

## 『墨子』の「兼愛」思想の福祉的性質について

横山 裕

### The Welfare Nature of “Jian ai” in “Mozi”

Yutaka YOKOYAMA

#### Abstract

The goal of this paper is to reveal that “jian ai” is characterized by a welfare nature: it is akin to Christianity in that it encourages a love of everyone, support for the weak, and the belief in an anthropomorphic deity. However, while the philanthropism in Christianity yielded an interest in social welfare in Western society, jian ai did not do so in the East. Rather, it was an ideology perpetrated solely for administrative purposes, not for unofficial practices. Thus, jian ai did not become the ideology of daily life in the East.

Key words : “jian ai” “Mozi” Christianity

キーワード : 「兼愛」、『墨子』、キリスト教

#### はじめに

本稿は、古代中国にあって政治理念として無差別的愛を主張した『墨子』を取り上げ、その兼愛思想と博愛思想との類似性に着目し、兼愛思想の福祉的性質について考えてみたい。

『墨子』というテキスト<sup>1</sup>は、紀元前五世紀後半の思想家、墨子（墨翟）を開祖とし、その後継集団の思想がまとめられた書物である。思想集団としては所謂諸子百家の分類では墨家と称され、秦の中国統一とほぼ同時に消滅した歴史を持つ。思想的特徴は、本稿の中心的テーマである「兼愛」のほか、『墨子』の十論或いは十大口号といわれる「尚賢」「尚同」「非攻」「節用」「節葬」「天志」「明鬼」「非楽」「非命」があり、散逸した篇はあるが、それぞれが上中下の三篇を有して『墨子』の思想の基盤を形成している。その中でも兼愛上篇は成立が最も早いと目され<sup>2</sup>、兼愛思想は『墨子』の中心思想のなかの中心思想と言っても過言ではない。

#### 1. 「兼愛」について

『墨子』では「兼愛」の語は篇名に使用されるので自明のことと扱われがちであるが、そもそもは、

「若し、天下をして兼ねて相愛せしめば、国と国と相攻めず、家と家と相乱さず、盗賊有ること無く、君臣父子も皆能く孝慈ならん。此の若くんば、則ち天下は治まらん。故に聖人の天下を治むるを以て事と為す者は、悪くんぞ悪を禁じ愛を勧めざるを得んや。故に天下兼ねて相愛すれば則ち治まり、交々相悪めば則ち乱る。故に子墨子曰く、以て人を愛するを勧めざるべからざるは此れなり」兼愛上篇

（もし、天下中の人々が互いに兼愛するならば、国同士は攻めあわず、家同士は乱しあわず、盗賊も存在せず、君臣父子もみな孝と慈を行うであろう。このようであれば、天下は治まるのである。だから、聖人という天下の政治に責任のある者は、どうして民衆に悪を禁じ兼愛を勧めることをしないでよいだろうか。だから、天下は人々が互いに兼愛すれば治

まり、互いに憎しみ合えば乱れるのである。よって、墨子は人々に互いに愛するのを勧めないわけにはいかないといったのである)

のように、『墨子』において成立が最も早い兼愛上篇の「天下を兼ねて相愛」させるという表現をもとにする。兼愛上篇でまず中心命題と為るのは「愛」であり、それは「悪む」こと、さらにその結果生じる「乱」に対して言われる。『墨子』ではこの「乱」を諸悪の根源とし「乱」の防止を至上命題として思想を構築する起点としている。そこで先ず『墨子』が「乱」の原因として指摘したのが、人々が互いに愛さないこと、即ち「相愛」の欠如である。

「当みに、乱は何によりて起るかを察するに、相愛せざるに起る」兼愛上篇

(それならば天下の乱はどういう原因によって起るかを考察してみると、それは人びとが互いに愛し合わないから起るのである)

この認識のもと、兼愛上篇で「愛」が提起されるが、その具体的な「愛」のあり方は、「人を愛すること、その身を愛するが若く」といい、自己愛を他者に押し広めることをいい、人間が自分自身を愛して決して自己を傷つけるようなことをしないということを根拠に、この自己愛と同等な愛を他者に施すことができれば当然「乱」は発生しようが無いという論理である。このように解決すべき現実問題としての「乱」に対してそれを未然に防止する手段として「愛」を提出したところが兼愛上篇の主眼であり、それを裏付けるように兼愛上篇は「故に子墨子曰く、以て人を愛するを勧めざるべからざるは此れなり」(よって、墨子は人々に互いに愛するのを勧めないわけにはいかないといったのである)という墨子の「愛」を奨励する言で結ばれている。

兼愛中篇下篇は上篇の主張を補足発展する形で展開される。即ち、「乱」とは具体的にどのような状況をいうのか、「愛」することによってどのような理想的な社会が構築できるのか、なぜ「愛」することが理想社会を構築できるのか等の兼愛上篇では具体的記述がみられなかったことに対する言及が行われている。

まず、「乱」についてであるが、「相愛」しないことによって発生するという『墨子』の認識によれば兼愛中篇の以下の記述からその具体的内容がわかり、そこに『墨子』の福祉的視点を指摘できる。

「天下の人、皆相愛せざれば、強きものは必ず弱きものを執かし、衆きものは必ず寡きものを劫かし、富めるものは必ず貧しきものを侮り、貴きものは必ず賤しきものに敖ごり、詐かしきものは必ず愚かも

のを欺く。凡そ天下の禍篡、怨恨、その起る所以のものは、相愛せざるを以て生ずるなり。」兼愛中篇(天下中の人々が互いに愛し合わなければ、強い者はきっと弱い者を脅かし、多数派は少数派を脅かし、裕福な者は貧困の者を侮り、地位の貴い者はきっと地位の卑しい者に驕り、小賢しい者は愚者を騙す。このように天下の禍、篡奪、恨み、つらみが発生する原因は、民衆が互いに愛し合わないからである)

ここで『墨子』が想定した「乱」とは、強者が弱者を虐げる社会状況である。人の数的側面、経済的側面、身分的側面、能力的側面において弱者への虐待が行われることが「乱」であり、それは「天下の禍篡、怨恨」であるとしている。「兼愛」の説は「乱」を未然に防止することであったが、それは具体的には弱者が虐げられない社会を目指してのことであったことがわかる。したがって、当然「相愛」の結果、得られる理想的な社会とは、強者による弱者への迫害の無い社会、弱者が保護される社会ということになる。

