

『天主教要解略』（一）

A・ヴァニョーニ 著
葛谷 登 訳

解題

ヴァニョーニ (Alphonus Vagnoni) は、一五六六年にイタリアのトリノに生まれ、十八歳の時にイエズス会に入会し、一六〇三年にヨーロッパを後にし、一六〇五年にマカオに着き、その年に南京に赴き、南京伝道に従事した。万曆四十四年（一六一六年）に沈淮により教難が起きると、捕えられマカオに護送された。天啓四年（一六二四年）に教難が沈静化すると、山西省の絳州に入り、その地で伝道に従事した。崇禎十三年（一六四〇年）に帰天した（以上は、徐宗澤『明清間耶穌会士訳著提要』巻九「訳著者伝略」の中の「高一志」についての記述に従った。）

ヴァニョーニは万曆四十四年（一六一六年）の教難を境目として中国の二つの地方で伝道に尽力したわけである。『天主教要解略』は教難の前年の万曆四十三年（一六一五年）に南京教

会で伝道活動に勤しんでいたときに書かれた。方豪の『中国天主教史人物伝』第一冊の中の「高一志即王豊肅、王二元」によれば、十六、七世紀にカトリック教会では“*Doctrina Christiana*”と呼ばれる教義入門書が作成された。中国においてその嚆矢となったものが、ルッジエーリの『*天主教実録*』（一五八四年）であった。その二十年後にやはり漢文の教義入門書としてリッチの『*天主教実義*』（一六〇四年）が出た。しかしヴァニョーニの『*天主教要解略*』はルッジエーリやリッチの教義入門書と系統を異にする。それはかつて南京教会で伝道活動に従事し徐光啓に洗礼を施したローチャの著わした『*天主聖教啓蒙*』の系統に属するものである。方豪はローチャの書に伝本なしとしているが（一五二頁）、パリ国立図書館に所蔵されている（漢籍六八六一番）。

もともと『*天主教要解略*』の前に『*天主教要*』が出ており、

ヴァニョーニはそれに決して簡略とは言えない解説を施したわけである。『天主教要』とは主禱文や聖母祝詞、使徒信経、十戒等のカトリックの信仰生活に不可欠の信条等を漢文に訳してそれらを集大成したものである（前掲『明清間耶穌会士訳著提要』一六一、二頁）。

わたくしはこれまで秘かにアレニの『聖体要理』と『弥撒祭義』の訳出を試みた。ヴァニョーニの『天主教要解略』はその三番めの試みである。しかし公けにするのを憚かった。これらのイエズス会宣教師による漢文著作の翻訳は現代においてもカトリックの神学や歴史に詳しい修道者との共同作業であるべきと考えたからである。ところが今に至るもその協働者は与えられてはいない。わたくしは現時点で不完全ながらもこれら三つの著作を翻訳し世に公けにすることが出来れば、明末中国におけるカトリック伝道の本質的特徴が明らかにされると信じ願うので、敢て暴虎馮河の勇を試みることにした。翻訳にはパリ国立図書館蔵の漢籍第六八五五番の『天主教要解略』を使用した。訳出に当たって、本文と関連する聖書の箇所を適宜表示するように心がけた。その際、ラテン語ウルガタ聖書、フランシスコ会訳新約聖書、新共同訳聖書、代表訳聖書、ブリッジマン・カルバートソン訳聖書を併記するように努めた。イエズス会宣教師の心の筐底にはラテン語聖書が蔵されていたはずだからである。しかし残念なことに、ラテン語聖書から翻訳したカトリック教会公認の日本語聖書はない。この点は現在創文社から

刊行中のトマス・アクィナスの『神学大全』の翻訳シリーズにも当てはまることである。トマスが読んでいた聖書もラテン語聖書であったが、翻訳の『神学大全』に引用されている聖書の文章は聖書協会の新共同訳聖書に従っている。この新共同訳聖書のテキストは旧約がヘブル語、新約がギリシア語である。ラテン語聖書とは異なる部分が多いし、基本的にはこれはプロテスタントで用いる聖書である。奇妙なことであるが、宗教改革より三百年前に生きたトマスがプロテスタントの聖書を用いて議論を組み立てていることになる。ただこの聖書はプロテスタントとカトリックが共同して訳出したものであるから、従来の口語訳聖書に比べてカトリックの聖書学者の見解がより反映されているところが特徴である。フランシスコ会訳の新約聖書もギリシア語聖書からの翻訳である。これはプロテスタントの聖書学者は関わっていない。従ってここでは新約はフランシスコ会訳の文章を、旧約は新共同訳の文章を提示することにした。

中国語訳聖書もまた提示することにしたのは、イエズス会宣教師の来華後二百年余りして再び来華したプロテスタントの宣教師もキリスト教の思想をより正確に表わそうとして、よりの確な中国語を模索して結実したものが漢訳聖書だからである。プロテスタント宣教師による聖書の漢訳という営みはイエズス会宣教師による漢文著作の執筆に内的に重なる。

中国語訳聖書の内、代表訳とブリッジマン・カルバートソン訳（以下BC訳と記す）を取り上げたのは、これら二つの聖書

は初期の部類に属し、個人でなく複数の人間が共同して訳したものであり、「代表訳：は中国語文としての優秀さを、：(BC) 訳：は原典への忠実さを、それぞれ特徴とする。」(川島第二郎・土岐健治「初期日本語訳聖書と中国語訳聖書」、『聖書の世界』自由国民社、四四六頁)からである。文章の美しさと文意の正確さの両者をどのように実現するかは翻訳の本質に関わる問題である。同様の問いは十六、七世紀のイエズス会士も時代と教派を超えて共有していよう。

また訳出上、意味を明確にするために言葉を補った箇所は括弧()を用いて示すようにしたが、括弧の使用は最小限にとどめた。簡潔を旨とする漢文の翻訳は言葉を補う作業を内実とするからである。

拙訳はそのすべてにおいて不完全の譏りを免れない。天上のヴァニョーニ師に衷心より許しを請う。

序

道というものは天と地及び人と物が生ずるのと共に生じた。これは(『中庸』に)言うところの「性に率(したが)うところの道」なのです。この道はただ一つです。

ではどのようにして正しいことと邪なことが区別されるようになったのでしょうか。人間の本性についてあれこれ考察を加えるにつれ、人々は自分の思惑に従って(諸子百家の)さまざ

まな思想の流派を作り上げました。その結果、最初にあった(本来の)道が害われました。人々はそこで古の(孔子や孟子の)聖人や賢者に抛り頼みました。聖人や賢者はそれに応えてすぐさま指針となる教えを伝えてこの弊害を是正してくれました。(『中庸』に)言う「道を修めるところの教え」がそれです。これ以後、正しい道と邪な道が識別されるようになりました。

