

## 儒家思想における〈共感〉の問題

仲島陽一\*

### 一 「仁」は〈共感〉であると言えるか？

孔子（BC.552-479）の、したがってまた彼を祖とする儒家の中心思想が「仁」とあるという解釈は一般的である。

それゆえまず彼の「仁」は〈共感〉であると言えるかどうかを考えてみたい。

彼の言行録『論語』において「仁」はしばしば話題にのぼるが、概念規定されているわけではない。形式上「仁とは何か」の答えのような部分も、相手や状況に応じての答えであり、ソクラテス的問答におけるようなものとは性格が異なる。それでも私達はまずそこに手掛かりを求めなければならない。その主なものを挙げてみよう。①「仁者は自分が立ちたいと思えば人を立て、人が行き着きたいと思えば人を行き着かせ、〔他人のことでも自分の〕身近に引き比べることができる。仁の手立てと言えよう。」<sup>1)</sup> ②弟子の「顔淵が仁を尋ねた。先生が言われた。我が身をつつしんで礼に立ち戻る〔克己復礼〕が仁ということだ」<sup>2)</sup>。③弟子の「仲弓が仁を尋ねた。先生が言われた。家の外で〔人に会うときに〕は大切な客のように、人民を使うときには大切な祭りをを行うようにし、自分の望まないことは人にしむけないようにする」<sup>3)</sup>。④弟子の「樊遲が仁を問うと、先生は、人を愛することだ、と言われた」<sup>4)</sup>。⑤弟子の「子張が仁を尋ねた。孔子は言われた。〔…〕恭しいことと寛なことと信のあることと機敏なことと恵み深いことだ」<sup>5)</sup>。

以上によってみると、「仁」はほとんど道徳性一般と同じほどの広がりがあり、明瞭な規定は与えにくい。〈共感〉と同じとは言いが、〈共感〉と両立不能とまでも言えない。③の最後の部分や①の後半部は〈共感〉とかなり重なる規定であろう。

ところで③の末尾とまったく同じことを、孔子は「恕」について言っている<sup>6)</sup>。これは「一言で一生行っていける」言葉とされているから<sup>6)</sup>、かなり重視されていると考えられる。『論語』で「恕」単独ではあまり言及がないが、（曾子の理解によるが）「先生の道は忠恕だけです。」<sup>7)</sup>ともあり、「己の欲せざるところを人に施すことなかれ」という教えを、いわば孔子の黄金律として、仁＝恕の中心内容ととらえてよいのではなかろうか。中国の研究家の次の言葉も同じ理解を示すものと思われる。「仁とは〔…〕同情心を本とし、以て己を推して人に及ぼすものなり。〔…〕仁は同情心を以て本となし、ゆえに人を愛するは仁をなすなり。」<sup>8)</sup>

\*東洋大学国際地域学部非常勤講師；Faculty of Regional Development Studies, Toyo University

## 二 「仁」の対象の性格

孔子の「仁」は一種の共感である、あるいは少なくとも「共感」と重なるものであると言えよう。ではそれは何（誰）に対する共感か。ここで仁の対象の性格をめぐる問題が起こってくる。

福井文雅氏はこの問題について、仏教の「慈悲」との比較を通して自説を展開している。「慈悲」については私も稚拙ながら考えたことがある<sup>9)</sup> ので、福井氏の諸説を検討してみたい。

福井氏はまずさきの④を典拠に仁を「人類愛」とする解釈を批判する。「『論語』を読めばすぐわかるように、孔子は漢民族と夷狄とを判然と区別していた。それであるから、普遍的な人類愛など説いたことはない[...]。当時の実情を考えてみれば当然の話であって、人類愛などを孔子に期待するほうが見当違いと言うべきである。」<sup>10)</sup> 福井氏は次に④などにみられる「愛」の語について、「自分のものとして所有し、離そうとしない」という意味とし、「自己中心の、(語弊はあるが) いわば利己的な行為を指す漢語」<sup>11)</sup> とする。さらに福井氏はこの「愛」の対象である「人」を、人類一般でなく漢民族それも支配階級だとする<sup>12)</sup>。以上を根拠として福井氏は、「仁」を「差別(のある)愛」と規定する。そして「仁」の差別愛的性格を認めつつもそれを人類愛とつなげる解釈をも否定する。この解釈はたとえば小島祐馬の次のものである。「その仁の内容をなす愛は、儒家に反対の態度をとった墨氏らの唱える兼愛すなわち平等愛とは異なり、(中略) 差別愛である。(中略) 孔子の仁は、その究極の理想としてはその徳が遠近内外至らざるなきを期する(後略)」(『中国思想史』47頁)<sup>13)</sup>。この解釈を福井氏は「いかにも苦しい説明」とし、「差別愛が普遍愛へと移る理由、現実社会での手続きがまったく説明できていない」、「著者の楽天的な願望を事実であるかのようにすり替えたにすぎない文」と批判する<sup>14)</sup>。以上の福井氏の所説をどう考えるべきであろうか。

