

『中国人の宗教の諸問題』訳注（下）

福島 仁

まえがき

はじめに訳出したのは、Niccolò Longobardo: 'Traité sur quelques points de la Religion des Chinois' (G. W. Leibnitz: *Opera Omnia*, Genève, 1768, Tom IV, pp. 89-144) (㊤と略記) 及び 'Respuesta breve, sobre las controuersias de el XangTi, TienXin, y LingHoen, (esto es de el Rey de lo alto, espiritus, y alma racional, que pone el China) y otros nombres, y terminos Chnicos, para determinarse, quales de ellos se pueden vsar en esta Christianidad, dirigida à los Padres de las residencias de China, para que le vean, y imbien despues su parecer al P. Visitador de Macao' (D. Fr. Navarrete: *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos, Y Religiosos De La Monarchia De China*, Madrid, 1676, pp. 246-289) (㊦と略記) であり、『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CII・哲学34・一九八八年三月）、同訳注（中）（フェリス女学院大学紀要・第24号・一九八九年三月）の続稿である。テキスト、著者、問題点、凡例については、訳注（上）に述べた。

筆者は一九八九年九月十二日から十五日までパリ外国宣教会文書館 (Archives des Missions étrangères de Paris) を訪れ、同文書館所蔵の本論文ラテン語、そしてポルトガル語のテキストを実見する機会を得た。ここでは、両テキ

ストの様態と内容を知りえた限りの内で報告しておく。ラテン語、ポルトガル語両テキストは同文書館資料番号では第四七四巻 (t. 474) に合冊されている。洋装ハードカバーに製本されていて背には 'LONGOBALDI ET ANTOINE DE STE MARIA' という題名が付けられている。ページは二〇七頁まで付けられていて、すべてが抄本である。第1頁から第46頁まではポルトガル語テキストである。良い紙に黒色インク（あるいは墨か）でもって整った書体で書かれ非常に読み易い。冒頭には鉛筆で '12 août 1663' と日付が記されている。序文の途中まで欠落している（拙訳16頁上段の冒頭まで）。第47頁から第152頁まではラテン語テキストである。明らかにポルトガル語テキストより古く、文字もやや読みにくいが、解読は十分可能であった。冒頭に '1663' とペン書きの日付があり、本文の後にテキストの由来と抄写の経緯を記した部分が付され、アントニオ・デ・サンタマリアの署名がある。本文は第2節第1項の途中まで欠落している。従って、ポルトガル語、ラテン語両テキストとも、題名は不明である。第161頁から第207頁まではフランス語の当論文の抄本であり、極めて読みにくい。あるいは、ルイ・ド・シセの翻訳原稿かもしれない。

フランス語、スペイン語、即ち刊本の両テキストと、この抄本の二テキストとを比較すると全く異なるわけではないが、無視できない差異がみられる。また、ラテン語とポルトガル語テキストも完全に同一というわけではない。まず、刊本テキストはかなりの省略がある。大旨においては影響はないものの、引用文はある一節の文章を抄本はまるごと引用しているのに対し、刊本は冒頭の一句だけを引用する場合がある。例えば第13節第2項の『アエネイス』からの引用、同節第13項のヴァレリウス・ソラスの詩句の引用は抄本ではかなり長い。また中国の典故からの引用を刊本は全く省略する場合がある。例えば、第14節のラテン語テキストの第16項から第18項まではすべて『性理大全』からの引用文を本として儒教の第一原理とキリスト教の神のもつ性質との相違を証明しているが、刊本テキストはすべて削除している。語彙の面では、抄本が中国の音訳語をそのまま用いるのに対して、刊本は西欧語に翻訳してしまふ場合が多い。例えば、'Sectae Jukiao' は 'la secte des Lettrés' に、'Simli' は 'Philosophie' に、'Kung' 〈空〉は

‘vuide’ に変えてしまっている。つまり刊本はヨーロッパの読者向けに表現をよみ易く、内容は枝葉を切りとった形になっている。ロンゴバルドのたんねんな原文の引用という元の姿は影がうすくなったといわざるをえない。しかし、論旨の改変はおそらくないとみてさしつかえなからう。今回の訳稿では、ラテン語テキストを①と略記して、ごく一部であるにしても、援用することにした。

テキストの成立について、特にロンゴバルドの原稿から抄本の成立、そして刊行までに至る経過は、まだ明確ではない。ローマの布教聖省文書館のラテン語テキストをぜひ一度実見せねばなるまい。これはその後の課題として今回は論述をひかえることとする。

今回訳出した部分は、全体では結論に当るが、ややくり返しが多く、以前の部分に比べて冗長なように感じられる。しかし、理や太極と西洋の神との対比や、キリスト教徒、異教徒の生の意見など興味深い点、変りはないといえよう。

『中国人の宗教の諸問題』目次

序 文

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

第2節 正統的書籍の中に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 儒教で用いられる象徴について。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 先行する学問について。即ち中国人によれば、いかにして世界が創り出され生み出されたか。

第6節 後続の、即ちア・ポステリオリな学問について。この世界において、いかに事物は生みだされ変化するのか。

第7節 中国の有名な原理〈萬物一體〉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、事物の差違はいかに生ずるのか。

第10節 中国人は質料的実体とは別の靈的実体を全く認めず、様々な段階にあるただひとつの質料的実体しか認めないことについて。以上、訳注（上）

第11節 儒教で崇敬する精霊と神々について。

第12節 中国の精霊と神々を論じている古典的著作中のいくつかの典拠。

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。以上、訳注（中）

第14節 中国人が彼らの第一原理に付与している様々な属性について。

第15節 中国の読書人によれば、生と死とは何か。そこから、我々のたましいは不滅であるかどうか、たましいが不滅であるのはどのようにしてかが理解できる。

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主要な読書人の考え、(1)異教徒の読書人の考え。(2)キリスト教徒の読書人の考え。以上、訳注（下）

第14節

第一原理及び万物の普遍的実体のもっている性質がいかなるものかさらによく理解されるように、読書人がそれに付けている名称をここでとりあげておこう。

1 彼らはそれを「理」と名づけている。それによって、読書人は事物の「存在」、「実体」そして「本質」を意味し、同時に無限、永遠、創造されることがなく、不滅、無始無終なある実体が存在する、と考えている。彼らによると、この実体は単に天や地、その他の有形の物の自然的原理であるだけでなく、徳や習慣、その他の精神的事物に関する道徳原理でもある。それ故にかの「万物ハ一ナリ」という有名な格言、及び「事物の内奥に到ることがその本質、本性を探究し尽すことである。」という別の格言が生じたのである。

2 不可視の原理という⁽¹⁴⁷⁾。なぜなら、何らかの変化によって可視的になるか、または何らかの性質を帯びる以前には、それのみで考えられたこの普遍の実体は全く目に見えなかったし、さらに、もし抽象的に単独であらゆる性質と個別的条件から切り離されて考えられたならば、現在も不可視であるからである。

