



Title	洪亮吉における儒教的伝統
Author(s)	滝野, 邦雄
Citation	中国研究集刊. 1986, 3, p. 21-31
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61180
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

洪亮吉における儒教的伝統

滝野邦雄

一、略 伝

洪亮吉、字は君直、又は稚存。北江と号した。江蘇省陽湖県の人。乾隆十一年（一七四六）に生まれ、嘉慶十四年（一八〇九）に卒した。清朝考証学の最盛期に生きた人物である。

六歳で父をうしない、苦学ののち、二十四歳で県の学生となる。数年後、安徽学政の朱筠の幕下に参加する。そこで、載震・邵晋涵・王念孫・汪中らと交際する。科挙にはなかなか合格できず、乾隆五十五年（一七九〇）四十五歳になってようやく合格。しかし、一甲二名という立派な成績であったので、翰林院編修を授けられる。乾隆五十七年（一七九二）には貴州学政となる。貴州には三年間いた。任地貴州での生活は充実したものであったようである。本稿がとりあげる哲学論文『意言』はこの時期に書かれた。

嘉慶三年（一七九八）には、白蓮教徒の乱に対する解決策である「征邪教疏」を上申した。翌年には「極言時弊啓」を提出

したところ、嘉慶帝の怒りをかい、伊犁に流される。しかし、すぐに嘉慶帝は、洪亮吉の諫言が私利私欲に出たものでないことを悟る。そこでゆるされ、故郷に帰ることができた。伊犁にいたこと百日あまりであった。それ以後は、故郷にあって出仕せず、更生居士と号し、学問と遊覧の日を過ごす。嘉慶十四年（一八〇九）、六十四歳でなくなる。

洪亮吉は若いころより詩人として名を知られ、同郷の黄景仁と「洪・黄」と併称された。また駢文にも巧みであった。

学者としても有名で、『春秋左伝詁』『六書転注録』『比雅』などのほか、『補三国疆域志』『東晋疆域志』など歴史地理に関する著述も多い。

洪亮吉の性格は、「君 性は伉直、悪を疾むこと仇の如し、自ら謂えらく、物を容るる能わず」（江藩『漢学師承記』巻四）、とあるように、はっきりと物をいう人物であったようである。

以上、呂培の『洪北江先生年譜』、江藩の『漢学師承記』巻

四)』などによる。なお洪亮吉が朱筠の幕下にあった時のことについては、河田梯一氏「清代學術の側面―朱筠、邵晋涵、洪亮吉そして章学誠」(『東方学』第五七輯)に描かれている。

二、洪亮吉の思想についての評価

洪亮吉の思想については、従来あまり研究されてこなかった。その数少ない研究中、洪亮吉の思想はどのように評価されているのであろうか。

洪亮吉の思想について、中国大陆の評価を示す代表の一つとして、中国社会科学学院哲学研究所中国哲学史研究室編『中国哲学史資料選輯―清代之部』(洪亮吉の条)がある。そこでは、洪亮吉の思想は、無神論と人口論の点で注目されるとし、次のように述べる。

彼(洪亮吉)は乾・嘉時代の無神論者である。彼の無神論思想の或る部分は王充の考えを発展させたものであると言える。しかし、王充と比べると更に一步すすんでいて、命定論には同意しなかった。……

禍福と鬼神の両篇(「の主張」)では、主として、鬼神は人の禍福を決定できないと考え、実質上、鬼神の存在を否定する。天地篇ではさらに一步進んで、いわゆる山川社稷・風雲雷雨の神と高曾祖考の鬼は、すべて人間の幻想の産物であり、現実には存在しないと指摘する。夭寿・仙人の両篇では人のいのちの長短は自然によるということを肯定し、

服食養氣とか不死の探求とか神仙の考えとかの根も葉もないことをはっきりさせた。彼の論証の方法は、すべて常識にもとづき、宗教とか迷信に深刻で有力な諷刺と反論を加えた。

洪亮吉は「『意吉』の」治平・生計の両篇で、彼の人口史観をのべる。彼は人口の増加が人々の生活を貧困化させる原因であると考えた。こうした観点はマルサスの人口論に少し類似したところがある(同書四三〇頁―四三二頁)。このうち、人口論の問題は明末以来の經世論の流れの中で位置づけるべきであらうから、本稿では触れない。

