

ヴァニョーニ述 『天主教要解略』 訳注 (五)

主なる神様の十戒の部 (中)

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

「第一のおきて」^(二)

「唯一なる主なる神様をすべてにまぎつて敬い尊びなさい。」^(一)

このおきてには二つの意味があります。

一つは主なる神様は天と地、人と物をお造りになられたことからして、一人のこの上なく尊いお方^(三)であられるので、崇めて敬うべきである^(四)ということです。もう一つは仏教や道教等の異端^(五)では正しくない礼拝^(六)をしているので、これらの教えが崇めるものを主なる神様と同等に見なすことのないように、然るべきやり方で拒絶すべきなのです。正しくない教えの類を拒絶するには、ひたすら主なる神様を敬い申し上げるに限ります。

こういうわけで、「唯一なる主なる神様を敬い尊びなさい」と言うのです。「唯一なる」というのは、並ぶものがないとい

うことです。それはたとえば言うところの「天に二つの太陽がなく、民に二人の王がいない」というようなものです。

しかし主なる神様に相応しい形でお仕える^(七)ことの説明は容易ではありませんが、おおよそ三つの徳をもつてすれば充分に説明することが出来ます。その三つとは信仰の徳、希望の徳、愛の徳のことです。^(八)

信仰の徳とは、主なる神様が真の主^(九)、万物の大本^(十)であられることを信ずることです。主なる神様のお言葉は真実の言葉であり、そのお教えは真実の教えです。この信仰の徳がなければ、このおきてを犯します。

希望の徳とは、主なる神様が万物の大本であられることを知ったからには、主なる神様はわたしたちにとって大いなる父母^(十一)に当たることになりますから、わたしたちを守り助けてく

ださる^(十三)ように主なる神様に切に願わなければなりません。そうすれば、主なる神様は或いは生きているときは幸いを恵み与え、災いを免れさせ、或いは死んで後は生前の功績^(十四)を記録にとどめて天国に昇らせてくださることでしょう。この希望の徳がなければ、このおきてを犯します。

愛の徳とは、自分、妻や子、財宝及びこの世のありとあらゆるものにまさって主なる神様を心から愛することです。この愛の徳がなければ、このおきてを犯します。

仏教や道教のもろもろの異端を拒絶すべきであると述べたのは、主なる神様への信仰、希望、愛の思いをこれらの類に転ずることがあつてはならないからです。何故でしょうか。この世界には一つの絶対の真理があるだけだからです。主なる神様がそのような真理なるお方であることを知つたからには仏教、道教、占い、風水、人相見の諸術^(十七)はいずれも偽り誑^(十八)かしのものとなります。一方に愛、信仰、希望を向けるなら、おのずと最早他方に愛、信仰、希望を向けることは出来ません^(十九)。これに背くことはおきてを犯すことにほかならず、自らつみとがを求め^(二十)ることになります。そもそもこれらはすべて魔術に属します。人がこれらのものも同時に信じるならば、かならず主なる神様への信仰を失うこと^(二十一)でしょう。

問い

あなたのお教えでは、主なる神様のほか聖人にも仕えるという^(二十二)ことですが、それはどういうことでしょうか。

答え

わたしたちの御教えのもろもろの聖人は地上にあつたその昔、ことごとく主なる神様だけを敬い崇めていました。聖人たちはいまだかつて自分一人だけが尊いなどと誇つたことなどありません^(二十三)。それは仏教や道教の経典においては仏や神が人^(二十四)に分たちだけに供奉するように教え、主なる神様に説き及んでいないのとは異なります。それらの経典では甚しくは主なる神様が自分たちの仏や神に供奉すると偽りを言っているのです^(二十五)。

というわけで、主なる神様がわたしたちに幸いを恵まれるようにお祈りのお取り継ぎを願つて、わたしたちは諸聖人にもお仕えるわけにほかなりません^(二十六)。一体、諸聖人にお仕えることを主なる神様にお仕えることの上位に置くようなことは恐ろしく出来ることはありません。

問い

主なる神様は目に見える形がなく、耳に聞こえる声を発することがなく、霊をもって礼拝^(二十七)するお方であられるのですから、どうして御像が必要でしょうか。

答え

それはわたしたちが片時も心が眠らないように心を集中させるために御像を手段として求めるからにほかならないのです(『敬聖像論』^(二十八)参照)。まして主なる神様はこの世にお降りになられるにあたり、人間の体を帯びて世を救おうとされたのです^(二十九)から、どうして御像を通してお仕え出来ないことなどあり得ま

しよう。^(三十七)

「第二のおきて」

「主なる神様の御名を唱えて偽りの誓いをしてはなりません。」^(三十二)

このおきては言葉によって主なる神様にお仕え申し上げるためのものです。このおきてには四つの意味があります。一つめは人に主なる神様の御名をお呼びする場合にどうあるべきかについて教えます。二つめは人に主なる神様の御前でお誓いする場合にどうあるべきかについて教えます。三つめは人に主なる神様にお願いを申し出る場合にはどうあるべきかについて教えます。四つめは主なる神様を賛美する場合にどうあるべきかについて教えます。

主なる神様の御名を呼ぶ者は敬虔な心を持たなければならず、好い加減な態度を取ってはなりません。たとえば遊び戯れる類のときにみだりに主なる神様の聖なる御名を唱えることなどは、浮薄な言葉によって主なる神様を汚すことになります。しかしたとえば幸いが与えられ災いが取り去られるように願ひ求めて主なる神様の御名を呼ぶことは、信仰、希望、愛の三つの徳の中の希望の心に属しますから、まごころと畏れの二つの思いががしつかり保たれていることが充分認められるようにすることです。^(三十二)

主なる神様の御前でお誓いする場合、相応しいか否かは、真実であること、正しいこと、切なることの三つの点から判断

すべきです。お誓いする者は主なる神様に自分のことを証し立ててくださるように願ひ求めます。それは誓う者は主なる神様が全知、全善にして至聖なる唯一のお方であられることをよく心得ているからです。^(三十三)

もし誓いが偽りの気持ちから出ており、主を欺いて主に保証させるようなものであるならば、それは主が全知なるお方であることを知っていて、故意に主を欺こうとするものです。もし誓いながらも主を欺くものから出ており、主を欺いて主に保証させるようなものならば、それは主が全善なるお方であることを知っていて、故意に不正に引き込もうとするものです。もし誓いの関係するものがさして切実なものではなく、主を欺いて主に保証させるようなならば、それはくだくだしさによって聖性を汚し、天上の主を軽んじ侮るものです。^(三十五) これらはいずれも神様の御前でお誓いする場合にはならないことからのうちの主なものです。

主なる神様に祈り願う場合、願ひごとは真実であるべきであり、正しくあるべきであり、主なる神様に対して切実に訴えるべきものです。^(三十六) そのうえさらにそれらは現実に実行することが出来るものであるべきです。願ひごとは或いは真実でなく、正しくなく、また主なる神様に訴えるべきことからでないのに願ひごとをするのはたとえば悪辣な盗賊が謀反を起こすようなものです。正義を害うことからはすべて許されるべきではありません。^(三十七)

願いごとについては真実かつ正しくあることです。主なる神様に対して切実に訴えるものが大いにある内容であることです。ただ言葉を並べるだけで、実践にまで至らないならば、虚しい願いごとと呼ばれ、聴かれないのです。その罪の大なることは必定です。

その他、みずから仏教や道教のお寺へ行き、仏教や道教等の仏像や神像の前で誓つたり願い求めたりすることはいづれも絶対にはいけません^(三十八)。もし昔、誤つてそうしたことをしたとしても、再びしてはなりません。

主なる神様を賛美するのは、主なる神様が人をこの世に誕生させるとき、肉体と靈魂を賦与し^(三十九)、幼い子供るときから老いて死に至るまで食べたり休んだり立ったり座ったり、いついかなるときも目に見えない形でかばい守つてくださるからです^(四十)。その恵みのお働きは到底計ることが出来ません^(四十一)。

ですからわたしたちはまた絶えず主なる神様を賛美してその恵みのお働きを思い起こすべきです^(四十二)。たとい病、貧しさや苦難に襲われたとしても、それは或いは主なる神様がこれらをきつかけに過ちを悔い改め善に移ることを人にお望みなのかも知れません。そうであれば、これらもまた大きなお恵みなのです。それにもかかわらず、或る人々は耐えきれずに、天を呼ばわつて恨みを述べるようなことをします^(四十三)。これもまた第二のおきてを大きく犯すものなのです。

「第三のおきて」

「礼拝の日を守りなさい」^(四十四)

このおきては人に外的儀礼によつて主なる神様にお仕えすることを教えています。主なる神様は天と地、人や物を全部で六日間でお造りになられ、七日めになつてもろもろのお仕事をおやめになられました^(四十五)。こういうわけで主なる神様は七日めをすべて礼拝の日と定めるように古の聖人と契約し、その民にこれを守らせられました^(四十六)。それはまた世の中の人々が休む間もなく懸命に働くのはわが身とわが家のことだけを慮るからにほかなりません。内なる靈魂はすさんでとのえられませぬ^(四十七)。主なる神様はこのことを深くお憐れみになられたのです。そこでこの第七日―大統曆では房宿、星宿、昴宿、虚宿に当たる―に聖堂^(四十八)に入つて祭儀にあずかり、主を仰ぎ見てみなで丸くなつて跪き^(四十九)主を礼拝し、主の恵みに感謝することが出来るようにされたのです^(五十)。

