

Title	中井木菟麻呂における儒教とキリスト教との関係
Author(s)	佐野, 大介
Citation	懐徳堂研究. 2012, 3, p. 79-109
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/24666
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

中井木菟麻呂における儒教とキリスト教との関係

佐野大介

はじめに

中井木菟麻呂は、懷徳堂最後の預人中井桐園の長子かつ最後の教授並河寒泉の外孫にあたり、幼いころより祖父や父より漢字の薫陶を受けた。明治一年に二三歳でロシア正教に入信、後、ニコライ・カサートキン大主教

を助けて聖書の翻訳に携わり、「ニコライ主教の翻訳協力者」として知られる。洗礼名はパウエル中井木菟麻呂。自身の言を用いれば、「本儒門より来りて正教に帰順したる」(「大主教ニコライ師ノ命ヲ奉ジテ中井木菟麻呂拜覆ス」)「儒門より出でて正教に帰せし」(「中井木菟麻呂再」人物である。

木菟麻呂が入信した明治一年は、所謂切支丹禁制の高札が撤去されキリスト教が公に認められてから僅か五

年後であり、当時の儒家の中にはキリスト教を嫌う者も多かった。一例を挙げれば、幕末期の幕府儒官であり、「文久の三博士」と呼ばれた安井息軒は、『弁妄』(明治六年序刊)を著し、『聖書』の記述は出鱈目ばかりであり、キリスト教は人倫を紊すものだと主張している。

キリスト教に関しては、懷徳堂においても、木菟麻呂の大伯父にあたる中井蕉園が、その著『杞憂漫言』^②において、「天主ノ教タル、姦詐ノ甚シキモノニテ、愚民ヲ服従セシメ、ソノ心ヲ一ツニシ、オノレガ威ヲ張り、兵ヲ強クスルノ術ナル」明カナリ。コノ教ヲモテ人民ヲ蠱惑シ、人ノ国ヲ篡ヒ取りタル」夥シトキク(『杞憂漫言』第十節)などとして大いに攻撃している。また、西洋嫌いで有名であった木菟麻呂の外祖父並河寒泉は、木菟麻呂の入信に激怒し、木菟麻呂を義絶した。木菟麻呂はこのことについて、後に、

故懷徳書院の教授並河樺翁と云う自分の外祖が自分の正教を奉じたことを聞いて非常に憤激して遂に自分に対して祖孫の縁まで切り果てはその家の闕を踰えることさえ禁じたのであった。(「翻刻」中井先生懷旧談」(草野友子翻刻、『懷徳堂研究』第二号、平成二三年二月)

と語っている。
では、幼少期を懷徳堂で過ごし、ロシア正教に入信するまでいわば儒教の徒であった木菟麻呂において、儒教的知見とロシア正教の教えとはいかにして整合がとられていたのであろうか。

近年、井上了氏・池田光子氏による大阪大学附属図書館懷徳堂文庫の調査によって『中井木菟麻呂キリスト教関係草稿類』なる資料の存在が明らかにされた。本稿では、主としてこの新資料を用いて、ロシア正教徒である中井木菟麻呂の宗教観および儒教観について考察する。
明治期、キリスト教に入信した者の中には、知識人が多く含まれていたが、幕末より明治に到る時代における「知識人」とは、ほぼ全てが漢学の素養を持つ人間であった。懷徳堂で生まれ育ち、後にロシア正教に入信したと

いう経歴を持つ中井木菟麻呂の宗教観や思想について探究することは、木菟麻呂個人のみならず、日本におけるキリスト教受容史に関する知見を増すことにも繋がるといえよう。

一、木菟麻呂における儒教の天とキリスト教の天と

――一、儒教の天とキリスト教の天とに関する了解

キリスト教が我邦に受容されるにあたって、儒教の「天」とキリスト教の「天」との関係は、一つの大きな争点であった。

例えば、幕末期水戸藩の儒者であった会沢正志斎の『豈好辨』には、

何をか中国尊奉する所と曰う。曰く天帝と。西人亦た天主を尊奉す。其の実相い近からざらんか。曰く、其の名則ち似れども、其の実相い反するなり。聖人の道、其の自然に因り、而して其の故を求む。……一家の言に非ず。而して天下皆之を知る。天下の公道なり。西夷謂う所の天主は、夷輩名づくる所。本

もと思想に出ず。其れ私言なり。故に万物を以て胡神の造る所と為し、嚇すに身後の禍福を以てす。其の帰するところ人をして心を専にし胡神を敬せしむるに過ぎず（何曰、中国所尊奉。曰天帝。西人亦尊奉天主。其実不相近乎。曰其名則似、其実相反也。聖人之道、因其自然、而求其故。……非一家之言、而天下皆知之。天下之公道也。西夷所謂天主者、夷輩所名。本出意想。其私言也。故以万物為胡神所造、嚇以身後禍福、其帰不過使人専心敬胡神）。（傍点引用者、以下同）（『豈好辨』）

とあり、中国の「天帝」と西洋の「天主」とを比較し、全くの別物と断じた上で、中国の「天帝」の優位を説いている。

明治期にキリスト教に接近した儒者として有名な中村正直は、「敬天愛人説」において、上編で儒教經典における「敬天」「愛人」語の用例を並べ、下編を

天は我を生ずる者、乃ち吾が父なり（天者生我者、乃吾父也）。（『敬天愛人説』下編）

という句より始め、「天」とキリスト教における「父」（＝

神）との接近を謀っている。

では、木菟麻呂においては、この問題はどのように考えられていたのであろうか。このことについて考察するにあたって、極めて有用と考えられるのが、『中井木菟麻呂キリスト教関係草稿類』に含まれる「大主教ニコライ師ノ命ヲ奉ジテ中井木菟麻呂覆ス」と「中井木菟麻呂再」の両資料である。「大主教ニコライ師ノ命ヲ奉ジテ中井木菟麻呂覆ス」（以下「返信1」と略称）とは、久保田啓十郎なる人物がロシア正教側に対して発した質問状に対する返書の草稿であり、「中井木菟麻呂再」（以下、「返信2」と略称）はさらにその返信に対する久保田の再反論に対する返書の草稿である。

明治四〇年（一九〇七）四月十日、ニコライ主教が神田青年会館において講演を行ない、その内容に疑問及び不満を持った久保田が、儒家の立場からニコライに対して質問状を送り、ニコライはそれに対する返事を木菟麻呂に命じた。つまりこの返信は、儒家からのロシア正教に対する質問への回答であり、木菟麻呂の儒教・キリスト教観を考察するのに適した内容の資料だといえる。

キリスト教が東アジア儒教世界に流入した際、大きな問題となったのが、キリスト教の「神」と儒教の「天」との問題であった。中国でプロテスタント伝道に携わっ

たマーティンは、その著『天道遡原』の冒頭部において、神について語るにあたり、

其の所謂天は、蒼の天に非ず、乃ち宇宙の大主宰なり。其の性は則ち聖にして知るべからず。所以之を称して神と曰う。世人嘗て人鬼を奉じて以て神と為すに因りてが故に、又之を別ちて真神と曰う。其の位は則ち至尊対ざる無し。所以之を称して帝と曰う。世間亦た君王の尊きを以て帝と為すに因りてが故に、又之を別ちて上帝と曰う。其の心は則ち生を好むを徳と為す。創めて人類を造る。万世の人之を以て本と為さざる無し。所以之を称して父と曰う。世人生身の父有らざる莫きが故に、又之を別ちて天父と曰う（其所謂天、非蒼之天、乃宇宙之大主宰也。其性則聖而不可知。所以称之曰神。因世人嘗奉人鬼以為神。故又別之曰真神。其位則至尊無対。所以称之曰帝。因世間亦尊君王以為帝。故又別之曰上帝。其心則好生為徳創造人類。万世之人無不以之為本。所以称之曰父。因世人莫不有生身之父。故又別之曰天父）。(『天道遡原』上巻「天道遡原引」)

と述べ、キリスト教の「天」について、「宇宙之大主宰」

「神」「真神」「帝」「上帝」「父」「天父」などの多様な言葉を用いて表現されるとしている。

溝口雄三氏が「天あるいは天の觀念のありようやはたらきといったものを説明するのに、考えてみれば、これほど多岐にわたるものはない。曰く、内在的、超越的、原理的、実体的、あるいは曰く、自然的、法則的、理法的、道徳的、主宰的、運命的、窮極的、無限的……。この多岐性は、中国の天についていえば、天が理、自然、道などこれまでとりあげてきた概念のすべてを包括するといった、その文字どおり天空のようにかぎりないひろがりに由来する」(『中国の「天」(上)』『文学』第五五巻第一二号、一九八七年)とするように、中国思想史において、「天」、さらにここから派生する「天主」「天帝」「上天」「皇天上帝」などの語の中は、人格神・自然運行・存在根拠・道徳理法・生成主宰など、多くの意味を含んでいる。また、キリスト教の「天」は、「天にまします我等が神よ云々」と言われるように、「神」と同一視され、「父」「デウス」なども表現される。キリスト教が東北アジア世界に進入するにあたり、この中国的「天」と、キリスト教の「神」との関係は、単なる訳語の問題に留まらず、教えの本質に関わる大問題であったといえよう。

