

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	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

洪亮吉における儒教的伝統

滝 野 邦 雄

一、略伝

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九)に卒した。清朝考証学の最盛期に生きた人物である。の人。乾隆十一年(一七四六)に生まれ、嘉慶十四年(一八○八、東寛十、字は君直、又は稚存。北江と号した。江蘇省陽湖県

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る。数年後、安微学政の朱筠の幕下に参加する。そこで、載震・

の時期に書かれた。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

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

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したところ、嘉慶帝の怒りをかい、伊犁に流される。しかし、

(一八〇九)、六十四歳でなくなる。

せず、更生居士と号し、学問と遊覧の日を過ごす。嘉慶十四年いること百日あまりであった。それ以後は、故郷にあって出仕

学者としても有名で、『春秋左伝詁』『六書転注録』『比雅』と「洪・黄」と併称された。また駢文にも巧みであった。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

関する著述も多い。

以上、呂培の『洪北江先生年譜』、江藩の『漢学師承記(巻とあるように、はっきりと物をいう人物であったようである。自ら謂えらく、物を容るる能わず」(江藩『漢学師承記』巻四)、李が、決売吉の性格は、「君 性は伉直、悪を疾むこと仇の如し、

洪亮吉そして章学誠」(『東方学』第五七輯)に描かれてる。 については、 四) 』などによる。 河田悌一氏「清代学術の一側面―朱筠、 なお洪亮吉が朱筠の幕下にあった時のこと 邵晋涵、

洪亮吉の思想についての評価

るのであろうか。 その数少ない研究中、 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。 洪亮吉の思想はどのように評価されてい

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

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 彼 (洪亮吉) える。しかし、王充と比べると更に一歩すすんでいて、命 定論には同意しなかった。…… は乾・嘉時代の無神論者である。彼の無神論

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、 であり、現実には存在しないと指摘する。夭寿・仙人の両 する。天地篇ではさらに一歩進んで、いわゆる山川社稷・ 風雲雷雨の神と高曽祖考の鬼は、すべて人間の幻想の産物 の禍福を決定できないと考え、実質上、鬼神の存在を否定 禍福と鬼神の両篇〔の主張〕では、主として、鬼神は人

> えた。 服食養気とか不死の探求とか神仙の考えとかの根も葉も 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 いことをはっきりさせた。 彼の論証の方法は、すべて常識 な

置づけるべきであろうから、本稿では触れない。 このうち、人口論の問題は明末以来の経世論の流れの中で位 **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** に少し類似したところがある(同書四三○頁~四三一 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 洪亮吉は〔『意吉』の〕治平・生計の両篇で、 彼 の人口

味であろうか。その一般的立場を表わすものの一つとして『辞 ―哲学分冊』の「無神論」の項を参考として見てみると、 さて、中国大陸の学界で用いられる無神論とはどのような意 その理論的な基礎には唯物論がある……(五五頁)。 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。

海

から、 点を評価していることになるであろう。 であってはっきりとは定義はなされない。しかし、その無神論 ということであろうか。もっとも、 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、 とある。すると、その無神論とは、世界がそれ自身で存在し運 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 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 洪亮吉を無神論者として評価する時、 否定される神的なものがど その唯物論的な観

亮吉の『意言』について(上)」(『名古屋大学文学部研究論格」(『アカデミア』九号・一九五五年)、杉山寛行氏の「洪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

皮り(共荒吉)の思想は、…需家体来の蚤世家的云苑の原佐藤氏は、洪亮吉の思想について次のように述べる。集(文学)』二八号・一九八二年・「下」は未発表)がある。

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

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

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

的なかたちで提示され、考証学者らしい洗練された方法を一貫している。そこで取り扱われる問題は、きわめて具体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〔『意言』に〕表白されている世界観・人生観は、徹底し

すなわち、杉山氏は、洪亮吉が「具体的なかたち」で議論を

駆使して展開される(一頁)。

とするものである。 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こう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

る目的があるように見うけられる。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、洪亮吉の思私は、基本的に杉山氏のこの立場に賛成する。ただ、文学研

