

ヴァニョーニ述 『天主教要解略』 訳注 (十)

主なる神様の十戒の部 (下の五)

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

「第八のおきて」

「偽証してはなりません。」

このおきては人に「言葉によつて人を害つてはならない」と教えています。言葉が人を害う場合の最たるものは偽証であつて、それに並ぶものはありません。その中でも法廷で裁判が行なわれるときの偽証が最も重いのです。このとき原告と被告の双方が調べ上げられます。証言者が一方に味方すれば一方の言いが聞かれますし、また他方に味方すれば他方の言いが聞かれます。原告と被告の利益と損害、禍と幸いがあつという間に決まつてしまいます。細心の注意を払わずにはおられませんか。

もともと訴えられるような事実がないのに、故意に事実と異なることを言つて他人を罪に陥れるようなことがあるならば、

そのようなことが偽証なのです。しかし当人にもともと訴えられるような事実がある場合に、統治者が尋問審理の際に一方だけを庇うならば、そのようなこともまた偽証なのです。たとえ、人を陥れもせず庇いもせぬにせよ、或いは正しからざる言葉によつて人の欲望を引き起こしたり、或いは媚び諂いの言葉によつて人の傲慢な心を増長させたり、或いは暇に乗じて無益な話に興じたりすることによつて、人が時間を無駄にしものごとくに支障を来たすこと、これらの類もまたことごとく偽証に属します。

また空虚な議論を好む者は他人の過ちを論うものですし、事実無根の悪口を好んで言う者は他人の行ないの善し悪しについて貶し誇るものです。その場合、もし過ちがその通り事実であつて他人がすでに知っているのであるならば、こちらがたまた

たまそうしたことを述べ立てたとしてもその罪はまだ小さいの
 です。^(十三)しかし当人にもともとそうした事実がないならば、或いはあつたとしてもほかの人がまだそのことを知っていないのであるならば、自分のほうから最初に当人の過ちを暴き立てると、このようなことはくれぐれも気をつけなければなりません。^(十四)他人を誇る場合についてもまた同様の道理に基づいて見るべきでしょう。^(十五)

そもそも偽証が人の名誉を害なうことは、盗みが人の財産を害なうことよりもその被害は遙かに深刻です。^(十六)というのも喪失した財産は償うことが出来ませんが、喪失した名誉は贖うのが難しいからです。^(十七)このおきてを大事にする者がもしこうした過ちを犯すならば、一層自ら過ちを悔い改め、これまで犯した偽証の罪をはつきりと言い表して、ひたすら相手の冤罪を晴らさなくてはなりません。^(十八)このようにして初めて主なる神様は罪を赦してくださいるのであります。^(十九)

注

(一) 原文は「母妄證」(二十二葉裏)。これは「Decalogus seu Dei mandata」の中の「non loque ris contra proximum tuum fal sum testimonium;」(*Catechismus Catholicus*, cura et studio Petri Cardinalis Gasparri concinnatus, decima editio, Typis Polyglottis Vaticanis, 1933, p.24)に当たる。動詞「loquens」は直接法二人称単数未来形である。直訳で

は、「あなたはあなたの隣人に対して誤った証言を言うてはならない。」ということになるのである。東京大司教認可になる『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』(ドン・ボスコ社、一九九四年初版、二〇〇四年改訂)では、「偽証してはならない。」(一六八頁)となっている。

これは旧約聖書出エジプト記二十章十六節「隣人に関して偽証してはならない。」(新共訳)という箇所が対応する。フランシスコ会訳では、「隣人について偽証してはならない。」となっている。

ブルガタでは「Non loquens contra proximum tuum falsum testimonium.」となっている。ヘブライ語聖書では「לֹא יִשָּׁבֵעַ אִישׁ אֶת לְצַדִּיקוֹ וְאֶת רֵעֵהוּ בְּדַבְרֵי שָׁוְיָ。」(前回と同じく、*Biblia Hebraica Stuttgartensia*。以後同じ)となっており、七十人訳では「*oü yewdoyapryphoic kerá toü thlyotov ou japtropiev yewdofj.*」(前回と同じく、*Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart*。以後同じ)となっている。

漢訳聖書では、代表訳は「母妄證」。BC訳は「爾母妄證爾鄰。」、Union Versionは「不可作假證陷害人。」、フランシスコ会訳は「不可作假見證、害你的近人。」となっている。これらのうち、代表訳の文が教要解略のものと同一である。これは代表訳が「訳文は中国語の文章法用語法を尊重すること」(川島二郎・土岐健治「初期日本語訳聖書と中国語訳聖書」『聖書の世界 総解説』、自由国民社、二〇〇一年全訂新版、四四五頁)を方針の一つとしていることと関係しているのかも知れない。但し、「妄證」という語は「漢語大詞典」第四卷の「妄」の項(二七七頁—二八〇頁)の中には見当たらなかった。ただ、「大漢和辞典」卷三の「妄」の項(六四〇頁—六四二頁)の中に認められたが、「wang⁴ cheng⁴」うその證據。偽證。(六四二頁)とあるのみで、用例はない。近現代の語として採録されているのであろうと思われる。また、王雲五索引主編『索引本佩文韻府』第七冊(臺灣商務印書館、一九三七年)の〇〇の部(三十五頁—三十六頁)の中にも見つけられな

かった。これらは「妄證」という語で表わす概念が伝統的な中国の思想や生活文化の中に欠けていた、或いは稀薄であったことを物語るものなのであろうか。

Albert Hartmann 「天主の十誡」によれば、「第八誡は、社會生活の精神的善即ち誠實と名譽とを保護する。故にそれは嘘言を禁ずる。何となれば、言語は内心の打明け、考への表現を通じて人々を結合する爲のものであり、嘘言は言語の濫用であり、信任を傷けるからである。偽證に至つては他人の名譽を傷つけるものとして、社會生活に對し一層の大罪を犯すものである。」(「掟」富山房『カトリック大辭典I』、一九四〇年、二九八頁)とあるように、第八戒は虚言及び偽証を禁じて他者の名譽を守ることをその内容とするようである。

ただ、A・ジンマーマン、浜寛五郎編 責任『改訂カトリック聖書新注解書』(エンデルレ書店、一九七六年)は出エジプト記二十一章十六節に関して、「この掟は法廷における態度に関するものであつて、イスラエル人の居住区の入口における裁判集会における誤つた態度を禁止している。」(二五一頁)とあるように、第八戒の適用を特定の場合に限定している。これはどういうことであらうか。

シュタム/アンドリユウ著、左近淑・大野恵正訳『十戒』(新教出版社、一九七〇年)のI「釈義」10「第九戒『あなたは偽証をしてはならない。』」によれば、「本来の意味は、イスラエルの生活における特殊状況と結びつけられ、広範な意味も、一般的な意味もあまりないからである。自由イスラエル人には、ある基本的な義務があつた。彼らは祭儀や戦争に関する責務と並んで、法の管理に関する責務をも負つた。……イスラエル法は、大部分、普通の人が扱うものであり、地方人の手におかれた。彼らが裁判官の職務を果たし、証人にも立つたのである。虚言ではなく、偽証についての禁止を内に含んでいるということとは、この職務の重要性と合致している。：第九戒における問題は、彼の名譽である。そして、これは虚言の一般的追放よりも、むしろ偽

証の具体的禁止によつて、一層直接的に保護された。……第九戒がもつばら法廷での証言に関連しているのであつて、虚言一般に関連しているのではないことは、ヒブル語原文を知っている人には全く明白である。このことはこの戒めをあまりに性急に虚言に関連させて解釈することによつては常に考慮されねばならない。」(一八四頁—一八五頁)とあるように、第八戒は古代イスラエルの法廷における偽証禁止の命令を明記したもののようである(尚、プロテスタントでは十戒を「一 神の唯一性。二 偶像禁止。三 神の名の聖性。四 安息日の聖別。五 父母の尊重。六 殺人禁止。七 姦淫禁止。八 盗みの禁止。九 偽証禁止。一〇 むさぼりの禁止。」(新教出版社編集部『聖書辭典』、一九六八年、二一四頁)と捉えるため、第八戒が第九戒に数えられる)。

