

ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注（十二）

主なる神様の十戒の部（下の七）

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

「第十のおきて」

「他人の財産を貪り求めてはなりません。」^(二)

第七のおきては人に盗むことを禁じています。^(三)それは全体的に見て外的行動の次元のことを取り上げています。^(三)この第十のおきてはそれに加えて盗むことを願望や欲求の生ずる根源の場において絶ち切ろうというものです^(四)——この「貪り求める」という語は第九のおきての「願い求める」という語と同じ意味です^(五)。財産は人にとつてなくてはならないものなのです。^(六)

しかし自分が財産を持つ正当性についてどのようなものであるのか、よくよく吟味することです。^(七)正当性が備わっている状態でこの世界にある莫大な富を手に入れようと願い求めたとしても、それは人格の高潔さを損なうものであると見なされるには至りま

せん。^(八)しかし正当性が欠如している状態で塵あくたほどの僅かなものを願い求めたとしても、不当な取得と見なされます。^(九)他人の財産を願い求めるこのような思いを防ぎ止めないわけには行きません。^(十)

或る人が尋ねました。

主なる神様は財産と異性への願望についてねんごろに教えてくださっています。しかし他の八つのおきての場合、それらの願望について教えておられません。それは何故なのでしょうか。^(十一)

これについてお答えします。人というものは財産と異性に対して容易にうつつを抜かすものですが、他方それらに対する願望を押し留めることは難しいからなのです。^(十二)

さらにまたこの両者の願望はすべてさまざま欲望の根幹を

なすものなのです。^(十三)このおきてがひとたび確立されますと、欲望は滅り心は清浄になります。^(十四)心が清浄になればもろもろの欲心は自ずと消滅するものです。^(十五)こういうわけでもろもろのおきては自ずと守られるようになるのです。^(十六)

或る人がまた尋ねました。

国家の定めた法律はただ外的行為だけを慎むように求めるだけです。それは内的願望を慎むように求めています。^(十七)

そうであるのにどうして 主なる神様お独りだけが内的願望にまで踏み込んで手加減することなくお求めになられるのですか。^(十八)

これについてお答えします。国内に制定されている法はその大本において外的行為を正しく導くことを役目とするもの^(十九)です。それは心の奥深いところで生じようとする人の思いを照らし出すまでには至っていません。^(二十)ですからそれはまた隠れた思いを禁じるまでも至っていません。^(二十一)ただ 主なる神様の御教えだけがもっぱら内面を正しく整えることを取り扱っています。^(二十二)主なる神様はその上全能のお力によって人が本当に思っていることをことごとく照らし出されるのです。^(二十三)こういうわけで願望や欲求に関するいましめの場合、主なる神様によって一層踏み込んだ形で手加減なしに求められるのです。^(二十四)

注

(一) 原文は「母貪他人財物」(二十四葉裏)。これは「Decalogus seu Dei mandata」の中の「10° non concupiscis elus bona。」(Catechismus Catholicus, cura et studio Petri Cardinalis Gasparri concinnatus, decima editio, Typis Polyglottis Vaticanis, 1933, p. 24)に当たる。動詞「concupiscis」は直接法二人称単数未来形である。動詞「concupisco」の語義は田中秀央編『増訂新版 羅和辞典』(研究社、一九六六年)では「熱望する、要求する」(一三五頁)であり、水谷智洋編『改訂版 羅和辞典』(研究社、二〇〇九年)では「熱望〔渴望〕する」(一四三頁)であり、國原吉之助著『古典ラテン語辞典』(大学書林、二〇〇五年)では「強い欲望を抱く、しきりに(激しく)欲する、切望する」(一三七頁)である。これらの語義を参照して直訳すれば、「あなたは彼の財産を強く欲してはならない。」ということになるのであろうか。

動詞「concupisco」の語義は、『オックスフォード ラテン語辞典』(P. G. W. Glare ed., Oxford Latin Dictionary, 1982)によれば「To conceive a strong desire for, desire ardently, long for, covet.」(p. 392)とあるように、動詞「desidero」の語義が四つに分類されていたのとは対照的に一つしかない。またそれはルイス(Charlton T. Lewis)・シムート(Charles Short)『ラテン語辞典』(A Latin Dictionary, 1879)にそれぞれ「to long much for a thing, to be very desirous of, to covet, to aspire to, strive after (class. in prose and poetry).」(p. 405)とある。

これら二冊の羅英辞典に挙げられた「concupisco」の語義の中で共通するものは「long for」と「covet」とある。このうち

前者の 'long for' は 'desidero' の最大公約数的な語義でもあった。とすれば、'concupisco' に特有の語義は後者の 'cover' に表わされているのではないであろうか。この 'cover' の語義は第九版の C.O.D. によれば、"desire greatly (esp. something belonging to another person)" (p. 310) とあるように、'或るもの、とりわけ他者に属するものを甚だしく欲し求めることである。同辞書に挙げられている "covered her friend's earring" (p. 310) という用例がその特徴を際立たせているように思われる。島村盛助・土居光知・田中菊雄『岩波英和辞典(新版)』(一九五八年)では、「切望する…(人の物を)むやみにほしがる。」(二〇〇頁)と記す。果たして第十戒の英訳文は、"You shall not cover anything that belongs to your neighbor." ('Commandments of God', Robert C. Broderick ed., *The Catholic Encyclopedia*, revised and updated edition, Thomas Nelson Publishers, 1987, p. 124) とあるように、動詞は 'cover' を用いている(第九戒の英訳文も動詞に 'cover' を用いる〔同書 同頁〕が、事情は異なるものがある)。

これらのことから、動詞 'concupisco' は内包する意味の幅が狭く、自ずと一つの語義に収束帰着するものだと考えようである。そのためここでは第九戒の動詞 'desidero' の場合のように羅英辞典に記載された用例を原典に遡って確かめる作業を行わずに、ウルガタの中に見られる 'concupisco' の用例を Bonifatius Fischer OSB, *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum Iuxta Vulgatam Versionem Critice Editam* (Frommann-Holzboog, 1977) (愛知大学豊橋図書館所蔵) の Tomus I: A-C の 'concupisco' の項目(八七一頁―八七二頁)に拠って探してみることにする。同索引には旧約と新約を合わ

せて全部で四十の用例が記載されている。

手許のウルガタ(クレメンティーナ版)の中から第十戒と同じく名詞を目的語に取るものを挙げてみる。第一が "Non concupiscis domum proximi tui;" (Exodus 20: 17) (下線は訳者注。以下同じ)であり、第二が "Non concupiscis uxorem proximi tui;" (Deuteronomium 5: 21) であり、第三が "Scupilita eorum igne combures: non concupiscis argentum et aurum, de quibus facta sunt;" (Deuteronomium 7: 25) であり、第四が "Tu scis Domine, quia nunquam concupivi virum, et mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia." (Tobias 3: 16) であり、第五が "Et concupiscet rex decorem tuum, quoniam ipse est Dominus Deus tuus, et adorabunt eum." (Psalmus 44: 12) であり、第六が "Nolite sperare in iniquitate, et rapinas nolite concupiscere." (Psalmus 61: 11) であり、第七が "Ecce concupivi mandata tua; in aequitate tua vivifica me;" (Psalmus 118: 40) であり、第八が "Non concupiscat pulchritudinem eius cor tuum, nec capiaris nubiis illius;" (Proverbia 6: 25) であり、第九が "Concupiscite ergo sermones meos; diligite illos, et habebitis disciplinam." (Sapientia 6: 12) であり、第十が "Praeoccupat qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat." (Sapientia 6: 14) であり、第十一が "Ut illi quidem, concupiscentes escam propter ea quae illis ostensa et missa sunt, etiam a necessaria concupiscentia averterentur." (Sapientia 16: 3) であり、第十二が "Fili, concupiscens sapientiam, conserva iustitiam, et Deus praebebit illam tibi." (Ecclesiasticus 1: 33) であり、第十三が "Non enim concupiscit multitudinem filiorum infidelium et inutilium." (Ecclesiasticus 15: 22) であり、第十四が "Transite

ad me, omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini.” (Ecclesiasticus 24: 26) であり、第十五が “Ne respicias in mulieris speciem, et non concupiscas mulierem in specie.” (Ecclesiasticus 25: 28) であり、第十六が “Et concupierunt agros, et violenter tulerrunt; (Michaea 2: 2) であり、第十七が “Dixitque ad populum: non concupiscatis spolia; quia bellum contra nos est.” (1 Machabaeorum 4: 17) であり、第十八が “Et vituperavit eum, propterea quod concupierat regnum eius.” (1 Machabaeorum 11: 11) であり、第十九が “Ego autem dico vobis: quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo.” (Secundum Mathaeum 5: 28) であり、第二十が “Argentum, et aurum, aut vestem nullius concupivi, sicut ipsi scitis: quoniam ad ea quae mihi opus erant, et his qui mecum sunt, ministraverunt manus istae.” (Actus Apostolorum 20: 33) であり、第二十一が “sicut modo geniti infantes, rationale, sine dolo lac concupiscite: ut in eo crescatis in salutem.” (1 Petri 2: 2) である。

これらのヴァルガタにおける ‘concupisco’ の用例を通して見ると、対象となる目的語には正と負の別種の心象をもたらず語が列なる。これらの用例のうち、動詞と目的語の語順を訳の上で映し出しているものを新共同訳聖書とフランシスコ会聖書研究所訳注『聖書』の中を探してみると、動詞は前者の場合には「欲して」、「慕う」、「望み続け」、「熱心に求め」、「熱望する」、「考える」、「むさぼった」、「慕い求め」などであり、他方後者の場合には「欲しがって」、「貪り求めて」、「欲しがり」、「慕って」、「切に求め」、「欲する」、「渴望していた」、「貪った」などであることから、動詞 ‘concupisco’ は対象への強い志向性を

