OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	儒墨の思想史的交渉と孟子思想の構造についての研究
Author(s)	吉永, 慎二郎
Citation	大阪大学, 1998, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/40964
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

儒墨の思想史的交渉と
孟子思想の構造についての研究

吉永 慎二郎

儒墨の思想史的交渉と孟子思想の構造についての研究

目　次

序章　問題の所在　1～14

第一章　墨家と孟子の思想史的位置
一、墨翟　兼愛を説かず　15～42
二、墨家の萬民系集団の存在　43～70
三、墨家の「聖王」と孟子の「聖人」概念の形成　71～90
四、孟子に影響を与えた墨家集団について　91～94

第二章　墨家と左氏学派－命と非命－
一、『左傳』の資料的性格　95～111
二、左氏学派の「命」の思想　112～117
三、〈春秋〉における「命」の思想　118～138
四、墨家の非命　139～161
五、魏の称夏王をめぐる左氏学派と墨家　162～179
六、非命と放伐と禅譲　180～194
七、非命と尚同・天志・明鬼　195～205

第三章　孟子の王道論の形成と構造
一、墨家思想と孟子の放伐論　206～231
二、孟子の王道論　232～259
三、孟子の禅譲論批判と天　260～278

第四章　孟子の仁義説の形成と構造
一、孔子の仁　279～291
二、孔子の義　292～295
三、墨家の仁義併唱　296～306
四、孟子の仁内義内説　307～316
五、孟子の仁義説の構造　317～321

序章　問題の所在

本稿は孟子思想の構造を明らかにせんとする。この人口に広く膾炙する孟子の思想自体について、その研究が実はほとんど新たな知見を提起される事なく推移してきたのは、すでに思想的に孟子は解明されたものという暗黙の了解のようなものが研究者の思考を支配していたためと見られる。それは朱子学的思考の存在である。

朱子学によって四書として権威づけられた『孟子』は、二程子や朱子の孟子理解のもとに解釈され、その思考の枠組みは今日においてもなおその影響を失っていないかのごとくである。

とはいえ、近代の孟子を巡る研究がすべて朱子学的思惟に呪縛されていたわけではない。斬新な方法による解明の試みも幾つか登場している。

そこでまず孟子思想のキーワードである「義」をめぐる近代以降の研究史を一瞥してゆくことによって、孟子思想の研究についての問題の所在を探ることとしたい。

（一）

周知のように、明治期の中国哲学史研究は、西洋哲学（主として独・英・米）の影響のもとに、伝統的な儒教教学の再解釈という方法による研究が主として東京を中心に明治三十年代に盛んとなり、他方、清朝考証学の学風を継ぐ実証的方法による研究が京都を中心として四十年代に盛んとなった。

前者の始めての成果として井上哲次郎門下の遠藤隆吉の『支那哲學史』（一九〇〇・明治三十三年、金港堂書籍）が出版される。そこで孟子の義の問題は、孟子の学説の孔子に異なる所三条、即ち「(1)性善を主張すること、(2)仁義を併唱すること、(3)主観的なること」（遠藤・前掲書）の一つに挙げているに止まる。

だが、続いて出版された中内義一の『支那哲學史』（一九〇〇・明治三十六年、東京博文館）では、仁義をとりあげてこう述べる。「仁は先天的に心靈の奥底に存する愛情の發動にして、義は人類相互の間を處理する第一原始的道徳法則の認識のみ。両者相待ってその用を全うすべきは言ふまでもなきことなれども、その本来の特質全く異なり。然れども是れ怪しむに足らず、宇宙間に、道徳法則の自ら存在せるあり、天はその表示にして、人は之を直覚し得べきものと為せるは、古来北方思想の特徴にして孟子また之を傳承したるのみ。」（中内・前掲書）

また、早稲田で学を講じた綱島栄一郎の講義は『春秋倫理思想史』（一九〇七・明治四十年、早稲田大学出版部）にまとめられたが、その中でこう述べている。「仁を

徳とすれば義は義務である。孔子は仁の一字を説き孟子は之れに加へて強く明らかに義の一字を説き出だした。是れ一つは社會風紀の變遷上やや峻厳なる客観的法則を設けて肆然たる當時の人心の傾向を防ぐ必要上の結果とも見るべきであろう。實に正義の権威の枉ぐ可らざる尊厳性について、述べた所は孔子の倫理思想に見ることの出来ぬ孟子特有の思想として光彩を放ってゐる。彼れは義を以て其れ自らにて自明なる直覚的のものとなし一切の理由條件（所依）を離れて絶対的に吾人に課せらるる命令と見たのである」（綱島・前掲書）

中内や綱島に見られるのは、①孟子は仁とは全く原理を異にする義を提起した、②義を万人が自明のものとして自覚し得る道徳的、客観的法則と見ている、という共通する二点の指摘である。とくに綱島は義の概念をカント的な定言命法において理解している。この指摘自体は今日でもなお検討されるべき課題としての新鮮さを失わないだが、彼らの見解は実証的な論証の帰結としてのものではなく、西洋哲学のインスピレーションからの直観的な指摘であった。

ついで、このような指摘のかわりに、実証的な論述が基調となりその分だけ伝統的経学の考証により多く依拠する所の、宇野哲人『支那哲學史講話』（一九一四・大正三年、大同館書店）があらわれる。宇野はこう述べる。「彼が仁義を重く説いた理由は如何、蓋孔子は仁を説く。孔子の仁は差別的の博愛であるが、また四海の中皆兄弟なりといふやうな點は博愛と誤解される虞がある。當時楊朱、墨翟の學が大いに流行して、天下の人は、楊朱の學を奉ぜざれば墨翟の學を奉ずるという有様であった。〈中略〉墨子の兼愛は仁に近くして義を缺き、楊子の為我は義に近くして仁を缺いて居る。そこで孟子は仁義を説いて二家の説を排斥したのであろう。」（宇野・前掲書）

宇野のこの論理が、北宋の程子の「楊子為我、亦是義。墨子兼愛、則是仁。惟差之毫厘、繆以千里、直至無父無君如此之甚」（二程全書・巻十六）に拠ることは言うまでもない。ここで宇野は程子に依拠して、対立諸学派との論争上の要請から孟子が仁義説を主張したとの見解を提示した。この見解は程子・朱子に依拠する伝統的なものであるだけにその後の学説に濃く影をおとしていく。

宇野の実証的方法が宋学流であるのに対して、宋学流を排して清朝考証学の方法に拠ったのが京都学派の狩野直喜である。その『論語孟子研究』（一九七七・みすず書房、但しその原稿は一九一五・大正四年）に云う。「儒家の所謂義も、仁と相對して考ふるときは、仁は博く物に及すを以ていふ。即ち仁を施こす對象は人にあり。義は裁斷なり。物事起るに及び、己れが之れを如何になすべきか否かを裁斷す。即ち人に属せずして己れに属す。董仲舒云ふ。春秋之所治。人與我也。所以治人與我者。仁與

義也。以人（仁）安人。以義正我。故仁之為言人也。義之為言我也。云々、といへり。即ち義を以て己れに属し、而して仁と同じく之れを貴ぶ。」（狩野・前掲書）

狩野が義を「裁斷」とするのは清朝考証学の大家・戴震の語に従うのであり、仁が他者への原理、義は自己を律する原理というのは全く清朝考証学が回帰せんとする漢代の儒者・董仲舒からの演繹である。ただ董仲舒の「義を以て我を正す」というのと、「己れが之れを如何になすべきか否かを裁斷す」と狩野が言うのとは明らかに内容を異にするが、狩野はむしろ董仲舒の言を戴震にひきよせて、より主知的に解しているわけである。

その後、高田真治は『支那思想の展開』（一九四〇・昭和十九年、弘道館圖書）において、戦国社会のエートスである利に対して義が説かれたという視点を提起してこう述べる。「仁とは要するに慈愛の心であるが、戦国時代になると慈愛だけでは兎角弱い方に傾き易く、それでは戦国の社會に適應しないので、そこで義といふことを合せて説いて仁に強靭な正義の観念を注ぎ込んだものと思はれる。〈中略〉自分を正しくするのが義である。取るべきものは取り、取るべからざるものは取らない、為すべき場合にそれを正しく行ふといふのが、義の観念である。時代が進んで戦国時代となると権利思想といふものが社會に台頭して来たので、この権利思想を規定制約するために孟子は仁に合せて義と云ふものを説いたのであろう。」（高田・前掲書）

つまり高田は利↔義という思想的対立の図式が戦国時代の主要な状況だと言うのである。更に又高田は宇野を踏襲して程子に依拠して言う。「孟子が当時の思想界に圧倒的の勢力を持ってゐた楊朱墨翟の思想を排撃したのは、墨子の無差別平等的の兼愛思想が仁に似て仁に非ず、楊子の極端な利己的個人主義である為我思想が義に似て義に非ず、似て非なるものが最も眞物を紊すことを恐れて、これを黜けたのである。」（同上）

高田によれば孟子は「似て非なるもの」に対して「眞物」を対置したのであるから、墨子の兼愛（仁に似而非）に対して仁を楊子の為我（義に似而非）に対して義を説いたことになる。つまり高田の図式はこうなる。

仁↔兼愛・墨子

義↔為我・楊子

とまれ文献実証的な方法に従う諸家の見解はいずれも前近代の董仲舒・程子・戴震等の説を襲うことから成立しているのである。

（二）

近代の中国哲学研究の主流である文献実証主義的な方法をふまえ、新たに興った甲骨金文の文字学的方法と、原始民族社会の研究を参照することによって、注目すべき成果が加藤常賢によってもたらされた。『禮の起源と其發達』（一九四一・昭和十六年、其の後に『中国原始観念の發達』と改題して一九五一・昭和二十六年、青龍社）において、加藤は「解釈を起原と見る」態度を退け、古代におけるタブ―の神聖観念→礼思想→道徳思想という発展過程を提示し、礼の起原を古代社会におけるタブ―の観念に求めてその発展をあとづけた。

ついで戦後にものされた『中国思想史』（一九五二年、東京大学出版会）では、これをふまえて孟子の義を次のように説く。「普通孔子は「仁」を言ったに過ぎないのに、孟子は「仁義」を言った。その間に差違があると見られている。が實は孔子の仁の定義である「己に克って禮を復むを仁と為す」語を見ると、先に説明した如く、「仁」とは忍の意で、この定義の「己に克つ」とあるのはそれを指している。するとこの定義は「忍」と「禮」とに縮約できる。「忍」と「仁」とは同義であるから「忍と禮」なのである。孟子は「禮」は少儀小節の意と考えたから、その内容を採って「義」の語に代えたに過ぎない。かく見ると、孟子の「仁義」は、孔子の仁の定義を縮約したに過ぎないことが解る。」（『中国思想史』所収「正統的思想」）

加藤の言うのは、「孔子の思想の中心は禮の遵奉であって、禮の観念を除外しては孔子の思想は解らない」（『禮の起原と其の發達』）のだが、その孔子の言う礼とは倫理的に解釈された礼であって単なる外的形式だけではなく倫理的精神を内包するものであった。ところが、孟子になって「仁を愛のみによって説く」（同上）ようになり、仁から礼の観念が除外されてしまった。そこで仁に内包されていた礼の内容を孟子は「義」とし、その外的形式を礼とするようになった、というのである。

また、加藤はこうも言う。「孟子の言う「義」とは「自忍」或は「不忍人」の實現の方途限界を示したものである。これは一方墨子の兼愛に對立し、他方楊朱の「「為我」と對立する。」（前掲「正統的思想」）

ということは、加藤の思想的対立の図式は次のようになる。

義↕兼愛・墨子

義↕為我・楊朱

そして加藤の見解は

1、孔子の仁が孟子の仁義へと展開した

2、仁が義にのっとって実現されることを孟子は仁義と称した

とまとめられよう。したがって先の図式において、兼愛や為我と対置される義は、あ

くまで仁と共に体現される義であって仁と切り離された義ではない。つまり加藤の見解では、義はあくまで仁に付随するものとされ、義自体の道徳的法則としての自立性とその根拠は開示され得ないのである。加藤は仁から仁義への思想的展開のメカニズムは一応弁証し得たが、孟子における義観念の確立とその意味というふみ込んだ視点にはたち至っていないのである。

（三）

戦後、これらの成果を文献実証的な研究の上にとり入れて、孟子研究のその後の定論を形成する役割を担ったのが金谷治である。金谷の孟子研究は、武内義雄の孟子の年代・事蹟及びその書に関する精密な考証の基礎の上に、先行諸説をも取り入れて形成されていると見ることができる。

金谷は「孟子の研究―その思想の生い立ち―」（一九五一年、東北大学文学部研究年報・創刊号）においてこう言う。「仁は要するに己を包み調和的な全体世界に即して考えられているのである。その發動に際して、現實世界の差別相に注目して考えられた義の徳は、このようにして孔子の仁に既に内蔵されていたのである。」と。これは加藤の仁→仁義の展開説と相応している。

又、更に「孟軻の義が前述のように差別相を重視する徳であることは、それが差別を非とする墨翟に對抗して生まれたものであることを暗示するものであろう。蓋し孟軻は愛の誠心の發現に方って、親疏などの現実の差別相が無視しえないことを知り、兼愛は人情に背くものであるとして、特に義を強調するに至ったのである。」（金谷・前掲論文）というのは、宇野・高田などが程子の言に拠って指摘した他学派との対立関係の図式に相応する。

のみならず、金谷はここで孟子が仁義説を形成するに至った（即ち義の確立するに至った）主要なモメントを、この対立学派との論争上の要請に在るとする見解をはっきりと提示するに至っている。その後この見解は更に明快に「恐らく、孟子は、一面で楊朱の為我に対抗して、仁愛を強調してそのかたくなな心の窓を開こうとしながら、他面では墨翟に対抗して、愛の心に親疏の差別のあるのは否定しえない本質的なことだと主張するために、新たに義の徳を説くこととなったのであろう。」（中国古典選『孟子』朝日新聞社・所収「仁義説の形成」一九七七）と述べている。

つまり、金谷の仁義説の形成に関する見解は二つの要素から成り立っている。一つは、仁→仁義という内在的展開という加藤の説、二つは楊・墨との思想的対立から仁

義説が形成されたという、程子―宇野・高田の説を発展させたもの、である。

そしてこの二つめの要素については金谷は高田と異なる（正反対の）対立の図式を描いたわけである。つまり

仁↑↓為我・楊朱

義↑↓兼愛・墨翟

という思想的対立である。

このような金谷の見解は五十年代から七十年代にかけて定論的な位置を占めることとなった。

ところで、そもそも孟子の義とはいかなる概念なのかという概念規定については金谷の見解は必ずしも明確ではない。「要するに義というのは現実の差別的な事態に対処して適宜の態度をとる徳」（前出「仁義説の形成」）と、戴震・狩野に沿って裁断を以て義の内容としている反面、義とは「仁心の發露に際してその対象に応じて自然に起ると考えられた差異、すなわち親疏・貴賤の区別」（同上）と、加藤の見解に由ったりもしている。

このような義の内容の多様性を、孟子本文そのものの用法に即して帰納的に分析し、義の内容を規定しようとしたのが宇野精一であった。

宇野精一は高田の「義↑↓利」の図式をふんだ上で、利と対立する義は「廉介」を内容とし、これは孔子の義とも通じるものであるとする。そして二つめには孟子特有の義としては、「羞悪之心」（告子上）としての義があり、三つめには「義之實、従兄是也」（離婁上）という氏族社会の道徳規範即ち「彝倫」としての義があるとする。

これら三種の義は「人が先天的に具有する徳であること、同時にそれは決して固定された具体的なものではなく、實踐に當っては主観的に判断されなければならない」（一九六三年『高田真治博士古稀紀念論集』所収「孟子の義について」）のであって「その主観性を強調するのは孟子に始まる」（同上）としている。

宇野のこの指摘は義の内在的性格＝義内を言い当てているものとして妥当であろう。が、その義内のメカニズム、そしてそのような義観念が孟子によって確立される必然制、及び義の孟子思想における意味などの問題の解明こそが探求されなければならないまい。

因みにこの宇野論文の帰納的方法（用例の分類↓概念の規定）を形式的に踏襲するものとして、浅井茂紀「孟子の義の一考察」（千葉商大紀要第十四巻、一九七六年）があるが、用例の分類という域を出るものではない。

一体、このような帰納的方法による用例と概念の分類というのは、分類ということ

自体を目的とする限りは積極的な意味をもたない。そのように分類された概念を統一する新たな概念像を設定し得てこそ、始めて意味を持つのである。

その意味で宇野精一が孟子の義を三種に分類し、それらから「主観性」という統一概念を導いたことは評価されてよいが、それは義という概念像の全体を解明するには未だ余りにも茫漠としている。

（四）

このような哲学史研究の流れとは別に、注目せねばならない今一つの流れがある。それは社会思想史的及び歴史的観点からの古代哲学史へのアプローチという方法によるものである。

その嚆矢として挙げねばならぬのは小島祐馬の論考『社会思想史上における「孟子」』（カルピス文化叢書三・一九六七年）であろう。

小島は、まず孟子の仁義を家族相互における「愛敬の心」の発展したものとし、孟子が孔子と異なる点は、この仁義を個人の徳目として提起するのではなく、社会の構成原理として提起した点であるとする。

小島は云う。「先ず私の注意をひくのは、孟子が社會を、利益によって結ばれた社會と、仁義によって結ばれた社會との二つの類型に分ち、その長短得失を論じてをることであります。これは實に孟子獨特の考でありまして、中國古代にその類例を見ないところであります。〈中略〉この孟子の社會觀は、きはめて素朴な形ではありますが、それから二千数百年後獨乙のテンニースの唱へ出したゲマインシャフトとゲゼルシャフトの考え方と根本的に一致してゐるもののあるやうに思はれます。」（小島・前掲書）

そして孟子の義の性格を小島は、「仁の愛に対して義の敬が、両者の本質をもっともよく表はした文字」（同上）だとし、その仁とは「社會結合の紐帯」（同上）であり、義は「社會の秩序を維持する作用をなすもの」（同上）なのであって、この両者が本来人間に先天的に内在するものだとするところが、孟子の孔子と大いに異なる点だとする。小島のこの論考は仁義の人倫性（ジッテ）と道徳性（モラール）の具有という問題を初めて指摘したものであることが注目されよう。

つまり、孔子にあっては「社會の秩序を維持する作用」は外在的他律的な礼が担うものだが、「孟子の禮は、廣い意味の義の中に含まれるもの」（同上）である。

このような孔子と孟子の思想の違いを、小島は、その歴史的社会的背景に依ると言う。孔子の時代は礼が現実に機能した氏族共同体が健在であったが、孟子の時代はこ

の氏族共同体が家父長制的な専制国家によって崩壊しつつあり、社会は実体的世界としては家族という単位と、その上の氏族をとび越えた国家という単位とに両極化しつつあった。そしてこれら国家が共有する世界が天下という理念的世界として構想されていたと言う。

したがって「家族社會の紐帯である孝と、氏族社會の紐帯である禮とが、二元的に結びついたものが孔子の社會道徳となった」（同上）が「孟子は社會の原形を家族社會において捉へるだけで、氏族共同體といふものを考慮に入れておりません。それは孟子の理想とする社會が、世界共同體であって、孟子はそれを直接家族共同體に結びつけて考へてゐる」（同上）から、孟子においては崩壊しつつある氏族社會の紐帯である禮（ジッテ）が、内面化・観念化されて義（モラール）となり、これを家族共同體の仁とともに、新たな世界共同体の社会的紐帯の原理にしようとした、というのである。

ここで押さえておかなければならないことは春秋から戦国時代への社会構造の変化についての認識である。

増淵龍夫によるならば（「春秋戦国時代の社会と国家」一九七〇年、岩波講座『世界歴史』所収）、春秋時代の聚落すなわち邑は、祀りと戎を共同にする氏族制的共同体であり、氏族の祖先を祀る宗廟と邑の守護神を祀る社稷とは、それを支える聖所であった。周王朝から封建された中心的邑は「国」と呼ばれ、一族の宗廟と共に社稷が設けられた。この「国」の上層の諸族は被征服民であってもその郭内におかれて国の構成員＝国人となる。国の宗廟の祭りにはこの異姓の原住諸族は参加できないが、社稷のもとには周の同姓・異姓を問わずその国人が参加して共同体の一員としての一体性を保った。つまり国とは社稷の祀りを共有する人々の共同体であった。従って春秋時代においては国の君は複数の氏族からなる共同体の長として国人に臨んで政を行なった、という。

家族―氏族―国という重層する共同体を支える人倫が、家族モラルとしての孝（仁）と氏族の共同体規範としての礼を基礎とするという小島の指摘は、当然この歴史的背景をふまえている。

また、更に増淵によれば、このような複合的氏族共同体としての国は、一つは国城内において有力な卿が公をしのいで、国人に「陰徳」を施し、国人と私的臣従関係を結び、国人を家臣化することによって、二つには城郭の外の邑（鄙の諸邑）にあって族的秩序をもって国城内の貴族に隷属していた農民が、その支配者である貴族が滅ぼされることによって新たな支配者（強国）に「県」としてくみこまれ厳しい軍役・軍

賦が課され、新たな支配者の家父長制的支配に再編されてゆくことによって、郡県制的・家父長的専制国家へと変質してゆくとされる。

このような歴史的現実が、小島の言う「孟子は社會の原形を家族社會において捉へるだけで、氏族共同体というものを考慮に入れ」なかった背景として想定されよう。又この専制国家の出現という現実に対置されるのが、孟子の「世界共同體」即ち王道によって治められるべき天下という理念であったと理解されるであろう。

小島のように歴史的背景から社会思想的構造を読みとるという方法は、板野長八『中国古代における人間観の展開』（昭和四十七年、岩波書店）においても見られる。

「孝悌の道は仁義の道であるが、それは周の封建制度の如き族的体制を支えるものであり、引いては諸侯・大夫等の族を背後に持つ封建勢力を律すると共に支持するものであった。そして性善説はこの様な道徳の可能根拠と、君主の教化の必要性を明かにし、革命説は封建勢力に王・即ち君主を批判し制約する主体性・独立性を認め、井田法はかかる封建勢力の経済的基礎の安定を計るものであった。」（板野・前掲書）したがって孟子の立場は「諸侯・大夫の封建勢力を代辨するもの」（同上）だとする。その上で板野は「孟子の是とする社会は、孔子の場合と同様に、周の封建制度下のものであって、この社会は族を基本的な構成単位とし、社会秩序も君臣関係も族の累層的関係の上に成立するものと考えられる。この様な社会に於ては、普遍的な仁義の徳を実現しよとしても孝悌の徳の実現とならざるを得なかった。」（同上）という。

このように板野では、孟子の仁義は現実の族的血縁社会の孝悌を普遍化せんとしたもので、特に義を唱えるのは「封建制度から郡県制度への変革がなされつつあったのに抵抗」（同上）するものであったとする。

つまり、小島では氏族的共同体が解体することによって礼が義へと観念化したとするのに対し、板野は氏族的共同体の解体という現実を防ごうとして氏族共同体の孝悌を仁義へと普遍化したとする。両者ともに、封建制→郡県制の移行による氏族共同体の解体という認識は共通だが、この歴史過程をより積極的にとらえて来るべき世界共同体の理念として仁義が唱えられたとする小島に対し、板野は逆に孟子思想の歴史的役割を歴史過程に逆行する保守的なものとしてとらえ、現実に崩壊しつつある氏族共同体＝周代封建制を守ろうとする立場から仁義が唱えられたとするのである。

ただしこの板野の立場では、孝悌→仁義へと普遍化する必然性は必ずしも明確ではない。

また板野では、仁義は結局は孝悌のことなのだから、仁も義も血縁原理として理解されている。これに対し小島は孔子の仁と礼→孟子の仁と義とするのであるから、義

は礼という客観的社会規範（本来は血縁原理であったものが客観化、普遍化され社会規範として定立されたもの）が再び内面化されて義となった。したがって義は非血縁的原理として成立し、血縁的原理としての性格をもつ仁と対比されることになる。

この仁義と血縁原理との関係について論じたのが、森川重昭の「孟子〈仁義〉の歴史的性格について」（一九七四年・椙山女学園大学研究論集）である。

森川は、孔子の仁を孝悌と忠如という「先天的な血縁を本質とし、人間にとって実体的なまた内在的な規範である」（森川前掲論文）とし、他方孔子の義は、利や得という〈利益社会〉的価値に対置されるものとしている。それらは「士族制社会における血縁性に基づく規範」（同上）で「〈孝〉と〈弟〉とに合致」（同上）し「いうなれば、孔子の、〈義〉の具体的な内容は〈仁〉」（同上）だとする。これに対し、孟子の仁は特に孝を強調して「父子関係を規制する血縁性を本質とする」（同上）特徴をもつほかは孔子の仁を全く継承している。そして孟子の義は、遊説において孟子がしばしば強調するように「具体的には君臣関係を規制する規範を意味」（同上）し、「戦国時代の家父長制的君主の下における君臣関係は、すでに非血縁的な要素をもつものであったとすれば、〈仁〉が血縁性に基づく規範であるのに対して、それと対蹠的に述べられている〈義〉は、非血縁性を本質とする規範である」（同上）と言うのである。

だが同時に義には「従兄」「敬長」「孝悌」と定義される血縁性に基づく規範としての側面を具有しているとも森川は指摘する。したがって孟子が仁義を併唱するときには、この両者は「歴史的に相矛盾・対抗する血縁性と非血縁性との二面を表わしている」（同上）が、義の本質は何かという時には、例えば告子との論争においては、その位置づけは代ってくる。告子が「歴史的にすでに普通的・現実在的なものとなっていた、非血縁的な長幼関係における〈長長〉〈敬長〉という規範を外在的実在的なものとして積極的に肯定・承認しようとする」（同上）義外の立場なのに対し、孟子は「かかる非血縁的・外在的な規範の究極の根源を内在的・主観的な人間の心のうちに求めることにより、その現実在性を否定しようとする」（同上）義内の立場に立つ。

したがって孟子の仁義は、非血縁的規範が一般化する歴史の伸展に対して義によって対応しつつ、本質的には血縁性の原理の優越性と絶対性を主張し、非血縁的原理を血縁的原理に「還元・収斂しようとしたところに生れた概念」（同上）が彼の仁義であり、それは「歴史の伸展とは逆の方向において、その矛盾・対抗を解消しようとしたところに、必然的に生まれた」（同上）ものである、というのが森川の見解である。

義の性格を、小島は非血縁原理としての方向に、板野は血縁原理としての方向に解

するのだが、森川は義にこの両側面を認め、その上で歴史の進展に対し特にその非血縁的原理としての義を用いて君臣関係を把握することによって対応していった孟子が再びその義を内在的血縁的原理としての本質を持つものと規定することによって歴史への自己の主体的立場を示したものとするのである。

（五）

如上の社会思想史的な視座からの成果がある程度あらわれて後、従来の哲学史的解釈における定説的な図式の書きかえを試みる論考が、澤田多喜男の「先秦思想史研究一班―孟子仁義説成立考―」（一九八一年、東洋文化研究所紀要第九十冊）である。

澤田は「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」（澤田・前掲書）という問題のたて方をした上で、次のような論を展開している。

まず孟子冒頭の梁恵王との問答の一説から「〈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」（同上）をまず押さえ、次に「楊氏為我、是無君也、墨子兼愛、是無父也、無父無君、是禽獣也」（滕文公下）などの文によって「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」（同上）孟子が考えていたことを押さえ、その結果として「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」（同上）と結論する。したがって澤田は、孟子の仁義の主張は「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ほかならない」（同上）のであって、血縁的（家族的）紐帯を無視する墨子の兼愛に対して仁を、君臣関係を無視する楊朱の為我に対して義を説き、そしてこれを併唱したのだとする。

これは従来の金谷の図式と正反対のものとなり、それ以前の高田の図式と却って一致する。つまり、こうである。

仁↑↓墨子の兼愛＝無父

義↑↓楊朱の為我＝無君

澤田は『孟子』の本文の論理構成からこのような結論を導き出すのみならず、果して敵対思想の内実が孟子の主張するようなものであったかどうかを『墨子』等に即して検証している。そして鉅子・腹蘧の墨者の法が父子関係に勝るという史実（『呂氏春秋』孟春紀・去私）から「墨家に欠けているのは〈義〉ではなく〈仁〉」（同上）

であり、孟勝が鉅子の地位を委譲する態度から無父の側面を読みとっている。又楊朱については、『呂氏春秋』孟春紀・本生、重己及び仲春紀・情欲などの諸篇から楊朱の為我が〈貴生〉〈重生〉という個中心主義的思想を持つのは無君の側面を表わすものとしている。その結果、澤田は「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。」（同上）としている。

また、この楊朱と墨翟の思想に共通している点は、利を中心として組み立てられていることであり、共に利の主張者と見ることができるとし、仁義↔利という時代思潮の対立図式をも指摘している（この点も高田の見解にほぼ近接しているが）。澤田論文は主として金谷の定説的図式への批判としての意味をもち、孟子の論理構成を対立する立場及び第三者的立場の資料によって検討するという手堅い手続きをふまえて提起されている。

しかし澤田の論考の前提は、仁義が対立思想に対抗して主張されたという金谷と同じ思考方法に拠っている。従って方法的に新たなものが提示されたわけではない。つまる所、それは程子から宇野・高田そして金谷と展開継承した思考図式の論証による修正と精密化ということになろう。勿論小島らの社会思想史的成果をふまえ、その問題提起をも視野に収めての考察ではない。

以上の研究史を振り返って見るならば、今問われていることは自ずと明らかであろう。それは、このような程子以来の思考図式だけではどうしても孟子思想の本質の解明に立ち至れないという方法と観点の限界性であろう。その意味で、中内や綱島の指摘する義の道徳法則的性格という視点や、加藤の文字学的および古代学的方法や、小島・板野らによって提示された歴史的社会思想史的方法などにおいて、孟子思想の構造を把握するという方法は、その可能性を引き続き追及されねばならない。が、なによりも必要なのは朱子学的枠組みに代わって思想史を斬新な視点から構想する新たな仮説であろう。

（六）

では朱子学的な思考の枠組みとはなんであろうか。それは、

一、孟子の思想は孔子の思想を継承してその必然的な展開として成立したと見る視点（この点は加藤説もこれを継承する）。

二、孟子の思想を揚朱・墨翟の「邪説」を正す正統思想として把握する視点

の二点がその思考を規定する基本的な枠組みである。実はこれは孟子自身が表明する自己の思想を語る弁をそのまま踏襲したものに外ならない。朱子学はこれを教学とし

て権威化したのである。しかしこの枠組みには重大な思考の死角がある。それは思想史的には当然孟子に先行して隆盛していたはずの揚朱や墨翟から孟子が受容した思想的影響への顧慮が完全に抜け落ちていることである。この二点は実は表裏する形でこの思想史的な視点を隠蔽する役割を果たしている。つまり、孟子の思想が孔子の思想の必然的発展であったならば、当然他学派からの影響などあり得ようはずがなく、孔子の道によって揚朱・墨翟の「邪説」を正したことによって孟子の正統性はいよいよ明らかとなった、という理解である。ここからは、孟子への揚朱・墨翟の思想的影響などという視点はまったく生まれてくる余地はない。

しかしこのような護教的立場を離れるならば、思想史の展開として当然ながら、揚朱・墨翟の言の孟子への影響というテーマは当然検討されるべき思想史的課題ということになろう。この自然な問題設定が実はほとんどなされて来なかったという事実に、冒頭に述べたように、朱子学的思考の構造的ともいえる呪縛の大きさを改めて認識するのである。

なお海外の研究について触れるならば、台湾における墨家と孟子の位置付けは朱子学的な思考の枠組みを出るものではない（例えば羅光著『中国哲学思想史先秦篇』学生書局・一九八二年、呉怡著『中国哲學發展史』三民書局・一九八四年）。中華人民共和国においては、唯物史観の観点から墨家を高く評価し、孔子－前期墨家－孟子－後期墨家との思想史的把握をなすのが一般的である（馮友蘭『中國哲學史』はその祖型）。そして前期墨家についてはその唯心主義の孔子への批判に思想史的意義を見いだし、後期墨家についてはその論理学や唯物論的思考に意義を見いだすというのが基本的な思想史理解である。例えば楊榮国主編『簡明中国哲学史』（人民出版社・一九七三年）はその典型で孔子の「天命」に対して「非命」を、「仁」に対して「兼愛」をもって墨家が批判したとする（なおその論証は実証性という点では問題がある）。また肖萐父・李錦全主編『中国哲学史』（人民出版社一九八二年）も同じ構図の思想史であるが墨家の経験論的思考やその思想の矛盾にも注目する。任継愈主編『中国哲学発展史』（人民出版社・一九八三年）も墨家思想の孕む構造的矛盾にも注目するが構図は前者と同じである。これらは孔子への前期墨家の批判については注目するが、前期墨家が孟子に与えた思想史的影響については関心をしめさない。そのようなテーマを論じた思想史研究はいまだ登場していないのである。孟子そのものが唯心論の哲学者とされ、その思想史的位置付けは旧支配階級の側に立つ保守派という見方が支配的であることが、墨家と孟子の関係についての思想史的興味を喚起しない理由であろうかと考える。朱子学的思考とは逆の意味でここにも死角が存在すると言えよう。

本稿は孟子への墨家の思想的影響というテーマを正面から見据え、この問題意識のもとに孟子の思想を検証し直そうとするものである。同時にそれは墨家が孔子や孔子教団から受けた思想的影響というテーマをも浮かび上がらせる。特に本稿ではこの側面の問題を左傳のテキストを通して解明することを試みた。この儒墨の思想史的交渉がいかなる思想的概念をめぐってなされ、いかなる構造をもつものであるかを明らかにしながら、これを踏まえて孟子思想の構造の解明に迫ろうとするのが本稿の試みである。

第一章

一、墨翟　兼愛を説かず

―『墨子』兼愛篇の論理と構造―

はじめに

本章の意図は墨家と孟子との思想史的位置を明らかにすることにある。

孟子が墨家と「兼愛」について次のように語ったことはよく知られている。

A、聖王不作、諸侯放恣、處士横議。楊朱墨翟之言盈天下、天下之言不歸楊則歸墨。楊氏爲我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。云々。

B、楊子取爲我、拔一毛而利天下不爲也。墨子兼愛、摩頂放踵利天下爲之。

したがって孟子の活躍期には墨家が隆盛して「兼愛」の口号（スローガン）が人口に膾炙し、孟子はこれを「父を無みす」るものとして批判したことが確認されるのである。

しからばこの墨家の「兼愛」の概念はいかなる思想史的背景をもって登場してきたのであろうか。

『墨子』の兼愛三篇を読むかぎり「兼愛」なる熟語は本文に唯一度しか記されていない。兼愛下篇の例がそれである。この下篇も中篇と並んでそこに説かれている主題は「兼」であって「兼愛」ではない。これは極めて奇妙なことである。従来「兼愛」は上篇の「兼相愛」あるいは中、下篇の「兼相愛交相利」の略称であるかの如く解せられてきた。しかし、上篇では明らかに「兼」と「愛」は別個の概念であり熟して用いられてはいない。中、下篇においても「兼相愛交相利」の略称は「兼」であって「兼愛」ではないのである。

ところでこの兼愛三篇を初めとして尚賢・尚同・非攻・節用・節葬・天志・明鬼・非樂・非命の所謂十論はいずれも上・中・下の三篇から構成される（三篇が現存するのはこの内の六論）が、この三篇の差異について厳密な原典批判を加えず、いずれもその主題を論ずる大同小異の論として墨家の思想を把握せんとするのが一九三〇年代頃までの墨家研究の大勢であった。

例えば胡適や梁啓超の研究を踏まえかつこれを批判する形で登場した方授楚氏の『墨學源流』においても、兼愛三篇の成立については下篇ないしは中篇を先行して成立したものとし、上篇は論理的推論を用いた論理学諸篇（經上・下、經説上・下、大取・小取）と同時期で後出のものとする。これに対して「兼愛」の思想が最もよく墨家的弁証の原則に基づいて示されているのが下篇と中篇であるということを根拠として、下・中篇を先行するものとする。この点を方氏はつぎのように述べている。

以吾所觀察、兼愛非攻乃均下篇最先寫成、次有中篇、再次始有上篇。今本就質以分、故列爲上中下也。論字數則下篇最多、中篇次之、上篇再簡。以古代帛書之繁、有如是現象、頗可異也。就思想言、其方法則中下篇應用墨子三表之法、所謂有本之者、有原之者、故多引傳説及詩書以為上本之於古者聖王之事。上篇則應用推論也。中篇與下篇孰先孰後、頗難斷定。…似「中」先於「下」矣。然下篇舉湯不憚以身爲犧牲作兼愛之證、猶明鬼之習也。④

しかし、下篇ないし中篇が、墨家の「三表の法」（非命上篇に見られる弁証の原則で、古の聖王の事に本づき、百姓耳目の實に察し、国家百姓人民の利に用いるという三点から是非を判断するというもの）に照らしてよく「兼愛」の主張を展開するゆえに、これらが先に成立して上篇がこれに継ぐというのは、墨家の理論的成果に過ぎないもの（端的には聖王の概念）を尺度にして墨家思想の成立時期を決定するという方法的誤謬を犯していることは明らかである。またこの例にも見られるように原典批判という手続きが等閑に付せられていることは否めない。

このような先行研究への批判を踏まえて兼愛三篇を含む『墨子』の所謂十論の二十三篇について文献実証的な考察を体系的に試みたのは渡邊卓氏であった。渡邊氏はそれ以前の墨家研究が「最初に着手すべきはずの原典批判を省略した性急の態度」を批判し、所謂十論のうちの尚賢・尚同・兼愛・非攻・天志・非命の六論がいずれも上・中・下の三篇を現存するという事実について、「いままで多くの學者はかかる事象に對し同じ主題について大同小異の論旨が竝んでいるという指摘だけですましてきた」ことや、兪曲園が墨子閒詁序において「上中下三篇、字句小異、而大旨無殊。意者此乃相里・相夫・鄧陵三家相傳之本不同、後人合以成書、故一篇而有三乎。墨氏弟子網羅放失、參攷異同、具有條理。」と述べて上・中・下の三篇を単純に三墨のテキストの集成と見る見解などを批判した。そしてむしろ三篇の差異に注目して「そこに十論全體に通ずる新古の層を排列するための法則」を探ろうとしたのであった。『墨子』の特に十論に対する文献実証的な原典批判は渡邊氏を嚆矢とすると言ってよいであろう②。