3 最初と終末の原理という⁽¹⁴⁸⁾。万物は発出を通じてそこから生じ、世界の終りにはそこへ回帰するからである。それはまたその存在において最高度に完全であり、同様にあらゆる種類の完全さを備えているのである。

4 大いなる空虚、そして巨大な容量という⁽¹⁴⁹⁾。なぜなら、この普遍の本質の内に、特殊な本質はすべて含まれている。べつべつの川の水がその源であるひとつの泉の水に包含され、また、枝や花や果実のついた木の幹もその根に包含されるようにである。

5 最高の単一性ともいう⁽¹⁵⁰⁾。多数の中では単一性がその本源であり、また、単一性は全く本源をもたないように、宇宙の諸々の実体、本質の中においては、そこに最高度に一なる一者が存在し、それは本質に関して全く分割しえないものであって、世界の内に存在するか、存在しうるあらゆる本質の本源であるからである。

6 まじりあいそして凝集したという⁽¹⁵¹⁾。なぜなら、この原理の實在の内には、事物の諸要素がその萌芽の内にあるかのように、すべて含まれている。それゆえ、この塊がこの世界の形成に当って分裂し、純粹で軽い物質は上昇してそれで天が形造られ、雑駁で濃密な物質は下降してそれで地が作られたのである。

7 円または球という⁽¹⁵²⁾。最初の世界の形成がなされる以前には、第一原理は始まりも終りもないひとつの丸いボールのようであつたからである。

8 大いなる空虚と名づける⁽¹⁵³⁾。その中に万物を収容でき、そして、その範囲の外には何物もないからである。

9 始生の、または元初の氣という⁽¹⁵⁴⁾。それは五つの変化を通じて、作用を及ぼしうる状態に準備され、変化されたか最初の普遍的実体に他ならない。第5節第3項で既に説明したが、それは中国人がこのように想像してきたのである。従つて、氣は一方で「理」という実体から発出し、それと結合してその媒介手段となる最初の性質を表わし、他方ではすでに作用するようになった同じ「理」という実体を表わす。これは正しい哲学書で「作用ハ下位ニアル」といわれているようにである。

10 天に存在し、あるいは天に永続しているある物である、という⁽¹⁵⁵⁾。第一原理の実体が個物の内部と同様、世界のあらゆる事物の内に普遍的に存在すると仮定すると、それは主として天にある、と言われる、なぜなら、天が宇宙で最も卓越したものであつて、天にあつてこそ、その「第一原理」効力が最大限に發揮されるからである。

11 天の贈与者という⁽¹⁵⁷⁾。天は極めて一般的な原因のひとつであつて、事物の産出に恒常的に関与し、その結果についても不可欠の役割を果すので、その意味では、この原因は「理」という普遍的な実体、及び本性とつながつていて、従つて天に対して効力を發揮する、といわれているからである。

12 第一原理のこの性質はまた天の自然法則とも名づけられる⁽¹⁵⁸⁾。それは、万物が重さや大きさでもつてその状態に一致するように支配されるのも、まさに天の作用によってであるからである。しかしながら、知性も思考もなく、自然の傾向、あるいは自然の秩序だけに従っているのである。

13 事物の本性とも名づけられる⁽¹⁵⁹⁾。これは、個々の事物がこの第一原理の普遍的本性を分有していることを意味する。ちようどなにかの金属材料とそれで作られたいろいろなうつわのように。

14 それはまた最高の確実と充実という名称もつけられている。⁽¹⁶¹⁾ 普遍的本性、本質はすべてを満たし、万物の存在そのものでもあるからである。この主題は〈中庸〉の第二十章から第二十五章までで徹底的に論じられている。⁽¹⁶²⁾ それについては、この第一原理の質料は宇宙の内外に広がっていて形体的にも道德的にも万物を生み出す、ということに注意すべきである。

15 中国人はこの普遍的な確実と充実にも我々が共同して存在者「神」に帰していること、即ち「唯一性」⁽¹⁶³⁾、真、善があると思つてゐる。それについて、著者「ロンゴバルド」は儒教の經典中のはつきりとした証拠をもつて第18項までで証明している。⁽¹⁶⁴⁾

16 彼らはさらにそれ以上完全な何物もないようにあらゆる種類の完全さを付与している。それ「第一原理の性質」は最高の能力、最高の正義、最高の純粹さである。それはこの上なく靈的であり、かすかである。つまり、それは何物もつけ加え得ないほど完全なのである。

17 このような数々の完全さが中国人をして、〈論語〉第二巻第五篇にみることができるように、この原理がたぐいなき本質を備え同等な何物もない、と言わせたのである。同書で同じ賛辭が天に呈されているのも確かだが、読書人の表現の方法がどのようなものを十分に認識しておく必要がある。彼らは、天の王を高めようとする時は、天そのものだ、と言ひ、天を称揚しようとする時には、〈理〉そのものだ、と言ふ。しかし、〈理〉について語る場合、それ自体で偉大であるという。なぜなら、既に述べたように、はるか昔からそれ自体でもって存在しているし、始まりもなく、終りもないのに、常に万物の始まりと終りであり続けるだろうし、そこには天の王や天さえも包含していると信じてゐるからである。

18 思うに、神のみにふさわしい諸々の性質、完全さが付与されているので、この〈理〉、あるいは〈太極〉こそ我々の神である、と信じ込む者もあるかもしれない。⁽¹⁶⁶⁾「第一の回答」その下に隠された害毒をもったもつともらしいこれ

らのお題目にまどわされぬよう十分用心して頂きたい。というのは、その奥深く、根本まで熟知したならば、この〈理〉が我々「西洋」の第一質料に他ならないことが理解できるからである。これは中国人が、我々「西洋古代」の哲学者達が行ったように、一方ではそれ「理」に偉大な諸々の完全性を付与していながら、他方では大きな欠陥を付与しているという理由から証明できる。

19 つまり中国人は次のように述べている。(1)「理が」それ自体は独立に存在できず、最初に発生した気、これは我々の永遠の量に相当するが、それを必要とする。(2)それ自体を考察すると、生命も意志も知性もない無生物である。(3)そこから発出してくる気や諸々の性質がなくては何事もなしえない。(4)それはあらゆる生成と衰滅の基体である。偶有的形相として、事物を存在せしめたり、あるものと別のものとを区別するいろいろな性質と、それは結びついた分離したりするのである。(5)世界における物は必然的に質料的であって本当に霊的なものは全くない。以上は彼らの哲学書「性理大全」第二十六巻と第三十四巻にみえる。⁽¹⁶⁸⁾

