

中世キリスト教靈魂論の朝鮮朱子学的変容

——イエズス会の適応主義と星湖の心性論

金光来

はじめに

一六世紀後半、反宗教改革の中心団体、イエズス会 (Societas Iesu) は、異教徒文化への完全なる適応という新方針のもと、東アジアに対する宣教を積極的を開始した。中国におけるイエズス会の宣教活動は、利瑪竇という中国名でも知られるマテオ・リッチ (Matteo Ricci、一五五二—一六一〇) によって本格的に始まるが、リッチは中国宣教を行うにあたって、著述を介した福音の伝播という学術宣教の方針を打ち立てた。リッチは、西洋の優位を印象づけるために西洋の科学知識を積極的に紹介する一方で、カトリック教理書の作成においては、中国人に天主の存在や靈魂の不滅などを理解させるために、儒教の経典を巧みに引用しつつ、カトリックと儒教の共存可能性を強くアピールした。とりわけ『天主実義』の中に提示されたカトリックの天主と儒教の上帝は同じであるという補儒論的教理解釈は、中国の知識人の間に大きな反響を呼び、共鳴する人も現れた。

一七世紀初め、西学は閉ざされた王国朝鮮にも伝わり、一八世紀になると「星湖学派」と呼ばれる学者群を

中心に活発な研究と議論が行われることとなる。朝鮮王朝の西学研究、特に西学流入の初期に限っていえば、その様相は、宣教師をまつたく介さず、純粹に書物だけを通じた理解であった。それはまた、日本はもちろんのこと、中国とも異なる濃厚な朱子性理学的な環境のもとでなされたものである。そうした意味においては、朝鮮は当時の東アジア諸国の中で、西学と儒教、或はカトリックと朱子学の本質が真正面に会うことのできる、もつとも最適な場所であったかもしれない。

本稿では、イエズス会の「適応主義」宣教方針、とりわけ補儒論的教理解釈と、朝鮮王朝における西学受容の先駆、星湖李瀾の西学観を主な分析対象として、西学と星湖の間の接点は何であったのか、また星湖の思想において、西学がいかなる意味を持っているのかについて、考察を試みたい。

一 イエズス会の東方進出と適応主義

一六世紀の前半、宗教改革の嵐がヨーロッパのカトリック社会を席卷している中、イグナチオ・ロヨラ（二四九一頃～一五五六）は、フランシスコ・ザビエルを含む六人の同志とともに、一五三四年八月二五日、パリのモンマルトルで「貞潔・清貧・エルサレム巡礼」の誓願を立て、新しい修道会（後のイエズス会）の創設を準備していた。一方、スペインとともに当時のヨーロッパ世界を両分していたポルトガルは、ローマ教皇から与えられた布教保護権を盾に東方経略に拍車を加えていたが、ロヨライエズス会の新進気鋭は、ポルトガル王ジョアン三世の目に留まり、ついにイエズス会はポルトガルの東方進出における布教上のパートナーとなった。それは「神のより大いなる栄光」を目指し、不屈の闘魂と高度の学力を持つて海外宣教に強い意欲を見せていたイエズス会の性格が、自らの広大な植民地に溢れている人々を教化しようとするポルトガル王室の

思惑と合致した結果であった。³ イエズス会は一五四〇年九月、教皇の勅書によって正式に認可される。

最初に東方宣教の任務に当てられたのは、「オリエントの使徒」と名高いフランシスコ・ザビエル（一五〇六—一五五二）であった。一五四二年、ゴアに到着したザビエルは、インド、マラッカ、モルッカ諸島を駆けめぐり積極的な宣教活動を広げた。その後ザビエルは日本に向かい、一五四九年八月から一五五一年一月まで日本に滞在するが、彼の二年三ヶ月にわたる日本での宣教活動は、来日前から関心を持っていた中国宣教の必要性を改めて目覚めさせる契機となる。ザビエルは日本における中国の圧倒的な影響力を肌で感じ、また、多様なルートで得た中国情報にもとづいて、日本の人々をイエズス・キリストの道に導くためには、「来世のことについても、国家の政治についても」⁴「すこぶる造詣が深い」と、日本人が尊敬してやまない中国人をまず改宗させなければならぬという結論に至ったのである。中国入りを決心したザビエルは、一五五二年一月二九日、コーチンからローマの総会長イグナチオ・ロヨラ宛に手紙を書き、次のように中国宣教への計画と抱負を明かした。

中国はたいへん大きく平和であり、優れた法律によって「全国が」支配されている国で、たつた一人の国王に完全に従っています。たいそう豊かな王国で、あらゆる種類の生活必需品が十分にあります。中国から日本へはごくわずかな日数で渡航できます。この中国人は優れた才能を持ち、よく勉強し、とくに国家を統治する諸法律をよく（研究し）、知識欲が旺盛です。……彼らは自由を愛する国民で、とくに平和を愛し、国内では戦いがありません。もしもここインドで今年一五五二年に私の出発を妨げる事情がなければ、中国でも日本でも主なる神への大きな奉仕を成し遂げることができるよう、私は中国へ行きたいと思っています。中国人が神の教えを受け入れるようになったと日本人が知れば、（中国から渡来した）宗旨を信

じている日本人は、「中国の教えよりも優れた神の教えがあることを理解して」自分たちの信仰をすぐさま捨てるに至るでしょう。イエズスの御名の会の働きによつて、中国人も日本人も偶像崇拜をやめて、神であり、すべての人びとの救い主であるイエズス・キリストを崇めるようになるだろうと大きな希望を抱いております。⁵

これが固く閉ざされた帝国、中国宣教への第一歩であつた。イエズス会の中国宣教方針については後に詳しく述べることになるが、ザビエルが日本から中国へと布教の目標を転換し、北京の宮廷に入つて国王からの改宗をはかろうとした事実、また中国行きに備えて漢字で書かれた信仰箇条の説明書を用意した事実等からすれば、すでにザビエルの段階で中国宣教の方針の大枠はできていたといえよう。

ザビエルが中国入国の熱望を果たせないまま一五五二年上川島で倒れてから二〇余年もの後に、東方宣教の大役を任されたのはアレックスサンドロ・ヴァリニャーノ（中国名は范礼安、一五三九〜一六〇六）であつた。一五七三年イエズス会の総会長に就任したエベラルド・メルクリアンは、ただちにヴァリニャーノを東インド総巡察師に任命した。巡察師というのは、常任役ではなく、総会長が或る特殊な役目を遂行するために派遣する「特使」で、現行会則（*Epitome Institut. S. J.*）によれば、巡察師の使命は（一）修道会本部と会員との関係・連絡を促進させる、（二）修道会の会憲および精神の遵守を促し、もしくはその障害に対する適切な処置を決める、（三）当該地方の状況について総会長に報告することなどであるが、当時ヴァリニャーノは、事実上東洋における総会長の代理となり、必要と認めるならば、インドにおいて新しい管区を設立し、自ら管区長を任命し、住院やコレジヨを設置するなど、普通の巡察師の権限をはるかに超えることまでできた。¹⁰

一五七四年九月六日、ヴァリニャーノはインドのゴアに着き、数年にわたつてこの地方の教務を監督した後、

一五七八年日本へ向かった。彼はその途中マカオに立ち寄り、ここに約一〇ヶ月間滞在するが、中国宣教の可能性を探っていたヴァリニャーノは、マカオ在住の宣教師たちの無気力さと旧態依然とした宣教方法を目の当たりにして、新しい宣教方針の必要性を思い知ることとなる。というのは、ザビエル死後イエズス会士の中国入国はことごとく阻まれ、宣教師たちの意欲は地に落ちており、またマカオにいる一部の中国人を改宗させるやり方も、もっぱらポルトガル語を覚えさせ、入植したポルトガル人の生活態度に同化させる方法をとっていたからである。ヴァリニャーノは新宣教構想として、異教徒文化への適応ないし妥協という方針を考えだしたのであるが、彼はこの所謂「適応主義 (accommodatio)」の第一歩として、中国に入国し布教に従事する会士は、まず中国語を自由に駆使できるようにしなければならぬという方針を決めた。言葉は思想文化の仲介者であり、その習得は、福音を伝えるにも、相手の文化を理解するにも、基本前提となるものであった。こうして始めてイエズス会の中国宣教事業は、目に見える形となって動き出したのである。

