慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	周作人におけるヘブライズムとヘレニズム : 聖書・イエスの受容をめぐって
Sub Title	Hebraism and Hellenism in Zhou Zuoren : the Bible and Jesus
Author	根岸, 宗一郎(Negishi, Sōichirō)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2021
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 中国研究 (The Keio Hiyoshi review of Chinese studies). No.14 (2021.) ,p.139- 170
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	長堀祐造教授退休記念号
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12310306-20210331-0139

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

周作人におけるヘブライズムとヘレニズム

――聖書・イエスの受容をめぐって――

根岸宗一郎

中国近代文化の形成において、ヨーロッパの近代文化の成立に至るヨーロッパ文明史を踏まえた上で、中国にいかなる近代文化を創出すべきかを提示し、先導者としての役割を果たしたのが周作人である。中国の近代文化創出における周作人の認識を支えるものとして、彼のヨーロッパ文学史観・文明史観のあり方は重要な意味を持っている。

周作人は日本留学から帰国後、故郷紹興の教育・文化界での活動を経て、一九一七年、北京大学に赴任する。そして、ヨーロッパ文学史の講義を担当し、その講義録を一九一八年秋に『欧州文学史』（上海、商務印書館）として上梓する。拙稿[1]で既に論じたように、周作人は多くの文献を参照しながら執筆したが、ヨーロッパ文学史の流れについては主に厨川白村『文芸思潮論』とペーター『ルネサンス』に依拠した。厨川『文芸思潮論』は、ギリシア思潮とヘブライ思潮との相克の歴史を、肉と霊との相克の歴史としてヨーロッパの文学史を描いているが、周作人

『欧州文学史』はこれを踏まえて文学史の流れを次のように描いている。

ギリシア思想は現世主義の代表であり、脱俗主義のキリスト教と交互に推移して、時代を形成してきた。世の中のヨーロッパ文明を論ずる者は、二つの「希（希臘と希伯来の「希」：筆者）」が根本にあると言う。即ちギリシアとヘブライの思想であり、歴史家の所謂人間の本性の二元論とはこれである。物質と精神の二重の関係は人生の根本であり、個人も民族も皆同じく持っているものであるが、ただ性格に偏りがあるため、見え方も一方に偏って見えるのである。故にヘブライ思想は霊の宗教であり、ギリシアは肉体を重んじる。その求めるところは、前者は天国・未来での幸福であり、後者は人の世の現在の喜びである[2]

周作人は厨川『文芸思潮論』を踏まえ、ヨーロッパの文明史をギリシア思潮（ヘレニズム）とヘブライ思潮（ヘブライズム）の二大思潮の消長として捉え、ギリシア思潮の特徴を「肉体」に象徴される現世主義、ヘブライ思潮の特徴を「霊」に象徴される脱俗主義としている。周作人は『欧州文学史』第三巻第一篇「中古与文芸復興」第一章「緒論：一、希臘思想与希伯来思想」でも次のように述べている。

西ローマ帝国が滅亡してからルネサンスに至るまでの千年余りを中世と言い、ヘブライ思想の最盛期であった。（中略）キリスト教徒は天国を落ち着くべきところとし、現世を試練の場所（Probatio（試練：筆者））として、そこにはサタン（Satan）の誘惑があり、人を魔の道に引き込むとした。あらゆる美と悦楽はすべて罪悪に陥れるための餌であり、それに対する禁戒が厳しくないことをただただ恐れた。個人の肉体は（天国へ

の：筆者）道に入ることの障碍となるため、様々な苦行によって抑えつけようとした。一二世紀、イタリアの名高い聖フランチェスコが、ぼろぼろの衣を纏い、粗末な食事をし、日々鉄の鎖で自分の体を鞭打っていたのはその一例である。故にヘブライ思想は純粋に脱俗の教えであり、ギリシアの現世主義と正反対である。しかし、反対でありながら、また併存しているのは、歴史家の所謂人間の本性の二元論（The Pagano-Christian dualism of human nature）であり、偏るべきではないのだ。[3]

周作人の解釈に拠れば、中世のヨーロッパがヘブライ思潮の最盛期であり、キリスト教に基づき、肉体的・現世的欲求を抑えることで天国への道を目指す脱俗主義の時代として、アッシジの聖フランチェスコを例に挙げている。しかし、周作人は「人間の本性の二元論（人間の本性における異教とキリスト教の二元論）」として人間の中には本質的にギリシア思潮の「肉的」要素とヘブライ思潮の「霊的」要素とが併存しているとし、一方に偏るべきではないとしている。その上で周作人は中世からルネサンスへの変化を次のように述べた。

中世においてヘブライ思想は一切のものを凌駕したが、しかし、異教精神（Paganism）は本能から出るもので、人の心に蓄積することによって、ついに途絶えることはなかったのである。（中略）東ローマ帝国が滅亡するに及んで、古い学問（ギリシア・ローマの学問：筆者）が西に向かい、そして、これまで久しく潜んでいた、解き放たれたいという人の心が古代の文明を借りることで、蓄積されたものをことごとく発散したのであり、これこそがすなわち所謂ルネサンス（Renaissance）である。およそこの変遷はすべて人の生きる力の現れである。時も場所も異なるため形式もまた異なるが、しかし、生を楽しみ美を享受する精神はもとより同

じ一つの根本から出ているのである。[4]

周作人は、ヘブライ思潮最盛期の中世においても、人間の中にはギリシア思潮の「肉的」要素とヘブライ思潮の「霊的」要素が本質的に併存しているが故に、抑圧されながらも存在していたギリシア思潮の要素が現れ出ることで、ルネサンスが起こったと述べている。中世からルネサンスへの変化と、ギリシア思潮（ヘレニズム）の復興を、「人の生きる力の現れ」として高く評価する一方で、ヘブライ思潮を、人の生きる力を抑圧するものとして描いているように見える。ただし、ギリシア思潮とヘブライ思潮は人間の中に本質的に「併存」するものであり、一方に「偏るべきではない」という表現に見られるように、周作人がヘブライ思潮を必ずしも否定的に捉えているとは考えられない。『欧州文学史』から二年後の一九二〇年一一月に、周作人は「聖書与中国文学」[5]を執筆し、ヘブライ思潮について詳しく論じていく。本稿は、周作人のヨーロッパ文学史観・文明史観においてギリシア思潮（ヘレニズム）と並ぶもう一つの要素であるヘブライ思潮（ヘブライズム）について、その源泉としての聖書とイエスをいかに周作人が扱っているか、また、その扱い方にどのような変遷があるかを日本留学中から一九二〇年代半ばまでを中心に考察する。[6]これまで周作人とキリスト教・聖書との関係については「聖書与中国文学」等における周作人の叙述を整理し検討する作業が行われてきている。[7]しかし、周作人の『欧州文学史』や「聖書与中国文学」等について、執筆時に参照した文献と比較対照することで周作人のキリスト教・聖書に関する主張を検討する作業は行われていない。そこで、本稿は、『欧州文学史』、「聖書与中国文学」、「生活之芸術」[8]、「遵主聖範」[9]における周作人のキリスト教・聖書に関する叙述について、執筆時に参照した文献と周作人の叙述とを比較対照することで周作人の主張を改めて検討する。そして、周作人のギリシア思潮とヘブライ思潮という二項対立の文学史観・文明史観にお

