

## 墨家集団論序説

墨家思想の再構成

柴田 昇

## 一、問題の提起

墨家は、戦国時代の中国において勃興した諸子百家と称される個性的な思想家群の中にあっても一際異彩を放つ学派集団である。彼らは、戦国諸子学派中でも群を抜いた強固な組織を持ち、「墨者の法」等の厳格な集団内の規範を有したらしく、<sup>①</sup>時には鉅子と呼ばれるリーダーの下に一見した所狂信的とも見えるような行動を取ったとされる。<sup>②</sup>そして墨家は戦国末期の『韓非子』においては儒家と並んで「顯学」と呼ばれその隆盛を語られながら、秦帝国の成立より後は突然歴史の表舞台から姿を消し、以後史書の上にその活動・存在を見出すことは困難となる。<sup>③</sup>このような墨家集団の持つ特殊性は多くの史家の研究対象となり、その思想的・社会的地位

付け、絶学の原因等の問題について多くの議論が積み上げられてきた。しかしながら、墨家思想の個別の側面に関しては詳細を極めた検討が進んでいるものの、墨家思想・墨家集団を全体としてどのように把握し、また墨家を戦国諸子全体との関連においてどのようにとらえるかといった問題については、未だ共通認識は得られていないように思われる。

ここで注目したいのは、墨家集団が城邑防衛に従事する実践的軍事集団という性格を有していたことである。墨家の経典である『墨子』は所謂城守諸篇を含み、そこには兵員配置・攻城戦術等が極めて具体的に論じられており、戦国期の戦争遂行様式・戦国時代人の軍事観念を考える上で有効な素材となっている。『墨子』は、兵書の一に分類されるべきものであった。<sup>④</sup>墨家集団は、学派集団であると同時に、軍事集団

としても把握され得るのである。筆者はこれまでいくつかの論考で、戦国～漢初期における軍事的教養の在り方を論じてきたが、本稿では、墨家集団の思想構造・行動様式を、中国古代における軍事観念・軍事的教養との関連の中でとらえ直すための初歩的な検討を行う。

なお筆者はこの問題について、ここで城守諸篇を直接検討することで答えようとするものではない。本稿の主要な関心は、個別の技術・戦術ではなく、それらの基底にある意識構造・思考の枠組みにこそある。章を改めて、まず墨家集団とその思想に関する学説史をここで必要な限りにおいて振り返り、分析の視座をより具体的に設定してみよう。

## 二、学説史的検討

日本において、墨家集団のイメージを確定し以後の議論の出発点となった研究は渡辺卓氏の一連の論考であろう。本稿でも、きわめて多岐にわたる墨家関連の学説史を整理するに当り、まず渡辺氏の業績から始めたい。

氏は『墨子』テクストの詳細な分析に基づき、墨家集団の活動を初期（前五世紀後半～前四世紀後半中ごろ）・中期

（～前三世紀初期）・後期（～秦代）の三期に区分する。工匠出身の墨翟の下、初期墨家は兼愛拒利・非攻をスローガンとし、弱者支持の精神を以て小型城邑守御に当たっていた。中期に至り、城守という厳格な分業・団結を必要とする小社会の中で、分業成果の交換・結合の上に全体利益が成り立つという経験が積み重ねられ、そこに「愛」を基礎付ける「利」が発見された。ここに拒利思想は独自の交利思想へと転換を遂げた。この兼愛交利思想は元来国君を説得対象として国家繁栄策として説かれたものであったが、後に権力者への依存傾向を生み、墨家の中には領域国家の拡大に奉仕する一派も現れた。後期に至ると「尚同」「天志」のスローガンが生み出され、墨家中の一派は専制帝国への理論提供を行うまでになり、初期の弱者支持精神は衰えた。そしてそれでも初期の理想は完全に捨て去られることはなかったため、統一帝国の成立に伴い有害無益な存在に成り下がり、分裂の中解体せざるを得なくなっていた。

氏によれば、墨家は戦国期の特殊情勢から生まれそれに即応して発展しつづけた集団であり、その思想には、大まかに言えば兼愛・非攻を中心とする邑制国家護持論から尚同を中心とする専制体制論への転換が見られる。これによれば兼愛・

非攻と尚同は本質的に矛盾する思想・口号であって、墨家集団は著しい変質を遂げたことになる。

渡辺氏の見解は大きな影響力を持ち、以後の日本における諸研究は何らかの形でこれを意識しないものは無いと言ってよい。特に初期から末期に至る墨家の変質という論点については、所謂十論二十三篇の先後関係の問題を中心に様々な議論がなされた。河崎孝治氏や酒井和孝氏の研究は、渡辺説を継承しつつ兼愛論や非攻論の変質過程を論じたものである。

このような立場を批判的に継承した研究として、渡辺説に一定の評価を加えつつ、墨家研究を通じて中国古代思想史全体への独自の展望を提示した池田知久氏の論考がある。池田氏によれば、墨家の思想体系は本質的原理としての兼愛三篇特に上篇の兼愛説が他の九論となって歴史的に展開したものである。当初の兼愛説は普遍的相互愛を意味したがその思想的展開過程において愛の相互性が希薄化し、ついには自らの反対物とも言うべき尚賢説を生み出した。初期における愛の教説は、尚賢説の段階では専制支配の思想に著しく接近している。また墨家の検討においてはその「基礎学」としての論理思想の存在に注目する必要がある、そこに見出される所謂墨弁こそが先秦論理思想の先駆けであり、墨家が最も早く論

理学を持ち始めたのは、その実践的性格により、兼愛等の口号に対する明確な定義を必要としたためであった。そして後期の墨家からは論理思想が消滅し代わるものとして天志・明鬼の宗教的思想が考えだされてゆくが、それは先秦論理思想全体と黄老・道家形而上学との関係を先取りする現象であったと考えられる。

以上の如く、墨家思想の変容・展開を重視する一連の研究があるが、これに対して思想史的分析を主眼として墨家思想・十論の一貫性を強調する立場もある。例えば板野長八氏は、墨家を旧来の族的体制・封建制度を破壊する思想として霸道の流れに位置付け、『墨子』に見られる変化は説明の仕方や例証の付加によるものであって思想の基本に変化は無かったとする<sup>10</sup>。また千葉仁氏は、墨家の真の主張は原初的な兼愛・非攻であって、それが全体に一貫しているとする<sup>11</sup>。

墨家思想・集団の一貫性という主張を、それ以前の議論への批判を含めて全面的に展開したものととして、浅野裕一氏の一連の研究がある。浅野氏によれば、墨家の十大口号は開祖の時代には既に成立しており、渡辺氏が想定したような変質過程は考えられない。入秦した一派の存在も、墨家本来の理念が変質したことを示すのではなく、大国の王を説得するこ

とよって自己の理念の実現を図ろうとしたにすぎない。墨家が理想とした世界は周封建体制を踏襲した世界であり、その行動は封建体制破壊に対する明確な危機意識に支えられていた。故に、墨家思想を天子専制国家を導くものとは言えない。また墨家集団の強固な結合も、任侠等の私的信義関係に根拠を持つものとは考えられない。時に己れの一命をも省みない行動を取る墨者は、私的感情にはなく、その思想・理念に殉じたのである。<sup>13</sup> 浅野氏の理解は、『墨子』書の徹底的な再解釈によって墨家思想・墨家集団の特殊性を強調するものと言えよう。

以上二つの方向性に対し、これとは区別される墨家集団の社会的性格に注目した研究の流れが存在する。渡辺氏にやや先行して墨家集団の性格に言及し以後の議論に大きな影響を与えたのが増淵龍夫氏である。氏によれば、墨家の集団に見られる著しく強固な人的結合関係は、旧来の公的秩序たる礼的身分制的秩序を破って春秋末期以降に顕著となる任侠的結合関係と共通する性格を有するものであった。墨家の「兼愛」とは、儒家の「仁」を現実の生活感情・習俗規範の上で解釈・変形し全ての人間関係の道德に普遍・抽象化したものであり、「尚同」とは賞罰による兼愛の万人への強制に他な

