

# 鬼神とアウラ

—ノエル『中国哲学三論』における中国の靈魂觀・祭祀觀—

井川 義次

はじめに

古代中国においては、『礼記』「礼運」篇などに見られるように神的靈的存在者の実在が認められ、それらに対する祭祀の必要が論じられていた。天に存すると考えられた主宰的存在者に対する祭祀は天子に、地方の名山大川に対する祭祀は諸侯に、祖靈に対する祭祀は万人、とくに家長に必要とされた。また祭られる対象と、祭る主体の間には不可分・必然的關係があると見なされた。

靈的存在者としての鬼神については『礼記』「中庸」篇においても認められる。

子曰く、鬼神の徳為る、其れ盛んなるかな。之を視れども見えず、之を聴けども聞こえず、物を体して遺す可からず。……夫れ微の顯なる、誠の掄う可からざること、此の如し。

『礼記』本文については注釈無しには、その内容を理解することは困難である。文字面だけ見るならば「中庸」原文自体は鬼神という靈的存在者を、盛んな働きをもち、超感覺的で万物の支え手となり、祭る者の周囲を洋動する実在と解せられる。本稿で問題となる宋・元・明・清期にかけての知識人に共有の鬼神觀は、もちろん朱子学、ないし宋学のそれであった。朱子は先人程頤や張載の説を引き「鬼神」を合理化して注解していた。

程子〔程頤、号伊川〕曰く、「鬼神」は天地の功用にして造化の迹なり、と。張子〔張載、号横渠〕曰く、鬼神なる者は〔陰陽〕二氣の良能なり、と。

愚〔朱子〕、謂えらく、二氣を以て言えは、則ち鬼神なる者は陰の靈なり。神なる者は陽の靈なり。一氣を以て言えは、則ち至りて伸〔しん、shen〕ぶる者は神〔shen〕為り、反りて帰〔かへい〕る者は鬼〔gui〕

為り。その実は一物なるのみ。「徳為る」とは猶お性情・功効と云うがごとし。(朱子『中庸章句』第十六章、傍線筆者、以下同)

すなわち朱子は、鬼神を「天地」すなわち宇宙の運動変化、ないし世界生成の痕跡と見る程頤の説や、鬼神を陰陽という氣の二側面の機能ととらえる張載の説を展開させ、陰陽二氣の精妙な働き、一氣の屈伸〔運動〕としてとらえている。さらに朱子は古典をふまえて「魂魄」を説明するのに、陽に属して精神作用をつかさどり、死後、上昇する傾向のある「魂」と、陰に属して生体機能をつかさどり、死後、下降する傾向のある「魄」の働きについても説いていた。さらにそれらの作用や、被祭祀者と祭祀者との間には「突然」の「理〔秩序・根拠・条理・道理……〕」が存在すると説いていた。それゆえいわゆる靈的存在者も、理・氣を通じて宇宙の生成運動の一環のうちに扱えられ、一見すると非常に自然学的な合理化に見えるものであった。こうした靈的存在者に対する合理化は、中国布教に訪れたキリスト教宣教師にとってはきわめて承伏できないものであった。本稿では「四書」の初めてのラテン語全訳を完成させ、これを通じてヨーロッパ啓蒙運動や、シノロジーに側面から甚大な影響を与えたイエズス会宣教師、フラン

ソワ・ノエル<sup>(1)</sup>(一六五二—一七二九)による中国哲学に関する專著『中国哲学三論』[François Noël, *Philosophia Sincica tribus tractatibus*, Prague, 1711.]からうかがえる、ヨーロッパ人の中国の靈魂と祭祀観について考察したい。

