

# 「天」に関する中国と西洋の哲学思想の衝突

——明末清初を中心に——

劉 小 珊

要 約

### 中西方哲学思想在“天”认识上的分歧

劉 小珊

大航海时代，在葡萄牙和西班牙野心勃勃向世界各地谋求财富的过程中，肩負向异教徒广泛传播天主教教义的使命、活跃于这个时期的是1540年由罗耀拉等人创立的耶稣会。耶稣会士们为传教使命所激励，前往未开发地区热情拓展传教活动。明末清初，来到中国的耶稣会会士曾经致力于从中国的传统思想和文化中寻找与天主教教义相适应的内容，但是，他们和中国的知识阶层出于各自文化传统的原因，难以达成互相之间的理解。中西方哲学思想的分歧也反映在对“天”的认识上。

明末清初に中国に来たイエズス会宣教師と中国の知識人との間の「会話は極めて困難である。それは各自の文化的な伝統が原因で、お互いに理解しようとしなかったからだ」<sup>1</sup>。西洋思想は抽象的な理念及び哲学的な思索を重んじるのに対し、中国人は現実的且つ具体的で、直感と現世を重んじ、とりとめもない想像を尊重しない。抽象的かつ思索的な神学で、現実と現世を重んじる中国人と対談しても、中国人には西洋思想の抽象的な論理が理解できない。ヨーロッパ人が理解した中国思想も皮相なもので、しかもカトリックの伝道に不利な思想だった。従って、哲学の視点から言えば、明末清初の東西の文化交流はまだ克服しなければならない障害が数多くあったのだ。

—

最初に中国へ布教にやって来たマテオ・リッチをはじめとした宣教師たちは彼らの本当の身分——異教徒に真の神様を語る神父の身分を隠すために、さらには中国の文人階層で尊重されるために、いつも倫理学者・哲学者及び博識の学者などの姿で活躍した。彼らは先ず世俗者の説教を、「講学（哲学の講演をする）」という明末に流行した方法で懸命に儒学者たちに伝授した。リッチ自身、1596年のある書簡で次のように述べている。

我々が我々自身から「和尚」の称号を排除たからには、彼ら（中国人）はこれを我々の「修士」の名称に当たると考えた。しかし、その意味は卑劣で光栄でない。ゆえに、我々はこの最初の段階では、教会も寺院も開かなかった。彼らの中で最も有名な講学者がするように講学堂しか設けなかった。——我々は我々自身の名声を神学者や文人講学者の声望のように広く伝えたのである。何と云っても我々は彼らの中で生活しているからである。<sup>2</sup>

しかしながら、中国の伝統的な哲学や宗教思想は根本からしてカトリック教義と違うのである。カトリック教義を哲学講演の形で間接的に中国の文人に伝授するには、思想観念上の衝突や矛盾は避けられないのである。日本から追い払われ、ずっとマカオに滞在したロドリゲスはイエズス会年報の執筆者として、1616年1月にローマイエズス会総会長に宛てた20ページにも達する報告の中で、初めて東西の哲学者の観点の違いという問題に触れ、ローマ総会長にこのように報告した。

私は自分が中国でやってきた仕事について報告したいと思います。1613年6月から1615年7月までの丸二年間、私は巡視員フランシスク・パチオ神父の特別任命を受け、古代からの東洋哲学者の異なる学問を詳しく研究しました。これらの学者が唱える学説は根本から我々の神聖教義に反しているからです。ご存知のように、この研究目的は二つの宣教地（中国と日本）で現在編纂中の教理問答の中にこれらの学者の学説が収録されましたが、こ

これは根本的に間違っているためです。私は日本準管区長の顧問の委託を受けて、この二つの宣教地で同時に使える書籍を完成する予定です。中国の学者はいろいろな意見を述べました。そして教会の博士達の意見を参照し、矛盾のない調和の取れる一冊の本を編集します。これはこの二つの国、即ち中国と日本、それだけではなく、朝鮮人とベトナム人にも通用できます。<sup>3</sup>

