

## 他者の発見と自己の再発見化

——明清時代の中国とヨーロッパとの思想接触<sup>1)</sup>

新居 洋子

はじめに

異なる環境で育ち、異なる言語や社会常識を持つ人同士が出会い、対話する。今日、国際交流というところにかく開放的で華やかな印象を持たれているし、実際、国家から民間にいたるあらゆるレベルで国際交流の促進が掲げられている。それだけ国際交流におけるポジティブな意義が広く認められているということだ。筆者自身、これまで国際シンポジウムや海外学部生向けサマープログラムの運営を担った経験もあり、こうした交流が担う意義の大きさという点ではまったく異議が無いのだが、その一方で、交流の実際の現場では必ずしも楽しいことは

かりが起こるわけではないのもまた事実である。異なる文化を持つ人同士の出会いが、それまでの互いの常識では考えられなかった悲劇を生み出すことすらある。

これから紹介するのは、アヘン戦争直後の道光二三年（一八四三）孟夏（五月）の序文が付せられた、慵訥居士というペンネームの人物（本名、生年月日は不明）が出版した『咫聞録』という筆記小説（今風にいえばエッセイ集）である。その巻四「送鐘」という章には、次のような話が語られている。

広東はたいへん栄えている地域であり、とくに舶来品が重宝がられている。民間でめでたいことがあると、〔舶来品を贈り〕その美しさ豪華さを競わない

者はない。以前、ある高官の誕生日に、官紳士商はみな珍しい貴重な品々を贈り、ご機嫌を取ろうとした。ある外国人の貿易商は考えた、内地の宝物は官府にみな揃っており、ただ舶来の品のみは貴重である。そこで大枚をはたき、西洋の自鳴鐘を買い求めた。これは高さが五尺あり、仕掛けが精巧に動き、色々な音が調和し、時間通りに時刻を示し、いささかもずれることが無い。時期を見計らって送り、長寿の祝いとした。

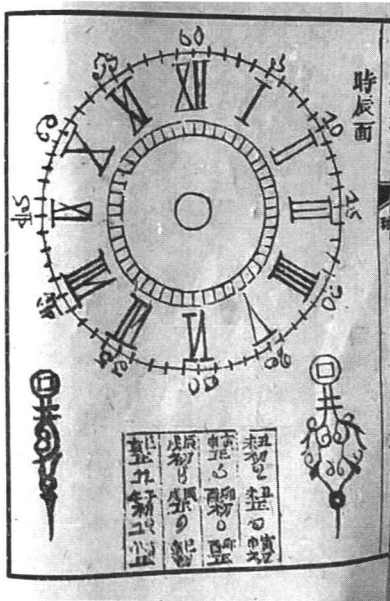
広東は古代から南海貿易の主要な窓口として栄え、唐代以降はとくにイスラーム商人が進出し、彼らの居留地（蕃坊）が形成されるなど中国を代表する国際都市のひとつであった。明代には海禁政策が敷かれたが、かえって日本など海外各地とのあいだで密貿易が盛んになり、そこに東進してきたポルトガル商人も参入し、さらに一五五七年には明朝を悩ませた倭寇の撃退への協力の見返りなどとして、マカオの居住権がポルトガルに譲られた。このマカオを経由し、広東から明朝域内への進出を果たしたのがイエズス会宣教師ルツジェリ (Michele

Ruggieri、中国名は羅明堅、一五四三〜一六〇七) およびリッチ (Matteo Ricci、利瑪竇、一五五二〜一六一〇) である。こうして広東は、中国内地での活動を目指す宣教師が最初に逗留し、活動を展開する地となった。

さらに清代に入ると海禁が解除されるとともに、海外との貿易を管理するため四つの海関が設置される。なかでも広州に置かれた粵海関は西洋との貿易の窓口の役割を果たすようになり、各東インド会社などのファクトリー（商館）が立ち並ぶ広州には、シーズンになると欧米の貿易商が逗留した。『咫聞録』は出版自体がおそらくアヘン戦争の直後頃なので、そこで描かれているのはおそらく上記のような、アヘン戦争より前の広州の姿であろう。

また自鳴鐘とは、ヨーロッパで作られた機械仕掛けの時計を表す訳語である。この時計はしばしば豪華な装飾や音楽の鳴る仕掛けを伴っていた。中国宣教の先駆者ルツジェリやリッチは中国内地に拠点を得るため、広東の官憲らの歓心を買う目的で、自鳴鐘などの貴重品を彼らに贈っていた。<sup>3)</sup> リッチは広東から南京などの地を経

て、一六〇一年には北京へ上り、万曆帝への贈り物を献上するが、そのなかには聖像や聖書、楽器のクラヴィコードなどとともに「自鳴鐘二架」も含まれている。こうして宣教師がもたらして以来、自鳴鐘は官僚や宮廷の世界において珍重された。なお清代後半の嘉慶一二〜二〇年（一八〇七〜一八一五）には、中国人自身による自鳴鐘の仕組みの解説書、徐朝俊『自鳴鐘表図表』が編纂された。【画像一】は時計部分の文字盤の図解である。



【画像一】

さて元の物語に戻ろう。貿易商から豪華な自鳴鐘を贈られた高官はさぞかし喜んだであろう…と思いきや、事態は思わぬ方向に転がっていく。

〔高官の〕使用人は名刺を取り次ぎ、外国人の貿易商が〔自鳴〕鐘を送ってきた、ぜひお目にかかって長寿のお祝いを述べたいと申し立てますと伝えた。すると高官は色を失い、カンカンに怒り、「自分は人臣として望めるだけの地位を極め、百歳の長寿を全うしたのだ。ほかのものなら何でも送って構わないのに、なぜよりによって〔自鳴〕鐘を送ってきたのか。〔鐘〕と〔終〕は、字は異なるが音は同じであり、〔これを送ってくるとは〕まったく心身ともに驚きふるえさせてくれるものだ。この貿易商は明らかにこれを通して私を呪うつもりだろう、まったく憎むべきことだ。」

〔鐘〕は中国では一般的に時計を指す言葉であり、現在のピンインでは zhōng（第一声）と発音する。そして〔終〕の発音もまた、現在のピンインでは zhōng（第一声）である。ゆえに「送鐘」は、死に目にあう、死に水