一―一、木菟麻呂における「儒教の天」認識

「返信1」は、久保田の質問状に対する二つの回答より成るが、第一問として「天」の問題を採り上げている。

尊書ノ第一問ハ、孔子ガ所謂天ヲ以テ基督教ノ造物主、即神ト異ナル所ナシト為シ、論語ヲ引キテ之ヲ立証セリ。想フニ 貴下ノ疑点ハニコライ師ガ神儒仏ハ神ニ対スル渴望ヲノミ起サセタリト雖、此ノ渴望ヲ医スルニ足ル者ニアラズトノ意ニ対シテ、儒教モ亦已ニ天ヲ説キタレバ、基督教ヲ俟タズシテ、已ニ神ニ対スル道ヲ尽セリト云フニアルカ。(「返信1」)

これによると、第一問は、先ずニコライが講演において「儒教が神を説かないこと」を儒教の欠点として挙げ、それに対して久保田が「儒教が天を説くこと」を以てニコライの発言に反論したものであるらしい。⁽⁴⁾「返信1」には、続いて、

貴説ノ如ク、論孟易詩書中ニ累見スル所ノ天、或ハ皇天上帝等ノ語ハ、是レ正シク天ノ至上者万有ノ主宰ヲ呼籲スル声ニシテ、人性固有ノ要求ニヨリテ発

セシ者ニ外ナラズ。(「返信1」)

とあり、久保田の質問が儒家經典に見える「天」「皇天上帝」なる語を豊富に引用したものであったことが分かる。⁽⁵⁾

この質問に対して、木菟麻呂は、先ず、

独古・聖前賢ガ、其靈妙不測ノ功力ヲ稱讚シ、幽劣深奥ノ妙用ヲ説明シ、不可見ノ皇天上帝ヲシテ人前ニ昭著ナラシメタルハ、是レ其聰明叡知衆人ニ超エタルヲ以テ、未見ノ上帝ヲ識得スルコト、崇高ニシテ、且明顕ナルニ因ルナリ。(「返信1」)

として、「古聖前賢」即ち聖人が「皇天上帝」を人々に説いた見識を賞賛する。

そうして、続けて「後儒」の天観に言及する。先ず、「論語」「罪を天に獲れば禱る所なきなり(獲罪於天無所禱也)」「(八佾)の朱注「天即理なり(天即理也)」「(論語集註)」を取り上げ、これに反論を加えた後、

要スルニ、天ハ則天、理ハ則理ニシテ、混淆シテ一ト為ス可カラズ。(「返信1」)

と結論づけている。ここから「後儒」が具体的には理氣説を説く宋儒を指すことがわかる。そうして、この「天」と「理」とを「混淆シテ一ト」した「後儒」に対して、

唯其天、或ハ皇天上帝ノ語義ハ、後儒ガ之ヲ理ナリト解キタルハ、遂ニ古聖賢ガ天ニ対シテ識得セシ所ヲ誤リテ、永ク其真相ヲ掩没セリ。(「返信1」)

後儒孔子ノ意ヲ推測スルコト能ハズ。故ニ一タビ解説ヲ誤リテ惑ヲ後世ニ遺スニ至レリ。(「返信1」)

などとして批判している。つまり、ここで木菟麻呂は儒教の天を、「古聖賢」(『経書・孔子)の説と「後儒」(『宋儒)の説とに分け、「古聖賢」の説を承認する一方で、「後儒」の説を否定している訳である。こうして、

本来儒教ノ所謂天或ハ皇天上帝ハ、決シテ基督教ノ教フル所ト矛盾スル者ニアラズシテ、直ニ之ト相合フベキ者ナリ。(「返信1」)

という認識が成立することとなる。

この、儒教の天を二つに分けるやり方は、「返信2」においても踏襲され、さらに細かく解説がなされている。「返信1」の回答に満足しなかった久保田が、さらに七月二十五日付けで送って来た反論に対する返信が「返信2」である。ここで、久保田が問うた「天ノ造物主宰」なる語に関して、木菟麻呂は、

儒教ニ於テ、天地ノ動力又ハ至上有権者ト立ツル者ハ、二ノ方面ヨリ之ヲ觀察スルヲ得ベシ。一ハ易道ノ解説ニ属スル理論ニシテ、一ハ古聖賢ガ心性ノ要求ニ応ジテ発露セシ所ノ神靈上ノ直覚ナリ。(「返信2」)

として、天に関する儒教理論を、「易道ノ解説ニ属スル理論」と「古聖賢ガ心性ノ要求ニ応ジテ発露セシ所ノ神靈上ノ直覚」とに分けて解説している。このうち、「易ノ天」について、

易道ノ解説ニ据レバ、無極ナル太極アリテ、是ヨリ陰陽ノ両儀ヲ生ジ、陰陽ノ作用ニヨリテ万物ハ化成セラレ、而シテ万物ノ屈伸往来スル所ニ於テ鬼神ノ行動顕ルルナリ。……即理体ヨリ生ジテ万物ノ造成

セラルルニ至ルマデ、総テ是レ無意識ノ行動ニシテ、
 智能ヲ具有セル一大有権者ノ活現スル所ヲ見ルナ
 シ。(「返信2」)

とする。「易道ノ解説」として「無極 ↓ 太極 ↓ 陰陽
 ↓ 万物 ↓ 鬼神」という造化の順序が示されており、こ
 こで言う「易道」は、「太極図説」に基づくもので、「返
 信1」の「後儒」説に相当するものであることが分かる。
 木菟麻呂はここで、一連の造化の流れを「無意識ノ行動」
 と評し、「太極図説」の造化論が「智能ヲ具有セル一大
 有権者ノ活現スル所」が見えない、つまり人格神の存在
 を肯定しないことを以て、否定の根拠としている。

さらに、「古聖賢ノ直覚」に関して、

孔子ガ屢天ト云ヒ、或ハ詩書等ニ上天昊又ハ皇天上
 帝等ノ語アルハ、易道ノ解説ヲ離レタル心性ノ直覚
 ナルガ故ニ、只斯ノ方面ニ在リテハ、貴下ノ言ハ
 ルル如ク我が基督教ニ於テ教フル所ノ神造物主ヲ認
 識セシ者ニ外ナラズ。(「返信2」)

といい、これを「基督教ニ於テ教フル所ノ神造物主」即
 ち人格神を肯定する思考であるとする。そうして、その

天観より両者を、

故ニ僕ハ、易道ノ解説ノ方面ニ於テハ、儒教ヲ以
 テ唯理論ナリト認め、古聖賢ノ直覚ノ方面ニ於テハ、
 之ヲ唯一神教ノ一種ト為ス。(「返信2」)

として、「易説(後儒説) || 唯理論」「古聖賢説 || 唯一神教」
 と結論づけている。

では、なぜこのように同じ儒家理論の中でも、「古聖賢」
 の説は許容され、「後儒」説は否定されるのであろうか。
 これは、木菟麻呂の天に関する理解に関係している。

天トハ意思智能ヲ具有シ、天地統制ノ最大権力ヲ保
 持シテ、下土ヲ照臨スル者、即活潑潑ノ神靈ニシテ、
 理トハ神靈ノ意旨ニ適合スル所ノ道ナリ。(「返信
 1」)

安ゾ知覚ヲ具有セザル理ヲ指シテ活動自在ナル者ノ
 如ク言フヲ得ン。(「返信1」)

ここで、木菟麻呂は天を「下土ヲ照臨スル者」「活潑潑
 ノ神靈」「活動自在ナル者」などと表現しており、天を

人格的存在と認識していることが分かる。こうして、

・僕等ノ所謂神ハ、意思智能ヲ具有スル者ナルガ故ニ、
敢ヘテ之ヲ理ト言ハズ。サレバ經書中ノ天ニ対シテ
ハ、其婦スル所ヲ同ジクスルヲ知ルト雖、理ノ一字
ヲ下スニ於テハ全然相違スルヲ見ル。理ニハ意思智
能ケレバナリ。(「返信2」)

とされ、「意思智能」を有さない理は神ではない、と結論付けられる。

つまり、木菟麻呂にとって、天を「理」とみなす(「天即理」)宋学の機械的・法則的な天観はとうてい内容認
できるものではなかったが、

故ニ孔子ハ「無所禱也」ト云ヒテ意識アル者ニ対ス
ル言ヲ用井タリ。若シ只理ノミナラバ、何ゾ之ニ対
シテ禱ルヲ得ン。(「返信1」)

想フニ古聖賢ガ天ニ対スル觀念ハ、此ヲ以テ意思智
能ヲ具有シ、天地宰制ノ権力ヲ保持スル者ト為シテ、
或程度マデハ神造物主ヲ推測スルヲ得タリシナリ。
(「返信1」)

とあるように、天を「意識アル者」とした「古聖賢」の
天観は自身のキリスト教的天観に照らして許容できるも
のであったのである。

一三、先達との比較

では、この儒教の天を二分し、「古聖賢ガ天」をキリス
ト教の天に近いものとして、両者を宥和させようとい
う思考は、木菟麻呂独自のものなのであるうか。

そもそも、キリスト教の流入に伴う思想摩擦が問題と
なったのは我邦のみではなく、中国においては、早くか
ら斯様の問題が発生していた。強固な儒教的觀念を有す
る中国士大夫層に布教するにあたってイエズス会士たち
が用いたのは、現地の文化を尊重しながら適応してゆく
「適応主義」であった。