東洋と西洋の哲学思想における分岐はまず「天」に対する認識に現れる。カトリック信仰は単なる神に対する信仰で、人格化され、また全てを超越する上帝と関係がある。この信仰は人類には永久的な運命を持つこの世とまったく違うあの世の対立があると取り違える。中国人の「天」に対する認識は全く反対で、それは世俗と宗教の表現形式を一体にする観念なのである。カトリック教徒達から見れば、「天」という字はただ上帝とその天使、天国と「上帝の選民」の隠喩であるが、中国人はこの言葉は実際に意味を持つと考えている。それは同時に神と自然、社会と宇宙秩序の現れなのである。一人の宣教師の著作に序文を書いた作家が書かれたように、これは一種の「渾」の観念で、これは宗教、政治、観察と数理学及び人間と世界観念の合流点にある。

## 二

中国人と日本人は、書物において見られるように、天について作り上げたさまざまな概念に従って、またそれらの概念が持っているとされるさまざまな観点に従って、天を種々なる仕方  
で考察の対象としている。ところで、それは、数でいえばただ一つの天であり、ただ一つの実体なので、天にさまざまな名を与え、そのさまざまな名でこのようないろいろな観点が区別されている。

まず第一に、中国人は一般に天に存在するかぎりのすべてのものを包含する意味において天を考える。すなわちこの場合は、天の実体とその本性や作用、またそのさまざまな性質や傾向、太陽が運行して一年の四季のなかで作り出す変化、大気の変容、そのすべてのもののように、空気とエーテルの領域において作りられるすべてを包含する意味で天を考えている。この意味での天は、天道と呼び、中国語では、「tiandao」と言う。これは、天の「道」、「秩序」、または「学問」を意味する。

そこで、中国の哲人はすべて学問を三つの部分に分ける。すなわち、「天道」——天の道、「地道」——地の道、「人道」——人間または道徳の道である。宇宙の三つの主要な事物、すなわち、天・地・人がその主題であって、哲人はそれを「三才」と呼ぶ。すなわち、三つの才能または三つのきわめて優れたものを意味する。

第二に、中国の哲人は働くという本性、傾向、特性または能力に関係づけて「天」を考える。すなわち、絶えず間断なく持続的に作用する根源を自らのうちに持つものとして、天を考える。そして、この意味における天を、中国人は「乾」と呼び、中国語では「乾坤 (qiankun)」と言う。そして、地を「坤」、中国語では「kun」と言う。この「乾坤」というのは、絶えず、力

を發揮しているのです、止まることなく永遠に動いていて、そのために生成消滅する万物の根源と動力因になっているという本性から見られた天地を意味する。そこで、天は能動的性質と火の本性たる熱と「乾」を持っているものとされ、それが能動的で支配的な力をもっているのです、中国人は天を父、夫または男、君主と呼ぶ。その力を持って春には物を生み出し、夏にはそれらを茂らせて最盛期をもたらし、そして秋にはそれらを成熟させ、最後にそれらを完成させ、事物は最上の状態に達するのである。これに反して、「地」はその本性に従って、これと反対で、受動的で受容的な性質と力を持っている。その役目は受け入れて養うことにあり、それゆえ、母、女と呼ばれる。

カトリック教徒の神はすべてを支配する神である。彼は能動的に世界を創造し、人々に魂を授け、長い人生の中で終始に現れている。中国人の「天」はそれと違って、間接的に影響を及ぼし、「その活動は沈黙的・無意識的で、持続的なものだ。」<sup>4</sup>

第三に、中国の哲人は、下界に対する天の作用と効力に関して「天」を考えている。そして、この意味における「天」は、ときには「命」、「天命」と呼び、中国語では「ming」、「tianming」と言う。それは上方から送られて来た天の影響であって、「天理」、中国語で「tianli」と言い、天の道理を意味する。それが普遍的な動力因であるかぎりでは、「帝」「上帝」、中国語で「di」、「shangdi」と言う。すなわち、「天」の中断なき連続的運動と「天」の及ぼす影響による、下界に対する天の支配または支配力を意味する。また、同じ理由によって、「天心」、「天徳」、中国語で「tianxin」、「tiande」と言う。それは、「天」の心、または魂、および「天」の徳を意味する。もっとも魂と言っても生きるものの魂ではなく、下界に対し打ち勝ちがたく作用するものの謂である。これはまた「鬼神」、中国語で「guishen」と言う。すなわち、善悪の<sup>エスビーリト</sup>霊のことであって、<sup>アルマ</sup>魂のように作用して物を生み出したり、それらの物をほろぼしたりする力である。というのは、「善霊」、すなわち良き<sup>ジューニオ</sup>「精」とは、われわれに向かって太陽が接近する——それによって、物が生み出される——ことによって、大気の領域に生み出される熱の打ち勝ちがたい力が伸長し増大することであると考へ、または「悪霊」とは、太陽が後退する——それによって物は滅びる——にともない熱が減少し、縮小することであって、冷が熱に代わることであると考へるからだ。第一のものは熱と乾に属し、第二のものは冷と湿に属する。