第一に、儒家の「仁」が(墨家の「兼愛」と対立して)万人への平等な愛ではなく、親疎の程度による差別をともなう愛であることは、福井氏の言うとおりに(、また昔から指摘されてきた通り<sup>15)</sup>)である。

第二に、儒家の仁が一種の差別愛だとしても、それは疎遠な人々を絶対的に排除するものでなく、「差別愛を含む普遍愛、または普遍愛へ進む差別愛」という解釈は論理的に不可能ではない。これ(狩野直喜・小島祐馬)を「著者の楽天的な願望を事実であるかのようにすり替えたにすぎない」と断定するには、論理的に不十分ではなかろうか。確かに、儒家の側で「差別愛が普遍愛へと移る理由、現実社会での手続きがまったく説明できていない」という批評は、誇張をさしひけば妥当とも言えよう。ただし差別愛の普遍愛への発展が「現実には起こり得ない」<sup>14)</sup> かどうかは、思想そのものの理解とは別問題であろう。漢語の「人」が必ずしも人間一般を指さない用例を持つことも指摘の通りである。しかしたとえば①の「人」は自分(己)に対する他人一般であろうし、「民」や夷狄と異なる漢民族の支配階級が特に意識されている箇所もあろうが、逆に特定の人々をはっきり排除するような箇所はないのではなかろうか。

第三に孔子の「愛」を「利己的な行為を指す」とするのはいきすぎた解釈ではあるまいか。孔子は明らかに「仁」を徳として称揚している以上、(外からその道徳説を批判することはできても、)

孔子自身がその語で利己的行為を意味していたと解釈するのは、不条理であろう。「愛」という漢語は、確かに（仏教用語を中心に）否定的価値で使われる場合もあるが、勿論そうでない場合もある。論語の「愛」が利己的だという福井氏の論理は、「帰納」<sup>16)</sup> であるよりも類推に過ぎないように思われる。（孔子だけでなく墨子の「兼愛」の愛も利己的とは言われまい。）

とはいえ、福井氏の解釈は単なる論理的不正確からくるのではなく、それを生み出す前理解があるように思われる。それはいわば本来の愛とは「犠牲的愛情」——彼は仏教の「慈悲」はそれに属するとみなしている——である<sup>17)</sup> とする理解である。これからすると儒家の（概して漢民族の）「愛」にはある種「功利的」側面があることは事実なので、その道徳的意義の否定に導いたのではなかろうか。「克己復礼」という規定や、「志士や仁の人は、命惜しさに仁を害することがない。ときには命を捨てても仁を成し遂げる。」<sup>18)</sup> という言葉のように、孔子の「仁」は自己犠牲的側面を欠いているわけではない。（孟子以下も然り。）しかし概念としてみた場合、仏教の慈悲（特に「菩薩行」、やキリスト教の慈愛）と比べて「利他性」が薄いことは認めてよい。ただしそれはだからといって仁が利己的で道徳性を欠くものとはならないであろう。このことは孟子のところで扱う、儒家の性善説と深く関わる。

第四に福井氏の解釈の全体的性格を考えよう。それは儒家の「仁」が差別愛であり利己的であるとする点で儒家に厳しいが、その点で私が必ずしも賛成できない理由は既に述べた。彼にこの解釈をとらせる深い理由は、彼が普遍的人間愛と考える仏教の慈悲<sup>19)</sup> との比較からくるようである。思想理解における比較の方法は私もおおいに有意義と思うものであり、彼の研究においても私達に有益となる示唆を生み出していると考えられる。しかしまた仏教の側を称揚する立場から、儒家の側へのいきすぎた否定的解釈を導いている面もあるように思われる<sup>20)</sup>。

最後に、差別愛の普遍愛への発展が「現実には起こり得ない」<sup>14)</sup> かどうか、むしろ福井氏の説く普遍愛そのもののほうが（理想として立派であっても）より現実的であるかどうかは、難しい問題であろう。儒家とは独立にこの問題にふれた西洋18世紀の思想家は次のように述べている。「人間愛の感情は全地上に広がると薄くなり弱くなり、私達はダットンや日本の災害には、ヨーロッパ民族の災害のように心を動かされないように思われる。」<sup>21)</sup> これに対しそれはその「愛」が自己犠牲的な開かれた愛でないからだ、と反論され得よう。しかしこの反論は同じ問いを違う言葉で呼び戻すことになる。すなわち、そうした「開かれた」愛は（理想としてより立派だとしても）より現実的だとも言えるのか、と。

### 三 孟子

孟子（BC.372-289）において共感の問題は重要な位置を占めている。彼の言葉においてはそれは「惻隱の心」という語に最も端的に表れ、「性」の理論枠組みにおいて扱われ、彼の「性善説」を支える役割を果たす。

