

## 墨子・兼愛上篇の一解釈 ——自愛する存在と秩序——

岡本 光生

### 1 はじめに<sup>(1)</sup>

墨子・兼愛上篇は弱者支持、双務倫理を主張し、一方天志各篇、尚同各篇は、すべての人々に究極の上位者である「天」の意志に従い、それに一体化すべきことを要請する専制主義を主張する、墨家思想をこのように理解するとき、おそらくこうした相反する二傾向をともに含んでいる墨家思想とはそもそもいかなる思想なのか、それは、実際のところ、一つのナンセンスではないのか、こうしたいまだ十全の解決を見ない墨家研究史上のアポリアに突き当たるのである。<sup>(2)</sup>

渡辺卓はこのアポリアを墨子・十論二十三篇の成立時期を検討することによって解決しようとした。すなわち渡辺は、弱者支持と双務倫理を展開する兼愛上篇は前期墨家の作、絶対年代でいえば、孔孟の間の作、制主義的傾向を示す天志各篇は後期墨家の作、すなわち戦国時代最末期の作とし、相反する二傾向の対立を時間的推移のうちに解消しようとする。<sup>(3)</sup>

渡辺のこうした枠組みは、その後の研究の主流となり、そうした流れのなかでたとえば、「天」の観念は墨家思想の正当化をはかる便宜上後期墨家において導入された観念であるという見解<sup>(4)</sup>、あるいは、中篇、下篇と共通の構想に立脚するとされる尚賢上篇<sup>(5)</sup>——その根幹部分は紀元前370年頃<sup>(6)</sup>、中期墨家の作であり、思想内容において「古者聖王之為政也、言曰、不義不富、不義不親、不義不近」とあるように「賢」なることを君主との関係で問題にしている——もまたそこに使用されている「言談」、「道術」という語彙が荀子、韓非子、呂氏春秋、荘子、淮南子にみられることから道家の影響を受けつつ、道家の影響を受けて戦国最末期に成立した文献である、という見解も提出されている。<sup>(7)</sup>

しかし、この見解については一定の留保が必要であろう。なぜならば、荀子、韓非子、呂氏春秋が「言談」に否定的であるのにたいし、尚賢上篇

は「言談」を高く評価しており、むしろ、尚賢上篇の「言談」のほうが初出とみられる。「道術」の語も尚賢上篇には「賢良之士，厚乎徳行，辯乎言談，博乎道術」とあり，類似の表現が管子・君臣下篇には「道術徳行，出於賢人」，制分篇には「道術知能」とある。また同系の語と考えられる「道教」という表現も「儒者以為道教」(非儒下)，あるいは墨子の言に「天下之所以生者，以先王之道教」(耕柱)とみえる。とすれば「道術」という語を道家の影響のもとに用いられた表現だとする必然性はないであろう。

こうして，前期墨家思想がいかなる必然性によって後期墨家思想に転化していったのか，そもそも渡辺が，思想内容の把握と密接に関連させて文献批判を行っているだけに，そこに得られた結論は，循環論法によって得られた結論ではないのか，そうした疑問もまた消え去らないのである。

われわれは，ここにおいて，墨家思想の原点である兼愛上篇の理解について再検討をせまられるのである。

## 2 兼愛上篇における人間の観念

初期墨家の思想である兼愛上篇は

子之不孝君父，所謂乱也。子自愛不愛父。故虧父而自利。弟自愛不愛兄。故虧兄而自利。臣自愛而自利。故虧君而自利。此所謂乱也。雖父之慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂乱也。父自愛也不慈子。故虧子而自利。兄自愛也不愛弟。故虧弟而自利。君自愛也不愛臣。故虧臣而自利。

と述べ，天下の現状を「乱」としてとらえ，「乱」の原因を「自愛し自利する」子・弟・臣，父・兄・君の出現，換言すれば，利己的存在の出現に求めている。

ここにおいて表現上からすれば子・弟・臣は父・兄・君と区別され，劣位にあり，したがって渡辺はかれらを「弱者」とするのであるが，しかし子・弟・臣の行動様式はけっして父・兄・君に従属する「弱者」ではなく，むしろ「自愛自利」し，場合によっては他者たる父・兄・君を虧いてまで，自己の利を追求する，能動的な存在であり，かれらと対等な存在なのである。<sup>(8)</sup>

