

# 先秦儒家学説における奉獻心についての一考察

## ——墨子、荀子と孟子を中心に

復旦大学文史研究院 朱坤容

奉獻心とは他者意識のもとで、仁愛の心をもち、人に私心のない援助を与える精神を指している。中国思想史において、こうした思想特徴は普遍的なものであり、また多元的な形で現れている。先秦儒家において、貢献心は通常仁、義、愛などの道徳を前提とし、善念、善行に導く人間性の力、政治道徳あるいは社会秩序として現れる。本論は墨子、荀子と孟子を中心に、先秦儒家学説におけるこうした表現の特徴について簡単に考察したい。

### 墨子の兼愛説

墨子の名は翟で、魯国の人であった。孔子より後の紀元前5世紀～紀元前4世紀ぐらいの人と推定される<sup>1</sup>。墨子は「墨学」という学派を築き、後人がそれを「墨道」とも呼ぶ。墨学は先秦思想史において、「天下の言、楊に帰せざれば則ち墨に帰す」（孟子・滕文公）と言われるほど重要な位置を占め、庄子と荀子の著作にも墨子との論争がたくさん記載されている。楊朱学派が衰えた際においても、墨子は依然として頭学の位置を占めていた。秦より後の時代において、墨家が衰えていった。漢代において、儒家が支配的な位置を占めていたが、「仲尼、墨翟の賢」（史記・秦始皇本紀）という言葉が端的に示されたように、墨翟への評判は孔子と匹敵できるほど高かった。もちろん、総体的に見れば、墨家についての記載は儒家より簡単であった。「清末に至ってから、墨家についての研究は漸くはやってきた。」<sup>2</sup>

墨学の価値について、研究界には異なる見地が存在する。たとえば、勞思光は墨子が日常生活の問題を解決しようとする態度に注目し、墨子が当時の貴族生活に反対するのは貴族に反抗するためではなく、浪費を避けるためであったと考えている。また、氏によれば、墨子の学説にある尚同論は儒家よりも統治者の権威を固く支持するものであった。一方、馮友蘭の論説によると、墨子は当時の儒家に反抗しようとするために、貴族ないし周の制度に反対する態度を取った。「儒家は法周をスローガンとしたため、墨子は自分の学説に法夏という概念を打ち立て、それに反抗しようとする。」<sup>3</sup>また、葛兆光は墨子の流れにある「動揺せず現世実用主義」を強調し、その対立面はまさしく「理想主義的人文思潮」の儒者だと指摘した<sup>4</sup>。

さて、墨翟は孔丘と並べて賢人と呼ばれるほどの人物であったが、その「賢」はどんなところに現れたのか？後世の人は墨家学派の特徴を以下のようにまとめた。「善く守御し、用を節するを為す」（史記・孟子荀卿列伝）、「墨翟は廉を貴ぶ」（『史記疎証』卷四十四）、「墨翟の術は、儉を尚くす」（《史記》宋裴駰解集）、「墨子は用を節し、兼愛するを有す」（『漢書』唐顔師古注）。これは後世の人によってまとめられた墨家・墨派の最も顕著な特徴であったが、「墨氏は兼愛す、是れ父を無みするなり」（孟子・滕文公）とあるように、中でも墨学の重要な特徴である「兼愛」はしばしば儒者たちに非難されてきた。ここで逐

<sup>1</sup> 墨子の生没年についてはまだ定説がない。錢穆の『墨子年表』の考証によると、紀元前479年～紀元前381年になるが、孫治讓の『墨子年表』はこれと違い、そのほかにもいろいろな意見がある。

<sup>2</sup> 馮友蘭『中国哲学史』上冊、上海、華東師範大学出版社、2000年出版、65ページ。

<sup>3</sup> 馮友蘭『中国哲学史』上冊、67ページ。

<sup>4</sup> 葛兆光『中国思想史』第一巻、上海、復旦大学出版社、2010年、106ページを参照。

一検討したいと思う。

まず、「兼愛」とは何か？「兼愛」という言葉の意味について、研究界には多様な理解が存在していた<sup>1</sup>。墨子は「兼以て別に易ふ」「別は非にして兼は是なり」というが、つまり兼愛の反義語は別愛で、すなわち分別のある愛とされた。だから墨子が強調したいのは無分別の平等愛であった。孟子の言う親、仁、愛には異なる対象が存在するが、兼愛はそれと違い、その特徴は平等、愛には区別がないということである。「天は必ず人の相愛し相利するを欲して、人の相悪み相賊ふを欲せざるなり」（法儀篇）、「以て人を愛することを勧めざる可からず」（兼愛篇）とあるように、兼愛には愛し合う意味も含まれている。ここで一つ注意しなければならないことは、兼愛は等級の差を否定したわけではないということである。「天意に順ふ者は、兼て相愛し、交々相利して、必ず賞を得ん。天意に反する者は、別ちて相悪み、交々相賊ひて、必ず罰を得ん。」「下従り上を政すこと無く、必ず上従り下を政す。」（天志）つまり天意に従って行動するものは「義」をなすものである。また、「義は政なり」とあるように、上が下を正すことができるが、その逆はできない。こうして庶民から天子まで分際を厳格に守り、上が下を正すという社会構造となっている。最高階級にある天子なら「天有りて之を政す」（天志）というわけである。これは勞思光の指摘した墨子が統治者権威を支持していたことを意味するのであろう。兼愛は一種の天意である限り、天意をなすものはある秩序を築き、あるいは守る必要がある。だから墨子の言う兼愛には少なくとも三つの意味が含まれている。すなわち、平等愛、相互愛と等級秩序である。

