

ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注(二十四)

主なる神様の十戒の部(訳者補足 続の十二)

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

『西學十誠初解』序

(一)

学問の道には多くの糸口があります。わが中国の場合もそれを統一することが出来ません①。孔子や孟子の時代にすでに老子、莊子、楊子、墨子の集団が存在しており、孔子や孟子の教えと対立しました。その後、これに釈迦の教えが加わりました。儒教の学者は一緒になってこれを批判しましたが、これらの思想に打ち勝つことは出来ませんでした(一葉表)。

①原文は「學之道多端、即吾中國已不能統一。」(傍点、訳者注。特に断らない限り、以下同じ)(一葉表)。この箇所の記事で重要な語は「統一」である。明末には仏教思想や三教合一思想など儒教以外の思想が広く流行した。ここには思想界の不正

常な状態が孔子孟子の先秦時代から明末の時代まで続いているという状況認識がある。このような思想状況下で葉向高には正統な思想は儒教以外にはないという規範意識があることをこの語は示している。

(二)

近くは大西の人が数万里のあなたから訪れました②。その学問は天を敬うことが中心であり③、身体を苦しめて戒を守ることが実践します④。おおむね我が儒教と同じですが、仏教を批判することはもともと激烈なものがありません(一葉表裏)。

②原文は「近乃有大西人、自數萬里外来。」(一葉表)。葉向高による『職方外紀』序』では「泰西氏去中國已九萬

里、自上古未嘗通。」（『蒼霞餘草』卷五、二十四葉裏（『蒼霞草全集』第八冊、三三六頁））とあるように、宣教師は九万里のかなたから訪れたことになる。

「自數萬里外来」という語については、徐光啓が万曆四十四年（一六一六年）に書いた「辨學章疏」にはこれと関連した記述がある。そこには、「所以數萬里東來者、蓋彼國教人、皆務修身以事主、聞中國聖賢之教、亦皆修身事天、理相符合、是以辛苦艱難、履危踏險、來相印證、欲使人人爲善、以稱上天愛人之意。」（上海古籍出版社『徐光啓集 下』一九八四年、四三一—四三二頁）とある。

宣教師は数万里のかなたの西から中国の聖賢の教えもまた「修身事天」であるということを知り、カトリックの教えと儒教は理という点において符号しているので同一の真理の確かさを証明すべく中国を訪れたというのである。

③原文は「其學以敬天爲主、」（一葉表）。

「敬天」という語はカトリックの教えを説明するとき用いられる「事天」という語—『孟子』「盡心篇上」の「存其心、養其性、所以事天。」として出てくる語—と同じ意味で用いられているのであろう。『職方外紀』序では、「然其言天主、則與吾儒畏天之說相類。」（『蒼霞餘草』卷五、二十四葉表（『蒼霞草全集』第八冊、三三五頁））とあるように、「畏天」という語で関係づけている。「畏天」の典拠の一つとして齋藤正高訳『職方外紀』（原書房、二〇一七年）では『尚書』酒誥を挙げる

（七十二頁）。北京大学出版社より出ている十三經注疏整理委員「会整理『十三經注疏』」の中の『尚書正義』では、「王曰：『封、我聞之曰、在昔殷先哲王、迪畏天、顛小民、』（四四六頁）とあり、この箇所は孔安國の伝に、「聞之於古。殷先哲王、謂湯蹈道畏天、明著小民。」（同頁）とある。

『孟子』「梁惠王篇下」にも、「以大事小者、樂天者；以小事大者、畏天者也。」（中華書局新編諸子集成）『四書章句集注』、二一五頁）としてこの語は出て来る。

④原文は「以苦身守誠行、」（一葉表）。

「苦身」とは文字通り身を苦しめるということではなくて、「自己放棄と身体的苦痛を自己に課することで、無秩序な肉体的、生理的欲求を抑制するための行」（久松英二「苦行」『岩波キリスト教辞典』、三二九頁）である「苦行」（*mortification*）を指しているのではないであろうか。

前号に記したように Bernard Hung-kay Luk による “A serious matter of life and death: Learned conversation at Foochow in 1627” という論文（Charles E. Ronen S. J. and Bonnie B. C. Oh (eds.), *East meets west: The Jesuit in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, 1988, pp. 173-206.）がある。そこには、『蒼霞餘草』所収の葉向高の序の翻訳が掲載されている（pp. 201-202）。この Luk の訳にこづつは N. Standaert 著による *Yang Tingjun, Confucian and Christian in Late Ming China: his life and thought* (E. J. Brill, 1988.