そして渡邊氏は文献実証的な三篇の検討を踏まえて「兼愛論の上・中・下は主題思想の展開という側面から考察しても、そのまま時代順を示すものとして妥当な命名であると認められる。」と結論する。

渡邊氏の分析とは細目を異にするが本稿が以下に示すところの考察においても、上篇の理論的成果が中篇の論理を構成するに不可欠の要素として組み込まれ、中篇の理論的成果がまた下篇の論理を構成する不可欠の要素として下篇に組み込まれているこ

とが看取し得るのである。兼愛三篇の成立が上・中・下の順であることは動かしがたいと言えよう。

とすれば、冒頭に述べた文献的事実は改めて、「兼愛」とは一体いかなる概念でどのように成立したものであるのかという問いを我々に突き付けることになろう。

しかるにこの点について渡邊氏の論旨はやや精彩を欠く。

> ［上篇は］「不相愛」の発露として「自利」を考え、自己だけを愛し他者を侵害する點が排撃されている。上篇の立場は明らかに兼愛拒利である。しかるに中篇になると…「利」という語はひたすら《利他》の意に限定されて「愛」のなかに包摂され、墨家に特有な「兼相愛、交相利」という口號が初めて成立する。だから通説では開祖墨翟から固有な口号と考えられてきたこの表現も決して當初からの成立でなく、中篇の時期に漸く成句となったことが知られる。…中篇の作者はかかる思想の発展を自認せず、彼自身の思惟を開祖の立論であると強調し、さらに「兼相愛、交相利」の立場を初めて「兼」と名ずけている。云々。③

この渡邊氏の論旨によれば、兼愛上篇の思想的立場を「兼愛拒利」として把握する。いうまでもなくこれは渡邊氏の理解であって、上篇に「兼愛」や「拒利」の用語が使われているわけではない。渡邊氏はあくまでも「兼愛」の思想が語られているとして上篇の立場をかく呼んだものに過ぎない。しかるに渡邊氏は「兼相愛、交相利」の口號が中篇で初めて成立し、初めてこれを「兼」と呼ぶようになったとする。これは文献的事実に属する。ここにも「兼愛」の口號は見られないのである。すなわち渡邊氏は口號としての「兼愛」は上篇はもとより中篇にも存在しないことを認めながら、「兼愛」の「立場」が上篇に存在したとするのである。これは渡邊氏が方法とする原典批判の態度としては甚だしい矛盾と言わなくてはならない。

畢竟するに渡邊氏が兼愛上篇に「兼愛」の「立場」が説かれているとするのは、それが兼愛上篇であるからという根拠に帰せられることになりかねない。渡邊氏が上篇に「拒利」の思想を確認したとしてそれを上篇の作者が「兼愛」と呼んだという保証はどこにもないからである。また中篇の「兼相愛、交相利」を略称したものが「兼愛」であるという保証もどこにもない。これは文献的に見る限り、渡邊氏も確認するごとく「兼」と呼ばれているからである。

このような明白な事実があるにも拘わらず、上篇や中篇に「兼愛」の思想が語られているとするのは、墨翟が兼愛を説いたという通説が牢乎たる先入観をなしているものと解するのほかはあるまい。

しかしこのような理解は渡邊氏だけのものではない。「兼愛」とはいかなる概念で

あるのか、いかにして形成されてきたのか、いつごろ成立したのか、について実は確かなことは何も明らかにされずに、墨家の思想が語られ、あたかも開祖とされる墨翟その人が兼愛を説いたかの如く通説として行われている④のが現状であるといえよう。

我々は今一度、始めに兼愛ありきという立場を離れて、文献実証的に資料の内在的批判を通して兼愛三篇を読み、その論理と構造を把握せねばならないと言えよう。

（一）　兼愛上篇の構造

兼愛上篇が中・下篇と比べて際立って特異な点は、中・下篇では「子墨子曰」で語られる師説が論の展開の中心を占めるのに対して、上篇ではわずかに結びにおいて子墨子の言葉が一句だけ引用されているという点である。

これは最も古いはずの上篇に逆に師説が最も少ないということになる。しかし上・中・下の成立順が疑い得ないとすれば、逆に上篇に語られる師説こそが最も信憑しうるものであることを示すものと言えよう。そしてまたこの事は上篇の論を構成した作者と子墨子とが別の人物であることを示す明証と言えるであろう。

とするならば、この両者の立場がどのような関係に在るかは上篇の構造を理解する重要な鍵となる。

この事を踏まえて、まず全体の構成を検討してみよう。上篇の構成はその論旨の展開からすると次の四段にまとめられよう。

(1)「聖人は天下を治むるを以て事と為す者なり」と「聖人」の任務を規定し、天下を治めるためには医者が疾病を治めるようにその乱の原因をつきとめねばならぬとする段（主題設定）。(2)それでは「乱」は何によって起こるかと言えば「相愛せざるより起こる」とし、その具体的状況を述べる段（現状分析）。(3)そこで「若し天下をして兼ねて人を相愛すること其の身を愛するが若くせしむれば」その結果として「天下治まる」とする段（解決の方途とその効果）。(4)そして最後に三たび主題を確認した上で、子墨子の言葉「以て人を愛するを勧めざるべからず」をもって結びとする段（結語）である。

今これに対応する各段の原文の抜粋を列記すると次のようになる。

(1)　a聖人以治天下爲事者也、必知亂之所自起、焉能治之。不知亂之所自起、則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然。……。

(2)　a聖人以治天下爲事者也、不可不察亂之所自起。當察亂何自起、起不相愛。…。

(3)　察此何自起、b皆起不相愛。c若使天下兼相愛人、若愛其身。惡施不孝。……。

d若使天下兼相愛、國與國不相攻、家與家不相亂、盜賊無有、君臣父子皆能孝慈、

若此則天下治。

(4) 故a聖人以治天下爲事者、惡得不禁惡而勸愛。故e天下兼相愛則治、相惡則亂。

故子墨子曰、f不可以不勸愛人、者此也。⑤

この叙述においてaの句が三たび発せられていることに注目させられる。これは何を意味するのだろうか。我々はここに上篇の作者の意識の所在を看取してよいであろう。作者は「天下の治者」たる「聖人」の位置に自らの意識を据えてそこからの視点をもってこの文章を構成している。そのような自意識はcやdの「……せしむ」の使役の表現からも窺い知ることが出来る。この「聖人」なる概念は天下の治を求める要請のもとに構想される理念的存在である。そしてこの聖人なる存在を想定することによって始めて「天下を治める」という問題はその方途を構想し得るのである。作者はかかる理念としての聖人の立場に立つことによって現実の「治」を求める要請に応えようとしているものと解される。その作者の自意識と視点がこの句の三たびの叙述に示されていると言えよう。

この聖人の視点から現実を見る時、天下の乱はbの「相愛せざるより起こる」のであった。この「相愛」の概念は後に検討するとして、原因がかく究明されればその解決はcのように「兼相愛」として構想されるのであった。

ここで問題となるのはこの「兼」である。「兼」の字義を説文は「并なり、又（て）秉（か）を持つに从ふ、兼は二禾を持ち、秉は一禾をもつ」と右手に禾（いね）を二たば持つの意とする。「二つを」「あわせて」「ともに」「みな」の意味である。⑥

したがって「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であると理解されよう。

そもそも「不相愛」が乱の原因ならば、その逆の「相愛」の状態にすれば治まるとも考えられる。しかし聖人の目から見れば「相愛」が個々になされるだけでは不十分なのであって、それが「兼ねて」なされることによって始めて天下が治まるとされるのである。

したがって「相愛」することは当事者の道徳の問題であるが、それを「兼ねて」天下になさしめようとするのは治者（聖人）の政治の立場と言えよう。つまり「兼」とは治者たる聖人の視点から始めて見えてくる様相であり、個々の人々は「相愛」の実践があるのみである。故に「兼相愛」とは聖人の天下の治術として構想されていると言えよう。(4)の結語においてeの命題をもって結論とするのはこのことを示していると言えるであろう。

論としてはこれで尽きているのだが、この後に作者は子墨子のfのことばを引用し、自説の再確認と権威化を図っている。ところがこの子墨子の「以て人を愛するを勧めざる可からず」には「兼」の語はどこにもないのである。

このことは子墨子の言葉が「人を愛する」という道徳的実践を一途に説くのに対して、作者の論は「兼相愛」による天下の治を説くことに在るということを示している。つまり子墨子の道徳主義に対して作者の政治主義の立場という構図がここに浮かびあがってくるのである。

更に又我々はこの子墨子の言葉が、無前提に、「人を愛するを勧めざる可からず」と発せられていることに注目させられる。それは定言的命令㈦として発せられていると見てよいであろう。ある前提のもとに目的論理的に行為をなすのではなく無前提の当為として要請されているのである。この子墨子の道徳的命題に政治主義の枠組みを嵌めて天下の治術を構想せんとする所に上篇の作者の意図がある。そのキーワードが「兼」であると言えよう。

この両者の立場、即ち子墨子の「愛」の道徳主義に対し、上篇の作者の「兼」の政治主義の立場は、似て非なるもの、実は百八十度その立場を異にしているものと言えるであろう。

したがって、この短い子墨子の言葉の背後に実は作者と同質の思想が存在していたであろうとする推測は必ずしも妥当ではない。むしろ両者の立場が異質であるからこそ作者は伝誦された子墨子の語を自説の体系の中に再布置してみせねばならなかったのである。ここに看取し得る構造は、作者の論が子墨子の語からの自然な演繹に拠るものではない事を示していよう。つまり政治主義的再布置は子墨子の思想の継承ではなくその道徳主義の変質であると言ってよいであろう。

また仮に子墨子が「兼」を説いていたならば作者はその師説を必ず引用したはずであろうから、子墨子の「兼」を説かざりしことは明らかであろう。

（二）「兼相愛」とは何か

では上篇の作者の構想した、「天下をして兼ねて相愛せしむ」とは具体的にはどのような状態なのであろうか。

この「相」は説文には「省視するなり」とし、爾雅釋詁には「相は視なり」と言う。つまり「まのあたりに見る」がその原義である。これが助字化すると原義的には「まのあたりにするその対象を」であり、派生義的には「たがいに」の意として用いられる㈧。しからば上篇の「相愛」とはいかなる意味であるのか。

そこで(2)の段の叙述を具体的に検討してみたい。

當察亂何自起、起不相愛。臣子之不孝、君父所謂亂也。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、此所謂亂也。

ここでは「亂」が「不相愛」より起こるとした上で、具体的には子が父を愛さない、弟が兄を愛さない、臣が君を愛さないことを「亂」としている。したがって「不相愛」の「相」の用法は原義的なもので「人がまのあたりに接するその相手を」の意であるといえよう。同様の事は逆の場合にも言える。

雖父之不慈子、兄之不慈弟、君之不慈臣、此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子、故虧子而自利。兄自愛也不愛弟、故虧弟而自利。君自愛也不愛臣、故虧臣而自利。是何也、皆起不相愛。

ここでも、天下の乱を、父が子を、兄が弟を、君が臣を愛さぬこととしているのであるから、乱は「まのあたりに接する相手を愛さぬ」ことより起こるとされている。

したがって「不相愛」とは、父子・兄弟・君臣という、日常の血縁的及び国家的共同体の人倫として取り結ぶ人と人の関係において身近に接するその人を愛さないことを意味している。

これは単に共同体内の人倫においてのみならず、共同体外の人との関係においても同様であり、他人や異室を愛さぬが故に賊や盗が起こり、異国や異家を愛さぬが故に諸侯や大夫の攻伐や争乱が起こるとされる。

このように上篇の「不相愛」とは人倫の関係を取り結ぶ身近な他者を愛さないことを意味する[9]。だから「相愛」とは、たがいに愛することではなく、人倫の関係を取り結ぶ身近な他者を愛する、ことを意味する。これは本質において道徳的な愛と言ってよいであろう。

「自愛」や他者を虧いての「自利」が峻拒されるのは、上篇の「相愛」即ち「愛」がこのような道徳的本質を持つことの証左と言える。ここに上篇の作者が子墨子から被ったであろう道徳主義の影響の跡を認めることができるであろう。

ではこの道徳的愛は儒家の愛である「仁」と軌を一にするものであろうか。確かに道徳的性質において通底する一面を持つことは否めないのである[10]。

さて、このような上篇に見える「愛」の性質について渡邊卓氏はかつて次のように述べている。

ここに見える主張は論語に現れる原始儒家の思想に甚だ近接している。周知のように彼等は「仁」を提唱し原則的に「己の欲せざる所は人に施すなかれ」（顔

淵・衛靈公）といい、「おのれ立たんと欲せば人を立て、おのれ達せんと欲せば人を達せしめよ」（雍也）という要請をし、場合によっては「仁」とは「人を愛する」ことだと端的にわりきる（顔淵）。かかる立場において、人を侵す自利行為はもとより排斥されるのであって「利によりて行へば怨み多し」（里仁）といい、「君子は義に喩り、小人は利に喩る」という指摘がすべて孔子の語とされるのみか、「子まれに利を言ふも命とともにし、仁とともにす」（子罕）という原則までがうちだされていた。兼愛上篇に見える愛を勧め利を拒ける思想はほぼ原始儒家のかかる立場を継承したものに他ならない。しかしながら墨家のそれは單に人・室・家・國それぞれの相互関係におけるだけでなく、父子・兄弟・君臣のような上下関係における愛を説く場合にも「相」といい「兼」という表現の明示するとおり人倫相互の責務を強調している。…ここに述べたごとき片務よりは雙務を、閉鎖よりは解放を強調する傾向は墨翟の生存中から死後のある時期にかけて初期墨家を支配していたと見なすべきである。

ここに見るように、渡邊氏は兼愛上篇の思想を、第一に「愛を勧め利を拒ける思想」として把握し前述のようにこれを「兼愛拒利」の思想と呼ぶ。第二にその「愛」は「人倫相互の責務を強調」する「雙務」的なるものであるとするのである。

しかし第一の点については上篇に説かれる思想は必ずしも「利」をそれ自体として否定しているのではない。上篇が否定するのは「自愛」であり具体的には、他者を「虧きて自利する」行為が否定されているのである。この「自愛」（自分を愛すること）の反対が「相愛」（他者を愛すること）であり、これは行為としては他者を利するものとなることは容易に知られよう。したがって「利」そのものを「拒ける」という「拒利」の思想を上篇のものと見なすのは適切を欠くものと言えよう。そして第二の上篇の「愛」を相互的雙務的なものと見なすのは、「相愛」の概念の誤認に基づくものと言える。前述のように「相愛」とは決して「相互の愛」として説かれているのではなく、「自愛」の反対概念で「他者を愛する」ことを説くものである。もとよりその結果として例えば父と子が「相互に愛する」ことを排除するものではない。しかしそれは、父が［他者としての］子を愛し、子が［他者としての］父を愛するという行為の結果として実現するものであって、そこに説かれているのは「他者への愛」であって「相互の愛」ではない。「他者への愛」が定言的命法として説かれる所に子墨子の「愛」の道徳的本質があり、上篇の「愛」はこれを継承するものなのである。我々は思想の運動における始発時の形態と結果としての形態とを峻別して把握せねばならない。「相互の愛」は上篇の「愛」が結果として行き着く形態としては想定しうる

が、始発時においてこのような「愛」が語られているのではない。あくまでも上篇の説く「愛」は「自愛」の対立概念としての「相愛」（他者への愛）を説くのである。人倫の関係を取り結ぶ他者を愛するということがその「相愛」の意味であり、これが天下に「兼ねて」行われることを上篇の作者は構想したのであった。渡邊氏が「兼」の語にも相互性を読み込もうとするのは字義の誤認による解釈と言わねばならない。

しからば兼愛上篇における「愛」が孔子の仁と通底する性質とはなにか。それはともに道徳的なる概念であるというに在る。しかし道徳的とはアプリオリに利を否定するという所にあるのではない。渡邊氏の兼愛拒利の解釈はこのようなところに道徳的な本質を求めんとしたことに由来すると思われる。これは孟子や朱子学流の先験的道徳説の立場を道徳的な立場の全てと見なすことに起因する。

しかし道徳的たることの本質はそのようなことに在るのではなく、定言的命法に拠る自律の原理を所有するか否かに在る。孔子の仁は「己の欲せざる所は人に施すなかれ」や「己立たんと欲せば人を立て、己達せんと欲せば人を達せしめよ」という定言命法に基づくものということができる。同様に子墨子の「以て人を愛するを勧めざる可からず」という言葉も定言的命法と言えよう。等しくかかる定言命法としての自律の原理に立つ点において両者は共に道徳的なる性質を持つのである。

だが等しく道徳的なる性質を持つものではあるが、孔子の仁と墨翟（上篇の子墨子）の「愛」は決定的に異質の面をもつ。それは孔子の仁が普遍性を志向しながらも血縁共同体を基盤とするのに対し、墨翟の愛は天からの眼差しに立ち天下という視点を明確にして〈天下的共同体〉とも言うべき世界⑩を基盤としていることである。

このような〈天下的共同体〉を基盤とする「愛」の特質は(3)の段の叙述においても看取しうる所である。

察此何自起、皆起不相愛。ａ若使天下兼相愛人、若愛其身。惡施不孝。猶有不慈者乎、ｂ視子弟與親、若其身、惡施不慈。不孝亡、猶有盜賊乎、故ｃ視人之室、若其室、誰竊。ｄ視人身、若其身、誰賊。故盜賊有亡。猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎、ｅ視人家、若其家、誰亂。ｆ視人國、若其國、誰攻。故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者有亡。

上来の考察から、ａの意は「天下の人々をみな人を愛することが自分の身を愛するかのごとくさせたならば」となろう。

その具体的な状態が、ｂｃｄｅｆとして述べられているわけである。そして間詰の指摘するようにａの次下には「視父兄與君、若其身」の語を補うべきであろうから、その状態とは結局は、

血縁的共同体内の父と子、兄と弟、
国家的共同体内の君と臣、
血縁的共同体外の他室や他人に対して、
国家的共同体内外の大夫や諸侯に対して、

という関係において尽くされる。

このような関係を把握する作者の立場は、個別の共同体を包む「天下」を俯瞰する「聖人」の視点に立っていると言ってよいであろう。この天下的視野から見る時に、個別の共同体を越えて「人を相愛すること其の身を愛するが若く」することの実践によって天下の治が招来し得るという展望がなされるとするのである。

かかる〈天下的共同体〉の次元から発想される愛は、同じく道徳的なる「愛」でありながら、血縁共同体に立脚する儒家の愛（仁）が内省的であるのとは異質の側面を持つのである。それは著しく積極的かつ行動的な愛であると言えよう。

上篇の作者の引用する言葉から見て、子墨子の「愛」がこのような性質の愛であったろうことは十分に推測し得よう。

しかしかかる愛を子墨子の言に見られるように道徳的に要請して人々の自覚に委ねるだけでは到底天下の治は招来できない。そこに子墨子の天下的な「愛」の思想のディレンマがあろう。これを克服する立場がその後継者である上篇の作者の「天下をして兼ねて…せしむ」の構想である。治術として天下にこの愛をともにみな実行させればよい。さすれば天下の治は容易に実現し得る、と。

だが「愛」は各人の自律性に依據してこそ道徳的たりうるのである。いかに高邁な〈天下的共同体の愛〉であろうとも、それが治術として他律的に要請されるならば、それは道徳的な「愛」としての実質を喪失するに至ろう。道徳主義はこの時政治主義へと変質してゆく。しかし、上篇の作者は、師説の内包するディレンマを克服するためにこの政治主義への道を択んだと言えよう。それが作者の「兼」の立場である。

したがって「兼相愛」とは「相愛」という道徳的愛（子墨子の愛を継承したもの）に「兼」という政治主義の枠を嵌めるという作者の立場をよく示しているものとして理解されるのである。これは（一）の構成の上からの考察ともまさに符合している。

したがって我々は、上来の考察から、こう確認し得よう。

兼愛上篇は、開祖墨翟の天下的共同体の視野に立つ「愛」の思想という道徳主義を、天下の治者たる聖人の治術として政治主義的に再編し、人が日常において関係を取り結ぶその相手を愛するという事態が天下においてみなともになされるようにするという、「兼相愛」の状態を実現することによって天下が治まるとした。したがって兼愛

上篇は、墨翟の「愛」の思想からその後継者（作者）の「兼」の思想への移り行きと再篇の様相を示しており、我々はこの両者の間に〈道徳主義的な愛から政治主義的な愛へ〉という思想の微妙だが重大な変質を読み取ることができる。もとより「兼愛」なる口号は未だ成立していない、と。

この点で渡邊卓氏が上篇の思想を「兼愛拒利」として総括したことが妥当ではない事は明らかであろう。上篇には「兼愛」は説かれておらず、その「愛」は「拒利」を本質とするものなどではないからである。我々は上篇において子墨子の天下的視点からする道徳主義的な「愛」が、後継者の天下の治をめざす政治主義的な「愛」へと変質してゆく過程を確認しえたのであった。

（三）兼愛中篇について

兼愛上篇の考察をふまえて、次に中篇の考察へと我々は進まねばなるまい。

上篇の構成のような、(1)主題設定、(2)現状分析、(3)解決の方途と効果、(4)結語、という構造は中篇においても一応適用し得る。しかし中篇では(3)と(4)の間に実は重要な一段が設定されている。それは、「兼」の実践の難しさを嘆息する問いに対して、「兼」の実践の容易さを説得する一段である。むしろこれが中篇の今一つの主題をなすとも言える。そこで、中篇の構成を、(1)、(2)、(3)の段の次ぎに(4)「兼」の勧め、を設定し、(5)結語、とするのが妥当であろう。

今それぞれの段落の論理の展開を示す部分の原文を記してその内容を検討してゆくこととする。

(1)　（主題設定）子墨子言曰、「仁人之所以爲事者必興天下之利、除去天下之害、以此爲事者也。」

まず中篇全体の叙述の特色として、子墨子曰「云々」がここでは全文のほとんどを占め、わずかに挿入される問いの言葉に答えるという形で論旨が展開してゆく。ここでは中篇の作者の言葉は問いの言葉として発せられて論旨の展開を促し、それに子墨子曰として答える師説も実は中篇の作者の思想であろうと推測される。

この子墨子の言葉が実は中篇の作者の思想であるとする根拠は以降の全体の叙述の考察から明らかとなろうが、すでにこの(1)の子墨子の言葉にその徴候が表れている。(1)では「仁人」の責務として「天下の利を興し、天下の害を除く」ことを挙げている。この「仁人」は当然「治者」であるが、どのレベルの治者であるのかは定かに表現はされていない。しかし中篇の叙述を見る限り、天下ではなく国や家のレベルの治者として想定されていると解してよいであろう[12]。

これは上篇の主題が聖人の責務として理念的に設定されているのに対して著しく現実的である。したがってこの中篇の「子墨子」即ち作者は、上篇の道徳主義の立場に立つ「子墨子」ではなく上篇の作者の政治主義の立場と整合する。そしてこれを継承し更に現実的政治的な立場に視点を据えて語り出していると見られる。したがって上篇の論を継承し発展させんとする中篇の作者の立場をこの「子墨子」は反映すると見るのが妥当であろう。

では、天下の利を興すに当たり、現実として存在する天下の害はいかなる原因によるか。

(2)　(現状分析)「然則天下之利、何也。天下之害、何也。」子墨子言曰、「a今若國之與國之相攻、b家之與家之相篡、c人之與人之相賊、d君臣不惠忠、e父子不慈孝、f兄弟不和調、則此天下之害也。」「然則崇此害、亦何用生哉、以不相愛生耶。」子墨子言曰、「以不相愛生、今…g諸侯不相愛、則必野戦。h家主不相愛、則必相篡。i人與人不相愛、則必相賊。j君臣不相愛、則不惠忠。k父子不相愛、則不慈孝。l兄弟不相愛、則不和調。…。」

この現状分析は上篇のそれとほぼ軌を一にすると考えてよいであろうが、注目すべき変化が二つある。

一つは、a～fの順に示されるように最も大きな問題は、国と国、家と家の攻争としてつまり異なる共同体間の争いとして把握され、これに比べると共同体内の人倫の問題は明らかに比重が低下し、そのうちでも君臣関係が重視され血縁的共同体の父子・兄弟関係は上篇では最重要視されていたのが、ここでは最も低く扱われていることである。これは明らかに政治的国家的共同体間の攻争をいかに解決するかが中篇の「仁人」が正面から取り組まんとする問題となっていることを示していよう。

二つには、「相愛」の「相」の概念に変化が見られることである。例えば、aの原因がgとして説明されるとき、「諸侯が他[の諸侯]を愛さなければ」「國と國と相攻む」として理解されるのだから、このaの「相」は「たがいに」という派生義において用いられている。そしてこのaの「相」の概念はgの「相愛」の「相」にも浸潤して、これを「諸侯が互いに愛さなければ」の意味をも含意するに至らしめよう。このような「相愛」の概念はi「人と人が互いに愛さなければ」、j「君と臣が互いに愛さなければ」、k「父と子が互いに愛さなければ」、l「兄と弟が互いに愛さなければ」の「相」の用例においても明らかに看取し得る所である。この「相」の概念の変化は何を意味するのであろうか。それは「愛」に∧双務性∨ないしは∧応報性∨の概念が入り込んできていることを意味している[13]。

「愛」が道徳的である限りにおいて、それはその本質として双務性や応報性を期待するものではない。「愛」に双務性や応報性が入り込み、それが概念の中心となる時に「愛」は功利的なものに変質しよう。

ここに国（家）と国（家）との関係として「愛」が語られるとき、それはもはや道徳的なものではあり得なかったであろう。中篇の中心テーマが国（家）と国（家）の攻争の解決である事は、その「愛」が攻利的なものに変質しゆくのを促すものであったと言えよう。

果たして第三段ではこう語られる。

(3)（解決の方途と効果）「是以仁者非之、既以非之、何以易之。」子僕子曰、「以兼相愛交相利之法、易之。」…。

この「兼ねて相愛し交（こもごも）相利するの法を以てこれに易えん」というのが中篇の子墨子（作者）の提示する解決の方途であった。これは「法」なる語が示すように明らかに治術として自覚的に把握されている。そしてその法の内容として、「相愛」は「相利」と対になり「たがいに愛し」「たがいに利する」と双務と応報の相互扶助の観念が明確に打ち出されている。その双務と応報の観念は「交」の一字を加えることで一層明瞭になっている。この相互扶助の実践が「あわせて」天下になされるようにするのが「兼」であった。この結果として「是の故に諸侯相愛せば則ち野戦せず、家主相愛せば則ち相賊はず。云々」という効果が招来されることになる。

この治術は形式的には上篇の「兼相愛」に「交相利」を付して成立している。しかし相の概念の変化に象徴される「愛」の概念の功利的なものへの変質に示されるように、この治術の重点が「交相利」に在ることは疑い得ない。したがってこの両者が兼相愛交相利」と並列されることによって、愛は利に、兼は交にその概念を浸潤される結果となる。

「兼」の字義が「交」と同義に解し得るかの如く見られるのは、この中篇からで、その結果「兼」を「他者と自己を兼ねて…。」という類の理解が派生してくるのである[19]。これは兼と交を対応させるレトリックの錯覚に由来していようが、その背景には愛から利へ道徳的愛から功利的愛への変質が存在しているわけで、その分だけ「兼」の概念の比重は軽くなっているのである。つまり上篇では政治主義的側面を「兼」の概念のみが担っていたのに対して、中篇では「兼相愛交相利」の治術全体が政治主義的基調に統一され、その結果「兼」の概念は実質的に相対化されたのである。

しかしこの事によって「兼」には新たな用法が生じることになる。それは政治主義的治術である「兼相愛交相利」の略称として「兼」が体言化されて口号として用いら

れ始めていることである。

そして第四段においてこの「兼」の実践をめぐる批難への説得が展開されることとなる。

(4)（A）士君子曰、「然乃若兼則善矣。雖然、天下之難物于故也。」子墨子言曰、「…。今若夫攻城野戦、殺身爲名、此天下百姓之所皆難也。苟君説之則士衆能為之。況於兼相愛交相利、則與此異。

夫愛人者人必従而愛之、利人者人必従而利之、悪人者人必従而悪之、害人者人必従而害之。此何難之有。特上弗以爲政、士不以爲行故也。…」

（B）然而今天下之士君子曰、「然乃若兼則善矣。雖然不可行之物也、譬若挈太山越河濟也。」子墨子言、「是非其譬也、夫挈太山而越河濟、可謂畢劫有力矣、自古及今未有能行之者也。況乎兼相愛交相利、則與此異。古者聖王行之。……。」

天下の士君子が、「兼」を善しとしながらも、その実践の至難さを詰問するのに対して、子墨子は、実例を挙げてどんな難事でも「苟くも君之を説べば則ち士衆能く之を為す」として、要は上の治者が「兼」を治術として用いることだと説く。そして治術の「兼相愛交相利」が他の治術に比べていかに為し易いものであるかをその〈応報の法則〉をもって説得している。中篇の双務的かつ応報的な「愛」の本質はここに遺憾なく表現されている。しかも「人を愛する者は人必ず従りて之を愛す云々」と応報の必然が法則化されて表現されている。「兼相愛交相利」が「法」として把握されている所以であろう。またこの叙述のうちに、明らかに「兼」が「兼相愛交相利」の内容を示す口号として用いられていることを確認し得よう。

二度目の非難は、この応報の法則によつて「兼」の治術としての採用を説く子墨子に対して、やはりそれが現実には余りに観念的な理想論に過ぎず「太山を挈りて河濟を越ゆる」の類の話だとする。これに対する説得はもはや論理ではなく史上の「兼」の先例を挙げることによって試みられる。（B）の「いにしえは聖王之を行う」の次下には、禹・文王・武王の事跡が挙げられ「吾今兼を行なはん」として結ばれるのである。

この(4)の段の叙述は、中篇では「兼」が治術として対象化され、それが現実政治において治者によって実際に用いられる、という事態がその射程に入り、その為の理論的整備が進展してきている事を示している。（A）の節での〈応報の法則〉や、晋文公・楚霊王・越王勾践らの実例によって君の「説ぶ」ところによって臣下の靡く事を示したり、（B）においては「兼」の先例として禹・文・武王を挙げたりする所にそれは示されていよう。

さて、この「兼」の勧を受けて(5)において結論が述べられる。むすびの言葉は上篇と異なり、全てが子墨子の言葉として語られていて、しかもその命法が仮言的命令として語られている事に我々は注意せねばならない。

(5) 是故、子墨子言曰、「a今天下之君子、忠實欲天下之富而、而惡其貧、欲天下之治而惡其亂、b當兼相愛交相利。此聖王之法、天下之治道也。不可不為也。」

aは前提条件として述べられ、その前提のもとにbが「當に兼ねて相愛し交も相利すべし」と天下の君子に向かって発せられている。明らかに仮言的命令の構造である。したがってbの命題は道徳的命題ではなくaの条件のもとに目的論理的に選択された功利的命題である。そしてかかる治術を用いて、古えの聖王が天下を治めた先例が存するという点で「聖王の法、天下の治道」とされるわけである。

また上篇では理念的存在としての聖人のもとに天下の治が構想されたのが、中篇ではもはや聖人なる語は一度も用いられず、現実の治者（仁人、君子）と古えの聖王とに二極分解してしまっている。

結びの子墨子の言葉が示すこれらの事は、(3)の段において確認された、道徳的愛から功利的愛への変質という中篇の主題と相応ずるものであると言えよう。

したがって中篇における子墨子の言葉が、他ならぬ中篇の作者の思想を語るものであることはもはや明らかであろう。また篇の成立の順についても、先行する上篇の政治主義的再篇の試みを継承しこれを進展させて中篇が成立していることも明らかに確認し得る所である。

上篇では、作者の立場とそこに引用された子墨子の言葉の示す立場とは一種の緊張関係を持ち、思想の本質としてはあい対立する様相を示していたのに対して、中篇では上来の考察の示すように作者の立場は子墨子と一体となって表示されている。そして中篇の作者＝子墨子、が発展させた方向とは、上篇の作者の政治主義的立場の更なる展開なのであった。

これを要するに中篇の主題は二つあると言える。一つは、上篇に萌した政治主義の構想を「愛」の実践の上にも反映させて、「兼相愛交相利」という功利的愛の論理を確立し、これを「兼」として口号化したこと。二つはこの「兼」が治術として現実の治者（仁人、君子）に受け入れられるべく理論的整備がなされ「聖王」（禹・文王・武王）の「兼」がその論拠として提起されたことである。

（四） 兼愛下篇について

下篇を一読するならば、その思想が中篇を継承するものであることは明らかであろ

う。そこには中篇の二つの主題を更に展開せんとする叙述を確認し得るからである。一つは「兼」を「別」なる概念と対応させて更なる論理の展開が試みられている。二つには「兼」が治術として現実の治者に受け入れられるべく中篇より更に具体的な展開が図られている、ということである。したがって下篇が成立時期の点から見ても中篇の後に位置することは疑い得ない。

さて、下篇の構成についても、中篇において看取し得た五段の構成が看取し得る。即ち(1)主題設定、(2)現状分析、(3)解決の方途と効果、(4)「兼」の勧め、(5)結語、という構成である。このうち、(4)の段が特に詳説されそこに下篇独自の展開が見られる。これは下篇の主題が(4)の段の叙述にこそ在ることを示していよう。

又、叙述の上からは、(1)、(2)、(3)の段までは中篇に見られる子墨子の言とほぼ同趣旨の言を短く引用しこれを師説としてそれを展開するという手法が用いられており、下篇の作者の叙述と師説（子墨子曰）との間には明確な区別がなされている。しかし、(4)の段の中ほどからは作者の叙述と師説とが一体化して展開され、(5)に至っている。

そこで各段の内容を検討してみよう。

(1) 子墨子言曰「仁人之事者必務求興天下之利除天下之害。」

この主題設定の言は、中篇冒頭の子墨子言と全く同趣旨のものである。下篇の論がその基調において中篇を継承するものであることを十分に窺わせる言葉である。

これを承けての現状分析には、時代の変化を反映すると思われる叙述の変化が見られる。

(2) 然當今之時天下之害、孰爲大。曰、「a若大國之攻小國也、大家之亂小家也、強之劫弱、衆之暴寡、詐之謀愚、貴之傲賤、此天下之害也。又與爲人君者之不惠也、臣者之不忠也、父者之不慈也、子者之不孝也、此又天下之害也。又與今人之賤人、b執其兵刃毒藥水火、以交相虧賊、此又天下之害也。」

共同体内の関係としての君臣・父子の叙述は中篇とほぼ同じだが、共同体間の問題として大国と小国、大家と小家の弱肉強食の関係、人と人の相虧賊する弱肉強食の関係がここで始めて問題として描写されてくる。このaやbに見られる表現は明らかに戦国的様相を反映しており、それだけに資料の成立時期を考える傍証の一つとして見做し得よう。

因みに、『墨子』諸篇において、aと共通する表現は、非攻下、節葬下、天志上・中・下、非楽上、耕柱、魯問、の各篇において見られ、兼愛中篇には「不爲大國侮小國」というこれに先行すると見られる表現が確認し得る。また、bと共通の表現は、尚同上、天志下、明鬼下、の各篇において確認し得る。したがってこのab双方の表

現の見られるのは天志下篇である。更に又問題となるところの「兼愛」なる熟語が確認し得るのは、兼愛下篇を除けば、天志下、大取、耕柱、魯問の各篇である。

すると、ａｂの表現及び「兼愛」の語の三つが共に確認し得るのはやはり天志下篇となる。これは兼愛下篇と天志下篇との密接な関わりを示していよう。又、耕柱・魯問の二篇にもａの表現と共に「兼愛」の語が確認し得ることは、この二篇と兼愛下篇との関わりをも示すものであろう。しかしこれらのテキスト間の相互の具体的関係については、今少し墨子諸篇の全体的な考察を待たねばならないであろう。

とまれ(2)の段では弱肉強食の戦国的状況という「天下の害」の現状がまず述べられる。

次に、この害が「胡（なに）より生ずるか」を考察し、その「人を悪み人を賊うより生ずる」ことをつきとめる（本原）。ではそれは「兼か別か」と概念的判断を為し（分名）、「即ち必ず別なり」と判断する。その故に

然即之、交別者、果生天下之大害者與、是故別非也。

と、「交（こもごも）も別する」ことによって「天下の大害を生ずる」が故に「別は非なり」と結論される。

そのうえで、「人を非とする者は必ず以て之に易うる有り」であるから、

是故子墨子曰、兼以易別。

と、兼を以て別に易えるべきだとし、先と同じ推論で兼の是なることを導く。

姑嘗本原、若ａ衆利之所自生。此胡自生、此自惡人賊人生與。即必曰非然也、必曰ｂ從愛人利人生。分名乎、天下愛人而利人者、別與兼與、即必曰ｃ兼也。然即之、ｄ交兼者果ｅ生天下之大利者與。是故子墨子曰、ｆ兼是也。

この議論はａ→ｂ→ｃ→ｄ→ｅ→ｆと展開され、これら一連の　論理的形式は中篇に比して著しく整合の度を進めている。これによると「兼」の実質は「愛人利人」と規定される。これは中篇の「兼」が「兼相愛交相利」によって相互扶助的観念を強く打ち出したのに対して、むしろ、利他的行為を強く打ち出していると言えよう。無論これは「天下の大利を生ずる」ためには「交も兼する」ことが必要とされているから、中篇の相互扶助的観念はやはり継承されている。しかし、下篇の「兼」が功利的観点からの一方的利他を中心とする概念として規定されているのは注目すべきであろう。

その理由は、一つには「兼」が「悪人賊人」の「別」と対比的に規定されたことに拠るであろう。二つには下篇の「兼」が「大国と小国」などの力関係の隔絶した両者の関係を想定し、強者の弱者に対する「兼」という脈絡で考えられていることに拠るのであるまいか。そして三つ目にはこれが最も重要であろうが、次の第三段の叙述に

看取し得る所の理由に拠る。

(3) 今吾將正求與天下之利而取之、以兼爲正。是以聰耳明目相爲視聽乎。是以股肱畢強相爲動爲宰乎。而有道肆相教誨。是以老而無妻子者有所侍養、以終其壽。幼弱孤童之無父母者有所放依、以長其身。

