

## ヴァニョーニ述 『天主教要解略』 訳注 (三十一)

主なる神様の十戒の部 (訳者補足 続の九)

A・ヴァニョーニ 述  
葛谷 登 訳

次に、人がこの世にあって遭遇する「三つの敵」の問題との  
関連から十戒の意義が述べられる。

有此三仇、所以我、爲惡最易、爲善最難。世、人亦大槩都  
被三仇引去。入了地獄、豈不辜負了 天主生人的聖意。所  
以古時、天主降下十戒來、使人遵守、使人不被這三仇誘  
去。若人真能守定十戒、無所干犯者、必定不被三仇引去、

必定可升天堂、免墮地獄也 (三葉裏—四葉表。傍点、訳者  
注。特に注記しない限り、以下同じ)。

この「三つの敵」(「三仇」)、すなわち肉体(「肉身」)、世俗  
(「世俗」)、悪しき霊(「魔鬼」)の三者があるので、神を信ずる  
者は悪をなすのが最も容易であり、善をなすのが最も困難なの  
である。世の中の人々もまた大体この「三つの敵」に誘導され  
る。その結果、地獄に落ちたとすると、主なる神による人の創

造の意図に悖ることになる。それゆえに古い時代に主なる神は  
十戒を地上にもたらした。それは人が十戒に従って生活し、こ  
の「三つの敵」に誘惑されないうためである。もし人が堅く十戒  
に立つて歩み、これに背くことがなければ、決して「三つの敵」  
に引っぱられることはなく、かならずや天国に入り地獄に落ち  
ることはない。

ここで特徴的なことは「我、我們」と「世、人」が対比的に用いら  
れていることではないだろうか。というのももここで用いられ  
ている「我、我們」は旧約聖書以来の主なる神を信じる人々を指  
すように思われるからである。他の箇所に出て来る「我、我們」  
(一葉表第五行、七行、八行、一葉裏第四行、六行、七行、八  
行、九行、二葉表第四行、二葉裏第二行、三葉表第八行、三葉  
裏第一行、六葉表第九行)という語はこの箇所の「我、我們」とい

う語ほどに指し示す範囲が限定的ではないように思われる。それらは大まかに言つて――二葉裏第二行の用例を除く――一般的な意味での人間を指すと言つてよいのではないであらうか。

他方ここで「我們」と対比的に用いられていると思われる「世人」という語は主なる神を信じないこの世の人たちを指すのではないであらうか。というのも「世人」の直後に「亦」という語が用いられているからである。つまり、主なる神を信じない者だけではなく、主なる神を信ずる者もまた「三つの敵」からの誘惑を免れないと言っているのである。

「古い時代」（「古時」というのは「旧約聖書が伝える一〇カ条の戒め〔出二〇；申五〕」（関根清三「十戒」『岩波キリスト教辞典』、四七五頁）を「神がシナイ山でモーセを通してイスラエルに授けた」（同辞典、同頁）とされる時のことであろう。それは具体的には同辞典所収の「年表」によれば、「エジプト脱出、荒野放浪」（一二七七頁）の紀元前十三世紀の出来事であるようである。

Albert Hartmannによれば、「聖書の十戒の特徴はその全體の中にあり、その掟は明確で本質的なものに限られ、一、神教的、神観念に支へられ、内的に統括されてゐる。……それは元來一定の民族に向けられたものではあるが國民的制約を有せず、個人の倫理的努力と同時に全人類の倫理的發達の適當な基礎をなしてゐる。」（「掟」I. 「天主の十戒」富山房『カトリック大辭典』

I、二九八頁）とあるように、十戒は一神教の立場に根差した

諸民族を通貫する普遍的で根幹的な倫理である。そのような倫理が古い時代に神から人間に示されたわけである。『天主聖像略説』の「古時 天主降下十戒來」という記述の持つ意味は、大そう重いものがある。その後続する語句は、「使人遵守、使人不被這三仇誘去」となっている。十戒を守るべき主体は「人」になつてゐる。この「人」は特定の部類の人間を指すのではなく、人類全体を指しているのではないであらうか。

那十戒在 天主教要上、只說得箇題目、中間還有道理。要曉得、畢竟要與傳教的仔細講解、方得明白、方能遵守（四葉表）。

この十戒は『天主教要』では十箇条の文がただそのまま記されているだけである。十戒のおのおのにはその内部にさらにテーマについての理論が備わっている。それらを理解するためには、宣教従事者による詳しい説明を俟たなければならない。それによつて初めて十戒の一つ一つに籠められた教えを理解することが可能となり、十戒に基づいた生活を送ることが出来るようになるからである。

ここに、「那十戒在 天主教要上、只說得箇題目」とある。徐宗澤『明清耶穌会士訳著提要』（上海世紀出版集団）の「天主教要」の項には、「耶穌会共訳、直会傳汎際准。」（一二〇頁）とある。Furadoが副管区長であつたときに編集されたようである（Pisier, *Notices biographiques et bibliographiques*, Tome I, P.153）。彼は一六一八年に来華している（『訳著提要』、二七八

頁)。

『聖像略説』の中に述べられた『天主教要』はFurtadoが編集する以前に出たものではないであろうか。『聖教要緊の道徳』(パリ国立図書館所蔵漢籍第七〇四六番)の「浙江杭州府 天主堂刊書板目録」には『天主教要』と『教要解畧』が出て来る。杭州は南京にほど近い。『聖像略説』に挙げる『天主教要』はこの目録の中のものを指すのであろうか。

実際は王豊肅述『天主教要解略』上巻の十二葉表から十三葉表までがこの記述に対応するであろう。そのうち十戒についての「解略」の箇所は十三葉表から二十五葉表までである。

この『天主教要解略』の十戒とその「解略」の箇所が合わさったものが『天主聖像略説』と一緒にになった形で西國王泰隱先生述『天學十誠解略』という題名で欽一堂から出されたのである。ここには『聖像略説』もまたヴァニョーニの手になることが前提されているのであろうか。

『天學十誠解略』には一六二四年(天啓四年)の葉向高の序が付されている。イエズス会宣教師アレニ(Aleni)はフィステル(Pfister)の『明清間在華耶穌會士列伝』(一五五二—一七七二)、『梅乘騏・梅乘駿訳』(天主教上海教区光啓社、一九九七年)によれば、一六二四年(天啓四年)に閣老の葉向高が郷里の福建に隠棲するために帰る道すがら杭州にてアレニに会い彼に同行を促した。アレニはそれを受け容れ、一六二五年(天啓五年)に福州に入っている(一四九頁。Notices

*biographiques et bibliographique sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773, tome I, p.128*)。

この序には、「天啓四年秋」と記されている(『西學十誠初解序』、六葉表)。これから『天學十誠解略』の出版の時期と葉向高がアレニに出会った時期が近接していることが分かる。

アレニ(一五八二年—一六四九年。一六〇〇年、イエズス会入会、一六一三年來華、一六二四年四月二十一日誓願)(前掲『列伝』、一四七頁。原著、一二六頁)は一六一三年(万曆四十一年)に中国本土に入り、北京に派遣された後、間もなく徐光啓と共に上海に赴き、揚州で宣教に従事した。一六一五年(万曆四十三年)から一六一六年(万曆四十四年)までそこで活動している(同書、一四八頁。原著、一二六頁)。

一六一五年(万曆四十三年)はヴァニョーニの『天主教要解略』が世に出た年である。揚州は揚子江をはさんでヴァニョーニのいた南京の北東の方向にある。揚州は南京からほど近いところにあると言える。アレニとヴァニョーニはともにイタリア人でもあった。アレニが宣教活動について助言を求めて南京のヴァニョーニを訪れたことは充分あり得ることではないであろうか。

アレニは想定されるところの南京訪問を介してヴァニョーニの『天主教要解略』の出版事情に通じていたことが考えられる。とすれば、十戒の「解略」の箇所に記されている『敬聖像論』と『天主聖像略説』との間の関係をも知っていたのではな

いであろうか。

『造物主垂象略説』には版本が複数ある。そのうち徐光啓述『造物主垂象畧説』（ヴァティカン図書館所蔵本『天主教東傳文獻三編』第二冊、臺灣學生書局）には、「天主降生于千六百一十五年之前」（五葉表〔五五七頁〕）とあるから、この『垂象畧説』が世に出たのはキリストの降誕を紀元一年とすれば一六一六年（万曆四十四年）の頃であろう。