「天下の人、皆相愛すれば、強きものは弱きものを執かさず、衆きものは寡きものを劫かさず、富めるものは貧しきものを侮らず、貴きものは賤しきものに敖ごらず、詐かしきものは愚かものを欺かず。凡そ天下の禍篡、怨恨、起る母からしむるべきは、相愛するを以て生ずるなり。是を以て仁者は之を誉む」兼愛中篇

(天下中の人々が互いに愛し合えば、強い者は弱い者を脅かさないし、多数派は少数派を脅かさないし、裕福な者は貧困の者を侮らないし、地位の貴い者は地位の卑しい者に驕らないし、小賢しい者は愚者を騙さない。このように天下の禍、篡奪、恨み、つらみが発生しないようにするのは、民衆が互いに愛し合うことにほかならない。だから、仁者は愛し合うことを誉めるのである)

この記述で人々が互いに愛し合うことによって弱者が強者に虐待されない状態が生じることがわかるが、そのような状態を是とする者として「仁者」という存在が新たに提示されていることが注目される。本来、「仁」は基本的に儒家によって理想、目標とされる言葉であるからである。この問題はいまは指摘するだけにとどめて後述することにしたい。

『墨子』の中心思想が兼愛思想であることは最初に示したが、兼愛思想の根本が弱者保護を志向することは、即ち『墨子』全篇にわたって弱者保護への志向が影響することを意味し、『墨子』理解において弱者保

護は大きな比重を占めることになる。

兼愛下篇になると、成立も遅くさらに兼愛思想について詳しい記述が為されるようになる。上篇中篇までの「乱」＝「強者による弱者虐待」の構図をさらに社会的な構図において提示がなされる。

「子墨子言って曰く、仁人の事は、必ず務めて天下の利を興し、天下の害を除かんことを求む。然らば今の時に当たり、天下の害、孰れか大と為す。曰く、大国の小国を攻め、大家の小家を乱し、強きものの弱きものを劫かし、衆きものの寡きものを暴し、詐かしきものの愚かものを謀り、貴きものの賤しきものに敖るがときは、此れ天下の害なり」兼愛下篇（墨子が言った、仁人が政治を行うに当たっては、必ず天下の利を興すことと天下の害を除くことをめざしそれに務める。現在の天下の害で何が最大かといえば、大国が小国を攻撃し、勢力の大きい家が小さい家を侵し、強者が弱者を脅かし、多数派が少数派を虐げ、小賢しいものが愚か者を騙し、地位の貴いものが賤しいものに驕るようなことはすべて天下の害である）

この記述では、「乱」を「天下の害」と規定し社会から排除することに務めなければならないことが示されている。「天下の害」の具体的内容は、強者による弱者への虐待であるが、兼愛中篇に示されていた、個々の人間における数的側面、経済的側面、身分的側面、能力的側面以外に、国家や家という社会単位におけるケースを想定したことによって弱者保護の視点が広がり政治性を強くしたことがうかがえる。政治性を強くしたことは弱者保護を「天下の利」と表現し社会的利益であると規定したことによってもわかる。弱者保護を社会的利益とする認識こそが『墨子』の福祉思想の基本になっていくのである。

それでは、「兼愛」によって保護される具体的な弱者像とはどのような立場の者であったかといえば、「今吾将に正に天下の利を興して之を取ることを求めんとすれば、兼を以って正と為す。……是を以って老いて妻子無き者、持養する所ありて、以ってその寿を終え、幼弱孤童の父母無き者、放依する所有りて、以ってその身を長ず。今、唯母、兼を以って正と為す。即ちこれ其の利なり」兼愛下篇

（今、私は天下の利を興し、その成果をとることを求めるならば、兼を正しい政治原理だと確信する。……だから身寄りの無い高齢者も周囲に助けられて天寿をまっとうでき、幼弱で父母のいない児童も周囲にたすけられて成長することができ

る。だからいま、兼のみを正しい政治原理だとするのである。兼愛こそ天下の利にほかならない）とあって、身寄りの無い高齢者、孤児が挙げられている。身寄りの無い高齢者及び孤児を弱者として生活保障を講ずべきという認識は今日に通じるものである。『墨子』においては、高齢者と孤児が安心して生きていける社会こそ、「天下の利」であり、その方策としての「兼愛<sup>3</sup>」なのである。

ところで、「兼愛」の政治における有効性と実行可能性については、兼愛篇は因果応報を根拠に説明する。つまり、他人を愛する者は他人から愛され、他人を愛さない者は他人からも愛されないという理屈は万人が共通して理解していることを説く。

「夫れ人を愛する者は人必ず従って之を愛し、人を利する者は人必ず従って之を利す。人を悪む者は人必ず従って之を悪み、人を害する者は人必ず従って之を害す。此れ何の難きことか之れ有らん」兼愛中篇

（そもそも、他人を愛する者は、それによって他人も愛してくれ、他人に利益を与える者は、それによって他人も利益を与えてくれる。他人を憎む者は、それによって他人も憎むようになり、他人に危害を加える者は、それによって他人も危害を加えるようになる。このように非常に明快な理屈なのでどうして難しいということがあろうか）

「姑らく嘗に之を先王の書く所、大雅の道う所に本原するに、曰く、言として讐いられざるは無く、徳として報いられざるは無し。我に投ずるに桃を以てすれば、之に報いるに李を以てせん、と。則ち此れ人を愛する者は必ず愛せられ、人を悪む者は必ず悪まるを言うなり」兼愛下篇

（ところで試しに先王の書いた大雅の詩に述べられていることから根本的なことを考えてみると、詩には次のようにある。どんな言葉にもお返しがあり、どんな行為にも報いがある。私に桃をくれるなら、私は李をお返ししよう。つまりこれは人を愛する者は必ず人から愛され、人を憎む者は必ず人からも憎まれることを言うのである）

以上、『墨子』の兼愛三編から兼愛思想をまとめると、それは弱者が保護される社会の実現のため提唱されたものであり、政治的手段としては、因果応報を根拠に愛されることを求める人情を利用して人を愛することを奨励する手法をとるものである。このような兼愛思想に基づいた政治の具体例として兼愛中篇には古代中国の理想とされる統治者の文王の例が記されている。

