

「墨子」兼愛說に對する倫理學的考察

保 田 清

一

「墨子」に現はれた倫理思想に於て、兼ねて相愛し交々相利するの主張は、其の中心的位置を占めるものと言へる。所で此の兼愛說に關して、倫理學上、最も問題となる點の一つは、自利自愛に就いてであらう。別愛を非とし、兼愛交利を之に易へて主張する墨子一派に於て、自利自愛に觸れてゐる點を、現代に於て哲學に従ふ吾人が兼愛說を理會せむとするには、如何に解釋すべきであらうか。先づ此の問題を採り上げて、以下に考察してみたい。

其の際、差し當つて考へられることは、兼愛と自愛との關係に對し、大別して三種類の解釋があることである。即ち第一には、墨子の主張は、表面は兼愛を唱へながらも、その實は變裝せる自愛を説くものに外ならない、と考へられるであらう。別愛よりも兼愛の方が、結局、自利自愛の爲になるが故に兼愛を主張するので、従つて究極の原理は自愛であるとせられる。第二には、墨子一派の本來の趣意は兼愛に在るが、それを主張して人に實踐せしめる爲の手段として、人々の自利心に訴へたものであるとも考へられる。當時、既に別愛の説が行はれ、人みな自利心を有するが故に、假令、兼愛を主張するにしても、それが自利心をも満足せしめる點を指摘しなければ、到底、自說を遵奉せ

しめ難いからである。このやうに解せられる時の兼愛説は、自利心が現に偶々存在することを一應は認めるが、墨子一派の主張そのものとしては自利自愛を承認許容してはゐない譯である。尤も此の場合に、所謂の方便門とか權法とかとして、消極的にはあるが自利自愛を、理論上、前提乃至容認することもあらう。更に第三には、兼愛と自愛とは或る意味に於て兩立し得るとせられたと、解すべきではなからうか。自愛は言はば兼愛の中に包含せられるが故に、別愛に止まらずに兼愛を行へば、自利も従つて得られる事となるであらう。かう考へるならば、自利自愛は兼愛説に於て原理的な位置は與へられないが、許容せられることとならう。

尚ほ此等の解釋以外にも、何等かの解釋が施されることにより、現代に於て哲學する吾人にとつて、「墨子」の兼愛説が更によく理會せられるに至るかも知れない。吾人は「墨子」書中に傳へる所を手懸りとして、最も具體的な解釋を見出すべく、ここに努力してみよう。其の際、言ふ迄もない事であるが、「墨子」書が一人の手より出たものでもなければ、一時代に成つたものでもない事に留意し、所説の本質的なものを類型的に捉へるものでなければならぬ。

二

そこで吾人は最初に「兼愛」の意味を明らかならしめむが爲に、「墨子」書中に於て比較的成立年代が早く、墨子没後の墨家三派の思想を略々傳へてゐると考へられてゐる部分に、其の手懸りを求めてみよう。兼愛篇によれば、亂の起る所以のものは、自利自愛の爲に相愛しないからである、と述べられてゐる。例へば、

こころみに亂の何れ自り起るかを察するに、相愛せざる自り起る。臣子の君父に孝ならざるは所謂の亂なり。子は自ら愛して父を愛せず。故に父を虧きて自ら利す。弟は自ら愛して兄を愛せず。故に兄を虧きて自ら利す。臣は自ら愛して君を愛せず。故に君を虧きて自ら利す。此れ所謂の亂なり。……父は自ら愛して子を受せず。故に子を虧きて自ら利す。兄は自ら愛して弟を受せず。故に弟を虧きて自ら利す。君は自ら愛して臣を受せず。故に臣を虧

きて自ら利す。是れ何ぞや。皆相愛せざるより起る。天下の盜賊を爲す者に至ると雖も、亦然り。盜は其の室を愛して、(其の)異室を愛せず。故に異室を竊みて以て其の室を利す。賊は其の身を愛して人〔の身〕を愛せず。故に人〔の身〕を賊うて以て其の身を利す。此れ何ぞや。皆相愛せざるより起る。大夫の家を相亂し、諸侯の國を相攻める者に至ると雖も、亦然り。……天下の亂物ここに具はるのみ。これ何れ自り起るかを察するに、相愛せざるより起る。(兼愛・上)

是の故に諸侯相愛せざれば則ち必ず野戰す。家主相愛せざれば則ち必ず相篡ふ。人と人と相愛せざれば則ち必ず相賊ふ。君臣相愛せざれば則ち惠忠ならず。父子相愛せざれば則ち慈孝ならず。兄弟相愛せざれば則ち和調せず。天下の人皆相愛せざれば、強は必ず弱を執らへ、富は必ず貧を侮り、貴は必ず賤に救り、詐は必ず愚を欺かむ。(兼愛・中)