#### 一 ノエルに先行するヨーロッパ人の鬼神説評価

中国を訪れた宣教師の中では、中国哲学のうちにヨーロッパの神的靈的概念が実在すると見るものと、それを否定するものとの二つの立場があった。前者が有名なイエズス会士マテオ・リッチ(一五五二—一六一二)や、プロスベロ・イントルチエッタ、フィリップ・クプレたちを代表とする中国哲学をめぐる有神論説〔Theism〕であり、後者がイエズス会士ニコロ・ロンゴバルディ(一五五九—一六五四)やフランシスコ会宣教師サンタ・マリア(一六〇一—一六六九)など、クライテリオンとしての宋明理学の注釈を盾に、キリスト教の純粹性を主張し中国哲学の異教性を弾劾する無神論説〔Atheism〕である。中国哲学有神論説は、中国哲学の鬼神に関しては、朱子を代表とする合理的解釈を無視し、古典本文から読み取れるその能動性・人格性を前面に押し出し、中国人を「靈」の実在を信するキリスト教に親和的な民族と見るものであった。他方、中国哲学無

神論説は宋明理学の注釈に依拠する限り、中国哲学にはキリスト教的な神的靈的概念に対応するものはないとせず、中国人に対してはキリスト教義を一から注入すべきであると考えた。こうした解釈は中国布教上の政治的スタンスとも関わり、ヨーロッパでも大きな論議を巻き起こし、「典礼論争」へ展開し、中国哲学を好意的に見たライブニッツのモノダ論的鬼神論表明へもつながってゆく。<sup>3)</sup>

## 二 フランソワ・ノエルと『中国哲学三論』

フランソワ・ノエルは、先人リッチ、クブレ等同様、中国哲学有神論説派の流れに属し、先に見た通り中国古典の翻訳を通じて、ドイツ初期啓蒙主義運動や、シノロジーに影響を与えた人物である。彼は一六五一年八月に、ベルギーのヘストルッドに生まれ、一九歳でトゥルネのイエズス会の修道院に入り、青年時代、自然科学や人文諸科学にも関心を懐き、多くのラテン語による詩文、戯曲論を著した。七年間、ベルギーで文学・修辞学を教授。その後東アジア宣教を志し、一六八五年、マカオ到着後、江南、淮安、江西、南昌、建昌、南豊などの地に宣教地域を広げる。一七〇二年、ヨーロッパに赴き、典礼論争に関して、ソルボン又大学神学部から指弾されていたイエズス会の弁護活動を行

行く。一七〇九年以降、儒教古典（『孟子』を含む）『四書』全文および『孝経』『小学』の訳書『中華帝国の六古典』（二七一）や『中国哲学三論』（同年）などの著作を出版。一七二九年においてこの世を去っている。

ノエルはこのように、『中華帝国の六古典』と同一時期に「神」論、「靈」論、「中国道徳」論の三部構成よりなる『中国哲学三論』を著していた。ノエルの中国鬼神論解明への意気込みが知られる。ただ『中華帝国の六古典』と異なり、『中国哲学三論』は多くの中国の論著や経書を引用し、また朱子、黄榦、蔡清、張居正等著名な知識人の実名とその説を提示している。また『文献通考』、『大明会典』、『朱子家礼』、『性理大全』、『四書蒙引』等々を引証とし、中国古典の靈魂論のみならず、ノエル在華時期の明々清代の靈魂観にも広く目配りしていた。ノエルは哲学・自然学にも造詣深く、そうした視点からも鋭い観察を行っていた。

『中国哲学三論』においてはキリスト教的観点からの中国哲学や靈魂論に対する褒貶、当否等の評価付けが行われているが、そこからその当時の中国の靈魂観が透けて見えて来るのも事実である。以下ではそうした中国近世鬼神論とノエルの解釈を比較対比し考察してゆく。

### 三 古代の靈魂説—死後生の實在—

ノエルは『中国哲学三論』第二論文「死者に対する中国の祭儀 *ceremoniae* について」で中国の靈魂観には変遷があると指摘する。

はじめに古代の中国の靈魂観についてつぎのように述べる。

わたしはつぎのように答えて言う。一、古代中国人はわれわれ（ヨーロッパ人）における靈魂の不死 *Animae immortalitas* を認識し信じていたように思われる。なぜなら古代人と彼らの古典は、帝国の殷王朝と周王朝の多くの君主が、死後、*caelum* に實在すると述べているからである。と。死せる君主 （*king*） 文王はつねに天の最高位の主 *supremus caeli Dominus* のもとに侍立する。人は死ねば、二度と戻らぬはるか彼方に上昇し、旅立ってゆく。そして他の同様な話がある。だから古代中国人は、死後、靈魂が存続する *perseverare*、つまり不死であることに賛同していたのである。そのことは彼らが靈魂の滅亡や消滅について何も語らないことから確認される。しかし、たとえこれらの書物が（すでに見たとおり、）若干の死者

