

ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注(四)

主なる神様の十戒の部(上)

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

はじめに

「十戒」(Decalogus)とは、ドナルド・K・マッキム『キリスト教神学用語辞典』によれば、「神の法(掟)であり、モーセを通してイスラエルの民に与えられ、神との関係において生きる人々に向けられた途絶えることのない神の意志を表わす^(一)ものである。キリスト教の掟(mandatum)の根幹をなすものである。

明末清初における「十戒」に関しては後藤基巳「十戒の中国的展開―中国キリスト教思想史に関する一考察^(二)」と柴田篤「明清天主教における十戒―『愛天主・愛人』の概念を通して―^(三)」の高論がある。後藤基巳によれば、明末清初のイエズス会士が「その伝道に当って十戒の漢訳を試みていることや、後来さら

に王豊肅Alphonse Vagnoniの『西学十誠初解』、陽瑪諾Emmanuel Diazの『天主聖教十誠直詮』(一六四二年)、潘国光Francois Brancatiの『天主十誠勸論聖蹟』(一六五〇年)など、十戒の解明を直接の主題とする著書の書かれていることから窺われ、またカテキズムとして書かれた南懐仁Ferdinandus Verbiestの『教要序論』(一六七〇年)などにおいても、十誠についてはかなり詳しい説明が加えられている^(四)とあるように、明末清初において在華イエズス会士は「十戒」の漢文による解説に力を尽くしたようである。柴田篤は後藤基巳の挙げた書に加えて、羅明堅Michele Ruggieriの『天主実録』(一五八四年)と艾儒略Giulio Aleniの『滌罪後規』を挙げる^(五)。

万曆十一年(一五八三年)から万曆三十二年(一五八四年)の間に広東の肇慶でルッジェーリやリッチによって「十戒」が漢訳

されて、「祖伝天主十誡」が成った。^(六) 肇慶の教会を訪ねて来る中国の人々は、「それが道理にかな自然法に即したものであると知って、それを守ってみようと言った」^(七)（傍点筆者注。以下同じ）そうである。「道理にかな自然法に即したものの」(‘conformi alla ragione e legge naturale’) と訳されたもの中国語がどういう言い方であったのか、大変興味深い点であるが、漢訳された「十戒」が儒教文化の中に生きる肇慶の文人たちに肯定的に受容されたことはほぼ疑いの余地のないところであらう。

本訳注では明末天主教史上でもとりわけ意義深い『天主教要解略』の中の「天主十誡」を取り上げる。訳出に当たって、内閣文庫所蔵『天主教要解略』に拠った。^(八)

訳

主なる神様の十戒^(九)

- 一、唯一なる
- 主なる神様をすべてにまさって敬い尊びなさい。
- 二、主なる神様の御名を唱えて偽りの誓いをしてはなりません。
- 三、礼拝の日を守りなさい。
- 四、父と母を敬い仕えなさい。
- 五、人を殺してはなりません。

- 六、邪で淫なことをしてはなりません。
- 七、盗んではなりません。
- 八、偽証してはなりません。
- 九、他人の妻を願い求めてはなりません。
- 十、他人の財産を貪り求めてはなりません。

以上の「十戒」は結局、二つのことがらに帰着します。それは、

主なる神様をすべてにまさって愛すること、及び自分を愛するように人を愛することなのです。この「十戒」はその昔、主なる神様が忝くも世の中のすべての人が守るようにならされたものです。「十戒」を守る者は天国に昇って幸いを与えられ、これを守らない者は地獄に堕ちて刑罰を受けます。

主なる神様の十戒解略

「十戒の原理」^(十)

十戒とは守るべき十箇条の正しい道理のことであって、犯してはならないと戒められたものです。主なる神様は最初人をお造りになられたそのときすでに、人にこの道理を賦与されました。注意を促さなくともいつも目覚めた状態にあつて、なすべき善をなし避けるべき悪を避けることを弁えるようにと、人の心の中に十戒を刻み込まれたの

です。^(十一)

ところが人はその初め、主の御命令に背く罪を犯しましたので（『元性論』^(十二) 参照）、その結果、罪の種^(十三)が代々伝えられることになりました。これによって人は欲望^(十四)に煩わされ正しい道理に暗くなりました。何を行なうべきであり、何を避けるべきであるかという是非善悪の面において様々な誤りを犯すようになりま^(十五)した。

主なる神様はこうした状態を深くお憂いになりました。そこでそれから二千四百五十年余り後にモーセ^(十六)という名の聖人をお選びにられました。主なる神様は二枚の石の板に十戒を刻まれて、この石の板をモーセにお授けにられました。そして十戒をモーセのもとにある人々にあまねく伝えるようにお命じ^(十七)にられました。

二枚のうち一枚の石の板には十戒のうち前の三つの戒めが刻まれています。その三つの戒めは人に思い、言葉、行ないの三つを従えて主なる神様を愛し敬うように教えています^(十八)。もう一枚の石の板には後の七つの戒めが刻まれています。その七つの戒めは人に思い、言葉、行ないを通して仲間同士睦まじくして、相手の身体、名誉、財産等を書われないことを要諦とし、主なる神様を愛する心を推し広げることによって人を愛するように教える^(十九)ものです。

思うに、主なる神様の御教えの根本は仁にあります。その仁は神様への愛と人への愛というこの二つの愛を実践することに

よって初めて実現され得るものにほかなりません。^(二十)

それでは十戒が石に刻まれたのはどうい^(二十一)うわけなのでしょう

か。
主なる神様は最初生きている人の心に十戒を刻み込まれました。ところが人は自ら欲望に引かれるところとなり、十戒のことが分からなくなりました。そういうわけで十戒を石に刻み込むより方法がありませんでした。それは常に十戒に目を向け、こ^(二十二)れを決して忘れないようにさせるためにほかならないのです。

注

(一) ドナルド・K・マツキム著、高柳俊一・熊澤義宣・古屋英雄監修『キリスト教神学用語辞典』日本キリスト教団出版局、二〇〇二年、一八二頁。

(二) 後藤基巳『明清思想とキリスト教』研文出版、一九七九年（初出一九五五年）、六七―九四頁。後藤論文は明末清初期のイエズス会によるカトリック伝道だけではなく、唐代のネストリオス派、すなわち景教伝道から清末のプロテスタントの系譜に属する太平天国運動の事例まで歴史通貫的に扱っている。

(三) 『中国哲学論集』九州大学中国哲学研究会、第二三号、一九九六年一月、三五―五四頁。

(四) 後藤前掲書、七四―七五頁。

(五) 柴田前掲論文、三七頁。『滌罪正規』には楊延筠（一五五七―一六二七）による序が掲載されているところから見て、一六二七年以前に出

版されたのではないだろうか。

『天主実録』に関しては、福島仁『新編天主實録』とその改訂に関する資料の諸問題』（『名古屋大学文学部研究論集』XXX（哲学33））、一九八七年、一一―一八頁」という密度の濃い論文がある。それによれば、*'Vera et brevis diuinarum rerum expositio'* (Pietro Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.J.*, Vol. II, Macerata, 1913, pp. 498-540) を底本にして『新編天主實録』が一五八四年に出来、それが一六四八年に改訂されて『天主聖教實録』となったというものである（同論文、五一―六頁）。

