味深い内容が続いている。原稿はほぼ完成しているので機会をみて発表したい。