

ヴァニョーニ述 『天主教要解略』 訳注（九）

主なる神様の十戒の部（下の四）

A・ヴァニョーニ 述  
葛谷 登 訳

「第七のおきて」

「盗んではなりません。」<sup>(二)</sup>

このおきては「十戒の原理」<sup>(三)</sup>の中で述べる「他人の財産を害つてはなりません」<sup>(三)</sup>に当たります。

このおきてには二つの意味があります。一つは明らかな盗みのことを言い、もう一つは密かな盗みのことを言います。<sup>(四)</sup>

明らかな盗みのほうは人に容易に知られます。しかし、密かな盗みのほうとなるときわめて広範囲に及び、その罪はたいいてい人が自ら気づかないものです。<sup>(五)</sup> 或る場合には策略によって人を騙して財産を奪います。<sup>(六)</sup> 或る場合には人から物を借りてそれを害します。<sup>(七)</sup> 或る場合には借金があつても財物によって返済しません。<sup>(八)</sup> 或る場合には借金を返済するにあたり、故意に遅らせません。<sup>(九)</sup> 或る場合には拾い物をして持ち主に返しません。<sup>(十)</sup> 或る

場合は公的なお金を横領して自分のために用います。<sup>(十一)</sup> 或る場合は人の財産があふれるほど沢山あるのを目にしてこれを奪い取ろうと企みます。<sup>(十二)</sup> 或る場合は欺き騙すことを人にけしかけてこの成否を見物して喜びます。<sup>(十三)</sup> 或る場合は邪悪な教えを言い広めて名声を盗みます。<sup>(十四)</sup> 或る場合は人が壁に穴を空けたり扉を乗り越えるのを目の当たりにしても、それを制止しません。<sup>(十五)</sup> 或る場合は内部の事情に通じて盗みをし、高く売りさばきます。<sup>(十六)</sup> これ以外、考えを推し進めて行けば行くほど、ますます盗みの範囲は広がります。範囲が広がれば広がるほど、ますます事情は詳らかになります。<sup>(十七)</sup>

こういうわけでこのおきてを押し戴く者が或いはおきてを犯すことになれば、単に痛悔するだけでは充分ではありません。<sup>(十八)</sup> もし不正に取得した金品がそのまま手許にあるならば、かなら

ずそれを持ち主に返すべきです。<sup>(十九)</sup> そうでなければ、主なる神様から罰が下され、赦されることはありません。<sup>(二十)</sup> まして、主なる神様は盗みを犯した者がその品物をいつまでも手許に留め置くようなことは断じて許されません。<sup>(二十一)</sup> 西洋の諺に「不正の富は風が雲を散らすように消え去る。」<sup>(二十二)</sup> というのがこのこと<sup>(二十三)</sup>です。よくよく気をつけなければなりません。<sup>(二十四)</sup>

## 注

(一) 原文は「母偷盜」(二十二葉表)。これは「Decalogus seu Dei mandata」の中の「non furtum facies:」(Catechismus Catholicus, cura et studio Petri Cardinalis Gaspari concinnatus, decima editio, Typis Polyglottis Vaticanis, 1933, p.23)に当たる。動詞「facies」は直接法一人称単数未来形である。「未来は二人称ではおだやかな命令にも用いられる。」(樋口勝彦・藤井昇『詳解ラテン文法』研究社、一九六三年、二十四頁)そうである。ここでもまた「おだやかな命令」に当たるのであるうか。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、「盗んではならない。」(一六四頁)となっている。

これは旧約聖書出エジプト記二十章十五節「盗んではならない。」(新共同訳)という箇所が対応する(フランシスコ会訳では、「おまえは盗んではならない。」「聖書 原文校訂による口語訳 出エジプト記」フランシスコ会聖書研究所訳注、中央出版社、一九六一年、二二八頁)。ブルガタでは、「Non furtum facies.」となっている。ヘブライ語聖書

では、「שָׁדָדָה」(Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1977)による。以下、同じ。七十人訳では、「ob kaveyas」(Septuaginta, 1935, 1979)による。以下、同じ。但し、十五節ではなく、十四節となっている。

漢訳聖書では、代表訳は「母攘竊」(傍点、訳者注。以下同じ)、B C 訳は「爾母偷竊」、「Union Version」は「不可偷盜」、フランシスコ会訳は「不可偷盜」となっている。これらから教要解略に書き記された第七戒の漢訳語は代表訳とB C 訳の禁止命令を指し示す「母」という語とUnion Versionとフランシスコ会訳の盗むという意味の動詞「偷盜」という語が合わさった形をなすことが分かる。

ディアス『天主聖教十誡直詮』の「第七誡 母偷盜」では、「偷盜者悖義而取他人之物。無故而以人財爲己資也。有義有故。則勿爲罪。」(卷之下、七十七葉表(パリ国立図書館漢籍第七一九二番))と訳す。偷盜とは正当な理由なく他人の財物を奪うことであって、正当な理由があれば、この限りでないとするわけである。

ところで、この第七戒の漢訳語としての「母偷盜」の中の「偷盜」という語は仏教概念としても独自の意味を有するものである。丁福保編纂『佛光大辭典』(文物出版社、一九八四年)の「偷盜」の項目には、「(術語)十惡業之一。新譯作不與取。他人不與而自取也。」(九八二頁)とある。つまりそれは、「殺生」、「偷盜」、「邪淫」、「妄語」、「兩舌」、「惡口」、「綺語」、「貪欲」、「瞋恚」、「邪見」という仏教の説くところの「十惡」(「十善十惡」同書、一〇四三頁)の中の二番めに位置するものであり、他者から自分に与えられていないものを奪い取ることを意味するようである。同辞典が引くところの智顛撰『法界次第初門』卷上之上には、「十惡初門第十一 身有三惡 一殺生 二偷盜 三邪淫」(大正新修大藏經第四十六卷、六六九頁)とあり、その後で「二偷盜 盜取他財物。故名爲偷盜」と「偷盜」の行為は他者の財物を奪い取ることであると説明される。そしてまた同辞典が引くところの世親(Vasubandhu)造、玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』卷第十六では、「當<sub>レ</sub>辯<sub>二</sub>不與取<sub>一</sub>。領曰 不<sub>レ</sub>與取<sub>二</sub>他

物、力竊取、屬己、論曰。前不誤等如其所應。流至後門、故不重説。謂要先發、欲盜、故思。於他物中起、他物想。或力或竊起、盜加行。不誤而取、屬己身。齊此名爲不與取罪。若有盜取、奪堵波物。彼於如來、得偷盜罪。以佛臨欲入涅槃、時哀愍世間、總受所施。有餘師説。望守護者。若有掘取無主伏藏。於國主邊、得偷盜罪。若有盜取諸迴轉物。已作羯磨、於界內僧。若羯磨未成。普於佛弟子、得偷盜罪。餘例應思。已辯不與取。(大正新修大藏經第二十九卷、八十六頁—八十七頁)とあるように、「偷盜」を外的な行為の次元を超えて内面の意思の次元にまで遡って捉えている。

要するに、『佛学大辞典』に引く『法界次第』上之上と『俱舍論』十六によれば、「偷盜」とは或る明確な意思をもって自己の所有に帰属しないものを他者から強引に或いは秘かに奪い取つて自己の占有下に置くことを指すのではないであろうか。

更に、日本の代表的仏教辞典と付度される望月信亨の手になった塚本善隆編纂『望月仏教大辞典』第四卷(世界聖典刊行協会、一九三六年初版、一九五七年増訂版)に設けられた「偷盜戒」の項目の記述によれば、「偷盜は梵語<sup>adattadana</sup>の譯。……具さに不與取學處と名づけ、又不與取戒、或は盜戒とも稱す。四波羅夷の一。十重禁の一。五十八具の一。即ち與へられざるに他人の財物を取るを制する戒なり。」(三六六頁—三六六頁)とあるように、「偷盜」はサンスクリットの漢訳語である。原語は荻原雲来編纂、辻直四郎協力、鈴木學術財団編『漢訳対照 梵和大辞典 新装版』(講談社、一九八六年)によれば、中性名詞<sup>‘adattadana’</sup>である(二十九頁)。それは、「與へられざるものを(勝手に)取ること、盜(同頁)を意味し、「偷盜」という語は同原語の漢訳語「不與取;盜、偷盜、劫盜、偷劫奪、盜他財物」(同頁)の中の一つである。思うに、「不與取」という語が原語の意味に近いのであろう。というのも、サンスクリット原語<sup>‘adattadana’</sup>は

<sup>‘adatta’</sup>と<sup>‘adana’</sup>に分けられるのではないだろうか。前者は過去受動分詞として「與へられざる(返却することあるべき取得物に就て云ふ)」、(同頁)という意味を有し、後者は中性名詞として「執持、取得;除去;受納;捕捉、充當、撤回;識(Vijñāna)の一種」(二九二頁)という意味を有しようから、<sup>‘adattadana’</sup>は直訳すれば、「与えられないものを奪い取る」というほどの意味になるのではないであろうか。従つて、「不與取」という漢訳語が「偷盜」という漢訳語よりもサンスクリット原語の意味を忠実に反映しているように思われる。

また、「波羅夷」とは中村元他編『岩波 仏教辞典』(一九八九年)によれば、「煩惱に負けて罪を犯すこと」(六六六頁)を意味し、「四種(姪・盜・殺・妄)あることから(四重(禁))とも呼ばれる」(同頁)ものであり、「戒律の最重要で教団追放の罪」(同頁)に当たる。つまり、「偷盜」は最も重い戒律上の四つの罪の一つなのである。

更に、「十重禁」とは「梵網經に説く菩薩の重罪」(同辞典、三九四頁)であり、「内容は、殺・盜・姪・妄語・酩酊酒・說過罪・自讚毀他・慳・瞋・謗三宝から成り、自ら犯してはならぬのみならず、他をして犯さしめてならぬとする所に特色がある。」(同頁)というものである。つまり、「四波羅夷」は比丘に関するものであるに比し、「十重禁」は菩薩に関するものなのであり、菩薩の次元においても「偷盜」は「十重禁」の一つとして否定されるわけなのである。

更にまた、「五八十具」とは前掲『佛学大辞典』によれば、「五戒、八戒、十戒、具足戒之略稱」(二四三頁)であり、「小乘諸律所説戒之總標」(同頁)に等しいものである。更に同辞典の「戒」の項目のところには、「五戒、八戒、十戒、具足戒之四級、爲戒之四位。是小乘戒之分相也。」(五五三頁)とある。要するに、「五八十具」とは小乗戒の総称であり、「偷盜戒」は小乗戒にも存するものである。

