

先秦思想史研究一斑

—孟子仁義說成立考—

澤田多喜男

はじめに

現在、先秦諸子思想の研究についてみると、それぞれの思想の性格についての研究はかなり解明されているが、思想史的研究ということになると、本格的な思想史的研究という名に値いするものはなかなか見出せないといえよう。思想史的研究とはいっても、実は思想の系譜をたどった研究が多くであって、それぞれ異なる思想間の葛藤から、どのような必然性をもってある思想が主張されるようになったのか、といったようなダイナミックな側面を解明した思想史研究は、極めて少いように思われる。同じ儒家なり、道家なりで、時代とともに少しずつ思想の実質が変化していきるのは、ただ単になんとなく変化していくのではなく、何らかの変化せざるを得ない要因があればこそ変化するので

と考えられる。戦国儒家が自然界への乃至は自然界の法則への関心を殆んど欠いていたのに、漢代儒家はむしろそちらへの関心を最大限に發揮し、体系的説明に力を注いだのは、何となくそうだったのでなく、何らかのそうせざるを得ない必然性があったと考えられる。そして例えば戦国儒家から漢代儒家への変化の流れを追って叙述するのは、いわば思想の系譜的研究であって、真の意味での思想史的研究とはいえないように思われる。ある学派が数種の学派に分裂し、それぞれの分裂した学派はこれこれの特徴があると解明されたとしても、それはやはり系譜的な研究といふべきであって、思想史的研究とはいえないといえよう。いかなる必然性があつてそれぞれの分裂した学派がその特徴的な主張を掲げるに到ったかが解明されたとき、それは思想史的研究といふことができると思われる。しかし先秦時代には資料的な制約もあつて、なかなか事実をふまえて思想史的研究を行うことは難しい。従つて、勢い推測・想像によつて、事実の欠如を補うという傾向に走りやすい。そしてその結果は尤もらしいがしかし誤つた説明が行われがちである。また誤りとはいえないまでも、決定的とはいえない幾種類もの解答が、出てくるということになる。これは、思想史的な研究の面についてばかりでなく、先秦の場合、諸子思想の性格についてすら、その様な事態が起つていることは周知のことである。

いまこの小論では、上述の如き思想史的研究とはいえないまでも、それに近づくべく孟子の仁義説がいかなる思想を媒介とし、それに対抗すべく主張されたものであるかを明かにしたいと思つてゐる。そのために、先ず『孟子』によつて孟子自身のいうところを聞き、次に孟子の主張するところが、果して客観的に妥当なものであるかどうかを、『孟子』以外の文献によつて検証してみようというのが、小論の試みようとするのである。資料も少く考察も必ずしも充分ではないので、新たな知見を呈示できるかどうか些か心もとないところであるが、先ずは考察を試みよう。

『論語』では、〈仁〉についての言及が最も多く、孔子の中心思想は〈仁〉だとされるのは周知のことである。^ま『義』についても〈君臣之義〉（微子）とか、〈利〉と対比される〈義〉（里仁）などが説かれている。特に後者は〈小人〉〈君子〉と関連するものとされ、後の儒家思想や道学などでも屢々重要な主題とされたことも周知のところである。ところで『論語』には、〈仁〉〈義〉はそれぞれ分離してはみえるが、〈仁義〉という併称した語としてはみえず、〈仁義〉の語が儒家の文献に現われる最初は『孟子』であるというのは、まぎれもない事実である。そこで春秋末期の孔子は〈仁〉を説きまた〈義〉についても説いたが、戦国中期の孟子は何故に〈仁義〉と併称した言葉を使用するようになったのか、つまり〈仁〉〈義〉から〈仁義〉へと変化する思想的背景はいかなるものかが問題とされる。

『孟子』によれば、当時は「楊朱・墨翟之言盈天下」（滕文公下）であったというのであるから、思想上の対抗者である楊朱と墨翟の学派に対抗して、孟子は〈仁義〉を説かざるを得なかったと考えるのは、誰でも想到するところであろう。しかしながら、楊朱学派の或は墨翟学派の思想のいかなる点に對するものとして〈仁義〉説が説かれたのかという点については、まだ明確な解答はなく、解答らしいものはあるが想像の域を出ない根拠に乏しいものがあるにすぎない。¹⁾そこで小論ではその点の解明を試みようと思うが、孟子の〈仁義〉説の内容を先ず検討してみよう。

『孟子』冒頭の文章は次のようである。

孟子見梁惠王、王曰、叟不遠千里而來、亦將有以利吾國乎。孟子對曰、王何必曰利、亦有仁義而已矣。……上下交征利。而國危矣。万乘之國、弑其君者、必千乘之家、千乘之國、弑其君者、必百乘之家、……苟為後義而先利、不奪不賢、未有仁而遺其親者也、未有義而後其君者也、⁽²⁾王亦曰仁義而已矣、何必曰利。(梁惠王上)

ここで注目されるのは、〈仁義〉に対しては〈利〉がいわれていることと、〈仁〉に対して〈親〉が、〈義〉に対して〈君〉がいわれていることである。これらは、後にもふれる楊・墨批判にも深くかかわることであるばかりでなく、後者はここにこの〈仁義〉の内容が、いかなるものかを示している点で重要である。というのは、〈仁〉と〈親〉とを関連するものとしていることは、〈仁〉が家族道德にかかわるものであることを示すものであり、〈義〉と〈君〉とを関連するものとしていることは、〈義〉が君臣道德と関連することを示しているからである。かかる意味での〈仁〉や〈義〉は『孟子』にのみ特徴的なものではなく、『論語』にもみられるものである。〈仁〉は孔子においては、家族道德の枠を越えたものとされるが、親子間乃至血縁者間の愛情が基本となっていること⁽³⁾については、鮮矣、不好犯上而好作乱者、未之有也。……孝弟也者、其為仁之本与(学而)とあるのは、家族道德と政治との関連を示す儒家思想の一面を知る点で興味ある発言であるといえるが、また他面では〈仁〉と家族道德ともいべき〈孝弟〉との関連を明確に示す資料ということができよう。また〈義〉についても様々な意味をもつものとして『論語』には言及がなされているが、子路の言葉として「不仕無義、長幼之節、不可廢也。君臣之義、如之何其廢之。欲潔其身而亂大倫。君子之仕也、行其義也」(微子)とあるのは、〈義〉と〈君臣〉関係との関連を示して興味深い。

上引の『孟子』冒頭にみえる孟子の〈利〉の排除と〈仁義〉の主張は、〈利〉に基づいて人が行動するならば、家

族道徳、君臣道徳は崩壊するとの危機感に基づくものといふことができる。では孟子の考える理想的な家族・君臣関係を破壊する者は誰であり、またその思想とはいかなるものなのであろうか。孟子にいわせれば、それは楊朱・墨翟の徒であり、〈兼愛〉主義・〈為我〉主義だといふことになるのであるが、果してそうなのであろうか。

現存の『孟子』についてみる限りでは、孟子と最も激しい論戦を交えたと思われる思想家は、本性論に關しての告子ぐらいであり、〈神農之言〉の信奉者許行の弟子となつた陳相との万人皆農説に關する論争(滕文公上)、滑稽者淳于髡との礼や名実に關する論争(離婁上・告子下)などもみられるが、簡単に相手を論破してしまつてゐる。孟子自身が當時の思想界に活躍してゐたとする、墨家や楊朱派の人々との論争は、『孟子』に即する限り、余り具体的には知ることができない。その具体的な僅少な例としては、墨家の徒の夷之なる人物と〈薄葬〉や〈兼愛〉について、徐辟なる人物を通して間接的に論争がなされたことが記録されている(滕文公上)にすぎないし、楊朱派の人々との論争は全くみられないといつてよい。ただし、例えば宋₄輕をもし墨家と深い關係があるとすれば、〈非攻〉に關して論争がなされた(告子下)といふことができようし、陳仲子が〈廉士〉であるか否かについての議論(滕文公上)を、〈為我〉主義に關連するものとみるならば、楊朱派に關する言及とすることもできよう。しかしながら、いずれにせよ孟子がかうように儒家にとつて大いなる脅威となる活動を楊・墨の徒がしてゐたとするならば、もう少し具体的に多くの論争が『孟子』に記載されていてもよいように思う。ところでいま、具体的な楊・墨学派との論争についての記録の僅少なことはともかく、孟子のいふところを聞いてみよう。

