

## ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注(三十二)

主なる神様の十戒の部(訳者補足 続の十)

A・ヴァニョーニ述  
葛谷 登 訳

まず『天主聖像略説』の内容について大まかにその構造を考えてみたい。

主なる神は天と地を創造した。この天と地は可視的なものと不可視的なものに分けられる。

可視的な天と地は天体が位置する天空と自然や生物が存在し人間が生息する地上である。天体は人間が生活するために必要な光を提供し、自然や生物は人間が生存するために不可欠の食物を供給する。

他方、不可視的な天と地は人間が地上での行為を裁かれた後に行くときされる天国と地獄である。天国と地獄に行った人間は永久にそこから他の場所に移ることは出来ない。

また主なる神は知的存在を創造した。この知的存在は可視的なからだを有さないものと可視的なからだを有するものとに分

かれ、前者は天使であり、後者は人間である。

天使の創造の目的は神に仕えること及び人を守護することであつた。神は神に仕える天使に対して天国において永遠に享受することの出来る幸いを与えた。他方、人間の創造の目的も神に仕えることであつた。人間は神に仕えることを通して天国への功徳を積むことが出来る。人間は地上にあつて天使の助けを得て道徳的な善をなし、地上での生の後に天使と共に天国にて幸いを享受する。

しかし天使の中に傲慢の心が起きて神のようになろうとする者が現われ、神に反逆した。これに追隨する天使も現われた。神はこれらの天使を罰して永遠の苦しみの場である地獄に落とした。他方、人間は最初ひたすら善をなすことを意志したのであるけれども、後になって心が善への道と悪への道の二つに分

かれるようになった。人間は「肉体」、「この世」及び神に叛逆した天使の三つの敵に誘惑されて悪をなし地獄に落ちるようになった。

人間が悪をなし地獄に落ちることは主なる神が人間を創造した意図に悖るものであった。けれども神は、神に叛逆した天使に人間を誘惑することを許した。それは善き人が過ちを犯した場合に懲しめて善に立ち返らせて功德を増させるためであり、他方悪しき人が罪を犯した場合は罰を与えて歩みを悪から善に転じさせるためである。

そこで神は古い時代に人間が三つの敵に誘惑されて悪を行なつて地獄に落ちないように人間に十戒を授けた。人間が十戒を真実に守りきるならば、かならず天国に入れるようになった。

しかし人は十戒を守りきることが出来なかつた。十戒を説き明かし十戒を守るように勧める聖人が現われたけれども、彼らには世の中のすべての時代のすべての人々の罪を赦す力はなかつたし、彼ら自身も自らの罪を赦す力がなかつた。十戒は与えられたが、すべての人は罪から自らを救うことが出来なかつた。十戒は規範を提示したが、それは規範を実践する力を与えるものではなかつた。

そこで絶対的に義なる神は人となつて自らのからだをもつてすべての時代のすべての人間の罪を贖つた。この後人間は天国に入ることが出来るようになり、悪を改め善を実践し地獄に落

ちないことが難しいことではなくなった。

カトリックの教えでは善行の基準は十戒にある。人は自らのからだと心をもつて十戒を実践しなければならない。これまで犯した過ちはその後決して繰り返さないようにしなければならない。

主なる神は地上に人として生まれ、「耶穌」と名づけられ、三十三年の生涯を送つた。彼は聖書の教えを伝え、十二人の使徒を任命し奇跡を行なつた後、天国に昇つた。そのとき彼は十二人の使徒に全世界に出て行き、主なる神の教えを広めるように命じた。その教えとは神は唯一の創造者にして主宰者、審判者であること、また人間の靈魂は不滅であり、人は十戒を守り道徳的行為に励まなければならないというものであつた。

つまり、使徒が任命され、初代教会が形成されたということであろう。

十二使徒はその後、世界に主なる神の教えを伝え、一六〇〇年を過ぎた段階で多くの国の人々がこの教えを信ずるようになった。この教えが信じられている国では善業に励む者が大勢いて、常時平和な状態が保たれている。

つまり、教会が設立され世界宣教が行なわれた結果、十七世紀にはヨーロッパの国々の人々もこの教えを信じるようになっていたということであろう。

その後信者の中からすべての国のすべての時代の人々が天国に入ることが出来るように、故国を離れて異郷の地に出かけて

主なる神の教えを伝えることを願ひ求める学徒が現われた。彼らは道中の苦難も顧みず身命を賭して海外に出て、宣教に従事した。それは教えを伝えることは神に対して自らの功績とされるからであり、またすべての人間は主なる神に造られた存在として家族のようなものであり、天国に入らせ地獄に落ちないよう神を信じて悪を改め善を行なうように勧めるとは他者を益するからである。

カトリックの教えは中国においても西洋におけるのと同じく、十戒を守って道徳的善を行ない、罪を犯せば悔い改めて神に赦しを願ひ、天国に入ることが出来るように努力することを人に求めるのである。

仏教で行なわれる寺院への金銭の寄付、僧侶への食事の饗応、紙銭を焼くことなどを通して天国に入ることとは出来ない。これらは道徳的善の実践とは見なされないからである。善悪の基準は十戒に帰着する。

要するに、あらゆる時代のすべての地域の人間は均しく主なる神を信じ十戒を守って善業を行なうべきであつて、もし十戒に悖るようなことを行なえば、そのつど悔い改めて主なる神に赦しを祈り求めて十戒を守る生活に立ち戻らなければならぬというわけである。つまり、カトリックの教えは現世的な幸福を求めてこの世を生きてではなく、地上では天国を目指して十戒を守って道徳的善を行なうように求めるものである。

ここで著者について考えてみたい。『聖像略説』の骨格がイエズス会の宣教師によって書かれていることは確実であろう。『聖像略説』にはカトリックの教理や教会形成と宣教の歴史と云うべきものが要点を押えて簡潔なうえにも簡潔に書かれている。これらはカトリックの宣教師でなければ書くことの出来ない内容であると言えよう。

例えば、『三仇』という概念は『ドチリナ・キリシタン』の中に認められる。フーベルト・チースリク「キリシタン宗教学の靈性」には、「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。：一五七〇年以後、ポルトガルで盛んになつたマルコス・ジョルジェ (Marcos Jorge, S. I.) 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。」(傍点、訳者注。特に注記しない限り、以下同じ) (『解説』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、四七二頁) とある。

このジョルジェの『ドチリナ・キリシタン』が明末の中国で徐光啓に洗礼を授けたポルトガル人のイエズス会宣教師ローシャ (João Da Rocha) (羅如望) (一五六六年—一六二三年三月二十三日) (二川佳巳「ローシャ」研究社『新カトリック

大事典』第四巻、一四七〇頁)によって漢訳され、『天主聖教啓蒙』という題名で世に出たのである (Pflster, *Notices bibliographiques de bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, tome I, p. 69) — 上の『聖教啓蒙』については王雲璐さんによる詳細で緻密な論考「漢訳教理問答『天主聖教啓蒙』の研究—明末天主教布教実態の様相—」(『中国—社会と文化』第三十三号、二〇一八年、一二五頁—一四七頁)がある。