具体的には、前掲『岩波 仏教辞典』によれば「五戒」は「在俗信者の保つべき五つの戒(習慣)。不殺生・不偷盜・不邪姪・不妄語・不

飲酒の五項からなる」(二六一頁)ものであり、「八戒」は「八齋戒」のことであり、『佛学辞典』五五三頁)、「八齋戒」は「六齋日に守る八つの戒。布薩の日に寺に出かけて、一昼夜守る在家の戒。在家の五戒に衣食住の具体的な節制、すなわち装身具をつけず、歌舞を見ないこと、ベッドに寝ないこと、昼をすぎて食事をしないこと、を加えて八条としたもの」(六六三頁)であり、「十戒」は「出家して沙弥・沙弥尼になるときに受持する戒。内容は在家信者の五戒およびそれを一歩出家に近づけた臨時の戒である八齋戒に共通し、さらに正午以後食事をしない、財産を貯えない、の二条を加えたもの」(三六四頁)であり、「具足戒」は「比丘・比丘尼すなわち出家した男女が、教団内で守るべき戒律を総称している。いわゆる小乗仏教の諸部派で規定されていた出家のための戒律条項(小乗戒)のことで、通常、比丘は二五〇戒、比丘尼は三四八戒とされた」(二〇九頁)ものである。

つまり、望月辞典の解説によるならば、「偷盜戒」は仏教において在家の信者に関する戒と出家した僧侶に関する戒の双方に共通する重要な戒なのであろう。

しかし、ここで 'mandatum' を「戒」と漢訳したことへの反省が生じる。江川憲「おきて 掟」によれば、ラテン語では 'mandatum' と 'praecipium' が対応する。「掟とは、人間の行動を一定の善や価値に向けて義務づける戒律である。掟は『くせよ』という肯定的な定式と『くせよはならない』という否定的な禁令によって表現される。それは個人または社会共同体の福利を促進し、遂行し、達成するために合法的な権威者によって賦与される。聖書とキリスト教思想において、掟 (ギ) (anale) は律法 (nomos) に近い概念であり、前者は後者をより具体的に表現する。通常、神の掟と教会の掟とに大別されるが、倫理神学の内容と体系を規定してきた掟は十戒である。」(研究社『新カトリック大事典』第一巻、一九九六年、九〇三頁)とあるように、「mandatum」は肯定と否定両方からなる命令であり、その中枢に通常

「十戒」と訳される 'decalogus' がある。

他方、阿部慈園「戒」によれば、通常「戒」と訳される「シラ (sila) は、『瞑想する』『奉仕する』『実践する』という意味をもつ[盜]という語根から派生した語で、『習慣性』『行為』『性格』『傾向』などの意味をもつ。習慣性や行為には、善いものと悪いものがあるが、単に『戒』というときは、『善戒』を意味する。したがって、『戒』は『善い習慣性』『善い行為』『善い性格』などの意味に用いられる。(早島鏡正監修『仏教・インド思想辞典』春秋社、一九八七年、四十六頁―四十七頁)とあるように、sila の基本義は「習慣」である。つまり、それは仏教の信者すべてに通じる「善い心構えに基づいた習慣的行為」であると言ふことは出来ないであろうか。

しかし、仏教信者が在家の生活を出て修行しようと欲するとき、志を同じくする出家者が悟りに向けて集団生活を行なうことになる。このとき、通常「律」と訳される 'vinaya'、すなわち「集団生活を営む僧侶の生活規則」(『岩波 仏教辞典』、八二七頁)が必要となってくる。「一般には〈律〉のことを〈戒律〉と称して規律の意に用いる」(同頁)ようであるから、「戒律」も僧侶の集団生活上の規則としての「律」と実質的に等しいわけである。また、中村元監修『新・佛敎辞典』(誠信書房、一九八〇年増補)も「戒律」の項で、「仏教々団が確立されることによつて、教団の秩序維持には規範が必要であるから、このためにつくられた種々の規律条項や違反の際の罰則を規定したのが律で、これを内心より自発的に守ろうとして誓う点を戒というのである。」(七十八頁)と、教団の成立過程から「律」と「戒」について分かり易く説明してくれている。従つて、出家した仏教信者が僧侶集団の中で守るべき約束事としての「具足戒」は実態としては「律」の範疇に入るのではないであろうか。

「戒」が「修行規則を守ろうとする自律的な決心」(二〇七頁)であるにせよ、実態としては出家者の守るべき「律」を意味するにせよ、



それらはいずれもキリスト教の「mandatum」の意味するところとは異なっているように思われる。後者は神から人に与えられた絶対的な命令であり、一般信者と聖職者を区別することなく万人を対象とするものではないであろうか。そうであるならば、「mandatum」を「戒」という語によって置き換えることは語の本質的理解を妨げ、仏教的概念を暗暗裏に引き込むことになりはしまいであろうかと臆測するものである。というのも、修行に向けての善意の決意としての「*mandatum*」にせよ、僧侶の集団生活の約束事としての「*mandatum*」にせよ、それらはいずれも修行者の自発的な意志に根拠づけられる相対的なものであるけれども、「mandatum」は神の意志に根拠づけられる絶対的なものであるからである。現在の日本において、「mandatum」は通常「掟」と訳されるようである。それはかつて大航海時代の日本で刊行された『ドチリナ・キリシタン』の中に、「第七。デウスの御掟十のマンダメントスの事」(海老沢有道・岸野久校註、一六〇〇年刊・ローマ字本、海老沢有道・井手勝美・岸野久編著『キリシタン教理書』教文館、一九九三年、五十頁)とあるように、「十戒は『掟のマンダメント』と通称されていた」(五十一頁)ようであり、この通称は「和洋同義語の重複」(五十一頁)であるから、「掟」は「mandatum」の訳語として日本キリシタン史の相当早い時期から固まっていたことであろうし、加えて本来的に仏教用語でもなさそうであるので、これは些か古めかしい響きを伴うものの、「戒」という訳語に比べて原語との距たりが少ないのではないであろうか。

次に、わたくしは『望月仏教大辞典』の「偷盜戒」の項目のところを取り上げられた經典すべての箇所、すなわち中阿含第十九迦那經、四分律比丘戒本、摩訶僧祇律第三、五分律第一、四分律第一、十誦律第一、摩訶僧祇律第三、薩婆多毘尼毘婆沙第二、善見律毘婆沙第十、俱舍論第十六、四分律行事鈔卷中之一、梵網經菩薩戒本疏卷上、梵網經卷下、舊華嚴經第二十四地品、大毘婆沙論第一百十三、大智度論

第十三、大方等大集經第五十、瑜伽師地論第四十一、中阿含第三思經、第五十五持齋經、增一阿含經第七五戒品、正法念處經第一、新華嚴經第三十五、四分律第五十五、五分律第二十八、有部毘奈耶第二至第五、優婆塞五戒相經、善見律毘婆沙第八、第九、薩婆多毘尼摩得勒伽第一、第七、第八、大毘婆沙論第二百二十四、成實論第八、瑜伽師地論第三、菩薩戒經義疏卷下、俱舍論光記第十六、四分律疏第二末(後出の開宗記の異名ではないかと思われる)、四分律疏宗記第四本、四分律開宗記第二本、四分律行事鈔資持記卷中一の該当箇所と思われるところに当たってみた。

『望月仏教大辞典』第四卷、「偷盜戒」に引く瞿曇僧伽提婆訳『中阿含經』卷第十九「長壽王品」「迦絺經」第九には、「諸賢。我離不與取。斷不與取。與而後取樂於與取。常好布施歡喜無悋。不望其報。我於不與取淨除其心。」(大正新修大藏經第一卷、五五二頁)とあるように、「偷盜」の問題は自分に与えられていないものを奪うところに焦点が置かれるようである。

また同辞典に引く五百大阿羅漢等造、玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第一百一十三「業蘊第四中惡行納息」第一之二には、「諸不與取。若習若修若多修習。生那落迦傍生鬼趣。是異熟果。從彼處沒來生人中。財寶匱乏是等流果。彼增上故所感外物有災有患。多遭霜雹塵穢等障。是增上果。」(同大藏經第二十七卷、五八八頁)とあるように、「偷盜」を犯せば、輪廻の世界の中で報いを受けて、人間に生まれ変わることが出来なかつたり、たとえ生まれ変わることが出来たとしても経済的に不如意な生活を強いられると説かれる。

更に同辞典に引く曇無讖訳『大方等大集經』第五十「月藏分」第十「四諸惡鬼神得敬信品」には、「休息偷盜獲十種功德。何等爲十。一者具大果報爲事決斷。二者所有財物不共他有。三者不共五家。四者衆人愛敬無有厭足。五者遊行諸方無有留難。六者行來無畏。七者以樂布施。八者不求財寶自然速得。九者得財不散。十者身壞命終得生善道。諸仁者。

是休息偷盜得十種功德。若能以此休息偷盜善根迴向阿耨多羅三藐三菩提。」(同大藏經第十三卷、三二七頁)とあるように、「偷盜」の行為を止めさせることよって十種の功德が得られるということが述べられる。

更にまた同辞典に引く彌勒菩薩説、玄奘訳『瑜伽師地論』卷四十一「本地分中菩薩地」第十五「初持瑜伽處戒品」第十二には、「又如菩薩見劫盜賊奪他財物。若僧伽物奪塔波物。取多物已執爲已有。縱情受用。菩薩見已起憐愍心。於彼有情發生利益安樂意樂。隨力所能逼而奪取。勿令受用如是財。故當受長夜無義無利。由此因緣所奪財寶。若僧伽物還復僧伽。若僧伽物還奪塔波。若有情物還復有情。又見衆主或園林主。取僧伽物奪塔波物。言是已有。縱情受用。菩薩見已思擇彼惡起憐愍心。勿令因此邪受用業當受長夜無義無利。隨力所能廢其所主。菩薩如是雖不與取。而無違犯生多功德。」(同大藏經第三十卷、五一七頁)とあるように、他者が「偷盜」の行為により入取したものを奪い取って本来の持ち主に返すことは「偷盜」の罪に該当しないことが述べられる。

