

## ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注(十三)

主なる神様の十戒の部(訳者補足 続の一)

A・ヴァニョーニ 述  
葛谷 登 訳

訳者補足(続の一)

承前

これまで「天主十誠解略」の箇所について拙訳を試みそこに何が書かれているのか上からなぞり思い巡らしてみた。果たしてそこには明末中国の社会や思想の状況の特色が見事なまでに現われ出ていた。少なくとも中世までヨーロッパ社会の倫理的支柱であり続けたであろうキリスト教の十戒を、遙か彼方の明末中国の儒教文化の土壌にいかに移植して根づかせるかという課題に正面から立ち向かい且つ考え抜いた跡が色濃く認められるからである。

今回は十誠解略の全体を振り返るのではなく、前回の補足では充分に或いは全く言い及ぶことの出来なかったことから

いて触れてみたい。これまで十戒についての教要解略の一部の記述についての注釈書のような形でたびたび取り上げて来たパントーハ(Pantoja) 譯述、楊廷筠較梓『七克』は明末中国における十戒の展開について考えるうえで欠かせない文献である。また、ソエイロ(Seiro) 謹述『天主聖像略説』(別名は『造物主垂象略説』)(徐宗澤『明清間耶穌會士訳著提要』上海書店出版社、二〇一〇年、一三〇頁―一三二頁)は単なるキリスト像の解説書ではなくそこでは造物者なる神が被造的世界に救済者なるイエスを遣わしたことが述べられ、そのような救済史の観点から十戒が意義づけられている。このような捉え方は伝統中国にとって真新しいものであったに違いない。更に明末中国において官としては最高位の内閣大学士まで登り詰めた葉向高には『西学十誠初解』序」という文章があり、十戒への

高い評価を窺わせる。

十戒との関わりの中で如上の文章について明末中国の思想的状況を踏まえて意味あると思われるところを述べてみたい。その場合、明末思想史を考えるうえで重要視される東林派と呼ばれる人たちの思想を準拠枠 (frame of reference) の一つとしたい。イエズス会士によって中国に伝えられたキリスト教カトリックの明末思想上での意味定位を期すからである。

一

『七克』については韓国金の勝惠氏の「対『七克』的研究―基督教修養観と新儒家修養観の早期交匯」(段琦訳) (『世界宗教資料』中国社会科学出版社、一九九三年、一、二十七頁―三十三頁、訳せば『七克』の研究―キリスト教の修養観と新儒家の修養観の早期接触) という論考がある。同論考は「一 紹介」、「二 対『七克』的分析」、「三 結論」という三部構成である。

一番めの紹介の部分ではリッチの『天主教実義』とパントーハの『七克』は出版年代も近く、前者が中国人にキリスト教の神の観念を伝えることに重点が置かれ、後者が自己修養という倫理的課題に力点が置かれ、相互に補い合っつて東アジアの知識人の世界で重視されるように作用したこと、また『七克』の中で使用された倫理概念は中世のキリスト教において確立され体系化されたものであり、それが儒家の用語をもって語られている

ことが述べられる。

二番めの分析の部分には、「A 智慧文学的特点」、「B 新儒家的『公』与『私』之範疇」、「C 在儒家術語中基督教関于人的本性的理論」、「D 時間的倫理価値」の四つから成る。Aの箇所では、『七克』が聖書やギリシア・ローマ文学で用いられる「智者」と「愚者」のような対立概念を利用して「公」と「私」の性質を失うときに私欲となること、このような捉え方は新儒家のものであることが述べられる。Cの箇所では、人間の精神は「天理」が賦与されたところの「性」、すなわち「本然の性」であるという新儒家的な説明が述べられる。Dの箇所では、時間とは連続するところの一本の系列であり、それは終極を有するものであることが述べられる。

三番めの結論の部分では、一点めとして儒家の中心テーマが自己の道德的修養であることから『七克』では儒家の象徴体系が多用されていること、二点めとしてパントーハは新儒家の倫理学説の中の基本的範疇を受容したこと、三点めとしてパントーハは人中心の倫理学を神中心の倫理学に変え、それにより因果応報的な見方との差異を明確にしたこと、四番めとして道德的な面から中国の習俗に対して戦いを挑んだことが述べられる。

『七克』のような罪と徳に対する見方は、今日ではストア派の心理学並びにプラトンの理性主義の影響を受けたものであ

り、初期の教父の思想に認められる人間の肉体に対する否定的な態度を受け継ぐものである。これは人を肉体の統一された存在と見る聖書の中の捉え方を歪めていると考えられる。しかし全体として『七克』は儒家とキリスト教の早期の接触を示す歴史的な著作であり、中西の文化の融合を経験した東アジアに生きる現代の人間の心を捉える。

以上、非力を顧みず金勝恵氏の論文の大枠を辿ってみた。『七克』の全体を見事に照射した高論を正確には捉えきれないのではないかと恐れるものである。

繰り返しになるが、わたくしは十戒との関係で『七克』について見てみたい。『七克』に序を呈している人物は、楊廷筠、曹于汴、鄭以偉、熊明遇、陳亮采の五名である。朱保焯、謝沛霖『明清進士題名碑録索引』（上海古籍出版社、一九八〇年）全三冊によってこれらの人物の科挙の合格と出身を調べると、楊廷筠は万曆二十年（一五九二年）合格で浙江仁和人、曹于汴は万曆二十年（一五九二年）の合格で山西安邑の人、鄭以偉は万曆二十九年（一六〇一年）の合格で江西上饒の人、熊明遇が万曆二十九年（一六〇一年）の合格で江西進賢の人、陳亮采が万曆二十三年（一五九五年）の合格で福建晉江の人である。

このことから、楊廷筠と曹于汴及び鄭以偉と熊明遇の二組はそれぞれ進士及第の上で同期であること、及び鄭以偉と熊明遇は同郷であることが分かる。

さらに溝口雄三「いわゆる東林派人士の思想―前近代期における中国思想の展開（上）―」（『東洋文化研究所紀要』第七十五冊、一九七八年）の《附表一》によれば、曹于汴と熊明遇は東林派士人に属したことになる（二九三頁、二九四頁）。

またバルトリ（Bartoli, 1608-1685）の『イエズス会の歴史―中国』（*Dell'istoria della Compagnia di Gesu' la Cina*, Torino, Per Giacinto Marietti, 1825〔愛知大学豊橋図書館所蔵〕）の第四卷（Libro Quatro）の「十六、反魏忠賢の書院」（16. Accademia di Letterati contraria a Gueicun）には「Era si da pochi anni addietro istituita in Vusuie, città presso a Nanchin, una famosa Accademia di Letterati, che si adunavano a ragionare or delle virtù morali, or de' modi più acconci ed utili al buon governo d'popoli: e n'era il pro si manifesto, e la fama che ne correva si gloriosa, che in breve spazio si multiplicò in altre città: e gli Accademici di tutte insieme si avean per un medesimo corpo; nè quasi v'era Mandarino di nome nelle quattro Province dove più fioriscono gl'ingegni e gli studi, Nanchin, Cechian, Fochian, Chiansi (tutte nella parte australe della Cina), che non vi fosse ascritto. I Dottori nostri, Lione, Paolo, Michele, presederono in alcune; e i Padri ne commendavano l'istituto, per lo grand'utile che ne traeva la Fede: perochè quasi tutti quegli Accademici si affezionavano in gran maniera alla Legge cristiana, la quale

(oltre alle divine) professata e insegna quelle medesime virtù morali, che anch'essi prendevano a praticare: anzi noi in opere più illustri, e con maniere d'altro più nobile insegnamento.” (p. 42) (下線、筆者注) とある。アンリ・ペルナル著、松山厚三訳『東西思想交流史』(慶應書房、一九四三年)にはこの箇所が訳出されている(一六七頁)。下線部の該当箇所は、「数年まえに(一六二四年以前)に：南京に近い都會、無錫に、學者たちの有名なアカデミーが設立され、……幾ばくもなくして、アカデミーは他の都市にも波及し、……我々のキリスト教徒の博士たち、すなわちレオン、ポール、ミシユルは、これらの集團のどれかの首領であり、神父たちは、これから宗教が引き出すところの大きな利益のためにこうした學派を推賞した。」(同頁)となっている。無錫に東林書院が建設された後、各地に、特に南京、浙江、福建、江西に同様の書院が建てられた。カトリックの李之藻、徐光啓、楊廷筠はそうした書院を主宰し(presederono)、他方宣教師は書院を賞讃した(commendavano)というわけである。

後藤基巳「明末儒教とカトリック伝道」によれば、「また楊廷筠がその入教以前に東林学へ関心を持ったという零細な事実のほかには、三人の奉教士人が東林または他の書院の請学運動の首長となったという事実も残念ながら実証を持たない。これに関するバルトリ師の記事は明らかに不正確である。」(『明清思想とキリスト教』研文出版、一九七九年、一〇三頁)とあ

