

琉球大学学術リポジトリ

ヨーロッパ人による『孟子』の初訳について：
ノエル著『中華帝国の六古典』における儒教解釈

メタデータ	言語: ja 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2017-08-02 キーワード (Ja): 性善説, 良知良能, 革命, 質料一形相, 理性, スコラ哲学 キーワード (En): 作成者: 井川, 義次, Igawa, Yoshitsugu メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/20.500.12000/36966

ヨーロッパ人による『孟子』の初訳について
—ノエル著『中華帝国の六古典』における儒教解釈—

井川 義次
Yoshitsugu Igawa

The First Translation of “Mencius” 『孟子』 by Europeans
—Interpretation of Confucianism in Noël’s “Sinensis Imperii Libri
Classici Sex” —

キーワード：性善説、良知良能、革命、質料—形相、理性、スコラ哲学

はじめに

1687年、来華イエズス会士は、ルイ十四世の命により、布教以来の中国哲学研究の成果として『中国の哲学者孔子』を著した。その際、中国哲学に関する紹介につづいて、儒家の根本経典として『四書』のうちから『大学』『中庸』『論語』の三書をラテン語訳して付録とした⁽¹⁾。これらの翻訳は、中国哲学に神的存在のあることを論証しようとする有神論 Theism の立場に立つものであった。しかしながらこの情報を受けたヨーロッパ人は、宣教師の意図とは無関係に、中国哲学そのものに関心をもつようになる。当時ヨーロッパでは、人間理性が重視され、理性にもとづいて人間ならびに社会を完全なものになし得るとの思想が風靡しつつあった。こうしたとき、宣教師による中国情報によって、はるか極東の非キリスト教文化圏である中華帝国においても、人間はその本性にしたがい、これを十全に発揮することによって、個人から天下国家にいたるまで理想的状態にもたらしうことができるとの哲学

があることが知られるにいたったのである。ヨーロッパ人は、人間本性としての理性が民族・国家にかかわらず普遍的であるとの確信をこうした情報によって強めたであろう。このようないきさつから、ヨーロッパ人は中国人の理性重視の思想を、キリスト教的バイアスなしに知ることをよりいっそう強く望むようになったのである。

ところで、『中国の哲学者孔子』の翻訳は上述のように、四書の一つである『孟子』を欠いていたことによって不完全なものであった。『孟子』を含む『四書』の欧州語による最初の完訳はフランスのイエズス会宣教師、フランソワ・ノエル (François Noël, 中国名: 衛方濟) のラテン語訳『中華帝国の六古典』(1711)⁽¹²⁾に帰せられる。この書についてはマンジェロが概説的紹介を行っている⁽¹³⁾。これは『四書』のほかに、当時同じく中国人に聖典視されていた『小学』『孝経』⁽¹⁴⁾の訳文をも付している。『中華帝国の六古典』は、のちにフリードリッヒ大王の啓蒙主義とイマヌエル・カントの哲学思想に甚大な影響を与えるクリスチャン・ヴォルフが耽読、研鑽し、さらにこの書にもとづく中国哲学に関する研究成果をハレ大学における講演録「中国の道德哲学」*Oratio de Sinarum Philosophia Practica*. において披瀝している⁽¹⁵⁾。

今回、本稿で扱うノエル訳『孟子』のタイトルは 'Mencius' である。これはもちろん孟子の発音—現代北京語音では mèng zǐ—にラテン語男性名詞単数主格語尾の-us を付加したものである。『孟子』は『四書』の重要な一編であり、のちの中国思想に多大な影響を与えたのにもかかわらず、なぜノエルに先だって、ただちに訳出されなかったのであろうか。マンジェロはいくつかの理由を挙げている⁽¹⁶⁾。一つはその分量が四書のうちで最も多く、他の三書をあわせたのと匹敵するほどの大部であるために翻訳が困難であったこと、また中国布教の父、マテオ・リッチが『天主実義』のなかで、子孫の絶えることを最大の不孝とする孟子を一宣教師の非婚の正当性を説く立場から—非難したいいきさつがあったこと⁽¹⁷⁾、またキリスト教神学の本質にかか

わる問題として、ジェイムズ・レッグの言葉を引いて、孟子の性善説が人間の生得的本性は罪深く 'man's inherent nature is sinful,' 救済には神の恩寵が必要であるとのキリスト教の基本的見解に抵触するものであったことなどが挙げられる⁽⁸⁾。だが、『孟子』がただちに訳されなかったのは、その他に、王権とそれを支える神権に基いた当時のヨーロッパの世界観に動揺をもたらしかねないものがあったからではないかと考えられるのである—それはヨーロッパに止まらず日本においても一部でそう見なされる傾きがあったように。すなわち、君主の有するべき資格や「革命」についての論及など、権力者にとって脅威となる主張が見られることなどが、その理由として挙げられるであろう。

本稿では、ノエルの『中華帝国の六古典』がヨーロッパの思想潮流を受けて、いかに『孟子』をとらえ、かつその理解を訳文に反映させたのかを探ってみたい。その中でも、ここではとくに人間本性、性善説、民本主義、革命等にかかわる問題について検討しようと思う。

以下では、はじめに孟子の原文を提示し、ついでノエルの訳文に対する筆者の試訳を提示する。なおノエルの訳文に関して、()内はノエルの解説、[]内は筆者の補い、〔 〕内は原文になくノエル本人が自ら補った文章である。そのうちとくに〔 〕はノエルの見解であるが、地の文に紛れ込んでいる以上、ヨーロッパ人にとってはそれ自体が、はじめて触れる『孟子』の内容そのものであったことになり、重要な意味をもつだろう。

1 四端

人間の生来具有する道徳的本性の内在を説いて人口に膾炙しているつぎの文章から考察しよう。

孟子曰。人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣。以不忍人之心、行不忍人之政、治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之

心者、今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也、非所以要譽於鄉党朋友也、非惡其声而然也。由是觀之、無惻隱之心、非人也。無羞惡之心、非人也。無辭讓之心、非人也。無是非之心、非人也。惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、礼之端也。是非之心、智之端也。人之有是四端也、猶其有四体也。……凡有四端於我者、皆擴而充之矣、若火之始然、泉之始達。……（公孫丑上篇）

これに対するノエルの訳はつぎのとおりである。

孟子は付言した。「すべての人は確かに、他者の悲慘をつらく思うある種の慈悲深い心の感情を、本性的に〔自然によって〕配剤されたかたちでもっている。

Omnes quidem, piam quamdam cordis affectionem, qua de aliena miseria dolent, a natura comparatam habent.

[しかし、また多くの人々は、自分の悪しき欲望によって、もって生まれた魂の柔軟さを喪失してしまう。ただ、かの過ぎし諸時代のきわめて知性的な君主たちは、この魂の柔軟さを喪失せずに自分たちのなかに保つことができた。そしてこのような天性の魂の柔軟さたる慈愛にしたがい、ひとの悲慘に同情しつつ統治を行った]。

そして実際、君主は、憐れみにまでもたらされる自らの生来の傾向性たる慈悲にしたがい *juxta nativam sui cordis propensionem, qua in commiserationem fertur* 他者の悲慘さに同情して統治を行った。それによって、全帝国をあたかも手の内で治めるように、きわめて容易に統治することができたのである。

まずはじめにノエルは、原文「人皆有不忍人之心」について、ひとは慈悲の情を「本性的にもつ」のだと、その生得性を明示するかたちで訳し、為政者はこの性向にしたがうなら天下を容易に治めることができると解している。

ついでその本性は後天的に習得したのではないとの孟子の論証をつぎのように紹介している。

「さて、今すべての人々のなかに、かの憐れみが存在し、心の感情が保たれているのはなぜであり、またどこからそれを知ることができるのか。このことについて、一つの経験によって推論してほしい」。