『聖教啓蒙』の「聖號經」第二章では師の「我們的讐敵是誰。」(八葉裏) (N. Stander, A. Dudink 編『耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻』第一冊、台北利氏學社、三九二頁) — 「わたしたちの敵とは誰か。」 — という問いに、弟子が「這有三件、世俗、魔鬼、本身。」(同葉) (同頁) — 「それには世俗、魔鬼、本身の三つがあります。」 — と答えている。これはジョルジュの『ドチリナ・キリシタン』の原文に即応する(「影印・翻訳」亀井孝他著『日本イエズス会版 キリシタン要理』岩波書店、二十九頁)。これに対して『聖像略説』では三つの敵が「肉身」、「世俗」、「魔鬼」の順序で出て来ている(三葉裏)。また『聖教啓蒙』の「本身」という語が『聖像略説』では「肉身」という語になっている。

ローシャが『聖像略説』の作成にも関わっていたならば、「肉身」は「本身」のままでもよかったのではないであろうか。或いは他者の意見を容れて「本身」を「肉身」に代えたの

であろうか。というのも「本身」は禪では「本心」を指し(丁福保『佛学大辞典』文物出版社、四二五頁)、他方「肉身」は仏教語では「父母所生之人身」(五〇〇頁)を指すからである。「肉身」という語が、'carne' という語を表わすにより適していることになるであろうか。また敵を意味する語も『聖教啓蒙』では「讐敵」となっているが、『聖像略説』では「仇」という語が用いられている。

このことから『聖像略説』ではローシャとは別の宣教師が作成に従事したと考えられるのではないであろうか。

次に『聖像略説』の中で天使についての論述が展開されていることについて触れてみたい。

『聖像略説』では天使に関する記述の中で「九品裡邊」(二葉裏) という語句が出て来る。天使を九つの階級に分けているのである。ディオニュシオス・アレオパギテス『天上位階論』の第六章第二節には、「神のことば(聖書)が天上の存在のすべての特徴を明示する九つの名称で呼んだのである。聖なる事柄に関するわれらが聖なる伝授者(ヒエロテオス)は、それらの諸存在をそれぞれが三隊から成る三つの階級に区別している。」(今 義博訳「天上位階論」編訳・監修 上智大学中世思想研究所 大森正樹『後期ギリシア教文・ビザンティン思想』平凡社「中世思想原典集成」3、一九九四年、三七四頁—三七五頁)とある。さらに注の六十二には、「天使の九つの名称のトリアス的な位階構成は後期新プラトン主義との密接な関係を示

している。」(四二二頁)とある。これに関して加藤和哉「天使」は、「彼は、新プラトン主義の階層的宇宙論にならって、聖書に登場する天使の種類を三位一体的図式(各三層からなる三つの序列)に整理し、神の聖なる (hiera) 支配 (archia)、「位階」(hierarchy (ヒエラルキア) の構造として提示した。」(『岩波キリスト教辞典』、七八〇頁)と述べる。

『聖像略説』の中に示された天使の九つの分類の根拠はこのディオニュシオス・アレオパギテス『天上位階論』の見解にあるのであろう。

一五九九年版の『イエズス会学事規定』の「スコラ神学教師に関する規則」の中の【四年間で課程を修了すべきこと】第七条には、「神学の全課程は、四年間で修了されるべきである。それゆえ、スコラ神学の教師が二名いるところでは、次のとおりとする。」(坂本雅彦訳『イエズス会学事規定』一五九九年版(上)「長崎純心大学比較文化研究所『比較文化』研究シリーズ」No. 5、二〇〇五年、四十四頁)とある。その直後の【問題の分割】の箇所に、「二人の教師は、第一学年では、「聖トマス『神学大全』」第I部の四三の問題を説明する。第二、三年では、天使についての内容と、第II部上の二一の問題を説明する。…」(同頁)とある。

これによれば、イエズス会の神学生は神学課程の第二学年で天使について学ぶわけである。

同規則の【聖トマスに従うべきこと】第二条には、「われわ

れ「イエズス会」に属する者は、スコラ神学においては概して聖トマスの教説に従い、彼をこそ「自分たちに」固有の博士であると思わなければならない。」(四十三頁)とある。つまりイエズス会士が依拠するスコラ神学はトマスの神学であるということになる。

このトマスの神学には天使論 (angelology) がある。稲垣良典『天使論序説』(講談社学術文庫、一九九六年)の第七章「天使の社会」の中の「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ュシオス・アレオパギテス(偽ディオニシウス)の『天上位階論』であり、…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。

従って『イエズス会学事規定』が出来た頃のイエズス会の神学生が学んだであろうトマスの天使論はディオニュシオス・アレオパギテスの『天上位階論』の中で展開された天使論に大きく負っていたわけであり、『聖像略説』の中の天使の九分類はこのあたりの消息を反映したものであると言えるのではないであろうか。

三番めに『聖像略説』では道徳的善を行なうことを勧めるだけでなく、悪しきことをなした場合は主なる神に悔い改めるこ

とを求めることを取り上げてみたい。

『聖像略説』の中に、「從了 耶穌的遺言、誦了 耶穌的經典、却把從前的罪過、悉祈 天主赦免」（五葉表裏）とある。罪の悔い改めに際して「耶穌的經典」を唱えて主なる神に赦しを願うのである。

ゆるしの秘跡において信者は犯した罪を個別に司祭に告白する。その最後のところで信者は司祭に促されて主なる神に赦しを願う戒文を唱える。この式文と思われるものが編者名の記されていない『天主教要』の中に、「悔罪規文」という名称で収められている。

天主耶穌契利斯督、我重罪人、得罪於 天主。我如今為 天主、又為愛 天主萬物之上、一心痛悔我的罪過。定心再不敢犯天主的命。望 天主赦我的罪（十二葉表裏（『耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻』第一冊、三三一頁—三三二頁））。

（「主イエス・キリスト、わたしは罪重き者にして主なる神に罪を犯しました。わたしはいま主なる神のため、また主なる神をすべてのものにまさって愛するためにわたしの罪を心から深く悔い改めます。決して再び主なる神のご命令に逆うようなことはしません。主なる神様がわたしの罪を赦してくださいますよう願います。」）

日本イエズス会管区長補佐の山岡三治神父様に原文を提示してお尋ねしたところ、二〇一八年十二月十七日の電子メールに

てこれは告解の際の「悔い改めの祈り」であろうとのご教示を得ることが出来た。

『天主教要』には罪の赦しに関係するものとして他に「解罪經」（二十四葉裏—二十六葉表（三五六頁—三五九頁））が収められている。文面はバルバロ・尾方寿恵訳編『毎日のミサ典書』（ドン・ボスコ、一九五五年）の「ミサ通常文」の中の、CONFITEOR で始まる「告白の祈り」のラテン語文（七〇五頁—七〇六頁）を翻訳したような内容である。これについても山岡神父様に原文を提示してお尋ねしたところ、同電子メールにてミサの中の「回心の祈り」であろうとのご教示を得ることが出来た。記して感謝す。

『聖像略説』の中の「耶穌的經典」とはこの「悔罪規文」や「解罪經」などを指しているのではないであろうか。

『天主教要』記載の「聖教定規有四」の中の第三は、「解罪至少、毎年一次。」（十三葉表裏（三三三頁—三三四頁））とある。カトリック信者は毎年一度、告解しなければならぬと記されているのである。

A・プロスペリ『トレント公会議—その歴史への手引き—』（大西典訳）（『知泉書館、二〇一七年』）には、「公会議は、一五五一年一月二五日の決議において、聖職者への年に一度の告解の義務については、第四ラテラーノ公会議の定めたもの（男女とも全信徒）決議の原理」を再確認し、神の法の司法行為としての性格を強調した。（一三七頁—一三八頁）とある。