この日には会衆はみなサチエルドウト―司祭の名称―を囲んで、彼が説教して聖書の意味を説き明かすのに傾聴します^(五十一)。司祭はもろもろの信者に罪を懺悔させてその靈魂が洗い清められた状態に至らせませぬ^(五十二)。ああ、実に素晴らしいことです。

そもそも他の日を使つて体をととのえ、この日を使つて靈をととのえるのです^(五十三)。ですからこの日はまことに得難い大切な日^(五十四)なのです。わたしたちはこの日が来ると、身を清め恭しい思いをもつて仕事を止め礼拝を守らなければなりません。その際に

は、自ら出向かなければなりません^(五十七)、祭儀に心を集中させなければなりません^(五十八)。ただ名目的につとめをするだけで、このおきてを好いかげんに守るようなことなどはもつてのほかのことです^(五十九)。もし或いは遊び惚けて礼拝のおつとめに専念しないならば、それはおきてを守ることになりません^(六十)。たとえ礼拝に出ていても心がよそへ飛んで行ってしまうならば、それは礼拝を守っていても守っていないことになります。わたしたちはそのようなことのないように心を砕くべきです。

問

富める者ならばおきてを守ることが出来るのです^(六十一)。しかし例の貧しい人の場合、一日休めば一日分の仕事がおろそかになり^(六十二)ます。どうしてそれに耐えられましょう。まして官職についている者や庶民はおのおの日々しなければならぬ仕事があります^(六十三)。七日めに仕事を休んで礼拝するとすれば、どうして差障りがなくてすみましょう。

そもそも役人がなすべきことをしなければ、職務が滞ります^(六十四)。読書人がなすべきことをしなければ、学問が廃ります^(六十五)。庶民がなすべきことをしなければ、活動が止まります^(六十六)。そのうち庶民の場合、とりわけ深刻です。たとえば雇傭人などはそれによって時間を使えず仕事があまく行きません^(六十八)。ひどい場合には主人はその雇傭人をやめさせることになります。これもまた仕事を休んで礼拝を守ることによつてもたらされるマイナスです。

答

そうではありません。庶民は朝から晩まで手元不如意で休む間もなく働きづめです。それによつて得られるわずかの収入は大體、父母に仕えることと子どもを育てることに使われるだけなのです。それは主なる神様にお仕えることを第一にいたしません。このことを家族にたとえてみましょう。子どもが毎月入つて来る給料を父母にお仕えることに用いないで、ただ自分と妻子とのために使つて汲汲としているようでは親孝行と言えるでしょうか^(六十九)。自分の考えるところによれば、礼拝を捧げる者にはみな「受け取る給料の半分を取つておいて主なる神様にお捧げしなさい」と言うべきです^(七十)。

まして人は一箇月の間にお酒を飲んだり精のつく美味しいものを食べたたり、山野を歩き回つたり遊び戯れたりするものです。そうした暇はあるのに、どうして礼拝の場合は「差障りがある」とか「マイナスである」とかと述べ立てるのでしょうか。どうしてお酒を飲んだり精のつく美味しいものを食べたたり、山野を歩き回つたり遊び戯れたりすることに使う時間を束の間の礼拝に充てないのでしょうか^(七十一)。

ところでヨーロッパの国では七日めはいつも日の出から夕暮れまでふだんしている仕事を完全に休みます。このことはただ朝の短い時間の礼拝に専念するためにほかならないのです^(七十二)。それなのにどうして「厳しい」などと言うのでしょうか^(七十三)。まして一日仕事を休んで礼拝を捧げれば、主なる神様

は一日分の報いをくださいます。はつきり目に見える形ではないにせよ、それとは気づかない形で確かに報いをいただく^(七十四)のです。今は現われなくとも、将来確かに報いをいただく^(七十五)です。知られず報われなままに終わると言い逃れをする^(七十六)ことが出来ないは言うまでもありません。

あるいは人にどうしても回避出来ない用事が生じても礼拝をしつかり守る心が備わっていれば、たとえ礼拝を守ることが出来ないにしても、主なる神様はおのずと事情をお分かりくださ^(七十七)るので。

注

(一) 原文は「第一誡」(十四葉表)。「十戒」の「戒」に当たる原語「mandatum」であり、カトリック教会では現在、一般に「おきて(掟)」と訳されるようである(富山房『カトリック大辞典』1、二九七頁、研究社『新カトリック大事典』1、九〇三頁)。一九七二年に出たカトリック中央協議会発行の『カトリック要理(改訂版)』では「第一戒」という名称を用いている(同書、一三三頁)が、二〇〇二年に出たカトリック中央協議会発行の日本カトリック司教協議会教理委員会訳・監修『カトリック教会のカテキズム』では「第一のおきて」として(六一―八頁)。ここでは現在広く用いられている名称を用いることにした。

ただ「十戒」という語は仏教でも用い、世俗の人間が守るべき十個の戒め、すなわち殺生・偷盗・邪淫・妄語・綺語・悪口・両舌・貪欲・

瞋恚・愚癡から離れることを指す(中村元『佛教語大辞典 縮刷版』東京書籍、一九八一年、五九一頁)。明末中国の人々にとって「十戒」という語はなによりも仏教語としての響きを持つていたことであろうから、ヴァニョーニは以下の十戒の説明において当然、仏教の十戒を視野に入れながら天主教の十戒の独自性を詳述することになろう。

(二) 原文は「欽崇一天主萬物之上」(十四葉表)。「non habebis deos alios coram me」(*Catechismus Catholicus, cura et studio Petri Cardinalis Gasparri concinatus, Typis Polyglottis Vaticanis, 1933, p.23*)。トミニコ会研究所編「本田善一郎訳『カトリックの教えーカトリック教会のカテキズムのまとめー(改訂版)』(東京大司教認可、ドン・ボスコ社、二〇〇四年)では、「あなたの神である主を拝み、主に仕えなさい」(同書、一五〇頁)となっている。これは旧約聖書出エジプト記二十章二、三節「わたしは主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隷の家から導き出した神である。あなたには、わたしをおいてほかに神があつてはならない。」(以下、旧約聖書の日本語訳は新共同訳、新約聖書の日本語訳はフランシスコ会訳を用いる)が対応する。この箇所は、ウルガタでは「Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxit te terra Aegypti, de domo servitutis. Non habebis deos alienos coram me」代表訳では「我耶和華、爾之上帝、導爾出埃及、脫爾於賤役者、余而外、不可別有上帝」、BC訳では「我乃耶和華爾之神、即導爾出埃及地、離爲奴之宅者。我之外、爾母別有神。」Union Versionでは「我是耶和華你的上帝、曾將你從埃及地爲奴之家領出來。除了我以外、你不可有別的神。」となっている。教要解略の第一のおきての漢文は近代プロテスタントの漢訳聖書の文章とは大幅に趣きを異にしているようである。

(三) 原文は「一至尊」(十四葉表)。「至尊」は単に尊いという意味だけでなく、皇帝の意味にもなる。従って教要解略においても天地万物を統べ治める絶対的存在という意味が籠められて用いられているのではな

いだろうか。

(四) 原文は「崇祀而敬奉之。」(十四葉表)。ここでは主なる神に最大級の礼拝を捧げるべきであることが述べられている。

(五) 原文は「釋道等異端」(十四葉表)。中国語で「異端」は実質的に儒教以外の教えのことを指すであろう。「論語」「為政」の「攻乎異端、斯害也已!」(傍点、筆者注。以下同じ)の集注には、「范氏曰:異端、非聖人之道、而別爲一端、如楊墨是也。其率天下至於無父無君、專治而欲精之、爲害甚矣!」(新編諸子集成『四書章句集注』中華書局、五十七頁)とある。中国語本来の「異端」は、「異端」と一般に訳される西洋の「haeresis」(羅)や「hairesis」(希)が「キリスト教教会内の一致を乱す分裂や分派として排斥されるような現象・分派・グループ」(高柳俊一「異端」研究社『新カトリック大事典』1、一九九六年、四七五頁)を意味するのとは異なり、原理的には儒教の道徳主義に与しないところの、具体的には儒教以外の宗教を指す。仏教や道教が「異端」と見なされる本質的根拠はこれらが儒教の擬制的血縁イデオロギーとしての道徳主義と本質的に対立する要素を持つところにあり、逆に儒教以外の宗教であろうとも、それが儒教の道徳主義を補強する機能を持つ限りにおいて「異端」とは見なされない余地が残されているよう。

(六) 原文は「淫祀」(十四葉表)。「禮記正義」巻第五「曲禮」下に「非其所祭而祭之、名曰『淫祀』、淫祀無福。」(十三經注疏整理本第十二冊、北京大學出版社、二〇〇〇年、一八〇頁)とあるように(『大漢和辭典』七卷三十二頁、『漢語大詞典』五冊一三九一頁)、「淫祀」とは本来、礼拝の対象とすべきでないものを、誤って礼拝することを指すであろう。

