

# 中国古代儒家文献に見る反戦思想 (3)

——『孟子』『荀子』——

Antiwar Thoughts in the Confucian classics(3):  
Meng Zi (『孟子』), Xun Zi (『荀子』)

濱 川 栄

Sakae HAMAKAWA

(平成二十九年九月八日受理)

## 抄 録

前稿に続き、本稿では『孟子』『荀子』に見える反戦的言辞を検討した。孟子は、「性善説」に基づく民本思想を高く掲げ、民衆保護を最優先する仁政を強く主張した。それは前漢中期の賢良・文学の「絶対平和主義」に近い思想であった。しかし、孟子は上古の聖王による戦争には全く無批判であり、また、儒学を解さない人間や異民族の討伐は当然とした。これは、「絶対平和主義」とは相容れない思想であった。したがって、孟子の思想を「絶対平和主義」の直接的淵源とみなすことはできない。一方、「性悪説」を唱え、民衆を聖人の教導の対象としか見なかつた荀子は、表面は民本思想を掲げながら実は当時秦を圧倒的軍事強国たらしめていた法家思想と大差ない思想の持ち主だった。また、春秋の五覇や秦の軍国主義政治にも相当な理解を示していた。このような荀子の思想は、孟子よりもさらに「絶対平和主義」から遠いものであった。

キーワード：孟子、荀子、仁政、民本思想、絶対平和主義

はじめに

前々稿<sup>1</sup>・前稿<sup>2</sup>に引き続き、中国古代の儒家文献に見える反戦思想や反戦的言辞を抽出・検討する。その目的は前二稿と同様、前漢中期（前八一年）の「塩鉄会議」で民間の儒者たちである賢良・文学が唱えた「絶対平和主義」の思想的淵源を、それ以前に成立した儒家文献に見いだせるか検証することにある。本稿では、『孟子』『荀子』を対象とする。

言うまでもなく、『孟子』は戦国時代中期の前四世紀後半―前三世紀初めに活躍した儒学者・孟子の言説を、『荀子』は戦国時代後期の前三世紀中頃―前三世紀後半に活躍した荀子の言説を集めた書である。孟子・荀子と言えば、我々がすぐに想起できるのは彼らの唱えた「性善説」「性悪説」であろう。人間の本性は「善」か「悪」か、という問いは人類普遍の関心事であるらしく、歴史にも思想にも関心が薄そうなの。昨今の大学生・高校生でも「孟子は性善説、荀子は性悪説」ということだけはよく覚えている。

そもそも孟子が「性善説」を唱え、荀子が「性悪説」を唱えた背景には、両者の個人的性格の違いに加え、それぞれの生きた時代状況の違いが反映していると考えられる。一口に戦国時代（前五世紀中頃―前二二一年）といっても、孟子が活躍した時代はまだ戦国七雄のいずれが覇権を握るかかわからない混沌状況にあり、ある程度以上の経済力と軍事力を獲得

すればどの諸侯にも天下を取る可能性があった。また、「混沌」という表現は当時の思想界にも当てはまる。儒家・墨家・道家・法家・縦横家・陰陽家・名家・農家などさまざまな思想集団が甲乙つけがたい状況で自派の優位性を競い合っている状況であった。それは、自派の生き残りをかけた思想闘争を余儀なくされる一方、多様な言説や価値観が飛び交う自由な討論や批判が許容される「風通しの良い」状況でもあった。

しかし、荀子が生きた前三世紀後半はもはやそうした時代ではなくなっていた。法家思想を導入し、法律万能主義・軍国主義に徹した秦が急速に勢力を拡大し、他の諸侯を圧倒しつつあり、各国はいかにして秦の侵攻を阻止し、滅ぼされないようにするか、という消極外交に汲々とする時代であった。当然思想界においても法家の優位が顕著となったが、その担い手は実は荀子の下で儒学を学びながら法家に寝返り、秦に登用されてその富国強兵化に貢献していた李斯や韓非であった。秦の圧倒的な暴力が近い将来中国全土を席卷し、天下を統一してしまうであろうことがかなりの確度で予想される中、加えて門弟に裏切られる屈辱を味わった荀子が、人性を「悪」と断ずる悲観的・虚無的な思想を持つのは当然であったろう。性善説・性悪説の違いが、両者の戦争観にも当然影響を及ぼしているであろうこと、そして両者の人性観の違いが両者の生きた時代の違いに強く影響されていることは、本論に先んじて確認しておきたい。

また、『孟子』『荀子』に見える反戦主義・平和主義についての先行研究は意外なほどに少なく、特に『塩鉄論』に見える「絶対平和主義」との関わりについて言及したものは皆無であることも確認しておく。

### 一、『孟子』に見える反戦的言辭

孟子（孟軻）は戦国時代中期、儒学の開祖・孔子の故国・魯にほど近い山東半島南西の小国・鄒に生まれた。教育熱心な母親は「孟母三遷」「孟母断機」の逸話で知られる。孔子の孫の子思の門人について儒学を学び、やがて鄒の穆公に仕えたのを皮切りに、梁（魏）の恵王や齊の宣王など当時の名だたる諸侯に遊説し、富国強兵の手段ばかり求める王たちに巧みな比喻や論理を駆使して上古の堯・舜・禹のような徳治政治・王道政治を行うように力説し、車数十台を連ねるほどの報奨を得、家来数百人を従えて各国を渡り歩く言論界の寵児となった。しかし、君主が儒学を学び上古の聖王にならって仁政を行なえば、一国の統治はもろん天下統一もたやすい、という孟子の理想主義・樂觀主義はやがて時勢に合わない空理空論として敬遠されるようになった。自身の思想が全く政治に生かされない現実を知った孟子は失意のうちに故国・鄒に隠棲し、弟子たちとともに自らの思想や言論を一書にまとめ、後世にそれを伝えようとした。それが『孟子』で

ある。本来七巻本だったが、後に後漢の趙岐が各巻を上下に分け、全一四巻とした『孟子章句』が定評を得て世に広まった。今日我々が目にするのができるのもこの趙岐の校定による『孟子』である。

それでは、『孟子』の本文から反戦的言辭を拾っていき。まず、武力による天下統一という野望を密かに持つ齊の宣王に對し、孟子は比喻を交えて不可能であるだけでなく、災いをもたらす野望だと警告している。

若かくのことき為す所を以て、若き欲する所を求むるは、猶木に縁よりて魚を求むるがごときなり。……始はつとんと有た焉これより甚だし。木に縁りて魚を求むるは、魚を得ずと雖も後に災無し。若き為す所を以て、若き欲する所を求むるは、心力を尽くして之れを為すとも、後に必ず災有り。

〔このようなやり方（戦争）によってそうした欲求を満たそうとするのは、あたかも木によじ登って魚を得ようとするようなものです。……いや、それは魚が得られないだけでその後の災いなどはありませんが、戦争によって天下を得ようとするのは、いくら全力を尽くしてもできないだけでなく、のちに必ずや災いを引き起こすでしょう。〕（巻一・梁恵王章句上）

続いて、小国の鄒と大国の楚が戦ったら勝つのはどちらかと宣王に問い、宣王がもちろん楚が勝つと答えると、小国が大国に勝てないのは当然と前置きしつつ、

海内の地、方千里なる者は九つ。齊は集其の一を有す。一を以て八を服せんとするは、何を以て鄒の楚に敵せんとするに異ならんや。

〔天下のうちに千里四方を支配する強国は九つあるが、齊はそのうちの一つに過ぎません。齊一国で他の八国を征服しようなどとするのは、鄒が楚に勝とうとする暴挙と何が異なるでしょうか。〕 (同右)

と宣王の野望を論理的に批判する。その上で、蓋ぞ亦其の本に反らざる。今、王、政を発し仁を施さば、天下の仕うる者をして皆王の朝に立たんと欲し、耕す者をして皆王の野に耕さんと欲し、商賈をして皆王の市に蔵せんと欲し、行旅をして皆王の塗に出でんと欲し、天下の其の君を疾ましめんと欲する者をして皆王に赴き懇えんと欲せしめん。其れ是の若くんば、孰か能く之れを禦めん。

〔どうして「其の本」(政治の王道、仁政)に立ち返ろうとなさらないのですか。今、王が仁に基づいた政治を行われれば、有徳の君に仕えたいと願う天下の志士が全て王の朝廷に仕えることを望み、農民がみな王の田畑で耕したいと望み、商人もみな王の国の市場で商うことを望み、旅人もみな王の領土の道を通ることを望み、自国の暴君に辟易している天下の人々がみな王に助けて欲しいと望むでしょう。そうなれば、王が天下を掌握する趨勢