トレント公会議で再確認されたところの年に一度の告解の遵守の事項(第五章「告白について」の一六八三(「ディンツィンガー/シェーンメッツァー『改訂版カトリック教会文書資料集』)エンデルレ書店、二九六頁)が明末の中国でも適用されたわけである。そのためにこれらの「悔罪規文」や「解罪經」などの作成が欠かせなかったことが理解される。これらはラテン語原文の知識を有する宣教師がいて初めて作成することが可能な文章であろう。

以上、「三仇」、「九品裡邊」、「耶穌經典」という語を取り上げ、これらの語を使用したであろうイエズス会の宣教師の側の事情について辿ってみた。これらは表層的には平易な語のように見えるけれども、十六世紀、十七世紀のカトリック教会の宣教や教義の在り方を映し出す鍵となる語であるように思われる。

また『聖像略説』の中には中国古典についての伝統的で標準的な知識をもってしては理解するのが難しい語がある。それは「聖賢」という語である。この語は中国古典の基本概念である「聖人」という語とほぼ等しい。

島田虔次『大学・中庸(下)』(中国古典選7)(朝日新聞社、一九七八年)によれば、「聖人」という概念は「天理に純人欲の雜なき人格」(二〇八頁)を表わすものである。つまり、「聖人」は道德的完成者であって、非とすべきところが無い、言わば完全無欠の存在である。

ところが『聖像略説』に登場する「聖賢」は、「這聖賢自家身上曾有罪過」(四葉裏)という語句がいみじくも示しているように自らも罪を負った存在である。この点において聖人と他の人間の間に隔絶する壁はない。聖人もまた人格的に不完全な人間である。聖人は罪を負った存在として他の人間と一つにつながっている。

すべての人間は罪を負った存在として同質であり、聖人すら例外ではあり得ないという見解は伝統的な儒教の世界観から導出し難いものではないであろうか。これはキリスト教の人間観の骨格をなすものである。書き手がカトリックの宣教師であって初めて書き得るものであるように思われる。

ただ濱口富士雄「考拋学」には、「明末、新思潮にさきがけた李贄は孔子の絶対化を批判し、欲望や私を肯定的に容認して…人の自然的状态に理を見てとろうとした。また呂坤は、「聖人も欲をなくすことはできない」(『呻吟語』聖賢)と人欲の否定を批判し、經書解釈に関しても、…いかなる權威をも排して自らの主体性をつらぬこうとした。」(東京大学出版会『中国思想文化事典』、三九七頁)とある。

呂坤のことに注目したい。『呻吟語』卷四「外篇」「聖賢」には、「愚謂聖人不能無欲、七情中合下有欲。」(『呂坤全集』(『理学叢書』中華書局、二〇〇八年、七八七頁)とある。その直後に、「孔子曰己欲立欲達。孟子有云『廣土衆民、君子欲之』。天欲不可無、人欲不可有。天欲、公也；人欲、私也。」

（同頁）という文章が続く。

明末には欲望肯定の思想が出現したようである。呂坤の短い文章では「天欲」と「人欲」が対比されている。この限りで「公欲」は肯定される欲望と「人欲」は否定される欲望であるように見える。とすれば、聖人は前者の欲望を持つのである。

公なる欲望があるとすれば、その欲望は肯定され、中国思想史の中の「聖人」には陰りが見られないのではないであろうか。人の本性に関する議論において中国思想の正統は『孟子』の性善説である。「聖人」の存在はこの性善説から究極的な理想として導き出されるのではないであろうか。

キリスト教ではすべての人間は生まれながらに原罪を負う。*natura*）の上で無力である。中国思想の準拠枠（*frame of reference*）に合わせて罪から自由な「聖人」を描き出すことは教義の根幹を損なうことになる。中国思想の伝統が連続と続く明末の中国にあって道徳的に不完全な「聖人」の像を提示することはキリスト教の宣教師にして初めて可能であったのではないであろうか。

しかし『聖像略説』は宣教師が単独で書き著わしたものとは思われない。ところどころに中国の知識人でなければ繰り出し難い文句が散見されるし、また宣教師を客体化して叙述してい

る箇所もあるからである。

『聖像略説』の骨格の部分は宣教師によって初めて書き得たものと思われるが、それ以外は中国の知識人が作成に加わっているのではないであろうか。その知識人が単数或いは複数であるのかについてはよく分からない。分かっているのは一人の奉教士人の名前だけである。

臺灣學生書局から出ている『天主教東傳文獻三編』第二冊に収められた『造物主垂象畧説』（ヴァティカン図書館漢籍 *Borgia Chinese* 第三三四番の二十一 [Paul Pelliot, *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*, TAKATA Tokio. rev. & ed. Istituto Italiano di Cultura Scuola di Studi sull'Asia Orientale, p. 27] の最初のほうに徐光啓の名が出て来る。ただし書き手ではない。「徐光啓述」（一葉表〔五四九頁〕）となっているので、徐光啓が口述したものを他者が筆記したものである。筆記者の名前は分からない。本文の骨格の部分はすでに宣教師によって書かれていたと推測されるので、徐光啓がそれに対して加筆、削除、改変に関わる内容を語り、筆記者が本文の骨格の部分を残し、徐光啓の意見を容れて全体の文章を記したとは考えられないであろうか。

『造物主垂象畧説』は徐光啓の著作として朱維錚・李天綱主編『徐光啓全集』（上海古籍出版社、二〇一〇年）第九冊にも収められている（三八〇頁―三八五頁）。所載の文章の注①に



よれば、これはパリ国立図書館所蔵本に拠っているようである（三八〇頁）。ただし目録番号は記されていない。また同注にはこの文章は従来の徐光啓の著作集には取り入れられていないこと、及び考証に関する参考文献として李天綱『造物主垂象略説』校釋（『跨文化的詮釋・経学和神学的相遇』新星出版社、二〇〇七年）があることが記されている（同頁）。

パリ国立図書館に『造物主垂象略説』という書名で漢籍目録上、所蔵されているものは第六九一五―IV番、第六九一六―IV番、第七一五〇―III番、第七一七四―XX番の四種である。以下、作者に関するところについて一つずつ見て行きたい。

第六九一五―IV番については二〇一八年春フランスに短期滞在され、パリ国立図書館にも通われた東京大学大学院博士課程在籍の王雯璐さんに Gallica からダウンロードしたファイルを送っていた。記して感謝す。それによれば作者に関する箇所は、「耶穌會士謹述」（一葉表）となっていた。これは述者がイエズス会士であるということであろう。

第六九一六―IV番と第七一五〇―III番については極東書店雨谷好倫さんを介して複写物入手することが出来た。

第六九一六―IV番については作者に関する箇所は、「耶穌會士謹述」（一葉表）となっている。これは述者がイエズス会士であるということであろう。

第七一五〇―III番については作者に関する箇所はない。これは写本である。

第七一七四―XX番については、王雯璐さんの調査によれば、紛失した可能性があり、閲覧出来ない状態にあるとのことであった。王さんの労に記して感謝す。

『造物主垂象略説』と同様の内容で題名を『天主聖像略説』とするものはパリ国立図書館に漢籍目録上、三つ所蔵されている。それは第六六九〇番、第六六九一―I番、第六六九二―I番である。

