

明季天主教傳道と三教觀

上 田 仲 雄

序

明末天主教を奉ずる宣教師が陸續として中國に入國する。而して彼等の奉ずる天主教は當時の中國人によつて天學と稱せられた。この天學は唐代にあつては景教と稱せられ、元代にあつては十字教と稱せられてゐる。景教、十字教、天學、各々その教理には多少の相違はあるけれども、これ等はすべて基督の教を奉ずる宗教であり、一般に西教とも總稱せられてゐる。清朝にいたつて中國に入れる新教とを加へるならば、中國に傳來せる基督教は、四回の時期を劃してゐることが知られる。

最初傳來せる景教は、唐貞觀十二年に入國せる様に、西安府發見の景教碑には記入されてゐる。勿論この年代は景教僧阿羅本 (Alopen) が公式に帝都長安に入京した年代を指すもので、それ以前に非公式に景教が布教されてゐたことは論をまたない。この景教の布教状態の主要は景教碑文中に記されてゐる。而しこの碑文が誇張に過ぎて、景教が他の宗教を壓したかの如く述べてゐるが、この事には多くの疑問が存在する。冊府元龜、長安志等にはこれと反對の記事が見えてゐる。

景教は他の外來教たるマニ教、祆教等に比して勢力を得たに過ぎない。この唐代の景教も武宗のとれる宗教壓迫の政策によつて、その勢力を北方關外、及び西域地方に轉ぜざるを得なくなつたのである。

元代にいたるとこの關外に逃がれた景教徒が、ナイマン (Naiman)、ケライト (Kerait)、メルキット (Merkit)、部等に殘つてゐた爲に、元朝はこれ等を異端視することはしなかつた。蒙古の大汗たるチンゲス汗、貴山可汗、蒙哥可汗等が皆この景教に好意を寄せたことが、當時これ等諸汗の統治した蒙古帝國を見聞した、マルコポーロ (Marco Polo)、ルブルック (William de Rubruck)、カルマノ (Giovanni de Plano Carpini) の記事に見えてゐる。貴山可汗 (太宗) のオールドの傍には、十字教の僧侶がテントを置いて、そこで彼等の儀式に従つて禮拜を行ひ、(註1)蒙哥可汗 (憲宗) はしばしば十字架のある禮拜堂に行つたこと (註2) が記されてゐる。更に世祖の時に及んで、ローマ教會より、フランススコ派、ドミニカン派の優秀なる宣教師が入國するにいたつて、元代の十字教はその勢力の頂点に達したかの感がある。

世祖はこれ等十字教の政務上、崇福司衙門 (註3) を設け、十字教

の僧侶には糧を給し、租税、軍役等の付課されることより免除をしてゐる。(註4)而しこの元代の十字教の繁榮は外形的なもので、中國人に深い宗教的感化を與へたとは信じられない。ユール(Yule)が、クビライ汗の基督教觀について次の様に記してゐるのは最もよく蒙古諸汗の傳統的宗教政策を述べた至言である。即ち

「……一介の蒙古人より起つて天下を統一した彼(クビライ汗)の賢明さは、彼の所有地を開化せしめるのに、マニ教、佛教よりも、更に高い文化を有する基督教を信することをより有利と信じたのである。

……」(註5)

元代の十字教は蒙古帝國の内亂分裂に伴ひ、法王廳派遣の宣教師は中國に入ることを得ず、内部的には元朝に代れる明の太祖のキリスト教排撃の方針により、その影をひそめるのである。

以上の唐、元を通じて見られるが如き、中世の旅行的、探險的な傳道に對して明末中國に傳入せる宣教師は新に組織せられたヤソ會中の鍊達の士が多かつた。彼等は、人物、學識、傳道方法に於いて全く卓越せる人々であつた。明末渡來の宣教師は、天主教の布教師たると同じ時に又偉大なる科學者でもあつた。

彼等はその有する科學的智識を以つて、天主教布教の有効なる補助手段となすと共に、從來の中國の儒、佛、道の三教に對しては、教理上から激しい批判を加へたのである。この天主教側からの批判に對して、三教側、特に佛教側からの抗争が行はれ、こゝに中國宗教史上、最も眞剣にして且最初の宗論が展開されるのである。かくの如く明末

宣教師の布教方法と、その有する科學的智識及びその貢獻とは、彼等の中國に於ける態勢を非常に有利にしたにも拘らず、ヤソ會はローマ法王より解散を命ぜられ、中國傳道を他のフランシスコ派、ドミニカン派に讓ることとなる。

