

ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注(十七)

主なる神様の十戒の部(訳者補足 続の五)

A・ヴァニョーニ 述  
葛谷 登 訳

一(承前 四)

司馬遷の『史記』に「天道、是か非か」という語がある。修訂版『大漢和辞典』巻三は「天道是耶非耶」を項目として掲げ(四九八頁)、「天は果して正しいものか、正しくないものか。或は善を行つて禍を得、悪を行つて福を得るので、天道の是非を疑ふ意。天を怨恨する語。」(同頁)という語釈を記している。

典拠として『史記』の「伯夷傳」にある文を挙げる(同頁)。大漢和の引用する箇所の前の部分まで含めると、原文は「或曰：『天道無親、常與善人。』若伯夷、叔齊、可謂善人者非邪？積仁、絜行、如此而餓死！且七十子之徒、仲尼獨薦顏淵爲好學。然回也屢空、糟糠不厭、而卒蚤夭。天之報施善人、其何如

哉？盜、日、殺、不、辜、肝人之肉、暴戾恣睢、聚黨數千人橫行天下、竟以壽終。是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。若至近世、操行不軌、專犯忌諱、而終身逸樂、富厚累世不絕。或擇地而蹈之、時然後出言、行不由徑、非公正不發憤、而遇禍災者、不可勝數也。余甚惑焉、儻所謂天道、是邪、非邪？」(卷六十一、「伯夷列傳」第一〔中華書局本『史記』第七冊、二二二四頁―二二二五頁〕傍点、訳者注。以下、同じ)となる。

道徳的行為を追求した伯夷や叔齊が飢えて亡くなり、孔子がその学問に対する態度を評価した顔淵が貧しい生活のうちに若くしてこの世を去ったりする一方で、悪逆非道の限りを尽くした盜賊が平穩のうちに最期を迎えている。人に対する天の報いは果たして正しいのであろうかと、司馬遷は「太史公自序」の最後を「……藏之名山、副在京師、俟後世聖人君子。第七十。」

(巻一三〇、同『史記』第十冊、三三二〇頁)——この部分を岩波文庫の小川・今鷹・福島訳『史記列伝』(五)では「この書を名ある山に蔵めるが、副本は京師にとどめて、後世の聖人君子の議論を待ちたい。〔これが「自序」〕第七十篇である。」「(一九四頁)と訳す——と結んでいるように、時空を超えて読み手に問いを発するのであるうか。

「余甚惑焉、儻所謂天道、是邪非邪？」の部分について、中華書局本は唐の司馬貞の『史記索隱』の文を注として引いている(二二二六頁)。光緒十九年九月に廣雅書局によって校刻されたものを載せる藝文印書館『百部叢書集成』所収の「史學叢書」『史記索隱』(三)巻十七には、「太史公惑於不軌逸樂公正而遇災害爲天道之非而又是耶深惑之也蓋天道玄遠聰聽暫遺或窮通數會不由行所以行善未必福行惡未必禍故先達皆猶昧之也」(二葉表)とある。司馬貞もまた人の善と悪の行為への天の応報について知性をもつてしては解し難いという見解を持したのではないであろうか。「天道玄遠」なのであるから、人の行為とその人が置かれた境遇との間に強い正の相関関係を求めることは至難と言えることならなのであるう。しかしそれでは天の意思への人の側からの信頼が自ずと形成され難くなるのではないであろうか。「行善未必福、行惡未必禍」であれば、天地間の主宰的存在並びにその善性への疑念が生じ得るであろう。これに対してキリスト教には「苦難と悪の中にあつても神の正義と善性とを正当なものとして論じる」(ドナルド・K・

マツキム著、高柳俊一・熊澤義宣・古屋英雄監修『キリスト教神学用語辞典』日本キリスト教団出版局、二〇〇二年、二二六頁)ところの「神義論」(theodicy)という概念がある。竹内裕「神義論」によれば、「神が全能でありかつ善であるとするなら、その神の創造によるこの世界はやはり善であるはずだろ。ところが、世界に生起する事柄(災難、不公平など)と存在者(苦悩や邪な思い)は様々に悪の様相を呈している。こうして全能かつ善なる神への信仰と現実観察との間に苦しい葛藤が生じ、同時に両者を調和させる要請が生じた。この調停の思索が神義論(あるいは弁神論)である。」「(岩波キリスト教辞典、五八三頁)とある。更にステイーヴン・T・デイヴィス編、本多峰子訳『神は悪の問題に答えられるかー神義論をめぐる五つの答え』(教文館、二〇〇二年)では、「神義論」とは「伝統的に『この世に悪が存在するにもかかわらず神は正しく正義である』と示そうとする議論を指します」(十五頁)としている。また、A・リチャードソン/J・ボウデン編、古屋英雄監修、佐柳文男訳『キリスト教神学事典』(教文館、二〇〇五年)ではJ・モルトマン(Jürgen Moltmann)が「神義論」という項目(三四〇頁―三四一頁)の中で詳細な解説を施している。要するに、「神義論」とは義なる神の存在と世界に見られる悪の現象との間の問題をめぐっての様々な角度からの神学的考察であることになるのであるうか。

この「神義論」は「報い」の問題とも密接に関係する。黒川

知文「報い」によれば、「旧約聖書において報いは、個人的であれ国家的であれ此岸的なものであり、神に主権がある。」（『岩波キリスト教辞典』、一〇九四頁）とあるように、旧約聖書の世界では神はこの地上において人の行為に対して「報い」をなす存在であることが述べられる。更に、「特に知恵文学においては、善をなす者は祝福を受けて栄え、悪をなす者は罰を受けて滅びるという明快な応報主義が神に対する敬虔さと深く関係して述べられている。」（同頁）とあるように、応報主義の特徴は知恵文学に顕著であったようである。

この原初的な応報主義の前にそれとは裏腹に見える現実が立ちただかり、「…この応報主義は、現実には悪をなす者が祝福を受け、善をなす者が禍に遇うことがあるのはなぜか、この場合に神の義しさはどう確保されるのか、といういわゆる神義論の難問に直面することとなった。」（同頁）とあるように、応報主義と現実との間の隔たりを埋めるべく「神義論」的思考が展開されるようになって行った。

そのようにして「神義論」が展開する途上で「苦しみ」(passio)の問題が浮上する。清水宏「苦しみ」によれば、「旧約聖書に従うなら、苦しみとは罪に対する罰である。」（研究社『新カトリック大事典』第二巻、六二七頁）とあり、また「他方、苦しみは不当で無意味または理不尽なものである。」（同頁）とある。つまり、「苦しみ」は人の罪への神からの「報い」という意味を有すると同時に、それは理解し難いものでも

ある。というのもモルトマン「神義論」によれば、「しかしまた、悪人ではなく、義なる人々が負わされる苦しみもある。行為とその結果からなる複合体は義なる人の苦しみには見られない。」（前掲教文館『キリスト教神学事典』、三四〇頁）ということだからである。

そこで「苦しみ」の中に罰以外の意味を見出そうとする思想的な営みが始められ深められて行く。「神義論」はそのような「苦しみ」の意味理解と相即不離な形で展開して行くのではないであろうか。「苦しみ」は表層的には意味がなく、また理解を拒絶するようなものであったとしても、奥一層において意味を有するのではないか、その意味を探求しようとするのである。

キリスト教には「苦難の僕」(suffering servant)という概念がある。それは「主の僕が人人のために苦しみを受けることを示す。」（前掲マツキム『キリスト教神学用語辞典』、一二九頁）というものである。「苦しみ」の意味はこれにより極限にまで深化される。罪なき者が他者の罪を担って自ら苦しむのである。

キリスト教では人間を罪ある存在として捉える。人間の罪は「苦難の僕」によって「苦しみ」をもって担われる。それ故に人間の苦しみは「苦難の僕」の「苦しみ」に連なることが出来るものであるのかも知れない。ここに「神義論」が思想的に豊かになり得る所以があるのではないであろうか。

