

ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注(十五)

主なる神様の十戒の部(訳者補足 続の二)

A・ヴァニョーニ述
葛谷 登 訳

一(承前 二)

それでは次に『七克』の内容に入ってみよう。これは「七つの罪源」(septem peccata mortalia)(小林珍雄『キリスト教用語辞典』東京堂、二六六頁)の「傲慢」(superbia)、「貪欲」(avaritia)、「邪淫」(luxuria)、「嫉妬」(invidia)、「貪食」(gula)、「憤怒」(ira)、「怠惰」(acedia [algia])の七項目(同書、一〇七頁)への対処の仕方を縷説したものである。『七克』という題名はこの「七つの罪源の克服」という意味を表わしたのではないであろうか。

全編眺め通して感ずるのは同書が単に個人的な徳目を解説するにとどまらず、キリスト教カトリックの倫理の地平から明末中国への社会批判を展開しているように見えるということであ

る。そこには内的個と外的社会を連結させた視点が存在するようである。

同書で取り上げられている重要なテーマは富の問題である。これはおもに第三巻の「解貧第三」の箇所で議論されている。夫富由天主賜也。所以得之道、天主自己定矣。爾從其道、易得焉。惟爾欲爲富、不望之于天主、不求之以正義、特恃巧計欺人、恃威強奪人、亟欲得、而不計如何得。得之不_レ安、享之不樂、失之最速何足怪哉(蓬左文庫所蔵『天學初函』『七克 二』卷之三、十六葉裏―傍点、訳者注。以下、特に注記しない限り、同じ)。

富とは「天主」なる神からの賜物であり、それは神が自ら定めた方法、つまり正義の追究によって神に願って得られるものであり、詐術を弄し力づくで人から奪うようなものではないこ

とが述べられる。その富が「自分に与えられて彼に与えられない」（「賜我不賜彼」同書、同卷、二葉裏―印刷が不鮮明のため臺灣學生書局本『天學初函（二）』によって確かめた）のは神が決めたことになるが、それは神につかえ人に施すためである（「修心奉事以謝之、善施周急以報之」同卷、同葉）。同様の記述は他の箇所（卷三・三葉裏、六葉裏、十九葉表、二十一葉裏、二十二葉表裏）にも見られる。

世財非我財、惟經我手。曾已經多人、乃今及我。亟用、以敬天主、周人、遷善、則我財也。匿而不用、旋屬他人。豈我財哉（同書、同卷、六葉裏）。

富が自分に与えられたと言っても、それは多くの人を経て一つの通過点として自分のもとに辿り着いたものにすぎないからには、その富を人に施すことによって善を行なうべきである。そのことが神を敬うことにつながる。

この富と人との関係は犬と人との関係に喩えられる。

二人同行。一犬從之。當同行時、孰爲犬主、難識也。視別後所從。乃識焉。爾居世之時、與世同行。世財亦從爾。故誤謂爾財也。別世之時、財從世、不從爾。豈爾財、正世財耳（同書、同卷、同葉）。

二人の人間の後を一匹の犬がついて行く。この犬の主人がどちらであるかは二人が別れた後で、犬がどちらについて行くかによって分かる。同じように人がこの世にいるときは、富がついて行くので、人は富が自分のものであると錯覚するけれど

も、人がこの世と別れた後に富はこの世に留まるから、富はこの世のものであることが判明するのである。この喩えは名状し難いユーモアを感じさせ、読む者の心に訴えざるを得ないであろう。

路狹、往來者相觸故生爭。世富之路甚狹。如兩人相遇穴中、非彼退、我不得進。世富最貧、如一物而兩人交欲得之、非是人無、我不得有。非多人貧、我不得富。惟德最富、欲取者、俱取而不減。其路最寬、欲行者、俱容而不相觸（同書、同卷、五葉裏―六葉表）。

物質的富は有限である。その富の帰属先は二律排反的に決定される。貧しき多数の者の存在があつて初めて豊かな少数者が抛つて立つことが出来る。

鳥獸無人靈、其情欲有節、能以所須定所取。師虎鷲鳥、餓則搏、不則止矣。苟欲得爲得、以物欲稱量物取、物欲無限、物取安所底止而能足乎、勿論世間所有簡微物、卽盡天帝所能造物、不盈一夫一念之貪。矧簡微世以盈衆貪哉（同書、同卷、十葉表）。

動物の本能には一定の枠があり、動物はそれに応じて必要な分だけ物を摂取する。他方、人間の欲望には際限などなく、神の被造物である地上のものすべてをもつてしても一人分たりともその欲望をも満たすことは出来ない。まして、多人数分の欲望を満たすことなど不可能である。

一貪未終、一貪續之。故貪心如大道矣。來往之跡、相繼不

絶、無時可靜。

夫財、貪與財均長焉、不能自止其嗜、于我何救哉。故增財止貪、如飲鹵止渴也。…金在積、金渴在心。曷能相救乎。

夫財形物、心神物也。其體與情、各甚懸殊。積不能盈於心之神智神德。心曷能盈於積中之形金形物哉。矧財又自爲虛浮之物、空室雖無他物、亦滿於氣。但其能容他物、無異于無氣。故謂空虛也。爾得財雖多、爾心能容財。既得復嗜、無異於無財、不亦空虛乎。故曰、財不能飽心、如氣不能飽身、聚之何益乎（同書、同卷、八葉裏—九葉表）。

富が増大することと並行して欲望が増大する。富の蓄積による欲望の充足は塩水を飲んで渴きを癒そうというようなもの（飲鹵止渴）である。富は物質的な次元のものであり、心は精神的な次元のものである。有限な世界の富をもつてして無限な世界の心を満たすことはあり得ない。

つまり、富の獲得は内面的な充足をもたらさない。それは新たな富を渴望させ、際限なく富の追求を繰り返させるのみである。

嘉言美意、善行之種也。播之嗜財之心、財念亦即壓之、不受害。使滋殖焉。夫棘以銳刺刺身、財以惡念刺心。人入棘地、鮮不受害。非害爾身。必搏爾衣。交于富者、非攫我室、必奪我田、未嘗不受損焉。夫棘、申手取之不傷也。曲掌握之乃傷矣。握愈固、傷亦愈深。財者申手散施、無害有益。惟固握不舍。乃無其益而受其害焉。夫毒螫多匿於棘、倚棘爲

