

ヴァニョーニ述 『天主教要解略』 訳注（八）

主なる神様の十戒の部（下の三）

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

「第六のおきて」

「邪で淫なことをしてはなりません。」^(二)

第五のおきては人の身体を保ち守るためのものでした。このおきては人の名誉を保ち守るためのものであり、また合わせてその仲間を害うことのないように願う求めるものです。^(三)

世の常として生命の次に重んずるものはほかでもなく名誉です。^(三) 名誉を害う罪の中で邪で淫なことに並ぶものではなく、これが最も重いのです。^(四) 昔のことを調べてみますと、主なる神様は天と地とを創造し、その始めに男と女とに生命を与えられました。^(五) このときすでに主なる神様はこのおきてを守るべき規則としてお定めになりました。^(六) その後相継いで現われた聖人もまたしばしば主なる神様の御旨を推し量つてこれを書物に書き記しました。というのもこのおきてを心から重んじるからなの

です。^(七)

もし人が邪で淫であるならば、自分の名誉が害われるだけではありません。そのうえ当人の夫の名誉を傷つけ、当人の祖先や両親、息子や娘、親戚の名誉を傷つけることとなります。^(八) ころみにわが身を振り返って吟味してみると、何と危ういものがあるのではないのでしょうか。^(九)

或る人が言いました。

淫なことを好むといつても、それには差異があります。妾や娼妓の場合は情交を持つことに支障はなく、義を害うこととはないうです。^(十)

それは違います。主なる神様は人をお造りになられたその最初のとき、「一陰一陽」以外にお認めになられませんでした。この「一陰一陽」を「正道」と言います。^(十一) すべて「二陰」のも

のは邪なものであること必定^(十二)です。「男は家庭の外で務めを正しく行ない、女は家庭の中で務めを正しく行なう」というようにして、内と外の権限は二つながら均衡が保たれるのです^(十三)。ですから、これを「つり合いの取れた間柄」と言うのです^(十四)。

一人の女性が二人の男性と関係を持つことが許されないのに、どうして一人の男性が二人の女性と関係を持つことが許されるのでしょうか^(十五)。例えば鳥やけものであってもおすとめすのつがいがあります。中には連れを失うと最早新たに相手を探そうとしないものもあります^(十六)。人にこのような例があるでしょう^(十七)。

夫婦は互いに信頼し合うがゆえに結ばれているのです^(十八)。もしお互いがそれぞれ淫で邪なことをすれば、互いの信頼は消え去り、絆が断たれます^(十九)。互いの信頼を失い絆が断たれた場合、どうして妻だけに罪を帰すことが出来るでしょうか^(二十)。

『大学』の「伝」では「家が齊つた後に国が治まる」と言っています^(二十一)。妾を娶り妓楼に泊まるならば、家を守ることは覚束なくなり^(二十二)。夫と妻は背を向け合い、妻と妾は妬み合い、嫡子と庶子は争い合い、一つとして可とすべきものはありません^(二十三)。

また或る人が言いました。

妾を娶ることは子孫を絶やさなため^(二十四)です。

これもまた違います。子孫が存在するのは孝という名誉を保ち守ろうと求めるからなのです^(二十五)。例えば、子が親を扶養するのは道です。しかし財産がないということで盗み等の邪悪なこと

を行なつて親にこれらの品を供して養つたとします。その結果刑罰を科され処刑されることになれば^(二十六)、不肖の子であることを免れ得ないでしょう。

妻を娶つて子孫を絶やさないことは正しいことです。しかし、跡継ぎがないからということで妾を娶ることは邪なことです^(二十七)。君子は邪な行ないによつて孝の名を追い求めることを恥ずるものです^(二十八)。まして孝と不孝とは跡継ぎのこととはまったく関係がないのです^(二十九)。世の中にはたくさん子どもが生まれても親に逆らう者がいます。このような人たちは孝なのでしょうか^(三十)。他方、子がいなくとも親に従う者は不孝なのでしょうか^(三十一)。

思うに、孝でありたいと望むならば、それは自分自身にかかっています^(三十二)。孝の徳目を追い求めてそれを得られなかった者はいません^(三十三)。子どもが生まれることは主なる神様の領分です^(三十四)。子どもが欲しくとも子どもを授からなかった人はいついかなるときにもいるものです^(三十五)。現状はと言えば、子どもの数が多いほどに、妾も大勢いるものです^(三十六)。つまるところ、邪で淫な欲望のなせる業にほかなりません^(三十七)。

更に、妓楼に泊まることもまた跡継ぎの子がいらないからなのでしようか^(三十八)。娼妓は多くの場合、身ごもることはありません。たとえ身ごもつたとしても、子の父親は不確かなのですから、或いは跡継ぎを得たという名目でだれが孝とされるのでしょうか^(三十九)。

また非道い場合は公然と男色を行ない、だれ憚ることがありません^(四十)。これなどは甚しく道理に悖ることの最たるものです。

かの鳥やけもの、昆虫ですら陰陽の組み合わせを知り、身ごもり育てる時を弁えています^(四十一)。それなのに人でありながら異類の禽獣に及ばないことなど許されましようか^(四十二)。だれでも邪で淫な者は自分の名譽を害うだけでなく、そのうえに自分の仲間の名譽をも害うことになり^(四十三)ます。よくよくこのことを悟らなければなりません^(四十四)。

このおきてを守ることの出来る人は、邪で淫なことから身を遠ざけるだけでなく、それらを口にも出さず、思いからも閉ざ^(四十五)しません。このようにして初めて、人は自分の名譽を保ち他者を害わないことを目指すおきてを守り得たと称されるのです^(四十六)。

注

(一) 原文は「母行邪姪」(二十葉表)。「Decalogus seu Dei mandata」の中の「non moechaberis;」(*Catechismus Catholicus, cura et studio Petri Cardinalis Gasparri concinnatus, decima editio, Typis Polyglottis Vaticanis, 1933, p.23.*)に当たる。ドミニコ会研究所編、本田善一郎訳『カトリックの教えーカトリック教会のカテキズムのまとめー(改訂版)』(東京大司教認可、ドン・ボスコ社、二〇〇四年)では、「姦淫してはならない」(二六一頁)となっている。これは旧約聖書の出エジプト記二十章十四節の「姦淫してはならない。」という箇所が対応し、ヴァルガタでは「Non moechaberis;」(所相未来、二人称単数)となっている。代表訳では「母行淫」、BC訳では「爾母姦淫」。Union Versionでは「不可姦淫」。フランシスコ会

訳(一九七六年香港初版)同会訳は今回から新たに用いる。これは代表訳、BC訳、Union Versionがプロテスタントの側からの訳であるのと異なり、カトリックの立場からの訳である)では「不可姦淫」となっている(傍点、訳者注。以下、同じ)。

ラテン語「moechor」はOxford Latin Dictionary (P.G.W. Glare ed., Oxford University Press, 1976)では簡潔に「To commit adultery;」と訳す (Fascicle V, p.1125)。この「moechor」の聖書における用例について、愛知大学図書館所蔵に『Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum Iuxta Vulgatum Versionem Critice Editam (frommann-hilzhog, 1977)』によって調べると、出エジプト記二十章十四節、レビ記二十章十節、申命記五章十八節、エレミヤ書三章八節、九節、五章七節、二十九章二十三節、マタイによる福音書五章二十七節、二十八節、三十二節、十九章九節、マルコによる福音書十章十二節、ルカによる福音書十六章十八節、十八章二十節、ローマの信徒への手紙二章二十二節、ヤコブの手紙二章十一節、ヨハネの黙示録二章二十二節が挙げられている (Tomus III: H-N, p.3-155)。新共同訳聖書では「moechor」に相当する箇所はマタイによる福音書五章二十八節において「犯した」と訳され、ヨハネの黙示録二章二十二節において「みだらなことをする」と訳され、エレミヤ書二十章二十三節「マタイによる福音書五章三十二節、十九章九節、マルコによる福音書十章十二節、ルカによる福音書十六章十八節において「姦淫」という訳語が用いられて、その残りの部分において「姦淫」という訳語が用いられている(ここで「相当する」としたのは、新共同訳聖書はヘブル語の旧約聖書を、ギリシア語の聖書を翻訳したものであるからである)。

要するに、「moechor」に相当する語が二対一の割合で「姦淫」と「姦通」に訳されているのである。先述のオックスフォードの羅英辞典も語釈に「adultery」という語を用いている。小林珍雄編『キリスト教用語辞典』(東京堂出版、一九五四年)では「Adultery」の項目を用いて、「英」

姦通罪(教会法上の)。別居の理由となり得。」(四頁)としている。従って、「non moechaberis:」は「あなたは姦通をしてはならない。」と訳すことも可能ではないであらうか。

この「姦通」という語に対応するラテン語の動詞と名詞がそれぞれ 'moechor' と 'adulterium' である。A. Schönegger によれば 'adulterium'、すなわち「姦通」とは「狭義(法律的意義)に於いては、少くともその一人が既婚者なる當事者間の婚姻外の姦淫を指し、若し双方とも既婚者ならば重姦となる。廣義に於いては既婚者と、その配偶以外の性的な罪悪行為であり、また配偶者間或は配偶者一方の自己自身に對する反自然的行為を指し進んでは他人の配偶に對する單なる慾情をも含むものである(瓊五の二八)。姦通は貞潔に對し又罪なき配偶に對する愛と正義とに對する大罪であり、家族従つて又國家及び教會に對する侵犯である。配偶者の一方が他の一方の姦通に同意したにしても、之はこの行為の姦通といふ罪惡行為たることを變へるものではない。モイゼの律法に於いては姦通は死刑(石を以て)に處せられた(利二〇ノ一〇、申二二ノ二二)。聖パウロによれば(哥前六ノ九)姦通者は天主の國より排除される。ユデア、ローマ、ゲルマン法に反してキリスト教に於いては既婚者の獨身者との性交も姦通と認められる(哥前七の四)。エルヴィラ、アンキラ、トレド、パリ等の教會會議はいづれも姦通に對して重い教會的贖罪を果し、之は贖罪規定書によつて六、五、又は七年と定められてゐる。トリエント公會議は之を破門に處し、現行教会法は公然の姦通や法廷で姦通と宣告された場合にはその行狀改善まで教會的法律行為より排除される(教會法二二三七五條二項)。(富山房『カトリック大辭典 I』、一九四〇年、四六七頁)とあるように、「少くとも一方が既婚者である結婚外の男女の交接」(「姦通」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、三七五頁)をカトリック教会は重大な罪と見なし、これを犯した者を教会法によつて処分するわけである。