る。バルトリの記述は事実そのものであるとは言えないであろうけれども、楊廷筠の入教前での東林学への関心は「零細な事実」以上のものであった可能性はないのであろうか。彼が入教前に東林派への親近的な態度を持していたとすればそのこの意味は決して小さくはないのではないか。彼と科挙の同期であった曹于汴がカトリックに好意的であって、楊廷筠が深く関わったとされる『七克』に、序文を書いたのは両者の間に東林派的な志向性の共有があったとは考えられないであろうか。

鄭以偉と陳亮采については中国思想上楊廷筠、曹于汴、熊明遇ほどに知られていない。ミネソタ大学歴史学部(Department of History)のAnn Walnerの論文“Demerits and deadly sins: Jesuit moral tracts in late Ming China”(Stuart B. Schwartz ed., *Implicit Understandings*, Cambridge University Press, 1994)に彼らに関するところが詳述されていた(四三六頁―四四〇頁)。管見の及ぶところでは両者はこれまで明末カトリック史研究において注目されて来なかったようなので教えられるところ大であり、記して感謝するものである。

鄭以偉は『明史』卷二五一に加えて同治十二年『廣信府志』第九「人物」、光緒七年『江西通志』卷一五七「列傳」等に記載があった。官は翰林院檢討、右春坊右諭徳、礼部右侍郎、詹事府少詹事、翰林院侍読学士、経筵講官、実録副総裁、太子賓客、吏部右左侍郎、礼部尚書、内閣大学士を歴任した(康熙二十二年『廣信府志』卷十六之一「人物志」名臣)、二十四葉表

一二十五葉表〔内閣文庫所蔵〕。また張徳信『明代職官年表』〔黃山書社、二〇〇九年〕第一冊「部臣侍郎年表」〔九四四頁―九四六頁〕により補った。

人となりについては、道光六年『上饒縣志』（東洋文庫所蔵）によれば「以偉修潔、自好、書過目不忘。文章、奧博、而票擬非其所長。嘗曰、吾富於萬卷、窘於數行、乃爲後進所貌。」（卷二十二、「人物志」、「鄉賢」、十八葉表。傍点、著者注。特に注記しない限り、以下同じ）「潔」の字は（同治十一年『上饒縣志』中國地方志集成『江西府縣志輯』②、江蘇古籍出版社、一九九六年、三二六頁〔京都女子大学所蔵〕によって補った）とあるように、実務を得意とせず、文人肌で高潔な性格であったようである。著書として『靈山藏』、『懷玉藏』、『明府藏』、『上山』等があったようである（前掲『廣信府志』同卷、二十五葉表）。他に『金壁故事』五巻を編集している。同書は長澤規矩也編『和刻本類書集成』第三輯（汲古書院、一九七七年、三二五頁―三九二頁）に収められている。長澤「解題」によれば、同輯は「故事の典用例を記した類書を輯めた。」ものであり、同書については「和刻本の傳來はさう多くなく、明刊本も未見。編者については、他に徴するものがない。」とある。官にあつたの際立つた行ないは、雍正十年『江西通志』（東洋文庫所蔵）によれば「以講筵面叱逆瑣、上疏乞歸。」（卷八十六、「人物」〔廣信府二、二十八葉表〕）とあるように皇帝への講義の席で宦官魏忠賢を叱責したことである。反魏忠賢的な態度をもつて鄭以偉もまた東林派に与したと言えるのではないであろうか。

また、乾隆四十八年『廣信府志』（東洋文庫所蔵）によれば、「天啓元年光宗祔廟、當祧憲宗。太常少卿洪文衡以睿宗不當入廟、請祧奉玉芝宮。以偉不可而止。論者卒是文衡。」（卷十六、「人物」〔先正、八十三葉表〕）とある。洪文衡はかつて東林派の代表的士人である顧憲成を抜擢しようとしたことがある（『明史』卷二四二「列伝」第一三〇）。鄭以偉は光宗が亡くなった後の儀礼上の取り扱いについて彼の考えに抗した。これは鄭以偉が党派性を超えて自らの信ずるところに忠実であろうとすることを示すものではないであろうか。

さらに、康熙二十二年『江西通志』（内閣文庫所蔵）卷三十二「廣信府」〔人物〕には鄭以偉の記載があり、「字子器、上饒人。太僕公邦福從子也。」（二十三葉表）とある。同通志同卷前葉には伯（叔）父の鄭邦福の記載がある。邦福は刑曹郎、福建僉事、粵東兵備を歴任した（二十二葉裏）。思うに、邦福と以偉を輩出した鄭家は上饒県の読書人の家庭ではないであろうか。

要するに鄭以偉は上饒県の名門の家に生まれ自らの信ずるところに忠実に生き、権力ある者と衝突することも辞せず、宦官魏忠賢たちとも対立した正義派官僚であつたと言えるのではないであろうか。

次に陳亮采については乾隆三十年『晉江縣志』卷十一「人物志

四「循績」、同治九年重刊『泉州府志』卷四十九「循績 明十一」、同治十年重刊『福建通志』卷一五二「明選舉一 進士」に記載があった。官は刑部郎中、台州、湖州及び萊州の知府、山東兵備道、広東參政、山東登萊道、山東按察使及び浙江按察使を歴任した（乾隆二十八年〔同治九年重刊〕『泉州府志』（一）橋大学図書館所蔵。「濫澤文庫」の蔵書印あり）卷四十九「循績」、八十葉裏）。

湖州の知府であったときには、「出守台州、轉湖州、均田、定賦、母俾隱匿。富室先有謗言。久乃服。」（同府志、同卷、同葉）とあるように、均田均役を実施して「富室」、推測するに大地主層からの抵抗に遭遇したようである。これを裏づける史料がある。濱島敦俊「均田均役の実施をめぐる」（『東洋史研究』第三十三卷、第三号、一九七四年。尚、同論文については前掲溝口論文二七八頁の注11を通して知ることが出来た。記して感謝する）によれば、万曆二十九年（一六〇一年）に烏程の郷紳朱國禎は均田均役の実施を浙江巡撫と按察使に進言した（八十七頁）。これに呼応する形で民衆によって展開された運動は「學宮での會議（團交）で一度は均田均役が決定されたと考えられるが、最終的には、郷紳地主のまき返しと、さらには中央政府の意向で、改革は頓挫したらしい。」（八十八頁）とあるように、最終的な成功には至らなかったようである。この運動は周囲に相当の波紋を投げかけたにもかかわらず、「……多くの方志がこの事件について全く、或いは殆んど觸れず、明代の

均田均役の内容についても全く記載していない。」（同頁）とあるように、公的記録から抹殺されたかの観があるようだ。中央政府の均田均役運動への消極的で警戒的な態度が窺われよう。運動とは直接には関わらなかったと考えられる「國禎はこの事件によって罪を得ており」（九十頁）ということから見てもそのことは言えそうである。そしてこのとき湖州知府として民衆の均田均役の運動に肯定的であったのが陳亮采であったのである（註⑤⑥、九十九頁）。「この間の事情を詳しく伝える」（註④⑨、九十八頁）とされる朱國禎の『湧幢小品』卷十四の「均田」には、「于是大議洋宮、擠排幾至墮橋。權在百姓、不在縣主。縣主亦怒、據均字以一切法齊之、而各大族之子弟互糾集、直犯府主、加惡聲。府主震怒、多潛遁去。」（歴代筆記小説大観『湧幢小品 上』上海古籍出版社、二〇一二年、二六七頁）とある（濱島論文の八十七頁から八十八頁に訳文が記載）。均田均役の主張では陳亮采はこれに賛同する「百姓」、すなわち民衆の側に立ち、これに反対する「大族」、臆測するに大地主に抗したようである。「府主震怒」という語句から信念に拠って大地主の圧力をもつとしない陳亮采の気迫が伝わって来るようである。しかし濱島論文の註⑤（九十九頁）によれば、乾隆二十三年の『湖州府志』（東洋文庫所蔵）卷二十七「郡守表」に「二十九年任、降山東運同。」（十五葉裏）とあるように知府の陳亮采は降格人事を言い渡され、山東に転出させられたのであった。

その次に萊州知府として転任したときには、「萬歴時知萊州府、有恵政及民、廣設學田、培養士類。」（乾隆五年『萊州府志』巻九、「宦蹟」十四葉表〔東洋文庫所蔵〕）とあるように、「學田」に基盤を置く経済的な支援制度を設けて人材の育成に努め、有能な人物を登用したようである。このことに關して同「萊州府志」は巻四「學校」の「府儒學」の「學田」の箇所に、「三十九年知府陳亮采輸羨金二百六十兩、置學田五頃三十五畝七分。毎年納租銀六十二兩七分五釐九毫零、内除完國課銀一十五兩二錢八分二釐八毫零、實收學租銀四十六兩七錢九分三釐零、貯之府庫、供儒學諸生資興科貢之資。」（二葉表）と記す。その後山東兵備道に拔擢されたときは、「擢山東兵備道。所至、廉幹有聲。」（前掲『泉州府志』、巻四十九「循績」、八十葉裏）とあるように、清廉で有能な官僚として声望が高まったようである。

