

明末におけるイエズス会と

中世ヨーロッパ文学

李 爽 学



中国におけるキリスト教の歴史は長く、唐代の景教から数えると千年以上にもなる。しかしローマカトリックの大規模な伝来となると、明末にまで時代が下る。その間の元代には、わずかに活動したに過ぎない。ところで本論が注目する中国と西洋の文学の相互作用についていえば、明末のイエズス会の活動は、中国の悠久の歴史のなかで、決して遅いわけではない。一般的に国内外の歴史家の多くは、イエズス会士が科学技術の伝播に貢献したことを認めるものの他の分野については、音楽・美術がせいぜいで、文学となるとはつきりと見解を示さず、甚だしくはなんの貢献もしていないと考えている者もある^①。このため、私は『中国晚明與欧洲文学——明末耶穌会古典型証道故事考詮』を著してそのような見解に反駁した。この著作は「文

学素材」の視点から歴史を再構築し、明末イエズス会士を「文学者」として再評価したものである^②。そこでいう「文学素材」には、「説話」(exemplum)、あるいは「寓話」と訳す)のほかに、聖歌、格言、伝奇(romance)、聖人伝(Hagiography)、弁論詩(debate poetry)、修辭学者の著作などの文学ジャンルや学問を含む^③。ところでイエズス会が中国にやってきたのは、明の神宗の万暦年間であり、イタリヤヨーロッパのルネサンスの末期でもあった。そのときからすでに羅明堅(Michele Ruggieri, 1543-1607)、利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)など第一世代の宣教師が上述したような作品を漢訳しはじめていた。それらの原作に当たる作品や、またそれらの原作に取材して生みだされた多くの作品について検討してみると、彼らに利用されたヨー

ロッパの文学作品は、ほとんどすべて中世のものであったことが明らかになったので、本論のテーマも明末イエズス会の翻訳したヨーロッパ中世文学に限ることにする。

右で「説話」を「文学素材」としたが、実は過小評価のきらいがある。ギリシャ・ローマの時代から、この種の物語はつねに作家に取材され、長編の詩文に脚色されてきた。そのみならず、もともとは独立した文学形式として、独自の風格を備え、いわば中国の伝統的な筆記や小記に類するものである。そしてさらに古典型とキリスト教型の二つの型式に分類することができる。その名の示すとおり、「古典型説話」はギリシャ・ローマ人の物語に限られ、修辭学者や弁論家が説明のさいに用いた「示範物語」のことである（李著 二一五）。アリストテレスの『修辭学』（*Tekhnē rhetorikē*）によれば、弁論家が用いる物語の形態には二つあり、一つは「虚構」（フィクション）、もう一つは「歴史」である。前者についてアリストテレスは『イソップ寓話』を例に説明している（Chaps. 1-3）。ギリシャ・ローマの修辭学がヨーロッパ中世の「説話芸術」に転化されると、アリストテレス崇拜の風潮を受けて、イソップ型の寓話はキリスト教界でも盛んに行われるようになり、多くの物語集が編纂された。そこに載せられている寓話は、明末のイエズス会士によって説教の際に語られた可能性もある。しかし私たちが現在見るこののできる最も早いイ

ソップ寓話型の説話は、筆記されて書籍の形になっており、「道を論じる」のに用いられたものである。「畸人十篇」（二六〇八年）のなかで、利瑪竇は自分を荘子のいう「畸人」になぞらえ、明末の高官である徐光啓（一五六二—一六三三）、李之藻（一五六五—一六三〇）らとともにキリスト教の教義を論じている。アリストテレスの『修辭学』第二巻で取り上げられたステシコロス（*Stesichorus*、紀元前四八五—四七〇ころ在世）の寓話（220b）は、『畸人十篇』の第十篇に収録されている。その部分で利瑪竇は、友人とともに貧富を論じているのだが、議論の相手たちに「事後の成り行きを考慮して事前に備える」という人生の道理を理解させようとしてある「古代の」言い伝えを挙げて、次のように語っている。「馬と鹿は、共に野原に生活し水と草を争っていた。馬は土地を失いそうになったので人に服従して人の力を借り、鹿を追い出すことに成功した。しかし馬は鹿との争いには勝つたけれども、人に服従することに成り、背にはいやでも鞍を載せられ、口から轡を外せなくなつてしまった。後悔してもすでに遅い」と。

この物語は、利瑪竇によって一五九五年に記される以前に、ヨーロッパではローマ人のパブリウス（*Publius*）とファエドルス（*Phaedrus*）が韻文・散文を用いて再編した『イソップ寓話』に見ることができ。このほか、例えばジャコモ・ダ・ヴィトリ（*Jaques de Vitory*、c. 1180—c. 1240）

の『日常説話詞』(Sermons *Fulgares*)のようなヨーロッパの説話集にも見えている。物語の形態からいうと、利瑪竇が引用したのは明らかに中世のものであり、古代ローマのものではない。明末にこのイソップ型の説話を利用するのに長じていた者には、ほかにスペインのイエズス会士・龐迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618)、イタリアのイエズス会士・高一志(Alfonso Vagnoni, 1566-1640)、艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)がいる。しかし、中国語に体系的に訳しそろえたのは、何といてもフランスのイエズス会士・金尼閣(Nicholas Trigault, 1577-1628)である。金尼閣は福建人の張廣(一五九七年に郷試に及第)に口述を筆記させ、一六二五年に山西絳州で『況義』として訳出した。そのなかに収められた物語のうち三〇話以上が、伝統的な『イソップ寓話』に⁽⁶⁾出典をもつものである。私が『況義』を「イソップ型説話」と形容してあえて「型」を付したのは、収められている寓話の中には、形態や寓意の点ですでにキリスト教化しているものがあり、また部分的に中国の伝統的物語や「偽イソップ寓話」を収めているからである。このことから、キリスト教の宣教師たちがイソップ寓話を翻訳したり編集したりする目的は、それらを「翻訳紹介」することそのものではなく、『イソップ寓話』のヨーロッパにおける最初の利用が弁論の例証集としてであったように、布教に用いる「説話集」をイエズス会士に

提供することであったことがわかる(李著 四五—一二三)。

いわゆる「偽イソップ寓話」とは、形はイソップ物語に似てはいるが、伝統的に『イソップ寓話』にはほとんど収められていないものを指す。私は『中国晚明與歐洲文学』で、これに属する寓話として「三人の友」という話を紹介した。



北京海淀区に残るイエズス会士たちの墓

ある男が三人の友人と交わっていた。甲とはとても親密で、乙とはとても疎遠で、丙はその中間くらいであった。彼らは皆このある人のことを気にかけていた。この人は賄賂をむさぼり、君主に仕えるのに不忠であったので、皇帝はこれを捕らえるよう命令した。恐れ慌てて助けを求めようとして彼は次のように考えた。「私の一番親密な友は、人々から愛顧を蒙っており、その言動は高官にも影響力を持っている。彼に同行してくれるよう頼もう」。そして次のように言った。「危急困難を助けてくれるのなら、本当の友だ」。友は言った。「あなたの行くところは遠く危険で、私は一緒に行くことはできませんから、どうすることもできません」。この時罪人は深く後悔した。平素親密に交際していた友が「このようであるなら、誰に哀れみを乞えばいいのか」。溺れる者は藁をもつかむもので、しばらくして丙の家に懇願した。丙家の友は言った。「私はあなたと一緒に行くことはできませんが、友情を失うわけにいきません。あなたとともに城外まで行って引き返すことにします」。この人は返すがえすも無念でならなかった。翌日、疎遠であった友に会ったが、どうして言うことができようか。ところが、この友はこちらへやって来て慰め勞って言った。「あなたは憂えることはありません。あなたは私と一