そして、孟子の性善を説くのもっとよく知られた話柄をつぎのように提示する。

「さてだれかが突然、どこかの子供が今まさに井戸のなかに滑り落ちようとしているのを見るとする。その目撃者がたとえどんな人間であれ、瞬時に、心底から憐れみへと衝き動かされるだろう。しかし衝き動かされるのは、なにも子供の両親に友情の証を〔示そうと〕考えたからではない。また同国人、隣人、同僚、友人たちから、なんらかの称賛を受けたいからでもない。さらに、〔子供を救おうとしなかった〕恥づべき心の頑なさの汚辱をそしる者たちに非難される〔のを嫌った〕からでもない。〔そうではなく、ある種の本性的な〔自然の〕衝動こそが瞬時に彼をそのように駆り立てるのである *naturalis quidam animi impetus sic illum subito excitat*〕」。

見てのように、ノエルは〔 〕で、孟子の主張をいっそう明確化すべく、われわれに他者を救う行動に駆り立てる主体こそが本性の衝動であるのだと明言し、強調しているわけである。さらにノエルはこの論証を補強するために、ある注釈者の文言を引用する。

[緊急の場合—と、注釈者はつけ加える—熟考する余地のないときには、本性 *natura*こそがそうさせるのである。他の場合は人為や、熟慮が入り込む余地がある。]

このように、本性が念慮をへず衝動的に発動するとの解釈は、明王朝の儒学に対する正統的見解である『四書大全』—明清期に来華した宣教師は内容への賛否を問わず、このテキストを参照している—所引の胡雲峯の言葉、

蓋惟倉卒忽然而見之時、此心便隨所見而発、正是本心発見処、若既見之後、稍涉安排商量、便非本心矣。

すなわち、「突発的な事件を目の当たりにしたときにこそ、人間の本心は発現するのであり、もし目撃のちに少しでも思惟が働くならそれは本来の心ではない」、という文によるのではないかと推測される。

そして有名な「四端」説が現れる結論部分をつぎのように訳している。なお、そこでのノエルの解釈は、「性即理」説の立場に立ち、「情」に対する「性」の主導性を前面に打ち出す朱子『集注』の「惻隠、羞惡、辭讓、是非、情也。仁義礼智、性也」のような、四端を情に、仁義礼智を性に厳密に配当し、情は性に従属すると説く程伊川直継のリゴリズムの影響はさほど強くないように見える。

「このことから結論づけてもらいたい。もしだれかがこうした慈悲深い魂の共感の情に欠けているなら、彼は人間と見なされるべきでない、すなわち人間の本性的条件 *naturalis humanae conditio* となる部分に欠けていると見なされるべきである。

これにつづく、以下の三者についても同じように理解されたい。もし自分の悪徳を恥ずかしく思うこと〔羞惡〕 *malitiam eruvescere* ができず、他人の悪徳を遠ざけることができない魂が内在する者、彼は人間と見なされるべきでない。もし謙讓〔辭讓〕 *urbanitas* でないこと〔社会性がないこと〕を自分のうちから払いのけることができず、謙讓を他人に示すことができない魂が内在する者、彼は人間と見なされるべきでない。もし忌避すべき悪と愛すべき善を見分けること〔是非〕 *Malum & Bonum discernere* ができない魂が内在する者、彼は人間と見なされるべきではない。

なんとすれば、本性的に〔自然から〕人間の心に慈愛〔仁〕 *pietas*、公正〔義〕 *aequitas*、礼儀〔礼〕 *honestas*、知性〔智〕 *intelligentia* が内在 *insitus* (すなわち始源・発端〔端〕 *inchoata* としてある) しているために、これらの徳の対象がその人に示されるが早いか、ただちに感情に噴出してくるものなのである。それゆえに瞬時に他者の不幸に対す

る憐れみ〔惻隱〕へと噴出するときには、ある種の慈愛〔仁〕が閃光を発生して明証される。自らの恥を知ること *verecundia* や、他人の悪事に対する嫌悪〔羞惡〕へと瞬時に噴出するときには、ある種の公正〔義〕が閃光を発生して明証される。謙讓でないことを忌避し、謙讓を表す〔辞讓〕際に瞬時に噴出するとき、ある種の礼儀〔礼〕が閃光を発生して明証される。悪を憎み、善を愛する〔是非〕際に瞬時に噴出するとき、ある種の知性ないし叡智〔智〕が閃光を発生して明証されるのである。

これら不断に閃光を発生する四つの徳の觀念〔四端〕 *Hae assidue scintillant virtutum notae* は、両手両足と同様、万人にとって本性的自然的〔本有的、生具的〕 *connaturalis* なものなのである。

訳文全般を通じて、人間の道徳的本性の崇高さの強調が読みとれる。はじめこの訳文に接したヨーロッパ人は、中国人を本有的理性の存在を闡明・称揚した民族と見たであろうことは想像に難くない。とくに人間本性の発動の様相を「瞬時に噴出して閃光を発生して明証される」と訳出しているのは、『孟子』原文をはるかに凌駕して、感性に強く訴えるかたちで、ヨーロッパ人に示したことになる。

そして、文章全体の総括として、人間にとって必要なのは、これら四端を具体的に「拡充」することにあるとする箇所はつぎのとおりである。

「それゆえ、すべての人間はこれら四つの徳の原理を自然本性的に〔生具的に〕賦与されているのであり *omnes homines his quatuor virtutum principiis sint a natura dotati*, もしもそれらの発動を適切に識別し、誠実にしたがひ、慎重に実践すること〔拡充〕ができるなら、それはあたかも、火がひとたび大きな炎を発生すると、もはや消すことができず、水がひとたび大水を湧き出すと、もはや押しとどめることができないほどになると同様である。……」。 (以上、pp. 265-267)

2 性善説

ついで、儒家の正統的見解である性善説に関わる部分の訳を見ることにしよう。ここでは孟子の弟子の公都子が「性」に関する諸説を問い、これに対して孟子が自身の見解を表明するというかたちとなっている。

公都子曰。告子曰。性無善無不善也。或曰。性可以為善、可以為不善、是故文武興則民好善、幽厲興則民好暴。或曰。有性善、有性不善、是故以堯為君而有象、以瞽瞍為父而有舜、以紂為兄之子且以為君、而有微子啟、王子比干。今日性善、然則彼皆非歟。孟子曰。乃若其情則可以為善矣、乃所謂善也。若夫為不善、非才之罪也。惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心、仁也。羞惡之心、義也。恭敬之心、礼也。是非之心、智也。仁義礼智、非由外鑠我也、我固有之也、弗思耳矣。故曰。求則得之、舍則失之。或相倍蓰而無算者、不能尽其才者也。詩曰。天生蒸民、有物有則。民之秉彝、好是懿德。孔子曰。為此詩者、其知道乎。故有物必有則、民之秉彝也、故好是懿德。(告子上篇)

つぎがその訳文である。

弟子の公都〔子〕が再びこのように孟子に尋ねた。「人間本性は疑いなく、定まった本質 *determinata essentia* をもっています。だとしたら、なぜこのことに関して意見が一致しないのでしょうか? というのも、告子は『本性は善でもなく悪でもない。だから、人間の徳 *virtus* も悪徳 *vitium* も、本性それ自身に由来しない』と主張しました。ある者たちは『人間の本性には自ずから定まった本性は存在しないが、もし、善き習慣 *mos* にならずむなら善くもなりえ、もしも悪しき〔習慣にならずむ〕なら悪しくもなり得る。そして、善き習慣にならずむなら、善と言えるし、悪に〔なずむなら〕悪と言える。したがって、徳も悪徳も、習慣から起るのである。だから、文王と武王が国家の支配者となったときには、

