

日本中國學會報 第七十一集
二〇一九年十月十二日 發行 拔刷

マニラ刊行『無極天主正教眞傳實錄』(一五九三)の研究

——同時代カトリック教理書との關連を中心として

王
雯
璐

マニラ刊行『無極天主正教眞傳實錄』（一五九三）の研究

——同時代カトリック教理書との關連を中心として

一〇六

王 雯 璐

はじめに

本論文では、一五九三年フィリピンのマニラにおいて漢文で刊行出版されたカトリック教理書『無極天主正教眞傳實錄』^①の内容を検討する。特に同時代に中國大陸で出版された同様の教理書と比較対照すること、本書の性質や特徴の一端を明らかにする。

明末の中國でヨーロッパの宣教師が作成した漢譯カトリック教理書の中で、マテオ・リッチの『天主實義』（二六〇三序刊）をめぐる研究の蓄積が最も厚いことはいままでもない。同書は中國古來の書物に見える思想や信仰を踏まえて對話を行う點で特に評價され、宗教思想を巡る中國と西洋との實質的な對話の書物として位置付けられている。^{②③}

『天主實義』は廣く流布し、長期間に渡つて多くの中國知識人に讀まれ、最も大きな影響力を誇るものである。またカトリックとして中國での宣教活動の口火を切ったイエズス會士ルッジェーリもリッチに先驅けて『新編天主實錄』（二五八四）を著しており、こちらも中國宣教の最初期に編纂された教理書として従来注目されてきた。^{④⑤}

しかし漢譯カトリック教理書の編纂を行ったのはイエズス會だけで

はなく、ドミニコ會が一六三一年頃、フランシスコ會が一六三三年頃、アウグスチノ會が一六八〇年頃から中國での活動を始めており、それぞれ布教のため出版にも努めている。なかでも『天主實義』に先行し、『天主實錄』とほぼ同時期に成立したと思われるのがドミニコ會士ファン・コボによる『無極天主正教眞傳實錄』（以下『眞傳實錄』と略す）である。

『眞傳實錄』は一五九三年にフィリピンのマニラで出版されたもので、フィリピンの最も古い出版物である「インキュナブラ」（搖籃本）の一つとして、出版史・書籍史の研究者に注目されてきた。^④また、科學史研究では同書に紹介されている「地圓說」や「天動說」、世界地圖を中心として、コボが天文地理の知識をアジアにもたらしたことが強調されてきた。^⑤さらに、本書のファクシミリとともに全面的に本書を紹介する研究は、スペインの研究者ビラロエル (Fidel Villarreal) 等によりなされている。^⑥同研究には本書のスペイン語譯、及び英語への重譯版も付されている。ただし、本書の全體に渡る活字翻刻版や注釋は未だ存在していない。

そこで本論では、『眞傳實錄』のこれまで本格的な研究がなされて

こなかった面、すなわち漢譯されたカトリック教理書としてのその内容に注目し、この點において近い性格を持ち、かつ時期的にも近い『天主實錄』や『天主實義』との比較を行う。これによつて、『眞傳實錄』の性質や特徴がより明らかになるのみではなく、例えばルツジェーリの『天主實錄』の歴史上の位置付けや、リッチライエズス會士のみが脚光を浴びてきた適應主義を再考することにも貢獻できるだろう。

第一章 コボと『無極天主正教眞傳實錄』

『眞傳實錄』の著者フアン・コボ (Juan Cobo、一五四六・七―一五九二) はスペイン人のドミニコ會士である。漢名表記は、上記の刊行情報にある高母羨 (高・母・羨にはそれぞれ口へん) とされる他、羨高茂と署名した文書も現存する。一五四六・七年スペインのコンスエグラ (Consuegra) で生まれ、一五六三年にドミニコ修道會に入會した。アジアへの布教の呼びかけに應じて、一五八六年スペインを出發した。大西洋を超えたのち、一年間メキシコに足止めされ、やがて一五八八年に太平洋を渡つてマニラに到着した。マニラでは華人集落バリアン (Parian) で三年半ほど布教活動に携わった。一五九二年六月、フィリピン總督は、豊臣秀吉から服屬を要求する書簡を受け、交渉のため使節團を日本に派遣する。コボはその中の重要な一員であつた。フィリピン總督の答書を持參して日本に到着したコボは、秀吉に謁見して、順調に任務を終えた。そして、一五九二年十一月に使節團とともに豊臣秀吉の答書や寄贈品を持って日本を去るが、コボが乗船していた船が臺灣海峡で海難事故に遭い、死亡した。

『眞傳實錄』は一點のみ現存し、スペイン國立圖書館 (Biblioteca Nacional de España) に所藏されている。同書には封面や表紙がなく、一丁目の扉郭外に刊行情報が記されている。欄外右側に「新刻僧師高母羨撰無極天主正教眞傳實錄章之一」(新たに刊刻されるフアン・コボ神父により撰述された『無極天主正教眞傳實錄』の第一章)とあり、左側に「此書之作非敢專製、乃旨命頒下。和尚王國王始就民希蠟召良工、刊著此版。係西士乙千伍百九十三年仲春立」(本書の制作は獨斷によるものではなく、敕命によつて配布するものである。司教と總督はマニラで良工を集め、この版を刊行した。キリスト紀元の千五百九十三年二月に完成したものである。)とある。また、天頭に「辯正教眞傳章之首」とあり、その他、スペイン語で「Este es el principio del libro」(これは本の冒頭である)との記載があり、地脚にはスペイン語によつて「Tasada en quatro reales」(値段は4リアルとす)、「Juan de Cuellar」(總督祕書の署名)と記されている。書名は明記されていないが、「新刻」との表現から、その後ろにある「無極天主正教眞傳實錄」を書名とする。本書は全九章からなり、各章の標題は下記の通りである。

- 一、辯正教眞傳章之首
- 二、論眞有一位無極爲萬物之始也章之二
- 三、謂無極之事情章之三
- 四、論地理之事情章之四
- 五、論世界萬物之事實章之五
- 六、論下地草木等之物類章之六
- 七、論下地禽獸之事情章之七
- 八、論世間禽獸之知所飲食章之八
- 九、論世間禽獸之知所用藥章之九

