



宣教師から見た「祭祀」：フランソワ・ノエル『 中国哲学三論』「第二論文」を中心に

著者	竹中 淳
雑誌名	哲学・思想論叢
巻	36
ページ	128(15)-113(30)
発行年	2018-01-31
URL	http://hdl.handle.net/2241/00153013

宣教師から見た「祭祀」

—フランソワ・ノエル『中国哲学三論』「第二論文」を中心に—

竹 中 淳

1. 序

本研究では、清代の来華イエズス会士で、人文主義者でもあったフランソワ・ノエル⁽¹⁾がその著『中国哲学三論』⁽²⁾第二論文「中国の死者のための祭祀について (De Ceremoniis Sinarum erga Defunctos)」において、西洋古典哲学を活用して儒教の祭祀をいかに説明しているかについて論じ、それを通じてヨーロッパと中国におけるオーソドックスな靈魂観および祭祀観の差違について、当時の宣教師がいかに理解していたかの一端を明らかにすることを試みる。

『中国哲学三論』はフランソワ・ノエルの中国学に関する主要な三つの著作のうちの一つである。これらはいずれも 1711 年にプラハのイエズス会が経営するカルロス大学から発刊された。ノエルは典礼論争のさなかにあつて、同時代切つての中国通として、イエズス会の布教方針と中国哲学を擁護し続けた。イエズス会においては、マテオ・リッチとニコラ・ルッジェーリ以来、中国思想の主流である儒教は基本的にキリスト教と親和的であるという方針に基づいて論を立てていた。それを引き継いだノエルもまた、儒教とキリスト教の類似性を根拠に両思想が基本的に一致することを論証しようと試みた。彼の著作はそうした活動の成果と見なすことができる⁽³⁾。とりわけ『中国哲学三論』は、比較的イエズス会および中国哲学の弁護のためという執筆動機が明白である。

ノエルが理論の骨子としているのはトマス・アクィナス⁽⁴⁾やスアレス⁽⁵⁾といった当時のイエズス会において重視されていた神学者の理論である。一方、中国哲学の解釈にはそれまでのイエズス会で主流であった見解に基づき当時代の主流である宋明理学による經典解釈を儒教が墮落したものとすることで意図的に避けることはせず、その解釈には朱熹を始め、蔡清⁽⁶⁾、陳澧⁽⁷⁾といった同時代の有力な注釈家を用いている。すなわち彼の著作は後期スコラ哲学と明代の理学の対話ないし統合と見なすこともできる。

2. ノエルの思考枠組み

ノエルや先行する宣教師たちにとって布教に際しても、またヨーロッパ側への弁解の必要という点でも特に問題であったのが、儒教における祖先への礼拝 (cultus) ないし祭祀の存在であった。特に祭祀は、直接的に死後に関する世界観が表現される場であるだけに重要な位置をしめた。『中国哲学三論』の第二論文全体がこのテーマで占められていることからその比重が窺がわれる。

ノエルは第二論文の冒頭 (2-4 頁) で、中国の儒教的な (祭祀を含む) 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。それによれば、宗教 (religio) とは神から注入される徳 (virtus) であって、それにより、万物の第一の根源 [神] に対して相応しい礼拝が行われるものであると定義される。

被造物、たとえば聖人 (sanctus) に対する礼拝は、その限定的な超越性が最終的に神の至高の超越性に帰されるものであれば、尊敬 (honoratio) などといった直接の神に対するものとは別のもの、一種の徳目として許容される。ノエルは中国における儒教的礼拝をこうした枠組みのもとで正当化しようと試みた。

これに対し、迷信とは神に対して過ちを犯すことであり、被造物などに対する迷信的礼拝とはしたがって、神の至高の超越性とは異なった神への自発的な行為である。たとえば被造物からの援助や教導や指導といったものへの祈願は、それがただ神のみによってもたらされうるものであってみれば、[本来は] 神に対してのみ行われるべきものなのである。しかしながら、ここでもやはりノエルは、被造物に対して捧げられる礼拝が、神への顧慮を妨げるものではなく、したがって神の至高の超越性に一致している限りは、迷信とはみなせないとあえて付言している。

また礼拝はそれ自体では道徳的 (moralis) に善 (bonum) とも悪 (malus) ともみなせない論じており、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。

