

ヴァニョーニ述 『天主教要解略』 訳注（六）

主なる神様の十戒の部（下の二）

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

「第四のおきて」

「父と母を敬い仕えなさい。」^(二)

このおきては 主なる神様が石の板に刻まれた七つのおきての第一のもので、人にとつても身近くて親密な存在は父母です。^(三) 人が父母から受ける恩恵はもつとも深く重いのです。^(四) ですから、このおきてを 主なる神様を敬い申し上げる三つのおきての後に続け、世の人々と和らぐための七つのおきての首位に掲げるのです。^(五)

このおきての中に父母に敬い仕えることに關することが取められています。それには三つあります。一つめは養い申し上げることに充分な配慮をすることです。^(六) 二つめは言いつけに従うことに心を砕くことです。^(七) 三つめはまごころを尽くすことです。^(八)

お仕え養うとはこういうことです。父母は子どもが幼いとき^(九) はさまざまな苦勞を味わいます。^(十) 成長して大人になるまで^(十一) の間、父母は子どものために教師を選び妻を娶らせ、^(十二) ひたすら子どもが病氣にかかつてはいないかと心配します。^(十三) 父母が子どもを育てるのには心を砕きに砕くものなのです。^(十四)

ですから、子たる者もまた善く父母に仕え善く養うことによつて応えるのです。^(十五) 父母のご機嫌をうかがつたり食事に気を配るのです。^(十六) そうするのは、父母が肉体と精神の両面において^(十七) まつたくわすることがなくなるためです。^(十八) これが善く父母に仕え善く養うことを全うする道であり、これによつて孝であると呼ばれることが出来るのです。^(十九)

言いつけに従うことはこういうことです。父母からの言いつけがあれば、すぐさま身を低くして行なうべきです。^(二十) そして勞

苦を惜しんではいけません^(二十八)。困難を避けてはなりません^(二十九)。十戒を犯す部類の道理に悖った言いつけでない限りは、すべての命令はただひたすら従うべきなのです^(三十)。つまり、力の限り身を捧げる^(三十一)ことなのです。

内面的にもまたまごころを尽くそうと願う^(三十二)こととはこういうことです。子どもが父母に対して敬意を示さないなどというようなことは一体どうして出来るでしょうか^(三十三)。しかし、普通の人は表面的には或いは無理をして恭しく敬うように装つても^(三十四)、もし内側に相手をぞんざいに扱おうとする心があるならば、たとえ他人に対して恭しく敬う態度を示したとしても^(三十五)、それは傲慢な態度を取っているのと同じなのです^(三十六)。まして自分を生んだ父母の場合は尚更ではありませんか^(三十七)。

こういうわけで、言葉は穏やかなのがよく、表情は柔和なのがよく^(三十八)、心は神聖なるものに向き合ように^(三十九)、恐れ慎むのがよい^(四十)のです。こうして内側と外側の両方から子としてのまごころを尽くすこととなります^(四十一)。父母に対して疎略な態度で接しこれを敬わないなどというような大それたことはしてはなりません^(四十二)。

さて昔のことを調べてみますと、主なる神様は善く父母を敬い仕えた者に対してしばしば長寿をお授けになられました^(四十三)。それは彼らがたくさん年を重ね、彼らの功德を人々に奨励するためなのです^(四十四)。しかしそうでない場合は、極刑によつて正し晒し者にされます^(四十五)。どうして心しないわけに行きましよう^(四十六)。

このことを推し広げ、家臣が君主に仕える場合、年若い者が

年長者に仕える場合、身分の低い者が身分の高い者に仕える場合、下位の者が上位の者に仕える場合、そのすべての場合に父母を敬い仕える心によつて仕えるべきなのです^(四十七)。これがいわゆる「父に事ふるに資りて以て君に事ぶ、而して敬同じ。」というものなのです^(四十八)。

注

(一) 原文は「孝敬父母」(十八葉表)。「honora patrem tuum et matrem tuam」(*Catechismus Catholicus*, cura et studio Petri Cardinalis Gasparri concinnatus, decima editio, Typis Polyglottis Vaticanis, 1933, p.23)。「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)』(東京大司教認可、ドン・ボスコ社、二〇〇四年)では、「父母を敬いなさい」(二五五頁)となつている。これは旧約聖書の出エジプト記二十章十二節の「あなたの父母を敬え。そうすればあなたは、あなたの神、主が与えられる土地に長く生きることが出来る。」(傍点、訳者注。以下、同じ)の傍点部が対応する。この箇所は、ウルガタでは「Honora patrem tuum et matrem tuam」となつている。代表訳では「敬爾父母」、「B C 訳では「爾宜敬爾父母」、「Union Version」では「當孝敬父母」となつている。

教要解略の第四のおきての漢文は近代中国のプロテスタントの漢訳聖書三種のうち、前二者の訳文と異なり、後二者のそれと基本的に同じである。代表訳やB C 訳と異なる点は、代表訳やB C 訳が単に「敬」としているところを、教要解略やUnion Versionは「孝」の一字を加

えて「孝敬」としていることである。「孝」は儒教道徳において最高の徳目である。「敬」に「孝」を冠することによって意味するところが大幅に異なってくるのではないであろうか。

‘Honor’の原形の‘honor’の語義は、“to honor, respect, adorn, ornament, embellish, decorate” (Charlton T. Lewis, *An Elementary Latin Dictionary*, Oxford University Press, 1891, p.369) である。‘honor’は C.O.D. 第九版では第一の語義が‘respect highly’となっている(六五二頁)。要するに、‘honor’は深い敬意を示すほどの意味であって、ここには儒教の最高の徳目と見なされる孝という概念は含まれてはいないのではないであろうか。

『漢語大詞典』第四卷の「孝敬」の箇所では、第一の語義が「孝順父母、尊敬親長」、第二の語義が「送礼或錢物給尊長、以示孝心或敬意」、第三の語義が「旧時以錢物賄賂、討好上司或其他有力者、亦称『孝敬』」(いずれも、一九九頁)となっている。第一の語義が「孝敬」の語義の基本であろうと思われるが、それは父母への「孝」の徳目と親長への「敬」の徳目から成り、後者の「敬」の徳目は親長の延長線上にある君主へのそれをも意味し、「孝敬」は「孝忠」を含蓄するのではないであろうか。

『漢語大詞典』の「孝敬」の第一の語義には用例として、『左伝』「文公十八年」、『漢書』「武帝紀」、唐の許渾『題衛將軍廟』詩序、『紅樓夢』第五十回、浩然『艷陽天』第八十八章の中の文句が挙げられている。このうち明末中国の知識人にとって重要な古典からの用例は前三者ではないであろうか。また森本角蔵編『五経索引』第一巻(目黒書店、一九三五年、増補版臨川書店、一九七〇年)では『礼記』「祭義」第二十四の中から用例を挙げる(三一〇頁)。

これら四つの用例のうち注目されるべきものは、『詩・大序』の箇所からの用例である「先生以是經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗。」(『毛詩正義』卷第一「國風」『周南關雎詁傳』第一「十三經注疏整理本

第四冊、十二頁)に関するものである。唐の孔穎達がこの部分に附した「疏」には、『先王』至『風俗』。○正義曰……『成孝敬』者、孝以事親、可移於君；敬以事長、可移於貴。若得罪於君親、失意於長貴、則是孝敬不成。故教民使成此孝敬。」とあるように、この「正義」の文章は「孝」の徳をもって父母と君主に任せ、また「敬」の徳をもって長上と身分の高い者に仕えるべきであることを示しており、『漢語大詞典』の「孝敬」の第一の語義とよく適合しているのではないであろうか。

更に、『漢語大詞典』では「孝」の字義の第二であるところの「孝順、善事父母」の用例として、李大釗「由經濟上解放中国近代變動的原因」の中の一文「君臣關係的『忠』、完全是父子關係的『孝』的放大体。」(一九六頁)を挙げています。この箇所は前後の文まで含めると、「所以孔子的政治哲學、修身齊家治國平天下、『一以貫之』、全是『以修身為本』；又是孔子所謂修身、不是使人完成他的個性、乃是使人犧牲他的個性、犧牲個性的第一步就是『孝』。君臣關係的『忠』、完全是父子關係的『孝』的放大体、因為君主專制制度完全是父權中心的大家族制度的發達体。」(『李大釗選集』人民出版社編輯、出版、一九六二年、二九六頁)となっている。李大釗(一八八九—一九二七)は中国で最初にマルクス主義的な唯物史観を紹介した人物であり(『岩波哲學小辭典』「李大釗」〔西順蔵執筆〕岩波書店、一九七九年、二四九頁)、この文章は「中国の新民主主義革命の出発点と評価されている」五四運動(丸山松幸「五四運動」安藤彦太郎編『現代中国事典』講談社、一九七二年、二二四頁)が起きた年の翌年に当たる一九二〇年一月一日に『新青年』第七卷第二号に掲載されたものであるが、一九一六年五月十五日の『民彝』創刊号に掲載された「民彝与政治」には中国古典への造詣が示されており、『漢語大詞典』に用例として取り上げられた文章は、中国古典に精通したマルクス主義者の李大釗による儒教への本質的批判を示したのではないであろうか。

