

【シンポジウム「徳福不一致に対する思想的応答」提題】

## 徳福不一致に対する中国思想の応答

坂本頼之

### はじめに

中国思想において「何故人は道徳的に行動しても報われないことがあるのか？」という問いは、中国の古来の世界観と結びつく「天」と「命」と人との関係として、思想家達に大きく取り上げられてきました。

ここでは中国の世界観を明らかにして、なぜこの問題が大きく取り上げられたのかを考えながら、中国の思想家たちがこの問題にどのように取り組んだのかを見て、仏教導入以前に、中国思想ではどのような解答が得られていたのかを考えてみたいと思います。

### 一、死後の世界と幸福論

まず中国においてこの問題が大きく取り上げられた要因の一つとして、古代の中国人たちが持っていた世界観があげられます。

古代中国の世界観では、例えば『老子』の生成論「道生一、一生二、二生三、三生万物（道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず）」（『老子』四十二章）のように、世界は「一」から派生した「繋がった世界」であり、万物は「自ずから然る」ものであって、絶対者・超越者の意志によって個別に創造されたとは考えません。

結果としてその世界観においては、神・人・自然は相互に関連する存在であるため、人が神になり、自然が神となることに支障がありません。周代以降、中国の至上神は「天」ということになると思われますが、上空に広がる大空という自然物を神格化し至上神としていることや、死者が「鬼」または「鬼神」とされ、祭祀の対象とされていることがその良い例です。

『礼記』祭法「山林、川谷、丘陵、能出雲、為風雨、見怪物、皆曰神（山林、川谷、丘陵の能く雲を出し、風雨を為し、怪物を見ずを、皆「神」と曰

ふ）」（山林や川谷や丘陵の雲を起こし、風雨を起こして、怪異・瑞祥を出現させるものは、すべて「神」という）では人以上の力をふるう存在が神とされています。このように古代中国において、「神」とは世界とは別個の絶対存在ではなく、神・人・自然は同列のものでした。

そしてまたそれは、この世界以外の超越的世界を想定しないことにも繋がります。つまり「神の世界」は中国的世界観では想定されません。至上神「天」の世界は「天下」、つまりこの現世であり、それ以外に世界はありません。

そのことを顕著に表しているのが中国における「不老不死願望」です。三浦国雄氏は著書『不老不死という欲望』（人文書院 2000年3月）で「そこで云う不死とはそもそも、死後現世と隔絶された来世で肉体から抜け出した魂が永生を保つ、というのとはまた違うのである」（p. 13）と述べられています。つまり来世・死後の世界といった神の世界が想定されない世界だからこそ、この世で生き続けたいのです。

このような神・人・自然が同列に存在する、現世だけを世界と見なす世界観から考えれば、中国思想において「幸福」とは、この現実世界にしかありません。道徳の実践の結果、報いられるべきはこの世、つまり現世において、ということになります。

## 二、中国的世界観の元での「天」と「命」

このような世界観の元で生活していた人々の意識を伝えるであろう経典『詩経』や『書経』の文章、また青銅器の銘文にみられる宗教観においては、至上神たる「天」は善なる意志持つ存在であり、有徳の者には幸福を、不徳の者には災いをもたらす人格神として理解されており、徳福の関係が「天」によって保証されていると考えられていたことがわかります。

例えば殷周の王朝交代における周側の表明は、不徳の殷を天が見放し、有徳の周へと天が命を革め、周王を天子として天下を治める役目を与えたというもので、『書経』立政や大盂鼎銘文に述べられています。ここには徳を積んだ結果として、天下の統治という恩恵、つまり幸福が「天」より周に与えられ、一方不徳の結果として、殷が天下を失ったことが述べられています。

ところが実際の現実問題として、道徳的行動と現世幸福とは必ずしも一致

しません。この不一致による吉凶禍福、人為の及ばぬ結果を彼らは「命」とよび、やはり人格的至上神たる「天」の為す業とみましました。

幸福が現世にしかない中国的世界観にとって、この現実における不一致の問題、「天」を媒介とした人為による幸福の獲得と、人為の及ばぬ「命」の関係は非常に大きな意味をもちます。なぜなら来世での解決がはかり得ないからです。だからこそこの問題は大きなものとして、様々な思想家達がこの問題について言及したのだと考えられます。