孟子曰、予豈好弁哉、予不得已也。聖王不作、諸侯放恣、処士橫議、楊朱・墨翟之言盈天下、天下之言、不帰楊則帰墨、楊氏為我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獸也。……楊・墨之道不息、孔子之道不著。

是邪説誣民、充塞仁義也。……無父。無君、是周公所膺也。……豈好弁哉、予不得已也。能言距楊・墨者、聖人之徒也。(滕文公下)

孟子曰、楊子取為我、拔一毛而利天下、不為也。墨子兼愛、摩頂放踵、利天下為之。(尽心上)

上引の資料から知ることのできるのは、墨家の主要な主張は〈兼愛〉であり、楊朱の主要な主張は〈為我〉であるということと、〈兼愛〉は〈無父〉に、〈為我〉は〈無君〉にゆきつく思想だと考えていることである。そして〈無父〉〈無君〉は〈禽獸〉即ち人間ではないというのであるから、〈父〉〈君〉は人間であるための基本的要件を示す言葉である。つまり〈父〉とは家族関係を、〈君〉とは君臣関係を意味するのである。従って、〈無父〉〈無君〉とは、家族関係・君臣関係を無視否定することを意味する。〈兼愛〉〈為我〉の主張は、それぞれ家族関係・君臣関係の無視否定に連なるというのであり、墨家・楊朱の徒の主張がそれに当たるといっているのである。

〈兼愛〉が〈無父〉即ち家族関係の無視否定の思想を含むものか否か、また実際に墨家が儒家のいう家族道徳を否定するような事があつたか否かは後(6)にまたみるとして、〈為我〉が君臣関係の無視否定に連なることはほぼ認められよう。自分のことだけを考へて、社会のためにはほんの少しも貢献しようしないというのであれば、社会への貢献は政治を通してのみ可能だと考へる中国人一般の考へからすれば、人は君臣関係を通してのみ社会に貢献することが可能なのであるから、〈為我〉は〈無君〉即ち君臣関係の無視否定とならう。それは現実的でありようとしては隠遁ということになる。つまり君臣関係を断つて、社会全般の流れの外に身を置くことにほかならない。ここで『孟子』冒頭の〈仁義〉の主張と、〈仁〉は〈親〉に、〈義〉は〈君〉に関連して説かれていることを想い起すならば、孟子の〈仁〉の主張は墨家の〈無父〉に連なる〈兼愛〉主義に対してなされたものであり、〈義〉の主張は楊朱派の〈無

君」に連なる「為我」主義に対してなされたものであることは明白であろう。⁷⁾ 孟子は四端説に連なるものとして仁義礼智の四徳を説いて「仁」「義」などについてその新たな基礎づけをしている（公孫丑上・告子上）が、冒頭での「仁義」の主張は、当時の二大学派と目される墨家の「兼愛」即ち「無父」という家族道徳の否定に連なる主張と、楊朱派の「為我」即ち「無君」という君臣道徳の否定に連なる主張とに対してなされたもので、政治の根幹となるべき家族道徳と社会秩序維持に不可欠な君臣道徳の再確認にはかならないと考えられる。当時楊・墨両学派が隆盛であり、その主張が上述した如き性質のものだとの認識が孟子にあったからこそ、「仁」を「仁」だけで説き、「義」を「義」だけで説くのではなく、「仁義」と併称して主張がなされたと考えられる。仮りに孔子の主要な思想は「仁」であったが、それが孟子になって「仁義」説になったというように発展的にみるならば、それは、孔子の後に出了墨翟が「兼愛」を説いて、「仁」の側面を強調する余りに、「義」の側面が忘却されがちなために「仁義」と併説したというようなものではないことは、上述の梁恵王・滕文公兩篇の資料を断章取義的乃至は恣意的に引用することなく、平心に全体を読むならば自ら明かになることである。

更に孟子は「仁義」主義に対立するものとして「利」中心の立場を挙げている。先に挙げた宋牼が、他の戦国期などの文献で墨翟と併拳される宋牼だとするならば、墨家と同じく「禁攻寝兵」を説いても何の不思議もない。事実、彼は秦楚の間の戦争を防止しようとして楚に赴く途次、孟子に遇って議論をするが、宋牼の立場は「利」「不利」の打算の観点から非戦を説くのに対して、孟子は、

為人臣者懐利以事其君。為人子者懐利以事其父。……是君臣父子兄弟終去仁義。懐利以相接、然而不亡者、未之有也、先生以仁義説秦楚之王、……是君臣父子兄弟去利、懐仁義以相接也、然而不王者、未之有也、何必曰利。（告子

下)

と論駁しているが、この主張や説き方はまさしく梁惠王篇冒頭のそれと極めて類似したものであって、〈仁義〉に対する〈利〉の主張者の中には、墨家が含まれていることが明白である。或はまた孟子が攻撃して止まない〈利〉の主張者の最大のものの一つは墨家にほかならないと言ひ換えることができよう。このことは、また後に墨家の思想を検討する際に改めて触れることにならう。

また楊朱派の思想と〈利〉の關係については、「拔一毛而利天下、不為也」(尽心上)といった〈為我〉主義が、ほぼ利己主義と同じであるところから、自分の〈利〉のみを考えて他を顧みない、〈利〉中心の思想であることは明かであらう。仮りにいま、先にも挙げた陳仲子⁸⁾について考えてみると、家柄は齊の世家であるにもかかわらず、兄の収入は不義であるとして援助を断り、夫婦で労働に携って自活しているのであるが、他者への積極的な貢献ということは眼中になく、ただ自己の潔癖さを守ることに汲汲としている人物として描かれ、孟子は「若仲子者、劓而後充其操者也」(滕文公上)と批評している。孟子が陳仲子を楊朱派の人物と考えているか否かは問題であるが、こうした行動は、〈為我〉主義的なものであることは明かである。従って、孟子の〈仁義〉主義に対立する〈利〉中心の立場にあるものだとはいえようか。ともかく、孟子は、楊朱派もやはり墨家と同様に孟子の考える〈利〉の主張者の大学派の一つであったと考えていたと思われる。ただし、同じく〈利〉といっても、ここにも楊朱派の自己中心的な〈利〉と、墨家の主張する家族の枠も取り払った〈兼愛〉的な〈利〉とは、内容的には異なるが、〈利〉⁹⁾というものを中心に据えて考えるという点では、両者ともに〈利〉の主張者とみることができよう。しかもこの〈利〉の立場に立つのは、この両学派のみではなく、梁惠王に代表される如き為政者をはじめとして、孟子の〈仁義〉主義を除く、多くの

一般の人たちをも含むものであり、孟子の〈仁義〉の主張と〈利〉の排撃は激しくならざるを得なかったといえよう。

1 金谷治『孟子』（岩波新書、一九六六年）第二章参照。

2 堅実をもって著名な顧炎武は、『日知録』巻六〈未有義而後其君者也〉の項で、「不遺親、不後君、仁之效也。其言義何、義者礼之所従生也、……」といっていて、〈仁〉と〈親〉・〈義〉と〈君〉との関連を認めていず、〈親〉〈君〉をともに〈仁〉に関連させ、〈義〉を〈礼〉と関連させているのは、『孟子』の本文に即してこの句を含む一章を読むならば、いささか牽強にすぎない嫌いがあるといえよう。

3 一例を挙げれば、津田左右吉『論語と孔子の思想』（岩波書店、一九四六年、のち『津田左右吉全集』第一四卷所収）。

4 『莊子』逍遙遊篇にみえる宋榮子、『荀子』非十二子・天論・解蔽・正論などの諸篇にみえる宋鈞・宋子・子宋子、『莊子』天下篇にみえる宋鈞などはみな同一人物で、この宋攄とも同じだと考えられている。非十二子篇では、墨翟と一緒に「上功用、大儉約、優差等」なる主張をもつものとして批判されており、天下篇では「情欲寡淺」とともに「禁攻寢兵」を主張するものとされているのは、墨家の思想と共通する思想の持主であったことを示している。

5 「摩頂放踵」の解釈については、墨家の起源を囚人説にとる場合、「頂を摩り踵を放にす（つまりはだしで）」と解し、手工業者説にとる場合は、大工の墨繩に使う墨をすって「頂より摩り踵に放る」と解する。いずれにせよ、何らかの意味で墨家の実際の行為を示唆していると解釈していることには変わりがない。

