

# 明末天主教における「靈」と「理」に関する一考察

播 本 崇 史

## 一、はじめに

明末天主教の一大特徴は、宣教師自身が漢語を用いていたことにある。無論、天主教説として用いられた漢語であり、そもそもの思考言語を異にしていればこそ、その全てを中国における概念と同一視することはできない。しかしながら全く異質なものとして切り離すことも、またできないであろう。同じ語を用いている以上、そこには同様の理解があつたものと考えられるからである。

明末天主教文献では、特に宋明哲学における諸概念が用いられているが、その漢語概念の活用において、天主教説として如何なる思想世界が展開されていたのであるうか。本稿では、「格物窮理」論の根幹であり、来華天主教説において重要な意味を有する「靈」と「理」を中心に若干の考察を試みたい。

## 二、天主の才としての「靈」

天主教説における「靈」概念は、「靈魂」という語が象徴するように、その人間観を特徴付けるものである。<sup>二</sup> 天主教においては、人は自らの内にはたらく靈性を通し、唯一絶対の主宰者の存在を感知することができる<sup>三</sup>とされる。「靈」を基準とする天主と人との関わりは、『天主実義』の次の叙述からもうかがい知ることができる。

天主の才〔持ち前の素質〕は、「最も靈なるもの」であり、その神格はこの上ない仁であり、人々を養い育て天地万物に及んでいます。(天主が自らの)被造物を治まらない災難のある場所に放置したままでいられるでしょうか。

天主之才最靈、其心至仁、亭育人群以迨天地萬物。豈忍置之於不治不祥者乎哉。(『天主実義』第八篇)<sup>三</sup>

これによれば、天主の素質こそが、「最も靈なるもの」である。この「靈」なる素質が興味深く思われるのは、『天主実義』の首篇において、人もこの「靈」なる素質を有しているとあるからである。

そもそも人が鳥獸と異なる最大の要因は、人が靈才〔靈なる持ち前の素質〕を持ちあわせていることです。靈才は、是非真偽を弁別することができますが、「理」のないものでは欺くことが難しいものです。

凡人之所以異於禽獸、無大乎靈才也。靈才者能辯是非別真偽、而難欺之以理之所無。(『天主実義』首篇)<sup>四</sup>

『天主実義』の構成は、人の「靈才」が首篇において説かれ、そのはたらきの説明をしていくなかで、遂に、八篇

において、天主が「最靈」であることの理解へと至る、というようなものでも言えよう。

ところで、ここにある「理」のないもの」とはいつたどのようなことであろうか。道理の通らないもの、不合理なもの、理性によって論証できないもの等等が想定できるであろうが、しかし、そのような想定そのものに、いつたい如何なる理解があると言うのであろうか。<sup>五</sup>

そもそも、天主教では、あらゆる被造物を、自立者（他物を必要とせず、それ自体で成立している物）と依頼者（それ自体で存立せず、自立者に依拠する物）との二種に分類している。

「自立者」は、天地、鬼神、人、鳥獸、草木、金石、四行（火氣水土）等とされ、「依頼者」は、五常（仁義礼智信）、五色（青黄赤白黒）、五音（宮商角徵羽）、五味（辛酸鹹苦甘）、七情（喜怒哀樂愛惡欲）等とされる。そして「理」は、この依頼者に分類されている。<sup>六</sup>

利瑪竇による「物宗類図」<sup>七</sup>には、自立者については、有形の物と無形の物とが示され、有形の物には、「能朽」「不朽」、「純如四行」「雜」等等とあつてより詳細な分類がなされていき、無形の物については、「善如天神属」「悪如魔鬼属」といった二種に分類されている。

また、依頼者については、「三寸丈」といった数や大きさ「幾何」、「君臣父子」といった関係性「相親」、「黑白涼熱」といった性質「何如」、「作る傷つける走る言う」といった行為「作為」、「作られる傷つけられる」といった受動「低受」、「昼夜年世」という時間「何時」、「郷房斥位」といった場所「何所」、「立坐伏倒」といった体勢「作劣」、「袍裾田池」といった穿ち得たもの「穿得」を挙げている。

問題となる「理」は、このような依頼者の類とされ、物の裡にあると理解されている。ここでは、「靈才」「靈」という語に関する理解から、まず確認していくことにしたい。

### 三、「靈才」と「神靈」

「靈才」に関する『天主実義』首篇の先の叙述は、以下のように続いている。

鳥獸という愚かな存在は、知覚や運動についてはほとんど人と同じであつても、先後内外の「理」を明確に把握することができません。このため、鳥獸の心はひたすら飲み食いし、時期がくれば交配し、子孫を繁殖させようとするだけです。人は万類に超越しており、内には「神靈」を稟けて、外には物の「理」を明らかにし、その現象を察知してその根本を知り、そうなっているさまを見て何故そうなっているのかを理解します。だからこそ現世の苦勞をいとわずに、專一に道を修め、死後の永遠の安樂を図ることができるのです。

禽獸之愚、雖有知覺運動差同于人、而不能明達先後内外之理。緣此、其心但圖飲啄與夫得時匹配孳生厥類云耳。人則超拔萬類、内稟神靈、外覩物理、察其末而知其本、視其固然而知其所以然。故能不辭今世之苦勞、以專精修道、圖身後萬世之安樂也。(『天主実義』首篇)<sup>八</sup>

