

琉球大学学術リポジトリ

理性と天命：ノエル訳『中庸』と朱子『中庸章句』

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2017-08-02 キーワード (Ja): フランソワ・ノエル, 理性, 朱子, 『中庸章句』, 張居正, 天命, 性, 道, 教, 鬼神, 誠, クリスチャン・ヴォルフ 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/20.500.12000/36968

理性と天命

—ノエル訳『中庸』と朱子『中庸章句』—

井 川 義 次

Yoshitsugu Igawa

The Reason and Commandment of Heaven (天命)

—Noël's Translation of *The Doctrin of the Mean* 『中庸』 and Zhu Xi's
Commentary of The Doctrin of the Mean 『中庸章句』 —

キーワード：フランソワ・ノエル、理性、朱子、『中庸章句』、張居正、
天命、性、道、教、鬼神、誠、クリスチャン・ヴォルフ

はじめに

理性の時代、ヨーロッパでは詳細な中国情報が渴望されていた。キリスト教無しに、なにゆえ優れた文化や統治機構を確立しているのか、その理由が求められたからである。ヨーロッパ人はその原因を儒教のうちに見いだした。人間本性を陶冶し自己実現を遂げ、ついには天下国家をも平和にもたらすとするその理念にである。

ヨーロッパの要請を受け、はじめて本格的に儒家の古典を翻訳紹介したのが『中国の哲学者孔子』（1687）であった。公刊にはルイ十四世が援助を与えている。本書は儒教とキリスト教は一致するとの観点から、儒教の説く徳性を称賛するものであり、知識人に強い反響をもたらした。そのうち、ある者は宣教師の意図とは反対に、キリスト教無しに中国人が徳性だけによって、理想社会を実現したとされる点に関心を抱いた。『中国の哲学者孔子』は

『四書』のうち、孟子を欠いていたという点で完訳ではなかった。最初の全訳はイエズス会士フランソワ・ノエルの『中華帝国の六古典』(1711)である⁽¹⁾。本稿では今回、ノエル訳のうち『中庸』をめぐって考察したい。

もともと『礼記』の一篇であった『中庸』は、その哲学的内容の深さから、朱子によって四書のうちに組み入れられたものである。そこではとくに、万物の根柢としての天の秩序だった造化の働きと、そこから誠なる徳性を授けられた人間存在の、実践を通じての自己実現と造化作用への参与が説かれ、儒家の天人合一、天人相関説が前面に打ち出されている。

その内容上、『中庸』は早くからキリスト教宣教師たちに注目されていた。中国布教の使徒、マテオ・リッチは、『中庸章句』本第十九章の「郊社の礼」について言及⁽²⁾し、朱子を批判している。マテオ・リッチは概して、至高なる者や霊的存在に関して理気二元論にもとづく合理的解釈を施す宋学ないし朱子学に嫌悪感をいだき、つとめてこれを排斥するか、直接古典原文にさかのぼり、キリスト教と儒教は一致するという自らの見解に都合のよい文言を引用するなどしていた。しかしリッチの後継者ロンゴバルディは、こうした方法は恣意的であり、学問的客観性に欠けるとして、中国における古典解釈のオーソドックスである朱子の注釈に則るべきであると主張し、その結果、中国古典に現れる神祕的、霊的存在、徳性すべてがキリスト教とは無関係な異端説であると結論づけた。

しかし中国布教において、聖賢の教えたる経典を異端視することは、中国人の反発を受けることは必至であり、キリスト教布教もおぼつかなくなる。これを回避するために、宥和策の立場をとるイエズス会士は古典解釈に別な基準を採用する必要に迫られたのである。前掲『中国の哲学者孔子』は、明の大政治家、張居正の注釈を採用した。それは張居正の注釈が、神祕的、霊的存在の能動性、人格性のある程度認めていたからであった。筆者はかつて数回にわたって宣教師たちによる張注依存の実情について考察したことがあり、『中庸』翻訳への張注の具体的影響についても論じている⁽³⁾。

ところで今回取り上げるノエル『中華帝国の六古典』は、『中国の哲学者孔子』と同じく儒教とキリスト教の宥和説を採るが、朱子に対する態度は異なっていた。というのも、ノエルは『四書』解釈に当たって、極端にキリスト教義に抵触しない限りで、朱子の『四書集注』の説を十分参照しているからである。またノエルは、宋学の理気哲学による解釈があからさまにあらわれる場合でも、オブラートに包むように、スコラ哲学的タームでヨーロッパの知性になじみやすいかたちに翻訳している。ノエルはさらに、言葉の具体的内容を説明するのに、上述の張居正の注釈を援用していたのである。

ノエルによる『中庸』の翻訳・紹介は哲学史的にきわめて興味深いものがある。というのも『中庸』自体が本来、天と人間との照応や、徳性涵養による自己と他者の完成を説くなど、きわめて哲学的な文献であるうえに、かてて加えて朱子がシステムティックに解説をほどこし、その合理性をよりいっそう際立たせたからである。ノエルはこのような『中庸』を、さらにヨーロッパ人に親しみやすくスコラ的概念で紹介したのである。理性の時代の知識人がどのようにこの『中庸』の説を受け容れたのかを探ることは今後の課題である。ただし事実として、ノエルの翻訳に大いに靈感を受けた人物がいた。それが啓蒙君主、フリードリッヒ大王のブレインであったクリスチャン・ヴォルフである。ヴォルフによるノエル訳の受容については、稿を改めて論じたい。

1 「中庸章句序」(道統、執中、精一、道心、人心)

ノエルは『中庸』というタイトルを「『不変の中庸』 IMMUTABILE MEDIUM、中国語で『中庸』 CHUM YUM とよばれる中華帝国の第二の古典」と訳し、朱子「中庸章句序」を「『不変の中庸』注解の序説」 Commentarii Immutabile Medium PROOEMIUM と訳して、その全文を掲げている。周知の如く、朱子『四書集注』の『中庸章句』〔以下、『章句』と略称〕の序文は『大学章句』序とならんで朱子の世界観と主要概念が示さ

れ、その思想を探るためには必ずや講究しなければならないものである。このきわめて重要な一文を、ノエルはどのように翻訳し、ヨーロッパ世界に紹介しているのであろうか。以下では『中庸章句』序の原文と、ノエル訳の拙訳とを交互に提示しながら考察を進めたい。

はじめに『章句』序文から見てみよう。

中庸何為而作也。子思子憂道学之失其伝而作也。蓋上古聖神、繼天立極、而道統之伝、由自来矣。其見於経、則允執厥中者、堯之所以授舜也。人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中者、舜之所以授禹也。堯之一言、至矣尽矣。而舜復益之、以三言者、必如是而後可庶幾也。

ついでノエルによる訳文を以下に示そう。

「どうして、この『不変の中庸』の書が著されたのか？」とだれかが問うかもしれない。子思先生 *Doctor Tsu Su* は、前代起りがちだったように、正しき理性の学説〔道学〕*rectae rationis doctrina* が、もはや後世のひとびとに普及しなくなるのを憂えたために、本書を著したのである。というのもこの正しき理性の学説は、徳と教え、また靈的な生活規則において卓越した、かの上古の知者たち〔上古聖神〕—彼らは天の法 *Coeli lex* に従順で、また天命 *coeli legatio* を履行し、言葉と模範〔的行動〕によって至高の完成の規範を伝え、ついでまた、それに従うべき〔規範として〕後世のひとびとに委託した—から流出したからである。そのことは『書経』*Xu Kim*、あるいは帝王らの年代記からも明らかである。なぜなら帝王、堯 *Imperator Yao* が、舜 *Xun* を王位の後継者に任じたとき、彼に全帝国を委託すべく用いた訓諭の仕方は一つだったからである。すなわち、「真実に、また強固に、かの正しき理性と徳の黄金の中庸 *aureum Medium* を把持せよ〔允執厥中〕」〔というものであった〕。ついで帝王、舜がまた禹 *Yu* を王位の後継者に任じたとき、彼に同じ帝国を委託するため用いた訓戒の仕方も、再び一つであった。すなわち、「それによって感覚的諸事物が欲求される、人間的資質

の心〔人心〕*humanae indolis cor* はとりわけ危険なものである。それによって美德が愛される正しき理性の心〔道心〕*rectae rationis cor* はとりわけ精細なものである。したがって汝はただ美德と公正を追求する際に、きわめて注意深く、また聡明であらねばならない〔惟精惟一〕。かの正しき理性の黄金の中庸を、真実に、また強固に把持せよ〕〔というものであった〕。そして帝王、堯は一言、もしくは一つの警句で十分かつ完璧に表現しつくしたが、さらに舜は、堯が一言のうちに包括していた同じ事柄をより明晰に解説すべく、別な三つの警句を付け加えたのである。(pp. 32-33)