中国人の観念によれば、目に見える「天」と、天命としての「天」とは、いくら分けても分けられないものである。これが、すなわち「体」と「用」のことである。中国人の観念において、天地そのものはすでに生物に対して持続的で察しがたい影響を及ぼしている。だからこそ、それらに発展と衰退をもたらしめているのである。この影響は特に植物の芽生え、成長、開花、凋落によって表されている。「中国で支配の地位を占めているのは、アリストテレスの静止論の観点（つまりどの物も一つの位置があり、どの位置にも一つの物がある）ではなく、神の意志でもなく、宇宙の活力思想である。運動は宇宙を維持するために欠かせない要素だ。」<sup>5</sup>

第四に、中国の哲人は「天」を、いろいろな観点とそれらの観点から見てそれが具えているいくつかの特性とに従って考へ、「天」は流動的で、透明で、透き通りそして可入的な、際限なく広がっている空気であり、無限の空間であるとした。このような「天」を「太空」、「太虚」、

中国語では「tiankong」、「tianxu」と言う。これは形がなく、固い量を持たない大きな空虚、または非物的なものを意味する。もっとも「地」に対しては、「天」は優れた最高のものであり、「地」は劣った最低のものだ。「天」は「高」、「貴」、「尊」、「尚」、中国語では「gao」、「gui」、「zun」、「shang」と言う。すなわち、高い、最高の、卓越した、きわめて高貴な、尊ぶべきものの代名詞である。

第五に、西洋人宣教師の目から見ると、中国の哲人は「天」を道徳的に自分の祖先と考え、「天地」は、いわば万物の共通の父母であるゆえ、その「天」と「地」にならい、また、太陽の接近と後退につれて一年の四季の経過中に守られる普遍的で永遠な法則と秩序にならって、彼らのあらゆる道徳的人倫的な教説を基礎づけ、彼らの行動において万物の親たる天地を模範とした。この天地の最初に生んだ子が人類最初の男女であって、世界の他のものの首長となり根幹ともなったと考え、その正統な後継者を彼らの国王であると考え。それゆえ、国王は、天の子（天子）と呼ばれているのである。

中国と西洋は伝統的な君権観念においてもまったく違う。中国においてはこれは君子が行う銃のような権力でなく、世界を秩序づけ、風俗を改造する権力である。「中国の君子は一番完全無欠で、聖賢の号が与えられてもよい。その見られないけれども有効な行為から「天」を真似することができる」。中国では、「天」と最高権力との関係は極めて密接で、最高権力は時空の組織者である。中国人の赤道天文学の中で重要な役割を果たす北極星は中国の皇帝夫婦、朝廷と政権を連想させる。天象観察と歴書の編制は全部皇帝の特権である。中国文明の創造者——もっとも早い時期の君主たちはみな天地の前兆がわかるため、宇宙の基準で礼儀と社会制度を決めることができた。<sup>6</sup>

第六の最後に、中国の哲人は、「天」をその実体と物体との関係で考えている。そして、この意味での「天」は、本義的に「天」、中国語で「tian」と言う。こういう意味での「天」は本意での天を指す。彼らは、「天」を多数の相異なる外殻ないし、天球を持たない、ただ一つの数のものであるとする。そして、その天を作っている物質を、形体のない流動的な空気またはエーテルと同じものとする。それゆえ、それをいろいろな部分を持つてはいるが形体のないもの、すなわち無形なものと呼ぶ。「天」は円形つまり丸い形をしていると考え、またそこから外に彼らが想像しているものも無限な空気であるが、それは基本的な諸性質を欠いた、活動力のない、きわめて単純な実体であって、第一質料は純粋な実体だと西洋人が言うのと同じ意味のものである。「地を取り巻く凹形の天の表面は、彼らに従えば、「地」そのものと同様に方形だ」。<sup>7</sup>

