

ヴァニョーニ述 『天主教要解略』 訳注 (七)

主なる神様の十戒の部 (下の二)

A・ヴァニョーニ 述  
葛谷 登 訳

「第五のおきて」

「人を殺してはなりません。」<sup>(二)</sup>

このおきては「十戒の原理」<sup>(三)</sup>の中で述べられているところの「人の身を害う」<sup>(三)</sup>ことがらに関わるものにほかなりません。

主なる神様が人をお造りになられましたのは、他者と自己がまるで兄弟のように愛し合うこと<sup>(四)</sup>をお望みになされたからです。

これはとりやけものをお造りになられたときに、これらに危害を加える爪や牙を与えて互いに害い合うようにされたのとは異なり<sup>(五)</sup>ます。こういうわけで人はとりやけものを屠つてよいのです。<sup>(六)</sup>とりやけものが主なる神様によって造られたのは人を養い育てるためにほかなりません。<sup>(七)</sup>

人は同じ仲間として、一人の大きいなる父母を共に戴いています。<sup>(八)</sup>天下は一つの家であり、四海は一人なのです。<sup>(九)</sup>苦しみ、痛み、やまい、かゆみは世界を一身とする自分に関わっていま

す。<sup>(十)</sup> どうして殺し合うことなど出来るでしょうか。こういうわけで世に残虐で無慈悲な者がいれば、この世を治める任に当たっている君主や役所は国家の法律によって容赦なく処罰します。<sup>(十一)</sup>

すべて、主なる神様が人をお造りになられた御思いに基づいて善良な人々を庇い守ることは、いわゆる「刑殺によって殺人を防止する」<sup>(十二)</sup>ことにほかなりません。

このおきてを守ることにについて述べてみましょう。自ら武器を取り或いは毒を盛るなどして人を死に追い遣つたりするだけでなく、<sup>(十三)</sup>更に一時の個人的な怒りに駆られて言い争つて人に傷を負わせたり、<sup>(十四)</sup>また憎しみのあまり人が死ぬことを願つたりすることこそ、まさに「人を殺す」<sup>(十五)</sup>ことなのです。つまり、人を危ないめに遭わせようとして悪巧みを練つたり、<sup>(十六)</sup>或いはたまたま人の怒りを買って自分を抑えられずに入水したり火に焼かれたり、自ら首をくくつてみそに果てたり、<sup>(十七)</sup>更には子どもが井戸

のようなどころに落ちるのを目撃しても助けなかつたり、<sup>(15)</sup>子どもを生んでも育てないですぐに自分で溺死させたりすること<sup>(30)</sup>は、いずれも「人を殺す」ことに入り、またいずれも主なる神様のおきてに背くものですから、その罪の大きいなること免るべくもありません。<sup>(31)</sup>

## 注

(一) 原文は「母殺人」(十九葉表)。「non occides;」(*Catechismus Catholicus, cura et studio Petri Cardinalis Gaspari concinnatus, decima editio, Typis Polyglottis Vaticanis, 1933, p. 23*). ドミニコ会研究所編、本田善一郎訳『カトリックの教え—カトリック教会のカテキズムのまとめ—(改訂版)』(東京大司教認可)(ドン・ボスコ社、二〇〇四年)では、「殺してはならない。」(一五七頁)となっている。これは旧約聖書の出エジプト記二十章十三節の「殺してはならない。」が対応する。この箇所は、ウルガタでは「Non occides;」となっている。二人称単数未来形である。代表訳では「母殺人。」B C 訳では「爾母殺人。」Union Version では「不可殺人。」となっている。B C 訳のみ、主語の「爾」が置かれている。林語堂『當代漢英詞典』(香港中文大學、一九七二年)によれば、「爾」は「AC」すなわち「Ancient Chinese」古代中国語であり、また「U」すなわち「Uterary language」文語である(四六八頁)。更に、「related closely 汝: 汝 is more familiar」(同頁)とあるように、よく似た語に「汝」があるけれども、「爾」はそれより堅い語感を有していると思われるので、第五戒の主語の部分の翻訳としてB C 訳の措辞は適切なものであると言えるのではないであ

うか。B C 訳は他の訳に比し、より逐語的な性格を有しているであろう。

この天主教の第五戒との関連で考えられるものが仏教にもある。それは不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒の五戒の第一に位置する不殺生戒である。五戒は在家信者が守るべき戒であつて、仏教の核心となる戒である。従つて不殺生戒は仏教の戒の中で最高位に置かれたものであるとも言えよう。丁福保編纂『佛光大辭典』(文物出版社、一九二三年初版)の「不殺生戒」の項目には、「(術語) 在家出家小乘大乘」切戒中、禁止殺害有情之生命也。(傍点、筆者注。以下、同じ)(新華書店、一九八四年、三〇一頁)とあるように、仏教では「有情之生命」を殺害することを禁ずるのである。同辞典の「有情」の項目には、「(術語) Sattva 梵語曰薩埵。舊譯曰衆生。新譯曰有情。有情識者、有愛情者。總名動物。」(五〇八頁)とあるように、「有情」は「衆生」と等しく、生きとし生ける者のことを指すであろう。

第五戒の漢訳は、教要解略と代表訳は同じで、B C 訳と Union Version 訳はそれぞれ異なっている。しかし、いずれも共通するところは動詞「殺」の目的語として「人」が置かれていることである。ラテン語文にはラテン語の性格からであろうか、動詞 occides は目的語を伴つておらず、また動詞 occido は 'to strike down, knock down' や 'cut down, cut off, kill, slay' きた 'to plague to death, forfeiture, forment, pester' と二つの語義である (Charlton T. Lewis, *An Elementary Latin Dictionary*, Oxford University Press, 1891, p. 558)。<sup>30</sup> occido はやや幅のある語であつて必しも「殺す」という意味で用いられるわけではないのである。

従つて、第五戒の漢訳ではいずれも動詞の指す行為が殺害と特定され、目的語の人が明示されていることなどから、ラテン語文の第五戒に比べて、一層鮮明、正確に意を伝えているのではないであろうか。

殺害の対象が人を指すのか、或いは人を含めたすべての生物を指す

のか、カトリックと仏教では見解を異にする。それは世界観、生命観の差異であると言うことが出来るであろう。教要解略の著者もまたそのことを自覚しながら、第五戒の説明を試みたものであろうと思われる。以下の部分では、仏教の不殺生戒と本質的に大きく異なる天主教の「母殺人」の第五戒が説き明かされるのである。

(二) 原文は「十誠原本」(十九葉裏)。「十誠原本」の内容は教要解略上巻の十三葉表裏に記されている。

(三) 原文は「害人之身」(十九葉裏)。「十誠原本」の箇所に関連する部分は、「其一石、刻後七誠、教人以心言行和睦同類、不害其身、名財等、爲操柄、而推廣愛、天主之心以愛人。」(十三葉裏)である。

(四) 原文は「爾我相愛、如兄弟然」(十九葉裏)。「爾我」は文字どおりには「なんじとわれ」、「あなたとわたし」すなわち、二人称と一人称の関係であるが、拙訳では三人称と一人称の関係に移し変えた。

「兄弟のように互いに愛し合う」という表現は伝統的な中国の文学や思想関係の書物の中ではあまり使われることのない些かなじみの薄い言い方ではないであろうか。これを想起させる語は新約聖書ローマ人への手紙十二章十節に出て来る。ウルガタでは、「*Charitate fratemitatis invicem diligentes*」(「互いに兄弟愛をもつて心から愛し」)となっている。代表訳では「論悌弟則相友」、B.C訳では「以兄弟之愛相愛」、「Union Version」では「愛弟兄、要彼此親熱。」となっている。

教要解略の文はB.C訳の文が相対的に近いように思われる。この文はキリスト教倫理をまとも良く示すものであり、その中心的な概念を翻訳して中国語に移し変えたものではないであろうか。張横渠の『西銘』には「乾稱父。坤稱母。予茲藐焉。乃混然中處。故天地之塞吾其體。天地之師吾其性。民吾同胞。物吾與也。」(岩波文庫『太極圖說・通書・西銘・正蒙』(西晋一郎・小糸夏次郎訳註、一九三八年、六十七頁)とあり、これは「天を父とよび、地を母とよぶ人類は、ひ

としく朋(とも)であり、天地の間の万物もまたわがともがらであるとする万物一体観に立つ博大な仁愛思想」(山崎道夫「西銘」日原利国編『中国思想辞典』研文出版、一九八四年、二四九頁)を示すものであると言えよう。その中の「民吾同胞。物吾與也。」は万物一体の仁の思想を如実に表わすものである。島田虔次は「朱子学と陽明学」(岩波新書、一九六七年)の中で、「民ハ吾ガ同胞、物ハ吾与」というスローガンを、水平を指向する思想として評価したいと思う。(七十頁)とまで述べている。

ここではヴァニョーニは中国知識人の教養として心に貯えていたであろう『西銘』の中の語句を利用せずに、些か翻訳調で生硬な言い方を使うことによって人の次元を超えて神の次元において根拠づけられるところの隣人愛の観念を掲げ示そうと意図したと考えるのは許されないであろうか。