かうして墨子一派は、自利自愛乃至別愛を卻けて兼愛交利を主張するものである。即ち

凡そ天下の禍篡怨恨、其の起る所以の者は、相愛せざるを以て生ずるなり。ここを以て仁者は之を非る。既に以て之を非とす。何を以て之に易ふるか。子墨子言ひて曰く、兼ねて相愛し交々相利するの法を以て之に易へむ。然らば則ち兼ねて相愛し交々相利するの法は、將に奈何せむとする哉。子墨子言はく、人の國を視ること、其の國を視るが若くし、人の家を視ること、其の家を視るが若くし、人の身を視ること、其の身を視るが若くす。この故に諸侯相愛すれば則ち野戰せず。家主相愛すれば則ち相篡はず。人と人と相愛すれば則ち相賊はず。君臣相愛すれば則ち惠忠なり。父子相愛すれば則ち慈孝なり。兄弟相愛すれば則ち和調す。天下の人皆相愛すれば、強は弱を執らへず、衆は寡を劫さず、富は貧を侮らず、貴は賤に救らず、詐は愚を欺かず。凡そ天下の禍篡怨恨、起ることなからしむ可き者は、相愛するを以て生ずるなり。(兼愛・中)

(故に) 人の室を視ること其の室の若くならば、誰か竊まむ。人の身を視ること其の身の若くならば、誰か賊はむ。

……人の家を視ること其の家の若くならば、誰か亂さむ。人の國を視ること其の國の若くならば、誰か攻めむ。……若し天下をして兼ねて相愛せしむれば、國と國と相攻めず、家と家と相亂さず、盜賊有ることなく、君臣父子みな能く孝慈ならむ。かくの若くならば則ち天下治まらむ。……故に天下兼ねて相愛すれば則ち治まり、交々相惡めば則ち亂る。故に子墨子曰く、以て人を愛するを勧めざる可からざる者は、此なり。(兼愛・上)

人を非とする者は必ず以て之に易ふるあり。若し人を非として以て之に易ふる無くんば、之を譬へば猶ほ水を以て〔水を救ひ火を以て〕火を救ふがごとし。其の説將に必ず可なからむとす。この故に子墨子曰く、兼以て別に易ふと。……いま吾、兼の生ずる所を本原するに、天下の大利なる者なり。吾、別の生ずる所を本原するに、天下の害なる者なり。この故に子墨子曰く、別は非にして兼は是なりとは、この方に出づるなり。いま吾、將に正に天下の利をおこして之を取ることを求めむとし、兼を以て正となす。(兼愛・下)

此等の敘述からみれば、墨子の所謂の兼愛とは、自他の區別によつて愛に相違をあらしめないことであると解せられる。自己との關係如何による差等を愛に設けないことが主張せられるのであるから、當然、自利自愛及び別愛は排除されなければならない。詳言すれば、自利自愛とは自己または自己に屬するものなるが故にそれを愛利することであり、別愛とは自己との關係の親疏によつて愛に差別をつけることであつて、自愛の樣態とも謂ふべきものだからである。而も墨子一派によれば、天下の大事は専ら自愛・別愛に基くとせられる。されば別愛・自愛を非として、之に易へるに兼愛を以てした所以は、天下の利を興さむとするに在る譯である。従つて兼愛が變裝せる自愛であるといふ解釋は、到底、成立し難いと言はねばならない。

扱てこのやうに自己との關係如何に拘らず愛することが主張せられると、人を愛する場合、それは人なるが故に愛するのであり、その人が自己に利を齎すが故に愛するのでも、自己と特定の閉柄にあるが故に愛するのでも、あつてはならない。従つて兼愛は人そのものを、人一般を、愛するといふ事にならざるを得ない。即ち兼ねて相愛せよと

説く主張は、人を愛せよとの教に言ひ換へることが出来る。上にも引いた如く、兼愛・上篇の末尾に於て、人を愛することを勧めると述べてゐる所以は、ここに在ると解せられる。

「墨子」書中に於て、兼愛篇などに比べて成立年代が後れるものとせられてゐる經篇などをみると、上記の如き、人を愛するの説が見出される。尤も經篇などに於ては、論理學乃至修辭學に關する敘述が主となつてをり、兼愛説に直接關係せる積極的な倫理學的主張は、表面には出てゐない。然し乍ら元來、此等の論理學的主張も道德乃至政治的關心を背景とし、自家の倫理思想を擁護せむとするものである。されば

夫れ辯なる者は、將に以て是非の分を明らかにし、治亂の紀を審らかにし、同異の處を明らかにし、名實の理を察し、利害に處し、嫌疑を決せむとす。(小取)

と述べてゐる。

此等諸篇に現はれた所を考察するに、背後にある倫理思想として、人そのものを愛することが説かれてゐたと考へられる。而して人を愛するとは人すべてを愛するのではなくと主張されてゐる。即ち