らない。墨家の思想とは、「春秋中期以降の下級武士の習俗的規範と生活感情の基盤の上に立って、儒教から出発しながらそれを変形しつつ、天下の治道を説いた」ものであって、「わが身と等しく士を仁愛することによって士の献身を期待する新興君主の新しい主従関係」が「法の賞罰による支配関係をそれ自体のなかに内在」しているように、ここでは「天子専制の尚同一義の世界が、同時に兼愛の世界として観念され、兼愛と尚同が矛盾なくむすびついている」とされるのである。<sup>13</sup>

増淵氏の強い影響の下、小倉芳彦氏は増淵説を敷衍し、諸子学説の差異は、同じ現実に基づきながら抽象化の方向を異にしたために生じたものと理解し、孔・墨を対比し墨家の異質性を強調する議論を批判、戦国諸子に共通する心的基盤として強い切迫感を持った天下救済意識があったことを指摘する。<sup>14</sup> また宇都木章氏は、小倉氏の提起を継承し、一般的状況において諸子はなぜ特殊な具体論を展開したか、なぜその他の具体論ではありえなかったのかと、問題を設定し直す。そして墨家思想の底辺に、郷里の庶人社会を国政論に吸収しようとする郷里社会的発想法が存在することを主張する。<sup>15</sup>

小倉・宇都木氏が戦国諸子に共通する心的基盤を想定し、

墨家思想をその中の一表現形態と理解するのに対し、敢えて中国古代社会の秩序構造を二元化してとらえその一方に墨家を置く独自の展望を示したのが宇都宮清吉氏である。即ち宇都宮氏によれば、中国古代帝国史の展開過程は、単子的人間観を基盤とする専制的首領制的秩序と家族的人間観を基盤とする自律的家族制的秩序の二つの秩序間における相互媒介過程として把握されるのであり、墨家集団はその一方の極にある首領制的秩序を体现する集団なのであった。

以上の研究の流れは、全体として墨家集団の生態・行動原理を中国古代社会に固有の社会秩序の在り方を根拠として読み解こうとする点において共通性を持つ。これらは、墨家思想自体と言うより、墨家の思想と行動を通じて当該期に固有の歴史的構造を読み取ろうとするものとも言えよう。

以上、駆け足で日本における墨家研究の成果を概観し、それらを(1)墨家思想・集団の変質を強調する方向、(2)墨家集団・思想の一貫性を強調する方向、(3)墨家集団・思想を支える社会秩序を重視する方向の三類に整理した。十論成立の先後関係、個々の口号に関する解釈、他学派との関係等、詳しく見れば、先行諸研究の示す見解は極めて錯綜している。そして非常に基本的な点において全く相反する評価

の加えられる点も見出されるのである。ここでは敢えて細かい見解の相違を一旦脇に置いて、主要な論点をごく大まかに墨家の「思想」と「集団」の二つにまとめて提示しておくたい。

第一に、墨家思想自体の性格の問題がある。ある論者はそれを旧封建体制・邑制国家体制護持を唱えるものだと言い、ある論者は、旧秩序を破壊し新たに生まれくる専制国家の理論的枠組みを準備するものとする。またある論者は、初期において小国保全を唱えたものが後に大国支持の思想に変質したのだと言う。論者の見方によって何れとも解釈され得るような何かを、墨家思想は内在させているのであろう。

この問題は更に二つの層から成っている。まず墨家思想は相矛盾する異質の要素からなるのか、それともそれらの間には何らかの一貫性が見出されるのかという問題。そしてその異質性あるいは一貫性はどのような視座から判断されるかという、前者の判断を規定する基礎的な問題。後者について従来多く判断基準とされたものに、封建体制か天子専制かという「国」の在り方がある。春秋戦国期の歴史的過程を、邑制国家・都市国家から君主専制国家・領域国家への展開過程と見る考え方は研究者間に広く共有されてきたものであり、墨

家思想をその中でどのように位置付けるかが重要な問題とされたことは理由のないことではない。しかし、墨家がそのような問題構成をどの程度意識していたのか、そして墨家集団の意識する「国」の像が、近代の研究者によって共有されるイメージと共通のものであるか否かは、必ずしも自明のことではない。ここにおいて第一の問題は次のように立て直されることになる。墨家の意識する「国」とはどのようなものなのであろうか。そして墨家思想の枠組みを形作っているのは、「国」の在り方なのであろうか。それとも「国」と無関係ではないにしろ論理的にそれと区分されるべき何ものかなのであろうか。

以上の問題設定は直接に第二の問題、即ち墨家集団の性格の問題と結びつく。従来の諸研究において度々関心を寄せられてきた墨家集団の有する強固な人間関係は、何に基づくものなのであろうか。それは、当該期社会に固有の習俗的規範の一表現形態なのであろうか。それとも、自らの理想世界実現という思想・理念こそが墨者を結びつけていたと見るべきなのであろうか。おそらくこの問題は、二者択一的に判断し得るものではなく、墨家集団の行動指針たる思想・理念と、戦国期中国における人間集団の結集原理・行動原理との繋が

りの問題として再構成されるべきものである。そして、墨家集団が城邑守御に努めた軍事集団であり、しばしば指摘される如く実践を重んじる学派であったことを考慮すれば、その思想の枠組みと行動様式との間に何らかの関係が想定されるのが自然であり、そのような意味において第一・第二の問題は強い繋がりを持つのである。

本稿では、墨家の十大口号の内、兼愛・非攻・尚賢・尚同の四つが意味する所とそれらの間の関係を提示することによって、上に設定した二つの問題の解決に向けての一つの見通しを示してみたい。この四口号こそ、墨家集団の倫理的・政治的立場を示す中核的な理念である。もちろん、上の問題群に關し十全な解答を与えることは、他の口号を含む『墨子』テキスト全体への十分な検討を経た上で成し遂げられるべき事柄であり、本稿はそのための序説の域を出るものではない。

### 三、兼愛と非攻

『墨子』の所謂十論の内、墨家思想の核心部分あるいは原初的部分と従来多く考えられていたのが、以下に検討する兼愛・非攻論である。特に兼愛論の性格については膨大な議論

が積み上げられてきており、時には墨家が儒家と明確に異なる部分として墨家の革新性・専制性の根拠とされ、また時には儒家の「仁」を独自の形で継承したものの、或いは実質的には「仁」と殆ど同じものと評価される場合もあった。<sup>19)</sup> 本節では、従前の議論を踏まえつつ、兼愛三篇を支える墨家集団の意識の在り方の一側面を浮かび上がらせてみたいと考える。それでは、兼愛説とは如何なるものであるのか。兼愛が必要であることの認識はどこから生まれてくるものなのであろうか。

聖人は天下を治むるを以て事と為す者なり。乱の自りて起る所を察せざるべからず。嘗みに乱の何に自りて起るかを察するに、相愛せざるより起る。臣子の君父に孝ならざるは、所謂乱なり。子自愛して父を愛せず、故に父を虧きて自利す、弟自愛して兄を愛せず、故に兄を虧きて自利す、臣自愛して君を愛せず、故に君を虧きて自利す、此所謂乱なり。…皆相愛せざるより起る。…大夫各おの其の家を愛して、異家を愛せず、故に異家を乱して以て其の家を利す、諸侯各おの其の國を愛して、異國を愛せず、故に異國を攻めて以て其の國を利す、天下の乱物此に具わるのみ。此れ何に自りて起るかを察するに、

皆相愛せざるより起る。<sup>20)</sup>

(兼愛上第十四)