墨学は一つの学派として、その具体的な意図の裏にはより大きい概念体系が存在するはずであった。兼愛も孤立した社会改良主張ではなかった。たとえば、墨家のもう一つの重要な主張である「尚同」は「天下の義を一同する」という主張を打ち出した。李石岑氏の指摘したように、兼愛は尚同の必然の帰結であった<sup>2</sup>。両者の間には緊密な内的関連があることは言うまでもないであろう。ここで言う「義」（義天）は孔子の言う「仁」（仁道）に対応する概念である。「義」とは兼愛の最高な基準であるが、「義は天自り出づ」（『天志論』）とあるように、「天」は兼愛の価値的根源であり、「義」を実行することこそ天の意志——すなわち天志とされる。「天は義を欲して不義を悪む」、「天下義有らば則ち生き、義無ければ則ち死す」（天志）。具体的に言えば、「有力相営み、有道相教え、有財相分つ」ことが要求された。こうした相互的な精神こそ墨子が強調しようとする「兼を行ふ」ことであった。「天志」という観念には宗教的色彩を帯びているという指摘もあったが（勞思光と錢穆はこうした見方を持つ<sup>3</sup>）、現実の立場から見れば、「天志」はむしろ世俗社会の行動のおきてだと見るべきであろう。「我に天志有るは、譬へば輪人の規有り、匠人の矩有るが若し。」（天志）とあるように、墨子は「天志」を「明法」とみなし、当世の仁義を評価する法則としていた。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> たとえば、錢穆はそれを平等かつ分別のない愛と説明した（『講堂遺録：中国思想史六講・中国學術思想十八講』（北京、九州出版社、2010年）の墨子部分を参照）が、勞思光はそれを普遍的な相互愛と理解した（『新編中国哲学史』（桂林、広西師範大学出版社、2005年）の墨子部分を参照）。

<sup>2</sup> 李石岑『中国哲学十講義』、南京、江苏教育出版社、2005年、74ページ

<sup>3</sup> 錢穆は思想家を「天統」、「人統」と「物統」の三種類に分け、そのうち、「人統」はさらに「己統」と「群統」に分けることができる。この四種類はそれぞれ宗教、科学、個人主義と社会主義に変遷し、その内容はそれぞれ天理、物理、情理と法理（事理）である。こうして中国の古代思想を分類化すると、孔子は「己統」に属し、荀子は「群統」に属し、道家は「物統」に属するが、「宗法上帝」のため墨子は「天統」に属する。ここで注意しなければならないことは、錢穆は儒家の立場からこうした思想をまとめたのである。氏は孟子の仁・義・礼・智・信を上述四つの思想の要旨と見なし、つまり孔子は「仁」を、墨子は「義」を、孟子は「仁・義」を、荀子は「礼」を、庄子は「智」を重んじていたと述べた。『講堂遺録：中国思想史六講・中国學術思想十八講』、39～40ページを参照。

<sup>4</sup> 李石岑によれば、墨子の名前もそれとかわっている。「繩墨は大匠が規矩を決めるときの器具であつ

ところが、なぜ墨子は「兼愛」という概念を打ち出したのか？墨子によれば、「相愛せざる」ことから「乱」が起こり、「害」も生まれるから、「兼ねて相愛し、交々相利するの法を以て之に易へん」ということを唱えた。また、「若し天下をして兼て相愛し、人を愛すること其の身を愛するが若くなら使めば」、一方では「孝慈」を生み、他方では「盗み」、「乱し」、「攻め」をなくすことができる。「別」があるからこそ、社会的関係において、大国が小国を攻め、大家が小家を乱し、強きものは弱きものから略奪し、衆が寡をいじめ、悪賢いものは愚かものをだまし、高貴なものは卑賤なものをしのぐ。個人関係において、君が賢くならず、臣は忠実にならず、父は慈愛にならず、子は孝行をなさずということになる。墨子は「愛人を勧め」、他人（人）を自分自身（其）とみなし、「彼の者」を己と見なすように、無分別な平等愛を唱えた。「人の国の為にすること其の国の為にすること若くならば、夫れ誰か独り其の国を挙げて以て人の国を攻むる者あらん哉。彼の為にすること猶ほ己の為にすることごとければなり」。兼愛・交利に達してから、「彼の為にすること猶ほ己の為」になり、自分と他人の差がなくなってしまうため、国家の間には戦乱がなくなり、人々の間には「相乱賊」もなくなるはずである。だから、「聖王の法、天下の治道」といわれるほど、聖人は兼愛をもって乱を治め、仁人は兼愛をもって利を増やし、害をなくすことができる。兼愛の重要性と必要性はまさにここにあった。

それでは、どうやって兼愛を実行できるか。墨子の論説によれば、兼愛を実行する鍵は国君である。「苟しくも君之を説べば、則ち士衆は能く之を為す。」また、兼愛が実行されにくいのも「上以て政を為さず、士以て行と為さざるが故なり」。墨子は本、原と用の三表において、「上は之を古者聖王の事に本づく」、「下は百姓耳目の実に原り察す」、「其の国家百姓人民の利に中るを觀る」（非命上）を指摘したが、「義人上に在れば、天下は必ず治まる」（非命上）。後の部分で墨子が成湯、文王への高い評価から見れば、義人はすなわち聖王を意味するものであるため、最も基本的な基準——つまり本は聖王を指している。墨子は国君の「之を勧むるに賞誉を以てし、之を威すに刑罰を以て」することを通して、義を国の上から下へ貫き、兼愛を実行させることを望んでいた。

