

宋子の論理

一

宋子—宋鉞・宋輕・宋榮子ともいう—の説は評論の対象として、あるいは断片的に、あるいは集約的に先秦諸子の書に散見する。しかしその生涯はほとんど不明で、ただ『孟子』告子下篇に、彼の活動年代を推定せしめる次の記載があるにすぎない。「宋輕まさに楚に之かんとす。孟子石丘に遇ふ。曰く、先生まさに何くに之かんとすると。曰く、吾れ秦・楚兵を構ふと聞く。我れまさに楚王に見えて、説きてこれを罷めしめんとす。楚王悦ばずんば、我れまさに秦王に見えて、説きてこれを罷めしめんとす。二王、我れまさに遇ふ所あらんとすと。曰く、軻請ふ、その詳を問ふことなく、願はくはその指を聞かん。これに説くにまさに何如せん」とすと。曰く、我れまさにその不利を言はんとするなりと。ここにいう秦・楚の構兵は、焦循によれば周赧王の三年（前三二二）に属する（『孟子正義』卷二四）。孟子と宋子との関係については、閻若璣は「齊の宣王文学を喜び、游説の士自ら如く。孟子固より嘗て宋輕と齊に雅故あり。別去これを久しうす。忽ち石丘に邂逅す。呼ぶに先生を以てし、その之く所を請ふ。殆どいまだ同ぜずして言ふ者の比にあらざるなり。石丘は、趙氏はただ地名

とのみ云ふ。或は以て宋の地と為す。蓋し輕を以て宋人と為せばなり」(『四書釈地』統)という。孟子がみずから名を称しているのも、宋子が趙岐のいわゆる「学士の年長者」(『孟子章句』)であったことを示すものであろう。宋子・尹文がともに齊の稷下に遊んだことは、劉向これをいい(『漢書』藝文志)、孟子が稷下で宋子に接触し、思想的にもその影響を受けるところがあつたことは疑いない。

右の問答は、宋子の活動年代だけではなく、その思想的立場の一端をももの語る。すなわち彼は功利主義に立脚して、国家に「不利」をもたらすことの認識を国家間の戦争への抑止力たらしめようとしたのである。ここに「不利」とは、人畜の損傷、国土の荒廃、物資の消耗などを意味するであらう。彼が、同じように戦争に反対しながら、道徳的立場からひたすら「仁義」を標榜し、功利主義を否定して「何ぞ必ずしも利を曰はん」(告子下・梁惠王上)と主張する後輩孟子の批判を免れなかつたのも、怪しむにたりない。『莊子』天下篇は彼と尹文を一括して「禁攻寝兵、世の戦を救ふ。これを以て天下に周行し、上に説き下に教へ、天下取らずと雖も、強恬して舍めざる者なり。故に曰く、上下に厭はるるも、しかも強いて見るなり」と評論する。ところで戦争廢絶への積極的・情熱的な実践活動には、非攻—侵略

*大西晴隆

戦争反対—を實踐綱領の一つとする墨家との類縁性を感ぜしめるものがある。もつとも、「寢兵の説勝てば、則ち險阻守られず」（『管子』立政）と批判される宋子の説と、天志にもつづいて兼愛・非攻を主張するが、天の正義の実現としての誅は決して否定せず、当然、不当な侵略にたいしては、果敢に救援のための武力的行動をとる墨家の非攻説との間に、否みがたい距離がある。にもかかわらず、荀子は墨翟・宋子を一括非難して、「天下を一にして国家を建つるの権称（権衡）を知らず。功用を上げ儉約を大んで差等を優り、曾ち以て弁異を容れ君臣を県つに足らず」（非十二子）という。両者の政治・経済思想に共通性を看取しているのである。『韓非子』顯学篇は、宋子と儒者漆雕なるものとを、たがいに対極的な姿勢をとるものとして、次のように論ずる、「漆雕の議、色撓まず、目逃がず。行曲なれば則ち賊獲をも違け、行直なれば則ち諸侯をも怒る。世主以て廉と為してこれを礼す。宋榮子の議、鬪争せざるを設け、仇に随はざるを取る。囹圄を差ぢず侮らるるも辱ぢず。世主以て寛と為してこれを礼す。それ漆雕の廉を是とせば、まさに宋榮の怨を非とせんとするなり。宋榮の寛を是とせば、まさに漆雕の暴を非とせんとするなり」と。ここにおいて「漆雕」なるものが何者であるか明らかでないが、あるいは『墨子』非儒下篇に「秦彫刑残せらる」とある「秦彫」であろうか。それはともあれ、ともに堯・舜を祖述すると自称する儒家と墨家が、やがて八儒・三墨に分派して、そのはて、漆雕と宋子との間におけるように、風馬牛もただならぬほど対極化するにいたったことを指摘するものにはかならない。ここでは宋子はやはり墨家のカテゴリーに属するものとして取り扱われているといっても誤りではない。