著者シュタムの十戒研究は、訳者左近淑の「あとがき」によれば「類型批判的(様式史的)方法に立つ十戒理解が根底にあり、基本的にはアルト(Albrecht Alt)の『イスラエル法の起源』に示された方法論に立つと考えられる。」(二二六頁)というものである。そしてこの「アルト」とは、「ドイツのプロテスタントの旧約聖書学者、イスラエル史学者。：歴史学者としては、古代オリエント、とりわけエジプトの比較資料や地理学的・領土史的方法を用いた実証的視点をイスラエル史研究に導入し、弟子のノートとともにドイツにおけるいわゆる『アルト・ノート学派』を確立した。」(山我哲雄「アルト」研究社『新カトリック大事典』第一巻、一九九六年、二二五頁)というイスラエルの歴史や法に精通した聖書学者である。シュタムの十戒への接近の仕方がイスラエル法に特定しようとするものであり、その点においてアルトの影響が見られるのではないであらうか。

シュタムは第九戒に関する説明の最後の箇所で、「この戒めが虚言という領域に拡張するのは二次的にしかなされなかつたにちがいない。しかしここでは、それは何のやましきもなしになされたかもしれぬ。

なぜなら、偽証それ自体が、虚言の極端に特殊な例であるからばかりでなく、旧約聖書がしばしば偽証をうその証言とする場合、旧約聖書は虚言それ自体の中に、偽証の本質をみただけでもあり。(一八五頁―一八六頁)と述べ、「偽証の本質」は虚言にあると旧約聖書は解するので、第九戒の対象の範囲を拡張してそこに虚言を入れることは論理的に可能であると見なす。

つまり、第九戒の対象は古代イスラエルの世界にあつては偽証であつただけけれども、ヨーロッパのキリスト教世界にあつてはそこに虚言が加わつたと見ることが出来るのであろうか。同一のおきてが異なる社会に適用される時、戒めの対象に変化が生じるのである。古代イスラエル及び中世ヨーロッパとも空間的に隔たれ、文化を異にする中国に第九戒が適用されれば一体、どのようなことになるのであろうか。それは文化の普遍性と特殊性の問題に新しい光を投げかけてくれるかも知れない。

ところで、ギリシア語、*'pseudoprosēta'* は訳者が望月光神父様から頂戴したオックスフォードの *Greek-English Lexicon* 第九版には、*"to be a false witness, bear false witness."* (p. 2020) とある。そこでは用例としてクリティアス六十一、プラトン『国家』五七五b、クセノフォン『ソクラテスの思い出』四・四・十一、アリストテレス『弁論術』一三七五a・十二、旧約聖書出エジプト記二十章十六節及び新約聖書マルコによる福音書十四章五十六節を言及する。最後のマルコによる福音書の用例は、*"τοὐτοὶ γὰρ ἐψευδομαρτυροῦν κατ' αὐτοῦ, καὶ ἴσται ἀναρτυραὶ οὐκ ἴσται."* (JBS 第四版) [傍点、訳者注。以下同じ] が該当箇所である。この箇所を、新共同訳は「多くの者がイエスに不利な偽証をしたが、その証言は食い違つていたからである。」と訳し、フランシスコ会訳は「多くの人がイエスに対して偽証をしたが、その証言は一致しなかつたのである。」と訳す。この文に即して見れば、「ということも多くの方が偽証したのだが、同一の証言がなかつたからである。」

というように訳せるのであろうか。このことは七十人訳の場合もまた第九戒の対象範囲が偽証に限定されていることを示すものであるうか(尚、『ソクラテスの思い出』では偽証が正義 (to dikaios) に対立する不正 (to adikos) の部類に属するものとして取り上げられているのが特徴であるように感ぜられる)。

明末中国の当時、西洋伝来の天主教の第八戒と対照されるべきはずで中国に土着化し幾星霜を閲したところの仏教の五戒、十戒の中の「妄語戒」であつたらう。この「妄語」とは丁福保編纂『佛学大辞典』(文物出版社、一九八四年)によれば、「(術語) 十惡之一。以欺他之意、作不實之言者。」(妄語、四八六頁)とある。それは他者を欺く意図をもつて事実在即さぬ事柄をもの語ることを指すようである。同辞典には「智度論十四」、「大乘義章七」、「涅槃經三十八」の中の三つの用例が挙げられているが、わたくしは最後のものについてしか確認出来ない。北涼天竺三藏曇無讖譯『大般涅槃經』卷第三十八「迦葉菩薩品」第十二之六の中には、「善哉善哉。善男子。三十七品根本是欲。因名明觸。攝取名受。増名善思。主名爲念。導名爲定。勝名智慧。實名解脫。畢竟名爲大般涅槃。善男子。善欲即是初發道心。乃至阿耨多羅三藐三菩提之根本也。是故我說欲爲根本。善男子。如世間說。一切苦惱愛爲根本。一切疹病宿食爲本。一切斷事鬪諍本。一切惡事虛妄爲本。」(大正新修大藏經第十二卷、五八七頁)とあるように、ブツダが「三十七品」、すなわち「三十七道品」という悟りへの修行方法を三十七に分類したもの(中村元監修『新・仏教辞典』誠信書房、一九六二年初版、一九八〇年増補、二〇四頁)の根本は欲であるから、悟りに向けて善い欲を持たねばならぬというむねのことを述べた箇所、最後に「すべての悪事は虚妄が本になつてゐる。」と結ぶ。ここでは「虚妄」となつていて「妄語」ではないけれども、丁福保は「虚妄」を「妄語」の同義語として捉えてこの用例を挙げたものであろうか。

丁福保の同辞典では「虚妄」の項(二〇二四頁)のところで、「(術語)

無實云虚、反真云妄。」(同頁)と記し、「圓覺經」、「法華經譬喻品」、「涅槃經三十八」の三つを用例に挙げてゐる。そのうち「涅槃經三十八」の用例は「妄語」の項の用例と同じである。まん中の「法華經譬喻品」の用例「佛之所説。言不虛妄。(一〇二四頁)の中の「虚妄」が「妄語」の意味するところに重なると思われたが、「法華經」譬喻品の中にこの用例を確認することは出来なかつた。しかしそこには、「如彼長者初以三車誘引諸子。然後但與大車寶物莊嚴安穩第一。然彼長者。無虛妄之咎。如來亦復如是。無有虚妄。初説三乘。引導衆生。然後但以大乘而度脱之。」(鳩摩羅什譯「妙法蓮華經」譬喻品大正新修大藏經第九卷、十三頁)という用例があつた。これは「煩惱や苦しみに満ちた三界を燃え盛る家に喩え、その家に遊び戯れている子供たちを衆生に喩える。」「火宅」中村元他編『岩波 仏教辞典』一九八九年、一二二頁)という比喩が「虚妄」ではないことを述べている。虚構と虚偽の差が説かれてゐるのであろう。

「妄語」と訳された原語のサンスクリットは 'misā vada' である(荻原雲来編纂、辻直四郎協力、鈴木学術財団編『漢訳対照 梵和大辞典 新装版』講談社、一九八一年、一〇六二頁)。名詞である。また、「虚妄」と訳された原語のサンスクリットは 'mithya' である(同辞典、同頁)。これにより、「妄語」と「虚妄」が本質的に同一であることが分かる。

『望月仏教大辞典』第五卷の「妄語戒」の項では「雜阿含經第三十七」、「大智度論第十三」の中の文章を用例に挙げて「妄語」の意味が説明してある。前者に関してはその前の部分も合わせると、「不實忘語。或於王家眞實言家。多衆聚集求當言處。作不實説。不見言見。見言不見。不聞言聞。聞言不聞。知言不知。不知言知。因自因他。或因財利。知而忘語而不捨離。是名妄語。」(求那跋羅譯『雜阿含經』卷第三十七、大正新修大藏經第二卷、二七一頁)とあるように、自らの意思で或いは他者に制せられて物質的な理由などによつて事実と反することを言うことが「妄語」と見なされるようであ