が天に實在すると述べているとしても、肉体から離れた靈魂の（赴く）たしかな場所について、古代中国人は知らなかったように思われる。というのも、彼らは「死者に」慰霊の儀式を行う際、自分らは、どこに靈魂の *parents*、すなわち死者の靈魂があるのか分らないと述べているからである。……（第二論文第三章質問 四第二節「中国人における靈魂 *anima* の死後の状態について」）

ノエルは『書経』や『詩経』の原文や、注釈の参照を指示しつつ、中国古代においては死後生の實在、靈魂の不灭、また天なる至高者が信じられていたと主張している。ただ、ノエルは、古代の中国人は祖靈が存在する具体的場所については認識していなかったとも付言している。

#### 四 近世の靈魂説

他方、ノエルは在華当時の中国においては、靈魂観が変質してしまつたと主張している。

わたしは言う。二、現代の中国人—少なくとも部分的に—は、われわれ（ヨーロッパ人）における靈魂の不死について、古代中国人とは別なかたちで感じており、靈魂が肉体とともに死滅するか、むしろ「生」前

に肉体を力づけてきた限りでの活力 vis vivificativa が、肉体と一緒に死滅するものと納得しているように思われる。なぜなら、理性 Ratio (すなわち中国人にとっては天から人間に注入された理性的能力 facultas rationalis) は、<sup>(7)</sup>—中国人が言うところでは—それ自体唯一なものであって、結合によっても、分散によっても説明し得ない何らかの繊細なもの subtile であり、靈魂が死滅したり破壊されたりすると言つてはいないように思われるからである。(同右)

はじめに靈魂がそれと複合している肉体の死とともに消滅するとの見方があることを指摘する。ただ他方、活力こそ消散するとしても理性的靈魂は永続する、と認める者がいることも確認している。ここでの消散する肉体賦活能力とは、鬼神の「魄」を指し、アリストテレス的な死後存続する理性的靈魂とは、「魂」の働きを指すものと考えられる。こうした解釈はヨーロッパ的靈魂観にできるだけ抵触させないようにとの配慮にもとづくものであろう。

## 五 靈魂消散—程子説—

それではつきに見る程子の「魂」に関する解釈はどうであらう。

〔『性理大全』書、卷二八、第二節〕で、程子 Doctor China は、このように〔述べている。〕「靈魂 Anima、中国語で hoen (hün)、「魂」は生成の〔靈魂〕すなわち産み出された人間の生命力 hominis generati via (「精魂」)と理解される。しかしそれ〔靈魂〕は死する、すなわち消滅する。この靈魂が、天に帰ると言われる場合、それは靈魂が破壊、すなわち分散することを意味している」。(第二論文第三章質問四第二節 注解)

これは『性理大全』所引の程子の言に依拠している。

程子曰く。……魂を精魂と謂う。其れ死や、魂は天に歸して、消散するの意あり。(『性理大全』卷二八、鬼神、人に在りては鬼神は精・神、魂・魄を兼ねるを論ず)<sup>(8)</sup>

これはおそらくキリスト教徒にとつて恐るべき言明であつたと思われる。靈魂〔魂〕が天に昇ることとは畢竟、生命力の消散に外ならないというのだから。ただ程子にとつては不断の生成の理と密接不可分な陰陽の靈妙な作用としての鬼神という解釈をとつていた以上、自己同一の実体としての「靈」は存在の余地がないことは当然であつたらうが。

## 六 アウラと理性——朱子の理氣説——

こうした程子の極度な合理的解釈を提示したあとで、穩健な解説として朱子の「理」による説明に、より妥當な靈魂觀を認めようと試みている。すなわち「アウラ」における積極的なものに物理的運動を超えるものの可能性を見ようとするのである。