を取るといふ意味の「送終」に通じる。そのため中国では人に時計を贈るのは縁起が悪く、無礼であるといふのは中国文化の常識のひとつである。しかしそのような常識を知る由もない貿易商は、このタブーを犯してしまい、とんでもない誤解を与える結果を招いたというわけだ。さて結局、この自鳴鐘はどのような運命を辿ったのか。

〔高官は〕すぐに人をやり、〔自鳴〕鐘を大堂に運ばせ、鉄の杵扨〔槌のようなものか〕で打ち壊した。さらに貿易商を梟に護送して尋問させ、かつ〔誕生日を祝う〕宴席にも加えなかつた。貿易商は人に頼み込んで許しを請うたが、かなわなかつた。貿易商は〔自鳴〕鐘によって勢力を伸ばさんと欲したのだが、結局はかえって鐘によって禍を招いてしまったのである。<sup>6)</sup>

以上の物語は「ある外国人の貿易商」と広東の「高官」が出会わなければ起こらなかつた、その意味では国際交流から生じた悲劇（やや喜劇寄りではあるが）といえるだろう。しかしじつは筆者が注目したいのはその点

ではない。この貿易商と高官による一連の出来事をおそらくどこかで耳にし、自らの筆でもひとつの物語として描いた慵訥居士の視点とはどのようなものか。慵訥居士はこの物語を通して、普段の言動だけでなく贈り物をするときにも「審音」すなわち（TPOをわきまえた）適切なものを見極めることが重要だということを伝えたかつたと述べているが、そうした教訓とは別に、「時計を贈ることを忌む」ことを自らの文化の独自性として意識し、それを軸として物語を構成したことは明らかである。つまり確かに「送鐘」をめぐる文化の違いは、互いに災難（貿易商にとつては当然だが、高官にとつてもめでたいときに謂われなく嫌な思いをさせられたのだから、やはり良い気分ではなかつただろう）を生じたが、しかし一段上の視点から見れば、この話を通して慵訥居士に自らの文化の独自性を意識させ、それを軸にこの興味深い物語を書かせもしたのである。

つまり異なる文化を持つ者同士の出会いは、他者を発見するだけでなく、それを通して新たな視点から自己というものを再発見するきっかけにもなる。それゆえにそ

の現場では気まずさや誤解や反発を生じもするのだ。しかしその一方で、この出会いや互いの葛藤が大きな創造性を引き出す、かけがえのない契機ともなることもまた見過ごせない事実であるように思う。本稿ではこの点に注目し、明清時代の中国とヨーロッパとのあいだで展開された思想交流が、いかに他者の発見および自己の再発見に結び付き、さらにそこから何が生み出されたのかを見ていくことにしたい。

なおこの時代の中国とヨーロッパとの思想交流は、大部分が宣教師を経由しており、中国からヨーロッパへ、ヨーロッパから中国へという双方向においてさまざまな情報が翻訳を経て、伝達された。このうち宣教師による翻訳を経てヨーロッパへ伝わった中国像や、そのヨーロッパにおける思潮との相互作用については、すでに拙著<sup>〔1〕</sup>にて論じたので、本稿では中国の人々におけるヨーロッパ文明との出会いに重点を置いて論じたい。

## 第一章 宣教師という他者との接触

### (一) 宣教師による「適応」の試み

明清時代の中国におけるカトリック宣教師のうち、大部分を占めたのはイエズス会士（以下、在華イエズス会士）であり、もつとも早く、また広範囲で活動を展開したのも彼らであった。こうした中国でのイエズス会宣教師が、現地の文化や習俗をまったく否定し、それらに取って代わるものとして自分たちの文化を丸ごと持ち込むというよりも、しばしば現地の文化や習俗に妥協したり、それらの概念や形式を借用したりすることで宣教の促進をはかったことはよく知られている。この方針は「適応主義 (Accommodatio)」と総称され、中国より前にインドや日本などでも用いられた方式とされる。ただし、彼らはいかなる地域でも一から十まで妥協するわけではなく、現地の人々の「理性」への信頼度や、そもそもカトリックの教義との兼ね合いなどに応じて適応の範囲にはつねに限界があったし、また適応は決して一方的な営為ではなく、現地からのさまざまな作用によって変化もしている<sup>〔2〕</sup>。

中国宣教における適応の対象はおもに儒教であった。イエズス会は日本でも中国でも、ほかの修道会に比べる

と支配層の人々との交友関係の構築に努め、彼らのネットワークを宣教拠点の獲得や拡大に利用したが、中国で社会的上昇を果たすには儒教の知識や規範を体得し科挙に合格することが不可欠であったため、支配層をなす士大夫らは基本的に儒教知識人であり、彼らとの交友には儒教の知識が不可欠であった。そして身に付けた儒教の知識を生かし、それらを借用しながらキリスト教を宣伝するという手法を取ったのである。たとえばリッチは、士大夫の協力を得ながら漢文を用いて数々のキリスト教教義書や、ヨーロッパ科学の解説書を出版しているが、なかでも広く読まれた教義書『天主実義』（一六〇三）では、キリスト教でもっとも重要なデウス(Deus)という概念を、儒教の経書に現れる最高存在としての「上帝」に即して説明している。「天主」とは、もともとルτζェリらが中国での活動初期に、滞在していた広東肇慶の天寧寺の辺りで知り合った若者が、祭壇に「Deo Deo (天主)」という名を刻み、祀っているのを見て、デウスの訳語として採用されたようである。キリスト教も「天主教」と呼ばれるようになったが、リッチは「わが

天主(デウス)とは、すなわち古経書で称せられるところの「上帝」なり」などと断定的に述べたのであった。

また儒教では天、祖先、孔子を祭る儀礼がもつとも重要だが、天主教の信者がこれらの儀礼に参与できるのは在華宣教師を悩ませる問題であった。リッチは、中国で天地を奉敬するのは「蒼蒼の天」つまり物質としての天を崇めているのではなく、そこに天地を主宰する天主の存在を見ているのだと述べており、また祖先や孔子に対しては神として崇めたり祈願したりするのではなく、彼らへの感謝と尊敬を表しているに過ぎないのだと述べる。<sup>(12)</sup> こうして天の祭祀はデウスへの崇敬に通じるし、祖先および孔子の祭祀は世俗の次元に属するので、いずれもキリスト教信仰と矛盾しない、という独自の解釈を打ち立てたのであった。

