

明末佛教と基督教との相互批判(上)

横 超 慧 日

- 一、序 説
- 二、明末佛教界の大勢
- 三、利瑪竇と之を廻る中國人
- 四、天主實義の佛教批判
- 五、佛教と儒教との關係
- 六、株宏の天説(以下次號)
- 七、福建に於ける關邪運動
- 八、智旭の天學二徴
- 九、結

一、序 説

基督教の中國へ傳來したのに凡そ四回の別があつた。^①

第一回は唐代の景教、第二回は元代の也里可溫、第三回は明末の天主教、第四回は清代の新教である。唐の景教は凡そ二百年程行はれ相當の勢力を示したが、武宗の會昌五年(845)佛教と共に廢毀の運命に遭ひ爾來中央に於て

後を絶つた。元の也里可溫は蒙古人の歐洲侵入に伴つて傳はり約三十餘年間行はれたが、佛教の厭迫や地方に残つてゐた景教徒との軋轢により元一代で亡びてしまつた。この前の二つの場合に於ては、教會の上ではかなりな勢力を有し佛教とも接觸しながら、教義信仰の點で相互に批判しあふまでには至らなかつたのである。然るに明末に傳はつた天主教の耶蘇會の場合は、利瑪竇(Matteo Ricci)といふ傑出せる人物が現はれ天主教義の組織綱要を發表すると同時に、その中で天主教の教説が中國傳統の儒教と符合し佛教と相容れないことを公然と主張した爲に、佛教徒も坐視してゐることが出來ず交々起つて之に應ずることになつた。かくて中國の思想史上初めて、基督教と佛教との相互批判が烈しく展開されるに至つたのである。然しこのジェスイット派の天主教も熱心に西

洋文明を紹介した宣教師等の科學的貢獻により傳道上に於て頗る有利な態勢を得たのに拘らず、この耶蘇會士の協調的態度が羅馬法王より否認せられて耶蘇會の解散を命ぜられた爲に、中國への傳道を中絶しその事業を他のフランシスコ派やドミニコ派の宣教師に譲らねばならぬこととなつた。そして天主教より約二百年後れて十九世紀の初にイギリスの馬禮遜 (Robert Morrison) が新教を傳へた時には、彼は聖書の漢譯を初めて發表するの功績を挙げたけれども、基督教と佛教との間の相互批判といふ點では最早昔日の如き活潑な動きを見出すことは出来なかつた。それは彼等が對抗的に佛教を攻撃するよりも内部的に自敎の傳道と教育や社會事業に専念したことで、佛教界には既に反響の氣力がなく萎靡沈滞してゐたのに由る。尤もこの新敎と雖もその傳道が圓滑に進展したのではない。清末には舊敎新敎を合して之を排斥する運動が中國人の間に盛であつた。その事實は理論や主張といふよりも政治的實際活動としての義和團事件の如きを惹き起したのに徴して知られるであらう。

このやうにして明末の天主教が佛教徒との間に激しい

批判を交へたのは中國の佛教史上で特筆すべき事件であるが、佛教史全體を通じて云ふも此が佛基兩敎の敎理的抗爭の最初であると共に又論爭の最も眞剣な場合であつたと云つて間違ないであらう。その後日本では明治維新の際佛教徒より基督教に對する破邪運動が猛烈に展開された。この時には對象に於て新敎と舊敎との相違はあつたが、理論的には闢邪護法の立論が日本に於ても多く明末のそれに影響されざるを得なかつた。それは明末の論爭が精細を極めてゐたことと日本の佛教徒は傳統的に中國の先蹤を尊重しそれを基礎として説を立てることに慣らされてゐた爲で、就中淨土宗の杞愛道人鵝飼徹定が明末の闢邪文獻を翻刻し普及した努力は甚だ顯著なものであつた。^④

かくて明末に於ける佛教と基督教との相互批判は、その歴史的意義頗る重大であつたと云はねばならぬのである。

二、明末佛教界の大勢

中國の佛教は、大體に於て、隋唐時代に敎學上諸宗が

崛起し、宋代に於てそれが教團的に固定し、元代に喇嘛教の輸入によつて墮落し、明代には再び結束を失つて僅かに情性的な存在を示してゐたと云つてよい。思想的には朱子學の排佛論に對應して諸宗融合一致の傾向に向つてゐた。これは反面よりすれば佛教學の自主性喪失を裏書するもので、事實明時代には清新な學說を唱へる者は全くなかつた。このやうに生氣なき明代の佛教界ではあつたが、その末期即ち天主教傳來の萬曆・天啓頃になると俄然稍々活潑な動きを呈して來たのであつて、その意味では決して新來の宗教を迎へて無人の野を行かしむる如き無氣力を露呈してゐたのではない。

先づ第一には人材の輩出である。淨土教の株宏（蓮池大師）、華嚴宗の德清（慈山大師）、天台學の智旭（藕益大師）等が相次で現はれた。彼等は中國佛教史上第一級の高僧ではなかつたとしても、その學識德行と氣魂情熱に於て確かに一代の光輝であつたことは認めねばならぬ。その他にも黃檗山に禪を唱へた密雲圓悟・費隱通容・隱元隆琦の師資があり、方冊藏經を發願し刻成した紫柏達觀及びその徒密藏・幻餘等一方に重きをなす人物が現

はれた。彼等の時代は萬曆・天啓・崇禎・永曆の頃であり活躍地域は概ね浙江・福建・廣東を中心とするものであつたから、年時と地理の上より見て新來の天主教と深い交渉を持つ機會を有してゐたのである。^③