ところが後の世になると、習慣の力が心の奥深いところまで及び、本性は習慣力に包み隠されてしまいました。人々は実際には邪な道を喜び楽しんでるにもかかわらず、それを言い繕うようになりました。そこから無理無体に自分の思惑をいろいろ飾り立てたうえに理論となるものをくつつけて、自分の学派を堅く守って一家をなすこと(『諸子百家の時代』が始まりました。そのような状況の中で無知な民衆もまたそれらの教えに靡き、付き従いました。その結果、邪な道が栄え正しい道が廃れたのです。あろうことか、邪な道が正しい道の座を奪い、正しいことと邪なことの区別がつかなくなりました。

主なる神様はこのような状態をお憐れみになり、今から千六百年余り前、漢の哀帝の元寿二年に大いなる憐れみを垂れ給いて、御自らこの世にお降りになりました。主はわたしたちがもともと有していた本性を身に帯びられ、わたしたちを後の世に陥った迷いから導き出してくださいました。主は最高の教えを打ち建て経典を作成し、身をもって御教えを実践し民衆を教化されたのです。当時、主が施された御恵みと主が行なわれた

奇跡は数えきれないほど多いのです。それゆえにどんなに愚かで鈍い人もまたこれらの多くの御恵みや奇跡を目の当たりにして主を聖なるお方として信じ尊びました^(二三)。こうして大勢の人々が主を信じ従うようになりました。

主は更にそれらの人々の中から御自ら十二使徒を選んで、彼らに特別に聖なる能力をお授けになりました。それは彼らが学ばずして他国の言葉に通じ、全世界に向いて人々に正しい教えを伝えるためでした^(二四)。これ以後、(主の御教えを奉ずる)聖人や賢者が続々と現われて伝道し、御教えは益々榮えて行きました。真の主を知ることによって、間違つた枝道の教えから離れた人々は、思うにわが人類全体の四分の三に及ぶことでしょう^(二五)。

ただ中華の地だけは真の主を信じる人々の住む西洋の地から水陸を遠く隔てたところに位置しています。中華の地においても天の神様^(二六)を信じ奉ること、このことは伝えられて随分久しいものがありますが、その詳細並びに、「主なる神様が御自らこの世にお降りになつて人々をお救いになられる」という大いなる御旨はまだ告げ知らされておりません。その結果、聡明英知が溢れるほどあつたとしてもこれに帰依することが出来ず、それらの英知をふり向けることもありません。そこでその聡明英知再び枝葉の意見や邪な説に振り向け、それらを追いかけ、その教えの要諦を学び取るのです^(二七)。

今わたしたちが見ているような高邁な見識とすぐれた能力の

持ち主は中華の地の周囲の国にはおりません。ところが優秀な彼らが学問を始めて間もなく誤りに陥り、挙げ句の果てには聖人の学問(＝儒教)を日常的で近づきやすいことから軽蔑し、荒唐無稽なことがら(＝仏教)を奥深いものとして掲げています^(二八)。有害無益とは百も承知で馴れ親しんでいるということから(仏教との)関係を続け、成り行き任せに一時しのぎをするような(愚かな)者もまた中華の周囲の国にはいないのです^(二九)。中華によつて中華を誤らす計りごとの害毒のうちこれよりひどいものがあるでしょうか。

わたくしの二三の友は大いなる西洋から八万里の道程を経てこの中華の地にやつてまいりました。彼らは「才知や能力に乏しく教養に欠けております」と申し述べています。しかし彼らが自ら固く信ずるところは正しい道の大本は東西を貫く共通の基準であるほかはないということです^(三〇)。従つて彼らのためらうことなく全身全霊を傾けて(中華の地の)偉大な有徳の士と分かち合うところの真理を確認し、他方また(自分たちが奉ずるところの御教えにしかない)独自の真理を(中華の地に)高く掲げるのです^(三一)。

幸いにも主なる神様はこの道の縁に連なるわたくしを啓示をもつて助け導き^(三二)、蔑み給うことなく『天主教要』^(三三)に記されている教えを学ばせてくださいました。わたくしは日夜ここに記されているものを懸命に研究致しました。そうした努力を積み重ねた結果、書き付けが本箱に溢れるほど多く出来上がりま

した。^(二四)

実際のところそれらの書き付けは西洋にあつて千百と数多いこの道についての解説の書と比較すれば、僅かにその一つ、二つに過ぎません。しかしひとまずこれらを上梓して速やかにこの道を志す仲間の閲読に供したい次第です。本書を名づけて『天主教要解略』と致します。書物の形に著わして目に触れるようにしない限り、それが言葉として語られ耳に入るようなこととは決してありません。そうであるからには(西洋の天主教に關する書籍を)すべて訳出すること、わたくしは日々この一事を願うものです。^(二五)

万曆四十三年四月吉日^(二五)

西海後学王豊肅謹んで序す

注

(一) 原文は「所謂率性之道也。」(『天主教要解略序』一葉表)。これは、『中庸』第一章の「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教。」(中華書局新編諸子集成 朱熹撰『四書章句集注』十七頁)(傍点筆者注以下同じ)に基づく。岩波文庫の金谷治訳『大学・中庸』では、「天が、その命令として(人間や万物のそれぞれに)わりつけて与えたものが、それぞれの本性である。その本性のあるがままに従っていく(とそこにできあがる)のが、(人として当然にふみ行なうべき)道である。」(一四三頁)と訳す。集注には、「命、猶令也。性、則理也。天以陰陽五行化生万物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也。於是人物之生、因各得其所

賦之理、以為健順五常之徳、所謂性也。率、循也。道、猶路也。人物各循其性之自然、其日用事物之間、莫不各有當行之路、是則所謂道也。」(新編諸子集成『四書章句集注』十七頁)とある。ヴァニョーニの序のこの部分は集注を踏まえたものであろう。天が人と物に賦与した理がそれぞれ本来的に持っている性である。この天賦の理であるところの性に即して生きて行くことが道であるというのであろう。

(二) 原文は「本性」(「序」一葉表)。後漢の王充が著わした『論衡』の中の一篇に「本性篇」がある。そこでは人間の本性についての議論が展開されているように見える。宋学以降の儒学において人間の本性について活発に議論されたように思うが、「本性」という語はさほどに使用されていないのではないだろうか。ただ『天主教要解略』の著者は宋学以降の儒学における人間本性についての議論を念頭に置いてこの語を使っているのではないだろうか。

(三) 原文は「意欲」(「序」一葉表)。漢の劉安の『淮南子』「道応訓」に「故人主之意欲、見於外、則為人臣之所制。」(新編諸子集成『淮南子集釈』(中)八八〇頁)とある。平凡社の中国古典文学大系『淮南子 説苑(抄)』では木山英雄は「人主の思惑が外に現われれば臣下に制せられる。」(一六〇頁)と訳す。宋代の朱子の手紙にも、「今方欲与朋友説日用之間常切点檢氣習偏処、意欲萌処、与平日所講相似与不相似、就此痛著工夫、庶幾有益。」(答林圻之、上海古籍出版社『朱子全書』(二二二)一九八三頁)として出て来る。拙訳では木山訳に従った。