「すでに浙江について均田均役の推進者が東林、或いは反魏忠賢派を多く含むことを紹介した」（濱島敦俊「明末南直の蘇松常三府における均田均役法」〔『東洋學報』第五十七卷、第三・四号、一九七六年、一〇六頁〕）と言及されたところの前出の「均田均役の実施をめぐって」という論文の八十九頁の論述によつて、浙江の湖州で均田均役運動を支持した陳亮采は實質的に東林派の側に立ったと言えるのではないのであろうか。また、彼が人材の育成にも熱心であったことは大地主の専横な支配の構造を打ち崩そうとする意思の現われではなかったかとも

思われ、その意味でも中小地主の側に立つとされる東林派に極めて近い位置に身を置いていたのではないであらうか。

要するに、『七克』に序を寄せた楊廷筠、曹于汴、鄭以偉、熊明遇、陳亮采は大掴みに言えば東林派の人脈に連なるという点を共通項としていたように思われる。その東林派は外観において多様な相を呈する。東林派に關する先駆的研究で名高い小野和子の「東林党」の説明によれば、「東林党の政治運動は、宦官およびそれと結託した腐敗官僚のあくなき政治的収奪に反対し、当時の滿州民族の侵入という民族的危機に対応しようとしたもので、とくに江南地方において農民や商工業者の熱烈な民衆的支持を獲得した。」（平凡社『アジア歴史事典』第七卷、一九六一年、一〇三頁）ということである。他方、前掲溝口論文によれば「このような皇帝専制に終始抵抗した東林派人士は：里甲制崩壊の過程の中で城居・鄉村地主層を基盤とした新しい体制秩序の模索をはじめていた人々と推定される」（一三二頁）ということである。いずれにせよ、東林派の性格規定は困難な作業であるわけだけれども、思想史と經濟史の二つの視点からより広角的に東林派を捉えた溝口論文に重心を置いて見ると、それは秩序の担い手としての道德主体の自己を持つつつ、体制内改革を志向する知識人の集合体を指すのではないであらうか。

それでは次に『七克』の序について見てみたい。というのも『七克』は十戒の部分的に説き明かした書であるとも言ふこと

が出来ると思われるので、これらの序を通して十戒に対する見方や態度をも見透すことが出来るのではないかと推測されるからである。十戒に対する理解にまで踏み込むことが出来ることを期待したい

まず、楊廷筠の「七克序」について見ることにする。

諸君子觀光用贖、大都潔脩自好、其為人<sub>レ</sub>不詭時向。其為學

不襲浮説、間用華言譯其書教、皆先聖微旨也。……而大指

不<sub>レ</sub>越<sub>レ</sub>兩端、曰欽崇、

天主萬物之上、曰愛人如己。（蓬左文庫所蔵『七克 一』、

一葉裏―二葉表〔句読は徐宗澤『明清間耶穌会士訳著提要』〔上海世紀出版集団、二〇一〇年、三十九頁―四十

頁〕に拠った。以下、同じ。〕。

ここで注目すべきは、楊廷筠はキリスト教の教義は二点、すなわち「欽崇一天主萬物之上」並びに「愛人如己」に収斂すると述べている点である。これは共観福音書中のマタイによる福音書二十二章三十四節から四十節までの箇所或いはマルコによる福音書十二章二十八節から三十一節、ルカによる福音書十章二十五節から二十八節までの箇所を踏まえたものではないか。マタイ二十二章の三十七節から四十節は新共同訳によれば、「イエスは言われた。『心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』これが最も重要な第一の掟である。第二も、これと同じように重要である。『律人を自分のように愛しなさい。』律法全体と預言者は、この

二つの掟に基づいている。』とある（同箇所のフランシスコ会聖書研究所訳では、「イエスは答えて仰せになった、『心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』これがいちばん重要な、第一の掟である。第二もこれに似ている。『隣人をあなた自身のように愛しなさい。』すべての律法と預言者は、この二つの掟に基づいている。』となっている。〕。

『聖書 新共同訳―旧約聖書統編つき 引照つき』（引照監修共同訳聖書委員会）（日本聖書協会）によれば、第一の掟は旧約聖書申命記六章五節等に、また第二の掟は旧約聖書レビ記十章九章十八節に基づくものであるようである。

楊廷筠はキリスト教の教義の二つの要諦を見事に把握していることが窺える。前掲 Walner 論文 “Demerits and deadly sins: Jesuit moral tracts in late Ming China”（大まかに訳せば、『過』と『罪』―明末中国におけるイエズス会の善書』となるうか）では、『七克』の第一版はパントーハが来華した三年後に出版された。（前掲 S・W・シュウォルトツ Schwartz 編『暗黙の理解』 *Implicit Understandings* 四二八頁）とあり、『彼は『七克』の作成に当たり、楊廷筠に大いに助けられた。』（同頁）ともある。前掲徐宗澤『明清間耶穌会士訳著提要』には「書成于万曆甲辰（一六〇四）。」（三十八頁）とのみあり、巻末の出版年によって配列された「明清間耶穌会士訳著書名表」には一六一四年の箇所に『七克』の名が記されている（三三



二頁)。「七克」の万暦甲寅(四十二年)本には「重刻」に類する文字はない。『七克』が書き上げられた年が万暦三十二年(二六〇四年)であり、出版された年が万暦四十二年(二六一四年)と考えたほうがよいのではないか。楊廷筠はこの十年の間の或る時期から「較梓」の作業に従事したのであろうか。方豪『中國天主教史人物傳』香港公教真理學會出版(一九七〇年再版)第一冊は万暦三十年(二六〇二年)に楊廷筠がリッチに会ったと推測する(二二六頁—二二七頁)。洗礼はその後万暦三十九年(二六一二年)に受けている(二二七頁—二二八頁)。「較梓」の作業に携わったのは万暦三十九年の受洗以降と考える余地はないであろうか。

楊廷筠の序の中の神への愛と人への愛についての記述の中で特徴的なものは前者である。というのは、前者に関するものは「欽崇一天主萬物之上」となっているからである。これは申命記六章五節の漢訳文——例えば、代表訳では「爾當盡心盡意盡力、愛爾上帝耶和華」、またBC訳では「爾曹盡心、盡性、盡力、愛爾之神耶和華」となっている——というものではなく、十戒の中の第一戒の漢訳文にほかならない。このことから楊廷筠はすでに序を書く以前に十戒の漢訳文を読んで知っていたのではないかと推測されよう。Waltherが四二九頁に記すように、『中國天主教史人物傳』第一冊「楊廷筠」によれば、「楊廷筠公の著書には教理方面では他に『西釈弁明』、『西学十誠註解』等があった。」(二三八頁)とあるように、楊廷筠は『西学

十誠註解』という十戒の解説書を著わしていたようである。彼が十戒の漢訳文を熟知していたのは言うまでもないであろう。『七克』の「序」を書くまでには十戒の漢訳文に接していたのではないか。

中国思想の根幹をなすものは父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友の五倫の思想に代表される倫理学である。十戒は神に対する関係のものとして人に対する関係のものから成っている(関根清三「十戒」『岩波キリスト教辞典』、四七五頁)。まさしく「キリスト教の伝統では、十戒は基本的倫理規範の総合と見るとされてきた。」(岩島忠彦【倫理規範】「十戒」同辞典、四七六頁)というものであった。楊廷筠は倫理重視の中国思想を土台にしてキリスト教トリックを見たとき、神と人に対する関係から倫理を説き起こす十戒をキリスト教の根幹をなすものとして捉えたのではないのであろうか。

楊廷筠はキリスト教の教義の二つの要諦について述べた直後に次のように記す。

夫欽崇

天主即吾儒昭事上帝也、愛人如己即吾儒民吾同胞也(前掲楊廷筠「七克序」〔前掲蓬左文庫所藏『七克 一』〕、二葉表裏)。

ここで彼は第一の要諦を儒教の「昭事上帝」という概念により、また第二のそれを「民吾同胞」という概念で読み替えるのである。このうち、「昭事上帝」は『詩経』「大雅」「大明」の