トリエント公會議の決定に関してはよく分らない。神言神学院の教皇庁認可神学部図書館所蔵になる *Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum Tractatum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, 1972, Tomus Sextus, Volumen Secundum, IV, Yota de Sacramento Matrimonii, pp. 113-168 には姦通 (Adulterium) に関する記述が集約された形で収められている。ただいづれもポローニャでの會議におけるものである。そのうち 39 の b) De adulterio には一五四七年九月三日の generalis congregatio での姦通に関するまとまった量の議論が記されている。その終わりの箇所には、「Quod si autoritate veteris testamenti praecepta, quae ibi figurate sunt posita, in ecclesia spiritaliter fuisse completa. Cum enim anima quaelibet per fidem Christo fuerit sociata, si per hereticam pravitatem a Christo recedens viro, id est diabolo, adhaesit, cum forte ad priorem virum, id est ad Christum, reverti voluerit, secundum diffinitionem antiquorum canonum usque ad exitum vitae non est sociatus eius copulanda, id est ad communionem sacramentorum Christi et ecclesiae admittenda, non quod vere poenitens debeat de indulgentia desperare, sed in hac desperatione lapsam humiliter deplorare.」(p.134) とある。或いはこの部分が該当するのであろうか。しかし、「ポローニャで開かれた二回の會議のいずれにおいても、それを公會議決議の形で宣言することは行われなかった。」(フリーベルト・イエディン『公會議史』梅津尚志・出崎澄男訳、南窓社、一九八六年、一一五頁) という事情から、これは破門に関する決議事項とは言えない(尚、ヘディン同書「史料・参考文献の手引き」(二二五頁―二二六頁)にはトリエント公會議に関する重要文献が紹介されているが、殆ど手にすることが出来なかつたことを憾みとする)。

他方、一九一七年公布の旧教会法の第十四章「生命、自由、所有、名誉および良俗に反する犯罪」第二三三七条では、「(一)平信者が十

六歳未満の未成年者と十戒の第六戒に反して犯なつた犯罪、または強姦、反自然的性交、近親相姦、淫行勧誘の犯罪のために、適法に有罪とされた場合は、その事実により当然汚辱者となり、さらに裁判権者の判断による他の刑罰をも科せられる。(二) 姦通罪を犯し、もしくは私通関係にあることが公になつてゐる者、または十戒の第六戒に反する他の犯罪のために適法に有罪とされた者は、真の改心の情を示すまでは、教会における適法な行為から排除される。」「カトリック教会法典」〔羅和对訳 ルイジ・チヴィスカ訳〕有斐閣、一九六二年、八五七頁)と定められている(一九八三年公布の新教会法では姦通は第一一五二条でこれより簡略な形で扱われる〔カトリック新教会法典〕有斐閣、一九九二年、六二頁)。つまり、姦通を犯した者には教会により社会的制裁が加えられるのである。第六戒は個人に課せられた内的な命令にとどまることなく、外的な刑罰の執行を包含するものである。

第六戒は姦通を禁止しているのだけれども、それはカトリックでは婚姻を七つの秘跡の一つとして重視することによる。カトリックにおける重要な可視的制度としての婚姻への違反行為として姦通は存在するのである。教要解略が書かれるほぼ五十年前に開かれたトリレント公会議の第二十四総会では一五六三年十一月十一日に婚姻の教理について確認がされた(一七九六番〜一八一六番)。そのうち、「婚姻の秘跡についての規定」では「一八〇二(九七二)二条。キリスト者は同時に数人の妻を持つことができると言い、そうすることは神の掟によつて禁じられていない(マタイ一九・四〜九参照)」と言う者は排斥される(*一七九八参照)。(「デンツィンガー/シェーンメツァー」カトリック教会文書資料集』エンデルレ書店、一九八二年、三二二頁)とあるように、一夫一婦制が確認されている。重婚は一律に禁止される。例外はない。姦通もまた一夫一婦制を根底から動揺させるものとして教会法の体系において厳重に禁示されるものとなるであろう。

カトリック教会においては一夫一婦の婚姻制度が重視され、姦通は

その違反行為として処罰される。その場合、婚姻制度の肯定と否定とが同一の教会法の世界の中で取り上げられることに注目すべきであろう。何故ならば、現代の世俗社会においては婚姻は民法の範疇に、姦通は刑法の範疇に帰せられると思われるからである。これは一体、どういうことなのであろうか。

戒能通孝『民法学概論』(日本評論社、一九五六年)第一章「民法」第一節「民法と市民法」によれば、「かくして形式的に合理的であるだけでなく、内容的にも合理的とみられる民法は、社会的身分制を廃し、いかに外面的にせよ、人間の均質性もしくは平等性を認める資本主義社会の出現するまでは、事実上制定されずにいたのである。資本主義的生産が、身分の拘束を受けながら可能になることはあり得ない。そこで近代国家出現のための革命は、まず身分制を廃止して、すべての人が平等であることを宣言するための革命だった。また資本主義的生産が、村落や同業組合の特権・仕来り・掟その他の閉鎖的条件に妨害されたなら、成立し得ないこと当然である。それは古い特権・慣行その他の閉鎖的な条件をうち破り、少なくとも一国という相当大きな範囲において経済活動の自由が保障されねばだめである。資本主義的生産は、この意味でいうまでもなく国家を作る。そして国家をして一身分に対してだけ独特でなく、国民的共通性のある法規を制定させ、裁判その他紛争解決の必要が起こった場合、適用法規たらしめるほかにいのである。民法の歴史の上で、右のような目的を示した最近の近代民法は、一八〇四年のフランス民法であるとみられている。」(傍点、戒能注。六頁〜七頁)とあるように、民法は封建的な身分制社会が倒されて、平等な個人によつて構成される近代的な市民社会が成立して初めて制定され得るものである。

そのような市民社会が建設されるまでには、十六世紀のいわゆる宗教改革、十七世紀の市民革命、十八世紀の産業革命という道程を辿らなければならなかった。婚姻と姦通について記した教会法は身分制社

会を否定するのではなく、肯定するものであると言明出来るかどうかは不分明であるけれども、少なくともそれを受容することが出来るものではないであろうか。従って、身分制社会を受容したうえでの婚姻制度の尊重と姦通の禁止ということであってみれば、そこには必ずと身分制度の暗い陰がかざさず来ずにはいられないのではないか。

婚姻はカトリックにおいて七つの秘跡 (Sacramentum) のうちの一つに数えられる。制度としての離婚は認められない。一五三四年に英国の教会がローマ・カトリック教会から分離・独立したときの主要な問題の一つは当時の国王ヘンリー八世の婚姻に関係するものであった(「9 イギリスの反抗」W・ウオーカー『キリスト教史③ 宗教改革』〔竹内寛監修、塚田理・八代崇訳〕ヨルダン社、一九八三年、一二二頁―一四三頁)。英国国王の婚姻に対する態度を容認することの出来なかつたカトリック教会は、いわゆる対抗宗教改革の初期において婚姻に関する自らの原則的立場を確認したのではないであろうか。

イギリスで首長令が出されてから十一年後にトリエントで公会議が開催され、カトリックは自らの信仰の原則を再確認することになった。一五四七年三月三日の第七会議において、「秘跡に関する一般的事項(秘跡は七つであること、外的形成の遂行により客観的効果を生むこと)が明らかにされ、同時に個別問題として、洗礼と堅信の秘跡についての決議が満場一致で可決された。」(イエディン、前掲書、一三三頁)のであった。その後、一五四七年にポローニヤにて婚姻に関する教理について議論された(H・ディンツィンガー編『改訂版 カトリック教会文書資料集』〔A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳〕エンデルレ書店、一九八二年、三二一頁)。更に、その十六年後の一五六三年十一月十一日の第二十四会議において、ポローニヤで議論されたことを受け継いで「婚姻は秘跡としての性質を有することが宣言された。」(イエディン、同書、一二四頁)のであった。

この第二十四総会において「婚姻の秘跡についての教理」(Doctrina

et canones cum aliis concernentibus sacramentum matrimonii) (ディンツィンガー、前掲書、三二一頁―三二三頁)が発表された。その中の「婚姻の秘跡についての規定」(Canones de sacramento matrimonii)の第二条(Canon secundus)は「Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibuit: anathema sit.」(Conclium Tridentinum, Tomus Nonus, p. 967)となっている。ここで明確に「キリスト者は同時に数人の妻を持つこと」(ディンツィンガー、同書、三二二頁)が禁止されたのである。このように、トリエント公会議では離婚制度と一夫多妻制度が原理的に否認されることになった。

当然、秘跡としての婚姻を重んずることを確認した対抗宗教改革期以降のカトリック教会の姿勢は遠く海を隔てた明末中国の天主教会においても受け継がれたはずである。すべてのカトリック信者は時代を超え、空間を超え、カトリック教会の教理に従って婚姻制度を尊重しなければならぬ。マッテオ・リッチを代表格とする明末中国におけるイエズス会による伝道は「順応政策(Acomodatio)」(川村信三「順応政策」大貫隆他編『岩波 キリスト教辞典』、二〇〇二年、五五五頁)に基づいてなされたようであるが、婚姻制度に関することがらにおいては当時の中国の慣習に適応させる余地はさほどなかったのではないであろうか。

滋賀秀三『中国家族法の原理』(創文社、一九六七年)第四章「婦女の地位」第三節「宗への所属関係」によれば、「まず、婚姻の成立を宗教的(すなわち教会)または世俗的(すなわち国家)いづれにせよ公的権威の立合い・認証にからしめるという考え方は中国には存在しなかつた。いわゆる法律婚主義は過去の中国においては無縁であつた。」(四六五頁)ようであるから、明末中国の天主教会の中で行なわれたであろう婚姻の儀礼は当時の中国の人々の眼には最初は奇異なるものとして映つたのではないであろうか。しかし、伝統的に中国に

おいて法は、「通常の契約を規律するのと基本的には同様に、社会的現実としての婚姻の成立を、法的にも承認し保護するという立場をとっていた。」(同書、四六六頁)ので、この新しい天主教の婚姻の儀礼をも天主教信者間の新たな「社会的現実」として受け容れることに對して、中国の法はさしたる抵抗を覚えることもなかったのではあるまいか。

ところで、中国においては伝統的に法によつて婚姻の成立を規定することはなかったけれども、社会的慣習として認知された婚姻制度を損い蝕む行為を法によつて処罰した。言うなれば、裏側から否定形によつて婚姻制度の枠組みを定めたものであろう。『大明律』卷第二十五「刑律八」の計十條はそのような違反行為を列挙し、それに対する処罰を明文化したものである。その十一條とは、「犯姦」、「縱容妻妾犯姦」、「親屬相姦」、「誣執翁姦」、「奴及僱工人姦家長妻」、「姦部民妻女」、「居喪及姦」、「良賤相姦」、「官吏宿娼」、「買良為娼」のことである。このうち重要なものは最初の六つと八番めではないかと思われる。