る。また、後者に関してはその後ろの部分も合わせると、「妄語者。不淨心欲誑他。覆隠實。出異語。生口業。是名妄語。妄語之罪。從言聲相解。生。若不相解。雖不實語。無妄語罪。是妄語。知言不知。不知言知。見言不見。不見言見。聞言不聞。不聞言聞。是名妄語。若不作。是名不妄語。」(龍樹菩薩造、鳩摩羅什譯「大智度論」卷第十三「大智度論釋初品中戸羅波羅蜜義」第二十、大正新修大藏經第二十五卷、一五七頁)とあるように、汚れた心で他者を偽り真実を隠すことが「妄語」であると見なされるようである。『大智度論』ではそのすぐ後で「妄語」について詳しく説き及ぶ。それによれば、「問曰。妄語有何等罪。答曰。妄語之人。先自誑身。然後誑人。以實爲虚。以虚爲實。虚實顛倒。不受善法。譬如覆瓶水不得入。妄語之人心無慚愧。閉塞天道涅槃之門。觀知此罪。是故不作。復次觀知實語。其利甚廣。實語之利自從己出。甚爲易得。是爲一切出家人力。如是功德。居家出家人共有此利。善人之相。復次實語之人。其心端直。其心端直。得免苦。譬如稠林曳木直者易出。問曰。若妄語有如是罪。人何以故妄語。答曰。有人愚癡少智。遭事苦厄。妄語求脱。不知事發。今世得罪。不知後世有大罪報。復有人雖知妄語罪。慳貪瞋恚愚痴多故而作妄語。復有人雖不貪恚。而妄證人罪。心謂實爾。死墮地獄。如提婆達多弟子俱伽離。常求舍利弗目健連過失。」(一五七頁)とあるように、人は苦難に際して後でことがらが発覚するのを知らず「妄語」を発するだけでなく、提婆達多の弟子俱伽離が舍利弗と目健連を陥れようとしたように「妄證」、すなわち偽証を犯して死後に地獄に落ちるのである。

「妄證」という語が凶らずも仏典の中に見出されたことになる。しかし、仏教の戒の対象の根幹は「妄語」すなわち虚偽にあつて、「妄證」すなわち虚偽にはないであろう。仏教では「妄證」から「妄語」に至るのではなく、「妄語」から「妄證」に至る過程が前提となつてゐるのではないであろうか。

それに比べ、天主教の第八戒の中心は本来、偽証に置かれていた。偽証の戒めが虚偽の戒めへと展開したものであろうか。明末中国ではこのような第八戒がどのように説かれていたのであろうか。そのことについて教要解略の文章が教えてくれている。

(二) 原文は「此誠。教人勿害人以言也。」(二十二葉裏)。これは「十誠原本」の中の「其一石。刻後七誠。教人以心言。行知睦同類。不害其身。財等爲操柄。而推廣愛。天主之心以愛人。」(十三葉裏)の箇所が該当するであろう。「心言行」のうち「言」、すなわち言葉によって他者の身体を痛め害い、名誉を毀損し、財産に損害を与えることをしないのである。

(三) 原文は「言之害人。最大者無如妄證。」(二十二葉裏)。ここでは「妄證」すなわち偽証の破壊的性格が「く最大者無如……」という表現により際立たされているように思われる。

(四) 原文は「尤無如公庭之時。」(二十二葉裏)。「漢語大詞典」第二巻の「公」の項の中に「公庭」という語が掲げられており、その第三の語義に「公堂、法庭」(六十七頁)とあり、明の阮大鍼の『燕子箋』「謁汧」の中の文句が用例として挙げられている。その前の部分も合わせると、「前腔」(生)歡爲禍本、畫春容誤人朱門。香閣中爲此題箋、啣將來曉幕紅襟。風聲泄漏到公庭、爲避羅針造狄門。」(巻下、第二十六齣「謁汧」)「古代戯曲叢書『燕子箋』(劉一禾注、張安全校)上海古籍出版社、一九八六年、一二九頁」となる。國民文庫刊行會『國譯漢文大成』文學部、第十七卷(一九三三年)所収の宮原民平譯註『國譯燕子箋』では「公庭」に「しらす」というルビがふられ(一五五頁)、註【二四】に「公庭。法廷なり。」(傍点、宮原注)(二五六頁)と記されている。江戸時代の日本の法廷である「しらす」、すなわち白洲については平松義郎『近世刑事訴訟法の研究』(創文社、一九六〇年)第二章「犯罪事実の認定」第三節「法廷」の箇所に詳細な解説がある(七三五頁―七四六頁)。法廷での着席の位置は身分によって異なり、法廷は非公開であったよう

である(七四四頁)。

明末中国の法廷については一五五六年(嘉靖三十五年)の短い期間、広州に滞在したことのあるドミニコ会士ガスパール・ダ・クルス(？―一五七〇)の手になる『中国誌』第一八章「ロウティアおよびその下僚たちに対する支給について」が興味深い記述を残してくれている。それによれば、「ロウティアの官邸にいる門番・執達吏・書記・判別執行人、その他いかなる下僚がもらう俸給も充分であり、その支払は毎月きちんと行なわれる。こうした下僚たちの前で官吏たちはその職務・裁判にかかわる一切のを行なう。下僚たちはすべてに立ち会い、査問において彼ら(の証言)によって官吏たちは有罪とも無罪ともなる。……ロウティアが訴訟当事者を聴聞し、決裁のために自分の席についている間、門番・書記・執達吏と、その他の下僚たちは入口に控えている。門番のひとり、訴訟依頼人が入ってくると、ロウティアがいるずいぶん遠いところにも聞こえるような大声で、誰が、何のために来たのかを告げる。地面に両膝をついていなければロウティアへは話しかけることはできない。話しかけるとともに通常かなりの間隔を隔てである。訴訟依頼人はその場からよく聞きとれるような大声でロウティアへ一件の申し立てを行なう。」(日笠博司編訳『クルス』「中国誌」新人物往来社、一九九六年、一七〇頁、一七二頁)とあるように、裁判は「ロウティア」、すなわち「老爹」(一五七頁、訳註(一))なる政府の高官による一種の行政行為であったようである。日笠訳『クルス』「中国誌」一七三頁の訳注(5)には中川忠英『清俗紀聞』巻之二「居家」の「衙門聴訟」のことが言及されている。平凡社東洋文庫『清俗紀聞』1(孫伯醇・村松一弥編)には「年中行事(図版)」(九十八頁―九十九頁)と巻之二「居家」(九十九頁―一〇〇頁)が収められている。図版の解説には、「中国の役所の白洲は図の通り敷き石(黒石)である。堂内にいるのは上級官吏で中央が本官(県なら県知事。原告被告はひざまずき、その左右に立ち足にきやはんをまいているのは下

級官吏。」(九十九頁)とある。明末の法廷の様子も大差ないのではないか。

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「第八誠。毋妄証。」(巻之下、八十三葉表〜八十八葉表)には、「各種妄証。乃本誠之罪。畧有五端。曰公庭妄証。曰無故洩人隱非。曰讒言毀人。曰各類誑詞。曰違犯是誠之罰。」(八十三葉表)とあるように偽証が五つに分類され、「公庭妄証」が第一に挙げられている。

- (五) 原文は「此時兩造質成。」(二十二葉裏)、『辭海』(合訂本)(中華書局香港分局、一九四七年)は「兩」の項の中に「兩造」という語を掲げ、「即俗謂原告被告也。」(一四六頁)と語義を示し、『周禮』「秋官」大司寇「の中の文章と『書経』「呂刑」の中の文章を用例として挙げている。前者は後部を含めると、「以兩造禁民訟、入束矢於朝、然後聽之。」(『周禮注疏』(鄭玄注、賈公彥疏)卷第三十四(十三經注疏整理本第九冊、一〇六三頁)とある。大司寇の職責を記したものである。ここには裁判において原告と被告の双方の言い分を聴く体制が理念的に示されている。春秋時代から明末までこの理念が受け継がれただけでなく、現実に具体化され定着したものと考えてよいのではないであろうか。

- (六) 原文は「証之者。投左左重。投右右重。」(二十二葉裏)。
 (七) 原文は「利害禍福。判於片髻。」(二十二葉裏)。
 (八) 原文は「可弗慎歟。」(二十二葉裏〜二十三葉表)。