さて、中国大陆の学界で用いられる無神論とはどのような意味であらうか。その一般的立場を表わすものの一つとして『辞海―哲学分冊』の「無神論」の項を参考として見てみると、

一切の宗教的な信仰と鬼神についての迷信を否定すること。その理論的な基礎には唯物論がある……(五五頁)。

とある。すると、その無神論とは、世界がそれ自身で存在し運動するという唯物論の立場から、一切の神的なものを否定する、ということであらうか。もっとも、否定される神的なものかどのような内容であるかについては、微妙な言い方で述べるのみであってはつきりとは定義はなされない。しかし、その無神論の根底には、唯物論があると考えていることは確実である。だから、洪亮吉を無神論者として評価する時、その唯物論的な観点を評価していることになるであらう。

では、日本の学界ではどうであろうか。日本で洪亮吉の思想をあつかった専論として、故佐藤震二氏の「洪亮吉の思想的性格」(『アカデミア』九号・一九五五年)、杉山寛行氏の「洪亮吉の『意言』について(上)」(『名古屋大学文学部研究論集(文学)』二八号・一九八二年・「下」は未発表)がある。

佐藤氏は、洪亮吉の思想について次のように述べる。

彼の(洪亮吉)の思想は、…儒家本来の經世家的伝統の復活であり、伝統的社会事象に対する痛烈な批判でもあった。そしてまた、多少歪められた形においてではあるが、伝統的な經典依据にとられぬ論理的思考、科学的思考の発露でもあったのである(一四五頁)。

洪亮吉の儒家的伝統という点を認めつつ、一方それに加えて、「論理的思考・科学的思考」というものがあつたと評価している。

つまり中国大陆・佐藤氏は、ともに洪亮吉の思想の中に近代的思想性を見出し、それを評価しようとしている、と言えよう。ところで、杉山氏は、次のように述べる。

「『意言』に」表白されている世界観・人生観は、徹底して現世的な合理性によって貫かれており、その姿勢は終始一貫している。そこで取り扱われる問題は、きわめて具体的ななかたちで提示され、考証学者らしい洗練された方法を駆使して展開される(一頁)。

すなわち、杉山氏は、洪亮吉が「具体的ななかたち」で議論を

行なっていることを評価する。これは、一般的に言えば、中国人における伝統的な現実主義を洪亮吉の思考の中に見ているとするものである。

私は、基本的に杉山氏のこの立場に賛成する。ただ、文学研究家の杉山氏の同論考は、洪亮吉の文章を通して、洪亮吉の思想というよりも、むしろ洪亮吉の人間像を把握することに主たる目的があるように見うけられる。

そこで、私の場合は、洪亮吉の基本的思考におけるところの、中国人における伝統的な現実主義というものを見てみたいと思う。中国大陆・佐藤氏のようにヨーロッパ風の近代的思维の観点から、洪亮吉の思想をとらえるというのは一つの方法ではある。しかし、当然のことながら、洪亮吉は科擧合格者という儒者であつた。洪亮吉の思想に対して近代的思维でわりきるというのではなくて、ことの本质をつかむために、洪亮吉における根源的な思想とは何であるのか、はたして儒教的伝統と関わりがないのかという基本的問題を検討すべきではなからうか。

以下、儒教的伝統の観点から洪亮吉の思想を見てみるというのが、本稿の目的である。

三、鬼神について

洪亮吉によれば、本来の鬼神とは次のようなものである。

鬼神の説(「は」、上古「に」あるなし。上古の所謂 神とは、山川社稷の各々有司存す(山川社稷に『論語』泰伯篇

「有司存す」のようにその担当者がいること）、是れなり。上古の所謂 鬼とは、高〔祖〕・曾〔祖〕・祖考、是れなり（『意言』鬼神篇。以下『意言』からの引用は篇名のみ記す）。

もともと神とは、山川社稷にその担当者がいることを指し、鬼とは祭祀の対象である高祖・曾祖・祖父など先祖を指す。ところが、後世になって、そうではなくなってきたとし、前の文に続いてこう述べる。