第一條の「犯姦」では「姦」を合意による「和姦」、計略による「刁姦」、暴力による「強姦」の三つに分類し、前二者を男女同罪とし、後一者を女性無罪とする。第二條の「縱容妻妾犯姦」では妻や妾の「姦」を放置する場合、夫及び「姦」を犯した男女は同罪に処せられるが、妻や妾及び養女に「姦」を強制するならば、夫と養父は同罪に処せられ、「姦」を犯した男への罰は杖二十だけ軽く、女性は無罪とされる。更に、同条では「買休・売休・和娶人妻」のことが取り上げられている。野口鐵郎編訳『訳註 明史刑法志』(風響社、二〇〇一年)の「〇五四」の註(5)によれば、「姦夫が本夫に錢財を手渡しして姦婦を離婚させて譲り受けることを買休といひ、本夫が姦夫から錢財を受け取つて姦婦を離婚して譲り渡すことを売休という。」(傍点、訳者注。以下、同じ。八十二頁)とあるように、これは夫が他の男性から金銭を渡されて妻を離縁し、その後で離縁させられた女性が夫に金銭を渡した男性と結

婚させられることに合意することであろうか。その場合、夫と妻、金銭を渡した男性は同罪に処せられる。もし、男性と妻が計略を用いて夫に妻を離縁するように要求するならば、その場合は夫は罪に処せられない。第三條の「親族相姦」では「姦」を犯す対象が親族である場合、その関係の違いによつて処罰が異なることを示す。具体的には、対象が「同宗無服之親」(「同族であるが、服喪の関係にない親族」、「總麻以上親」(「三か月の軽い服喪の関係にある親族」、「從祖祖母姑」(「父の從兄弟の母」(中国文化研究所『中文大辭典』第十二冊、三五一頁。同第二冊、四六八頁)?)・「從祖伯叔母姑」(「祖父の兄弟の妻」(『中文大辭典』第十二冊、三五一頁)?)・「從父姊妹」、「父祖妾」(「父の妾、祖父の妾」)・「伯叔母」であれば、前のグループより後ろのグループの場合のほうが処罰が重くなる。第四條の「誣執翁姦」では妻が夫の父を、弟の妻が夫の兄を騙して「姦」する場合は斬罪に処せられることを記す。第五條の「奴及僱工人姦家長妻」では奴僕や用人が家長の妻を「姦」する場合は斬罪に処せられることを記す。第六條の「姦部民妻女」では軍民や官吏が部下の妻や娘を「姦」する場合、「姦」罪二等が加えられ、退職させられることを記す。第八條の「良賤相姦」では奴僕が良人(「自由人」)の婦女を「姦」する場合、常に「姦」罪一等が加えられるが、良人が他人の女性の奴僕を「姦」する場合、罪一等が減せられることを記す。

これら明律における「姦」に関する条文を見てみると、明末中国において「姦」とは伝統的な中国の家族制度において認められていない様々な形態の男女関係を結ぶことによつて家族制度及び身分制度の秩序を内側から切り崩すことを指すのではないであろうか。従つて、「姦」が関係の近い親族の間で行なわれるならば、或いは異なる身分の間で行なわれるならば、一層処罰は重くなる。家族制度及び身分制度の維持という大前提のもとでその限りに對して「姦」は問題にされるわけである。裏返して言うならば、家族制度のもとで血統の存続のために、

また身分制度のもとで妻より低い地位として妾の存在は許容されることになり、この点において「既婚者が自分の夫または妻以外の者と肉体関係をもつこと」(ジョン・A・ハードン編著『カトリック小事典』エンデルレ書店、一九八六年、五十二頁)を發通の内容とし、第六戒によつてこれを禁ずる天主教の教理は中国の家族制度と相容れないことになろう。

果たして滋賀秀三前掲書によれば、「中国古来の婚姻制度は、約言すれば一夫一妻多妾制であり、正妻は一人に限られるが、そのほかに経済的事情がゆるすならば、幾人でも妾を置くことが、法律上も道徳上も正当なこととして承認されていた。また自家に属する婢……との情交についても、違法性が全く認められないかまたは極めて軽微にしか認められなかった。しかも主人は自己の寵愛する婢を何時でも妾になおすことができたのであり、その意味では婢もまた妾に準ずる存在であったということが出来る。妾や婢は家庭の一員として公然と養われるものであり、したがって生れた子について父が不明という問題も起らず、母子ともに生活の保障に欠けるところがない。この条件の下においてのみ、男が正妻以外の女性と通ずることが合法とされたのである。それ以外に、家庭の外において女性と事実上の関係を結ぶ行為は、双方とも配偶者のない身である場合をも含めて、これをすべて姦罪として処罰するのが中国法の基本的な態度であった。」(第二章「家の法的構造」第二節「複合型の家」、二四七頁)のである。また、諸橋轍次『支那の家族制』(大修館、一九四〇年)の「婚姻篇」第八節「附婦人と地位」にも、「一夫多妻が支那の古制であるとは多くの人の論ずる所であるが、實は嚴密に言へば、一婦多妾の制度である。…嫡妻即主婦は一人であつて、他は妾として之に隸屬するのである。」(六十七頁)とある。

要するに、伝統的な中国において「閨房の伴侶として娶られ、日常生活の上では家族の一員たる地位を認められながら、宗という理念的

な秩序のうちには地位を与えられていない女性」(第六章「不正規な家族員」第一節「妾」、五五一頁)であるところの妾は、社会的には「礼と律によつて規制の対象として正面から取上げられた一個の制度的な身分」(同章同節、五五六頁)であつたようである。地位は低くとも、妾は中国の家族制度の体系において正式にその存在理由を付与されていたのである。

ここで教要解略において「邪淫」という語を使用していることに注目してみたい。『漢語大詞典』第十卷の「邪淫」の項では語義の第二を「奸淫；下流の行為」とし、『大乘起信論』、『初刻拍案驚奇』及び端木蕪良『科爾沁旗草原』の中の文句を用例として挙げる。明末以前の二者の用例についてその前後の部分を含わせて見てみると、実又難陀訳『大乘起信論』巻下では「但念自他利益安樂。迴向阿耨多羅三藐三菩提。云何修戒門。所謂在家菩薩當離殺生偷盜邪淫妄言兩舌惡口綺語慳貪瞋嫉詭詐邪見。」(『大正大藏經』第三十二卷、第一六六七番、五九〇頁)とあり、『初刻拍案驚奇』卷三十二「喬兌換胡子宣淫 顯報施臥師入定」では「鐵生與門氏甚是相。心中想着臥師所言禍福之報、好生警惕、對門氏道：『我只因見你姿色、起了邪心、却被胡生先淫媾了妻子。這是我的花報。胡生與吾妻子背了我淫媾、今日却一時俱死、你歸于我、這却是他們的花報。此可爲妄想邪淫之戒！先前臥師入定轉來、已說破了。我如今悟心已起、家業雖破、還好收拾支撐、我與你安分守己、過日罷了。』鐵生就禮拜臥師爲師父、受了五戒、戒了邪淫、也不再放門氏出去游蕩了。」(凌濛初著、王古魯蒐錄編註『初刻拍案驚奇』上冊、古典文学出版社、一九五七年、六一三頁—六一四頁)とある。これらから「邪淫」という語が仏教用語であり、明末當時に広く知られた言葉であることが分かるであろう。

『大漢和辭典』卷十一の「邪淫」の項では語義の第二に、「(一)五戒の一。自己の妻妾でないものに淫すること。」(二二四頁)とある。『望月佛教大辭典』第二卷の「五戒」の項では「梵語 pañca śīlāni の譯。…五種

の戒の意。(二一八頁)とし、第一の語義「在家男女の受持すべき五種の制戒」(同頁とし、一に「殺生」、二に「偷盜」また「不與取」、三に「邪淫」また「非梵行」、四に「妄語」また「虚誑語」、五に「飲酒」の戒を挙げる(二一八頁―二一九頁)。更に、『望月仏教大辞典』第三卷の「邪淫戒」の項では、「邪淫は梵語kama-mulyakanaの譯。……五戒の一。在家の持する戒にして、即ち人及び法に守護せらるる婦女、並に非支非時等に於て淫を行ずるを制したるもの。(二一四頁)とする。同辞典に引く『大智度論』第十三と『瑜伽師地論』第五十九の文を見てみる。『大智度論』「釋初品」中戸羅波蜜義』第二十(卷第十三)には、「邪淫者若女人爲父母兄弟姊妹夫主兒子世間法王法守護。若犯者名邪淫。若有雖不守護以法爲守云何法守。一切出家女人在家。受一日戒。是名法守。若以力若以財若誑誘若自有妻受戒有娠乳兒非道。如是犯者名爲邪淫。如是種種乃至以華鬘與姪女爲要。如是種種不作。名爲不邪淫。問曰。人守人瞋法守破法應名邪淫。人自有妻何以爲邪。答曰。既聽受一日戒。墮於法中。本雖是婦今不自在。過受戒時則非法守。有娠婦人以其身重。厭本所習。又爲傷娠。乳兒時姪其母乳則竭。又以心著姪欲不復護兒。非道之處則非女根女心不樂。強以非理故名邪淫。是事不作名爲不邪淫。」(『大正大藏經』第二十五卷、一五六頁)とある。また、弥勒菩薩説、玄奘訳『瑜伽師地論』卷第五十九には、「復次若行不應行一名欲邪行。或於非支非時非處非量非理。如是一切皆欲邪行。若於母等母等所護。如經廣説。名不應行。一切男女及不男屬自屬他皆不應行。除產門外所有餘分皆名非支。若穢下時胎圓滿時。飲兒乳時受齋戒時。或有病時。謂所有病匪宜習欲。是名非時。若諸尊重所集會處。或靈廟中或大衆前。或堅韌地高下不平令不安隱。如是等處説名非處。過量而行名爲非量。是中量者。極至於五。此外一切皆名過量。不依世禮故名非理。若自行欲若媒合他

此二皆名「欲邪行攝」。若有「公顯」或復隱竊。或因「誑詔方便矯亂」。或因「委託」而行「邪行」。如是皆名「欲邪行罪」。(『大正新修大藏經』第三十卷、六三二頁)とある。

『望月仏教大辞典』は他に『長阿含』第六「轉輪王修行經」と『中阿含』第五十五「哺利多經」を引用するが、いずれも具体的なことには触れていない。具体的なことがらに言及している『大智度論』と『瑜伽師地論』の文をつぎ合わせて見ると、そこで強調していることは男性の情交の対象に関してではなく、情交の方法にあるように思われる。確かに、『望月仏教大辞典』に引く『大智度論』の一節は「若しは力を以て、若しは財を以て、若しは誑誘し、若しは自ら妻あるも、受戒有娠、乳兒、非道、乃至華鬘を以て姪女に與へて要をなし、是の如く犯せば名づけて邪淫と爲す。」(第三卷、二一四頁)とあり、妻以外の女性と情交を持つことを戒めているように思えるけれども、この原文は「暴力によって、或いは財力によって、或いは騙しごとによって女性と情交を持つたり、或いは妻が受戒し身ごもり子に乳をやるようなときに道に反して妻と情交を持つこと、淫女に華鬘を与えることなどが邪淫のおもな中味である。」というほどの意味に取ることは出来ないであろうか。そこでは妻以外の女性との情交を主要な問題にしているのではなく、妻との情交のあり方に焦点を当てているように思われてならないからである。