人を愛するは、周ねく人を愛するを待ちて、而る後に人を愛すと爲す。人を愛せざるは、周ねく人を愛せざるを待たず。周ねくは愛せざれば、因りて人を愛せずと爲す。馬に乗るは、周ねく馬に乗るを待ちて、然る後に馬に乗るとは爲さず。馬に乗ること有らば、因りて馬に乗ると爲す。馬に乗らざるに至るに逮びては、周ねく馬に乗らざるを待ちて、而る後に馬に乗らずと爲す。(小取)

馬に乗る場合には、すべての馬に乗らなくても、馬に乗ると言ふのに對し、人を愛すると言ふ場合は、すべての人を愛するのになければならない。反對に、馬に乗らないと言ふ場合は、すべての馬に乗らないのであるのに對し、人を愛しないと言ふ時は、すべての人を愛しないことを必要とはしない。従つて、特定の人を愛して人一般を愛するのではない自愛・別愛は、人を愛するといふことにはならないのである。

このやうに人を愛することが、すべての人を愛することにならねばならないとせられてゐるのは、人そのものを愛することが主張せられたからであると解せられる。自己との關係如何に拘らず人一般を愛することが説かれた。そこで或る人を愛するのは、その特定の人を其の特殊性の故に愛するのではなくて、人そのものを愛するが故に、其の人が人一般である限りに於て之を愛する、といふ事でなければならないのである。「墨子」には次の如く述べられてゐる。白馬は馬なり。白馬に乗るは馬に乗るなり。驢馬は馬なり。驢馬に乗るは馬に乗るなり。獲は人なり。獲を愛するは人を愛するなり。臧は人なり。臧を愛するは人を愛するなり。これ乃ち是にして然る者なり。獲の親は人なり。獲、其の親に事ふるは人に事ふるに非ざるなり。其の弟は美人なり。弟を愛するは美人を愛するに非ざるなり。車は木なり。車に乗るは木に乗るに非ざるなり。船は木なり。船にいるは木にいるに非ざるなり。(小取)

即ち親に事へるのは、自己との特殊關係にある特定の人に事へるのであつて、人一般に事へるのではない、と言ふのである。従つて自己或は自己と特殊な關係にある特定の人を、其の特殊性の故に愛する自愛乃至別愛は、勿論、人一般を愛することではあり得ない。故に墨子一派の主張する所を自愛乃至別愛に歸せしめる事は出来ない。前者は如何なる人をも、従つてすべての人を愛するのであり、後者は特定の者だけを、従つて一部の人を愛するのである。

かうして人を愛するといふのは人そのものを愛することであり、特定の人ではなくて人一般を、従つてすべての人を愛するといふ事になつた。然し乍ら其の際に、墨子一派は人そのものを價值論的見地から捉へた。即ち人そのものとは本來の人のことであり、人たるに値する者すべてを包含するが、假令、存在としては人であつても人たるに値しない者は含まれないのである。故に人を愛するとは、本來の人を愛するのであつて、非本來的な人は、之を愛利しないといふ事にもなる。例へば盗人は、存在としては人であつても、人たるに値しないから、之を殺しても、人一般を愛せよとする主張とは、矛盾しない譯である。即ち曰く、

盜⁽³⁾(人)は人なり。盜多きは人多きに非ざるなり。盜なきは人なきに非ざるなり。奚を以てか之を明らかにする。

盜多きを惡むは、人多きを惡むに非ざるなり。盜なきを欲するは、人なきを欲するに非ざるなり。世、相與共に之を是とせむ。若し是の若くならば、則ち盜（人）は人なりと雖も、盜を愛するは人を愛するに非ざるなり。盜を愛せざるは人を愛せざるに非ざるなり。盜（人）を殺すは人を殺すに非ざるなり。（小取）

人そのものを愛し、人なるが故に人を愛し、従つて如何なる人をも、人たるに値すれば、すべて之を愛することが、墨子一派に於て主張されたものと解せられる。吾人はここに於て、兼愛とは人一般を愛すること、本來の人を愛することなのであると、言ふことが出来るであらう。

上に述べたやうに、兼愛篇などに於ては、自分であるか・他人であるか、或は自己に親しいか否か、といふ點が重視せられ、さういふ觀點に立つて愛に差別をつけないことが主張せられたのが兼愛説である。自己との親疏關係に全く拘らずに人を愛するのであるから、兼愛は特定の人ではなくて人一般を愛することとなる。而して小取篇などに在つては、本來の人であるか否か、人たるに値するか・存在としての人ではあつても人の價值を有しないか、といふことに重點が置かれ、人そのものを一般に愛し、本來の人をすべて愛することが説かれたと解せられる。そこですべての本來の人を愛することが果して可能であるか、といふ問題が出て來ることは當然であらう。經篇などには此の點が扱はれてゐるが、後に述べることにしよう。

三

このやうに考察して來ると、自己との關係如何によつて差別しないといふことに重點を置くにしても、人たるに値する人をすべてといふ點を重視するにしても、何れの場合に於ても、兼愛乃至愛人の主張では、別愛・自愛といふものが、原理として容認せられることは不可能である。言ふ迄もなく自愛・別愛とは、自己または自分に親しいものなるが故に愛することを原理とするから、自己との親疏關係に依つて愛に厚薄をつけることであり、すべての本來の人