3. 木主

ノエルは祭祀を三つの要素に分け、それぞれ一章を割いて説明している。

第一章は彼が「木製書板」(Lignea Tabella)として報告している木主 (*mu chu*) 及び木主への礼拝に対する扱ひである。第二章は祭祀の行われる場所ないし建物 (Parentali Aedificium) すなわち廟についてである。そして第三章は親への祭祀 (Parentari Ceremonia) である祭 (*cy*) それ自体についてである。

このうち、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、すなわち実際は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『礼記集説』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、礼記に取り上げられている「*Xi* (尸)」について以下のように「人格的な霊 (*spiritus personatus*)」として紹介する。

『礼記』卷四第七章「曾子問」孔子によれば、埋葬が終わったあとには、尸(人格的な霊)が表わされなければならない。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。〔6頁〕⁽⁸⁾

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を再現する演技者 (*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、礼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。

『礼記』卷五第十一章「郊特牲」、尸 (*xi*) あるいは人格的な霊という言葉は、陳列する (*exponere*) もしくは述べ伝える (*instruere*) ことを意味する。しかし陳澧の解説によれば、尸ないし変装した霊とは、霊か死者の像であるのだから、木製書板〔位牌・木主〕と同じ物を意味しなければならない。ゆえに礼記がこの尸を、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。〔7-8頁〕⁽⁹⁾

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、また表わしているとする。

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。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とする。

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 (accepare) 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 (corpolis figura) 乃至は形相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』卷第五「郊特牲第十一」

靈魂の気 (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、あるいは形相的な組成は地に帰る。〔11頁〕⁽¹⁰⁾

上述したような前提のもと、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、矛盾とするのである。さらに、彼はここで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、礼が木主に戻ってく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がわかっているわけではないと主張する。そこでは、『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』第十一章「郊特牲」によると、調理された動物の肉を捧げるにあたり、〔祭文の〕朗読者が祭祀の監督者〔祝博〕は祝いの言葉を木製書板の chu (主) に告げる。祭祀 (cy 祭) において霊を探し求めるために、監督者あるいは朗読者は両親の 아우라 (parentalis aura) の門の

内か外で祭祀 (cy) を行う。すなわち、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。〔16 頁〕⁽¹¹⁾

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、遠く離れた場所に霊を探し求めることなのである。

『詩経』「小雅」巻、「楚茨」章の、朱熹による注釈。従順な子供（つまり祭祀 (cy: 祭) 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。〔21 頁〕⁽¹²⁾

もし木主に霊が存留していれば、霊の居場所は知られているのだから、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。

ノエルはこれについて、『書経』「召書」の「茲殷多先哲在天」や『詩経』「太雅」の「文王陟降、在帝左右」といった典拠を引いて、儒教古典においては死後の靈魂が天にあるとされていたと主張している。

以上によって、すくなくとも木主がたんなる死者の象徴的・記号的表現にすぎないことを証明しえたノエルは考えたようである。

4. 廟

ノエルは、廟 (parentalis aedificium) については、それが二種類あると論ずる。一方は死んだ両親に対するもので、一方は古代の教師たる孔子に対するものである。いずれも彼によれば質料的な対象であって、それ自体では倫理的な善悪、すなわち善なる市民による真実の奉仕であるか、悪なる迷信〔的対象〕であるかを評価することはできない。重要なのは廟を建設する動機 (motivum) もしくは主要な意図 (finis principalis) であって、ノエルはこれについて三つに分けて説明している。もしそれらの動機が真実に基づき、

単に死者のうちの尊敬すべき人物のために建設されるのであれば、それは善であると判断でき、礼拝の対象もまた許容できる。しかしもし非難されるべき (indibius) 迷信に由来するのであれば、それは悪であり、礼拝の対象も許容できるものではない。

一つ目は、初めて廟が設置ないし建設された動機ないし主要な意図である。ノエルはそれが迷信ではない証拠として、彼は初めて廟を建てて祀られた帝王 (imperator) である黄帝 (*Hoam ti*) や、それに続く成湯 (*Chim tam*)、太甲 (*Tai kia*) を引き合いに出す。廟の建立は子孫や臣下が孝心 (pius) から崩じた帝王に対して彼を記念し (memoria)、また古代の君主や祖先への尊敬 (reverentia) を示す⁽¹³⁾ ためにするのであって、彼に対して何らかの要求 (postulatio) をするためではない。したがって中国の他の偶像崇拜 (idololatrica) [道教や仏教諸派] とは異なり、先王のために造られた廟は迷信とは無関係であるとする。