20 第二の回答。〈禮記〉第八卷第四十二葉で示されていることに従い、宗教儀礼は目に見える事物だけに向けられるべきであると思ひ込んでいるために、中国には〈太極〉や〈理〉を崇敬したりそれらに犠牲を捧げる者など誰ひとしない。従って、中国の読書人が内心には何ももたらすことなく、全くうわべだけの敬神をよそおってきたという場合でも、彼らにはかなり理性が欠けていた、という結論に必然的になる。⁽¹⁷⁰⁾というのは、もし彼らに従って〈理〉または〈太極〉が全く神ではないとすると、なおのこと〈太極〉の産物である天はそれ「神」であるはずがないし、天の王「上帝」は天の作用を起すただの能力だから、なおさらそうではなく、また、山や川や世界の各部分に依存している精霊や下等な神々は、上記のものよりはるかに神であるわけがない。

第15節

1 以下のことが前提となる。(1)「万物はひとつである。」そして、物と物との間にみいだされる差異は外的形体に

おいてだけである。(2)一種の質料因として、実体は発出を通じて、既述の諸性質を生み出し、そうして、諸性質のその原理からの分離こそが事物の完全な破壊である。(3)普遍の実体は始生の気によって変化し準備された後、天地や「五」元素といった二次的原因の中に拡散し分在する。その結果、活動はなるほど二次的原因に帰せられるのだが、二次的原因が作用する際に、普遍的原理がその中で働き、それは第一動者⁽¹⁷⁾となる。第一質料は「元素により」混成された物体がそれでもって形造られる「五」元素の内にあるのだけれども、混成された物体の集まりから成る産み出されたものについては第一質料とはいわないのと同様である。

2 普遍的実体にふさわしい、論ずる主題に関して使用される四つの名称もあらかじめ示しておかねばならない。(1)それだけ独立に考えられるか、あるいは、天における段階によって考察されるときは「理」といわれる。(2)それが極めて一般的原因として天から与えられたというとき、「命」という。(3)色々な事物と結びついていると、「性」といわれる。最後に、作用を起すときには、「主」「主宰」という。だから例えば、心はすべての肉体的、道德的行為を統御するので、人間の「主宰」である⁽¹⁷⁾。

3 第一に、人間の生命は体内の各部分の緊密な結びつきからなっていると中国人はみなして、それを天地の本質と呼んでいる。天の本質とは、極めて純粹で軽い、火の性質からなる気である。それでもってたましい、あるいは精気、動物精気が形成され、これを「魂」即ちたましい、といっている。地の本質は雑駁で重い、地の性質からなる気である。そこから、あらゆる体液と一緒に肉体が形成され、これを「魄」即ち人体、あるいは死体という。

4 第二に、人間の死は、彼が構成されている各部分の分離に他ならない。それらは分離した後、本来の場所に戻る。従って、「魂」即ちたましい、は天に上昇し、「魄」即ち肉体は地中に戻る。これこそ「書経」第一卷第十六葉で言われていることであって、そこでは「堯」王の死が、「彼は上に昇り、下に降った。」⁽¹⁷⁾とそのように描写されている。注釈は次のように説明する。「彼は上に昇り、下に降った、とはつまり彼が死んだということである。なぜなら、人が

死ぬと火や氣の本質は天に上昇し、肉体は地下に帰るからである。⁽¹⁷⁴⁾ 中国人は別のいくつかの經典でもたましいに氣であるというレッテルをはっている。その結果、彼らはたましいを非常にかすかではあるにしても有形の物として理解している。

5 第三に「たましいの」不滅性についてふれておく。中国人によると、不滅性は、たましいが肉体から分離した後、二つの部分が構成していた同一の物の一部としての地位を喪失して、天地の本質としてのみ残存し、結合以前の状態のままで存続する、ということにある。従って不滅性は死んだ人間のたましいに本来あるものではなく、物質的存在であるという点において永久である天地にこそ固有なのである。以上のことはさらにずっと多くの根拠をもって、〈理〉についてもそう解釈されるはずである。というのは、〈理〉は普遍的実体であり、常に一般的諸原因に内在しながら、存在においてもその地位においても決していかなる変化も被らない。このことはすべてはつきりとした表現で、哲学書『性理大全』第二十八卷⁽¹⁷⁵⁾第四十一葉にみえるが、引用するには長すぎる。ここでは〈程子〉の一文章でよしとしよう。曰く、「人間が形成され、世界に現われる時、つまり天と地とが結合する時にも宇宙の本性がやって来ることはない。人間が死ぬ時、つまり天と地とが分離する時にも宇宙の本性が立ち去ってゆくことはない。しかし、天の本質である純粋な氣は天に戻り、地の本質である肉体の組成物は地中に戻る。そして、この意味でなら、宇宙の本性が立ち去ってゆくと言ひ得るであらう。⁽¹⁷⁶⁾」

6 いま引用したことから、〈詩経〉第六卷第一葉で、〈文王〉がある時は昇りあるときは下降しながら、天の王の側⁽¹⁷⁷⁾にいる、といわれているのがいかなる意味においてであるのか判断できよう。なぜなら、(1)〈文王〉とは彼のたましいではなく、彼の生前にたましいが形成されていたところの天の氣の一部分にすぎない。(2)この氣について上昇し下降する、そしてまた天の王の側にいるといわれるのは、それが天の氣全体と同じ性質からできていて、固さがなくあらゆる方向に拡散していく、ということを述べるためなのである。肉体から分離したたましいが〈遊魂⁽¹⁷⁸⁾〉即ち「さまよ

うたましい」といわれるのもこのためである。(3)天の気が例の箇所〔詩経・大雅〕で「天の王」「上帝」と名づけられるのは、たましいの氣と「天の氣と」の類似性を示し、また、あたかもたましいを形成している氣が人体を動かし、支配するように、天の氣が天体を動かし支配するのだ、ということを示すためだからである。

7 第四に、中国人は〈理〉即ち万物に先だち万物が消滅した後も存続する「普遍的実体」、だけに真の不滅性がある、と考えている。これは我々が第一質料について説明するのと同様である。

第16節

1 ここでは古代と近代の哲学者について論じよう。マテオ・リッチ神父はその『歴史』⁽¹⁷⁹⁾第一卷第十章で、後者〔近代の哲学者〕について、彼らのほとんどすべてが無神論者である、と述べている。曰く、「この最初の光が後の時代には全く覆い隠されてしまったので、仮に偶像を崇拜しない者がいたとしても、致命的墮落によって無神論に落ち入らない者は極めてまれである。」同章の最後ではより明確にそのことを述べている。⁽¹⁸⁰⁾ところで、以上は近代の哲学者についてリッチ神父が持った考えであるが、またすべての人々が認めていることでもある。古代の哲学者について述べる際には、同じ箇所、彼らが〈上帝〉天の王とよばれる最高存在とそれより下等な精霊とを認め敬っている、従って、真の神についての知識を持っていた、と述べている。⁽¹⁸¹⁾私としては、この秀れた神父、及び彼に従う神父達には申しわけないが、反対の意見であって、古代人も無神論者であったと考えている。