いて、ヘブライ思潮についての捉え方の特徴を分析することを試みるものである。

一．周作人と旧約聖書

周作人は日本留学中、立教大学で古典ギリシア語を学ぶとともに、立教大学と関係のあった三一学院で新約聖書のギリシア語原典の講読に参加していた。周作人は聖書を中国語に翻訳したいという意志を持っていたが、それなりのレベルの中国語口語訳が世に出たことにより翻訳という目標を断念したと後に回想して述べている。[10] 日本留学中の周作人は、一九〇八年に文学論「哀絃篇」[11]を執筆して、旧約聖書を取り上げ、特に「エレミヤの哀歌」を論の展開において重要な役割を果たす部分に用いている。拙稿[12]で既に論じたように「哀絃篇」執筆当時の周作人は、国や民族の「精神」を表現する「国民文学」を中国に誕生させることを意図しており、ヘブライの「国民精神」の現れである「国民文学」としての旧約聖書は周作人自身の文学の定義に適う文学だったと言える。「哀絃篇」は、第三節から第五節まで、ポーランド、ウクライナなど他国に支配されている民族の悲哀を詠う詩人、作家の作品を紹介するが、最終節の第六節でヘブライ文学として旧約聖書を取り上げている。周作人は旧約聖書においてエルサレムの破滅という亡国の悲哀を詠うエレミヤの姿を、哀音の詩を詠う東欧の詩人たちの姿に重なるものとして捉えていたのだった。周作人は「哀絃篇」において「哀音」を詠う詩人像を描いているが、「エレミヤの哀歌」を第一節と最終節で取り上げることで、エレミヤに始まり東欧の詩人たちを経て、エレミヤに終わるように構成したと考えられる。そして、外国の「国民文学」を紹介することで中国人を感化しようと考えた周作人は、特に中国人の心を強く動かす「哀音」の文学として、旧約聖書の中から亡国の悲哀を詠った「エレミヤの哀歌」を取り上げて中心的

に論じたと言える。

この後、周作人は、「哀絃篇」の発表から一〇年余りたった一九二〇年、「聖書与中国文学」[13]を執筆して聖書について論じる。旧約聖書をヘブライの国民文学とし、George Foot Moore “The literature of the Old Testament”[14]を引用しながら旧約聖書の解説を行っていく。しかし、周作人が「聖書与中国文学」における旧約聖書の叙述で中心的に取り上げたのは「ソロモンの雅歌」であり、「エレミヤの哀歌」ではなかった[15]。周作人は旧約聖書に収録された他の数多くの作品でもなく、ムーアの書でもそれほど紙幅を割いて論じられていない「ソロモンの雅歌」をあえて中心に取り上げて論じたのである。「哀絃篇」で取り上げた「エレミヤの哀歌」はエルサレムの破滅を嘆く歌であるのに対し、「聖書与中国文学」で取り上げた「ソロモンの雅歌」は恋愛詩である。次に一例として周作人が「欧州古代文学上的婦女観」（一九二一年）の中で翻訳して挿入した一節を挙げる。

あなたは私をあなたの心の上に印のように置いてください。あなたの腕の上に判のように付けてください。愛情は死のように強固で、嫉妬はあの世のように残忍だからです。放たれた電光は、炎のような電光、ヤハウェの激しい炎。愛情はたくさんの水で消すことはできず、大水でも沈ませることができない。[16]

周作人は、ムーアの論を踏まえて「ソロモンの雅歌」を民間歌謡としての恋愛詩だと評価するが[17]、「聖書与中国文学」において「ソロモンの雅歌」をなぜあえて中心にすえたのであろうか。その理由は、旧約聖書についての叙述に続く、新約聖書について説明とのつながりが関係しているのではないか。そこで、次に周作人の新約聖書に関する叙述を見ていく。

二、「聖書与中国文学」における新約聖書

周作人は、旧約聖書と新約聖書について「ヘブライ思想の根本のすべてがこの中にある」とし、また「現代文学における人道主義思想も、ほぼすべてがキリスト教精神から来ていることもとても注意すべき点である」と見なしている。[18] つづけて、新約聖書について論じ始めるが、先ず、先述のムーアの書を次のように引用する。

> ムーアは述べている。「エゼキエル書の『私は悪人の死を決して喜ばない。悪人がその歩む道から転じることをだけ喜ぶ』という神の言葉は全人類に押し広げられ、その上すべてを抱擁する神の慈悲を明らかにするものである。この神はイスラエルおよび異邦人の同一の創造者であり、彼の慈悲はすべての創造物の上にあるものである。[19]」

ムーアは、旧約聖書をヘブライ人の教典ではあるが、神の言葉、神の愛は全人類に向けられているとしている。ムーアの言葉を受けて周作人は、旧約聖書の中に見られる、ヘブライ人だけの神ではなく全人類の神である、という思想は新約聖書においてより顕著になると述べて、[20]「マタイによる福音書」のイエスが山に登って行った説教（第五章から第七章の山上の説教）[21]を例に挙げ、第五章一七行を踏まえ次のように述べる。

> イエスが説明したのは、自分がすべての律法と預言者の道を完成させるために来たということであり、それ

故に彼は古い訓戒に多少の修正を加え、神と選ばれた民との約束を神とすべての人々との約束に変えたのである。[22]

周作人は、イエスが旧約聖書の律法を踏まえた上で、神とヘブライ人との約束を神と全人類とに変えたとしている。そして、新約聖書から「愛」について語った言葉を引用していく。先ず「マタイによる福音書」第五章から次の一節を引用する。

あなたたちは次の言葉を聞いたことがあるだろう。「目には目を、歯には歯を」。私はあなたたちにこれだけ言おう。悪人に逆らってはならない。（第五章三八・三九行）あなたたちは次の言葉を聞いたことがあるだろう。「あなたの隣人を愛し、あなたの敵を憎め」。わたしはあなたたちにこれだけ言おう。あなたたちの敵を愛しなさい。あなたたちを責める人のために祈りなさい。（第五章、四三・四四行）[23]

