

中国人の比較思想

——《口鐸日抄》の対話から——

岡本さえ

序章 中国における比較思想の系譜

第一章 《口鐸日抄》——(一) 堪輿と城隍神

第二章 《口鐸日抄》——(二) 四元説と五行

第三章 中西文化交流史に占める《口鐸日抄》の位置

結論 中国人の比較思想の特色——《口鐸日抄》の対話から——

序章 中国における比較思想の系譜

現代の人々は生活のどこかで複数の文化の影響を受けて暮らしていることが多い。人々は直接であれ間接であれ、文化の「与え手」であり、同時に文化の「受け手」である。けれども比較文化史の上で、ある国や民族が文化の「受

け手」である場合よりも「与え手」である場合が圧倒的に多かった事例——東アジアにおける中国、とくに中華文明をになった漢民族の如く——と、逆にアジア大陸の東端に位置する日本の如く文化は入ってくるのみで海をこえて流れ出すことは少なく、文化の「受け手」である時代が長かった国や民族が存在することはまぎれもない事実である。

さらに、史的事実として文化の発信地であったか受信地であったかという問題と並んで意識の問題がある。アジアの中央にというよりも世界の中央に位置する国という自負を「中華」「中邦」という呼称に象徴した中国や、イタリアルネサンスの後を受けて地理的・文化的にヨーロッパの中心地という誇りを太陽王ルイ十四世の下で得たフランスは、文化の「与え手」という意識を国力の盛衰を超えて持ち続けてきた国の例である。これに対して文化の「受け手」としての意識が国民の間に強かった例は、東アジアでは日本を挙げることができる。江戸時代までの「漢学」の隆盛、江戸末期の「蘭学」、明治以降の「洋学」の輸入というように常に海外から学問体系を吸収するのに熱心だった日本人は、朝鮮半島の人々や東南アジア諸国の人々に比べてはるかに文化の受信に敏感であった。またヨーロッパでは列強の仲間入りが遅れたドイツ、ロシア等の国では、文化のペリフェリー（辺境）という意識が十九世紀末まで強かった。その意識がかえって民族国家としての自覚を促し、自国文化のユニークな価値を主張する文化史、歴史、文学史の盛況をもたらしたことは比較文化史上の通説となっている。

文化の「与え手」「受け手」の問題は、その国の比較文化研究（比較思想は比較文化の一分野に含まれる）によく表われている。今世紀初頭以来、比較文学・比較哲学を中心として多くのコンパラチストを送り出して来たフランスは、比較研究を自国研究の一部として位置付けている。フランスの比較文化は、文化の交流・影響関係の実証に主眼を置き、文化のイメージ・伝播、ジャンル、テマトロジー、文化変容・相互作用などを「与え手」（放射体、*emetteur*）

——「伝え手」(媒体、intermédiaire)——「受け手」(受容体、récepteur)の視点から分析するが、その問題設定を常に自国の文化をより深く広く把握することに置いてある。《イギリスにおけるルソー》《エジプトにおけるフランス人作家》《フランス作家とドイツのミラーシュ(幻影)》《フランスにおける哲学思想の形成と中国》等の先駆的業績はフランス比較文化の特徴を裏付けている。こうした特徴に対し芳賀徹氏が、欧米の研究者たちが「その〔研究〕対象である〔欧米人〕旅行者と共に分ちもち、疑おうともしないヨーロッパ自国中心主義」(「」内は筆者補記)を指摘し、名著といわれるジャン・マリ・カレ (J. M. Carre) の「エジプトにおけるフランス人作家」を「奇異な風物と過去を追い求める」と批判したのは、すでに二十年近く前のことである(亀井俊介編《現代比較文学の展望》研究社、一九七二、二五九頁、第一三二頁)。第二次大戦後、はじめて明治以来の輸入学問に疑問をもち、「文化を広く見る態度」を根幹に据えつゝ自国文化の視点回復を打ち出してきた日本の比較文化研究から、フランスのコンパラティズムを振り返るとき、いかにフランス人が自国を文化の発信地とみなしてきたかが一層明らかとなる。

それでは古代から東アジアの文化の「発信地」として、十九世紀まで君臨し続けた中国は、異文化に対してどのような態度を取ってきたのだろうか。中国の人々が自らを文化の「与え手」であるを意識したのは古代のいつごろか未だ定めることはできないが、宋代(九六〇—一二七九)の儒学者たちの主張によると、「中華」の支配者たちはすでに聖王、先王の伝説時代から「夷狄」に対して文明の恵みを垂れる「与え手」としての自覚をもっていた。富豪が貧者に施すように「夷狄」には余った食糧や物品を分け与え、礼によってもてなすべきである。但し決して警戒を緩めず边境の防備を固めておく。「夷狄」が先に「中華」を侵犯しようとしたら初めて懲罰を与える必要があると聖王はすでに説いていたのである。

そもそも現代の日本人である私たちが使っている「文化」という言葉は、明治以来流入したヨーロッパ語の culture (英、米) Kultur (独) civilisation (仏) 等を和訳する際にこうした漢字をあてはめて訳語とした(明治四五年)ために、今日では「学習によって獲得された人間の活動の複合体」だの、「シンボルによって蓄積された価値」「人間の存在様式」などと各種の国語辞典で多様な定義がなされているが、もともとは中国で古代以来使われてきた「文治教化」或いは「文明開化」(傍点筆者)を圧縮した表現なのである(《大漢和辞典》《広辞苑》における「文化」の項を参照)。本来、漢民族が「文化」という語彙を使った時、それは刑罰や軍事力——「武治」——にできるだけ頼らず「夷狄」を制御する方法を指していた。「中華」の高いレベルの文物、制度を分ち与えてやり、野蛮な状態にある「夷狄」を畏服せしめる「文治」こそ最良の方法であると「中華」の為政者たちは考えたのである。⁽¹⁾

中華が「夷狄」を「文治教化」するためには、中華は古代の先王のように正しい「道」をおこなうことが前提である。宋代の政治家胡宏(仁仲、五峯、一一〇六—一二〇二)は、「中原に中原の道がなくなると夷狄が中原に侵入する。

中原がまた中原の道を行えば、夷狄はその地に帰るのだ⁽²⁾」と述べて内政の充実を呼びかける。宋代儒学を大成した朱熹(朱子、一一三〇—一二〇〇)も同様に、「古えの先王、聖王が夷狄を制御するやり方は、その根幹は国境での威嚇にあるのではなく徳業にあったのだ。その備えは辺境にはなく朝廷にあったのだ。その備えは軍兵と軍糧ではなく紀律にあったのだ。みなぎっぱりと決めていたのだ⁽³⁾」と、中華に「文治教化」の「与え手」としての輝きを期待する。先王の方針にならって「華夷」の区別をはっきりさせ、遠征よりも内治を重視すれば、「四夷」は教化され、ぬかずいて来朝する——この考え方は宋代以後には国是となり、蒙古族が支配した元代においても、また漢民族王朝の明代においても、政治家や学者の発言にくり返し表われるのである。

武より文を尊び「夷狄」に対して「文治教化」を敷こうとした中華は、しかしながら強力な異民族の武力によつてしばしば滅ぼされた。ところが中国大陸を征服した曾ての「夷狄」は、ひとたび王朝を樹てるやいなや、漢民族と同じく中華意識をもち、文化の「与え手」たることを主張し、自民族以外の「外夷」(さすがに圧倒的な人口をもつ漢民族を「夷狄」と呼ぶことはできなかった)を排斥しようとしたのである。十七世紀中期から二五〇年以上も中国に君臨した満州族の清朝(一六四四—一九一一)もその例に洩れない。清朝の最盛期を象徴する乾隆帝(高宗、在位一七三六—一九五)は国内に対しては、反満意識を示していると皇帝が判断した書籍はすべて銷燬することを命じながら、他方では「西洋各国」の通商要求に対して次のように「中華」を誇った有名な断り状を出した。「天朝は物産が豊盛で不足なものはない。原来、『外夷』の品物の助けを借りて有無を通じることほしないのだ」。(一七九三年イギリス国王ジョージ三世宛)清朝は漢民族王朝以上に「中華」の伝統にならつて「夷狄」を軽視し、国内の充実にいそしんだ。満人政府にとつて国内の充実は、いかに漢民族を押し自分たちの政權を安泰にするかを意味した。従つて清朝を「中華」と認めない漢人すべてに鉄鎚を下したのである。實質的に二百年近い鎖国の後、中国に再び届いた十九世紀中期のヨーロッパからの「開国」要求は、中国の近代をとりまく国際環境に暗雲を投げかけるのである。

中国と同じように、外国貿易が国内の反政府勢力に資するのを警戒し、天主教をも弾圧した日本は、鎖国初期の十七世紀には西洋文化を漢籍を通して垣間見ることすら嫌った。しかし十八世紀に入ると禁書令が緩み(一七二〇年)、キリスト教以外の分野(天文学、医学、地理学等)の受入れを始めた。はじめは前世紀に中国で出版された「西学」漢訳書を輸入していた日本は、次第にオランダを通じて直接西洋科学を摂取した。十八世紀末には志筑忠雄がニュートン力学を紹介し、本木良永がアダムズ(G. Adams)著《天文学の基礎》の(一七六六年)のオランダ語訳を自著

に取り入れた(一七九一年)。他方、唐船の往復はオランダ船の八倍も頻繁だった。長崎では唐船持ち渡り書の書物改めが行われたが、中国や中国図書への関心は高く紹興(浙江省)には日本向けの印刷工場ができたほど。和刻本の出版も盛んだった。長崎奉行中川忠英著の《清俗紀聞》(一七九九年)は、福建省を中心とした中国の日常生活を聞き書きしたルポルターージュで、幕府はその出版を喜ばなかったにもかかわらず当時のベストセラーとなった。

中国よりも厳格な鎖国を敷きながら、日本では異文化への関心が庶民にまで浸透して行ったのに比べて、中国における国外への眼ざしは——東南アジアへ積極的に活路を求めた華僑は増加したが——「夷狄」蔑視のそれであった。ヨーロッパ諸国がアジアをもターゲットとして植民地を広げていった時期に、清朝はヨーロッパの動向を把握する正しい情報をほとんどもっていなかった。アヘン戦争期の清朝当局者たちは、「中華」の威光がヨーロッパの軍事力には通用しないことや自分たちの国際感覚の欠如が中国の将来にどのように禍根を残すかに考えも及ばなかったようにみえる。一八四一年五月、イギリス軍が広州を攻略した際、道光帝は軍事責任者(奕山^{エキサン})の虚報を真に受けて次のように宣言した。「天は佑けを垂れ、無敵の外賊・漢奸を倒した。彼等の陣営は吹き飛ばされて無くなった。築いた碼頭は崩壊して跡形もなく、屍体は海に満ちた⁽⁵⁾。皇帝は、奕山らに香をもたせて廟に詣でさせ高官たちには功賞を与え、香港の英軍を滅ぼしてくれた。「天」に感謝したという。林則徐のアヘン禁止策を支持した高官にしてもイギリスの軍事力やイギリス人の行動を注視することはなかった。両広総督裕謙(蒙古人)は、同じ年の三月鎮海で捕虜となったイギリス人を虐殺した時、次のように上奏した。「『その筋の』一すじをはぎとり、私の馬のたづなにしました。それから凌遲の刑に処し、さらし首にしました⁽⁶⁾。裕謙は同じ捕虜となっていた黒人兵士(イギリスの植民地出身とみられる)の首をもはね、皮を剥いでさらし首にしたと述べている。当時の英軍の蛮行が裕謙より人道的であったと

は決して言えないが、イギリス側が戦う前から中国の地形、戦力、政治情勢を調べ上げ、さらに中国の買弁やアヘン密輸で潤おう官吏から得た情報を活用して、硬軟両様の圧力を清朝にかけたのに比べると、中国側はイギリスの国力や軍事力、十九世紀中期の国際状況を殆ど把握できず、有効な対策を立てることができなかったのである。アヘン戦争以降も、中国における外国文化への関心は「中体西用」に象徴されるように列強に対抗するための技術導入に限られていた。中国に欧米、ロシア、日本から来る外国人も、中国の人々から見れば、文化交流というよりは、情報収集活動や内政干渉、さらに直接の軍事行動といった侵略行為をはたらく野蛮人に他ならなかった（顧長声《伝教師と近代中国》上海人民出版社、一九八一、四五五頁 をはじめ、現在の中国で中西文化交流をテーマとした研究書はこうした論調をとるものが多い）。

近代中国において外国文化を中国文化と相対的に見直す動きが出て来るのは一九二〇年前後になってからである。中国人の土地を奪い權益を貪り政治干渉を繰り返す外国人を見るだけでなく、逆に外国へ行きその国の学校で学び、その国の人々と交流した中国知識人が現れて来たのである。梁啓超、陳独秀、李大釗、胡適、梁漱溟、馮友蘭といった人々が留学や亡命の経験を土台として異文化と自国文化の双方を冷静に見る時代が来た。彼等はアジア、アメリカ、ヨーロッパの人々がいかに中国と異った文化や人生観をもっているかを、また半植民地下にある中国がどのような文化を形成すべきかを母国の人々にアピールしたのである。中村元氏が《比較思想論》（岩波全書二四七、一九六二年、三三一頁）の中で、中国の比較思想論が「最も顕著」になったのは第一次大戦期の「東西文化論争」である（第一〇三頁）と述べたのはこの視点からである。この東西文化論は、抗日運動の高まりの中で中国文化本位宣言、次いで孫文、毛沢東へと中国独自の社会主義が育つ中で終息した。しかし当時活躍した梁漱溟（一八九三—一九八七）や馮友

蘭（一八九五—一九九一）たちが、第二次大戦後の西洋ブルジョワ思想批判や一九六六年から十年間続いた文化大革命での糾弾を乗りこえて、一九八六年に中国文化書院内に設立された学会「中外比較文化研究班」（学会員数は一万二千余名）の発起人として、湯一介・李沢厚・龐撲・戴逸等と共に名を列ねていることは新聞でも報道された（人民日報、海外版、一九八七年六月十五日）。この学会の趣旨は、「中国文化の教育と研究を通して中国文化のすぐれた伝統を継承し発揚し、外国文化の紹介と中外文化の比較研究を通して中国文化の現代化を促進する」とあり、テーマとしては「日本文化と中国文化の比較研究」「日本における中国文化の影響」「文化の民族性と時代性」「中国近代文化論争（『の省察』）」「儒学と現代化」「仏教と中国文化」等が挙げられた。「中外比較文化研究班」に先立ち一九八五年に設立された「中国比較文学学会」の会長楊周翰氏は、中国とアジア諸国との間に認められる文学上の長期的な相互影響を研究することこそ、「西方」の比較研究者の持ち得ない有利は条件であると強調した。このように見ると、一九八〇年代の中国における比較研究もまた、その関心は自国文化のあり方や展望に集中し、外国文化の研究は行なうものの、中国文化が周辺諸国に与えた影響というテーマが大きな比重を占めることがわかる。文化の「与え手」という伝統は、比較研究者たちの発想にも脈々と流れているように思われる。