6 先にも挙げた孟子と間接的に対話を行っている墨者夷之の考えは、本来の兼愛思想から逸脱し、家族関係即ち親疏関係を容認するように変質し、差別愛を認めるようにも思われる。

7 金谷治前掲書第二章では、孟子の〈仁義〉説が、当時の思想的対抗者である楊朱と墨翟の学派に対抗して生まれた、というのはよいとして、孟子が〈仁〉に加えて〈義〉を説いたのは、墨翟学派の兼愛説を打破するためだとし、また楊朱学派は極端な自己中心主義で、社会改革や他人への思いやりの欠如があるため、孔子の〈仁〉を強調したのだとする。つまり墨家

の〈兼愛〉説に対して〈義〉を、楊朱の〈為我〉主義に対して〈仁〉を説いたというのであるが、これは後述する拙稿の主張と全く逆である。金谷氏はそこで何故か「未有仁而遺其親者也、未有義而後其君也」(梁惠王上)や「無父也」「無君也」(告子上)について触れていないのは、『孟子』の文章全体を正確に読んでいない嫌いがある。

8 陳仲子については『荀子』非十二子篇では、史籰と併せ批判されて、「忍情性、恭(極)谿利(離)跂、苟以分異人為高……」と禁欲の高踏的な人物として描かれ、不苟篇では、「夫富貴者則類傲之、夫貧賤者則求柔之、是非人之情也、是非人將以盜名于晦世者也。……故曰、盜名不如盜貨、田仲・史籰不如盜也」と、売名者とされている。しかし『戰國策』齊策四に「趙威后……問之(齊使者)曰、……於陵子仲尚存乎。是其為人也、上不臣於王、下不治其家、中不索交諸侯、此率民而出於無用者、何為至今不殺乎」とあり、『韓非子』外儲說左上には「齊有居士田仲者、宋人屈穀見之、……曰、……今田仲不恃仰人而食、亦無益人之國、亦堅瓠之類也」とあって、〈無君〉的性格が認められることは注意されるべきであろう。

一般には、非十二子篇で「縱情性、安恣睢、禽獸行、……」と縱欲派とされる它囂・魏牟などが、楊朱派の後学とされる。『列子』楊朱篇にみえる楊朱像も、縱欲的・快樂主義的なものであることも関係してか、〈為我〉主義が、利己主義と解されるのはまだしも、快樂主義的なものとされるのはどうであろうか。孟子のいう〈無君〉と関連させて考えれば、自己中心主義・個人優先主義的なものが〈為我〉であって、縱欲的・快樂主義的なものとみるのは、余りにも楊朱篇の楊朱像を意識しすぎるのではないかと思われる。

因みに、『荀子』には、孟子がその主張が天下に広まっていたというにもかかわらず、楊朱に関する論評は全くない。また古代の道家系思想史ともいうべき『莊子』天下篇にも、楊朱に関する言及が全くない。

9 両者の〈利〉の違いについては、侯外廬他『中国思想通史』第一卷(人民出版社、一九五七年)三四三頁で、楊朱は「己之利」即ち個人の感覺的物質欲の利を重視したのに対して、墨子は〈兼愛之利」即ち大衆の感覺的物質欲の利を重視したという相違があると、的確に指摘している。しかし、やはり孟子が自己の〈仁義〉に對置した〈利〉の立場という点では、

楊・墨ともに同類だといえよう。

二

孟子は、墨家の主義主張をばへ無文へ即ち家族関係の無視否定に連なるとするのであるが、客観的にみた場合、果してどうであらうか。

墨家の思想を知る上では、『墨子』という著作が現存し、就中、その十論と呼ばれる諸篇に、墨家の中心思想が集められているとされ、そこに孟子が墨家の中心思想だとするへ兼愛の篇名もみえるので、兼愛篇について検討すべきであらうが、先ず第三者的立場から記された資料からみてみよう。

墨者有鉅子腹綽居秦、其子殺人。秦惠王曰、先生之年長矣、非有它子也、寡人已令吏弗誅矣、先生之以此聽寡人也。腹綽対曰、墨者之法曰、殺人者死、傷人者刑。此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者、天下之大義也。王雖為之賜、而令吏弗誅、腹綽不可不行墨者之法。不許惠王而遂殺之。子人之所私也、忍所私。以行大義、鉅子可謂公矣。

〔呂氏春秋〕孟春紀去私

これは、墨家の実態を示す資料として屢々引用されるものである。この資料からいえることは、墨家はへ墨者之法へという独自の規範によって、それ自身の集団を統制しており、しかもへ墨者之法へによる規制は、かなり厳格に遵守され、父子関係にも優先する程であったということ、また墨家の集団の構成員に対しては、その集団の統率者たる鉅

子の権限は、その集団が存在する国の君主の権限をも排除しうる程に強いものであって、いわば一種の治外法権的な性格をすら、この集団は持っていたということ、などである。こうした墨家集団の性格の中で、後者の面は、後に統一國家の成立以後、この集団が存立し得なくなつて、次第に歴史の舞台から消え去る原因の一つと考えられている。ところで上述の事実の中でいま問題となるのは、君主権の名による決定をも排除して、鉅子によってなされた事柄である。

儒家的な考えによれば、

葉公語孔子曰、吾党有直躬者、其父攘羊、而子証之。孔子曰、吾党之直者異於是、父為子隱、子為父隱、直在其中矣。（『論語』子路）

に代表されるように、家族道徳は國法に優先するものとされる。⁽⁴⁾ 孟子もまた同様に、天子たるの權威ある地位を放棄しても、父をかばうことをよしとして、

桃応問曰、舜為天子、皐陶為士、瞽瞍殺人、則如之何。孟子曰、執之而已矣。（曰、）然則舜不禁乎。曰、夫舜惡得而禁之、夫有所受之也。（曰、）然則舜如之何。曰、舜視棄天下、猶棄敝屣也、竊負而逃、遵海濱而處、終身訢然、樂而忘天下。（尽心上）

と桃応との對話で答えている。自分が天子となり父が殺人を犯した場合、司法官が父を執えることは禁止できないという。法は法として尊重せねばならぬというのである。しかし実際には天子の位を放棄し、犯罪者たる父を背負って人里離れた所に逃亡して満足するという。國法と家族道徳との關係を調和しようとする意図が明瞭であるが、結論的には國よりは家を重視していることは明かである。また彼は、

天下之本在国、国之本在家、家之本在身。(離婁上)

ともいって、窮極的には「家」を構成する「身」が最も問題だとする儒家的修養論へと連なっていくのである。ところで当面問題となる鉅子腹臍の一人息子を「墨者之法」に従って処刑したという事に関連することでは、孟子は、

孟子曰、不孝有三、無後為大、舜不告而娶、為無後也。(離婁上)

と云って、親不孝の最大のものとして自分の血縁の後継者がいないことを挙げているのは極めて注目すべきことである。というのは、腹臍のなした行為は単に「墨者之法」を父子関係に優先させることによって、孟子のいう「無父」即ち家族道徳をば無視否定するばかりでなく、一人息子をも失うという点で「無後」という家族道徳の中心核ともいべき「孝」に違背するからである。この腹臍の話が事実とするならば、そしてまたこうした「墨者之法」が当時の墨家集団内で、これ程に徹底した形ではないにせよ実行されていたとすれば、孟子とはほぼ時期を同じくするだけに、孟子の耳に墨家集団のかかる情報が入っていた可能性は充分あると考えられる。そういった意味では、孟子の墨家に対する「無父」という批判は、かなり事実をふまえての発言であったといえよう。それとしま一つ注目されるのは、「義」についてである。先にも触れたように、墨家の「兼愛」説に対して、孟子の「仁義」説の「義」が説かれたと説く者があるが、やはり臆測の域を出ない根拠に乏しい説といえよう。というのは、例えば腹臍は恵王に対して、「墨者之法」の実質は「天下之大義」だといひ、『呂氏春秋』の編者は腹臍の行為について、父子関係を「私」と捉えて、「忍所私以行大義」といっているのは、矛盾するといえよう。「忍所私」とはまさしく、梁惠王篇冒頭の「遺其親」に当ることであって、墨家に欠けているのは「義」ではなくて「仁」であるといえる。また『呂氏春秋』