鳥獸は、知覚や運動において、人と同様に行うことができる場合がある。しかし、鳥獸は、物における先後内外の「理」を明確に把握することができないという点で、人と異なり、人よりも劣っているという。

これによれば、内なる「神靈」は、外なる「物理」を把握するはたらきを有する。「先後内外之理」というのも、これに関わり、因果関係の道理や、知覚作用上における対他関係の「理」(しかるべきあり方)<sup>九</sup>を意味している。「靈才」を持たない鳥獸においては、かかる「理」理解が成り立ち得ないと言ふことになる。

人の「靈才」とは、まず鳥獸などには無い、「理」を把握する能力として理解することができる。そして、それを

可能にするのが「神靈」なるはたらきである。

「神」<sup>しん</sup>については、次のような叙述が見られる。「しかし徳と罪とは、いずれも無形の服であり、ただ無形の心、つまり我々が述べている「神」なるもののみがこれを着るのです（但徳與罪、皆無形之服也、而惟無形之心、即吾所謂神者衣之耳）（『天主実義』第七篇）とある。「神」とは、端的に言えば形体に依らずとも作用するはたらきであると言えよう。また、徳や罪は無形の服とされているが、この前段に「謂服、則可著可脱」とあるように、無形の心は善悪の「服」を脱着する当体であり、「神」はいずれかの「服」を着るその心のはたらきとして理解することができる。つまりその「神」なる心のはたらきは、それ自体が徳や罪に染まることのない心の在り方として解することができるであろう。

龍華民の『靈魂道体説』にも、「所謂『神』とは何か。氣質にとらわれず、目に見えて形あるものにもとらわれぬいものであり、その神なる本体はすぐれて靈妙なる活き活きとしたはたらきである（所謂神者何。不着氣質、不着色相、而其本體、神靈生活也）」といった定義がなされている。『天主実義』においても基本的な理解はこれと同様であろうと考えられる。

したがって、「神靈」とは、「靈」の特徴として、「形体にとらわれず活き活きとはたらく」ことを意味するものと考えられる。これは、死後身体を離れても存続するとされる靈魂や、そもそも形体を持たない天主や鬼神にも通じるはたらきであると言える。さらに、それが「靈」なるものであるということからして、その活き活きとした活力とは、徳や罪といった外物における無形の理を把握するといった作用に表出されると言うことができるであろう。

#### 四、「靈」「魂」と「鬼神」

「理」を把握する「靈」「神靈」なる作用を有しているということでは、「靈魂」も「鬼神」も類似していると言える。しかしながら、そのはたらきについて言えば、両者は全く同一のものであるとは言えないようである。これは無論、両者における自立者としてのあり方が、そもそも異なっているからである。

この問題自体は、『天主実義』第四篇「鬼神及び人魂の異論を辯釈して、天下万物は之を一体と謂ふ可からざるを解す」(辯釋鬼神及人魂異論、而解天下萬物不可謂之一體)における主題でもあり、一大問題であった。

そこでここでは、改めて「靈魂」と「鬼神」のあり方の相違を明らかにした上で、そのはたらきの違いに言及したい。靈魂をも含む「魂」と「鬼神」との相異は、端的に言えば、前者は生物の根底にあるものであり、後者は天主が使役するものである。

天主教説における「鬼神」は、「そもそも人は鬼神や諸々の無形の性を明晰に把握することができる(夫人能明達鬼神及諸無形之性)」(『天主実義』第三篇)とあるように、人が明晰に把握しうる対象であるといえる。

ただし「鬼神が物に在ることと、魂神が人に在ることとは、大いに異なる(鬼神在物、與魂神在人、大異焉)」(『天主実義』第四篇)とあるように、「鬼神」は「魂神」と比較され区別される。「魂神」の二字は、『天学初函』中では、この『天主実義』にしか見られない概念であり、具体的には理解し難いが、先の「神」の理解を適応させれば、「魂」の活き活きとしたはたらきを意味する語ということになろう。

またさらに、「魂神」は、『天主実義』第五篇に「人固有二。曰外人、所謂身體也。曰内人、所謂魂神也」<sup>四</sup>とあるように、「身体」と併せ説かれる。これによれば人の外形が「身体」であるのに対し、その内心が「魂神」である。

「靈」が、形体に依存することのないものであつたのに対して、「魂」は、活動する身体を成立せしめる内なる「原理」<sup>一五</sup>であると言える。

「魂」の定義は、『西学凡』の「形を有し活き活きと活動している生物を論ずれば、五支に分かれる（論有形而生活之物、分爲五支）<sup>一六</sup>とある五支のその最初に記されている。すなわち、「その一。まず（五支の）全体における要点を論ずれば、活き活きとした活動の根底にあるもの、所謂「魂」というのがこれである（其一。先総論生活之原、所謂魂者是也）」（『西学凡』<sup>一七</sup>）これによれば、「魂」とは、まさに、人も含めたあらゆる生命活動を存立せしめるもの、と言えよう。「魂」には、「生」「覚」「靈」といった三種の位相があつたが、この「魂」があればこそそれぞれが自立者として存立することができるのである。