る。

「昔、文王の西土を治めるや、日のごとく、月のごとく、光を四方に西土に乍す。大国のために小国を侮らず、衆庶のために鰥寡を侮らず、暴勢のために穢人、黍稷、狗彘を奪わず。天、文王の恵みを屑りみ臨めり。是を以て、老いて子無き者もその寿を終わることを得る所有り。連独にして兄弟無き者も生人の間に雑わるところ有り。少くしてその父母を失う者も、放依して長ずる所有り。此れを文王の事を言う。則ち吾も今、兼を行わん」兼愛中篇

(昔、文王が西部地域を治めたとき、その恵みは日月のように光のように四方、特に西部地域に降り注いでいた。文王は大国だからという理由で小国を侮ることなく、多数派という理由で少数派の独り身の高齢者をないがしろにせず、絶大な権力があるという理由で、他人の農夫、穀物、家畜を奪い取らなかった。天はこのような文王の恵みを見届けていた。だから、独り身の高齢者も無事に天寿をまっとうできたとし、兄弟のいないかつ哀れな独り者も人々から仲間はずれにされことなく生きていけたし、幼くして父母に死なれた孤児も、人々に助けられながら成長することができた。これは文王の政治である。私もまた文王に倣って兼愛を行おう)

この記述では、文王の兼愛思想にもとづく政治の恩恵に浴し、生活の安全、安心を保障された弱者として、独り身の高齢者、身寄りの無い者、孤児が挙げられている。詳しく見ると独り身の高齢者と孤児には先述したように生活保障をいっているが、ここでは身寄りの無い者を新たに挙げて「生人の間に雑わるところ有り」と社会参加機会の保障を言っているのが注目されよう。つまり『墨子』の段階ですでに生存権保障以外の言わば社会参加権保障のような福祉の観念が確認できるからである。『墨子』の記述された古代中国のような時代でもすでに人間の生活における必須事項を物質的側面だけに限定して考えていなかったことがわかる。

またこの記述で今ひとつ注目されることは、「兼愛」にもとづく政治をする文王を「天」が見届けていたので弱者保護が実現できたという記述である。兼愛思想の有効性は先に述べたように人情にもとづいて因果応報を根拠とするものであった。しかし、そこにさらに「天」という概念を持ち出して兼愛思想の実行にはあたかも「天」の庇護が与えられるという記述は兼愛思想が人為を超えた要素を包含していることを意味す

る。ちょうど、キリスト教における「博愛」思想に「神」があるのと同じ構図が予想されるのである。次に、弱者保護を旨とする兼愛思想と「天」との関連について考えてみる。

## 2. 『墨子』の「天」と兼愛思想

『墨子』には十大口号の一つとして「天志」を説く天志上中下の三篇があり、もともと「天」に関する思想を有している。「天志」とは文字通り「天」の意志を意味し<sup>4</sup>、人為を超えた存在である「天」を世界における最高の権威と位置づけた上で、その意志に沿った社会こそが理想社会であるとする。

天志上篇では先ず、世の中の人々が「天」の存在を認識していないことを指摘する。これは兼愛中篇に引かれた文王の例にあった「天」は人間の行為をすべて見通しているという主張に沿うものである。

「夫れ天は林谷幽間にも人無しと為すべからず。明らかに必ず之を見る。然り而して天下の士君子の天に於けるや、忽然として以て相儆戒するを知らず。此れ我が天下の士君子の小を知りて大を知らざるを知る所以なり」天志上篇

(そもそも天は林や谷や静かな人気のないところでも人がいないとはみなさない。必ずお見通しである。ところが天下の士君子の天に対する認識ときたら、はっきりと互いに警戒しあうべきことを知らない。これによって天下の士君子が日常の小さいことはわかるが天の存在という大きなことを知らないということが私にはわかるのである)

ここでは「明らかに必ず之を見る」とあることから兼愛中篇の記述とあわせて『墨子』の「天」は人格神であることがわかる。さらに、この「天」は人間が意志に適えば賞を与え、適わなければ罰を与える存在として設定されている<sup>5</sup>。

「故に天子は天下の窮貴なり、天下の窮富なり。故に富み且つ貴きを欲するものは、天意に当たりて順わざるべからず。天意に順うものは兼ねて相愛し交々相利して必ず賞を得。天意に反するものは別かちて相惡み交々相賊い必ず罰を得」天志上篇

(だから天子は世の中で最も高貴で最も裕福である。だから、最も高貴で最も裕福であることを願うものは天の意志に従順でなければならない。天意に従順であるものは、兼愛し互いに利益を与え合うようにし、そして天から賞を獲得する。天意に逆らうものは互いに差別し互いに傷つけあうようにし、そして天から罰を受けることになる)

この記述では「天」を「窮貴、窮富」として権威づけ、政権を獲得しようとする者に対して「天」の意志を遵守すべきことを求めているが、その「天」の意志こそが、「兼愛」であるとしている。「天」の意志が「兼愛」であることは、例えば、法儀篇に、

「天の行は広くして私無し。その施し厚くして徳とせず。その明は久しくして衰えず。故に聖王は之を法とす。既に天を以て法と為す。動作有為は必ず天に度かる。天の欲する所は、則ち之を為し、天の欲せざる所は則ち、止む。然らば天は何をか欲し、何をか悪む者ぞ。天は必ず人の相愛し相利するを欲して、人の相惡み相賊うことを欲せざるなり」法儀篇（天の運行は広くて私意が無い。その恵みは厚いが自分の功績としない。その光は永遠に衰えない。だから聖王はこれを法とした。これを法としたからには、動作も行為も必ず天の意志に適おうとする。つまり天の望むことは実行するし、天の望まないことは実行しない。では、天は何を望み、何を望まないのか。天は必ず民衆が互いに愛し合い互いに利しあうことを望み、民衆が互いに憎みあい互いに傷つけあうことを望まない）

とあって、『墨子』の基本認識になっていることがうかがえる。

ところで、キリスト教において人間は神の創造物であるとされるが、『墨子』における人格神としての「天」と人間との関係についてはどうであろうか。天志上篇では、

「然らば則ち何を以て天の天下の百姓を愛することを知る。その兼ねて之を明らかにするを以てなり。何を以てその兼ねて之を明らかにするを知る。その兼ねて之を有つを以てなり。何を以てその兼ねて之を有つを知る。その兼ねて食するを以てなり。……天は色る人を有つ。何を以てか愛せざらん」天志上篇