Sinica Leidensia; v. 19, p. 187) の記述により知ることが出来た。

Luk の翻訳でも「苦身」は 'mortification' という語が用いられている(二〇二頁)。

また「守誠」の「誠」とは「西學十誠」、すなわちカトリックの十戒を指しているであろう。苦行を実践することと十戒を守ることが並行して行われるというのは当時ヨーロッパで守られていたカトリックの宗教実践が中国でも行われていたことを示すものではないであろうか。この記述の持つ意味合いは大きいものがあるであろう。宣教師の禁欲的な生活態度が葉向高等の当時の知識人に評価されたのかも知れない。

⑤原文は、「大率与吾儒同而關佛尤甚」(一葉裏)。

徐光啓の作とされる『關妄』、すなわち『關釋氏諸妄』(臺灣學生書局『天主教東傳文獻續編(二)』所収)は仏教の習俗について具体的に例示して批判している。

マッテオ・リッチの『天主実義』(臺灣學生書局『天學初函(一)』)は仏教をカトリックの立場から理論的に批判している。

カトリックの教えが儒教と本質的に同じであり、仏教を排除するものであるという葉向高の認識は中国の知識人にカトリックが受け入れられるように腐心したイエズス会士の宣教の方針がそのまま反映されたものであろう。このイエズス会の方針は徐光啓が「泰西水法序」に記すところの「補儒易仏」(『徐光啓

集』上冊、六十六頁)という語に縮約されるであろう。

葉向高の認識は明末中国のカトリックの宣教師と知識人が当時の思想世界に受容されるように強調点を置いて努力して来た活動が将来したものであると言えないであろうか。

(三)

彼らは世に並ぶものがないほど聡明です⑥。書物のなかで読まない書物はありません。すべて中国の文章はほとんど彼らの言葉に訳されています⑦。その技術や制作の精妙さは中国の人の及ぶことが出来ないほどです⑧(一葉裏―二葉表)。

⑥原文は、「其人皆絶世聰明」(一葉裏)。

「絶世總明」とあるのは徐光啓の「辨學章疏」の中の「在彼國亦皆千人之英、萬人之傑。」(『徐光啓集』下冊、四三一頁)と照応するものであろう。中国を訪れたイエズス会宣教師が知識人として優れていたことを認めていたことを示すものである。

⑦原文は、「凡中國文字譯寫殆盡」(一葉表)。

この箇所は『蒼霞餘草』では、「凡中國經史譯寫殆盡」(巻五、二十二葉表(『蒼霞草全集』第八冊、三三二頁))となっている。「文字」が「經史」となりジャンルがより具体的になっている。中国の經典だけでなく歴史書もまたヨーロッパの言語に翻訳されていることを示すものであろう。叙述がより具体的

になっているのはそれに付随する知識が得られたことを示すものであるうか。葉向高の中国古典の西洋語への翻訳についての程度が誰によってもたらされたのかは不明である。

明末以降の中国古典の西洋言語への翻訳については、後藤末雄著、矢沢利彦校訂『中国思想のフランス西漸 1、2』（平凡社東洋文庫）や井川善次『宋学の西遷 近代啓蒙への道』（人文書院、二〇〇九年）が詳述している。

⑧原文は、「其技芸制作之精、中國人不能及也。」（二葉表）。「其技芸制作之精」とはイエズス会士がもたらした天文観測の機器或いはイエズス会宣教師ウルシスの『泰西水法』のなかに見られる農業技術に関するものなどを具体的には指しているのではないであろうか。王朝として改暦作業の必要からイエズス会士がもたらした天文観測の機器と地主としての農業生産性向上の必要から宣教師が齎した農業技術は明末の知識人の目を見張るものがあつたのではないであろうか。

（四）

士大夫は多くの者が大西からの来訪者と交際しました。けれども彼らを深く慕い篤く信じて、生死の大事を悟るに充分なほどに性命の学を真実会得したと見なす者⑨は数人にすぎません（二葉表）。

⑨原文は、「其深慕篤信以為真得性命之學、足了生死大事者」（二葉表）。

「真得性命之學、足了生死大事」とは重要な語句である。Luk は、“they have found out about human nature and solved the problem of life and death.”(p. 201)と訳す。

「性命」という語は『易』の「乾」「象伝」に、「乾道変化、各正性命、保合大和、乃利貞。」として出て来る語である。『漢語大詞典』第七卷では第一の語義として、「中国古代哲学範疇。指万物的天賦和稟受。」(四七七頁)としている。そこには孔穎達の疏の中の、「性者天生之質、若剛柔遲速之別；命者人所稟受、若貴賤夭壽之屬。」(整理本『周易正義』第一卷、九頁)という文が引かれている(『漢語大詞典』第七卷、同頁)。儒教の中でも内面性を追求する営みを「性命之學」と称するのであろうか。

明末にはとりわけ「生死大事」というものが知識人の主要な関心事の一つであつた。それと取り組むことも「性命之學」の領域にあつたのではないであろうか。

ここでは少なからぬ明末中国の知識人が宣教師と実地に交際したのであるけれども、宣教師の伝えるカトリックの教えが自分たちの抱える「生死大事」の問題を解決するところの「性命之學」であると認識する者は少なかったと述べるのである。一歩距離を置いた冷徹な観察者としての葉向高の姿が窺われ、興味深いものがある。

（五）

わたしも以前、彼らの教えに触れてみたのですが、彼らと深く話をすることはありませんでした^⑩。順天府丞淇園楊廷筠公^⑪がしばしばわたしのためにその奥深い意味を語ってくれました。ちょうどわたしが少し分りかけたところで朝廷でのお勤めを辞することになりました^⑫（二葉表）。

⑩原文は、「余向亦習之、而未及与之深談。」（二葉表）。

「余向亦習之」は「士大夫多與之遊」に対応するものである。ただし動詞「習」の目的語は宣教師ではなく、文脈から彼らの伝えたカトリックの教えを指すであろう。また「未及与之深談」の「之」は文脈から宣教師を指すように思うが、「Luk」は「習」の目的語と同じく「western learning」を指すとしている（二〇二頁）。