そして、三魂の基幹である「魂」は、決して氣質の類ではないため、「神」と結びつくことができると言える。「魂」については、ひとまず、生物としての存在を規定する不偏不党なる魂の純粹で活き活きとしたはたらき、として理解できる。

そうであれば、「魂神」とは、人におけるものなればこそ、理へと通じる人に固有の「靈才」の類と見なしうる。

魂神は人にあり、その内なる本質となつて、人の形体と一体のものともみなされます。だから人はこのはたらきによつて理を論じることができるので、靈才の類に列せられるのです。

魂神在人、爲其内本分、與人形爲一體。故人以是能論理而列於靈才之類。（『天主教義』第四篇）<sup>一九</sup>

一方「鬼神」は、物に在りながらも、その物の内なる本質とはならず、その物とは根本的に異なる存在であるとき

れているようである。ただし、「鬼神」は、物とは異なる存在であるとされるが、物そのものを成り立たせるはたらきを有してもいる。すなわち「物には、霊がないものもあるし、知覚がないものもある。そこで天主は鬼神に引導する役割を果たすように命じて、それぞれに相応しいあり方をとらせる（有物自或無靈、或無知覺、則天主命鬼神引導之、以適其所）」（『天主実義』第四篇<sup>二〇</sup>）のである。

天主教における「鬼神」のはたらきとは、物の根底にはたらいっているものではあるが、物の構成因子ともなる「魂神」のようなものではなく、むしろ意志的に動くことのできない無生物に対し、天主がそれを作用せしめようとする際に使役するものである。「鬼神」は、天主が物を動かそうとする際に使役せられる存在であるという意味では、「天使」の類として理解することができるだろう。

そもそも鬼神は物の本分ではありません。それは形がなく物とは異なるものです。その本来の職務は、ただ、天主の命令によって、造化の事を司っているだけであり、世を取り仕切る専権を一手にぎっているものではありません。

夫鬼神非物之分。乃無形別物之類。其本職惟以天主之命、司造化之事、無柄世之專權。（『天主実義』第四篇<sup>二一</sup>）

このような天主によって使役せられる「鬼神」を、利瑪竇は端的に次のように述べる。

鬼神とは、見透かしているかのように、物の理を徹底し尽くしており、推論を必要としません。人はというと、その前のことによってその後のことを推察して明らかにし、その顕れているものによってその隠れたものを調



べ、そのすでに明白なことによつていまだ明らかになつていないことに及ぼすのです。だから（人類は）理を推論できる者なのです。

鬼神者、徹盡物理如照、如視、不待推論。人也者、以其前推明其後、以其顯驗其隱、以其既曉及其所未曉也。故曰能推論理者。（『天主実義』第七篇）<sup>二二</sup>

この叙述からすれば、人における「魂神」ないし人固有の能力である「靈才」と、物における「鬼神」のはたらきとは、さらに「理」に対する捉え方に大きな相違があつたということが言える。「鬼神」は、直截に「理」を捉え尽くせるが、人は、「理」に対する推論を行うことで、さらに「理」を推し窮めていくのである。

ただし「靈才」による「理」の捉え方は、決して作爲的なものではない。つまり「靈才」は、人の当否の判断主体そのものでありながら、自己の統制下にはなく、むしろ自己の意識は、この「靈才」による真偽是非の判断に従わされる。

このことから、人における「靈」が、天主の恩寵であつたことが思い出される。<sup>二三</sup>そしてその「靈才」の判断において、「真是」と把握せられたところに「理」がある。おそらくここで言われる「推論」そのものは、この「理」即ち「真是」なる把握が成り立つた事態を手がかりとして、なお一層の探求を深めていくことを意味している。

「靈才」が明らかにすることについては、強引に真ではないものに従わせることはできない。およそ「理」が真に是としたものについて、自分が真に是と見なさないことはできない。「理」が虚偽妄誕とすることについて、<sup>二四</sup>虚偽妄誕と見なさないことはできない。「靈才」は人身において、まるで太陽が世界に対し、あらゆる存在を

照らし明らかにしているようなものであり、「靈才」が是とした「理」を捨てて他人が伝える話に従うのは、物を探し求めるのに、日光を遮断して蠟燭の灯火を持つことと変わりありません。

靈才所顯、不能強之以殉夫不真者、凡理所真是、我不能不以為真是。理所偽誕、不能不以為偽誕。斯于人身、猶太陽於世間、普遍光明、捨靈才所是之理而殉他人之所傳、無異乎尋覓物、方遮日光而持燈燭也。(「天主実義」首篇)<sup>二四</sup>

「靈才」がもたらした理解の内に「理」があり、その「理」を基に物に対するさらなる探求がなされる。「靈才」という能力は、太陽があらゆる存在を照らし明らかにしているように、あらゆる存在における「理」を明確に理解するものなのである。「靈才」が見抜き是とした光としての「理」を捨て、他人の言辞に従うことは、物を探し求めるのに、全てを照らし明らかにしている太陽の光を遮断して、一部しか照らし得ない蠟燭の灯火を持つようなものである<sup>二五</sup>。このことからすれば、「靈才」という人に固有の能力とは、あくまでも、「理」という、すべてを遍く照らし尽くす光つまり、あらゆる物を適確に把握できるための手段を、自分のものとして把握する能力である。したがって、人は「靈才」を通して「理」を把握するが、しかし「靈才」と「理」そのものを全く同一のものともみなすことはできないのである。

