

ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注（二十）

主なる神様の十戒の部（訳者補足 続の八）

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

ここでは『造物主垂象略説』の内容を内閣文庫所載になる『天主聖像略説』に即して見てみることにしたい。

冒頭は次の文で始まる。

上邊、供敬的は天主、即大西洋與天下萬國所稱 陡斯、是當初生天生地生神生人生物的一箇大主宰（一葉表。傍点、筆者注。特に注記しない限り以下同じ）。

崇敬の念を向ける対象として上方に備えられたものは、主なる神、すなわち西洋と世界の多くの国々で ‘Deus’ —— 「陡斯」は音訳したもの——と呼ぶところのものであり、始めに天と地、天使と人間、万物を創造した一人の大きいなる主宰者である。

冒頭に記された事物の位置を示すところの「上邊」という語には具体的な場所を示す語が附されていない。補うとすれば、

どうなるのであろうか。

ドナルド・K・マッキム『キリスト教神学用語辞典』（高柳俊一・熊澤義宣・古屋安雄監修）（日本キリスト教団出版局、二〇〇二年）には「像」という項目があり（二七四頁）、そこには、「キリスト、処女マリア、聖人の立体的表現で、ローマ・カトリックの伝統において崇敬のために用いられる。」（同頁）とある。キリストの像は教会の敷地内の建物の中に置かれる。その建物は、「……教会法においては、信者が神への礼拝を公けに行うために使うことを主要目的として建てられた聖なる建造物を意味する」（枝村茂「教会堂」研究社『新カトリック大事典』第二卷、二六三頁）とこの ‘ecclesia’ なる「教会堂」（同頁）、或いは「一定の共同体またはそこに集会する信者集団の便宜のために、裁治権者の許可のもとに、神の礼拝にあてら

れた場所」（枝村茂「礼拝堂」同辞典第四巻、一三八九頁）であるところの‘*oratorium*’なる「礼拝堂」（同頁）であるであろう——富山房『カトリック大辭典』では、前者は「聖堂」（第三巻、二四五頁）、後者は「オラトリウム（小聖堂）」（第一巻、三二八頁）となっている——。キリストの像が置かれているところは、‘*ecclesia*’ではないのであろうか。そうであるならば、「上邊」という語の上に「聖堂」という語を補うことが出来るのではないであろうか。

要するに、この文章は教会堂の中の上方の場所に置かれたキリストの像を仰ぎ見る位置で読まれていることが想定されたうえで解説する形になっていることが特徴的である。これから「洗礼志願者」（前掲日本キリスト教団出版局『キリスト教神学用語辞典』、二七三頁）であるところの教会の来訪者に対して像にかたどられたキリストについての「キリスト教の正統な信仰内容として教会の権威によって宣言された教え」（百瀬文晃「教義」『岩波キリスト教辞典』、二八七頁）であるところの教義（*dogma*）が説き明かされるのである。文章は白話文で書かれているので、それを声に出して人に聴かせるならば、聴いた者はたちどころにその内容を理解することが出来るものではないか。

教会堂に置かれたキリストの像を示して述べられる最初のことからは、神は天地万物の創造者であり、それらの主宰者であって一人である——「一箇、大主宰」の「一箇」は単純に数量

的に「一」を表わすように見えるが、万物の創造者にして主宰者であるということは超越的存在であることを意味しよう。とすれば、この「一」には他に並ぶべくもない「唯一無二」なる存在であるという意味が含まれているのではないであろうか——ということである。

神が創造者にして主宰者なる存在であることが述べられて後で、天と地、天使と人間の創造の事情が説かれる。

天主爲甚麼生天。天有兩件。一件是我們看得見。上邊有日月星辰的天。造這天、與我們做蓋覆。造這日月星辰、與我們做照光。此乃是有形的天、爲我們造的（一葉表）。

主なる神による天の創造の理由は以下の通りである。天には二つある。一つめの天は可視的なものである。その上方に太陽、月、星があるところの天である。この天の創造は人間に覆いとして与えるためであった。また天に附属する太陽、月、星の創造は人間に世界を照らす光として与えるためであった。これがすなわち物質的な天であって、主なる神が人間のために創造したものである。

ここに「蓋覆」という語がある。『漢語大詞典』第九巻の四九八頁にこの語が掲げられている。それによれば、第一の語義は「覆蓋、遮蓋。」（同頁）であり、第二の語義は「掩蓋、遮瞞。」（同頁）である。単に物理的に遮蔽するという意味では第一の語義が該当するのではないであろうか。

ニーダムの『中国の科学と文明』第五巻「天の科学」（新

版) (思索社、一九九一年) 第二十章「天文学」(d)「古代中世の宇宙構造論の観念」には三つの代表的な伝統的宇宙論とそれ以外の見解が紹介されている(四十一頁―六十頁)。その三つとは「蓋天説(半球形のドーム)」「(四十一頁―四十七頁)」、「渾天派(天球)」「(四十七頁―五十頁)」、及び「宣夜説(無限の空間)」「(五十頁―五十七頁)」である。それ以外のものは『淮南子』巻三「天文訓」の中に記された見解(五十七頁―六十頁)である。

この場合は、「蓋天説は内的証拠から見て上記三説の中で確かに最も古いものとみなされる……。天は半球の覆いで、大地は伏せた椀と仮想され、両者の距離は八万里で、こうして同心の二つのドームを構成していると考えられていた。」(四十一頁)とこの第一の蓋天説に近いのではないであろうか。そうであるならば、『聖像略説』の作者は蓋天説に拠って宇宙の構造を捉えていると大まかに言うことが許されるのではないであろうか。

物質的な天は人間を保護するための巨大な覆いであり、そこに附属する太陽、月、星は人間が生活するために必要な光を提供する存在である。主なる神による物質的な天とその附属物の創造は人間のためであった。

もう一つの天とは何であろうか。

一件是我們如今看不見的、叫做天堂。乃是天神及諸神、聖、見 天主、享受無量無限的、年正福樂的、居處、(一葉表裏)。

もう一つは不可視のもので、天国と呼ばれるところのものである。それは天使と諸聖人——「神聖」という語に似たものは、『天主教要解略』上巻の「天主十誠解略」の次に収められた「十二亞波斯多羅性簿録」(『Symbolum Apostolorum』なる「使徒信条」〔小高毅「使徒信条」研究社「新カトリック大事典」第二巻、一二六四頁―一二六五頁〕)の中の「聖神相通功」(二十七葉表)という語句において認められる。この語句そのものは、'communio sanctorum'なる「聖徒の交わり」