⑪原文は、「京兆淇園楊公」（二葉表裏）。

明末天主教三柱石の一人楊廷筠は方豪『中國天主教史人物傳』第一冊（香港公教真理學會・臺中光啓出版社、一九七〇年再版）の「楊廷筠」によれば、天啓四年（一六二四年）の四月に順天府丞に任ぜられている（一三六頁）。しかし間もなく魏忠賢の東林派への圧迫から官を辞している。「京兆」とはこの順天府丞の役職を指しているであろう。

梁家勉編著『徐光啓年譜』（上海古籍出版社、一九八一年）は、『國權』巻八十七の天啓五年（一六二五年）二月辛卯の記事、「偏沅巡撫石僉都御史李仙品太常寺卿李應魁應天府丞楊廷筠被劾罷。以南京給事中楊朝棟糾之。」（中華書局本第六冊、五

二九九頁）に依拠してこの年に楊廷筠官を辞しているとする（二五八頁）。葉向高が致仕した翌年にあたる。ただ趙暉『耶儒柱石—李之藻 楊廷筠伝』（浙江人民出版社、二〇〇七年）の本文では二八七頁に、また「楊廷筠大事年表」では天啓四年（一六二四年）に魏忠賢派に圧迫されて致仕したとしている（三〇七頁）。葉向高が郷里に帰る途中で楊廷筠の屋敷に投宿したことが事実であるとすれば、天啓四年を楊廷筠の致仕の年としたほうがよいのかも知れない。

楊廷筠がいつごろから葉向高に対してカトリックの教義を説明し始めたのかは分からない。

しかし自著を通して自らの友人知人にカトリックの教えを知らせようとしていることがここでは示されている。これは当時のカトリックの知識人がどのように自らの信ずる教えを他者に伝えようとしたのかを窺わせる貴重な記述であろう。

⑫原文は、「余方少領畧、而謝事去矣。」（二葉表）

宦官魏忠賢派と東林派との対立が激化して天啓四年（一六二四年）に致仕したときのことを指す。

（六）

楊廷筠公はさらに自著の『十誠初解』を取り出してわたしに示しました。わたしはこれを読んでみて心にかなうところがあって、「これこそわが孔子の天命を畏れ、戒慎恐懼するところの正しい学問^⑬に他ならない。」と言いまし

た。世の中の人は孔子の学問に慣れ親しんではいてもこれを明確に理解していません。ところが思いがけないことに西方からの訪問者はこの学問を説き明かすことが出来ます⑭。東の未開の人と西の未開の人、昔の聖人と今の聖人はその基準とするものは同一です⑮。どうしてそうでないことがありましよう。」（二葉裏―三葉表）。

⑬原文は、「戒慎恐懼之正學。」（二葉裏）。

「戒慎恐懼」は、『中庸』第一章の「道也者、不可須臾離也、可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。」（『四書章句集注』〔新編諸子集成〕中華書局、十七頁）にある語句である。「戒慎」の目的語は「所不睹者」であり、「恐懼」の目的語は「所不聞者」である。集注には、「是以君子之心常敬畏、雖不見聞、亦不敢忽、所以存天理之本然、而不使離於須臾之頃也。」（同頁）とある。「戒慎恐懼」とは「天理之本然」を存するための君子の心構えと言わなければならないか。

⑭原文は、「乃不意西士能發明之。」（三葉表）。

「發明」は商務院書館『古今漢語詞典』によれば、第二の語義として「闡發、發揮。使明白或明顯。」（三五八頁）とある。

西来の宣教師が中国の知識人にまして中国の古典をより深く理解したということを言い表したいのではないであろうか。Linkはこの語に、*punodxa*, という語を当てている（二〇一頁）。

⑮原文は、「東夷西夷、先聖後聖其揆一也。」（三葉表）。

これは『孟子』「離婁章句下」の冒頭の部分を踏まえたもの

である。そこには、「舜生於諸馮、遷於負夏、卒於鳴條、東夷之人也。文王生於岐周、卒於畢郢、西夷之人也。地之相去也、千有餘里；世之相後也、千有餘歲。得志行乎中國、若合符節。先聖後聖其揆一也。」（『孟子集注』卷八、『四書章句集注』、二八九頁）とある。

これによれば、舜は「東夷」にして「先聖」であり、文王は「西夷」にして「後聖」ということになる。中国の聖人とされた舜も文王も非中華世界を出身地とする。それが中華世界の聖人になり得たのは「其揆」、すなわち基準というものが共通であるからである。

葉向高の序では「西夷」がイエズス会宣教師を指すものであることは言うまでもない。ただこの議論は『孟子』「離婁章句下」の議論を土台にしている。明末中国の宣教師を中華世界の開祖とも言わなければならない。葉向高の中国古典の教養の深さについて思い知らされる一節である。

（七）

或る人たちは大西の人の伝える天堂地獄の説は仏教のそれと同じであると疑っています。しかしそういうことを言う人たちは仏教がご利益によって誘い込んで⑯のに、大西の人は道徳をもって述べ立てている⑰ことを知りませぬ。『西學十誠初解』はこのことを詳しく説明しています