中国と日本にいる哲学者たちのすべての学派が「無からは何も生じない」と固く信じていて、「無」から創造することができるような無限な力というものを少しも知っていなかったということに注意されたい。したがって、彼らは、永遠の、そして「それ自体から」の物質を考え、それを無限の空気であると考え、その空気の中に一つの永遠な運動があると言っている。その運動力のために、この無限の空気の中心に基本的な諸性質をともなった一つの無限の運沌状態が作り出され、それが分化する以前に一種の球の状態にとどまっていた。

中国の哲人は、「天」はただ一つであり、流動していて、すなわち空気そのものでもあるが、その中を惑星があたかも水中の魚のように動くという中国人の考えは、彼らの間にきわめて古くからあって、その考えを言語の混乱と結びつけている彼らの最初の建国以来もち続けている。そして、最初の古代人はすべてこれと同じような考えを持っていたと思われる。それゆえ、中国人は日本人と同様、「天」を火の性質を持っているものと呼んでいた。<sup>8</sup>

### 三

明末に中国にきたイエズス会の宣教師たちはかつて中国伝統の中からカトリック教義と合う内容を一生懸命に探そうとした。こうすることで、中国と全く関係のない倫理範疇を中国に照らし合わせて、必然的に誤解を招くことになる。イエズス会士たちは中国人の「天」と「上帝」を「聖書」の中の「天主」と結び付けることを望んでいたし、お互いに不調和の観念を統一しようと企図した。マテオ・リッチのように、順調に伝道する本当の意図をよりよく達するため、中国の典籍を積極的に論証し、引証して、極力その論点に有利なように意味づけた。彼は1596年にこのように書かれた。

勿論、我々は未だに我が聖教信仰にある全ての意義を解釈していない。しかし、我々はこのために重要な基礎を築いた面で前進した。天と地の造物主、人の魂は不滅し、勸善懲悪、これは全て彼ら（中国人）が今まで指導されなく、信じなかったことである。全ての人は我々の説教を興味深く、涙いっぱい流して聞いた。したがって、彼らはいつも心から賛美し、まるでこれらの説教はすべて我々の新発見のようであった。この初期からすでに自然に堅実で頼りになれるようなことが始まったように感じた。<sup>9</sup>

いかなる外来思想にしろ、それ自身の根源と性質を持っている。中国には学術界の「定評」の影響で、「マテオ・リッチが伝来した神学思想は中世ヨーロッパ正統スコラ哲学思想理論体系に属する」と考える学者がいる。それ自体遅れた性質を持っている。こういう古い思想は中国社会に積極的な作用を与えないと推論する。この判断は少し過激かもしれない。二つの異なる文化伝統、特に宗教と哲学思想の交流や理解は、その媒介の主観的意図がどうであろうと、必然的に媒介を超えた広い範囲内で作用する。伝播側はよりよい伝播効果を手に入れるため、受け入れる側の実際の状況によって、その宗教哲学思想を形式あるいは内容的に調整と修飾をするが、受け入れる側は自分の実際の需要に応じて外来思想に対して翻訳、解釈し、さらに再創造することで、建設的な伝播、解釈と運用を引き起こす。謝和耐は次のように指摘したことがある。

明清社会で生きた人にとって、カトリックの伝来は全く受身的な過程である。彼らが見られ、処理できる新しい文化は宣教師が彼らの目の前に陳列した内容による。言い換えれば、彼らは厨房に入って自炊することができなくて、窓口を通してしかメニューを注文す