(四) この部分は内容的に『中庸章句』序の「若吾夫子、則雖不得其位、而所以繼往聖、開來学其功反有賢於堯舜者、然當是時、見而知之者、惟顔氏、曾氏之伝得其宗。及曾氏之再伝、而復得夫子之孫子思、則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而失其真也、於是推本堯舜以來相伝之意、實以平日所聞父師之言、更互演繹、作為此書、以詔後之學者。」(新編諸子集成『四書章句集注』十四、五頁)にも対応するのではないかと。それならば、「聖賢」は孔子、孟子というより、孔子の弟子の曾子や

孔子の孫の子思ということになるだろうか。或いは孔子、孟子、曾子、子思などの正統儒学の建設者の群れを指しているであろうか。

(五) 注(一)参照。岩波文庫の金谷治訳では、「その道を治めととのえ(てだれにも分かりやすくし)たのが、(聖人の)教えである。」(一四三頁)とある。

(六) 原文は「習深而性隠」(「序」一葉裏)。これは『書経』「大甲 上」の「茲乃不義、習与性成。」(北京大学出版社『十三経注疏 整理本』第二冊、二五〇頁)の思考様式に即したものであろう。注には、「言習行不義、将成其性。」(同書同頁)とある。また『論語』「陽貨篇」の「性相近也、習相遠也。」(新編諸子集成『四書章句集注』一七五頁)とも関連する。この箇所集注には、「此所謂性、兼氣質而言者也。氣質之性、固有美惡之不同矣。然以其初言、則皆不甚相遠也。但習於善則善、習於惡則惡、於是始相遠耳。」(二七五、六頁)とある。人間の道徳本性は悪しき習慣の力によつて蝕まれるという共通理解が根底にあるようである。

(七) 原文は「始曲文意欲以傳理、堅持流徑以成戸。」(「序」一葉裏)。良く分からない。

(八) 原文は「無知之衆亦遂便而就之。」(「序」一葉裏)。

(九) 原文は「天主」(「序」一葉裏)。エンデルレ書店の小林珍雄編『キリスト教百科事典』には「Dassの訳語としてイエズス会士によつて中国で明代から用いられ、十六世紀末葉には日本にもこの訳語が用いられて今日におよんだが、一九五九年四月八日の教区長会議の決議により、『天主』に代つて、『神』が用いられることになった。」(二一七五、六頁)と記す。ただ海老沢有道によれば、「デウスに天主を当てることは実は日本に始まり、……使節の渡欧する一五八二年までに、すでに『天主』……という呼称が、日本で使用されていた。」(海老沢・松田『エヴォラ屏風文書の研究』ナツメ社、一九六三年、七十三、四頁)とあるように、Dassの訳語としての天主は日本のほうが中国より早かつたようである。一五八一年のヴァリニャーノの講義筆録「入満心得之事」に「天

主」の用例が二つ認められるからである(同書七十二、三頁)。中国では一五八三年にチンニコーという中国人求道者によつて広東の肇慶で初めて用いられたようである(リッチ『中国キリスト教布教史』岩波書店、一九八二年、一七〇頁)。海老沢の「天主」日本起源説に対して、終源一はマカオ経由で日本に入った一五八四年のルッジェリーの『天主実録』を通して「天主」という語が日本に伝わったとする中国起源説の立場に立つ(吉利支丹文献に現れた天主なる語をめぐつて、基督教史学、第十一集、一九六〇年、七、八頁)。『天主教東伝文献統編(一)』(台湾学生書局)の「影印天主聖教実録序」の箇所では「天主実録」の初稿は一五八一年十月二十五日から十一月十二日の間に完成したとするデリアの見解を紹介している(二五五頁)。海老沢説がやや優勢であるが、決しかねる。ともかく因陀羅の天帝釈との誤解を避けるために日本では「天主」という語が用いられなくなった。その頃リッチの『天主実義』が輸入され、キリシタン信者を当惑させたようである(『屏風文書の研究』七十五、六頁)。

「天主」という語は、仏教において中村元『仏教語大辞典』(東京堂)によれば諸天の主の帝釈(Devendra)或いは毘沙門天(九八一頁)を、丁福保『仏学大辞典』(文物出版社)によれば諸天の帝主(二三四頁)を、望月信亨『望月仏教大辞典』(世界聖典刊行協会)によれば商羯羅主(Sankara)自在天の別名(二五六二頁)或いは自在天(mahesvara)(三二二九頁)を指すものである。「天主」という語の仏典との関係については坪井九馬三「天主なる名称の出処に就て」、史学雑誌第五編第五号、一八九四年、一頁〜二十頁が詳しい。石田瑞磨『例文仏教語大辞典』(小学館)では「五戒を持てる者、死して天主と成て」という今昔物語の用例が挙げられている(七七七頁)。日本では「天主」という語は早い時期から仏教的色彩の濃い語として受けとめられていたのではないだろうか。

しかし中国では『史記』「封禪書」に「於是始皇遂東遊海上、行祠名

山大川及八神、求僊人羨門之属。八神将自古而有之、或曰大公以来作之。：八神：一日天主、祠天齐。」(中華書局、一三六七頁)とあるように、「天主」は八神の一つを指す。熟語辞典の性格を有する『佩文韻府』の「天主」の項においてもこの『史記』の用例を挙げている。二世紀の中頃に安世高等によって仏典の漢訳作業が開始され、五世紀に鳩摩羅什によってそれが大々的に展開されるはるか昔の西暦前九十一年に司馬遷は『史記』を完成している。中国において「天主」という語は漢訳仏典出現以前に儒教世界の言葉として存在しており、それ以降も『佩文韻府』の用例が暗示するようにおもに儒教用語として通用していたのではないか。

加うるに日本と中国は思想風土を異にする。日本では仏教は鎮護国家の宗教として早くから体制内に組み込まれて社会的に高い地位を占めた。他方中国では仏教は出世間の宗教として高い評価を与えられず、王朝体制を維持し発展させる役割を期待された儒教が国家の宗教思想体系において中心的位置を付与された。従って仏教思想の影響の強い日本において仏教用語であることを連想させる「天主」という語を忌避し、儒教思想を支配のイデオロギーと仰ぐ中国において儒教用語の但し輪郭の不明な「天主」という語を用いたことは道理の必然ではなかつたらうか。

特に中国においてデウスのもう一つの訳語である「上帝」という語が儒教の經典に頻出し特殊中国的なる輪郭を有するために普遍概念のデウスの訳語としては問題視する向きが中国イエズス会内部にもあり、やがて典礼問題という形でカトリック教会において公式にその使用が批判されるに至った事実(矢沢利彦『中国とキリスト教』近藤出版社、七十二頁〜二三八頁)を思い起こすと、その感は強い。「天主」という語は中国におけるカトリック伝道の発展において数ある支柱の一本として重要な役割を果たしたと言えるのではないか。以下、拙訳では「天主」は「主なる神様」と訳すように心がけた。