ではどのようなことが考えられてきたのか、以下に例をあげて見ていきたいと思います。

### 三、中国思想における道徳の実践と幸福の関係

#### ① 儒家思想の解答 — 孔子の幸福論

『詩経』や『書経』に見られるような「天」の人格的性格を受け継ぎながらも、怪力乱神を語らない孔子は、現実世界での人為による人格の完成を主眼として、天を自然の理法と見て、「天」の人格神的側面を弱めていく傾向をみせます。

「子曰、天何言哉。四時行焉、百物生焉。天何言哉（子曰く、天何をか言はんや。四時行われ、百物生ず。天何をか言はんや）」（『論語』陽貨）  
（先生は「天が何か言うだろうか。四季は巡り、万物は成長している。天が何か言うだろうか」と言われた。）

その一方で弟子の病を「命」とみたり、死生は「命」の定めるところであると述べたりするように、現実世界には人為の及ばざる範囲「命」が存在することを認める言説が残っています。

「伯牛有疾。子問之。自牖執其手曰、亡之。命矣夫。斯人也而有斯疾也。斯人也而有斯疾也（伯牛疾有り。子之を問ふ。牖より其の手を執りて曰く、之を亡ぼせり。命なるかな。この人にして斯の疾有るや。この人にして斯の疾有るやと）」（『論語』雍也）

（伯牛が病気になった。先生がお見舞いに行き、窓から伯牛の手をとって言われた。「おしまいだ。「命」というものだねえ。こんな（善い）人がこんな病気になるとは。こんな人がこんな病気になるとは。」）

「子夏曰、商聞之矣。死生有命、富貴在天（子夏曰く、商之を聞く。死生、命有り。富貴、天に在りと）」（『論語』顔淵）

（子夏は言った。「私はこのように聞いている。「死生は「命」に左右されるもので、富貴は「天」に左右されるもので（両者ともにままたまらないもので）ある」と）

孔子のこれらの言動からは、孔子が人為と、それを上まわる「命」とが、この世界に両立していることを認めていたことがわかります。つまり「仁」という最高道徳の実践に際して、人間は何者の手も借りずに、つまり「神」の手を借りずに行うことが可能であると考えられる一方で、「命」という絶対的なものが厳然として存在し、人はその「命」を甘んじて受け入れるべきであるとも考えられていました。このように人為の及ばぬ「命」の存在を認める孔子が、この関係について想定していた解答は、以下の子貢との問答に表されていると考えられています。

「入曰「伯夷、叔齊何人也」曰「古之賢人也」曰「怨乎」曰「求仁而得仁。又何怨」（入りて曰く「伯夷、叔齊何人なるや」と。曰く「古の賢人なり」と。曰く「怨むや」と。曰く「仁を求めて仁を得たり。又何ぞ怨みん」と。）  
（『論語』述而篇）

（孔子の弟子子貢は）部屋に入って孔子に「伯夷、叔齊とはどんな人たちでしょうか？」と尋ねた。孔子は「古のすぐれた人たちである」と答えた。（更に子貢が）「（彼らは）怨んだでしょうか？」と尋ねると、孔子は「（彼らは「仁」の完成を求めてそれを実現したのだから）怨みとすることなど何もない」と答えた）

伯夷・叔齊とは、後に述べる『史記』伯夷叔齊伝の要約をみていただければわかるように、道徳的行動を実践して飢え死にするという不幸に終わったという、言わば道徳と幸福の不一致のモデルケースです。

この伯夷叔齊のケースについて意見を問われた孔子の答えは、道徳の実践と完成をめざし、それを実現したのだから、怨みとすることなど何もないというものでした。つまり道徳の実践と完成における自己満足を幸福に置き換え、そのことに満足すべきであるというものであり、言い換えるならば、徳福の不一致を、幸福とは何かを替えることによって一致させるというのが、この問題に対する孔子の解答だったということが出来ます。

この『論語』の考え方が中国思想における徳福不一致に対する解答の基本線です。「人事を尽くして天命を待つ」という有名な言葉は、その典型ということになるでしょう。つまり「人としての営為努力に努める一方で、人為の及ばぬ「命」を甘受し、その是非については疑いを差し挟まない」という態度をよしとする考え方です。

孟子はこの孔子の基本線を発展させ、人として為し行うべき「義」と「利」、また「命」の関係で考えています。孟子は生命よりも「義」を尊重することを述べており、「義」をとる立場をより一層強調しました。

ここでは時間の都合上、孔子とは異なる特徴的な考え方をした思想家達に焦点をあてて、見ていきたいと思えます。

## ②「天」の意志による保証 — 墨家思想の解答

儒家からあらわれ、儒家思想を補う形で発展したと考えられている墨家思想では、儒家思想において弱められた「天」の善なる人格神的性格を全面的に肯定し、その保証の元で自らの思想を構築します。