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りがないのかという基本的問題を検討すべきではなかろうから、洪亮吉の思想をとらえるというのは一つの方法ではあら。中国大陸・佐藤氏のようにヨーロッパ風の近代的思惟の観ら。中国大陸・佐藤氏のようにヨーロッパ風の近代的思惟の観ら、中国大陸・佐藤氏のようにヨーロッパ風の近代的思惟の観ら、中国大陸・佐藤氏のようにヨーロッパ風の近代的思惟の観ら、中国大陸・佐藤氏のようにヨーロッパ風の近代的思惟の観りがないのかという基本的問題を検討すべきではないと思いがないのかという基本的問題を検討すべきではないと思いない。

三、鬼神について

のが、本稿の目的である。

は、山川社稷の各々有司存す(山川社稷に『論語』泰伯篇鬼神の説〔は〕、上古〔に〕あるなし。上古の所謂「神と洪亮吉によれば、本来の鬼神とは次のようなものである。

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

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

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

だから、洪亮吉は、怪と為す」(鬼神篇)というように、洪亮吉は「怪」と呼ぶ。と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

れざるなり(鬼神篇)。者は、吾れ当に之れを畏るべし。怪なる者は、必ずしも畏ず。怪あるのみ。鬼神に理あり、怪には理なし。鬼神なる三代以上、真の鬼神あり。三代以下、真の鬼神あるを聞か

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

高〔祖〕・曽〔祖〕・祖考の鬼は、凡そ子孫に属す。亦た

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

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はなくて、仮托の鬼神であると言っているのである。

一はなくて、仮托の鬼神であると言っているのである。

一はおあり、また親しく高〔祖〕・曽〔祖〕・祖考の鬼神の者定ということになる。しかし、洪亮吉は、それは真の鬼神の者定というには、則ち奈何と。〔という問いに対して答えて〕し者あるは、則ち奈何と。〔という問いに対して答えて〕し者あるは、則ち奈何と。〔という問いに対して答えて〕し者あるは、則ち奈何と。〔という問いに対して答えて〕し者あるは、則ち奈何と。〔という問いに対して答えて〕は、鬼・神の実在ではなくれている。

であり、いわば疎外態であるからである。
であり、いわば疎外態であるからである。
とすれば「真の」という条件づきの鬼神の存在は認めているとすれば「真の」という条件づきの鬼神の存在は認めている

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、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」儒教では、「鬼神は敬して之れを遠ざく」(『論語』雍也篇)

る 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

の意)、惟だ徳に是れ依る、と。故に『周書』に曰く、皇 非人実親」。これは「鬼神は実に人に親近するにあらず」 親しむ無く、惟だ徳を是れ輔く…則ち徳に非ざれば、 享けず。神の馮依するところは、将に徳

これを聞けり、鬼神は人を実に親しむに非ず(「鬼神 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。

是れ其の惑いは尚お〔生きている〕親を愛するに近し(喪

葬篇)。

批判して次のように言う。 といい、それほどの批難は加えない。ところが、現在の喪葬を 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」

玄〔孫〕の時に至りても尚お未だ其の高〔祖〕・曽〔祖〕 及ぶ。一穴の吉を謀ること百輩に及ぶ。是に于て曽〔孫〕・ 今人の惑いは、一塚の地を営むに、或いは遅として十年に

を葬るに及ばざるもの有り(喪葬篇)。

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 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

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。 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

周知のように、墨子はその勤倹主義の立場から、節葬を主張

喪葬について

に在らん。

和せず、神

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

次のように考える。 子孫が為めの謀を欲するのみ(喪葬篇)。 引)に近し、而るに今人の営塚は、則ち実は己が為めの謀、 計に百倍すればなり。是れ則ち古人の厚葬は尚お愛親 祈福の念 愛親の心に十倍し、子孫が為の謀 祖父が為の 前前

然れども

ら利益的な考えから導き出されているとする。 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 洪亮吉はそれは本末転倒であると考え、次のようにいう。 今人の喪葬は先祖に対する愛情からというのではなく、 鬼神を慢る者を見れば、必ず耳にし之れを目にし