を、人そのものなるが故に一般に、愛することではあり得ない。

然るに「墨子」の書中では、自利自愛に少くとも觸れてゐることは、如何とも爲し難い事實である。一・二の例を左に擧げると、

夫れ人を愛する者は、人も必ず従うて之を愛し、人を利する者は、人も必ず従うて之を利す。人を惡む者は、人も必ず従うて之を惡み、人を害する者は、人も必ず従うて之を害す。(兼愛・中)

夫れ人を愛する者は、人も亦、従うて之を愛し、人を利する者は、人も亦、従うて之を利す。人を惡む者は、人も亦、従うて之を惡み、人を害する者は、人も亦、従うて之を害す。(兼愛・中)

と言つて、いづれも兼愛説を實行することが容易である根據としてゐる。また

子墨子曰く、姑らく嘗みに之を孝子の親の爲に度る者に本原するに、吾れ識らず、孝子の親の爲に度る者は、また人の其の親を愛利するを欲するか、そもそも人の其の親を惡賊するを欲するかを。説を以て之を觀るに、即ち人の其の親を愛利するを欲するなり。然らば即ち吾れ惡くにか先づ事に従うて即ち此を得む。これ我れ先づ人の親を愛利するに従事し、然る後に人、我に報ゆるに吾親を愛利する〔を以てする〕か。そもそも我れ先づ人の親を惡〔賊〕するに従事し、然る後に人、我に報ゆるに吾親を愛利するを以てするか。即ち必ず吾れ先づ人の親を愛利するに従事し、然る後に人、我に報ゆるに吾親を愛利するを以てせむ。(兼愛・下)

などと述べてゐる。前に引いたのが、實踐上に於てではあるが、兼愛が自愛に依存する點を示したのに對し、ここに擧げたのは、別愛が兼愛に依存することを説いてゐる。

尚ほ兼愛・下篇には、生還を期し難いやうな場合に置かれた時、家族を兼愛の士に寄託するか、別愛の士に寄託するか、或は疫病などで生存の危殆に直面してゐる民をして、兼愛の君と別愛の君とを選ばしめたならば、民は何れを取るか、などと設問して、如何なる人も、平素は兼愛説を非とする人と雖も、必ず兼愛の方を選ぶだらう、と述べて

ゐる。これは人の自愛・別愛の心に訴へたものとも解せられるであらうが、いはば一種の限界狀況に於ては何人も兼愛の方を別愛よりも價值ありとすることを説いて、兼愛説の具體性を認めざるを得なくしたものと、寧ろ言ふべきである。何處までも自利心を前提とする考方に立てば、前者の解釋しか出來ないであらうが、一種の限界狀況に置くことによつて、自愛・別愛がいはいば挫折することを示して、其の抽象性を覺らしめむとしたものと考へられる。果してさうだとすれば、兼愛の主張そのものは、必ずしも自利心を豫想することを要しないのである。

兎に角このやうにして自愛・別愛との關係如何といふ點に、倫理思想としての「墨子」兼愛説解釋の難點が存すると言はねばなるまい。所で此の點に關して、吾人に問題解決の方向を暗示して呉れるやうに思はれる手懸りが、大取篇に見出される。即ち

臧の其の親の爲にするを以て之を愛するも、其の親を愛するに非ざるなり。臧の其の親の爲にするを以て之を利するも、其の親を利するに非ざるなり。(大取)

ここは讀み難い所であつて否定詞を衍字とする説もある。然し思想内容を主としてみる時は、既述の考方に矛盾する解釋は、出來れば避けるべきであるから、これは結局、人を愛することをして別愛・自愛に歸せしめることを、不可とするものでなければならぬ。而も亦

臧の己を愛するは、己の人たるを愛するが爲に非ざるなり。(大取)

と述べて、自愛が人一般を愛するのとは異なることを主張してゐる。従つて吾人は既述の所とも併せ考へて、兼愛・愛人と別愛・自愛とは、少くとも一應、相容れないと解すべきであらう。

所が注意しなければならないのは、同じく大取篇に

人を愛するは己を外にせず。己は愛する所の中に在り。己れ愛する所に在れば、愛は己に加はる。倫列の己を愛するは、人を愛するなり。(大取)

とも述べられてゐることである。茲に於て吾人は、兼愛・愛人が別愛・自愛と連關する面をも、看過することが出来ない。然らば如何なる意味に於て連關するのであらうか。上に引いた所を手懸りとして考へるに、自愛は決して人一般を愛することではないが、反對に、人一般を愛する場合には、自己もその愛の對象の中に入り得ると言ふのである。詳言すれば、人一般といふ中には自己も含まれ得るから、自分自身と雖も人そのものである限りに於ては、愛の對象になると解せられる。本來の人としての自己を愛することは、人一般を愛することに、決して矛盾しないのである。上記の引用文の末尾にある「倫列之愛己愛人也」といふのは、意義を必ずしも詳かにしないが、或る特別な條件の下に於ては、己を愛するのと人を愛するのが一致することを、述べたものであらう。而してそれは上述の如き意味のものとして、始めて吾人にとり理會せられ得る。

