

Title	I. A. リチャズ著『孟子の心性論』抄訳
Sub Title	I. A. Richards, Mencius on the mind, London 1923 : a selected translation
Author	茂澤, 方尚(Mozawa, Michinao)
Publisher	三田史学会
Publication year	1995
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.64, No.3/4 (1995. 4) ,p.117(371)- 129(383)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19950400-0117

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.

I・A・リチャズ著『孟子の心性論』抄訳

茂澤方尚

解題

I・A・リチャズ氏の『孟子の心性論』——多定義に於ける実験——は一九三二年に発刊されている。

第一章は「翻訳の諸問題」、第二章は「孟子に於ける言い表しの諸形式」、第三章は「心についての孟子的観点」、第四章は「比較研究のための一技術について」、附録として、『孟子』からの心理学の章句、から成っている。

附録は孟子の心性論にとって十分な章句が節録してあると思われる。告子章句上、公孫丑章句上、離婁章句下、離婁章句上、盡心章句下及び上、告子章句下、からの文字通り、孟子の心性についての重要な言説が集められ、英訳されている。

私は第三章の一部分、志と気、心と気との関係についての研究に惹きつけられて興味深く読み、それらが博く深い比較研究の上に構築されているところから、第四章の一部分を翻訳したのである。その第三章のみを今はここに翻訳した。

それは知識の問題からあまりに自由である。我々が水の比喩をとりあげることによって、次の些細な反抗のところを心の傾向（性向）の展開と見なすことも、人間社会のあらゆる生成をあとづけることも、比較的に満足できる条件ではない一つのつながりからの逃避として、その諸社会的美德を見ることもできるのである。そう考えるときも、たぶん我々は孟子よりもそう遠く離れてはいないにちがいない。そのことは研究のいくつかの可能性を討議する以前に、孟子の教義中の他の部分から十分考えられるだろう。

この二つの部分は、この *hsing* (性) の説明に当て嵌めるのはむずかしいし、諸々の美德は欲求と意志に関係している。欲求についての孟子のほんとうにちがいの章節は「欲求を少なくするよう」と命じ、意志をも又含んで、

そうすることを期しているように思える。意志についての彼のまぎれもない章節は、*chi* (氣) との関係を断言している。「意志は *chi* (氣) の命令者である。*chi* (氣) は肉体の充足、意志が最先端で、*chi* (氣) はその次。」それによつて、欲求と意志と *chi* (氣) とともなる、三つの問題をとりまえるのに最適であらうし、又 *chi* (氣) の彼の教義が、中国史上、孟子の高貴な立場の主な理由とみなされていることを再び查べるのに価値がある。*chi* (氣) は呼吸の息や、霧の類似物として、肉体に拡散しているとなえがたい物として受けとられ、肉体の良さはそれに依存している。我々のいくつかの「*life*」の使いかたは、たぶんそれからひどくへだたつてはいない。野獸的精神、活動力、気分、性欲 (*libido*) 即ち「高度な精神性」乃至「低劣な精神性」にもたとえる。とはいへ、我々は、それが「一」或いは「非一」が、思うに、統一と分化とを意味することが可能な、ヴァリエーションできるものとして、うけとらねばならぬものとして表現する。心性との、その関係は深い。だから「心におけるところの *chi* (氣) ではない氣を究める」ことができる。更に意志との関係はより密接である。実にこの章句は「心」と「意志」(英語のごとく) がいか

にほとんどほとんど同じものであるかを示す数章句のうちの一つにすぎない。意志は単独には氣を動かす。氣は単独には意志を動かす。人は「心性を動かす」ような氣の動きをこうむり、上昇と下降の緊張した精神のうちにある。

ここでは「心に影響すること」よりは「心を動かす」ことの何かがより明白である。この心は、説明できない事柄、嬰兒が井戸に陥ちるといったことで影響された人は、孟子によつて認証される。