(一〇) 西暦紀元前一年。哀帝は前漢第十二代の皇帝で在位は前七年〜前一年。哀帝の時代は、「外戚王氏が勢力を蓄え篡奪を行う素地ができた。」(東京創元社京大『新編 東洋史事典』一頁)でもあった。

(一一) 原文は「著我初性」(「序」一葉裏)。「初性」とは耳馴れない語である。神学用語の訳語であろうか。ここでは具体的に主が人間本性を宿した肉体を伴って地上に降ったということを示しているのである。ただその人間性は人祖アダムが原罪を犯す以前の原始義(*status originalis*)を保った状態の人間性という意味合いで「初性」という新しい語を用いたと考えることは出来ないだろうか。この部分は、新約聖書のフィリピ人への手紙二章六、七節の「キリストは神の身でありながら、神としてのあり方に固執しようとはせず、かえって自分をむなしくして、しもべの身となり、人間と同じようになった。」(フランシスコ会訳)が関連箇所であろう。ウルガタでは、「*qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalent Deo: sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*」である。代表訳では、「彼具体上帝、即匹上帝不為僭。然猶虛己、誕降為人、以僕自処」、B C 訳では、「基督具神之体、即匹神、亦不為僭、然猶虛己、成人之状、而任僕之貌」となっている。

(一二) 原文は「開我後迷」(「序」一葉裏)。「後迷」とは原罪を犯した以後の人間本性が陥った状態を示しているのではないだろうか。これも神学用語の訳語だろうか。

(一三) 「故雖至愚、亦神而信之。」(「序」二葉表)。「荀子」「非相篇」に、「*欣驩芬鄕以送之、宝之珍之、貴之神之、如是則常無不常。*」(新編諸子集成『荀子集解』(上)八十六頁)とある。注に、「*神之、謂自神異其說、不敢慢也。*」(同書同頁)と記すように、「神之」は不可思議なものとして尊ぶのである。単に敬意の程度の強さを示すものではない。

(一四) 原文は「令不煩學習、自通方語、以不分游四海、広敷正訓。」(「序」

二葉表)。

(二五)原文は「凡人類之識真主，絶岐路者，盖四分之一三矣。」(「序」二葉表)。

ここに出て来る「人類」という語は、『莊子』「知北遊篇」の中の「已而面生，又化而死，生物哀之，人類悲之。」(新編諸子集成『莊子集釈』第三冊、七四六頁)に認められる語である。これは牽強付会に響くかも知れないが、『天主教要解略』の著者が『莊子』を共感をもって読み親しんでいた可能性を示唆するものではないだろうか。『莊子』には造物の思想があり、明末の天主教伝道においてキリスト教が中国に受容されやすいように『莊子』の思想を参考にした形跡が認められ、『天主教要解略』の他の箇所からもそれが窺われるからである。

(二六)原文は「上帝」(「序」二葉裏)。以下「上帝」は「天の神様」と訳すように心がけた。

「上帝」という語は『詩経』や『書経』等に頻出する語である。赤塚忠によれば、「古代の宗教における最高神。殷王朝は多くの神々をある程度統合し、上帝を最高神とする国家宗教を成立させていた。上帝は、天界に朝廷を組織して地上を監視し、禍福を下す人格神でもあり、降雨・旱天・風・雷などを支配する自然神でもあった。」(「上帝」、日原利国編『中国思想辞典』研文出版、一九八四年、二二四頁)ということである。

『書経』の中でも「舜典」の「肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，編于羣神。」(孫星衍撰『尚書今古文注疏』(上)中華書局、一九八六年、三十八、九頁)が上帝の性格を良く示してくれている。注の箇所には、上帝について「馬融曰：『上帝，太乙神，在紫微宮，天之最尊者。』」(三十九頁)とある。「紫微宮」とは藤堂・松本・竹田編の講談社『漢字源』によれば、「北斗星の北東にある十五の星の名。中国の伝説では、その一つが天の軸にあたり天帝のいる所とされる。」(九三二頁)ということである。『晋書』卷十一「天文志」(上)には、「北極五星，鉤陳六

星，皆在紫微中。……紫微垣十五星，其西蕃七，東蕃八，在北斗喜多。一曰紫微，大帝之坐，天子之常居也，主命主度也。」(中華書局『晋書』第二冊、二八九、二九〇頁)とあるとおりである。

赤塚忠の訳になる平凡社古典文学大系『書経』(易経抄)では、当該箇所は「そこで、祭典を挙行し、上帝には類祭し、天地四方の六宗には禋祭し、山や川の神々には望祭し、またその他のもろもろの神々もあまねく祭つて、堯に代わつて帝位につくことをお告げになりました。」(二二三頁)となつている。更に、「祭典を挙行」という箇所注があり、「上帝は至上神であるが、殷代の例によつても、必ずしも同日とは限らないが、あわせて祭られる神々の数は夥しいものであった。『六宗』山川『群神』などは、それを整理し総括しているものである。」(三二二頁)とある。これは前記の赤塚忠の「上帝」の解説と良く符合する。

この「上帝」という語は五経の一つの『易経』の「豫」にも「先王以作樂崇徳。殷薦之上帝，以配祖考。」(『十三経注疏』整理本第一冊、一〇一頁) (古代の聖王はこの雷声にのつとつて音楽を作り徳を發揚し、また盛んに音楽を奏して上帝におすすめし、併せて父祖の靈をも祭り慰めたのである) (岩波文庫高田真治・後藤基巳訳『易経』上、一八四頁)として出て来る。

また『詩経』「大雅」文王之什の「大明」にも「維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。」(『十三経注疏』整理本第六冊、一三三五頁) (これこの文王は何事にもよくつつしみ明らかに上帝に仕えて数多の福を拓き給うた) (平凡社古典文学大系 目加田誠訳『詩経』楚辞 二〇九頁)とある。更に同書「小雅」節南山之什の「正月」にも「有皇上帝，伊誰云憎？」(『十三経注疏』整理本第五冊、八三二、二頁) (大いなる天帝は誰をこそ憎みたもうか) (目加田誠訳一五四頁)とあるが、富山房漢文大系十二『毛詩』尚書には朱子の『詩集伝』を引いて、「皇大也。上帝天之神也。程子曰、以其形体謂之天。以其主宰謂之帝。」(卷

第十二、七頁)とする。

更にまた四書の一つの『中庸』第十九章にも「郊社之礼、所以事上帝也、宗廟之礼、所以祭祀乎其先也。」(新編諸子集成『四書章句集注』二十七頁)(最高の祭礼とされる)郊社の祭礼は「万人万物の祖としての」上帝にお仕えるためのものである。(岩波文庫『大学・中庸』一八二、三頁)として出て来る。「上帝」は前近代の中国知識人にとって古典に頻出する身近な存在であった。