第六六九〇番については王雯璐さんに Gallica からダウンロードしたファイルを送っていた。記して感謝す。

第六六九〇番は題簽は「天主聖像略説」となっているが、本文一行めは「造物主垂象畧説」（一葉表）となっている。作者に関する箇所は「吳淞徐光啓述」（一葉表）となっている。これは口述者が徐光啓であるということであろう。

第六六九一―I番、第六六九二―I番については極東書店雨谷好倫さんを介して複写物入手することが出来た。

第六六九一―I番は題簽は「天主聖像略説」となっているが、本文一行めは「造物主垂象畧説」（一葉表）となっている。作者に関する箇所は「吳淞徐光啓述」（二葉表）となっている。これは口述者が徐光啓であるということであろう。

第六六九二―I番は題簽は「天主聖像略説」となっているが、本文一行めは「造物主垂象畧説」（一葉表）となっている。作者に関する箇所は「吳淞徐光啓述」（二葉表）となっている。これは口述者が徐光啓であるということであろう。

題簽上に書かれた題名と本文の中に書かれた題名が異なる場合があるが、本文の中の題名が正式なものであるのではないであらうか。

パリ国立図書館所蔵本は訳者が見たところ木版本、活字本、写本の三種類に分けられると思われるが、ここでは書誌学的な議論は前に進めないことにしたい。

以上から言えることは、パリ国立図書館に所蔵された閲覧可能な漢籍の第六九〇番、第六九一―I番、第六九二―I番、第六九一五―IV番、第六九一六―IV番、第七一五〇―III番の六つはいずれも『造物主垂象略説』であり、それらはいずれも口述の形式を取り、口述者は名前の特定されないイエズス会士か徐光啓であった。

『徐光啓集』（上海古籍出版社、一九八四年）の輯校者の王重民は上冊の「凡例」の中で「徐光啓の科学上の名譽と政治上の地位を利用してカトリックを宣伝する」（三十八頁）ために宣教師が徐光啓の名前を文章の作者として用いたことが具体例を挙げて述べられている。実際に「偽託」（同頁）の場合もあるであろうが、「偽託」とは言い難い場合も考えられるのではないであらうか。

では『聖像略説』の中で中国の知識人が関わったと思われる箇所を徐光啓の著作と比べてみたい。

其中讀書學道的、一心要推廣 天主聖教、使萬國萬世人  
得升天堂、所以發心輕世、願離了本郷、勸化遠方。∴勸得

人識 天主、改惡爲善、以免地獄、升天堂、是又有益于  
人。所以雖出海外百千萬里、亦所不辭。所以雖遭了風波虎  
狼蠻夷盜賊之災、亦所不避也（五葉裏一六葉表）。

ヨーロッパの学業優秀な人物が人が救われることを願って故郷を離れ、途中の艱難辛苦を経てはるばる中国にやって来た。その彼らがイエズス会の宣教師であった。

万曆四十四年（一六一六年）に南京教難が起きた。このとき徐光啓は宣教師の身の潔白を訴えるために「辨學草疏」という上疏を提出した（顧保鵠『中國天主教史大事年表』光啓出版社、一九七〇年、十八頁）。その上疏の文章の中に宣教師に関する記述がある。

且其道甚正、其守甚嚴、其學甚博、其識甚精、其心甚眞、  
其見甚定、在彼國中亦皆千人之英、萬人之傑。所以數萬里  
東來者、蓋彼國教人、皆務修身以事上主、聞中國聖賢之  
教、亦皆修身事天、理相符合、是以辛苦艱難、履危蹈險、  
來相印證、欲使人人爲善、以稱上天愛人之意（王重民輯校  
『徐光啓集』下冊、上海古籍出版社、四三二頁―四三三頁）。

ヨーロッパでは千万人の中の英傑である宣教師は西洋と同じように中国でも聖賢の教えによって「修身事天」、すなわち道徳的向上に努めて絶対的存在に仕えるということを聞いたので、危険を顧みず中国を訪れたのである。彼らが願うことは人が善を行なうことであつた。

「辨學草疏」は徐光啓が教難の最中、宣教師を擁護するため

に書いた上疏であり、中国の人々にカトリックの教義を伝えるために書かれた『聖像略説』とは異なり、カトリックの教義について正面から直截に触れることは出来なかった。彼は中国の伝統的で正統的な思想の枠組の中で文章を展開させる必要があった。

この二つの文章には「爲善」という共通する語句がある。『聖像略説』では善をなすことは天国に入ることにつながる。しかし「辨學章疏」では善をなすことの意味が『聖像略説』におけるほどに明確ではないように見える。

ここで『辨學章疏』の「來相印證」という語句に着目したい。この語句の後半の「印證」という語が禅学大辞典編纂所『新版 禅学大辞典』（大修館書店、一九八五年）に項目として載っていた（五十七頁）。それによれば、「印證」は「印可証明の略。師家が修行者の境地を点検してこれを是認したとき、証明を与えて正法伝授のしるしとすること。」（同頁）という意味である。更に「印可」という語は、中村元監修『新・仏教辞典』（増補版）（誠信書房、一九八〇年）によれば「維摩経卷上などの経典にもあるが、おもに禅宗や密教での用語。」（二十九頁）とあるように禅宗で使われる言葉であるようである。

つまり、「印證」とは禅宗で弟子が悟りの境地に達したことを師が公けに認めることを意味する語ではないであろうか。そうであるならば、「來相印證」とは字義どおりに訳せば、「悟りの境地に至ったことを証明するために来る」となるであろう。

これでは意味が通じにくいのは言うまでもない。

キリスト教において仏教の「悟り」に当たるものは「救い」であろう。そうであるとすれば、宣教師は人が救われたことを認めるために来ることになる。カトリックにおいて人は教えを聞き可視的な秘跡、具体的には洗礼を通して救われると捉えるのではないであろうか。人はただ善を行なうだけでは救われないのである。「救い」は秘跡を通して確かなものとなる。

従って「來相印證」という語句をキリスト教カトリックの文脈で捉えると、聖賢の教えによつて善を行なう中国の人々にカトリックの教えを説いて秘跡を通して救いに至らせるために来るといふような意味にならないであろうか。そこに艱難辛苦の旅の意味があることになる。カトリックの秘跡の中にはゆるしの秘跡もあるので、人は洗礼を受けた後に道德的悪をなしたときにゆるしの秘跡を通してそこから立ち直り、再び道德的善に励む内的態勢が整えられるようになるからである。

要するに、『聖像略説』と『辨學章疏』の両者の文章は宣教師についての記述に関する限り、本質的に通底していると言えるのではないであろうか。

但是 耶穌聖教大行的、其國中君臣、士庶、老幼、男女、一心爲善者多。其地方永遠昇平和睦。所以人人得安意爲善（五葉裏）。

『聖像略説』のこの文章は先に挙げた文章の直前に来るもの

である。キリスト教が信奉されている国ではだれもが善を行なうことに熱心で社会は安寧秩序が保たれているということである。『辨學章疏』の文章の中にもキリスト教を信奉する国における社会秩序の安定ぶりについて触れた箇所がある。

蓋彼西洋隣近三十餘國奉行此教、千數百年以至於今、大小相卹、上下相安、路不拾遺、夜不閉關、其久安長治如此。

然猶舉國之人、兢兢業業、惟恐失墜、獲罪於上主。則其法實能使人爲善、亦既彰明較著矣（『徐光啓集』下冊、四三二頁―四三三頁）。

西洋の三十余りの国はキリスト教を信奉して千數百年になり、社会は安定し平和を保っている、それでも尚、主なる神を恐れて人々は罪を犯さないように善の実践に励むというのである。