朱子は聖人の系譜たる「道統」と、その道統を通じて継承された中の道の保持、「人心」「道心」の弁別等の問題について論じているが、ノエルの訳文は、ほぼ忠実に朱子の主張を反映している。『中庸』子思祖述説や道統に連なる堯、舜、禹などの伝説的聖王の名を挙げ、「人心」を感覚的諸事物を欲求する人間的資質の心とし、「道心」を、美德を愛する正しき理性の心として、朱子の主張に沿って解説している。ノエルはかくして朱子を通じ、期せずして『書経』大禹謨篇という偽作の言葉をヨーロッパに紹介したことになる。もちろんヨーロッパ人はノエル訳から、これを中国聖人の言と信じるはかなかったわけであるが。

ついで人心・道心説をふまえて、天与の本然の性と、後天的気質の性という朱子哲学の根本概念が解説されるくだりについて見てゆこう。

蓋嘗論之、心之虚靈知覚、一而已矣。而以為有人心道心之異者、則以其或生於形氣之私、或原於性命之正、而所以為知覚者不同、是以或危殆而不安、或微妙而難見耳。然人莫不有是形、故雖上智、不能無人心。亦莫不有是性、故雖下愚、不能無道心。

この箇所訳はつぎの通りである。

したがってこの方法によって生活を指導する必要があるのだ。そうしてこそはじめて目的をはずれることがほとんどなくなるであろう。かの古

代の知者たちは一われらが推測し得るように一人間の心の本性 *natura* が、空虚 *vacua* あるいは非物体的 *incorporea*、理性的 *rationalis* で、認識能力があり *cognosciva*、感覚能力があり *sensitiva* ながらも総じてただ一つだけである〔心之虚靈知覚、一而已矣〕と信じていたが、心の違いを二様に区別していた。一方は人間の、あるいは人間的資質の心〔人心〕、他方は道 *via* の、あるいは正しき理性の心〔道心〕とよんでいた。というのは、先の感覚〔人心〕は欲望から芽生え〔生於形氣之私〕、後者〔道心〕は注入された徳の正しさから流出しよう〔原於性命之正〕*ex rectitudine infusae rationis emanet* からであり、そこから万人が必ずしも同じ事柄を認識したり、感覚することがないという事態が起こるのである。それゆえ、前者〔人心〕は危険で静止せず、さらに感覚可能な諸事物の有害な誘惑に隷従するのである。後者〔道心〕は精細で非常に細妙であり、知覚困難なものである。だが、〔この世の中で〕質料的な心の感覚を欠いた者など、けっして見つけることなどできないだろう。したがってまた、人間的資質の心が無くていられ、きわめて気高い知性認識が可能な精細な者などもまた、見いだせないだろう。同様に、注入された理性の霊的本性 *spiritualis infusae rationis natura* を欠いた者など、ほとんどだれも見いだせないであろう。したがってまた正しき理性の心が無くていられ、底なしの無知でいられるような愚鈍な者もまた、見いだせないだろう。(pp. 33-34)

ノエルは朱子に寄り添いながら、道心を、人間の心の本性であり、非物体的、理性的、認識能力があり、感覚能力があり、理性の霊的本性であると、きわめてスコラの解釈を加えている。朱子原文自体このような解釈を誘発する傾きをもつことは否めない。しかし朱子は道心たる本然の性が、氣と不可分離の心に存するとし、その主導性は主張しても、氣質そのものを否定したわけではなく、けっしてノエルの解釈ように道心あるいは本然の性を純粹に「非物体的」な「霊的本性」と見なすことはできないのである。ただ、ノエ

ルの翻訳を通じて、ヨーロッパ人は中国人が理性の優越を説いたのだと信じたであろうことは想像に難くない。

つぎは人心、道心の区別を明確にして、専一に本心の正しさを保ち、人心が道心の指令に従うようにすべきだと説く、朱子性理学の根本主張について見てみたい。

二者雑於方寸之間、而不知所以治之、則危者愈危、微者愈微、而天理之公、卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間、而不雜也。一則守其本心之正、而不離也。從事於斯、無少間斷、必使道心常為一身之主、而人心每聽命焉、則危者安、微者著、而動靜云為、自無過不及之差矣……。

その訳はこうである。

しかしいま、もしだれかが、ほぼ指の幅ほどの自らの肉体的心〔心臓、
「方寸」〕のうちで、この二種類の心を完全に混同し、いっしょくたにして、まさしく双方〔人心、道心〕を導き、支配するものを認識、理解することがなければ、危険な心はいっそう危険で、精細な心はいっそう微細で、さらにいっそう知覚不可能なものとなる。ついには、天の理性の公正さ〔天理之公〕 *Coeli rationis aequitas* が、もはや人間的欲求の不正〔人欲之私〕 *humanae appetitae iniquitas* に打ち克ち、抑制する術をもたなくなるほどにまでいたるのである。注意深く聡明な人は、きわめて勤勉に、この双方の心を検討、熟考して、混同することはない。また高貴さと公正さだけを追求する者、彼は心の義務としての正しさをきわめて慎重に見守って、それからけっして離れることはない。そこから、為すべきことにおいて、ほんの少しの中断もなく、正しき理性の心が、つねにあらゆる感覚と全身の主となって、人間的資質の心がどこであろうと、その命令にしたがうということが帰結するのである。そのときにこそ危険な心は平静と安全を得て、精細な心は外に向かって立ち現れる優美さと、その顕著な形相の光条を放出する〔微者著〕 *suave formae radios emittit* ようになり、そしてついには、運動や静止、言

業や行動は、過剰さによってであれ、欠乏によってであれ、いかなる罪科のしるしにも陥ることはなくなるのである。…… (p. 34)

ノエルは朱子を承け、理性の公正さが私欲に打ち克つようにし、正しき理性の心が感覚の主となり、人間的資質の心がその命令にしたがうべきであり、そうなった暁には精細な心は顕著な形相の光条を放つのだという。

訳文の穏当か否かはさておき、このように、ノエルはヨーロッパ的バイアスに引きずられながらも、朱子の基本的理説をほぼ全面的にトレースしていたことになる。これは彼に先行する宣教師には絶えて見られなかったことであった。

以下では『中庸』における基本思想に関わる諸章を取り上げ、ノエルの翻訳の実情を探ってゆきたい。

2 『中庸』首章

① 天命、性、道、教

それでは中庸の首章について見てゆこう⁽⁴⁾。これは「天」が人間に本性たる「性」を与えること、その天与の性に従うのが「道」であること、そしてその「道」を修めることが「教」であるという、儒家の基本信条となる天人相関・天人合一的世界観を闡明した極めて有名な一文である。

はじめに『中庸』原文を掲げ、ついでノエルのラテン語訳からの拙訳を示そう。なお必要に応じて原文の後の()内に、朱子『中庸章句』を入れて参考の便に供することとする。また同様に、必要に応じてノエルが参照していると考えられる張居正『中庸直解』の原文、ならびにその拙訳を挙げることにしたい。なお、以下の章立ては『中庸章句』にしたがった。さらにノエル訳にはそれぞれ文頭に数字が振られており、拙訳においてもそのまま記しておいた。

まずはじめに『章句』本の首章の冒頭部分を取り上げよう。

天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教。（命猶令也。性即理也。天以陰陽五行化生万物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也。於是人物之生、因各得其所賦之理、以為健順五常之德、所謂性也。率循也。道猶路也。人物各循其性之自然、則其日用事物之間、莫不各有當行之路、是則所謂道也。修品節之也。性道雖同、而氣稟或異、故不能無過不及之差。聖人因人物之所當行者而品節之、以為法於天下、則謂之教。若礼楽刑政之属是也。蓋人知己之有性、而不知其出於天、知事之有道、而不知其由於性、知聖人之有教、而不知其因吾之所固有者裁之也。故子思於此首發明之。而董子所謂道之大原出於天、亦此意也。）〔下線筆者〕

ノエルはこの『中庸』の最も重要な箇所をこのように訳している。

1. 天の法こそ、まさしく本性である。この本性の導きがなすべき正しい道である。この道の指導が正しい生活の規律、あるいは正しく生きるための規定である。（p. 41）

Caeli lex est ipsa natura; hujus naturae ductus est recta agendi via; hujus viae directio est recta vitae disciplina, seu recta vivendi praecepta.