明末中国においてイエズス会宣教師パントーハによって漢文で著わされた『七克』は、読み手としては中国の知識人を念頭に置いている。明末の彼らもまた司馬遷の抱いた天の意思への懐疑に無知ではあり得ない。その意味でキリスト教の「神義論」は主宰的存在の意思についての彼らの判断停止状態に接合しているようにも思われる。『七克』では特に卷之四「熄忿第四」の箇所で「神義論」に通じることが取り上げられている。これらの論述がどのように展開されているか、おもに卷之四の箇所に基づいて見てみることにしたい。

或有問于余曰、書云、天道福善禍淫、又云、惟上帝無常、作善降之百祥、作不善降之百殃。是以善者蒙福、惡者膺譴、理有固然、奈何事有不然、或遭不虞之災、或冒非分之福、顛倒孔多、參錯過半、無乃增君子之疑、起小人之倖、天道不平、厥歎外矣。」（蓬左文庫所蔵『天學初函』『七克二』卷之四、又二十二葉裏―二十三葉表〔蓬左文庫本は二十三葉の前に又二十三葉が来る。乱丁である（二〇一六年一月五日に原本にて確認）。印刷の不鮮明な箇所は臺灣學生書局本『天學初函（二）』九二九頁―九三二頁にて確認）。

『書経』「湯誥」の中に、「天道福善禍淫、降災于夏、以彰厥罪。」（孔安國傳、孔穎達疏『尚書正義』卷第八「湯誥第三」〔十三經注疏 整理本〕第二冊、北京大學出版社、二〇〇〇

年、二三八頁）とある。この箇所の注は、「政善天福之、淫過天禍之、故下災異以明桀罪惡、譴寤之而桀不改。」（同整理本、同頁）となっている。また、同書「伊訓」の中に、「惟上帝非常、作善降之百祥、作不善降之百殃。」（同『尚書正義』卷第八「伊訓第四」〔同整理本、二四六頁〕）とある。この箇所の注は、「祥、善也。天之禍福、惟善惡所在、不常在一家。」同整理本、同頁）となっている。『七克』が取り上げる『書経』の關係箇所は以上であろう。

要するに、『書経』では天が人に対して「報い」を与えるための材料は個別の人間が行なうところの善と悪の行為であって、身分、地位や家という外在的なものではないことを述べようとしているのではないか。

しかし、天は人に対してその善と悪の行為に即して「報い」を与えるという原則に対して現実はその裏書きするような形で存在していないように見える。善人に予期せぬ事故が起きる一方で、悪人に不釣り合いな幸いが到来する。天の人への評価の公正さを問うのである。

夫人之眞善眞惡、誰能決判。念、想、言、行、咸若天理、此爲眞善、微有不然、豈眞善也。求善非全不成、若求不善、一缺已足。夫全善了無微缺之人、世間有之乎。今人視形、天主視心。烏知人所稱善、非天主所稱惡者耶。且爾謂此人甚能作善、苦之非是。余謂天主至明無暗、至公無私、甚能識善惡、苦之必是也。爾信人之隱善、疑天主之顯義。余信天主

之顯義、疑人之隱善、孰是乎（同書同卷、二十三葉表裏）。

人の内的な思想、感情や外的な言語、行動（「念想言行」）がすべてにわたって「天理」に適合しているならば、それは真の善である。けれども僅かなりとも違うところがあるならば、もはや真の善とは言えない。「完全無欠の善人」（「全善了無微缺之人」）は地上に存在しない。人は可視的な事象世界を眺めるが、神は不可視の内面世界を見透す。

ここには完全な人間の存在を認めない、言い換えるならば、すべての人間は罪人であると捉えるキリスト教的な人間観がいみじくも述べられている。これは道徳的完成者としての聖人の存在を認める中国の伝統的な思想の中に見出し難い見解であろう。文中の「全善了無微缺之人」という語で言い表そうとするものが、聖人を指し示すとすれば、この世界に理想の聖人は存在しないということになり、そのような見方は伝統的な聖人観へのアンチ・テーゼとなり得るものではないであろうか。少なくとも「庶民も社会の秩序の構成員として位置づけられるにいたった。」（市来津由彦・溝口雄三「陽明学」『中国思想文化事典』東京大学出版会、三九三頁）とされる明末の『満街の人すべて聖人』という卓近な聖人観（同頁）とは思想世界において対蹠的な位置にあるように感ぜられる。

欲明禍、福之理、當先明禍、福之眞僞。眞禍未有及善人、眞福未有被凶人者也。何者、世間之事、不過三種。眞福一、眞禍一、非福、非禍者一。生積德、則死永樂、眞福也。生作

罪、則死永苦、眞禍也。…若其餘、貧富賤貴病安壽夭等、斯本非禍、非福也（同書、同卷、二十三葉裏―又二十三葉表）。

幸いとは、また禍とは何であるか。真の幸いとはこの世にあって善い行ないに励み、死後に永遠の安楽を享受することである。真の禍とはこの世にあって悪い行ないをし、死後に永遠の苦悩を味わうことである。そして幸いでもなく禍でもないものというものは物質的な富の有無、身分の高下、健康、寿命などである。

ここでは禍福の問題を、生を超えた別次元から捉えようとしている。このような考え方は中国の伝統思想の枠組からは導出し難いのでないであろうか。『論語』「先進第十一」には、「季路問事鬼神。子曰：『未能事人、焉能事鬼？』敢問死。曰：『未知生、焉知死？』」（『論語集注』卷六『四書章句集注』）『新編諸子集成（第一輯）』中華書局、一二五頁）という段がある。有名な「未知生、焉知死？」の箇所は、岩波文庫『論語』（金谷治訳注）では「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん。」（二四六頁）と書き下し、「生もわからないのに、どうして死がわかろう。」（同頁）と訳している。同箇所に附された集注に引用された程子の文章の中に、「知生之道、則知死之道；盡事人之道、則盡事鬼之道。」（同頁）という文がある。生について知ることの中に死について知ることが包含されているから、生とは別に死について考察を及ぼす必要はないと言おうとしている



のであろうか。要するに、死を実体的に対象化してこれについて思索することは難しいということであろう。

吉川幸次郎『論語（中）』（『中国古典選4』朝日新聞社、一九七八年）のこの段の解説の中に、「二度目の質問の内容は、死についてであった。死とは、人間の死後のことと、皇侃の『義疏』、刑昺の『疏』にいう。つまり主として自然死を意識しての言葉である。清の劉宝楠の『正義』には、死に処する態度であるとし、いかなる場合に自ずからの生命を捧ぐべきかとうたとするが、それは普通の説ではない。やはり自然死をおもに意識して、死後はどうなるかと問うたと見る方が、うべないやすい。孔子はこたえた。『未まだ生を知らず、焉んぞ死を知らん』。われわれの感覚に触れる生前のことさえもわからない。どうして死後のことがわかるか。」（三十二頁―三十三頁）という文がある。

果たして宋の邢昺の疏には、「曰：未知生、焉知死」者、孔子言女、尚未知生時之事、則安知死後乎？皆所以抑止子路也。以鬼神及死事難明、又語之無益、故不荅也。」（何晏注、邢昺疏『論語注疏』卷第十一「先進第十一」（前掲「十三經注疏 整理本」第二十三冊、一六四頁）とある。これによれば、「知死」すなわち死を知ることが、「知死後」すなわち死後を知ることと解され得るであろう。

他方、清の劉宝楠の『論語正義』には、「進、而問死、欲知處死之道也。人有所當死、有所不當死、死非季路所難、莫難乎其

知之明、處之當、然而死非可預期之事、故爲反其所自生。君子之窮理盡性、以至於命、歸於得正而斃、其不敢以父母之身行殆、不敢以匹夫之諒爲名者、皆惟其知生。敬吾生、故重吾死也。否則生無以立命、死適爲大愚而已、則盡乎知死之義矣。」（『論語正義 下』（『高流水點校』中華書局、一九九〇年、四四九頁―四五〇頁）とある。

死について洞察し、適切に対処することほど難しいものはない。しかも死はあらかじめ知ることが出来ない。だから、死はそれ自体を対象化するのではなく、地上において死に収束する生に焦点を移して考えるべきなのである。