第一章から第三章までは神の實在及びその様々な性質に關する内容であり、『天主實錄』や『天主實義』で扱われるテーマと共通する。第四章以降は、天文、地理、植物や動物などの萬物の存在及びその特質を論じている。多くの先行研究では第四章以降の内容を科學知識として區別しているが、ピラロエルが指摘しているように、『眞傳實錄』は、「基本的に、嚴密に言えば科學の書ではない」のである。第四章以降も、世の中に存在する全てのものにはそれぞれ役割分擔があり、互いに關連し合つて一つの體系を形作つており、その秩序の背後には神が存在するのだということを證明しようとする内容である。それゆえ、全書の「護教的な性格」(orden apologetico)は一貫してると考えられる。

『眞傳實錄』の性格について、ピラロエルはルツジャーリとコボの著作の關係を論じる際に下記のように述べている。『眞傳實錄』は『天主實錄』とは完全に異なり、形式上及び内容上において異なるカテゴリーに屬していると述べている。すなわち『天主實錄』は「天地創造」、「イエスの降誕」、「救い」などのテーマを扱うことで、直接的にキリスト教の信仰を提示し、キリスト教に改宗した新しい教徒を對象としているものと考えられる。それに對して、『眞傳實錄』は異教徒の知識人のために、哲學的議論や科學的な議論を用意し、それを通じて福音メッセージを確かな、あるいは合理的なものとして示すことを目的としている、というのである。後者はいわゆる自然神學、すなわち被造物の自然本性的能力を提示することで、自然本性そのものを秩序づけた唯一絶対の神の論證に至る、という手法を取つていのである。ルツジャーリの『天主實錄』にもこのような要素が所々窺われるが、コボの『眞傳實錄』ではこれが全書に貫かれていいる。ゆえにメ

イナール (Thierry Meynard) は、『眞傳實錄』こそが歴史上、漢文による初めての自然神學に基づく著作であると述べ、その點でリッチの『天主實義』に先行していると指摘している。

第二章 ルツジャーリの『天主實錄』との關連

カトリック宣教師が漢文によつて刊行・出版した初めての書物は、ルツジャーリの『新編天主實錄』(一五八四)である。「天地創造」、「イエスの降誕」、「十戒」などの内容を含み、キリスト教の教理を紹介する書物の嚆矢となつた。九年後に出版された『眞傳實錄』が『天主實錄』から影響を受けていることは、コボの書簡やこの二つの書物の内容から確認できる。コボは、一五八九年七月十三日マニラから發した書簡で以下のように述べている。

(前略)「この」中國にいるイエズス會の神父はまたある書を著しており、中國の文字で印刷されたこの書は、神の唯一性や、世界の創造、十戒のすべてを説明し、さらに神の子の受肉にまで言及しました。これは傳聞ではなく、この書は私の手元にあり、以上の内容は確實です。一文字ずつたどるように、私はこの本を讀みました。この書を通じて私は中國の文字—これに關しては後述します—を學びました。この書は一五八四年に中國で印刷されています。」

ここでいう一五八四年に印刷された書とは、ルツジャーリの『天主實錄』を指すものとして間違いないだろう。コボが『眞傳實錄』で「僧師」を自稱することはルツジャーリの『天主實錄』の影響によるものであることは、先行研究により指摘されている。『天主實錄』で

は、ルツジェーリは司祭を「僧」と譯しており、『眞傳實錄』では、それを繼承して「僧」が使用される。その他、司祭を「和尚」、司教を「和尚王」と譯している。どちらも當時の佛教の僧侶を指す呼稱を借用している。また、兩書とも題名に「實錄」が使われていることからその関連性は明らかである。しかし、『眞傳實錄』と『天主實錄』との関係はこのような用語の借用のみに留まるものではない。『眞傳實錄』の内容を『天主實錄』と比較してみると、コボが内容に關わる細かい表現までそのまま借用している箇所が見られる。以下に例を擧げて説明する。

『天主實錄』 五丁オウウ

如此乾坤之内、星高乎日、日高乎月、月高乎氣、氣浮于水、水行于地、地隨四時而生花果草木、水養魚蝦、氣育禽獸、月隨潮水、日施光明。予付度之、誠於天庭之中、必有一位天主、行政施權。使無天主、焉能使四時而不亂哉。此乃第一之喻理也。

『眞傳實錄』 十六丁オ

況乾坤之内、星高乎日、日高乎月、月高乎氣、氣浮乎世、水合乎地、氣則育禽獸矣、水則養魚蝦矣、地則生花果草木矣。月之昇降、則隨乎水之潮汐矣。日之昇降、則隨四時之錯行矣。日月旋轉、逝者如斯、不舍晝夜。使無原始一位之主、行政施權、焉能使之合德、而不愆不亂有如此哉。故聖學有云…萬物竝育而不相害、道竝行而不相背、小徳川流、大徳敦化、此無極之所爲大也。

この部分では、星、太陽、月などの諸々の自然現象や植物、動物が混亂なく存在している理由は、神が存在し、權威を行使しているからだと説明されている。『眞傳實錄』ではまずルツジェーリの表現をベースにしつつ、内容をより細かく充實させている。このように『眞傳

實錄』が『天主實錄』の内容を借用する例は他にも多數見られる。

また、『眞傳實錄』の第二章ではとりわけ『天主實錄』の直接的な影響が窺われる。『天主實錄』の第一章に相當する「眞有一位天主(眞に一人の天主が存在している)」では、三つの譬えを以て、四季や日、月、星座などの自然現象は混亂せず、自分で完成できないはずの空や大地が存在しえているのは、天地萬物をしつかり掌握する造物主がいるからであると述べている。これらの三つの譬え、つまり「物事が亂れないのは必ず管理する主がいる」、「建物は必ず良工の手による」、「海を渡る船に必ず良工が乗船し舵をとる」は全て『眞傳實錄』に取り入れられている。

續いて『天主實錄』では、神の道理を完全に説明しきれないことを述べる際に、二つの挿話、つまり「王と賢臣の對話」とアウグスティヌスの逸話として知られる「賢士と幼兒の對話」を登場させている。これらの挿話はリッチの『天主實義』にも引き継がれているが、實はコボの『眞傳實錄』の第三章においてほぼそのまま使用されているのである。