明末におけるイエズス会の中心的な伝道者として活躍
したマテオ・リッチがイエズス会に送った報告書に、

この教え(引用者注……儒教を指す)には偶像がな
く、「天と地」あるいは「天の王」を礼拝するだけだ。
……そのほかの靈も崇めるが、「天の君主」(天帝)

ほどの力をもたせることはない。(川名公平・矢沢利彦・平川祐弘訳『中国キリスト教布教史』一、「第一の書」第十章、岩波書店、一九八二年一月、上巻一二五頁)

文人たちは、天という至高神を認めてはいるが、そのための寺院を建てたり、礼拝所を定めたりはしない。……むしろ、この「天の王」に仕えて生贄を捧げるのは国王ひとりでなければならぬと考えられている。(同右、上巻一二七頁)

とあり、儒教を天を祀る一種の宗教と考えていることが分かる。こうして、「天の王」を祀る儒教を一応尊重しながらキリスト教を布教する必要が生じ、このことから、儒教の天とキリスト教の天との関係が問題とされた。

この点に関して、リッチは適応主義に則り、『天主実義』に、

吾が天主は、乃ち古経書に称する所の上帝なり(吾天主乃古経書所称上帝也)。(『天主実義』第二篇)

古書を歴観し、而して上帝と天主と特だ異なるに名

を以てするのみなるを知る(歴観古書、而知上帝与天主、特異以名也)。(『天主実義』第二篇)

と記して「古経書」「古書」即ち儒教経典における「上帝」と、キリスト教における「天主」とを同じものとし、儒教側の反発を和らげることに努めている。

また、十九世紀中ごろ、清朝中国でキリスト教伝道に努めた米国長老会の宣教師マーティンの著『天道遡原』に、

惟彼の天神人類に同らず。死生に外れ、天地に先じ、宇宙其の匠心に出ず、万物其の主宰に憑く。中華の経書之を称して帝と曰い、性理書之を称して大造化工と曰う。吾が教聖経を譚訳するに、或は称して神と曰い、或は称して天主と曰い、或は称して上帝と曰う。其の称一ならざると雖も、而して其の意同じく天地間の独一主宰を指すなり(彼天神不同人類。外乎死生、先乎天地、宇宙出其匠心、万物憑其主宰。中華経書称之曰帝、性理書称之曰大造化工。吾教譚訳聖経或称曰神、或称曰天主、或称曰上帝。其称雖不一而其意同指天地間之独一主宰也)。(『天道遡原』上巻「天道遡原引」)

とある。自著『天道遡原』において、「天地間の独一主宰」を指すものとして、「神」「天主」「上帝」などの複数の翻訳を用いたものである。後藤基巳氏は、このような儒教の天とキリスト教の天との間の類似性を強調し融和を謀るという手法について、「ところで天主と上帝を同一視することは、徐光啓の「天主とは即ち儒書に称する所の上帝なり」（『徐文定公集』巻一、「答郷人書」という議論をはじめ、徐光啓と並んで奉教士人の代表と目される李之藻の「その教は専ら天主に事うることにして、即ち吾儒の知天・事天・事上帝の説なり」（同上書巻六、附載李之藻文稿「刻聖水紀言序」とか楊廷筠の「かの天主を欽崇するは、即ち吾が儒における上帝への昭事なり」（『七克序』）などに共通した見解であり、結局のところ『天主実義』に示されたリッチ師の踏襲であった」（『解説』『天主実義』明德出版社、昭和四六年）とする。先にも引用した木菟麻呂の、

本来儒教ノ所謂天或ハ皇天上帝ハ、決シテ基督教ノ教フル所ト矛盾スル者ニアラズシテ、直ニ之ト相合フベキ者ナリ。（『返信1』）

という論法も、この「リッチ師の所説」の流れを汲む、伝道上一般的な論であったといえよう。^②

また、『天主実義』は中士と西士との問答体の体を採用するが、「中士曰く、吾が儒の太極を言う者は是なるか（中士曰、吾儒言太極者是乎）」という問いに対して、

西士曰く、……但だ古先の君子、天地の上帝を敬慕するを聞くも、未だ太極を尊奉する者有るを聞かず。……太極の解は、恐らくは理に合うとは謂い難し（西士曰、……但聞古先君子、敬恭于天地之上帝、未聞有尊奉太極者。……太極之解、恐難謂合理）。（『天主実義』第二篇）

とあり、木菟麻呂言う所の「易道」（太極図説）的な造化観を否定している。これも木菟麻呂の手法と同様であり、木菟麻呂の、儒教の天を「古聖賢の天」（一神教的「キリスト教親和的」と「宋学の天」（唯理論的「キリスト教対立的」）とに分け、「古聖賢の天」を容認し、「宋学の天」を否定する、という論法は、リッチの適応主義の流れを汲むものであるといえる。カトリックのリッチ、プロテスタントのマーティン、オースドックスの木菟麻呂が揃って同様の論法を用いており、この論法が、キリ

スト教からの儒教接近の方法として一般的なものであったことが見てとれる。⁸⁾

リッチは「易道」的造化観を否定する理由について、

太極の若きは、止だ之を解するに所謂理を以てすれば、則ち天地万物の原たる能わず。蓋し理も亦た依頼の類なり。自ら立つ能わず。曷ぞ他物を立てんや（若太極者、止解之以所謂理、則不能為天地万物之原矣。蓋理亦依頼之類、自不能立、曷立他物哉）。『天主実義』第二篇）

中国の文人学士の理を講論する者、只謂えらく、二端有り。或は人心に在り、或は事物に在り。……此の両端に拠れば、則ち理は固より依頼なり。奚ぞ物の原たるを得んや。……夫れ理は何処に在り、何物に依属せんや。依頼の情、自立する能わず。故に自立者以て之が託をなすこと無ければ、則ち依頼者は了に無きなり（中国文人学士講論理者、只謂有二端。或在人心、或在事物。……拠此両端、則理固依頼。奚得為物原乎。……夫理在何処、依属何物乎。依頼之情、不能自立。故無自立者以為之託、則依頼者了無矣）。『天主実義』第一篇）

とする。太極の基づく理は、「人心の理」にせよ「事物の理」にせよ、共に「人心」「事物」という「自立」（＝実体）にその存在を依存する「依頼」（＝属性）であるため、物の根源なることはできない、というのである。

マーティンも同様に、

理は究に何を謂うや。物の理は即ち物の性。物の性は即ち天の命。天は即ち主宰の謂なり。則ち理は物を生ずると謂うは、主宰物を生ずるの論と何を以てか異ならんか。且つ物は其の性を具えて性は物に存す。是の物有れば、即ち是の性あり。是の物無ければ、性は何に憑りて存せん。性既に理と曰い、理は本より出づ、何ぞ反りて能く物を生ぜんかな。……宋儒に「天即理なり」と云うもの有り。其の説の誤、亦た此に由る（理究何謂哉。物之理即物之性。物之性即天之命。天即主宰之謂。理生物与主宰生物之論何以異乎。且物具其性而性存於物。有是物即有是性。無是物性憑何存。性既曰理。理本出於物。何反能生物哉。……宋儒有云天即理也。其説之誤、亦由於此）。『天道遡原』上卷三章「以生物為証」

とする。ここでマーティンも宋儒の「天即理なり」なるテーゼを批判しているが、その根拠とされているのは、「性」(＝属性・依頼)である理が「物」(＝実体・自立)を生ずることはできない、という理論であり、リッチのそれと軌を一にしている。

さらに、リッチは、理が物を生み出すことができない(主宰者ではない)ことの証明として、次のように述べる。

又問、う理は靈覺なるや否や、義に明らかなの者なるや否やを問う。……如し否ざれば上帝鬼神夫の人の靈覺は、誰に由りて之を得たるか。彼の理なる者、己の無き所を以て之を物に施し、以て之有ると為すを得ず。理に靈無く覺無ければ、靈を生じ覺を生ずる能わず。(又問理者靈覺否、明義者否。……如否上帝鬼神夫人之靈覺、由誰得之乎。彼理者、以己之所無不得施之于物、以為之有也。理無靈無覺、則不能生靈生覺)。(第二篇)

これは、靈性・知覺を持たない理は、靈性・知覺を持つ存在(上帝鬼神・人)を生みだすことはできない、という指摘である。

そうして、マーティンも同様に、

即ち稍や見識有る者、尽く鬼神を信じざると雖も、而して猶お未だ甘心上帝に昭事する能わず。故に天即理之説有りて、活潑潑の神をば知覺無きの理に等しきを致す。宜しく理に循いて行なうべしと曰うと雖も、感応既に絶ゆ。何以て人をして理に循いて行なわしめんや(即稍有見識者、雖不尽信鬼神、而猶未能甘心昭事上帝。故有天即理之説、致活潑潑之神等於無知覺之理。雖曰宜循理而行、而感応既絶何以使人循理而行乎)。(『天道遡原』上巻、「天道遡原引」)

として、「活潑潑の神」を「知覺」を持たない理と同一視する宋儒の「天即理之説」を批判している⁽¹⁰⁾。これら論法は、木菟麻呂の、

即理体ヨリ生ジテ万物ノ造成セラルルニ至ルマデ、
 総テ是レ無意識ノ行動ニシテ、智能ヲ具有セル一大
 有權者ノ活現スル所ヲ見ルナシ。(「返信2」)