緒にすればよいのです、失望することはありません。かの二人の友は、一緒に行くことができないというのですから、仮に一緒に行ったとしてもあなたを助けることはできないでしょう。私がいま先に行きますから、あなたは後から来てください。皇帝はあなたの罪を許してくださるでしょう。あなたが功績を立てたら、もとの寵愛を取り戻すことができるでしょう」。

この物語は『況義』のほか、利瑪竇の『畸人十篇』にも見えている（李編一・一六〇—一六二）。こちらではあらずじが多少異なるが寓意は同じで、要約すれば、その第一の友とは「遊び仲間」、第二の友とは「妻子と家族」、第三の友とは個人の「善行」を表しているとしている。ところでイギリス中世劇を愛好する者にとっては、この物語はよく知られているものである。というのも多くの学者が指摘するとおり、当時流行していた『エブリマン』(Everyman) という劇の筋は、この同じ話から取ったものであるからだ。『エブリマン』は道徳劇 (morality play) の典型で、同一の劇目はオランダやほかのヨーロッパの国の文学史に早くより見える（李著三七—三八〇）。「三人の友」が『エブリマン』の底本となったことから、中世ヨーロッパで「三人の友」が一般に重要視されていたことはあきらかである。面白いことに、「三人の友」は一六〇五年に口頭の形で世に出ただけでなく、日本の古活字版『伊曾保物

語』にも日本語訳があり、これは寛永のはじめに出版されたもので、『畸人十篇』より約二十年遅れている。高橋源次の初期の説によると、『エブリマン』の最も早い出典はサンسكريット文献である『阿含経』の「四婦喩」であるという^⑩。しかし、私の知るかぎり、この物語の最も早いギリシャ語のテキストはダマスカスの聖ヨハネ (St. John Damascene, c. 676-749) の著した『バルラアムとヨアサフ』(Barlaam and Ioasaph) であり、その後ラテン語の訳本から転々と伝わって、さまざまな中世の俗語による訳本となっていたのである。そのなかには散文も韻文もある。『バルラアムとヨアサフ』の漢訳については、後文で詳しく述べることにするが、この書中の最も有名な五話の譬え話 (Parable) のうち、一つが「三人の友」であった。これは西洋における最も早い形態をもつもので、内容は利瑪竇本や金尼閣本と大同小異である。古活字本『伊曾保物語』の「三人よき中の事」も同様である。

『バルラアムとヨアサフ』の中には他に「落とし穴」という次のような譬え話もある。ある人が一角獣と出遭い、木のくぼみに身を隠した。しかしなんと下には火焰を噴き出す竜があり、上には白と黒の蟻の大群が樹の根を齧っている。この生命の危機に、樹から蜂蜜が滴ってきて、この人の口の中に落ちた。嘗めてみるととても甘く、にわか

に自分が窮地にあることを忘れてしまったというものである。「落とし穴の喩え」は長編の叙述文学には発展しなかったが、中世ヨーロッパでは俗語に訳され、イギリスをはじめ、北はアイスランドから、南は地中海沿岸にいたる広い範囲に伝わっている(李著三八〇―三九八)。「畸人十篇」でも、利瑪竇はこの寓話を取り上げており(李編一：二五七―二五八)、高一志の『天主聖教四末論』にも、重ねて訳し収められている^⑪。しかしこの「落とし穴の喩え」はもともと仏典にある話であり、三、四世紀の鳩摩羅什以来、漢訳仏典に少なくとも四回出現していることを、明代の三人のイエズス会士はきつと知らなかったであろう。しかし利瑪竇のために文章の潤色を担当していた徐光啓は、すでに両者の間に関係があることを知っていたのではないかと私は考えている。というのは、『畸人十篇』に収められている物語では、仏典と同じように「一角獣」が「象」となっており、これはサンسكريット本の原文と同じだからである。この「落とし穴の喩え」の話も、「三人の友」と同様に、中国語になる前にイエズス会士によって日本語に訳されている。この現象について松原秀一らの日本の学者が優れた研究をしている。しかし残念なことに、松原やその少しあとの小堀桂一郎と池上恵子は、日本語訳から少しおくれて利瑪竇らによって漢訳されていることに注意していない。もし気づいていたならば、「落とし穴の喩え」のもつ「普遍性」について認識をさらに深める

ことができたであろう。¹³⁾

「普遍性」といえば、『バルラアムとヨアサフ』という寓話は、サンスクリットの原典と関係がある。ダマスカスの聖ヨハネによって書き留められるのに先立って、『バルラアムとヨアサフ』という寓話は、マニ教の活動とともに早くから西アジアに広がり、各国語の版本があつて、アフリカのエチオピアにすら見ることができるとのテキストでも内容は、次のようなものである。インドの王子ヨアサフが父王の禁令を顧みず城外に出て見物して、生・老・病・死を目の当たりにし、最後にバルラアムの手によって出家するというものである。この物語は明らかに『普曜経』などの釈迦伝に取材している。「ヨアサフ」という音も、「菩薩」のもともとの発音「菩提薩埵」(bodhisattva)が転化したものであると学者たちは考えている。ダマスカスの聖ヨハネは七、八世紀に『バルラアムとヨアサフ』を書いた後、すぐにラテン語に翻訳させた。その簡略版が中世隆盛期の一二、三世紀に、ヤコブス・デ・ヴォラギネ (Jacobus de Voragine, c. 1229-1298) 編纂の『黄金伝説』(Legenda aurea)に収録された。この『黄金伝説』によって、『バルラアムとヨアサフ』はイエズス会の採用するところとなり、一六〇二年には漢訳もできて、『聖若撒法(聖ヨアサフ)始末』と題された。利瑪竇の『中国伝教史』(Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina)は『聖若撒法始

末』の訳について次のように述べている。同じイエズス会の龍華民が広東韶州で布教していた時、キリスト教の經典は少なく仏教の經典の多さに及ばないと仏教徒から指弾されることしばしばあったので、龍華民はキリスト教の聖人伝のひとつを訳出し、それに反論したのであった。キリスト教の側では、この『聖若撒法始末』はキリスト教の聖人伝と考えられており、とくに東方教会はこれを重視していた。この書が仏教説話に基づくものであることは、一九世紀中葉になって初めて実証されたのであった。龍華民は、漢訳した時点でこのことにもちろん気づいておらず、仏教徒に反駁しようとして、こともあろうに仏典を使ってしまったのである。たしかにこれは宗教史上の皮肉である。また『黄金伝説』は一六世紀末に日本語にも訳されていることに池上恵子はすでに着目しているが、底本はおそらくスペイン語である。

