

『儒教実義』の思想

堀池 信夫

はじめに

『儒教実義』⁽¹⁾という書物がある。『天主実義』とよく似た書題である。いうまでもなく『天主実義』を意識している。『天主実義』が「天主」の真の意義を述べ伝えようとする書であるとするとするならば、『儒教実義』は「儒教」の真の意義を述べ伝えようとする書である。すなわち『儒教実義』は、儒教とはいかなる思想であるのか、儒教の本質とは何かを問い、その真の意義を喧伝せんとする書物である。

だが、そこで取り上げられている「儒教」の概念、そしてその真の意義には、我々が普通考えるような儒教とはかけはなれたものがある。それが『儒教実義』の大きな問題なのである。

『儒教実義』は、『天主実義』と同様、一種のカテキズムである。カテキズムとはキリスト教の教理書、あるいは教理喧伝書のことである。すなわち『儒教実義』はキリスト

教教理のもとに儒教の意義を解明しようとするものなのである。

カテキズムで取りあげられる儒教というところ、キリスト教と対置されて否定の対象となるか、あるいは肯定的にキリスト教との融和面が導出されるか、いずれかが想起される。だが『儒教実義』の儒教はどちらでもない。通常我々が考えるものとはちょっと異っているのである。

一 プレマールとフィギュアリズム

『儒教実義』の著者「温古子」とは、イエズス会宣教師プレマールの筆名である。⁽²⁾つまり本書はプレマールの著作である。⁽³⁾

ジョセフ・アンリ・ド・プレマール [Joseph-Henri de Prénale. 馬瑟若] は、シェルブール生まれのフランス人イエズス会士であった。彼が東方宣教に身を投じたのは、先任宣教師ジョアシム・ブーヴェ [Joachim Bouvet. 白

晋」の勧誘に応じたからであった。ブトヴェは一六八五年、ルイ十四世によって中国に派遣された宣教師であるが、入華後、康熙帝の親任を得、皇帝側近として華々しく活躍していた。そして康熙帝から、一時フランスに帰国し、新たな宣教師をリクルートすることを命ぜられ、その結果、スカウトされたいく人かの宣教師の中の一人がプレマールであった。

プレマールは一六九八年、中国に到着する。与えられた任務は、江西方面を中心とする布教活動であった。ブトヴェのように首都にあって華やかに過ごすのとは異なり、市井に入り込んでの地道な布教活動であった。

来華翌年の一六九九年ごろから、いくつかの布教報告にその名が見えるようになり、彼の活動の一端をうかがうことができる。ただそこからは、彼が中国思想研究を開始していたことは見てとれない。しかし一七二〇年代から三〇年代にかけて、彼はすでに中国思想研究に相当深く入り込んでいた。彼の名著『中国古典から抜粋されたキリスト教教理の痕跡』が執筆されたのは、一七二五年であった。『儒教実義』がいつ執筆されたかは定かではないが、おそらくそれと同時期であった。というのは、『儒教実義』中に『周易折中』（康熙五四年）の引用があることから、一七一五年

以降の著作であるのは確実だからである。

プレマールの中国研究の方向性は、「フィギュアリズム [Figurisme]」といわれる。そしてフィギュアリズムに属する研究者「当然身分はジュスイットである」を、「フィギュアリスト [Figuristes]」という。当時フィギュアリストとして知られていた人として、プレマールのほかにはブトヴェ、ゴレ、フーケなどがいた。彼らは皆、中国思想研究に沈潜した人々であったが、各人の研究姿勢・方向性にはそれぞれ差異があり特徴があった。そうした彼らに共通する面を見いだし、それを一括りにして「フィギュアリスト」という名称を与えたのは、フランス人ユマニストのニコラ・フレールであった。フレールは、彼らのどのような面を見てフィギュアリストと呼んだのか。そしてまたフィギュアリズムとはどのような思想だったのであろうか。