ヴァリニャーノは、ただちにゴア管区長ヴィンセンテ・ルイスのもとに手紙を送り、中国語を学ぶ気鋭の宣教師をマカオに派遣するよう要請し、中国語の習得を強く要望する旨の指令書を書き残して日本に向かった。その結果、一五七九年にマカオに送られてきたのがイタリア人イエズス会士ミケレ・ルツジェーリ (中国名は羅明堅、一五四三〜一六〇八) であった。

中国語を「中国人の心を捉える大きな手段」¹¹として正確に理解していたルツジェーリは、その学習に精進する一方で、ポルトガル交易船に同乗してマカオと広東沿岸を往来しながら、中国入国の機会を窺っていた。なお一五八〇年には、ヴァリニャーノに手紙を書き、中国布教事業の同志として、当時ゴアにいた、気心の知れたマテオ・リッチの派遣を強く願っていた。周知のように、この二人は後にヴァリニャーノの志を受け継ぎ、中国における適応主義宣教の開拓者となった。

それでは、ヴァリニャーノによって創り出された「適応主義」という新宣教構想は、一体いかなるものであったのか。これについては、彼が第一日本巡察旅行の際に、日本イエズス会員の生活様式の手引きとして作成した『日本イエズス会士礼法指針』（以下『礼法指針』¹²）にもとづき、簡単ながらこの適応主義の持つ意味と内容について触れておきたい。

ルッジェーリに中国語の学習を命じる手紙を残して日本に向かったヴァリニャーノは、一五七九年から一五八二年まで約三年間、総巡察師としての任務にあたり、宣教組織の整備と宣教師の養成において並々ならぬ成果をあげた。特に布教の方針としては徹底した適応主義を採用し、日本固有の文化の価値を全面的に認める、土着化したキリスト教を目指した。そのためにヴァリニャーノはまず、前述した中国宣教の場合と同様、日本在住のイエズス会員に対して日本語の習得を積極的に奨励した。

しかし、宣教師にとつて言語の会得が最優先の課題ではあるが、現実的な問題として浮上したのが会員の生活様式の問題であった。つまり、日本の慣習と礼儀に合わない宣教師たちの生活様式は、日本人々には度々無礼や非常識に感じられたため、あらゆる不満と誤解を招いていた。ヴァリニャーノは来日直後から、大村純忠や有馬晴信といったキリシタン大名たちから苦情を聞かされたこともあり、この芳しくない事態がイエズス会に対する「評判並びにキリスト教にひどい損害を与え、また異教徒の間にあつてと同様にキリシタンの間にあつてもあげることのできる成果を大いに傷つけることになる」¹⁴と強く認識した。ヴァリニャーノはこの切迫した問題の解決に早急に取り組み、一五八〇年一〇月に開かれた第一管区会議において、これについて神父たちの意見を聞き、「巡察師の名をもって、我々会員同士と他人との交際において守るべき習慣および気質の適切な指針が作成されるべきである」¹⁵と決め、一五八一年一〇月豊後でこの『礼法指針』をしたためたのである。『礼法指針』は全七章からなる。ヴァリニャーノ自身の説明によれば、まず第一章では権威を得てこれを保

持する方法について、第二章ではキリシタンの信頼を受ける方法について述べ、次にこの両目的に達するために必要な会員の順応を要する具体的な礼法を第三・四・五・六章に書き、最後の第七章では日本の慣習に合う住院と聖堂の建て方について述べたという。¹⁶ その内容は、イエズス会士の服装・食事・話し方・表情等に関する規則はもちろん、日本の礼儀・もてなしに合わせるために教会建築物の設計構造にまで気を配るなど、その目指すところは日本文化への完全なる順応であった。特にヴァリニャーノは、禅宗の制度に則つて宣教師の外面的な振る舞いに関する規則を定めているが、中国宣教の初期、ルツジェーリとリッチが僧服をまとつていたことを思い出せば、ヴァリニャーノの東アジア宣教における影響力を窺うことができる。¹⁸

二 マテオ・リッチの學術宣教と『天主実義』

一方、ヴァリニャーノの適応主義は中国宣教にも受け継がれ、ルツジェーリとリッチによつて本格的な活動が開始された。だが、そうした活動の背後に、布教上の指導や財政的な支援など、あらゆる面においてヴァリニャーノの手腕が働いていたことはいうまでもない。¹⁹

一般に、中国宣教におけるイエズス会の具体的な行動指針としては、中国の思想文化への理解や完全な言語駆使能力を前提に、社会の指導層である文人に働きかけること、しかもその足がかりとしてヨーロッパの先進科学技術を利用し、著述と対話を通じた接近をはかること、などを挙げることができるが、²⁰ こうした方針は、リッチの中国宣教の期間のみならず、リッチ死後のイエズス会の活動においても、変わらず実行された。

中国宣教の先駆者リッチは、一五八三年、広東省肇慶に居を定めてから一六一〇年に北京で没するまで、とりわけ著述を通じた福音の伝播という學術宣教の方針を打ち立て、イエズス会の初期中国宣教において輝かし

い成果をあげた。²¹これは中国社会における文字の持つ力や、学者としての権威と名声が何よりも役に立つという事実を看破した結果であった。リッチは、所謂「報告書」²²の中で、自身の出版した著作がもたらした効用に ついてこう振り返る。(リッチの「報告書」は、三人称で書かれている。)

この王国では、先にも述べたように、学問がたいそう盛んであり、多少とも書物に関する知識のない者はほとんどいない。彼らの宗派はいずれも、民衆に説教や議論を行なうよりも、むしろ書物をつうじて広まり、普及してきた。……わたしたちは、この方法を用いれば、この異教徒の改宗のために多くのことができるのを知ったので、最初から全員が彼らの書物の研究に専念してきた。……マッテーオ神父は、他の者に先がけて始めていたうえに、師匠や書物にも不自由しなかつたばかりか、長年、彼らの書物を読んだり、あとから来たわが会員たちに教えたりしてきたので、いくつかの著作を著わすようになった。神の恵みで、それはチーナの文人たちに絶賛された。彼らはかつてこういう事柄において、何事かを学び取れるような著作を著わした外国人にめぐり会ったことがなかつたのである。この点は注目すべきところであり、報告に値する。誰もがこのようなすぐれた手段を役立てることができるところである。²³

リッチの漢文著作は、大きく人文科学と宗教教理に分けることができるが、「世界地図」「交友論」等の人文著作は主に中国南部宣教師時代に、『幾何原本』『乾坤体義』等の科学著作は北京入りを果たした後に、徐光啓や李之藻などの協力を得て集中的に書かれることとなる。

一方、キリスト教教理に関する著述は、早くもリッチが肇慶にいた頃に始まっていた(二五八四年頃)。この頃、ルτζェーリによって、「自分たちの宗派に疑いを抱き、神父たちの教義について尋ねにくる」²⁴来訪客

のために「十戒」(祖伝天主十誡)²⁵が中国語に翻訳され、「十戒に書いてある以上のことを強く知りたがる」²⁶人たちのために『天主実録』が中国語で書かれた。

しかし、イエズス会の中国での活動が年を重ねるにつれ、カテキズム(教理問答書)としての『天主実録』はいくつかの問題点を露呈することになった。入華当初、イエズス会士らは中国における宗教として仏教を重視していたため、ルτζェーリの『天主実録』では「神父を和尚と同じ名で呼ぶなど」²⁷ 仏教的色彩が濃厚であり、とりわけ儒教に対する理解と考慮がまったく払われていなかった。そのことは中国思想における儒教の重要性に気がつき、仏教を捨て儒教への接近を目論んでいたイエズス会にとっては都合の悪いことであった。このような理由から儒教的伝統をふまえた新しい教理書の必要性が高まり、その結果、リッチによって作成されたのがかの有名なカテキズム『天主実義』である(一五九六年頃稿本完成・一六〇三年初刻)。

『天主実義』は、上下二巻、全八篇からなり、上巻の四篇では主に万物の根源としての天主の存在と、人間の本質としての靈魂が論じられ、下巻の四篇では、天主と人間の関係、来世に関する事柄が語られている。リッチ自身は『天主実義』の特性と内容を次のように説明している。文中の「神父」とはリッチ自身を指す。

これはわたしたちの聖なる信仰の神秘をすべて論じたものではなかった。そういう事柄は受洗志願者や信者だけに明かすべきことだったからだ。そこにはいくつかの重要な神秘だけが、とりわけ生得の理性で証明できるものや、自然の光で理解できるものだけが、論じられていた。……それはたとえば、天地にはあらゆる事物の主であり創造主である者が存在し、たえず事物を維持しているとか、人間の魂は不滅であり、その善悪の行ないは来世において神の報いを受けるとか、魂が他人の肉体や他の動物の体に転移するといふのは、当地には信奉する者も多いが、偽りであるとか、その他それに類することであった。神父はこう