次に同辞典に引くナーガールジュナ造、クマールージーヴァ訳『大智度論』卷第十三「釋初品」「中戸羅波羅蜜義」第二十には、「如佛説。不與取有十罪。何等爲十。一者物主常瞋。二者重疑。三者非行時不平等量。四者朋黨惡人遠離賢善。五者破善相。六者得罪於官。七者財物沒入。八者種貧窮業因緣。九者死入地獄。十者若出爲人勤苦求財。五家所共若王若賊若火若水若不愛子用。乃至藏埋亦失。」(同大藏經第二十五卷、一五六頁)とあるように、「偷盜」に関して十個の罪が分類されることが述べられる。

同様に同辞典に言及される伽跋陀羅訳『善見律毘婆沙』卷第十には、「今當現盜戒有五事。是故律本所説。五事者。何謂爲五。一者他物。二者他物想。三者重物。四者盜心。五者離本處。若一事二事不犯重。若具二事。偷蘭遮突吉羅。六事者。非自想。非親厚想。非暫用

想。重物。盜心離本處。非他主者。非他守護。此物糞掃想無主想。自己想暫用想。非盜心無罪己想。於他物中生自己想。取離本處。無罪。若物主責應還。若不還者犯重罪。」(同大藏經第二十四卷、七四〇頁)とあるように、「偷盜戒」が五つの事項に分類されることが示される。

また同辞典に言及される求那跋摩訳『佛説優婆塞五戒相經』「盜戒第二」には、在俗の信者に対して「偷盜」の罪に関して具体的に詳しい分類が示される(同大藏經第二十四卷、九四一頁―九四二頁)。

更に同辞典に言及される義淨訳『根本説一切有部毘奈耶』卷第二「不與取學處」第二之一、同書卷第三「不與取學處」第二之二、同書卷第四「不與取學處」第二之三、同書卷第五「不與取學處」第二之四(同大藏經第二十三卷、六三五頁―六五二頁)には、「偷盜戒」に関することが有部の立場から詳説されているように見える。

これらを総合すると、仏教の「偷盜戒」の特徴が出て来るようである。それは「偷盜」を「不與取」、つまり自分に与えられていないものを奪うことと概念規定したうえで、それを具体的に細かく分類し、戒に抵触するものを示すのである。戒を犯したものは輪廻の世界の中で報いを受ける(このことは『望月仏教大辞典』の中に言及する伽提婆訳『增壹阿含經』卷第七「五戒品」第十四にも、「(三)聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘。於此衆中。我不見一法。修行已多修行已。成地獄行餓鬼畜生行。若生人中。極爲貧賤。衣不蓋。形食不充口。所謂劫盜也。諸比丘。若有人意好劫盜。取他財物。便墮餓鬼畜生中。若生人中。極貧賤。所以然者。以斷他生業故。是故諸比丘。當學遠離不與取。如是諸比丘當作是學。爾時諸比丘聞佛所説。歡喜奉行。」(同大藏經第二卷、五七六頁)と述べられている)。その一方で、他者の「偷盜」の行為を阻止したような場合には功德が伴うのである。

このように個々の生命は仏教的な無給無終の輪廻世界においてさま

ざまに分類整理された「偷盜」の行為をめぐって応報と功德の原理に貫かれながら自己展開してやまないものである。その結果、単体の具体的な「偷盜」の行為は永遠無限の時間軸に沿って相對化されるだけでなく、社会的に不利な状況下に置かれた階層内の人々は道德的制裁を受けることになるのではないであろうか。

ところで、大東文化大学中国語大辞典編纂室編『中国語大辞典 下』（角川書店、一九九四年）の「偷」の項目には「偷盜」という語を掲げ、用例として『清平山堂話本』「五戒禪師私紅蓮記」の中の文を挙げている（三〇九五頁）。前後の部分を含めると、「這五戒禪師、年三十一歳、形容古怪、左辺髻一目、身不滿五尺。本貫西京洛陽人、自幼聰明、拳筆成文、琴棋書画、無所不通。長成出家、禪宗釋教、如法了得、參禪訪道。俗姓金、法名五戒、日問：何謂之五戒？第一戒者、不殺生命。第二戒者、不偷盜財物。第三戒者、不聽淫声美色。第四戒者、不飲酒茹葷。第五戒者、不妄語起語。——此謂之五戒。」（洪梗編、譚正璧校注『清平山堂話本』古典文学出版社、一九五七年、一二七頁）とある。平凡社の中国古典文学大系第二十五卷『宋・元・明通俗小説選』（一九七〇年）には入矢義高が「解説」を書いていて、それによれば『清平山堂話本』は「明代の嘉靖二十年から三十年（西紀一五四一—一五二）ころに、錢塘の藏書家の洪梗という人が出版した短編小説集である。……『話本』というのは……講釈師の語つた講談のテキストである。……『小説』を専門に語る講釈師は『小説人』と呼ばれていた。……そして、この……話本集に取められた短篇は、ほとんどみなこの『小説人』の口で語られたものである。」（五三八頁）とあるように、大半が「小説人」と呼ばれる講釈師によって講談仕立てで語られたものようである。

また、『十大古典短編小説』叢書中の一つとして上海古籍出版社より一九九二年に出版された『清平山堂話本』には標校者の王一工が「前言」を書いており、それによれば『清平山堂話本』は「思想の内容から見て、

封建道德に對立する面がある一方で、また因果応報の迷信を強調する面がある（「他有对因果迷信的渲染」）。さらには、暗黒の統治を暴露する面もあれば、ときとして低級な趣味に迎合する面もある。全体として見れば、封建社会における新興の市民階層の心模様及び彼らが追い求めたことがらを通して歴史の真実を映し出しているのである。」（三頁）とあるように、そこに描かれた新興市民の精神世界では因果応報の思想が肯定的に評価されていたようである。文字を識らず書物の世界から縁遠いような庶民もまた体制側による教化のためにほぼ同様なことが言えるのではないであろうか。

「五戒禪師紅蓮記」では第三戒の「不聽淫声美色」が物語の展開において重要な概念となつている。ここでは第二戒の「不偷盜財物」もまた同様に仏教のよく知られた概念であることは前提されているのではないであろうか。

また、同物語においても輪廻転生は作品を展開させる駆動力とも言うべき働きをなしている。そうであればこそ、広く明末中国の民衆の地平において第三戒だけでなく、第二戒も因果応報思想の原理によって理解しようとする慣性の力が働くものと見てもよいのではないであろうか。

要するに、「偷盜」はすぐれて仏教的な概念であつてみれば、明末中国の天主教において第七戒が「母偷盜」と訳されたためにそこに仏教的世界観が染み入り、第七戒の理解が中心点を逸する可能性が構造的に内蔵されていたのではないであろうか。

(一) 原文は「原本」（二十二葉表）。教要解略中の「十誠原本」（十三葉表裏）を指すものと思われる。

(二) 原文は「無害人之財」（二十二葉表）。「十誠原本」の箇所の「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。而推廣天主之心以愛人。」（十三葉裏）の中の「不害其身名財等。」の部分に基づいているものと思われる。「身名財」のうち、すでに「身」に関する

ものは第五誡の「母殺人」のところで、そして「名」に関するものは第六誡の「母邪姪」のところで取り上げられている。

(四) 「明らかな盗み」の原文は「明盜」(二十二葉表)、「密かな盗み」の原文は「暗盜」(二十二葉表)である。同様の二分法は、アレニの『滌罪正規』の「明取」と「暗取」という言い方(巻一、二十一葉[N: Standaert/A. Dudink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、三九八頁)、及びフェルピーストの『教要序論』の「明偷盜」と「暗偷盜」という言い方(十六葉裏(パリ国立図書館漢籍第六九七二番))に見られる。

(五) 原文は「惟暗盜。其途甚廣。其罪常令人不及自知。」(二十二葉表)。このうち、「自知」という表現は前掲『佛学大辞典』に(名數)として掲げる「四知」、すなわち「謂人起善惡之心時、四者直知之。天知、地知、傍人知、自知是也。」(三八七頁)の中の一つが措辭上、下敷になっているのではないであろうか。明末の名僧雲棲株宏は万曆三十二年(一六〇四年)に功過格の『自知録』を公けしている(奥崎裕司「民溝口雄三他編『中国思想文化事典』東京大学出版会、二〇〇一年、二二七頁)。この題名に使われている「自知」もまた仏教概念の「四知」の中の一つを示すものではないであろうか。

(六) 原文は「或以詭計而鉤人之財。」(二十二葉表)。動詞「鉤」の用法が興味深い。「鉤」はもともとものを結びつけたり、ぶら下げたりするための湾曲上の道具を指し、それから「以鉤取物」(「鉤」『古今漢語詞典』商務院書館、四八四頁)、すなわちかぎ状のものに引っかけて取るという意味が派生したようである。教要解略中の語もそのニュアンスを帯びているのではないであろうか。前掲フェルピースト『教要序論』では、「或用計誑騙取人財物。」(十六葉裏)が対応するであろう。

前掲ディアス『天主聖教十誡直詮』では「偷盜」を七つに分類して、その一つを「設計以取人財」(巻之下、七十七葉表)とし、「或問。誑人之財若何。曰以陳爲新。以贗爲眞。飾物之外。以匿內醜。長短其度。

輕重其衡。利我損人之計是也。」(八十葉表)とあるように、商品を偽装したり、度量衡の目盛りを書き替えたりして、不正なやり口で商売を自分に有利な方向に持つて行くことをその具体的な中味として示す。

(七) 原文は「或假人物而損壞之。」(二十二葉表)。これに対して前掲ディアス『天主聖教十誡直詮』では、「如人毀人之物。吏命取其家資以償非罪也。」(巻之下、七十七葉表)とあるように、破損した物品につき破損した側から役所の命令によつてその家財を取ることは罪とは見なされない。前掲フェルピースト『教要序論』では、「或借人什物而損壞。」(十六葉裏)が対応するであろう。

(八) 原文は「或負券而不物償。」(二十二葉表)。「負券」は「負債字抱」(「負」『漢語大詞典』第十卷、六十七頁)、すなわち借用証書の意味があるようであるが、ここでは動詞目的語の構成をなしているのではないであろうか。よく分からない。意識を試みた。

また、「物償」の意味も判然としない。この語は明末中国の社会において一定の意味を有する語として通用していたのであろうか。「物」の字義は曖昧模糊としているが、『漢語大詞典』第六卷の「物」の項目の中で「物力」という語を掲げ、語義を「可供使用的物資。」(二四九頁)とし、『漢書』「食貨志上」の中の語句を用例として挙げている。その前後を含めると、「筓子曰『倉廩實而知禮節。民不足而可治者、自古及今、未之嘗聞。古之人曰：『一夫不耕、或受之飢；一女不織、或受之飢。』生之有時、而用之亡度、則物力屈。古之治天下、至蠶至悉也、故其畜積足恃。」(卷二十四上、「食貨志」第四上(中華書局本第四冊、一一二八頁))となる。思うに、教要解略中の「物償」の「物」はこの『漢書』「食貨志」の中の「物力」の「物」の意味に近いと思われる。拙訳では「物」を「財物」と置き換えてある。前掲フェルピースト『教要序論』では、「或負債不還。」(十六葉裏)が対応するであろう。