さらに、前に擧げた『眞傳實錄』の文章を再び見てみると、この部分の末尾は「故聖學有云。萬物竝育而不相害、道竝行而不相背、小徳川流、大徳敦化、此無極之所爲大也」と締めくくられている。この最後の一文は『中庸』に典故があり、原文は「萬物竝育而不相害、道竝行而不相悖、小徳川流、大徳敦化、此天地之所以爲大也」(『中庸章句』第三十章)である。ここでは、萬物が相害せず、相悖らない理由とは、天地自然の道のあるからであると述べている。大徳や小徳とも仲尼の徳を指しており、天地自然の道に仲尼の徳が重ねられている。しかし、コボの借用では原文における理由としての「小徳」や「大徳」

の意味に觸れないまま、それを「無極之所爲大」と存在している神の大いなるしわざと読み換えたのである。このように儒教の根本經典から表現を借用してキリスト教の教理論の議論に組み入れることは、實はルッジェーリの『天主實錄』には見られず、むしろリッチの『天主實義』に先立つものであり、『眞傳實錄』と『天主實義』との關係を論ずる際の手かがりになる。この點に關してはまた次章で検討していく。

コボが『眞傳實錄』を執筆する際にルッジェーリの『天主實錄』が重要な參考となつており、キリスト教理に關わる用語や内容を説明する際の表現を借用したことが以上の分析を通じて明らかになつた。ただし、兩書の全體的な内容構成を比較すると、『眞傳實錄』の第四章以降の内容は『天主實錄』では觸れられておらず、その出所は後述のように他にある。

第三章 リッチの『天主實義』との關連

次に『眞傳實錄』と『天主實義』との關係に目を向けたい。リッチとコボとの關わりについては、いくつかの先行研究が言及している。劉鈍は、『眞傳實錄』では、宗教的な内容と世界地理や天文学關係の科學的な内容が融合していることに注目し、中國大陸で哲學布教(科學布教)を掲げたりリッチにコボが影響を及ぼしたかという問題を考究すべき課題として提起している¹⁰⁾。またセルベラは、ルッジェーリの『天主實錄』はキリスト教の教理にのみ觸れているのに對して、『天主實義』や『眞傳實錄』では哲學的な議論が行われていることから、リッチとコボのあいだには類似性があると述べている¹¹⁾。しかし、兩氏の

議論の主眼は、ヨーロッパの哲學、宗教、科學知識を初めて漢譯して紹介したのはリッチだという通説に對して、實際はそれ以前にコボが存在していたという點を強調することに置かれている。また兩氏の議論においては、天文学の知識が紹介される第四章が主要な分析對象であつた。いずれも『天主實義』と『眞傳實錄』のカトリック教理書としての内容に即して、兩者の異同について嚴密に考察するには至つていない。本章では、中國古典からの借用、中國思想との融合の試み、「デウス」の譯語の選擇という三つの側面における具體例の分析によつて、兩書の内容を検討しつつ、兩書の類似點および相違點を再検討したい。

第一節 中國古典からの借用

リッチの『天主實義』は、中國人士大夫との實際の對話を踏まえて、中國人の關心や意識に即して書かれた、眞に中國人向けのカトリック教理書として評價されている。リッチはその目的を達成するため、一つの手段として、中國の古典、とりわけ經書に記された言葉を引用して論證を行つた。これは、中國人の思想と言語に即してカトリック信仰を説明しようとしたリッチの基本的姿勢を示している。リッチは「この國の古い書物を讀んだ折に書き留めておいた多くの權威ある言説をつかつて證明した」こと¹²⁾で、「この著作は大きな權威と信用を獲得した」と説明している。『天主實義』においては、『易經』、『詩經』、『春秋』、『春秋左氏傳』、『書經』、『大學』、『太極圖說』、『中庸』、『禮記』、『論語』の書名を明記した引用が確認できる¹³⁾。一方、前章でも觸れたように、コボも『眞傳實錄』において様々な中國書から表現を借用している。第一章だけでも『中庸』、『史記』、

『書經』、『孟子』、『論語』からの借用が見られる。²⁰例えば人類が動物より優れており、生得の知性によって形や色や聲のない至高の理（神の實在）を理解できると論じる際に、コボは下記の傍線部分のごとく、『孟子』の言葉を借り知性を「良貴」に當てはめた。²¹

殊不知惟我人類、付生天主、所以異於禽獸者幾希。但人貴而物賤者、何以貴耶。人之所貴、以其有良貴也。良貴者非他也、即知能之良是已（六丁ウ）。

『眞傳實錄』は四書、特に『中庸』、『孟子』の朱熹編集本を使用しており、とりわけ「中庸章句序」から表現を多く借用している。第一章に見られる朱熹序文の表現を借用した箇所を考察してみたい。

例えば、『眞傳實錄』の第一章の冒頭部では、以下の記述がある。
予慨當世之人惑於異端、不聞正道、不遵正教。其習俗所高尚者雜於妖邪之說、虛無寂滅之教。是以淫於佛老者有之、溺於鬼魅者有之、難以盡紀也。不一其道、不一其教。各徇偏見、洋溢四海。其故何哉。亦以道教日晦、不明於上、致蔽錮日深、不行於下耳。其於一位天主爲性道之宗、爲中正之教。掌握乾坤、化生民物、至尊至大、乃吾人之所當顧諟而不可須臾離者（二丁、オウウ）。

傍線部の「中庸章句序」がふまえた原文は「去聖遠而異端起矣、……而異端之說日新月盛、……而淫於老佛者亦有之」である。朱熹の序文に言う「異端」とは、時代が下るに伴って、古代の聖人以來傳えられてきた「道統」から離れていくことを指している。それに對し、『眞傳實錄』の「異端」とは、キリスト教の神の教えという「正道」、「正教」に反するものごとである。なお、「不可須臾離者」は『中庸章句』の第一章にもとづく表現（道也者、不可須臾離也、可離非道也。）である。

また、第一章の末尾において、コボは『眞傳實錄』の主旨を「無極は天・地・人・物を統括・主宰する者である」といった眞の傳えを辯説する（辯説無極眞傳爲天地人物之綱維主宰者）とまとめていた。その上で、「賢智の人であれば、（中略）天庭の上に居り、天主の位に臨み、天地萬物を生み出す神がいると深く究めるのである」と述べている。²²