(五) 原文は「予之爪牙毒螫以相戕也」(十九葉裏)。「大漢和辞典」巻七は「爪牙」の用例として「孫楚、爲石仲容與孫皓書」の中の文句を挙げる(五六四頁)。その前後の部分を含めると、「昔炎精幽昧、曆數將終、桓靈矢德、災疊並興、豺狼抗爪牙之毒、生靈罹塗炭之難。由是九州絕貫、王綱解紐、四海蕭條、非復漢有。」(『晋書』卷五十六「孫楚傳」(中華書局版『晋書』第五冊、一五四〇頁)となる。原文の「爪牙」と「毒螫」との関係は並列のようにも見えるが、『晋書』「孫楚傳」の用例を参考にしてここでは修飾関係として取ってみた。

「爪牙」に関しては更に王雲五索引主編『佩文韻府』(臺灣商務印書館、一九三七年)第二冊九三五頁下段に「爪牙」の用例が列挙され、その一つに「列子」の中の文句があった。その前後の部分を含めると、「楊朱曰：『人肖天地之類、懷五常之性、有生之最靈者也。人者、爪牙不足以供守衛、肌膚不足以自捍禦、趨走不足以從利逃害、無毛羽以禦寒暑、必將資物以爲養、任智而不恃力。故智之所貴、存我爲貴；力之所賤、侵物爲賤。…』」(楊伯俊撰『列子集釋』卷第七「楊朱篇」中

華書局新編諸子集成、一九七九年、二三四頁）となる。『列子』のこの部分は教要解略の文を読むうえで参考となる。動物は自己保存のために爪や牙などを備え、それによって他を攻撃したり、また他からの攻撃に抗するのである。他方、「有生之最靈者」である人間はそれらの攻撃と防御の武器を自らの生得的器官として備えてはいないけれども、人間にのみ備わった知性を駆使して自己保存を遂げるのである。

動物は爪や牙によって象徴される力を働かせて他を害うことによって自己保存を図る。つまり、『列子』においては人間の知性による自己保存と動物の力による自己保存とを対比させ、前者を後者に質的に勝るものとして位置づけているのである。これは自己保存の働きにおいて知性の関与の有無が決定的であるという認識を土台としており、そのような認識は中国的な主知主義の伝統に根差すものである。

従って、動物が互いに害い合うのは伝統的な中国思想の文脈では本質的に知性の欠如に起因するものとして受けとめられるのではないであろうか。

(六) 原文は「故人於禽獸可宰殺。」(十九葉裏)。ここでは接続の語「故」が注視されるべきであろう。動物は自己保存のために他を害う、それは動物に知性がないからである、人間は自己保存のために他を生かす、それは人間に知性があるからである、従って知性を有する人間は知性なき動物を屠り自己保存に供することが許されるという考え方がこの文から窺うことが出来るのではないであろうか。より高い資質を有する種類の生物は低い資質の種類の生物をその自己保存に供することが正当化されるということではないかと思われる。

しかし、このような見方は伝統的な中国思想の世界の中から引き出されることは可能であると思われるけれども、キリスト教の正統的な神学の流れの中からは導き出すことが難しいのではないだろうか。何故ならば、「非理性的大自然が人間の(最初の)罪に影響されたことは、創三二・十七―十八に明瞭に述べられている。」(A・ジンマーマン、

浜寛五即編「カトリック聖書新注解書(改訂版)」エンデルレ書店一九八〇年、一四二四頁)とあるように、動物が互いに害い合うのは人間の原罪の結果が広く他の被造物の世界にまで及んだとキリスト教では捉えているのではないであろうか。

しかし、キリスト教は罪からの救いを説く宗教である。人間が罪の深淵から救い上げられるならば、その救いの結果もまた動物の次元にまで及ばずにはいないことであろう。原罪の過去を記す旧約聖書はメシア出現の未来を預言する。イザヤ書十一章一節から五節には「ダビデの子孫のひとりによる、武力をもつてではなく、完全な正義に基づいた：世界の支配」(『カトリック聖書新注解書(改訂版)』、七二〇頁)、すなわちメシアの支配する世界について語られ、続く六節から九節では「その支配は平和に満ちたもの」(同書同頁)であることが示され、「通常は敵対する動物たちの完全な平和共存」(同書同頁)の実現した様子―例えば六節には、「Habibabit lupus cum agno, et pardus cum haedo accubabit, Vitulus, et leo, et oryx, simul morabuntur, et puer parvulus minabit eos.」(「狼は小羊と共に宿り約は子山羊と共に伏す。子牛は若獅子と共に育ち小さい子供がそれらを導く。―但し、後半部はウルガタでは、*omnes* があるので、「子牛は若獅子と羊と共に育ち：」と訳されよう)とある―が具体的に、象徴的に描かれ、動物は互いに害うことをやめ、睦み合って暮らすようになることが期待されている。すなわち、「ある程度までエデンの園の状態への復帰が暗示されている」(同書同頁)わけなのである。

従って、知性の有無が自己保存における他者との共存と闘争の差異の原因を形成するものではないのではないか。伝統的にキリスト教では人間と他の諸物との関係については最初の人間が原罪を犯したためにその負の影響が同心円的に他の諸物に波及し、それにより他の諸物の世界に破れや綻びが生ずるに至ったという見方がその出発点において揺るぎなくあったとすれば、教要解略中の文句はキリスト教が伝統

的に教えるものとは大いに隔たりがあるのであって、その文句はキリスト教よりはむしろ伝統的な中国思想の枠組みの中から導出されて行ったものではないであろうか。

教要解略において示された動物を屠るこの理由づけが正統的なキリスト教の見方に基づくものであるのか、それとも伝統的な中国思想の枠組みによるものであるのか、敢て論断はしないけれども、ここでとりわけ重要なことは人間以外の動物の命を奪うことを明言し肯定していることではないであろうか。何故なら、明末には小笠原宣秀「中国近世浄土教史の研究」（百華苑、一九六三年）によれば「…明清に普及した行儀としての放生慈行の問題がある。…とにかくこの慈行放生は近代の念仏者をして、熱烈に持戒せしめたものである。…その精神は更に不食肉の行事となり、いわゆる精進の日常生活をおくるにいたる、その根柢に位するものであった。」（二二四頁―二二六頁）とあるように、浄土教系の弘教において殺生戒に基づくところの「放生」運動が盛んになったからである。人間の生命を害うことを禁ずる天主教の第五戒は動物の生命を害うことを禁ずる仏教の殺生戒とは交錯し対立する。澎湃として勇き上がる仏教側の「放生」への勢いに抗して、天主教側は多数の仏教信者の群れに囲まれて生活する少数の天主教徒への明確な指針を示す必要があったのである。

では、「放生」の行為とは何か。道端良秀「中国仏教思想史の研究」（平楽寺書店、一九七九年）によれば、それは「畜生の殺されるを見るとき、これを救護すること、そして殺される苦難を解放してやる、ということである。しかも常に教化して、菩薩戒を説き、一切の衆生を救い助けてやる」（四章「放生思想と断肉食」、二二五頁）ということである。その根柢となるものが同書によれば『梵網經』卷下に記された大乘菩薩戒の四十八輕戒の第二十戒であった。そこには、「若佛子。以「慈心」故行「放生業」。一切男子是我父。一切女人是我母。我生生無不「從之受」生。故六道衆生皆是我父母。而殺而食者。即殺二

我父母<sup>一</sup>、亦殺<sup>二</sup>我故身<sup>三</sup>。一切地水是我先身。一切風是我本體。故常行<sup>四</sup>放生<sup>五</sup>。生生受生常住之法。教<sup>六</sup>人放生<sup>七</sup>。若見<sup>八</sup>世人殺<sup>九</sup>畜生<sup>一〇</sup>一時。應<sup>一一</sup>方便救護解<sup>一二</sup>其苦難<sup>一三</sup>。常教化講<sup>一四</sup>說菩薩戒<sup>一五</sup>、救<sup>一六</sup>度衆生<sup>一七</sup>。」（大正大藏經、第二十四卷律部三、一〇〇六頁）とあるように、すべての生物は自分の父母に当たり、それらの生命を害うことは自身の生命を害うことになるので、絶対に殺生を避けなければならない、それのみならず危害に遭おうとする動物の生命を「放生」の行為によって積極的に保護しなければならないというものである。

道端良秀先生によれば、「三世にわたる六道輪廻の思想からみて、一切の男子は父であり、一切の女人は母であり、さらに六道の衆生、すなわち禽獸から魚類虫類に至るまで、これみなわが父母なりという思想から、もしこれを殺すが如きは、父母殺害の大罪を犯すことになる。」（同書、二二九頁）とあるように、動物の生命を害うことは父母の殺害と等しいので、「孝を絶対視する社会倫理」（同書同頁）に支えられた儒教を体制の教学とする中国では論理上、絶対に許されないことになる。つまり、『梵網經』では「仏教の六道輪廻思想より説明し、中国の孝の社会を考慮に入れて、必ず不殺放生すべき原理を述べている。」（同書、二二八頁）というわけである。

道端良秀「中国仏教史の研究」（法蔵館、一九七〇年）三章「仏教倫理と大乘菩薩戒」において『梵網經』の文句を挙げて「菩薩戒では殺生戒が第一となっている」（一九九頁）と記される。その根柢となった『梵網經』の箇所は、「佛言。佛子。若自殺殺<sup>一</sup>人殺方便讚<sup>二</sup>歎殺<sup>三</sup>見作隨喜<sup>四</sup>。乃至呪殺<sup>五</sup>。殺因殺縁殺法殺業<sup>六</sup>。乃至一切有命者<sup>七</sup>、不得<sup>八</sup>故殺<sup>九</sup>。是菩薩應<sup>一〇</sup>起<sup>一一</sup>常住慈悲心孝順心<sup>一二</sup>。方便救護<sup>一三</sup>一切衆生<sup>一四</sup>。而自恣心快意殺生者<sup>一五</sup>。是菩薩波羅夷罪。」（大正大藏經、第二十四卷、一〇〇四頁）とあるように、すべての生命あるものを意図的に殺すことを断言命令のように禁じている。それは六道輪廻に根柢を置くといふよりは、本質的には道端良秀先生が「中国仏教思想史の研究」四章