このやうに「墨子」に於ては兼愛を主張しながらも自愛に觸れてゐる點は、兼愛を自愛に歸せしめるものと解すべきではなく、自己と雖も本來の人としては人一般の中に屬するが故に、兼愛と自愛とは其の限りに於て一致すると爲すものである。従つて所謂の自愛・別愛とは異り、それは自他の人一般としての同一性に、即ち自他の相違に拘はらない人そのものの本質に、基いて說かれる譯である。故に假令、兼愛說それ自身の積極的原理としてではないにしても、自利自愛を一應、いはば消極的原理として肯定は認せるもの、とも解すべきではなからう。世人の自愛心は飽く迄も否定排除することを兼愛說は主張するもので、自他を通じた人一般を愛すべしと説くのである。

一體、自己との親疏關係によつて愛に差別をつけないといふことを主張すれば、自己または自己に親しいが故に愛さないといふことをも、其の反面に於て同時に否定せざるを得ない。自己なるが故に愛すること、自己なるが故に愛さないことも、共に排除されるのである。また人たるに値する人を、人一般を、愛せよと説くならば、本來の人たる自己を、自己なるが故に愛さないといふことは、許される譯にはゆかない。自己であらうと他者であらうと、本來の人・人そのものを一般に愛すべきである。自己または自己に親しい人々に對しても、さうでない他の人々に對する

場合と同様に愛し、自己と雖も本來の人たるに値する限りは、他の本來の人々を愛するのと同様に、之を愛しなればならないであらう。さういふ意味に於ては、自愛も兼愛の中に含まれることになると言へるであらう。

愛といへば自愛を、或は自己との親疏に應じて愛に差等を設けること、即ち別愛を、前提とした考方に對して、兼愛を主張せむとするからには、自愛に觸れざるを得ないといふことも勿論あるだらう。然し兼愛說そのものとしては、自愛・別愛を否定するのであつて、兼愛を自愛に歸せしめることは言ふに及ばず、假令、消極的な意味に於てであつても、別愛・自愛そのものを認めるものではない。ただ兼愛が人一般・人そのものを愛するのである以上、自分も本來の人である限りに於ては、愛の對象に當然なと言はねばならない。また兼愛が自他によつて愛を相違せしめない事である以上、自己と雖も他者に對する場合と同様である限りに於て、之を愛しなければならぬ。故にさういふ意味に於てのみ、従つて世の所謂自愛とは異つてではあるが、兼愛の中に自愛も含まれる譯である。兼愛說としては、自己を愛の對象の中から單に一概に排除し去るのみでは、寧ろ其の趣意に反する結果ともなるが、之と共に他面、一部分の原理としてでも自愛・別愛を容認することは出来ないのである。

このやうにして「墨子」兼愛說に於ては、自愛が原理とされることは出来ないが、それと同時に反面に於て、自愛をただ全く否定・排除し去ることも、卻つて許されないと解せられる。それは行爲の主體としての自我の立場に在つては、別愛は、従つて自愛も亦、否定されねばならないが、一般的な第三者的立場からすれば、兼愛は自己自身をも對象に含まざるを得ないが故に、其の限りに於て自愛は兼愛に含まれるからである。かかる意味に於て自愛は兼愛と兩立する。自愛を目的とすることは固り許されないが、結果としての自愛は存し得るであらう。

尤も嚴密に言へば、自分が自分を愛するのではなくて、自分が人一般を愛し、自分も人一般である限りに於て自己自身によつて愛せられることになる。また人一般を愛する他者が、人一般としての自分をも愛して呉れる、といふ譯なのである。先に擧げたやうに、兼愛說の實行が容易である根據として自愛に言及してゐるのも、かかる意味に於て

説かれたものと解する時、吾人にとつて理會することが出来る。自愛・別愛を否定する兼愛説が、單に實踐上に於てのみではあつても、自利自愛心に依存するといふ事が、可能である爲には、上述の如く理會すべきであらう。故に自愛・別愛は、いはば昇華されてゐるのである。既述の如く、卻つて自愛・別愛が兼愛に依存するとされる所以は、此處にある。自愛・別愛が抽象的で挫折せざるを得ぬことは、限界狀況に於て殊に際立つて明らかにされるに過ぎないのである。それは決して反價值を積極的に肯定するといふ意味で、兼愛が假令、否定的・消極的原理としてでも、世に所謂の自愛・別愛を包含するものとは、解すべきではない。先に述べたやうに、非本來的な人を、例へば盗人を、人一般から除外した考方が採られたことをも、吾人は考へ併せねばならない。