(小高毅「聖徒の交わり」『新カトリック大事典』第三巻、七四二頁―七四四頁)を意味するものである。これはかつては「諸聖人の通功」(小林珍雄編『キリスト教用語辞典』、二九三頁)と訳されていたものである。'sanctorum'は「聖人」と訳される'sanctus'の複数属格であろう。『教要解略』の中の「十二亞波斯多羅性簿録」の「解略」の箇所では「聖神相通功」の語句についての解説がある(上巻、四十葉表裏)。そこには「聖神」そのものの語句の説明はないが、『教要解略』中の「聖神」は「聖人」を指しているように思われる——が、主なる神を観、永遠の真の幸いを享受する住い——「居處」という語はヨハネによる福音書十四章二節の一文「わたしの父の家には、住む所がたくさんある。」(フランシスコ会聖書研究所訳)(ウルガタの原文は、'In domo Patris mei mansiones multae sunt')の中の「住む所」('mansiones')という語を想起させる。この箇所は代表訳は「所居」、BC訳は「第宅」、

Union Version 訳は「住處」、そして思高聖經學會——大まかに訳せば、「フランシスコ会聖書学会」となるのであろうか——訳は「住處」となっている——なのである。

このような天使や聖人が神を観る場所としての天国の捉え方は、「ローマ・カトリック神学の教えて、天使や死後の聖人が神を感じる直接的かつ喜びに満ちた体験」(前掲『キリスト教神学用語辞典』、一八七頁)を意味するところの「至福直観」(‘beatificare’) (同頁)というカトリック神学上の概念に基づいたものではないかと思われる。

我們做好人、爲 天主所愛、後來命終、身形歸土、其靈魂亦得居於天堂、與 天主神聖一同享受無邊無量永遠真正福樂也。這就是如今看不見的天、是我們做好人終上得去的(一葉裏)。

人は善き者であれば、主なる神に愛される。やがて地上での生命尽きれば、肉体は土に帰するけれども、その靈魂は天国に入ることが出来、主なる神と聖人と共に限らない測り知れない永遠の眞の幸いを享受する。これが地上での生命が存続する間は不可視であるところの天にほかならない。そこは人が善き者であって初めて入ることを許されるところである。

この中に出て来る「愛」と「靈魂」という語に着目したい。日本のキリシタンに関係する語に「御大切」というものがある。小林珍雄編『キリスト教百科事典』(東京堂)の「御大切」の項には、「人類に対する神の愛を『デウスの御大切』

(六一八段 [column]) とある。つまり、神の人への愛は当時の日本のカトリック教会において「御大切」という語をもって表わされたということである。ところが、『聖像略説』では「愛」という語が用いられている。名詞と動詞の用法上の違いはあるけれども、中国においては明末期から ‘carias’ や ‘aligo’ に当たる漢訳語として「愛」という語が用いられたことを想像させるものではないであろうか。

次に、「靈魂」という語について見てみたい。この語はヨーロッパ思想の ‘Anima’ (小林珍雄編『キリスト教用語辞典』東京堂、八頁)という概念を漢訳したものであるうか。加藤和哉「靈魂」の【神学・哲学的展開】の箇所には、「教父たちは、全体としては聖書的人間観にとどまりつつも、ギリシア哲学の靈魂論を援用して、人間の靈魂が身体に依存しない理性的働きを持ち、身体とともに滅びるのではない靈的存在であることを強調し、靈魂を神の像としての人間存在の中心に据えた。」(『岩波キリスト教辞典』、一二二頁)とある。つまり、‘anima’ なる「靈魂」は身体とは独立した理性的存在であり、神の像であるということではないであろうか。

天啓四年(一六二四年)にイエズス会士の畢方濟、すなわちサンビアーヂ (Francesco Sambiasi) ——尾原悟「サンビアーヂ」研究社『新カトリック大事典』第二卷、二〇八頁。綴りと発音についてローマ・イエズス会文書館の Mauro Brunello 氏にご教示いただいた。記して感謝す——が口授し、徐光啓が筆

録した体裁で『靈言蠹勺』が出版された——徐宗澤『明清間耶穌会士訳著提要』上海世紀出版集団、一四九頁——。これは柴田篤『「亜尼瑪」と「靈魂」——イエズス会士の漢訳語について——』によれば、「利瑪竇以後に著された靈魂に関する専著」（昭和六二年度科学研究費補助金（総合研究A）研究成果報告書『イエズス会士関係著訳書の基礎的研究』研究代表者吉田忠、一九八八年、十頁）であるということである。

同論文によれば「この書物に特徴的なことは、『亜尼瑪』という音訳語が全体にわたって用いられているということである。」（同頁）とあるように、『靈言蠹勺』ではラテン語‘anima’の漢訳語として原語の音を反映した「亜尼瑪」という語が使われていることである。さらに、「自序の冒頭で、……『亜尼瑪』については『訳して靈魂という。亦た靈性という。』と注記している。」（同頁）とある。実際、『靈言蠹勺引』には最初に「亜尼瑪」という語が出て来て、その割り注に、「譯言靈魂、亦言靈性。」（一葉表〔臺灣學生書局『天學初函(二)』、一二七頁〕）とある。

『靈言蠹勺』よりも前に楊廷筠述『代疑編』（天啓元年（一六二一年）の王徴の序あり〔臺灣學生書局『天主教東傳文獻』、四八九頁〕）が出ている。巻上の「答既說人性以上所言報應反涉粗迹條」には、「惟亞尼瑪譯言靈魂、人之所以異於禽獸者、全在於此。……實天主造以予之、若話勅文憑然。」（十六葉裏〔五三八頁〕）とある。吳金瑞編『拉典漢文辭典』（光啓出版

社）の‘anima’の項の「註」には、“anima vegetativa. 生魂. anima sensitiva. 覺魂. anima rationalis. 靈魂。”（p. 108）とある。人間の有する‘anima rationalis’なる理性的な生命の原理のようなものを「亜尼瑪」と音訳し、「靈魂」と漢訳したわけである。

『聖像略説』の中の「靈魂」はサンビアージの『靈言蠹勺』、楊廷筠の『代疑編』の中の‘anima’なる「靈魂」と同一であると見てよいのではないであろうか。

伝統的な中国思想の世界を背景に置いて重要と思われることは、道徳的に善なる者だけが天国に入り、天国に入った者はそこで永遠に無限の幸いを享受するということである。これは「衆生が自ら作つた業によって生死を繰り返す六つの世界」〔六道〕『岩波仏教辞典』、八四八頁）であるところの仏教の「六道」の一つである「天」の世界の事情とは異なる。というのは、「……仏教では、解脱しない限り、生ある者は迷いの世界である三界六道（もしくは五道）を輪廻しなければならぬ」と考えられていた。」（輪廻）『岩波仏教辞典』、八三七頁）とあるように、仏教の「天」は迷いの世界の中の一通過点にすぎず、永遠の究極の世界ではないからである。