周作人はこの一節について次のように述べている。

これはなんとスケールの大きな精神であろうか。私たちがトルストイやドストエフスキーなどの愛の福音の文学を理解しようとするならば、その源泉（新約聖書：筆者）から注意深く考察しなくてはならない。[24]

周作人は、トルストイやドストエフスキーの文学を愛の福音の文学と見なし、その源泉である「愛」の精神を高

く評価している。すでに指摘があるように当時の周作人はトルストイの人類愛の精神に傾倒しており[25]、その源泉として新約聖書における「愛」についての言葉を捉えていると言える。周作人はつづけてイエスの言葉「あなたたちの中で罪のないものが、先ず石を持って打つがいい[26]」、「父よ、彼らを許したまえ。彼らは分からないが故にそうやっているのだから[27]」を引用して、これが「愛の福音の基調である[28]」とする。そして、「愛」について語った次の二節を引用する。

> 愛は永遠に滅びない。預言者の語った道の効能はついには無に帰するし、異言の効能はついには必ず止み、知識も必ずついには無に帰する。（「コリントの信徒への手紙、一」第一三章第八行）
>
> 神は愛です。愛の内に留まる者は、神の内に留まる者ですし、神もその人の内に留まるのです。（「ヨハネの手紙、一」第四章第一六行[29]）

周作人は以上の二節に対して、「これは愛こそ最も大いなるものである理由を説明したものであり、ヘブライ思想の精神はほぼ完成したのである」と評価する。先述のように、旧約聖書における神の「愛」という要素は、神に選ばれたヘブライ人のためのものであるとともに、全人類のためのものでもあるというムーアの解釈を周作人は受け入れていた。この「愛」の要素は特にイエスによって全人類への「愛」として拡大されることで、ヘブライ思想がほぼ完全なものになったと周作人は述べたと言える。一方、ヘブライ思想については、「ソロモンの雅歌」について述べた後、新約聖書を論じる前の部分で、ヨーロッパ文学・文化の源泉であるとして次のように述べている。

近代ヨーロッパ文明の源泉は周知のように「二つの希（希臘と希伯来：筆者）」に始まっている。すなわちギリシアとヘブライの思想である。実際のところは一つのものの両面に他ならないが、一般には「人間の本質の二元」と呼ばれ、対立するものとされる。この区別は、すなわちギリシア思想は肉的、ヘブライ思想は霊的、ギリシアは現世的、ヘブライは永生的とされる。ギリシアは人の肉体を最も美しいものとし、それ故に神と人とを同じ形、また同じく生活をするものとし、神の性質とはすなわち理想的に充実した人生であった。ヘブライは、人を神の姿をかたどって作られたものと考え、それ故に人類に分かち与えられた神の性質を重んじ、拡充しようとすることで、神に近づき一つとなろうとする。この二つの思想は当初は分立していたが、互いにぶつかり合うことで近代文明が形成され、現代に至ってようやく融合の現象が起こった。[30]

この叙述は二年前の一九一八年に、北京大学での自己の講義録を編集して上梓した『欧州文学史』における叙述[31]とほぼ一致している。当該箇所は、厨川白村の『文芸思潮論』を踏まえて述べられている。[32]しかし、周作人は「聖書与中国文学」においてギリシア思想の肉的要素とヘブライ思想の霊的要素は「実際のところは一つのものの両面に他ならない」としており、[33]さらに『欧州文学史』と異なり、次のような叙述を続けている。

実際のところ、ギリシアの現世主義の中には中庸（Sophrosyne）を重んじるところもあり、ヘブライにも熱烈な恋愛詩がある。私たちが言う両派の名称はその特殊な一面を代表するものに過ぎず、決して本当に完全に隔絶したものではない。[34]

ヘブライの「熱烈な恋愛詩」は「ソロモンの雅歌」を指すが、「霊的」とされるヘブライ思潮にも「肉的」要素があると周作人は理解している。周作人が翌一九二一年に発表した「欧州古代文学上的婦女観[35]」にも類似した叙述がある。旧約聖書を取り上げて古代ヨーロッパの女性像を論じた部分において、周作人はやはりムーアの論に基づいて「ソロモンの雅歌」を婚礼の際に詠われた抒情歌であると述べる。さらに、「ソロモンの雅歌」第八歌から本稿の前節で引用した「あなたは私をあなたの心の上に印のように置いてください」に始まる二節を引用した上で、次のように述べる。

> 私たちはこの歌を読むと、禁欲思想のヘブライ文学の中にもこのような熱烈な恋愛詩があることがとても奇異に思われる。しかし、これによって一つの教訓を得ることもできる。人間の本性の中には霊と肉とがもともと併存しており、片方をおろそかにして良いものではないのだ。[36]

周作人は、人間の本性には霊的な部分と肉的な部分が併存しており、どちらか一方に偏ることなくバランスを取ることが重要であるとする。そして、ヘブライ思潮の特徴として「霊的」要素である禁欲主義が挙げられるが、「ソロモンの雅歌」に見られるように「肉的」要素の現世主義も、人間の本性として存在しており、「霊的」要素を重んじすぎることなく「肉的」要素とのバランスを取る方向に進むべきであると周作人は考えていた。新約聖書のイエスの言葉に見られる「愛」を、周作人がヘブライ思想の「完成」と解釈しているのは、霊肉一方に偏ることのないバランスの取れた状態と考えたからと言えよう。

一九二〇年一一月当時の周作人は、トルストイの人道主義・人類主義に共鳴し、武者小路実篤の「新しき村」運

動に協力し、翌一九二一年には自宅を「新しき村」北京支部とするなど、積極的に取り組んでいた時期である。[37] 新約聖書における「愛」についての言葉を、トルストイ、そして武者小路の人類愛、人道主義の源泉として周作人は理解し、重視していたと言える。また、一九二二年春、中国共産党の主導による非キリスト教運動、キリスト教を帝国主義侵略の一環と見なして退けようという反帝国主義運動が起こると、周作人はキリスト教徒ではないが、信仰の自由を守るべきとする立場から非キリスト教運動に反対の立場を表明する。しかし、反帝国主義運動の盛り上がりのため、集中攻撃を受けることになり、[38] 中国における「新しき村」運動も急速に影響力を失っていった。しかし、周作人はこうした情勢の中で、トルストイの人道主義からは離れつつも、キリスト教に対する関心を保ち続けていた。例えばイギリスの性心理学者ハヴェロック・エリスに傾倒する中で、一九二四年一一月に「生活之芸術」を執筆し、「生活を一種の芸術とみなし、細やかに美的に生活する」[39] という生活芸術論を展開する。[40] この際、論拠として重視したのがエリスの聖フランチェスコ論である「聖フランチェスコ、その他」[41] である。先述のように周作人は『欧州文学史』第三巻第一篇「中古与文芸復興」で聖フランチェスコを中世のキリスト教社会の一例として挙げていたが、[42] 一九二四年に「生活之芸術」を執筆した際には、フランチェスコの生き方を高く評価するエリスの論を支持している。そこで、次節では周作人がエリス「聖フランチェスコ、その他」におけるフランチェスコ論をどのように捉えていたかについて見ていく。