との見解に繋がるものであるといえる。彼らにとつて、物の存在の根拠としての天は、宋学や易の言う自動的なものではなく、靈覺・意識を持った人格神的存在でなけ

ればならぬのである。

ただ、木菟麻呂の意見には元儒者であった木菟麻呂ならではの特徴も見られる。

リッチやマーティンは宋儒の理気説を単に「天＝理」と認識していた。それは大さく的外した認識とはいえないが、宋学における天は、決して単に「天即理也」というテーゼのみに還元できるものではない。

例えば程伊川は、「又曰く、天と上帝との説如何（又曰く、天と上帝之説如何）」との問いに対して、「曰く、形体を以て之を言え、之を天と謂う。主宰を以て之を言え、之を帝と謂う。功用を以て之を言え、鬼神と謂う。妙用を以て之を言え、之を神と謂う。性情を以て之を言え、之を乾と謂う（曰く、以形体言之、謂之天。以主宰言之、謂之帝。以功用言之、謂鬼神。以妙用言之、謂之神。以性情言之、謂之乾）」〔河南程氏遺書〕卷二二上〔伊仙雜録〕八上〕としているし、朱子は、「蒼蒼之謂天。運轉周流不已、便是那箇。而今説天有箇人在那裏批判罪惡、固不可。説道全無主之者、又不可。這裏要人見得蒼蒼たるものを天と謂う。運行巡回して已まないものがある。今、天に人がいて罪惡を批判しているとすればよくないが、主宰するものが全くないと説くのもまたよくない。ここは人が理解しなければならぬ点だ）

〔『朱子語類』卷一〕としており、続く原注に「又問問経伝中天字。曰、要人自看得分曉、也有説蒼蒼者、也有説主宰者、也有單訓理時（又、沈偶が経伝中の「天」字について問う。答えて、「人は明らかに弁別して理解しなければならぬ。蒼蒼たるものを言うこともあり、主宰する者を言うこともあり、単に「理」と読む時もある」と言う）」とある。

木菟麻呂は「後儒」の「天即理也」を批判しつつも、

朱子モ他処ニハ「上帝天之神也」或ハ「上帝天之主宰也」ト云ヒ、程子モ「天下之賢人皆上帝之臣也」或ハ「以其形体謂之天以其主宰謂之帝」ト云ヘルヲ見レバ、古聖賢ガ識神ノ程度ト均シキガ如クナレドモ……〔返信1〕

としており、先達宣教師のように理気説を単純に捉えていないことが見てとれる。また「返信1」「返信2」では、久保田に答えるに、経書や注疏のみならず、並河天民「天民遺言」の一節を引用するなど、儒教に対する見識の深さが窺われる。

以上、木菟麻呂は儒教の天を、古聖賢の天（古聖賢の直覚）と宋学の天（太極図説・理気説・易道の天）とに

分け、前者を「唯一神教ノ一種」で「基督教ノ教フル所ト矛盾スル者ニアラズ」として容認する一方、後者を「惟理論」で人格神的でないとして批判していることが分かった。そうして、この論法はリッチの流れを汲むキリスト教の適応主義に端を発するものであった。

当時のキリスト者の例として、例えば松村介石は、「基督教に入る発端」として、「或夜、我が越方往末などを思ひ、真面目になつて耶蘇教の真偽など考へて居ると、恰も天外声ある如く覺へて、『汝は何故に神を認めぬのだ、耶蘇教の所謂神とは、即ち儒教の所謂天帝、上帝、皇天でないか、されば汝は幼少時代より、此の神の存在を信じて居る筈だ、何ぞ今更之を拒み、却て之を笑ひ之を罵る如きことを為すや』と云ふやうな劇感に打たれて止まず」(『信仰五十年』道会事務所、大正一五年)としており、また、海老名弾正が、「皇帝に天子の尊称あり、神子の聖号あることは人類夙に之を聞けり。匹夫にして天子、神子の称号を受けたることは、人類の曾て聞くを得ざりし所なり。又此称号は人民の声にあらずして、即ち上帝の声なり。人爵の天子あり、天爵の天子あり、人爵の天子は人民の献上する尊称なり、天爵の天子は上帝の賜はる聖号なり」(『帝国の新生命』「新人の三識」警醒社、明治三五年)とする。これらの「上帝」「天帝」な

どは、儒教のそれと極めて類似している。このように、適応主義は我邦明治期のキリスト者においても馴染み易い考え方であったものと考えられる。

木菟麻呂は、儒教の徒に対してキリスト教的教説を説くにあたって、キリスト教伝道における一般的なスタイルを採用していたといえるであろう。

一四、キリスト教の優位性の証明

前節で、木菟麻呂の「儒教の天」認識が、リッチの提出したそれに沿ったものであったことを見たが、このリッチの適応主義は、儒学的素養を持つ中国士大夫層の共感や親近感を抱かせるに極めて有効であった一方、キリスト教の本質的理解という点において問題のあったことが縷々指摘されている。事実、この天に関する理解を含めた問題が、後日所謂「典礼論争」を引き起こしたことは説明を要すまい。¹²⁾

リッチは、中国における布教のために、士大夫層の信奉する儒教を尊重しつつキリスト教を説いた。同様に、木菟麻呂も、ニコライの代理として、儒教へ配慮しつつ、キリスト教徒としての意見を主張した。

しかし、ただ儒教の天とキリスト教の天との類似性を

説くだけでは、儒者の共感を呼ぶことは出来ても、キリスト教の優位性を納得せしめるには繋がらない。木菟麻呂において、この問題はどのように解決されているのであろうか。

この点に関して木菟麻呂は、先ず天について以下の様な疑問を呈する。

是ノ故ニ僕ハ経ヲ読ミテ、古聖王并ニ孔子子思ノ諸聖賢ガ如何ノ程度ヲ以テカ神造物主ニ接近シ居ラレシカラ想ハズンバアラズ。(「返信1」)

つまり、「古聖王」や孔子・子思は天を人格神的に捉え、その観念はキリスト教の神造物主に近づいているけれども、それはどの程度のものか、というのである。

木菟麻呂は、「返信2」において、久保田の「鬼神ト生死ノ事ハ孔子ガ言ハザルニモアラズ」という反論に対して、「知ルト云フコト」を「二条ノ意義」に分けて解説している。

天地間ニ有形ナル万象ノ外ニ、一ノ無形有能ナル神靈アルコトヲ知ルハ、人性自然ノ要求ニシテ、何人モ少シク心ヲ物象以外ニ注グ時ハ必斯ノ一事ニ想到

セザルヲ得ズ。唯之ヲ知ルニ、深淺厚薄ノ差アリテ、賢聖達徳ノ人ハ比較上深ク之ヲ知得シ、凡庸下愚ノ者ハ遠ク之ニ及バズト雖、之ヲ知ルハ、同一ノ程度ニシテ人智ノ及ブベキ範圍ニ属ス。是レ第一ノ意義ニシテ天然法ヲ以テ了解スベキモノナリ。(「返信2」)

単ニ天上ニ有能者アルコトヲ知ルト云フノミナラズシテ、其性情如何、其天地万有ニ於ケル關係如何、其人類ニ於ケル關係如何ヲ知りテ、神旨ニ適フ事ト適ハザル事トヲ判定シ、人ハ之ニ対シテ如何ナル本分ヲ尽スベキカラ精細ニ知悉スルハ、人智ノ及バザル所ニシテ、之ヲ知悉セントニハ、天ヨリノ啓示ヲ蒙ランコトヲ要ス。是レ第二ノ意義ニシテ、天然而上ノ方法ヲ以テ了解スベキ者ナリ。(「返信2」)

ここで、「知ル」の第一の意味は、「人智ノ及ブ範圍」で「天然法ヲ以テ了解スベキモノ」であり、第二の意味は、「天ヨリノ啓示ヲ蒙ランコト」が必要で「天然而上ノ方法ヲ以テ了解スベキ者」であるとされる。具体的に「生死ノ事」に応用すれば、

死生ノ事モ亦然リ。人類ニ死アリ、又生アル理ヲ知
得スルハ、同ジク第一ノ意義ニ属ス。(「返信2」)

死生ノ事モ亦然リ。唯生アレバ必死アル事ヲ知ルノ
ミナラズシテ、人ハ如何ニシテ生レ如何ニシテ死ス
ルカ、何ニ由リテ人間ニ死アルカ、人間死後ノ運命
ハ如何ナルカ等ヲ知得スルハ、人智以上ノ事ニ属ス。
均シク是レ第二ノ意義ナリ。(「返信2」)

「人類に死生がある」という事実を知るのは人知の範囲
即ち第一の意義であり、「何故人は死ぬのか」「死後の運
命」を知るのは人知以上即ち第二の意義ということとな
る。

これを「古聖賢」の天観にあてはめると、

此等ノ諸聖賢ハ、智明ニ識高シト雖、如何セン有限
ノ人智ヲ以テ無限ノ神明ヲ推測スルガ故ニ、譬ヘバ、
遠山ヲ雲烟糢糊ノ際ニ望ムガ如ク漠然トシテ景仰ス
ルニ過ギズ。其命ト云フモ、亦榮枯盛衰禍福得喪ノ
迹ニ鑒ミテ、天意ノ行ハルル所ヲ揣量スルノミ。天
人密接ノ関係ニ至リテハ皇天上帝ノ活言ヲ以テ明示
セラルルニアラズンバ、之ヲ説明スル権能ヲ有セザ

ル者トス。(「返信1」)