『漢書』藝文志によれば、『尹文子』一篇は名家に属し『宋子』十八篇は小説家に属する。かつ班固の注は「孫卿（荀子）宋子を道ふ。そ

の言は黄老の意」という。このことは、宋子を単純に墨家に帰属せしめえないことをもの語る。事実、荀子が当時の謬論を批判した正論篇は、宋子の「見侮不辱」「情欲寡淺」という二つの道家的命題を祖上にあげる。後者について、馮友蘭は楊朱の節欲説に心理学的根拠をあつたものといひ（『中国哲学史』）、顧頡剛にしたがつて、宋子は「楊墨を合わせて一つにした」という（同上）。これはだいたいにおいて当を得ていると思われる。ただ「墨を逃れば必ず楊に帰し、楊を逃れば必ず儒に帰す」（『孟子』尽心下）ということばにもうかがわれる当時の思想界の流動錯綜、広汎深刻な相互触発・相互浸透を思えば、真摯にみずからの思想を生きた一人の思想家を学派的枠組み—複合的であるにしても—で律しきっても、さして意義あることと思われぬ。ともあれ、宋子が荀子の主要な批判対象になっていること自体、戦国の思想界に占める地歩と影響力の軽小ではなかったことを教える。

ちなみに、『管子』の心術上下・白心・内業の諸篇を宋子・尹文の遺著と推断して、彼らを原始道家に位置づける郭沫若らの説があり（『青銅時代』）、これにたいして羅根沢（『諸子考索』）・馮友蘭（『中国哲学史論文二集』）や裘錫圭（『中国哲学』第二輯）らの反論がある。小稿ではこの問題に触れることはできないが、否定説にくみするものであることをだけ表明しておきたい。

二

「見侮不辱」という四字の命題は、上掲のように『韓非子』にも見えるが、『呂氏春秋』正名篇にもこの命題をめぐる尹文と齊王との問答を載せる。「尹文、齊主に見ゆ。…曰く、『今、ここに人あり、親に事へては則ち考、君に仕へては則ち忠、友に交はりては則ち信、郷に居ては則ち悌、この四行ある者、士と謂ふべきか』と。齊主曰く、

『これ真に所謂士のみ』と。…尹文曰く、『若き人をして廟朝かぐらの中に於て深く侮らるるも鬪はざらしめば、王將に以て臣と為さんとするか』と。王曰く、「いな、それ士侮られて鬪はざるは、則ち辱なり。辱は則ち寡人わづか以て臣と為さじ」と。尹文曰く、「侮られて鬪はずと雖も、いまだその四行を失はざるなり」と。』

思うに、この命題は「侮らるるも辱ぢず」と訓まれるべきでなく、「侮らるるも辱たらず」と訓まれなければならない。宋子にあっては、これがたんなる処世の格率（主観的原理）でないことは、「子宋子曰く、侮らるることの辱たらざるを明らかにすれば、人をして鬪はざらしむ」（『荀子』正論）という語によっても知られる。ふつう、人は侮辱を受けた場合、これを恥辱として受けとめ、この恥辱感から鬪争沙汰に及びがちである。しかし宋子は、侮辱されても、それが決して恥辱ではないということを、認識の問題として命題化し、この認識の明晰によって鬪争への心理的傾斜から個人や集団を救済しようとしたのである。『莊子』天下篇に「見侮不辱、民の鬪を救ふ」というゆえんで、『韓非子』が「宋榮の寛（また怨）」と評する無抵抗主義的寛容も、まさにこの認識の明晰から生ずる。

