

ロンゴバルディとイントルチエッタ

——中国哲学解釈をめぐる二つの道——

井川 義次

はじめに

明清期に中国にやってきたイエズス会士は、キリスト教文化ときわめて異質な中国文化を、貪欲に消化しようと、さまざまなアプローチを試みた。だが多様な中国文化のなかでも、彼らの前に立ちはだかつた伝統思想は、一筋縄でかたづくものではなかつた。宣教師たちの中国哲学の解釈はさまざまな偏向角を取つたが、そのなかから中国哲学を有神論とするものと、無神論とするものとの、対立する二つの立場が重要なものとして浮上してくる。

有神論か無神論かという問題には、中国哲学および中国人のもつ、至高なる者の觀念が、キリスト教信仰を普及させるに際して、有用なものか否かというきわめて現実的問題がからんでいた。そして、そのことについて本稿で比較検討しようとする資料は、ニコラス・ロンゴバルディの『中国人の宗教の諸問題』と、プロスベル・イントルチエッタを中心として、フィリップ・クプレらの協力によつて著された『中国の哲学者孔子』との二つである。¹⁾

両資料の内容に入る前に、この著者たちの略歴と、彼らの著作の背景に関して若干述べておきたい。

ロンゴバルディは一五五九年、シチリア島の貴族の家柄に生まれた。イエズス会に入会後、一五九七年に來華し、布教活動を始めた。その後、読書人や、仏教徒から迫害を受けるなどしたが、一六一〇年には、マテオリッチの後を承けて中国布教長となり、以後十二年間その地位にあつて、中国布教を指導した。彼は五十八年間、中国に滞在しつづけ、一六五四年に北京に没した。その著書『中国人の宗教の諸問題』は、中国日本管区長ヴァレンチノ・カルヴァッリヨ神父が発した、中国の学問のうちにキリスト教の神と共通するものがあるか、との問いに対して、その回答として書かれたものであつた。²⁾

一方、『中国の哲学者孔子』の主著者プロスベル・イントルチエッタの略歴は以下の通りである。彼は一六二五年に、シチリア島に生まれた。イエズス会入会後、一六五九年に來華している。杭州で布教を始め、一度はとらわれの身になるなどの宗教的迫害を受けたが、

一六七四年には、中国および日本のイエズス会の会務視察員に任命され、一六九六年に杭州に没している。³⁾

彼の著作には『大学』『中庸』の翻訳がある。この『大学』『中庸』翻訳と、彼の『論語』のラテン語訳、そして協力者フィリップ・クブレによる中国哲学に関する解説を合わせたものが、『中国の哲学者孔子』である。本書の刊行にはルイ十四世からの要請があり、王立図書館において出版された。

さてこれら『中国人の宗教の諸問題』と『中国の哲学者孔子』とは、中国哲学を体系的に取り上げ、ヨーロッパに紹介した、ごく早い時期の著作であった。『中国人の宗教の諸問題』がスペイン語で公刊されたのは一六七六年、『中国の哲学者孔子』がラテン語で公刊されたのは一六八七年であった。また『中国人の宗教の諸問題』がフランス語で公刊されたのは一七〇一年であった。『中国人の宗教の諸問題』は、このフランス語版によってヨーロッパに広く受け容れられたものであるから、ヨーロッパへの中国哲学の紹介の面ではイントルチェッタの『中国の哲学者孔子』の方が、ロンゴバルディより著作の時期は後であるにもかかわらず、早く広まったものと思われる。⁴⁾

そこで本稿では、これら『中国人の宗教の諸問題』『中国の哲学者孔子』の二つを資料として宋学的解釈・中国哲学の起源と原理・中国の神観念という三つの観点から、比較検討を行うこととする。

一 宋学の解釈をめぐる

宋学の立場、すなわちイエズス会士の言葉によれば、「新学派」

(maiorici)の立場からの儒教解釈について、基本的に、『中国の哲学者孔子』も『中国人の宗教の諸問題』のいずれもそれを重要な位置を占めるものとしていた。これはマテオ・リッチが直接古典を重視したのに対して、より精密な中国哲学解釈を目指そうとする、リッチの後継者たちにとって当然の方向性であった。まず『中国の哲学者孔子』は宋学および宋学の権威をきわめて重要なものと位置づけて、つぎのように述べる。(なお以下、引用文の後ろに付した(一)内の数字は、当該書の頁数によっている)