僕モ亦、已ニ前書ニ於テ、古聖賢ガ天ニ対スル觀念
ハ此ヲ以テ意思智能ヲ具有シ、天地牽制ノ権力ヲ保
持スル者ト為シテ、或程度マデハ神造物主ヲ推測ス
ルヲ得タリシナリト述ベ置キタレバ、敢テ孔子ヲ以
テ天ノ有能者ヲ識認セザリシ者ナリトハ言ハズ。然
レドモ、之ヲ識認セシハ、所謂第一義ノ知得ノミ。
第二義ノ知得ニ至リテハ、人智以上ニ属スルガ故ニ、
孔子ノ大聖ヲ以テスト雖、亦知ルコト能ハザルハ明
白ナルコトナリ。(「返信2」)

となる。木菟麻呂の論に依れば、「古聖賢」や孔子子思
は預言者ではなく、「皇天上帝ノ活言」(「天啓」)を得て
いないが故に、知ることのできる範囲が第一義に限られ、
真に「天人密接ノ関係」「天ノ有能者」を認識すること
はできないのである。

こうして、天啓を得て第二義についても了解可能なキ
リスト教の優位性が担保されることとなる。ここで「古
聖賢」は、いわば、方向性はキリスト教に等しいが、そ
の程度においてキリスト教に及ばないもの、とされた訳
だが、ではその説くところの儒教とキリスト教とはどの

様な関係にあるとされたのであろうか。

故ニ僕ハ古聖王孔子子思等諸聖賢ノ天ニ対スル觀念ヲ以テ他ノ儒流ノ見ル所ヨリモ一層神造物主ニ接近シタル者ト為スト雖、其道ヲ行フ大任ニ至リテハ、ニコライ大主教ノ説キタル如ク人ヲ神造物主ニ就カシムルニ至ルマデ指導ノ職ヲ尽シタル師傳ナリト見ルナリ。其未達セザル所ヲ補フルニ、完全無缺ノ真教ヲ以テスルハ、実ニ是レ儒教ノ本旨ニシテ、古聖賢ガ向上ノ觀念ニ逆ハザルナリ。

〔返信1〕

是ニ於テ始メテ儒教ノ基督教ト相悖ラズシテ其未天ノ奥秘ニ達セザルヲ知ラン。〔返信1〕

ここで、木菟麻呂は、儒教を「人ヲ神造物主ニ就カシムルニ至ルマデ指導ノ職ヲ尽シタル師傳」で「基督教ト相悖ラズ」ものであるとする。ただし、「未達セザル所」「其未天ノ奥秘ニ達セザル」所があるため、「完全無缺ノ真教」(「キリスト教」)で補う必要があるのである。信多純一氏は木菟麻呂の入信について、「儒教にも現世的で足らざるところがあり、真正純一の宗教と相俟(ま)って修

する時、完全となるという、彼の信念に基づく行動」(「懷徳堂と明治の波 — 最後の儒生 中井黄裳」『朝日新聞』(夕刊)一九八五年一月一六日、第五面文化欄)としており、この考えが入信時より変わらないものであったことが分かる。

こうして、儒教とキリスト教との差異は、「足らざる」、つまり「神造物主」に近づくという同一方向における優劣に還元される。木菟麻呂にとつてキリスト教が「完全無欠の真教」であるとするなら、儒教は人を神に導くための、いわば初級者向けの教えであったといえるであろう。

二、木菟麻呂の宗教観

前章まで、主として「返信1」「返信2」を参照しつつ木菟麻呂における儒教とキリスト教との関係について見てきたが、このことは、木菟麻呂が儒教・仏教・キリスト教を比較してその得失を論じた論文、「儒仏耶三教比較結論」(以下、「三教結論」と略称)においても言及されている。

儒教の天に対する觀念は惟一神教に接近してあり

て、其真を捕へ得ざりし者なれば、儒教は基督教に由りて其缺漏の補足せらるゝを待つ者とも見るべし。此の点に於て基督教とは相背馳する者ではない。古昔トローラン人種の宗教は惟一神教の模型を具へて居つたが、個々の民族に分離したる後は、多神教像に陥つたに拘らず、独支那人のみハ古来最上の神体を天と名づけて、諸霊の上に置いた。此の觀念を太古以来孔子以上に止まりて、以後は漸次に惟理論に傾きたれど、儒教の神髓が惟一神教の模型を脱してゐないことを知らねばならぬ。儒教が基督教に因つて完成せらるゝを待つと見るべきはこゝにあるのである。(「三教結論」)

木菟麻呂にとつて儒教は、キリスト教に及ばないが方向性を誤つてはいない教であつた。では、他の宗教も含む木菟麻呂の宗教観とはいかなるものであろうか。また、キリスト教の優位性は、那辺に存在するのであろうか。本節では、このことについて、先に用いた資料に加え、「三教結論」を用いて検討する。

「三教結論」は、名に「三教比較」とあるものの、その紙幅の多くが仏教批判に費やされている。本章では、この文章に表れた仏教批判について、いくつか論点を取

り上げ、儒教に対する議論と比較しながら検討してゆく。まず、前章で取り上げた天についてであるが、儒教の天観が、キリスト教に及ばないまでも方向性は正しいとされたのに対し、直接仏教の天について言及した箇所は見うけられない。ただ、「儒教の天に対する觀念は惟一神教に接近して」いるとするのに対して、仏教の無神論的性格を批判している。

凡そ仏教が始めて印度に弘布せられた時、凡神教及多神教が之に抵抗を試みたが、此の二教は仏教に対して宇宙の大問題を解決する能力がなかつた為、仏教は遂に無神論に陥つたのである。(「三教結論」)

仏教は輪廻から解脱して成仏を目指す宗教であるから、所謂唯一神的な神を立てない。この言は、このことを批判の意を込めて「無神論」と表現したものである。なお、この儒教は天の類似性を、仏教はその無神論的性格を採り上げ、儒教を比較的好意的に評価するのも、『天主実義』の論法と等しい。『天主実義』では、例えば、

西土曰く、二氏(引用者注……道家と仏教と)の謂えらく、曰く無曰く空と。天主の理に於て大いに相

い刺謬す。其の崇尚すべからざること明らかなり。夫の儒の謂えらく、曰く有曰く誠と。未だ尽く其の積を聞かざると雖も、固より庶幾きか（西士曰、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。雖未盡聞其積、固庶幾乎）。(『天主実義』第二二篇)

として、道教仏教はキリスト教と相反するため「崇尚すべからざる」ものであり、儒教はキリスト教と「固より庶幾ちか」いものとされている。

この後、「三教結論」ではさらに「無神論」批判が続く。

仏教には凡の宗教の根本要点たる神の存在の真理を認めず。されば其攻究者は之を以て無神論の傾ある一種の性理学と為し、後の研究者は又単に道義学として、宗教的又哲学的組織を認めず、後に至りて一種の形而上的哲学と為つたのである。(『三教結論』)

仏教の「神の存在の真理」を認めない態度は、「後に至りて」仏教を「性理学」「道義学」「形而上的哲学」としたとする。「性理学」「道義学」「形而上的哲学」などの語は、宋学を指す語としても一般的に用いられるもので、

この批判は、儒教において「後に至りて」宋学が唯一神の観点を喪失したことに対する批判と同質のものといえよう。

次に、木菟麻呂の奇跡や不可思議事象に対する見解について見てゆく。久保田の二通目の質問状に、所謂処女懐胎に触れた箇所があつたらしく、「返信2」に、

貴下ハ新約全書ノ馬リ亜マリア爲約瑟ヨゼフ所聘云云ノ語ヲ引キテ、支那ノ荒唐タル事迹ニ類スルモノナリト云ヒテ、抱朴子其他ノ異説奇事ヲ列挙セラレタリ。貴下ハ斯ノ聖書ノ語ヲ以テ輕率ニモ支那ノ奇事怪説ト比較セラレタレドモ……(『返信2』)(ルビは引用者による)⁽¹³⁾

とある。また、釈迦生誕の話を探り上げ、

仏陀の伝紀には福音經の事迹に酷似したる所少からねば、或は仏教が基督教を仮借したりといひ、或は基督教が仏教を摹倣したりといふ説が起るのであるが、併し両者を対比すれば、自から趣がちがつて居る。……一見基督の降誕に似たるやうなれども、仏陀が王朝全盛の時代に榮華の間に生れしは、之を基

「督がワイフフレヘム^ペの洞穴に生れ給ひしに比すれば、精神上に非常の懸隔のあることが見られる。〔三教結論〕（ルビは引用者による）」

とする。「返信2」に「抱朴子」とあるのは、恐らく久保田が処女懐胎と較べるに、感生帝説を引用したのである。木菟麻呂はこれに対し、何等の論証をも経ずに、『聖書』の記事を「人類救贖ノ主因」、「抱朴子」の記事を「異説奇事」「奇事怪説」と断じている。また、釈迦生誕譚に關しても奇跡の真偽には言及せず、奇跡の真偽と全く關係のない、釈迦が「榮華の間に生れし」ことを持ち出し問題視している。「三教結論」は續いて仏教の奇跡について説き及ぶが、ここでも、

凡そ仏教に於て仏陀及高徒が行つたといふ奇跡は、たとひ実際に行はれたりと仮定しても、眞実の奇跡が目的とする所の道徳上作善の目的に比すれば、意義なき者多くして、徒に奇異の顕現を以て人を駭かすに過ぎない、是れ眞仮の分るゝ所である。（「三教結論」）