(三葉表裏)。

⑯原文は、「佛氏以利誘言、」(三葉表)。

「利誘」という語は『蒼霞餘草』では「報應」(巻五、二十二葉表〔全集第八冊、三三一頁])となっている。「報應」とは「応報」、すなわち「善悪の行為に応じて報いあらわれる苦楽の結果」(「応報」『岩波仏教辞典』、八十八頁)を指すであろう。「利誘」が批判的に価値判断を伴う語であるのに比べ、「報應」は客観的に教義を示す語である。

⑰原文は、「西氏以義理言、」(三葉表)。

宣教師が「以義理言」というのは現世利益ではなく道徳主義に基づいて教義を述べることであろうか。Lukは「義理」を‘righteous principles’、すなわち宗教的に義なる原則原理と訳している(二〇一頁)。葉向高がカトリックの天堂地獄の教義に対して儒教の側に立って一定の評価を示す語であろう。

(八)

もし大西の人の天堂地獄の教えがはっきりしなく抛りどころがないと言うならば、わたしは人の精神の集中するところ、その世界が出現すると言いたいものです⑱。宋の李伯時は好んで馬を描きました⑲。人は、彼のすべての思いが馬に込められていたので、彼が亡くなれば輪廻の世界の馬の境涯に落ちるであろうと、言いました。このようにす

べての思いが天にあれば、その精神が天に帰さない者がいるでしょうか⑳(三葉裏)。

⑱原文は、「則余謂人精神所注、即成境界。」(三葉表)。

「人精神所注、即成境界。」の箇所が重要である。精神が凝集するところに境界をなすというのは、主観的世界が先行して客観的世界を形成するということなのであるか。王陽明の主観唯心論の極点とも言うべきものに依拠したものであるか。具體的に典拠とするところが分からない。Lukは、‘if one concentrates one’s energies and mind on something, that something would form a realm of its own.’ (p. 202) と訳している。

儒教には天堂地獄の説はない。宋以降の儒教は徹底的に理気二元論の世界である。「精神」を「気」に読み替えるならば、「気」が凝縮した新たな世界が考えられなくもないのであろうか。理器二元論の世界観から天堂地獄の説を精一杯根拠づけようとする態度が窺われるのではないか。

⑲原文は、「李伯時好畫画馬。」(三葉裏)。

「李伯時」は宋の人李公麟を指す。「伯時」は字。『宋史』巻四四四「列傳」第二〇三「文苑六」に記載されている(中華書局本第三十七冊、一三二二五—一三二二六頁)。『宋史』には、「雅善畫、自作『山莊』、爲世寶。」(一三二二六頁)とある。張安治『李公麟』(人民美術出版社、一九七九年)によれば、「三十七歳から四十三歳の壮年期に彼は比較的多く馬を描いた。

『五馬図』は稀有な李公麟の傑作であり、彼の風格の特色と芸術のレベルを代表している。」（十八頁）としている。

②①原文は、「人謂其念念在馬、死將墮馬趣。豈有念念在天、其神不歸於天者。」（三葉裏）。

「馬趣」の「趣」は「六趣」の「趣」であると中国文学の碩学から教えられた。「衆生が自ら作った業によって生死を繰り返す六つの世界」（「六道」『岩波仏教辞典』、八四八頁）を「六道」或いは「六趣」という。「六趣」に「馬」はない。あるのは「畜生」である。輪廻の一つの世界の「畜生」のなかでさらに「馬」と特定したものであろう。一つの単語として独立して存在するものではない。

ここでの「天」は後続の文から輪廻世界の中の「天」を意味しないように思われる。

（九）

混沌とした世の開闢以来、世界はみな天によって造られた②①。天より大きなものはほかにないけれども、仏教は天を帝釈天と見なし、天の上に傲然と居座ろうとしました②②。これは誤りであることは疑いありません②③。大西の人が努めて仏教を強く排した理由です（三葉裏―四葉表）。

②①原文は、「自混沌開闢以来、世界皆天所造。」（三葉裏―四葉表）。

②②「自混沌開闢以来、世界皆天所造」というのはキリスト教の

創造に関する旧約聖書の創世記一章の記述を想起させるもののように思われる。世界の始めが混沌としていたという記述は、『白虎通』「天地」巻にあるとされるようだが、そこでは「天」が世界を創造したということになっていない。混沌とした状態にあるところで「天」が世界を創造したということが『西學十誠初解』に書かれていたのであろうか。ここでは世の創造についてのキリスト教の捉え方に基づいて議論を進めているように見える。この場合、「天」という語が場所的存在を示すのではなく、意志を有する人格的存在として用いられていることも重要である。葉向高は自家葉籠中の知識によってこのようなことを書くことは難しいのではないであろうか。

というのも葉向高の『職方外紀』序には「則吾儒亦有地、如卵黄之説。」（『蒼霞餘草』巻五、二十四葉表）『青霞草全集』第八冊、三三五頁）とある。ニーダムの『中国の科学と文明 新版』第五巻「天の科学」（思索社、一九九一年）によれば、これは中国の伝統的な宇宙構造論のうちの「渾天派」に属するものである（四十七―五十頁）。張衡はこのことを『渾儀注』で解説している。果たしてこれは世界の最初が混沌の状態であったとするものであろうか。