を、誰が止めることができましょうか。〕 (同右)

と持論の「仁政」(王道政治)論を展開している。

この後、仁政の実践方法を尋ねる宣王に、孟子は「恒産なくして恒心なし」の句を用いて民生の安定を最優先すべきことを縷々説くのであるが、それは要は君主が「霸道」(武力に基づく政治)を止め、「王道」(上古の聖王が行った善政)の実践に努めれば戦争などしなくても自然に天下の人々が帰服する「天下無敵」の状態となり、必然的に天下統一が果たせる、という考え方であった。『孟子』には、全編にこの理想論が繰り返して登場する。

孟子は、

民を貴しと為し、社稷之れに次ぎ、君を軽しと為す。是の故に丘民に得られて天子と為り、天子に得られて諸侯と為り、諸侯に得られて大夫と為る。

〔(国家にとって)民こそが最も大切なのであり、社稷(国土)はその次で、君主は一番軽い。だから、民に信任されて初めて天子になれ、天子に信任されて初めて諸侯になれ、諸侯に信任されて初めて大夫になれるのである。〕

(卷一四・尽心章句下)

と言うように、何よりも民衆の生命や生活を優先した。したがって、民衆の生命・生活を一挙に損なう戦争を否定するのは当然であった。ましてや、天下統一を求めて諸侯同士が果てしなく戦争を繰り返すなどということは言語道断であっ

た。仁政さえ行えば、戦わずして天下が帰服し、無用な血を流さなくとも天下を統一できる、というのが孟子の信念だったのである。

しかし、戦国時代の現実は一筋縄ではいかない。当時の状況を見ると、弱小国が強大国に戦いを挑むより、強大国が弱小国を侵略する事例が当然多かった。したがって戦争を防ぐためには、何より強大国の征服欲を制御する必要がある。しかしそれは、孟子自身が「惟仁者のみ能く大を以て小に事うるを為す（ただ仁者だけが、大国であっても近隣の小国を侮らず礼を尽くす）」（卷二・梁恵王章句下）と言うほどに困難なことだった。

確かに、敵国の弱みにつけこんで侵略戦争をしかけ、領土を奪い取るという誘惑に抗しきれぬ君主は少なかつた。そのような現状に、孟子はどのように対応したか。隣国・燕の内紛に乗じてそれを攻略すべきかどうか問う齊の宣王<sup>8</sup>に対し、孟子は「之れを取りて燕の民悦ばば、則ち之れを取れ（攻め取られ燕の民が喜ぶようなら、そうなされませ）」（卷二・梁恵王章句下）と答え、周の文王が殷の攻略を「今はまだ殷の人心を得られない」と自重して中止し、その子の武王が殷を攻め滅ぼしたが、結果的に両者とも天下に賞賛されたという故事を引いている。どうしても他国を侵略したければ、その国の民衆が望むような政治をしろ、というのである。それは当然、仁政ということになる。

もちろん、現実の歴史において、孟子が言うような侵略戦

争の実例を探すのは難しい。儒家思想家に限らず誰もがこぞって賞賛する殷の湯王による夏の征服、周の武王による殷の征服なども、それが巷間言われるような「悪逆無道の暴君を倒した正義の戦争」であつたかどうかはなほ疑わしい。

しかし、では侵略された側が喜ぶような戦争は一切ないのか、というと、実は極めて身近な実例がある。第二次世界大戦における日本の敗北である。アメリカを中心とするGHQに支配されて現憲法を「押し付け」られた（ともされる）我々日本人の多くは、むしろそれまでの軍国主義体制の崩壊を喜び、基本的人権を保障した「押し付け」憲法を歓迎したのではなかつたか。その後、同様の成功をもくろんだアメリカのイラクやアフガニスタンでの試みは全て失敗しているので、アメリカが孟子の絶賛する上古の湯王や武王のような絶対善ではないことは明らかであるが、侵略された側が喜ぶような善政が全くあり得ないわけではない、ということは我々自身が体験した歴史事実である。ましてや上古の聖王の仁政を固く信じていた孟子が、その再現を樂觀的に期待するのは必ずしも荒唐無稽なことではなかつたであろう<sup>10</sup>。

しかし、戦国時代の現実はいくらでも厳しい。大国の君主がみな征服欲を抑える自制心を持ってくれれば小国も安心なのだが、実際はそんな奇特な大国はなかつた。大国の侵略にさらされた小国はどう振る舞うべきか。滕の文公に問われた孟子は、周の文王の祖父・古公亶父（大王）の逸話を挙げてい

る。

昔者、大王、邠に居る。狄人、之れを侵す。之れに事うるに皮幣を以てするも、免るるを得ず。之れに事うるに珠玉を以てするも、免るるを得ず。乃ち其の耆老を属めて之れに告げて曰く、狄人の欲する所の者は、吾が土地なり。吾之れを聞く、君子は其の人を養う所以の者を以て人を害せず、と。二三子、何ぞ君無きを患えん、我将に之を去らんとす、と。邠を去り、梁山を躐え、岐山の下に邑して居る。邠人曰く、仁人なり、失う可からず、と。之れに従う者、市に帰くが如し。或は曰く、世々の守りなり、身の能く為す所に非ざるなり、死を效すとも去ること勿れ、と。君、請う斯の二者を択べ。

〔昔、周の大王（古公亶父）が邠（邠。現陝西省彬県）におられた時、北方異民族の狄が侵略してきました。大王は毛皮や絹織物を買いてお仕えしましたが、狄の侵略は止みません。そこで多くの家畜を買いてお仕えしましたが、それでも侵略は止みません。そこで珠玉を買いでお仕えしましたが、それでも侵略は止みません。そこで、大王は邠の長老たちを集めて言われました。「狄人が欲しているのは、この土地である。私は、『君子は人間を養うための土地を惜しんで争い、何より大切な人間を犠牲にしたりはしない』と聞いている。あなた方は、

君主である私がいなくなっても心配する必要はない。私は（狄と争ったりせず）これからこの土地を去ろうと思う。そして邠を去り、梁山を越えて岐山の下（周原。現在の陝西省汧水・漆水の間）に集落を作って住んだ。すると邠の人々は「あのお方は仁人（情け深い人）だ。あのようなお方を失ってはならない」と言い、市場に買物に行くように大王にぞろぞろとついて周原に移住したそうです（このように、土地よりも民の命を重んずる方法があります）。しかしまたある人は、「土地は祖先から代々受け継ぎ守ってきたもの、自分の勝手にはできない。命を懸けても立ち退いてはならない」と言います（このように土地のために民の命を犠牲にする方法もあります）。君公（文公）は、この二つの方途からどちらかを選んでください。（卷一・梁惠王章句下）

古公亶父の狄（恐らく匈奴）に対する「国譲り」は前稿でも触れたように、『詩経』大雅・緜や『史記』卷四周年紀にも見える有名な逸話である。古公亶父が移り住んだ周原は農耕にも牧畜にも適した肥沃な土地であり、周の発展をもたらしたので結果オーライという形になったのだが、民の命を優先して侵略者に土地を明け渡すなどという屈辱的な決断は君主が容易にできることではないだろう。しかし、孟子は滕の文公に「どちらかを選べ」と迫りながらも、「本当の仁者なら、民の命を救うために屈辱に甘んずるべき」と主張したかった

のである。なぜなら、この問答の直前にも滕の文公から齊の侵略の気配にどう対処すべきか問われた孟子は、やはり古公亶父の「国譲り」を挙げ、

去りて岐山の下に居る。拊びて之れを取れるに非ず。已むを得ざるなり。苟も善を為さば、後世の子孫に必ず王者有らん。君子は業を創め統を垂れ、継ぐ可きを為す。夫の成功の如きは則ち天なり。君、彼を如何せん。彊めて善を為さんのみ。

〔古公亶父が邠を〕去って岐山の麓に移り住んだのは、好き好んでそうしたわけではなく、やむを得ず避難したのです。（しかし、古公亶父の孫が文王となり、周を大國にしたように）いやしくも善を行なえば、君公（文公）のご子孫にも必ずや王者が現れるでしょう。君子たるものは事業の基礎をつくり、後世の子孫に継承すればいいのです。それが成功するかどうかは、天のみぞ知るのです。齊を恐れたからとて、何ができるでしょう。そんなことは気にせず、ひたすらに善政を布くべきです。〕