さらにリッチは、現地の士大夫らとの交際のなかで、彼らがヨーロッパの世界地図や数学、天文学などの科学に強い関心を寄せていることを知った。そこで「右手は神に仕えるのに使い、左手は科学を広めるのに使う」すなわち宣教の促進のため、ヨーロッパ科学の知識も並行

して広めるといふ方法を取つていく。<sup>(13)</sup>

## (2) 天主教およびヨーロッパ科学を受け入れた士大夫たち

こうしてリッチチら最初期の在华イエズス会士による「適応」的な方針は、一定程度功を奏している。たとえば後に礼部尚書という高位に上ることになる士大夫の徐光啓（一五六二―一六三三）は、早くからリッチチの噂を聞きつけ、彼のもたらした世界地図などに関心を持ち、一六〇〇年に本人との面会を果たした。これは比較的軽い接触で終わったが、進士及第の前年である一六〇三年に、改めてリッチチの同僚ダ・ローシャ（João da Rocha、羅儒望、一五六五―一六二三）らに天主教についての教えを請い、「天主実義」の草稿などを読み、ダ・ローシャらと議論を交わした。そして洗礼を受け、「保羅」つまりパオロ（Paulo）という洗礼名を与えられるに至る。<sup>(14)</sup> 徐光啓は進士に及第した後、翰林院庶吉士として官途を歩み始めるが、北京にて再びリッチチに出会い、二人はユークリッド『原論』の漢訳書『幾何原本』（一六〇

七）をはじめ、ヨーロッパの科学や哲学に関する多くの漢訳書を協力して編纂、出版した。

徐光啓は、北京でのリッチチの様子およびその教えについて、古代ローマの哲学者エピクテトスの『提要』の漢訳書であるリッチチ『二十五言』（一六〇四）に寄せた跋にて、次のように述べている。

これ（リッチチの上京）以降、四方の人士でリッチチ先生を知らぬ者は無く、あらゆる博雅名流の人士で、首を伸ばして一目会いたいと願わぬ者は無かった。……思うにその学は目の届かぬところは無く、とくに重んじるのは上帝に誠を尽くし、たゆまず天主に仕えるの<sup>(15)</sup>を旨とすることだ。<sup>(16)</sup>

そもそもリッチチの書物に寄せた文章なので、彼を褒める意図での誇張はあるだろうが、士大夫のあいだでのリッチチの人気ぶりが窺える言ではある。またその教えの核心が「上帝」に誠を尽くすことにある、と述べられていることから、デウスを儒教の上帝に重ね合わせるというリッチチの解釈方法が、士大夫の側でも早い段階である程度受け入れられていたことが分かる。

さらにリッチらの伝えたヨーロッパ科学は、士大夫の世界観に大きな作用を及ぼしたのみならず、明や清の王朝運営とも密接な関わりを持った。中国では伝統的に暦の制作と頒布が王朝事業であり、暦を正確に保つことは王朝の威信に関わる重要な課題であった。明朝は元朝の授時暦をもとにした大統暦を施行したが、実態とのずれが顕著になるにつれ、根本的な対策が求められていた。そこで採用されたのがヨーロッパ天文学であり、暦の改訂を行うための部署「暦局」が設置され、ここで士大夫と宣教師が協力して新たな暦の制作を進めた。こうして作られた新しい大規模な暦書『崇禎暦書』（一六三二）は、結局明朝が間もなく倒れたために明代では施行に至らなかったが、この暦書の編纂に参与し、清朝に仕えた宣教師アダム・シャル（Johann Adam Schall von Bell、湯若望、一五九二～一六六六）が『崇禎暦書』にもとづく『西洋新法曆書』（一六四五）を順治帝に献呈し、清朝の暦として採用されるに至った。

またリッチが中国にもたらしたもののなかで、世界地図はとくに広く影響を与えた。このことはヨーロッパで

Le Père Mathieu Ricci.



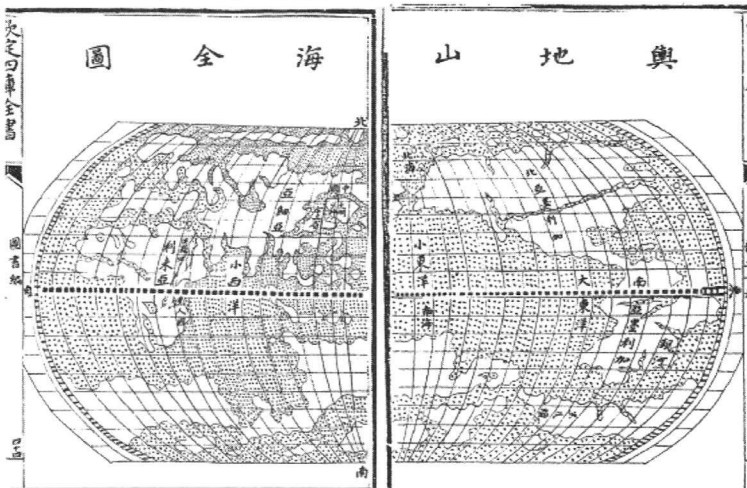
【画像二】

も有名だったようで、フランス在住のイエズス会士デュ・アルド（Jean Baptiste du Halde、一六七四～一七四三）が、在华イエズス会士の報告をもとに、中国に関する最新情報を集めた『中国および中国タタールの地



理、歴史、年代学、政治、そして自然に関する地誌 (Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise) (一七三五) を見ると、挿画のひとつであるリッチの肖像画の銅版画では、リッチが右手で十字架を指し、左手で世界地図らしき巻いた紙を持っている【画像二】<sup>17)</sup>。ちなみにこのデュ・アルドによる大部の著作は、一八〜一九世紀のヨーロッパで中国に関するもっとも重要な情報源のひとつとなった。