V. S. アプテ (V. S. Apte) 『梵英辞典』(The Practical Sanskrit-English Dictionary) (改訂増補版) (臨川書店、一九七八年)によれば、サンスクリット原語の構成要素の一番めの 'kāma' の語義は十個あり、それらは 1 Wish, desire; 2 Object of desire; 3 Affection, love, 4 Love or desire of sensual enjoyments, considered as one of the ends of life; 5 Desire of carnal gratification, lust; 6 The god of love, 7 N. of Pradyumna. 8 N. of Balarāma. 9 A kind of tree. 10 The Supreme Being.' (p.557) である。この語に対する漢訳語としては「欲、

所欲、貪欲、姪欲、欲塵・樂、樂欲・愛、愛樂、貪樂・快樂」、また複数形の漢語訳としては「欲樂、諸欲、(五)欲、(五)欲樂」(荻原雲来編纂) 鈴木学術財団編集『漢訳対照 梵和大辞典』(新装版) 講談社、一九八六年、三三五頁)がある。

つぎに、構成要素の二番目の 'mithya' の語義は三つあり、それらは '1. Falsely, deceitfully, wrongly, incorrectly; oft. with the force of an adjective; 2. Invertedly, contrarily, 3. To no purpose, in vain, fruitlessly;' (*Ibid.*, p. 1270) である。この語に対する漢訳語としては「邪、邪妄、邪謬、邪執、妄、虚、虚妄、虚誑、虚不実」(同書、一〇四一頁)がある。

最後に、構成要素の三番目の 'cara' の語義は四つあり、それらは '1. Going, walking, gait, wandering about; 2. Motion, course, progression; 3. A spy, scout, secret emissary; 4. Performing, practising; 5. A prison. 6. A bond, fetter. 7. The Pippali tree or the Piyala tree. 8. A platform, Mana;' (*Ibid.*, p. 704) である。この語に対する漢訳語としては「行、作、轉、震」(同書、四六七頁)がある。

従って、三つの構成要素を総合した 'kama-mithyacara' は「愛欲の歪んだ発現」ほどの意味に解することは出来ないのであろうか。この語の核にあるのは 'kama' (欲) とは言うまでもない。ここには人間の内なる欲望への冷静な凝視があるのではないか。「性愛」や「性欲」のような肉体的欲望に比重を置いた訳語では含意を捉えにくいように臆測するものである。

岩本裕によれば、「さて、印度に独自の性学が発達したのは、古代印度人の人生観に由来するものである。即ち、彼等は人間的な努力の目的として三つをたてる。その一はダルマ (Dharma) 即ち『法』で、宗教的義務の遂行である。その二はアルタ (Artha) 即ち『利』で、処世の実際、財産の獲得とその所有である。その三がカーマ (Kama) 即ち『愛』で、性欲の満足である。これを総称してトゥリ・ヴァルガ

(Tri-varga) という。」「(『カーマ・ストトラ』序説) ヴァーツヤヤナ『元訳カーマ・ストトラ』(岩本裕訳、中野美代子解説) 平凡社東洋文庫、一九九九年、二十二頁) とあるように、古代インドの価値体系においてカーマはダルマ、アルタと並んで人生の重要な三大目的の一つとして位置づけられていた。それは言うなれば、裏門に回って誰にも見られないように秘かに請うようなものではなく、正門から入って正々堂々と求めるようなものであったのではないであらうか。果たして、「この書の内容は……われわれの眼を以てすればその大部分が淫猥なものときえ見做さるべきものである。併し乍ら、その凡てが古代印度人にとつては教養のために必須欠くべからざる知識であつたことが注意せられねばならない。」(岩本同論文、同書、三十一頁) ということである。それは馬鳴、すなわちアシュヴァ・ゴーシヤが『大莊嚴論經』の中に「仏教の開祖仏陀が通曉していた学術の中にカーマ・シャーストラを枚挙している」(同書、同頁) ことから見ても明らかとなるようだ(岩本が典拠とする Édouard Huber 訳の *Sūtrāntakāra* (Paris, 1908) には、'Celiāḥ (le Buddha) est né dans son palais royal; il connaît les arts et toutes les branches du savoir.'... Il connaît... Le traité qui enseigne l'art de la volupté... Tous ces traités Il les a étudiés et pénétrés.' (pp. 311-312 (日本大学文学部図書館所蔵)) とあり、傍点部の注に、'Kamasūtra' (p. 311) となっている。こゝでは何故そのように特定出来るかについての説明はない。訳出された本体の『大莊嚴論經』(大正蔵第四卷、本縁部下) 卷十一の該当箇所は、「彼生王宮 智能技術一切皆學。……善學淫泆論……如是諸勝衆智技能。盡是王子之所通利。」(三一七頁) となつている。単に「淫泆論」とのみある。これを『カーマ・ストトラ』と解することが出来るや否や、浅学の知り及ぶところではない。だからこそ、岩本は「カーマ・シャーストラ」と書き記したのではないか。

こうして見てくると、仏教の五戒の三番目の「不邪淫戒」もまた本

質的には古代インドの価値観を継承しているのではないか。それゆえにこそ、そこでは他の女性との情交ではなく、自分の妻との情交が中心に取り上げられているのであろう。

丁福保編纂『佛学大辞典』(文物出版社、一九八四年)では「邪婬」について、「(術語)非自己之妻妾而姪之曰邪婬。五戒之一。」(六〇九頁)と説明する。歴史的に中国社会において、滋賀秀三前掲書によれば「かように妻と妾とは質的に異った身分であるけれども、他面に妾もまたそれなりに夫と制度的に結ばれた存在であって一時の気ままな情交関係ではない。妾も夫に対して貞操の義務を負い、他男と通ずれば『有夫之婦』として姦の刑を加重されること妻と同様であり、夫に背いて逃去すれば罪に問われ、さらにはそのまま他男に改嫁(すなわち重婚)すれば厳刑に処せられる。」(五五五頁)とあるように、妾は妻と共に中国の家族制度の中に正式に組み込まれた存在であるので、自己の妻妾との情交に関するものと解された邪淫戒は中国の伝統的な家族制度の原則を確認するものであり、本質的に儒教道徳を展開したものであると言い得るのではないか。それはインド仏教本来の邪淫戒の意図するものではなく、儒教倫理がほぼそのままの形で本来の仏教倫理と入れ替わったものではないのであろうか。

ところで、古代インドの「宗教的・社会的規範をのべた」(山崎利男「マヌ法典」村上・江上編『世界史小辞典 山川出版社、一九六八年、六三〇頁)『マヌ法典』第三章「家長の生き方―ブラーフマーナ」の「結婚」(配偶者と身分)の箇所には、「三・一二〇 ドヴィジャヤに対して、最初の結婚においては同一身分の娘が推奨される。しかし愛欲から行動する者には、(身分の)順に、以下のような妻がいてよい。三・一三 シュードラはシュードラの女、ヴァイシヤはシュードラの女と自己(の身分)の女(を所有し得る)と言われている。クシャトリアはそれら両者(シュードラおよびヴァイシヤの女)と自己(の身分)の女、そして最初に誕生した者(ブラーフマーナ)は彼女らと自己(の身分)

の女(を所有し得ると言われている)。(『サンスクリット原典全訳 マヌ法典』(渡瀬信之訳)中央公論社、一九九一年)とあるように、ブラーフマーナ、クシャトリアとヴァイシヤに対して一夫多妻が許容されている。ただ、その場合第一の妻は同一の身分でなければならぬから、その一夫多妻制にはインドのカースト制度の秩序が貫徹していることが、その特徴である。

また、『カーマ・ストトラ』第四篇「妻妾」第二章「多くの妻妾のあるときに於ける最年長の妻の態度」には、「最初の妻が愚かであったり、また性質が悪い場合、或は子を産まないとき、度々女兒のみを生むとき、或は男が浮気であるとき、彼女の生存中に人は第二の妻を娶る。従って、妻は最初から愛情、性質及び如才なさを示して、そういう事態に立ち至らぬように努むべきである。併し、彼女に子が授からないときには、彼女自ら夫に勧めて第二の妻を娶らしめるべきである。」(前掲岩本訳、一九八頁)とあるように、第一の妻に男児が生まれないうときは、別の女性を妻として娶ることが推奨されている。というのも、『岩本裕著作集』第二巻第一章「佛教の女性観」には、「インド人の原初的な宗教観によって、ある個人の来世における運命は現世において子孫の永続の責を果したか否かにかかっていたからである。葬祭を執行し祖先祭を続けることのできる息子を地上に残した者だけが天国に到達し、快樂の溢れた生活を続けると信ぜられた。したがって、男児を産ませることのできない男は胎児の殺害者と同列に置かれ、ヒンドゥー諸法典においては胎児の殺害は学識あるバラモンの殺害と同列に置かれた。」(同朋舎、一九八九年、六十三頁)とあるように、男児の存在は祖先祭祀を通じた来世の幸福に結びつくからである。

しかし、現実にはどうかと言えば、岩本裕『印度文化史の課題』第二章「婚姻」第三節「婚姻の諸形態」には、「さて、現在に於いても一夫多妻は理論上では許されてゐるが、實際に於いては妻の生存中に第二の妻を娶ることは極めて稀である。……婆羅門教の法典は前述のご

とく一應一夫多妻を容認するが、なほ一人の妻が一人の夫にのみ屬しうるといふのが厳格な婆羅門的な見解である。既にヴェーダ文獻に於いて *dampati sumanasā* (琴瑟相和せる夫妻) といふ言葉が見えてをり、且つバトニー『正妻』の祭祀への出席といふことから、一夫一妻が普通の且つ自然な關係と見られたことが知られる。また、諸法典も屢々正妻(バトニー)と單なる妾(ダーシー)との區別を取り上げ、前者は適法な結婚した妻で夫の宗教的な行作に關與し、従つて或る場合には夫の遺産を相続しようと規定している。(雄山閣、一九四七年、一一一頁)とあるように、一夫一婦制が実態であつたようである(無知を憚らずして言えば、*patni*には第二の妻も入るのではないか。駒沢大学図書館所蔵の *KAMASUTRAM, Chowkhamba Krishandas Academy, Varanasi* では前掲岩本訳『カーマ・ストトラ』第四篇第二章(三四)「多くの妻妾のあるときに於ける最年長の妻の態度」(一九八頁)に該当するのではないかと思われる箇所にはヒンディー語の説明に *patni* が用いられている(八〇〇頁)。このこともまた肯定的な材料ではないか。梵文を読む力量と時間の制約を憾みとする。他方、*patni* とは婚姻關係の認められていない隷屬身分の女性のことを指すのではないであろうか。『ヤーージュニヤヴァルキヤ法典』第二卷「訴訟」[姦通]の「二・二九四」には、「困われている下僕女、および〔特定の男の〕享受の相手となつてゐる女は……」(井狩弥介・渡瀬信之訳、平凡社東洋文庫、二〇〇二年、一三五頁)という記述があるからである。原典を確認するすべを現在持たぬので臆測でしかない。