方豪『中国天主教史人物傳』（香港公教真理学会、一九七〇年）第一冊「羅明堅」の箇所には『新編天主實録』と『天主聖教實録』に記された「十戒」が並記されている（六九―七〇頁）。『中国天主教史人物傳』第一冊六九頁に記された『新編天主實録』の「十戒」の文句は、『*Fonti Ricciane* Vol. I, N. 248, p. 194』の「*Tavola IX*」の影印「*祖傳天主十誠*」の文句と同一である。『*Fonti Ricciane* N. 248』の記述を見る限り、まさに *Dieci Comandamenti del Decalogo* が「祖傳天主十誠」として漢訳された。同書の次の箇所に「E desiderando molto i letterati sapere qualche cosa più di quello che della nostra legge si diceva ne' *Comandamenti stampati*, con un letterato che stava in casa accomodorno i Padri un *Catechismo* [天主實録] in questa lettera”, (*Fonti Ricciane*, Vol. I, N. 253, p. 197) とあるから、この「祖傳天主十誠」を中心の骨組としてルッヂェーリとリッチ等によつて『新編天主實録』が作成されたものと思われ²⁸。

(六) *Fonti Ricciane*, Vol. I, N. 248, p. 194.

(七) リッチ『中国キリスト教布教史 一』（川名公平訳、矢沢利彦注）岩波書店、一九八二年、一七八頁。原文は、*“e dicevano volergli osservare per vederli tanto conformi alla ragione e legge naturale.”* (*Ibid.*, N. 248, p. 194).

(八) 内閣文庫所蔵本はパリ国立図書館漢籍第六八五五番の『天主教要解略』と同一内容のものと思われる。印刷が鮮明で汚損箇所が少なく、随時手に取って調べることが出来るので今回から内閣文庫本を用いることにした。

(九) 原文は「天主十誠」（『天主教要解略』上巻、十二葉表）（以下、頁数のみ表記）。ラテン語 *Mandata Dei* を漢訳したと思われる。富山房『カトリック大辭典 一』（一九四〇年、二九七頁）には「掟」の項目の1として「天主の十誠」を挙げる。現在、日本のカトリック教会では「十戒」（じゅうかい）と言ふ。

(十) 原文は「十誠原本」。「原本」とは一九四七年版『辭海（合訂本）』（中華書局香港分局）によれば、語義の第一に「猶根由也」、第二に「推原其本也」、第三に「今謂作者之原書曰原本」（以上、二二九頁）を挙げる。「十誠原本」の「原本」の語義に近いのは、このうち、「漢書」「匡衡伝」の「由此觀之、治天下者審所上而已。…賢者在位、能者布職、朝廷崇禮、百僚敬讓。道德之行、由内及外、自近者始、然後民知所法、遷善日進而不自知。是以百姓安、陰陽和、神靈應、而嘉祥見。…此教化之原本、風俗之樞機、宜先正者也」（中華書局本、第十冊、三三三五頁）を用例に挙げる第一のものである²⁹。

ただ「原本」と言えば、第一に想起されるものは万曆三十五年（一六〇七年）に出版されたリッチ口訳、徐光啓筆受の『幾何原本』である³⁰。この「幾何原本」という題名に関して、Peter M. Engelfriedが *Euclid in China—The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's Elements Books I-VI (Ihe quanben; Beijing, 1607) and its Reception up to 1723* (Brill, 1998) の第五章の B 「術語と言語」(Terminology and Language) の中の『幾何原本』という題名の意味」(The Meaning of the title *Ihe quanben*) という箇所であつたような興味深いことを述べ³¹。

題名の「幾何」という語は *geometria* の「geo」という音節を表わす

音符であると長いこと信じられて来た。ところが、「幾何」という語は数学の一分野としての幾何学と結びつけられるようになったのは後のことでしかない。翻訳者たちは「幾何」という語をイタリア語やラテン語の *geometria* の意味で用いようとする意図は毛頭なかった。『幾何原本』の原書の題名に「幾何学」という語が含まれていなかったことは別として(結局のところ、第七巻から第九巻までは数の理論を取り扱う)、当時の中国語の発音は異なっており、現在^{三)}と発音される「幾」という漢字は恐らく当時は^{三)}と発音されていたであろう。

……

従つて、「幾何」という語には「幾何学」という意味は毛頭込められていなかったけれども、アリストテレスの『カテゴリー論』の十個のカテゴリーの一つであるアリストテレス哲学の量のカテゴリーが意図されていたのである。何故ならば、^{三)}数学はクラヴィウスによつて量を扱う (*de quantitate agitur*) 学として考えられていたので、「幾何」という語が数学諸学一般(幾何学、算学、さらに天文学、力学及び光学)を意味したことは明白だからである(同書、一三八―一三九頁)。

以上、要するにエンゲルフリートは「幾何」という語はアリストテレスの『カテゴリー論』の中に記された十個のカテゴリーの一つである量の意味するものであり、「幾何」はまた数学諸学一般を指すものであつたけれども、*geometry*を指すものではなく、『幾何原本』にあつては *arithmetic* は「数学家」、*geometry* は「量学家」という語によつて示されたと、具体例を挙げて論ずるのである。

これについて少し確かめてみることにする。彼は「幾何」が *geometry* を表わすものでないことの決定的な論拠として『幾何原本』「第一巻之首」の最初に出て来る「界説三十六則」の箇所を挙げる。そのうち、「凡歴法、地理、樂律、算章、技藝、工巧諸事有度有數者、皆

依頼十府中幾何府屬。」(台湾学生書局本『天學初函』(四)、巻之首、一葉表、一九四九頁)の部分特に重要であろう。

しかしこれだけでは「幾何」をアリストテレスの『カテゴリー論』に挙げられた十個のカテゴリーの中の量を見なすにはいまい少し決め手を欠く。確かに上記引用文の直後には、「凡論幾何、先從一點始、自點引之爲線、線展爲面、面積爲體」(同書、同頁)と続くから、「幾何」は量と考えられようけれども、点↓線↓平面↓立体と展開する世界は紛れもなく幾何学の世界であるからである。

アリストテレスは『カテゴリー論』の第四章の冒頭で次のように記す。

どんな結合にもよらないで言われるものどものそれぞれが意味するのは、あるいは実体か、あるいは「何かこれだけ」〔量〕か、あるいは「何かこれこれ様の」〔質〕か、あるいは「或るものとの關係において」〔關係〕か、あるいは「或るところで」〔場所〕か、あるいは「或る時に」〔時〕か、あるいは「位している」〔体位〕か、あるいは「持つている」〔所持〕か、あるいは「為す」〔能動〕か、あるいは「為される」〔受動〕かである(『アリストテレス全集』1)