ここでは『聖像略説』のように社会秩序の安定を述べるにとどまらず、その理由にまで言い及んでいることが特徴である。それは「上主」―これは「天主」と書くべきところを敢て言い換えたのではないか―すなわち、主なる神への認識や知識から人は善の実践に向かうということである。

徐光啓は『辨學章疏』の中で次のようにも述べる。

臣嘗論古來帝王之賞罰、聖賢之是非、皆範人於善、禁人於惡、至詳極備。然賞罰是非、能及人之外行、不能及人之情（四三二頁）。

中国において伝統的に賞罰の対象となるものは人の外的行為であった。内面の思想や感情はその対象外であった。

一法立、百弊生、空有願治之心、恨無必治之術、於是假釋氏之說以輔之。其言善惡之報在於身後、則外行中情、顏回盜跖、似乎皆得其報。謂宜使人爲善去惡、不旋踵矣。奈何佛教東來千八百年、而世道人心未能改易、則其言似是而非也（同頁）。

その後、仏教に外的行為だけでなく内的思想、感情をも含めて応報の対象とすることが期待されたのであるが、応報の時期が人の死後と捉えられており、中国に仏教が入って千八百年になるけれども、中国社会の安寧秩序の維持に資してはいない。

必欲使人盡爲善、則諸陪臣所傳事天之學、眞可以補益王化、左右儒術、救正佛法者也（同頁）。

カトリックは儒教では賞罰の対象にならない内面の世界も賞罰の対象とし、それがヨーロッパでは現実には社会国家の安寧秩序の維持に資している。カトリックが仏教に代わって儒教による教化を補助する役割を期待される所以である。

万曆四十年（一六一二年）に出た『泰西水法』の序に徐光啓は、「余嘗謂其教必可以補儒易佛」（『徐光啓集』上冊、六十六頁）と書いている。ヴァティカン図書館所蔵漢籍 *Borgia Chinese* の第三三四番の二十一の『造物主垂象畧説』は万曆四十三年（一六一五年）（『天主降生于千六百一十五年之前』五葉表（『天主教東傳文獻三篇』第二冊、五五七頁））頃に出ている。

ると思われるので、徐光啓は『泰西水法』序の「補儒易仏」の思想を『造物主垂象畧説』の中の文章に反映させこれを下敷きにして万曆四十四年（一六一六年）の「辨學章疏」の中で展開し理論化したのではないのであろうか。

陳衛平・李春勇『徐光啓評伝』（南京大学出版社、二〇〇六年）の第四章「皈依洋教与“修身事天”的思考」の二二、「帰誠上帝”与“補儒易佛”（一六二頁—一七三頁）の議論も「辨學章疏」や『造物主垂象略説』等を取り上げてカトリックが全体として儒教の教化に資するものであると徐光啓が捉えているとしているように思う。たとえば「補益王化」（一七〇頁）の観点から「蓋彼西洋隣近三十餘國：悉皆不妄。」の箇所を挙げ、また「勸善止惡」（一六八頁）の観点から「空有願治之心：則其言似是而非也。」の箇所を挙げる。但し『評伝』は最初から『造物主垂象略説』を徐光啓の著作であると見なしている。罪の問題等については触れていない。

この論考では『中国とキリスト教』の著者であるジェルネなどの西洋の研究者は徐光啓は本質的に士大夫と捉え、「徐光啓傳」（「附録」『徐光啓著譯集』下函、第二十冊）の著者黄節などの中国の研究者は徐光啓を科学者と捉える特徴があることを指摘し、徐光啓はカトリックにして士大夫である人物として捉えたうえで明末思想史の文脈の中で「補儒易仏」の思想を分析する。重要な分析であるが、紙幅の関係から紹介のみにとどめる。

『聖像略説』には善をなし悪をなさないという意味の語句の用例が複数見られる。「改惡遷善」（三葉表）、「改惡爲善」（四葉裏、六葉表）、「爲善去惡」（五葉表、六葉裏）がそれである。

明末中国には「王学左派の無善無惡説を排撃し、朱子学的な修養を重んじながらも、致良知説には意義を認め、性善を体得する性学を体得する性理学上の一学派」（林文学「東林学派」大修館『中国文化史大事典』、九四七頁）であるところの東林派の流れがあつた。「爲善去惡」の思想は、「無善無惡」派の思想と対極的な位置にある。『聖像略説』の中の語句は東林派との思想的親近性を示す語であるのではないであろうか。

「辨學章疏」の中にも善をなし悪をなさないという意味の語句が用いられている箇所がある。

其説以昭事上帝爲宗本、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、以升天眞福爲作善之榮賞、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（四三二頁）。

カトリックの教えでは「忠孝慈愛」がなすべきことからであり、「遷善改過」が第一段階のことからであり、「懺悔滌除」がその後の段階のことからであるというのである。つまり、教えの実践の出発点として「遷善改過」のことがらが位置づけられている。

「作善之榮賞」、すなわち善をすることの報いは「升天眞福」、すなわち天国に入る幸いである。「作善」は「遷善改過」を短

く言い換えたものであるであろう。「遷善改過」が「升天」に結びつけられている。

『聖像略説』では、「勸得識 天主、改惡爲善、以免地獄、升天堂、」（六葉表）となっている。善をなし悪をなさないことが天国に入ることと結びつけられていて、文章の骨格は「辨學章疏」と同じであることが分かる。道德至上主義とは異なり道德の実践を天国に入ることと結びつけて捉える『聖像略説』の考え方が「辨學章疏」においても貫かれているのである。

中国には「儒教・仏教・道教といった『正統的』な宗教以外の、主として民間で行われていた諸宗教」（工藤元男・浅井紀他「民間宗教」東京大学出版会『中国思想文化事典』、三〇八頁）であるところの民間宗教がある。民間宗教には特有の思想や文化の体系がある。

『聖像略説』には次のような記述がある。

或把陰陽術、數詭説、先知謂可趨吉避凶誘人（三葉裏）。

ここにある「陰陽術數」がそれに当たる。「陰陽」とは、「対立しながらも、排中律的に一方が他方を否定するのではない、中国独特の二元論的カテゴリー」（石田秀実「陰陽」大修館『中国文化史大事典』、三十頁）であり、「方術の分野では、身体や天体の運動を記述する工具」（同頁）としてその概念が用いられたようである。諸子百家の中に「陰陽家」があり、彼らは五行思想も取り入れた。「この理論は天文・医学・薬学・占

卜などに応用され」（影山輝國「陰陽家」『中国文化史大事典』、三十一頁）たようである。「陰陽」の説は占卜に取り入れられたわけである。

また「術数」の学は、「理数を説く数理科学」（川原秀城『数と易の中国思想史―術数学とは何か』勉誠出版、二〇一八年、四十頁）、「神秘数にもとづく占術」（同頁）、「科学と占術が完全に一体化した計量的かつ秘数的な知の技法」（同頁）から成る。これから術数学は呪術的な色彩を帯びることが分かる。

要するに、「陰陽」と「術数」は民間においては呪術的な意味合いを有するものとして存在した思想形態であろう。

徐光啓には「先考事略」という文章がある。父思誠の短い伝記である。そこに次のような文がある。

博覽強記、於陰陽醫術星相占候二氏之書、多所通綜、每爲人陳説講解、亦娓娓終日。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）。