「放生思想と断肉食」の中で「涅槃經」などに説く、「一切衆生悉有仏性」の思想から、殺生ということは、仏種を断ずることであり、未來仏、当來仏を殺すことになって五逆罪の罪を犯すこととなるからである」（二一九頁）と述べるように、生きとし生けるすべてのものが仏性を具有すると仏教では理解するからではないであろうか。

『梵網經』でも前掲第四十八輕戒の第二十戒の中で「一切地、水是我先身。一切火、風是我本體」と述べるように、仏教では人間の身体は地、水、風、火の「四大」が結合したものである。この点において人間は他の生物と構成要素を同じくしている。更に、人間と他の生物は物質的に同一であるというだけでなく、それらには共通して仏性という生命原理が内在している。大宇宙の中で人間と他の生物は等質的で同一の価値を有する生命の連鎖の中で互いにつながり合っているのである。それゆえに、道端良秀先生が『中国仏教史の研究』四章「社会福祉と大乘菩薩戒」（二二二頁）に掲げる四十八輕戒の第四十五戒には「若佛子。常起大悲心。若入一切城邑舍宅。見一切衆生。應當唱言。汝等衆生盡應受三歸十戒。若見牛馬猪羊一切畜生。應心念口言。汝是畜生發菩提心。而菩薩入一切處山林川野。皆使一切衆生發菩提心。是菩薩若不教化衆生者。犯輕垢罪。」（前掲大正藏、一〇〇九頁）とあるように、人間は仏弟子として動物に対して仏道修行の心を起こすように語るべきなのである。何故ならば、仏教において人間と他の動物は悟りへの道に招かれた潜在的な仏弟子として本質的に平等な存在であるからである。

『梵網經』ではすべての生物に仏性が内在すると述べるだけにとどまらない。「金剛寶戒是一切佛本源。一切菩薩本源。佛性種子。一切衆生皆有佛性。一切意識色心是情是心皆入佛性戒中。當當常有因故。有當當常任法身。如是十波羅提木叉。出於世界。是法戒是三世一切衆生頂戴受持。」（同書、一〇〇三頁）とあるように、「金剛寶戒」であるところの『梵網經』の大乘戒（了福保『佛学大辞典』、

六六三頁）を大切に守って仏性を発現しなければならないのではないであろうか。すべての生物に内在する仏性を自覚的な戒の遵守によって外的に顕在化しようというのである。その戒の中でも最も重要なものとして殺生戒が位置づけられていたのである。

要するに、すべての生物は仏性を具有しており、その生命は等価値であるから、何人も他の生物の生命を害うことが許されない。人間は仏弟子として仏への道に招かれたすべての生物を畏敬し、それらの生物の仏道修行を支援すべきである。他の生物の生命を害うことは、それらの仏道修行を中断することであり、仏教教義の根幹に抵触するのであって、厳禁されなければならないということになるのではないであろうか。

単に仏教教義というだけでは充分とは言えない。というのも、平川彰によれば「シナ・日本は大乘仏教であるため、四分律等の小乗律をそのまま依用することをいさぎよしとしなかった……：小乗律と無関係に大乘独自の戒の理念も発生している。これが《大乘戒》の思想である。大乘戒の思想は、すでにインドの大乘仏教にもあったが、明瞭に唱えられるようになったのは、シナ仏教になってからである。その代表的な経典は《梵網經》である。これは羅什の翻訳とされているが、シナにおいて撰述されたと見る説が有力である。《梵網經》……：などにもとづいて、大乘独自の戒……と実践が主張せられるようになった。……このように《梵網經》はシナ仏教のすべての大乘宗派に依用され、大乘教徒としての自覚を發揮せしめるのに役立った……」。シナではこの《梵網經》にもとづいて、「殺生禁断」や「放生」などが行なわれ、死罪囚の免除なども行なわれている。（水野弘元他編『仏典解題事典』（第二版）「序章」春秋社、一九七七年、三十一頁―三十二頁）とあるように、中国撰述の可能性の高い『梵網經』を拠り所として中国的な特色を有した大乘戒が形成されたからである。『梵網經』に説く大乘戒はとりわけ中国仏教的な戒であって、その重要な

特色の一つは原始仏教教団において僧俗共に認められていた肉食(道端『中国仏教思想史の研究』、二七六頁―二七七頁)を全面的に一律に禁止したことであった(同書、二八二頁)。

このように全面的な肉食の禁止という中国仏教の流れの中で明末において「放生」運動は一つの高まりを見せたのであった。万曆の三高僧の一人として名の知れた雲棲株宏は「戒殺放生文」を著わすなど「放生」運動に深く関わった。諭謙『新續高僧傳四集』巻第四十三の「明梵村雲棲寺沙門釋株宏傳」には、「嘗講圓覺經於淨慈。聽者日數萬指。因蹟寺前萬工池爲放生池。復增拓之。歳費百餘金。山中設放生所、救贖飛鳥禽蟲、充牣其中。歳費粟二百石以養之。」(八葉裏(廣文書局、一九七七年、第三冊、一一〇〇頁))とあるように、株宏は自ら進んで多額の金銭を費して「放生池」や「放生所」を設けて動物の生命を保護したのであった。

中文出版社から出ている「和刻影印近世漢籍叢刊 6」は荒木見悟解題の『雲棲蓮池大師遺稿』である。そこに収められた『雲棲蓮池大師遺稿』では「答嘉興ノ包居士」(四四四―四四九頁)が、『山房雜錄』では「放生炯戒序」(四七〇―四七四頁)、『書放生卷ノ後』(四七二―四七三頁)、『題放生炯戒』(四七三―四七五頁)、『重修上方寺放生池記』(四七五―四七六頁)、『北門長壽菴放生池記』(四七五―四七六頁)、『嘉善沈定凡放生池記』(四七六―四七六頁)、『歸戒圖說』(四八〇―四八〇頁)、『戒殺放生禮神說』(四八二―四八二頁)、『釣弋說』(四八四―四八五頁)が、『正訛集』では「不生不滅」(四九七―四九七頁)か、『僧訓日記』では「垂戒實修之訓」(五〇〇―五〇三頁)が、『戒殺放生文』と『自知錄』を除いて、『緇門崇行錄』では「勸斷屠殺」(五一八―五一八頁)、『忍苦護鷺』(五一九―五一九頁)、『護鴨絶飲』(五一九―五一九頁)、『贖養生命』(五一九―五一九頁)、『買放生池』(五一九―五一九頁)、『

「割耳救雉」(五一九四頁―五一九五頁)、『惠養羣鼠』(五一九七頁)、『斃被畜狗』(五一九七頁―五一九八頁)、『施戒放生』(五二〇―五二〇頁)、『甘露灌口』(五二四―五二四頁)はいずれも放生戒や「放生」運動に関するものである。

また、株宏の作成した功過格の『自知錄』には動物の生命の保護に関する多くの指示が「功」と「過」の両面から具体的に詳しく出されている。例えば、「善門」の「仁慈類」では「救有力報人之畜一命爲二十善一救無力報人之畜一命爲二十善」(五〇七―五〇七頁)とあるように、人間にとって有用な農耕牛、運送馬、番犬などの生命の保護を主張する。他方、「過門」の「不仁慈類」では「耕牛乘馬家犬等ノ老病シテ死センニ而賣ラハ其ノ肉ヲ者大命ヲ爲二十過小命ヲ爲五過」(五〇九―五〇九頁)とあるように、これら有用な家畜の死後にそれらの肉を売ることを禁ずる。そのうえ、「仁慈類」に「救有害アル物ニ之畜一命ヲ爲一善」(五〇七―五〇七頁)、「不仁慈類」に「故トニ殺サハ害アル人ニ之畜一命ヲ爲一過」(五〇九―五〇九頁)とあるように、人間にとって有害な蛇や鼠などの動物の殺害をも禁ずる。つまり、株宏は人間の尺度から自由な地歩ですべての動物の生命の保護を訴えるのである。

更に、中文出版社の「和刻影印近世漢籍叢刊 7」には株宏の『竹窓隨筆』と『西方合論』が収められており、株宏が「晩年の一〇余年に感じたままを、宋の洪適の『容齋隨筆』にならって書いたもの。」(鎌田茂雄編『中国仏教史辞典』東京堂出版、一九八一年)であり、「筆者の見聞した身近かなものを含めて広範囲に説き、貴重な万曆年間の思想界の動向を伝えている。」(同書同頁)とされる筆者の『竹窓隨筆』三巻にも放生戒と「放生」運動に関する文章を多く認めることが出来、それらには「螫蠅充口」(五二六―五二六頁)、『爲父母殺生』(五二六―五二六頁)、『祀神不用牲』(五二八―五二八頁)、『戒殺』(五三〇―五三〇頁)、『齋素』(五三三―五三三頁)、『買放生池』(五三三―五三三頁)、『