岩波書店、一九七一年、六頁)

天啓三年(一六二三年)に出版されたイエズス会宣教師アレニ答述の『西学凡』にアリストテレスの『カテゴリー論』の文章と内容的に符合する記述が見出される。

一門是十宗論、即天地間萬物十宗府。一謂自立者、如大地人物。一謂依頼者、不能自立、而有所頼焉、○成。自立獨有一宗。依頼、則分而爲九、一爲幾何、如尺寸一十等。二爲相接、如君臣父子等。三爲何狀、如黑白冷熱甘苦等。四爲作爲、如化傷行言等。五爲抵受、如被化受傷等。六爲何時、如晝夜年世等。七爲何所、如鄉房廳位等。八爲體勢、如立坐伏側等。九爲得用、如用袍裙、如得田池等」(台湾学生書局本『天學初函』(一)「西學凡」三葉裏、四葉表。三

二一三三頁。○は判読不能な漢字。

『西学凡』の「自立者」は岩波『アリストテレス全集』I所収の『カテゴリー論』の「実体」に、「幾何」は「量」に、「相接」は「関係」に、「何状」は「質」に、「作爲」は「能動」に、「抵受」は「受動」に、「何時」は「時」に、「何所」は「場所」に、「體勢」は「体位」に、「得用」は「所持」に対応するであろう（このうち「体位」に当たる「體勢」はエンゲルフリートの著の二六五頁に示されているように、「幾何原本」巻六の「第十八題 直線上求作直線形、與所設直線形相似而體勢等」〔二五五葉裏、二四二四頁〕にも出ている。この箇所は一七五四年に出た後出の *Elementa Geometriae*〔東大駒場図書館所蔵〕では、"Super data recta (RS) dato polygono (BQ) simile, similiterque positum describere." (p. 150) となっている)。「幾何」がアリストテレスの『カテゴリー論』に記された十個のカテゴリーの一つである量意味するものであることはこれにより確実なものとなろう。

崇禎四年（一六三二年）に出版されたイエズス会宣教師フルタード Francisco Furudado 訳義、李之藻達辞の『名理探』（コインブラ大学のイエズス会士を対象とした哲学の講義本。原書はラテン語で書かれ、一六一一年に出版されている〔徐宗澤編著『明清間耶穌會上譯著提要』台湾中華書局、一九五八年、一九三頁〕）の中に、「幾何」が量の意味で用いられていることを哲学的に裏づける記述がある。

蓋形乃幾何之限界。既不可謂有無界之幾何、則亦不可謂有無形之幾何。又幾何乃形也者之本底（パリ国立図書館漢籍第三四一三番『名理探』巻五、四十八葉表）。

訳せば、「思うに、延長とは量が限定を受けたものにほかならない。限定を受けない延長の存在が認められない以上、延長を伴わない量の存在もまた認められるものではない。また、量とは延長なるもの自体（*to utroqueveion*）にほかならない」ほどになるであろうか。「幾何」が量の概念を示すものであることはほぼ疑いの余地がないことと思わ

れる。

しかし「幾何」は量ではあるが、学ではない。『西学凡』では西洋の「斐祿所費亞」philosophia（三二頁）を中国の「理学」の内部に位置づけ、更に五つの領域、すなわち「落日加」logica（三二頁）、「費西加」physica（三四頁）、「黙達費西加」metaphysica（三六頁）、「馬得馬第加」mathematica（三七頁）、「厄第加」ethica（四〇頁）に分類する。

そして、「幾何之學、名曰馬得馬第加者、譯言察幾何之道、則主乎審究形物之分限者也。」（同書、六葉表裏、三七—三八頁）とあるように、そのうち「馬得馬第加」mathematica、すなわち数学が「幾何之學」であった。更に『西学凡』ではこの「幾何之學」を「算法家」、「量法家」、「律呂家」、「曆法家」に分類する（同書、六葉裏、三八頁）。この四家はそれぞれ自由学芸の「四家」quadiviumの算術、幾何学、音楽、天文学に対応するものであることが推測され、それはエンゲルフリートが自著の二二九頁に記すところによれば、アリストテレス的な学問の枠組に基づくものであった。果たしてエンゲルフリートが Standart から教示されたと挙げる（二三八頁）『名理探』には「明藝有三。…二謂審形學、西言馬得馬第加、專在測量幾何之性情。…審形學分爲純雜兩端。凡測量幾何性情、而不及於其所依賴者、是之純類屬有二。一測量併合之幾何、是爲量法、西云日阿默第亞、一測量數目之幾何、是爲算法、西云亞利默第加也。其測量幾何而有所依賴於物者、是之謂雜、其類有三、一謂視藝、西云百斯伯第機、一謂樂藝、西云慕細加、一謂星藝、西云亞斯多落日亞也。」（同書、卷一、九葉裏、十葉表）とあるように、「馬得馬第加」mathematicaは「純」と「雜」に二分され、その内、「純」なるものに関して「量法」は「日阿默第亞」geometria、すなわち幾何学、「算法」は「亞利默第加」arithmetica、すなわち算術を意味するものであることが分かる。また「雜」なるものは「百斯伯第機」perspectiva、すなわち光学、「慕細加」musica、すなわち音楽、「亞斯多落日亞」astrologia、すなわち天文学を意味した。

この構図はリッチの「譯『幾何原本』引」にも共通するところであった。ただ「譯『幾何原本』引」では四家を「算法家」、「量法家」、「律呂樂家」、「天文歴家」というふうには、後者の二家に関しては別の呼称を用いているまでのことである(台湾学生書局本『天學初函』(四)「譯幾何原本引」、一葉裏。一九三〇頁)。

以上から、明末において「幾何」が量を、「幾何之学」が mathematica すなわち数学を意味する語であったことは明白なのであるけれども、「幾何」が geometria、今日言うところの幾何学を意味する可能性は果たして絶無なのであろうか。エンゲルフリートも自著の一三九頁の注三十九で指摘するように、シャルの『歴法西伝』には「西岸之學其大者、有五科。一、道科、二、治科、三、理科、四、醫科、五、文科。而理科中旁出一支、爲度數之學。此一支又分爲七家、曰數學家、曰幾何家、曰視學家、曰音律家、曰輕重家、曰歴學家、曰地理家。七家俱統于度數、要皆師傳曹習、確有根據者也。」(徐光啓等撰『新法算書』、卷九八、二葉裏(『景印 文淵閣四庫全書』第七八九冊、ソウル 驪江出版社、一九八八年、七六九頁)とあるように、それぞれ「度數之學」は mathematica に、「數學家」は arithmetica に、「幾何家」は geometria に比定されよう。永裕等撰『四庫全書總目』によれば、『歴法西伝』はシャルが清朝に入つて後に作成して加えたものであるらしく(卷一〇六。中華書局本上冊、八九六頁)、年代的には順治元年(一六四四年)以降のものであろう。清初において「幾何家」は geometria の意味で用いられているのである。