二つ目は、廟が初代以降に継続的に建設された動機および主要な意図である。ノエルは廟を建設する目的の中に後世の人間が付加した迷信や不正な礼拝が含まれるとしつつも、その当初の動機の正しさから廟の建設自体は迷信ではないとしている。

続いて、彼は実践 (usus) の面から、祖先への祭祀が迷信であるか否かについて論じる。

彼は祭祀を能動的 (activus) な礼拝的行為と、受動的 (passivus) な用具や設備とに分け、後者を木主とそれ以外の祭祀において必要とされる机や椅子、皿や酒杯などの用具や場所、そして米や酒、肉など死者への供え物の三つに分類している。こうした用具や設備を用いた祝宴 (convivium) や祝祭における宴会 (festivitatis convivium) はヨーロッパ人の目にはすぐに迷信や偶像崇拜、悪魔への礼拝と受け取られるが、それはあくまで正しく愛すべき子供らによる劇場的な再現 (representatio) や模倣 (scena) であって、それ自体では迷信ではない。たとえば家畜の屠殺と肉の捧げ物は、古代の儀式の模倣 (imidandum) と再現 (recolendum) であって、それによって古代の有名な賢帝や有徳の帝王を称えたものである。

したがってそれが捧げ物のように見えても、実際には祭祀における祝宴の場面で、食器や贈答品を豊かに満たす以上の意味はない。また祭祀において設けられる祭壇 (ara) や香台 (suffitus mensa) についても、迷信や偶像崇拜のための寺院 (templum) とは異なる。というのも、中国人は出生祝い誕生日に生者を祝うためにも香や蠟燭や花束を使うのであり、死者に対しての

それは生者に対するものの模倣 (imitandum) に過ぎないからである。

孔子を祀る廟については、ノエルはそれが、本来は孔子以前の古代の賢者を祀るものと同様のものであり、その意味で祖先や偉人を祀る廟と同じ起源を持ち、それが発展したものであるとしている。彼は中国における学校制度の歴史を概観し、伏羲 (Fo hi)、神農 (*Xin num*)、黄帝 (*Hoam ti*)、顓頊 (*Chuen hio*)、少昊 (*Xao hao*) といった完全な公正さ、あるいは中庸の立場 (medium institium) を得た君主たちが、それを教えるために学校を建てたとする。そして古代の教師や賢者のために祭祀を行うのは、子供が親に仕え (observantia)、年少者が年長者を敬う (reverentia) ことを教えるためである。これは何ら迷信的な礼拝を含んではいない。

次に、後世の人々が引き続き孔子廟を建ててきた動機および主要な意図については、ノエルは四つを挙げている。

一つ目は、学生に対し実行し尊重すべき礼儀 (liberalis disciplina) と書物に記された学問とが教えられることである。⁽¹⁴⁾[60-61 頁]

二つ目は、教師に対して敬意が表されることである。⁽¹⁵⁾[61 頁]

三つ目は知恵と徳の基準が (regulus) が教えられることである。⁽¹⁶⁾[61 頁]

四つ目は優れた人生と政治の法則がそれによって伝えられ、感謝の意をもって守られることである。⁽¹⁷⁾[61 頁]

ノエルによればこれらは何ら批判されるべき礼拝を含んでいないので、迷信とすることはできない。

続いて、ノエルは実践の面から、孔子廟が迷信であるか否かを論じる。まず、実践の消極的な面、すなわち使用される用具や設備については、最初に廟堂の中央に設えられた「至聖先師孔子神位 (*Chi xim sien su kum tsu xin guei*)」の記銘がある木主について取り上げている。この近くには顔子、曾子、子思子、孟子といった孔子の弟子の名が記された木主もある。一方で、堂内には肖像 (effigies) や彫像 (status) があるわけではなく、ただ、模写的 (adumbrata) に配置された木主によって学校内に座した教師と生徒が表現されているだけである。これらの木主は、すでに見た祖先のための木主と同じものであり、使用される目的により規定されている。そこで、それらを用