いうもろもろの事柄を、わたしたちの教会博士のさまざまな説明や議論を引用しながら証明する一方で、この国の古い書物を読んだ折に書き留めておいた多くの権威ある言説をつかって証明した。それゆえ、この著作は大きな権威と信用を獲得した。²⁸

すなわちリッチによれば、この『天主実義』という書物はキリスト教の教義をすべて網羅する信者向けのカテキズムではなく、まず天主の存在や靈魂の不滅といったキリスト教の根本概念だけを取り上げ、「生得の理性」でもって解説したものである。さらにリッチは、実際の生活の中で出会う中国人が、キリスト教に対して投げかける様々な質問をまとめ、そのすべてに答えを示したと述べており、『天主実義』が当時の中国人の関心や疑問を反映した極めて現実的かつ実用的な教理入門書であったことがわかる。²⁹

それではリッチは、中国人にキリスト教の根本概念を理解させるために、具体的にいかなる方法を使ったのだろうか。リッチ自身、「報告書」では、中国古来の権威ある言説を使つたと述べるだけで、詳しくは言及しないが、彼の儒教への適応ないし妥協を端的に表すのは、『天主実義』第二篇に提示された「吾が天主は、すなわち古経書に称するところの上帝なり」という命題であるにちがいない。リッチはキリスト教と儒教との共存をはかるべく、中国の古経書から中国人が至尊の存在として崇敬する「上帝」という言葉を探し出して、その上で「天主＝上帝」と主張し、儒教をキリスト教に引きつけて解釈を試みた。

つまりリッチは『天主実義』の中で、まず天主が天地万物の創造主宰者であり、最根源者であることを説き（第一篇）、キリスト教の観点から、道仏二教の「空・無」と宋学の太極理氣説を批判した後、四書五経に見える「上帝」は最高の神格者である天主への尊崇を意味するとし（第二篇）、さらに靈魂の不滅や鬼神に関する信仰は、古代儒教においても認められたことであり、結局上帝・鬼神を奉ずる儒教と、天主を信仰するキリ

スト教は帰を一にする(第三・四篇)と主張した。すなわちリツチは、自ら儒服をまとい社会的な權威を引上げようとしたように、ついに自分たちの天主にも上帝の服を着せ、儒教への接近をはかったのであった。

『天主実義』に提示された「天主_{||}上帝」という補儒論的な教理解釈は、一部の中国知識人に共感を呼び、所謂「奉教士人」と呼ばれる、良き協力者を得ることに成功するが、その反面、宋学の理気大極説および道仏二教への否定的な見解は、当然ながら一般の保守的士人や仏教界から激しい反発を呼び起こした。さらに、カトリック教会内部においても、「天主_{||}上帝」という表現は、キリスト教の唯一神である「天主」の本質的理解を歪曲するとの意見が起こり、その後の「典礼論争」の火種となった。³⁰

『天主実義』は、出版後まもなく朝鮮と日本にも伝わり、両国の思想界に大きな波紋と反響を巻き起こすことになる。朝鮮においては、一八世紀に入って「星湖学派」と呼ばれる学者一派を中心に活発な研究と議論が行われた。特に、『天主実義』の三・四篇などで一部紹介されている「靈魂論」については、一六二四年、イエズス会士のサンピアシー(中国名は畢方濟、一五八二—一六四九)によってその専門書の『靈言蠡勺』が出され、この両書とともに李之藻が編んだ初期西学書の叢書『天学初函』に取められ、朝鮮の初期西学研究者の間でよく読まれる文献となった。この『靈言蠡勺』については、次章で詳述する。

三二 西学の朝鮮流入と李星湖

朝鮮における西洋学術の受容は、³¹一七世紀の初葉から始まるとされるが、それは西洋人宣教師の入国によるものではなく、中国の北京に往来する使臣一行が将来した漢訳西学書によるものであった。一七世紀に入ると、はやくも西学に対する朝鮮知識人の反応が見え始める。一六、一七世紀を生き抜いた朝鮮の儒学者李睟光(一五六三

く一六二八）は、自らの著書『芝峯類説』の中で、リッチの著『天主実義』と『交友論』の内容を簡単に紹介している（巻二・諸国部・外国）。李暉光の『芝峯類説』が出たのは、『天主実義』が一六〇三年に初刻された一一年後の一六一四年のことであり、『天主実義』はリッチの存命中（一六一〇年卒）にすでに朝鮮に入っている可能性が高い。つづいて李暉光は、一六〇三年北京に派遣された使臣李光庭らが、「欧羅巴国輿地図一件六幅」を持ち帰ったことも記録しているが、この地図は、李之藻がリッチの世界地図を、一六〇二年に北京で刻板して刊行した「坤輿万国全図」のことだといふ。³²

リッチの『天主実義』に対する李暉光の論評が客観的な紹介であったのに対し、同時代を生きた儒学者柳夢寅（一五五九〜一六二三）の立場は断固たるものであった。柳夢寅はその著『於于野譚』の中で『天主実義』を批判して、内容には一理あるものも多いが、天堂地獄説や伝道士の妻を娶らざることなどは、世を惑わす罪を免れないとした（巻二・西教）。

また一六三一年には、陳奏使として北京に派遣された鄭斗源が、山東半島の登州でイエズス会士ロドリゲス（陸若漢）と出会い、朝鮮国王への贈物として『治曆縁起』『天問略』などの天文曆算書と、千里鏡・火炮などの西洋機器を預かって帰国したと伝えられる（『国朝宝鑑』巻三五・仁祖九年七月条）。

だが、一七世紀初めに西学が朝鮮に紹介されてから約一〇〇年の間、西洋新法による時憲曆が政治的な目的で導入されたことを除けば、³³他の西学一般に対する研究は単純な好奇心による断片的な紹介にすぎなかった。朝鮮の西学研究が本格的なレベルに達したのは、星湖李瀛（一六八一〜一七六三）の積極的な学術研究を経てからのことである。

星湖の学統は、退溪李滉↓寒岡鄭述↓眉叟許穆とつづく畿湖南人の系列に属し、学問の根幹は、朱子性理学にあることは間違いない事実であるが、彼は、社会の現実的問題にも多大な関心を寄せ、土地・身分・科擧・

商業など、多方面にわたってその改革案を提示した。星湖のこのような学問的成果は、彼の博学的学問態度によるものであるが、やがて彼の探究心は西学にも及び、それ以降の学問・思想に無視できぬ影響を与えることとなる。

星湖の西学との接触は、随分早い時期に始まったらしく、記録によれば、使臣として北京に往来した、父親李夏鎮が持ち帰った数千巻の蔵書があり、その中には相当量の漢訳西学書が含まれていた可能性が高い。星湖の膨大な量の著述の中で言及されている漢訳西学書は、その分野が天文・暦算・地理・科学・宗教・倫理など多方面にわたっており、当時の文人の中では群を抜いている。特に星湖は、『天主実義』『天問略』『職方外紀』については跋文を書き、自身の文集に遺している。

それでは、以上のように西学書を耽読していた星湖は、西学に対していかなる考えを持っていたのだろうか。これについては星湖の弟子慎後聃（一七〇二〜一七六二）が西学を話題に師星湖と行った問答を記録した「紀聞編」（韓国国立中央図書館蔵『遯齋西学辨』所収）を取り上げ、その分析を試みたい。³⁵

慎後聃は、一七二四年から一七二六年まで、四回にわたって星湖を訪ね、当時師星湖が没頭していた西学について質問した。慎後聃は一七二四年三月に初めて星湖を訪れ、西泰（マテオ・リッチ）という人物とその学問の宗旨について聞いた。これに対して星湖は、次のように答えた。

この人の学問は、疎かにすることのできないものである。今彼が著した文字として、『天主実義』『天学正宗』³⁶などのような書物を見れば、その道が我が儒教に必ず合致するかはまだ知らないけれども、その道に就きその至るところを論ずれば、また聖人ということが出来る。

その書物にいうに、「頭は生命を授かる根本である。頭には脳囊というものがあり、記憶の主体となる」

とし、また「草木には生魂があり、禽獣には覚魂があり、人間には靈魂がある」とする。これらがその学問において論じている大体の要点である。これはたとえ我が儒教の心性の説と同じでないとしても、またどうして全く異なるといえるだろうか。（『遼窩西学辨』・「紀聞編」・甲辰春見李星湖紀聞）