三代の衰うや、始めて「真の」鬼神に非ずして、之れを鬼神と謂う者あり（鬼神篇）。

こうした真の鬼神でないものは「此れ直だに之れに名づけて怪と為す」（鬼神篇）というように、洪亮吉は「怪」と呼ぶ。

だから、洪亮吉は、

三代以上、真の鬼神あり。三代以下、真の鬼神あるを聞かず。怪あるのみ。鬼神に理あり、怪には理なし。鬼神なる者は、吾れ当に之れを畏るべし。怪なる者は、必ずしも畏れざるなり（鬼神篇）。

と言ひ、本当に畏敬すべきものは真の鬼神のみであるとする。ただし、この鬼神篇では、「三代以前」という限定つきで真の鬼神の存在を認めるものの、次の天地篇において、次のように述べる。すなわち「山川社稷風雲雷雨の神」は、実は人の心の内に生れた幻であると論じたあと続けて、

高〔祖〕・曾〔祖〕・祖考の鬼は、凡そ子孫に属す。亦た

愛して之れを慕わざるはなし。是れ高〔祖〕・曾〔祖〕・祖考の鬼も亦た即ち子孫の心に生ずるのみ。

山川などの神の場合と同じく祖先の鬼は実は子孫が心の中で作るイメージや幻であるとする。その意味では、鬼・神の实在の否定ということになる。しかし、洪亮吉は、それは真の鬼神ではなくて、仮托の鬼神であると言っているのである。

曰く、伊れ古より以来、親しく山川社稷風雲雷雨の神を見し者あり、また親しく高〔祖〕・曾〔祖〕・祖考の鬼を見し者あるは、則ち奈何と。「という問いに対して答えて」曰く、此れ或いはその名に托して以て神を示し、其の号に仮りて以て食（供物）を求む。真の山川社稷の神・高〔祖〕・曾〔祖〕・祖考の鬼にあらざるなり（天地篇）。

とすれば「真の」という条件付きの鬼神の存在は認めているのではないであろうか。洪亮吉はすべての神的なものを否定してはいない。だが、人間の形をして描かれその衣服なども後世の姿をした鬼神などは否定する。それは、自ら作ったイメージであり、いわば疎外態であるからである。

儒教では、「鬼神は敬して之れを遠ざく」（『論語』雍也篇）とする。真の鬼神は必ずしも否定されるものではなくて「敬遠」されるに過ぎない。いや、儒教は、中国人の一般的観念を集約したのであって、中国人の一般的観念としては、真の鬼神は存在するとしていたのである。ただ、その現われる際、鬼神を招く側が、それに価するものを要求していたのである。それは、

たとえば、『左氏伝』僖公五年の虞公の次のようなことばがある。

臣 これを聞けり、鬼神は人を実に親しむに非ず（「鬼神非人実親」。これは「鬼神は実に人に親近するにあらず」の意）、惟だ徳に是れ依る、と。故に『周書』に曰く、皇天 親しむ無く、惟だ徳を是れ輔く、則ち徳に非ざれば、民 和せず、神 享けず。神の馮依するところは、將に徳に在らん。

四、喪葬について

周知のように、墨子はその勤儉主義の立場から、節葬を主張した。喪葬の費用を節約するという面からである。そして墨子以後の喪葬論もおおむねこうした節約の立場からのものである。ところが、洪亮吉はそれらと違った立場から喪葬を批判している。

喪葬の制、古今の人の惑いは同じからずと雖も、然れども其の惑いを為すは、則ち一なり（喪葬篇）。

では、古人の惑いとはどのようなものであろうか。洪亮吉は次のように言う。

古人の惑いは、「地上を空しくし以て地下を実たす」（『漢書』貢禹伝）。是に于て一棺の費、累ぬるに千金に及び、一墳の幽、藏すること百物に及び、以為えらく是の如くせざれば以て人子の心を明らかにするに足らず、と。

是れ其の惑いは尚お「生きてゐる」親を愛するに近し（喪葬篇）。

古人の惑いとは、親をいつくしむ心（孝）に発した厚葬である。だから、洪亮吉は古人のこうした喪葬は「親を愛するに近し」といい、それほどこの批難は加えない。ところが、現在の喪葬を批判して次のように言う。

今人の惑いは、一塚の地を営むに、或いは遅として十年に及ぶ。一穴の吉を謀ること百輩に及ぶ。是に于て曾〔孫〕・玄〔孫〕の時に至りても尚お未だ其の高〔祖〕・曾〔祖〕を葬るに及ばざるもの有り（喪葬篇）。