離俗覽高義篇でも、

子墨子游公上過於越、公上過語墨子之義、越王說之。……

とあり、それに続く上徳篇でも、墨子の鉅子孟勝が陽城君との約束を、死を賭しても実行しようとして、

孟勝曰、不然、吾於陽城君也、非師則友也、非友則臣也、不死、自今以來、求敵師、必不於墨者矣、求賢友、必不於墨者矣、求良臣、必不於墨者矣、死之、所以行墨者之義而繼其業也。我將屬鉅子於宋之田襄子、田襄子、賢者也、何患墨者之絶世也。

とあるように、その意味するところはともかく、墨家に〈義〉が欠けていると孟子が考えたとはいい難い。殊に孟勝の場合、「非師則友也、非友則臣也」といつていることから知られるし、事実として守城を任され、割符が合致しなければ城を明渡さなまいというのは、君主に対する臣下のとるべき態度であって、これはまさしく孟子のいう「未有義而後其君者也」に匹敵することと考えられる。そしてまた後にも触れるが、その語のもつ内実こそ異るとはいえ、〈義〉は墨家にとつても重要な言葉であって、孟子が墨家の〈兼愛〉説に対して〈義〉を唱えたとは考え難い。もし墨家を意識しての〈義〉を説くのであれば、墨家の〈義〉に対する分析批判が当然なされるべきであるが、そうしたことは『孟子』には見出すことはできない。

さて墨者の鉅子孟勝のことについて、更に述べておかなければならないことがある。それは、先に引用した文章にもみえる鉅子という地位の移譲についてである。これは秦の腹臍の父子関係に対する〈墨者之法〉の優先とも関係することである。孟子の当時は社会秩序は混乱へと向い、血縁的紐帯による結びつきは崩壊に向っていたといえ、孟子の血縁的なるものに対する考えは、

国君進賢、如不得已。將使卑踰尊、疏踰戚、可不慎与。左右皆曰賢、未可也。諸大夫皆曰賢、未可也。國人皆曰賢、然後察之、見賢焉、然後用之。(梁惠王下)

というものであつて、親疏關係による秩序をひと方ならず重視しているのである。これに対して、孟勝の鉅子の権限移讓に対する態度は、そうした血縁的關係を全く顧慮せず、⁽⁷⁾「賢」であるか否かによるものであつて、ここに墨家の〈無父〉的な側面をよみとることができよう。

このような墨家集団における鉅子の禪讓主義から、顧頡剛氏のいうような禪讓伝説墨家起源説が生まれてきたのであるが、それはまた儒家的な思考からは、血縁關係を重視するため、禪讓的思考が生まれ難いからでもあつた。先にみた孟子の尚賢思想は、強く血縁主義に拘束されたものであつた。彼の生きた戦国時代は周王朝の時代であつて、天子・諸侯をはじめとする国、家などは、それぞれ血縁者による繼承相統が一般であつた。そこではるか昔の古代の事柄ながら、堯・舜・禹などの非血縁者による政權繼承の問題や、それと関連する夏王朝からの血縁者による王位繼承の問題などが、孟子の当時論議されていたようである。そのような議論は、『孟子』万章篇にある程度まとめられているが、いま関連する箇所を挙げてみよう。

万章問曰、象日以殺舜為事、立為天子、則放之、何也。孟子曰、封之、或曰放焉。(万章上)

とあるのは、舜の義兄弟である象が、舜が帝位につく前に殺害を企図していたとして、帝位についてから血縁者たる象を追放に処したという伝聞に対して、中央から離れた所に封建したのだと孟子は弁護し、追放したという人もあるがと、その説を否定する。

咸丘蒙曰、語云、……舜南面而立、堯帥諸侯北面而朝之、瞽瞍亦北面而朝之、……不識此語誠然乎哉。孟子曰、

否、此非君子之言、齊東野人之語也、堯老而舜攝也。(方章上)

とあるのは、舜が天子となり堯は臣下として服従し、且つ自分の父親の瞽瞍も臣下として服従したという伝聞を、弟子の咸丘蒙に確かめられると、直ちにそれを否定し、齊の無教養な農夫の言にすぎぬとけなしたあと、堯が年老いたため舜が代りに政治を行ったのだと弁護したのである。現在『史記』をみても、『書経』についても、堯から舜への政權交替は、堯の息子に政權担当能力がないため、有能な舜に政權を譲ったのだとされ、そういった歴史が定着しているのであるが、それはやはり戦国期を経て漢代に至る過程で定着したものであって、孟子のこの時代には必ずしもそうではなかったことをはしなくも示している。晋代に戦国期の魏王の墓の中から多量の書籍が発掘されたが、その中であつた『竹書紀年』には、舜が堯を迫害したことが記録されているのは、〈齊東野人之語〉の真实性を物語るのかも知れない。孟子の主張といずれが正しいのかはともかく、孟子の当時、堯・舜の政權交替について種々の説があり、定着していなかったことが窺われるとともに、孟子がある一定の方向に定着させようと努力していたことが、先の象の場合と同様窺われるのである。ところでまた父なる瞽瞍について、咸丘蒙が更に『詩経』小雅北山篇の一節を引称して〈齊東野人之語〉を弁護すると、それに反論して、詩の解釈は「不以文害辭、不以辭害志、以意迎志」であるべきだとして、北山篇の解釈の誤りを指摘するとともに、

孝子之至、莫大乎尊親、尊親之至、莫大乎以天下養、為天子父、尊之至也、以天下養、養之至也。……書曰、祗載見瞽瞍、夔夔齋慄、瞽瞍亦允。若是為父不得而子也。(方章上)

と云つて、『書経』の逸文を引用し、舜が慎しみ深く父の瞽瞍に仕え、瞽瞍も舜を信頼していることを述べ、〈齊東野人之語〉は信用するに足りぬものだと論じている。つまり君臣関係、父子関係は、堯・舜・瞽瞍の間に、世上に異説

があるとはいえ、きちんと守られていたというのが、孟子のいわんとするところである。換言すれば、〈仁義〉説は上古の著名な為政者にあっても実行されていたというのである。こうした孟子の〈仁義〉説への強い執着は、実は歴史の事実をも変えるほど強力であったことを、上述の論議は物語るものだとということができよう。

1 鉅子のことに関しては、渡辺卓『古代中国思想の研究』（創文社、一九七三年）第三部第二編第一章墨家集団の組織と事業五八八〜九頁参照。

2 秦恵王は、秦の恵文王嬴駟のことで、在位は前三三七〜前三二一年であり、孟子の活動の時期とも重なる。恵王と墨家との接触は、このほかにも『呂氏春秋』についていえば、孝行覽首時篇・先誠覽去宥篇にもみえ、前者では墨者の田鳩という者が南方の楚王の援助によって恵王に会見したことが、後者では、東方の墨者が在秦の墨者唐姑果なる者に、秦国への就職を妨げられたことがみえる。このほか同書離俗覽上徳篇には、楚地方の鉅子孟勝に関する記述もある。孟勝の時期は、秦の恵王の時期より数十年先だが、いずれにせよ『呂氏春秋』にみえるこれらの資料だけからしても、東方に、西方の秦に、南方の楚に、当時墨家が活躍していたことが知られ、孟子の「楊・墨之言盈天下」（滕文公上）という言葉が事実であることの一斑をうらづける。なお墨家の活動の詳細については、渡辺卓前掲書第三部第二編第一章墨家行動略史を参照。

3 『呂氏春秋』の引用は、すべて尹仲容『呂氏春秋集釈』（一九五三年）による。以下同じ。

4 こうした事柄に関する儒家の考えについては、拙稿「先秦における公私の觀念」（『東海大学紀要文学部』第二五輯、一九七六年）参照。

5 前章注（2）参照。

6 墨家の主張する〈義〉の根底が利であることは、『墨子』中で最も古い思想が含まれているとみられる、非攻上、尚賢上などの諸篇をみても明かであって、儒家でいう〈義〉とは異なることは明白である。

7 尚賢上篇によれば、〈賢〉とは結局のところ〈義〉なる人であり、〈義〉とは人民全体の利益になることであるという。しかも親近・疏遠など血縁的なものによって富貴と貧賤などがきまる、従来の伝統的なものを〈義〉という新たな基準によって打破しようというのが、この篇の主張するところである。

8 顧頡剛「禪讓伝説起於墨家考」(『古史弁』第七冊下編所収)

9 〈齊東野人〉については、趙岐の注では「東野、東作田野之人所言耳。……書曰、平秩東作。謂治農事也」とあり、『正義』では「趙氏以東為東作治農事、故引書堯典以証之。非東為東方之東也。……」とある。