城。諸凡罪汚、俱聚於貪心、亦倚富爲城。人欲恣肆妄行、得財爲之使、最使、無忌憚矣。故曰、富人所爲惡、使貧人得爲之、獄不足容罪人焉（同書、同卷、三葉裏）。

富とはいばらのようなものではないか。これを握りしめれば自らを害なうが、放して人に施せば益となる。すべての悪しき行ないは富への欲望から起きる。人が富を手に入れれば、富に支配される身となり、悪しき業への抑制が効かなくなる。そのため富める者と関係を持てば、自分の財産まで失うことになり。それだけでなく、富める者による悪業の力は貧しき者にまで及び、彼らもまた悪を行なうように向かわせる。

つまり、富への欲望が富める者を更なる富の獲得へと突き動かす。その過程で道徳に反した行ないを抑制する心の喪失へと至らせる。社会は富める者と貧しき者とで構成される。富める者は経済的に貧しき者の上位にあり、構造的に前者は後者を支配し、後者は前者に従属させられる。前者が後者から富を奪うならば、後者は生存のために失われた分の富を他者に求めざるを得ない。富める者の虚栄のための富の飽くなき追求が貧しき者の生存のためのやむを得ざる富の追求を深刻で苛烈なものにするのである。社会の隅隅で富が追求され、社会は物質的に精神的に疲弊して行くのであろう。

或曰、天主之能無量、何不自揀貧者之患哉。曰、主有粟、或命人給散之。是人竊而衆餒焉、豈其主過乎。父有子、令共一衾。中夜、一子掣而擅之。餘子寒苦、失豈在父哉。人

皆、天主也。天主所與世財、則足、掠世人有餘矣。惟爾以貪
 擲之、以吝、斬固之、不聽、天主周人之命、果天主所與不足
 耶。爾貪吝有餘耶。彼貪者饑寒、爾有餘財、當衣食之、不
 衣不食而死、則爾殺之。帝必責爾償焉(同書、同卷、二十
 三葉裏—二十四葉)。

神が人に分配するように求める食糧を、少数の人間が壟断し
 た結果、多数の人間が飢えて苦しむようになった。それはちよ
 うど父親が子どもたちに一枚の布団で寝るように言った後、夜
 中にそのうちの一人が起きて布団を独り占めし、他の子どもは
 布団がなくてブルブル震えるようなものである。

富は本来、貧しき者に食べ物と着物を供するために神から一
 部の人間に託されたものである。貧しき者が食糧や衣類にこと
 欠いて死に至るのは、富める者による貧しき者の殺害であると
 言えよう。

富は神からすべての人間が生きられるように人類全体に与え
 られたものである。ところが、富は少数者の間に偏在するのが
 現実である。その結果、貧しき者は生存に必要な物資を得られ
 ないために地上での生を全うすることが出来ない。神はそのよ
 うな富める者による貧しき者の生存否定の原因となる一部の人
 間による富の専有を根底から否定し、富める者に対してその責
 任を厳しく問うのである。

施恩者、宜視所施人及所施物也。物勿全施一人、宜及多
 人。先己後人、先親後疎、先善者、後惡者。爾欲效上帝、

勿棄惡者、日光下照、不遺惡人也、貧人雖惡、與視其惡而
 棄之、無寧視其性而拯之。所施恩、勿過爾量、視友如己足
 矣。○仁之序從己身始。故予貧、不使我貧、掠患、不使我
 入患乃善予也(同書、同卷、二十葉裏—二十一葉表—但
 し、蓬左文庫本は二十一葉が落丁である。二十一葉表の冒
 頭の「足矣。」以下は學生書局本に拠った。「○」の箇所は
 よく分からない。王雲五編『索引本佩文韻府』(臺灣商務
 印書館、一九六六年)第一冊の「仁」の項目(四四一頁—
 四四二頁)を眺めてみたが、該当し得るものは見当たらな
 いように思う)。

施しには準拠すべき方法がある。それは多数の人間を対象と
 すること、また親疎の別によって優先順位を決め自身の財産を
 保全することである。

要するに、施しはいかなる人にも一律に平等にすべきではな
 い。それは儒教的な世界秩序に基づき親親差等の愛を實踐する
 ものでなければならぬ。施しといえども、それは万人平等の
 博愛主義的な性格のものではなく、家族、親族の親疎によって
 同心円的に展開させて行く儒教的な性格を有するものである。
 施しに関するこのような考え方は本来、キリスト教の慈善活動
 の概念の枠外に位置するものではないか。

升天之路非一也。天主、貧爾、欲爾以貧忍功受報矣。富
 爾、欲爾以周貧功受報矣。是以天主富爾、非欲耐爾德、正
 欲成爾德、命爾周貧。豈徒掠彼貧患、尤欲掠爾罪患也(同

書、同卷三、二十二葉表（臺灣學生書局本『天學初函

（二）』、八七七頁）。蓬左文庫本は同箇所、落丁）。

貧しきは忍耐の功績によって天から報いを受けられるように神から与えられる。他方、富は施しの功績によって報いを受けただけでなく、罪から救われるために神から与えられる。

貧しき者は富める者の富の分与の単なる対象としての受動的な存在ではない。彼らは自ら貧しさに耐えることを通して神からの報いを待ち望むことが出来る。貧しさは貧しき者にとって道徳的向上の機会としての意味を有する。貧しき者は他者の道徳実践の客体であるばかりでなく、自らその主体でもあるのである。

つまり、貧しき者は貧しさを通して忍耐の徳を培い、富める者は自らの罪を償うという両者とも神学的に意味のある業を行なうのである。とりわけ貧しさの意味が肯定的に捉えられていることが重要である。というのも現実社会において階層的に下位にある貧しき者が貧しさを媒介にして上位にある富める者と同様に道徳実践の主体として措定されているからである。

一體苦樂、諸體與俱苦樂。仁者、視衆如己。故苦樂禍福、悉與人同。經云、與哭者哭、與病者病、與樂者樂、合于衆、以化衆。此之謂也。所施于一體、則以爲施己。故足痛、則口呻、目泣、迨得醫而愈、則面悅、身輕、口頌讚之、手恭敬、携持耐謝之。仁者、視人得施、猶己得之（前掲蓬左文庫本『七克 一』卷之二、十六葉裏）。