要するに、古代インドにおいては一夫多妻制が理論的に認められていたけれども、それは中国の一婦多妾制とはカースト制の有無から原理的に異なるものであり、中国に於けるように妾の身分を家族制度の中に正式に組み込ませるには至つていないのではないであろうか。そして、インド仏教はこの一夫多妻制度を根底から批判したうえに成立してはいいないのであるかと自問するものなのである。

つまり、中国の家族制度の原理がインド仏教の倫理に代替する形で仏教は中国社会に普及したのであつた。それほどまでに中国の家族制度の論理は自己を展開してやまないものである。当然、そこには夫と妻の一对一の男女關係しか原理原則的に認めない天主教の教義とは妥協の余地なく衝突するのであつた。

(二) 原文は「此誠以全人名。并欲不害其類也。」(二十葉表裏)。「其類」が指すものが広く人類全般であるのか、或いは狭く特定の人間の仲間であるのか、よく分からない。ここでは後者の立場で訳してみた。

(三) 原文は「人情於重生命之後即所重者名。」(二十葉表裏)。動詞「重」が二度出て来るが、拙訳では込み入つた言い回しにならぬよう繰り返しを避けた。

「人情」という語は難しい語である。これについて入矢義高先生は次のように述べておられる。

「人情」とは、外国語には翻訳しにくい言葉であるが、強いて英語に当てれば *reasonableness* に近い、とは林語堂氏の説である。リーズナブル(合理的)であるとは、具体的には人間一般の常識の埒から外れないということである。ということとは、「人情」という言葉が「理」(または道理)という言葉ほどに冷たく乾いた言葉ではないということでもある(解説 宋代隨筆選『近世隨筆集』平凡社中国古典文学大系第五十五卷、一九七一年、四〇六頁)。

林語堂の言についてはの出典が明らかでない(『林語堂 當代漢英詞典』[香港中文大學]及び新居格訳「改訂 我國土・我國民」[豊文書院]の中には見られないように思う)けれども、中国近世文学研究の大家の言として傾聴すべきであろう。

尚、「情」の字義として「情況」「実情」及び「常情」「常理」(商務印書館『古今漢語詞典』「情」(二一六九頁)の第八、九義)があり、それらがここでの「人情」という語にも含まれているのではないであろうか。

(四) 原文は「而害名之罪、無如邪姪最鉅。」(二十葉裏)。「鉅」は「巨」の意味であるから、ここは直訳すれば「これが最も大きいのです。」となるであろう。

(五) 原文は「稽昔 天主、制作天地、肇生男女。」(二十葉裏)。原文は目的語「天地」と「男女」の動詞がそれぞれ「制作」と「肇生」とに書き分けられている。原文の措辞の妙を拙訳の上に反映させることは出来なかつた。

(六) 原文は「即以此誠爲訓。」(二十葉裏)。『漢語大詞典』第十一卷の「訓」の項では字義の第二を「典式；准則(四十七頁)」とし、清代小説の李汝珍『鏡花縁』第七十九回の中の文句を用例に挙げる。その前の部分を合わせると、「第八回『穩滿方能得中』、就只這句、紫芝妹妹却有因他開的滿、前手也穩、所以才中了兩箭。——但這樣射去、縱箭皆中、也不可爲訓。』(鼎文書局、一九七九年、五八五頁)とある。ここでは標準となる規則ほどの意味であろうか。

(七) 原文は「後之聖賢繼起者亦往往衍 天主意而載之簡編、誠重之也。」(二十葉裏)。「聖賢」は字義どおりには「聖人、賢者」であるが、「Sanctus」に当たる明末当時の漢訳語ではないかと思われるので、「聖人」と試みに訳してみた。

(八) 原文は「若人邪姪、則已之名壞、且辱其人之夫辱其人之祖宗父母、子女親戚。」(二十葉裏)。ここで言う「人」は妻のことを指しているのであろうか。「其人之夫」とあるから、妻であることになるのであろうが、全体の文脈からすれば、むしろ夫であるべきではないであろうか。よく分からない。

(九) 原文は「試反身度之、豈不殆哉。」(二十葉裏)。「豈不く哉」という表現は反語の強調表現として見事に用いられている。語感まで含めて訳すことは難しい。

(十) 原文は「或者曰好姪亦有辨矣。若妾、若倡、似無妨於行、無傷於義。」(二十葉裏)。ここでは妾と娼妓を同列に置いている。妾は中国の家族

制度の中に正式に位置づけられたものであるから、このような一元形式の問いの設定は論理の段階を経ず十全性を有するとは言い難いのではないであろうか。

(十一) 原文は「天主厥初生人。惟是一陰一陽之謂正道。」(二十葉裏)。「一陰、一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也。」(『周易正義』卷第七「繫辭上」十三經注疏整理本第一冊、三二五頁―三二七頁)という文句があり、『天主教要解略』の文はこれに拠っている。

(十二) 原文は「凡二陰者必邪也。」(二十葉裏)。

(十三) 原文は「男正位乎外、女正位乎内、内外之權、兩不相下。」(二十葉裏)。「男正位乎外、女正位乎内」は、『易』「家人」の「彖曰：家人、女正位乎内、男正位乎外。男女正、天地之大義也。」(『周易正義』卷第四、前掲整理本同冊、一八五頁)に拠ったものである。拙訳は赤塚忠訳「易経(周易)(抄)」(平凡社中国古典文学大系第一巻、一九七二年)の「家人は、女が家庭内に在つて主婦の職務を正しく治め、男が家庭外でその官職を正しく治めていることを示している。男女がそれぞれの務めを正しく行なうのが、天地の大義である。」(四七六頁)を参考にさせていただいた。

(十四) 原文は「故曰敵體。」(二十葉裏)。『漢語大詞典』卷五卷「敵體」の項では「謂彼此地位相等、無上下尊卑之分。」(五一―三頁)と説明し、明末小説の教中人編『好速伝』第三回「水小姐俏胆移花」の中の文句を用例として挙げている。その前後の部分まで含めると、「香姑聽了、着惱道：「你既娶我来、我就是与 敵体的夫妻了、你怎這無礼、竟对着我罵我父親？」(『広東人民出版社、一九八〇年、三十六頁)とある。

(十五) 原文は「一女不得有二男、一男獨得有二女乎。」(二十葉裏)。「得」の用法は商務院書館『古今漢語詞典』「得」の第八字義の「可以、能够」(二七七頁)に当たるであろう。

(十六) 原文は「或一失其類而不再偶者。」(二十一葉表)。

(十七) 原文は「知伊人哉。」(二十一葉表)。

- (十八) 原文は「夫婦以相信、故相結。」(二十一葉表)。
 (十九) 原文は「彼此各有淫邪、彼此之信失而結解。」(二十一葉表)。
 (二十) 原文は「並失并解、豈獨婦人則爲罪耶。」(二十一葉表)。
 (二十一) 原文は「傳謂家齊而後國治。」(二十一葉表)。「大學章句」經一章の中に「物格而后知至、知至而后意誠、意誠而后心正、心正而后身脩、身脩而后家齊、家齊而后國治、國治而后天下平。」(中華書局本『四書章句集注、四頁』)とある。以上から分かるように、「家齊而后國治」は『大學』の「伝」の中の文句ではなく、「經」第一章のそれであろう。
 (二十二) 原文は「娶妾宿娼、家道危矣。」(二十一葉表)。
 (二十三) 原文は「夫婦乖、妻妾妬、嫡庶争、無一可者。」(二十一葉表)。
 (二十四) 原文は「或者又曰娶妾爲續後也。」(二十一葉表)。
 (二十五) 原文は「有後、欲以全孝名也。」(二十一葉表)。
 (二十六) 原文は「無財而行竊盜等邪事以供之、及於刑僇。」(二十一葉表)。
 (二十七) 原文は「娶妻以繼後、正也。無後而娶妾、邪也。」(二十一葉表)。
 (二十八) 原文は「從邪行以邀孝名、君子羞之。」(二十一葉表)。
 (二十九) 原文は「况孝不孝與嗣奚關。」(二十一葉表)。
 (三十) 原文は「世有多生子、而忤親者。孝乎。」(二十一葉表)。
 (三十一) 原文は「無子、而順親者、不孝乎。」(二十一葉表)。
 (三十二) 原文は「蓋欲孝、係已。」(二十一葉表)。
 (三十三) 原文は「未有求孝、不得孝者。」(二十一葉表)。
 (三十四) 原文は「生子、係天主。」(二十一葉表、裏)。
 (三十五) 原文は「常有求子而不得者矣。」(二十一葉裏)。
 (三十六) 原文は「且今人子愈多、妾愈衆。」(二十一葉裏)。
 (三十七) 原文は「摠邪姪之欲使然耳。」(二十一葉裏)。拙訳では「摠」は「全都」ではなく、「畢竟、総婦」(『古今漢語詞典』「摠」の副詞用法の第四義(一九四四頁))の意味で取らせていた。
 (三十八) 原文は「而宿娼者亦爲無後乎。」(二十一葉裏)。「明律」第二十
 五「刑律」八の第九條「官吏宿娼」には「凡官吏宿娼者、杖六十。媒