ここに描かれているのは一対一の利益交換に基く相互扶助（中篇ではそのようなものが中心的に想定されている）ではなく、全体秩序における相互扶助の姿である。耳と目の機能が相まって視聴がより聡明になり、手足が力を合わせることによって身体の動作がなされる、との喩えがそれをよく示している。ここには明らかに有機体としての天下の全体秩序という視点が成立している。言い換えれば〃分業の自覚〃である。夫々が夫々の愛利を為すことによって天下の全体秩序は有機的に機能し、その結果として、老いて妻子なき者も寿を終え、父母なき孤児も生長することができる、と言うのである。したがって、直接的な目に見える形での愛利の双務性や応報性はここでは背後に退き、他者への一方的な愛利は天下の全体秩序の中で間接的に再び自らに報われるといういわば成熟した相互扶助の観念がここに成立している。これが「兼」が「愛人利人」として一方的な利他的行為として概念規定される、第三のそして最も主要な理由と考えられよう。

しかし同時にこの有機的全体秩序の下における相互扶助の観念の成立は必然的にその秩序の形成者であり調停者である〃権力〃の持つ意味を自覚的に把握することでもある。言い換えれば、権力による全体秩序の有機的運営による相互扶助こそが次なるテーマとなるはずであろう。

そしてこのテーマは下篇の主題を示す第四段においてクローズアップされてくるのである。

第四段では、「兼」の実践に対する五つの疑難が提起されそれに答えるという形で「兼」の勧めが説かれる。

第一の疑難は天下の士が「兼」は「即ち善し、然りと雖も豈に用ふ可けんや」と問うもの。これに対し、兼士と別士の優劣を比較して説得がなされる。

（兼士）曰、「吾聞、爲高士於天下者、必爲其友之身、若爲其身。爲其友之親、若爲其親、然後可以爲高士天下。」是故退睹其友饑則食之、寒則衣之、疾病侍養之、死喪葬埋之。

したがって天下の愚夫愚婦も必ず兼士に「寄託す」る、と「兼」を勧める。

第二の疑難は、兼士はこれを択ぶとして主君の場合はどうか、これも兼君と別君の比較論が展開された上で、

（兼君）曰、「吾聞、爲明君於天下者、必先萬民之身㊦、後爲其身、然後可以爲明君於天下。」是故、退睹萬民、饑即食之、寒即衣之、疾病侍養之、死喪葬埋之。と述べ、天下の愚夫愚婦も必ず兼君に従う、として一と同様に「兼」を勧める。

この二つの問答に説かれる「兼」は、先に考察したように強者の弱者への「愛人利人」の一方的な利他的行為として説かれている。特に第二のように君主の衆庶に対する「兼」が強く打ち出されてくるのも下篇の特徴で、これは次の第三の論難にも関連する。

第三の疑難は「兼は即ち仁なり、義なり。然りと雖も豈に為す可けんや。吾れ兼の為す可からざるを譬ふるや、猶ほ泰山を挈りて以て江河を越ゆるがごとし」と中篇と同様の喩えを以て、「兼」の非現実性が指摘される。

中篇においてもこの批難には聖王の故事を以て答えたのであるが、ここでは更に客観的例証の意識が進んでいる為であろう、典籍の引用という形で聖王が「兼」を為したという例証がなされる。始めに「泰誓」によって文王の、次に「禹誓」によって禹の、「湯説」によって湯の、そして「周詩」によって文・武王の事跡が引用される。

ここで注目すべきは次の叙述である。

泰誓曰、「文王若日若月、乍照光于四方西土。」即此言文王之兼愛天下之博大也、誓之日月兼照天下之無有私也。即此文王兼也。

ここに、上・中・下篇を通じて始めて、そして唯一つ「兼愛」なる熟語が見い出される。泰誓の引用を承けて、それが「文王の天下を兼愛するの博大を言うなり」と解説される。この「兼愛」は、天下に王たる者の天下への愛、つまり治者の被治者への愛に他ならない。しかもこの「愛」は「日の若く月の若く光を四方に西土に照らすをなす」との比喩が示すように理念的性格の強いものである。いわば遠き他者への抽象的愛と言えよう。それは天志下篇に見られる

今天下之士君子之欲爲義者、則不可不順天之意矣。曰、「順天之意何若。」曰、「兼愛天下之人」。「何以知兼愛天下之人。」「以兼而食之也。」「何以知其兼而食之也。」「自古及今、…今天兼天下而食焉。我以此知其兼愛天下之人也。云々。」

という、「天の天下の人を兼愛」するその意志に従うことを説く、「兼愛」の概念と正に一致する。

この「天下を兼ねて愛する」文王の「兼愛」が、上篇における子墨子の「以て天下を愛するを勧めざる可からず」の「愛」と全く異質のものとなっていることは明らかであろう。この「兼愛」は、上篇の子墨子の「愛」が上篇の作者による政治主義的変

質を被ったのを受けて、それをさらに中篇から下篇へと発展させて来た墨家の政治主義的な「愛」の帰結を示すものと言えよう。即ち墨家の愛の理論の帰着点において「兼愛」の熟語は成立したのであって、決してその出発点において成立していたのではないことが明らかとなったのである。

ここに更に注目すべき点は、文王の兼の外に「禹の兼」、「湯の兼」、「文武の兼」が説かれ、夫々について兼のあり方が異なるということである。それを列記するとこうなる。

文王の兼—兼愛天下之博大也。

禹の兼—禹之征有苗也、非以求以重富貴干福祿樂耳目也、以求興天下之利除天下之害。即此禹兼也。

湯の兼—貴爲天子、富有天下、然且不憚以身爲犧牲、以祠説于上帝鬼神。即此湯兼也。

文武の兼—古者文武、爲正均分、賞賢罰暴、勿有親戚弟兄之所阿。即此文武兼也。。

これらの兼の内容をよく検討すると、禹の場合は、非攻下篇に「禹親把天之瑞令以征有苗」と述べて天下の利の為に「誅」を正当化するのと軌を一にする。その兼の実質は非攻の論と関連する。

湯の兼は、天志上に「昔三代聖王…祭祀上帝鬼神而求祈福於天」とあるのと同じでその実質は尊天事鬼の論である。文武の兼の場合はと言うと、「正を為すに均しく分かつ」のは尚賢中の「分財則不均」や尚同中の「分財不敢不均」と同じ施策であり、「賢を賞し暴を罰す」のは尚賢中の「若苟賞不當賢而罰不當暴」や尚同中の「是以賞當賢罰當暴」と同様の尚賢思想である。したがってその実質は尚賢であり尚同の論なのである。

この「兼」の内容として語られている各種のあり方は、「兼愛」を始めとして、「非攻」「尚賢」「尚同」と所謂十論と称せられるもののうちの四つまでと相応じ、また尊天は「天志」の事鬼は「明鬼」の論であることからすれば、六つのものと相応じていることになろう。このことは何を意味するのであろうか。

まず事実として言えることは、「兼」なる口号はこの下篇において「天下の大利」を興す治術としてその内容が多様化し始めているということ、そして二つめにはその多様化の一つとして「兼愛」なる熟語がここに成立している、ということ、そして三つめに「兼」の多様化の他の側面はいずれも後に口号として認識されたものと対応している、ということであった。

これを踏まえれば、我々は妥当な想定として、まず「兼愛」の口号は下篇の成立と

ほぼ同時期に確立されたとしてよいであろう。そして次なる想定としてこの前後に墨家集団において「兼」を各種の治術として展開し口号化する試みがなされ、やがてこの口号化の自覚が「非攻」「尚賢」「尚同」などの口号を確立せしめていったのではないか、と考えられよう。

魯問篇に「凡そ國に入りては必ず務めを擇びてこれに從事す。國家昏亂すれば則ちこれに語るに尚賢・尚同、國家貧しければ則ちこれに語るに節用・節葬、國家音を憙び湛湎すれば則ちこれに語るに非樂・非命、國家淫僻にして禮無ければ則ちこれに語るに尊天・事鬼、國家奪ひて侵凌するを務めれば即ちこれに語るに兼愛・非攻[18]。」という言葉はこのような十論の口号（ただし天志・明鬼はこれより後の用語と見られる）の成立を踏まえた墨家集団の思想を伝えるものであり、この魯問篇の成立は兼愛下篇を承けるものと考えてよいであろう。

かくして下篇の作者は「兼」の非現実性という非難に対して、兼愛をはじめとする各種の施策を「兼」の多様性（ヴァリエーション）として構想し、それを古えの聖王の事跡に仮託することによってその非難を克服しようとしたのである。

第四の疑難は、天下の人が「兼」を「親の利に忠ならず、孝を為すを害す」と非（そし）るものである。確かに先の「兼士」に見られたように「其の友の親の為にすること其の親の為にするが若し」というのであるからこの非難は故なきことではない。又孟子が「父を無みす」（滕文公下）とした批判とも通じるものである。

これに対する答えは、中篇と同様の〈応報の法則〉によってなされる。この論理そのものは最早新たな展開があるわけではないが中篇に比して利他を強く説き大雅の文を引用しての論証がなされる。しかし〈応報の法則〉は「親の利に忠ならず」には答え得るが、「孝を為すを害する」という非難には答え得るものではない。非難は孝を原理とする血縁共同体の道徳からなされているのに対し、〈応報の法則〉は天下的共同体の視野に立つ全体秩序の論理であるからである。したがって結局は「孝」も「親の利」であるとして有機的全体秩序における利の交換の問題として説かれるのである。

第五の疑難は再び「兼」が「難くして為すべからず」とする非難である。これは第三の疑難と同趣旨であるが、これを最後に再び設定したのは、これに答える形で賞罰の論を展開する意図の為であろうと考えられる。

まず始めに中篇と同じく、楚霊王・越王勾践・晋文公の故事が引用され、「是の故に、約食・焚舟・苴服は此れ天下の至って為し難きなり。然る後、為して上これを説（よろこ）ばば、未だ世を踰えずして民移すべきなり。何の故ぞや、即ち以て其の上に鄉（むか）へらるるを求めんとすればなり。」と、君主が「兼」を治術として採用

し率先垂範すれば民の従うことを説く。そして下篇の独自の展開として、「兼」の実現のためには「苟くも上これを説ぶ者あれば、これを勧むるに賞譽を以てし、これを威（おど）すに刑罰を以てす」れば「火の上に就き水の下きに就く」ように人々は「兼相愛交相利」に従うであろうと主張する。

この賞誉と刑罰を以て君主が兼を民に行わしめて有機的全体秩序を機能せしめるという理論こそが下篇の到達した主題であった。これは又尚同中に「古者聖王之爲刑政賞譽也、甚明察以審信、是以舉天下之人、皆欲得上之賞誉、而畏上之毀罰」と見えるのと相応じよう。

この権力による秩序の形成という視点を「兼」の思想に取り込むことによって、「兼」の思想は、その展開の最終段階に達したと言えるであろう。

次の結語はいわばその確認である。

(5) 故a兼者、聖王之道也、王公大人之所以安也、萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之、爲人君必惠、爲人臣必忠、爲人父必慈、爲人子必孝、爲人兄必友、爲人弟必悌。故君子莫若欲爲惠君忠臣慈父孝子友兄悌弟、b當若兼之不可不行也、此聖王之道而萬民之大利也。

ここには「兼」の最終段階の相貌がよく描かれている。

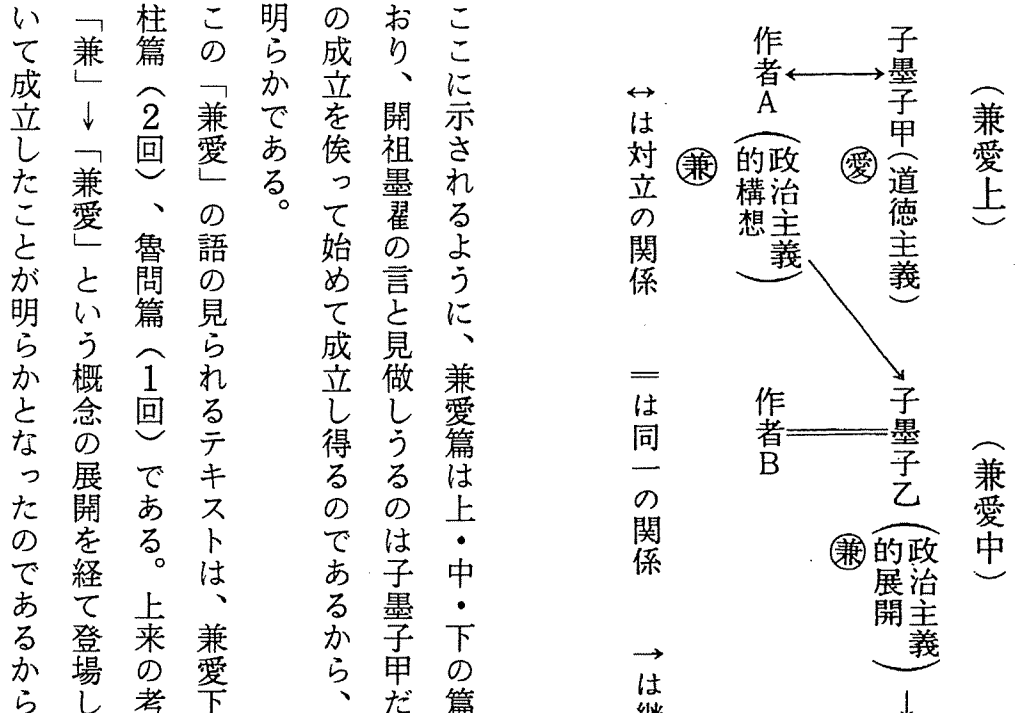
aでは、「兼」とは天下的共同体を治める聖王の視点から構想された治術（道）であり、その実際的恩恵を受けるのは個々の政治的及び血縁的共同体（国や家）の治者である王公大人や、その秩序の下に生計を保んぜられる萬民である、とされる。そしてbにおいて「兼の行なふべからざるが若きに當りては[19]、此れ聖王の道にして萬民の大利なり」と全体秩序の有機的運営（つまり恵君・忠臣・慈父・孝子・友兄・悌弟という秩序）のためには「兼」をなさねばならぬようにする権力の他律的規制を要請し、これこそが聖王の道（治術）であり万民の大利となると結んでいる。

これを要するに、兼愛下篇の作者の立場は、中篇の師説（即ち中篇の作者の思想）から演繹する形で自説を展開し「兼」の概念を政治主義的な完成形態へと達せしめたと言うことができよう。そして下篇に示される「兼」は、もはや「愛」の論理にのみ依存する治術ではなく、「愛」を理念的な「兼愛」へと発展させ、天下の大利を興すための尚賢・尚同・非攻・尊天・事鬼などの諸施策をも包括した概念となっていることが明らかとなったのである。

（五） 結びとして

上来の考察から、兼愛上・中・下の各篇の師説と夫々の作者の立場及び中心思想の

展開を整理して図示するとこうなろう。



ここに示されるように、兼愛篇は上・中・下の篇次がそのまま成立時期の順となっており、開祖墨翟の言と見做しうるのは子墨子甲だけである。そして兼愛の口号は下篇の成立を俟って始めて成立し得るのであるから、墨翟の「兼愛」を説かざりしことは明らかである。

この「兼愛」の語の見られるテキストは、兼愛下篇（1回）、天志下篇（4回）、耕柱篇（2回）、魯問篇（1回）である。上来の考察から「兼愛」の用語は、「愛」↓「兼」↓「兼愛」という概念の展開を経て登場してきたもので、それが兼愛下篇において成立したことが明らかとなったのであるから、兼愛下篇以外の三篇は同篇以降の成立と見てよいであろう。かくして成立した兼愛の口号は、「子（子墨子）天下を兼愛す」（耕柱）と、墨者の行動を律する規範として広く人口に膾炙していったと見られる。

したがって、思想史の理解としては、一たび「兼愛」の口号が成立するに及んで、この口号のもとに、墨翟の「愛」やその後継者の「兼」（「兼相愛交相利」「愛人利人」）の思想が一括して「兼愛」と称せられるに至ったであろうことは留意されねばならない。兼愛上・中・下という三篇の命名も当然そのような観念を継承するものであったと理解されるのである（もとよりテキストとしての兼愛下篇の成立より兼愛三篇の命名は時間的には遅れるはずである）。したがって例えば孟子が「父を無みす」と兼愛を非難するときその兼愛とは実質的には「兼」を指しているが、兼愛の名のもとにそれは語られているのである。

ではこのテキストとしての兼愛下篇はいつ頃の成立と見られるのであろうか。これについて二つの論拠を踏まえた私見を述べて本節の結びとしたい。

まず第一に、この「兼愛」とは、天下の治者たる「王」（下篇の例では文王）が

「天下」を「兼ねて愛する」ことを意味するのであった。この「兼愛」を含む「兼」の治術は「王公大人」（下篇）に対して説かれているのである。さすればこの「王公大人」の目指すものが、天下の治者たらんとすることであったことは明らかであろう。

このことは「兼」の治術が諸侯の称王期（前三三八年～前三三二年、詳しくは第二章）において説かれたことを示唆しよう。

第二に、冒頭において引用したように孟子は明らかに墨家が「兼愛」を主張したことを指摘している[8]。さすれば兼愛下篇の成立が孟子の活躍期（前三二〇年頃以降、詳しくは第二章）に先行することは明らかである。これは第一の想定とも整合する。

したがって大凡の見当としては、兼愛下篇の成立は前三四〇年頃～前三二〇年頃と推定しておくことができよう。

〈注〉

① 方授楚『墨學源流』中華書局・一九八九年（一九三四年版復印）四九頁。

② 渡邊卓『古代中國思想の研究』昭和四十八年・一九七三年・創文社。引用部分はいずれも四七二頁。

③ 渡邊前掲書四七七・四七八頁。

④ 渡邊氏以前の内外の研究者はいうまでもなく、その後の研究者も寡聞の限りでは皆この通説の立場を踏まえる。例えば赤塚忠氏は兼愛上篇を全て墨翟の説と見なしそこに兼愛が説かれているとする（『中国古代思想史研究』赤塚忠著作集二・研文社・P一九七）。更に浅野裕一氏は説話四篇の資料的真憑性を検討し、それが「開祖墨翟時代の状況を傳える資料である」（「墨家集團の質的変化ー説話類の意味するものー」『日本中国學會報第三十四集』P二四）とした上でこれに拠って「十論が墨翟の時代に既に成立していた」（同上P二九）との説を提起している。

⑤ 本稿所引の『墨子』のテキストは道蔵本を用いる。孫詒讓の『墨子間詁』を適宜参照するが、必ずしも間詁の説を権威としない。例えばこの結びの部分を間詁は「故天下兼相愛則治、交相悪則亂」と「交」を一字加えている。その理由を孫詒讓は「舊本、奪交字。王據下二篇補」と王念孫が中・下二篇の論旨からここに「交」を加えたことを是としている。これは中・下篇の論旨を上篇に読み込もうとする態度で、上・中・下篇の成立順を前提とすれば方法的には誤謬を犯していることになる。このような例は閒詁に汎く見られるもので、注意が必要であろう。

⑥　左伝昭八年「欲兼我也」注に「兼謂包之」とし、戦国秦策「山東之建國可兼與」注に「兼猶并也」とし、呂氏春秋権勲「忠不可兼」注に「兼同也」などとするのはその例証である。したがって「兼」とはしばしば解せられるように「自己と他者を兼ね」る（浅野裕一「墨家思想の体系的理解(1)ー兼愛論についてー」『集刊東洋學』三二号一〇三頁）ことを意味するのではない。治者（聖人）は天下を俯瞰して人が人を愛する行為が天下に「ともに」「みな」実現するようにさせんとする「天下をあわせて、ともに、みな」が兼の意味である。この点、赤塚氏が「兼はほとんど僉（みな）の意に近く」（赤塚前掲書P一九七）とするのは字義の理解としてはむしろ正確と思われる。

⑦　カントの用語。定言的命令　kategorischer Imperativ は、無前提に「Aすべし」とする無条件的命令。したがって「道徳法則は、彼らにとっては命令である。この命令は定言的に命ずる」（カント『実践理性批判』波多野精一・宮本和吉訳・岩波文庫本P五三、傍点は訳者）のである。これに対して仮言的命令 hypothetisher Imperativ は「もしBを欲するならばAすべし」との条件付命令であり、目的論理的判断において用いられる。

⑧　説文の原文は「相省視也、从目木、易曰地可觀者莫可觀於木、詩曰相鼠有皮」である。相の字が「目」と「木」の会意であることは甲骨・金文資料においても確認され（李孝定『甲骨文字集釋』郭沫若『両周金文辞大系』周広高『金文詁林』など）る所であり、その原義を「視る」とするのは定論である（目と木が何故に会意するかについては許慎は易説をもって解するが諸説があり未定の論である）。この原義の用法は許慎が鄘風の相鼠を以て示すように、詩・書の先秦文献に確認し得る。次にその派生義的用法について段注は「按目接物曰相、故凡彼此交接皆曰相、其交接而扶助者、則為相瞽之相、古無平去之別也、早麓桑柔毛傳云相質也、質謂物之質、與物相接者也、此亦引伸之義」と記す。動詞の「助く」や名詞の「質」の義を派生させると共に助字として「凡そ彼此交接する」場面において「相」を用いることが指摘されている。これら三者の用例はともに詩・書において確認し得る所である。問題はこの中の助字の用法である。春秋末・戦國期の文献資料として信憑性のある詩においてその用例を検討すると、その用法は次の二つに分かれる。一つは「まのあたりにする対象に対して」の意を示すもの、二つは双方が「たがいに」の意を示すもの、である。前者は邶風日月・鄭風野有蔓草・小雅節南山・雨無正・頍弁・角弓・雲漢の七篇に確認され、「民之無良、相怒一方」（角弓）などがその例。後者は鄭風湊洧・小雅斯千・角弓の三篇において確認され、「維士與女伊其相謔」（湊洧）「兄及弟矣式相好矣無相猶矣」

（斯千）「不令兄弟交相為瘉」（角弓）のように「AとBと相～す」「交も相～す」という構文において用いられている。これは後者が前者の用法の特殊な場合（主格と目的格の並置）の用法として派生してゆく様相を示していよう。因みに『論語』には一例しか見られぬ「たがいに」の用法が『孟子』では頻出することはこれを傍証している。

⑨　上篇の「相」の他の用例について確認しておくと、「大夫之相亂家、諸侯之相攻國」三回、「國與國不相攻、家與家不相亂」が一回、登場する。前者は「まのあたりにする対象に対して」（一方が他方を）という原義的なもので、「大夫が（他の大夫の）家を亂し、諸侯が（他の諸侯）國を攻める」の意である。これはその次下に「大夫各愛家不愛異家、故亂異家以利家」とあることからも明らかである。後者については注の⑦の詩の例が示す「AとBと相～す」の構文で「たがいに」の派生義的な用法である。しかし上篇ではこの「相」の概念は「相愛」にはいまだ浸潤していない。なお一篇の文章中において助字「相」の用法が原義的・派生義的の両面において使われているのは詩の小雅角弓の例がある。

⑩　渡邊卓氏は「兼愛上篇の主題としての兼愛の勧は原始儒家の主要思想に深くつらなり、用語までが踏襲されている」（渡邊前掲書P七九）と述べる。「兼愛」についてはともかく、上篇の子墨子の「愛」の勧めが儒家の仁の深刻な影響をうけたものであることは否定できない。

⑪　かつて大塚久雄氏は次のように述べた。

社会関係の基本が「共同体」の形態をとっている限り、その根底には、ともかくもつねに原始的な共同態が何らかの形の「共同組織」として生きのびており、その集団性のいわば基本的な外枠を形づくっているといわねばならない。…「共同体」は世界史発展の基本線からみれば、農耕生産力の一定度の発達を基盤として一連の段階的発展をとげた原始的な「血縁的共同組織」（単なる部族共同態Ｓｔａｍｍｇｅｍｅｉｎｓｃｈａｆｔ）が「農業共同体」（Ａｇｒａｒｇｅｍｅｉｎｄｅ，ｃｏｍｍｕｎｅａｇｒｉｃｏｌｅ）へと進展することによって成立したとされている。歴史上こうした「農業共同体」は、時と所によって無数の偏差をもつ、恐ろしく雑多な姿をとって現れてくる。…後述するような「農業共同体」のいっそう高度な諸形態や「都市」「ギルド」などという派生的な「共同体」諸形態がつぎつぎに姿を現わしてくるという歴史的発展にも関連している。（大塚久雄著作集第七巻『共同体の基礎理論』22～23頁）

中国戦国期の共同体が、家・郷黨・國という諸形態をとりつつも、その基本をなす

「原始的な共同態」として貫かれるものは血縁共同体の血の紐帯であった。これにたいして墨家は天の所有する「天下」という観点から〈天下的共同体〉とも言うべき世界観を形成したと考えられる。この天下的共同体の紐帯の原理は、「天　義を欲して不義を悪む」（天志上）また「天の天下の百姓を愛するを知る」（同上）と言うごとく、「義」であり、「愛」として構想されてゆくものと考えられる。墨家集団は「ギルド」的な共同体を形成したものと見られるが、その紐帯の原理が「義」であり、「愛」であったことは『墨子』諸篇から明らかに知られる所である。墨家はこれを天のもとに天下的に普遍化して一の共同体を理念的に構想したものと理解される。これを〈天下的共同体〉と呼んでよいであろう。兼愛三篇の「愛」は、墨家において人の「愛」から天の「愛」へと理論化がなされてゆく過程を示すものと見ることができ、上篇の「愛」の理論はその出発点を示すものと見られる。

⑫　その理由は二つある。一つは、後人の諸注によるもので、中篇の末に「大事既獲、仁人尚作」とあるのは書の武成の文と関連しその孔安国伝「仁人謂太公周召之徒」とあり、また同じく中篇に「雖有周親不若仁人」とあるのは論語堯曰に同文が見えその集解に孔安国が「仁人謂箕子微子」と云う。間詁もこの解によっている。故にこの仁人は「天子」（聖王）ではなくそれを補佐して「天下の利を興す」人物であり、彼らの実質的地位は公卿大夫であり国や家の治者であること。二つには、中篇の論旨から読み取り得るもので、中篇の課題が国と国、家と家の攻伐を解決することを第一としており、これを解決するのはその当事者であり実力者である国や家の治者であること。中篇は彼らに自国自家の利ではなく「天下の利を興す」という視野と理念を持つべきことを要請していると解せられること、である。

⑬　渡邊氏はつとに墨家の「愛」について「片務より雙務を」（渡邊前掲書P五九四）強調する傾向を指摘されている。但し渡邊氏は上篇の「兼愛」にこの双務的な愛を認めているが、上篇の愛はいまだ道徳的なる愛であって、愛の双務性の自覚は中篇からのことである。

⑭　渡邊氏も「「兼」の意義には雙務の強調」（同上P五九四）があるとするが、字義の理解として妥当でないこと注（③）の通り。

⑮　道藏本は「子墨子曰」に作るが間詁所引の王校を是として「君」に改める。

⑯　道藏本は「天下之士富」に作る。間詁も指摘するように「士」は衍字として改めた。

⑰　道藏本は「萬萬民」に作るが、間詁が一本に拠り「先萬民」とするに従い改める。

⑱　道藏本は「兼愛非」に作るが、閒詁の王氏の補訂に従うを是とする。

⑲　この「當若」は、尚同中に「當若天降寒熱不節、雪霜雨露不時、五穀不熟、六畜不遂、疾蓄戾疫、飄風苦雨、荐臻而至者、此天之降罰也。」「當若尚同之不可不察、此之本也。」、非攻下に「當若繁爲攻伐、此實天下之巨害也。」「當若非攻之爲説、而將不可不察」（閒詁により不を補う）、節葬下に「當若節喪之爲政、而不可不察」、天志中に「當若天子之貴諸侯、諸侯之貴大夫、僞明知之」、明鬼下に「當若鬼神之有也、將不可不尊明也、聖王之道也。」、非命下に「當若有命者言也曰命者、暴王所作、窮人所術」、などと見える。いずれも「當若ＡＢ、Ｃ」の構文で「ＡのＢするが若きに當りてはＣ」と読み得る。ＡＢが客観状況を表すときは「～するような場合は」、主観状況を表すときは意志を示して「～のようにしようとする」の意である。経伝釈詞に「當猶將也」とするのがそれである。

⑳　孟子が滕文下では「墨氏兼愛」と言っているのはこの際注意されてよいであろう。この表現は当時の墨家の中心口号が「兼愛」であると孟子が認識したことを示すものであろう。

第一章

二、墨家の萬民系集団の存在

—『墨子』尚賢・尚同・天志の各中篇の特異性をめぐって—

はじめに

戦後の吾が学界において墨家思想に対して文献批判を通して最も体系的な仮説を提示したのは渡邊卓氏であった①。その見解は今日も部分的な批判を被ってはいるが、本質的には乗り越えられていないと言える。その理由は渡邊氏が文献実証的に提示した仮説を、やはり手堅く文献実証的に批判するという手続きが充分にはなされず、しかも渡邊氏を批判する仮説もそれに代わる体系性を提示し得ていない、ということに拠るのである。

したがって今日の墨家思想研究における避けられぬ課題は、この渡邊説への文献実証的かつ体系的なる批判であると言えよう。

本章第一節においては渡邊氏の兼愛三篇の理解をめぐって文献批判を通しての再検討を加えたのであった。

ここではその渡邊説のうちにおいて注目すべき今一つの見解として、『墨子』の尚賢・尚同・天志の三論について、各論の上・中・下篇の成立順を、上→下→中とする見解があるのを再検討してみたいと思うのである。それは、兼愛や非攻に見られるような上→中→下という篇の成立順次がそのまま思想の展開の軌跡を示している例に比べて、これら三論の上・中・下篇の関係はやや特異であり、上篇と下篇が先に成立しそれを解体して再構成するものとして中篇が作られた、という見解であった②。

しかし、この上→下→中なる篇次の設定にはやはり無理があると言わなくてはならない。渡邊氏はこのような説を提起する根拠として、中篇の字数の多さ、下篇の修辞や語句が中篇に踏襲されているとみられること、を挙げている。だが、字数の多さは必ずしも後出性の保証とはならぬし、修辞や語句の踏襲という点ではむしろ下篇が中篇を踏襲していると見る方が自然である例が多い③。

このような無理をしてまで渡邊氏が敢えてこの説を立てた動機はその文献実証的論理であるよりはむしろその中篇の思想史的解釈に在ると忖度される。氏は中篇に見る天子一尊の中央集権主義や賞罰主義を秦の天下統一への理論的根拠を提起する戦国末の墨家の思想と見た④為に、どうしてもこれを後出のものとして位置づけざるをえなかったと考えられるのである。

確かに文献的にも（その字数の多さや表現）思想的にも、三論の各中篇は特異な存在であると言える。しかしこれは渡邊氏のような解釈によって解決し得るものとはや

はり考えられないのである。では三篇の各中篇の特異性はいかに解せられるべきであるか。この問は今一度、文献実証的に考察され、又新たな思想史的展望において答えられねばならないであろう。

（一）百姓と萬民

三論の各中篇の特異性を最もよく示すものは、そこに使用されている語句の特異性である。上篇や下篇において「百姓」と表現されているものが、中篇では「萬民」なる語によって表現されているのである。

例えば尚同上では「里長發政里之百姓」「鄉長發政鄉之百姓」「國君發政國之百姓」「天下之百姓皆上同於天」などの表現であるのに対して尚同中では「里長既同其里之義、率其里之萬民、以尚同乎鄉長」「有率其鄉萬民、以尚同乎國君」「有率其國之萬民、以尚同乎天子」「擧天下之萬民、以法天子」などの表現が見られる。

又、尚賢・尚同の中篇において「百姓」の語は一例も用いられず、天志中においても一例のみ見られるだけである。

そこで、このことを三論の各三篇における「百姓」「萬民」なる語の使用頻度を表にすることによって示してみるとこうなる。

	尚賢			尚同			天志		
	上	中	下	上	中	下	上	中	下
百姓	0	0	6	9	0	8	8	1	6
萬民	0	12	0	0	16	0	0	7	0

表Ⅰ

つまり「萬民」なる語は三論の各中篇においてのみ用いられ、これとは対照的に「百姓」の語は尚賢上を除く各上・下篇に偏って用いられている。

今一つ中篇に特徴的に用いられているのは「天鬼」なる語である。これについても同様の表によって示すとこうなる。

	尚賢			尚同			天志		
	上	中	下	上	中	下	上	中	下
天鬼	0	4	1	0	6	0	0	4	0

表Ⅱ

「天鬼」なる語を殆ど専用しているのもやはり三論の各中篇なのである[5]。

このように三論の各中篇はその用語から見る限り共通した性格を持つ諸篇であると考えられよう。少なくともそれは各上・下篇とは一線を画して分類されてよい諸篇で

ある。

一体『墨子』の各篇の存在の背後にはその作者が存在し、作者の背後には彼を生み出す墨家の集団が存在していたであろう。とするならば、この「萬民」や「天鬼」の語を用いる中篇の背後には、上・下篇を生み出した集団とは異質の墨家集団が存在していたと想定することは一つの仮説として許されるであろう。今仮にこの墨家集団を「萬民」なる語を用いて「百姓」なる語を用いる上・下篇の集団と対比し得るという点で〝萬民系の墨家〟と呼んでおくこととしたい。

このような萬民系の集団の存在を論定するためには、共用される用語の背景にある共有する思想性の存在が確認されねばなるまい。つまり各中篇には果たして共通する思想的特質が存在するか否か、が検証されなければならないであろう。

そこで以下の行論では、まず尚同三篇を検討してその中篇の思想的特質を確認し、次いでその特質が尚賢・天志の各中篇においても見い出し得るかどうかを考察してゆきたい。

（二）尚同上篇の論理と思想

まず尚同三篇の検討であるが、考察に当っては各篇の論旨の展開に焦点を当て、これを比較対照するという方法で進めたい。

さて、尚同上の論旨の展開の基軸となる部分を記すと、次のような八段の構成となる[6]。

一、古者民始生、未有形政之時、蓋其語人異義。是以一人則一義、二人則二義、十人則十義、其人茲衆其所謂義者亦茲衆。是以人是其義、以非人之義、故交相非是也。…夫明虞天下之所以亂者生於無政長[7]。

二、是故選天下之賢可者、立以爲天子。…又選擇天下之賢可者、置立之以爲三公。…畫分萬國、立諸侯國君。…又選擇其國之賢可者、置立之以爲正長[8]。

三、天子發政於天下之百姓言曰、「聞善而不善皆以告其上。上之所是必皆是之、所非必皆非之。上有過則規諫之、下有善則傍薦之。a上同而不下比者、此上之所賞而下之所譽也。…b下比不能上同者、此上之所罰、而百姓所毀也[9]」

四、里長者里之仁人也。里長發政里之百姓言曰、「聞善而不善、必以告其鄉長。鄉長之所是必皆是之、鄉長之所非必皆非之。去若不善言學鄉長之善言、去若不善行學鄉長之善行。則鄉何説以亂哉。」…鄉長唯能壹同鄉之義、是以鄉治也[10]。

五、鄉長者鄉之仁人也。鄉長發政鄉之百姓言曰、「（四の鄉長を國君に鄉を國に換えた同趣旨の文）」…國君唯能壹同國之義、是以國治也[11]。

六、國君者國之仁人也。國君發政國之百姓言曰、「（五の國君を天子に國を天下に換えた同趣旨の文）」…天子唯能壹同天下之義、是以天下以治也[12]。

七、天下之百姓皆上同於天[13]、一而不上同於天、則菑猶未去也。今若天飄風苦雨湊而至者、此天之所以罰百姓之不上同於天者也[14]。

八、是故子墨子言曰、「古者聖王爲五刑、請以治其民、譬若絲縷之有紀、罔罟之有綱、所連收天下之百姓不尚同其上者也[15]。」

即ち、一において刑政無き古の天下の乱れる原因を政長なきことにあるとし、その故に二において天子ー三公ー諸侯國君ー正長（郷長・里長）なる階層秩序の立てられたことを説き、三において天子によって上同の原則が述べられ、四・五・六において各統治主体における上同の具体論が述べられ、七において天の、八において聖王の、上同せざる者への罰則が述べられている。専ら用いられているのは「上同」の語であって、「尚同」は八のみに見えるが熟語としては安定していない。つまり上篇では〈上同〉論が説かれていると言えよう。

この上同論の特質は、四・五・六に見られるように、上位集団の長は自らの一方的な権力の行使によって義の一同を達成するのはなく、多分に下位集団の長たる「仁人」の働きに依存しており、又他方下位集団の長も上位集団の政長の存在を俟って始めて上同を説くことができるという点である。例えば、里と郷とについていえば、里長は里の「仁人」として里の百姓を治めるのであるが、その治め方は、郷長へ百姓を上同させることによって里の義を一同にする（このとき各里においてもこれがなされれば期せずして郷の義も一同にせられることになる）という方法である。つまり里長は郷長への上同を説くことによって里を治めることができ、郷長はこの里長の上同を基盤として郷の義を一同にして郷を治め得るという相互補完の関係がそこにある。このように上位集団の長との相互補完関係によって達成される義の一同がこの上同論の特質なのである。ここでは天子の政も尚同の原則を説くというものでしかない。したがってここでは各統治主体の自立性は相応に留保されており（例えば里が郷長に上同するか否かは「仁人」たる里長の「政」に拠る）、強力な天子一尊の中央集権システムと言うにはほど遠い。

又七・八に見るように百姓に上同を促す動機づけとして、自然災害を齎す天という伝統的観念や聖王の五刑による刑罰という歴史的観念が動員されている。このように「上同」は民の道徳的内発性に基づくのではなく、宗教的権威・政治的権力による社会的強制のもとにはじめて達成されることが強調されるのである[16]。

しかしこのような動機づけは未だ理論としての段階に止どまって おり上篇におけ

る上同の現実的動機づけは、三のａ・ｂに見られるように、賞罰という法的規制と毀誉という共同体の倫理的規制とがあい半ばするいわば〈徳刑併用〉によるのがその具体的形態であると言えよう。そしてこれらの執行は「仁人」という各統治単位の長に委ねられていると見られよう。上篇における「上同」はかかる「仁人」の賞罰の運用と共同体の倫理的規制に負う所が大なのである。かかる〝人治〟主義が上篇の上同の基調をなすものとすれば、それは当時の社会の家産制的支配[17]の現実を反映した立論であると見ることができよう。

（三）尚同中篇の論理と思想

これに対し中篇の展開はどうであろうか。中篇には上篇の一～八の論点が全て取り込まれ、特にその冒頭の段においては一～七の論旨がほぼ類似の表現によってのべられている。この部分を第一段とすると、中篇の論旨は大きく七段の構成において把握される。