中の語であり、また「民吾同胞」は張載の「西銘」（『正蒙』「乾稱篇」）の中の語である（『張載集』中華書局、一九七八年、六十二頁）。神に対する関係における第一の要諦と人に対する関係における第二の要諦を中国古典の中の言葉で言い表わすのである。とりわけ後者の「西銘」は岩波文庫『太極圖説・通書・西銘・正蒙』（西晋一郎・小糸夏次郎譯註）（一九三八年）の「解題」によれば、「……人倫に於ける孝と、萬物諸共人がそこより生れ出た天の命に従ふことを一元的に開通し、宗教と道徳との合一する境涯を簡古勁切の筆で表現したのが西銘である。蓋し西銘は、支那倫理思想の最高峯を示すものといふも過言でない。」（五頁）とあるように宗教と道徳との融合する世界を示した中国倫理想の究極である。第二の要諦をこのような「西銘」の中の語で捉え直すことはキリスト教の倫理想を中国思想の世界の中に土着化させる試みであると同時に、キリスト教の倫理が中国伝統社会の倫理の座標軸においても最高位にあることを明示する営みでもあったであろう。

更に、楊廷筠は述べる。

又以泛而言敬天、稽顙對越皆敬也、必愛人、乃為敬天之真。

泛而言愛人、怵惕煦嫗皆愛也、必克己乃有愛人之實（前掲

「七克序」、三葉表）。

第一の要諦を「敬天」という語で置き換える。そのうえで『礼記』「檀弓 下」の中の「稽顙」という語及び『詩経』「周頌」「清廟」の中の「對越」という語が「敬天」と同義語であ

ることを記す。他方、第二の要諦を「愛人」という語に縮約する。そのうえで『孟子』「公孫丑 上」の中の「怵惕」という語及び『礼記』「樂記」の中の「煦嫗」という語が「愛人」という語と同義であることを記す。

これらはキリスト教倫理の第一と第二の要諦を徹頭徹尾に中国思想の概念で言い表わそうとするものである。特に第二の要諦の箇所であげられた「怵惕」という語は『孟子』「公孫丑 上」の中で性善説の根拠として「怵惕惻隱之心」という形で用いられており、また「煦嫗」という語は『礼記』「樂記」の中で「天地訢合、陰陽相得、煦嫗覆育萬物、」（鄭玄注、孔穎達疏『禮記正義』卷第三十八「樂記」（『十三經注疏 整理本』第十四冊（北京大學出版社、二〇〇〇年）、一三〇二頁）とあるように万物を慈み育むという意味で用いられている。このことから「怵惕」という語と「煦嫗」という語に言い換えられるところの第二の要諦の「愛人」の意味するところは明代に顕著に現われた「本来的には自己自身にほかならぬところの万物、それにおける痛痒をまさしく自己の痛痒として感覚し、ふたたびそこに生意を回復せしめる」（島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年、四十七頁）とてころの万物一体の仁の思想に通底するのではないか。

更に注目すべきは、「必愛人、乃為敬天之真」という語句と「必克己、乃有愛人之實」という語句との関係である。二つの語句を図式的につなぐと、「克己」↓「愛人」↓「敬天」となる

であろう。第二の要諦を実践するためには第一の要諦を實踐せねばならない、第二の要諦を實踐するためには克己を實踐せねばならないというのである。「克己」から「敬天」までが同一のヴェクトルをもって重層的に連結されて行くのである。

如上の文の直後に次の文が続く。

故有所謂食饑者、飲渴者、衣裸者、舍旅者、醫病者及顧圍  
圍者、贖虜者、葬死者、皆愛人事也（前掲「七克序」、三  
葉表）。

「愛人」の実践の中身を示したこの文は教要解略巻下に述べられるところの「形神哀矜之行十四端」のうちの「形之七端」の「一食飢者 二飲渴者 三衣裸者、四顧病者及圍圍者 五舍旅者 六贖虜者 七葬死者」（巻下、一葉表裏）と基本的に同じである。これはキリシタンの時代に日本の教会でも教えられたミゼリコルディア (misericordia) の組織を通して実践されたカトリックにおける慈善行為の項目でもある。海老沢有道・岸野久校註「ドチリイナ・キリシタン（一五九二年刊ローマ字本）」の「第十二 このほかキリシタンにあたる肝要の条々。」の中に「慈悲の所作」の項目があり、「色身にあたる七つの事」の箇所に「一つには、飢ゑたる者に食を与ゆる事。二つには、渴したる者に物を飲ます事。三つには、膚を隠しかぬる者に衣る口を与ゆる事。四つには、病人を勞り見舞ふ事。五つには、行脚の者に宿を貸す事。六つには、囚はれ人の身を請くる事。七つには、死骸を納むる事、これなり。」（海老沢有

道・井手勝美・岸野久編著〈キリシタン文学双書〉『キリシタン教理書』教文館、一九九三年、一五八頁）とある（尚、海老沢・岸野校註「ドチリイナ・キリシタン（一六〇〇年刊ローマ字本）」も基本的にこれと同じであるが、四番めが「病人と、牢者をいたはり見舞ふ事。」〔同書、八十九頁〕となっている）。  
体を通しての慈善の業 (opera misericordiae corporalis) はラテン語では、<sup>1</sup> cibum praebere esurientibus; <sup>2</sup> potum praebere sitientibus; <sup>3</sup> nudos cooperire; <sup>4</sup> hospites excipere; <sup>5</sup> infirmos visitare; <sup>6</sup> carere clausos invisere; <sup>7</sup> mortuos sepelire.” (cura et studio Petri Cardinalis Gasparri concinnatus, *Catechismus Catholicus*, decima editio, Typis Polyglottis Vaticanis, 1933, pp. 80-81) となっている（ラテン語文は漢文、日本語文と第四と第五の内容が逆になっているようである）。

「愛人」の中味がカトリックの教理 (doctrine) の中にある慈善の実践ということになれば、それは万物一体の仁の実現として解釈されることになる。

楊廷筠は丁志麟筆「楊淇園先生超性事蹟」によればカトリックの教えを奉じた後に「仁会」という組織を結成して慈善の業を具体的に実践した。

爾時武林有放生會、歲每糜費數千、悉市鱗介羽毛、而縱之。公既奉教、知愛物不如仁民。酒鳩薦紳善士同志者、共興仁會。規簡而當、義博而精。每月就主堂中、隨所願舍筭

貯焉。令忠謹之士、司其出入。飢者食之、寒者衣之、渴者飲之、病者藥之、旅者資之、虜者贖之、死者藏之。四方無告之民、利賴無算、而公軫念、更有加及于微弱者。貧窶之人、寒凍殊苦、多患戰瘡。公論家人、日伺典舖中所鬻敝衣垢裳、收而滌緝之。臬案則市而楮之、歲施數百所、全活頗衆。(パリ国立図書館漢籍第七〇九七番) (六葉表裏)。

夫馬進『中国善会善堂史研究』(同朋舎出版、一九九七年)によれば、「善会が興起した時代はまた、マテオ・リッチらの努力によって、キリスト教が一部で流行した時代であった。儒教と仏教の中で思想形成を行った楊廷筠が、その晩年にキリスト教に改宗し、さらに郷里の杭州で仁会という名の善会を作ったことには、善会の歴史からみて極めて興味深いものがある。彼の伝記『楊淇園先生超性事蹟』によれば、当時、杭州では放生会が盛んに行われており、楊廷筠はこれに刺激されて仁会を作ったという。彼は放生会に刺激されながらも、『物を愛するのは民を仁くしむのに及ばない』と批判し、仁会を結成することによって飢えた者には食を与え、病気の者には薬を与え、死者はこれを葬るなどしたということである。ところで、ここで述べられる『愛物』と『仁民』との関わりについての議論は、すでに見た陳龍正のものとは全く同じである。また仁会で行われた事業も、同善会のものとはほとんど同じであった。」(一八六頁)とある。楊廷筠は株宏のいた杭州の武林で盛行していた放生会に懐疑の念を抱きカトリックの慈善の教えを仁会を設立し

て実践したものであろう。日本では「慈悲の組」と称されたミゼルコルディアの組織が中国では「仁会」と名づけられたものと思われる。万物一体の仁を連想させる「仁」は *miserordia* を漢訳したものではないであろうか。そしてこの「仁会」は日本では「組」や「講」と呼ばれた「信心会」(*confraternitas*) (海老澤有道「組」研究社『新カトリック大事典』第二巻、五九三頁)の一種であったろう。

この「信心会」という組織は川村信三『キリシタン信徒組織の誕生と変容』(教文館、二〇〇三年)によれば、「十三世紀イタリアの『民衆化』の開始と同時に生じた具体的なカタチであり、十六世紀までに西ヨーロッパできわめて多彩な発展を遂げた信徒組織集団の総称である。それは、信徒の自発的な参加による集合体であり、原則として定員制(数十名)をもうけ、会則を定め、イタリア諸都市のコミュニティの機構を模倣した組織をもち、リーダーは会員の中から短期交代(長くて数ヶ月)を原則として互選し運営された信仰共同体である。……こうした信仰共同体は、信仰活動とは別に、会員の日常的な相互扶助の面も強くした。」(二十五頁―二十六頁)というものであった。超性事蹟の中に記された同志の者が自主的に集まって規約を作成し慈善活動に従事する「仁会」のあり方は信心会のそれに符合する。異なるのは活動主体がカトリック信者に限定されていないことである。けれども慈善活動の項目はカトリックのそれと合致するものである以上、「仁会」の設立に当たっては宣教