以上に例示したこの古代中国の最高神を表わす「上帝」という語は典礼問題の原因の一つともなった。マッテオ・リッチは「Deus」に当たる中国語として「天主」に加えて「上帝」という語を用いた。これがリッチの死後、中国イエズス会の中で問題となり、ついで他の修道会から疑義が提出され、典礼問題へと展開したのである(矢沢利彦『東西文化交渉史』中村出版社、一九五七年、一〇九頁～一二二頁)。

(二七) 原文は「…大旨莫為報致」使有余之聡智不得帰依、無所用而復好用支言左説、尾其後而中其旨矣。」(「序」二葉裏)。

(二八) 原文は「陋聖学之庸近、標誕事為幻奇。」(「序」二葉裏)。「聖学」は儒教を、「誕事」は仏教を指そ。

(二九) 原文は「明知無益有損、而因習為通、与情姑使者、亦四国無有。」(「序」二葉裏、三葉表)。

これは明末中国の知識人に禅などの仏教が流行していた現実を受けているのであろう。経世済民を使命とする中国の知識人にとって出家遁世の仏教は有害無益であるとも言い得るのであろう。ここでは明末中国の知識人が仏教との関係を断絶することなく、それに拘りているとして批判しているのだが、ことほどさように仏教が明末中国の知識人に広範な影響を及ぼしていたことを裏書きするものでもある。

(二〇) 原文は「独自信正道大宗、欲東西權準。」(「序」三葉表)。

(二一) 原文は「因不憚枯形竭神、与大君子証所同而顯所独。」(「序」三葉表)。これはリッチを一つの典型とする中国イエズス会の宣教師たちがキ

リスト教思想と儒教思想の共通点を確認しながら、それと同時に儒教思想の枠内におさまり得ないキリスト教独自の思想を明末中国の社会に生きる人々に伝えようとしたことを如実に教えてくれる貴重な一文である。

(二二) 原文は「天主黙佑道縁。」(「序」三葉表)。

(二三) 原文は「教要」(「序」三葉表)。

宗教改革以後、カトリック内部で盛んに公教要理が作成された。一五三〇年にアウグスブルクの帝国議会において作成されたものもつとも早い時期のものに相当する。一五六六年にはトリエント公会議においてローマ公教要理が提案されている。ここに記された『天主教要』はそれらの公教要理とは趣を異にし、カトリック信仰の中核を形成する信仰簡条等を一冊にまとめたものである。

(二四) 原文は「朝夕切究之、亦既積而盈映。」(「序」三葉表)。

(二五) 原文は「倘不以不経目之事、概為不入耳之言、則翻訳全部、予日望之。」(「序」三葉裏)。

(二六) 西暦一六一六年。南京礼部侍郎沈澹による南京教難の前年である。南京教会の教勢が力強く上昇していた時期である。

(二七) Alphonsus Vagnoni (一五六六年～一六四〇年)。イタリア人。一六〇五年来華。南京伝道に従事。一六一六年の南京教難の際、セメードと共にマカオに護送された。マカオに二年滞在し、そこで著述と神学教育に務めた。一六二四年に教難が沈静化したのを見届けて、高一志と名前を変え、再び中国に入って山西省で伝道した。一六三四年に山西で大飢饉が発生したとき、また李自成が騒乱を起こしたとき、民衆の救済のために奔走した(徐宗澤「高一志」、『明清間耶穌会七訳著提要』、三五七、八頁)。

ところで『天主教要解略』の著者王豊肅はヴァニョー二個人の中国名と考えるより、ヴァニョー二と彼に協力した中国人天主教徒の執筆集団の名称と捉えたほうが真実に近いのではないだろうか。天主教信

仰の内容を正確で自然な中国語の文章で書き著すためには中国人天主教徒の協力は不可欠だったと思われるからである。

訳者補足

『天主教要解略』の「序」においてヴァニョーニは使徒パウロがアレオパゴスで行なった説教（使徒行録十七章）と似た議論の進め方をしている。パウロは、「アテネの人々よ、わたしはあらゆる点で、あなたがたを宗教心に富んでいるかたがただと見ております。わたしは、あなたがたの拝むさまざまな物を、つらつら眺めて歩いていると、『知られざる神に』と刻まれた祭壇のあるのを見つけました。わたしはあなたがたが知らずに拝んでいるものを、今、告げ知らせましょう。」（二十三節）と切り出して、アテネ人に説教を始めている。ヴァニョーニにとって、アテネ人は明末中国の知識人であり、「知られざる神」とは「上帝」であったことであろう。

十七世紀の中葉に清代中国で典札問題が発生した。天主教徒が孔子や祖先に対する祭祀儀礼に参加することがカトリック教会の中で問題として提起されたのである。それは一面、西洋の‘Deus’を中国語に置き換えるうえでの問題でもあった。そのことを矢沢利彦の『中国とキリスト教〜典札問題〜』（近藤出版社、一九七二年）の一書が詳述してくれている。本書は第一章が「典

札問題の発生と展開」、第二章が「康熙帝と典札問題」であり、両章が全体の三分の二を占める。本書によれば、「リッチは中国において『天』とか『上帝』とかいう言葉をもって表現される存在も、宇宙の支配神、造物主を示すものであるから、デウスを指すために使用してもいいとした。……中国の都には天壇と称する祭壇があり、冬至の日に皇帝自身がここに至って天帝（上帝）を祀る習慣があり、これには文部百官が随行参列しなければならぬから、天・上帝を異端的なものにすると、キリスト教に帰依した役人はこの儀式に参列できないことになり、もし参列しなければ役人の社会に留まることができなくなり、そうなるが高級官吏を信者にするのができなくなるという配慮が働いたためであろう。」（七十二頁）とあるように、リッチは‘Deus’を「上帝」に置き換えることを認めたのである。ところが、これが典札問題の事件のときに、問題視されたのであった（例えば、同書九十五、九十六、一九二頁等）。

しかしそれより以前、‘Deus’をリッチのように中国語の「上帝」で置き換えることが中国イエズス会の内部で問題になっていた。問題視した宣教師の筆頭にいたのは他ならぬリッチの跡を継いで中国イエズス会の管区長になったロンゴバルドである。彼は一六二四年頃、『中国人の宗教の諸問題』（Traité sur quelques points de la Religion des Chinois）と題する論文を著わしている。これに関しては、福島仁が詳細で精密な訳注を作成している（『中国人の宗教の諸問題』訳注（上））、名古屋大学文

学部研究論集〇二(哲学)第三十四号、一九八八年、『中国人の宗教の諸問題』(訳注中)、『フェリス女学院大学紀要第二十四号、一九八九年』、『中国人の宗教の諸問題』(訳注下)、『フェリス女学院大学紀要第二十五号、一九九〇年)。

『中国人の宗教の諸問題』(上)の中で福島は、「Deus」、訳して天主が『詩』『書』に見える『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観を決定的に方向づけたといえよう。以後十年に亙つて、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見られることとなった。(名古屋大学文学部研究論集〇二(哲学)第三十四号、一九二頁)と記す。