フィギュアリズムは、もともとヨーロッパで古い伝統をもつ思潮であった。由来は遠く初期教父哲学に発し、『聖書』の解釈において広くユダヤ教やプラトニズム、ネオプラトニズムなどの解釈を許容するものであった。後にはヘルメス思想やゾロアスターなどさまざまな異教的学説も取り入れられ、正統カトリックからすると異端的臭気が強く、ローマからはしばしば疑いの眼を向けられたものであ

った。この思潮は、象徴や記号・図像〔フィギュア〕などを多用することからフィギュアリズムと呼ばれ、中世哲学にも大きな影響を与えた。

ヨーロッパのこの古い背景の上に、プレマールやブーヴェにフィギュアリストの名称が冠せられたのであった。というのは、フィギュアリストたちの中国哲学研究は、主に『易』に重点が置かれていたからである。『易』は、卦爻という記号ないし図形〔フィギュア〕が根本的役割を演ずる経書である。彼らはそれぞれに研究の姿勢・方向性を異にしていたが、『易』を中心に置くことでは共通点があったのである。またフィギュアリズムという語には、西洋の伝統において、いささか異端的色彩もある。これらの点から見て、フィギュアリズム、フィギュアリストという呼称は、かなり適切なものがあつたのである。

さて、『易』を中心に置くフィギュアリストと一括りにしてしまつても、すでに述べたとおり、彼ら一人々々の研究の姿勢・方向性は決して一様ではなかつた。だがただ一点、彼らの主張の根底には共通するものがあつた。それは、中国文化は西欧に起源するという主張であつた。

中国文化西欧起源説が当時議論されたのは、一六五八年、マルティノ・マルティニが『中国史〔Sinicae histori-

cae decas prima〕』を発表し、最初の中国王朝の始まりを紀元前二九五二年以降としたことによる。これはノアの洪水の六百年以前にあたるわけであるが、洪水の前と後を通じて王朝が継続し続けたということになると、洪水によって世界は一端崩壊してしまつたとする『聖書』の記事は誤っているということになってしまう。そこでマルティニののち、さまざまな学者がこの問題に関説し、中国はノアの末裔が建設したのだという主張、すなわち中国文化西欧起源説が次第に形成されてゆくことになつたのである。

フィギュアリストたちは、この中国文化西欧起源説を共通の基盤に置きつつ、それぞれ中国研究を進めていたのであつた。なかでもプレマールは、急進的な主張を行った人物であつた。彼は中国文化の起源をノアの末裔よりも大幅にさかのぼらせ、人類の起源に等置しようとしたのである。

プレマールのその主張は、彼の名著『中国古典から抜粋されたキリスト教教理の痕跡』に述べられている。それによると、人類創造のアダムより以降、『旧約聖書』のイスラエルの族長、そしてノアまで、すべては中国古代の聖人たちに対応しうるというのである。すなわち、アダムは実は黄帝であり、イヴは黄帝の正妃嫫祖である。そしてその

子孫たち、セトは神農、アベルは伏羲、カインは少昊であった。さらにそののちノアまで、若干の不明と留保はあるが、中国聖人の系譜は、ヨーロッパにおける人類発展の系譜そのものであったとされるのである。ちなみにノアは帝嚳であった。

この見解は、中国古代の歴史はノアの洪水を契機として西欧から枝分かれして形成されたとする、当時通常語られていた中国文化西欧起源説とは相当異なるものであった。彼の主張は、むしろ世界の人類発展史そのものであった。すなわち彼によるならば、古代中国の歴史は世界人類の発展史であり、それはいかえればキリスト教文化〔西欧文化〕の初期の発展史にほかならなかった。とするなら、中国文化は本質的にキリスト教文化と同等ということになる。というよりも、中国文化は異文化ではなく、キリスト教文化そのものということにもなる。プレマールは、この見解を心底から信じていたのであった。そしてそのことを膨大な中国の思想資料を用いて証明しようとした試みこそ、主著『中国古典から抜粋されたキリスト教教理の痕跡』であった。彼はこの著によって、そのことを論証し得たと確信していたのである。