ることができない。このような態度によって、精神文化の伝播における変形及び受け入れる側の再創造と運用を無視する可能性がある<sup>10</sup>。

理論上、西洋の宣教師は一生懸命中国の礼儀と儒家の經典にそれぞれ世俗倫理とキリスト化の解釈を与え、中国語の著作を通して、イエズスと儒教一致の宗教思想を宣伝しようとした。同時に、儒学の中でカトリックの根本教義に反する観念・思想に対して批判を下した。マテオ・リッチはそのすばらしい著作『天主実義』で煩瑣哲学の方法で同時に中国の文人界と仏教観念を批判した。マテオ・リッチは、確かに福音伝播の最大の障害の一つが中国であまねく信じられる宇宙一体論観念であると正しく見た。中国の儒学家たちが飽きることなく繰り返した「天地万物、渾然一体」説によれば、いかなる帰依も確かに必然的にまず物質とまったく関係のない神魂と精神の存在を堅く信じさせるように説得し、造物と造物主の間で根本的な区別をさせるように教えるということである。中国典章の中で書かれた「敬天・畏天」は、確かにマテオ・リッチと彼以降のほかの多くの宣教師たちの見方と違った意義を持っている。明末の多くの中国人にとって、イエズス会士たちの伝授した知識は一つの総体となる。歴書に関する算数学、天文学、「敬天」と倫理、「彼らはこれらの全ては一つの総体として発展したのだと考える」<sup>11</sup>。

中国で各宗派の研究に丸二年従事したロドリゲスは、実は日本に居た時からこの仕事を始めた。この目的のため、彼は中国各地のイエズス会の会館を訪問し、イエズス会士がまだ行ったことのない場所にまで足を運んだ。この間、ロドリゲスは自らイエズス会士たちの活動を目にする機会が多く、中国人がイエズス会士の説教に対する反発の気持ちにも接した。

イエズス会の宣教師が儒家を同盟者として選んだのは、スコラ哲学者がアリストテレスの理性を使用したのに似ているからである。言い換えれば、イエズス宣教師たちは儒家の理性を借用したのであって、その信仰ではない。必ずしも儒家の宗教理論がカトリック教義に近いからでなく、まさに儒家があまり宗教を教えることなく、「天学」において、カトリックにかなり大きい空間を残したからである。儒家の「怪・力・乱・神を語らず」の人文精神は有効である。同時に「敬天・畏天」の戒めもある。この空間はカトリックには、神学を接ぎ木し、移植することが可能になる。儒家の「鬼神は敬して遠ざけるべし」に見られる鬼神に対する「敬」は、精神超越の存在を認めることを表明し、「遠ざけるべし」は理性的な慎重の態度を表明する。これは全てカトリックが必要でかつ受け入れられるものである。カトリックは厳格な「一神論」で、受け入れられないのは「関公」「かまどの神」「媽祖」のような完全なる中国の鬼神であるが、人類の理性の普遍的な結論に関しては、イエズス会にはすべて受け入れられる。これは教父哲学者がギリシャ哲学の中から大量の概念などを獲得し、カトリック神学を充実したと同じである。1599年（万歴27年）、東南の文化と政治の中心地である南京で伝道していたマテオ・リッチがある文人の集まりで、カトリック神学の立場から彼自身が人性に対する見解を述べた。



我々は天地の神を無限たる善と看做さなければならない。これは疑う余地がない。人性がこんなに脆くて弱く、我々自身それが善なのか悪なのかを疑うのであれば、我々は神が一体善なのかそれとも悪なのかについても疑うべきであると認めなければならない。<sup>12</sup>