しかしその後中国イエズス会内部で、「Deus」を中国語の「上帝」で置き換えるリッチの教書解釈に対して再検討する必要がある。二つの解決の方向が考えられた。福島によれば「第一の方向は、五経の経文を虚心に読むと、明らかに上帝は人格神として読みとれる。従つ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、経書の解釈には『五経大全』『四書大全』『四書集注』などの新注を参照し、その解決に従うべきだ。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。……従つて『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。」(同論集同頁)という内容のものであった。以上両者のうち、ロンゴバルドは第二の方向で

の解決を模索した。「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)の根本原理を探究したのが、この『中国人の宗教の諸問題』である(同論集同頁)というわけである。リッチとロンゴバルドの対照的な解釈に対して他の宣教師はどのような態度を取ったのか。『中国人の宗教の諸問題』の翻訳を読む限り、ウルシスは朱子の新注を重視したロンゴバルドの側に立ち、パントーハと『天主教要解略』の著者ヴァニョーニはリッチの立場に立ったのである(同論集一九七頁)。

ところで中国文学研究の碩学吉川幸次郎によれば、「正統の文学である詩文の文学は『五経』『四書』の全文を暗記している作者が、やはり同じく『五経』『四書』の全文を暗記している読者を予想して、書いたものである。」(吉川幸次郎全集)第十九巻、筑摩書房、一九六九年、一〇三頁)ということであるから、明末中国の知識人にとつても『四書』『五経』の全文は自家業籠中のものであったと言えよう。そこでわたくしは『四書』『五経』中に見られる「上帝」の用例を森本角蔵編『四書索引』(不味堂書店、一九四七年、七六六頁)と同『増補版 五経索引』(第二巻、臨川書店、一九七〇年、五二七頁〜五二九頁)を頼りに原文すべてに当たつてみることにした。

それらの用例を集積してみると、中国語の「上帝」には二つの側面が認められるように思う。一つは『書経』に代表されるもので、例えば「君奭篇」の「迪見冒聞于上帝、惟時受有殷命

哉！」(『十三経注疏 整理本』第三冊、五二六頁)(文王の徳は上帝のところ、に頭らかに登り聞こえて、殷王国に下されていた天命に代わつて受けることになったのである。)(平凡社古典文学大系『書経・易经(抄)』二七四頁)のように、「上帝」はもろもろの神の世界に絶対的最高神として位置し、人民を統治するため、に皇帝を任命する存在である。もう一つは『礼記』に代表されるもので、例えば「王制篇」の「天子将出、類乎上帝、宜乎社、造乎禰。諸侯将出、宜乎禰。」(『十三経注疏 整理本』第十二冊、四三二頁)(天子が旅行に出るには、上帝に類の祭をし、社(土地の神)に宜の祭をし、禰(父廟)に造の祭をする。諸侯が旅行に出るには、社に宜を、禰に造を行なう。)(明治書院 竹内照夫訳『礼記 上』一九四頁)とあるように、上帝から天命を託された皇帝が独占的に上帝を祀るものである。要するに、上帝は天命の授与者であり、天命を授かった皇帝は上帝を祀る排他的祭司ということになるのではないだろうか。

次に上帝と他の神々との関係について見ると、『礼記』「月令」には、「凡在天下九州之民者、無不咸献其力、以共皇天、上帝、社稷、寝廟、山林名川之祀。」(『十三経注疏 整理本』第十三冊、六五九頁)(およそ天下九州に住む(中国の)人民は、みなその力に応じて犠牲を供出し、これで天帝・社稷・宗廟・山林・名川など、すべての祭に供物をしていることに、なるわけである。)(明治書院『礼記 上』二七〇頁)とあるように、上帝は、土地神、祖霊、山川草木の精霊等で構成される多神教的位階制

世界の頂上に立っていると考えられる。

更に天と上帝の関係についてみると、『書経』「泰誓篇」(上)には、「天佑下民、作之君、作之師、惟其克相上帝、寵綏四方。」(『十三経注疏 整理本』第三冊、三三三頁)(天は地上の人民を擁護するために、君主を立て師長をおいて、よく上帝を助けて四方の人民を愛養して安心させようとなさっている。)(平凡社『書経・易经(抄)』一六五頁)とあるように、天は上帝の上にあるように見えるけれども、実際は天を人格的に表現した形が上帝ということになるのではないだろうか。天⇨上帝⇨皇帝という図式が大体のところ成り立つように思われる。もちろん、注釈の世界では、鄭玄のように「皇天」を「天皇大帝」(整理本第十三冊、六五八頁)、「上帝」を「大微五帝」(同書五九六頁)、「靈威仰五帝」(同書六五八頁)とするように煩瑣な形に分類出来ないわけではないであろうが、『書経』全体として天と上帝はほぼ等値として解することが出来るように思われる。

それはつまり上帝は多神教的位階制世界の頂上に立つのだけでも、他の諸神や霊的存在とは隔絶した位置にあつて超越的で絶対的な性格を有していると言えるのではないだろうか。上帝が多神教的世界の中にあつて他とは異質の絶対的な超越神であるとすれば、これを「Deus」の訳語として当てることは決して不当とは言いきれない。上帝を「Deus」の訳語と定めたのち、キリスト教の「Deus」の概念を中国の天主教徒に詳しく解説し、教化の過程で他の諸神からは神性を剥ぎ取って行く作業を施せ

ば、一神教的世界観は次第に着実に中国の天主教徒の内面に形成されて行くのではないだろうか。恐らく十七世紀の半ば頃に浙江省郵県の天主教士人朱宗元によつて書き記された『郊社之礼所以事上帝也』(パリ国立図書館漢籍第七一四四番)でも「天上帝懸絶乎(于?)百神,其視大臣之相去于天主,尚不啻千万也。」とあるように、上帝と諸神との關係を皇帝と臣下との關係に擬し、上帝の絶対的超越性を強調している。

それよりむしろ問題なのは上帝の祭祀権が皇帝によつて排他的に独占されていることではないか。つまり皇帝以外の一般民衆の天主教徒が上帝を直接礼拝すれば、それは儒教的な位階制的祭祀秩序を侵犯することになる。つまり中国の天主教徒は信仰の対象としての上帝を礼拝出来ないという矛盾に陥ることになる。先述の朱宗元の『郊社之礼所以事上帝也』では「論生人皆当事帝,而天子則以郊社代人事帝。太上而降,不得用天子之礼以事帝,而各得以其身心事帝。」とあるように、皇帝以外にも身と心で上帝を礼拝することが可能であるとしているけれども、果たしてそれは伝統的な礼教秩序に違背することになりはしないだろうか。わたくしは経書に見られる上帝の用例に関して大略以上のような感想を抱いた。

再びわたくしは福島仁の訳出になるロンゴバルドの『中国人の宗教の諸問題』に目を走らせてみた。そしてわたくしはその注に掲げられているロンゴバルドが典拠とするような漢文文献にも可能な限りすべて当たつてみることにした。