キリスト教聖人伝の研究者の多くが『聖若撒法始末』を「伝奇」(romance)に分類しているのは、その文学性を重んじたためである。龍華民の原本は容易に手に入らず、現在見ることでできるもの多くは南明隆武元年(一六四五)の閩中重刻本であり、この版は前述の張賡によって潤色されている。隆武本をみると、『聖若撒法始末』は文学性に優れており、高一志訳『聖母行実』を除けば、明末の聖徒の伝奇においてこれほど文章が優れ、あらずじこま

やかで変化に富んでいるものはない。叙述文学の発展、あるいは中国伝統文学の定義からいうと、『聖若撒法始末』は中国訳された最初の西洋の「小説」であるとしても決して誇張ではなく、新教徒が咸豊年間に漢訳した『天路歷程』に匹敵するものであるといつてよい。

アリストテレスは第二の修辭例証として、歴史 (what has happened) あるいは歴史逸話 (2.20.2) を掲げている。ほかでもないこの歴史逸話は明末のイエズス会が用いた話の大部分を占めており、彼らによつて中国にもたらされた歴史逸話は大きく二つに分けられる。一つはギリシャ・ローマから伝わったいわゆる「古典型」であり、もう一つは「キリスト教型」である。前者はとも数が多く、ソクラテス、プラトン、アリストテレス、カエサル、アレキサンダー大王など古代の有名な人物の生涯を、講じたり書き出したりしたものである。私の知るところでは、これらの物語の大半は、一世紀のヴァレリウス・マキシムス (Valerius Maximus) の『著名言行録』 (Collections of the Memorable Acts and Sayings of the Ancient Romans and Other Foreign Nations) や、著者不明の『ゲスタ・ロマノールム』 (Gesta Romanorum) など、中世に広く行われた説話集から取材されたものである。^{①7}そしてその両書にはさらに来源があり、最も早いものはプルタルコス (Plutarch, c. 46-c. 120) の『英雄伝』 (Lives) であり、あるいはキケロ (Marcus Tullius Cicero,

106-43 BCE) の『トゥスクラム哲学論議』 (Tusculan Disputations) などの古典名著によるものもある。以下の一段は、この逸話型説話の典型で、一六三四年に衛匡国 (Martino Martini, 1614-1661) によつて訳された『逮友篇』からの引用である。

昔、暴君・氏阿尼は、大漫という家臣を捕らえるよう命令し、これを殺そうとした。大漫の友である比帝亜は大漫を救おうと、自ら王の人質となり、友を数日のあいだ釈放し、家の処理をさせるよう求めた。王はこれを許して言った。「期限を過ぎても戻らぬなら、代わりに死ぬのだぞ」と。そのため比帝亜を拘禁した。大漫は急いで家に帰り、用を済ませて引き返した。大漫の戻りはとても遅く、期限がすでに過ぎてしまった。王は比帝亜を殺すよう命じた。刑が行われようとしたとき、大漫が戻り、大声で叫んだ。「私は戻った、戻ったぞ」。王は驚いて怒りを解き、大漫を釈放した。そして二人に友となつてくれるよう求め、三人の親友となつたのである。^{①8}

『逮友篇』の原文が何であるか、今のところ分からない。しかし「大漫と比帝亜」(デイモンとピシアス) は、西洋では古代から知らない者がいないほどに有名なピタゴラス学派の友情物語である。そしてキケロの『トゥスクラム哲学論議』であらすじが紹介されており、おそくとも彼

のころには有名であったことは明らかである。現代人が編纂した『ファイフティ・フェイマス・ストリーズ』(Fifty Famous Stories)といった読み物にも、やはりこの話は収録されている。上で引用したなかの「暴君・氏阿尼」は、今では「シラクサのディオニュッス」(Dionysius of Syracuse, c.430-c.367 BCE)と訳されることが多い。彼とディモン、ピシアスとのやりとりは、マキシスムの『著名言行録』においてまず示範物語に改作され、その後マキシスムの著書が中世ヨーロッパで盛んに行われるにつれ、キリスト教によって改編をほどこされたのである。そして最終的にはしだいに当時の説話集に融けこみ、明末にイエズス会の来華とともに中国に入ってきたのである(李著二六六―二七〇)。

イエズス会の用いた古典型説話のうち、取り上げる価値があるのは、「クレア」(例話。ギリシヤ語の *kyra*、ラテン語で *chria*、英語で *chreia*) という短い物語である。この物語はギリシヤ・ローマに起源があり、主に「会話」から成り立っており、それを「叙事」が補うという構造となっている。その内容は、唐代の劉知幾(六六一―七二二)『史通』の言葉で形容すると、「多くは古に同じ」であり、つまりはもともとある古の文章の応用の形をとるものである。このため、明末の最初の「クレア」専集は、高一志によって『勵学古言』と名づけられ、それに続くものは

『達道紀言』と題されたのであった。ギリシヤ時代から「クレア」は修辞学で用いられることが多く、クレアについては四世紀のアフトニウス(Aphthonius of Antioch)の『修辞学教科書』の施した説明が、もつとも理論的で優れている。アフトニウスが「クレア」にたいして施した「短く、よく練り上げられた過去の物語」という定義、そして登場人物の言行は「いかにもそれらしいある人物のものとして記される」という定義は、中世にはさらに広く知られるようになった。

この定義の第一の重点は「ある人」というところにある。この人物は必ず歴史上の實在の人物で、かつ通常とても重要な人物であることになっている。例えば前述のソクラテスなどがそれにあたる。これらの人物が「クレア」の登場人物に姿を変え、また関連する哲学者、例えばキニク派の創始者ディオゲネス(Diogenes of Sinope, c.400-c.325 BCE)も重要な役を演じている。「クレア」には決まったパターンがあり、ふつう古代の著名人が主役を演じ、彼がある行動やある話をしたあと、すぐに匿名の人物があらわれ、その動作や発言のわけをたずねる。そして主役がそれに答え、物語が終わるといって構成である。一般的に言って、主役の答えは必ず奥深く意味深長でなければならず、時にまるで禅問答のようである。このためすべての「クレア」はとても簡潔で、読み終わった後も余韻が残るだけで

なく、深く考えさせられるのである(李著 一二五—一三六)。以下の例は高一志の『達道紀言』から引用したもので、「クレア」の典型であり、ギリシヤの悲劇詩人エウリピデス(Euripides, c. 485—c. 406 BCE)の名前が中国で初めて登場する作品でもある。「エウリピデス」昔の著名な詩人は、ある賢い年長者をとて敬慕していた。ある者がそのわけを尋ねると、次のように言った。『若い春は美しい花が数多く咲くが、なおまだ実には結ばない。成熟の秋は多くの果実がなるのだから、どうして敬むないことがあるうか』(『三編』二一:七二一)。

この物語が翻訳であることは「エウリピデス」昔の著名な詩人は」という一文から見分けることができる。なぜならこのような並列の文法構造は、古典中国語において決して多くないからである。ただ残念なことに高一志に基づいた中世の修辞学専門書は、今のところ確認できていない。ところで『達道紀言』あるいは『励学古言』といった「クレア」の最も早い起源はギリシヤあるいはラテン文学のなかに見つけられるかもしれない。この種の作品は名著が多く、代表的な例としては、三世紀のディオゲネス・ラエルティオス(Diogenes Laertius)の『哲学者列伝』(Views of Eminent Philosophers)、プラタルコス(Plutarch)の『諸王諸将名言集』(Regum et imperatorum apophthegmata)、およびクインティリアヌス(Marcus Fabius Quintilianus, c. 35—c. 95)がラテン語