心の動き、即ち氣の中から、或いは氣から動くのであることが排され、氣を貫く以外のものからの動きであると思われる。我々は孟施舎、彼の禁欲的不変性において、(氣) を保持していることを再び查べねばならない。我々にいわせれば彼は元氣がいい。

chi (氣) を統制する意志は、何の暴動もなく表明されねばならぬ。その暴動とは、我々にとっては、抑圧に對する一つの勧告と思えることだが、しかし孟子はこの点に関する弟子の難問に答えて、他の方法がとられるという説明をしている。多分、それは *chi* (氣) が単独で(我々は一つの後方に流れるというが?) あり、意志が単独でないときだけは、意志が動かされる。そして意志

が単独であれば、意志が^②（氣）の命令者だから、^③（氣）は意志を防げることはできないだろう。

ここで我々の難解な部分は大ぶん、孟子のそれに属さない一つの西歐的翻訳「will」を与えたところからくる。もし我々がそれを単純に心性、その刺激によって、という性格があり、そして自己展開のコースにおいて、mind-in-action の如くならば、更に例えば単に、^④（氣）をその補助を得る心以外の活動力としたら、問題はよりすすきするだろうが、人の浩大な氣を所有し、支配する技術は、それを分配することに成立するから、意志の指導権が危くされることは決してないだろう。

この技の修得は「不動心」の達成となる。しかしこの技術は、我々は泳ぎを学ぶ如く「学ぶ」とは最終的意味において同じであらねばならない。

^⑤（氣）の分配及び統御の技術は、欲望についての二つの章句に叙述されているだろう。「心を耕すことは、欲求をほとんどしないようにすること以上の何ものでもない。ほとんど欲求がないから、もちろんある事柄において心性は養われないだろう、ということとはほとんどない。多くの欲求があるから、もちろんある事柄において心性が養われるだろうこともほとんどない。」この養心

はたぶん心性や意志の強靱さが彼の浩氣（欲求の基体）から成ることを認めている。熟練者は、彼のいかなる欲求をもくじかぬように氣をつける。しかし、「彼に非ざるものになるのでない」として「彼が欲しないものを欲しなくなる事」によって。彼は多くの欲求を除くことと、彼自身を位置づけること——氣の命令者として——彼の權威を補助する。

その氣のすべての集合をなすことができる支配的地位には、その両者をあんばいする。どうしたらそれらの欲求が数えられるかということとは西歐のモラリス達にとつての欲求の範囲と大体同一延長線上に孟子の欲求の範囲があるかどうかという疑いを超えて、もちろんここで主要な難問である。

たしかに西歐の分野における圧迫の諸領域は——例えば、性的欲求の強勢——不幸にも中国的分野におけるそれと対応している。キリスト教徒と中国的伝統の禁欲主義は異なっているように思える。即ち多くの道家的禁欲は、野性をひっこめ、おそらく性的欲求を否定するよりは発達させる。

この問題については、孟子の言明の背後に非常に微妙な道徳的戦略が発見される。その欲求の発散における彼

の勧告は、力よりは巧緻さ、そして弱いものいぢめよりは説得がある。彼の自身に対する、そして彼の優越性に対する挑戦であるところの、それらに対する態度は、驚くほどユダヤ主義者が西欧に与えたものと異なっている。彼にとり意志は支配者であり、儒教的概念の理想的支配者は、慈悲によって支配し、被支配者を同意によって監督している。暴力をもって服従者に対処することは、悪しき支配者(君主)とみられ、義務を遂行しなかつたので、解任に価するのである。孟子はそれに依存する意志への不変の概念を持する。それ即ち、他の方法についてよりもむしろ自己に対す中国の道徳的態度に由来する君主の儒教的概念をひっくりかえす問題を設定する方法が可能であるとしても。

そこには靈(魂)と肉体、意志と欲望の間に中国の心のうちの戦いは公的に認められない。それに伝導者達を困惑した原罪感覚の欠如がある。その結果、自我、自我完成(Ego-Ideal)と(the rest of the personality)人格の残余間の中国の心における基本的境界にある違いがあるとしても。中国において未だに、心理分析の研究(Psycho analytic studies)が理解されていないことが残念である。