つまり、キリスト教の天国の概念は中国の伝統的な宗教世界の中には従来なかったものであると言えるのではないであろうか。簡潔で明快な天国の説明に明末中国の人々は新鮮な驚きを覚えたかも知れないであろう。

次に主なる神による地の創造の事情が述べられる。

天主爲甚麼生地。地有兩件。一件是我們看得見、上邊有山川人物的地。造這地來、乘載我們。造這萬物來、養育我們。此乃是看得見的地、爲我們造的（一葉裏—二葉表）。

主なる神による地の創造の理由は以下の通りである。地には二つある。一つめの地は人にとって可視的なものであり、その上方に山や川、人が生息し物が存在するところの地である。この地の創造はそこに人を住まわせるためである。このすべての物の創造は人を養育するためである。これが可視的な地にはかならず、人のために造られたものである。

ここでは人間の居住世界としての地の創造、並びに人間の生存のための万物の創造について述べられている。要するに、神による可視的な地の創造は人間に焦点が合わされていたことが簡潔に語られているのである。

可視的な天と可視的な地のいずれも人間のためであるという記述の仕方は興味深い。イグナチオ・デ・ロヨラ『靈操』の第一週の部の最初の箇所、「……さらに、地上の他のものが創られつつあるのも、人間のためであり、人間が創られた目的を達成する上で、それらのものが人間を助けるためである。」（「根源と礎（いしづえ）」（門脇佳吉訳・解説『靈操』岩波文庫、八十六頁）とある。『聖像略説』の語句は或いはこれを踏まえたものであるのかも知れない。

もう一つの地とは何であろうか。

一件是我們如今看不見的、叫做地獄、乃是邪魔惡鬼及諸惡人受無量無限之年苦難的居處（一葉裏—二葉表）。

もう一つは地上での生命が存続する間は不可視のもので、地獄と呼ばれるところのものである。それは邪惡な靈及びもろろの惡人が測り知れない永遠の苦しみを味わう住いにほかならない。

我們做不好人、得罪、天主、後來命終、靈魂亦要墮入地獄、爲魔鬼所苦、與他同受無量無窮永遠真正苦惱也。這就是如今看不見的地、是我們做了不好人、定要下去的（二葉表）。

人は悪しき者であれば、主なる神に罪を認められる。やがて命が尽きたとしても、靈魂は地獄に落ち、悪しき靈に苦しめられ、彼らとともに測り知れない永遠の真の苦しみを味わうことになる。これが地上にあつては不可視の地にほかならない。そこは悪しき者であればかならず行くことになるのである。

ここで「得罪」という語に着目したい。『漢語大詞典』第三卷に「得罪」という項（九九九頁）があり、第一の語義が「獲罪。」（同頁）、第二の語義が「冒犯、触怒。」（同頁）となっている。第二の語義の用例に『孟子』「離婁章句上」の中の「爲政不難、不得罪於巨室。」（中華書局「新編諸子集成」『四書章句集注』、二七八頁）という箇所が挙げられている。注には、「得罪、謂身不正而取怨怒也。」（同頁）。これに基づけば「聖像略説」の「得罪於 天主」という箇所も、「身が正しくないため

に主なる神に怒られる」というような意味になるのであろうか。

しかしキリスト教において人が神の怒りを受けるのは人が罪を犯すからである。従ってこの「得罪」の「罪」という語には従来の漢語の意味に加えてキリスト教の 'peccatum' なる「罪」（小林珍雄編『キリスト教用語辞典』東京堂、三二二頁）の意味が重ね合わされていると見るべきではないであらうか。

この「罪」について M. Waldmann は「III. 「罪」」において、「キリスト教に於ける罪なるものは、天主及びその掟に反す、責任ある處罰さるべき振舞を意味する。」（「罪と悪」富山房『カトリック大辭典』III、五三四頁）と記す。つまり、神とその掟に反する行為が罪と見なされるということであらう。

それでは掟とは何であらうか。Albert Harman は「I. 「天主の十誡」」において、「廣義に於いて掟とは合法的長上の拘束的意志表示を意味し、此の場合には公權（教會又は國家）に基いて發せられる法をも含む。従つて天主の十誡又は教會の制令等と稱せられる。狹義に於いては私的權威（兩親、雇主）に基き、又は個々の場合に或は一時的に發せられる命令を意味する。」（「掟」『カトリック大辭典』I、二九七頁）と記す。

また浜口吉隆は「掟」において、「掟とは、人間の行動を一定の善へ価値に向けて義務づける戒律である。……聖書とキリスト教思想において、掟（ギ）entole）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、神の掟と教會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『カトリック大事典』第一卷、九〇三頁）と記す。

新旧のカトリック辞典の「掟」の説明に共通する根幹的な語は十戒である。『新カトリック大事典』の記述の中にある「倫理神学」とはマッキム『キリスト教神学用語辞典』の「倫理神学 moral theology」（四二九頁）によれば、「ローマ・カトリック教會の用語で、神との関連で人間の行動の正邪（morality）を扱う神学の部門。プロテスタントイイズムでは通常『キリスト教倫理』と呼ばれる。」（同頁）というものである。

『聖像略説』において問われているものは人間の行為の善悪である。従って『聖像略説』との関連で取り上げられるべきものも善悪の基準としての十戒と考えてよいのではないであらうか。

以上は神による天と地の創造の事情の説明である。ここでは二つの重要なことが述べられている。一つは神による可視的な天と地の創造は人間の生存を目的としたことである。もう一つは神による不可視的で永遠の天と地の創造は人間の生存時ににおける善悪の行為に対する審判を目的としたことである。

この世界観において可視的世界と不可視的世界は交互に連続的に展開しない。可視的な束の間の世界は不可視的な永遠の世界への準備の場として不可視的な世界に関わる形で、世界は二重の構造をなす。その構造は円環的ではなく、単線的にして直線的である。