②③原文は、「而佛氏乃以天為帝釋、倝然欲據其上。」（四葉表）。「帝釋」とは、「梵」Sakro Devanam Inadrah…もとインド教の神インドラが仏教に入ったもの。…十二天の随一で東方を守る、須弥山の頂上の忉利天に住む。」（中村元監修『新・佛教

辞典 増補』誠心書房、五八八頁）とあるように十二の「天」の一つの「帝釈天」を指す。この「天」は「サンスクリット語 deva の訳で、神を意味する。」「(天) 中村元他編『岩波仏教辞典』、五八八頁) とあるように、場所を表わすのではなく、多神教世界の人格を示す。「帝釈天」のいるとされる忉利天が須弥山の頂上という仏教の宇宙観の象徴的な場所にあるために「帝釈天」のみを取り上げたのではないであろうか。

ところで「帝釈天」のことは『西學十誠初解』に触れられていたのであるか。楊廷筠の代表的著作の『代疑編』、『聖水紀言』、『天釈明辨』の中には出て来ていないように思う。

意志を有する創造者としての「天」は至高の存在である。この「天」の上に位置する「帝釈天」の存在は儒教の教義の世界からも認められないのではないであろうか。

②③原文は、「此其為謬誕無疑、」(四葉表)。

「此其為謬誕無疑」の「謬誕」は地理学的な知識とも関連しよう。葉向高はアレニの『職方外紀』に序を書いている。「而其言皆鑿鑿有據、非汪洋謬悠如道家之諸天、釋氏之恒河須彌、窮萬劫無人至也。」(『蒼霞餘草』巻五、二十四葉裏(『蒼霞草全集』第八冊、三三六頁))とあるように、仏教の須弥山の地理観は宣教師の齎した世界の国々についての実証的な地理学的な知識によって否定されると葉向高は見取ったのではないであろうか。実証的な知識を評価するところに葉向高の認識の特徴があるのではないであろうか。

(十)

ただ天主が地上に降り生まれたという一節は新しく説かれたものであり、奇異に感ぜられます^{②④}。しかし聖賢の生はずれも根源となる拠りどころがあります^{②⑤}。人に対して益するところの小なる聖賢は目に見えない形で人になんのかを選び与えたりする働きがあります^{②⑥}。まして造化を主宰し万世の太平を開く大なる聖賢の場合はどうでしょうか^{②⑦}。「天主」と称する者がこの世に降り世の中の人々を救うというのは、奇異であるように見えて実際に起きた出来事です。どうして疑いを容れる余地がありませんようか^{②⑧}。(四葉表裏)。

②④原文は、「唯謂 天主降生一節創?似異。」(四葉表)。

「唯謂 天主降生一節創?似異」の「創」の字と「似」の字の間の字が分からない。Standart 師の Yang Tingyun は「開」としている(二八七頁)。「閤」の字にも見える。

ここで初めて「天主」という語が出て来る。葉向高の『職方外紀』序』には、「泰西氏之始入中國也、其說謂天地萬物皆造之者、尊之曰天主。」(『蒼霞餘草』巻五、二十四葉表(『蒼霞草全集』第八冊、三三五頁))とある。そこでは万物の造り主として「天主」という語が示されている。

②⑤原文は、「然聖賢之生皆有所自、」(四葉表裏)。

ここに現れている「聖賢」という語は小なる場合はキリスト教の「聖人」を意味しているように思われる。内閣文庫本所収

の『天主聖像略説』には「古時 天主雖然降下十戒、有許多聖賢講解、勸人遵守。」（四葉表）とある。この場合はキリスト教世界の中で「預言者」、「聖人」と呼ばれる者を指すのではないか。

⑳原文は、「其小而有功德於人者、猶必默有簡界。」（四葉裏）。

「默有簡界」という語句は人に何物かを選び与える不可視的能力、すなわち「神的力量によって引き起こされる、知覚可能な超自然的異常現象が宗教的解釈によって認められるもの」（「奇跡」『岩波キリスト教辞典』、二五九頁）であるところの「奇跡」をもたらす力を示すように思われるからである。

㉑原文は、「又況大而主宰造化開萬世之太平。」（四葉裏）。

「主宰造化開萬世之太平」という語は、天主はこの世を創造し主宰するだけでなく平和をもたらす存在であることを表わす。この場合、中国思想の「聖賢」の觀念を超える。ここではイザヤ書九章六節の「平和の君」という語を思い起させる。

㉒原文は、「若所稱天主也者、其降生拯、似異而實情、又奚容疑乎。」（四葉裏）。

「降生拯」という語はキリストが受肉し降誕するということを凝縮した形で表している。これは中国世界の中の「聖賢」という語の表わす範囲を超えている。中国思想において「聖賢」は人知を超えた救済の能力を有するところではなく、優れた道德行為の中にその真髄はあるからである。

ところでこの（十）の箇所はキリスト教の救済史観を色濃く

反映させているという点で『蒼霞餘草』の該当箇所と大いに異なる。これについては孫尚揚『明末天主教與儒學的交流和衝突』（東方出版社、一九九四年、一五五頁）に言及されていることを安部力氏による同書の書評（『中国哲學論集』第二十六号、二〇〇〇年、一〇二頁）で知ることが出来た。孫氏の同書はStandaert師のYang Tingyunの一八七頁にも言及し（一五七頁）、夙にStandaert師の同書は該当箇所の漢文の原文と英訳文を併記して両者の差異を克明に説明していることを教えてくれた。