とあり、奇跡存在の眞偽は問題とされていない。木菟麻

呂は、たとい奇跡が実際に行なわれたにせよ、仏教の奇跡は、「眞実の奇跡」ではなく、「道徳上作善の目的」を持たず、「意義なき者」が多く、「人を駭かすに過ぎない」もので、「眞仮の分かれる」つまり「仮」であると言う。木菟麻呂の言に依れば、これに對してキリスト教の奇跡は、

凡そ基督教ニ於テ伝述スル所ノ神妙不可思議ノ事跡ハ、……天下ノ人類ト密接ナル關係ヲ有チテ、生民救贖ノ大事業ヲ行ヒ給フ神ハ、其能力至大ニシテ、其跡推測スベカラザル者ナルガ故ニ、其人前ニ顯シ給フ事跡モ、神親ラニアリテハ敢テ故ラニ奇事異能ヲ行ヒ給フニモアラズ。唯其人類ノ為ニ必要ナル事ヲ施シ給フナレドモ、其至大ナル能力ノ人間以上ニアルヲ以テ、人類ノ眼ヲ以テ見ル時ハ其未知未見ノ事ニ属スルヲ以テ、奇怪不可思議ナル事ノ如ク見ラルルナリ。是レ皆人智ノ究ムベカラザル、天然而上ノ事ナルガ故ナリ。（「返信2」）

といったものである。キリスト教の奇跡は、「生民救贖ノ大事業」「其人類ノ為ニ必要ナル事」だが、「神親ヲ」行なう人知を越えたものであるため、不可思議に見える

のである。つまり、キリスト教以外の奇跡は、

凡そ外形上に天然而上の者に似たる不可思議の現象
 や驚くべき事迹が伴つても、是れ必しも天然而上の
 啓示と言ふべき者ではない。天然而上の啓示には、
 神の教会を地上に建設する確乎たる目的と人類の救
 贖に缺くべからざる条件とが具つて居らなければな
 らぬ。此の証徴なき者は天然而上の顕現とは見るべ
 からず。(「三教結論」)(傍点ママ、本章以下同じ)

とあるように、「神の教会を地上に建設する目的」と「人
 類の救済に必要な条件」とが備わっていないもので、

神造物主ノ大能力ノ彌満スル所ニハ、行ハルル所ノ
 奇跡異能多種不同ナリト雖、神力ノ原動ヨリ発シ、
 人類ノ必要ニ応ジテ功用ヲ顯サザルナシ。是ノ故ニ
 神造物主ニ因リテ行ハルル天然而上ノ奇跡ト他ノ神
 奇怪異ノ談トハ、之ヲ事跡ニ鑒ミテ判定スルヲ得ベ
 シ。(「返信2」)

といった、神の奇跡とは全く異なっており、キリスト教
 の神の行なう奇跡と他宗教の偽奇跡とは区別が可能であ

る、ということになる。

この他、仏教に対する批判点をいくつか挙げると、「仏
 教の史的証徴の不正確」として、釈迦の伝記に関して、

基督教歴史の首尾井々たるに反して、仏教の教祖な
 る仏陀の一代は、妄誕不經の説話に圍繞せられて、
 是より正確なる史的証徴を見出すことは殆ど不可能
 の事に属すといふ。(「三教結論」)

とあり、キリスト教の歴史が「首尾井々」であるのに反
 し、釈迦の伝記は「妄誕」であるとす。

仏教の出家主義に対して、

仏教に於ては、……制慾主義を以て独居の方法を立
 て、寧人類の繁殖を絶たむことを勤めた。されど
 独居無妻主義は一般に行はるべき者ならねば、遂に
 僧俗を二途に班別すること、なつたのである。之を
 基督が十字架の死を以て人類救贖の道を立て給ひし
 に比すれば、甚しき相違がある。

(「三教結論」)

とあり、仏教は「人類の繁殖を絶つ」ことを目的として

聖職者に独身を課したという。そうして、「人類の繁殖を絶つ」態度が、キリスト教の「人類救贖の道」と甚だしく相違していると非難している。儒教においても仏教の出家主義は常に批判の対象とされたが、その理由は「不孝に三あり、後無きを大なりとす(不孝有三、無後為大)」（『孟子』離婁上）といった觀念に基づくものであり、木寇麻呂の仏教批判が儒教的論理に基づいたものではないことが分かる。

輪廻説に対して、

斯く仏教が個位的に人の不死を許認せざるに反して、基督教は死後永久に自我の存在することを教ふる。其人生自然の要求に於て兩者何れか本性に適合する。(「三教結論」)

とあり、輪廻説と靈魂不滅説とに關しては、それが真実か否かではなく、「人生自然の要求」に適合するか否かを重視している。仏教の輪廻を伴う靈魂觀は、所謂「神滅不滅」論争において儒教側も否定したが、その理由は儒教では一般的に神（＝靈魂）は死ねば滅するものとされることにある⁽¹⁴⁾。

これらより、木寇麻呂が仏教を批判する際、たといそ

の批判対象が儒教側のそれと同じであったとしても、キリスト教独自の理論を以て立論していることが見てとれる。

さらに、仏教とキリスト教との相似点・相違点について、

仏教の基督教に似たる所は、外部に於ては国家に屈せざる独立の教位を有する事、諸種の外儀、修士の契約、慈悲愛憐の行為等、許多あれども、内部の精神に至りては兩者相反対す、即神ある宗教と神なき宗教、定理を具ふる道德と定理なき道德、贖罪主に因る救贖と贖罪なき救贖である。(「三教結論」)

とする。キリスト教が「定理を具ふる道德」「贖罪主に因る救贖」を備える「神ある宗教」であるのに対し、仏教は「定理なき道德」「贖罪なき救贖」を持つに過ぎない「神なき宗教」なのである。

こうして、仏教は結局のところ、

輪廻に由つて許多の苦痛を嘗めし者が涅槃に入るを以て無上の幸福とするは、生存して重苦を受けむよりは、寧生存せずして無に帰せむことを願ふ故なり。

斯る暗黒なる厭世的宇宙論を絶望の宗教と名づけらる。それは生命の神の代に一切を呑む所の虚無を立つるからである。生命を滅盡せずしては滅罪の目的を達する能はずと為して、罪・悪・以上・に・有・能・の・者・を・認め・ない・の・は、古・今・無・数・の・罪・悪・を・以・て・し・て・も・神・の・恩・寵・の・宏・大・な・る・に・勝・つ・能・は・ず・と・す・る・基・督・教・と、見・解・の・距・離・如・何・に・遠・き・か・を・見・よ。〔三教結論〕

として、「厭世的宇宙論」を持つ「絶望の宗教」であるとされる。さらに、儒教と仏教とが並べて、

儒教は天然心理力の要求によりて、直覚的に天に上帝あることを認識したけれども、譬へば霞を隔て、遠山の花を望むが如く、茫然として其真相を捕へることができなかつた故、其末流は遂に惟理論に傾いた。仏教は精微なる眼識を以て宇宙を洞察したれど、虚無寂滅の外に何物をも捕捉することができなかつた。両者共に有限の人智を以て無限の大能者に向つたからである。〔三教結論〕

とされており、儒教の天は不完全であり、仏教は「虚無寂滅」に陥るもので、「有限の人智」を以てするにすぎ

ない両者は、共に完全な教えとは認められない。

これに對して、木菟麻呂の説くキリスト教の優位性は明確である。

此の点に於ては、基督教は人智の推測を用ゐずして、一に天上より真理の啓示せらるゝ、恩寵を受けた。〔三教結論〕

凡て天然人為の宗教は天然に神を識る途に由つて達し得らるゝ、極点以上には達することができない、是れ其宗教の天より啓示せられない証拠と知るべし。基督教は神の外誰もしる能はざる神の深情を開示せらるゝ、が故に、聖三者の奧義、神の藉身の秘義、及死者の來世復活の秘義等を解釈することができるのである。〔三教結論〕

キリスト教は「天上より真理の啓示」を受けており、第一義の知（人知によつて知る）を越え、第二義の知（天啓によつて知る）を備えた唯一の宗教であるため、三教のなかでも独尊の地位にあるのである。

宗教間の優劣については中国史上常に問題となつたが、木菟麻呂らの立場は、宗教間に優劣を認め、所謂「三

教一致⁽¹⁵⁾や「三教併用」⁽¹⁶⁾などの伝統的な妥協策を認めないものといえる。

優位性の根拠としては、さらに、

基督教の定義は実に斯く天然而上に啓示せられたるが故に、基督教は天啓教の称号を以て他の宗教に秀出して、確實なる証左を握つて居るのである。それは人間の能力を以て窮む可からざる奥妙なる真理を天然而上の方法を以て開示せられたからである。(「三教結論」)

とあり、やはり「天啓」が、キリスト教が「他の宗教に秀出」した存在であることを担保している。木菟麻呂によるキリスト教の優位性の証明において、その優位性の根拠はやはりただ一点、「基督教は人智の推測を用ゐずして、一に天上より真理の啓示せらるゝ恩寵を受けた」ことにある。ここで木菟麻呂が自明のこととして前提とする「キリスト教が天啓を受けている」という認識は、そもそもキリスト教のドグマに基づく認識であり、木菟麻呂が完全にキリスト教徒としてのメンタリテイの下に儒教を含む他教に接していたことを証明するものである。