10 范祥雍編『古本竹書紀年輯校訂補』(上海人民出版社、一九五七年)によれば、「堯之末年、徳衰、為舜所囚」「舜囚堯、復偃塞丹朱、使不与父相見」「舜篡堯位、立丹朱城、俄又奪之」などの記録が、断片的ながら残存しているとされる。

三

墨家の中心思想のみられる所謂十論二十三篇の著作年代についてみると、ほぼ孟子の活躍していた時期までのものとしては、最も古いものとしては兼愛上篇、非攻上篇、次に尚賢上篇、更に降っては兼愛中篇、非攻中篇、節用上篇、次に兼愛下篇、非攻下篇、節用中篇などが挙げられる。孟子と墨者夷之との間接的問答の中には、節葬に関する論議もみられるが、現存する節葬篇は下篇のみで、戦国末期の著作と推定されている。そこで当面、孟子が墨家の主要思想だとする〈兼愛〉に関する諸篇と、宋愷との対話で交わされている〈非攻〉に関する諸篇、更に親疏の別を考慮せずに人材登用を説く〈尚賢〉に関する上篇について、孟子の批判を考慮しながら検討してみようと思う。孟子の

〈仁義〉の主張は、〈利〉を第一に考えることに對してなされたものであり、また〈無父〉〈無君〉に連なる思想に對してなされたものであった。いま問題にしようとする墨家に関しては、後者の点については〈無父〉的思想について検討することになる。

先ず〈利〉に關して検討しよう。すでに指摘されているように、兼愛上篇では〈兼愛拒利〉の立場にあるが、兼愛中篇、下篇になつて〈兼愛交利〉という、〈利〉を肯定的に使用するようになるといわれている⁽²⁾。即ち、

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……、自利、臣自愛、……自利、此所謂乱也。雖父之不慈子、兄之不慈弟、君之不慈臣、此亦天下之所謂乱也。……皆起不相愛。雖至天下之為盜賊者亦然。

……雖至大夫之相乱家、諸侯之相攻國者亦然。大夫各愛其家、不愛異家、故乱異家以利其家。(兼愛上)

とあつて、社会の混乱の原因は〈不相愛〉であるとし、それは言い換えれば〈自愛〉〈自利〉することだとする。つまり〈利〉は〈自利〉としてのみ使用され、利他的な意味には使用されていない。この点は非攻上篇でも同様であつて、

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。至攘人犬豕雞豚者、其不義、又甚入人園圃竊桃李、是何故也。以虧人愈多。苟虧人愈多、其不仁、茲甚、罪益厚。……

とあり、他者を〈虧〉いて〈自利〉することが多ければ多いほど、〈不仁〉〈不義〉だという。そして更に人の馬牛を奪う者、人を殺して所持品を奪う者の例を挙げ、殺人が最も不仁不義だと結論した上で、大量殺人を行う戦争反對の論旨を述べる。と同時に一般に殺人を非とする世上の知識人が、かかる大量殺人という不義なる戦争に關しては、それを肯定する矛盾を指摘する。こうして〈虧人自利〉することが否定されそれが〈不義〉〈不仁〉だということは、

〈利〉と〈仁〉〈義〉とは相反することとなる。兼愛上篇でいえば、〈兼相愛〉することは〈利〉と相反することなのである。〈利〉という語が〈自利〉という意味でのみ使用されているとはいえず、とにかく〈利〉が否定的な意味でのみ使用されているという点は変りがない。こうした〈利〉の用法は拙論で問題にしている孟子ばかりでなく、『論語』においても同様であることは、拙論の初めの方ですでに述べたところである。しかも非攻上篇では否定的に扱われる〈利〉が〈仁〉〈義〉と対比して使用されているのは注目すべきことである。先にみた孟子と宋愷との対話では、明かに〈仁義〉に對立する〈利〉の立場で宋愷は〈非攻〉を説いていると、孟子に批判されているし、また墨家は「摩頂放踵、利天下為之」(尽心上)ものだとして、〈利〉と結びつけられて孟子に批判されている。とすれば、上述の兼愛上篇・非攻上篇にみえる墨家の思想は、孟子の時代の墨家のものではなく、先学の指摘するように孟子以前の戦国初期の原始儒家からの強い影響を受けていた時期のものといえよう。

これに対して兼愛中・下篇になると、

子墨子曰、仁人之所以為事者、必興天下之利、除去天下之害、以此為事者也。然則天下之利何也、天下之害何也。
(兼愛中)

子墨子曰、仁人之事者、必務求興天下之利、除天下之害。然當今之時、天下之害孰為大。(兼愛下)
と、冒頭から〈利〉〈害〉を問題にし、〈天下之利〉をはかることが最大の関心事であると宣言するのは、先の尽心上篇において孟子が指摘する墨家の主義と全く一致するといえよう。それに伴って、上篇では〈治〉をもたらず方法は〈兼相愛〉だけであって、〈利〉を口にしないのに対して中篇では、

凡天下禍篡怨恨、其所以起者、以不相愛生也。是以仁者非之。既以非之、何以易之。子墨子曰、以兼相愛交相利。

之法易之。

と〈交相利〉ということを主張に加えているのは、原始儒家の影響からの脱皮であると同時に、独自の思想の確立と儒家との対立を意味するといえよう。ことにこの〈兼相愛交相利〉をば〈聖王之法〉だとしているのは、儒家を意識してのことであると思われる。⁽⁵⁾

次に下篇では、〈天下之利〉や〈兼相愛交相利〉をいう点は中篇と同じであるが、〈別〉に対する〈兼〉を強調し、今吾本原兼之所生、天下之大利者也。吾本原別之所生、天下之大害者也。

い、文王・禹・湯・武王も〈兼〉であつたことを文献を引用して論証し、〈兼〉の主張がそれら古代の聖王を模範とするものであるとなして、

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。……当若兼之不可不行也、此聖王之道、而万民之大利也。

と結論する。〈兼〉は〈聖王之道〉だとして權威づけられるが、儒家のいうそれではない。その実質は〈万民之大利〉なのである。これに対して孟子のいう〈先王之道〉〈先聖之道〉は、

於此有人焉、入則孝、出則悌、守先王之道、以待後之学者、而不得食於子。子何尊梓匠輪輿而輕為仁義者哉。

(滕文公下)

聖王不作、諸侯放恣、処士橫議、楊朱・墨翟之言盈天下、……楊・墨之道不息、孔子之道不著。是邪說誣民、充塞仁義也。仁義充塞、則率獸食人、人將相食、吾為此懼、閑先聖之道、距楊・墨、放淫辭、邪說者不得作。(同上)とあるように、〈仁義〉にほかならない。実質的にはそれが万民の利益に連なるとしても、少くとも表現上は〈利〉

は入りこむ余地がないのである。

非攻上篇では、すでにみたように〈利〉は〈自利〉の意味に限定されて使用され、排撃されるべきものとして否定的に使われていた。ところで中篇では、用語としての〈利〉はあまり使用されないが、

子墨子曰、……今師徒唯毋興起、冬行恐寒、夏行恐暑、……春則廢民耕稼樹芸、秋則廢民穫斂。今唯毋廢一時、則百姓飢寒凍餒而死者、不可勝數。……竹箭羽旄幄幕、甲盾撥劫、往而靡弊腑冷（腐爛）不反者、……其往則碎折靡弊而不反者、……与其牛馬、肥而往瘠而反、往死亡而不反者、……与其塗道之脩遠、糧食輟絶而不繼、百姓死者、……与其居処之不安、食飯之不時、飢飽之不節、百姓之道疾病而死者、……喪師多、不可勝數。……國家發政、奪民之用、廢民之利、若此甚衆。

とあって、戦争の〈不利〉を説くに、かくまでも詳細を極め、挙例を尽している。こうした非攻論は、まさしく孟子が非難した、戦争の〈不利〉を説いて非攻を説こうとした宋攄の主張と合致するといえよう。『孟子』では、宋攄の主張をそれほど詳細に紹介していないが、この非攻中篇の主張を宋攄の言として挿入したならば、孟子の批判はより現実味を帯びて来ることは疑いない。下篇もまた同様に戦争の〈不利〉を説くが、中篇とはまた趣を異にし説き方も大いに異なる。下篇の冒頭に、

子墨子曰、……雖使下愚之人、必曰、將為其上中天之利、而中中鬼之利、而下中人之利、故嘗之。今天下之所同義者、聖王之法也。今天下之諸侯、將猶多皆攻伐并兼、則是嘗義之名、而不察其実也。