兼愛上篇の子・弟・臣は孟子に「凶年飢歳，君之民，老弱転乎溝壑，壮者散而之四方者幾千矣」(梁恵王下)とあるような「乱」の客体，一方的被

害者、真の「弱者」ではない。かれらは「乱」の客体ではなく、父・兄・君と対等な「乱」の主体であり、他者を虧いてまで「自愛自利」する点において、父・兄・君と同質な主体なのである。

また、ここにみられる子・弟・臣、父・兄・君は「自愛自利」することを自己の行動原則、行動の動機、目的とするのであって、「他者を虧く」ことは「自愛自利」する行動の過程で生じる予想外の出来事なのである。換言すれば、「他者を虧く」ことそれ自体は行動の動機ではないのである。

人間を「自愛自利」する存在として捉え、かれらが形成する社会は「乱」であると想定したとき、秩序はいかにして樹立されるのであろうか、個人はいかにして自己の生存を確保しうるのか、ここにおいてこうした問いが問われるのである。

解決の第一の方向は、他者との関係を断って、孤立の中で生存していく、そうすることによって他者の暴力を免れる、言い換えれば、社会それ自体を形成しない、社会を否定する方向を採る方向である。

しかし墨家の考えはこのような方向ではなく、社会を樹立する方向を採り、「愛人者、若愛其身」(兼愛上)ことによって秩序は形成され、樹立される、とする。

かりに、「自愛自利」する人々が構成する集団のなかにひたすら「愛人者、若愛其身」する存在、言い換えれば「愛他利他」的存在が出現したと想定しよう。このとき、かれはひたすら利他的に行動するのであるから、「自愛自利」を行動原理とする存在は、自己に利益を与えてくれるそのような利他存在を肯定する。利他存在を否定する行動は、結果として自己の利を虧くことになるからである。したがって利己的な人間は利他的人間を虧く必要はなく、「自愛自利」を行動の原則とすることによって、かれは自己の本質を全く否定することなく、利他的な他者と友好的な関係に入るのである。

このように考えてみると、集団の中に少なくとも一人の利他的存在がいるという前提のもとでは、「自愛自利」する存在はけっして他者を虧くことはしない。利他的な他者が存在する可能性を考慮するとき、他者と友好関係を取り結ぶほうが、他者を虧く場合よりも、自己の利益の増加する可能性は高いからである。

このようにして、「自愛自利」する人々が構成する集団の中に一人のもつぱら「愛人者、若愛其身」する、言い換えれば「愛他利他」する存在が出

現したとき、「乱」は收拾され、秩序は樹立されるのである。

ここにおいて、誰が最初の「愛人者、若愛其身」する存在、利他的存在であろうか、言い換えれば、利他的存在であることが自己の利益、他者から虧かれないという意味での生存の確保につながるということを最初に気づいた存在は誰か、という問題が生ずる。兼愛上篇は「聖人必知乱之所起、焉能治之」としている。したがって墨家はおそらく「聖人」を最初の利他的人間と考えているのであろうが、しかし明言はしていない。

誰が最初の利他的人間であるのか、この問題にたいする墨家の解答はいまいであるが、しかし秩序を樹立するためには、すくなくとも一人の利他的存在が必要であることは確かである。そして利他的他者が存在するとき、「自愛自利」する存在は、自己の行動の原則を否定することなく、他者を、他者を利する一つのまとまりある存在とし——真の利他的存在であるか、表面上の利他的存在であるかは関係ない——、自己の利益のためにその他者と友好関係を取り結びはじめるのである。

### 3 「兼相愛交相利」の世界——その成立と崩壊——

「自愛自利」する人間、利己的な存在が構成する集団の中において、一人のひたすら利他的である存在が出現するとき、利己的な存在は、利他的な他者が自己の利益になるという利己的な動機によって、他者に対し友好的な関係を取り結び始め、それゆえ利他的な存在が利己的な存在に対峙するとき、かれはすこしも利己的な存在からの攻撃を受けない。それゆえ利他的な存在、あるいは表面上利他的に行動する存在は、利己的存在に比べより安全である。自己の生存を確保するという利己的な動機によって利己的な存在は、表面上利他的に行動する。その結果、集団の中において表面上利他的に行動する存在はますます多数となる。このようにして秩序は樹立されるのである。