『儒教実義』は、このようなプレマールの著作であり、

また『中国古典から抜粋されたキリスト教教理の痕跡』と、ほぼ同期を同じくして著されたものであった。そこには彼のそのような見解が反映しているはずである。というよりも、それは彼のその見解のもとに書かれたものと考える方が、より適切であろう。そして中国文化が即キリスト教文化であるのなら、彼における儒教とは、まさにキリスト教そのものということになるだろう。

儒教はキリスト教である。これがプレマールの考えであった。『儒教実義』は、儒教がキリスト教であることを論じ、さらに儒教がキリスト教であることを前提に、中国の諸問題を解釈しようとするものだったのである。

さてこれより以下、以上のうち、プレマールにおいては儒教即キリスト教と把握されていたことを、『儒教実義』の内容を見ることを通じて確認しようと思う。具体的には『儒教実義』において「天」「上帝」等の概念が、キリスト教の神に対応しているとされる点を中心に見てみることにする。

二 天・上帝と神

『儒教実義』は、問者の遠生と、答者の醇儒という架空の二人による問答形式で書かれている。これは『天主実義』

が中士と西士の問答となっていることにならったものである。

『儒教実義』の特徴は、ヨーロッパの文献が、いっさい用いられず、引用の文献がすべて中国古典にかざられている点にある。そのため議論は表面上、純粹に中国思想内部で行われたものに見え、とてもカタキズムには思えない。たとえば『儒教実義』冒頭に置かれた問答である。

問う、儒教とは。

曰く、儒教とは、先聖後聖相い受授するの心法なり。

古の聖王これを天より得て、天に代わりてこれを書き筆して、もつて大訓と為すなり。これを四方に敷きて、もつて極言と為すなり。厥の庶民をして、明知にして善を為し、道有りて学ばしむるなり。『中庸』に曰く、「天命、これを性と謂う。性を率える、これを道と謂う。道を修める、これを教と謂う」とは、儒教の大原を言うなり。孔子曰く、「大学の道は、明德を明らかにするに在り。民に親しむに在り。至善に止まるに在り」とは、儒教の大綱を言うなり。〔『儒教実義』

この文を表面的に追いかぎりでは、中国本来の儒教について述べたものとしか読みとれない。それも『中庸』『大學』を踏まえていることから、宋学的解釈を展開したもの

のごとく見える。しかし、『儒教実義』は、バチカン所蔵、プレマール著の、れつきとしたカタキズムである。ゆえにこの文章には「儒教」キリスト教」という偏光レンズを押し挟まなければならない。その偏光レンズを通してこれを見るなら、大概のところ、「儒教」キリスト教」とは、先聖後聖が相い受授してきた要法であり、古の聖王がこれを天に得、天に代わりて書き記して、それを大訓と為したものである」という風に読みとれる。そしてたとえばこの文の場合、「儒教」キリスト教」という偏光レンズが焦点を結ぶ先は、「天」にあると思われる。つまり、ここでいう「天」の概念の内容がはたしていかなるものか、それが問題となる。それはまさに、「儒教」が中国本来の儒教か、それとも「儒教」キリスト教」という偏光をもつものかを判別するメルクマールになるものと考えられるのである。このことは、また当然『儒教実義』全体にもあてはまるであろう。すなわち天の内容が、『儒教実義』の儒教の意味を決定しているといえるのである。

さて『儒教実義』は、儒教には宗教・信仰的側面と倫理・社会政治的側面の二面があることを指摘する。そして中国本来の儒教では、礼楽を口号とする倫理・社会的、政治的側面が主要なものとされているのに対して、むしろ二

次的なものと考えられている宗教・信仰的側面こそが儒教の本質であり、もっとも重要な側面であると指摘する。

問う、儒教に必ず敬する所あらんか。

曰く、儒者の敬する所、二端あり。その一は、幽なるものに通ずるなり。上帝なり、鬼神なり、先人なり、先師なり。その一は、明なるものに致すなり。君なり、親なり、師なり、長なり、友なり。しからば、敬する所同じからざる有り。ゆえにその礼に隆殺あるも、最も重きものは、上帝を敬するに如くなし。小心もて事を昭らかにして、もって独尊と為し、もって上主と為し、もって父母と為す、と是れなり。鬼神を敬するものはこれに次ぐなり。蓋し、既に有るところ、施すところは並びにこれを天より受くれば、則ちこれ「鬼神」を敬すると、天を敬するものとは遠し。