第二には方冊藏經の開版である。明の太祖と成祖の時に夫々南京と北京で大藏經が刊行せられたが、それらは折本で普及が十分でなかつたから、閑藏の簡便と費用の低廉を顧慮して劃期的な方冊藏經の開版が計畫せられた。所謂、萬曆版、又は楞嚴版、嘉興藏等と稱される藏經が此であつて、初は北方の五臺山で刊行せられたが間もなく江南に移り、浙江の徑山と次で嘉興の楞嚴寺で印行せられることになつた。そしてこの事業が國家の經營に由らずして、慈山德清・紫柏達觀等を始めとする民間僧俗の有志によつて發願達成せられたことは注目に値する事實である。この藏經は舊來傳承の正藏のみに止まらず、寧ろそれらに洩れてゐたものを新に收載した續藏及び又續藏を刊行することが當事者のより大きな念願であつた。^④この藏經が略々完成したのと同じ清朝康熙の初年に、智旭が龐大な内容を有する藏經に對して細目解題を

著し、それが閔藏知津の名を以て刊行せられた。^⑤これらの完遂は明末佛教の榮譽といふべく、それが佛典の普及流通に寄與した功績は蓋し鮮少ではなかつたであらう。因にこれよりさき正統年間(1436—1449)に道藏が開版され、萬曆三十五年(1607)には續入道藏の舉あり、閔藏知津より後れて天啓年間(1626)には白雲齋の撰述に係る道藏目錄詳註が現はれた。かくして明末には、佛道二教共に聖典研究の基礎的業績が舉げられた點で正に揆を一にしてゐたのである。

第三には護法的氣運の發現である。利瑪竇が初めて京師へ入つた萬曆二十九年(1601)を挟んで、その前年(1600)には明初に僧心泰の編成せる佛法金湯篇十六卷が僧如惺によつて重刊せられ、一年おいて又その翌年(1602)には居士屠隆の撰に係る佛法金湯錄二卷が世に問はれた。その趣意は、共に朱子學の排佛論に應へて儒釋一貫の説を提げ、佛法に於ける金城湯池を以て任じたものであつた。従つてそれらに於て當面の對象は朱子學であつたが、儒教の眞義が佛教と背馳するものに非ずとして此を古來の儒者の言行の上より論じ又朱子學の排佛論據につ

いて辯駁せる著述が、儒教との冥合を標榜して佛教を抑へんとするの策をとつた天主教の入京と恰も時を同じくして出たのは、一步その機先を制するに預つて力あつたこと疑ない。

第四には佛家の外典研究である。徳清の論語・大學・老子・莊子に對する註解と智旭の四書及び周易に對する註解とはその最も顯著なもので、たとひ專著なきまでも當時の佛家にして外典特に儒書を攻究せぬ者はなかつた。

それは當代の思想界に支配的勢力を有してゐた陽明學が佛教に甚だ近いものであつたのに影響を受け、且つ前代の朱子學派による佛教排撃に應酬せんとする必要に基くものであつたが、ともかく孤立的な固陋獨善の徒でなかつたことは注意すべきである。王陽明を祖とする儒教の姚江學派から王龍溪・王心齋等の親佛教的學者を出し、又林兆恩や李卓吾の如き三教融合の傾向にある思想家の現はれた時代に於て、これら佛教の指導者層が外典の研究に力を注いだことは當然の勢であつた。^⑦そしてこれが又佛教徒として儒者の居士を己が周圍に招致し、新來の天主教に對し共同戰線を張らしめる素地をなしたのである。

以上の如く概観すれば、佛教としては、新來の天主教を迎へてそれと邪正の論端を開くに當り、全く不用意の際に虚を衝かれたといふことは出来ない。對抗して立つべき一往の態勢は整へられてゐたと見ることが出来るであらう。

三、利瑪竇と之を廻る中國人

今より恰度四百年前の天文十八年に、我が日本の鹿兒島へ來著した耶蘇會の沙勿略(Francis Xavier)は、日本にての傳道を成功する爲には先づ中國人の間に傳道して基督教を受け容れしめるのが最も有效な手段であると考へ、中國への開教を計畫した。然るに彼は明の嘉靖三十一年(1552)廣東に近い上川島に病歿して空しくその計畫は挫折したが、恰もザヴィエルの歿したのと同じ年に生れた伊太利の人利瑪竇(Matteo Ricci)は萬曆十年(1582)媽港に到着し、萬曆二十七年(1599)には同じく伊太利人の耶蘇會士なる郭居靜(Tazarus Cattaneo)と共に終に北京入ることに成功した。そして萬曆二十九年(1561)には神宗皇帝に謁して、北京に居住し布教する

の許可を得、遂に會堂を建設した。ザヴィエルの念願は正に五十餘年後利瑪竇によつて達せられたと云つてよい。萬曆二十三年(1585)には北京にて天主教を奉ずる者二百名を超えたと云はれ、利瑪竇は官吏や學者の間に布教した結果、名儒顯官との交友が甚だ多く、就中徐光啓、李之藻、楊廷筠の三人は彼の羽翼となつて援けた三傑であつた。^⑧彼は萬曆三十八年(1610)五十九歳を以て歿したのである。^⑨利瑪竇は天主教の傳道以外に地理・天文・幾何・數學等の西洋の科學を紹介したので、著書は頗る多くその大半は皆漢文で書かれてゐる。^⑩中國へ來て以後言語文字を習ひ初めた彼が、中國の書籍を研究して儒教にも通曉するに至つたといふことは、徐光啓・李之藻等の助力があつたとは云へ、その情熱及び刻苦の程、誠に驚歎の外ない。彼には多方面に互つて數多き著作があつたが、その中での主著と云ふべきは天主教の教義を論述した天主實義二卷であつて、佛教への批判も亦その中に見られるのである。

天主實義には萬曆三十一年(1603)の自序と、萬曆二十九年(1601)の憑應京の序と、萬曆三十五年(1607)の李之

藻の重刻序とがついてゐる。^⑩これらの序はこの書の意圖する所と主張の要點を示すのみでなく、亦天主教を説く利瑪竇の教説の中で如何なる部分が中國人の共鳴を得たかを知らしめる資料として、注意さるべきものである。故に先づその序の概略を紹介しよう。