すなわち星湖は、マテオ・リッチの書物には儒教にはない言説も含まれているが、その議論の緻密さや完成度からすれば、リッチは「聖人」と呼んでよろしいとし、『天主実義』『天学正宗』といったキリスト教理書の宗旨については、天主の存在や靈魂の不滅など宗教的言説には一切言及せず、「三魂説」と「脳囊説」ばかりをその「大要」としている。しかも、すでに靈魂論（三魂説・脳囊説）と儒教心性説との共存可能性を模索しているかのように見受けられる。

西学の来世観に違和感を覚えていた慎後聃は、師の予想外の返答を受け、天神を尊奉し、天堂地獄を説く西学は、仏教と変わらないのではないかと、再び聞いた。星湖は次のように答えた。

こういったところは、仏教と大体同じといえども、仏教はただ寂滅を求めるのみである。だが、西泰の学には実用的な面がある。……私がいう実用というものは、あの『天問略』『幾何原本』などのような書物の中で論じているところをいう。（彼らの）天文籌数の法は、前人がまだ明らかにしていないことを明らかにしており、世の中に裨益するところが大きい。（『遼窩西学辨』・「紀聞編」・甲辰春見李星湖紀聞）

星湖は、西学の天堂地獄説は仏教のそれと同じであると認めながらも、天文学や数学など西学の持つ実用的な面を強調することによって、西学に対する全面的な否定を戒める。周知のように、星湖は西洋の天文曆算に

対する関心が大きく、その理解の正確性は別として、終始全幅の信頼を寄せた。「その説極めて是なり」「これは不易の論である」「聖人がふたたび生まれても必ず此れに従うだろう」など、彼の著述に散見する西洋の天文曆法への賛辞は、それを示す良い例である。星湖の西洋科学への信頼は、まるで中国の「奉教士人」の場合のごとく、彼の西学全般に対する好意的な態度に、大いに影響しているといわざるを得ない。

一七二五年七月、慎後聃が「西泰の学を斥けるに余力を遺さない」との噂に接した星湖は、自分のもとを訪れた慎後聃に対して、次のように西学を弁護する。

西学の天堂地獄の説のようなものは、まことにいまだ仏氏に染められていることを免れないが、その星曆の数を論じるにおいては、実に前古のいまだ發明していないところのものがある。要するに、天堂地獄の説もまた、目に見えないところにかんするものではあるが、仏氏のやることのように、世の中をあざむこうとする意をもっているわけではない。……その天主の説にいたれば、愚昧な人はおどろいて目をみはるかもしれないが、今経伝に載せられているところの上帝鬼神の説をもつてそれをみれば、その説もまたしずかに符合するところがある。これこそ中土が天主の説を斥けるものの、ついに西土に屈するゆえんである。だとすれば、君が今西学を斥けることも、おそらくいまだそれを深く考察していないからであろう。（『遯窩西学辨』・「紀聞編」・乙巳秋見李星湖紀聞）

星湖の西学への好意的な態度に変わりはなかった。星湖自身来世を信じない儒者として、西学の天堂地獄説を受け入れることはなかったものの、西洋天文曆法への信頼に加え、四書五経などを引用しつつ儒教への接近をはかったリッチの補儒論的教理解釈が、一理ある見解として肯定的に捉えられていたことがわかる。ただ、

天堂地獄説に対する見解からもわかるように、星湖の西学への立場は、あくまで儒教を基準においた主観的・選別的な理解であり、儒教的普遍に立脚した制限的な肯定であった。³⁸ 次の問答は短いながらその事実を明快に示している。一七二六年一月慎後聃が、西学という「靈心之蹟類」は、でたらめが多く、道理に外れていると不平を漏らすと、星湖は簡單明瞭にこう答えた。

西士たちがどうして必ず世の中を欺く者であろうか。ただ鬼神を酷信してそうであるのみだ。〔遼窩西学辨〕・「紀聞編」・丙午冬見李星湖紀聞

当時、星湖が西学の研究に打ち込んでいることは、士友の間に広く知られていたらしく、慎後聃は一七二八年一月に李栻を訪ねた際、師星湖の西学研究について次のように伝えた。

亜尼瑪（靈魂）の文字は、『天学正宗』『靈言蠡勺』などのような書物で、その学の大略を見ることができ、まず、先の脳囊説及び、三魂等説のようなものは、安山先生（星湖）が受け入れたものです。しかし、天堂地獄説のようなものは、安山先生が排斥したものです。所謂三魂というものは、生魂、覚魂、靈魂をいいます。草木の類いは生魂だけがあり、禽獸の類いは生魂と覚魂があり、人間は生魂と覚魂と靈魂があります。これがその学の大略です。その天堂地獄を論ずることは、すなわち仏教と同じであります。このほか、また受曆籌數を論じた説を、『天問略』『幾何原本』などの書物から見ました。安山先生はそれらを皆深く受け入れ、その曆学を賞賛して、この世で一番優れていると言われました。（『遼窩西学辨』・「紀聞編」・戊申春見李翊衛紀聞）

星湖が『天主実義』や『天学正宗』の概要を三魂説と脳囊説といい、儒教の心性論との接点を模索するような発言をしたことについてはすでに述べたが、ここでも慎後聃は、師星湖が『天学正宗』『靈言蠡勺』などの書物から、三魂説と脳囊説を取り入れたことを明確にしている。それでは、天主の存在や靈魂の不滅を伝播することが真の目的である両書が、星湖によって、三魂説と脳囊説だけが語られる理由は何だろうか。そのヒントになりうる重要な言葉が、慎後聃の発言に隠されている。慎後聃は上の引用文と同じ日付の問答の中で、李栻に星湖の言葉をこう伝えたことがある。

安山先生（星湖）は、……「今亜尼瑪の文字を見るに、脳天の後ろには脳囊というものがあり、記憶の主体となる（『靈言蠡勺』巻上・論亜尼瑪之靈能）、などとしている。これらの説は、我が儒教の經典にはない見解といつても、またよく会得したものがあつて、自ら一般道理となることを妨げない」と言われました。（『遯窩西学辨』・「紀聞編」・戊申春見李翊衛紀聞）

二章ですでに触れたように、リッチは『天主実義』を著す際、中国人向けの教理入門書を目指して、天主の存在や靈魂の不滅など、「生得の理性」で証明できるものや、「自然の光」で理解できるものだけを論じたと述べているが、ついに朝鮮の朱子学者の星湖にはキリスト教の本質的内容は受け入れられず、靈魂論の中の自然科学的要素である三魂説と脳囊説だけが、「一般道理」として受け入れられているのである。

最後にやや長くなるが、次章の議論と直接的な関係があるので、引用文に登場する『靈言蠡勺』という書物について触れておく。

『靈言蠡勺』は、イエズス会士のフランシスコ・サンビアーシ（中国名は畢方濟、一五八二—一六四九）の手による、人間のアニマ（靈魂）について論じられた漢訳西学書である（徐光啓筆録・一六二四年刻）。サンビアーシはイタリア人で、一六一〇年、マカオに到着し、一六一三年には北京に入ったという。³⁹ 靈魂については、リッチが『天主実義』第三篇で、魂三品や靈魂不滅などを簡略に紹介したことはあるが、中世キリスト教の神学で説く靈魂の概念について本格的に扱ったのは、この『靈言蠡勺』が初めてである。

『靈言蠡勺』は上下二巻、およそ五篇からなり、五篇の名称はそれぞれ「亜尼瑪の体（実体）を論ず」、「亜尼瑪の生能・覚能（生魂と覚魂の能力）を論ず」、「亜尼瑪の靈能（靈魂の能力）を論ず」、「亜尼瑪の尊、天主に似るを論ず」、「亜尼瑪の指向する」至美好の情を論ずである。上巻の第一・二・三篇は、問答の形式をとっており、主に哲学的議論である靈魂の実体と能力（生命・感覚・理性）について論じている。次に下巻の第四・五篇は、天主と靈魂の関係や、靈魂の最終目的である天主に至る過程について論じており、神学的内容が中心を占める。とりわけ上巻でなされている靈魂の実体と能力に関する議論は、トマス・アクィナスによって中世キリスト神学に吸収された、アリストテレスの生物学的魂論が中心をなしているという。⁴⁰