(七) 原文は「天無二日、民無二王」(十四葉表)。「孟子」「萬章章句」上に「孟子曰:『否。此非君子之言、齊東野人之語也。……孔子曰:『天無二日、民無二王。』……』」(新編諸子集成『四書章句集注』、三〇六頁)とある。「禮記正義」巻第十八「曾子問第七」等では、「天無二日、土無二王。」(十三經注疏整理本第十三冊、六八四頁)とあるように、「民

が「土」になっている。

(八) 原文は「善事」(十四葉表)。「善」はここでは「妥善地、好好地」(『古今漢語詞典』商務印書館、一二四八頁)ほどの意味であろう。

(九) 「三つの徳」と訳した原文の「三徳」(十四葉表)はカトリック神学で言うところの「対神徳」(virtus theologica)のことである。それは「トマス・アクィナスによると、人間が行為の習慣化や探求を通じて自ら獲得する倫理徳や知的徳と異なり、対神徳は恩恵により魂に注入されるもの(注賦的徳 virtus infusa)」(加藤和哉「対神徳」『岩波キリスト教辞典』、七二頁)である。つまり、それは「信者になる前でも、信・望・愛をささげることができ、この場合人間的な徳の範囲を出ない。信者になれば、超自然的方法で……(こそ)がれる。」(小林珍雄編『キリスト教百科事典』東京堂、一〇八〇頁)とあるように、基本的に信者の徳である。

(十) 原文は「眞主」(十四葉表)。

(十一) 原文は「萬有之宗根」(十四葉表)。イエズス会宣教師アレニに『萬物眞原』という題名の書一卷(崇禎元年(一六二八年)始刻、乾隆五十六年(一七九一年)重訂)がある(Nicolas Standaert、杜鼎克、黄一農、祝平一等編『徐家匯藏書樓清天主教文獻』第一冊、輔仁大學神学院、一九九六年所収)。

(十二) 原文は「大父母」(十四葉裏)。明末の天主教士人韓霖の『鐸書』の「孝順父母」の箇所には、「吾人要知、天為大父母。詩云、悠悠昊天、曰父母且。」前掲『徐家匯藏書樓清天主教文獻』第二冊、輔仁大學神学院、一九九六年、六三八頁)とあるように、明末の天主教において「大父母」は『詩経』「小雅」「巧言」の冒頭の二句に典拠を置いているようである。更に、『鐸書』では「次則皇上為大父母。書洪範曰、天子作民父母、以爲天下王。」(同書、六四〇頁)とあるように、『書経』「洪範」の句を典拠に、皇帝をも「大父母」としている(典拠の詳細については孫尚揚・肖清和等校注『鐸書』校注』華夏出版社、二〇〇八年

にお世話になった)。韓霖は、南京教難後名を高一志と改め山西伝道に従事したヴァニョーニから銃法を学んだだけでなく、信仰上においても多くを学んだ (Paul Yap Teh-Lu, J.C. Yang, HAN Lin, Arthur, W. Hummel (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Vol. 1, pp.274-275) ようである。彼は「東林党人榜」の中に名を列ねている『酌中志餘』巻上、五葉裏。神を「大父母」として仰ぐだけでなく、神と肉親の父母の間に皇帝を「大父母」として仰ぐところが特徴的である。神—皇帝—民が直列につながるところに、東林派士人の天主教受容の特質が窺われるだろうか。

ただ黄一農『明清天主教在山西絳州的發展及其反彈』によれば「韓霖」は陝西省涇陽県の人「韓琳」の誤記である (中央研究院『近代史研究所集刊』第二十六期、一九九六年、十六頁)。しかし民国十八年鉛印本『新絳縣志』「文儒傳」に「又嘗學兵法於徐公啓、學銃法於高則聖、有志用世。」(中國方志叢書『新絳縣志』(二) 成文出版社、四〇二頁) とあるように、韓霖は東林派に近い徐光啓から兵学を学び、経世致用の精神の持ち主であるところから見て、彼は東林派に名前を列ねないまでも実態的には東林派と見なすことが許されるのではないだろうか。

韓霖は黄一農同論文に記すように(十六頁)、復社に名前を列ねる人物である(山西 韓霖字雨伯平陽府絳州人天啓辛酉舉人 山西通志) (呉山嘉輯『復社姓氏傳略』巻十、七葉裏。中国書店、一九九〇年)。大久保英子によれば、「復社は小東林として発展し、崇禎5年復社大会には呉県の虎邱に数千人ももの読書人が中国各地から集合するに至った。」(『明清時代書院の研究』国書刊行会、一九七七年、一六三頁) とあるから、その意味でも韓霖は東林派の系譜に属する人物と言えるであらう。

ただヴァニョーニは教要解略の「第四誠 孝敬父母」の箇所ではこのように踏み込んだ説明はしていないように思う。この『鐸書』は孫尚揚によれば、「天主教の倫理思想と中国倫理思想の中の大伝統(儒家

の精英倫理)と小伝統(仏教と道教の影響を受けた善書倫理)とを熔解させたものであり、互いを整合させ、本質的には天主教的な倫理の構築を目指すものであった」(『鐸書』校注、七頁)。従ってこれは天主教倫理の精髓である十戒の中国的展開と深く関連するので、以下の訳注では随時取り上げる。

(十三) 原文は「庇祐而陰相之」(十四葉裏)。「陰」は「蔭」に通じ、「陰相」は「庇祐」の言い換えではないかと思われる。

(十四) 原文は「功德」(十四葉裏)。「功德」はもともと仏教用語で、「善根を修することにより、その人に備わった徳性」(「功德」中村元他編『岩波仏教辞典』、二一〇頁)を指す。他方、カトリックでは「功德」という仏教語を「天主の御前に報賞を勝ち得べき道德的善業」(K. Focks『功德』、富山房『カトリック大辞典』II、五十一頁)の意味で'Meritum'の訳語として用いる。中村元『佛敎語大辞典』(縮刷版)の「功德」の語義の第九番に「すぐれた結果を招く能力が、善の行為に徳として具わっていることをいう。」(二六〇頁)と記している。仏教語の「功德」のこのような意味の側面が天主教の「功德」という語に引き継がれたのである。『功德』と漢訳されたサンスクリットの原語は'sunya'であり、V. S. アプテ『梵英辞典』(改訂増補版)(臨川書店、一九七八年)では語義の第二番に「A good quality, merit, virtue, excellence」(六六一頁)(下線、筆者注)と記してある。仏教語の「功德」をカトリックの'Meritum'の意味で用いたのは或いは正しかったのかも知れない。

(十五) 原文は「愛者、誠心慕念 天主、在本身妻子財寶及世間萬事萬物之上。」(十四葉裏)

(十六) 原文は「天下惟一眞。」(十四葉裏)。仏教的響きを感じさせる文である。「一眞」は丁福保『佛敎大辞典』(文物出版社、一九八四年)では「又名一如、亦曰一實、皆爲絶待之眞理也。」(十八頁)とあるように仏教語である。仏教概念を下敷きにして、天主教の絶対性を伝えようとしているのであろうか。