2 この教派〔儒教〕の主要な人々は、彼らの「万物ハ一ナリ」という原理によって、真の神は全然知らないままにきたか、さもなければ、ある怪物のような架空の何かを神と認めてきた、と立証できる。これは神について全く無知ということである。

3 「この世界に存在するすべての事物は〈太極〉から発出し、そこに回帰する。」⁽¹⁸²⁾というあらゆる学校で受け入れられているもうひとつの原理によれば、天の王、及びその他の精霊には始まりがあり、終りもあるはずだ、というこ

となる。これは神の本性に反する。

4 読書人はみな「世界は偶然に生み出され、そこでは運命がすべてを支配する。人間は死後、始源の空虚の中へ回帰する。そこでは善人に対する何らの褒賞も、悪人に対する何らの懲罰もない。」⁽¹⁸³⁾と固く信じているからである。従って、彼らが統治のために確立した神々は彼らの想像の中にはあり、また木や石でできた神々であるが、それらは神のような外観をもっているだけだ、ということになる。

5 古代の哲学者が無神論者であったことを証明するには、近代の哲学者がそうであることをいえば足りる。というのは、近代の哲学は古代のそのくり返しにすぎず、古代哲学の上に基礎をおき、学問の問題であろうと宗教の問題であろうと、自分達が語ることに重みを与えるためには古代の哲学者の権威を利用するからである。さて、私がこのように述べることにどれくらいの根拠があるのか確認できるように、何人かの読書人や官僚と行った議論の中で気がついた事を報告しよう。

第17節

(1) 異教徒の読書人の考え

1 高級官僚である進士⁽¹⁸⁴⁾へ虞ペンユは私にこう語った。「わが〈天主〉（これも中国で我々が神を呼ぶ名称である）が天の王「上帝」と同じものであるとすれば、〈太極〉の産物でしかありえない。万物は同一の実体である。様々な精霊があるといわれてはいるけれども、本当のところ、結局、ひとつの普遍的実体だけが存在する。精霊は現実には全くその実体と異ならない、活動または支配という形式を伴って考えられた同じ実体である。」私は以上のことが、あるものは巨大で、他のあるものは狭小であるという精霊の間に想定された差異ということとに調和しうるのか、と尋ねた。彼はそれら「精霊」の実体は天にあらうと地上にあらうと同一のものであるが、「精霊が宿っている」主体の諸々の性質や傾向に由来するその作用においては差異があるのだ、と答えた。

2 儀礼委員会「礼部」の官僚である進士（周モキユン⁽¹⁸⁵⁾）はリッチ神父の著書を読んでいて、ある日、我々に向って「〈天主〉」の語」でもって我々が意味しているもの」を質問してきた。我々は、生命のある、知性をもち、始まりも終りもなく、万物を創造して、宮殿にいる王様が全王国を支配するように、天上からそれらを支配するある実体を示そうとしている、と答えた。ところが、彼は我々をばかにして次のようにいった。我々があまりに粗雑な比較を用いている。なぜなら、〈天主〉即ち天の王、は実のところ天にいる生きた人間のようなものではなく、単に天を支配し統御し、そして、万物に内在し我々自身の内にも存在する能力である。それで我々の心は〈天主〉や〈上帝〉と同じものである、と。我々はもっと詳しく〈天主〉でもって意味するところを説明しようとしたのだが、彼はそれ「天主」が〈上帝〉と同じであるならば、何であるか十分にわかっている、といって、聴こうとしなかった。我々の管区長神父⁽¹⁸⁶⁾はこの協議に参加した。

3 〈錢麟武⁽¹⁸⁷⁾〉進士は、我々の友人の一人で、私達神父が真の神について、我々を救済するためにこの世界にやって来た、と語るのをたびたび聞いていたのだが、孔子について彼が持ちあわせている知識と異なった神についての考えを全く理解しえなかった。これは、万物の原理であり、さらに万物それ自体でもある普遍的本質のみが存在するのだ、というすべての読書人が共有する確信に起因する。それ故この原則を人間にも当てはめると、本性の善良さによっても、その巧知によっても、人間こそ完全無欠であり、第一原理の普遍的本性をよりよく代表し、そしてさらに人間の優越性は第一原理と同一である、と言わねばならない。従って、ヨーロッパにおけるイエスであるのは中国では孔子であり、インド諸国においては〈佛〉であると結論せざるを得ないのである。

4 ある日、同じ進士「錢麟武」と進士のミシエル「楊廷筠」、そして私との間で起った出来事を報告しておかねばならない。会話の中で、我々ヨーロッパ人はひとつの教えに従っている、そしてそれは神自身から与えられたのだ、と私が語ったところ、この進士は、「あなた方の教えは、孔子によって我々に与えられた教えと同じようなものである。

というのは、その二人の立法者が天とか第一原理と同じものだったからである。」と答えた。私はこの比較に抗議しようとしたのだが、ミシェル進士は、中国でかくも権威のある説に反駁を加えるのは極めて難しい点を主に考慮し、友人をいらだたせるのではないかと心配して、そんなことはしないようにと私に懇願したのであった。

5 進士の〈許ヨコ⁽¹⁸⁸⁾〉は私にこう主張した。全宇宙の内には〈理〉あるいは〈太極〉といわれるひとつの実体だけが存在する。それは「時間的」期限も「空間的」限界もなく、本質的に巨大である。これを前提とすると、必然的に天の王及びその他の精霊は単なる事物の作用能力であるか、またはその作用という点から考えられた事物そのものの実体であることになる。さらに彼は、この世界の事物の統御と秩序は、宇宙の諸々の原因との連関、及び個別の物体の配置に依りながら、必然的にすべて〈理〉に由来しており、それを我々は運命というのだ、と語った。

6 進士の〈周クンユ⁽¹⁸⁹⁾〉は断固とした口調で私に、我々「西洋」の神〈天主〉は世界の終末には存在を終えたと語った。そして「とすると、未来永遠にわたって、人類がそれ「神」を天上にもち続けるだろうということをあなた方はどの様にお考えですか。」とつけ加えた。彼は次のような根拠によってそう述べたのである。第一に、二つの名詞が一致するという理由から、〈天主〉は天の王「上帝」のようなものと理解していたからであり、第二に、天の精霊である天の王は、世界とともに、または天と同時に終末の時を迎えるのだ、と確信していたからである。私は、もし仮に我が〈天主〉が天の王やその他の精霊のように〈太極〉の生産物であったとしたら、彼の論拠も正当であろうけれども、両者の間には大きな相違がある、と答えた。そして彼に四原因⁽¹⁹⁰⁾の秩序を説明したのであった。

7 財政審議会議長「戸部尚書」である進士の〈李スンヨ⁽¹⁹¹⁾〉は、死後には賞罰などなく、人間はそこから生れ出て来た空虚へと回歸するのだ、としばしば我々に語った。さらに、唯一の生命をもち全能なる神がいて、天にあって功罪に応じて個々の人間に賞罰を与えるのだ、と我々が主張すると、彼は常にそのような唯一の神とか天国や地獄があるなどということはその教派「儒教」では一度も論じられるのを聞いたことがない、と頑固に否定したのであった。