これまで概観したように、異文化に対する中国人の態度は古代以来常に「与え手」のそれであり、仏教や芸術など「受け手」の分野が少なかったこと、近代になって外国からの侵略により十九世紀後半には「中体西用」といった一種のいびつな形態をとり、第一次大戦期に「東西文化」研究が興ったものの結局また中国文化優位が確認され、一九八〇年代まで異文化研究は自国文化研究の片隅に置かれたことが特徴といえよう。この点を反映して自国文化の位置付けや「欧化」と「伝統」の問題は、——日本の場合は第二次大戦を除けば論争の対象にならなかったが——中国

ではしばしば政治問題化したり学者批判となったりして、現在もきびしい研究状況が伝えられている。中国が十九世紀以来、侵略にさらされたことが近代における比較思想の発展に影響したとするならば、そもそもいったい「外圧」が未だ襲ってこなかった時代の中国人の比較思想とはどのような特色をもっていたのであろうか。⁽⁸⁾ 私たちは、異文化を迎えるも斥けるも中国人の意のままであった時代の比較思想を、十七世紀前半の作品《口鐸日抄》を通して次章以下で考えてみることにしたい。

1 今日中国では「文化」の定義として、第一に「精神的な富」を挙げ、その例として教育、科学、文芸を掲げる。これは古代以来、中国が「外夷」に対して、また国内にも未開の地や漢民族以外の人々を多くかかえ、「文治教化」「文明開化」を一貫した政策にして来た、そのニュアンスを受け継いだものと思われる。

加地伸行氏は《中国人の論理学》(一九七七年、中公新書)において、中国における「文化」は「自然に対立して人工的に作られたものすべて」であるとし、他方、日本における「文化」は「芸術性を帯びた分野のもの」として双方を対比させている。その上で加地氏は中国の「文化大革命」を「あらゆる領域にわたる大革命」と定義する。筆者は結果から文革を見た場合、加地氏のこの定義に反対しないが、「文化大革命」という言葉が中国で使われはじめた時は、精神的な面での改革をめざしていたと考える。中国語の「文化」は《現代漢語詞典》に説明されているように「精神的財富」のニュアンスが強いように思われる。

2 この発言は明代の万暦年間に礼部尚書を勤めた李廷機(爾張、九我、文節、一五八三年進士)の夷狄対策に収録された。「中原無中原之道、然後夷狄入中原也。中原復行中原之道、則夷狄掃其地矣。」李廷機輯《性理要選》四卷、万暦十八(一六〇

〇) 年跋刊本、卷四、夷狄、六九b

3 「古先聖王所以制御夷狄之道、其本不在乎威疆、而在乎徳業。其備不在乎辺境、而在乎朝廷。其具不在乎兵食、而在乎紀綱。

蓋決然矣。」同、七〇a 朱熹をはじめ宋代の儒家たちが、文化の「与え手」としての中華、文化の「受け手」としての夷狄という役割区分こそが古代からの対外政策の理想であったと力説する背景には、宋王朝の衰勢と女真族「金」(一一一五—一二三四)の抬頭があった。朱熹たちは、南宋の人々に古代の理想政治を説いたのではなく、南宋を充実させ漢民族の文化に金が畏服する日が来るよう士人たちの奮起を促したのである。

4 「天朝物産豊盈、無所不有。原不藉外夷貨物以通有無。」《東華續錄》二百二十卷、宣統元年上海集成図書公司排印本、乾隆一一八、四a、乾隆五十八年給英王喬治三世

5 この文章は、范文瀾《中国近代史》(上冊)第九版、人民出版社、一九六二年、四三三頁の「仰蒙吳蒼垂佑、淹斃夷匪漢奸不計其數、帳房寮篷、吹捲無存。所築碼頭、坍為平地、掃蕩一空、浮屍滿海。」(第四六頁)の訳文である。原典は《籌辦夷務始末道光八十卷咸豐八十卷同治一百卷》(民國十九年故宮博物院用清內府鈔本景印、道光卷三〇、四五a)にあるが、「浮屍滿海」の表現はない。范文瀾は、《夷務始末》卷三〇の四三b、四四aの上論内容を併せてこの引用文を記載したらしい。

6 裕謙の上奏文。……將該逆嘔哩綁出營門、先將兩手大指連兩臂及肩背之皮筋、「剝取一條、留作奴才馬韉、再行凌遲梟示。」其黑夷味哈叻即戮取首級、剝皮梟示。《籌辦夷務始末》同右、道光卷三一、三五a

7 中国文化書院院長湯一介の署名入り記事「讓中国文化走向世界、也讓世界文化走向中国」より、「通過对中国文化的教學与研究、承繼並發揚中国文化的優良傳統、通過对外国文化的介紹和中外文化的比較研究、促進中国文化的現代化。」《人民日報》海外版、一九八七年六月十五日。

8 中村元氏は《比較思想論》その他で、日本の比較思想について空海、親鸞をはじめ江戸時代の富永仲基、松宮観山、本居宣長の著作を挙げられるが、中国については民国以前の比較思想の具体例は記されていない。古代以来の中国とアジア諸国との思想交流、明清期の中国と西洋の文化摩擦等については大量の、多言語の資料が検討を待っている。中国の比較思想史についてまとまった概説書は未だ存在せず、今後開拓すべき分野である。

第一章 《口鐸日抄》——(一) 堪輿と城隍神

《口鐸日抄》は崇禎三年正月（一六三〇年三月）から崇禎十三年五月（一六四〇年六月）まで十一年五ヶ月間にわたり中国福建省の士人たちがイタリア人宣教師たちと交遊し対話した、その記録をまとめて刊行した漢籍である。全八巻から成り、総目によれば各巻が対象とした期間は短くても八ヶ月間、長い場合は二年一ヶ月間にわたる。各巻の分量は大きな差はなく、二十日間乃至三三日分の記事が盛りこまれている。平均すれば週に一回から月に一、二回の割合で記録したことになる。どの巻頭にも対談者と記録者の姓名、字、記録の役割分担が書いてあり、記事は崇禎何年何月何日と必ず日付を打ちその日の出来事や談話が記してある。対談の中心になっているのはヨーロッパ人側はアンニ（Giulio Aleni 艾儒略、思及、一五八一—一六四九）とルドミナ（André Rudomina 盧安德、盤石、一五九四—一六三三）と、その他クンハ（Simon da Cunha 瞿西滿、弗溢、一五九〇—一六六〇）、ベノイス（Benoit de Matios 林本篤、存元、一六〇〇—一五二又は五三）も口述する。いずれもイエズス会士で、文中では中国名で記録されている。中国人側は十一年間余に本の成立に携わった士人数は二六名に上る。全篇を通して「筆記」の責任を負った李九標（其香）、長老格で「訂正」を担当した張廣（明臯）、嚴贊化（思參）、「較閲」を担当した林一儁（用顛）等、多くのメンバーは福建省出身の人々であるが、浙江省や安徽省、山西省出身の人も参加している。（写真1を参照）さらに《口鐸日抄》の中に登場し談話に加わった中国人は九十名強に達する。その中には大臣、御史、太僕寺少卿などの中央高官、府知、訓導などの地方官、科挙合格者、郷紳、読書人たち、さまざまな階層の士人たちが現われるが

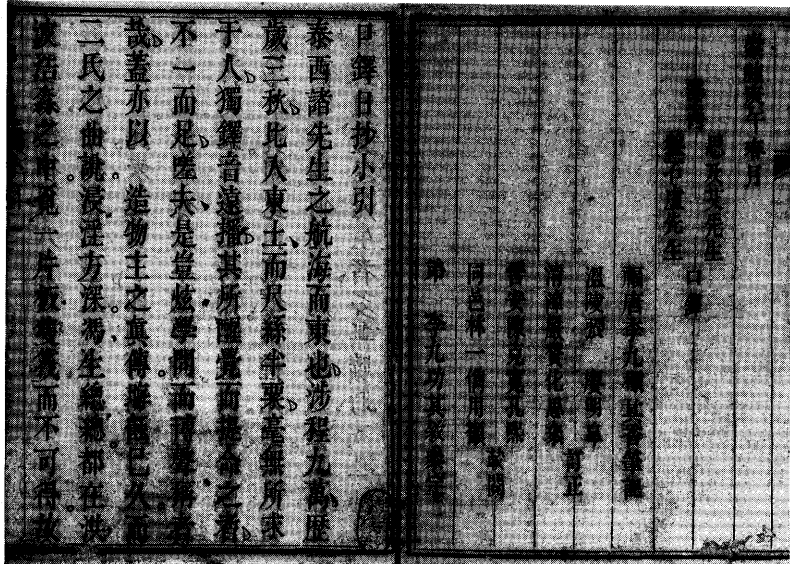


写真 1

知識人以外に庶民は對話に出てこない。編者李九標たちは文中の士人たちのプライベートに配慮し、はっきり「泰西」(ヨーロッパ)の教えを支持する態度を表明している。「同道諸友」の姓や字しか記載していない。

《日鐸日抄》は士人たちと宣教師たちの日常の交流記録である。編者李九標が「この文集では、『道』を談じたり、『理』を分析したり、『度数』を参照したりする。〔年〕月を追って筆記しており、ジャンルを別にしたたり、編を分けたりするには適していない」(集中或談道、或析理、或旁参度数、為逐月割記、故不便別類分編。日鐸日抄凡例)と述べるように定めた主題を追求した本ではない。中国人とヨーロッパ人が共に談笑し、共に旅し、天体儀を動かし、読書し、教堂を建設し、講演会を開く、その様子を中国人が手分けをして記録し、それを編集してまとめた本にしたのである。士人たちは人の本性、心や魂の安住地、人の踐むべき「道」を尋ね、「天主教」という新登場の教えへの疑問をイエズス会士にぶつける。暦や遠鏡などの「西

学」「西奇」を賞め、自然現象、災害などのしくみ、惑星の運行を議論する。ヨーロッパ宣教師の説明に納得しない場合は、間隔をおいて再び質問している。十七世紀当時の文集の表現形式によっては決して描かれない士人たちの素顔がそのまま出ている。科学、宗教、哲学、文学、そのいずれの専書でもないが、士人たちが平常どのようなことに興味をもっていたか、話題にしていたのか、かえって生き生きと伝わってくるのである。十七世紀前半にはヨーロッパ人が口述したり記述したりしたことを、宣教師と中国人が協力して漢文に訳した「西学」紹介書が中国大陸で多数出版されていたが、《口鐸日抄》がこれらのいわゆる「漢訳書」と根本的に異なる点は、何よりも中国人が関心を抱いたことを前後の脈絡を考えずにその場で論じた型破りの自由さにある。この《口鐸日抄》はヨーロッパ人の言説の翻訳や翻案ではない。中国人がとらえたヨーロッパ人像、中国人が抱いたヨーロッパの学問や宗教のイメージが日常の記事の積み重ねから浮び上るルポルタージュなのである。なお、題名にある「口鐸」とは序文を書いた林一備によると、アレニ、ルドミナの兩人を「洪鏡」にたとえ、彼等の応答を「鐸音」と称し、その答えが口述されたものであるから「口鐸」と名付けたのである。林一備は、「口鐸」のほかにも実は「身鐸」「心鐸」があり、これらについては二人の「先生」のふるまいや努力を「型範」（手本）にする以外にいと述べている。同じく序文を寄せた張廣も言うように、士人たちはヨーロッパ人宣教師（西方先生）が「口鐸」を提供し、それを中国人仲間（諸友）が日々抄録した「日抄」と考えており、遠来の文化を担った知識人の発言に敬意を払っていたことが分る。

《口鐸日抄》の本文は、林一備（後に福清泉訓導となる）が息子を亡くしたことを友人の李九標がアレニに告げるところから始まる。「先生（アレニ）が〔私に〕尋ねた、『あなたは林用顛（林一鐸の字）に会いましたか。』『私は〕こ

たえた、『用顧は近頃子供を失いとても憂鬱になっています。』先生は言われた、『昔、聖ヨブは何人か子供ができたがほどなく皆失いました。〔キリスト教の〕道を聞かない人々の中には、このために聖教を嘗る者がいました。ヨブは動じません。子供はもともと大主が下さったものですから、一旦大主が取めるところに憑けば、吾はただ主命を恭い聴くだけです』と言っていました。後にヨブは続けて七人の子をもうけ、以前の倍も富貴になりました。〔私は〕近頃彼の《解惑》という本を読みましたが見識と実力を具えています。用顧はすでに著書で人の惑いを解きました。ヨブの言葉によって尚、自分を慰めることでしょう¹⁾』アレニのこの答は、すでに南部諸省で二十年近くも中国人と接してきた経験から来る、現世利益志向と宗族の絆の強さへの配慮を示すものであろう。この巻には執筆者達から張令公と尊敬をこめて呼ばれていた張廣の三男（張謙）四男（張就）の早逝を惜しむ対話があるし、第四巻の序文「小記」で執筆者の中心人物李九標は、ルドミナ（盧先生）が崇禎五年（一六三三年）七月に急死したことを惜しんでいる。身近にいる人の死が日常的に起りえた時代、そして自然災害（本書の中には福建地方を襲う台風の記事が多い）ならびに「海寇」の沿岸攻撃等のため大量の人の死が珍しくなかったこの十七世紀前半、生ある者と死者をつなぐものは何か。《口鐸日抄》では墓地の選択や土地の吉凶を真剣に話しあう士人たちの姿が繰り返し登場する。

中国の士人たちはもともと人間の死後、その肉体が朽ちても靈魂だけが生き続け、絶対神による審判を待ち賞罰を得るという考え方はもっていない。この世における人の死は、その個人全体の死である。朽ちはてた人は本来「氣」によって組成されたものであるから死とともに自然に還り散じるのは中国人の死生観としてはごく当然のことである。死者を葬るには死者の「氣」がやすらかに自然に還る場所を選ぶ「択地」、或いは生ある者が自らの安心立命や子孫の繁栄を得るため、あらかじめ「氣」の調和した環境をととのえておく「風水之誘」「堪輿之説」、こうした一種の土