師の指導や助言があったことは想像に難くないであろう。

楊廷筠の設立した「仁会」という組織は東林派の陳龍正の興した同善会と実態を同じくするものであったようである。また、「同善会の普及は、東林党の動きと密接な関係にあった。」(同書、九十三頁)という事情からも、楊廷筠の「仁会」の活動が同善会のそれと内容を同じくしていたのは、楊廷筠が東林派の士人と問題関心を共有するところがあり、その関心とは中小或いは中堅地主としての自己の存立基盤の補強ではなかったであろうか。ただ楊廷筠の場合はそこにとどまらず、身分制度を否定せぬまま身分を超えた人間愛——但し、それは地主的自己意識と未分化のまま意識されることなく——にまで発展して慈善の業はなされたはずである。

楊廷筠は万曆三十九年(一六一一年)に五十四歳で洗礼を受けており、『七克』は万曆四十二年(一六一四年)に出版されているから、序の内容から楊廷筠は万曆三十九年以前に、遅くとも万曆四十二年までにはカトリックの慈善に関する教えを知っていたと思われる。「形神哀矜之行」が載る『天主教要解略』のヴァニョーニの序は万曆四十三年(一六一五年)に書かれている(『天主教要解略序』、三葉裏)。『天主教要』そのものは Furiado が関わった「耶穌會共譯」のものがある(前掲『明清間耶穌會士訳著提要』、一二〇頁)。Furiado は泰昌元年(一六二〇年)にマカオに着いている(前掲『中國天主教史人物傳』第一冊、二〇九頁)。「耶穌會共譯」のものより以前に、教

要解略出版以前に出来上がっていたのであろう。それ故に「七克序」の中で言及することが出来たものと思われる。

Adrian Dudink の論文“*Tranzhu jinoyao, The Catechism (1605) Published by Matteo Ricci*”によれば、マッテオ・リッチは一六〇五年五月九日付けの手紙の中で彼のカテキズムの出版及びその内容について言及しており、十二の項目の中に、十戒と慈善の業が入っていたようである(*Sino-Western Cultural Relations Journal* XXIV(2002), p.40 [輔仁大学神学部図書館所蔵])。従って万曆三十三年(一六〇五年)にはリッチが『天主教要』を書き著わし出版していたことになる。とすれば、楊廷筠が相当早い時期にカトリックの慈善の業の内容について知っていたことは充分あり得ることであろう。しかも、Gail King の論文“*Christian Charity in Seventeenth-Century China*”(同雑誌、第二十二、二〇〇〇年、二十七頁)には一六〇九年九月八日にリッチの勧めにより聖母信心会が結成され貧しい者を助け死者を葬ったことが述べられている(リッチ、セメード『中国キリスト教布教史』二)岩波書店、一七〇頁—一七一頁に詳述)。首都北京で聖母信心会によって行なわれた慈善の業は少なからぬ士人の間にも知られて行ったのではないであろうか。楊廷筠はその前例をすでに伝え聞いていたとも考えられよう。

「…同善会が本格的に盛んになるのは、やっと高攀龍が萬曆四十二年(一六一四)に無錫県で始めてから後のことであった。」

(一八五頁)ということである。同書に言及された(一八七頁) Standert の『楊廷筠、明末中国の奉教士人』(Young T'ingyun, Confucian and Christian in Late Ming China, E. J. Brill, 1988) は一六二〇年の年報の記述から、仁会の設立を万曆四十四年(一六一六年)から万曆四十六年(一六一八年)の間ではないかと推測する(九十頁)。カトリックの慈善についての教えを知ってから実践組織を設立するまでに些か時間を要したのであろう。

高攀龍によって万曆四十二年(一六一四年)に同善会が設立される以前に『天主教要』は書き上げられており、北京における聖母信心会による慈善の実践例もあったわけである。前掲 King の論文によれば、「キリスト教の慈善(charity)と中国の徳行(benevolence)の間の相似性が前者の受容を促進したことであろう。」(二十二頁)ということであるから、高攀龍が仁会と同様の活動をする同善会の設立に明末中国のカトリックで教えられ行なわれていた慈善の業の影響を見ることはあながち牽強附会ではないであろう。また、すでに楊廷筠の心中に芽吹いていた慈善の実践への願いが眼前に展開する同善会の運動に刺激されて具体的に形象化して行ったのではないかと思われる。

この直後に楊廷筠は次のように続ける。

而又有所謂伏傲、熄忿、鮮貪、坊淫、遠妬、清飲食、迷醒懈惰於為善之七克、克其心之罪根、植其心之德種、凡所施愛純是道心、道心即是天心、步步鞭策着着近裏、此之為

學、又與吾儒闡然為己之旨脉脉同符(同「七克序」、三葉表裏)。

ここに「七克」の項目が列挙してある。これらは教要解略下巻の「罪宗七端」の箇所に挙げられているところの「克罪七端」と基本的に一致する(十四葉裏―十五葉表)。先述したように、楊廷筠は『七克』を読む以前に『天主教要』の文を知っていたと考えてよいのではないであらうか。

要するに、具体的に分類された内面の欲情の制御が第二の要諦の実践を可能にするというものである。それは宋学的な省察の世界での消息である。宋学的な内面省察の側に位置するカトリックの自己点検(examination)が万物一体の仁を実践する手立てとしての慈善行為を可能にし、第一の要諦の実践につながって行くのである。

惟是七克所載大率遠於俗情、如富貴菜寵為綴疣、貧窮苦楚為福澤、驟閱之覺可駭可異、而徐玩之、名理妙趣、醒心豁目、未有不躍然神鮮而卷不釋手者(同「七克序」、三葉裏―四葉表)。

『七克』で述べられていることは広く通用する価値観を逆転させる。おのおのが置かれた境遇は応報思想に基づくところの最終的な結果ではない。その環境に抗して自らを向上させることを可能にする道徳的自由がある。

楊廷筠にとってカトリックは内面の道徳を社会実践として現在化させ、儒教の権威の根拠である天を意識してそこに由来す

る価値を実現する行為に帰着させるものであった。この「天」の業こそ第一戒として言い表わされるものであったのである。そうであつてみれば、カトリックの教理は天を中心に展開する儒教の教義を新たな次元の導入によってより堅牢に体系化させるものであり、その教えの諦めとして第一戒があつたのである。そうであるならば、他の九戒もまた儒教思想の実践を導き整えるものとして意味が付与されることであろう。楊廷筠の序は『七克』を神への愛を第一戒として掲げる十戒の解説として読み直すことも出来るのではないであろうか。

二番めの序は曹于汴の「七克序」である。

共、戴、天、共、秉、一、命、共、具、一、性、可知也。泰西距中華八萬里逃矣。龐君順陽著七克各一卷。中華之士諷其精語為之解頤。此何以故。其性同也。傲妬慳忿迷食色情善七者、情之所流、上帝降衷之性所無有也。率吾天命之性、未肯任其流者、中華泰西之所不能異也（曹于汴「七克序」〔前掲蓬左文庫所蔵「七克 一」、一葉表裏〕）。

人は至上の権威であるところの天に抛りどころを置く存在であつて、天から「性」を賦与される。それゆえに、空間を超えて本質的に同一である。『七克』で取り上げられる克服すべき七つの態度は「情」の世界の消息である。『中庸』の冒頭に掲げる「天命之謂性、率性之謂道、」〔中華書局新編諸子集成『四書章句集注』、十七頁〕という語句に基づいて「天命之性」は「上帝降衷之性」と言い換えられ、人格的天に淵源する「性」

は純粹無雜であつて、「情」の世界とは次元を異にするので、この「性」に依拠する限り、人間の道徳能力は十全に保たれると言ふのであろう。

性如堂皇、僕隸之所不得擾也。性不為主、雜情熾、堂皇無主、僕吏登矣。性靈一覺、雜情濯濯。堂主一升、群僕寂寂。故知人之性者、可以盡人之性矣。盡人性者、化其情者也。化人之情者、自盡其性而已矣。自盡其性者、自化其情者也。化其情者、率上帝而已矣。上天之載、聲臭且無。知天之人、織欲俱絶、詎令七者之潛伏之流溢乎哉、而克之烏容已已（同「七克序」、二葉表裏）。

「性」が主人として君臨し「情」を隷属下に置くことによつて心の本来の在り方が保たれる。「性」がその働きを全うすることによつて「情」は正常な状態に置かれる。こうして「性」と「情」の本来あるべき秩序が実現された心は天的存在としての上帝に仕え従ふことが出来るようになる。