マテオ・リッチから見れば、天主は無限たる善であるため、天主が彼の姿に基づいて創造した人間の本性も善で、この二点は疑う余地がない。

東西の神性観は事実においてだけでなく、方法論においても思考方式においても異なるものである。これは明と清におけるカトリック教と中国文化との接触からも伺える。明末の中国は文化面では盛んで創造的な、好奇心豊かで自由な思想の持てる時代であった。政治と宗教の面でも日本と異なっていた。ヨーロッパ人が来ても、中国は日本のように欧州ブームが起らなかった。舶来品は人々の好奇心を引き起こすことなく、疑われることさえあった。外国人は野蛮な人と見なされていた。当時では、日本は政治と社会の面で大きく変わりつつあったが、中国は安定した中央政府を持つ国なので、中国人はこの広い国に暮らすことにたいへん満足しており、「日本人のようにヨーロッパの思想に感銘を受けやすいことはなかった。」<sup>13</sup> そのために、中国に来た宣教師たちはカトリック思想を宣伝するのに、中国語の使用を支持するという強硬な政策を取らざるを得なかった。明末の儒学者カトリック教徒徐光啓、楊廷筠、李之藻らはイエズ会士マテオ・リッチとともに、「三位一体」の名で中国式の「三一説」を樹立した。中国の儒家の理性主義から猛烈な反発を受けたが、多元文化の環境で一神論の宗教を築き上げたカトリック教徒は「儒学を補って仏学を変える」という方略を取り入れた。それはイエズ会の設立精神と一致しているし、フラシスコ会の東方伝道の方略とも一致している。イエズ会士による儒家の「上帝論」の借用は、皇族の「郊祀」制度の改善と利用、中間層の先祖祭典・孔子祭典の儀礼制度の緩和まで発展した。多元な中国文化への寛容な態度は「キリスト」という一神論の樹立の妨げにならないからである。このような理論と実践はカトリック教の初期の「普世化」努力で、儒家文化の「グローバル化」の最初の試しでもある。<sup>14</sup> 文化の交流によって、それぞれの文化は互いに吸収しあって成長していくことができる。明末以来、カトリック文化の中国における伝播の歴史は百五十年に過ぎず、中国と西洋の文化交流は幕を開けたばかりである。源流が違うため、西洋の文化は中国の伝統文化から強烈的な拒絶反応を受け、衝突することは免れない。中国文化と西洋文化が融合し新しい文明を築くことは依然としてわれわれの求める目標である。

#### 注

- 1 Gernet 著，耿昇訳『中国与基督教—中西文化的首次碰撞』p. 225。
- 2 汾屠立著『利瑪竇神父歴史著作』2巻本 p. 215。
- 3 クーパー著，松本たま訳『通辞ロドリゲス』p. 265—266。
- 4 Gernet 著，耿昇訳『中国与基督教—中西文化的首次碰撞』p. 176。

- 5 Gernet 著, 耿昇訳『中国与基督教—中西文化的首次碰撞』 p. 176。
- 6 Gernet 著, 耿昇訳『中国与基督教—中西文化的首次碰撞』 p. 177。
- 7 クーパー著, 土井忠生等訳『日本教会史』第2巻, 第10章 p. 146。
- 8 クーパー著, 土井忠生等訳『日本教会史』第2巻, 第10章 p. 147。
- 9 汾屠立著『利瑪竇神父歴史著作』, p. 225。
- 10 Gernet 著『16世紀末～17世紀中葉的中国哲学与基督教之比較』 p. 123。
- 11 Gernet 著, 耿昇訳『中国与基督教—中西文化的首次碰撞』 p. 177。
- 12 安田朴、Gernet 等著, 耿昇訳『明清間入華耶蘇会士和中西文化交流』 p. 220。
- 13 クーパー著, 松本たま訳『通辞ロドリゲス』 p. 274。
- 14 Gernet 著『16世紀末～17世紀中葉的中国哲学与基督教之比較』 p. 125。

#### 参考文献

- (1) ハートマン (2003)『耶穌会簡史』(谷裕訳) 宗教出版社
- (2) 鐘鳴且 (2004)『1840年前的中国基督教』(孫尚揚訳) 学苑出版社
- (3) 汾屠立 (1911)『利瑪竇神父歴史著作』2巻本 馬切拉塔出版社。
- (4) クーパー (1991)『通辞ロドリゲス』(松本たま訳) 原書房
- (5) クーパー (1979)『日本教会史』第2巻 (土井忠生等訳) 岩波書店
- (6) Gernet (2003)『中国与基督教—中西文化的首次碰撞』(耿昇訳) 上海古籍出版社
- (7) Gernet (1976) 16世紀末～17世紀中葉的中国哲学与基督教之比較、『第一屆尚蒂伊國際漢学討論會論文集』。
- (8) 王立新 (1997)『美国伝教士与晚清中国明代化』天津人民出版社
- (9) 安田朴・Gernet 等 (1993)『明清間入華耶蘇会士和中西文化交流』(耿昇訳) 巴蜀書社
- (10) 朱謙之 (1985)『中国哲学对于欧洲的影響』福建人民出版社

(原稿受理 2006年7月26日)