清朝にいたつて傳へられた新教は、その對外的活動—教育活動、社會事業等—には相當の功績をあげてはゐるが、もはや明末におけるが如き活潑なる教議的論争、科學的貢獻を爲してはゐない。明末宣教師の活動は中國基督教史上に於ける最も輝しい開拓の時代であると共に中國宗教史上に於いても、キリスト教と從來の三教との間に教理抗争の行はれた、史的意義の最も重大なる時期でもあつた。かくの如く偉大なる開拓的事業を遂行せるジェズエツト派の布教が、ローマ法王より解散を命ぜられた理由はその中國への協調的態度によるものであるが、(註6)彼等ジェズエツト派の宣教師が何故に協調的態度をとらねばならなかつたか、又天主教の有する教義及び彼等の科學的智識を、從來の中國三教、及び學問とどの程度に調和せしめて行つたか、それを究明せんとするのが本論の目的である。

註1 Gourney of Fairs John of plano Carpin P29 参照

註2 Gourney of Fairs William of Rubruck P182 参照

註3 元百官志 参照

註4 元史世祖傳 参照

註5 Yule, Sir Henry: The book of Marco Polo; the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East, 注参照

註6 横越謙日

第一 三教に對する一般的態度

明末宣教師の天主教に關する著書は多數存在する。畸人十編、交友論、弁學遺牘、(註1) 天主實義、天主實義續編、万物真原、十慰、教要解略、二十五言、靈言蠡勺、彌撒祭義、天主聖教十誠直詮等が主なるものであるが、これ等の中で最も組織的に記述されてゐるのが、利瑪竇(Matthaeus Ricci)の著である天主實義(註2)及び陽瑪諾(Pennan nel Diaz)の著である天主聖教十誠直詮(註3)の二書である。前者は神學的な立場から基督教理を説いたものであり、後者は實踐神學的な立場から、基督教の道德的部分を説いたものであり、兩者併讀すれば、當時宣教師の傳へた天主教理の概要を知り得るのである。

こゝでは天主實義及び天主聖教十誠直詮を通じて、宣教師の三教に對する一般的態度とその傳道方針とを見て行く。彼等の傳道方針は、ある程度、儒教との調和を計り、佛、道の宗教に對してはあくまで、これを排斥せんとするものであつた。最も偉大なる宣教師たる利瑪竇の傳道方針が側面的な傳道方針であつたが、(註4)彼も傳道者たる以上、その真意は天主教の布教にあつたことは勿論で、唯彼はその傳道を從としただけの事である。利瑪竇の對三教觀を見ると、

竇自入中國以來、略識文字、則是堯舜周孔、而非佛、執心不易、以至於今。(註5)

とある。即ち、堯、舜、周、孔、等の支那古來の道德的な規範を説い

た教義には妥協を爲し、佛教は之を宗敵として退けんとしたものである。この利瑪竇のとれる對三教觀が、今後ヤソ會宣教師の傳統的傳道方針となつたのである。清朝に入つてヤソ會以外の宗派が、中國に入り、所謂典禮問題を引き起すのであるが、この典禮問題の根因を見ると、利瑪竇のとつた對三教態度——特に對佛教態度に對して——に對して天主教の根本主義から發せられた、他宗派からの批難である。而し注意すべきは、利瑪竇の儒教と目してゐるのは、堯舜、周、孔の古聖賢の訓を指したもので、佛教の思想的影響を受けた近代の儒教を指すものではなかつた。

自古不與中國相通、初不聞有所謂義、文、周孔文教、故爲說亦初不襲吾澁洛關闕之解、而持於小心昭事大旨、乃與傳所紀、如參斯合……嘗其書往々不類近儒……(註6)

右の文に示される通り利瑪竇の目せる儒教は近儒の説く儒教ではなく、義文周孔の説いた古教であつた。これは近儒の思想中には佛教の思想が多分に織り込まれてゐる爲である。宋學は儒學への反省を隋唐佛教よりの影響下に發展せしめ、陽明學又佛教の影響を多分にうけながら、佛教への反論を續けてゐる。

利瑪竇の儒教に對する考へ方、ひいては佛教、道教に對する考へ方も、彼が傳道の根本的方針として、儒者に近づき、儒書の研究より出發せることより考へて見れば、(註7)以上の儒者の對佛教觀より多く影響を與へられたことは勿論なるも、彼自身又當時の朱子學や、陽明學等に對して、その佛教思想よりの影響を無現せるものではなかつ

た。かゝる利瑪竇の立場と彼の考へ方は、天主教徒の對三教觀を見て行く場合に見逃すことの出来ない問題として残される。

即ち中國の有識階級の間に絶大なる勢力を有する儒教との調和によつて、彼の奉ずる天主教を有利に傳道せんとする功利的な考へ方とも見られるし、又利瑪竇の考へ方には、儒教を宗教とは認めず、敢へて之に宗論を持ち出さなかつたと見るべきである。

かくの如く儒教に對しては調和を計りつゝも、一方佛教に對しては烈しい反論を加へてゐる。今利瑪竇の高弟たる徐文定の佛教に對する反論を見ると、

佛入中國、千八百年矣、人心世道、日不如古、成就得何許人、若崇信天主、必使數年之間、人盡爲賢人君子。(註8)