凡そ天下の禍篡怨恨の其の起る所以のものは、相愛せざるを以て生ずるなり。是を以て仁者は之を非とす。<sup>21)</sup>

(兼愛中第十五)

天下が乱れるのは何故か。『墨子』はその原因は「相愛」しないところにあるという。「相愛」しない状態とは、人々が「自愛」して他を愛さない状態であって、それこそが乱の根源なのである。天下を治めるものの務めは、「乱」の原因となる「相愛」せざることを禁じることにある。それでは、天下に「治」をもたらす方法とはどのようなものであるのか。以下に見る如くそれは、天下を「兼」ねて「相愛」せしめて人々に自らを愛するように他を愛させるようにすることである。

まず概念的な整理を済ませておこう。兼愛論は、愛—相—兼の三つの概念の繋がりによって把握し得る。万人に共有されるべき最も基本的な概念が「愛」であって、人間が取るべき基本的な原理としての「愛」の欠如によって世界のあらゆる「乱」の発生が説明される。故に「愛」自体は本来的に肯定的なものであって、「自愛」もそれ自体としては否定されているわけではない。「自愛」とは他者を愛することの基盤

である。「相愛」とは、人々が「愛」を他者に対して互に行うことであって、「自愛」するのと同等の意識・振る舞いを他者に対しても押し及ぼすことを意味している。「兼相愛」とは、そのような個別相互的な行動としての「相愛」を周囲ひいては天下全体に拡大することを意味しているのであって、そのような「兼相愛」世界の実現こそが人間世界の「治」を実現する唯一の方策なのであった。

それでは、そのような兼愛の世界はいかにして実現されるものなのであろうか。兼愛説は、人々が愛によって結びつくことで乱を終息させ得ると主張する。

若し天下をして兼ねて相愛して人を愛すること其の身を愛するが若からしめば、猶お不孝の者あるか。父兄と君とを見ること其の身の若ければ、悪ぞ不孝を施さん。猶お不慈の者あるか。子弟と臣とを見ること其の身の若ければ、悪ぞ不慈を施さん。故に不孝、不慈は有ること亡し。：若し天下をして兼ねて相愛さしめば、国と国と相い攻めず、家と家と相い乱さず、盜賊有ること無く、君臣父子皆能く孝慈ならん。此の若ければ則ち天下治まる。故に聖人の天下を治むるを以て事と為す者は、悪んぞ悪を禁じて愛を勧めざることを得んや。(兼愛上第十四)

聖人は、「悪」を禁じ「愛」を勧め、人々が互いに他者を自らの如く愛することを天下大に拡大することで「治」を達成し得る。「愛」とはその理想的実現によって「不孝」「不慈」等の諸「悪」の消滅を結果するものであった。そして人々が互いに愛し合うことによる人間世界の安定化という論理は、人間個々の間の関係だけでなく、同様に家同士、国同士の関係にも推論・拡大して適応されるのである。兼愛中篇では子墨子言として「兼相愛交相利之法」を説明し、

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せよ。是の故に諸侯相愛すれば則ち野戦せず、家主相愛すれば則ち相纂わず、人と人相愛すれば則ち相賊せず、君臣相愛すれば則ち患忠、父子相愛すれば則ち慈孝、兄弟相愛すれば則ち和調す。(兼愛中第十五)

と言う。人間社会から乱を除去するのに必要なものは、人・家・國を貫いて、他者を自らの如く遇する「愛」に他ならなかった。それではそのような「愛」に満ちた社会はどのようなして実現されるのであろうか。

子墨子言いて曰く、：今夫の攻城野戦し身を殺し名を為すが若きは、此れ天下百姓の皆難んずる所なり。苟も君



これを説ぶときは則ち士衆能くこれを為す。況んや兼ねて相愛し交ごも相利するに於ては則ち此れと異なるをや。夫れ人を愛する者は人必ず従ってこれを愛し、人を利する者は人必ず従ってこれを利し、人を悪む者は人必ず従ってこれを悪み、人を害する者は人必ず従ってこれを害す。此れ何の難きことかこれ有らん。特上<sup>たつ</sup>以て政を為さず、士以て行を為さざるが故なり。

(兼愛中第十五)

人を愛利する者は必ず他人からも愛利され、逆に人を悪み害する者は必ず他人から悪み害されるという。ここでは、人間の心的状態は周囲の人々を同様の状態に自ずと変えてゆくものとされているのである。とすれば、兼愛論において理想とされる世界は、他者を愛利する者がまた新たに愛利者を生み出してゆく、他者を愛利するものの、換言すれば兼愛の実行者の量的増大によって成り立つことになろう。

それでは、そのような兼愛者の量的拡大はどのようにして行われるのか。愛に満ちた世界を創り上げるには、人々の心的状態を変動させるような、愛の源泉が必要となる。その役割を期待される者の一つが「君」であった。上の史料では、兼愛は、現実社会において日々行われ続けている戦争への動員等と比べれば遙かに容易に実行し得ると考えられている。

君主とはその困難な戦争の実行をもその意志によって可能とする者であり、まして兼愛ならば君主の意志一つで容易に実行し得ると言うのである。ここで注意されるのは、兼愛説において、世の乱を嘆き愛を勧め天下を治むべきとされる者が、多く聖人・仁人と表現されることである。聖・仁と表現される人格的優越者たる君主は、天下を「兼相愛」せしむる力を持っていた。「兼」がある種の人格的優越性を包含する概念であることは、兼愛下篇に「兼は即ち仁なり義なり」とあることから察せられる。そしてその人格的優越性とは、他者に対して恰も自らに對するが如く接することによって表現されるものに他ならなかった。兼愛下篇は、「兼士」「兼君」という概念を設定し、兼愛を蔑ろにする別士・別君と対比して次のように言う。

兼士：曰く、吾聞く天下に高士たる者は、必ず其の友の身の為にすること其の身の為にするが若くし、其の友の親の為にすること其の親の為にするが若くし、然る後に以て天下に高士たるべしと。是の故に退きて其の友を睹るに、飢うれば則ちこれに食せしめ、寒ければ則ちこれに衣せしめ、疾病にはこれを侍養し、死喪にはこれを葬埋す。……

(兼愛下第十六)

兼君：曰く、吾聞く天下に明君たる者は、必ず万民の身を先にし、其の身の為にすることを後にし、然る後に以て天下に明君たるべしと。是の故に退きて其の万民を睹るに、飢うれば即ちこれに食せしめ、寒ゆれば即ちこれに衣せしめ、疾病にはこれを侍養し、死喪にはこれを葬埋す。…<sup>28)</sup>

(兼愛下第十六)

「兼」は、時に一士人を形容し、また時には君主の形容ともなる。「兼」とは、そのような広がりを持った概念なのである。「兼士」は、友やその友の親等身近な人に対し自らのそれと同様に接する者であり、「兼君」は天下万民に対し我が身を養うが如く接する者である。「兼」者の行動とは、他者を自己に対するのと同様に遇することであった。そしてこれらの文に続いて、普段「兼」を非としていた者であっても、別士・別君と兼士・兼君を比べれば必ず「兼」に従うものだと主張がなされる。「兼」をなす者とは人々をその周りに結集せしめる者でもあったのである。さらに「兼」者によるそのような兼愛的行動は、「兼」者の人格的優越性を表現するものとしてのみではなく、その優れた人格の在り方を周囲に波及させ周囲を感化することとしても意識されていたように思われる。次の文は、「兼」を、自らの親の利、孝に反す

るものとする論難に応えたものである。

若し我先づ人の親を愛利することに従事して、然して後人我に報ずるに吾が親を愛利することを以てせんか。意そも我先づ人の親を悪賊<sup>29)</sup>するに従事して、然して後人我に報ずるに吾が親を愛利することを以てせんか。即ち必ず吾先づ人の親を愛利するに従事して、然して後人我に報ずるに吾が親を愛利することを以てせん。然らば即ちこの交、孝子たるもの果して已むを得ざることか。<sup>30)</sup>