（卷一・梁惠王章句下）

とそれにならうことを説いているからである。こうした言説を見ると、孟子は「絶対平和主義」者であったように見受けられる。

「絶対平和主義」を奉ずるならば、もちろん侵略された場合に戦わずに逃げたり降伏したりするだけでは不十分であ

る。そもそも他者を傷つけたり殺したりすること、つまり暴力一般を否定するものでなければならぬ。孟子は、梁の襄王の「誰が天下を統一するだろう」との問いに対し、

人を殺すを嗜まざる者、能く之れを一にせん。

〔人を殺すことが嫌いな仁君こそが統一できるでしょう。〕

（卷一・梁惠王章句上）

と答えている。また、祭祀の生贄として引き立てられる牛を見て不憫に思った齊の宣王に対しても、

今、恩は以て禽獸に及ぶに足るも、功の百姓に至らざるは、独り何ぞや。

〔今、王の恩情は禽獸にまで及んでいるのに、それが民衆にまで至っていないのは、一体なぜでしょう。〕

（卷一・梁惠王章句上）

と皮肉っている。「性善説」の論拠となった、誰でも井戸に落ちそうな幼児を見たらとっさに助けようとするだろう、という「惻隱の心」（卷三・公孫丑章句上）「人に忍びざるの心」（同）、つまり「他者の命を尊重する心」こそ「仁の端」（同）としている点からも、孟子の思想の根底に生命尊重の觀念があることは疑いない<sup>12</sup>。もちろん、「民を貴しと為す」（卷十四・尽心章句下）以上、最も尊重されるべきは民衆の生命である。したがって、君主に戦争を勧めたり、戦争で手柄を立てたり、戦争を口実に民衆を苛斂誅求するような連中は最も糾弾されるべき存在となる。

況や之れが為に強戦し、地を争いて以て戦い、人を殺して野を盈たし、城を争いて以て戦い、人を殺して城を盈たすに於いてをや。此れ所謂土地を率いて人の肉を食ましむるなり。罪、死に容れず。故に善く戦う者は上刑に服さしめ、諸侯を連ぬる者は之れに次がしめ、草萊を辟き土地に任ずる者は之れに次がしめん。

〔ましてや（不徳の）君主のために強引に戦争を起し、土地を奪い合つて戦つては原野を満たすほど多くの人を殺し、城を奪い合つて戦つては城を満たすほど多くの人を殺すなどもつてのほかである。それは人の肉を土地に食わせているようなものであり、こうしたことを主導する連中の罪は死刑に処してもまだ足りない。だから、（兵家の孫子や呉起のように）戦争の上手な者は最も重い刑罰に処し、（縦横家の蘇秦や張儀のように）諸侯を連合させて野心を遂げようとする者はそれに次ぐ重刑に処し、民に荒れ地を開墾させ重税を搾り取る者はそれに次ぐ重刑に処すべきである。〕

（巻七・離婁章句上）

つまりは、君主に戦勝をもたらし、富国強兵を実現するような、戦国時代の常識では間違ひなく有能と評される能吏や名將は、孟子から見れば万死に値する極悪人ということになるのである。

一方、生命を損ないかねない争いごと全般を防ぐためには、大国の野心だけでなく、全ての人間の怒りや不満の感情を制

御することが肝要となる。そのために、孟子は以下のように主張する。

人を愛して親しまれずんば、其の仁に反れ。人を治めて治まらずんば、其の智に反れ。人を礼して答えられずんば、其の敬に反れ。行いに得ざる者あれば、皆、諸を己に反り求めよ。其の身正しければ、天下、之れに帰せん。

〔人を愛しても相手から親しまれない時は、自分の仁愛が足りないからではないかと反省しなさい。人を治めてもうまく治まらない時は、自分の知恵が足りないからではないかと反省しなさい。人に礼を尽くしても答礼がない時は、自分の敬意が足りないからではないかと反省しなさい。自分の行為に対して相手が期待通りにはしてくれない時は、全て自分に至らない所があるからではないかと反省しなさい。そのようにして常に我が身を正しく保つていれば、いずれは天下の人々が帰服してくるだろう。〕

（巻七・離婁章句上）

もちろん、常にこのような心がけでいられる人間は少ない。だからこそそのような人間は「君子」と言えるのであり、全ての人間が「君子」になろうと努力すべきだ、ということになる。

人の此に有りて、其の我を待つに横逆を以てすれば、則ち君子は必ず自ら反みるなり。我、必ず不仁ならん、必

ず無礼ならん、此の物、奚宜至る可けんや、と。其の自ら反みて仁にして、自ら反みて礼有るも、其の横逆由お是くのごとくんば、君子は必ず自ら反みる、我、必ず不忠ならん、と。自ら反みて忠なるも、其の横逆由お是くのごとくんば、君子曰く、此れ亦妄人なるのみ、此く如くんば、則ち禽獸と奚ぞ扱ばん、禽獸に於いて又何をか難ぜん、と。是の故に君子は終身の憂有るも、一朝の患無きなり。

〔今、ここにある人がいて、その人が自分に対して無理無道なことをしてきた場合、君子は必ずまず自分を反省する。「これはきっと自分が不仁だからだろう、きっと無礼だからだろう、そうでなければこのような無理無道をされるはずがない」と。しかし、いくら反省しても自分に不仁や無礼なところが見つからない、それなのにまだ相手が無理無道な行いをする、その場合も君子は必ず自分を反省する。「自分がきっと不忠だからだろう」と。しかし、反省してみても自分に不忠な点はない、それでもなお相手が無理無道なふるまいをするならば、君子はようやく考える。「これはもう相手が無茶な人間なのである。こんな無茶な人間は禽獸となんら変わるところがない。相手が禽獸ならば、いくら非難してみても仕方がない(だから、もう気にしないようにする)」と。だから、君子には一生を通じての大きな心配事(舜のような聖人

になかなかない、という)はあっても、突然降りかかる一時的な心配事などは(無茶な人間の無道など気にもならないので)ないのである。(卷八・離婁章句下)

このような考え方は、『論語』泰伯篇に見える孔子の高弟・顔回の「無抵抗主義」(危害を加えられても報復をしない)という姿勢に重なるが、単なる無抵抗ではなく、相手の行為の原因を自身に求めるといふ内省の過程を加えており、思想的深化が見られる。確かにこのような人間ばかりになれば、世の中から戦争はもちろん、余計な争いごとなど雲散霧消するであろう。こうした孟子の主張を見ると、ますます彼が『塩鉄論』の賢良・文学と同じ「絶対平和主義」の立場にあるように思われてくる。

しかし、現実はもちろん孟子が考えた理想のようになったためがない。危害を加えられれば反撃するのが人間の常であるし、相手が弱ければ征服を目論み、強ければ征服されるのを恐れて軍備を増強し、頼れる同盟国を求め、権謀術数を弄するのが国家の常であった。

そうした過酷な現実に直面させられ、さすがの孟子も答えに窮する場面があった。

滕の文公問いて曰く、滕は小国にして、斉・楚に間まされり。斉に事えんか、楚に事えんか、と。孟子対して曰く、此の謀は吾が能く及ぶ所に非ざるなり。己む無くんば則ち一有り。斯の池を鑿ち、此の城を築き、民と与に守り、

死を效すとも民去らずんば則ち是れ為す可きならん、と。

〔滕の文公が孟子に尋ねた。「滕は小国で、斉・楚という大国に挟まれている。(どちらかに付かないと国の存亡さえ危ういのだが) 斉に仕えるべきだろうか、楚に仕えるべきだろうか」。孟子が答えた。「そのような謀は、私の能力では到底お答えいたしかねます。しかし、どうしてもと言われるのであれば、一つだけ策を申し上げます。滕の掘割を深く掘り下げ、城壁を高く築き、滕の民とともに籠城し、もし死が迫っても民が逃げ出さないようにできるならば、ぜひそうすべきです。〕

(卷二・梁恵王章句下)

孟子からすれば、斉も楚もしょせん仁政とは無縁の覇道の国に過ぎず(特に斉は宣王・湣王にどれほど仁政を説いても全く実践する気配を示さなかった)、一方に付いてももう一方から攻撃を受けるだけだから、それならばむしろどちらにも付かず自立を保ち、民とともに滅びる覚悟を決めて仁政に努めるべきだ、としか答えようがなかったのであろう。しかし、この回答に納得する君主が果たしてどれだけいたことか。