どうしてそのように究めることができるのか、あるいはどのように究めるのか。この點については「擇善固執、道心爲主、欲心退聽」との表現が用いられている。「道心」は「中庸章句序」に詳しく説明されており、宋學における重要な概念である。これにあたる「中庸章句序」の原文は、朱子學では人間全てにあてはまる行動規範「十六字心法」であり、『書經』「大禹謨」を出典とする「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」である。朱子學の文脈では「人心」と「道心」を「人欲」と「天理」に對應させるのに對し、『眞傳實錄』においては「人心」を「欲心」に書き換え、「道心」をそのまま借用している。原文の文脈における絶對善であり、形而上の「天理」の意味的な内實を、天地萬物を生み出す、無形のキリスト教の神に變容させているのである。²³

コボが、宋學において重要な「道統」や「道心」といった概念をキリスト教の教理説明に借用していることが、以上の考察から明らかである。『眞傳實錄』では、キリスト教の神の信仰を「正道」、「正教」とし、それに對し佛敎や道敎を「正道」に反するもの、異端だとする。こうした借用によって、キリスト教の信仰が儒敎の「道統」に重ね合わされ、そして「道心」もまたキリスト教の信仰心に重ね合わされていくのである。

このような借用を可能にした前提として、當時マニラにいたコボは

どのような中國書を参照したのか、またどのような書物入手することが可能であったのか検討する必要がある。まず言及すべきは明代成立の善書『明心寶鑑』である。コボはこの書物をスペイン語に翻譯したことがあり、『眞傳實錄』執筆の際も『明心寶鑑』を参照した可能性が浮上する。しかしながら『眞傳實錄』の第一章から第三章には、『明心寶鑑』の書名とともに、批判対象として「則天真非高遠也、都嘗在人心方寸中矣」（天理（命）篇第二）との一文が引かれている。そのほか、第一章中の「自暴者不可與有言、自棄者不可與有爲」という一文も『明心寶鑑』に確認できる（交友篇第十九）。ただし、この表現の本来の出所は『孟子』（離婁章句上）である。上記の部分で分析したように『眞傳實錄』は『四書集注』から表現を多く借用しているため、直接『孟子』から持つてきた可能性もある。全體としてみれば、『明心寶鑑』は『眞傳實錄』の引用元としてはさほど目立たないと言わざるをえない。

一方、コボの書簡の中には、彼が見た本や讀んだ本、あるいは翻譯に取り掛かっている本についての記述が見られる。特に詳しく説明されているのは、演劇 (comedias) と土地案内記 (Itinerario de su tierra) に關する書物である。演劇に關しては、とりわけ『荆釵記』や『白兔記』、『拜月亭』とともに四大南戲とされる、元代の戯曲『殺狗記』が詳しく紹介されている。書籍史研究者のチアー (Lucille Chia) による、マニラ地區における中國書の流通に關する研究では、マニラで演劇が盛んに行われたことと、これと關連がある書物は中國の南洋貿易ルートを有する福建で出版されていたことから、演劇（臺本）や劇曲、流行歌の歌集のような書物が流通していた可能性があることが指摘されている。土地案内記に關する書物は全國地誌のことで

あろう。コボは調査した何冊かの中國の書物について記し、また、中國人の協力者たち（原文では鄰人たち）の助けを得て、翻譯に取り掛かっていると述べている。その他、ヨーロッパにおける解剖學書のように圖を載せている醫學書、曆に關する書、王朝交替に關する書籍についても言及している。

残念なことに、この唯一現存する書簡（二五八九年頃に書かれたと推定される）には、『四書』のような古典への言及がない。前述の分析に明らかかなように、『眞傳實錄』の執筆時には、朱熹の『四書集注』がコボの手元にあつたのであろう。しかし、コボ自身が、借用した表現に關連する多くの中國古典を讀んだ上で、その中から意識的に取捨選擇して、自分の文章に組み込んだのだろうか。『眞傳實錄』では直接言及されていないが、本書の作成には在マニラの華人の助手が關わつたものと推測される。「四書」からの表現借用が極めて多いことは、コボの共著者である華人が、福建などの地域で科擧教育を受けた経験があることによると考えられる。借用が見られる箇所は、あるいは協力者が推敲の段階で入れた可能性も考えられる。

第二節 融合の試み

續いて本節では、中國の宗教、特に儒教に對する態度から、『天主實義』と『眞傳實錄』の關連性を検討することにした。リッチは『天主實義』では合儒的な立場をとり、儒釋道の三教に對して、以下のような總括的なコメントを述べている。

〔佛・道の〕二教が〔萬物の根源を〕無と空とか説いているのは、天主（の教え）の道理からすれば、非常に誤つたものです。それらを尊重すべきでないことは明白です。儒教で〔萬物の根源を實〕有

と誠〔實〕とか説いている（という）のは、十分にその説を聞いてわけてはありませんが、「天主の教えに」近いのではないでしょうか（上巻「二十丁オウ」）。

また、後述する「天主即上帝」説を掲げること、古代儒家がキリスト教の信仰と類似性を有すると主張している。

一方、コボは前述の書簡で中國人が豊かな知識や文化を有すると指摘しており、「その道徳哲學 (filosofia moral) は科學ではないが、奥深いものである」と述べ、「奥深い」と評している。これは儒教を念頭に置いており、リッチのように儒教に對して期待していたことがうかがえる。その點コボも、キリスト教信仰はやはり中國の古來の教えとは矛盾せず、むしろ融和可能なものと見ていたと推測される。

『眞傳實錄』の冒頭では「このことを知るならば天主は一つの根本の理を付與しているのである。性も同じ、道も同じ、教えも同じなのである。それなのにどうしてわざわざ違いを示すのだろうか」（章之首、一丁オウ）と、述べられている。『眞傳實錄』において「道」と「教」はほぼ同義語として使われており、「正道」や「聖道」、「正教」、「中正之教」などの儒家に特徴的な言葉を用いて神に對する信仰を表している。また、「性道」という語は、神が人間に賦與した靈妙なる性質、または神が有する靈妙なる性質を指している。従つて、この冒頭の一文は、神によつて（我々ヨーロッパ人にも中國人にも）同様に靈妙なる性質（知性、靈魂とも讀み替えられる）が付與されるため、それについての教え（信仰）もまた同じはずである、と讀むことも可能である。これによつて、中國の中心思想はキリスト教の信仰と矛盾しないと主張され、融合的な姿勢が見て取れる。