総じていえば、「墨道」は貧しい生活をすすめる、礼楽を含む贅沢な生活に反対していた。その上で唱えた「兼愛」も現実の生活に基づいている。「墨子の主張した平等とは実際の生活における本当の平等であった。」<sup>1</sup> 勞思光は「どうやって社会生活を改善できるか」という基本的な課題から、墨学を功利主義と権威主義との二つの主脈にまとめた。前者は非楽、非攻を生み、後者は天志、尚同を生むが、この二つの主脈は一括して兼愛の説にまとめられた<sup>2</sup>。また、氏は墨子の言う兼愛が道徳的意味の理論ではなく、治乱問題に基づいた思想であったため、実用性を持っていたということも指摘した<sup>3</sup>。馮友蘭も墨家哲学の基本的立場は功利であると主張した<sup>4</sup>。「兼愛」の意義はこうした実用と功利の立場によって大きく制限されたように見えるので、後世の哲学者たちから非難されてきた。錢穆は儒家の仁と比較した上で、兼愛の基礎である平等を批判した。すなわち、「孔子は仁道を唱え、その本質は人を愛することにあった。墨子は兼愛を唱え、すなわち平等な愛が必要であった。しかし、はじめからおしなべて生活条件を下げることは、人を愛するには程遠いである。特にハイレベルの生活をすべて反対するということは、冷酷と言ってもさしつか

---

た」。墨子は繩墨が得意な大匠であったため、墨子の名を得たとされる。李石岑の『中国哲学十講』59ページを参照。

<sup>1</sup> 錢穆『講堂遺録：中国思想史六講・中国學術思想十八講』、79ページ

<sup>2</sup> 勞思光『新編中国哲学史』第一卷、217ページ

<sup>3</sup> 勞思光『新編中国哲学史』第一卷、218～219ページ

<sup>4</sup> 馮友蘭『中国哲学史』上冊、71ページ

えないであろう。」<sup>1</sup>つまり、「人情の常に反する一面がある」<sup>2</sup>から、墨子の言う兼愛は孔子の言う道ほど「円通、親しみやすい」<sup>3</sup>ものではなかったとされる。一方、シュヴァイツァー（Albert Schweitzer）は墨子を中国思想史における「はじめて愛の思想を生む人」と評価したが、残念ながら「その主張は有益性と目的性に基づいた考慮」であったため、こうした「愛も人を共存させる手段にすぎない。幼稚で、練れていない思想には内包性が欠けている」<sup>4</sup>とされた。

上述した批判は明らかに儒学の仁愛とキリスト教の神愛という二つの異なる価値基準から指摘されたものである。総体的に見れば、墨子の言う兼愛はこの二つの形而上の精神概念の範疇に属しない。簡単に言うと、兼愛は理想の設定ではなく、現実への訴えである。こうしたことは墨子本人の出身と大きくかかわっている。墨子は典型的な手工業者であり、彼が創立した墨学は具体的な実施と適切な行動に注目していた。「大禹の道に非らざれば、以て墨を為すに足らず」とあるように、彼らの学ぶ対象は治水のため、三度自分の家の前を通りながら中へ入らなかった夏禹であった。こうした意味では、「兼愛」はある生活スタイルや政治秩序の形成を表したのである。個人は兼愛を通して、自分と他人との差から生まれた私利の矛盾をなくし、国家は兼愛を通して、天下一体の社会秩序を築くようになる。人みな平等な立場に立ち、愛し合い、公をもって私をなくす。俞樾が指摘した「孔子は公を貴び、墨子は兼を貴ぶが、実質は同じ」とあるように、政治の目標から見れば、表面には違いがあるものの、実際には墨子と儒家との行き着く所は同じともいえよう。墨子は「弊を補い、偏を扶ける」ことを通して、「以て之を古に復す」ことを望んでいた<sup>5</sup>。こうした意味では、三代を懐かしみ、「吾は周に従はん」ことを守り通す孔子と似ているとも言える。銭穆の言葉を借りて言えば、墨子の学説が滅びたように見えるが、その「精意」はすべて儒家思想に含まれている。この意味では、「兼愛」に含まれる「愛人」の思想と「仁」に含まれる「愛人」の思想とは、共通するところがあるのではないであろうか。

---

<sup>1</sup> 馮友蘭『中国哲学史』上冊、71 ページ

<sup>2</sup> 銭穆『講堂遺録：中国思想史六講・中国學術思想十八講』、44 ページ

<sup>3</sup> 銭穆『講堂遺録：中国思想史六講・中国學術思想十八講』、85 ページ

<sup>4</sup> Albert Schweitzer 著、常暄訳『中国思想史』、北京、社会科学文献出版社、2009 年、69～70 ページ

<sup>5</sup> 墨子問詁、俞樾序、北京、中華書局、2001 年

## 荀子の性悪説

荀子の名は況で、字は卿であった。その具体的な生没年は確定できないが、汪中の『荀卿子年表』によれば、荀子の活躍期は儒学史におけるもう一つの重要な人物である孟子より後の紀元前 298 年から紀元前 238 までの六十年であった。孔子と同様に、荀子も大きな理想を抱いたが、失意の境涯を送った。「濁世の政、亡国乱君相属き、大道を遂げず」（史記・孟子荀卿列伝）。春申君は荀子を蘭陵令に任命したが、結局最期まで蘭陵に居座っていた。「春申君死して荀卿廢せらる」。荀子が没後してから、「数万言」（史記・孟子荀卿列伝）の著述が残された。