李大釗にとって父権中心主義に基づく大家族制度が発展して形成さ

れたものが君主専制制度であったので、「孝」そのものが「忠」と同一であるというのではなく、「孝」と「忠」は位相を同じくし、「孝」が同心円的に拡大発展した徳目が「忠」であるというのではないであろうか。近代中国の思想家である李大釗は非血縁の関係間の徳目の「忠」が血縁の関係間の徳目の「孝」の類比的延長にある前近代の儒教の本質を押えて議論を展開している点が重要であろう。

このように「Honor」を単に「敬」ではなく「孝敬」と漢訳して、儒教の最高の徳目である「孝」を加えることによって、第四のおきての漢訳文には単に血縁関係の父母への徳目だけでなく、非血縁関係の君主への徳目が最初から内包されていたと言えるのではないであろうか。

(二) 原文は「勅石七誠」(十八葉裏)。このことは教要解略の「十誠原本」の箇所ですら述べてられている(十三葉裏)。

(三) 原文は「人於父母最親近」。(十八葉裏)。

(四) 原文は「其受父母恩徳」。(十八葉裏)。直訳すれば、「人が父母の恩を受けること」となるであろう。丁福保『佛学大辞典』(文物出版社、一九八四年)の「四恩」の項目に、「(名數)心地觀經謂四恩者、一父母恩、二衆生恩、三國王恩、四三寶恩。釋氏要覽中謂四恩者、一父母恩、二師長恩、三國王恩、四施主恩」(三九一頁)とある。「父母恩」という語自身は仏教用語である。中国では、「父母の恩は天に極まりがないほど広大で重い、子はその報恩の義務があり、それには七月十五日に盂蘭盆を行い、本経を書写して世人にひろめ、自らも受持読誦せよ」と説かれる(中村元、福永光司、田村芳朗、今野達編『岩波 仏教辞典』、一九八九年、七〇九頁)という偽経が撰述されたほどに、仏教への孝思想の影響は大きい。「父母恩」という語が形式的には仏教用語であるにせよ、実質的には儒教の孝思想の反映として一般的には受け入れられて行つたのではないであろうか。

(五) 原文は「最深重」(十八葉裏)。「深重」は訳すのが難しい。『漢語大

詞典」五巻は「深重」の項目の中で、『後漢書』「王閔伝」の中の一文を用例として挙げる(二四二七頁)。前後の箇所を合わせると、「哀帝臨崩、以璽綬付賢曰：『無妄以與人。』時國無嗣主、内外恇懼、閔自元后、請奪之；即帶劔至宣德後闕、舉手叱賢曰：『宮車晏駕、國嗣未立、公受恩深重、當俯伏號泣、何事久持璽綬以待禍至邪！』賢知閔必死、不敢拒之、乃跪授璽綬」(『後漢書』卷十二「王劉張李彭盧列傳」第二「王閔」中華書局本、一九六五年、第二冊、五〇〇頁)となっている。主語の「受恩」に「深重」が述語として配されている。

(六) 原文は「奉敬」(十八葉裏)。「奉」は『漢語大詞典』二巻の「奉」の第十四字義の「敬辭。用于自己的動作涉及对方時。參見『奉央』、『奉求』、『奉告』、『奉託』、『奉陪』等」(二五〇七頁—一五〇八頁)に当たるとであろう。謙讓の程度の高い代表的な中国語の敬語の一つであると云えるのではないであろうか。

(七) 原文は「和睦世人」(十八葉裏)。明の太祖の「六諭」の一つに、「和睦郷里」(酒井忠夫「六諭」日原利国編『中国思想辞典』研文出版、一九八四年、四二二頁)とある。この「和睦」の意味に近いのではあるまいか。

(八) この一文の内容は教要解略の「十誠原本」の中に既に記されている(十三葉裏)。

(九) 原文は「厚奉養」(十八葉裏)。「奉養」の「奉」は謙讓の敬語と思われる。

(十) 原文は「慎從命」(十八葉裏)。「從命」は「礼記」の「坊記」に出て来る語である(『漢語大詞典』三巻、一〇〇七頁)。「禮記正義」卷第五十一「坊記」第三十に、「子云：『從命不忿、微諫不倦、勞而不怨、可謂孝矣。詩云：『孝子不匱。』」(十三經注疏整理本第十五冊、一六四五頁—一六四六頁)とある。「從命」と「不忿」が一つに組み合わさっている。「不忿」、すなわち怒らないことが肯定的な形で「慎」と言い換えられているのであろうか。

(十一) 原文は「至謹愍」(十八葉裏)。

(十二) 原文は「供養」(十八葉裏)。『漢語大詞典』では六つの語義を掲載するが、そのうち三番めの、「贍養、侍奉」(二冊、一三二四頁)が文意に適うであろう。その用例として『漢書』「翟方進傳」の中の一文が挙げられている。伝の始めの部分と用例の文の前後の部分とを合わせると、「……方進既厭爲小史、聞蔡父言、心喜、因病歸家、辭其後母、欲西至京師受經。母憐其幼、隨之長安、織屨以給方進讀、經博士受春秋、……二十餘日、丞相官缺、羣臣多舉方進、上亦器其能、遂擢方進爲丞相、封高陵侯、食邑千戶。身既富貴、而後母尚在、方進內行修飾、供養甚篤。及後母終、既葬三十六日、除服起視事、以爲身備漢相、不敢踰國家之制」(『漢書』卷八十四、「翟方進傳」第五十四〔中華書局本、第十冊、三四一頁、三四一六頁—三四一七頁〕となる。翟方進の学資の援助のために継母は粉骨碎身して働いた。やがて丞相となった翟方進は継母を懇ろに養つて恩に報いたというのである。

尾崎雄二郎他編『角川 大字源』(一九九二年)は〔古詩・為「焦仲卿妻」作〕「供養卒」大恩」(二〇五頁)を用例に挙げる。前後の部分と合わせると、「新婦謂戚史：『勿復重粉紵！往昔初陽歲、謝家來貴門。奉事循公姥、進止敢自專？晝夜勤作息、伶俜苦辛。謂言無罪過、供養卒大恩。仍更被驅、何言復來還？』(「焦仲卿妻」余貫榮選註『樂府詩選』華正書局、一九七五年、六十四頁)となる。余貫榮は詩の始めの部分にある「便可白公姥」(六十二頁)の中の「公姥」の註において、「……細看全詩、仲卿實在沒有父親、這裏因「姥」而連言「公」。『公姥』是偏義複辭」(六十三頁)としていることから、焦仲卿の父親はすでに亡く母親は寡婦であつたと思われるので、ここでの「供養」は劉蘭芝が夫の焦仲卿の母の側において世話をすることを意味するであろう。

『漢語大詞典』は更に明の都穆『都公談纂』巻上の中の文を用例に挙げて、「也泛指養活」としている。長いけれども重要と思われるので、用例の引き出された文章の箇所全体を抜き書きすると、「張潞公仲學沒。

於至正末無子、一女嫁民間。洪武中其人充陝西軍、攜女自隨。潞公妻吳夫人尚在。年已八十、瞽雙目、無人供養、寄食北平軍營中。病甚。軍卒惡之、移置風簷之下。遂死。然無棺以斂。時僧道衍居北平。素與潞公友善。或告之衍。匍匐往視。檢其敝篋中有詩一紙。乃潞公筆。衍曰此眞吳夫人也。爲買棺葬之」(『都公談纂』巻上、九葉裏—十葉表〔百部叢書集成三十一、「硯雲甲乙編』)となる。張潞公が亡くなった後、二人の間の男子がなかつたので、妻の吳夫人は北平の軍營で寄食生活をし、やがて病氣になり世を去つたが、夫の友人の道衍(一三三五—一四一八)が訃報を知つて、吳氏のために棺を買つたという話である。三つの話に共通していることは夫を亡くした妻が「供養」の対象になつてゐることであり、また「供養」の主体は男子であることである。儒教が支配のイデオロギーであつた前近代の中国社会において女性が経済的に自立することは事実上、不可能に近かつたであろう。それゆえ、夫と死別した女性の扶養の責任は生活能力のある男子が担つた。

津田左右吉は、「……儒教の孝の教、特に孝經及びそれより後の典籍に見える思想が、それ自身に幾多の破綻を有つものであり、また實踐道徳として説かれたものながら實行し難いものであり、或は空言に過ぎないものさへも含まれてゐる……」(『儒教の研究 三』第一篇「儒教の實踐道徳」第一章「孝」四「儒家の思想の破綻」津田左右吉全集』第十八巻、一九六五年、九十九頁)とあるように儒教の孝の徳目を実践し難いものとして相当否定的に捉えているけれども、当時の中国の女性の経済的実力を考慮に入れると、これは空疎で非現実的なものであると断定することにはためらいが伴うであろう。

『孟子』「離婁章句上」の中で、「不孝有三、無後爲大」(新編諸子集成『四書章句集注』、二八六頁)とある。集注には、「趙氏曰：『於禮有不孝者三事：謂阿意曲從、陷親不義、一也；家貧親老、不爲祿仕、二也；不娶無子、絕先祖祀、三也。三者之中、無後爲大。』」(同書、二八六頁—二八七頁)とある。不孝の最大は子孫のないことであり、それ