この『中国人の宗教の諸問題』に関しては堀池信夫も『中国哲学とヨーロッパの哲学者 下』(明治書院、二〇〇二年)の第五章「西洋哲学と中国哲学の対決」の中の第二節「ロンゴバルディの中国哲学の無神論説」において専論している。それによれば、「ロンゴバルディの中国哲学解釈の基本的立場はリッチと異なり、『近代哲学』、すなわち朱子学〔宋学〕を重視するということであつた。彼の近代哲学重視の姿勢は、：当時のヨーロッパ知識人の通念であつた所の、古代哲学の解釈は〔その当時の〕近代哲学による注釈を通じたものでなければならぬという〔近代重視の〕姿勢を承けたものであつた。」(二十七頁)、「ロンゴバルディは、中国人の行う祭祀の対象は全て、全然靈的なものではなく、根本的に質料的なものと見ていた。リッチがあれほど強調した『上帝』も、実は全く質料的なものでしかなかつた。」(四十九頁)、「ロンゴバルディの行おうとした、より根本的な説明は、次のようなものであつた。すなわち、中国の国家的祭祀は、真に神格的なものに対する信仰的立場からのものではなく、政治的意図にもとづくものであつた、と。」(五十頁)というものである。この解釈は福島仁の『中国人の宗教の諸問題』訳注(上)の「ロンゴバルドはここで新注を指用する立場を表明している。」(前掲哲学論集一九三頁)という解釈と符合する。

ロンゴバルドは理を「無限のカオス」(caos infini) (パリ、一七〇一年版、三十三頁)、「第一質料」(matiere premiere) (同

書同頁」と捉える(福島訳注(上)二〇八頁)。この「第一質料」とはギリシア哲学研究の泰斗の藤沢令夫によれば、「いつさいの形相や性質・量などによる規定を取り去った究極に考えられる純粹の素材そのもの」であり、「純粹形相＝完全現実態である不動の第一動者の対極に位置する純粹の可能態であり、いかなる述語的规定をもたない完全な論理的抽象物」(伊東・坂本・山田・村上編『科学史技術史事典』弘文堂、一九八三年、五九九頁)である。さらに、「この世界に現実存在するもつとも単純な質料は、火、空気、水、土の四元素であり、他の事物はすべて究極的にはこれらに還元できるが、四元素自体は第一質料と熱―冷、乾―湿、の対立的性質から成立している。」(同書同頁)とあるように、実際ロンゴバルドもこの熱・冷の二元論をもつて中国思想における万物の生成と破壊の関係を説明している(福島訳注(上)二〇八頁)。

更に藤沢によれば、「第一質料の思想が明確に現われるのはストア哲学以降、とくに中世スコラ哲学においてである。」(同書同頁)から、ロンゴバルドが「第一質料」という術語を用いたことは、彼が中世スコラ哲学の影響下にあつたことを示すものである。事実、『中国人の宗教の諸問題』にはポルトガルのコインブラ大学の自然学教科書(福島訳注(上)二〇四頁)(*Physique de Coimbra*) (パリ、一七〇一年版、二十二頁)や哲学教科書(同二二頁)(*la Philosophie de Coimbra*) (同書四十二頁)の内容が一部述べられている。ロンゴバルドは一五

九六年にポルトガルのリスボンを発つている。出港前にコインブラに寄つてこれらの教科書を手に入れていたのかも知れないし、或いは来華後、マカオのコレジオなどに所蔵されていたものを読んだのかも知れない。

『中国人の宗教の諸問題』にはフォンセカの名前も挙がつている。フォンセカは鈴木昭一によれば、「一五四八年にイエズス会に入り、エボラ大学卒業後コインブラ大学で哲学と神学を教授した。：六七年にはイエズス会の〈学事規制〉(*Ratio Studiorum*)の制定委員に就任した。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を校閲し、ラテン語訳にあつた誤訳を訂正した。十六世紀におけるスコラ哲学の再生を主要なテーマとし、主著には：『アリストテレスの形而上学に関する諸文献についての論評』四巻がある。」(教文館『キリスト教人名辞典』一二五九、一二六〇頁)という人物である。何よりもフォンセカはコインブラ学派の重鎮であつた。それだけでなく彼はコインブラのイエズス会修道院の院長、イエズス会総会長の顧問、首都リスボンの修道院院長やポルトガル管区の巡察師などのイエズス会内の要職を歴任しており、会内部の実力者でもあつたようである(W・ヘントリツヒ「フォンセカ」、富山房『カトリック大辞典』第四巻、一九五四年、四五〇頁)。

そのコインブラ学派とは、「アリエタによれば「一五九二年〜一六〇六年にアリストテレスの自然学に関する注解双書『コインブラ大学アリストテレス著作注解書』(*Commentarii*

Collegii Comimbriensis Societatis Jesu in octo libros Phisicorum Aristotelis) 五巻を刊行したイエズス会の教授たち」(研究社『新カトリック大事典』第二巻、八二六頁)である。アンリ・メルナールによれば、このアリストテレス著作注解書の、*«A diverses reprises et sans plan défini, presque toutes les parties de cette immense Somme furent traduites en chinois élégant;»* (Henri Bernard “Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne”, 1935, p.122) (ほとんどすべての部分が、華麗な支那語に翻訳された。)(松山厚三訳『東西思想交流史』慶応書房、一九四三年、一六五頁)のである。この翻訳の具体的事実については、H. Verhaeren ‘Aristote en Chine’ (Le Bulletin Catholique de Pékin, N°264, pp. 417-429) という論文に詳述してある。同論文では中国イエズス会士による代表的な漢文著作とこれらのコインブラ学派によるアリストテレス注解書の関係が取り上げられ、漢文著作はアリストテレスの著作そのものではなくコインブラ学派による注解書の翻訳の要素を色濃くもっていることが指摘される。例えば、『靈言蠡勺』、『寰有詮』、『名理探』、『修身西学』(最後の『修身西学』はヴァニョーニの筆になる)が該当する。実際マカオのコレジオにはコインブラ学派のフォンセカによるアリストテレス注解が所蔵されていたことが分かっている(高瀬弘一郎『ギリシタン時代の文化と諸相』八木書店、二〇〇一年、五二三頁)。ロンゴバルドはコインブラのイエズス会士による中世スコラ哲学再生運動の流れに棹差していたのであ

る。

それではすべてが理と氣に還元される以上、上帝には人格的要素が認められなくなるとして、理は果たして第一質料であるという規定は正しいのであろうか。わたくしの理解するところ、大雑把に理は形而上的なるもの、氣は形而下的なるもの、或いは理は形相的なるもの、氣は質料的なるものである(島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年、九十三頁参照)。第一質料は氣の世界に属するものではないだろうか。ロンゴバルドの見解は転倒してはいないか。