まず有名な「四端説」を述べた箇所をみてみたい。

人はみな人に忍びざるの心がある。〔…その〕わけは、たとえば突然幼子が井戸に落ち込みそうなのを見れば、みなはっとして惻隱の心があるからである。〔助けた恩で〕その親と近づきになろうとしても、〔人助けの名誉を〕村人や友達から得ようとしても、〔見捨てたときの〕汚名を嫌ってそうするわけでもない。この例で問題を考えれば、惻隱の心がないものは人ではない。〔…〕惻隱の心は仁の端〔芽生え〕である。人にこの〔惻隱・羞惡・辞讓・是非〕四つの端があるのは、四本の手足があるようなものである。この四端がありながら〔仁義礼知が〕実行できないと言う者は、自らをみそこなっているのである。〔…〕およそ四端を持つ者は、これをおしひろげることを知れば、火が燃え始め、泉が沸き出すよう〔で、始めは小さくとも大火とも大河ともなるもの〕である。<sup>22)</sup>

このうち、「人に忍びざるの心」について、『大漢和辞典』は、「人を害したり、人の難儀を見捨てたりするに忍びない心、即ち、他人に対する同情心をいふ。惻隱の心。」とする。また「惻隱」については、「あはれいたむ」とし、『史記』（樂書賛）の用例として「人を惻隱して人を愛せしむ。」を挙げている。なお朱熹の『集注』では、「惻、傷之切也、隱、病之深也。」とする。「人に忍びざるの心」と「惻隱」とは、共感ないし同情という同じ意味内容を持つようなので、以下は「惻隱」で代表させる。「端」については解釈が分かれている。『集注』では、「端は緒なり、その情の発するにより、性の本然、得て見るべく、なお物の中にありて緒外に見ゆるあるがごとき也。」とする。諸橋徹次はこの「緒」を「完全な本性の部分的あらはれ」と言い換えている（『大漢和辞典』「端」）。これに対し伊藤仁斎は、『孟子疏』『字彙』などの注釈に賛成し、朱熹に反対して、「端は本である」とする<sup>23)</sup>。それによれば惻隱は仁になる本であるが、仁、そのものではない。したがって仁の一部ではない。

孟子が惻隱の心を取りあげる論点は二つである。一つはそれが人間の本性に属するという点である。もう一つはそれが道徳性の根源であるという点である。二つ合わせて彼の性善説が成り立つことになる。

まず惻隱が本性であるという主張はどんな論拠によるか。ここで孟子は一つの思考実験を行う。すなわち井戸に落ちようとするこどもを見る人の心理を想定し、そこに「惻隱の心」をみいだす。次にこの心理の動因として、他人の弱みにつけこんで利得を狙うことや、野心の手段として善行を用いることや、不作為による汚名を避けるといった事柄を否定する。否定の理由は明示されていないが、これらが反省的思考であるのに対して、惻隱が衝動的な感情であることが念頭にあるように思われる。言い換えれば、これらの反省的思考を捨象して思考実験してみても、私達に「惻隱の心」が生じるという考察である。この考察はほぼ妥当であるように思われる<sup>24)</sup>。すなわちこれがあてはまらないのは、ごく少数の例外的事例であるように思われる。以上によって惻隱が普遍的・生得的であるという意味で本性に属することは、原則的に確認されたと言ってよかろう。

惻隱が本性的であるということは、それ自体としては心理的事実にとどまる。そこに倫理的意義を与えるためには、惻隱の道徳性が示されなければならない。これをめざす命題が、「惻隱の心は仁の端なり」というものである。「端」の解釈はさきにふれた。伊藤仁斎の論拠は、語例による考量のほかに、本質的なものとしては、惻隱の内在性にある。「人に四端があるのは四肢のあるようなものだ」と孟子は言うのであるから、仁斎が「それ四端のわれにある、なお手足の我が身に備わるがご



とく」<sup>25)</sup> と言うのは当然で、自然な解釈であろう。朱熹の解釈は、性と情、未発と已発といった彼の精神哲学を持ち込もうとして不自然になっていると思われる。また孟子がより存在論的であるのに対し、朱熹はより認識論的である。

現代の研究者では渡辺卓氏が、「形象的な譬喩《芽生え》」であるとする<sup>26)</sup>。これは基本的には仁斎の側に立つ解釈であり、それを一步深めたものと思われる。小林勝人氏の訳も「芽生え」としており、私もとることにしたい。

「仁」は道德性であるから、仁の芽生えにも道德性があることになり、それゆえ惻隱が本性的ならば性善説が成り立つことになる。

以上によれば孟子の倫理思想は、道德性の源泉を「惻隱」に求めるという意味で、同情倫理に属すると言えよう。

そこで孟子の場合も、その同情の対象は何か、という問題が現れる。

たとえば孟子が仁の対象としてまっさきに挙げるのは、「鰥寡孤独」（老いて妻や夫や子のいない者、幼くして親のないこども）である。「この四者は天下の窮民にて告ぐるなき者なり」<sup>27)</sup>。