初に利瑪竇の自序(引)によると、中國の堯舜の民や周公・孔子等は大に天學を研究したから邪教には迷はぬ筈であるのに、事實に於ては往々之に迷はされるものがあつた。故に儒教と天主教とが究極に於ては一致するといふことを論證したいとかねてより念願してゐたが、今茲に二十餘年來の宿望を達することが出来たと云ふ。利瑪竇が佛教思想の浸潤すること深い中國に新宗教を傳道するに當つて、巧みに人心の機微を捉へ智識階級を先づ信徒中に獲得せんとした深い用意が知られる。

次に憑應京の序を見ると、天主實義は中を以て中を化し西を以て西を正したものと云つてゐる。中を以て中を化すと云ふのは、天主教が儒教と符合することを明かにしたのを指し、西を以て西を正したと云ふのは、天主教が佛教の誤を指摘したといふ意である。天主教が天を説き

性を論じ學は仁をなすに歸するといふことを中國の經典たる六經の語を引いて論證し、この中國の正統思想と合致する天主教を中國に布教すると云ふことは、正にこれ中を以て中を化したものと云つてよい。又曾つて孔子が西方に聖人ありと云つたのにつき、その西方の聖人とは佛のことなりと決めて後漢の明帝の時以來佛教を鼓吹し人民を煽動してゐるが、孔子の所謂西方の聖人とは佛のことではなくて天主のことである。いかにも天竺は中國の西にあるけれども、大西はその又天竺の西にある故に太西の天主教が天竺の佛教の誤れるを明かにしたのは、西を以て西を正したものと云ふべきである。一體佛教では輪廻と寂滅を説くが、輪廻は西洋の閉他臥刺(Pythagoras)が愚かな凡俗を勧誘する爲に説いたのが源で、佛家は之をぬすみ敷衍して輪廻六道説を構成した。又中ごろ中國の老子は萬物を芻狗にするといふことを説いて自然主義を提唱したが、佛教の寂滅の教は此をぬすみ用ひて敷衍したものである。かく佛教の説く所は他人の説を盗用したものであるが、輪廻の説によつて人倫を無視して猥りに不著不染以て輪廻を脱すべしと云ひ、寂滅の

説によつては現實の世界を放擲して自ら超脱の高きを誇る。然かのみならず、佛は天竺の君師であつて、吾等の奉すべきものではない。吾等には吾等の君師があつて、三皇・五帝・三王・周公・孔子及び我が明朝の太祖以來の皇帝がそれである。彼の君師が高慢にも吾等の君師を侮つて上に立つのは以ての外のことと云はねばならぬ。宋代の儒者程子は、儒者は天を本とし釋氏は心を本とすと云つたが、心を本とする佛教は有我であり、天に法る儒者は無我であるから、この點から推しても兩者の志向する所を判斷するに難くないと。憑應京の序は大約このやうな意味のことを述べてゐる。この中で佛教に對する批判は概ね天主實義に基づくもので、特別新しい主張はないが、天主教を説くを目的とする此の書の序の中で寧ろ佛教を抑へるのに重點をおいてゐる觀あるは注意すべきである。所詮この二教は兩立を許されぬ關係にあると認められてゐた。而も又この序で知られることは、中國の人々が天主教に歸依する根源が、彼等の傳統的信念たる民族的自尊心即ち中華思想と、家族制度封建制度の維持を目標とする人倫思想と、この二つの根強い民族性に

由來するものであつたといふ事實である。この點に想ひ到る時、利瑪竇が天主教は儒教と一教なりといふ旗を押し立てて傳道したといふことが如何にすぐれた慧眼であつたかを、我々は愈々切實に感ぜしめられるのである。

次に李之藻の重刻の序は、前の憑應京の序に比して若干信仰的態度の濃厚なのを覺えしめるが、此も亦、天主教が儒教の正統思想と合致するのに感銘したことを語つてゐる點に於て、やはり前の序と大差あるものではなかつた。彼は云ふ、利瑪竇に従へば天主教は萬物を創造し且つ主宰する天主を信奉するといふが、宋儒の朱子も易にある帝といふのは天にある主宰者のことであると云つてゐるから、天主の説は利先生から初まると云ふべきではない。既に中國古來の信仰中に存する所であつて、著書としての天主實義に明す所の理も亦新奇なものではないのである。思ふに佛老二氏は主を認めることを知らず、人を以て神となし之を君父以上に尊ぶが、それは大本大原を忘れて聖賢の教に背くものである。之に反して今この利先生の天主實義は天の天たる所以を説いて居り、その所説の要は人をして過を悔いて義に従ひ欲を遏めて仁

を全うせしめるに在る。即ち儒教の最高理想たる仁義に導き入れるものであるから、存心養性の學に裨益する所が少ない。元來太西と中國とは古より交通がなかつたから、初より周孔の教あるを聞かず亦わが濂洛關閩の解即ち宋儒の解釋をうけついでではゐないが、しかも小心照事の大旨たる根本精神に於ては、上古の經傳に載つてゐる所と符節を合する如くに一致してゐると。以上が天主實義を抗州に於て重刻再版するに當り、李之藻が書いた所の序文の大意である。ここにも亦、儒教の理想は天主教によつて一層明白におし進められてゐるとの解釋が、李之藻をして天主教に歸依せしめた最大の理由となつてゐることが知られるであらう。

以上は天主實義に對する利瑪竇の自序と中國人二人の序との紹介であるが、茲に便宜上併せて徐光啓の見解をも附言しておくことにしよう。徐光啓は文淵閣大學士として國政に參與する樞要の地位に立つた人物であるが、利瑪竇の天主教傳道には柱石となつて貢獻した信者である。彼は政治上で外護の功多きと共に、著作上で内助の勞も大であつた。天主實義等の利瑪竇の著述を初とし、