コボはまた、世の中に唯一の「理」・「教」が存在し、彼がいう

「理」・「教」こそが眞正であると強調している。ただし他方で、その教えは、中國の教えとは言葉の表現こそ違ふが、意味は類似し、合わせて一つの「理」・「教」と見なすことができることも主張されている。

僧がいう。天下の理は一つであつて、二つの理はない。正しい理は一つの教であつて、二つの教えはない。理において當たつてゐるのならば、教えにおいて正しいのならば、夷狄のものであつても中國のものとし、理の正しさを信じるのならば、それに従つて厭わない。理において誤つてゐるのならば、教えにおいて正しくないのならば、中國のものであつても夷狄のものとし、理が正しくないために信じないのならば、それに背いても、過ちとは思わない。（中略）今、中國と夷狄の天下は、行動する際の倫理は同じであり、書く際も同文であり、言葉が違つてゐるとはいつても、その意味は類似している。つまり細目は異なつていても、大本の綱領は一つなのである。中國の人である者は、もともと中國の教えを尊信しており、そしてこの理と同じものを求める。夷狄の人である者も、また中國の教えに信從し、そしてこの理に惑うことがないように求める。この理、この教えは、蠻人の邦でも行われるのである。中國で行われるなら、中華と夷狄を合わせて一つの理となり、中華と夷狄を通じて一つの教えとなり、またおなじく天が覆う場所であり、地が載せる場所なのだから、すべて生命を有する者は、この義理の正しさを同じくしないものはないのだ。私はあえて言おう、『聖人が復活したとしても、私の言葉を變えないだろう』（章之首、十丁オウ十一丁オウ）。

ここで僧のいう「理」・「教」は、中國の儒者たちが追求するいわゆる「聖賢の正しい道」だとも理解できる。「私は正しい教えのほかに

別に一つの教えを作つたのではなく、これこそが聖人や賢人の正しい道であり、後世の人の爲の正しい教えなのである」(章之首、五丁ウ、六丁オ)⁽³⁵⁾。つまり儒教にキリスト教義との共通要素があると評したうえで、儒教に裏付け・下支えの役割を期待し活用を圖つたのである。

以上の分析を通じて、『眞傳實録』におけるコボの儒教への態度の一端を窺うことができた。本論の前節に觸れたように、コボは「老佛」を異端としたのとは對蹠的に、宋學の概念を多用していた。このことから、やはり儒教と對應させてキリスト教義の正統性を説明しようとしていた。ただし『眞傳實録』では、その對應させる對象としての儒教に關しては正面から議論することはなかつた。そのため彼の立場は時に搖れているように見える。

第三節 「アウス」の譯語の選擇

リッチが『天主實義』において、「天主」はすなわち中國の經書中の「上帝」であるとして、いわゆる「天主即上帝」説を掲げたことは、周知の通りである。

我々の天主は、(中國)古代の經書で上帝と呼ばれているものです。『中庸』では、「郊社の祭禮は上帝に仕えるためのものである」という孔子の言葉を引用しており、朱子の注釋には「后土に仕えると言っていないのは、文章を省略したものだ」とあります。「しかし」よく考えてみますに、孔子は「仕えるべきものは」一つであつて二つではないということを明らかにしたのであつて、文章を省略したというものではありません。(中略)「以上のように」古代の書物をあれこれみますと、上帝と天主とは名稱が異なるだけだということが分かります(上卷二十丁オウウ)⁽³⁴⁾。

「天主」は言うまでもなく、ルツジエリが『天主實録』で初めて使用した譯語であり、現在、中國語圏のカトリック教會においても神を指す用語として定着している。當時、神(Deus)というのは中國の人々にとつて新しい概念であつたため、彼らにとつてより馴染みのある漢語の語彙を模索する過程で、その概念を解釋する必要が生じたのである。⁽³⁵⁾

コボもルツジエリの『天主實録』を讀むことでその影響を受けたことは、第二章で明らかにした。『眞傳實録』でもルツジエリの譯語を繼承して主に「天主」が用いられているが、リッチと同様、コボも中國傳統の文脈において「天主」に相當する概念を探し出そうとしていた。

我々佛郎機フランキ(ヨーロッパ人)は、同じ音で呼んでおります。「寮氏」と呼んでいる人もおり、「禮乎氏」と呼んでいる人もおり、また「遙目」と呼んでいる人もいます。「神は」このような名前でも世に稱えられています。呼び方がそれぞれ違いますが、私から見ますと、その道理にはまったく異なることはありません。それは、中國で「無極にして太極」と稱されているものです(二十二丁オウウ)⁽³⁶⁾。

ここにおいて、コボはまずヨーロッパ人が「寮氏」(Dios)、「禮乎氏」(Deus)、「遙目」(Teova)とそれぞれ異なる言葉で天主を讚えていることを指摘し、その言葉(の發音)は違つても内實は同じであると述べる。その道理は「大明國」においても同様で、「ヨーロッパのいうデウスは」すなわち「無極にして太極」という。本書の題名からも分かるように、『眞傳實録』では「無極」が「天主」の同義語ないし「天主」の備える「無極なる」形而上性を表す言葉として使われている。

「無極」や「太極」といった概念は、北宋の周敦頤による『太極圖説』から借りてきたものである。『眞傳實録』の第二章には下記のよう

に直接『太極圖説』の表現を借用する記述が見られる。非常に賢明で、道理の分かる人であれば、一人の無極が〔萬物〕を生み出す功用について大變よく分かります。動いて陽を生じ、そして天が分けられています。靜にして陰を生じ、そして地が分けられています（二十二丁オウ）⁽³⁷⁾。

「無極」はもともと『老子』に見える語彙であるが、周敦頤が『易經』の「太極―兩儀―四象―八卦」の生成論および五行と組み合わせ「太極圖」と『太極圖説』を作成し、「無極にして太極」として、太極の上に冠した。太極の上にさらに無限定な根源者を指定したことで、太極の性質を無極と形容したものであると理解されうる。『眞傳實録』ではおそらく生成論に基いて宋學における宇宙生成の根本とされる無極が神格化され（二位）との量詞も冠される）、キリスト教における天地創造の人格神に読み換えられているのである。

『眞傳實録』では、さらに正面から「太極」や「無極」を解釋する箇所が見られる。「太極の理とは何と云うものでしょうか」との發問に對して、コボは以下のように答えている。