(九) 原文は「或償負而故意遲留之。」(二十二葉表)。これに対して前掲ディアス『天主聖教十誡直詮』では、「如人負我債。其力得償。故吝不予。



我乘隱機。賠取其物。非罪也。」(卷之下、七十七葉裏)とあるように、返済能力のある債務者から債権者がその物を奪い取ることは罪とは見なされない。他方、同十誠直詮では、「人或負人之財。迫於困乏。力不能償。不償亦可恕諒。」(卷之下、七十九葉裏)とあるように、経済的困窮者の債務不履行に一定の理解を示している。前掲フェルビースト『教要序論』では、「或當還之期。故意遲延」(十六葉裏)が対応するであろう。

(十) 原文は「或拾遺而不歸其主。」(二十二葉表)。「大明律」卷第十一「禮律一 祭祀」の中には「得遺失物」の項目があり、「凡得遺失之物、限五日内送官。官物還、私物召人識認。於内一半給與得物人充賞、一半給還失物人。」(懷效鋒點校『大明律』遼藩書社、一九九〇年、八十二頁)とあるように、遺失物の拾得に関しては五日以内に役所に届け出ることがすでに法的に義務づけられている。前掲フェルビースト『教要序論』では、「或拾物件不還原主。」(十六葉裏)が対応するであろう。

(十一) 原文は「或取公費而獨私之。」(二十二葉表)。「公費」は『漢語大詞典』第十一卷の「公」の項目の中に「公」を用いた語として掲げられ、二つの語義が記されている。第一は「官方的費用」(七十四頁)、第二は「由公家或集体供給的費用」(同頁)である。第一は用例が明代、第二は現代(劉寶雁「本報内部消息」)である。拙訳では明代の用例のある語義を取ることにする。用例は唐順之「条陳薊鎮補兵足食事宜」である。前後の部分まで含めると、「是以募軍之逃尤甚於他軍、而石塘古比之逃又甚於他處也。竊惟 國家思瓜士以冀死力、豈欲縮其口食、以饜餓之私求、而又奪其生計、以佐設險之公費乎。且國家歲出築邊銀數十萬兩、而又窮軍賠賊歲給撫夷銀三萬兩、而又以累窮軍。」(唐順之「條陳薊鎮補兵足食事宜」『荊川先生外集』卷二、八葉表裏(四部叢刊初編集部『荊川先生文集』上海商務印書館縮印明刊本、三七五頁))とあるように、ここでは「公費」は実質的に辺境防衛のための費用として理解されるのではないであろうか。

また、星斌夫・鈴木正孝・中道邦彦編『中國社會經濟史語彙(三篇)』(光文堂書店、一九八八年)には「公費」の項目が掲げられ、①明代、里甲正役の一つで、その形態において徭役と云うよりは現物の貢納に近い。②明代の金銭的な役の一。(七十七頁)と記されている。この説明は、③が浜島敦俊『明代江南農村社会の研究』(東京大学出版会、一九八二年、二二五頁、二二六頁)、④が川勝守『中国封建社会の支配構造—明清賦役制度史の研究—』(東京大学出版会、一九八〇年、七十三頁、一七一頁)に負っているようである。

前者の浜島敦俊の書物の箇所は第四章「明末の役困—均田均役法の前提—」第一節「明末の里甲正役」の部分であり、それによれば「里甲制徭役体系は十六世紀後半までに、……徭役は一〇年一編の里甲正役と不定期に課される雑役とに分けられる。雑役の負担は明初にはさして重くはなかつたが、徐々に科派が頻繁となり、負担者の階層も下降し始めたために、十五世紀半に均徭役が成立し、雑役がまとめられた。一〇年に一度(正役に就いた後五年目)、定期的科派されるようになった。それとともに力役として始まった均徭は、その後いくつかの段階を経て銀納化される。さらに、里甲正役のうち、上供・公費等の負担(その形態において徭役と云うよりは現物の貢納に近い)が一つにまとめられて銀納化され、『里甲銀』が成立する。」(二二五頁—二二六頁)とあるように、「公費」は里甲制のもとでの徭役の構成要素としての「里甲正役」に属し、それは現物の貢納に類する形態をなし、やがて銀納化されて他の徭役とともに「里甲銀」にまとめられるものがあった。つまり、「公費」は明王朝体制の骨格をなす里甲制と不可分一体の概念であると言えるのではないであろうか。

後者の川勝守の書物の箇所はそれぞれ第一篇「明代里甲制体制の構造」第一章「里甲制の成立と構造」第三節「里甲制の構造」2「里甲正役—その1、里長と甲首」(七十三頁)、同篇第二章「里甲制体制下の鄉村社会」第六節「里甲制と地主—佃戸関係」(一七一頁)の部分で

ある。ただ、「里甲正役については山根幸夫氏に詳細な研究があり、また岩見宏氏も、山根氏の所説に対して疑義を正すところがあり、両氏の研究によって里甲正役の全容はほぼ明らかになったというべきであろう。以下、山根氏の所説に基づいて、簡単に叙述しておこう。」(七十二頁)とあるので、山根幸夫『明代徭役制度の展開』(東京女子大学学会、一九六六年)に当たってみると、「現年里甲の果たすべき職責として、上供・公費のあった(四十三頁)らしく、「上供」とは「上用に供するため出弁された物料の意」(四十三頁)であり、「公費」は「一、官府で使用する各種用度品の費用…二、慶賀・接詔などの儀典費。三、春秋二期に行われる各種の祭祀費。四、郷飲酒礼の費用。五、拳人・貢生などの受験のための旅費。六、廢疾・孤老などを救恤するための社会事業費。七、里甲に平常より備用しておいて、上司過客が通過する際に供応に充てる費用。」(四十九頁)を具体的な内容とするものであり、それはまた「歳費」の別名を有するものであつて(四十八頁)、要するに「各官庁などで毎年必要とした各種雑多の費用である」(同頁)ものであつたが、「それは単に費用のみでなく、役使を含んでいる場合も多かった。」(同頁)ようである。

このように見て来ると、「公費」は里甲制度下で里甲正役が担うべき負担であり、地方役所が行政を展開するうえで不可欠の様々な物品や費用であると言ふことが出来るのではないであろうか。それは時代が下ると次第に重くなつて行く体のものであつたようである(五十二頁)。要するに、「公費」は教要解略においては軍事上の費用と解するよりは、明末中国を生きた知識人や民衆にとつてより身近に感じられた統治手段としての里甲制のもとで重要な徭役をなしたのであろう。「里甲正役」に関わる費用と解することのほうが文意に適うのではないであろうか。

次に、「獨私」について見てみたい。商務印書館『古今漢語詞典』は「私」の項目において第五の字義に「私人占有」(二二五七頁)と記し、

『孟子』「滕文公上」中の語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、「方里而井、井九百畝、其中爲公田。八家皆私百畝、同養公田、公事畢、然後政治私事、所以別野人也。」(中華書局新編諸子集成『四書章句集注』、二五六頁)となる。この箇所では動詞「私」は自己の所有に帰属させるほどの意味であつて、負のニュアンスはない。

同詞典は「独」の項目において第七の字義に「自私、容不得人。」とし、用例として「這箇人真独。」という文を挙げている。出典は明示していない。現代文として自然な表現ではないであろうか。明清白話の現代への連続性を想定するならば、教要解略の「独」の用法は同詞典の字義に近いように思われる。

従つて、「獨私之」は不公正に或るものを自分の所有に帰させることと解することが許されるのではないであろうか。

前掲フェルビースト『教要序論』では、「或公衆財帛。獨自私用。」(十六葉裏)が対応するであろう。

(十二) 原文は「或見人資産殷茂而謀得之。」(二十二葉表)。この中の「資産殷茂」という表現に類するものが『大漢和辞典』巻十の「資産」という語の用例として『後漢書』「張讓傳」の中から引用されている(七五一頁)。その前後の部分まで含めると、「張讓者、潁川人；趙忠者、安平人也。…靈帝時、讓、忠並遷中常侍、封列侯、與曹節、王甫等相爲表裏。節死後、忠領大長秋。讓有監奴典任家事、交通貨賂、威形誼赫。扶風人孟佗、資産饒贍、與奴朋結、傾竭饋問、無所遺愛。」(『後漢書』卷七十八「宦者列傳」第六十八「張讓傳」〔中華書局本第九冊、二五三四頁〕)となる。この中の「資産饒贍」という表現が明末の教要解略においては「資産殷茂」という具合に形を変えているのではないであろうか。ただ、「殷茂」という表現に関しては描写性が高く、難解な措辞でもないように思われるが、他に用例を見るには至っていない。

(十三) 原文は「或教人欺賺而樂觀其成敗。」(二十二葉表)。

「教」に関しては『漢語大詞典』第五卷は第二の字義に「使；令；讓（四四五頁）を掲げ、『墨子』「非儒下」の中の用例を挙げる。前後の部分まで含めると、「今礼丘深慮同謀以奉賊。勞思盡知以行邪。勸下亂上。教臣殺君、非賢人之行也。入人之國、而與人之賊、非義之類也。知人不忠、趣之爲亂、非仁義之也。」（中華書局新編諸子集成『墨子校注』（上）卷之九「非儒下」第三十九、四三一頁）となる。平凡社中国古典文学大系第五卷『韓非子 墨子』では數内清は「教臣殺君」の箇所を「臣をそそのかして君を殺しました。」（四三二頁）と訳している。「教」は「教唆」の「教」ということになるであろうか。

「欺賺」が具体的に意味するところが何であるかよく分からない。星斌夫編『中國社會經濟史語彙』（正篇（光文堂書店、一九八一年）には「詭寄」という項目が設けられ（七十二頁）、和田清編『明史食貨志譯註』（二八二頁）に拠って説明が記されている。いま同書補訂版上巻（汲古書院、一九九六年）を見ると、「詭寄」とは詭名寄産の略、自己所有の田土を偽って他人名義に書き換へ、田土の所有權が他人に移動したやうに見せかけ、實質的には矢張りそれを所有してゐることを云ふ。田土の所有額を基準として、各種の徭役が割りあてられたので、自己の田土を細分して他人名義とし、役の負擔を免れようとして詭寄を行ったのである。」（賦役（二八二頁）、傍線、傍点は同箇所の翻訳を担当された山根幸夫による）とある。