「我為天之所欲、天亦為我所欲。然則我何欲何悪。我欲福祿而悪禍崇（我天の欲する所を為せば、天も亦た我の欲する所を為す。然れば則ち我は何を欲し、何を悪むか？我は福祿を欲して禍崇を悪むなり）」（『墨子』天志上）

（私が「天」のして欲しいことを行えば、「天」もまた（それに応えて）私がして欲しいことをしてくれる。それでは私が「天」にして欲しいこととは何か？「天」にして欲しくないこととは何か？私が「天」にして欲しいことは幸福をもたらすことであり、して欲しくないことは災禍や祟りをうけることである。）

「愛人利人、順天之意、得天之賞者也（人を愛し人を利するは、天の意に順ひ、天の賞を得る者なり）」（『墨子』天志中）

（「兼愛交利」は「天」の意志に従う行いであり、「天」の祝福を受ける行為である）

「曰順天之意何若。曰兼愛天下之人（曰く「天の意に順うとは何若？」と。曰く「天下の人を兼愛するなり」と）」（『墨子』天志下）

（ある人が）「「天」の意志に従うとはどういうことなのですか？」と尋ねた。（墨子先生は）「世界中の人を「兼愛」することが、「天」の意志に従うということだ」と答えた）

『墨子』の中では、墨家思想の中心となる「兼愛交利」とは、天の意に従うものであり、天の意に従うことで人は天から「福祿（幸福）」を得て、天の意に逆らうと「禍祟（災禍と祟り）」を得ると述べられており、その関係の中で「兼愛交利」の思想は成立しています。またそれらの人の行為を見て、天に報告する者、天の意志を代行して悪人に罰を与える者として「鬼神」の存在が肯定されます。

このように意志持つ人格神的「天」への絶対の信頼と、人の行為の監視者たる「鬼神」の存在の肯定によって、墨家思想においては人の道徳的行為と吉凶・禍福が全面的にリンクします。天の意志の代行者によって天下に「兼愛交利」が実現されれば、そもそも不幸が発生しにくい状況と為り、また個別の悪行に対しても寿命の短縮・懲罰などが行われることで、道徳的行為と幸福は人格神の意志により全面的に対応関係になるとするのが墨家思想の解答です。

またこれはある意味、人為の全面的な強調でもあるため、墨家思想においては、人為の及ばぬ運命としての「命」は、徹底的に否定されます。人の行為が天や鬼神によって保証されているのなら、人為の及ばぬ範囲とは、則ち天や鬼神の及ばぬ範囲の存在を認めることにもなるでしょう。

この墨家思想の解答、人格神的「天」の意志の強調は、一方で「天人相関」として漢代儒教へと取り入れられた思想の原型とも考えられています。しかし「天」の人格神としての性格を前面に押し出しての自説の構築や、「命」の徹底的な否定は墨家思想の特徴といえます。

③ 歴史による解答 — 司馬遷の解答

儒家思想や墨家思想などにおいては、「命」に対する態度は違えど、「天」の意志そのものに対する懐疑はみられません。古代の素朴な「天」信仰を受け継ぐ思想にとって、「天」の意志の是非を問う姿勢はもともとあり得ないものでした。

しかし疑いを持つ人は当然存在します。そのことについての最も有名な問いが、漢代の歴史家司馬遷が『史記』伯夷叔斉列伝において発した「天道是邪非邪（天道は是非か）」です。

「伯夷・叔斉は孤竹国の王子であったが、互いに位を譲り合い国を出奔して流浪の旅に出た。たまたま周の武王が紂王を討伐するところに出会い、「臣下の身分で主君を討つのは不義である」といって武王を諫めた。結局武王は諫めを聞かずに紂を討ち、天下は周のものとなった。兄弟は周の官位につくことを恥じて首陽山に隠れ、わらびを採って食べ周の食料をたべることが拒否したが、ついに餓死した。孔子は伯夷・叔斉を評して「仁を求めて仁を得たのだから、怨むことなどなにもない」といったが、はたしてそうだろうか。天道は公平で善人に味方するというが、現実はどうか。悪人が栄え天寿を全うする一方、伯夷・叔斉のような善人が餓死しなければならない運命に陥るのは何故だ？私（司馬遷）は大変まどう。はたして天道は是非かかと。」（『史記』伯夷叔斉列伝の要旨）