(兼愛下第十六)

他人の親を愛利することは、他人が自らの親を愛利するという結果を生み出す点において孝に転化するものであると言う。そして後文に「人を愛する者は必ず愛せられ、人を悪む者は必ず悪まる」と言うように、他者に対して愛利を行うことは、相手との間に愛利で結ばれた関係を生み出すこと、即ちその対象を愛利者へ変えてゆくことでもあると意識されたのである。兼愛的行動は、そのような意味において血縁的關係と矛盾せず、かつ血縁的小世界を越えた秩序を生み出すものとされた。ここにおいて「兼」は、人間世界を秩序付け「治」をもたらそうとする者達にとって、一種の徳目として意識されることになる。

故に兼なる者は聖王の道なり、王公大人の安んずる所以なり、万民衣食の足る所以なり。故に君子は兼を審にして務めてこれを行うに若くは莫し。<sup>31)</sup> (兼愛下第十六)

以上見てきた兼愛論に関する議論は、士人個々の心得から一国の君主のとるべき態度まで多様な側面を見せるものであるけれども、若干のニュアンスの違いはあっても、基本的な論理の在り方に関しては強い共通性を持っている。そこに見出されるのは、人々が「兼相愛」すれば「乱」は終わり「治」に到るに違いないという強固な信念である。『墨子』において世界の安定をもたらす基礎となるものは、人々が互いを我が身の如く遇する愛の相互的行動にあるのであって、そのような行動自体が他者への愛を実践する人間を拡大すると考えられた。そして君主は自らの愛の実践によってその国の全ての人間を愛の実践者に変える力を持つ者であった。兼愛論の骨格を成しているのは、このような愛の実践による秩序の拡大の論理なのである。

兼愛論の特質を以上のように把握し得るとすれば、非攻論についてもそれと共通する特質が見出せよう。即ち、兼愛論の一側面が集中的かつ具体的に表現されたものが非攻論であると考えることができる。「兼相愛」の世界を実現する方法

を、戦国期の士人が世界を把握する基礎的单位としての「国」に対して論じた場合に非攻論が成立するのである。

今一人の人の園圃に入りて、其の桃李を竊むことあらば、衆聞きて則ちこれを非とし、上政を為す者得て則ちこれを罰せん、此れ何ぞや。人を虧きて自利するを以てなり。

：苟も人を虧くこと愈いよ多ければ、其の不仁茲ます甚しく、罪益ます厚し。：今大いに国を攻むるを為すに至りては、則ち非とするを知らず。従ってこれを誉め、これを義と謂う。此れ義と不義との別を知ると謂うべきか。<sup>32)</sup>

(非攻上第十七)

非攻論において否定される攻伐とは、「人を虧きて自利する」行いの最大のものである。人々は「人を虧きて自利する」行いを非としながら、「国」単位の「人を虧きて自利する」行いを非としない。ここにおいて『墨子』においても「国」の存在は明確に意識されることになる。それでは墨家は「国」はどのように振る舞うべきものと考えてのか。非攻下篇の子墨子言は「今若し能く義名を以て天下に立ち徳を以て諸侯に求むる者有らば、天下の服すること立ちどころに待つべきなり」と言い、その為すべき振る舞いを、

大国の不義、則ち同じて之を憂へ、大国の小国を攻むる

や、則ち同じて之を救い、小国の城郭全からざるや、必ず之を修めしめ、布粟乏絶すれば則ち之に委し、幣帛足らざれば則ち之を共す。<sup>33)</sup>

(非攻下第十九)

とする。「国」のレベルでも要求される行動パターンは兼愛論と基本的に同一であった。他国の苦難を自国のそれと同様に受けとめ、自らの持ち分を削つてでも他国を自国と同様に遇しようとする。そのような振る舞いの結果として「我が甲兵は強」となり、自らの方へ「民は必ず移る」ことになるのである。<sup>34)</sup>

以上、本節では兼愛論と非攻論を検討し、この二つが共通する行動様式、思考様式に支えられて成立していることを論じてきた。それでは本節で検討した二口号と、他の口号との間にはどのような関係が見出されるのであろうか。次節においては、従来様々に取り上げられ、また兼愛説・非攻説との関係を盛んに取り沙汰されてきた、尚賢・尚同の二口号について、その思想構造の一特質を再構成してみよう。

#### 四、尚賢と尚同

尚賢論は周知の如く墨家に固有の主張ではなく、戦国期の

社会において相当の一般性を持った思潮であった。<sup>35)</sup> そのような観念が墨家において十大口号の一つとされたことにはどのような意味があったのであろうか。論者によってはそれは、墨家の「客」としての生活から生まれたものとされたり、<sup>37)</sup> 戦国期における新興階級の政治的門戸開放要求の気運を反映するものと考えられたりした。<sup>36)</sup> しかし尚賢論は、そのような状況論のみからではなく、墨家独自の理念として理解できるのではない。墨家の思想体系の中で、尚賢論はどのような意味を持っていたのであろうか。

子墨子言いて曰く：国に賢良の士有る衆ければ、則ち国家の治厚く、賢良の士寡なければ、則ち国家の治薄し。故に大人の務めは將に賢を衆くするに在らんとするのみ。：譬えば其の国の善射御の士を衆くせんと欲する者の若し。必ず將にこれを富ましこれを貴くし、これを敬いこれを誉むべし。然して後に国の善射御の士、將ち得て衆くす可きなり。況んや又賢良の士、德行に厚く、言談に辯に、道術に博き者有るをや。此れ固より国家の珍にして社稷の佐なり。亦必ず且にこれを富ましこれを貴くしこれを敬いこれを誉むべし。然して後に国の良士、亦將ち得て衆くす可きなり。<sup>38)</sup>

(尚賢上第八)

墨家の尚賢論が賢者を「作り出す」ことを重視する点において特徴的であることは既に指摘されている。<sup>⑩</sup>上の史料によれば、「国家」のために「大人」がなすべきことは、賢者を優遇することによって「賢」「賢良之士」を「衆」くすることなのであった。<sup>⑪</sup>賢者とは誰によってどのように作り出されるものなのか。尚賢篇の言う所をより具体的に見てゆこう。

是の故に古は聖王の政を為すや、言いて曰く、不義は富さず、不義は貴くせず、不義は親しまず、不義は近づけずと。；遠鄙郊外の臣、門庭庶子、国中の衆、四鄙の萌人に至るに逮ぶまで、これを聞き、皆競うて義を為す。<sup>⑫</sup>

#### （尚賢上第八）

；故に古は聖王甚だ賢を尊尚し能を任使し、父兄に党せず、富貴に偏せず、顔色を嬖せず。賢者は挙げてこれを上せ、富してこれを貴くし、以て官長と為し、不肖者は抑えてこれを廢し、貧しくしてこれを賤しくし以て徒役と為す。是を以て民皆其の賞に勤み、其の罰を畏れ、相率いて賢者と為る。賢者衆くして不肖者寡きを以て、此を賢を進むと謂う。然して後に聖人其の言を聴き、其の行を迹ね、其の能くする所を察して、慎みて官を予う。此を能を事うと謂う。故に国を治めしむべきは国を治め

しめ、官に長たらしむべきは官に長たらしめ、邑を治めしむべきは邑を治めしめ、凡そ国家官府邑里を治めしむる所のものは、此皆国の賢者なり。<sup>⑬</sup>（尚賢中第九）