更に、エンゲルフリートは自著の一四一頁でイエズス会宣教師ローの『比例規解』(北京、崇禎三年〔一六三〇年〕[Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques*, Tome 1, Chang-Hai, 1932, p.191])の中の冒頭の一節を取り上げる。

論度數者其綱領有二、一曰量法、一曰算法、所量、所算其節目有四、曰點、曰線、曰面、曰體。總命之曰幾何之學、而其法不出于比例。

比例法又不出于句股。第句股爲正方形、而別有等角、斜角。句股不足盡其理。故總名之曰三角形。此規名位比例者、用比例法也。」(前掲『新法算書』卷二、一葉表。前掲『四庫全書』第七八八冊、三二七頁)

ここでも「量法」と「算法」を総合する上位概念としての「幾何之学」が前提されているのだけれども、その取り扱う対象が点、線、面、立体であり、三角形を分析単位とし、比例法を分析手段とするならば、mathematica なる「幾何之学」は実質的には geometria と等しいと言えるのではないだろうか。それはエンゲルフリートが自著の二二頁に記すようにイエズス会では数学の中で幾何学が重視されたことと符合しよう。

それでは「量法」も「幾何之学」も同じく geometria を指すことになりはしまいか。エンゲルフリートが自著の三八頁に記すように、十六世紀のヨーロッパでは中世的なアリストテレス論理学が占めていた地位をユークリッド幾何学に置き換えようとする動きが現われた。中村幸四郎・寺阪英孝・伊東俊太郎・池田美恵訳・解説『ユークリッド原論』(共立出版、一九七一年)所収の伊東俊太郎「ユークリッドと『原論』の歴史」は、一四五〇年に印刷術が発明されてからの『原論』に関する近代における版本の歴史を説明していく。それによれば、一四八二年にカンパヌスのラテン版一五巻であるところのラートドルト版が、一五〇五年にギリシア語からの最初のラテン語訳であるところのザンベルティ版が、一五三三年に初めて印刷されたギリシア語の『原論』であるところのグリユナエウス版が、一五七二年に後世に大きな影響を及ぼしたラテン語版のコンマンディーノ版が、一五七四年にコンマンディーノ版に並ぶラテン語版のクラヴィウス版が出ている(四七七一―四七八頁)。

従つてイエズス会宣教師が中国にもたらした geometria は中世のそれではなく、『原論』への理解を増大させたルネッサンスの geometria

であると言うことは許されないであろうか。このルネッサンスの *geometria* を核とする「幾何之学」に比し、一方「量法」は中世来の自由学芸の中の「四科」に帰属する *geometria* と捉えることは出来ないだろうか (*geometria* の漢訳語としての「量法」には *mathematica* への深い理解が見出され、この漢訳語は画期的なものであると思われるが、ここではこれ以上、取り上げない)。

そもそも *mathematica* は十七世紀にデカルトとニュートン等が出て、それまで大学の中で学ばれていた *geometria* と大学の外で発達した *algebra* を結合し、総合的な学の大系としたことによって近代に至って初めて誕生したと言えるのではないか。エンゲルフリートによればイエズス会士が『原論』の理解の上で影響を受けたプロクロスは『エウクレイデスの原論第一巻への注釈』の著者であり、幾何学と算術を総合させた「普遍数学」の概念の持ち主であるから(一一八頁)、幾何学と算術を統合させるイエズス会士の見方は直接的にはプロクロスの考え方を継承するものであり、これはまた科学史上、前近代を近代に接合させる重要な役割を果たしたとは考えられないだろうか。いずれにせよ十六世紀末、十七世紀初めにイエズス会宣教師によって中国にもたらされた *mathematica* の本質部分がルネッサンスの *geometria* であつたことは当然なことである。十六世紀に逸早く数学教育を導入したイエズス会にあって *geometria* を核心とする *mathematica* に求められたものは有用性であつて、学としての体系性ではなかつた(佐々木力『デカルトの数学思想』東京大学出版会、二〇〇三年、三三―三六頁)ことから見ても、この期の *mathematica* は一つの独立した学問に至る形成過程にあつたことが窺われよう。実際、リッチが「譯『幾何原本』引」の中で述べる「幾何学」に関する説明は、一、計測測量、二、天体観測、三、機械製造、四、土木建築、五、大型機械製作、六、作図、七、地理の用に供する点からのものであつて(台湾学生書局本『天學初函』(四)、「譯幾何原本引」、一葉裏―二葉裏。一九三〇―一九三三

頁)、すべて実用的見地に基つており、学的観点からのものではない。しかしそれはまた経世致用の学問が重視された明末思潮に合致するものでもあつたのである。

それでは、エンゲルフリートが自著の二三八頁に記すように『原論』の原本のタイトルには '*geomety*、' という語が含まれていないという理由から、『幾何原本』の「幾何」を *geometria* の意味に取ることは根拠のないものだろうか。

伊東俊太郎によれば、一四八二年に出たラートドルト版の頭書は、'*Præclarissimum opus elementorum Euclidis megarensis una cum commentis Campani perspicacissimi in artem geometriam*' (前掲『ユークリッド原論』、四七七頁。「明敏なるカンパヌスによる注釈付き、メガラの人ユークリッドによる幾何学に関する原理についてのすぐれた著作」ほどの意味であろうか)となつている。一七五四年には数学教授であつたイエズス会司祭 Andrea Tacquet により、'*Elementa geometriæ planæ ac solidæ, quibus accedunt selecta Archimede theoremata* という標題の本が出ている。斎藤憲・三浦伸夫訳・解説『エウクレイデス全集』第一巻(東京大学出版会、二〇〇八年)では「参考文献」の項目で、ラートドルト版を『*Elementa geometriæ*』としている(四六九頁)。伊東俊太郎によれば「タイトル・ページはない」(前掲書、四七七頁)のだから、全集の訳・解説者が類別しやすくするために施した便宜的な呼称である可能性が高いが、一七五四年には標題に、'*Elementa geometriæ*、' という語句の入つた『原論』が出版されているのであるから、ラートドルト版が出てより後、これを或る時点から '*Elementa geometriæ*、' と呼びなす習慣が形成された可能性は考えられないだろうか。少なくとも頭書を読む限り、この書が「幾何学の原論」の書であると理解されるのは当然の理のように思われてならない。