來不救殺業」(五三六頁―五三六頁)、「食肉 一」(五三六頁―五三七〇頁)、「食肉 二」(五三七〇頁)―以上、「初筆」所収―、「衣帛食肉」(五四一頁―五四一七頁)、「殺罪」(五四二八頁)、「蠶絲 一」(五四五〇頁)、「蠶絲 二」(五四五〇頁―五四五一頁)、「放生池」(五四六三頁―五四六四頁)、「齋月戒殺」(五四七四頁―五四七五頁)、「戒殺延壽」(五四七五頁―五四七六頁)、「醫戒殺生」(五四九一頁―五四九二頁)、「因病食肉」(五五三三頁―五五三四頁)―以上、「二筆」所収―、「殺生人世大惡」(五五四五頁―五五四六頁)、「殺生非人所爲」(五五四九頁)、「祀天牛」(五五四九頁―五五五〇頁)、「伏羲氏網罟」(五五五〇頁―五五五一頁)、「蔬食上賓」(五五八四頁)、「禁屠」(五六一五頁―五六一六頁)、「畜魚鶴」(五六一六頁)、「人不宜食衆生肉」(五六五三頁―五六五四頁)、「天說餘」(五六九〇頁―五六九一頁)―以上、「三筆」所収―などがある。尚、「竹窓隨筆」に関しては荒木見悟監修、宋明哲学研討会訳注『竹窓隨筆 明末仏教の背景』(中国書店、二〇〇七年)という浩瀚で詳細な訳書があり、活用させていた。記して感謝するものである。

わたくし自身は『雲棲法彙』の全体に目を通していないことを甚だ憾みとするものではあるが、以上の著作にはいづれも殺生戒と「放生」運動に関するものが収められており、株宏の熱意のほどが窺われる。これらの文章の全体の基調をなすものは、「放生」原理の追求といった理論的なものではなく、生きとし生ける者の生命の儻さへの哀感といった情感的なものではないであろうか。

では株宏にとつての殺生戒と「放生」運動の原理とは何であろうか。それは株宏が「戒殺放生」の問題について正面から取り上げた『戒殺放生文』の「戒殺祝願」の中に「凡<sup>ソ</sup>我曠劫所<sup>レ</sup>殺<sup>ス</sup>冤命<sup>以</sup>及<sup>ヒ</sup>十方被<sup>レ</sup>殺<sup>サ</sup>衆生悉<sup>ク</sup>得<sup>テ</sup>度脫<sup>ヲ</sup>成<sup>セ</sup>無<sup>上</sup>道<sup>ヲ</sup>」(『近世漢籍叢刊』6)、五〇二六頁)とあるように、また「放生文」の中に「二者<sup>ニ</sup>凡<sup>ソ</sup>厥<sup>レ</sup>有生皆能<sup>ク</sup>作佛<sup>スト</sup>ハ<sup>ニ</sup>佛種<sup>ニ</sup>一故<sup>ニ</sup>云<sup>フ</sup>至<sup>重</sup>最<sup>慘</sup>者如<sup>捶</sup>打

等<sup>ノ</sup>雖<sup>トモ</sup>皆<sup>ナ</sup>苦事<sup>ニ</sup>未<sup>タ</sup>断<sup>ラ</sup>命<sup>ニ</sup>惟<sup>モ</sup>殺<sup>最</sup>慘<sup>ム</sup>」(五〇二七頁)とあるように、動物の生命を害うことは人間と同様に仏性を内在させた存在から悟りへの道を奪うことであるということではないであろうか。

要するに、株宏の拠つて立つ「戒殺放生」の原理は『梵網經』のそれと同心円的に重なり、その原理に対して揺らぐことなく確信を寄せているように思われるのである。僅かに株宏の著作の一部分の表層に目を走らせたにすぎないので臆見でしかないけれども、株宏の「戒殺放生」の原理の中核に六道輪廻の思想は見出し難いように感ずる。株宏が「戒殺放生」運動を進めようとして六道輪廻を持ち出したとしても、それは民衆教化のための方便であつたのではないであろうか。臆見に臆見を重ねるならば、六道輪廻の概念は仏性を媒介に人間と他の生物が共同につながら合う生命の共同空間を縦軸の時間に変換し直したのではないであろうか。最初に生命の共同性の宇宙があり、次に生命の連続性の時間があるのである。従つて、六道輪廻の時間世界は必然的に生命共同の空間世界に還元されるべきものではないであろうか。

荒木見悟先生が『雲棲株宏の研究』第二章第四節「戒殺放生の提唱」(大蔵出版、一九八五年)の中で、「由来、生物の命を尊重し、万物に慈愛をほどこすのは、仏教の基本思想であつて、中国仏教初期の段階から、それは重要な実践項目とされて来た。その伝統を受けついで株宏に、特にきわだつた放生理論が用意されたわけではないが、日ごと

に險悪化し殺伐化する明末の世相の前に立ちほだかつて、人間としての根源的反省をこめて、文明の斜陽化をくいとめようとしたところに、世人の耳目を引きつけ得たのであろう。」(六十四頁)と述べておられるように、株宏の「戒殺放生」運動は士大夫の間に賛同者を起こさずにはいかなかった。小笠原宣秀「中国近世浄土教史の研究」はその賛同者として彭紹升「居士伝」に記された虞淳熙、陶望齡、陳至善を挙げ(二二五頁)。「戒殺放生」運動に関するものは、「虞長孺伝」には

「時公公方坐南屏、演圓覺經、募錢贖萬工池。立放生社、緇白數萬。伽陀之音。震動川谷。一時清節之士。多與其會。實長孺倡率之。」（傳四十二）、八葉表（江蘇広陵古籍刻印社、一九九一年、五六三頁）とあり、「陶周望伝」には「晩而參雲棲宏公。受菩薩戒。因與諸善友創放生會於城南。以廣雲棲之化。作放生詩十首。」（傳四十四）、七葉裏（五九〇頁）とあり、「陳用拙伝」には「有叔公者、嗣法雲棲、已而結茅藤溪、用拙首爲募金構禪院、縣中諸搢紳創放生社、請用拙司之、常以私錢佐其費。所放生物不貲。」（傳四十八）、七葉表（六九三頁）とあるように、三者は「放生」運動に参加した。

虞淳熙は浙江錢塘の人で、「雲棲蓮池祖師傳」（内閣文庫所藏『虞徳園先生集』巻九、五葉裏—十葉表）を著わしているほどに株宏との関係が深い。「戒殺放生」運動に関する文章として、「武林放生詩序」（同文庫所藏（以下同じ）同書（以下同じ）巻四、三十葉裏—三十一葉表）、「放生名位幽贊録序」（巻四、三十四葉裏—三十五葉裏）、「重建長明寺復放生碑」（巻八、三葉裏—六葉裏）、「天主實義殺生辯」（巻二十、二十四裏—二十三葉裏）などがある。陶望齡は浙江会稽の人で、黄海涛『明清仏教發展新趨勢』（雲南大学出版社、二〇〇八年）に袁宏道、焦竑、唐伯虎、董其昌と共に明代の代表的な「文人居士」として挙げられている（五十頁）。陳至善は江蘇常熟の人である。彼らはいずれも隆慶五年（一五七一年）、三十九歳のとき浙江杭州の雲棲山に入り、万曆四十三年（一六一五年）に八十歳で亡くなった（山崎宏、笠原一男監修『仏教史年表』法蔵館、一九七九年、二五九頁、二六七頁）株宏の杭州を核とする四十年を超える遠心的教化に賛同した人々であった。居士仏教は宋、元二代に發展し、明代にその隆盛を見たのであり（黄海涛前掲書、三十八頁）、その隆盛を支えに居士たちの中に彼らが行っていたのであった。これら明末居士仏教の支え手たちの有力な師が株宏であり、その師が居士たちに広めた教えが「戒殺放生」の思想であったのであろう。

天主教要解略の序がヴァニョーニによって書かれたのは万曆四十三年（一六一五年）の四月（天主教要解略序、三葉裏）である。株宏は同年の七月四日に亡くなっている（前掲『中国仏教史辞典』、一五五頁）。このとき、ヴァニョーニは南京の教会の司牧者であった。南京は杭州からさほど遠くはない。明末の代表的な居士であり、官界でも重きをなした焦竑は南京にほど近い江寧の人であり、「金陵を中心活躍」（荒木見悟『焦竑』日原利国編『中国思想辞典』研文出版、一九八四年、二〇七頁）した。焦竑が世を去ったのは泰昌元年（一六二〇年）のことである。

何孝栄『明代南京寺院研究』（中国社会科学出版社、二〇〇〇年）によれば、嘉靖年間以後、南京の仏教は大いに發展し（一一四頁）、寺院の総数は六百を超えた可能性が極めて高いようである（一四五頁）。それらの寺院で行なわれた重要な法会として、「無遮大会」、「水陸法会」、「瑜伽焰口」、「放生法会」の四つがあり、特に後二者は常時行なわれたようである（三三三頁—三五七頁）。

このように仏教寺院が集中し「放生会」が日常的に催される南京において、ヴァニョーニは南京教会の責任ある司牧者として、仏教信者の海に囲まれた信仰においては幼子の天主教信徒に曖昧さのかけらもない明確で直截的な指示を与えなければならなかったであろう。

（七）原文は「爲天主所生以滋養人耳。」（十九葉裏）。ここでは神が人間の生命維持の用に供するために動物を造ったということが屠殺肉食が許容肯定される根拠として短く断定的に述べられている。