〔儒教実義〕

この文は、儒教の宗教・信仰的側面の重要性に加えて、なかでも「上帝」崇拜がもっとも重要であることを主張する。信仰対象には上帝以下、鬼神、先人、先師があげられるが、鬼神以下は上帝による被造者であるから、上帝崇拜には及ぶものではない。文中、用いられることばが、上帝という表現から、天という表現に変わっているが、ブレマー

ルにおいてこれらは同義である。このことは、これら二語と「皇」との三語について、「曰く皇、曰く天、曰く上帝とは、蒼蒼〔の天〕のおよぼざる所なり。その皇と称するは、即ち自ら王たり、自ら有たり、自ら源たり、自ら本たりて、無始無終なるものなればなり。蒼天これをもって清く、大地これをもって寧く、品物これをもって生ず。その天と称するは、則ち惟だ一、惟だ大にして比ぶべきものなればなり。その上帝と称するは、上なれば則ち至尊たりて敬すべく、帝なれば則ち真主たりて望すべし。至尊上主なれば則ち大父母たりて愛すべきなり」〔儒教実義〕といっていることから明らかである。天・上帝・皇はすべて同義であり、場合にに応じて使い分けられるものとされている。そこで次の文を見てみる。

問う、天とは。

曰く、天字の本義は、一に従い、大に従う。一・大を、天と為す。至一にして貳ならず、至大にして対なきものは、天なり。〔儒教実義〕

これは中国伝統の析字を根底に置きつつ、⁽¹⁰⁾天の唯一無二性、比類なき至高性を強調する。先の崇拜さるべき上帝、天それ自体の、価値的位置づけを示すのである。この至高性に関わり、天の字には青空の意味もあるが、真の天はそ

のような具体的形而下的存在者ではなく、それよりもはるかに高次の無限者であることが、その次に説かれる。

問う、穹蒼の天は、それ一にして且つ大なり。豈に是れこの謂いならんや。

曰く、非なり。夫れ穹蒼なるものは形而下の器なるのみ。度数あるがゆえにもつて一と為すに足らざるなり。界限あるがゆえにもつて大と為すに足らざるなり。一に非ず。大に非ず。実に天字の義を尽くさざるなり。これを指して天と云うは、仮借の字、強いて名づくるの文なり。蓋し、有形の天なるものは、乃ち神天の顛象、上帝の榮宮、主宰の明驗なるのみ。

〔『儒教実義』〕

すなわち、蒼穹・有形の天は、形而上かつ無限者である神天・上帝・主宰が確かに存在することを、具体・形而下の世界において明証するものにすぎないとするのである。プレマールによれば、その神天・上帝・主宰とは、形而上者であり、無限者であり、至高・至尊者であるもの、はたまた自ら以外にその根拠をもたず、匹敵するものなく、万物を生じ在らしめるもの、父母たるものとして崇拜・信仰されるものであった。神天・上帝・主宰、すなわち天は、すでに父母に擬えられていたように、人格性を付与された至

高・至尊者であった。すなわち、それは神的な存在である、というよりも神そのものである。それも、まさにキリスト教の神であった。プレマールの描く上帝をここで示しておこう。

上帝は独尊なり。孰か敢えてこれに命〔なづ〕けん。巍巍として蕩蕩たり。聖人と雖もなお能くこれに名づくるなし。是れ形而下の渺茫無知の氣に非ざるのみ。是れ氣に圍まれて空空無為の理に非ざるのみ。その神たるや、一にして二ならず。その体たるや、純にして雑ならず。その生まるるや、自ずから実にして始め無し。その久しきや、自ずから実にして終わりなし。その有たるや、自ずから円満にして窮まれり。大なるかな皇天、万物資りて始む。至れるかな上帝、万民資りて生まる。真に無名もて名づくるべきものなり。