地占いは知識人たちの間でもふつうに受入れられてきた習慣であったが、『口鐸日抄』の中ではヨーロッパ人宣教師との間でひとつの議論のテーマとなった。親しい者の死を悲しむ士人たちをいたわるアレニたちも、「風水」「堪輿」に対しては迷信であるとして極力反対した。一六三二年五月二三日（崇禎五年四月十六日）、黄蕘宇という士人がアレニに問いかける。「貴方は平素『堪輿之説』を排しておられると聞いています。それでは父母を葬るに際してもやはり土地を選ぶには及ばず、とうとう漫然と放っておくことになってもかまわないのでしょうか。」アレニは言う、「いや、人の子がほんとうに父母のために葬る地を選ぶのならば、清浄で乾燥した地区を選び、水や土をして肌につれさせなければ充分です。（父母の葬地を）漫然と放っておけば「子としての」心はどうして後ろめたくないことがありましようか。但し現今の『択地』というのは親のために尽しているのではなく、唯、幸福を獲るためにすぎません。『堪輿之説』に過度に惑わされて必ず山のどこから尾根になりどこから山脈が結ばれているかを求めます、そのわけは、数代数代の後、子孫は隆盛となり、公や卿（と呼ばれる高位高官）が輩出するというものです。（今の択地は）みなここから来ています。甚しいのになると何年たっても「吉地を」得られず、親の遺体が露出していても葬りもしません。どうして「本来の目的に」悖らないことがありましようか。」^{（と）}肉親を思う墓地選びではなく現世での福を獲るための土地占いが士人たちの関心事であるとアレニは指摘する。

この問答に先立ち一六三〇年四月二八日（崇禎三年三月十六日）、アレニは「択地」によって福を得ようとする計画が実際に成功していない例を挙げる。彼自身が長年中国各地を旅した経験に基く具体例である。「当今の堪輿家が風水を談じる場合、必ず山がどこから来てどこへ行くか、どこで隆起し聚合しているか、砂や水はどのように合流しどのようにめぐり廻んでいるかを言います。ところが江南のように山の多い所ではまだしもその説を言い張ることが

できましたが、私は曾て齊・魯（山東省）・汴・洛（河南省）の地を通りましたところ見渡す限り千里の曠野が広がっていました。「こうした所では」人が先祖を葬ろうにもどんな地相のいわれがあり吉凶を区別できません。榮枯盛衰がさまざまなのはどのように説明するのでしょうか。「人が吉地を選ぶのは幸福を得る計略にすぎません。ところが風水の説を過信し、怒って言い争いとなり長年和解せず、骨肉を分けた者がまだ土に入らない（亡くならない）うちに、家はすでに零落し衰え廃れる者があるのは、まさに福を求めてかえって禍いを得ることです。」⁽³⁾続けてアレニは、堪輿の説に惑い失敗した人のエピソードを挙げる。「聞くところ、中国で昔ある高官が堪輿の術に惑い吉地を求めましたが年を重ねても得ることができません。ある日、山中で一人の老農夫に出あい尋ねられました。『お役人はどうしてここにおいでなのですか。』高官はそのわけを話しました。老農夫が言うには『私は今年八十才をこえました。紗の官帽をかぶった方が墳墓を探しに来られるのをよく見ましたが、その後官帽をかぶった方が（吉事に逢って）墓まいりに来られたのを見たことがあります。』高官はこれを聞くとがっかりして帰りました。また、紹興（浙江省）のある『孝廉』（孝行清廉の人として推薦された人）が土地を選んで親を葬り、必ず『そのお蔭で』、『状頭』（状元、進士の首席）を得ると自負していました。堪輿家で「彼のことを」観る人はみな状頭を期待しました。孝廉はますます自負して省の試験に合格すると思いましたが、最初の試験で字をまちがえて不合格になりました。孝廉は失望し、ついに鬱憤がたまつて死んでしまいました。」⁽⁴⁾

「吉地」に葬られた親が「氣」を通して子孫に幸福をもたらすという考え方をアレニは否定する。「人が生きていれば眼は見、耳は聴き、口は言い、手足は持ったり行ったりできる。けれどもその子孫を庇護して富貴にすることはできない。どうして既に死後、眼は見えず耳は聴こえず口は言えず手足は持つことも行くこともできないのに、子孫

を庇護して富貴にすることができようか。どうして「これが」迷いでないだろうか。それに、既に朽ちた骨やその耳・目・口・鼻・手足は無くなってゐるのに、数十里の遙か、数百年の遠さを、呼吸が通うことができ、禍福を間違えることがないというのは、さらにひどい迷いである。」⁽⁵⁾死後の肉体は靈的な作用を何ら及ぼすことはできない——「天主」から「永生」を与えられた靈魂と、物質にすぎない肉体を峻別するアレニは死者と生者の相感を否定したが、執筆者の李九標は次のような疑問を呈している。崇禎三年十一月「五日（一六三〇年十二月八日）林子震が奥の広間から出てきた。余は迎えて問うた、『先生（アレニ）は何をしておられる。』林は答えた、『『堪輿ヲ關ク』という本を書いておられる。』余は言った、『堪輿が信じるに足らないのはまた既に仰せを承った。けれども「先生の教えは」特に「陰穴」（暗い墓穴）を論じたもので、まだ「陽居」（めでたい住居）に及んでいない。現在、一、二のすぐれた土地で科挙合格者が輩出し、それ以外では「合格者は」朝の星のように乏しい。そのわけは風水が集中したのだろうか。また或いは、そうなるわけがあれば、君どうか私のために「先生に」質問してくれ。』子震は『よろしい』といって、しばらくして余に言うには、『君が言ったことを、曾って艾先生（アレニ）に聞いたことがある。先生はこう言われた、『聞くところでは、閩（福建）の省の科挙合格者は、宋末明初には延平・建甯・邵州・汀州が盛んだったが、今は次第に泉州・漳州になってきている。そもそも延平・建甯など諸地の山川が昔と変わったわけではないし、泉州・漳州が今になって加わったわけでもない。省みれば彼方が盛んになり此方が衰え、此方が興り彼方がすたれるのはこれを天下に推しひろげると皆そうなのだ。そうであれば世に言う風水など、その上どこにあるのか』と。』⁽⁶⁾

アレニたちは実例によって「堪輿之説」を批判し、『口鐸日抄』の編者たちはひとまずその言い分を受け入れたように見える。しかし、土地の「氣」がそこに住む人々の能力や氣質に影響するという考え方は、士人たちの立身出世

や一族繁栄への願いと結びついていただけでなく、十七世紀中国にあった基本的な人間観、自然観、世界観をも表わしていた。地方や町の「氣」のシンボルである土地の神さまは、その土地に住む人々を守ってくれるはずであった。賢人の廟に詣でることは、その賢人の「氣」にあやかり、すぐれた能力を得るためであった。人の「氣」は天上界の「氣」と関わり、星の動静の中に人間界の運命を、さらに国家の命運をも汲み取ることができ、そう信じていた士人たちは多かった。《口録日抄》の対話も「堪輿」から「上界之星」、さらに「城隍神」へと広がっていく。

崇禎五年五月七日（一六三三年六月十九日）アレニは福州府城南の樓閣に招かれた。招待者林太学（林古度、茂之、一五八〇—一六六六を指すか？）が文昌君に香を奉るのを見てアレニは冷笑する。「香を奉るのは名声を求めてのことですか。」林は答える、「いつものことです。何かの考えからではありません。」「それならどうしてですか。」林は言う、「文昌君は」天上界の星に関わる神で文章の命を司るのです。我ら儒家は共に伝え、これに仕えるのです。「いったい文昌が文章の命を司ることができるなら、文章に優れた人は多くはきつと名を成したはずです。」「その人たちは」どうして「本来、文昌君のお蔭で」そうなったとせず、「自分に」才能があったからだと言うのですか。「その人たちはアレニの諷刺には逆わず、天上界との関わりを強調する。「文昌が命を司ることができないのはもとよりですが、天上界の星ですからやはり敬い仕えるべきです。」「アレニ」そもそも天上界の星は人間の燈燭の如きものにすぎません。初めから靈覚がないのです。星に仕えるなら、燈燭に仕えることになりません。」「林は言う、「本来、名臣や宰相はみな天上の列宿に対応すると言われます。ですから星が墜ちるのを見ると誰それの方や將軍・大臣が死んだと言います。これはまたどう説明しますか。」「アレニ」このような言葉を信じるなら古代から將軍・大臣の死者は何千、何万人になるか知れませんか。きつと天上の星も墜ちて殆どなくなっているでしょう。どうして古えも今も星の数は同じ

で、少なくとも消滅してしまわないのでしょう。」これを聞いて居並ぶ「友人たちは黙然とした。」しかし林太学は沈黙を破って聖書にあるキリスト降誕の際の星の輝きについて問い、アレニはこの現象は「天神」に導かれて起ったもので星自体に霊があるわけではないと述べる。ならば曆官が天の星を占うのはどうしてかと林は問い続け、アレニは「天象を占うというのは、その年の豊作・凶作を占うのです。時候の寒暑、或いは風雨、或いは晴天・曇天というのはやはり理由があることなのです」と自然科学上の気象観測として位置付ける。林はちょうどその頃明朝に重圧を与えはじめた満州族との遼東での戦いをとり上げて言う。「わが国では前年、金星が南斗にあらわれたことがあります。識者は戦争の兆と言い、その後、果して遼東に事変がおきました。星を占って吉凶を知るのはどうして尽く偽りなのですか。」アレニも態度を変えない。「そもそも戦争の災厄があれば必ず金星が斗星に現れるというのでしたら、私が中国に来てから二十年余りになりますが、戦さのない年がいつありましたか。事変の無い場所がどこにありましたか。〔戦さは〕雲南や江西でなければ山東や薊北（河北省北部）で〔起きていま〕す。どうして〔これらの戦さを〕共に星占いによって予知しないのですか。』」

星占いや土地占いによって人間界の動静を察知できる筈がない——天・地・人の相感を迷信として斥けたアレニに對し、なおも士人たちは各地の鎮守神「城隍神」を祭る習慣を認めさせようとする。崇禎四年八月四日（一六三一年八月三十日）の記事は次のようである。「鄭懋興が先生に道を問うた。石魯可、林鳴見が陪席していた。懋興が言った、『もろもろの邪神を祀ってはならない。既に〔この〕仰せは聞いております。敢えて問いますが各省の直轄する府・州・県のもろもろの城隍は、やはり天主が命じた者に似ています。それなのに一概にこれを祀らないのは、どうしてですか。』先生は言った。『天主が天地を化成した初めに九等の天神が生まれました。天と日月の運行を司る者、城池

を管轄し、人類を守護する者があります。ですから「中国で」古来から城隍を祀るのは町を守る神を祀るという意味らしいのです。「ところが」今の人はそれを察しないで妄りに人類をこれに当て、遂には誰それは死んで城隍になつたとか、誰それはどこの地方の官吏をして何の城隍になつたとか言う者があり、殆どその初めの真の意味を失くしてしまいました。さらに甚しいのは、また玉皇（道家の上帝）の説をでたらめに造つて、城隍の諸神は俱にその命令をきくと言うのがあります。これこそ荒唐無稽の最たるもので、皆が深く戒めるべきです。』しかし士人たちが地方政府公認の城隍廟の祀りに参加しないとすれば、個人的に土地占いや星占いをやめることよりもはるかに大きな摩擦を起すのは目に見えていた。崇禎十一年八月十六日（一六三八年九月二三日）の記事によると、アレニはある高官に紹介されて江蘇省の横塘で大臣（実名は伏せられ宰相の位を示す「相国」が使われている）と会い、城隍神について議論している。「相国が言った、『あなた』教えは厳しいが当を得ています、では天主があればきつと百神がいて天主を奉じるでしょう、ちやうど朝廷に百官がいるように。今、貴教はひとり天主だけを奉じ、一切の神祇は見むきもしないと聞いておりますが度が過ぎてはいませんか。』先生は言った『どちらとも言えません。神には二種類あり、一つは「正神」です。聖教が「天神」と称しているのがこれです。一つは「偽神」です。すなわち、すでに死んだ人類なのですが、人がかつてに「神」と認めているものです。經典によると「天神」は無形の靈であり、全部で九ランクあります。造物主によって生れ、天上の幸福を享けて時にその使役となる、且つ多くは人の世に派遣され、国を安んじ民を護り物を主宰します。この種の「正神」は、ほんとうに聖教に尊ばれます。どうして嘗て不敬にも、死んだ人類の如きがよしんばその魂が不滅で、皆天主の厳しい審判を聴くにせよ、どうして世界を主持でき、過度にこれを崇めこれに祈つてよいことがありましようか。』相国は造物主としての「天主」の優越に反対するわけではない。た

だ、この「国を安んじ民を護る」「正神」というアレニの説明を踏まえて同じ役割をもつ「城隍神」への信仰を正当付けようとするのである。「このようであればこそ城隍の神はわが国では古えより尊ばれています。聞けば貴教ではこれに礼拝しないようですが、どうしてですか。」アレニは「聖教」は古くからの規則で軽々しく「朝拝之礼」を行つてはならないと述べた上で「城隍廟」が人物像を祀っていることを批判する。「キリスト教の」經典・聖諭によりますと造物主は万物を化生し、すべて一人の生は一天神に守護させ、一城一国は一大天神にまとめて護らせました。貴国が初め城隍廟を立てた時は能くこの意に副っていましたので我々は自ずと敬礼すべきで、「城隍神が」天主に人の為に福をなし禍を免れるよう取り次いでくれるよう求めます。「ところが」今の町村が奉じているのは、一方はたいてい姓氏の有る、もとは人類なのを、かつてにその像を造つて拝むか、もう一方は誤つて「城隍神が」禍福を操ることができると信じこみ、ひたすらこれを求めるか、であつて、べつに天地の主を主とすることを念じているわけではないのです。これでは「城隍神は」大主の命を奉じた「正神」ではなく、世の人が誤つて奉じ、勝手に立てている者なのです。どうして軽々しく拝むことができましょか。⁽¹⁰⁾これに対して大臣は「わが国で城隍を設立したのは断じて人類が為したことでないのです。姓氏あるものと考えるのは、俗人の見方にすぎません」⁽¹¹⁾と云うがアレニは、それならば「天主が本城の守護を命じた神」とはつきり書くべきだと主張し、仏教や道教の「偽経偽礼」を使用してはならないと述べる。「天地之真主」を奉ずべきなのにもと人類にすぎない「仏老」がべつに一派をつくるのは「大主之乱臣」になることだといふのである。大臣はおだやかに、「仏老の教えは信じないというのに私は賛成です。但しこの人たちの初めの意図はやはり必ずしも人々に自分を奉じさせたいというのではなかったのです。ただ教法がはつきりしないために後の人が尊敬しすぎて誤つて主に奉じたのです。これは後の人の過失であり、彼等（仏老）に