天主教の側からの仏教の殺生戒に対する批判と屠殺肉食を許容肯定する議論としては、第一にマッテオ・リッチが彫心鏤骨して書き上げた問答体のカトリック教義書と言えるであろう『天主実義』—後藤基巳『明清思想とキリスト教』（研文出版、一九七九年）によれば初刻は一六〇三年（一八五頁）—の下巻第五篇「辯排輪廻六道戒殺生之謬説而掲齋素正志」が挙げられるであろう（『天主実義』は後藤基巳

先生と柴田篤先生の二つの邦訳がある。第五篇は、前者の中国古典新書『天主実義』（明德出版社、一九七一年）の一五八頁―一七八頁に、後者の東洋文庫『天主実義』（平凡社、二〇〇四年）の一五〇頁―一八四頁に当たる。どちらもすぐれた名訳である。

リッチの議論は相当の量であるが、つまるところ、その骨子は二つに帰着すると思われる。一つめは、人間は思考、運動、生長の三つの機能を持った「靈魂」を、動物は後二者の機能を持った「覚魂」を、植物は後一者の機能を持った「生魂」を有するものであり、三者の魂は本質的に異なるものであるから、これら三者の間で輪廻の事象が展開することは原理的に不可能であるというものである（特に、四葉表―五葉表（四九七頁―四九九頁））。そして二つめは、神は世界のすべてを人間がそれらを利用して生命を維持するために造ったというものである（特に、八葉裏―十葉表（五〇五頁―五〇九頁））。

ここで、リッチの議論の二つの要点について考えてみたい。リッチの示す魂の三分類はアリストテレスの『靈魂論』(De Anima) に基づくものである。中畑正志によれば、「十七世紀中葉まではヨーロッパのほとんどの大学の哲学課程において、『魂について』をはじめとしたアリストテレスの著作は哲学の学習の上で重要な課題でありつづけた。」(アリストテレス『魂について』〔中畑正志訳〕「解説」京都大学学術出版会、二〇〇一年、二二九頁) ということであつたし、また J・コエリヨによれば、「一五九二年から一六〇六年にかけてイエズス会の会員たちによって書かれた『コインブラ大学アリストテレス著作注解書』はヨーロッパ中で高い評価を得、ドイツ、フランス、イタリアでも出版された。」(『コインブラ大学』研究社「新カトリック大事典」第二巻、一九九八年、八二六頁―八二七頁) ということであつたから、アリストテレスの『靈魂論』における魂の三分類はイエズス会に所属したリッチにとって疑うことを許さない哲学的前提になつていたことであらう。

しかし、この魂の三分類法は既に実験科学が発達し始め科学革命が進行していたヨーロッパの精神状況を背景に置けば、実験と観察を拒否するところの思弁的で旧時代なものとして特徴づけられることであらう。その意味で、同じく思弁的な仏教の輪廻思想と同一の地平に立つものであるから、これは思弁的な認識の枠組みの相違ということになつて、魂の三分類法によつて輪廻思想を論駁することは観念世界上の操作にすぎず、それに対して最終的に真偽のいかなる判断も下し得ない。リッチの魂の三分類の論理は輪廻思想の批判に有効ではないと言えるのではないであらうか。

更に、宇井伯寿『仏教汎論』（岩波書店、一九六二年）によれば、「……佛教としては無我説であるから、我體の存在を認めない。従つて、凡て煩惱と業とよつて五蘊が相續するとすのみである。……輪廻説は印度一般の信仰で、……根拠は道德的宗教的要請で、吾々の正義心、道德感情の要求、養成でもある。……報を受けるには業を爲した時と同様の生存状態であるべきであるから、同種の生存が要求せられるのである。……故に、來世の生存は實際存するとせられるのであり、此生存と同種の生存を繰返すとすのである。」(一六八頁―一七〇頁) ように、輪廻思想はインド思想が仏教に混入したものであつて、本来的に仏教とは独立して存在する単体の思想であつたから、リッチによる輪廻思想の批判は根源的に「戒殺放生」の思想を否定することに至り得なかつたのではないであらうか。

二つめの点に関して、リッチはキリスト教の教義に依拠した堅実な説明をしているように思う。「況天生初立世界、俾天下萬物或養生或利用、皆以供事我輩、原不爲害。……天主生此鳥獸、以隨我使耳。則殺而使之、以養人命何傷乎仁之範。惟言無欲人加諸我、我勿欲加諸人耳。不  
言勿欲加諸禽獸者、且天下之法律。」(下卷、欽一堂藏板十葉表裏〔内閣文庫漢籍三〇七函九十八号〕) という文章がそのことを語るものであらう。

では、リッチの主張の根拠となる箇所は聖書のどこにあるのであろうか。創世記一章二十八節には、「Benedicite illis Deus, et ait: Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subitite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus caeli, et universis animantibus, quae moventur super terram.」(「神は彼らを祝福して言われた。『産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ。』」とある。dominaminiはすべての動物の管理者たれということではないであろうか。続く二十九節では神は人間に食物として草と木を定めた。前掲「カトリック聖書新注解書」が二十九節から三十一節の注解の箇所で、「全植物は人間の食物として与えられるが、動物には草が与えられる。」(一九九頁)と記すとおりである。原罪以前には人間が動物を食することを神から許されていなかったのではないか。原罪の事実が人間と他の被造物との間の安定した秩序に不調和をもたらしたのである。そのことは「カトリック聖書新注解書」がロマ書八章十九節から二十二節の注解の箇所で、「非理性的大自然が人間の(最初の)罪に影響されたことは、創三・十七—十八に明瞭に述べられている。」(一四二四頁)と記し、創世紀三章一節から二十四節「人の墮落」の注解の箇所で、「被造物は、本来の意図と異なり、受動的に人間に従属しなくなる。」(二〇四頁)と記していることから分かる。果たして、リッチも「天主教義」下巻第五篇「辯排輪廻六道戒殺生之謬説而掲誓」の中で、「自我輩忤逆上帝、物始亦逆我、則此害非天主初旨、乃我自招之。」(前掲内閣文庫欽一堂藏板十葉表)と述べるとおりである。

同注解書はこの直後に「洪水の後(九三三、P)、人間は肉を食べるようになるが、血は食べない。」(一九九頁)と記す。創世記九章三節には、「Et omne, quod movetur et vivit, erit vobis in cibum: quasi olera ventura tradidi vobis omnia.」(「動つてゐる命あるものは、すべてあなたたちの食糧とするがよい。わたしはこれらすべてのものを、青草と

同じようにあなたたちに与える。」とある。神は人間が原罪を犯した直後にはなく、洪水が終わつて後に初めて動物を食用に供することを許し、ノアとその子たちにこれらの動物を tradidi した、委ねたのである。ここには、洪水後、農作物の入手が困難を極めたために、緊急に新たな食糧源を確保しなければならなくなったノアとその子たちの過酷な食糧事情が背景にあったのではないであろうか。農業技術の発達していない古代において洪水は農業に致命的な打撃を与えた。動物を食糧源に入れるか否かは共同体の存続において決定的であった。共同体が全体として公式に動物を食用に供するためには社会的認可(sanction)が必要であつたのではないであろうか。創世記のノアの背後には歴史にその名を残さない歴史的事実としての無数のノアがひしめいていたはずである。その無数のノアたちの叫びが神に届いたことによって、神からの許しの言葉が無数のノアたちに降り得たのではないであろうか。

副題を「近代イギリスにおける自然観の変遷」(Changing Attitudes in England 1500-1800) とするキース・トマス(Keith Thomas)『人間と自然界』(Man and the Natural World) が一九八九年(原著は一九八三年)に法政大学出版社の叢書・ユニベルシタスの中の一冊として出ている。歴史家のトレヴェリアンの講義を聴き啓発される形で著わしたらしい本書の「序論」の中で、「あらゆる社会レヴェルの男女が、まわりの自然界を覚賞し、分類する仕方に全面的な変化が生じたのは、一五〇〇年から一八〇〇年のあいだだった」(十頁)と述べるところによれば、英国では近代において人間と自然の關係を見る視点の移行が行なわれたようである。特に、第六章「人間のジレンマ」の第四節「食用が慈悲か」において、「人間の肉食の始まりは、ノアの大洪水後のことにすぎず、《墮罪》直後の混乱期でも人間は草食性であつた、と聖書注釈者の多くも主張している。アベルが牧童だつたことに注目して、肉食期の始まりが《墮罪》時であり、神がノアにあ

たえた肉食の自由も以前の許しの更新にすぎない、と示唆する他の注釈者もいた。……注釈者はさまざまに議論してきた。だが、肉食こそ人間の墮落状態の象徴だとは誰も認めるところであった。」(四三六頁―四三七頁)と述べられている。近代英国において、肉食を反省する動きが陸続と起き、これに対する懐疑の念が広く認められるようになったというのである。さまざまな議論があったようであるけれども、中国仏教では道端良秀先生が菩提流支譯『入楞伽經』卷第八「遮食肉品」第十六―そこには、「食肉之人愛<sup>二</sup>著肉味<sup>一</sup>。至<sup>レ</sup>無<sup>二</sup>畜生<sup>一</sup>乃食<sup>二</sup>人肉<sup>一</sup>。」(大正大藏經第十六卷經集部三、五六三頁)とある―を挙げ、「食肉を禁ずるのは、遂には人肉を欲することになるからというのである。」(前掲『中国仏教思想史の研究』第四章「放生思想と断肉食」五「中国仏教と食人肉の問題」(三三三頁))と述べられるように、食肉による人肉食誘発の危惧という社会的理由も肉食禁止の理由に入っているのであるが、英国でもこの種の議論が果たしてあったであろうか。いづれにせよ、近代英国において肉食は自明の摂食形態ではなくなったのである。