でつづった修辞学専門書『弁論家の教育』を挙げることができる。中世ヨーロッパでは「クレア」はとくに「修辞学初歩」(progymnasmata)の授業の教材となり、学生は暗誦しこれを潤色するというかたちで弁舌の練習をした。このたぐいのテキストは古すぎて、残念ながら英語、フランス語、ドイツ語などの現代言語では訳本がめつたに見られず、少なくとも私は今までに探し出せていない。興味深いことに、明末のイエズス会士は——わずかに高一志ひとりだけであるが——二種類の専集を訳し、ひろく説話テキストトに應用したのであった。ヨーロッパの教父文学や護教文学(pastoral or apologetic writings)史上、このようなケースは少なく、中国イエズス会士の業績の一つといつてよい。

キリスト教型説話の多くは『教父伝』(Vite patrum)、あるいはキリスト教の歴代の聖徒や教皇の事績を素材としている。このような物語のなかでは、昔の教父、たとえばアウグスティヌス(St. Augustine of Hippo, 354—430)などが重要な役を演じたであろうことが容易に想像される。中国におけるキリスト教のもつとも重要な教理著作である利瑪竇の『天主実義』は、『アルファベット順寓話集』(Libro de los ensiemplos por a.b.c.)の有名なアウグスティヌスの物語を用いて、三位一体やその他の神学問題に関する深い考えを述べている。

西方の聖人アウグスティヌスという人は、キリストの教義を概括し、それを書にしたいと思っていた。ある日浜辺を歩きながら思いを巡らせていると、一人の子供が地面を掘って小さな穴をつくり、牡蠣の貝殻で海水を汲み穴の中に注いでいるのに出会った。聖人は笑って言った。「お前はなんと愚かなのだ。小さな器で大海を涸らし、小さな穴に注ぎ込もうとは」。子供は言った。「お前は大海の水が小さな器で汲めるはずがなく、小さな穴がすべてを容れることはできないと知っているのに、いっぽうでどうしてじりじり焦って、人の能力でキリスト教の大義を薄っぺらな本に入れようとするのか」。そしてそう言い終えると、姿を消してしまった。(李編二・三九五)

中世ヨーロッパでは、この聖アウグスティヌスの物語は変型が多いが、中国ではこの引用がキリスト教型説話の、おそらく最初のものである。

清軍が山海関内に入る前、前述の張廣も中世ヨーロッパの名作のうち一つの翻訳である艾儒略訳の『聖夢歌』を目にしている。これは長編叙事詩で、艾儒略は中国の音韻を用いて七言体で訳出しており、長さは約二七六行である。

この書はさらに中国古代の印刷文化において稀に見る特色を持っている。すなわち崇禎一〇年(一六三七)に晋江天主堂から出版される際、この本は中国の伝統の中でほとん

ど見られない単行本の形で出版されたのであった。初版以後、『聖夢歌』は中国の信者に広く受け入れられ、康熙年間に至るまで少なくとも四回印刷されており、しかも南北で違った版本が存在した。張廣の晋江版の序によれば、艾儒略は『聖夢歌』の作者を一二世紀のクレルヴォーの聖ベルナルドゥス(St. Bernard of Clairvaux, c. 1090-1153)であるとされているが、この詩の創作とベルナルドゥスは何の関係もないことが私の研究によって明らかになった。この作品は全体を通して対話体で、以下のような内容である。

ある日の夕暮れ、ある者が眠りにつき、次のような夢を見た。道端で亡くなったばかりの人があり、靈魂が身体から脱け出て、地面に横たわる身体に向かつて罵りはじめた。生きている時に道楽にふけて悪事を尽くしたため、今になって天国に昇ることができなくなり、さらに神の厳しい審判を受けねばならないじゃないか。身体はこれを聞いて怒り、すぐに地面から飛び起きて問い返した。自分はただ靈魂の意思を受けて行動しただけで、今になってどうして自分のせいにするのかと。靈魂と身体はここで一問一答をし、誰が悪いのかを論じ始める。こうした論難詰問は、全部で二百行ちかくまで続いてやつと終わる。このとき多くの悪魔が現れ、牙をむいて爪を立て、これを捕らえて地獄へと姿を消してしまう。この場面は生々しく恐ろしい

もので、その夢を見ている人は目覚めてしまい、恐れおののいて大急ぎで跪いて懺悔し、これまでの罪と過ちの赦しを神に懇願するのである。

このような物語には基になるものがあつたが、ヨーロッパでは一二世紀になるまで文章化されなかつた。研究の結果、『聖夢歌』は一二、三世紀の世紀の変わり目のころにできた『聖ベルナルドゥスの幻視』(Visio Sancti Bernardi)を底本にしており、その文体は当時全ヨーロッパで盛んに行われていた「弁論詩」であつたことが明らかになつた。詩題に聖ベルナルドゥスの名を冠してはいるが、それは仮託であり、実際の作者は当時のイングラントの神職者であつた。そして、詩を創作した目的は、地獄の恐ろしさを借りて人々に善を行い、キリスト教の戒律に背かないよう勧めることであつた。文学の視点から見ると、『聖夢歌』はイギリスにおけるラテン語文学のひとつであり、そこで述べられているのは、「朝は青糸のような黒髪も夕べには雪のようになってしまふ」(ubi sum)といった典型的な中世の主題であり、「時にまかせて享樂を貪る」(carpiam)ことの悪報を人に知らしめようとしたものである。全詩を読み進めてゆくと、初めはこの書は「莊周の夢」のように人に世の儚さを描いたものと中国人は考えるのであるが、最後になって初めて宗教上の警世の役割や精神の積極的なはたらきについて知ることになるのである。中国の翻

訳史上、『聖夢歌』は大変貴重なものであり、初めて漢訳された英詩であると同時に、訳も大変優れていて、明末當時の人による七言詩にも劣らない。

『聖夢歌』のような詩はキリスト教啓示文学の一つでもあり、明末に翻訳された同類の作品としては他に『夢美土記』がある。しかし後者は散文であつて詩ではないので、ここでは論じないことにする。かつて中国では西域の新しい音が伝来したため伝統詩に変化がおき、それに随つて「詞」が興つた。「詞」は中唐から宋までの時期にも流行し、明代はその復興の時期であつた。しかし明代にも同様に「西域の新しい音が伝来」していることはあまり知られていない。この「西域」とは、現在の中央アジアを指すのではなく、私たちの言う「西方」、つまり「ヨーロッパ」のことである。西暦一五九五年ごろ、利瑪竇が初めて北京にやつてきて、神宗に上奏して中国での布教を願ひでた。彼の上奏には貢ぎ物が添えられており、その一つがハープシコードであつた。利瑪竇の助手であつた郭居静は招きを受けて宮廷で演奏し、神宗はその音色を聞いて「すばらしい」と感じて、利瑪竇に中国語の歌詞を付けさせた。それで『西琴曲意八章』という翻訳が利瑪竇の手によって作り上げられることになつたのである。