彼らのなかでも主要な人物は朱子と(二兄弟)程子である。程兄弟は一〇七〇年前後、宋王朝第六代の神宗皇帝の時代に文筆活動をしていた。そしてそれに続くのが、彼らよりも名声においても権威においてもはるかに優る朱子であった。……われわれは彼らを、彼らに先行する千五百年間の学者たちと比較することによって、確信をもって新学派であるということが出来る。この千五百年というものは、十五もの王朝がとどまることなき国家の戦争、苦悩、陰謀、親族殺害に熱情を注ぎ、手段を選ばずに自己を正当化しつつ、成立しては滅んでいった。……こうした暗黒と混乱の中では、文芸や学問に言及しうる人がどれほどいただろうか。……かの時代に著述家がほとんど現れなかったことは不思議ではなく、……朱子その他の人々が、彼に先立つ千年以上、あるいはそれ以上にわたって、真の学者が存在しなかったと主張することをためらわなかったのも不思議ではなかった。そしてこの新学派・解釈者たちに対して、……宋王朝の何人かの皇帝はつぎのように言明したのである。「孔子、曾子、

子思、孟子の死後には、宋王朝下のこれら解釈者ほどに、い
しへの書籍の意味を明かに説明し、何世紀もの間埋もれていた
古人の学説をよみがえらせたものはいのだ」と。(三三三―三四
頁)⁽⁵⁾

宋学的儒教解釈の重要性については、『中国人の宗教の諸問題』
においてもやはり同様に強調される。そしてそれは、宋学の注釈に
よらなければ儒教経典の解釈はほとんど困難であるとさえいう。

読書人たちの教養をよく理解していれば、根本的には読書人の
権威的書物に真の矛盾はまったくないが、しかし経文と解釈者
の説明にときどき矛盾があるように見える。……古代人の書物
は一般に難解であり、テキストには多くの箇所で誤りがある。

……それゆえに、もしこの難解さの中で解釈者の注釈を導き手
とし、照明としないのなら、テキストについてはなにもものをも
理解できないであろうし、あるいは少なくとも大きな過ちに陥
る危険に身をさらすことになるだろう。(一九頁)

このように彼らが宋学を中心にとらえたのは、当時のヨー
ロッパの学問世界が古典哲学を解釈する際、後世の注釈に基づいて
理解するのが通例であったためである(たとえば、新プラトン主義
による注釈等)。すなわち彼らは、まずは当時の西洋哲学の方法を
そのまま適用し、中国哲学に関しても、近世の注釈にのっとってこ
そ、正しく把握されるところとらえていたのであった。

また両者とも、その宋学がなぜに中国の伝統的解釈の中で、優越
した位置を占めるのかということに関して、その解釈の根本的立場
を形成しているのが、『易』の思想であると考えていた。すなわち、

両者ともに、『易』は中国哲学の起源と原理を解きあかす思想と把
握していたのである。

二 中国哲学の起源と原理をめぐって

(一)

まず『中国の哲学者孔子』では、中国哲学の原理が『易』にある
ことが強調される。その場合、易の創始者であり、中国人の始祖で
ある伏羲自身の崇拜している対象が、真の神であることが、あわせ
て強調される。

すべての儒教の学説の根は一つでありまた同じである。ひとつ
の基盤、すなわち『易経』、つまり『変化の書』がその基礎な
のである。……この書からこそ、解釈者たちは自らの見解を作
り出してきていたのであり、また特にそれに基づいて、彼ら
すべての学説を構築していたのである。発明者(伏羲)が根拠と
したものは、生み出された事物相互の組合せ、あるいは分離と
争いということに他ならなかった。(伏羲は)これに加えて、
影響・秩序・変換などを、人間の眼前に示したのであった。こ
れらを通じて、彼は中国の原初の時代を、彼の原理の究極の目
的の概念、知性的精霊の概念へと徐々に導いていったのである。
……その精霊に対してはすでに犠牲が捧げられていた。こうし
た理由から伏羲の別名は包犧(Pao Xi)と呼ばれるのだが、こ
れは犠牲を包むということを意味する。ここからも明らか
なように、この民族にはその初めから真の神への祭祀が存在してい
たことが証明されるのである。(二三八頁)