しかし、このような秩序は、永続性のある秩序なのだろうか、このような問題が生じてくる。

ここにおいて、われわれは一つの思考実験を試みよう。「兼相愛交相利」の世界において、ある存在は利他的精神を行動の原則とし、利他的に行動する。ある存在は自愛自利を、すなわち利己的精神を行動の原則として行動し、それゆえ対峙する存在が利益を供与してくれるときにおいてのみ、

自己もまた利他的に行動する、「兼相愛交相利」の実現した世界とはこのような世界なのである。

しかし、ある人間Aが利己的に行動することを選択したとしよう。もしAがあらかじめ対峙するBが真に利他的な存在であることを知っていたとする。そのときAはどのように行動するであろうか。Bは真に利他的な人間であるから、Aの行動にかかわらず、Aにたいし利益を供与する。すなわちAはひたすら利益を享受し、Bはひたすら利益を供与する。換言すれば、AはいわゆるFree-Rider（ただ乗りの乗客）である。しかし両者の関係は依然として友好的である。

Aがあらかじめ対峙するBが「あたたはわたしを愛する、それゆえわたしはあなたを愛する」という互酬人であると仮定する。そのときAはどのように行動するであろうか。もしAがBに利益を供与しないとする、そのときBはAに利益を供与しない。それゆえAはBに利益を与え、返礼を期待する。互酬としてBは当然Aに返礼する。すなわち利己的な動機からAとBとの互いの関係はよくなる。

もしAが、Bは利他的な存在であるか、互酬的な存在であるか、あらかじめ知らないとする。そのとき、Aはどのような行動を選択するであろうか。

たとえばBを100人の集団だとしよう。このとき、50人が利他的存在であり、50人が互酬的存在であるとする。

もしAが集団Bに0単位の利益を給与するとする。このとき、集団Bのなかの50人の利他的存在はAにたいし50単位の利益を供与する。50人の互酬的存在は0単位の利益を返礼する。その結果、Aは総計50単位の利益を享受する。

もしAが集団Bに50単位の利益を給与するとする。言い換えれば、利他的存在に25単位の利益を供与し、互酬的存在に25単位の利益を供与する。このとき、集団Bの中の利他的存在50人はAに50単位の利益を供与し、互酬的存在50人は25単位の利益を返礼する。したがってAは75単位の利益を供与される。その結果、Aは総計25単位の利益を享受する。

もしAが集団Bに100単位の利益を供与したとする。このとき、利他的存在はAに50単位の利益を供与し、互酬的存在はAに50単位の利益を返礼する。したがってAは100単位に利益を供与される。その結果、Aは総計0単位の利益を享受する。

このようにみえてくると、Aが集団Bに0単位の利益を供与するとき、言い換えれば、利益を供与しないとき、Aは最大の利益を享受する。

「兼相愛交相利」の世界が実現したとき、このような世界において最大の利益を享受する存在は、他者にいっさい利益を供与しない存在である。かれは他者に利益を供与せず、一方的に利益を享受する存在、いわゆるFree-Rider（ただ乗りの乗客）である。

もし、Free-Riderr が摘発されず、また摘発されても罰則がなければ、Free-Rider はますます増加し、利己的な存在の増加速度はますます増加する。対峙する存在が利己的存在である確率がますます高くなる。そのとき、互酬的存在は利己的存在に変化する。このような過程を重ねて、「兼相愛交相利」の世界の中で、一方的に利益を享受する存在はますます増加する。かくしてひとたびは成立した「兼相愛交相利」の世界は崩壊に向かって歩みだすのである。「兼相愛交相利」の世界はそれ自体のうちにFree-Rider を発生させる構造を内在させているのである。

ここにおいて「兼相愛交相利」の世界には Free-Rider の発生を防ぐ機構が必要となる。兼愛下篇に「苟有上説之者、勸之以賞誉、威之以刑罰、我以為人之於兼相愛交相利也、譬之猶火之就上、水之就下也」とあるのはまさにそれを示している。このようにして、「兼相愛交相利」の世界は、その世界の構成員とは異なった、刑罰と賞誉に正当性を付与するより高次元の存在が必要とされるのであり、墨家は「順天意者、兼相愛交相利」（天志上）とし、そのような存在を「天」と名づけている。