父思誠は「陰陽」、医術、星占い、吉凶占い、仏教、道教の書に通じていたが、晩年にカトリックの教えに深く帰依しこれらの書を棄て去った。つまり、民間宗教の卜占関係のものはカトリックと相容れないのである。

後藤基巳「保禄徐公評伝（二）―明末奉教士人の典型―」の「一 郷貫父祖」にも、「ついで祖父徐緒は農業のかたわら商業にも手を染めて家産を興したという。しかしその後を継いだ父

の徐思誠はお人好しで商才に乏しく、反って兵法や占筮・医薬の書を好むという風であったから、家産もやや傾き、徐光啓が生まれた当時は、その生活も決して楽ではなかったらしい。『明清思想とキリスト教』研文出版、一九七九年、一三七頁）とあるように、父思誠はカトリック入教以前には、卜占に通じていたことが分かる。

徐光啓にとって「陰陽」や「術数」などの卜占は正統的な儒教の枠外に位置するものであるだけでなく、それらを嗜む者が家族の中にいて「陰陽」や「術数」などの実際のあり様を目の当たりにしていたことであろう。

儒教の枠外にある呪術的色彩のある「陰陽」や「術数」に対して批判的であることを容れられないという点において『聖像略説』と「先考事略」の文章は通底しているであろう。

「陰陽」と「術数」批判の趣旨は呪術に依拠して現世的な利益を追求してはならないということである。これは中国の伝統的な人々の生活のあり方への根源的な批判である。というのもこの批判は道徳的な善の実践はこの世を超えた世界を目指すものであることを前提としているからである。

『聖像略説』は最後に明末仏教の習俗を批判する文が来て終わる。

如今釋道家、要人施舍些錢財、備辦些齋飯、燒化些紙張、便是効果、便要升天堂、脫地獄、此必無之理也（七葉表）。

ここでは仏教の布施や饗応、紙銭が天国に入ることと無関係で意味のないことが述べられる。

『聖像略説』は以下の文をもって締め括られる。

若要明白、還須細細講解、茲不能盡述（七葉表）。

ここでの仏教批判が明瞭で確実なものとなるためには仔細な説明を要するのだけでも、ここでは十分にそれを行うことが出来ないというわけである。

徐光啓は万曆四十三年（一六一五年）に『關妄』を書いている（梁家勉『徐光啓年譜』上海古籍出版社、一九八一年、一〇九頁）。万曆四十三年（一六一五年）は『造物主垂象略説』の最初の版が出た頃でもある。これは要するに『造物主垂象略説』では充分に書くことの出来なかった仏教批判を『關妄』の中で展開したということではないであろうか。

『關妄』は『徐光啓全集』第九冊の巻九「雜文」の中に『關釋氏諸妄』という題名で徐光啓の著作として収められている（三八五頁―三九七頁）。そこでは「破獄之妄」、「施食之妄」、「無主孤魂血湖之妄」、「燒紙之妄」、「持咒之妄」、「輪迴之妄」、「念佛之妄」、「禪、宗之妄」という全部で八つの仏教の問題点に対して仏教の知識を用いながら容赦ない批判が展開されている。

『聖像略説』が関係する仏教批判はこのうち「施食之妄」と「燒紙之妄」ではないかと思われる。このことから『聖像略説』の中の仏教批判の部分の作者がそこでは充分に書くことの

出来なかったことがらをテーマを広げ間を置かずして『關妄』の中で縷説詳述したということが考えられるであろう。

『關妄』の作者についてはジャミ他編『明末中国における国家政治と知的再生―徐光啓(一五六二―一六三三)の異文化統合』(Catherine Jami, Peter Engelfried, & Gregory Blue ed., *Statecraft and intellectual renewal in late Ming China: the cross-cultural synthesis of Xu Guangqi* (1562-1633), Brill, 2001) 中のドゥーディンク(Ad Dudink)によって書かれた第三章「キリスト教文書の著者としての徐光啓の像」(“The image of Xu Guangqi as author of Christian texts”) (九九頁―一五二頁)の中に「關妄」(“*Pi wang*”)と見出しの論述(一一五頁―一二四頁)がある。

それによれば、『關妄』を徐光啓の作品とするには三つの問題がある。第一は一六七〇年代に初めて『關妄』が取り上げられるようになったことである。第二は『關妄』の古い版は二つ或いは三つの版があることである。第三は一六八三年に Francisco Gayosso が『關妄』をイエズス会士によって書かれた文書として言及していることである(一一五頁)。徐光啓の息子の徐驥や孫の徐爾黙も『關妄』について言及していない(同頁)。クプレ(Couple)の『徐光啓行略』(康熙十七年(一六七八年))の中にも出て来ない(同頁)。「關妄」が言及される最初の文献は普仁寺の僧截流行策による『關妄』への論駁の書『關妄關略説』の中である。彼は普仁寺に康熙九年(一六

七〇年)から康熙十九年(一六八〇年)―或いは康熙二十一年(一六八二年)―まで住んだ(一一六頁)。「關妄」は一六七〇年代に初めて発見された可能性がある(一二三頁)。

つまり、ドゥーディンクは『關妄』について言及した文献の書かれた時期が一六七〇年代であり、徐光啓が帰天した崇禎六年(一六三三年)からの時間的間隔が大きいために『關妄』は徐光啓の作品である可能性は低いということを様々な史料を振りどころにして論証しているのである。

『關妄』は臺灣學生書局の『天主教東傳文獻續編』第二冊にも収められている(六一七頁―六五一頁)。第一冊の方豪による「影印關妄序」には『影印關妄』一冊、又作『關釋氏諸妄』、徐光啓作。(二二一頁)とある。それによればこの影印本はヴァティカン図書館所蔵本になる明刻本である(同頁)。前掲のペリオの目録では、Borgia Chineseの第三二四の十六番に書名が認められる(*Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*, p. 23)。「東傳文獻續編」所収の『關妄』の二葉表の第一行は、上方に「關釋氏諸妄」と書いてあるように見えるが、下方に書かれた文字は墨で塗り潰されているようで分からない。また第二行も墨で塗り潰されているようであるが、そこには「徐光啓」の「徐」と「啓」の文字の一部と思しきものがかすかに見て取れる。

鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)、黄一農、祝平等編『徐家匯藏書樓明清天主教文獻』(輔仁大



學神学院、一九九六年）第一冊に『關妄』の写本が収められている（三十七頁―七十頁）。一葉表の第一行は「關釋氏諸妄」（三十七頁）とあり、第二行は「吳淞徐光啓撰」（同頁）とある。徐光啓の名は口述者としてではなく、撰著者として記されているのである。

それならば『東傳文獻續編』第二冊所収の『關妄』の一葉表の第二行もまた「吳淞徐光啓撰」（三十七頁）である可能性が高いのではないであろうか。

問題は何故、作者名を見えにくくしなければならなかったのか、ということであろう。それは『關妄』が万曆四十四年（一六一六年）の南京教難以前に書かれていることと関係しているのではないか。南京教難が起きたときにカトリックの徐光啓が非常に難しい立場に置かれたことは想像に難くない。『關妄』の作者という理由で徐光啓が窮地に追い込まれないように、宣教師やカトリックの知識人が細心の注意を払ったからではないであろうか。