「聖王」「聖人」は、賞罰を媒介として、賢者を優遇する意志を態度として明確に示す。そのようにすれば、大多数の人々は自らの行動指針とすべき所を知り、自ずと賢者となるというのである。「聖王」「聖人」は、「賢者」を引き上げ優遇し、「不義者」を冷遇し遠ざけることで、人々が我先に「義」を実行し、連れ立って「賢者」となるようにする機能を有すると考えられたのである。聖王とは「賢者」を作り出す力を持つ者なのであった。ここでは古に託して論じられているけれども、明らかに意識されているのは現実の君主であって、賢者を作り出す聖王とは、現実の各国君主にかくあるべしと要求するための理想的モデルと考えるべきであろう。また上に論じられる所では、賢者とは「義」の実行者であり、聖人によってその程度により異なった範囲の統治を任される者でもある。とすれば、尚賢が理想的に実行された時、少なくともその「国」の中では君主こそが最高の賢者であることになる。それでは「国」における最高の賢者たる君主はどのように振る舞うべき者なのか。

賢者の国を治むるや、つとに朝して晏く退き、獄を聴き政を治む。是を以て国家治まりて刑法正し。；故に国家治まれば則ち刑法正く、官府実つれば則ち万民富む。上は以て絜く酒醴粢盛を為りて、以て天鬼を祭祀すること有り。外は以て皮幣を為り、四隣の諸侯と交接すること有り。内は以て飢に食せしめ労を息し、其の万民を將養する有り。外は以て、天下の賢人を懐くる有り。是の故に上は天鬼これを富まし、外は諸侯これに與し、内は万民これに親しみ、賢人これに帰す。此を以て事を謀れば則ち得、事を挙げれば則ち成り、入りて守れば則ち固く、出でて誅すれば則ち彊し。<sup>44</sup>

(尚賢中第九)

ここで描かれるのは、極めて勤勉に国政に努める賢者の姿である。この点は「官」や「邑」といったより小さな範囲を治める賢者も同様である。またその結果、国は治まり国内万人も異国諸侯も自ずと帰順してくる。賢者の治める国には、他の賢者も含めた多くの人々が結集してくるのである。そしてそのような、賢者の周囲に人々が結集することによって出来上がった「国」は、守れば「固」く外に出れば「彊」なのであった。賢者の質は「国」の強弱にも関係していたのである。

ここで改めて考えておきたいのは、『墨子』で言う「賢者」

とは一体何かという基本的な問題である。墨家尚賢論における賢者は、貴族政治を支える有能な官僚であると同時に郷里共同体の指導者でもあるような存在とされたり、<sup>45</sup> 実質的には国家方針に忠実な良民に止まるものと解されたりしてきた。<sup>46</sup>

また『墨子』における「賢」の観念についても、その実態は「能」に等しいと解されることもある。<sup>47</sup> 確かに墨家の言う賢者は、官長としての任用の可否が重視されていることから窺えるように、民を統治するために必要な実務的能力といった要素を含むものではあろう。しかしそれだけでは十分ではない。『墨子』に言う賢者は、「德行に厚く」「義を為す」者であって、その人格及び行動様式も賢者たる重要な要素となっていた。

賢と為るの道：曰く、力有る者は疾めて以て人を助け、財有る者は勉めて以て人に分かち、道有る者は勧めて以て人に教う。此の若くすれば則ち飢者は食を得、寒者は衣を得、乱者は治を得。<sup>48</sup>

(尚賢下第十)

賢者とは、己れの有する様々なものを自らに対するが如くい分かち与えることで他人を救う、そのような行動を経て達し得る状態であった。またそのような行動は「乱」を「治」に変えるものとしても意識されていたのである。ここにおいて、

尚賢論は兼愛論と結びつく。賢者とは一面において、己れの持ち分を他者に与えることで他者を救い、時にそこに「治」をもたらす、兼愛的行動の実践者だったのである。そして、以上の理解が認められるならば、先に見た社会諸単位の官長においても同様の行動様式が必要とされたこともまた推測してよいであろう。

ここで前章の検討を踏まえて言うならば、賢者の取るべき態度とは、少なくともその一面においては、兼相愛の実践により周囲を治に導くことなのであった。このように考えてみると、兼愛論と尚賢論の骨格を成す発想は非常に類似している。人々が君主の意志に従って相率いて賢者となるのは、その行動としての兼愛がそもそも君主の意志の下であれば容易に実行し得るものと考えられていたからなのである。そして賢者の国に人々が結集するのも、前章で見た「兼」者の周囲への人々の結集と対応しているのである。さらに言えば、そのような人格的優越者たる賢者の態度こそがより多くの人々を賢者へと変えてゆく実際の力であると観念されていたのではあるまいか。言わば、墨家思想における賢人とは、兼愛の実践によって形成される人的結合の中心となる人間のことを指しているのである。とすれば、尚賢とは、そのような個

別的人的結合関係の中核たる賢人をより上に吸い上げるためのシステムを根拠付ける理念と考えられよう。

このような兼愛の実践者たる賢人が理想的に天下各所に配置された状態こそ、尚同論において語られる「尚同一義」の世界なのである。そこで描きだされるのは、賢者の序列的・重層的配置によって秩序付けられる世界である。

子墨子曰く、今の時に方りて、古の民始めて生じ、未だ正長あらざる時に復るに、蓋し其の語に曰く、天下の人義を異にす。：是を以て人其の義を是として人の義を非とす。故に相交ごも非とするなり。：是を以て天下乱る。民の正長以て天下の義を一同にすること無くして、天下乱るを明かにせるなり。是の故に天下の賢良聖知辯慧の人を選擇し立てて以て天子と為し、天下之義を一同にするに従事せしむ。天子既以に立つ。以為らく唯其の耳目の請、独り天下之義を一同にする能わずと。是の故に天下に選擇し賢良聖知辯慧の人を贊閱し、置きて以て三公と為し、與に天下の義を一同にするに従事す。天子三公既に已に立つ。以為らく天下博大、山林遠土の民、得て一にすべからずと。是の故に天下を靡分し、設けて以て万の諸侯国君と為し、其の国の義を一同するに従事せし

む。国君既に已に立つ。又以為らく唯其の耳目の請、其の国の義を一同する能はずと。是の故に其の国の賢者を扱ひ、置いて以て左右將軍大夫と為し、以て遠くは郷里の長に至るまで、與に其の国の義を一同するに従事す。<sup>52)</sup>

(尚同中第十二)

民は、本来それぞれ「義」を異にするため、そのみでは自ずと乱れるものである。即ちそれは、自律的に安定した秩序を創りだす能力の欠如したものである。それでは乱を収束するにはどのようなすべきなのか。そのためには、尚同論では、人々の上にあつて人々を秩序付ける主体が必要と意識された。天下一の「賢良聖知辯慧之人」が選ばれて天子となり、さらにその下位にやはり「賢良聖知辯慧之人」「賢人」たる三公・諸侯国君・左右將軍大夫が置かれる。彼らの務めは何れも自らの担当する領域の「義を一同する」ことであり、この点において彼らの為すべきことに質的な違いはない。明らかに違うのは、上位に在る者の方がより上位の賢者だという点のみである。それではその世界において上位者はどのようにして尚同を達成するのだろうか。尚同下篇の末尾では、次のように言う。

是の故に子墨子曰く、凡そ民をして尚同せしむる者は、

民を愛すること疾めざれば、民使う可き無し。曰く、必ず疾めて愛してこれを使い、信を致してこれを持し、富貴以て其の前に道びき、明罰以て其の後を率いよ。為政此の若くなれば、我と同じき母からんを欲すと唯も、將に得可からざらんとすと。是を以て子墨子曰く、今天下の王公大人士君子、中情に將に仁義を為さんことを欲せんとし、上士為らんことを求め、上は聖王の道に中らんと欲し、下は国家百姓の利に中らんと欲せば、故に尚同の説に当りて察せざる可からず。尚同は為政の本にして、治の要なりと。<sup>53)</sup>