民の徳の模範として秀でていたために、敬服した民も徳を慕ったのである。その逆に、幽王と厲王が帝国の権威を濫用したときには、悪徳に向かう道はその模範において際だって、民もそれにならずで悪徳にしたがったので、この民の徳も悪徳も一と彼らは言います一本性の内在的な善性や悪性から発出したのではなく、悪しき習慣、善き習慣から発出するのである』と。

他の人々は、本性が、ある者は善く、他の者は悪くあるように生み出され、ある者は〔本性が〕悪徳を拒絶するように、徳へと決定されており、他の者は徳で飾られることができないほどに、悪徳へと決定されていると考えています。だから一と、彼らはいいます—完全無欠の帝王、堯のもとで、非道に満ちた狡猾者で、自分の兄である舜に対する憎しみに燃えた象が知られ、また邪悪な父、瞽瞍のもとで、きわめて優れた息子、舜が徳に抜きん出ているのが知られ、兄弟のなかの主君であり放蕩者でもある悪逆非道の帝王、紂のもとで、王侯の微子啓や紂の叔父であり、知性と思慮〔があると〕の評判に際だっていた帝王の息子、比干が知られた。〔先の善人たちは諸々の悪徳に倒錯することはなく、後の悪人たちは諸々の善徳に回心することはないのだ。なぜなら、先の〔善〕人たちの本性は生まれつき ab ortu 善として現れ、後の〔悪〕人たちの〔本性は〕生まれつき悪として現れるからである。』と、彼らはこのように〔説きます〕。

ここでは「性」に関する三つの説が取り上げられる。はじめに告子の無善無悪説〔無善無不善〕、ついである人の善悪は習慣によるとの説〔可以為善、可以為不善〕と、また別なある人の善悪決定説〔有性善、有性不善〕とである。公都子は、師の見解は、これらに対して人の本性は生まれつき善であるとするが、他の見解は過ちであるのかと質問する。

「ところで先生、あなたはすべての本性は自ずと善であり、徳へともたらされると主張なさっています *asseris omnem naturam ex se bonam, &*

in virtutem ferri. だとすれば、彼ら全ては間違っているのでしょうか？どうかおっしゃってください。このことをどのようにご説明なさるのかを」。

これに対する孟子の回答が以下のように訳されているが、そこでは濃厚にスコラ哲学的な本性説にもとづく読み込みが行われている。ただその内容は、単に西洋哲学概念との同定に止まらなかった。

すると孟子は〔言った〕。「〔本性はそれ自身において、容易には認識されない。しかしおまえも知るとおり、それ〔本性〕は最高度に善きものである。〕その本性的〔自然〕な感情〔情〕 *naturalis affectus* を観察してみなさい。人間本性に内在する感情に関わることは、〔ただ正しい理性 *recta ratio* 一つを見るだけでも、習慣の尊貴さ *morum honestas* 一つを見るだけでも、心の正しさ *cordis rectitudo* を見るだけでも、〕彼〔人〕は最高〔善〕 *optimus* のものであると言わないわけにはゆかない。そして、この人間本性に内在的な感情が最高なものなのであるから、本性それ自体は最高のものであると主張するのだ。盲目的に悪事に沈む、あの墮落した人間たちについて見られることは、人間の本性的〔自然的〕な感情の能力 *naturalis humana affectus facultas* の欠陥と見なされたり、また、罪が能力 *potentia* に帰せられることはできない〔「非才之罪也」〕。〔そうではなくて、人間の心を盲目にし、人間本性の正しさを倒錯させる不正な欲望から、この悪が起こるのだ。だから本性的な人間の自然の感情は善である。したがって本性そのものは善なのである *naturalis humanae naturae affectus est bonus, ergo natura ipsa est bona.*〕」。

ノエルは、まず冒頭から『孟子』本文と見分けのつかないかたちで、「本性はそれ自身において、容易には認識されない。……それ〔本性〕は最高度に善きものである」と、自らの解釈にしたがった文章全体の主旨を掲げている。キリスト者にとって、人間本性は神の与えたものであり、その意味で崇高な

ものである。しかしさきに触れたように、一方で人間は原罪をもった存在である以上、悪への性向をもつことはキリスト教義における絶対的な前提である。だからこそ救済には神の恩寵と、人間による神への愛と信仰が必要となるわけである。その立場からすれば、孟子の明確きわまりない善なる人間本性への信頼は、本来キリスト者にとって両手離しては受け容れられないはずのものである。しかしながらここに見られるように、ノエルの訳文は『孟子』原文に輪をかけて本性の善を高く称揚しているようにさえ思われる。とくに終わりの「そうではなくて、人間の心を盲目にし、人間本性の正しさを倒錯させる不正な欲望から、この悪が起こるのだ。だから本性的な人間の自然の感情は善である。したがって本性そのものは善なのである」〔下線筆者〕という言葉自体が、同様に、ノエル自身の付した結論なのである。訳文における人間本性賛美はなおもつづく。

「[しかしさらに、より明らかに、おまえがこの本性的な感情の、またとくに本性〔自然〕の善性や正しさを理解できるよう、つぎのことに注意しなさい。] すなわち、すべての人間には、悲惨な人々になにかをしてあげたいという、ある種の憐れみ〔惻隠〕 *commiseratio* の生得的感覚が *ingenitus sensus* が内在 *in esse* している。[また] 醜惡な事柄を拒絶する、ある種の廉恥心〔羞惡〕 *pudor* の生得的感覚が内在している。[また] 身内であれ、よその人であれ、目上の者を尊敬するある種の敬意〔恭敬〕 *reverentia* の生得的感覚が内在している。[また] 虚偽から真理を、醜惡さから尊貴さを見分けるある種の知性〔智〕 *scientia* の生得的感覚が内在している。

この憐れみの生得的感覚は慈愛〔仁〕 *pietas* と、この廉恥の生得的感覚は公正〔義〕 *aequitas* と、この敬意の生得的感覚は尊貴さ〔礼〕 *honestas* と、この知性の生得的感覚は思慮〔智〕 *prudentia* とよばれる。これら四つの徳、慈愛〔仁〕、公正〔義〕、尊貴さ〔礼〕、思慮〔智〕は、なにもどこか外から人間本性に鑄込まれる〔鑄〕ようなかた

ちでやってきたものではない。そうではなくて、これらのごく緊密に結びついて連関しているのだ。しかし、なんと悲しいことか！多くの人々は、自分の本性の内的な正しさを思惟することも求めることもしない。だから、こう言われるのだ。『それ〔本性〕を求める者は獲得し〔また、徳と知性に秀でた人間となり〕、それをなおざりにする者は、喪失して〔悪徳と愚鈍さにまみれた小人物になる。』 *qui illam quaerunt obtinent, fiuntque virtutibus & sapientiae illustres viri; qui illam negligunt, amittunt; fiuntque vitiis & impietia infames homunculi.* と。これらのひとつひとつの邪悪さと愚鈍は、かのひとつひとつの正しさと知性から、今や二倍に、今や五倍に、今や数えられぬ位の程度で距たってしまうのだ。〔それゆえ、自らの本性の内在的な正しさを思惟せず、求めもせず、注意もしないなら、本性的に自分の能力に課せられた義務を満たすこともないのだ。〕

この言葉の真理は『詩経』「大雅、蒸民篇」からも明瞭である。そこではこういわれる。「天が生んだこれら全ての民のなかには、質料と形相 *materia & forma* が見いだされる。そして人々はこの共通の本性を受け取っているので、徳の美しさを愛さない者は誰もいない」 *in omnibus istis populis, quos caelum producit, reperitur materia & forma. cumque hanc communem naturam omnes homines accipiant, ideo nemo est, qui virtutis pulchritudinem non diligit* と。孔子は〔詩経のこの箇所を読むと、叫び声をあげて〕こう語り始めた。「この傑出した詩人はまことに、生きるための正しい道を知っていたのだろうか」と。なんとすれば、天が人間を生みだしたときには、彼に身体の構成のために質料を与え、人間本性の完成のために、形相、あるいは正しき理性 *recta ratio* を注ぎ込んだ。そしてこれは、あらゆる人間に見いだされる共通本性 *natura communis* である。だから、われわれの本性がさらに感情へと噴出したときには、つねにこの徳の美しさを愛するのである」。

Ubi enim Caelum producendo hominem, indidit illi materiam ad corporis compositionem, etiam infundit formam seu rationem ad naturae humanae perfectionem; atque haec est natura communis, quae in omnibus hominibus reperitur. Ideo dum natura nostra in affectum ultro erumpit, semper hanc virtutis pulchritudinem diligit.