8 ある時、我々は儀礼委員会「礼部」の官僚（鄭ルンユ）⁽¹⁹²⁾に向って儒教によると来世での賞罰があるのかどうかを質問した。この質問はまず彼を笑わせた。その後で彼は、この世界においては種々の美德や悪徳があることを否定すべくもないけれども、これらは人間が存在を終える時には消滅するのであり、従って、来世を心配する必要は全くなく、この世だけを気にかけねばならない、と語った。

9 私はある時偶然に「周ヤンティエン」⁽¹⁹³⁾と知りあいになった。彼は「儒仏道」三教派の教義に精通していて、数多くの生徒を擁する学校を管理していた。私は彼に、儒教によると天の王「上帝」とは何なのかと質問した。彼は、それが「道士」が「玉皇」⁽¹⁹⁴⁾という名称で、僧侶が「佛」という名称で崇敬している精霊または神である、と答えた。第二に私はその「天の」王は天と同一のものなのかと質問した。彼は、そうだと答えた。第12節第4項に既に述べたのと同様である。それは「理」「太極」「元氣」「天神」「天命」「南人」⁽¹⁹⁵⁾とは中国人が地の夫であるという精霊、あるいは神である）と同じものであるとも答えた。従って、異教徒の読書人によれば、これらの名詞及びその他の名詞は同一の実体の異なる形式にすぎない。

10 第三に、私は、その神が天に先立って生ずるのか、それとも天より後に生ずるのかと質問した。彼は、天と一緒に生ずるのであり、天とその神とは「太極」に起源をもっているのだ、と答えた。

11 第四に、私は、その「天の」王は生きていて知性をもっているのかどうか、人間の行ないの善悪を知りうるのか、そして、それに賞罰を与えるのかどうか、を質問した。彼は、この王がそのような知覚は全く持たないけれども、まるで持っているかのように作用を起す、と答えた。これは、「書経」第一卷第三十五葉に「天は視ることも聞くこともないし、嫌ったり好んだりもしないが、人民という媒介手段を通して、それらの働きを完全に実行している。そして、人民と「理」とが結びついている」⁽¹⁹⁶⁾と述べられているのにも合致している。

12 第五に、私は唯一の天の王しかないのかどうか質問した。彼は、唯一であり、それが天の精霊なのだ、と答えた。

13 第六に、私は、《易经》の教義がほのめかしているように、天の各部分から生じた、天の王に非常に似かよったべつの精霊があるのかどうかを質問した。彼はあると答え、次のように語った。その精霊は氣であつて、その氣は事物の完成に至るまで生成に参与する。それは、地平上の八つの部分でこの氣が引き起す変化から經驗的に知られるようにである。そして、これこそ王という隱喩の下にかくされた本来の意味である、と。

14 さらに私は、もし天の王が生命をもつ存在ではなく、ただの氣があるいは天の能力にすぎないとなると、いろいろな書物に、それ「天の王」が「地上の」王達に意思を通じさせ、その王達は彼らが「政治的」活動を行うための權力を天の王から受けとると信じていたことが述べられている⁽¹⁹⁷⁾事実とはどのように調和しうるのか、と質問した。彼は、この通信がことばによって表わされる方法で行なわれたのではなく、その表現はみな隱喩にすぎないのであつて、王たちが心の中で《理》に従い、身を処していたので、従つて「天の」嚴命によつて行動したことになるのを言おうとするのだ、と答えた。

15 私は皇帝が毎年天に向つて行く犠牲祭は天の王に対してもなされるのかどうか質問した。彼は、天の王と天とは二つの異なつた名称をもつ同一物であり、従つて天に犠牲を捧げるときには天の王にも捧げているのであるし、また、山や川や谷に捧げる犠牲祭についてもそれは同様だ、と答えた。

16 また私は、孔子が病氣にかかつた時、なぜその門人の《子路》が自分のために祈るのを許そうとしなかつたのか、と質問した。彼は、孔子も天あるいは天の精霊と同じものであり、かつ彼は正義と理性に反する行ないを決してしなかつたので、祈る必要がなかつたのだ、と答えた。

17 おしまいに私はこう質問した。儒教の学者達は本物の精霊がいるとは全く信じていないとすると、なぜ国家という場においては、精霊を設定しているのか、と。彼は、それは民衆をその義務にしばりつけておくためである、と答えた。この進士についてただいま報告したことだけでも当の問題の解決には十分である。

18 この他の八人の官僚、進士、及び何人かの博識な人々の意見については触れずにおく。⁽¹⁹⁹⁾ 彼らも上述の諸例と全く同じことを考えている。

(2) キリスト教徒の読書人の考え

19 これから検討していくように、異教徒の進士達のみならず、キリスト教徒の進士達もきちんと秩序立てて尋ねられた場合には、我々の意見を裏づけているのである。まず、ミシエル進士をとりあげよう。

20 この主題について、彼から完全にその考えを聞きだすために、私はそれと気づかれないようにしてある策略を用いた。彼にこう話したのである。イエズス会の日本とコーチシナの神父達⁽²⁰⁰⁾も我々と同様に中国の經典を研究していたのだが、自分達では解決できないいくつかの問題点を発見したので、相談できる博識な読書人に説明を求めてはくれまいか、と我々に依頼してきた、と。さらに、彼らの意図は我々キリスト教徒が加えた解釈という夾雑物なしに、全く純粋な儒教の教義を知りたいということである、と言った。この進士は笑顔でそれを聞き、神父達が悩んでいる疑問点を知らせるくれるように、そして、中国の読書人の考えに従ってそれらを説明しましょう、と言ったのであった。

21 第一に、その教派「儒教」の古典的、正統的書籍は何であるのか、と質問した。彼は、それは五つの經典「五經」、
「四書」、哲学書「性理」⁽²⁰¹⁾「大全」、年代記「資治」⁽²⁰¹⁾「通鑑」である、と答えた。そして、これらの書籍ではしばしばある事柄が述べられていても、それが別なこととして理解されるとつけ加えた。彼はそれによって、深い学識を備えた人々以外のすべての人々には理解し難い隠喩とか図形を用いていることを言いたかったのである。

22 第二に中国の經典の注釈者、主として「宋」代の読書人、は今日でも中国において何らかの権威を保っているのかどうかを質問した。彼はこう答えた。彼らは經典に関して絶大な権威をもっており、古代の經典の經文を修訂し、それなしでは經文中の何物も理解しえない注釈を作りあげたのも、まさにその人々である。試験「科擧」では正確に注釈に合致することを命じられるというのも確かな理由があるのである。というのは、あまり重要ではない事柄につ