まず原文の「天命」は「天の法」とされ、「性」すなわち「人間本性そのもの」とされている。ついで、「性に率^{したが}う」ことは「本性の導き」と訳され、重点が人間の主体的行動より、「本性」自体におかれていた。さらに「道を修める」も、人間が道を修めることよりも、むしろその道の導き自体の正しさが強調される訳となっている。これは「性」「道」「教」三者の出処たる「天」こそが、最も重視されたためであろうと推測される。というのもこの首章を解説するのに、究極的価値の源泉を「天」に見る張居正の注釈を引用し、これを全面的に翻訳しているからである。長文にわたるが重要性に鑑み、その全文を引用する。

注：張居正がこのテキストをつぎのように詳しく解説している。「本性 natura（すなわち理性的な rationalis）をもたないような者はだれも

いない。しかしどこからこの本性の名が〔起こったのか〕？天 *Coelum* は人間を生み出すとき、彼に身体を形作るために気 *aër*、あるいは可感的質料 *materia sensibilis* を与えた、ついで同様に、本性を完成させるために理性 *ratio* を注ぎ込んだ。この理性は天に止まる限りは、第一義的、もしくは偉大なる〔元〕 *primum seu magnum*、共有の〔亨〕 *communicativum*、規整的〔利〕 *directivum*、完全な〔貞〕 *perfectivum* 原理 *principium* といわれる。一方、人間に存在する限りで、慈愛〔仁〕 *pietas*、公正さ〔義〕 *aequitas*、高貴さ〔倫理性、礼〕 *honestas*、思慮 *prudentia*、あるいは生得的知性認識〔智〕 *intelligentia congenita* と言われる。この理性の注入 *infusio* と受容 *inceptio* は、天から賦与された法や規定のようである *instar legis ac praecepti a Coelo impositi*。それゆえ、本性は天の法（すなわち第一現実態〔働き〕における *in actu primo*）である。ついで、自らの道をもたないものはない。しかしどこからこの道の名が〔起こったのか〕？人間とその他の事物は、自らの本性の生得的〔内在的〕傾向性 *innata propensio* にしたがひ、その活動全体において保持すべき道をもっている。たとえば、父母と子らが互いに愛し合う慈愛〔仁〕 *pietas*、王と臣下が職分を尽くす公正さ、内的・外的な尊崇〔義〕 *reverentia*、そして親切心と社会性〔礼〕 *comitas & urbanitas* が保たれている。高貴さ、真理が虚偽から、品位が汚辱から識別される思慮〔智〕 *prudentia* は、われらの本性の導きが、なすべき正しき道 *recta agendi via* と言われるのである。最後は、真理の知恵を持った師傅たちが伝えたなすべき正しき道の規律に関わる事柄である。しかしどこからこの規律の名が〔起こったのか〕？本性であれ、本性の導きであれ、万人において同一である。なぜなら、多くの人々は、あるいは資質 *indoles*、あるいはさまざまな習慣〔気稟〕 *mores* によって、かの本性〔自然の〕導き、またはかのなすべき正しく生きる道にしたがわないからこそ、知恵ある教師〔聖人〕たちが、こ

〔の道〕を最善の規定 *optima praecepta* として、あらゆる教導、訓戒と手だての面で共有し、すぐれた模範によって明らかにし、祭儀を高貴さによって飾り、音楽の調和によって平穩にし、公正さによって法を制定し、刑法を守ったのである。それだから、またつぎのように言われるのである。「道の教導は正しき生活の規律である。しかし、この生活の規律はなすべき正しき道から、なすべき正しき道は本性〔自然〕の導きから、本性の導きは天から生起している *ex Coelo oritur*。』。そこから、「偉大にしてかつ第一義的な、あらゆる正しき生活の原理〔始源〕は天である」ことが明らかとなるのである *unde patet magnum & primum totius rectae vitae principium esse Coelum*。まさにその通りなのである。…… (pp. 41-42)

張居正の本文はつぎのようである。

天下之人、莫不有性。然性何由而得名也。蓋天之生人、既与之氣、以成形、理以成性。在天為元亨利貞、在人為仁義礼智。其稟受賦畀、就如天命命令他一般。所以說、天命之謂性。天下之事、莫不有道、然道何由而得名也。蓋人物各循其性之自然、則其日用事物之間、莫不各有当然的道路。仁而為父子之親、義而為君臣之分、礼而為恭敬辭讓之節、智而為是非邪正之辨。其運用応酬、不過依順著那性中所本有的。所以說、率性之謂道。若夫聖人敷教以化天下、教又何由名也。蓋人之性道雖同、而氣稟不齊、習染易壞、則有不能尽率其性者。聖人於是、因其当行之道、修治之、以為法於天下、節之以礼、和之以樂、齊之以政、禁之以刑、使之皆遵道而行、以復其性、亦只是即其固有者裁之耳、而非有所加損也。所以說、修道之謂教。夫教修乎道、道率於性、性命於天。可見道之大原出於天。知其為天之所命、而率性、修道之功、其容已乎。

すなわち「天下の人で性をもたぬ者はない。しかし性は、何によって名づけられたのか。思うに、天が人を生みだした際、氣を与えて形をなし、理をもって性とさせる。これが天にある場合は元・亨・利・貞となり、人にある

場合は仁・義・礼・智となる。その〔氣を〕受ける仕方と〔理が〕与えられる仕方は、あたかも天が彼〔人間〕に命令するのと同様である。だから〔経文で〕『天命これを性と謂う』と言うのである。天下の事物で、道がないものはない。しかし道は、何によって名づけられたのか。思うに、人や物が各々その性の自然なあり方にしたがう場合、日常の物事の間に、まさにそうあるべき道のないものはない。人については、父子の間の親しみとなり、義については、君子の間の分限となり、礼については、恭敬と辞讓の節度となり、智については、是非、邪性の弁別となる。その運用と応酬は、かの性に本有するものにしがっているのである。だから『性に率うこれを道と謂う』と言うのである。そもそも聖人は、教えを広めて天下を徳化する。「教」はまた何によって名づけられるのか。思うに、人の性と道は同じであっても、氣の受け方は等しくなく、習慣に染まって壊れやすいので、その性に完全にはしたがうことができない者がある。聖人はそこで、進むべき道によって、これを修めて、天下に法とした。礼によって調節し、音楽によって調和させ、政治によって秩序だて、刑法をもって禁制して、これ〔性にしがえぬ者〕に、みな道にしたがって行動し、その性に復帰させるのも、またその固有しているもの〔性〕に即して、ほどよく取りはからうにすぎず、増したり減したりするわけではなかったのである。だから、『道を修むる、これを教えと謂う』と言うのである。そもそも教えとは道を修めることであり、道とは性にしたがうことであり、性は天に命ぜられることである。ここから道の大きな源が天からでていることが理解できよう。それが天の命ずるものであることを知れば、性にしがたい、道を修める努力をどうしてとどめることができようか」ということであり、ノエル訳文がほぼ全面的に張注に依存していることが知られる。とくに「節之以礼、和之以樂、齊之以政、禁之以刑」という箇所は、ほぼ忠実に訳している。

張注の訳文は、究極的にすべての価値の源泉を天に帰するもので、さらにまた天の元亨利貞の徳が、人間の徳性である仁義礼智にさながら照応すると

説いている。ノエルは張居正の口を借りて、中国人が天の尊厳と、天と人間とが密接不可分に連関していることを十分に認識していたのだと説いたことになる。とくに掉尾の言葉は天の至上性を説くもの以外のなにものでもない。そしてこの言葉は朱子自身、『中庸章句』においても二度まで取り上げるものだが、実は儒教を事実上中国において国教化し、天人相関の思想を明確に主張した漢の董仲舒の言「道の大原は天より出づ⁽⁵⁾」に他ならないのである。

ノエルは朱子、張居正の両者がともに引く、董仲舒の言にもとづいて、中国哲学の始源が“天”にあることをヨーロッパ人に告げ知せたのである。

② 道との不可分性

つぎの部分では、則るべき道がわれわれから不可分であり、そのため君子は感覚では明瞭にとらえられない事態についても、つねに戒愼恐懼しなければならぬと説かれている。

道也者、不可須臾離也、可離非道也。是故君子戒愼乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。

2. ところで、このなすべき正しき道は、われらのこの心から、一瞬さえ離れ去ることはできない。迷ったりそれでもならない *Ab hac autem recta agendi via non licet cordi nostro vel momento recedere, quin erret & declinet.* なぜなら迷ったり、それるとしても、かりに万が一にもわれわれの心が、それから離れ去ることができるとすれば、それは正しき道そのものではないことになるだろうからである。だから知性ある者の心は、けっしてこの道から迷い出ないよう、つねに注意し、感覚でとらえられる事物に配慮するだけでなく、目が見ない事物についても注意深く検査し、耳で聞こえない事物についても、用心しておそれるのである。(p. 42)