「上天之載、聲臭且無。」という語は『詩経』「大雅」「文王」に出て来る語句で『中庸』第三十三章に引用されている。『中庸』の同箇所では他に『詩経』「大雅」「皇矣」の「予懷明德、不大聲以色。」及び「大雅」「烝民」の「徳輪如毛。」が引用されている。ここでは実際には三つの語句を引用して統一的に語られる『中庸』の解釈が重要である。『中庸』のこの前の箇所では『詩経』「周頌」「烈文」の「不顯惟徳百辟其刑之。」という語句が引用され、「是故君子篤恭而天下平。」（中華書局新編

諸子集成『四書章句集注』、四十頁)と記される。集注は「承上文言天子有不顯之德、而詩侯法之、則其德愈深而效愈遠矣。篤、厚也。篤恭、言不顯其敬也。篤恭而天下平、乃聖人至德淵微、自然之應、中庸之極功也。」(四十頁)と続く。後統の『詩經』の三つの語句を引用した部分はこの箇所を敷衍したものとと思われる。

つまり、曹于汴の「序」の中の「上天之載、聲臭且無。」という語句はこれらのことを総合した意味が込められていると見てよいのではないかとすれば、ここでは「不顯之德」、すなわち外面に現われ出ない内面の徳を充実させることの重要性が説かれていくわけである。

終わり近くに「知天」という語が唐突に出て来る。これは前出する「知人之性」と関係するのではないかと、『孟子』「尽心篇上」の中に、「盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。」(前掲『四書章句集注』、三四九頁)とある。曹于汴の序はこれを踏まえたものであると思われる。「性」を知る者は「性」を尽くすことが出来るのみならず、天を知るに至る。それゆえここに「知天」の語が出現するのであろう。

『孟子』ではこの次に、「存其心、養其性、所以事天也。」(三四九頁)という語句が続く。この「存其心、養其性」に具体的に対応する形で「纖欲俱絶、詎令七者之潜伏之流溢乎哉、」が意識的に置かれていないであろうか。正しからざる欲望が絶たれた状態において天に事えることが出来るからであ

る。従って内面の徳を保つためにこのような欲望を克服しなければならぬ。『七克』は七つの不正常な「情」の働きを制御するものとしてこの必要に沿うものである。

曹于汴の序の文章は全部で二葉であり、短い。しかし書かれたものを表面的になぞるだけでは意味がよく分からない。引用された語句の全体や一つの語が經書の中で置かれている全体の文脈を押えて初めて文章が光芒を発するように思う。表層の文章の奥にまた別の文章が隠されているようである。重厚で硬質な文章ではないのか。

曹于汴は「性」を主として「情」を従とすることを述べる。これは伝統的な朱子学の見方に立つものである。ただ異なるのはそのように整理された内面世界をもって、人格的天として形象化された「上帝」に仕えるべきことを述べていることである。この「上帝」という概念の中に中国古典の中に認められるもの以外にキリスト教の Deus (神) の概念が新たに加えられているのかについては杳として分からないけれども、宣教師との交渉を通して中国古典の中の「上帝」をキリスト教の唯一絶対なる人格的存在としての Deus (神) に対応させる方法に触発され、「上帝」を天の人格的形象として捉えて中国の道德思想を再解釈しようとした志向性は認められるべきではないであろうか。

三番めの序は鄭以偉の「七克序」である。

惟于静中執一私己、于是熠熠鈎瑣固而不能自脱。故樂記



曰、人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也。物至知、然後好惡形焉。好惡者吾之所爲啼笑也、感于動而後有者也。第不曰情之欲而曰性之欲、明動之體原靜也。不曰感物有知、而曰物至知、明靜之用即動也。好惡非性病、附于己、則物至而人化物矣。物至而人化、則以無好好、無惡惡。如嬰兒日笑、尚不知有己。何知有順違、只爲墮地有己。此己一生、七欲並作（鄭以偉「七克序」〔前掲蓬左文庫所藏「七克」一、二葉表裏〕）。

『礼記』「楽記」の中の「人生而静、天之性也。感於物而動、性之欲也。物至知、然後好惡形焉。」（前掲『禮記正義』卷第三十七、「樂記第十九」〔前掲「十三經注疏 整理本」第十二冊、一二六二頁〕）という語句と「則是物至而人化物也」（同書、同頁）という語句を引いて議論を展開している。外的刺激を受けて対自的存在としての自己が認識されるというのである。この対自的自己認識とともに欲望が生ずるわけである。

己者欲之根也、如賊帥然。吾夫子曰克己復禮。克己者主靜之謂也。主靜、則己無泊處而欲自克（同「七克序」、三葉表）。

この対自的に意識され感官をもって認識されるところの自己が欲望の根源である。『論語』「顔淵」に説かれる「克己復禮」の中の「克己」はそのような可感的自己に打ち勝つことである。それはまた「主静」、すなわち可感的自己から自由になることでもある。

雖然弓矢發則與枯株無異、發弓矢不若發空虛者之無觸也。乃天下不少矢之殺人者。求其為枯株、亦何可得哉。順陽龐子、哀世人之多欲、作七克以覺之、曰伏傲、曰平妬、曰解貪、曰熄忿、曰塞饜、曰防姪、曰策怠。讀之若射候之下不覺令人恭可以折慢慳。……苟可以發弓矢而止其殺人之用、于世教不無大補也（同「七克序」、三葉裏—四葉表裏）。

パントーハは人間の欲望の多さを悲嘆して『七克』という書物を著わし欲望の克服の手立てを示した。それは人に武器を保持させた状態で武器を使用出来ないように講ずることである。これは武器それ自身がないことには及ばないけれども、武器の使用を制御して人の生命を守ることに對して大きな効果を及ぼすようなものである。

春秋抑桓之會而進黃池、嘉其冠端而藉乎成周為得尊王之體耳。夫吳王夫差曰好冠來、好冠來、慕中國之冠、尚猶予之。况慕義而來、藉聖人之言者耶。雖不知有當于主靜與否、亦可謂善籍矣（同「七克序」、四葉裏）。

『春秋穀梁伝』「哀公十三年」の中の「公會晋侯及吳子于黃池。」（范甯集解、楊士勳疏『春秋穀梁傳注疏』卷第二十一「哀公元年至十四年」〔前掲「十三經注疏 整理本」第二十二冊、三九六頁〕）という「経」に対する「伝」の「黃池之會、吳子進乎哉！遂子矣。吳、夷狄之國也、祝髮文身。欲因魯之禮、因晋之權、而請冠端而襲。其籍于成周、以尊天王、吳進矣。吳、東方之大國也。累累致小國以會諸侯、以合乎中國。吳能爲之、則

不臣乎？呉進矣。王、尊稱也。子、卑稱也。辭尊稱而居卑稱、以會乎諸侯、以尊天王。呉王夫差曰：『好冠、来！』孔子曰：『大矣哉！夫差、未能言冠、而欲冠也。』という語句に基づいた議論である。注には「不知冠有差等、唯欲好冠。」(三九七頁)とある。岩本憲司『春秋穀梁傳范甯集解』(汲古書院、一九八八年)は「孔子曰」以下を「大したものだなあ。夫差は、冠の種別〔名〕も言えないのに、冠を欲しがった〔中國を慕う心が強かった〕」(四三九頁)と訳す。

「夷狄之國」から「好冠」以上の価値を有する中華の「義」を慕い求めて来訪し聖賢の教えを学ぶところのパントーハに呉王夫差と同等以上の待遇をすべきではないかという議論である。周縁世界からの来訪者故に儒教の「主靜」の説を熟知せず述べるところは精髓ではないが、評価すべきである。

人處函蓋中央、如人腹內有心、則人之與動也、俱來哉。故墮地啞然而啼矣、亡何天然笑。則順違之故也。順違所起以認墮地之己、爲己而不復知無己之己。無己之己、靜也。順己成好、違己成惡。由是從殺漏子起見識、與年長爲傲爲妬爲貪爲饜爲淫爲怠、大約撰爲七種、而究之不過啼笑之變。然其性初豈有己哉(同「七克序」、一葉表裏)。

人間は肉体を有する存在である。そのためまず自己を可感的存在として意識する。この対自的存在としての自己から様々な規範を逸脱した情動が生じる。しかし人間には感官をもってしては捉えられない即自的存在としての自己がある。従って様々

な情動を個別に克服することは現象的な次元での消息である。その根源的な解決は対自的現象的な存在としての自己から即自的本質的な存在としての自己に省察の眼を転ずるしかないのである。

鄭以偉は中国思想史の体用論のものさしをもってすれば、「体」を重んずる系譜に立つようである。他方、具体的な情動の発現に対処しようとするパントーハの『七克』は「用」に注目するものであろう。双方の態度はきわめて対蹠的である。しかし、中国の教化を慕い求めて来華したパントーハの『七克』には文化の周縁性という限界を視野に入れて一定の肯定的評価を与えた。