前章で、木菟麻呂の「天」に関する論法がリッチの流れを汲むものであったことを確認した。だが、このキリスト教の優位性に関する木菟麻呂の論法は、リッチのそれと大きく異なっている。例えば、リッチは『天主実義』において天主について述べる際、先ず、

夫れ即ち天主にして、吾が西国のデウス陡斯と称する所是なり。茲に子の為に特に二三の理端を掲げ以て之を証す(夫即天主、吾西国所称陡斯是也。茲為子特掲二三理端以証之)。(『天主実義』第一篇)

として、アリストテレスの形而上学を援用しつつ天主が造物主であることを証明している。これは、リッチが自他互いに理解可能な普遍的理論を用いてドグマ外部の人間に伝道しようとしたことを示している。これは、異なる信条を持つ人間を説得するに唯一の方法である。このことについて柴田篤氏は、『天主実義』は、天主信仰を前提とするのではなく、人が固有する普遍的な理性で捉えられる議論を行なおうとした。つまり、既成の教理を自明のこととして押しつけるのではなく、あくまでも普遍的道理の探究をめざす姿勢を示したところに、大きな特徴があった。そして、この説き方は、当時の儒教的

知識人にとってきわめて受け容れやすい方法であったといえよう」（『天主教と朱子学 — 『天主実義』第二篇を中心として—』、『哲学年報』第五十二輯、平成五年）としている。木菟麻呂の天に関する認識はリッチに沿ったものであったが、その論法は己のドグマのみに依拠したものであり、普遍的理論を用いて説得を試みるリッチのそれとは大きく異なったものであったといえよう。

なお、「返信2」では、久保田に対して、

儒教ニ於テモ、人類ノ遵守スベキ道ハ経籍ニ於テ教示セラレタレドモ、是人倫彝則ノ外ニ出デズ。神ニ事フル道ハ、斯ノ裏ニ求ムベカラズ。無論天ニ事ヘ鬼神ニ奉事スルコトハ教ヘラレタレドモ、是レ単ニ敬ミテ天ヲ恭フバカリニテ、如何ニスベキガ天意ナルカ、如何ニセバ天ノ旨ヲ行フヲ得ベキカニ至リテハ、漠然トシテ捕捉スベカラズ。是レ神ノ直示ナクシテ奥義ノ存スル所、知ルベカラザレバナリ。其他ノ諸誠ニ至リテモ、人間ノ教ハ唯良心ノ指導ヲ標準トシテ定ムルナリト雖、基督教ニ於テハ、一二神ヨリ明示セラレシ所ナルガ故ニ、其人爲ノ誠命ニ秀出スルコト万万ナリ。（『返信2』）

と述べている。神の直示なくして奥義の存する所を知ることとはできないので、儒教は天意について捕捉できない。これに対して、キリスト教は一に神より明示せられし所であるので、人為の教えより秀出している、との見解で、「三教結論」のそれと全く同じい。これら資料群には、この他にも木菟麻呂による細かな立論・論証が見られるが、その全てがドグマを以てドグマを証明するといった性質のものである。

中井木菟麻呂の日記『秋霧記』に、「九月 一日 日晴……又開封一通 久保田啓十郎翁駁論」（『秋霧記』（明治四十年七月権輿）巻十四）とあり、「返信2」に、「尊書中、今一回質疑を試みんことを請はる。何ぞ止一回のみならん。唯真理の証明せられんことを期するのみ」（『返信2』）とあることから、この後、久保田は三通目の質問状を送ったものと考えられる。¹⁵⁾ただ、『中井木菟麻呂キリスト教関係草稿類』には、三通目の返信や久保田の手紙は同梱されておらず、実事求是を旨とする儒者久保田が、木菟麻呂の論証を「受け容れ」たのかどうかは未詳である。¹⁶⁾

おわりに

本稿では、まず木菟麻呂において、儒教とキリスト教とがどのような関係にあるのかについて考察し、儒教経典の「天」とキリスト教の「天」とを接近させること、儒教を「古聖賢」と「後儒」とに分け、「後儒」即ち宋儒特にその理気説を攻撃すること、これらの説はリッチより始まるキリスト教伝道の常套手段に沿ったものであること、などを確認した。さらに、木菟麻呂の仏教批判を概観し、キリスト教の優位性の根拠が、キリスト教が天啓を受けた宗教であるという認識にあること、その立証はキリスト教のドグマを自明の前提としたドグマ内部の理論によって構築されており、その点はリッチの共通理解を前提とする論法と一致しないこと、などが分かった。

木菟麻呂は中井家の子孫として、ロシア正教に入信した後も、中井家が代々学主を勤めた漢学塾、懷徳堂の再建を願って様々な活動を行なっている。ただ、その復興計画は、一般的な儒家の想像するものとは異なり、ロシア正教徒である木菟麻呂ならではのものであった。例えば木菟麻呂は、明治二十六年に懷徳堂の再興を謀って意見

書『重建懷徳堂意見』・『重建水哉館意見』を撰し、貴紳に配付したのだが、その中には、

聖教以て本たり、儒教以て支たり（聖教以為本、儒教以為支）。（『重建水哉館意見』）

仲尼の道は、耶蘇基督の教と相い合うべし（仲尼之道者、応与耶蘇基督之教相合焉与）。（『重建懷徳堂意見』）

而して基督の道は則ち活言天に発し、活身地に降す。仲尼聞くを得る弗きの事、基督教に在りては則ち聞くを得。仲尼見るを得る弗きの事、亦た見るを得。詩書載す所の皇天上帝の事、唯だ隱頭の別異有り。而れども其の実は則ち一なるのみなれば、則ち仲尼の道たるは、豈に亦た聖教を奉ずる弗きを得んかな。故に能く聖教を奉ずる者は、則ち仲尼の旨を得（而基督教之道則活言発於天、活身降於地。仲尼弗得聞之事、在基督教則得聞焉。仲尼弗得見之事、亦得見焉。詩書所載皇天上帝之事、唯隱頭之别有異、而其実則一而已、則為仲尼之道者、豈亦得弗奉聖教哉。故能奉聖教者、則得仲尼之旨）。（『重建懷徳堂意見』¹⁹）

などと、儒教のキリスト教との一致と、キリスト教の儒教に対する優越とについて縷々述べられている。ただ、続けて、

其の經典講談、基督教は必ず東正教会の定義に据り、儒教は則ち必ず洛閩を宗とす（其經典講談、基督教必据東正教会定義、儒教則必宗洛閩）。（『重建懷徳堂意見』）

とあり、儒教は朱子学を用いるとされる。本稿で見えてきた態度と齟齬があるように感じられるが、キリスト教の天観との親和性より、朱子学を正統とした日本漢学及び懷徳堂の伝統を重んじたものであろう。

さらに再建される懷徳堂については、

壁に耶蘇基督と其の使徒との聖像を掲げ、傍に孔子の像を安置すれば、亦た可（壁掲耶蘇基督与其使徒之聖像、傍安置孔聖之像、亦可）。（『重建懷徳堂意見』）

とある。壁にイエス像と使徒像を掲げ、その傍らに孔子の像を並べればよいと言うのである。木菟麻呂は後にこ

のことを振り返り、「余は孔教を尊崇すると共に基督教を信奉して、教育上に特殊の意見を立て、基督教を經となし、孔教を緯とするでなければ、完備なる教育は成立たない、……という意見を持つてゐた」（『己巳殘愁録』、『懷徳』一〇号、昭和七年）としている。漢学塾である懷徳堂の再建計画でさえ、あくまでキリスト教を主とし儒教を従とするという立場を貫くその姿勢は、ロシア正教徒木菟麻呂の面目躍如たるものがあるといえるであろう。

注

〔1〕中井木菟麻呂については、伝記として牛島康夫氏『パウエル中井木菟麻呂小伝』（宗教法人大阪ハリストス正教会、昭和五四年）がある他、羽倉敬尚氏「中井木菟麻呂翁の業歴」（『懷徳』第四四号、一九七四年）、北崎豊二氏「若き日の中井木菟麻呂―『回天新報』とのかかわりを中心に―」（『大阪経大論集』四二巻六号、平成四年）、北崎豊二氏「中井木菟麻呂の水哉館再興計画」（『懷徳』六八号、平成一二年）、竹腰礼子氏「懷徳堂文庫を守った人―中井木菟麻呂翁の功績―」（『大阪あーかいぶず』特集号2、昭和六二年）などの研究がある。さらに近年、中村健之介氏・中村悦子氏『ニコライ堂の女性たち』（教文館、二〇〇三年）に、妹で養子でもある

中井終子と共に取り上げられ、非常に詳細な伝記が成った。また、竹田健二氏によって重建懷徳堂との関係について研究が進められ、その研究をまとめた同氏「市民大学の誕生 大坂学問所懷徳堂の再興」(大阪大学出版会、二〇一〇年)などが上梓されている。

- (2) 中井蕉園の北方国防論。なお、湯城吉信氏「懷徳堂文庫資料改題(7)」(湯浅邦弘編『懷徳堂文庫の研究 共同報告書』、大阪大学大学院文学研究科、平成一五年)に書誌解題を、拙稿「中井蕉園『杞憂漫言』翻刻」(『懷徳堂センター報』二〇〇九、二〇〇九年)に翻刻を載す。