(尚同下第十三)

「尚同」の達成を目論む者に何より必要なのは、これによれば、賞罰等の強制的手段が意識されながらも、まず第一には民への愛であつた。尚同の中心となる賢人は、下に向かつて愛利を施す者だったのである。そのような性格は、尚賢論に見られる所の賢者のそれと基本的に一致している。人々が賢者に価値意識を同一にする理想的状態の達成には、「民を愛する」ことを始めとする賢者の心的態度が必要条件だったのであつて、そのような態度を維持することができれば、例え自らに同じないことを望んでも民の方から自ずと同調してくるといふのである。



ここにおいて、兼愛―非攻―尚賢―尚同の四つの口号は、ある共通性を有する意識に基づいている点において一貫性を持った思想であることが想定され得る。尚賢論とは、兼愛・非攻の実践者としての賢者を結集の中心とする人的結合の論理である。そしてそのような個別的人的結合をその中心としての賢者を媒介としてタテに積み上げたものこそ、尚同論において構想された世界の構造に他ならない。

## 五、小 結

前章まで検討した所を整理しておこう。本稿では墨家の十大口号の内、従来墨家思想の特質を顕著に表現するものとして重視されてきた兼愛・非攻・尚賢・尚同の四大口号についてその意味する所に初歩的な検討を加え、これらがある同質性・一貫性を有する思考の在り方に支えられたものであることを主張してきた。

本稿の検討によれば、兼愛とは、基本的には他者の苦難を自らのそれの如く受け止め他者を自らに対するが如く遇する個人を中心とした実践的行動原理であり、そしてその実践的行動を媒介とする愛の周囲への拡大を目指すものである。ま

た非攻論とは兼愛論を「国」レベルに限定して論じた、「国」単位の愛の論理と考えられる。そのような兼愛的倫理・行動の実践者こそが賢者であった。賢者はその態度によって周囲を感化しその周りに人々を結集してゆく。尚賢とはそこに形成される個別的人的結合関係の中心たる賢者を引き上げることの意味する。また尚同とは、尚賢が理想的に実行され賢者を中心とする個別的人的結合がタテに積み重ねられた状態を表現する概念に他ならない。

以上から想定される理想的世界は、最高賢者としての天子の周囲に賢者が結集し、個々の賢者の周囲にまた人々が結集することによって成り立つ、即ち賢者を中心とする人間集団の重なりを基本とする、重層的構造を持つものであった。この世界においては、天下全体も、個別の国も、さらに小規模な局地的秩序体も、その在り方は基本的に同一の形態を持っていると言えよう。

それでは、ここまで検討してきた墨家思想の性格に関する結論から、第二章で設定した二つの問題に対してどのようなことが言えるであろうか。まず第一の墨家思想自体に関する問題から見よう。

『墨子』においては、その理想的世界は賢者を中心とする

人的結集の積み重なりとして構想されていた。その中には、非攻篇のように「国」を強く意識した言説もあり、墨家においても世界を把握する上で「国」が重要な要素であったことを示している。墨家にとっても君主への献策は主要な課題であり、全体的な議論の比重からも、「国」の在り方が重要な論題であったことは明らかである。しかし同時に、墨家においては天下・国家、さらにはより小規模な局地的人間集団までが基本的に共通の姿を持つものとしてイメージされているのであり、このことは、墨家思想を根底において規定するものが必ずしも国家の在り方ばかりではないこと、墨家の思考対象が必ずしも「国」に収斂するものではなかったことを示唆している。

それでは、墨家思想の性格はどのように把握されるべきなのであろうか。この問いに十全な解答を与えるには、本稿は未だ絶対的に検討不足ではあるが、しかし少なくとも本稿で論じてきた秩序形成の論理が、墨家思想の基礎的枠組みを形づくる重要な要素であることは明らかであろう。即ち、兼愛・非攻の実践者たる人格的優越者⇨賢者を中心として、その下につき従う人々によって形成される人間集団結集の構想こそ、個別小集団から国家・天下にまで至る墨家思想の秩序構想を

貫く基礎的な思考のパターンを表現するものなのであって、邑制国家か天子専制国家かという問題設定自体は墨家自身の問題構成に必ずしも即したものではないと思われるのである。重要なのは、愛の相互的關係とその天下全体への拡大という一連の秩序形成の過程なのである。墨家の国家論とは、本稿で論じた如き人的結合の集積として把握されるべきものではないか。小邑保全は相互愛の拡大・普遍化を訴えることからの論理的帰結であって、その背後に邑制国家論を想定する必然性は必ずしもない。また尚同一義の世界は、兼愛的倫理の理想的拡大形態を表現しているのであって、それを中央集権的国家体制を指向するものと見るかどうかはまた別に検討すべき問題である。

それでは、第二の、墨家集団の強固な人間関係の問題についてはどうであろうか。実の所、強固な個人的人格的關係と、思想・理念への心服による結合とは、墨家においては二者択一的なものではない。本稿で検討した所によれば、墨家思想においては、人間集団の結集に必要なものはその中心となる人格的優越者⇨賢者であった。人々はある人物が賢者であるが故にその人物に感化され、同調し、その周囲に結集してゆく。そこでは、人間集団を秩序付け得る力を有する者は「愛」

の実践者であり墨家の理念・「墨者の義」を体现する人物に他ならない。墨家においては、個人的人格的信頼関係とその思想は不可分に結合しているのである。そして敢えて付言するならば、軍事集団としての墨家の統合も上述の思想構造と無関係ではなかったであろう。実践集団たる墨家においてはそのリーダーの人格的優越性も日々の実践的活動の中で再確認を繰り返されることになったのであり、指導的地位の墨者には集団の結集を維持するために常に具体的行動によって自らの意志と力量を周囲に表現する必要が切迫性を持って存在した。墨家集団の時に狂信的とも思われる行動は、このような思想と集団の在り方より帰結するものであったと思われる。まさしくそれは、「化の致す所」だったのである。<sup>55)</sup>

## 註

- (1) 『呂氏春秋』孟春紀去私篇には、秦に居た鉅子腹綰が、自らの子が殺人を犯し、秦恵王が特にこれを救おうとしたのに対し、「墨者の法」を根拠として敢えて我が子を殺した説話が見える。
- (2) 『呂氏春秋』離俗覽上徳篇には、鉅子孟勝が陽城君との約束を果たせなかったため自殺し、さらに弟子も多くそれに殉じたことが、「孟勝死、弟子死之者百八十」と記されている。また『淮南子』秦族訓には「墨子は服役する者百八十人、皆火に赴

き刃を踏んで死すとも踵を還さざらしむ可し。化の致す所なり」と見える。墨家集団は、指導者・鉅子の「化」によって死をも厭わぬ行動をとる集団として知られていたのであろう。

- (3) 漢代以降の墨家の動向を検討したものととして、福井重雅「前漢における墨家の再生」(『東方学』三九、一九六七)があり、秦代以降の儒・墨の合体により儒学が専制政治の理論となったことが主張されている。ただしこれに対しては、戦国末期における各学派間の思想の吸収統合という大きな流れの中から儒・墨のみを取り出したために生じた見かけの運動にすぎないとする批判もある。石田秀実「漢代儒学の一考察―いわゆる『儒墨』について―」(『集刊東洋学』四十、一九七八)。

- (4) 『漢書』藝文志兵書略では兵技巧の自注に「省墨子重」とあり、それ以前には『墨子』が兵書としてとらえられる場合があったことがわかる。『墨子』城守諸篇に関しては、渡辺卓「墨家の兵技巧書について」(『古代中国思想の研究』創文社、一九七三、一九五七初出)。また田中淡氏の一連の研究をも参照。