同じことを朱熹（朱子）Chu hi がこのように（述べている）。「人間が死ぬ場合、熱い空氣 calidus aer、すなわち生命を与えるアウラ（氣息・光輝・オーラ）aura vivificans は、高く上方に離脱する sursum exit が、それはまた靈魂が上昇する（「魂、升る」）Anima ascendit と言われる。下半身が徐々に冷えはじめるが、それは屍体が下降する（「魄、降る」）Cadaver descendit とも言われる。こうした理由から、生けるものは死なねばならず、始まるものは終わらねばならない、と言われるのである。しかしながら凝固し分散するものは、空氣 aer、すなわち生命を与えるアウラである。というのは理性（理法・理拋）Ratio に関わるものは、生命的な、すなわち生命を与えるアウラにおける、能動的な何らかの繊細なものであり、けつし

て凝固するものではない。理性は、それ自体で唯一のものであるからである。人間の義務 *hominis officium* すなわち自然本性 *natura* において（「分上」）、本性の公正な *naturalis aequitas* に結びつくすべてのもの（「所合当然者」）は、理性 Ratio であり、凝固によつても、分散によつても説明され得ないのである。（第二論文第三章質問四第二節注解。）

この説明は中国鬼神論における人間の陰陽の氣を、西洋における、人間の発する光輝を帯びた活力・生氣であり、死後に散ずるアウラという西洋的概念に重ね合わせつつ、その内なる理性（理法・理拋）の積極的機能に、個体化の原理と不変性を見ようというのである。それこそが人間の自然本性であるとノエルはとらえたのである。

こうした理解もアド・ホックなものでなく、朱子のつぎの言葉に依拠していた。

朱子曰く。……人、將に死なんとする時、熱氣、上に出づ。所謂る「魂、升る」なり。下た、漸く冷ゆ。所謂る「魄、降る」なり。此れ生有れば必ず死有り、始め有れば必ず終り有る所以なり。夫れ聚・散する者は氣なり。理の若きは則ち只、だ氣の上に在りて泊り、初めよりは是れ凝結して自ら一物と為らず。但だ人の分

上の合当に然るべき所の者は、便ち是れ理にして、聚・散を以て言う可からざるなり。然るに人、死すれば、終に散ずるに帰すると雖ども、然れども亦た未だ便ちに散じ尽くさざるが故に、祭祀に感格の理有り。

先祖の世次遠き者は、氣の有・無は知る可からず。然れども祭祀を奉ずる者は、既に是れ他の子孫なれば、畢竟只だ是れ一氣にして、感通の理有る所以なり。

（『性理大全』卷二八、鬼神、人に在りては、鬼神は精・神、魂・魄を兼ねることを論ず。）」

死亡時の熱氣の上昇を「魂、升る」とし、遺体が下方から冷えるのを「魄、降る」ためとして、氣の集散が現象としての生死の実相であるとしている。その点で氣それ自体には、個人としての人間の永續性を保証するものは見いだせない。ただ現象としての生滅の相とは別に、不変なる「理」が実在する。その実例としては人間の当為としての道徳律があると朱子は説く。

朱子はさらに先行世代とつぎの世代の間に存続するはずの照応も不変の実例だと説いている。すなわち祖先と子孫との祭祀における「感応の理」である。朱子はそれが「永遠」であるとは述べないものの、子孫・後裔の永續のうち、氣において連なる祖先自体の存在も担保されつづ

けると見ていた。この点に関してノエルは黙して語らない。

## 七 死後における靈魂再集結

— 鬼神永續のもう一つの言説 —

ノエルはまた当代中国人のうちに祭祀における魂魄の再統合に靈魂の永續性を見ようとする者がいると指摘する。

わたしはつぎのように答えて言う。上掲の問四題二節で述べたように、最近の中国人によれば、人間の死において靈魂、あるいはむしろ生命的なアウラ、すなわち活力が消滅し存在を停止することに関して、つぎのように見当外れな仕方です。「靈魂の存続が」考察されているように思われる。靈魂が「死後もなお」依然として集結〔収集〕されたり、再統一〔結合〕されたり、また祖先の祭儀 *parentalis Ceremonia*、「祭」*cy*へと戻ってくるのかどうかといったようなことである。というのも、すでに破壊され休止してしまったものが、どうして自然に再統一したり、再生できたりするのだろうか。