## 五、「靈才」と「理」

では、「靈才」が把握する「理」とは、一体どのようなものであろうか。

「靈才」は、人に固有の能力であるが、それはあくまでも「理」を論じることのできるものであつて、決して「理」そのものではない。物の裡にある「理」を推論することができるといふことが、人類が人類であることの証であるが、天主教における本性とは、身と「神」とを兼ね、それを可能にする「魂」によつて決定付けられているものである。

この本性のすがたは、身と「神」とを兼ねています。自分が結び集めたものではなく、天主が賦与して、わたしを人間としたのです。その散じ亡ぶぎつかけも、わたしによるのではなく、常に天主によります。天主が、ある年がきたらバラバラになりなさいと命ずれば、ある年でバラバラにな（つて死去す）るのであり、私たちが永久の存在にすることはできないのです。

此本性之體、兼身與神。非我結果、乃天主賦之、以使我為人。其散亡之機、亦非由我、常由天主。天主命其身期年而散、則期年以散、而吾不能永久。（『天主實義』第三篇）

あらゆる生物は、ただ姿形によつて本性が定められるのではなく、ただ魂に應じて定められます。基本となる魂を有して、それから本性となります。この本性を有して、はじめてこの（物が属する）類が定まります。この類に定まつてはじめてこの姿が生じます。だから性の相異は魂の相異に基づき、類の相異は性の相異に基づき、姿の相異は類の相異に基づくのです。鳥獣の姿が人と異なっている以上、類も性も魂も、どれも異ならないということがあるでしょうか。

凡物非徒以肖像定本性、乃惟以魂定之。始有本魂、然後為本性。有此本性、然後定於此類。既定此類、然後生此貌。故性異同、由魂異同焉。類異同、由性異同焉。貌異同、由類異同焉。鳥獸之貌既異乎人、則類性魂豈不皆異乎。（『天主實義』第五篇）<sup>二六</sup>

このようにあらゆる生物は、「魂」によって本性が定まり、本性によって類が定まる。人が人である所以は、「魂」が、他の生物が有することのない「靈才」を有していることにある。

このように、「理」は性そのものであるとは見なされていないのであるが、しかし、人の本性は、「理」を推論することができるものである以上、人の本性がどのようなものであるかを理解するためには、必ず性そのものにおける「理」を把握していなければならないであろう。

宣教師は、天主教における「本性」は、自立者を決定付ける「魂」によって定められ、その「本性」は、物の類を定め、その類が定まってから物の具体的な姿形が決定付けられると述べる。物の本性は、最終的には、姿形を異にする個物のあり方にまで及ぶことになる。その人にはその人の本性があり、その牛にはその牛の、その犬にはその犬の本性があるということになる。

だから「理」を推論できる（「靈才」という）ものが、人を本来の種類に位置付けて、その存在を他の物と区別するのです。これがつまり人の性であります。仁義礼智は（人の本性ではなく、「理」を推して後天的に獲得するものです。理なるものは、依頼者の類であり、それを人の本性と見なすことはできません。古は、人の性が善であるか否か分かつことがありましたが、誰が「理」を疑って善にあらざるものだと見なしていたでしょうか。孟子は「人の性と牛や犬の性は同じではない」と述べました。これを解釈した者は、「人は性の正しさを得ており、鳥獸は性の偏りを得ている」と述べて<sup>二七</sup>述べましたが、「理」は一つであり、偏りはありません。古の賢者は、固より性を理と混同していませんでした。

故曰能推論理者、立人於本類、而別其體於他物、乃所謂人性也。仁義禮智、在推理之後也。理也、乃依頼之品、不得為人性也。古

有岐人性之善否、誰有疑理為有弗善者乎。孟子曰「人性與牛犬性不同」。解者曰「人得性之正、禽獸得性之偏也」。理則無一無偏、是古之賢者、固不同性於理矣。（『天主實義』第七篇<sup>二八</sup>）

さらに、推論可能な「理」は、それ自体善であると見なすことに疑いの余地のないものである。「靈才」によって得られた「理」を善でないと疑う者はいなかったという。前節において見たように、「靈才」は世を遍く照らし通す光であり、その光を通して人はあらゆるものを理解するというのであるが、その光に譬えられているものが、「理」にほかならない。その「靈才」を介して知る「光」たる「理」にこそ、完善者たる天主の顕現性が見られるというのである。

もしその性の在りようと実際のすがたを論じるならば、両者は共に天主が化生したものであり、理を主とするなら、すべて愛すること欲することができるし、もとより善でありますから悪はありません。そのはたらかせ方を論じるに至っては、やはり自分次第であります。自分には愛すべきことや憎むべきことがありますから、行いに異なることもありますので、はたらきの善悪も定まらないのが、実情というものです。