裁判における証人の働きについては訳者の知るところではない。幸い、前掲ポルトガル人ドミニコ会士ガスパール・ダ・クルス(？)一五七〇)の『クルス「中国誌」(日笠博司編訳、新人物往來社、一九九六年)があり、第二〇章「死刑を宣告された者たちについて。および裁判に付随するその他の事柄について。本章は注目すべき一章である」の中に、「…ロウ、ティアたちはまず証人たちを個別に尋問する。もしその陳述が衝突すれば、彼らを集め、ある者を他のある者の前で尋問し、やがて証人たちが諍いなり口喧嘩なりにいたるよう仕向ける。

そうしてある者が他の者に発する言葉を見定め、いずれが真実であるかをつきとめるにいたるのである。もしこれで真実がわからなければ、激しい笞打ちや拷問を加える。このようにあの手この手を使って詮議・尋問している事件の真相をつきとめるのである。彼らは自分たちの神々など全然尊重しないので、宣誓は行なわない。しかしながら、身分ある人物、毫も嘘をつくとは思はれぬ人物の証言はこれを尊重する。」(一八三頁)という興味深い記述がある。

- (九) 原文は「倘人本無是事。而故誣陷之。如此者妄。」(二十三葉表)。前掲『辭海』(合訂本)では「誣陷」の用例として「宋史」「秦檜傳」の中の文を挙げている(一二四六頁)。その後の部分も合わせると、「檜兩據相位、凡十九年、刼制君父、包藏禍心、倡和誤國、忘讎戮論。一時忠臣良將、誅鋤略盡。其頑鈍無恥者、率為檜用、爭以誣陷善類為功。其嬌誣也、無罪可狀、不過曰謗訕、曰指斥、曰怨望、曰立黨沽名、甚則曰有無君心。」(卷四七三、列傳第二三二、「姦臣三」(中華書局本第三十九冊、一三七六四頁)となる。「誣陷」という語が「秦檜傳」の中に出て来るところから、この語の含意するところの重みが知られる。

- (十) 原文は「即人本實有是事。為政者詢究及矣。而故曲庇之。如此者亦妄。」(二十三葉表)。戸川芳郎監修『全訳 漢辭海』(三省堂)「曲」の項は第二の字義を「一方に偏つて」(六八八頁)とし、用例として『宋史』「袁枢伝」を挙げる。前後の部分まで含めると、「通州民高氏以産業事下大理、殿中侍御史冷世光納厚賂曲庇之、樞直其事以聞、人為危之。」(卷三八九、列傳第一四八(中華書局本第三十四冊、一一九三六頁)となる。

夫馬進「中国訴訟社会史概論」(夫馬進編『中国訴訟社会史の研究』京都大学学術出版会、二〇一一年)によれば、「上訴制度を明確に定めた法令は遅くともすでに隋代には登場する。そこでは訴訟において冤抑をうけて不満が残り、県で理めることができれば上級官庁である郡へ、そしてさらにその上級官庁である州へ、さらには中央の省に

まで訴えることができ、そこでも理めることができなければ宮廷(闕)に申訴することができるとし、それでなお不満であれば登聞鼓へ行つて訴えることができる定められていた。……一方、人民が訴えてきたならば、一見してそれが規定に反しておらず、誣告でなさそうであれば、必ず受理すべきであるとの法令も定められた。これを履行しない官僚は逆に処罰されることが定められていたのであつて、明清時代にはこの法令を『告状不受理』と呼んだ。(二十頁)とあるように、明清の時代には官僚が民衆の訴訟を取り上げないことを禁ずる法令が『明律』の中にあつたようである。『大明律』卷第二十二「刑律」五「訴訟」の中の「告状不受理」という項目が設けられ、「受財者、計贓、以枉法從重論、若詞訟原告、被論在兩處州縣者、聽原告就被論官司告理歸結。推故不受理者、罪亦如之。」(懷效鋒點校『大明律』遼瀋書社出版、一九九〇年、一七四頁)とあるように、役所に勤める者が賄賂を取つて法を枉げたり、口実を設けて(「推故」)人々の訴訟を受理しないことが禁止されている。

教要解略では官僚が故意に一方の不利な事情を看過することについて述べられている。明律のように官僚が故意に訴訟を受理しなければ、これも結果として被告を庇うことになるであろうか。教要解略の文の意とするところは、要するに法廷で判決を出す役人に情実を排して公正に審理することを求めるものではないのであろうか。

教要解略に記す「爲政者」が具体的に誰を指すのかよく分からないが、滋賀秀三『清代中国の法と裁判』(創文社、一九八四年)の中の第一「清朝時代の刑事裁判」第一節「裁判機構」によれば、「官僚機構の末端として直接人民に接する役所が州・県」(十一頁)であり、その長官である知州、知県は印官と呼ばれ裁判権を有し、「かつ裁判こそは印官の最も主要な職務であつた」(十二頁)ということであるから、教要解略においても知州や知県が念頭に置かれていないのではないのであろうか。

「詢究」の訳語も滋賀秀三『清代中国の法と裁判』を参考にした。五十八頁に、「なお刑部現審の事案…は、一件ごとに抽籤によつて各司に割りふられ、司官が訊問・審理を行った。」とある。現代の法律学において、「尋問」は「裁判所又は当事者が、証人又は反対当事者に対し、質問を発し、強制的に返答させること。」(我妻栄『新版 法律学辞典』有斐閣、一九六七年、六七五頁)をいうのであり、他方「審理」は「一般的には、取り調べて明らかにすることをいう。法令においては、裁判手続について、事案の事実関係および法律関係を明確にするための作用の意味で用いられる。」(佐藤幸治他編『コンサイス法律学用語辞典』三省堂、二〇〇三年、八九八頁)である。もう一つ、現代の法律制度における同様なものに「取調べ」がある。それは、「捜査機関が被疑者や参考人に供述を求める行為。」(法令用語研究会編『有斐閣 法律用語辞典』(第三版)、『二〇〇六年、一〇七八頁』)というものである。ただそれは、「裁判官が法廷の証拠調べの方式に従つて証拠の内容を認識すること、裁判官の認識活動一般、捜査活動一般の意味にも用いている。」(『コンサイス法律学用語辞典』、『一三三七頁』)とあるように、裁判官による捜査に関わる行為をも含むものである。

しかし、前近代の清代中国では、「現代われわれにおいては警察官や検事によつて行われるような——法廷外における取調べと、法廷における審理とが、制度的・概念的に峻別されることなく、同一人によつて一つの連続した手続として行われた」(滋賀『清代中国の法と裁判』、五十六頁—五十七頁)ようであるらしく、教要解略の語の意味するところはよく分からないけれども、滋賀秀三『清代中国の法と裁判』によれば、清代中国では「法廷外における取調べと、法廷における審理とが、制度的・概念的に峻別されることなく、同一人によつて一つの連続した手続として行われた」(五十六頁—五十七頁)ようなので、拙訳ではそのまま「尋問審理」という語を当ててみた。

(十二)原文は「即不陷人。不庇人。或邪言以導人欲。或諛言以長人傲。或

乘閑而逞無益之譚。使人廢時失事。克類之盡。亦屬妄証也。」(二十三葉表)。「人欲」については『辭海(合訂本)』に「人之嗜慾也。」(八十頁)という語義が記された後に、『禮記』『樂記』の中の一文とそれに関する疏が用例と用例に関するものとして挙げられている。それらの前の部分も合わせると、「夫物之感人無窮、而人之好惡無節、則是物至而人化物也。人化物也者、滅天理而窮人欲者也。」(『禮記正義』(鄭玄注、孔穎達疏) 卷第三十七、「樂記」第十九(十三經注疏整理本第十四冊、一二六二頁))と本文があり、後半部の疏が「人化物也者、滅天理而窮人欲者也」者、人既化物、逐而遷之、恣其情欲、故滅其天生清静之性、而窮極人所貪嗜慾也。」(一二六三頁)となっている。「人欲」は「天理」に二律排反的に対立するものであつてみれば、「人欲」を増長させるようなものはいかなるものであれ認められるものではなかつたことであらう。