孟子がフロイドのいくつかの教育的諸規定に先立つことが可能である。我々が氣(氣)即ち我々は納得しないが、探究を試みていることの意味は、例えば「言葉にし得ず、心を探らず」という忠告と、そして独立宣言が、即ち「意志は氣(氣)の命令者であるは」、あらゆる問題の難関でなくはない、という二つの間の関係を示唆する。孟子は言葉と心についての確認によって通過する(それに彼の頭をゆり動かした後で)だろうし、意志の首位は気が心の従属物であるという理由で、氣を追求すべきでないという理由が単純にあるだろう。意志の基という氣の翻訳は、それらをごちゃまぜにしないように注意深くあらねばならぬだろう。情熱の動態の強調を尋ねることは、意志の動態に対する制裁的代用物と、意氣沮喪した告子とともに孟子が認めているところにあるように思える。

彼は多分後になって「不動心」に対する告子の答えのもう半分に戻る。

しかし、そこでも問題は、とびこえている。けれど孟子にとつては言葉に表せないところの心性を追求するにちがいない。即ち彼が追求しているのは、話者の心性(心理)である。彼の分類はhsing(性)の欠如と抑圧

の概念であり、素朴な状況における問題のかすかな一瞬のきらめきが、素朴な思考の特殊性に問題の返還とともに通りすぎている。

しかし我々はあらゆる孟子の思考が魔術的分野のうちに動いていたことを忘れる危険におちいる。我々に向かって話されている心性自身の心性は、それ以外十分に完全であり、非常な観念的世界（理想的）即ち人間関係と地位と、我々の伝統において想像されたアダムのそれを覗き、いかなる回想上ユニバース（世界）よりもより十全に人間（人間が人間であるなら）を受けいれる設定されたある宇宙（コスミック）における諸義務とを詳細に説明する。ほとんどは、人間の世界、即ち四季の秩序のあるものと一体であり、無秩序は人間の代表者の心、即ち専制者に生ずる。人と人の世界の間の魔術的「参与」（participation）は非常に密接で、人間の性向と物質の性向とは一般に対立や区画なしに一体と思考されたこととともに考えられるだろう。

しかし実際の世界は事実ものすごい混乱にある。四季はくるい、王子達は残酷で無能力で、戦は荒れ狂い、洪水は破壊し、「黒髪の人々は彼等の手足をどう命じたらいいかを知らない。これらの凶事は人間の心性の欲求不

満（frustration）の巨大な反映である。心性自身が正しく、それ自身の発展（ワン・マンにおいてさえも、彼は支配者にさえなれるけれど）の真実の道に戻れば、万事はそれら固有の道に再帰するだろう。

けれどその心性の真実の性向の実現、よりよい充実の問題は我々が現代の重要性を把握することに到達せねばならぬ如く、孟子にとって切実さを持っている。

そして已然、あらゆる魔術的観点をともなう如く、たぶん、この世界観（world-view）の核心をしめているというのは、我々にとってはそれは破壊的機敏さと見えるけれど。孟子はこの世界観に依らない。（我々が他人である如く）というのは、全部を受けとめたり、懷疑したり、という如くに。即ちそれは単に彼が生きている世界であり、彼の場合におけるものにちががなく、他方それに適するにちがいない。もし彼等がそれに反対すれば彼等は根拠がないという理由により立場を喪うだろう。だから、彼の機敏さは一つの驚くべき柔軟さの例と成る。彼は反駁できない魔術的枠のうちに、奇妙に自由に反転できる。結局公平に彼の理念（ideas）を跡づけることは我々がこの枠内を保たねばならない。しかし我々をそれを一つの枠と（ある程度）見るが、彼はそう見なかつ

た。このことは、そして彼の概念についての我々のいくつかの問題を無用とする。例えば、性は性であるとか、それはそうにちがいないとか、それをそうであると彼が理解したとか、彼がそうすることを好んだとか、といった如くに、性について話しているかと。彼にとって師 (master) の如く話すとは (例えば聖者としてでなく) 師において、彼の性格は (大部分の他の人々よりも更に) 人間の性格 (man's nature) の存在する可能性は、(二二三の怪物や犠牲から離れた) 彼が欲求するそれとは全くちがった、不合理なものになることであることを、実現し、充足することになった。彼が明らかに理解する人間は実に彼がなろうとした如きものではなく、然るに彼の性格——彼を確然と人間としたもの——について、彼は少しも疑わなかつたし誰も疑えなかつた。何故なら「全ての人は美德を好む」そして、この好みは全ゆる人々に備わる徳の端緒についてのこれらの一刹とともに進む。証明であり、彼等の人間性の構成要素であるところの我々は、もしそれを好むならば、彼が選んでいるものを別に人と呼ぶことができる。即ち、彼をして他の人々を称賛せしめたそれらの諸特性とそれのみにおいて。しかし彼にとって魔術的枠の内側、即ち、あるに違いないこ