- 合人、減一等、若官員子孫宿娼者、罪亦如之、附過、候廢襲之日、降一等、於邊遠叙用。」(懷效鋒點校『大明律』遼藩書社出版、一九九〇年、一九七頁―一九八頁)とあるように、官吏やその子どもが妓楼に泊まることは律では禁止されていた。王書奴『中国娼妓史』(團結出版社、二〇〇四年(原著は一九三二年に刊行))第五章「官妓鼎盛時代」第十六節「明代初年之娼妓」によれば明初は官吏の「宿娼」は嚴禁であったが(一九八頁)、第十七節「明中葉以葉之娼妓」によれば「…、官吏狎娼有禁、而縉紳家居爲例外。」(一九九頁)とあるように、明中期以降は郷紳層に「宿娼」が許されたようであるので、官吏の「宿娼」の禁止も明初より緩やかなものになったのではないであろうか。
 (三十九) 原文は「娼多不孕。だ孕亦無定父而將以誰爲孝。」(二十一葉裏)。
 明末の秦淮の娼妓列伝とも言うべき余懷『板橋雜記』上卷「雅游」には「曲中女郎多親生之女。故憐惜倍至。」(朱劍芒編『章臺紀勝名畫叢刊』世界書局、一九三六年、二頁)(平凡社東洋文庫所収の岩城秀夫訳『板橋雜記・蘇州画舫録』(一九六四年)では「旧院の妓女たちの中には血を分けた実の娘がかなりいるので、可愛がりようも並々ではない。」(十二頁)と訳す)とあるから、「娼多不孕」というのはやや事実在即さぬのではないであろうか。
 (四十) 原文は「甚至男色宣姪、公行無忌、此尤悖理之甚。」(二十一葉裏)。
 男女に関して前掲『中国娼妓史』第五章第十八節「明代之男女」(二二六頁―二三〇頁)に詳しい。そこに引用される謝肇淪『五雜俎』卷八「人部」四によれば、「宋人道学、此風似少衰止、今復稍雄張矣、大率東南人較西北爲甚也。今天下言男色者、動以閩、広爲口実、然從吳越至燕雲、未有不知此好者也。」(遼寧教育出版社新世紀万有文庫「五雜俎」(二)卷八「人部」四、二〇〇一年、一五一頁)とある。著者は一五六七年(隆慶元年)に生まれ、万曆二十年(一五九三年)に進士に及第し、万曆三十三年(一六〇六年)には南京刑部山西司主事となり、天啓四年(一六二四年)に卒している(岩城秀夫「解説」平凡社東洋

文庫『五雜組』一九九六年、二六九頁)。従つて、『五雜組』の記述は、『教要解略』が書かれた時期の南京の様子を推測させるのにも有効である。と見るべきではないであろうか。つまり、『教要解略』における男色の言及は万曆末期の南京の実情を反映したものとと言えるのではないかと思われる。ところで、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)では「ソドマのつみ」の項で「自然に反する交接特に男色を指す、四つの号天罪の一つ」(二〇六頁)と記し、「号天罪」(Peccatum clamans ad coelum)の項で「故意の殺人」、「ソドマの罪(男色)」、「貧しい者を圧迫すること」、「賃金の横領」という四つを挙げ、「きわめて悪質の罪として、いわば神罰を求めような罪」(六一頁)と記している。

アレニ『滌罪正規』「省察」巻一「天主十誠」の第六誠の箇所には「男色縦欲亂倫、極重大罪乎」(二十一葉表)、『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、三九七頁)とあり、デアス『天主聖教十誠直詮』の第六誠「邪淫之類」の箇所には「其五、拂性之淫、厥類頗多、恐汚人耳、不敢詳述。惟男色大罪、人行無忌、弗以爲羞故、畧揭之。此罪原本名、西方之人指斯罪者、唯稱曰無名之罪。其醜既甚、其招上主嚴罰可知。……禽獸無靈、惟知牝牡之合、爾含靈而拂厥性、曾飛走之不若。爲世公羞、作性巨敵、予曷敢正名爾罪。」(巻下、七十二葉裏(パリ国立図書館漢籍第七一九二番)とあり、フェルビースト『教要序論』「十誠條目」の第六誠の箇所には「若男色比女色之罪更重、是悖人類本性。故名爲拂性之罪。禽獸所不行者、大犯此誠。」(十六葉表(パリ国立図書館漢籍第六九七二番)とあるように、男色は「自然に反する罪」(Peccatum contra naturam)か?)として全否定すべき罪であったから、南京に現出する男色の有様は宣教師にはこの上なく腐敗墮落した道徳状況として映つたと想像するに難くないであろう。

(四十二) 原文は「彼禽獸昆蟲、猶然知陰陽之配、辨孕字之時。」(二十一

葉裏)。

(四十二) 原文は「可以人而不知異類乎。」(二十一葉裏)。

(四十三) 原文は「凡邪淫者、不直害名、抑亦害厥人類。」(二十一葉裏)。

(四十四) 原文は「不可不省也。」(二十一葉裏)。拙訳では「省」を自己を「反省」する意味ではなく、ことがらを「省察」する意味で取らせていた。附会であることを恐れるが、デカルトの世に知られた著作 *Meditationes de prima philosophia* の和訳名「省察」を想起したいと思ふ。

(四十五) 原文は「能守誠者、於邪淫之事、不獨身行遠之、即口亦封、即念亦杜。」(二十一葉表)。「身行」は前掲丁福保編『佛学大辞典』によれば「(術語) 身所行善惡之業也。」(五七六頁)とある。また、袴谷憲昭「業」によれば、仏教では「…苦業の結果を導く業のよりどころ、もしくは通路として業道 (karma-patha) が立てられ、これに十善業道と十惡業道とがある。十善業道とは、身業に関する不殺生・不偷盜・不邪淫の三と、語業に関する不妄語・不悪口・不両舌・不綺語の四と、意業に関する無貪・無瞋・正見の三とを合した十であり、これらの逆の場合が十惡業道である。」(早島鏡正監修・高崎直道編集代表『仏教・インド思想辞典』春秋社、一九八七年、一一六頁)とあるように、「邪淫」に関することがらは「身業」の次元である。『教要解略』のヴァニョーニの口述の筆録に当たつた無名の天主教士人はこのような仏教概念に関する知識を具有していたものと思われる。それゆえに、最初に「身行」という「身業」次元の語を持つて来たのではないであろうか。そして、次に「口業」次元の「口」、その次に「意業」次元の「念」を配置し、これら三つのすべての次元にわたり天主教では「邪淫」なるものを拒否し排除すると述べるのである。

Albert Hartmannによれば、「第六誠は、婚姻を保護し、倫理的には唯だ婚姻関係に於いてのみ行はるべき性生活を規律する。故に性慾の濫用殊に配偶者間の誠實に反する行爲は第六誠によつて禁ぜられ

る。「擬」1。「天主の十誡」富山房『カトリック大辭典』1、一九四〇年、二九八頁）とあるように、第六戒は「配偶者間の誠實に反する行爲」、言い換えれば姦通を禁じている。ただその場合、外面的行爲のみならず、「他人の配偶に對する單なる慾情をも含むものである（瓊五の二八）」(A. Schlegel 「姦通」同辭典、四六七頁)。ここに言及されるところのマトイによる福音書五章二十八節のウルガタの箇所は「Ego autem dico vobis; quia omnis qui videt mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo。」(しかし、わたしはあなたがたに言う。だれでも情欲を抱いて女を見る者は、その女に對し心の中で姦通の罪を犯したことになる。)(フランシスコ會訳)とある。『教要解略』の文章は姦通を内面的な心の動きにまで辿って捉え直す聖書の見方を仏教的な身、口、意の三業の枠組を巧みに用いながら言い表わしたものでないかと思われる。キリスト教カトリックの神学の世界に通じた口述者のイエズス会士ヴァニョーニと中国仏教の概念世界に慣れ親しんだ無名の筆録者の天主教士人との見事な合作の成果と、言うほかはない。

(四十六) 原文は「乃稱能全其名、而無害於人己。」(二十一葉裏)。そのまま訳せば、「かくてこそ、自分の名譽を守り抜き、人を害うことから免れ得たと称される」ほどになると思われるが、それでは第六誡との關係が不明となるので、言葉を加えて思いきって意識させていたのだ。

訳者補足

十七世紀の中国におけるマッテオ・リッチを代表的存在とするイエズス会によるキリスト教伝道は「布教對象への布教主義の適應を指し、布教に當り布教地の民族精神及び生活形態に

成る可く適應せんとする布教上の凡ての努力を包括する」(Thauren 「アコンモダチオ(布教上の慣習適應)」富山房『カトリック大辭典』1、二十五頁—二十六頁)と、ころの適應主義(Accommodatio)を特徴とすると広く言われている。その適應主義の及ぶ範圍は「外部的生活(衣食住)、土語(布教地に於けるラテン典禮語の問題もこれに屬する)、民族藝術、美術(建築、繪畫、彫刻、音樂)、社會及び法律觀並びに教會生活形成に當つての其の考慮等」(同辭典、二六頁)であるようである。第六戒はまさしく明末の中国社会の家族制度や娼妓制度に深く関わるものなのであるが、その説明に当たって一切、適應主義的な立場を示していない。原則重視の姿勢が貫かれているのである。

『教要解略』は万曆四十三年(一六一五年)、教難の起きる一年前に南京で書かれた。翌年八月に事件の首謀者南京礼部侍郎沈淮によつて出された二度めの上疏の「再參遠夷疏」には「而豐肅神姦公然潛住正陽門裏、洪武岡之西、起蓋無梁殿、懸設胡像、誑愚民。」(尊經閣文庫所藏『南宮署牘』卷二「疏類」、五葉裏)とあり、同年十一月に出された三度めの上疏の「參遠夷三疏」には「其所蓋無梁殿、果於正陽門相去幾里、是否。緣城近堞、蹤跡可疑。」(同書同卷、十四葉裏)とあるように、ヴァニョーニの司牧した南京教会は正陽門の内側、洪武岡の西の城内にあった。

通濟門を挟む形で南京教会の西の方角には旧院があった。そこは妓館が集中する地域であり、まさしく余懷『板橋雜記』に

登場する人物たちの暮らしが展開された場であった。岩城秀夫によれば、「南京には文人学者の来遊するものが多くなり、官吏として南京に赴任した人たちとの間に、詩文を通じての交際も盛んに行なわれた。さらには秦淮の水楼に遊んで紅灯緑酒の楽しみを逐うものも多く、とくに明末の文人にとつて、秦淮は仙裙歌舞の夢幻境でもあり、南京に職を奉ずる官吏は、仙都と称して誇つたとさえいわれる。そうした傾向が顕著になるのは嘉靖年間からであり、文化の爛熟期である万暦年間には、極盛に達したと思われる。」(「解説」「一『板橋雜記』の背景」、『旧院の沿革』前掲『板橋雜記・蘇州画舫録』、二一六頁)とあるように、万暦末期の南京は娼妓文化の頂点にあつたようである。

というのも笠堪「談明代的妓女」によれば、「當時的風尚、一洗胡元及明初之陋、所稱名妓者、必須於體態容貌之外、益以所居之處(大都是河房)清潔幽雅、更須精通文學藝術。」(『古今』文史半月刊、第二期、一九四二年、二十八頁(龍門書店景印合訂本第一冊、一九六八年、七十二頁))とあるように、名立たる娼妓は文人、芸術家の素養を身につけており、彼女らの作詩の水準は相當に高かつたからである。實際、徐曉虹「馬湘蘭 秦淮名妓の悲劇」によれば、明末清初の南京秦淮河畔には馬湘蘭、卞玉京、李香君、柳如是、董小宛、顧眉生、寇白門、陳圓圓の八人の名妓がいて、なかでも馬湘蘭の詩と絵画の腕前はすぐれていたやうである(『古今著名婦女人物』上冊、河北人民出版社、一九八〇年、二四八頁―二五〇頁)。そのことは岩城秀夫によれば、「一般に南