これは単に近代英国の中だけの出来事ではなかったであろう。キース・トマスも幾分批判的に言及する(二十二頁―二十四頁)ところの「生態学的危機の歴史的根源」を副題とするリン・ホワイト『機械と神』(青木靖三訳、みすず書房、一九七二年)の中に、「西欧の歴史上の最大の精神革命、聖フランチェスコは、かれが自然および自然と人間との関係についてのもう一つ別のキリスト教的理解と考えたものを提案した。かれは人間が無際限に被造物を支配するという考えにかえて、人間をも含むすべての被造物の平等性という考えをおこうと試みた。かれは失敗した。」(九十五頁―九十六頁)とある。これによれば、すでに十三世紀にイタリアでフランシスコ会の創立者アッシジのフランチェスコは全被造物の平等性を唱えているのであれば、そこでは肉食を許容肯定する理由は原理的に成り立ち得ないのではないであろう

か。

第五戒で明確であるのは、動詞 *condemns* の目的語が人を意図されていることである。人間以外の動物に関しては自由な立場が許されているとも言えよう。いづれにせよ、第五戒の説明において仏教の教義の中の輪廻思想を批判の対象として取り上げたり、人間以外の他の動物の生命を人間の生命維持のための道具手段として合理化することなどによって、仏教の「戒殺放生」思想を批判することは、本質を衝いた仏教批判にならないばかりでなく、キリスト教における神学思惟の豊穠化への重要な契機の一つ失うことでもあって、生命の体系がまるごと危機に瀕している現代にあってプロテスタントとカトリックを合わせたところのキリスト教神学の再構築のための創造的批判の題材として取り上げなければならない意味を持っているのではないであろうか。リッチによる天主教伝道は柔軟な適応主義的な性格を有していたようであるけれども、この問題に関してその神学思惟は硬直化した定型的なものであったように思われる。歴史的な神学の枠組にはめ込まれ、仏教の教義体系の内部深くに食い込んだ批判がなされるには至らなかったからである。明代には南蔵版、北蔵版、武林版、万暦版という四版の大蔵経が刊行されている(野上俊静他『仏教史概説 中国篇』平楽寺書店、一九六八年、一七六頁)。リッチは儒教の經典を涉猟してそれにより天主教の教義の正当性を裏づけたように、「戒殺放生」の所依の經典である『梵網經』等の仏教の經典と直接向かい合ってそこに書いてある内容を把握した後に、「戒殺放生」の思想を内在的に批判することには至らなかった。キリスト教では普遍的救済を説く。仏教徒は批判の対象であると同時に救済の対象である。内在的批判の欠如はリッチの神学の不徹底性によるものなのか否か、それは神学が今日まで辿って来た道を振り返り、そこから光を投げかけなければならない重要な神学的課題ではないであろうか。

(八) 原文は「人則同類、共一大父母。」(十九葉裏)。李之藻の『天主實

義「重刻序」の中に、「原本師説、演爲天主實義十篇、用以訓善坊惡。其言曰、人知事其父母而不知天主、之爲大父母也。」(内閣文庫欽一堂板五葉裏一六葉表)とあるように、天主を「大父母」と表わす言い方が出て来る(但し、『天主實義』の本文中にはいまだ探し当てていない)。

また、崇禎十四年(一六四一年)に出た韓霖『鐸書』の「孝順父母」の初めの部分に、「吾人要知天爲大父母。」(一葉表)(Nicolas Standaert 他編『徐家匯藏書樓明清天主教文獻』第二冊、方濟出版社、一九九六年、六三八頁)とあるように、『鐸書』では天を「大父母」としている。天主、或いは天を「大父母」と言い表わす仕方は明末天主教において広く認められた言い方であったのではないであろうか。

(九) 原文は「天下一家、四海一人。」(十九葉裏)。「天下一家」の用例として、『漢語大詞典』第二巻は「礼記」「礼運」の中の一文を用例として挙げる(一四〇五頁)。その後ろの文も合わせると、「故聖人耐以下爲一家、以中國爲一人者、非意之也、必知其情、辟於其義、明於其利、達於其患、然後能爲之。」(『禮記正義』卷第二十二「禮運」(十三經注疏整理本第十二冊、八〇一頁)となる。孔穎達の「疏」に、「聖人耐以天下爲一家、以中國爲一人」者、此孔子說聖人所能以天下和合共爲一家、能以中國共爲一人者、問其所能致之意。」(同頁)とあるように、「非意之也」、「必知其情」、「辟於其義」、「明於其利」、「達於其患」によって、「天下一家」と「中國一人」を実現するのである。教要解略の「天下一家、四海一人」はこの「礼記」の文に基づいており、「中國」を「四海」と言い換えたものではないであろうか。「鐸書」の「和睦郷里」の中に、「士流巨室欲興美俗、則有藍田呂氏郷約之規。」とあり、欄外の頭注に、「呂和叔嘗作天下爲一家、中國爲一人二賦。有此志願是郷約之本也。」(二十八葉表(六九二頁)とある(中華書局の理學叢書の中の陳俊民輯校『藍田呂氏遺著輯校』(一九九三年)には「天下爲一家賦」のみが収められている(五九三頁―五九四頁)。「天下一家」と「中國一人」は郷約が目指すべき目標とされるわけである。

してみれば、十戒、特にそのうちの第五戒は明末中国における郷約の文脈の中で理解されることが可能ではないであろうか。

いづれにせよ、教要解略の「四海一人」という言い方は成語としては認められないのではないであろうか。漢語大詞典第三巻は「四海爲家」という熟語を掲げ、用例として『史記』「高祖本紀」の中の一文を挙げる(五八八八頁)。前後の部分を含めると、「高祖還、見宮闕壯甚、怒謂蕭何曰：『天下匈匈苦戰數歲、成敗未可知、是何治宮室過度也?』蕭何曰：『天下方未定、故可因遂就宮室。且夫天子以四海爲家、非壯麗無以重威、且無令後世有以加也。』高祖乃說。」(司馬遷『史記』卷八(中華書局本第二冊、三八五頁―三八六頁)となる。また、韓霖『鐸書』にも「和睦郷里」の箇所、語以四海爲家、萬物一體。」(二十一葉表(六七八頁))、「已上三聖一賢、正是四海爲家、萬物一體。」(二十三葉表(六八二頁))として出て来る。更に、「總欲吾人敬天愛人、有四海一家萬物一體之意。」(三十九葉表(七一四頁))とあるように、「四海一家」の用例がある。これなどは「四海爲家」の同類であろう。これら三例はいずれも「萬物一體」と対をなして登場する。孫尚揚が孫尚揚、肖清和等校注『鐸書』校注(華夏出版社、二〇〇八年)の「代前言 上帝与中国皇帝的相遇」の中で「万物一體」的觀念」を表わすものとしてこれら三例の箇所を挙げるように(十八頁、脚注①)、「四海爲家」や「四海一家」という言い方は「万物一體」の言い換えとして捉えることが可能であろう。とすれば、第五戒は明末に流行した万物一体の仁の思想を実現する手立てとしての相貌を呈することになって来るのではないであろうか。

(十) 原文は「疾痛痾癘關係一身」(十九葉裏)。島田虔次は「朱子学と陽明学」(岩波新書、一九六七年)の中で、王陽明において「万物一体の仁と心即理とは、みごとに結合せられた。」(一三六頁)と述べる。その論拠として挙げた「答聶文蔚書」には、「夫人者、天地之心。天地萬物、本吾一體者也、生民之困苦荼毒、孰非疾痛之切於吾身者乎?

不知吾身之疾痛、無是非之心者也。」(中華書局理學叢書施邦曜輯評『陽明先生集要 上』、二〇〇八年、二八五頁)とある。更に同書翰には、「蓋其天地萬物一體之仁、疾痛迫切、雖欲已之而自有所不容已、」(二八八頁)とある。他者の痛みをわが身に引き受けることが万物一体の仁であるのであろう。

また、『鐸書』の「和睦郷里」の箇所にも、「末世風俗薄惡、獄訟繁興、皆由郷里之不和。盖因其間有富有貧、有貴有賤、有賢有愚、有德有怨、紛紛不齊之故。譬如一人之身、有熱冷乾濕之四情、必四者調和、身軀始得安然無恙。若有一肢一節不知痛痒、必其四情之不和也。其肉已死、便是不仁之病。吾人處世、若與斯人痛痒不相關、必其各自爲而不和也。其心已死、便是不仁之人。可見仁人處世、只要一團和氣。知痛知癢之謂、必從富貴而賢者、體天之心以德服人起、即天下可致太平。何郷里乎。」(二十二葉裏—二十三葉表〔六七九頁—六八〇頁〕)とある。これなどは教要解略の語句を敷衍したものとと言えるのではないであろうか。とすれば、第五戒は万物一体の仁の思想を実現する手立てとしての性格を具有することになるであろう。