有すると言えようである。これらの特徴は第九戒の動詞 ‘desidero’ と重なるように見える。

次に ‘concupisco’ が目的語を伴わない用例について挙げよう。第一が “Vidi enim inter spolia pallium coccineum valde bonum, et ducentos siclos argenti, regulamque auream quinquaginta siclorum: et concupiscens abstuli, et abscondi in terra contra medium tabernaculi mei, argentumque fossa humo operui.” (Iosue 7: 21) であり、第二が “Tota die concupiscit et desiderat; qui autem iustus est tribuet, et non cessabit.” (Proverbia 21: 26) であり、第三が “Quid ergo dicemus? lex peccatum est? Absit. Sed peccatum non cognovi, nisi per legem: nam concupiscientiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupiscas.” (Ad Romanos 7: 7) であり、第四が “Caro enim concupiscit adversus spiritum: spiritus autem adversus carnem: haec enim sibi invicem adversantur: ut non quaecumque vultis, illa faciatis.” (Ad Galatas 5: 17) であり、第五が “concupiscitis, et non habetis: occiditis, et zealatis: et non potestis adipisci: litigatis, et belligeratis, et non habetis, propter quod non postulatis.” (Iacobi 4: 2) である。これらの用例に対応する新共同訳聖書とフランシスコ会聖書研究所訳注『聖書』の箇所は、前者の場合では「欲しくなつて」、「むさぼる」、「望む」、「欲して」などであり、他方後者の場合では「欲しくなり」、「貪って」、「望む」、「欲しがらる」などである。これらの用例の大部分は道理に反した形で欲し求めるということが含意されているように思われる。従って動詞 ‘concupisco’ は動詞 ‘desidero’ とは異なり、指示作用という点において幾分負の心象に重心を置いていたのではないであらう

うか。つまり「希求」と「欲求」という二つの極の間で、‘concupisco’は往還し、後者に帰趨の傾向があるように感ぜられるのである。

これらを考え合わせると、ラテン語の第十戒は「あなたは彼の財産を欲し求めてはならない。」というふうに訳せるのであろうか。東京大司教認可になるドミニコ会研究所編（本田善一郎訳）『改訂版 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——』（ドン・ボスコ社、二〇〇四年）では、「隣人の財産を欲してはならない。」（一七三頁。傍点、筆者注。以下同じ）となっている。また、これより早く世に出た同じく東京大司教認可になるカトリック中央協議会発行『カトリック要理（改訂版）』（中央出版社、一九七二年）では、「なんじ、人の持ち物をみだりに望むなかれ。」（一三三頁）となっている。‘concupisco’という語の重みと深みを感じずにはおられない。語感をより深く知るためにはラテン語辞典に挙げられた文学作品等の用例に当たることであろう。これにて止まるのを憾みとするものである。

これは旧約聖書出エジプト記二十章十七節「隣人の家を欲してはならない。隣人の妻、男女の奴隷、牛、ろばなど隣人のものを一切欲してはならない。」（新共同訳）——フランシスコ会訳では、「お前の隣人の家を欲しがってはならない。隣人の妻、男女の奴隷、牛、ろばなど、隣人のものは何一つ欲しがってはならない」——の箇所が該当する。

これに対してウルガタでは、‘Non concupiscis domum proximi tui: nec desiderabis uxorem eius, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quae illius sunt.’となっている。他方（ブライ語聖書（*Biblia Hebraica Stuttgartensia*）では、

וְלֹא תִחְשַׁב בֵּית רֵעִי וְלֹא תִחְשַׁב אִשְׁתּוֹ וְלֹא תִחְשַׁב עַבְדּוֹ וְלֹא תִחְשַׁב בְּהֵמַת רֵעִי וְלֹא תִחְשַׁב כָּל אֲשֶׁר לְרֵעִי׃
 “:concupiscis domum”

となっている。さらに七十人訳 (*Septuaginta*, Deutsch Bibelgesellschaft) では第九戒の拙訳の箇所で見たとように「申命記五章二十一節の文句と同じものになっている。

申命記五章二十一節も第十戒に対応する。新共同訳では「あなたの隣人の妻を欲してはならない。隣人の家、畑、男女の奴隷、牛、ろばなど、隣人のものを一切欲しがってはならない。」となっており、他方フランシスコ会訳では「お前の隣人の妻を貪り求めてはならない。隣人の家、畑、男女の奴隷、牛、ろば、また隣人の持ち物は何であれ貪り求めてはならない」となっている。

これに対してウルガタでは、‘Non concupiscis uxorem proximi tui: non domum, non argum, non servum, non ancillam, non bovem, non asinum, et universa quae illius sunt.’となっている。前掲（ブライ語聖書）では、

“וְלֹא תִחְשַׁב אִשְׁתּוֹ וְלֹא תִחְשַׁב בֵּית רֵעִי וְלֹא תִחְשַׁב עַבְדּוֹ וְלֹא תִחְשַׁב בְּהֵמַת רֵעִי וְלֹא תִחְשַׁב כָּל אֲשֶׁר לְרֵעִי׃”
 “:concupiscis uxorem”

となっている。更に前掲七十人訳では、

“οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίου σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίου σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παδικήν αὐτοῦ οὔτε τὸν βοῦς αὐτοῦ οὔτε τὸν ὑποζύγιον αὐτοῦ οὔτε πάντας κτήνας αὐτοῦ οὔτε ὅσα τὰ πλησίου σου ἔστιν.”
 となつてゐる。

動詞についてウルガタでは出エジプト記において ‘desidero’が、他方申命記において ‘concupisco’が用いられている。また（ブライ語聖書）ではシユタム／アンドリュウ著（左近淑・大

野惠正訳)『十戒』(新教出版社、一九七〇年、一七一頁)によれば、出エジプト記において 'hamad' が、他方申命記において 'hit'awwa' が用いられている。更に今回七十人訳では出エジプト記と申命記の双方において *ḥtōw-ēō* が用いられていることを知った。

ここで注目すべきはヘブライ語の動詞に関してである。同『十戒』によれば、出エジプト記中に用いられる 'hamad' は「衝動的な意志として『欲する』を意味するだけでなく、欲したものを所有するにいたる陰謀をも含む」(一七三頁)のであるけれども、他方、申命記中に用いられる 'hit'awwa' は「衝動的な意志という意味においてだけの欲望を意味する。欲望を實現させる方法を含んではない」(一七六頁)からである。

つまり「第十戒を内心の欲望と関連してだけ考えるにいたったこと」は、「旧約聖書そのもの……実際に申命記にはじまる」(一七六頁)ようなのである。

更に、「第十戒に関する圧倒的な見解は、それがむさぼりの意志、つまり内心の犯罪を念頭においているということである。これは七十人訳のギリシア語訳に、その証拠を見出すことができる。それは出エジプト記二十章、申命記五章のいずれにおいても、*ouk epithumeis* (ウーク・エピスマイス)となっている。その背後には、ルターの権威が立つ」(一七二頁)とあるように、七十人訳に用いられたギリシア語の動詞 *ḥtōw-ēō* が示す範囲もまた内面の意志的行為に限定されるようである。「前三―一世紀にかけて、当時ギリシア語圏……であったアレクサンドリアのユダヤ人共同体……でヘブライ語から翻訳され成立した。」(山我哲雄「七十人訳聖書」『岩波キリスト教辞典』、二〇〇二年、四七五頁)という七十人訳は、申命記に用いられたヘブライ語の動詞 'hit'awwa' の指し示す範

囲を映し出すのではないかと想像されるギリシア語の動詞 *ḥtōw-ēō* が翻訳に当たっても偏義的に採用されたと考えられないであろうか。

「ヒエロニムスは、従来の古ラテン語訳を大幅に改訂、特に旧約の部分に関してヘブライ語の原文のあるものはギリシア語ではなくヘブライ語から訳した。」(手塚奈々子「ウルガタ」『岩波キリスト教辞典』、一三二頁)と説明されるころのウルガタはヘブライ語の 'hamad' と 'hit'awwa' の差異を訳語に反映させているのであろうか。どちらも同じ内面の欲求を表わすと思われる 'concupisco' という語を対応させているからである。これはウルガタが出来上がる以前の段階ですでに「第十戒を内心の欲望と関連してだけ考えるにいたった」(前掲『十戒』、一七六頁)素地が形成されていたということを物語るものであるうか。土岐健治「聖書翻訳小史」によれば、「ヒエロニムス自身の聖書解釈はXXに大きく依存しており、ウルガタの訳文にもXXの影響は明瞭である」(自由国民社『聖書の世界』、二〇〇一年、四三〇頁)とあるように、ウルガタの場合このような流れの中で内面性を映き出すことに重点がおかれたラテン語が訳語として選定されるに至ったと考えることは難しいであろうか。

次に漢訳聖書について見てみることにする。出エジプト記二十章十七節の箇所は、代表訳では「母、貪人宅第、妻室、僕婢、牛驢、與凡屬於人者」、B C 訳では「爾母貪爾鄰之屋、亦母貪爾鄰之妻、與其僕、其婢、其牛、其驢、及凡爾鄰所有者」、Union Version では「不可貪戀人的房屋、也不可貪戀人的妻子、僕婢、牛驢、並他一切所有的」、フランシスコ会訳では「不可貪戀你近人的房舍。不可貪戀你近人的妻子、僕人、婢女、牛驢及你近人的、一切。」となっている。