若論厥性之體及情、均為天主所化生、而以理為主、則俱可愛可欲、而本善無惡矣。至論其用機又由乎我。我或可有愛、或有可惡、所行異、則用之善惡無定焉、所為情也。（『天主實義』第七篇<sup>二九</sup>）

したがって、本来のあり方である本性と、その実際の現れである情は、いずれも天主によって造られたものであり、「理」を主とするならば、愛することも欲することもでき、もとより善であつて悪はない。

そして、本性そのものはたらきは、本来、「理」に従うものである。

そもそも性の発動したものが、病に罹っていないければ、必ず理のままにはたります。節度に違うことがないのであれば、まったく不善はありません。しかし情は、性が現実化したものですが、時として偏るといふ欠点があります。だからふとどきにも、ひたすらその欲にまかせて、「理」が指し示すものを察知しようとしません。

夫性之所發、若無病疾、必自聽命于理。無有違節、即無不善。然情也者、性之足也、時著偏疾者也。故不當壹隨其欲、不察于理之所指也。

『天主実義』第七篇<sup>三〇</sup>。

病に罹るといふのは、「急に病に罹ると、甘いものを苦いものと感じ、苦いものを甘いものと感ずることがある（乍遇疾變、以甜為苦、以苦為甜者有焉）」（『天主実義』第七篇<sup>三一</sup>）というように、物を正しく感知できないことを意味しているようである。つまり、外界のものを正しく認識できないということであろう。

この「理」を見抜く靈才のはたらきは、病に罹るとそのはたらきを誤り、理に反することをも行ってしまう。しかし、もともとある善性は変わらずに發揮されているため、「理」を推論していくことによって正しい見方を回復し、その治療をも行うことができるというのである。

性情がすでに（欠陥を露呈したままに、他者に接して）病むと、物に接した際に、誤って感覚して理に反するはたらきをします。愛憎や、是非の判別において、その正しさを得られず、その真理に合致することがありません。しかし本性はもともと善であるので、そのような実情があっても善と称して構いません。思うにその理を推論するこ

とができれば、生まれながらに身に付いている能力が常にあるので、それによつて（不可避の）病を認めて再び治療することができるのです。

性情之已病、而接物之際、誤感而拂于理。其所愛惡、其所是非者、鮮得其正、鮮合其真者。然本性自善、此亦無礙于稱之為善。蓋其能推論理、則良能常存、可以認本病、而復治療之。（『天主実義』第七篇）<sup>三一</sup>

このように、「理」は、造物者の完善性に裏打ちされた真理でありながら、あらゆる物ごとにおいて、常に「靈才」が把握しモノにしていく対象としてあるもののものである。

## 六、「靈」なるはたらきの意味に関する一考察

しかしながら、「理」は依頼者とされていた以上、独存し得ない。ましてや、同じ依頼者でも、色のような、赤白黒黄などといった異なるあり方をそれ自体で名状できる語ではない。ではどのようにして、ありとあらゆる物において、「靈才」が、物事のあるべき「理」というものを受け止めることができるというのであろうか。

利瑪竇は、物の裡にある「理」について、次のような理解を示している。

宣教師は言った。「氣」を「鬼神」や「靈魂」と見なすのは、物類のまことの名（被造物が種類ごとにもつ名称）を乱すことでもあります。教えを立てるとは、あらゆる種類の「理」〔しかるべきあり方〕に依じて、それぞれの類に相応しい本来の名称を当てることです。中国の古の経書では「氣」といい「鬼神」といいますが、文字が同じでなけ

れば、その「理」もまた異なっています。

西士曰、以氣為鬼神靈魂者、素物類之定名者也。立教者、萬類之理、當各類以本名。古經書云氣、云鬼神、文字不同、則其理亦異。〔天  
主実義〕第四篇<sup>三三</sup>

これによれば、物の「理」は、物の「名」の内に含意されていると言うことができるであろう。物にはその物の「名」があるが、その「名」とその物の「理」とには、密接な繋がりが認められると言えよう。教えを立てるといふことは、類ごとの「理」において、それぞれの類ごとに適切な「名」を与えることを基本とする。したがって、名称が異なれば、その物の「理」も異なるといふわけである。「理」とは万類それぞれの「名」のもとに見いだされる語だったのである。このような、「理」と「名」との密接な関連性については、『靈言蠡勺』においても次のような言辭が見られる。

およそ物の「理」を論じる場合は、まず名称「名」と実際のありよう「実」とについて考える。もし同名異実のものがあった場合、その名称を取り上げるのなら、まずその物の実際のありようを確認し、そうしてから（その名称について）論じることができるのである。

凡論物理、先考名實。如物有同名異實者、舉其名、先定其物之實、然後可得而論也。〔靈言蠡勺〕<sup>三四</sup>

物の理を論じる場合には、その名称が物の実情を言い得ているか否かを考える。つまり、物を論じるためには、必ずその物の実際のありようを適確に名状している必要がある。適確に物を名状するということは、そのこと自体が、すでに物における理を適確に把握していることに他ならない。このように、「理」を論じるといふことは、物の「名」