『歴法西伝』の著者シャルは天啓二年(一六二二年)に来華してい

る。彼は『幾何原本』翻訳の経緯を知らない。彼は一五五二年にイグナチウス・デ・ロヨラによって創設された「舊神聖ローマ帝國所屬諸國(ドイツ、オランダ、スイス、オーストリア、ハンガリア)の爲の司祭養成の大神學校」で、「神學生の學術的修道的訓練はイエズス會士に委ねられてゐる」(富山房『カトリック大辭典』II、一九四二年、一六〇、一六一頁)ローマのゲルマニウム(Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum)で学んだ。ローマ学院で学んだリッチとは学統を異にする。この場所で—Alfons VaihのJohann Adams Schall von Bell S.J. (Köln, 1933) (漢訳『湯若望傳』台湾商務印書館、一九四九年)では言及されていないけれども—天文学、幾何学等を学んだことであろう(Vaihの本の第二章「一九—三六頁」ではゲルマニウムの具体的特質がとりわけ一九—二二頁に亘り、触れられている。入学は狭き門で、司教や司教座聖堂參事會及びイエズス會の管区長や校長が入学者の選抜に当たった(二〇頁)。ラートドルト版のことも熟知していたはずである。『幾何原本』というタイトルを目にして、脳裏にElementa geometriaeという語が浮かんで来なかったであろうか。リッチの『西字奇蹟』では「幾」の音をㄐで表わす(朱維錚王編『利瑪竇著譯集』香港城市大學、二〇〇一年、三二七頁)。しかしこれは同じ音の「紀」もㄐと記されていることから(同書、三三〇頁)、現代のローマ字表記をすれば、ㄐである。有気音の「氣」はㄐと表記されている(同書、三三二頁)。つまり現代ローマ字表記で「ㄐ」と記されている「ㄐ」に、「ㄐ」と表記すべきところを「ㄐ」と表記して、無気音と有気音を対比させているのである。これは天啓六年(一六二六年)にトリゴーが奉教士人王徴の協力を得て著わした『西儒耳目資』でも同様で、「幾」の音は「ㄐ」に「氣」の音は「ㄐ」と表わされる(北京大学所蔵本、台湾天一出版社(中)、一五葉表)。従って「幾何」の音「jhe」は現代のローマ字表記を用いれば「jhe」となり、現代の発音と同じであると考えられる。中国に来る宣教師はポルトガル語

が一定程度出来たはずなので、シャルは「jhe」という音を聞いて、ポルトガル語のgeometriaを連想したのではないだろうか。『幾何原本』をElementa geometriaeと解釈したい衝動が、ラテン語音ではなくポルトガル語音で「jhe」を付会的に関連づけるように促したのではないか。いずれにせよ、「幾何」は量に限定されるものではないだろう。

次に「原本」について見てみたい。リッチは「譯『幾何原本』引」の中で、「曰原本者、明幾何之所以然、凡爲其說者、無不由此出也。」(台湾学生書局本の『天學初函』(四)「譯幾何原本引」、四葉表。一九三五頁)とあるように、「原本」とは「所以然」を明確にするもの、すなわちものの本質を提示するものである。それゆえ「原本」はelementaのような構成要素とは異なるから、「原論」、「原理」と訳してみてもどうだろうか。

「幾何原本」という語の注解が長くなっただけでも、ヴァニョーニは「十誠原本」という項目を設けるに当たり、「幾何原本」という語を参考にしたのではないかと思われ、敢てこの語に集中してみた。幾何原本は明末における西洋の科学技術関係の書物の翻訳の嚆矢であり、当時の中国の知識人の社会に与えた影響は相当のものであると思われるからである。

(十二) 原文は「天主初生人時、卽以此理賦之、銘刻於人心、使其常能憶覺不待提醒、皆知趨所當趨、避所當避也」(十三葉表)。これは新約聖書ローマの信徒への手紙二章十四—十五節の「Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, auf etiam defendentibus。」(ラテン語聖書の引用文はヴァルガタによった。以下同じ)「律法を持たない異邦人が、律法に定められている事を、生まれつき、自然に実行するとき、律法を持たない彼らにとって、自分自身

が、律法なのです。このような異邦人は、その心に、律法の命じるなすべき事が書き記されていることを示しています。彼らの良心もその事とともに証明して、さまざまな思いが互いに責めたり弁護し合ったりにしています。」「新約聖書の日本語訳はフランス語訳による。以下同じ」を想起させる重要な文章である。

漢訳聖書の中の同一箇所を見てみると、代表訳が「蓋異邦人無法、而自然遵法、是雖無法而自爲法。法銘於心、以行彰之、内自爲證、而其思慮、時寓褒貶」、B C 訳が「夫無律法之異邦人、自然行在律法所載之事、則雖無律法、而自爲己之律法。乃表彰律法之上、銘於其良心、亦與之爲證、而其思慮時、互寓褒貶也。」「Union Version が「沒有律法的外邦人、若順着本性行律法上的事、他們雖然沒有律法、自己就是自己的律法。這是顯出律法的功用刻在他們心裏、他們是非之心同作見證、並且他們的思念互相較量、或以爲是、或以爲非」となっている。

以上から、教要解略にて「銘刻於人心」と記されている部分が、代表訳では「銘於心」、B C 訳では「銘於其良心」(Union Version では「刻在他們心裏」となっており、いずれも教要解略中の「銘」や「刻」という動詞を用いていることが特徴的である。教要解略の「銘刻」はラテン語の 'scriptum' の適切な漢訳語であると思われ、近代の漢訳聖書にもその流れが伝わったものと思われる。

加藤和哉によれば、「神学的自然法論は、啓示に基づく神の掟の普遍性を、自然法概念と結びつけることで成立した。すでにパウロにその萌芽がみられ(ロマ二・十四・十五、教父たちも十戒(出二二・三十一七・申五・七―二十一)や黄金律(マタ七・十二)を自然法と結びつけている(フィロン、アレクサンドリアのクレメンス、アウグスティヌス)」「自然法」『岩波 キリスト教辞典』、四七三頁)とあるように、教要解略においても「十戒」が自然法の観点から捉えられていることが確認されよう。更に、トマス・アクィナスの研究家で『神学大全』の訳者の一人でもある稲垣良典が『トマス・アクィナス哲学の研

究』(創文社、一九七〇年)の中で「人間の究極的な完全性もしくは究極的な目的そのものが、超自然的な啓示あるいはなんらかの直観的認識によつて、絶対的な仕方では把握されることを承認した場合には、自然法に關しても一種の『律法』ないしは成文化を認めることができるであろう。いわゆるモーゼの十戒が自然法と呼ばれ、教会が神の言葉の解釈者としての権威をもつて、いわば解釈という仕方では、自然法の『立法』を行なうのは、このような観点から理解することができるであろう(三二二頁)と述べるように、とりわけカトリック教会において十戒は神学的に自然法の枠組の中に位置づけられる重要な概念なのである。