(pp. 403-404)

天が人間を生みだしたときには、彼に身体の形成のために「質料」*materia*を与え、人間本性の完成のために、「形相」*forma*、あるいは「正しき理性」*recta ratio*を注ぎ込んだ。これは、あらゆる人間に見いだされる「共通本性」*natura communis*であって、孔子はこの詩の作者を真理を知る者だ、と叫び声を上げて賛嘆したとノエルは言う。ただ本文に照らせば叫び声を上げたのは、孔子ではなく実はノエル本人だったのだ。周知のように「質料」と「形相」の二項関係のパラダイムはスコラ哲学的な自然観にもとづくもので、遠くアリストテレスの哲学にまで遡る⁽⁹⁾。つまりノエルはヨーロッパに由来する概念でもって孟子の性説を理解したのである。彼は、この人間の「形相」である本性の本源を「天」に求める『詩経』への孔子の賛辞を喜ばしいものにとらえたに違いない。

しかしながら、この孟子の主張は、人間本性が天から与えられたという点で、キリスト教神学の見地を側面から支持するには有効であったかもしれないが、それが本来的に善である、という主張はキリスト者にとっては、前述のように、即座には認めがたいものであったはずである。あるいはノエル自身、理性礼賛の当時のヨーロッパの思潮に共鳴するところがあり、『孟子』の文言を借りて、その理性賛美を側面から支援したのではないかとも考えられるのである。

3 存心、養性、事天

自らの本心を發揮し、本性を認識する者はそれを与えた「天」そのものを知るにいたるといつぎの孟子の主張を見てみよう。

孟子曰。尽其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。殀寿不貳、修身以俟之、所以立命也。(尽心上篇)

これに対する訳を示すのに先だって、ノエルはこの文に対する「中国の注釈者」の解釈の紹介から始めている。その注釈者とは明王朝の万暦帝の教育係であり、閣老であった張居正である。イエズス会士のうち、中国哲学有神論説の立場に立つ宣教師は多く張居正の注にのっとって経書を解釈していた⁽¹⁰⁾。

中国の注釈者〔張居正〕はつぎのように〔解説を〕始める。人間の肉体の心臓のなか、ほぼ指の幅ほどの胸のなか〔方寸〕に住まっているあの解明し難い知性的靈〔神明〕 Spiritus intelligens は、心 cor、あるいは魂 animus とよばれる。このわれわれの魂は最高度に空虚、あるいは非物体的 vacuus seu incorporeus で、最高に靈的 spiritualis であり、万物の理法 ratio を理解する。それ自体まったく完全ではあるが、もしそれが把握する諸事物の理法に専心し、明めようとする事柄について勤勉に研鑽しないなら、理法もくらまされ、また魂も悪しき欲望の罠に捕らえられてしまう。

以上はおそらく朱子『章句』の「心者、人之神明、所以具衆理、而応万事者也。性則心之所具之理、而天又理之所從以出者也。人有是心、莫非全体。然不窮理、則有所蔽、而無以尽乎此心之量」を承けたつぎの張居正の『孟子直解』の言葉を訳したものと推測される。

人身方寸之中、神明不測的、叫做心。心所具之理、叫做性。吾心至虚至靈、渾涵万理。其体本無不全、然非研窮事物、識得吾心所具之理、則理有未明、即心有所蔽、安能滿吾本然之量乎。

すなわち、「人間の胸中の神秘的で推測不可能なものを心とよぶ。心が具

有する理は性である。わが心は滞りなくきわめて靈妙で、すべての理を受け入れる。その本体は本来完全だが、事物を極め、わが心の具有する理を認識するのでなければ、理において不明瞭なことがあり、それによって心は覆われることになり、そうなれば、わが心が本然的に具える可能性をまっとうさせることができない」、という文言を訳したものであろう。

ただノエルの訳文自体は、スコラ哲学的解釈を色濃く反映している。たとえば「神明」を実体である知性的な靈 *Spiritus intelligens* と同定したり、「虚」を非物体的 *incorporeus* と断定するのはあまりに神学に引きつけた解釈である。なぜなら張注に現れる「神明」は、ここではむしろ心の精妙な働きを形容したものであるし、また「虚」も同様に滞りなくゆきわたる心の働きでこそあれ、「非物体的」とまで言い切れないからである。むしろ宋学の文脈からすれば滞りなく遍満する「氣」の観点からも解し得るはずであり、非物体的であると即断することはできないはずである¹¹¹⁾。このような注釈の訳によるならば、孟子自身が、知性的靈の存在を認めていたことになってしまうであろう。

そして本文に対する訳をつぎのように開始する。

そこで孟子は言った。「あらゆる勤勉さをもって、自らの魂のすべての能力を完うさせることができる者、彼は自分の本性も万物の本性をも認識する。そして、自分と万物の本性を認識する者、彼は天がいかなるものであるかということを知性的に認識する。

Qui omni diligentia totam animi sui capacitatem adimplere potest, hic & suam & rerum omnium naturam cognoscit. qui autem suam & rerum omnium naturam cognoscit, hic, quid sit Caelum, intellegit.

[この本性と天の認識を保持することから着手すべきである。わたしは言おう] われわれの魂、あるいはわれわれの心は慎重に見守るべきであって、[無益なことに浪費されるべきではない]。われわれの本性、あるいは正しい理性の導きに注意深くしたがうべきであって、[行為

に損害が与えられるべきではない]。そしてこの二つのことは、天に正しく *rite* 仕えるかのようになされなくてはならない」。

ここでは『孟子』本文の「存心」「養性」「事天」について、われわれは心、ないし魂を監視すべきであり、また本性ないし正しい理性の指導にしたがうべきであるが、そのためには「天」*Caelum* [大文字] に仕えるのと同様な敬虔さが要請されると訳しており、総じてキリスト者にとっては心地よく響くものであったろう。またつづく以下の言葉も、従容として天の配剤にしたがう人間の謙遜な姿勢と受け取られたであろうと推測されるのである。

「さて今、天を知る者は、人生の長短によってこれを遮らない。〔彼は〕たしかに、自分の人生の日数はまったく天の隠された配剤によって定まっているのだということを知っている *certo sciat vitae suae dierum numerum ab occulta Caeli dispositione omnino esse diffinitum*。だから、自分の人生の幸福な終末を望めるよう、ただ自らの習慣を形成するのに慎重に専念するのである。そして以上のことは、天の配剤にのみもとづき、自分の人生を完全に完璧なものとするのを教える最高の思慮と慈愛である」。(以上、pp. 436-437)

4 良知良能

つぎに人間にとって生得的で、後天的学習によらない能力たる「良能」と、直観的な道徳的判断能力たる「良知」に関する箇所について考案しよう。

孟子曰。人之所不学而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親者、及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也。敬長、義也。無他、達之天下也。(尽心上篇)

これに対する訳文は、ほぼ原文に忠実なものとなっている。

孟子が付言する。「人間が人為も、学習の努力もなしに、行うことがで

きること、それは本性的な行為の機能、あるいは意志〔良能〕 *naturalis agenda facultas seu voluntas* に帰せられる。努力も熟慮もなしに理解することができること、それは、その知性認識する機能、あるいは知性〔良知〕 *intelligenda facultas seu intellectus* に当てられる。