また申命記五章二十一節の箇所は、代表訳では「母、貪人妻室、宅第、田畝、僕婢、牛驢、與凡屬於人者。」、BC訳では「爾母貪爾隣之妻、母、貪、爾隣之屋、與其田、其僕、其婢、其牛、其驢、及凡爾隣所有者。」、Union Version では「不可貪戀人的妻子、也不可貪圖人的房屋、田地、僕婢、牛驢、並他一切所有的。」、フランシスコ会訳では「不可貪戀你近人的妻子；不可貪圖你近人的房屋、田地、僕婢、牛驢、以及屬於你近人的、一切事物。」となっている。

以上から代表訳とBC訳では動詞は出エジプト記と申命記のいずれの場合も「貪」という語が用いられ、他方、Union Versionとフランシスコ会訳では動詞は出エジプト記の場合には「貪戀」という語が用いられ、申命記の場合には「貪圖」という語が用いられていることが分かる。これらの動詞「貪」、「貪戀」と「貪圖」に共通する中核的要素は「貪」という語である。それは対象への過度の欲求を示すものであり、またその欲求は倫理性を欠くものであることが予想されるのではないか。いずれにせよそこにはヘブライ語動詞の使い分けが反映されてはいない。ただこれらの動詞は共通してその意味する範囲が内面世界に限定されている。その点において、ヴルガタと様相を同じくするものであろう。

それでは漢語として「貪」は果たしてどのような意味を有しているであろうか。商務印書館の『古今漢語詞典』によれば、「貪」の字義は第一に「愛財、納贓受賄。」(一三九二頁)、第二に「求多、不満足。」(同頁)、第三に「片面追求、無節制。」(同頁)、第四に「通、探、探求。」(同頁)とある。このうち教要解略に關係する字義は第一から第三までであろう。

第一の字義の「愛財」の用例についてみると、その一つに唐の姚合の「新昌里」という詩の文が挙げられている。その前後

の部分まで含めると、「中下無正性、所習便淫耽。一染不可變、甚於茜與藍。近貧日益廉、近富日益貪。以此當自警、慎勿信邪譏。」(呉河清校注『姚合詩集校注 下』上海古籍出版社、二〇一二年、六〇九頁)となる。更に『紅樓夢』の中の文が用例として挙げられている。その前の部分まで含めると、「你如今在那府里管事、家廟里管和尚道士們、一月又有你的分例外、這些和尚的分例銀錢都從你手里過、你還來這箇來、太也貪了！」(曹雪芹『紅樓夢 校注本』第二冊、北京師範大學出版社、一九八七年、八五六頁)となる。

また、『漢語大詞典』第十卷は「貪」のこの意味での用例として『説文』「貝部」の文を用例として挙げている(二〇二頁)。その後ろの部分まで含めると、「貪欲物也从貝今聲」(許慎撰、徐鉉校定『説文解字』中華書局、一九六三年、一三二頁)となる。これについて尾崎雄二郎編『訓讀 説文解字注 絲冊』(東海大學出版會、一九八九年)は「貪 物を欲する也、貝に从ふ、今の聲、(九九九頁)と訓読する。許慎の「説文解字」は「中国で最も古い漢字の解説書。永元十二年(一〇〇〇)のあとがきがあるのでそのころの成立」(『中国の名著(経部)藤堂明保編『学研 漢和大辞典』学習研究社、一九七八年、一五五九頁)というものであるので、一〇〇〇年頃までには「貪」の字の第一義として物質的富への志向が固定化され、その後の「貪」の字義の規範として後世に大きな影響を及ぼしたのではないであろうか。

第二の字義の「求多」の用例についてみると、『左伝』「文公十八年」の中の文が挙げられている。その前後の部分まで含めると、「縉雲氏有不才子、貪于飲食、冒于貨賄、侵欲崇侈、不可盈厭、聚斂積實、不知紀極、不分孤寡、不恤窮匱、天下之民以比三凶、謂之饕餮。」(『春秋左傳正義』十三經注疏 整理

本」第十九冊、六六九頁)となる。「貪于飲食」の部分について竹内照夫訳『春秋左氏伝』(平凡社「中国古典文学大系」)は「飲み食いほうだい」(一四三頁)と訳す。この部分は日本語では「むさぼる」という語でも言い表わすことが可能ではないであろうか。とすれば、「むさぼり食い、かつ飲む」ほどとなるであろうか。

第三の字義の「片面追求」の用例についてみると、『左伝』「成公二年」の中の文が挙げられている。その前後の部分まで含めると、「楚之討陳夏氏也、莊王欲納夏姬、申公巫臣曰：『不可！君召諸侯、以討罪也。今納夏姬、貪其色也。貪色爲淫、淫爲大罰。』」(前掲「十三經注疏 整理本」第十七冊、八〇九頁)となっている。「貪其色也。」の部分について岩波文庫『春秋左氏伝(中)』(小倉芳彦訳)(一九八九年)は「その色香に迷ったことになります。」と訳す。この場合もまた「その色香をむさぼる」というように、日本語では「むさぼる」という語で言い表わすことが出来るのではないか。というのもこのここでは莊王が理性の許す範囲を逸脱して情欲を満足させようとすることを示すのに「貪」が用いられているからである。

「貪」に関するこれらの字義と用例を重ね合わせてみると、この語は物質的な欲望を過度に道理に反した形で満足させようとする志向性を有すること、更にはその結果、欲望が外的行為として顕在化することまで意味するのではないであろうか。但し意味の中核は内的欲求にあるのであって、外的行為への顕在化は不可欠なものとして含まれていないように思われる。

次に、「財物」という語について見てみると、『漢語大詞典』第十卷の「財物」の項によれば、語義の第一が「金錢物品的總称。」(八十五頁)、第二が「謂裁度事物。」(同頁)となっている。このうち教要解略における「財物」は第一の語義が該当す

るのではないか。この語義の用例として『礼記』「礼器」の中の文が挙げられている。その後ろの部分まで含めると、「是故昔先王之制禮也、因其財物而致其義焉爾、故作大事必順天時、爲朝夕必放於日月、爲高必因丘陵、爲下必因川澤。是故天時雨澤、君子達蠶蠶焉。」(『禮記正義』「十三經注疏 整理本」第十三冊、八七五頁)とある。このうち「因其財物而致其義焉爾、」の部分について竹内照夫『礼記 上』(明治書院「新釈漢文大系」27、一九七一年)は「種々の物、」と対応して種々の礼を設け、「(三七二頁)と訳す。「語釈」の項では「財物 財物・万事万物。」(三七三頁)と記している。この用例の場合は、或いは「財」よりも「物」に重心を置いた新釈漢文大系の「語釈」がより適切ではないかも知れない。

これに対して『大漢和辞典』巻十の「財物」の項(七〇七頁)では用例の一つに『史記』卷四「周本紀」第四の中の文を挙げている(同頁)。その前後の部分まで含めると、「古公亶父復脩后稷、公劉之業、積德行義、國人皆戴之。薰育戎狄攻之、欲得財物、予之。」(中華書局本『史記』第一冊、一九五九年、一三三頁)とある。このうち「薰育戎狄攻之、欲得財物」の部分について、吉田賢抗『史記 一(本紀)』(明治書院「新釈漢文大系」38、一九七三年)は「ところが、この頃薰育といわれた匈奴や、西方の戎狄らが攻めてきて、その財物を得たいと望んで来た。」(二四八頁)と訳す。この用例の中の「財物」は明らかに『漢語大詞典』第十卷の「財物」の項に示す「金錢物品的總称。」という語義が該当するのではないであろうか。それは物質的富と言い換えてよいものようにも思われる。

この物質的富の意味の用例がパントーハ「七克」の中でも認められる。例えば、「或問。財物不能富人。愈得愈渴。」(卷三、九葉表(蓬左文庫所蔵『天學初函』「七克 二二」)、「夫欲

無限。物有限。不能増物以及欲。豈不能減欲以及物。是以爾願爲富足。勿務増財。務減貪。爾財物不足爾。」(同巻、十葉裏〔同文庫所蔵本〕)、「財貪奪人之財物。智貪僭天主之智能罪孰重乎。」(同巻、十八葉裏〔同文庫所蔵本〕七克 二二)などがそれである。これらの用例から「財物」が明末の文章語の世界の中に息づいていたことが言えそうである。

それでは中国仏教において「貪」という語はどのように使われていたのだろうか。というのも、漢語の「貪」は仏教用語の「三毒」、すなわち「善根に害毒を与える三つの煩惱、貪・瞋・痴のこと。」(中村元監修『新・仏教辞典』(増補版) 誠信書房、一九八〇年、二〇九頁)の一つをなすものだからである。丁福保編纂『佛学大辞典』(文物出版社、一九八四年)の「貪」の項目には、「(術語) 梵語囉識。Rāga 染著五欲之境而不離也。例如貪愛貪欲等。」(九七二頁)とある。この「Rāga」の語義は荻原雲来編纂、辻直四郎協力、鈴木学術財団編『漢訳対照 梵和大辞典』(新装版) (講談社、一九八六年)によれば、「於、――) に対する情熱、激しい欲望、愛、愛情または同情、……における喜びまたは楽しみ。」(一一一九頁)である。この語に対する漢訳語としては、「貪、貪愛、貪欲、貪染、貪怒慾；欲、欲著、愛欲；染、染法、愛染、染愛心」(一一一九頁―一二〇頁)が記される。また V. S. アプテ編『梵英辞典』(改訂増補版) (臨川書店、一九七八年)によれば「Rāga」の語義のうち感情に関するものを挙げれば、「4 Love, passion, affection, amorous or sexual feelings; 5 Feeling, emotion, sympathy, interest; 6 Joy, pleasure; 7 Anger, wrath; 11 Regret, sorrow; 12 Greediness, envy; (pp. 1333-1334) である。これらからこの語は愛情、情欲、同情、興味、憤慨、激怒、悔恨、悲哀、貪欲、嫉妬など感情の次元に