リッチの紹介によつて中国知識人の間に靈魂に対する関心が高まり、それがサンビアーシをして『靈言蠡勺』を書かせたことは十分想像できることであるが、それではサンビアーシは、中国知識人にキリスト教靈魂論の理解ないし学習を促すために、どのような接近をはかったのだろうか。サンビアーシが自ら附した「靈言蠡勺引」には、彼の狙いが鮮明に表されている。サンビアーシは、靈魂は天主と万物の中間者であり、その靈魂の尊厳と本性を理解することこそ、自分自身を知り、デウス（天主）を知つて、永遠の幸福を享受する道だと主張するが、一方で、靈魂の学の現実的な効用にも言及してこう述べている。

格物窮理の学（費祿蘇非亜、philosophia）を営む学者が、その亜尼瑪（靈魂・靈性）の美妙さを明らかにしようとする所以は、自分自身を知るためであり、ひいては家をととのえ、国を治め、天下を平らかにするためである。おおよそ、人の師牧たる者は、いつそうこの亜尼瑪の学を学ぶべきであり、この道理をもつて家をととのえ、国を治め、天下を平らかにする方法とすべきである。（『靈言蠡勺引』）

引用文に登場する「齊家・治国・平天下」は、いうまでもなく『大学』の八条目のことである。靈魂の理解が天主信仰への入口であるだけに、サンビアーシはまず、現世的儒教を信奉する中国の士人層にアピールすべく、儒教の言語を使用して靈魂学の現実的な効用を強調する。つまり、靈魂の尊厳と本性を知ることが、儒教的理想を具現するためにも役立つものであり、そうした点においては、キリスト教の靈魂の学は、儒教の自己修養の学と少しも変わらないと訴えたのである。これもまた見事な儒教への適応であり、『靈言蠡勺』に「補儒論的靈魂論」という称号を与えても大きな間違いではないであろう。

次章では、星湖が『天主実義』や『靈言蠡勺』から取り入れたとされる、三魂説と脳囊説などに注目しつつ、星湖思想の根幹ともいえる性理学との関係を探ってみよう。

四 補儒論的靈魂論から補朱子学的心論へ⁴¹

星湖李滉は、朝鮮性理学史において、退溪李滉の理氣互発と栗谷李珥の理氣不相離という二つの原理を矛盾なく統合し、独創的な心性論を創出した人物として名高い⁴²。彼が新たな心性論を提案するに至った経緯を、簡単に記せば次のようである。

朱子学によれば、天下万物はみな「理と氣の合」からなる。理は形而上の道であつて、天地が万物を生ずる根本原理であり、氣は形而下の器であつて、天地が万物を生ずる際の材料となるものである。すなわち天下万物は、氣が凝聚して形がつくられ、理がそれに付着してできあがる。それゆえ現実世界での両者は、「不相雜、不相離」の關係にある。そして存在論の基礎概念としての理氣は、同時に人間存在の解明においては心性論となり、人間の心の働きを規定する概念として機能する。つまり、理と氣の矛盾対立が説かれ、道徳的に理を中心とすべきであるとされた。

朝鮮性理学史における最大の争点である四端七情論⁴³弁は、こうした理氣二元論のもと、人間感情の善惡を解明しようとする試みであつた。この四七論弁は、李滉と奇大升の論争に始まるが、李滉が理と氣をそれぞれ善情と惡情の根源と捉え、「四端理發、七情氣發」としたのに対して、奇大升は四端と七情はともに情であり、情は理と氣の合であるため、理氣分属は論理的に正しくないと反論した。李滉は奇大升の批判を受け入れ、その折衷案として「四端理發氣隨、七情氣發理乘」の説を提案するが、その後、李珥によつて再び非難された。李珥は「理氣不相離」の原則にもとづき、四端であれ七情であれ、その発現の方式は「氣發理乘」以外にはないと主張した。

星湖の学統は退溪李滉に源を發する近畿南人の系列に属する。彼は特に李滉の学徳を慕い、李滉に関連する著述を多数遺したが、李滉の四端七情論を弁護すべく著わした『四七新編』もその一つである。星湖が新たな心性論を創出した動機は、彼自身『四七新編』序に明らかにしているとおり、李滉の四端理發七情氣發説の妥当性を証明し、李珥の氣發理乘一途説の誤謬を是正するところにある。結局のところ、この目的を成し遂げるために星湖に与えられた課題は、一、四端と七情は根本的に異なる感情であることを明かし、二、理氣不相離の原則のもと四端理發・七情氣發を説明することであつたに違いない。

以下、星湖によって提示される新たな心性論の意味を、カトリックの靈魂論、とりわけ三魂説と腦囊説との関係から考えてみたい。

1 心の構造

まず星湖は、四端と七情が根本的に異なる感情であることを証明するために、身体感覚を人心と規定し、感覺ないし知覚を心の重要な構成要素として捉えた。星湖は、朱熹の語「飢寒痛痒は人心であり、惻隱・羞惡・是非・辭遜は道心である」(書大禹謨小註)を根拠に、四端はすなわち道心であり、喜怒哀楽の七情も、生理的な感覺(人心)に付随して起きる必然的な感情であるため、結局七情も人心ということができると主張した。⁴⁴かくして星湖は、四端は道心、七情は人心という結論に至った。事実、星湖が四端と七情を俊別する二情論を案出するに至ったのは、朱熹の人心道心説、「或(人心)は形氣の私に生じ、或(道心)は性命の正に原づく」(中庸章句序)を自身の心性論に適用した結果である。すなわち、星湖が人心と道心を次のように定義するのがそれである。

道はすなわち理である。ゆえに、知覚が直接理にもとづき、形氣とかわりのないものを道心という。人はすなわち形氣である。ゆえに、知覚がおのれの形氣の私によって発するものを人心という。(『星湖全書』・「続集」巻七・答李斯文)

一方星湖は、自身の二情論の妥当性を確認すべく、人の心を草木・禽獸と対比して説明したことがあるが、心の構造を階層的に把握するユニークな発想は、注目に値する。

土石には心がない。草木にいたれば生長衰落があり、心があるかのようなだが、知覚がないため、ただ生長の心といえるのみである。禽獣が生長の心を有するのは、まことに草木と同じであるが、またいわゆる知覚の心がある。……人間にいたれば、生長の心と知覚の心を有するのは、まことに禽獣と同じであるが、またいわゆる理義の心がある。知覚の心は、知覚するに止まるため、その働きは利に走り、害を避けるにすぎない。人間でいえば、人心がそれである。人間はかならず天命をまさにしかるべきものとして主宰となすため、生にたいする欲と死にたいする嫌悪を超越するが、道心がそれである。（『星湖全書』・「文集」

卷二二・心説

すなわち星湖は、植物には生長の心のみが、動物には生長の心と知覚の心が、人間には生長の心と知覚の心と理義（義理）の心があるといい、知覚によって生じた欲求のままに働きをする知覚の心が人心にあたり、天命によって主宰される理義の心が道心にあたりと明言する。

星湖の説く人間の心の構造は、一見してわかるように、『天主実義』や『靈言蠡勺』が紹介するアリストテレスの魂論に酷似している。つまり、リッチが『天主実義』第三篇の中で、この世に存在する魂には、草木の生魂・禽獣の覚魂・人間の靈魂の三段階があり、生魂と覚魂を兼ね備えている靈魂は、人の長養を助け、物情を知覚させる上に、事物を推論し理義を明辨する能力があると述べているのがそれである。⁴⁵

三章ですでに述べたように、星湖が三魂説を『天主実義』の概要と捉え、しかも、すでに靈魂論と儒教心性説との共存を模索しているかのような発言をしたことを思い出せば、彼が感覚と理性を峻別する自身の二情論を組み立てる際、『天主実義』や『靈言蠡勺』が紹介する三魂説の影響を受けた可能性は非常に高い。

心の構造を感覚の部分と理性の部分に分け、階層的に把握しようとする星湖の考え方は、「心」からも窺うことができる。星湖はいう。

心を鑑に譬えれば、鑑は空しいが活物ではなく、心を水に譬えれば、水は活物であるが知覚がなく、心を猿に譬えれば、猿は、知覚はあるが靈妙さが無い。それならば、心はついに喩えることができないのか。空は鑑に、活は水に、覚は猿に喩えた後、これらに靈妙さを加えればよろしい。ゆえに人をもつて心を喩えることもできる。（『星湖全書』・「僊説」卷一八・心）