京の官吏は勤務の餘暇が多く、その上、花やかな交際のある秦淮があり、明末には尹春や李香のように、演劇にたくみな歌妓のいたことが伝えられている」(『明代戯曲の特質』、『中国戯曲演劇研究』創文社、一九七三年、六九〇頁)とあるように、娼妓が官吏との交渉を通していやがうえにも自らの教養を磨いて行つたことによるものとは考えられないであろうか(前掲笠堪論文は私娼の發達が娼妓の教養に資したと論じている(二一六頁(七十頁))。けれども、岩城秀夫によれば、「明の南北兩京の教坊には官の樂人や舞妓が養われ、群や縣に屬するものは、樂戸とよばれて官の命をきいたのであつて、官妓が宴遊を佐けることは唐宋以來のことであつたという。ところが宣徳以後は現職の官吏が官妓と狎れしたしむことは禁ぜられたのであつて、官僚の庇護を蒙ることのできなくなつた官妓たちは、私娼となつて巷間に媚を賣るのが普通となつたのである。」(『明の宮廷と演劇』前掲書、六二頁)とあるように、逆のことが考えられよう。いざれにせよ、娼妓が文人官僚との交流を通して教養を蓄わえて行つたと考えることは大過ないように思われる。)

娼妓の姿が目につくようになったのは独り南京ばかりではなかつた。『五雜俎』「人部四」によれば、「今時娼妓布满天下、其大都會之地動以千百計、其它窮州僻邑在在有之、終日倚門獻笑、売淫為活、生計至此、亦可憐矣。兩京教坊、官取其稅、謂之脂粉錢。」(前掲書(二)、一六三頁)とあるように、明末にあつては娼妓は遍く中国全体と思えるほどに広範圍に活動を展開す

るようになった。それは「万曆の三大征」により明王朝の国家財政が疲弊したことに起因するものであるかも知れない。そのような明末における娼妓の全国規模の出現の中でその首位を占めたのがどうやら首都北京よりも留都南京であつたらしいのである（「明季的娼妓事業、當推南都爲中心、其他北招維揚、南徠姑蘇、再加上秦淮舊跡、遂成爲徵歌選舞的勝場。」前掲笠庵論文、二六頁（七十頁））。

従つて、このような南京の状況を目の当りにした宣教師ヴァニョーニたちは新たに天主教徒となつた中国の信者たちに第六誠を遵守させるために娼妓との交際を固く禁じたものと思われる。ところで、旧約聖書中の人物エリコの娼妓ラハブはイエス・キリストの系図（マタイによる福音書一章）にも登場し、彼女はキリスト教の救済史上、重要な位置を占めている。岩城秀夫は『板橋雜記』の「解説」において「書中には、明朝のために節を守つて壮烈な死を遂げた、たとえば葛嫩や燕順のような妓女に、特別の情を寄せていると思えるふしがあり、……。」（前掲書、二二七頁）と記しているが、たとえ明朝に殉ぜずともこと自らの意志に反して娼妓の道を歩まされた女性たちに時と所を超えて愛惜の念を懐くことは自然な心のなせる業ではないであろうか。

神学の世界の消息は杳として知らないけれども、旧約聖書のエリコの娼妓ラハブと明末中国の娼妓葛嫩等が娼妓であるが故に味わわされた苦しみは漠然とキリストの贖罪の業に通ずるも

のがあるように思えてならないのである。使徒パウロはコロサイ人への手紙一章二十四節において、*“Qui nunc gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea quae desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia.”*と記すとされる。キリストの体なる教会のためにキリストの受難の苦しみの欠けているところを自分の生身の肉体によつて満たすというのであろうか。『改訂カトリック聖書新注解書』は、『キリストの苦しみ』ということばの属格の部分は、絶対的に言うとも考えうるし（キリストのために忍ぶ苦しみ）、性質的なもの（キリストが受けた苦しみ）、あるいは神秘的なもの（キリストの体に属する人々の受ける苦しみ）でもありうる。解釈の歴史を通観しても、確定的解答は示されていない（J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, Bonn, 1958 参照）。（エンデルレ書店、一九八〇年、一五三三頁）と記す。娼妓ラハブがキリストの系図に列なることはきわめて示唆的ではないであろうか。根源的には人間の罪に由来するところの謂れなき苦しみを苦しむ人はキリスト教徒と非キリスト教徒の区別なくすべてわれ知らずキリストの苦しみを満たそうとしているのではあるまいか。とすれば、娼妓の存在を神学的に受け容れ、彼女らが疎外の念を懐かずして読み得る第六誠の解説の作成をヴァニョーニは心秘かに後代の伝道者に期していたのかも知れない。これこそ圧縮された近代の歪みの問題に立ち向かう現代神学の課題なのではないであろうか。

次にもう一つの問題の妾について述べてみたい。妾の存在は伝統的な中国の法体系においては承認されていた。天主教はこれを全否定する。入教の志を懐く明末中国の士大夫にとつて恐らく最大の障壁であつたらう。それにもかかわらず、典札問題のような事件を作り出すに至っていない。不思議と言えば不思議である。皇帝の後宮には側室がいたから、妾の存在を否定することは皇帝権力の批判につながりかねなかつたからである。

妾のことが洗礼の障害になつた天主教士人の中に李之藻と王徴がいる。

李之藻についてはリッチの『中国キリスト教布教史』に關係の記述が見られる。“Delle cose della nostra Santa Fede stamolto bene inst to, e stette per esser battezzato se non gli avessero i Padri scoperto l'impedimento della poligamia, il quale promette egli che toglierà di casa.” (Pasquale M. D'Elia S.I. ed., Fonti Ricciane Vol. II, N. 632, p. 178) (“わたしたちの聖なる信仰の問題についても彼は十分に教授を受けていたので、神父たちが彼の一夫多妻に気づかなかつたならば、彼は洗礼を受けるところだつた。その障害を家から一掃することを彼は約束した。”(川名公平訳『中国キリスト教布教史』「第四の書」第十五章〔二六〇一年六月―二月〕、五一―四頁)とあるように、李之藻は洗礼を受けたいという思いがあつただけけれども、この問題のために叶わなかつた。彼がリッチより洗礼を授かつたのは方豪「李之藻先生簡譜」によればそれからほぼ十年後の一六

一〇年に彼が瀕死の重病にかかつたときであつた(方豪『李之藻研究』臺灣商務印書館、一九六六年、一九八頁)。

王徴の場合は、黄一農「明末中西文化衝突之析探―以天主教徒王徴娶妾和殉國爲例」(國立臺灣大學歷史學系『第一屆全國歷史學學術討論會論文集』、一九九五年、二二二頁―二三四頁)に詳しい。それによれば、アダム・シャル訳述、王徴筆記『崇一堂日記隨筆』には王徴の手になる「祈請解罪啓稿」が附されている(二二三頁)。これは崇禎九年十二月初十日(二六三七年)に書かれた王徴その人の生々しい罪の告白である。思うに、これは王徴がシャル神父への告解の時に神父の助言を容れて捧げた「神に罪のゆるしを願う祈り」(石井祥裕「ゆるしの秘跡」研究社『新カトリック大事典』第四卷、一一〇七頁)の内容を後日文章に認めてこれを公けにしたものではないであろうか。告解の内容は秘密事項である。これを公けに発表することは異例中の異例と言える。彼は万曆四十四年(二六一六年)頃、洗礼を受けている(方豪『中國天主教史人物傳』第一冊香港公教真理學會、一九七〇年、二二七頁)。靈名は「斐理伯」(Philippo) (同書、二二六頁)。この稿はその約二十年後に書かれたわけである。稿に記すところによれば「蓋罪某初進教時、原矢堅守一夫一婦之規、以遵誠。」(臺灣學生書局『天主教東傳文獻三編』(二) 八三四頁)とあるように、入教のときには第六誠を固く守ることを誓つた。更に天啓二年(二六二年)に十度めの會議で進士に合格したときはこれを天主の恵みとして受けとめ、ますます第六誠の遵守に励むことを

言明した(黄一農同論文、二二三頁)。しかし跡継ぎの男児が生まれず、家族の強い勧めに屈した形で五十路の坂を越してまもない王徴は芳紀わずか十五の少女申氏を妾として娶って以降、罪の念に苛まれることになった。(同論文、同頁)。同稿に、「一旦邪念遂興、不能堅守誠規矣。自是以後極知罪犯深重、數請解罪于諸鐸德、咸曰非去犯罪之端、罪難解也、不之許。于是痛自追悔。」(前掲書、八三四頁―八三五頁)とあるように、王徴は深く後悔して告解の秘跡を受けることを願ったのだけでも、神父はすべて妾を退けることが先決であるとして告解の願いを受け容れなかった。懊悩のうちに彼は打開の道を模索した。それは神父の助言を容れて申氏と絶縁すること以外になかった。しかし同稿によれば、「已曾立意嫁妾以贖我罪。乃室人哭懇勉留之、幾至反目、而妾因痛哭、幾殞厥生、願言進教守貞、誓死不肯改適。不得已、悠、忽、因循至今。總皆罪某、守誠不堅、妄想世情嗣續一念、怠緩苟且、故至此。罪將奚諉。」(同書、八三五頁)とあるように、王徴は申氏を再嫁させることを決意したのであるけれども、夫人の尚氏の猛反対に遇い、申氏は自らも入教して貞節を守りたい、離別は死しても拒みたいと申し出、王徴は万策尽きてしまったのである。同稿に、「終夜思維、年將七十、反不如十七少年功行。……夫既不能絶人、抑豈不能自絶。况年已垂白、猶然不自決絶、甘犯上主不赦之條、空係進教之名、奚益耶。……縱及時苦修、断絶一切世縁、能有幾許功行、報答從前公恩、私恩。奈何不自割捨。日墮慾海中、以速重

罰。」(同書、八三六頁)とあるように、七十の老人の身で勇を鼓して前に進むこともためらわれ、解決の道は見えず苦悩は深まるばかりであった。また、結局申氏に男児は生まれず、末弟の徴の第三子を養子にすることになった(黄氏同論文、二二五頁)。そして、「今立誓天主臺前從今以後、視彼妾婦、一如賓友、自矢断色以断此邪淫之罪。」(臺灣學生書局『天主教東傳文獻三編』(二)、八三六頁―八三七頁)とあるように、最後に申氏を妾としてでなく友人として遇することを誓ってシャルに容れられることになったのである。いや、王徴の誓いの言葉と見えるものは実はシャルの提示した助言の言葉ではないであろうか。一本の細い細い救いの道を司祭のシャルも自ら苦しみながら探り当てたのではあるまいか。シャルの深い愛と知恵に根差した配慮に思いを致さざるを得ない。