思うに儒家の仁の対象としては、二つの原理が働くようである。第一は、血縁者や同民族をそうでない者より優先するような、いわば親疎の原理である。第二は弱者優先の原理である。後者はキリスト教の隣人愛に近いと言えよう。すなわちイエスは「隣人とは何か」という問いに「よいサマリア人のたとえ」<sup>28)</sup>などで、それは物理的血縁的に近い者でなく、弱者・困窮している者・虐げられている者を指示するからである。しかし超越的普遍主義（神の下に人はみな兄弟）のキリスト教とは違って、儒家では親疎の原理のほうがまず前提になっていると考えられる。それゆえたとえば王にとっては、国民すべての親のような立場で仁を施すべきである<sup>29)</sup> から、その中で特に優先されるべき者として「窮民にて告ぐるなき者」が挙げられるのであろう。

王は確かに他国民よりも自国民に配慮しやすいことは自然的であるが、それでも国民の自然的な親でない以上、彼らを受容することには意識的努力の要素を含まざるを得ない。しかし儒家思想の現実主義は、その場合でも、超越的義務として愛が課されるのではなく、いったん彼の「楽しみ」を肯定して、それを「民とともにする」<sup>30)</sup> 方向で、すなわち共感によって道德化していく。「王、百姓と楽しみを同じくすれば、すなわち王たらん」<sup>31)</sup>。「民の楽しみを楽しむ者は、民もまたその楽しみを楽しむ。民の憂いを憂う者は、民もまたその憂いを憂う。楽しむにも天下とともにし、憂うるにも天下とともにする」<sup>30)</sup>。性善説をとる儒家は禁欲主義的道德におもむかず、『論語』には「楽しみ」の字が頻出する。「知っていることは好むことに及ばない。好むことは楽しむことに及ばない。」<sup>32)</sup>

#### 四 宋明儒家思想における〈共感〉の問題

張横渠（1020-77）は、周濂溪（1017-73）に続きいわゆる「宋学」の基礎をおいた人であり、その「気の哲学」は現代でも注目されている。ここでは「西銘」における共感の問題をとりあげたい。そこでは「天地の塞は吾がその体、天地の帥は吾がその性」、という世界観に続いて、「民はわが同胞、物はわが与なり。」と結論される<sup>33)</sup>。ここには「万物一体の仁」の思想の土台がみられよう。程

明道（後述）は「西銘」を『孟子』以後最大の文献と讃えたが、共感の対象が人間や動物にとどまらず、天地の間の「物」一般に広げられたところに宋学的特徴がある。それでも共感の対象として、孟子を継ぎとりわけ弱者を挙げるところに、儒家の道徳的実践的性格が表れる。「およそ天下の疲癯残疾〔障害者や病者〕、惇独鰥寡はみなわが兄弟の顛連して〔苦しんで〕告ぐるなき者なり。」<sup>33)</sup> こうした「西銘」の思想は、その後「水平主義的、人道主義的」<sup>34)</sup> な影響力を及ぼした。一般人に傷を負わせた士大夫の子弟を役人がかばったとき、知事をしていた朱熹は、「民はわが同胞、物はわが与なり」と唱えてついにきかなかったという<sup>35)</sup>。

程明道（1032-85）は「万物一体の仁」をはじめて提起した儒家である。「万物一体」の観念は道家や仏教にもあった。しかしそれらは、「人を責任と行動へと駆り立てるよりは、瞑想と諦念へと退かしめるであろう。それは儒家の態度ではない。」<sup>36)</sup> 彼は、「仁とは天地を体となし、万物を四肢百体となすことである。」<sup>36)</sup> とし、「仁」を「万物一体」によって規定する。これが儒家の仁であり、道徳的実践（「責任と行動」）をもたらずのは、他者の痛痒をわが身体のそれとして感じるという認識＝当為である。

朱熹（1130-1200）もまた孔孟の徒として仁をいい、恕を言う。しかし主知主義的な彼の哲学は、＜共感＞をあまり重視させなかった。むしろ彼において「万物一体の説を引くことはきわめてまれである。彼は自覚的に万物一体説を警戒していた。」<sup>37)</sup>

王陽明（1472-1528）において、「天地万物一体の仁」の思想は確立される。彼は言う。「そもそも人は天地の心にあたり、天地万物はもともと自己と一体のものであります。だから生民の窮乏困苦は、そのまま我が身に切なる疾痛にほかならず、この疾痛を感じない者は〔四端の一つである〕是非の心をもたぬものです。ここで是非の心とは〔…孟子のいう〕良知であります。」<sup>38)</sup>

王陽明は「天地万物一体の仁」を孟子の「惻隱の心」からも導く<sup>39)</sup> が、両者にはいくつかの違いもある。第一に孟子の惻隱は仮想実験によって示されているが、それは日常的に顕現しているものではないためにほかならない。第二にその対象は、救うべき状況にいる、基本的には具体的・個別的他者であろう。これに対して王陽明においては、民一般が疎外墮落の状況にいることが（少なくともより強く）意識されている。それにとまってそれによる自己の痛みとそれを癒すことへの使命感とが、常に顕在する感情となっている。「天下の人の心は、すべて自分の心であります。天下に狂気を病む人があるかぎり、どうしてわたし一人がそれを免れることができますか。」<sup>39)</sup>