- 『墨子』城守諸篇の築城工程(山田慶児編『中国古代科学史論』京都大学人文科学研究所、一九八九)、『墨子』城守諸篇の築城工程(統完)(山田慶児・田中淡編『中国古代科学史論』統完)京都大学人文科学研究所、一九九一。出土史料との関連で論じた代表的なものとして、李学勤「秦簡与『墨子』城守各篇」(『簡帛佚籍与学术史』時報文化出版、一九九四)、陳直「『墨子』備城門」等篇与居延漢簡(『文史考古論叢』天津古籍出版社、一九八八)がある。

- (5) 拙稿「商君書の歴史的位置」(『史林』七九―、一九九六)、「尉繚子の世界―戦国期中国における軍事的教養の一形態―」

『東方学』九二、一九九六、『荀子』と兵学―戦国―漢初期における軍事的教養の「側面」(『名古屋大学東洋史研究報告』二二、一九九八)。

(6) 『墨子』・墨家に関する膨大な先行研究の網羅的整理・検討には別稿を必要とする。本稿では、比較的問題関心を共有していると思われる、戦後日本における研究史に限定した整理を行った。

(7) 渡辺卓「墨家の集団とその思想」(一九六一初出)、『墨子』諸篇の著作年代(一九六二・六三初出)。何れも同氏著『古代中国思想の研究』(創文社、一九七三)所収。

(8) 河崎孝治「墨家尚賢論の成立期について」(『日本中国学会報』二四、一九七二)、「戦国時代後半における墨家の展開」(『日本中国学会報』二七、一九七五)。酒井和孝「末期墨家の非攻思想―『呂氏春秋』における其の展開―」(『佐賀大國文』七、一九七九)、「末期墨家の兼愛思想―『呂氏春秋』を媒介として―」(『哲学』三二、一九八〇)。

(9) 池田知久「『墨子』の兼愛説と尚賢説」(『中哲文学会報』六、一九八一)、『墨子』の経・経説と十論」(『中哲文学会報』一〇、一九八五)。

(10) 板野長八「墨子」(『中国古代における人間観の展開』岩波書店、一九七二)。

(11) 千葉仁「墨家思想における目的と手段―兼愛論と天志論―」(『集刊東洋学』一八、一九六七)。その他に岡本光生「墨家の人間観―尚賢論と兼愛論を中心に―」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』別冊二、一九七五)も、十論がそれなりの思想的統一性を持ちその展開過程を内在的に理解することが可能なもの

とする。

(12) 浅野裕一「墨家思想の体系的理解(一)―兼愛論について―」(『集刊東洋学』三二、一九七四)、「墨家思想の体系的理解(二)―非攻論について―」(『集刊東洋学』三三、一九七五)、『墨子』尚賢論の特性について」(『国学院雑誌』七七・一六、一九七六)、『墨子』尚同論の構造」(『文化』四〇・一・二、一九七六)、「墨家集団の質的变化」(『日本中国学会報』三四、一九八二)、『墨子』(講談社学術文庫、一九九八)。

(13) 増淵龍夫「墨侠」(新版『中国古代の社会と国家』岩波書店一九九六、一九五四初出)。

(14) 小倉芳彦「墨子思想の理解をめぐる一試論」(『史学雑誌』六八・一七、一九五九)。

(15) 宇都木章「墨子尚賢論の「側面」」(『史苑』二六・二・三、一九六六)。

(16) 宇都宮清吉「管子弟子職篇によせて」(一九六三初出)、「中国古代理世史把握のための一視角」(一九七〇初出)。何れも同氏著『中国古代理世史研究』(創文社、一九七七)所収。

(17) 『墨子』のテキストは、孫詒讓『墨子問詁』(一八九五)を底本とし、呉毓江『墨子校注』(西南師範大学出版社、一九九二、一九四四初出)、渡辺卓『墨子上』(集英社全訳漢文大系、一九七四)、敷内清訳注『墨子』(平凡社東洋文庫、一九九六)等を参照した。以下篇名のみ挙げるのは『墨子』である。

(18) 例えば板野長八前掲論考では、兼愛説を、旧来の血縁的秩序を相対化するものと考え「族的体制に破壊的に作用するもの」とする。

(19) 墨家の「兼愛」が儒家の「仁」と必ずしも対極的なものとし

ては考えられないことは既にしばしば指摘されている。小倉芳彦前掲論文、福井重雅前掲論文等参照。

- (20) 聖人以治天下為事者也。不可不察乱之所自起。嘗察乱何自起起不相愛。臣子之不孝君父、所謂乱也。子自愛不愛父、故虧父而自利、弟自愛不愛兄、故虧兄而自利、臣自愛不愛君、故虧君而自利、此所謂乱也。……皆起不相愛。……大夫各愛其家、不愛異家、故乱異家以利其家、諸侯各愛其國、不愛異國、故攻異國以利其國、天下之乱物具此而已矣。察此何自起、皆起不相愛。
- (21) 凡天下禍篡怨恨、其所以起者、以不相愛生也。是以仁者非之。
- (22) この点については、池田知久『墨子』の経・経説と十論

註(9)の理解に従った。

- (23) 池田知久『墨子』の兼愛説と尚賢説』では、兼愛上篇の分析から「相愛とは「愛人若愛其身」を人々が相互に行うことであり、また兼相愛とはその相愛が全天下の規模に拡大することであるらしい」とする。また吉永慎一郎「墨翟兼愛を説かず―『墨子』兼愛篇の論理と構造―」(『集刊東洋学』六七、一九九二)では、「使天下兼相愛」とは、天下の人々に「相愛」することを「兼ねて」(あわせて、ともに、みな)なさしめることによって天下が治まるとする考え方」とする。兼愛論の基本義に関しては、本稿ではこれらの説に依拠して、「相」とは基本的原理としての愛の相互性を表現する語であり、「兼」とはそのような関係を天下大に普遍化する指向性を表現する語であると解しておく。

- (24) 若使天下兼相愛、愛人若愛其身、猶有不孝者乎。視父兄與君若其身、惡施不孝。猶有不慈者乎。視弟子與臣若其身、惡施不慈。故不孝不慈亡有。……若使天下兼相愛、國與國不相攻、家與

家不相乱、盜賊無有、君臣父子皆能孝慈。若此則天下治。故聖人以治天下為事者、惡得不禁惡而勸愛。

- (25) 視人之國若視其國、視人之家若視其家、視人之身、若視其身是故諸侯相愛則不野戰、家主相愛則不相篡、人與人相愛則不相賊、君臣相愛則惠忠、父子相愛則慈孝、兄弟相愛則和調。
- (26) 子墨子曰、……今若夫攻城野戰、殺身為名、此天下百姓之所皆難也。苟君說之、則士衆能為之。況於兼相愛、交相利、則與此異。夫愛人者、人必從而愛之。利人者、人必從而利之、惡人者、人必從而惡之、害人者、人必從而害之。此何難之有。特上弗以為政、士不以為行故也。

- (27) 兼士：曰、吾聞為高士於天下者、必為其友之身、若為其身、為其友之親、若為其親、然後可以為高士於天下。是故退睹其友、飢則食之、寒則衣之、疾病侍養之、死喪葬埋之。

- (28) 兼君：曰、吾聞為明君於天下者、必先万民之身、後為其身、然後可以為明君於天下。是故退睹其万民、飢即食之、寒即衣之、疾病侍養之、死喪葬埋之。

- (29) 俞樾の説に従い、「賊」字を補った。

- (30) 若我先從事乎愛利人之親、然後人報我以愛利吾親也。意我先從事乎惡賊人之親、然後人報我以愛利吾親乎。即必吾先從事乎愛利人之親、然後人報我以愛利吾親也。然即之交、孝子果不得已乎。

- (31) 故兼者聖王之道也、王公大人之所以安也、万民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之。