Yang Tingyun 所載（一八七頁）の『蒼霞餘草』の該当箇所の文章を以下に記す。

惟謂天主降生其國、近于語怪。然聖賢之生皆有所自、其小而有功德于人者、猶必以山嶽以列星則。其大而主宰造化開萬世之太平、如堯舜孔子、非上帝所降生、安得有許大力量。夫既生于東又安知其不生于西乎（卷五、二十三葉表（『蒼霞草全集』第八冊、三三三頁））。

Yang Tingyun に紹介されているこの箇所の翻訳（一八七頁）はLukの訳になる。

この文章は中国の伝統的な聖賢觀に基づいて書かれている。重要なのは大いなる聖賢が堯、舜、孔子とされていることである。これは標準的な聖賢觀である。彼らはカトリックの教える「天主」が世に降ったのではなく、世界を主宰するとされる中国の伝統的な人格的存在であるところの「上帝」が世に降った

存在である。聖賢は宗教的な救済においてすぐれていたのではなく、道徳的实践において勝れていたのである。ここにはキリスト教の受肉思想の片鱗も認められない。「夫既生于東又安知其不生于西乎。」という語句は東方にすぐれた道徳者が現れたからには西方にすぐれた道徳者が現れないはずはないというごく常識的なことを語っているに過ぎないのである。

この両者の差異について Standaert 師は *Yang Tingyun* のなかで以下のように述べている。

二つの引用文の差異は一目瞭然である。葉向高の本意が完全に書き換えられていることに気づかされる。この書き換えは高名な高級官僚の序がイエズス会士によって彼らの使命の実現のためにいかに利用されたかを示すものであると同時に、彼らの意思を表わすために序が書き換えられたことを示すものでもある。ここに楊廷筠の十戒に関する註解が恐らくは出版されなかったことの理由を見出すことが出来る。後の箇所で示されるように、ロンゴバルドはこの註解に厳しく反意を示している。それゆえイエズス会士は決してその出版を支持しなかったであろう（一八七一一八八頁）。

Standaert 師は『蒼霞餘草』所収の葉向高の『西學十誠初解』序の文章をイエズス会士が葉向高の名声を利用して宣教を推進するために書き換えて内閣文庫本の文句にしたと言われているのである。根拠としてはロンゴバルドが楊廷筠の註解に対し

て示した反意が挙げられる。

中国でのカトリック宣教における用語をめぐる方針についてのロンゴバルドの神学論文の訳注が福島仁氏により『中国人の宗教の諸問題』訳注（上）、（中）、（下）として世に出ている。（上）が『名古屋大学文学部研究論集』CⅡ「哲学」三十四（一九八八年）、（中）が『フェリス女学院文学部紀要』第二十四号（一九八九年）、（下）が『フェリス女学院文学部紀要』第二十五号（一九九〇年）に出ている。

「訳注（上）」によれば、リッチ亡き後、「中国の『上帝』とはいかなるものか、リッチの経書解釈は正しいのかを再検討する必要が生じ、二つの解決の方向が考えられた。」（四頁）のである。第一の方向は「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。」（同頁）というものであった。また第二の方向は「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。」（同頁）というものであった。ロンゴバルドは後者の立場に立った。「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）の根本原理を探求したが、この『中国人の宗教問題』である。」（同頁）というものであった。

楊廷筠のことは「訳注（下）」の第十七節（一）「異教徒の読書人の考え方」4（五十九―六十頁）と（2）「キリスト教徒の読書人の考え方」（六十三―六十七頁）に述べられている。⑳

のところ、楊廷筠が北京で十戒の註解書を見せたところ、「儒教の原則に引きずられ、さらに、どれか儒教の考え方であるのか明瞭に見てとれる箇所がいくつかあった。」（六十五頁）とあるように、ロンゴバルドはこの十戒の註解書を儒教的であってキリスト教的ではないとして批判している。これが『西學十誠初解』であつたのではないであろうか。Standaert師が「ロンゴバルドはこの註解に厳しく反意を示している。」と言われる所以である。

Standaert師はYang Tingyunの中でロンゴバルドの『西學十誠初解』への批判について紹介している（一九九頁）。福島氏訳注では（下）の（2）の⑳にあたる。

彼は同じ序文の中で、中国の古の学者達はみな人間の姿をとつた精霊か天使であり、次から次へと続いて現れ出た、と述べている。中国人の考えによれば、この発言は〈理〉即ち普遍の実体、についてのこととして、理解されなければならぬ。それ〔理〕はある時は人間に異常な驚くべきことを起したり、またある時は逆に好ましい有益なことを起したりする。彼らはそれを精霊と名づけている。なぜならその〔理〕の作用が天地や山々その他の世界の様々な部分において、また人間達の間でさえも目立つからである。つまり、中国古代の学者はいろいろな精霊をみな事物に帰している。しかも、彼らの見解に従えば、同一の実体が存在するだけなので、その万物もまた実際にはひとつにすぎないのである（福島氏「訳注」下）、六十五