に基づくことだったのである。

先に「理の無いもの」という想定が成り立つのかということの問題としたが、これによれば、適確な名状を与え得ないものが、つまりこの「理に適っていないもの〔理の無いもの〕」に相応すると言えるのではないだろうか。

ただし「靈才」は、物の「理〔しかるべきあり方〕」に基づき、その物のあり方（つまり、理そのもの）について正確に推論することを可能にする能力であった。すなわち、仮に物を誤って把握し名状したとしても、推論によってその物の「理」を見いだし、適切に論じていくことができるのである。

したがって、物に対する適確な名状を与えられない段階では、理を推論する「靈才」のはたらしきを欺くことになり、そこで断定を下してしまえば、結局は本来的な「理」を欺くことに繋がると言えるのではないだろうか。

しかも、物を適確に捉えられず名状を言い誤るといふ事態は、人のみならず、鬼神の類においてさえ見られることなのである。鬼神の類は、靈才の論理能力に基づくことなく、直截に理を論じることができるともであったが、そのような鬼神の類である天使においてさえ、物に対して適確な名状を与えられない場合があった。

すなわち、かの墮天使ルチフェルの傲慢さは、まさに、被造物としての自身に対する適確な理解を誤り、被造物である自らを造物者である天主と同等と表したことにあつたと言える。

天主經〔聖書〕に言い伝えられている話があります。昔は天主が天地を化生すると同時に（形体に依らずともはたらく）諸神〔諸天使〕たちを創造しました。その中にルチフェルと名付けられた一大巨神がいました。自分はかくも「靈明」であると、傲慢にも「わたしは天主と同等であると言うべきだ」と述べました。（この発言に対して）天主は怒り、その従者数万神と共に魔鬼に変化させ、地獄に降しました。これによって天地間に始めて魔鬼が存在

し、地獄が存在するようになったのです。そもそも被造物でありながら造物者と同じ存在であると語るのには、ルチフェルの傲慢な言葉であり、(そんなことを) だれがわざわざ述べるでしょうか。

天主經有傳、昔者天主化生天地、即化生諸神之靈。其間有一鉅神、名謂輅齊拂兒。其視己如是靈明、便傲然曰「吾可謂與天主同等矣」。天主怒而并其從者數萬神變為魔鬼、降置之於地獄。自是天地間始有魔鬼、有地獄矣。夫語物與造物者同、乃輅齊拂兒鬼傲語。孰敢述之歟(『天主實義』第四篇)<sup>三五</sup>

また、聖書など、天主教が基づく經典も、「理」に基づいて著されているということが言える。

およそ經文に一言半句でも真実でないものがあれば、決して天主の經書ではありません。天主は、人を欺き、偽りの理を伝えることができるのでしょうか。異端の偽經には、嘘やでたらめが数え切れないほど多く存在していますが、まったく天主から出たものではありません。

凡經半句不真、決非天主之經也。天主者、豈能欺人傳其偽理乎。異端偽經、虛詞誕言、難以勝數、悉非由天主出者。(『天主實義』第四篇)<sup>三六</sup>

このように、「名」ないし文字と「理」との関係には、両者が同じくよって立っている実体において、本来的に密接な繋がりがあるということが言えるであろう。聖書の語においても成り立つことから言えば、物の名状に適確さの理解を与える「理」とは、天主の理法としてのいわばロゴスと言えうものであったとも考えられる。

## 七、小結

明末の来華宣教師は、その教説に漢語概念を活用しながらも、彼らなりの厳密な定義のもと、これを使い分けていたようである。宣教師による漢語概念の読み直しは、来華天主教における一大特徴であるが、その活用には、細心の注意が払われていたと言えるであろう。それは、宣教師の役割として、自らの「靈才」に基づき、造物者の摂理を見抜き、その天地創造のはたらきに沿うよう、世界を正しくあるべきすがたにしていくなために、必要不可欠な作業であったに違いない。宣教師たちにとつての漢語概念理解とは、造物者が主宰する現象世界を明確に説明するために、極めて重要なものであった。

そして、このような理解が成り立つことからすれば「靈」「理」「名」の密接な関連は、漢語概念自体が既に規定していたものであったとも言えることができるかもしれない。

ただし無論、例えば「理」を「ロゴス」としてのみ理解することは、天主教説としての独自性を誇示すると同時に、中国における万物の根源に関する理観や従来経文が示していた意味とも衝突し、引いては天主教に対する偏見をも生じさせることになる。

## 注

- 一 来華天主教の「靈魂」「靈才」「鬼神」等に論及されている先行研究として、吉田公平氏「利瑪竇の『天主実義』について」（源了円編『神観念の比較文化論的研究』講談社、一九八二）、柴田篤氏「明末天主教の靈魂論——中国思想との対話をめぐって——」（『東方学』第七十六輯、

一九八八)、「天主教と朱子学『天主実義』第二篇を中心にして」(『哲学年報』第五十二、一九九三)、「良知靈字攷—王龍溪を中心にして—」(『陽明学』第一二号、二〇〇〇)、堀池信夫氏「マテオ・リッチにおける儒教の発見」(『中国哲学とヨーロッパの哲学者』上、第四章第一節、明治書院、一九九六)、井川義次氏「『靈』の実在—『中庸』の鬼神」(『宋学の西遷』第一部第二章第四節、人文書院、二〇〇九)を参照。