もとよりこの命題は批判を免れまい。すでに荀子は鬪争は憎悪に起因するもので、恥辱感にはないという。彼によれば、たとえ侮辱されて恥辱を感じても、憎悪しないかぎり鬪争にまで発展しない。つまり「鬪ふと鬪はざるとは、辱ぢとすると辱ぢとせざるとに亡なきなり、乃ち悪むと悪まざるとに在り」（正論）である。これはたとえ侮辱されて憎悪を感じても、それを恥辱として受けとめないかぎり鬪わないという宋子サイドの説とは、まったく対蹠的といわなければならぬ。たしかに恥辱感かならずしも攻撃性を解発しない。しかしかならずしも攻撃性を解発しないことは憎悪も同じで、相手にたいする恐怖や、

鬪争の結果、我が身にもたらされるであろう不利な状況の予測、あるいはまた道徳的自制などが心理的緩衝地帯を形成するであろう。

鬪争の起因が恥辱感であるか憎悪であるかは論外として、宋子にあってはなぜ侮辱を受けても、それが恥辱ではないのか。これにたいする彼の説明は資料的に不足しているが、莊子の次の語はよく代弁している。いう、「宋榮子猶然としてこれ（相對界にかかずらわって自由を得ない俗人）を笑ふ。且つ世を挙げてこれを誉むるも、勸むるを加へず。世を挙げてこれを非るも、沮むを加へず。内外の分を定め、榮辱の境を弁ず」（逍遙遊）。林希逸がこれに注して、「蓋し本心は内為り、凡物は外為るを知る。故に内外の分を定むと曰ふ。外に在る者は則ち榮辱あり。内に在る者は則ち榮辱なし。内外の分あるを知らば、則ち能く榮辱皆な外境なるを弁ず」（『莊子口義』）というのは、よく宋子の意を得ている。宋子にあっては、外境から己れに加えられる侮辱は、内的世界—自由と超越の王国—に住する己れの本質価値になんのかわりもないものとして受けとめられるのである。

榮辱はともに外境に属するもので、内なる自由と超越の王国にはなんのかわりもないという宋子のこの説を、荀子は鋭く批判した。荀子によれば、榮辱にはそれぞれ「兩端」、すなわち「中より出づるもの」と「外より至るもの」との対蹠的な二類型がある（正論）。道徳的価値判断において、当然、榮または辱を受けるに値いする内実—人格的価値または反価値—を主体が具有することそのものが、「中より出づるもの」としての義榮・義辱であり、主体の具有する内実とはかわりなく、いわば偶然的に榮辱をこうむっているのが、「外より至るもの」としての勢榮・勢辱である。荀子においては、榮辱は宋子におけるように外なる世界にのみ属するのではなく、道徳的概念として内なる世界にも組みこまれる。たしかに現実においては、義と勢はか

ならずしも一致しない。いな、むしろ乖離することが多い。君子の埋もれ、小人の時めくのが世の常であらう。国家統治の一大課題は、この両端の榮辱を一致させることでなければならぬ。荀子はいう、「君子は以て勢辱あるべくして、以て義辱あるべからず。小人は以て勢榮あるべくして、以て義榮あるべからず。勢辱あるも、堯たるに害なく、勢榮あるも、桀たるに害なし。義榮・勢榮はただ君子にして而る後、これを兼ね有し、義辱・勢辱はただ小人にして然る後、これを兼ね有す。これ榮辱の分なり。聖王以て法と為し、士大夫以て道と為し、官人以て守と為し、百姓以て成俗と為す。万世易ふる能はざるなり」(同上)と。あとでも触れるように、榮辱制度を國家統治の道具として重視する荀子にとって、宋子のように榮辱を外境に属せしめ、自由と超越の王国に住むものにはなんのかわりもないとすることによって、この制度を空洞化するにいたる教説は、断じて看過できなかったのである。

