

フランソワ・ノエル『中国哲学三論』における靈魂觀に 関する一考察 — 木主を中心に —

竹中 淳

1、序論

フランソワ・ノエル(François Noël)⁽¹⁾の『中国哲学三論(Philosophia Sinica Tribus Tractatibus)』⁽²⁾は、井川(二〇一)⁽³⁾が指摘しているように、近世における初期の中国情報のヨーロッパへの流入について論ずる際、考慮すべき情報源の一つである。

本書の特色として、井川(二〇一)も報告しているように、儒教的な宗教觀が、論争的立場上キリスト教に引きつけられる形ではあれ、中国側の出典に基づいてかなり詳細に論じられていることが挙げられる。研究する側としては、特に本書が論拠として出典を明示している点は重要で、これによって西洋側の思考的枠組みによる一方的かつ独断的な論考という資料としての質に対する批難を極力回避することができ。また確かに後世から見ればそういう批判は

免れず、それが宣教師という立場上また時代的制約ゆえに避けがたいものであったとしても、出典が明らかであることで、かえってノエルの思想的な立場を客観的に分析する足場を得ることになる。

井川(二〇一)は主に『中国哲学三論』の「第二論文」⁽⁴⁾「死者に対する中国人の祭儀 *ceremonia* について」を参考する形で、ノエルの解説になる儒教的な靈魂觀について報告している。それによれば、ノエルは死後における靈魂の不滅と個体性の維持に基づく当時のキリスト教における靈魂觀と、当時の儒教において主流であった死後の魂魄の分離ないし霧散という靈魂觀の矛盾について、西洋思想におけるアウラの觀念と宋明理学における陰陽の気の觀念の類似性に着目し、西洋思想に極力引きつける形で説明を試みている。その際、明代儒教におけるキリスト教の靈魂觀と親和的な面を持つ古典解釈者、たとえば明の張居正⁽⁵⁾などの

説を紹介することで、中国的な靈魂觀をキリスト教の枠内に取り込む、ないしはすくなくとも矛盾しないものとして描き出そうとする。

本論文では、それを引き継ぐ形で、ノエルが儒教的な礼拝や祭儀を説明するに際していかに儒教的な靈魂觀をキリスト教的な靈魂觀に一致させているかについて具体的に論証する。

2、礼拝

ノエルは第二論文の冒頭(二一四頁)で、中国の礼拝についてキリスト教の立場から検証するために、何が宗教(religio)もしくは宗教的礼拝(cultus religiosus)であり、何がそれと対立する迷信(superstitio)もしくは迷信的礼拝(cultus superstitiosus)であるかについて定義している。その中で、質料的な対象としてみた場合の礼拝はそれ自体では道徳的(moralis)に善(bonum)とも悪(malum)ともみなせないと論じており、儒教的な礼拝対象、たとえば木主が外見上キリスト教とは異質なものに見えたとしても、そこからさすぐさまそれが悪であると断定することはできないとする。そしてそれが善悪に関わらない対象であつてみれば、その善悪は形相的に、主題すなわち神ではなく動機によつ

て、あるいは、それと同様な、形相的な対象に論理的に関係付けられる状況によつて決定されるとしている。

ノエルは儒教の祭儀、とりわけ親への祭儀(Parentari Ceremonia)に注目している。彼はそれを儒教の中心的な儀礼とみなすとともに、それが決して迷信や偶像崇拜ではないと主張する。論拠として、史書や儒教の主要古典を多く例示している。

中でも、朱熹の『家礼』や、張居正の『四書直解』、陳澧の『礼記集説』などが中心的な資料として用いられている。

彼は祭儀を三つの要素に分け、それぞれ一章ずつを割いて説明している。一つは彼が「木製書板」(Lignum Tabella)として報告している木主(mu chu)及び木主への礼拝(cultus)に対する扱ひである。二つ目は祭儀の行われる場所ないし建物(Parentari Aedificium)すなわち廟などである。そして三つ目は親への祭儀(Parentari Ceremonia)である祭(祀)それ自体である。本論文では、このうち木主について取り上げる。

3、木主

木主については、ノエルはそれが虚偽の対象を模した偶

像(idolum)ではなく、真実の事物(res verum)すなわち実在した死者を表現した像(imago)であるという点を強調する。ノエルはここで、陳澧の『札記集説』等を参照して論じている。まず木主に先行するものとして、『札記』に取り上げられている「X: 尸」について以下のように「人格的な靈 (Spiritus personatus)」として紹介する。