ドゥーデインク Ad Dudink 氏の論文“*The Image of Xu Guangxi as Author of Christian texts*” (*Statecrafts and intellectual renewal in late Ming China*, Brill, 2001) の注の九十一の箇所で、内閣文庫の『天主聖像略説』はヴァニョーニの『天主教要解略』の「十戒」の部分を取り出したものに付け加えられたものであり、また『解略』の第一戒の箇所で『敬聖像論』のことが言及されており、この『敬聖像論』は『天主聖像略説』を指している可能性が高く、それゆえに『天主聖像略説』が『天主十誠解略』に附されたということが述べられる（二二七頁）。これについて少し考えてみたい。

アレニは徐光啓と葉向高と関わりがある。ヴァニョーニの『天主教要解略』が世に出た一六一五年（万曆四十三年）には徐光啓は天津にいたようである（「附録一 徐光啓大事年表」王重民著、何兆武校訂『徐光啓』上海人民出版社、一九八一年、一七八頁）。アレニは一六一五年（万曆四十三年）以前に著わされた『敬聖像論』の文章を天津在住の徐光啓に見せてそ

れについての意見を求めたのではないであろうか。その結果徐光啓の意見が取り入れられてもとの『敬聖像論』とは内容上の若干の変更が生じ、新たに『造物主垂象畧説』と題して世に出されたものではないであろうか。しかし実際のところ『垂象畧説』は『敬聖像論』の文章をほとんど改変することなくその上に徐光啓の文章を新たに書き加えて出来たものであるまいか。

アレニは『敬聖像論』がヴァニョーニの『天主教要解略』において十戒を解説する箇所で言及されていることを知っていたのではないか。そうであるならば『天主聖像略説』は大体において『敬聖像論』と内容上で骨格を同じくするものと見なされ得るのであるから、『教要解略』の中の十戒に関する箇所と『聖像略説』を併せて十戒を主題とする一冊の本として世に送ることをアレニは思い巡らし、その実現の方途を考えたのではないであろうか。

彼は一六二五年（天啓五年）の中頃、福建の福州に最初に宣教に入ったイエズス会士であった（前掲『明清間在华耶穌會士列伝』、一四九頁〔原著・p.128〕）。フランス語原文のこの箇所は少し理解に苦しんだ。日本イエズス会管区長補佐岡三治神父様のご教示に拠った。記して感謝す。『天學十誠解略』を出した欽一堂は福建福州市にある（パリ国立図書館所蔵漢籍第七〇四六番『聖教要緊的道禮』。そこには「福建福州府 欽一堂刊書板目」という項目があり、欽一堂で出版された書物が列挙されている）。とすれば、アレニが現実的に欽一堂に『天學

『十誠解略』の出版を働きかけた可能性も低くないのではないであろうか。そのみならず彼が葉向高に『西學十誠初解』の序の執筆を依頼したというようなことも考えられ得るのではないであろうか。

以上の憶測はヴァニョーニが『敬聖像論』の作者であること、並びにアレニがそのことを承知していたということを前提とするものである。不確か極みは免れない。

古時 天主雖然降下十戒、有許多聖賢講解、勸人遵守、却因這聖賢都是人、他無力量赦免得天下萬世的罪過、到這聖賢自家身上曾有過的罪過、更不是自家赦免得的。所以天主自家降生爲人、傳受大道、把自家身子贖了天下萬世人的罪過、然後人得升于天堂、其改惡爲善、免于地獄都不難（四葉表裏）。

古い時代に主なる神は十戒を世に伝え、多くの聖人と賢者が十戒について説明しこれに基づいて生活するように促し求めたのだけでも、これらの聖人と賢者はいずれも人間であったので、世界中の昔から今に至るまでの人々の罪を赦すことの出来る力がないだけでなく、彼ら自身がこれまで犯して来た罪をも自分の力では赦すことが出来なかつた。それゆえ主なる神は地上に人として生まれ「大道」を伝え、自分のからだをもつて世界中の昔から今に至るまでの人々の罪を贖った。これ以降、人々は天国に入ることが出来るようになり、悪しき行ないを改め善き業をなすことや地獄に落ちないことも不可能ではなく

なつたのである。

ここに用いられている「十戒」という語は十戒そのものを指すというのではなく、広く「イスラエル人の道徳・祭式・法律生活を規律するモイゼ五書に於ける諸法規である。」(H. Junker 「律法」富山房『カトリック大辭典』V、三七七頁)とされるところの「律法」(Lex Mosaic) (同頁)を指しているのではないであろうか。ドナルド・K・マツキム『キリスト教神学用語辞典』(高柳俊一・熊澤義宣・古屋安雄監修)(日本キリスト教団出版局)の「律法」の項には、「旧約聖書の法には十戒(出20章)や、モーセ五書、律法(Torah)に書かれている様々な儀式の決まりごとが含まれる。」(四二六頁)とあるように、十戒は「律法」の範囲の中にある。

また、「大道」という語は中国思想の基礎概念の一つである。『大漢和辭典』卷三の「大道」という項では「天地の理法に本づく人類の大道。人の踐み行ふべき道。大法・大儀・大閑・大塗・大經・大象・大分。」(四二五頁―四二六頁)という語義を記し、『礼記』「礼運」や『孟子』「滕文公下」の中の文などを用例として挙げている。これらの用例のうち、『礼記』の場合には、「大道之行也、天下爲公、選賢與能、講信脩睦。」(十三經注疏 整理本 第十三冊『禮記正義』卷第二十一「禮運第九」、七六九頁)であり、「礼運」のこの箇所、竹内照夫の「大道」の「語釈」は「最高の政道、人類の理想。」(明治書院「新釈漢文大系 27」『礼記』(上)、三二八頁)となつている。また

『孟子』の場合は、「居天下之廣居、立天下之正位、行天下之大道。」（中華書局『新編諸子集成』朱熹『四書章句集注』、二六五頁）となっている。集注には、「廣居、仁也。正位、禮也。大道、義也。」（二六六頁）とある。『孟子』の箇所では「大道」は「義」の意味で用いられていることになる。

しかし『聖像略説』の中の「大道」という語は明らかに中国思想の基礎概念としてではなく、前後の文脈からキリスト教思想の基礎概念として用いられていることが窺い知られるであろう。つまり、ここでの「大道」という語は、「……イエズス・キリストが行った救霊の宣教またはその教えを指すために用いられる……。」（小林珍雄『キリスト教用語辞典』東京堂、三四六頁）とされるところの「福音」(‘Evangeliū’)を意味し、言うなれば、この「大道」は「人間は自身の罪の結果から救われ永遠の命を与えられる。」（ドナルド・K・マッキム『キリスト教神学用語辞典』、二四〇頁―二四二頁）ということに至る「救い」(‘salvatio’)（同頁）への道ということになるのであるうか。

さらにここに用いられている「聖賢」という語も伝統的な中国思想において理想的な人格を表わす「聖賢」という概念とは異なるであろう。関口順・土田健次郎「聖人」によれば、聖人とは「人として最高の存在であることを示すことば。宗教性もおびているが、基本的には哲学・政治・倫理などのカテゴリーに属する。……非常に聡くすぐれた人、理想的王者、道徳的完

全者、人格的完成者、天地の道と一体化している人、文化の創出者、高德の宗教者などの意味。」（東京大学出版会『中国思想文化事典』、九十一頁）とあるように、中国思想において聖人とは完全無欠の人格を有する存在である。

これに比べ、『聖像略説』の中に現われる「聖賢」は罪の束縛下にあるという点では他者と同様であり、それゆえにこの「聖賢」は自らの罪から自由ではなく他者の罪と自らの罪のいずれも赦す力の欠如した道徳的に不完全な存在である。それは、「殉教もしくは敬虔な生涯を送ったために崇敬を受ける者」(杉崎泰一郎「聖人」『岩波キリスト教辞典』、六四八頁)としての「聖人」(‘sanctus’)（同頁）や「徳ある行為あるいは殉教により、その生涯が聖性に特徴づけられるものであったことが教会により列福を通じて宣言された者」(宮崎正美「福者」同辞典、九六二頁)としての「福者」(‘Beatus, Beata’)を意味すると考えることは出来ないであろうか。「聖人」も「福者」も均しく罪人であるが故に、他者も自己も救うことが出来ないからである。