たとえば、父母を愛する能力のない子供は存在しない。そして少しく成長したなら、年長の兄弟を尊敬することを知らない者はいない。父母への愛 *amor* は、慈愛〔仁〕 *pietas* である。年長の兄弟に対する敬意は、公正さ〔義〕 *aequitas* である。なぜならば、慈愛と公正さは、すべての人間に本性的に〔自然に〕内在しているからである。だから、彼は親を愛し、兄弟を愛することを知っているのである」。 (p. 440)

「ノエルはこのように、「良能」を「本性的な行為の機能、あるいは意志」と訳し、「良知」を「知性認識する機能、あるいは知性」と訳している。ところで彼が「良能」を「意志」 *voluntas* とした際、キリスト教神学の基本的概念である人間の「意志の自由」の見解を想起していただろう。だがもしそうだとすると、そこには当然、人間の悪を選択する自由も予想されなくてはならないはずである。しかるにノエルは、もっぱら善への傾向を説く「良能」の訳語のうちに「意志」の語を用いているのである。これは彼がヨーロッパの識者に、『孟子』一ひいては中国の正統教学たる儒教そのものが一善への傾向性をもった意志のみを重視したのだと紹介したことになるだろう。

5 為政者の資格

つぎに、殺人は忌むべきものだが、人を殺すには道具も悪政も変わらないという、きわめて激烈な孟子の政治批判が述べられる箇所について見てみよう。

梁惠王曰。寡人願安承教。孟子対曰。殺人以梃与刃、有以異乎。曰。無

以異也。以刃与政、有以異乎。曰。無以異也。曰。庖有肥肉、厩有肥馬、民有飢色、野有餓莩、此率獸而食人也。獸相食、且人惡之。為民父母、行政不免於率獸而食人、惡在其為民父母也。仲尼曰。始作俑者、其無後乎。為其象人而用之也。如之何其使斯民飢而死也。(梁惠王上篇)

その訳はこうである。

梁の恵王が言った。「凡庸な徳をもった男〔わたくし、「寡人」〕は、あなたから十分にお教えを受けることを強く熱望しております。どうか高説をお説きください」。

その願いにしたが、ただちに孟子は、つぎのように王に尋ねた。「他人を棒きれで殺す者と、剣で殺す者との間に違いはありますか？」。

「ありません」。王は答えた。

再び孟子〔は言う〕。「他人を剣で殺す者と、無情な政治で殺す者との間に違いはありますか？」。

「ありません」。王は再び答えた。

すると孟子は言った。「王よ、あなたの厨房は肥え太った肉にあふれ、あなたの馬小屋は肥え太った馬で満ちています。しかるにご覧ください。あなたの国民は痩せこけた顔で青ざめ、窮乏に打ちひしがれ、野原や荒れ野には多数の人々が餓死しているのが見られます。これは人間を虐殺し、むさぼり食い尽くさせるために、動物や猛獣を駆り立てることではないのですか？ [だとすれば、剣であれ、心のかたくなさであれ、どちらにせよ、この民が減びることに、どんな違いがあるのでしょうか？]。またわれわれは、互いに殺し合い、喰らい合うあの食欲な野獣どもを憎むものです。であればなおさら、仁慈と慈愛において民にとって父母であるべき君主が、非情な政治から遠ざからず、獣や猛獣たちに自分の臣民を虐殺し、むさぼらせることを止めない [なら、憎悪に値します]。どうして子供らをも無情に絶滅させ、また子供らに対して獣より劣った気配りしかできない彼が、民の父母であり得ましょうか？

孔子もかつてこう言っています。『はじめて死者の亡きがらに副葬される人間の姿に瓜二つに似せたわら人形、ついで木偶人形を作ることを手がけた者たち、さてまさに慈愛の欠如したこの者たちは、子孫が絶えるような罪を犯したのではないのか?』と。

しかしどうして孔子はこのように述べたのでしょうか?それは彼らが、生前引き写しの死者の人形を副葬用に使って、悲哀と慈愛の真情を示さなかったからです。それで孔子は彼らを憎んだのです。

だとすればまして、〔孔子が〕生きていたなら、悲しみを装った葬儀で、死者に対して追悼もせず、むしろ己が無情と冷淡さのせいで、生きている者たちを死へと駆り立て、飢餓で亡びることを強制するような君主たちを憎んだことでしょう。 (pp. 214-215)

「仁慈と慈愛において民にとって父母であるべき君主が、非情な政治から遠ざからず、獣や猛獣たちに自分の臣民を虐殺し、むさぼらせることを止めないなら、憎悪に値します」というノエル訳に現れる君主は、すでに原文「民の父母と為り、政を行うに獣を率いて人を食らわ使むることを免れざれば、悪くんぞ其の民の父母為るに在らんや」という言葉の、民の父母たるの資格を欠く、という程度を遥かに超え、まさしく憎悪の対象に他ならないのである。

6 苛政、戦争

孟子の悪政に対する批判は随所に見られるが、ことに民生を破壊する重税と、無名の戦に対しては容赦ない断罪を下している。その原文、

孟子曰。求也、為季氏宰、無能改於其徳、而賦粟倍他日。孔子曰。求非我徒也、小子鳴鼓而攻之、可也。由此觀之、君不行仁政而富之、皆棄於孔子者也、況於為之強戰。争地以戰、殺人盈野。争城以戰、殺人盈城、此所謂率土地而食人肉、罪不容於死。故善戰者服上刑、連諸侯者次之、辟草萊、任土地者次之。(離婁上篇)

その訳はつぎのとおりである。

さらに孟子は続けた。「孔子の弟子冉求が魯国の卿 primarius Minister で、あたかも最高統治権をわがものとしていたかのような季氏の配下にいて、全面的に〔季氏の〕富の蓄積に従事し、家内のすべてを取り仕切っていた。冉求は当時の季氏の欲求を制御できず、また悪徳も矯正できず、それどころか季氏の歪んだ欲望に媚び諂って、以前の二倍にも、粟の年貢を徴収した。このことを知った孔子は、そこにいた弟子たちに、憤激してこう言った。「この所業は何だ、追従もの下僕、冉求よ!彼奴はここで学んだわが教えを台無しにしおった。あいつは断じてわしの弟子ではないし、あのような者は知らん。おぬしら弟子たちよ、大声で一太鼓の音のように一あの者を攻撃せよ。〔奴がまっとうな心に戻るよう叱責しろ、あやつ利益になるよう熟慮せよ〕」と。

ここでは弟子の冉求が、師の教えに背き、権力者の愛顧を得るため民に重税を課する手助けをしたことに対する孔子の激しい憤りが活写されている。一方、ノエルが、指弾するのは冉求の反省を促すためであるとの言葉を補っているのは、罪ある兄弟を七の七十倍の回数も許すべきだ〔マタイ18:22〕とするキリスト者の愛の精神の発露によるものであろうか。

「このことから、慈愛のある政治〔仁政〕を行わない主君のために、苛税を徴収し、蓄積することのみ努める長官は、孔子と孔子の学派から完全に見捨てられることが分かるのである。ましてや、自分の主君が戦を手がけるよう扇動する者など、なおさら見捨てられるべきだ。前者は民の富を害するだけだが、後者は〔民の〕生命を害する。なぜなら、もし土地争いについて言えば土地が、もし都市〔争い〕について〔いえば〕都市が、殺戮された人間のむくろで満たされることになるからである。そしてこれは俗に言われる「人肉を飲み込ませるために、土地をけしかける」ということだ。これは実に、自分の命で償う裁きによっても許されない犯罪なのだ。