〔『儒教実義』〕

かくて『儒教実義』中に用いられる天の概念は、キリスト教の神として位置づけられていることが明らかとなった。そのことよつてまた、『儒教実義』の儒教概念が、実はキリスト教と同義であることも明らかになったといえる。それゆえ〈儒教＝キリスト教〉の偏光レンズは、『儒教実義』全般にわたつて適用すべきことも確かとなった。

このような神の概念規定について、そのある部分については、中国古来の天の概念には対応する表象が存在した。そこでプレマールは、そうしたものを古典中に捜し求め、それによってキリストが中国に本来的に存在していたことを証明しようとする。

曰く、諸を古経に考うれば則ちこれを知れり。『易』に曰く、「殷〔さか〕んにこれを上帝に薦む」、『書』に曰く、「皇天、保たず」、『詩』に曰く、「上帝、是れ皇〔ほ〕むるなり」と。(『儒教実義』)

すなわちプレマールは、これら諸経の上帝・皇天等は、人格性を備え、崇仰の対象となつていているものとして、神に対応すると考え、そしてこれを中国古代にはキリスト教の神が存在した証明と捉えようとしているのである。さらにこれに加えて、彼はこの神は古代において存在したどころか、実は中国の全歴史を通じて在り続けたのだと主張するのである。

問う、上帝の実義、その古経に載すること、疑うべからざるなり。宋儒に至りて或いはその絶ゆると謂うは信なるか。

曰く、否。然らざるなり。事を好むもののこれを為せるなり。宋より今に至るまで、儒者は経を師とすれ

ば、上帝の実義は存するなり。(『儒教実義』)

その実証のため、「請う、その一二を呈さん」(『儒教実義』)として古典に対する宋以後の人の解釈を取り上げる。まず『易』の「説卦伝」の文と、それに対する元の胡柄文『易本義通釈』の解釈である。

『易』に曰く、「帝、震より出づ」と。胡雲峯、解して云わく、「震より出づるより、言を良に成すに至るは、万物生成の序なり。然らば、孰か生じ、孰か成さん。必ずこれが主宰たるものあらん」と。此れ一証なり。(『儒教実義』)

ついで、『尚書』「説命上」と、それに対する『朱子語類』の解釈である。

『書』に曰く、「夢に帝、良弼を賚〔たま〕わる」と。朱子、解して云わく、「此れに抛れば則ち是れ真に天帝と高宗の対〔答〕有るなり。曰く、吾れ、汝に賚わるに良弼をもってせん、と。得ず。説きてこの事無くんば、只だ此の天理を説くも亦た得ざるなり」と。此れ二証なり。(『儒教実義』)

このようにして「七証」までが示されて、

此の先儒の明言に依れば、則ち宋より今に至るまで、凡そ醇儒たる者は、皆古経大訓を信じ、皆皇天上

帝に事うることを、亦た疑うべからざるなり。

〔儒教実義〕

と結論される。結局、プレマールによれば、神としての上帝・天は、中国にずっと存在し続け、それは「醇儒」たる人々によって受け継がれてきたものであったのである。

しかしただ一点、プレマールが許容できぬものがあつた。それは、天・上帝を「理」と解釈する朱子の立場である。その点は先に、上帝を「是れ形而下の渺茫無知の氣に非ざるのみ。是れ氣に圍まれて空空無為の理に非ざるのみ」と描いていたところにも見たとおりである。上引の朱子の『尚書』解釈は、それを「天帝」として人格性を認めているため、容認・引用されたものにすぎない。プレマールの本心は、朱子の根本思想である「理」を信仰的なものとは、まったく認めていないのである。

問う、上帝は理のみなるか。

曰く、非なり。經に曰く、上帝を畏る。曰く、上帝を祭る。曰く、上帝に事う。曰く、簡〔えら〕ぶこと、上帝の心に在り、と。豈に是れ理を畏れ、理を祭り、理に事え、簡びて理の心に在らんや。朱子曰く、「天下の物に理有らざるなし。既に是の物有れば則ちその物の物を為すゆえんは当然の則有らざるなし。いわゆ