仁者は自己と他者をつながりの連続的存在 (continuum) として捉える。これにより施す主体と施される客体は一体のものとなる。

富める者の貧しき者への施しは神学的に有意味な行為であると同時に、明末中国の社会においては「万物一体の仁」という儒教的徳行でもあるのである。引用された「與哭者哭、與病者病、與樂者樂、合于衆、以化衆。」という聖書の言葉は「ローマの信徒への手紙」十二章十五節、十六節の「喜ぶ人と共に喜び、泣く人と共に泣きなさい。互いに思いを一つにし、高ぶらず、自分の低い人々と交わりなさい。」を想起させる。これは「万物一体の仁」の思想の文脈の中で捉え直されると、最早それは外来の思想としてではなく、中国土着の思想の世界の中に受容されて行く。このようにして富める者の施しは儒教思想の実践として明末中国の知識人の間に肯定的に支持されて行ったのではないであろうか。

爾應饗一食之費、足球多人之饑、爾一人饗不令多貧人饑乎。上帝賜爾大財、爾據以恣饗、用上帝之恩以違上帝、背本負恩、罪孰道乎（蓬左文庫本『七克 二』卷之五、十四葉裏）。

富の偏在が構造的に貧困を生む。貧しい人々は生存に必要な食糧を確保することが出来ない。富める者は富を専有するのみで、分配することに思いを致さない。

ここには明末における大地主の存在が前提されているように

ある。『七克』の文章は觀念の次元に終始するものではないのではないか。富を現実に専有する大地主たちへの鋭い社会批判とも受け取られるからである。このような富の分配の勧めは東林派に認められるとされる「社会的『均』の志向」(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、二〇七頁)と位相を同じくするものではないであろうか。

但し、溝口氏の言われる「社会的『均』の志向」というものは「明末には最も端的には均田均役の要求としてたちあらわれる」(同頁)ものであるらしいのだが、『七克』の文章がそのままで踏み込んだ主張を展開しているとは言えないように見える。

さらに溝口氏によれば、「…明代中葉の万物一体觀がなお主観的であり抽象的であるのに対し、つまり心の主動性に比重がかかっているのに対し、明末のそれが『均』という一つの社会的もしくは政治的具体策にのみりつつあることは、特に注目し値する。」(同書、二一三頁)ということであるとすれば、先述の「万物一体の仁」はこのすぐれて明末的な特色を備えたものであると捉え直さなければなるまい。

新しい人間觀を展開している点も重要である。中国の儒教は宋学以降は「理」と「氣」の二元論を土台に展開されて行った。その理氣論は島田虔次によれば、「人間は物質的存在として氣―そのコンデンスされたものが質―より構成されている以上、理(性)は氣による妨害を受ける、倫理学的に言えば人欲

の妨害を受ける。」(傍点、島田注。「中国古典選6」『大学・中庸(上)』朝日新聞社、一九七八年、四十九頁)というものである。このような中国の伝統的な理氣論を背景にして明末中国の知識人に呈示されたキリスト教カトリックの人間觀はどのような社会的な意味合いを持ったのであろうか。これに関してはおもに第四卷「熄忿」と第五卷「塞饜」での議論が抛り所となる。

人有靈神、有形軀。靈神者、天主自無中造有之、與父母無預也。惟有骨肉之身、由此男此女得之。故爲我父母也(蓬左文庫本『七克 二』卷之五、二十七葉表)。

人には「靈神」、すなわち'anima'なる靈魂と「形軀」、すなわち'corpus'なる体がある。前者の靈魂は神が「無」の中から存在に至らしめたものであり、後者の体は父母から受け継いだものである。

靈神肉身、兩者締結成人。一肉身既成就、天主從無中造有、一靈神付與締結之。人之性始全焉(同書、同卷、二十七葉裏)

体が形成されてから、神がそこに靈魂を与えて初めて人が誕生する。

形驅者、人之甲分、其樂鳥獸樂也。靈心者、人之尊分、類天之神(同書、卷之六、五葉裏)。

靈魂はからだよりも価値的に上位にある。それは神に似ているからである。

ここで「類天之神」とあるのは旧約聖書「創世紀」一章二十七節に基づく‘Imago Dei’、すなわち「神の似像」（小林珍雄『キリスト教用語辞典』東京堂出版、六十五頁）の概念を指し示すものであろう。人間の靈魂の尊嚴の根拠が神にあること、そのことが淡淡と述べられているのである。このような捉え方を伝統的な中国思想の世界の中に探し出すことは困難ではないであろうか。

夫上帝所自造之物、皆有定趣。造人之靈、使能明實理、蹈實善、因而事上帝、升受天國之永樂焉、造人之形驅、使爲神靈役、輔之爲善矣（同書、卷之五、一葉裏）。

神によって創造された物にはそれぞれ神の不變の意図が反映されている（―「定趣」の意味については卷之七の「凡天主造物、各有所爲爲者、諸物所趣向、所急願望得也。得之、卽其本性之全福已獲矣。」（二十二葉表）が参考になる。神が被造物のおのおのに賦与される創造の目的との関連で理解すべきものではないであろうか。上智大学神学部教授山岡三治神父様にお尋ねしたところ、‘intentio’のことを指しているのではないかとのご教示を頂戴した。記して感謝するものである）。人の靈魂の場合も然りである。神は人が理を悟り、善を行ない、神に仕えるようになるために靈魂を造った。その一方でまた神は靈魂が善を行なうことを助ける意味で体を造った。働きとしては靈魂が主で、体が従ということになる。

夫靈神者、一身之宗主、其作用、則明悟、愛欲、此二能

者、實爲神靈之手足也。明悟者、審物理、辨事宜、別善惡之端、使人知所趨避、欣樂效動、以求實理、如水流行、常運不已。故稱神靈之足、運動之謂也。此爲生人最要之能、最先之用。故人性所願欲、無急於明悟實理矣。既已明悟、願欲乃慳、所彌彌廣、所樂彌大也。愛欲者、愛惡、冀喜、怒也。既獲所欲獲、則安靜慰樂享受之、如山屹峙、不復移易。故稱神靈之手、握固之謂也。愛欲者、本向于美好順便。既獲之、遂生慰樂。所獲彌大、樂亦彌深。愛惡之用、恒居明悟之後。明悟者、以爲美好順便、愛欲者、遂眷戀慕悅、幾欲獲之、如以爲穢惡鄙陋、既增疾厭惡、趨欲避之。

二能既滿、二願既足。加之綿亘不已、則靈神所欲得者、既全得矣。吉福豈不完滿乎（同書、卷之七、二十二葉裏―二十三葉表）。

靈魂が体を統轄する。靈魂の働きには二つある。一つはものごとの真理を認識する「明悟」の作用であり、これは靈魂の足に当たる。もう一つは好悪喜怒の感情の働きである「愛欲」の作用である。