は祖先祭祀が継続されないからであると言っていることである。

しかし、「不娶無子」の中の「子」は男子を指すであろう。当時であっても一般的に夫が妻より年齢が上であったことであろうし、他方平均余命は男性より女性が高かったと推測されるので、妻が夫に死別する例が多かったであろうから、経済能力と生活能力に乏しい高齢の寡婦の扶養は必然的に生ずる課題であった。当然、そこには近代的な意味での社会福祉制度はない。あるのは儒教の基底をなす家制度であった。

『都公譚纂』に出て来る呉夫人の物語は明初が舞台である。文中には「至正」と「洪武」の年号が出て来るが、道衍が張路公の友人であったことを考えると、齢八十を過ぎた呉夫人が亡くなったときは永楽年間（二四〇三年—二四二四年）に入っていたのではあるまいか。また作者の都穆は、「明の呉県（浙江省）の人。字は元敬。武宗の正徳（一五〇六—一五二二）ごろの人。弘治十二年（一四九九）の進士。礼部主客司郎中・太僕寺少卿に至った。（近藤春雄『中国学芸大事典』大修館書店、一九七八年、六一七頁）ということである。とすれば、呉夫人のような寡婦の苦悩は都穆が生きた正徳年間の明中期にあつても決して稀有なことであつたとは言えないのではないであろうか。夫と死別し男子のない寡婦の境遇は明中期にあつても変わらなかったのではないであろうか。

そして寡婦をめぐるこのような状況は教要解略が著わされた明末の万曆四十三年（一六一五年）においてもまた同じであつたと思われる。「供養」という語に込められた意味は重いのである。

（十三）原文は「懷抱時」（十八葉裏）。この「懷抱」という語は「父母恩重經」の中に出て来る語である。それによれば、「佛言。人生在世。父母爲親。非父不生。非母不育。是以寄託母。胎懷身十月。歲滿月充。母子俱顯生墮草上。父母養育。臥則蘭車。父母懷抱。和弄弄聲。含笑未語。飢時順食。非母不哺。渴時順飲。非母不乳。母中飢時吞苦吐甘。推乾就濕。非義不親。非母不養。慈母養兒。去離蘭車。十指甲中食子不淨。

應各有八斛四斗。討論母恩。昊天罔極。嗚呼慈母云何可報。」（佛說父母恩重經『大正新修大藏經』第八十五卷、二八八七番、一四〇三頁）とあるように、父母が幼い子どもを抱いて慈しむことを表わす。小南一郎によれば、「『父母恩重經』の具体的な内容をなすのは、仏教的孝経典が展開してきた、父母の大恩についての具体的な描写を、さらに前へ一歩進めたものであつた。とりわけ、母親が子供を育てるために払う苦勞の様子が、より詳細に描写されるようになっていたのである。」（『父母恩重經』の形成と孝子伝説の変貌』説話・伝承学会編『説話・伝承の脱領域』岩田書院、二〇〇八年、三十頁）とあるように、母親の幼児への配慮を具体的に描写した箇所の中に「懷抱」という語は出て来るのである。

「父母恩重經」は「中国で撰述された偽經」であり、「孝思想を取り入れつつ中国社会に仏教帰依を説いている。偽經との理由で經典目錄から排除され、軽視されたにもかかわらず大衆の間に流布した。」（『父母恩重經』中村元他編『岩波 仏教辞典』、一九八九年、七〇九頁）というものである。明末において仏教は陽明学との交渉を通して復興を見た。そのことは荒木見悟『仏教と陽明学』第九章「明末における仏教復興の原典」（第三文明社、一九七九年、八九頁—九十七頁）に詳しく述べられている。

ただ、明末仏教の研究で取り上げられるのは同書第十四章「楞嚴經の流行」（二五二頁—二六四頁）に見られるように「楞嚴經」のような「現世の虚構性と人間の虚妄性を強調する」（二五二頁）思弁的な經典であつて、「父母恩重經」のような民衆に開かれた經典ではない。けれども、明末の中国社会において後者は前者より広範囲の人々に知られていたことであろうから、「懷抱」という語を見た中国の知識人は、或いはその語を耳にした中国の民衆はそれが用いられている「父母恩重經」の一節を明瞭に或いは漠然と思ひ浮かべはしなかつたであろうか。「懷抱」という卑近な語ではあるけれども、孝を儒教の最大の徳目とす

る明末の中国社会にその根は地層深くにまで下ろされているのではないであろうか。

(十四) 原文は「受諸苦辛」(十八葉裏)。『大漢和辞典』巻九は「苦辛」の用例として、『顔氏家訓』「序致」の中の一文を挙げる(五八二頁)。その前後の部分も合わせると、「吾家風教、素爲整密。昔在韶甌、便蒙誘誨；每從兩兄、曉夕温清、規行矩步、安辭定色、鏘鏘翼翼、若朝嚴君焉。賜以優言、問所好尚、勵短引長、莫不懇篤。年始九歲、便丁荼蓼、家塗離散、百口索然。慈兄鞠養、苦辛備至；有仁無威、導示不切。」(顔之推撰、壬利器集解『顔氏家訓集解』巻第一、「序致」第一、上海古籍出版社、一九八〇年、二二二頁)とあるように、家産が振るわなくなつて後、兄が顔氏を養育するさまを形容する語として「苦辛」が用いられている。教要解略中に用いられた「苦辛」の用法もこの『顔氏家訓』のそれと通底するものであらうと思われる。教要解略の措辞は子の養育に携わる親の苦勞を彷彿させ、的確なものであると言えるのではないであらうか。

(十五) 原文は「迨長而成人」(十八葉裏)。『大漢和辞典』巻五は「成人」の用例として、『禮記』「冠義」の中の一文を挙げる。その前後の部分を含めると、「故冠於阼、以著代也。醮於客位、三加彌尊、加有成也。已冠而字之、成人之道也。見於母、母拜之、見於兄弟、兄弟拜之、成人而與爲禮也。」(『禮記正義』巻第六十一「冠義」第四十三「十三經注疏整理本第十五冊、一八八四頁」とあるように、成人になると冠を着け字が与えられるのである。更に、『儀禮注疏』巻第一「士冠禮」第一の賈參彦の「疏」の箇所には、「鄭目錄云：童子任職居士位、年二十而冠、主人玄冠朝服、則是於諸侯。天子之士、朝服皮弁素積。古者四民世事、士之子恒爲士。冠禮於五禮屬嘉禮、大、小戴及別錄此皆第一。」(十三經注疏整理本第十冊、二頁)とあるように、冠礼の儀式は二十歳に行なわれるものであるから、「成人」とは二十歳時分を指すものであるう。

(十六) 原文は「擇師」(十八葉裏)。「擇師」は科挙という大試験制度のもので行なわれる行為である。宮崎市定によれば、「数え年の八歳が正式に学問を始める年頃とされ、いわば初等教育が始まる。もちろんこれは金のかかることなので、貧乏人にはそんな余裕がない。中流以上の家庭では、寺小屋、普通に閭学・社学・学館などといわれているところへ頼みこんで入れてもらう。……大金持ちや、地方で飛ぶ鳥もおとす勢力のある官員様の家では、邸が広いから、一室をあけて、そこへ家庭教師をやとう。……八歳で入学して十五歳になるまでには、ひと通りの古典教育を終了するのが普通である……」(中公新書『科挙』「試験勉強」、一九六三年、一二頁、十四頁)とあるように、一定の資産のある家庭では八歳から十五歳までの間に子どもに科挙の基礎知識としての古典教育を施す。その際、中程度の資産の持ち主では子どもを塾に通わせ、大資産家では子どもに家庭教師をつけるのである。

一九七九年版の『辞海』(上)では「塾」の第二の字義を、「旧時民間教読的地方」(上海辞書出版社、二二五四頁)とし、『紅樓夢』第七回の中の一文を用例として挙げている。その前後の部分も合わせると、「宝玉不待説完、便道：『正是呢、我們却有箇家塾、合族中有不能延師的、便可入塾説書、親戚子弟可以附説。我因上年業師回家去了、也現荒廢着。家父之意、亦欲暫送我、且温習着旧書、待明年業師上来、再各自在家亦可。……』」(曹雪芹『紅樓夢』校注本「一」巻七、北京師範大学出版社、一九八七年、一四五頁)とあるように、資産家は自家の敷地に家塾を設け、そこに「業師」、すなわち家庭教師を招いて子どもに古典教育を受けさせ、また親戚の子弟にもその家塾を開放して学ばせるのである。

『紅樓夢』校注本「一」は「家塾」に注を施し、『禮記』「学記」の一文を引いている。「学記」の本文は、「古之教者、家有塾、黨有庠、術有序、國有學。」(『禮記注疏』巻第三十六「學記」第十八「十三經注疏整理本第十四冊、二二二七頁)となっており、鄭玄の注には「古者仕

焉而已者、歸教於閭里、朝夕坐於門、門側之室謂之塾。」(同書、同頁)とある。孔穎達の疏には、『家有塾』者、此明學之所在。周禮：百里之内、二十五家爲閭、同共一巷、巷首有門、門邊有塾、謂民在家之時、朝夕出入、恒受教於塾、故云『家有塾』。白虎通云々：『古之教民者里皆有師、里中之老有道德者、爲里右師、其次爲左師、教里中之子弟以道藝、孝悌、仁義也。』(同書、同頁)とある。これを受けて、明治書院の新釈漢文大系28の竹内照夫『礼記 中』は、「二十五家(閭)に塾があり」(一九七七年、五四四頁)と訳している。古代においては塾は複数の家の公的教育機関であったものが、時代が下るにつれて一つの家の私的な施設になって行ったように思われる。果たして、『紅樓夢校注本一』の注には、「后因称延師在家教授子弟爲『家塾』、以別于公家所設立的学校。家塾的教師称『塾師』。」(一四九頁)となっている。