小国にとって孟子の理想論を実践することは大国よりさらに困難だったと思われるが、それでも滕の文公は孟子の教えを受けてともかく仁政を試みようとしたようであるし、同様に小国でありながら宋も仁政を試みようとしたらしい。卷六・

滕文公章句下に、孟子と弟子の万章とのやり取りが以下のように見える。

万章問いて曰く、宋は小国なり。今、將に王政を行なわんとす。斉・楚、悪みて之れを伐たば、則ち之れを如何せん、と。

〔万章が質問した。「宋は小国ですが、今、王政を行なおうとしています。もし斉や楚がそれを憎んで宋を討とうとしたら、どうすればいいのでしょうか。〕

これに対し孟子は、殷の湯王が小国の君主ながら仁政を行なったため国内外から信頼を得、周辺諸国を制圧するたびにまだ討たれていない国の民から「どうして我が国には攻めてきてくれないのか」と恨まれたこと、同様に周の武王も殷を討伐した際に殷の民から歓迎されたことなどお得意の逸話を並べて答えている。

苟も王政を行なわば、四海の内、皆首を挙げて之れを望み、以て君と為さんと欲せん。斉・楚、大なりと雖も、何ぞ畏れん。

(宋が湯王・武王のような) 王政さえ行えば、天下の人々はみな首を長くして宋が自国を支配することを待ち望み、宋の君主を自分たちの君主に推戴しようとするだろう。そうなれば、斉や楚がいかに大国であろうと何を恐れることがあるうか。〕

先の滕の文公への回答や、この万章の問いへの回答を見る限

り、孟子は滕・宋に斉・楚からの侵攻を覚悟せよ、と言って  
いる。文公への回答に至っては、攻められたら命を賭して戦  
え、と言っているのであるから、孟子は根源的などころでは  
「絶対平和主義」の立場を採っていないと言わざるを得ない。<sup>16</sup>

むしろ、有徳の君主による戦争に対しては、孟子は全く肯  
定的である。卷四・公孫丑章句下冒頭の有名な「天の時は地  
の利に如かず、地の利は人の和に如かず」で始まる一節では、  
「天の時」(時節・天候・寒暑・方角など)よりも「地の利」(堅  
固な城壁・十分な糧秣・鋭利な武器など)が整っている方が  
有利であり、さらにそれよりも「人の和」(多くの人々から  
の信頼)を得ている方が最も有利だと説き、

故に曰く、民を域るに封疆の界を以てせず、国を固むる  
に山谿の險を以てせず、天下を威するに兵革の利を以て  
せず、と。道を得たる者は助け多く、道を失う者は助け  
寡し。助け寡きの至りは、親戚も之れに畔き、助け多き  
の至りは、天下も之れに順う。天下の順う所を以て、親  
戚の畔く所を攻む。故に君子は戦わざる有るも、戦えば  
必ず勝つ、と。

〔だから昔から「民が逃げないようにと国境を区切る必要  
はない、国の守りを固めようと山や谷の険しさに頼る必  
要もない、天下を威嚇しようと鋭利な武器や堅固な甲冑  
を揃える必要もない」と言うのだ。仁義の道を心得た者  
には自然に味方が多くなり、道を失った者には味方が少

ない。味方が少ない極みは親戚からさえ見放されること  
であり、味方が多い極みは天下の人々が従うことである。  
天下の人々が従う状態で、親戚さえ見放した者を攻める  
のである(から、勝利は確実である)。だから、君子は  
戦う必要もないのであるが、やむなく戦うとすれば必ず  
勝つのである。〕

とする。儒家の理想とする仁政を行なう者は天下の人の信頼  
を得、味方にするので、人々から恨まれ、味方の少ない暴虐  
の者に負けるはずがなく、それは自明のことなのでそもそも  
戦い自体起らない、というのである。

しかし、現実には戦争は起こる。その現実を、孟子は次の  
ように解釈する。

春秋に義戦無し。彼、此れより善きは、則ち之れ有り。  
征とは、上、下を伐つなり。敵国は相い征せざるなり。

〔春秋時代には正義の戦争というものは無い。しかし、「あ  
の戦い」は「この戦い」よりはまし、という程度の違い  
はある(が、いずれにしる正義の戦争とみなせるものは  
ない)。もともと「征」(正しい戦争)とは(人を正す、  
の意だから)上に立つ天子が下に居て罪を犯した諸侯を  
討ち正す時にのみ使える語であり、対等な諸侯同士の間  
手な戦争は「征」とは言えない。〕

つまり、周王の権威が衰え、諸侯間の戦争が急増した春秋時  
代以降の戦争は全て不義の戦争と解釈するのである。一方、

上古の聖王たち、例えば殷の湯王・周の武王などの起こした戦争は全て正義の戦いとみなしている。それらは、全て「征」、すなわち有徳の王による罪人たちへの処罰だったからである。齊の宣王に、湯王が夏の桀王を滅ぼし、武王が殷の紂王を滅ぼしたのは「弑」（臣下が主君を殺すこと）ではないのかと問われた孟子は、

仁を賊<sup>そこな</sup>う者、之れを賊<sup>ぞく</sup>と謂い、義を賊<sup>そこな</sup>う者、之れを残と謂う。残賊の人、之れを一夫と謂う。一夫の紂を誅するを聞くも、未だ君を弑<sup>しい</sup>するを聞かざるなり。

〔仁をないがしろにする者を「賊」と言い、義をないがしろにする者を「残」と言います。残賊の人は（もはや王ではなく、天に見放された）ただの「つまらない人間」と言います。そんな「つまらない人間」紂を武王が誅殺したとは聞きますが、武王が主君殺しの「弑」の罪を犯したとは聞いたことはありません。〕

（卷二・梁惠王章句下）

と答えている。有徳者による戦争や殺人は、全く肯定されるのである。そもそも有徳者が無実の人や無辜の民衆を害するはずがないため、彼による殺人は全て正当な刑罰となる。また、彼がやむを得ず兵を起せば敵側の兵士や民もみな寝返って彼に帰服するはずであるから、殺される人数も極めて少なくなるはずである。そのように考える孟子は、武王が紂王を殺し殷を滅ぼした牧野の戦いの際に、激戦で大量の血が

流れ、重い大盾を浮かばせるほどだった、という『書経』武成篇の記述を疑い、

尽く書を信ずるは、則ち書無きに如かず。

『書経』といえども書いてあることを全て盲信するのは危険であり、それならばむしろ『書経』などない方がよい。い。〕

とまで言っている。

（卷一四・尽心章句下）

次に、孟子の異民族観を見てみよう。孟子が生きた戦国時代中期も、北方遊牧騎馬民族の圧迫はあった。特に騎馬民族と国境を接する燕・趙・秦などの諸国はその侵攻にさらされていたはずであり、遊牧騎馬民族に対抗しうる軍事力を得るために趙の武靈王が「胡服騎射」（遊牧騎馬民族の服装と騎馬戦術）を採用したことは有名である。それはちょうど前四世紀末頃であり、孟子が活躍した時代と重なる。しかし、『孟子』には北方遊牧騎馬民族のみならず、中国周辺の異民族についての記述が乏しい。孟子の関心はあくまで中国の為政者に仁政を行なわせることであつたようで、異民族の教化にはほとんど関心がなかったようである。

しかし、『塩鉄論』に見える賢良・文学の「絶対平和主義」が、長年にわたる匈奴との戦争を通じて培われたものである以上、「絶対平和主義」に近い主張をしていた孟子の異民族観は確認しておく必要がある。まず、彼が「舜は……東夷なり。文王は……西夷なり。」（卷八・離婁章句下）とし、上古

の聖人たる舜や文王が東方や西方の異民族出身者であったことを率直に認めている点が注目される。仁政を実施できる聖人となるには、民族出自は関係ない、という価値観に立っていたことがわかる。

しかし、その一方で伝統的な中国社会の華夷思想と同じように周辺異民族を蔑視していたと思われる記述もある。巻五・滕文公章句上に、南方出身の農家思想家・許行を批判して「南蛮馱舌之人（南方の蛮人でモズのような悪声の人）」とこき下ろし、