リッチがもたらした世界地図とは、『山海輿地全図』(一六〇〇)、『坤輿万国全図』(一六〇二)、『両儀全覧図』(一六〇三) などいくつかの版本があり、大航海時代のヨーロッパにおける世界地理の最新知識を盛り込んだオルテリウス『世界の舞台 (Typus Orbis Terrarum)』(一五七〇) やメルカトル『航海用の新しく、より完備された地球の図 (Nova et Aucta Orbis Terrae Descriptio ad Usum Navigantium Emendate Accommodata)』(一五六九)、プランシウスによる複数の世界地図(一五九二〜一五九四) をもとにし<sup>18)</sup>、徐光啓と同じく洗礼を受け



【画像三】

た士大夫の李之藻（一五七一—一六三〇）らの協力を得て漢訳されたものといわれる。地球が球体であることを前提とした楕円投影法を用い、「亜細亞（アジア）」、「歐羅巴（ヨーロッパ）」、「利未亜（リビア）」すなわちアフリカ、「北亞墨利加（アメリカ）」、「南亞墨利加」、そして南半球に広がっていると考えられていた架空の「墨瓦蠟泥加（メガラニカ）」という六つの大陸からなる世界の姿を示し、士大夫たちに驚きを与えた。そののみならず、馮応京『月令広義』（一六〇二）や章潢『圖書編』（一六一三）など明朝を代表する士大夫の著作では、リッチの世界地図が模写されており（いずれも『輿地山海全図』との題名を伴っている）、<sup>(19)</sup>再生産も盛んにされていたことが分かる【画像三】。

## 2. 他者への反発から自己の再発見へ

### (1) 批判をよぶ天主教——仏教人士たち

しかし当然ながら、宣教師に対する反応は好意的なものばかりだったわけではない。まず鋭い反発を示したのは仏教の僧侶たちであった。ルτζェリヤリツチをはじめ

めとする在華宣教師は、活動開始当初から仏教を競争相手と見定め、『天主聖教実録』や『天主実義』など漢文による教義書を通して空や輪廻転生、殺生戒といった仏教の教えを頻繁に非難していたのだから、当然であろう。明代仏教を代表する浄土宗の雲棲株宏（一五三五—一六一五）、臨濟宗の費隱通容（一五九三—一六六一）、天台宗の智旭（一五九九—一六五五）らはそれぞれ、宣教師のいう「天主」とは「大梵天王が統べる十億の世界の中の我々の世界一つを統括するにすぎない切利天」<sup>(20)</sup>だとし、また宣教師は天主のみが始まりが無く終わりも無い存在だとするが「天地も鬼神も虚空も本来無始無終」<sup>(21)</sup>だとするなど、激しい天主教批判を繰り広げた。

ただし仏教と天主教の互いに対する批判は、決して互いに閉じた形でのみ行われたわけではない。例えば雲棲株宏や虞淳熙（一五五三—一六二一）といった仏教側の人士とリツチとのあいだには書簡を通じた活発な議論があり、その内容は「辨学遺牘」（一六二四頃）という書物にもなっている。<sup>(22)</sup>

ところで前述のように、リツチをはじめとする在華イ

エズス会士は基本的に適応主義を取り、儒教経書概念を借用し、儒教の儀礼に妥協した形での宣教を進めていた。しかしだからといって、必ずしも儒者からの全面的な支持が得られたわけではない。例えば天啓二年（一六二二）の進士で、礼部尚書という高位にまで上りつめた蔣德璟（一五九三〜一六四六）は明朝を代表する士大夫の一人だが、彼は雲棲株宏や費隱通容ら仏教の僧侶や、南京礼部侍郎などを歴任した沈淮（一五六五〜一六二四）<sup>(3)</sup>といった士大夫らによる天主教批判の論説を集めた『明朝破邪集』（一六三九年頃）に序文を寄せ、宣教師たちが「わが儒教の天につかえるという教えをこつそり盗み取り、天主はわが中国の奉じる上帝のことだとしている」<sup>(4)</sup>などと辛辣な評を披露している。

## (2) 天主教を批判した士大夫——王啓元『清署経談』の例

こうした天主教の批判者のなかでも、王啓元（一五五九年頃〜没年不詳）はとくに注目に値する人物のひとりである。彼に関する先駆的業績を残した陳受頤によれ

ば、王啓元は柳州府馬平県（現在の広西チワン族自治区に位置する）の人で、天啓壬戌（一六二二）に進士に及第し、翰林院檢討を授かったが間もなく高齢のため辞職を願ひ出て帰郷し、生涯著述に努めた<sup>(5)</sup>。その代表的な著作が『清署経談』である。これは天啓三年（一六二三）の序文が付せられており、全二六巻からなる大著だが、現存する原本は台湾の中央研究院歴史語言研究所傅斯年図書館所蔵本のみとされる。筆者は二〇一五年四月から九か月間、同研究所に訪問学人の身分で滞在した際、王汎森教授からの教示によってこの原本を閲覧する機会に恵まれた。なお二〇一七年二月に上海古籍出版社から点校本が出ている。

『清署経談』の全体的な主張は、唐の頃に形をなし、宋代から明代にかけて隆起していた三教（儒教、道教、仏教）合一の思潮を批判し、儒教の一尊をと見え、とくに儒教における「神道」としての側面を新たに打ち出すとともに孔子の位置づけを高めようとするものとなっている。そしてこのような儒教のある種の神聖化において、明代の天主教の浸透とそれに対する王啓元の危機意

識が大きなきっかけのひとつとして働いたことが、陳受頤によって指摘されている。<sup>26)</sup>このことは、当時の士大夫が宣教師および天主教という他者を知り、これらへの反発を示すのみにとどまらず、反発を通過点としてさらに儒教という自己の文化の再認識、再編成へと向かった事例として、本稿にとって重要である。そこで以下、王啓元による議論を、原文に即してやや丁寧に追っていくことにする。

### (3) 儒教と孔子をめぐる王啓元の問題意識

まず『清署経談』序文から見えていくことにしよう。この部分では、王啓元の問題意識と執筆目的が端的に示されている。

おおいなるかな我が太祖高皇帝は、天下を新たに開くにあたつて、庠序〔学校〕郷會〔科挙の郷試と会試〕の制度を定め、〔儒教以外の〕二氏〔道教と仏教〕百家をことごとく退け、もっぱら孔子のみを尊ぶことを定められた。皇皇たるかな大聖人の制は、まことに漢や唐、宋を越え、〔上古の理想的な統治