更に、一九四七年の『辭海』(合訂本)(中華書局)では「塾」の項に、「塾師」という語を記し、用例として「家塾競延師教子。」(三二八頁)という陸游の詩の一節を挙げている。加えて、『佩文韻府』巻九十下もまた「塾」の項に「家塾」を記して、「——競延師教子里門罕見吏微相」という用例を「陸游詩」として挙げている(王雲五主編『索引本佩文韻府』第五冊、臺灣商務印書館、一九三七年、三四九二頁)。但し、陸游の詩を集めた『劍南詩稿校注』(錢仲聯校注)全八冊(上海古籍出版社、一九八五年)には「家塾」の用例が巻五十七「小雨」(第六冊、三三四頁)、巻六十四「養疾」(第七冊、三六一七頁)、巻七十六「幽居記今昔事十首」(第八冊、四一六七頁)の三箇所に認められたが、『辭海』と『韻府』に掲載されたような用例は発見せず、じまいであった。いずれにせよ、科挙受験の成否に大きく影響する教師を捜し求めることは明末にあっても父母の重要な関心事項であったろうから、一人の教師をめぐる獲得競争のようなものがあつたのではないであろうか。

(十七) 原文は「授室」(十八葉裏)。『漢語大詞典』六巻の「授室」の項で

は「本謂把家事交給新婦。」(六九四頁)という語義を示し、用例として『禮記』「郊特牲」の中の一文を挙げる。『禮記正義』卷第二十六「郊特牲」には「舅姑降自西階、婦降自阼階、授之室也。」(十三經注疏整理本第十三冊、九五〇頁)とあり、鄭玄の注に「明當爲家事之主也。」(同書、同頁)とあるように、「授室」とは、もともと父母が新たに息子の嫁となった女性に家事の管理権を譲ることを意味した。

その後『漢語大詞典』によれば「后以『授室』指娶妻。」(同巻、同頁)とあるように父母が子どもに妻を娶らすことを意味するようになった。『漢語大詞典』では用例として朱熹の「答呂伯恭書」の中の一文を挙げている。その前後の部分を含わせると、「聘禮謹如所戒、來春到彼便可先畢此禮。但叔度書云、其令女方年十三歲、此則與始者所聞不同。此兒長大、鄙意欲早爲授室。如温公之儀、則來歲已可爲婚。此并候到彼面議。來日欲爲次子納婦。入夜百冗、草草修報、目昏不成字。承教不遠、預以自幸。未問、更冀以時珍重。」(晦庵先生朱文公文集)第三十三「書」(答呂伯恭)、『朱子全書』第二十一冊、上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇〇二年、一四五六頁—一四五七頁)とあるように、朱子は自分の息子の許婚が成長するのを待つて息子と正式に結婚させようとしているのである。宋学の大成者朱子もまた息子の結婚のことについて心労するさまが見取れるのではないであろうか。

「授室」について本義と派生義を一貫することは主体が父母であることである。またこの語は男子に妻を娶らすことであつて、その逆は意図されていない。「子」とは飽くまで男子が前提されており、女子は念頭に置かれていないと見るべきではないであろうか。中国の孝の主体は第一義的に男子なのである。しかし、第四のおきて、「honora patrem tuum et matrem tuam」には実践主体上の男女の区別は含まれていない。第四のおきてを明末中国の社会に土着化させるに当たり、その構造上の変換が行なわれたと言えるのではないであろうか。

(十八) 原文は「惟疾是憂」(十八葉裏)。『論語』「為政」の中に同様の文

句が認められる。新編諸子集成『四書章句集注』の「論語集注」卷一「爲政」第二には、「孟武伯問孝。子曰：『父母唯其疾之憂。』」(五十五頁)とある。集注に、「言父母愛子之心、無所不至、惟恐其有疾病、常以爲憂也。人子體此、而以父母之心爲心、則凡所以守其身者、自不容於不謹矣、豈不可以爲孝乎？舊說、人子能使父母不以其陷於不義爲憂、而獨以其疾爲憂、乃可謂孝。亦通。」(五十五頁)とあるように、新注では親が子の病気の心配をすることであるが、「舊說」では子が「不義に陥る」ことによって親に心配をかけさせないことを意味する。教要解略では新注の解釈に基づいている。

(十九) 原文は「其養育子者」(十八葉裏)。「漢語大詞典」十二卷は「養育」の第一の語義を、「供給生活所需、使生存、成長。」(五二六頁)とし、『史記』「秦始皇本紀」の中の文などを用例に挙げた後、「亦專指对年幼者的無育教養。」(同頁)という語義を記す。教要解略中の「養育」の語義はこの後者に当たる。「漢語大詞典」はこの語義に該当する用例として晋の袁宏の『後漢紀』「章帝紀上」を挙げる。前後の部分も合わせる、「貴人南陽人、明德馬后姊子也、以選入宮爲貴人、生章帝。馬后無子、母而養之。明帝謂馬后曰：『人未當自生子也、但患養之不勤、愛如己子則愛敬如親生矣。』於是馬后遇帝(厚、帝)感養育之恩、遂(帝)名馬氏爲外家、故(馬)〔賈〕氏不蒙舅氏之寵。」(『後漢紀』「孝章皇帝紀」上卷第十一「張烈點校」兩漢紀 下」中華書局、二〇〇二年、二一六頁)とあるように、子のない馬后が姉の子の生んだ章帝を手塩に掛けて育てたことを「養育」という語で表わしている。もともと皇帝が人民の生活を保障するような意味合いで用いられる「養育」という中国語は道徳的で具体的な愛情を想起させるような暖かみのある語ではないであろうか。

(二十) 原文は「何懼至也」(十八葉裏)。ここでの「何」は藤堂明保編『学研 漢和大辞典』(学習研究社、一九七八年)によれば、第八義の「副」などで、感嘆する気持ちをあらわすことば。なんと……なこと

よ。」(六十頁)に当たるであろう。また、「懼」、すなわち「懇」は同書の「解字」によれば、「心十音符狼」の会意形声文字で、心をこめて深く念をおすこと。墾(力をこめて深く耕す)——根(深くはいつてのこる木のね)と同系のことば。(四九七頁)とあるように、心が愛する対象に深く食い込む語感を有するのではないであろうか。更に、「至」は同書の第二義によれば、「(形・副)いたれる・いたって ぎりの線までといたさま。最高の。このうえなく。」(一〇七八頁)とあるように、極限を表わす形容詞であろう。従って、ここでは父母の子への愛情の程度が極限の高みに位置するものであることを示し、そのことを強調しているのではないであろうか。

(二十一) 原文は「亦以孝養報之。」(十八葉裏)。「孝養」について一九四七年版の『辭海』は「書經」「酒誥」の中の一文を用例として挙げた後で、「按養曰、孝養、謂當善事父母而養之也。」(三九九頁)と記す。「孝養」の拙訳はこれに従った。用例の文にその前後の部分を含めると、「妹士嗣爾股肱、純其藝黍稷、奔走事厥考厥長。肇率車牛、服賈、用孝、養厥父母。厥父母慶、自洗腆、致用酒。」(『尚書正義』卷第十四「酒誥」第十二「十三經注疏整理本第三冊、四四四頁)とある。孔安國の傳には、「農功既畢、始牽車牛、載其所有、求易所無、遠行賈賣、用其所得珍異、孝養其父母。」(同書、同頁)とあるように、これは農閑期に農耕用の牛に品物を載せて遠くまで行つて商売して得たものによって父母を養うことを意味するであろう。「孝養」の行為が合理的で具体的なものであることは「書經」の昔に限定されないのではないであろうか。

(二十二) 原文は「問安視膳」(十八葉裏)。「漢語大詞典」十二卷は「問安視膳」の語の用例に『禮記』「文王世子」の中の文を挙げている。その途中の部分を除き、後ろの部分に加えると、「文王之爲世子、朝於王季日三。雞初鳴而衣服、至於寢門外、問内豎之御者曰：『今日安否何如？』内豎曰：『安。』文王乃喜。……食上、必在視寒煖之節。食下、問所膳。命膳宰曰：『末有原。』應曰：『諾。』然後退。」(『禮記正義』卷第十二「文

王世子」第八(十三經疏整理本第十三冊、七二五頁―七二六頁)とある。『漢語大詞典』はこの用例を挙げた後に、「后因以『問安視膳』為兒子侍奉父母的礼法、即每日必問安、每食必在側。」(三十頁)と語義を記す。儒教は「孝」の徳目に関して非常に具体的に卑近な日常生活における実践を指示するものであり、最初から極端な自己犠牲を求めるものではないところは注意してよいのではないであろうか。