この言葉は、「衆生が病むゆえに菩薩もまた病む」という「維摩経」の言葉<sup>40)</sup> を思わせる。大西晴隆氏は、それと「まさに符節を合するもので、菩薩道の神髓を道破したもの」<sup>41)</sup> とまで言う。しかし仏教の菩薩道においては、菩薩が意志的に衆生の苦しみ悲しみに同情する<sup>42)</sup> のに対して、王陽明においては、「天下の人の心はすべて自分の心であるがゆえに、他者の悲苦がそのまま自らの悲苦として痛まざるを得ないのである。いわば余裕ある倫理的高みからのものでなく、やむにやまれぬ切迫した痛みであった。「天地万物を一体にするというのは、意識的にそうするのでなく、その心の仁が本来的にそうなのである。」<sup>43)</sup> 勿論彼においても単に受動的に同情するだけでなく、この病の原因を知り、その治療に当たるべき任を負う者として自覚する。しかし王陽明は、菩薩でもなければ聖

人でもない。いや仮に聖人だとしても、彼における聖人とは、町でみる他者をすべて聖人とみるような境地においてはじめて当人も聖人とされる場で成り立つようなものである<sup>44)</sup>。誰もが聖人になり得るのであり、「菩薩」と「衆生」に当たるような区別はない<sup>45)</sup>。

では王陽明における共感の対象は何か。「天地万物一体の仁」という通りにすべてであるのか。そのようである。孟子（の惻隱）における幼児の例をふまえて言う。

幼児はまだしも同類のものであるが、鳥獸の悲しげに鳴いたり、おののいて身をちぢめるのを見てさえ、かならず見過ごしにできない気持が起こる。これはその仁が鳥獸と一体になっているのである。鳥獸はまだしも知覚のあるものであるが、草木が折れくだけるのを見てさえ、かならず哀れに思う気持が起きる。これはその仁が草木と一体になっているのである。草木はまだしも生意のあるものであるが、瓦石が壊れるのを見てさえ、かならず哀惜する気持が起きる。これはその仁が瓦石と一体になっているのである。<sup>46)</sup>

このように「万物一体の仁」は、キリスト教の隣人愛より広く人間にとどまらず、仏教の慈悲より広く生物（生類）にとどまらない。まさに宇宙の全存在に及ぶと言ってよい。

だがここでいつくつかの疑問が出てくる。第一に対象をそこまで広げることによって、仁ないし惻隱が持っていた共感ないし同情という性格は、まさに「一体感」(Einsgefühl) に変えられているという問題である。概して宇宙との一体感というものは、静寂主義や現実そのままの肯定に結び付きやすい。王陽明はこの一体感を道徳的実践とどうつなげるのか、むしろ彼におけるこのつながりはどう説明されるのか。

第二に孟子の挙げる幼児への惻隱はたいていの人には同意するであろうが、鳥獸や草木、まして瓦石に至るまで、人は同情するであろうか。むしろそれは感受性の強い一部の人に限られるのではなかろうか。あるいは人が折れる草木や碎かれる瓦石を痛むとしても、それはその人のほうに悲哀の感があるときに、物のほうにその感情を投影しいわば感情移入しているに過ぎないのではないのか。こういう疑問が投げかけられよう。

勿論王陽明はこの反問を予想している。むしろこういう反問が出てくる現実が、彼の問題関心の出発点である。瓦石にまで同情するどころか、「物を損ない、同類を傷つけ、〔…〕骨肉のあいだでたがいに傷害しあうものが出るまでになる」<sup>47)</sup> 実態を、彼は知らないどころではない。問題は——性善説の構造が常にそうであるように——こうした悪が本性によるものでないことの認識にある。「自暴自棄」(性悪説) に陥らないことである。「この一体の仁は小人の心にもかならずある。これは天から賦与された性に根差して〔…〕『明德』という。小人の心は我と汝を分け隔てて、われとわが心を狭小陋劣にしてしまっている。」<sup>47)</sup> また我と万物との区別なき一体感は神秘主義に墮するとしても、両者の連続性の認識は理論的にも実践的にも意義を持ち得る。

## 五 死者への共感について

儒家の教義の核心は「仁」の道徳にあり、「仁」の基礎は「孝」におかれている。「孝」の対象はまずは親であるが、親が死んだら「孝」が不必要になるわけではなく、喪の規定をはじめ亡き親に

対しても「孝」が存続する。「孝」を問われた孔子は、「生きている親には礼をもって仕え、亡くなれば礼をもって葬り、礼をもって祭る」<sup>48)</sup>と答えている。この観点からすれば「孝」の対象は直接の親だけでなく先祖全般であることも理解される。

ここまでは儒家および儒家思想研究者の共通理解と言える。しかしこの先は、私にとってあまり資料が得られなかったことと、研究者間でも意見が分かれることによって、少なからぬ憶測も含めて進める。まずそれを断った上で、この節では、私の問題意識を整理してみたい。その中心は、儒家における「死者への共感」の意義づけである。