星湖によれば、人間の心の特性は感覺的認識と理性的認識を兼備するところにある。すなわち、知覚はするが、靈妙さのない動物では、心を表現するに足りず、人間の理性的な精神活動（靈）は心の説明に欠かせない要素である。また、心としての人間が、下位の猿・水・鑑の機能を包括していることはいうまでもない。階層的な心論である。なお、星湖が『四七新編』「四七有異義」で、草木・禽獸・人間を対比しつつ四端と七情の差異を論じるのも、決して偶然ではあるまい。

2 心の機能

次に星湖は、理気不相離の原則を守りながら、四端理発・七情氣発を証明するために、心の発動を外感の経路と内応の経路に分けて考えようとした。

外物に感じて動くのは、四端も七情もみな同じである。感じるといふのは、外物が来て、おのれに感じさ

せることである。……おのれの性が外物に感じて動くとき、おのれの形氣とかかわりのないものは、理発に属し、外物がおのれの形氣に接触した後、おのれの性がはじめて感じて動くものは、氣発に属する。〔『星湖全書』・「四七新編」・七情便是人心〕

星湖によれば、人間の心発の根拠は二つある。一つは、形氣（身体）とは関係なく発する理発であり、もう一つは、形氣（身体）が原因となつて発する氣発である（外感二路）。すなわち、四端（理発）は外部刺激が直接心に伝達され、理が発することを意味し、七情（氣発）は外部刺激が身体に触れ、感覚が生じ、それが心に伝達され、理が発することを意味する。星湖における理発と氣発は、外部刺激が心に伝達される経路の違いによる区分であり、理発（四端）であれ氣発（七情）であれ、実際に発する主体が、理（発）であることは変わらない。事实上、星湖は、退溪李滉の理氣互発説とは異なる心性論を展開しているのである。

さらに星湖は、「理の応じた後からみれば、同じく理が氣を統御して動く」と述べ、外部刺激が心に伝達された後は、四端・七情ともに、理發氣隨の過程を経て發出する（内応一路）と主張した。⁴⁶

だが、一つ注目しなければならないのは、星湖が二つの氣を想定した上で、心の發動を説明していることである。すなわち、（外感二路における）七情氣發の氣と、（内応一路における）理發氣隨の氣が、いかに異なるのかということであるが、星湖の論理は、概ね次のようである。氣には一身混淪の氣と心臓運用の氣がある。同じ氣とはいえ、⁴⁷ 大小の区別がある。七情氣發の氣は形体周流の氣（形氣）であり、理發氣隨の氣は方寸神明の氣（心氣）である。⁴⁸ 形氣と心氣とは大小はもちろん、本質的にその働き（舒翕生養・神明寂感）に違いがある。⁴⁹

星湖の外感二路・内応一路というユニークな発想は、『靈言蠡勺』の中で解説されている靈魂の能力に関する

る内容と、その論理構造が基本的に同一である。サンビアーシは、靈魂の能力の一つである理性能力には、有形の事物と無形の事物をもに明らかにする能力があるとして、こう述べている。

おおよそ、物を明らかに悟ろうとすれば、必ずその物をして理性の器官に合致させねばならないが、有形相・有質料の物は入ることができず、すなわち合致することができないため、必ず個別的質料(私質)を脱ぎ捨て、その普遍(公共)のものを取った後、ともに合致をなして、はつきりと悟ることになる。一方、無形相・無質料の物は脱ぎ捨てる必要もなく、自ら理性的原像(靈像)をなして合致する。ゆえにアリストテレスは、「アニマは、すなわち万物である」と言ったのであり、これは、形相を有するすべての物が、みな五つの感覚器官に帰れば、アニマは理性を用い、その肖像を取って通暁するということである。形相のないものはみな理性に帰り、その理性的原像を取って保管する。そうして通暁すれば、アニマは万物に化せずにして万物を備えることになる。(『靈言蠡勺』巻上・論亞尼瑪之靈能・論明悟者)

サンビアーシによれば、理性的認識の対象は、個別的な物ではなく、普遍的な物である。そこで有形の物は、個別的な質料から離れなければ、普遍的な物になることができない。無形の物はそれ自体ですでに理性的原像であり、普遍的存在である。こうした認識経路の違いは、星湖のいう心発の構造とよく似ているということができ、それは、星湖における道心(四端)は、外部刺激が、直接心に伝達され、理が発することを意味し、人心(七情)は、外部刺激が、身体に触れ、身体感覚が生じ、それが心に伝達され、理が発することを意味するからである。

さらに、サンビアーシは『靈言蠡勺』で、記憶には感覺的記憶(司記念)と理性的記憶(靈記念)の二通り

があり、有形の物を記憶する場所は脳である反面、無形の物を記憶する場所はアニマであると述べているが、⁵¹この説明もまた、星湖の二情論とは極めて親和性が高い。星湖が『靈言蠡勺』を読んで、脳の持つ記憶の機能を知っていたことは、三章ですでに述べた。

最後に、星湖が外感二路と内応一路を説明する際、二つの気（七情気発の気と理発気随の気）を想定していることについても言及せねばならない。星湖の説明によれば、気には宇宙全体を流行する気と万物各々を流行する気があり、さらに範囲を人間の身体に限定すれば、身体全体（一身）を流行する気と心臓で運用する気があるという。

人間の一身の気で、四肢と百体を流行するものは、一身の中で形質を具えていないものである。だが心臓や腎臓の類は、一身の中で各々形質を具えているものであるが、また自ら舒びたり翕まつたりする気があり、動いても未だ家を空けて出ることはなく、静かになっても未だ他のところに寄寓することもない。たとえそうであってもその気は、もとよりこの家を中心として一身に行き渡るのである。ただ心臓のみならず、すべての臓器がみなそうである。（『星湖全書』・「続集」巻三・上李畏庵）

これもまた、『靈言蠡勺』が紹介するアニマの在り方との関連を指摘せざるを得ない。

アニマは一身の全体にわたって十全に存在して、その一身を活かし、その一身の形相をなす。もし一部分に存在すれば、すなわちその部分に十全に存在して、その部分を活かし、その部分の形相をなす。……だがアニマは、すべてのところに十全に存在して、それを活かしたり、その形相をなしたりはするけれど

も、つねに心中において、生命に関連した諸々の物事を運用する。あたかも身中の熱と血がみな心臓から出、水が源泉から支流に分かれることのようなものである。ゆえに心はアニマの起点であり、終点でもあるというのである。起点というのは、初めは心中に存在するが、その後それぞれに分かれるというものではない。生命に関連したもろもろの物事は、心によつて運用されるため、運用の初めは、まるで心でありながら働か始めるようであることというのである。終点というのは、まず様々な部分に存在するが、退いてふたたび心に帰ってくるというものではない。人の命が終わると、……心はなお運用をしつつ、しだいに終わりにいたるため、運用の末には、まるでアニマは心でありながら働きを終えるようであることというのである。おもうに、アニマは心に存在しながら各々の部分にも存在し、心を活かしながら各々の部分も活かし、心の形相をなしながら各々の部分の形相もなす。時間的な先後はなく、ただ根源的な先後があるのみである。（『靈言蠡勺』卷上・論亞尼瑪之体）

星湖の二氣説とサンピアーシのアニマ説の間には、外形的な類似性が目立つことを否定することはできない。だが、両説の間に、内容的な類似性を認めることができないわけではない。なぜならば、アニマと気は、みな始原的な存在、もしくは認識の根拠であり、靈魂（人間のアニマ）と心気の主な場所は、いずれも心であるからである。⁵² サンピアーシは、「アニマは神の一種であり、我々の一身に存在し、また一身の中のすべてのところにも十全に存在する。あたかも天主は存在しないところがないため、天地の間に十全に存在し、また天地の間のすべてのところにも十全に存在することと同じである」と述べるが、これを星湖が、「神とは、気の精英で、一身に流行するものと、心臓に出入りするものがある。比喩すれば、天地に流行する気と、一物に出入りする気が同じでないことと同様である」というのと対比してみれば、内容はもちろん、用語法において

も、その影響関係を認めざるを得ない。⁵⁵

おわりに

一六世紀後半、反宗教改革運動の中心団体であるイエズス会は、東アジアに対する宣教を積極的に開始した。中国におけるイエズス会の宣教活動は、マテオ・リッチによって本格的に始まるが、リッチは中国の文化慣習への完全なる順応を前提に、著述を通して福音の伝播という学術宣教の方針を打ち立てた。リッチは西洋の優位を印象付けるために、天文学や数学を中心とした西洋の自然科学知識を積極的に紹介する一方で、漢文によるカトリック教理書『天主実義』を著わし、中国人に天主の存在や靈魂の不滅などを理解させようとした。リッチは『天主実義』の中で、儒教経典を巧みに引用しつつ、キリスト教と儒教の共存可能性を強くアピールしているが、なかでもカトリックの天主と儒教の上帝は同じであるという主張は、一部の中国知識人の共感を呼び、宣教上一定の成果をあげた。