四

上述の如く、自己でも他人でもない人一般の立場で兼愛が主張せられるが故に、自愛をも其の内に含み得ることとなつた。かくて自己との親疏により愛に差別をつけない兼愛は當然、人一般を愛するといふことにならざるを得なかつた。かくの如き一般的な第三者的立場に立つといふことは、抽象的普遍者の段階に至ることである。其處に「墨子」に於て國家天下の利害が重視せられた所以があると考へられる。例へば

子墨子言ひて曰く、仁人の事と爲す所以の者は、必ず天下の利を興し、天下の害を除去す。此を以て事と爲す者なり。(兼愛・中)

子墨子言ひて曰く、仁人の事は、必ず務めて天下の利を興し天下の害を除かむことを求む。(兼愛・下)

と述べて、先に引用した兼愛・下篇の文にも知られる如く、兼愛を天下の大利を生ずる所以のものと爲した。また「墨子」では、言説の是非利害を辨ずる爲の標準を三つ擧げてゐるが、其の中の一つとして、

發して以て刑政と爲し、其の國家百姓人民の利に中るを觀る。(非命・上)

とも言つてゐる。

而も「墨子」に在つては、父子・兄弟・君臣の道德までも天下の治亂とせられてゐる。即ち個人や家族の事柄までも、國家天下の利といふ觀點に於て扱はれてゐるのである。これは往々にして、近世、主として英國に於て發達をみた功利主義學說を想起せしめる。然し乍ら後者は寧ろ社會の幸福を、其の社會を構成する個人の幸福を集積したものとみるなど、前者とは其の考方の方向を反對にする所がある。況んや功利主義が自利を原理——決して唯一の原理でもなければ、究極の原理でもないが——として一部分に含むに於ては、「墨子」兼愛說を斷じて之と同一視することは出来ないのである。

所で墨子一派の場合に在つては、既述の如く、人一般が價值論的見地から捉へられ、兼愛とは本來の人を愛することなのである。従つて存在としては人であつても人たるに値しない人は、之を愛利しないことこそ兼愛である、といふことになる。存在論的觀點よりすれば、現に人として存在するものは、如何なる人もすべて人一般と直接に關連して來る爲、いはば同一系列に於て人一般と個々の人々とが採り上げられる。然し價值論的見地に於ける人一般に關しては、現實に存在する個々の人と人一般とが、一致するか否かが先づ問題となり、人たるに値するか・しないかに注目せられる。従つて抽象的一般者と具體的個別者とは、存在論的見地に於ける場合よりも、一層間接的に、同一ならぬ系列に於て、取扱はれざるを得ない。

このことが墨子一派をして、抽象的普遍者と具體的個別者と同じ意味に於て存在するものと考へむとする傾向を免れしめたであらう。經篇などでは、類⁽⁵⁾ (genus) と種 (species) と個 (individuum) との區別や包攝 (subsumption)・從屬 (subordination) 關係に對する關心を、不十分ながらも示してゐることは、次の如くである。

名とは達と類と私となり。(經・上)

これを説明したと考へられてゐる經說・上篇の文は、詳細の點については異論があるが、達名として「物」を、類名

として「馬」を、私名として「臧」を、夫々擧げて外延に注目してゐる。また

牛の性は馬と異れりといへども、牛齒あり馬尾あるを以て牛の馬に非ざるを説くは、可ならず。是れ俱に有り。偏へには有り偏へには有る無からざればなり。曰く、「牛」の馬と類せざるは、牛角あり馬角なきを用つて、是れ類同じからざるなり。若し牛角あり馬角なきを擧げて、是を以て類の（不）同と爲すや、是れ狂擧なり。（經説・下）
堅・白は相外せず。（經・上）

石に於ては⁽⁶⁾一なり。堅・白は二なり。而して石に在り。……（經説・下）

などと述べてゐる。先に引用した小取篇の文と考へ併せると、墨子一派では、白馬は馬であり、堅石は同時に白石でもあり得ると主張するものである。即ち「白馬」の「馬」に對する、また「堅白石」の「石」に對する、從屬關係とか、「白」や「堅」の「馬」や「石」に對する包攝關係とかが、未分明な形ではあるが、問題にされてゐる。然るに「盜」は「人」に從屬するにも拘らず、盜を殺すのは人を殺すのではない、と説いてゐることは既述の通りである。

惟ふに、存在論的見地よりすれば盜も人であるが、價值論的見地に立てば非本來的な人は人一般から除外されるのである。然し乍ら自・他といふことは、本來的な人であるか否かとは、別問題なのである。自分であらうと他者であらうと、それが本來的な人であるか否か、人たるに値するか否か、が吟味せられねばならない。従つて具體的個別者は、人そのもの・人一般に含まれ得るか、といふ觀點から採り上げられ、個人と人一般とが直ちに同一系列に屬せしめられはしない。故に兩者が同じ意味に於て存在するとは、到底、考へられず、茲に從屬・包攝關係への反省を刺戟したものが潛むと解せられる。かくて存在面に於ても、白馬と馬とが同じ意味で存在するとされたり、白さも堅さも夫々一種の實體の如くに考へられたりすることに、反對したのである。