いて時には一様でないことがあるにしても、基本的な諸々の点については彼らが常に一致していて、古代人の説に反することは全くないからなのである、と。彼はまた、中国の読書人は、自分たちが目に見ることのできる事物、例えば、五つの人間の秩序〔五倫〕、五つの普遍的な徳〔五常〕、国家の統治などについては十分に議論しうるけれども、全く不可視の事物、例えば天使とかたましいなどについては極めて曖昧にしか論じていないし、しかも甚だしく誤っている、彼らの説にもとづく必要は全くない、とも付け加えた。このキリスト教徒の進士の発言は我々の論争において決断を下すに当り、特別な注意をはらうよう、大書しておかねばなるまい。

23 第三の質問。中国人が不可視の事物を全く認めないとする、犠牲祭は何を対象としているのか。この質問に、彼は頭をふって苦笑しはじめ、その後でこう語った。中国人は本来、宇宙の天、地、そして山々に向けて、その恵みと配慮に感謝するために、犠牲祭を行なう。精霊に関する事については、その存在を確信しているわけではないが、ありうるかもしれないという憶測だけに基き、天地や山々などと精霊とは同一の実体であるとして、一緒にして崇敬している。

24 第四に私は、善人に対する褒賞、悪人に対する懲罰はあるのかどうか質問した。彼は読書人はその点については何も発言していない、と答えた。そして、民衆に道徳を奉じるようにさせようとして、来世の事を何も語らなかったその教派〔儒教〕の著者たちに不満を言いながら、ため息をつき、逆に地獄と天国とを明示した〔佛〕の教派〔仏教〕を称賛したのであった。

25 私がした第五の質問はたましいの不滅性についてであり、天の王の側にいるといわれている〔文王〕のくだりについてであった。彼はこう答えた。そこにあるすべてのなぞは、地の部分は地に帰り、天の部分は天に上って、そこで天そのものである天の王と結合することにあるのであって、ある空想譚によると、詩人は〔文王〕をもちあげようとして、天体はまるで王様のようにであり、そのかたわらで〔文王〕は忠実なしもべ、あるいは家来のように言

っている。

26 この進士の回答によって、読書人の教義に従うと、神も天使もたましいの不滅もそこにはみられないことがわかる。

27 そのしばらく後、〈北京〉で彼は私達に様々な問題について書いた論文をみせてくれたが、その中に『十戒』の注解があった。⁽²⁰³⁾ところで、その注解の中にはわが神父の話を聞き入れた良い点もいくらかあるにはあったのだが、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。その何箇所かを報告しよう。彼は序文の中で、万物の同一の実体であり、それが〈理〉であって、万物の間には外形、及びいろいろの偶有性の他に相違は全くない、と述べている。以上から、ヨーロッパ人に非合理だと思わせてきたことすべてが生じたのである。それは「万物はひとつである。」という原理の結果であり、この原理こそが無神論へとつながっているのである。

28 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った精霊か天使であり、次から次へと続いて現われた、と述べている。中国人の考えによれば、この発言は〈理〉即ち普遍的実体、についてのこととして、理解されねばならない。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各々の事物に帰している。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。

29 同じ序文で〈葉閑老⁽²⁰⁴⁾〉が、天の王、即ち〈天主〉が地上に人間となったのだ、と主張した時にはまさにこのことを暗示したのであった。彼は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ってきた。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である。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。このことばから導びかれる結論は、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。これこそ、なぜミシエル進士がこの節の第4項で述べたように、私が〈銭〉進士に反論するのを望まなかったのかという理由である。なぜならば、ミシエル進士はキリスト教徒ではあるものの、まだこの中国的な考え方に、またもっと正しく言うと、このバビロンの混乱⁽²⁰⁵⁾にも似たこの考え方に囚われていたからである。

30 同じ箇所でのミシエル進士はさらに、孔子の教義は完全無欠であり神の教えと同じものだ、と述べている。この結論も二つの論点から当然導びかれる。「即ち」第一には、賢者達はみな人間の姿をとった精霊であり、第二には、すべての精霊が同一の実体であるということである。従って、この考えでは、賢者達がすべて同じ学問を備え、同一の能力をもつからである。

31 「十戒の」第一⁽²⁰⁶⁾戒の注解で彼は、天と地とを崇敬しなければならぬ、と述べ、また第三⁽²⁰⁷⁾戒では我が「キリスト教の」聖人達にも犠牲祭を奉納することができる、と述べている。これは中国で天地や学者、死者に行なわれているようにである。それも既に何度も述べられたように、万物は同一の実体であり、その実体の一部分であるという読書人達が持っている見解にすべて由来する結果である。

32 万物は同一の実体である、というこの原理は、読書人の教派「儒教」、魔術師の教派「道教」、僧侶の教派「仏教」に共通しているのだ、この進士は、これら三教派に関する彼の論文の良好な部分において、その三教派がひとつの宇宙の原理の確立を目的としていることを立証しつつ、それは我々の聖なる教えに一致しているし、基本的には同じものだ、と言っている。それらの教派には我々の宗教に反するいろいろな事がある、と反対されると、彼は、それらの教派がもとの純粋な教えに従っていた間は、誤りも決して支配的ではなかったのであるが、注釈家達が古代の著者の

考えを正確に解釈しなかったことによって、誤まりを導き入れたのだ、と反論している。こういうわけで、彼は、我々の論文でも、我々の論争の決定においても、双方にうけ入れられ、この方法ですべての人々を和解させうるかもしれない曖昧多義な用語を用いるようにと勧めたのであった。ミシエル進士が我々に示してくれたすばらしい勧告、福音を広めるすばらしい方法というのはこんなものであった。そこからどんな結果が導びかれるのかという判断は賢明な方々にお任せしよう。

33 私⁽²⁰⁸⁾は進士のアタナスの意見を知りたいと思った。彼は特に儒教の学問に打ち込み、窮め尽くそうとして、中国全土の名高い図書館を訪ね歩いた。私の質問に対して彼は文章にもなっている短い命題でもって答えた。以下がその発言である。(1)読書人は人間について論じるが、天については論じない。人間についての事柄は論じるが、神についてのことは論じない。(2)生については論ずるが、死については論じない。(3)現世については論じるが、来世については論じない。(4)形ある事物については論じるが、霊的なものについては論じない。(5)一つの原理について論ずるが、種類の多様性については論じない。(6)読書人はこう言う。「死後には」懲罰も褒賞もないのだから、死を念頭におくことなく行動すべきである。(7)天と人間とはひとつのもの、いわゆる「理」である。(8)最高の善と完成こそが本性の高貴さであって、それには何物もつけ加えない。(9)天の法則は最高の善を本質としていて、かつそれは「人間には」知覚できない。(10)最高の善である本性は始まりも終りもなく、ただ人間の心の中にある。(11)有徳の人は常に幸福で静かな生涯をおくるであろう。以上がアタナス進士の発言である。彼は、我々がこれらの教義の諸点について論難し反駁しなければならぬ、と語った。