と述べて、佛教の無能を難じてゐる。これは直接、利瑪竇の言ではないが、彼等宣教師の對佛態度を伺ふに足るものと思ふ。更に高弟の一人たる李之藻の言を引用すると、天啓五年西安府の景教碑の發見せらるゝや、之を佛教と結びつけ、

景教來自貞觀、當年書殿繙經經典頗多、後人妄爲改竄、以歸佛藏 (註9) と難し、更に、

茲爲叢書舊該、臚作理器二編、編各十種、以合同志、略見九鼎一鬻、其曰初函蓋有唐譯多部、散在釋氏藏中者未及檢入(註10)

と述べて佛典中に天主教理を説くものゝあることを指摘してゐる。これは佛教理の天主教理により影響されたことを説かんとするものである。

道教に對しては活潑なる反論を加へてはゐない。これは宗教としての道教の勢力の僅少なことによるものである。

一般的に見て明末天主教徒の對三教態度は調儒排佛であり、この方針は利瑪竇によつて確立されたものである。この利瑪竇のとれる傳道方針は中國人の民族の矜持たる中華思想とよくマッチし、更に中國傳統の封建社會維持の諸道德とよく調和することを得たのである。この二つの民族性の上に天主教義を調和せしめた場合に明末天主教は素晴らしい外面的發展を爲し得たのである。

註1 辨學遺牘については種々の疑問があり、利瑪竇の著とする説に對しては張廣活が次の様に述べて偽書たることを證してゐる。

天主教中刻有辨學遺牘一書、乃辨吾雲棲天說四則而他也。政雲棲出天說時、西人利氏已歿、五載、不知此作而自人之筆、而偽云利氏所辨、讀之不勝驚嘆(證妄說)

恐らく利瑪竇の門人の作で、徐文定と思はれるが、こゝでは暫く利瑪竇の作としておく。

註2 天主實義、上卷四編、下卷四編、上卷に於いて、天主教の根本義を説き

下卷に於いて、天主教と中國在來の三教との長短を論じてゐる。

註3 天主聖教十誠直詮は上、下、二卷に分れ、上卷は第三誠まで、下卷は第四誠より第十誠まで述べられ、その内容は

上卷論前三誠、上愛天主、下卷論後七誠、下愛世人、とある故、上卷は神學論であり、下卷は世人間の道德を説いたもので、この七つの誠は別稱して七克とし、他の著に説明が爲されてゐる。

註4 拙稿「明末宣教師傳道に關する一考察」岩手史學研究第二號参照

註5 辨學遺牘参照

註6 李子藻、天主實義重刻序参照

註7 前掲、拙稿参照

註8 答郷人書参照

註9 李子藻 譯發有詮序参照

註10 李子藻 刻天學初函題辭参照

第二 三教に對する教理的反論

天主實義首篇に於いて、天主始めて天地万物を創造し、これを主宰安養するものであることを論じてゐる。これは天主教のよつて立つ本質的な部分で、天地間に必らずこれを主宰統率する一箇の人格的な存在を主張する。

而してこの主宰者は天地万物を創造し、これを統一して行くのであるから、その性質は無始無終であり、且それは宇宙間にあつて唯一のものとななければならぬ。かゝる主宰者を天主教に於いては天主（神）と稱したので、これが天主教の基幹を爲す神學說である。と同時にこの点が在來の三教との大きな相違点ともなるのである。

老子は物は無より生じ、無を以つて道となし、佛教は色は空より出で、空を以つて務となし、儒教は大極を根本となし、有を以つて守となし、誠を以つて學とする。この点を利瑪竇を次の様に攻撃してゐる。

有物則有物之理、無此物之實、則無此理之實、若次虛理爲物之理、見無異於佛老之說、以此攻佛老（註1）

この利瑪竇の解釋によれば、老子の説く無、佛教の説く空は、一切の現象は私の所産にして實在せるものではない。然らばかゝる無空を

説明せんとする、道教、佛教の論も又一切虚無の理ではないか。一切の説明は、その説明されるものが實在して始めて可能なのである。而るに、佛老は現象は無として、而も現象界の説明をなさんとするのは甚だしい矛盾とすべきであると説くのである。

従つて、老、佛の無、空もそれは無ではなく、空ではなく、實在せるものでなければならぬとして次の様に述べてゐる。

物必誠有、方謂之有物焉、無誠則爲無物、設其本原無實無有、則是非其所出物者無之也。世人雖神聖、不得以無物爲有、則彼無者空者、亦安能以其空無、爲万物有、爲万物實哉（註2）