- (十七) 原文は「釋道卜筮陰陽地理風鑑諸術」(十四葉裏)。アレニ「滌罪正規」卷一の「第一誡」の箇所では、「妄信百家術數等書」、「奉獻神佛香燭等者」、「求籤求筮於神廟、及卜卦問課於術士者」、「妄信堪輿禍福者」、「妄信星相術家、言造化吉凶者」、「與僧道術士密處而不避其漸染者」等を具体的に挙げる(十一葉裏、十三葉表)(Standaert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、三七八頁―三八三頁)。
- (十八) 原文は「偽幻」(十四葉裏)。ヴァニョーニが自ら拵えた言葉であるか。「偽幻」という語は一つの単語として通用していないように思われる。一見平易な語であるが、大変強い批判の調子が伴っているのではないだろうか。キリスト教では申命記十八章十節から十四節にあるように、占いは厳しく禁止されている。例えば、代表訳では「凡禁獻子女、及卜筮術數、占師巫覡、或左道：或崇憑於卜神者、或爲巫覡、或用術而招魂者、俱勿留於四境之内。蓋此事爲耶和華所惡、凡行之者爲上帝驅逐於爾前。」(申命記十八章十一―十二節)となっている。占いの禁止はそれまでの中国の宗教において儒教を含めてなかったことではないか。それゆえに「偽幻」という大変強い調子の語を編み出したのではないだろうか。
- (十九) 原文は「愛信聖於此、自不得復愛信聖於彼矣」(十四葉裏)。「愛」、「信」、「聖」が動詞として用いられている。また「信聖愛」の順序ではなく、「愛」が先頭に來ている。
- (二十) 原文は「自取罪戾」(十四葉裏)。
- (二十一) 原文は「人兼信托諸此者、必失天主之信也」(十四葉裏―十五葉表)。「天主之信」は 'fides ad Deum' (ヘブル書六章一節、すなわち天主に対する愛を漢訳したものではないだろうか。BC訳ではヘブル書六章一節の中の同箇所を「向神之信」と明確に神への信仰と分かるように訳している。よく分からない)。
- (二十二) 原文は「子教中、於天主外、亦嘗神聖者、何。」(十五葉表)。内閣文庫には『天學十誠解略』と『天主聖像略説』が合本になったもの(天啓四年(一六二四年)葉向高の序あり。欽一堂續板)が所蔵されている。後者の『天主聖像略説』には、「一件是我們如今看不見的、叫做天堂。乃是天神及諸神聖見、天主享無量無限的正福樂的居處。」(一葉表裏)とあるように、「天神」は 'angelus' (天使)、「神聖」は 'Sanctus' (聖人)の漢訳語ではないかと思われる。
- (二十三) 原文は「吾教中諸神聖當日悉獨欽崇天主、未嘗自擅一尊。」(十五葉表)。
- (二十四) 原文は「不若佛道經藏中、專令人供奉已、不及天主。」(十五葉表)。
- (二十五) 原文は「甚而妄言天主供奉已也。」(十五葉表)。丁福保『佛學大辭典』では「天主」について「(天名) 諸天之帝主也。」(二三四頁)と記す。中村元『佛教語大辭典』では更に「帝釈をいう。」(九八一頁)と記す。典拠とする『大智度論』第八卷には、「時世無佛。釋提桓因命盡欲墮。自念言。何處有佛一切智人。處處問難不能斷疑。知盡非佛。即還天上愁憂而坐。巧變化師毘首羯磨天。問曰。天主何以愛。」(大正藏第二十五卷、八十八頁)とある。帝釈は「梵天とともに仏教を守護する神」(同書、九〇四頁)である。ただ『望月仏教大辭典』では大自在天を天主としている(第四卷、三三九頁)。いずれにせよ仏教では「天主」は仏より一段地位の低い、仏に服属する存在として位置づけられる。果たしてイエズス会宣教師と親交のあった東林派の領袖葉向高は「西學十誠初解序」の中で、「自混沌開闢以來、世界皆天所造、決無他物更大於天、而佛氏乃以天爲帝釋、偃然而據其上。此其爲謬誕無疑。西氏所以闢之力也。」(内閣文庫所蔵『蒼霞餘草』卷五、二十二葉裏―二十三葉表)とあるように、仏教では天の最高存在を帝釈と見なし、これに対して天主教の側は強力に批判を展開したと記している。
- (二十六) 原文は「故吾等亦事諸神聖其轉祈天主福我耳。」(十五葉表)。カトリックの「聖人崇敬」(Cultus Sanctorum)の現われとしての「代願」(Intercessio) (富山房『カトリック大辭典』Ⅲ、一九一頁)を述べた

ものであると思われる。神に対しても、聖人に対しても同一の動詞「事」が用いられるのは、「Cultus Dei」(「敬神」と訳される)という語が存在するためであろうか。百瀬文晃によれば、「七八七年第2ニカリア公会議では神とキリストへの礼拝 (「ギ」) laetitia (「ラ」) adoratio) から聖人たちへの崇敬 (「ギ」) doula (「ラ」) veneratio) を区別する」とよって、その正統性が宣言された。「(「聖人崇敬」)若波キリスト教辞典」、六五〇頁)とあるが、漢文において神にも聖人にも仕えるという同一の動詞「事」を用いるのは、神学的に曖昧さを伴う。

(二十七) 原文は「欽崇以心」(十五葉表)。「Universal Version」のコンコルダンス『経文匯編』(一九二三年にCourthay H. Feinによって編集された。台湾の『中文聖經経文索引大典』はこれを増訂したものである。中国で一九九三年にこれを新たに編集し直したものが出た。わたくしは今回薛恩峰牧師より中国基督教三自愛国運動委員会・中国基督教協会から二〇〇六年に出版されたものを頂戴したものを使用することが出来た)に「心」と漢訳された箇所(七一頁―七二頁)に対応するラテン語は、「Cor' Spiritus' Anima」である。この箇所の漢文を訳すうえで関連性のあると思われるヨハネによる福音書四章二十四節はウルガタでは、「Spiritus est Deus: et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.」となっており、フランシスコ会訳は、「神は霊である。神を礼拝する人は、霊と真理とにおいて礼拝しなければならぬ」となっているの、こゝでは「心」を「霊」と訳してみた。

(二十八) 前掲『天主十誡解略』と合わさった『天主聖像略説』にはこれに類する記述はない。徐宗澤『明清間耶穌會士譯著提要(臺灣中華書局、一九五八年)』、ペリオ編、高田時雄校訂補編、郭可訳『梵蒂岡圖書館所藏漢籍目録』(中華書局、二〇〇六年)「Maurice Couvratの *Catalogue des Livres Chinois* (Bibliothèque Nationale Département des Manuscrits, 1902) にもこの書名は見られないようである。

(二十九) 原文は「況天主降世、已取生人之形體而救世、」(十五葉表)。聖

書の関係箇所は新約聖書フィリピの信徒への手紙二章七節が対応するであろうか。

(三十) 原文は「安得不像事之。」(十五葉表)。

(三十一) 原文は「母呼天主名而設發虛誓。」(十五葉裏)。「non assumes nomen Domini Dei tui in vanum;」(Lid.) 前掲『カトリックの教え』(ドン・ボスコ社)では、「神の名をみだりに唱えてはならない。」(一五二頁)となっている。これは出エジプト記二十章七節「あなたの神、主の名をみだりに唱えてはならない。」が対応する。この箇所はウルガタでは「Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum;」代表訳では「爾上帝耶和華之名勿妄稱、」BC訳では「爾毋妄稱爾神耶和華之名、」Union Versionでは「不可妄稱耶華你上帝的名、」となっている。教要解略の漢文はプロテスタントの漢訳聖書のいずれの文章とも趣きを大幅に異にしているようである。

(三十二) 原文は「足規其誠敬兩者慎之可也。」(十五葉裏)。「まごころ」と訳した「誠」、「畏れ」と訳した「敬」が正確にはどのような神学概念を指しているのか不明である。

(三十三) 原文は「天主爲一至明至公至尊者」(十五葉裏―十六葉表)。「一」は単に一つという意味ではなく、唯一という意味を帯びさせたものでないだろうか。「至明」、「至公」、「至尊」はそれぞれ神の属性 (Atributa Dei) に当たる「全知」(Omniscientia Dei)、「善性」(Bonitas Dei)、「聖性」(Sanctitas Dei)の概念(小林珍雄『キリスト教百科事典』三四七―三四八頁、研究社『新カトリック大事典』I、一九九六年、二二―三九頁)、ドナルド・K・マッキム『キリスト教用語辞典』教文館、二〇〇二年、七十九頁―八十頁)に対応するものではないだろうか。よく分からない。

(三十四) 原文は「倘情出於偽、謬引 主相質」(十六葉表)。「相質」がよく分からない。

(三十五) 原文は「所關不甚急切、謬引 主相質、是以瑣屑瀆至尊而慢忽

上主(十六葉表)。ここで「上主」という語が登場した。「上主」は『漢書』卷八十五「谷永傳」の中に、「臣聞上主可與爲善而不可與爲惡、下主可與爲惡而不可與爲善。」(中華書局本第十一冊、三四七二頁)として出て来る(『大漢和辞典』一卷二〇七頁、『漢語大詞典』一冊、二七〇頁)。この場合は「上等の主」ほどの意味ではないだろうか。「上主」を神の意味で用いる用法はそれまでにないまったく新しいものであったであろう。

(三十一) 原文は「杼願於 天主者、其事宜眞、宜正、宜關切 天主」(十六葉表)。「關切」という語の用法が注目される。よく分からない。

(三十七) 原文は「事之害於義者」(十六葉表)。「害於義」という語の外延するところが具体的に何であるのか分からない。

(三十八) 原文は「其他身赴寺觀、發誓願於釋道等像設之前者、皆大不可也。」(十六葉表)。仏教や道教に対する全面拒否の態度が明示されている。またアレニ『濼罪正規』巻一の「第二誡」に、「在神佛廟宇、呼請其名而發誓者、有罪。」(十四葉裏)(Sandaeht編『耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻』第四冊、三八四頁)とある。教要解略と同一歩調を取っている。

(三十九) 原文は「賦以形菟」(十六葉裏)。「形」は「Corpus」、「菟」は「Anima」の漢訳語であろう。H. Straubingerによれば、「肉體と靈魂とは互に本質的に相異してゐるが、本性上互に秩序づけられ、その結果に於いて一つの人間實體(實體的結合 unio substantialis)をなしている。」(『靈魂』富山房『カトリック大辭典』V、一九六〇年、四四九頁)とあるように、カトリックの教えでは肉體と靈魂が「実体的結合」をして一人の人間となるのであろう。

(四十) 原文は「自孩提至老死、食息居起無刻無時、不默爲庇廕(十六葉裏)。(四十二) 原文は「功德最不可限量也」(十六葉裏)。「若波仏教辭典」の「功德」の項目には、「功德を積むことによつて解脱へ進むと考えられ、仏は無量の功德を備えている。」(二二〇頁)とあるように、と仏