孔子以後の儒学は分裂の兆しを示したが、荀子は孟子とは異なる道を選んだ。研究界では、孟子が孔子の徳性を受け継ぎ、荀子は孔子の学問を受け継いだとみなされる<sup>1</sup>。先秦後期の儒家の代表的人物の一人として、荀子の多くの観点は当時のいろいろな思潮への批判や「明察」のもとで形成されたものであった。馮友蘭は「中国の哲学者のうち、荀子の批判が一番うまかった」<sup>2</sup>と言い、荀子を中国において最も批判に長ずる思想家と称揚した。確かに孟子は亜聖と呼ばれ、儒学の正統として見なされてきたが、荀子の現れは時代の精神に新たな息吹をもたらしたため、この新しい道は儒学の分かれ道であると同時に、思想史における一つの奇峰でもあった<sup>3</sup>。荀子と孟子は儒学の立場から、それぞれ治世の道を唱えたが、中でも人間性論は両者の最も大きな違いを反映したとされている。

当時は戦国の後期にあたり、諸国はまだ戦乱に明け暮れたが、秦国がだんだん優勢を取るようになった。武力征伐、強権的統治という客観的現実こそ荀子の人間性論の基礎であった。王先謙は「戦国において、人々は貪欲のために競い、仁義を修めなくなった。荀卿は国を治めることに長じ、それが変えられることを知ったが、権力がなかったためどうしようもできなかった。だから憤ってこの論説を著した。」<sup>4</sup>と述べ、つまり時代の動乱により仁義が失われたため、荀子が憤ってこの論説を著したと指摘した。

荀子の性悪論の要旨は「人の性は悪、其の善なるものは偽なり」<sup>5</sup>ということであるが、そこに三つの問題が含まれている。一つは「人の性」とは何か。二つはなぜ「人の性」は悪なのか、もともと悪とは何か。三つはなぜ「偽」は善なのか、善は何の意味を持っているか。ここで具体的に見てみよう。

第一、「性は自然なり」（郝懿行）とあるように、荀子によれば、人間性は「生まれながらにして有」るもので、「凡て性なる者は天の就せるなり、学ぶ可からず、事とす可からず」、「学ぶ可からず、事とす可からずして、而も人に在る者は、之を偽と謂ふ」。つまり、性は生まれつきのもので、人の力によって左右されない。後天的な「学」と「事」によら

---

<sup>1</sup> 馮友蘭は、孟子が孔子の徳を重んじ、荀子は孔子の学を重んじていたと指摘した。氏の『中国哲学史』上冊、華東師範出版社、213 ページを参照。また、葛兆光によれば、孟子と荀子の学説は後世における「道門学」と「尊徳性」とかかわっている。氏の『中国思想史』第一巻、復旦大学出版社、167～169 ページを参照。勞思光は一歩進んで、「荀子の学は孟子の道にしたがって徳を重んずる哲学を拡張できなかった。この点から言えば、荀子の学は儒学の岐路であった」と述べ、さらに荀子は性悪を主張したため、「最終的に権威主義におち、法家がそれによって生まれ、儒学の義とは大きく異なっていた」とした。氏の『新編中国思想史』巻一、広西師範大学出版社、249～250 ページを参照。

<sup>2</sup> 馮友蘭『中国哲学史』上冊、212 ページ

<sup>3</sup> 後世の評価のうち、勞思光の批判が最も厳しかった。氏は「内的なかかわりがあり、すべて荀学の欠点に由来する」と述べ、中国文化精神の弊害と荀子の権威主義傾向とは、内的な関係があることを指摘した。具体的に言えば、「外的権威秩序」が「内的道德秩序」を圧迫し、徳性よりも権威が重視されていたことが挙げられる。勞思光の『新編中国哲学史』、巻一、261 ページを参照。

<sup>4</sup> 王先謙『荀子集解』、北京、中華書局、2008 年、434 ページ

<sup>5</sup> 『荀子集解・性悪篇』、以下同。

ない行動はすべて性に含まれ、いわゆる一種の本能である。

第二、荀子は『性悪篇』に人の情性について二度触れた。具体的に言えば、人の情性には「利を好み」、「疾悪」、「声色を好む」ことがあり、つまり「目は色を好み、耳は声を好み、口は味を好み、心は利を好み、骨体肤理は愉佚を好む」。こうした「感じて自ら然り」の体の好悪は明らかに教育感化によらない本能的行動である。「人の性に従い、人の情に順へば、必ず争奪に出で、犯分乱理に合して、暴に帰す」とあるように、こうした情性をほうっておけば、社会は「争奪生じて辞讓亡」び、「残賊生じて忠信亡」び、「淫乱生じて礼義文理亡ぶ」こととなってしまう。つまり、人の情性という本能を合理的に制限し、転化させることができなければ、こうした利己的な行動が社会の災いの種となってしまう。ここで言う「悪」は教化されないことと放任する傾向という二つの意味を持っている。荀子によると、悪を控え、導き、あるいは変えることができなければ、最終的に人の情性は「其の朴を離れ、其の資を離れ、必ず失ひて之を喪ぼす」こととなってしまう。