34 私はさらに進士のポール「徐光啓」の意見も知りたいと思った。彼は次のように正直に認めた。天の王「上帝」が我々「キリスト教」の神でありえるはずはなく、古代の読書人も近代の読書人も神についての知識を持ちあわせていないことを彼は確信している。しかし、我々「イエズス会」の神父達は、もっともな理由から、また主として読書人

を離反させないために、天の王に神の名称を付与するのが適當であると判断したのであるから、真の神に付与される諸々の属性を天の王に付与するのも大いに正しいのではなからうか。たましいに関することについて、彼は中国人がいくらかの知識は持っているが、とても混乱したものである、と考えている。

35 進士のレオン「李之藻」と挙人のイニヤス「孫元化」、そしてほとんどすべてのキリスト教徒の読書人は、現代の読書人がみな無神論者であつて、注釈家の解釈のみに依拠していることを素直に認めた。それにもかかわらず、中国人に我々を適合させるためには、近代の注釈家が言った事を気にしないで、我々にとって好ましい經文に注意を集中するように勧めたのである、ここにこそ我々の問題と論争の焦点がある。よりよい方針を決定するためには聖靈の「知恵の」光を切に乞ひ願わずにはいられない。私見では、それこそ最終的結論であるように思われるので、次の節で考察することにしよう。

⁽²⁰⁸⁾ その節は欠落している。それは大変有用であつた。しかし、この論文は不完全であるにしても、当の主題を理解しようとする者にとって、満足するに足るものであり続けている。

〔完〕

注

- (146) これ以下、この項の末尾までラテン語テキストは次のようになつてゐる。‘Vnde oritur suum celebre Axioma Vnum’
Voè ie ti id est Omnia sunt Vnum, aliud que simile, Kè Voè Kium, li id est rerum naturam, proprietatemque
exaurire: hoc est rerum esse intelligere usque ad ultimum quod sic. つぎ、liは「万物一体」と「格物窮理」の説明なのである。フランス語テキストが後者をスペイン語の格言であるかのようにとっているのは誤解であるので、訂正して訳しておいた。

- (147) ①‘Vocatur Vu Kie id est principium invisibile’ つぎ、vuは「無極」という表現について論ずる。

- (148) ②‘Vocatur Tai Kie hoc est principium primum & summum’ kieは「太極」という表現について論ずる。

- (149) ③‘Vocatur Tai Hiu id est per magnum vacuum, summa que capacitas’ hiuは「太虚」という表現について論ずる。

- (150) ① 'Vocatur Tai ie Id est summa Unitas' ㄐㄐは「太一」という表現について論ずる。
 (151) ① 'Vocatur hoen tun hoc est mixtum, seu aggregatio' ㄐㄐは「渾沌」という表現について論ずる。
 (152) ① 'Vocatur Hoen lun Id est conglobatum, aut Sphericum' ㄐㄐは「渾淪」という表現について論ずる。
 (153) ① 'Vocatur Hum mum Id est maximum inane' ㄐㄐが何を指しているのか不明。
 (154) ① 'Vocatur iuen Ki id est originalis aut primogenius Aer' ㄐㄐは「元氣」という表現について論ずる。
 (155) ④ 'bonne Philosophie' ④ 'buena Philosophia' ㄐㄐが何を指すのか未詳。下文の ㄐㄐ内は ④ 'actiones sunt suppositorum' ㄐㄐㄐㄐㄐㄐ。
 (156) ① 'Vocatur Tien cai Id est Res quae in coelo existit, et quae à coelo continetur' ㄐㄐが何を指しているのか不明。
 (157) ① 'Vocatur Tien mim hoc est Coeli donum' ㄐㄐは「天命」の表現について論ずる。ラテン語テキストに従うと「天からの贈りもの」と訳すべきであり、スペイン語テキストも同様であるが、フランス語テキストに従った。
 (158) ① 'Vocatur Tien Tao Id est coeli regula' ㄐㄐは「天道」という表現について論ずる。
 (159) ① 'Vocatur Yoe Sim hoc est rerum essentia seu natura' ㄐㄐは「物性」という表現について論ずる。
 (160) ④ 'les causes particulières' ④ 'las cosas particulares' に作り、ㄐㄐはスペイン語テキストに従う。
 (161) ① 'Vocatur Chi Chim Id est summum soliditas aut plentudo' ㄐㄐは「至誠」という表現について論ずる。
 (162) 即ち、『中庸章句』第二十章「誠者天之道也」以下の「誠」に関する叙述を指す。
 (163) これはフランス語テキストにはないが、スペイン語テキストに従って加えた。
 (164) スペイン語テキストでは、この後の第17項から第19項までを省略している。フランス語テキストは省略した部分をとばして項の番号を続けてしまっている。また、この部分の表現も誤ったものになっているのでスペイン語テキストに従った。
 (165) これが『論語』のどの部分を指すのか不明。「公治長」第12章をいうのかもしれない。
 (166) 下文の第20項の「第二の回答」とあるのに対応させ、スペイン語テキストに従って付け加えた。
 (167) ④ 'quantidad coena' フランス語テキストは固有名詞のように誤解している。ただしㄐㄐが何を意味するか不明。
 (168) 『性理大全』卷二十六「天下未有無理之氣。亦未有無氣之理。」「無是氣則是理亦無掛搭處。」同・卷二十六「理却無情意。無計度。無造作。只此氣凝集處。理便在其中。……若理則只是箇淨潔空闊底世界。無形迹。他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。」などをはじめとして卷三十四にも「理」についての記述が集められている。

- (169) これは『禮記集説』卷八「祭法」篇に祭祀の対象が列挙されている事をいう。
- (170) スペイン語テキストに従えば、この一節は「従って、中国の読書人は非常に愚かであるか、あるいは、自分の内面に注意を向けることなく、うわべだけの敬神をよそおっているかであるという極めて重要な事実を結論とすることができる。」と訳すべきであり、この方が論旨にもそい、わかりやすくもあるが、ここは一応、フランス語テキストに従っておいた。
- (171) ⑩『le premier moteur』これはふつう神と同義とされた語である。スコラ神学では運動の無限溯及の否定から第一の動者としての神の存在を証明する。『神学大全』第一部第三問第三項の神の存在証明の第一の道がそれである。これはアリストテレス『自然学』第八卷の第一動者の措定に基づいている。ここでは神ではないが、この世界の運動の最も根元に「理」があることを示すために用いられたと思われる。
- (172) 『性理大全』卷三十五「朱子曰……心者一身之主宰。」
- (173) 『尚書』舜典「二十有八載。帝乃殂落」に本づく。
- (174) 『書經集伝』卷一「舜典」「殂落。死也。死者魂氣歸于天。故曰殂。體魄歸于地。故曰落。」
- (175) 『性理大全』卷二十八の「論生死」の部分をさす。
- (176) 『性理大全』卷二十八「合而生非来也。盡而死非往也。然而精氣歸於天。形魄歸於地。謂之往亦可矣。」ここで「来」「往」というのは「氣」についてであって、この訳文のように「宇宙の本性」（天理か）が往来するわけではないと考えられる。
- (177) 前注（20）、及び第2節第3項参照。
- (178) 「遊魂」の語が經書にみえる最も代表的な例は『易』「繫辭上傳」「精氣為物。游魂為變」という箇所であるが、他の書籍にもしばしば見出される。
- (179) マテオ・リッチの著書 *Della entrata della compagnia di Gesù e christianità nella Cina* はフランドルのイエズス会士ニコラス・トリゴー (Nicolas Trigault, 1577-1628) によって編集され、ラテン語訳されて一六一五年に *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societas Jesu* (『イエズス会によって行われた中国へのキリスト教の遠征』) と題して刊行され、翌一六一六年に *Histoire de l'expedition chrétienne au royaume de la Chine entreprise par les PP. de la compagnie de Jesus* (『イエズス会の神父達によってなされた中国へのキリスト教遠征の歴史』) というフランス語訳が刊行された。ここでの『歴史』とはこの仏訳を指す。以下の引用文はスペイン語テキストはラテン語版から、フランス語