司馬遷は李陵を弁護するという正論を皇帝にぶつけた結果、怒りをもって死刑を命じられ、それから逃れるために去勢されたという苦い過去を持っています。歴史家として見てきた史実から、そして自己の苦い体験から「天道」に疑問をもった司馬遷は、そのことをそのまま表明しました。それが「天道は是非か」の問いであり、そこに表れているものは「天」というものへの深い疑いと絶望でしょう。

この絶望の中、司馬遷は、以下に先行の研究者たちが述べているように、「名」というものの不滅を信じ、「名」を歴史に記述し、後世に残すことで、現世で救われなかった人々を後世の正当な評価によって救おうとしました。

「司馬遷は自己の不遇を嘆じ、天道非なりと見た。伯夷、叔斉と共に、最初から、否定的な気がまえてある。天道は闇であり、現実には黒々としている。「天道、是か否か」。天道すら信じられないならば、人は何を信じたら良いのか？司馬遷は何を信じたらよいのか？自分である。自分の歴史である。「史記」である。天すら棄てたもの、天のあらわさなかったもの。それらの人物をとりあげ、あらわすのは、我が司馬遷である。」（武田泰淳著『司馬遷 一史記の世界一』講談社 1997年10月）

「およそ人間には色々な規定の仕方がある。肉体に重きをおけば、それは生物的人間だ。持ち物に重きをおけば、それは世間的人間だ。これらはその人が死ねば、総てが消滅する。しかし最も本質的な人間の捉え方は歴史的人間だ。死んでも死なない人間がそこにある。この不滅な人間を死後まで生かしておくのは、その名によってである。（中略）人はその名によって不滅たりうる。司馬遷はこのような意味において、堅く人間の不滅を信じた。」（宮崎市定著『史記を語る』岩波文庫 1996年4月 中略は筆者）

そのため、司馬遷は「紀伝体」という、権力者・政治家だけの歴史記述ではない、世界を記述する方式を作りだし、歴史の中に埋もれてしまうような市井の人々をも取り上げ、なるべく多くの「名」を残そうとして歴史を記述したのだと考えられています。つまり司馬遷の徳福不一致に対する解答は、『史記』という著作そのものということになります。

#### ④ 「命」の行き着く先 — 王充の解答

漢代に入ると儒家思想は天人相関説を整備して一尊の地位を獲得します。その中心人物、董仲舒の想定した「天」は、儒家本来の善なる意志を持ち、天子の行動によって瑞祥や災異を下すもので、陰陽説でその相関関係を補強したものが「天人相関」説です。

しかし天人相関説は徐々に予言的性質をそなえ、災異・瑞祥は人の行為の結果ではなく、予兆だとされるようになり、結果として儒家思想は神秘に浸り、經典の神秘的解釈を補強する「讖緯」が多量にねつ造されるようになっていきます。

シンポジウム「徳福不一致に対する思想的応答」（野津 坂本 藤井）

その状況下で、天人相関説に異を唱え、儒家思想から神秘性を排除しようとしたのが後漢の王充です。その著書『論衡』の中で王充は「天道」を「自然」と断言します。

「天道自然也。無為。如謹告人、是有為、非自然也（天道は自然なり。無為なり。如し人に謹告せば、是れ有為にして、自然に非ざるなり）」（『論衡』謹告）

（天の運行とはおのずからそうなるもの、つまり「自ずから然る」なのであって、有為なものではありえない。もし人に天が謹告するというのなら、それは有為な存在であり、自ずから然るものではなくなってしまふ。）

王充は「天道」が「自然」である根拠について、別の場所でこのように解説しています。もし天が人に謹告するならば、天は有為の存在となってしまふ。しかし「以天無口目也」（『論衡』自然）のように天には耳目がない。有為とは、耳目を通して外部から対象を得て、耳目を通して外部に心の働きを現すことだとするならば、耳目無くして有為であることは出来ない。だから天は自然無為であると。王充はこのように述べ、天人相関説は虚説にすぎないとして、真っ向から当時の定説に向かって異を唱えました。

しかし「天」を自然無為として人格性を徹底的に否定し、儒家思想から神秘性を排除することは別の結論も導きました。それは道徳と幸福の相互関係の喪失です。「天」の人格意志の徹底否定の結果、王充の思想は運命論を導入することになりました。