「公費」も徭役との關係を示すものであったとするならば、ここでの「欺賺」の中味も徭役と關係づけて考えることも許されるであろうか。その場合、「欺賺」の中味が「詭寄」のような事態を指す可能性も存在し得るのではないかと臆測される。

（十四）原文は「或傳左道而竊其名」（二十二葉表）。

「左道」に関しては、『漢語大詞典』第二卷の「左」の項目の箇所まで語として掲げられて、「邪門旁道、多指非正統的巫蠱、方術等。」（九六四頁）と説明され、『礼記』「王制」の用例が挙げられている。前後の

部分まで含めると、「析言破律、亂名改作、執左道以亂政、殺。作淫聲、異服、奇技、奇器以疑衆、殺。行爲而堅、言僞而辯、學非而博、順非而澤以疑衆、殺。假於鬼神、時日、卜筮以疑衆、殺。此四誅者、不以聽。」（『禮記正義』卷第十三「王制」（十三經注疏整理本第十三冊、四八二頁））とあり、同詞典に記されているように（九六四頁）、「左道」という語に鄭玄が「若巫蠱及俗禁。」（四八二頁）という注を施している。「此四誅者」とあるが、「奇技、奇器」或いは「鬼神、時日、卜筮」などは「左道」の具体的内容ではないのであろうか。

『大明律』卷第十一「禮律一」「祭祀」の中には「禁止師巫邪術」の項目が設けられ、「凡師巫假降邪神、書符咒水、扶鸞請聖、自號端公、太保、師婆、及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會、一應左道、亂正之術、或隱藏圖像、燒香集衆、夜聚曉散、伴修善事、扇惑人民、爲肯者、絞；爲從者、各杖一百、流三千里。若軍民裝扮神像、鳴鑼擊鼓、迎神賽會者、杖二百、罪坐爲首之人。里長知而不首者、各笞四十。其民間春秋義社、不在禁限。」（懷效鋒點校『大明律』遼瀋書社、一九九〇年）とあるように、「左道」の内実は弥勒仏、白蓮社、明尊教、白雲宗等の民間宗教のことを指すのであろうか（酒井忠夫『近・現代中国における宗教結社の研究』（国書刊行会、二〇〇二年）第九章「中国共産党の宗教政策」には、「反幕的迷信的民衆の結社である会・道門」（五〇七頁）とあり、その中に、白蓮教、無為教が入っている（同頁）。「会」は広く民間の宗教結社のことを意味するものと臆測する）。浅井紀『明清時代民間宗教結社の研究』（研文出版、一九九〇年）によれば、「大明律」のこの規定は『大清律』においてそのまま踏襲されている。この規定の内容はかなり曖昧であり、この規定から明清時代の『邪教』の明確な定義は必しも出ていない。……白蓮社・明尊教・白雲宗は明代以前に禁止された民間宗教を挙げたものであり、それらは明清時代の『邪教』とは名称の上でも、実質の上でも異なるところがある……。（一〇四頁）とあるように、明律に挙げられた民間宗教は単に

例示するためのものであり、「左道」の明確な概念規定によるものではないらしい。

鈴木中正『中国史における革命と宗教』（東京大学出版会、一九七四年）には万曆四十三年（一六一五年）に礼部が提出した左道禁止を求める上奏文を紹介している（一一〇頁）。それは万曆四十三年六月の出来事を記した『明神宗實錄』巻五三三に登場する。そこには、「庚子禮部請禁左道以正人心。言近日妖僧流道聚談醜錢輪會。一名捏聚教、一名紅封教、一名老子教、又有羅祖教、南無教、淨空教、悟明教、大成無為教、皆諱白蓮之名、實演白蓮之教、有一教名、便有一教主。愚夫愚婦轉相煽惑、寧怯于公賦而樂于私會、寧薄于骨肉而厚于夥黨、寧駢首以死而不敢違其教主之令。此在天下處處盛行而畿輔為甚。不及今嚴為禁止、恐日新月盛、實煩有徒。張角、韓山童等之禍將今日。乞勅下臣部行文五城廠衛、嚴令禁戢、立刻解散。如有仍為傳頭者、訪出依律從重究擬。有功員役、比照軍獲大盜給賞。仍通行各省、直一體欽遵嚴禁訪拏、庶異教可回。人心歸正而千萬世太平之業、終賴之矣。」（十八葉裏―十九葉表〔中央研究院歷史語言研究所『明實錄』第二一〇冊、一〇〇九四頁―一〇〇九五頁〕）とあるように、明王朝体制の中核においては様々な名称を有する民間宗教はその実体として白蓮教に帰するという認識があったのではないであろうか。

この上奏文について鈴木前掲書は、「社会的不安の深刻化する中で宗教組織は成員の生活を守るための強固な相互扶助集団に転化したこと、それが明白に示されている。」（一一〇頁）と述べる。王朝権力にとって民衆が体制の支配網の外で自律的に生活共同体を組織することは脅威であったことであろう。

淺井紀前掲書によれば、「万曆年間には民間宗教の一大発展期であり、この前後に明清時代の代表的民間宗教結社の多くが生まれている。」（二一五頁）のであり、万曆二年（一五七四年）十二月、十二年（一五八四年）十二月、十四年（一五八六年）七月、十九年（一五九一年）閏

三月、三十一年（一六〇三年）十一月、四十三年（一六一五年）六月、四十六年（一六一八年）九月において「繰り返し民間宗教の取り締りを請う上奏がなされている。」（同頁）ということである。

わたくしは淺井論文に掲げられたものをすべて明実録に当たって見たところ、万曆四十三年の前の三十一年のものは同年十一月の出来事を記した『明神宗實錄』巻三九〇の癸酉の条に載っていて（淺井同書二五六頁）、「禮部覆康丕揚奏請禁僧道、一禁止白蓮教、無為教、羅道教、一驅逐各寺觀遊士山人、一禁止婦女入寺觀、一嚴緝衆進香置造儀仗違禁之物、一禁止四方來遊僧道及搭蓋茶房街衢打坐物幡張榜身衣綺紉、詔悉依議行之。」（十五葉表〔前掲『明實錄』第二一三冊、七三五九頁〕）とある。ここでも禁止すべき民間宗教の筆頭に白蓮教が挙げられているのが注目されるべきではないであろうか（他の上奏においても事情は同様である）。

しかし、万曆四十三年の上奏は万曆三十一年のものよりはるかに深刻で切実なるものが感ぜられる（他に万曆十四年七月壬子のものも相当深刻であるが、ここでは触れない）。淺井紀前掲書によれば、「万曆三十一年（一六〇三）から三十二年（一六〇五）にかけて、北直隸・河南省・山東省では水害のために各地で飢饉が発生し、『盜賊』が恒常的に活動する状態となった。これらの諸省ではその後も水害・旱害・蝗蝻の害が頻発した。……さらに、万曆四三年（一六一五）から数年間、北直隸・山東省・河南省を中心に南直隸まで及んだ大災害は、それ以前の災害にもまして民衆に大きな打撃を与えた。」（二二一頁）とあるように、万曆三十一年から三十三年までの間と万曆四十三年からの数年間はそれぞれ自然災害が多発した時期に当たり、後者が前者よりその程度が甚しかったようではないであろうか。佐藤武敏編『中国災害史年表』（国書刊行会、一九九三年）によれば、万曆三十一年は水害が頻発しているが（二七六頁）、万曆四十三年は山東が旱害と蝗災に見舞われ、浙江が飢饉で苦しめられている（二七九頁）。同年表を通してそのことが



窺えそうである。

また、浅井論文は万曆六年(一五七八年)三月、七年(一五七九年)正月、八年(一五八〇年)八月、十二月、十五年(一五八七年)正月、三十八年(一六一〇年)十月、三十九年(一六一一年)、四十三年(一六一五年)、四十七年(一六一九年)十二月、四十八年(一六二〇年)五月における民間宗教に関わる具体的な事柄を記している(二一六頁—このうち万曆三十九年、四十三年のものにつきわたくしは原史料をまだ見ることが出来ないでいる)。この自然災害多発の時期は民間宗教の活動が活発化する時期とも並行しているのであるか。教要解略の序は礼部の上奏より二か月早い万曆四十三年四月にヴァニョーニによつて書かれている。教要解略の本文は四月より早い時期に書かれたと思われるが、同年表によれば前年の万曆四十二年には浙江は水害によつて苦しめられている(二七八頁)。ヴァニョーニが住む南京は浙江から遠くはない。本文執筆時においても自然災害が少なくはなかつたとすれば、ヴァニョーニは並行現象として民間宗教の簇生と流行を目的の当りにしたのではないであらうか。

「左道」の語は以上に挙げられた明実録の箇所では万曆六年三月戊辰、八年八月甲辰、十五年正月庚子、四十八年五月乙巳の条に認められる。また教要解略が世に出て四年後の四十七年四月戊寅の条にも見出され、そこには「禮部奏左道乘機、速勅嚴禁以杜亂萌。近見奴酋狡獪、恐有奸細竊發。不意西安門即獲妖僧、情詞大有疑、日復接淮揚。按臣龍遇奇揭稱武悟空等以蓮左道擅制符印、妄擬天文、無非同還逞私、至犯上至亡等也。臣思邪教多端以白蓮為領袖。聞河南山東湖廣南北畿輔等猶甚然、……。」(『明神宗實錄』卷五八一、十三葉裏、十四葉表(『明實錄』第一二二冊、一一〇五三頁—一一〇五三頁))とあるように、民間の宗教結社の「左道」と満州族を指すと思われる「奴酋」との間の関係への危惧が表明されている。内憂外患で混迷を一層深めた明王朝政権にとってヴァニョーニの思いとは異なり、外国とのつながりそのもの

が「左道」と見なされる有力な指標の一つであつたのではないであらうか。

民間宗教の指導者はそれが勢力を拡大するにつれて権力に対抗し得るように見える力量を蓄えて行つたことであらう。ヴァニョーニは災害に打ち拉がれた民衆を呪術によつて己が組織に取り込もうとする民間宗教の指導者たちの強かな活動ぶりを「竊其名」という言い方によつていみじくも表わそうと欲したのではないのであらうか。