頁）。

Standaert師はこのロンゴバルドの文章を引用するに際し、「聖賢の受肉との関連における理もロンゴバルドの楊廷筠への聞き取りの次の節において述べられる。」（Yang Tingyun, p. 199）と記している。つまり引用文は楊廷筠が『西學十誠初解』の自序の中で普遍的な理が聖賢となって現れると述べているというわけである。

葉向高の序もこの直後の「異教徒の読書人の考え方」㉑で取り上げられる。

同じ序文で〈葉閣老〉が、天の王、即ち〈天主〉が地上に人間となつたのだ、と主張した時にはまさにこのことを暗示したのであつた。次のように示している。天の王はここ東洋でも何度か人間となつてきた。例えば〈堯〉〈舜〉孔子や何人かの王たちの、さらに若干の非凡な人々の人格の内にある。ところで、西洋でもイエズス会士がいうように、天の王は同様にイエスという人格に受肉した、と（六十五―六十六頁）。

福島氏も注の（204）で『蒼霞餘草』の先述の文章を記し、「本文の以下の叙述は全く同一ではないが趣旨は似ている。」（七十三頁）としている。ロンゴバルドが見た楊廷筠の十戒の註解書への葉向高の序は『蒼霞餘草』の文章であつた可能性が高い。これもStandaert師の論述の正しさを補強するものである。

Standaert師はYang Tingyunの中でこの葉向高の序に対す

る評価を紹介している（一九九頁）。福島訳を記す。

このことばから導かれる結論は、西洋においてのイエス・キリストは中国における孔子、あるいは他の著名な学者達である、ということである（六十六頁）。

ロンゴバルドの葉向高の序への批判は『蒼霞餘草』の文章であつて初めてあり得るものであろう。

ただロンゴバルドの文章の中に「氣」に当たる語を特定するのが難しい。宋代以降明末において儒教は理氣二元論によって体系化されている。「氣」の清濁に聖人であるか否かは帰することが出来るのではないか。ロンゴバルドの議論では「理」については取り上げられているが、「氣」については明瞭ではない。彼の儒教理解の特徴を示すものではないであらうか。

内閣文庫本の「天主降生一節」はイエス・キリストの受肉、降誕を示しており、純粹にキリスト教神学に言及したものである。受肉という伝統的な中国思想の世界には見出しがたい思想が抵抗なく紹介されているという意味では書き手は葉向高ではない可能性が自ずと高くなるのではないであらうか。

中国の伝統思想から理解しがたいこの箇所の要点は二つある。一つは神が受肉して人となったということであり、もう一つは神の子はなぜ中国に生まれなかつたかということである。

アレニ『三山論学記』は実質的にはアレニと葉向高の対談となつている。これについて葉向高はアレニに質問を呈している。

天主教成天地萬物、則造世者也。豈不能救世、而必躬爲降

世、何也。且其至尊無二、爲天地萬有之主、若復降爲人、豈不甚褻、此於理似有不可。開闢以來、我中土未之前聞。

書契肇興、傳載訖無可考、安知果會降生也（二十四葉裏

〔臺灣學生書局『天主教東傳文獻續編（二）』、四八二頁〕

天主が万物の創造者であるならば世の中の人々を救うことが出来る。そのために世に降るまでもない。神は万物の創造者としてこの上なく尊い。尊い方がこの世に降るのは尊さに相応しくない。中国では開闢以来、そのようなことを聞いたこともなく、記録もない。天主は果たして世に降つたことを知ることが出来るだろうか。

万物の創造者であれば、全能である、汚れた地上に人を救うため降ることは考えられないというのであろう。

葉向高は尋ねる。

仁覆闔下。其愛人不已之心、如此其亟也。何不降我中土文

明之域、尤易廣布、則不煩先生九萬里之勞矣（二十七葉表

裏〔『天主教東傳文獻續編（二）』、四八七―四八八頁〕。

天主の人を愛する心はやまない。天主が世に降られるのであれば、世界の中心にある中国の文明地域に降られるのが相応しいのではないかと問うのである。

内閣文庫本の内容とは好対照をなす。葉向高が内閣文庫本の内容を書いたとは言い難いのではないであらうか。

（十一）

世の中の儒教徒は口々に天について語らないことはないの
ですが、彼らは天を高く遠い存在で耳や目が接することの
出来ないものとしています。しかし大西の人が天について
語る場合は毛がくつつき²⁹、呼吸が通ずるように身近なも
のとしています³⁰。これは人の世を目覚めさせるうえで
最も切なるものがあります（四葉裏―五葉表）。

²⁹原文は、「若西氏言天直以為毛裏之相属、」（四葉裏）。

「毛裏之相属」の「毛裏」は『漢語大詞典』第六卷に一つの
語として項目が掲げられている。それによれば、この語は「喻
父母之恩。」（一〇〇三頁）とあるように、父母の恩を例えたも
のであり、『詩経』「小雅」「小弁」の中の句が用例として挙げ
られている。その前の部分まで含めると、「靡瞻匪父、靡依匪
母。不屬於毛、不離于裏。」（『毛詩正義』十三經典注疏整理委
員會 整理『十三經典注疏』第五冊、八七七頁）とある。毛亨
の伝には、「毛在外、陽以言父。裏在内、陰以言母。」とあるよ
うに、「毛」は父を、「離」は母を示すようである。「不屬於
毛、不離于裏。」は石川忠久著『詩経 中』（明治書院新釈漢文
大系）は、「毛に属（つ）かず、裏に離（つ）かず」（三四三
頁）としている。「離」は「属」とほぼ同じ意味であるよう
である。更に孔穎達の「正義」には、「属者、父子天性相連属。
離者、謂所離歷、言稟父之氣、歷母而生也。傳於屬離之義當
然、其言而小與鄭異、其意則大同也。」（同頁）とある。「離」