は功德の持ち主である。しかしキリスト教では「功德」と訳される「Meritum」は人間の側に属すから、教要解略中の「功德」の用法は仏教用語の「功德」の用法に沿つたものであろう。中村元『佛敎語大辭典』(東京堂)の「功德」の語義の第二が「福、福德、善いこと」、第五が「偉大な力。」(二六〇頁)とあるので、「恵みの働き」と訳してみた。この文脈において「功德」に対応する神学概念が何であるのかよく分からない。「神の業」と訳されることの多い「Opus Dei」或いは「Opera Dei」が重なり得るのだろうか。

(四十二) 原文は「吾人亦當時時讚美而歸功焉。」(十六葉裏)。「歸功」の部分には「歸功德于天主」と言い換えられるであろう。

(四十三) 原文は「而或者不能忍受、呼天怨望」(十六葉裏)。

(四十四) 原文は「守瞻禮之日」(十六葉裏)。「memento ut dies festos sanctifices:」(Ibid.)。『カトリックの教え』では「安息日を聖としなさい。」(十五三頁)となつている。これは出エジプト記二十章八節「安息日を心に留め、これを聖別せよ。」よりも、出エジプト記と同様十戒との関連で取り上げられる旧約聖書申命記五章十二節「安息日を守つてこれを聖別せよ。」のほうがより対応するであろう。この箇所はウルガタでは「Observa diem sabbati, ut sanctifices eum,」、代表訳では「恪守安息日、以爲聖日,」、BC訳では「守安息日、以之爲聖日,」、Union Versionでは「守安息日爲聖日,」となつている。教要解略の漢文はプロテスタントの漢訳聖書のいずれの文章とも趣きを大幅に異にしているようである。

(四十五) 原文は「天主制作天地人物凡六日、迨七日則諸事輟矣。」(十六葉裏—十七葉表)。創世記一章から二章三節までの天地創造の記述に基づくものである。

(四十六) 原文は「故天主與古聖人約令以每七日爲瞻禮之期、命其民守焉。」(十七葉表)。原文の「約」には「契約する」というほどの意味はないように思うが、内容上、旧約の契約という意味が籠められていると思

われるので、「契約し」と訳出した。また週の七日めを禮拜日とするのは旧約聖書の規定（出エジプト記二十章八節〜九節）である。キリスト教ではキリストの復活日の日曜日を禮拜日とする。禮拜の意味づけが異なってくる。ディアス（Emmanuel Diaz, Junior 一五七四年—一六五九年。ポルトガル人。中国名、陽瑪諾。イエズス会中国管区長を歴任。）の『天主聖教十誠直詮』の「第三誠」の箇所では、「禮日之奇」という項目の中で「禮日有二。一主日、一聖人瞻禮、古教時凡七日中、以第七爲主日。今以第一日爲主日。……吾主降生也、復活也、聖神降臨也、皆今之主日也。」（崇禎十五年初版、順治十六年再版、パリ国立図書館漢籍第七一九二番、巻上、三十八葉裏—三十九葉表）とあるように、新約の時代にはキリストの復活日に当たる週の第一日が禮拜日と定められたと記されている。ディアスは伝統的なキリスト教の教えに従い、禮拜の日を週の第一日としているのである。

（四十七）原文は「内之靈魂荒而不治。」（十七葉表。前掲『天學十誠解略』では「内之靈性」（六葉表）に作る。「靈魂」も「靈性」も 'Anima' の意である。

（四十八）大統曆は洪武元年（一三六八年）に頒行された明代の曆法で、元代の「授時曆の曆元を変更し、またその歳実消長法を沿用しなかっただけで、前者と全く同じ内容のもの」（藪内清『中国の天文曆法』平凡社、一九六九年、一三六頁）というものであるだけでなく、「太陽年がしだいに減少する点を省いてある。この点は授時曆よりも退化している。」（『中国曆』鈴木敬信『天文学辞典』地人書館、一九八一年、四二—三頁）というものであった。大統曆は日月食の推算について不正確なところがあったので、明末に西洋曆法による改曆事業が行なわれたのである（藪内同書、一四六頁—一四七頁）。

（四十九）四つは二十八宿に属す。「房」は角、亢、氏、房、心、尾、箕からなる東方青龍七宿に、「星」は井、鬼、柳、星、張、翼、軫からなる南方朱雀七宿に、「昴」は奎、婁、胃、昴、畢、觜、參からなる西方白

虎七宿に、「虚」は斗、牛、女、虚、危、室、壁からなる北方玄武七宿に属した（橋本敬造『二十八宿』伊東俊太郎他編『科学史技術史事典』弘文堂、一九八三年、七六二頁—七六三頁）。渡邊敏夫によれば、「大統曆には毎日に対しては宿が記載されている」（『日本の曆』雄山閣、一九七六年、八十六頁）とあるように、明代に用いられていた大統曆では一日ごとに二十八宿の内の一つが配当されていたようであるから、明末中国の當時を生きた一般庶民にとって日ごとの宿について知るところは格別困難なことではなかったものと思われる。更に、渡邊『日本の曆』所収の「第十七表 宿曜の關係」（八十七頁）によれば、日曜には虚、昴、星、房が当たっている。してみれば、教要解略に言う天主教信徒が禮拜に集う第七日は日曜日であることになる。

果たしてイエズス会宣教師のウルシス（Sabatino de Uris 一五七五年—一六二〇年。熊三拔）は一六二二年（万曆四十年）の八月に書かれた「中国の曆に関する最初の西洋側の文書」（IL PRIMO DOCUMENTO EUROPEO SUL CALENDARIO CINESE）の中の「太陽周期と日曜字」（Do cyclo solar e Letra dominical）の箇所が「中国人には二十八宿がある。……彼らは星宿の名前の一つを週の曜日に当てるので、太陽に対応する四つの星宿はかならず日曜日となる。……週の曜日は必然的に七つなので、四つの星宿が常に同じ曜日に繰り返されることになる。太陽に対応する星宿の名称は、星・房・虚・昴である。」（“Tem os Chinas 28 costellaçoens....: Porque: como applicão a cada dia da somana huma letra destas Costellaçoens, as quatro que tem o sol sempre cayem no dia domingo....: necessariamente como o[is] dia[is] da somana são sette, hão de cair sempre as mesmas 4 no mesmo dia. Os nomens das 4 Costellaçoens, que cayem ao planeta do srl são *sin*, *星*, *房*, *hu*, *虚*, *昴*.”, Pasquale M. D’Elia S.I., *Galileo in Cina, Relazioni attraverso il Collegio Romano tra Galileo e i gesuiti scienziati missionari in Cina*

(1610-1640), Romae, 1947, pp. 95-96〔京都産業大学図書館所蔵〕。ウルシスの原文はポルトガル語で書かれており、デリアはウルシスの原文にイタリア語の訳文を並記している。デリアの *Galileo in China* は一九六〇年にハーヴァード大学出版会から Rufus Suter と Matthew Sciascia による *Galileo in China* と同じ題名で英訳本が出ている。拙訳は同英訳本の「付録」(APPENDIX)の七十三頁の文章に拠っている。)とあるように、日曜日(星・房・虚・昴)に当たることが言明されている。

F. Zoepfl によれば、「一定の月日がどの週日に當るかの確定には、二十八年の期間において各月日は再び同じ週日に當るといふ事實(太陽週期)が考慮される。この計算のために七日の週日に夫々アルファベットの初めの七字 A-G が、一月一日にいつも A があたるやうに、ふりあてられた。最初の日曜、従って一年のすべての日曜にあたる字は日曜日 (Littera dominicalis) と呼ばれ、毎年逆の順に變つて行く。」(「曆法」富山房『カトリック大辭典』V、四七六頁)とあるように、カトリックでは伝統的に日曜日に当てられた A-G の中の一字を「日曜日」(Littera dominicalis) と呼んで他の曜日と区別したのである。事実、現在台湾で出されている主教團禮儀委員會編訳『主日感恩祭典(全)』(天主教教務協進會出版社、一九八二年)の中の「公用日曆」にはそのやうに記されている(九頁-二十頁)。そしてまた同書の中の「禮儀日一覽表」には「Littera dominicalis」に当たる中国語の「主日字母」について同様の説明が記されている(同書、三十三頁)。

明末中国における大統曆の中の房、星、昴、虚は字母でこそないが、日曜日(星)を特定する重要な星宿であり、日曜日と同様の重要な役割を果たしており、「主日星宿」と呼ぶことが出来るかも知れない(考えられるラテン語は *Stella dominicalis* だろうか。よく分からない)。

ところで明末中国のイエズス会宣教師には天文学の知識が豊富にあったのは、マッテオ・リッチが当時改正の必要性への認識が高まった大統曆の改曆事業に従事することの出来る宣教師の派遣を要請

したためであったようである (P. D'Elia, "Dinuavo mandateci degli astronomi", *Galileo in China*)。果たしてそれだけであつたらうか。