が行われたと伝えられる〕二帝三王に直接連なるほど優れており、万世の大功あり。……どうしたことか最近では、講学の徒は仏氏をやたら持ち上げ、孔子を軽んじ、しかも西洋の人はまた天主の説をとえ、中国で古来尊ばれてきた上帝と混同させ、見分けがつかないようにしている。ああ、これは儒者の過ちであり、中国の恥である。<sup>27)</sup>

冒頭で称賛されている明朝の太祖洪武帝の事績とは、まず洪武二年（一三六九）に各州や県に学校を設立せよとの詔を発し、併せてこれら県学などの学生である生員への俸給制度や、会試に合格した貢士のなかから優れた者を中央に推薦させる制度を整えたことなどを指しているであろう。

さらに王啓元が激賞しているのは、元朝が孔子祭祀を比較的粗略にしたのに対し、洪武帝は尊孔の態度を明らかにした点である。洪武五年（一三八二）には皇帝が「天下であまねく孔子を祀るべきとの詔を発し（詔天下通祀孔子）、積奠などの孔子祭祀の制度を順次定め、また衍聖公をはじめとする孔子の末裔に対しても、元朝は

冷遇したが、洪武帝は彼らへ親筆の書信を送ったり、頻繁に謁見したりするなど大いに優待した。洪武帝も三教のほかの二教、つまり道教と仏教をないがしろにしたわけではなく、「暗に王綱を助け、世に益すること無窮（仏仙之幽靈、暗助王綱、益世無窮）」などと述べたが、あくまで儒が主、道と仏は補であり、明らかに儒教を領袖として位置付けていた。<sup>(4)</sup>

学校制度の整備を含め、こうした洪武帝による儒教重視、孔子尊崇の政策が王啓元の問題意識を強め、執筆を後押ししたようである。序の続きの部分では、次のように述べられている。

私は初めて北京に滞在した際、もともと先臣〔父あるいは祖父〕の命を受け、とにかく国に報いんとすることのみを考えた。以前一家に連なる書を読んだことがあり、高皇帝がもつぱら孔子を尊び、かえって臣子たる者がこれに反するのは、王制に不忠をなすことであり、しかも士紳がみな孔子を称揚して模範としていながら、志を遂げる〔科擧合格のことか〕とこれに背くのは、聖門に不義をなすことだと

嘆いた。良心が少しでも残っている者は扼腕して不平を鳴らしている。私はまことに公憤にたえず、またこのような状況に至った所以を考えた。思うに孔子が尊ばれるべきである所以、そして高皇帝がもつぱら〔孔子を〕尊ぶ所以を、これまで明らかにする者がいなかったのが、千古の憾みである。……私は家居すること十年、この問題を細心に体察したのちに、孔子がもともと至神であり、聖經がもともと大いに備わっているために、「これについて」人は自ら深く探求せず、詳しく考えもしないということを知った。<sup>(4)</sup>

ここにも洪武帝の尊孔政策への共鳴と、対照的に孔子を軽んじ、二家つまり道教と仏教を盛んにする士紳らの風潮への反発が表明されている。そしてこうした風潮を招いた原因として王啓元が挙げるのは、孔子が尊ばれるべき「所以」を探求する者がいないという問題である。すなわち『清暑経談』の大きな目的は、この「所以」を明らかにするということにあった。

#### (4) 天主教という他者への反発

さて上記の如く、王啓元の意識を儒教の防衛あるいは再興へと向かわせたのは、道教と仏教だけでなく天主教でもあった。彼は「二氏」あるいは「二家」について頻繁に言及しているが、じつは危機意識をより駆り立てたのは天主教であった可能性が高い。なぜなら「清署経談」巻一五「天主教論篇」に、次のような議論が見られるからである。

ある人が問いかけた、先生の議論は仏に対して寛大で、天主に対して厳しいようですが、なぜでしょうか、と。(王啓元が) 答えていわく、仏の教では自らを上帝より尊いとしているが、上帝と仏は二つの別の存在としており、区別ができる。しかし天主は自らを上帝といい、中国(の上帝)と混ぜ合わせて同一のものとしている。中国に古来ある上帝を奉ずるべきなのか、彼の(国の)天主を奉ずるべきなのか。呉や楚が王号を僭称したことも、「春秋」は厳しく是非を明らかにしたのであり、ましてや上帝の号と混淆させることなど許されるだろうか。〔中略〕

仏と儒は教において争い、その兆しは下にある。「それに対し」天主と上帝は名において争い、その兆しは上にある。また中国の儒教の大学者を軽んじることが欲し、また(天主を)上帝の名号と混淆させんと欲しており、その志は小さからず、その兆しもまた小さくない。<sup>(2)</sup>

すなわち、仏教は儒教とのあいだに教義上の対立があるが、儒教の「名」を僭称することは無く、儒教と混同させるようなことはしない。しかし天主教は上帝の「名」を僭称し、儒教と混同させようとしている。これは春秋時代、本来周王朝のみが名乗ることのできる王号を、呉や楚の諸侯が僭称したのと同じく許されざることで、上帝の名を騙っていることは重大な不遜行為だ、と王啓元はいうのである。

王啓元が天主教に反発したのは、宣教師らが天主に上帝の名をかぶせたからだけではない。当時天主教が持っていた影響力も、彼の危機意識を強めたようである。同じく巻第一五では、次の如く述べられている。

ある人が問いかけた、先生の論じる儒者とは天を主

としており、臣民もそれに倣うものであり、二氏はこの点で異なっています。ところがここでさらに西洋からやって来た者があり、天主を宗とし、天文を業とし、天の全局を把握しているかのようですが、儒の上を行っていないのでしょうか、と。

実際に王啓元にこのような問いかけがなされたのか、彼の創作なのかは不明だが、いずれにせよ天主を戴くだけでなく、優れた天文学の知識によって王朝の中枢にも繋がりがつあった宣教師の勢いに対し、王啓元がかなり危機意識を持っていたことが窺える。