まず儒家は死をどう考えるか。「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん。」<sup>49)</sup>が孔子の答えである。しかしこの「無知」は、完全に何も知らない、ということだけでなく、確実なことは知らないということであろう。また死後はまったくの無だと孔子が思っていたとは考えられず、その可能性もよく考慮したとは考えられない。なぜなら中国の一般通念では死者は「鬼」であるが、「鬼神につかえること」を問われた孔子は、「未だ人につかえることができない、どうして鬼につかえられよう。」<sup>49)</sup>と答えている。「鬼」など実在しない、あるいは実在しないかもしれない、とは答えず、いちおうその実在を前提しているからである。それゆえ死後の問題に関する孔子の態度は、強い不可知論でなく穏やかな懐疑論というところかと思う<sup>50)</sup>。「その鬼にあらざして〔わが家の祖霊でないのに〕これを祭るは諂いなり。」<sup>51)</sup>という言葉も、「鬼」の実在自体については肯定的な態度がうかがわれ、また家族の祖霊については「祭る」のをむしろ当然と考えていたように推測される<sup>52)</sup>。

では祖霊を「祭る」とはどういうことか。「祭ること입니다がごとくし、神を祭ること神いますかごとくす。子曰く、われ祭に与からざれば、祭らざるが如し。」<sup>53)</sup> 問題の多い言葉である。最後の一文からは孔子にとって「祭る」ことは瑣事でも単に慣例に合わせればいいことでもないことが察せられる。出だしについては、森鷗外が、「(実は祖霊などは実在しないのだが) まるで実在するかのように」という解釈の可能性を提起している(「かのやうに」)が、おそらく妥当しないであろう。先祖が「ここにいる(生きている)かのやうにする」ことが祭りの精神だと言っているのもであろう。「父いませばその志を觀、父没すればその行いを觀る。三年、父の道を改めないことを孝と言うべきである。」<sup>54)</sup>——これは前の言葉の一つの解説とみることができよう。(足掛け)三年の喪は一年でよくはないかと尋ねた弟子に孔子は、親の死後三年たたずに、衣服を飾り美食し音楽を演ずることが気楽にできるならばするがよい、と返している<sup>55)</sup>。喪の本質を形としての礼ではなく故人に対する心情にみているものと読み取れる。葬式について「万事ととのえるよりもいたみ悲しむことだ」<sup>56)</sup> というのも同じ考えの表れであろう。

以上から孔子において葬・祭の核心は故人(鬼神)に思いを致して敬うことである、と解釈したい。ではいったいそれは何のためなのか。その答えは『論語』には求められないように思われるが、論理的には次の三つが想定されよう。①死者への思いやりは生者の道德性を保ち、高め、生者たちの社会秩序を維持し改善するのに役立つ。②生者から思いやられ敬われることは、死者(鬼)自身の喜ぶところである。③死者の葬祭により、生者は死者(鬼)たちによって守られ、あるいは恩恵を受ける。

『孝経』の応感章では次のように言う。「宗廟を敬うのは、親を忘れないということである。身を修め行いを慎むのは、先祖を辱めないということである。宗廟を敬えば鬼神が著れる。孝悌の至りは神明に通じ、四海にかがやき、通じない所はない。』<sup>57)</sup> ここでは①の他に③も（おそらく暗黙のうちに②も）前提されている。その思想は「応感」「感応」「感通」「感格」などの言葉で問題にされていくものである。ここでは生者とその祖霊との間の「感応」だけでなく、その存在論的基礎づけもみられる。「昔、明王父につかえて孝なり。ゆえに天につかえて明なり。母につかえて孝なり。ゆえに地につかえて察なり。長幼順なり、ゆえに上下治まる。天地明察にして神明彰わる。』<sup>58)</sup> 「存在論」というには素朴であるが、父と天、母と地の類比に基づくもので、この問題は儒家における「天」「人」「物」を統べる世界観、あるいは「天人合一」をめぐる論議<sup>59)</sup> などへ広がってゆく。この引用の最後の文について、『御注孝経』の注は、「天地につかえてよく明察なれば、神至誠に感じて福祐を降す。ゆえに彰という』<sup>60)</sup> としている。

しかし『孝経』におけるこうした思想が、儒家にとってどれだけ本質的かは微妙な問題である。a 「鬼神」論において儒家内部に意見の違いや論争がある。b 儒家思想の核心は世俗的道德的な実践にあり、存在論ないし形而上学については、その位置付けや内容の規定は難しい。またそれは本来外（道家や易の自然哲学や仏教や）から入ったり影響されたりしたもので、どこまで儒家的と言えるか難しい。c 祖霊祭祀については、むしろ（思想家集団としての）儒家から独立した民間信仰が儒家の中に入り込んだとも考えられ、「儒教」の中の位置付けをどう評価するかが難しい<sup>61)</sup>。——以上によって本稿では立ち入った考察は回避して、問題の所在の確認にとどめる。