而しこの様な、空、無の解釋は、佛、老の言ふ空、無の眞意を把握してはゐないのであつて、釋如純がこの天主實義の反論に對して

蓋不知妙無者不無、眞空者不空、乃妙有眞空、眞空妙有之義耳（註3）

と述べてゐるのは天主側の見方に對する正確なる反論でもある。

次に儒教に對しては、大極を論じて、

大極非主天地之實、可知已（註4）

とのべ、大極は理であり、理論であり、説明であると爲してゐる。利瑪竇は前述の通り、物があつて始めて物の説明が可能で、しかるに儒教の大極は天地万物生成の過程を説明して大極圖説としてゐるが、物そのものが、如何にして、何所から生じたか、その点を不問に附し物が存在せるものとして、その假定の上に與へられた説明が大極圖説であるとしてゐる。

大極圖説は現象界生成の説明ではあるが、その依つて來る所を説い

てはゐない。従つて大極圖説ではこの現象界の極致を、天地、陰陽の二つに分けて、それより万物が生じたのである。擴大せる宇宙的觀念よりの説明ではなく、現世的な天地の説明を爲す儒教は、それ自体又現世的であり、現實的でもある。この点が儒教と天主教との本質的な相違とも見られ、利瑪竇は次の様に述べてゐる。

吾所信己之道、將奚至歟 本世所及雖已略明 死後之事、未知如何……此天道非一人一家一國之道（註5）

即ち一人一家、一國の道である。修身、齊家、治國平天下を基幹とする儒教との本質的な相違を認めて、儒教を正確には宗教とは認めてゐなかつたのである。

老、佛の道が哲學的であり、儒教が倫理的要素を含み、天主教がより宗教的であるとの見方が許されるとしても、實際教義の上ではかくの如く劃然と區別し得るものではない。老、佛の教へが道教、佛教として宗教化し、儒教が又天地祖先を崇拜する宗教的儀式を有するに至り、天主教又その神學に哲學的智識を用ふにいたつて、各教義の説明解釋の上に種々の異同が生じるのは當然の理である。されば從來中國に於いて三教の間に論争が繰返された如くに、新らしく支那に入れる天主教と三教との間にも激しい論争が開始されたのである。

今論争点を大別すると次の三点に要約される。一つは神として欽崇すべき天主の概念、二は禮拜祭式等の宗教儀式、三は宗教倫理の諸点である。

第一の天主の性格については神は全智全能にして爲さざるなく、知

らざるなく、一切の万有に超越すると共に一切の万有に内在し、一切の現象界を支配するものであるとして次の様に述べてゐる。

天主者眞福之泉、物之始終、無罔之光、不測之知、厥體超萬有、在物而物無罔在物外而不離物、實亦不保物、物則成保干彼、無始而爲萬物始、無終而爲萬物終向、生而不死、知而無夢、能無劣、高々深々細々、神人不及景、神人不及探、神人不及測、豈能有二耶（註6）

この説明に對しては、アダム、エバの神話を例にとりて佛教、儒教よりの反論が爲されてゐるのは當然である。（註7）

次いで一切の万有は天主によりて創造されたと説く天主教はこの万有と天主との關係については次の如く説いてゐる。

彼世界之魂有三品、下品名曰生魂、即草木之魂是也、此魂扶草木以生長、草木枯萎、魂亦消滅、中品曰覺魂、即禽獸之魂也、此能附禽獸長育、而又使之以耳目視聽、以口鼻嗅嗅、以肢體覺物靜、但不能推道理、至死而魂亦滅焉、上品名曰靈魂、即人魂也、此兼生魂覺魂、能扶人長養及使人知覺物情、而又使之能推論物情、明辨理義、人身雖死、而魂非死、著永存不滅者焉（註8）

即ち草木、禽獸の魂と人間の靈魂との異なる事を述べてゐる。しかれば何故、万有中の生物がかくの如く異なつた魂を有せるかについては凡爲非徒以形象定本性、及性以魂定之、始有本魂、然後爲本性、有此本性然後於定此類、既定此類然後生此貌、故性異同由魂異同焉、類異同、由性異同焉（註9）

と言ひて、外貌、性の異同は兩々相まつて生ずるものであるとして、人間は一切の万有に超然たるもの、即ち神の子と説くのである。故に人間と神と一切の生物との關係については、

物有之始有終者鳥獸草木是也、有始無終者、天地鬼神及人之靈魂是也、天主即

無始而無終而爲萬物始焉、爲萬物根底。(註10)

と述べている。かゝる天主教の靈魂觀がこの教が三教と根本的に異なる所であり論争の中心ともなるのである。この靈魂觀に對して、その反駁論を集めた聖朝佐關では、儒、佛、道三教を次の様に要約してゐる。儒教については、

吾儒手眼、只使人体認目前、絶不許人想前後、所以前世後世、總不拈起、以絕人徵福免禍之私萌、而專精倫物、若精研儒理、自信得及。(註11ノ一)と述べて佛教については

佛典既明後世、必追前世、先言三際、後極一乘、以絕人自他有無之橫計、而不溫外邪。(註11ノ二)

道教については

彼道家者流、難以狗生滯有、然張平叔叙悟真云、黃老非其貧着 故以長生之術漸次誘之、是其極軌、亦未嘗與吾儒之性理相背。(註11ノ三)