一方、『中国人の宗教の諸問題』も、中国哲学の根本を形成するものは、第一原理という高次の概念であり、またその第一原理を初めて論じたのが伏羲であるということについて、『中国の哲学者孔子』と同様の指摘を行う。

儒教徒の（思索する）方法は世界の第一原理を探求することにある……この哲学の方法は二つの部分を含む。まず、第一原理とそれから生じる他の普遍的諸原理に関するものである。たとえば本来的存在とはなっており、第一原理の実体とはなんでいるか。（あるいは）実際に作用するのではなく、その作用を起こす能力としての、最初の諸原因の位置・性質・作用する力とはなんでいるか、ということである。彼らはこの学問を「先天学」、つまり先行する学問、またはア・プリオリな学問といっている。伏羲が「八」「卦」および『易経』の象徴を形成したとき論じたのはまさにこの学問であった。（二九頁）

以上のように、両者とも中国哲学の基本的な原理は、『易』に由来するものと考えていた。その点では共通していたのである。しかし、その根本的原理をどのようなものとして把握するかという段階になると両者の間には決定的な差異があらわれてくる。

まず『中国の哲学者孔子』では、以下のようにとらえる。
変化は偉大な極あるいは核を含む。これは二つの力を生じ、この力は四つの像を生じ、四つの像は八つの掛かったものを生じる。（五五頁）

これはもちろん、『易』の「繫辭伝上」の「易に太極ありこれ兩儀を生ず、兩儀四象を生じ、四象八卦を生ず」の直訳であるのだが、

彼らはこれによって、まず、「太極」という概念が、あらゆる存在者の根本にあるものであることを明確に指摘するのである。そしてつづいて、この根本たる「太極」から生み出される物質的原理である陰陽をとりあげ、それをつぎのように敷衍する。

注目すべきことは、中国人にとってすべての時代において、あらゆる事物の物質的原理は二重のものとして与えられていたことである。すなわち一方は完全なるもの（Perfectum）、他方は不完全なるもの（Imperfectum）である。彼らは後者を「陰」と名付け、後者を「陽」と名付けている。これら両者は、太極（Tai Kie）すなわち大いなる極（Magnus axis）から生み出されたものである。これはある種のカオス、ないしはあらゆるものを包括するある質料的な素材（massa quaedam materialis）と考えられている。（三九頁）

このように『中国の哲学者孔子』はまず「太極」を、存在するものの根本にあるものととらえ、そしてその「太極」が二つの力を生じて、その後、質料を生み出してゆくとするのである。だが、物質を生み出す以上、「太極」には質料的な要素が備わっていなければならぬという問題が出てくる。つまり「太極」はそれ自体、質料と関連してはならないのである。それ故、「太極」は質料を超越するものではありえないということになってくる。そこに陰陽の展開のおおもとであることを論じたのち、それが「質料的な素材」であるとしてしまう理由があるのである。つまり太極という原理は、結局、質料的なものであるとされるのである。

また『中国の哲学者孔子』は「太極」を質料的なものにとらえる

だけに終わらず、さらに理性ないしは形相的なものととらえようとする。そこで『中国の哲学者孔子』は「太極」の別名である「理」という概念に注目し、それに考察を加える。

われわれの哲学者と同様に、「中国において」純粹第一質料 (mera materia prima) の言葉で理解されるものは、「中国人が」かの太極に名前をつけ加えて、理 (Li) と呼んでいるものであることが確認される。この言葉は中国人においては、道 (Do) と同様、ラテン語の理性 (Ratio) と同じくらい広く知られている。さてこの名称が論じられる際、彼らはさらに事物の本質的な差異が、この一つの理性から展開するように、太極の語を説明するのである。そしてこの理性については、つぎのように哲学化される。すなわち、なにかある普遍的なものが、事物を決定すると考えられる、というのである。このことは、同一のものが諸事物の種や個を貫いて入り込んでいるということである。さてより賞賛に値することは、彼らが太極によって正しく第一質料を理解するように、道理 (Tao) でもって正しく、ある種の理性、あるいは諸事物を構成する形相 (forma)、また他の事物から区別される形相を理解しているということである。(五六―五七頁)