魯頌に、戎狄は是れ膺ち、荊舒は是れ懲らす、と。周公も方に且つ之れを膺つ。

『詩経』魯頌に、「戎や狄などの異民族は討ち払い、荊や舒などの南方の野蛮国は懲らしめなければならぬ」とある。周公もまさしくそれらを討伐したのだ（したがって、許行の説などしよせん討伐されるべき野蛮人のたわごとなのだ。）」

と中国周辺の異民族を見下した記述が見える。また、許行の所説を信じて師であった儒者・陳良の教えを放擲した陳相らに対し、

陳良は楚の産なるも、周公・仲尼の道を悦び、北のかた中国に学ぶ。北方の学者も、未だ之れに先んずる或る能わず。彼は所謂豪傑の士なり。

〔陳良は南方の楚の出身ながら、周公や仲尼（孔子）の教

えを慕い、はるばる北のかた中国に来て儒学を学んだ。その学識は、北方の中国の学者でもなかなか乗り越えられる者がいないほどである。彼はまさに世に言う豪傑だった。〕

と陳良を激賞し、そんな有徳者の教えをあっさり捨てた陳相らを批判している。しかしここでの陳良の評価には「野蛮な楚の出身者とは思えないほど」という枕詞がついており、裏返せば楚に対する偏見が露骨に表出している。

いったい孟子は、民族差別主義者だったのか、そうではなかったのか。恐らく孟子は自身の異民族観に矛盾など全く感じていなかったであろう。要は、有徳の人間であるかどうか（あるいは、そうなるうと努力しているかどうか）が問題なのである。舜や文王は確かに有徳の聖人であり、仁政を行なった。であれば、彼らの出自が東夷や西夷であることはもはや関係ない。それは、陳良にも当てはまる。彼は儒学を志し、他の追隨を許さない「豪傑」となった。であれば、もはや彼の楚出身という生い立ちが問題ではなくなるのである。

言い換えれば、一般論と個別事象との違いである。一般論として、周辺異民族は中国文明を理解せず、儒学を理解せず、学ぼうともしない。異民族集団全体を儒学で教化しようとしても、それは非常に困難である。したがって、彼らの大部分は蔑視の対象となる。しかし、個人としては、仁徳を理解し、あるいは学ぼうとする者も例外的にはいるであろう。そして

実際に努力し、仁義を実践すれば、その人は堂々と有徳の君子として評価される。逆に儒学に触れ、学ぶ機会が多い中国の出身者であっても、仁義を理解せず、儒学を学ぼうとしない人間は、異民族並みかそれ以下の人間として見下されるのである。

恐らく孟子の異民族観はこのようなものであり、また孔子以来の多くの儒者のそれも大体こうしたものだったと思われる。しかしそれは、『塩鉄論』の賢良・文学の観念とは異なる。彼らにとっては、匈奴といえどもあくまでも教化の対象であり、教化はどんなに困難でも不可能ではないのであり、したがって決してあきらめてはならないことだったのである。

このように考えると、孟子の反戦思想も、その多くの部分は色濃く前漢中期の賢良・文学に継承されているようであるが、『塩鉄論』で彼らが主張した「絶対平和主義」の徹底さには至っていない点で、やはり賢良・文学の思想の直接的淵源とは言えないようである。そのためか、『塩鉄論』で賢良・文学が『孟子』を引用している箇所は十九例あるが、そのうち戦争や軍事に直接関わる発言を引いたところは四箇所過ぎない。<sup>17</sup>

## 二、『荀子』について

荀子（荀況・孫況・孫卿・荀卿とも言う）は戦国時代後期、

趙に生まれた。『史記』の列伝などによると、五〇歳の時に初めて齊に遊学し、「稷下先生」の一人として名をさせた。やがて齊の高官となったが、讒言によって退けられ、楚に移って勢族の春申君に仕え、蘭陵（現山東省嶧県東）の県令となった。しかし、春申君が暗殺（前二三八年頃）されるとその職を解かれ、そのまま蘭陵に住んだという。その頃にはかつて門人だった李斯や韓非が法家思想家として秦に仕え、その勢力拡大に寄与していた。しかし荀子は、孔子の正しい教えが政治に生かされず、墨家や道家や法家などの邪説がはびこる時世を憂え、数万言を叙述したのち、没して蘭陵に葬られた。その没年は、秦による天下統一（前二三二年）目前の前二二五年―前二三〇年頃とされる。その著書は『孫卿書』などと呼ばれ、三二二卷あったとされるが、前漢後期の学者・劉向（前七年―前六年）が校定して三二二卷とした。これがおおむね現行の『荀子』になった。しかし、『孟子』が前漢・文帝（位前一八〇年―前一五七年）の時に一時『論語』『孝経』などとともに博士官の教科目に採用されるなど早くから尊重されたのに対し、『荀子』の評価はさほど高くなく、ようやく唐に至って楊倞が注を施し（八一八年）、韓愈が称揚するなどして注目を集めるようになったが、宋代以降再び顧みられなくなり、ようやくその真価が再評価されるようになったのは清代になってからだといふ。<sup>20</sup>

それでは、以下に『荀子』に見える反戦的言辞を確認して

いきたいのであるが、その前にまず荀子の思想の根幹である「性悪説」について触れておきたい。

人の性は悪なり、其の善なる者は偽なり。今、人の性、生まれながらにして利を好むこと有り。是れに順う、故に争奪生じて辞讓亡ぶ。……然れば則ち、人の性に従い、人の情に順えば、必ず争奪に出で、犯分乱理に合して暴に帰す。

〔人間の本性は悪であり、人為的矯正を経て初めて善となる。今、その本性から察するに、人間は生来利益を好むものであり、それに従うため、放っておけば必ず他者と争いあい、譲ることがなくなる。……こう考えてくると、人間を本性や情動のままにしておくと、必ず争い奪いあい、分限を犯し条理を乱し、世の中が混乱する。〕  
(卷一七・性悪篇)

まさにホップズの「万人の万人による闘争」を彷彿させるが、こうした悲観的人間観に立つ荀子は、当然孟子の「性善説」を厳しく批判し、孔子の教えを捻じ曲げた者と酷評している。荀子の理解では、生来の人間は利益を求めて争いあうのが当然なのである。しかも、

人の生や羣すること無き能わず、羣して分無ければ則ち争い、争えば則ち乱れ、乱るれば則ち窮す。……人君なる者は分を管する所以の枢要なり。

〔人間は集団を作らないと生きていけないが、集団に等差

や分別がなければ争いを生じ、争えば乱れ、乱れば困窮する。……君主こそが等差・分別を掌るための「かなめ」なのである。〕  
(卷六・富国篇)

と言うように、生きていくために必然的に集団を形成するのが人間であるが、単に人が集まっただけの集団では闘争や混乱が激化するのは必定であり、そうさせないためには集団内の差等や分限を定める君主がどうしても必要になるのである。しかし、その肝心の君主からして欲望や野心に駆られて争いを起こしているのが戦国時代の常態であり、それを防止するためには、君主が聖人となる必要がある、というのが荀子の考えであった。

つまり、聖人が定めた「礼」による人為的矯正(「偽」)がない限り人間は争いを止めないのである。しかし、その「礼」が十分行われていないことを荀子は縷々訴えている。その状態が続く限り人間社会から戦争をなくすことは絶望的となる。言い換えれば、『荀子』に力説されていることは何よりもまず聖人による正しい「礼」の施行なのであり、反戦・非戦の追及は二の次(というより、「礼」が正しく行われれば必然的に反戦・非戦は実現する)となる。

もちろん、「固より小人」(卷二・榮辱篇)である人間も儒学を学び、上古の聖王の徳にならえば、「之れを争えば則ち失い、之れを譲れば則ち至る(奪おうと争えばかえって失い、むしろ譲ろうとすれば手に入る)」(卷四・儒効篇)という真

理を悟る聖人や君子となれるのであり、彼らが為政者となれば、

疆を致して能く以て弱に寛たり。戦えば必ず能く之れを殆くするも、而も之れと闘うことを羞じ、委然として文を為して以て之れを天下に示し、而して暴国、安に自ずから化し、災繆なる者有りて然る後に之れを誅す。故に聖王の誅や暴めて省し。

〔強大を極めるが弱国には寛容になる。戦えば必ず敵を追い詰めるが、しかし戦うことを恥じ、戦う代わりに徳を天下に明らかにし、広めることで暴虐な国も自然と感化し、それでも従わず災いや犯罪を犯す者がいれば、初めてやむなく討伐する。だから、聖王による討伐は極めて少ない。〕  
(卷三・仲尼篇)