と述べてゐる。簡にして三教の要を盡せるものであると言ふことが出来る。佛教の三世説は、天主教の靈魂論が、人の靈魂が他の禽獸、草木と異なると説くに反して、一切衆生の靈魂の平等觀より出發せるもので、一切は人間同様の靈魂を認め、今世の禍福はその根を前世に有し、現世の善惡は來世に應ずと説くもので、善惡の因果關係を論じ、因果應報の理により輪廻説を唱へるのである。この輪廻六道説に對しては利瑪竇は六端の説をあげて反駁してゐる。(註12)この論は皮相的な結論で、佛教の根本義に深い洞察を下しての所論ではない。故に曾不知如佛典所稱、想不斷則輪不休(註13)

と利瑪竇の淺見を難じたり、釋如純の如く輪廻の本質を論じ

吾教固未嘗單以人獸而論輪廻、且余亦未敢爲子保也、心境交加、疾風火、從朝至暮、一息不停、俯仰之間、變態萬狀、前念未滅、後念繼生、道人心禽心獸心、不知其幾週匝乎其間、其爲輪廻不已甚乎、又何何帶角被毛而後爲異類哉、此心實輪廻之本也、循業受報、輪廻之理也、前所引者輪廻之事、游魂爲變、輪廻之證也。記述往事、輪廻之徵也。(註14)

右の如く述べて輪廻は往邊の意なることを述べて天主教又輪廻の事實を認めざるを得ざることを指摘してゐる。この輪廻説の本質を理解出来ず、一般衆生に説いた天堂地獄の説を以つて直ちに輪廻説と見た所に利瑪竇ひいては天主教徒の謬見があつたのである。

第二の論争点を見るに、天主禮拜は万有を主宰する人格的な神への欽崇であり、人間性の自然の現はれとして

知天主之貴、我之賤、主之富、我之劣、敢不欽乎、敢不崇乎、斯理非待學而知也。(註15)

と述べ、天主の絶對に對する畏敬の心が欽崇の心理であり、それは宇宙主宰の唯一神にのみ向けらるべきであり、他の一切の偶像崇拜はすべて罪惡となすべきであると爲して、

欽崇各等土神、拜叩焉、執物以祭焉、燃燭焚香燒錠焉、信有能、望得佑、祈施廣免禍焉、最重罪……琢節塑雕十神偶像、置之高臺、連之堂宇、詢以吉凶、卜以將至、疾瘳佑愈、死囊佑生、婚姻行止、快彼以定、厥迷逾重、厥罪孔深。(註16)

一切の偶像崇拜を退けたのである。而しこの天主教の所謂天主禮拜も理論的にはかくあるべきも、禮拜對象としては何等かの有形的、可視的のものを愆するのが一般人の心理である。故に天主教に於いても天主の外に聖架(註17)聖母、聖人等(註18)の崇拜を認めてゐるのであ

る。これは一面から言へば教義への矛盾でもある。されば張廣活はこれを批難して、

取其像而投諸糞窖之中、然後撥令省郡、州郡各建一天主堂、以奉安彼刑架之罪嗟夫何物奸夷、敢以彼國獨祀之夷風、亂吾國萬代之師表(註19)

と述べてゐる。而し偶像禮拜を排斥せる天主教は祭の意義を如何に説明したのであらうか。

若立祭之意亦存三焉 一祭物以供敬眞主、認厥高、信其無偶、二謙伏我身知惟卑陋、實屬受造、一意謂祭物、次二意之祭心：三以未罪之赦、以致諸祥、以免諸凶禍、而世顧此禮于土神、受祭者潛、豫祭者逆、經深責斯輩(註20)

右の如く天主教に於ける祭は神に對する罪の告白、崇欽であり、偶像を崇び、これに喜びを與へ凶禍を免かれんとする爲の祭—儒、佛のそれ—を排斥せんとするのであつた。

儒教に於ける天地崇拜、孔子禮拜、祖先祭典等もその本義においてこの天主教の教理と抵觸するものであるが、利瑪竇を始め天主教徒は儒教のかゝる諸儀式も宗教的意味を有するものではなくして、國家的社會的儀式であると解釋したのである。矢野仁一博士が、この儒教の天地崇拜に對する天主教側の態度を

「天を祭る禮は蒼々たる有形の天を祭るのではなく、天地造化万物の主宰たる無形の天を祭るもので、即ちキリストの神を祭るものとして寛容した」(註21)と言つてゐられるが、これは事實と相違する論と考へられる。即ち利瑪竇が天主實義第二篇に於いて儒教の天地崇拜を論じて次の様に言つてゐる。