- (3) 『中井木菟麻呂キリスト教関係草稿類』(大阪大学附属図書館「懷徳堂文庫内新田文庫」蔵、蔵書票巴65/天生関係38/365)は、中井木菟麻呂によるキリスト教関係の論説草稿。手稿。一帙に原稿用紙を仮綴した五冊の抄本を収めており、表紙題簽等は附されていないが、一行目にそれぞれ「正教訳語改定上ノ私見」・「聖母原罪有無論」・「第一月一日 聖六尾西利乙ノ伝」・「儒仏耶三教比較結論」・「大主教ニコライ師ノ命ヲ奉ジテ中井木菟麻呂再」・「中井木菟麻再」と記されている。このうち、本稿で用いた「大主教ニコライ師ノ命ヲ奉ジテ中井木菟麻呂再」・「中井木菟麻再」・「儒仏耶三教比較結論」に関しては、拙稿「中井木菟麻呂キリスト教関係草稿類」翻刻と解説(一)、「懷徳堂研究」第三号(本誌)、二〇一二年)

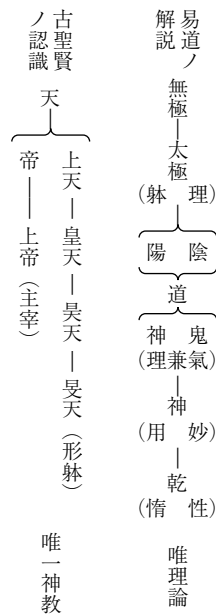
において「大主教ニコライ師ノ命ヲ奉ジテ中井木菟麻呂再」の解説と翻刻とを、拙稿「中井木菟麻呂キリスト教関係草稿類」翻刻と解説(二)、「懷徳堂研究」第四号、二〇一三年掲載予定)において「中井木菟麻再」の解説と翻刻とを、拙稿「中井木菟麻呂キリスト教関係草稿類」翻刻と解説(三)、「懷徳堂研究」第五号、二〇一四年掲載予定)において「儒仏耶三教比較結論」の解説と翻刻とを行なった。本稿を含むこれら四稿は相補完するものであり、併せご参考頂ければ幸いである。なお、新田文庫に関しては、池田光子氏「第一次新田文庫暫定目録」(『懷徳堂センター報』二〇〇四、二〇〇四年)として書目リストが、同氏「第一次新田文庫暫定目録(続)」(『懷徳堂センター報』二〇〇五、二〇〇五年)として器物リストが公開されている。

- (4) 本資料にはニコライの講演自体は収載されていないが、牛丸氏前掲書に、ニコライの「人間の魂にとつては、そうした道徳概念に劣らず本質的である様々な理論的な問というものがある。それらの間に孔子は答えてくれるだろうか? 彼は世界と人間の初めについて、至高者について、人間の使命について教えてくれるだろうか? 全く否である。よく知られていることだが、そうした問題について弟子たちが尋ねると、孔子は、例えば「われわれは地上のことも知らないのに天上のことを語ったとて何の益があるか」といった、どっちつ

かすの返答をしてその場をのがれている。彼が一切の高いものを表わすに使う「天」という言葉の内容は曖昧極まるもので、その言葉によって人格的な何かを指しているのか、それとも非人格的なものを意味して使っていたのか、それさえもわからないのである。牛丸氏前掲書引ニコライ・カサートキン「宣教的観点から見た日本」(『ロシア報知』第九号、一八六九年)なる言が引かれており、その儒教観を窺うことができる。往復書簡の発端となったニコライの講演内容もこれに沿ったものであったと考えられる。

(5) 久保田の手紙は同梱されておらず、何が引用されていたのかは未詳であるが、木菟麻呂は、「古聖賢の説」(後述)に言及した箇所、「蕩々上帝、下民之辟。疾威上帝、其命多辟」(「詩」大雅、蕩)・「有命自天、命此文王」(「詩」大雅、大明)・「誰此文王、小心翼翼。昭事上帝」(「詩」大雅、大明)・「上帝臨女無貳爾心」(「詩」大雅、大明)・「文王涉降在帝之左右」(「詩」大雅、文王)・「上天孚佑下民、罪人黜伏」(「尚書」商書、湯誥)・「惟天監下民、典厥義」(「尚書」商書、高宗彤日)・「夏氏有罪予畏上帝」(「尚書」商書、湯誓)などを引用している。注三の拙稿を参照。

(6) 「返信2」には、続けて以下のような図が示されている。



(7) 溝口雄三氏が中国の天とキリスト教の天とについて、「天のこの外枠性、存在原理性こそが、日本の天と弁別される中国の天の第一のそしておそらく根本的な特質で、この点では、——主宰的か造物的かの性格上の差異に目をつむれば——むしろ中世のキリスト神に類似的である、ともいえる(傍点ママ) (溝口氏前掲論文) とするようには、これは単なる儒教徒取り込みのための単なる方便ではなく、それなりの妥当性を持つ主張であるといえる。現代においても、任繼愈氏「論儒教的形成」(『中国社会科学』一号、一九八〇年、後に「任繼愈學術論述著自選集」北京師範學院出版、一九九一年)をはじめ、儒教の宗教性をその天観と関連させて論じるものは多く見られる。

(8) 中村正直も、「孔子ノ称スル所ノ天ハコノ造物主ニ帰スベキモノアリソノ獲罪於天無所禱トイヘル又ハ天生德于予桓魋其予何トイヘルハ人ヲ支配スルモノヲ天トイヘバ造物主ニ当

ル」(我ハ造物主アルヲ信ス)、中村正直述・木平讓編『敬
宇中村先生演説集』松井忠兵衛、明治二年四月)として、
ほぼ同様の論法を用いている。

(9) リッチは第一篇において、アリストテレス形而上学概念(始
動因・形相因・質料因・目的因)に基づき、天主は始動因・
目的因のみを持つ存在であると説いている。

(10) リッチとマーティンとの論法の類似性については、栗山義久
氏「丁建良『天道遡原』にみるキリスト教思想と儒教思想の
融合」(『南山大学図書館紀要』第七号、二〇〇一年)に詳しい。

(11) 並河天民は木菟麻呂から見て五世の祖にあたる。

(12) 典礼論争の経緯については、矢沢利彦氏『中国とキリスト教』
(近藤出版社、一九七二年六月)に詳しい。

(13) 『新約聖書』のナザレのイエスの誕生に関する箇所と考えら
れる。因みに、後に木菟麻呂がニコライと共に訳した『我主
イイススハリストスの新約』(ハリストス正教会聖書出版事
務所、明治三五年五月)には「其母マリヤイオシフに聘せら
れて、未だ婚せざる先に聖神に由りて孕めること見れたり」
(『マトフェイ福音』第一章一八)とある。新共同訳(『聖書
新共同訳』日本聖書協会、一九九六年)では、「母マリア
はヨセフと婚約していたが、二人が一緒になる前に、聖霊に
よって身ごもっていることが明らかになった」(『マタイによ
る福音書』118)に作る。

(14) 「神滅不滅」論争とは、梁代、范縝の『神滅論』(形(肉体)
と神(靈魂)との関係を、刀の本体(質)と切れ味(用)と
いう比喩を用いて、刀が無くなれば切れ味がそれだけでは存
在できないように、肉体が減すれば靈魂も滅すると論じた)
に始まる、神(靈魂)が死後消滅するかしないかの問題に
関する論争。僧祐編『弘明集』(『大正大藏經』卷五二)に多
く関連資料を収む。

(15) 例えば、「竄以て三教殊なると雖も、同じく善に帰す。其の
迹深淺有るに似たれども、其の致理に殆ど等級無し(竄以三
教雖殊、同帰於善。其迹似有深淺、其致理殆無等級)。(『周
書』卷三二列伝第三、韋竄伝)など。

(16) 例えば、「八年御製原道辯曰く、仏を以て心を修め、道を以
て生を養い、儒を以て世を治む(八年御製原道辯曰、以仏修
心、以道養生、以儒治世)。(『玉海』卷三二「淳熙原道辯」
など)。

(17) 木菟麻呂は龐大な日記を残しており、「返信1」「返信2」に
ついては当時の日記に、「引用者注：五月) 十四日 火 晴
……○発信 封書三通 久保田啓十郎宇治覆書」(『秋霧記』
(明治四十年一月権輿) 卷十三)、「引用者注：七月) 二十七
日 土 晴……○雑事 久保田啓十郎氏二答フル書ヲ校シテ
之ヲ封ズ明日ヲ以テ之ヲ郵寄スベシ」(『秋霧記』(明治四十年
七月権輿) 卷十四)と記録している(大阪大学付属図書館蔵)。

(18) 例えば小崎弘道は、木菟麻呂が自明の根拠とする天啓について、「世人が基督教を学ぶに当り、之を信するに最も困難を究むる所は天啓の一事なり」(『信仰之理由』第五章「天啓及び其必要」警醒社、明治三三年)としている。

(19) 『重建懷徳堂意見』『重建水哉館意見』については、拙稿「懷徳堂文庫資料解題(21)」(湯浅邦弘氏編『懷徳堂文庫の研究 2005(共同研究報告書)』、大阪大学大学院文学研究科、平成一七年二月)に解題を載す。また、木菟麻呂の懷徳堂再建運動については、北崎豊二氏「中井木菟麻呂の水哉館再興計画」(『懷徳』六八号、平成二二年)に詳しい。