すなわち『中国の哲学者孔子』の著者たちは、「太極」は第一質料であること、「理」は「太極」と重なり合う面をもっていること、そして「太極」よりも一層理性的・形相的傾向の強いものであると理解したのである。そして、それを賞賛に値することだと述べたのである。これは『中国の哲学者孔子』の著者たちが、中国哲学の根

本原理の中に、理性すなわち神のロゴスと重なり合うものがあることを見ていたことを示すものである。この点では彼らは宋学に対してシンパシーをいだいていたといえるであろう。

(二)

これに対してロンゴバルディの方は、まったく反対である。彼はイントルチェッタたちのいうような「神」に対応するものは、中国哲学にはまったく存在しないのだと考えるのである。ロンゴバルディは、イントルチェッタたちとは異なり、「理」についてはむしろ、質料的な側面を甚だしく強調するのである。

可視的な世界がどのようにして第一原理あるいは「理」と名付けられたカオスから生じてきたのかを探求するために中国人が取った方法はつぎの通りである。彼らは、可視的な事物に、ある永遠の原因が存在することが必要であると考え、また一方、その原因は生成してくるはずのものを生み出さうする効力も活動も本質的にもっていないとも考えていた。また日常経験によって、熱 (le chaud) (陽) と冷 (le froid) (陰) とは生成と崩壊の原理であり、さらに作用因であるとも考えていた。それで中国人はいかに第一質料、すなわち「理」から、すべてのものがそれによって形成される二次的質料が生じたのか、また万物の源泉・起源である熱と冷とがいかに生み出されたのかを発見しようとするのであった。(三三頁)

「第一原理、あるいは「理」と名付けられたカオス」あるいは「第一質料、すなわち「理」といった表現にみられるように、ロンゴバルディは「理」も、結局のところ「カオス」「第一質料」であって、

質的なものに過ぎないとする。だが実際問題として、中国哲学における「理」をこのように質料と規定してしまうのはロンゴバルディの解釈に過ぎない。しかしこの解釈の影響は、やがて中国布教の歴史において、中国哲学全体を、ついには無神論と規定するにいたる、強力な根拠となるものであった。

ロンゴバルディはまた彼の論文のつぎのくだりにおいては、およそ世界に存在しているもの、あるいは存在する可能性のあるものはすべて「太極」に由来し、また「理」という起源から発出するものと中国人は考えていると述べるのであるが、これはじつは「理」とどまらず、さらに中国人がもつあらゆる神的概念も、結局は、物質的なものに過ぎないという論理を展開するための布石なのである。

次のことを理解しておかねばならない。儒教の考えではこの世界に存在するか、また存在しうるものはすべて「太極」に由来し、発出する。太極それ自体のなかに、第一質料であり、すなわち万物の普遍の実体でもある「理」と同じ万物の二次的質料である元初の気とを含んでいる。……元初の気と一緒に「理」から……あらゆる諸々の性質と形態をもつものが発出する。したがって、中国の哲学者によれば、万物も道德的なことも、すべてそれ自体あらゆる事物の存在そのものである「理」という同一の起源から出ているのである。(四九頁)

三 中国人の神観念をめぐって

ところでイントルチェッタたちにしろ、ロンゴバルディにしろ、彼らにとって第一に重要であったのは、キリスト教の「神」であった。したがって彼らは、中国における「神」的なものを論ずるに当たっても、自らの「神」の概念を前提にしていた。それ故、彼らはその考えにしたがって、中国において、神はいかなる姿においてあるのかということの問題にしたのであった。ところがこのとき、両者のアプローチは違ったものとなってくるのである。