おいて対象への深い関わりを示すものなのであることが分かる。漢訳語の「貪」には「Rāga」のこれらの語義のうちとりわけ貪欲という意味が託されているのであろう。

さて『佛学大辞典』には「貪」の語の用例として「唯識論」¹⁾、「俱舍論」、「瑜伽倫記」、「大乘義章」の中の文を挙げている。このうち第十戒との関連で重要なものは「俱舍論」十六の中からの引用と思われるので、その前後の部分まで含めると、「頌曰 惡¹欲他財²貪³、憎⁴有情⁵瞋⁶恚⁷、撥⁸善惡等⁹見¹⁰名¹¹邪見業道¹²。論曰。於¹³他財物¹⁴惡欲名¹⁵貪¹⁶。謂於¹⁷他財¹⁸非理起¹⁹欲²⁰。如何令²¹彼屬²²我非²³他²⁴。起力竊心耽²⁵求他物²⁶。如是惡欲名²⁷貪業道²⁸。」(世親造、玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』卷第十六〔大正新修 大藏經〕第二十九卷毘曇部四、八十八頁)となる。このうち「於¹³他財物¹⁴惡欲名¹⁵貪¹⁶。」という部分は第十戒の「貪他人財物」という部分と実質的に意味を同じくするのではないかとすれば、第十戒の漢訳の文句は仏教の經典の知識に基づいて考え出された余地はないのであろうか。ヴァニョーニの傍らにいて彼の口述を補佐した明末中国の知識人が仏教に関するこのような知識を具有していたと考えることはあながち付会とは言えないのではないか。

また、「貪」は仏教の「十惡」の一つでもある。「十惡」について『望月仏教大辞典』第三卷(世界聖典刊行協会、一九五七年増訂版)の記述するところは、「十種の惡の意。十善に對す。又十惡業、十不善業と云ひ、具に十不善業道……、或は十惡業道と稱す。即ち身口意の三惡行中、最も顯なるものを開して身三口四意三の十種の惡行となせるを云ふ。一に殺生……、二に偷盜……、三に邪淫……、四に妄語……、五に惡口……、六に兩舌……、七に綺語……、八に貪……、九に瞋……、十に邪見……なり。此の中、初の三を身惡行……、次の

四を口悪行……、後の三を意悪行……と名づくるなり。」(二二〇二頁―二二〇三頁)である。このうちの「貪」が「瞋」、「邪見」と並んで「十悪」の中の三つの「意悪行」の中の一つに位置するというわけである。ここでは「貪」は内面的意識の世界での不正なる行為として措定されているわけである。

「十悪」の中の漢訳語「貪」に対応するサンスクリットは『望月仏教大辞典』第三巻によれば、'abhidhya' (二二〇二頁)である。前掲『漢訳対照 梵和大辞典』の同項目に記すところによれば、語義は「熱望、欲求；」(二〇二頁)であり、それに対する漢訳語は「貪、貪欲、貪愛、貪(嫉)、(慳)貪」(同頁)である。いずれの漢訳語にも「貪」が用いられている。

また、前掲『梵英辞典』の同項目に記すところによれば、'abhidhya' の語義は第一が 'Coveting another's property;' (p. 174) であり、第二が 'Longing, wish; desire in general;' (p. 174) であり、第三が 'Desire of taking (in general)' (p. 174) である。つまり、他者の財産への欲望、一般的な願望、獲得欲である。「貪」は『説文解字』に見られるように元來物欲との関連が深い語である。'abhidhya' の訳語として「貪」を当てることは第一の語義が顕著に表わされることになるのではないであろうか。

さらに『望月仏教大辞典』第三巻には漢訳語の「意悪行」に対応するサンスクリットの 'mano-duscarita' が記されている(二二〇三頁)。「mano' は心意味する 'manas' の格変化の一部であると思われる(辻直四郎『サンスクリット文法』岩波全書、一九七四年、三十八―三十九頁)。「duscarita' は前掲『漢訳対照 梵和大辞典』によれば「悪しき行為、犯罪、愚かなる行為」(五九六頁)であり、それに対する漢訳語は「悪行、悪業；過、罪、罪業、垢穢業」(同頁)である。また中村元『佛

教語大辞典』(編刷版)(東京書籍、一九八一年)はたとえば「悪行」(十八頁)と「惡業」(十九頁)の項で同語を掲げている。とすれば、'mano-duscarita' は心における悪しき行為というほどの意味なのであろうか。

では「心」とも漢訳される 'manas' とは何か。前掲『漢訳対照 梵和大辞典』の 'manas' の項には、「(広い意味における知的作用ならびに情緒のよりどころとしての)心、内的器官；理解力、知力；精神、心情；良心；思想；概念；想像；思考、熟慮；意向、欲望、意志；気分、性向；〔哲学諸体系においては]manas は aman と区別され、その単なる器官に過ぎずしかも (Nyāya を除いて) 滅すべきものと考えられる」；(九九七頁―九九八頁)とある。これは前掲『梵英辞典』の 'manas' の項(二二三頁)の記述、例えば、第二の '(In Phil.) The mind or internal organ of perception and cognition, the instrument by which objects of sense affect the soul.' という説明と大体重なっているのではないか。'manas' に対する漢訳語は「意、意識、意念、心意、心、心識、識、知」(同『梵和大辞典』、九九八頁)である。そうだとすれば、'mano-duscarita' は内的意志の場においてなされる悪しき行為ということにならないであろうか。「貪」とはそのような行為の部類に属するのである。

従って、内面的世界における行為を表わすであろう第九戒のラテン語の動詞 'concupiscit' の漢訳語として「貪」を充てたことは凱切と言うべきではないであろうか。しかも「貪」はもともと「物」との結びつきが深く、第九戒が 'eius bona' という目的語を取ること考え合わせるとその感は深い。

要するに、ヴァニョーニの傍らに控えて口述に協力した明末の知識人は仏教にも通暁しており、そのため第十戒の漢訳文

「母貪他人財物」が書き上げられたと考えることは出来ないであろうか。とすれば中国の仏教文化の伝統に依拠したこの翻訳はカトリックの掟を明末中国に土着させる接ぎ木としての働きをなしたことになるのではないか。

(二) 原文は「第七誡。禁人偷盜。」(二十四葉裏)。教要解略では「七。母偷盜。」(十二葉表)となっている。これは第七戒を言い換えたものであろう。

(三) 原文は「槩以行言之。」(二十四葉裏)。フェルビースト『教要序論』(パリ国立図書館漢籍第六九七二番)の「十誡條目」「十母貪他人財物」の箇所では、「前第七誡。原禁人行偷盜之事。」(十八葉裏)と記す。教要解略の文と同様の物言いではないであろうか。

(四) 原文は「此誡亦從願欲根本之地絶之。」(二十四葉裏)。「亦是主語ではなく、後ろの動詞句にかかると思われる。「願欲根本之地」は教要解略の第九戒の箇所既出(二十三葉裏)である。前掲『教要序論』では第十戒に関する箇所で、「此誡禁人偷盜之意。」(十八葉裏)と記す。これは教要解略の文を言い換えたものではないであろうか。

ディアス『天主聖教十誡直詮』(パリ国立図書館漢籍第七一九二番)の「第十誡。母貪他人財物。」の箇所では、「貪財之情。統歸二端。」(巻之下、九十一葉表)とある。教要解略の「願欲根本之地」に「貪財之情」が対応すると解することが出来るのではないか。

では「貪財之情」の「二端」とは何であるのか。十誡直詮によれば、「其一。見他人之財物。口津津曰。奈何吾不如哉。」(同巻、同葉)とあり、また「其一見人之財。即生貪心而謀竊之。」(同巻、同葉)とあるように、一つは他人の財産に羨望の情を抱く、同時に自分の所有する財産に不満を持つことであ

り、もう一つは他人の財産を嫉妬することにとどまらないでその財産を奪おうと画策することである。

(五) 原文は「此貪字與九誡願字同」(二十四葉裏)。これは第十戒の動詞‘concupiscet’が第九戒の動詞‘desiderabis’の意味を同じくすることを述べたものであろう。

ウルガタでは第九戒に関する箇所について、出エジプト記二十章十七節では“*nec desiderabis uxorem eius.*”とあり、また申命記五章二十一節では“*Non concupisces uxorem proximi tui.*”とある。このことから第九戒の動詞‘desiderabis’は‘concupiscet’と位相的に同様の内容を意味するものと捉えることが可能であろう。それを前提とすれば、第十戒の動詞は第九戒の動詞と意味を同じくすると考えられるのではないか。

(六) 原文は「人之於財。勢所必需。」(二十四葉)。ここで人間の生存にとって財産が不可欠な条件であることを確認して議論を進めようとするのである。

(七) 原文は「然顧其義何如耳。」(二十四葉裏)。文末の「耳」はこの場合、戸川芳郎監修『全訳 漢辞海』(三省堂、二〇〇〇年)の「耳」の項に掲げられた「句法」によれば、「②肯定を表すもの ある表現に対して肯定の思いを示すもので、文末に置かれる語気助詞の『也』『矣』に近い。」(一一三四頁)という働きを示すものではないであろうか。生存における財産の必要性を前提としたうえで、今度はその正当性について吟味しようというものである。

(八) 原文は「義在。而願天下之大富。未爲傷廉。」(二十四葉裏)。「漢語大詞典」第一巻の「傷」の項に「傷廉」の語が記され、「損害廉潔。」(一六四〇頁)という語義が付され、用例の中に『孟子』「離婁下」と『文選』の陸機「文賦」の文が挙げられている。『孟子』についてはその後ろの部分まで含めると、「可以