三、エリス『聖フランチェスコ、その他』におけるイエス

ハヴェロック・エリスの『聖フランチェスコ、その他』は次の一節から始まる。

イエスの宗教は、その宗教が決して受け入れられることのなかった民族（ヘブライ人：筆者）の発明である。（中略）しかし、私たちにとっては、いずれにしてもイエスの姿は人生に対する特別な姿勢を象徴しているし、これからも常に象徴していくだろう。その人生は、優しい人間的な同情や世界の眼に見えない力への神秘主義的な信頼によって支えられているものである。[43]

エリスは、イエスについての分析から始めていく中で、ヘブライ人の旧約聖書を経典とした宗教社会から生まれ、ヘブライ人には受け入れられなかったイエスの教えが、現代のヨーロッパでも力を持っていることを述べる。そして、イエスの教えについてエリスはさらに分析を進める。

実際のところイエスは後継者を見出すことがなかった。（中略）何か神学や形而上学よりもなお強力なものが、私たちをイエスの精神から切り離す役割を果たした。それはパウロの精神であった。周知のように、パウロは確かに「キリスト教」の実際の創始者であり、ヒエロニムス、アウグスティヌス、ルターは皆、パウロの子であり、イエスの子ではない。あの驚くべき小さなユダヤ人（パウロ：筆者）はキリスト教の全体像の主な輪郭を描いたのである。そして、この世界という劇場において、何世紀にもわたって私たちをイエスから締め出してきたのだ。（中略）彼の屈折した忍耐強い性格からくる、張りつめ凝縮されたエネルギーに駆り立てられて、「道徳の力」が私たちの西洋に持ち込まれ、それ以降、偽善と無慈悲さと不自然さの無限の行列が、忌まわしくもいまだに文明社会の場面場面を横切って行くのである。[44]

エリスは、イエスの精神から自分たちを疎外したのがパウロであり、パウロの「道徳の力」、厳格な人工的な要素であるとする。そして、イエスとパウロを比較して次のように述べる。

イエスは幻のようであったかもしれないが、しかし、彼の姿は自然の営み、生活におけるワインとパン、子供たち、花々とともに神聖なる調和の中にあった。パウロは百合を大切にすることはなく、子供たちに祝福を見出すことも決してなかったであろうことは確かである。彼は行く手に現れるならば、自然を踏みつけて、それ以上目を向けることもなかった。（中略）彼は「聖なる病」の癲癇の犠牲者であり、根深い神経症の気質が関係していることに疑いの余地はない。（中略）かつてのキリスト教における害悪のほぼすべては、世俗的権力、忌まわしい不寛容、理性・美的生活・世の中の甘く明るく簡潔なすべての側面への軽蔑であり、すべて「道徳の力」という恐ろしい概念に含まれているもので、パウロから直接に流れて来たものである。[45]

イエスの姿が「自然」の営みと調和したものであるのに対し、パウロの姿は「自然」との調和を損ねる性質をもつものとしている。そして、人間の自然なあり方を疎外するキリスト教の「道徳の力」の根源がパウロであるとエリスは論じている。さらにエリスは、教会について次のように述べる。

このようにペテロではなくパウロこそが岩となって、その上にキリスト教の教会が築かれたのであり、[46]教会のいかなる美徳もイエスの美徳ではなく、全く異なるパウロの美徳を保持してきたのである。しかし、イエスはヨーロッパに全く証人を残さなかったわけではない。アッシジの聖フランチェスコの特別な魅力と意義こそ

それである。確かにヨーロッパの人間の中で彼だけが最も優れている訳ではないとしても、彼はイエスの中にあった慈悲深い尺度を体現し、ヨーロッパの世界において可視化し、具現化したのである。また、彼はいかなる意味でも教会の影響力の中で行ったのではなく、まったく自然な内発的な衝動によって行ったのである。[47]

エリスは、教会がパウロの「道徳」の精神を受け継ぐものであり、一方、聖フランチェスコこそがイエスの精神を体現した人物であるとする。そして、イエスの精神に含まれる「自然」な人間のあり方を受け継いだのがフランチェスコであり、その特徴は、自然の欲求の中から出たものである点を指摘している。エリスはフランチェスコについて次のように続ける。

フランチェスコを理解するには、彼がいかなる意味でも、そしていかなる時にも教会の創造物ではなかったことを、何よりも先ず了解しておかなくてはならない。確かに彼は最初から最後まで非常に現実的な意味で教会と対立していた。[48]

エリスは、フランチェスコがパウロの精神を受け継いでいる教会の中から生まれたものではないとする。そして、若い頃の放蕩生活から聖者へと転じて行ったフランチェスコの生涯について次のように述べる。

鋭い心理学者はうまく説明している。有名な歴史的人物たちは、人格に関して正反対の二つの段階を通過してきており、私たちに残されるのはいつもそのうちの一つだけである。（中略）フランチェスコはこうした両

面のある生活の一つを送ってきたのであり、私たちの知っているフランチェスコは神の恩恵の聖痕を受けるまでに至ったやせ衰えた聖者である。（中略）後半のフランチェスコは生き残り、初期のフランチェスコは忘れられた。しかし、もしも罪を犯したフランチェスコがいなかったならば、聖者のフランチェスコもいなかったことは確かであろう。（中略）フランチェスコを追いかけようとするいかなる者も、聖者らしさにおいて彼ほど高いレベルの自由と喜びと簡潔さを手にしたものはほとんどいない。彼らの敬虔さは自分たちの目を塞ぎさえもした。ちょうどイエスの伝記作者が、イエスの生涯の形成期についての言及を省略したように、フランチェスコの伝記作者もまた、彼らの創始者が童貞でなかったのではないかという恐れから、次第に初期の記録を削除した。[49]

エリスは、イエスの精神を受け継ぐフランチェスコについて、若年期の放蕩生活から修道士への変遷全体を見渡して分析することが必要であるとする。そしてフランチェスコの生涯から、「放縦」だけでなく、「禁欲」も自然な欲求として存在することを論証していく。