まず第一段は、上篇の一～七の文章をやや増拡して再述している（これは中篇が上篇より後出なることの明証である）が、しかし微妙だが本質的な変化が窺える。

例えば上篇の一の論旨では天下の乱れるのは単に政長のいないことによるとするのに対し、中篇では

Ａ、民之無正長以一同天下之義、而天下亂也[18]

として、天下の義を一同にする正長という規定を表現の上でも明確にしている。

又上篇では「政を發する」人即ち統治の主体者は里長・郷長・国君・天子であったのに対し、中篇では天子のみが「政を發し教を施し」ている。

そして上篇の四に当るくだりでは、中篇は

Ｂ、里長順天子政而一同其里之義[19]。

として尚同の拠り所を「天子の政」に置いている。その為であろう、上篇では里長・郷長・国君に付せられた「仁人」なる語は替って天子にのみ付せられている。

このように中篇の尚同[20]の構造は「天子の政」に順って里長は里の義を一同にするのを得て「其の里の萬民を率いて以て郷長に尚同し」これを承けて郷長は郷の義を一同にするを得て「其の郷の萬民を率いて以て國君に尚同し」、国君はこれを承けて国の義を一同にするを得て「其の國の萬民を率いて以て天子に尚同」することによって天下の義が一同にせられる、というものである。

つまり上位集団の義の一同は下位集団の尚同に負うており、最下位集団の里の義の一同は「天子の政に順う」ことによってなされるのであるから、論理的には各統治集

団の義の一同は「天子の政」によって実現されることになる21。ここでは上篇に見られた各統治主体の相応の自立性（「仁人」たる里長・郷長・国君が主体的に「政」を発する）を前提とした相互補完の関係は形骸化されていると言ってよいであろう。ここに内包されるのは天子一尊の中央集権の論理に他ならない。

そして、第一段の悼尾は上篇の七に当る天の尚同せざる者への降罰としての自然災害を説いて終っている。実はこの天への尚同というテーマこそ、中篇の主題である天子一尊の中央集権を正当化する論理的契機を孕むものとして中篇の作者が特にその理論的展開を意図したものと思われる。第二段以下がこのテーマを展開する中で、中央集権の論理が説かれていることからもこのことが窺えるのである。

そこで中篇の第二段以下の論旨の展開の基軸となる部分を記すと、次のようになる。

（二）故c古者聖王明天鬼之所欲而避天鬼之所憎、以求興天下之利除天下之害。是以率天下之萬民、齋戒沐浴、潔爲酒醴粢盛、以祭祀天鬼。其事鬼神也、d酒醴粢盛不敢不蠲潔、犧牲不敢不腯肥、珪璧幣帛不敢不中度量、春秋祭祀不敢失時幾、e聽獄不敢不中、分財不敢不均、居處不敢怠慢。曰、「f其爲正長若此」。22

（三）方今之時之以正長則本與古者異矣。…古者之置正長也、將以治民也。…是以g先王之書相年之道曰、「夫建國設都乃作后王君公、否用泰也、卿大夫師長、否用佚也、維辯使治天均」。則h此語古者上帝鬼神之建設國都立正長也、非高其爵、厚其禄、富貴佚而錯之也。將以爲萬民興利除害、富貴貧寡、安危治亂也。故古者聖王之爲若此。23

（四）今王公大人之爲刑政則反24此、政以便譬、宗於父兄故舊、以爲左右、置以爲正長。民知上置正長之非正以治民也。是以皆比周隱匿而莫肯尚同其上、是故上下不同義。若苟上下不同義、賞譽不足以勸善、而刑罰不足以沮暴。25

（五）古者聖王、唯而以尚同以爲正長。i是上下情請爲通、上有隱事遺利、下得而利之、下有畜怨積害、上得而除之。j是以數千萬里之外有爲善者、其室人未徧知、鄉里未徧聞、天子得而賞之。…天子得而罰之。是以舉天下之人皆恐懼振動愓慄、不敢爲淫暴。曰、「天子26之視聽也神」。k先生之言曰、「非神也。夫唯能使人之耳目助己視聽、使人之吻助己言談、使人之心助己思慮、使人股肱助己動作。助之視聽者衆則其所聞見者遠矣、助之言談者衆則其德音之所撫循者博矣、助之思慮者衆則其謀度速得矣、助之動作者衆即舉其事速成矣。」27

（六）是以先王之書、周頌之道之曰、「載來見彼王、求厥章」、則此語28古者國君諸侯之以春秋來、朝聘天子之廷、受天子之嚴教退而治國、政之所加莫敢不賓。當此之時無有敢紛天子之教者。詩曰、「我馬維駱、六轡沃若、載馳載驅、周爰咨度」、

又曰、「我馬維騏、六轡若絲、載馳載驅、周爰咨謀」、即此語m古者國君諸侯之聞見善與不善也、皆馳驅以告天子。是以賞當賢、罰當暴、不殺不辜、不失有罪、則此尚同之功也。29

(七)是故子墨子曰、「今天下之王公大人士君子、請將欲富其国、衆其人民、治其刑政、定其社稷、當若尚同之不可不察、此之本也。」30

この論旨の展開を見ると第二段（以下（二）と記す）以下は有鬼論的天観を示し、そしてそれに基く正長論を展開し中央集権のシステムを構想していることが窺えよう。この「正長」とは、上篇が郷長・里長を指すのと異なり、中篇では上は天子から下は里長までの治者を汎く指すことは第一段の記述（例えば先のAの文）から知られる。そもそも中篇はその冒頭で「方今の時は古の民始めて生じ未だ正長あらざる時に復（かえ）り」と、当初より正長の問題を論ずる視点を鮮明にしていたのである。

この正長の理念型を提示するのが（二）の記述である。正長の頂点に立つ聖王について、（二）の傍線部aはそれを天（天鬼）と関連させて、

天鬼―聖王（正長）―萬民

なる階層秩序（これをヒエラルヒーIとする）において位置づけている。

これが第一義的なヒエルラヒーとして措定されるのであるから、正長相互の例えば上篇やそれを承けた中篇の第一段に見られた〈天子ー国君ー郷長ー里長〉というヒエラルヒー（これをヒエラルヒーIIとする）は第二義的な位置にまで相対化せしめられることになる。つまりIIはIの系（コロラリー）としての位置づけを受けることになる。中篇ではこのように新たなヒエラルヒーが導入されて、正長論が上篇とは異質の観点から展開されているのである。

したがって聖王（正長）の為さねばならぬことは「天鬼に事える」ことなのであり、それは具体的にはdのような天鬼に対する〃祭〃の執行であり、eに説かれるような萬民に対する〃政〃の施行である。しかもこの祭と政とはともに「天鬼に事える」こととして同列に論ぜられている。かようにして天鬼に事えることがfの如く正長たる資格条件とされるのである。

この条件を満たさぬ正長は「天下に廃せられる」（尚同中）ことは、このヒエラルヒーIの論理からすれば当然であろう。

ここに見られるのは所謂祭政一致（テオクラシー）の理念である。祭政一致の理念の根核は政治権力の行使が宗教的権威・儀礼と一本化されてなされることである。逆に言えばテオクラシーにおいて政治権力は宗教的権威を離れた時には私的権力に堕してしまう。したがって政治権力は宗教的権威から善から悪しかれ制肘を受けつつその

正統性のもとに行使されざるを得ない。逆にこの宗教的正統性は政治権力に公的原理を付与しそれを強化することによって権力の私的性格を希薄化する働きをなすのである。

（三）においてgの古語が引かれ、そこからhの正長論が展開されるが「天均を治めしむ」と言うように、その公的性格が強く打ち出されている。このような明確な公的原理に立つ正長論は〈天鬼―正長―萬民〉のヒエラルヒーIに立つ祭政一致の理念に基づいてこそ可能な論理展開であると言えよう。

またこの祭政一致の理念が先王の書という古典（g）から演繹され（h）ていることに注目したい。中篇の作者はこのような古典に習熟し、そこから理論構成をなすという高度な知的操作をなしている。この古典の引用という手法は中篇の思想性と不可分のものと見てよいであろう。

さて、このような公的原理（ここで言えば天均を治む＝萬民の為に利を興し害を除く）に立つ正長のあり方を理念型として措定した時に現状の政治批判即ち正長の批判は、（四）に見られるように究めてラディカルなものとなる。

そしてこのような正長の公的性格が〈天子―国君―郷長―里長〉というヒエラルヒーIIにおいて発揮される時に、（五）に見られるように天子一尊の中央集権システムを機能せしめる正長像が浮かびあがってくる。つまりヒエラルヒ―Iが導入されることによってヒエラルヒーIIの正長の秩序に変質が起こる。具体的には、国君・郷長・里長らの正長にとってはIの原理のもとでのIIの秩序における天子への従属性が決定的なものとなる。何故なら天子こそ天の祭祀権を持つものだからである。ここでは国君以下の正長はもはや「仁人」という人格性によって尚同をなすのではなく、I・IIの原理に規定された所与の職責として、即ち非人格的にこのシステムを合理的に作動せしめることが期待されているのである。これは天子一尊の中央集権システムの〝官僚〟31としての正長像と言ってよいであろう。

ここに祭政一致の理念的レベルの正長論は具体的な治術のレベルまで展開されきたったことになる。それは他ならぬ〝官僚〟としての正長を中央集権システムの下に機能させて賞罰の厳正を実現する〈治術としての尚同〉であったのである。ここでは正長の性格規定は「唯だよく尚同するを以て、以て正長と為す」と言うように、その官僚的従順性に求められている。そしてこの官僚的従順性に依拠して統治原理としての天子一尊の尚同システムが機能して天下の利を興し、治術としての尚同が機能して賞罰が厳正に行われることになる。

かくして（六）においては、「先王の書」のうちにlやmのような天子一尊の尚同

の根拠を求めてその功を誇示し、結びの（七）においてこの尚同の治術が現実の富国衆民の目的達成に有効であることを「王公大人」に勧めて論を結んでいる32。

かくして中篇が第一段において上篇の記述を踏まえつつもその思想を変質せしめていった背後の論理の構造が明らかとなった。

それは祭政一致（テオクラシー）の理念に基く〈天鬼―正長―萬民〉なる構図に拠って正長に公的官僚的性格を付与することによって構想されたもので、天下の利を興す統治原理としての中央集権的尚同モデルと、賞罰の治術としての尚同論とであった、と言えよう。

したがって以上の考察から中篇の思想的特質を箇条的に要約するならば、次の三点が指摘し得るであろう。

①、有鬼論的天観に立つ祭政一致の理念（（二）の所説）

②、〈天鬼―正長―萬民〉のヒエラルヒーに基く公的官僚的正長観（（二）、（三）、（五）の所説）。これには二面性があり、萬民の利を計る正長（（三）の所説）と、中央集権の賞罰機構の耳目としての正長（（五）の所説）とである（この民本的側面と権威主義的側面とは①の理念の盾の両面をなす）。

③、古典の引用による論証意識（（六）の所説）。

（四）尚同下篇の思想と論理

かかる中篇の思想と下篇とはいかに関わるのであろうか。

下篇の論旨の展開は次の六段の構成からなる。各段の基軸をなす部分を引用すると次のようである。

〔一〕知者之事、必計國家百姓所以治者而爲之、必計國家百姓之所以亂者而辟之。…上之爲政、得下之情則治、不得下之情則亂。…得下之情則是明於民善非也。苟若明於民之善非也、則得善人而賞之、得暴人而罰之也。33

下篇が冒頭に掲げたテ―マは賞罰の治術としての尚同である。これは中篇の（五）のiの文が「上下の情」の通ずるのを治術の要諦とするのと軌を一にする理論である。しかもiよりも論理的整備が進んでいると見られる。このテ―マの設定は今後の論旨の展開を暗示していよう。

〔二〕何以知尚同一義之可而爲政於天下也（ここで上篇の一・二とほぼ同趣旨の天子・三公・諸侯・卿之宰・郷長・家君の設立の経緯が述べられる）、是故n古者天子之立三公諸侯卿之宰郷長家君、非特富貴游佚而擇之也、將使助治亂刑政也。故o古者建國設都、乃立后王君公、奉以卿士師長、此非欲用説也、唯辯而使助治天明

也。今此何爲人上而不能治其下、爲人下而不能事其上、則是上下相賊也。何故以然、則義不同也。…故計上之賞譽、不足以勸善、計其毀罰、不足以沮暴。34

これは中篇の（三）に見られた正長の公的性格規定のくだりと対応する。

しかし（三）の傍線部hとこのnを比べてみれば、中篇が「萬民の為に利を興し害を除く」というラディカルな理念的規定を示すのに対して、ここでは「治亂刑政を助け使む」という微温的な現実的規定が示されている。したがって議論は正長の公的官僚的規定という方向には発展せず、上下の義の不同という〔一〕以来のテーマにまた戻っていく。

その理由は、中篇に見られた〈天鬼―正長―萬民〉なるヒエラルヒーは下篇では見られず〈天子―三公―諸侯―卿之宰―鄉長―家君〉というヒエラルヒーにおいてのみ正長論が語られている。したがってここからは万民の利を興すための正長というラディカルな性格規定は論理的には導き得ず、天子の治乱刑政を助けるという現実に即した家産制的規定に落ち着かざるを得ないものと理解される。

しかし、にもかかわらず、「天明を治むるを助けしむ」というのは、下篇が中篇に見られたヒエラルヒーⅠとⅡに基く祭政一致型の官僚的正長観の影響を蒙っていることを示唆するものであろう。下篇の冒頭からの主張が〈治術としての尚同〉の理論を展開するものとなっていたことは、その影響のあとを物語るものと言えよう。下篇の立論は実は中篇の深刻な影響のもとにあると見られるのである。このことは文献実証的にも明らかに示し得る。それはこの傍線部n・oと中篇の（三）のg・hとの比較である35。oの文は明らかに、古典の引用として語られたgの「相年」の文を踏まえた表現であり、nの文は明らかに「相年」の文を解説したhの文を承けたものと理解される。その逆は到底想定し得ないであろう36。これらは下篇が中篇より後出なることを示す明証と言えよう。したがって下篇は〈治術としての尚同〉という中篇の理論的成果を家産制的正長観のうちに取り込もうとしているものと見てよいであろう。

では家産制的な正長観に立つ下篇ではその尚同論は統治原理としてはいかに説かれるのか。

〔三〕家君發憲布令其家、曰、「若見愛利家者、必以告。若見惡賊家者、亦必以告。若見愛利家以告、亦猶愛利家者也。上得且賞之、衆聞則譽之。若見惡賊家不以告、亦猶惡賊家者也。上得且罰之、衆聞則非之。」是以徧37若家之人、皆欲得其長上之賞譽、辟其毀罰。是以善言之、不善言之、家君得善人而賞之、得暴人而罰之。善人之賞而暴人之罰、則家必治矣。然計若家之所以治者何也、唯以尚同一義爲政故也。（更にこれと同趣旨のことが国君及び天子の尚同一義についても述べられ

る）。天下既已治、天子又總天下之意、以尚同於天。故當尚同之爲説也、尚同之天子可以治天下矣、中用之諸侯可而治其國矣、小用之家君可用而治其家矣。…故曰、「p治天下之國若治一家、使天下之民若使一夫。」38

ここに説かれる「尚同一義」とは、家・国・天下という各統治集団の内部における治術として説かれている。他方、家・国・天下の間における尚同のシステムについては「家君をして其の家を總べて之きて國君に尚同せしむ」或いは「國君をして其の国の義を選びて義を以て天子に尚同せしむ」と述べるにとどまっている。したがってここでは各統治集団の自立性は強く、國君が全面的な尚同ではなく義を選んで天子に尚同することに示されるように、天下的規模では極めて緩やかな尚同のシステムが想定されている。したがって下篇では天下統治の理論としての尚同論はむしろ実質的には形骸化され、家産制的支配の治術としての尚同が、その実質をなすものとなっているのである。傍線部pのように述べるのは、天下の国を治めることと一家を治めることとが、尚同という治術において軌を一にするというアナロジーを述べ、家産制的支配の原理を天下においても適用すべしという理念的立場を表明したものに過ぎないのである。それが実質的天下統治の理念としてどう機能するのかは、全く論ぜられていない。もとよりここには天子一尊の中央集権の理論を見い出すことは困難である。したがってこのような下篇の家産制的支配の治術としての尚同という理論は、むしろ上篇の尚同論の内包していた家産制的原理を継承して発展せしめたものと言ってよいであろう。では家産制的支配の治術としての尚同とは詮ずる所はいかなる地点にまで到達するものであるのか。聖王の天下の治が説かれる次の段にそれが明かされる。

〔四〕聖王皆以尚同爲政、故天下治。何以知其然也。…q古者有語焉、曰、「一目視也不若二目之視也、一耳之聽也不若二耳之聽也、一手之操也不若二手彊也。」夫唯能信身而從事、故利若此。是故古之聖王之治天下也、千里之外有賢人焉、其鄉里之人皆未之均聞見也、聖王得而賞之。千里之内有暴人焉、其鄉里未之均見也、聖王得而罰之。39

天下的規模での尚同を聖王の故事として説くもので、中篇の（五）と正に対応する。しかし中篇では正長の公的官僚的性格規定のうえに賞罰の適中が成るとされ、それを解説すべく先王の言が援用された。これに対してここでは、先の中篇のkの先王の言の内容を論理的に簡略に整理したと見られる形で古語としてqのように引用している40。これもやはり下篇が中篇の影響を受けたことを傍証するものと言えよう。

では、このような尚同の実を挙げることが何故に可能かと言えば聖王が「唯だ能く身を信にして事に從う」が故であったという。そしてその故にrの賞罰の功も成ると

されるのである。即ち家産制的尚同論の要諦は他ならぬ〃治者の道徳的実践〃に帰するのであった。故に結びの文に言う。

〔五〕是故子墨子曰、「凡使民尚同者、愛民不疾、民無可使。曰『s必疾愛而使之、致信而持之、富貴以道其前、明罰以率其後。』爲政若此、唯欲毋與我同、将不可得也。41」

治者の愛民思想が語られ、sでは尚同の動機づけが徳刑併用してなされている。このように下篇は、家産制的尚同論の行きつく所を示していると言えよう。即ちそれは上篇の「仁人」による尚同という基調思想を継承発展せしめ、治者の道徳的政治的成熟がその尚同の治術の成否を決するという結論に到達しているのである。

そこで、上来の尚同三篇の考察の示す所をまとめると次のように言えよう。

下篇はその表現の随所に中篇の影響の跡を残し、特に治術としての尚同というテーマの設定は中篇の理論的成果を踏まえたものである。しかし、その基調となる統治論としての尚同システムの基本思想においては全く上篇の思想を継承している。そして下篇では上篇に見られた敬天思想は殆んど発展せしめられず、特にその有鬼論的側面は完全に切り捨てられ、代って道徳的側面への理論展開が見られた。

此れに対して中篇は上篇に見られた敬天思想を有鬼論的側面において大いに展開し、古典の文章からの演繹をなして古昔の祭政一致（テオクラシー）の理念を再生せしめ天子一尊の中央集権型の尚同理念を提起した点にその思想的特異性が確認し得る。

これを正長論の観点から見れば上・下篇はヒエラルヒ—Ⅱの家産制的原理に立つ正長論であるのに対し、中篇はヒエラルヒ—Ⅰの祭政一致的原理に基く天子一尊の理念を背景とした公的官僚としての正長論を提起している点にその特異性が確認し得たのである。

又三篇の成立順次は上↓中↓下と見做し得ることも思想の展開と文献批判の両面から確認されたのであった。

（五）尚賢中篇の思想的特質

そこで次に問題となるのは、尚同中篇に見られたような思想的特質が尚賢・天志の中篇においても確認し得るか否かの問題である。

まず尚賢中篇についてはどうであろうか。その「天鬼」「萬民」なるキイワードの用いられている箇所を中心に検討してみよう。

t古者聖王甚尊尚賢而任使能、不黨父兄、不偏貴富、不嬖顔色、賢者擧而上之、富而貴之、以爲官長。…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。…u故國家治則刑法正、官府實則萬民富。上有以絜爲酒醴粢盛、以祭祀天鬼。外有以爲皮弊、與四鄰諸侯交接。內有以食饑息勞、將養其萬民。外有以懷天下之賢人。是故、v上者天鬼富之、外者諸侯與之、內者萬民親之賢人歸之。…故唯昔三代聖王堯舜禹湯文武之所以王天下正諸侯者、此亦其法已。42

傍線部tでは、血縁・貴賤・貧富・好悪によらぬ、能力本位による賢者の登用を説く。これは尚同中篇に見られた正長の公的官僚的性格と符合している。このような賢者がその能に応じて任に当たることによりuのような祭・政にわたる成果を挙げることが可能となり、その結果vのように天鬼が富まし、諸侯が与し、萬民が親付するという状態を得ることができるという。

即ちここには

天鬼—聖王—賢人—萬民

なるヒエラルヒーにおいて尚賢論が説かれており、これは尚同中篇に見た〈天鬼—正長—萬民〉のヒエラルヒーIの構造に他ならない。

ところで尚賢上篇には「官に常貴無くして民に終賤無し」や「公義を挙げて私怨を避く」などと表明されるように人材登用が能力本位の合理的原則に法るべきことが説かれている。その原則とは、尚賢上篇に「義ならざれば富まず、義ならざれば貴からず、義ならざれば親しまず、義ならざれば近づけず」と言うように、「義」に則ることであった。義が公正の観念の内実をなしているのである。

しかし尚賢中篇では、公正の観念は「天」と結びつくことによって保証される。それはこの〈天鬼—聖王—賢人—萬民〉のヒエラルヒーから尚賢論が語られていることからも明らかである。更に端的には、中篇では尚賢使能は天に基くとされ、尚賢論は有鬼論的天観と結びついている。次の中篇の文にそれを確認することができる。

故古聖王以審以尚賢使能爲政而取法於天。雖天亦不辯貧富貴賤遠邇親疎、賢者擧而尚之、不肖者抑而廢之。43

そして天が尚賢する例として堯舜禹湯文武が挙げられ、彼らが天から賢として賞せられた理由をこう述べている。

其爲政乎天下也、兼而愛之、從而利之。又率天下之萬民、以尚尊天事鬼愛利萬民。是故天鬼賞之立爲天子以爲民父母、萬民從而譽之曰聖王、至今不已。44

この兼愛下篇に類似した文が語るように、天・鬼に事え萬民を愛利したことがその理由に他ならない。

又、天が使能した例として禹・稷・皐陶が挙げられ、こう述べている。

三聖人者謹其言愼其行精其思慮、索天下之隠事遺利、以上事天則天郷其徳、下施之萬民、萬民被其利終身無已。45

やはり天に事え萬民に利を施したことがその理由とされる。

これらの事は尚賢中篇が、尚同中篇の思想的特質として示した、①有鬼論的天観に立つ祭政一致（テオクラシー）の理念。②〈天鬼―正長―萬民〉のヒエラルヒーに基づく公的官僚的正長観、をやはり共有していることを明らかに示している。

では③の古典による論証意識、についてはどうか。これは上篇には全く見られず、中篇において「詩曰」「伝曰」「湯誓曰」「先王之書呂刑道之曰」「周頌道之曰」などとして多くの古典の言を引用する。

以上のことから尚賢中篇の思想的特質が尚同中篇のそれと符合するものであることが確認し得たと言えよう。

次に尚賢三篇の成立順の問題について述べておきたい。尚賢下篇は、上篇の尚賢論や中篇の小大の弁の論理やその修辞及び古典による論証の方法などを取り入れてその思想を展開している。また一方で有鬼論的天観に基づく尚賢論は見られず、その基本思想は上篇の継承発展であると考えられる。この点でも、尚賢の上・下篇と中篇との関係は尚同のそれと類似していることが見い出される。

これらのことは尚賢三篇の成立順が上→中→下となることを示すものと考える。

このことを端的に傍証するものとして三篇に共通して見られる所謂禅譲の記述について列記しておきたい。

甲、古者堯舉舜於服澤之陽、授之政、天下平。禹舉益於陰方之中、授之政、九州成。湯舉伊尹於庖廚之中、授之政、其謀得。文王舉閎夭泰顛於罝罔之中、授之政、西土服。（尚賢上篇）

乙、古者舜耕歷山、陶河瀕、漁雷澤、堯得之服澤之陽、舉以爲天子、與接天下之政、治天下之民。伊摯有莘氏女之私臣、親爲庖人、湯得之舉以爲己相、與接天下之政、治天下之民。傅説被褐帶索、庸築乎傅巖、武丁得之舉以爲三公、與接天下之政、治天下之民。（尚賢中篇）

丙、昔者舜耕於歷山、陶於河瀕、漁於雷澤、灰於常陽、堯得之服澤之陽、立爲天子、使接天下之政而治天下之民。昔伊尹爲莘氏女師僕、使爲庖人、湯得而舉之立爲三公、使接天下之政、治天下之民。昔者傅説舉北海之州圜土之上、衣褐帶索、庸築於傅巖之城、武丁得而舉之、立爲三公使之接天下之政、而治天下之民。（尚賢下篇）

例えば堯舜の禅譲のくだりでは傍線部の上篇の記述に波線部の中篇の記述が加上さ

れ、さらに二重傍線部の下篇の記述が加上されていることが明らかである。さらに思想的には堯が舜を天子と為したとするのは中篇からの思想で、上篇は「これに政を授けて、天下平らぐ」と言うに過ぎない（宰相として挙用したともとり得る）のである。下篇が中篇の思想を承けていることは疑い得ない。

以上の考察から我々は尚賢三篇が上→中→下の順に成立していること、そして尚賢中篇の思想と論理が尚同中篇と密接に共通する性格ものであることを確認し得たと言えよう。

（六）天志中篇の思想的特質

では天志論についてはどうであろうか。

天志の三篇については各篇ともに祭政一致型の理念が看取しえる。これはその主題からしても当然に考えられることである。しかし、その表現には微妙なしかし本質的な相違が看取し得る。そこでこれを検討する為に、各篇の天と天子との関係を規定した部分を並記するとこのようである。

Ⅰ　y天下之士君子固明知天之爲政於天子、天下百姓未得之明知也。故昔三代聖王46禹湯文武欲以天之爲政於天子、明説天下之百姓。故莫不犧牛羊豢犬彘、潔盛酒醴、以祭祀上帝鬼神而求祈福於天。我未嘗聞天下之所求祈福於天子者也、我所以知天之爲政於天子者也。47（天志上篇）

Ⅱ　子墨子曰、吾所以知天之貴且知於天子者有矣。曰、「z天子爲善天能賞之、天子爲暴天能罰之。天子有疾病禍祟、必齋戒沐浴、潔爲酒醴粢盛、以祭祀天鬼、則天能除去之。」然吾未知天之祈福於天子也、此吾所以知天之貴且知於天子者。48（天志中篇）

Ⅲ　α今天下之士君子皆明於天子之正天下也、而不明於天正也。是故古者聖人明以此説人、曰、「β天子有善天能賞之、天子有過天能罰之。天子賞罰不當聽獄不中、天下疾病禍祟49霜露不時。天子必且犧豢其牛羊犬彘、潔爲粢盛酒醴、以祷祠祈福於天。」我未嘗聞天之祷祈福於天子也。吾以此知天之重且貴於天子也。50（天志下篇）

天志上篇の傍線部yの文によれば、三代の聖王が上帝鬼神を祭祀し福を天に祈ったのは、天が天子に政を爲すのを明らかに天下の百姓に示す為であったとする。つまり政治的動機から祭祀の意味が説明され、本来的な祭政一致の宗教的側面は合理化され形骸化されている。

これに対して天志中篇では傍線部zにしめされるように、天は天子の政の善暴を賞

罰する道徳的主宰者であると共に、天子にはいかんともし難い疾病禍祟を祭祀によって聴き入れて除去してやる天鬼という超越的主宰者でもある。ここには有鬼論的天観が明確に打ち出され、伝統的な祭政一致の理念が提起されているのである。

やや複雑なのは天志下篇である。天が天子に政（正）をなすことを示すために天を祭祀するという傍線部αの問題設定は明かにIのyの継承であろう。又、IIの中篇のzの古言を踏まえてβが説かれていることも容易に看取し得よう51。しかし、βにおいては、疾病禍祟の起こることや霜露時ならざるの自然災異も天子の賞罰聴獄の当否によるとされる点で（天子の賞罰聴獄が当たれば疾病禍祟は起こらぬのであるから）、天の神秘的超越性は喪失せしめられ、道徳的主宰性が強く語られている。したがって天子が天に福を祈るのも詰まる所は「天の（天子への）正」を明らかにする政治的デモンストレーションに過ぎず、その宗教的意味は形骸化せしめられているのである。

したがって、一見祭政一致の理念が語られているかに見えるこれらの文においても、上・下篇はそれを合理化し有鬼論的天観を形骸化する形で提起しているのに対し、中篇は本来的な意味を踏まえて提起しているのである。

このような上・下篇の合理化された天観に対して中篇の有鬼論的天観という対比は、各篇の結びの文においても看取し得る。

我有天志譬若輪人之有規匠人之有矩、…我得天下之明法以度之52。（上篇）

天之意不可不順也、順天之意者義之法也53。（中篇）

當天之志而不可不祭也、天之志者義之經也54。（下篇）

上篇が「天志」を「明法」とし、下篇が「天之志」を「義之經」として理法化し合理化して把握せんとするのに体し、中篇は「天之意」（中篇には天志なる語は見られない）をあくまで「順わざるべからざる」ものとし、天の意に順うことを「義之法」として規範化している。ここには「天の意」そのものを理法化しようとする思考は見られない。

以上の事から天志中篇が上・下篇とは異質な有鬼論的天観を堅持する立場に立っていることが明らかであろう。これは即ち尚同中篇の思想的特質の第一の点と符合している。

次に尚同中篇の第二の思想的特質であった公的官僚的正長観という点についてである。天志中篇のの正長観について見ると、例えば次の一文が挙げられよう。

惟毋明乎順天之意、奉而光施之天下、則刑政治、萬民和、国家富、財用足、百姓皆得煖衣飽食、便寧無憂。是故子墨子曰「今天下之君子、中實将欲遵道利民本、察仁義之本、天之意不可不愼也55。」（天志中篇）

ここでは天下の君子が自ら天の意に順うのみならず、それを奉じて政を行ない天下萬民の和と国家百姓の安寧を齎すべきことが説かれる。この君子即ち正長の性格規定は民本的な公的官僚的正長観と符合している。更に傍線部の子墨子の言は中篇を通じて四度くりかえされるものであるが、これに拠れば〈天の意—天下の君子—萬民〉というヒエラルヒーが構想されているわけである。これはつまり〈天鬼—正長—萬民〉のヒエラルヒ—Iの構図に他ならない。

第三の古典による論証の手法も、又天志三篇においては上篇には全く見られず、中篇において顕著に登場し、下篇において減少する。即ち中篇には「先王之書」「皇矣」「大明」などが引用され、下篇では「大夏」の引用の一例にとどまる。

以上の考察から天志論においても中篇には尚同中篇の思想的特質と符合する思想性が確認されたと言えるであろう。又天志論においても中篇と上・下篇との関係は尚同・尚賢のそれと相類似するものであることが確認されたのである。

天志三篇の成立順が上→中→下となることは以上の考察からも示される所であるが、これを裏付ける今一つの論点として、三篇における義の議論について触れておきたい。

天志上篇の段階では「天の義を欲って不義を悪む」（天志上）というテーマの弁証が義の議論の中心である。しかし天が義を出だすという命題はまだ登場しない。これが中篇になるとその冒頭から「今天下の君子の仁義を爲さんと欲する者は義の從りて出づる所を察せざる可からず」とのテーマが提起されてこの問題が議論され、「義の愚且つ賤なるものより出でずして必ず貴且つ知なるものより出づるを知る」とし「天は知たり天は貴たるのみ、しかれば則ち義は果たして天より出づるを知る」との弁証がなされる。そして下篇ではこの二つの理論的成果がやや要約的に踏襲されて登場する56。これは上篇の天と義の関係の議論を受けて中篇の天より義が出るとの命題が弁証され、これらを下篇が成果として踏まえていることを示すもので、上→中→下の成立順を裏付けるものと言えよう。

（七）墨家の萬民系集団

上来の考察によって尚同・尚賢・天志の各中篇には、各上・下篇とは異質の、一、「萬民」「天鬼」の語を使用する、二、これらの語に象徴される共通する思想的特質と手法が存在する、ということが確認された。したがってこのことからこれら各中篇の思想を形成した一つの思想集団、即ち〝萬民系の墨家〟の存在を論定し得たと言えよう。三論の各中篇に共通する特異性は、それらを各下篇の後に位置づけることによってではなく、この〝萬民系〟集団の存在によって説明されると考える。

彼らは古文献を扱い又それに習熟した集団であり、古文献の中から古昔の有鬼論的神権政治（祭政一致）の理念を演繹し、これを墨家の思想活動の中に再生せしめ理論化したのが、この墨家集団であったろうと想定されるのである。

この萬民系の墨家の拡がりは、その「萬民」「天鬼」の語の使用の様相から推測し得よう。これらを共に使用する篇は、三論の各中篇の他には、非攻下・明鬼下・非楽上・非命上・下などがあり、これらは萬民系のテキストと想定してよいであろう。又「萬民」の語のみを使用するものに兼愛下・節葬下・備城門があり、「天鬼」のみを使用するものに非命中・貴義・公孟などがある。これらは少なくともその影響を受けた諸篇であると考えられる。

ここに兼愛下篇が萬民系の墨家のテキストである可能性が強いとすれば、この萬民系の墨家集団のおおよその活躍時期が推定されよう。先に兼愛下篇の成立を前三四〇年頃から前三二〇年頃と想定しえたのであったが、萬民系の墨家の活躍はこの時期とほぼ重なると見てよいものと思われる。

ではこの墨家集団はいかる地方で活躍したのであろうか。

この点で注目されるのはこれら萬民系の墨家のテキストと見られる諸篇に特に頻出する「乎」字の用法である。例えば尚賢中篇では、「爲政乎愚且賤者」、「爲政乎國家」、「處乎千人之官」といった所謂補語を導く助字としての「乎」字の用例が17回見られる。この用法は例えば魯問篇に「可救乎」、「可謂利乎」、「天誅方不至乎」などの疑問の終助詞的な用法と区別されるものである。

このような「乎」の用法は、『左傳』には見られぬことから三晋地方の用語ではないと考えられる。そしてこれが頻出するのは『春秋公羊傳』であることからこれは齊地方の用語であると考えられる。『論語』においても齊での潤色を受けて成ったと見られる篇に用いられているのはこれを傍証する。

そこで、『墨子』諸篇における補語を導く「乎」字を用いる全ての篇とその使用回数を一覧にして記すと次のようになる。（萬民系と見られるテキストには※を付した）

七患第五　1回
辭過第六　3回
※尚賢中第九　17回
※兼愛下第十六　8回
※非攻下第十九　6回
※節葬下第二十五　22回
※天志中第二十七　13回

※明鬼下第三十一　15回
※非樂上第三十二　13回
※非命下第三十七　22回
非儒下第三十九　4回
經説下第四十三　3回
※公孟第四十八　1回

このことからすれば、萬民系の墨家は齊地を中心に活躍した墨家集団であると想定することが許されよう。

したがって以上の考察から我々は、萬民系の墨家集団は孟子の活躍に先行して齊地を中心に活躍した墨家集団であるという具体像の推定に到達し得たと言えよう。

〈注〉

① 渡邊卓氏『古代中国思想の研究』（創文社昭和四十八年）

② 渡邊卓氏前掲書四九二～五〇七頁

③ 個別の事例については以下の行論にて言及する。なお尚同三篇の編次を上→中→下と論定するものとして『墨子』尚同三篇の統治機構とその論理」（山邊進氏、日本中國學會報第四十一集）があるが、結論はともかく論証過程には左袒し難い。

④ 渡邊氏前掲書六九五～六九七頁。なおこれらの渡邊氏の尚同論理解を批判するものとして「『墨子』尚同論の耕造―天子専制理論との対比―」（浅野裕一氏、文化第四十巻）があるが、中篇の特異性を充全に踏まえていないために渡邊説への本質的な批判とはなり得ていない。

⑤ 尚賢下に「天鬼百姓之利」という用例が一例のみ見える。これは「百姓」の語を用いる尚賢下の作者が「天鬼」を結びつけたと見られるもので、尚賢下が中から受けた修辞上の影響の痕跡と言えよう。

⑥ 以下本稿に引用する『墨子』本文は道蔵本（民國五十一年藝文印書館影印版）に拠る。適宜『墨子間詁』を参照するが、下篇の思想を中篇に、或いは下中篇の思想を上篇に及ぼして校訂する類の間詁の方法には必ずしも左袒しない。

⑦ 以下『墨子』引用文については参考の為に書き下し文を記す。古は民始めて生じ、未だ形成有らざるの時、蓋し其の語は人ごとに義を異にす。是を以て一人なれば則一義、二人なれば則ち二義、十人なれば則ち十義、其の人茲（ますます）す衆くして其の所謂義なる者も亦た茲す衆し。是を以て人其の義を是として、以て人の義を非とし故に交も是を相非とするなり。…夫れ天下の亂るる所以の者は政長無きより生ずること

明らかなり。

⑧ 是の故に天下の賢の可なる者を選びて、立てて以て天子と為す。…又天下の賢の可なる者を選擇し、置きて之を立てて以て三公と為す。…萬国を畫分し、諸侯國君を立つ。…又其の国の賢の可なる者を選擇し、置きて之を立てて以て正長と為す。

⑨ 天子政を天下の百姓に發して言ひて曰はく「善と不善とを聞けば皆以て其の上に告げよ。上の是とする所は必ず皆これを是とせよ、非とする所は必ず皆これを非とせよ。上に過ちあれば則ち之を規諫せよ、下に善有れば則ち之を傍薦せよ。上に同じて下に比せざる者は、これ上の賞する所にして下の譽むる所なり。…下に比して上に同ずる能はざる者は、これ上の罰する所にして、百姓の毀る所なり。」

⑩ 里長は里の仁人なり。里長政を里の百姓に發して言ひて曰はく、「善と不善とを聞けば、必ず以て其の郷長に告げよ。郷長の是とする所は必ず皆これを是とせよ、郷長の非とする所は必ず皆これを非とせよ。若（なんじ）の不善の言を去り郷長の善言を學べ、若の不善の行を去り郷長の善行を學べ。則ち郷に何の説かありて以て亂れんや。」と。…郷長唯だ能く郷の義を壹同にするのみ、是を以て郷治まるなり。

