

清代における楊光先事件の意義

—典礼問題の前段階として—

榊原 惇 志

はじめに

16世紀に始まるイエズス会の中国布教は、マテオ・リッチ（利瑪竇）が始めた適応主義により一定の成果をおさめた。しかし、最終的には典礼問題により殆ど挫折した。この典礼問題勃発の直接的な契機は、確かに修道会同士の派閥争いにあるだろう。しかし、それが布教の禁止にまで至った背景には、より根深い問題があるのではないか。そこで、18世紀初頭に表面化した典礼問題に至る経緯をたどると、17世紀後半の「曆獄」たる楊光先事件が浮かび上がってくる。本稿はこのような観点から楊光先事件の意義について明らかにしたい。なお本稿では紙幅の都合上、先行研究や背景説明については省略せざるをえなかった。

典礼問題の経過については、古くから比較的多数の研究がなされてきた。一方、楊光先事件については、やや先行研究が少ない。楊光先事件の経緯のみならず、その論争の具体的な内容について考察する論考は、管見の限り [橋本 2007], [川原 2015] にとどまる。[橋本 2007] においては、曆学上、天文学上の論争についての分析が行われているが、楊光先事件のもう一つの側面である神学的、形而上学的な論争についての分析は、詳細には行われていない。[橋本 2007] の主な分析対象となっている史料はアダム・シャル（湯若望）の西洋曆法を批判した「摘謬論」とそれに対するシャルの反論についてであり、太陽や月の運行、歳差運動、正朔論争などが取り上げられている。[橋本 2007] における重要な指摘は、ルドヴィコ・ブリオ（利類思）の『不得已辯』などについても、神学的、形而上学的な側面からの反論を行ったものとして紹介した上で、そしてそれが「清朝という新しい王朝において宣教師の位置を確保しようとするという意味をもったものと理解できる⁽¹⁾」というものである。この指摘に基づき、本論文では、楊光先事件におけるイエズス会の反論である『不得已辯』を繙読することにより、清朝初期におけるイエズス会の立場を明らかにし、事件の性質および典礼問題との関連性を考察したい。

第1章 楊光先事件の経過

第1節 楊光先事件の背景

楊光先事件の直接の契機は、無論楊光先とその一派が、シャルルら宣教師を朝廷に告発し、排撃したことにあるが、その背景には、順治帝とシャルルの関係性や康熙初期における清朝の政治の状況などが大いに関係していた。

清の入京後、当局はシャルルに種々の質問を行い、旗兵がみだりに天主教堂内に入ることを禁ずる上諭を下付した。明以来の守旧派の欽天監員たちは、シャルルの清当局への接近を知ると、慌てて順治2年の曆本をドルゴン⁽²⁾に奉呈した。しかし、ドルゴンは旧法には誤りが多いとして、旧欽天監員らの曆本を受理せず、新法で造曆させることに決めた。さらに、1644年8月の日食に際して、大統曆法や回回曆法による予測が大きな誤差を出したのに対し、シャルルによる予測が時刻、方位とも的に的中したことを受け、ドルゴンは、「シナ人とイスラム教徒の数学者たちが使用して来た古い方式を廃止し、将来はヨーロッパの方式を使用するよう命じ、さらに曆（引用者注：『時憲曆』）の巻頭に「西洋新法」という四字を記すよう命令した⁽³⁾」という。

このようにドルゴンが曆について明確に方針を打ち出し、シャルルが欽天監監正に就いた、この時期から回回科の衰退が始まったと言える。また後に楊光先は、「西洋新法」の文字を『時憲曆』に記すことを批判し、上書して削除するよう請願した。清朝の入京は、イエズス会が中国王朝の宮廷において一定の力をもつと同時に、後にそれに対する中国知識人の反対運動が発生する、一つの画期であったと言えよう。

但し、イエズス会は宮廷内で世俗的な権力を得ることに對しては必ずしも積極的ではなかった。実際、シャルルは欽天監監正に就くにあたって、自分はただ欽天監の仕事のなかの星辰の運行、日月食、四季の循環を決める分野にだけ関係をもつのであって、日の吉凶を決めることは扱わないという条件をつけた上で、管区長の正式な命令を待ってから引き受けている。

1651年より親政を始めた順治帝もイエズス会宣教師を厚遇し、特にシャルルに対して強い好意を持った。そのため、1651年から1657年の間シャルルの宮廷における影響力は極めて大きかった⁽⁴⁾。