すべての人は十戒に代表される律法を完全に守ることが出来ない。それゆえにすべての人は罪を有する。そこで義なる神が人となって自らの身をもって歴史通貫的に空間横断的にすべての人の罪を贖うに至ったとされる。

「贖罪」という語は中国の古典の中にある。『大漢和辞典』巻十の「贖罪」という項では、「財物を出して罪を免れる。贖刑。」

(八〇七頁) という語義を示し、『書經』『舜典』の中の文を用例として挙げる(同頁)。「舜典」の本文は「金作贖刑。」(十三經注疏 整理本 第二冊『尚書正義』卷第三『舜典第二』、七十七頁)とあり、注が「金、黄金。誤而入刑、出金以贖罪。」(同頁)となっている。金品をもって罪への報いを免れるという制度は古代中国にすでに存在していたようである。

つまり罪を贖う人格的存在は中国思想の世界の中で理解し得るものである。しかし絶対的主体が相対的な存在となって自らを贖いの代価として捧げることによって贖罪の行為を完成するというキリスト教の神学思想の核心を形成するものは、中国の伝統的な思想世界の中には見出し難いものであろう。しかも『聖像略説』では贖罪の仕方を明示していないのである。

天主降生于一千六百一十九年之前、歲次庚申、當漢哀帝元壽二年、名曰 耶蘇、解曰拯世者、上邊供敬的、正是耶蘇聖像也。降生爲人、三十三年在世、親傳經典、揀選宗徒十二人、顯出許多聖蹟、都在天主經典上、一時説不盡、及至後來、功願完滿、白日升于天堂、遺下教規、令十二宗徒、遍行于世、教人知道(四葉裏—五葉表)、

主なる神は一六一九年前にこの世に生まれた。漢の哀帝の元壽二年、つまり紀元前一年のことである。彼は「世を救う者」という意味の「イエス」を名とした。崇敬の念を向ける対象として教会堂の上方に据えられたものがキリストの像である。人として生まれ、三十三年の間この世にあって自ら聖書の教えを

説き、十二使徒を選び、多くの奇跡を行なった。それらはすべて福音書に記されているが、一度に言い尽くすことが出来ないほどである。やがてこの世での業が完了し、白日のもと天国に昇って行った。そのとき教えを残し、十二使徒に世界中に行つて人々に救いの道を教えるように命じた。

キリスト降誕の年とされる紀元一年は漢の平帝の元始元年に当たる。ところが『聖像略説』ではキリストの生誕の年が一年早く中国の年号に当てられているようである。何故なのか、曆学上興味深いことであるが、訳者の知識をもってしては解し難い。ただ元壽二年をキリスト降誕の年として起算すれば、この『聖像略説』の版が出来上がったのは一六一九年、すなわち万曆四十七年のことになるのではないであろうか。

ここで重要と思われる語句は「上邊供敬的」である。主なる神は自らのからだをもって世の人々の罪を贖った。その贖いの姿が教会堂の上方のキリストの像によって示されているのではないか。そうであればその像とは十字架上でのキリストの受難の姿を表わしたものであるのではないであろうか。

もう一つ重要と思われる語句は「功願完滿」である。これは「ヨハネによる福音書」十九章二十八節の「その後、イエスは、もはやすべてが成し遂げられたことを知って仰せになった、『渴く』。こうして、聖書の言葉は成就した。」(フランシスコ会聖書研究所訳注『聖書』)による。以下、特に注記しない限り、日本語訳『聖書』の語句の引用は同聖書に拠る)の中の「すべ

てが成し遂げられた」や「聖書の言葉は成就した」という語句、並びに三十節の「イエスは酸いぶどう酒を受けると仰せになった、『成し遂げられた』。そして、頭を垂れ、霊をお渡しになった。」の中の「成し遂げられた」という語句を想起させる。

ヴルガタ訳ではこれらの語句はそれぞれ、“omnia consummata sunt.” “consummaretur Scriptura.” “Consummatum est.” となっている。共通する語は動詞“consummo”である。C. T. Lewisの *Elementary Latin Dictionary* (Oxford University Press) では語義は“to accomplish, complete, finish, perfect.” (p.179) となっている。

ヨハネ福音書のこれらの語句はキリストによる十字架での贖いの業が完成したことを指し示すものではないであろうか。それゆえに、「功願完満」という語句の後に「白日升于天堂」というキリストの昇天の出来事（「使徒言行録」一章九節）を示す語が続くのであろう。

しかしキリストによる贖いの業の完成と昇天の出来事の間には復活というキリスト教信仰において最も根幹となる出来事があるのであるが、それについても一言も触れられてはいない。復活の教理に関しては宣教師或いは伝道士などのカトリック教会の関係者が洗礼志願者などの教会の来訪者に対して口頭で伝えたと推測され得る。

キリストの贖いの業について「功」という語を用いて示していると思われるので、ここで「功」が用いられている意味につ

いて述べてみたい。P・ネメシエギ「功德」の項の【教理】の箇所には、「この非難に応えるために、トリエント公会議は、『義化についての教令』において、功德についての教えを、次のように宣言した。イエスの受難は、我々のために赦しと義化を勝ち得た功德である（DS一五二九―三二）。」（『新カトリック大事典』第二巻、五八四頁）とある。

実際にデンツィンガー・シェーンメッツァー『カトリック教会文書資料集』（エンデルレ書店）の中の「第六総会：義化についての教令（一五四七年一月一三日）」の第七章「罪人の義化とは何か、またその原因は何か」の一五三〇の冒頭の箇所には、「主イエズス・キリストの受難の功績が与えられなければ、誰一人として義人となることはできない。」（二七六頁）と書いている。対応するラテン語の原文は、“Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur.”（輔仁神學著作編譯會編訳『公教會之信仰與倫理教義選集』光啓文化事業、五八六頁）である。その中国語訳は、「雖然、無人能做義人、除非我們的、主耶穌基督的、苦難功勞通傳於他。」（同頁）となっている。

要するに、『教会文書資料集』の日本語訳の「主イエズス・キリストの受難の功績」のラテン語原文は“merita passionis Domini nostri Iesu Christi”であり、その中国語訳の原文は「我們的主耶穌基督的苦難功勞」である。これらを通じてキリストの十字架での受難が「功德」（meritum）として捉えられてい

ることが分かる。

キリストの受難を功徳として捉えることは中世のトマス・アクィナスの『神学大全』の中でも議論されている。『神学大全』第三部「キリストの受難」第四十八問題「キリストの受難はどのようににわれわれの救いを実現したか」第一項「キリストの受難は功徳、という仕方であつたか」という問いへの答えの箇所で、「……ところで、『マイ福音書』第五章（第十節）『義のために迫害される人々は幸いである』によると、恩寵の状態にあつて義のために受難する者はだれでも、まさにそのことからして、自らのために救いを功徳としてかちとる。ここからして、キリストは自らの受難によつて、自分自身のためのみでなく、自らのすべての成員・肢体のためにも救いを功徳としてかちとつたのである。」（創文社『神学大全』（稲垣良典訳）第三十七・三十八冊、八十一頁）と述べられている。キリストの十字架上の受難は神学的に世の人々を救うための功徳（meritum）として捉えられたのである。

従つて『聖像略説』の中の「功願」という語の「功」という字はこのような神学的な理解を反映していると考えてよいのではないであろうか。功徳としての十字架の受難の意味を伝えるために「功」という字が用いられたのであろう。

天地间只有一造物真主、至大至尊、生養人類、主宰天下、今世後世、賞報善惡、乃人所當奉事、拜祭的、其餘神佛、天地日月諸星、都是 天主生出來的、不能爲人的真主、不

當拜祭（五葉表）。

世界には万物の創造者なる唯一の主がいてすべてを超えて偉大で尊び敬うべきであり、人類を養い育て世界を統べ治め、この世と後の世において人の善悪の行ないに報いる。すなわち、主は人が仕え礼拝すべき存在であつて、それ以外の神や仏、太陽、月、星などの天体はすべて主が創造したものであるから、人がこれらを主とすることは出来ないし、礼拝すべきではない。

ここでは主なる神が天地万物の創造者にして世界の主宰者であること、また人間の行為に対する審判者であり、礼拝の対象とすべき存在であつて、その他の神や仏や天体はその被造性ゆえに礼拝すべきでないことが述べられる。