さてこの問いかけに対し、王啓元はどのように応答するのか。

答えていわく、然にあらず。このことについては人身事をもつて証明すれば、同異是非は自ずと現れる。思うに儒者の論じる上帝とは、天地開闢と同時にあり、『周礼』にいうところの昊天上帝がそれである。人でいえば身体あれば心があり、同時に両方あるが如くである。道家の説では生姓父母あり、私家の説では天外に帝あり、西洋の説でも、また先に

天地があり、数千年後にはじめて天主があるという。人身でこれを例えると、まるで一身ではないようだ。かつ人身の主は身体が生まれてから死ぬまで一つのみであり、開闢のときすでにあり、数千年後にまたあるというのは、一人のことなのか。二人なのか。もし降生したというのなら、降生する前の期間は、誰が天の主だったのか。

ここで分かるのは、王啓元がデウスとキリストを混同していたらしいことである。もつとも当時の士大夫にはこのような混同がしばしば見られ、むしろ宣教師の側が教義を広める際に両者をあまり区別していなかった可能性が高い。いずれにせよ宣教師の説く天主論の穴を指摘し、天をめぐる彼らの教えが決して完備したものではないことを証明しようとしたのであろう。なお「西洋の説」で天地開闢から「数千年後にはじめて天主がある」と述べられているというのは、一六一一七世紀当時ヨーロッパでは聖書年代学にもとづき、天地創造が紀元前四〇〇四年あるいは五二〇〇年頃と考えられており、これが宣教師を通して中国に伝わっていたものと推測され

る。

さらに天主教批判は続く。次は祭祀をめぐる議論である。

中国が上帝を尊ぶことを知らないといえるだろうか。礼においては天子のみが天地を祀り、上帝に献享して、諸侯以下は敢えて僭越しないのであり、尊ぶことはこのように極め尽くされているのである。宗伯の大礼では、もつとも重要な三つが天につかえることを主とし、しかも天につかえることのなかでも昊天（上帝）につかえることが究極である。ゆえに『中庸』で「郊社の礼（冬至に天を祀り、夏至に地を祀る儀礼）」は、上帝につかえるためのものである」というのである。そもそも人道においても尊いのは天子であり、天子の礼においてもつとも重大なのは郊社であり、尊ぶことはこのように極め尽くされているのである。かつ天道の全局は、ただ王制（天子の定めた制度）のみがこれを把握し実行ことができるのだ。……もし人々がみな祭祀を行うなら、人々がみな僭冒することになり、天子の名分

に区別が無く、至尊である上帝に対し、人々がみな妄行を働くことになる。<sup>(34)</sup>

このように名分論を軸に、中国では上帝ならびに天に対する祭祀は皇帝が主宰すべきもので、ほかの者が行うのは僭越だとし、この点で宣教師の説く天主と儒教の上帝はまったく異なるとする議論は、前出の士大夫蔣德璟にも見られる。<sup>(35)</sup>

加えて、中国でも上古の堯や舜の時代にはすでに義氏および和氏が暦を制作し、また土圭や日表（いずれも日時計の一種）で時を計測し、定めることも行われ、古来「天道」が知られてきたのであり、ヨーロッパの天文学のみが優れているわけではないという主張が続いている。<sup>(36)</sup>

### (5) 天主教批判から孔子の再発見へ

上掲の引用文にもすでに表れていたが、王啓元の議論は天主教批判にとどまらず、中国における上帝や天の祭祀、および暦の制作や時の計測など「天道」の把握の伝統の再認識へと繋がっている。巻第一六・「聖功列敘篇



三」でも天主と上帝との弁別について詳しく論じられているが、そのなかで次の如く述べられている。

世の聖教を誘る者は、「彼の言及するのは人事のみで、神道には与らない」と述べるに過ぎない。そもそも『論語』では「子は神を語らず」と述べられているが、『易经』繫辭伝では神について何度も言及されており、神を知らずしてただでたらめに神に言及しているのみだともいうのだろうか。ほかの〔仏教や天主教の〕書に記載されている前知のことは、儒者は言葉には出さないが、孔子が神である〔きわめて尊い〕ことは明らかである。いわんや孔子は万世の師であり、神に専従しないのは、ただ神道については言葉にせず、人道を世に説くことを己の任とするからであり、聖人の徳はまさにここににおいてこそ大成したといえるのだ。<sup>1)</sup>

ここでの「神道」や「前知」とは、天主教におけるデウスや天国、地獄、仏教における輪廻転生のような、現世を超えた道理やそれに関する知を指すであろう。注目すべきは、孔子もまた神道に通じているからこそ、孔子の

著と伝えられる『易经』繫辭伝でも「神」について何度も言及されているのであり、しかし万世の師たるために敢えて人道を説くことを専らにしていた、というその主張である。王啓元は『論語』述而篇の有名な一句「子は怪力乱神を語らず（子不語怪力乱神）」にとどまるのではなく、天主教のほうが「天の全局を把握している」のではという疑惑に答え、これに対抗することを通して、孔子もまた「神道」に通じていたという解釈に踏み込んだということができよう。

### おわりに

明清時代の中国では、ヨーロッパからやって来た宣教師や貿易商らと現地の人々との物や思想を介した交流が盛んに展開されていた。それらの交流は、『咫聞録』に見たように、必ずしも双方にとって愉快な結末をもたらすものばかりではなかったであろうが、それにもかかわらず、思わぬ形で大きな創造性が引き出されるきっかけとなることもあった。とくに宣教師のもたらした天主教をめぐっては、深く共鳴し信者となる者も現れたが、仏

教の僧侶からは激しい批判が寄せられ、加えて在華イエズス会士らが儒教への適応に努めたにもかかわらず、士大夫のなかにも天主教に強く反発する者が多く出た。しかしこれらの人々は、批判の過程においてしばしば天主教をめぐる研究と議論に携わったのであり、これもまた形の異なる交流ということができよう。

そしてなかには王啓元の如く、天主教への反発にとどまらず、天主教によって引き起こされた危機意識に沿って、儒教および孔子の再発見へと向かう者も現れた。これは異なる文化を持つ人同士が出会う現場においては、他者を知り、それに対する共鳴や批判が生じるのみにとどまらず、さらにそれらの反応から自己の再発見に繋がるような創造性も引き出され得るといふことの有益な事例となっている。