（それならば、どういう理由で天が民衆を愛していることがわかるのか。それは天が公平に世の中を照らすからである。どういう理由で天が公平に世の中を照らしているとわかるのか。それは天が民衆を自分の所有と考えているからである。どういう理由で天が民衆を自分の所有だと考えているのがわかるのか。それは天が民衆のお供え物を公平に召し上がっているからである。……天は自分を祭ってくれた民衆を所有するのである。どうしても自分の所有の民衆を愛さないであろうか）

のように、人間は「天」の所有物として考えられ、そ

れ故に人間は「天」に愛されているとされている。また人間が「天」の所有物であることを証明する理由として人間が「天」を崇拝していることを根拠にしている。これは人格神でない「天」を自然崇拝という形で祭っていた事実から『墨子』がたくみに「天」を人格神に置き換えて当時の人々に受け入れられやすい理屈を考えたものとみることができよう。人間を「天」の所有物であるとする認識は他にも非攻下篇に見える。

「夫れ天の人を取って、以て天の邑を攻む。此れ天民を刺殺し、神位を剥ぎ抜き、社稷を傾覆し、犠牲を攘殺するは、則ち此れ上は天の利に中らず」非攻下篇

（そもそも天の人間を奪い取り、天の邑を攻撃している。これは天の民を刺し殺し、天の宿る神位を破壊し、神にささげるはずの家畜を盗み殺すのは、これは天の利に当たらない）

非攻篇は文字通り戦争否定を主論とするが、この記述では、人も土地もそもそも「天」の所有物であるから国同士が戦争し人を殺し、領土を侵略するのは「天」の利益にならないと説く。そこでは「天の人」「天民」と明記されており、人間は「天」の所有物であることをより明確にうかがえる。『墨子』では「天」は人間を所有物であるという理由で愛している。人間を所有物とするか創造物とするかという点で『墨子』とキリスト教とは異なると考えられるが、「天」が人間を愛する点において共通性を指摘できる。

「兼愛」によって志向される具体的社会状況は弱者が虐げられない社会の実現に集約されることは先に述べたが、天志中篇では弱者が虐げられるのを「天」は望んでいないというように表現をかせ、その上でさらに強者が弱者を扶助することを「天」は望んでいるという。

「是の故に子墨子曰く、今天下の君子まことに將に道に違ひ民を利し仁義の本を本察せんと欲すれば、天の意、慎まざるべからず。既に天の意を以て、以て慎まざるべからざるのみと為す。然らば則ち天の意、將た、何をか欲し何をか憎む。子墨子曰く、天の意は、大国の小国を攻め、大家の小家を乱し、強の弱を劫かし、衆の寡を暴し、詐かしきの愚を謀り、貴きの賤に傲るを欲せず。此れ天の欲せざる所なり。止だ此れのみならず。人の力有るは相當み、道有るは相教え、財有るは相分かたんことを欲するなり」天志中篇

（だから、墨子が言った、いま天下の為政者が心から道を遵守し民衆に利益を与え、仁義の根本を

明らかにしようとするならば、まず天の意志に慎んで従わなければならない。天の意志に従わなければならないならば、天の意志は何を望み何を憎むかを知らなくてはならない。墨子が言った、天の意志は、大国が小国を攻め、大家が小家を犯し、強者が弱者を脅かし、多数派が少数派に横暴を働き、知恵の有る者が愚かなものを騙し、高貴なものが賤しいものに驕ることを望まない。これらのことが天の望まないことである。さらにこれだけでない。力のあるものが力のないものの営みを助け、生き方を知っているものは知らないものに教え、財産の有る者は財産の無い者に分けてやることも望んでいる)

この記述では、ただ単に弱者を虐待しないというだけでなく一歩進んで強者による弱者扶助を説いているところに兼愛篇と比較して福祉意識の発展がうかがえる。扶助の内容も物理的な労力、知的なノウハウ、経済的側面とあり生活上の必要条件を満たしていることがわかる。それらの「扶助」を「天」が望んでいるのである。人為を超えた存在が人間に弱者の扶助を要求するという点から見れば、キリスト教のボランティア精神あるいはイスラム教の喜捨、仏教の布施と通じる構図であろう。

またこの天志中篇の記述で、「今天下の君子まことに将に道に遵ひ民を利し、仁義の本を本察せんと欲すれば、天の意、慎まざるべからず」といって、「天」の意志に慎重に従わなければならない理由の一つに「仁義の本」を明らかにしたいならばという前提を設定している点が注目される。というのも、兼愛篇に「兼愛」の実践者として「仁者」を挙げていたことは先述したが、ここでも同様に「仁義」という儒家的な語が使用されている。それでは『墨子』はこの「仁義」という語をいかなる意味を以って使用したのであるか。

『墨子』には語意を解説した経篇とその解説の経説篇があり、『墨子』が言葉をどのような意味で使用しているのか知ることができる。「仁」と「義」とともに経篇に並んで解説がある。それによれば、

「仁とは愛を体とするなり」経篇

(仁とは愛を本体としている)

「義とは利するなり」経篇

(義とは、利するということである)

とあり、それに対応してその解説を載せる経説篇には、

「仁、民を愛するは民を用うるが為に非ざるなり。

馬を愛する者の若くならず」経説篇

(仁について、民を愛するのは民を利用するためではない。馬を愛するのとは異なる)

「義とは、天下を以て愛と為して、能く之を利すれども、必ずしも用うる能わず」経説篇

(義について、天下を愛して天下を利するけれども、必ずしもそのようにできるとは限らない)