いて孔子廟で行われる行為の内容に関して言えば、それは科挙の最終試験 (baccalaureatus) に関わっている。

ノエルによれば、〔中国の〕帝王が行政長官たちに孔子に対する厳粛な崇拜を命ずる動機と理由は、彼が春秋経において統治についての偉大な学術を明確に復元し、正しく整理し、未来の帝王に伝えたことにある。帝王たちは孔子の高徳と尽きせぬ益に報いるため、祭祀を自身で行い、また〔人々に〕行うように命ずるのである。さらに、祭祀によって人々に教師への感謝を教え、それによって尊崇すべき教養ある者の意向と、〔人としてなすべき〕彼らの偉大な教えを遵守させる。したがってこの動機は感謝 (gratitudo) や善意 (benevolentia) などといった正しいもの (bonestas) であって、したがって祭祀は迷信ではなく正しいものであるとノエルは主張する。

5. 祭祀

「祭 (cy)」という語に関して、ノエルは中国語の「祭」は非常に多様 (vastissimus) な意義を含み、曖昧 (amplissimus) であるとしつつも、その基本的な意味は霊や死者といった他者との交信 (communicatio) にあるとしている。

彼は「祭」の内訳を以下のように区別する。

- (一) 超越的な天の主 *supremum caeli dominus* すなわち上帝 (Xam ti) に捧げるもの
- (二) 山川その他の事物の霊に捧げるより低位 (inferior) の礼拝
- (三) 古代の教師 (magister)、古代の賢者 (sapiens)、国家の守護者、古代の飲食物の発明者、偉人や遠祖に捧げるもの〔92頁〕

ノエルは、上記のうち、(二)のみを迷信とし、(一)については「第一論文」においてキリスト教の神への祭祀と同等視し、(三)については对人的な徳に基づくものとして後に述べるように肯定してゆく。

第二問の「礼拝が表現される動機」に関しては、ノエルは礼拝を二種類に分けている。一方は内的 (internus) であり、一方は外的 (externus) であるとされる。内的な礼拝は超越者に対してなど、内的な意思に基づく。外的な礼拝は外的な行為 (actus) を通して行われる意志の表出 (manifestatum) である。

外的礼拝はそれ自体では差異 (diaphorus) や相違 (differens) はないと

され、例えば神に対しても被造物に対しても示されるとされる。同様にまた例えば外的礼拝は、例えば拝礼 (adoratio) のように、異なった拝礼の意図 (intentio) や動機 (motivum) によって、あるいは神、あるいは天使、あるいは生きた人間に対するものがある。

このような礼拝の種 (species) はそれぞれの記号 (signum) によって決定され、それは尊敬する意図によって判別される、とする。

興味深いことに、ノエルは記号というものの基本的な性格を理解していたようである。本論の中で、語と礼拝の形式との間に共通性を見出している。彼によれば、語のようなものは任意の記号 (signum ad placitum) であり、このような記号表現された対象を判定しうる。例として神 (Deus) という語が挙げられている。外的礼拝も同様である。すなわち礼拝の記号表現もしくは再現と見ている。ノエルは記号の基本的な性格に言及することで、形式と内容との間の差異に注意を喚起している。

さらに、中国における祭祀における働きの意図 (intentio operis) は〔礼拝〕それ自体や自然物ではなく、公的な重要性に基づくとされる。

ここでは、表面的な形式よりも意図を重視する目的が窺われる。ノエルによれば、中国的な祭祀はその外面的な現われにおいて西洋のそれとは大きく異なるものであるが、それにもかかわらず意図に関してはかならずしも否定すべきものではないとされる。

これについて、ノエルは礼拝の対象を、以下のように区別する。

神や神性 (testari Divinitatem) を証示する礼拝: 神に対する礼拝 (cultus latriae)

尊敬 (dulia) に基づく礼拝

政治的奉仕 (observantia politica) [99 頁]

ノエルは中国における祭祀の対象の多くを尊敬に基づく礼拝、および政治的奉仕と位置づけてそれらを迷信だとする批判から擁護しようと試みていた。たとえば伝説的君主神農 (*Sinnum*) は、これを実践した者に分類されている。

もともと、たとえば山川などの霊に対する崇拝は迷信と断じるなど、全面的に成功しているわけではない。

続けて、ノエルは朱子の『家礼』や『礼記』とりわけ『家礼』の「祭礼」篇を参考に、小節にわけて祭祀の内容となる項目ごとに説明を加え、それが迷信にあたるか否かを逐一検証している。