とと、のぞまれるに違いないこととの区別は全く力がなかった。そして我々は、その枠の外側、諸聖者の権威と中国の人間性の理念の継続性が、人間の性質についてある方向をもった事実なのである。

もし我々が好めば、孟子の魔術的枠以外の孟子に戻ることができるし、彼は単純に人間性質、それに彼が欲したところの即ち、彼の心理学が単に「欲求充足」(wish-fulfilment) の一つであつたところのことに限定したということも出来る。

孟子の愚かしさを断罪するには、我々はまず欲求充足が心理分析とは異なつた意味においておこらないことを示さねばならない。人間 (ego) は最も変わりやすく感受性の強い動物の適応できるものなのである。だが我々は已然もう一つの形式において孟子を弁護するだろう。即ち人間の性質 (human nature) は (人間のそれは禽獸からほんの些少異なつた所において) 孟子にとって、社会における人の生活の人工的制作なのである。そして好んで異議を唱えなければ、となえないだけです。明瞭に我々は、社会の影響を考えに入れることがどりのぞかれても、人間の心の決定が残るようなことをほんの少し受けることになる。そしてこのことは、いかなる特殊

な心理分析、又は他の理論⁽²⁾即ち人間意識の社会的要素の諸形式と云った、それからも區別される。

「人間の性質」(human nature)の一句—その与えられ可変可能な—何物が無限の示唆をともなつては、悪名も高くここに誤まち導いている。もし性が暗黙に、孟子にとって、人間の本来的社會生活の成果であれば、それ又全く明白に全ゆる価値の源であろう。こういうわけでそれはよろしい。それは彼の楽天主義の単なる手柄というよりはむしろ性(being)への信頼にあるのだ。何故なら美德は信じられるものだから。孟子に、性に附加的限定をつけ加えれば、それは我々において、我々の美德は、それを信頼できるからである。しかし孟子はそのような明晰さ(clarifications)で我々に感謝しはしないだろう。人間性は既に徳の端緒の拡大に同一であり、—同一性は禹(yu)が水を管理するといった少しの労働をともなわしめた—問題は、この拡大に対する態度と実践のみの好ましさに関していた孟子に残存した。敵対する影響は日日の役所の労益と娯樂であり、欲望の複雑さを自己に對する不敬、氣の暴動、そして宿命觀や自己慰安(self-congratulation)である。それらに對し、彼は効果的に心の充足の教義と氣の養成をもたらす。氣とは、氣

とか気分。彼は自身で彼の浩氣を養成することにおいて技術的である。ここにおいて彼の美点が成立する。ある概念と同じくそれは典型的に魔術的觀點に所屬する。ほとんど、まさしく堅固なそれは、地に満ち天に満ちそして肉体に満ちている。それは意志の召使いであり、まさに正しき勲の生産者である。不適當ないさおしで、あやまちにもかかわらず、それは生活の案内、義(義)と道(道)を最もよく果たしたものに適合し、大胆なそれらとともに立っているだろう。大胆なとは、それがだから派遣者であり、心の充足の活力源、即ち、義の現實化と道に従うことの両つであるのだ。

多分如何なる心の概念も直接にそれに影響を及ぼすだろう。—それ自身のパターンやイメージの如く、その上に生きること—その心は一つの単純化であるに違いない。孟子の突然に露見した潜在性の概念、その本質的生活として、形づけられると我々には見えるだろうが、その可能的發展の特殊性において、細部において、(仁・義・礼・智)彼はそれに社會に適合することを与える。しかし我々にとつては、それが適していた環境から概念、その分離することはむずかしくないだろう。自治的傾向の成長に對する定着は適當な条件に依存をし、多分やっ