第三、「偽は作為なり」とあるように、古代において「偽」は「為す」と同じ意味である。「学んで能くす可く、事として成る可きの人に在る者は、之を偽と謂ふ。」つまり、「学」と「事」を通して、自分の目標を実現させることは「偽」——すなわち人の作為であり、その本質は後天的な行動あるいは努力である。「君上を立てて礼儀を明かにするは、性悪なるが為なり」とあるように、偽は悪を修正するために生まれたものとされる。また、人は善行を行わなければ、生まれつきの悪から解放されないということも意味している。金は磨かれていなければ鋭くなれないように、人の性も後天的な「偽」（行動）によって磨かれていなければ、善に達することができない。もちろん、行動の目標について、「君子は其の全を貴ぶ」（修身篇）、社会的な「正理平治」とあるように、荀子は明確な基準を持っている。そして、その実現方法として「師法の化、礼義の道」がある。具体的に言えば、君主を立て、礼義を明らかにし、法政を起し、刑罰を重んじ、人の性悪は「師法を待ちて、然る後に正しく、礼義を得て、然る後に治まる」。荀子によれば、礼と義が生まれるにつれて、法度が確立され、社会が形成されていく。「辞讓に出で、文理に合して、治に帰す。」要するに、「偽」の目標は個体が「全」を実現させ、国家が「治」を実現させることで、すなわち善である。

荀子は強権的統治がはやった戦国乱世に身を処しながら、生まれつきの限界に屈し、内的人格・道徳修養を諦めることに強く反対していた。彼は先王のように、自分の道を最後まで守り抜くように人々に訴えかけた。「上は乱世の君に循はず、下は乱世の民に俗はず」（性悪篇）こそ荀子の守り通す「礼義の道」であった。荀子の性悪論の最も大きな価値は、人間性は後天的な努力によって改善できるということを指摘したことである。すなわち「偽」によって、本能の悪を改善でき、善に向かう可能性を提示したのである。こうした意味では、荀子の人間性論の本質は性悪というよりも、むしろ善に向かうことであり、つまり善に向かう哲学であった。まず、荀子は善に向かう必要性を述べた。つまり、生まれつきの本能は徹底的な利己思想——悪であるため、後天的な努力——すなわち「偽」によって改善しなければならない。こうすることで完全なる人格になりつつある。また、荀子は善に向かう可能性も指摘した。第一篇の「勸学篇」において、荀子は後天的な学習が人格と道徳の形成に重要な役割を果たすことを強調した。つまり、「生れて声を同じくすれど、長じて俗を異にするは、教之をして然らしむるなり」（勸学篇）。物を活用できなければ、天地の広さや学問の深さを知ることができないという。荀子によれば、人は禽獣より賢い原因は「其の辨有るを以てなり」ため、「塗の人」でさえ、「術に伏し学を為め、心を専にし志を一にし、思索し孰察し、日を加へ久しきに懸け、善を積みて息まざらしむれば」、「則ち神明に通じ、天地に参するなり」。最後に、荀子は善の形成に行動の持続性が

必要であることを指摘した。後天的な努力だけではなく、善に向かうには努力を続ける必要がある。「涂の人」が「善を積みて息まざらしむれば」、「禹」にもなれるわけである。

荀子の人間性論と天命論とは互いに補完し合うもので、天命論はその人間性論の前提となっている。人間の本性が悪だからこそ、りっぱな人間になれるように積極的に行動しなければならない。天命に常があるからこそ、人は「天命を制して之を用ふる」（天論篇）べきである。荀子の言う天は孟子の言う天とは性質の異なるもので、道徳的意味が含まれていなかった。つまり、「天行常有り。堯の為に存せず、桀の為に亡びず」（天論篇）とあるように、自然の天を指していた。一方、性は天命によって生まれ、悪でありながら改造の基礎でもあった。「其の朴を離れずして之を美とし、其の資を離れずして之を利とするなり」とあるように、荀子は本性の上で自分を完璧にすることを主張していた。「性なる者は本始材朴なり、偽なる者は文理隆盛なり。性無ければ則ち偽の加ふる所無く、偽なければ則ち性自ら美なること能はず。」つまり、「性」と「偽」は人を完璧にするための不可欠の要素である。また、荀子は「至人」になるためには、「天人の分」（天論篇）を明らかにしなければならないと指摘した。性は生まれつきのもので、天道にも常があるから、人は天と「職」を争ってはならない。「君子は其の己に在る者を敬ひて、其の天に在る者を慕はず」（天論篇）。つまり、人と天とはそれぞれの道があり、人はその能力の及ぶ範囲においてのみ行動できるとされた。だから、性悪論は荀子が乱世において仁義の道がなくなった現実に失望した絶望の論説ではなく、その天命論の展開であった。

荀子の人間性論はまたその政治理論と深くかかわり、いわば人間性論は彼の政治思想の基礎であった。上にも述べたように、礼から法へ転換する際、荀子が重要な影響を果たしたことは、多くの研究者の指摘した通りである。荀子の弟子である韓非と李斯がその後法家の代表的人物になったが、彼らの法による統治の思想を考察する際、荀子の性悪論まで遡るのは一般的であった。荀子の礼への重視は研究界の注目する焦点の一つであった。「人の命は天に在り、国の命は礼に在る」（天論篇）、礼は「人の欲を養ひ、人の求を給」（礼論篇）すことであり、「度量・分界」を確定する外的な調節方法として、外的権威や秩序を表す象徴とされた。しかし、荀子の性悪論から見れば、その法家への傾向はそこまで強かったのか？