現代日本においてもカトリック中央協議会が発行する『カトリック要理(改訂版)』(中央出版社、一九七二年)の第二部「キリスト信者の道徳」第十七課「神の十戒」という項目の中で「神のおきては、旧約時代にはおもに神の十戒に集約されて、イスラエル国民の宗教的・社会的生活を整え、導いていました。……これらの十戒の大部分は、人間の心に生まれながらに生かされているものであり、キリストの教えによつて確認され、完成されているので、新約においてもその意義と力をもつています(一三三頁)と記され、また日本カトリック司教協議会教理委員会訳・監修『カトリック教会のカテキズム』(Catechismus Catholicae Ecclesiae, 1992) (カトリック中央協議会、二〇〇二年)の第三編「キリストと一致して生きる」第二部「神の十戒」の「十戒と自然法」という項目の中で「十戒には、『自然法』を優れた表現を用いて示すものが含まれています(六一四頁)と記され、「神はまず、人間の心に初めから植えつけておられた自然法のおきてを、もしこれを実行しなければ救われぬ、という十戒を通して人間に想起させられました。そして、これ以上のことは何も求められません(六一四頁) (‘Nan Deus primo quidem per naturalia praecepta quae ab initio infixata dedit hominibus admonens eos, hoc

est per Decalogum—quae si quis non fecerit, non habet salutem—, et nihil plus ab eis exquiri.” Adelin Rousseau, Tome II, Paris, 1965, P.548)とらう。二世紀後半の司教エイレナイオスの『対異端駁論』四卷十五の一の中の一節が紹介されているように、十戒はカトリック教会の中で過去から現在に至るまで自然法思想と関連づけられて重視されているものである。

そもそも教要解略中の「趨所當趨、避所當避也」はトマス・アクィナスの『神学大全』第二一部第九十四問題第二項の中の「善は為すべく、追求すべきであり、悪は避けるべきである」(稲垣良典訳『神学大全』第十三冊、一九七七年、七二頁) (“quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.” *Summa Theologiae*, Marietti, 1950, Tomus I, p.426 [神言神学院教皇庁認可神学部図書館所蔵]) 及びロンバルドゥス著『命題集』への註解の第二卷第二十四条第二問第三項の中の「悪は避けるべし」(稲垣良典『目的論・対・義務論』三島淑臣他編『法と国家の基礎に在るもの』創文社、一九八九年、七七頁) (“quod est malum non esse faciendum.” *Scriptum Super Libros Sententiarum*, Parisiis, 1929, Tomus II, p.609 [同図書館所蔵]) という「実践理性の第一原理(自然法の第一の掟)」(『法と国家の基礎に在るもの』、九八頁) と言うべきものに対応するであろう。

(十二) 著者名及び内容について分からない。徐宗澤編『明清間耶穌會士譯者提要』(台湾中華書局、一九五八年) 及び Maurice Couvrat の *Catalogue des Livres Chinois* や Paul Pelot 編、高田時雄校訂・補編、郭可訳『梵蒂岡圖書館所藏漢籍目錄』(中華書局、二〇〇六年) にも記載されていない。人間の自然本性について論じた貴重な書であると思われる。本書の所在場所が確認され、内容が明らかにされること望まれる。

(十三) 原文は「罪種」(十三葉裏)。『望月仏教大辞典』(世界聖典刊行協会) には、「罪」が最初に位置する語として、「罪惡」、「罪過」、「罪愆」、「罪

業」、「罪根」、「罪障」、「罪人」、「罪報」、「罪福」、「罪重大果」を挙げ、罪を植物と関連つけた重要な仏教語として「罪根」が認められるが、「罪種」という仏教語は見出されない。同様に『佩文韻府』にも「罪種」という語は記載されていない。

教要解略に言及された『元性論』の中に出て来る語であろうか。中国のイエズス会宣教師がキリスト教思想をより正確に伝えるために新たに作り出した語ではないだろうか。

(十四) 原文は「私欲」(十三葉裏)。一九二二年に Courtenay H. Penn 等によって編輯された Union Version の索引である『經文滙編』によって「私欲」の項目(中国基督教三自愛国運動委員会・中国基督教協会によって一九九三年に再編集の上、再刊。六〇六頁) を引き、所載の聖書の箇所(すべて新約聖書で、十五例) をウルガタで調べると、ラテン語は ‘concupiscentia’ と ‘desiderium’ の二語が当たっており、そのうち前者の例が多かった。これらの箇所の日本語の訳語をフランシスコ会訳と新共同訳で調べると、「欲望」と「情欲」が当てられており、圧倒的に前者が多かった。

Union Version より前に出た漢訳聖書の代表訳と B C 訳とで調べると、代表訳では「私慾」の例は三つで、他は「嗜慾」、「人慾」、「非慾」、「欲」の四語が当てられており、このうち「欲」の例が六つで最も多く、B C 訳ではすべて「慾」が当てられていた。日本の文語訳聖書においても同箇所がすべて「慾」が当てられており、聖訳和訳の歴史において B C 訳の及ぼした影響の大きさが垣間見られる。

溝口雄三編『中国思想文化事典』(東京大学出版会、二〇〇一年) 所収の「公私」の解説(池田知久・溝口雄三担当) によれば、「明末清初期になると、肯定されている欲望はたんに個体の本能欲にとどまらず、それまで否定的にみとされてきた私、すなわち私的所有欲にまで及ぶにいたった」(二三八頁) とあるから、「私欲」はそのような社会的次元にまで広げて考えなければならぬであろうけれども、宣教師の

脳中にあるのは何よりも神学概念としてのラテン語であつたらうと思われるので、ヴァニョーニが「私欲」という語で意図しようとしたものは、'concupiscentia'や'desiderium'というラテン語で示される概念でなかつたらうか。

(十五)「ところが」から始まり「犯すようになりました」で終わるこの部分は、人祖アダムが原罪を犯した結果、それ以降人間は生まれながらに原罪を受け継ぎ、自然本性が損われた状態にあることを示す重要な箇所である。

H. Lange S. J.によれば、「原罪論は、救ひの教理と密接に結合してをり、キリスト教の根本真理の一つである。その聖書の古典的據所は……ロマ書五ノ二十一―二十九である」(「原罪」の中のII。「原罪の教理」)(一)原罪の眞実性、富山房『カトリック大辭典』II、一九四七年、一七三頁)とある。ローマ人への手紙第五章第十二節は、『Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.』(「この世に入り、その罪によつて死が入り、こうして、すべての人間が罪を犯したので、死がすべての人間に及んだのと同じように。」)である。代表訳は「且以一人、在世有罪、因罪而死、於是人皆有罪、人皆有死。」、BC訳は「緣此、如罪由一人入世、而死由於罪、致死及於凡人、以人皆獲罪也。」、Union Versionは「這就如罪是從一人入了世界、死又是從罪來的、於是死就臨到衆人、因爲衆人都犯了罪。」となつている。

これらと比べ、教要解略の文章は原罪によつて欲望に振り回され、道徳的实践が困難になつたことを述べるにとどまる。原罪が人間の死の原因であることには言及しない。明末中国の儒教は罪が死の原因であることを示す翻訳の言葉を持たなかつたのだろうか。