くるところのものである。それは孟子にとって心とは法典 (Law-giver) それ自身であることに注意すべきである。けれども彼は彼の社会秩序 (social order) によって性の四足を表示しているが、その發展する徳の反映が社会秩序であつたと我々は考へるだらう。我々の云うように (しかし彼は云わないが) それはそれらの帰結であつて原因ではなかつた。「万事は、我々において既に完全である。」それ等はただ、完全な社会に成長し到達する為に予約され従わされるのである。

孟子における完全存在に加ふるに性向の定着は、単純なる調和である。愛と義務は全く衝突がない。徳は決して過またない。この証言は想うに、古代中国の道德律の一貫性と完結性である。我々にとつて、もし我々が孟子の概念を我々自身の社会的「秩序」に変容しようとすれば、性における構成的傾向の問題はたしかに最も注意されるべき特徴であらう。心の充実にとつて最も有効な妨害は、外部からでなく内部からくるように思へる。もう一つの証拠は我々の文化的素材、非常に多様化されており、我々の心理学的試みも、心の可能性の一つの大きな連鎖を述べるからである。

孟子の言葉が陳述 (statements) よりは勧告

(injunctions) として、より読まれるべきである、と想う理由を理解した。上に試みた翻訳は私にとって、西方心理学的概念上に、及び陳述の為に附加された概念上已前、あまりに多くなるから不十分であるとも、大よそ思へる。こういう誤まりを除く困難さは確かだ、そしてその研究的熟慮が助けになるだらう。

この先決問題は多分、人間の心との間はどのくらいへだたっているか。もし我々が一般的に心理学と中国の神経学とが同じであると認めるならば、重要な心理学的異いにとつて、区枠とは已然ならないだらうか。

異なつた文化的基盤上、偉大な時代に生きた人々は——發展的に異なる社会的構造と制度——實際に彼等の精神構造 (mental constitution) において広く異なるものではないか。その違いは心理的機能の常態の相互関連上や血縁的祖先上や、それらのうちの強勢上の違いよりもより以上ではないのであるか。共通的な基本的状況内のある異なつた秩序だけではなく、それら自身とその基本的形式内のより現実的の違いと受けいれることが合法的であるうか。

私が討議するそのような疑問は悲しいことにあいまいである。しかしそれらのまさにあいまいさは、西方心理

学がそれ自身の諸仮説を試験し分析することで、過度にくりかえされている証拠として想像されよう。その「心理解剖の不変の様式」や「根本的視点」(ことの認識的に、効果的に、意志的に例えば)は如何なる心もいつでもそれらを所有するにちがいないと話すある地位における我々は、あまり明瞭ではない。そしてもしそう云えば、そのような信頼を判断する立派な理由は一体なんであるか。この内省的確信は公平にそれらを補助しない。そしてそういう問題において、それがなされるという理由で概念の枠づけりよりも内省がよりよく「理解する(sees)か」どうかを疑うだろう。心理学のそのように多い学派上の示されたこの傾向を、刺激と反応の公式の変容上に伝統的枠づけを設定することは、それがかつて思

えた程必要ではないという増大する疑いを指摘するようになる。何故ならある心理学は、その基本的概念として反応(response)をとり複雑な心理的機能の多様な形態(a variety of forms of complex psychological functioning)の可能性、即ちその古い三分割の心理学(知能・感覚・意志)(knowing-feeling-willing)では一つだけであろうし、簡単には処理することができない。この三分割は成熟した形のきまつた心に対して有効に

適応できる便利な図式(a schema)であろうし、所与の社会的文化的枠づけ(言語を含んで)のうちの機能を学ばされるだろう。已然それは、そのように心だけに適応できるだろうし、他の図式では他の条件の下に形づくる思慮深き心においてより有効であろう。このように変容できる決定的条件のうち日常会話で具体化される一般的心理学はうまく主要な位置をしめるだろう。