『札記』卷四第七篇「曾子問」孔子によれば、埋葬が終わったあとには、尸（人格的な靈）が表現されなければならぬ。尸は孫が演じる必要がある。もし孫がまだ幼い場合には、腕に抱かせる。もし孫がない場合には、別の血族の者を採用することができる。〔六頁〕

孔子曰、祭成喪者必有尸。尸必以孫。孫幼則使人抱之。無孫則取於同姓可也。

すなわち、かつては子供以外の死者の孫か血縁者が（尸として）採用されていたが、それは死者に扮してその人格的な表現をする演技者(actor personatus)であると説明する。

ノエルは尸を木主と同じ意味を持つものとし、『札記』

に対する以下の陳澧の注釈などをその論拠として挙げる。

『札記』卷五第十一篇「郊特性」尸(X)あるいは人格的な靈という言葉は、陳列する(exponere)もしくは述べ伝える(instruere)ことを意味する(尸は、陳なり)。しかし澧の解説によれば、尸ないし変装した靈とは靈か死者の像であるのだから、木製書板と同じ物を意味しなければならぬ。ゆえに札記がこの尸を、解釈するもしくは教えることとして説明しているのは誤りである。〔七―八頁〕

尸、陳也。

陳澧注 尸、神象、當為主之義。今以訓陳、記者誤。

すなわち、尸は木主と同じく死者の像であって、生のある(vivus)尸と生のない(mortuus)木主とは違う形態ではあるが同じ対象を意味し、また表現しているとする。

それらは死んだ個人の生きた写像であるに過ぎず、正しい対象を表現している以上は偶像ではないとしている。今日では尸ではなく木主のみが用いられるが、木主もまた、それ自体は単に死者の像としての表現にすぎず、それ自体

が礼拝の対象であるわけではない。

『礼記』第七篇「曾子問」の陳澧による注釈 通常、祭祀(ceremonia: cy 祭)においては、すべての尸に仕える儀礼が終わったあとで、出て行って門の外に立ち、次いで祭祀の監督者か朗読者が東の方を向いてすべての供養行為が完了したことを告げる。それから尸を導き出す。しかし今では豪華した霊などのものは用いられず、この儀礼は廃れてしまった。⁽⁶⁾〔八頁〕

常祭主人、事尸礼畢、出立戶外、則祝東面告利成、遂導尸以出。今亦以無尸、廢此礼。

ノエルは中国の文献を見る限り、木主は死者である両親の霊(spiritus)や靈魂(anima)を記念する(memoria)ために設置されるにすぎないのであって、その中に霊や靈魂が存留(residere)しているわけではなく、また〔祭祀において〕霊を受容(acceptare)するものでもないとする。

ノエルはそれを証明するに際し、木主に常に霊が存留する場合と、(祭祀など)時としてである場合を考え、その両

者をとともに否定する。まず前者については、『礼記』の記述をもとに、中国においては、もし人が死んだ場合に、生命を与える靈魂の 아우라(vitalis animae aura)は天に帰還し、肉体の形象(corpulis figura)ないしは質料的な組成については地に回帰するとされていると論ずる。

『礼記』第十一篇「郊特牲」靈魂の氣(animae aer)もしくは、生命を与える靈魂の 아우라(vitalis animae aura)は天に帰り、肉体の形象(corpulis figura)あるいは質料的な組成(materialis compositio)は地に帰る。
〔二頁〕

魂氣歸于天、形魄歸于地。

ここで、ノエルは霊の個性性という西洋的な靈魂観を持ち出すことで自説の論証を試みる。すなわち、儒教の典籍を見る限り死後の王の霊は天上にいたのであって、木主に残留するという考えでは霊が同時に二ヶ所にいることになり、矛盾するするのである。さらに、彼はあえて地に向かった気すなわち形魄を質料的な組成と訳すことで、キリスト教的な心身二元論に適合させようと試みていることが

わかる。

続けて、ノエルはたとえ祭祀 (ceremonia: cy (祭)) の場にあっても、霊が木主に戻ってきているわけではないことを論証する。そのために、彼は『礼記』や『詩経』の文言から、祭祀において、祭る側が死者の霊の居場所を正確に把握しているわけではないと主張する。ここでは、『礼記集説』および朱熹『詩経集註』以下の陳述が論拠として挙げられている。