この二重構造の世界において道徳的行為は新たな意義づけを付与される。何故ならば、中国の伝統的な儒教思想の世界において道徳的行為はそれ自身が目的として追求されるように思われるからである。それは他の目的のために手段化され得ないものである。『聖像略説』は不可視の次元を新たに提示することによってこのような自己目的な道徳観を対象化し相対化する働きを有するものではないであろうか。

次に天使と人間の創造の事情が述べられる。

天主爲甚麼生神。當初造天地の時節、造出許多神、用他奉事 天主、聽候使令、守護人類、扶植萬物。這神至靈、亦純是神體、無有形質。神數極大、總分作九品（二葉表）。

主なる神による天使の創造の理由は以下の通りである。天地創造に当り、神は多くの天使を創造した。それは神に仕えさせるためであった。神は天使に命令して人間を守らせ、万物を支えさせた。この天使は最高度に靈的であつて、また精神的な体を有し、物質的な体を持たない。天使の数はきわめて多く、すべて九つの等級に分けられる。

ここでは二つの重要なことがらが述べられている。一つは天使が純粹に靈的な存在であることであり、もう一つは天使が九つに分類されることである。

ジョン・A・ハードン編著『カトリック小事典』（A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳）〔現代カトリック事典縮小版〕（エンデ

ルレ書店）の「天使（一）」の項（二二六頁）には、「神によつて創られた純粹な靈。……肉體をもたず、存在または活動のために物質に依存していない純粹な靈である。」（同頁）とある。

これには依拠すべき神学的な理論があるようである。稲垣良典『天使論序説』（講談社学術文庫、一九九六年）によれば、「そのような天使の存在に関する『理にかなつた』議論の一つがトマス・アクィナスの『神学大全』のうちに見出される。それによると創造主たる神は何よりも自らが創つた世界が自らと似たものであることを意図する。しかるに神は知性と意志をもつて世界を創造したのであるから、創られた世界・宇宙が神に似て完全なものであるためには、そこに知的な被造物の存在すべきことが要求される。しかも、知的な活動は本来的に物體的（身体的）なものには属しないのであるから、神によつて創られた世界・宇宙が完全なものであるためには非物體的な知的存在、すなわち天使たちが存在するのだからなければならない、との結論が導き出されるのである。このような、神の完全性を模倣するものとしての世界・宇宙の完全性という議論は『存在の位階秩序』、すなわち宇宙の完全性のためにはあらゆる存在の段階が事物の間に見出されなければならない、という議論によつて補足される。」（五十二頁）とある。つまり、「神の完全性を模倣するものとしての世界・宇宙の完全性という議論」から、「非物體的な知的存在」としての天使の存在の必然性が導き出されるというわけである。

このような肉体を持たない知的で霊なる存在は中国の伝統的な思想世界の中に見出し難いのではないであろうか。というのも、物質的なものと精神的なるものを判然と二分するような思考回路が伝統的な中国思想の世界に組み込まれていないのではないかと思われるからである。

また小林珍雄編『キリスト教用語辞典』（東京堂）の「天使」の項（三二五頁）の「①」には、「九階級の天使の総称。

……階級を聖秩といい、……」（同頁）とある。更に「聖秩」の項（三一〇頁）には、「諸天使の階級秩序を指す。三級各三隊に分かたる。上級三隊：セラフィム（熾天使）、ケルビム（智天使）、玉座（座天使）、中級三隊：主権（主天使）、力（力天使）、能力（能天使）、下級三隊：権勢（権天使）、大天使、天使。」（同頁）とある。

天使の階層構造について前掲稲垣良典『天使論序説』（講談社学術文庫）の第七章「天使の社会」の「天使社会の構造」には、「……このような天使社会の位階秩序を最初に体系的に説明したのは六世紀の初頭に書かれたディオニシオス・アレオパギテス（偽ディオニシウス）の『天上位階論』であり、七世紀の大グレゴリウスはわずかな修正を加えてこの説明を受けつぎ、トマス・アクィナスやダンテ（Dante Alighieri 1265-1321）の著作を通じて後世に知られるようになった西洋中世の天使論はこの『天上位階論』の決定的ともいえる影響の下に展開されたものである。」（一七九頁）とある。

つまり、『聖像略説』の天使についての記述はディオニシオス・アレオパギテスの『天上位階論』——上智大学中世思想研究所編訳・大森正樹監修『中世思想原典集成 3』『後期ギリシア教父・ビザンティン思想』（平凡社、一九九四年）に今義博訳（三三九頁―四三七頁）が収められている——の「決定的ともいえる影響の下に展開された」ところの「西洋中世の天使論」に拠っていると考えるのではないであろうか。

モーティマー・J・アドラー『天使とわれら』（稲垣良典訳）（講談社学術文庫、一九九七年）によれば、天使は「肉体なき精神」(minds without bodies)（十七頁）である。ところで島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九六七年）の第二章「宋学の完成・朱子学」の「一 中国最大の思想家、朱子」の中の「一気・陰陽・五行・万物」によれば、「存在するものはすべて、気によつて構成されている。気は具体的にいえばガス状、空気状の物質、それを原子論的に考える考え方もあるが、それはおそらく成立しまい。」（八十一頁）とあるように、「正統的な儒教思想の世界において物質的な要素を持たない存在はあり得ない。従つて「肉体なき精神」であるところの天使の存在はそのような中国思想の枠組をもつてしては理解し難いのではないであろうか。

天主造成了這許多神。其大半誠心奉敬曲服于 天主、謝造他的恩。故 天主賜之入天堂、永遠受真福樂。我們在世、頼他扶持。如今作好人、死後他同住天堂、受福。這善神就

是如今衆人説的天神(二葉表裏)。

主なる神は多くの天使を創造した。その多くは主なる神をまごころから礼拝し主なる神に謙遜に従い、造られたことに対して感謝する。それゆえ主なる神は天使を天国に入らせて永遠に真の幸いを享受する恵みを与えた。人はこの世にあつて、天使の助けにあずかる。もし生きている間に道徳的に善き者になれば、死後に天使と共に天国に住み、幸いを享受する。この善き天使は今多くの人たちが言うところの「天の御使い」(『天神』)にほかならない。

ここで「扶持」という語に着目したい。藤堂明保・松本昭・竹田晃編『漢字源』(学習研究社、一九八八年)は「扶持」の語を掲げ、第一の語義を「手をわきの下にあてがってたすけさせる。」(四八七頁)とし、第二の語義を「手だすける。救護する。」(同頁)とし、第二のそれには『孟子』「滕文公章句上」の中の「……疾病相扶持、則百姓親睦。」(中華書局「新編諸子集成」『四書章句集注』、二五六頁)という一節を用例として挙げている。