第一、性悪を転化させる方法として、礼義の道があるが、礼義は外的技芸のみにかかわるわけではない。ここで注意すべきなのは、確かに荀子が礼を重視したが、それと同時に義も重んじていた。「礼義の道」は外的規範（礼）と内的道徳（義）を同様に重視している。李斯の言い出した「便を以て事に従ふ」こと、それから「兵海内に強く、威諸侯に行はる」という観点について、荀子はこうした本末転倒なことによって、乱世が形成されたとしかりつけた。荀子はあくまでも仁義を守りぬき、「仁義の兵」によってのみ「政が修ま」（議兵篇）ると主張した。荀子は「便」などの外的技芸を潔しとせず、「礼」を選んだ。「仁義」の意味がそこに含まれることは言うまでもないであろう。だから、荀子は礼、すなわち義・仁を同様に重視し、治術と道徳を両立させることに力を尽くしていた。「人君たる者は、礼を隆び賢を尊びて王たり、法を重んじ民を愛して霸たり」（天論篇）。荀子はそれほど礼義を重視するのは、王道の上で国家を作ろうとする理想があったからともいえる。

第二、「偽起りて礼義を生じ」るようになった。具体的に言えば、聖人の偽によって礼義が生まれた。「礼義を積みて君子と為る」（儒效篇）から、荀子は君子が国を治めることを重視していた。「法なる者は治の端なり。君子なる者は法の原なり」（君道篇）、「乱君有りて乱国無く、治人有りて治法無し」。王先謙の解釈によれば、「治法の者が無ければ、法に定めが無きなり。故に治人が有るのを貴ぶ」（君道篇）、「良法有て乱るる者は之有り、

君子有りて乱るる者は、古より今に及ぶまで未だ嘗て聞かざるなり」(王制篇)。つまり、荀子の政治思想において、法よりも人、法治よりも人治が重視された。要するに、個人の教化——すなわち君子の育成から「天下皆寧んじ、美善相樂しむ」という大治を模索していた。国家を治めるために、まず人を治めなければならないが、後天的な「偽」が人間性に積極的な影響をもたらしたから、それは実現できる。

総じて言えば、人は性悪だからこそ「偽」が必要される。積極的な行動を通して礼義が生まれ、人間性を善の方向へ転換・改善できる。悪によってもたらした「偏險」や「悖乱」をなくすために、君上の執が現れた。「古の学ぶ者は己の為にし、今の学ぶ者は人の為にす」(勸学篇)とあるように、立派な人格とは個人の道德修養のみに専念することではない。荀子は一人の儒者として、その究極的な関心はあくまでも政治的理想——どうやって社会や国家の善(治)を実現させるかということにあった。後天的な努力や行動を通して立派な人格を育て、また国家・社会を治めることは、荀子が乱世において指摘した自分を高め、世界を救う道であった。こうした視点では、荀子の性悪論は消極的なものではなく、積極的、楽観的なものであった。



## 孟子の性善説

孟子の名は軻であった。その具体的な生没年は確定できないが、元代の程復心の考証によれば、孟子は紀元前 372 年に生まれ、紀元前 289 年になくなり、孔子がなくなってから 1 世紀ぐらいの時期にあたる。一方、近代の楊伯峻の考証によれば、孟子は紀元前 385 年前後に生まれた。孔子は儒学を創立したが、彼がなくなってから、その弟子や子孫がそれぞれ学問を発展させ、儒学が八つに分かれた。そのうち、孟子は孔子の孫である子思の門下に入り、いわゆる孔子の学説を受け継いだ。孟子は思想史において里程碑とも言える人物であり、錢穆は孟子を「史学を用いて心学を証明し、心学を用いて史学を完成させた人物」<sup>1</sup>とした。また、司馬遷は『史記』において、孟子と荀子を同じ位置づけに置き、伝記を書いたが、儒学史において二人の思想が異なる意味を持っていることを示した。ところが、後世の学問者は荀子よりも孟子に引かれていた<sup>2</sup>。孟子は孔学の正統とみなされ、孔子と一緒に孔子廟に奉り、孔孟の学も儒学の別称とされている。

「生民有りてより以来、未だ孔子有らざるなり」（公孫丑章句上）とあるように、儒学の継承者として、孟子はその創立者である孔子を深く尊重していた。「予未だ孔子の徒たるを得ざるなり。予私かに諸を人に淑くするなり」（離婁章句下）。孟子は自分とほかの儒者との関係をこう述べた。ここで言う「諸人」とは誰かを具体的に指摘していなかったが、孔子の道徳学問は尽きることがなく、孟子もその恩恵を受けた一人であるとされている（孟子注疏、阮刻十三經注疏本）。孟子は孔子の後をつき、孔子の理想を引き続き発展させ、「其の君を引きて以て道に当り仁に志さしむる」ことを望んでいた。また、孟子は自分の学説や修養に自信満々であった。彼はこう述べた。「五百年にして必ず王者の興る有り、其の間必ず世に名ある者有り」、「如し天下を平治せんことを欲せば、今の世に当りて、我を捨てて其れ誰ぞや」（公孫丑章句下）。しかしながら、「合衆が連横し、以て功伐を賢きと為す」時代において「唐虞三代の徳」を述べることは、志が遂げられなかった。迂闊や時宜に適合しないことで、孟子は天下を支配しようとする野心を持っている国君と別れた。<sup>3</sup>孔子と同じように、孟子も失意のまま著述にふけ、修身・治国について一連の理論を作り上げた。勞思光は孟子思想における重要な基礎である性善論を高く評価し、それを中国において徳を重んずる精神の最も確固たる基礎と見なした。<sup>4</sup>ここで孟子の人間性論について考察したいと思う。性善の課題について、以下の問題を明らかにしなければならない。