キリスト者には日曜日の礼拝に加えて守らなければならない重要な二つの祝日がある。それはクリスマスとイースターである。前者は固定祝日であるが、後者は移動祝日である。更にカトリックではプロテスタントに比べより多くの祝日がある。祝日をめぐつての教義もカトリックはプロテスタントとは異なる。海老澤有道によれば、「カレンダリヨはカトリック教会では日曜その他の祝祭日、ことに復活祭を中心とする移動祝日、その日毎の異なるた聖務日課、祈禱・祭式を守るために、かつ四季のゼジュン(断食)などを守るために絶対的に必要なものであり、それを全うすることによつてインヅルゼンヤス、Indulgencias (贖宥)の恩恵にも与かりうるものでもあるから、聖職者はもちろん、一般信徒も毎年正確な曆日を知らなければならぬ。従つて、キリシタン時代においても前年度中に翌年の祝日表が作製頒布せられていたはずであり、実際にも信徒がよく祝祭日を守つていたことや、曜日をポルトガル語で呼びならわしていたことを示す記録に乏しくない。」(「附篇一 キリシタン曆書」『南蛮学統の研究 増補版』創文社、一九七八年、四四八頁)とあるように、祝日表の作成は太陰太陽曆を用いる東洋の地においてもカトリックの信仰生活を営むうえで欠かすことが出来なかつたのである。従つてこれらの祝日を正確に太陰太陽曆に読み替える作業が必要となる。しかし同じく太陰太陽曆といつても日本で用いられたものは唐の徐昂が長慶二年(八二二年)に作つたとされる宣明曆で、中国で用いられた大統曆とは異なるので、祝日表の作成も日本と中国とは事情が異なつたものと思われる。

更に複雑な事情が加わる。グレゴリオ曆は一五八二年十月十五日から始まるのだけれども、F. Zoepfl によれば、「グレゴリオ曆はドイツの大抵のプロテスタント諸國には一七〇〇年に至つて採用され(改良曆)、ドイツ以外のプロテスタント諸國は十八世紀中に、東方諸國の

一部は二十世紀に至り採用した……。」「(前掲「曆法」『カトリック大辭典』V、四七四頁―四七五頁)とあるように、当時ヨーロッパのプロテスタント諸国では依然としてユリウス曆が用いられていた。また同じくグレゴリオ曆といっても、ポルトガルとスペインとはその勢力圏において日付けを異にしていた(広瀬秀雄「ポルトガル日付とスペイン日付」『年・月・日の天文学』中央公論社、一九七三年、一七頁―一八二頁)。中国イエズス会の指導的立場にあつたリッチは一五七八年にポルトガルのリスボンを發ち、一五八二年にマカオに到着し、一五八三年に広東の肇慶に入つている(Pasquale M. D'Elia S.I., *Appendice III—Cronologia Ricciana, Fonti Ricciane, Vol. III, Roma, 1949, pp. 21-22.*)。これはすなわち、リッチはヨーロッパを發ちマカオに到達して以降にグレゴリオ曆を用いるようになったわけである。ことほど左様に曆をめぐる状況は中国においてもヨーロッパにおいても複雑を極めていたわけである。

このように曆をめぐる状況は中国においてもヨーロッパにおいても不安定であつた。従つて明末中国のカトリック信者が秩序立つた信仰生活を営むために正確な祝日表(Calendarium festorum)の作成が欠かせなかつた。繰り返しになるけれども、海老澤有道によれば、「教会曆というものは陽曆ではあるが、パスクワを中心とする祝日は、教会祝祭日中の最も主要なものであり、しかもそれは陰曆によるという二重の性格をもつており、陰陽の差によつて起る移動祝日の算出は教会曆作製に重要な課題である。」(海老澤同書、四五五頁)ので、改曆という明王朝の国家事業に参画させるといふ伝道上の戦略的視点からだけでなく、明末中国という異郷にて新たに天主教徒となつた人々の信仰を育むという司牧的配慮から、中国イエズス会は天文学に精通した宣教師の來華を必要としたのではなかつたのだろうか。

尚、渡邊敏夫『日本の曆』(雄山閣)についてはアジア天文学史が、専門の篤実なる一研究者より「教示を受けた。記して感謝するもので

ある。

(五十) 原文は「使得入殿觀祭祀、瞻望羅拜、稱謝 主恩焉。」(十七葉表)。ミサ聖祭の様子、特に奉獻の場面が彷彿される。

(五十一) 原文は「撒責而鐸德」(十七葉表)。方豪によれば、Sacerdoteの音訳である(『天主教東傳文獻續編』(一)臺灣學生書局、一九六六年、目次八頁)。sacerdoteは松崎實の「キリシタン用語解」によれば、「サセルドウテ sacerdotē (葡・伊・西) 司祭、聖職者」(「拉 sacerdos」)(富山房『カトリック大辭典』(一)、一九四〇年、七七七頁)となつている。

ポルトガル語の sacerdotē [saser'du] をイタリア語式 [sacerdotē] (2) に発音したために、「撒責、而鐸德」(現代中国のピンイン表記によれば、sāzèrdúde) と音訳されたものであろうか。日本とは異なり、明末中国のカトリック教会では「サセルドウテ」ではなく「サチェルドウト」に近く発音されたのではないかと思われる。

(五十二) 原文は「講道徳、闡經義」(十七葉表)。

(五十三) 原文は「諸奉教者」(十七葉表)。

(五十四) 原文は「懺悔罪過、而洗滌其冤靈。」(十七葉表)。ゆるしの秘跡(Sacramentum poenitentiae)のことを指している。「冤靈」は'Anima'のことであろう。「洗滌」に当たるラテン語は'lavo'と思われる。ウルガタのコンコルダンス *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum Iuxta Vulgatum Versionem Critice Editam* (Tibingen, 1977) の第三卷二八四―二八四三頁の用例には 'Anima' を直接に目的語とする用例はないようであるが、旧約聖書の詩篇五十一篇四節 "Amplius lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me." 中の用法が近いであろう。一九四五年にピウス十二世によつて典礼に使用することが承認されたとする新しいラテン語文の版では同じ箇所が "Penitus lava me a culpa mea, et a peccato meo munda me." となつている。いずれも'lavo'の意味上の目的語は'iniquitas' と'culpa'である。漢訳すれば、「洗滌罪過」(縮約して「滌罪」となる)。

この「滌罪」という語がアレニの漢訳著作の一つの『滌罪正規』の中に使用されているのである。明末中国において信者はミサの時間ゆるしの秘跡も受けていたことが窺われる。

(五十五) 原文は「盖用餘日治身、而用此日以治心」(十七葉表)。近藤司朗編『新共同訳 新約聖書語句事典』(教文館、一九九一年)に記載された「靈」、「魂」、「心」、「体」、「肉」、「肉体」の用例について一通りすべてウルガタに当たってみた。その結果、「靈」に当たる語はすべて Spiritus であった。「魂」に当たる語は Anima と Spiritus であったが、Anima が多数を占めた。「心」に当たる語は Cor、Spiritus、Anima、Sensus、Mens であったが、前三者が多数を占めた。この三語のうち最も多かったものが Cor であった。「体」に当たる語は Corpus、Caro であり、大多数が Corpus であった。「肉」に当たる語はすべて Caro であった。「肉体」に当たる語は Caro が二つ、Corpus が一つであった。精神的な部類に属す Spiritus、Anima、Cor を比べると、精神的主体が Anima であり、その精髓が Spiritus であり、Cor は世俗生活における内的働きのような印象を得た。肉体的な部類に属す Corpus と Caro を比べると、Corpus は Anima と対照をなす外的延長であり、Caro は Spiritus と対照をなし、その働きを妨げるところの機能体であるような印象を得た。そこで原文の「身」と「心」にラテン語を当ててみることにすると、日々の労働をもって支えるところの「身」は Corpus が、他方ミサ聖祭にあずかることを通して養われるところの「心」は Spiritus が対応するのではないかと思われたので、ここでは「身」を「体」、「心」を「靈」と訳してみた。

(五十六) 原文は「此日者實未易得也。」(十七葉表)。

(五十七) 原文は「必躬必親」(十七葉表)。これと音が似ている表現に『詩経』「小雅」「小弁」の「必恭必敬」がある。同様の意味で用いられたのだろうか。ここでは代理を認めないという意味で取ってみた。教会

の中では原理的には身分の差別はない。異なる階層の信者が集うミサに、封建的身分の上位の信者が出席をためらい、家人を代理出席させようとした事実が背景に存在するのであろうか。

(五十八) 原文は「念茲在茲」(十七葉表)。『書経』「大禹謨」の中の言葉。(五十九) 原文は「不敢僮僮其名、而姑完此誠爲者。」(十七葉表)。「姑完」は「苟完」の言い換えであろう。「苟完」は「論語」「子路篇」の中に出来る言葉で、朱子は「苟、聊且粗客之意。」(中華書局新編諸子集成『四書章句集注』一四三頁)と記している。

(六十) 原文は「若或耽玩嬉遊、不事瞻禮、非守也。」(十七葉表、裏)。「事」の意味がいまひとつ分からない。

(六十一) 原文は「富人可矣。」(十七葉裏)。漢訳聖書では代表訳と B C 訳において「富人」という用例が見られた。Union Version は「財主」という訳語を当てているようである(中華基督教两会『經文匯編』、五十四頁)。たとえば新約聖書マタイによる福音書十九章二十三節、quidam dives difficile intrabit in regnum caelorum. は代表訳では「較富人入上帝國、尤易也。」、B C 訳では「富人入天國、難矣哉。」となっており、Union Version では「財主、進天國是難約。」となっている『經文匯編』、五十四頁)。