という理想の社会が実現できる、と説く。こうした「理想」は、孟子はもちろん、孔子以来の儒学者たちと全く同じものである。しかし荀子は、その理想を実現するためには聖人が「礼」によって民を厳しく教導する必要がある、と説く。『荀子』には「礼」の重要性を説く言説が満ち溢れる一方、『孟子』に多数見えた仁政という語は全く見えない。

もちろん、荀子の讃える聖人も、孟子以前の儒者が求めたそれと大差ない。特に重視される聖人の特長は、温和さと謙讓である。

備わりて矜らず、一に自ら善くする、之れを聖と謂う。

矜らず、夫の故に天下与に能を争わずして、而も善く其の功を用いることを致す。

〔徳を完備しながら少しもそれを誇らず、一途に自己修練に努める者を聖人という。備えた知徳を少しも誇らないので、天下の人々と能力を競い合うこともなく、しかも全ての人々の働きを最大限生かすのである。〕

君子は力、牛の如くなれど、牛と力を争わず。走ること馬の如くなれど、馬と走るを争わず。知は士の如くなれど、士と知を争わず。

〔君子はたとえその力が牛のように強くとも、牛と力を競わない。走ることが馬のように速くとも、馬と速さを競わない。専門知識が役人のようにあっても、役人と能力を競わない。〕  
(卷一〇・堯問篇)

恭儉なる者は五兵を偃く。戈矛の刺有りと雖も、恭儉の利に如かざるなり。

〔恭儉の徳は五種の武器さえ退ける力がある。戈や矛の鋭利さも恭儉の鋭さにはかなわない〕  
(卷二・榮辱篇)

務めて其の内を脩めて之れを外に譲り、務めて徳を身に積みて之れに処するに遵道を以てす。是くの如くんば則ち貴名の起こること日月の如く、天下の之れに応ずること雷霆の如し。

〔努力して内面を修練し、外面は人にへりくだり、努めて

徳を身に積んで謙讓をもって事にあたる。このようにすれば優れた名声が日月のように明らかにになり、天下の人々は雷のように激しい勢いで帰服するだろう。」

(卷四・儒効篇)

このように高い学識と謙虚さを併せ持った聖人には、「天下敢えて敵する莫し。故に戦わずして勝ち、攻めずして得、甲兵勞せずして天下服す」(卷五・王制篇)るのである。

また、荀子は憎悪の感情を除去できれば争いはなくなると考えていた。平和主義を唱える宋鉞(けん)の学派(道家に近い)が、人が戦うのは侮辱を感じるからであり、他人に侮られても恥辱を感じない心を持てれば争いはなくなる、と説いたのに対し、荀子は、

凡そ人の闘うや、必ず其の之れを惡むを以て説と為す。

其の之れを辱とするを以て故と為すに非ず。……侮らるるを以て辱と為すと雖も、惡まざれば則ち闘わず。侮らるるの辱たるを知ると雖も、之れを惡めば則ち闘う。

〔人間の闘争は全て、相手への憎悪が原因となるのであり、恥辱が原因なのではない。……侮辱されて恥辱だと感じても、相手を憎まなければ争いにはならない。しかし、侮辱されてもならん恥辱ではない、と理解できても、憎しみの感情を避けられなければ必ず争いが起こる。〕

(卷一一・正論篇)

と反論している。「ためにする」議論にも見え、論理的整合

性にも疑問を感じるが、荀子が理想とする謙讓に努める聖人は確かに他者の怒りを買う怖れは少ないだろう。

しかし、そのような聖人は孟子の時代はもちろん、荀子の時代にはさらに現れそうにもなかった。そうなると、やむを得ず武力に頼ることで政治を安定させた為政者をどう評価するか、という問題が生じる。いわゆる「春秋の五霸」(齊の桓公、晋の文公など、一時的に「覇者」として諸侯に君臨し、社会に安定をもたらした春秋時代の君主たち)をどう評価しているかを見ると、孟子は「五霸は三王の罪人なり(五霸は夏の禹王、殷の湯王、周の文王・武王という理想的な三王朝の諸王に比べたら、犯罪者に等しい)」(卷一一・告子章句下)と断じ、せいぜい齊の桓公を多少評価する程度なのに対し、荀子は、

徳、未だ至らずと雖も、義、未だ濟らずと雖も、然も天下の理、略奏り、刑賞・已諾、天下に信ぜられ、臣下

曉然として、皆其の要す可きを知り、政令已に陳すれば、利敗を觀ると雖も、其の民を欺かず、約結已に定まれば、利敗を觀ると雖も、其の与を欺かず。是くの如くなれば、則ち兵勁く城固く、敵国之れを畏れ、国、一に、暴、明らかに、与国之れを信ず。僻陋に未在するの国と雖も、威、天下を動かす。五伯、是なり。

〔徳はまだ完全でなく、義はまだ完成していなくても、それでも天下の条理はおおむねここに集まり、賞罰も諾否

も天下に信用され、臣下は明確にその君主の約束が信用できることを知っており、政令がいったん出されれば、状況次第で軽々しく変更して民を欺くようなことをせず、協約がいったん結ばれば、状況次第で軽々しく破って同盟国を欺くようなことをしない。このような君主なら、兵力は強く城の防御は固くなり、敵国はこれを恐れ、国家は固く統一され、基本方針は明確で、同盟諸国はこれを信頼し、辺鄙な田舎にある国でも、その勢威は天下を動かすことになる。五伯（五覇）がこれである。」

（卷七・王霸篇）

秦の鋭士は、以て桓・文の節制に当たる可からず、桓・文の節制は、以て湯・武の仁義に敵す可からず。

〔秦の精銳の軍も、齊の桓公・晋の文公の節制ある軍に匹敵することはできず、その桓公・文公の軍も殷の湯王・周の武王の仁義の軍にはかなわない。〕（卷十・議兵篇）  
と、孟子とは比較にならないほど高く評価している。この点から見ても、荀子に反戦主義的思想が希薄なことは明らかである。

また、前稿までの考察で明らかかなように、反戦主義が醸成される背景には、戦争によって最も被害を受ける庶民の悲惨な状況に対する理解と共感が欠かせない。孟子の反戦主義も、「民を貴しと為し、社稷之れに次ぎ、君を軽しと為す」（卷一四・尽心章句下）という「民本思想」が前提となっていた。

しかし、荀子にはそうした「民本思想」は希薄である。確かに、

天の民を生ずるは、君の為に非ざるなり。天の君を立てるは、以て民の為なり。

〔天が民衆をこの世に出現させたのは、君主のためにはない。しかし天が君主を立てたのは、民衆のためなのである。〕（卷一九・大略篇）

とは言っている。また、

君なる者は舟なり、庶人なる者は水なり。水は則ち舟を載せ、水は則ち舟を覆す。

〔君主は舟、庶民は水である。水は舟を載せるが、また舟を転覆させもする。〕（卷五・王制篇）

聚斂する者は亡ぶ。……聚斂は寇を召き敵を肥やし、国を亡ぼし身を危うくするの道なり。

〔重税を取り立てる者は滅亡する。……税金をしぼり上げる行為は、敵の侵攻を招き、敵方を肥やし、自国を亡ぼし、一身を危うくする道である。〕（同右）

なども言っている。しかしその一方で、

国を用むる者、百姓の力を得る者は富み、百姓の死を得る者は強く、百姓の誉を得る者は栄える。

〔国を治める者で、民衆の労力を意のままにできる者は富み、民衆の生死を意のままにできる者は強く、民衆からの褒め言葉を得る者は栄える。〕（卷七・王制篇）

と民衆を君主の権力の道具のようにみなし、また、

塗みちの人百姓、善を積みて全く尽くすは、之れを聖人と謂う。……故に聖人なる者は、人の積む所なり。

〔普通の人間が善を積んで全く尽くした姿を聖人というのである。……だから聖人というものは、人間の努力と経験を積み重ねて達成されたものである。〕

（卷四・儒効篇）

と言うように全ての人が努力次第で聖人になれる、と説く一方で、

君子は能あるも亦好く、不能なるも亦好し。小人は能あるも亦醜く、不能なるも亦醜し。……小人、能あれば則ち倨傲僻違きようごうへきいにして、以て人に驕溢きよういつし、不能なれば則ち妬嫉怨誹としかんえんひし、以て人を傾覆けいふくす。……小人、能あれば則ち人の焉これに学ぶことを賤いやしむ、不能なれば則ち人の之れに告ぐることを羞はづづ。