『聖像略説』のこの文章に関係するものが『礼記』には少なからず認められる。たとえば「曲礼下」には、「天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歳徧。諸侯方祀、祭山川、祭五祀、歳徧。大夫祭五祀。歳徧。士祭其先。」（「十三經注疏 整理本」第十二冊『禮記正義』巻第五「曲禮下」、一七八頁）とあるように、「天地」、「四方」、「山川」、「五祀」、「其先」が祭祀の対象とされている。また「礼運」には、「故禮行於郊、而百神受職焉；」（同本第十三冊、同書卷二十二「禮運」、八二三頁）とあり、同箇所の「正義」には、『禮行於郊、而百神職焉』者、百神、天之羣神也。（同頁）とある。つまり、「百神」とは「天之羣神」なる天に在るさまざまな神のことを意味するよう

である。「礼運」のこの箇所の竹内照夫の「通釈」は、「郊の祭が礼儀ただしく行なわれるから、天帝は百神に命じてその職を尽くさしめ、」（明治書院「新釈漢文大系 27」『礼記』（上）、三四八頁）となっている。「百神」は「天帝」に従属するものもろの神ということになるのであろうか。浅井紀「明朝の国家祭祀の構造」によれば、「明朝は…『天』『地』『宗廟・社稷以外の諸神を百神と総称した。』（『名古屋大学東洋史研究報告』三十七、二〇一三年、四十一頁）とあるように、明代では百神は「山川の神を含む諸神」（同頁）を意味したようである。

神は唯一で絶対的な存在であると信じるキリスト教において礼拝の対象は神以外になく、他のいかなる神—たとえ従属的であるにせよ—の存在は認められない。『礼記』には神以外の可視的事物の祭祀について記されている。また「神仏」—この「神仏」の「神」が単に神（'deus'）だけを指しているのか、天使（'angelus'）も指しているのか、よく分からない—という語で示すものは不可視的な存在とされるが、唯一で絶対的な存在ではない。唯一神信仰に基づくならば、併せて「祭祀」という語を「礼拝」の意味に解するならば、『礼記』に書かれた可視的事物の礼拝及び社会慣習として行なわれる不可視的存在であるところの「神仏」への礼拝は原理的には認められないであろう。『聖像略説』は唯一神信仰が現実の日常生活にどのような意味をもたらすものであるかということを具体的な例を挙げながら示そうとしているのではないであろうか。

又教人知道、人的靈魂常在不滅、今世當守十戒、爲善去惡、雖曾犯有過失、如今聞了耶穌的聖教、從了耶穌的遺言、誦了耶穌的經典、却把從前的罪過、悉祈天主赦免、立意赦免之後、必常守十戒、遵行不犯、命終之後、其靈魂必得升天堂、不墮地獄也（五葉表裏）

さらに十二使徒は人に以下のことを教える。すなわち、人の靈魂は不滅であること、この世では十戒を守り善き業を行なうべきこと、かつて罪を犯したとしても、いまのこの時にイエスの教えを耳にし、イエスの残した言葉に従い、イエスについて書かれた聖書の文句を唱え、主なる神にこれまでの罪がすべて赦されるように祈り、赦された後は十戒をいかなるときも守りこれに違わないように決心するならば、死後にその靈魂が天国に入り地獄に落ちることを免れるのは確実であることである。

カトリック教会にはかつて「悔悛の秘蹟」（'Sacramentum poenitentiae'）（小林珍雄『キリスト教用語辞典』東京堂、二三〇頁）と呼ばれた「ゆるしの秘蹟」がある。それは、「洗礼以後に犯した罪を教会の司祭を通してゆるし、罪びとを神と教会に和解させる秘蹟」（カトリック中央協議会『カトリック要理（改訂版）』東京大司教認可、一九七二年、一九〇頁）のことである。この秘蹟を受ける者には、「良心の糾明、悔い改め、告白、償いを果たす意志」（一九二頁）が求められる。

人間は「倫理神学の内容と体系を規定してきた掟」（江川憲「掟」研究社『新カトリック大事典』第一巻、九〇三頁）であ

るところの十戒を守ろうとしても守りきれない罪を犯す存在である。そこで「ゆるしの秘跡」が必要となる。「却把從前的罪過、悉祈 天主赦免」とは「罪のゆるしを受けるために、犯した罪を司祭に言い表わすこと」(『カトリック要理(改訂版)』、一九六頁)であるところの「告白」(‘confessio’) (石橋泰助「告白」『新カトリック大事典』第二巻、八七五頁)を、また「立意赦免之後、必守十戒、遵行不犯」とは「犯した罪を信仰に基づく動機によって心から悔み、忌みきらひ、今後決して犯すまい決心する」(一九三頁)とところの「悔い改め(痛悔)」(‘Contritio’) (『キリスト教用語辞典』、三二二頁)を指しているのではないであろうか。この箇所には「ゆるしの秘跡」そのものを表わす語は見られないが、全体の要旨は「ゆるしの秘跡」の教理に収斂するのではないであろうか。

第十二宗徒、散布天下、傳教于萬國、自近及遠、到今一千六百餘年、天下許多國土、但是 耶穌聖教大行的、其國中君臣、士庶、老幼、男女、一心爲善者多、其地方永遠昇平和睦、所以人人得意爲善 (五葉裏)。

この十二使徒は世界じゅうに散らばり、あちこちの国々に教えを伝えた。現在に至るまで千六百年余りの間に世界の多くの国でイエスの教えが伝えられた。この教えを信ずる国の君主と臣下、身分の高い者と低い者、老人と若者、男と女は心を同じくして善行に励む者が多い。これらの場所は永遠に平和で人々が仲良く暮らしている。それゆえに人々は善をなす喜びを享受

している。

ここでは「主キリストによって命令された教会の本質的使命」(越前喜六「宣教」研究社『新カトリック大事典』第三冊、八二三頁)であるところの「宣教」(‘evangelizatio’, ‘missio’) (同頁)の歴史の輪郭が示されている。『新カトリック大事典』では、【起源】(弟子の派遣と宣教)(八二三頁―八二四頁)及び【宣教の歴史的展開】(使徒時代)、(古代教会)、(中世)、(近代・現代)(八二四頁―八二六頁)の部分に当たるものであろう。

この時代、ヨーロッパではプロテスタント教会が誕生し、カトリック教会とは対立関係に立った。ヨーロッパは「永遠昇平和睦」なる状態とは言えなくなった。ヨーロッパはカトリック一元下での階層より構成された中世世界と訣別し分裂と抗争の近代世界に入ったのである。実態とかけ離れた物言いが用いられたのは明末の中国においてカトリックが儒教の働きを補強する役割、すなわち徐光啓の「泰西水法序」の中に登場する「補儒易仏」(王重民輯校『徐光啓集』上冊、上海古籍出版社、六十六頁)の役割を有することを示さなくては認められ難いような社会状況が存在したこと、或いは中国の伝統的な思想の枠組は儒教を補強するという意味合いでしか他の思想を認める余地はなかったことを物語るものなのであろうか。

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

意。一則爲 天主宣傳聖教、是于 天主位下立了功勳、一則天下人同爲 天主所生、就是骨肉一般、勸得人識 天主、改惡爲善、以免地獄、升天堂、是又有益于人。所以雖出海外百千萬里、亦不所不辭、所以雖遭了風波、虎狼、蠻夷、盜賊之災、亦所不避也（五葉裏一六葉表）。

ヨーロッパで学問を修め真理を学んだ者はすべての国のすべての時代の人々が天国に入れるように、ひたすら主なる神の教えを伝えようと欲した。それゆえ彼らは現世を顧みることなく故郷を去って遠き地を教化しようと発願した。何故なのか。それは一つには主なる神のためにその教えを伝えることが主なる神のもとで功徳を立てることであるからであり、一つには世界じゅうの人々は均しく主なる神に造られており、兄弟のような存在であり、彼らに主なる神を知り、彼らが悪を改め善を行なうように勧めて、地獄を免れ天国に入ることが出来るならば、人々に益があるからである。こういうわけで、彼らは海外の遙か彼方の地に行くことさえも受け容れ、また疾風怒濤、猛獸、野蠻な外国人、盗賊の難も恐れなかった。

ここでは「福音を宣べ伝え、教会を弘布のため異教国に派遣られる司祭」（小林珍雄『キリスト教用語辞典』、三一四頁）であるところの「宣教師」（*Missionarius*）（同頁）のことが述べられる。特に『聖像略説』の中に述べられた宣教の二つの理由のうち後者に関わるすべての人間は神による被造物として国家や民族を超えて兄弟姉妹であるという人間観は重要であろう。