大東文化大学中国語大辞典編纂室編『中国語大辞典』(上) 角川書店(一九九四年)では「富人」の項に「金持ち；旧時、地主や資本家を指した。」(九三三頁)とある。「富人」は単なる金持ちという意味だけではなく、地主階級という語感を帯しているのかも知れない。とすれば、それは「あくまで郷里に本宅を置いて税制上その他の特権を享有し、着々土地をふやして大地主となり、質屋その他に出資したりして富をふやす。退官後も特権が保証されて地方に大きな権勢をふるう」(島田虎次『中国の伝統思想』みすず書房、二〇〇一年、二十九頁) 郷紳ということになるであろうか。また、文末の「矣」は断定の語気を添えている。強く問題提起をしているのであろう。

(六十二) 原文は「彼細民者、弛一日、則廢一日之業」(十七葉裏)。「細民」は浦松齡の『聊齋志異』の「崔猛」の中に、「李申、一介細民、遂能濟美。」(盛偉校注『聊齋志異校注』上冊、卷三、山西人民出版社、二〇〇〇年、六五一頁)という用例があるが、これは庶民の意味である(『漢語大詞典』九冊、七八一頁)。しかし星斌夫『中國社會經濟史語彙(正編)』(光文堂書店、一九八一年)は「細民」という項目を設け、「主僕に分を判じる際に、良・賤の区分があるが、安徽省では主に対する僕の身分として細民と呼ばれるものがあつた。」(一五四頁)と記す。『清史稿』卷一二〇「食貨一」の中に、「(雍正)五年、以江南徽州有伴僮、寧國有世僕、本地呼爲『細民』；甚有兩姓丁口村莊相等、而此姓爲彼姓執役、有如奴隸、亦諱開除。」(中華書局本第十三冊、三四九一頁)とある(『漢語大詞典』九冊、七八二頁)。地域的な用法の差異があるので断定し難いけれども、「細民」は庶民の中でも経済的に貧しい階層の人たちを指し、その中には奴僕の種類も含まれ得るのではないだろうか。

(六十三) 原文は「況士大夫及庶人、日各有所事事」(十七葉裏)。前出の「富人」と「細民」とを合わせて、「富人」―「士大夫」―「庶人」―「細民」という序列化は出来ないだろうか。そうすれば、郷紳―官僚―庶民―奴僕というピラミッド構造をした明末中国の社会の姿が浮かび上がって来ないだろうか。

矢沢利彦先生はイエズス会が採つた中国布教の方針として(一) 読書人重視主義、(二) 北京中心主義、(三) 科学主義、(四) 礼物主義を挙げられ、(二) に関しては「中国では読書人が社会の指導層であることを見出し、読書人を改宗させることに伝めた。餘光啓・李之藻・楊廷筠らの入教によってこれは成功をみた。」(『中国とキリスト教』近藤出版社、一九七二年、六十四頁)と記しておられる。それは読書人層の改宗なくしては天主が実質的に公認された宗教として明末中国の社会に浸透し難かつたからであろう。読書人層の改宗があつて初めて天主教伝道は進展し、社会の各階層からの入教者が誕生したと思われ

る。『教要解略』の文章はこのような教会の実態を知らせてくれて興味深いものがある。

(六十四) 原文は「夫官不治事、則職曠」(十七葉裏)。

(六十五) 原文は「士不治事、則業荒」(十七葉裏)。

(六十六) 原文は「庶不治事、則工輟」(十七葉裏)。

(六十七) 原文は「如傭賃代作者」(十七葉裏)。「傭賃」については『戴名世集』卷八「周烈婦傳」に「烈婦之父、傭賃爲傭人、其母曰呂媪、皆冥頑無知識。」(『戴名世集』中華書局、一九八六年、二一八頁)という用例がある(『漢語大詞典』第一冊、一二七九頁)。この場合はかごかき人夫のことを指すであろう。「代作」については「傭賃」と言い換えられるものだろうか。いずれにせよ、これらは「契約書が作成され年限が定められている」(前掲『中国社会經濟史語彙(正編)』、一一八頁)明律の中の「雇工人」のことを指すのであろうか。仁井田陞は『補訂中國法制史研究奴隸農奴法 家族村落法』(東京大學出版會、一九八〇年)の中で、「なるほど明清律には、奴隸身分のいわゆる奴婢と並んで、第三者に對しては「自由」な身分をもち得はするが、主人に對してのみは對等の身分をもち得ない雇工があらわれている。」(二〇四頁)と記す。更に「清律ないし清律例によると車夫・厨役・水夫・轎夫その他の雜役に雇われている者の類は、奴隸とは區別されているが、なお家長(主人)との間に『主僕の名分』があり、平常、家長とは飲食を共にせず、坐席を同じくせず『きみ、ぼく』『おまえ、おれ』の對等の呼び名を用いず、家長の使役に従うものなのである。」(二〇五頁)と記す。『戴名世集』の「周烈婦傳」の中に出て来る「輿夫」は轎夫のことであるから、「傭賃」とは主人と契約書を交した雜役夫のことを指すものと考えられないだろうか。

(六十八) 原文は「廢時失事」(十七葉裏)。王充の『論衡』第一卷「命祿」の中に、「勉力勤事以致富、砥才明操以取貴；(農夫力耕得穀多、商賈遠行得利深)。廢時失務、欲望富貴、不可得也。」(中華書局新編諸子集

成『論衡校釋』(二)、二十六頁)とある(『漢語大詞典』第三冊、一一八頁)。具体にどのようなことを指しているのかよく分からない。
 (六十九) 原文は「子弟所入稟既、不以事父母、而唯己身與妻孥之爲汲汲爲孝乎。」(十七葉裏)。「子弟」は実質的には子どもを指し、「稟既」は「既稟」、すなわち官吏の扶持米、実質的には給料の言い換えではないかと思われる。

(七十) 原文は「吾以爲凡瞻禮者、即謂割所受稟既之半、以供 天主、可也。」(十八葉表)。

(七十二) 原文は「蓋移飲如葷、登涉嬉戲之暇、以償瞻禮之須臾也。」(十八葉表)。「充てる」と訳した語は「償」である。「償」は「償責」や「償債」という語に現われているように、マイナスを補うという意味がある。ここでは飲酒享楽の時間の一部を礼拝の時間に充てることによって、飲酒享楽のマイナスを補うという語感が出ているのではないだろうか。

(七十二) 原文は「此第靴一朝十晷之工夫已爾。」(十八葉表)。「十晷」が具体的にどのくらいの時間を指すのか分からない。

(七十三) 原文は「迺言厲耶。」(十八葉表)。「厲」には酷薄であるというような語感がないであろうか。それによつてここではおきてが厳しく守りきれないという悲鳴に近い趣が出て来るのではないだろうか。

(七十四) 原文は「陽即不見、陰將質受焉。」(十八葉表)。

(七十五) 原文は「今即不見、後將質受焉。」(十八葉表)。

(七十六) 原文は「固不可諉之冥冥也。」(十八葉表)。この表現は『荀子』「修身篇第二」の中の「行乎冥、冥而施乎無報、而賢不肖一焉。」(中華書局新編諸子集成『荀子集解』上、三十五頁)を連想させよう(『漢語大詞典』第二冊、四五二頁)。

(七十七) 原文は「或人有大不獲已事、盡守之心、即不與守之禮、天主亦自鑒之。」(十八葉表)。アレニ「滌罪正規」巻一の「第三誠」の箇所では、「凡奉教者雖本宅各設 聖像、朝夕拜奉、然遇瞻禮日期、又當謝事、

親往堂中與彌撒。苟勢不能、則宜在家行禮補缺。」(十五葉裏―十六葉表)(前掲『明清天主教文獻』第四冊、三八六頁―三八七頁)とあるように、アレニは礼拝日に教会でミサにあずかることが出来ないときは、家庭にて礼拝を捧げて補うように指示する。

訳者補足

本訳注では十戒のうちの最初の三戒を対象とした。それは Albert Hartmann によれば、「天主に對する人間の務め、即ち聖トマスによれば(神學大全二ノ二、第一〇〇問五項)、忠誠畏敬奉仕の三務を宣べてゐる」(「掟」I、「天主の十誠」、富山房『カトリック大辭典』I、二九七頁)ものである。

中国においてイエズス会宣教師は読書人層の改宗に力点を置いたと言われる。しかし、実際の教会形成はもつと幅の広い階層の人々によるものであることが、教要解略の文章を通して窺うことが出来る。そのことを具体的に教えてくれるものは第三のおきてに関するものである。キリスト教徒が少数の現代の日本においてキリスト教徒が日曜日の礼拝を守ることは困難を伴うことがある。まして前近代の明王朝体制下で儒教を正統イデオロギーとして仰ぐ中国社会においてその困難は比較にならぬものがある。信者の所属する階層が広ければ広いほど困難は深まる。