それは『論語正義』の場合、具体的には「窮理盡性、以至於命」、「不敢以父母之身行殆」、そして「不敢以匹夫之諒爲名」という語句で示されていることをすることであろう。

これからの語句の典拠について見てみることにする。まず、「窮理盡性、以至於命」という語句は『易』「説卦伝」の中に「和順于道德而理于義、窮理盡性、以至於命。」（王弼注、孔穎達疏『周易正義』卷第九「説卦」（『十三經注疏 整理本』第一冊、三三三頁））とある。「窮理盡性、以至於命」の箇所は岩波文庫『易経 下』（高田真治・後藤基巳訳）（一九六九年）では、「天下の道理を窮め尽くし人間の本性を知り尽くして天命を知るの境地に到達したのである。」（二八八頁）と訳している。

「和順」から始まるこの一文についての『周易正義』の「正

「義」には、「又能窮極萬物深妙之理、究盡生靈所稟之性、物理既窮、生性又盡、至於一期所賦之命、莫不窮其短長、定其吉凶、故曰『和順於道德而理於義、窮理盡性以至於命』也。」（同整理本第一冊、同頁）とある。またその後の「正義」に、「命者、人所稟受、有其定分、從生至終、有長短之極、故曰『命者、生之極』也。此所賦命、乃自然之至理、故『窮理則盡其極』也。」（同書、同頁）とある。これは万道の道理を探究する営みを通して地上での生が全うされるべきであると言おうとしているのであろうか。

次に、「不敢以父母之身行殆」という語句は『礼記』「祭義」の中に、「壹舉足而不敢忘父母、壹出言而不敢忘父母。壹舉足而不敢忘父母、是故道而不徑、舟而不游、不敢以先父母之遺體行殆。壹出言而不敢忘父母、是故惡言不出於口、忿言不反於身。不辱其身、不羞其親、可謂孝哉。」（鄭玄注、孔穎達疏『禮記正義』卷第四十八「祭義」〔十三經注疏 整理本〕第十五冊、一五五九頁）としてある。「不敢以先父母之遺體行殆」の箇所は明治書院「新釈漢文大系 28」竹内照夫『礼記 中』（一九七七年）では、「謹んで父母の形見（たるわが身）に危険を冒させない。」（七二三頁）と訳している。また『禮記正義』の「正義」にも、「『不敢以先父母之遺體行殆』者、以其不忘父母之遺體、故不敢以先父母遺餘之體而行歷危患處。」（同書、一五六〇頁）とある。概ね竹内訳の示すところであらう。それはまた「祭義」本文中のこの箇所の前にある部分、「壹舉足而不

敢忘父母、是故道而不徑、舟而不游」（同書、同頁）の「是故道而不徑」と「舟而不游」の箇所の「正義」の文と意味の上で連続するものではないであらうか。

要するに、『礼記』「祭義」中の関連するこの一連の句は、身体は父母から受けた恩愛によるところのものであるので、危険から身体を守ることは孝を尽くすことになることを述べるものであろう。

三番めに、「不敢以匹夫之諒爲名」という語句は、『論語』「憲問」の中の「豈若匹夫匹婦之爲諒也、自經於溝瀆而莫之知也？」（前掲『論語注疏』卷第十四「憲問第十四」〔十三經注疏 整理本〕第二十三冊、二一八頁）という箇所に基づくものであろう。この箇所は岩波文庫『論語』（金谷治訳注）では、「とるにたりない男女が義理だてをして首つり自殺でみぞに捨てられ、だれにも気づかれないで終わるといふのと、〔管仲ほどの人が〕どうして同じにできようか。」（一九六頁）と訳している。またこの箇所について『論語注疏』の「正義」では、「豈若匹夫匹婦之爲諒也、自經於溝瀆而莫之知也」者、自經、謂經死於溝瀆中也。諒、信也。匹夫匹婦、謂庶人也、無別妾媵、唯夫婦相匹而已。言管仲志在立功創業、豈肯若庶人之爲小信、自經死於溝瀆中、而使人莫知其名也。且管仲、召忽之於公子糾、君臣之義未正成、故召忽死之、未足深嘉；管仲不死、未足多非。死事既難、亦在於過厚、故仲尼但美管仲之功、亦不言召忽不當死。」（同書、二一九頁）と記している。

『論語注疏』の「正義」に基づけば、妾媵の制度を持たぬような庶民が信義によって自ら命を絶つたとしても名を世に遺すことはない。それは「小信」であって、意味がない、管仲のように生きながらえて天下に秩序をもたらすことこそ意義があるということになる。

この部分について集注は「諒、小信也。經、縊也。莫之知、人不知也。」（中華書局「新編諸子集成」『四書章句集注』、一五三頁）とのみ記す。大略、『論語注疏』と同じであろう。しかし『論語正義』では「：則匹夫者、所謂獨行之士、惜一己之節、不顧天下者也、非以匹夫爲賤而非之。」（前掲書、五八〇頁）としている。「匹夫」を召忽を指すものとし、その行為を評価しているように思われる。更にこの部分の最後で『論語正義』は、「然有管仲之功、則可不死、若無管仲之功、而背君事讎、貪生失義、又遠不若召忽之爲諒也。」（同書、五八一頁）と記す。君主の死に殉じた「匹夫」の召忽の処し方を明確に条件つきで評価するのである。

要するに、清代の劉宝楠に至るまで『論語』の世界では自らの死を重視することは自らの生を尊重することであり、それは肉体的生命を大切に守り事物の道理を窮めることではないかと思われる。つまりそれは徹頭徹尾、視線を地上での生の世界に投げかけるものであって、個的生命が地上での終極を迎えた後に別次元での生命の存続があり得ることを前提とするものではないように思われるのである。

『七克』の世界に戻ってみたい。『七克』によれば、真の幸いと真の禍は人が地上での生命を終えた後にその生涯の行ないに応じて与えられるものとされる。幸いでもなく禍でもないものは人がこの地上で与えられるところのものである。富の有無や身分の高下がそれである。

中国の正統的な伝統思想である儒教の枠組は地上的生命が終了した後の別次元の世界を構想していないようである。現世での富の有無や身分の高下は、幸いであるか、禍であるか、異論の余地がないことになるであろう。

永遠の視点から現在の貧富や貴賤を捉え直すとき自らの置かれた境遇が相対化され得る。そのとき、人は最早外的な状況に束縛され、それに隷属するような存在ではなくなり、自由への地歩を得る。

夫人、自、不、願、爲、善、爲、惡、而、天、主、強、之、于、理、無、有、自、有、應、受、天、樂、之、功、德、而、天、主、拒、之、有、應、受、地、獄、之、罪、過、而、天、主、不、加、之、亦、于、理、無、有。則、曷、可、謂、天、主、以、眞、禍、加、善、人、以、眞、福、加、惡、人、與（蓬左文庫所藏『天學初函』『七克 二』卷之四、二十三葉裏—又二十三葉表）。

善をなすことであれ、悪を行なうことであれ、人が自ら意志しないにもかかわらず、神がそれを強制することは道理としてない。天上での楽しみを享受することが出来るほどの善行があるのにもかかわらず、神がそれを拒むことはない。また地獄の



苦しみを受けるに値するほどの悪行があるのにもかかわらず、神がそれを与えないことはない。神は「まことの幸い」を善人に施し、「まことの禍」を悪人に下すのである。

ここには自由な道徳主体としての人間が指定されている。フーベルト・イエディン『公会議史』（梅津尚志・出崎澄男訳）（南窓社、一九八六年）によれば、義化に関する問題を扱った「改訂を重ねた末の第三の決議草案が、翌一、五四七年一月七日の第六会議においてようやく全会一致に近い賛意をかち取ることができた。…その根本は次の二点である。一つは人間の意志は、義化の全過程を司る神の恩寵と協力するものであり、それゆえに人間は何らかの功徳 (meritum) を積む可能性を有すること、二つには、人間を聖化する神の恩恵によって人間は内的に聖化されること（単に義であると宣言されるのではない）、この二点である。」（一一二頁）とある。