我々はおそらく考え、感じ、意うのは我々がそうしたという理由がとても長いというのと同じく、そう話しているし、もし言葉と伝統が心理的機能の異なる設定を告白したら、たぶん我々は我々の心を他の方法で演出していることだろうということは可能な想いである。

これは不満足な想像であるが、そうなら、我々のふつうに従うよりもより重要な一般心理学的理論上のある変化を与えるだろうし、そして地上の基礎だけではなく、その心の基盤が消えさることを危惧するだろう。もしそれが、無意味な想像であれば、そうなるとして、ある心理学者がそれを十分にまた破るだろう議論で我々を安心させるだろうということはある者は欲するはずだ。私はあるもの(one)について考えることができなかった。

——動物「心理学」はこの目的にあまりに複雑である。

孟子に対する全てのこれについての適切さとそのような探究に対する孟子の適切さは、彼の心理学上に於ける認識論 (a theory of cognition) の欠如にある。しかし知識の概念、認識は心理学がもつとも不確かに有している「反応」という範疇である。何故なら、ある習慣論者 (Behaviorist) は、「knowledge how」を「 \sim 」についての知識」とおきかえ、そして激越な習慣論者でない人々においてさえも、配慮は、行動のある前提条件であるかわりに、ほとんど無意識である本能的行動のある反抗点であまり重要でないものとして論じられている。全体に、西方心理学は一世代前に認識を討論することを排除して、心性の説明を慎重に考えたよりもよりよい準備がなされている。私が思い描くに、準備者も又違った社会と言語は違った心理的機能を発達させることを受けとめている。この増大した想像力に富む自由はそれ自身の基本的概念に已然限られるであろう。—そしてその違いは、できるとして、孟子の同時代人と我々自身の知識の両者に、実際の基礎的概念として承認されないであろうということに直面した。

これらの探究は以下の前提を導くことのみをここで主張される。もし我々が孟子の心性について説明 (正確で

であろうとなかろうと) と我々のそれ (正確であろうとなかろうと) との間の違いを要約し、中国の心と我々との違いを反省したとすれば、我々には公平にあまり利口ではないだろう。しかし同じように、もし我々はこれらの違いが目的と方法 (倫理的・政治的更に科学的) による理由でほとんど説明できたと要約しても、心の構造と機能を (彼自身を含む) 孟子が討議していたが、我々の仮説的標準の西方的心からは異なるだろうが、我々には又も愚かになるだろう。我々が両つの心の間の違いがますます深くなることに従うことを拒絶するだけでも、まさに我々がこの問題の深さをどう見積もっているかを我々自身に問うのに便利となるだろう。又認識効果、意欲 (conation) をする為に表現される (そして、そうなら、如何に) かどうか、例えば我々が対の箱における三つの空間の統一をするが如く、我々の友人において調整は必要だから。孟子と W・ジェームスとの間のある違いは例えば表面上よりもっと多いと思われる。

孟子と従者において、理論的興味 (a theoretical interest) の欠如はこれらの違いの最上の証拠である。しかしそういう違いをかすかに示すような試みにおいてさえも我々には共通の調整に依るところの言語を使用す

るようしいられる。「興味」(interest) 例えば、我々が友人達と使用している基本的要約の如く我々の懷疑主義に対する明瞭な限界があるに違いない。我々の疑問はあらゆる心に共通である為に我々が普通に要約しているある様式が孟子が扱っている心において欠如しているかどうかだけでないのである。そして思い描くにもっとも他易いその欠如の中の様式——ふつう知的思索はある物が何であるかについてだけを問題として、それ自身について、それがたぶん有しているだろう道徳的説明やある用法からは離れた。——我々自身の西方の知性史において、交互にだけ、そして最近に至ってもある人々にその外貌を形成しているように思えるところのある様式である。知識の追求や自動的認識の興味は我々にとって、他の興味からまさに無理やりに切り離されることを要求する高度に人工的なそして専門的な機能にかわる心の自然な行為であると思える。そしてこの孤立的科学的興味を発達させれば単なる理論的興味の支配の下にあるのではない見地としての孟子の見地を検証するのにある困難さを見いだすことになる。もちろん、レッグやウィーガー(Weiger)の如き翻訳者は彼の興味が心理学的であるよりも道徳的であり、その意味において、ある心理学者が他易く入り