宋代に至り朱子が『大学』『経』の注で、「蓋必其有以盡夫天理之極、而無一毫人欲之私也。」(中華書局新編諸子集成『四書章句集註』(三三頁)と記すように、宋学では「人欲」は単なる欲望ではなく、理念の極致である「天理」の欠如態として徹底的に否定された。しかし、明代に陽明学の「左派のうちから王良(王心齋)のごとき庶民思想家がつぎつぎと現われ、人欲もまた天理であると主張し、形骸化した朱子学的士大夫道德の偽善を激しく攻撃する。」(島田虎次『中国の伝統思想』みすず書房、二〇〇一年、一七一頁)ようになった。このような「人欲」肯定の思想に抗し、明末には伝統的な儒教思想への回帰を目指す人々が出て来た。その中心的なグループが、「…反儒教的放縱に対する措撃是正の立場から名教礼節の護持を強調」(後藤基巳「明末儒教とカトリック伝道」『明清思想とキリスト教』研文出版、一九七九年、一〇一頁)する東林派の人士であつた。従つて、この一文は明末中国におけるカトリック伝道が「人欲」否定の東林派の側に親和的な態度を取つたことを示唆するものではないであらうか。とすれば、「東林学を中心

とする儒教革新運動はカトリック伝道に対する肯定受容的関心と容易に結びつき得る。」(後藤同書、一〇一頁)ということにもなるであらう。ヴァニョーニにとつて「人欲」を掻き立てるような真実ならざる阿諛追従の言葉もまた偽証として排除されなければならないのである。更にまた、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「第八誠。毋妄証。」の「各種証詞」の中にも、「人心在内厥意至隱。主賜人舌。俾言白意。心然口然。言則尤實。人則交孚。自非然者失忠信德。世事大壞。美利俱損。經頻警曰。惡哉証口。天主眞實。至愛眞實。緣愛眞實。洪。惡險魔。以言欺人。如逐飛鳥。追羽苦身。無洵之詞。大殘元性。擬之盜賊。猶過其汚。」(八十六葉裏)とあるように、真実ならざる言葉はさらに忠信の徳を喪失させ、人間の「元性」(nature)のことを指すか。「十誠原本」の中に「元性論」という書物が言及されている(十三葉裏)を害うものであつた。

(十二)原文は「又有好雌黃者。論人過失。好妻非者。讒謗人是非。」(二十三葉表)。

このうち、「雌黃」に関しては『漢語大詞典』第十一巻にこの語が掲げられ、第三の語義として「改易；駁正。」(八三九頁)が第四の語義として「議論；評論。」(同頁)が挙げられている。第四の語義には更に「亦指妄加評論；謬論。」(同頁)という説明が加わり、王夫子『宋論』卷三「真宗」の中の文章が用例として挙げられている。その前後の部分も含めると、「及韓侂胄立僞學之名、延及張居正、魏忠賢、率以此附致儒者於罪苦之中、毀其聚講之所、陷其受學之人、鉗綱修士、如防盜賊。彼亦非無挾以爲之辭也、固將曰：『天子作君師、以助上帝綏四方者也。亦既立大學於京師、設儒學於郡邑、建師長、飭生徒、長吏課之、貢舉登之、而道術咸出於一。天子之導士以興賢者、修舉詳備、而惡用草茅之士、私立門庭以充君師、而擅尸其職、使支離之異學、雌黃之游士、癸天下之耳目而蕩其心!』爲此說者、聽其言、恣其辯、不覈其心、不揆諸道、則亦妮妮乎其有所執而不可破也。」(『宋論』中華書局、一九六

四年、五十三頁)となる。思うに、教要解略中の語は王夫之『宋論』の中の語の用法に近いのではないのであろうか。すなわち、それは無定見に行なわれるところの誤った議論の意であるように思われる。

また、「妻非」に関しては『漢語大詞典』第九卷の「妻」の頃(四三八頁)にこの語が掲げられ(同頁)、「見『妻非』」(同頁)とあり、「妻非」の項を見ると「亦作『妻非』。花紋錯雜貌。」(同頁)とある。更に、「後因以『妻非』比喻讒言。」(同頁)という説明が附され、用例の一つに『北齊書』「幼主紀」の中の文が挙げられている。その箇所の前後合わせると、「前王之御時也、沐雨櫛風、拯其溺而救其焚、信賞必罰、安而利之、既與其存亡、故得同其生死。後主則不然、以人從欲、損物益己。彫牆峻宇、甘酒嗜音、鄙肆遍於宮園、禽色荒於外内、俾晝作夜、罔水行舟、所欲必成、所求必得。既不軌不物、又暗於聽受、忠信不聞、妻妻必入、視人如草芥、從惡順流。」(『北齊書』卷八「帝紀」第八「幼主」〔中華書局本第一冊、一一六頁〕)となる。「妻非」は「妻非」に等しい。まことにここからの言葉は耳に入らないが、讒言はその逆なのである。教要解略では根拠のない議論や誹謗が人間の名誉を害う要因として問題視されているのであろうか。

(十三) 原文は「夫過失果眞、及人所已知者、吾偶一遺之。其罪猶小。」(二十三葉表)。

前掲『天主教十誠直詮』の「第八誠。毋妄証。」の「無故洩人隱非」の中には、「宣洩有故有益。無罪。」(卷之下、八十四葉表)とあるように、他者の隠れた過ちを明るみにすることに關して、然るべき理由があつて有益である三つの場合が示されている。すなわち、第一に、「如聞人謀畔逆謀刦殺。吾知而發之。遏絶亂畧。無俾惡成。則宣之益也。」(同葉表)とあるように、國家への叛逆計画を当該機関に通報することである。第二に、「或知某之醜行。吾勿克制禁。則以告於神父。或代父。或彼腹心令之勸改。致遠私害。則宣洩之益也。」(同葉表)とあるように、個人的な品行を改めさせるために教会関係者に連絡

することである。第三に、「次則人犯某惡衆本共知我爲宣揚。差不傷理。」(同葉表)とあるように、他者の惡業が周知の事實であつて、自分が公けにしたとしても道理に悖らないことである。このように明白に社会的惡や個人的惡と見なされるものに関しては当該政府機関や教会関係者に知らせることが求められるのであろう。

(十四) 原文は「若人原無是事。或有之而他人尚未之知。自我始暴其短焉。此不可不誠。」(二十三葉表)。

前掲『天主教十誠直詮』の「第八誠。毋妄証。」の中の「無故洩人隱非」の箇所では、「其一。實善而誣之以罪。此種過惡。千言不足以罄之。上主命人。愛人猶已。無傷人名。以我度之。誣善若非可謂愛乎。」(卷之下、八十四葉表)とあり、また「其二。人實有隱過。他人尚未之知。而我洩之。則彼之聲名。爲我一言而敗。詎非罪耶。」(卷之下、八十四葉裏)とあるように、事實と相反する訴えが禁ぜられるだけでなく、周知のものではない他者の過失を暴露することも許されない。ここにおいても教要解略と同一の態度が取られていることが認められるであろう。

更に十誠直詮では、「其三。輕擬人行。人行有三。一曰明善。如默禱誦經。濟貧諸務。衆所共美。我則擬曰。其獵人譽乎。結人心乎。其一罪也。二曰善惡之間。如求高位。謀財富。意之攸適尚未可知。我則擬曰以恣傲乎。以驕侈乎。斯一罪也。三曰明。惡。如虛誓。食物。等。我則當曰或勿知而爲與。或他有故與。乃愛人眞心也。」(卷之下、同葉裏)とあるように、他者の行動、すなわち善行か悪行、どちらとも言えない行為に対して事實に即さない論評を加えることも同箇所の中で禁じている(ただ、「惟見殺人。行淫。盜。等我則當憫惜彼迷。求主扶燭。俾悛俾改。惟冒惟惡。斯一罪也。夫冒惡曷罪乎。惡則輕。輕則慢。慢則誹。誹則相仇。相仇則相傷殺。」(卷之下、八十四葉裏—八十五葉表)とあるように、殺人、盗みなどの明白な犯罪行為に対して沈黙は許されないとする—十誠直詮がここで「惟冒惟惡。斯一罪也。」とし

ているのは、『明律』卷第二十一「刑律 四」「罵詈」計八条(前掲『大明律』、一六九頁―一七一頁)を念頭に置いたものであるであろうか。第一条の「罵人」には、「凡罵人者、笞二十、互相罵者、各笞二十。」(同書、一六九頁)とあるからである――)。