古人の惑いが埋葬に費用を惜しまなかったのとは異なり、今人のそれは、地形のよしあしから吉凶をえるといういわゆる風水説による、なぜこうした風水説によるのかというと、洪亮吉は次のように考える。

祈福の念 愛親の心に十倍し、子孫が為の謀 祖父が為の計に百倍すればなり。是れ則ち古人の厚葬は尚お愛親（前引）に近し、而るに今人の營塚は、則ち実は己が為の謀、子孫が為の謀を欲するのみ（喪葬篇）。

今人の喪葬は先祖に対する愛情からというのではなく、現にこの世界に存在する自己を含めた子孫に福があるように、という利己的な考えから導き出されているとする。

洪亮吉はそれは本末転倒であると考え、次のようにいう。

世人 鬼神を慢る者を見れば、必ず耳にし之れを目にし

（うわさし）、以為えらく必ず陰譴を得んと。「一方」人の不孝・不弟なる者を見るや亦た心に其の非なるを知ると雖も、其の輕重を權り、之れを鬼神を慢る者と比べて、罪尚お減ず可きを覺ゆ。「これは」則ち本末倒置の甚しきものなり（禍福篇）。

このように利益的な考えを、孝の立場から批判するのは、家族への愛から出発する仁（個別的愛）を生き方の原理とする儒者の洪亮吉にとって当然のことであった。また、これは同じく節葬を主張した墨子の喪葬論が、いわゆる兼愛（無差別的愛）から導かれたものとは、対照的である。

五、不死について

洪亮吉は、儒家のいう命（運命）、仏教でいう輪廻応報というものを信じない。

人の生には、修短・窮達 命あるか。曰く、有るなきなり。修短・窮達の命あるとは、聖人 中材以下の人の為めに訓を立つるのみ。亦た猶お釈老が輪回果報の説を造るがごとし。「しかし」豈に果して輪回果報あるか。曰く、有るなきなり。輪回果報の説あるは、亦た釈氏 下等の人の為めに法を説くのみ（命理篇）。

「修短窮達の命」とは、潘岳の「西征賦」に「生に修短の命あり」と、班彪の「王命論」に「是の故に窮達は命あり」とあるのに基づくが、ここでは運命の意である。また、輪廻応報につ

いては、洪亮吉は次のように言う。

釈氏の輪回の説、報応の言 実は道家の緒余（残りもの）に出ず。『列子』天瑞篇に云う、「死と生と一往一返、故に是に死する者は、安んぞ彼に生ぜざるを知らん」、と。

『莊子』庚桑楚篇に、「不善を顯明の中に為す者は、人得て之れを誅す。不善を幽暗の中に為す者は、鬼得て之れを誅す」の類、是れなり（『晁説書齋初録』上）。

このように命の考えとか輪廻応報の説は、「中材以下」「下等の人」のための教えであったとする。だから、洪亮吉のような、儒教を生き方の原理とする知識人には受け入れられる考えではなかったのである。しかも輪廻応報の説は道家の残りものと洪亮吉はきめつける。すると、洪亮吉はそれとである道家の考えをどう見ていたのであろうか。

洪亮吉は天寿篇・仙人篇において道家の不老不死の問題を考える。人間にとって死は免れることのできないものである。もし人間が不老不死をえることができるならば、いわゆる来世を否定し、現実の世界しか認めない考え方の中国人にとって大きな福音となる。儒家流に先祖の祭祀をしたり、子孫を絶やさなにかいう煩瑣な手続きをとり、過去、未来にわたって孝という觀念を持ち出して、死という事実を納得させなくてよくなるのである。

ところが洪亮吉は、こうした道教的不死の存在を否定する。儒教の精神を生き方の原理とする洪亮吉にとっては、道教的不

死を認めることは自己の生き方を否定することになるからである。

まず、夭寿篇では、道教で言われるような養生の術を否定する。

人 服食養氣すれば、即ち以て長生す可しと謂う者あるも、亦た断断として然らず（夭寿篇）。

それは何故かという、洪亮吉は次のような理由のためだと言う。

世に仙なく、世に亦た長生不死の人なし。人の命に短長あるは、人の氣稟 強弱の致す所あるに由るのみ（夭寿篇）。つまり、人の寿命に違いがあるのは、生まれた時、氣の集合によって、つまりその個人が形成された時の、稟けた氣の強弱によって決定されると言うのである。