テキストはフランス語版から引用されている。他に独、西、伊訳などが十七世紀に刊行され、最近、英訳から重訳された中国語訳『利瑪竇中国札記』（中華書局・一九八三年）も刊行されている。リッチの報告書は後に刊行されて、川名公平訳『中国キリスト教布教史』全二冊（岩波書店）という秀れた日本語訳がある。

（180）一九七八年に刊行されたフランス語訳新版（Desclée de Brouwer Bellarmin 刊）により、その部分を訳出しておく。「従って中には結局のところ無宗教だと素直に認める者も何人もいる。さらに、うわべだけの軽信によって自分自身を欺いている人々はそのほとんどが等しく無神論という極めて重大な誤謬の中におちこんでいる。」

（181）本文前掲書第一巻第十章では中国人が「真の神」への信仰を所有していたことをはっきり示す部分はない。第十章の冒頭には「上帝」という至高神についての記述はみえている。

（182）第11節第2項に既出。

（183）第11節第13項に既出。

（184）前注（96）参照。以下の発言の内容も前注（97）と一部は対応する。

（185）⑥‘Chen Mo Kien’ 未詳。

（186）この当時の日本中国管区長はヴァレンティン・カルヴァリョが一六一一年から一六一七年までその任にあり、その後、マテウス・デ・コウロス、フランシスコ・パチエコがそうであったが、カルヴァリョ以外は中国のこの上帝の用語問題に積極的に関わった形跡はない。カルヴァリョについては前注（6）及び序文参照。

（187）銭象坤（一五六九—一六四〇）字は弘載、号が麟武。会稽の人。官は礼部尚書に上る。『明史』卷二五一に伝がある。

（188）⑥‘Sui Io Ko’ 未詳。

（189）前注（98）に既出。未詳。

（190）始動因、質料因、形相因、目的因のアリストテレス四原因説である。

（191）⑥‘Li Sung Io’ これも誰を指すのか明らかではないが、この当時の戸部尚書を『明史』卷一〇二「七卿年表二」天啓三年、同四年条について検索すると、李宗延が最も当てはまるように思われる。ラテン語テキストには ‘Praefectus de Hu pu cham xu, simulque ‘Tu cha iuen’ つまり「都察院を兼任した」とあるからである。李宗延については『明史』に伝はなく、『東林党人榜』に姓名が挙がっているのが知られるのみである。

（192）⑥‘Ching Lun Lu’ 未詳。

- (193) ⑥'Chen Tang Tien' 未詳。
- (194) ⑦'Jo Hoang' 道教の最高神の一(これは表現がややおかしいが)である「玉皇」を指す。北宋時代に玉皇と国家祭祀の最高神、皇天上帝とを同一視して、国家祭祀の中へ入り込む。これについては山内弘一「北宋の国家と玉皇」(『東方学』第62輯・昭和五十六年七月)にその経緯が考察されている。
- (195) ⑧'Zan Yin' これが何を指すのか不明。「南極老人星」を指すか。
- (196) 前注(99)参照。最後の一句は蔡伝に「言天人一理。通達無間。民心所存。即天理之所在。」とあるのによる。
- (197) これが中国の天命思想を指すことは明らかである。例えば『詩』大雅「皇矣」にみられるように上帝が地上の君主に対して勧告することをいっている。
- (198) 『論語』述而・34「子疾病。子路請禱。子曰。有諸。子路対曰。有之。誅曰。禱爾于上下神祇。子曰。丘之禱久矣。」による。
- (199) ラテン語テキストではこの八名の姓名、出身地、官名が示されているが、ここではそれらが確定できていないことから、挙げずにおく。
- (200) この上帝その他の用語の問題が日本のイエズス会士から提起されたことは序文にも示されているが、その後論争に日本人、ルイス内藤も参加し、また、ベトナムの宣教師からもコンゴバルドの見解に対して賛否両論が表明されたことは、Henri Bernard: 'Un Doissiere bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois' (*Recherches de Science Religieuse*, 36, 1949, pp. 25-79) に論じられている。またベトナムの用語の問題については Cadéire, L.: 'Le Titre divin en annamite' (*Revue d'Histoire des Missions*, décembre, 1931) に論じられている。
- (201) ⑨'Tien Kien' ポルトガル語テキストは'tum kien'に作る。明らかに「通鑑」であろう。
- (202) 前注(20)参照。
- (203) 丁志麟撰『楊淇園先生超性事蹟』には楊廷筠の著作に『西学十誠註解』があったことが示されている。筆者未見でありヨーロッパの各図書館の目録にもみあたらない。
- (204) 葉向高(一五五九—一六二七)字は進卿、号は台山。福清の人。官は吏部尚書兼東閣大学士に至ったので「閣老」と呼ばれている。魏忠賢の擅權に当たってもその地位を保って東林党人士の保全に努めた。『蒼霞草』『同統草』『餘草』という文集が残っている。『蒼霞餘草』巻五「西学十誠初解序」は天啓四(一六二四)年秋の日付をもち、次のような記述がある。

「惟謂天主降生其國。近于語怪。然聖賢之生。皆有所自。其小而有功德於人者。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。安得有許多力量夫。既生于東。又安知其不生于西乎。」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。なお、これについては、Standaert, N.: *Yang Tingyun*, 1988, pp. 186-188 に論ずるところがある。

(205) 「創世記」第十一章の言語の混乱のように孔子とイエスとシャカを混同して、キリスト教に混乱をもたらすことをいうのであるうか。

(206) 『天主教要』『天主十誡』に「一欽崇一天主。萬物之上」とされている。

(207) 同上「三守瞻禮之日」

(208) 未詳。

(209) これは、フランス語、スペイン語、ラテン語、ポルトガル語すべてのテキストに付されている。ロンゴバルドの原稿の欠損により、抄写した者の加えた注記である。