ここはほぼ忠実に原文をふまえてパラフレーズしたかたちとなっており、

朱注も張注もとりたてて強く関与しているようには思われない。

③ 慎独

つぎの文では、道はどのような場合にあっても存在するのだから、隠微な心の発動もわれわれにとってはこの上なく明瞭なものであり、君子は自分一人だけが知っている心の状態を慎まねばならないと説かれている。本文の「慎独」は朱子により、学者にとって最も重要な、天理を存する「敬」の工夫と見なされたが、宣教師はこれをどのように見ていたのだろうか。

莫見乎隱、莫顯乎微、故君子慎其独也。（見音現。隱暗處也。微細事也。独者、人雖不知而已所独知之地也。言幽暗之中、細微之事、跡雖未形而幾則已動。人雖不知而已独知之、則是天下之事、無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼、而於此尤加謹焉、所以遏人欲於將萌、而不使其潛滋暗長於隱微之中、以至離道之遠也。）

3. つぎに心の最内奥で、善にも悪にも動向するかの第一義的、かつ精細な衝動〔幾〕 *primi illi & subtiles motus* は、けっしてだれにも知られなくとも、〔その衝動〕が内在している *inesse* 者にとっては、非常に明確なものとして現れる。そこで、その運動についてつぎのように言われるのである。「精細なもの以上に明確なものはない」と。なぜなら、このもっとも精細で隠れた衝動から、高貴、あるいは醜悪などのあらゆる多様性が流出するからである。それゆえ知性的な人は、自分だけが知る、おのが心の内なる単独〔の状態〕にきわめて入念に注意し、かの秘匿した欲望の相次ぐ刺激 *commotio* が、なすべき正しき道から、自分を少しづつ遠くへ引き離してゆかないようにつつしむのである。

(p. 42)

ノエルはここでもつぎの張注を下敷きにしている。

意念一発、則其幾已動了。或要為善、或要為惡、自家看的甚是明白。是天下之至見者、莫過於隱、而天下之至顯者、莫過於微也。……所以体道

君子於静時、雖亦嘗戒慎恐懼、而於此独知之地、更加謹慎、不使一念之不善者得以潛滋暗長於隱微之中、以至於離道之遠也。

すなわち「意念がたびたび発すれば、その^{きざし}幾もすでに動いているのである。あるいは善を為そうとし、あるいは悪を為そうとすれば、自分自身きわめてはっきりと気づいているのだ。これが、天下で最も明らかなものは、幽隠なものをこえず、天下で最も明らかなものは、微細なものをこえないということである。……だから道を体得した君子は、安静なときには、以前から戒慎恐懼していたとしても、この自分だけが知っているところで、さらに慎みを加え、一念の不善が隱微のうち、ひそかに成長することで、道を遠く離れることがないようにしなければならないのである」と、意志の発動、動機が正しくあることが必須であると述べているのである。

④ 未発、已発

つぎに、感情が未だ発動しない状態が「中」であり、已に発動してしかるべき節度になつていれば「和」の状態であるとして、中が根本であり、和が天下に共通の道だとする箇所を見てみよう。なお朱子はこれにもとづいて、「中」を本体たる天命の「性」に、「和」を均衡のとれた作用としての「情」に配当する体用論の立場をとっていた。

喜怒哀楽之未発、謂之中。発而皆中節、謂之和。中也者、天下之大本也。和也者、天下之達道也。(楽音洛。中節之中、去声。喜怒哀楽情也。其未発、則性也。無所偏倚、故謂之中。発皆中節、情之正也、無所乖戾、故謂之和。大本者、天命之性、天下之理皆由此出、道之体也。達道者、循性之謂、天下古今之所共由、道之用也。此言性情之徳、以明道不可離之意。)

4. しかしこの魂の刺激と情動 *commotio & passio* とはなにか、それらの本性とはなにか、結果とはなにか、どのように導くべきかについて理解せよ。愛と憎しみ悲しみと喜び〔喜怒哀楽〕 *amor & odium, tris-*

titia & gaudium やそのほかの情動は現実態〔活動〕へと in actum 現れる以前〔未発〕には平静の状態におかれた本性にほかならない—それは左にも右にも偏らないから、正しき理性の中庸〔中〕 rectae rationis Medium と言われる。しかし、現実態〔活動〕へと噴出し、また理性を平静の状態から刺激の状態へと移行するとき、もしも公正が守られ、正しき節度の限界 justae moderationis termini をまったく逸脱しなければ、正しき理性と情動の完全な調和〔和〕 perfecta passionis cum recta ratione concordia と言われるのである。さきの中庸は、理性的本性そのものである点からすれば、万人にとって正しくなすべき〔事柄の〕根元、または第一義的原理である。あとの調和は、理性的本性の実践的導きである点からすれば、万人にとって共通の正しくなすべき道である。(pp. 42-43)

ここでのノエルの解釈自体は、張居正を借りるまでもなく、ほぼ朱注に則しているといえるであろう。しかしやはりこの訳は、きわめてアリストテレスないしスコラ的である。おそらくノエルは翻訳に当たって、つぎのようなアリストテレスの言葉を想起していたであろうと思われる。

「徳とは、人々がそれから最善の行為をすることができるところの、また人々がそれに即することにより最善なるものに関して最良の状況に置かれるところの、そういった状態であり、また最善といい最良というのは、ただしき理に即したもののことであり、このものこそわれわれへの関係においての過超と不足との中であるが、そうである以上、倫理的徳はまさにそれぞれの中庸〔中的状态〕に即しておらねばならず、また快樂と苦痛、ないし快的なものと苦的なものにおける、或る中に関わらねばならないであろう⁽⁶⁾」。

⑤ 中和を致す

以上のような「中」「和」とを実践において発揮し尽くすことができるなら、最終的には天地が秩序だち、万物も生育を遂げるほどの効果があらわれ

るのだとする部分を見てゆこう。

致中和、天地位焉、万物育焉。(致推而極之也。位者、安其所也。育者、遂其生也。自戒懼而約之、以至於至静之中、無少偏倚、而其守不失、則極其中、而天地位矣。自謹独而精之、以至於応物之处、無少差謬、而無適不然、則極其和而万物育矣。蓋天地万物本吾一体、吾之心正、則天地之心亦正矣。吾之氣順、則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。此学問之極功、聖人之能事。初非有待於外、而修道之教亦在其中矣。是其一体一用雖有動静之殊、然必其体立而後用有以行、則其実亦非有兩事也。故於此合而言之、以結上文之意。)

5. しかし人が平静の状態において、平静な中庸の完全な正しさを守り、刺激された状態において、刺激を受けた中庸の完全な調和を保つことができるなら〔致中和〕、そのとき彼の内で、万物、天地が定まった場所を保ち、全宇宙の事物が、平和に養われ成長する世界の内にあるかのよう、良好な状態でいられるのである。

ノエルは本文「万物育焉」について「そのとき彼の内で、万物、天地が定まった場所を保ち、全宇宙の事物が、平和に養われ成長する世界の内にあるかのように、良好な状態でいられるのである」と読解し、心の調和をたもてる者がだれでも到達しうる境地であるとして、とくに主体を限定しておらず、また心理的安定がとれた状態と訳し、一般にも理解しやすい内容となっている。これは朱子『章句』の「吾之心正、則天地之心亦正矣、吾之氣順、則天地之氣亦順矣」という文にもとづいていると考えられる。ただ朱注はこの直後に「聖人之能事」について語り、これを天地の働きに感応する聖人の徳化によって万物が生成化育を遂げることでであると見なしており、常人がたやすく成就できるようなことではなかった。キリスト者にとっては、こうした中国聖人の「神」的創造の業にも似た働きはとうてい承認できなかったことであろう。そのためこの訳のように、あくまでも聖人賛美のレトリックにすぎないと見ようとしたのであろう。

さて、『章句』は第一章の内容をまとめてつぎのように述べている。

右第一章。子思述所伝之意以立言。首明道之本原出於天而不可易、其实际備於己而不可離、次言存養省察之要、終言聖神功化之極。蓋欲學者於此反求諸身而自得之、以去夫外誘之私、而充其本然之善、楊氏所謂一篇之体要是也。

6. 朱子は言う。「以上第一章では、子思が、彼〔孔子〕の伝えた学説の意味を、自分の全議論、あるいは本書の理念 idea を確立すべく表明したものである。すなわちはじめに、生活あるいは正しき理性の起源自体が天から流出し、またそれ自体に即しては徹頭徹尾、不変であり、かの真理の实体がわれらの内奥に保持され、またわれわれから徹頭徹尾、不可分なものであることを示している。

primo enim ostendit ipsam viae seu rectae rationis originem e Coelo profluere, prorsusque in se immutabilem; veram ejus substantiam penitus in nobis contineri, prorsusque a nobis inseparabilem.