何の関わりがあるでしょうか。⁽¹²⁾と弁護する。

大臣はさらに、忠臣である「関羽」の像をつくり祠ほこらを立てることについて、「その忠孝を尊び、これを表彰するにすぎない」と諒承を求めるが、アレニは初めの意味はそうであつてもついに、⁽¹³⁾「関羽は」禍福を主宰でき天下をたすけると思われるようになったと主張し、歴史と時事の二点から「関羽」の役割を批判する。「余は中国の史書を読みました。関羽は猷帝の時に当り、劉備に身を委ねて仕えました。その時、漢の皇室は衰えてはいましたがなお共通の主君はいたのです。大いなる忠誠者が出現していたら必ず関羽に天子を助けさせ朝廷の綱紀を振いたたせたでしょうが、彼はそれはできず、ただわずかに村落を奪い、都市を攻めただけです、これでは劉備に忠誠であつたと言えるだけです。漢に忠誠であると言えませんが。戦いに敗れて擒とらの身となり死に至つたのは、やはり死ぬほかなかつたからです。もしこれを大忠とするなら古今で此の類いの者がどうして少ないことがありましよう。⁽¹³⁾」もし関羽に靈異があるために「人々」事つかえるのなら、国家二百年來、海内は安泰でしたが関羽にふしぎな感応があつたとは聞きませんのに以來次第に帝号迄が加わりました。ところが旋かつて遼左を失いました。今、関羽の号はいよいよ尊いのに、流寇に蹂躪された跡は中華のほとんど半分になっていきます。宮中でいたみ考える者が十数年ずいぶんいますが冥土の中、寇を退け戦況を一掃する感応があつたのを聞いたことがありません。それに、かの諸寇虜もまたいづれが関羽を軍中に祀らないでしょうか。「関羽が」我方の為に災を禦ぎ患を防ぐことができない上に逆にもし彼方を助け「我方に」難を為すならば、関羽はまたどうして国に功があつてこの過ぎた尊敬を受ける「資格がある」でしょうか。⁽¹⁴⁾生前の関羽の忠誠に疑念を投げかけると共に、関帝の靈異の力が遼東の外夷にも中原の内寇にも通じないこと、敵味方とも関帝廟を有する現在、靈驗があればむしろ困ることを指摘するアレニの情勢把握力は鋭いが、大臣も逆に、いっ

たいデウスにどれだけ力があるのかその本質に対して疑問を表明する。「天地を論じて『天主』があるというのは『理』の必然たる所ですが一つの当然の『理』にすぎません。どうして尽く人の挙動をいちいち測って賞罰を与えることができるでしょうか。」アレニは「『理』の一字は虚位の称にすぎません。霊明と創造の権利をもった者ではありません。これを国家の法律に譬えれば、たとえ妙理であつて人が遵守すべきであつてもこれを司る帝王がなければ、どうして『法が』自ら行われて天下を制することができるでしょうか。そもそも天地の主というのは、ほんとうに上になつてほんとうに下に臨みます。確実に万事を照察しその無窮の靈を逃れようがないのです。」⁽¹⁵⁾と、「天主」と「当然之理」は全く異なることを強調し、「天主」の「実義」を論じた諸書の閲覧をすすめるのである。

《口鐸日抄》の中では一息に行われた対話としては長い部類に属すこの議論は、「城隍廟」が地方公認の参拝所であるため多様な神を祀っており、仏教も道教も、また人氣のある関羽などの名将も信仰の対象になつていたこと、並びに、この宇宙に遍在する「氣」は天の「理」によつて動いており人はそれぞれの立場で「氣」のヴァリエーションたる多神のひとつを選択すればよいという中国人の考え方は、「天主」を「当然之理」に含めるほど絶対神と相容れない構造をもつていたこと、の二点を明示している。土地占いや星占いの極端な「氣」の偏重は、これを批判するヨーロッパ人に賛同する士人たちもいたが、「城隍神」に代えて「天主」を信仰することの必要性は大部分の士人に無縁のものであつた。しかもなお、「相国」とアレニの対話は異つた伝統をもつ十七世紀の知識人がまっこうからその違いを語りあい、それを生の形で記録し出版する開かれた思想交流の場が明末の福建に存在したことを《口鐸日抄》は告げているのである。

1 崇禎三年一月三十日（一六三〇年三月十三日）の記事から「先生問曰、子見林用顓乎。対曰、用顓近有子喪、憂鬱殊甚。先生曰、昔聖若白有教子、不踰時俱喪、諸不聞道之人、遂有以此而皆聖教者。若白不為動。曰子原 大主所賜、一憑 大主所収、吾惟恭聽主命而已。後若白連孳七子、富貴倍于前、近聞用顓解惑一書、具見識力、用顓既著書以解人之惑。尚其以若白之言自慰乎。」《口鐸日抄》八卷、一八七二年上海慈母堂重刊、卷一、二一 a b

この《口鐸日抄》は十七世紀中期にさまざまな版本が出たが日本の図書館では右記の十九世紀の重刊本（上智大学キリシタン文庫）以外の所蔵は報じられていない。パリの国立図書館には、M. Courant 《Catalogue des Livres Chinois……》3vols, 1902. の書目番号 7114, 7116, 7117, 7118 の下に前記のものと同様の版本が所蔵されている。（なお 7115 は 7114 と同じ版 7119 が上智大学所蔵の版本と同じである。）

2 十六日黄貫字問曰、「問先生素關堪輿之說、則父母之葬也、亦不必挾地、遂漫然輕置之乎。」先生曰、「否、人子果為父母挾葬地也、挾一淨燥之区、毋使水土親膚足矣。漫然輕置、于心寧無歉乎。但今之挾地者、非尺為親也、直為獲福計耳。過惑堪輿之說、必求山之從何發龍、從何結脈。謂數年數世之後、子孫昌旺、公卿輩出、皆由于此。甚且累年不得、而親體暴露不葬也。豈不悖哉。」《口鐸日抄》卷三、七 b 一 a

3 「今堪輿家談風水、必言山從何來、從何去、于何卓越、于何結聚。沙水如何滙合、如何環抱。然在江南多山之処、猶得謬張其說。吾嘗過齊・魯・汴・洛之地、平空一望、曠埜千里、而人之葬其先者、有何來龍沙水、可弁吉凶、而袁旺興替、種種不同、則何以說也。」人之挾吉地、不過為獲福計耳。乃有過信風水之說、至忿爭鬭訟、連年不解、有骨肉未入土、而家已零落衰替者、是求福而反得過也。」同、卷一、九 a b

4 「聞中邦昔有達官、惑堪輿之術、求吉地、累年不得、一日于山中、遇一老農、問曰、官人在此胡為乎。達者具告以故。老農曰、余今年八十余矣。多見戴紗帽來尋墳、未見其後即有戴紗帽來拜墳者。達者聞言、靡然而返。又紹興一孝廉、挾地葬其親、自負必得狀頭、即堪輿家觀者、無不以狀頭期之。孝廉益自負、比入省試、首場以誤字貼出、大失所望、竟抑鬱而死。」同右

5 「人之生也，目能視，耳能聽，口能言，手足能持行，而不能庇其子孫或富或貴，豈不惑哉。且既朽之骨，并其耳目口鼻手足而無之，而謂于数十里之遙，數百年之遠，禍福不爽，則又惑之甚者也。」同右，八b—1九a

6 「初五日林子震出自內堂，余迎問曰，先生何為。答曰，著關堪輿一書耳。余曰，堪輿之不足信也，亦既聞命矣。然特論陰穴未至于陽居也。今有一二名區，科第輩出，外此則寥寥若晨星，意風水所鍾，亦或有然者，子曷為我質之。子震曰，諾。有頃，謂余曰，向以子言問艾先生，先生曰，聞閩省科名，宋末明初延·建·邵·汀為盛，今則漸歸泉·漳矣。夫延·建諸山川非有變于昔也，而泉·漳亦非有增于今也。顧彼盛而此衰，此興而彼替，推之天下，莫不皆然。則所言風水，又安在耶。」同右，一六a b

7 初七日，林太學復邀先生于城南之樓……有問，太學奉香于文昌君。先生晒而曰，「奉香將以求名乎。」太學曰，「老矣，無是心也。」先生曰，「然則何為。」曰，「是神係上界之星。為文章司命者，吾儒共伝事之耳。」先生曰，「夫文昌能為文章司命也。則善于文章者，宜多成名矣。何以不然，而曰有命存焉。」……太學曰，「文昌不能司命固然，然是上界之星，亦當敬事。」先生曰，

「夫上界之星，亦猶人間之燈燭耳。初無靈覺也。既將事星，亦將燈燭而事之乎。」太學曰，「自來名臣將相，俱言上庇列宿，故見星墜落，則曰某方某將相死，此又何以說焉。」先生曰，「信如斯言，從古將大臣，凋謝者不知幾千万人。將天上星，亦墜落殆尽矣。何以古今星數，並不少減也。」眾友默然……「占天象者，占歲之吉凶，時之寒暑，或風雨，或晴陰，亦理之所有耳。」……「敝邦前年，有金星見于南斗，識者謂刀兵之兆，厥後果遼東有變，則占星而知吉凶，寧足誣耶。」先生曰，「有刀兵之災，謂金聲見斗，余入中邦廿余年矣。何年無兵，何處無變。不是滇南·江右，便是山東·薊北。豈俱占星而預知乎。」同，卷三，一五b—1七b

8 「鄭懋興問道于先生，石魯可·林鳴見陪坐，懋興曰，諸邪神之不可祀也，則既聞命矣，敢問各省直府州縣諸城隍，似亦天主所令者，乃一槩不祀之何也。先生曰，天主化成天地之初，即生九品天神，有司天日月之運行者，有管轄城池，而護守人類者。故古來祀城隍，似亦祀護城之神意也。今人不察，妄以人類當之，遂有云某人死而為城隍者，某人官某地而為某城隍者，殆

失厥初之真意矣。又其甚者，復有謬造玉皇之說，而謂城隍諸神，俱聽其命令。此尤虛誕之至者，是皆所宜深戒者也。」同、卷二、一三 b—一四 a

9 「相國曰、教嚴而当、是矣。天主為造物真主、崇之乃有之上、宜也。然有天主、必有百神奉之、如朝廷之有百官、今聞貴教獨奉一天主、一切神祇、槩置不問、不已過乎。先生曰、唯唯否否。神有二等、一為正神、聖教所稱為天神者是。一為偽神、乃已死之人類、而人所妄認為神者也。按經典、天神為無形之靈、凡有九品、為造物主所生。享天上福、而時供其使令、且多有遺在人間、以保國護民宰物。此種正神、實為聖教所尊、何嘗不敬若已死之人類、雖其魂不滅、皆聽天主之嚴判、安能主持世界、而可過崇之禱之耶。」同、卷八、一 b—二 a

10 相國曰、「既如是、則城隍之神、敝邦從古所尊、聞貴教不禮拜之、何也。」先生曰、……「按經典聖諭、造物主化生万物、凡一人人生、則令一天神護守之。一城一國、復令一大天神總護之。貴邦初立城隍廟、能合此意、則吾輩自當敬禮、求其轉達天主、為人致福免禍。今郡邑所奉、一則多有姓氏、本謂人類、私塑其像而擅拜之、一則悞信其能操禍福、而直求之、并不念及天地之主、以為主也。此則非奉、大主命之正神、乃世人所錯奉私立者、何敢輕下拜耶。」同右、二 b—三 a

11 相國曰、「敝邦城隍之設、殊非人類所為、以為有姓氏者、俗人之見。」同、三 a

12 相國曰、「佻老之教、吾嚮所不信、但此輩初意、亦未必欲人奉已、第教法不明、後人過於推尊、誤奉為主、茲乃後人之過、彼何與焉。」同、三 b—四 a

13 試閱羽論之可乎、「余說中邦史書、羽當猷帝之朝、委身以事劉備、爾時漢室雖衰、共主尚在。有大忠者出、必將羽翼天子、振肅朝綱、而羽未之能也。徒区区為奪邑攻城計、此可謂忠於備者耳。忠於漢則未也。至於兵敗身擒、而至於死、亦其不得不死者耳。若以此為大忠、古今之如此類者、豈少哉。」同、五 a b

14 「若以羽有靈異故事之、則國家二百年來、海內又安、不聞羽有異庇、邇來漸加帝号、然旋而失遼左矣。今羽之号愈尊、而流寇所蹂躪之際、幾半中華、厲九重之隱慮者、十教載于茲、不聞冥冥之中、有退寇掃霧之心也。且彼諸寇虜又孰不祀羽于軍中乎。

既不能為我禦災捍患、反若助彼為難者、則羽亦何功于國、而受此過當之尊耶。」同、五b—6a

15 「論天地有 大主、理所必然、然不過一当然之理耳。安得凡人測其拳動一一而賞罰之乎。」「理之一字虛位之稱耳。非有靈明造作之權者也。譬之國家法律、雖為妙理、人所當遵、若無帝王主之、安能自行、而制天下乎。夫所謂 天地之主者、実実在上、実実臨下、有赫実昭察、万事無可逃。」同、六a b

第二章 《口鐸日抄》——(二) 四元説と五行

第一章で見たように、《口鐸日抄》の士人たちは、人間の生死に關してだけでなく、祈る対象としての神、さらには天上界と人間界の相感についても、万物一原、融通無礙の「氣」の作用と考えており、「氣」を無知無覺、被造物、生成消滅の存在とみなし、靈魂、意志的存在と峻別するアレニたちの批判に遭った。しかし《口鐸日抄》に登場する士人たちはヨーロッパ宗教家の主張に正面から対立することはなかった。士人たちはむしろ注意深く耳を傾け、アレニたちが人間界との相関を否定した天体の運行や自然災害、自然現象をどのように解釈すべきか、ひとつひとつ質問を重ねた。崇禎四年八月十一日（一六三一年九月六日）、執筆者李九標は、アレニから「星墜之説」（天上界の星が墜ちるのは人間界の凶兆であるという言い伝え）について聞かれ、それが理に適っているかと質される。李九標が卒直に自分もこの説を聞いてからは不安に感じると答えると、アレニはもしも星が地に墜ちるなら天の星は、ほとんど少なくなってゐる筈だが、古代から現代まで星が減じたことはないかと戒める。李九標は言う、「まことに先生のおっしゃる通りです。それでは夏から秋への変わり目のたびに円形をした明るい星のような物が空を飛びきらめいているのが見え