ここに記された二つの重要な合意事項のうち、『七克』の本文が関係するのは前者であろう。「應受天樂之功徳」（二十三葉裏）という語がそのことを如実に語っているように思われる。自由意志によって神の恩寵に協力して善を行ない、その善が「功徳」(meritum) を獲得するのである。『七克』に用いられている「功徳」という語はまさに 'meritum' の漢訳語として用いられたものではないであろうか。

P・ネメシエギ、瀨瀬康兵『神の恵みの神学』（南窓社、一九六七年）第五章「トリエント公会議の義化に関する教え」

「トリエント公会議の義化論の要点」によれば、「トリエント公会議の義化に関する教えは、次の三つの点にまとめることができよう。まず第一に人間の義化は、…神が人間を義化されることによって、人間は内面的に真に聖化され、義人と変えられる。…第二に、人間の義化の過程において、キリスト・イエズスを通して与えられた神の恩恵は、先行的な位置を占めている。…第三に、人間はその義化の過程、また義人としての生活において、単に受動的に動かされるのではなく、自分を照らし、助け、強める神の恩恵に、自由意志をもって心から従っているのである。」（傍点、著者注。二二二頁―二二三頁）とある。

ここに記されている義化に関する三つの要諦のうち、『七克』の本文が関係するのは第二と第三であろう。神の恩寵が先行的に働いて、人間はそれに対して自由意志をもって応答し善をなすのである。ただし、人の善行に先行すると明記された形での神の恩寵については『七克』の本文において明確に述べられてはいないようである。神学的には重要な恩寵の先行的性格が触れられていないのである。人間の自由意志は紙上に記され、神の恩寵は紙背に示されているのであろうか。中国の知識人が神の恩寵という未知の概念への理解を深めるのは書物を通してではなく、宣教師との一対一の語りを通してであったのではないか。

聖亞吾斯丁云、富貴安樂天主予之善人、微非眞禍、予之惡

人、微非眞福。其爲禍福、特視所用。用以建德、蒙示樂、乃福。用以助惡、蒙示罰、乃禍也。因富以敬天主周貧人、則富爲福。若因而縱欲害人、則富爲禍也。因貧以怨天主、貪富人、則貧爲禍。若用以抑情增忍、則貧爲福矣。諸如此類、可槩推也。第兩者之損益、人每不能自豫定之、獨天主無量之鑑、乃能定之（同『天學初函』『七克 二』卷之四、又二十三葉表）。

ここではアウグスティヌスの言葉が引かれているが、それがどこまで含まれるかはよく分からない。「富貴安樂」から「微非眞福」までではないかと臆測するものである。論述のうえて重要なものはその次の文からではないであろうか。

幸いであるか禍であるかはその用い方によって決まる。富によつて貧しい人々を救済すれば、富は幸いなものとなるが、富によつて欲望を肥大化させ他者の生存を侵すことになれば、富は禍となる。他方、貧しいという理由で神に不平不満の念を抱いたり、或いは富める者の有する富に心を奪われそれを渴望するならば、貧しさは禍となるが、貧しさによつて感情を制御し忍耐力を養成するならば、貧しさは幸いなものとなる。自分に与えられた富や貧しさが損害をもたらすものなのか、利益をもたらすものなのか、人はどんなときでも前もって知ることが出来る。ただすべてのものを無限に見透すことの出来る神だけがそのことが可能である。

人間は選択することの許されぬ所与の状況の中に置かれるけ

れども、客体としてその状況に一方的に従属するのではなく、主体としてその状況に能動的に働きかけることが可能である。それゆえに、順境と思しき状況或いはまた逆境と思しき状況のいずれからも自由であり得る。自らの状況に一喜一憂することなく、その中で道徳的善の実践に専心励むことが求められるのである。この道徳の実践こそが状況からの自由を可能にするのではないであろうか。

夫古今修徳者、莫不因輕世福之念、成就其聖賢。世人犯罪者、亦莫不因重世福之念、受欺惑於邪魔、則世福者、陷善之阱、聖賢所懼、引惡之梯、邪魔所據、人以爲實徳之報、謬莫大矣。使、天主必以世福酬徳、行徳者、遂希世報、與工人莫直何異、挾貪心以行徳、即存徳虚形、豈存徳實性哉（同書同卷、二十四葉表—印刷の不鮮明な箇所は原本によつて確かめた）。

この世での幸いというものは善の落とし穴、悪の誘因である。人はその幸いを徳行への報いと考えるが、これより大きな誤りはない。神が徳行に対して例外なくこの世での幸いによつて報いるならば、徳を行なう者は結局この世での報いを期待することになり、これでは職人が工賃を要求するのと同じである。貪りの心をもつて徳を行なつても、徳の外形を保っているにすぎない。

ここで善書運動のことを想起したい。奥崎裕司「民」によれば、「宋から明にかけての学問世界では、このように民の主体

性が注目され、民を實踐主体として強調しつつあった。それに対応して民間では善書の作成・普及が一つの運動となり、またあらゆる階層の人々が善書にもとづく生活実践をするようになった。」「(前掲『中国思想文化事典』東京大学出版会、二〇〇一年、二二六頁)とあるように、宋代より明代に至るまで「儒道仏三教にわたった勸善書の略であり、民衆的生活規範の書であった。」(同書同頁)とてころの善書を実践しようとする運動が階層横断的に起きたようである。

その善書の一種に功過格があり、「明代の隆慶三年(一五六九)に雲谷禪師が袁黄に独自の功過格を授け、それを袁は『陰騭録』というかたちで刊行した。また万曆三十二年(一六〇四)、雲棲株宏は『自知録』というかたちで公開した。こうして功過格は特定教団の手を離れ、士人・庶民の自己規制の書として流布され実践されることになった。」(同書、二二七頁)とあるように、明末には『陰騭録』や『自知録』が世に出て、知識人と民衆の双方に影響を与えたようである。

功過格とは「人間のいつさいの思念・行為は神によって監察されていて、神意によって吉凶禍福が与えられるという考えは古来あり、そこでは主体が神の側にある。ところが、自分のいつさいの思念・行為の善悪とその程度を、一定の基準にもとづいて判定し、記述し、計算することが行なわれはじめた。」(同書同頁)というものである。その特徴は、「功過格の実践は、吉凶禍福を本人の努力によって左右しようとする試みであ

り、主体が神ではなく人間の側にある。」(同書同頁)というところにあるように思われる。

功過格の思想は『七克』の論述と重なるところがあるのでないであろうか。それは「人間のいつさいの思念・行為は神によって監察されて」いることである。しかし『七克』の場合、神は「人間のいつさいの思念・行為」に対してこの世において幸いや禍という形で必しも報われないというところが異なる。そうであるが故に、地上では善人と思しき人が禍に遭い、悪人と思しき人が幸いを得る現実が存在するのである。ここには神から報いとしての地上での幸いを得るために善を行なうという功過格におけるような道德実践の手段化は見られない。『七克』の中の「挾貪心以行徳、即存徳虚形」という語句は観念的な次元のものではなく、現世利益を目的として追求し孜孜として道德実践に励む少なからぬ功過格の徒を眼前に見据えた嘆きの声でもあるのではないであろうか。

それでは『七克』の中の神義論に通じる第二の論述について見てみたい。

假令父有兩子、一愚、一慧。愚者時時嬉遊、了無謹怒、慧者時時勤敏、則督責之。童兒之情、但見目前、無志日後、以爲厚于愚、薄于慧。不知父無望於愚者、慧則有冀也。世人之情、何異愚童、富貴寧壽、謂天厚之、窘貧賤夭、謂天薄之。不知今福後福不并享、天(？)主所欲豐報於天者、

先、早之於世、以苦鍊化其過滓、增其功德也。恒豊於世福、無患難、恣其非義而不見譴責者、上帝所棄於天、約束罰於地獄也。如醫然、病可爲、則進苦口之藥、多所禁忌、其重不可救、乃悉惟所願、不禁焉（同書同卷、二十四葉裏―二十五葉表）。

二人の子の父親がいた。一人の子は愚か者で、もう一人の子は賢かった。愚かなほうはいつも遊んでばかりいたが、父親から叱られるということがついぞなかった。ところが、賢いほうは常に勤勉であったが、父親から厳しく責められていた。子どもは今のことしか分らないので、父親は愚かなほうに手厚く、賢いほうに冷たいように思う。それは父親が愚かなほうに望みを持たず、賢いほうに厚い期待を寄せていることを知らないからである。