『聖像略説』の中の「扶持」という語は同辞書に掲げられた二つの語義のいずれも関係するのではないであろうか。何故ならば、ここでは「カトリックでは信者の一人一人に付添い、善を勧め、悪を避けさせる役割をもつ。」(小林珍雄編『キリスト教用語辞典』東京堂、二八九頁)とあるところの 'Angelus custos' なる「守護の天使」(同頁)の働きについて言及して

いるのではないかと思われるからである。

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)の「守護の天使」には、「生存中の各個人を見守るように神から任命された天上の霊。」(一三六頁)とある。天使による個人単位の人間の守護という思想は「聖書と教会の教父たちの教えに基づいた、教会の変わらぬ伝承の一部分である。」(同頁)ということなのであるから、『聖像略説』はカトリック教会の「守護の天使」についての伝統的な教えを述べようとしているのではないであろうか。

衆神中有一個最尊貴、名曰露際弗尔。天主賜他大力量、大才能。他見這力量才能、便驕傲起來、要似像 天主一般。九品裡邊有許多神、亂從露際弗尔傲心、與他背 天主。所以 天主同罰他下地獄、受無量無窮永遠真正苦惱。這神獨爲惡、不爲善、常受苦、無福樂、這是衆人説的邪魔惡鬼(二葉裏一三葉表)。

多くの天使の中で最高の位置にあった天使がいた。ルシフェルと言った。主なる神は彼に大きな力とすぐれた才能を与えた。彼はこの力と才能を見ると忽ち高ぶり、主なる神と同じようになろうと欲した。九つの種類の天使の中には正しい道から外れてルシフェルの慢心に従い彼と一緒に主なる神に背いた者が沢山いた。それゆえ主なる神はルシフェルとそれにつき従った天使を罰して地獄に下して測り知れない永遠の真の苦しみを味わわせた。この天使だけが悪をなし、善を行なわな

かった。彼はつねに苦しみを味わい、幸いがない。これが多くの人が言うところの邪鬼、悪霊である。

ここでは罪の核心をなすのではないかと思われることが天使という存在を通して述べられている。それは被造物が自らの存在の被造的な本質を認識せず、創造者の意図に抗い、自らを創造者の位置に置くことを試みようとするところの、つまりは本質的に有限な存在としての自己を否定する意志と行為ではないであろうか——悪霊については富山房『カトリック大辞典』Ⅲの「罪と悪」の項の「Ⅱ」(五三一頁—五三四頁。E. Krebs担当)が詳しいであろう——。

罪についてのこのような認識は中国の伝統的な思想世界には見出し難いのではないであろうか。というのももそこには創造に関する明確な概念が欠如しているからである。

天主容他在此世界、陰誘世人的心、一則以煉善人的過失、増善人的功德、一則以罰惡人的罪、使改惡遷善。人不識認 天主、不能力行善道、便要被他哄誘了去、做許多惡事、死後便與他同在地獄、受苦也(三葉表)。

主なる神がルシフェルにこの世において世の人々の心を誘惑することを許した。それは一つには善き人の犯した過失を煉り清め、善き人の功德を増し加えるためであり、一つには悪しき人の罪を罰して、悪を改め善に移らせるためである。人は主なる神を知らなければ、正しい道を行なうことに努めることが出

来ず、ルシフェルに誘惑され、多くの悪しきことを行なうことになる。そして死んで後にすぐさまルシフェルと一緒に地獄で苦しみを味わうことになるのである。

ここで用いられている「功德」という語と「改惡遷善」という句に注目してみたい。前者の「功德」という語は仏教用語としてではなく、カトリックの教理の一つである 'meritum' の訳語としての「功德」(小林珍雄編『キリスト教用語辞典』東京堂、八十七頁)の意味で用いられているものと思われる。また後者の「改惡遷善」という語という句は明末の無善無惡思想に对照的な「為善去惡」——東京大学出版会『中国思想文化事典』の中の内山俊彦・馬淵昌也・坂元ひろ子「知」の項の「格物致知」の箇所で言及されている(三二四頁)——の概念に列なるものではないであろうか。

このうち後者の句について更に考えてみたい。万曆四十四年(二六一六年)にカトリック教会を弾圧する事件が生じた。當時すでにカトリック信者であった徐光啓は「辨學章疏」という文章を書いてカトリックの教えが「補益王化、左右儒術、救正佛法」(王重民輯校『徐光啓集』(下冊)上海古籍出版社、一九八四年、四三二頁)であるとしてカトリック教会を弁護した。カトリックの教えが明王朝による教化を補い、儒教を助け、仏教の弊害から救う働きをするというわけなのであるか。

この上疏の文章の中に、「其說以昭事上帝爲宗本、以保救身靈爲切要、以忠孝慈愛爲工夫、以遷善改過爲入門、以懺悔滌除

爲進修、以升天真福爲作善之榮賞、以地獄永殃爲作惡之苦報、一切戒訓規條、悉皆天理人情之至。」(同頁) という一節がある。カトリックの教えは上帝なる神に仕えることを大本とし、身体を保ち靈魂を救うことを重んじ、忠孝と慈愛を方法とし、悪から善に移り、過ちを改めることを第一段階とし、罪を懺悔してこれを取り除くことを第二段階とする、天国に昇る幸いを善行への褒賞とし、地獄の永遠の禍を悪業への報酬とするものである。カトリックのすべての戒めや規定はことごとく世界を貫通する原理に適合するものである。以上がその大体の意味するところであろう。

この中に「遷善改過」という語句がある。この語句は『聖像略説』の中の「改惡遷善」という語句とよく似ており、実質的には同じ意味をなすものであろう。「辨學章疏」の作者である徐光啓は『聖像略説』の草稿——恐らくはヴァニョーニの作になる『敬聖像論』であつたらう——について意見を求められたのではないであろうか。その際その草稿中の悪を改めて善を行なうという内容の語句を認めて後、それを「改惡遷善」という表現に結びつける主旨の助言や意見を述べたとは考えられないであろうか。憶測の憶測である。