取、可以無取、取傷廉；可以與、可以無與、與傷惠；可以死、可以無死、死傷勇。」（朱熹『四書章句集注』「孟子集注」卷八〔中華書局新編諸子集成第一輯、二九六頁〕となる。また陸機の「文賦」についてはその前の部分まで含めると、「或藻思綺合、清麗千眠。炳若縵繡、悽若繁絃。必所擬之不殊、乃闔合乎曩篇。雖杼軸於予懷、恍怩人之我先。苟傷廉而愆義、亦雖愛而必捐。」（蕭統編、李善注『文選』卷第十七〔論文〕「文賦」〔中國古典文學叢書『文選』第二冊（上海古籍出版社）、七六七頁—七七八頁〕となる。これらの二例から、正当性を根拠づける充分に明白な理由を欠いたまま或るものを取得することによって人格の高潔さが害われることを「傷廉」という語が指し示すのではないかと感ぜられる。

前掲フェルビースト『教要序論』の第十戒に関する箇所で、「若所思願之財。不係非理犯義。即願巨富。亦無得。無罪。」（十九葉表）と記されている。『教要序論』では教要解略とほぼ同じ内容のことが述べられているのであろう。

(九) 原文は「義不在。而願一介之微。亦爲苟得。」（二十四葉裏）。このうち「一介」という語について、商務印書館『古今漢語詞典』は第一に「一箇。含有藐小、卑賤的意思。」（二七〇四頁）、第二に「一根草芥、指微小的事物。」（同頁）という語義を記す。教要解略の場合は後者が当たるとはならないか。用例として『孟子』「万章句上」の中の文が挙げられている。その前の部分まで含めると、「伊尹耕於有莘之野、而樂堯舜之道焉。非其義也、非其道也、祿之以天下、弗顧也；繫馬千駟、弗視也。非其義也、非其道也、一介不以與人、一介不以取諸人。」（前掲朱熹『四書章句集注』「孟子集注」卷九、三一〇頁）となる。

更に「苟得」という語について『漢語大詞典』第九卷は「不当得而得。」（三五二頁）という語義を記し、用例の一つに『礼

記』「曲礼上」の中の句を挙げている。その後ろの部分まで含めると、「臨財毋苟得、臨難苟免。很毋求勝、分毋求多。疑事毋質、直而勿有。」（鄭玄注、孔穎達疏『禮記正義』卷第一「曲禮上第一」〔十三經注疏 整理本〕第十二冊、十頁）となる。「臨財毋苟得」の部分について注には「爲傷廉也。」（同頁）とあり、「正義」には「財利、人之所貪、非義而取謂之苟得。故記人戒之、今有財利、元非兩人之物、兩人俱臨而求之、若苟得入己、則傷廉隅、故鄭云：『爲傷廉也。』」（十二頁）とある（『漢語大詞典』は「非義而取之、謂之苟得。」〔三五二頁〕の部分のみ記す）。これらから、「苟得」という語は財産をその正当性が欠如しているにもかかわらず取得することを意味するものであることが言えそうである。

加えて『大漢和大辭典』卷九は『孟子』「告子上」の中の文を用例に挙げている（五七二頁）。その後ろの部分まで含めると、「生亦我所欲、所欲有甚於生者、故不爲苟得也；死亦我所惡、所惡有甚於死者、故患有所不辟也。」（前掲朱熹『四書章句集注』「孟子集注」卷十一、三三二頁）となる。この箇所の集注は、「欲生惡死者、雖衆人利害之常情；而欲惡有甚於生死者、乃秉彝義理之良心、是以欲生而不爲苟得、惡死而有所不避也。」（同頁）とある。生死に益して尊いのは「秉彝義理之良心」——恒常不変の真理を捧持する精神とも言うべきものであろうか——である。この「良心」に裏打ちされないで何物かを取得することが「苟得」ではないかと思われる。

「傷廉」、「一介」、「苟得」の語はいずれも『孟子』に出現する語である。これらはいずれも内容的に正当性に依拠した議論である。教要解略の文は特に「非其義也、……一介不以取諸人」という語句の出で来る「万章句上」の文を彷彿させる。また、「非義而取」という『禮記正義』の「苟得」の定義もま

た「義不在。而願一介之微。」という教要解略の部分と照応するものではないであろうか。

更に、前掲フェルビースト『教要序論』の第十戒に関する箇所「此所禁者。係他人之財。非義之財耳。」(十九葉表)という部分も教要解略のこの箇所と密接に関連している。というのも「義不在」のところのものは要するに「他人之財」であるからである。

(十) 原文は「此念不可不謹也。」(二十四葉裏)。「古今漢語詞典」は「謹」の字義の三番めに「嚴防。」(七三二頁)と記す。拙訳ではそれに拠った。

(十一) 原文は「或曰。天主財色之願。言之諄諄而其餘八誠。不言其願者。何。」(二十四葉裏)。「天主」の上が一字分空いているのは敬意を表わすためであろう。拙訳もそれに従った。

『漢語大詞典』第十一卷に「諄諄」の語義が掲げられ、最初に「反復告誡、再三丁寧貌。」(三一七頁)という語義が記されている。用例の一つに『詩經』「大雅」「抑」の中の文が挙げられている。その前後の部分まで含めると、「昊天孔昭、我生靡樂。視爾夢夢、我心慘慘。誨爾諄諄、聽我藐藐。匪用爲教、覆用爲虐。借曰未知、亦聿既耄！」(毛亨伝、鄭玄箋『毛詩正義』卷十八「十三經注疏 整理本」第六冊、一三八一頁―一三八二頁)となる。石川忠久『詩經 下』(新釈漢文大系112)(明治書院、二〇〇〇年)は「諄諄」を「丁寧に繰り返すさまを形容する語」(山辺進分担、二二二頁)と説明する。

更に、『大漢和辞典』巻十は用例として『孟子』「万章上」の中の文を挙げる。その前後の部分まで含めると、「萬章曰：『堯以天下與舜、有諸?』孟子曰：『否。天子不能以天下與人。』然則舜有天下也、孰與之?』曰：『天與之。』天與之者、諄諄然命之乎?』曰：『否。天不言、以行與事示之而已

矣。』(前掲朱熹『四書章句集注』「孟子集注」卷九、三〇七頁)となる。集注には「萬章問也。諄諄、詳語之貌。」(同書、同頁)とある。この「諄諄」という語もまた『孟子』の中にその使用が認められる。これはヴァニョーニの口述を筆記した中国の知識人の内側にカトリック入教以前に『孟子』の思想の言葉が受容され血肉化されていたことを物語るものではないであろうか。

(十二) 原文は「曰。財色於人。易迷而難禁。」(二十四葉裏)。前掲フェルビースト『教要序論』には「因財色兩者。易迷人心。人人難禁。」(十九葉裏)とあるように教要解略と同じ内容のことが述べられている。

(十三) 原文は「又此二者。槩爲諸欲之根。」(二十四葉裏)。前掲フェルビースト『教要序論』には「又財色爲諸惡想之根。」(十九葉裏)とあるようにほぼ同じ言い方が用いられている。ただ『教要序論』では「欲」の代わりに「惡想」という語が用いられている。これは『教要序論』の直前の部分が、「即是邪淫及偷盜之願欲意思。天主亦嚴明禁誡。」(同葉)となっており、この「邪淫及偷盜之願欲意思」を「惡想」という語で言い換えてみたものではないであろうか。

また前掲ディアス『天主聖教十誠直詮』では、「其害伊何。多非之母。衆禍之師。諸亂之肆。百仇之引入心蒙心。俾勿悟厥患。而自陷于罪阱。醜矣。」(巻之下、九十一葉表裏)とあるように、教要解略とほぼ同じ内容のことを記す。

他方前掲パントーハ『七克』では巻一「伏傲」の項で「成萬罪有二行。好貴第一。貪財第二。」(二十二葉表〔蓬左文庫所蔵本「七克 一」〕)とあるように、諸罪の要因の第一に「好貴」、すなわち倨傲を置き、「貪罪」を第一とする。

(十四) 原文は「此誠一定。則慾寡而心清。」(二十四葉裏)。「慾」

は『古今漢語詞典』に従えば、「欲」の異体字であり、「貪欲、欲念」の意味に特定化されるものであろう(一七九四頁)。

また、前掲フェルピースト『教要序論』では「此二者、已定斬絶則此心潔淨安寧。」(十九葉表——「已」は「已」の字に通ずるであろう)とあるように、教要解略とほぼ同じようなことが書かれている。ただし、接続の語には「而」ではなく、「則」という語が用いられている。

前掲ディアス『天主聖教十誠直詮』の第十戒に関する箇所では、「欲禁貪害。宜思貪態。人行他罪。畧受僞利。貪之爲害。苦心汚靈而已。」(巻之下、九十一葉裏。「已」は「已」の字に通ずるであろう)とある。財産に対する欲望は「心を苦しめ靈を汚す」というのである。それゆえに財産欲が減ずれば、心は清浄へと向かうことになるわけである。

(十五) 原文は「心清而諸慾念自銷。」(二十四葉裏—二十五葉表)。「漢語大詞典」第七巻は「慾念」の語を掲げ(六九四頁)、「情欲或嗜欲之念。」(同頁)という語義を記す。用例として采蘅子『蟲鳴漫錄』の中の文を挙げる。後ろの部分まで含めると、「婢已十八九。慾念甚熾。苦無所覓。」(新文豊出版、一九七八年、二十五頁)となる。この場合は情欲を意味するであろう。