『礼記』第十一篇「郊特牲」によると：〔略〕：霊が一体どこにいるのか、あそこであるのか、ここであるのか、あるいは人々から遠く離れた場所であるのかは知られていない。(一六頁)

不知神之所在、於彼乎、於此乎、或諸遠人乎。

実際、こうした祭祀を廟門の内外で行う際には、言われているように、あたかも離れた場所にそれ〔祭祀の対象〕を求めているとノエルは説く。彼によればこうした門の内外で行われる祭祀が意味しているのは、遠く離れた場所や、「そうした」遠く離れた場所に霊を探し求めることなので

ある。

『詩経』「小雅」「楚茨」篇の朱熹による注釈 従順な子供(つまり祭祀(ム)を行う者)は霊の居場所を知ってはいない。それゆえ朗読者もしくは祭祀の監督者に命じて広く門の内側の客たちを歓待している場所までそれ〔霊〕を探し求めるのである。(二二頁)

孝子不知神之所在。故使祝博求之於門内待賓客之処也。

もし木主に霊が存留していれば、霊の居場所は把握されているのだから、祭祀の場においてわざわざ霊の居場所を探し求められる必要はないはずである。したがって霊は遠く離れた場所にいるとするのが妥当であるとノエルは主張する。

しかしながら、どこにいるか明白でないことから、ただちに霊が天にいることを帰結する論証は強引な印象を与えかねないのは確かである。

4、結論

ノエルは様々な方法で、儒教的な祭儀、木主がキリスト

教と矛盾しないものであることを示そうとしている。本書で取り上げた彼の儒教古典の翻訳自体にも、自らの解釈を補強するための恣意的な改竄ないしは曲解があることも確かである。

ここで注目すべきは、ノエルの儒教古典翻訳およびその解釈において、キリスト教思想における個体的な靈魂観と中国思想における気としての靈魂観の差異が、儒教をキリスト教教義と矛盾せずに説明するための要となつていゝことである。

井川(二〇二一)はノエルがこれらの矛盾を解決するためにアウラの思想を持ち出したことを論じた。

これに対し本論文では、ノエルはむしろこうした矛盾を積極的に利用することで、中国の祭祀に効率的にキリスト教的な解釈を当てはめていゝ様子が見らなかつたように思われる。

今後はノエルの『中華帝国の六古典』やクプレの著作を比較しつつ、靈魂観についての調査を多角的な方面から進めていきたい。

参考文献

井川義次「鬼神とアウラーノエル『中国哲学三論』におけ

る中国の靈魂観・祭祀観―『中国文化』第六九号 二〇二一

井川義次『宋学の西遷』人文書院 二〇〇九

潘鳳娟「清初耶穌會士衛方濟的人罪說與聖治論」『新史學』

二三卷 二〇二二

注

- (1) フランソワ・ノエル(二六五―一七二九) 中国名、衛方濟 イエズス会士。一六八五年以降、中国布教に従事する傍ら多くの著述によって中国事情や文化、学問をヨーロッパに紹介した。そこには儒教に親和的なイエズス会の布教方針を弁護する目的もあった。とりわけ『中華帝国の六古典』は儒教の主要古典をラテン語に翻訳し初めてヨーロッパに紹介したという点で画期的であった。
- (2) 『中国哲学三論』一七一年初版。上記の『中華帝国の六古典』も初版は同年である。本書はgoogle books所載の初版本に拠った。
- (3) 井川義次「鬼神とアウラーノエル『中国哲学三論』における中国の靈魂観・祭祀観―『中国文化』第六九号 二〇二一
- (4) 原文“De Ceremoniis Sinarum erga Defunctos”
- (5) 井川氏によれば、『四書直解』を初めとする張居正の著作は朱子学の強い影響下にあるが、とりわけ鬼神論に関しては鬼

神を単なる陰陽の気の離合集散と見なす朱子学の伝統的立場を退けて、より能動的で人格的な性格を強調したことから、キリスト教に親和的であるとして宣教師に注目された。

(6) この部分について、ノエルは「廃此礼」を「礼が廃れた」と解釈しているが、本来は「祭祀者が未成年の場合はこの礼を行わない」という意味であり、一種の誤訳が認められる。

(筑波大学大学院)