前掲 Walter 論文の脚注七十四の箇所にも鄭以偉の二編の詩が『明詩綜』に掲載されていることが記されている(四三六頁)。そのうちの二編が「徵兵」という題で、「羽書諸道召勤王、羅幕營前送啓行、隆萬邊兵恒十萬、薊門但付威南塘。」(『明詩綜』卷五十九、二葉裏(世界書局、一九八五年、下冊、二七九頁))という詩である。これは北辺防衛の態勢の確立とその維持が重要であることを感じさせるような内容である。詩と序の作成の時期の順序は分らないが、鄭以偉が戦乱の勃発を危惧し、平和を願うことの切なる心情の持ち主であることを彷彿させる。彼は序においても欲望を人を殺傷する武器である「弓矢」にたとえる。戦争の根本原因を心の中に見出すのであろうか。この欲望は自己に捕われるところに生ずる。「己者欲

之根也、如賊帥然。」(同序、三葉表)なのである。この「己」は現象世界に翻弄される表層的自己である。「惟于静中執一私己、于是熠熠鈎瑣、膠固而不能自脫。」(二葉表)なる所以である。しかし自己には本質世界に属す深層的自己、すなわち「無己之己」(一葉表)がある。これは現象世界に影響されることのない不動の自己である。『論語』「顔淵」の「克己復禮」の「克己」とはこの静なる自己に回帰することである。この深層的自己の存在に目覚めこれを持するとき、欲望からは自ずと解放される。他方、パントーハの『七克』は表層的自己にのみ目を留めた工夫が書かれている。この表層的次元に留まる限り欲望からの根源的な解決はないけれども、永続的に工夫を実践するのであれば、欲望が暴発して人を殺傷し戦争を引き起こすこととはないのであって、その限りで有意義であるというのである。序は哲学的思索に基づき明王朝体制の平和 (Pax Serica) の維持を至上命題とした上でなされた議論ではないであろうか。

四番めの序は熊明遇の「七克引」である。

所携圖畫巧作及陳說海外謡俗風聲異哉。所聞如漢博望鑿空、第云天馬筇竹、特稗師之街談耳。諸公大雅宏達、殫見洽聞、精天官日曆算數之學、而猶喜言名理以事天帝爲宗、傳華語學華文字、篝燈攻苦、無異儒生、真彼所謂豪傑之士耶(熊明遇「七克引」(前掲逢左文庫所蔵「七克 一七」、一葉表裏)。

パントーハ等が中国にもたらした海外風俗に関する知識は事実に基づき信頼に値するものである。彼らは暦法や数学に精通している。それだけでなく、形而上の理論を好みそれによって万物を支配する天の主宰者に仕えることを大原則としている。中国の言葉を学び日夜研鑽に励んでいる点は中国の儒教の徒と同じである。

七克一書順陽所著、大抵遏欲存理、歸本事天、澹而不浮、質而不俚、華而不穢。至稱引西方聖賢言行、有鴻寶論衡之新、無鄭圃漆園之誕。薦紳先生家戸傳之、即耕父販夫耳。所謂天門火宅亦凜凜如也。同文之朝第收篇籍、詎令沉冥五

都之市哉(同「七克引」、一葉裏―二葉表)。

パントーハの著わすところの『七克』の要旨は人欲を抑え天理を存し、万物の根源に立ち帰って天に事えることである。そこには『論衡』の新奇さはあるが、『列子』や『莊子』の荒誕さはない。パントーハたちは農夫、商人のように熱心に家々に教えを説いて回る。

孔子論仁於視、聽言動之四目而以禮克、孟子論性於口、鼻、目、四肢之五官而以命克、鄒魯相傳所以著道之微、安人之危。千古如日月經天。不意、西方之士亦我素王功臣也(同「七克引」、二葉表裏)。

『論語』「顔淵」の中の「克己復禮爲仁。」(中華書局新編諸子集成『四書章句集注』、一三二頁)という語句と「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。」(一三二頁)という語句から

孔子は「礼」によって視聽言動を整えることが「克己」の内実であるとを説いていることが窺われ、他方『孟子』「尽心篇

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、有命焉、君子不謂性也。」（前掲中華書局『四書章句集注』、三六九頁）という語句から孟子は「命」という捉え方によって感官の欲望を克服すべきであると述べていることが分かる。このようにして孔子と孟子は道の微妙なるところと人を危難から救うことを説いている。欲望の放恣を「礼」と「命」によって整えようというのである。

儒教は可感的な欲望を「礼」という外的規制や「命」という天に淵源する概念を駆使して制御しようとするものである。具体的に七つに分類された欲望を個別に打ち勝つことを教える『七克』を著わしたパントーハもまた欲望制御の教えを説いた孔子や孟子という儒教の聖人の系列に位置することを熊明遇は強く示唆するのである。

熊明遇は東林派の士人である。東林派は無善無悪思想を批判する。それは全体として自ずと為善去悪の思想、言い換えれば宋学以来の伝統的な「人欲を去り天理を存す」（池田知久・溝口雄三「公私」東京大学出版会『中国思想文化事典』、二五九頁）という考え方に立つものである。

熊明遇もこの天理と人欲を対立的な二項として捉える伝統的な見方に立っているものと思われる。取り上げられた『論語』と『孟子』の箇所がそのことを物語っているであろう。パ

ントーハの『七克』を評価するのにもまたこの観点に拠るものと言える。このことは二〇一三年八月に訪台した折に徐光台先生から頂戴した「西方基督神學對東林人士熊明遇的衝激及其反應」（『漢學研究』第二十六卷第三期、二〇〇八年）の中の「彼はパントーハが『事天帝為宗』の立場であることを知ってはいたけれども、儒家倫理の観点から本書を解読し、『七克』が『大抵遏欲存理、帰本事天』を説くものであると見なし、『七克』を孔子が『仁』について論じたところ及び孟子が『性』について論じたところと引き比べ、パントーハのことを『亦我素王之功臣也。』と孔子の功臣であると捉えた。」という論述（二一三頁）とも重なる部分があるのではないかと臆測するものである。

熊明遇の「引」は二葉半ほどであって序を寄せた五者の中でもっとも短い。欲望を制御することを重視する点では東林派の立場に立つ。『七克』が欲望克服の手立てを示すものとしては自らの意に適う。しかしこのことを彼は「引」の中に明確に言語化してはいない。

彼の「引」の特徴は宣教師が「精天官日曆算數之学」（「引」、一葉裏）、つまり天文曆算の学に通じていることを言及していることである。彼は自然科学の知識を有し、『表度説』の序も書いている。こちらは全部で五葉の長さである。その中で、「西域歐邏巴國人、四泛大海、周遭地輪、上窺玄象、下採風謠、彙合成書、確然理解。仲尼問于剡子曰、天下失官、學在四

夷。其語猶信。」(熊明遇「序」、四葉表裏〔臺灣學生書局『天學初函(五)』、二五二九頁―二五三〇頁。蓬左文庫所藏『天學初函』第七冊所収の『表度説』には周子愚と李之藻の序があり、熊明遇の序はない)と記す。最後の引用は左伝「昭公十七年」の中の「仲尼聞之、見於鄒子而學之。既而告人曰：『吾聞之、天子失官、學在四夷、猶信。』」(左立明傳、杜預注『春秋左氏傳正義』卷第四十八〔前掲「十三經注疏 整理本」第十九冊、一五七三頁―一五七四頁〕に拠っている。熊明遇は自然科学者として中華世界の外でも学術的真理が発見され共有されるべきことを洞察していた。このような幅広い視野から西洋伝来の『七克』の倫理学的価値を認めるに至ったのではないであろうか。

五番めの序は陳亮采の「七克篇序」である。

曩余年方垂髫、即於天主耶穌之教竊有聞也。蓋吾郷之舶於海者與大西人遊歸為余言、天主耶穌之教以事天地之主為主、以仁愛信望天主為宗、以愛養教化人為功用、以悔罪歸誠為入門、以生死大事有條無患為究竟。余聞其說而心嚮

〔陳亮采「七克篇序」(前掲『七克 一』、一葉表裏)〕。

陳亮采は福建省泉州府の人である。陳支平、李少明『基督教與福建民間社会』(廈門大学出版社、一九九二年)によれば、明中葉において福建では私人による海上貿易が発達し、これによって宣教師は福建の商人と民衆と広範な交渉を持つことが出来た(九頁)。他に、陳支平『福建宗教史』福建教育出版社、一

九九六年、三七六頁)。泉州は海上交通の要衝として名高い土地である。泉州商人はヨーロッパ人と大航海時代にあつて交易していたのであろう。そのヨーロッパ商人と時を同じくして宣教師も来華した。ヨーロッパ商人からか宣教師からか、その双方から泉州商人はカトリックの教えを聞き知ることになった。また、同書によれば、明末清初において福建のカトリック宣教は一つのピークを迎えた。とりわけ沿海地域、たとえば泉州などがそうであつたようである(十二頁)。そのカトリック理解は決して表層的なものではなく、本質を衝いたものであつた。陳亮采は泉州商人からカトリックの教えを伝え聞き、心動かされる場所があつたのである。