同じく『漢語大詞典』第七巻は「欲念」の語を掲げ(一四四二頁)、「欲望」(同頁)という語義を記し、蘇軾「与范純夫書」の中の文を用例として挙げています。それは惠州から出された手紙の冒頭の「某謫居瘴鄉、惟尽絶欲念、為万金之良葉。」(傅成、穆儔標点『蘇軾全集 下』文集卷五十、上海古籍出版社、二〇〇〇年、一六七九頁)という文句である。この場合、「欲念」は様々なこの世の欲望を指そう。教要解略中の「慾念」もこれに近いのではないだろうか。

尚、「而」は「前の条件を表す内容を受けてその結果を示す

もの。」(戸川芳郎監修『全訳 漢辞海』(三省堂、二〇〇〇年、一一三二頁)の働きを有するものと解した。後出の「自」という語と対応するように思われるからである。

また、前掲ディアス『教要序論』では「其餘諸惡欲邪願。不難消滅矣。」(十九葉表)とあるように、教要解略とほぼ同じ内容のことが書かれている。

(十六) 原文は「諸誠將自守矣」(二十五葉表)。教要解略の中の「將」、すなわち「將」という語は近接未来を示すものである。「將」は「自」と親和性があるものとして、ここは「將自」と一語として読めないであろうか。いずれにせよ、「此誠一定。則慾寡而心清。心清而諸慾念自銷。」の部分全体が条件節となり、この箇所が帰結節として働いていると捉えられるように思われる。

(十七) 原文は「或又曰。國法直戒外行。而不戒内願。」(二十五葉表)。「漢語大詞典」第三巻は「國法」という語を掲げ(六三六頁)、語義を「国家的法紀。」(同頁)とし、用例として『周礼』「秋官」「朝士」、「史記」「循吏列伝」、蘇軾「辨題詩札子」、吳趸人『二十年目睹之怪現狀』第五十四回中の文を用例として挙げています。また、『大漢和辞典』巻三は用例として『周礼』「春官」「内史」、「礼記」「曾子問」、「荀子」「大略」の中の文を用例として挙げる。いずれも興味深い内容である。

このうち特に重要と思われる用例を以下に挙げる。『周礼』について後ろの部分まで含めると、「執國灋、及國令之貳、以攷政事、以逆會計。」(鄭玄注、賈公彦疏『周禮注疏』卷二十六「十三經注疏 整理本第七冊、八三三頁)となる。注は「國法、六典、八法、八則。」(同頁)とある。国家の全体の法体系を指すのではないだろうか。次に『荀子』について後ろの部分まで含めると、「國法禁拾遺、惡民之串以無分得也。」(中華

書局新編諸子集成(第一輯)『荀子集解 下』(王先謙撰)(五一八頁)となる。これは刑法の意味ではないであろうか。さらに『二十年目睹之怪現狀』について前後の部分まで含めると、「藩臺不知怎樣、知道他兩個的底細、以爲姓趙的所犯的罪、本來該殺、然而姓朱的是他至交、不應該出他的首、若說是爲了國法、所以公而忘私、然而姓朱的却又明明爲着升官發財、才出首的、所以有點看不起這個人。」(『二十年目睹之怪現狀』(上冊)上海文化出版社、一九五七年、三三八頁―三三九頁)となる。これも刑法の意味ではないであろうか。

「法」は『漢語大詞典』第五卷の「法」の項によれば、第一義が「刑法。亦泛指法律。」(二〇三四頁)である。「國法」と言ってもその根幹は刑法にあるのであろう。明代中国という前近代東洋の刑法の対象は外的行為にあつて、内的意思世界に属するところのものは排除されるということであろう。

しかし西洋の近代法の場合、これとは様子を異にするのではないか。伊藤正己『近代法の常識(第三版)』(有信堂高文社、一九九二年)「3. 法とは何か」によれば、「法というものは、そういつたいくつかの行為規範とならんで人間の行為を規律するものでありますが、一般的にいつて最もきびしい義務づけをする規範である」(四十三頁)とあるように、法とは倫理的価値世界に属する最も厳格な行為規範である。従つてそれは内的意思世界とは無縁ではあり得ず、そこに浸透して行くべきものではあるまいか。裏返して言えば、内的意思世界の規範を外的行為の次元に反映させたものが法であると言ふことが出来るのではないのであろうか。従つて、法とりわけ刑法が外的行為の次元にのみ終始し、内的意思世界の事情はあざかり知らぬと言ひ切れることは西洋の近代法の見地からは難しいのではないのであろうか。

また同書の「4 法と道徳」によれば、「民法でも、刑法でも、内心の問題というものが、しばしば大きな関係をもっているということがいえるのではないのでしょうか。」(五十七頁)とあるように、少なくとも近代法は内面的意思世界と没交渉ではないと見てよいのではないか。

前掲フェルビースト『教要序論』ではまた「國法止能禁人外行。不能禁人心内願欲。」(十九葉表)とあるように教要解略と同様のことが述べられている。清代に入つても基本的な法概念は明代と連続し、同様な法的状況が存在したようである。

(十八) 原文は「天主何獨嚴耶。」(二十五葉表)。注(十一)と同様に「天主」の上が一字分空いているのは敬意を表わすためであらう。拙訳でもそれに従つた。「獨」は前掲『全訳 漢辭海』によれば副詞であつて「句法」としては⑤だけ。ばかり。《意外な、こととして、不満の意を表す》(九〇五頁)が当てはまるのではないか。

「嚴」の意味は前掲『古今漢語詞典』の第二字義の「嚴厲、不寬容。」(一六七二頁)ではないか。用例として挙げられた『史記』「太史公自序」の後ろの部分まで含めると、「法家嚴而少恩；然其正君臣上下之分、不可改矣。」(中華書局本第十冊、三二八九頁)となる。少し後で、「法家不別親疏、不殊貴賤、一斷於法、則親親尊尊之恩絶矣。」(三二九一頁)と記される。

「嚴」は最終的には儒教的恩愛の秩序を害う法家的な態度として意識され得るものではあつたのではないか。

(十九) 原文は「曰。國中之法。本務於治外。」(二十五葉表)。ここの「本」の意味は、『古今漢語詞典』によればその第六義の「本来、原来。」(五十六頁)であると思われる。この副詞は本質を前面に浮かび上がらす喚起作用を有するのではないか。

(二十) 原文は「未能燭人之隱念於將萌。」(二十五葉表)。また前

掲フェルビースト『教要序論』でも「因願欲隱微。國法所不知而責治。」(十九葉表)とあるように同様のことが記されている。

ただ教要解略では「將萌」という言い方が用いられているのが特徴である。『周易正義』(王弼注、孔穎達疏)巻八「繫辭下」では「知幾其神乎?君子上交不諂、下交不瀆、其知幾乎?幾者、動之微、吉之先見者也。君子見幾而作、不俟終日。」(十三經注疏、整理本)第一冊、三六二頁—三六三頁)とあるように「幾」——ものごとの萌しと言ひ換えられようか——について述べられている。教要解略中の「將萌」という語句はものごとを「幾」の段階で捉えて行動に移そうとする『易』の概念を想起させるものではないであろうか。

朱子学的な観点に立てば、ものごとを「未発」の段階から「已発」の段階に移行しようとするまさにそのときに対応せねばならないのであろう。このような捉え方は、島田虔次「朱子学と陽明学」(岩波新書、一九六七年)に記された「……この四つの情はそれぞれ性の内容に対応し、性のインデックスとなるものであり、けつして悪なるものではない。しかし、已発であり動であるので、とかく中正を失して悪に流れる傾向をもつ。つまり、情が動いて過度となったとき、それが『欲』であり、すなわち悪なのである。」(九十三頁—九十四頁)という朱子学に特徴的な「体用」論に根拠づけられるものであろう。

(二十一) 原文は「則亦未能禁之。」(二十五葉表)。「亦」は前句の「未能燭人之隱念於將萌」を承け、動詞句「未能禁之」にかかるとであろう。

(二十二) 原文は「惟 天主教。専於内修。」(二十五葉表)。「天主」の上が一字分空いているのは敬意を表すためであろう。拙訳もそれに従った。『大漢和辞典』巻一は「内修」の語を掲

げ、「内心が修まる。」(二〇五〇頁)と語義を記し、『淮南子』「詮言訓」の中の文を用例として挙げている。前後の部分まで含めると、「福之至也、非其所求、故不伐其功；禍之來也、非其所生、故不悔其行。内脩極而横禍至者、皆天也、非人也。」(何寧撰『淮南子集釋 中』中華書局新編諸子集成第一輯、一九九八年、一〇四—一〇五頁)となる。

(二十三) 原文は「且其全能。肝膽畢照。」(二十五葉表)。藤堂明保編『字研 漢和大辞典』(学習研究社、一九七八年)は「肝膽」の語を掲げ、第二の語義として「本心の考え。本心」(一〇五二頁)と記し、『史記』「淮陰侯列伝」の中の文を用例として挙げている。前後の部分まで含めると、「臣願披腹心、輸肝膽、效愚計、恐足下不能用也。」(中華書局本第八冊、二六二—二六三頁)となる。教要解略の文の場合はこれが該当するのではないであろうか。