艾儒略 (Julio Alenio) の西學凡や龐迪我 (Juan de Pantoja) の七克七書等その他萬曆・天啓頃の耶蘇會士の著作は、天主教に關するものも自然科學に關するものもそれらを集めて天啓年間に天學初函の名を以て刊行せられたが、それは實にこの徐光啓が中心となつて編纂したものであつた。彼は萬曆四十四年 (1616) 南京に於ての天主教迫害事件が起るや、特に朝廷に奏して天主教を留めんことを請ひ、耶蘇會士の爲に陳辯これつとめた。今その時の疏についてみるに、彼は、耶蘇會士が中國へ來たのは中國の聖賢の教が皆身を修めて天に事ふるに在つて天主教の説く所と理が符合してゐるのを聞いた爲であつて、それ故にこそ彼等は辛苦艱難、危險を冒して來たのであると云ひ、この教の宗旨は、上帝に昭事するを以て宗本とし、救靈を以て切要とし、忠孝慈愛を以て工夫とし、遷善改過を以て入門とし、懺悔滌除を以て進修とすと述べてゐる。且つ云ふ、然るに釋氏の説は云何と云ふに、佛教は東來して一千八百年に及ぶが世道人心を改易すること能はず、その言は是に似て非なるものである。禪宗を説く者は老莊の旨を衍べ幽藐にして當るなく、瑜

伽を行する者は符録の法を雜へて乖謬理なし。且つ佛を抗げて上帝の上に加へんとするが、これは古の聖賢の旨と悖るものであつて人をして適從する所に迷はしめる。

故に必ず人をして善をなさしめんと欲するならば、天に事ふる學たる天主教を以て、王化を補益し、儒術に左右せしめ以て佛法を救ひ正すに如くはない。このやうに天主教は王化を助けて佛法の弊を矯正するものであるから、若し佛老を崇奉する代りに上帝に崇奉し僧衆を容納する代りに耶蘇會士を容納せられるならば、教化必ず成つて唐虞三代の上に出づることが出来るであらうと論じ、經典と辯論と事蹟との三つの方法を以て兩者の優劣を試験されたいと懇請した。今この徐光啓の説く所は、彼が政治家としての地位より朝廷に奏請するものであるだけに、特に王化輔翼を以て天主教の效能を力説してゐる點が目惹くが、どこまでも古聖賢の旨たる儒術を立てんとして新宗教當面の敵が佛教に在るを力説してゐることは前の馮應京や李之藻と異なる所はない。寧ろ單なる思想問題といふに止めず、國家を盛ならしめ太平を致すの策此に過ぎたるなしとして現實の政治と關聯せしめて

ゐる所に、一段と活氣の横溢するものあるを見るのである。

四、天主實義の佛教批判

天主實義は二卷八篇より成り、全部中士と西士との問答といふ形式で敘述されてゐる。

首篇は、天主が始めて天地萬物を創造し之を養ひ主宰してゐることを論じたもので、この中に天地には主宰者のあることと創造者のあることを夫々三つの理由を擧げて論證し、天主は無始無終にして唯一絶對であることを説く。

第二篇は、世人が天主を誤認してゐるのを解釋したもので、この中では佛老空無の説と儒教内で説かれる太極説とを批判し、天主は即ち經書に言ふ所の上帝であることを證明する。以上の二篇は天主教の中心觀念たる天主についての顯正と破邪との二面を明かにしたものである。

第三篇は、人の魂は不滅であつて大に禽獸と異なることを論ずるのが中心で、ここでは靈魂の存在とその不滅な

る所以を幾多の證據によつて論證する。

第四篇は、鬼神と人の魂とについての異論を辯じ、天下萬物を一體とは謂ふことが出来ぬと説く。この中では天主と人と物との關係が詳細に論ぜられ、佛教徒の説く唯心論と當時の儒者の間に行はれた萬物一體説とに批判を下してゐる。要するに以上の二篇は神天主と人との關係、特に人の獨自なる地位を明かにするのが主眼である。

第五篇は、佛教の説く輪廻六道説と殺生戒とが謬説なるを詳細に論じ、齋素は志を正すにあることを説く。

第六篇は、意は減すべからざるもので、死後必ず天堂地獄の賞罰があるから、世人がなす所の善惡はここに於て報いられると主張する。以上の二篇は、畢竟、修道の實際について佛教と天主教との見解の相違を明かにしたものである。

第七篇は、修行の根據としての人性を論じてそれが善なるを立證し、併せて天主教徒の修養法を説く。善に先天的な性と後天的な徳とがあつて、我々の努むべきは徳の善であり、要約すれば仁と義とを以て自己を完成するこ

とである。それが天主の聖旨に合する所以であると云ふ。従つて性、仁、徳、等の儒教と關連する哲學上の問題を展開し、進んで、天主教の修行法としての懺悔、愛人、祈禱を明すと共に、反面佛教の誦經、念佛に批判を加へ、終に三教歸一説を粉碎する。

第八篇は、天主教の傳道に當る耶蘇會士が結婚でない理由と、天主が西洋に降生して耶蘇として教を説き終に昇天したことを明す。この中では、結婚せぬことに關連して無後を不孝とする説を辯解してゐるのと、人の原罪について辯じてゐるのが注意せられる。

利瑪竇には天主教の教義を説いたものとして天主實義の外に畸人十篇二卷があつて、同じく天學初函に收められてゐる。天主實義が萬曆三十一年(1603)に成れるに對し、畸人十篇は五年後れて萬曆三十六年(1608)に出來たと云はれるから、多少敘述に於て整理の痕が認められるであらうが、予は未だこの書を寓目するの機を得てゐない。^⑧今關邪管見錄に引く所の四庫全書總目によつて見るに、畸人十篇は、一に謂く人壽既に過ぐるに誤つて猶有りとす。二に謂く人今世に於てはただ僑寓のみ。三に謂

く常に死の候を念じ利行を祚となす。四に謂く常に死の候を念じ死後の審に備ふ。五に謂く君子言ふこと希にして言なからんと欲す。六に謂く齋素の正志は戒殺に由るに非ず。七に謂く自ら省し自ら責めて無爲を尤となす。八に謂く善惡の報は身の後に在り。九に謂く妄に未來を詢ふは自ら身の凶を速く。十に謂く富んで貪吝なれば貧窶より苦しむ。以上の十篇を以て内容とするものであつた。尙因みに四庫全書總目が天主實義と畸人十篇とについて評說する語を左に紹介しよう。先づ天主實義に對しては評して云く、