ロンゴバルディの場合は、それを徹頭徹尾、宋学的な原理に即してとらえようとした。つまり、近世西洋哲学の方法をここでとったのである。つまり方法的・論理的に宋学的論理による一元的なとらえ方を推進しようとしたのである。一方、イントルチェッタたちは、「太極」や「理」などについては宋学的解釈に従ったものの、神の概念を直接論ずる段になると、かならずしも宋学的な解釈にこだわらず、むしろ古典的なテキストの記述に接近してゆく。イントルチェッタたちの考えは、宋学的解釈も本来、古典のテキストに根拠を置いている以上、重要なのはむしろ古典の方であって、宋学の中に「神」が明示されないのなら、直接その記述のある古典に立ち戻ることには、なんのためらいを感じることもないということであった。ロンゴバルディの場合は最初に近代哲学に則っておこなうと宣言したことを一貫してつらぬこうとしたのであった。しかしこのことは中国における「神」的概念解釈におよんだとき、じつは自縄自縛の状態に陥ってしまう可能性をもつものでもあった。

さてまず、つぎの『中国の哲学者孔子』の文章を見てみよう。

中国古代(の人々は)、……天地の驚嘆すべき秩序と首尾一貫

性と常に打たれて、これに倣おうと非常に努力していた。この世代はそこから……国家の統治に適した簡単な支配の方法を求めた。……この方法をうるために、彼らは初めに宗教に、ついで政治的な統治の方法に、専心した。彼らが上帝、至高の天の支配者と呼ぶ神秘的なものは、ある種の精霊であり、事物の崇高なる保護者に他ならず、彼らは「それを」習慣的に尊敬していた。(三三頁)

この文章はロンゴバルディの『中国人の宗教の諸問題』のつぎの個所とほとんどびったり対応する。

中国人や他の異教徒の哲学者は、精霊を立証し認めるのに二つの根拠をもっていた。第一に、彼らが天界や地上、そしてこの世界の万物の中にあると見なしてきた整然たる秩序、またそこから諸作用が決して乱れることのない正確さをもって及ぼされている。そのことが万物の内にそれらを支配する、目に見えない創造者、また原理がある、と彼らに推測させたのである。それは主 (Cui) つまり「主人」主宰 (Cui-Fai)「支配者」、神鬼 (Xin-Kuei)「出て来る霊と帰って来る霊」帝君 (Ti-Kin)「王または皇帝」と呼ばれる。(五一頁)

これらによるとイントルチェッタもロンゴバルディも、古代中国人は天地の整然たる秩序を通じて、なんらかの支配者的存在があることを意識していた、ということを確認していたといえるであろう。しかし、この支配者的存在の内容を追究する段になったとき、両者の考え方は分かれることになるのである。イントルチェッタたちは、「至高の天の支配者」、すなわち「上帝」、あるいは「天」という名

において、古代中国人は、確かに、真の神の存在を認識していたという方向に考えを進める。これに対して、ロンゴバルディは「精霊」も「上帝」も「天主」も、「太極」や「氣」と同質のものに過ぎないところさえよとするのである。

たとえばイントルチェッタたちはつぎの部分で、「上帝」という名称がきわめて古いものであり、至高の支配者を指すものであることを強調する。

以上から私は、古代中国人のもとで、真の神を表現していた名称が上帝であったと述べておく。この名称の古さは民族の始祖伏羲によって表現され、第三代君主黄帝のもと、蒼頡の規則正しく明瞭に説明された作業によって想起される文字の最初の試みと同じくらい古いものである……上帝に宮殿あるいは寺院を建てたということは、この皇帝に帰せられる。このことはまさにアブラハムの生まれる以前六百年の頃に起こったことである。もし年代誌と七十人訳の計算に信を置くなら、Deusというラテン語の名称に翻訳された *Deus* という名称よりも、もっと以前に「上帝」という名称が」記されていたことが確認されている。(八九頁)

さらにつぎの部分では、古典籍の例から考えて、天という名称によつて、十分に、天の主や支配者が示されえたということを説こうとする。

確かにこの上帝、また天という名称のもと、「中国人が」真の神を認識し、表現したに違いがないことがいつでも結論付けられるのである。……もつとはっきり理解したいのなら、上代の古