そこで洪亮吉は、人間は必ず死すべきものであると言う。

夫れ生とは行なり。死とは帰なり。人 以て久しく行きて帰らざる「ことある」可からざれば、則ち人亦た以て久しく生きて死せざる「ことある」可からざること、明らかなり（仙人篇）。

ところが、現実には長生する人がいる。

『記（『礼記』曲礼上）』に曰く、「八十九十を耄と曰う」、と。『鄭玄』注に「耄は昏忘なり」、と。『礼記』同上に「百年を期と曰う。頤う」、と。『鄭玄』注に「老昏して復た服味・善惡を知らず、孝子は養の道を尽くすを期

すのみ」、と。（鄭玄の『礼記』注の原文では「期猶要也。頤養也。不知衣服食味。孝子要尽養道而已。」である（仙人篇）。

しかし、こうした高齢の人々は慶賀すべきかというとうそではない。洪亮吉は、この『礼記』の引用に続けて次のように言う。

是の人、八十、九十、百年に至るも即ち死せず。而るに精神・智慧 已に離る。徒だ形質を存するに過ぎざるのみ。「だから」此れを過ぎ以て往かしむれば、則ち其の冥然として覺なき者は、更に何如なるかを知らざるなり。縦い長生にして不死と云うも、是れ徒だ生の名あるのみにして、已に生の楽しみなきなり（仙人篇）。

いくら氣の作用によって長寿をえたとしても、そこには、知覚とか、思考力とかがない。ただ肉体だけが存在するだけである。物的的に生きているというだけであつてもはや真の人間ではない。これが現実における長寿の姿だと洪亮吉は考えた。

さらに、もし仙人になり長寿をえることができても、知覚のあるなしが問題となる。

人の仙たらんと欲する者、其れ知「覚」ありと謂うか、其れ知「覚」なしと謂うか。其れ知なしと謂えば、則ち死するに如かず。「それならば」則ち必ず曰く、其れ知ありと謂う、と。其れ知ありと謂うも、「仙人となったならば」飲食・衣服 已に美惡を知らず、何ぞ況や宮室・苑囿をや。

何ぞ況や妻子・仕宦 一切の繋恋するところのものをや
(仙人篇)。

もし仙人となり長寿をえたとしても、知覚がないとしたら、それはもう人間ではない。人間としての楽しみはないのである。

その上、仙人となるためには、

『釈名(「釈長幼」篇)』に云う、「老いて死せざるを仙と曰う。仙とは遷なり。山に遷入するなり。故に其の字「形」は「人」の旁に「山」を作す」と。是れ又た年命の長きに因りて、遷徙の苦しみに遭う(仙人篇)。

と述べるように、山にはいつて苦しい修業を積まねばならない。したがって、自分の心にある欲望をとげることができない。なぜなら、長寿は、自己の欲望とひきかえにえられるものだからである。しかしこれなどは、洪亮吉の生きた時代の風潮にそぐわない考えであった。

周知のように洪亮吉の生きた時代の江南地帯は、江蘇の綿業・湖北を中心とする養蚕・製糸業という農村工業を基盤として、空前の発展を上げていた。一般に世の中の景気がいいと、享樂的な考え方が支配的になりやすい。人間はやはり、何もないより豊かな生活の方がいいと思う。そこで洪亮吉は、当時彼が目にした豪華な生活と、知覚があつて長寿であるものの何の楽しみもない生活と、どちらがよいのかとするのである。

木石・鹿豕と同居する(『孟子』尽心上)のみ。又た豈に生(せい)の楽しみ有らんや(仙人篇)。

このように、不老不死という道家の死生観も、洪亮吉にとってなんの魅力もないものであった。ここには、儒教における人間中心主義、現世現実に存在する人間というものを中心に考える立場がはっきりと現われている。

六、死生観

父母篇・生死篇では死後の問題を論ずる。そもそも、儒教を自己の生き方の原理とするものならば、仏教でいういわゆる「来世」を信じない。そのため、現在の不公平を「来世」という未来に望みを託して解決することはできない。儒家に要求されるのは、現実をどう生きるかである。儒家にとって現実だけしか存在しないのである。実社会のすべての矛盾を、その生きている現実の世界で解決してゆかねばならないのである。