こめるよりも孟子により近づく。しかし、一人のレッグ(Lege)、或いは一人のウィーガー、又はフェバー(Faber)も道徳的興味の諸種によつて健在であるが、未だに、理論的心理学に対する旅によつてだけ横断が可能である底無し沼(buzz)によつて孟子から隔てられていて。ある心理学はそれ自身の支配的興味の十分な関心が再翻訳する為に、いわばあまりに単純に理論的ではない見地に対して立ち戻る。そしておそらくその様な旅が現在我々に教えるところの主要な課題は、科学的努力(それがきびしい、そうすればするほど、心理学的問題においてある努力よりも多く)両つの心の広大な差別をそれ自身に構成する。しかしこれは我々を妨げる違いではない。我々が科学的に考えることを試みている場合は孟子を理解することから——我々あまりに短くとどめているにもかかわらず。我々の概念と目的を理由に、我々が彼を誤解しているにちがいない。彼からくるもう一つの方法があることを思うことがあまりに早くとどめさせるにちがいない。我々に必要なことはしかしながらもし我々はより先に進んだとしてより意識的になることと同じく異なるであろうあらゆる場合に対する翻訳の技術を。

註

(1) 全体としてでなく、それが表象する全くの幸福の名辭、もちろん、特徴的欲求充足、その諸欲求はただ部分的であり、虚偽の充足としてのみ受用される。

(2) 例えば『意識の社会的基礎』トリガント・パロウ著 (Trigant Burrow) そしてこの確信はデュルケイム学派の著述に提示された。

後記

私の実父、故茂澤四郎は発明狂であり、軍人としては陸軍軍曹であったが、葛飾区水元では怠けと呼ばれていた。思想的には滑稽な程の右翼であった。それは伯耆流居合道の名人、中崎辰九郎先生の弟子であったことにつらなる。その名人の先生が故安岡正篤先生であった。あるとき突然に実父は私に安岡先生の名を教えてくれた。私は孤りで先生の講ずる席に、熱心に参加した。知る人ぞ知るこの人物は誠の先生であった。そんな訳で当然だったが明代の陽明学に傾倒した。そこで私は、先生の弟子で、現在貞香会顧問の佐藤光生先生(中處と号す)を中心に、唯心論者、性善論者の『孟子』を読んでみようということになった。それは午前四時頃におきて、『孟子』を読むのであった。私はねむたいのをがまんして、陽明学と通底すると思われる部分を読んだ。佐藤先生は書家として、文字学に精しい師であった。私はそこで、孟子の「氣」や「志」や「性」の問題に関心を抱くようになった。