るのは俗に流星がわたるといいますが、そうなのでしょうか。アレニは言った、「これは星ではない。気です、夏と秋の境目になると油っこい気が空中に浮び散ることがあり、強い日射をうけて発火して明るいのです。一つが発火すれば共にみな発火します、ですから飛んでわたるように見えるのです。」⁽¹⁾それから一週間後に李九標は再びアレニに尋ねている、「十八日、ほとんど丙夜(深夜十二時)近いころ、余は先生に尋ねた、『先日、流星を解説して空中の油っこい気(油膩之氣)だと言われましたが、油膩という二文字を詳しく調べるとこれは地上の物です。どうして空中でありましょうか。』先生が言った、『中国には鬼火の説があると聞いていますがそうですがどうですか。』答えて言う、『鬼火は燐です、荒れはてた墓場に多くあります。』先生は言う、『鬼火の説は正しいようですが誤っています。きつと人が死ぬと骨肉は土に帰り、その死体の中の油っこい気が強い陽射しにあたって結びついて燐となる、だから荒れた墓場に多いのです。但し日中は太陽の光が強大で「燐のような」小さな光は見えず、必ず夜になってから始めて顯れます。もし油っこい気が上昇し空に浮べば、まるで流星の形のようになりますが実は同類なのです。』余は言った、『燐火を見るたびにあつと人間に聚散します、或いは人について行き人はたいいてこれを畏れます。そもそも「燐火は」気であるのならどうして人について行くことができますのですか。』先生が言うには、『人が進めば気はめぐり前に向います、故に燐火もやはり気に随つとともに前進します。もし人が向きを反せば、気もともに反ります。燐火はやはり気に随い去ります。ですから燐火が人に随うというのは皆、気のしわざなのです。世の人はよく調べないで鬼〔に属する〕物だと思ひ、これを疑い畏れるのはやはり「私が述べた」この理由が分らないからなのです。』⁽²⁾

アレニがここで「気」と称しているのはヨーロッパの四元素(火・気・水・土)の中の「気」で、「空気」とも訳される *aura* のことである。アレニはこの、靈的屬性から遮断された無機質の *aura* を中国では「気」と訳し、この語

を土人の質問に答える度に繰り返し用いる。もともと中国の「氣」と異った概念をもった「元質」「元素」の *anima* を漢訳出版で中国語に訳し換える時に、「氣」という漢語を使用してしまったためにヨーロッパ人は、「氣」をせまい枠にとじこめる結果を招いた。十七世紀のヨーロッパ人が中国人の迷信を痛烈に批判した報告書を本国に送ったのは、彼等が意志的存在にも主宰的存在にもなりうる「氣」の柔構造を理解していなかったことにもよるのである。⁽³⁾

他方、《口鐸日抄》の土人たちは、自分たちの使っている「氣」の内包があまりに大きいためにアリストテレス以来の四元素の、宇宙を満たしている空気が *anima* が「氣」という漢語におきかえられても、それが中国の「氣」のほんの一部分しか表していないことに全く無頓着であった。崇禎四年八月八日（一六三一年九月三日）、大きな台風が福建を襲った。林鳴見は「おたずねしますが風はどこから来るのでしょうか」とアレニに話しかけ、アレニは「氣が動けば風を起します。微かに動けば涼風となり、大いに動けば暴風となります。」と答えた。執筆者の李九標はこれだけの回答では満足しなかったらしい。「しばらくして人々は帰った。ただ余と從綽だけが傍にいた。余はまた請うて言った、『さきほど氣が動いて風となると言われましたが、その動くというのはどこからですか。』先生が言うには『格物窮理の学が風が動くいわれをどのように談じるかという、往來の轉換はあっても場所は不変だということです。つまり大部分の水の氣は昇って雨となり、土の氣は昇って風となります。おもうに土の氣が上昇するとふさがって昇れない所があり、旋回して下降します。そうして後からまた昇ったのが降りるのに会って触れあい遂に震動して風がおこるのです。』⁽⁵⁾傍らにいた從綽は、台風と同じく大災害をもたらす地震について尋ねる、「地震はどうなのですか。」アレニは言う、「地中は大部分が空っぽで、これを『地復』といいます、『地復』は風があっても出ることができません。〔風は〕排撃し震動してぶつかり、地はそのために震動するのです。もし地の薄い所に遇えば衝突して出るから地は

裂けます。」⁽⁶⁾さらに李九標は尋ねる、「聞くところでは地が裂けて城郭の人民が共に生き埋めになったそうですが、もしこれが風のためだとするとやはり勢いの然らしむることですが、「先生が」災厄だとお考えなのはどうしてですか。」台風も地震も「氣」の運動だというのなら、自然のめぐりあわせにすぎない。ところが人間界と自然界の相感を中国人の迷信として断ち切ったアレニが、ここで「天主」をもち出す、「あらゆるものは皆、天主の命じる所です。地が震動して裂けるのもとより勢いの必然ですが、城郭の人民が共に生き埋めになるのは、これこそ上主が罰を降す意で、殆ど恐懼し反省する一助になるといわれています。」⁽⁷⁾士人たちが天地をめぐる「氣」の循環で自然現象を理解し、その背後に強力な意志的存在を必要としないのに対して、アレニたちは「天主」の絶対的意志が「氣」であれ、「天地」であれ、万物の生成消滅を支配していると考える。士人たちにとって不思議に思えたのは、それほど全能な「天主」がなぜ内乱や地震や凶作など人間の苦しみを救おうとしないのか、ということであった。崇禎四年八月三日（一六三一年八月二九日）の記事によれば雑談の話題が「風雲雨露」に及んだ際に俞体高と呼ばれる士人は次のように述べた。「大地が五穀を産出するには、必ず雨露のお蔭でこれをうるおすのです。天でなくてはその地たるものを作りだせません。」アレニは応じる、「天主以外にはその天たるものを作れはしないのです。」⁽⁸⁾俞は進み出て尋ねる、「風・雨・露・雷をみな天主が司っているのなら晴雨が不順で五穀を不作にすることがあるのは何故ですか。」これに対してアレニは天主は人を愛しており元来は晴雨順調、五穀豊穰を望んでいるが、それは人が天主の命に副うかぎり可能なことで、人が主命に違うことが多ければ物も人の意に順わないと答える。このように強く時には恐ろしい主宰者の観念は、士人たちに馴染まなかつたようであるが最後の巻八でも、執筆責任者李九標とアレニの間で似たような問答が行われている。「其香（李九標）は言った、『雷電の説を伺います。』先生（アレニ）は答えた、『雷はどういう物か

といえは、空中の四元（四元素＝火・氣・水・土）が運行してしだいに結びついてきたのである。ただ稠密な雲に包まれ体当りしても出ることができず、遂に殷殷とどろいて雲の薄い所に出遇うや進撃して下り、物に出遇って振動し砕けます。電〔光〕は〔四元素が〕結合しているものの〔雷は〕未だできていない。だから、ただ閃光があるだけで音がでないし、それに下に撃つこともできないのです。』其香が言った、『雷が物を撃つのは、或いは偶然の出来事かもしれませんが、もし人がうたれて死ねば、どうして偶然起ったことでありましょうか。』すでに十年以上にわたってアレニと対話を続けてきた李九標は、前記の俞体高ほどあからさまに「天主」の救いに限界があるということに疑念を表明しはしなかった。しかし李九標は、このイタリア人宣教師に対してこのような問いかけをすれば、それは全知全能の「天主」が雷に打たれて死ぬ人を放置するのかと指摘したに等しいことを熟知していたのである。果してアレニからは「天主」の意志を強調する言葉がすぐに返って来た。「雷は無情の物ではありませんが、上主の命じる所でなければ一人たりとも妄りに撃つことはできません。すなわち水火の如きはみな感情の無い物ですが人を焼いたり溺らせたりするのは上主の命が下りなければできないのです。このことは皆、類推すれば齊しく理解できるところです。』

土人たちの側から見れば、土地の吉凶や星の異変を「氣」を通して人間界と結びつける中国の習慣を迷信と断定した「泰西」の人々が、自然現象を「氣」の作用として説明する際に、常に「氣」の背後にある「天主」「上主」の意志を強調することは不思議に思えたのであろう。ヨーロッパの「四行」説に対して質問している。「わが国は古代からとも五行を言います、万物は五行でなければ作られないことを謂うのです。ところが貴国だけは、火・氣・水・土の四行を言います。『氣』を〔四行に〕加えて、金・木をはずすのはどうしてですか。」アレニは答える、「天地の

間にあつて純体で、他物を藉りずにできるのは、これを『元行』（元素）と言います。火・氣・水・土がこれです。金・木の如きは必ず火・氣・水・土を藉りて後できるので一ランクおちます。『元行』と並べて論じるべきでないのは、木よつて証明されます。今、ために指の大きさの木を取り、火で焼けば、先ず両端から水が出ます。これが水です。後には煙がでて、これが氣です。焼いているのは火です。灰ができれば土です。木は化してやはり四行に帰ります。則ち四行を藉りてできることがとくによくわかります。また人身によつてこれを考えると、燃やせば火になり、呼吸は氣になり、精血は水になり、骨肉は土になります。火・氣・水・土を合せて人ができます。べつに金・木の二行を言わないのは『元行』が四つだけだからです。⁽¹¹⁾アレニの話す四元素は天上界ではなく月下界の構造（地球が水が覆い、その周囲は空氣、さらにその外側は火であり、地・水・氣・火を月の天球が囲んでいる）に対応しており、四者はそれぞれ別の物質である。中国の五行（火・水・木・金・土）のようにすべて氣から生じ氣に還元されるものではない。アレニと士人たちが「氣」の概念をもつと突つこんで話せば、西洋と中国の自然觀や世界觀の比較や對比へと進む重要な契機となりえたであらう。中国の「氣」に対する理解が深まれば第一章でみた「風水」「堪輿」を迷信とみなすアレニたちにも別の視角が開けたかもしれない。そして後年、一六六〇年代になってから天文官であったイエズス会士が朝廷の「候氣」の儀式（春分の到来を氣によつて予告する）や、星占い、墳墓占いを批判したことが引き金となつて起きた西洋天文学への反発及び宣教師彈圧（楊光先事件と呼ばれる）⁽¹²⁾も、事前に緩和できたかも知れないのである。しかしアレニは四元素の「氣」（空氣）から踏み出そうとはせず、士人たちも五行の「氣」との違いを追求しなかつた。ただ崇禎六年三月八日（一六三三年四月十五日）に筆者のひとりである嚴贇化（思參）が——嚴贇化はこの巻四の記録係を分担している——「元質」（元素）は増減するものかと尋ねただけである。「余が見ると

ころ木の質は変じて炭になり、炭の質は変じて灰になり、しだいに變じて減り、ほとんど無に近くなります、かの蠟燭のように火をつけて燃せば暫くして尽きてしまいます、その質というのはどこにありますか。」アレニは言う、「木は變じて炭になれば、存在する灰は土の分れたものにすぎません。その上、或いは變じて氣となり、或いは變じて水となる。蠟燭は變じて尽く土の質に属すわけではありません。その質がどこにあるかといえば火と氣にあるのです。おもうに天地間の物はすべて四元行を結合して体ができるといふのは、變化してまた四元行に帰るからなのです。だから變化はあるが増減はないといふのです。」⁽¹³⁾

《口鐸日抄》の士人たちがとりわけヨーロッパの学問成果に称賛を表したのは、実際にその効用を確かめることができず、曆法、地図、中国には珍しい器具や天文儀器を使用しながら聴く天文学の話であった。この時代に、明朝の領土で広く行われていた戦いについて《口鐸日抄》の編者たちはまだ当事者になっていなかった。江南地方は明朝が蓄積してきた文化を政権崩壊前夜になっても平和裡に満喫できた数少ない地域であった。従って南部出身でも北辺や内戦に携わった士大夫たちは、ヨーロッパの「火器」や「守城学」に先ず目をつけたのに対して、南部の在郷士人たちは、「遠鏡」「西琴」「天体儀」等の「奇器」、「西学」諸学を話題にするゆとりがあったのである。崇禎四年四月六日（一六三一年五月六日）、李九標は曆法の本を読みながらアレニに話しかける。「わが〔中華の〕方法による治曆では、四季で一年とし、計算しつくせない際には積み重ねて閏とします。太西では、万年不変の曆があり、且つ閏を置かないと聞いています。その説を伺いたいのですが。」アレニは次のように述べる。治曆には太陽曆と太陰曆があり、前者は太陽の「躡度」（冬至から次の冬至までに太陽が天を一周するその運行度数）、後者は月の満ち欠けを規準とする。

中国の太陰曆では同じ十二月月といつても太陽周天の日数より十一日も少ない。仕方なく余りを積み重ね、さらに閏を置く。アレニは続けて言う、「この中邦の曆は、一年に一度換えますが計算は必ず煩わしくなります。太西のように太陽曆に従えば、太陽の躡度には年差がありませんからすべて周天は三六五日で必ず一年となります。但し太陽の周天は三六五日と「一日の」四分の一あり、その四分の一とは約三時(六時間)、四年たつて一日の閏になります。たいてい申・子・辰の年に当ります。一日の閏があれば他の年にはなく、だから一定の曆が有り、万年不変となれるのです。」崇禎三年二月十八日(一六三〇年三月三十一日)の昼ごろ李九標は、アレニ、ルドミナの兩人が壁にかかったローマ(法王庁所在地)を見ているのに会う。アレニがローマは今、まだミサを行っていないというのを聞き李はおどろく。時刻の違いの説明を求めたのに対してアレニは答える。「日輪が照らす所にそれぞれ前後があるからに他なりません。おもうに地「球」は円い球のようで四面は皆人がいる所です。日輪はこれを照らし東西「経度」三十度毎に一時を隔てます。今、四方の人が各自居る所の子午線を午の時とすればここから東へ三十度離れるとすでに未「時」になり、ここから西へ三十度離れるとまだ巳「時」なのです。ローマは中邦から百度余りも行った所です。遙かに今の時を計算するとまだ寅なのでミサは未だ行われていないことが分ります。」李は言う、「先生の言を信じてこれを我が国の諸省にあてはめますとビルマは我が閩(福建)から二十度行った所で、今こちらはまさに午の初めですからビルマはまだ巳になっていないのですか。」「そうです。」(写真2を参照)李九標は占星術師(星家)が天下みな同時刻として日を扱ひ運命判断しているが、その根拠が失われ、吉凶に意味がなくなると述べている。その約一ヶ月後、三月十三日(一六三〇年四月二十五日)李九標は昼夜の長さについてアレニから、ルドミナが北ヨーロッパにいた時(ルドミナはリトワニア出身)、昼が極めて短く夜が極めて長い時期があったと聞き不審に思う。「先生は言った、『奇妙