〔有徳の君子は特殊な才能がある人も好感が持てるが、才能がない人も好感が持てるものだ。しかし徳のない小人は才能があればあるで付き合いくく、才能がなければないで付き合いくい。……小人は能力があると傲おごり高ぶり、僻ひがみ偏へんって、他人に対し分に過ぎた態度をとり、能力がないと人を妬み憎み、怨みそしって、他人を陥れようとする。小人は才能があっても誰もが彼に教えてもらうことを忌み嫌い、才能がなければ誰もが彼に告げ知

らせることを恥はづと考える。〕

（卷二・不苟篇）

小人は以て君子と為る可べくして、而も君子と為るを肯がえんぜず。

〔小人といえども十分に君子となり得るのに、進んでなろうとはしない。〕

（卷一七・性悪篇）

と、小人を見下すような表現が目立つ。小人は努力次第で聖人になれるが、進んで努力しようとする小人が絶望的に少ない、と言いたいようである。その努力に向かわせるのが聖人の役割であり、「礼」の役割ではないか、と皮肉を言いたくなるが、ともかくこのような庶民蔑視の文言を随所で吐露する荀子からは、戦争で真っ先に犠牲となる民衆の苦悩や嘆きへの同情や、それを端緒とする反戦思想の要素が見いだせないのは当然であろう。ましてや「絶対平和主義」などという観念は抱きようもなかったことであろう。

なお、孟子との比較をもう二点しておきたい。まず、生命尊重について。荀子も当然、人は死を嫌い、生を欲するものだと言く。

人の欲する所は生こそ甚だしく、人の憎む所は死こそ甚だし。

〔人間が欲するものは生命が一番で、嫌うものは死が一番である。〕

（卷一六・正名篇）

しかし、死を軽んじて暴なるは、是れ小人の勇なり。……死を重

んじ、義を持して撓たまざるは、是れ士君子の勇なり。

〔死を軽んじて乱暴であるのは小人の勇である。……死を重大視して決して生命を軽んずることなく、道義を守ってくじけないのは、士・君子の勇である。〕

(卷一・采辱篇)

と、ここでも君子の優位性を述べ、小人に対して手厳しい。

次に、利とそれを求める人間の欲について。孟子は口を極めて利を求める心、特に君主の多欲を批判していたが、荀子は、

凡そ治を語りて欲を去ることを待つ者は、以て欲を道くこと無くして欲有るに困くむ者なり。凡そ治を語りて欲を寡すくなくすることを待つ者は、以て欲を節すること無くして欲多きに困くむ者なり。

〔全て世の政治を論ずる際に、人が無欲になることを期待する者は、人間の欲望を善導することを知らず、いたずらに欲望の存在することに苦しんでいる者である。全ての世の政治を論ずる際に、人が寡欲になることを期待する者は、人間の欲望を節制することを知らず、いたずらに欲望の多いことに苦しんでいる者である。〕

(卷一六・正名篇)

義と利とは、人の両ふたつながら有する所なり。堯・舜と雖も、民の利を欲するを去る能あたわず。然しかり而しかうして能よく其の利を欲するをして、其の義を好むに克かたざらしむるなり。

〔道義を愛する気持ちと利益を求める気持ちとは、人間が両方ともに持っているものである。堯・舜のような聖人でも、人々が利益を求める気持ちを除去することはできなかった。しかし、よく教化することで利益を求める気持ちを道義を愛する気持ちに勝たせないようにしたのである。〕

(卷一九・大略篇)

一見孟子を批判しているようにも見えるが、これらの文言は特に寡欲と節儉を主張した墨家を批判したものとされる。<sup>25</sup>しかし、穿った見方をすれば、こうした荀子の態度には戦国末期の時代相が強く影響しているように思われる。それは、荀子の眼前で進行している、秦による各国蚕食の状況である。秦はなぜここまで富強になったのか。法家が唱える信賞必罰の徹底、つまり刑罰を厳酷にしながら一方で報奨も惜しまないという方法により、利欲に走りがちな人性を巧みに駆り立てたことがもたらした結果であった。しかもその秦の天下統一の勢いを加速させているのが、かつて自分の門下にいた法家の李斯や韓非であるという事実を考えれば、孟子のように単純に利欲を否定することは、儒学全体が時代錯誤の空論とみなされる恐れが生じよう。荀子の説く「礼」は現実の君主権力によって執行される「法」とほとんど変わらないことばつとに指摘されている。<sup>26</sup>むしろ荀子にしてみれば、眼前の秦の姿は、自身が理想に描いてきた国家像に極めて近いものだったかもしれない。君主が定めた厳格な「礼」(法)に従い、

利を求めて全力で働き戦う民衆に支えられて富強になるばかりの国家は、表面的にはまさに荀子が求めてきた国家像、いやそもそも孔子以来の儒家が求めてやまない国家像に近いものであった。

しかし、もちろんそれは似て非なるものであった。決定的な違いは、もちろん秦の君主が「無私」の「聖人」ではない点である。<sup>27</sup>したがって荀子は、どれほど現実には強勢を誇り、天下統一に邁進しつつあっても、秦に対しては批判的であった。その武力による支配は常に被支配者の不満と怨嗟を買い、よって支配領域が拡大すればするほど被支配者による反抗・反乱の可能性に脅えなければならぬとし、秦には強国となるあらゆる条件が揃っているが、

然り而して之れを梟るに王者の巧名を以てすれば、則ち倜值然として其れ及ばざること遠し。是れ何ぞや。則ち其れ殆ど儒無ければなるか。

〔それなのに秦をかつての聖王たちの功名と比較してみると、全くかけ離れて遠く及ばない。それは何か。それは儒学を全く無視している点である。〕(巻一一・疆国篇)と批判している。ほとんど「負け犬の遠吠え」にも聞こえるが、しかしもし荀子がもう少し長生きし、実際に秦が天下を統一(前二二一年)したものの、陳勝・呉広の乱に端を発する全国的反乱の中でわずか一五年で滅亡(前二〇六年)する現実を目の当たりにしたならば、どういふ言を吐いたであろうか。

うか。

いずれにしろ、荀子にとって小人たる民衆は一方的に聖人に教化・教導される対象でしかなく、民衆を生かすために戦争を否定する、という発想はほとんどなかったということは疑いない。

最後に、荀子の異民族観も確認しておきたい。『孟子』以上に、『荀子』には異民族についての言及が乏しく、民族問題にはほとんど関心がなかったようである。特に異民族との戦争に関する表現は、

堯、徳有り、干戈用いずして三苗服す。

〔堯は徳があったため、兵力を用いずとも蛮族の三苗を服従させた。〕(巻一八・成相篇)

という歴史事実かどうかとも疑わしいことを述べた部分だけである。

以上のような特徴を持つ荀子の思想が、賢良・文学たちの「絶対平和主義」に大きな影響を与えたとは到底考えられない。事実、『塩鉄論』で賢良・文学が引用している『荀子』の文は、『塩鉄論』除狭第三十二に見える、戦争とは無関係なわずかな一文に過ぎないのである。

終わりに

孟子は、「性善説」に基づく民本思想を高らかに掲げ、前

漢中期の賢良・文学が唱えた「絶対平和主義」にかなり近い言説を多数残した。しかしながら、上古の聖王による戦争には全く無批判であり、儒学の理想を理解しない人間（特に異民族）は討伐されて当然という認識を持っていた。その意味では、匈奴でさえ儒学による教化が可能であり、したがって匈奴との戦争も不義である、との認識に至った賢良・文学とは、なお大きな懸隔を残している。したがって、孟子の思想も賢良・文学の「絶対平和主義」の直接的淵源ではなかった、と理解せざるを得ない。また、「性悪説」を唱え、小人たる民衆は有徳の聖人に一方的に教導される存在に過ぎないと解し、春秋の五覇や眼前で天下統一に突き進む秦の軍事優先の政治にかなりの程度理解を示していた荀子は、孟子よりもさらに賢良・文学の「絶対平和主義」から遠い思想家であった。さて、ここまで三稿を費やして中国古代の儒家文献に「絶対平和主義」の淵源を探る試みをしてきたが、これまでのところそれはまだ見い出せていない。次稿以後もその作業は続けていくが、ここで次稿以後の課題を一点挙げておきたい。それは、賢良・文学の「絶対平和主義」が、匈奴との長く熾烈な戦争を経てようやく生み出されたものだった、という歴史事実を改めて留意する必要性である。古公亶父が狄に故地を追われて以来、異民族（異文化集団）への対応は、その後中国諸王朝の最大の政治問題の一つであり続けた。事実、西周時代は北辺・西北辺で「玁狁」（匈奴？）との軍事的緊