抑圧と放縦は同じ事柄の二つの面である。健全な自由、健全に度を過ごすことなしに健全な節制を手にすることはできない。（中略）生きる技術のすべては、外に出すことと（放出）と内に留めること（保持）を上手く織り交ぜることにある。生きることにおいて、どちらか一方を唯一の目的とする人は、生きることを始める前から死んでいることになるだろう。もう一方に転ずる前に、（生きる）プロセスの一部を過度にまで進んだ人こそ、真に生きるとは何かを学ぶだろう。典型的な聖者の記憶が彼の後に残るかもしれないが。しかし、彼

だけが、最初から最後まで真の道義上の二つの理想を身に着けた、生きることの賢明なる達人なのである。（中略）正しく生きるには、私たちは自然の贅沢さと質素さとの両方に習わなくてはならないのだ。[50]

エリスはフランチェスコの放蕩生活から修道士生活への転換を、「放縦」から「禁欲」への転換とし、「放縦」と「禁欲」の両方を経験した人間こそ人生の生き方の真髄を会得したものであるとしているが、このエリスの叙述こそ、周作人が「生活之芸術」で自己の主張を支える言葉として引用した部分である。周作人は「生活之芸術」において次のように述べている。

生活の芸術は禁欲と放縦の調和にこそある。エリスはこの問題について非常に周到な意見を持っている。彼は宗教の禁欲主義を退けるが、しかし、禁欲もまた人間の本性の一面とし、歓楽と節制の二者は併存し、かつ相反するものではなく、実は互に補い合うものであるとしている。[51]

周作人はエリスの論を評価し、自己の論に取り入れているのである。ところで、エリスはフランチェスコを「生きることの達人」とし、彼が人生の生き方の真髄「生きる技術」を手にできた理由を次のように述べる。

フランチェスコは、キリスト教のためではなく、ましてや教会のためにでもなく、自分自身で見抜いた、よく生きるための大いなる秘密のために戦ったのである。（中略）フランチェスコは（中略）私たちに禁欲が自然な本能であることを見せてくれる。（中略）役に立たない生活の重荷、体と心を圧迫するもの、心配や富、

勉強や本を放り出そう、こうフランチェスコは言っているようである。そうすることによって、私たちは世界の自然の事物の上で自由に自分自身に集中できるようになり、そこに生の喜びをつかむことができるかもしれないと。これこそフランチェスコの「簡潔さ（simplicity）」である。[52]

エリスはこのように、フランチェスコはその「簡潔さ（simplicity）」という要素から人生の生き方の真髄を手にすることができたとしているのである。周作人は、エリスの論について、フランチェスコにおける人間の自然なあり方、人間に本質的に備わった自然な「禁欲」という議論に強い共感を示し、これを踏まえて「生活之芸術」を執筆した。そして、フランチェスコの背後には、「道徳の力」というパウロの精神を受け継いだ教会により私たちから隔てられてしまう前の、イエスの姿を見ていたと言えよう。

四．周作人と『キリストにならいて』

周作人は、「生活之芸術」を書いた翌年の一九二五年一〇月に「遵主聖範」（茶話（四））[53]を発表する。「遵主聖範」とは、トマス・ア・ケンピス[54]の『キリストにならいて』（De Imitatione Christi）の中国語訳名である。周作人は、数日前、北京東安市場の露店の古本屋で『キリストにならいて』の中国語訳本を手に入れたことから書き始める。訳題は『遵主聖範』、小さな洋装本で、一九一二年の重版本、北京の救世堂の出版、一八七五年のルイス主教[55]の序文が付されている。

『キリストにならいて』は、一五世紀前半、トマス・ア・ケンピスによって書かれたものであり、G・グローテ

の提唱した、禁欲的な隠遁生活によりキリストの生にならうという近代敬虔運動の中から生まれた作品である。第一巻「霊の生活に役立ついましめ」、第二巻「内なることに関するすすめ」、第三巻「内面的慰めについて」、第四巻「祭壇の秘蹟について、聖体拝受についての敬虔な勧告」[56]の四巻で構成されている。修道院生活を送る上での戒めなどを述べているが、周作人は、自分はキリスト教徒ではないが、『キリストにならいて』は好きな本であり、二種類の英訳本を読んだことがあるとして次のように述べる。

> 聞くところによると、これ（『キリストにならいて』：筆者）は中世キリスト教思想の代表作の一つであるが、道学家的な厳しい調子ではなく、その上、宗旨も神秘主義に近いため、とても興味をそそるものである。[57]

周作人は、道徳を説くような厳しい調子がなくて親しみやすい点、神秘主義的な要素がキリスト教徒でない自分でも親しめる理由であるとした。『キリストにならいて』は第一巻第一章「キリストにならって、すべてのこの世の空しいものを軽んずべきこと」から始まるが、その冒頭を次に引用する。

> 私に従うものは暗の中を歩まない、と主はいわれる。このキリストのことばは、もし本当に私たちが光にてらされ、あらゆる心の盲目さを免れたいと願うならば、彼の生涯と振舞とにならえと、訓えるものである。
> （中略）キリストの教えは、聖徒たちのすべての教えに優る、彼の精神を守るものは、その中に秘されているマナを見つけるだろう。[58]

ケンピスは、聖徒たちではなく、イエス・キリストの教えに従って、その生き方に倣うことが重要であるということから書き起こしている。先述のように、エリスは「聖フランチェスコ、その他」においてイエスの弟子パウロではなく、イエス自身の精神を追求すべきだと述べていたが、ケンピスの書き起こしはこれに通じる要素を持っていると言える。周作人は『キリストにならいて』から第一巻第五章「聖書を読むことについて」を例として、中国語訳本である『遵主聖範』から引用している。

聖書を読むことは、その中の文章を読むのではなく、その中にある真の道を求めることである。（中略）人は死ぬが、主の真の道は常にある。（中略）聖書から為になることを得ようとするならば、謙遜であり、誠実であり、心から信じなければならない。[59]

聖書を忠実に読み、真の道、キリストの道を求めるべきとする主張が見られる一章を周作人が選択していることが分かる。周作人はさらに第二巻の終章である第一二章「聖い十字架の王道について」から次の一節を引用している。

真の知識と透徹した見解を持つべきである。この短い生を過ごすことは、正に刻々と死に向かうことである。人は自己を死なせれば死なせるだけ、主とともに生きるのである。[60]