(十一) 原文は「是以世有殘酷不仁者、君公官府主持世道者、以國法治之、無赦。」(十九葉裏)。「君公」は字義どおりには「諸侯」の意味であるが、文脈から「君主」と訳させていた。ここでは万物一体の仁を言う「殘酷不仁者」を法律によって処罰することによって、万物一体の仁が実現されるとする。「殘酷不仁者」とは『鐸書』「和睦郷里」に言うところの「郷里之不和」(二十一葉裏〔六七九頁〕)を起こす者、具体的には地主層、なかでも権力と結びつき郷村の農民を圧迫する郷紳等を指していると考えられることは出来ないであろうか。

(十二) 原文は「凡以體 天主生人之心而安全善類、所謂殺以止殺者是已。」(十九葉裏—二十葉表)。「大漢和辭典」巻六は「止殺」の項目で「以殺止殺」という語句の入った『晋書』「刑法志」の用例を挙げ(六五六頁)。前後の部分を含めると、「然竊以爲刑罰輕重、隨時

而作。時人少罪而易威、則從輕而寬之；時人多罪而難威、則宜化刑而濟之。……徒有輕刑之名、而實開長惡之源。不如以殺止殺、重以全輕、權小停之。須聖化漸著、兆庶易威之日、徐施行也。」(『晋書』卷三十志第二十二「刑法」〔中華書局本『晋書』第三冊、九四一頁〕)となる。「不如以殺止殺、重以全輕」の部分、内田智雄編譯註「中國歷代刑法志」(創文社、一九六四年)は、「それよりも、人を刑殺することによって殺人を防止し、重い刑を行なつて軽い罪をも犯させないようにするのがよい。」(一七六頁)と訳す。王朝体制が動揺する明末にあつて社会には様々なところで問題が噴出していた。そのような状況において、教要解略は体制側当局による犯罪に対する嚴罰主義の実行を是認肯定したことをこの箇所では示しているのではないであろうか。

ところで、天主教側が批判した「戒殺放生」の提唱者の雲棲株宏には、『山房雜錄』の中に「刑戒跋」という文章がある。その中に、「笠仕之始、刑スルト人未レ慣也。乍チニシテ而臨レテ之、必有驚傷慘戚之情焉。今日習ヒ之ヲ、明日習フ之ヲ。撻レウツコト人ヲ如レ撃ツカ土石一矣。又習レテ之ヲ殺スルト人ヲ如レ刈ニ草菅一矣。嗟乎。一芒觸レテ而膚ハ粟片髮拔テ而色變ス。巴カ之身ハ人ノ之身ナリ。疾痛疴癢寧ロ有レヤニ乎。而昧味トシテ殘毒スルト何ソ一ヘニ至ル于是。」(三十四葉裏〔前掲中文出版社「和刻影印近世漢叢刊 6」、四七三四頁〕)とあるように、株宏は刑を受ける側の立場に身を置いて、刑罰の実施を批判する。彼の「戒殺放生」思想の範圍の中には罪を犯して刑を受ける者までも入る。これは論理的思考の帰結というよりは、株宏の生きるものすべてへの慈しみの情の横溢ではないであろうか。

刑罰の実施に関して、天主教側と「戒殺放生」の提唱者株宏双方の見方が対照的なことは注目されてよいであろう。厳格な刑罰の執行により社会秩序は維持されるとしても、それによる生命の喪失は社会に殺伐たる空気をもたらさずにはいないからである。

(十三) 原文は「不獨躬自操戈置毒致人於死」(二十葉表)。「操戈」は字義

どおりには「ほこを取る」であるが、文脈上「武器を取る」と訳させていただいた。これは一般的な殺人行為の範疇に入るものである。

(十四) 原文は「及一時私忿計較傷殘」(二十葉表)。個人的な理由による傷害事件のことを指すであろう。これに対して、アレニ『滌罪正規』

巻一「天主十誡」の「第五誡母殺人」の中では、「枉法酷刑、傷人生命者、有罪。」(十九葉表 [N. Sardaert, A. Dudink 主編『耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻』第四冊、台北利氏學社、二〇〇二年、三九三頁])、また「倚勢暴怒傷害、及擅毆打害人者、有罪。」(同葉)と記す。

これは王朝当局の過重な刑罰や有力者の私刑による傷害事件の発生という明末の中国社会の現実を前にして、王朝当局による刑罰の適正化を求め、被支配者層における暴力行為を否定するものではないであろうか。フェルビースト『教要序論』十誡條目「五母殺人」の中の「朝廷及官府爲治理吾人的父母、皆天主簡授權位、依公判斷刑殺、不應私自報讐殺人。」(十五葉表 [パリ国立図書館漢籍第六九七二番]) という一節はこれと通ずるものがあるであろう。

(十五) 原文は「與夫惡欲其死者」(二十四葉表)。ここでは憎しみを殺人の枠内に入れていいる。ディアス『天主聖教十誡直詮』第五誡「母殺人」では戒の内容として、「自殺」、「殺人」、「仇怨人」、「嫉妬人」、「嘖怒」、「息怒之法」、「罵詈呪咀」、「恕仇之報」、「復仇之懲」の九つを挙げる(五十七葉表 [パリ国立図書館漢籍第七一九二番])。憎しみに当たる「仇怨人」のところで十誡直詮は「殺人怨人相去一間耳。彼殺以刃、此殺以心。被殺之害雖異、欲殺之意則同。尚戒旃哉。」(六十葉一六十一葉表) というベルナルの言葉を引用する。行為の背後にある内面的動機を重視するのである。

(十六) 原文は「方爲殺人。」(二十葉表)。前注に挙げた十誡直詮の九つの内容のうち、「自殺」、「殺人」、「仇怨人」、「嫉妬人」、「嘖怒」、「罵詈呪咀」、「復仇之懲」の七つが関係するであろう。

(十七) 原文は「即爲人畫奇策、陷人於危地」(二十葉表)。アレニ『滌罪正規』

には、「受人買囑、生端害人者、有罪。」(巻一、十九葉裏 [三九四頁]) とある。買収されて人を陥れるような現実があったのであろう。

(十八) 原文は「或偶爾觸怒、不自禁止、而投身水火、自經溝瀆」(二十葉表)。自殺の禁止である。『滌罪正規』の中に、「自縊自刎飲毒、投赴水火等死者、比殺他人之罪又重。」(十八葉裏 [三九二頁]) とある。

自殺は他殺より罪が重いと記される。また掲掲フェルビースト『教要序論』には、「又天主教人、爲禽獸草木世物之主、不許其爲本身主。故人不但不可自殺。即傷一肢一目一指、皆犯此誡。」(十五葉表裏) とあるように、神が人の命の主であるから、自殺は許されないと記す。株宏が作成した功過格である『自知録』の「不仁慈類」の中には、「害スル人ノ一命ヲ爲二百過ト」(二葉表 [『和刻影印近世漢籍叢刊』6、五〇八七頁]) とあるように、他人の殺害を問題にするだけで、自殺は取り上げられていない。丁福保『佛学大辞典』「自殺」の項目において、「佛告諸比立莫自殺身」(五二〇頁) とあるように「善見律」の十一律の中の文を挙げて、仏教においても自殺が許されないことを示す。ただ、明末中国において仏教は天主教のように明確に自殺の禁止を人々に訴えなかったのではないであろうか。

(十九) 原文は「以至見孺子入井之類、而不拯球」(二十葉表)。また『滌罪正規』では、「見人困厄貧病無頼、而不哀憐用力賑救者、有罪。」(二十葉裏 [三九六頁]) とあるように、生活に困窮した者を見過しにすることを取り上げる。様々な困難の中にいる者の存在を知って、そこに救いの手を差し伸べないことは「人を殺す」とことと見なされるのである。

(二十) 原文は「生子女不育、而輒自溺死」(二十葉表)。また『滌罪正規』では、「下毒藥墮胎者、與殺人同罪。」(十九葉表 [三九三頁]) とあるように、胎内の子どもの殺害を取り上げる。更に『教要序論』では、「及以藥墮胎、并生子女不養育、或用水淹死、或棄之於巷野」(十九葉裏) とあるように、様々な形での胎児、嬰兒の殺害を問題にする。他方、

株宏の「自知録」「不仁慈類」においても、「父母溺<sup>シ</sup>ハ初生ノ子女<sup>ヲ</sup>、一命<sup>ヲ</sup>爲<sup>ス</sup>百過<sup>ト</sup>。墮<sup>レ</sup>胎<sup>ヲ</sup>、一命<sup>ヲ</sup>爲<sup>ス</sup>八十過<sup>ト</sup>。」(二葉裏(五〇八八頁))と記し、「解」にて「上帝ノ垂訓<sup>ニ</sup>父母無<sup>レ</sup>罪殺<sup>サ</sup>ハ兒<sup>ヲ</sup>是殺<sup>ス</sup>ト天下ノ人民<sup>ニ</sup>也。故<sup>ニ</sup>成<sup>ス</sup>重過<sup>ヲ</sup>。」(同葉)と説明する。

体制の動揺する明末中国にあつて、その矛盾は最も弱い小さな生命の上に転嫁されたのである。教義の差異を超えて、天主教も仏教もこの問題を坐視することは出来なかつたのであろう。

(二十一) 原文は「皆殺人之類、皆逆天主之誡、而罪大莫道者也。」(二十葉表)。

## 訳者補足

本訳注では十戒の五番め、「母殺人」を取り上げた。作業は難渋に難渋を重ねた。キリスト教カトリックと仏教の教義学上の差異を押え、明末の中国社会において有した第五戒の思想史的意味を少しでも解明しようと志したからである。