とある。この解説から『墨子』の「仁」とは「愛」であり、さらに役に立つから馬を愛するというような打算的なものではないとされている。したがって、兼愛篇では「兼愛」の実践者を「仁者」とする表記があったが、それはこのような『墨子』の認識にもとづいてなされたものである。そもそも『論語』述而篇に孔子の言として「仁」を「人を愛すること」とする記述があり、『論語』と『墨子』においておそらく愛する対象或いは方法に相違はあるが、「仁」を「愛」と捉えることは共通するので、『墨子』において「兼愛」の実践者を「仁者」と表記してもこのこと自体を問題とする必要は無かろう。一方、「義」についてであるが、経篇だけでは「義」は「利する」ことであり、経説篇をみると兼愛をもとに「天下を利する」ことであることはわかる。儒家の立場では、『論語』の里仁篇に孔子の言葉として「君子は義に喩り、小人は利に喩る」とあって「義」と「利」は対立する概念である。もちろん、『墨子』は単なる「利する」ではなく、「天下を利する」であるから、そこに「義」と看做されるだけの理由もあると考えられる。以下、「天下を利する」とは具体的にどういうことであるのかを明らかにしながら、『墨子』の「義」の福祉的性質について考える。

### 3. 『墨子』の「義」の福祉的性質について

『墨子』において「天」と「義」との関係は、天志上篇に

「天意に順がうものは義政なり。天意に反するものは力政なり。然らば義政は将に奈何せんとするや。子墨子言って曰く、大国に処りて小国を攻めず大家に処りて小家を篡わず強者は弱者を劫かさず貴きは賤しきに傲らず詐かしきは愚かなるを欺かず。此れ必ず上は天を利し中は鬼を利し下は人を利す。三つの利は利せざる所無し。故に天下の美名を挙げて之に加え、之を聖王と謂う。力政は則ち此れと異なれり」天志上篇

(天の意志に従順なものは義の政治を行う。天の意志に反するものは力の政治を行う。それならば義の政治とはいったいどのような政治なのか。墨子

が言った、大国だからといって小国を攻めず、勢力の大なる家だからといって勢力の弱い家を侵略せず、強い者は弱い者を脅かさず、高貴な者は賤しいものに驕らず、知恵のあるものは愚かなものを騙さない。このように政治をおこなうと上は天に利益を与え、中は神に利益を与え、下は人に利益を与える。このようにすると利益を被らないものはいなくなる。したがって、天下はこのような政治をするものを誉め、聖王と呼ぶ。ところが力の政治はまったくこれとは異なっている)

とあり、「天」の意思に従うものが用いる政治のあり方のことであり、具体的には、兼愛思想の根本原則である強者が弱者を虐待しない世の中にあることがわかる。「義」も根本は弱者保護であり、ここから「兼愛」を説くのも人格神としての「天」を設定するのも、『墨子』の思想の基本はあくまで弱者保護に在ることが知れる。

弱者保護こそが、「天」にとっても「神（先祖の霊）」にとっても「人（人間）」にとっても利益をもたらすとしているが、「天」は弱者保護を説く「兼愛」の有効性を保証するために設定されたものであり、先祖の霊も現存する子孫の安泰が最大の利益であることから考えても「利」の中心的な対象は「人（人間）」であろう。他篇においても、例えば、魯問篇には「主君の、上は天を尊び鬼に事え、下は百姓を愛利す」云々<sup>6</sup>とあり、「天」「鬼（先祖の霊）」「百姓（人間）」を挙げながら「利」は人間についてだけ言い、また、耕柱篇では「義」を用いて政治を行えば国家は安泰なので、「義」を「天下の良宝」とする記述があるが、そこには、「義は以て人を利すべし」とあり<sup>7</sup>、「天」「神」は挙げられていないことから「利する」べき対象は現実の人間であることがわかる。

天志上篇には「天」の意志に適う政治が「義」の政治とされ弱者保護が志向されていたが、天志下篇に弱者保護自体の認識が深まった様子を見ることが出来る。「義」の政治とは何かについての答えの部分であるが、そこでは、

「曰く、義正とは何若。曰く大の小を攻めず、強の弱を侮らず、衆の寡を賊なわず、詐の愚を欺かず、貴の賤に傲らず、富の貧に驕らず、壮の老を奪わず。是を以て天下の庶国、水火毒薬兵刃を以て相害すること莫し」天志下篇

（義による政治とは何か。それは大は小を攻めず、強者が弱者を侮らず、多数派が少数派を損なわず、利口なものが愚者を騙さない、高貴なものが賤し

いものに驕らない、裕福なものが貧しいものに威張らない、壮年が老人から物を奪わない。だから義の政治を行うと天下の国々は戦争しあうことが無くなる)

とあって、強者が弱者を虐げる事例に「壮の老を奪わず」という所謂一般的な高齢者保護が挙げられている。兼愛篇では保護されるべき高齢者として挙げられているのは当時の社会では自活できない独り身という条件の高齢者であったが、ここではただ単に高齢者となって対象が拡大している。これは天志下篇は兼愛篇より成立が遅れるのでその間に『墨子』の弱者保護への認識が進展深化したことを示すものである。

以上は「義」を弱者保護を志向する政治とし、それによって人間に利益をもたらすといういわば政治に携わる人間を念頭に記された「義」についてであるが、『墨子』には修身篇という文字通り個人的な修養を説く篇があり、そこでは政治ではなく個人的規範としての「義」が記されている。

「君子の道や、貧なれば則ち廉を見、富なれば則ち義を見、生には則ち愛を見、死には則ち哀を見る。四つの虚仮すべからず、之を身に反する者なり」修身篇

（君子の道は、貧しければ清廉を旨とし、裕福であれば義を旨とし、生きている人には愛情を旨とし、死んだ人に対しては哀悼を旨とす。この四つの行為はかりそめにするわけにはいかず、いつも自分自身で確かめるものである）

「君子」という人間として理想的な人物になるための四つの行うべき行為が記されている記述であるが、その一つの行為に「富なれば則ち義を見」ということが奨励されている。裕福な場合は「義」を旨とせよということで、先述した「義は利するなり」から解釈すれば、裕福であれば貧者に施せということになるだろうが、『墨子』は国家レベルでも個人レベルでも弱者保護が根底にあったことがうかがえる。

「天」の意志として設定した『墨子』の「義」は即ち「利する」ことであるが、それはすべて人間、それも弱い者の利益を図ることであることがわかる。

#### 4. 弱者保護から見た『墨子』

これまで、兼愛篇と天志篇を中心に、『墨子』が弱者保護を志向して「兼愛」を説き起こし、その保証のために人格神的な「天」の概念を導入し、それらを既存の価値基準である「仁」「義」を利用してあるいは「義は利するなり」のように独自の意味内容を付加し