(十六)原文は「每瑟」(十三葉裏)。現代では「モーセ」と呼ぶほうが一般

的であるが、カトリックでは以前は「モイゼ」と呼んだ。「每瑟」という漢訳語はラテン語「Moses」の音を写したものであろうから、「モイゼ」のほうが「每瑟」の音に近い。拙訳では現代において呼び慣わされて「モーセ」を用いた。モーセを紀元前一四五〇年頃の人とすれば(A. Ba S.J.「モイゼ」富山房『カトリック大辭典』V、一九六〇年、一四九頁)、人祖アダムとエバは紀元前四千年頃の人となる。台湾輔仁大学モニュメンタ・セリカ中国研究センター(華裔學志漢學研究中心)のZhigiew神父様(神言会)によれば中世において世界の始まりは紀元前四千年から五千年の間のこととして意識されていたようである。実際、米国の聖書学者ジャック・フィンネガン(Jack Finegan)著、三笠宮崇仁訳『聖書年代学』(Handbook of Biblical Chronology)(原著一九六四年、岩波書店一九六七年)によれば、世界の始まりはユダヤ人の紀元「世界紀元」ではB.C.三七六一年(同書、一〇八頁)、エウゼビオスの『年代記』ではB.C.五二〇〇年(表八五、横書き八三頁)となり、シネディクト会士ニエダの『De Temporibus』の中のCAPUT XVIの『De Mundi Aetibus』によればB.C.三九五二年(Patrologiae, Tomus XC., Venerabilis Bedae, Tomus Primus, Parisiis, 1850, p.288〔神言神学院教皇序認可神学部図書館所蔵〕)となる。ヴァニョーニはこのうちニエダの年代の数え方に従つたものと思われる。(他にアルノ・ボルスト「時間と生涯」『中世の巷にて』「上」、永野藤夫他訳、平凡社、一九八六年、四八―五〇頁及びポール・アザール『ヨーロッパ精神の危機』野沢協訳、法政大学出版社、一九七三年、五〇―五七頁が参考になつた)。

(十七)原文は「用石二方、勅以十誠、授而命之編傳其人。」(十三葉裏)。聖書の該当箇所は旧約聖書出エジプト記第二十四章第十二節の「Dixit autem Dominus ad Moysen: Ascende ad me in montem, et esto ibi: daboque tibi tabulas lapideas, et legen, ac mandata quae scripsi: ut doceas eos.」(「主が、『わたしのもとに登りなさい。山に来て、そ

こにいなさい。わたしは、彼らを教えるために、教えと戒めを記した石の板をあなたに授ける」とモーセに言われると、「(旧約聖書に關しては新共同訳の文章を用いた。以下同じ)であろう。代表訳は「耶和華諭摩西曰、爾可陟彼高崗、待我以勒石之誡命律法錫、使爾以此訓民。」、BC訳は「耶和華諭摩西曰、爾登山就我、止於彼、我將賜爾以石碑及法與令、我所書者、致爾可訓之。」、Union Versionは、「耶和華對摩西說、你上山到我這裏來住在這裏、我要將石版、並我所寫的律法、和誡命、賜給你、使你可以教訓百姓。」となつてゐる。ラテン語の 'tabulas lapideas' が代表訳では「石」、BC訳では「石碑」、Union Versionでは「石版」となつてゐる。代表訳は天主教要解略と通じるものがある。

石の板の数について言及してゐる聖書の箇所は旧約聖書出エジプト記第三十四章一節で、量詞は代表訳が「碑」、Union Versionが「塊」を用いてゐる。BC訳はこの箇所では量詞を用いてゐないが、同じ章の第二十九節では「碑」を用いてゐる。天主教要解略で用いられてゐる量詞「方」はラテン語の 'tabula' の形態を彷彿させ、適切な用い方と言え、拙訳では量詞に「方」が用いられてゐることもあり、「石」を「石の板」と訳した。

(十八) 原文は「教人以心言行三者爲操柄而愛敬天主。」(十三葉裏)。「操柄」という語はよく分からなかつた。Albert Hartmannによれば、「最初の三、誡は、天主に對する人間の務め、即ち聖トマスによれば(神學大全一の二、第一〇〇問五項)、忠誠畏敬奉仕の三務を宣べてゐる。」「掟一。天主の十誡、富山房『カトリック大辭典』I、一九四〇年、二九八頁)とあるとおりである。

(十九) 原文は「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)。ここでも「操柄」という語が用いられてゐる。Albert Hartmannによれば、「第四、十誡は、人に対する倫理的義務を含む。その意義は極めて積極的であり、それなしには眞の

人間的な生活は營み得ないやうな人間生活の最も重要な諸善の倫理的な維持促進を目指してゐる。」「(前掲注(十七)富山房『カトリック大辭典』同巻、同項目、同頁)とあるとおりである。

(二十) 原文は「蓋 天主之教以仁爲本。用此二愛、乃爲克盡耳。」(十三葉裏)。他に天主教士人王徴の『仁會』(パリ国立図書館漢籍第七三四八番)では新約聖書コリント人への第一の手紙十三章一節の 'St. linguis hominum loquar, et angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans, aut cymbalum tinuens.' (たとへ、人間の不思議な言葉、天使の不思議な言葉を話しても、愛がなければ、わたしは鳴る銅鑼、響くシンバル)を、「雖稱述天神、及諸聖人之言、仁乏、猶鐘聲而已矣。」「(三十六葉裏)と訳してゐる。王徴はラテン語を解したはずだから、彼は自覺的に 'charitas' を「仁」と訳したものであろう。

清末に出た代表訳にもこの訳語は生きていて、「我如能言諸國方言、與天使之言、而無仁、則猶鳴金敲鉢。」となつてゐる。他に代表訳ではコリント前書八章一節、エペソ書四章十五節、十六節、ペトロ前書四章十八節、同後書一章七節、黙示録二章十九節などの 'charitas' が「仁」と訳されてゐる。しかしBC訳と Union Version では多くが「愛」と「愛」と訳されてゐる。但し、'charitas' をBC訳は一箇所、「仁愛」と、Union Versionは二箇所、「愛心」と訳す。

いずれにせよ神への愛と人への愛の実践が仁を実現するという文章は明末の知識人にとつて新鮮な響きをもつて受けとめられたことであろう。何故なら、仁はもともと人と人との間に実現される徳目であつて、そこには本來的に人から神への内面的な志向性は組み込まれていないからである。

このように天主教の根本を仁の実現にあると明言する文章は明末中国の知識思想界にあつて画期的な意味を持つてゐる。これによつて天主教は儒教と目的を共有し本質的に儒教と同一の位相を持つことが

宣言されたも同然だからである。

(二十一) 原文は「天主以始銘於生人之心、人自以私欲昏之。此不得不銘於石、使常目注之、可不忘耳。」(十三葉裏)。

十戒は「神がシナイ山でモーセを通してイスラエルに授けたもの」(関根清三「十戒」、岩波『キリスト教辞典』、四七五頁)であつて、イスラエル民族からすれば「異邦人」である非イスラエル人に与えられたものではない。イスラエル民族以外の人間に与えられたとされるものは「人間理性にかきこまれた倫理的掟の一体系」(「自然法」、小林珍雄編『キリスト教百科事典』エンデルレ書店、一九六〇年、七四八頁)であるところの自然法である。