世の中の人間もこの愚かな子どもと同じである。富貴や安寧、長寿が与えられるならば、天はその人を厚遇していると言い、また貧しかったり、身分が低かったり、短命であったりするならば、天はその人に冷淡であると言う。

これは現在の幸いと将来の幸いの二つとも享受することは出来ないことを知らないからである。神が天において豊かに報おうとする人に対しては、その人をまずこの地上において低い地位に置き苦しみによってその残りかすを煉り清めその功德を増やすのである。いつもこの世の幸いにおいて豊かで苦しみ悩みがなく、悪いことをしたい放題でも叱りとがめられることがな

い人は神によって天にて見捨てられた人で、地獄にて永遠の罰を受けることが定められている。

神は医者に似ている。医者は病気を治すことが出来れば、苦い薬を処方し禁忌事項も多くするが、重病で回復のめどが立たないならば、患者の希望どおりにして禁忌事項を設けないのである。

そして次の文章が後続する。

父以難事責於子、君以危事託於臣 孝子忠臣、必不謂君父惡我害我。蓋乃貴我重我、以我爲孝子忠臣、故也。天主、人之共主、公父、以艱難遺我、而不遺彼、以驗其愛我重我於彼也（同書同卷、二十五葉表）。

父親は難しいことを子に求め、君主は臣下に危険なことを託す。孝子や忠臣は君主や父親が自分を憎んでいるとか、自分を害するとかは絶対言わない。思うに、父親や君主は自分のことを高く評価し、自分を孝子や忠臣と考えているからにはかならないであろう。神は人の共通の主（共主）でありすべての人の父（公父）である。苦難を自分に与えて彼に与えないのは、自分のことを彼より愛し重んじていることを示すものであらう。

人は今の世での幸いと後の世での幸いを二つとも享受することは出来ない。あれか、これかである。神は後の世で豊かに報おうとする者には、今の世では低い地位に置いて苦難を与えて鍊り清めて「功德」を増大させる（「先早之於世、以苦鍊化其

過渚、増其功德也」。共通の主であり、すべての人の父である神が他者ではなく自分という人間に苦難を与えるのは、神が他者にまさって自分という人間を愛することを明らかな形で示したいがためなのである。

『七克』の中の神義論に通じる第三の論述について見てみたい。

一賢出行、遇一盛徳人、被獅子齧死於野、及郊、遇一惡人之喪甚盛、竊疑曰、彼賢而橫死、無人收之、此不肖而人崇之、非上帝明釋我此故、我不前矣。忽有天神曰、此誠惡、曾有微善、上帝以微榮酬之、其靈神重受大苦於鬼境、彼誠賢、曾有微過、上帝以此橫死鍊之、其靈頗霑大樂於天域。但爾以後、慎忽要上帝。凡上帝所爲、惟信服之、忽強測之、言訖不見（同書同卷、二十七葉裏）。

或る賢者が外出したときのことであった。一人の有徳の士が野原で獅子に噛み殺される場面に遭遇した。郊外に行くと、一人の悪人の葬式が盛大に行なわれている情景に出会った。賢者は心中疑問の念が生じた。かの有徳の士は善良な人物であったけれども、不慮の死を遂げた。それにもかかわらず遺体を引き取り埋葬する人としてない。この悪人は行ないが正しくないにもかかわらず、人は敬い尊ぶ。神が自分にこのわけを説き明かしてくれなければ、自分は前に進むことが出来ない。そのとき突然、天使が現われて言った。「この悪人は実際悪いのだけれど

も、かつてほんの僅かばかり善いことをしている。神はほんの僅かばかりの榮譽によってこれに報いたのである。しかしその靈魂はいまは死者の世界で重く大きな苦しみを受けている。他方、かの有徳の士は果たして善良であったのだけれども、かつてほんの僅かに過ちがあった。神は不慮の死を遂げさせることによって、この人を「浄化」（「鍊之」——前掲清水宏「苦しみ」によれば「…旧約聖書には苦しみを新しい命への一つの源泉とみなす積極的な傾きもある。苦しみは民イスラエルに対する神の訓練、浄化、教育なのである。」）『新カトリック大事典』第二巻、六二七頁）とあるように、苦難には旧約聖書においてその一つの意義として「浄化」（purificatio）があったので、「鍊之」を「浄化」（同事典第三巻、二七四頁—二七五頁）の意味で捉えてみたのである。その靈魂はいまは天の世界にて大いなる楽しみを享受している。あなたは今後決して神に求めてはならない。神がなすことはひたすら良いこととただ信じてそれを受け入れなさい。無理に臆測するようなことがあつてはなりません」と。言い終わると、天使の姿は見えなくなった。

ここには善人が禍に遭い、悪人が幸いを得る事象の存在するこの世界に、義なる神の意思は貫徹しているのであろうか、という問いへの一つの答えが開陳されている。それはすなわち、義なる神の意思は最終的に今の世ではなく、後の世で完結的な形で実現されるというものであろう。善人には後の世で永遠の



幸いを与えるために今の世でわずかな悪への報いとして束の間の苦しみを与え、他方悪人には後の世で永遠の苦しみを与えるために今の世でわずかな善への報いとして束の間の幸いを与えるのである。現在の世界は永遠の世界に収斂されて行くように態勢づけられているということであろう。

マッテオ・リッチの『天主實義』の第六篇にも、「其有爲善而貧賤者、或因爲善之中有小過惡焉。故上帝以是現報之。至於歿後既無所欠、則入全福之域、永享常樂矣。亦有爲惡而富貴者、乃行惡之際並有微善存焉。故上帝以是償之、及其死後既無可擧、則陷深陰之獄、永受罪苦矣。」（蓬左文庫所蔵『天學初函』『天主實義』下巻、三十葉表）とある（——この部分は柴田篤先生訳『天主實義』（平凡社東洋文庫、二〇〇四年）では、「善を行いながら貧賤にある者もいるのは、善を行っていない中に、小さな過失があつたからかもしれません。ですから、天主（上帝）は、現世においては貧賤でもって「その小さな過失に」報い、死後に至って欠けるところがなければ、完全な幸福の場所「すなわち天国」に入れ、永遠の楽しみを受けさせるのです。また、悪を行いながら富貴にある者もいるのは、悪を行った際にわずかな善行があつたからかもしれません。ですから、天主（上帝）は、「現世においては」富貴でもって「その小さな善行に」報い、死後に至って誉めるべきものがなければ、深く暗い地獄に落とし、永遠の苦しみを受けさせるのです。」（二〇九頁）とある）。

更に、アウグスティヌス『神の国』第一巻第八章にも、「じつさい、来世のために、正しいものには善を用意して、正しくない者がそれを共有できないようにし、また、不敬なものには悪を用意して、善きものがそれによって悩まされることのないようにするのが神の摂理にかなつていた。しかし、この世の善と悪とは、正しいものにも不敬なものにも共通のものとしてされたのであるが、それは、善が悪しきものもまた所有するのが認められるとき、善はあまりにもはげしく求められることはなく、また、悪によつて善きものもまた悩まされるとき、悪は見苦しい仕方で避けられることがないからである。」（服部英次郎訳『神の国』（一）岩波文庫、一九八二年、三十一頁）とある。

要するに『七克』の記述は十七世紀当時のカトリックの共通認識に基づくものではないであろうか。

このような見方は佐竹明『新約聖書の諸問題』（新教出版社、一九七七年）によれば、「ユダヤ教の黙示文学は、邪悪なこの世にあつては、苦難はむしろ義人へのぞむ運命と理解した（たとえばⅠエノク一〇三・九一―九五）。その際、苦難の問題は、来たるべき世では人の運命が百八十度かわり、この世で苦しんだ義人は救われ、この世で喜んだ悪人は悲しむという考え方によつて、その解決がはかられる。」（一八三頁）とあるように、ユダヤ教の黙示文学の系譜に属するもののものである。しかし、それは「このような『二つの世』の理論と結びつく苦難理解が新約諸文書に強い影響を与えていることは、新約全体