ここではまた天使とは直接の関係はないと思われる二つの重要なことが述べられている。

一つは人は神を知らなければ、善を行なうことが出来ない(一人不識認 天主、不能力行善道) という認識である。この

認識を理解するためには「恩恵」(gratia)に関するカトリックの見解を知ることが必要ではないかと思われる。

P・ネメシエギ「恩恵」(研究社『新カトリック大事典』第一巻、九八五頁―九九二頁)では「恩恵」についての総合的で詳しい解説が記されている。このうち、【宗教改革とトリエント公会議】の部分(九八八頁―九九九頁)がとりわけ重要であるように思われる。そこには、「……恩恵に関するカトリックの教えを総括的に述べるために、トリエント公会議は、一五四七年に『義化についての教令』を發布した。……そこにおいては、神の先行的な恩恵の全き必要性と無償性が説かれると同時に、恩恵と人間の自由な協力の必要性が強調され、キリストを信じる者が恩恵によって真に義化される、すなわち、愛を注ぎ入れられた正しい人に変えられることが宣言された。」(九八九頁)とある。これはまた『カトリック小事典』の中の「善業」の項目にある「人間は自由意志をもつて神の恩恵と協力して善業を行うことができる。」(一九七頁)という記述に重なる。これが意味するところは人が自由意志によって神の恩恵と協力して善を行なうには神の存在を認識することが大前提となるということではないであろうか。

要するに、カトリックでは善業には神の認識を不可欠と捉えるのではないか。このような思考様式は従来の伝統的な中国思想の枠組にはなかったものではないかと思われる。

もう一つは神が悪しき靈が人を試みることを許すのは、一方

では「善き人の犯した罪を煉り清め、善き人の功德を増し加えるためであり」(「以煉善人の過失、増善人の功德」、他方では「悪しき人の罪を罰して、悪を改め善に移らせるためである」(「以罰悪人の罪、使改惡遷善」という認識である。つまり、試みとしての苦難は道徳的に善き者の善なる在りかたをより純化するための道筋であり、他方道徳的に悪しき者の悪しき在り方を改善するための手段であると言っているのである)。

これと似た言い方はアウグスティヌスの『神の国』第一巻第八章「善き人びとも悪しき人びともひとしくおこるのがつねである幸と不幸とについて」の中にも見られる。そこには「……同じ苦しめ悩ます力も、善きものを試練し、浄化し、濾過するが、しかし悪しきものを攻略し、絶滅するのである。」(服部英次郎訳『神の国(一)』岩波文庫、一九八二年、三十三頁) (“ita una eademque vis intruens bonos probat purificat eliquat, malos damnat vastat exterminat.”, Augustine, *City of God I*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, p. 36, p. 38) とある。苦難は善き者には試練として有益であるが、悪しき者には滅びをもたらすものとして否定的な意味しか持たないということなのである。

これに比べ、『聖像略説』では試みとしての苦難は善き者にとつただけではなく悪しき者にとつても善との関係で肯定的な意味を持つのである。徐光啓が『聖像略説』の草稿に意見を求めくれたとするならば、彼は「改惡遷善」という語句はキリス

ト教神学思想の土台の構築に功があったであろうところのアウグスティヌスの善き者への試みとしての苦難についての見方に新たな広がりを加えたのではないであろうか。つまり、ヨーロッパの神学を受動的に受け容れるだけでなく、中国思想の概念をもってヨーロッパの神学思想に奥行きを与え、そのことによってキリスト教の神学思想をより深いものにして行ったのではないであろうか。視点を変えればヨーロッパの神学思想が中国思想に出会うことにより普遍性を獲得して行ったということになるのであろうか。

『聖像略説』の試みとしての苦難の捉え方は明末中国に見られた「功過格」の思想とは対極的であった。溝口雄三・丸山幸・池田知久編『中国思想文化事典』(東京大学出版会)の奥崎裕司「民」の項の中の「功過格」の箇所には、「人間のいつさいの思念・行為は神によって監察されていて、神意によって吉凶禍福が与えられるという考えは古来あり、ここでは主体が神の側にある。ところが、自分のいつさいの思念・行為の善悪とその程度を、一定の基準にもとづいて判定し、記述し、計算することが行われはじめた。これが功過格である。功過格の実践は、吉凶禍福を本人の努力によつて左右しようとする試みであり、主体が神ではなく人間の側にある。しかもそれがしだいに庶民のものとなつていった。はじめは吉凶禍福をあらかじめ知り身をつつしむためのものであったと思われるが、これが一人歩きをはじめ、自分の運命をどうやって自力で切り開くかと

いう試みになっていく。さまざまな事例が検討され、どうすれば人間の運命が変わりうるのかという思索が進む。こうして功過格は中国の民衆意識の変遷を示すものともなっていた。」(二二七頁)とある。

つまり、「功過格」とは道德行為と現世的幸福との間に相関関係が存在するという認識に立って個々の道德行為を数値化して道德行為の全体を体系化したものであるとすれば、これにより道德行為の実践は現世的幸福の追求に連結させられ、道德行為は現世的幸福を獲得するための手段と化するのである。

道德行為は自己目的的に追求されるべきものではないけれども、現世的幸福の獲得のために従属的に手段化されるべきものでもない。それは永遠の時間の広がりにおいて捉え返されるべきものである。試みとしての苦難を意義づける『聖像略説』の認識はおおよそこのような「思考の枠組」に拠っているのではないであろうか。

次に人間の創造の事情について述べられる。

天主爲甚麼生人。生人的意思、與生天神一般也。只要我們奉事 天主、便立功徳、得升天堂受福(三葉表)。

主なる神による人間の創造の理由は以下の通りである。神が人間を創造した意図は天使の場合と同じである。人間が主なる神に仕えしさえすれば、功徳となる業をなして天国にて幸いを享受することが出来る。つまり、地上にあつて神に仕え、死後

天にて幸いを享受することである。

神による人間の創造についてロヨラ『靈操』では「第一週」の「根源と礎(いしずえ)」の箇所の冒頭で、「人間は創造されつつある。それは、主なる神を賛美し、敬い、仕えるため、また、それによって自分の魂を救うためである。」(前掲岩波文庫『靈操』(門脇佳吉訳・解説)、八十六頁)とある。『聖像略説』の記述はロヨラの『靈操』の中の文章をよく踏まえたものではないであろうか。

このような人間観は「氣」の集散によつてももの生成を説く朱子の宋学的な考え方とは著しく異なる。島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波新書)の第二章「宋学の完成・朱子学」「死後はどうなるか」には、「人間も、氣の凝集によつて生まれ、氣の散じるに従つて死ぬることは、他のいっさいの存在となんの相違もない。ただ人間を構成する氣は清く、不偏で、通じる氣……であるのに、動物、植物、無生物はそうでない、というだけの相違にすぎない。……死とは、人体を構成していた氣が本来の『氣ノ海』に向かつて帰つていくことにほかならない」(八十四頁―八十五頁)とある。