ヴァニョーニはイスラエル民族への十戒と「異邦人」への自然法を時間軸上、後者を先に前者を後に位置づけて、十戒を自然法の連続的展開として説明している。イスラエル民族と非イスラエル人との差異には言及しない。道徳的主体の一貫性、同一性が前提にされているように思われる。それは明末中国の知識人の思考体系により適合するものを模索しようとする姿勢がヴァニョーニの内側に存したからではないだろうか。

訳者補足

本稿では「天主十誠解畧」の部の冒頭の「十誠原本」の箇所の訳解に集中した。教要解略には他に「原本」という語を用いたものに、巻下の「罪宗原本」、「徳宗原本」がある。「原本」と言えば、何と言つても万曆三十五年(一六〇七年)にマッテオ・リッチが徐光啓の協力を得て上梓した『幾何原本』が想起

される。ヴァニョーニは十戒の逐条的な説明の前に十戒の原理と呼べるものを記した。その十戒の原理の説明にリッチと同様に「原本」という語を用いたところに、十戒が天主教の教義体系の中で極めて重要な位置を占めるものであるというヴァニョーニの理解が窺い知られる。

「十誠原本」は一葉分ではないが、その内容は葉数では測ることは出来ない。重要な点は四つほどある。一つめはアダムが罪を犯した結果、原罪が代々人に伝わって、人は道徳能力が弱められたと述べたことである。宋学流に氣質の性を克服して本然の性に回帰することによって十全な道徳能力を回復するというわけには行かないのである。道徳能力の向上は先祖から伝わって来た罪を克服する以外に方法はないのである。この罪は歴史性と社会性を有するものであり、因果応報の個人の次元に終始する仏教的な罪の觀念ともまったく異なる。キリスト教の場合歴史の或る一点で一人の人間が罪を犯した結果、それ以降、将来にわたって世界中の人間が罪を受け継ぐことになったと捉えるからである。歴史性と社会性を有する罪の觀念は明末中国の知識人にとって初めて耳にするものであつた。このキリスト教の罪の觀念を明末の知識人に知らしめようと努力したところに「十誠原本」の意味がある。

二つめは原罪の結果、人に死がもたらされたこととキリスト教は説くのであるが、「十誠原本」では道徳能力の弱化を招いたと言ふにとどまることである。原罪の問題は死の問題である。キ

リスト教では死の問題を原罪の問題に遡って考える。死の問題の解決は原罪の問題の解決である。道徳能力の弱体化に言及するだけでは不徹底の憾みを免かれない。

他方、儒教は現世志向の道徳主義である。死の問題の解決を目指すものではない。それは道徳至上主義的傾向が強いから、道徳能力の弱体化に併せて死の問題を説かれた場合、死の問題についての記述は理解し難いだけでなく、受容し難いものとなる。

西洋中世神学思想研究の第一人者の稲垣良典によれば、「トマスにおいては……自由な主体である人間は自らの働きの根源であり、自らが造りだす世界の原因である。しかしかれは第一原因ではなく、じつさいには第一原因たる神に依存することによつてのみその働きを営みうるのであるから、その営みは究極目的たる神へと秩序づけられることによつてのみ実りを結ぶことができる。」（『トマス・アクイナス』勁草書房、一九七九年、一五六頁）とあるように、カトリック神学の基礎を形成したトマス神学においては自己を「自らが造りだす世界の原因」と捉えることによつて儒教の道徳主義と重なり合うものであるが、その道徳主義の完成は自己が第一原因としての神に向かうことによつて初めて可能であるとする。道徳主義の完成と神との関わりは儒教では説かれてはいないけれども、儒教はそのこと自体を原理的に拒み得るものではない。ヴァニョーニは儒教的な道徳主義の完成の彼方に神を置いている。それは天主教の教義の

段階的理解の中で出会うことを期待される存在であろう。

三つめは「十誠原本」において天主教の教義の根本が「仁」にあることを宣言していることである。ヴァニョーニはキリスト教の「charitas」を儒教の徳目の根幹をなす「仁」に置き換えた。人と人との間の水平的な慈しみに天主教の「charitas」を落ち着かせ、これをば人から神、神から人への垂直方向に大きく転軸しようと志向したのである。現代日本では「愛」と訳すことによつて浮き上がってしまったキリスト教教義の根幹概念を「仁」と言いなすことによつて「仁」には神への志向性が見出し難いけれども天主教を儒教の思想大系と連動するものとして明末中国の知識人に提示したのである。

四つめは「十誠原本」の根底においてカトリックの自然法思想、'natura' 観が貫かれていることである。原罪以後、人間はそのままでは「贖はるべき墮罪状態」(status naturae reparandae)にある。これは原罪により超自然的及び外自然的賜物を喪失した状態である。この外自然的賜物の喪失により人間の本性上の欠点が現われるようになった（「自然」富山房『カトリック大辭典』II、四四五頁）。しかしホセ・ヨンバルトによればカトリックの場合、プロテスタントと異なり、「原罪によつて人間の自然的な状態はかなり破壊されたとしても、それはまだ全面的な破壊に至っていないと考えます。したがって信仰を別にしても、理性によつて知ることができ『自然法』というものは認められることとなります。」（『カトリックとプロテスタント』中央出版社、

一九八七年、一四二頁）とあるように、カトリックでは原罪以降も人間には一定程度、道徳能力が存在すると考える。それはトマス・アクィナスによれば『神学大全』の中で「何が善であり、何が悪であるかを判別するところのいわば自然的理性の光…、すなわち自然法とは、われわれのうちなる神的光の刻印にほかならぬ」（第二一部、第九十一問題、第二項、創文社『神学大全』第十三冊〔稲垣良典訳〕、十九頁）と述べる自然法の原理を保持するところの「良知」(synderesis)を自然的人間は持っているからである(前掲稲垣『トマス・アクィナス』、一九五頁)。この「良知」はすべての人間のうちに認められる「自然本性的習慣」(habitus naturalis)であった(前掲『法と国家の基礎に在るもの』、八三頁)。このことが道徳至上主義を特色とする宋学に連なる明末儒教との連携を原理的に可能にしたとは考えられないだろうか。

以上、「十誠原本」は短い文章ながら、儒教にとっては「異教」の天主教の教義をいかに明末中国の知識人の思想世界に落着場所を見出そうかと努力したヴァニョーニの苦心の思索の跡が垣間見られるのである。

ギリシア語に関してはボン大学にてかつて滝沢克己と共に学び、バルトの講筵に列せられた故望月光神父様より御恵贈にあずかった*Greek-English Lexicon* (comp. by H. G. Liddell D.D., Oxford) にお世話になった。天上の望月神父様に謝意を表する次第である。また聖書年代学につきわたくしの拙い質問にてい

ねいにお答えくださった神言神学院の教皇庁認可神学部図書館長のオズワルド Osvaldo Cavallar S.V.D. 神父様と図書閲覧に際し親切に対応してくださった職員伊藤公子さんに心より感謝致します。最後に西洋精神の歴史的精髓を窺い知るべくアザールの本を読むようにお勧めくださった東京大学名誉教授岡本さえ先生にお礼申し上げます(続)。