(二十三) 原文は「兼口體心志」(十八葉裏)。「口體」について『漢語大詞典』三巻は「孟子」「離婁」上の中の文を用例として挙げる(十六頁)。前後の部分も合わせると、「曾子養曾皙、必有酒肉。將徹、必請所與。問有餘、必曰『有』。曾皙死、曾元養曾子、必有酒肉。將徹、不請所與。問有餘、曰『亡矣』。將以復進也、此所謂養口體者也。若曾子、則可養志也。事親若曾子者、可也。」(新編諸子集成『四書章句集注』「孟子集注」卷七「離婁章句上」、二八五頁)とある。集注には、「曾子養其父、每食必有酒肉。食畢將徹去、必請於父曰：『此餘者與誰?』或父問此尚有餘否?必曰『有』。恐親意更欲與人也。曾元不請所與、雖有言無。其意將以復進於親、不欲其與人也。此但能養父母之口體而已。曾子則能承順父母之志、而不忍傷之也。」(同書、同頁)にあるように、曾子がその父に食事を勧めるに際し、父の施与の意志を尊重するのに比し、曾子の子の曾元は父の意思に配慮することなく、父に食事を勧めるだけであった。同じく、集注に「言當如曾之養志、不可如曾元但養口體。」(同書、同頁)とあるように、曾子の態度は「養志」であり、曾元それは単に「養口體」であったのである。

「心志」は同じく『孟子』「告子」下の中に、「故天將降大任於是人也、必先苦其心志、勞其筋骨、餓其體膚、空乏其身、行拂亂其所爲、所以動心忍性、曾益其所不能。」(新編諸子集成『四書章句集注』「孟子集注」卷十二「告子章句下」、三四八頁)として出て来るが、教要解略の「心志」は「口體」と対をなしているのので、「離婁章句上」の「養志」の「志」の言い換えとして見たほうがよいのではないであろうか。

「離婁章句上」の箇所に関しては、小林勝人訳注『孟子』下(岩波文庫、一九七二年、四十七頁―四十八頁)に他の解釈が注記されており、小林訳は孔広森の説を採っている。教要解略前出の「惟疾是憂」もまた新注の解釈に基づいているので、ここでも新注を取り上げたものである。

(二十四) 原文は「戚使無累焉。」(十八葉裏)。「累」について『漢語大詞典』九巻は第五義を「憂患」とし、『莊子』「至樂」の中の文を用例に挙げる。前後の部分も合わせると、「於是語卒、援髑髏、枕而臥。夜半、髑髏見夢曰：『子之談者似辯士。視子所言、皆生人之累也、死則無此矣。子欲聞死之說乎?』莊子曰：『然。』」(郭慶藩撰『莊子集釋』卷六下「至樂」第十八(新編諸子集成第三冊、六一八頁)となり、成玄英の疏には、「都於此、子所言皆是生人之累患、欲論死道、則無此憂虞。」(同頁)とあるように、「累」とは生きて行く途上で関わらせられるさまざまな問題のことを指すのであろうか。

また、「焉」はこの場合戸川芳郎監修『全訳漢辭海』(三省堂、二〇〇〇年)の「焉」の項に、「③文末につけて特定の語気を示す。⑦…である。…とする。なり。《肯定的な決定や判断を表す》」(八七六頁)とある働きをしているように思われる。

(二十五) 原文は「盡養之道」(十八葉裏)。「盡養」の「養」は「孝養」に解した。

(二十六) 原文は「可謂孝矣。」(十八葉裏)。この「矣」もまた、『全訳漢辭海』によれば、「①文末に置かれてさまざまな語気を表す。」(九八五頁)ものであり、その「さまざまな語気」のうちの「②必然的な判断を表す。」(九八五頁)ものように思われる。

(二十七) 原文は「即當奉行」(十八葉裏)。「奉行」については『漢語大詞典』二巻は「遵照实行」(二五〇九頁)を第一の語義として、『孔子家語』「六本」の中の一文を用例として挙げている。その前の部分を合わせると、「觀此、如行則讓長不疾先、如在與遇三人則下之、遇二人則式之、調其

盈虚不令自滿、所以能久也。子夏曰、商請志之、而終身奉行焉。」(王肅注『孔子家語』卷第四「六本」第十五「諸子百家叢書」上海古籍出版社、一九九〇年、四十一頁)とあるように、孔子の謙遜の教えを恭しく守り行なうことが「奉行」という語で表わされているのである。単に忠実に実行するという程度のことを表わす語ではないであろう。

(二十八) 原文は「勿惜勞苦」(十八葉裏)。「勞苦」については『漢語大詞典』二卷は『詩經』「邶風」「凱風」の中の文を用例に挙げる。その前の部分を合わせると、「爰有寒泉、在浚之下。有子七人、母氏勞苦。」(『毛詩正義』卷第二「邶風」「凱風」(十三經注疏整理本第四冊、一五八頁)となり、孔穎達の疏には「寒泉有益於浚、浸潤浚民、使得逸樂、以興七子無益於母、不能事母、使母勞苦、乃寒泉之不如。」(一五八頁—一五九頁)とあるように、子どもが母に仕えることが出来ないで、母が「勞苦」とあるというわけである。更に、疏は「又自責云：母無子者容可勞苦、今乃有子七人、而使母氏勞苦、思欲去嫁、是其七子之咎也。母欲嫁者、本爲淫風流行、但七子不可斥言母淫、故言母爲勞苦而思嫁也。上章言母氏劬勞、謂少長七子、實劬勞也。此言母氏勞苦、謂母今日勞苦而思嫁、與上不同也。」(一五九頁)と記し、母親が「勞苦」のあまり、再婚を期すことを述べる。「勞苦」は親子間の心を引き裂かれるような内面的意味合いを合わせ持った語ではないであろうか。

(二十九) 原文は「勿避艱難」(十九葉表)。「艱難」については『大漢和辭典』卷九は「書經」「無逸」の中の一文を用例に挙げる。前後の部分を含めると、「周公曰：『嗚呼！君子所其無逸。先知稼穡之艱難、乃逸、則知小人之依。相小人、厥父母艱難、乃逸乃諺。既誕否則、悔厥父母曰：『昔之人無聞知。』』」(『尚書正義』卷第十六「無逸」第十七「十三經注疏整理本第三冊、五〇七頁)となる。「相小人……艱難」の箇所の孔安國の伝には、「視小人不孝者、其父母躬勤艱難、而子乃不知其勞。」(同頁)とあるように、「艱難」とは父母が味わう農作業の苦しみのことであり、子はその苦しみを理解しないのである。

要するに、「艱難」とは父母が子を育てるために現実に体験するさまざまな難儀を指すものであり、子たる者はその恩に報いるべく、孝の実践のために「艱難」を避けるべきではないということになるのであるろうか。

(三十) 原文は「凡教令、唯唯是從。」(十九葉表)。「教令」について尾崎雄二郎他編『角川 大学源(一九九二年)』では第三義を「父母の教えや言い付け。」(七七二頁)とし、典拠として「唐律」「鬪爭」を挙げている(七七二頁)。「唐律」には「子孫違犯教令」という項目があり、「諸子孫違犯教令及供養有關者、徒二年。」謂可從而違、堪供而闕者。(『唐律』卷第二十四「鬪訟四」(薛允升撰、懷效鋒・李鳴点校『唐明律合編』法律出版社、一九九九年、六三三頁)となっている。「明律」卷二十二「刑律五」「訴訟」にも「子孫違犯教令」という項目があり、「凡子孫違犯祖父母、父母教令及奉養有缺者、杖一百。」謂教令可從而故違、家道堪奉而故缺者、須祖父母父母親告、乃坐。(『黃彰健』『明代律例彙編』下冊、中央研究院歷史語言研究所、一九七九年、八八二頁)となっている。「教令」は法律用語であり、「令」が中心の偏義辞であろう。

祖父母、父母の言いつけに子が従わない場合は『明律』では杖百の公式な刑罰が適用されるように、父母の言いつけに従うことは単に私的な次元にとどまる行為ではない。また、『唐律』も『明律』も祖父母や父母の扶養を怠る場合も同様の刑罰の対象となり得る(但し、ここでの「及」が、and、か、or、か決しかねるが、後者の意味で取つてみたまでである)。更に、『明代律例彙編』では「順治律」の条例一款「一、子貧不能營生、養贍其父、因致自縊死、子依過失殺父律、杖一百、流三千里。」(下冊、八八二頁)載せている。前近代中国において孝とは具体的には親の扶養を意味したのであり、子の収入が低い場合は一定の情状が酌量されたけれども、社会福祉制度が整っていない状況において、低額所得世帯での親の扶養は根本的な解決を見ることがない深刻な問題であり続けたであろうと思われる。

また、「唯唯」について『角川 大字源』は第二義を「人の意に逆らわず柔順なさま。㊶惟惟」(三二九頁)としている。同書は「惟惟」について語義を「承諾のことば。はいはい。また命令に従うさま。(六五〇頁)とし、典拠として『荀子』「大略」を挙げる。そこには、「虞舜、孝已孝而親不愛、比干、子胥忠而君不用、仲尼、顔淵知而窮於世。劫迫於暴國而無所辟之、則崇其善、揚其美、言其所長而不稱其所短也。惟惟而亡者、誅也；博而窮者、訾也；清之而愈濁者、口也。」(王先謙撰『荀子集解 下』卷十九「大略篇」第二十七〔新編諸子集成、五一九頁〕とある。注には、「惟、讀爲唯、以癸反。唯、唯聽從貌。常聽從人而不免亡者、由於退後即誹謗也。」(同頁)とあるように、「惟惟」は「聽從貌」、すなわち相手の言うことに「ハイ、ハイ」と言つて従うさまを意味しよう。『荀子』の用例では些か表面的な嫌いがあるのだけでも、教要解略中のそれは内面の応答をもつて従うことを意味するであろう。(三十二) 原文は「即竭蹶致身」(十九葉表)。