典的書物である『礼記』『書経』『易経』などを参照願いたい。またそれらのなからあなたは、古代の世代が、山岳や河川の精霊や、都市の主などを認識し、崇拜していたことを必ずや確認できるであろう。これら精霊はある文献には山川の靈、また他の文献では山と川、都市の守護者の精霊、城隍(cheng huan)、城壁と堀、と名付けられる。それ故もしも(中国人が)、下位の事物の主・精霊を、彼らが存在する場所によって表現したとすれば、なんで天という名前を用いて、彼らが天の主や支配者を理解しなかったなどとあなたは断言できるだろうか。(九一頁)

こうした古典の上帝等を神に比定しようとするイントルチュエッタたちの立場は、歴史的にみるならば、リッチが中国古代哲学を有神論ととらえようとした立場に連なるものであったといえよう。

(二)

一方、ロンゴバルディの主張は、中国人の、万物すべては第一質料たる「理」から、発出したものとの見解から、普通神的存在に近いと考えられている「精霊」をも、その例外ではないと見なす、そういう方向に展開するものであった。そして「精霊」を媒介にして、彼はつぎのようにいう。

あらゆる精霊には一つの原理がある。それはこのようにして証明される。精霊はすべて「太極」、そして事物の普遍的実体から生じるのだから、精霊はその実体より後であり、劣っている。……またもし、われわれ(西洋)の神が「上帝」と同じだとすれば、「天主」、すなわちわが神についても、同じことをいね

ばならない。従つて中国人が「上帝」として理解するものが、われわれの神ではありえないということは、事実である。(五三頁)

要するに中国人の説く神的なものは、「上帝」にせよ「精霊」にせよ、物質的なものに過ぎず、キリスト教的な神の概念とは、なんら共通するところがないと断言しているのである。そのみではない。上帝が質料的なものであるなら、神の理性は、存在しえない。したがって、中国の読書人には理性が欠けているとまで述べるにいたるのである。

〔中国人は〕宗教的儀礼は目に見える事物だけに向けられるべきだと思ひ込んでいるために、中国には、「太極」や「理」を礼拝したりそれに犠牲を捧げるものなど誰一人いない。したがって、中国の読書人が内心にはなにもたらすことなく、うわべだけの敬神を装ってきたという場合、必然的に彼らはかなり理性が欠けていた、という結論になる。というのは、もし彼らにしたがって、「理」または「太極」が神ではないとするなら、当然、「太極」の産物である天がそれ(神)であるはずがないからである。さらに、天の王(上帝)は天の作用を起こすただの能力だから、なおさらそうであるはずはなく、また、山や川や世界の各部分に依存している精霊や下等の神々は、上記のものよりはるかに神であるはずがない。(七九―八〇頁)

さて、一方イントルチュエッタたちは、このようなロンゴバルディの態度とはまさに正反対に、中国の学者に理性が欠けているなどとの過激な態度を取らず、むしろ穏当な態度で、中国の学者に対処し

ようと努める。たとえば、彼らはつぎに見られるように、中国人を軽々しく無神論者とみるべきではないと主張し、なんとかして中国の伝統思想とキリスト教の神の概念とを整合しようとするのである。

私はより慎重であるべきだと思われる。この新学派のものどもが、……すくなくらざる読者を積極的無神論の断崖に導くことがあるうとも、……物質的なものや消極的なもの支持者でない限りは、直ちに無神論と弾劾すべきではないのである。なぜなら彼らは、至高の精神や、神の摂理に関するなんらかのものを古典テキストに発見するとき、すべてをかの大極や理に帰せしめるからである。(五八頁)

この他にも『中国の哲学者孔子』には随所に中国人の知性に対する賛美がみられ、中国人に真の神の概念が理解できぬはずはないと述べるのである。

かくして、両者には正反対ともいべきほどの大きな差異が生まれることになったのである。なぜこうした差異が生じたのかというならば、それは中国人そのものに対する両者の期待の違いが、このような中国哲学観をもたらしたといえるであろう。歴史的に見るならば、イントルチェッタらの立場はマテオ・リッチの温妥な布教の立場を受けるものであったが、ロンゴバルディはリッチのやり方に生暖かいところがあるとみたのだろう。そしてその後、ロンゴバルディ的なキリスト教神学に対するリゴリスティックな解釈の立場がヨーロッパにおいては、優勢を占めてゆくことになるのである。