かうして抽象的普遍者と具體的個別者と同じ意味で存在するものとする誤を免れば、勢ひ抽象的普遍者を、現實の存在面に關しては、具體的個別者に即せしめてのみ考へることともならう。従つて人一般を愛せむが爲には、具

體的個別者たる一々の個人をすべて愛する外はない。然し果してすべての人々を愛することは可能であらうか。前に觸れた如く、かかる問題が起つてくる。これに答へるものは、次に引く箇條である。

無窮は兼を害せず。説は盈否(知)に在り。(經・下)

南なきは、窮まりあらば則ち盡くす可し。窮まりなければ則ち盡くす可からず。窮まりあり窮まりなき、未だ智る可からず。則ち盡くす可き盡くす可からざる、(不可盡)未だ智る可からず。人の盈(之)と否と、未だ智る可からず。而して人の盡くす可きを必ず。「人の盡くす可き」盡くす可からざるも亦、未だ智る可からず。而して人の盡くは愛す可「可からざる」を必ずするは、諄れり。人若し无窮を盈たさざれば、則ち人は窮まりあり。窮まりあるを盡くすは難きこと無し。無窮を盈たさば、則ち窮まり無きこと盡く。窮まりあるを盡くすは難きこと無し。(經説下)當時、南方を無限だと考へ、かかる無窮の世界に在る人々を盡く愛することは不可能であるとし、以て兼愛説を非難したのに對する反駁である。

これは純論理的に觀れば、無限を有限に置き換へて論證してゐるに過ぎないので、無限を論ずることにはならないであらう。然し人一般・人そのものを愛することを、本來的なる個々の人々すべてを愛するといふ形で考へたが故に、かかる問題に當面したのである。従つて墨子一派が、一般者を個別者といはば同系列・同一次元に於て扱ふが爲に生ずる白馬論や堅白石論の難點に、陥らなかつた所以も此處にあると解せられる。此の意味に於ては、上記の論證も其の意義を有することを、認めなければならない。

五

以上の考察よりして、吾人は「墨子」の兼愛説が、自・他の觀點に立つ愛の差別を排して、人一般・人そのものを愛することを主張するものであり、兼ねて相愛するの主張は人を愛せよと説くものであることを知つた。従つてそれ

は當然、自愛・別愛を否定するが、人一般といふ抽象的普遍者の立場に在るが故に、自己と雖も人そのものである限り、於ては愛の對象とされる。また人一般といふ立場であるから、家族道德までも天下の治亂といふ視點から觀られ、天下の道德に重點が置かれることとなつた。

然し其の際、人一般といふ抽象的普遍者は價值論的見地から捉へられてをり、そのことが具體的個別者と直ちに同系列に於て之を扱ふを得しめなかつた。これに伴ひ、類概念に關する反省が相當に進められたが、而も白馬論や堅白石論の誤謬に陷ることを免れた。蓋し抽象的一般者は具體的個別者と同じ意味に於て存在するものとは考へないからである。而してそれと共に、存在面に就いては具體的個別者に即してのみ抽象的普遍者が考へられた。そこで兼愛・愛人の主張は、個々の本來的な人々すべてを愛するものでなければならぬと共に、非本來的な人は愛してはならないとされるのである。

此處に見出される考方は、決して反價值を積極的に肯定せむとするものではない。故に「墨子」書中に自愛・別愛を肯定するが如き敘述があるのも、結局は上述の如き意味に於て兼愛がいれば昇華せられた自愛を含むからであると解すべきである。それは反價值の原理として自愛・別愛を包含乃至容認するものではない。況んや兼愛を自愛に歸せしめるが如き解釋は、吾人をして兼愛説を理會することを不可能ならしめる。

吾人が墨子學派の倫理思想に於ける中心的主張として兼愛説の内容を、「墨子」を手懸りとして類型的に把握する時、上記の如き所説を見出した。そこで儒家思想と其の特色を參照することに、終りに一言、觸れて置かう。曩に吾人は先秦儒家の倫理思想に就いて、其の類型的な考方が、方法的個人主義から國家・天下の道德重視へ、價值論的見地の優越から存在論的見地を加へ重んずる方向に、及び反價值に對する關心の積極化、といふ三點に於て展開したことを觀た。⁽⁹⁾ いまこれに關連させてみると、兼愛説に於ては、個人主義・利己主義は否定せられて天下の道德を重視するが、價值論的見地が存在論的見地よりも遙かに優越し、また反價值の原理を積極的に包含するには至つてゐない。

従つて第一の點では孟子一派に後れ、第二と第三の點では荀子一門に先だつと言はねばならない。故に思想内容の原
 理的發展段階よりすれば、兼愛説に關する限り、大體に於て孟子一派と荀子一門との中間に、墨子學派を位置せしめ
 ることが出来るであらう。