現世での生活を捨て、来世で主とともに生きることを目指す、脱俗主義を主張する一節を周作人は選択した。つ

まり、ケンピス『キリストにならいて』の特徴として、周作人は聖書の重視、脱俗主義という二つの要素を取り出していると言える。

ところで、周作人は『遵主聖範』からの引用に先立って、文学史の方面から『キリストにならいて』の位置づけを論じているが、その際、イギリスの文学者ローリー・マグナス[61]『ロマンスの世紀におけるヨーロッパ文学の全体的スケッチ[62]』に基づいて論じている。そこで、マグナスの同書と対照しながら、周作人の『キリストにならいて』についての解釈を考察したい。

マグナスの『ロマンスの世紀におけるヨーロッパ文学の全体的スケッチ』は、イタリア・スペイン・イギリス・フランス・ドイツ等、ヨーロッパ全体を視野に入れて中世から一七世紀に至る文学の発展の歴史を描いた書である。『キリストにならいて』を論じているのは、第三章「一四世紀、一：概観[63]」である。マグナスは先ず歴史家、作家、神学者という三分野について一四世紀を代表する人物を挙げるが、神学者を代表するものとして一五世紀前半のケンピスへとつながっていくドイツ神秘主義を挙げている。そして、一四世紀のヨーロッパにおける大きな出来事としてペストの流行、百年戦争を挙げる。

> 戦争と疫病による労働の混乱、修復と救済を行う権威の部分的な失墜は、すべての風土において共通の問題を発生させた[64]。

マグナスは、ペストと戦争を共通の背景として、ヨーロッパの南と北に起こった文化の営みを照らし合わせながら論じるという方法を取る。すなわち、冒頭で一四世紀の作家を代表する人物である南ヨーロッパのボッカチオと

神学を代表する北ヨーロッパのケンピスを対比して論じていくのである。マグナスは次のように述べている。

『デカメロン』の序文に書いているように（ボッカチオは：筆者）「高貴な七人の婦人と三人の若者」に助けられて、ペストに襲われた都市から逃れて、物語を語り、歌を歌って時を過ごした。そして、「どこもすべてが墓場」であったが、彼（ボッカチオは：筆者）は喜びの園を発明したのである。一方、北方では、異なる目的からではあるが、隠遁した人々がいた。（中略）グローテ（一三八四年没）、ラーデウィンス（一四〇〇年没）などの聖職者は共同生活の兄弟団を組織し、デヴェンテルとヘルトゲンボッシュに、宗教改革の力へと成長していく思索と教義の学院を築いた。彼らの感情の最も優れた表現は、聖トマス・ア・ケンピス（名はケルンのケンペンという町に由来する。）の『キリストにならいて』に見出すことができる。彼（ケンピス：筆者）が修道院で隠遁生活の至福に完全に黙って従う姿は、オランダの芸術からもドイツの政治からもかけ離れていた。[65]

南方ではボッカチオが『デカメロン』を書き、ペストの流行する都市から避難した男女一〇人が物語と歌で時を過ごす「喜びの園」を発明した。一方、北方ではケンピスらが修道院に隠遁して、来世のために日々努めることで至福を感じていたのである。マグナスは、対極にある『デカメロン』と『キリストにならいて』について次のように述べる。

現世主義が『デカメロン』の特徴であるように、脱俗主義はその（『キリストにならいて』の：筆者）最も

明らかな特徴である。[66]

世の中から隠遁する生活から生まれた、『デカメロン』と『キリストにならいて』という二つの文化的産物が、現世主義と脱俗主義という対極にある要素を持っているとマグナスは述べ、ボッカチオとケンピスを対比しながら論を進める。周作人はここからマグナスの叙述を引用して、『キリストにならいて』の解説として用いている。周作人はマグナスの次の叙述を引用する。

振り返って見れば、トマス（・ア・ケンピス：筆者）を共同生活の兄弟団により用意された修道院に導いた精神的要求の中に、宗教改革は見え隠れしていた。また振り返って見れば、ボッカチオの園においてはフィレンツェの恋人たちの決意の中に、ルネサンスが見え隠れしていたのである。闇と絶望に従うのではなく、すべての感覚の方法を用いて、蔓延している暗い空気に反抗しようとしたのである。ヨーロッパの南か北かを問わず、選んだ手段は異なってはいたが、目的は同じであった。共通の目的とは、すなわち忘却と修復である。世の中の一切の罪悪を忘却し、中世の人間の傷ついた心を修復するため、いろいろな内面的な方法に拠ったのである。[67]

ケンピスが宗教改革の先駆であるように、ボッカチオもルネサンスの先駆であり、ペストや戦争で傷ついた中世の人間の心を忘却と修復によって救うことが二人の共通の目的であったのである。忘却と修復による精神の救済の方法としてボッカチオの現世主義の方法とケンピスの脱俗主義の方法があったとするマグナスの論を周作人は受け

入れている。マグナスはさらに『デカメロン』から、都市から郊外に避難した理由を、荒廃した都市よりも郊外の自然の美しさに包まれる方がはるかに良いからと述べた貴婦人の言葉を引用し、つづけてケンピスについて次のように述べる。

> 正に同じように、トマス・ア・ケンピスは心の惨めさを忘却し、神とのつながりによって精神の傷を修復しようとしたのである。[68]

周作人もマグナスの叙述をそのまま引用しているが、ボッカチオの現世主義とケンピスの脱俗主義に甲乙をつけることはしていない。ただし、ケンピスは聖書の言葉を第一として脱俗主義を貫くことでイエス・キリストに倣おうとした。イエス・キリストに倣って脱俗主義をとるケンピスの姿は、エリスの論じた、イエスの継承者としての聖フランチェスコの姿に通じるものである。そうであれば、ヘブライ思潮において人間の本性に基づいた自然な禁欲のあり方をケンピスもフランチェスコ同様に体現していたと、周作人は考えていたのではないか。

五. 結び

本稿冒頭に引用したように周作人は『欧州文学史』においてギリシアの現世主義とヘブライの脱俗主義について次のように述べていた。

ギリシア思想は現世主義の代表であり、脱俗主義のキリスト教と交互に推移して、時代を形成してきた。（中略）ヘブライ思想は霊の宗教であり、ギリシアは肉体を重んじる。その求めるところは、前者は天国・未来の幸福であり、後者は人の世の現在の喜びである。[69]

周作人はギリシア思潮の現世主義とヘブライ思潮の脱俗主義を対比してヨーロッパの文明史を理解しているが、マグナスの論におけるボッカチオの現世主義とケンピスの脱俗主義の対比はこれに対応する構図と言える。ルネサンスの先駆であるボッカチオはギリシア思潮に位置づけられ、宗教改革の先駆であるケンピスはヘブライ思潮に位置づけられる。周作人は、ボッカチオに見られるギリシア思潮の現世主義とケンピスに見られるヘブライ思潮の脱俗主義に甲乙をつけることはなく、ともに評価していた。周作人は先述の「聖書与中国文学」においてヘブライの文化について次のように述べている。