(十五) 原文は「或目擊人之穿窬而不禁。」(二十一葉表)。「漢語大詞典」第八卷の「穿窬」という語の項目は「見」<sub>ウ</sub>「穿窬」。(四三五頁)と記すので、「穿窬」という語の項目を見ると、「亦作『穿窬』。」(同頁)と記し、第一の語義として「挖牆洞和爬牆頭。指偷竊行為。」(同頁)という説明を記している。用例の最初に『論語』「陽貨」の中の十二番めの、「子曰：『色厲而内荏、譬諸小人、其猶穿窬之盜也?』」(前掲『四書章句集注』、一七九頁)という箇所を挙げている。集注は、「穿、穿壁。窬、踰牆。」(同頁)とある。「穿窬」に関しては諸説あり、劉寶楠『論語正義』卷二十の該当箇所詳述されている(高流水點校『論語正義』下、中華書局、一九九〇年、六九二頁—六九三頁)。「漢語大詞典」の語義の中に記されている「牆洞」について、前掲角川『中国語大辞典』下は「①(建)窓・扉などのために壁に作る。空隙。②(もぐりこむための)垣根の穴。」(二四二九頁)と説明している。中国で壁や塀は土で造られる。同大辞典の上の「穿窬」という語の項目では「④(盜賊が)壁穴から忍び込んだり、塀をよじ登つたりする。」(四六九頁)と説明している。壁に新たに穴を空けるのか、すでに備わっている穴からぐり抜けるのか、明末中国の南京辺りの家屋の構造に関する知識がないわたくしにはいずれを指しているのか判断がつかないけれども、この語句の奥に土に取り囲まれた中国の人々の生活風景が控えているように感ぜられて興味深い。中国の伝統的な家屋の一部をなす壁や塀はおのずと土臭さを見えさせずにはいられないからである。

前掲フェルビースト『教要序論』では、「或見人偷盜。能禁不禁。」(十六葉裏)が対応するであろう。

(十六) 原文は「或知情偷盜而貪買其物。」(二十二葉表)。平易で卑近な言い方で記されているものの、これが明末中国の社会で具体的にどのようなことを指しているのか、よく分からない。

このうち「貪買其物」という部分に関しては、星斌夫編『中國社會經濟史語彙(續篇)』(光文堂書店、一九八一年)に「貪買」という項目が掲げられ(二〇九頁)、宮崎市定『アジア史研究 第四』(東洋史研究会、一九六四年、四九六頁)に拠って「高売りすること」(同頁)と釈してある。典拠となる宮崎論文の原載は『東方学』第二輯所収の「明清時代の蘇州と輕工業の發達」に附せられた(餘白録)「貪買と廉買」(一九五一年八月、十頁)であり、『史記』卷二九「貨殖列傳」第六十九の「凡編戶之民、富相什則卑下之、伯則畏懼之、千則役、萬則僕、物之理也。…通邑大都…子貨錢千貫、節畧會、貪買三之、廉買五之、此亦比千乘之家、其大率也。」(中華書局本第十冊、三二七四頁)の中の「貪買三之、廉買五之」に独自の解釈を施したものである。或いは教要解略の場合もこれに即して解することが出来るのかも知れない。つまり、盗品に高い値をつけて他者に売りつけることを意味すると考えられないであろうか。前掲ディアス『天主聖教十誠直詮』では、「知某物爲竊取之物而市之也。」(卷之下、七十八葉表)とあるように、盗品をそれと知って購入することを「竊盜」と捉えている。

前掲フェルビースト『教要序論』では、「或明知盜來之物。而貪買。」(十六葉裏)が対応するであろう。更に『教要序論』では、「或將假貨騙人。」(十六葉裏)とあるように、偽物の商品の販売も取り上げる。

(十七) 原文は「此外愈推愈廣。愈廣愈細。」(二十二葉表)。漠然とした言い方であるので、「推」の目的語を思考、「廣」の主語を「偷盜」の行為の範囲と取ってみた。また「細」の主語もよく分からなかったが、行為の事情と考えてみた。外延が広がれば、より個別の具体例がそこ

に入ってくると思われるからである。

(十八) 原文は「故奉誠者。或至於違、非獨悔罪而足。」(二十二葉裏)。

拙訳では「悔罪」を‘conitio’の意に解し、「痛悔」と訳した。これは「ゆるしの秘跡における三つの行為(痛悔、告白、償い)のなかで最も重要な要件である。」(浜口吉隆「痛悔」研究社『新カトリック大事典』第三卷、一〇九八頁)ものである。教要解略の中のこの「悔罪」の行為もゆるしの秘跡の文脈において捉えられるべきものではないかと思われる。

前掲フェルビースト『教要序論』では、「若欲天主赦此罪。不止心内痛悔改過。」(十七葉表)が対応するであろう。

(十九) 原文は「倘其所得非義之財尚在、必當還之主人。」(二十二葉裏)。

前掲角川『中国語大辞典 上』は「非義之財」という語の項目を記している。出典は清末の作家吳沃堯(一八六六年—一九一〇年)の「二十年目睹之怪現狀」であるらしい。この小説は樽本照雄「吳沃堯」によると、「九死一生と名のる人物の見聞手記という形をとる、一人称で書かれた『社会小説』。盗みを副業とする官吏、…：錢莊から金をだまし取り官位をかう男など、官界、商界を中心としてくりひろげられる奇奇怪怪な事柄を寄せ集め、それらを通して清末二〇年間の腐敗した社会を描写した。」(丸山昇他編『中国現代文学事典』東京堂出版、一九八五年、八十七頁)とあるように、清末中国の腐敗ぶりを描いたものであるため、「非義之財」のような表現が出て来たのであろう。この語は(成)、すなわち角川辞典の「凡例」によれば「成語・成語形式の語」(十一頁)であるので、清末より以前に慣用的表現として用いられていたものとは考えられないであろうか。ただ憾むらくは『二十年目睹之怪現狀』(上海古籍出版社、一九九七年)第一回から第一〇八回までの中に用例を探し当てて至っていない。『漢語大詞典』第十一卷は「非義」の項の第一の語義「不義、不合乎道義。」(七八四頁)の用例と

して明の凌濛初『二刻拍案驚奇』巻八から「非義之財、自然減福。」(同頁)という箇所を挙げています。しかし、中華書局『古本小説叢刊』第十四輯第二冊の「巻之八」の「沈將士三千買笑錢 王朝議一夜迷魂陣」の中の同箇所とその前後の部分は、「相士道你莫說是戲事、關着財物、便有神明主張、非義之得、自然減福、丁生悔之無及、付了一付問相士道、(四葉裏―五葉表〔四八八頁―四八九頁〕)とあるように、「非義之得」となっている。ここで「非義之得」と言っているのは賭け事を得た富を指す。教要解略中の語とは直接にはつながらないように思われる。

日本カトリック司教協議会認可『カトリック教会のカテキズム』(日本カトリック司教協議会教理委員会訳、監修)(カトリック中央協議会、二〇〇二年)は第二部「神の十戒」第二章第七項「第七のおきて」の中で、「犯した不義を償うためには、交換的正義に基づいて、所有者から奪ったものを返済しなければなりません。」(六九七頁)とある。これは一九七二年に出た『カトリック要理(改訂版)』(中央出版社)にも(一四九頁)、また二〇〇四年に出た『改訂版 カトリックの教え』(ドン・ボスコ社)にも(一六五頁)共通して明記されていることがらである。思うに、カトリック教会が第七戒を信者に指導するに当たり、時代と空間を超えて強調して来たことではないのであろうか。

前掲フェルビースト『教要序論』では、「總之凡非義之財、及行不公平。皆犯此誠。若欲天主教赦此罪。不止心内痛悔改過。必須依各人力量、補償原虧本人財物之數。天主教赦其罪。」(十七葉表)とあるように、不正に財物を得た者は所有者に与えた損失をその分補償しなければならぬと述べられている。

(二十) 原文は「否則 天主之罰無赦也。」(二十二葉裏)。天主が第七のおきてを犯した者に報いを与えるというカトリックの教えは自業自得の因果応報主義の仏教の考え方と根本的に異なるところである。前掲アレニ『滌罪正規』「天主十誠」の中の「第七誠母母偷盜

第十誠附」の箇所では、「犯者不有人禍必有主譴。」(巻之二、二十一葉裏〔前掲『明清天主教文獻』第四冊、三九八頁〕)とあるように、天主による譴責が不可避であることが述べられる。更に、ディアス『天主聖教十誠直詮』(パリ国立図書館漢籍第七一九二番)の「第七誠。母偷盜」の条では「偷盜之懲」の項目(巻之下、八十二葉表―八十二葉裏)が設けられ、天主による第七戒の違反者への懲しめが詳しく述べられている。

このような超自然的存在による人間の行為への報いを説くことは当時流行した功過格においても行なわれていたようである。それはそれぞれ固有の教義に基づくものであり、天主教と功過格の双方が超自然的存在による制裁を説いたことは単なる並行現象でしかないが、明末は様々な要因から社会が構造的に不安定になったので、Cynthia J. Brokawが「功過格―後期中華帝国における社会変化と道德秩序」(*The Ledgers of Merit and Demerit—Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton University Press, 1991)の中で「…超自然的応報への信仰は社会秩序を維持する規則に味方する強力な制裁を提供したのだった。」(二二七頁)とあるように、体制の秩序維持機能とは別にそれを補完するような制裁力を有する不可視の主体の存在が総体としての明王朝体制によって強く求められていたのではないのであろうか。

前掲フェルビースト『教要序論』では、「天主教赦其罪。」(十七葉表)が対応するであろう。

(二十一) 原文は「況 天主於偷盜者、必不令久居其物。」(二十二葉裏)。「居」は他動詞で、前掲『古今漢語詞典』の「居」の項目の第九の字義として掲げられた「積蓄、儲存。」(七六二頁)の意味であろう。天主は盗品による蓄財を絶対に許さないと教える背景には、このような歪んだ現実が存在していたということではないのであろうか。

(二十二) 原文は「西疇所謂非義之財。如風散雲。」(二十二葉裏)。

聖書の中に不正な富の消滅をこのように形容する箇所を見出すことが出来なかった。近藤司朗編『新共同訳旧約聖書統編語句事典』（教文館、一九九六年）の「とみ〔富〕」の項目（四〇三頁）の中にシラ書四十章十三節の用例が挙げられていた。新共同訳では同箇所は、「不正な者が得た富は、溪流のように干上がり、雨の中でどろく雷鳴のように消えていく。」となつてゐる。教要解略に言う「西嘯」とは似てゐるものの、同一とは言い難いように思ふ。