主要參考文獻

孫 詒讓 墨子閒詁

范 耕研 墨辯疏證

梁 啓超 飲冰室專集

大塚伴鹿 墨子の研究

杜 國庠 先秦諸子的若干研究

〃 先秦諸子思想概要

馮 友蘭 中國哲學史

〃 A Short History of Chinese Philosophy

註

- (1) 引用する原文は、墨子閒詁に據ることを原則とした。()は省くべきことを、〔 〕は補ふべきことを示す。
- (2) 「墨子」に於ける「利」の概念も一つの問題であるが、ここでは觸れないで置く。
- (3) 下文の場合と同様に、人を衍字とすべきである。
- (4) 「社會幸福主義の立場」(京都大學教養部刊「人文」第二集・昭和三十一年三月)を参照せられたい。
- (5) Hermann Lotze: Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie (S. 16-17)を参考にした。
- (6) 「於。石は一なり。」と讀むべきであらう。
- (7) 「知」は下文に屬せしむべきであらう。
- (8) 「無。南は……」と讀むべきでもあらう。
- (9) 「先秦儒家倫理思想に於ける根本問題の展開」(京都文科大学講座第四卷・昭和二十三年八月)を参照せられたい。

— 尾 —

(筆者 京都大學教養部〔倫理學〕助教授)

Hegels Anthropologie macht einen Teil der Geistesphilosophie, und zwar den Anfang der Lehre des subjektiven Geistes. Sie vermittelt also die Geistesphilosophie mit der Naturphilosophie, und geht der Phänomenologie und der Psychologie voran. Sie hat als ihren Gegenstand die Seele oder den Naturgeist, während der Gegenstand der Phänomenologie das Bewußtsein und der Gegenstand der Psychologie der Geist ist. Von dieser Seite aus gesehen, scheint Hegels Anthropologie sehr realistisch zu sein. Aber sie gehört anderseits zu den Wesenswissenschaften gegenüber den Bewußtseins- und Wirklichkeitswissenschaften, wie alle anderen philosophischen Wissenschaften in der „Enzyklopädie“. Ohnehin befaßt sie den Geist nach seiner nur formellen Seite und wie er im Zustand der Krankheit ist.

Hegels Anthropologie hat insofern einen negativen Charakter, als sie nur noch den mit der Natürlichkeit behafteten, oder aber wieder in dieselbe versunkenen, Geist behandelt. Wenn wir jedoch den Naturgeist in seinem richtigen Zusammenhang mit der Natur und in seinem natürlichen, rationalen Wesen betrachten, erkennen wir seinen positiven Charakter, der von m. E. durchgeführt werden soll.

Um die Anthropologie Hegels richtig zu verstehen, müssen wir zugleich ihren negativen und positiven Charakter im Blick nehmen. Der Verfasser hält es für sehr wichtig, daß Hegel seine Anthropologie zur Grundlage der Phänomenologie, und dadurch auch der 'ganzen Geistesphilosophie, machte.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXIX, No. 9 & 10.

An Ethical Consideration of the *chien ai* Doctrine of the *Mo-tzŭ*

by Kiyoshi Yasuda

Self-love or self-interest is one of the most important problems in the *chien ai* doctrine, which occupies a central position in the ethical thought of the *Mo-tzŭ*. In its chapters on *chien ai*, etc., both self-love and *pieh ai*, differentially classified love in proportion to the degree of

familiarity, are rejected, and it is maintained that love should not be differentiated from the viewpoint of whether the object of love is familiar to "me" or not. It is said that *chien ai*, undifferentiated love, is the source of all interests in the world, and *pieh ai* that of all evils. In the chapters of *ching*, etc., it is maintained that we should love man in general, i. e., love all men. But love in this sense is to love man as such, instead of loving those who are not worth being called human beings. So far as "I" am worthily human, "I" am also an object of love. Self-love is, therefore, not affirmed as a principle, but sublimated self-love may be said to be included in *chien ai*.

This concept of "man in general" is apprehended from the viewpoint of value, so that, axiologically speaking, man as an abstract universal exists in a more true sense than man as a concrete individual, while ontologically speaking, the former can exist only as the latter. To love man as such accordingly must be to love all men.

In the *Mo-tzŭ* moral values of the wide human world have more significance than in the *Mêng-tzŭ*, but its viewpoint is less ontological and has less consideration of the unworthy than the *Hsün-tzŭ*. In view of these characteristics of the *chien ai* doctrine and the development of ethical thought in the *Ju* school before the *Ch'in* dynasty, the *Mo* school may be placed between the *Mêng* and the *Hsün* school, as far as the process of development of thought in its basic principles is concerned.

^{*} **On the Death of Giordano Bruno**

by Jun-ichi Shimizu

There are some problems about the life of Giordano Bruno, especially about the inquisitions in his later years. The missing documents of the inquisitions might prevent us for ever from their thorough examination. The writer would, however, systematically consult all the documents which have appeared to this day, pursue Bruno's attitude during his