大旨、人をして天主を尊信せしめ以てその教を行ふを主とす。儒教の攻むべからざるを知れば、則ち六經中の上帝の説に附會して以て天主に合す。而して特に釋氏を攻めて以て勝を求む。然れども天堂地獄の説と輪廻の説とは相去ること幾もなし。時に少しく釋氏の説を變ずれども、而も本原は則ち一なるのみ。

又畸人十篇を評して云く、

其の言宏肆博辨、頗る聽を動かすに足る。大抵、釋氏の生死無常・罪福不爽の説を掇て、その輪廻と戒殺と不

娶との説を取らず。以て儒理に附會し、人をして猝に攻むべからざらしむ。作る所の天主實義の純ら支離荒誕に涉る者に較ぶれば、説を立つること較々巧なり。佛書を以て之に比するに、天主實義は猶その禮懺のごとく、此は則ち猶その談禪のごときなり。

釋氏の説を修正したものであつて本源に於ては二教一なりとする評は當らず、固よりこの朱筠の説はそのまゝ信することが出来ないが、二書の關係について天主實義よりも畸人十篇の方が整つてゐるといふ點は恐らくその通りであらうと思ふ。然し篇目より察するに畸人十篇の内容は殆ど天主實義より出づるものがないやうであり、佛教への批判も天主實義に説く所の方が詳しいやうに思はれるから、今本問題に關連して考察する限り、天主實義のみによつて検討しても或は大過なからうかと考へる。

さて天主は即ち經に云ふ上帝で天主と上帝とは同じであり唯名の異なるにすぎないといふことから出發した利瑪竇は、天主教の教義を説く傍らそれが儒教と一致することの證明を常に忘れなかつた。故に孔子の春秋や孫の子思が作つた中庸ものち萬世の爲を圖つたものであり、天

堂地獄の説の如きも中國の古經傳に既に存してゐる所で唯明辯してないといふだけのことでであると主張した。彼が宋儒以來の哲學上の問題に一家の見識をもつてゐたのは當然で、性情善惡等について論じ、或は性の善は天主原化の性命の徳なりと云ひ、或は聖學は吾が性の内に在り天主之を人心に銘したのであつて貴邦の儒經に謂ふ所の明德明命これなりと説き、或は仁は愛の意であるが天主は人を愛するから天主を愛すると人を愛するとは一に歸し天主を愛するによつて仁の徳を全うし得るとなす等、儒教を天主教義に基いて解釋するに努めてゐる。然し彼の云ふ儒教は孔子孟子の古學であり、宋明近儒の説に權威を認めるものではなかつた。故に程子や朱子の天に關する説に對しても非を鳴らすことを憚らず、特に周子の無極太極説と王陽明の萬物一體説に對しては筆を盡して攻撃した^⑤。蓋し太極を以て天地發生の理とすれば萬物の本原としての天主を認める思想と相容れず、萬物一體なりとすれば物と人と造物者との別を混亂することとなるからである。

然らば佛教に對する批判は如何。之を大體から見れば、その主たる難點は空と輪廻とに在つた。先づ初の空

の説については第二篇に於て難じて云ふ。中國に三教あつて各々門戸を立て、老子は物無より生ずと謂つて無を以て道となし、佛氏は色空より出づと謂つて空を以て務となし、儒は易に太極ありと謂つて有を以て主とし誠を以て學とする。この中儒が有を曰ひ誠を曰ふは可ならんも、二氏が無と曰ひ空と曰ふは天主の理に於て大に謬る。余嘗て博く儒書を覽るに往々二氏を恨み嫉んで夷狄異端として排斥してゐるが、一も理を以て之を非としたものをみない。抑々二氏は空と曰ひ無と曰ふが、己に所^レ有なきものが如何にして能く性形あるを施して以て物體とすることが出來ようか。無なるもの空なるものが萬物の有なるもの實なるものの根源となるといふことは、理として到底考へられない所であると。これが空無批判の要點である。ここに何人も容易に氣づかれることは、彼が佛教の空を以て萬物生起の本原となし、發生的解釋を下してゐる點であらう。造物者天主を信する彼は、空をも虛無と同一視しそれが萬象展開の根本となる能はずとし、根柢に於て生成の起因を求むる考方より離れること

が出来なかつた。佛教では縁起觀から出發して一切の存在に自性を否定する空に到達したのであつて、空を虚無と同一視することは最も斥ける所であるが、彼にはそれを理解することが出来なかつた。然し佛教が空無の一法に立ち儒教が萬理畢具に立つと見て空寂の點より佛を斥けるのは朱子學の立場であつたから、直接佛典について研究することなく儒家の佛教評を通して佛説を知つた利瑪竇としては、彼が右の如き解釋より出ることの出来なかつたのも蓋し又怪しむに足らないであらう。

次に輪廻説については第五篇に於て詳細に此を論じた。彼に従へば、輪廻の義はもと閉他臥刺(Pythagoras)から始まつた説で、細民が悪をなして忌む所なきをいたみ、之を禁せんが爲に不善を行ふ者は必ず來世にまた生じて報をうけるといふ奇論を唱へ出したのである。然るにこれが國外に漏れ、身毒の釋氏はこの輪廻を承けて之に六道説を加へ益と百端誑言するの結果となつた。然しこの輪廻の説は理に反するものであつて、一に現世の人は前世の事を記憶せず、二に今の禽獸の魂は古の禽獸の魂と異るなく、三に生魂、覺魂、靈魂と分つ三魂の通論