「凡有首目之類、含血之属、莫不有命（凡そ首目有るの類、含血の属は、命有らざる莫し）」（『論衡』命禄）

（感覚器官を持ち、血液の流れを持つもので、「命」に支配されていないものはいない）

「伝曰、説命有三。一曰正命。二曰随命。三曰遭命（伝に曰く、「命」を説くに三有り。一に曰く「正命」、二に曰く「随命」、三に曰く「遭命」と）」（『論衡』命義）

（従來說かれていた説によると、「命」について説明したものは三つあり、

一つめは「正命」であり、二つめは「随命」であり、三つめは「遭命」であるという）

この『論衡』命義に述べられている三つの「命」のうち、「正命」とは人が受けている本来性であり、徳福の関係でいえば、幸福を殊更に求めずとも幸福が自然にやってくる「命」のことです。また「随命」とは善を行うと善を得る、善因善果の「命」のことです。そして「遭命」とは善を行っても害悪を得る、善因悪果の「命」のことです。

王充によれば、当時これらの「命」解釈があったようですが、王充は「正命」「随命」「遭命」のうち「随命」を、つまり徳福の一致を否定し、残りの二つの「命」によって人が支配される世界を想定しました。人はこれらの決定され抗い得ない「命」の中で生きていくしかなく、徳と幸福との関係は直接的にはないとする王充の説は、後に社会状況と結びつき、人為と徳との関係の切断と、欲望の解放へと繋がっていきます。

#### ⑤ 「名」の否定と生の謳歌 — 『列子』の解答

六朝期に成立したと考えられる『列子』では、力命篇で運命肯定論が展開された後で、楊朱篇において道徳的行為で獲得される「名」の無意味さと、世間的「名」を求める行為の虚妄が暴露されます。そして人は自らの心のままに、生きてる間の楽しみを捨て去ることをせずに、自由に行動すべきことが述べられています。

つまり「命」により支配され寿命をもつ人間だからこそ、生きている間のことを大事にし、道徳的行為によって死んでから得られる「名」や、子孫のために財産を残すことなどを考えるべきではなく、現世の幸福を追求すべきであることが主張されました。

例えば伯夷叔斉の行いをとりあげ

「楊朱曰、伯夷非亡欲。矜清之郵、以放餓死。（中略）清貞之誤善之若此（楊朱曰く「伯夷は欲亡きに非ず。清を矜ること郵だしくして、以て餓死するに放れり。（中略）清貞の善を誤ること此の若し」と）」（『列子』楊朱）

（楊朱はこう言った。「伯夷は食欲がなかったわけではない。しかし清廉であることを誇りとしすぎるあまり、ついには餓死するという結果に至ってしまったのだ。（中略）清廉潔白さや貞節といった「名」にばかり誇りを感じることで、現世の幸福と一体となった真実の「善」を見失ってしまうことがあるというのは、このようなことから明らかである。」（中略は筆者））

清廉・貞節といった道徳的行為を実践することで得られるものは、現世の幸福ではなく死後の「名」にすぎないならば、道徳的行為と幸福とは何の関係も持ち得ないでしょう。そうであるならば、今生きている自分が幸福なることを追求すべきでしょう。

生前に人の出来ない労苦を積んで、他人のために苦しみ、死後に聖人君子と呼ばれるようになった者であっても、生前に欲望の限りを尽くし、死後に愚暴と呼ばれるようになった者であっても、死後の名など彼ら自身にとっては何の意味もありません。彼らは等しく死んでいるからです。だから人は「生」ということを完遂すべきであって、欲望を否定して生きている間の幸福を阻害すべきではない。これが『列子』の主張です。

つまり王充が儒家思想から神秘性を排除しようとして、天人相関説を否定した結果、善因善果をも否定することになり、その先に待っていたのは、欲望の肯定と、道徳的行為と現世幸福との関係の否定だったわけです。

ただし『列子』楊朱篇の主張は、道徳的行為の結果得られる「名」に対する「生」の尊重を述べるものであったため、当然過度な贅沢・欲望は「生」を阻害するものとして否定され、むしろ与えられたものに満足する「自得」という主張に繋がるものが述べられていました。しかし三国時代の戦乱から解放された社会状況と、後漢の強固な儒教観念から解放された思想状況は、『列子』の欲望肯定論を極端な欲望充足論として発達させたかのように乱れ、貴族達が互いの贅沢ぶりを競いあい、道徳による欲望の抑制を外して振舞うことが平然と行われることが現実の姿としてありました。