このこと〔靈魂再集結〕もまた中国の識者〔明、蔡清〕がつぎの通り明確に否定している。「両親や祖先の生命的なアウラがひとたび破壊されたり、生命が分

散したあとに、靈魂がなおも度々再統一されうるとい  
うのは、まったく矛盾している」と。(第二論文第三  
章第五節「分散した靈 Spiritus dissipatus、すなわち  
分散した生命の集結 collectio (こつごつ)」)

ただ蔡清の発言のニュアンスは込み入っており、これほど  
単純ではない。そこには明代における壮大な宇宙論的背景  
をもつ、生命の連鎖としての鬼神観の二典型がうかがえる  
のである。

問う。人、其の孝の誠を致し、以て其の祖先を祀る  
に、果して祖先の来りてこれを享くる事有らんや。曰  
く。言ひ難きなり。先儒、これを論ずること詳らかな  
るに似たり。然れども愚、以為えらく、多くは是れ子  
孫の一念の已む容からざるの心を主として、是れ有る  
なり。天地・山川・社稷の類いの如きは、生氣 万古  
化せず、祭るに随いて享くる、其の理、固より真なり。  
夫の人の死するが若きは、則ち魂、已に天に歸し、魄  
已に地に歸し、化するに随いて尽くるなり。一たび凝  
結して未だ散ぜざるの魂有れば、則ち以て妖と為し  
厲と為して、其の常なるに非ざるなり。惟だ其の伝  
うる所の気は、子子・孫孫の身に在る者にして、千年  
を隔つると雖ども、猶お一貫するがごとし。此れ則ち

理の疑うに足る無きなり。但だ其の父祖の已に散ぜる  
の気は、終に復た聚まるの理無し。所謂る往ける者は  
過ぎ、来る者は続くは、乃ち天地の化を為す所以なり。  
若し其の已に散ぜるの気、又た祭るに随いて享けて聚  
れば、則ち是れ其の既に死せるの氣、猶お宇宙の間に  
潜み寓すること有るがごとし。而うして宇宙の間に去  
去・來來するは、只だ是れ這些の氣了。而うして仏氏  
の說、儒者當に全く其れ誕なりと斥くるべからざるな  
り。

すなわち天地・山川・社稷等における生氣は永遠なのでそ  
れに対する祭祀には常に応感がある。一方人間の魂魄に関  
しては、子々孫々、氣の連続はありはするが、所詮は天地  
に散逸するのであり、変わらぬ凝滞するものがあればそれ  
は「妖・厲」であつて、異常事態である。天地の氣は恒  
常・不斷に継起・更新してゆくものであつて、そこにこそ  
目を注ぐべきであるとする。ノエルは「但だ其の父祖の已  
に散ぜるの氣は、終に復た聚まるの理無し」の解釈のみを  
断章取義して蔡清による理氣の宇宙觀に深入りしていない。  
他方、蔡清は生命力の裏づけとしての氣の概念を仲立ち  
とする見方から、仏教にいわゆる輪廻轉生の生命の―そ  
の実は無我・無自性の相統としての―継起・連続も、一理



あるものと見る儒家の粹組みをも超えた解釈を提出していた。しかしながらノエルはヨーロッパ人の嫌疑を避けてか、この点に関してはコメントを差し控えている。

## 八 祖先—子孫間のアウラの共鳴

ノエルはまた、中国における死者・生者の共在について紹介する。

また他の者〔朱子〕はこう述べる。「慰霊の儀式を行う者が、それら（死者）の子孫であれば、たしかに同一の霊 *unus idemque Spiritus*、あるいは同一の生命的なアウラが彼らとともに存在している、（すなわち、彼らから自分に延長〔継続〕された同じ生命 *eadem vita ab illis in se propagata* をもっている）ので、それゆえに共通の運動〔変化〕 *communis motus* が与えられている。しかし分散したものは、新たに収集されたり再統一されたりはしない」<sup>(13)</sup>。（第三章第五節）これは「同一の霊」「同一の生命的なアウラ」、すなわち同類の「氣」を介しての祖先—子孫の感通である。ノエルはここで期せずして、「氣」を媒介とする生命の延長・継続の可能性をもヨーロッパに紹介してしまったのである。