第2節 楊光先の反対運動と「曆獄」

清の入関以降、回回科などの旧来の欽天監の役人らは、辛うじてその職を占めることを許される状況であった。しかし、順治帝の親政初期、イエズス会宣教師の宮廷における影響力は増大すると、回回科は推算に虚妄があるということで無用とされ、回回科の長官である秋官正の職にあった呉明烜も、職を逐われてしまった。

1657年4月、職を失った呉明烜は、シャルルの推算した七政曆には重大な誤りがあり、この年の2月と8月には彗星は見えないことになっているが、自分の推算によると2月29日には東方に見え、8月24日の夕方には見えることになっていると奏上し、回回科の復活を望んだ。これを受けて順治帝は、側近や大臣を観象台に派遣して調べさせたが、彗星は見えなかった。この結果、呉明烜は「詐妄」したとして絞罪に処せられることになったが、翌年の大赦により免れた。

この呉明烜の事件は、ひとまずイエズス会の完全な勝利という形で決着をみたが、この事件を契機として守旧派による反西洋曆法の運動が激しく展開されることとなった。その運動の中心となったのが、楊光先であった。楊光先は1659年、天主教を中国の伝統を害する異端邪説として非難した「闢邪論」を著した。1660年には「摘謬論」を進呈して、西洋曆法の誤りを指摘した。また、上書して『時憲曆』に「依西洋新法」の五字を記すことは、大清が西洋の正朔を奉ずることを明記するものであり、大義名分を乱すものだと糾弾した。さらに「選擇議」を撰して、シャルルが榮親王の葬期の決定に正統な五行ではなく、『洪範』五行を用いて決定し、「(方位の)山向・年月、俱に忌殺を犯す」に到ったと指弾した⁵⁾。これらの請願は、順治帝期には取り上げられなかったが、1661年の順治帝崩御を機に、「曆獄」へつながることとなる。

「康熙曆獄」の結果、再び旧来の大統曆法が用いられることとなり、西洋人が退去した欽天監は、楊光先が監正として掌握した。しかし、楊光先には天文学の知識が殆どなかったため、ろくに推算できなかった。そこで呉明烜を副監として再登用し、回回曆法によって造曆することとなった。しかし、呉明烜による推算も正確ではなかった。

1660年代前半、イエズス会は危機的な状況にあったが、1667年の、康熙帝の親政開始が転機となった。康熙帝、太皇太后や皇太后、そして満洲人の若手官僚の多くは、従来から宣教師に対して同情的であったし、誤りの多い旧来の曆法を廃止し、西洋曆法を復活させたいと考えていた。しかし、オボイ、エビルンの2大臣や、漢人最高の官僚である大学士李壽も西洋曆法に反対であった。親政を始めたばかりの皇帝には、これらの勢力を抑えきるのは難しいことであった。そこで康熙帝は、西洋曆法の優秀さを明確に示すために、1668年12月27、28、29日の三回にわたり、フェルビースト、楊光先、呉明烜の間に競争実験を行わせた。その内容は、一定の長さをもった柱が何日かののち正午に地上に投ずる影の長さを予測するというものであった。実験の結果、3回ともフェルビーストの予測は的中したのに対し、楊光先、呉明烜の予測は当たらなかった。この競争実験により、旧来の大統曆法および回回曆法の不正確さが明らかになり、楊光先や呉明烜らは欽天監を逐われ、処罰された。こうして、楊光先事件は、最終的には西洋曆法が復活し、イエズス会側が勝利するという形で終わった。

第3節 楊光先事件における論争の内容

第2節で述べた通り、1660年代前半を中心に、楊光先はたびたび上疏して、シャルルによる西洋暦法を批判した。「闢邪論」「摘謬論」「選擇議」「請誅邪教狀」などが、その代表である。1665年、これらを集大成したものとして、楊光先は21篇から成る『不得已』を完成させた。その内容は、太陽の公転や月の運行、水星・金星の位置計算、二十四節気の決定などの天文学的内容のみならず、キリスト教排斥論が積極的に展開されている。

楊光先の『不得已』のなかでも、楊光先事件における暦学を巡る論争に最も関係するのが「摘謬論」であろう。楊光先は、「摘謬論」でシャルルの暦法について、10の事項にわたってその誤謬を非難した。これらの10項目の批判などに対して、逐一反論して西洋暦法の正当性を主張したのがフェルビーストの『暦法不得已辯』であった。『暦法不得已辯』は、旧来の暦法の誤謬を鋭く指摘するフェルビーストの主張が見られるものであった。これらの暦学上の論争については、[橋本 2007]にて詳しく検討されている。