張が続き、防備に駆り出された兵卒たちの厭戦気分が吐露された詩が多数『詩経』に残され、<sup>29</sup> 挙句の果てに西周は「犬戎」の来寇により滅亡してしまった（前七七一）。しかし、上古以来の歴史において、前漢時代ほど北方遊牧騎馬民族との関係に大規模かつ長期にわたって苦慮した時代はそれまでなかった。孔子以来、儒学者は異民族をも仁政で教化できる、もしそれができないようなら討伐あるのみ、という、いささか素朴で楽観的な観念を持ってきた。それは本稿で確認したとおり、孟子や荀子にも共通していた。しかし、前漢時代に入ってから、特に北方遊牧騎馬民族に対しては、教化も討伐も到底できない、という厳しい現実に直面し、儒家としてもその異民族観に深刻な動揺をきたしたことであろう。恐らくその経緯が賢良・文学の「絶対平和主義」に大きく影響しているものと思われる。その具体的な検証が次稿以後の大きな課題となる。

注

- 1 拙稿「中国古代儒家文献に見る反戦思想（1）」『易経』『書経』『礼記』『論語』——（『常葉大学教育学部紀要』三六、二〇一六年）。
- 2 拙稿「中国古代儒家文献に見る反戦思想（2）」『儀礼』『大戴礼記』『周礼』『詩経』——（『常葉大学教育学部紀要』三七、二〇一七年）。

- 3 拙稿『塩鉄論』に見る反戦思想」（『常葉大学教育学部紀要』三五、二〇一五年）。
- 4 内田智雄「孔子および孟子の兵戦思想」（『同志社法学』二六、一九五四年）、劉平「荀子の和平思想」（『中華文化論壇』一九九六—二）、宮玉振・張培国「天下情懷与道德理性——先秦儒家暴力觀念的戰略文化分析」（『濟南大學學報』二〇〇二—二）、歐陽慎人「孟子的戰爭觀」（『武漢大學學報（哲學社會科學版）』六〇—五、二〇〇七年）、張曉薇「孟子、荀子軍事思想比較研究」（『齊齊哈爾工程學院學報』二〇一三—二）、蔣国保「原始儒家和平主義散論」（『社會科學戰綫』二〇一五—八）、曹閔群「孟子和平思想探析」（『泉州師範學院學報』二〇一七—一）など。
- 5 以下、『孟子』本文の訓読・現代語訳は、定評ある内野熊一郎訳注『孟子』（新釈漢文大系四、明治書院、一九六二年）と小林勝人訳注『孟子』上・下（岩波文庫、一九六八年・一九七二年）を適宜参照しながら行った。訓読を先に示し、そのあとに現代語訳を（ ）で示している。文脈上必要と思われる語句は両訳注を参考に適宜補った。
- 6 仁政を布けば「無敵於天下」「天下順之」となれる、という言辞は卷三・公孫丑章句上、卷四・公孫丑章句下、卷六・滕文公章句下、卷一四・尽心章句下にも見える。
- 7 内野熊一郎はこれを「民本理念」「民本思想」と称している。前掲注5内野訳注「解説」参照。
- 8 燕王の噲が王位を太子ではなく宰相の子之に譲ったため起こった内紛であるが、これに便乗して燕に攻め込もうとした斉王は『史記』や『荀子』では宣王ではなく潛王とされており、どちらを是とするか古来議論がかまびすしい。しかし、本稿にとっては重要な問題ではないので、このまま『孟子』の記述に依拠して論を進める。
- 9 結局宣王は燕を攻略するが、孟子が求める仁政を施すことはできず、かえって諸侯連合軍の攻撃にさらされ、燕から撤退した。
- 10 儒家と対立し、批判・罵倒する墨家・道家・法家なども、堯・舜・禹や殷湯王・周武王などの偉業そのものを批判したり否定したりは全くしていない。こうした上古の聖王たちを理想視する概念はごく一部の例外を除いて、近代の中国社会を通じて疑問の余地なく信じられた「信仰」であった。したがって問題は、そうした聖人たちの偉業が再現可能かどうか、という点になる。儒学は再現可能、というより再現しなければならない、という立場であり、他の学派はおおむね再現不可能という立場に立つ。
- 11 前掲注2拙稿「中国古代儒家文献に見る反戦思想（2）」。
- 12 特に親族の殺人は果てしない復讐を招く恐れがあるとし

- て、その重大性に言及している（卷十四・尽心章句下）。同様に「今の所謂良臣は、古の所謂民の賊なり」（卷十二・告子章句下）、「人有りて、我善く陳を為し、我善く戦を為すと曰うは、大罪なり」（卷十四・尽心章句下）と当時の強国の功臣や戦争上手を批判した文が見える。
- 13 前掲注1拙稿「中国古代儒家文献に見る反戦思想（1）」。
- 14 孟子が理想の土地制度と宣伝した「井田制」も実践しようとした様子が卷五・滕文公章句上に見える。
- 15 ちなみに『戦国策』宋策によれば、孟子の説く仁政を實踐しようとした小国の滕は、最後は怖れていた齊ではなく、同じように仁政の實踐を試みた小国の宋によって滅ぼされている。『孟子』にはその事は全く見えないが、その事実を知った孟子の心中はいかばかりであったことか。
- 16 『塩鉄論』論儒第十一の「孟子曰、居今之朝、不易其俗、而成千乘之勢、不能一朝居也。」（『孟子』卷十二・告子章句下の「由今之道、無變今之俗、雖与之天下、不能一朝居也。」が該当。字句の異同が多い。）と伐功第四十五の「（民）簞食壺漿、以逆王師。」（『孟子』卷二・梁惠王章句下の「簞食壺漿、以迎王師。」が該当）、「孟子曰、君不郷道、不由仁義、而為之強戦、雖克必亡。」（『孟子』卷十二・告子章句下の「君不郷道、不志於仁、而求為之強戦、是輔桀也。」が該当。字句の異同多い）、周秦第五
- 十七の「舜施）四罪而天下咸服、誅不仁也。」（『孟子』卷九・万章章句上の「舜）四罪而天下咸服、誅不仁也。」が該当）の四箇所。
- 17 『史記』卷七四孟子荀卿列伝。
- 18 当時、齊の都・臨淄の稷門の下に諸子百家の諸学派の師が招かれ、門人を教育しながら華やかな論争を展開した。齊の文化的自由度の高さを示す。荀子もそこで活躍した師の一人であった。
- 19 藤井専英訳注『荀子』上（新釈漢文大系五、明治書院、一九六六年）の「荀子解題」参照。
- 20 以下、『荀子』本文の訓読及び現代語訳は、前掲注20藤井訳注（同氏訳注『荀子』下、明治書院、一九六九年も含む）を主に参照したが、最終的な解釈の責は全て濱川にある。
- 21 性悪篇で「性善説」を批判するだけでなく、卷五・非十子子篇では他の諸子百家の論者と並べてその思想全般を酷評している。
- 22 『孟子』には十箇所に見えるが、『荀子』ではゼロである。特に前掲注2拙稿「中国古代儒家文献に見る反戦思想（2）」の「四、『詩経』について」を参照。
- 23 前掲注20藤井訳注『荀子』下、六七八頁「余説」参照。
- 24 小倉芳彦「諸子百家論」（『岩波講座世界歴史（旧版）』四、岩波書店、一九七〇年）二二二頁など。
- 25 岩波書店、一九七〇年）二二二頁など。

27 前掲注26小倉論文二二一頁参照。

「故人主有私人以財、不私人以官」(名君は人に密かに財貨を施すことはあっても、密かに官職を与えることはない)。ただし『荀子』卷八・君道篇の該当部分は「故明主有私人以金石珠玉、無私人以官職事業」であり、若干文言が違う。

29 前掲注2拙稿「中国古代儒家文献に見る反戦思想(2)」の「四、『詩経』について」を参照。