一、棺台の肉料理について〔105 頁〕

ノエルは、『家礼』の記述を参考に、「子供たちは毎日両親に朝と夕の食事を両親〔の霊〕に捧げる。」とし、祭祀における捧げものの肉料理について紹介している。

『家礼』巻五「朝の供え」すべての生きている時に使われるものが死者に供えられる。そこで、使用人たちは死者の座の前の食卓に野菜、果物、干し肉、季節のもの (condimento temperatas)、スープ、米、茶、酒、箸 (paxillos comestorios) が供えられる。⁽¹⁸⁾〔106 頁〕

これについて、ノエルは以下のように述べる。

この宴会の食卓は、夕と朝に供えられる (apponuntur) が、それは子供が生きている父のために供える朝の夕の軽食 (refectio) を再現するためである。なぜならば仕える子供たちは、生者に運んだように、両親に奉仕するからである。〔106 頁〕

それは子孫が祖先である死者を再現 (repraesantere) し、あたかも生きているかのように仕えるために行う儀礼であって、「その意図と動機は何ら迷信を含むものではない」とされる。すなわちそこに実際に霊がいるわけではなく、一種の模倣と捉えているのである。

二、大地の精霊 (spiritus terrae) への祭祀について〔107 頁〕

これについては、迷信と手短かに結論付けている。

三、擲筭 (sortium jactio) による祭祀の日取り決めについて〔109 頁〕

ノエルは『家礼』「祭礼」に見られる祭祀の日取り決めのための「卜」についてここで質している。彼は「卜占 (sortes) は常に不正 (illicitum) である神聖 (divinatoria) なものと、場合によっては正当 (licitum) である思慮的 (consultus) なものがある」〔109 頁〕と述べる。ノエルは中国の祭祀における日取り決めについては幸運を求めるという点で迷信と判断している。

四、祭祀前の自主的な禁欲について〔111 頁〕

禁欲については、ノエルは一般的な語として *chay* (齋) を紹介し、さらに礼記の記述に基づいて内的なもの (*interrnus*) としての *chay* (齋) と外的なもの (*externus*) としての *kiay* (戒) を区別している。

中国語で「*chay*〔齋〕」と名付けられた内的な禁欲は内的な構成される事物もしくはただ死んだ両親のみについての思考のためのすべての空しい (*vanis*) 思考である。それは彼らの住居 (*habitatio*) や笑い (*risus*) や、言葉 (*verba*) や、願望 (*desideria*) を再考 (*lecolo*) するものである。

「*kiay*〔戒〕」と呼ばれる外的〔な禁欲〕は、外的に〔死んだ両親のために〕配慮された (*praecaventur*)、あるいは過度な飲酒、食事における臭いのある野菜、理由のある犯罪行為、音楽や喜劇を聴くこと、葬儀や同居人や妻との交わりを慎む (*abstineo*) ことである。〔111 頁〕⁽¹⁹⁾

外的な禁欲として、ノエルは三年の喪や祭礼前の断食について報告し、それが迷信ではなく、記念的な儀式において品位 (*urbanitas*) と畏敬 (*reverens*)、事物に対し精神が明瞭〔*claritas*〕で注意力〔*cautus*〕を持つために行われるとしている。

五、料理の準備における、犠牲獣の観察 (*inspectio*) と殺害 (*occisio*) について〔117 頁〕

ノエルはまた犠牲について述べる。

『家礼』巻七「祭礼」

祭祀の前に、父方の親族は自らの同胞 (*gener*) や子供たちを率いて、動物が観察され検査される (*examinatur*) 場所に行き、その殺害を主宰し、あるいはその手助けをする。これは中国語で涖殺 (*Ly xa*) という。検査を行ってのち、母方の親族は祭器を洗う。⁽²⁰⁾

これについては、生者に対するものと同様のことを死者に対して行っているものであり、また祭祀における父方の親族へ提供するためであって、迷信にはあたらないとされる。

六、儀礼的な飲食物の陳列もしくは設置について〔120頁〕

これは子孫が祖先を崇拜 (coeleo) するために、古代の儀礼を再現しているものである。したがって迷信には当たらないとされる。

七、夕食への招待もしくは奨励について〔134頁〕

祭祀の場においては、以下のように死者の霊が食事に招待される。

父方の親族 (paterfamilias) あるいは子供が両親の祭祀 (parentalia) としてすべての木主の前で酒杯を満たし、母方の親族あるいは義理の娘が両親の祭祀としてスプーンを同じ木主の前の米が入った椀に備え付ける。それから二人からはあらゆる畏敬の念の表現があらわされる、云々。
〔134頁〕