この貴族達の乱交の様子は『世説新語』汰侈篇などで見ることが出来ます。しかしこの内政の乱れが異民族の侵略をよび、結果として中国の北半分が異民族に占領されるといった屈辱をもたらします。この屈辱により、欲望を肯

定して好き放題に生きることに對しての反省が生じ、欲望肯定論は影を潜めていきます。また異民族による北中国支配以降、中国において爆発的に広まった仏教信仰は、中国思想界に大きな影響を与えると同時に、徳福の不一致についての解答を中国にもたらしました。

#### 四、まとめ — 宗教導入による解決

仏教が中国で爆発的に流行した要因については様々な説があります。その一つが道徳と幸福の問題について、仏教という宗教が解答を与えたということが、森三樹三郎氏をはじめとする先行の諸研究であげられています

つまり仏教の輪廻説によって、中国人は初めて「前世」「来世」という現世以外の世界を設けることを知り、現世の道徳と幸福の不一致を、前世の行いの結果として納得し、来世の幸福で救われるという解答を得ることが出来たのです。

そのため中国において、輪廻説はそこから抜け出す「解脱」ではなく、現世の不幸解消システムとしての三世説として受け入れられていきます。中国における道徳と幸福の関係についての問題は、仏教という宗教の流入と、その世界観によって解決をみたわけです。

以上見てきたように中国的世界観において、道徳と幸福の不一致は、現実の問題として大きく横たわるものでした。

「天」のもと、人為を強調してその実現と完成とに満足することを主張しながらも、「命」として受け入れるべきものが存在するとする孔子の考え方は、一方で墨家のような「天」の人格性と人為の強調、運命の否定へと展開し、一方で王充のような「天」の人格性の完全否定から、運命論へと展開することになったといえます。

また一方で司馬遷のように、「天」の善なる意志への懐疑から、「名」を残すことで後世での解決をはかる歴史というものが考えられました。

これらの結果、『列子』にみられるように、運命論から道徳的行為と幸福との関係が完全否定され、「名」というものの虚妄性が暴き立てられることで、「生」の充足・欲望の肯定へと繋がっていった。これが中国的世界観において発達した思想の、幸福と道徳の関係に対する解答の結末ではないでし

## シンポジウム「徳福不一致に対する思想的応答」(野津 坂本 藤井)

ようか。

つまり結局の所、中国の思想では、この問題に対しての有効な回答を創出することは出来ずに、中国に仏教が導入され、その異なる世界観のもとで初めて解決をみたわけです。後の中国において三世説・因果応報説が中国知識人達に爆発的に受け入れられていったという事実が、そのことを示しているといえるでしょう。

中国と似た世界観を持つわれわれ現代の日本人にとっても、中国の「超越世界のない」世界観からの道徳と幸福の関係についての思考の蓄積と結末は、いろいろな示唆を与えてくれるのではないのでしょうか。

### 参考文献

森三樹三郎『中国思想史』上・下(第三文明社 1978年5月)

日原利国『中国思想史』上・下(ペリカン社 1987年3・7月)

馮友蘭『中国哲学史-成立篇』柿山峻・吾妻重二訳(富山房 1995年9月)

### 補足

シンポジウムの際に、藤井先生から「墨家思想が中国における徳福一致に対する解答になっているのでは」というご教示を頂いた。

たしかに墨家思想の「天」に対する絶大な信頼を宗教と見れば、仏教導入以前に徳福の一致は「天」を中心とした宗教によって解決を見ている。一方で宗教導入による解決とは別に、思想からもある回答が与えられる。それは手段としての宗教理論の導入である。

『墨子』では「天」や「鬼神」の存在について、「もし天(鬼神)が存在しないという説を信じれば~のように社会に混乱が生じる」という説のたて方をすることが多いように見受けられた。それは墨家が「天」の存在を信じているというよりは、宗教性を持たず、徳福が一致しない倫理道徳の実践の脆さと危険を強調しているようにも思われる。実際に宗教性を否定した王充を見るに、その先に待っているものは倫理道徳の根拠の喪失と運命による支配、そして欲望の肯定だったわけであり、その意味で『墨子』

の指摘の正しさは歴史が証明している。

もし『墨子』が、倫理道德の実践の手段として「天」の宗教性を敢えて強調しているのだとしたら、それがまさに中国思想における「徳福不一致に対する思想的応答」ということになるのではないだろうか。つまり「人為への宗教的人為的導入」である。この問題は、後の性善説における「天命」の導入とも関わる、大きな問題であるのでここでは指摘までに留めたいと思う。