は「属」とほぼ同じ意味であるようである。

³⁰原文は、「呼吸喘息之相通。」（五葉表）。

「呼吸相通」は彭林宜『漢日双解熟語詞典』（吉林教育出版
社）によれば、「互いに気持ちを通じあう」（五六九頁）という
熟語であるようである。

つまり宣教師は天を父母のような存在、また気持ちが通じ合
うほどに身近な存在として捉えているところが中国の人々と異
なるというのであろう。

また楊廷筠の『聖水紀言』には、「天主之恩、不可言盡。：
故儒教以為大父母、而西國以為真主、不可不認、不可不感、即
不可不事事者。」（李天綱編注『明末天主教三柱石文箋注』道風
書社、二〇〇七年、二〇八頁）や「與其求之路人、不若求吾
父母。呼吸相通、有求必應也。」（同書同頁）という箇所があ
る。

カトリックのいう天主は儒教の「大父母」であり、人とは
「呼吸相通」という身近な関係にあるとする。葉向高は楊廷筠
の漢文カトリック関係の著作を複数読んでおり、それらの中に
『聖水紀言』があったとは考えられないであろうか。或いは楊
廷筠の口ずからの説明でこのようなことが語られたのではない
であろうか。それらを念頭に置いて葉向高は「毛裏之相属、呼
吸喘息相通」という語を書き表すに至ったことが考えられよう
か。

(十二)

それゆえ楊廷筠公がカトリックの教えについて述べるときは溢れるほどに味わい深いものがあります^{③①}。わたしの見たところ、楊廷筠公の学問はからりとして真実に修められたものであり^{③②}、俗世への執着心を有していません^{③③}。思うに、天に対してその学徒となったものと言うことが出来ましよう。楊廷筠公が深く探求し自ら会得したことはこの『西學十誠初解』には書き尽くされてはいませんが、この『初解』は自ずと見るべき価値があります。

時

天啓四年秋福清葉向高書す^{③④}（五葉表裏）

③①原文は、「故楊公津津有味、其言之。」（五葉表）。

「楊公津津有味、其言之。」の箇所は『蒼霞餘草』は「楊公津津有味乎、其言之。」となっている。「味」の後に「乎」という語が加わっている。このほうが文として意味が明晰になる。これだけを見る限り、内閣文庫本の文章をもとにして『蒼霞餘草』の文章が出来たようにも思われる。

③②原文は、「夫余觀楊公之澹然真脩。」（五葉表裏）。

「澹然真脩」の「澹然」は「澹然」と同じで、商務院書館『古今漢語詞典』は「澹然」の第二の語義を、「形容心恬恬淡、不追求名利。」（二六二頁）としている。名利に執着しない様を示す形容詞である。

③③原文は、「不着世味。」（五葉裏）。

「不着世味」の「世味」については『漢語大詞典』第一巻は第二の語義として「指功名宦情。」（四九七頁）としている。

「澹然真脩、不着世味」は楊廷筠の持つカトリックの教えがこの世での栄達出世を求めるものではなく真摯で清冽なものであることを示す語句ではないであろうか。

③④原文は、

「時

天啓四年秋福清葉向高書」（五葉裏）。

葉向高の内閣文庫本の序の文章はどのようにして書かれたのか。イエズス会士が書き換えたのか、よく分からない。手書きの文章を反映したもので、書かれた時を記し印まで押されたものが書き換えられたとするのも理解するのが難しいからである。

最後に内閣文庫本の標題紙について補足したい。

「西國王泰隱先生述

天學十誠解略

欽一堂繡版」

『聖教要緊的道德』（パリ国立図書館漢籍第七〇四六番）にはカトリック漢籍を出版する書肆が掲載された箇所がある。そこには、「福建福州府 欽一堂刊書板目」とある。「欽一堂」は葉向高の地元福建福州の書肆である。内閣文庫本の出版にあたり葉向高が関わっているであろうか。既出の柴田篤氏「楊廷筠

の思想形成に関する一考察」（『中国哲学論集』第十二号、一九八六年）の「註」（12）はこの内閣文庫本の編集過程について考察しておられる（六十五頁）。ただ葉向高の関わりについては言及を控えておられる。

葉向高の序は十戒について詳述したものではない。十戒について触れた部分があるが、本質的には楊廷筠の著作への序文であり、十戒についての理解を記したものではない。ただこの文章は葉向高が宣教師の「守誠」の姿勢に十戒を生活の規律として守るありさまを実地に目にして書いたものではないであろうか。内閣文庫本の文章は「高名な高級官僚の序がイエズス会士によって彼らの使命の実現のためにいかに利用されたかを示すものである」と Standaeit 師が述べられるところにあったのであるかはその理解を超えるものである。