明末の中国を訪れたイエズス会の宣教師は「人種・国籍をとわずひろく人間同志をさす。」（小林珍雄『キリスト教百科事典』エンデルレ書店、一八三九段）とされるところの「隣人」への愛から故国を離れ、中国までの難渋な旅を耐え忍んだことを想像させるものであるからである。

宣教師の来華の理由としてこれほど胸を打つものはないが、唯一の神によつてすべての人々が造られているという信仰は明末の知識人にとつて受け容れ易いものではなかったであろう。前掲浅井紀「明朝の国会祭祀の構造」によれば、「明朝の国家祭祀は前代の諸王朝と同様に、天子たる皇帝が主宰し、『天』を最高神とする諸神を序列をつけて祀るものであったが、天子・皇帝の地位が前代よりも高められていた。」（『名古屋大学東洋史研究報告』三十七、五十頁）とあるように、明末中国ではすでに儒教によつて多神教的な国家祭祀の体系が確立されていたのではないかと思われるからである。

説有天堂地獄、雖然未見、却是實理、且看古今善人爲善、惡人爲惡、世間何曾報得他盡、若非死後 天主報他、豈不枉了善人、便宜了惡人。所以説天堂地獄、不是虛無玄遠的（六葉表裏）。

宣教師は天国や地獄があると言っている。天国や地獄を生きている間は見ないけれども、これは真実である。社会が昔から今に至るまで善人の善行と悪人の悪行に対して公正に報いることは出来なかったことを人は見ている。もし死後、主なる神が

これらに対して公正に報いないならば、善人は善行が正しく評価されず、悪人は悪行が見過されることになる。すべての人間の生前の行ないに対する報いの場としての天国と地獄があると説くことは虚構ではない。

ここではキリスト教の審判について述べられている。カトリックでは、「各人は死後神のさばきを受け（私審判）、すべての人びとは世の終わりに、よみがえってから一緒にキリストのさばきを受けます（公審判）」（『カトリック要理 改訂版』、一一四頁）と死後の「私審判」（*Judicium particulare*）（『キリスト教用語辞典』、二七六頁）と復活後の「公審判」（*Judicium universale*）（『キリスト教用語辞典』、七十一頁、二五七頁）の二つの審判があると説かれている。さらにカトリックでは、「死後のさばきを受けて、人間はそれぞれ、ただちに天国の幸いか、地獄の罰か、煉獄のきよめを受けます。」（同頁）と説かれるので、『聖像略説』は死後の私審判について述べていることが分かる。但し、煉獄（煉獄）については触れられていない。重要なことは、「……靈魂は一生の善悪について神にさばかれます。」（『カトリック要理』、一一三頁—一一四頁）ということである。個々人が「一生の善悪について」神に審判された結果、判定された行き先は絶対的に不可変である。

仏教の世界観ではこれとは異なる。北沢裕「地獄」【東洋】によれば、「ここに見られるような仏教の地獄は過酷なものではあるが、輪廻転生の論理から見ればあくまでその一局面、す

ぎない。したがって仏教においてはキリスト教の地獄のような恒久的かつ絶対的苦悩の世界は本来成立しえない。」（『岩波キリスト教辞典』、四六七頁）とあるように、輪廻転生の世界観に立つ仏教では地獄は「六道」（黒住真「輪廻」、同辞典、一一九八頁）の中の相対的な世界であり、そこで受ける苦しみは一時的な性格を有する。キリスト教的な世界観に立てば仏教の説く天国と地獄は「虚無玄遠」なものとは映るのではないであろうか。

今雖不見、待我們見時、又翻悔不轉了、所以要及翻悔轉來、只要真、天主自然赦罪、賜福、不要說如今、就是臨終時一刻、聽從了 天主的教法、也還翻悔得轉來。直到氣盡了、罷了、萬萬無及矣（六葉表裏）

現在、天国と地獄を見ることはないからといって、死後、天国と地獄を目の当りにして罪を悔い改めても行き先を変えることが出来ない。それゆえ生きている間に罪を悔い改め地獄に落ちることから免れなくてはならない。人が心から悔い改めしさえすれば、主なる神はその人の罪を赦し、天国に入る幸いを与える。現在このときでなくともたとえ最期のほんの短い時間に主なる神の教えを聴くならば、悔い改めて行き先を変えることが可能である。しかし死んでしまつて後ではなすすべがない。

ここでは単に悔い改めの重要性を述べているのではなく、洗礼の必要性を述べているのではないであろうか。『カトリック要理（改訂版）』の第一部「神と、キリストによる救い」の第

十三課「罪と罪のゆるし」には、「人は信仰をもつて罪を悔い改め、イエズス・キリストのお定めになった洗礼およびゆるしの秘跡を受けて、その罪のゆるしを受けます。」（一一二頁）とある。『聖像略説』において想定されている悔い改めの主体は、いまだ「キリストのお定めになった洗礼」を受けていない者のことであろう。ゆるしの秘跡はすでに洗礼を受けてカトリックとなつた者を対象とするからである。

但 天主教中、説箇爲善去惡、都要遵依了十戒、從自己身心上、實實做出來、方是。説箇改過悔罪、都要將自從來過失、真心實意、痛悔力除、後來不敢再犯、方是。若不是這等的眞實、今世必定要被三仇引誘、後世必定下地獄、不得升天（六葉裏）。

カトリックの教えにおいて善をなし悪をしないことについては十戒に基づいて自分の体と心の両面において実践しなければならぬ、また過ちを直し罪を悔い改めることについてはこれまで犯して来た罪を心から真剣に悔い改め（＝「痛悔」）それを取り去ることに努め、二度と同じ過ちを犯さないようにしなければならぬ。もし善の実践と罪の悔い改めが眞実なものでなければ、現世において「三つの敵」（＝「肉身」、「世俗」、「魔鬼」）から誘惑されること、そして死後に地獄に落ちることは免れず、天国に入ることとは出来ない。

ここには『聖像略説』の結論とも言えることが述べられている。すなわちそれは、人間は地上において善をなさなければならぬ。

らないこと、善をなすにあつたての基準は十戒であること、過ちを犯したならば深く反省して再び犯さないこと、善をなし悪をしないことに真剣に努めなければ、死後地獄に行くことは免れないことである。

カトリックの道徳主義は『聖像略説』において「爲善去惡」という語で言い表わされている。このことは思想的に重要な意味を有するであろう。この語は明末の思想界において「無善無惡」という語と対蹠的な位置を占めるものであつたからである。

市来津由彦・溝口雄三「陽明学」の「無善無惡説」によれば、「……無善無惡、説のほうは王守仁の意図を超えて一人歩きし、それまで人の本質を道徳本性としてきた既成觀念の枠を打破しようとする作用を果たしたのである。それは人の本質として欲望や私を措定するという明末思想界の新しい動向に寄与するものであつたが、同時に道徳秩序一般を無視する風潮を助長することにもなり、李贄の死後、客観的な規範を重んじる顧憲成ら東林派といわれる人士から強く批判され、清代以降には克服されていく。」（東京大学出版会『中国思想文化事典』、三九二頁―三九三頁）とあるように、「無善無惡」思想は道徳破壊的な遠心力を帯びた。この思想傾向に反発した者が東林派知識人であつた。「爲善去惡」という語は既存の道徳秩序を維持しようとする東林派の思想的立場をよく言い表わすものであろう。

これによりカトリックは明末の混沌とした思想状況を秩序立てようと試みた東林派の思想の側に位置することが言えるのではないであろうか。カトリックにおいて「爲善去惡」の営みの支柱は十戒である。とすれば、明末の中国社会において十戒はカトリック信者個人の信仰生活の基準としてだけではなく、道徳的社会秩序の実現に向けても有効な社会規範としての役割を期待されたのではないであろうか。

天主豈是欺瞞得的。天堂豈是僥倖到得、地獄豈是僥倖免得的。如今釋道家、要人施舍些錢財、備辦些齋飯、燒化些紙張、便是功果、便要升天堂、脫地獄、此必無之理也。恐見者不察、謂天主聖像、與釋道二家的像一般。故略說其理如此、若要明白、還須細細講解、茲不能盡述（六葉裏一七葉表）。