### 第一、性善とは何か？

性善は孟子の言う「四端」とかかわっている。孟子の『公孫丑章句上』によると、心の作用には「四端」といって、4つの要因があると述べている。すなわち、惻隱の心は仁の端であり、羞惡の心は義の端であり、辭讓の心は礼の端であり、是非の心は智の端である。その中の惻隱の心とは「人に忍びざるの心」であり、「人に忍びざるの心」をもって行政

<sup>1</sup> 錢穆は「性善を道ふ」ことを「心学」とし、「堯舜を称す」ことを「史学」とした。氏の『講堂遺録：中国思想史六講・中国學術思想十八講』25 ページを参照。

<sup>2</sup> たとえば、馮友蘭は孔子をソクラテス、孟子をプラトンとたとえた。錢穆は「性之」「反之」の視点から、孔子が自発的に理義を知り、孟子がそれを学んだと指摘した。勞思光は孟子を「一応儒学理論を完成させた」人物、「割と完全な儒学体系を築いた哲人」と見なし、高い評価を与えた。錢穆の『講堂遺録：中国思想史六講・中国學術思想十八講』、勞思光の『新編中国哲学史』と馮友蘭の『中国哲学史』上冊を参照。

<sup>3</sup> 『史記・孟子荀卿列伝』を参照。

<sup>4</sup> 勞思光『新編中国哲学史』、卷一、117 ページ

することはすなわち「人に忍びざるの政」を行うことであり、これこそ孟子の提唱した仁政であった。こうした四つの心がなければ、人ではなくなり、つまり人間性に欠けていると孟子が考えていた。また、われわれは「火の始めて然え、泉の始ねて達する」ように、この四つの心を拡充しなければならない。でなければ「四端」に含まれる善念がだんだんなくなってしまう。「其の情の若きは、則ち以て善を為す可し。乃ち所謂善なり」(告子章句上)とあるように、善の最も大きな意味は善になる可能性とも言えるであろう。だから、性善の意味は自分の「四端」を発見・育成・拡充することにある。

第二、なぜ人間性が善なのか。孟子は「人皆、人に忍びざるの心有り」と述べたが、人々が理解できる善や達成できる善はそれぞれ違うものなので、性善はどんな基盤を持っているのだろうか。孟子は『告子章句上』においてたくさんの例をあげて、人は社会や自然環境の影響を受けているが、その欲念には共通するところがあることを説明した。最後に、孟子は「心の同じく然りとする所の者は何ぞや。謂く、理なり、義なり。聖人は先づ我が心の同じく然りとする所を得たるのみ」と要約した。つまり、人は環境によってそれぞれの考えがあるものの、理義はすべての人にとって同じものである。聖人の心はたいへん前から理義を知ったため、人々は聖人の道に従うわけである。いわゆる聖人の心は善の基準になったのである。孟子はここで、人々が理義(普遍的規則)への認識を性善の基盤とし、また聖人は早く理義を知ったため、凡人より賢いということを指摘した。銭穆の「性之反之」<sup>1</sup>の人間性発展論から見れば、すなわち聖人は生まれながら理義を知り、後人はそれを学ぶ(聖人性之、後人反之)ということになる。聖人に従い、聖人の道を追い求めるものはすなわち君子であり、「君子の性とする所は、仁義礼智、心に根ざす」とあるように、君子は性善にして四端があるとされる。要するに、後人は聖人と同じような理義を持ち、君子になるために修身する際、人間性の善が現れたとも言える。

第三、善の主体はすべての人なのか。ならばなぜ不善な行為や人が存在するのか。

儒家は自分の修養に力を注ぎ、仁の道をなすことを提唱した。人みな仁愛のある人間になれるということは、こうした主張の潜在的前提の一つであった。孟子は生まれつきの善を何度も強調した。「人の是の四端有るや、猶其の四体有るがごときなり」(公孫丑章句上)。人間は両手と両足を持っているように、すべての人は生まれながら四端を持っている。

性善論における性について、孟子は明確な定義づけを行った。すなわち禽獣の性ではなく、人の性であった。牛の性と人の性とは明らかに異なるものであるが、善念のない人は禽獣と同じようなものであると孟子が述べた。だから、性善は人ならではの特質であり、人である限り、必ず善の心を持ち、つまり人間の本性は善良なものとされる。<sup>2</sup>その中、最も優れるものは「学ばずして能くする所」の「良能」と「慮らずして知る所」の「良知」であった。「深山の野人に異なる所以の者は、幾んど希なり」という環境にいても、舜は一善言を聞き、一善行を見れば、すぐ行動しようとした(尽心章句上)。このことによれば、善が自然的存在とされた一方、聖人が善の理義をはっきりわかっているから聖人になったわけである。

人間性に善はつきものである。しかし、「人皆以て堯・舜たる可し」とあるが、現実にはそうではない原因はなぜだろうか。ここで言う「善」は、勞思光の言葉を借りれば「価値の自覚のある本質義」であり、荀子の言う「事実義」ではない<sup>3</sup>。不善な人と行動が存在する原因について、「才の罪に非らざるなり」と孟子が述べ、その人たちが「思わず」、「為