朱子の宋学では人間の生存と死滅は万物を構成する基のような「氣」の集散の差異でしかあり得ない。そこには可視的なものを超越しこれを現実存在させる力を有する不可視的で人格的な存在についての観念が欠如しているのである。神によつて造られた存在としての人間の捉え方は、明末中国の知識人と民

衆にとって未知のものであったのではないであろうか。また神による人間の創造の意図が、永遠の時間における人間の個々の生命の存続を前提としたうえで説明されていることにも、彼らは理解の受け皿を持ち合わせていなかったのではないであろうか。

島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書）の第一章「新しい哲学の出発」には、「もし古い聖人概念によるならば、人間にとってめざさるべき理想は、『君子』『賢人』ではあっても『聖人』ではありえない。しかるにいまや、聖人こそ人間の理想である、ことが強調せられ、それは欲望否定の道徳学という学問によって到達しうることが宣言せられたのである。」（三十五頁）とある。それによれば、中国において人間が目指すべきは「欲望否定の道徳学」を通して聖人になることであった。他方、『聖像略説』の述べるところによれば人間が追求すべきことは聖人を理想とする人格者になることではなく、神に仕えるという生き方であったのであろう。

後、我々不肯純一爲善、就分了兩箇路頭。一路是善、一路是惡（三葉表）。

しかしやがて人間はひたすら善をなすことを追い求めるということをしなくなつた。人間は分かれ道に立たされた。一つは善への道であり、もう一つは悪への道であった。

ここにある「不肯純一爲善」という語句に、その上の「後來」という語と併せて注目したい。この語句は最初人間は自由意志により善のみを追求していたのだけれども、或るときから

そうではなくなつたということを示しているのではないであろうか。その或るときとは人間が原罪を犯したとされるべきのことである。

ジョン・ハードン編『カトリック小事典』（エンデルレ書店）の「原罪」の項には、「アダムの犯した罪は個人的大罪であつて、人間性に影響を及ぼした。アダムの犯した個人的罪は自由意志をもつて犯したものである。」（九十頁）とある。これは『聖像略説』の曲折を内に含むような語句と大体において照応し合うのではないであろうか。

また宮川俊行「原罪」には、「人祖は罪の結果として超本性的恩恵と外本性的賜物よりなる原始義を、一挙に失つてしまつた。……人は人間性を親から引き継ぐが、その際同時にこの罪責状態も不可避的に伝えられる。人間には本来与えられるべきはずだった神のいのちが欠けているのである。しかも原罪の影響で誰もが自罪への強い傾きをもっている。ただし人間性が完全に破滅状態にあるとはいえず、善と真に対する能力も或る程度は残っている。意志は真の善を選ぶ自由を失つてしまつたわけではない。」（研究社『新カトリック大事典』第二巻、七八一頁―七八二頁）とある。つまり、人間は原罪により「原始義」——'iustitia originalis'「神の恩恵によって人祖に与えられた原罪以前の幸福のありさま」（ネメシエギ「原始義」『新カトリック大事典』第二巻、七八六頁）——を喪失した後も、「善と真に対する能力」を「或る程度」保持しているというのである。

ろう。『聖像略説』の語句は「後來」、すなわち原罪以後の人間の道徳能力が弱化した状態を反映しているのではないであろうか。

世界上又有三件。甚能哄誘我們爲惡、叫做三仇（三葉表裏）。

世の中には人間を誘惑して悪をなさせ得るものが三つあり、それを「三つの敵」と呼ぶ。

第一仇是肉身。我身上的耳、目、口、鼻、四肢、要被這些聲色、香味、安佚等件引誘去、便爲惡（三葉裏）。

第一の敵は肉体である。人が音楽や美しいもの、香りや味、安逸等に誘惑されると、肉体の感覚器官である耳、目、口、鼻、四肢が反応して悪をなすのである。

肉体を第一の敵とするこの箇所は『孟子』「盡心章句下」の中の「口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也、」（中華書局『新編諸子集成』『四書章句集注』、三六九頁）という箇所に掲げられているのであろう。『聖像略説』のこの箇所は徐光啓のような中国の知識人の教養を前提にして初めて書き得るものではないであろうか。

第二仇是世俗。外邊這些風俗、習慣的事、人情、大家喜歡的事、把箇人埋沒在裡頭、難跳出去、便爲惡（三葉裏）。

第二の敵は世俗である。人は外的な風俗や習慣に関わることから、人情、支配的なものさしに適合することに心を奪われ自由を失う。そのとき罪をなす。つまり、第二の敵とは俗世間の

雑事を貫く価値体系を指すのであろうか。

第三仇是魔鬼。他的計較又多。或把肉身世俗上的情欲、引誘人。或功名富貴引誘人。或把陰陽術、詭說先知、謂可趨吉避凶、引誘人。或造假經、假像、說道祭祀他奉承他、便可求福免禍、引誘人。人總中了他的計較、便爲惡（三葉裏）。

第三の敵は悪しき霊である。彼の計略もまた多い。或いは肉体や世俗に関わる欲望、或いは功名や富貴によって人を誘惑する。或いは陰陽や術数、詭弁や予知によって吉凶を支配出来ると言って人を誘惑する。或いはにせの経典やにせの凶像を制作して現世利益が得られると言って人を誘惑する。人は彼の計略に陥って初めて、悪をなすのである。

ここに「陰陽」と「術数」が挙げられている。「陰陽」とは「陰陽・五行」——林克「陰陽・五行」東京大学出版会『中国思想文化事典』、四六九頁—四七八頁——に基づく民間宗教の呪術を指しているのではないであろうか。また「術数」については川原秀城『中国の科学思想』（創文社、一九九六年）によれば、「術数学とは広義の『数』の学術のこと。今日の意味における天文学・数学・地理学などを主要な分野とするが、それに止まらず天文占・五行占・観相学などの擬科学の諸分野をも内に含んでいる。」（五十六頁）とある——同著者の「術数三論——朱子學は術數學か——」の「一、術数原論」（池田・水口編『中國傳統社會における術数と思想』汲古書院、二〇一六年、一五八頁—一六三頁）の箇所が「術數學にかんする筆者の過去

の分析結果を命題化して呈示する」(一五八頁)ものとして裨益される——。『聖像略説』に挙げられた「術数」もまた「数の神秘術」(川原「術数」『中国思想文化事典』、四七九頁)とも言うべき民間宗教の呪術を指しているのではないであろうか。