世の中のものに關しては、形のあるものが存在しえ、滅ぼすことも可能です。榮えることも、退廢することも可能です。盛んになる時もあり、衰える時もあります。始まりがあり、終わりもあります。なぜ綿々と、少しも中斷することがなく、止まることなく、長く無限に存在することができるのでしょうか。無限でなければ、無極でなければ、どうして尊大なものだと思われるのでしょうか。（二十丁オウ）⁽³⁸⁾

コボはここで、とりわけ天主（無極）の無限・無窮たる性質に着目している。上記の引用箇所は、コボが無極の概念を天主に當てはめた理由を物語っている。キリスト教における神は空間や時間によつて拘束されず、全てがあらゆる時にあらゆる場所にあるような實在である。ちなみに否定神學では、超越的な神の特性を、否定的な陳述によつて説明しようとする。リッチが「上帝」を取り上げたのは、創造者・主宰者への崇敬（信仰）心を喚起するためであったことが指摘されている⁽³⁹⁾。これに對して、コボは生成論および神の無限・無窮の性質を重視する視點から「無極」という概念を中國哲學のうちに見出したと言えよう。

以上、三つの側面について、『天主實録』と『眞傳實録』の類似點を、實例を通じて分析した。兩書とも東西の學者同士による對話體を取っている點に加え、中國書を引用（あるいは中の表現を借用）して融会的姿勢を示しており、また中國思想の概念を積極的に取り入れてキリスト教の信仰を語る點においても、類似性が指摘できる。しかし、内容そのものに踏み込んでみると、具體的なアプローチは、兩書のあいだでやはり異なると言わざるをえない。『眞傳實録』では宋學の概念を多用し、古代儒家と宋明理學に對して明確な區分が見られない。一方、『天主實録』においては、「太極」等の宋學の概念はむしろ批判對象として登場する場合が多い⁽⁴⁰⁾。また、『眞傳實録』では「大明學者」からの質問は比較的簡略で、「僧師」が答えを述べた後、さらなる議論は展開されていない。同時に、議論において宋明理學の概念を使用する際に、元來の意味を巡る分析が行われず、表現のみを用いて表面的にキリスト教の信仰の枠組みに組み込むに留まっている。

最後に、本稿で直接的な分析に及んでない第四章以降について付言し

ておきたい。前述のごとく、この部分は先行研究では科學に關する内容とされておき、それによつて、科學知識をアジアにもたらし、科學布教を掲げた先驅としてコボを位置付ようとする。しかし、このような指摘にはリッチをそのままコボに投影する傾向が見て取れる。歴史記録によると、コボはあらゆる方法を利用して現地の人々をキリスト教の信仰へ導こうとしており、天文學（原文では *astrologia*、占星術とも譯される）もその中の一部であつた。⁽⁴¹⁾しかし、コボとリッチを取り巻く社會環境は全く異なつており、マニラにいる華人について、コボは、主に農民や漁師、職人であると記している。⁽⁴²⁾リッチの哲學布教（科學布教）の發想は、彼が持つている西洋の器物や地圖に關心を示した中國人士大夫に由來すると考えられるのに對して、マニラにいるコボにこのような經驗はない。さらに、コボの『眞傳實錄』は、十六世紀スペインの修德思想家・說教師であるルイス・デ・グラナダ（Luis de Granada）の『使徒信條入門』（*Simbolo de la fe*）の第一部に基づくと言われており、第四章以降の構造や多くの内容も基本的に原書に對應する。⁽⁴³⁾なお、同様に『使徒信條入門』第一冊に基づく日本キリシタン版の『ひですの經』（二六一一）や『眞傳實錄』の後にマニラで出版される『格物窮理便覽』（二六〇七）が存在しており、これらの著作と比較することで、コボがどれほど科學の要素を取り入れたかが一層明らかになるだろう。この點の解明は今後の課題としたい。

なお『眞傳實錄』と『天主實義』との影響關係について、先行研究では否定的な意見が強い。ビラロエルは『眞傳實錄』は『天主實義』に影響を及ぼしておらず、兩書は完全に獨立した書籍であると主張している。⁽⁴⁴⁾メイナールは、『眞傳實錄』は中國の外で出版されていたため、中國思想への影響が限られていたと述べ、實質的に『天主實

義』との關連性を否定している。⁽⁴⁵⁾ただし本論で分析した通り、直接的な影響關係をテキスト上に見出すことはいまだ難しい一方、兩書のあいだには様々な興味深い類似性、あるいは儒教重視という點においてコボのリッチに對する先行性が存在している。リッチがコボの著作を讀んでいたかという究極的な問題については、今後さらなる史料發掘に努めたい。

終わりに

本論文では、フィリピン・マニラで活動したドミニコ會士コボによつて作成されたカトリック教理書である『眞傳實錄』を對象に、従來比較的研究の少ない、キリスト教の信仰を主な内容とする前三章を中心に考察した。とりわけ性格の近い同時代の教理書である、ルッジェーリの『天主實錄』やリッチの『天主實義』との異同を分析すること、『眞傳實錄』の特徴をより明らかにした。

コボがルッジェーリの影響を受けたことは具體的な内容から確認でき、先行研究によつて指摘された用語面の影響のほか、内容面の借用も多く見られることが明らかになつた。一方、『眞傳實錄』の中國古典にある表現を多く借用し、キリスト教の教義に關する議論に組み込む點は、リッチの『天主實義』と類似、あるいはむしろ先行していた。また、中國思想がキリスト教の教義に反さないとする融合的な姿勢は、リッチとコボともに通じている。しかし、コボは「天主」等の概念を説明する際に「無極」等の當代中國知識人の共通認識たる宋學の最重要概念を用いており、リッチの古典重視のアプローチとは明らかに異なつていた。

このように『眞傳實録』を、出版時期を同じくする『天主實録』と『天主實義』との間に位置づけて考察することで、それぞれにおけるキリスト教と中國思想文化との出會う場の特徴が一層究明できた。出版時期が中間的な位置にある『眞傳實録』は、中國思想への理解およびそれと對話する面から見ても、『天主實録』から『天主實義』へと發展していくなかでの中途段階の試みであったと言えよう。なお、『眞傳實録』はマニラで生まれたもので、コボが取り巻く社會環境はルッジェーリヤリッチと全く異なる。本書の編纂目的および將來の大陸布教との關係を究明するために、コボがいた當時のマニラの華人社會、コボと接觸のある華人についてさらに考察する必要がある。今後の課題としたい。