だからもし、強力な軍事技術に通じた将軍があらわれるようなとき、称賛を受ける多くの者どもは厳しく罰せられるのだ。無数の冷酷な虐殺を世界にもたらす戦略に長けた者たちは、より重い上級の罪で罰するべきである。その有害な助言と技術で王たちが戦のために同盟するよう執り持つ者は、それに次ぐ罪で罰するべきである。より重い税金を集めようとの些事のために、また善王であれ悪王であれ自分の主君を富ませるために、未開の荒地から雑草をはらい、人々が多大な負担と体力の窮乏をかけて開墾し播種することを命ずる者は、三番目の罪で罰するべきである。[しかし、いまこれらすべての罪は一と、注釈者は付言する—公正さ〔義〕という虚飾によって隠されている。口に徳が、心に悪徳が〔ある〕。今やだれが容易に人間たちを理解できるだろうか?]。

(pp. 337-338)

以上の訳文については、ここで取り立ててコメントすべきことはない。ただ、人間の徳性や社会の理念を論ぜず、群雄割拠し、後継者問題、領土争奪、宗教紛争等々、権謀術数に明け暮れる君主諸侯が支配した当時のヨーロッパにおいて、世を憂える者たちがこの文章を読んだなら、いかなる感慨を懐いたであろうか。筆者はただ窺かに想像するだけである。ノエルは『孟子』を借りて、なにを言おうとしていたのだろうか。

7 革命

以上のように孟子は、自らの欲望の充足に走り、民衆に配慮するどころか、かえってこれを虐げる為政者を、資格を欠いたものと断罪するが、ノエル訳もこの所説を正確に反映している。しかしその警告の語調は、場合によっては原文をはるかに越え、さらに激しくさえる。

それではその資格を欠いた為政者はどのような報いを受けるのか、結局は革命されるのだと断言する孟子の最も有名な文章について見てゆこう。

齊宣王問曰。湯放桀、武王伐紂、有諸。孟子對曰。於傳有之。曰。臣弑其君、可乎。曰。賊仁者、謂之賊。賊義者、謂之殘。殘賊之人、謂之一夫。聞誅一夫紂矣、未聞弑君也。(梁惠王下篇)

その訳はつぎに見るとおりである。

さて〔齊の〕宣王は、〔王国の平和な統治よりも戦を望んでいたが、〔あるとき〕ふと別のことを〕尋ねた。「こんなことが言われているが一と宣王が語った一君主、成湯は、打ち負かした主君、桀を〔南方の配所、巢〔南巢〕に〕追放し、〔〔桀は〕その地で三年後に惨めに死んだと〕。また武王は、主君、紂を武力で攻め、〔牧野の戦で彼を〕打ち負かしたと言われている。これは本当だろうか?」。

宣王に孟子が〔言う〕。「そのようにさまざまな書物や、また、確かに帝王たちの年代記に記されています」。

「しかし桀や紂は」と、宣王は応じた、「実の主君であり、成湯や武王は国王の家臣であった。だとすれば、国王の家臣らに、自分の主君を脅かしたり、殺したりすること〔弑〕が許されるのだろうか?」。

宣王に孟子が〔言う〕。「されば、君主や王は、慈愛〔仁〕と公正さ〔義〕をもって帝国や王国を管理するために委任されているのです。ですから、もしも君主が無慈悲で、すべての慈愛の感覚〔仁〕を捨て去るなら、彼は君主の面汚し、あるいは略奪者〔賊〕とよべれます。もし強欲で、すべての公正〔義〕の法を転倒させるなら、彼は君主の腐敗、あるいは破壊者〔殘〕とよべれます。つまり君主の面汚しや略奪者、腐敗や破壊者〔殘賊之人〕であるなら、この者はもはや君主とは見なされず、一私人〔一夫〕 *vir privatus* と見なされるのです。ですからわたしは、かねてより一私人、紂は武王の処刑〔誅〕に運命づけられていたのだとは聞き及んでおりますが、主君たる紂が、王国の家臣から殺された〔弑〕とは、まったく耳にしておりません」。(p. 239)

実は、ノエルが参照したはずの朱子の『孟子集注』はこの部分について、

王勉の説、「斯言也、惟在下者、有湯武之仁、而在上者、有桀紂之暴、則可。不然、是未免於篡弑之罪也」すなわち、「この孟子の発言は下位にある者が、湯王、武王のような仁徳があり、上位の者が、桀王、紂王のような暴君であるとき、はじめて認められるが、そうでなければこうした行為は下克上の篡奪の罪を免れない」、という言葉を用いて、恣意的な曲解が起こる虞れを未然に予防する措置をとっていた。しかしノエルのこの訳では、語句の解説的な説明を除き、ここでもむしろストレートに、徳を欠いた君主はその資格を剥奪され、ひいては天誅を免れないという『孟子』原文の主張を、フランス革命に先立つこと78年前に、生のまま、ヨーロッパ人の眼前に示したことになるのである。

8 民本主義

つぎに人類史上、最も大胆な民衆重視の主張が表明されるつぎの文章について検討してみよう。

孟子曰。民為貴、社稷次之、君為輕。是故得乎丘民而為天子。得乎天子為諸侯。得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷、則變置。犧牲既成、粢盛既絜、祭祀以時、然而旱乾水溢、則變置社稷。(尽心下篇)

その訳文。

孟子は言う。「国家において重要な三つのものがある。君主、民、そして領土ならびに穀物の霊の盛り土〔祭壇〕、あるいは場所〔社稷〕—そこで領土と穀物の霊に祭祀が行われる *regionis & frugum Spiritus suggestum, seu locus, in quo Spiritui regionis & frugum cultus exhibetur*。しかしこれら三つのもののなかでは、まず第一に民が来る。二番目に領土と穀物の盛り土〔祭壇〕が、三番目に君主が〔来る〕。これは道理 *ratio* である。なぜなら、もしだれかこの広く田野に散在する民の心と願望を自分に堅く結びつけるなら、帝王〔天子〕となる

ことができる。もしだれか帝王の心と願望を自分に結びつけるなら、ただ単に一国の君〔諸侯〕になれるに過ぎない。そして、もしだれか一国の君の心と願望を自分に結びつけるなら。ただ単に王国の長官〔大夫〕となれるに過ぎない。[だから民こそ、君主より高く評価されるべきなのだ]」。

原文「得乎丘民而為天子。得乎天子為諸侯。得乎諸侯為大夫」について、民、天子、諸侯、大夫の各々は、形態的には同格並列的で、段階的に価値を減殺する意味合いは直接的には読みとれない。この部分をノエルは「民の心と願望を自分に堅く結びつけるなら、帝王〔天子〕となることができる」以下を「～になれるに過ぎない」と訳し、比重を落とす表現を明確に打ち出している。さらに最後の部分、「だから民こそ、君主より高く評価されるべきなのだ」という結論の言葉は原文にはないノエル自身の見解の表明である。この結論は当然原文の文脈からも読みとり得るが、ノエルを通じての孟子の言明は、ヨーロッパの読者に衝撃を与えずにはおかなかったであろう。文章はさらにつづく。

「ついで領土と穀物の霊のための盛り土〔祭壇〕を管理する一国の君主が、もしも悪徳や悪しき統治のせいで、荒廃の危機にさらすなら、彼から王政と王位が奪われ、彼に替わって賢者が後任に当てられる。ここからも理解できよう。この大地の祭壇の方が、君主よりも権威においてまさることを。つまり、この大地の祭壇は民生に助けとなるよう建てられたものなのだから」。

ここでは君主は領土と穀物の霊のための盛り土〔祭壇、「社稷」〕の管理を委託されたものである以上、これを保持できなければ他に取って代わられるべきだと説かれている。このこと自体、為政者に脅威を与え得る言葉だが、批判はさらに、当の社稷の祭壇にまで向けられる。