『聖像畧説』（『天學初徴』一葉表（『東傳文獻續編』第二冊、九一―四頁）を批判した『天學初徴』は方豪の「影印關邪集序」によれば、天啓七年（一六二七年）以後に作成されたものである（『東傳文獻續編』第一冊、二十九頁）。『造物主垂象略説』において作者が書かれたものは、「徐光啓」、或いは「耶穌會士」となっている。作者について書かれていないものもある。内閣文庫所蔵の『聖像略説』は作者について記されていない。

この内閣文庫本は万曆四十三年（一六一五年）以降に世に出ている。

徐光啓は内閣大学士にまで昇りつめた明王朝の大官である。万曆四十三年の段階では翰林院檢討の役職である（王重民「附録一 徐光啓大事年表」『徐光啓』上海人民出版社、一七六頁―一七八頁）。これは中央官庁の高官に当たるのである。

徐光啓を作者とする文章に対して明王朝下の被支配者層に属する者が批判することは容易なことではないであろう。鐘始声（智旭）が批判した『聖像畧説』は万曆四十七年（一六一九年）以降に書かれた作者名のない内閣文庫所蔵の『聖像略説』の版、或いはそれに類するものではなかったかと思われる。

しかし『關妄』は作者についての事情がこれとは異なる。ドゥーデインクが「關妄」の冒頭で述べている箇所（“Although all editions attribute *Piung to Xu*,” 前掲書一一五頁）によれば、『關妄』の版はすべて作者を徐光啓としていることになる。

『關妄』を批判的に言及するものは康熙年間に登場する。これは王朝交替が大きく影響しているのではないであろうか。明王朝の大官の徐光啓ではあるが、清王朝からすればすでに潰えた体制の官僚機構の一員でしかなかった。

『關妄』については李天綱編注『明末天主教三柱石文箋注―徐光啓 李之藻 楊廷筠 教文集』（道風書社、二〇〇七年）詳細な注がある（二二―一頁―一三六頁）。ここでは『關妄』の

本文に記されている『金剛經』の外の他の二つの經典の正式名稱を『般若波羅密多心經』と『首楞嚴三昧經』とし（注三八、三十九）、般若系統の經典は「陽明心学」と関わりがあり（注三十八（二三五頁））、『首楞嚴經』が地、水、火、風の力を頼み、神の存在を認めないとし、『關妄』本文の論述を敷衍している（注三十九（同頁））。が言及されていることを知ることが出来る。

荒木見悟『新版 仏教と儒教』（研文出版社、一九九三年）の「結語」に、「明末におけるすばらしい『首楞嚴經』の流行」（四二三頁）という語句がある。同著者による『仏教と陽明学』（レグルス文庫）（第三文明社、一九七九年）の第十四章「楞嚴經の流行」（一五二頁―一六四頁）の中の「楞嚴經の受容」の項に、「こうして楞嚴經は、心学の体質強化に欠くべからざる經典として、読書人の注目を集めるに至ったのである。」（二六三頁）とある。これから『首楞嚴經』が明末中国の儒教思想の世界に深く関わっていたということが窺えるのではないであろうか。

また他の『金剛經』と『般若心經』については『中国文化としての仏教』（佼成出版社、二〇一〇年）の野口善敬「第二章 元・明の仏教」によれば、「その後、洪武帝は仏・道の整理に着手する。…そして洪武九（一三七六）年に、実際に經典の試験を行った上で度牒が給付された…。その検定に使用されたのは『般若心經』『金剛經』『楞伽經』の三つであったとされ、

翌年洪武帝は…三經の注釈書を作成刊行させた…。」（九十七頁）とあるように、洪武帝による僧侶への試験の際に重要視されたようである。

要するに、『關妄』の中でこれら三つの仏教經典が取り上げられているのは明代仏教の特徴を映し出したものではないか。『關妄』は仏教の教義や習俗に相当精通して初めて書けるものであることが分かる。徐光啓の著作とされるものの中に他に『金剛經』、『般若心經』、『首楞嚴經』について言及した文章はあるのであろうか。或いは徐光啓は自家業籠中のもののように仏教經典についての知識を取り出して読み手に示したのであろうか。

カトリック士人の中で仏教についての知識が豊富であるのは楊廷筠である。楊廷筠には仏教についての批判を書き著わした『天釈明弁』や『代疑篇』などの文章がある。これらは仏教についての深い学識に基づいて仏教を批判した重厚な文章である。彼にとって仏教經典についての知識はまさに自家業籠中のものであったに違いない。

『造物主垂象略説』には本文の後に楊廷筠の文章を附したものがあつた。楊廷筠が『垂象略説』を読みこれに触発される形であるか。或いは徐光啓に促されて『關妄』を書いたことは考えられないであろうか。それが紆余曲折を経て作者を徐光啓として刊行された可能性はないであろうか。『首楞一嚴經』などはかつて仏教について主体的に学んでいた楊廷筠であればこそ出て来た経

典ではないであろうか。

もし作者が楊廷筠でなければ、徐光啓の近くの仏教に精通したカトリックの知識人が文章の作成に携わったとは考えられないであろうか。というのも訳者が『闢妄』の文章を読むとき、徐光啓の文章のスタイルとはどこことなく異なるように感ぜられる。徐光啓の文章すべてに目を通し彼の文章の趣を把握しているわけでは毛頭ないので、臆測でしかないことは言うまでもない。

果たして作者が徐光啓でないとすれば、彼の身近にいた家族はそのことを知っていた可能性が高く、家族が彼の帰天後に『造物主垂象略説』を徐光啓の文章として取り上げなかったことも首肯され得るのではないであろうか。

ドゥーデインクの前掲論文によれば、内閣文庫所蔵の『天主聖像略説』とヴァティカン図書館所蔵漢籍の *Borgia Chinese* の第三五〇の十八番は版を同じくするようである（前掲書、一二六頁―一二七頁）。ただヴァティカン所蔵本には校訂者として羅如望、黎寧石、丘良秉の名前が記されているところが内閣文庫所蔵本と異なるようである―校訂者氏名の記載に関しては一二六頁の注八十九に詳しく述べられている。

最後に同一の版とされる内閣文庫本とヴァティカン図書館本の異同について考えてみたい。

訳者は二〇一八年三月二十日、二十一日、二十二日とヴァ

ティカン図書館を訪れ、*Borgia Chinese* の第二五〇の十八番を閲覧することを許された。前掲ペリオのヴァティカン図書館所蔵漢籍の目録には、"*Tianzhu shengjiao lueshuo* 天主聖像略説 (Traité sur Dieu). Cf. Cordier, N° 247. 7 ff. Edition de la C. i. e. de Jésus." (p. 33) とある。郭可訳「梵蒂岡圖書館所蔵漢籍目録」(中華書局、二〇〇六年)の該箇所の最後に記された「耶穌會傳教團刻印」(五十二頁)という語句は原文の 'Edition de C. i. e. de Jésus' すなわち「イエス会の版」に対応するであろう。

まず目録に『天主聖教略説』とあるのは、「天主聖像略説」の誤りであるであろう。この点は中訳本も同様である(五十二頁)。

『天主聖教略説』という書名はペリオの目録では他に *Racolla Generale Oriente* の第二八六の三番に認められる(八十九頁)。そこには 'Cordier, N° 141' (同頁) とある。そこでコルデイエの目録を見ると第一四一の一番が『聖教略説』となっている (*L'imprimerie sino-européenne en Chine. Bibliographie des ouvrages publiés par les Européens au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1901), p. 30 [Tokyo, reprinted 1977 ― 奥付に「天理図書館善本叢書 洋書の部…編集 天理図書館 刊 行 天理大学出版部 発売 雄松堂書店」とある)。ここは *Lobelli* (陸安德) の著作が記された箇所である。また 'Abregé de la Sainte Loi' (同頁) とあるように内容も『造物主垂象略