⑪ 郷長は郷の仁人なり。郷長政を郷の百姓に發して言ひて曰はく云々。…國君唯だ能く國の義を壹同にするのみ、是を以て國治まるなり。

⑫ 國君は國の仁人なり。國君政を國の百姓に發して言ひて曰はく云々。…天子唯だ能く天下の義を壹同にするのみ、是を以て天下以て治まるなり。

⑬ 間詰が「天」と下の「一」を併せて「天子」と解するの説は武断に過ぎよう。中篇の意を以て上篇を解するの弊である。

⑭ 天下の百姓皆天に上同す、一にして天に上同せざれば、則ち菑猶ほ未だ去らざるなり。今天の飄風苦雨の湊湊として至るが若きものは、これ天の　百姓の天に上同せざる者を罰する所以のものなり。

⑮ 是の故に子墨子言ひて曰はく、「古は聖王五刑を為り、以て其の民を治めんことを請（ねが）ふは、譬えば絲縷の紀有り、罔罟の綱有るが若く、天下の百姓の其の上に尚同せざる者を連収する所なり。」

⑯ 前掲山邊論文が「上篇は、下位単位の構成員が上位単位の統率者と義の一致を計ることで下位単位が統合し、また同時にその集合體として上位単位の統治も達成される」というのは妥当な理解である。しかしこれを「民の當為を重視した統治理論」であるとするのは当らない。上篇の上同を可能にするものは各レベルの「仁人」の「政」なのである。更に又そこから進んで「この統治理論には、里・郷・國・天下という行政単位としての段階性の設定はあるものの、機能形態としてはこれらを同一次元に位

置づける平面的な理論」とするのは無稽の論と言うべきであろう。

⑰ M・ウェーバーは家父長的支配構造が分散化された家権力を家産制的支配と呼ぶ（M・ウェーバー、世良晃志郎訳『支配の社会学Ⅰ』創文社一五六頁）。家産制の官僚においては公私の境界は分明ではなく、人治的支配はその特色である。

⑱ 民の正長の以て天下の義を一同にする無ければ、すなわち天下亂るるなり。

⑲ 里長　天子の政に順ひてその其の里の義を一同にす。

⑳ 中篇においては「尚同」が熟語として成立し多用されるに至っている。

21 この点についても山邊論文の見解をふまえて「中篇では各行政単位ごとの義の下に統治を完成させ、その後改めて上位単位の統率者と義を一致させ、上位単位の統治を完成させるとした為、義の意味内容は各行政単位ごとに多様性を帯びて来ることになる。」と言う理解は下篇の論旨を以て中篇を解そうとするもので妥当ではない。本文に即して理解する限り、里・郷・国・天下の義を各段階において一同にせしめる前提として「天子の政」が存在しているというのが中篇の論理なのであるから、義の意味内容は多様性を帯びるのではなく、天子の「義」へと収斂してゆくことになるのである。

22 故に古は聖王は天鬼の欲する所を明らかにして天鬼の憎む所を避け、以て天下の利を興し天下の害を除かんことを求む。是を以て天下の萬民を率いて齋戒沐浴し、潔めて酒醴粢盛を為し、以て天鬼を祭祀す。其の鬼神に事ふるや、酒醴粢盛敢へて蠲潔ならずんばあらず、犠牲敢へて腯肥ならずんばあらず、珪璧幣帛敢へて度量に中らずんばあらず、春秋の祭祀敢へて時幾を失はず、聽獄敢へて中らずんばあらず、分財敢へて均しからずんばあらず、居處敢へて怠慢ならず。曰はく、「其の正長たること此くの若し。」と。

23 方今の時の正長を以てすれば即ち本より古のものと異なれり。…古は正長を置くや、将に以て民を治めんとするなり。…是を以て先王の書・相年の道（い）ひて曰はく、「夫れ國を建て都を設ければ乃ち后王君公を作るは、用て泰（おご）るためならざるなり、卿大夫師長［を作るは］、用て佚（たの）しむためならざるなり、維だ辯じて天均を治めしむるのみ。」と。即ち此れ古は上帝鬼神の国都を建設し正長を立つるや、其の爵を高くし、其の禄を厚くし、富貴佚ならしめんとして之を錯くに非ざるなり。将に以て萬民の為に利を興し害を除き、貧寡を富貴にし、危きを安んじ、亂を治めんとするを語るなり。故に古は聖王の為すこと此くの若し。

なお「卿」は道蔵本「輕」に作るが、閒詁に従い改む。

24 道蔵本「文」に作るが、閒詁に従い改む。

25　今王公大人の刑政を為すは即ち此れに反せり、政は便譬（べんぺい）を以（もち）ひ、父兄故舊を宗とし、以て左右となし、置きて以て正長となす。民は上の正長を置くの正に非ずして以て民を治むるを知るなり。是を以て皆比周隠匿して肯へて其の上に尚同する莫し、是の故に上下義を同じくせず。若し苟くも上下義を同じくせざれば賞譽以て善を勧むるに足らず、而して刑罰以て暴を沮むに足らず。

26　道蔵本「天下」に作るが、閒詰に従い改む。

27　古は聖王、唯だすなわち尚同するを以て正長と為す。是れ上下の情ために通ぜんことを請ふ、上に隠事遺利有れば、下得て之を利とし、下に畜怨積害有れば、上得て之を除く。是を以て数千萬里の外に善を為す者有れば、其の室人未だ徧くは知らず、郷里未だ徧くは聞かざるも、天子得て之を賞す。…天子得て之を罰す。是を以て天下の人を挙げて皆恐懼し振動惕慄せしめて、敢へて淫暴を為さざらしむ。曰はく、「天子の視聽するや神なり」と。先王の言ひて曰はく、「神に非ざるなり。夫れ唯だ能く人の耳目をして己の視聽を助けしめ、人の吻をして己の言談を助けしめ、人の心をして己の思慮を助けしめ、人の股肱をして己の動作を助けしむるのみ。之が視聽を助くる者衆ければ則ち其の聞見する所のもの遠し、之が言談を助くる者衆ければ則ち其の徳音の撫循する所のもの博し、之が思慮を助くる者衆ければ則ち其の謀渡すみやかに得ん、之が動作を助くる者衆ければ即ち其の事を挙ぐるやすみやかに成らん。」と。

なお、道蔵本「其談謀度」に作るが、閒詰に従い「談」の字を衍とす。

28　道蔵本「此語也」に作るが、閒詰の「也」字を衍とするに従う。

29　是を以て先王の書、周頌の之を道ひて曰はく、「載ち來たり彼の王に見へ、厥の章を求む」と、則ち此れ古は國君諸侯の春秋を以て來たり、天子の廷に朝聘し、天子の厳教を受け退きて國を治め、政の加ふる所敢へて賓（したが）はざるなきを語れり。此の時に當りて本より敢へて天子の教を紛（みだ）す者有る無し。詩に曰はく、「我が馬は維れ駱、六轡沃若たり、載ち馳せ載ち驅け、周く奚に度を容る」と、又曰はく、「我が馬は維れ騏、六轡絲の如し、載ち馳せ載ち驅け、周く奚に謀を容る」と、即ち此れ古は國君諸侯の善と不善とを聞見するや、皆馳驅して以て天子に告ぐるを語れり。是を以て賞は賢に當り、罰は暴に當り、不辜を殺さず、有罪を失はざるは、則ち此れ尚同の功なり。

30　是の故に子墨子曰はく「今天下の王公大人君子、将に其の國家を富まし、其の人民を衆くし、其の刑政を治め、其の社稷を定むるを欲せんとするを請（ねが）へば、尚同の察せざるべからざるが若きに當りては、此れの本なり。」と。

31　M・ウェーバーによれば、官僚制の構造的特質は(1)非人格的・合理的な規則の体

系、(2)頂点の少数者から末端までを貫徹するヒエラルヒー、(3)職務遂行に際しての専門知識・技能の優位と文書主義による私的人間的要素の一掃、を挙げている。（「M・ウェーバー『権力と支配』みすず書房「官僚制」より）

32　中篇の作者が、一方では理念として天子一尊の中央集権型の正長論を説き、他方でこれをまた富国衆民の治術として説く背景には、領土国家の中央集権的支配へと再編されつつあった戦国期（中期を下るまい）の社会が存在したと見るのが妥当であろう。それは例えば、遊説家孟子に対して梁の恵王が「寡人の於国也、盡心焉耳矣、…察鄰國之政、無如寡人之用心者、鄰國之民不加少、寡人之民不加多、何也」（梁恵王上）と「衆民」を欲した言葉や、「廣土衆民、君子欲之、所楽不存焉」（盡心上）という孟子自身の言葉に見られるように、富国衆民は戦国期の君主の利害関心を最もよく示す言葉であることからも知られるのである。したがって天子一尊の中央集権型の正長論が理念として存在していたからといってこれを直ちに戦国末秦初の墨家集団の言説と見做す（例えば渡辺説）のはやや早計であろう。

33　知者の事　必ず國家百姓の治まる所以の者を計りて之を為し、必ず國家百姓の亂るる所以の者を計りて之を辟く。…上の政を為すや、下の情を得れば則ち治まり、下の情を得ざれば則ち亂る。…下の情を得れば是れ民の善非に明らかなり。苟くも若し民の善非に明らかなるや、則地善人にして之を賞するを得、暴人にして之を罰するを得るなり。

34　何を以て尚同一義の政を天下に為す可きを知るや、…是の故に古は天子の三公諸侯　卿の宰　鄉長　家君を立つるは、特（ただ）に富貴游佚ならしめんとして之を擇ぶに非ざるなり、将に治亂刑政を助けしめんとするなり。故に古は國を建て都を設くれば、乃ち后王君公を立て、奉ずるに卿士師長を以てするは、此れ用て説（よろこ）ばしめんと欲するに非ざるなり、唯だ辯じて天明を治むるを助け使むるなり。今此れ何ぞ人の上と為りて其の下を治むる能はざる、人の下と為りて其の上に事ふる能はざる、則ち是れ上下相賤しめばなり。何の故に以て然るや、則ち義同じからざればなり。…故に上の賞譽を計るも、以て善を勸むるに足らず、其の毀罰を計るも、以て暴を沮むに足らず。

なお、道蔵本「使助治天助也」に作るも、閒詰の「助」字を衍とするに従う。

35　ここにその対照表を記す。

中篇	下篇
g相年之道曰「夫建國設都乃作后王君公、否用泰也、卿大夫師長、否用	n古者天子之立三公諸侯卿之宰鄉長家君、非特富貴游佚而擇之也、将使助治

佚也、維辯使治天均。」

h此語古者上帝鬼神之建設國都立正長也、非高其爵厚其禄、富貴佚而錯;之也。将以爲萬民、興利除害、富貴貧寡、安危治亂。

刑政也。

o古者建國設都、乃立后王君公、奉以卿士師長、此非欲用説也、唯辯而使助治天明也

---

36 この点についての渡邊氏の本文理解（前掲書四九七頁）には無理がある。

すなわち渡邊氏は、中篇の「治天均」と下篇の「助治天明」の表現が酷似し、また「天子の視聽を輔翼することについて同じように発想したりする點は、どう考えても單なる暗合とは思われず、したがって両者が同時に併行して成立したとする推測は根拠を失ってくる」とし、中篇と下篇を比較して、次のように述べる。(1)「下篇が獨自に問題を捉え獨自に問題を展開させた結果として治者の任務について「助治天明」という表現をうちだしたのに反し、中篇においては、さほど必要でもない箇處に、しかも「先王之書、距年之道曰…」という引用形で「治天均」という表現が出てくる。」、(2)「また天子の視聽を輔翼するものの多いことを述べる發想部分についても同様な事実を指摘することができる。すなわち下篇においては古の聖王は尚同、特に告發の效果を極度に高揚するから左右羽翼がその視聽を助け、「千里之外」にも威力が及ぶと説き、その證として「一目の視也、不若二目之覩也。一耳之聽也、不若二耳之聽也。一手之操也、不若二手之彊也」という庶民的な古語を引き、理路すこぶる整然としている。しかるに中篇は別に適切な理由も示さずに古聖王のかかる威力を極度に神秘化し「數千萬里之外」も「皆恐懼振動惕慄、不敢爲淫暴」などと誇張し、周訟や小雅を権威的に引用している。」、(3)「これらの事実は中篇が明らかに下篇を踏まえて字句を表現した證據とはなるが、逆の場合の成立を実証するものではない。ただし中篇が踏まえたのは、下篇の表現や論證技術に限られており、思想的な内容は上述のように上篇のを襲っているようである。尚同論が上篇から下篇をへて次第に字數を増し、中篇に至って最も長篇となっている事実も以上の推測を補證するであろう。」とする。

まず(1)の論点については、中篇が「方今の正長」を批判するために「古の正長を置くや、將に以て民を治めんとするなり」として古の正長を論じ、その論拠として「先王の書相年」を引用して「使治天均」を述べる、という論旨の展開を全く閑却するものであり、なんら説得力がない。また(2)については、中篇が天下的世界の視野からする正長論を展開するのに対し下篇が実質は國・家のレベルの正長を論ずるということからすれば相応の表現であって、これを「千」が先行するもので「千万」はそれを誇

張したものとするのは単純に過ぎよう。中篇の表現を「適切な理由を示さずに」というのは全くあたらない。(3)については中篇の統治観が上篇の思想を継承したうえで独自の発展を示すのに対し、むしろ下篇は上篇の家産制的統治観の側面の継承者であることは本文に考察するとおりであり、この点では渡邊氏の理解は一面的理解にとどまっている。また論理としては下篇こそが中篇の論理的成果を踏まえるものであることは本文に示す通りである。そして表現においては中篇は下篇の「庶民的」であるのに対して、むしろ古朴である。以上を要するに下篇を中篇に先行するとする渡邊説は成立しがたいことは明らかである。

37　道蔵本「禍若家」に作るも、閒詰に一本に従いて「徧」に作るに従う。

38　家君憲を發し其の家に布令して、曰はく、「若し家を愛利する者を見れば、必ず以て告げよ。もし家を惡賊する者を見れば、亦た必ず以て告げよ。若し家を愛利するを見て以て告ぐれば、亦た猶ほ家を愛利する者のごとし。上得れば且に之を賞し、衆聞けば則ち之を譽む。若し家を惡賊するを見るも以て告げざれば、亦た猶ほ家を惡賊する者のごとし。上得れば且に之を罰し、衆聞けば則ち之を非（そし）らん」と。是を以て徧く若（なんじ）の家の人、皆其の長上の賞譽を得て、其の毀罰を辟けんと欲す。是を以て善は之を言い、不善も之を言う。家君　善人にして之を賞するを得、暴人にして之を罰するを得。善人の賞せられて暴人の罰せらるれば、則ち家必ず治まらん。然れば若の家の治まる所以の者を計るに何ぞや、唯だ尚同一義を以て政を為すが故なり。云々。天下既に已に治まる、天子又天下の意を總べ、以て天に尚同す。故に尚同の説を為すに當りては、尚同の天子以て天下を治む可し、中用の諸侯すなわち其の國を治む可し、小用の家君用てすなわち其の家を治む可し。…故に曰はく「天下の國を治むること一家を治むるが若し、天下の民を使ふこと一夫を使ふが若し。」と。

なお「是以善言之、不善言之、」のくだりは道蔵本は「是以善言之」とし「不善言之」を脱するも閒詰に従い補う。

39　聖王皆尚同を以て政を為す、故に天下治まる。何を以て其の然るを知るや。古は焉（これ）を語る有りて、曰はく、「一目の視るは二目の視るに若かざるなり、一耳の聽くは二耳の聽くに若かざるなり、一手の操るは二手の彊きに若かざるなり。」と。夫れ唯だ能く身を信にして事に從ふのみ、故に利すること此くの若し。是の故に古の聖王の天下を治むるや、千里の外に賢人あり、其の鄉里の人皆未だ之を均しく聞見せざるも、聖王得て之を賞す。千里内に暴人有り、其の鄉里未だ之を均しく見ざるも、聖王得て之を罰す。

40　ここにその対照表を示す。

k先王之言曰、「非神也、夫唯能使人之耳目助己視聽、使人之吻助己言談、使人之心助己思慮、使人之股肱助己動作。助之視聽者衆則其所聞見者遠矣、助之言談者衆則其德音之所撫循者博矣、助之思慮者衆則其謀度速得矣、助之動作者衆即舉其事速成矣。」

q古者有語焉、曰「一目視也不若二目之視也、一耳之聽也不若二耳之聽也、一手之操也不若二手彊也。」

41　是の故に子墨子曰はく、「凡そ民をして尚同せしむる者は、民を愛すること疾ならずんば、民　使うべきもの無し。曰はく『必ず疾く愛して之を使い、信を致して之を持す、富貴以て其の前を道（みちび）き、明罰以て其の後を率ゐる。』と。政を為すことを此くの若くんば、我に同ずる毋からんと欲すと唯（いえど）も、将た得べからざるなり。」と。

42　古は聖王甚だ賢を尊尚して能を任使し、父兄に黨せず、富貴に偏せず、顔色に嬖せず、賢者は舉げて之を上（のぼ）し、富ましめて之を貴くし、以て官長と為す。：故に國を治めしむ可き者には國を治めしめ、官に長たらしむ可き者には官に長たらしめ、邑を治めしむ可き者には邑を治めしむ。凡そ國家官府邑里を治めしむる所のものは、此れ皆國の賢者なり。：故に國家治まれば則ち刑法正しく、官府實つれば則ち萬民富む。上には以て絜めて酒醴粢盛を為して、以て天鬼を祭祀する有り。外には以て皮幣を為して、四鄰の諸侯と交接する有り。内には以て饑を食（やしな）ひ勞を息ひ、将に其の萬民を養なわんとする有り。外には以て天下の賢人を壞かしむる有り。是の故に、上は天鬼之を富まし、外は諸侯之に與し、内は萬民之に親しみ賢人之に歸す。：故に昔三代の聖王・堯爵禹湯文武の天下に王となり諸侯を正す所以の者と唯（いえど）も、此れ亦た其の法なるのみ。

43　故に古の聖王は以て審らかに尚賢使能を以て政を爲して法を天に取れり。天も亦た貧富貴賤遠邇親疎を辨ぜずと雖も、賢者は舉げて之を尚び、不肖者は抑えて之を廃す。

44　其の政を天下に為すや、兼ねて之を愛し、從りて之を利す。又天下の萬民を率いて、以て天を尊び鬼に事ふるを尚び萬民を愛利す。是の故に天鬼之を賞し、立てて天子と為し以て民の父母と無し、萬民從りて之を譽めて聖王と曰ひ、今に至るまで已まず。

45　三聖人なる者は其の言を謹しみ其の行を慎しみ其の思慮を精にし、天下の隠事遺利を索めて、以て上は天に事ふれば則ち天其の徳を郷（むか）へ、下之を萬民に施せば、萬民其の利を被ること終身已む無し。

46　道蔵本「聖正」に作る。閒詰により「聖王」に改む。

47　天下の士君子固より天の政を天子に為すを明らかに知るも、天下の百姓未だ之を明らかに知らざるなり。故に昔三代の聖王・禹湯文武　天の政を天子に為すを以て、明らかに天下の百姓に説かんと欲す。故に牛羊に犧し犬彘に豢し、潔めて酒醴を盛り、以て上帝鬼神を祭祀して福を天に求祈せざるは莫し。我未だ嘗て天下の福を天子に求祈する所の者を聞かざるは、我れ天の政を天子に為すを知る所以のものなり。

48　子墨子曰はく、吾れ天の天子より貴且つ知なるを知る所以のもの有り。曰はく、「天子善を為せば天能く之を賞し、天子暴を為せば天能く之を罰す。天子に疾病禍祟有れば、必ず齋戒沐浴し、潔めて酒醴粢盛を為し、以て天鬼を祭祀すれば、則ち天能く之を除去せん。」と。然れば吾れ未だ天の天子に福を祈るを知らざるなり、此れ吾れ天の天子より貴且つ知なるを知る所以のものなり。

49　道蔵本「禍福」に作る。間詰により「禍祟」に改む。

50　今天下の士君子皆天子の天下を正すに明らかなり、而れども天の正すに明らかならざるなり。是の故に古は聖人明らかに此を以て人に説きて、曰はく、「天子に善有れば天能く之を賞し、天子に過ち有れば天能く之を罰す。天子の賞罰當らず聽獄中らざれば、天下疾病禍祟し霜露時ならず。天子必ず且に其の牛羊犬彘に犧豢し、潔めて粢盛酒醴を為し、以て祷祠して福を天に祈る。」と。我れ未だ嘗て天の福を天子に祷祈するを聞かざるなり。吾れ此れを以て天の天子より重且つ貴なるを知るなり。

51　これは天志三篇の成立順次が上↓中↓下なることを示す明証といえよう。

52　我れに天志有るは譬えば輪人の規有り匠人の矩有るが若し、…我れ天下の明法を得て以て之を度る。

53　天の意は順はざる可からざるなり、天の意に順うは義の法なり。

54　天の志に當りては察せざる可からざるなり、天の志は義の經なり。

55　惟だに天の意に順うを明らかにするのみならず、奉じて之を天下に光施すれば、則ち刑政治まり、萬民和し、國家富み、財用足り、百姓皆煖衣飽食するを得て、便寧して憂い無からん。是の故に子墨子曰はく、「今天下の君子、中實将に道に遵い民の本を利し、仁義の本を察するを欲せんとすれば、天の意は慎しまざる可からざるなり。」

56　義が天より出づるを説く中篇と下篇の記述は次のとおり。

（中篇）夫愚且賤者不得爲政乎貴且知者、［貴且知者］然後得爲政乎愚且賤者。此吾所以知義之不從愚且賤者出、而必自貴且知者出也。然則孰爲貴、孰爲知。曰、天爲貴天爲知而已矣。然則義果自天出矣。

（下篇）我未嘗聞天之祷祈福於天子也、吾以此知天之重且貴於天子也。是故義者不自愚且賤者出、必自貴且知者出、曰、誰爲知、天爲知、然則義果自天出也。

中篇の理路整然とした論旨に対し、下篇の論旨は明快さを欠き、取って付けた理論であることを示していよう。下篇が中篇の理論の表面的成果のみを援用している明証であろう。

第一章

三、墨家の「聖王」と孟子の「聖人」概念の形成

―その墨家思想の受容―

はじめに

「聖人」なる概念は孔子においては未だその思想の枢要をなす概念たり得ていない[1]。しかしその没後に興起した墨家や、その墨家思想の批判者である孟子の思想においては既に枢要な思想的概念として用いられるに至っている。この聖人概念の歴史的展開の様相を解明することは墨家と孟子の思想展開の実態を明らかにすることになろうし、ひいては戦国思想史のよりアクチュアルな解明の手掛かりにもなるものと考えられる。が、この問題についての解明はほとんど進められてはいない。その理由は「聖人」の語が個々の文献において個別に把握されてはいるが文献相互の概念上の連関の解明が充全になされてこなかったことによると考えられる。

そこでこの「聖人」概念の歴史的展開の様相を把握するうえで、一つの指標として「聖王」なる概念に注目したい。この語は論語には全く用いられず明らかに「聖人」よりは後出の概念であるが、戦国思想史のある時期において特に墨家学派では「聖人」の語を凌ぐほどに用いられていた[2]。この二つの語の用法に注目して、孟子における「聖人」概念の展開の様相を解明し、墨家と孟子の思想的交渉の一端を明らかにせんとするのが本節の意図する所である。

（一）　孟子における聖王

『孟子』において「聖人」或いは「聖」について言及するものは十七章に渡るが、「聖王」について言及するものは僅かに一章のみである。滕文公下篇の「外人稱すらく、夫子辯を好む、と。敢へて問ふ何ぞや。」との公都子の問いに対しての孟子の答えからなる一章がそれである。

周知のようにこの章では孟子の一治一乱の史観が開陳されている。即ち、堯の世における洪水の害（一乱）は禹の治水の功によって治まり（一治）、堯舜の没して「聖人の道衰へ」たる後に紂に至りて大いに乱れ（一乱）、周公が武王に相となりてこれを討ち天下が治まった（一治）。その後、世衰えて邪説暴行がまた作り、弑君弑父の臣子が出づるに及び（一乱）、孔子は「春秋を作（つく）り」[3]、天子の事を明らかにした（一治）、と述べ来たり[4]、その次下にこうのべている。

聖王不作、諸侯放恣、處士横議、楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊、則歸墨。楊氏爲我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獣也。公明儀曰、

「庖有肥肉、廐有肥馬、民有飢色、野有餓莩、此率禽獣而食人也。」楊墨之道不息、孔子之道不著、是邪説誣民、充塞仁義也。仁義充塞則率獣食人、人将相食。吾爲此懼、閑先聖之道、距楊墨、放淫辭　邪説者不得作。作於其心、害於其事、作於其事、害於其政。聖人復起不易吾言矣。昔者、禹抑洪水而天下平、周公兼夷狄、驅猛獣而百姓寧、孔子成春秋而亂臣賊子懼。詩云「戎狄是膺、荆舒是懲、則莫我敢承。」無父無君是周公所膺也。我亦欲正人心息邪説、距詖行放淫辭、以承三聖者。豈好辯哉、予不得已也。能言距楊墨者、聖人之徒也。（滕文公下、傍線は筆者以下同じ㉕）

ここにおいて『孟子』中ただ一回のみの用例である「聖王」の語が登場する。この「聖王」の概念は如何なるものとして解せらるべきものであろうか。この一文を仔細に読めば、「聖王」と「聖人」とは明らかに内容を異にしていることが看取し得る。即ち、「聖人」とは、禹、周公、孔子の「三聖」に代表される概念である。それは一乱の世を一治せしめるに実質的に貢献したと見なされる人物、を意味していると解される。

これに対して「聖王」は、禹や周公や孔子を指すものではないことは明らかである。この章においては禹も夏王朝の開祖としてではなく堯の賢臣として叙述されている。（注㉔の文）。その限りにおいて、禹、周公、孔子に共通するものは王位に在らざる賢者という点である。つまり、〈王位に在らずして天下の治を招来した人物〉を、この章においては第一義的に「聖人」と称している。したがってこれとの対比から、「聖王」とは〈王位に在りて天下の治を招来した人物〉という概念として把握されよう。

但し「堯・舜既に没し、聖人の道衰へ、暴君代わり作る」とのこの章の表現からすれば、「堯・舜」も「聖人」とされているやに解される。してみれば孟子の「聖人」の概念は「王位に在る」ことを絶対的に排除するものではない。しかし、この章において孟子が第一義的に「聖人」とするのはやはり「三聖」として挙げられる禹・周公・孔子である。逆に「王位に在らざる」者を「聖王」と呼ぶことは絶対になかったはずである。

したがって孟子の直接的な言及はないものの、この章の叙述から「聖王」の概念に相当する人物を求めれば、堯、舜、文王、武王としてよいであろう。

そこでこの「聖王」と「聖人」の関係を一治一乱の史観の叙述との関連から図示すると、次のようになろう。

	聖王	聖人	乱の原因
一乱	（堯舜）		洪水
一治		禹	
一乱			邪説暴行
一治	（文王武王）	周公	
一乱			邪説暴行
一治	なし	孔子	
一乱		揚墨之言	
一治	なし	（孟子）	

表Ⅰ

ここに示されるように、堯・舜や文王・武王という「聖王」は禹や周公という「聖人」を挙用することによって一治を将来し得たとされる。問題は孔子の場合である。この時には孔子を挙用する「聖王」は存在しない。故に孔子は「春秋を作り」「天子の事」を明らかにした。この事によって「乱臣賊子懼る」るが故に邪説暴行が退けられ一治が招来されたと孟子は（強弁だが）主張する。そしてこの功業によって孔子は「聖人」に列せられる資格を得ることになる。

つまり孔子は「聖王」なしで「聖人」としての功業を成したと孟子は主張していることになろう。「文王を待ちて後に興る者は凡そ民なり、若し夫れ豪傑の士は文王無しと雖も猶ほ興らん」（尽心上）という孟子の論理からすれば、「聖王」に挙用されて「聖人」の事を為した禹や周公に比して、「聖王」を待たずに「聖人」の事を為した孔子はその偉大さにおいてより卓越したものとなろう。言い換えれば「聖人」の出現には「聖王」の存在は必須のものではないということを孔子の功業が証明している、と孟子は考えていることになる。

そしてこのような論理は孟子の時代にも適用されることは言うまでもあるまい。孟子は自らの時代を「聖王作らず、諸侯放恣、處士横議し、楊朱・墨翟の言天下に盈つ」と述べているのである。この言葉を孟子自身が「聖王」の出現を待望しているものとして理解することは先の孟子の論理と整合するものではなく、無理があろう。この言葉は孟子の時代状況の認識を示すものと解されるのであり、ここで出現が待望されているのは「聖王」ではなく「聖人」（ないしは「聖人の徒」）であると考えられる。

即ち、上に天下の治をもたらす「聖王」なく諸侯も處士も利に奔走して画策を巡らし、これを決定的に助長するものとして楊朱の君を無みし、墨翟の父を無みする邪説が流行している、というのが孟子の当代の「一乱」の状況への認識である。これに対して「先聖の道に閑ひ、楊墨を閑け、淫辭を放ち、邪説する者の作るを得ざらし」め

んとして「已むを得ざる」の「辯」をなすのである、と孟子は公都子に答えている。この「先聖の道」とは「孔子の道」に外ならぬことは文脈からあきらかであり、また「聖人復た起これば、吾が言を易へざらん」とも述べることなどから、孟子が自らの「辯」を「聖人」孔子の功業になぞらえんとしていることは明らかである。したがって当代の乱世に待望されているのは「聖人」であると孟子が考えていたであろうことは疑いを容れない。とすれば孟子が自らを以てこの「聖人」に任ぜんとしていたことも容易に看取しえよう。

したがってこの一章の趣旨は〈聖王待望論〉ではなく「聖王」無き時代の〈聖人待望論〉であり、しかもその「聖人」に自らを任ぜんとする孟子の自負の披瀝、として理解されるのである。

このことを裏付ける今一つの傍証は盡心下篇の棹尾にみられる彼の聖人系譜論である。

孟子曰、由堯舜至於湯、五百有餘歳、若禹・皐陶則見而知之、若湯則聞而知之。由湯至於文王、五百有餘歳、若伊尹・萊朱則見而知之、若文王則聞而知之。由文王至於孔子、五百有餘歳、若太公望・散宜生則見而知之、若孔子則聞而知之。由孔子而来至於今、百有餘歳、去聖人之世、若此其未遠也、近聖人之居、若此其甚也、然而無有乎爾、則亦無有乎爾。（盡心下）

この一文を後漢の趙岐の注は「五百歳に聖人一たび出ずるは天道の常なり」と解釈し、五百歳の周期を法則化している。しかしそれでは傍線部の孟子の趣旨は理解不能となってしまうのである。孟子がここで「無有乎爾」（出現しないと言えようか⑥）と言うのは誰のことであるのか。それは孔子から百有余年をへた当代では孔子を「見てこれを知る」者では有り得ないのであるから「聞きてこれを知る」者であるはずである。そしてこの「聞きてこれを知る」者とはこの章の論理からすれば「聖人」に外ならない。したがって、孟子が「有る無からんや」と言ったのは「聖人」のことであり、ほかならぬ自らを任じてかく述べたものと解されるのである。

	聖人	見而知之	聞而知之
1	堯・舜	禹・皐陶	湯
2	湯	伊尹・萊朱	文王
3	文王	太公望・散宜生	孔子
4	孔子		（孟子）
今	（孟子）		

表Ⅱ

右は、この一文の構成を図式化してみたものである。1の堯・舜を除けば、五百有余歳後に聖人として出現する2、3、4の人物は、みな前代の「聖人」の没した世に在ってその道を「聞きてこれを知り」、自ら発奮して「聖人」となった者とされる。4の孔子は1、2、3の聖人と異なり王位に就いた者ではないが、「聞きてこれを知る」者という範疇の適用により「聖人」の系譜に列せられる。したがって孟子も又孔子の世に生まれ合わせず「聞きてこれを知る」者である故に、今に「聖人」として立つ可能性を十分に備えていることになる。これに対して1、2、3の世における「見てこれを知る」者である禹から散宜生に至る人物は、堯・舜・湯・文王という「聖人」（実は聖王）の挙用によって世に立ったのであるから価値序列的にはそれに次ぐ者（趙岐の大賢次聖）となる。さて、趙岐はこの「大賢次聖」とは別に「聖人の間必ず大賢名世なる者あり。百有餘年適に以て出づべし」（同章注㈦）。とし孟子を「大賢名世」と呼び、敢えて「聞而知之」に分類するのを避けている。朱子の集注は「聞而知之」を孟子と解し得るやにほのめかしながらも、あくまで孔子の五百有餘歳の後には「聞而知之」者はまたいるであろうかと孟子が後世を憂うるの弁として解している㈧。又焦循は孟子を「聞而知者」とするのだが、それは孔門の七十子をも「聞而知之」に分類するという趣旨においてであり、本来の「聞而知之」の意を韜晦させている㈨。これらはいずれも『孟子』本文の正鵠を射た理解とは言い難い。本文によれば表Ⅱの示すように孟子は自らを「聞而知之」に当て「聖人」を以て任ぜんとしていることが浮かびあがってくるのである。

さて、ここで一つ重要な問題が明らかとなってくる。それは『孟子』に二つの異なる聖人系譜が存在するということである。

一つは表Ⅰの滕文公下のそれで

禹 →周公 →孔子→ （孟子）

という系譜であり、今一つは表Ⅱの盡心下の

堯・舜 →湯→ 文王→ 孔子→ （孟子）

という系譜である。

滕文公下の聖人系譜は、〈王位に在らずして天下の治を招来せる者〉という範疇に帰納しうる。他方、盡心下では滕文公下の「聖王」に相当すると見られる概念と孔子とが「聞きてこれを知る者」という新たな範疇によって統一され、先の系譜では聖人であった禹は「次聖」にさげられている。

このことはいかに解せらるべきであろうか。孔子を禹・周公という宰相型の「聖人」に列する滕文公下の系譜に対し、堯・舜・湯・文王という聖王型の「聖人」に列する

盡心下の系譜は、孔子をいわば一ランク上昇させた形となっている。そして更に「聞きてこれを知る者」という後者の範疇は前者の系譜における聖王の世に生まれあわせぬ自立せる聖人という孔子のありかたを抽象化したものと見られる。

したがって系譜論の展開の先後から言えば後者は前者よりも後出のものと考えてよいであろう。即ち表Ⅰ（滕文公下）の聖人系譜はやがて「聖王」概念を包摂する形で表Ⅱ（盡心下）の聖人系譜へと展開したと考えられるのである。

では、孟子の聖人系譜の形成において、いわばその展開の媒介をなしたと見られる「聖王」なる語はそもそも如何なる出自をもつものなのであろうか。この語は先述のように『孟子』においては唯一度しか用いられていない。そしてまた『論語』においては全く用いられていなかった。したがって孟子の学統である儒家学派において熟成した用語とは考え難いのである。

（二）「聖王」なる語の出自

先秦の主要文献における「聖王」の語の使用回数を一覧表にして示すと、次のようになる。

『詩』	なし	『書』	なし
『論語』	なし	『春秋』経	なし
『墨子』	12 1回	『国語』	8回
『左傳』	3回	『孟子』	1回
『管子』	45回	『商君書』	5回
『戦国策』	2回	『孫子』	なし
『老子』	なし	『荘子』	なし
『荀子』	37回	『礼記』	10回
『韓非子』	9回	『呂氏春秋』	20回

したがって、「聖王」なる語は概略的に言えば、戦国前中期に活躍したと見られる墨家の文献に顕著であり、やがて各学派や史書に、そして戦国末期には儒家や法家や雑家の文献にも頻出するに至るという推移であることが知られよう。

このうち使用頻度が高くまた孟子の活躍期に重なるか或いは先行すると見られる文献は、『墨子』と考えて大過ないであろう[9]。

そこで我々は『墨子』の用例の検討を通して「聖王」の語の出自について考察を進めねばならないであろう。

『墨子』の現存する五十三篇中、「聖王」の語の使用頻度が高いのは尚賢中篇（10回）、

節用中篇(11回)、節葬下篇(10回)、明鬼下篇(17回)などである。

このうち節用中を除く三篇には次のように共通した用例が見られる。

(1) 唯昔三代聖王堯舜禹湯文武之所以王天下正諸侯者、此亦其法已。

(2) 然則富貴爲賢以得其賞者誰也。曰、若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也。所以得其賞何也。曰、其爲政乎天下也、兼而愛之、從而利之、又率天下之萬民、以尚尊天事鬼愛利萬民。是故天鬼賞之、立爲天子、以爲民父母、萬民從而譽之曰聖王、至今不已。(以上尚賢中篇、傍線は筆者、以下同じ)

(3) 今逮至昔者三代聖王既沒、天下失義、後世之君子或以厚葬久喪以爲仁也義也、孝子之事也。

(4) 今執厚葬久喪者之言曰、厚葬久喪、雖使不可以富貧衆寡定危治亂、然此聖王之道也。子墨子曰、不然、昔者堯北教乎八狄、道死。葬蛩山之陰、衣衾三領、穀木之棺、葛以緘之、……。舜西教乎七戎、道死、葬南己之市、衣衾三領、穀木之棺、葛以緘之、……。禹東教乎九夷、道死、葬會稽之山、衣衾三領、桐棺三寸、葛以緘之、……。若以此若三聖王者觀之、則厚葬久喪、果非聖王之道。

(5) 上稽之堯舜禹湯文武之道、而政逆之。下稽之桀紂幽厲之事、猶合節也。若以此觀、則厚葬久喪、其非聖王之道也。(以上節葬下篇)

(6) 逮至昔三代聖王既沒、天下失義、諸侯力政。

(7) 不識若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者足以爲法乎。故於此乎、自中人以上、皆曰、若昔者三代聖王足以為法矣。

(8) 且惟昔者虞夏商周三代之聖王、其始建國營都日、必擇國之正壇置以爲宗廟、必擇木之脩茂者立以爲蓐位、必擇國之父兄慈孝貞良者以爲祝宗。……故古聖王治天下也、故必先鬼神而後人者、此也。(以上明鬼下篇)