## 註

(1) 本稿は二〇一九年一月二十九日に開催された大東文化大  
学歴史文化学会秋季大会での講演内容をもとに、加筆修

正を加えたものである。大会運営に関わられた各位、および講演の際に質問や意見を投げかけて下さった各位にこの場を借りて謝意を表す。なお講演では一八世紀に渡欧した中国人イエズス会士高仁によるヨーロッパの観察と中国史論についても触れたが、この話題については既発表の拙稿（新居洋子「中国古代についてのエッセー」(二七七六) 読解——第一部を中心に、「東洋史研究」第七七巻第一号、二〇一八年)で論じたため、本稿では割愛する。また本稿はJSPS 科研費17K13327および18J00160の助成を受けて作成された。

(2) 広東為富庶之区、重在洋物。民間凡有喜事、莫不鬪麗爭華。昔有大憲生辰、官紳士商各獻奇珍、迎合趨逢。洋商某思、內地宝物街中都有、惟以洋貨為重。遂出重賞鉅万、購得西洋自鳴鐘、高五尺、機関靈動、八音克諧、按時呈牌、不爽毫髮。至期呈送、為頭者壽。

(3) Catherine Pagan, "Eastern Magnificence & European Ingenuity: Clocks of Late Imperial China, University of Michigan Press, 2001, p.2.

(4) 「大西洋陪臣利瑪竇謹奏為貢獻土物事。謹以原携土物所有、天帝圖像一幅、天帝母圖像二幅、天帝經一本、珍珠鑲嵌十字架一座、報時自鳴鐘二架、万国図志一冊、西琴一張等物、陳獻御前」、利瑪竇「貢獻方物疏」。

(5) 家人手持紅束、曰洋商送鐘、請謁拜壽。大憲失色、佛然大怒、曰吾位極人臣欲、享期頤之壽。他物俱可送、何独送我以鐘。鐘与終、字不同、而音同、使我心驚肉戰。是該商明佞此以咒我也、情殊可恨。

(6) 即令人將鐘携至大堂、用鉄杵扞擊碎。將商發梟訊問、亦不排宴享客矣。洋商挽人求饒、不准。是商欲以鐘而見長、今反以鐘而買禍。

(7) 新居洋子「イエズス会士と普通の帝国——在華宣教師による文明の翻訳」名古屋大学出版会、二〇一七年。

(8) イエズス会が世界各地で展開した宣教活動を「適応」という観点から問い直した最新成果として、齋藤晃編『宣教と適応—グローバル・ミッションの近世—』(名古屋大学出版会、二〇二〇年)が挙げられる。

(9) マッテオ・リッチ(川名公平訳・矢沢利彦訳注)『中国キリスト教布教史』第一巻、一九八三年。なお、おそらく「天主」なる語の音および意味が、「デウス」と合っているからだと思われる。

(10) 「吾天主、乃古教書所称上帝也」、利瑪竇(リッチ)口述・徐光啓筆受『天主実義』上巻、第二篇「解釋世人錯認天主」。

(11) 「今所為奉敬天地、多是拜宮闕之類也。智者乃能推見至隱、視此天地高広之形、而遂知有天主主宰其間。故肅心持志、

以尊無形之先天、孰指茲蒼蒼之天、而為欽崇乎」、「天主実義」第一巻、第二篇「解釋世人錯認天主」。

(12) David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, 1989, p.64.

(13) Michela Fontana, *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, Rowman and Littlefield Publishers, 2011, p.278.

(14) Ronnie Po-chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford University Press, 2012, pp.248-250. また徐光啓が入信した動機や、そのに至るまでの過程については Nicolas Standaert, "Xu Guangqi's Conversion as a Multifaceted Process", Catherine Jami, Peter M. Engelfried, Gregory Blue eds. *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, Brill, 2001 に詳しい。

(15) 原語の「昭事」とは伝統的な儒教用語で、上帝に仕えることを指すが、明清時代の天主教信者のあいだでは天主に仕えることを指すのにも、よく用いられた。詳しくは祝平一「通貫天学、医学与儒学：王宏翰与明清之際中西医学的交会」、『中央研究院歴史語言研究所集刊』第七〇本第一分、一九九九年を参照のこと。

(16) 自是四方人士、無不知有利先生者、諸博雅名流、亦無不延頸願望見焉。……蓋其學無所不闢、而其大者以婦誠上帝、乾乾昭事為宗。

(17) Jean Baptiste du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*. Tome 3. P.G. Le Mercier, 1735.

(18) Lionel Giles, "Translations from the Chinese Map of Father Ricci", *Geographical Journal*, Vol. 52, No. 6, 1918.

(19) 明清時代の士大夫の著作におけるリッチ世界地図の利用については、鮎沢信太郎「月令広義所載の山海輿地全図と其の系統」、『地理学評論』第一二巻第一〇号、一九三六年を参照のこと。

(20) 西村玲『近世仏教論』法蔵館、二〇一八年、一一一頁。

(21) 岡本さえ『イエズス会と中国知識人』山川出版社、二〇〇八年、六三頁。また前掲書、西村玲『近世仏教論』一一一―一二二頁も参照のこと。

(22) 前掲書、岡本さえ『イエズス会と中国知識人』五七頁。また虞淳熙は儒教、道教、仏教の三教に深く親しんだ士大夫であり、とくに仏教は幼少から熱心に学び、殊宏から五戒を受けて帰依するなど終身修行に励んだとされる。詳しくは呂妙芬『孝治天下：「孝経」与近世中国的政治与

文化』、聯経出版事業公司、二〇一一年、一三三―一三六頁を参照のこと。

(23) 沈淮は、宣教師が祖先祭祀の否定などの教えを説いて人心を乱し、各地方で金銭を配って人々を誘惑しているなどと批判し、取り締まりを訴えた。これがきっかけとなって天主教に対する最初の大規模な弾圧事件、すなわち南京教案が起こった。新居洋子「二六―一八世紀のカトリック宣教師——中国国内に生きた西洋人たち」、岡本隆司・箱田恵子編『ハンドブック近代中国外交史——明清交替から満洲事変まで』ミネルヴァ書房、二〇一九年、四一―四二頁を参照のこと。