第一中国思想との関係が歴史的に古い日本の中国思想研究においても理と氣に関して最終的な性格規定に辿り着いていないように思う。いわんや四書五経の全文が脳裏に刻み込まれていないであろうロンゴバルドがこれらの中国古典に一定の公式的な評価を下すことは勇み足というものではないか。ロンゴバルドが理氣二元論に立つ朱子の新注に組ずるとして、彼らは漢文『性理大全』『四書大全』『五経大全』の全文に直接当たったのであろうか。明末中国には西洋の言葉で書かれた網羅的な漢字の辞典はまだ出来ていないはずである。彼らが抜群にすぐれた語学力の持ち主であったとしても、成年期を過ぎての中国語の学習には一定の限界が伴わざるを得ない。ロンゴバルドが『性理大全』等をすべて漢文で読みこなし解釈し判断したとは考えにくい。宣教師と親しい中国の知識人による説明や彼らによる部分的な翻訳をもとにロンゴバルドは判断を下しているのでは

ないだろうか。宣教師は豊富な西洋の知識と若干の中国語の知識を有するけれども、中国の知識人は豊富な中国思想の知識はあっても西洋言語の知識は無に等しい。翻訳をより完全なものに近づけるためには西洋の宣教師と中国の知識人の双方が互いに相手の思想と言葉に関する最小限の知識を持つことが不可欠である。そうでなく知識が一方に偏在すれば、翻訳の真正性が確認出来ず、誤解が増幅される恐れがある。全体としてロンゴバルドはコインブラ学派の見解に引っぱられて中国の古典思想を些か性急且つ強引に分析しているように感じられてならない。

中国語に関するロンゴバルドの知識の限界という点から『中国人の宗教の諸問題』に対して最も抵抗を覚えるのは自説の正当性を説明するために中国の知識人が口頭で述べた見解を西洋の言語で紹介していることである。特に第十七節「異教徒の読書人の考え」(福島訳注(下)フェリス女学院大学文学部紀要第二十五号、五十八頁〜六十三頁)でそれが顕著である。このような取り上げ方は自説を補強する材料となるものを排他的に選択的に紹介する傾向が強いものであるし、また他者の見解の正確な要約は至難の業である。しかも自分の意見がそこに取り上げられた中国の知識人は西洋の言語で紹介されている自分の意見を読むことも出来ず、内容を確認することが不可能である。要するに、そこに引用された口頭で述べられた中国の知識人の見解は未確認の伝聞資料であり、極めて恣意的な要素が濃いように思

えるのである。ロンゴバルドが自説の正当性を訴えたくば、現実に引用されている中国の知識人本人が確認するすべを持たない口頭での見解の西洋語による紹介は最小限にとどめ、中国の古典と中国の知識人の書き著わした漢文の原文に直接当たり、書物や文章に書き記された中国の思想や知識人の見解を引用しながら自説を組み立てて行くほうがまさるのではないか。そもそもわたくしは思想統制のための官制の『大全』という些かお手軽な資料を基にした議論の進め方自身に違和感を覚えるものである。

朱子の理気二元論は儒教を知性をもって解釈する哲学の体系であるが、儒教はもともと宗教的感性くそれは多分に政治的でもあるくを包含する宗教の体系である。儒教の中に哲学の大系と宗教の大系が併存していると見ても良いのではないか。最近読んだトマス・リーという人の書いた「キリスト教と中国の知識人」(Christianity and Chinese Intellectuals)という論文の中で黄宗義の「上帝論」が紹介されていた(『China and Europe』, The Chinese University Press, 1991, p. 6)のど、わたくしは早速黄宗義の原文に当たってみた。彼は言う。

天より尊いものはなく。天下を保つ者は天を祀ることが出来る。しかし諸侯以下の人間はそのようなことは畏れ多くてしない。……春夏秋冬の移ろいは一つの気による昇降の業である。この気を主宰する者こそが天の上帝なのである。現在、儒家が天について述べる場合は、理に還元し、

その次元で終始する。……古の時代、皇帝が冬至の時に都の郊外で天を祀る儀礼が定められた……。この儀礼が行なわれるとき、そこには虚妄ではない真実なるお方がおられるのである。どうして天について述べるとき、「理」という僅か一つの言葉で虚しく片付けてしまうことが出来ようか。

(夫莫尊於天、故有天下者得而祭之、諸侯以下皆不敢也。……四時之寒暑温涼、総一氣之什降為之。其主宰是氣者、即昊天上帝也。……今夫儒者之言天、以為理而已。……古者設為郊祀之礼……?是必有真実不虛者存乎其間、惡得以此理之一字虚言之也。)(『黄宗羲全集』第一冊、浙江出版社、一九八五年、一九四、五頁)

これは期せずして前述したわたくしの感想とも重なる。黄宗羲は科挙の合格と官界での立身出世に汲々とする有象無象の官僚知識人とは思想の次元を異にする人物である。彼は島田虔次が「中国のルソー」と評する大思想家である。神学的評価を下す場合、ロンゴバルドのような立場にいる者は平均的な知識人の意見を徴することも重要だが、それ以上にゴルドマンの言う「可能意識のマキシマム」(岩波新書『人間の科学と哲学』一二七頁〜一三七頁)を追求し得る頂点的な思想家の意見に耳を傾けることが求められるのではないだろうか。もとより黄宗羲はロンゴバルドがこの論文を執筆した時期より後に名をなした人物である。しかしロンゴバルドの周りに無名の黄宗羲のような人物

がいたのではないだろうか。

結局わたくしはロンゴバルドの「上帝」観に対してはその議論の道筋に危うさを感じてこれに賛同することは出来ない。「Deus」に置き換えるべき言葉を漢語の大海の中に模索すれば、さまざまな問題を指摘されるのは免れ難いが、やはり「上帝」に辿り着くのではないか。赤塚忠も「上帝はほとんど全人間界ばかりでなく、自然界をも支配する者であった。これは当時(『殷王朝』筆者注)としては考え得る限りの全能者、普遍にして唯一の完全者の表象であつたらう。」「(中国古代の宗教と文化―殷王朝の祭祀―)研文社、一九九〇年、五九七頁」という見解を示している。恐らくこれは殷王朝以後の歴代の中国の伝統王朝にも妥当するのではないか。ヴァニョーニもそうした認識に達したのであろう。しかしこれは「上帝」の語彙研究の次元で解決されるべきことがらではない。ヴァニョーニがリッチと共有したであろうところの神学的立場に基づく問題である。本翻訳の時点でわたくしはこれ以上述べることは出来ない。

(補)『天主教東伝文献続編』第一冊(台湾学生書局)には「天帝考」なる文章が収めてある。福建漳州の天主教士人嚴謨の著作である。典礼問題の発生した頃に書かれたのではないだろうか。経書に記された「上帝」の用例を丁寧書き出し、「上帝与天主之称、共以表其至尊無上而已、非有異也。」(続編一、九十頁)とあるように、「天帝考」の中で中国の「上帝」は西洋の「天主」と同一であるという見解を展開している。