其後二十餘年以待次都門、得交西泰利君、持所聞質之。利君輒大詫。因得畢聞其說。所謂天主實義、畸人十篇者、每閱卒篇、余亦復大詫、謂與周孔教合。其後復因西泰以交順陽龐君、一觀而稱莫逆(同「七克篇序」、一葉裏)。

陳亮采はその二十年余り後、北京でリッチに会う。そこでそれまで聞いていたところの真偽を尋ねた。またリッチの著になる『天主實義』と『畸人十篇』を読み通し、それが聖人の教えと一致することを知った。その後、リッチを介してパントーハを知り、親しく交わることになったのである。

一日龐君過余曰、東方之士才智絶倫、從事於學者非乏。獨本領迷耳。夫學不稟於天而惟心師辟、泛舟洪洋而失其舵也。其弊方且認賊為子、認邪魔而為天神也。嗚呼、殆哉

(同「七克篇序」、一葉裏―二葉表)。

パントーハは中国の知識人が才能豊かであることを認めつつも、その学問が天に根拠を置かずに、動揺してやまない人の心を基準にすることを批判する。

余曰唯唯否否。夫戒慎恐懼以率其天命之性而達於上天之載。此吾儒真本領、真學問也。但恐愚俗不知天為何物而以為在於蒼茫窮冥之表。故權而詔之曰、天、即在吾心是也、而後之學者遂認心為天、以為橫行直撞、真機旁皇、擺落規條、快樂自在、而卒流為無忌憚之小人、是豈周孔之教則然哉 (同「七克篇序」、二葉表裏)。

陳亮采はこれに対して『中庸』第一章の中の「是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。」(前掲『四書章句集注』、十七頁)という語句を拠りどころにして反論する。内面をその極限にまで重視する(「認心為天」ところの王学末流は既存の規範を打ち払い(「擺落規條」、ついには「無善無惡」の思想に辿り着いて道徳的な放恣の觀を呈している。これは聖人の教えではあり得ない(「天即在吾心」という語句については二〇一三年十二月二十七日に台湾の國立清華大學を訪問した折、大学院生の蕭永龍さんに同大学図書館のデータベースで検索していただいた。その結果、元の陳樸の撰になる『書集傳纂疏』の中の用例が挙げられていた。『書經』「呂刑」の中の「典獄、非訖于威、惟訖于富。敬忌、罔有擇言在身。惟克天德、自作元命、配享在下。」(『尚書正義』卷第十九「十三經注疏 整理本」第二

冊、六三七頁―六三八頁)の箇所の「纂疏」の中に、「一念念知有天在上且知天實在吾心中可也。」(『景印文淵閣四庫全書』第六十一冊、經部五十五、驪江出版社、一九八八年、四三八頁)とあった。記して感謝す。ただ、陳亮采の指しているものが果たしてこの語句であるかを判断する力がわたくしにはないことを憾みとする)。

龐君殊擊節余說、因持所論著七克篇示余。余卒業焉。其書精實切近、多吾儒所雅稱。至其語語字字、刺骨透心、則儒門鼓吹也。其欲念念不忘依上帝以冀享天報而永免沉淪、則儒門羽翼也 (同「七克篇序」、二葉裏―三葉表)。

陳亮采がパントーハの『七克』をつぶさに目を通してみると、心に響く言葉で埋め尽くされており、儒教を世に知らしめようとするものであり、上帝に帰依することを通して道徳に自らを律し儒教の教化を助けるものであることに思い至った。

且夫克之為義、孔顏稱之矣。一日克己、天下歸仁、並育並行、聖神極事、而其工夫惟曰、非禮、勿視聽與言動而已。無高詞、無侈說。真積既久、上與天通。是故孔門之教、期於達天、顏子之學、謂之乾道。故四勿也、七克也、其義一也 (同「七克篇序」、三葉表裏)。

『論語』「顔淵」の中の「一日克己復禮、天下歸仁焉。」(前掲『四書章句集注』、一三一頁)という語句及び「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。」(一三二頁)という語句、並びに『中庸』第三十章の中の「萬万物並育而不相害、道並行而不相

悖、」(三十七頁) という語句、「中庸章句序」の中の「蓋自上古聖神繼天立極、而而道統之傳有自來矣。」(十四頁) という語句をもとにして、『七克』の説く七つの克服の「七克」が『論語』の説く四つの忌避である「四勿」が意味を同じくするものであることを述べる。

所悪於覲者、謂人世之報耳。天德無際、天報無涯。圖天之報俛焉、日有孳孳、惟日不足。此文所以純亦不已、而孔所以不知老至也。奈之何、其諱言報也。周孔黜人世之報以虛其心、大西希生天之報以實其証、東西南北、聖聖一揆、豈非然哉(同「七克篇序」、三葉裏―四葉表)。

聖人はこの世での報いを求めて行動することを良しとはしなかった。ヨーロッパの教えでは来たるべき世で報いを享けることを目指してふるまうことを良しとした。この西洋の教えもまた地上での報いを求めて生きるように促しはしない。西洋の教えは中国の儒教と道德実践の重視という点において契合するのである。

陳亮采は郷里にて泉州商人よりカトリックの教えを耳にし、官途に就いて後は北京でリッチと交わりを持ち、『天主実義』などの彼の著作に触れ、次いでパントーハを知り『七克』を読むに至った。カトリックの教えを伝える人と語り合い、またその書を通して詳しくカトリックの教えを知ることになった。

陳亮采の序はパントーハとの議論が主な内容となっている。異国から来華した宣教師が明末中国の思想状況を的確に捉えて

いることが窺われる。それは内面を極限まで重視し絶対化する李卓吾などに代表される王学左派の思想が広がりを見せて明王朝体の秩序を支えていた既存の規範が崩壊しつつある士大夫としては極めて危惧すべき状況であった。

天に権威の根拠を置く絶対的で不動の規範の確立が明末中国においても時代的要請ではなかったであろうか。そのような時代的要請に合致するものとしてパントーハの『七克』は陳亮采の眼前に迫ったのであろう。

以上、楊廷筠、曹于汴、鄭以偉、熊明遇、陳亮采の表わした序について見てみた。楊廷筠については別格であり、彼のカトリック理解は他の追隨を許さない。他方、そのほかの士人の序は容教士人の文である(ここで用いる「奉教士人」と「容教士人」という語は後藤基巳『明清思想とキリスト教』(研文出版、一九七九年)に負っている。後藤基巳は同書の中で奉教士人として徐光啓を、容教士人として馮琦を取り上げる。「馮琦小論」の中で、「容教」ということばは、奉教ということばほど一般に定着した用語とは言いが得ないが、天主教の信仰に親近しこれを許容しようとした親天主教プロカトリックというほどの意味で用いられる」(同書、一六一頁)とことわる。記して感謝す)。容教士人はさまざまな観点からカトリックを許容したために、カトリックの明末思想における社会的意味を考えるうえで容教士人の借わした文章が重要になって来よう。

四名の容教士人の序に共通して言えることはカトリックに対

する知識の深淺や宣教師との交際の親密さの差異にかかわらず、いずれも『論語』や『中庸』などの伝統的で正統的な中国思想に引き寄せてパントーハの著わした『七克』を捉えていることである。

ここで一言触れておきたいのは、明末のカトリック宣教の歴史の中ではほとんど無名の容教士人鄭以偉と陳亮采の序が質量共に圧巻であったことである。明末のカトリック宣教はこのような歴史の脚光を浴びることからは無縁であったところの、その意味で無名の士の助力を得て前進して行ったのである。

明末中国は体制の綻びが随処に現われ出た。一方、内面重視の極限としての「無善無悪」思想などが流行し、社会秩序を支える規範が浸食されようとしていた。このような時代、思想状況の中で東林派或いは東林派に近い人々は事態打開のための解決策を日夜思索していたことであろう。

西来のカトリック思想はこのような士人たちの問題意識に適合するものであったろう。『七克』が呈示する倫理は中国の伝統倫理と共鳴し合う部分が多く、東林派士人或いはそれに近い人々は既存の社会倫理を崩壊させ得る潜在力を有する「無善無悪」思想と対抗するうえで意義を認めたことであろう。このカトリック倫理の中心の座に十戒が位置していたのであると彼らは不分明なままに意識し、或いは期待したのではないであろうか（続）。

付記

この一月三十一日に語学共同研究室にお勤めの蟹江美樹さんが退職されることを知りました。また三月三十一日には胡麻本明子さんが定年をお迎えになられます。『言語と文化』の編集ではお二人にはこれまで一方ならぬお世話になりました。記して感謝致します。拙文がささやかな饞の一つにでもなればと願います。