- (32) 今有一人入人園圃、竊其桃李、衆聞則非之、上為政者得則罰之。此何也。以虧人自利也。……苟虧人愈多、其不仁茲甚、罪益厚。……今至大為攻國、則弗知非、從而譽之、謂之義。此可謂知

義與不義之別乎。

(33) 原文は「布粟之絶」だが問詰所引の王念孫説に従い「之」を「之」に改めた。

(34) 大国之不義、則同憂之、大国之攻小国也、則同救之、小国城郭之不全也、必使修之、布粟之絶則委之、幣帛不足則共之。

(35) 前註(34)の文に続いて非攻下篇は以下のように言う。

以此効大国、則小国之君説、人劳我逸、則我甲兵強。寬以惠、緩易急、民必移。

(36) 戦国期における尚賢の時代思潮については、小南一郎「中山王陵三器銘とその時代背景」(『戦国時代出土文物の研究』京都大学人文科学研究所、一九八五)。

(37) 渡辺卓「墨家の集団とその思想」。

(38) 例えば、金徳建「墨子 尚賢」学説所反映的時代」(『先秦諸子雑考』中州書画社、一九八二)では、戦国初期平民の政治的地位獲得への強い要求という現実の趨勢を反映したものとす。

(39) 子墨子曰、：國有賢良之士衆、則國家之治厚、賢良之士寡、則國家之治薄。故大人之務、將在於衆賢而已。：譬若欲衆其國之善射御之士者。必將富之貴之、敬之尊之、然後國之善射御之士、將可得而衆也。況又有賢良之士厚乎德行、辯乎言談、博乎道術者乎。此固國家之珍、而社稷之佐也。亦必且富之貴之敬之尊之、然後國之良士、亦將可得而衆也。

(40) 岡本光生「墨家の人間観」。

(41) 『墨子』に見える「大人」の語は「王公」とほぼ同義語であり、諸侯を指すものと考えられる。宇都木章「墨子の大人について」(『青山史学』一、一九六九)。

(42) 是故古者聖王之為政也、言曰、不義不富、不義不貴、不義不

親、不義不近。：逮至遠鄙郊外之臣、門庭庶子、國中之衆、四鄙之萌人、聞之、皆競為義。

(43) : 故古者聖王甚尊尚賢而任使能、不党父兄、不偏貴富、不嬖顔色。賢者孝而上之、富而貴之、以為官長、不肖者抑而廢之、貧而賤之以為徒役。是以民皆勸其賞、畏其罰、相率而為賢者。以賢者衆、而不肖者寡、此謂進賢。然後聖人聽其言、迹其行、察其所能、而慎予官、此謂事能。故可使治國者、使治國、可使長官者、使長官、可使治邑者、使治邑、凡所使治國家・官府・邑里、此皆國之賢者也。

(44) 賢者之治國也、早朝晏退、聽獄治政。是以國家治而刑法正。：故國家治則刑法正、官府実則万民富。上有以絮為酒醴黍盛、以祭祀天鬼。外有以皮幣、與四隣諸侯交接。内有以食飢息勞、將養其万民。外有以懷天下之賢人。是故上者天鬼富之、外者諸侯與之、内者万民親之、賢人歸之。以此謀事則得、举事則成、入守則固、出誅則彊。

(45) 宇都木章「墨子尚賢論の一側面」。

(46) 浅野裕一「『墨子』尚賢論の特性について」。

(47) 江村治樹「西漢官僚における「賢」と「能」」(『名古屋大学東洋史研究報告』四、一九七六)。

(48) 為賢之道：曰、有力者疾以助人、有財者勉以分人、有道者勸以教人。若此則飢者得食、寒者得衣、乱者得治。

(49) 河崎孝治「墨子尚賢論の成立期について」でも、『墨子』の賢者が兼愛の実行者であることが指摘されている。

なお墨家の「義」については、経上に「義、利也」と言い、また同じく経上に「利、所得而喜也」と言う。これらに従えば「義を為す」とは、他者に対して利を与え喜ばしむることな

るのであって、兼愛篇に見た「兼」者の行動、また註(48)に見える賢者の行動と相い通じるものと考えられる。経・経説が十論の正しさを明らかにする定理の意味を持つことは、池田知久『墨子』の経・経説と十論」に指摘されている。

(50) 尚同上には国君・郷長等をそれぞれの地の「仁人」とする記述が見え、それら官長がある種の人格者としてとらえられていることがわかる。

(51) 所染篇に「士また染まる有り。其の友皆仁義を好み、淳動にして令を畏るれば、則ち家日ごとに益し、身は日ごとに安んじ、名は日ごとに栄え、官に処りても其の理を得」とある。人間の性質は後天的・可塑的なものが多くを占めるのであって、その性質形成において重要なのは日常的な人間関係の中での感化であると考えられた。

(52) 子墨子曰、方今之時、復古之民始生、未有正長之時、蓋其語曰、天下之人異義。：是以人是其義、而非人之義、故相交非也。：是以天下乱焉。明乎民之無正長以一同天下之義、而天下乱焉。是故選択天下賢良聖知辯慧之人、立以為天子、使從事乎一同天下之義。天子既以立矣、以為唯其耳目之請、不能独一同天下之義、是故選択天下賢良聖知辯慧之人、置以為三公、與從事乎一同天下之義。天子三公既已立矣、以為天下博大、山林遠土之民、不可得而一也、是故靡分天下、設以為万諸侯国君、使從事乎一同其国之義。国君既已立矣、又以為唯其耳目之請、不能一同其国之義、是故択其国之賢者、置以為左右將軍大夫、以遠至乎郷里之長、與從事乎一同其国之義。

(53) 是故子墨子曰、凡使民尚同者、愛民不疾、民無可使。曰必疾愛而使之、致信而持之、富貴以道其前、明罰以率其後。為政若此

唯欲毋與我同、將不可得也。是以子墨子曰、今天下王公大人士君子、中情將欲為仁義、求為上士、上欲中聖王之道、下欲中国家百姓之利、故當尚同之說、而不可不察、尚同為政之本、而治要也。

(54) 以上の議論は、墨家集団・墨家思想は変質しなかったということを中心とするものではない。その点について具体的な結論を示すことは、とりあえず本稿において筆者の意図する所ではない。墨家の行動方針には何らかの揺れがあったかもしれないし、十論の中には若干異なる立場の者によって著されたものもあるかもしれない。『墨子』が長期にわたって書き継がれた書であり墨家の活動が戦国期を通じてたものであることを考えれば、多少の差異・変質はむしろ自然と言い得よう。本稿が論じたのは墨家集団・思想はその根底にある思考のパターンを有しているということにすぎない。しかし本稿で見てきた、中核的人格をこそ人間集団結集の決定的要因とする秩序構想は、墨家の個性としてだけではないか。これについては拙稿『荀子』と兵学』を参照。戦場を多く活動の場とし軍事技術者の性格まで有する墨家が、このような人格的能力に重きをおく思想に強くこだわったように見受けられる点は興味深い。中国古代の武力・軍事力形成において個別の人格に依拠したそれこそがリアルなものと感じられていたことの一証と言えようか。

(55) なお、『墨子』における「気」の概念に関して、久富木成大部論集(人文)三三二一、一九九六)があり、『墨子』にも「気」の流動に基づき世界観が見出されることが論じられてい

る。また経説上に「實。其志氣之見也、使人如己」とあるのを見れば、人間関係の形成と気の間にある種の関係が存在することが議論の前提となっていることが推測し得る。墨家においても、人間の結び付き、感化は「氣」を媒介とするものにとらえられている可能性がある。「氣」を媒介とする人間集団形成論の中国古代における広汎な存在については、拙稿『荀子』と兵学』。

(しばた のぼる 中京大学・三重大学 非常勤講師)