「成熟し、よく肥えた動物が得られ、また作物や穀物が器いっぱい盛られるよう蓄えられたとき、一年の決まった時期に（確かに、春には一と、

注釈者は言う一大地の穀物を求めるために、秋には〔収穫の〕感謝をなすために)そこで祭 cy の儀式〔祭祀〕が行われる。しかし、もしも過度の空気の乾燥や、あるいは過度の湿気が凶作をもたらすなら、そのときは、その大地の盛り土〔祭壇〕は破壊され、他のものにとって代わられるのである。[それゆえ、ここからまた、民がこの土地よりまさること理解されよう。というのは、土地は民のためにあるのであって、民が土地のためにあるのではないのだから]。(以上、p. 459)

「社稷」の訳語「領土と穀物の霊のための盛り土〔祭壇〕、あるいは場所」に現われる「霊」に対応する語 Spiritus は頭文字が大文字であり、ここでは明らかに排除すべき異端の神々の意味ではなく、キリスト教義においてもそれ相応の役割をもつ「霊」と見なされていたはずである。おそらくは三位一体の神の霊ではなく、それより下位の霊—たとえば「天使」など—が想定されていたのではあるまいか。カトリックにおいては神の計画を実現する際のアシスタントの役割をもった無数の天使の存在が認められ、三一神とならぶものでは決してないが、人間に対する援助や守護の働きをなすものとして厚い尊崇の対象となってきた。さらに十五世紀には、聖書中の「各国の天使」という表現にもとづいて、各都市や地方の守護天使に対して祭儀が捧げられたという⁽¹³⁾。カトリックの民間信仰の領域では、現在でも守護天使の崇拝が存続している。ノエルはこうした歴史的経緯を踏まえて、社稷の神を、あるいは神の業を援助する天使のごとき存在と見ていたのではなかろうか。

ノエルは「社稷」の語を説明するのに、盛り土ないし祭壇と訳し、「もしも過度の空気の乾燥や、あるいは過度の湿気が凶作をもたらすなら、そのときは、その大地の祭壇は破壊され、他のものにとって代わられる」としているが、これではあたかも、できの悪い祭壇に罪があるようであり、祭祀の対象たる社稷の神霊自体には故意に触れない訳となっている。ただいづれにせよ、孟子の「変置社稷」の語は宗教家にとっては戦慄すべきものがあつたに違いない。この文言はキリスト者にとって、受け取りようによってははなはだ危険で不穏な面をもつものであり、ノエルにとってもきわめて訳しにくい文章であつたことはたしかであろう。

9 試練と摂理

最後に、孟子が人間の直面する様々な極限状況は、天が各人を向上させるための試練であり、それによって使命を果たすのに相応しい忍耐能力を養うのだと主張する箇所である。

孟子曰。舜発於畎畝之中、傅説挙於版築之間、膠鬲挙於魚塩之中、管夷吾挙於土、孫叔敖挙於海、百里奚挙於市。故天将降大任於是人也、必先苦其心志、勞其筋骨、餓其体膚、空乏其身、行誼乱其所為。所以動心忍性、曾益其所不能。人恒過、然後能改。困於心、衡於慮、而後作。徵於色、発於声、而後喻。入則無法家誨士、出則無敵国外患者、国恒亡。然後知生於憂患、而死於安樂也。(告子下篇)

その訳文は歴史的事例に対してきわめて詳細な解説を付し、ヨーロッパ人読者の理解の便を図ったものとなっている。

孟子は付言する。「[そして誠に驚くべきものである。知者や偉大な英雄たちに対する天の摂理 *Caeli providentia* は]。もっとも卓越した舜帝は田畑のなかから[堯帝によって]全帝国官吏の代理に拔擢され、のちに帝国の後継者となった。[帝王、高宗のもっとも知性的な大臣、]傅説は[傅巖の地から—そこでは]石切と木材の作業に従事して、[名も知られぬ人間であったが]—宮廷第一の地位へと昇りつめた。きわめて思慮深い膠鬲は、伝えられるところでは、塩[の販売]の合間に魚の取引をする小売商人のなかから出て[、文王の顧問となった]。[王子らの内でもっとも聡明だった桓公は][牢屋役人[の手]から管夷吾[管仲]を救い出して、彼を宰相とした。人知れぬ海辺で暮らしていた賢者、孫叔敖を[楚国(すなわち、湖南)の荘王が]召喚し、最高の権威を与えた。[彼の助けで、王国に強大な国力と名声を獲得した。]最後に、非常に伶俐な百里奚は、はじめに一介の行商人だったとき、[秦国(すなわち、陝西)において、]市場の家畜小屋の下層民から権威ある第一人

者の地位に昇り、[その業績と助言によって、国主、繆公は諸侯の覇者、盟主にまでなったのである]】。

ここでは開口一番、孟子の発言として、原文にはない「そして誠に驚くべきものである。知者や偉大な英雄たちに対する天の摂理 *Caeli providentia* は」という文言を付け加えている。これにつづき、のちに位人臣を極め、功成り名遂げた歴史上の偉人たちの出身と栄達までの経歴について詳細に述べている。彼らが立身する以前には一方ならぬ試練に耐え忍んできたというのである。そしてそれらはすべて天の配剤によるのだと説く。

「それゆえ、天がだれかに、いま重大な任務を委ねようとするときには、この徳の大任に堪えることが要求されている。だから、まずはじめに彼の心を不安の憂慮や、苦悩で痛めつけ、その体を労働で疲労させ、飢餓で憔悴させ、貧乏で悩ませ、彼の行動を不本意な出来事や、逆境に沈ませるものである。だから賢者は、逆境のなかで鍛えられるなら、徳の増進に〔向かって〕、より活き活きと、より鋭敏に自らを鼓舞し、もっと大きな慈愛、公正さ、礼儀と知性の完成に向けて、魂の苦悩を、より強く刺激する。衰弱した身体を強固な忍耐力、動作、容貌、声、立ち居振る舞いで装う。計画が非難されても、より注意深い細心さと用心とで、日に日に賢明となるようにし進捗させる。そしてやり遂げる力と勤勉さが十分にはない事柄に関して、日々、より大きく進歩してゆく。

単に英雄だけでなく、一般人にも、こうしたことが達成されることを〔天は〕つねに願っている。一般人は大方、まったく過失がないというわけには行かないが、時をかければ自らを正せるものである。なぜなら、彼らの天性はいくぶん怠惰なために、必要に迫られたとき、自分が心の弱さに押しつぶされ、精神の不安にがんじがらめにされたように思う。そのときこそ、自分の過ちを考察して、ついには自らを鼓舞し高めて行き、より強く、職務を果たすべく奮起するのである。ついで、彼らの才覚はかなり荒削りなので、自分たちが習得できない真理が、他の人々の

面に輝き、口からでてきたときに、〔羨望して〕学ぶことを始め、より学問のある者、より注意深い者となるのである。

〔このことはまた王国の統治においても見るべきことである。〕もし国家の君主が王国の法を堅固に守る譜代の家臣たちや、自分の誤りを正してくれる知的な臣下に欠けていたり、強敵をもっておらず、隣国からの戦の脅威を恐れることがないなら、〔追従者の群に取り巻かれ、政務の監督を怠り、安逸を愛し、同時に快樂を求めて、民の不平を惹起し、暴動を生ぜしめ、〕かくして国家は〔国王らとともに〕、根こそぎ滅亡するのが常である。

以上から、幸福な人生は、逆境、悲しみ、労苦から生じ、不幸の死は、順境、安逸、快樂から生ずるのを常とする、と結論づけることができるのである」。 (以上、p. 434)

すなわち孟子は大文字の「天」Caelum〔すなわち「神」〕の「摂理」によって大いなる使命を受けた古代の聖賢から、一般人、さらには一つの国家にいたるまで、功業が達成されるまでには配剤としての試練を経なければならないと主張した人物と読みこまれていたことになるであろう。