靈魂とは「神にかたどられた知恵と自由意志を備えた精神的存在者」（『靈魂』小林珍雄『キリスト教百科事典』エンデルレ書店、一八六一頁）であるとすれば、「明悟」は知性に、「愛欲」は意志に置き換えられそうである。

『七克』の中にアウグスティヌスの言葉が頻繁に引用されている。その彼の著作の一つ『三位一体論』では精神（mens）

に關する詳細な議論が展開されている。第十五卷第七章には、「人間は魂と身体から成る理性的な実体である、というように人間を定義するなら、疑いなく人間は身体ではない魂を持ち、魂ではない身体を持つのである。……人がもし身体を除いて魂だけを思惟するなら、精神 (mens) は魂 (anima) の或るものであり、いわば魂の頭、眼、顔である。しかしこれらのものを身体的に思惟してはならない。したがって魂ではなく魂において卓越した部分が精神であるとよばれるのである。」(中沢宣夫訳『三位一体論』東京大学出版会、一九七五年、四三五頁)とある。アウグスティヌスの見方に従えば、精神 (mens) とは靈魂 (anima) の中のすぐれた部分であることになる。

同書の第十卷の第十一章には、「……記憶・知解・意志の三つは、三つの生ではなく一つの生であり、三つの精神ではなく一つの精神である。」(二九二頁)ということである。とすれば、精神 (mens) は記憶 (memoria)、「知解 (intellectus)」、意志 (voluntas) の三つに分析することが可能である(一訳語の原語は同書に附された「用語索引」x頁122頁に拠った)。

つまり、『キリスト教百科事典』の「靈魂」についての記述の中の「知恵」と「自由意志」が「知解」と「意志」に対応するのではないであろうか。とすれば、「明悟」は 'intellectus'、「愛欲」は 'voluntas' の漢訳語であると考えられないであろうか。

開封での「布教を開拓した」(矢沢利彦「補注」リッチ、セ

メード『中国キリスト教布教史 二』岩波書店、一九八三年、五二二頁) フランチェスコ・サンビアーゾ (Francesco Sambiasi) は畢方濟の名前で天啓四年(一六二四年)に『靈言蠡勺』という本を著わしている(徐宗澤『明清間耶穌会士訳著提要』上海書店出版社、二〇一〇年、一四九頁、二七七頁)。同書は当時のキリスト教カトリックの立場から靈魂 (anima) について解説したものである。

これもまた『天學初函』の「理編」の中に収められている。卷上の「論亞尼瑪之靈能」の箇所で靈魂 (anima) には「記含」、「明悟」、「愛欲」の三つの働きがあることが記されている。これはアウグスティヌスの『三位一体論』第十卷の中の「記憶 (memoria)」、「知解 (intelligentia)」、「意志 (voluntas)」に対応しているように見える。特に第十二章の「私たちは精神そのものを自己自身の記憶、知解、意志において次のように見出したのである。精神は常に自己を知り、常に自己を意志すると理解されたゆえに、同時に、常に自己を記憶し、常に自己を知解し愛すると理解されるのである。」(中沢宣夫訳『三位一体論』東京大学出版会、一九七五年、二九四頁)(原文は「Mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et voluntate suimetipsum talem reperiebamus ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur, simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare comprehenderetur,」Augustini, *Sancti Aurelii, De*

Trinitate, libri XV, Brepolis, 1968, p. 332) が参考になった。そうであるならば、『靈言蠡勺』よりも十年早く世に出た『七克』の中の「明舎」は 'intellectus' に、「愛欲」は 'voluntas' に対応するのではないか。

ところが後者の「愛欲」に関しては『七克』と『靈言蠡勺』の双方とも 'voluntas' とは隔たりがあるように感ぜられる。特に後者の巻上の「論愛欲者」では「愛欲」を生存欲を示すと思われる「性欲」、物質欲を示すと思われる「司欲」、倫理性を志向する「靈欲」の三つに分類している(二十九葉裏〔蓬左文庫本『天學初函』第十三冊])。これに基づけば「愛欲」は、'voluntas' と等値であるとは言えず、感情の意味が加わっているように感ぜられる。

つまり、『七克』と『靈言蠡勺』の双方において靈魂(anima)が知性と感情から成るものとして捉えられていると言うことは出来ないであろうか。人間の知性は道德的に意味があるものを理解し把握し、感情に後押しされて体を用いてその実践を図る。人間を何よりも道德の実践主体として捉えることは中国の伝統思想の在り方に適合するものであると思われるけれども、靈魂に従って道徳を実践するところの媒介としての体を重視するようなことは中国の伝統思想にはあまり見られないことではないであろうか。

夫萬物之實理與其美好、咸有限際、而二能之期願寬廣。明悟所能洞知實理、愛欲所能享抱美好、悉無窮竟。何由全得

圓滿、不及該洞享受萬物以上無窮之實理美好、卽萬物之實理既該洞、美好盡享受、曷能厭足慰滿其冀望容量之大哉。

夫萬物不能慰滿者、獨萬物之主爲慰滿焉。是以凡靈物之全福、非見享天主、不全完矣。聖亞吾斯丁謂天主曰、我主、爾造我心于爾、非及歸爾、不能安靖矣(同書、卷之七、二十三葉裏―二十四葉表)。

この世にあるすべての物の道理、真理またそれらの美麗さには限界がある。ところが、人間の知性や感情の追求には限界がない。従って地上のいかなる物も人間の知性や感情を完全に満足させることは出来ない。独り神のみが可能である。

ここに引用されたアウグスティヌスの「我主、爾造我心于爾、非及歸爾、不能安靖矣。」という言葉は『告白』第一巻第一章の中の「あなたは私たちを、ご自身にむけてお造りになりました。ですから私たちの心は、あなたのうちに憩うまで、安らぎを得ることができないのです。」(山田晶訳「告白」『世界の名著 十四』『アウグスティヌス』中央公論社、一九六八年、五十九頁。ローブ古典叢書版では、*... qui a fecisti nos ad te inquietam est cor nostrum, donec requiescat in te.* (Augustine, *Confessions*, Books 1-8, Harvard University Press, 1912, p. 2) となっている) という文句に拠っているものと思われる。人間の知性と感情は限界のない神によってしか満足され得ないのである。このような知性と感情を有限と無限の枠組で捉える見方もまた伝統的な中国思想の世界にはなかつ