ことほど左様に妾の存在は明末中国の天主教に心を寄せる士大夫には大問題であったわけである。アレニの『滌罪正規』の第六誠の項目には、「西國最重男女守貞、終身不嫁娶、其他皆一夫一妻、更無二色。即有無子者不得娶妾。國中人未嘗不蕃衍也。今人以生子爲因、動輒納妾、敢違主命、即偶得子、所損實多、雖從來未嘗有禁、然學者苟通此理、自宜守誠。守誠者情不妄動、天主必祐之、及時生子。若時已過欲與造物爭衡、必不可得。今之妾多而終身無子者、豈少哉。」(二十葉裏―二十一葉表(前掲書、三九六頁―三九七頁))とあるように、子がないことを理由に妾を娶ることは神の命令に違ふことであるし、妾を娶っても

子が生まれぬ場合が多いのが実情であると記される。また、フェルビーストの『教要序論』の第六誠の箇所には、「假如丈夫娶妾、夫婦多致不和。妻妾相妬、兒女相爭。家人各有偏向、合家不安矣。」(十六葉表(前掲パリ国立図書館所蔵本))とあるように、妾の存在は家族の不和の原因となることが記される。そして、パントーハの『七克』巻六の「坊淫」では全部で二十六葉の紙幅をもって第六誠に関することが大々的に取り上げられる。なかでも、二十一葉裏から二十六葉裏は「婚娶正議」という題のもとに妾の問題が正面から議論される。そこでは、「故曰妻者、齊也、明敵體也。欲妾則妾。是婦非爾婦、乃爾其夫、乃其主也。不齊不敵、亦已甚矣。」(二十三葉裏(名古屋市蓬佐文庫所蔵『天學初函』所収『七克』))とあるように、『説文』の本文「婦、與己齊者也。」と段注「妻、齊。」(『説文解字注』藝文印書館、一九六四年、六二〇頁)を典拠にして夫婦は対等であるべきであつて、妾は夫の隷属者であるから、夫婦本来の在り方から隔たるとする。しかし、諸橋轍次『支那の家族制』によれば、「支那上代に於ては、身分なき庶人は輕視されてゐたから、その輕視された庶人の夫婦間には尊卑の差別は不必要である。そこで『妻は齊なり』としたのである。而して此の夫婦同等の思想は、庶人以外の他の階級には通じない。」(『婚姻篇』第八節・二「夫に對する妻の地位」前掲書、六十二頁―六十三頁)とあるように、夫婦が対等であるとされるのは庶民に限定されるとするならば、『七克』の議論は中国の伝統的な解釈と乖離するところがあり、

少し説得性に欠けるといふ憾みなしとは言えないであろう。更に、『七克』は次のように言う。『或曰、人有子娶二婦、淫罪不免矣。若正妻無子、將恐滅祀不孝、爲求後而再娶、似未悖也。曰、否。夫死、婦不復嫁、雖無子、國主旌之、國人誦之。婦雖無子、夫不復娶、人亦稱爲義夫焉。有人、因慕貞德、欲存童身、以清心修德事上帝、將誓其孝耶。抑歎其能克已守貞耶。歎其貞必矣。夫真德萬端、皆自相結和、不得相反、因守貞德而犯不孝之罪、必無之理也。』(前掲書、二十五葉表)とあるように、祖先祭祀の存続は妾を娶るための正当な理由とはなり得ない、子有することより一夫一婦の節操を持つことが優先されるべきなのである。更に、「今人不守貞、豈爲求孝、正惟德力不足守貞、故竊孝名、以飾淫心、假不孝罪、以辭忿慾之罪。况人即得子、未必是福。因不肖子而陷於禍且覆宗者、何可勝數。」(同書、二十五葉表裏)とあるように、妾を娶ることは本質的に肉体的欲望の追求であり、このようにして生まれた子は一族の繁栄という所期の目的を果たさないと述べられる。そして最後に近いところまで、「或曰、此理實正。第妻妾交接、我國古人多行之。我踐其故轍亦可。余曰、中國所稱聖賢、縱有多娶者、亦非中國聖賢、所以爲聖賢也。置其所由稱聖賢之德業、而特稱其多娶、斯果摹聖賢之行耶。抑飾爾忿慾之愆耶。中土所聖賢而娶一婦者亦多其人。盍視此之貞、以益爾貞而獨視彼之多、以增慾乎。」(同書、二十六葉裏)と記される。『白虎通』卷四上「嫁娶」の「妻妾者、何謂也。妻者、齊也、與夫齊體、自天子下至庶人、其義一也。妾、

者接也、以時接見也。」(抱經堂叢書『白虎通』(一)藝文印書館十八葉裏) (同箇所は滋賀前掲書、五五二頁でも引用され、解説が加えられている) を下敷にした議論である。中国の古人、聖賢に妾を娶った例があるとしても、それは聖賢の本質とは無縁である。徳行をのみ聖賢に倣いこれを実践しなければならないのである。

要するに、「古賢以是勸人存妻去妾。其人曰、理雖正、妾我弗能免之。賢者曰、爾弗能免妾、天堂亦能免爾。」(同書、二十六葉表) とあるように、妾を退けるか、天堂から退けられるか、排中律の世界なのである。パントーハは『七克』において完膚なきまでに徹底して妾の存在を否定しようとしたのである。これはパントーハ個人に限られるものではないことは言うまでもない。マッテオ・リッチを代表とする適応主義をその特徴とする中国イエズス会もまたこの一線は断乎として譲ることが出来なかつたのである。王徴の場合も稀有な例ではなかつたのであるまいか。従つて入教前また後にこの問題に逢着した士人たちは無念の思いで天主教の門から去つて行つたのではないであらうか。この問題は果たして明末中国の過去の出来事として客体化し得るのであろうか。

創世記四章一節に、「Adam vero cognovit uxorem suam Hevam:」とあるように、男は原罪を犯した後、女を知った。それゆえに、男と女の結びつきには原罪の影が離れることはない。王徴は入教前に『七克』を読んだ。『畏天愛人極論』に、「適

友人惠七克一部讀之。見其種種會心且語語刺骨、私躍曰是所由不愧不作之準繩乎哉。」(三葉裏(パリ国立図書館漢籍第六八八番)) とあるように、これに感ずるところ大であつた。それだけでなく、「病少愈、遂日取七克置床頭展玩。然恨未遽鏡其原也。亡何、復詣都門、及晤七克作者之龐子、因細扣之。」(四葉裏) とあるように、著者のパントーハのもとを訪ね直接、教えを請うたのであつた。その上での入教であつたのであろうからには、妾を娶ることは天主教徒にとつて許されざる罪深い行為であることは既知のことからであつたはずである。第六誠の重みと意味を知りつつ、自らその掟を破るに至つたのである。そこに原罪の闇の深さを見ることは出来ないであらうか。自らの力では決して救われ得ぬ人間の罪の重みを痛いほどまでに感じ悟らせてくれようところにこの掟の救いへの道標としての意義がすべての人に約束されているのではないかと妄想してやまないものである。天の窓は開いているのであろうか。

王徴は「祈請解罪啓稿」の始めの部分で、「顧自受教以來、信道雖深、苦不堅、愛、主雖真、苦不熱、望天雖殷、苦不純。在諸鐸德提誨獎掖、汲、引為教中人。年來且承遠西鐸德致書褒嘉。即甚驚弱、忍、不思奮。第自省罪愆山積、未克悔解、實自知為重罪人。」(前掲書、八三三頁―八三四頁) とあるように、天主教が真実の教えであると認めつつも、自らの信仰が全人格を一新させ得るような徹底したものではないことを表白している。けれどもわたくしは「信道雖深、苦不堅」などの措辞からそこ

には不徹底さを単純に憾みとして終始させないような中国文人独特の矜持或いは自負の念というようなものが滲み出ているように感ぜられてならないのである。

明清鼎革の際に王徴は世を去り、数年ならずして妻の尚氏もなくなつた。王徴の後嗣、永春も康熙五年（一六六六年）に卒した。申氏は王徴亡き後、三十五年にわたり王家の再興のために粉骨碎身の努力を惜しまなかつた（黄氏論文、二二七頁―二二八頁、二三三頁―二三四頁）。果たして王徴は孝の名目を借りて自らの欲望を充足させようとしたのであろうか。申氏は最期に七十の老齢で王徴と同じく自ら食を絶つことを選んだ。王徴と申氏との間に神に淵源するであろう或る大切なものの往復なくしてはあり得ぬことではないであらうか。断言を憚る。

王徴その人の妾の問題に関しては、台湾の清華大学歴史研究所教授の黄一農先生の論文に裨益させられること大であつた。記して甚深の感謝の念を表わしたい。

ところで、ディアス『天主教直詮』では「邪淫之類」の三つめに、「私於同族之人。斯罪視通室又重。夫禮不娶同姓、冀免多醜。況于私之乎。」（七十二葉表〔前掲パリ国立図書館所蔵本〕とあるように、同族の人間との私通を挙げる。同姓不婚の中国ならではの分類である。これが中国イエズス会の適応主義によつて導入されたものであることは言うまでもないのではないか。

尚、前回と同じく『七克』の引用に当たつては名古屋市蓬佐

文庫所蔵になる『天學初函』所収のもの（『名古屋市蓬佐文庫漢籍分類目録』、五十八頁）を使わせていただいた。同『天學初函』は寛永九年（一六三二年／崇禎五年）に購入されたことが寛永の『御書籍目録』の中の「申年買本」の項に確認される（尾張徳川家蔵書目録』第一巻、ゆまに書房、二〇六頁）。『天學初函』は天啓年間に刊行されている。蓬佐文庫は刊行後間もない『天學初函』の全貌を忠実に伝えるものであり、四百年の時の隔たりを感じさせない世界に誇るべき稀覯の善本である。購入者の初代藩主徳川義直の英明と現在に至るまでの文庫の管理者の方々の並々ならぬ労苦に深く感謝せずにはいられない。

中国の娼妓文化は思ひの外、壮麗にして巨大であつた。わたくしは昨年春一橋大学名誉教授木山英雄先生に指南を請うたところ、忝くも教示を頂戴し、『香艷叢書』等の書物の存在を知らされたけれども、殆ど繙くことが出来なかつた。そのため本拙訳にもそれらは活かされてはいない。仰ぎ得た高教が自らの力量の及ぶところではなかつた不明を恥じつつも、これまで与り知らぬ中国文学の新たな世界を垣見る機会を与えられ衷心より感謝するものである。

また、トリエント公会議関係図書については、教皇庁認可南山大学神学部図書館に所蔵の書籍を閲覧する機会を許された。その折、図書館司書の坂倉和子さんに一方ならぬお世話になつた。南山大学神学部図書館並びに坂倉さんに甚深なる謝意を表するものである（続）。