ついで知性的な人物が、どれほど念入りに自分の心を保護、愛護、検査し吟味すべきである〔存養省察〕かについて説明されている。またさらに、完成の究極的頂点に向かって、人間が知性、徳、そして靈的な生活の方法 *spiritualis vivendi ratio* によって、到達でき、また到達すべきことを宣言している。というのも、本書を熱心に学ぶ者は、それが教えるものを自分自身のうちに求め、自分自身のうちに保つのである——一つには、外的な事物についてのあらゆる悪しき欲望を追い払うべく、また一つには、固有な本性すべての内的な善性を充実すべきがためである。そして本書は、楊先生〔楊龜山〕Doctor Yam がきわめて重要な論文とよぶものである」。(p. 43)

ノエルはここでもだめ押しに、上掲の董仲舒にもとづく朱子の言葉、「道之本原出於天而不可易、其实际備於己而不可離」を取り上げ、きわめて詳細

に解説しているのである。またさらに、「終言聖神功化之極」を、「完成の究極的頂点に向かって、人間が知性、徳、そして靈的な生活の方法によって、到達でき、また到達すべきことを宣言している」と訳していて、人間の知性、徳、また靈的生活によって到達しうるもののだとして、万人に可能な成果であると普遍化しているのである。この表現はきわめてキリスト者的であり、また理性の時代のヨーロッパ人にも強くアピールするものであったであろう。ただし中華の聖人の超越性はまったく剥奪されているが。

3 鬼神

『章句』本、第十六章では「鬼神」の問題が取り上げられる。中国古代においては、他の諸民族同様、靈的存在の問題が論じられ、これを「鬼神」と称してその実在を信じていた⁽⁷⁾。そのうちには天神、地祇、人鬼の存在が認められていた。

マテオ・リッチの『天主実義』以来、宣教師たちは經書の「鬼神」をめぐる、喧々囂々の議論をくり返してきた。すなわち「鬼神」をキリスト教義における「靈」と見るものと、それを否定するものとである。否定論者は『中庸章句』などに見られる朱子の鬼神説に則って、これを質料的なものと見た。一方、中国哲学有神論説の立場に立つ宣教師たちは、朱子の鬼神説を無視していた。彼らは宋学の立場に身を置きながらも、鬼神など靈妙な存在者に人格性や意志を認めた張居正の『中庸直解』に則って、これを靈的存在と解釈していた⁽⁸⁾。それではノエル自身はどのようにとらえていたのだろうか。以下、「鬼神」論について考察しよう。

① 鬼神の徳

はじめに鬼神の働きの至高性が説かれる一文について見てみよう。

子曰。鬼神之為徳、其盛矣乎。(程子曰。鬼神天地之功用、而造化之跡

也。張子曰。鬼神者二氣之良能也。愚謂以二氣言、則鬼者陰之靈也、神者陽之靈也。以一氣言、則至而伸者為神、反而歸者為鬼、其實一物而已。為徳、猶言性情功效。）

52. さらに孔子が、この学説の甚大な働きと、また精細な実体とを説明するためにこのように述べた。「靈の産み出し破壊する徳〔力〕、能力〔権能〕、本性は実に顕著で驚嘆すべきものではないか？」

Numquid sane spiritus producentis & destruentis virtus, potestas, natura est insignis & admirabilis? (p. 51)

見てのとおりノエルは「鬼神の徳」を「靈の産み出し破壊する徳〔力〕、能力〔権能〕、本性」と訳しているが、この訳文は尋常ではない。靈に超越的力能があると理解したものとししか考えられない。つまりノエルは、『章句』における程子の「造化の跡」説、張子の「二氣の良能」説、さらに朱子自身の「一氣の屈伸」説にも一切顧慮することなく、キリスト者として、靈の力の崇高性を説くものと解釈したことになるであろう。ところで訳語の「靈」について、先述の『中国の哲学者孔子』における鬼神の訳語、「靈」は複数形で、三一神に下属し、神の創造の業を補助する天使を示唆したものと考えられるが、ノエルの場合、その「靈」は単数形である。であるとすれば、ノエルの訳語はいったい何を指示するものであったのだろうか。ここでは即断はひかえたい。しかし少なくともノエルは、『中庸』における「鬼神」を祖先の靈とは考えていなかったことは確かだろう。

② 感覚不能な鬼神

つぎに鬼神の感覚不可能性と、事物成立との不可分性について説かれる部分を見てゆこう。

視之而弗見、聴之而弗聞、体物而不可遺。（鬼神無形与声、然物之終始、莫非陰陽合散之所為。是其為物之体、而物所不能遺也。其言体物、猶易所謂幹事。）

53. 「それを illud (効果について in effectis) 見ても見えず、(それ自体において in seipso) 聞いても聞こえない。あるいはあまりにも奥深く諸事物に浸透しているので、それら〔諸事物〕が、それから分離され得ないかのようである」。(p. 51)

ここでノエルは鬼神を、『中庸』原文に即して超感覚的存在と解釈し、鬼神の「物に体する」働きを、朱子のように陰陽の気が万物の根幹となるとする合理的解釈を採用せず、むしろ「靈」の遍在と見ており、鬼神の靈妙な働きをこそ強調しているのである。

③ 鬼神祭祀

鬼神という実在が、祭を通じて人々が敬意を表明するようにさせ、その存在が人々に感得されるようにすると説くくだりを見てみよう。

使天下之人齊明盛服、以承祭祀。洋洋乎、在其上、如在其左右。(齊側皆反。齊之為言齊也。所以齊不齊而致其齊也。明猶潔也。洋洋、流動充滿之意。能使人畏敬奉承、而兌見昭著如此、乃其体物而不可遺之驗也。孔子曰。其氣発揚於上、為昭明焄蒿淒愴。此百物之精也、神之著也。正謂此爾。)

54. そこから、ひとびとが「祭」cy の典礼儀式的謝礼 ceremoniales honores を挙行するため、種々のものに対する禁欲 abstinencia をあらかじめ行い、身体を洗い浄め、立派な衣装をまとうようにさせ、〔靈が〕空気に充ち満ちて揺り動かし、あたかも、あるいは上方に、あるいは左に、あるいは右に存在しているかのように作用するのである。(p. 51)

この訳文からは、ノエルは、「鬼神」が典礼の対象となること、それに集うひとびとの節制を促し、その敬虔さに対して靈妙な作用を顕現するものととらえていたことになる。だとすれば彼は、朱子が『礼記』の「其氣発揚於上、為昭明焄蒿淒愴⁽⁹⁾」という語を引いて、「鬼神」を「氣」〔宣教師たちは

単なる第一資料と見ていた] なり、「百物の精」なりと同定する説に関しては、まったく一顧だにしていなかったことになるだろう。

④ 鬼神への崇敬

つぎは、鬼神の到来はひとびとに予見不可能なものであるから、敬虔さをもたないわけにはいかないと説く箇所である。

詩曰。神之格思、不可度思。矧可射思。

55. そこで、『詩経』「大雅」抑之篇 *liber Carminum tom. Ta ya, oda Ye* ではつぎのように述べられる。「いかに深い崇敬を示しても、彼〔靈〕*ille* が到来するか、あるいはあなたの従順に好意をいただくかどうかは推測することも判断することもできないだろう。まして不敬かつ怠慢にふるまうような者は、なおさらそれを推測し判断することなどできはしないであろう」。(pp. 51-52)

ここでも原文「神」^{しん}を指すノエル訳の指示代名詞「彼」*ille* は、男性、単数、主格である。ただ祭祀の対象となるこの靈の正体についてノエルは明示していない。