『旧約聖書』をヘブライの文学と言ったが、一面ではヘブライ人を宗教的な国民と認めない訳にもいかない。その文学の中には宗教的な要素が多く含まれていることは当然の事実である。しかし、文学と宗教の関係はもともと非常に密接であり、ヘブライ思想の中には宗教的な要素が他の国より少し多いというだけであると私は考える。[70]

周作人は、旧約聖書を国民文学とするヘブライの文化について、他の国より宗教的要素が少し多いだけと述べている。また、ヘブライ思潮を「霊的」、ギリシア思潮を「肉的」とする二元論的な見方についても次のように述

べていた。

（ギリシアとヘブライの思想は：筆者）実際のところは一つのものの両面に他ならないが、一般には「人間の本性の二元」と呼ばれ、対立するものとされる。この区別は、すなわちギリシア思想は肉的、ヘブライ思想は霊的、ギリシアは現世的、ヘブライは永生的とされる。（中略）実際のところ、ギリシアの現世主義の中には中庸（Sophrosyne）を重んじるところもあり、ヘブライにも熱烈な恋愛詩がある。私たちが言う両派の名称はその特殊な一面を代表するものに過ぎず、決して本当に完全に隔絶したものではない。[71]

ヘブライ思潮とギリシア思潮は、一つのものの両面であり、一般にヘブライ思潮を「霊的」・「脱俗的」、ギリシア思潮を「肉的」・「現世的」とするのは極端な一面を取り出しただけと周作人は述べる。「一つのもの」とは『欧州文学史』でも述べられている「人の本性」であり、「人の本性の異教的、キリスト教的二元論（The Pagano-Christian dualism of human nature）」として解釈されると周作人は『欧州文学史』で述べていた。つまり、人間にはヘブライ思潮とギリシア思潮双方の要素が本質的に備わっているということである。例えば、前節で論じたように、一四世紀、ペストと戦争という厳しい環境に置かれ、人間の精神にとって忘却と修復が必要とされた時、ボッカチオのようなギリシア思潮の現世主義的な方法と、ケンピスのようなヘブライ思潮の脱俗主義的な方法という二通りの対処の仕方が現れたのであり、どちらも人間の本性に基づいているのである。

また、周作人は、新約聖書における全人類に向けた「愛」の言葉をヘブライ思想の完成と見なし、ヘブライ思潮の中において人間の本性に基づく理想的な人の生き方が示されたとした。さらに、エリス「聖フランチェスコ、そ

の他」において、エリスの描くイエス、そしてフランチェスコは、パウロの精神からくる「道徳の力」に縛られることなく「自然」との調和の中にあったが、周作人はイエスの精神を受け継いだフランチェスコの生き方に強い共感を覚えたのであった。周作人は、自身のヨーロッパ文明史観において、ギリシア思潮について「人の生きる力の現れ」が中世からルネサンスへの変化を引き起こしたと評価していた。しかし、周作人は、一方でヘブライ思潮にも、新約聖書の「愛」の言葉、そしてイエスの精神の継承者としてのフランチェスコ、さらにはケンピスという、人間の自然な禁欲の性質を有する人々の中に、人間のバランスのとれたあり方、人の生き方の真髄を見出しており、ヘブライ思潮に対して一貫して関心を持ち続けていたと言えよう。

注

（1）拙稿「周作人とルネサンス」（『慶應義塾大学日吉紀要　中国研究』第四号、慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会、二〇一一年）。

（2）《欧洲文学史》（岳麓书社、一九八九年）五六頁。周作人『欧州文学史』第一巻「希臘」の終章である第十章「結論：二四、希臘思想」であり、厨川『文芸思潮論』「第一：序論」を踏まえた部分である。

（3）同上一一一－一一二頁。

（4）同上一一二頁。

（5）《圣书与中国文学》：一九二〇年一一月。《小说月报》一二巻一号（一九二一年一月）。

（6）周作人が聖書に初めて言及したのは、日本留学中の一九〇七年、「女禍伝」においてであり、旧約聖書の「創世記」からアダムとイブのエピソードを紹介している。

（7）顾钧〈周作人与《圣书》文学〉（《苏州科技学院学报》社会科学版第二七巻第二期、二〇一〇年三月一五日）、顾钧

〈周作人与《圣书》〉（《中华读书报》、二〇一二年一月一八日）、杨剑龙《论周作人与基督教文化》（《鲁迅研究月刊》一九九七年、六期）、哈迎飞《基督教文化对周作人文学观的影响》（《武汉理工大学学报》社会科学版第二〇巻第一期、二〇〇七年二月）、胡绍华《周作人〝五四〟时期文学观的基督教影响》（《华中师范大学学报》哲社版、一九九二年、第六期）、高秀芹《论基督教文化观念対周作人的影响》（《齐鲁学刊》一九九四年、第四期）など。

（8）《生活之艺术》：一九二四年一一月。《语丝》第一期（一九二四年一一月一七日）。

（9）《遵主圣范》：一九二五年一〇月。《语丝》第五〇期（一九二五年一〇月二六日）。

（10）《圣书与中国文学》（一九二〇年）、《希腊拟曲》序（上海商务印书馆、一九三四年）参照。

（11）《河南》第九期（一九〇八年一二月）。

（12）拙稿「周作人と『旧約聖書』――「エレミヤの哀歌」から「ソロモンの雅歌」へ」（『文化論集』第五五号、早稲田商学同攻会、二〇一九年）。

（13）一九二〇年一一月三〇日、燕京大学文学会での講演。《小说月报》第一二巻第一号（一九二一年一月）。

（14）George Foot Moore “The literature of the Old Testament” (Oxford University Press, 1913).