この書は中国語に翻訳された西洋「歌詞集」の第一作と云つてよい。明代の詞の復興と無関係ではあるが、佳句も



利瑪竇 (Matteo Ricci) 墓誌拓本

少しはある。「曲意」は「歌詞」(canto)を指しており、歌うことができるという意味からいえば「抒情詩」のひとつである。しかし利瑪竇はキリスト教の宣教師であったので、中世の説話文化のみならず、中世のキリスト教の教えの中に残っていたローマ古典をも、その中に取り込んでいる。「運命」(prodestination) 説もその一つである。利瑪竇はこれを借りて「どうしてあくせくして夏の猛暑を避け、まめまめしく不祥な秋風を防ごうとするのか……」(李編一：二八九―二九〇)と人に問いかけ、その理由について、詞を訳して以下のように答えている。

たとえ深室の青金明朗なる有るも

外客 あるいは将にここに居せんとし

豈に花園百樹を愛でるところ無からんや
松楸は皆主喪に殉ぜざるにあらざる

(たとえ絢爛豪華な邸宅があっても、あるいは他人が住むことになるかも知れない。庭園の多くの木々を愛でも、墓に殉じるのは墓地に植えられるヒサギの樹だけである。)(李編一：二九〇)

これを見ると、この世は過客のようなものだから、いつも細かいことを気にしたり、上手く立ち回ろうとすることはないと、上記の「運命四達」は人に勧めているのである。ほかに、「老いて無徳を悔いる」もまた次のように言う。

幸いに今日一日を獲れば

即ち亟やかにこれを用いて失するなかれ

ああ！ 明日を許すなかれ

明日 来日の望みを保ち難し

(幸運にも今日一日を得たなら、速やかに利用して逃してはならない。ああ！ 明日を当てにしているといけない。明日がやって来るといふ望みは保証できないのだから。)(李編一：二八七)

引用したなかの「一日」にかかる動詞として、利瑪竇は「獲」を用いている。その出典はローマの詩人ホラティウス (Horace, 65-8 BCE) の『歌章』(Carminal) の第一巻第一首であり、ラテン語の原文では「つかむ」(carpo)であった。この一致はホラティウスの詩の下の句の動詞「信

頼する」(credit)とびつたりと対応している。なぜなら利瑪竇は続けてこの訳に「許」を用いており、この語には「信じる」と「委託する」といった二つの意味がある程度あり、「信頼する」の意味ともうまくかざなっているからである。中世ヨーロッパ末期では、ホラティウスの「この一日をつかむ」といった言い方は歌詞のなかによく現れているので、私は上に引いた利瑪竇の翻訳は、ホラティウスの詩の詩句が中国に入ってきた最初の事例であると考えている。これは中国と西洋の詩歌交流史のうえで特別大きな意味を持つものといつてよい。

『西琴曲意八章』はジャンルとしては歌詞ではあるが、『沙漠聖父伝』のなかの物語を用いている(李編一・二八八)。その『沙漠聖父伝』は中世に改編されたもので、一部分は、艾儒略の『聖夢歌』出版前後に、湯若望が口頭で訳し、王徴が書き取って『崇一堂日記』として書物になっている(『三編』二二・七五五—八三七)。しかし、『沙漠聖父伝』の最も優れた翻訳は、前述の『黄金伝説』(Legenda Aurea)の中に見ることができよう。この書の作者はすでに述べたとおりであり、成立年代は一三世紀である。しかし成立後、後人によって手を入れられて付け加えたり削除された部分が多く、版本学上の大きな課題となっている。中世の聖人伝の伝統から言って、ヤコブスは巨匠であり、『黄金伝説』はその集大成である。イエズス会はこの書を

拡大して、何と同会の創立者である聖イグナティウス・デ・ロヨラ(St. Ignatius of Loyola, 1491-1556)をも組み入れ、またルネサンス時代の人をも入れ込んで「中世聖人伝」とした。そして一六二九年、高一志は陝西で布教していた時、この『黄金伝説』を翻訳した。全部で七巻あり、『天主聖教聖人行実』と題した。ただ崇禎二年版がなぜ南方の武林(杭州)の超性堂から出版されたのかは、分らない。この書のヨーロッパ原典には『聖ヨアサフ始末』が含まれていたが、漢訳では省略されている。このことから、高一志が漢訳の歴史に深く通じていたことが分かる。

『崇一堂日記』と『天主聖教聖人行実』が出版され、そしてこれらに先立つ龐迪我的『七克』もまたキリスト教型説話を多く含んでいたため、明末以前に——ある程度は——古代から中世までのキリスト教の著名な聖徒の伝記はすでに訳しそろえていたのである。その中でも聖アントニウス(St. Anthony)、聖アウグスティヌス、聖フランシスコ(St. Francis of Assisi, 1182-1226)、聖トマス(St. Thomas Aquinas, 1225-1274)といった重要な人物は、明末にイエズス会と交流のあった人々には——教徒であるかどうかに関わらず——その生涯についておおよそそのことは知っていたはずである。日本のイエズス会士も『黄金伝説』を訳し、『サントスの御作業』と題して、天正一九年(一五九二)に発行している。しかし、日本語本はローマ字で翻訳されてお

り、取められた作品の数もわずかで、訳出された聖徒の個別の伝記もわずか二二話であり、高一志の『天主聖教聖人行実』が周到であるのに遠く及ばない。

明末のイエズス会士のうち、高一志は文章が一番優れており、訳述した分量の点でも最も多い者のひとりである。

彼は『天主聖教聖人行実』のほか、『聖母行実』も刊行しており、これは彼自身がまとめたもので、中世のマリア伝説の集大成である。キリスト教界全体において、マリア崇拜がもっとも強いのはカトリックであり、中でもイエズス会はもっともその傾向が強い。私は高一志訳『聖母行実』のヨーロッパ言語の原本が何であるか今だに考証できていないが、その「あらずじ」を見ると、この書は中世ヨーロッパで盛んに行われた各種のマリア伝奇、例えばゴンサロ(Gonzalo de Berceo)の『聖母の奇跡』(Milagros de Nuestra Señora)などの著作と関係があるようである。この種の伝奇は韻文も散文もあり、高一志はそれらを散文で漢訳している。しかしだからといって底本が必ず散文であるとは言えない。「中世文学」というテーマからされるが、明末、艾儒略はルネサンス期の人、ルドルフス(Ludolphus de Saxonia)の『キリスト伝』(Vita christi, 1474)を、『天主降生言行記略』と題して訳出している。それにスペインの会士・陽瑪諾(Díaz, Emmanuel, Jr., 1574-1659)の『聖若瑟行実』(一六四〇年)を加えると、キリストがこの世に生

きていたときの「門徒」の生涯については、明が滅ぶ前にすでにほぼ訳がそろっていたのである。特に注目しておかなければならないのは、『天主聖教聖人行実』および『天主降生言行記略』のラテン語原文が、どちらも聖イグナティウス・デ・ロヨラに格別に好まれた聖人伝であったということである。前者はロヨラが一介の軍人からキリスト教に改宗したという人生上の問題に重要な意味をもつもので、もちろんイエズス会が創立される間接的な要素となったものである。そして後者は、魂の浄化というイエズス会の考え方にとって最も重要な書物である『靈操』(Spiritual Exercises)に影響を与えたものである⁽⁸⁷⁾。