の持つ終末論的指向性から考えて、容易に推定できる。事実、新約諸文書には、このような理解を前提とする発言が少なくない（たとえばルカ六・二二以下、使徒行伝一四・二二）。（同書、一八四頁）とあるように、新約聖書の中にも見られるものでもあった。

不条理や不公正が横行し矛盾に満ちたこの世界に正義を貫くところの絶対的存在はどのようにしてあり得るのか、というのが神義論であるとすれば、『七克』の議論は現在という有限的時間軸に永遠という無限的時間軸を新たに加えることによつてこの問題の隘路を打開しようとしているように思われる。

以上、『七克』の中の神義論に通じる三つの論述について見てみた。これらを含め、『七克』全体、おもに巻四を中心に『七克』の論述の特徴についてまとめてみたい。

第一の特徴は苦難に意義を見出し、これを肯定的に評価していることである。

夫、苦、難、不、論、大、小、不、論、由、人、由、物、皆、天、主、有、意、分、予、焉。聖、賢、明、於、此、理、值、苦、難、弗、視、由、人、由、物、不、辨、有、故、無、故、惟、視、難、所、從、來、之、原、卽、服、而、忍、之、夫、爾、受、人、之、害、獨、視、爲、人、所、加、或、能、辭、曰、我、未、嘗、得、罪、於、此、人、則、不、堪、忍。若、視、上、帝、所、加、能、或、言、我、未、嘗、得、罪、於、上、帝、乎。人、人、無、不、自、知、以、惡、念、惡、言、及、非、義、之、行、屢、犯、天、道、是、以、值、苦、難、默、念、所、犯、自、責、我、曾、犯、某、罪、我、曾、行、某、非、義、之、事、正、當、受、此、苦。故、易、忍、矣（同書同

#### 卷、十七葉表裏）

苦難はすべて神が或る意図をもって人に与えたものである。聖人や賢者はこの道理をわかまえているので、苦難を媒介したところの人や物ではなく、苦難が由来するところの神に目を向け、疑い惑うことなく苦難を受け入れてこれに耐え忍ぶ。すべての人は思い、言葉や行ないの面で、たびたび正しい教えに背くものである（「屢犯天道」）。それゆえに苦難を受けるのは当然なのである。

ところで文中の「天道」という語は「天」、すなわち万物の絶対的根拠としての存在に裏打ちされた道徳を指すものではないかと思われ、それならそれは「神によつてすべての人間の心の中に刻まれた普遍的な道徳的法」（前掲K・マツキム『キリスト教神学用語辞典』、一八二頁）であるところの「自然法」（*lex naturalis, lex naturae*）に通じる語であるのではないであろうか。というのも、この語の用いられる文の主語「人人」という語はキリスト者と非キリスト者の総体を示しているように思われるからである。とすれば、「天道」は加藤和哉「自然法」によれば十戒や黄金律をその具体的内容とする（『岩波キリスト教辞典』、四七三頁）ところの自然法を指すように思われたからである。

従つて、人はキリスト者であれ、非キリスト者であれ、すべての人に（神によつて）与えられている普遍的な道徳法則に違背する言行動をなすが故に、神に対して罪を犯すことになる。

その意味ですべての人は罪への報いとしての苦難から自由ではない。しかし、すべての苦難には神から与えられた意味がある（「夫苦難：皆天主有意分予焉。」）。人は苦難の理由をあれやこれやと穿鑿することなく（「不辨有故無故」）、そこには究極の意味があることを信じてひたすら耐え忍ぶ（「惟視所從之原、卽服而忍之。」）ことが求められるのであろう。

蹇驢邪行、見鞭知當正路行。正路行、見鞭知當速行。凡上帝譴責者、欲使正路速行而已。今人之苦、永、以、不、釋。惟、得、福、者、卽、謂、德、之、報、應、得、難、者、或、曰、無、幸、而、偶、值、禍、災、或、曰、前、世、往、因、今、生、果、報、未、嘗、反、思、目、前、之、罪、訖、迄、不、悛、改、艱、難、往、往、相、繼、永、以、不、息、何、足、異、哉（同書同卷、二十七葉表。印刷の不鮮明な箇所は原本によって確かめた）。

神が人を責め叱るのは、いずれも人に正しい道をまっしぐらに歩ませるためである。神からの「譴責」としての今の世での苦難は尽きることがない。人は幸いを得れば、それは徳行の報いであり、他方禍に遭えば、それは偶然の出来事であり、或いはそれは前世で犯した罪業のもたらしたものであると言っている。彼らは自ら現在このときに行なった悪について省みること知らない。

ここには明末中国に流行した功過格の善書思想や伝統的な仏教の輪廻に基づいた応報思想が前提され、それらが批判されている。すなわち、現世での幸いを得ることにのみ心を傾けて道徳を手段化した功過格の思想、或いは禍を前世の罪業の必然的

結果として受けとめるのみで道徳の実践に踏み出さない仏教の輪廻応報思想の諦念的な態度が問題とされているのであろう。

大切なことは苦難の中で自らを持って道徳実践に励むことなのである。要するに、小林珍雄編『キリスト教百科辞典』（エンデルレ書店、一九六〇年）の「苦難」の項目に「苦難は：またわれらの幸福が地上の存在にはなくて、内的成長と罪から免れることと道徳的な浄化とにあることを知るために与えられるものである。」（五二五頁）とあるように、苦難は人生の幸いが「内的成長」と「道徳的浄化」にあることを教える媒介として意味があつたのである。

それでは苦難の意味を知り尽くすことなく、苦難に耐えることにどのような意義があるのであろうか。

凡世所謂凶禍者、忍德能轉爲吉福、凡世所賤所畏者、忍德能變爲可貴可愛物也。世所賤惡、無過貧窘、疾病、耻辱、損失、患害、忍人能樂受之、則以償其罪責、以贖其罪刑、以增積其德、以市天上國也。其直豈世間珍寶可論哉。故忍人以侮辱榮光、以賤微尊貴、以降黜上昇、以貧富、以飽、以負勝、以荒歲豐、以逆風行、如海舟值浪險、浪愈高、迺愈近天也（同書同卷、十一葉裏—十二葉表。印刷の不鮮明な箇所は原本によって確かめた）。

この世で人が禍として忌み嫌うものを進んで耐え忍ぶことによって自らの罪を贖うことが出来るということである。自らの罪を贖うことは天の国に入る手立てである。

文中の「償其罪責」と「贖其罪刑」は対比的に用いられている。「償」は‘satisfactio’（「つぐない 償い」）『新カトリック大事典』第三卷、二〇一頁―二〇二頁）の意味で、他方「贖」は‘redemp’（「あがない 贖い」）『同事典第一卷、六十一頁―六十四頁）の意味で用いられているのであろうか。両者の実質的差異についてよく分からない。重要なことは苦難を自ら進んで耐え忍ぶ、言い換えれば苦難を享受するときに、そのような忍耐は自らの罪を贖う力を有するということではないであろうか。E・S・ゲルスデンベルガー/W・シュラーゲ『苦しみ』（吉田泰／鶴殿博喜訳）（ヨルダン社、一九八五年）には、「苦しみは、旧約聖書では：償いの方途とみなすことができる。：これは、おおむね、苦しみが贖罪的な機能を果たしていく図式である。」（A「旧約聖書における苦しみ」III「苦しみに意味があるのか」3「償いとしての苦しみ」、一五二頁）とあるように、このような考え方は旧約聖書に見られるようである。それゆえに、苦難を耐え忍ぶことはそれにより天の国に入ることが可能となるという意味で意義があるのであろう。

第二の特徴は「功德」が一貫して重視されているということである。

居、苦辱、非功德、忍、苦辱、實功德。故曰、勿論何所受、惟論何如受。受難、不足驗聖賢、樂忍難、乃足驗聖賢。眞忍必愛所忍者。蓋貌忍心怒、非忍德、乃怒翳也。力不能復讐、姑忍之。卽不復、有復之心矣、有復之罪矣。凡思我身、多所願