と、〈天之利〉〈鬼之利〉〈人之利〉ということを行い、それらの〈利〉に合致した場合にのみ、〈嘗^{はぶ}〉られ〈義〉とせられるのだという。そして戦争は、

夫取天之人、以攻天之邑、此刺殺天民、剝派神位、傾覆社稷、攘殺犧牲、則此上不中天之利矣。……夫殺天之人、滅鬼神之主、廢滅先王、賊虐萬民、百姓離散、則此中不中鬼之利矣。……夫殺天之人、為利也薄矣、又計其費、此為害生之本、竭天下百姓之財用、不可勝數也、則此下不中人之利矣。

とあるように、それぞれの「利」に反することだとして、「非攻」を主張する。

ところで非攻上篇では、「虧他自利」は「不仁」「不義」だとし、「虧他自利」の最大なるものとしての「攻国」に「つ」は、

今至大為不義、攻国、則弗知非、從而譽之、謂之義。情不知其不義也。

といて、明白に「不義」であると断言するのであるが、下篇では、その「誉」められ「義」とせられるのは、「利」ただし「自利」ではなく「天之利」「鬼之利」「人之利」にかなった場合だというのである。つまり「義」とはこれら「利」にほかならない。これは兼愛下篇の言葉を借りれば、「天下之大利」「万民之大利」ということになる。更にまた経上篇の「義、利也」⁽¹³⁾の定義を考えるならば、墨家での「義」は、実は「自利」を除いた「利」に、いまま少し限定すれば「万民之大利」にほかならないことができる。

かくして尚賢上篇をみるならば、墨家は戦国の世に「国家之富、人民之衆、刑政之治」を得ようとするならば、為政者の務めは「衆賢」つまり賢者を集めることにあるという。その方法は「富之貴之、敬之譽之」ということをすればよいという。ところで「賢」の基準は何かといえ、⁽¹⁴⁾「義」であって、これは上述した「万民之大利」にほかならないと考えられ、これを基準にして有能な人材を集めようというのである。こうした「利」を基準として人材登用をした場合、どうなるかといえ、

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。是以國之富貴人聞之、皆退而謀曰、始我所恃者、富貴也。今上奉義不辟貧賤、然則我不可。不為義。親者聞之、……曰、始我所恃者、親也。今上奉義不避疏。……近者聞之、……曰、始我所恃者、近也。今上奉義不辟遠。……遠者聞之、……曰、我始以遠為無恃。今上奉義不避遠、然則我不可。不為義。逮至遠鄙郊外之臣、門庭庶子、國中之一衆、四鄙之萌人聞之、皆競為義。

ということになり、これまでの血縁的に君主と親近であるが故に、またこれまで富貴であったが故に、地位を保持していた者が、〈義〉を基準に従来の特権を見直されるといふのであり、一方、従来は君主と血縁的に疏遠であるが故に、また地方に居たり地位が低かったが故に、昇進の可能性をあきらめていた人々に、〈義〉を基準として昇進する可能性が出てきたのである。従ってあらゆる階層の人々が〈義〉を行うようになり、社会が豊かになると考えた。こうした〈義〉を基準としての人材登用の結果は、「官無常貴、而民無終賤、有能則舉之、無能則下之」という、實力本位の、血縁的紐帯によって立身出世が束縛されない社会が実現するということになる。これは先にみた孟子の人材登用観と比較するならば、まさに〈無父〉的な思考といふことができる。

さて、いま尚賢上篇における〈義〉を基準としての人材登用の中に、血縁者か否かを顧慮しないという点で、墨家思想における〈無父〉的思想の側面をみたのであるが、この〈無父〉的思想は、孟子の指摘するように、兼愛思想の中に認められるものであろうか、検討してみたい。兼愛思想と直接結びつかないが、先にみた秦の鉅子腹醇の場合には、〈無父〉的思想を認めることができたし、楚地方の鉅子孟勝についても、鉅子の地位の継承について血縁的なことを一切顧慮しない点で、墨家の〈無父〉的思想と関連する側面が認められよう。先述の如くそうした情報は、それらの人物の生きた時期からして、孟子の耳に当然入っていたと考えられる。しかしこれはあくまでも墨家の〈兼愛〉

説と直接結びつくものではない。孟子は、墨家の〈兼愛〉説が〈無父〉思想だといっているのである。その点について、先にもふれた墨者の夷子という人物との間接的な対談の中で〈兼愛〉がとりあげられている。

夷子曰、儒者之道、古之人若保赤子⁽¹⁴⁾。此言何謂也。之則以為愛無差等、施由親始。…孟子曰、夫夷子信以為人之親其兄之子、為若親其鄰之赤子乎。彼有取爾也、赤子匍匐將入井、非赤子之罪也。且天之生物也、使之一本、而夷子二本故也。(滕文公上)

墨者の夷子が、儒家の古典とする『尚書』康誥篇の一句を引用して、人民を自分の赤子のように養うという儒家のこの理念は、墨家のいう「愛無差等」という〈兼愛〉の主張と同じである、ただその実践に際しては血縁者からということになるのだ、と考えるという、孟子は、墨家は本当に血縁者に対するのに他人に対すると同じ様にすべきだと思っているのかと反問するとともに、康誥篇の句の解釈の誤りを指摘する。夷子の康誥篇の句の解釈の当否はともかく、彼によれば墨家の〈兼愛〉説は、理念として、「愛無差等」という〈別〉に対する〈兼〉であるが、實際上は「施由親始」というような親疏の〈別〉とならざるを得ないというものであった様に思われる。

実際、兼愛篇をみても、父子・兄弟などの関係について論じていることが多くみられるのも、現実問題としては親疏の別を全く無視することはできなかったからではあるまいか。また孟子のいう「人之親其兄之子、為若親其鄰之赤子」に似た表現は、〈兼愛〉の実際のあり方として、例えば、

視人之室若其室、誰竊。視人身若其身、誰賊。……視人家若其家、誰亂。視人之國若其國、誰攻。(兼愛上)

然則兼相愛、交相利之法、將奈何哉。子墨子言、視人之國、若視其國、視人之家、若視其家、視人之身、若視其身。(兼愛中)

然即兼之可以易別之故、何也。曰、藉為人_レ之國、若為其國、夫誰独挙其國、以攻人之國者哉。為彼者由為己也。……為人_レ之家、若為其家、夫誰独挙其家、以乱人之家者哉。為彼猶為己也。(兼愛下)

などとして、『墨子』にも説かれている。しかし、『家』なり国なりの単位を認めていないようには受けとれないので、全く血縁的な関係を、更に具体的にいえば家族という単位を否定するということではない。〈尚賢〉の場合や〈墨者之法〉の適用の場合には、〈無父〉的な、血縁関係否定的なことはあるのではあるが。

そしてまた、『孟子』と『墨子』とを比較してみると、表現上の細かい点ではあるが相違がみられる。それは孟子は、血縁者も他人と同様に扱うのかと問うが、『墨子』では他人も自分と同様に扱えといっている点である。細かい相違ではあるが、意味としては大きな違いがある。他人と同様にを世俗的に冷たくと解して、自分と同様にを暖かくと解したならば、似た様な表現でありながら、実質はまるで反対に近いことになることは明かだ、ここに孟子の学派的偏見をみてとることができる。すなわち、孟子の指摘した、墨家に対する〈無父〉という表現はある意味では当たっているが、ある意味では曲解だといえることができる。『墨子』兼愛篇についてみると、その記述からして理念として親疏の別なく愛すべきことは説いているが、血縁関係を排除すべきだとの主張はみることができないからである。

これまで『墨子』そのものについて、孟子の指摘とかかわりある程度において、その思想を検討してきたのであるが、墨家が孟子の最も排撃してやまない〈利〉の主張者であることは、まぎれもない事実であった。そしてまた〈無父〉的な側面もないではないことが認められるが、〈兼愛〉と〈無父〉とを直ちに結びつけて説こうとする孟子の主張は、多分に学派的偏見に基づき、悪意ある曲解であるふしがあることが確認されたといつてよいと思う。