前掲フェルビースト『教要序論』では「惟天主教専于内修者。蓋天主全智。能盡照人心之隱微。」(十九葉表)とあるように、教要解略とほぼ同じようなことが記されている。

(二十四) 原文は「故於願欲之戒。尤加嚴焉。」(二十五葉表)。「戒」は「誠」の言い換えであろう。「誠」は「女誠」、「自誠」、「訓誠」、「家誠」、「教誠」、「誥誠」、「箴誠」、「嚴誠」(以上、藤堂明保他編『漢字源』(学研)「誠」の項、一一三八頁)という熟語のように特定の教えとの結びつきを感じさせない。他方「戒」は「五戒」のように仏教との関係を感じさせるものである。しかし、『学研 漢和大辞典』五〇三頁に挙げる『論語』「季氏」の中の「君子有三戒：少之時、血氣未定、戒之在色；……」(前掲『四書章句集注』、一七二頁)という用例は教要解略中の「戒」の用法に通ずるものであろう。「おきて」ではなく、敢えて「いましめ」と訳してみた。

また、「焉」は『全訳 漢辞海』によれば、「文末につけて特定の語気を示す。」(八七六頁)ものであり、「肯定的な決定や判断を表す」(同頁)ものである。ヴァニョーニの「天主十誠解略」の部の口述を筆記し終えた明末知識人の感動がこの一字に込められているのであろうか。

訳者補足

伊藤正己『近代法の常識(第三版)』(有信堂高文社、一九九二年)「2 法学という学問」「法の解釈の例」という項(二十九頁―三十五頁)で刑法第二三五条に記されている「財物」という概念についての解説が書かれていた。我妻栄、宮沢俊義の責任編集になる『六法全書 昭和二十九年版』(有斐閣、一九五四年)の刑法同条の箇所には、「窃盗」他人之財物ヲ竊取シタル者ハ竊盗ノ罪ト爲シ十年以下ノ懲役ニ處ス」(一八五四頁)とある。『近代法の常識』の初版は一九六〇年であるから、伊藤正己が目にした条文はこれであろう。「施行 明治四一・一〇・一(明治四一勅一六三)」「一八三三頁」とある。それ以前、一八八二年(明治十五年)に施行された旧刑法の該当箇所と思われる第三六六条には「人ノ所有物ヲ竊取シタル者ハ窃盗ノ罪ト爲シ二月以上四年以下ノ重禁錮ニ処ス」(我妻栄編集代表『旧法令集』——同書についてはかつて愛知大学教養部で「社会科学概論」を講ぜられ、現在は弁護士として活動して

おられる青木榮一先生より先年ご教示をいただいた。記して感謝するものである——有斐閣、一九六八年、四四二頁)とあり、「財物」ではなく「所有物」が用いられている。伊藤『近代法の常識』によれば、「民法に物とは有体物であると規定されており、したがって刑法上の『財物』もやはり同じように解釈されていたのです。」(三十頁―三十一頁)とあるように、「財物」とは「われわれの見るごとく、触ることのできるもの」(三十頁)、つまり感覚可能な延長的存在である。

法的には「財物」は「財産犯の行為客体の中心。」(佐藤幸治他編『コンサイス法律学用語辞典』(三省堂、二〇〇三年、六一二頁)と定義される。これには「有体性説」(同書、一五八七頁)と「管理可能性説」(同書、二四三頁)の二つがあり、伊藤正己は前者に立つわけである。「物は広くは有体物・無体物を含む」(我妻栄編『新版 新法律学辞典』有斐閣、一九六七年、一一八〇頁)であるから、有体物のみを「財物」とする立場に立てば、単に「所有物」とするより概念が明確化されるのではないのであろうか。「財物」と「所有物」の原語はよく分からぬが、英語では「property」が該当するのではないかと(菊地義明『契約・法律用語英和辞典』(コンパクト版) I B C パブリッシング、二〇〇八年、三七五頁)。とすれば一層その感は深くなる。「property」ならば語義は「something owned」(前掲 C. O. D.、一〇九七頁)である。単なる翻訳であれば「所有物」の域を出ないであろう。「所有物」から「財物」への移

行には、別系統の法律学の知識を想定することによって初めて可能になるのではないか。

何故、明治に編纂された刑法に「財物」が用いられたのか。江戸時代には日本では「明律」が研究され、代表的なものとして荻生徂徠の『明律國字解』などのような成果が出ている。淺井虎夫「明律ニ就テ」によれば、「明律ハ徳川時代ノ學者ノ熱心研究スル所トナリ之カ爲ニ明律ニ關スル著書ノ見ハレタルモノ亦鮮少ナラス而シテ幕府ハ更ナリ列藩ノ中往々學者ノ説ヲ採用シ明律ニヨリテ刑法ヲ制定セシ實例乏シカラス」(『京都法學會雜誌』第四卷第四号、一九〇九年〔明治四十二年〕、一二八頁)とあるように、江戸時代は法制史上、明律研究の発展した重要な時期であるようだ。この点は小早川欣吾「明律令の我近世法に及ぼせる影響」(『東亞人文學報』第四卷第二号、一九四五年)の記述(一九七頁―二〇二頁)及び奥野彦六「徳川幕府と中国法」(創文社、一九七九年)の記述(十三頁)と大筋において共通するように思われる。但し、淺井虎夫の「要スルニ明律ノ徳川時代ノ刑法ニ及ホセル影響ハ猶唐律疏義ノ大寶律疏ニ於ケルカ如シ」(一二八頁)という見解は議論の分かれるところであろう。

実際、列藩の一つである尾張藩の御文庫(現名古屋市蓬左文庫)には「大明律」という名のついた舶来のもものが三種ある(『名古屋市蓬左文庫漢籍分類目録』、五十二頁)。胡瓊集解のもの、趙浚等解のもの、嘉靖二十九年官撰のものである。前二者

は駿河御讓本である。わたくしは駿河御讓本の二種についてそれぞれ第一冊について二〇一三年六月二十二日、二十六日、七月十八日の三回にわたり特別利用の許可を得て原本を直接閲覧することが出来た。記して感謝するものである。(胡瓊集解については二十六日のみ)。そして嘉靖二十九年官撰の原本も目にする事が出来た。趙浚等解のものは朝鮮本で希代の美本であった。これは金属活字によるものではないかと思われた。中樞院調査課編『校訂 大明律直解』(朝鮮總督府中樞院、一九三六年)の「附録 大明律直解説」が教えるところ(十五頁―十六頁)によれば内閣文庫にも朝鮮本が所蔵されているようなので、同年七月四日に内閣文庫を訪ね同書の原本を閲覧することが出来た。蓬左文庫本に比べ紙質と印刷が良くなく文字の外観がやや異なり、金祇の跋文の一行当りの字数が異なっている。というよりも、蓬左文庫本は行数は十行であるが、一行当りの文字の数が他の箇所においても不揃いである。明らかに両者は異なる版である。内閣文庫本は別系統の朝鮮活字本であるか、或いはそれに似せて日本で作成された木版本の可能性があるのでないか。断言を憚る。

ともあれ、江戸時代には日本の中央と地方の双方とで明律研究が盛んであったからにはその蓄積が明治時代になって法律作成に影響を及ぼさぬはずはなかったに違いない。明治期の日本の刑法の編纂者にはこのような『明律』研究の伝統が継承されていたのではないであろうか。果たして『明律』には、巻第一

「名例律」の中の「常赦所不原」、「老小廢疾收贖」、卷第七「戸律四」の中の「損壞倉庫財物」、「擬斷贓罰不當」、「守掌在官財物」、「隱瞞入官家産」、卷第十八「刑律二」の中の「盜内府財物」、「白昼搶奪」、「竊盜」、「親屬相盜」、「恐嚇取財」、「詐欺官私取財」、卷第二十三「刑律六」の中の「坐贓致罪」、「在官求索借貸人財物」、「家人求索」、「風憲官吏犯贓」、「因公擅科斂」、「私受公侯財物」、「官吏聽許財物」、並びに「問刑條例」の中の「守掌在官財物條例」、「盜内府財物條例」、「白昼搶奪條」、「親屬相盜條例」、「恐嚇取財條例」、「詐欺官私取財條例」の項目名或いは条文やその注の箇所に「財物」の語が現われている。

このうち、「竊盜」の条は「凡竊盜而已行亦不得財、笞五十、免刺。但得罪者、以一主爲重、併贓論罪。爲從者、各減一等。」（懷效鋒點校『大明律』遼瀋書社、一九九〇年、一四〇頁）とあり、注に「以一主爲重、謂如盜二家財物、從一家贓多者科罪。併贓論、謂如十人共盜一家財物、計贓四十貫、雖各分得四貫、通算作一處、其十人各得四十貫之罪。造意者爲首、該杖一百；餘人爲從、各減一等、止杖九十之類。餘條准此。」（同書、同頁）とある。徹底した罪刑法定主義が貫かれている。更に、これと関係する「恐嚇取財」の条には「凡恐嚇取人財物者、計贓、准竊盜論、加一等、免刺。」（同書、一四二頁）とある。教要解略中の「國法直戒外行」（二十五葉表）の語句が実質的な重みを帯びて来る。

それでは『唐律』ではどうなのか。『唐律』第十九卷「賊

盜」には「恐嚇取人財物」の条があり、条文には「諸恐嚇取人財物者、準盜論加一等；雖不足畏忌、財主懼而自與、亦同。」（薛允升撰、懷效鋒、李鳴點校『唐明律合編』法律出版社、一九九九年、五〇九頁）とある。その二つ前の「監臨主守自盜」の条でも「諸監臨主自盜及盜所監臨財物者、加凡盜二等、三十疋絞。」（同頁）とあるように条文の中に「財物」という語が用いられている。条文の「財物者」の下には「若親王財物而監守自盜、亦同。」という注が挿入されている。従って、「財物」という語はつとに『唐律』の中に用いられているのである。しかも、『唐律』卷十九の「恐嚇取人財物」の条は一九一一年（明治四十一年）施行の刑法第二三五条の条文の下敷きの役割を果たしているのではないか。日本の当時の刑法編纂者には『明律』は言うに及ばず、『唐律』に関する知識まで備わっていたと推測することも許されるように感ぜられる。