付記・謝辭：本稿は日本中國學會第七十回大會（二〇一八年十月七日、東京大學駒場キャンパス）において口頭発表したものを、大幅に加筆修正したものである。発表の際に司會を擔當して頂いた愛知大學經濟學部教授葛谷登先生に感謝を申し上げたい。

注

- (1) 底本は、スペイン國立圖書館に所蔵されている原本の畫像を使用した。請求番號はR/33396で、畫像は同圖書館のデジタル資料を公開するサイトから閲覧することができ、<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000165702&page=1>（最終アクセス二〇一九年五月十九日）。
- (2) マテオ・リッチ著『天主實義』（柴田篤譯、平凡社、二〇〇四年）等、柴田篤の一連の著作によってその思想的價値が明らかになっている。
- (3) 最新の研究成果に、石井道子、永富青地『新編天主實録』譯注（一）

マニラ刊行『無極天主正教眞傳實録』（二五九三）の研究

（『人文社會科學研究』（早稻田大學創造理工學部社會文化領域人文社會科學研究會 第五七號、二〇一七年）同、『新編天主實録』譯注（二）』（『人文社會科學研究』（早稻田大學創造理工學部社會文化領域人文社會科學研究會）第五八號、二〇一八年）がある。

(4) Chia, Lucille, “Chinese Books and Printing in the Early Spanish Philippines.” *Chinese Circulations: Capital, Commodities, and Networks in Southeast Asia*. Eds. Eric Tagliacozzo and Wen-Chin Chang. Duke University Press, Durham and London, 2011. 259-82.

(5) Cervera Jiménez, José Antonio. “Spanish Friars in the Far East: Fray Juan Cobo and His book *Shi Lu*.” *Historia Scientiarum* Vol. 7-3 (1998): 181-98. Id. “The *Shilu* by Juan Cobo, O.P. (1593): a paradigm of scientific and philosophical exchange between East and West.” Fabio D’Angelo, ed. *The scientific dialogue linking America, Asia and Europe between the 12th and the 20th Century: Theories and techniques travelling in space and time*. Associazione culturale Viaggiatori, Naples, 2018. 2-28. Liu, Dun. “Western Knowledge of Geography reflected in Juan Cobo’s *Shilu* (1593).” Luis Saraiya ed. *History of Mathematical Sciences: Portugal and East Asia II*. World Scientific Pub Co Inc, Singapore, 2004. 45-57.

(6) Cobo, Juan. O.P. *Plen Cheng-chiao Chen-ch’uan Shi-lu/Apologia de la Verdadera Religion/Testimony of the True Religion*. Fidel Villarroel, O.P. ed. University of Santo Tomas Press, Manila, 1986. フォックスリ版はかいてて記の著作にも収録されている。Sanz, Carlos. *Primitivas Relaciones de España con Asia y Oceanía*. Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1958. 『眞傳實録』を取り上げる研究は他にも多数ある。初期では、文献紹介のタイプが多い。

- Pelliot, Paul. "Notes sur quelques livres ou documents chinois conservés en Espagne." *Toung Pao*, 29 (1929): 43-50. Loon, Peter van Der. "The Manila Incunabula and Early Hokkien Studies." *Asia Major. A British Journal of Far Eastern Studies*, 12 (1966): 1-42 & 13 (1967): 95-186. Chan, Albert. "A Note on the *Shih-tu* of Juan Cobo." *Philippines Studies*, 37.4(1989): 479-87. 方豪「呂宋明刻『無極天主正教眞傳實錄』之研究」(『方豪六十至六十四自選待定稿』、『臺灣學生書局』一九七四年)。近年では、内容を詳しく分析する研究も現わつた。Roman, Miguel San. "Bian Zhengqiao Zhenchuan Shilu (Testimony of the True Religion): A Catechetical Book of the 16th Century." *History of Catechesis in China*. Staf Vloeberghs ed. Ferdinand Verbiest Institute, Leuven, Belgium, 2008. 17-36. 潘貝頤「高母羨『辯正教眞傳』初歩詮釋」(王曉朝、楊熙楠主編『信仰與社會』、廣西師範大學出版社、二〇〇六年) 一五三〜一七三頁。Cervera, José Antonio. *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*. Plaza y Valdes Editores, 2013. pp. 335-482.
- (7) 呂宋總督より豊臣秀吉への答書。「托重僧師羨高茂狀寫」(『古文書集』、天理圖書館善本叢書、天理大學出版部、一九八六年) 二九九〜三〇〇頁。なお、本書簡の翻刻及びそれと関連ある文書は下記の研究に詳しい。村上直次郎「呂宋の入貢を促したる秀吉の書翰について」(『史學雜誌』第三六卷第五號、一九二五年) 三九一〜三九四頁。
- (8) 前掲 Villarroel, p. 75.
- (9) 同 Villarroel, p. 75.
- (10) 前掲 Villarroel, p. 73.
- (11) 利瑪竇著『天主實義今注』(梅謙立注、譚杰校勘、商務印書館、二〇一四年) 二三三頁。
- (12) ヲラロエルは早くもこの手紙から兩者の關係性に注目したが、語彙レベルの検討のみにもてきルツシェーリの『天主實錄』から影響を受けつつ、と主張している。前掲 Villarroel, p. 73.
- (13) Cervera, José Antonio. *Cartas del Parán: Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*. Palabra de Clío, Colonia Florida, 2015. pp. 91-2. なお、この書簡の初出は Remesal, Antonio de. *Historia de la Provincia de S. Vicente de Chigapa y Guatemala de la Orden de Ntro. Glorioso Padre Sancto Domingo*. Madrid, 1619. であり、前掲 Sanz, 1958 に収録。また、中國語抄譯もある。蔣薇「活躍於東亞各國之間的道明會傳教士：高母羨」(張西平、羅瑩主編『東亞與歐洲文化的早期相遇：東西文化交流史論』、華東師範大學出版社、二〇一二年)。
- (14) 前掲 Villarroel, p. 74.
- (15) この部分の解釋は島田虔次『大學・中庸』(朝日新聞社、一九六七年) 三三四〜三三六頁、金谷治譯注『大學・中庸』(岩波書店、一九九八) 二二三頁を参照した。
- (16) 前掲 Liu (2004)。
- (17) 前掲 Cervera (1998), p. 187. 『天主實義』と『眞傳實錄』の類似点として、セルベラはこのほか、中國の知識人と西洋の知識人との對話の形式(同、p. 187)、知識人を対象とし、啓示のかわりに理性に基づいてキリストの教義を説明していること(前掲 Cervera (2013)、p. 429)を挙げている。
- (18) マテオ・リッチ著『中國キリスト教布教史・二』(川名公平等譯、岩波書店、一九八三年) 十九頁。
- (19) 柴田篤『天主實義』とその思想的影響に関する研究(科學研究費補