⑤ 鬼神の実在性

感覚を超えた鬼神の存在が実は明らかなものであり、誠なるあり方は隠れようもないことを示すまとめの箇所について考察したい。

夫微之顯、誠之不可揜如此夫。(夫音扶。誠者、真実無妄之謂。陰陽合散、無非実者。故其発見之不可揜如此。)

56. それゆえ以上の言葉から、靈がはなはだ精細で見聞きできなくともその徳〔力〕の可知的光条を明らかに放出 *sensibiles suae virtutis radios patenter emittere* し得るということが分かるだろう。なぜなら彼〔靈〕*ille* は実在するがゆえに、このように明白な効果によって自らの力 *vis* を顕示し、けっして隠され得ないのである」。ここまです

孔子〔の発言である〕。注釈者は付言する。「同様に、不変の中庸の学説は、精細であると同時に、明白で、隠微かつきわめて光輝に満ちている」と。(p. 52)

朱子は二気の良能、一気の屈伸である鬼神という存在者も、真実無妄、すなわち真実で虚妄のない実理の顕現に他ならないとして、後章で「誠」を説くための先ぶれと見なしている。すなわち朱子にとっては鬼神も、真実無妄の理に従属する現象に過ぎなかったのである。つまり朱子における第十六章の鬼神はあくまでも天理と、その真実無妄な作用の一例に過ぎないのであって、重要なのはあくまでも「実理」であり、「誠」だったのである。

ところがノエルはここでも、主語を他ならぬ実在する霊自体であるとして、しかも威光の光を発し、明白な効果で自らの力を顕示する霊⁽¹⁰⁾として、その働きの崇高さを称賛しているのであり、朱子の合理化とはきっぱりと袂を分かつている。

なお文末に引かれる注釈者の言葉は孔穎達の疏、「中庸之道、与鬼神之道相似、亦從微至著、不言而自誠也⁽¹¹⁾」によるものではないかと推測される。

以上『章句』本第十六章の鬼神について、ノエルは『中国の哲学者孔子』の著者たちと同様、霊的な存在と見なしていた。ただ彼の場合、『中国の哲学者孔子』の著者たちと異なり、張注にすらほとんど依存せず、むしろ霊の実在とその人格性と威光とを極度に強調して翻訳していたのである。

4 誠

① 天の道と聖人

『中庸』篇のなかで天命、性とならんで最も重要概念となるものが「誠」である。本来、人間の内的姿勢であった「誠」が普遍化され、天地万物の生成における秩序、規則性、法則性にまで高められたのである。古来誠についての解釈はきわめて多様であったが、朱子において「誠」の概念は「真実無

妄」、すなわち真実であり虚妄でない天理の法則性として位置づけられたのである。

それでははじめに「誠」が天の道であり、「誠」を実践的に実現してゆくのが人の道であるとする部分を見てゆこう。

誠者、天之道也。誠之者、人之道也。誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者、摺善而固執之者也。(中並去声。從七容反。此承上章誠身而言。誠者、真実無妄之謂、天理之本然也。誠之者、未能真実無妄、而欲其真実無妄之謂、人事之当然也。聖人之德、渾然天理、真実無妄、不待思勉而從容中道、則亦天之道也。未至於聖、則不能無人欲之私、而其為德不能皆実。故未能不思而得、則必摺善、然後可以明善。未能不勉而中、則必固執、然後可以誠身、此則所謂人之道也。不思而得、生知也。不勉而中、安行也。摺善、学知以下之事。固執利行以下之事也。)

ノエルの訳はこうである。

90. ところでこの真理〔誠〕 *veritas* は、天 *Coelum* が人間を産出したときに注入した天の道 *Coeli via*、あるいは正しき理性 *recta ratio* である。真理についての努力〔誠之者〕は、人間が自分の習慣〔道徳〕 *mores* を完成させる際にしたがう人の道、あるいは正しき理性である。かの真理は行動の際、力や労苦なしに、つねに高貴な事柄にしたがい、観照の際に、努力や緊張なしに、つねに正しいことを識別し、さらに本性的自然的〔生具的、本具的〕な行程 *connaturalis cursus* においては、つねに正しき理性の中道を保持する。そしてこれは、完全な人間〔聖人〕が、学知や徳において、保つ生活方法である。他方、観照の際の真理に関するこの努力は、努力と緊張をともなつて、正しいことを識別し、努力と労苦によって、高貴な事柄にしたがい〔摺善而固執之〕。そしてこれ〔人之道〕は、自己の完成に努めるひとが固持する生活方法である。(p. 61)

朱注「聖人之德、渾然天理、真実無妄、不待思勉而從容中道、則亦天之道

也」の言によれば、聖人はすでにして先天的に真実無妄なる天理と一体であり、思勉の努力なしに中道を得た存在とされている。一方、ノエルにおいては、主語はあくまで「真理」であり、ひいてはそれを人間に注入したところの「天」にこそ焦点がある。聖人はこの真理を生活において保つ者である限りで聖人であるに過ぎず、聖人自体の先天的優越性を認めることはないのである。

② 聖人

ついでノエルは『章句』本、第二十二章の訳文を示すが、それに先立って、はじめに張居正の言葉を引用する。

97.〔それゆえ、中国の注釈者、張〔居正〕はこのように語りはじめる〕
天から注入された理性的本性〔天命之性〕は、それ自体、正しき理性すべての真理—実践的であると同様、観照的な—を含んでいる。観照的〔真理〕を正しく認識すべきであり、実践的〔真理〕を正しく行うべきである。というのも、非常に多くの人々は、誤ちによって盲目にされるか、あるいは悪徳によって滅ぼされてしまうので、ほとんどの人々は正しく理解することも、また正しく行うこともできず、したがって、自らの理性的本性の使命を満たすこと〔尽性〕ができないからである。(p. 63)

張注原文はこうである。

天命之性、本是真実無妄。只是為私欲蔽了、見得不明、行得不到、所以不能尽性。

すなわち「天命の性は、本来真実でありいいかげんなものではない。ただ私的欲望に覆われてしまうために、見ても明らかでなく、行っても達成できないために、性を発揮できないのである」ということである。ノエルは張注を若干読みかえて、天から注入された理性的本性、すなわち「天命の性」を観照的に認識し、実践的に実現すべきだと積極的に訳出しているのである。

それでは『中庸』原文とノエル訳文を示そう。

唯天下至誠、為能尽其性。能尽其性、則能尽人之性。能尽人之性、則能尽物之性。能尽物之性、則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育、則可以与天地參矣。(天下至誠、謂聖人之德之實、天下莫能加也。尽其性者德無不實、故無人欲之私、而天命之在我者、察之、由之、鉅細精粗、無毫髮之不尽也。人物之性、亦我之性。但以所賦形氣不同而有異耳。能尽之者、謂知之無不明、而處之無不當也。贊猶助也。与天地參、謂与天地並立為三也。此自誠而明者之事也。)(第二十二章)

つづけて子思はこう述べた。「そこで、ただ真の知識と真の徳においてきわめて完璧な人間〔聖人〕だけが、完全に自らの理性的本性の使命を全うすることができ、端的に正しいことだけを理解し、端的に高貴な事柄だけを行い、あらゆる過誤や悪しき欲望から自由でいられる。さて他のひとびとは彼と同じ本性をもっているから、〔聖人〕自身その理性的本性の使命を果たしたのちに、その努力を他者に対しても向け、彼らを言葉と模範〔的行動〕によって、容易に、またその理性的本性の使命を果たすよう導く。容易に他者を自らの理性的本性の使命を果たすよう導くだけでなく、他の魂あるものや生命あるもの *animantia & viventia* が、その本性〔自然〕の秩序にしたがって生きることができるようにする術を見いだし、規定を設けるのである。しかし人間および魂あるものや生命あるものに指示し、その本性の使命を果たすよう導く者、彼は事物の産出と完成において、天地を援助すると言える。また事物の産出と完成において、天地を援助する者、彼は天地とともに、第三の原理と言うことができるのである」。(p. 63)

この解釈もつぎの張注に依存しているであろう。

独有天下至誠の聖人、其知生知、其行安行、純乎天理、而不雜於人欲。故能於所性之理、察之、極其精、行之、而無毫髮之不尽也。然天下の人、雖有智愚賢不肖、其性也、与我一般。聖人既能尽己之性、由是察之於人、

便能設立政教、以整齊化導之、使人人復其性之本然、而能尽人之性矣。天下の物、雖飛潛動植不同、其性也、与人一般。聖人既能尽人之性、由是推之於物、便能修立法制、以樽節愛養之。使物各尽其性之自然、而能尽物之性矣。夫人物皆天地之所生、而不能使之各尽其性。是化育也、有不到的。今聖人、能尽人物之性、則是能裁成輔相、補助天地之所不及矣。豈不可以贊天地之化育乎。