を亂すものであり、四に人の體態と禽獸とは同じからず、五に惡人の魂が獸に變ずるも惡人の刑となすべからず、六に輪廻は農事畜用を廢し人倫を亂る等の諸々の理由によつて斷じて此を是認することが出来ないといふ。今利瑪竇のこの主張を見るに、ピタゴラスが輪廻説を説いたといふことは事實であつても、佛教がピタゴラスの説をぬすんだといふのは早計で、佛教は佛教以前から印度思想の中にあつた輪廻轉生の説を攝取し完成したのである。そして彼が云ふ如く勸善懲惡の具としたのではない。故に沮惡勸善に於て益なく反て損ありと云ふ評は當らず、況んや草木と禽獸と人間とに従つて三魂の別ありとしその立場より佛教の輪廻説を難するが如きは三魂説を認めない佛教徒にとつて全く論破の用をなさないと云ふべきであらう。佛教では業の思想を以て輪廻を自己の責任に歸せしめるが、同時に又覺りによつて輪廻を解脱せしめようとする。根本の趣意は自由意志を以て輪廻の迷界より解脱せしむるにあつて、輪廻六道を免れる道なき鐵鎖として事實視するに在つたのではない。利瑪竇にはそこまで洞察することが出来なかつたのである。

然しながら、人が輪廻して禽獸となり魚類となつて轉生するから、現在の牛馬が或は曾て己の父母であつたかも知れぬといふ如き考方は、當時の佛教界に頗る廣く行はれてゐた信仰である。それは梵網經の六道の衆生は皆是れ我が父母といふ説や金光明經の流水長者品等が深く民衆の信仰の中に浸透してゐたのに由り、輪廻思想は現實生活に於て殺生を戒め放生を善行として賞揚するの風を成してゐた。異教徒より見る時、佛教徒の生活態度としてはこの戒殺生が最も異様なものとして先づ目を惹く。それ故に利瑪竇の輪廻説批判も自ら戒殺生の批判にまで及ばねばならなかつた。彼に従へば、若し云ふ所の如く輪廻が眞にして、牛馬を父母の後身なるかと恐れて殺すに忍びずといふならば、牛をかつて耕し車をひかしむることが出來ず農事は廢せざるを得ぬことになるが、そののみならず己の亡母なるかと疑へば婚姻の禮をなし人を使役することも出來ぬではないか。且つ朔望に肉食せずとも余の二十八日間殺を恣にするといふことであれば、之をしも戒と云ふことが出來るであらうか。元來天主が禽獸を生じたのは皆人の養用の爲である。故に我等

は天主の尊恩を感じ時に謹んで之を用ふべきであつて、殺生食葷を以て違戒とする如きは古今萬國の聖賢の皆言はざる所である。このやうにして彼は、鳥獸を殺すを禁するなく、但だ之を用ふるに節あるべしといふ見解をとつたのである。思ふに利瑪竇の此の論たる、天主創造の説に立脚し三魂差別を前提とするものであるが故に、輪廻思想によつて立つ戒殺生の信仰とは到底相容れぬものであることが初より判つてゐた筈と云はねばならぬが、彼が戒殺生を強く難じてゐる所に吾々は輪廻思想が當時の民間佛教徒の信仰中如何に深く浸潤してゐたかを今更ながら驚歎を以て知らしめられるのである。

利氏の佛教批判中、主要なるものは以上の二三であるが、第七篇中に佛教の誕妄として列舉する中で、輪廻戒殺生の外に次の如きものがあつた。

一、天文地理につき、晝夜の分れる所以、天下四大洲の存在、日蝕月蝕の由來等、此等に關する所論は西儒の笑ふ所である。

二、大乘妙法蓮華經の中に、能く此の經を誦する者は天堂に到つて福を受けると説くが、天堂地獄の分歧を置

經誦讀の有無に求めて行道の如何によつて分たぬのは不當である。

三、南無阿彌陀佛を呼誦すれば幾聲を知らずして前罪を免れ、死後平吉にして了に凶禍なしと云ふが、徳なくしてかくの如く易く天堂に登り得るといふのは、反つて世俗を導いて惡をなさしめるものである。

四、佛像諸像の起源は上古の愚人が威權ある人の死後貌像詞宇を建てたのがもとで、これを假つて頑俗を駭かし惑はすに至つた。現に廟宇には一身百臂、三頭六臂、牛頭、龍尾等の怪像を多く安置し拜祀してゐるが悲しむべきことである。

五、儒佛道の三教はその尙ぶ所に於て誠と空と無との別あり、その本戒に於ても一は殺生を戒め一は性をうひて祭祀せしめるの差がある。かくの如く天地水火の相違ある三教を歸一せしめるのは一身三首の妖怪の論である。

このやうに佛教の誕妄として數へ上げてゐる所を見ると、明末佛教界の情勢が如何なる點に於て新來の異教徒の注意を惹くものがあつたかを知らしめるものとして頗

る興味深いものがあるが、天主實義が最後の第八篇に於て、原罪並に耶蘇の降生を説いた後、佛教初傳に關する漢明求法の傳説に對し未聞の新解釋を下してゐるのは更に最も興味がある。曰く、漢の明帝が使をつかはし西に往つて經を求めしめたのは、實は耶蘇降生の事を聞いたからであつた。然るに使者が半途にして誤つて身毒の國に値ひ、その佛經を取り來つて中華に傳流した。爲に今に至るまで貴邦（中國）は誑誘せられて正道を聞くことが出來ず、大に學術の禍をなしたのである。豈に慘ならずやと。傳説し來ること久しい漢明求法の説話に對し、かくの如く明帝の意は元來天主教に在つたのに使者が誤つて佛教を傳へたといふこの新説は如何にも愉快な着想ではないか。かくて最後に聖水を領することを勧めてこの天主實義は終るのである。