譬若知府縣者、以所屬府縣名爲已稱、南昌大守謂南昌府、南昌縣大尹謂南昌縣

比此天地之主、或稱天地焉、非其以天地爲體也、有原主在也、吾恐人誤認此物原之主、而實謂之天主 不敢不辨

利瑪竇は明らかに儒教の崇拜する天地を可視的な蒼々たる天地と考へ、天地造化、万物の主宰者たる無形の天と認めてはゐないのである。南昌府を統治する太守を稱して南昌府と言ふ様に天地万有を主宰する神を誤つて、天地そのものと稱する様なものであるとして、儒教の拜天は單なる儀式的な禮を教へたるものと認めたのみである。こゝにも明末天主教の調儒排佛の一面を知ることを得る。

第三の論争点たる宗教倫理を見るに、儒教は元來が道德的な要素を多分にその内容としてゐる爲に、天主教と儒教とはこの点合致点を多く見出すのであるが、それ又同時に相反する面の多く提起されるのは當然でもある。

天主教に於ける倫理的教訓は七克と稱せられ、

- (一) 孝敬父母 (二) 毋殺人 (三) 毋行邪淫
- (四) 毋偷盜 (五) 毋妄證 (六) 毋願他人妻
- (七) 毋貧他人財物

の七訓であるが(二)は佛の毋殺の教と抵觸する面を持つてゐる。天主教に於いては

不徒曰毋殺、而必曰毋殺人者、謂殺人則罪、殺性非也(註22)

と述べて禽獸を殺すなかれとは述べてゐない。これは兩教の靈魂論の相違より出發せることは前述の通りであり、この天主教の毋殺人の説に對しては佛教側より武井徳園居士虞淳熙の反駁(註23)がある故、その詳論をさける。

儒教側の倫道觀との抵觸面は(一)の孝敬父母、(六)毋願他人妻が主なるものである。天主教の孝は儒教のそれの如く子の親に對する孝養を強調するよりも、親の子に對する保護養育の關係を強調して天主に對する孝を第一、生親に對する孝を第二とし

蓋天主大父母也、首先崇敬、生我者次父母也、自天主外所當敬養者莫重于此
(註24)

と述べてゐる。孝を單に生親に留めず、父母の宗族、在位者、靈性の師、學問の師、等にまで及ばしてゐるのである。この点は儒學者より見れば頗る意外とせるもので、

編覽其書、如所謂七克、實義、嗜人、十二信、西學凡、若戒及交友論幾何原本等數萬言中、曾不錯寫一孝字(註25)

と嘆じ、更に

父母死不設祭祀、不立宗廟、惟認天主及吾等之公父、薄所生之父母……不然則犯天主教誡、將斬先王之血食、廢九廟之大饗、以福民從之耶、嗟何物妖夷、以彼國亡親之夷風、辭我國如生之孝源。(註26)

と慨してゐる。

天主教の孝は廣範な内容を有してゐる爲に君主に對する忠も又この孝の概念の中に抱括される。従つて天主教の忠は天主に對する忠を第一とし、君主に對するそれを第二としてゐる。天主を万國の公父となし、君主を一國の公父となし、この關係を次の様に論じ

以較神人萬物之公主、則又不倫、譬之夜望星、日光輝朗然、朝限既晞、若者成隱、向所謂大、皆成微末、邦君視造物主、正如是(註27)

天に二日なく、國に二君なしとする中國古來の思想に大きな刺戟を與

へてゐる。(註28)

(六)の毋慾他人妻は、中國古來の一夫多妻制に對する鋭い批判となる。古來中國では

牝鷄之晨維家之索(書經)等と稱して夫に對する妻の從屬的な關係を強調してゐるが、これは一種の習慣と見られるもので、天主教側からの攻撃に對して、この幣風を至尊の大典として次の様に弁じ

嗟夫何物妖夷、敢以彼國一色之夷風、亂吾國至尊之大典(註29)

更に

夫亦以婦爲主、婦死夫亦爲未亡人、雖無子而續娶者不齒人類……則雖帝王之貴只許一夫一妻、然則舜文先爲不齒之人(註30)

と論ずるに至りては感情論のそしりを免れ得ない。

天主教全般に對する三教側からの批判を見るに

嘗思彼因人之好異也、製爲奇拔、因人之好利也、誘以金帛、因人之好味也、寬以殺生、因人之懼內也、夷男以不二色、而鼓女使夷、因人之求福、免禍而欲攬盡威福之柄也(註31)

と述べてゐる。我の不全を認めて、他の絶對なるものに歸依せんする心が宗教心の現はれとするならば、右の引用文は天主教の宗教的優位を示すものではなからうか。

教理論的に見た天主教の對三教觀の中、儒教に對する協調的態度の中には傳道の有利を前提とする中國民族性への調和が存在することは前述したが、明末より清朝へと相互の教理宗議の理解の進むにつれてかゝる態度は維持出来なくなる。ここに儒教に於ける天帝崇拜の問題は、清朝にいたつて典禮問題として中國宗教史上の大問題へと展開さ