たものではないであろうか。ここでは靈魂の働きの能動性が極限にまで評価されているのである。

人既死後、雖甚惡者、其靈神萬世不能散滅。(同書、卷之五、二十七葉裏)。

すべての人間の靈魂 (anima) は死後も存在し続ける。

しかし死後における人格の存続という見方は、「鬼は本来死者の靈魂をいい、神は天神地祇(天地の神々)、ないしは宇宙自然の靈妙なはたらきをいい、いずれも超越的宗教的世界に属するカテゴリーであるが、道学—朱子学はそこから徹底的に神秘性を剥ぎ取り、理気説、特に気論によって合理的な説明を与えようとする。」(三浦国雄『朱子』(人類の知的遺産 十九)講談社、一九七九年、三十一頁)とあるような朱子学的な世界観とは異質なものであるだろうか。というのも、「:鬼神は屈伸往来する気、というのが朱子の鬼神論の大原則であった。」(同書、同頁)からであり、「:死者の靈魂と言われるものも、実は氣に他ならない。人が死ぬと、それまで凝聚していた氣が散じてゆくが、鬼とはその散じていく氣—こちらから彼方へ帰ってゆく氣であり、神とは子孫の祭祀を享けに彼方からこちらへやって来る氣の呼称なのである。だが、ひとたび散じた氣は無に帰し、ふたたび天地の造化(生生)作用に参与せぬ。」(同書、三十一頁—三十二頁)というわけだからである。果たして『七克』の如上の本文に「散滅」という語を用いているのもこのような朱子学的な見方を意識したものでないであ

ろうか。

血肉之軀、今雖速朽、歸復於土、亦有日復生、而與本神靈俱升於天堂、受慶福也。此則天主親言、不必他論、遽實信(同書、卷之七、二十五葉裏)。

死後、靈魂は存続するが、体は土に帰す。しかしいつの日か体は蘇り、靈魂と一つになって天国での幸いを享受する。これは神が言われたことである。

小林珍雄『キリスト教百科事典』(エンデルレ書店)の「肉身の蘇り Resurrection of the Body」の項には、「世の終り公審判の直前に、すべての人の靈魂が再びもとの肉体と結合されること。」(一二五八頁)とある。このようなキリスト教カトリックの復活の概念を伝統的な中国思想の世界に見出すことは難しいのではないか。それは諸子百家という多様な思想的遺産を有し、仏教や道教の教義にも或る程度通じた明末中国の知識人にとつても真新しいものであったに違いない。

凡謂善惡者、必曰人為善惡、不僅曰靈神為善惡也。故雖擇善蹈惡、原屬靈神自為主持、方結合時、獨一靈神、不能自作、必藉肉身為助。故凡種種善行、種種惡行、莫非靈神肉身、所共造作、褒貶賞罰、宜與受之。故知肉身必有時復生、而與靈神合為全人。然後或升明天、蒙為善之福榮、或墮冥獄、受行惡之殃咎也(同書、同卷、二十五葉裏—二十六葉表)。

靈魂は体の助けを介して初めて善悪をなすことが出来る。

従って善悪の報いは靈魂だけではなく、体も受けなければならぬ。体が蘇るときは、体は靈魂と一つになり、全き人間となる。この人間が善悪の報いを受けるのである。

前掲『キリスト教百科事典』の中の「肉身の蘇り」には、「肉体がよみがえるのは、人の善行と悪行とは、靈魂と肉身とで行なったのであるから、肉親とともに審判をうけて終りなく賞せられ、また罰せられるためである。」(同書、一二五八頁)とある。これは『七克』の説明と本質的に同じである。

個人の全人格は主体としての靈魂とそれに従属する体によって形成される。善悪の行為はこの靈魂と体が一つに結び合わさったものによってなされる以上は、体もまた蘇って全人格的にその行為に対する報いを得なければならぬ。こうした考え方はイエズス会による明末中国におけるカトリック宣教に特有な説明ではなく、カトリック本来の解釈であるように思われる。

若天堂、正爲衆人之本郷、永命之所、天神及聖賢之境界、人昇之、能見天主之本體、定於善、不能受害。凡人心所願美好、悉得于此所。上帝生人、令行善者冀望之、願得之、求就之、正大德耳、而反以爲利、真邪魔欲令人溺惡怠善之誣語耳(同書、同卷、十九葉裏)。

天国は人の故郷である。人は死後、天国に至り神の「本體」を見ることが出来る。人が神によって造られたわけは人が善を行ない天国での幸いを得られるように願い求めるためである。

ここに述べられている「能見天主之本體」という句が表わしているものは「至福直観」(visio beatifica)のことであろう。

この至福直観とは「天国にあつて栄福をうけているものが、顔と顔をあわせて神を見ることが、至福というのは、これが靈魂の希望の最高の目的だからである。」(「至福直観」小林珍雄『キリスト教用語辞典』東京堂、二七九頁)というものである。この「至福直観」については一三三六年一月二十九日付けのベネディクトゥス十二世の教書 *Benedictus Deus* の「死後の状態について」の中で述べられている。それによれば、「すべての聖人……は、死後……主イエズス・キリストの受難と死の後には、被造界の認識像なしに、顔と顔を合わせて直観的に神の本性を見るのである。」(H・デンツィンガー/シエーンメツツァー『カトリック教会文書資料集』(A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳)一〇〇〇、エンデルレ書店、一九八二年改訂、二一六頁)とある。この部分の原文は *Enchiridion Symbolorum* (editio 34, Herder, Imprimi Polessi: Romae, 1966) (名古屋大学図書館所蔵)には、*“... animae sanctorum omnium [hominum], ... ac post Domini Iesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, ...”* (p. 296-p. 297)となっている。そうであるならば、『七克』にある「天主之本體」とは *“essentia divina”* すなわち神の本質を指すことになるのであろうか。

盖天主之聖性雖純一、而萬理精妙、萬物美好、既已該備無餘、其伸於萬物之上者、猶無窮焉、靈神既離下土、趨登天域、以神日照洞吾天主、無窮之性體智能、以愛欲之。是爲享受吾天主無窮之美好、則其明實理、享美好之量悉盡、而凡其性所願明悟、所期美好者、既悉得該洞享受焉。人至于此、智福俱全、愁痛窮悲、種種禍災、種種邪情、悉得離逃、念慮願欲、悉若帝旨。故其見享天主、無量時限、大定不易矣。其爲福樂安靖、不至極全備乎（同書、同卷、二十四葉表）。