ノエルは、「たとえ部分的に〔死者の霊が祭祀の場に〕いるか、もしくは来ているように見えたとしても」それは「生前のように、両親に食事を提供したいという端的な欲求であって」中国人が死者の霊魂が祭祀の場に実際に招かれてきているわけではない、と考えているとしている。

八、祝福された酒と拒絶される食卓について〔137頁〕

ここでは、木主の前に捧げられる酒と米が問題にされている。これについては、祖先への祭祀と孔子への祭祀にわけて論じており、前者については、かつて行われていた人格を持った霊 (尸) への礼拝と関連付けている。後者については、迷信ではなく、政治的な奉仕と位置づける。

九、両親の祭祀の形式が常にそれをもって終るところの「尚饗」の意味について〔143頁〕

これについては、「尚」は「庶幾」に対応し、ほとんど (pene)、ほとんど～ない (vix)、のような (quasi) といった意味であり、「饗」の原義は見ること (spectare) や贈与すること (gratim habere) などの意味であって、それは「あたかも贈与するように (quasi id gratum habere)」という意味であるとする。したがって、「仮定や希望の知らせ方は正しくはないが、そこには少なくとも純粋な彼の感謝の気持ち (gratitudo) や愛や服従 (obsequus) への渴望が含まれているように見える」としている。

彼は上記をまとめて以下のように述べる。

上述した両親への礼拝における個々の総体としてのすべての行為は、上に挙げた一つかそこの偶発的なものを除いて、その各部分に迷信は含まれておらず、ただ市民的な礼拝への奉仕のみが見いだされる。

ノエルは祭祀の礼拝におけるすべての行為を、迷信ではなく市民的な奉仕とみなし、その背景に両親への孝心 (pius) を置いている。同様の意図や動機はノエルの出身であったキリスト教世界のヨーロッパでも宗教性を伴わない対人的な道徳として認められたものであり、そのことから敷衍して、中国の祭祀を弁護しているのである。

続いてノエルは、両親への礼拝の普遍的な動機の正当性について論じている。彼は祭祀の普遍的な動機について、ノエルは子供の両親に対する孝心に発するもので、迷信には当たらないとしている。また祭祀の供え物なども敬意 (honor) に基づくとする。またそれ以外の対象については、ノエルは上帝や農耕の創始者としての神農に言及し、それらは政治的な意図に基づくものであって、かならずしも迷信には当たらないとしている。

死後の靈魂の地位について、ノエルは古代の中国人が、死後における靈魂の不滅を信じていたと見ている。

実際、中国思想においては、天の持つ人格神的な性格が時代とともに合理化され、非人格化されてきたという歴史がある。ノエルは古代の中国人と当時の儒者の靈魂観を比較しているが、そこで強調されるのが当時においては靈魂が気 (vitalis aura) によって説明されるという一点である。西洋の靈魂観が死後も個性を維持するのに対し、中国においては、靈魂は鬼神 (quei xin) あるいは魂魄という二つの側面から捉えられている。第四問第二節「死後の靈魂の地位について」においてノエルも鬼神について論じているが、朱子は「鬼」を「婦」、「神」を「伸」と同音からくる連想によって結び付け、祭祀において死者の霊が伸びてくる、また終わると帰ってゆく、気の屈伸運動として捉えていた。即ち靈魂における個体としての人格的要素は極力排され、自然法則に基づく一種の感応現象として捉えようとしていたのである。

こうした靈魂観は、当然、キリスト教的なものとは相容れるわけではない。しかし実際には、ノエルはキリスト教の立場から、中国における靈魂観を否定したりはせず、鬼を身体、神を靈魂と訳し合わせることで巧妙に擦りあわせている。