主なる神を欺くことが出来ようか。思いがけなく幸いにも天国に入ることが出来、地獄を免れるというようなことがあり得るであろうか。現在仏教と道教では金品を布施すること、食事の供応をすること、紙銭を焼くことを信者に求める。それが果として功德をなし、天国に入り地獄を免れることになるからである。このようなことは道理としてあり得ない。主なる神の像を見てよく分からずに、仏教と道教の像と同じものであると解する者がいるかも知れない。それゆえに主なる神の像についてあらまし以上のように述べてみた次第である。明確に理解するにはさらに詳しく説明しなければならぬが、『聖像略説』で

は述べ尽くすことが出来なかつた。

『聖像略説』の文の中で「釈道二家」とあるけれども、実質的に意味するのは前者の「釈」、すなわち仏教のことであろう。ここで最後に仏教批判が展開されたのである。

布施とは中村元・福永光司・田村芳朗・今野達『岩波仏教辞典』の「布施」によれば、「出家修行者、仏教教団、貧窮者などに財物その他を施し与えること。衣食などの物資を与える（財施）、教えを説き与える（法施）、怖れをとり除いてやる（無畏施）を（三施）という。」（六九一頁）というものである。ここでは三つの布施のうち、「衣食などの物資を与える（財施）」、すなわち仏教信者が寺院に金銭や物品を寄付することが取り上げられている。

「齋飯」とは齋食のことではないであろうか。多屋頼俊・横超慧日・舟橋一哉『新版 仏教学辞典』（法蔵館）の「齋（非時）」の②には、「……正時の食事を齋食……という。転じて、食事、要の際に、食を供養する、施食、施齋をも齋食といい、そのような施食を伴った法会を齋会という。」（二四七頁）とある。「齋飯」とは「仏事法要の際に食を供養する施食、施齋」を意味する「齋食」、すなわち仏教信者による僧侶への食事の饗応のことではないであろうか。

紙銭とは中村元『新・仏教辞典』（増補版）（誠信書房）の「紙銭」によれば、「紙を切つて銭形にしたもの……。中国では死者を葬るとき死者のため棺に銭を入れる習慣があり、これを

六道銭と称したがのち通貨の埋没が禁ぜられ紙銭を用いた。」（二二九頁）とあるように、死者の棺の中に入れられた銭の形をした紙細工のことである。

また禅学大辞典編纂所『新版 禅学大辞典』（大修館）の「紙銭」の①には、「祈禱または盂蘭盆会るとき、紙を銭の形に切り、絵馬・〔般若心経〕とともに堂中の柱にかけ、法会が終わると銅鉢の中で焼く。鬼神に饗するためといわれ、中国の唐以前から存する習慣。」（四四一頁）とある。つまり、それは祈祷等の儀式の折に絵馬等と一緒に柱にかけておき、儀式が終了すると焼くことになる銭を模した紙のことである。

さらに法蔵館『新版 仏教学辞典』の「紙銭」の③には、「死者の罪業を軽くするために、冥土の庫へ納める目的で死者に持たせてやる紙銭」（一九七頁）とあり、この紙銭は「寄庫銭」（同頁）とも言われるものである。

このうち『聖像略説』の中で現われる「紙張」は、一六一五年（万曆四十三年）の徐光啓作『關妄』（梁家勉編著『徐光啓年譜』上海古籍出版社、一九八一年、一〇九頁）では、「焼紙」という項で紙銭を批判している（六葉裏―八葉裏〔臺灣學生書局『天主教東傳文獻續編(二)』、六二九頁―六三四頁〕）。「…焚之寄於地獄之庫也。」（八葉表〔六三三頁〕）とあるように、そこでは寄庫銭が批判されるので、同様に寄庫銭のことが念頭に置かれていたのではないであろうか。

要するに、寺院への布施、僧侶への齋食、紙銭を焼く行為は

道徳的向上をもたらす善行とは異なるので、宗教的救済に結びつくものではないということを述べているのである。

これについてドゥーディング Ad Dudink 氏の論文“The image of Xu Guangxi as author of Christian texts” (*Statecraft and intellectual renewal in late Ming China*, Brill, 2001, pp.99-152) において智旭が「天学初徴」の中で『聖像略説』を批判していることが言及されていた（注九十六、一二八頁）ので、その影印が収められている臺灣學生書局『天主教東傳文獻續編』第二冊の「天学初徴」の箇所（九一三頁―九二四頁）を見てみると、鍾始聲が『聖像略説』について述べた批判の第二十一のところ、「汝既要攻釋道兩家、須搜其病根、彼方心服。若謂要人施捨些錢財、備辦些齋飯、燒化紙張、便是功果、恐彼二氏未必心服、而汝又仍教人奉事拜祭天主聖像、與彼何異。」（五葉裏―六葉表〔九二二頁―九二三頁〕）とある。布施、齋食、紙銭が功德をなすということについては、仏教と道教の側も異論があるということである。

牧田諦亮『民衆の仏教―宋から現代まで―』（アジア仏教史中国編Ⅱ）（佼正出版社、一九七六年）第六章「庶民の仏教」の第五節「明代仏教の精華―禪淨融合」の中の「明代の仏事」には、「明の太祖が禪・講（教）・律の三宗を改めて、禪・講・教の三宗とし、寺院僧侶はいずれかの宗に所属すべきことを規定したのは、明代仏教の全般を知る上にも忘れることはできない。赴応僧とか、瑜伽教僧として、死者の葬儀を司り、年忌法

要、祈禱、祈請のことをもつばらなしてきた僧に、その地位を公認したことになる。」(一二三頁)とある。これから明代にはもつばら葬儀や法要、祈禱に従事した「赴応僧」、「瑜伽教僧」が存在していたことが分かる。

そして同書が「瑜伽教僧」の数の多さについて紹介する龍池清氏の研究であるところの「明代の瑜伽教僧」(『東方學報』「創立十周年記念」(東京第十一冊之二)、一九四〇年、四〇五頁―四一三頁)という論文には、「教僧の数については詳細は不明であるが、大體は推定し得ないでもない。……それによつて推定すれば全僧の半數近くは教僧であつたのではないかと思はれる。……而して多數の教僧が世俗の需めに應じて佛事をなしたことは明代の佛教に大なる影響を及ぼしたことは看過し得ない。」(四〇九頁)とある。これから明代において多數の僧侶が民衆のいわゆる現世利益の願いに応じた形の仏教儀礼をなしていたことが分かる。

『聖像略説』は民衆化された明末仏教の儀礼を道德主義に基づいて批判している。この批判は道德主義を志向する儒教に受け容れられるものであつたであろう。そればかりか仏教の側からも一定程度理解されるものであつたと思われる。つまり、『聖像略説』の批判は世俗化された民衆仏教への現象的な批判であつて、仏教を本質的に批判したものになつていないのではないであろうか。いづれにせよ、『聖像略説』の仏教批判は明末当時の仏教の実態を浮き彫りにするものであろう。

『聖像略説』において述べられているカトリックの教えはどのようなものであるのだろうか。

ここでは神が創造者、主宰者、審判者、救済者の面から説かれてゐる。

第一に神は創造者として礼拝の対象である。それ以外のものはすべて被造物であつて礼拝の対象としてはならない。これは十戒の第一の「われはなんじの主なる神なり。われのほか何者をも神となすべからず。」(『カトリック要理(改訂版)』、一三三頁)を説いたものであるう。

神は三つの種類のものを創造した。

一つは天と地の創造である。天と地には可視的な天と地としての天空と大地、並びに不可視的な天と地としての天国と地獄があつた。天国は天使、聖人、善人の居場所であり、彼らはそこで永遠の幸いを享受する。また地獄は悪しき天使と悪人の居場所であり、彼らはそこで永遠の苦しみを味わう。

また一つは天使の創造である。天使は神に仕えて人を守る純粹に靈的な存在であり、九種類に分けられる。

天使の中から傲慢になつて神に背く者が現われた。それに追隨する天使もいた。神は彼らに人を誘惑することを許した。それは善人を懲らしめ、悪人を罰することによつて、世の中の人に悪い行ないを改めて善い行ないをさせるためであつた。

さらにもう一つは人の創造である。神は人が神に仕えること

を求めた。ただ神に仕えることを通して人は天国に入る功德を得ることになる。

人は原罪を犯す以前は自由意志により善い行ないをすることが出来た。しかし原罪を犯して以降は善と悪の両方に心が向くようになった。人は肉体的欲望、世俗的事情、悪しき靈的存在の三つの敵により誘惑されるようになった。