一方で、『不得已』のなかでも、キリスト教、イエズス会そのものへの批判に対して、イエズス会宣教師として神学的、形而上学的な反論を行ったのが、プリオの『不得已辯』であった。従って、『不得已辯』は、楊光先による神学上の批判に対して応え、反論する形で形而上学的な議論が展開したものであり、清初の宮廷においてイエズス会士がどのような立場でその位置を確保しようとしたのか、見て取ることのできるものだといえる。このプリオの『不得已辯』のなかでも、特に注目すべきいくつかの項目について検討することで、楊光先事件における議論の内容をより明らかにしたい。

まず、冒頭でプリオは以下のように述べる。

楊光先天主諸書を歴引し、所載の天主天地万物を造ること、及び降生救世の諸蹟、謬指して荒唐怪誕と為す。語に云へらく、果蠃は膚有るを知らず、夏虫は氷を語るべからず、と。理固より然る有り、其の出言の外を恠しむ無し。但だ光先の狂瞽陋見を以て、肆に悖誕妄詞を為し、將て天下人心を蔽塞せんと欲す。趨正避邪の路を以て、高明の者と雖も、理に依り義を攷じ、其の雲霧を徹すこと難からず。而れども閭井細民、恐らくは其の陷溺する所と為る有り。故に其の言う所に抛りて之を略拆すること左の如し⁽⁶⁾。

楊光先は天主教書の中でも、特に天主が天地万物を創造したということや、天主が救世主として降誕したということについて、荒唐無稽だとして非難した。それに対してプリオは、むしろ楊光先こそが中国伝統の聖人の教えや仏教經典に反しているとして、非常に厳しく批判している。あくまで中国伝統の尊重を掲げつつ、天主教の正当性を強調するというのが、明末清初におけるイエズス会の論理であったことが確認される。

そして、『不得已辯』の多岐にわたる神学上の議論のなかでも、[橋本 2007] で「楊光先の天主教批判の本質⁽⁷⁾」と指摘されている、名辞問題に関する批判に対する反論が下記である（下線は筆者による）。

光先云はく、「利瑪竇耶蘇を尊び天主と為さんと欲す。万国聖人の上に首出し、而して最も之を尊ばんとす。中夏六經の上帝に歴引し、断章して以て其の天主たるを証す。曰はく、「天主は乃ち古今書の称する所の上帝なり。吾が国の天主は即ち華言の上帝なり」と^①。蒼蒼の天乃ち上帝の役使用する所の者は、或いは東、或いは西、頭無く腹無く手無く足無く、未だ尊と為すべからず。況んや下地においてをや。乃ち衆足の踏踐する所、汚穢の掃す所なり。安んぞ之を尊ぶべき勢い有らんや。是れ天皆尊ぶに足らず。斯くの如きの論、豈に能く人の之を禽獸と言うにあらざらんや^②」と。

耶蘇の訳救世と言う。乃ち天主降生の尊称なり。天主の二字も亦た中華に之有り。吾が西国は陡斯と称す^③。其の義則ち曰はく、天を生み地を生み万物を生むの大主宰、と。其の文を簡びて曰く、天主、と。六經四書中の上帝と曰うは、庶幾ど之に近し^④。然れども亦た利子に由りて始めるにあらざるなり。中夏の名儒久しく之を称す^⑤。[中略]朱子曰はく、「帝は即ち天の主宰なり。以為らく天地万物を主宰するを是とするなり」と。故に之を主と名づければ、則ち更に切にして、而して其の義を究極めれば、則ち宇内万国の一大父母なり。説天は易に弁ずる莫し。易は文字の祖為り。即ち言う、「乾元統天君たり父たり」と。又た言はく、「帝は震に出づ」と。而して紫陽氏之を解くに、以為らく「帝は天の主宰なり」と。此れを觀れば則ち天主は上帝の義なり^⑥。自ずから利子の靦めにあらず。光先六經を口誦す。而れども六經の上帝の義を言うに達せず。他人を以て能く人之を禽獸と言うを為さんや。云う所の蒼蒼の天に至りては、乃ち上帝の役使用する所なり。其の義甚だ明らかなり。蓋し天を称するに二有り。一は形象有るの天なり。上に在りては日月星辰と為り、下に在りては水金石是と為る。蒼蒼の天と地、是れ塊然たるは、正に相い等しく異となすに足る無きのみ。一は形象無きの天なり。即ち天の天たる所以なり。天の天たる所以は、天主を指す。即ち華言の上帝なり。乃ち我を生み我を養うの大本大原なり^⑦。天を畏れる者は、其の威靈洞囑にして、而して下に臨んでは赫有るを謂うなり。書に曰はく「昭らかに上帝に、其れ申命するに、休を用ってせん」と。詩に曰はく「皇天は上帝なり。夫れ上帝を以て天を言う」と。蒼蒼の明をを謂うにあらず。又た聖賢も天を言う。恒に之に依りて以て命ずれば、則ち固よりは是の命を出す者有り。然れども天主を言わずして但だ天を言うのみなるは、正に主上を指して朝廷と曰うが如し。夫れ朝廷は宮闕なるのみ。朝廷を言えば、即ち此の居る攸の上主を言うなり^⑧。