世人

喪葬の制、古今の人の惑いは同じからずと雖も、

次のように言う。 では、古人の惑いとはどのようなものであろうか。 其の惑いを為すは、則ち一なり(喪葬篇)。 洪亮吉は

如くせざれば以て人子の心を明らかにするに足らず、と。 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 一壙の幽、蔵すること百物に及び、以為えらく是の

ものなり(禍福篇)。
はお滅ず可きを覚ゆ。〔これは〕則ち本末倒置の甚しき避も、其の軽重を権り、之れを鬼神を慢る者と比べて、罪難も、其の軽重を権り、之れを鬼神を慢る者と比べて、罪の不孝・不弟なる者を見るや亦た心に其の非なるを知ると

から導かれたものとは、対照的である。 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) が外売吉にとって当然のことであった。また、これは同じく がの愛から出発する仁(個別的愛)を生き方の原理とする儒 が、の愛から出発する仁(個別的愛)を生き方の原理とする儒

五、不死について

に法を説くのみ(命理篇)。 となり、輪回果報の説あるは、亦た釈氏 下等の人の為めきなり、輪回果報の説あるは、亦た釈氏 下等の人の為めきなり、輪回果報の説あるは、聖人 中材以下の人の為めに訓修短・窮達の命あるとは、聖人 中材以下の人の為めに訓人の生には、修短・窮達 命あるか。曰く、有るなきなり。人の生には、修短・窮達 命あるか。曰く、有るなきなり。

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

の考えをどう見ていたのであろうか。 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 と洪亮吉はきめつける。すると、 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 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 いては、 このように命の考えとか輪廻応報の説は、「中材以下」「下 れを誅す」の類、是れなり(『暁読書斎初録』上)。 得て之れを誅す。不善を幽暗の中に為す者は、鬼 に是に死する者は、安んぞ彼に生ぜざるを知らん」、と。 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、 『荘子』庚桑楚篇に、「不善を顕明の中に為す者は、人 洪亮吉は次のように言う。 洪亮吉はそのもとである道家 「死と生と一往一返、故 得て之

のである。

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。

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

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

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

50

う。 それは何故かというと、洪亮吉は次のような理由のためだと言

世に仙なく、世に亦た長生不死の人なし。人の命に短長あ

よって決定されると言うのである。 よって、つまりその個人が形成された時の、稟けた気の強弱につまり、人の寿命に違いがあるのは、生まれた時、気の集合につまり、人の気稟 強弱の致す所あるに由るのみ(夭寿篇)。

く生きて死せざる〔ことある〕可からざること、明らかな帰らざる〔ことある〕可からざれば、則ち人亦た以て久し夫れ生とは行なり。死とは帰なり。人 以て久しく行きてそこで洪亮吉は、人間は必ず死すべきものであると言う。

ところが、現実には長生する人がいる。

^ (仙人篇)。

して復た服味・善悪を知らず、孝子は養の道を尽くすを期に]「百年を期と曰う。願う」、と。〔鄭玄〕注に「老昏と。〔鄭玄〕注に「耄は惛忘なり」、と。[『礼記』同上『記(『礼記』曲礼上)』に曰く、「八十九十を耄と曰う」、

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

人篇)。

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

已に生の楽しみなきなり(仙人篇)。 生にして不死と云うも、是れ徒だ生の名あるのみにして、して覚なき者は、更に何如なるかを知らざるなり。縫い長して覚なき者は、更に何如なるかを知らざるなり。縫い長でから〕此れを過ぎ以て往かしむれば、則ち其の冥然と神・智慧 已に離る。徒だ形質を存するに過ぎざるのみ。

い。これが見寒こおける長导の姿だと共荒吉は考えた。物体的に生きているというだけであってもはや真の人間ではなとか、思考力とかがない。ただ肉体だけが存在するだけである。いくら気の作用によって長寿をえたとしても、そこには、知覚