第二に神は主宰者である。神は天地、万物を創造した後、その被造世界を主宰する。人間は主宰者なる神によって食物を与えられ養い育てられる。

第三に神は審判者である。人は死後、紙によって審かれ、善人の靈魂は天国に入り、悪人の靈魂は地獄に落ちる。

人は三つの敵に誘惑され罪を犯せば地獄に落ちる。神は古い時代に三つの敵に誘惑されないうために人が守るべき十戒を与えた。人が十戒を守り抜くことが出来れば、三つの敵の誘惑に引き込まれることなく天国に入ることが出来る。

すべての道徳的行為の基準は十戒を守るか否かにある。従って人が生きているときに十戒を守ることが出来れば、死後に天国に入り、そうでなければ、地獄に落ちるのである。

第四に神は救済者である。聖人は十戒について説明し、十戒を守るように勧める。人は十戒を守ることが出来なければ、罪を犯すことになる。聖人は人間であるので、他者の罪を赦す力はない。また自分の罪を赦す力もない。人は罪を犯した状態のまま天国に入ることが出来ない。そこで神が人となり自らの体

をもって世界中の過去と現在から未来に至るまでの人々の罪を贖ったのである。人は罪が贖われた結果、天国に入ることが出来るようになった。罪を犯した場合は悔い改めて神に赦しを願う、十戒を守ることを決意するならば、地獄に落ちることから免れる。

『聖像略説』の全体を通して見てみると、キリスト教信仰の核心部分である「受肉」(incarnatio) (高柳俊一「受肉」研究社『新カトリック大事典』第三卷、二三〇頁―二三二頁)、「ケノーシス」(Kenosis) (小高毅「ケノーシス」研究社『新カトリック大事典』第二卷、七四一頁―七四二頁) 及び「贖い」(redemptio) B・シユナイダー、百瀬文晃「贖い」研究社『新カトリック大事典』第一卷、六十一頁―六十四頁)の教理が『聖像略説』の記述の基礎となっていると云ってよいのではないであろうか。

人はこの世にあつて唯一で絶対な存在である神のみを礼拝する。その神は創造者、主宰者、審判者にして救済者である。人の生活は十戒を抛りどころとする。それによって人は倫理的な生活を送ることが出来、死後天国に入る道が開かれる。

また『聖像略説』ではキリスト教の教会形成の歴史についても述べられた。

主なる神は一六一九年前にこの世に生まれ、「世を救う者」という意味でイエスと名づけられ、この世で三十三年の間聖書について教え、十二使徒を選出した。その後、昇天し、十二使

徒は世界中に広がって教えを伝えた、その結果、千六百年余りの間にキリスト教は世界の多くの国に伝わった。

このように『聖像略説』では福音書と使徒言行録に基づいてキリスト教の宣教の歴史が語られる。具体的には受肉のことで書かれていないけれども、「功願完満」(五葉表)の「功願」は「ルカによる福音書」九章二十一節の「人の子は必ず多くの苦しみを受け、長老、祭司長、律法学者たちから排斥されて殺され、そして三日目に復活する。」というイエスの言葉をも暗示していると思われる。「功願完満」は既述のように復活の出来事につながる贖いの成就を意味するであろう。キリスト教の教会の形成の出発点は復活の出来事である。とすれば、『聖像略説』は教会形成の原点を言外に述べていることになるであろう。

創造者、主宰者、審判者なる神は過去、現在、未来に亘り世界中を統べ治める。神は人が神に仕え、生きている間に善を行なうことを求める。そうすれば死後天国に入ることが出来る。神は人に善悪の基準として十戒を与えた。生きている間に十戒に違反し罪を犯せば死後地獄に落ちるが、十戒を守り善を行なえば天国に入る。人が罪を赦され天国に入ることが出来るように、神は受肉し自らの体をもってすべての人の罪を贖ったのである。

この教えはやがてあちこちに広まり、ヨーロッパから宣教師がこの教えを伝えるために明末の中国を訪れるようになった。

この教えは十戒を守ることによって道德的向上に至らせるものであったが、明末当時の中国に盛んであった仏教は自己の道德的向上に結びつくものではなかったため、この教えから見ると、ばらばらに批判されるべきものであった。

他方、明末の儒教において「既成の価値観を相対化する志向が内在する。」(中純夫「無善無悪」大修館『中国文化大事典』一一五九頁)と云う無善無悪思想が流行した。大まかに言ってこれと対極的な立場にあり、道德主義を志向したものが東林派の思想であったのではないであろうか—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)」では、東林派の人々の思想の共通性について「無善無悪思想に対するアンティイの立場を一つの基準とすることであろう。だがこれを余りに規格どおりにすると、これにも問題が生ずる。」(『東洋文化研究所紀要』第七十五冊、一九七八年、一二二頁)とある。その一つの例として東林派の有力な人物である鄒元標が「無善無悪思想に融和的であった」(一二三頁)ことが挙げられる。ただ、大勢として東林派の士人は無善無悪思想に批判的であったと言えるのではないであろうか。彼らの思想の特色は「為善去悪」という語で示され得るのではないであろうか—内山俊彦・馬淵昌也・坂元ひろ子「知」の中の「格物致知」の項には、「王守仁の後継者の間では、良知の存在様態についてさまざまな異論が生じた。」(東京大学出版会『中国思想文化事典』三三四頁)とある。この陽明の後継者の中に、

「良知の発現は完全だが、為善去悪の実践や良知への意識の集中などは不可欠とする者」（三二四頁）がいたようである。東林派はこの後継者の系譜に属するのであるうか。

明末中国に「天主教」という名で伝えられたカトリックは十戒を基底とする道徳主義の意義を説いた。明末中国には「無善無悪」思想が流行した。これに抗して東林派は「為善去悪」という語で示され得るような道徳主義を主張した。「天主教」という名の明末中国のカトリックは自らの道徳主義を「為善去悪」という語で表わした。

この「為善去悪」という語を介してカトリックの道徳主義と東林派の道徳主義は互いに共鳴し合うところがあったので、カトリックの道徳主義は明末の中国思想の世界に受容され得たのではないであろうか。

その道徳主義の基底には十戒がある。十戒の説く社会倫理は唯一で絶対なる神への信仰に収斂されるであろう。『聖像略説』はこの二つを中心にして楕円的にカトリックの神学的世界を表わそうとしたものではあるまいか（続）。

#### 追記 一

ドゥーディングク氏の論文「キリスト教文書の著者としての徐光啓像」(『The Image of Xu Guangqi as Author of Christian texts』)の注の九十六の中で、『聖像畧説』を批判した智旭の『天學初徴』の二十二の論点のうち、第十六と第十七に対応する箇所は

一六一五年版と一六一九年版のいずれのものにも欠けていることが述べられている (Statecraft and Intellectual renewal in late Ming China, ed by Catherine Jami, Brill, 2001, p.128)。

「金閻逸史鍾始聲振之甫著 新安夢士程智用九甫評」の『天學初徴』（『闢邪集』所収）の「其不通者十六」は、「若謂天堂地獄皆大、可以並容何異佛氏之說。」（四葉裏〔臺灣學生書局『天主教東傳文獻續編(二)』、九二〇頁〕）であり、その右横に書き込みと思われる「佛氏天堂地獄有出入所以為通彼云惟人不出尤為不通」（同葉〔同頁〕）という文が添えられている。

『天主聖像略説』の中には「天堂地獄皆大、可以並容。」という文は見当たらない。智旭が『聖像畧説』の論旨を押えてそれをまとめて書いた可能性はないであろうか。

また「其不通者十七」は、「又彼謂佛氏所稱三千大千、華藏世界、人所不見、便是荒唐、今彼所稱天堂地獄又誰見之。」（五葉表〔九二一頁〕）である。

ここにある「三千大千、華藏世界」とは中村元他編『岩波仏教辞典』によれば、それぞれ前者は「古代インド人の世界観による全宇宙。」（「三千大千世界」、三二二頁）というものであり、後者は「華嚴經に説かれる仏の世界。……毘盧遮那仏が菩薩であったはるかな過去の世からの誓願と修行によつて飾り浄められたものであるとされる。」（「蓮華藏世界」、八四二頁）というものである。両者はともに仏教の宇宙観を示したものでないであろうか。