1 渡辺卓前掲書四七三頁以下の十論二十三篇に関する考察と、同書五四五頁の表及び六五三頁掲載の第一表による。以下二

十三篇等の推定著作年代に関しては、一応これによるものとする。

2 渡辺卓前掲書四七七頁。

3 この一句五字は、孫詒讓の説によって補った。

4 渡辺卓前掲書四八三―五頁。

5 兼愛中篇に『孟子』と類似した語句や話が見え、前者が後者に先行すると推定できるものもあることが、渡辺卓前掲書四八五―六頁にすでに指摘されている。こうした事実も、またこの推測をうらづける一端とできよう。

6 ここには最古の王として夏王朝の禹の名が挙げられており、孟子の常に口にしていた堯・舜が挙げられていない点が注意される。渡辺卓氏は、〈兼〉の主張は孟子を意識してのものでそれに対してなされたと考えられる。とすれば、〈兼〉は堯・舜も行った、乃至はそれ以前の王も行ったといった論証がほしいようにも思う。勿論このことのみで成立時期を云云することはできないのであるが。

7 原文は「其列住。碎折靡弊而不反者」であるが、孫詒讓の説によって〈列住〉を〈往則〉に改めた。

8 原文は「將猶多皆免。攻伐并兼」であるが、俞樾の説によって〈免〉字を除いた。

9 原文は「剝振神之位、……攘殺其犧性」であるが、王念孫の説により〈之〉〈其〉の字を除き、〈振〉を〈振〉に改めた。

10 原文は「夫殺之人」であるが、戴望の説により「夫殺天之人」に改めた。下文の同じ句も同様。

11 原文は〈搏〉であるが、俞樾の説により〈薄〉に改めた。

12 原文は「周生之本」であるが、王念孫の説により〈周〉を〈害〉に改めた。

13 このほかにも経上篇には、「忠、以為利而強君也」、「孝、利親也」などとみえ、君臣、家族道德をも〈利〉という語を使って説明しているのは、孟子的な〈利〉観からすれば、当然排撃されるべきものと考えられたことであろう。なお、〈強君〉の〈君〉は原文は〈低〉であるが、孫詒讓の説により改めた。

14 「若保赤子」の句は、『尚書』康誥篇の語。

15 焦循『孟子正義』によれば「彼有取爾也」以下は、「謂愚民無知与赤子同、其或入於刑辟、猶赤子之入井、非其罪也。……」

此孟子説書之意」だという。〈彼〉は『尚書』の引用文を指すとす。趙岐の注及び孫奭の疏では、〈彼〉を夷子とするが、いまはその説に従わない。

四

楊朱については、その伝記や思想を知るための資料に乏しいため、楊朱は莊周のことであるとか、楊朱は陽子居と同一人物だとか異るとか、楊朱は道家ではなく名家に属するとか、様々なことがいわれている。⁽¹⁾ というのも『孟子』で、墨家とともにその言説が「天下に盈」ちてい、〈為我〉主義で、〈無君〉的思想に連なるといわれながら、『荀子』の諸子批判の対象として全然現われないことや、道家系古代思想史ともいえる『莊子』天下篇に全く言及されていないこと、『莊子』駢拇篇・『韓非子』八説篇で墨家と併称して弁者として描かれていること、『莊子』の諸篇にみえる陽子居が〈為我〉主義とは無関係な人物として描かれていることなど、楊朱に関して統一した像を作り上げるには、余りにも矛盾した事実が多いためである。

現在では、一応こうした矛盾とみえる記述のうち、弁者としての側面について、それらは両学派の後期のことであるとして、道家的傾向の思想学派とみなし、『呂氏春秋』の本生・重己・貴生・情欲など四篇に、この派の思想の主旨が保存されているとされる。そして『淮南子』汜論篇に、

兼愛・尚賢・右鬼・非命、墨子之所立也、而楊子非之。全性保真、不以物累形、楊子之所立也、而孟子非之。とある記述は、『墨子』『孟子』と上述四篇の思想とを考察すると、信頼するに足るものだとして、楊朱派の学説の發生を墨子と孟子の中間にあるべきだと考えている。⁽³⁾

いま、弁者としての楊朱学派の記述はともかく、『荀子』や『莊子』天下篇に明白に採り挙げられていないことはかなり問題ではあるが、当面の問題は孟子の〈仁義〉説發生のことにあるので、『孟子』滕文公下篇・尽心上篇の上述の記述がたとえ誇張があるにせよ、そこから出發せざるを得ない。そしてそれを補足する如き記述が僅少なから残存する。

今有人於此、義不入危城、不处軍旅、不以天下大利易其脛一毛。世主必從而礼之、貴其智而高其行、以為輕物重生之士也。⁽⁴⁾（『韓非子』顯学）

陽生貴己。⁽⁵⁾（『呂氏春秋』不二）

これらはいずれも戦国最末期の資料であって、『孟子』にみえる楊朱乃至はそれと同じ思想の持主が当時知られていなかたか実際にいたことを物語っている。そこで先にも少し触れたその中間期の人と思われる荀子がそれに言及していることや、『莊子』天下篇の道家系思想史に記録がみえないことをどう理解したらよいかということになる。それは恐らく〈為我〉主義としての楊朱派は孟子の時代以後、必ずしも道家思想の主流とはならなかったのではないか、そして戦国末頃には〈為我〉主義としての楊朱派は問題とならなくなったためではないかと推測される。というのは、『莊子』外・雜篇をみると、『莊子』刻意篇にも窺われるように、「山谷之士・非世之人」「江海之士、避世之人」「道引之士・養形之人」や「養神之道」など、様々な傾向の道家的傾向の人々の像が描かれていて、道家といっても多様

な傾向があったと思われるが、『莊子』の主流は内篇にも窺われるように、また刻意篇でも高く評価しているように、『養神』的傾向であったと推定される。とするならば、天下篇での道家系思想史で軽視されたこともある程度納得できるのではなからうか。というのも『為我』主義は、『孟子』の記述からもまた上述の断片的資料からも『養神』的ではないと考えられるからである。

次に問題となるのは『為我』の内容である。これは一応「拔一毛而利天下、不為也」(尽心上)と『孟子』自身に解説がある。これは同一の事を両面から表現したにすぎないが、要するに自分を第一に考え、ほんの少しでも自分を犠牲にして社会全体の利益のためにすることはしないという、自己中心主義であり俗にいう利己主義である。ところでここでいう『我』とは何を指すのかは明確ではない。不二篇のように『己』と置き換えても、『己』の何のためということが問われよう。いま顯学篇によれば『輕物重生』と表現されており、自分のためとは、自分の生のためと理解することができよう。これを一応の手がかりとするならば、侯外廬氏らのいう様に、楊朱派の思想と思われる断片的な資料が、『呂氏春秋』の数篇に残存しているとする説は、妥当なように思われる。そこでいま、『呂氏春秋』のこれらの諸篇についてみてみよう。

故聖人之於声色滋味也、利於性則取之、害於性則舍之、此全性之道也。(本生)

出則以車、入則以輦、務以自佚、命之曰招蹶之機。肥肉厚酒、務以自彊、命之曰爛腸之食。靡曼皓齒、鄭衛之音、務以自樂、命之曰伐性之斧。三患者、貴富之所致也。故古之人、有不肯貴富者矣、由重生故也。(同上)

今吾生之為我有而利我亦大矣。論其貴賤、將為天子、不足以比焉。論其輕重、富有天下、不可以易之。論其安危、一曙失之、終身不復得。此三者、有道者之所慎也。(重己)

夫耳目鼻口、生之役也。……耳雖欲聲、……害於生則止、在四官者不欲、利於生者則為。(貴生)

故耳之欲五聲、目之欲五色、口之欲五味、情也。……聖人之所以異者、得其情也。由貴生動、則得其情矣。不由貴生動、則失其情矣。此二者、死生存亡之本也。(情欲)

古人得道者、生以壽長、声色滋味、能久樂之。(同上)

とあるように、〈為我〉とは恐らく〈貴生〉〈重生〉ということであり、「利於性」「利於生」ということを何よりも優先させる思想であろう。それは当然生命の〈壽長〉と感覺的欲望の〈久樂〉がその目的である。それ故にまた「子華子曰、全生為上、……所謂全生者、六欲皆得其宜也」(貴生)ともいわれるが、そうした感覺的な欲望の充足が無制限でないことは、感官が欲しても「害於性則舍之」「害於生則止」とあることから明かであろう。そしてこうした〈貴生〉〈重生〉思想は、単に欲求の調節による生の充足についてのみ論じられているのではないことは、上引重己篇にも明かであるが、貴生篇にみえまた『莊子』讓王篇にもみえる、堯が天下を子州支父に讓る説話、越王たることを逃れる王子搜の説話、顔闔の説話などで、