清初康熙九年(一六七〇年)の「自叙」のあるフェルビーストの『教要序論』(パリ国立図書館漢籍第六九七二番)の「十誠條目」「八母妄證」においても、「又論人之是非長短有兩項。一。其人本無此非。而有意加之。一人人實有此非。他人原知道。獨爾吐露。告人知之。亦犯此誠。又或衆人皆知某短。爾無故說起。亦有罪。因我不願又論我之短。我亦不該論人之短。理宜然。」とあるように、周知であるか否かを問わず、他者の非を論ずることがおきてを犯すものとして拒けられている。ここには西洋近代の容赦ない告発を是とする峻厳苛烈な社会倫理とは趣を異にする世界が広がっているのではないか。それは轟音をあげて進み行く近代社会の前で立ち竦み、逡巡狐疑してやまないようなカトリックの人間の弱さをも包容する柔かな社会倫理と言い得るものではないであろうか。

(十五) 原文は「至讒謗人者。亦當以此義推之。」(二十三葉表)。

前掲ディアス『天主聖教十誠直詮』の「第八誠。毋妄証。」の中の「讒言毀人」の箇所には、「讒言者。或口誹人。或造流言。或揭書帖。或誣善人。或以諛長人非。或助誹人之焰。或聽讒言。疑者曰。聽讒之害。與讒等乎。曰。毀謗之口。得售乃逞。爾不彼聽。彼不爾陳。是女傾耳。鈎彼使說。爾罪伊何。主信于彼。欲禁口舌宜思茲善。思毀之易。思補之艱。(卷之下、八十五葉裏)とあるように、讒言の内容が流言や文書によるもの等を挙げて例示されている。そこでは同時に讒言に耳を貸すこともまた禁ぜられている。

(十六) 原文は「夫妄証害人之名。尤甚於偷盜害人之財也。」(二十三葉表)。

前掲フェルビースト『教要序論』「十誠條目」「八母妄證」の箇所では、「凡以言語害人聲名。其罪比偷盜害人財物更重。」(十七葉裏)とあるよ

うに、教要解略とほぼ同様のことが記されている。
(十七) 原文は「財失可償。名失難贖。」(二十三葉表)。

前掲ディアス『天主聖教十誠直詮』の「第八誠。毋妄証。」の中の「公庭妄証」の箇所では、「總之妄証者。或害人命。或汚人名。或損人財。害命則必償之。汚名則必洗之。損財則必復之。爲患既大。補之實難。尚慎旃哉。」(卷之下、八十三葉裏)とあるように、財産の喪失と名誉の喪失を並列的ではなく、偽証それ自体が双方の事態を現出させるものとして捉えているようである。

前掲フェルビースト『教要序論』「十誠條目」「八母妄證」の箇所では、「蓋世人視聲名。比財物爲重。又財物既失。可以復得。聲名一失。難以補完。」(十七葉裏)とあるように、教要解略とほぼ同様のことが記されている。

(十八) 原文は「奉誠者。如蹈此愆。尤須自怨自艾。明陳已往妄証之罪。而一洗其人之冤焉。」(二十三葉裏)。

このうち、「自怨自艾」は成語化しており、出典は『孟子』「万章章句上」である。その箇所は『孟子注疏』(趙岐注、孫奭疏)では、「伊尹相湯以王於天下、湯崩、太丁未立、外丙二年、仲壬四年。太甲顛覆湯之典刑、伊尹放之桐。三年、太甲悔過、自怨自艾、於桐處仁遷義、三年以聽伊尹之訓己也、復歸于亳。」(卷第九下「十三經注疏整理本第二十五冊、三〇五頁)となっている。この部分に関して注に、「……居仁徙義、自怨其惡行。艾、治也。治而改過、以聽伊尹之教訓己、故復得歸之於亳、反天子位也。」とある。集注では、「艾、治也。説文云、艾草也」；蓋斬絶、自新之意。」(中華書局新編諸子集成『四書章句集注』、三〇九頁)となっている。要するに、「自怨自艾」は前非を悔いて道徳的に再生することがその中心的な意味をなすのではないか。

また「洗冤」については、『漢語大詞典』第五卷にこの語が掲げられ(一一五五頁)、陳汝元の『金蓮記』「賜環」の中の文が用例として挙げられている。『金蓮記』は「明代の戯曲の名。…宋の蘇東坡を主人公に、

その宦遊浮沈、閨中風流のことを記している。」(近藤春雄『中国学芸大事典』大修館書店、一五二頁)ものらしい。その前の部分も合わせると、「高陽臺」白髮堂前。紅顏闈裏。偏愁碧海遼絕。凶詭譎傳。謝蒼穹天祿未絶。激切。忠懷一片憑誰説。怎忍得視同秦越。欲待陳情片楮。謾去控冤雙闕。(秦)昨卑人已上洗冤之牘。想聖主即有赦罪之條。(一九三七年開明書店、一九五八年文學古籍刊行社再版『六十種曲(六)』金蓮記)第二十八齣「賜環」、八十六頁―八十七頁)となる。作者の陳汝元は「明の会稽(浙江省)の人。字は太乙。神宗の万曆(一五七三―一六二〇)ごろの人。」(近藤春雄前掲書、五五六頁)であったようなので、ヴァニョーニの住した南京からは遠からぬ所に住み、教要解略が著わされた万曆四十五年頃には存命であったことが想像され得る。

前掲ディアス『天主聖教十誠直詮』の「第八誠。毋妄証。」の中の「公庭妄証」の箇所で、「汚名則必洗之。」(巻之下、八十三葉裏)とあるように、偽証によって害われた相手の名誉を回復することが偽証をした者に求められている。

前掲フェルビースト『教要序論』「十誠條目」「八毋妄証」の箇所には、「有犯此罪者。不但要痛悔。定改過之心。還要殫盡心力。雪洗人之冤抑。全補人之聲名。」(十七葉裏、十八葉表)と、教要解略とほぼ同様のことが記されている。

(十九) 原文は「天主乃恕宥之。」(二十三葉裏)。

「恕宥」については『漢語大詞典』第七巻が「恕」の項(五〇七頁)でこの語を掲げ(同頁)、用例の一つに『宋書』「氏胡伝」「略陽清水氏楊氏」の中の文を挙げてゐる。その前の部分も合わせると、「弟難當廢女子保宗一名羌奴而自立、號使持節、都督雍涼諸軍事、秦州刺史、平羌校尉、武都王。……難當又遣建忠將軍趙進攻葭萌、獲晉壽太守范延朗。其年十一月、法護委鎮奔洋川、難當遂有漢中之地。以氏苻栗持爲梁州刺史、又以其凶悍殺之、以司馬趙溫代爲梁州。十年正月、思話使司馬蕭承之先驅進討、所向剋捷、遂平梁州、事在思話傳。四月難當遣使奉

表謝罪、曰：臣聞生成之德、含氣同係、而榮悴殊塗、遭遇異兆、至於思降自然、誠無答謝。……遠隔遐荒、告謝無地、謹遣兼長史齊亮聽命有司、并奉送所授第十一符策、伏待天旨、太祖以其邊裔、下詔曰：『楊難當表如此、悔謝前愆、可特恕宥、并特還章節。』(『宋書』卷九十八、「列傳」第五十八「氏胡」(中華書局本第八冊、二四〇六頁―二四〇七頁))となる。この中では「恕宥」という語は、自らの非を悔いて許しを請う臣下に対して君主が赦しを与える場合に用いられている。その点特徴的ではないであろうか。そのような用法を承けて、神が自らの罪を悔い改める者に対して赦しを与えることを「恕宥」という語によって表わそうとしているのではないのであろうか。

訳者補足

日本の「ドチリナ・キリシタン」(一五九二年刊・ローマ字本)では第八のおきては、「第八。人に讒言をかくべからず。」(海老沢有道・岸野久校註)(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、一三〇頁)となっている。これに関する師弟の問答は、「弟 第八のマンダメントをば、何と保つべきや? 師 人に讒言を云ひかけず、謗そしらず、人の隠れたる科を現はすべからず。然りと雖もその人の科を引き返かへさすべき心あてにて、司たる人に告げ知らせ申す事は叶ふなり、人の上に邪推せず、虚言をいふべからず。」(同書、一三三三頁)となっている。これは八年後に出た一六〇〇年刊本のローマ字本もほぼ同じである(五十一頁、五十六頁)。