あるなしが問題となる。
さらに、もし仙人になり長寿をえることができても、知覚のい。これが現実における長寿の姿だと洪亮吉は考えた。

人の仙たらんと欲する者、其れ知

〔覚〕ありと謂うか、

飲食・衣服(己に美悪を知らず、何ぞ況や宮室・苑囿をや。謂う、と。其れ知ありと謂うも、〔仙人となったならば〕るに如かず。〔それならば〕則ち必ず曰く、其れ知ありとれ知〔覚〕なしと謂うか。其れ知なしと謂えば、則ち死す

(単く語)。 何ぞ況や妻子・仕宦 一切の繋恋するところのものをや

その上、仙人となるためには、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。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

〔形〕は〈人〉の旁に〈山〉を作す」、と。是れ又た年命と曰う。仙とは遷なり。山に遷入するなり。故に其の字『釈名(「釈長幼」篇)』に云う、「老いて死せざるを仙

の長きに因りて、遷徙の苦しみに遭う(仙人篇)。

わない考えであった。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。なと述べるように、山にはいって苦しい修業を積まねばならない。

及るない生活と、どちらがよいのかとするのである。 はした豪奢な生活と、知覚があって長寿であるものの何の楽しり豊かな生活の方がいいと思う。そこで洪亮吉は、当時彼が目的患がな生活の方がいいと思う。そこで洪亮吉は、当時彼が目的かな生活の方がいいと、中報に世の中の景気がいいと、享楽空前の発展をとげていた。一般に世の中の景気がいいと、享楽空前の発展をとげていた。一般に世の中の景気がいいと、享楽空前の発展をとげていた。一般に世の中の景気がいいと、享楽空前の発展をという農村工業を基盤として、

る。

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

る立場がはっきりと現われている。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

六、死生観

では死後の問題を論ずる。そもそも、儒教を との場合に分け、観念的にではなくて、生者の感覚でこう述べ との場合に分け、観念的にではなくて、生者の感覚でこう述べ

ば、是れ寒暑も侵す能わざるところなり、哀楽も及ぶ能わ欣戚有り。〔しかし死んだとしたらその〕今 形質無くんに生きている〕吾 形質有れば、即ち〔そのために〕疾病を聞かんとす。是れ死の楽しみ、生より甚しきなり、且つるところの人を見、百年以内のいまだ有らざるところの事うにき〕良友に合い、〔さらには〕百年以内のいまだ見ざ吾まさに死するを以て吾が〔死んだ〕親戚に觀い、吾が吾まさに死するを以て吾が〔死んだ〕親戚に觀い、吾が

洪亮吉は、荘子流でなくて、あくまでも、生と死とを「知」

ざるところなり(生死篇)。

すなわち、『礼記』檀弓上篇の孔子の高弟の一人、仲憲(原憲) 定の問題は、 い。と言うのは、死者に「知」覚が有るのか無いのかという設 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 洪亮吉のこうした発言は、荘子流の生と死とを相対的に捉え 実は、儒家の伝統的な問題であったからである。

が曽子に述べたことばがそれである。 仲憲 り、祭器は人器なり。夫れ古の人なんすれぞ其の親を死し く、其れ然らざらん、其れ然らざらん。夫れ明器は鬼器な う。民に

〔死者は〕知

〔覚が〕無きことを示す。

殷人は ことを示すなり。周人は之を兼用す。民に疑わしきを示す 【人間用の】祭器を用う。民に【死者は】知【覚が】有る 〔て全く知覚のない者〕たりとせん、と。 (知覚があるかないかを決定できない)なり、と。曽子曰 曽子に言いて曰く、夏后氏は〔鬼神用の〕 明器 を用

知覚の立場からこう述べる。 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

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

> 覚という現実に立って見ていると考えた さて、 人に百年の父母あり、歴世不易の父母あり。 洪亮吉は、問題の「死」を次のように説明する。

百年の父母と

を知る可し。且つ、人の生まるるや、精気を父に稟け、形 るはなきなり。人 何を以て死す。亦た仍お父母に帰する 是れなり。人 何を以て生まる。父母に生まるるを知らざ 我を生む者、是れなり。 歴世不易の父母とは、天地