十八日、將午、二先生步于庭、視壁間所畫羅瑪地圖、艾先生謂余曰、羅瑪斯時、尙未行彌撒、祭名詳余見本論愕然曰、時有不同乎、先生曰、有、余問故、先生曰、日輪所照各有先後故耳、蓋地如圓球、四面皆人所居、日輪照之、每東西三十度、而隔一時、今四方之人、各以所居之子午線爲午時、則離此東三十度者、已爲未、離此而西三十度者、尙爲已也、羅瑪去中邦百餘度、而遙算此時尙爲寅、故知其彌撒未行耳、余曰、信如師言、推之敝邦諸省、卽緬甸之去吾國、已二十度、今此方午初、而緬甸不尙爲已乎、先生曰、然、余曰、夫星家之擇日、推命也、以爲普天之下、同此時耳、今卽王會之內、便已不同、若此、彼星家安所憑以定吉凶乎、先生曰、吾固謂其不足信也、而世顧惑之何哉、

三月十一日、余復至堂、得一帙、曰、彌克兒遺書、讀之、知爲溫陵張見伯作也、見伯各識、聖名彌克爾、乃張令公胤之子、自述其在杭時、病困、籲祈、大主、怒于床帷、有光一道、通視、二十一字、曰、憤勸、曰、解

写真 2

に思わないで下さい。なおも極北の地では半年が昼で半年が夜なのです。』余はますます訝しんだ。先生は笑って、『昔、徐さん（徐光啓）が曾てこの説を聞き、深く探求しましたが納得せず私が簡平儀を取って示したところ、はじめて明らかになりました。』李九標にそのわけを聞かれたアレニは、簡平儀で北極を示しながら太陽が春分から秋分まではずっと北極下を照らし昼が続き、秋分から翌年の春分までは反対に夜が続くことを説明し、「日初メニ出テ羊胛ヲ蒸シ、未ダ熟サズシテ日已ニ入ル」（唐書、回紇伝）は極北の地を言ったものだ」と述べる。翌日、李九標は陳孔照と共に天地儀を見せてもらい、赤道を境にした北極圏・南極圏、赤道・黄道の交叉による春・秋分と夏・冬至の説明を聞く。ルドミナは李九標の示にある天地儀を見て「天地が〔あなたの〕手にありますな。」と笑う。ルドミナはさらに太陽の運行に二種あり、片方は「宗動天」（恒星天の外側にあり、すべての天球を動かすと考えられていた）により東から西へ一日に三六〇度、天を一周する。も

う一方は太陽が西から東へゆっくり動き、一日一度、一年で天を一周すると言ひ、「蟻行磨上」(左に早く回転する白の上で蟻がゆっくり右に歩いている。蟻は日に従つて左に回転している)(晋書、天文志)の譬えで太陽が常に東から出ることを説明した。李九標は自分の理解力が鈍いことを何度も悔ひ、「学問の道は無窮であることを思う」と記している。彼は徐光啓や李之藻の天文知識の域には到底及ばなかったが、日月蝕、天球の種類についても、不明な点を確かめつゝ丁寧に記載した。この時期の地方士人たちがこれらの問題に深い関心を寄せ、打てば響く明快な回答を受けて「西学」への信頼を強めたことを《口鐸日抄》は証明しているのである。

1 十一日、……先生謂余曰、聞中邦有星墜之說、於理然否。余曰、向聞斯說、終覺未安也。先生曰、如星能墜地、則從來談星墜者多矣。宜天之星數、必加少焉。乃自古及今、並未有滅也。夫何疑。余曰、「師論誠是、然每見夏秋之交、有物円明如星、飛空而燦爛者、俗云、流星過度、未知然。」先生曰、「此非星也、氣也。時至夏秋之交、有油膩之氣、其浮散空中者、受烈日所晒、遂着火而明。唯一着則俱着。故似有飛度之象耳。」《口鐸日抄》前出、卷二、一七 a

2 「十八日、夜幾丙、余問先生曰、向解流星、云是空中油膩之氣、細釋油膩兩字、地上物也、空中何有焉。先生曰、聞中邦有鬼火之說、未知然否。對曰、鬼火為燐、墟墓間多有之。先生曰、鬼火之說、近是而非也、蓋人死、骨肉歸土、其屍中油膩之氣、受烈日所晒、則結而為燐、故墟墓間多有之、但日間太陽光大、則小光不見、必入夜而始顯耳。若油膩之氣、上騰而浮空、則似有流星之象、其実一類也。余曰、每見燐火倏忽聚散、或隨人而行、人多畏之、夫既為氣矣、何能隨人而行乎。先生曰、人行、則氣環而前向、故燐火亦隨氣偕前、如人一反向、則氣与俱反、燐火亦隨氣而却走矣。故燐火之隨人、皆氣之為也。世人不察、以為鬼物而疑畏之。亦未明斯理故耳。」同、一九 a—二〇 a

3 中国に來たヨーロッパ人は聖職者、旅行者、商人を問わず、中国人の祀り、竜の信仰、星宿、陰陽などを「迷信」として報

告しており、とりわけ中国人の読者を予想しない欧文献において批判は痛烈であることは別述した（「氣」——中西思想交流の一点——《東洋文化》六七号、一—三二頁）。

4 是日颶風大作、鳴見請曰、「敢問風從何來。」先生曰、「氣動則成風、微動為涼風、大動則為暴風矣。」《口鐸日抄》、卷二、一五 a

5 「頃之衆婦、独余及從婢侍。余復請曰、『向云氣動為風、其動也奚從乎。』先生曰、『格物窮理之學、談風所由動、雖更僕未易竟也、約言之、大都水氣騰則為雨、土氣騰為風。蓋土氣之上騰也、有所鬱而不得升、旋返而下降、而後之復騰者、適与降者相触、遂震蕩而成風耳。』」同、一五 a b

6 從綽問曰、「地之震也如之何。」先生曰、「地中多空、謂之地複。地複有風不得出、排擊蕩衝、而地為之震。如遇地薄之所、則衝突而出、而地裂矣。」同、一五 b

7 余曰、「聞地之裂也、有城郭人民、俱遭淪沒者、如以婦之風、此亦勢之不得不然者、乃以為災異何哉。」先生曰、「百物皆天主所命、地之震裂也、固勢之必然、其有城郭人民俱淪沒者、斯正 上主降罰之意、殆恐懼脩省之一助云。」同右。

8 初三日、俞体高普謁、用韻陪坐、談及風雲雨露之說。体高曰、「大地之產五穀也、必藉雨露滋之、非天則不成其為地矣。」先生曰、「非 天主并不成其為天矣。」体高則前請曰、「風雨露雷、既皆 天主所主、然亦有雨暘不時、致五穀不昌者何故。」先生曰、「天主之愛人也、原欲使雨暘時若、五穀咸熙。然必人悉順 天主之命、而後百物悉順人之意。今人之犯 主命也多矣。而欲物之尽順人意也。其可得乎。」同、一〇 b—一 a

9 「其香曰、請問雷電之說。先生曰、雷之為物也、乃空中四行所漸結而成、惟受密雲包裹、奮不得出、遂殷殷有声、一遇雲薄之処、則迸擊而下、遇物而震碎矣。電則結而未成。故只閃爍有光而不能有声。且亦不能下擊也。其香曰、雷之擊也、或出於偶、若人之被震而死、豈出于偶然者乎。」同、卷八、一四 a

10 先生曰、「雷雖無情之物、然非 上主所命、亦不能妄擊一人、即如水火皆無情之物、然其焚人溺人也、非有 上主允命不可、

是皆可推類而省觀者也。」同、一四 a b

11 魯可徐問曰、「敵邦從古俱說五行、謂万物非五行則不成、而貴邦獨說火氣水土四行、乃加氣而遺金木、何也。」先生曰、「天地間純德、不藉他物而成者、謂之元行。火氣水土是也。若金木、則必藉火氣水土而後成。乃落下一層、而非可與元行並論者、即以木証之、今試取一指大之本、以火燒之、先兩頭出水。是水後即成烟是氣。燒着是火。成灰是土。夫木化亦歸四行、則其藉四行而成、尤可知也。再以觀之人身、其煖者為火、呼吸為氣、精血為水、骨肉為土、是合火氣水土而成人。並不言金木二行者、是知元行只有四也。」同、卷二、一四 b 一五 a

12 清の康熙年間初に起きた楊光先事件（一六六四—一六九）は十六世紀以來の中西文化交流が公權力によって締め付けられる最初の事件。楊光先が天主教を妖教として訴えると同時に西洋曆の廢止を要求したことから始まり、宣教師の拘置、西曆支持の士人たちの逮捕、処刑を招いた。

13 先生曰、「木變為炭、所存之灰、其土分耳。且或變為火、或變為氣、或變為水者矣。蠟燭之變、不尽屬土質、其實安在、在火氣也。蓋凡天地間物、以四元行結而成体者、其變化復歸于四元行焉。故曰、有變化無增減也。」《口鐸日抄》、前出、卷四、一一 a

14 「敵邦之治曆也、以四時成歲、其有推算不尽者、則積而為閏、聞太西有万年不易之曆、且不置閏、其說可得而開乎。」先生曰、「……此中邦之曆、一年一換、未免有推算之煩耳。若太西則從太陽算、太陽之躔度、歲歲無差、故縱周天三百六十五日、定為一年。但日之周天、尚有三百六十五日零四分之一、其四分之一、約有三時、則積四年、而閏一日、大都遇申子辰之年。則有一日之閏、他年則無之、此所以有一定之曆、得以万年不換者也。」同、卷二、三 b 一四 b

15 余愕然曰、時有不同乎。先生曰、有。余問故。先生曰、「日輪所照、各有先後故耳。蓋地如円球、四面皆人所居、日輪照之、每東西三十度、而隔一時。今四方之人、各以所居之子午線為午時、則離此東三十度者、已為未、離此而西三十度者尚為巳也。羅馬去中邦百余度、而遙算此時尚為寅。故知其亦未行耳。」余曰、「信如師言、推之敵邦諸省、即緬甸之去吾閩、已二十度。

今此方午初、而緬甸不尚為已乎。」先生曰、「然。」同、卷一、三b―四a

16 「先生曰、子母異也。尚有極北之地、以半年為昼、半年為夜者。余益訝之。先生笑曰、昔者徐子嘗聞斯說、深求而不得、吾取簡平儀示之、始了然去。」同右、五b

第三章 中西文化交流史に占める《口鐸日抄》の位置

第一章・第二章で見たように中国の「氣」を軸として信仰(神)と実学(技芸)のテーマは本書の対話の基底部分を成している。ただし十年余りにわたってイタリヤ人アレニと中国人李九標たちが、闊達な交遊、卒直な会話を続けてきた成果は多彩な話題をもたらした。《口鐸日抄》には、これまで述べたテーマのほか、海寇、内戦、航海、言語、絵画、建築、科学、一夫多妻などについての会話が盛り込まれ、十七世紀の南部地方文人たちの関心の広さを見せている。崇禎三年三月二三日(一六三〇年五月五日)の記事には「海寇」(南部沿岸に多かつた密貿易商や海賊)がいったん帰順しながら再び海上で掠奪していることが話題となり劉良弼があゝの連中は「もともとと素性が悪くなおらない」と言うのに対し、アレニは、人間は「原罪」はあっても生れつき性悪ということはなく「皆、善を為し得る」と反論する。「これを火に譬えれば、火に燎原の勢いがあるも火に罪はないというのは、火の本性によってそうなるのだ。天主は最高善である、どうして人に悪い本性を賦与することがあろうか。よしんば原罪は除かれないにせよ、〔原註、詳細は本論を見よ〕皆善を為すことができるのであり、特に稟けた氣に剛か柔、純か雑かのかすかな違いがあるだけなのだ。善悪の大きな分岐に至るのは、習慣がそうさせるのである。けれども悪人の良心はもともと不滅な

のだ。もし猛省して改心すれば、功績を成すのは善人よりも倍加するのである。⁽¹⁾アレニは調教された馬と暴れ馬の譬えを引き、暴れ馬はいったんこれを取りこなせば力は良馬に倍し、大いに役立つと述べ、さらに次の例を挙げる。「西方の黒人の国にはもともと君臣父子の倫理が無かったのですが、近頃「イエズス」会士が彼の地に布教して遂に、⁽²⁾やや義理を知り人倫を分別するようになりました、これはやはり性が善人たりうる一つの証拠なのです。」ヨーロッパのカトリック宣教師が、非西洋の人々に対して抱いていた偏見、布教成果の誇示がこの発言に端的に表現され、世界史の見直しの問題にもふれる側面を持っているが、視点を《口譯日抄》の士人たちに限って言えば、宴席で時事や外国のニュースをとりあげ、その中で儒学を中心テーマの一つである人間の本性を話しあっていることは、時代精神のあり方を示している興味深い記録である。

また、崇禎四年四月六日（一六三一年五月六日）、当時郷里の福唐県の「聖堂」新築に協力していた李九標は、カトリックの教えが一夫多妻を禁じることに疑問を呈している。「余は先生に告げていった、『わが国では、この事だけが疑議がはなはだ多いのです。最近、林用顓（林一僞の字）が歳校で首席を得ましたが、祝いを述べる友人たちは、多くは妾を娶るようにと述べます、ところが用顓は顧みません。』先生は言った、『用顓のことを指して言うのではないが昔、御史王公が壬戌（一六二二年）の試験に合格した時になおも未だ子がいませんでした。祝い客たちは、王公が既に高貴な人なのだから妾を置き侍らせるべきだとし、大方の人はこの考えに追従しました。王公は聴き入れず、家族に書をおくり、言いました、『今日の合格は皆天主が賜ったのである。天主が賜ったもの（及第）によってかえって罪を天主に獲ることがどうしてできようか。』王公のこの言葉をみると敬い尊ぶ真摯さを具現しており、これみな法とするに足るのである。』⁽³⁾世継ぎを作ることが孝の最大の責任と考えていた士人たちが、カトリックの一夫一婦