まず楊光先が、中国伝統の「上帝」という概念を、中国古典を「断章」することで「其の天主たるを」証明しようとしたリッチの議論（下線部①）について、「斯くの如きの論、豈に能く人の之を禽獸と言うにあらざらんや」（下線部②）として激しく非難したことについて触れている。換言すれば、中国伝統の概念である「天」や「上帝」といった表現を、一神教であるキリスト教の神学における「神」と同一のものとして用い、それが上代の中国では崇拝されていたのだとするリッチの理論を、楊光先が批判したということである。

これに対し、プリオはリッチの理論の正当性を主張しようとする。まず中華における「天主」は、西洋では「陡斯」すなわちデウス（Deus）と呼ばれるものであるとしている（下線部③）。また「六経四書中の上帝と曰うは、庶幾ど之（=天主）に近し」（下線部④）と述べ、中国古典に現れる「上帝」と「天主」の概念をほぼ同じものであるとしている。このプリオの議論は、「デウス=天主=上帝」と三つの表現が殆ど同一のものを指していると解釈できる。続いてプリオは「中夏の名儒久しく之を称す」（下線部⑤）とし、朱子学や『易』の理論を利用することで、「天主=上帝」であり、それが天地万物の主宰者であることの正当性を強調する（下線部⑥）。

さらに後半部分においてプリオは、リッチのいう「蒼蒼の天」について説明を加える（下線部⑦）。「天」という概念は、文脈によって二通りの意味を持ち、それは「形象有るの天」と「形象無きの天」とであるという。「形象有るの天」は、「上に在りては日月星辰と為り、下に在りては水金石と為る」ものであり、これは、物質的な意味での天地万物を指すものであると考えられる。一方、「形象無きの天」は、「天の天たる所以」であり、天主（=上帝）を指すという。そして、「朝廷」と「主上」という語の関係性に喩えて、物質的な天とは別に、それを創造した主宰者の存在を強調するのである（下線部⑧）。楊光先事件の時点におけるイエズス会の「公式見解」は、デウスと天主と上帝は等置されるものであり、それこそが天地万物の主宰者である、ということであったことがわかる。但しここでいう「上帝」は、キリスト教に独自の位置づけがなされた「上帝」であり、中国の伝統的観念にもとづく上帝（=天）とは異なることに注意しておきたい。

そして、もう一つ典制問題との関係性を考えるうえで重要となるのが下記の部分である。

光先云はく、「其の教えに帰する者をして、必ず天地君親師の牌位を毀ち、而して供奉せざらしむるなり。天地を尊ばず、其の頭・腹・手・足無きを以て、汚穢を踏踐し、而して之を賤しむるなり。君を尊ばず、其の役使を為す者の子をして之を軽んずるを以てす。親を尊ばざらず、耶蘇の父無きを以てするなり。天地君親尚お此くの如し、又た何んぞ師に於いて有らんや」と。