ここには徐光啓のような中国の知識人による中国の民間宗教に対する観察と分析が記されていて興味深い。「陰陽」や「術数」などの本質は「趨吉避凶」、「求福免禍」という語に顕著に現われているように、呪術による現世利益の追求にあるのではないであろうか。

徐光啓に父徐思誠のことを綴った「先考事略」という文章がある。その中に、「博覽強記、於陰陽醫術星相占候二氏之書、多所通綜、每爲人陳說講解、亦媿媿終日。晚年悉棄去、專意修身事天之學、以惠迪清昇爲宗。」(『徐光啓集』下冊、五二六頁)とある。父思誠は人に解説するほどに陰陽等の民間宗教の呪術に精通していたことが分かる。晩年にカトリック信者となるに及んでこれらの書を棄て去ったということである。

独り父思誠のみではない。徐光啓は間野潛龍『明代文化史研究』(同朋舎、一九七九年)によれば、万曆二十一年(一五九三年)、三十一歳の時に三教合一論者林兆恩の著者の抜粋である『林子第一義』二巻を同郷松江の弟子数名と共に編集したようである(四六六頁、五四一頁)。林文孝「林兆恩」によれば、「入門者に伝授した良背法は道教的な呼吸法と推測され、

病氣治療の効果があつた。」(尾崎雄二郎・笠沙雅章・戸川芳郎『中国文化史大事典』大修館書店、二〇一三年、一二七七頁)とある。徐光啓もまた道教的な医術と考えられる「良背法」と無縁であつたわけではないのかも知れない。そうであるならば徐光啓は青年期にあつて「陰陽」や「術数」を受け容れる側にしたといえるのではないであろうか。

奉教士人となつて以降の徐光啓にとって呪術により現世利益を追求するとされる民間宗教の教義は自ら主体的にその病巣を内側から剔出し批判しなければならぬような切実な問題であつたのではないであろうか。

ところで『聖像略説』における「三つの敵(三仇)」とは何に抛るものなのであろうか。イエズス会士M・ジョルジェ『ドチリナ・キリシタン』の第二章中の師と弟子の間の最後の問答が、「2 M 23 師 われらの敵とはだれのことか。D 弟 世間と悪魔と肉慾とのことである。」(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)第二部「資料篇」「影印・翻訳」(二九九頁)となつている。ポルトガル語版の影印の箇所が少し不鮮明であるが、「われらの敵」は「nossos inimigos」(世間)は「mundo」(悪魔)は「diabo」(肉慾)は「carne」となっているように見える——影印は一六〇二年刊、大英図書館所蔵のものとなる(二頁)——。そこで、オペレート会のジェニヴァウド Genivaldo 神父様に「inigos」という綴りについてお尋ねした

ところ、当時は 'inigos' と 'inimigos' の二つの形が用いられたが、現在では 'inimigos' が用いられているというご教示をいただいた。記して感謝す。つまり『聖像略説』の中の「三仇」はジョルジェの『ドチリナ・キリシタン』のポルトガル語版に基づいているということではないか。

中国社会文化学会二〇一七年度大会（於東京大学文学部大教室）の初日（七月八日）に王雯璐さんの「漢訳教理問答『天主教啓蒙』の研究——明末天主教布教実態の「様相」という題名での報告があった。それによれば、『啓蒙』は底本である *Doctrina Christa* の内容を全面的に取り入れ、第十三章を除いて順序や章立てもそのまま踏襲した。「二五、終わりに」配布資料四頁」ということであった。「二、明末天主教教理書における『啓蒙』の「2.1『啓蒙』の著者と諸版について」（配布資料一頁）に紹介されたフィステル (Pfister) の『在華耶穌会士列伝及書目』 (*Notices biographiques et bibliographiques sur les Jesuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*) 第一巻 (tome I) 第十八番のローシャの項目には著作として『天主教啓蒙』が挙げられており、それは 'Carilha' という題名で知られるジョルジェのポルトガル語カトリック要理の漢訳であることが記されている (原著、六十九頁) —— 本報告から他に多くのことを学ばせていただいた。記して感謝す——。

『天主教啓蒙』の該当箇所は、「師 我們的讐敵是誰。學 這有三件、世俗、魔鬼、本身。」（耶穌會羅馬檔案館 明清天主教

教文獻』第一冊（台北利氏学社、三九二頁）となっている。「本身」の部分のみが「肉身」の『聖像略説』とは異なる。Standaert『中国キリスト教ハンドブック 六三五一—八〇〇』 (*Handbook of Christianity in China*) 第一巻によれば、『聖教啓蒙』は一六二〇年出版である（六一一頁）。また、徐宗澤『明清間耶穌会士訳著提要』によれば、一六二三年出版（上海書店出版社、三三三頁）である。そうであるならば、『聖像略説』が漢訳にあたって『聖教啓蒙』から影響を受けたとはひتماず言い難いのではないであろうか。

尚、一五九一年刊のヴァティカン図書館所蔵本の日本語文の翻刻では「われらの敵」は「我等がてき」（『日本イエズス会版キリシタン要理』、二二八頁）、「世間」は「世界」（二一九頁）、「悪魔」は「天狗」（同頁）、「肉慾」は「肉身」（同頁）となっている。これらの語彙は禅仏教との関わりを窺わせるものではないか（大修館『新版 禅学大辞典』、六五一頁、八九〇頁、四二二頁）。

以上、内閣文庫所蔵になる『天主教啓蒙略説』の中の神による天と地、天使と人間の創造に関する記述について大まかに辿ってみた。これを通して二つのことが分かって来たように思う。

一つは『聖像略説』は教会を訪れたカトリックの教えに関心を持ち洗礼を希望する者、すなわち「洗礼志願者」に対して宣教師及びカテキスタ——「伝道士」とも称される（研究社『新カトリック大事典』第一巻、一一〇頁）——がカトリックの教

理を教えるために編まれたテキストではないかということである。「洗礼志願者」の自習用のもではなく、それによって宣教師やカテキスタが教理を「洗礼志願者」に説明するために使用したものであろう。さらに宣教師やカテキスタは別途にそのための解説書のようなものを所有していたことも考えられる。

もう一つは『聖像略説』の作成に当たり、徐光啓に代表されるような中国の知識人のカトリック信者の意見が取り入れられているように思われることである。「改悪遷善」のような語句や『孟子』の中の一節を踏まえたような文、明末中国の宗教事情を反映したような文は徐光啓のような中国の知識人の存在を抜きにしては考え難いからである。

『聖像略説』は十戒をどのように捉え説いているのであろうか。次に具体的に見て行くことが出来ればと願う(続)。