三

第二の「情欲寡淺」なる命題は、人間の欲求(欲望)が本来的に淺少で、したがってその充足は少量の対象によって可能になることをいう。この心理学的命題が政治や經濟の形態を大きく規定することはいうまでもない。

ところでこの四字の命題は、『莊子』天下篇に「禁攻寝兵を以て外と為し、情欲寡淺を以て内と為す」とあるのによるが、『荀子』の正名篇はたんに「情欲寡」という。かつ正論篇では、「情欲」の二字は熟語として用いられていないことが注目される。いう、「子宋子曰、人之情欲寡。而皆以己之情為欲多。是過也」と。王念孫は、「人之情」の三字、「欲寡」の二字はそれぞれ連読して、「情欲」と連読しない

という(『荀子集解』引)。この句説は正論篇の下文に徴して正しい。また馮友蘭は「欲」字は動詞として読まなければならないという(『中國哲学史』『中國哲学史論文二集』)。したがって宋子の命題は「情欲は寡淺なり」ではなく、「情、寡(寡淺)なるを欲す」ないしは「情欲すること寡(寡淺)なり」と訓まれなければならない。「情」が人間の本来性を意味することはいうまでもないであらう。

荀子は「宋子は少に見るありて、多に見るなし」(天論)というが、宋子の徒とても、人間の生に本来的・必然的に付随する感性的欲求の充足を否定しない。当然ながら「目は色を慕むることを欲し、耳は声を慕むることを欲し、口は味を慕むることを欲し、鼻は臭を慕むることを欲し、形は佚を慕むることを欲する」(正論)という、いわゆる「五慕」を肯定する。これは荀子が批判するように、「富貴を欲するも、しかも貨を欲せず、美を欲するも、しかも西施を欲せず」(同上)というような矛盾をふくむものではあるまい。宋子は後天的・人為的に肥大した欲求を捨象して命題化したのである。彼が「その群徒を率ゐ、その談説を弁じ、その譬稱を明らかにして」(正論)、この命題を世人に周知徹底せしめようとするのは、あくなき欲求の充足を求めて狂奔し、あげく鬭争にあけくれる世の現実態を凝視するからである。彼の欲求論は楊朱学派が全生(性)を説き、感性的欲求の充足を強調しながら、しかも肥大しようとする欲求を節制し、適度ならしめることこそかえって全生の道であるとするのにつながるもので、すでに触れたように、この命題は全生主義に論理的根拠を提供したものと見てよい。

荀子は宋子とは対蹠的に「人の情を以て、多きを欲して寡きを欲せずと為す」(同上)立場をとる。人の欲求は無限度でさえある。「人の情、食は芻豢あらんことを欲し、衣は文繡あらんことを欲し、行くに

輿馬あらんことを欲し、又たかの余財蓄積の富を欲するなり。然り而して年を窮め世を累ぬるも足るを知らざるは、これ人の情なり」(榮辱)。「それ貴きこと天子為り、富は天下を有つは、これ人情の同じく欲する所なり」(同上)という。人がそれぞれ欲求の充足を追ってあくことがないとき、その対象が有限であるかぎり、そこに相克が生じ、社会の混乱を生むに至るのは必至である。ここに秩序と調和をもたらすための礼の存在理由がある。「先生^{すなわち}案ちこれが為に礼義を制して以てこれを分かち、貴賤の等、長幼の差、知愚・能不能の分あらしめ、皆な人をしてその事を載^せひて各々その宜しきを得しめ、然る後、穀祿の多少厚薄をしてこれ称はしむ」(同上)と。そしてこれを「群居和一の道」という。榮辱の制度化はこの「道」の具体化にはかならない。荀子の欲求論によるかぎり、榮辱制度は臣民をしていわば「治に出で道に合せしめる」(性悪)動機づけとなり、さきに述べたように、国家統治に欠くことのできない道具となる。「凡そ言議期命は聖王を以て師と為すにあらざるなし。而して聖王の分は榮辱これなり」(正論)という。荀子の欲求論のもつ政治的意義は明らかである。だからこそ宋子の命題を肯定すれば、先王は「人の欲せざる所の者を以て賞し、而して人の望む所の者を以て罰する」(同上)という矛盾に陥らざるをえない。「少ありて多なければ、則ち群衆は化せず」(天論)というのはこの謂いであり、つまるところ、宋子の説は「乱これより大なるはなし」(正論)と断罪されるのである。