聖教を奉ずるに従い、天地を拝さずして、而して天地の主を欽崇するは、前論に已に詳ら

かなり。君親師を拝さざるは、乃ち妄言なり。夫れ天地を拝まざるは、豈に特だ今の奉教の人のみにして、古時も亦た然らざる莫からんや。古時中士供奉の牌を設く。亦た深意有り。豈に天地を日はざるのみならんや。乃ち曰く、天地十方万霊の真宰、と。明らかに宜しく供奉すべきを示すなり。天に非ず地に非ず。乃ち天地の真宰なり。後世古人の意を明らかにせず、天地に止まるのみ。言は君親師を奉敬するに至る。此れ則ち天主の後を敬うを首務と為す。人倫の主旨に係る。蓋し聖教の十誡の中、前三誡は、天主に敬事することに係り、後七誡、首は即ち父母を孝敬するなり。父母の義、治我・生我・養我・教を兼包するが是れなり。然らば則ち聖教の最も重んずるは、君親師なり。何の拠る所にして然りと云うを知らざるなり⁽⁹⁾。

これは楊光先が、位牌に関連づけて、天主教徒は「天地君親師」を尊ばないとして批判したことに對し、「君親師を拝さざるは、乃ち妄言なり」としてプリオが反論を行ったものである。プリオが言うには、古代の中国知識人も位牌を用いており、その供奉すべき対象は、「天地」ではなく「天地の真宰」であった。しかし、後世の人間はこのことを理解せず、ただ「天地」を崇め、「言は君親師を奉敬するに至る」という。そもそも「十戒」において、後ろの7つは「父母を孝敬する」ものであるように、キリスト教においても、「君親師」は最も重視されているのだと主張する。

ここでもまた、「豈に天地を日はざるのみならんや。乃ち曰く、天地十方万霊の真宰、と」や「天に非ず地に非ず。乃ち天地の真宰なり」など、「天」とそれを主宰する者の別を強調した表現が目立つ。こうした主張は、中国伝統の「天」とその主宰者を峻別し、後者こそが「天主」であり「上帝」であるという先述の主張と一貫したものである。但しここではさらに一步議論を進め、後世の人々は「古人の意」を解していないが、古人が位牌を設けるのには、「天地十方万霊の真宰」を崇めるという「深意」があった、すなわち上帝を信仰していたのだとする主張がみられる。いずれにせよ、これらの主張は、その中に位牌の習慣そのものに反する考えは存在しない上、中国伝統の觀念（「君親師」）を認めているものである。清初のイエズス会がリッチ以来の適応主義的な方針を継承したことが改めて分かる。

第2章 楊光先事件の意義

第1節 宗教論争としての楊光先事件

楊光先事件は、通常曆学を巡る明末以来の論争、政争の一環として捉えられることが多い。事実、欽天監監正というポストをめぐる争われた側面は確かに存在した。しかし、例えば楊光先の『不得已』の内容をよくみると、楊光先は必ずしも曆学上の問題を主題としていない。むしろ楊光先の主目的は天主教を排除することにあつて、楊光先にとって曆法を巡る論争とい

うのは、そのための手段に過ぎなかったといえる。実際、天文学についての知識がきわめて薄弱であった楊光先は、曆獄で宣教師を退去させた後欽天監監正に任命されると、自分にその能力がないことを自覚しており、辞退しようとしていた。こうしてみると『不得已』についても、「キリスト教排斥論を西洋新法糾弾のために最大限に展開したもの⁽¹⁰⁾」と評価できる。この『不得已』で展開された楊光先の議論は、天文学の知識不足からくる誤解が多い。また単にイエズス会の論理を逆手にとっただけであるなど、根拠に乏しく論理性に欠けたものであるとされているように⁽¹¹⁾、楊光先の議論には西洋暦法の誤謬を正すことで、正確な暦の実現を図る意図はなく、反天主教の感情が噴出したものであると捉えられる。実際、楊光先の行動のなかには、感情的と思われるものも多い。例えば、1664年に「請誅邪教状」を提出し、イエズス会宣教師の告発を試みたときも、一度礼部尚書の沙澄に却下されると、皇帝に無理にでも拝謁したいとって示威的な行動に出たという。また、グレロンによれば、崇禎帝の治世において、「宮城に赴く際、かれは棺を担いだひとりの男を自分に随行させ、これは自分が笞打ちを食って死んだならば、遺骸をそれに入れるためであると高言した⁽¹²⁾」ということもあったという。

一方、イエズス会側の楊光先事件に対する認識も、明確にキリスト教に対する「迫害」であった。グレロンにしてみれば、楊光先は「キリスト教徒たちの恐るべき敵⁽¹³⁾」であり、その著書は「反キリスト教図書⁽¹⁴⁾」、楊光先事件は「都で発生した大迫害⁽¹⁵⁾」であった。そして、誇張気味ではあるが、以下のように述べ、楊光先が反天主教の思想のためだけに行動していることを指摘している。