万曆四十二年(一六一四年)に出たパントーハの『七克』巻五の中に、「凡信輪廻之處、貧人生子、或慮養育之難、嫁娶之費、輒殺之、曰吾生爾貧爾。願爾死。早託生貴富家、正爾福也。痛哉。中土聖賢言、親親而仁民。我西國論、殺至親之罪、甚於殺人之罪。余何哉。以偽慈之貌、飾殘賊之心、借虛誣之言、掩故殺之辜、緣貧吝之情、忘父母之慈、謬執大乎。則此諸被殺之小兒、非輪廻轉生之一言、爲方斧方刀也哉。語悉愛人慈人、行顯憎人害人。此謂外襲羊皮、內懷狼心、正邪魔害人類之酷計也。此則信輪廻因果之明效矣。」(二十一葉表裏〔名古屋市蓬佐文庫

所蔵『天學初函』「七克 二」尾陽文庫印記漢籍一七二・二)とある。教要解略とほぼ同時期の状況を伝えているのではないか。

輪廻思想は仏教の教義の根幹を支えるものではない。しかし、これが明末中国の民衆の間で仏教の「戒殺放生」運動を支える思想をして働いた。天主教側が輪廻思想を徹底的に批判しようとしたことは神学の営みにおいて必ずしも生産的ではなかつたであろう。にもかかわらず、輪廻思想が仏教思想として民衆の心を蝕み、無抵抗で最も弱き人間の生命を犠牲にする絶好の論拠となつている現実を目の当たりにして、リッチ、ヴァニョーニ、パントーハ等のイエズス会宣教師たちはこの輪廻思想を正面から取り上げ全力を挙げて批判せざるを得なかつたのではないであろうか。

梁其姿『施善與教化…明清的慈善組織』(聯經出版、一九九七年、八十六頁)を通して知り得た曾我部靜雄「溺女考」によれば、「支那に於いては、古より所謂墮胎によるに非ずして、所生の嬰兒を殺す方法による産兒制限が行はれてゐる。特に女の子を殺す場合が多いから、支那では嬰兒殺しのことを、一般に總稱して溺女と云ふ。」(『支那政治習俗論攷』筑摩書房、一九四三年、三七五頁)とあり、「經濟問題と家族制度より來る原因が一般的であらう。」(三七八頁)としている。わたくしはここで明末の文人で「壽寧県の知事となつたが、明の滅亡とともに難に殉じた」(近藤春雄『中国学芸大事典』大修館書店、

一九七八年、六八四頁) 馮夢龍の『壽寧待忘』卷上「風俗」の中の「閩俗重男輕女、壽寧亦然、生女則溺之。自余設嚴禁、且捐俸以賞收養者、此風頓息。」(陳煜奎校点、福建人民出版社、一九八三年、五十一頁) という一節を思い出す。昔日、国立の木山英雄先生の研究室にて先生のご指導のもと今は亡き門下の高弟宮島敦子氏と共に彼女に助けられつつ読み進んだ文献である。同書には馮夢龍の「禁溺女告示」が附されており、「壽寧県正堂馮、為嚴禁淹女以懲薄俗事：訪得壽民生女多不肯留養、即時淹死、或拋棄路途。」(五十二頁) と民が生まれたばかりの赤子を殺すありさまを生々しく記す。先の曾我部論文は「この風習は支那全土にあるが、結婚式に莫大なる費用を投ずる南方程盛んである。福建地方は昔から嬰兒殺しで有名である：」(二七九頁) と解説してくれている。崇禎年間の福建でもこの事情は変わることがなかったのではあるまいか。パントーハの『七克』は経済事情と家族制度をその要因とし明末においても絶えることのなかった嬰兒殺しが輪廻思想によって合理化、正当化されようとするありさまを鋭く批判するのである。しかしこの輪廻思想は本来的に仏教とは異質のものではないかと思われるのだ。果たしてリッチが虞淳熙との往復書簡の形を取って株宏の反天主教論「天説」の四つに対して逐一論駁を展開した『辯學遺牘』の中にも、「靈魂必滅、彼往生成佛生天者、何物乎、輪廻六道地獄受苦者又何物乎、」(十七葉裏(臺灣學生書局本「天學初函(二)」六七〇頁)) とあるように、輪廻の展開にはその

主体が措定されなければならないはずだが、「独立不動の固定的実体 (atum, 我) が無い」(田村芳朗「仏教」小口偉一他監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年、六四四頁) 仏教の原理はそのような存在物 (entity) を立てることが出来ないからである。

その批判は輪廻思想の欺瞞性を知り抜いた明末の仏教者にこそ与えられた大切な課題であったのではないであろうか。そして民衆仏教におけるこの輪廻思想の特性への批判は今日の東洋の仏教者にも受け継がるべき課題としての意味を有しているように思えてならない。というのも内側から虚妄なるものを取り除き真理を求めてひたすら前へトボトボと歩み続けることがキリスト教と仏教双方の求道の徒に天が求めていることからではないかと臆測するものだからである。フレイザーの『金枝篇』などを見ても窺い知られるように、西洋伝来のキリスト教もまた長い歴史を経て土着の文化と習俗と渾然一体化した側面を有し、本来キリスト教と相容れないものの滲透から自由ではあり得ないはずであろう。

ここまで書き及んで、寺田隆信『明代郷神の研究』(京都大学学術出版会、二〇〇九年九月二〇日) にて荒木見悟先生の高論「戒殺放生思想の発展」が取り上げられているのを目にした(二八五頁)。早速書棚より『陽明学の開展と仏教』(研文出版、一九八四年) を取り出し、所収の論文を読み返し、荒木先生の周到緻密な論理の展開に圧倒され、大いに学ぶことが出来、感

謝であった。その後、引用されている若干の文献に当たってみて、些か別の印象を得た。無用の冗語であることは言うを俟たないが、少し付言したい。

北宋の契嵩の『輔教編』には、「人食物、物給人。昔相負而冥相償、業之致然。人与物而不覺。謂物自然。天生以養人。天何頗耶。害性命以育性命、天道至仁、豈然乎哉。」(『荒木見悟』『輔教編』筑摩書房、一九八一年、一二九頁)とあるように、仏教では本来人間と動物の生命は等質等価であり、人間が動物の肉を食すのは業の結果でしかないと考えられる。これに対して、儒教では胡直が「夫天子、尊也、諸侯大夫、貴也、然皆無故不得殺生、夫無故不得殺、則有故而殺者蓋無幾。」(『戒殺生論』焦竑『焦氏筆乘上』中華書局、二〇〇八年、九十三頁)と述べるように、礼の制度に基づいて礼的秩序の維持のために動物の肉を食す。人間と動物の生命は等質等価ではないが、「不忍之心」をもって動物の食用に抑制が加わるのである。焦竑が、「好生惡死、物與人同。」(『崇正堂答問』『澹園集 上』卷四十七中華書局、一九九九年、七二一頁)と述べるように、生を欲し死を憎む点で人間と動物は性向を同じすると捉えるにすぎない。

東林派の一隅に位置した錢謙益は「放生説」において、「唐用闍人殺天下、宋用新法殺天下、屏棄兩文忠於外、生民日就湯火、而祈福於一魚一鳥、其放生戒殺、不已隘乎。君子亦爲之一喟而已矣！」(『牧齋初學集 中』卷二十六上海古籍出版社、一九八五年、八二五頁)とあるように、民生が軽視される最中

で行なわれる放生の偽善性を指摘する。また、同善会運動に熱心であった東林派後期の主流にあった陳龍正は「学言詳記」の中で、「聖人雖不得已而殺、然愛物之意常寓於法中。佛氏欲愛物到極處、反不能顧仁民。欲仁民到極處、反不能顧親親。無他、失其自然之條理、故意廣而道多窮耳。」(『幾亭全書』(内閣文庫漢籍子六十九、十四号)卷二十、七葉表)とあるように、仏教の教える殺生戒は民生重視の行動に連続的に展開し得ない構造的な脆弱性を有すると批判する(わたくしは内閣文庫所蔵本全十六冊すべてに目を通してみた。他の箇所にも同様の見解を示す文が認められた)。更に、明末の文人で『明史』卷二八六「文苑二」に「官工部郎中、視河張秋、作北河紀略、具載河流原委及歷代治河利病。」(中華書局本二十四冊、七三五七頁)とあるようにリアリストと思しき謝肇淛は『五雜俎』卷十五の中で、「余嘗見新安一富室戒特殺、而三牲之奉、朝夕不絶、責家人市已殺者、家人私養之、臨期殺以応命、而利其腹中所食。」(郭熙途校点『五雜俎(二)』遼寧教育出版社、二〇〇一年、三一六頁)とあるように、殺生戒を守ろうとする明清時代に山西商人と並んで勢力を有した新安商人の家中でも不正が行なわれ、民衆の世界においても殺生戒が偽善的な意味しか有し得ないことを具体的に指摘する。

このように明末清初において生生の機運が高まり、動物の生命を救おうとする放生運動が展開するかたがた、民生向上に直結しない、運動の偽善性と不毛性を冷静に見て取る視座もまた

儒教の側に存在したのではないであろうか。このような視座は本質的 (intrinsic) に天主教の人間重視の視座と重なり合う余地を十分に有するのではないかと思われる。

尚、今回拙訳では新たに蓬佐文庫所蔵になる『天學初函』を閲覧させていただく恩恵を享受することが出来た。名古屋市蓬佐文庫及び懇なるご助力を賜った同文庫職員各位に甚深なる謝意を表すものである。

(続)