（二十三）原文は「可不戒哉。」（二十二葉裏）。

「戒」に関して尾崎雄二郎他編『角川大辞源』、一九九二年）の「戒」の項目の字義の①⑦で「ふせぐ。そなえる。非常の場合に備えて用心する。」（六八八頁）とし、『論語』「季氏」の中の用例を挙げている。その前後まで含めると、「君子有三戒：少之時、血氣未定、戒之在色；及其壯也、血氣方剛、戒之在鬪；及其老也、血氣既衰、戒之在得。」（前掲『四書章句集注』、一七二頁）となる。同辞典は字義の②で、「いましめ。用心。教訓。いつも気をつけて避けるべき事柄。」（同頁）と記し、『論語』「季氏」の「君子有三戒」を用例としている。これは「戒」の名詞用法であるが、基本義は貫かれていたのであろう。教要解略中の動詞「戒」は「いつも気をつけて避ける」というような意味として捉えてみた。

## 訳者補足

Albert Hartmann「掟」（富山房『カトリック大辞典 I』（一九四〇年）のI、「天主の十誡」のところで、「第七誡は、萬人の財貨に對する所有権を保護する。従つて人間の間の流通に於ける相互的正義を要求し、盗み其他凡て他人の財産、権利の不

當な侵害を禁ずる。」（二九八頁）と述べられている。

一九九七年に出されたラテン語規範版の日本語訳である前掲『カトリック教会のカテキズム』第二部「神の十戒」第七項「第七のおきて」の冒頭の二四〇一の箇所で、「第七のおきては、他人の財貨を不当に取つたり所有したりすること、また他人の財貨に何らかの形で損害を与えることを禁じています。この世の財貨や人間の労働の実りを正義と愛の心をもつて管理するよ

うに命じており、財貨の普遍的使用目的や私的所有権を共通善という観点から尊重するよう求めています。キリスト者は生活の中で、この世の財貨を神のために、また兄弟愛のために用いるように努めます。」（六九五頁）と述べられている。

これら二つを見れば、カトリックの第七戒は個人的な罪への刑法規定のようなものではなく、私的所有権を保障し、他方広くそれらを利用して共通善の実現を目指すものではないかと思われる。それは個人よりも社会に視線を注ぐように見られ、社会の現状を批判し社会正義を実現しようと求めるもの

のようである。

大航海時代にはキリスト教カトリックは東アジアにおいて初めに日本に伝えられた。そのとき今日のカトリック要理に当たる『ドチリナ・キリシタン』が出版されている。海老沢有道・井手勝美・岸野久編者『キリシタン教理書』（教文館、一九九三年）に「解説」として収められたフーベルト・チースリク「キリシタン宗教学の靈性」によれば、「一五七〇年以後、ポルトガ



ルで盛んになったマルコス・ジョルジェ (Marcos Jorge, S.J.) のドチリナ・キリシタンは日本にも送られ、翻訳され、日本伝道の実情に適合するように編まれて、一五九一年に加津佐で国字本が木活字で印刷され、一五九二年には天草で宣教師用のローマ字版が出され、更に一六〇〇年に長崎でかなり訂正された国字再版が金属活字で出版され、ローマ字版も出された。」(四七二頁)とあるように、大航海時代の日本にはジョルジェのカトリック要理が伝えられ、これが翻訳されて『ドチリナ・キリシタン』となったようである。

龜井孝・H. チースリク・小島幸枝著『日本イエズス会版キリシタン要理』(岩波書店、一九八三年)にはヴァチカン図書館蔵の一五九一年刊のものの翻刻が掲載されている。「第七でうすの御おきて〔の十のまなだめんと〕の事」の「第七のまなだめんと」の箇所には、「他人の財宝を何なりとも其主の同心なくしてとる事もとゝめをく事もあるべからず人にも此等の事をすゝめず其合(四十五ウ)力をもせず其たよりともなるべからず」(二四五頁)とある。更に、同書には大英図書館蔵の一六〇二年刊のものの「影印・翻訳」が附されていて翻訳の該当箇所を探すと、「所有者の意志にそむいて〔その人のものを〕盗んだり、損害を及ぼしたり、返却を怠つたり、あるいはこれらのごことを勧めたり、引き立てたり、または助けを与えないことによつて。」(八十頁)とある。

この『ドチリナ・キリシタン』の第七戒の説明で明確なこと

は私的所有権の保障ということであろう。ただ、ここには第七戒が「富の普遍的使用目的と分配ならびに私的所有権について、また、個人とその所有物と被造物全体に対する尊重について述べています。」(日本カトリック司教協議会認可『カトリック教会のカテキズム要約』カトリック中央協議会、二〇一〇年、二五〇頁)という現代のカトリックが重視する共通善の実現という視点は明確に現われていないようである。

これに比し、明末清初の中国においてはイエズス会士が第七戒に関して顕著に社会性を帯びた指示を与えていることが特徴的ではないであろうか。

社会性の一つめにはそれらが商取引上における公正性を追求することが挙げられるであろう。アレニ『滌罪正規』巻一の「第七誠毋偷盜第十誠附」の箇所では、例えば「買賣價值不公。及等秤輕重。尺度長短。斗斛大小。出入欺騙人者。有罪。」(二十二葉裏)〔耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻』第四冊、四〇〇頁〕とあるように、商品価格と計量器具の公正さを求める(他に、フェルビースト『教要序論』(パリ国立図書館漢籍第六九七二番)もまた、「或等秤輕重。尺斛大小等欺詐情弊。」〔十七葉表〕と同様のことに触れる)。また、「結黨會盟。高擡時價。霸占行市買賣者。有罪」(二十三葉表〔同書、四〇二頁〕)とあるように、少数の有力商人が市場を独占して価格を操作することに反対する。更に、「合本分利。遇水火盜賊。虧折資本。不肯分認者。有罪。」(同葉〔同書、同頁〕)及び、「合本分利。而相瞞背。不肯

公分者。有罪。」(同葉(同書、同頁))とあるように、共同投資者の間での負担の不平等と利益配分の偏りに反対する。更にまた、「造假銀。或鑄私錢私鈔。併行用者。有罪。」(同葉(同書、同頁))とあるように、偽造貨幣の製造とその使用に反対し、市場の信用度を守ろうとする。

明末の中国社会は貨幣経済が浸透し、商業活動が盛んとなった一方で、商人たちは利潤追求の欲望に駆られて不正な商取引をしたのではないであろうか。これらはそのような負の色彩を帯びた商業活動を公正な状態に変えることを求めるものであると思われる。

社会性の二つめは雇用関係の適正化を求めたことである。アレニ『滌罪正規』巻一の第七戒に当たる箇所には、例えば「僱人作工及賒買物件。而不還其值者。有罪。」(二十二葉表(同書、三九九頁))とあるように、雇い主の雇人への賃金不払いを問題とする。また、「得價定造貨物。還將低銀及醜物抵塞者。有罪。」(二十三葉表(同書、四〇二頁))とあるように、事前に工賃を決めたうえで注文して造らせた依頼者が支払いを純度の低い銀で済ませようとするのを問題とする。加えて、ディアス『天主聖教十誠直詮』(パリ国立図書館漢籍第七一九二番)巻之下の「第七誠母偷盜」の項目の盗みについて具体的に列挙した「竊盜」のところに、「一富貴者虧傭人之價也。」(七十八葉表)とあるように、裕福な者が雇い人の給料を支払わないことを問題とする。以上は雇い主に関するものである。要するに、雇い主は雇い人に對

して正当に給料を支払うように求めるものであろう。

他方、雇い人に関するものもある。アレニ『滌罪正規』巻之一では、例えば「受人工價、爲人造作、不盡其分、損害其主者。有罪。」(二十三葉表(四〇二頁))とあるように、雇い人が事前に工賃を受領しているものの、仕事ぶりが充分でなく、雇い主に損害を与えることを問題にする。また、「爲人造作而匿其物料者。有罪。」(二十三葉裏(四〇二頁))とあるように、雇い人が作業過程で使用しなかった材料を返却せずに隠匿することを問題とする。加えて、ディアス『天主聖教十誠直詮』巻之下では、「一傭人準受工值而勿效力也。」(七十八葉表)とあるように、前払いで工賃を得ている雇い人が仕事をしないことを問題とする。要するに、これらは雇い人が雇い主から報酬に充てて誠実に仕事をするのを求めるものではないのであろうか。

これら雇い主と雇い人をめぐっての第六戒に関する中国のイエズス会宣教師の指導は雇い主の責任をより重視しているように思われる。ディアス『天主聖教十誠直詮』巻之下では盗みの例を全部で十四挙げた後で、「但虧傭價爲富貴嘗病。主頻責曰。勿滯傭值。今日行工。毋待耐于翌日。毋失信于傭者。傭約以工女約以報。傭成厥工。傭踐約矣。將踐女約。尚速報之。傭以工值存養厥命。爾吝其值。是斷其生。坐觀厥死。不仁人哉。彼窘呼我。窮迫號涕。我聆其聲。我視其泣。我罰爾罪。貧傭之饑。騰擊主耳。主既憫斯。刑彼富者。」(七十八葉表)とあるように、雇い人は工賃が支払わなければ生きて行くべきがないとして、

給料の支払いに消極的な富裕層の備い主を強く糾弾する。近藤司朗編『新共同訳旧約聖書語句事典』の「賃金」の項目（二〇五七頁）では申命記二十四章十五節が、「やといにん」の項目では同二十四章十五節が用例として挙げられている。申命記二十四章十四節、十五節は「同胞であれ、あなたの国でああなたの町に寄留している者であれ、貧しく乏しい雇い人を搾取してはならない。賃金はその日のうちに、日没前に支払わねばならない。彼は貧しく、その賃金を当てにしているからである。彼があなたを主に訴えて、罪を負うことがないようにしなさい。」となっている。十誠直詮の文は申命記同章同節の文章と内容的に重なっているのではないか。

佐伯有一「手工業の発達」（筑摩書房『世界の歴史 II／ゆらぐ中華帝国』、一九六一年、二二三頁―二三二頁）によれば、明代には民間手工業が発達し、都市では職人層が成長した。職人の中には農村に移住し、農村に手工業の技術を広める者が現われ、農村に家内工業が展開して行った。都市では商業資本が原料などを職人に前貸しすることも見られ、農村では家内労働による生産物の買上が見られたようである。第七戒に関するイエズス会宣教師による指導はこれらの現実を目の当たりにして書かれたもののように思われる。