フーベルト・チースリク「キリシタン宗教学の霊性」によれば、『ドチリナ・キリシタン』は「キリスト教の根本的な教理と祈りを要約した書であつて、現代のいわゆるカトリック要理に該当している。フランシスコ・サヴィエルがジョアン・バルシュのまとめた極く簡潔な書を翻訳し、また使徒信経の説明を作成したが、後の宣教師たちがそれを訂正したり補足したりした。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印刷され、ローマ字版も出された。」(同書、四七二頁)ということである。

このジョルジェの『ドチリナ・キリシタン』は一六〇二年リスポア刊のものが大英図書館に所蔵されており、その影印と全訳が龜井孝、H・チースリク、小島幸枝『日本イエズス会版キリシタン要理』(岩波書店、一九八三年)の第二部「資料篇」に掲載されていて、第八のおきての箇所は、「第八 なんじ偽証するなかれ」(七十三頁)とあり、「師 では第八のはどのように守るか。弟 だれにたいしてでも偽りの証言をすることなく、また、わる口を言うことなく、またたとえ本途であつても他人の隠れた罪をあばかないこと、ただ、良い意向をもつてこ

れを直すことのできる人に告げることが別として。また他人を邪推せず、うそをつかないことによつて。」(八十一頁)と訳出されている。

日本語の「ドチリナ・キリシタン」はジョルジェの原書を出るだけ忠実に訳そうとした跡が見られるのではないであろうか。「偽証」と現代語訳されたポルトガル語の影印部分は、*'Falso testemunho'* (七十三頁) のように見える。これが日本語の「ドチリナ・キリシタン」では「讒言」と訳されているのであろう。ただ、「讒言」には法廷用語としての意味合いは薄いのではないであろうか。

これに対して漢訳語の「妄證」は、法廷用語の色彩が感ぜられる。感ぜられるだけではなく、教要解略では証言者に重点を置いて訴訟や裁判のことが言及されている。司祭は信者の生活の実態を押えてこれに即して助言し指導しなければならぬので、教要解略の中にこれらのことが取り扱われていることは明末中国に生きた人々にとって訴訟や裁判が彼らの日常生活の中で展開される出来事として身近にあったことを物語るのではないであろうか。

前掲ディアス『天主教十誠直詮』第八誠「毋妄証。」の「公庭妄証」において、「官師計人曲直。証者當以正對。或憾宿怨。無罪而飾以罪。或溺私愛。有罪而掩其罪。致聽訟者。或入無辜。或出奸宄。則大罪也。」(巻之下、八十三葉裏)とある。これは、証人が個人的な感情に駆られて事実と異なる証言をするため

に、裁判に携わる官僚の判決が歪められる事例が現実存在することを宣教師のディアス等は知っていたことを物語るものではないのであろうか。ここで文中に出て来る「聴訟」という語については、夫馬進「明清時代の訟師と訴訟制度」は「公廷での尋問を聴訟と呼ぶ。」(梅原郁『中國近世の法制と社會』京都大學人文科學研究所、一九九三年、四五〇頁)と教えてくれる。同論文は続けて、「われわれは裁判というと、まず公廷での尋問を思い浮かべる。…しかしある官箴書によれば、一つの案件を処理するのに必要な努力は、書類の閲讀が七で尋問は三であったという。」(同頁)と述べる。明末清初の中国で宣教に尽瘁ポルトガル人イエズス会士セメード(一五八五—一六五八)は『チナ帝國誌』第二十三章「牢獄、判決、刑罰について」の中で、「裁判の仕方はヨーロッパのものとはほとんど違ってないが、ただ審理には余り手をかけない。一切が上申書によつて行なわれ、自分の主張を述べるに際して、だれもかれも法的な手続をとる。上申書にひどいそや作りごとかきこむものだから、それが発覚してすぐに笞打たれることが時におこるのである。」(矢沢利彦訳注同書、リッチ・セメード『中国キリスト教布教史』一、岩波書店、四九八頁)と記し、明末中国における裁判が文書中心主義であったことを裏書きしてくれる。イエズス会宣教師は明末中国の裁判の実情に相当精通していたのではないであろうか。

その上で宣教師は、前掲ディアス『天主教十誡直詮』「第

八誡。毋妄証」の「公庭妄証」において「夫官吏聽斷時、勿爲己私。代主代君案治民事。証者對之。如對眞主。如對大君。而可証乎。且証必呼天主聖名以誓。苟出于妄。是冀上主同與爲誣証也。仕者鞫人虛實。惟取信于証。証之不眞。信如何矣。」(卷之下、八十三葉下)とあるように、裁判官(「官吏」)、証人(「証者」)、書記(「佐人」)の三者に公正な態度を取るよう求めるのである。裁判官と書記の両者は州、県レベルにおいてそれぞれ「印官」たる知州、知県及び胥吏を指したものであるのではないであろうか(前掲滋賀秀三『清代中国の法と裁判』十一頁—十三頁)。

このような状況において明末中国の人々が犯した偽証の罪を司祭たちは信者一人一人の内面の問題として完結させることを許さなかった。明末中国のイエズス会宣教師は信者が偽証の罪を犯した場合には、彼らにその罪を公然と言い表わすことを求めたのである。それによつて相手の損われた名誉を回復することを期したのであった。このような事情は清代におけるカトリック伝道でも同様であったようである。康熙九年(二六七〇年)に出されたフェルビースト『教要序論』(パリ国立図書館漢籍第六九七二番)「十誡條目」の「八毋妄證」の冒頭には、「此誠禁人以言語害人。言語害人。最大者。莫如妄證。在官府、訟庭、其罪更重。」(十七葉表)とあるように、「妄證」は「官府訟庭」、すなわち役所の法廷での出来事として強く意識されているからである。『教要序論』は同箇所、「論害人財物聲名。聖教嚴禁。」

與外教大不相同。外教消解人罪。只說若濟貧。布施僧人。修造佛寺等。則佛菩薩便赦其罪。天主教。不然。爾即盡將家資捨貧。創建天主堂等。及全心痛悔前非。一修行刻苦肉身工夫。以補前害人財名之罪。若不肯償人財物。補人聲名。斷不獲天主之赦。」(十八葉表)とあるように、施しに励み苦行に努めるだけでは足りないとする。施し(eleemosyna)は「憐れみと正義への希求に基づく宗教的な行為」(杉崎泰一郎、石井祥裕「施し」研究社『新カトリック大事典』第四卷、六八一頁)であり、償い(satisfactio)の業に結びつき(清水俊一「償い」研究社『新カトリック大事典』第三卷、一〇二頁)、苦行(austeritas)は罪の痛悔(contitio)と関連する業であった(J.カトレット「苦行」同事典第二卷、五七六頁)のであるから、どちらもカトリック信者の行なう業であった。明末清初の中国のカトリック信者は更にそれに加えて相手の名誉回復に向けた行動を取ることが求められているのであった。

ヴァニョーニより少し遅れて明末中国で伝道に携わったイエズス会宣教師アレニが著わした『滌罪正規』巻之一「第八誡母妄證」にはその冒頭に、「事在官府。妄作干證。以直爲曲。以曲爲直。及造偽契約強證實。有使人負屈者。皆有罪。」(二十三葉裏 [Nicolas Standaert/Adrian 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、四〇二頁])とあるように、法廷で行なわれる偽証が問題とされるだけでなく、虚偽の契約も批判されている。ここでは、寺田浩明「明清

法秩序における『約』の性格」の中に、「そして一度でも明清期の民間文書史料集を手にとったことがある者は誰でも、当時の一般民衆が日々の生活を送るにおいて『某々約』(あるいは『某々契』)という名の文書をいかに大量に立てて交わしていたか、逆にいえば日常生活・日常的な社会関係のいかに多くがこうした相互的な契約により支えられていたかに圧倒される思いをするであろう。その意味では、そうした契約関係こそが、明清法秩序の実体をなしているといっても過言ではない。」(溝口雄三他編『アジアから考える(4) 社会と国家』東京大学出版会、一九九四年、七十頁)と述べられている明末社会における契約の浸透という現実に基づくところの弊害が問題として取り上げられているのではないであろうか。『滌罪正規』は「閩中景教堂」より出版されている。福建においてもまた契約の普及や展開によるところの社会問題が増加していたのであろうか。要するに、これら虚偽の契約によつて無実の罪に人を陥れることが弾劾されているのである。