助金研究成果報告書、二〇〇六年三月）附録(2)。

- (20) 『中庸』（一丁オ、五丁オ、十一丁ウ）、『史記』（二丁オ、二丁ウ、四丁ウ）、『書經』（四丁ウ）、『孟子』（六丁ウ、八丁オ、八丁ウ）、『論語』（十丁ウ）。
- (21) 「良貴」すなわち「知能之良」は、ここでは「知性」のこと。人が鳥や獸と異なる最大の理由とされるこの概念に關しては、『天主實義』では「靈才」が使用される。『天主實錄』には該當する語が見当たらない。
- (22) 彼賢智之人、擇善固執、道心爲主、欲心退聽。顧誕明命、仰觀俯察。深究有居天廷之上、臨天主之位、妙化生天地萬物之神。
- (23) 「十六字心法」については、小島毅『儒教の歴史』（山川出版社、二〇一七年）一三六～一三七頁を參考にした。
- (24) スペイン國立圖書館 Ms.60407 フアクシミリ及びスペイン語翻刻は下記の研究を參照された。Cobo, Juan. *Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón*. Carlos Sanz, ed. Liberia General, 1959. 堀池信夫『中國哲學とヨーロッパの哲學者(上)』（明治書院、一九九六）十四～十八頁。
- (25) 全くの同文は確認できず、該當するはおそらく「康節邵先生曰：天聽寂無音、蒼蒼何處尋、非高亦非遠、都只在人心。」の部分である。筑波大學圖書館藏『新刊大字明心寶鑑』（一四四四年、請求番號ロ八〇―一一九）の電子資料を參照。
- (26) コボは書簡において題目を明記せず、あらすじのみを説明している。なお、前掲蔣薇の研究によつて『殺狗記』であると明らかにされている。
- (27) 前掲 Chia (2011), pp. 269-70.
- (28) 前掲 Cervera (2015), pp. 94-6.
- (29) 二氏之謂、曰無曰空、於天主理大相刺謬、其不可崇尚、明矣。夫儒之謂、曰有曰誠、雖未盡聞其釋、固庶幾乎。譯は柴田篤による。前掲リツ
- チ・柴田、四六～四七頁。
- (30) 前掲 Cervera (2015), p. 94.
- (31) 知此則天主付與一本之理。性同也、道同也、教亦同也。何以差殊觀乎。僧謂之曰、天下一理、無二理也。正理一教、無二教也。使於理當耶、於教正耶、雖夷狄而中國之、信以理之正也、從之不以爲嫌。使於理否耶、於教非耶、雖中國而夷狄之、不信以理之非正也、違之不以爲過。（中略）今中國夷狄之天下、行同倫、書同文、音語雖殊、意旨相類。節目雖異、綱領則一。爲中國人者、固尊信中國之教、以求此理之同然。爲夷狄人者、亦信從中國之教、以求此理之不惑。此理此教、雖蠻貊之邦行矣。中國行乎哉、合華夷爲一理、通華夷爲一教、亦以天之所覆、地之所載、凡有血氣者、莫不同此義理之正也。予敢曰、聖人復起、不易吾言矣。
- (32) 僧非別爲一教、乃聖賢之正道也、爲後人之正教也。何以予教爲虛妄云。
- (33) 吾天主、乃古經書所稱上帝也。『中庸』引孔子曰、郊社之禮、以事上帝也。朱注曰、不言后土者、省文也。竊意仲尼明一之以不可爲二、何獨省文乎。（中略）歷觀古書、而知上帝與天主、特異以名也。譯は柴田篤による。前掲リツチ・柴田、六一頁。
- (34) Kim, Sangkeun. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's «Shangti» in Late Ming China, 1583-1644*. Peter Lang Inc, New York, 2005. p. 143.
- (35) 是以佛郎稱者、同聲稱之。一則曰察氏、一則曰禮乎氏、一則曰遙目、稱揚於世。雖異其名也、着明於予、實不異其理也。即大明國所稱述之名、曰無極而太極者。其兼形體理氣象數之始乎、非止蕩蕩蒼蒼之謂也。
- (36) 大賢明道之人知一位無極化生之功。動而生陽、而天始分。（中略）靜而生陰、而地始分。この記述は『太極圖說』冒頭の「自無極而爲太極、太極動而生陽、動極而靜、靜而生陰」を想起させる。
- (37)

- (38) 或問、太極之理何謂乎。(中略)吾以理徵之。天下物之有形物、可存可亡、可興可廢。有時而盛者、亦有時而衰。有時而始者、亦有時而終。安能綿綿延延、無少間斷乎、無少停息乎、爲悠久無疆者乎。不能無疆、則不能無極矣。不能無極、則豈能推之爲尊大乎。
- (39) 前掲柴田(二〇〇六)、十三頁。
- (40) しかし、朱子學を全面的に否定しているわけではない。前掲柴田(二〇〇六)十三頁。柴田篤「天主教と朱子學——「天主實義」第二篇を中心に」(哲學年報五二、一九九三年)一二五〜一四四頁。
- (41) Aduarte, Diego. *Historia de la provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philipinas, Japon y China* (1640). Madrid, CSIC, 1962. p. 219.
- (42) 前掲 Cervera (2015), p. 94.
- (43) 前掲 Cervera (2013), p. 426-27.
- (44) 折井善果『キリシタン文學における日歐文化比較—ルイス・デ・グラナダと日本』(教文館、二〇一〇年)五八〜六一頁。前掲 Loom (1966), p. 33.
- (45) 前掲 Villarroel, p. 74.
- (46) 前掲利瑪竇、梅謙立等、二三〜二四頁。