五、佛教と儒教との關係

利瑪竇は主著天主實義に於て、自らの説く所の天主が儒教に云ふ上帝なるを主張し、佛老は空無の説なりと排斥して儒佛道の三教が一に歸するとは云へぬと力説し

た。その意圖は儒教が中國士大夫間に於ける傳統的な教養の中核をなしてゐるとの觀點より、之を傳道の支柱たらしめんと欲し、その爲に三教歸一と云はれる連合勢力を打ち破らんとしたのである。即ち佛教及び道教を儒教より離間し、以て新宗教の地歩を有利に導かんとする戰術的方策がその根柢に潛んでゐたと思はれる。然し更に又進んで考へるに、儒教は本來、修身・齊家・治國・平天下を理想とする現世的倫理說であるから、未來的宗教たる基督教とは領域を異にし従つて之を攝取し調和することさほど困難ではないが、之に反して他の二教就中佛教は、基督教とは到底兩立し難いものを持つてゐた。それは佛教の中でも當時は特に淨土教が優勢であつて、淨土教は基督教と同じく宗教として、來世思想や信仰歸依の觀念が頗る顯著なるものあつた爲である。利瑪竇が攻撃の鋒を三教の中で別して佛教にのみ集中したのは、恐らくこの事情を看破した爲であらう。果して彼は、空・輪廻・地獄・天堂・殺生戒・念佛・偶像等に向つて勇敢大膽に佛教說を論難した。空無の難は禪宗に當り、輪廻虚誕の誹は淨土教を目標とする。禪と淨土教が互に結びつきな

がら大勢を占めてゐた當時に於て佛教界が此を坐視して默過出來る筈はない。彼の教說が漸次明白となるに隨ひ、茲に驟然起つて、天主教反擊の所謂闢邪運動が展開されることになつたのである。

佛教側の闢邪論争は大約して次の三段階に分けられる。第一は萬曆四十三年(1615)に浙江雲棲山の株宏に由るもの、第二は崇禎十年(1636)前後に福建省の僧俗を中心とするもの、第三は崇禎十五・六年(1638・9)の眞浙西北天目山の智旭に由るもの。第一の株宏は直ちに利瑪竇の說を難じ、第二の福建のものは艾儒略(Julio Alenio)等の勢力を福州より驅逐せんとしたもの、而して第三の智旭のは關邪理論を總說要約して天主教義全般の批判をしたものであつた。

次に佛教の反擊を考察するに先立つて、一往儒教と佛教との關係交渉を概観しておくのが順序であらう。

抑々宋代の儒學は、隋唐佛教の光彩ある發展の影響と儒教者自身の内面的反省の生長とによつて、訓詁の學より義理の學に轉じ哲學並に修養の方面に於て異常の發達を遂げた。かくして儒學の擡頭は當然茲に佛教に對して

對抗的學風と融合的學風との兩傾向を發生せしめたのである。即ち一方に排佛論が盛んとなると共に、他方調和論も醸成されるに至つた。その中排佛論には、人倫に背き夷狄の教で國家に益なしとする現實的立場に立つものと、天理を知らず徒らに虛無寂滅の高遠を誇り着實なる窮理の工夫を缺くといふ理論的立場に立つものとがあつた。歐陽修等は前者の例で、朱子の如きは後者の代表的なるものである。そして調和融合を圖つたものには、儒者で李屏山、佛家で契嵩の如きがあつた。理論的と現實的との排佛論は嚴密には區別し得られず、實際には兩者が混合して調和融合論と相對立し、兩派並に宋元明と傳承せられた。然し宋元明の時代思潮が佛教よりも儒教に在つた爲に、排佛論が主流をなし調和論が反動の地位に立つたのは當然で、儒教では朱子學に對して陸象山の系統より明代に王陽明が出たが、王陽明の學は佛教に影響を受ける所少くなかつたのに拘はらず、これも亦佛教を異端として斥けた。その陽明學は門人の間に於て正統派と新陽明學派とに分れたから、明末には之に朱子學派を加へて大別して三種の學派があつたことになる。その

中、新陽明學派が三教調和に傾いた以外は、すべて佛教を排斥するものであつた。そして朱子學以來儒者の接する所は佛教の中では禪宗であり、佛典としては楞嚴經や圓覺經や金剛經や碧巖錄等の極めて少數のものであつたから、佛教に對する批判も極めて乏しい佛教知識に立脚し、多くは日常接觸し實地に見聞し得る禪家の言動が基礎となつたこと云ふまでもない。

扱て天主教が入つてきて佛教を批評するに當り、利瑪竇は佛教に關する知識を何から得たか。彼は天主教傳道の爲には先づ漢人知識階級の理解を得るのが先決問題なりと考へ、儒者に近づき儒書を研究した。これはかねて豫備知識をも有しなかつた利瑪竇が中國へ來て以來中國語を習ふことから出發して、民族の風俗・習慣・性質等を研究しながら困難なる儒典の學習に没頭し、遂に天主教を理論的に儒教によつて裏付けしようとしたのであるから、その辛苦努力が並大抵でなかつたことは想像に餘ある。従つて彼は、當時の指導的潮流たる朱子學若しくは陽明學によつて儒教を學び、儒者の見た佛教觀を參照しつゝ天主教よりする佛教批判を構成したのに相違な

い。佛老空無の説を排し、輪廻説を以て人倫を亂ると責め、三教歸一論を難じたるが如きは、正しく此の想定を證するものと云つてよいであらう。但し利瑪竇も朱子學や陽明學を無條件に是認したのでないことは前述の通りである。寧ろ近代の儒學を越えて直接周公・孔子の儒教に合致せしめやうとした。この點よりすれば、清代儒教の復古思想に先鞭をつけたと云ふことが出来る。

それはともあれ、天主教が排佛的儒教と結んで三教一致の調和論に楔をうち込まうとしたことは、却つて佛教徒をして儒佛兩教の提携を促進する結果となつた。儒教の正統思想は彼の解する如きものではなく寧ろ眞の儒は佛と一致するものであるといふ主張が現はれ、終には智旭の如き佛家にして自ら孔顔の心法を悟つたと堂々公言する者さへ現はれたのである。既に天主教は宋明の儒者によりながら宋明の儒者を以て究極の權威とせず、孟子の説さへも一部否認して直接周公・孔子に權威を認めるのであるから、之に當るべき調和論も宋明佛教と佛教との調和であることは出来ない。この意味に於て、智旭が陸象山と朱子との兩系を止揚して、孟子のみならず孔子