ここに明らかなように、これら三篇に共通しているのは、「聖王」を具体的に「三代の聖王」と規定しゆ、その人物を「堯・舜・禹・湯・文・武」としていることである。したがってこれら三篇は墨家が「聖王」の語を盛んに用いた時期のテキストと考えられるのであり、その用語の近似性から見てほぼ同時代のテキストの可能性が高い。

また、(4)の節葬下の文に見られるようにこの頃には対立学派(儒家と見られる)においても「聖王」の語を用いているように見られる。つまりこの時代にはかなり一般的にこの語が用いられていたと考えられよう。これに対して節用中は「聖王」の語を頻用するもののその具体的人物像への言及はなく、むしろ「古者明王聖人所以王天下正諸侯者…」と「聖人」の役割を強調していてこれら三篇と異質である。

これら三篇の外には、天志中・下、貴義の各篇も「聖王」の頻度は少ないが、やは

り「三代聖王堯舜禹湯文武」という共通の整理された形の表現が見られる。

(9) 夫愛人利人順天之意、得天之賞者誰也。曰、若昔三代聖王堯舜禹湯文武者是也。堯舜禹湯文武、焉所從事。曰、從事兼、不從事別。（天志中篇）

(10) 凡言凡動利於天鬼百姓者爲之、凡言凡動害於天鬼百姓者舍之。凡言凡動合於三代聖王堯舜禹湯文武者爲之、凡言凡動合於三代暴王桀紂幽厲者舍之。（貴義篇）

(11) 故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛天下也、從而利之、移其百姓之意焉、率以敬上帝山川鬼神。天以爲從其所愛而愛之、從其所利而利之、於是加其賞焉。使之處上位、立以爲天子以法也。名之曰聖人。（天志下篇）

注目されるのは(11)の天志下において「三代之聖王堯舜禹湯文武」を「聖人」と称するに至っていることである。これは墨家において「聖王」概念が「聖人」概念に包摂されるに至るという新たな展開を示していると言ってよいであろう。この点で天志下は前三篇よりはやや後時のテキストではないかと考えられる。

逆に天志中や貴義は前三篇と同様の「聖王」概念を示す点で、前三篇とほぼ同じ集団のテキストである可能性が示唆されるのである。即ち尚賢中第九・節葬下第二十五・天志中第二十七・明鬼下第三十一、貴義第四十七の五篇はいずれも前節で考察した〈萬民系墨家集団〉のテキストと考えられるもの[12]であるが、これらは「聖王」についても共通した記述を示しているのである。

このような「聖王」を「三代聖王堯舜禹湯文武」と整理された形で示す諸篇に対し、堯舜を加上せず禹以下の王にのみ言及するのは法儀・七患・三辯・兼愛中・兼愛下・非楽上・非命上・非命中・公孟の諸篇である。これらの篇の多くは先の諸篇よりも先行するものと考えられるが、このうち「聖王」概念の最も萌芽的な形を示すと見られるのは兼愛中篇である。

兼愛上・中・下の三篇は、墨家における「聖王」概念の形成を考えるうえで注目される文献である。その理由は、兼愛上篇では専ら「聖人」の語が用いられていたのが、中・下篇においては、「聖王」の語が専ら用いられて「聖人」は一度も用いられてはいない。つまり兼愛三篇は墨家における「聖人」から「聖王」へという概念の展開の様相を如実に示していると見られるからである。

即ち、兼愛上においては、「聖人は天下を治むるを以て事と爲す者なり」との「聖人」の概念規定がなされ、その天下の治者としての聖人の治術として「天下兼ねて相愛すれば則ち治まり、相悪めば則ち亂る」るが故に「人を愛するを勧めざるべからず」という道徳的実践が説かれる。

これが中篇になると、上篇で「天下の治者」のいわば理念型として説かれた「聖人」

は、現実の治者を意味する「仁人」に置き換えられ、「仁人の事を爲す所以の者は必ず天下の利を興し、天下の害を除く、此を以て事を爲す者なり」とその任務が規定される。そして彼らの執るべき治術として「兼ねて相愛し交も相利するの法」が説かれ、これを「兼」と称してその実践を勧める。

しかしながら現実には「兼」の治術の実践は決して容易な事ではない。そこで次のような問答がくり広げられる

然而今天下之士君子曰、「然乃若兼則善矣。雖然不可行之物也、譬若挈太山越河濟也」。子墨子言、「是非其譬也。夫挈太山而越河濟、可謂畢劫有力矣、自古及今未有能行之者也。況乎兼相愛交相利、則與此異、古者聖王行之。……」（兼愛中）

つまり、現実の国家の治者の「仁人」に「天下の利」の立場から「兼」をなすことを勧めるための歴史的先例として、古昔の「聖王」の概念が登場してくる。兼愛中篇では、この「聖王」の具体像として、禹・文王・武王の事跡が挙げられているのである。したがって兼愛上篇の「天下を治むるを以て事と爲す者なり」という「聖人」の理念型は、中篇の現実の治者たる仁人が範型とすべき歴史上の具体像としての「聖王」という新たな理念型によって取って代わられているのである。そして兼愛下篇になると「聖王」は湯が加えられて禹・湯・文王・武王が挙げられ、各聖王の「兼」の治術の内容が更に詳細に説かれるに至るのであった。

これは「聖王」なる概念が墨家の政治思想の展開と共に熟成してきたものであることを示すものといえよう。

「聖王」の語が墨家において熟成したものであることを示す今一つの文献は非命上篇である。

子墨子言曰、有本之者、有原之者、有用之者。於何本之、上本之於古者聖王之事。於何原之、下原察百姓耳目之實。於何用之、廢以爲刑政、觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。

まず言説を立てるには「儀」（原則）がなければならぬとし、それはいかなる原則のもとに立てられるべきかといえば、「三表」即ち三つの標準がなければならぬとする。そしてその第一に「古の聖王の事に本づく」ことをあげているのである。

そして「命」の問題についても

然而今天下之士君子或以命爲有益、蓋嘗尚觀於聖王之事。古者桀之所亂、湯受而治之、紂之所亂、武王受而治之。此世未易、民未渝、於桀紂則天下亂、在於湯武則天下治、豈可謂有命哉。

と述べ、聖王の湯・武の事蹟を根拠として有命論を批判している。

「三表」の第一として聖王の事蹟に則るべき事を挙げるのは、兼愛中において聖王の事蹟を歴史的根拠として「兼」を勧めるのと同じ論証の方法である。これらのことは「聖王」の概念が墨家において熟成してきた論理過程を示すものと言えよう。

このように政治理論の展開と共に「聖王」の語を熟成せしめるに至った墨家は更に天志上・非命下の「三代聖王禹湯文武」、魯問の「三代之聖王禹湯文武」に見られるように「聖王」に「三代」の語を冠して禹湯文武の各聖王を列するという表現をなすにいたる。

かくして「聖王」として禹がまず挙げられ、文王・武王そして湯がついで挙げられ、やがて「三代」の観念がこれに冠せられ、そして最も整理された形としてこれに堯・舜が加上し「三代聖王堯舜禹湯文武」（兼愛下ではこれを「先聖六王」と称している）という萬民系墨家のテキストに多く見られる表現が登場するに至ったと想定されるのである。

以上のことからすれば「聖王」の概念を確立したのは墨家であって、この語はその学派の思想の展開と不可分のものとして熟成してきたものと言ってよいであろう。

（三）　墨家における聖王と聖人

ここに墨家には「天下の治者」を表示する語として「聖人」と「聖王」の二つの語が存在することとなる。兼愛三篇に見られるように、「聖王」概念の登場した当初においては、この二つの語は区別して用いられていた（「聖人」は歴史的具体像を持たぬ抽象的な存在であり、「聖王」は歴史的に実在したとされる天下の王を示すという区別）と考えられる。しかしやがてこの両者は「天下の治者」という点において類似の用語として併用されるに至り、遂には先の天志下の文に見るように「聖王」を指して「聖人」と呼ぶに至っている。

この過程において両概念はいかに相関しつつ展開したのであろうか。

『墨子』諸篇においてこの両者を併用しているのは、七患・辭過・尚賢中・尚同中・非攻下・節用上・節用中・天志下・明鬼下・貴義・公孟・魯問の各篇である。

このうち概念上の差異を比較的はっきりと看取し得るのは尚賢中篇の用例である。

(12)　何以知尚賢之爲政本也。曰、自貴且智者爲政乎愚且賤者則治、自愚且賤者爲政乎貴且智者則亂、是以知尚賢之爲政本也。故古者聖王甚尊尚賢而任使能。：：此謂進賢。然後聖人聽其言、迹其行、察其所能而愼予官。此謂事能。

ここでは聖王が尚賢使能の治術をなし、特に賢者の挙用をなすのに対し、聖人は能者を使うことを担当している。即ち聖人は聖王を輔佐するという位置づけである。この

関係は更に「天」を介在させてつぎのように説明されている。

(13) 雖天亦不辯貧富貴賤遠迩親疏、賢者擧而尚之、不肖者抑而廢之。然則富貴爲賢以得其賞者誰也。若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也。…。

然則天之所使能者誰也。曰、若昔者禹稷皐陶、是也。何以知其然也。先王之書呂刑道之、曰、皇帝清問下民、有辭有苗、曰、羣后之肆在下、明明不常、鰥寡不蓋、徳威維威、徳明維明、乃命三后、恤功於民、伯夷降典、哲民維刑、禹平水土、主名山川、稷隆播種、農殖嘉穀、三后成功、維假於民。則此言三聖人者、云々。

（以上尚賢中）

即ち「聖王」は天が賢として天子とした者であり、「聖人」は天が「能」としてその任を与えた者であるとされる。そして「聖人」に禹・稷・皐陶という具体的人物像を列挙している。これら「三后」はいわば宰相型の聖人像である。

公孟第四十八に「箕子・微子は天下の聖人たり、…周公旦は天下の聖人たり」というのもこれと同じ考え方であろう。

したがってこれらのテキストを残した墨家集団においては「聖王」と「聖人」について次のような分類がなされていたと言える。

聖王…堯・舜・禹・湯・文・武

聖人…禹・稷・皐陶（伯夷）・箕子・微子・周公

ここに禹が聖王にも聖人にも登場しているのは墨家の特質を示すものとして興味深い。

また同じ公孟篇において、「聖人」は墨家の祖である子墨子を指して用いられている。

(14) 子墨子有疾、跌鼻進而問曰、……今先生聖人也、何故有疾。意者先生之言有不善乎、鬼神不明知乎。（公孟第四十八）

また次のような表現もある。

(15) 子墨子曰、必去六辟、嘿則思、言則誨、動則事、使三者代御必爲聖人。必去喜去怒去楽去悲去愛、而用仁義、手足口鼻耳從事於義、必爲聖人。（貴義第四十七）

ここに見られるのは、天下の治者としてよりも、墨家集団のリーダー（鉅子）としての、聖人像と見るのが妥当であろう。

このように、墨家における「聖人」概念は「聖王」なる概念の熟成と展開に伴いこれに対応してその内容を拡充・発展させてきたと考えられる。即ち、「聖王」の概念は禹・文・武に始まり最終的には堯・舜・禹・湯・文・武として定着するのに対して、「聖人」の概念は当初は「天下を治むるを以て事と爲す者」と規定されていたが、

「聖王」の語の登場によって〈聖王を輔佐して天下を治むるを以て事と爲す者〉としてその概念が明確化され、禹・稷・皐陶・箕子・微子・周公という宰相型の具体的人物像が挙げられるに至る。更に彼らの学派の祖である子墨子も「聖人」と呼ばれまた集団のリーダーの鋸子もそう呼ばれていたと想定せしめる表現も見るに至っている。尚賢中ではこの聖人の徳を「天地を聰ぶる者」と称している。そしてやがて(11)の天志下に見たように「聖王」をも包摂するに至るのである。

このような両概念の関係の推移を、「聖人」の語のみが用いられていた時期を第Ⅰ期、「聖王」の語が登場して「聖人」と区別して併用されていた時期を第Ⅱ期、「聖人」の語が「聖王」の概念をも包摂して用いられる時期を第Ⅲ期、として整理することができよう。

そこで先にあげた『墨子』中の両語を併用する諸篇について、第Ⅱ期のものか、第Ⅲ期のものかについて概略の分類をなすと、

第Ⅱ期：：尚賢中・節用上・中・貴義・公孟(13)

第Ⅲ期：：天志下

判定し難いもの：：七患・辭過・尚同中・非攻下・明鬼下・魯問

となる。

注目すべきことは、孟子における二つの聖人系譜がこの第Ⅱ期の聖人像と聖王像に対応しており、また孟子の聖人概念が、実質的には第Ⅲ期の型を示すと見られることである。

(四) 孟子における聖王と聖人

先述のように『孟子』においては、「聖王」なる語は唯だ一度用いられているだけであって、しかもその具体的な事例は直接的な指示としては何も示されていない。のみならず、孟子は墨家が聖王として引用した古昔の王を、聖人の系譜に組み込んでいる（表Ⅱ）のである。つまり孟子における「聖王」と「聖人」の関係は墨家の第Ⅲ期の型を示しているのであった。しかし一において考察したように、孟子の「聖人」概念は一面において墨家の第Ⅱ期の型をも示していた（表Ⅰ）のである。

とすればⅡ期型からⅢ期型への展開は、(1)墨家における変化が孟子に影響したのか、(2)逆に孟子における変化が墨家に影響したのか、(3)両者に個別に同じ変化が起こったのか、のいずれかであろう。『孟子』に見るように孟子の徒と墨家の徒とが頻繁に論争を繰り返すという当時の状況や対立思想の相互発展という一般的見地からすれば、(3)の考え方は取り難く、(1)か(2)と考えるのが妥当であろう。では(1)と(2)のいずれであ

るのか。

そこで我々は『孟子』における「聖人」概念を網羅的に検討することを通し、墨家と孟子の「聖人」概念の関連性を解明してゆくこととしたい。

孟子が「聖人」として挙げる具体的人物像は大きく次の三種に分けられる。一つは、墨家の概念からすれば「聖王」に当たるものを「聖人」と称して挙げるものである（これをA類とする）。

① 聖人之憂民如此、而暇耕乎。堯以不得舜爲己憂、舜以不得禹皐陶爲己憂。（滕文公上）

② 堯舜既没、聖人之道衰、暴君代作。（滕文公下）

③ 孟子曰、舜生於諸馮、遷於負夏、卒於鳴條、東夷之人也。文王生於岐周、卒於畢郢、西夷之人也。地之相去也、千有餘里、世之相後也、千有餘歳、得志行乎中國、若合符節。先聖後聖、其揆一也。（離婁下）

ここでは堯・舜・文王が聖人として挙げられているが、言うまでもなくこれらは墨家においては「聖王」とされた人物である。

二つには、墨家の概念からしても「聖人」（つまり宰相型の聖人）に当たるものである（これをB類とする）。

④ （陳賈）見孟子問曰、周公何人也。（孟子）曰、古聖人也。（公孫丑下）

⑤ 萬章問曰、人有言、伊尹以割烹要湯、有諸。孟子曰、否、不然。……吾未聞枉己而正人者也、況辱己以正天下者乎。聖人之行不同也。或遠或近、或去或不去。歸潔其身而已矣。……」。（萬章上）

この周公・伊尹は「聖王」を輔佐して天下の治を招来したとされる人物であるが、伊尹については『墨子』には「聖王」の「尚賢」の対象として周公等と並挙はされるが、直接にこれを「聖人」と称する文はない。伊尹を「聖人」として称揚するのは孟子に始まるとみてよいであろう。

第三には、この伊尹に並べて、『墨子』には全く登場せず「天下の治」にも実質的に関与しない伯夷・柳下恵を挙げ、そして孔子をこれに併称して「聖人」と称するものである。これは聖王型でも宰相型でもない孟子特有の「聖人」と言ってよいであろう（これをC類とする）。

⑥ 孟子曰、伯夷聖之清者也、伊尹聖之任者也、柳下惠聖之和者也、孔子聖之時者也。孔子之謂集大成……」。（萬章下）

⑦ 聖人百世之師也、伯夷・柳下惠、是也。故聞伯夷之風者、頑夫廉、懦夫有立志、聞柳下惠之風者、薄夫敦、鄙夫寛、奮乎百世之上、百世之下聞者、莫不興起也。

非聖人而能若是乎、而況於親炙之者乎。（盡心下）

⑧　非其君不事、非其民不使、治則進、亂則退、伯夷也。何事非君、何使非民、治亦進、亂亦進、伊尹也。可以仕則仕、可以止則止、可以久則久、可以速則速、孔子也。皆古聖人也。吾未能有行焉、乃所願則學孔子也。（公孫丑上）

⑨　有若曰、豈惟民哉、麒麟之於走獸、鳳凰之於飛鳥、泰山之於丘垤、河海之於行潦、類也。聖人之於民、亦類也。出於其類、拔乎其萃、自生民以来、未有盛於孔子也。（公孫丑上）

⑩　他日子夏・子張・子游、以有若似聖人、欲以所事孔子事之。（滕文公上）

ここに孟子が挙げる伯夷・伊尹・柳下恵に共通するものは〈天下の治を招来する〉という事ではもはやない。それに該当するのは伊尹だけであろう。伯夷は「紂の時に當たり北海の濱に居り以て天下の清を待つ」（萬章下）のであり、柳下恵は「汚君を羞じず小官を辭せず、進むに賢を隠さず必ず其の道を以てし、遺佚せられて怨みず阨窮して閔へず」（同右）という魯の人士であり、いずれも賢人とされるが天下の治に関与したのではない。

では何故に彼らは「聖人」とされるのか、その理由は⑦の傍線部に明らかである。即ちその道徳的感化力である。百世の後をして興起せしめる道徳的感化力が有るとされるが故に彼らは「聖人」となるのである。

また、⑥や⑧に見るように伊尹と伯夷は「事君」に関する出処進退について対照的である。この両者の在り方を「時」により最も適切に選択して用いたが故に孔子は「集大成」という聖人系譜の最も枢要な位置付けを与えられるに至る。さらに孔子の道徳的感化力については⑨の有若の言葉によって極められていると言えよう。

かく見ればC類の「聖人」論はつまるところ孔子を「聖人」像の中枢に位置せしめんとする理論的作業であったと言ってよいであろう。その際の「聖人」の資格は〈天下の治を招来する〉ことに直接的に貢献したか否かという言わば政治性のレベルではなく、その〈出処進退の適宜性〉や〈後世への感化力〉という道徳性のレベルにおいて判定されるに至っているのである。つまり「聖人」概念の孟子的展開とは道徳的なる方向への展開であった。

さて、このA・B・Cの各類の「聖人」概念を墨家のⅡ期型（聖王を輔佐する者＝宰相型）・Ⅲ期型（宰相型＋聖王）のそれと対応させてみると次のようになろう。

A類＝Ⅲ期型、　B類＝Ⅱ期型、

そしてC類には該当するものがない。

このように、孟子の使用する「聖人」概念は、墨家のⅡ期型・Ⅲ期型がともに見ら

れるが、使用例から言えばⅢ期型の方が多く、またⅡ期型はⅢ期型に包摂されるという関係からすれば、孟子はⅢ期型の「聖人」概念を自明のこととして用いていると言える。また孟子においてⅡ期型からⅢ期型への理論展開がなされたという論理的形跡は見られない。

したがって、孟子の聖人概念は墨家のⅢ期型の影響のもとにあったと言わざるをえないのである。つまり、(1)の推測のようにⅡ期型からⅢ期型への展開は墨家においてなされたのであって、孟子においてなされたとは考えられない。

では、孟子においてなされた「聖人」概念の展開とは何か。それはC類に見る展開であった。即ちⅡ期型の概念（つまりはⅢ期型に包摂されている古い概念）を道徳的な方向に読み替えることによって孟子独自の「聖人」概念を展開せしめているのであった。

そこで我々は第一章において論じた二つの聖人系譜の意味を再考察してみる必要があろう。即ち滕文公下の聖人系譜は〈禹→周公→孔子〉というものであり、盡心下は〈堯・舜→湯→文王→孔子〉というものであった。前者の聖人系譜は「聖王」の概念を包摂することによって後者の「聖人」系譜へと展開したと考えたのであった。しかし孟子における聖人概念の検討の結果は、孟子の聖人概念はⅡ期型及びⅢ期型のものをともに使用していることを示すのであるから、この系譜の展開の意味するものは、孟子における〈聖人〉概念の展開ではなく〈聖人孔子〉の概念の展開という問題になる。

とはいえ滕文公下の聖人系譜は墨家のⅡ期型の聖人概念に対応し、盡心下のそれはより新しいⅢ期型の聖人概念に対応しているから、やはり前者の系譜が展開して後者の形に成ったとの第一章の考えは妥当であろう。ではなぜ孟子はかかる聖人系譜を完成させたのであるか。

孔子を前者の系譜に位置付けた場合には、先述の如く明らかな歴史的功業が必要となる。またそれが証せられたとしても、かかる宰相型の「聖人」には聖王に挙用される者という限定性がつきまとう。孟子はかかる限定を越えた〈聖人孔子〉を志向せんとした。ここに〈聖王型〉の「聖人」への志向性が生まれてくると考えられる。しかし孔子が王位に在らざる者であることは自明であるから、政治性のレベルでは議論は成り立たない。したがってそれは道徳性のレベルにおける追求ということになろう。C類の「聖人」概念の展開の意味はまさにここに存しよう。「百世の師」の語が示すように、C類の聖人概念は道徳的感化力の有無がその基準となっている。そして後者の系譜の「聞きてこれを知る者」という範疇は、まさにこの道徳的次元での評価に基

づいている。なぜなら「聞きてこれを知る者」というのは、単に聖王（聖人）の世に生まれ合わせなかったという所与の歴史性を意味するに止まるのではなく、聖王を「待ちて後に興る」のではなく「無しと雖も猶ほ興」（盡心上）る者という道徳的自立性をこそ意味していると解せられるからである。孟子は「生民より以来未だ孔子より盛んなる有らざるなり」との有若の語を引き、又「集大成」と呼び、孔子を道徳性のレベルの最高位に位置付ける。かくして孔子は道徳的な自立性と卓越性において、聖王型の「聖人」に列せられることとなる。もとより孟子においては、堯・舜・湯・文王という聖王型の「聖人」も亦た王位に在るが故にではなくその徳の自立性と卓越性において、つまり「聞きてこれを知る」ことにおいて、この系譜に列せられると考えていることは明らかであろう[14]。

ここに滕文公下の系譜から盡心下の系譜への展開のメカニズムがいかなるものであったかがほぼ解明され得たであろう。それは宰相型の「聖人」としての孔子から、聖王型の「聖人」としての孔子へという〈聖人孔子〉概念の新たな展開であった。そしてその展開は〈聖人孔子〉の概念を政治的な次元に徹底するのではなく、道徳的な次元に徹底することによってなされたのであった。

そしてこの〈聖人孔子〉の概念の展開の前提として孟子における墨家のⅢ期型の「聖人」概念の受容が明らかとなったのであった。

むすびとして

このような〈聖人孔子〉概念の確立はいかなる思想史的意味をもつのであろうか。

そもそも祭政一致型の墨家の「聖王」とは宗教的（したがって道徳的）にも政治的にも（天に次ぐ）高度の主宰性をもつ存在であった[15]。しかも「聖王」においては宗教性と政治性とは一つのものとして在るのであって切り離せるものではない。したがってこのような墨家の聖王概念やそれを内包した「聖人」の概念の影響のもとに形成された〈聖人孔子〉の概念においても道徳的主宰性（これは墨家の宗教的主宰性に替るものだが）と政治的主宰性とは一つのものとして観念されることとなり、それ故に〈聖人孔子〉が道徳的主宰性を有するとすれば、政治的主宰性は、いつ与えられても不思議ではないことになる。即ち〈聖王性〉[16]は確立されたことになる。が、現実に王となるか否かは「天」の命ずる所であって人為では如何ともし難い。

君子有三樂、而王天下不與存焉、父母俱存、兄弟無故、一樂也。仰不愧於天、俯不怍於人、二樂也。得天下英才而教育之、三樂也。君子有三樂、而王天下不與存焉。
（盡心上）

との孟子の言葉は、その思想における道徳性と（「三楽」）と政治性（「王天下」）とのかかる関係を表明していよう。

したがって既に〈聖王性〉を確立した〈聖人孔子〉は天にのみ限定されるのであって、他のいかなるものにも限定されない存在ということになる。ここにおいて、聖王に肩を並べしかもその歴史的政治的制約を脱した、いわば〝教権〟としての〈聖人孔子〉の理念が確立されることとなったと言えよう。

かかる道徳的主宰性を有しかつ天にのみ限定されるものとしての孟子独自の聖人理念は抽象的には次のように表明される。

⑪　規矩方圓之至也、聖人人倫之至也。（離婁上）

⑫　聖人之於天道也、命也。有性焉、君子不謂命也。（盡心下）

即ち孔子に象徴される「聖人」の理念は、天道に基づいて道徳性（人倫）の極致を体現するもの（⑪）であり、しかも道徳的実践による到達可能性を有するもの（⑫）とされる。これは〝教権〟として自立した体系であって、そこに政治権力の介在する余地はない。それでいてこの「聖人」は〈聖王性〉を有しているのである（〈聖人孔子〉の王朝を超えた永続性の理由はここに在る）。

これを要するに、孟子の聖人概念の展開は墨家の聖人概念の決定的な影響のもとになされ、これを新たに道徳性の次元に展開することにより独自の聖人理念を形成し、古の聖王から孔子そして暗に孟子自身をもそこに配する所の聖人系譜を完成させたと言えよう。

〈注〉

①　孔子の言行を録する『論語』に「聖人」に言及するのは、次の三章のみ。（A）子曰、聖人吾不得而見之矣、得見君子者、斯可矣。（述而第七）。（B）孔　子曰、君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也、狎大人、侮聖人之言。（李氏第十六）。（C）子夏聞之曰、…　有始有卒者、其唯聖人乎。（子張第十九）。このうち（C）は門人子夏の言であり、（B）は後世の竄入を疑われる篇の一つに在るものであるから、孔子の思想の真に最も近い表現は（A）ということになる。孔子の思想においては「聖人」なる存在は「得て見ざる」ものであって、未だ概念的構成を経て理論化されてはいない。

なお『論語』中に「聖」について述べるのは、子曰何事於仁、必也聖乎、堯舜其猶病諸。（雍也第六）。子曰、若聖與仁則吾豈敢。（述而第七）。太宰問於子貢曰、夫

子聖者與、何其多能也。子貢曰、固天縱之將聖、又多能也。（子罕第九）。の三章である。

② 河北省平山県出土の中山王𥫱の十四年（ＢＣ三一四年の斉の伐燕から遅くとも三〇六年の越の滅亡までのいずれかの年と推定される）の方壺銘には「夫古之聖王務在得賢」とある（一九七九年『文物』第一期Ｐ７銅方壺銘釋文）。孟子は武内義雄氏の考証（『武内義雄全集』　第二巻儒教篇一）に拠ればＢＣ三二一年に梁の恵王に会見し三〇三年までその活動が確認されている。この見解は今日的に見ても概ね妥当である。したがって孟子の活躍期にはこの「聖王」の語が銘文に登場するほどに汎く使われていたことが知られる。なお孟子の初見梁恵王の時期の推定の議論については第二章五説の注③参照。

③ この「作」字は多くの論者が「作興」の意に解するが、「作爲」に解するを妥当とする。詳しくは第二章一の（一）を参照。

④ 『孟子』滕文公下の原文（四部叢刊本）は次の通り。

公都子曰、「外人皆稱夫子好辯、敢問何也。」孟子曰、「予豈好辯哉、予不得已也。天下之生久矣。一治一亂。當堯之時、水逆行氾濫於中國、蛇龍居之、民無所定、下者爲巢、上者爲營窟。書曰、『洚水警余。』洚水者洪水也。使禹治之、禹堀地而注之海、驅龍蛇而放之菹、水由地中行、江淮河漢是也。儉阻既遠、鳥獸之害人者消、然後人得平土而居之。堯舜既没聖人之道衰、暴君代作、壞宮室以爲汙池、民無所安息、棄田以爲園囿、使民不得衣食、邪説暴行又作、園囿汙池沛澤多而禽獸至。及紂之身、天下又大亂、周公相武王、誅紂伐奄三年討其君、驅飛廉於海隅而戮之、滅國者五十、驅虎豹犀象而遠之、天下大悦。書曰、『丕顯哉、文王謨、丕承哉、武王烈、佑啓我後人、咸以正無缺。』世衰道微、邪説暴行有作、臣弑其君者有之、子弑其父者有之、孔子懼作春秋、春秋天子之事也。是故孔子曰、『知我其惟春秋乎、罪我者其惟春秋乎。』…。」

⑤ 本稿所引の『孟子』は四部叢刊本に拠る。

⑥ 焦循『孟子正義』は「乎爾者決絶之中尚有餘望也」と言う。

⑦ 趙岐注「至今者至今之世、當孟子時也。聖人之間必有大賢名世者、百有餘年適可以出、未爲遠而無有也。鄒魯相近、傳曰魯擊柝聞於邾、近之甚也。言己足以識孔子之道能奉而行之、既不遭値聖人、若伊尹呂望之爲輔佐、猶可應備名世、如傳説之中出於殷高宗也。然而世謂之無有、此乃天不欲使我行道也、故重言之知天意之審也。言則亦者非實無有也、則亦當使爲無有也。乎爾者歎而不怨之辭也。」

⑧ 孟子集注巻十四「林氏曰、孟子言孔子至今時未遠、鄒魯相去又近、然而已無有見而知之者矣、則五百餘歳之後、又豈復有聞而知之者乎。愚按此言、雖若不敢自謂已得

其傳、而憂後世遂失其傳、然乃所以自見其有不得辭者。云々」

⑨ 焦循『孟子正義』盡心章句下「堯舜湯文以此道措諸天下、而巍巍皡皡、一時輔佐之人共見之、是爲見而知之。湯文王之知、雖起於聞而實徵於見。禹伊尹周公雖見知而非不可聞知。惟孔子但聞知而不能措之天下使當時賢者得見而知。七十子學於孔子、亦皆聞而知之、非見而知之者也。孟子去孔子之生未遠、鄒魯又相近、言庶機私淑其人、得聞而知之也。然而堯舜湯文不復見於世、則此聞而知者、無有措於天下。蓋自孔子時已無有見而知之者矣。況生百年後、則亦無有見而知之者矣。云々」。これによると、孔子も七十子も孟子も等しく「聞而知者」に配され、それは単に古の聖人の「道を天下に措く」理想の治を「聞きて知る者」の意に解されるに至っている。

⑩ 今本『墨子』の特に所謂十論のテキストの多くが、孟子の活躍期に先行する墨家集団の思想を伝えると見られることについては、本章第一節、第二節の考察の示すところである。又『管子』については、その「聖王」の用例から見ると『墨子』よりやや後出と見られ、聖王概念の出自はやはり文献的には『墨子』にしぼられる。

⑪ この「三代聖王」「三代之聖王」という表現は『墨子』に特有のものであって他の先秦文献にはみられない。なお「三代」の語は『論語』（1例）『墨子』（38例）『孟子』（3例）『左伝』（5例）『國語』（2例）『管子』（3例）『商君書』（3例）『莊子』（5例）『荀子』（4例）『呂氏春秋』（9例）『戦國策』（1例）『韓非子』（1例）『礼記』（七例）などに見られるが、『墨子』に頻出するのが目を引く。

⑫ 前節に確認したように萬民系墨家集団のテキストと目されるのは、「萬民」「天鬼」という特異な用語を用いるという点で、尚賢中・尚同中・兼愛下・非攻下・節葬下・天志中・明鬼下・非楽上・非命上・中・下・貴義・公孟・備城門などである。

⑬ 尚賢中・貴義・公孟については本文に記す通り。節用上は、「聖人爲政一國、一國可倍也。大之爲政天下、天下可倍也。」と述べ、「聖人」は「王位」に在るものではないが「政を天下に爲す」にふさわしい者とされる。これは宰相型の「聖人」と考えられよう。又節用中については、「古者明王聖人所以王天下正諸侯者、彼其愛民謹忠、利民謹厚、忠信相連、又示之以利、是以終身不饜、歿世（道藏本「二十」に作るも閒詁により「世」に改む）而不卷。古者明王聖人、其所以王天下正諸侯者此也。」とある。この「明王聖人」は「明王」を「聖人」と言い換える同格の句法とは見做し難い。それならば同篇に頻用する「古者聖王」の表現を以てすればよいはずの処だからである。むしろ「古者明王聖人」は「古者聖王」に対して意識的に用いられている。したがって、これは両者を並立する句法と解すべきで、「明王」とそれに挙用される

「聖人」を並立し、実質的には「聖人」を称揚する表現と解される。その故にこの「聖人」は宰相型と解されるのである。

⑭ 逆に墨家では「聖王」の筆頭に挙げられていた禹が「見てこれを知る」という範疇の適用によって聖王型の「聖人」の系列から転落せしめられている（表Ⅱ）。孟子は孔子を聖王型の「聖人」に上昇させたその論理で墨家の聖人の禹を切り捨てたことになる。孟子の墨家批判の意図は明らかであろう。

⑮ 例えば「古者聖王明天鬼之所欲而避天鬼之所憎、以求興天下之利除天下之害、是以率天下之萬民、齋戒沐浴、潔爲酒醴粢盛、以祭祀天鬼。」（尚同中篇）「古者聖王、唯而以尚同以爲正長。是上下情請爲通、上有隠事遺利、下得利之、下有蓄怨積害、上得而除之、是以數千萬里之外有爲善者、其室人未徧知、鄉里未徧聞、天子得而賞之。……天子得而罰之。是以擧天下之人皆恐懼振動愓慄、不敢爲淫暴。」（同右）など。

⑯ このように道徳性の極致に立つことが同時に〈聖王性〉をも保有することになるという思惟は、同じく戦国後期の『荘子』にも見られる。「夫虚静恬淡寂漠無爲者、天地之平而道徳之至、故帝王聖人休焉。休則虚、虚則實、實者倫矣。虚則静、静則動、動則得矣。静則無爲、無爲也則任事者責矣。無爲則愈愈、愈愈者憂患不能處、年壽長矣。夫虚静恬淡、寂漠無爲者、萬物之本也。明此以南鄉、堯之爲君也、明此以北面、舜之爲臣也。以此處上、帝王天子之徳也。以此處下、玄聖素王之道也。」（『荘子』外篇天道第十三）と。ここでは、帝王―帝王天子、聖人―玄聖素王、という対応が看取され、両者はいずれも「虚静恬淡寂漠無爲」という「道徳之至」を体する点で共通し、その王位に在らざる者が聖人とされ更に「玄聖素王」と呼ばれているのである。

漢代春秋学の「素王」の観念がこれに出づることは容易に看取し得よう。この『孟子』と『荘子』の間に見る思惟の形の共通性（両者は道徳性の内実においては対極にあるが）の背後にいかなる思想史的関連が存するかは今後の課題となろう。

四、孟子に影響を与えた墨家集団について

上来の考察から我々は、孟子が墨家の隆盛した思想集団の影響を受容しながら自らの思想形成をなしたという思想史のアクチュアリティーの一端を把握し得たと言えよう。そしてその墨家集団は萬民系墨家として把握し得る集団であることがほぼ明らかになったと言えよう。

そこでこのことを今少し、墨家の思想展開の上から把握しておきたい。ここでは先ず所謂十論の各篇のテキストにおいて萬民系のテキストはいかに位置付けられるかという問題としてこれを論じておきたい。

第二節において論じたように、萬民系墨家のテキストでは、それ以前のテキストにおいては「百姓」として語られる概念が「萬民」の語をもって表現されているのであった。そして萬民系の後のテキストもまた「百姓」の語を用いるという状況であった。

そこで萬民系に先行する墨家集団を前期百姓系、それに遅れる墨家集団を後期百姓系と呼んでおくこととしたい。

周知のように胡適や梁啓超は今本『墨子』十五巻五十三篇を五組に分類した。この五分類の大枠はその後の論者に等しく継承される所であるが、方授楚氏はこれを次のようにまとめている[1]。

第一組（巻一）

甲―親士・修身・所染、　乙―法儀・七患・辭過・三辯

第二組

（巻二）尚賢上・中・下、（巻三）尚同上・中・下、
（巻四）兼愛上・中・下、（巻五）非攻上・中・下、
（巻六）節用上・中、節葬下、（巻七）天志上・中・下、
（巻八）明鬼下・非樂上、（巻九）非命上・中・下・非儒下、

第三組

（巻十一）經上・下、經説上・下、（巻十一）大取・小取、

第四組

（巻十一）耕柱、（巻十二）貴義・公孟、（巻十三）魯問・公輸

第五組

（巻十四）備城門・備高臨・備梯・備水・備突・備穴・備蛾傅
（巻十五）迎敵祠・旗幟・號令・雜守

本稿が問題とするのはこのうちの主として第二組に相当する部分のテキスト成立の

年代比定である。

かつて渡邊卓氏はこの第二組の非儒下篇を除く所謂十論に相当する二十三篇の著作年代を推定した一覧表を提示された[2]。筆者は氏の推定の前提となる議論のあるものは継承し、あるものは修正したいと考えるものである。継承すべき点は、従前の論者が各上・中・下の三篇を一の口号のもとに語られる同工異曲の思想として同一次元で扱った態度を批判し、各上・中・下に思想の継承と発展の相を分析してこれを著作順に配列するという方法を確立した点である。具体的には三篇の現存するテキストのうち、兼愛・非攻・非命の三論については上・中・下の篇次が、また二篇のみが現存する節用では上・中が、そのまま著作順であるとする氏の見解は妥当なものと考える。

一方修正されるべき点は、第一には兼愛下篇の成立を孟子の活躍期の後とするために年代比定を三〇〇年頃とされていることである。これは第一節に考察したように、兼愛下篇の成立は孟子の活躍期に明らかに先行するのであるから少なくとも二十年はその年代を上方修正せねばならない。

第二には、尚賢・尚同・天志について、いずれも上・下・中とその著作順を比定された点である。これについては第二節において明らかにされたごとく、上・中・下の篇次がそのまま著作順として承認されなければならないであろう。