さらにノエルは、消散したアウラが、祭祀において再集

結されるといふ靈魂觀を紹介する。

〔中国人は言う〕靈魂、あるいは生命的なアウラが人間の死において消滅し休止するとしても、消失する際、質料〔物質〕的できわめて希薄〔透明〕な空氣〔氣〕 *aer tenuissimus materialis* に分解され、またその後、慰霊の儀式を行う者と死者の空氣〔氣〕、あるいは靈 *Spiritus* との間に存在する共感〔共鳴・交感〕的運動 *motio sympathica* によって、これ〔氣〕が再び集結・再統一され、慰霊の儀式、「祭」へと、それ自体、近づいてくるのだ、と。（同右）

こうした祭祀の場への来格、死者—生者の共感の可能性に關する説明は、明・清代においては「常識」であつたらう。しかしノエルはこの「常識」を軽く一蹴する。

この笑うべき共感的運動が、ヨーロッパにおける形象 *figmentum* と表象像 *phantasma*—これ〔の概念〕は中国書には存在しない—であるということを除いて、〔それは〕はじめの間四第二節ですでに証明済みであると云おう。中国人〔「性理大全」の朱子説〕によれば、靈魂は死後、質料〔物質〕的できわめて希薄な空氣〔氣〕に変化したり分解したりすることはないという。

（同右）

祖先との笑うべき「共感」は、結局子孫の知において想起・再構成された亡き人の面影・表象にすぎないと言う。死者はやつては来ないのだ。ノエルは朱子を引き、霊の非質料性を揚言する。これは前掲の「夫れ聚・散する者は氣なり。理の若きは則ち只だ氣の上に在りて泊り、初めより是れ凝結して自ら一物と為らず。」に対応する。これも断章取義的解釈である。

ノエルは總括的に、より「合理的」な鬼神解釈を提出する。すなわち死者と生者との「関係性」である。

さらに言おう。中国人は慰霊の儀式(祭)を行う者と、死者との間の共感ではなく、関係性(relationship)を主張する。すなわち生きている子孫の持続する生命的アウラ、あるいは生命と、死せる祖先の休止した生命的アウラ、あるいは生命間の共感ではなく、〔兩者間の〕関係性を主張するのである。また子孫は自分の生命的アウラ、あるいは祖先から受け取った生命的靈 vitalis Spiritus を集結し、精神において亡き祖先の休止した生命的アウラ、あるいは生命を想起するとき、亡き祖先の生命的アウラとの交わり(交渉) communicatio をもつ、あるいはむしろ(第四問第二節第七番)で述べたように)祖先の生命的アウラの

原因との交わりをもつと言われる。そのときまた、祖先の生命的アウラが集結される、と言われる。すなわち一言でいえば、同じ根源(家系) stems に由来する子孫が同時に集められ、自分の靈魂を集結し、精神において亡き祖先を想起する、ということである。(同右)

すなわち子孫が祖先を祭るのは、自己と亡き者との間にしかるべき、一定の関係性があるからである。ノエルが注に挙げる黄榦の言では「祖考の氣と為る所以は、未だ嘗て天地の間に流行せざることあらず。祖考の精神は亡ずると雖ども、而れども吾が受くる所の精神は、即ち祖考の精神なり。吾が祖考より受くるの精神を以てして、祖考の氣と為る所以と交わる」に該当する。宋学的文脈から見れば、同類の「氣」をもつ子孫―祖先間の「所以然の故」としての「理」を、しかるべき「関係性」と見たのである。彼は兩者間の交流を生命のアウラとの交流と見た。しかしノエルは、その実は子孫が靈魂を集中させて、心のうちに祖先の面影を想起することなのだ、と解説している。