つまり「ただ天下の至誠の聖人だけが、その知は生得的な知、その行はやすやすとした行いであり、天理に純一であって、人欲をまじえない。だから自分が本性としている理を洞察し、その精微をきわめ、行動に移してわずかなばかりも尽くさぬことがないようにできるのである。さて天下のひとつとは、智愚、賢不肖の相違はあっても、その性はわたしと同じである。聖人は自分の性を発揮できれば、これによって他者の性をも洞察できるので、政治と教育を設立し、ととのえ導き、すべてのひとつとをその本然の性に復帰させ、人たるの性を発揮させることができるのである。天下に存在するものは、飛ぶ鳥、水に潜る魚、動植物等と異なっても、その性は人間と同じである。聖人は人の性を発揮させることができると、これによって他のものにもおしおよぼすので、〔それらに適当な〕枠組みと規制をもうけて、調節しめぐみはぐくみ、それぞれのものにその性の自然さを発揮させ、ものの性を尽くすことができるのである。そもそも人も、ものも、すべて天地が生み出したものであるが、これら各々がことごとくその性を尽くすようにすることはできない。これは〔天地の〕化育にも、〔その力が〕いたらぬところがあるということである。ところで聖人は、人とももの性を発揮させることができるので、ほどよく処置、支援し、天地〔の働きが〕およばないところを補い助けるのである。どうして『天地の化育を賛く』ことができないといえようか」という文である。

ノエルはほぼ張注に則って、『中庸』原文を解釈している。ただその際、「生まれながらに知り」「安んじて行う」「生知安行」の聖人の特殊性の強調

がここでも抑制されたかたちで訳されている。さらに儒家が確信する天地と同列にならぶ聖人の働きに関して、張注は下線のごとく、天地の働きすらおよばない領域に、聖人が働きかけ得ると極言している。ノエルは原文の字句の解釈については張注に依存しているものの、キリスト者としてこのような解釈は、到底受け容れ難かったのであろう。

③ 物の終始

誠はあらゆる万物の根本原理である以上、事物を終始させ、これ無しには何事も存在し得ないとする部分について考察しよう。

誠者物之終始、不誠無物。是故君子誠之為貴。(天下之物、皆実理之所為。故必得是理、然後有是物。所得之理既尽、則是物亦尽、而無有矣。故人之心、一有不実、則雖有所為、亦如無有、而君子必以誠為貴也。蓋人之心、能無不実、乃為有以自成、而道之在我者、亦無不行矣。)

104. 真理は諸事物の原理〔発端〕あるいは究極的目的である *Veritas est principium & finis rerum*。なぜなら真理を欠いた事物は、もはやその事物ではないからである。

注釈者は付言する。「たとえば、愛、従順、忠誠が、もし真理を欠いているなら、もはや愛でもなく、従順でもなく、忠誠でもないものと見なされるべきである。それゆえに、智慧ある人が万事において重大と見なすものは、真理なのである」。(p. 64)

ここでいう注釈者も張居正である。『直解』の「如不誠心、以為孝則非孝。不誠心、以為忠則非忠。所以君子、必以誠之為貴」つまり「もしところを誠実にできなければ、孝を行っても孝ではなく、忠を行っても忠ではない。だから君子は、かならず誠実を貴いと見なすのである」と言う文章を引用しているわけである。

なおノエルは『中庸』原文「誠者物之終始」を「真理は諸事物の原理あるいは究極的目的」と訳し、あたかもスコラの、アリストテレス的四原因説の

うちの「目的因」「始動因〔動力因〕」として解釈的に読み込んでいたように思われる⁽¹⁰⁾。こうしたノエルの解釈は、つぎの張注に依拠したと考えられる。

天下之事物、莫不有終、莫不有始。終不自終、是這実理為之歸結。始不自始、是這実理為之發端。徹首徹尾、都是実理之所為。是誠為物之終始、而物所不能外也。

すなわち「天下の事物は、終わりが無いものではなく、始めが無いものはない。終わりは自発的に終わることはなく、この実理がその歸結となっているのだ。始まりは自発的に始まることはなく、この実理がその發端となっているのだ。徹頭徹尾、すべてが実理の為せるところである。これこそ『誠は物の終始』ということであり、事物は〔実理を〕はずれることはあり得ないのである」という文言から、実理を始動的、合目的的原因と読み取ることは十分可能だからである。

④ 「成己」「成物」

誠を体認した者は、自己を完成できたならば、他者をも自己実現に導くべきだとする箇所を検討しよう。

誠者非自成己而已也、所以成物也。成己、仁也。成物、知也。性之徳也、合内外之道也、故時措之宜也。(知去声。誠雖所以成己、然既有以自成則自然及物、而道亦行於彼矣。仁者体之存、知者用之發。是皆吾性之固有、而無内外之殊。既得於己、則見於事者、以時措之、而皆得其宜也。)(第二十五章)

105. 人間は自分自身だけでなく、他者をもまた真理によって完成させる。自分自身にいかなる悪しき欲望もとどまらないよう己を完成させること、それは慈愛、あるいは心のあらゆる様態の正しさ〔仁〕 *pietas seu omnimoda cordis rectitudo* と言われる。注意深く、正しく、各事物の高貴さにしたがって導き、他者を完成させること、これが思慮〔知〕 *prudntia* と言われる。さて人間は、自然本性的〔生具的〕にそ

なわったこの双方の徳をもっており、内的・外的な双方の行動様式は完全の一つに融合する。それゆえもしひとが、どこであれこの双方の徳に自らを適合させるなら、することなすこと、つねに正しくできるであろうし、また真理にしたがうことになるだろう。(p. 64)

この文の解釈も明らかにつぎの張注によっている。

既有以自成、則自然及物、化導於人而使之皆得有所成就。成己則私意不雜、全体渾然叫做仁。成物則因物裁処、各得其当叫做知。然是仁知二者、非從外来。乃原於天命、是性分中固有之徳也。亦不是判然為兩物、与生俱生、乃内外合一的道理。……心既誠則仁知兼得、一以貫之。將見見於事者、不論処己処物、以時措之、而皆得其当矣。

すなわち、「すでに自己を完成させたならば、自然に〔他の〕ものに及ぼして、人を導き成就するところがあるようにさせる。自己を完成させて私意がまじらず、全体が渾然となったものを仁とよぶ。ものを完成させるのに、ものに依じてとりはからって処置し、各自が適当な状態を得ることを知とよぶ。しかしこの仁、知の両者は外からやってきたものではない。すなわち天命にもとづいたものであって、性に固有な徳なのである。それはまた判然とした二つの物ではなく、生れるとともに生じたもので、内外合一する道理なのである。……心が誠ならば仁と知がともに獲得され一貫したものとなる。事柄に発現すれば、自己に対処するのであれ、ものに対処するのであれ、時に依じて措置して、みな妥当さが得られることが理解できるであろう」という言葉にもとづいているのである。

⑤ 至誠の効果と聖人

至誠の働きが不断であれば、ついには天のごとく高大となると説く文について見てみよう。

故至誠無息。(既無虚仮、自無間断。)不息則久、久則徴(久、常於中也。徴、驗於外也。)徴則悠遠、悠遠則博厚、博厚則高明。(此皆以其驗於外

者言之。鄭氏所謂、至誠之徳、著於四方者是也。存諸中者既久、則驗於外者、益悠遠而無窮矣。悠遠、故其積也、広博而深厚。博厚、故其発也高大而光明。))

107. そこで、至高の徳の真理は〔至誠〕 summae virtutis veritas は けっして停止することがない。けっして停止しない状態をながく固執すれば、また心の奥深くに根を張る。ながく固執して、心に深い根を張ると、明らかになる。明らかになることで、だんだんと遠く、また広く拡張する。遠く、また広く拡張することで、やがては天の全空間をその広大さによって、すべての人間の心をその深遠さによって充滿する。天の全空間をその広大さによって、すべての人の心をその深遠さによって充滿すると、ついにはその働きの至高の頂点と、その完全さの至高の輝きを獲得するのである。(pp. 64-65)