「竭蹶」について一九四七年版『辭海』(合訂本)は『荀子』「儒效」の中の一節を用例に挙げる(二〇〇五頁)。前後を合わせると、「故近者歌謳而樂之、遠者竭蹶而趨之、四海之内若一家、通達之屬莫不從服、夫是之謂人師。」(前掲『荀子集解 上』卷四「儒效篇」第八(二二頁)となる。注には「竭蹶、顛倒也。遠者顛倒趨之、如不及然。」(同頁)とあるように、「竭蹶」は「つまずき倒れながら目的地を目指して進むこと」を意味する。『辭海』は「俗亦謂力有不逮勉力趨事曰竭蹶、又資財匱乏亦竭蹶。」(二〇〇五頁)と記す。力の及ばないものを自らを顧みないで懸命に目指すことを意味しよう。

「致身」について『角川 大字源』は「君主に身命をささげる。」(四七三頁)を第一義として記し、『論語』「学而」の中の一節を用例として挙げる。前後の部分を含めると、「子夏曰：『賢賢易色、事父母能竭其力、事君能致其身、與朋友交言而有信。雖曰未學、吾必謂之學矣。』」(『論語集注』卷一「學而」第一〔新編諸子集成、四書章句集注』、

五十頁)となる。集注は「致、猶委也。委致其身、謂不有其身也。」(五十頁)とあるように、「委身」は対象に、「学而」では君主に身を捧げることを意味するであろう。要するに、教要解略では、父母に全身を捧げてお仕えするという意味になるであろう。

(三十二) 原文は「心亦甘之謹愍者」(十九葉表)。

(三十三) 原文は「子於父母、豈敢不敬。」(十九葉表)。「敢不」は「全訳漢辭海」によれば反語のニュアンスを帯びた「敢」が打消の副詞をもなった述語の前に置かれたもの(六四二頁)であり、定型表現である。しかし、教要解略ではこの「敢不」の前に更に反語の意味を表わす「豈」が用いられている。子が父母に対して敬意を示さないなどということは絶対に許されないという前近代中国の儒教社会の前提が「豈不敬」という強い反語表現を通して確認されているのではないであろうか。

(三十四) 原文は「恒人、外或勉強、謬爲恭敬」(十九葉表)。「恭敬」について一九四七年版『辭海』は『孝經』の中の文句を用例に挙げる。前後の部分を含めると、「曾子曰：『若夫慈愛恭敬、安親揚名、則聞命矣。敢問子從父之令、可謂孝乎？』」(『孝經』「諫爭章」第十五『孝經注疏』卷第七「諫爭章」第十五〔十三經注疏整理本第二十六冊、五六頁〕とあるように、「慈愛」、「恭敬」、「安親」、「揚名」は曾子が孝の実践に当たり、孔子から教えを受けた内容である。

孝の実践は私的なことからではなくて、公的なことからであるので、不孝であると第三者から見なされれば、社会的制裁を受ける恐れが生じ、それを回避するために、孝であることを演じなければならない状況が稀ではなかったことであろう。これは決して仮定の話ではなかったと思われる。

(三十五) 原文は「中心脫有忽畧」(十九葉表)。「忽畧」は「恭敬」と対をなす単にいい加減な態度をすることにとどまらず、相手を軽く見るという意味も兼ねる(『漢語大詞典』七卷、四二九頁)大変強い調子

のある語ではないであろうか。

(三十六) 原文は「即此施之他人」(十九葉表)。

(三十七) 原文は「猶爲僂慢」(十九葉表)。

(三十八) 原文は「况生我者父母乎」(十九葉表)。

(三十九) 原文は「是故言宜婉、色宜愉」(十九葉表)。「愉」について一九四七年版『辭海』は「愉色」という語を載せ、「和悦之顔色也。」(五三七頁)と語義を記し、『禮記』「祭義」の中の文を用例として挙げる。

前後の部分を含めると、「孝子之有深愛者、必有和氣。有和氣者、必有愉色。有愉色者、必有婉容。孝子如執玉、如奉盈、洞洞屬屬然如弗勝、如將失之。嚴威儼恪、非所以事親也、成人之道也。」(『禮記正義』卷第四十七「祭義」第二十四(十三經注疏整理本第十五冊、一五三九頁)となり、鄭玄の注に「成人、既冠者。然孝子不失其孺子之心也。」(一五三九頁)とあるように、「愉」も「婉」も幼子の父母に示すあどけない表情や素直なものについて述べているのではないであろうか。

(四十) 原文は「如對神明」(十九葉表)。「神明」について『漢語大詞典』七巻は「天地間一切神靈的總稱。」(八六六頁)を語義とし、『易』「繫辭下伝」の中の「陰陽合德而剛柔有體、以體天地之撰、以通神明之德。」(『周易正義』卷第八「繫辭下」(十三經注疏整理本第一冊、三六六頁))を用例に挙げる。

(四十二) 原文は「心宜欽欽翼翼」(十九葉裏)。(四十)の「如對神明」はこの直後に置かれている。より一般的には「小心翼翼」と言うのではないか。『漢語大詞典』九巻は「翼翼」の第一義を「恭敬謹慎貌」(六八〇頁)と記し、『詩経』「大雅」「大明」の詩の一節を用例に挙げている。後ろの部分を加えると、「維此文王、小心翼翼。昭事上帝、聿懷多福。厥德不回、以受方國。」(『毛詩正義』卷第十六(十三經注疏整理本第六冊、一一三五頁))となる。鄭玄箋に「小心翼翼、恭慎貌。…此言文王之有德、亦由父母也。」(同頁)とあり、文王之徳の源が父母にあることが明記される。

(四十二) 原文は「丙與外、並致其謹愨」(十九葉表)。

(四十三) 原文は「毋敢簡易不恭也。」(十九葉表)。このうち「不恭」について『漢語大詞典』一巻は「不尊敬；不嚴肅。」(四三三頁)を第一の語義として記し、『書経』「盤庚 中」の中の一文を用例として挙げる。

前後の部分を含めると、「汝分猷念以相從、各設中于乃心。乃有不吉不迪、顛越不恭、暫遇姦宄。我乃劓殄滅之、無遺育、無俾易種于茲新邑。」(『尚書正義』卷第九「盤庚中」第十(十三經注疏整理本第二冊、二八五頁))となる。「顛越不恭、暫遇姦宄。」について孔安國の伝は「顛、隕。越、墜也。不恭、不奉上命。暫遇人而劫奪之、爲姦於外、爲宄於内。」(同頁)とあるように、「不恭」とは具体的には上の命令を聴かないこと、教要解略では父母の言いつけを聴かないことを含意しよう。

(四十四) 原文は「粵稽古昔」(十九葉表)。「稽古」について一九四七年版『辭海』は「猶言考古。」(九九四頁)と語義を記し、『書経』「堯典」の中の一句を用例に挙げる。その後ろの部分も含めると、「曰若稽古、帝堯。日放勳、欽明文思安安、允恭克讓、光被四表、格于上下。」(『尚書正義』卷第二「堯典」第一(十三經注疏整理本第二冊、二十九頁))となる。蔡沈伝に「曰粵越通。古文作粵。曰若者、發語辭」(『崑山房漢文大系 星野恆校訂』「毛詩 尚書」卷第一、一頁)とあるように、「粵」は「曰」に通じ、『書経』の古文には「粵」とあつたようなので、教要解略の「粵稽古昔」は「堯典」の表現を意識して、荘重な趣きを持たせて、以下の文章を展開しようとしているのではないであろうか。単に形式的に段落の切り換えを表示しているのではないように思われる。

(四十五) 原文は「天主於人之孝敬者、往往錫之耆壽」(十九葉表)。「錫」について商務印書館辭書研究中心編『古今漢語詞典』(商務印書館、二〇〇〇年)は第三の字義として「通」/「賜。賜予。」(二五四頁)と記し、『詩経』「大雅」「既醉」の中の句を用例に挙げる。その前後の部分を含めると、「威儀孔時、君子有孝子。孝子不匱、永錫爾類。其類

維何？室家之壺。君子萬年、永錫祚胤。」(『毛詩正義』卷第十七(十三經注疏整理本第六冊、一二八五頁—一二八六頁)となる。「孝子不匱、永錫爾類。」の鄭玄の箋に「永、長也。孝子之行、非有竭極之時、長以錫與女之族類、謂廣之以教道天下也。」(同頁)とあり、孝子の家には子孫が絶えないことが述べられる。教要解略では孝子が長寿を授かることが述べられるが、『詩経』「既醉」の詩の文句が暗裡に前提されているのではないであろうか。明末中国の知識人の意識の深みの中に「既醉」の詩の言葉は蓄えられていたものと推察されるからである。

(四十八) 原文は「使多歷年所」(十九葉表)。「年所」について一九四七年版『辭海』は『書経』「君奭」の中の句「多歷年所」(四八四頁)を用例に挙げる。教要解略中の言葉は殆どそのまま『書経』の句なのである。前後の部分を含めると、「率惟兹有陳、保乂有殷。故殷禮陟配天、多歷年所。天惟純佑命、則商實百姓。王人罔不秉德明恤小臣、屏侯甸。」(『尚書正義』卷第十六「君奭」第十八(十三經注疏整理本第三冊、五二二—五二三頁)となる。「率惟……年所」の孔安國の伝に「言伊尹至甘盤六臣佐其君、循惟此道、有陳列之功、以安治有殷、故殷禮能升配天、享國久長、多歷年所。」(三頁)とあるように、「多歷年所」は祝福された状況での出来事である。