このような恐ろしい不敬の言葉（引用者注：楊光先『闢邪論』を指す）によってイエス・キリストを攻撃したあとで、かれが福音の説教者たちのことを大変ひどく扱ったとしても、また、軽蔑に満ちた方法でかれらについて語ったとしても、またかれらはシナの書籍のなかで読んだことしか知らないと言ったとしても、さらに、またかれらを反徒だとして非難したとしても、驚くには当たらない。われわれが反徒であることを実証するために、かれはわれわれが信者たちに与えている十字架やメダルを、あたかも暴動を起こす企てを実行に移すための団結のしるしであるかのように詳しく論及し、そのためにわれわれがマカオの住民と内通していると主張している⁽¹⁶⁾。

上記の事実に加えて、1665年、シャルルの処刑が決定されるとすぐに4人の輔政大臣がキリスト教布教を禁ずる布告を発したことや、この事件が発生した際、暦法には本来無関係であるはずの倭国器が迫害にあっていることも注目に値する。以上の事実を鑑みると、楊光先事件は、明末の南京教案などの流れをうけた一つのキリスト教迫害運動としてとらえることができるだろう。

第2節 典礼問題の前提としての楊光先事件

上述の通り、楊光先事件は、キリスト教迫害運動の一つとして捉えられる。しかし、その論争の舞台が最初から宮廷の内部であったことと、その迫害が南京教案などに比べても長期にわたったことにより、その影響がこれまでの教案と比べても大きく、全国的であったことは、注目に値する点であろう。楊光先事件により発生した、湖広省や四川省、江西省、福建省、陝西省などの、地方で発生したキリスト教の迫害の様子は、やはりグレロン『東西暦法の対立』に詳しい。また1665年、4人の輔政大臣がキリスト教布教を禁ずる布告を発したことにより、その影響は一層中国全土に拡大した。キリスト教布教の禁止のみならず、この命令に付随して、地方に散在して布教を行っている全ての西洋人を都に連行し、キリスト教の教義についての釈明書と要約書を押収することとなった⁽¹⁷⁾ためである。このような楊光先事件のもつ性質に着目してみると、楊光先事件は一つの画期であり、後の典礼問題を準備したものであったと考えられる。そこで、楊光先事件を典礼問題の前提として捉えられないか、さらに検討を加えてみたい。

そもそも、典礼問題では、どのような問題が争われていたか。[橋本2006]によれば、典礼問題は、主に三つの問題群をめぐって展開したものであったという。すなわち、第一にはキリスト教における「Deus（神）」「Angels（天使）」「Soul（聖霊）」などの概念に、中国の経書から借用した「天」や「上帝」などの用語をあてることの妥当性を巡る「名辞問題」。第二には、中国の改宗者が儒教儀礼や祖先崇拝を行うことの是非を巡る問題。さらに、第三には、キリスト教徒は非キリスト教徒のために地域的な祝祭に貢献することができるかどうか、あるいは改宗したキリスト教徒の、非キリスト教徒であった祖先の霊魂のためにミサの聖祭を執り行うことができるのかどうか、という問題があったという。

この内第二の問題、すなわち孔子崇拝や祖先崇拝などの儒教儀礼を巡る問題は、文字通り典礼問題の主原因であり、その最大の論点であったものとしてよく知られているだろう。一方で、第一、第三の問題については、一般に典礼とは区別されるものであり、先行研究においても、典礼問題の論点として取り上げられることは少ないように思われる。しかし、これらの二点も、典礼をめぐる論争とも深い関わりがあるという。そして、これらの問題は、17世紀中葉に典礼問題が発生する以前から、イエズス会内外で議論があり、時に対立することがあったのである。

たとえば、第一の問題については「訳名之争」などといい、特にイエズス会士の間で度々議論された。適応主義的な宣教を行ううえで、漢語を利用することは不可欠であり、この種の問題は避けて通ることはできなかったからである。リッチや、徐光啓、李之藻、楊廷筠ら有力改宗者による主流派は、「天主」「天神」「靈魂」といった訳語を積極的に用いたが、ニコラス・ロンゴバルディ（龍華民）らを中心とする反混淆主義を標榜する反リッチ派は、それに反対し、