二 天主教における三魂論によれば、「生魂」が植物、「覚魂」が動物、「靈魂」が人間に具わる魂であった。

三 本稿では李之藻輯編、呉相湘主編『天学初函』(中国史学叢書、台湾学生書局、一九六五)を底本とする。『天学初函』(一)、六二七頁。なお利瑪竇の『天主実義』における「靈」には、「靈才」「神靈」「靈性」「至靈之王」「靈魂」「靈覺」「生靈」「万物之靈」「人之精靈」「人之靈」「人性之靈」「本靈」「本有之靈志」「靈明」「靈心」「万靈」「無限之感靈」などといった表記が見られる。

四 『天学初函』(一)、三七九頁。

五 朱子学における「理」も、あらゆる存在事象の裡にあるものとして、理解されている。例えば、『朱子語類』卷十三には、「そもそも理は、ありとあらゆるものの中に宿しているのだが、実際に目で見て、指さして数え上げることなどできない。かといって、天下の事すべて、理が無いということはない。すなわち臣下が君主に順うことには、忠という(君主にまごころを尽くそうとする)理がある。子が父に順うことには、孝という(父にまごころをつくそうとする)理がある。目の見るはたらきには、明という(目のはっきりと見分ける)理がある。耳の聞くはたらきには、聡という(耳のはっきり聞き分ける)理がある。顔つきの(自然と動いてしまうはらきには、恭という(恭しくかしまる)理がある。言葉の発するはたらきには、(偽り得ないまごころを尽くす)忠の理がある。(このような理を)いつも省察しておれば、理は把握しがたいものではない。(夫理者、寓於至有之中、而不可以目擊而指數也。然而舉天下之事、莫不有理。且臣之事君、便有忠之理。子之事父、便有孝之理。目之視、便有明之理。耳之聽、便有聰之理。貌之動、便有恭之理。言之發、便有忠之理。只是常常恁地省察、則理不難知也)」(『朱子全書』第陸冊、三九八頁)とあり、また、同卷十五には、「思うに天下における事柄は、いずれもこれを『物』というが、『物』のあるところには、理がないこ

とがない。すなわち草木鳥獸のような動植物にも、極めて微賤なものにも、すべてに理がある。(蓋天下之事、皆謂之物、而物之所在、莫不有理。且如草木禽獸、雖是至微至賤、亦皆有理。)(朱子全書 第陸冊、四七七頁)とあり、また、「上は無極太極から、下は「草一木や昆蟲といった微々たるもの」にいたるまで、やはりそれぞれ理がある。一つの書物を讀まなければ、一つの書物の道理を欠くことになる。一つの為し事を行い窮めなければ、一つの為し事の道理を欠くことになる。一つの物を突きつめなければ、一つの物の道理を欠くことになる。必ずそれらに一つ一つ取り組んでいかねばならない。(上而无極太極、下而至於「草一木一昆蟲之微、亦各有理。一書不讀、則闕了一書道理。一事不窮、則闕了一事道理。一物不格、則闕了一物道理。須著逐一件與他理會過。)(朱子全書 第陸冊、四七七頁)などである。以上を要すれば、理とは、現象事象のあり方を方向付け決定付け、對他關係上における一定の在り方を成り立たせている根拠として理解できるであろうか。荒木見悟氏は、「理」について「客觀界の事物にそなわる行動準則としての理である。この理は、日用事物の間に、まさに行わるべきものとして實踐主體を導き、個々の事行に普遍的價值を賦與するものである」(明末宗教思想研究 創文社、一九七九、七頁)とされる。

六 『天主実義』第二篇、『天学初函』(一)、四〇六頁

七 『天主実義』第四篇。『天学初函』(一)、四六二頁。ただし底本とした『天学初函』では、文字の判別ができなかつたため、「物宗類図」については、欽一堂蔵版『天主実義』第四篇、四十六葉裏を参照した。

八 『天学初函』(一)、三七九頁

九 「先後」「内外」に関しては、『天主実義』には、この他に用例がほとんど見られない。そこでここでは、『靈言蠡勺』の叙述によって理解した。その「時に先後すること」という語に対する割注に、「器の如きは、造られしことを先として用いることを後とし、水の如きは、源を先として委すゆかりくゑることを後とするなり」(天学初函(二)、一三九頁)という例示がある。これに基づけば、先後とは、因果關係を言ったものと理解できる。また「内外」については、「内外之行」「内外諸司」「内外諸動」などといった自己における作用に関する語としての用例が見られる。このうち「内外之行」の割注に、「凡そ亞尼瑪の行には二端有り。其の一は外に出る者なり。外

とは五司「五官」の物に接する、是れなり。其の一は内に在る者なり。内とは三司「記憶力、理知、意志」、是れなり」(『天学初函』(一)、一八六頁)とあることから、外界を把握し、内界においてはたらく靈魂の知覚作用として理解することができるであろう。