洪亮吉は皮肉十分に、死者に「知」覚が有るときと無いときとの場合に分け、観念的ではなくて、生者の感覚でこう述べる。

吾まさに死するを以て吾が「死んだ」親戚に覬(あが)み、吾が「亡き」良友に合(あ)ひ、「さらには」百年以内のいまだ見ざるところの人を見、百年以内のいまだ有らざるところの事を聞かんとす。是れ死の楽しみ、生より甚しきなり、且つ「生きてゐる」吾 形質有れば、即ち「そのために」疾病欣戚有り。「しかし死んだとしたらその」今 形質無くんば、是れ寒暑も侵す能わざるところなり、哀楽も及ぶ能わ

ざるところなり（生死篇）。

洪亮吉のこうした発言は、莊子流の生と死とを相対的に捉える思考のように見える。しかし、必ずしもそうだと言いきれない。と言うのは、死者に「知」覚が有るのか無いのかという設定の問題は、実は、儒家の伝統的な問題であったからである。すなわち、『礼記』檀弓上篇の孔子の高弟の一人、仲憲（原憲）が曾子に述べたことばがそれである。

仲憲 曾子に言いて曰く、夏后氏は「鬼神用の」明器を用う。民に「死者は」知「覚が」無きことを示す。殷人は「人間用の」祭器を用う。民に「死者は」知「覚が」有ることを示すなり。周人は之を兼用す。民に疑わしきを示す（知覚があるかないかを決定できない）なり、と。曾子曰く、其れ然らざらん、其れ然らざらん。夫れ明器は鬼器なり、祭器は人器なり。夫れ古の人なんすれぞ其の親を死し「て全く知覚のない者」たりとせん、と。

そして仮に死者に知覚がないとしても、洪亮吉はそれを実際の知覚の立場からこう述べる。

吾 嘗て飲むこと極めて「その結果」酔えり。酔の楽しみは醒むるに百倍す。其の 知るところ無きを以てなり。吾 嘗て疲ること極めて「その結果」臥せり。臥せることの楽しみは、起きるに百倍す。其の 知るところ無きを以てなり（生死篇）。

洪亮吉は、莊子流でなくて、あくまでも、生と死とを「知」

覚という現実立って見ていると考えたい。

さて、洪亮吉は、問題の「死」を次のように説明する。

人に百年の父母あり、歴世不易の父母あり。百年の父母とは、我を生む者、是れなり。歴世不易の父母とは、天地是れなり。人 何を以て生まる。父母に生まるるを知らざるはなきなり。人 何を以て死す。亦た仍お父母に帰するを知る可し。且つ、人の生まるるや、精気を父に稟け、形質を母に稟く。此れ其の 生まるる所以なり。其の死するに及ぶや、精気を天に帰し、形質を地に帰す。此れ其の死する所以なり。百年の父母を離れて、歴世不易の父母に帰す。孝なること曾参・孝己の如き者ありと雖も、亦た何事ぞ悲しまんや（『莊子』外物篇の「人親莫不欲其子之孝。而孝未必愛。故孝己憂而曾参悲。」に基づく）（父母篇）。人はその両親（百年の父母）から生まれて、死んでは天地（歴世不易の父母）のもとに帰ってゆくのである。その死のメカニズムは、「精気を天に帰し、形質を地に帰す」というものである。これは、『礼記』郊特牲篇にすでに「魂氣は天に帰し、形魄は地に帰す」とあるように、儒家の伝統的な考えである。したがって、現実の親がなくなっても、両親は「歴世不易の父母」に帰して存在するわけであるから、べつに孝の精神を発揮できないといって悲しむにあたらないと言うのである。

こうした孝の考えは奇異に感ぜられるかも知れない。ふつうわれわれが用いる意味では、孝とは生きている親に対して子供

が誠意をもって愛情を尽くす、ということである。ところが、儒教ではそれだけでなく、それに加えて先祖に対する祭祀と、子孫を絶やさないという行為をも孝の中に包み込む。

たとえば加地伸行氏「孔子における愛と死と孝と——中国における宗教思想の前提」（『東方宗教』二四号）など一連の關係論考は、この三つの行為を通して、死からの儒教的解脱がえられるとして次のように述べる。