社会性の三つめは地主官僚層の横暴を黙認することなくこれに反省を求めたことである。アレニ『滌罪正規』巻之一では、例えば「知是拐來之人、買爲奴僕者。有罪。」（二十二葉表〔三五

九頁）とあるように、地主が誘拐されて連れて来られた者をそれと知つて奴僕として買入れることを問題とする。また、「倚勢嚇詐人財、欺騙小民者。有罪。」（二十二葉裏〔四〇〇頁〕）とあるように、地主官僚層を实体とすると臆測される有力者が道理の伴わない力を行使して民衆を抑圧することを問題とする。更に、「不納錢糧者。有罪。」（二十三葉裏〔四〇二頁〕）とあるように、税金を支払わない者を問題とする。この脱税者の多くは地主官僚層が念頭に置かれていたのではないであろうか。加えて、ディアス『天主教十誠直詮』卷之下では、「一仕宦者侵漁朝廷之稅糧也。」（七十八葉表）とあるように、官僚が税金を横領することを問題とする。これらは明末当時の地主官僚層の暗部を告発するものである。

ヴァニョーニの教要解略では徭役体系の銀納化の指標とも思われる「公費」という語が用いられていた。山根幸夫「一条鞭法と地丁銀」（前掲筑摩『世界の歴史 II』、二三二頁―二九九頁）によれば、「賦・役の合併編派」（二九五頁）を典型とする一条鞭法は「明末にはほぼ全土に実施されるようになった。」（二九六頁）ようである。この背景には「農村の階層分化」や「土地の集中化」という「江南を中心とする社会経済的な問題」（二九六頁）があつたようである。銀経済の展開は富の不均衡をもたらし、明末の中国社会はこれまで経験したことのない問題に遭遇したことであつたろう。

その苦しみは士大夫と民衆の双方が味わわれたものであつ

たが、苦しみの深さにおいて民衆のそれは士大夫の及ぶところではなかったであろう。そのとき、ヴァニョーニたち、中国のイエズス会宣教師は民衆の側により身を置きながら士大夫と民衆の双方に第六戒を通して生き方を改めるように促したのではなかったろうか。それは稲垣良典『法的正義の理論』（成文堂一九七二年）に述べる「人間の経済活動を絶対的に支配すると考えられていた必然的な経済法則にたいして、人間に固有の自由や尊厳性の回復を主張する」（二二〇頁―二二二頁）とこの今日の意味での社会正義の理解を無自覚のうちに彼らが先取りしていたことを物語るものであるのかも知れない（同書第一部第二章第二節「社会正義と法的正義」によれば、社会正義は十九世紀の中頃から現われた概念で法的正義の概念を継承したものであるらしい（八頁―十二頁）。

ここで宗教とは何かについて少し触れてみたい。かつてわたくしは東西交渉史の権威矢澤利彦先生が一九八八年九月二十八日（水）に上智大学アジア文化研究所主催の上智大学七十五周年記念国際シンポジウムにて「釈奠（孔子崇拜儀礼）の実態」という題でご講演なされたこと、宗教を死の次元から捉えるご知見を短く披瀝されたことを記憶する。その宗教に関する説明がわたくしにはとても新鮮であり、爾来わたくしの宗教理解の一支柱となつている。これと同様の捉え方を加地伸行『儒教とは何か』（中公新書、一九九〇年）を通して知ることが出来た。この本については今年の二月頃日本民衆思想史研究で令名の高

い安丸良夫先生から宗教としての儒教を考えるうえでの読むべき書物としてご教示いただいた。記して感謝する。わたくしは書架からこれまで休眠状態にあつた同書を取り出してページを繰ると、その中に「私は、『宗教とは、死ならびに死後の説明者である』と考える。」（三十三頁）という記述を見出すことが出来た。同書はこのような宗教観に立つて儒教は単なる倫理想ではなくて死の問題と向き合う宗教であると捉え、その宗教性の核にあるものは「孝」であり、「孝」の外在的展開が祖先祭祀であると説き及ぶ。もとよりわたくしは広くて深い同書の記述の表面をなぞつたにすぎず、このような理解は当を失しているかも知れない（同著者が四年後に出された『沈黙の宗教―儒教』（筑摩書房、一九九四年）では「孝」は「宗教性と道徳性」とを分なくもの」（二一五頁）であるとする。「孝」こそが道徳と宗教の結節点であるのであろう。同書では更に踏み込んで、「孝」を「生命の連続の自覚」と捉える見解が示されている（八十三頁等）。

ひるがえってキリスト教カトリックではどうか。何故、明末イエズス会宣教師たちは社会正義の実現を志向したのか。それは、「教會は正義を要求する。」（ロベール・コタン著、小林珍雄譯『カトリック社会政策』中央出版社、一九五一年、一四九頁）からである。『カトリック大辞典 III』（富山房、一九五二年）の中の J. Kleinhappi S.J. による「正義」の項目の解説によれば、正義には「交換的正義」(justia commutativa)、「社会的正義」



（*justia socialis*）、「法律的正義」（*justia legalis*）、「分配的正義」（*justia distributiva*）がある（二〇七頁―一〇九頁）。より本源的には、マイケル・シーゲルによれば、「正義とは、神が人間およびあらゆる被造物に与えた本性と尊厳にふさわしく対処することを意味する」（「翻訳者前書き」教皇庁正義と平和評議会『教会の社会教説綱要』カトリック中央協議会、二〇〇九年、十五頁）というものである。人間が神から与えられた本性にふさわしいあり方とはこの地上の社会において共通善の実現を目指して働くことではないであろうか。前掲稲垣『法的正義の理論』によれば、「人間には生まれながらに共通善の実現へと向う傾向があり、この自然本性的なる傾向の完成態が共通善を固有対象とする法的正義にほかならないのである。」（二六七頁）というわけで、人間は正義への志向性を内在した存在であることになろう（ロールズなどの現代の学者の主張なども取り上げて法的正義の問題の本質に迫った同書の深い洞察に関しては到底わたくしの及ぶところではなく、断章取義であることを恐れるものである）。正義の実現は人間にとって本質的に宗教的な問題なのである。仏教を悟り（*enlightenment*）の宗教、儒教を祭儀（*cult*）の宗教と置き換えると、キリスト教はさしづめ正義（*justice*）の宗教ということにならないであろうか。

それでは宗教としての儒教の中心に祖先祭祀の儀礼があるとすれば、儒教の道徳は宗教性が稀薄化されるのであろうか。明末には「万物一体の仁」の思想が高揚した（島田虎次『朱子学と

陽明学』岩波新書、一九六七年、一三三頁―一三八頁）。この「万物一体の仁」の思想が一つの機縁となつて同善会運動が展開した（夫馬進『中国善会善堂史研究』第一部第二章第四節「同善会運動の思想」（同朋舎、一九九七年、一二四頁―一三四頁）から学ばせていただいた）。島田虎次『中国の伝統思想』（みすず書房、二〇〇一年）によれば、儒教の思想としての特徴は儒教が「徹底的に性善説でつらぬかれていること」（二九頁）である。人間本性の道徳性への絶対的信頼は「天」に根拠づけられたすぐれて宗教的なるものであり得よう。この人間本性の核に「仁」があり、この「仁」は社会化されずにはやまぬダイナミズムを内に秘めている。「天」と「仁」が通底すれば、そこに宗教が展開する地平が開けて来るのではないであろうか。

旧約聖書「出エジプト記」によれば人間は神により十戒が与えられた。その十戒は神による人への絶対命令である。カトリックは地上にあつて永遠の生命を生きる。それは十戒に基づいた倫理的な生き方である。しかし、この世にあつて人が倫理的に生きることを阻むものがある。それは社会構造に根差すような社会問題である。キリスト教カトリックは個人が倫理的に生きることを阻むような社会問題の解決に全力を傾注せざるを得ないのである。明末中国のイエズス会宣教師が社会問題の前に黙しきれなかったのは魂の奥深くからの宗教的要請によるものであったのではあるまいか。

当時のイエズス会宣教師はトマス・アキナスの社会観を継

承していたものと思われる。トマスの社会観の支柱を形成していたものには職分社会の思想ではなかったであろうか。それは上田辰之助『トマス・アクィナス研究』（みすず書房、一九八七年）によれば、「職業が社会的職分あるいは分業であり、各自によるその良心的履行に社会的調和的統一が依存する」（三三三頁）という見解である。この職分社会は「ヒエラルヒヤ的組織をとるから、その社会内における各職分の地位にもそれぞれ上下高低のある」（三三六頁）ことは言うを俟たない。職分社会は身分制秩序社会であり得るが、「職分社会は配分社会である。職分は当然報酬 (premium) を伴う。生活の保証あつてこそ社会職分の履行が可能となるから。」（三三二頁）というわけで、「聖トマスは各人の生存権を強く主張するのみならず、その身分に相応する生活権をも擁護する。」（同頁）とあるように、身分制秩序を前提とした上で職分履行のために万民の生存権を強く主張する。このトマスの主張する職分社会の特徴は、「自助に発足する相互扶助、社会的思惟に基調づけられる個人主義」（三五二頁）であり、それらを「指導する社会的規範は神愛 (caritas) と正義 (iustitia) とである。」（三五二頁）ということである。そして、「この「神愛」、すなわち愛徳と「正義」とりわけ法的正義は「共にひとしく公共利益を目指す」（同頁）、つまり共通善の実現を志向するのであつて、万民は身分制秩序社会にあつて共通善を実現するように求められている。そのために、何人も生存権が顧慮されねばならない。

明末中国のイエズス会宣教師がいわゆる社会正義を主張したように思われるのも、このようなトマスの職分社会論が彼らの思想体系の中に組み込まれていたと考えるのもあながち牽強附会であるとも言えないのではないであろうか。宗教とは死の共同性を社会的に確認する制度であり、それはまた一人の人間が有限性の縄目から解放されて無限—とは言えそれは相対性を帯びた無限でもあり得るものだ—の自由へと飛翔することを求める魂の飽くなき闘いであるとするならば、地上での有限な社会正義の実現への志向は人間が無限の自由を求めて地上を旅する宗教的存在であることに負うているのではないのであろうか。もしキリスト教の救いが一人の人間の内面世界にキリストの贖いの業によつて神の無限の正義が実現することであると云うことが可能であるならば、地上にあつてキリスト者は共同して社会に有限の正義を実現せんと努めずにはおられないからである（続）。