<sup>1</sup> 銭穆『講堂遺録：中国思想史六講・中国學術思想十八講』、20ページを参照。

<sup>2</sup> 『孟子・告子章句』上 11.8 の節において、孟子は善念のない人は禽獣に近いということについて具体的に分析した。

<sup>3</sup> 勞思光『新編中国哲学史』巻一、251ページ

さず」、「求めず」から、不善になるわけである。「人人己に貴き者有り、思わざるのみ」(告子章句上)とあるように、すべての人の心には大切なものがあるが、それを考えないから、自覚できないわけである。また、「一日之を暴め、十日之を寒」すとあるように、自分で模索しなければ、善なる本性はだんだん弱くなっていく。善良な考え方がまだ残されたものの、「之を梏して反覆す」るため、こうした考え方も長く続かない。一意専心でなければ、才知があっても何一つ得るところがない。つまり、その人たちに善がないわけではなく、自分の善を十分に悟らず、善はあっても自分が知らないということになる。要するに、善の欠落、あるいは仁の四端を拡充できないことによって、不善が生まれる。一方、最初は人から仁義の学説を借りるが、実践を続けば自然に仁義の心を育ててくるということになる。

第四、どうやって人間性の善を成長させ、現すことができるか。

以上の分析によれば、善は人間の内的本性であるが、生まれながら現れるわけではない。人間性の善の力を発揮するには、努力する時間がかかる。「価値の意識は自覚の心であり」<sup>1</sup>という勞思光の観点を借りれば、こうした人間性の善はすなわち自覚の心であるため、後天的な努力によってのみ心が覚醒できる。また、それは人の生まれや年に必然的な関係がなく、つまり命の「実然の始点」(勞思光の言葉)から始まるわけではない。心の成長こそより大切なことである。

性善について、「其の勢い則ち然るなり」、「位に在るの故なり」などと、孟子は外的環境を重視していた。こうした具体的・客観的な現実環境によって、性善がよくなったり悪くなったりするとされた。荀子の性悪論と同じように、性善あるいは性悪は彼らの主張の一部に過ぎない。人間性の善悪への態度、つまり後の作為がより重要なこととされた。荀子は「偽」を主張したのに対して、孟子は「人の不善を為さしむ可き、其の性も亦猶是のごときなり」(告子章句上)と考えていた。人は善の行為を見て感動され、それを真似ること(「身に反して誠なる」こと)によって、善の行為が広く伝わっていく。自分にとっても善の源がだんだん明らかになり、心身内外が一致になったわけで、「樂、焉より大なるは莫し」。要するに、性善の力が発揮され、善念が萌芽する際、正しいやり方はそれを丹念に育つことである。これはすなわち孟子の言う「養」であった。「苟くも其の養を得れば、物として長ぜざること無く、苟くも其の養を失へば、物として消せざること無し」(告子章句上)。「浩然の氣」を養いたければ、道と義を結び付けなければならない。「必ず事とする有れ。而も正めすること勿れ。心に忘るること勿れ。助けて長ぜしむること勿かれ」(公孫丑章句上)とあるように、それを成熟させ、人の心と一体化にさせる。

荀子の性悪論と同じように、孟子の性善論もその天命論や政治思想と内的論理関係がある。馮友蘭によれば、義理の天は孟子の性善論の形而上の根拠となっている。<sup>2</sup>荀子の考えた自然の天と異なり、孟子の言う天にはより広い範囲のものが内包され、道徳的意味も含まれていた。<sup>3</sup>孟子は「天地の間に塞ぐ」浩然の氣を養うことを修身の道とし、「万物皆我に備はる」ことにいたり、外的な道と内的な心との結合を求めていた。孟子の天に対する理解、また天道と人事は互いに感応し合うとする天人合一思想はまさにそこに含まれている。つまり内的な心と外的な義理を結合させ、馮友蘭氏の指摘したミスティシズムよりも、一種の心の哲学と見るべきであろう。<sup>4</sup>孟子の政治理念は仁政を行うことであったが、

<sup>1</sup> 勞思光『新編中国哲学史』巻一、121 ページ

<sup>2</sup> 馮友蘭『中国哲学史』上冊、217 ページ

<sup>3</sup> 楊伯峻は孟子の天についての八十回以上の説明をまとめ、天には自然の天、義理の天、主宰の天と運命の天という四つの基本的意味があることを指摘した。『孟子訳注』、北京、中華書局、2003 年

<sup>4</sup> 馮友蘭によれば、孟子の言う「万物皆我に備はる」、「上下は天地と流れを同じくする」、「浩然の氣」などは、ミスティシズムの傾向があった。氏の『中国哲学史』、101～102 ページを参照。

その思想的基盤はまさに性善論であった。ところが、仁とは何か。孟子はそれを弓術の試合にたとえると、すなわち「発して中らざるも、己に勝つ者を怨みず。諸己に反求するのみ」（公孫丑章句上）、「諸己に求める」という忠恕の道は仁とされた。また、仁は「之を熟するに在るのみ」（告子章句上）とあるように、孟子は善念を不断に成長させることも強調した。いわゆる性善論の「拡めて之を充すこと」である。善念を養い、成熟させることも仁とされる。「仁は人の心なり。義は人の路なり」（告子章句上）とあるように、孟子は心をたいへん重視していた。心だけが思考できるから、それは天のさずけものとも言える。「其の心を尽す者は、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る」（尽心章句上）、仁義をなすことはすなわち忠信を持つことで、「善を楽しみ倦まざる」ということになる。

孟子の儒学の発展につれて、その性善論の意味は人間性論の範疇をはるかに超えていた。心の修養を重視する内的傾向によって、儒学の発展において道德哲学がだんだん広く普及し、中国の歴史において法家に対応する統治策略や社会的思潮となったわけである。