日本での布教と同様にラテン語の発音に従ってキリスト教の概念を表すべきであるとした。このことは1627年と1633年の二度にわたる嘉定会議でも俎上への上がったが、結局両派の意見は完全には一致しなかった。また第三の問題についても、少数ではあるがイエズス会士のなかにも「位牌」関連の慣習を認めることに反対した例が存在する。

上の二例をみると、名辞の問題や儀礼の問題などの、典礼問題の要因となった問題点は、典礼問題の発生以前から屢々議論の対象となっており、これらの問題点を巡る論争が、典礼問題の前提となっていると考えられる。実際、ロンゴバルディの嘉定会議での議論は、典礼問題期に再び翻訳、出版され、典礼問題に影響を与えた。これらの事実を以てすると、楊光先事件において議論された神学上の問題が、典礼問題の先がけとなる論争を含んでいたとしても、不思議ではない。

実際、名辞問題は上述した通り典礼問題において最も重要なテーマの一つであったが、前章で紹介した通り、「楊光先の天主教批判の本質」として指摘されるものであった。この問題について、二度の嘉定会議を経て、「天主」「天神」「靈魂」といった漢籍由来の訳語を用いること自体は一応は決定していた。しかし、「天」「天主」「上帝」の三者および神デウスとの関係性については明確ではなく、その後も典礼問題に至るまで問題となる。

「天主」と「上帝」の関係性については、リッチによる『天主実義』にさかのぼらなければならない。リッチは「天主」と「上帝」の関係性について、『天主実義』での中士と西士の問答を利用して明確に述べている。リッチは、「上帝」と「天」は相互変換可能な存在ではないと定義し、儒教経典に登場する唯一の人格神である「上帝」と、あくまで上空に広がる物理的空間である「天」とを切り離して説明しようと試みている。そして、「天」ではなく「天主」のみを信仰の対象とすべきであると結論づけている⁽¹⁸⁾。

しかしこの理論は、中国知識人には理解が困難であった。例えば、馮応京による『天主実義』序文からして、「天主」を伝統的「上帝」、すなわち「天」として解釈される記述が存在している⁽¹⁹⁾。こうした事態は清初になっても変わらず、楊光先らもこのリッチの理論を理解していない。前章で検討した通り、プリオは『不得已辯』でその説明を試みたが、その説明により儒教官僚たちの理解を得られたとは考えにくい。事実、楊光先事件を経て、康熙帝期になってからのイエズス会においては、神という概念に対しては「天主」という表現に特定し、「上帝」という用語を用いることは避けられるようになった⁽²⁰⁾。この措置は、デウスと等置される「天主」が伝統的「上帝」(=天)とは異なることを明確にすることで、楊光先事件にみられるような、保守的な中国知識人に天主教を非難する根拠を与えないようにする目的があったことが考えられる。一方で、ここに名辞問題を巡る一層の矛盾が発生し、典礼問題期の議論の前提の一つとなったと言えるだろう。従って、楊光先事件はイエズス会の適応主義の矛盾が露呈し始めた事件であったとも捉えられよう。

一方、第三の問題については、前章で検討した通り、楊光先事件の段階では中国伝統の位牌の習慣を容認しており、リッチが確立した適応主義がよく浸透していることがうかがえる。しかし、このようなイエズス会の姿勢こそ、後にドミニコ会などに批判され、典礼問題の一因となっていくのである。

おわりに

楊光先事件の経過は、見かけほど簡単なものではなく、その論争の内容も多岐にわたって展開された。しかし、その論争の内容や事件の影響についてよくよく見てみると、楊光先事件の「曆獄」よりも宗教闘争としての面が目立った。そしてそれは、典礼問題との関連性を考えさせるものであった。

第2章でも触れたように、『不得已』で展開された楊光先の議論は、根拠に乏しく論理性に欠けたものであったにもかかわらず、保守的な儒学官僚から一定の支持を得て、曆獄への主因となった。このことから、楊光先の見方は、当時の反西洋暦法、反天主教を掲げる保守的な中国知識人の西学西教観と通底するところがあったと考えられる。楊光先を典型とするような、反天主教を掲げる保守的な中国知識人の存在が、後に典礼問題へ与えた影響も、無視できない。そのように考えると、楊光先事件で典礼問題と共通の形而上学的問題が争われたことは、偶然ではなく必然性のあることであった。楊光先事件には、後の典礼問題と同じ構図がみてとれるのである。イエズス会の適応主義の矛盾が露呈し始めた事件であったことも併せて考えると、楊光先事件を典礼問題の前提あるいは前段階として捉える必要があるだろう。