『天主聖像略説』では仏教批判は最後の部分(七葉表)に登場する。そこでは布施、施齋、紙銭というような明末の中国仏教の実践的な形態が対象にされている。これは現象的批判であると言えるであろう。

しかし、「三千大千世界」や「華藏世界」のような概念は仏教の教義そのものに関するものである。これらを批判するとなれば、それは仏教の本質的批判となり、キリスト教カトリックについてその輪郭を示そうとしたように思われる『天主聖像略説』の意図とは即応しないのではないであろう。

カトリックの側からの仏教の教義への本格的批判となれば、方豪により「徐光啓作」(『天主教東傳文獻續編(一)』の解説の部の二十一頁)とされる『關妄』や楊廷筠の作とされる(同書解説、十三頁)『天釋明辨』がある。しかしこれらには「三千大千世界」への言及はあるものの、「華藏世界」への言及はない。いづれにせよ『天主聖像略説』には『天學初徴』に記してあるところの文は見当たらないことはドゥーデンク氏の論文の指摘するとおりである。

#### 追記 二

『天主聖像略説』の六葉表に「勸得人識 天主 改惡爲善、以免地獄、升天堂、」という箇所がある。ここでは神を知ることが道徳的な善行と結びつけられ、その善行により宗教的な救済に至るとされる。

三葉表の「人不識認 天主、不能力行善道、」という箇所は

同様な観点から書かれたものであろう。これを見ると、「人、神を知らざれば、善をなす能わず。」という訳文が思い浮かび、次にこれは聖書の中の一節か、或いは神学的な公理(axiom)の一つではないかという想像が生じる。というのも「識認 天主」という語句は「Cognio Dei」(神認識(天主の認識))、「索引」富山房『カトリック大辭典 V』(二三八頁)という神学概念を想起させるものであるからである。この「Cognio Dei」は輔仁神學著作編譯會『神學詞語彙編』(光啓文化事業)では、「天主的認識、對天主的認識」「天」上帝的認識、對上帝的認識「基」(一九一頁)。「天」は天主教、すなわちカトリックを、また「基」は基督教、すなわちプロテスタントを指すのである」という中国語が対置されている。

訳者は教文館から出ているZ・イエール監修・近藤司朗編集『新共同訳 旧約聖書語句事典』、『新共同訳 旧約聖書統編語句事典』、『新共同訳 新約聖書語句事典』によって聖書の中の「知る」という語の用例を見てみたけれども、『天主聖像略説』の三葉表のような語句に辿り着くことが出来なかった。

このことにつきイエズス会日本管区長補佐の山岡三治神父様にお尋ねしたところ、二〇一七年六月二十一日の電子メールにて聖書にはこれと同じようなものはあるけれども、同じものはないのではないかという旨のことを教えていただくことが出来た。

訳者はさらにドイツの Sankt Augustin 在住の Monumenta

Senza 編集長 (Editor-in-Chief) であられる神言会の Zbigniew 神父様に、『天主聖像略説』の三葉表の語句と同一、或いは類似のものがどこにあるのか直截にお尋ねしたところ、二〇一七年九月二十二日の電子メールにてそれは十五、十六世紀にスペイン語、ラテン語、イタリア語によって書かれた要理関係の著作、要理書の中から取られたものに違いないという旨の教示を頂戴することが出来た。

しかし訳者は怠惰にもその後、現在に至るまで教示されたところの要理関係の著作や要理書に当たらずにいることを告白しなければならぬ。

つぎに訳者は『天主聖像略説』の三葉表の語句の根源的在処について長年、創文社発行の『神学大全』(Summa theologiae) の翻訳に携わって来られた日本におけるトマス・アクィナス (Thomas Aquinas) 研究の第一人者であられる稲垣良典先生にお尋ねした。その後、稲垣先生からご返書を頂戴し、ご教示を得ることが出来た。

二〇一七年十一月四日付のお手紙を通して、「……私にもすぐに思いつくような典拠はありませんが、福音書のいわゆる富める青年の話（マタイ 19・16―22、マルコ 10・17―22、ルカ 18・18―23）がもとになつているかとも考えられます。……しかし、『神を知らざれば善を爲しえない』という教えは旧約でも神は慈しみと憐れみに満ちた方、すなわち善そのものであると教えており、新約では神は愛である、つまり善と恵みに満

ちた方であると教えていますので善を爲そうとする者は神に、具体的には人となられた神、キリストに倣えという誠めはキリストを信じる者なら誰でも心に刻みつけられている、と言えないでしょうか。」という教示を受けることが出来た。

これは訳者の理解し得る限りにおいて、『天主聖像略説』の三葉表の語句はキリスト者に普遍的に共有される自明の真理であり、それはまたあらゆる神学的営為の前提となるべきものであるということ教えるものではないであろうか。

最後に訳者は『漢語大詞典』第十一巻にて「識」と「識認」の意味を調べてみた。

「識」の第二の字義の項には「認識；識別。」(四二二頁)とあり、用例として李白の「与韓荊州書」の中の一節が挙げられている(同頁)。その前の部分も入れると、「白聞天下談士相聚而言曰：生不用万户侯、但願一識韓荊州。」(鮑方校点『李白全集』上海古籍出版社、一九九六年、二四〇頁)となる。

金文京『李白―漂泊の詩人 その夢と現実』(岩波書店、二〇一二年)は第II部「作品世界を読む」の第二章「壮遊時代」の「地方官への手紙―安陸での就職運動」の箇所での手紙を取り上げている。それによれば、「……韓荊州とは開元二二年(七三四)に荊州長史兼襄州(安州の西)刺史であった韓州朝宗という人物で、……多くの人物を朝廷に推薦したこと有名であった。後世、人に自分の名を知られることを、『識荊』と言うのは、李白のこの文章に由来するが、李白自身は韓

朝宗に名前を記憶され、推薦されることはなかった。」(一四五頁―一四六頁)ということである。つまり、この「識」は人を個人的に知るという意味になるのであろう。

つぎに「識認」について見てみると、第二の語義の項に「認識、相識。」(同巻、四二六頁)とあり、用例の一つに清の錢泳の『履園叢話』の「旧聞」「沈百五」の中の一節が挙げられていた。その前後の関連する部分まで入れると、「明末崇明有沈百五者、名廷揚、號五梅、家甚富、曾遇洪承疇于客舍。是時洪年十二三、相貌不凡、沈以爲非常人、見其窮困、延之至家、并延其父爲西席、即課承疇。故承疇感德、嘗呼沈爲伯父。……不數年承疇已歸順本朝、百五獨不肯、脫身走海、尚圖結援、爲大兵所獲。洪往諭降、百五故作不識認、曰：『吾眼已瞎、汝爲誰？』」(「叢話一」「舊聞」「沈百五」) 錢泳撰、張偉校点『履園叢話』(「上」)〔清代史料筆記叢刊〕中華書局、一九七九年、二頁―三頁)となる。

これは明清鼎革時の哀切たる逸話の一部である。「識認」という語の用法をこれほど美事に教えてくれる用例はないのではないであろうか。主題として取り上げられている沈百五はかつて目をかけた旧知の洪承疇が沈に清朝への投降を勧めることに抗して、洪のことを「識認」しない態度を示すのである。「識認」という語が個人的に相手のことを知るという意味であることを如実に示す用例であろう。

これらのことから『天主聖像略説』の三葉表の語句の中の「識認」という語もまた同じ意味を有するのではないかと思わ

れる。つまり、「識認 天主」とは神を知的に知ることではなく、神を人格的に知ることを意味するのではないであろうか。それはすなわち神を信じることであり、三葉表の語句は全体として「神を信じなければ、善を行なうことが出来ない」というほどの意味に解せられるであろう。

### 追記 三

前稿(「訳者補足 続の八」のイグナチオ・デ・ロヨラの『靈操』の第一週の「根源と礎」(岩波文庫、二十三頁)の中の文は粕谷甲一『キリスト教とは何か⑧ 新しい靈性を求めて』(女子パウロ会、二〇一七年)の第一章の「2. 『靈操』の出发点の問題」(十五頁―十七頁)を通して知ることが出来た。また本稿で取り上げた「ケノーシス」という神学概念については、同著者の『キリスト教とは何か⑦ 殉教とこころびを越えて』(傍点、原著者注)(女子パウロ会、二〇一七年)の中に随所に出て来る記述を通して知ることが出来た。記して感謝す。