中国人は、一般に現実のみを信じる。すると、中国人にとって死とは現実の終りになる。これを中国の儒教では伝統的に次のように説明する。すなわち、死とは人間の精神を構成する魂が天に、肉体を構成する魄が地に帰することである。したがって、死後この現実復活しようと思えば、その分離した魂魄を呼びもどし再び合致させればよいのである。これは、魂ふりとか、招魂とか呼ばれ、先祖に対する再生祭祀である。そして、こうした祭祀を行うことにより、死んだのちもこの現実生きることができると考えるのである。そのためには、祭祀を行う子孫の存在が必要であった。そこで、子孫を絶やさないようにし、その子孫によって祭祀を行って、永遠に再生し続ける。これが儒教的な死の超越法であり、こうした行為全体を儒教は孝と呼ぶのである。

私は、こうした考え以外、孝には「名を後世に掲げ」（『孝経』開宗明義章）というものが含まれ、後世に名を残すこともまた儒教的解脱の一つの形と考える。もっとも洪亮吉は「甚

しきや名の人を累たづなわすや」（好名篇）と言い、実の伴わない名に対して批判的ではある。

さて、洪亮吉はまた、次のように言う。

林木と土と相い忘る、故に能く其の生を遂ぐ。魚鼈と水と相い忘る、故に能く其の命を畢おとす。人と天地と相い忘る、故に能く其の天年を終う。且つ特とくり此れのみならざるなり。天地 人を生じてより以来、皆な之れと相い忘る。……然れども相い忘ると雖も、実は未だ嘗こつて相い離れざるなり（父母篇）。

人間は天地と一体であることを知覚していない。だから寿命を終えたなどと思う。しかし実際は、天地と相即不離の關係にあるという。だから、人は死んだとしても精氣として存在する。即し生死ありと云わんか。亡ぶと雖も、精氣は亡びず。精氣 亡びざるは、是れ人も亦た亡びざるなり（父母篇）。この精氣は、天地篇の次のことばからすると、鬼と同義語である。

人にして鬼と為れば、則ち已に精氣を天に歸し、形質を地に歸す。

したがって、子孫が祖先を祭祀すればこの現実の世界に祭祀を通じて復活が可能なのである。

このように見えてくると、洪亮吉の死生観は、現実を中心になされていることがわかる。たとえ、亡くなったにせよ、「万世不易の父母」のもとに行くだけである。死とともにすべてが終つ

てしまふわけではない。「万世不易の父母」のもとにいて、子孫の祭祀を待つて再生するのである。だから死を賛美するわけでもない。莊子などのように現実の世界を皮肉をこめて見るということでもない。しかし、この現実を楽天的に生きることができるのである。そこには、当然人間の社会というものが永遠に存在し続けるという絶対の信頼感があることはいうまでもない。

おわりに

以上みてきたように、洪亮吉の思想には儒教的伝統に基づく考えが色濃く存在する。

鬼神について言えば、洪亮吉は祭祀の対象としての真の鬼神の存在は認めていたのである。しかし、人間に「怪」をなすような、あるいは仮托の鬼神は否定する。これなどは、一種の無神論であると言えよう。けれども、それは儒教的伝統に立つての真と偽との区別である。

喪葬の批判についても、墨子が費用の節約の面から批判したのに対して、儒教的な本当の孝が行なわれていないという点か

ら批判している。

不老不死の問題では、現実存在する長寿の人々の姿から知覚の有無を問う。また仙人の生活と現実世界の楽しみとを比較し、仙人となることにはなんの魅力もないことを述べる。こうした洪亮吉の批判の仕方は徹底した現実主義的な観点、人間中心主義的観点からなされている。これなども存在として人間社会の現実しか認めない儒教的な発想から導かれたものと言えよう。

また、死生観について、洪亮吉は道教的・仏教的な考えを排している。しかし、その死生観は、悟りをえているふうに見えるに頭だけで割りきったようなものではなく、そこには儒教における、死の超克法としての孝に発した宗教的信念があったと考える。

洪亮吉の思想を評価する場合、そこに近代的思惟を見い出して評価することも可能であろう。だがそれよりも、上述してきたように、儒教的伝統―それは現実主義的・知性主義的、そして祖先崇拜の招魂行為を行う宗教的なものである―に基づいていることを認めることを評価の第一としたい。