『天主実義』や『靈言蠡勺』等の漢文教理書は、一七世紀初めにはすでに朝鮮王朝に伝わり、一八世紀に入ると「星湖学派」と呼ばれる学者たちを中心に活発な研究・議論が行われることとなる。とりわけ、朝鮮の西学研究の先駆と目される星湖李瀾は、西洋の先進科学知識やリッチの補儒論的教理解釈に心を惹かれ、終始西学に対して好意的な態度を堅持した。しかし、星湖の西学に対する理解というのも、彼自身来世を信じない朱子学者ゆえ、儒教的普遍を超えた域には達しなかった。すなわち、星湖にとって西学、具体的にカトリック教理は、一部儒教と合わない内容を取り除けば、儒教的理想を具現するための倫理道德論として役に立つという程度のものであった。その結果、星湖は、カトリック靈魂論の来世に関わる事柄には興味を示さず、儒教の心

性論との接点があると判断した生物学的魂論だけに目を配り、それを「一般道理」として取り入れ、自身の朱子学的心性論の立論に援用した。つまり星湖は、カトリック靈魂論の階層的構造を取り入れ、四端と七情が根本的に異なる感情であることを証明し、また理氣不相離の原則のもと四端理發・七情氣發を証明するために、靈魂の理性能力に関する知識を受け入れたのである。

総じていえば、「天主上帝」というマテオ・リッチの親儒教的主張は、朝鮮の朱子学者星湖李瀼に好意的に捉えられたが、あまりにも異なる存在論的伝統の重みのため、結局カトリックの本質的な内容は受け入れられず、皮肉にも星湖には、カトリック靈魂論に内在するアリストテレス的要素だけが普遍的原理として採用され、彼の心性論に適用されたのである。

■註

1 西学とは、広義には宗教を含めた西洋の学術全体を指す用語であるが、狭義には、キリスト旧教(カトリック教)を意味する「西教」に対して、西洋の自然科学を含めた学術を意味する用語である。本稿で使っている用語の「西学」は、広義の西学である。

2 大航海時代の布教保護権は、布教予定地のカトリック教会の保護者に、大航海時代の主役であるポルトガル・スペイン両国の国王を据えたものである。その布教保護権の境界線を画定したのは、一四九三年の教皇アレクサンデル六世の勅書であるが、この勅書では、ポルトガルとスペイン両国に対して、新たに発見された土地の住民に福音を伝えることを義務づけていた。ただし、両国の国王には、宣教に関して、聖職性を伴わないあらゆる権力が与えられた。つまり、未知の世界に航海し、武力でそこを奪い取り、そしてそこで貿易などを行う独占的権限が授けられた。高瀬弘一郎『キリシタンの世紀』、岩波書店、一九九三、一一一～一二頁。フィリップ・レクリヴァン著、垂水洋子訳

- 『イエズス会——世界宣教の旅』、創元社、一九九六、一九〇二二頁。
- 3 イエズス会士より先に、ポルトガル人の渡航とともに若干数のフランシスコ会士、ドミニコ会士がインドに入っていたが、この人たちは概して無学・不勉強で、異教徒改宗ということまでには手が回らない状況であった。矢沢利彦『東西文化交渉史』、中村出版社、一九五七、五二〇五三頁。
- 4 河野純徳訳『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』、平凡社、一九八五、五三一頁。
- 5 上掲書、五五四〜五五五頁。
- 6 上掲書、六二七頁。
- 7 上掲書、五五五〜五五六頁。
- 8 ザビエル死後も、ローマ・カトリック派の宣教師は中国入国を企てたが、すべて失敗に終わった。その原因は、明の政府が外国人居住不許可を国是としていたからであるが、明が国を鎖した原因の一半は、実は倭寇を怖れていたからだという。平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』一、平凡社東洋文庫、一九六九、三一頁。
- 9 当時は、インドといえば、インド本国だけでなく、アフリカ以东の全地域を称していた。
- 10 A・ヴァリニャーノ著、矢沢利彦・筒井砂共訳『日本イエズス会士礼法指針』、キリシタン文化研究会、一九七〇、一四〇〜一五頁。
- 11 ルッジェーリ、一五八〇年二月八日付のイエズス会総会長宛の書簡。平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』一、平凡社東洋文庫、一九六九、三三頁所収。
- 12 A・ヴァリニャーノ著、矢沢利彦・筒井砂共訳『日本イエズス会士礼法指針』、キリシタン文化研究会、一九七〇を使用した。原題は、「日本の習俗と気質に関する注意と助言」(Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão) である。
- 13 上掲書、四一〜四三頁。
- 14 上掲書、五三頁。
- 15 上掲書、四三頁。

- 16 上掲書、四四〜四五頁。
- 17 上掲書、五四〜六七頁。
- 18 イエズス会士の服装問題については、矢沢利彦『中国とキリスト教』、近藤出版社、一九七二、一七〜二六頁を参照。たとえば、ヴァリニャーノは、一五九七年八月にリッチを中国イエズス会士の上長に抜擢し、居所移転の自由など、北京入りのために必要とされる措置を講ずる自由裁量の余地を与えた。平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』一、平凡社東洋文庫、一九六九、二六六〜二六八頁。
- 20 イエズス会の中国布教方針として、矢沢利彦氏は、読書人重視主義・北京中心主義・科学主義・礼物主義を挙げており（『中国とキリスト教』、六四〜六六頁）、ウィリアム・バンガード氏は、中国人の価値観への共感・完全な言語の駆使能力・科学知識の宣教への活用・著述と対話による使徒職の展開・中国政府の基層である知識階級への関心などを挙げている（『イエズス会の歴史』、原書房、二〇〇四、一九四頁）。
- 21 マテオ・リッチの伝記については、羅光『利瑪竇伝』、光啓出版社、一九六〇、平川、前掲書などを参照。
- 22 マッテオ・リッチ著、川名公平訳『中国キリスト教布教史』一・二、岩波書店、一九八二、一九八三。以下、『布教史』と略称。
- 23 『布教史』二、一四〜一五頁。
- 24 『布教史』一、一七七〜一七八頁。
- 25 上掲書、一七六〜一七七頁。キリスト教の神「Deus」の訳語である「天主」は、すでにこの時期にルツジャーリによつて使われていた。
- 26 上掲書、一八〇〜一八一頁。
- 27 上掲書、三五三頁。
- 28 『布教史』二、一七〜一八頁。
- 29 上掲書、二〇頁。
- 30 リッチのキリスト教を儒教に合わせようとする適応主義を疑問視する見方は、早くから存在していた。特に、

- 一五九七年に入華してリッツの伝道の協力者となり、やがてリッツの後任者となったニコラス・ロンゴバルディ(中国名は龍華民、一五五九〜一六五四)は、自身が上長になって責任者の地位に就くと、天または上帝という言葉で神を表現することを禁止し、さらに孔子崇拜・祖先崇拜をも異端的な儀礼と看做して、信徒にそれらの儀礼への参加を禁止する方針を打ち出した。後藤基巳『天主実義』明徳出版社、一九七一、三〇〜三六頁・平川祐弘『マッテオ・リッツ伝』三、平凡社東洋文庫、一九九七、一六四〜一七三頁。
- 31 朝鮮王朝期の西学受容については、李元淳『朝鮮西学史研究』、一志社、一九八六・姜在彦『西洋と朝鮮』、文藝春秋、一九九四を参照。
- 32 姜在彦『西洋と朝鮮』、文藝春秋、一九九四、二三頁。
- 33 上掲書、七四〜七八頁。
- 34 『星湖全書』・「文集」巻四八・先考司憲府大司憲府君行状。
- 35 『遯窩西学辨』の「紀聞編」を利用して星湖の西学思想を分析した研究としては、李元淳『星湖李瀛の西学世界』、『教会史研究』一、韓国教会史研究所、一九七八・徐鍾泰「李瀛と慎後聃の西学論争」、『教会史研究』一六、韓国教会史研究所、二〇〇一がある。
- 36 『天学正宗』は、引用文の中ではリッツの著としているが、書名はまったく知られていない。ただ、慎後聃がそれに言及して(「紀聞編」・丙午冬見李星湖紀聞)、第三篇の冒頭で儒教の「誠」と「有」を語っているというが、同内容は、『天主実義』第二篇にも見える。
- 37 慎後聃は、星湖との問答を契機に西学書の研究に取り組み、一七二四年、キリスト教靈魂論に対する批判論である『靈言蠱勺辨』、『天主実義辨』(『遯窩西学辨』所収)を著すが、その内容は、師星湖の柔軟な態度とは違って極めて手厳しく、キリスト教の死生観と儒教の死生観との違いを鮮明に表すものであった。彼の靈魂論批判の焦点は、大きく以下の二つに絞られる。その一つは、果たして人間が死んでもその靈魂は不滅でありうるか、という点である。慎後聃は、キリスト教靈魂論の、「人間の靈魂は、自らが体をなして他物に依頼しないため、自立の体をなす」という主張を、「しかし人間は生まれるとき、先に形体があり、然る後に陽氣が来附して魂となる。……朱子が、魂氣