第三には、非命三篇と明鬼下篇の扱いである。氏はこの両論を天志論を補完する理論として位置付けたために、これらの成立を墨家の思想活動の最末期にまで引き下げてほぼ秦の天下統一の時期の二二〇年頃に比定されている。しかしこの非命三篇と明鬼下篇はいずれも萬民系のテキストと見られることから、少なくとも孟子の活躍期以前に引き上げられねばならず、特に次の第二章で検討するように非命上篇は成立の古い前半（非命上前）とそれに比較して後出の後半（非命上後）とに別れると見るのが妥当である（詳しくは第二章第四節）。その前半部は戦国諸侯の称王以前のテキストと見られ、これは萬民系の墨家集団以前のテキストである。萬民系のテキストであることを示す徴標である「萬民」「天鬼」の語は後半部に確認されるが前半部には全く見られないからである。そして内容的には前半部は尚賢・尚同の上篇より遅れることはなく後半部は明らかに兼愛中篇に遅れるものである（同じく第二章第四節）。

第四にはこれは渡邊説では全く考慮の外におかれていた問題として、戦国諸侯の称王と墨家の聖王思想との関係である。これも詳しくは第二章において考察する課題であるが結論を先取りして述べるならば、兼愛中篇や尚賢上篇は諸侯の聖王と密接にからみそれに影響を与えた理論的作業であったと見られるという点である。

以上のことを踏まえて、墨家十論二十三篇の著作年代を推定するとおおよそ次のよ

うな表が得られるのである。

	前期百姓系墨家	萬民系墨家	後期百姓系墨家
	前381頃（孟勝集団自決）	前351（魏称夏王）	前320頃（孟子見梁惠王）
一	尚賢上	尚賢中	尚賢下
二	尚同上	尚同中	尚同下
三	兼愛上	兼愛中	兼愛下
四	非攻上	非攻中	非攻下
五		節用上 節用中	
六			節葬下
七		天志上	天志中	天志下
八			明鬼下
九			非樂上
十	非命上前	非命上後 非命中	非命下

（墨家十論二十三篇成立推定表）

なお非儒下篇は萬民系に遅れるもので、後期百姓系に属するテキストと見られる。また説話類のうち貴義・公孟は萬民系ないしはその影響下にあるテキストと見られ、その成立時期は萬民系テキストと同時期と判断される。十論の口号に言及する魯問や「兼愛」の用語が天志下と共通する耕柱はこれらよりやや遅れるものであろう。公輸は少なくとも萬民系ではなく後期百姓系に属する可能性が強い。

孫詒讓が「別墨」と称した第三組の論理学諸篇や、第一組、第五組は何らかの形でこの万民系や後期百姓系の思想的継承の上に立つものと想定されるが、これらと所謂三墨との関連の問題等をもふくめその考察はいずれ稿を改めることとしたい。ここでは戦国諸侯の称王期や孟子の活躍期との関連から把握し得る右の年代比定の仮説の上に、さらなる墨家と孟子の思想史的連関の考察へと論を進めて行くこととしたい。

ここで指摘しておかねばならぬことは、思想史的には確かに孟子は齊墨と見られる萬民系墨家集団の影響下にあったと見られるが、それはあくまでも思想史という客観的な立場からのことである。孟子当人に取ってはこの萬民系の墨家は克服の対象以外の何物でもなかったであろう。即ち孟子はこの萬民系墨家からは意識的には影響を受けまいとし、その理論的成果を援用する際にもその痕跡が知られぬように努めたであろうことは容易に想像されるところである。その具体的様相は今後の行論に委ねたいが、ここで一例を挙げて置きたい。

それは孟子は「聖王」や「仁人」という前期百姓系の墨家の用語は憚る事なく用いているが、「萬民」の語は一切用いていないということである。これは「萬民」に相当する語として孟子は「民」を多用するが「萬民」とは決して言わないのである。

これは当面の克服の対象である墨家集団に対するスタンスをよく示しているものと思われるのである。

では孟子はこの萬民系の墨家からいかなる本質的な思想的影響を被っているのであるか。これが本稿の考察せんとする次なるテーマである。

予見的には孟子は大きくはその王道論の形成、そして仁義説の形成をこの墨家集団の思想的影響のもとに行っていると見られるのである。

この問題を論ずるには、特に王道論の問題を論ずるには、ここで我々は今一つの戦国思想史研究の隘路となる左傳の問題に触れて置かねばならない。なぜなら、墨家の革命思想の理論的中核を為すのは通説的に理解される尚賢・尚同や非攻の論ではなく、非命こそがその論理構成の中核を為すものなのである。そしてこの非命は「命」の思想の批判にその本質的な意味がある。その戦国前期の命の思想を語る文献こそ左傳に外ならないからである。したがってまた従来の研究においては殆ど等閑に付されてきた墨家の非命の思想の歴史的意味はこの左傳テキスト中の「命」の思想と照らし合わせることに拠って明らかとなり、そしてこのことを踏まえて孟子の王道論への非命の思想の構造的な関わりが解明し得ると考えるのである。

〈注〉

①方授楚前掲書・第三章、39～44頁。

②渡邊前掲書653頁。その一覧表は次の通り。

第一表　十論二十三篇の著作年代

	450 B.C.	初期	中期	末期
一				
二	400	兼愛上		
三		非攻上		
四	380		尚賢上	
五				
六			兼愛中	兼愛下
七	350		非攻中	非攻下
八			節用上	節用中
九	300			
十				尚賢下
	250			尚賢中
				節葬下
				非樂上
			尚同上	尚同中
			天志上	天志中
			天志下	非命上中下
	220			明鬼下

第二章　墨家と左傳と孟子

一、左傳の資料的性格

（一）孟子所説の「春秋」像

墨家と孟子の思想史的関係を明らかにするうえで、今一つの鍵となるのは『春秋左氏傳』（以下『左傳』と記す）の存在である。

近年の研究によって『左傳』は、春秋學という經學の枠組みにおける文献の一つという性格を越えて、春秋戦国期の歴史的文献としての価値を評価され始めている[1]。

しかしながら、なおその資料としての歴史的性格を具体的に規定することについては多くの問題が存在している。

その問題は畢竟するところ『左傳』の成書の問題に集約されよう。

かつて佐川修氏は左傳・公羊・穀梁の三傳に所収の春秋經について比較考証して左傳に収められている經文がもっとも古い資料であることを具体的に論じている[2]。この論は正鵠を射るものと考える。問題はこの春秋經を収めるところの傳文がいつ、だれによって、編纂されたのかという問題である。

この問題を解明するのに手掛かりとなる資料は歴史上最初に春秋の「制作」の問題について述べている孟子の言葉である。

周知のように『孟子』において春秋に言及するのは、(1)滕文公下の公都子の問いに答え一治一乱を説く章、(2)離婁下の詩の「亡び」春秋の「作る」を述べる章、(3)盡心下の春秋に義戦無きを述べる章、の三章である。このうち(3)については、訓詁解釈上の問題はなく、問題はその春秋の概念であるがそれはこの短文からは窺うすべもないので、今は措いておくこととする。

そこでまず注目したいのは(2)の章である。

> 孟子曰、「王者之迹熄而詩亡。詩亡、然後春秋作。晉之乘、楚之檮杌、魯之春秋一也。其事則齊桓晉文、其文則史、孔子曰、『其義則丘竊取之矣』。」

この文は虚心に読むならば、その趣旨は極めて明快である。これが難解とせられ幾多の解釈史が積み上げられて来たのは、ここに言う「春秋」を所謂春秋經であると信じ込んで来たからであった。しかしながら両漢の春秋學におけるような「經」と「傳」の区別が孟子の時代にすでに存在するということはあり得ない。最も早い段階で所謂春秋經を「詩」「書」「禮」「樂」と並べて「經」として扱ったと見られるのは荀子である[3]。しかし荀子の言う「春秋」が所謂春秋經であるという確証は必ずしも明らかではない。まして孟子の時代にそのような春秋經が存在していたとする根拠はなにもなく、したがって孟子がここで言う「春秋」が所謂春秋經であるという確証はなに

もないのである。まさに何の確証もなく、この「春秋」は所謂春秋經であるとしてこの一文を理解せんとして来たところに、理解不能に陥る原因があったというほかはない。

しからば孟子にとっての「春秋」とはどのようなものであったのか。それを孟子は明らかに傍線部のごとく説明しているのである。然るにこの「春秋」が春秋經であると信じて疑わぬ經學的思考においては、それが傍線部のごとく説明されるのが到底理解不能の文と映り、ためにほとんど神学的論争に近い解釈史が展開されてきたのであった④。

しかしこの文の趣旨は、まず王者の政の衰退とともにその事迹を頌えた「詩」が「亡び」、その乱世に秩序を回復するために「春秋」が「作（おこ）」ったと言い、次にその「春秋」とは傍線部のごときものだ、というのである。極めて明快な論旨である。即ちこの「春秋」とはいわゆる春秋経と傳とをあわせた呼称にほかならない。

例えば鎌田正氏は章炳麟の説を引用して、左傳昭公元年の楚の王子圍の弑君の文と同襄公二十五年の齊の崔杼の弑君の文とが、韓詩外傳巻四・韓非子姦劫弑臣篇・戦國策楚策にはいずれも「春秋」の文として引用することを挙げて、左傳を指して「春秋」と称したことの明証としている⑤。

つまり、「春秋」なる語は、先秦においては、所謂春秋經を指す概念ではなく今日經とせられ傳とせられるものを合わせたものを「春秋」と称していた事が知られる。したがって、我々がこの孟子の文において「春秋」を所謂春秋經と解さねばならぬ根拠はまったくないと言わなければならない。

「春秋」を所謂春秋經と解する先入観がこの文のこのような論旨の理解を困難にしている最大の理由である。そしてこの先入観には何の根拠もないのであるから、このような根拠から自由に我々はこの一文を読むことがまず必要である。そのとき右のような理解が容易に得られることになろう。

これに次いで今一つ問題となるのは「春秋作」の読みについての問題である。これは「春秋作（おこ）る」と読むのが妥当であり、「春秋作（つく）らる」とは読めない。

その理由の第一は、この文において「詩亡」と「春秋作」は明らかに対応しているから、「亡（ほろ）ぶ」に対しては「作（おこ）る」と読むのが妥当であるということである。

第二は、そしてそれが決定的であるが、語法から見た理由からである。即ち「A作」と「作A」とでは読み方が異なるのである。前者は「Aおこ（興）る」或いは「Aた

（起）つ」と読み、この「作」は「作興」の意である。後者は「Aをつくる」または「Aをな（爲）す」と読み、この「作」は「作為」の意なのである。これは『孟子』のすべての用例からも帰納し得る所の語法である。

「A作」の用例は『孟子』においては次の通りである。

（a）「賢聖之君六七作、…且王者之不作未有疏於此時者也。」（公孫丑下）

（b）「聖人之道衰、暴君代作、…邪説暴行又作、…邪説暴行有作、…聖王不作、…邪説者不得作。」（滕文公下）

（c）「聞文王作興曰云々。」（離婁上及び盡心上）

（d）「今日我疾作。」（離婁下）

（e）「有王者作、將比今之諸侯而誅之乎。」（萬章下）

（f）「有王者作、則魯在所損乎、在所益乎。」（告子下）

（g）「人恒過、然後能改、困於心、衡於慮、而後作。」（告子下）

これらはいずれも「作（おこ）る」或いは「作（た）つ」と読むのが妥当である。

これに対して「作A」の例は次の通りである。

（h）「仲尼曰、始作俑者云々。」（梁惠王上）

（i）「天油然作雲。」（梁惠王上）

（j）「書曰、天降下民、作之君、作之師。」（梁惠王下）

（k）「晏子對曰、…民乃作慝。景公…曰、爲我作君臣相説之樂。」（梁惠王下）

（l）「大甲曰、天作孼猶可違、自作孼不可活。」（公孫丑上及び離婁上）

（m）「孔子懼作春秋。」

これらはいずれも「～をつくる」或いは「～をなす」と読むべきものである。なお（m）については古来論争の処であるが、語法的にはこのように読むことになんの疑念もない。すなわち「春秋作」は「春秋おこる」であるが、「作春秋」は「春秋をつくる」が語法的には正しい読み方である[5]。

以上のことからこの文章の前半は「王者の迹熄みて詩亡ぶ、詩亡びて春秋作る」と読むべきであり、その意味は上記のごとくである。

しからばここに孟子の言う「春秋」とはいかなるものであったのか。次に傍線部を読むこととしよう。

まず「晉の乘、楚の檮杌、魯の春秋、一なり」とは、晋や楚や魯などの列国の史書が畢竟するところ一なる範疇に収まるとの意である。その一なる範疇とはここに言う「春秋」という歴史記述を指すと考えてよいであろう。つまり「魯の春秋」のみならず、「晉の乘」も「楚の檮杌」も、あるいはその他の列国史もこの「春秋」の範疇に

収められるというのである。いいかえれば孟子の言うところの「春秋」とは「魯の春秋」のみに限定されるものではなく、「晉の乘」や「楚の檮杌」などをも包括した概念であるということである。そしてこの「春秋」においては「其の事は則ち齊桓晉文、其の文は則ち史」であるから、そこに書かれている事迹は、詩における王のそれではなく、霸者の事迹であり、それを記したのは列国の史官であると孟子は言う。そして最後に、「其の義は丘竊（ひそか）にこれを取る」と、即ち孔子が列国の史官の手になるこれらの歴史記述に一介の大夫の立場でありながら、天子の「義」をそこに読み取って明らかにした、というのである。

そして「詩」が「亡（ほろ）」んだ後にこのような「春秋」が「作（おこ）」った、というのがこの章の趣旨である。

したがってこの「春秋」が所謂春秋經（魯の春秋）ではないことは明らかである。次にこの文章と並んで孟子が春秋に言及しているいまひとつの重要文献である(1)の滕文公下の文について検討を加えておきたい。

世衰道微、邪説暴行有作。臣弑其君者有之、子弑其父者有之。孔子懼作春秋。春秋天子之事也。是故孔子曰、「知我其惟春秋乎、罪我者其惟春秋乎。」

ここに孟子の言う「春秋」もまた先の離婁下のものと同じ概念であるはずである。したがってこの「春秋」は春秋經ではなくまさに先のような、列国の史官の記した霸者の事迹に孔子が「義」を託したという「春秋」である。

そしてまた先述のようにこの文においては「孔子懼れて春秋を作（つく）る」と読むのが自然である。これを「春秋をおこす」と読まねばならない理由はどこにも見いだせない。

論者がこれを「おこす」と読まねばならないとするのは、孔子が「春秋」を〈制作〉したのではなく〈講説〉したとするからである。しかし〈講説〉するためには前提として既に「春秋」が存在していなければならない。ところがこの「春秋」は、まさにかかる時期においてこそ孔子の手によって世に出たものであると孟子は述べるものと解される。それは先述のごとく「魯の春秋」とは大いに異質の、齊桓晉文の霸者の「事」と「文」を踏まえて孔子が「義」を託したところの「春秋」であった。そのような「春秋」が孔子の以前に存在していたとする理解はこの(1)と先の(2)の文の理解からは到底出て来ない。

もとより〈講説〉論者の主張は、この「春秋」を所謂春秋經と同じものとするのであるから、孔子が所謂春秋經を〈講説〉したとするのである。しかし、さればなおのことその主張には無理がある。先述のごとく孟子の言うこの「春秋」が所謂春秋經で

ないのは明らかであり、またこの「春秋」に先んじて所謂春秋經が存在したと孟子が考えていたという形跡はまったく存在しないからである。

したがってこの文においては正しく「孔子懼れて春秋を作（つく）る」と読むべきである。

その意は、武王を相（たす）けた周公の周道が衰微し、邪説暴行が作（おこ）り、臣子の君父を弑するものが現れた、そこで孔子は「春秋」を制作した。この孔子の著した「春秋」とは、天下をいかに治むべきかという「天子の事」に帰せられる問題を扱ったものである（それは「魯の春秋」を越えた天子の立場から制作されたものである）。したがって孔子は「人々が我が意を知るのはこの春秋においてこそであり、私を（天子を僭するものと）断罪することができるのもこの春秋においてのみである。」と述べたのである、というものであろう。

なおこの滕文公下の同章に、

昔者禹抑洪水而天下平、周公兼夷狄驅猛獣而百姓寧、孔子成春秋而亂臣賊子懼。

とあり、禹・周公・孔子による一治一亂の歴史を要約するくだりがある。

ここに言う「成春秋」もやはり「春秋を成（な）す」と読むことは明らかである。即ち、孟子は禹は洪水を治めることによって天下を平定し、周公は夷狄を平定し猛獣を駆逐することによって天下の百姓を寧んじ、孔子は「春秋」を制作することによって天下の亂臣賊子を懼れさせたというのである。

このような(1)の文そして先述の(2)の文における孟子の「春秋」への言及はともに符節をあわせる形で、周の道即ち王者の迹の衰えた時代に孔子が「春秋」を制作し、そのことによって「春秋」が世に興ったという孟子の考えを示すものである。

つまり(2)の「春秋作（おこ）る」は歴史的観点からのいわば支配的思潮の変遷を叙述したものであり、(1)の「春秋を作（つく）る」はその制作者が孔子であることを述べたものである。この両者を合わせ解することによってわれわれは孟子所説の「春秋」像を正当に理解し得るものと考えるのである。

（二）孟子所説「春秋」のテキストについて

では孟子の言う所の孔子の制作した「春秋」とはどのようなテキストを言うのであろうか。これが核心的に重要な問題である。

このことを考察するに当たり、現存する春秋三傳のテキスト所収の春秋経の性格を検討した佐川修氏の次の見解に注目したい。

三伝によって伝えられた春秋経は、その大旨において殆ど相違するところがな

いが、なお些末の点において若干の異同を指摘することができる。…その項目ごとに代表的なものを挙げると次の三伝所伝経文異同例を得る。…経文の異同は、主に字形・字音・字義の相通ずるものの間において見出されること、公穀二伝の経文は大いに近似しているということである。これは三伝の経が祖本を同じくする同一系統に属するものであることを示す外に、あるいは公穀二伝の経が左氏伝の経から出たのではないかということを疑わせる根拠になる。しばらく異同例の主なるものについて検討を加えよう。…。

これを要するに、公羊・穀梁二伝の経に比較して、左氏伝の春秋経は極めて正確であること、公穀の経は字形、字音、字義の近似によって左氏の経を誤まったと考えられる場合が多いことなどが明らかになったが、四庫提要が、「今以左氏経文与二伝校勘、皆左氏義長。知手録之本確於口授之本也。」（春秋左氏伝正義）と言ったのは、まことに確言であるとせざるを得ない。左氏伝が手録に出、公穀二伝が口説に出るとは、史記の「魯君子左丘明…因孔子史記、具論其語、成左氏春秋。」（十二諸侯年表）や漢書の「及末世口説流行。故有公羊穀梁…之伝」（芸文志）の記事から広く行われる通説であるが、そのことはさておき、左氏経が公穀二伝の経に遥かにまさることは否定出来ないのである。

この佐川氏の考察はまことに正鵠を射たものといえよう。左氏伝所収の春秋経こそが本来の面目を伝えるものであることは確論といってよいであろう。

しかし、これを踏まえてなされる佐川氏の次の推定には大いに疑念をもたざるを得ない。

よって筆者は次のように推定する。孔子の制作した春秋は孟子に伝えられた。当時はまだ伝は成書としては存在しなかったが、孟子によって伝えられた春秋に対する左氏伝がやがて成立する。この頃、公羊・穀梁伝の源流としての口説が行われるようになるが、その依拠する経は左氏伝の経を伝写したものであった。この時、字音・字形などの近似による誤りが生ずる契機がある。しかも、口説によって春秋の義が説かれるようになると、経それ自体テキストによらず口伝されることが多いので、そこに字音などの近似による誤りが生ずる第二の契機がある(7)。

傍線部以外の推定は蓋し妥当と思われるが、問題は傍線部である。この佐川氏の推定は明らかに「孔子の制作した春秋」を春秋經とする。これは孟子の語る「春秋」像と大いにずれがある。ここにはやはり始めに春秋經ありきという經学的観念の影響があると言わざるを得ないのである。

孟子の語るところの「春秋」とは、晉・楚・魯などの列国史を収めるところのもの

で齊桓晉文の「事」と史の「文」と孔子の「義」からなるものである。もとより年代記である以上、機軸となる紀年を措定せねばならぬから、機軸となる年代記として魯の春秋が用いられていたことは想像に難くない。即ち「魯の春秋」を機軸に列国の史の手になる「文」が採用されて、霸者の「事」が語られ、そこに孔子が「義」を託して「天子の事」をあらわした、というのが孟子の語る「春秋」であると考えられる。

孟子の語る「春秋」が所謂春秋經ではないことが明らかである以上、佐川氏の傍線部のような推定は無理がある。

そこで我々はこの孟子の語るところの「春秋」のテキストに現存する文献をとおして可能な限り接近する道を探ることとしたい。

先述のごとく佐川氏の考察は我々に、春秋經、即ち今の考察の脈絡で言うならば「春秋」の機軸となる年代記として用いられた魯の春秋、の本来の面目を最もよく伝えるのは左傳の經文であったことを明らかに示したのであった。ならば現本の左伝の内に孟子の語る「春秋」を探るという方法があるはずであろう。

現本の左傳においては、「經」として魯の年代記が用いられ、「傳」には、晉・楚をはじめとする列国の年代記から採られたと見られる記事が、或いは「經」の説明として或いは「經」と無関係に叙せられている。そして注目されるのはこれらの「傳」の記載に付せられた「仲尼曰…」、「君子曰…」「君子謂…」「君子以爲…」などの評語である。これらはいずれも「義」を説くための言葉であることは疑い得ない。

ところでこの「仲尼」と「君子」とでは明らかにその評語に時代差が看取しうる。いずれも禮を尊重する立場に立ち時に詩書を引用する点では共通するが、「君子」の評語には「大義滅親」（隠公四年）、「愛君」（荘公十九年）、「聖王」（文公六年）などの戦国期の思潮を反映する言葉が登場する。また仲尼の言葉は比較的短い文章が多いのに対し、君子の言葉は比較的長くなっている。そしてその評語の関連する話柄についてみると、「君子」では八十八例のうち二十六例が鄭の話柄でありこれは全体のじつに30%近くを占める。これに対して「仲尼」の評語に関しては二十五例のうち四例と16%に過ぎない。ここで鄭に注目するのは、鄭は前三七五年に三晉の一である韓によって滅ぼされているからである。「君子」における鄭関連の話柄の急増は、この鄭滅亡に伴う史官と資料の移動との関係性が疑われるからである。

したがって現本左傳として存在する文献は、「仲尼」の評語が付せられた段階で第一段階として成書している可能性が充分考えられよう。そして次に、「君子」の評語の付せられた段階で第二段階として成書した可能性が考えられる。前者の段階が孟子の語る所の「春秋」（これを〈春秋Ⅰ〉と呼んでおく）であり、後者の段階が所謂

「左氏春秋」に相当するものと憶測される（これを今〈春秋Ⅱ〉と呼んでおく）。そしてこのテキストが「經」と「傳」の概念の成立とともに「傳」としての編纂の手が加えられて「左傳」（〈春秋Ⅲ〉と呼んでおく）として成書した第三の段階があると想定される。但し現本の左傳はさらにその後の手が加えられていることが十分に考えられるので、最終的な現本左傳の成立には第四の段階（劉歆の整理）が想定されよう。

我々は現本左傳のなかに、孟子の語る所の「春秋」のテキストを探ろうとする試みを為すことによって、それと想定し得る資料を一つの方法的仮説として想定し得よう。それは現本左傳に収められている所の「仲尼曰…」の評語の付せられた段階の資料（〈春秋Ⅰ〉）がそれであると考えるのである。

（三）孟子所説「春秋」と左傳

実はこのようなテキストの存在は、司馬遷の史記においてまったく言及されていなかったわけではないのである。それは佐川氏も言及している十二諸侯年表の序においてである。

是以孔子明王道、干七十餘君、莫能用、故西觀周室、論史記舊聞、興於魯而次春秋、上記隱、下至哀之獲麟、約其辭文、去其煩重、以制義法、王道備、人事浹。七十子之徒口受其傳指、爲有所刺譏褒諱倪損之文辭不可以書見也。魯君子左丘明懼弟子人人異端、各安其意、失其眞、故因孔子史記具論其語、成左氏春秋。

もとよりここに示される「春秋」像は孟子所説「春秋」像とはかなり趣を異にする。というまでもなく司馬遷は董仲舒の春秋公羊学の行われた武帝朝の史官であり、かれの春秋觀がその影響下にあることは否定出来ない。したがって彼は傍線部のごとく「魯に興りて春秋に次す」というように、まず隱公元年から哀公十四年の獲麟までの春秋經（これは明らかに公羊・穀梁型の經文である）が魯の春秋を筆削することによって孔子の手で制作されたとする。そしてこの春秋經の「傳指」は七十子の徒に口受されたが、魯の君子左丘明はその真を失うのを懼れて孔子が春秋經制作の際に参考にした「孔子史記」によって具体的に經を解説して「左氏春秋」を作ったというのである。

ここには公羊家の伝え来った「口受」が「左氏春秋」の成書に先行するといういわば公羊史觀ともいうべき立場が開陳されている。

しかし、ここには同時に注目すべき伝承が垣間見えるのである。それは外ならぬ「孔子史記」なるテキストの存在である。これは孔子が春秋經を制作するに際して「西のかた周室に觀て、史記・舊聞を論じ、魯に興りて春秋に次す」という表現にまず窺える。このくだりは必ずしも明瞭な表現とは言えないが、先に述べたように(1)孔

子が魯を中心として魯の春秋を用いて春秋經を制作したこと、(2)其の際に孔子は魯の記録のみならず周室に関連する「史記」の舊聞を論じて参照したこと、を述べるものと理解される。そして次に左丘明が孔子の真の失わるるを懼れて「左氏春秋」を作る際に、「孔子史記に因りて具さに其の（春秋經の）語を論じ」たものであるとしてここではっきりと「孔子史記」なるテキストの存在を述べている。この十二諸侯年表の作者はこの左丘明の拠った「孔子史記」が孔子が参照した「史記」或いは「史記」の舊聞と密接な関係があり、多く重なる部分を持つ資料であったと想定していることは疑い得ない。

しかしながら鎌田氏が趙匡の説を踏まえて詳しく考証した[8]ように、左丘明なる人物はやはり、左氏学派（「左氏春秋」を編纂した集団をこう呼んでおきたい）によって論語の魯の君子左丘明に擬して伝えられていたと考えられるのであって、左氏が左丘明である根拠は全くない。したがってこの十二諸侯年表の「左丘明」は左氏として読んでおくべきものである。これをふまえてこの序の意味するところを総括するならば、司馬遷は公羊史観に立つ限界はあるものの、孔子が春秋を制作する際に、広く「史記」を論じてつくったこと、その孔子制作時の史記の語が多く採られて「左氏春秋」が成ったと見ていることが明らかとなる。

これを図式化して言えば、十二諸侯年表の作者は、

A　魯の春秋　＋　（史記舊聞）＋　孔子の義　＝　春秋經

B　春秋經　＋　傳指の口受　＝　公羊春秋

C　春秋經　＋　孔子史記　＝　左氏春秋

と考えていたと言えるであろう。

これに対して孔子の春秋制作を語った最古の資料である『孟子』は、先述のごとき「春秋」象をのべていて、それはこの十二諸侯年表のそれとは異なるものである。それを今図式化すると次のようになろう。

D　魯の春秋・晉の乘・楚の檮杌など　＋　孔子の義　＝　春秋

ここでAとDの図式に注目したい。Dの晉の乘・楚の檮杌などはじつは当時の史記舊聞の類であるから、Aの上辺とDの上辺は実は殆ど同様の内容である。ただAにおいては史記舊聞は成書の対象外とみるからその下辺は春秋經となり、Dにおいてはこれらはみな成書の対象となるから其の下辺は春秋となるのである。

上来再三論じたように、まず春秋經が成立したとするのはじつは何の根拠もなく、これは經と傳の概念が成立して以降の西漢經學の思考法に由来するものに外ならない。十二諸侯年表序に開陳された先の〈公羊史観〉も其のような思考法の一つなのである。

当然我々は「春秋」の歴史的形成過程を考察する資料としては『史記』十二諸侯年表よりは『孟子』の記載に歴史資料的価値の優位性を認めるべきであろう。

したがって我々はいまや次のように言わねばならない。

資料において溯り得るかぎり、「春秋」の成書はDのような形態であった。この「春秋」は、現本左傳のうちの「仲尼曰…」の評語を付せられて成書したテキスト（〈春秋Ⅰ〉）の段階と対応すると考えられる。やがて「魯の君子左丘明」なる人物による「君子曰…」「君子謂…」「君子以爲…」の評語を付せられて成書する段階のテキスト（〈春秋Ⅱ〉）が「左氏春秋」である。この「左氏春秋」にはさきの「春秋」は包摂されている。「春秋」の成書の際に、一書の機軸を為す紀年としては魯の春秋が採用された。したがってこの「左氏春秋」成書の図式はまさにCのごとくであったと考えられる。この「左氏春秋」の機軸を為す魯の年代記を經として取り出し、これに独自の傳指を付して口受して伝えたものがBの公羊春秋の成立過程である。そしてこの公羊春秋が確立するに及んで、Aの図式のような「春秋經」の観念が完成された、と。

なお孟子は「春秋」の作者を孔子とするのであるが、これは孟子がそう言うのみであって、ほかにこれを傍証する根拠はない。したがって、「春秋」の作者が孔子であるという保証はどこにもない。また先述のように「左氏春秋」の作者が魯の左丘明であるという実証的根拠はなにもない。ともに付会の説であろう。

しかして孟子が「春秋」の作者を孔子と断言して憚らないという事実は、かれが「春秋」なる書、即ち「仲尼曰…」の評語の付せられたテキストを見た可能性が高いことを示すものと思われる。のみならず孟子は「左氏春秋」をも目にした可能性が考えられるのである。

（四）「左氏春秋」の成書時期

したがって『左傳』は、劉歆の段階（手を加えた点は微細にとどまるであろう）を除けば少なくとも三つの成書段階をそのうちに包摂しているテキストであると仮説するのが方法的に妥当であると考える。　それは次の三段階であった。

Ⅰ、孟子所説「春秋」に相当する「仲尼」の評語を付して成書したテキストの段階（〈春秋Ⅰ〉）。

Ⅱ、「左氏春秋」に相当する「君子」の評語を付して成書したテキストの段階。（〈春秋Ⅱ〉）

Ⅲ、「春秋經」への「傳」（春秋左氏傳）として成書したテキストの段階。（〈春

秋Ⅲ〉〉

なおここにⅢの段階をも〈春秋Ⅲ〉と称するのは、『春秋左氏傳』なる名称は劉歆において成立したとする先学の所説に従うからである[3]。

左傳を思想史研究の資料として扱おうとする時に、これらの成書時期の比定は避けては通れない課題である。本稿ではこれらの各段階なかんずく孟子や墨家との思想的交渉が想定されるⅡの時期に関して特に考察を試みることとしたい。

かつて鎌田正氏はその『左傳の成立とその展開』の第一編「左傳の眞僞と成立に關する研究」において『左傳』の製作時期とその作者は誰かということについて従来の諸説の網羅的かつ緻密な検討を経て次のような見解を提示した。

『左傳』の成立については、孔子の没後の七十子の徒の時代に魯の君子左丘明の手になるものというのが『史記』十二諸侯年表序以来の通説であったが、唐の啖助に至ってこれを疑い、その弟子趙匡が左丘明は孔子以前の賢人であって左傳の作者に非ずと孝證し、更に宋の王安石や程伊川は作者は六國以後の人であると言い、鄭樵は『六經奥論』で八證を挙げて六國の時人の製作なることを断定したが、特にその第一證（作者は晉の三分を知っておること）及び第五證（作者は魏の大梁遷都を知っておること）は信憑すべきもので、「左傳の成立年代を推定する重要なことがらである」とする。そして近代における康有爲の左傳僞作説については文献実証的にその成り立ち難い事を論證し、また僞作説の構図を天文学的に論證する立場を取った飯島忠夫氏とこれに駁論を加えた新城新蔵氏の論争についても検討を加え新城氏の説を妥当としている。更に鎌田氏は津田左右吉氏の僞作説についてもその左傳が史記から材料を取ったとする説の成り立ち難いことを論じている。その上で『左傳』の製作時期について、左傳の歳星記事から魏の大梁遷都との関連に注目してその年を竹書紀年によって前三六五年と考證したものを上限とし衛の滅亡年の予言から下限を前三二九年頃とした新城氏の説について検討を加える。衛の滅亡の予言とは左傳僖公三十一年の「冬狄衛を圍む、衛帝丘に遷る、卜して曰はく三百年ならん」という記事で、僖公三十一年は前六二九年に当たり、これから三百年後は前三二九年にあたる。だが衛の滅亡は前二〇九年であるから、左傳の作者は前三二九年のことを知らなかったと新城氏は考えた。しかしこの点では、飯島氏の史記の衛世家に「衛の嗣君五年(前三二〇年)、更に號を貶して君と曰ひ、獨り濮陽を有するのみ」と言うのが実質の滅亡を意味し、僖公三十一年から嗣君五年までは三百十年であるから左傳の予言は中っているという見解に左袒し、前三二〇年を製作の上限としている。他方左傳の作者は秦の東方經略を知らぬから、その始まりである惠文王の後元七、八年（前三一七、八年）が下限となる。故にその

製作年代は前三二〇年頃と鎌田氏は結論するのである。

そのうえで『左傳』の作者について、諸家の説の検討と本文批判の上から、①左傳は史官の手に成る、②作者は魏國の人である、ことを論証して、「子夏の春秋学に影響せられた魏國の史官左氏某」との説を提示している。

以上が鎌田氏の所説の概要である。

なお新城氏と飯島氏の両者の論争については近年平勢隆郎氏は「新城氏は『左傳』の木星紀年記事をそのまま用い、飯島氏は『左傳』の木星紀年記事のうち、陳滅亡にかかわる記事を疑う。本書（平勢前掲書の事、吉永注）の検討から『左傳』は西暦年代として、そのまま使用し得ることがわかり、陳滅亡年もその延長上に位置づけられるので、飯島氏の議論は成り立たなくなった」[9]と結論する。これは鎌田氏の所説を補強するものでもあろう。

鎌田氏の説は緻密かつ周到な論證を踏まえたもので、妥当な推論を多く含む見解と考える。しかし、最大の問題は鎌田氏が『左傳』を一時一人の作と見るために明快な結論にも拘らず、さまざまな問題を包括的に解決する仮説とはなり得ていないことである。例えば作者について魏國の史官とするのは左傳の記事に魏を宣揚するもののあることによるのだが、他方左傳には韓を宣揚する記事もある。成立時期については右のような推論が可能な一方で、板野長八氏の指摘するように易傳と類似の見地に立つ記述の存在をどう説明するのか、といった疑問が浮かび上がってくる。これらについての説明は鎌田氏の結論からは答えられないのである。

左傳を三段階成書と見る上来の見地からすれば、鎌田氏の考証した左傳の成立時期は、Ⅱの段階に対応するものと考えられる。その下限の設定の論拠に「君子」の言が用いられているからである。但しその考證の細部には問題がない訳ではない。

問題は左傳の成立年代の推計の決め手となる衛滅亡と秦の東征政策断念の時期の議論である。

まず衛の滅亡であるが、これについての飯島氏の推論は妥当であるが、その暦年に改めるべき点があると考える。史記衛世家の記述は次のようである。

> 成侯十一年公孫鞅入秦、十六年衛更貶號曰侯、二十九年成侯卒。子平侯立、平侯八年卒。子嗣君立、嗣君五年更貶號曰君、獨有濮陽。

これに対して左傳の僖公三十一年にはこう予言している。

> 冬狄圍衛、衛遷于帝丘、卜曰三百年。

魯の僖公三十一年は前六二九年であるが、衛の嗣君五年は飯島氏は六國表によってであろうが前三二〇年とするのだが、平勢氏前掲書の「新六國年表」によると前三三

二年となる。したがって僖公三十一年の予言から実質の衛の滅亡と見られる嗣君五年の貶號までは二百九十七年となり、予言の数字とほぼ一致する。つまりこの予言は衛の前三三二年の貶號を知っていた作者の手になるものと考えるのが妥当であろう。

なおここで飯島氏の拠った六國年表を訂正するに用いた平勢隆郎氏の『新編史記東周年表』について一言しておかねばならない。平勢氏は『春秋』『左伝』及び『史記』の十二諸侯年表や六国年表における紀年法である踰年稱元法は、実は戦国中期の稱王改元に関連して成立したもので、それをこれらの記述では遡って春秋期や戦国前半期に適用したのであろうという仮説を提起した。そしてこれに基づいて史記の年表の当該時期を本来の立年法による紀年に修正することによって、史記と春秋・左伝さらには竹書紀年との年代の矛盾、史記の年表と本紀・世家との間の年代の矛盾等が包括的に解消されることを示したのである。この平勢氏の年表は未解決の問題を残すもののその包括性と合理性において今日手にし得る最も妥当な年表と考える。そこで本稿の用いる年代は基本的には平勢氏の年表に従うものとする。

次に秦の東征断念の時期の問題であるが、まずその「東征断念」の論拠とされる左傳文公六年の記事とはこうである。

秦伯任好卒、以子車氏之三子奄息仲行鍼虎爲殉、皆秦之良也。國人哀之爲之賦黄鳥。君子曰「秦穆之不爲盟主也、宜哉。死而弃民。先王違世猶詒之法、而況奪之善人乎。詩曰『人之云亡、邦國殄瘁』無善人之謂、若之何奪之。古之王者知命之不長、是以並建聖哲、樹之風聲、分之采物、著之話言、爲之律度、陳之藝極、引之表儀、予之法制、告之訓典、教之防利、委之常秩、道之以禮、則使毋失其土宜、衆隷賴之而後即命。聖王同之。今縦無法以遺後嗣、而又収其良以死、難以在上矣。君子是以知秦之不復東征也。」

秦の穆公任好が三良を殉せしめたことを先王や聖王に違うものとして非難し、善人の亡くなる故に国が衰退しもはや秦は東征して覇を唱えることは出来ぬであろうとの「君子」の評である。これについて鎌田氏が「斯かる君子とは、左傳の作者自信を意味しているから、この記事は特に重視すべきである。即ち左傳の作者は、秦が後年東方の經略に着手して天下を併呑した事実を知らなかった」（鎌田前掲書三二五頁）とするのはほぼ妥当な見解である。