以上の考察によれば、墨家の「天」は、墨家思想の論理構成の過程において必然的に要請された観念であって、墨家思想の基盤をなす観念ではない。山辺進は「尚同論に於ける天とは……統治論理の理論的發展に左右される存在にしかすぎない」、そして「天を持ち出すことで自家の主張に正当性を付与する」としている<sup>(9)</sup>。この指摘は重要であるが。しかし、かれは墨家の「天」観念を墨家思想の非本質的な部分、外部との関係において要求せられた観念であるとするが、われわれの見解はそうではない。墨家の「天」観念は墨家思想の論理構成の過程において必然的に要請された観念なのであり、その意味では内在的な観念なのである。

#### 4 秩序と人間——孟子・荀子との対比——

社会の現状を「乱」と把握し、その前提のもとに考察を進めていく、このような思考方法を採るのは墨家に限ったことではない。孟子、荀子もまたそうした方法を採る。ここで孟子、荀子において、秩序と人間とのかかわりがどのように考察されているかを明らかにし、それらとの対比において墨家思想の特色を明らかにしたい。

孟子にあって、「凶年飢歳、君之民、老弱転乎溝壑、壮者散而之四方者幾千矣」（梁惠王下）とあるように、民は「乱」を起こす主体ではなく、「乱」の被害者であり、客体である。すなわち秩序にかかわる主体ではない。かれらが「乱」にあってなしうることは、「仁政」を敷く王のもとに赴くことだけである。「今、王発政施仁、使天下仕者皆欲立於王之朝、耕者皆欲立於王之朝、商賈皆欲蔵於王之市、行旅皆欲出於王之塗、天下之疾其君者、皆欲赴愬於王。其若是、孰能禦之」（梁惠王上）にとあり、また「尊賢使能、俊傑在位、則天下之士、皆悦而願立於其朝矣。市、廛而不征、天下之商、皆悦而願蔵於其市矣。関、譏而不征、天下之旅、皆悦而願出於其路矣。耕者、而不税、則天下之農、皆悦而願耕於其野矣。廛、無夫里之布、則天下之民、皆悦而願為之民矣」（公孫丑下）とあるのはまさにそのことを示している。

「乱」の主体、言い換えれば秩序を形成する主体は、「王何必利」（梁惠王上）とあるように、王なのであり、かれが現在の自己のありようを否定することによって秩序は回復するのである。

このようにみてくると、秩序と人間との関係において、孟子の思想と墨家の思想とは対極に位置しているといわねばならない。すなわち、孟子において、民は「乱」の客体、秩序の客体であり、墨家においては主体である。孟子において、秩序は「乱」における主体のありようを否定したところにもたらされるが、墨家においてはそうではない。秩序は「自愛自利」を否定しない。むしろそれを前提として形成されるのである。

さて、荀子において問題はいかに理解されているであろうか。

荀子にあって、人は「凡人有所一同。飢而欲食、寒而欲暖、勞而欲息、好利而惡害、是人之所生而有也。是無待而然者也。禹桀之所同也（榮辱）あるいな「夫貴為天子、富有天下、是人情之所同欲也」（榮辱）とあるように、

同質、同量の欲求を有する存在である。そして「乱」が「勢位齊而欲惡同，物不能澹，則必争。争則必乱。乱則窮矣」(王制)あるいは「天下害生縱欲。欲惡同物。欲多而物寡。寡則争矣」(富国)とあるように欲求の総量と欲求の対象たる「物」の総量，すなわち総需要と総供給の不均衡に起因するのであるから，人一般こそが「乱」の主体ということになる。

ここにおいて秩序はいかにしてもたらされるのか。荀子は「先王安為之制礼義以分之」(榮辱)，「先王惡其乱也。故制礼義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也」(王制)として「礼義」の「分」するはたらきによって「治」がもたらされるとする。すなわち個々の人間の欲求を段階づけ，その総量を減少させ，総需要を抑制し，総供給との均衡を回復させることによって秩序がもたらされるとするのである。

「礼義」のこうしたはたらきを性悪篇は「古者聖王……起礼義制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之性惡而導之」，あるいは「今人之性惡，必将待聖王之治安，礼義之化，然後皆出於治合於善也」とあるように「化」としている。「化」について荀子は「状変而実無別而為異物謂之化」(正名)，すなわち実体は変化しないが，現象形態，表現形態に変化がある，しかもその変化は「済而材尽，長遷而不反其初，則化矣」(不苟)とあるように「その初めに反らざる」変化であると定義している。すなわち「礼義」によって「化」された「性」は，その現象形態，表現形態においてもはやふたたびもとに戻ることはないのである。ここで「性」と「欲」との関係について「性者天之就也。情者性之質也。欲者情之応也」(正名)と荀子が述べていることに留意すれば，「性」が「化」されることは，「欲」もまた「化」されたことを意味しよう。かくて「欲」は現象形態，表現形態においてふたたびもとの現象形態，表現形態に戻ることはなく，秩序は永続するのである。