更にそこには、「官司訊獄。不務合情。故出故人者。有罪。」(二十四葉)とある。この中の「故出故人」は『明律』巻第一「名例律」の「犯罪得累減」の中の「故失減」という語句の後の注において、「謂史典故出人罪、放而還獲、止減一等。首領官不知情、以失論。失出減五等、比史典又減一等、通減七等。」(前掲『大明律』八頁)として出て来る。徂徠の『明律國字解』ではこの箇所に関して、「史典故出人罪とは總じて律の詞に出入

と云ことあり。出すとは、犯したる罪を犯さぬぶんにすることなり。入るとは、犯さぬ罪を犯したるにしなすことなり。是皆官人の私なり。吏典がわがあつかふ科人の罪を犯したるを明に知ながら、最負か賂の子細によりて、罪を犯さぬぶんに取なしてゆるすを故出人罪と云。…首領官は吏典より上に立つ役人なり。右の如の私は吏典がしたることにて、首領官は其子細を知らぬが、不知情と云ものなり。…」（内田智雄・日原利國校訂『蘭定本明律國字解』創文社、一九六六年、五十四頁）とある。また、『名例律』の「常赦所不原」の中の本文にも「凡犯十惡、…及讒言左使殺人、故出入人罪、…說事過錢之類、一應真犯、雖會赦並不原宥。」（前掲『大明律』、十頁）として出て来る。これに関する前掲『明律國字解』の箇所の中で、「故出入罪とは、にくしと思ふ人をばとがなきに罪にかくるを、故入人罪と云、ひいきなるものをば、とがあるを罪なきにしなすを、故出人罪と云。」（六十八頁―六十九頁）と「故出入罪」を説明している。裁判に当たる官僚が個人的な感情から不公正な判決を下すことも「罪有り」として批判されているのである。これは「官僚」に恣意的な判決をせぬように求めた教要解略の内容とも合致する。

このように明末清初の中国で宣教したイエズス会宣教師による第八のおきてに関する解説を見ると、夫馬進「明清時代の訟師と訴訟制度」の「結語」の冒頭に出て来る『好訟の風』『健訟の風』を生み出した根本原因は、明清時代の訴訟そのもの

のが萬人に開かれていたことであつた。」（梅原郁編『中國近世の法制と社會』京都大學人文科學研究所、一九九三年、四七二頁）という文章を想起せざるを得ない。というのも夫馬進「中国訴訟社会史概論」によれば、「中国では、郷から都・里に至るまで様々なレベルで課せられる租税や徭役について、それを誰が実際に負担するかは決して郷や都・里の内部では完結しなかつた。国家は…一方で保正などの重い徭役を次に誰が負担すべきかは、『糾論』『糾決』という方式により実名を前任担当者らに指させ県に挙げさせた。…民衆が自立的に取り結ぶ共同の関係は遅くとも秦代以降には確実に否定された。以来人々は個に分解された存在として国家の直接支配を受けることとなつたが、この糾論、糾決という方式こそはこのような国家による支配方式の一つにほかならない。そこでは租税の未納や徭役の不均衡という問題をめぐつて、人々は必然的に『原告』『被告』とならざるをえず、訴訟を多発させることになつたのである。この構造は、郷村だけのものではなく都市でも基本的に同様であつた。」（夫馬進編『中国訴訟社会史の研究』京都大学学術出版会、二〇一一年、五十九頁）というような事情があつたからであるらしい。

しかし、江戸時代の日本では事情を異にした。同論文によれば、納税問題に関しては中国のような訴訟は起きなかつたようである。「というのは、徴集する租税あるいは負担させる徭役は、村請けという村単位で課せられ、それを実際に誰が納入し負担するかは村の内部で決着されるべき問題であつたからであ

る。(五十九頁) というものであったようである。これには、日本の儒教の特質が大きく与っていたようである。小早川欣吾『増補 近世民事訴訟制度の研究』(名著普及会、一九八八年)によれば、「…四民の階級が國家を構成する天與の當然の階級構造と考へられてゐたのである。」(九十四頁)とあるように、士農工商の四身分は身動き出来ないほど固定され、天与の絶対性を賦与されていたからである。こうして「先づ封建社會内に存在した閉鎖的な部分社會は廣汎な自治を許されてゐたのであつて、そこに司法自治が或程度許されて、…概括して言へば、町村役人、或は組行事或は組支配等の取締役が裁決をなし得たのである。」(七十九頁)という裁判事情が生じた。「抑々我近世期の民事訴訟手續に於ては各個人が國家機關に對して訴權を有するが如き一種の對立觀念は全く考へられざりし事であつた。」(七十三頁)とあるように、江戸幕府は民衆に訴權を認めていなかったのである。日本の儒教は身分制度に万古不易の宗教的絶対性を付与したがゆえに、逆説的に社会の各單位に部分的な自治が許されたわけである。

他方、同じく儒教を体制イデオロギーの装置として社会に組み込む中国は日本と事情を異にした。『明律』卷第二十二「刑律」五の「越訴」の条目では、「凡軍民詞訟、皆順自下而上陳告。」(前掲『大明律』、一七三頁)とあるように、中国では人民に訴權を認めているようである。中国土着の儒教では革命を認め、王朝の交替に天来の正当性を付与する。ここでは皇帝―治者(官僚)

―被治者(民衆)という階層構造は絶対的であるが、各個人は原理的には自由にこの階層構造を上下することが可能である。被治者の群れに蠶く名もない一介の庶民の中から皇帝が誕生することが有り得る世界なのである。このような中国土着の儒教の特徴が中国の人民に法的に訴權を認めさせたのであろうか。加えて、宋学の理氣二元論は人間の等質性を原理的に認めさせる思想的な駆動力を提供したように見える。そのことは儒教支配の完成期に当たる明清期に訴訟が増加したことは無縁でなさそうに思われてならない。

このように構造的に訴訟社会であつた明末中国にあつてイエズス会宣教師は民衆に偽証の禁止を呼びかけただけでなく、民衆を統治し裁判を管轄する側の士大夫官僚層に良心の覚醒を求めたのであつた。彼らは遙かに仰ぎ見る神の国の実現を、すなわち正義の実現をこの地上に期したのではないのであろうか。ただし、その正義はトマス・アクィナスにおける「事物の本性」にもとづくところの「自然的正」(稲垣良典『法的正義の理論』成文堂、一九七二年、一八一頁)を实体とするものではないかと臆測するものである。そしてそれは、「近代の自然権思想におけるように、個人に不可奪的に内属する『権利』あるいはむしろ『能力』として、自明的に認識されるものではない。それはあくまで、特殊的利害の調整としての共通の効益を超えて、そこにおいてわれわれが人格的完成を見出しうるごとき共通善が追求されることを前提として、そのような共通善への秩序づけ

において捉えられるもの」(同書、一八六頁)であつて、近代的な社会契約を本質とする実定法的な正義ではないであろう。それは飽くまで時間、空間的に奥底において貫通するところの中の世的な自然法的な正義であつたのではあるまいか。

前掲ディアス『天主聖教十誠直詮』「第八誠。毋妄証。」の「各種証詞」において、「謊弗拘損利。騙人之言也。其惡銘刻于體。人善莫能改其體。安卸本惡。永弗宜之為。」(巻之下、八十七葉表)とある。偽証によつて「體、すなわち人間の心の「外物との関係に入る以前における、その本質的本来的なあり方」(島田虔次著『大学・中庸(上)』朝日新聞社、一九七八年、一二二頁)を指し示すところの人の内面の本性が損われる。そのとき最早、自らの意思によつて内面の本性を原状に回復することは出来ない。それゆえに、社会と関わりを持ち続ける一人の人間が自らの道徳本性を守り抜くために共通善に根拠づけられるところの正義を追求することが、神への一筋の道であつたのではないであらうか(続)。