このようにノエルの説明は、キリスト教徒としてぎりぎり容認できる靈魂解釈であつたろう。宋明理学の鬼神観に対し、受容できないものはこれを退けつつ、その合理的解釈には可能な限り歩み寄つた解説を行ったわけである。そ

の紹介は、中国哲学の立場からするならば、キリスト教的枠組からの、恣意的裁断に過ぎないであろう。ただその翻訳は、個人的生命の永遠性を越えた、中国哲学における生命の空間的連続性・時間的永続性の可能性を、祖先祭祀のケースを通して間接的に啓蒙主義の時代のヨーロッパに示してしまつたことにもなつたのであつた。

注

- (1) ノエルについては拙著『宋学の西遷―近代啓蒙への道―』（人文書院、二〇〇九）、第二部「ノエル」『中華帝国の六古典』の儒教倫理称揚」参照。
- (2) 前掲拙著序章参照。
- (3) 同右。
- (4) ノエルは対応する注で、以下の経書や注釈の文章を参照するよう指示している。「下」〔文〕武維周、世有哲王。三后在天、王配于京」（『詩経』大雅、下武）「三后、大王、王季、文王也。在天、既没而其精神上与天合也」（朱子『詩経集註』大雅、下武）、「殷殷多先哲王在天」（『書経』「召誥」）、「殷先哲王、其精爽在天」（蔡沈集伝『書経集註』「召誥」）。
- (5) ノエル注は『詩経』大雅、文王の「文王陟降、在帝左右」の文を参照するよう指示している。
- (6) ノエル注はつぎの文章を拠り所としてあげる。「告喪、

曰天王登假」「礼記」「曲礼下」、また『礼記大全』に引かれる元、陳澧 Chin Hao 『礼記集説』の註「登假猶漢書称大行。行乃循行之行、去声、以其往而不反、故曰大行也」。「大行」をノエルは magnum iter と訳す。

(7) 「天命之謂性」（『中庸章句』第一章）。朱子は「天命」を統一としての「理」とし、「性」を究極的にはそこに根柢をもつ人・物各位相に分有された理と見なした。ノエルはここで主要な人間本性を「理性的能力」、あるいは直截に「理性」と限定的に理解した。その点でノエルは朱子性理説の宇宙論的側面を黙殺している。

(8) 「程子曰……魂謂精魂。其死也、魂歸於天、消散之意」（『性理大全』卷二八、鬼神、論在人鬼神兼精神魂魄）。

(9) 中国における「氣」の説明としては、ノエル以前の宣教師が、形相をもたない限り何ものでもない受動的・惰性的物質と比定した解釈にくらべて、その生成への自発性・能動性を見た点で、より妥当である。

(10) これは誤訳であるか、意図的な読み替えである。原文を訳せば「理のようなものはただ氣にとどまるものなのであつて、はじめから凝結して一つのものとなつてはいるわけではない（若理則只泊在氣上、初不是凝結自為一物）」となり、朱子にとって理は特定の氣と緊密・不可分な相関概念であつた。他方ノエルはここでは「理」を、死後に肉體から離在しうるキリスト教神学的な「理性的靈魂」と見ているようである。

(11) 「朱子曰。……人將死時、熱氣上出、所謂魂升也。下体漸冷、所謂魄降也。此所以有生必有死、有始必有終也。夫聚散者氣也。若理則只泊在氣上、初不是凝結自爲一物。但人分上所合当然者、便是理、不可以聚散言也。然人死、雖終歸於散、然亦未便散尽、故祭祀有感格之理。先祖世次遠者、氣之有無不可知。然奉祭祀者、既是他子孫、畢竟只是一氣所以有感通之理。」(『性理大全』卷二八、鬼神、論在人鬼神兼精神魂魄)。これは『朱子語類』(卷三、鬼神)にもとづく。ただしこの文の後ろには「然れども已に散せる者は復た聚まらず(然已散者不復聚)」の語がつづき、ノエルがここで訳を止めるのはやや作爲的に見える。