天下、重物也、而不以害其生。又況於它物乎。

王子搜非惡為君也、惡為君之患也。若王子搜者、可謂不以國傷其生矣。

故曰、道之真、以持其身、其緒余、以為國家、其土苴、以治天下。由此觀之、帝王之功、聖人之余事也、非所以完身養生之道也。

と、〈天下〉や國を〈身〉や〈生〉と比較して輕視しているのは、「利天下、不為也」(尽心上)に通ずるものといえよう。また情欲篇で、

秋早寒、則冬必煖矣、春多雨、則夏必旱矣。天地不能兩、而況於人類乎。人之与天地也同、……故古之治身与天下者、必法天地也。尊、酌者衆則速尽、万物之酌大貴之生者衆矣、故大貴之生常速尽、非徒万物酌之也、又損其生以資天下之人、而終不自知。功雖成乎外、而生虧乎内。とあるのも同様である。

更に審為篇の冒頭で、〈身〉と〈天下〉の輕重を論じ、外的な〈利〉のために眞の〈利〉たる〈身〉や〈生〉を危険にさらし傷つけることの愚かさを論じたあと、『莊子』讓王篇にもみえる、太王亶父の説話、子華子と昭釐侯の説話、中山公子牟と詹子の説話に、

能尊生者、雖貴富、不以養傷生。

子華子曰、……兩臂重於天下也、身又重於兩臂、韓之輕於天下亦遠矣。

詹子曰、重生、重生則輕利。

とあって、〈身〉なり〈生〉なりが〈天下〉や外的な富貴や〈利〉より重要であることを力説している。世俗な意味での〈利〉ではなく、自己の生にとつての〈利〉を第一とする点で、孟子のいう〈仁義〉に対する〈利〉の立場に立つものということができるし、また〈天下〉よりも〈身〉〈生〉を重視するという点で、孟子など儒家の政治優先の立場からすれば、〈無君〉思想に通ずるといえよう。また殊に天子から天下を譲られて、それを〈身〉や〈生〉の害となるからと断り、甚しきに至ってはそれががらわしいとして、断り逃亡するといった説話(7)に至っては、明白に〈無君〉思想と云ってよいのではないかと思われる。

以上のことから、楊朱派の思想について孟子が指摘していると思われる、〈利〉的な性格や〈無君〉的思想傾向は、

『孟子』以外の余り多くはない資料からもほぼ確かめられたことと思う。

- 1 『古史弁』第四冊下編参照。なお、『莊子』全般に〈為我〉主義的思想が濃厚なことは今後検討さるべきだと思う。
- 2 天下篇の制作年代については、大まかには、莊周自著説、戦国末制作説、漢初制作説などがあり、定説はない。いま莊周自著説は採らなす。
- 3 侯外廬他著『中国思想通史』第一卷第十章第一節参照。
- 4 陳奇猷は『韓非子集釈』で、『孟子』尽心上篇のほか、ここに類する記述として『列子』楊朱篇の「古之人損一毫利天下不与也、悉天下奉一人不取也、人人不損一毫、人人不利天下、天下治矣」や、『韓非子』六反篇の「畏死難、降北之民也、而世尊之曰貴生之士」などを挙げてゐる。
- 5 『韓非子』は、そのすべてが韓非の自著とはされず、更に後代のものも含まれるとされるが、顯学篇については、容肇祖(『韓非子考証』)、木村英一(『法家思想の研究』)両氏とも、韓非の自著と認めている。従って戦国最末期のものだとされる。
- 6 侯外廬他前掲書参照。これら諸篇の中でどこまでを楊朱派の資料とみなすかという点については、明確には説かれていない。
- 7 貴生篇の子州支父や王子搜の場合。そのほか『莊子』讓王篇により多くのその種の説話がみえるが、やはり楊朱派の資料とみなしてよいのではないかとも思う。極端な〈無君〉思想としては〈貴生〉を放棄してしまう説話もあり(『呂氏春秋』離俗篇とも重なる)、道家思想からは逸脱しているとの先学の指摘もある。また『韓非子』姦劫弑臣篇には、「古有伯夷・叔斉者、武王讓以天下而弗受。二人餓死首陽之陵。若此臣者、不畏重誅、不利重賞、不可以罰禁也、不可以賞使也。此之謂無益之臣也」とある。臣とはいうものの、賞罰でコントロールできないとすれば臣ではありえず、まさに道家の〈方外〉の士であり、隱遁者即ち君臣關係を離脱した者にほかならない。伯夷・叔斉も清廉の士とされ、陳仲子も〈廉士〉といわれている。

のは示唆的だといえよう。

おわりに

これまで、儒家思想の原点は〈仁〉であったのに、何故に戦国中期の孟子に到って〈仁義〉説を唱えたのか、を検討すべく考察を進めてきた。

先ず孟子自身の語るところに耳を傾けると、当時は楊朱学派の〈為我〉主義と、墨家の〈兼愛〉主義が思想界に大きな勢力を持っていたという。しかも〈為我〉主義は、君臣関係を無視するという意味で〈無君〉的思想で社会の混乱を助長するものであり、他方〈兼愛〉主義は、家族的血縁的紐帯を無視する点で〈無父〉的思想で家族秩序を乱すものであると考えられた。こうした思想は、人間たることを放棄する〈禽獣〉にも等しい思想だと孟子はいう。家族は社会の最小単位であり、人間の両性による種族保持がなされる限り存続するもので、古今を問わず不可欠なものと思われるので、孟子が〈無父〉的思想を排撃したことは現代でも納得しやしい。しかし君臣関係という点、当時乃至は現代以前の古い時代に特有のことの様に思われがちであるが、実はそうではなく、現代でいえばいわば労使関係であって、当時にあっても社会の主導的役割を果していた人々はもとより、社会全般を覆う人間関係であって、かかる関係の上に社会秩序が成り立っていたのである。従って、現代において労使関係が社会の支配的人間関係であるように、当時にあっては君臣関係が社会の支配的な人間関係であった。この枠からはずれて生きる考えが勢力を持つこと

は、伝統的な君臣關係を保持しようとする孟子にとって憂うべきことであつた。

しかもこれらの思想の基底には〈利〉の觀念が働いていると考えられた。孟子によれば、この〈利〉の觀念は社会秩序維持に必要不可欠と彼が考える君臣・父子關係をも破壊するものであつた。〈利〉を基準に考えるならば、あらゆる人々は自己の〈利〉を指すこととなり、必ず争いが起らざるを得ないこととなり、しかもそれを規制することはそれ自身としては不可能だと考えた。たとえば個人的〈利〉でなく〈万人の大利〉を持ち出したとしても、人材登用の例で先にもみた如く、伝統的君臣關係を保持することを強く主張する孟子にとっては、君にとっての不〈利〉をもたらすことになると考えたであらう。それは下剋上、即ち臣が君の國を奪うことに通じることとならう。そこに彼の〈利〉に対する激しい拒否反応と、〈無父〉〈無君〉的思想に対して、家族道德の基本としての〈仁〉、君臣道德の基本としての〈義〉の強い主張がなされる必然性があつたと思われる。

ところで墨家なり楊朱学派なりの思想は、果して彼の主張するようなものであつたのかどうか問題となる。そのことについては、墨家に関しては、外部的資料と『墨子』といういわば内部的資料について、楊朱学派に関しては、極めて少しいかも確實とはいひ難い一応内部的資料ともいえるものについて、〈利〉並びに〈無父〉〈無君〉的思想の有無を検討し、孟的の主張の眞偽を考察した。それは各項目でそれぞれみた通り、多少の誤解、曲解とみられる点はあるものの、ほぼ孟子の他学派批判の信憑性が確認された。そして孟子の〈仁義〉説の〈仁〉の主張は、〈無父〉的思想に連なる墨家に対して、〈義〉の主張は〈無君〉的思想に連なる楊朱学派に対してなされたものであつて、従来推測されていた如きその反対ではない、ということが明かになつた。だとするならば、孟子の〈仁義〉説は、まさしく同時代の思想界の状況のなかで、当時の思想界の趨勢を受けとめ、それに対して、彼の懐抱する儒家思想の立場か

ら、社会秩序の恢復に必要だと考えた主張をうち出したものだとということができよう。

なお〈仁義〉説と四端説との関係についても考察しなければならぬのであるが、それはいずれ稿を改めて考察したい。