靈魂 (anima) は天国で心によって神の無限なる本性を見て神に心を向ける。知性と感情とは神の無限の麗しさに由来するこの上ない幸福を享受する。

この『七克』の文章は、とりわけ「以神日照洞吾天主無窮之性體智能、以愛欲之。」などは至福直観は「福音書では天における報いの一つとされ（マタ五・八）、教父たちによって、来世の永遠の命の本質として語られるようになる。トマス・アクィナスによれば、至福直観は、単に知性的なものではなく、愛による神の享受でもある。」（至福直観）『岩波 キリスト教辞典』岩波書店、四八五頁）という加藤和哉の解説と照応するのではないであろうか。また、それは前記のベネディクトゥス十二世の教書の中の「死者の靈魂は、そのような至福直観によって、真の幸福を味わい、永遠の生命と安息を楽しむのである。」（前掲『カトリック教会文書資料集』、二一六頁）の文と

も重なるものであろう。つまり、『七克』ではキリスト教カトリックの教えるところの人間の享受し得る最高の幸福について相当程度に詳しく述べられていることになる。

雖我實為、非得天主佑我、不能為。舟隨水下、不能逆水上。魚自入筭、不能自出筭。土自生荆棘、不能自生百穀。人情自向惡、非天主助祐、不能自善（同書、卷之一、十葉裏）。

人間の内面には罪への傾向性がある（「人情自向惡」——これに似た言い方は卷之三、十三葉裏にもあり、「聖賢修徳者反是、知人性脆弱、恒垂於惡、得財之便、情欲易遂、諸惡易成、情欲在人、突發難制、叢生難屏。」の中にある「人性脆弱、恒垂於惡」というものである。わたくしはこれをカトリックの神学概念としての「罪への傾き」であると解してみたのであるが、厳密性に欠けるものであることを憾みとする）。従って、神の恩寵の働きを得られない限り、自らの力によっては善を行なうことが出来ない。

神学用語として「罪への傾き」は上智大学神学部の山岡三治神父様によればラテン語では 'declinare a malo, et de vitiis oppositis'（悪と悪徳への傾き）、'tendentia actus detestantis peccatum commissum'（厭うべき罪を行うことへの傾き）と言うことである。また富山房『カトリック大辭典』第五卷には 'fomes peccati'（罪への誘導因）— E. David, p. 236) が記してあった。

この「罪への傾き」という語が具体的に指し示すものは山岡神父様によれば、‘concupiscentia’である。この語には「慾情」（富山房『カトリック大辭典』第五卷、二三五頁）、「情欲」（研究社『新カトリック大事典』第三卷、二九三頁）という訳語がある。またドナルド・K・マッキム『キリスト教神学用語辞典』（日本キリスト教団出版局）は英語‘concupiscentia’を記し、「欲望」という語を掲げ、「自己による自己のための欲望で、罪へと導く人間の性向。」（四一七頁）と説明している。更に、輔仁神學著作編譯会『神學詞語彙編』（光啓文化事業、二〇〇五年）では、「私慾偏情、慾望、貪慾、情慾」という訳語を掲げ、「不應該的嗜好與貪望」、また「人性衰弱の一面、即不合乎天主／上帝誠命的趨向」（二〇五頁）を語義として記している。これらに加えて、ローマ・カトリック教会／ルーテル世界連盟『義認の教理に関する共同宣言』（教文館、二〇〇四年）では、「ルーテル側の信仰告白文書では欲望とは人間の自己追求的な欲望のことを指し、律法の光のもとで見れば、靈的に理解すれば、罪とみなされるものである。カトリック側の理解によれば、欲望とは洗礼後に人間のうちに残されているものであり、罪が由来し、罪へと強く誘う傾向である。」（七十八頁）と「付属文書」に記す。

カトリックとプロテスタントの間で見解の分かれる「罪への傾き」という神学概念について山岡神父様より文字通り懇切なるご教示を頂戴した。記して感謝す。

これは『孟子』の性善説に代表されるような人間の道徳能力に対して根本的に信頼を置くように思われる中国の儒教の支柱となる伝統思想とは枠組を異にするであろう。というのも、『天理の極を尽くし、人欲の私無し』というのは、朱子学・陽明学の根本的なスローガンであって、それらの根本動機、あるいは究極目標は、天理そのものであって人欲のまじりけのないようなそういう人格に到達しよう、というのであり、また、それに到達することが学問という方法によって可能である、というのである。（島田虔次「中国古典選6」『大学・中庸（上）』朝日新聞社、一九七八年、五十五頁）とあるように、学問の中に道徳向上の推進力を認める考え方が宋学と明学を通貫しているのである。このような倫理思想は自然的秩序世界の中で完結するから、人格の完成には恩寵の次元の導入を俟たねばならないという主張は明末中国の知識人に新たな地平を開くものとして立ち現われたことであろう。

それではこのような人間観は明末社会の中でどのような意味合いを持つのであろうか。

非義之怒、猛獸之情也。無理以御心、無忍以當害。故有毒氣螫尾、或有豎蹄銳角、或有利齒長距、恣所用之以防害復讐。獨人赤身而出、一無所有、示其性善良、宜相合無鬪也。人忘其本性而自造衆多凶器以害人、不知以本性之理熄怒、而欲以獸情復讐。是上帝賜爲人而自願爲禽獸乎。且禽獸雖虐、無害其同類者。卽鬼魔更虐、未嘗不相合以謀我害

我、獨人之凶怒、乃傷害其同類之人、是虐於惡獸邪魔哉
 (同書、卷之四、二葉表)。

動物は心を制御することが出来ないで、生まれながらに攻撃と防御の器官を持っている。他方、人はそのような器官を持たないで生まれる。人の性は本来善良であるから、闘うことを要しないのである。ところが、人は本性を忘れて武器を製造し他者を殺害する。これは同類を殺さない動物より残酷である。

ここで「其性善良」と述べているのは表層的には儒教の性善説の伝統を継いでいるものと解すことが出来るであろう。しかしこの文句の深層には、「神にかたどって創造された。」(創世記一章二十七節。ウルガタでは、*“ad imaginem Dei creavit illum.”*)とこの人間観が存しているものと考えられる。「神の似像」(前出『キリスト教用語辞典』、六十五頁)としての人間であればこそ人間と人間との間の殺傷行為はあり得ない。それにもかかわらず人間社会には動物には見られないところの武器を製造したうえで他者を殺害するという悲惨な現実がある。人、無不可勝、獨忍人不可勝。以勇力兵革鬪、勝負不可定。