ヴァニョーニの教要解略では基本的に原則論にとどまる。ディアスの『天主聖經十誠直詮』ではこの問題に更に一步踏み込んだ解答をしている。それによれば、「或疑、教中貧乏頗多、一日偷暇、無以瞻口、則如之何。」(巻上、四十葉表)とある。天主教の信者の中には貧しい人が多い、一日休めば食べて行かない、どうしたらよいのかと問いかける。それに対して、「曰天主之仁廣矣、大矣。時顧念貧者、命人節勞以養生、豈強之習逸而致死哉。困乏之人禮日勤業、固無傷耳。」(同、四十葉表)とディアスは答える。つまり、礼拝の日に一日、仕事を休むように求めるのは、日頃の労働で疲れた貧しい人の体を休ませ彼らの鋭気を養うためであって、決して彼らを怠惰にさせ、あげくに生活の道を絶たせることにあるのではないというのである。従って貧しい人が礼拝の日に働くことに問題はないのである。キリスト教徒が圧倒的に多数を占めるヨーロッパにおいては礼拝の日に休息する体制が社会全体に貫徹している。しかし明末中国の社会にあつてはその逆である。個人の意志では如何ともし難い使役の体系が貫徹しているのである。

驚くべきはこのような体制下にあつても明末中国の天主教教会は信者にあまねく礼拝の日を守るように指導したこと、及び信者の側も困難の中にあつて万難を排して礼拝を守ろうとしたことである。そのような双方の真摯な態度がなければこのような問答は成立しないと思われる。

ここでヴァニョーニがディアスとは異なり、礼拝日を神が創

造の業を完了し休息された週の第七日としてしていることの意味について少し考えてみたい。何故ならばヴァニョーニは明末中国のカトリック信者が週の第一日である日曜日に礼拝を守ることが出来るように、礼拝日を房、星、昴、虚であると具体的な指示を与えているからである。ヴァニョーニは日曜日がキリスト教徒にとって「主日」(Dies Dominica)であり、「我等の信仰の基礎としてのキリストの復活、及び我等の救世の完成としての聖靈の降臨の記念に獻げられた」(E. Kolar, 「主日」富山房『カトリック大辭典』II、六七三頁)重要な日であることの説明を敢て避けているのではないだろうか。

ディアスの『天主聖經十誠直詮』は崇禎十五年(一六四二年)に初版が北京で出ている。ヴァニョーニの『天主教要解略』の序は万曆四十三年(一六一五年)に書かれている。教要解略の文章は万曆四十三年(一六一五年)以前の段階で書き上げられたことになる。崇禎帝の時代には天主教士人徐光啓が重用され、イエズス会宣教師は国家の改曆事業に参画するなどして、天主教は現実的には公認されるようになった。ところが万曆四十三年(一六一五年)は中国イエズス会の指導者であつた Matteo Ricci が天に召されて五年である。教会の勢力は順調に伸びていた観があるけれども、天主教は黙認されていたのであつて、実質的な公認を得ていたのではなかつた。そのことを実証したのが翌年の万曆四十四年(一六一六年)に起きた南京教難であつた。

万曆四十四年(一六一六年)の南京教難は南京礼部侍郎沈淮によって起こされた。その教難発動と遂行のために同年五月に「叅遠夷疏」が、八月に「再叅遠夷疏」が、十二月に「叅遠夷三疏」が出された。いずれも沈淮の筆になるものである。その三疏に「據其所稱天主乃是彼國一罪人。」(『南宮署牘』〔尊經閣文庫所蔵〕卷二、十四葉裏)とある。天主教に言うところの天主とは西洋の一罪人であるというのである。短い重要な一節である。キリスト教で日曜日をキリストの復活した日として祝うことを説明するならば、更に遡ってキリストの十字架上の死について語らずにはおられない。それは時のローマの権力によって行なわれた刑罰による死であった。この事実があればこそ、キリストの復活はあったのである。従ってキリスト教徒にとつての日曜日の意義を説明したものが書物の形で印刷出版されれば、天主教徒以外の人間もそれを目にするのが出来、キリストの十字架上の死はそれぞれの人間の持つ文脈によって解釈されることになるであろう。沈淮は礼部侍郎として秩序維持に務めることが求められた。キリストは西洋にあつて同じく秩序維持に務めることが求められたローマの総督の判断によつて十字架刑に処せられたのである。その意味の重みを沈淮は認識したことであろう。

そればかりではなかった。南炳文は葛寅亮『金陵梵刹志』等によつて、明末の南京には靈谷寺、天界寺、報恩寺の南京三大寺と鷄鳴寺、能仁寺、棲霞寺、弘覺寺、静海寺の南京五次大寺

があり、南京一帯は仏教寺院の数が多かつたとする(明代寺觀經濟初探『明史研究論叢』第四輯、江蘇出版社、一九九一年、三三一頁、三三五頁)。明代において皇帝により仏教政策は一様ではないけれども、何孝榮によれば、皇帝の多くは仏教を保護し、特に天主教伝道が開始されたときの皇帝神宗万曆帝は仏教信仰が篤かつたようである(『明代南京寺院研究』中国社会科学出版、二〇〇〇年、五十頁)。士大夫の間にも禅への関心が高まり、とりわけ南京の士大夫にはその傾向が強(同書、六十六頁―六十七頁)、また被治者の側の南京の民衆にも仏教信仰は濃厚であつたようである(同書、六十二頁―六十三頁)。加うるに、南京は多くの名僧を輩出しており(同書、二〇五頁―二二五頁)、明末には株宏や徳清が出るなど、明代後期の南京の僧侶の仏学の水準は全国的に見て指導的地位を占めたようである(同書、一九六頁―一九七頁)。従つて、明末の南京において仏教陣営は質量両面で偉容を誇つていたと言えるであろう。

社会経済的に見れば、仏教寺院は地主でもある。南京の寺院は寺田から多額の収入を得(南炳文前掲論文、前掲書、三三五頁)、土地の兼併を加速させた(何孝榮前掲書、三七八頁―三八二頁)。また寺院の建設は民衆に就業の機会を提供した(同書、三七四頁―三七七頁)。つまり、南京の寺院は安定的基盤を持つ強固な地主勢力であり、公共土木事業の基地でもあつたのである。更に彼らは土地、建物を貸し出したり、廟会を開催するなど、有力な商業主体でもあつた(同書、三〇〇頁―三〇六頁)。南京の士

大夫と民衆は精神的に、また物質的に南京の仏教寺院に大きく寄りかかっていたのである。

南京は明の留都である。明王朝版図の中の文化的地位は最高のももの一つである。その留都で中国の宗教の中では新来にして新興の天主教が勢力を伸ばしつつあった。天主教の信者は読書人層ばかりではなかった。そうではなくてその多くが名も無い貧しき民衆であったのだ(張維華「十一、南京教案仕末」(八)「第一次被捕之教徒」、(九)「第二次被捕之教徒」『中國近代史論叢』第一輯第二冊、正中書局、一九五六年、二二四頁—二二〇頁)。新来で新興の天主教が古き都の南京にて民衆に信者を続々と獲得しつつあった。その天主教が天主と仰ぐ人物は西洋の地にて国家権力により罪人として処刑された者である以上、礼教的秩序を維持する側からすれば彼は反権力的存在として徹底的に拒絶すべきであった。従って、礼教的秩序維持の責務を負う南京礼部の士大夫官僚からすればこれ以上、天主教勢力の伸長を放置することは出来なかつたのであろう。留都の南京にて儒教秩序を補強する役割は仏教が果たした(何孝栄前掲書、第七章「影響」第一節「対政治的影響」二、協助封建国家政治、三六〇頁—三七七頁)。現に天啓七年(一六二七年)に『金陵梵刹志』の「序」を著した葛寅亮は南京礼部祠祭司郎中を歴任しており、また『金陵梵刹志』には南京関係の高級官僚の名前がしばしば登場する。南京の仏教は官民にとって精神的、物質的な支柱の一つであったようである。

反権力的人物を教祖と仰ぐと映った天主教が南京の貧しき民衆の間に次第に支持を広げて行く現実には体制側の儒教と仏教にとって看過すべからざる脅威として映ったことであろう。その過剰防衛とも思しき反応が南京教難であったのであり、教難発生一年前にあつて天主教の勢力が順調に伸び行く中で、ヴァニョーニは冷静に体制側の南京儒教と仏教の反発の気配を感じ取り、またその論理を見抜いたからこそ、書物の上で日曜日の新約的意味について触れることを敢て避けたのではないかと思われるのである。

尚、拙訳では「或曰」を「問い」に、「曰」を「答え」と訳すように努めた。現代文としての平明さを求めていることである。

また、今回は曆について日本のキリシタン学の泰斗であられる清水紘一先生よりご懇篤なる御教示を戴いた。記して感謝するものである。

更に、訳者は二〇〇八年三月の初め、欧州における代表的中国研究の拠点オランダのライデンにある漢学研究所(Sinologisch Instituut Universiteit Leiden)を訪ねた折、自由に貴重な蔵書を閲覧する便宜の供与をいただき、ディアスの『天主教十誠直詮』などの書物について知ることが出来た。ライデン大学漢学研究所並びに職員のThomas Falkenhagen氏に深甚なる感謝の意を表するものである(続)。