て主張を行ってきたのを検証してきた。その主張は弱者保護こそが天下の万物にとって利益であり、なかでも現実の人間にとって社会を営む上で最大の利益であるという強い認識に貫かれていた。したがって『墨子』が弱者保護に反するものや利益にならないとみなしたものは強く否定するということになる。

十大口号に、運命論、宿命論を否定する「非命」があるが、なぜ『墨子』が「非命」を主張するかといえば、それが弱者保護即ち人間の利益に繋がらないからであるという理由を挙げている。

「内は以って飢に食はし、寒に衣せ、老弱を持養すること無し。故に命は上は天を利せず、中は鬼を利せず、下は人を利せず」非命上篇

(国内では餓えた者に食料を行き渡らせ、凍えている者に衣料を行き渡らせ、高齢者、児童を助け養うこともできない。だから、宿命論は、上は天の利益にならず、中は神の利益にならず、下は人の利益にならない)

「夫れ安危治乱は、上の政を為すに在るなり。則ち夫れ命有りと謂うべけんや。故に昔は禹、湯、文、武、政を天下に為す時に方て曰く必ず飢者をして食を得、寒者をして衣を得、労者をして息を得、乱者をして治を得しめんと。遂に光誉令問を天下に得。夫れ豈に以って命と為すべけんや。故より以ってその力と為すなり」非命下篇

(そもそも治安、危乱は上に立つ人の政治の有り方しだいである。そうすればどうして宿命などだろうか。だから昔、禹王、湯王、文王、武王が政治をするときに宣言して言った、必ず飢えたものには食料を与え、凍えたものには衣料を与え、疲れたものには休息を与え、乱れた者には治安を与えたいと。そうして遂に光り輝く名声を天下に得た。どうしてこれが宿命であろうか、もとよりこれらは彼らの努力の結果である)

非命上篇では、生活困窮者、高齢者、児童を弱者として挙げ、その保護、扶助に有益でないことから宿命論を否定し、非命下篇では、過去理想の政治を行った為政者の名を列挙して彼らが民衆の生活保障に取り組んだのは宿命に従ったからではなく弱者保護を遂行しようとした強い意志によるとして宿命論を否定する。どちらにおいても『墨子』は民衆の、なかでも特に弱い立場の者の生活保障こそが重要であるとしている。

同じく十大口号で政治における音楽の採用を否定する「非楽」の主張も根拠は民衆の生活保障に繋がらないこと、弱者保護に無効なことを指摘して否定してい

る。

「民に三患有り。餓えるもの食を得ず、寒えるもの衣を得ず、労なるもの息むを得ず。三つのものは民の巨患なり。然らば即ち当みに之が為に巨鐘を撞き、鳴鼓を撃ち、琴瑟を弾き、竽笙を吹いて、干戚を揚ぐれば、民の衣食の財、将た安に得べけんや。即ち我以って未だ必ずしも然らずと為す」非楽上篇

(民衆に三つの憂いがある。餓えた者が食糧にありつけず、凍えたものが衣料にありつけず、疲れたものが休息できない。この三つは民衆が最も憂いとするところである。それならば、試しに、その解決方法として大きな鐘を鳴らし、太鼓を鳴らし、琴を弾き、笙を吹いて、舞を舞ったとしたら民衆の衣食の財は得られるだろうか。私は得られないと思う)

「今、大国は小国を攻むる有り、大家は即ち小家を伐つ有り、強は弱を劫かし、衆は寡を暴し、詐かしきは愚を欺き、貴きは賤に倣り、寇乱盗賊並び興りて禁止すべからず。然らば即ち当みに之が為に巨鐘を撞き、鳴鼓を撃ち、琴瑟を弾き、竽笙を吹いて、干戚を揚ぐれば、天下の乱るや、将た、安に得て治べきか。即ち我以って未だ必ずしも然らずと為す」非楽上篇

(いま、大国は小国を攻めていて、大家は小家を侵し、強者は弱者を脅かし、多数派は少数派を犯し、小賢しい者は愚か者を騙し、高貴な者は卑賤なものに驕り、侵略者や盗賊が同時にはびこって禁止できない状態である。それならば試しに、その解決方法として大きな鐘を鳴らし、太鼓を鳴らし、琴を弾き、笙を吹いて、舞を舞ったとしたら、世の中が乱れているのが治まるだろうか。私はそうは思わない)

『墨子』が音楽を対象としたのは、現実の政治の中で音楽が礼楽制度としてかなりのコストを占めていた現実があったからであろう。儒家は音楽を礼の儀式の一つとして重視しており、『墨子』の「非楽」の主張は儒家と真っ向から対立するものである。要するに『墨子』は弱者保護のために有効であれば「仁」や「義」といった儒家的な外部要素も利用するが、無効であれば躊躇無く否定するという極めて明快な姿勢で貫かれている。このような姿勢は当然為政者の生活にも及び、為政者の生活も民衆の生活の安定をまず基本とすべきであり、したがって衣食住での贅沢は禁止されるべきであるとする。これが十大口号の「節用」の主張である。



「是を以てその財は以て凶饑を待ち孤寡を賑わすに足らず。故に国は貧しくして民は治め難きなり。君実に天下の治を欲してその乱を悪まば、当ち宮室を為るや節せざるべからざるなり」辞過篇

（そういうわけで、物資は飢饉の備えにならず、孤児や身寄りの無い者を救済するには十分でない。だから国は貧しくなり民衆は治めにくくなる。為政者が本当に天下の治まることを願い乱れることを憎むならば宮殿を造る際には節約を旨とすべきである）

「是を以て富貴なる者は奢侈し、孤寡なる者は凍餒す。乱れること無からんと欲すと雖も得べからざるなり。君実に天下の治を欲してその乱を悪まば、当ち飲食を為るや節せざるべからざるなり」辞過篇

（そういうわけで裕福で高貴な者は贅沢をし食料を無駄にするので、孤児や身寄りの無い者は凍えたり餓えたりするようになる。これでは国が乱れないようにと願ってもどだい無理なことである。為政者が本当に天下の治まることを願い、乱れることを憎むならば自分の食生活には節約を旨とすべきである）