(24) 「其竊吾儒事天之旨、以為天主即吾中國所奉上帝」、徐昌治訂『明朝破邪宗』卷第三・蔣德璟「破邪集序」。

(25) 陳受頤「三百年前的建立孔教論——跋王啓元的清署經談」、陳受頤『中欧文化交流史事論叢』臺灣商務印書館（初版は『中央研究院歷史語言研究所集刊』第六本第二分、一九三六年所収）、五七頁。

(26) 陳受頤によれば、王啓元が天主教の組織および教義を用いて天主教に対抗することを構想し、すなわち孔子が刪定し、あるいは自ら著した儒教の経書を聖書のように、また明朝皇帝を教皇のように位置付けることを提唱し、儒教の「神道化」をはかったのだとする。前掲論文、陳

受顧「三百年前の建立孔教論——跋王啓元の清署経談」。

(27) 「洪惟我太祖高皇帝、初闢天下、定庠序鄉會之制、尽黜二氏百家、專尊孔子。皇皇乎大聖人之制、真可謂度越漢唐宋、直接二帝三王、有万世之大功矣。……何近世以來、講学之徒乃有張大弘氏、斥小孔子者、而西洋之人復倡為天主之說、至使中国所素尊之上帝亦幾混而莫弁。嗚呼、此儒者之過、亦中国之羞也」

(28) 朱鴻林「明太祖の孔子崇拜」、《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七〇本第二分、二〇〇〇年、四九五〜四九六頁。

(29) この点については前掲論文、朱鴻林「明太祖の孔子崇拜」四九六〜五二四頁を参照した。なお孔子の子孫に対しては、漢代から褒成公や文宣公といった称号と爵位が与えられていたが、北宋の仁宗のもとで称号が衍聖公に改められ、清朝まで継承された。

(30) 前掲論文、朱鴻林「明太祖の孔子崇拜」五二三〜五二四頁。

(31) 元初留京、本以受命先臣、思博一第以為報國之籍。已而見前二家之書、竊嘆高皇帝專尊孔子、而為臣子者顧反之、于王制為不忠、且士紳皆誦法孔子、及已得志而遂悖之、于聖門為不義。宜良心稍有未泯者輒扼腕而不平也。元誠不勝公憤、復思所以致此。蓋為孔子所以當尊、与高皇帝

所以專尊之意、前此未有為之發明者、亦千古一闕典也。……家居十年、細心審体、而後乃知孔子原自至神、聖經原自大備、人自求之弗深、考之弗詳耳。

(32) 或曰、子之論寬於仏、而嚴於天主、何也。答曰、仏之教雖自以為尊於上帝、然上帝与仏為二人、猶能弁之也。天主自謂上帝矣、与中国者混而為一矣。人将奉中国原有之上帝耶、抑奉彼之天主耶。吳楚之僭王号、春秋猶嚴弁之、而況混上帝之号者哉。且仏与儒争教、其兆在下。天主与上帝争名、其兆在上。既欲斥小中国之儒宗、又欲混淆上帝之名号、此其志不小、其兆亦不小。

(33) 「春秋」では吳や楚の諸侯が「王」を名乗ったことの非を明らかにするため、周王を「天王」、諸侯を「王」と區別して記した、という解釈がある。この解釈および異論を考古学的な観点から検討した論考として、松井嘉徳「周王の称号——王・天子、あるいは天王」、「立命館白川靜記念東洋文字文化研究所紀要」第六卷、二〇一二年がある。

(34) 或曰、子之論儒以天為主、而臣民第效法焉、是固二氏所不能同矣。乃茲復有自西洋來者、称說以天主為宗、以天文為業、似乎得天之全局者、得無出儒之上乎。

(35) 答曰、不然。然此須以人身人事證之、則同異是非自見矣。蓋儒者論上帝、是天地開闢所即有者、周礼所謂昊天上帝、

是也。如人有身即有心，乃是同時俱有者。如道家之說則有生姓父母，如儒家之說則天外有帝，如西洋之說，則又是先有天地，數千年而後始有天主也。以人身例之，殆不然一也。且人身之主自生至死一而已矣，既開闢時已有之，數千年後又復有之，是一人乎。是二人乎。如以為果降生，則未降生年間，又誰為天之主乎」

(36) 肅清和「詮釈与歧変」耶穌形象在明清社会裡的傳播及其「反応」、吳昶興編「再——解釈」中国天主教史研究方法新「拓展」、檄覆、二〇一四年を参照のこと。また「清署経談」卷第十六、「聖功列敘篇三」には天主を「人の子」とみなし、ゆえに上帝とは異なるという議論も見られ、やはりキリストと混同されていたことが窺われる（原文は「然其旨以天主即中国所謂上帝，則未然矣。天主亦天母所生，則亦人之子耳，与仏氏何異，而可混言上帝耶」）。

(37) 前掲書、新居洋子「イエズス会士と普通の帝国」二六二頁を参照のこと。

(38) 豈謂中国不知尊上帝哉。礼惟天子得祭天地、享上帝、而諸侯以下不敢僭越焉、尊之何其至也。宗伯之大礼、三首以事天為主、而事天又以事昊天為極。故中庸曰、郊社之礼、所以事上帝也。夫人道莫尊於天子、而天子之礼莫大於郊社、尊之何其至也。且天道有全局、惟王制得而用之。……倘人人皆得祭祀、人人皆得僭用、則天子之名分既無

所別、而上帝之至尊、人皆得以妄干之矣。

(39) 前掲書、岡本さえ「イエズス会と中国知識人」六三頁を参照のこと。

(40) 豈以中国為不知天道哉。任羲暨和、治曆明時、璿璣玉衡、以齊七政、自堯舜以來固然矣。即有歲差不同、不過後人一救正耳。天文非尽失也、又測以土圭、定以日表、天地之所合、風雨之所會、陰陽之所和、地中固在中国矣。

(41) 世之譏聖教者、不過曰彼所言者人事耳、于神道弗与焉。夫論語謂子不語神是矣、乃易伝中言神不一而足、不知神而顧言神以為誇乎。他書所載前知之事、雖儒者不道、然孔子之既神、亦略可證矣。矧孔子為万世之師、正有不專以神者、惟以神道為蔽用、而以人道為顯任、聖德于是称大成耳。