れるのである。

- 註1 天主實義 第二編參照
- 註2 天主實義 第二編參照
- 註3 天學初函 參照
- 註4 天主實義 第二編參照
- 註5 天主實義 參照第二編
- 註6 天主聖教十誠直詮卷上其二參照
- 註7 釋如純 天學初開 (一) 參照
- 註8 天主實義 第三編參照
- 註9 天主實義 下卷第五編參照
- 註10 天主實義 第三編參照
- 註11 一、11ノ二、11ノ三 聖朝佐關 (三) 關裂性參照
- 註12 天主實義 下卷第五編參照
- 註13 聖朝佐關 (三) 關裂性參照
- 註14 天學初開 (四) 參照
- 註15 天主聖教十誠直詮卷上 (三) 參照
- 註16 天主聖教十誠直詮卷上 (八) 參照
- 註17 同 右 卷上 (五) 參照
- 註18 同 右 卷上 (三) 參照
- 註19 張廣恬、關邪摘要略議參照
- 註20 天主聖教十誠直詮卷上 (三) 參照
- 註21 矢野仁一、近世支那外交史 六七六頁參照
- 註22 天主聖教十誠直詮下卷 (五) 參照
- 註23 虞淳熙天主實義殺生辨參照
- 註24 天主聖教十誠直詮卷下 (四) 參照
- 註25 聖朝佐關八關夷所謂善之實非善參照
- 註26 張廣恬關邪摘要略議參照
- 註27 天主聖教十誠直詮卷下 (八) 參照

- 註28 聖朝佐關 (一) 關証世
- 註29 張廣恬關邪摘要略議參照
- 註30 聖朝佐關 (五) 關反倫
- 註31 同 右 (七) 關竊佛詞佛種々罪過參照

第三 傳道と科學的智識との關係

明末、利瑪竇始め中國に來つた宣教師は、彼等の傳道手段として、その卓越せる科學的智識を用ひて大きな成果をおさめてゐる。この天主教と科學的智識とを如何に彼等は調和せしめて中國人に傳へたであらうか。利瑪竇の學殖については

顧先生(利瑪竇)之學、略有三種、大者修身事天、小者格物窮理、物理之一端別爲象數、一々皆精實典要、洞無可疑、其區分解拆、亦能使人無疑(註1)とあり、更に彼等宣教師の學問的な深さについては、

凡世間世外、萬物萬象之理、叩之無不河懸響答、絲分理解、退而思之、窮年累月、愈見其說之必然不可易也。格物窮理之中又復旁出一種象數之學、大者爲曆法、爲律呂、至其有形有質之物、有爲有數之事、無不賴以爲用、用之無不盡巧極妙者(註2)

と述べられてゐる。かくの如く修身事天の學問より、格物窮理にいたる學を彼等宣教師は混然天主の教の中に融合せしめて説明せるのである。

人富而仁義附焉 或東西之通理也 道之精微、極人之靈、事理粗迹、極人之形亦說之、並傳之、以俟知者、不亦可乎。先聖有言、備物致用、立成器以爲天下利、莫大乎聖人、器雖形下、而切世用、茲事体不細己、且竄貌者相劍者、見若孤甲而知鈍甲、因小議大、智者視之又何遠非維德之隅也(註3)

右の文は天主教宣教師が彼等の有する科學的智識を造物主たる天主の妙を教へる爲に、宗教の優位性を認めることによつて説明せんとしたよき例である。而しながら、傳道の補助手段としての西洋科學の傳入は、在來の中國の學問的体系が組織的、科學的でない、初期の間にては可能なるも、中國學問が組織的になり、學と學との明確なる研究分野が判然となるにつれて、如何にこれ等の學問を支那個有の學問と調和せしめるか、これ等は天主教が調儒的態度を保持する限り残される問題である。中國從來の雜然たる智識的經驗に整然たる學的秩序を與へたのが艾儒略 (Julius Aleni) の西學凡である。彼は學を分題して次の六科として中國に紹介してゐる。

- (一) 文科 (勒鐸理加) Rhetorica
(斐祿所費亞) Philosophia
 - (二) 理科 (默第濟納) Medicina
 - (三) 醫科 (勒義斯) Lex
 - (四) 法科 (加諾揚斯) Canones
 - (五) 道科 (陸祿日亞) Theologia
 - (六) 道科 (陸祿日亞) Theologia
- 更に(二)の斐祿所費亞を分けて、
- (1) 落日伽 (論理學) Logie
 - (2) 費西加 (物理學) Physics
 - (3) 默達費西加 (形而上學) Metaphysic.
 - (4) 馬得馬第加 (數學) Mathematic
 - (5) 厄第加 (倫理學) Ethics

となし漸次翻譯することによつて、中國學者に資せんと計つたのであるが、明末に於いては僅少であつた。今これ等の學の紹介に當つて從來の中國のそれと如何に調和を計らせんとせるか、その一例として厄