この訳文も明らかにつぎの張注によっている。

聖人之徳既極其真実、而無一毫之虚偽、則此心之内、純是天理流行、而私欲不得以間之、自無有止息矣。既無止息、則心体渾全、徳性堅定、自然終始如一、常久而不變矣。存諸中者既久、則必形見於威儀、發揮於事業、自然徵驗、而不可揜矣。既由久而徵、則凡所設施都是純。王之政自然悠祐、而不迫、綿遠而無窮矣。惟其悠遠、則積累之、至自然充足於宇宙、浹洽於人心。広博而深厚矣。惟其博広、則発見至極、自然巍乎有成功、煥乎有文章、高大而光明矣。蓋徳之存諸中者、既極其純。故業之驗於外者、而極其盛。此至誠之妙、所以能賛化育、而參天地也。

すなわち「聖人の徳がその真実を極めて、わずかばかりの虚偽もなくなれば、その心の内は、もっぱら天理がゆきわたり、私欲は介入できなくなって、自然と止まることがなくなる。止まることがなくなれば、心の本体はひとまとまりになり、徳性は堅固となり、自然と終始一つようになって、恒久的に不変となる。これを心中に保持することが久しくなれば、かならず威儀に現れ、事業に發揮されて、自然と効果がでて、覆い隠せなくなる。久しい状

態から効果があらわれると、もくろみ行うことはみな純一になる。王者の政治は自然と悠然として迫らず、長くつづいてきわまりなくなる。はるかに久しければ、蓄積して自然と宇宙を充滿し、人心にあまねくゆきわたるにまでいたる。広くまた深くなる。広ければ極限まで発現し、自然と崇高に功績をなし、輝かしく制度に人はあやがあり、高大にして光明がある。思うに徳がこれ〔誠〕を心中に保つなら、その純一さを保つので、功業が外にあらわれ、その盛大さを極める。これこそが至誠の優れたはたらきが、天地の生成発育を援助する理由であり、天地と参となるということなのである」という文章に対応している。朱注はここでは、張注で説くような心の問題にはふれていない。宣教師の訳文は内容的に、相当要約しているが、「人間の心」に論究していることから推して、ほぼ張注に依存しているであろう。

だが、張注では明確に聖人、ないしは王を主語としており、文末の「此至誠之妙、所以能賛化育、而参天地也」という言葉にもうかがえるように、真実を極めた虚偽なき聖人の心が天地と感応し、天理が行きわたって、その徳が天地と働きを同じくするという儒家の天人合一の理念が主張されるのに対して、ノエルの訳ではそのことにまったく触れられていない。ノエルの訳文からは至高の真理が、ひとの心にその働きを顕現するとしか読めないのである。ノエルにとっては偉大な働きをなす主体は、あくまで至高なる真理にほかならなかったのである。

このように、ノエル『中庸』訳文は、天ないし真理の至高性をなによりも強調するものであった。さらに、独り聖人に限らず、真理にしたがい天との徳性を磨く者はだれであれ、自己実現と、ひいては他者の完成を遂げることができると強調するものであったのである。

結語

以上、ノエルによる『中庸』翻訳の実情とその解釈について検討した。『中庸』自体、人間本性とその本源である天との関係、また天地の作用とそこに内在する法則性を説く点で、朱子が言うように四書のうちでも最も深遠で哲学性が高い文献である。この天人を一貫する原理を説く『中庸』をヨーロッパ人がどのようにとらえたかについては大いに興味もたれるのである。ノエルは、至高なる者としての天を前面に押しだすかたちで儒家の根本經典の訳業を完遂した。すべての価値の根拠は、他ならぬ人格神「上帝」「天」そのものにこそ存した。そして人間の存在理由とは、その天の法にしたがいつつ、徳性を涵養することにこそ在ったのである。

徳性を完成させる点においては、聖人、平民の間に何らの差別もない。『中庸』本文も、『中庸章句』も、また『中庸直解』も人類の代表者としての聖人、とりわけ聖王の特殊性を強調していたが、ノエルの訳文では、そうした聖人への特別扱いは可能な限り薄められ、むしろ人間における天与の生得の本性の生活における実現を勧める訳文となっていたのである。

經書はその意味でノエルの意図に沿って利用されたわけだが、それは利用される側そのものに、利用する者を満足させるものがなければならなかったはずである。『中庸』の天与の性説は、朱子と張居正を媒介にして、アリストテレス—スコラ哲学的な内在本性論とコラボレーションを起こし、理性の時代を動かすのに一役買ったのである。

〔注〕

- (1) ノエル『中華帝国の六古典』における四書の翻訳の実情に関しては、以下の資料を参照。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. 拙稿「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—」（『人間科学』第10号、2002）19-50頁、同「ノエル訳『大学』における性理学の解釈—「大学章句序」と「補伝」を中心に—」（『人間科学』第11号、2003）267-303頁。

- (2) 『天主実義』（『天学初函』理篇所収）第二篇「解釈世人錯認天主」では「吾天主、乃古経書所称上帝也。中庸引孔子曰、郊社之礼。朱註曰、不言后土者、省文也。窃意、仲尼明一之以不可為二。何独省文乎」と述べ、朱注が上帝だけ述べて、地の神たる后土の礼を説かなかったのは、単に省略しただけだとしたのに対し、マテオ・リッチは孔子が上帝の一尊だけを説いたのだとしている。
- (3) 拙稿「張居正の『中庸』解釈—「鬼神」を中心に—」（『筑波哲学』第5号、1994）8-26頁参照。そこでは主に宣教師たちの鬼神理解に張注が直接影響を与えたことについて論じている。
- (4) マンジェロは『中庸』首章、二章、十二章、十七章、二十五章、三十三章について関説している（David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994.）。とくにこの首章を英訳して検討している。ちなみにラテン語原文に即して邦訳すればつぎのようになる。「天から人間に内的に与えられた inditus もの〔天命〕が理性的本性〔性〕 natura rationalis である。自然本性によって形成され、自然本性に直接したがうものが規則 regula、あるいは理性との適合〔道〕といわれる。この規則によって自分と自分に属するものを調節しながら、その規則を熟練するほど反復することが、教育 institutio、あるいは徳の学習〔教〕 disciplina virtutum とよばれる」。

- (5) 『漢書』「董仲舒伝」、「対策三」「道之大原出於天」。
- (6) 茂手木元蔵訳「エウデモス倫理学」(『アリストテレス全集』第14巻、岩波書店、1977) 第二巻、第二章、211頁参照。
- (7) 鬼神論に関しては、後藤俊瑞『朱子の実践哲学』(目黒書店、1937) 第四節「鬼神の概念」、友枝龍太郎『朱子の思想形成』(春秋社、1969) 第三節「鬼神説」、三浦國雄「第三章 鬼神論」(『朱子と氣と身体』、平凡社、1996) 参照。
- (8) 上掲拙稿ならびに拙稿『十七世紀イエズス会士の『易』解釈—『中国の哲学者孔子』の「謙」卦をめぐる有神論性の主張—」(『日本中国学会報』第四十八集、1996) 注(20) 参照。
- (9) 『礼記』祭義篇。
- (10) トマス・アクィナス著、日下昭夫訳『神学大全』第4冊(創文社、1993) 137頁、「第五十問題 天使の実体そのものについて」「第三項 天使は多数存在するか」(四)において、ディオニシウス・アレオパギタの『神名論』第四章の「諸々の可知的な、そして知性的な実体の在するのは、いずれも神の善性の光条 radius のゆえにほかならない」という言葉を引用し、知性的実体が可知的光条を受容するという説を述べている。
- (11) 『十三経注疏』「礼記注疏」中庸篇、孔穎達疏。
- (12) 『四書大全』「中庸大全」第十六章所引の胡雲峯の説に「誠者、中庸一書之枢紐。……漢儒不識誠字。宋、李邦直始謂、不欺之謂誠。徐仲車謂、不息之謂誠。至子程子始曰、無妄之謂誠。子朱子又加以真實二字。誠之説尽矣」とある。
- (13) 『中庸』における「誠」の概念の諸相については、呉怡『中庸誠字的研究』華岡出版部、1974) 参照。
- (14) アリストテレスは事物の原因を質料因、形相因、始動因〔動力因〕、目的因のあわせて四つに区別し、始動因〔動力因〕と目的因については「第三は、物事の運動がそれから始まるその始まり〔始動因としての原

理]であり、そして第四は、第三のとは反対の端にある原因で、物事が「そのためにであるそれ」すなわち「善」である（というのは善は物事の生成や運動のすべてが目ざすところの終り〔すなわち目的〕だからである）」と述べられる。出隆訳『形而上学』（『アリストテレス全集』第12巻、1977）第1巻第3章、134頁参照。