制について説明を求めることは珍しくなかったが、この《口鐸日抄》のように執筆者の友人が科挙合格を機に側室を置くべきか否かという身近な具体例を話しあう記事は稀であろう。同じ崇禎四年の八月一日（一六三二年八月二七日）、林鳴見はカトリックの七克（傲、妬、貪、饜、淫、怠という七つの欲望を克服すること）について尋ねる、「七克の修業は、これを用いるのは甚だ困難です、もとより、一時的に強制することはありますが、いったん盛んになれば、遂に禦ぐことはできません。」アレニは言う、「人の本性は壊れやすくそもそも発動して全く偏りが無いということとはありえない。だからこれを克服し、さらに克服し、終に漸く「偏りが」寡くなるのです。このことを土に譬える」と、蔓草が群がり生えると自分はそれを抜き去る、ほどなくまた生えてくる、そこでそれを抜き、さらに抜くと残っているのが寡くなるのです。」⁽⁴⁾心の修業については崇禎五年五月十八日（一六三三年七月五日）にも府同知の官職をもつ郭氏がキリスト教の「存養工夫」をたたえ、「心が馳せ易い」のを問うたのに対し、アレニは心が馳せ易いのではなく自分が心を放っておいて馳せ易くしているのだと答える。アレニによれば「心を存す」というのは漠然と心を動かないようにすることではない。心を自ら主宰し、時に応じて運用し、時に応じて省りみてこそよいのだ。心を「世情」に流されてしまっただけで、「存心」を望めようかと戒めたのである。崇禎四年四月八日（一六三一年五月八日）李九標は教会建築中の現場で、雨の中を作業していた際にルドミナ（盧先生）から絵を見ないかと言われて喜んだ。それは「欧文で、まだ「漢」訳していない」本に載っている絵であった。李はルドミナの説明を聞きながら絵に見入る。その中の一枚で頭に渾天儀を戴せ左に水時計、右に農器具を持った人物画は、天の運行、時間の流れ、適時の労働を象徴するという。別の数枚には「天神」と「魔鬼」が描かれ、世俗に惑わされず「大主の寵祐」を受けける人は「天神」に招かれるし、「大魔」の笑いに身を滅ぼす人もいる。地獄の入口の絵もある。ルドミナは「地獄の火」

に焼かれようとする人を李に説明する、「地獄の靈魂」を表わした絵、「天上国」に升るよろこびの人々の姿を描いた絵を見た後、李九標は天国や地獄における死後の人間を考えるならば現世での努力こそ重要なことで、「死に臨んだ瞬間、なお挽回することができるといふ希望を述べ⁽⁵⁾る。

タブーのないのびのびとした交流が長年続けられたにもかかわらず、この《口鐸日抄》に登場する多くの地方官、文人、士人たちの言動からもまた崇禎五年五月二十日（一六三二年七月七日）の李九標の記事からも分るようにイエズス会士に「道を問う」人々はかなりいたが、「奉教」士人となる人はきわめて少なかった。⁽⁶⁾同じ崇禎五年の六月二七日（八月十二日）の記録によると李九標の同郷人鄭文学は、アレニの話に共鳴して「道」を志そうとして家族に相談したところ阻止されてしまったという。中国人が興味を抱いていた「西国奇器」（西洋のめずらしい器具）でさえも「信じる者はいない」ことがふつうであった。崇禎五年五月二十日（一六三二年七月七日）、アレニは林太学の家につき、二人は次のように話している。「太学は言った、『昔、桃源（江蘇省泗陽県）でお目にかかり、貴国の遠鏡（望遠鏡）を見せて頂きました。『望遠鏡で』遠くを近くに視、近くを遠くに視しました。帰ってそう言いましたが、信じる人がありません。』先生は言った、『あなたの町は桃源からどれほど離れていますか。』太学は、『わずか一舎（一日の行軍の道のり、三〇里）です。』先生が言った、『一舎でも遙かに隔たるとするし君のような鄭重な人が親しく見たことを親友に述べてもなお疑念があるのです。いわんや我らは泰西から航海し、行程九万〔里〕三年を経て東へ来たものです。伝古千来、見たことも聞いたこともないのに、どうして人がにわか信じたり従ったりできるでしょうか。』太学は嘆じて言った、『先生の言われるとおりだ。』⁽⁷⁾すでに第一章でみたように、この《口鐸日抄》が書かれた一六三〇年代には「西学」紹介の漢籍は中国で何百種類も出版されていた。しかし、ヨーロッパについて、その位置

や国の状況、そこに住む人々の生活について知っていた士人や、知ろうとした士人は、ほとんどいなかった。アレニたちヨーロッパ人宣教師についても「涉程九万、歴歳三秋」という遠い西の国（「泰西」「太西」「大西」「極西」「遠西」と呼んだ）から来た外国人ということしか分らなかったのである。中華から見れば西の果てのような所から来た「外夷」が、ひたすら「天主」の教えを説くのを《口鐸日抄》の周辺にいる人々はどのように見ていたのだろうか。私たちはここで《口鐸日抄》という書物がどのような環境の中で誕生したのかを概観しておきたい。

十七世紀前半の中国は内外のめまぐるしい変化に見舞われ続けた。十四世紀以来続いてきた明朝は衰退し、党争と内乱に疲弊していた。北辺は満州族に圧迫され、中原の流民は内陸都市を攻撃した。沿岸部にはアジア各地、遠くヨーロッパからも船が出入りし、中国の海商は政府の海禁を無視して活躍した。知的活動にも無統制の時代が訪れる。儒学は自由な解釈によって多様な相貌をみせた。異端論争は数知れず、儒学の教養をもつ士人たちでも仏教や道教に関心を抱いたり、小説や演劇に没頭したりした。他方、抽象的な思想論争を嫌い、現実の生活に有効な「実学」を求める士人も多く、技術書が好まれた。この時代の知識人たちは、いずれも儒学そのものを否定する立場はとっていないが、儒学が人々の要請に correspond していないという意識をもつ士人は多かった。「拘儒」「俗儒」という批判的表現を使う士人が多くなり、自分の僅かな知識に拘泥する人を、井戸から外界をのぞく蛙にたとえる表現が、多くの本に出現した。異端と呼ばれても平気で相手を異端と呼び返す状況が生じ、人々は自分の関心の赴くがままに学び、表現し、ある人は農業に、ある人は漕運、ある人は郷土防衛に力を注いだ。役所勤めの傍ら、精魂かたむけて著作を残した人は多かった。開拓水利事業、軍備改良計画、天体観測記、蜂起軍に囲まれ極限状態で書いた守城記録、ヨーロッパ諸学

「西学」の翻訳、「北夷」（滿州族）「紅夷」（オランダ）「仏郎機」（ポルトガル）など外夷の撃退法、戯曲、旅行記、小説、經学注釈など、王朝末期の士人たちはめざましい知的成果を残した。一六二〇年代の終りから内戦状態にあった中原地方にひきかえ、長江以南の沿岸諸省は文化活動の中心地であった。これまで述べた軍備、水利、交通、文学、芸術、思想などに多くの提言、著作、作品を残したのは主として南部出身の士人、文人であった。江南の經濟力、購買力に支えられて沿岸部の人々は異国の人々と交易し、次第に人種や信仰の異なる外国人の存在に慣れていった。輸入された織物、武器、嗜好品は高値で取引され、他方ではマニラ航路で入ってきた番薯（さつまいも）、玉米（とうもろこし）が地力のない福建で先ず広がり、飢饉に苦しむ人々の命を救った。

この時代の中国人が「中華」以外の文化の価値に関心を寄せたのは、中国化していた仏教の浸透を別にすれば、おむねモノであり、それを作る技術であった。漢民族にとってすべての外国人は「夷狄」であり、ヨーロッパ人もまた「西夷」または「南蛮」の一種にすぎなかった。しかし寧猛な蛮人と思いきんでいた新手の外夷の中に自分たちとの對話を求める知識人がいることを中国人が認めたのは珍しいことであった。「西夷」の火器や船舶の優秀さを知った南部出身の士人の中から、ヨーロッパ人との接触をいとわず、武器購入を行い、宣教師たちに技術の解説を請い、その基礎となっている「西学」を学ぼうとするグループが出現した。さらに中央官界でも官職をもつ一部の士人がすすんで西洋の技術導入を提唱し、その技術の伝達者であるヨーロッパ人宣教師を保護しようとする動きをみせた。沈一貫、曹于汴、蘇茂相、葉向高、何喬遠、徐光啓、李之藻、楊廷筠、吳道南らがこの立場をとった。彼らは言った、ヨーロッパ人の教えは、べつに儒学の説く「敬天愛人」や「存心養性」に反しない、彼ら「遠夷」は「中華」に自分たちの学識を提供し、それらは実際に「中華」の役に立つのではないか。一六三八年に福建者泉州府城外で「唐景教流

行碑」(玄宗六年、七一八年建立)が発見されたことも典故を重視する中国文人にアピールした——キリスト教世界から異端とされたネストリウス派とカトリックの正統派を自認するイエズス会派との違いなど中国人は意に介さなかつた——。「西学」支持派の士人たちはイエズス会士を追い返すよりも利用する方がよいと判断したのである。一六三〇年代に福建省で《口鐸日抄》に見られるような交流が行われたのは、海外貿易の盛んなこの土地に「大西洋」の「外夷」を受入れる環境ができていたことを示すものであろう。

だがその一方で外国貿易が、「奸商」の隠れみのになり、東南アジアですでに起きたように貿易を口実とした「西夷」の侵略が中国にも及ぶことを警戒する士人たちも多かった。沿岸での明軍とオランダ、ポルトガルの小競りあい(《明実録》に何度も記録された。ヨーロッパ商人が離島や港に作った礼拝堂に赴任してきた宣教師は暫くすると近在の中国人に布教を始めたがその天主教を「邪教」と呼び接触を禁じる地方官は少なくなく、布告を出し違反者の処罰を命じたこともある。それがどの程度守られたかは不明だが、一六三九年福建省で刊行された《明朝破邪集》⁽⁸⁾には儒家、仏教徒、福建省の地方官、郷紳らが名を列ねヨーロッパ宣教師に欺かれるな、彼等は東南アジアを侵略し、マカオや澎湖島を占拠した連中と全く同じ人間なのだという檄文を寄せた。またその宗教は君を無みし父に背く「無父無君」の邪教だというキリスト教批判を掲載しているし、福建巡撫施邦曜(四明、のち都御史として北京在勤中、明滅亡に殉じた)の職権で、沿岸民で宣教師に便宜をはかった者は村民の連帯責任を問うという禁教令を出している。このように《口鐸日抄》が書かれた一六三〇年代、福建省を中心とした南部諸省にはヨーロッパ人との交流について両極端の賛否両論が生まれていたのである。「外夷」はすべて敵だという攘夷派の反ヨーロッパ・反天主教の主張——《明朝破邪集》の編者徐昌治は、兄の徐從治(山東巡撫)を「北夷」満州族との戦いですでに亡くしていた——

と、弱体の明朝の立て直しに努力した南部出身の実務政治家たちの影響下で、宣教師を保護し、その学識や宗教論に耳をかたむけた「西学」派の好意的態度——《口鐸日抄》はこうした状況の下で執筆された。そうしてこの《口鐸日抄》に多数の士人が登場することは、後者の立場を支持する人が珍しくなかったことを証明している。

それでは《口鐸日抄》という本を、私たちは中西交流史の中でどのように位置付けることができるだろうか。私たちはすでに中国では、ヨーロッパ本国に関する地理的・社会的な紹介が何も行われないうちから「西学」紹介の漢籍が十七世紀初頭からどしどし出版されたことを見たが、《口鐸日抄》の執筆が行われた一六三〇年代には、編者たちの多くは「西学」紹介書の内容を充分に知っていたのであった。また自らもそれらの紹介書の出版に協力したり、短い作品を単独で執筆したりしていた。対話の中心人物であるアレニも一六一三年に上海に到着してから徐光啓、李之藻、楊廷筠、韓霖・韓雲兄弟、葉向高等の士大夫と親しくなり、多くの著作を出していた。《西学凡》（一六二三年、福建欽一堂、何喬遠・楊廷筠序）、《職方外紀》（一六二三年、杭州）《性学悔述》（一六二三年、杭州）、《三山論学記》（福建、のち江寧、珠江、北京で重版、蘇茂相序、葉向高贈詩）はすでに刊行され読まれており、とりわけ《職方外紀》は世界五大洲の動向を伝える地理書として中国で有名になり後に四庫全書にも収められる。一六三七年には、初のヨーロッパ文化の紹介書ともいえる《西方答問》を出版した。また、張廣の協力を得て出版された《万物真言》は、本文二六葉の小冊子ながら温陵、武林（杭州）、武昌、穰城等で各種の刊本を出していた。他方、《口鐸日抄》の編者たちも活躍していた。李九標・李九功の兄弟は、李嗣元、嚴贊化たちと協力して《励修一鑑》という四三葉ほどのキリスト教紹介書を書いた（一六三九年李九功序）。出版は、明末の動乱で遅れたらしく一六四五年の陳衷舟（蔡伯）序も収められている。一六三七年には林一儒を中心に死者の魂を歌う《聖夢歌》という本が作られ、李九標が跋

文を書いた。また福建省各地の六十名の士人による「泰西諸先生に贈る集」の第一集《熙朝崇正集》に林一鶴は葉向高、何喬遠らの高官と共に作品を掲載され反天主教運動を批判する詩を残している。《口鐸日抄》の長老格張廣は徐光啓、蘇茂相、楊廷筠らと交流があり、アレニの《万物真言》を始め、他のイエズス会士の著作《天学略義》(Monteiro 著、中国名＝孟儒望)《身後編》(Cattaneo 著、中国名＝郭居静)《聖若撒沫始末》(Longobardi 述、中国名＝竜華民)などの出版に協力した。彼は《天学解惑》《天主教親立領洗告解二要規之理》を著わし、韓霖と共著で《聖教信証》を出した。その他《唐景教碑頌正詮》を編集し、天主教(実は景教)が古くから中国に渡来した由緒ある教えであることを強調した。《口鐸日抄》の編者たちが「景教後学」を名乗るのはその影響を受けたと考えられる。