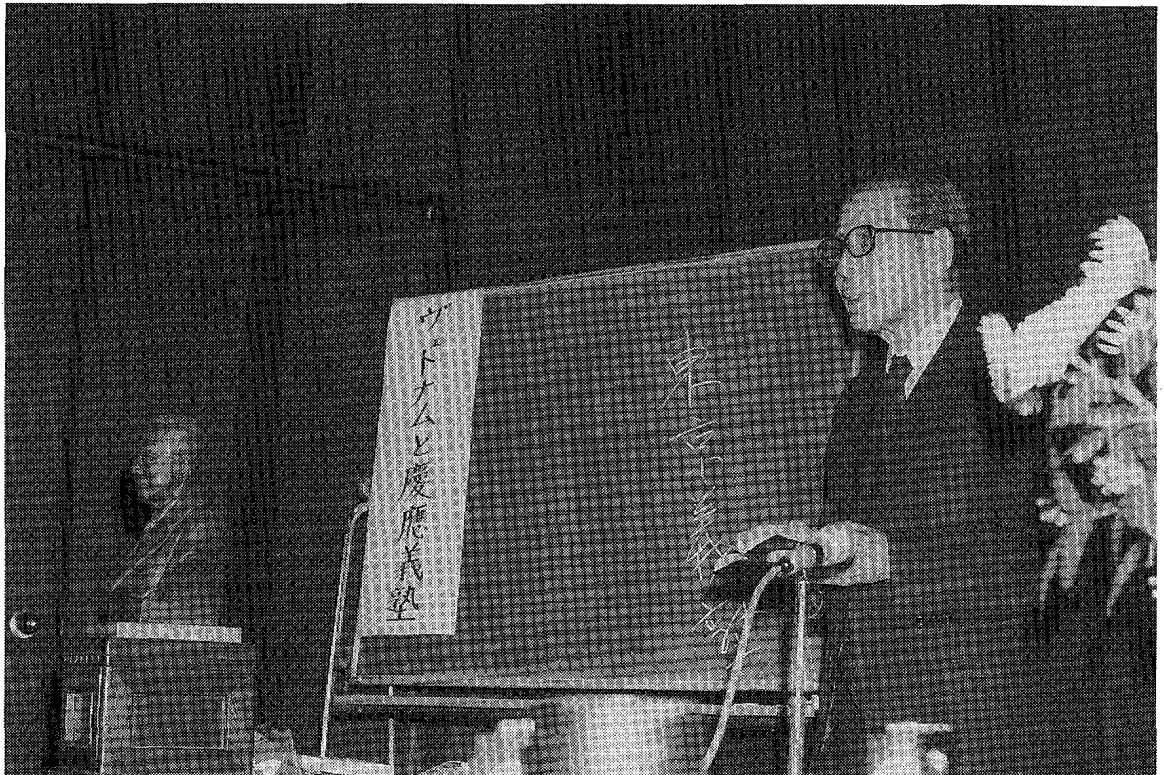
安岡先生は、驚嘆せざるを得ぬ博学者で、且つ、一点の

欠点も見出すことの困難な学者中の学者、指導者中の指導者、ほとんど伝説中の人物であった。実際に私の幻覚であるうが私はこの人物が頭上に光彩を発するように感じた。晩年は又色々な話題を提供したが、そこまで至ったかを知友をしてひそかに愉悦脱帽、欣快の至りと又又人を感動せしめたのが、評者が出来物中の出来者、私の仲間の濱田清先生(信友商事社長)であった。

そういう縁で、『孟子』との縁は深いのである。私はこの博大なる学者、安岡正篤先生を至人と考えてよいと思っている。私はそれとともに、グラネ(Paul-Marcel Granet)を畏敬するが、今一人 I. A. Richards という大評論家の "Mencius on the Mind," London (Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.) 1932 刊の著作の傑出振りに驚いたのは、母校慶應義塾大学大学院で勉強しているころであったと思う。實におかしいが、私はそこで、『東洋史研究会』を、又、それより前に『朱鳥』という同人誌を主宰していた。その『東洋史研究会』において、この『孟子の心性論』の第二章、言い表しの諸型式について、を新刊旧刊の欄で紹介した。また昭和四三年六月二十四日の慶應義塾大学東洋史談話会例会において『孟子の心性論』— Mencius on the Mind. — I. A. Richards — の紹介を通じて中国古典解釈をめぐっての一般的問題点についてのノートと題し、同書第一章「翻訳の諸問題」(Some Problems of Translation)を紹介した(『史学』四一—三、昭和四四年三月、一二二頁)。私は『孟子の心性論』又この人物に至人故安岡正篤先生の言及がないのを残念に思っている。リチャーズは、私にとって畏怖す

べき博学者であるとともに剣橋学派の基礎を築いた大物中の大物である。日本ではしかし、その一部分しか紹介されていない。『孟子』については、故渡辺卓先生の秀逸な邦訳があるが、そこにもリチャーズのこの研究への言及がない。たしか、愛す可き随筆を残された故魚返善雄先生がこの書にふれているにすぎない。難解であるが、精緻無比なこの『孟子の心性論』を日本人として訳出しないのは日本人としてがまん出来なかつた。

この度、恩師竹田竜児先生が長逝されたと聞き、又その追悼論文集を編むと聞き、先生の厳密な学風と、一派相通ずると思われるリチャーズの学風に思いをはせ、拙劣な旧稿を捧げて、この名文家の温容をもひそかに知っている者の一人として、心から先生を偲びたいと考えた次第である。



最終講義「ヴェトナムと慶應義塾」(近森 正氏撮影)