そしてなぜそれが問題になるかを簡単に記したい。近代合理主義の立場——私もそれに属するが——からは、実体としての「鬼」は認められないから、さきに挙げた②と③は「死者への共感」の意味としては基本的には斥けられることになる。しかし①は自動的に斥けられるわけではない。近代合理主義でも、極端に功利的な立場からすれば、死んだ者への共感などは無駄な、それゆえ斥けるべきものとされるかもしれない。しかし私は死者を——したがってまた未来に生まれてくる者をも——考慮に入れ、然るべく敬うことは、当の個人の倫理性にとっても、社会秩序の維持または改善にとっても必要なことと考える。ここでそれを詳しく弁じる余地はない。灰谷健次郎氏の名著『太陽の子』はこの問題に対しても多くの示唆に富む、と言っておくだけにする。また、「死者への共感」は、近年その必要性が語られる death education につながっていく。death education（適切な邦語がまだない）はキリスト教的なものだけでなく、儒家思想的な、つまり無宗教や合理主義も必ずしも排除しない形態でも可能であろう。最後に、ここでは「死」の観念の再検討が関係する。合理主義は、必ずしも死を人が「無」になることと考えさせるわけではない。いったい死んだとされる人とは何か。身体か。だが身体は無になるのではなく、儒家が子孫に継承されるとし、インド人が五大に還元されるとするのは、合理的である。それとも精神か。精神も言葉や精神的影響という形で残る。つまり死者も直接には私達の記憶として、間接には彼らの遺した物（私達自身の身体や遺品や作品など）として、生き続けている。とはいっても、それらは私達の共感に応えてはくれないという点で、やはり（真の）生者とは異なる、と言われようか。しかし私達は、書物や芸術作品を最も端的



な場合として、一般の仕事やその他のものを通じて、死者が私達に応えるのをきくすべを知っているのではなかろうか。それを考えれば、一般庶民が心中に故人を思い浮かべて彼らの思いを感じ取るのも、不合理な妄想と片付けることはできないであろう。以上の意味で私は、死者への共感と死者からの共感を含めて、「死者との共感」を——形而上学や神秘主義なしに——語ることができると思う。その際に儒家思想は、一つの手掛かりを与えるものと考えられるが、ただし「その鬼にあらずして祭るは詔いなり」のような過度の血縁主義などは、むしろ克服の対象となろう。

## 六 結語

儒家思想の中心は「仁」であるが、仁とは共感の徳である。仏教の慈悲、キリスト教のアガペーと比べると、より内在的（非宗教的）であり、その分普遍性の強い道德となっていると言える。孟子はそれを生得的な憐れみの感情という心理的事実によって基礎づけ、民本主義的政治思想の土台とした。

共感の徳としての儒家的仁を思想内部において形骸化する力としては、外面的儀式としての「礼」によってこれを形式主義化するものと、身分制的社会秩序のイデオロギーとして、生き生きとした人間的情感から疎外され、または疎外するものがある。こうした力を受けつつも儒家的共感は生命力を失わず、宋学においては存在論的基礎づけがめざされ、王陽明においては徹底化された。

(正統的)仁が親疎による対象の差別を含むことなど、この思想は私達に、答えというより問題を残しているところも勿論少なくない。しかしたとえば祖先崇拜なども、迷信や家父長イデオロギーと切り離して、私達の現世的功利主義を乗り越える手掛かりにもなり得るように、その「問題」もまた不毛のものではない。儒家思想は、「封建的イデオロギー」に還元されるものでも、時代遅れになって死んだ思想でもない。

### 【注】

- 1) 『論語』(雍也30)、金谷治訳註、岩波文庫、1963、88頁
- 2) 同書(顔淵1) 156頁
- 3) 同書(顔淵2) 157頁
- 4) 同書(顔淵22) 168頁
- 5) 同書(陽貨6) 239頁
- 6) 同書(衛靈公24) 218頁
- 7) 同書(里仁15) 57頁。なおこの際の「忠」は「君に忠」というときのもの(loyalty)でなく自己への忠誠(sincerity)であると言われる(同所への訳者註その他)。
- 8) 馮友蘭『中国哲学史』上冊、旧版97頁(福井文雅『漢字文化圏の思想と宗教』五曜書房、1998、28頁より引用)。なお『大戴礼、衛將軍文子』に「恕は仁なり。」とある(『大漢和辞典』「恕」による)。
- 9) 拙稿「仏教の『慈悲』と共感について」『国際地域学研究』第2号、東洋大学国際地域学部、1999
- 10) 福井文雅、前掲書、31頁
- 11) 同書、37頁
- 12) 同書、35頁
- 13) 同書、40頁より引用。新しいところでは、黒坂満輝氏も孔子の仁は「差別愛であるとする見方も成り立つ。」としつつ、それを「普遍的な愛へと高めてゆこうと考えていた」と解釈する(加地伸行編『論語の世界』中公文庫、1992、69頁)。