第加の場合を見る。厄第加を三事に分け次の様に説明してゐる。

- (一) 祭業事之義理、考諸德之根本、觀萬行之情形、使知所當從之善、當避之惡、所以修身。
- (二) 論治家之道、居室處衆資業慈育、使知其所當取、所當戒、以齊家也。
- (三) 區別衆政之品節、擇賢長民、論叙流品、考覈事、而使正者顯庸、邪者避辨、所以治天下也。

中國國有の政治道德たる修身、治國、平天下に結びつけ調儒的傾向を明瞭に示してゐる。

更に宣教師が最もその紹介、宣傳に努力した。度(天文學)數(數學)の二學(註4) について見るに、先づ度に關しては、從來の支那曆の欠点をあげ、

臣惟古來言曆者有二誤 其一則元史議言考石證今、日度失行者十度、夫已則不合、而歸咎於元、謬之也。其一宋儒甚言天心有一定之數、今失傳耳、夫古之曆法、當時則合者多矣、非不自謂己定、久而又復不合、則豈有一定可抱哉(註5)と述べ、經驗を基礎として構成せられた中國天文の智識の不完全に對して西法(西洋曆法)の正確なるを主張し、從來用ひられて來た大統曆、回々曆等を廢して、西法による崇禎曆書が完成せられる。これは天主教徒が中國學界及び中國史に與へた最も大きな貢獻の一つである。天帝崇拜を基調とする中國思想界にこの曆法改革は深刻な影響を與へたことは當然にして、一方天主教側より見れば、天主教傳道の絶好の機會でもあつた。如何に彼等が天文學的智識を天主教傳道と結びつけて宣傳せしかは徐文定が十事をあげて述べてゐる。(註6)

數學に關しては幾何原本原序の中で

之卒、常十倍之師、守孤危之城、禦水陸之攻、如中夏所稱輪囷九攻九拒者、時々有之被操何術以然、就於幾何之學而已、以是可見其道所聞世用至廣至急也、是故經世之偉傑志上前作後述不絕於世、時々紹明增益論撰基爲盛降焉

と述べ、單なる學の修得のみならず、個人の幸福、國家の安寧をいたすべきことを説いてゐる。明季宣教師の二大方針とも見らるべき天主教傳道と科學的智識普及の達成の爲に西洋先進諸國の繁榮と富有とを説き、そのよつて來たる所は、その奉ずる宗教の天主教なることにより、その宗教的情操により、各個人道徳のよく普及されてゐる事及び、西洋諸國に發達せる自然科學が國家繁榮に大きな貢獻を與へてゐることを説くのである。そしてこの天主教と科學の普及とはやがて中國の安寧と幸福とをもたらすことを併説する。

故に明季天主教傳道初期に於いては科學は學問としてよりも傳道の補助手段としてその使命を與へられてゐる。これは傳來者が傳道者なる爲にもよるが、目的はかく用ひられたとしても、その結果に於いて近代中國建設への大きな貢獻を爲したことを思へば、その史的意義は重大である。

註1 幾何原本原序照

註2 泰西水法序參照

註3 同右

註4 朝野雜記による禁書三十二種を内容別に見ると、天主者に關するものを除けば、數學、天文学に關するものが之に續いてゐる。

註5 徐光啓、條議曆法修正歲差疏參照

註6 度數旁通十事參照

結

中國宗教史上、最初の論争たる、基、と佛、儒、道三教の相互反駁は明季天主教側からの活潑なる反論によつて始められた。それは純粹なる教義的批判より發せられたるも、各派の持つ傳統的な性格は、宗教的信念に基く論争へと發展する。かゝる場合合理的解釋のみでは不可能である。殊に天主教側が對三教攻撃の理論的根據を儒教の倫理的、合理的な學問体系に求めたる爲に、天主教をして、從來の三教と同一基盤の上で論争せしめることとなる。利瑪竇によつて確立された對三教方針が調儒、排佛の如き形式をとらずに、純然たる信仰對象として天主教が布教されたならば、かゝる激しい論争が政治問題にまで發展せず終つたことと思はれる。而しながらこの傳道方針たる調儒的傾向は、彼等の布教を圓滑に遂行せしめ、その補助手段たる科學的智識の中國普及に大きな貢獻を與へてゐる。近代的中國社會成立に最大の契機を與へた西洋文化が、これ等天主教徒によつて最初に中國にもたらされたことを思へば、彼等宣教師が明季天主教布教上の功罪こそが、中國史上に如何に大きな意義を有するかを知るものである。

以上の如く明季天主教徒の中國布教は、その教理、傳道兩面より、中國從來の宗教、學問、制度、習慣と調和、又は排撃しつつ、東西二大文化の接觸の一斷層面を露呈する。この二大文化の接觸を時間的、空間的に明季に限定して考察せる所に本論の歴史性を認めんとするもので、中國社會構造、及び中國民族意識に與へた影響等については他稿に譲らねばならない。