忍于人者、必不難忍人。爾尚未能自治如己願、安怪人不悉如爾願。爾不怒己、不能忍人、不與己鬪、不能與人合（同書同卷、十五葉裏―十六葉表。印刷の不鮮明な箇所は原本によって確かめた）。

与えられた辱めに対して消極的に受容するだけでは「功德」にはならない。これを喜んで耐え忍ぶときに初めて「功德」になるということである。辱めを加えた相手に対して復讐心を抱いている限りは、「功德」にならないのである。

ここではおもに辱めの場合について述べられているが、貧しさ、低い身分、病いなどの他の苦難についても同じことが言えるのではないか。苦難に対して受動的に呻吟するのではなく、これを忍耐をもって主体的に受け容れることである。苦難を自由意志によって忍耐をもって受容することこそが「功德」に至る道なのであろうか。

『七克』の中の「功德」は仏教の功德とは異なる。仏教の功德は丁福保『佛学大辞典』（文物出版社、一九八四年）によれば、「功者福利之功能、此功能爲善行之德、故曰功德。又德者得也、修行有所得、故曰功德。」（四六四頁）とあるように、それは二つの思想からなる。一つは、善行が「福利」をもたらす働きがあるということ、もう一つは修行によって獲得されるものであるということである。このうち『七克』が関係するものは前者であろう。『佛学大辞典』でいう「福利」とは現世的次元のものを指すのではないであろうか。

仏教の功德はまた中村元・福永光司・田村芳朗・今野達『岩波仏教辞典』(一九八九年)によれば、サンスクリットの原語は 'guna' —— この語はアプテ『梵英辞典』(臨川書店)では語義が三十一個に分類されている(六六一頁―六六二頁)。第二の語義に 'A good quality, merit, virtue, excellence' (六六一頁)とあった。現代のヒンディー語でも常用され、質、美德、技術、影響、作用などの意味で使われるらしい(土井久弥『ヒンディー語小辞典』大学書林、一九七五年、八十七頁) —— であり(二二〇頁)、「善根を修することにより、その人に備わった徳性をいう。功德を積むことによつて解脱へ進むと考えられ、仏は無量の功德を具えている。」(同頁)とあるように、悟りに至らせる力を有するところの善い行ないのことを指しているであろう。つまり、仏教の功德は「解脱」、すなわち「煩惱から解放されて自由な心境となること」(二二五頁)とのつながりで意味のある善行である。

中村元『佛教語大辞典』(縮刷版)(東京書籍、一九八一年)の「功德」の項(二六〇頁)では語義が十一種に分類して記されている。前掲『佛学大辞典』の語義は『佛教語大辞典』では第七の「善行の結果として報いられる果報。善を積み、また修行の結果得られる恵み。」(同頁)のそれに、また『岩波仏教辞典』の語義は同辞典では第一の「すぐれた徳性。よい性質。(特別の)性質。価値ある特質。善を積んで得られるもの。いわゆる徳をいう。」(同頁)のそれに対応するのであろうか。つ

まり、功德とは善行がその行為者の内側に徳として形成され蓄積されて行くものを示すのではないであろうか。

他方、キリスト教カトリックの「功德」(meritum)は舟木博一「功德」によれば、「善い行為には優れた結果をもたらす力が備わっていることをさす仏教用語が、ラテン語 meritum の訳語として転用されたもの」(前掲『岩波キリスト教辞典』、三三一頁)であり、「神の恩恵によつて義と認められた人間が善き行為を行うことにより、その正当な報いとして神から与えられる、永遠の命に与かる資格」(三三二頁)を指している。さらにP・ネメシエギ「功德」によれば、「…キリスト教においては、功德とは、人間を創造し、救う神と人間との関係を背景にして考えられており、神の恩恵によつて義認められた人が神の恩恵に助けられて行った善業のゆえに、神が約束通りにその人に正当な報いとして永遠のいのちの幸福を与えるという意味である。」(前掲『新カトリック大事典』第二巻、五八三頁)とあるように、カトリックにおいては自由意志に基づき神の恩恵に助けられて行なった善業が「功德」と認められ、その「功德」が報われて「永遠の命」(vita aeterna)、『新カトリック大事典』第一巻、七二五頁―七二六頁)が与えられると捉える。

「善業」(opera bona) (同事典第三巻、八二七頁―八二八頁)は神の恩寵の世界の中に定位され、「…トリエント公会議は…キリストの絶え間ない影響を受けて終わりまで善業を行うならば、それによつて得た功德の報いとして永遠の命を与えら



わらんと (DS 1545-48, 1582) を宣言した。」(ネメシエギ「善業」同事典、同巻、八二八頁) とあるように、トリエント公會議は「功德」の教理を公式に確認したのであった。

要するに、カトリックで言うところの「功德」は、今の世での善い行ないを後の世に結びつけて意義あるものとする。今の世の時間と後の世の時間という異質の二本の時間軸が用意されているのである。善い行ないへの報いは後の世で完全な形で実現されるのである。この地上にあつては永遠の時間の中で報われることを期してひたすら善行に努めるのである。

この功德に対する報いが後の世のことであることを強く印象づける言葉に「天報」がある。この語はたとえば巻六の二十葉表に、「夫貞徳……令心恒保淨樂、增功德益天報」として出て来る。功德が増せば、「天報」、後の世での報いが益するのである。この「天報」という語は他に、巻五、一葉裏、巻七、十一葉裏、十八葉表、二十七葉裏、三十三葉裏、三十四葉表にも現われる。地上での報いは考えられていない。

與夫天主之徳試、徳既大成、然後可享心淨之樂、望天之報焉。今人僅行微善、心若上帝負我安樂、負我富貴、不與則怨尤。望世報、自微心貪、怨尤、自呈大傲、天主當降祥耶、降殃耶(同書同巻、二十六葉裏。印刷の不鮮明な箇所は原本によって確かめた)。

ここには「天報」に対して「世報」という語が用いられている。今の世で少しばかりの善を行ない、報いとして神から地上

の富を与えられること、すなわち「世報」を期待することは貪りと傲りであつて、それは神の容れるところではないであろう。しかし今の世での善行によつて徳が確立されるならば、天での報い(「天報」)を期待することが出来るであろう。

後の世での報いを得るに値する今の世での善行を意味すると思われる「功德」という語は、『七克』全体に多用される重要な神学用語である。それは、巻一の十葉表、三十一葉表、巻二の四葉表、十四葉裏、巻三の十三葉裏、十八葉表、巻四の八葉表、十五葉裏、二十四葉裏、二十七葉表、二十八葉裏、巻五の一葉裏、四葉表、二十五葉表、巻六の二十葉表、巻七の八葉表、十一葉裏、十三葉裏、十四葉裏、二十七葉裏、三十三葉裏、三十四葉表等に用いられている。

今の世での苦しみを自ら引き受けて忍耐して「功德」をなすことを体現する聖賢は中国の聖賢の中には見出し難いであろう。

苦白中西國上古聖人也。尊貴富厚、當世無比、忽中落、七子皆歿、身復病癘。前相欽重者、謗爲罪人、受茲天刑。聖人恬然忍受、憂不見色、口無怨聲、心無愠意。……如是者十有四載、尤人怨天、未嘗萌心出口。原天主之意、加此患苦者、非以罪罰、欲標其忍徳爲世儀也。十有四載之後、除其患、倍歸其富貴安樂、而盛徳榮名、施於萬方、流傳至今。故曰、先忍暫苦者、後必享永樂也。香者火爇之顯其郁烈、善者患苦之著其盛徳(同書同巻、十八葉表裏。印刷の

不鮮明な箇所は原本によって確かめた。

地位も名譽もあつたヨブは幸いの只中で突然苦難を与えられた。しかし、彼は長いことひたすらそれに耐え続けた。彼の生涯は今の世での苦しみを進んで耐えるならば、後の世に永遠の喜びを享受することが出来ることを教えるものである。

『七克』は旧約聖書「ヨブ記」の中に登場する人物ヨブを通して功德につながる忍耐の極限を明末中国の人々に伝えたかったのではないであろうか。というのも「ヨブ記」のテーマは手島勲矢「ヨブ記」によれば、「義人の故なき苦しみ」（『岩波キリスト教辞典』、一一六七頁）であるので、意味発見の困難な苦難に耐えることは忍耐の一つの極限ではないかと思われるからである。