説』とは異なっている。

また先述のペリオの目録の Borgia Chinese の第三五〇の十八番に関連文献として挙げられた 'Cordier, N° 247. 7.' とあるのや、'Cordier, N° 247. 3.' の誤りであろう。ここにはローシャ (Rochat) (羅如望) の三つの著作、すなわち『天主聖教啓蒙』、『啓蒙』、『天主聖像畧説』が記されるのみである (四十二頁)。  
'247-3.' の箇所は『天主聖像畧説』が記されている。

Borgia Chinese の第三五〇の十八番の表紙に貼られた題箋は『天主聖像畧説』となっている。表紙の次にはイエズス会の紋章と思われるものが一枚の紙に大きく載っている。これはペリオの目録の中訳本に、「耶穌會傳教團刻印」(五十二頁)とあるものである。枠は二〇・五センチ (縦) × 一三・五センチ (横) である。二十字 × 九行で、本文は七葉表五行めまで続く。印刷はムラがあり、紙の質は良いとは言えない。

前掲ドゥーデインク論文の本文 (一二六頁) と注八十九 (同頁) に述べられているように、七葉表の九行めに「天主聖像畧説終」―引用はヴァティカン図書館に依頼して入手した複写による。以下、同じ―とある。その後二字分ほど空けて同じ大きさの字で「耶穌」とあり、その後では少し字が小さくなって「會士」とあり、ほぼ同じ大きさの字で「羅儒望黎寧石丘良秉全校」という語句が続く。但し最後の「校」の字は印刷が不鮮明で良く分からず推測によったものである。ドゥーデインクは同注で「校」の字が用いられていることに着目して、天啓帝の

名は「由校」であるから、Borgia Chinese の第三五〇の十八番は天啓年間の前の万暦年間に出たのではないかと示唆している。

内閣文庫本の『聖像略説』の七葉表の最後の九行めに「天主聖像略説終」とあるが、校訂者の名前は記されていない。

ヴァティカン本の Borgia Chinese の第三五〇で校訂者等の名前が記されているものは、七番の『真福訓誥』(前掲ペリオ目録、三十三頁)、九番の『西方答問』(同頁)、十二番の『天主聖教約言』(同頁)、十三番の『驗氣圖説』(同頁)、十五番の『聖若撒法始末』(同頁)、十七番の『主教要旨』(同頁)、十九番の『靈魂道體説』(同頁) である。

これらはいずれも名前は一人一人、横に並べて記されていて、窮屈な感じはしない。名前を挙げる前に短い断り書きを附しているものもある。

書物の終わりを告げる語句を記した最後の行の残りの空白に複数の校訂者の名前を記した Borgia Chinese の第三六〇の十八番は以上の校訂者の記載の体裁とは明らかに著しく異なっていて、極端な物言いをすれば粗笨の観さえある。これにはどのような理由が考えられるのであろうか。

訳者はローマから帰国後、二〇一八年の三月二十八日、四月十四日、六月二日に内閣文庫を訪れ、同文庫所蔵の『天主聖像略説』を閲覧した。これまで幾度か同書を閲覧させていたのだが、いま一度ヴァティカン図書館所蔵本と比較し異同を確認

したかったからである。

内閣本の枠は二一・〇センチ(縦)×一三・五センチ(横)である。二十字×九行で、本文は七葉表五行めまで続く。最後の九行めは「天主聖像略説終」とある。印刷も紙の質もやや良というものである。

内閣文庫本はヴァティカン図書館本に比べて枠が縦に〇・五センチ長いようである。字数と行数は同じである。文字の様相が幾分異なっている。

辛徳勇『中国印刷史研究』(三聯書店、二〇一六年)の下篇「論所謂明銅活字印書于史初無微驗—附論明代的金屬活字印本」の三三八頁の注の一、二を通して長澤規矩也の『書誌学序説』(吉川弘文館、一九七九年)等、米山寅太郎の『図説中国印刷史』(汲古書院、二〇〇五年)という印刷史研究の著作を知ることが出来た。これらの著作を通して内閣文庫本もヴァティカン図書館本も活字本であるように感ぜられた次第である。

長澤規矩也『古書のはなし』(富山房、一九七六年)に、「元代の活字版印刷法として、古くから知られたものは、元の王楙の農書の末に載せられた『造活字印書法』第七項(図解和漢印刷史図版五六一六一)に紹介された本活字版である。」(二〇五頁)とある。『図解和漢印刷史』(汲古書院、一九七六年)の該当箇所(五十八頁―六十三頁)を見ると、内閣文庫本の字を想起させるものがあるように感ぜられた。

以上、訳者は内閣文庫本とヴァティカン図書館本を記憶とメモを頼りに覚束なくも対照させてみた。その結果、字の一部分が異なっているものが散見された。活字として見た場合、内閣文庫本のほうが字の完成度がやや高いように感ぜられる。ただし訳者は両者とも活字本ではないかと臆測するのみで、それらが銅活字本であるのか、或いは本活字本であるのか、杳として分からない。

ヴァティカン図書館本の最後の行に窮屈そうに三人の校訂者の名前が記されているのは「天主聖像略説終」の後の空白に入るだけの小さめの活字を用意してそこに三人の名前の活字を入れて印刷したためではないかと思われてならない。

内閣文庫本とヴァティカン図書館本を活字本とした場合、訳者の計測の誤りを否定出来ないが、両者は枠の大きさが若干違うようにも思われ、字の様相も同一とは見えないようなので、ヴァティカン図書館本は内閣文庫本と必ずしも版が同じであるとは言えないのではないかと感ぜられる(続)。

#### 追記

前回の拙訳注(二十一)の「追記一」の『聖像略説』の「人不知識 天主 不能力行善道」(三葉表)という箇所についての *Monumenta Serica* 編集長の Zbigniew 神父様の二〇一七年九月二十二日の電子メールによるご教示の序文は、*"It must have been taken from some catechetical works/catechisms*

of Spanish or Latin/Italian works from 15th and 16th centuries.”である。許可を得て記す。

また同箇所についてトマス研究において日本を代表する研究者の稲垣良典先生から二〇一八年十月二十一日付のご親書にて、「日常生活や科学研究などの領域で何かを知ると言う場合とは全く違って、神を『知る』、つまり『知る』働きにおいて神と一体になるためには、神になること、『神化』<sup>テオシス</sup>が必要であり、これは神の恩寵によって神的本性に参与することである……という風に考えますと、『神を知らずんば善をなすを得ず』という言葉の深い意味がより明らかになるように思われます。」（傍点、稲垣先生注）という二度めのご教示を頂戴することが出来た。記して感謝す。テオシスについては田島照久・阿部善彦編『テオシス―東方・西方教会における人間神化思想の伝統―』（教友社、二〇一八年）という論著がある。第十八章に松村康平「イグナチオ・デ・ロヨラの神化思想」（四七六頁―五〇一頁）という論考が掲載されている。イエズス会の創始者ロヨラにも「神化」の思想は連綿と受け継がれているということなのであろうか。