の孫子思さへも知らなかつた所の孔子及びその高弟顔回の傳統に直參したと稱してゐるのは興味が深い^⑩。もと朱子は大學章句の序に於て、異端の佛教は虛無寂滅を説くがその教は徒らに高遠を誇るのみで實なしと云つた。利瑪竇は自ら親しく佛典を研究することが出来ぬのでこの朱子の語によつて佛教は空無を説くと云つたものと思はれるが、かくの如きは小乘偏空の説であつて大乘實相の趣旨ではないといふことを黃蘗の費隱通容も指摘してゐる^⑪。然るにその朱子は、大學の道は孔子より曾子に傳はり曾子より孟子に傳はつて孟子以後その傳承を絶つてしまつたから、朱子自身はその孟子以後の道統を繼ぐものなりと任じてその間に行はれた異端の學佛教を排斥したのであるが、今や智旭は更にその曾子や孟子すらも尙且つ純正でないとして孔子と顔回以來傳承の絶えてゐた心法を悟つたと云ふのである。そしてこの見地から大學・中庸・論語・孟子及び周易に夫々獨自な佛教的解釋を下した。このことは儒佛の一致調和論に有力な武器を加へ延いては利瑪竇の儒教觀にとつてもそれに對抗する一反證となされるに至つたのである。(以下次號)

註

- ① 中國に於ける基督教史に關しては、佐伯好郎著「支那基督教の研究」三卷、比屋根安定著「支那基督教史」、王治心編「中國宗教思想史大綱」等參照。
- ② 鵝飼徹定は鍾振之即ち智旭の天學二徵・釋如純の天學初關・釋費隱通容の原道關邪說を收めた續刻關邪集二卷及び揚光先の關邪論一卷を出し、又和漢の關邪文獻を集めて關邪管見錄二卷を刊行した。尙明治初年の日本佛教が明末佛教の基督教排斥より受けた影響については明治佛教全集護法篇を參照された。
- ③ 株宏(1532—1612)、達觀(1543—1603)、德清(1546—1623)、圖悟(1566—1642)、通容(1593—1661)、隆賢(1592—1673)、智旭(1599—1655)、龍池清稿「明代刻藏考」(東方學報東京第八冊)參照。
- ④ 龍池清稿「明代刻藏考」(東方學報東京第八冊)參照。
- ⑤ 嘉興藏の正藏は萬曆十七年(1589)開版、康熙六年(1667)完成。閱藏知津は永曆八年(1654)撰、康熙三年(1664)刊。尙道藏開版と佛教の大藏經との關係に關しては常盤大定著「支那に於ける佛教と儒教道教」七一〇頁參照。
- ⑥ 德清の著述中、大學決疑と觀老莊影響論は續藏經所收の慈山大師夢遊全集中に存し、老子道德經解と莊子內篇註は金陵刻經處の刊本がある。その外に論語解と春秋左氏心法とがあつたと云ふが存否未詳。智旭の著述では、大學直指と中庸直指とが明治二十六年赤松連城校點の和刻本にて現存し、論語點晴は未見、孟子擲乳は失傳と云はれる。周易禪
- 解と性學開蒙と儒釋宗傳竊議とは享保年間の和刻本が現存する。
- ⑦ 小柳司氣太稿「明末の三教關係」(高瀬博士還曆記念支那學論叢)參照。
- ⑧ 三人の傳は小柳司氣太著「續東洋思想の研究」所收の「利瑪竇と明末の思想界」參照。
- ⑨ 沙勿略・利瑪竇等の傳記については、Aloys Pfister 著「憑承鈞譯入華耶穌會士列傳參照」。
- ⑩ 利瑪竇の著書を前記入華耶穌會士列傳には天主實義、交友論、西國記法、二十五言、畸人十篇、辨學遺牘等二十九部の名を擧げてゐる。
- ⑪ 天主實義は前記列傳によれば、一五九五年初刻於南昌、一六〇一年校正重刻於北京、一六〇四年重刻於北京、一六〇六重刻於杭州と云ふ。その後屢々重刻せられ、予の見たものは天主降生一九三〇年上海土山灣印書館の刊本である。
- ⑫ これら耶穌會士の著作の解題は前記小柳司氣太著「利瑪竇と明末の思想界」參照。天學初函は靜嘉堂文庫に所藏されてゐる。
- ⑬ 今は暫く「天道溯源」所收に依る。
- ⑭ 畸人十篇については前記小柳司氣太著「利瑪竇と明末思想界」參照。
- ⑮ 聖朝破邪集卷七所收の會時の「不忍不言序」に曰く、「天學實義の一書は已に孔聖太極の説を議して非となし、子思の率性の言未だ妥ならずとし、孟子の不幸有三の語を迂とな

し、朱子の郊社の註を通ぜずとし、程子の形體主宰性情の解を妄となす。凡そ此の段則はそれ儒に合すと謂ふべけんや」と。

⑮佛教と儒教との關係についての詳細は常盤大定著「支那に於ける佛教と儒教道教」及び前記小柳司氣太稿「明末の三教關係」参照。

⑯八不道人傳及び性學開蒙参照。

⑰聖朝破邪集卷八並に關邪集卷下所收の費隱通容著「原道關邪說」の中、掲邪見以空無謗佛の條参照。

⑱大學章句序。

本稿の一部分は、予が昨年東洋文化研究所に在職の頃、同僚數氏と分擔して人文科學研究費の補助のもとに明末傳來の基督教の形響について研究した成果と重複するものである。

文學博士 津田 左右 吉 序
文學博士 福 井 康 順 著

東洋思想史論考

(要目) 1 現代シナにおける倫理思想 2 傳教大師以前の比叡山 3 道學の日本傳來について
4 神皇正統記の形成と儒佛二教 他三篇

法 藏 館 刊

A 5 二三〇頁
近刊 價未定

前 目 次

渡米にあたりて	鈴木 大 捕
高木宗賢について	日 野 環
ヘーゲルの倫理學における「自由」についての基本的考察	阿 部 行 人
東洋學關係佛典目錄	
穀靈儀禮と神話	三 品 彰 英
明末佛教とキリスト教との相互批判(上)	横 超 慧 日
新約聖書にあらはれた信仰と行爲との問題	福 原 一 來
東洋學關係目錄	