以忍鬪、勝定矣。忍者能加以世難、不能染以世汚。能滅其形軀、不能消其仁義。能使其身痛、不能使其心怒。能奪之世福、不能奪之心樂。故一眞忍人、總天下人莫能勝之、無兵革而恒勝兵革、不敵人而恒服敵之者(同書、卷之四、十二葉裏—十三葉表〔印刷の不鮮明な箇所は臺灣學生書局本『天學初函 (二) 九〇六頁—九〇七頁に当たってみた)。

武器を取って行なう戦いに最終的な勝利者は存在しない。忍耐をもって闘えば、勝利は確実となる。眞実忍耐心のある人は武器がなくともかならず武器を所持する者に打ち勝つ。

ところで他の動物には見られず人間にしか見られないものは同類への殺傷である。それは人が武器を所有することによって起きるであろう。武器を保有した者の間では戦いは終息することがない。だから、武装状態では殺される者は絶えることがない。

従って、同類への殺傷を減らすためには武器を持つことなく、その代わりに忍耐の心を持つことである。これは「イザヤ書」や福音書の中の言葉を抛りどころとして「戦争を否定し、平和の実現をキリスト者の使命とする主張」(川本隆史「絶対平和主義」『岩波キリスト教辞典』、六七八頁)であるところのキリスト教の絶対平和主義の系譜に列なるものではあるまいか。それは武器の持つ意味を原理的に否定するものである。

しかしこのような絶対平和の思想に背を向ける形でパントーハと同じくイエズス会の宣教師アダム・シャル(Joannes Adam Schall von Bell)は崇禎九年(一六三六年)に明朝のために大砲二十門を製造している(「湯若望」方豪『中國天主教史人物傳』第二冊、香港公教真理學會、一九七〇年、四頁)。それだけでなく、吉田光邦『天工開物』の製銅・鑄造技術によれば、「……しだいに辺防を敵にする必要に迫られた清代に於て、西洋の軍事技術をいかに吸収するかに努力した事実を

みることが出来る。特に火砲の砲身の鑄造方法はきわめて重要な問題であった。早く湯若望は明末崇禎年間に、その著『火攻挈要』に於てその鑄造方法を述べるが、鑄型は泥模とは称するが粘土を主とした砂型の製法を示すのである。」(『中国科学技術史論集』日本放送出版協会、一九七二年、四四三頁)とあるように、シャルルは武器製造に関わる書物を著わしている。宣教師自身が武器製造の書物を著述し実地に武器製造の過程に関わったという事実の意味をどのように解すればよいのであろうか。これは明王朝末期におけるカトリック宣教が衰亡期にあった王朝の建て直しの役割を担うことを期待されたか、もしくはカトリックの側がそこに宣教の促進の材料を自ら見出して行ったということなのであろうか。原則と実践との間の溝は埋まりそうにない。

宣教師の協力のもと西洋方式の火器を得て軍備が強化されたと思われる明王朝であったが、結果として清の軍隊の前に敗北を喫することになる。これは一見正当に見える理由があるにせよ、武器の使用が同類の人間を殺傷し自らをも破壊に至らせる無意味なものであることを示すものであり、果たして『七克』の主張の正しさが後の事実によって裏書きされたことになるのではないか。

夫鳥獸疑爲人類轉生、愛不忍殺、斯因矜愛人、故矜愛鳥獸也。則其矜愛人、必倍至矣。今不忍殺生者、皆然乎。甚不然也。憐恤鳥獸、酷虐人民、遇捕獲生物、掄貨贖之、收養

之、放釋之。至小民之困苦飢寒者、行乞者、曾不反顧。跡之甚遠、乞之甚悲、恬然漠然、莫掄半菽也。卽有施予、豈緣愍其患、正以杜其煩擾耳。一錢半字、投擲於地、令俛拾之、視人如犬耶。或益以訶辱、豈施予哉(同書、卷之五、二十葉表裏(印刷の不鮮明な箇所は學生書局本前掲書九八三頁―九八四頁によって確かめた))。

動物を輪廻転生の観点から殺すのを慎むのは動物の中に転生したと擬せられる人間の生命を認めるからである。当然、人間が愛するものは窮極的に人間であるはずである。しかし、現実には捕獲した動物を金で買ってこれを生かして放してやる。ところが飢えや寒さなどで困窮している者のことは放置して救済の手を差し伸べない。たとえ施しをしたとしてもそれは憐れみの情からではなく煩しきから解放されるためではない。

生きた動物を購入した後、それを池などに放つのは放生の行為である。これは「あらゆる生物を傷ついたり、殺したりしない」(「アヒンサー」中村元『新・仏教辞典』誠信書房、一九八〇年増補、十一頁)とこの「インドの宗教・倫理道德の基調をなす思想」(同書、同頁)であるアヒンサーの思想を実行に移したものと考えられる。「中国・日本の仏教もこの影響を強く受けて、放生会は儀式化されたその象徴であるといえる。」(同書、同頁)と記されているとおりである。

中国の放生運動についてはたとえば道端良秀「放生思想の展開」(『中国仏教思想史の研究』平楽寺書店、一九七九年、二二

五頁―二四八頁)が詳しく教えてくれる。それによれば、憐れみの心より放生を行なう(二二八頁)。しかし、それだけではない。「…禽獸から魚類虫類に至るまで、これみなわが父母なり」という思想から、もしこれを殺すが如きは、父母殺害の大罪を犯すこととなる。」(二二九頁)というものである。

仏教では輪廻思想に基づいてすべての動物の殺生を戒める。

ここに生き物を購入してそれらを解放する放生会の一つの根拠がある。中国ではそれを孝の思想が動物の殺生は「親殺しの大罪ときめつけて」(同頁)後押しするわけである。

しかし放生会は「財力ある人でなければ、これを行うことが出来ないという状態となったようである。」(同頁)ということであり、そのうえ多額の金銭を用いて大量の動物を解放する行為は、生活に困窮する人々の救済に結びつくものではなかった。動物が殺生の刃から免れるを得たにせよ、困窮した人々の生活は改善されないうままであった。明末中国においてイエズス会宣教師パントーハはこれを不正な偽善的行為であるとして批判するわけなのである。