荀子は「乱」から「治」にいたるプロセスを以上のように述べるのであるが，ここで注目したいことは，この過程において個々の人間の欲が段階的に制限され，したがって欲の総量が抑制される，言い換えれば，人間のほんらいのありよう——貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也——が否定されていることである。秩序は，人間のほんらいのありようを否定したところに成立するのである。

われわれは，ここにおいて，秩序と人間とのかかわりについての荀子と墨家との思想に大きな差異のあることを見出す。すなわち，荀子にあって



秩序は人間のほんらいのありようを否定したところに成立するのにたいし、墨家にとっては「自愛自利」する存在を肯定しつつ、言い換えれば、人間のほんらいのありようを契機として形成されるのである。

墨家が「性」について語らないのは当然かもしれない。<sup>(4)</sup>なぜなら孟子あるいは荀子が「性」について語るのは、「性」と秩序との間にある種の緊張関係があるからであったが、墨家においては、秩序は「自愛自利」という人間のほんらいのありようの延長上に形成されるからである。

## 注

- (1) 小稿は2006年10月、中国山東省棗庄市で開催された棗庄学院墨子研究所開設記念墨学国際研討会で発表した『『自愛』的存在と秩序——墨子・兼愛上篇の一解釈』（中文）および07年10月河南省安陽で開催された第六回河洛文化国際研討会で発表した「墨家的兼愛論与其天觀念——它受了殷的天觀念之影響」（『河洛文化與殷周文明』中国河洛文化研究会・河南省河洛文化研究中心編 河南人民出版社 2007年10月 に収められた）にもとづき、新たな考察を加え、日文にしたものである。
- (2) 梁啓超は墨子を進歩主義者としてとらえ（『墨子学案』1921）、郭沫若は、反動思想家としてとらえる（『十批判書』1945）。増淵龍夫は、墨家思想をこの両面を併せ持つ思想としてとらえ、その理由を思想を担った墨家集団の「任侠の性格」に求めている（『墨侠——一橋論叢』1-4 1954）。
- (3) 渡辺卓「墨家の集団とその思想」（『史学雑誌』73-10・11 1961）。『『墨子』諸篇の著作年代』（『東洋学報』45-3・4 1962・63）。なお渡辺の論考を含めたそれまでの墨子研究への再検討が岩間一雄「1961年度の中国思想史研究」（名古屋大学法政論集20 1962）にみえる。ここに指摘されている問題点について後の墨子研究者は無自覚的であるように思われる。  
また、近年発見された上海博物館楚墓竹簡のなかに「鬼神之明」と名づけられたものがあり、内容からしておそらく墨家に関係していると考えられる。考古学的観点を考慮すれば渡辺の文献批判の結論に大いなる疑問を提起する発見である。
- (4) 山辺進「墨子の天について」（『東方学』84 1992）
- (5) 渡辺卓は、尚賢中篇は上篇の構想を骨子とし、下篇もまた爵、禄、令を賢者に与えるという発想を上篇から継承し、それを整理し、また組織化しており、それらの成立時期は戦国末期から秦帝国成立にかけての時期とする。すなわち渡辺にあって尚賢上、中、下篇は共通の発想に立脚しているとするのである（『『墨子』諸篇の著作年代』『古代中国思想の研究』1973 創文社 503頁～505頁）。

- 
- (6) 渡辺卓「墨家思想」の付表による。(同氏著「古代中国思想の研究」1973 創文社 所収 653頁)
  - (7) 原孝治「墨子尚賢論の成立時期について」(日本中国学会報24 1972)。
  - (8) 張永義「墨子——墨子与中国文化」(2001年 貴州人民出版社)は「即使傳統的倫理規範如孝・慈・忠・惠等尚可繼續保留其名目，但它們的內容也已發生實質性的變化，施受双方不再是森嚴等級的兩端，而是兩個相互對等的社會個體」(39頁)と指摘している。
  - (9) 山辺進前掲論文33頁
  - (10) 森三樹三郎「上古より漢代にいたる性命説の展開」74-75頁を参照されたい。(1979 創文社)
-