帰す。孝なること曽参・孝己の如き者ありと雖も、 質を母に禀く。此れ其の 生まるる所以なり。其の死する 死する所以なり。百年の父母を離れて、歴世不易の父母に に及ぶや、精気を天に帰し、形質を地に帰す。此れ其

魄は地に帰す」とあるように、儒家の伝統的な考えである。 る。これは、『礼記』郊特牲篇にすでに「魂気は天に帰し、形 ズムは、「精気を天に帰し、形質を地に帰す」というものであ 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 人はその両親(百年の父母)から生まれて、死んでは天地(歴 事ぞ悲しまんや(『荘子』外物篇の「人親莫不欲其子之孝。 而孝未必愛。故孝己憂而曽参悲。」に基づく)(父母篇)。

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 こうした孝の考えは奇異に感ぜられるかも知れない。 ないといって悲しむにあたらないと言うのである。

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 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」

子孫を絶やさないという行為をも孝の中に包み込む。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、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、

られるとして次のように述べる。 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保論考は、この三つの行為を通して、死からの儒教的解脱がえたる宗教思想の一前提」(『東方宗教』二四号)など一連の関

中国人は、一般に現実のみを信じる。すると、中国人にとっ

(父母篇)。

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、祭祀を行うこうした祭祀を行うことにより、死んだのちもこの現実に生きが、招魂とか呼ばれ、先祖に対する再生祭祀である。したがっが天に、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。したがった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

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「甚経』開宗明義章)るというものが含まれ、後世に名を残すことと呼ぶのである。

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

され、もと言まされ、てつてうこ言う。に対して批判的ではある。

しきや名の人を累わすや」(好名篇)と言い、

実の伴わない名

さて、洪亮吉はまた、次のように言う。

れども相い忘ると雖も、実は未だ嘗つて相い離れざるなり天地 人を生じてより以来、皆な之れと相い忘る。……然故に能く其の天年を終う。且つ特り此れのみならざるなり。相い忘る、故に能く其の命を畢う。人と天地と相い忘る、林木と土と相い忘る、故に能く其の生を遂ぐ。魚鼈と水と林木と土と相い忘る、故に能く其の生を遂ぐ。魚鼈と水と

この精気は、天地篇の次のことばからすると、鬼と同義語であるという。だから、是れ人も亦た亡びざるなり(父母篇)。るという。だから、人は死んだとしても精気として存在する。終えたなどと思う。しかし実際は、天地と相即不離の関係にあ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

に帰す。 人にして鬼と為れば、則ち已に精気を天に帰し、形質を地 ろう。

通じて復活が可能なのである。

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

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っされていることがわかる。たとえ、亡くなったにせよ、「万世このように見てくると、洪亮吉の死生観は、現実を中心にな

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孫の祭祀を待って再生するのである。だから死を賛美するわけてしまうわけではない。「万世不易の父母」のもとにいて、子

おわりに

考えが色濃く存在する。 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

50

の真と偽との区別である。神論であると言えよう。けれども、それは儒教的伝統に立って神論であると言えよう。けれども、それは儒教的伝統に立っての存在は認めていたのである。しかし、人間に「怪」をなすよの存在は認めていたのである。しかし、人間に「怪」をなすよの真と偽との区別である。

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

ら批判している。

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い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、人間中した洪亮吉の批判の仕方は徹底した現実世界の楽しみとを比較覚の有無を問う。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

考える。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単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また、死生観について、洪亮吉は道教的・仏教的な考えを排また、死生観について、洪亮吉は道教的・仏教的な考えを排

いることを認めることを評価の第一としたい。て祖先崇拝の招魂行為を行う宗教的なものである―に基づいてたように、儒教的伝統―それは現実主義的・知性主義的、そしたまうに、儒教的伝統―それは現実主義的・知性主義的、そしたまで派言の思想を評価する場合、そこに近代的思惟を見い出し

(31)