このように見てくると《口鐸日抄》は、ヨーロッパ宣教師と福建地方の文人たちによるとりとめのない座談記事のようでありながら実際には十七世紀前半の「西学」知識を充分にふまえた交流現場の記録であり、ルポルタージュとしては類書をみない貴重な資料といえるのである。《口鐸日抄》の内容を分野別に見るならば「西学」の専門紹介書としては、《西学凡》の方がずっと委しかった。「泰西」の紹介には《西方答問》が準備され、《口鐸日抄》の完成より早く出版されたからそちらを参照すればよかった。天文学、曆学、数学の知識は、徐光啓、李之藻の著作がすでに万曆末の一六一〇年代から読まれていた。「天主教」の説く靈魂不滅と「氣」の問題は、《性学物述》や《三山論学記》ですでに検討されたことであった。天地創造や四行論は、一六二五年から一六二七年にかけてアレニが、葉向高、曹于汴、蘇茂相ら「西学」を容認する南部出身の高官に説明したことであった。心の修養については、パントーハ(Pantoja 龐迪我、一五七一一一六一八)の《七克》(一六一四年、北京)という題名の本が書かれ《天学初函》(李之藻輯)に収録されていた。しかしながら、こうした紹介書はたしかに一貫したテーマをもつ専門書の性格をそなえ

ていたものの、ここではヨーロッパ人と中国人が互いの意見や疑問をどのようにぶつつけ合い、それに対して同席した人々がどのような反応を示したかという現場の様子はほとんど全て省略してあった。《西方答問》という対話形式の本でも、それは著者アレニが、中国人に伝えたいヨーロッパ像（ありのままのヨーロッパでなく）を、問答の形をとって書き記したものにすぎない。アレニが長年の経験を通して中国人に質問されたこと、中国人が知りたいと思っていることを充分この《西方答問》にとりいれたとしても――。中西文化交流史における《口譯日抄》の意義は、それゆえ、「西学」紹介書が執筆される以前の段階で、ヨーロッパ人と中国人は何を語り合っていたのか、どういうつきあい方をしていたのかという、従来不明であったプロセスを中国人の立場からはつきり示したことであろう。交流現場のディスカッションの記録は、欧文資料については大量の中国ドキュメントの中からヨーロッパ人のフィルターを通してではあるがすくい上げることが可能だが中国書に関しては殆ど知られず、リンクの一部分が欠けた状況にあった。《口譯日抄》は、中西文化交流におけるそのミッシング・リンクを埋める貴重な資料であると言えよう。

東アジアとヨーロッパの交流が、武力や政治権力によって未だ左右されなかった近代以前に、双方の人が互いに思想の違いをテーマに話し合った例として日本には新井白石の《西洋紀聞》がある。中国ではリッチ (Ricci 利瑪竇) と徐光啓の協力による《天主実義》が儒家と宣教師の対話形式による書として有名だが、これは徐光啓がリッチの主張を忠実に翻訳し中国人読者に伝えることに終始したもので、さきふれたアレニの《西方答問》と同じく問答形式をとった叙述にすぎない。これに対して《西洋紀聞》は、白石とイタリア人宣教師シドッチの知力を尽した問答の記録であり、時間経過と状況を追って冷静に活写したルポルタージュであるが江戸時代の公権力によるキリシタン禁圧という情況の下で行われたため、その目的に副った息話のような会話が交わされた。西洋の「形而下」の学（自然

科学) に対する白石の開眼、二人が立場をこえて相互の知性に与えた思想的影響など、比較文化史上の先駆的な作品であることを充分に示しているが、そこには《口鐸日抄》に見られる自由な伸びやかな交流はなかった。ここでもたしかにヨーロッパ宣教師側にはカトリックを浸透させる固い意志があったし、中国人側は、本質的に「天主」を必要としない思想的構造をもっていたことも事実である。しかしそれにもかかわらず、十七世紀前半の中国において、一つのグループが十年余りにわたって異文化間の自由なディスカッションを記録に残していることは中国思想史の上からも比較思想の上からも特記すべきであろう。さらに《口鐸日抄》の中に記録された会話は、他の士人たちと宣教師間で交わされたであろうディスカッションと共に、ヨーロッパ宣教師の中国理解の基本となり、それに加えて宣教師やヨーロッパ人旅行者・商人たちが本国に送り続けた報告が、ヨーロッパ読書界における中国思想のイメージを構成した。十七世紀から十八世紀のヨーロッパ思想界は、宗教内外の問題として中国人の思想をどう位置付けるか論争しており、思想家たちは中国から送られてくるヨーロッパ人の報告書をむさぼるように読んでいた。私たちは今日、当時の西洋思想家たちの著作(たとえばマルブランシュ N. Malebranche 著《キリスト教哲学者とシナ哲学者の対話》やベール P. Bayle の《批判的歴史辞典》等)に紹介された中国人の発言に、災害から人を救わない「天主」への疑問、「氣」の精神的作用の強調などを見ることができるとは、これはヨーロッパ人が思想論争を有利にするためのフィクションであると筆者は多年考えていたが、《口鐸日抄》をひもとくと類似のテーマは実際に一六三〇年代の福建士人たちによって何度も議論されており、二つの大陸間でかなり正確な思想伝達が行われていたことが分るのである。したがって《口鐸日抄》は、中国において中国人と宣教師のミッシング・リンクを補う現場記録であるばかりか、ヨーロッパの思想家たちと中国の知識人の間にある大きなミッシング・リンクを結ぶ上でも貴重な価値を持つ資料と言

うことができる。

- 1 二三日、艾先生設席、招林志伊・劉良弼及余。……時海寇就撫、聞復掠海上。良弼曰、彼惡性素成、不可移也。先生曰、不然。人之為惡也、如以婦之性則惡人為無罪矣。「譬之火焉、火有燎原之勢、而火無罪者、以火之性然也。天主至善、豈有賦人惡性之理。縱原罪未除、詳見本論皆可以為善、特氣稟微有剛柔純駁之殊耳。至于善惡之大分者、習使然也。雖然、惡人之良心、原自不滅。如肯猛醒回頭、其為功也、更倍于善人。」《口譯日抄》、前出、卷一、一〇b—11a
- 2 「西方有黑人國者、素無君臣父子夫婦之倫、近有會士、敷教其地、遂稍稍知義理而別人倫、是亦性可為善之一証已。」同右、一一a
- 3 徐及不娶妾一歎、「余告先生曰、敝邦只此一事、疑議滋多、近林用顓歲校得首、諸友之稱賀者、多以娶妾為言、而用顓弗顧也。先生曰、非直用顓也、昔僉靈王公、登壬戌第時、尚未有子、諸賀客以公既貴、宜置媵侍、多方從與之。公不聽、且貽書其家人曰、今日登第、皆 天主之賜、敢以 天主所賜者、而反獲罪于 天主乎。觀公斯言、具見欽崇之摯、是皆足以為法者也。」同、卷二、四b
- 4 八月朔日、林鳴見問曰、「七克工夫、用之甚難、固有強制一時、而一發遂不可禦者。」先生曰、「人性已壞、其發之不能全無偏、然克之又克終漸至于寡也。譬之土焉、蔓草叢生、吾拔而去之、雖不隲時而復生、然拔之又拔、其有存焉者寡矣。」同右、一〇b
- 5 同、六b—九a 李九標は十枚の絵を見ながら述べている。
- 6 同、卷三、一九b
- 7 二十日、先生過林太学家、偶談西国奇器、「太学曰、昔祇謁於桃源、見示貴邦遠鏡、視遠若近、視近若遠、婦述之、未有信者。先生曰、貴邑離桃源幾何。太学曰、纔一舍耳。先生曰、夫以一舍而遙之隔、以君鄭重之人、親見之事、述之親友、尚有疑

心。何况余輩自泰西航海東來、涉程九万、歷歲三秋、伝千古來經見聞之事、而人有能遽信從者乎。太学嘆曰、先生是也。」同、
一九 a b

8 《明朝破邪集》八卷、徐昌治輯、安政二年水戸弘道館刊本

結論 中国人の比較思想の特色——《口鐸日抄》の対話から——

中国大陸が、十九世紀以降に列強から受ける政治的・軍事的外圧とはまだ無縁であった時代、中国の政府は伝統的に「外夷」と関わりを持つともしなかった。しかし政府の統制が力を失ったり思想的な權威が低下した時、人々は国外の文化に眼を向け、舶来品に興味を示し、時には異国の思想にも胸襟を開いた。十七世紀前半の福建省に出現した《口鐸日抄》は、当時数多く出版された「西学」紹介書と共に、文人たちが異文化に示したはつらつとした知的好奇心、さらに遠国の人をもてなす豊かな包容力をも余す所なく伝えている。《口鐸日抄》の対話では、ヨーロッパのイエズス会士が中国の城隍神の祀りや風水の説などを批判し、ヨーロッパの四元素説によって自然現象を解説しているのを中国の郷紳・文人たちが大人の風格でじっくり聞いていたのだが、べつにアレニたちの意見がより合理的・科学的であったのではない。ヨーロッパ宣教師が人間界と自然界の「氣」の感応を否定したのは自然科学の見地からではなく、人間界のすべての祈りの対象としてよいのは「天主」だけという唯一絶対神を強調する宗教目的からであった。また、四元素説によって自然界の現象を説明したのも宇宙の存在・運行は「天主」の意志によって一切決定されていることを印象付ける前提としてであった。宗教理論のために、現象を歪めることなどアレニたちは平気であった。

「天道常動、地道常靜」の天動説を貫くために金星の運行速度は太陽と同じ速度とした(巻二、三三a)し、星は天球にはりついていると考えていたために、流星の現象を四元素説の「氣」の油っこいものとして説明した(巻二、一七a)。天体観測の永い歴史をもつ中国の士人たちは、とくに反対はしていないが、感服した様子もない。また中国人の祖先祭祀や子孫への「氣」の影響を否定するアレニたちが旧約聖書を説明しながら「原祖」(人類の祖先)が九百年以上も生きたというくだりには、中国人の方が苦笑している。百才生きるのも珍しいですがという士人に対してアレニは、当時の地球は四元素の「土」の気が厚かったと答えるのである(巻五、一一b—一三a)。けれどもヨーロッパ宣教師はすべての根元を「天主」に置くと共に、その属性である「靈魂」に関わらない自然をすべて無機質の世界、計測の対象となりうる世界として処理したのであった。この自然観はたとえ犬の魂は、本当の「靈魂」ではないのだからと決めて、聖職者たちが苦しみ吠える犬を平気で解剖して内臓を調べたり、南アメリカやアフリカの住民を「靈魂」を持たぬ悪魔の手先として虐殺するのをイエズス会士がデウスの御心に叶うことと記述したり、硬直した側面をもたらししたが、物質に対しては一切神秘性を賦与せず、分析・分解できるとしたことは、やはり合理的思考の芽を育てたのであった。ヨーロッパの宗教界はガリレオ・コペルニクスたちの最新の宇宙観を異端と断罪した反面、宣教師たちに自然学の発展とキリスト教遠征の為に、世界の自然観測網の拠点作りを命じて送り出したのであった。

中国の士人たちはデウスの呪縛におののくことはなかったし「氣」はヨーロッパの「空気」と違って柔軟なタームであったから、人間の気質も自然現象も、死後の世界も、戦いの情勢も、すべて「氣」によって考えることができた。しかし個人の修養や死生観の問題に止まらず、現実の戦争、災害、さらにそれらに対処すべき技術や軍事の問題までを「氣」によって解釈したから、強力な対策をとる「方法」の探求に人々はなかなか進めなかった。《口鐸日抄》に

は海寇、遼東の戦い、台風の被害などのニュースが入っているが、士人たちの反応はあと数年から十数年で漢民族王朝が滅亡する予感を少しも感じさせないゆつたりした落ち着きを示しており、人間論、自然論の話に花を咲かせている。「氣」の思想で動く人間の強さと現実におけるもろさを《口鐸日抄》の中国人たちはこの時期に充分体现しているように思われる。この光景は、漢民族を押えて中国を支配する清朝首脳部が二百年後アヘン戦争期に再現したものではなかったか(序章、道光帝の上諭参照)。もっとも《口鐸日抄》の時代に、すでに「氣」のフィルターの突き破ろうとした中国人もいた。「火器」による満人対策を説いた江南の実学派士人の中で、徐光啓は風土の説に反対し農作物改良を進めたし、瞿式耜は「氣」は物質の働きしかないという宣教師の主張に賛意を示し、後に清軍に殺されるまで南明政権の中枢で実戦に徹する醒めた目を持ち続けた。しかし、この時代に明朝の下で中国がどのような状況にあり、国際環境がいかに動いているかを総合的に判断した中国人はきわめて少なかった。「紅夷」(オランダ)「仏郎機」(ポルトガル)などのヨーロッパ人よりも恐ろしい北の夷狄・満州族が明帝国の首都北京を照準に据えたのは、ちょうど《口鐸日抄》が書かれはじめた頃であった。「遼事」に直面し、弱体の政府軍の立て直しに努力した北辺の司令官や官吏の中には南部地方出身者が多数いたにも関わらず彼等の情報は、長江以南に殆ど伝えられず、《口鐸日抄》にも反映されていない。しかも朝廷に送られた彼等の提案や要求は、皇帝の徳があれば外夷恐れるに足らずと広言する儒官・大官の手で握りつぶされ、御前会議でも有効な対策をたてる真剣な議論はついに交わされなかったのである。中国では、個々の意見やグループの活動にすぎらしいものがあっても、それらの情報がすくい上げられて人々の共有知識となることが乏しかった。南部地方での異文化交流、北辺での外夷対策、東南アジアや東アジアで活躍する中国人海商の情報、それらが結集されて明朝を支えるブレイクによって活用されていれば、その後の中国の歩みはもう少

し違った展開を見せたであろう。《口鐸日抄》や多くの「西学」紹介書から分るように中国の人々の比較思想は日本の江戸時代初頭にあたる十七世紀前半には高度な発展を見せていた。しかし根をはった「氣」の伝統は中国思想を底辺から変える動きを良しとせず、さらに比較思想をすくいあげる情報共有の場も生れなかったために、その開花は一時期でぶつとりと終り十七世紀後半から十八世紀以降へと連なる新たな展開をもたなかったのである。