四

以上、宋子の説の両輪である二つの命題について簡単に考察を加えたが、あらためて『莊子』天下篇の評論に立ち帰ってみるとき、彼れが真摯にみずからの命題を生きたユニークな思想家であったことを痛

感させられる。その強引な宣教活動は世の嫌悪侮辱するところであったであろう。しかもひるむことがなかったのは、いかに嫌悪侮辱されても、けつして恥辱ではないという彼の信条的命題に安住していたからである。「その、人の為にすること太多く、その自ら為にすること太だ少なし。曰く、固く五升の飯を置きて足るを請め欲すと。先生恐らくは飽くを得ざらん。弟子飢うと雖も、天下を忘れず、日夜休はず。曰く、我れ必ず活かすを得んかなと。曰く、情欲寡淺」といふ命題のままに、飢餓に隣する貧苦にたえて、ひたすら救世活動に奔走した宋子師弟を想見させる。

さきに宋子の二つの命題を「道家的」といった。しかしこれによって支えられる実践は、道家とは全く異質的な、墨家的といえるような熾烈なアンガージュマン(社会参加)である。原始道家に位置づけられる楊朱は孟子が激しく批判したように、「一毛を抜いて天下を利するも、為さざる」(尽心上)底の「為我」主義—個人主義を標榜した。既述のように欲求論においては相つながらる楊朱と宋子も、その対社会姿勢においては対極的といわなければならない。楊朱系列と推定される告子は、孟子によって「我れに先んじて心を動かさず」(孟子)告子上)といわれたが、また「義を外にする」(同上)をもって批判された。すなわち告子は社会正義を己れにかかわりないものとして、これに眼を蔽い、その実践から逃避することによって心の平静—不動心を保持しようとしたのである。この点、宋子は告子と撰を異にして、果敢な社会実践のなかにあって自由と超越を、いいかえれば不動心を保持しようとする。社会的実践と不動心は、彼れにおいて両立する。むしろ不動心は社会的実践をより効果的に貫徹するための支えであったといつてよい。そしてこの両立を可能ならしめるものこそ「内外」

の論理なのである。

『尸子』広沢篇は先秦諸子の根本的立場を一語で規定する。「墨子は兼を貴び、孔子は公を貴び、皇子は衷を貴び、田子は均を貴び、列子は虚を貴び、料子は別圜を貴ぶ」というのがそれである。ここにいう料子が何者であるか不明であるが、馬叙倫は「疑ふらくは即ち宋子ならん」(『莊子義証』天下篇)と云って論証を加える。『莊子』天下篇の「宋鉞・尹文：万物に接するに、別有を以て始めと為す」とあるのに照らせば、馬叙倫の説は誤らないであろう。『呂氏春秋』去宥篇にいう、「それ人の有する所あるものは、固より昼を以て昏と為し、白を以て黒と為し、堯を以て桀と為す。宥の敗を為す、亦た大なり。亡国の主、それ皆な甚だ有する所あるか。故に凡そ人、必ず別有して然る後知る。別有すれば則ち能くその天を全くす」と。畢沅は「宥は圜と同じ。拘礙する所ありて、識の広からざるを謂ふなり。下文を以てこれを觀れば、猶ほ蔽と言ふがごときのみ」と注する。ちなみに『呂氏春秋』には去尤篇があるが、尤が圜の借字であることは、篇の内容から考えて誤りあるまい。