る理なり」と。また云わく、「理は只だ是れ潔淨なる世界、形迹無し。他は造作すべからず」と。此れを觀れば知るべし、天地人物各々当然の則、いわゆる理有りと雖も、斯の理必ずこれを造ること能わず。惟だ皇上帝、万物の本、万理の原のみ、能く造成するの確たるを為す。諸物はなお巨室然たり。夫れ室なるものは、必ずその材料にして、もつてその形を成し、また定則有ればもつてその理を為すも、苟くも人もつてこれを造作すること無ければ則ち得て成るべからず。夫れ巨室は天地なり、材料は氣なり。清上濁下は理なるも、これを化成するものは上帝なり。『易』に曰く、「帝、震より出づ」と。『礼』に曰く、「万物、天に本づく」と。此れこの謂なり。〔儒教実義〕

プレマールは、こうした「理」的な解釈を除くならば、神なる上帝は中国の歴史全体にわたって在り続けてきたと考えていたのであつた。そして儒教の第一義は、その上帝を信仰することにこそあつた。プレマールにとって、儒教はキリスト教以外のものではなかつたのである。

おわりに

プレマールにおいて儒教はキリスト教であつたが、中国

の現にありのままの儒教が、キリスト教教理とすべて一致するわけではなかった。これについては、フィギュアリストたちは一般に、古代において純粹であったキリスト教も、中国史の展開にしたがってある程度の汚染・変容を免れなかったと考えていた。儒教とキリスト教の一致と不一致については、プレマールは他のフィギュアリストと比べると、より多くの場合において、より強く一致の方向で捉えようとする立場にたっていた。たとえば、伝統的な儒教倫理について、彼はかなり大幅にキリスト教にとって許容しうるものと考えていた。

視聽言動、克復もってこれを治む。主敬もって己を修め、行怒〔恐〕もって人を愛す。過ちを改むるに吝かならず、善に遷ることに倦まず。天の威を畏れ、天の施を祈り、天の命に順う。此れをこれ敬天と謂う。
〔儒教実義〕

「克復」は『論語』「顔淵」の「己に克ちて礼に復するを仁と為す」にもとづく。「主敬」はやはり『論語』「憲問」の「己を修むるに敬をもってす」による。「行怒〔恐〕」は『礼記』「祭義」の「行くこと必ず恐れて、愛に及ばざるを懼るるが如く然り」、「改過」は『尚書』「仲虺之誥」の「過ちを改むるに吝かならず」、「遷善」は『孟子』「尽心上」の

「民、日に善に遷る」によるものである。こうした伝統倫理も、キリスト教にとって矛盾的でないかぎり、儒教キリスト教の枠内にあるものとして許容的に把握されたのである。

しかしプレマールとても、すべてを一致するもの、許容できるものとするわけにはゆかなかった。そこにはやはり限度というものがあつた。

問う、『中庸』に、「郊社に上帝に事う」⁽²²⁾と。鄭玄、解して云わく、「后土を言わざるは省文なり」⁽²³⁾と。信なるか。

曰く、非なり。此れ漢儒の臆説なり。

礼学説では普通、郊は天、社は地を祭るものである。しかし天地を同列に並べて祭ることは、プレマールにとって許容できるものではなかつた。つまり、神は至高であり、唯一であり、匹敵するものなき絶対者である。それが被造者である地〔后土〕と並列して祭られることなど、有り得てはならぬことだったのである。そして、この場合、プレマールもやはりフィギュアリズムの論理を抜け出てはいなかつたのである。つまり、ここで鄭玄を引いて「漢儒の臆説」とするのは、後世による一種の汚染と考えようとしていたことを示すと考えられるからである。

ところ。

(3) 本書がプレマールの著作か否かについて、たとえば『儒教実義』とプレマールの主著『中国古典から抜粋されたキリスト教教理の痕跡』との、漢籍引用書目を比較する方法がある。書物の量的には『中国古典から抜粋されたキリスト教教理の痕跡』の方が圧倒的に多いため、引用書目も当然多い。ただ、『儒教実義』の引用書目はほとんど『中国古典から抜粋されたキリスト教教理の痕跡』の引用書目に含まれる。このことから、両書が同一著者の手になる可能性は高いといえる。とりわけ『品字箋』という書物が両書ともに引用されていることが注意される。清の盧徳升『諧声品字箋』は、『四庫提要』「小学類、存目」によると使い勝手の悪いものだったらしく、あまり利用されたものではないようである。