（15）旧約聖書についての叙述の約五分の四が「ソロモンの雅歌」に関するものである。

（16）《欧洲古代文学上的妇女观》：一九二一年七月二一日。《妇文杂志》第七巻第十号（一九二一年一〇月四日）。《周作人散文全集》（江西师范大学出版社、二〇〇九年四月）第二巻四一七頁。なお、本稿では、周作人が作品中に引用した旧約聖書と新約聖書の文は、すべて周作人の中国語訳から翻訳した。

（17）子安加余子『近代中国における民俗学の系譜―国民・民衆・知識人』（御茶の水書房、二〇〇八年）によると、北京大学に赴任後の一九一八年に北京大学で歌謡徴収処が設置されて歌謡の収集が開始されると、周作人は中心人物の一人として活動する。そして、一九二〇年には自らが中心となって北京大学に歌謡研究会を発足させ、一九二二年には機関誌『歌謡』を創刊している。「聖書与中国文学」を執筆した一九二〇年は、正に周作人が、「国民精神」の現れである歌謡から「国民文学」を生み出そうと、歌謡収集に力を入れていた時期でもあった。こうした歌謡収集の取り組みと、ヘブライの民間歌謡である「ソロモンの雅歌」への関心との関係については今後検討したい。

(18)《周作人散文全集》第二巻三〇四頁。
(19)同上三〇四頁。
(20)同上三〇四頁。
(21)山上の説教は、イエスがガラリアでの伝道中、山に登って、つき従ってきた群衆に向かって説教を行う場面であり、「心の貧しい人は幸いである、天国はその人たちのものである。」という言葉で始まる。第一七行では「わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思ってはならない。廃止するためではなく、完成させるためである。はっきり言っておく。すべてのことが実現し、天地が消えうせるまで、律法の文字から一点一画も消え去ることはない。」とイエスは語る。周作人が、イエスの言葉をヘブライ思想の「完成」とするのも、この言葉を踏まえてのこととも考えられる。翻訳は『聖書』(新共同訳、日本聖書協会、一九八七・八八年)に拠った。
(22)《周作人散文全集》第二巻三〇四頁。
(23)同上三〇四-三〇五頁。
(24)同上三〇五頁。
(25)小川利康「五四時期の周作人の文学観—W・ブレイク、L・トルストイの受容を中心に」(『日本中国学会報』第四二集、一九九〇年)、小川利康『叛徒と隠士　周作人の一九二〇年代』(平凡社、二〇一九年)。
(26)「ヨハネによる福音書」第八章第七行。
(27)「ルカによる福音書」第二三章第三四行。
(28)《周作人散文全集》第二巻三〇五頁。
(29)同上三〇五頁。
(30)同上三〇三-三〇四頁。
(31)『欧州文学史』(上海商務印書館、一九一八年)第一巻「希臘」第十章「結論」二十四「希臘思想」。
(32)周作人『欧州文学史』と厨川『文芸思潮論』の関係については、梁敏儿《厨川白村与中国現代文学里的神秘主义》(《中国文学报》第五六冊一九九八年四月)、拙稿「周作人とルネサンス」(慶應義塾大学日吉紀要『中国研究』第四号、

二〇一一年三月）参照。
(33)《周作人散文全集》第二巻三〇四頁。
(34) 同上三〇四頁。
(35) 一九二一年七月二一日作。《妇女杂志》第七巻第十号、一九二一年一〇月。
(36)《周作人散文全集》第二巻四一七頁。
(37) 周作人とトルストイ、「新しき村」との関係については、小川利康「五四時期の周作人の文学観—W・ブレイク、L・トルストイの受容を中心に」（『日本中国学会報』第四二集、一九九〇年）、小川利康『叛徒と隠士　周作人の一九二〇年代』（平凡社、二〇一九年）、尾崎文昭「周作人と新村提唱とその波紋（上）（下）」（『明治大学教養論集』第二〇七、二三七号、一九八八、一九九一年）参照。
(38) 周作人と非キリスト教運動については、尾崎文昭「陳独秀と別れるに至った周作人」（『日本中国学会報』第三五集、一九八三年）参照。
(39)《周作人散文全集》第三巻五一三頁。
(40) 周作人とエリスとの関係については小川利康「周作人とH・エリス—一九二〇年代を中心に—」（『文学研究科紀要』別冊第一五集、早稲田大学大学院文学研究科、一九八九年一月）、小川利康『叛徒と隠士　周作人の一九二〇年代』（平凡社、二〇一九年）参照。
(41) "St. Francis and Others"; Havelock Ellis "Affirmations" 所収。
(42)『欧州文学史』第三巻第一篇「中古与文芸復興」第一章「緒論：一、希臘思想与希伯来思想」。
(43) Havelock Ellis "Affirmations" (the second edition, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 1915) P212.
(44) 同上 P212-213。
(45) 同上 P213-214。
(46) 新約聖書において、イエスが弟子のペテロ（シモン）に告げた次の言葉に基づく。「シモン・バルヨナ、あなたは幸いだ。あなたにこのことを現したのは、人間ではなく、わたしの天の父なのだ。わたしも言っておく。あなたはペト

ロ（ペテロ、岩：筆者）。わたしはこの岩の上にわたしの教会を建てる。」（「マタイによる福音書」第一六章第一七・一八行）。翻訳は前掲注（21）と同じテキストに拠った。

（47）Havelock Ellis “Affirmations” P214-215.

（48）同上P215。

（49）同上P215-217。

（50）同上P217-220。

（51）《周作人散文全集》第三巻五一三頁。

（52）Havelock Ellis “Affirmations” P222, P231-2.

（53）《遵主圣范》：《语丝》第五〇期、一九二五年一〇月二六日刊。（《周作人散文全集》第四巻三八四頁）

（54）Thomas a Kempis（一三八〇頃－一四七一）。

（55）田嘉壁（田類斯）：Louis Gabriel Delapace（1820-1884）。ヴィンセンシオ宣教会士。

（56）訳題は『キリストにならいて』大沢章・呉茂一訳（岩波書店、二〇一八年）によった。

（57）《周作人散文全集》第四巻三八四頁。

（58）『キリストにならいて』大沢章・呉茂一訳（岩波書店、二〇一八年）一五頁。

（59）《周作人散文全集》第四巻三八六頁。

（60）同上三八七頁。周作人はこの一節について、「この訳語はなんと大胆でまたなんと苦心したことか」と翻訳を評価している。また、周作人は、一八七五年（光緒元年）に出された『遵主聖範』の翻訳書としての価値について次のように述べている。「『遵主聖範』の訳文は十分満足のいくものとは言えないが、五〇年以上前にこのような白話文が存在したことはとても感服させられる。」（《周作人散文全集》第四巻三八六頁。）周作人は、外国文学翻訳としては林舒より約二〇年早いものであり、また、文学革命、白話運動から約四〇年も前に平易な白話文が用いられている点を評価している。

（61）Laurie Magnus (1872-1933).

(62) “A general sketch of European literature in the centuries of romance” Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., ltd. London, 1918.

(63) 同上Chapter III, The fourteenth century, 1. General Survey.

(64) 同上P82。

(65) 同上P88。

(66) 同上P88。

(67)《周作人散文全集》第四卷三八五頁。“A general sketch of European literature in the centuries of romance” P83–84.

(68) “A general sketch of European literature in the centuries of romance” P84.

(69)《欧洲文学史》五六頁。

(70)《周作人散文全集》第二卷二九八－二九九頁。

(71) 同上三〇三－三〇四頁。