ところで「圜」は畢沅によれば、上述のように「蔽」の意味であり、「別圜」は馬叙倫によれば、「解蔽(蔽ひを解く)を謂ひ」(上掲書、馮友蘭によれば、「圜」は『莊子』秋水篇の「いゆる」に「虚に拘む」に「時に篤し」に「教に束らる」の類で、「別圜」とは「自己の、地域・時代・政教・風俗より以てその他に及ぶ来源の養成する所の偏見を看透する」(上掲書)ことをいう。しかし「圜」は『説文』に「苑に垣あるなり、口に从ひ、有聲。一に曰く、禽獸に圜と曰ふ」(卷六下)と云い、『周礼』地官には圜人の職があつて、天子の苑園を管理することを掌る。段玉裁は引伸義として、「凡そ区域を分別するを圜と曰ふ」といふ。郭象が『莊子』に注して、「相犯錯せしむるを欲せず」

と云い、成玄英の疏に「宥は区域なり。…名教を置立し、人間に応接して万有を区別す」とあるのは、原義に忠実な解釈といつてよい。いうまでもなく、区別することはそれぞれをまさしくそれぞれとして、いわば差別の相において見ることを意味する。これは論理的にもつとも基本的な人間の思维形式——自同律・矛盾律・排中律を含蓄する。さきに引いた『呂氏春秋』去宥篇によれば、たしかに「宥(圜)」に「蔽」の意味があるが、「昼を以て昏と為し、白を以て黒と為し、堯を以て桀と為す」錯認が、まさに「別圜」の欠如に起因することは明らかである。分かる(認知)とは分けること(区別・区分)にはかならない。

「別圜」を以上のように理解するとき、『莊子』に「いゆる」に「内外の分を定むる」こと、すなわち内(自己)なる世界と外(自己ならぬもの)なる世界の領域を明確に区分画定することこそ「別圜」そのもので、二つの命題の共通の根をなす根本自覚であることが理解される。そもそも「見侮不辱」なる命題は——「情欲寡淺」も同じであるが——たんなる思弁の産物ではなく、外界——内なる外界をもふくめて——からの觸発によつて左右されることのない別乾坤——内的世界の涵養によつてささえられているのではないか。内なる世界は外なる世界と次元を異にする、自由と超越の王国である。もしこの王国に安住するならば、世の榮辱はあたかも「竹影の階を掃ふも塵動かず。月輪の沼を穿も水に痕なき」(『菜根譚』後集)に似て、なんら心波を騒がすにたりないであろう。莊子は宋子を評して「彼れその世における、いまだ數々然たらざるなり。然りと雖も猶ほいまだ樹たざるあるなり」(逍遙遊)といふが、宋子における「我れの自覚」は決してしかく浅近なものではないと思われ。

といった、宋子のこのような境地は、また孟子や告子が志向した

「不動心」と同じで、戦国乱世の思想界における共通の実践目標であったと思われる。一般的にいつて、依存すべき秩序の原理や行為の範型が外界に潰えさるとき、生の支点を内なる世界に求めるに至るのは必然である。宋子は生の揺るぎない安定を、内外の領域を明確に画定することを通して確保しようとしたのである。この点において、「われわれの権限内にあるものと、われわれの権限内のないもの」とを峻別することによって、アパティア（不動心）に住すべきことを教える奴隷生まれの哲人エピクテトス（一三六ごろ）との類似はまことに興味深い。エピクテトスはいう、「記憶しておくがよい、きみを侮辱するものは、きみを罵ったり、殴ったりする者ではなく、これらの人から侮辱されていると思う、その思わくなのである。それで、だれかがきみを怒らすなら、きみの考えがきみを怒らせたのだと知るがよい」（『要録』）。ちなみに憎悪ではなく、恥辱（屈辱）感を闘争の起因であると前提し、だからこそ侮辱されてもこれを恥辱として受けとめることを拒否する宋子の説に、彼が当時の諸文献で愚弄の対象となっていた宋人であったことの一証を求めると、必ずしも不当ではあるまい。