一〇 『天学初函』(一)、五七〇頁

一一 『靈魂道体説』一葉裏。また、『天主実義』第二篇に、「靈魂はまことに一身における権限を専らにしており、「神」に属すものであれば、有形のものとは異なるのである(靈魂信専一身之權、屬於神者也、與有形者異也)」(『天学初函』四三四頁)といった叙述からしても、「神」が有形のものではなく、一身の内にはたらく作用性を意味する語であるということは言えるであろう。

一二 『天学初函』(一)、四三三頁

一三 『天学初函』(一)、四六〇頁

一四 『天学初函』(一)、五〇七頁

一五 川添信介氏「心の哲学」(『中世哲学を学ぶ人のために』世界思想社、二〇〇五)参照。また、次に挙げる『西学凡』にも、「生活之原」とある。

一六 『天学初函』(一)、三五頁

一七 『天学初函』(一)、三五頁

一八 「其の一」以降は、「生長を担う魂とその諸能について」、「知覚を担う魂とその五官作用や四識の識などについて」、「靈明が身体にある時の魂とその理知や意志における諸理について」、「靈魂が身体を離れたあとの諸能がどうか」(『西学凡』「次論生長之魂與其諸能次論知覺之魂與其五官之用四識之職等次論靈明在身之魂與身後之諸能何如而性命之理盡」(『天学初函』(一)、三五—三六頁)となる。植物、鳥獸、人は、それぞれ「生」、「覺」、「靈」という自立者たる「魂」のはたらきの相異によってその位相が決定付けられている。あるいは「魂」は、生物における形相として理解できるのである。

一九 『天学初函』(一)、四六〇頁

二〇 『天学初函』(一)、四六〇頁

二一 『天学初函』(一)、四六八頁

二二 『天学初函』(一)、五六四頁

二三 拙稿「明末天主教『格物』論攷」〔東洋学研究〕第四十九号、東洋大学東洋学研究所、二〇二二 参照。

二四 『天学初函』(一)、三七九―三八〇頁

二五 『靈言蠹勺』には、「光」について、次のようにある。「人には、二つの光がある。一つは、自然の本来的な光で、理を推して知るものであり、人為のおよぶ光である。もう一つは、自然を超越した真の光で、理の上であり、人為の届かない天主の恩寵にもとづく光である(人有二光。其一自然之本光、推理致知、人力可及者是。其一超於自然者之眞光、在理之上、惟天主賜與、非人知見所及者是)〔天学初函』(一)、二四五頁。注二三拙稿参照。

その「光」を受け入れるか否かについては、人間の側の問題であるということが、山田晶氏の『トマス・アケイナスの《レス》研究』(中世哲学研究第四、創文社、昭和六一年)に、次のように記されている。「人間のその超自然的熱望に満足を与え、「真の神」の「真のすがた」を知らしめるために、神の側から、すなわち自然を超える者の側から、人間の自然理性の力では到達しえないことがらを知らしめる光が、人間に送られてくる。それは自然を超える純粋な神の「めぐみ」であり、その意味で「恩恵の光」*lumen gratiae*。また「啓示の光」*lumen revelationis*といわれる。ただしその光を受け容れるか否かは、人間の自由であり、受け容れる者は「信仰」を以て受け容れるのである。その意味でそれは、「信仰の光」*lumen fidei*といわれる」(八一―四頁参照)

二六 『天学初函』(一)、四九七頁

二七 引用原文通りの叙述は、管見の限り見つからない。『程氏遺書』卷十一、明道先生語に、「中」の理こそがこの上ない状態である。独陰獨氣を全く含まない陰氣に満ちた氣のあり方<sup>(一)</sup>が生じることには無いし、独陽(陰氣を全く含まない陽氣に満ちた氣のあり方<sup>(二)</sup>)が生じることもない。(陰陽のいづれかに)偏れば鳥獸となり、夷狄となり、(陰陽が均衡して)『中』であれば人となる。『中』であれば偏ることはないし、常態であれ

ば愛わることはない。ただ「中」であれば尽きることはない。だから中庸という（中之理至矣。獨陰不生、獨陽不生、偏則為禽獸、為夷狄、中則為人。中則不偏、常則不易、惟中不足以盡之、故曰中庸）（『二程集』上、理学叢書、中華書局、二〇〇四、一一三頁）といった叙述はある。この場合、正偏としての有り様は陰陽という気において言われている。また、『朱子語類』卷五十九には、「犬、牛、人は、それらが天より得たものは決して同じものではないという。ただ人のみ理の完全なものを受けており、物に至ってはただその偏ったものを得ているだけなのだ（犬牛人謂其得於天者未嘗不同。惟人得是理之全、至於物、止得其偏）（『朱子全書』一八七六頁）とある。この場合の正偏は、理において言われる。宣教師の直後の言によれば、「性即理」を言葉通りそのまま理解することは認められていないようではある。ほかに「形氣」における「正偏」が言われることも多い。

二八 『天学初函』（一）、五六五―五六五頁

二九 『天学初函』（一）、五六五頁

三〇 『天学初函』（一）、五六五頁

三一 『天学初函』（一）、五六六頁

三二 『天学初函』（一）、五六六頁

三三 『天学初函』（一）、四五九頁

三四 『天学初函』（二）、一一五―一五五頁

三五 『天学初函』（一）、四六九頁

三六 『天学初函』（一）、五九四頁