ノエルはさらに第三問第二節において、祭祀が迷信とは異なることを強調するため、古代の両親の祭祀 Cy [祭] は、それ自体のうちに祈りを含んで

いなかったとしている。

死んだ両親のために祭祀を行う子供たちは、何ら良きものを探し、求めてはならない。

礼拝の物質的な対象は、死者の靈魂、あるいはむしろ死者それ自体である。例えば父親をあたかも生きていたときのように再現し、崇拝する。

このように、ノエルは中国における靈魂観を否定せず、非人格的な気としての側面を紹介しつつもキリスト教と矛盾のないものとして描き出しているのである。

6. 結

以上に述べたことから、ノエルにとって中国思想と西洋思想は必ずしも矛盾するものではなかったと考えられる。儒教思想における靈魂観念は、見方によっては、ノエルの説くような靈魂の個性や局在性を積極的に否定しない解釈も可能だからである。

また、ノエルは祭祀を一種の見せかけと論じようとするが、おそらく中国人側からの同意は得られなかっただろう。しかし中国の儀礼には表面的に見てそのように観察することも可能であるように見える。たとえば、『家礼』の記述は、靈魂がどのような形態であるかといったことには深く注意を払わず、基本的には礼儀のマニュアルであるため、解釈者はかなり自らに引き付けた解釈が可能である。ノエルはキリスト者として『家礼』を読んだのであって、したがってそこに一切の超越的な性格を認めなかったのである。

ノエルの中国思想解釈における異質性はしたがって完全に恣意的なものというよりは、中国思想とヨーロッパ思想の原初的な靈魂観の相違に根本的な要因に起因するところがある。それは多分に靈魂の持つ個性や人格性の相違に由来するものであり、そうしたものはキリスト教思想において暗黙裡に前提されている条件である。一方、宋明理学においては、天や靈魂の人格性は積極的に否定はされないものの前景化されない。ノエルはこうした差異に依拠することで、中国思想とヨーロッパ思想が矛盾しないことを論証しようとしたといえる。

参考文献

井川義次『宋学の西遷』人文書院 2009

「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』69号 2011

潘鳳娟「清初耶穌會士衛方濟の人罪説與聖治論」『新史學』23卷 2012

梅謙立 (Thierry Meynard)「衛方濟《中國哲學》徵引中文文献」『國際學術
研討會「遭遇與互鑑：利瑪竇與中西文化交流」2016

細谷恵志『朱子家礼』明德出版 2014

本研究は、googlebooks 所載の初版本に基づく。

注

(1) フランソワ・ノエル(François Noël) (1651-1729)は、ベルギー出身のイエズス会宣教師、中国布教に従事した。中国名、衛方濟。彼は中国情報、就中その哲学に関してヨーロッパへの報告を行った。代表的な著作として『中華帝国の六古典』が挙げられる。これは『孟子』を含む初めての儒教経典『四書』のラテン語による全訳である。

(2) François Noël SJ *Philosophia Sinica Tribus tractatibus: Primo cognitionem primientis, secundo ceremonias erga defunctos, tertio ethicam, iuxta Sinarum mentem complectens* Kamenicky, 1711.

(3) Paul Rule (2003) p.156

(4) トマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225年頃 - 1274年3月7日)は、イタリアの神学者。シチリア王国出身。ドミニコ会士。『神学大全』の著者であり、キリスト教思想とアリストテレスを中心とした哲学を統合した総合的な体系を構築し、スコラ哲学の大成者として知られる。

(5) フランシスコ・スアレス(Francisco Suárez, 1548年1月5日 - 1617年9月25日)は、スペインの神学者・哲学者・法学者。イエズス会士。後期スコラ哲学の有力な思想家であり、トマスの学説を中心にスコラ哲学を集大成した。

(6) 蔡清(1453(景泰4) - 1508(正徳3))、字は介夫、号は虚斎、諡は文莊、福建承宣布政使司泉州府泉(現在の福建省泉州市)の人、明代の朱子学者・政治家。著書『四書蒙引』はイエズス会宣教師も当時の標準的な経典解釈として少なからず参照しており、ノエルはその解説に「第二論文」の一節を割いている。

(7) 陳澧(1260(景定元) - 1341(至正元))、字は可大、号は雲住、北山叟。江西省南康府都昌県の人。彼の原案になる『礼記集説』10巻は明代の科挙受験生の必読書とされており、ノエルにも参照されている。