弱者の生活が保障されない社会は『墨子』にとって「乱」であり、したがって統治のためには為政者も例外なく弱者保護の原則に従わなければならないのである。

#### いちおうのまとめ

『墨子』の思想は、強者が弱者を虐げている状態を「乱」と呼び、その対策として弱者保護を至上命題とし、それが起点となって「兼愛」を説き起こし、さらに「兼愛」の実効性を高めるために、人為を超えた「天」を設定したり、「仁義」という既存の価値観を独自の解釈で利用したりして思想を展開発展させていったものである。従来の中国思想研究における『墨子』研究は、一応弱者保護の側面を指摘しながらも、何度も言及した十大口号を個別に探求したり、各篇の成立時期や製作者の特定などに向かっており、福祉的な側面からの理解を試みてこなかった。

福祉的な側面について指摘できるのは、弱者保護といっても、強者、弱者の関係はさまざまな様式があり、『墨子』は確かに当時の中国にあって強国が弱国を侵害していた状況を挙げていたが、それ以外の多くは、人間の間に生じる強弱関係での弱者保護に貫かれていたことである。人間における強弱、あるいは優劣を生じる格差である、体力差や知力差から社会的な経済差、

身分差などに起因する強者における弱者虐待を『墨子』は繰り返し言及し否定する。そこで保護すべき弱者として具体的に表現されたのは、高齢者、児童、生活困窮者であった。現在は福祉の対象となる弱者は多岐にわたるが、『墨子』が保護すべき対象としてあげた弱者に対する保護は現在でも継続され問題解決していないわけであり、そういう意味では福祉の対象となる者の処遇についての基本的な理解は『墨子』の時代に既に人間が持ちえていたといえる。当時、弱者への対処について真摯に考え抜いた集団の一つが墨家でありその思想が『墨子』といえる。

以上、述べてきたことから、最後に『墨子』の「兼愛」とキリスト教の「博愛」との簡単な比較を試みたいと思うが、共通点としては、1. ともに他者に対しての「愛」を説く。2. ともに人間を超えた存在を設定し（「神」「天」）人間をその創作物、所有物としている。3. 弱者保護を説くといったことが指摘できる。

「愛」について「博愛」が『（新約）聖書』の「自らを愛するように隣人を愛する」ことが根本にあるのと同様に、『墨子』の「兼愛」も「人を愛することわが身を愛するが如く」を基本としていることから愛し方の本質的な違いは見出せない。また「愛」をともに「神」や「天」といった人為を超えた者が人間に要求している点、さらにその他者を愛する要求は特に弱者を保護扶助することを意味する点で共通する<sup>8</sup>。もちろん、キリスト教では社会的弱者として病人、流れ者、奴隷、障害者、寡婦、孤児が具体的に言われ、『墨子』においては生活困窮者、高齢者と孤児という具合にやや具体性に欠けるという相違はみられる。ただ、福祉学の歴史的側面から見て、キリスト教と『墨子』との最大の相違点は、キリスト教が福祉実践の大きな流れとなり現代まで発展してきたのに対して、『墨子』は古代中国において福祉実践において影響を持ち得ずに消滅してしまったということである。どちらも福祉実践に結びつく「愛」という種子を持ちながら、一方は見事に成長し、一方は枯れてしまったのにはどのような要因が働いたのであろうか。一つの大きな原因は、キリスト教が「神」への信仰を主とする宗教であり、「隣人愛」が宗教活動として行われたのに対して、『墨子』の「天」は、当時自然崇拝の対象であった「天」を、『墨子』の政治的な主張である「兼愛」に正当性あるいは有効性をもたせることを目的として、都合上、人格神的な要素を付与して導入したものであって、宗教としての認識が無く「兼愛」は宗教活動として行わ

れなかったことが考えられる。つまり『墨子』の「兼愛」はあくまで政治思想としてあり、一般人の個人的な活動を促進する側面は小さかったことが挙げられる。魯問篇に、「義」の実践者を自認する者が墨子に向かってどうして自ら実践しないのかと批判ともとれる質問をする記述があるが、その問いに対して『墨子』は政権の座に無い者が個人的に「義」を実践するよりも政権担当者に「義」の重要性を説いて政治として「義」を実践する方が効果的であると反論している。

「魯の南鄙の人に呉慮なる者有り。冬は陶し夏は耕し自ら舜に比す。子墨子聞きて之を見る。呉慮、子墨子に謂いて、義のみ義のみ、焉くんぞ之を言うことを用いんや。子墨子曰く、子の所謂義は亦た力以って人に勞すること有り、財以って人に分つこと有るか。呉慮曰く有り。……王公大人、吾が言を用いれば国必ず治らん。匹夫徒步の士、吾が言を用いれば行必ず修まらん。故に翟以為えらく、耕して飢に食わせず織りて寒に衣せずと雖も、功は耕して之に食わせ織りて之に衣する者に賢る」魯問篇

（魯の南の田舎の人で呉慮という者がいた。冬は陶器をつくり、夏は耕作し、自らを舜になぞらえていた。墨子が之を聞いて呉慮に会った。呉慮が墨子に、義だけである。どうして実践しないで口先だけで説いて回る必要があろうか。墨子が言った、あなたのいう義とは、力は他人のために働き、財物は他人に分けてやることという実践を言うのか。呉慮がいった、そうだ。……王公貴人が私の主張を採用したら、国は必ず治まる。一般の者が私の主張を採用したら、彼らの行いは必ず修まります。だから、私は、自分で耕して飢えたものに食料を直接援助しなくても、凍えているものに自ら衣料を織って援助しなくても、主張していくその功績は、直接食料や衣料を自分で援助するものよりも勝っていると思う）

この説話からは『墨子』の弱者保護が個人が私的に行うというよりは社会政策的に公的に行うものという認識であったことがわかる。やや乱暴な言い方をすれば、キリスト教圏では「博愛」に基づく個人や民間の慈善活動による弱者保護の実践が行政による社会事業の促進を導いていったのに対して、『墨子』では「博愛」同様の「兼愛」の理念を有しながらもその具体的な行為としての弱者保護の実践主体は個人や民間はなく、始めから行政が想定されていたのである。つまり『墨子』の説く福祉は儒教を始め他の思想と同様に「上」の領域に属するものであり、「上」からの福祉な