五

宋子の根本自覚である「内外の論理」は学派の異同を越えて、当時の思想家に大きい影響を及ぼした。これまで触れてきたように、宋子にたいする最大の批判者であった荀子の、榮辱に「中より出づるもの」と「外より至るもの」、すなわち義と勢の「両端」があるとする説よりして、すでにこの論理を導入していることは明らかであろう。荀子はいわば「室に入って戈を操った」ものといつてよい。孟子が「天爵」「人爵」なる対概念を提起して、「仁義忠信、善を楽しんで

倦まざるは、これ天爵なり。公卿・大夫はこれ人爵なり……」（『孟子』告子上）というのと同じい。

いうまでもなく孟子の道徳思想は、性と命が対概念として始めて明確化されたところに思想史的意義をもつが、これは「内外の論理」を媒介としてこそ可能であったと思われる。彼れにおいては、内としての性は仁義礼智信なる道徳的価値範疇を先天的に具有する。いう、「仁義礼智は外より我れを鑿するにあらざるなり。我れこれを固有するなり」（『孟子』告子上）。だからこそ道徳性としての性は、感性的欲求が外なる対象によってのみ充足され、したがってその充足が運命に左右されざるをえないのとは異なつて、ただ内なる高次欲求にめぐめてその実現を意欲するかいなかにかかわつてくる。「求むれば則ちこれを得、舍つれば則ちこれを失ふ。これ求むること、得るに益あるなり。我れ（内）に在るものを求むればなり。これを求むるに道あるも、これを得るに命あり。これ求むること、得るに益なきなり。外に在るものを求むればなり」（『孟子』告子上）とはこれをいう。もとより、性の実現も現実的には外なる運命の制約を免れない。しかしそれにもかかわらず、無限に実現を課せられたものとして努力するところに、人間の道徳的な生きざまがあるのである。「仁の父子における、義の君臣における、敬の賓主における、智の賢者における、聖人の天道における、命なり。性あり、君子は命と謂はざるなり……」（『孟子』告子上）といふゆえんである。

孟子の性善説にたいして、「生これを性と謂ふ」（『孟子』告子上）、すなわち生命活動、生活作用の当体を性と規定する立場から、「性は善なく、不善なし」（同上）と道破したのは告子である。この命題はあたかも無記（tabula rasa）を説くもののように理解されているが、まさしく性は善悪の彼岸としての純粹本然の先天的素質で、善悪は後

天的作為によって生起するものであることを主張するものなのである。この告子に別に「仁内義外」という命題がある。この命題は『孟子』によれば「孟季子」(疑うらくは季子)なるものの執るところでもあって、楊朱系列の思想家に共通のものであったと思われるが、これが当時の思想界の問題となっていたことは、『墨子』經下篇に批判の対象として取りあげられていることでもうかがわれる。『管子』戒篇にも「仁は中より出で、義は外より作る」という。この命題については別に論及したことがあるので(「春日丘論叢」第二十二号)、ここでは触れないでおくが、要するにこれが「内外の論理」を導入することによって提起されたものであることは、疑う余地あるまい。ちなみに『韓非子』解老篇の冒頭に「徳は内なり、得は外なり」というのも、またしかりであろう。性説が倫理・道徳や政治を人間の先天的素質との関連において考察しようとするのにたいし、人間の自由・超越を社会や運命との関連において追求したが、まさにこの論理であったのである。

Sung Tzu's (宋子) Logic

Harutaka ÔNISHI

Summary

Sung Tzu's theory is summarized in two propositions, that is, being despised does not mean feeling shame, and desire is by nature scarce. These propositions are propped up by 'in' and 'outside' theory. By drawing a marked boundary between self (in) and non-self (outside), he taught how to obtain freedom of self and transcendency. His logic gave a profound influence on many other thinkers of the day.