- 14) 同書、41頁
- 15) 「儒家における愛の説は、肉親、一般人民、さらにそれ以外、に対する場合、それぞれにおいて愛に差等がなければならないとする。」島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、1967、69頁
- 16) 福井文雅、前掲書、33、35頁 17)同書、37、38頁
- 18) 『論語』(衛靈公9) 213頁
- 19) 私はむしろこれを「生類への普遍的愛」と規定したいが。前掲拙稿、参照。
- 20) 福井氏は仏教徒であるだけでなく僧籍を持つ。ただし私は、思想研究は、(その動機においてでないにせよ) その内容において価値自由であり得ると考えるので、研究者自身が特定の思想的立場を持つことをもって自動的に価値的に偏るもの、イデオロギー的となるもの、とみなすものではない。
- 21) Rousseau, Discours sur l'économie politique, Œuvres complètes, t.3, Gallimard, p.254
- 22) 『孟子』小林勝人訳、岩波文庫、138-9頁
- 23) 「語孟字義」『伊藤仁斎・伊藤東崖』岩波書店、1971、54頁
- 24) 貝塚茂樹氏は孟子の性善説を「議論としては素朴であまり、説得的ではなかった」(『人類の知的遺産、9、孟子』講談社、45-6頁)と評するが、この箇所については「すなおでだれの胸にも訴える名文」(同書、135)と認める。
- 25) 伊藤仁斎、前掲書、55頁
- 26) 渡辺卓『孟子』明德出版社、1971、160頁
- 27) 『孟子』80頁
- 28) 「ルカ伝」第10章第25-37節
- 29) 「民の好むところはこれを好み、民の悪むところはこれを悪む。これをこれ民の父母と謂う。」「礼記」(大学篇)
- 30) 『孟子』75頁 31) 同書、66頁
- 32) 『論語』(雍也6) 84頁
- 33) 張横渠「西銘」『太極図説・通書・西銘・正蒙』岩波文庫、1938、65頁
- 34) 島田虔次、前掲書、70頁 35) 同書、25頁
- 36) 同書、46頁 37) 同書、52頁
- 38) 「伝習録」『世界の名著、19、朱子・王陽明』中央公論社、1978、480頁。なお「人は天地の心」は、『礼記』(礼運篇)にある。
- 39) 同書、482頁
- 40) 「維摩経」『世界の名著、2、大乘仏典』中央公論社、1978、128頁
- 41) 大西晴隆『人類の知的遺産、25、王陽明』講談社、1979、17頁
- 42) 宮沢賢治の次の詩句は彼における大乘仏教的要素をよく示しているように思われる。「いちばん強い人たちは願ひによって墮ち/次いで人人と一緒に飛騰しますから。」「(堅い瓔珞はまつすぐに下に垂れます)『新修宮沢賢治全集』第二巻、筑摩書房、1979、278頁)
- 43) 王陽明「大学問」『人類の知的遺産、25、王陽明』363頁
- 44) 同「伝習録」559頁
- 45) 戸川・蜂屋・溝口『儒教史』山川出版社、1987、は社会的基盤の面から、王陽明が朱子と違って庶民を道徳実践の対象というよりその主体とみなしたと指摘する(324頁)。
- 46) 王陽明「大学問」363-4頁 47) 同書、364頁
- 48) 『論語』(為政5) 29頁 49) 同書(先進12)、146頁
- 50) 『論語』のこの箇所に関して、加治伸行氏のように儒家思想を宗教ととらえる立場からは別の解釈もある(『儒教とは何か』中公新書)。しかし私としては池田秀三氏のように(『自然宗教の力』岩波書店、1998)、やはり通説のほうに同感を覚える。
- 51) 『論語』(為政24) 37頁
- 52) 合理主義的な朱熹も、祖先と子孫の魂魄の間の「感格」を説く。三浦国雄『人類の知的遺産、19、朱子』講

- 談社、1979、281頁
- 53) 『論語』(八佾12) 44頁      54) 『論語』23・59頁
- 55) 同書(陽貨17)、247頁      56) 同書(八佾4)、40頁
- 57) 『孝経』明治書院、1986、294頁
- 58) 同書、288、291頁
- 59) 金谷治『中国思想を考える』中公新書、参照
- 60) 『孝経』293頁による。
- 61) 中国家庭の伝統的な祖霊祭祀の実際は、フーブラー『儒教』青土社、1994、44-7頁参照。

## Problems of Sympathy in Confucianism

Yoichi NAKAJIMA

The essence of Confucianism is the doctrine of benevolence (*jen*), which is the virtue based on a kind of sympathy or compassion.

Considering this innate sentiment, Mencius gave a theoretical system to this thought originated from Confucius as a theory of natural goodness of man.

Confucianists have extended the scope of objects of sympathy to the deceased, and since 11th century even to everything in the world.

In this point of view Confucianism can give us inspiring suggestions, and not merely a feudal moral.

Key Words : confucianism, sympathy