(8) 『礼記』卷四第七章「曾子問」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。

(9) 『礼記』卷五第十一章「郊特牲」尸、陳也。
〔陳澧注〕尸神象當為主之義。今以訓陳記者誤。

(10) 『礼記』第十一章「郊特牲」魂氣歸于天、形魄歸于地。

(11) 『礼記』「郊特牲」不知神之所在、於彼乎、此乎、或諸遠人乎。

(12) 『詩経』「小雅」「楚茨」孝子不知神之所在。故使祝博求之於門内待賓客之処也。

⁽¹³⁾ これについて、ノエルはいくつか例を挙げて証拠づけている。

たとえば『尚書』「伊訓」には

帝国の第一の大臣である伊尹は崩じた帝王(成湯)に宣言文を作って奏上した。これについての蔡沈の注、昔は帝王が崩御すると、帝国のすべての大臣の第一人者(primus totius Imperii minister)が廟において、祖先を祭る子供のの名のもとに死を告げる報告書を作成し、同じ名のもとで、すべての官僚が臨席した。

惟元祀十有二月乙丑、伊尹祠于先王。奉嗣王、祇見厥祖。侯甸羣后咸在。百官總已以聽。冢宰伊尹、乃明言烈祖之成德、以訓于王。

[蔡沈註]古者、王宅憂祠祭、則冢宰攝而告廟、又攝而臨羣臣。

⁽¹⁴⁾ 『礼記』第十八章「学記」

学生が初めて大人の学校[大学]に通うときには、学長は鹿の皮で作った衣服を着、野菜を捧げて担うべき学芸への敬意を示す。これについての陳澧の注、これは古代の教師に野菜として水草の蘋(pin)と藻(tsaο)を捧げて、学生たちに担うべき学問と文芸への敬意を示すことをいう。

大学始教、皮弁祭菜。示敬道也。

[陳澧注]始教、学者入学之初也。有司衣皮弁之服、祭先師以蘋藻之菜、示之以尊敬。道、藝也。

⁽¹⁵⁾ 『礼記』第八章「文王世子」

すべての学校で、春季と夏季の学長は古代の教師たちに捧げものをする。それは単に前に置かれるだけである。冬季と秋季の学長も同様にする。これについての陳澧の注、これは単に捧げ物を前に置くだけである。人格的な霊(尸)もない。飲食やお互いに酒を酌み交わすようなことなどもない。したがって彼らが行うのは利益を考慮しない正しい礼拝を示すことだとみなしうる。古代の教師とは過ぎ去った古の時代にこの学を明らかにした者をいう。凡学、春官积奠于其先師。秋冬亦如之。

[陳澧注]积奠者、但奠置所祭之物而已。無尸、無食、飲酬、酢等事。所以、若此者、以其主於行礼、非報功也。先師、謂前代明習此事之師也。

⁽¹⁶⁾ 『礼記』第十八章「祭儀」

帝王が大人の学校(大学)で三人の指名された老人と五人の満期となった教師と同じ食禄を与えるのは、君侯たちに年少者が年長者を敬う義務を教え、また子供の学校[小学]で古代の教師のために祭儀を行うのは彼らに叡知と徳を教えるためである。

食三老・五更於大学、所以教諸侯之弟也。祀先賢於西学、所以教諸侯之徳也。

⁽¹⁷⁾ 『礼記』第十八章「祭儀」

かの賢い帝王たちが制定した祭儀と法については、かつてはそれによって素晴らしい人生や政治の法則が人々に伝えられると、そのために祭儀が行われた。また祖国の守護者が役に立って死ぬと、そのために祭儀が行われた、などなど。

夫聖王之制祭祀也、法施於民則祀之。以死勤事則祀之。以劳定国則祀之。能禦大患則祀之。能捍大患則祀之。

⁽¹⁸⁾ 『朱子家礼』「祭礼」厥明夙興設蔬果酒饌

⁽¹⁹⁾ これについては、『性理大全』の以下の記述をもとにしている。

前期三日齋戒

衆婦女致齋于内、沐浴更衣飲酒不得至乱、食肉不得茹葷、不吊喪、不聽樂、凡凶穢之事皆不得預。

⁽²⁰⁾ 主人帥衆丈夫、深衣省牲、涖殺。主婦帥衆婦女、背子滌濯祭器、潔釜鼎

(たけなか・あつし 筑波大学大学院一貫制博士課程
人文社会科学研究所哲学・思想専攻)