(4) プレマールの宣教報告は『マール・ヘギンブレン』(“Lettres Edifiantes et Curieuses, Ecrites des Mission Étrangères, par quelque Missionnaires de la Compagnie de Jésus”, 34 tomes, Paris 1702-1776.) などいくつか収められてゐる。なお『マール・ヘギンブレン』の中国関係書簡の大部分は、『イエズス会士中国書簡集 1〜6』『中国の医学と技術』『中国の布教と迫害』(いずれも矢沢利彦訳、平凡社東洋文庫)に邦訳されている。

(5) “Vestiges des principaux dogmes chrétiens Tirés des anciens livres chinois, avec reproduction des textes chinois” (Bureau des Annales de Philosophie Chrétienne, Paris 1878.)

本書はもともと一七二五年にラテン語で執筆されたが、抄本のままで置かれ、知る人はあまりなかった。一般に知られるようになったのは、一八七八年、フランス語訳の刊行以後のことである。

(6) 以上の二つの詳述は、M. Lackner, ‘Jesuit Figurism’ (T. H. C. Lee, “China and Europe”, The Chinese U. Pr., H. K. 1991.), pp. 130-135.; M. Lackner, ‘A Figurist at Work: The Vestigia of Joseph de Prémale S. J.’ (C. Jami et H. Delahaye, “L’Europe en Chine”, Collège de France, 1993.) pp. 24-25. にある。参照。

(7) この展開に関与したのはアタナジウス・キルヒヤー、ジョン・ウェップ、ルイ・ル・コント、デュ・アルドラである。彼らの主張は多様であったが、その詳細については今は省略にたがう。

(8) 黄帝の正妃嫫祖のことは『史記』「五帝本紀」に見えぬ。

(9) プレマールはこの系譜を一覽表に作成してゐる。『中国古典から抜粋されたキリスト教教理の痕跡』p. 402. 参照。

(10) 『説文解字』に、「天は顛なり。至高無上。一大に从う」とある。

(11) 『易』「豫」

(12) 『尚書』「咸有一徳」

(13) 『毛詩』「周頌、執競」

(14) この「不得」の二字は『語類』巻七九に「よると、プレマールが引用を省略してゐる部分のすぐ上の文に懸かるものであ

る。誤読による誤引である。この「不得」を飛ばしても意は通ずる。注(15)参照。

(15) 以上は『語類』巻七九を省略引用している。

(16) これらのいくつかの「曰く」は、プレマールによって大分表現が節略されていると見られ、びったりとした対応は見いだすににくい。なお「簡ぶこと、上帝の心に在り」は、『論語』「堯曰」の「簡ぶこと、帝の心に在り」による。

(17) 『大学或問』の「天下の物に至りては、則ち必ず各おの所以然の故と、其の所当然の則と有り。いわゆる理なり」と「天道流行し、造化發育す。凡そ有声色貌の象にして天下の間に盈つるは、皆物なり。既に是の物有れば則ち其の是の物たるゆえんは、各おの当然の則有らざる無く、已む容らざるなり」とに
よる。

(18) 『朱子語類』巻一の「かくのごとき理は、則ち只た是れ淨潔空闊の世界にして形迹無し。他は却って造作すべからず」の節略。

(19) 室と材の話題は、ギリシャ哲学の形相と質料の説明によく使われるたとえであり、著者が西洋哲学に習熟していることを示している。

(20) 『易』「説卦伝」

(21) 『礼記』「郊特牲」

(22) 「郊社の礼、上帝に事うるゆえんなり」(『中庸』十九章)

(23) 「社は地神を祭るなり。后土を言わざるは省文なり」(『礼記』「中庸」鄭玄注)