- が天に帰ると言ったのは、この気が散ることを意味する。これから推して考えると、魂は形体に依頼しており、形体が亡びれば、消散して無となる。どうして自立の体でありうるだろうか」として一蹴する。こうした食い違いは、非物質性を特質とするキリスト教のアニマの訳語として、儒教（朱子学）では氣と捉える「魂」が採用されたことに直接的な原因があるが、それ以前に、そもそも人間のたましいを物質的なものとして考える東アジアの文化伝統からすれば、受け入れがたいものであったといえよう。他の一つは、慎後聃にとってキリスト教は、現世を否定し、人倫を破壊する教説であったという点である。慎後聃は、「世間万事は水が流れ、花が散るようなものであって、いつまでも未練を持つてはならない。心と力を尽くして天上に常に存在する福を求めなければならない」というキリスト教の主張に対して、「君子の道は日用常行のほかにあるものではない。近くは親に事え、遠くは君に事え、大きくは経綸と制作、小さくは酬酢と云為とが、道にあらざるものはない。……今彼らが言う通り、世間万事にいつまでも未練を持つてはならず、天上に常に存在する福を求めねばならないとすれば、息子たる者は親に事えることを考えず、臣下たる者は君に事えることを考えないだろう。また治国する者は経綸や制作に留意せず、修身する者は酬酢や云為に心掛けなくなり、日用万事がすべて廃れてしまうことになる」と非難する。つまり、現世をいかに正しく生きるかが最大の課題である儒教にとつて、来世の求福のために生きるキリスト教は、まさに「悖倫蔑理、徇私要利」の邪悪な教説にほかならなかつたのである。（引用箇所は「靈言蠹勺辨」）
- 38 この点については、平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』三（平凡社東洋文庫、一九九七）の第一三部「なお未解答の諸問題」に教えられたところが多い。
- 39 『靈言蠹勺』の概説とサンビアーシの伝記については、徐宗沢編著『明清間耶穌会士訳著提要』、台湾中華書局一九五八・方豪『中国天主教史人物伝』第一冊、台中光啓出版社、一九七〇などを参照。
- 40 フランシスコ・サンビアーシ著、金岳凡・申昌錫訳『靈言蠹勺』、一潮閣、二〇〇七を参照。
- 41 筆者は二〇〇八年九月、韓国で開かれた第二回ジュニア国際韓国学術大会において、星湖の心性論と『靈言蠹勺』との影響関係を指摘する内容の発表を行ったことがある（「二一世紀朝鮮知識人による西洋アニマ論の受容」）。第四章は、主に当時の原稿にもとづいている。

- 42 星湖李瀛の心性論については、張志淵『朝鮮儒教淵源』、亜細亜文化社、一九七三・金容傑『星湖李瀛の哲学思想研究』、成均館大学校大東文化研究院、一九八九などを参照。
- 43 「四端」とは、人間が生まれながらに持っている道徳感情の総称。『孟子』公孫丑上に見える「仁の端」の「惻隱の心」、「義の端」の「羞惡の心」、「礼の端」の「辭讓の心」、「智の端」の「是非の心」を指す。これに対して「七情」とは、「礼記」礼運に見える「喜」「怒」「哀」「懼」「愛」「惡」「欲」のことであり、「学ばずして能くするものである」。
- 44 『星湖全書』・「四七新編」・七情便是人心。
- 45 マテオ・リツナは、アリストテレスからトマス・アクイナスにつながる心理学（魂論）的伝統にしたがつて、自育の魂 (anima vegetabilis) を生魂、感覺的魂 (anima sensibilis) を覺魂、理性的魂 (anima rationalis) を靈魂と命名した。
- 46 『星湖全書』・「四七新編」附録・読李栗谷書記疑。
- 47 『星湖全書』・「統集」卷六・答李汝謙。
- 48 『星湖全書』・「文集」卷九・答洪亮卿。
- 49 『星湖全書』・「統集」卷七・答李斯文。
- 50 翻訳に際して、金喆凡・申昌錫訳『靈言蠡勺』、一潮閣、二〇〇七を参照した。
- 51 『靈言蠡勺』卷上・論亞尼瑪之靈能・論記含者。
- 52 ただし、アニマであれ、心気であれ、その活動の範囲が、心臓に限定されているわけではなく、両者ともに、心臓を中心として、一身に行き渡ることはいままでもない。
- 53 『靈言蠡勺』卷上・論亞尼瑪之體。
- 54 『星湖全書』・「僊說」卷二〇・神入于膺。
- 55 『星湖僊說類選』「西国医」を根拠に、星湖の二氣説を西洋医学の影響と考える見解もある。主要な研究に、川原秀城「星湖心学——朝鮮王朝の四端七情理氣の辨とアリストテレスの心論」、『日本中国学会報』五六、二〇〇四・安泳翔「東西文化の融合衝突過程に現れた星湖学派の哲学的特徴の一断面——人体観に見えるpneumaと心氣論を中心

に、「民族文化研究」四一、二〇〇四がある。

(きむ・ぐあんれ 東京大学大学院人文社会系研究科博士課程)

Neo-Confucian Adaptation of the Medieval Catholic's "Anima" Concept: Societas Jesu's Accommodatio and I Ik's theory of Mind as Universal Principles

Kim, Kwang-rae

In the late 16th century, a major anti-force of the Reformation Societas Jesu actively launched missionary works in the East Asia. Early missionaries in China such as Matteo Ricci laid their strategy of missionary activities in spreading the gospel by writing and publishing Catholic books, while accommodating to the Chinese cultures and customs. To ensure authority of the Catholic doctrine, they used quotes from the Confucian scriptures in writing books of Catholic tenets, attempting to make the Chinese easily understand the concept of Deus and the immortality of Anima. Especially, the argument in the *Tianzhusiye* 天主實義 about the conceptual similarity of the Deus in the Catholic and the Shangdi 上帝 in the Confucianism was accepted by some Chinese intellectuals, resulting in a success in missionary works.

Catholic tenet books written in Chinese including the *Tianzhusiye* were introduced to the Choseon dynasty in the early 17th century. During the 18th century, many scholars including the Seongho School 星湖學派 conducted vigorous researches and debates on the Catholic tenets. I Ik 李瀼, the pioneer of the Xixue 西學 study in the Choseon dynasty, had preferred the Xixue due to the advanced scientific knowledge of the West and Matteo Ricci's interpretation of the Catholic tenets in the context of Confucianism. As a neo-Confucian scholar, however, I-Ik's understanding of the Catholic tenets did not go beyond Confucian thoughts which do not believe the eternal life. To I Ik the Catholic tenets were mere a Western ethics which might help to achieve the ideal world of Confucianism, if a part of

the tenets inappropriate to Confucianism were taken away. Consequently, I Ik had noted the concept of “Biological Anima” which might coexist with the Confucian theory of mind in his judgment and applied it to his Neo-Confucian theory of mind, whereas overlooking the concept of the life after death in Catholic’s ontology of Anima. That is, I Ik absorbed the concepts of substantia and potentia of Anima in Catholic tenet books and applied them to explain the structure of Xin 心 and generation of emotion in Neo-Confucianism.

The metaphor of Shangdi to describe Deus was easily accepted by I Ik, a Neo-Confucian scholar of Choseon dynasty. However, merely scientific elements of the Catholic’s ontology of Anima were adopted in his theory of mind as universal principles, excluding the essence of Catholic tenets due to the huge gap of ontological traditions.