のである。ここからはキリスト教福祉実践の大きな柱である所謂ボランティアのような発想は生じてこない。

それでは、『墨子』の思想は政権によって採用され「兼愛」に基づく弱者保護が実行されたかといえ、始めに記したように『墨子』の思想は中国の歴史上どの政権にも採用されず、『墨子』の思想を信奉する墨家の集団も秦の中国統一、戦国時代の終焉とともに歴史上から姿を消してしまった。消滅してしまった理由としては、いまでも中国学における一つの謎であるが、あえて推察すれば、戦国時代という弱肉強食を手段として中国が統一に向かう潮流の中で、それに真っ向から逆らう形で弱者保護から発した兼愛思想を掲げ立ち向かったのが『墨子』であり、その「兼愛」を軸とした十大口号のような理論を展開し思想を発展させていったわけであるが、「兼愛」による政治の先には、弱者保護、即ち弱い者でも安心して生活が送れる社会しか想定しておらず、当時の政権を目指す者にとって最大の関心事項であった「統一」に関してなんら言及がなされていないことが考えられる。

つまり戦国時代にあつて弱者の立場から見た社会問題は当然弱者保護であり、『墨子』もこの目線で社会を捉え兼愛思想を展開していったのであるが、政権を争う立場からみれば、確かに国内問題としての弱者保護には多少の関心はあったであろうが、それ以上に「統一」への対処が緊急の課題であり、それに答えない『墨子』の兼愛思想は政権を目指す者にとって魅力が無く採用に値しないものであったのである。『墨子』は弱者の立場に立った思想であったが故に採用されなかったとも言えよう。

それでは政権からはなれて私的に民間の集団として兼愛思想に基づく弱者保護扶助等の福祉実践は可能ではなかったのかという疑問が生じるが、一つは先に述べたように、兼愛思想に基づいて説かれる理論は政治論であり政権の座にあることが前提であるので、私的な民間での活動は本来想定されていないことから所謂キリスト教におけるボランティアのような形態での活動は起こりにくかったと思われる。また、戦国時代を最終的に勝ち抜いた秦に採用された法家思想、秦の後の漢に採用された儒家思想ともに、民衆に対する福祉政策は政権維持のための重要な手段であつて、政権以外が福祉実践を行うことを禁じ、民間での福祉活動は現政権に対する対抗勢力とみなし弾圧を行ったことも、『墨子』の集団が消滅した理由であるかもしれない。キリスト教は数々の迫害を乗り越えてきた歴史を

持つがそれは「神」への信仰があったからである。確かに『墨子』にも「天」があったがあくまで兼愛思想への権威づけのために設定された存在であったため時の政権からの弾圧に耐えるだけの力にはなりえなかったといえる。

キリスト教の「博愛」と『墨子』の「兼愛」とでは、その目指すところは同じであるが、キリスト教が個人活動での福祉実践を想定し「神」への信仰という強い推進力を備えていたことに対して、『墨子』はあくまで公的な権力による福祉実践を想定し、その機会を得られず、かつ民間活動に対して加えられる弾圧迫害を跳ね返すだけの力を墨家集団が兼愛思想実践の根拠である「天」に見出せなかったことが、一方の西洋においてキリスト教の博愛思想からさまざまな福祉実践が発展し、一方の中国では博愛に通じる兼愛思想から福祉実践が発展しなかった理由であろう。日本は歴史的に長い間中国を手本とし、結果として儒教の影響を受けてきた。もし仮に中国で『墨子』の思想が政権に採用されていたら日本も当然兼愛思想にもとづいた弱者保護の福祉思想が導入されたはずである。しかしながら、『墨子』の兼愛にせよ、儒教にせよ、政権・行政が行う福祉という考えは同じであり、したがって福祉において民間よりも官を重視する考え方は同じであったとも考えられる。

き、さらに下篇では、「兼」の対立語として兼愛上篇で『墨子』が防止しようとした「乱」の原因を「別」として設定したことで「兼愛」を「兼」に重点をおいて言われることが確定していった過程がうかがえる。つまり、当初、「乱」の原因を「愛」の欠如としていた兼愛上篇の認識から中下篇では「愛」のあり方の方へ比重を移していったといえる。

- <sup>4</sup> 本文中では「天意」と表現されることが多いが、「天志」「天意」ともに「天」の意志を意味すると考えられる。
- <sup>5</sup> 天の意志に適えば賞が与えられ適わなければ罰が与えられるというこの『墨子』の思想は漢代の所謂天人相関説の原型と目されるものである。
- <sup>6</sup> 「吾願わくは、主君の上は天を尊び鬼に事え、下は百姓を愛利し厚く皮幣を為し辞令を卑くし、亟（すみや）かに徧く四鄰の諸侯に礼し、国を駆って以て事とすれば、斉の患い救うべきなり」（私が願いますには、主君が上は天を尊び鬼神に仕え、下は民衆を愛し利益を与え、貨幣を十分に作って命令は恭しくだし、すぐさま諸外国に対して礼をつくし、国を挙げて防備に努めれば、斉の侵略から免れることができます）
- <sup>7</sup> 「今、義を用いて政を国家に為さば、人民必ず衆く刑政必ず治まり社稷必ず安からん。所為、良宝を貴ぶは以て民を利すべければなり。而して義は以て人を利すべし。故に曰く、義は天下の良宝なり」（いま、義を用いて政治を行えば、民衆は必ず多くなり、治安は治まり、国家は安泰であろう。所謂、良宝を貴ぶというのは、民衆を利することをいうのである。その点、義は民衆を利することができる。だから、義は天下の良宝というのである）
- <sup>8</sup> キリスト教における弱者保護の立場は『聖書』のマタイによる福音書25章40節「あなたがたによく言うておく。わたしの兄弟であるこれらの最も小さい者のひとりにしたのは、すなわち、わたしにしたのである」が有名である。

<sup>1</sup> 底本には『墨子問詁』漢文大系本を使用した

<sup>2</sup> 『墨子』各篇の成立については、渡辺卓氏『古代中国思想の研究』第三部「墨家集団とその思想」第二章「『墨子』諸篇の著作年代」創文社 1973年に拠った。

<sup>3</sup> 「兼愛」は兼愛上篇では、「兼ねて相愛」として表現されどどちらかといえば「愛」に重点が置かれているが、中篇では「兼相愛、交相利」（兼ねて相愛し、交々相利す）をただ一語で「兼」として表現するようになり、以下「兼愛」を言う場合に「兼」が中心語となってい