そして中国哲学有神論と無神論の対立は後に、いわゆる「典礼問

題」へと発展し、最終的にはローマ法王によって、中国哲学に無神論の烙印が押されて、ようやく決着することになるのである。⁽⁹⁾

注

- (1) 『中国人の宗教の諸問題』のテキストは Nicolas Longobardi, *Traité sur quelques points de la Religion des Chinois*. (G.W. Leibniz, L. Dutens ed., Opera Omnia, Genève, 1768, Tom IV, pp.89-144) を用いた。『中国の哲学者孔子』については Prosper Intoretta, Herdrich, Rougemont, Confucius, Sinarum Philosophus sive Scientia Sinarum, を用いた。なお『中国人の宗教の諸問題』に関しては、福島仁による邦訳がある。『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II, 哲学三四、一九八八年三月)、同『中国人の宗教の諸問題』訳注(中) (フェリス女学院大学紀要、二四、一九八九年三月)、同『中国人の宗教の諸問題』訳注(下) (フェリス女学院大学文学部紀要、二五、一九九〇年三月)。
- (2) ロンゴバルディの伝に関しては、方豪『中国天主教人物伝』(中華書局)上巻の九六ページ「龍華民」参照。
- (3) イントルチェッタの伝に関しては、方豪『中国天主教人物伝』(中華書局)中巻の一三四ページ「殷鐸沢」参照。
- (4) たとえば、堀池信夫、『中国自然神学論』研究序説(筑波中国文化論叢二、一九八三年三月)は、ライブニッツが『中国の哲学者孔子』を一六七九年に読了しており、また『中国人の宗教の諸問題』に関しては一七一五年頃読了していたことを指摘

している。

(5) これらはずぎの『宋史』の部分とも対応している。

「周公没、聖人之道不行。孟軻死、聖人之学不伝。道不行、百世無善治。学不伝、千載無真儒。」(中略)先生生于千四百年之後、得不伝之学於遺経、以興起斯文爲己任)、『宋史』、『道学』、『程顥伝』
「由孔子而後、曾子、子思繼其微、至孟子而始著。由孟子而後、周、程、張子繼其絶、至熹始著。」(『宋史』、『道学』、『朱熹伝』)

(6) これら伏犧に関するくだりはづぎの『易経』の「繫辭伝下」に対応する。「古者包犧氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文、与地之宜、近取諸身遠取諸物、於是始作八卦、以通神明之德、以類万物之情」。ただし、ロンゴバルディのいう「先天学」とは邵康節の手になるものであって、伏犧の作ではない。『周易本義』巻首に朱子が「右伏犧四図、其説皆出於邵氏」と指摘する通りである。この件に関しては、堀池信夫「デイドロの中国思想解釈について」(哲学・思想論集一五、一九九〇年三月)ならびに前掲福島訳の訳注に言及されている。

(7) 『易有太極、是生兩儀。兩儀生四象、四象生八卦』

(8) マテオ・リッチの『天主実義』は、『中庸』や『礼記』から「上帝」の概念を引用し、中国においてもキリスト教的神觀念が存在したことを立証しようとした。しかし、新注の「理」「太極」等による解釈を、質料的なものとして退けた。福島仁「ヨーロッパ人による最初の理気論」(中国の社会と文化、四号、一九八九年)参照。

(9) なお、岡本さえ「『氣』——中西思想の一争点」(東洋文化、

六七、一九八六年二月)は中国思想の「氣」の概念の曖昧さも、このような解釈を許す原因であると指摘する。ロンゴバルディの中国哲学に対するきわめて強い無神論的解釈については、Pinot, *La chine et la formation de l'esprit philosophique en France*. Paris, 1932, repr. Genève, 1971. p.313. を参照。また岡本論文はロンゴバルディの解釈、ビノーよりも温妥なものともみている。

(10) これを典礼(儀礼)問題という。この問題に関しては、矢沢利彦『中国とキリスト教』(近藤出版社)、後藤末雄『中国思想のフランス西漸』II、九四ページ、第一篇の五「儀礼問題」と康熙帝」、及び二一九ページ、第一篇の六「雍正帝の禁教事情とその真因」参照。

(いがわ・よしつぐ 筑波大学大学院哲学・思想研究科)