凡物、或無生、無覺、如日。或有生、無覺、如草木。或有生、有覺、而無靈、如鳥獸。或有靈、而無德、如凡民。或有德、如聖賢

(同書、卷之七、一葉表)。

すべてのものは日月などの「無生無覺」のもの、植物などの「有生無覺」のもの、動物などの「有生有覺而無靈」なもの、人間のように「有生有覺而有靈」なものに分かれる(人間はさ

らに「無徳」の庶民と「有徳」の聖人に分かれる)。この分類はアリストテレス『靈魂論』第二卷第二章に基づくものと思われる。前掲『靈言蠡勺』巻上、二葉裏には『七克』と同様の分類が記されている。被造物としてのこれらの存在は互いに本性上異質なものであるから、生命が輪廻することなど有り得ない。生きとし生けるものの中に等質的な生命を見出す慈悲の思想によつて皮肉にも困窮者の救済という社会倫理の実現が阻まれる結果がもたらされる。

多額の金銭を投じて他の生物を愛護する一方で、窮民を放置し救済の手を差し伸べないことは、フリーベルト・チースリク「ミゼリコルジヤの組」(『キリシタンの心』聖母の騎士社、一九九六年、一五五頁―二〇六頁)に詳述されるミゼリコルジヤのような組織を通して社会福祉活動を展開したカトリックの立場からすれば理解し難く許容し得ざることがではなかったであろうか。人間は他の生物及び無生物と類的に異なっていると捉えるからこそ、社会倫理は人間の世界に限定されるべきなのである。

凡信輪廻之處、貧人生子、或慮養育之難、嫁娶之費、輒殺之、曰、吾生爾貧爾。願爾死、早託生貴富家、正爾福也。

痛哉。中土聖賢、言親親而仁民。我西國論殺至親之罪、甚於殺人罪、奈何哉。以偽慈之貌、飾殘賊之心、借虛誣之言、掩故殺之辜、緣貪吝之情、忘父母之慈、謀孰大乎。則此諸被殺之小兒、非輪廻轉生之一言、爲之方斧方刀也哉。

語悉愛人慈人、行顯憎人害人、此謂外襲羊皮、内懷狼心、正邪魔害人類之酷計也。此則信輪廻因果之明效矣（同書、卷之五、二十一葉表裏〔印刷の不鮮明な箇所は學生書局本前掲書九八五頁―九八六頁に当たった〕）。

貧しい者は子どもが生まれると、養育の困苦や将来の婚礼に要する多額の金銭のことを思い煩い、わが子の命を奪う。そのうえ親は子に死によって裕福な家の子どもに生まれ変わら幸せになれるとまで正当化の弁を述べる。子どもの生存を破滅に追いやるこの輪廻転生の教えこそが子どもにとっては自らに突きつけられた刃なのである。

「中土聖賢」の「親親而仁民」という語は『孟子』巻第十三「盡心章句上」の中の語であり、岩波文庫『孟子 下』の小林勝人の該当箇所の訳では「まずその親族を心から親しみ、その心を推し及ぼして人民に仁を施し」（三八〇頁）となっている。この語の前後まで含めると、「君子之於物也、愛之而弗仁；於民也、仁之而弗親。親親而仁民、仁民而愛物。」（中華書局『新編諸子集成』『四書章句集注』、三六三頁）とある。この箇所の「集注」には、「物、謂禽獸草木。愛、謂取之有時、用之有節。程子曰：『仁、推己及人、如老吾老以及人之老、於民則可、於物則不可。統而言之則皆仁、分而言之則有序。』楊氏曰：『其分不同、故所施不能無差等、所謂理一而分殊者也。』」（同書、同頁）とある。

仁とは自己を中心にして肉親への愛を同心円的に他者に拡大

して行くものである。また仁の対象は人間に限定され、他の動物や植物はその枠外にある。従って親子という最も近い肉親関係において親が子に施すべき仁は仁の最も根源的なものであり、そのような道德感情を否定するような輪廻転生の思想は儒教の立場とは二律排反の関係に位置するであろう。

小川快之「清代・福建における『溺女』習俗と法について―『厚嫁』『童養媳』等の習俗との関係をめぐって―」（山本英史編『中国近世の規範と秩序』研文出版、二〇一四年所収）では男児の殺害の場合も含まれるところの「溺女」に関するこれまでの研究が詳しく紹介されている（二四八頁―二四九頁）。そのうえでそれらの研究をまとめて、「以上の指摘を整理すると、宋代から清代の『溺女』習俗盛行の背景には、人口の増加（宋代にはそれに加えて重税）による貧困、『厚嫁之風』、『重男輕女』思想、家産分割に関する事情などが関連していたということになると思われる。」（同書、二四九頁）と述べる（日本における「溺女」研究の早期の労作の曾我部静雄「溺女考」では、「：絶家となつて祖先を祀ることの出来ないのは、祖先に對して大なる不孝であり、而も男子のみが家系を保持し得ると云ふ家族制度」（『支那政治習俗論攷』筑摩書房、一九四三年、三八〇頁）をも理由に挙げている）。『七克』本文の中の「養育之難」は「人口の増加による貧困」が、「嫁娶之費」は「厚嫁之風」が対応するのではないか。これらの理由による子殺しの現実を『七克』の著者パントーハ自身が目の当たりにしたので

はあるまいか。

従って、『七克』における輪廻転生思想の批判は理論的要請に基づく観念的なものに終始せず、現実変革を志向する実践的な性格を有するものではなかったかと思われるのである。少なくとも明末中国におけるカトリック宣教は個人の魂の内面的静謐に沈潜することのみならず、自ら正しいと信ずるところに基づくより良き社会の実現に価値を置くものではなかったであろうか。

以上、『七克』の内容につき、富の問題と人間観について取り上げてみた。前者は第十戒の「母貪他人財物。」（東京大司教認可、ドミニコ会研究所編、本田善一郎訳『カトリックの教え―カトリック教会のカテキズムのまとめ―』（改訂版）（ドン・ボスコ社、二〇〇四年）では、「あなたは、他人の財産を欲してはならない。」（一四七頁））について反対側から説明したものにならないであろうか。というのも、『七克』では自分の財産を自分のためだけのものではないと教えるからである。また、後者は第五戒の「母殺人。」（『カトリックの教え』では、「あなたは、殺してはならない。」（一四六頁））について解説したものであるであろう。要するにキリスト教カトリックの靈魂(anima) についての考え方が根本原理となつて人が人を殺すことの非合理性を示すものではないか（続）。