(四十七) 原文は「而獎勉其功德」(十九葉表)。「功德」はそのまま「功德」と訳した。というのも、これはカトリック神学用語の「meritum」の訳語として或いは用いられているのではないかと推測するからである。小林珍雄編『キリスト教用語辞典』(東京堂、一九五四年)によれば、「功德」とは「神の約束にもとづき、または合宜の善意にもとづいて求められる超自然的報賞。」(二四八頁)であり、また「プロテスタントの義認論は善業の功德性をみとめない。」(同頁)という点は留意されなければならぬものである。更に、トマス・アクィナス研究家の第一人者として有名な稲垣良典先生によれば、「meritum」の訳語として選んだ『功德』という言葉は、日本語の用法としては、実は功德の本

質には触れず、むしろ功德を生ぜしめる原因としての善行、あるいは功德にともなう結果としての報賞(御利益)を指すのに用いられることが多い。その場合、功德が報賞に先行する、というこの言葉は理解し難いものとなる。しかし、本来の用法に従えば、功德とは、善き行いが、他者との関係における正義の報復ということに即して取得することになる本質側面Ratioにはかならないのであつて(S.T., II, 21, 3)、報賞ないし報酬mercesとは功德のゆえに授けられるもの(S.T., II, 114, 1)であるから、当然、功德が報賞に先行するものである。」

(トマス・アクィナス著・稲垣良典訳『神学大全』第三十三・三十四冊、創文社、二〇〇八年、一八四頁—これは第三十四問題「懐胎された子の完全性について」第四項「キリストは彼の懐胎の最初の瞬間において完全な到達者であつたか」の第一の異論「罪過が刑罰に先行するよ」に、功德meritumは報賞premiuniumに先行する。」(八十二頁)の「訳者註」の(三四九)の全部。)というものである。これはmeritumの概念を『神学大全』の議論に基づいて説明したものとして極めて重要な文章である。神学用語の訳語があまりにこなれた日常的で卑近なものである場合、本来の神学用語の概念が不鮮明なものとなるだけでなく、内容が非キリスト教的な概念に置き換えられる可能性があるため、異同の瀬踏みをしなければならぬ。敢て稲垣良典先生の註(三四九)を全部引用させていただいた次第である。稲垣良典先生には記して深甚の謝意を表するものである。

(四十八) 原文は「自非然者繩以極刑、戮厥身焉。」(十九葉表)。本末の語氣の「焉」という字が文に強い調子を帯びさせているのではないであろうか。ここに記されていることは『明律』によって規定された法的世界の出来事ではない。Deusが父母に孝養を尽くさない者に対して容赦ない裁きを下さすお方であるということ、孝を第一の徳目とする儒教制度のもとに生きる明末中国の人々にヴァニョーニたちイエズス会宣教師は伝えたかったのではあるまいか。

（四十九）原文は「可不慎乎。」（十九葉表）。短いけれども強い調子の反語文であろう。

（五十）原文は「即此推廣之、臣事君、少事長、賤事實、下事上、皆當以孝敬之心事之。」（十九葉表）。

陽瑪諾、すなわちディアス（Emmanuel Diaz, Junior）の『天主聖教十誠直詮』（パリ国立図書館漢籍第七一九二番）の巻下「第四誠孝敬父母」の「父母之類 其二」には、「此誠雖止舉父母之名、推之則五者皆是。一、父母宗族。二、在位者。三、靈性之師。四、學問之師。五、年高者。宗族、吾父母本支所暨、體愛親之心以愛之、是亦事親之道。」（四十九葉裏）とあるように、ディアスは「父母」の中味を五つに分類する。特に「二、在位者」については、「國君代主理民、卿大夫代君理衆、夙夜匪懈、用利羣生、釋民之爭、治民之亂。邦之榮安、茲基茲礎。爲之屬、容勿敬乎。」（五十葉表）とあるように、宗族内部の紐帯の重要性が強調されるだけでなく、明王朝体制の指導者層もまた父母の範疇に組み込まれ、孝の延長として忠が措定されているところが特徴的である。同様な分類がフェルビーストの『教要序論』（一六六九年）の「四孝敬父母」にも見られ、「其所謂父母有三。一是生我父母。二、是治我父母、如朝廷及該管官府、竝家中主人等。三是教訓我父母、如教書先生、及手藝工師等。」（十八葉表、裏（一橋大学図書館所蔵影印本））とある。『教要序論』では主人と奴僕の関係まで父母と子の関係で捉えようとしているところが注目される。

（五十二）原文は「所謂資於事父以事君、而敬同也。」（十九葉表）。「資於事父以事君、而敬同」は『禮記』「喪服四制」の中の一節である。前後の部分を含めると、「門内之治恩揜義、門外之治義斷恩。資於事父以事君、而敬同、貴貴尊尊、義之大者也。故爲君亦斬衰三年、以義制者也。」（『禮記正義』「喪服四制」第四十九（十三經注疏整理本第十五冊、一九五二頁））となる。孔穎達の疏では「資於事父以事君、而敬同」者、言操持事父之道以事於君、則敬君之禮與父同。」（一九五三頁）とある

ように、君主への忠は父母への孝と同一であるということが第四戒の教要解略のしめくりとして記されているのである。

尚、漢文の書き下しは、竹内照夫『礼記 下』（明治書院新釈漢文大系29、一九七九年、九五五頁）に基づいた。記して感謝するものである。

更に、同一の文句は『孝経』「士章」の中にも見られ、「資於事父以事母、而愛同；資於事父以事君、敬同。故母取其愛、而君取其敬兼之者父也。故以孝事君則忠、以敬事長則順。」（『孝経注疏』「士章」第五（十三經注疏整理本第二十六冊、十六頁））とあるように、『禮記』と同様の論理展開である。李隆基の注に、「移事父孝以事於君、則爲忠矣。」（同頁）とある。或いは教要解略は『孝経』の句を念頭に置いているのかも知れない。

訳者補足

今回の拙訳では第四戒を取り上げさせていただいた。Albert Hartmannによれば、「第四〇十誠は、人に對する倫理的義務を含む。その意義は極めて積極的であり、それなしには眞の人間の生活は營み得ないやうな人間生活の最も重要な諸善の倫理的な維持促進を目指してゐる。」（『掟』I、「天主の十誠」富山房『カトリック大辭典』I、一九四〇年、二九八頁）とあるように、第四戒から第十戒までは対人間関係の次元での掟である。それゆえに教要解略の第四戒以降は（下）として扱い、本拙訳では（下の一）としたものである。

Hartmannによれば、「第四誠は、凡て天主に發する權威を保護し、兩親及び公私の生活に於いて正當な權力を以て人の上

に立つ者に對する愛、畏敬、服従の義務を負はせる。又大小の社會に於いて秩序の善を、その社會内の萬人殊に斯かる社會内で成人させらるべき者の爲に保護する。之こそその遂行に對し祝福の約束されてゐる掟である。」(同書、同頁)とあるように、第四戒は肉親の父母に對する義務だけでなく、地上の權威への服従を求めるものでもある。それは使徒パウロが「ローマ人への手紙」十三章一節「人は皆、上に立つ權威に従うべきです。神に由来しない權威はなく、今ある權威はすべて神によつて立てられたものなのです。」(フランシスコ会訳)(ヴルガタでは、*“Omnis anima potestibus subminoribus subdita sit: non est potestas nisi a Deo: quae sunt, a Deo ordinatae sunt.”*)と記したことがらの実践でもあるのであろうか。

儒教において最高の徳目は「孝」である。この「孝」は日本語の世界の中の「孝」と似て非なるものである。南宋の詩人陸游は陳舜臣『儒教三千年』(朝日新聞社、一九九二年)によれば、結婚後、愛妻唐婉を母親の命により泣く泣く離縁させられた(四十八頁―五十一頁)。注(十二)で挙げた柴府「焦仲卿妻」の詩は虚構の世界ではなかった。違うのは陸游は長命を授かり、唐婉は早くに亡くなったことである。儒教的な「孝」の世界では親の子に對する命令は絶大な力を持つていたことである。

これはインドから西域を通して入った仏教が中国の儒教社會に自らを土着化させて行く過程においてすでに経験したことがらでもあった。仏教は中国社会に受容されることを求めて『父