最後に殉教の問題について取り上げる。

中西罷爾、西國有大臣、甚富、僕役千人。國王寵異之。但王甚信神佛。此臣甚信天主、不相入也。王強之背天主、禮敬神佛。不從、曰臣今日不忠天主、明日安能忠大王乎。王大怒、藉其財、褫其爵、置於溷室、使守鹿駝、奪其妻、嫁厮養卒。竟不爲動、爲天主安然忍受之。越數年、國王偶遇憐之、還其舊職、榮福倍昔也。王曰我厚遇之若爾（？）、必若我命矣。又強之如初。臣輒解其寶衣、捐之王前、曰爲此衣也、以棄天主、臣必不能臣。還王衣。王還臣鹿駝矣。王益怒、復廢之（同書卷之七、五葉表裏）。

或る国があつた。国王は神仏を信じ、国王が寵愛する或る家臣は主なる神を信じた。国王は彼に棄教するように命令したが、彼は従わなかつた。そのため地位や財産を奪われ不遇な状況に陥られたけれども彼は屈することなく、主なる神を信じ続けたということである。

これは、キリスト教に対して異邦人的世界に位置した明末中国の社会でも起こり得ることであろう。国家権力の頂点であるところの皇帝は中国における天的世界の中に組み込まれた存在であるが、キリスト教の神を信ずるものではない。その皇帝が少数者のカトリック信者に棄教を迫ることはあり得ないことではない。言わば迫害に際しても、キリスト者はこの世の権力に服従することなく、主なる神への信仰に立ち続けることが求められているのである。

苦難の中にあつて永遠なる絶対者に目を留めて道徳実践に励むこと、またこの世の権力を恐れることなく永遠なる絶対者に信頼し続けることの教えは十戒の中の第一戒「欽崇一天主萬物之上。」（「唯一なる主なる神様をすべてにまさって敬い尊びなさい。」）に限りなく収束するように見える（続）。

〔追記〕

前回の拙稿「訳注（十六）」にて明代の「妾」について触れさせていただいた。『明清史』（中国人民大学書報資料中心、二

〇一五年第六期)の「索引」に范喜如「明清之際士人夫婦生活管窺―以王崇簡為例」(『安徽史學』、二〇一五年第二期)が紹介してあった(八十七頁)。順天府出身の官僚王崇簡(一六〇二年―一六七八年)の私生活を妻妾の側面から追跡したものである。梁氏が妻で、黄氏、周氏、田氏、趙氏、李氏、蔡氏の六名が妾であった。明清期の妻妾の具体的な事例について明らかにした貴重な論考であると思われる。この論文からさらに郭松義『倫理与生活―清代的婚姻關係』(商務印書館、二〇〇〇年)と陳宝良『中国婦女通史・明代卷』(杭州出版社、二〇〇一年)を教えられた。前者では第八章「妾」、第九章「節婦、烈女和貞女」から教えられること大であった。また後者では「概論」「一、明代的婦女控制及其制度」及び第二章「礼俗与婦女生活」「二、貞節觀念束縛下的婚姻生活」から学ばせていただき、啓発された。いずれも重要な論考と思われるのでここに記させていただく。

また前回で言及することを怠ったこの問題では特筆大書すべき高論として安廷苑『キリシタン時代の婚姻問題』(教文館、二〇一二年)がある。第一部が「日本の婚姻問題」、そして第二部が「中国の婚姻問題」となっている。特に第二部の第六章は「妾への授洗の問題」(二六五頁―一八二頁)であり、拙文で取り上げたことがらと深く関わる。拙文で参照した陳顧遠『中国婚姻史』(商務印書館、一九三六年)は同書二四九頁の「註」の(228)に挙げられている。『中国婚姻史』はすでに訳者

の書棚上にあり、『キリシタン時代の婚姻問題』は出版後間もない頃に入手し、学ばせていただいたように記憶するけれども、或いは『中国婚姻史』は同書を通して知り得たのかも知れない。いずれにせよ前回の時点で内容を確認し、言及すべきであった。失態である。不明を恥じ、お詫び致します。遅ればせながらここに以上明記させていただきます。

『キリシタン時代の婚姻問題』ではイエズス会宣教師ディアスによる報告書やドミニコ会宣教師ナバレーテによる議論に基づいて、妾を有する中国の知識人や妾自身に洗礼を授ける問題が具体的に詳細に説明されている。この問題への宣教師の対処の仕方が形式的で一様ではないことを教わり、多々啓発された。

#### 〔付記一〕

柴田篤先生「畸人編十篇」とその朝鮮・日本における思想的影響に関する研究」(科研費「基盤研究(C)」研究成果報告書、二〇一四年三月)により、蓬左文庫の『天學初函』は京都大学附属図書館所蔵のものと版本が同じであることを教えていただいた(十六頁、【注】(2))。わたくしは同図書館にそのような『天學初函』が所蔵されていることを初めて知らされた。二〇一四年六月十九日、二〇一五年十月二十八日、十一月十八日に京都大学附属図書館に赴き、貴重書に分類された『天學初函』を閲覧させていただいた。また異同の確認のために二

〇一四年六月二十一日、二〇一五年十月二十九日、十一月十九日に蓬左文庫をお訪ねした。

京大所蔵本は『天學初函』の「理編」のみで、そのうち「靈言蠡勺」と「職方外紀」を欠いている。乱丁の箇所、標題紙の欠落等から見て、京大本は蓬左文庫本と版本は同じであるが、印刷、製本の工房が時期或いは場所を異にしているように思われた。京大本は全体として経年劣化の徴候が見られ、紙焼けによる変色の箇所があるのが目についた。他方、蓬左文庫本は保存状態が極めて良好で紙焼けの箇所は殆どなかったように記憶する。紙は薄く上質で、ほんのりと黄味がかかっている。日本家屋の障子紙が柔かな陽の光を浴びて何時しか豊かで暖かな風合いを帯びるに至ったような美しさがそこにはあった。

京大図書館三階に備えられた「全学 和漢書書名目録(旧)」の入った引き出しを開けると、「天學初函」のカードがあった。それによれば、同書は田中慶太郎から購入し、大正三年、すなわち一九一四年十一月十日に蔵書として登録されたらしい。貴重書を取り扱う部署の職員の方からカードの在りかとの読み方を教わった。記して感謝す。

『日本古書通信』第十六巻第十六号(一九五一年十月十五日)の反町茂雄「文求堂さんのこと」に田中慶太郎の古書への造詣の深さを高く評価した内藤湖南の文章『目睹書譚』(「宋元版の話」)が紹介してあった(六頁)。インターネット公開の「国立国会図書館デジタルコレクション」には『京都帝國大學

一覽 自大正三年至大正四年』が収められており、そのうち「文科大學職員」の「教授」の欄に、「東洋史學第一講座擔任」として「文學博士 内藤虎次郎」の名があった(八十二頁)。同書購入にあたり、内藤湖南が関わったことは考えられないであろうか。デジタルコレクションをご教示くださった京都大學附属図書館参考掛の職員の方に記して感謝す。

田中壮吉「文求堂主人 田中慶太郎」(極東物産、一九八七年)所収の「田中慶太郎及『文求堂』書店之略譜」によれば、田中慶太郎は一九〇八年から一九一一年まで北京に居住して善本や珍書の発見に努めたようである(六頁)。こうした苦勞の後には得られた善本や珍書の中に『天學初函』があったのではないであろうか。

#### 〔付記二〕

訳者はこれまで蓬左文庫にて天下の至宝とも言うべき同文庫所蔵の『天學初函』を閲覧させていただいた。職員の方には深甚なる感謝の意を表するものである。文庫長の桐原千文先生からは貴重なご教示をたびたび頂戴した。桐原先生は愛知大學文学部のご卒業でもある。その先生がこの三月にご定年を迎えられるとうかがった。一抹の寂しさ以上のものを覚える。拙文が先生の新たな門出への餞の代わりになればと願わずにはいられない。