注

- (1) 橋本 2007, p. 37
- (2) 睿親王。清入関当時7歳であった順治帝にかわって摂政した。
- (3) グレロン (矢沢訳) 1986, pp. 32-33
- (4) 方豪 1988, p. 7
- (5) 橋本 2007, p. 24
- (6) 『天主教東傳文獻』所収『不得已辯』 pp. 227-228。なお紙幅の都合上、原文の提示は省略した。以下同様。
- (7) 橋本 2007, p. 36
- (8) 『天主教東傳文獻』所収『不得已辯』 pp. 299-302
- (9) 『天主教東傳文獻』所収『不得已辯』 pp. 311-313
- (10) 橋本 2007, p. 24
- (11) 川原 2015, pp. 47-50
- (12) グレロン (矢沢訳) 1986, p. 66
- (13) グレロン (矢沢訳) 1986, p. 64
- (14) グレロン (矢沢訳) 1986, p. 69
- (15) グレロン (矢沢訳) 1986, p. 93
- (16) グレロン (矢沢訳) 1986, p. 74

- (17) グレロン (矢沢訳) 1986, p. 213
- (18) 桐藤 2006
- (19) 桐藤 2006, pp. 73-74
- (20) 橋本 2007, p. 37

参考文献

- 矢沢利彦「康熙帝と典礼問題 (1)」(『東洋学報』30-1, 東洋文庫, 1943, pp. 1-23)
- 佐伯好郎『清朝基督教の研究』春秋社, 1949
- 金子省治「万曆四十四年の南京事件について」(『上智史学』2-1, 上智大学史学研究会, 1957, pp. 18-29)
- 矢沢利彦『東西文化交渉史』中村出版社, 1957
- 徐宗澤『明清間耶穌会士訳著提要』中華書局, 1958
- 呉相湘主編『天主教東傳文獻』(中國史學叢書24)台湾学生書局, 1965
- 榎一雄編『西欧文明と東アジア』平凡社, 1971
- 矢沢利彦『中国とキリスト教』近藤出版社, 1972
- 橋本敬造「『崇禎曆書』の成立と「科学革命」」(『関西大学社会学部紀要』12, 関西大学, 1981, pp. 67-84)
- 葛谷登「明末の南京教難における天主教士人の護教の論理」(『一橋論叢』92-1, 一橋大学, 1984, pp. 55-70)
- アドリアン・グレロン著, 矢沢利彦訳『東西曆法の対立: 清朝初期中国史』平河出版社, 1986
- 方豪『中國天主教史人物傳』中華書局, 1988
- 浅見雅一「教会史料を通してみた張献忠の四川支配」(『史学』59, 三田史学会, 1990, pp. 219-261)
- 岡本さえ「倭国器と清初の江南」(『東洋文化研究所紀要』106, 東京大学東洋文化研究所, 1998, pp. 95-162)
- 岡本さえ『近世中国の比較思想』東京大学出版会, 2000
- 柴田篤「中・西の対話を支えるもの: 明末天主教思想をめぐって」(『九州中国学会報』40, 九州中国学会, 2002, pp. 53-69)
- 橋本敬造「徐光啓にみる改曆事業と儒教の論理」(『関西大学社会学部紀要』34, 関西大学, 2003, pp. 93-108)
- マテオ・リッチ著, 柴田篤訳注『天主実義』平凡社, 2004
- 桐藤薫「Deusの漢語訳: 「天主」から「上帝」へ」(『関西学院大学キリスト教と文化研究』8, 関西学院大学, 2006, pp. 53-74)
- 橋本敬造「天學と西學典札: 典禮問題の初期的展開」(『アジア文化交流研究』1, 関西大学アジア文化交流研究センター, 2006, pp. 55-71)
- 橋本敬造「西法批判のなかの天学: 康熙初年の曆獄を中心にして」(『関西大学東西学術研究所紀要』40, 関西大学, 2007, pp. 21-38)
- 桐藤薫『天主教の原像: 明末清初期中国天主教史研究』かんよう出版, 2014
- 川原秀城編『西学東漸と東アジア』岩波書店, 2015
- 新居洋子『イエズス会士と普遍の帝国: 在華宣教師による文明の翻訳』名古屋大学出版会, 2017