ただ一方、後半部の「追従者の群に取り巻かれ、政務の監督を怠り、安逸を愛し、同時に快樂を求めて、民の不平を惹起し、暴動を生ぜしめ、かくして国家は〔国王らとともに〕、根こそぎ滅亡する」というノエルの加えた言葉は一あくまでも後世の者の深読み、後追いに過ぎないが一、単なる警告を超えて、その後の歴史に起こる何事かを予感していたかのようにすら思えないのである。

結 語

以上、ヨーロッパ語による『孟子』の初訳について、その主要概念を取り上げて検討してきた。ノエルの訳業は基本的に『中国の哲学者孔子』と同じ

く、中国哲学中の重要概念が、キリスト教と親和的なものであることを論証しようとする試みであった。しかしながら、上述のように『孟子』には、どうしてもキリスト教義や、当時のヨーロッパの社会体制とは両立し得ない主張にあふれていた。これが『孟子』の欧語訳が遅くまで現れなかった理由である。これに対してノエルは、『孟子』の中心概念を極限までスコラ的概念に移し替えることで、中国哲学に対するヨーロッパの違和感を和らげようと試みていたのである。ところが、彼はときとして、むしろ『孟子』の表現を超過して、匿名的に、自己の見解の表明へと突き進んでいるように見えることがある。ことに、生得の人間本性が善であるとの主張や、資格を欠く支配者の指弾に関しては、これを支持するものであるかのように、明示的な言葉を補っている事実は非常に興味がそそられることである。ここから、ノエルの翻訳は、単に儒教のキリスト教への同化を目指すものだったのではなく、むしろ彼の生きたヨーロッパの時代思潮を反映して、異国の聖人に、これを支持する言葉と、またさらに進んでは、ヨーロッパの向かうべき道筋さえ語らせることを企図していたのではないかと推測されるのである。

〔注〕

- (1) 筆者はかつてこの著作に関する論文を六本公表している。詳細については「十七世紀西洋人による『論語』理解」『人間科学』第8号、(琉球大学法文学部人間科学科紀要、2001)35-36頁を参照されたい。
- (2) François Noël, *Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, Prague, 1711.
この書はのちに仏訳されている。*Six livres classiques de l'Empire de la Chine*, traduits par l'abbé Pluquet. Paris, 1784. ただし、恣意的な省略や誤訳も多く、あまり参考にならない。
- (3) David E. Mungello, 'The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West,' *International Symposium on Chinese-*

Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J, Taipei, Taiwan, 1983.

この論文はヨーロッパ人による『四書』の翻訳の経緯を歴史的にたどり、とくにノエルの翻訳について詳細な検討を加えている。本稿の執筆においても裨益を得るところが多かった。

- (4) 以前筆者は、フランス革命前後に公刊されたイエズス会士の中国研究論文集『北京イエズス会士紀要』における『孝経』研究に関する論文のうちで、これと関連して、先行して公にされたノエルの『孝経』の翻訳について言及した。「ヨーロッパ人による孝の解釈」『大久保隆郎教授退官記念論集漢意とは何か』（東方書店、2001）805-825頁参照。
- (5) ヴォルフの中国哲学受容とその政治哲学の影響については、五来欣造『儒教の独逸政治思想に及ぼせる影響』（早稲田大学出版部、1927）および堀池信夫『中国哲学とヨーロッパの哲学者』下巻（明治書院、2002）、第一節「若きカントの中国知識」〈四〉「ヴォルフの「中国の道德哲学」」543-555頁参照。
- (6) Mungello, *Ibid.*, pp. 519-520.
- (7) 具体的には『天主実義』はつぎのように、孟子の後嗣を残さぬことが最大の不孝とする文言を引用して批判している。「中士〔中国人〕曰、中国有伝云、不孝有三、無後為大〔『孟子』離婁上篇〕者、如何。西士〔マテオ・リッチ〕曰、……予曰、此非聖人之伝語、乃孟氏也。或承誤伝、……孔子以伯夷叔齊、為古之賢人。以比干、為殷三仁之一。既称三子、曰仁曰賢。必信其德皆全而無欠矣。然三人、無後矣。則孟氏、以為不孝、孔子以為仁、且不相戾乎。是故吾謂、以無後為不孝、断非中国先進之旨。使無後、果為不孝、則為人子者、宜旦夕專務生子以統其後、不可一日有間。豈不誘人、被色累乎。……学道之士、平生遠遊異郷、輔君匡国、教化兆民、為忠信、而不願産子。此随前論、乃大不孝也。然於国家兆民、有大功焉。……得子不得子也、天主有定命矣。有求子者、而不得、烏有求孝、而不得孝者乎」。

- (8) James Legge, trans., *The Chinese Classics*, 5 vols.(SMC publishing, Taipei, 1995)II, p.71. ではつぎのように述べられる。「孟子がわれらの「墮落の教説」について無知だということではとがめられるべきではない。彼はそれを知るすべがなかったのだから。しかしながら遺憾なのは、孟子の人間本性の教説が、彼のうちに、人間の墮落への傾向性があるということについての深い感覚を生まなかったことである」。
- (9) アリストテレス「靈魂論」『アリストテレス全集』（山本光雄訳、岩波書店、1968）、第二章「実体は三通りの意味で言われ、そのうちの一つは形相であり、一つは質料であり、他の一つはこの両者から合成されたものであり、そしてこれらのうち質料は可能態であり、形相は現実態であるが、〔今われわれの問題にしている〕両者から合成されたものというものは有魂なもの〔すなわち靈魂をもった身体〕であるから、〔そして靈魂はそれによって身体が初めて有魂なものと言われるのだから〕身体が靈魂の現実態ではなく、むしろ靈魂がある身体の現実態〔従って形相〕であるからである」（45-46頁）、第三章「或るものどもには思考的能力や理性〔感知〕も属する、たとえば人間や他に何かそのようなもの、あるいはもっと尊いものがあるならば、それらがそうである」（47頁）、また水田英美『トマス・アクィナスの知性論』（創文社、1998）、「第三章 『デ・アニマ注解』における可能知性の問題」参照。
- (10) イエズス会宣教師による張居正注使用の実情については、Mungello, "The jesuits' Use of Chang Chu-cheng's Commentaries in Their Translation of Confucian Four Books," *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin*, III, 1981. また Knud Lundbaek, "Chief Grand Secretary Chang Chu-cheng and Early China Jesuits," *China mission Studies (1550-1800) Bulletin*, III, 1981. ならびに前掲井川論文参照。
- (11) たとえば張横渠の『正蒙』「太和」篇の「気塊然太虚、升降飛揚、未嘗止息」「太虚無形、氣之本体、其聚其散、變化之客形爾」などの言葉があげられよう。

- (12) 浅野裕一『孔子神話』(岩波書店、1997)、「第三章 孔子の聖人化」においては、孟子本人、封建制の形態で、自ら王たらんとする野心をもっていたのだと説く。「他ならぬ孟子自身も、孔子になり代わり、その形態で自ら新王朝を創建せんと夢想していた。当然そのためには、天下が征服戦争によって統一されてはならず、諸侯が有徳者を推戴する形で再統一されなければならない。さればこそ孟子には、易姓革命を強調しつつ、……激しく霸道を排撃し、徳治による王道を標榜すべき必然性が存在したのである」(93頁)。
- (13) フィリップ・フォール『天使とはなにか』(片木智年訳、セリカ書房、1995) 参照。

※(補注) 本稿の初稿提出後、フランソワ・ジュリアン著、中島隆博・志野好伸訳『道徳を基礎づける－孟子 VS. カント、ルソー、ニーチェ』(講談社、2002) というきわめて興味深い著作が公けにされた。孟子を通じて西洋と東洋の倫理学を対比するもので、大いに裨益を受けるとともに、言い尽くせない感動を覚えた。訳文も非常に明晰な達意の名文である。関心の方向性が異なるので本稿では取り扱わなかったが、東西の道徳思想に興味のある読者は是非とも参照されるよう、ここに強くお勧めする。