中世は信仰の時代であり、神学者はそれぞれ独自の優れた見解を持っていた。スコラ哲学の集大成者である聖トマス・ア・アクィナスの『神学大全』(Summa theologiae, 1265-1274)の抄本の漢訳も、明末に現れており、『超性学要』と題されている⁽⁸⁸⁾。しかし、中世において普通の教徒が読んだのはこのように厳密な専門書ではなく、聖人伝のような通俗文学であったはずである。たとえ寓話文学に限らずとも、宗教性を帯びた「修身文学」が多く読まれており、その例としてトマス・ア・ケンピス(Thomas à Kempis, 1380-1472)の『キリストにならいて』(Imitatione christi)を挙げる事ができる。明末の八〇年間には、こうした著作——つまりケンピスの著作のことだが——の漢訳がすでに

進められていたのである。「キリストにならいて」(「遵主聖範」)の訳者は前述の陽瑪諾であり、出版は一六三六年前ごろである。ヨーロッパでは、「キリストにならいて」が世に出ると、たちまち評判になり、その勢いは数世紀経つても衰えなかった。その読者数は「聖書」に次ぐほどであると見なされている。「キリストにならいて」のラテン語の原文は、分かりやすく流暢で、簡単な言葉で的確に表現しており、それがこの本が多く読まれた主な原因であろう。一六世紀、日本のイエズス会もこの書を翻訳し、ローマ字で出版した。しかし中国語本の文体はラテン語原本の文体と異なっており、また口語化された日本語本とも違い、もちろん各地の俗語で訳されたものでもなかった。陽瑪諾が用いたのは、中国の文言のうち最も深奥な誥誨体であり、書を開いた第一句目ですでに計り知れない深遠さを感じさせる文体である。

主曰く「人の余に従うは、冥崎を履かず、恒に神生の真光を享く」。

(主は言われた。「我に従う者は、寂しく険しいところを歩くことはなく、常に神の生む真の光に恵まれる」。)陽瑪諾がなぜ『尚書』の文体で漢訳したのか、私はなお検討中である。ただここで私が指摘できるのは、陽瑪諾の別の訳書である『聖經直解』も文体が『尚書』に近く、おそらく復古の意味が込められていたと思われるということである。

ある。題名「遵主聖範」については、陽瑪諾は中世の例に従って、『軽世金書』(Contemptus mundi)という副題をつけている。書名の「世を軽んじる」は、中世以来の聖職者が用いる常套句(*topoi*)のひとつであった。

イエズス会士にはもちろん多くの「文学」と呼んでさしつかえのない作品の翻訳があり、そのうち利瑪竇の『交友論』と『二十五言』は格言的な性質を持つ書物である。『二十五言』はエピクテートス(Epictetus, c. 50-c. 138)の『語録』(Enchiridion)の抄本であり、「中世文学」とは呼べないかもしれないが、『交友論』の中の警句やそれに続く「クレア」は直接的にも間接的にも中世文学と関係がある。しかし紙面が限られているので、これについて詳しいことは稿を改めることにする。

本論は古典型説話を考えることから論を始めたのであったが、その範疇内でもかなり独特な例を取り上げて締めくくりとしたい。周知のとおり、ギリシャ・ローマ神話はヨーロッパ共通の資産であるが、キリスト教はそれらを受容するにあたって、すんなりと受け入れたわけではなく、紆余曲折の末に、ようやく改編という方法をとることによってなんとか受容を果たしたのである。その改編の方法とは、中世が踏襲したもの、つまり古代の遺業で、ピタゴラス(Pythagoras of Samos, c. 592-c. 507 BCE)学派から五世紀のマクロビウス(Ambrosius Theodosius Macrobius)

にかけて開発されたホメロス解釈学にはかならない。この分野の中世の名作としては、ベルナルドゥス (Bernardus Silvestris、一二世紀) の『アエネーイス前六巻注釈』(Commentary on the First Six Books of Virgil's Aeneid) や、ペルロリウス (Petrus Bertholus) が一三四〇年に注釈をつけた『教訓化されたオウィディウス』(Ovidius moralizatus) がある。これらの書はホメロス式神話を解釈したもので——ギリシヤ人の書いたものであれローマ人のものであれ——大部分は寓話にヒントを得たものである。ここでいう「寓話」とは、古代以来の——中世に最も隆盛したのだが——「道徳寓話」(moral allegory)、「自然寓話」(etiology)、「語源託喩法」(etymology)、「英雄化身説」(euhemerism) といったものを含んでいる。ヨーロッパのこの時期キリスト教徒はウエルギリウスやオウィディウスの古典神話から完全に離れてしまうことがまだできず、そのため新プラトン主義と同じように、キリスト教の視点から新しい解釈をしたものであった。

上述したウエルギリウスとオウィディウスの二人が踏襲したホメロスについては、中国のイエズス会士の考えはさらに保守的であった。もし問題にしなくてよいのなら、彼らは口をつぐんでホメロスに触れようとしないうし、やむを得ない場合には、「寓話」によって解釈をほどこしたのである。フランスのイエズス会士・馬若瑟 (Joseph de

Premare, 1666-1736) は、清初に中国にやってきたのであるが、彼のホメロスに対する理解は、明末時代のイエズス会士たちを代表するものである。馬若瑟は『天学総論』で以下のように言っている。

昔、ヨーロッパに一人の賢人があり、名をホメロスと云った。深奥な詩を五〇巻あまりも創作したが、その語彙は豊富で意味は深遠であつて、寓言がとて多かつた。ところが時がたつて寓言の意味するところがわからなくなつて、なんとも不幸なことに後世の愚民はホメロスが謳つた様々な形象を喜んで彫刻に作り、すぐさま大廟を建設してそれらの彫像を供えた。そのため邪神がここに棲みつき、はじめて邪な道が西方に入ったのであつた。ピタゴラス、ソクラテス、プラトンといった賢人たちは、この事態を大いに怒るとともに苦々しく思い、間違いを指摘しただけでなく、それらの邪な考えを追い払つて滅ぼそうとしたのであつた。

言い換えれば、——イエズス会士にとつて——ホメロスの『オデュッセイア』や『イリアス』は、内容が「深奥」で「語彙が豊富で意味が深遠」だが、所詮は古代の「寓言」にすぎず、すべてを信じることはないという位置づけであつた。このような考えであつたので、明末に伝わつたホメロス式神話型説話は——たとえ利瑪竇、高一志あるいは

陽瑪諾等が用いたものであつても——すべて前述のような神話解釈学にしたがつて、すべて「寓言」として扱われることになつたのである（李著 二三六一—二四四）。

明末のイエズス会士のなかで、最も早く神話型説話を使用したのは利瑪竇であり、その内容はミダス王（King Midas）に関する伝奇であつた。口頭で翻訳したのは一六〇八年以前のことと考えられる。以下に引いた『畸人十篇』中の神話を例に、明末のイエズス会がどのようにこれらを用いたのかということを考えてみることにしよう。