(12) 「問。人致其孝誠、以祀其祖先、果有祖先來享之事乎。曰。難言也。先儒論之似詳矣。然愚以為、多是主於子孫一念不容已之心、而有是也。如天地山川社稷之類、生氣万古不化、隨祭而享、其理固真。若夫人死、則魂已歸天、魄已歸地、隨化而尽矣。一有凝結未散之魂、則以為妖為厲、而非其常矣。惟其所伝之氣、在於子子孫孫之身者、雖隔千年、而猶一貫。此則理之無足疑矣。但其先祖已散之氣、終無復聚之理。所謂往者過、來者統、乃所以為天地之化也。若其已散之氣、又隨祭享而聚、則是其既死之氣、猶有潛寓於宇宙之間、而宇宙間去去來來、只是這些氣了。而弘氏之說、儒者不当全斥其誕矣。」(『四書蒙引』『論語』、「八佾」篇、[祭如在])

(13) 「先祖世次遠者、氣之有無不可知」然奉祭祀者、既是他

子孫、畢竟只是一氣所以有感通之理。然已散者不復聚」。

(14) 「死んで長い年月の後に、父祖、あるいは祖先の気あり、あるいは生命的アウラは破壊されるとしても、それでも父祖の生命的アウラの原因〔所以〕causa Avorum vitalis aurae は、天と地、あるいは世界の間に、〔能動的に〕働くことをけつして停止しない。ついで、たとえ父祖の生命の完全な形象 perfecta Avorum vitae species はもはや留まっていなくとも、わたしが受け取った生命の完全な形象は、父祖の生命の完全な形相 forma と形象である。さて今わたしが、受け取った、かの完全な生命の形象を用いて、父祖の生命的アウラと靈の原因についてわたしが熟考 tracto するとき、〔祖先—子孫の〕両方の側の生命的アウラの合流 concursus よつて、亡き祖先が莊嚴な形象をもつて、あたかも目に見えるかのようになるのである。』ノエルはこの訳の出典を「Lib. brevis expositio naturae et rationis lom. 3. art. Cy. su. Doctor Hoam air. 2. 1. 2.」これは『性理大全』(卷二八、鬼神、祖考・神祇を祭祀するを論ず)に引かれるつぎの黄榦の言に対応すると思われる。「其の歲月既に遠きに及んで、未だ格し易からざるが若きは、則ち祖考(父祖)の氣、散ずと雖ども、而れども祖考の氣と爲る所以は、未だ嘗て天地の間に流行せざることあらず。祖考の精神は亡ずると雖ども、而れども吾が受くる所の精神は、即ち祖考の精神なり。吾が祖考より受くるの精神を

以てして、祖考の氣と爲る所以と交わる。神氣交感すれば、則ち洋洋然として其の上に在り、其の左右に在るは、蓋し必然にして、無き能わざる者の有ればなり。(及其歲月既遠、若未易格、則祖考之氣雖散、而所以為祖考之氣、未嘗不流行於天地之間。祖考之精神雖亡、而吾所受之精神、即祖考之精神。以吾受祖考之精神、而交於所以為祖考之氣。神氣交感、則洋洋然在其上、在其左右者、蓋有必然、而不能無者)。訳文からすると祖先から受け取った「精神」を、トマス・アクィナス、ひいてはアリストテレス『形而上学』における形相に比べ、また祖先の形姿を『靈魂論』に見られるような諸事物から発する形象、表象像の受容に比擬することになり、かなり解釈的な意識であり、特定の観点からの合理化である。氣を媒介とする靈との交渉が、形象間の共鳴・イメージの想起に矮小化されたことになろう。

(15) 『朱子家礼』康熙辛巳(一七〇一)年刊本が引かれる。

#### 付記

本稿は慶應義塾大学言語文化研究所二〇一〇年度公開講座「天・神々・祖先…中国人の思想と信仰」での講演にもとづいている。なお本論文は平成二二年度科学研究費・基盤研究(C)「西洋哲学における宋明理学の受容と展開」(研究課題番号…二二五二〇〇四四)の助成を受けた研究成果である。

(筑波大学)