母恩重經』という偽經を作つたとされている。出世間の理に立つ仏教はおよそその對極的位置にある儒教的思惟からは理解不能であつたことであらうからである。「父母恩重經」の結びのところ、*「佛告阿難。此經名父母恩重經。若有一切衆生。能爲父母作福造經燒香請佛禮拜供養三寶。或飲食衆僧。當知人能報父母其恩。」*(『大正新修 大藏經』第八十五卷、一四〇四頁)と記されているように、仏、法、僧の三宝への帰依が父母の恩への報答であると意義づけている。更に『仏說孝子經』には、「若親遷志奉佛五戒。仁惻不殺。清讓不盜。貞潔不婬。守信不疑。孝順不醉者。宗門之内。卽親慈子孝。夫正婦貞。九族和睦。僕使順從。潤澤遠被含血受恩。十方諸佛天龍鬼神。有道之君。忠平之臣。黎庶萬姓無敬愛。祐而安之。」(同大藏經第十六卷、七八〇頁)とあるように、子が親に五戒を遵守するように導くことが儒教的社會秩序の維持形成に資するので、親への仏教信仰の勧めが「孝」であるとしている。仏教の中国への普及は仏教が儒教の社會倫理をどのように包摂し、またそれに適合させて行くかということと密接に関連していた(例えば、道端良秀『中国仏教思想史の研究』平楽寺書店、一九七九年に詳しい)。やがて明末にあつて仏教は士大夫等の知識人層にも信奉者を得、これにより儒教が仏教の思想的影響を受けて内的変容が生じた(仏教と明末儒教の交渉を思想的に追求したものととして、荒木見悟『仏教と陽明学』(第三文明社、一九七九年)があり、大いに裨益された)。いずれにせよ、仏教の中国への普及という観点から

「孝」の問題は最重要課題であったことに変わりはない。

元代にモンテ・コルヴィーノ等によつて発展したキリスト教カトリック教会の姿は明朝中国から見えなくなつていたけれども、十六世紀末にあつてイエズス会の宣教師の努力によつて再び現われ出るに至つた。イエズス会士によつて明末中国に伝えられたカトリックが中国という場に土着化して行くためにもこの「孝」という儒教の中心思想と正面から向き向うことが必要であつたのである。

Hartmannが述べるように、第四戒は地上の権威への服従を求める。沙門は王者を敬せずという仏教の論理とは異なつてゐる。中国におけるイエズス会のキリスト教伝道はマッテオ・リッチなどによつて推進された適応主義に基づくものであると言われている。果たしてそう言い切れるものであろうか。

明代の国家権力は方志遠『明代国家権力結構及運行機制』（科学出版社、二〇〇八年）によれば、学校教育を拡充し、法律の遵守を勧め、国家の良民となることを求めるなどの教化作用を通して、社会の基層にまで自らを浸透させようとした（三五〇頁―三五三頁）。このような一連の教化の動きの中で「村落自治に關係深き諸規定を併せて」（松本善海「里老人による村落自治」和田清編『中国地方自治発達史』汲古書院、一九七五年影印版、一―三三頁）民衆への教化の内容と里老人による裁判の事柄を記した「教民榜文」四十一條が洪武三十一年（一三九八年）に刊布された。その第十九條に、木鐸老人に「太祖の六諭と稱せられた、孝順

父母 尊敬長上 和睦鄉里 教訓子孫 各安生理 母作非爲

の六つの格言を唱へながら里内の循行せしめ、里老人はその監督に當る」（一―五頁）ことが述べられた。「六諭」を通して民衆の内面に「孝」と「忠」、より広くは「孝」の徳目を培養しようといつたのである。とりわけ、第三十三條では「父母、生身之恩至大、其鞠育、劬勞、詳載大誥。今再申明。民間有祖父母、父母在堂者、當隨家貧富奉養無缺。已亡者依時祭祀展其孝敬。爲父母者、教訓子孫。爲子弟者、孝敬伯叔。爲妻者、勸夫爲善。如此和睦宗族、不犯刑憲、父母妻子朝夕相守。豈不安享太平。」（「教民榜文」十四葉裏〔内閣文庫本『皇明制書』四終〕）とあるように、子が親を扶養すべきことが「孝」の内容として具体的に記されている。

溝口雄三「中国近世の思想世界」によれば、「宋代から散見されはじめていた郷約の、明代中葉期における熱心な推進者」（『中国という視座』平凡社、一九九五年、九十一頁）であつた王陽明が打ち立てた陽明学の特質は社会的な文脈の中で見ると、「孝悌を中心とした郷村秩序規範を、平明な教義と実践方法とによつて民間に広めた」（九十三頁）ところにあつた。王陽明は郷村秩序の安定化のために郷約を通して一般の人々に「孝」道徳の普及浸透を図つたと言えるのであろうか。この郷約は明の中期と末期では力点を異にし、「明の中期における郷約が常に呂氏の郷約に依遵し、その四綱領をもつて中心題目としてゐたのに對し、末期における郷約が教民榜文中の太祖の六諭をもつて

これに代へてゐること、即ちこの六論を聖諭牌に記して郷約の座の中央に安置し、これを講讀することをその最も重要な儀式としてゐることである。(松本善海前掲書、一二四頁)とあるように、明末にあつては六論の講読に重心が移つたので、「孝」道德の民衆レベルでの普及に拍車がかげられたことになる。

このような明末の社会状況の中で天主教は「孝」道德の包摂という実践的な神学の課題を与えられたのである。これはカトリックの「土着化」(naturalization)という課題であり、それはまた中国におけるすべての外来宗教にとつても共通の課題であつた。「孝」道德の包摂如何が伝道の推進に大きく影響したからである。

ディアス『天主聖教十誠直註』巻下「第四誠孝敬父母」の箇所では、「而世俗乃有願親早亡、以承産業者、曾仇讐之不若也、雖默勿爲也。」(四十六葉裏)とあるように、財産相続のために親の死を願う子のありさまが述べられる。また、「女父母老耄、近于期、困恒出狂詞、爾勿嗤其狂、勿以言欺。或欺或嗤、醜名極禍之子。」(四十七葉裏)とあるように、老齢から来る精神的病態を呈する父母に嘲笑を浴びせる子の現実を想起させられる。更に、「吾親或疾病、或貧乏、或衰老、其勿克救己如我稚時、飲之食之、衣之顧之、孝子之職也。」(四十九葉表)とあるように、老齢で病み貧しい親を顧みない子の現実が想起される。

このように郷約を通して「孝」道德が強調される一方で、それとは逆の状況が展開する民衆のありさまをイエズス会宣教師

は認識したうえで、「孝」道德の包摂という課題に取り組んだのである。

アレニの『滌罪正規』(一六二七年)巻一「第四誠孝敬父母」には第四のおきてに違反する行ないが具体的に列挙されている。その特徴は例えば「奴僕不敬家長者、有罪。」、或いは「家長殘暴傷害奴僕者、有罪。」(十七葉裏 [N. Standaert/A. Dudink編『耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻』第四冊、台北利氏學社、二〇〇二年、三九〇頁])とあるように、主人と奴僕を父と子の関係に比定し、奴僕が主人に忠実であることを「孝」道德から捉えようとしていることである。つまり、明末中国に伝えられた天主教にあつては、奴僕と主人の間の使役関係を「孝」道德の広大によつて補強しようとしたことが、「孝」道德の包摂という課題に対する答えの一つであつたのではないだろうか「婢僕の虐使に對する關心は、明代では急激に高まるようであり、明末以降著しく普及していった善書の類では一つの重要な柱となつていゝ。」(奥崎裕司『中国郷紳地主の研究』汲古書院、一九七八年、一〇四頁)とあるように、明末に流行した善書においても地主の奴僕への態度は重要な項目であつた。この点、明末の天主教は善書と問題関心が重なるのではないだろうか(但し、教要解略においてここまで踏み込んだ記述はない)。

天主教士人の韓霖が天主教信仰に立つて「六論」の解説として書き著わした『鐸書』(一六四一年)の中の「尊敬長上」の中で、「至于不肖之縉紳、有因求田問舍而暴橫里閭、強悍之鄉民、或

見故家凌替而肆行慢侮、均非盛世所宜有也。」（十八葉表〔Z. Standaert/A. Dudink 他編『徐家匯藏書樓明清天主教文獻』第二冊、輔仁大學神學院、一九九六年、六七二頁〕とあるように、郷紳による土地の兼并与「强悍之郷民」―「奴婢でありながら支配階級としての影響力を地域社会に及ぼす存在」（『森正夫明清史論集』第二卷、汲古書院、二〇〇六年、五二三頁）である奴僕の上層部を指すか、或いは含むであろうか―による家の支配権の奪取を嘆いたあとで、「奴僕之可敬可傳者、古今得兩人焉。」（同葉）と記し、李善と阿寄（李攀『統藏書』卷二十五「孝義名臣」の中に「義僕阿寄」伝所収）という二人の奴僕を顕彰すべき模範として例挙しているところからも、広い意味での「孝」道徳に奴僕の主人への隷属を内面的に受容させる役割を天主教が認めようとしたと言えるのではないであろうか。それは主人・奴僕関係の補強に益するものであり、引いては王朝体制の動揺に抗するものであつたらう。

中世的世界観の延長にある十六、十七世紀のカトリック神学において本質的に現世の権威や秩序は肯定され得るものであつたがゆえにこそ、天主教徒の中国の知識人はカトリックの秩序肯定の論理の凝結を第四戒に見て取つて宣教師を動かさし、教要解略の第四戒のしめくくりの部分でその点を強調させたものではないであろうか。

教要解略の第四戒の解説の分量は決して多くはないが、「孝」に関する儒教の古典の知識が敷き詰められている。教要解略の

第四戒の箇所は無名の天主教徒の中国の知識人がヴァニョーニと数限りない議論を重ねながら、ヴァニョーニから自らの見解の承認を得てそれに基づいて書き上げたものと見ることは許されないであろうか。天上のヴァニョーニ神父の黙契が得られんことを願うものである（続）。