奥野彦六『徳川幕府と中国法』によれば、「…大切なことは、威嚇主義を主要な目的とし、そのために与える刑罰を陰にかくして、これを秘密にしておく根本理念が次第に後退し、之に代つて刑罰を明定する風潮、罪刑法定主義が擡頭する機運が醸成されてきたこと」（七十六頁）とあるように、明律や唐律についての知識の蓄積は罪刑法定主義の意識の高まりへと展開して行つたように思われてならない。この知識と意識が相俟つて明治日本の刑法の編纂につながって行つたのではないか。旧刑法の「所有物」から刑法の「財物」への移行にはその

ような概念解釈の道筋が浮かび上がる。

ましてヴァニョーニの口述を筆記した明末中国の知識人は明律施行の世に生きている。「財物」という語は日常生活の中の口の端にのぼったのではないか。「財物」が「盗」という外的行為の対象であったとしても、それ以前にそれは「貪」という内的行為の対象としてあったはずである。「dona」を「財物」と明末の知識人が訳すのは理の必然性があつたのではないだろうか。つまり、中国の伝統的な法制度への確かな知識を土台にして初めてこの第十戒の訳文は生まれ出たことになる。

教要解略ではこの第十戒を「國法」との対比で取り上げる。法の法たる所以は伊藤『近代法の常識』によれば強制力を持つこと並びに制裁が加えられること(六十頁)である。これは近代法と前近代の法との差異を超えて共通する法の本質に関わることではないのか。そこには違反者に対して制裁を加える権威的な存在が前提されている。つまり、外的行為に対して制裁を加える者が地上の権力であるならば、内的行為に対して制裁を加える者は天上の権威であらねばならない。教要解略の文は地上の権力を後景にして天上の権威が聳立していることを指し示しているようだ。「國法」という地上の権威を超えて天上の永遠不変の権威へ眼差しが向けられているのである。

さて次にパントーハ『七克』卷之三「解貪第三」について取り上げてみたい。というのもこれは第十戒の詳細な解説と思われるからである。冒頭の本文は以下の如くである。

貪吝者何。無度之財願也。天壤中物。皆貪心所願得也。故皆引其貪。貪心不日深哉。凡情早發晚息者。莫如財貪。試幼稚之人。他情未發。而即知求得求多也。老耄之人。他情俱息。貪心愈深(名古屋蓬左文庫所藏『天學初函』「七克 二」(以下、同じ)卷之三、一葉表)。

財欲は人間の最も早い段階に生じ老いてますます強くなるといのである。

世富之路甚狭。如兩人相遇穴中。非彼退。我不得進。世富最貧。如一物而兩人交欲得之。非是人無我不得有。非多人貧。我不得富。惟德最富。欲取者。俱取而不減。其路最寬。欲行者。俱容而不相觸(同卷、五葉裏一六葉表)。

世の富への道は鬭争である。勝者のみが富を獲得し、敗者は貧しくなる。それに比べ、徳への道は平和にして勝者も敗者もなく、求める者はだれでも徳を享けることが出来るというわけである。地上の富は有限である。これを獲得しようとするれば、必然的に争いが生じ、少数の勝者に富が集中し、敗者は貧困の苦しみに置かれる矛盾を指摘するのである。

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

動物は本能に従って生き、生存欲は常に一定に調節されてい

る。しかし、人間の「物欲」は無限に自己増殖し止まるところを知らない。地上の物はすべて神の被造物である。しかし、それらのすべてをもつてしても一人の人間の欲望をもついに満たし得ないという凄まじい欲望の現実がある。

夫物欲與物齊乃足矣。故人心之足。不在多得。在得所欲得。夫欲無限。物有限。不能增物以及欲。豈不能減欲以及物。是以爾願爲富足。勿務增財。務減貪。爾財物不足爾。

使爾足爾財物。不能令物及爾願。曷不令爾願不過物乎。
（同卷、十葉裏——後ろの二句は学生書局本によつて補つた）。

目に見えない無限の欲望を目に見える有限の「財物」、すなわち富と調和させるには富を増大させるのではなく、欲望を現存する富に合わせて有限化するしか道はない。

ではこの世界には何故、富と貧しさが混在しているのか。
升天之路非一也天主。貧爾。欲爾以貧忍功受報矣。富爾。欲爾以周貧功受報矣。是以天主富爾。非欲耐爾德。正欲成爾德。命爾周貧。豈徒掇彼貧患。尤欲掇爾罪患也。但爾須悛改舊惡。乃能以周貧之功。動天主之慈而赦罪矣。若罪惡如故。是以已物奉天主。以已奉罪也。能以財施泯天主之直義。而免罪刑哉（同卷、二十二葉表裏）。

富や貧しさは個人の行為に対する報いとして与えられるのではない。それでは富や貧しさがその人にとつて必然的なものとなり、富や貧しさそれ自身が道徳的価値を有することになる。

それは結果への応答ではなく、結果に導く過程として絶対的人格より与えられるものである。貧しさが与えられるのはそれを通して忍耐を学ぶためである。富が与えられるのはそれによって慈善活動を行ない、自らの罪を絶対的人格なる存在によって赦されるためである。

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

慈善活動は罪を赦されるための「改過」の業としてあるだけでなく、それは善行の実践、すなわち「遷善」でもある。要するに、慈善行為は明末の「無善無惡」の思想と対極的な位置にあり、その意味において東林派の思想に系列する「遷善改過」の業として伝統的儒教の枠組において積極的な意義を有するものである（「遷善改過」という語は明末のカトリック士人徐光啓の一六一六年〔万歴四十四年〕の「辨學章疏」中に「其說：以遷善改過爲入門」（王重民輯校『徐光啓集 下冊』上海古籍出版社、四三二頁）という形で出て来る）。

『七克』のこれらの主張は官僚でもあり、地主でもあった明末の士大夫知識人の求めるところにも適ったものではなかったろうか。銀経済の浸透によつて地主層は苦悩を味わわざるを得なかったことであろう。中小地主と大地主との間の争いもあつたであろう。産業革命はるか以前の時代のこととして生産力を飛躍的に向上させて富の増産に努めるための条件も整ってはいな

い。既存の地位、名誉、財産が功過格思想や善書運動によって道徳的価値を賦与され正当化される状況下で、不安定な生存を生きざるを得ない明末の知識人は道徳的再生を求めて自己の存在理由に光を投げかける思想に渴していたのであった。そのような明末の士大夫に第十戒を中心にして広がる節欲の思想は不確かな時代に歩むべき確かな方向性を与え得るものであったのではなかっただろうか。

知識人官僚は地主でもある。

西有尊者。僕役甚衆。家令請曰。役太衆。請擇其有用者。

餘罷遣之。因兩藉其名以進。主闕竟。曰。此有用者。我須

彼。此無用者。彼須我。悉留不遣（同卷、二十葉表）。

地主として家内奴隸に対していかに接するかは、一家の盛衰に関わる。『七克』は「僕役」、すなわち家内奴隸を解雇することにより抑制をかけようとする。奴隷が稀ではなかった明末清初の時代、地主にとって家内奴隸の処遇は死活問題であった。その問題に西洋に場を借りて一つの答えを与えようというものであった。このような奴僕への温情的な態度は溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』（東京大学出版会、一九八〇年）の中の「明末清初における継承と屈折」によれば、「いま、東林派人士やその周辺の中小地主層が奴僕に対して開明的であるのみならず佃戸層に対しても借金の棚上げや小作料の軽減など救済を施す例は枚挙にいとまがない。」（同書、二二二頁）とあるように、東林派と呼ばれ得る立場の人たちに認められる特徴の一

つであつたようである。

施恩者。宜視所施人及所施物也。物勿全施一人。宜及多人。先已後人。先親後疎。先善者。後惡者（同卷、二十葉裏）。

地主として慈善活動を行なう場合、特定の個人に集中させるのではなく、広範囲の人々に行なうべきである。その際、儒教の教えるところの家族倫理に従って秩序だてて行なうようにすべきであると勧める。誰にも平等に分け隔てなく行なうのではなく、身内には厚く他人には薄く行なうように親親差等の愛を説くのである。第十戒の広がりの中に位置する慈善活動を儒教倫理に基づいて展開するように明言しているのであれば、明末の官僚地主層は具体的な指針を与えられることになり、慈善活動は半歩にせよ前に踏み出す可能性が増すことになる。

人皆天主子也。天主所與世財。則足球世人有餘矣。惟爾以貪擅之。以吝靳固之。不聽天主周人之命。果天主所與不足耶。爾貪吝有餘耶。彼貧者饑寒。爾有餘財。當衣食之。不衣不食而死。則爾殺之。帝必責爾償焉（同卷、二十三葉裏——二十四葉裏——最後の句は学生書局本をもって補った）。

人はみな大いなる絶対的人格にとつて子として存在する。地上の富は世の人々を救つて余りある。にもかかわらず貧しい人々が飢え凍える現実には富の所有者が貪欲に囚われてこれを分かち与えないからである。貧しい人が着るものとしてなく飢えて

地上の生を終えるのは、富める者が拱手傍観するからである。大いなる絶対的人格はその責任を求めずにはおかない。

これは明末という時代、知識人という立場、官僚や地主という身分を超えてすべての時代のすべての人々へ投げかけられた、『七克』撰述者のイエズス会宣教師パントーハのみならず較梓者のカトリック士人楊廷筠の地上に天の正義を実現せずんばやまぬ魂の奥底からの叫びであつたらう。明末の知識人はこの言葉の前に全存在を内側から揺り動かされる衝撃を味わわずにはいられなかつたのではあるまいか（続）。