記録には次のように記載されている。昔、非里雅国王・彌大氏（フリギア国王・ミダス）は生まれつき体が大きく、その耳はロバのようであつた。しかしいつも耳飾りで隠していたので、人々はそのことを知らなかつた。その地方の風俗では、男性は髪を伸ばさず、毎月散髪するのがきまりであつた。王は床屋が秘密を漏らすことを恐れ、散髪をした後床屋を一人一人殺していった。大勢を殺して心が痛んだので、言いつけをしつかりと守りそうな者を選んで散髪をさせた後、過去の多くの床屋が殺された様子を語り、「もしお前が見たことを胸にしまい、絶対に口外しないなら、許してやろう」と言つた。床屋は「死んでも言ひません！」と誓いを立てたので、これを外に出してやつた。この床屋は数年の間は胸にしまつていたが、隠し

ているという心の重荷に耐えられず、腹が膨れて破裂しそうであつた。そこで野外の他所から遮られた誰もいない所で、一人で地面に穴を掘り、その穴に向けて、小声で次のように言つた。「彌大氏の耳はロバの耳」。このように三度繰り返すと、穴を土で埋めて立ち去り、それで心が安らかになつた。（李編 一…一八二—一八三）

この物語は『畸人十篇』では第五篇に登場し、篇名は「君子は、言うを希うも言わざるを欲す」となつてゐる。そのなかで利瑪竇は政治の世界では「言葉を慎む」ことの大切さを説明し、『聖書』の関連する修身の論（例えばマタイ福音書五・三三—三七、七・一—六および一五・一一—二〇）を強調した。そこでミダス神話を引用してその場で直接教えを聞いていた明の官吏・曹于汴（一五五八—一六三四）を論したのである。物語をここまででやめるならば、利瑪竇が伝えるのはギリシャ古代の広く知られた神話にすぎない。しかし彼は王の耳がロバのようになり、直接述べただけでなく、国王と床屋の間のやり取りに深く切り込んだのであつた。これによつて物語の重点が床屋の心理状態へと移つており、このことから利瑪竇は何か別の意図を持つていたように思われる。果たして、「禁句の難しさ」つまり「ああ！これほど禁句が難しいとは！」という人間的な嘆きのほかに（李編 一…一八三）、利瑪竇

が神話を用いたのには裏の意味があったのである。そのなかで最も興味深い点は、道德寓言を重視する神話解釈者と同じように、利瑪竇も叙述全体の性格を右に挙げたような自然寓言に変えてしまい、もはや一般の神話でなくしたのである。「後に王の耳が奇妙であることは、多方面に広まった。そして最後には以下のような不思議な話となつて伝えられた。つまりしばらくしてこの穴の中に、にわか不思議な竹が生え、これで蕭を作つて吹くと『彌大王の耳はロバの耳』と言っているかのような音がした』というのである（李編 一・一八三）。

自然寓言はストア学派がギリシャ神話から集め、鍊りあげたもので、なぜ「自然」というかというところ、この種の神話が強調していることは超自然についてはなく、自然界に現れる各種の現象を解釈することだからである。右に記した、「穴の中の不思議な竹」という言葉は、実は利瑪竇が中国の国情に適應させるために筋を改変したものにほかならない。もとの神話では、「竹」の字は「葦」(reed)となつており、「蕭」を作つたことは記述がないのである。言い換えれば、「ミダス王の耳がロバの耳であること」については、中世ヨーロッパの神話解釈学者はみな風が吹いて草が「鳴る」という自然現象で解釈しており、超自然的なプロットはただ比喩にほかならないのである。こうなること、ミダス神話の道德寓言は「フィクション」となつてし

まう。つまり、自然寓話であつてこそ、語り手が聴衆や読者に神話から学ぶ「実話」となるのである。『畸人十篇』の引用について、このように解説するのはあるいは利瑪竇の初志に違ふかもしれない。しかし彼はこの神話を引用した際に、たしかに「無意識」に中世の神話解釈学の読み方をなぞることになつたのである。この点は言うなれば大変な偶然の一致であるが、文学批評のうえで意義をもつていってよい。

このいわゆる「偶然の一致」について、私は他に指摘すべき点がある。利瑪竇の中国での三〇年ちかい歲月において、彼が使用した神話型説話は決して多くない。しかし、ミダス神話の解釈は面白いことに、もともとの道德寓言から自然寓言へと改変しているだけでなく、中国經典中の神話の解釈に対応するよう移しかえてもいる。この点、利瑪竇はやはり先駆者といつてよく、清初の馬若瑟や白晋 (Joaquin Bouvet, 1656-1730) らは、直接的にも間接的にも彼の影響を受けている。これらイエズス会内の經典解釈学者の解釈方法は、研究者によつて通常「象徴論」あるいは「索隱派」(Génèse) と呼ばれており、清初以来多くのキリスト教徒に大きな影響を与えた。自然寓言に内包されている論理は、もちろん象徴論者の著作のなかで育まれたのであるが、彼らはこれを『易経』、『尚書』や『詩経』など中国古代の經書の中の自然神学へ応用して解釈した。この

やり方については、明末のイエズス会士は草創期にあつ

ていたために十分発展させたとはいえないが、神話型説話
について言えば、前述したような様々な寓言の解釈方法
は、大変緻密で熟練したものであるといつてよい。利瑪竇
の後の陽瑪諾はこの方法を最も多く使用し、それを『聖
書』の注釈において用い、一見諷刺のようであるがその実
非常に意味深い見解を提出したのである（李著二〇〇一
二四四）。

明末におけるイエズス会と中世ヨーロッパ文学の關係に
ついてはまだまだ語るべきことがある。しかし少なくとも
も、ギリシヤ・ローマ時代の作家であるオウイディウスや
ウエルギリウスは、意外にもイエスと一冊の「本」の中に
共存できるし、それらに対する中世ヨーロッパの神話解釈
学の力は絶大で、東方・西方どちらにも入り込んで、その
影響は計り知れないくらい広範であったということは躊躇
うことなく断言してよいと感じている。

注

- 〈1〉 Erik Zürcher, "Renaissance Rhetoric in Late Ming China:
Alfonso Vagnoni's Introduction to His Science of Comparison,"
in Federico Masini, ed., *Western Humanistic Culture Presented to
China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII Centuries): Proceedings
of the Conference Held in Rome, October 25-27, 1993*, Rome:

Institutum Historicum S. I., 1996, pp. 331-332.

- 〈2〉 李爽学『中国晚明與歐洲文学——明末耶穌會古典型証
道故事考論』台北・中央研究院、聯經出版公司、二〇〇五
年。以下、この書を略して「李著」と呼ぶことにし、本文
中に頁番号を挿入する。

- 〈3〉 明末におけるイエズス会による西洋修辭学の翻訳・紹
介については、本論では言及することができないので、以
下を参考。李爽学「著書多格言——論高一志「譬学」及其
與中西修辭学伝統的關係」香港浸会大学『人文中国学报』
第一五期（二〇〇七年夏）発表。

- 〈4〉 私が用いた版本は、George A. Kennedy, trans., *Aristotle
on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, New York and Oxford:
Oxford University Press, 1991 による。

- 〈5〉 利瑪竇『畸人十篇』は、李之藻編『天学初函』六冊、
一六二九、台北・台湾学生書局、一九六五年、一・二八〇
に所収。以下、「天学初函」を略して「李編」とし、冊数
と頁番号を注する。

- 〈6〉 Thomas F. Crane, ed., *The Exempla or Illustrative Stories
from the Sermons Vulgares of Jacques de Vitry*, London: The Folk-
lore Society, 1890, p. 51.

- 〈7〉 明末のイエズス会の訳した『イソップ寓話』について
は、大変多くのものが以下において再版されている。戈宝
権『中外文学因縁——戈宝権比較文学論文集』北京：北京
出版社、一九九二年、三七五—四三六頁。この書を、以下
略して「戈著」とする。このほか、関連する論文について

は、李爽学『中西文学因縁』台北：聯経出版公司、一九九一年、一—三六頁を参照。

〈8〉 戈著（同右）、四一〇—四一一頁。

〈9〉 日本語版では、「三人の友」は「三人よき中の事」と題されている。中川芳雄解題『古活字版伊曾保物語』東京：勉誠社、一九八一年、二二六—二二九頁に見える。

〈10〉 Genji Takahashi, "An Approach to the Plot of *Everyman*," *Eibungaku kenkyū* 18/4 (1938): 476–485.

〈11〉 現代版は、St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, trans. G. R. Woodward, et al., Cambridge: Harvard University Press, 1983 に見える。

〈12〉 高一志『天主聖教四末論』（パリ：フランス国家図書館蔵明刊本、M・クーラン整理番号：六八五七）第四巻、二九甲—二九頁。

〈13〉 松原秀一『中世ヨーロッパの説話——東と西の出会い』東京：中央公論社、一九九二年、一二三頁以降、小畑桂一郎「日月の鼠——説話流伝の一事例」『紀要比較文化研究』一五、東京大学教養学部、一九七六年、四七一—〇〇頁、Keiko Ikegami, *Barlaam and Ioasaph: A Transcription of MS Egerton 876 with Notes, Glossary, and Comparative Study of the Middle English and Japanese Versions*, New York: AMS Press, 1999, pp. 31–65 and 117 ff.

〈14〉 以下を参照。E. A. Wallis Budge, *Barlaam and Yousaf: The Ethiopic Version of a Christianized Recension of the Buddhist Legend of the Buddha and the Bodhisattva*, London: Degan Paul,

2004.

〈15〉 Pasquale M. D'Elia, S. I., ed., *Fonti Ricci*, 3 vols, Rome: La Libreria dello stato, 1942, 2: 229–233. 『聖若撒法始末』の研究については、以下を参考。李爽学「翻訳的政治——龍華民訳『聖若撒法始末』析論」東華大学中文系編『文学研究的新進路——伝播與接受』台北：洪業文化公司、二〇〇四年、四一—四六四頁。

〈16〉 鐘鳴旦(Nicholas Strandert)・杜鼎克(Adrian Dudink)編『耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻』一二冊、台北：利氏学社、二〇〇二年、六：四三—四六四を参考。

〈17〉 私が用いたのは、Valerius Maximus, *Collections of the Memorable Acts and Sayings of the Ancient Romans and Other Foreign Nations*, trans. Samuel Speed, London: Printed for Benjamin Crayle at the Lamb, 1684. 44–45 Charles Swan, trans., *Gesta Romanorum or Entertaining Moral Stories*, London: George Bell and Sons, 1891. 44–45.

〈18〉 衛匡国『迷友篇』は呉相湘編『天主教東伝文獻三編』六冊、台北：台湾学生書局、一九八四年、三：五〇—五一に所収。以下、呉編を略して『三編』と呼ぶ。

〈19〉 J. E. King, trans., *Cicero XVIII: Tusulan Disputations*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, v. 22. 許小美(署名)訳『泰西五十軼事』台南：新世紀出版社、一九七四年、七九—八一頁。『フィフティ・フェイマス・ストリーズ』の作者はアメリカ人ジェイムズ・ボールドウィン(James Baldwin, 1841–1925) 44–45.

〈20〉 劉知幾撰、浦起龍釈『史通通釈』一九八〇年、一五二頁。

〈21〉 Aphthonius, "On the Chreia," in Ronald F. Hock, and Edward N. O'Neil, eds., *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. 1: *The Progymnasmata*, Atlanta: Scholars Press, 1986, pp. 224-225.

〈22〉 他に以下に見るものがある。Clemente Sanchez, *The Book of Tales by A. B. C. (Libro de los exemplares por a.b.c.)*, trans. John E. Keller, L. Clark Keating, and Eric M. Furr, New York: Peter Lang, 1992, p. 277.

〈23〉 以下を参照。李爽学「中訳第一首英詩——艾儒略『聖夢歌』初探」中央研究院『中國文哲研究集刊』第三〇期、二〇〇七年三月。

〈24〉 艾儒略は張廣に『聖夢歌』は「聖人ベルナルドゥスの夢を大まかに記述した（粗述聖人伯而納一夢）」ものと言っている。張廣「『聖夢歌』序」を参照。これは艾儒略訳『聖夢歌』絳州・絳州天主堂、一六三九年、VI甲頁に所収。林一僑の『聖夢歌』小引もまた『聖夢歌』に「聖ベルナルドゥスより（出自西聖伯爾納）」と記述があることを指摘している。前掲書、III甲頁を参照。

〈25〉 関係する研究については、李爽学「基督教精神與歐洲古典傳統的合流——利瑪竇『西琴曲意八章』初探」初安民編『詩與聲音』二〇〇一年台北國際詩歌節詩學研討會論文集』台北：台北市政府文化局、二〇〇一年、二七一—二七五頁を参照。

〈26〉 Paul F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literary and*

Learning, 1300-600, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989, pp. 204-205. 参考 Claude V. Palisca, *Humanism in Italian Renaissance Musical Thought*, New Haven: Yale University Press, 1985, pp. 8-9 を参考。

〈27〉 私が用いたのは、ヴァチカン図書館蔵、整理番号：Borg.Chinese.325 (1-7) である。

〈28〉 現代の影印本は、H・スーチリク・福島邦道・三橋健解説『サントスの御作業』東京：勉誠社、一九七六年に見る。

〈29〉 鐘鳴且・杜鼎克編『耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻』四：一—三三六を参照。

〈30〉 Ignatius of Loyola, *Autobiography*, in George E. Ganss, S.J., et al., eds., *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*, New York: Paulist Press, 1991, pp. 70 and 377 を参照。

〈31〉 この書について現在目にすることのできる最も早い刊本は、北京天主堂が清の順治十一年（一六五四）に出版したものである。

〈32〉 陽瑪諾訳『輕世金書』、ヴァチカン図書館蔵一八四八年重刊本（整理番号：R. G. Oriente. III. 1165）巻一、一頁。

〈33〉 馬若瑟『天学総論』（パリ・フランス国家図書館蔵抄本、M・クーラン整理番号：七二六五）、「九」頁。

〈34〉 H. David Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*, Westport: Greenwood Press, 1998, p. xx.

〈35〉 ミダス神話の他に、私はタンタロス (Tantalus) の一話を確認している。『畸人十篇』に見える。李之藻編、一八二—一八三頁に所収。

〈36〉 これに関する討論は多い。比較的簡潔なものに以下のものがある。Michael Lackner, "Jesuit Figurism," in Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong: Chinese University Press, 1991, pp. 129–149; Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China*, vol. 1: 635–1800, Leiden: E. J. Brill, 2001, pp. 668–679.

(原文は中国語)