問題は秦の東征の挫折をいつの時点に比定するかである。これについて鎌田氏は自説を含む三解についてこう述べている。

新城博士は「天子が伯を秦に致し諸侯畢く賀するに至ったのは西紀前三百四十三年である」と述べ、飯島博士は「秦が専ら東方經略に其の力を傾けて、将軍の白起

が其の活動を始めたのは西紀前二百九十一年のことである」と述べてゐる。……新城博士が秦の東方經略の年代を西紀前三百四十三年と見てゐるのは、史記の六國年表の秦の孝公十九年・二十年の記事に本づくものであり、飯島博士が西紀前二百九十一年と定めてゐるのは、同じく六國年表の秦の昭王十四年の條に根拠を求めてゐる。然しながら秦の東方經略に着手したのは、昭王の時代に始まるものではなく、既に惠文王の後元七、八年頃に始まってゐる（六國年表及び秦本紀參照）。されば飯島博士が西紀前二百九十一年を下限とするよりも約三十年程前の西紀前三百十七、八年頃を下限と見ることが適當である。（鎌田前掲書三二六頁）

しかしながら鎌田氏が新城氏の説を等閑に付しているのは理解し難い。思うに鎌田氏は「秦の復た東征せざるを知る」を秦の天下併呑の事態に強く結び付けて解したために、それに繋がる東方經略の開始の時点を求めて斯かる推論をしたのではあるまいか。しかし左傳の記事は秦穆への批判を述べながら人材を失い国力を衰退させた秦がもはや東征して諸侯の覇となることはないであろうと述べているのである。するとやはりまず問題となるのは新城氏の指摘する「天子が伯を秦に致し諸侯畢く賀す」がいつの時点かということであり、秦の東方への覇権がいつ確立されたのかということであろう。

新城氏の依拠した六國年表の秦孝公の十九年に「天子致伯」、二十年に「諸侯畢賀、會諸侯于澤、朝天子」について、平勢氏の新六國年表は十九年の記事については同年の魏への天子致胙を誤って秦としたもの、二十年の記事は後の惠文王通年二十年（前三一八年）の秦による逢澤之會と混同したものと考証する。また秦への天子致胙が惠文君四年（前三三五年）であることを考証し、これを一九四八年出土の瓦書によって傍証している[41]。

問題の秦の覇権は惠文君四年（前三三五年）の天子致胙の時点ではいまだ実現しておらず、これは周王室の秦への配慮（おそらくは王を称した斉へのバランスとして）を示すものと考えられる。実質の東方への覇権は惠文君九年（前三三〇年）に韓の宜揚を伐ち、六邑を取り、魏を彫陰に敗り河西の少梁を得たことに始まり、十一年（前三一八年）に張儀を相として外交的勝利を収めるに至って確立し、遂に「魏王嘗て御と爲り、韓王右と爲る」（呂氏春秋・報更）とされる逢澤の會（前三一八年）において「諸侯畢く賀す」に至ったのであった。

しかるに左傳の作者（君子）が「秦の復た東征せざるを知る」というのである以上、彼はこの惠文君九年（前三三〇年）以降の秦の覇権確立の過程は知らなかったことになる。

ところで又この一文はかつて秦の東征が行われたことをも示している。では惠文君以前に秦がかつて東征を行った時期というのはいつであるのか。

先の衛の記事の考察のように左傳の作者（君子）は前三三二年の頃の中原世界を目撃しているはずであるからそれにもっとも近接するのは惠文君の前代の孝公が商鞅を用いておこなった東方經略がそれに相当しよう。孝公十年（前三五二年）に公孫鞅は大良造となり魏の安邑を伐ち之を降し、二十一年（前三四一年）には韓の宜陽を伐っている。孝公在位中は国内においては変法を行い富国強兵の実を挙げて、外には東方經略を進めた商鞅であったが、太子が惠文君となるに及んで誅戮された（前三三八年）。これは当時の中原を揺るがした事件（商鞅は魏に亡命するが受け入れられず、秦において内乱を起こして敗れる）であった。したがって左傳の作者（君子）が商鞅の誅殺（前三三八年）をみてこのような感慨と予見とを持ったと想定してみるならば（この時秦の穆公は孝公に、殉死した三良は商鞅に比定されよう）、先の一文はよく理解し得るのではあるまいか。史記商君列傳の「秦惠王車裂商君以徇」との表現はこのような想定の必ずしも荒唐無稽の論ではないことを思わせる。

したがって左傳文公六年の記事が示すのは、左傳の作者（君子）は前三三八年の商鞅誅殺は知っているが、前三三〇年から始まり前三一八年の秦の逢澤の會に至る秦の覇権確立の過程については知らなかったことになる。

また前三三二年の衛の貶號は知っていたようである。

この検討の結果、我々は現本左傳におけるⅡの段階の「君子」なる作者によるテキスト、すなわち「左氏春秋」（〈春秋Ⅱ〉）の成書時期は前三三二年頃から前三三一年頃と推定し得るのである。つまりⅡの段階の成書は魏の称王更元（前三三四年）の程ない時期になされたことになる。

このⅡの段階のテキスト即ち「左氏春秋」は、現本左傳に収められているところの經文を含むことはもとより、傳文の大半を含むものであったと考えられる。それは上来考察したこのテキストの成り立ちや現本左傳における「君子」の役割の大きさから見て容易に想像し得るところである。

もとよりこの「左氏春秋」にはⅠの段階のテキスト即ち孟子所説の「春秋」が包摂されていることはいうまでもない。

以上の考察から我々は、先秦における左傳テキストの形成を三段階の成書とみる方法的仮説に立ち、「左氏春秋」に比定し得る「君子」の手になると見られるテキストが前三三一年頃の成立であるとの推定に達したのである。

〈注〉

① 新城新蔵氏はその『東洋天文学史研究』（弘文堂・一九二八年・３９６頁）において「左傳および國語の製作年代、は其中に編入せる歳星の記事と豫言の適不適とによりて察するに、戦國時代西紀前三百六十五年より三百三十年に至る間である。」と述べた。この歳星記事の編入について飯島忠雄氏（『支那暦法起源考』恒星社・一九三〇年・３８１頁）は「最初に春秋を輔翼する為に作られたものは左氏春秋一名國語であって、その著作年代は戦國中期即ちＢ．Ｃ．３００付近であり、前漢末に至って劉歆等の手によって之に三統暦の木星の位置、朔旦冬至並に閏月、日食とうに関する記事が挿入され、其の他尚種種の説話に一層儒教的着色が加えられ、従来列國別に一説話を一條項としてあったのをすべて編年體に書き改められて春秋左氏傳が成立し、其の中に漏らされた材料をば別に春秋外傳國語として、従前の國語の體裁を存せしめて置いたものである。」と論じ、両氏の間に論争が展開されたのであった。近年平勢隆郎氏はその『新編史記東周年表』（東京大学出版会・一九九五年）においてこの問題を考証し、「『左傳』は西暦年代として、そのまま使用し得ることがわかり、陳滅亡年もその延長上に位置付けられるので、飯島氏の議論は成り立たなくなった。」と結論する。左傳の戦國中期の資料としての信憑性は基本的には裏付けられたと言えよう。

② 佐川修「春秋源流考」（東北大学教養部紀要・人文科学篇４・一九六六年）

③ 『荀子』勧學「學惡乎始、惡乎終。曰、其數則始乎誦經、終乎讀禮、其義則始乎爲士、終乎爲聖人。…禮之敬文也、樂之中和也、詩書之博也、春秋之微也、在天地之間者畢矣。」なお日原利国『春秋公羊傳の研究』（創文社・昭和五十一年）は勧學・儒效の他の二例については「『春秋』に関する一句は後人の挿入かとの疑念」を述べるが、一応通説に従う立場を取る。

④ 例えば近藤則之「春秋学の起源について―三伝の『春秋』観の検討を通じて―」（佐賀大学教育学部研究紀要３７集Ｎｏ．１、一九八九年）は『春秋』の著作を巡る諸説の論点を手短かにまとめている。但し近藤氏も春秋經の存在を前提とする立場である。

⑤ 鎌田正『左傳の成立とその展開』（大修館書店・昭和三十八年）２０頁。

⑥ 日原前掲書は「文章の構成から「作春秋」を「春秋を作（おこ）す」と解釈すべき」（１３頁）とし、「作春秋」の読みを「Ａ作」の用例を以て傍証する（１３・１４頁）が、この論証には無理があろう。

⑦ いずれも佐川前掲論文。

⑧ 鎌田前掲書３２～３４頁。

⑨ 鎌田前掲書（２２～２３頁）は『史記』の呉太伯世家は左傳僖公五年の文を指して「春秋」と言い、暦書では左傳文公元年之文を指して「春秋」という。さらに漢書においても、王莽傳では左傳襄公二十四年の文、同襄公十一年の文を指して「春秋」ということを指摘する。漢代においても左傳は「春秋」と呼ばれて引用されており、このように經と傳をあわせて「春秋」と称するのが常態であったと見なされる。

⑩ 平勢前掲書４２頁。

⑪ 平勢前掲書３５頁。

二、左氏の「命」の思想

上来の左傳の資料的性格についての考察から得られた左傳のテキスト成立に関する仮説を今一度まとめると、次のようになろう。

成書の段階	名称	テキストの現本左傳に内在する範囲
Ⅰ、第一段階	〈春秋Ⅰ〉	經文 ＋ 傳文A ＋ 仲尼の評語
Ⅱ、第二段階	〈春秋Ⅱ〉	Ⅰの春秋 ＋ 傳文B ＋ 君子の評語
Ⅲ、第三段階	〈春秋Ⅲ〉	Ⅱの左氏春秋 ＋ 傳文C ＝ 現本左傳

この〈春秋Ⅰ〉が孟子の所謂〈春秋〉にあたり、〈春秋Ⅱ〉は「左氏春秋」にあたり、〈春秋Ⅲ〉は現本左傳の大部分に相当するテキストである。このうちⅡの〈左氏春秋〉の成書時期はほぼ確定し得ることが明らかとなった。このことによって現本左傳を戦国思想史研究の資料として具体的に活用することが可能となろう。なおこの〈春秋Ⅱ〉が所謂「左氏春秋」と完全に一致するとすることには一定の留保が必要であるから本稿ではこのテキストを〈左氏春秋〉と表記する。〈春秋〉も同様の考えである。

問題は、傳文A、B、Cの区分をいかにするかということである。これは実は極めて複雑かつ困難な問題ではあるが判定の基準となる幾つかの指標を設定して仮説を提示することは可能であると考える。これについての全体的な試論を出すことは本稿の趣旨ではなく、別の検討の機会を待ちたい。が、本稿において取り上げる傳文については判定を試みることとしたい。

そこで本章ではⅡの〈左氏春秋〉のテキストの特徴を為す「君子」の言説の部分を中心に考察することによって、〈左氏春秋〉における君子の「命」の思想を探ることとしたい。

何故ここで「命」に注目するかと言えばこれが墨家の「非命」の思想と対立するものと考えられるからであり、しかも「命」は現本左傳においてしばしば登場する重要概念の一つだからである。従来の論者（例えば楊荣国氏）は非命の批判対象となる「命」の思想を孔子の天命思想であるとするのだが、むしろ孔子においては「命」は「罕に言う」所のものであって、その「命」の思想を発展させたのはその後学だからである。問題はその後学がいかなる集団であるかというにある。ここで孔子没後に〈春秋Ⅰ〉や〈春秋Ⅱ〉を残した集団を俎上にのぼしてみる所以である。

さて〈左氏春秋〉の作者と考えられる「君子」の「命」に言及するものは三章である。いまそれを一章ずつ記して検討して行くこととする。

1、（隠公三年）〔經文〕八月庚辰。宋公和卒。〔傳文〕宋穆公疾。召大司馬孔父而屬殤公焉。曰、「先君舍與夷而立寡人。寡人弗敢忘。若以大夫之靈、得保首領以沒、先君若問與夷、其將何辭以對。請子奉之以主社稷。寡人雖死亦無悔焉。」對曰、「羣臣願奉馮也。」公曰、「不可。先君以寡人賢、使主社稷。若棄徳不讓、是廢先君之舉也。豈曰能賢。光昭先君之令徳、可不無乎。吾子其無廢先君之功。」使公子馮出居於鄭。八月庚辰、宋穆公卒。殤公即位。

君子曰、「宋宜公可謂知人矣。立穆公、其子饗之。命以義夫。商頌曰『殷受命咸宜、百祿是荷』其是之謂乎。」

ちなみにこれに関連する宋公室の系譜は次のようである。

戴公――武公―┬宜公――殤公（與夷）――閔公
　　　　　　└穆公――莊公（馮）――桓公――襄公

宜公は弟の穆公の賢なるを見込んで位を子の與夷に継がずに弟に譲った。兄から賢として位を譲られた穆公は自らも子の馮に継がず兄の子の與夷に譲ることによって、その徳に応えんとした。為に病の床に孔父を召して與夷を立てるべきを託し、孔父が群臣の意向は現君の子の馮に在るというのを説得して、馮を鄭に出国させた。やがて穆公は亡くなり、殤公が即位する。

この史話をうけて君子は「宋の宜公は（譲るべき）人をよく知っていたと言える。穆公を立てることによって、その子は君位を継承し得た。（宜公の穆公への譲位の）命は義にかなっていたことよ。」と言う。しかしてこの「命は義を以てするかな」という命題は、さらに商頌（玄鳥卒章）によって敷延される。即ち殷の湯や武丁への天の受命もみな義を以てのゆえの受命でありこれと同じ道理であるとするのである。

ここに君子が開陳する「命」は、史話のレベルでは全く出て来ない語である。しかし君子は史話から「命」の問題を抽き出そうとする。そして宜公の穆公への「君命」という形で「命」を取り上げ、それが詩の引用によって「天命」の問題へと展開する。君子の意図は「命は義を以てするかな」という命題を説くことにあったことは明らかである。この「命」は本来の不可知的・決定論的なる「命」ではなく、「義」という規範性にのっとるものとして促えられているところに大きな特徴がある。

なお、この穆公の史話は必然的に君子の評語に結び付くというものではない。むしろ君子が、この史話から「命は義を以てするかな」との命題を導き出すのは、作為的な論理の展開、つまり取ってつけたものである。そこに君子の思想的立場が表明され

ていることは言うまでもない。したがってこの説話部分は君子の評語に先行して、〈春秋〉に収められていたか（この場合は傳文Aに当たる）、〈左氏春秋〉編纂の際に他の資料から採られたか（この場合は傳文Bに当たる）、のいずれかと考えられよう。筆者は經文との関係から見て前者であろうと考える。

2、（文公六年）〔經文〕なし。〔傳文〕秦伯壬好卒。以子車氏之三子、奄息、仲行、鍼虎爲殉。皆秦之良也。國人哀之。爲之賦黄鳥。

君子曰、「秦穆之不爲盟主也、宜哉。死而弃民。先王違世、猶詒之法、而況奪之善人乎。詩曰『人之云亡、邦國殄瘁。』無善人之謂。若之何奪之。古之王者知命之不長、是以並建聖哲、樹之風聲、分之采物、著之話言、爲之律度、陳之藝極、引之表儀、予之法制、告之訓典、教之防利、委之常秩、道之以禮則、使無失其土宜、衆隷賴之、而後即命。聖王同之。今縦無法以遺後嗣、而又収其良以死、難以在上矣。」君子是以知秦之不復東征也。

この傳文は經に無い話柄を提起するもので所謂無經の傳である。この傳文が君子の評語を導きだすために置かれていることは明らかであろう。したがってこれは傳文Bに属するものと考えられる。

さて、傳文では秦の穆公が卒する（前六二一年）やその命によって三人の良き大夫を殉死せしめ、國人がこれを哀しみ黄鳥（秦風）の詩を賦したことを述べる。

これをうけて君子は、穆公が盟主たり得なかった理由は殉死を命ずることによって善人をこの世から奪い去り、この世の民を棄てたという所に端的に示されているとし、大雅・瞻卬を断章取義して善人がいなくなれば国の滅びるを説く。そしてここから古の王者における「命」への処し方の問題としてこれを論じて行くのである。

古の王者は「命」の久しくは続かない事を知るがゆえに、賢人を多く挙用し、各地の風俗に因りて聲教の法を立て、旌旗衣服に分制あらしめ、その善言遺戒を著し、暦を治め時を明らかにし、藝極（準則）を公布し、表率威儀を設けて導き、法制を予（あた）え訓典を告げ、悪を防ぎ利を興すを教え、官司たるの常職に委任し、民を禮則によって導かせ、その風土の宜しきところを失わしめず、百官有司は〔王を〕信頼し、そのうえで王の命に即（つ）い〔てその政に服し〕たのである。つまり尚賢をはじめとして君主としてのなすべきことを尽くすことによって「衆隷」（百官有司）は「〔王の〕命に即く」とする。聖王〔の命におけるのも〕もこれと同じである。しかし今や秦の穆公は後嗣にしかるべき法を遺すこともなく、そのうえ又その善人を奪って殉死せしめんとする。故に黄鳥の詩に風せられるように人々は三良を哀れみこそすれ、穆公の命に心服していない。これでは君位にあることは到底困難であろう、と言

うのである。

これをうけて君子はこのゆえに秦はもはや東征して諸国の盟主となることはできないと分かったと結んでいる。

この君子の評語の理解において問題となるのは、「古の王者命の長からざるを知り」の「命」の意味、「衆隷これに頼る、而（しか）る後命に即（つ）く」の「即命」の読みと解釈である。

一般に左傳においては「命」の概念は①王命、君命、②天命、③王・君主の寿命、④人の性命、⑤命名あるいは辞命、の意に用いられる。用例としては①が最も多く、ついで②が多い（しかし「天命」と熟してもちいるのは稀である）。④は稀で、⑤はまま用いられる。③の用例は本章及び文公十三年の邾の文公の例がそれである。

前者の「命」は第一義的には「王者の寿命」と解してよいであろう。ただし「王者の寿命」は天命の王に現れたるものに外ならぬから、同時にこれは「天命」としての意味をも内包している。つまり「命」を王者当人に即してみれば「寿命」であり、それは天の命ずるところであるから「天命」でもある。この両概念は表裏の関係と言えよう。さらにこの「命」は王が臣下・諸侯に発するものとしては「王命」の意をも含意する。「命」はかかる重層的な含意をもつものとして把握しておく必要があろう。

次に後者の「即命」であるが、杜注は「即、就也」と訓ずるがそれ以上の解は与えていない。孔疏は「衆隷これを頼り、而る後命に即（つ）くとは、其の此事を施行し、功成り乃ち死に就くのみ」と釈し、會箋は「即命とは猶ほ世を違（さ）ると云ふがごとし、天命に即きて死するを言うなり」と言う。會箋は明らかにこの「命」を「王者の寿命」と同時に「天命」の意として解する。孔疏も趣旨は同じであろう。

しかしこの「即命」についての孔疏・會箋の解釈は実は文献実証的にはほとんど根拠がないのである。

「即命」の用例は先秦文献には余り見られないが、『逸周書』に一例と『書』に三例そして左傳には本章を入れて二例が見られる。まず逸周書の商誓解には「予既殛紂、承天命、予亦來休、命爾百姓里居君子、其周即命。」（予既に紂を殛し天命を承く、予また來たりて休（よ）みし、なんじ百姓里居の君子に命ぜん、其れ周に命に即け）とあるのがそれである。清の朱右曾はこれを「即就也、言當受命于周」（即は就なり、當に命を周に受くべきを言う）（逸周書集訓校釋五）と釋している。つまり百姓や里居の君子が周王の命に服することを「即命」（命に即く）と言っているのである。

さらに左傳の定公四年には衛の祝佗の言葉として「法則周公、用即命于周」（「殷民は」周公に法則して、用て命に周に即く）とあり、「周王の命に服する」の謂であ

る。

次に『書』の例については、金縢には「今我即命于元龜」、大誥に「紹天明、即命曰」、洛誥に「今王即命曰」とあるのがそれである。加藤常賢氏は、これらの文を「今我即（つ）いて元龜に命じ」、「天の明を紹（う）けんとして、即（つ）いて命じて曰はく」、「今王即（つ）いて命じて曰はく」と訓読している。つまり「即きて命ず」とは「〔命ずる相手のところに〕おもむいて命ずる」の意である。この用例はいずれも「命」を動詞として読むものであるが、それは王者の命ずるものとしてなされる。また通例この場合はみな「即きて命じて曰はく云々」または「即きて～に命ず」の形となる。

したがってこの場合の「即命」の読みとしては逸周書や左傳定公四年のごとく名詞に読むのが妥当であろう。そして「即命」の「命」については右の三書がいずれも「王の命」の意とするのに従うべきであろう。

故に本章の「衆隷これに頼り、而る後命に即く」は先の解釈のように「王の命に即く」と解するのが妥当であろう。またそう解することによってこの君子の評語は始めてその趣旨が明らかとなると考える。

したがって、この君子の評語は、秦穆の三良を殉死させたことは國と民に益なきものであり黄鳥の詩に風するように百官有司の心服を得られなかったとする。そして古の王は「命」（寿命・天命・王命）がいつまでも続くものではないと思うが故に、尚賢思想に基づき訓典と法制と礼則等に法った政のあり方を追求することによって百官有司が「命（王命）に即く」ことを実現し得たのであると説き、しかるに秦穆（実は商鞅一族を結果的には殉死せしめた秦の孝公を指すか）はかかる「命」への対処をなし得なかったゆえに、秦の国力の衰退甚だしくもはや「東征」はできぬと論断したものと言えよう。

3、（文公十三年）［經文］邾婁子蘧篨卒。［傳文］邾文公卜遷于繹。史曰、「利於民而不利於君。」邾子曰、「苟利於民、孤之利也。天生民而樹之君、以利之也。民既利矣、孤必與焉。」左右曰、「命可長也。君何弗爲。」邾子曰、「命在養民。死之短長、時也。民苟利矣、遷也。吉莫如之。」遂遷于繹。五月。邾文公卒。

君子曰、「知命。」

これは有經の傳文であるが、傳文は「命」をテーマとする史話として構成され、君子の評語との結び付きが極めて緊密である。故にこの傳文は傳文Aであるよりは傳文Bに属するものと見るのが妥当であろう。

邾婁子蘧篨の卒去を記す經文に対して、傳文はその死にまつわる史話を記す。繹へ

の遷都を卜した所、民には利となるが、君主には利とならぬ、と出た。そこで邾子は、苟も民に利があればそれは君主たる自分の利に外ならぬ。天が民を生じてこれに君主を立てたのは民を利するためであるから、遷都が民に利があるというからには自分は必ずこれに賛成しよう、と言った。側近は、「命」（君主の寿命）は長らえようとすれば（遷都しなければ）長らえられるのに、どうして爲さらないのか（遷都をやめないのか）、と言う。邾子は、「命」（天命・君主として天から命ぜられた所のもの）は民を養うに在り、己がいつ死ぬかは「時」であるとして、遷都を決行した。果たして繹に遷都したこの年（文公十三年）五月邾子は卒した。これに対して君子は「［邾の文公は］命を知れり」と短く論評する。史話と君子の評語が緊密に連携していることは明らかであろう。

この君子の言う「命を知れり」の「命」とは、側近の言う「君主の寿命」としての命ではなく、邾子の語として語られる「天命」つまり「君主として天から命ぜられた所のもの」であることは行文から明らかに知られる。この「命」の概念は森三樹三郎氏の指摘するように「天より賦与された使命」と表現し得るところのものでもある。「天命」の概念には「宿命」の側面と使命の側面が併存するのであるが、君主の「命」をこのような「民の利を計る」という「使命」において捉らえるのは、君子によって表明された新たな「命」の概念と言ってよいであろう。

以上三例の君子の「命」について検討した結果からすると、1においては「義に基づく君命」さらには「義に基づく天命」という「命」の概念、2においては「（天の命ずる所の）王者の寿命」及び「尚賢思想と禮則等による王命」という「命」の概念、3においては「（天の命ずるところの）君主の寿命」及び「君主における民の利を計る使命」という「命」の概念が表明されていることを確認し得たのであった。

ここには、不可知的・決定論的な宿命としての「命」の概念（寿命・天命）と、王者・君主における作為や道徳に重心を置く「命」の概念とが対照的に語られている。そして「君子」の重視する「命」はむしろ後者のものであることが確認しえたのであった。つまり具体的には君子の語る「命」の思想には、「義」や「尚賢」や「民の利」という墨家思想と共通する概念に基づく思考が見られるということが言えよう。我々は〈左氏春秋〉における君子の「命」の思想を検討した結果、このような結論に到達したのである。これはいかなる思想史的事実を我々に告げるものであろうか。この問題を考察するには我々はいま少し現本左傳における「命」の思想について検討しておく必要があろう。

三、〈春秋〉における「命」の思想

〈左氏春秋〉の君子の「命」の思想が右のようなものであったとすると、これに先行する「命」の思想を探ることは出来ないものであろうか。

現本左傳には諸侯を中心とした「君命」や「命ずる」という意で用いられるいわば日常的な「命」の概念は多数みられる。ここでは特にそれ以外の「命」に言及するものを網羅的にとりあげて、それらの文章を検討しながら君子に先行する「命」の思想のありようを探ってゆくこととしたい。

1、（僖公二十二年）［經文］秋。八月。丁未。及邾婁人戰于升陘。

［傳文］邾人以須句故出師。公卑邾。不設備而禦之。臧文仲曰、「國無小、不可易也。無備、雖衆不可恃也。詩曰、『戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄氷。』又曰、『敬之敬之、天惟顯思、命不易哉。』先王明德猶無不難也。無不懼也。況我小國乎。君其無謂邾小、蠭蠆有毒、而況國乎。」弗聽。八月丁未。公及邾師戰于升陘、我師敗績。邾人獲公胄縣諸魚門。

僖公二十二年の八月丁未、魯は小国邾と升陘に戦い敗れ、僖公の胄は邾の城門に懸けられるという屈辱を味わった。これに先立って、臧文仲は邾を侮る僖公を詩（小雅と周頌）をもって戒めたなかに、「命」が語られている。所引の周頌は敬之である。即ち現本詩経には「之を敬（つつし）め、之を敬（つつし）め、天は惟（こ）れ顯かなり、命は易（やす）からざるかな、高高として上に在りと曰ふ無かれ、厥の士（こと）に陟降して日び監して茲（ここ）に在り云々」とある（鄭箋は易を「變易」「音亦」とするが、杜注の「その命を奉承すること甚だ難し」及び音注の「易以豉反」に従うを妥当とする）ところの詩である。

臧文仲はこれを引用して「先王の明徳すら猶ほ難からざる無きなり、懼れざる無きなり」という。左傳に言う「先王」は周の先王即ち文王・武王さらには成王・康王である。その先王の明徳においてさえ、天命に対しては斯くの如く敬しんでこれを奉承した、という。ここには「命」と「徳」の関連が明らかに自覚されている。そしてその受命の先王の「命」によって封建された一諸侯たる魯にとっては、「況や我が小國をや」とその「命」を奉承すべく、「命」を敬しみ、「徳」を怠ってはならぬ、というのが臧文仲の戒めである。

ここに語られる「命」は、周の先王の受けた天命に繋がるもので、先王から受けたこの「命」は、先王が明徳によってこれを奉承したがごとく、「徳」によってのみ奉

承し得るもので、「徳」を怠れば奉承しがたいものとされる。

この天なる「命」は、人においては「徳」としてしかアプローチできないもので、「命」それ自体は天の意志によるもので、人にとっては不可知なも、その決定に人は介在し得ずこれに対しては「敬」をもってするしかないものとして認識されていると言えよう。

このような不可知的・決定論的な「命」の概念は先の君子の「命」に比して、明らかに先行するものというべきであろう。

この傳文については、經文との関係の緊密さや内容から見て、傳文Aに属するものつまり孟子の所謂〈春秋〉に属するものと考えてよいであろう。

2、（僖公二十六年）［經文］衛人伐齊。

［傳文］衛人伐齊、洮之盟故也。公使展喜犒師、使受命于展禽。齊侯未入境。展喜従之、曰、「寡君聞、君親擧玉趾將辱於敝邑、使下臣犒執事。」齊侯曰、「魯人恐乎。」對曰、「小人恐矣。君子則否。」齊侯曰、「室如縣磬、野無青草。何恃不恐。」對曰、「恃先王之命。昔周公大公股肱周室。夾輔成王。成王勞之而賜之盟曰、『世世子孫無相害也。』載在盟府。大師職之。桓公是以糾合諸公而謀其不協、彌縫其闕而匡救其災、昭舊職也。及君即位、諸侯之望曰、『其率桓之功。』我敝邑用不敢保聚。曰、『豈其嗣世九年、而弃命廢職、其若先君何、君必不然。』而此以不恐。」齊侯乃還。

僖公二十六年の夏、齊の孝公は魯の北鄙に出兵した。かねて魯と衛と莒とは洮の盟を為していたことにより、齊の出兵に乗じて衛は齊を伐った。齊はいずれ兵を引き上げると見て、魯の僖公は〔齊の面子をつぶす事なく兵を引かせるべく〕展喜に齊師を犒（ねぎら）いに行かせ、齊師を犒うの辞命を展禽（喜の兄、柳下惠）に委ねた。喜は〔禽の辞命を得て〕、齊侯の魯に入らぬうちにこれに会い挨拶を述べると、齊侯は、「縣磬の中が空っぽのように民の家には食料は無く、野には豊かな作物も無いというのにどうして〔齊師を〕恐れないのか、」と問うた。これに対して展喜は〔柳下惠の与えた辞命〕のごとく、「先王の命を恃みとするからです。魯の祖の周公と齊の祖の大公とが成王を補佐した際に成王から賜った『世世子孫あい害（そこな）ふ無かれ』との載書（誓約書）が盟府に在り、大公はこれを主る大師であり、さらに齊の先君桓公が天下の諸侯を糾合したのもこの大師の職を再び昭らかにしたものであり、今の齊侯が即位するときには諸侯は『桓公の業に率（したが）われるように』と望んだのでありました。したがって魯は〔齊師に対して〕何の備えもしておりません。いったい

桓公を嗣ぐことわずか九年にして〔先王の〕命と〔大公や桓公の〕職を棄廃してしまったのでは、先君（桓公）に対して何といたしましょうぞ。」と述べた。これを聞いた齊侯は兵を引き上げて帰ったのであった。

ここにおいて「命」は、周の創業時の王（先王）が諸侯に対して発した「命」であり、それは後世からは「先王の命」として周王朝の秩序と権威の規範として絶対化されるところのもとして認識されている。つまり過去に決定された「命」が現在を規定するのである。この「先王の命」の背後に周の天からの受命が観念されていることは言うまでもない。したがって天の王への受命に基づいて王は諸侯に命を発するという、いわば〈天－周王－諸侯〉という「命」のヒエラルヒーこそが周王朝の秩序原理であったと言えよう。このヒエラルヒーはそのコロラリーとして諸侯と諸侯、諸侯とその臣下との関係をも規定して行くことになるのは言うまでもない。ここではまさに、齊と魯との関係がそれによって調停されてゆくという実例となっているのである。

これは先の君子の表明する戦国中期的な「命」とは異質であり、それに先行する観念である。ここに我々は春秋時代を規定した一つのイデオロギーを窺う事さえ可能であろう。

この傳文は経文と緊密に連携しており、またそこに語られる内容からも、これを傳文Aの範疇のものと考えてよいであろう。なお、これと同様でやや異曲の史話が國語の魯語に見える。孟子はしばしばこの展禽即ち柳下惠を称揚して止まないが、孟子がこのような史話に精通しておればこそであろうと考える。孟子がこのような史話を含んだ〈春秋〉を読んでいたとすればこれは容易に説明のつくことではあるまいか。なおこの「先王の命」と孟子の「先王の道」との思想史的連関は孟子の章において論じたい。

3、（文公三年）〔經文〕冬。公如晉。十有二月、己巳。公及晉侯盟。

〔傳文〕晉人懼其無禮於公也。請會盟。公如晉。及晉侯盟。晉侯饗公、賦菁菁者莪。莊叔以公降拜、曰、「小國受命於大國、敢不慎儀。君貺之以大禮、何樂如之。抑小國之樂、大國之惠也。」晉侯降辭、登成拜、公賦嘉樂。

現本「春秋」において「公　晉に如（ゆ）く」を記すのはこれより始まると會箋は言う。魯の晉への臣従の時代の始まりである。會盟をなして晉公は魯の文公を饗する際に「菁菁者莪」（小雅）を賦して〔「既に君子に見ゆ、樂しく且つ儀有り」と〕文公を称える。莊叔は介として文公を率いて階を降りて拝禮し、「小國　命を大國に受く、敢えて儀を愼しまざらんや云々」と言う。すると晉公は自ら階を降りて魯公の禮を辭譲し、そこで賓主ともに階を升り拝禮を成す。そして魯公は嘉樂（大雅・假樂）

を賦して答えた、という。

魯公が答礼に用いた嘉樂とはその首章に「假（よろ）しく樂（ねが）わしき君子、顯顯たる令徳あり、民に宜（よろ）しく人に（よろ）しく、禄を天に受く、保右して之に命じ、天より之を申（かさ）ぬ」とあり、これは明らかに天命を受けた王者を歌うものである。

したがってここには、王は天から受命し、諸侯は王から受命するという周王朝の秩序規範が擬制として大国と小国との間に適用されていると言えよう。これは「命」のヒエラルヒーのコロラリーではなく、「命」のヒエラルヒーの擬制が登場して来たという事態として理解するのが適切であろう。いわば前者は「命」のヒエラルヒーの空間的下降であり後者は時間的下降である。しかし、これは擬制である以上、決して本来のヒエラルヒーに取って代わり得るものではない。詩の応酬という形でこれが行われていることが端的にその擬制であることを示していよう。詩はあくまでも「王者の迹」であって、それが表明する世界では受命の王は周の先王なのである。

ここにおける大国の小国への「命」もしたがって、「徳」による「命」の奉承および過去が現在を支配するという「先王の命」の秩序規範、と本質的には同じ立場に立とうとするものである。

実はここには大きな矛盾が潜んでいる。大国の小国への「命」を現実に規定するのは「力」であって、「先王の命」ではない。「先王の命」の秩序規範はあくまでも擬制を提供する原理として意味があるのである。仮にこれに代わって新たな秩序規範が登場すれば、「力」による現実に立つこの関係は容易に新たな秩序規範を受け入れることになろう。これは擬制の孕む潜在的な矛盾である。

しかしここにはまだその新たな秩序規範は登場していない。ゆえに結果的にはここに語られる「命」も「先王の命」と同じ秩序規範、「徳」に基づく「命」の奉承およびその「命」によって現在が規定されるという秩序規範、に立とうとする。そしてこの「命」の歴史的根拠は「先王の命」に依拠せざるをえないのである。

このような「命」の思想もしたがって君子の「命」の思想に先行するものと言えよう。

またこの傳文も経文との連携が緊密であり、如上の内容から見て、傳文Aの範疇に属するものと考えられる。

4、（宣公三年）［經文］楚子伐陸渾之戎。

［傳文］楚子伐陸渾之戎。遂至於雒、觀兵于周疆。定王使王孫滿勞楚子。楚子問

鼎之大小軽重焉。對曰、「在徳不在鼎。昔夏之方有徳也、遠方圖物、貢金九牧、鑄鼎象物、百物而爲之備、使民知神姦。故民入川澤山林、不逢不若、螭魅罔兩、莫能逢之、用能協于上下、以承天休。桀有昏徳、鼎遷于商。載祀六百、商紂暴虐、鼎遷于周。徳之休明、雖小、重也。其姦回昏亂、雖大、輕也。天祚明徳、有所底止。成王定鼎于郟鄏。卜世三十、卜年七百。天所命也。周徳雖衰、天命未改。鼎之軽重未可問也。」

現本左傳において「天命」の語を熟して用いるのは、この一か所のみである。また夏の時代に九牧の制なるを言うのは禹貢の「禹九州を分かつ」を前提とするものであることは、この文が戦国中期ごろの作であることを窺わせる。特に「世をトするに三十、年をトするに七百。天の命ずる所なり。」と明確に周の命数を予言するのは、事実上の周の滅亡を眼前にした戦国期の人の言である。ちなみに「世三十」「年七百」については鎌田氏は威烈王二十三年（前四〇三年）と考証するが、いずれにせよそれが戦国期にあたることは疑い得ない。また「天下」の概念がすぐれて戦国的な概念であるという安部健夫氏の指摘をふまえて、平勢氏は前四世紀に入ったころに天蓋を見る視点が極上からのものに変わったことを指摘する（平勢前掲書224頁）。これらのことは「天命」の語の使用が戦国期に頻繁になることに関連する事柄であり、この文の作られたのが戦国期であることを傍証しよう。

また、楚子が鼎の大小軽重を問うのに、王孫滿は「徳に在り、鼎に在らず」として、鼎に体現される王者の徳こそ重要であり鼎そのものの大小軽重は問題ではないという。ではその「徳」とは何かというと、夏の徳にそれが示されているとする。即ち、夏が徳を有したありさまは、遠方の物を圖畫せしめ、九牧から金を献上せしめて、この圖畫した百物を象りて鼎に鑄し、民に鬼神怪異を知らしめて、民が川澤山林に入っても螭（山神）魅（怪物）罔兩（水神）に逢わぬようにし〔民の生活を安んじ〕た。ために夏は上下和して天佑を受けたのであるという。ここにみられる「徳」とは民の生を護り安んずる事とされる。このような「徳」の在り方はむしろ先の君子の思想と共通しよう。

そしてここで夏の徳が強調されることは、周の命数の尽きた後に起こるのは、このような「徳」をもった新たな王であることを暗示しよう。

したがってここに見られる「命」の思想には、「天命」の決定論的な性格を逆に新たな王の興る前段階として見るという思考が兆していると言えよう。

この傳文はしたがって戦国中期の段階のもので傳文Bの範疇と考えられる。また魏の称夏王（前三五一年）との関係も疑われるところである。

5、（成公四年）［經文］公如晉。

［傳文］夏。公如晉。晉侯見公不敬。季文子曰、「晉侯必不免。詩曰、『敬之敬之、天惟顯思、命不易哉。』夫晉侯之命、在諸侯矣。可不敬乎。」

これは1とおなじく周頌の敬之を引用するものであり、したがって「命」を「徳」によって奉承すべきことを言うのであるが、その「命」の概念はやや変化している。つまりここで言う「命」は「晉公の命」のことであり、つまり「寿命」の意として用いられている。

季文子が「晉公の命、諸侯に在り」というのは、天なる「命」の問題を人なる「徳」（諸侯への対し方）の問題として捉えるという点では、1と同じ思想である。ただ1は魯公の行為（徳）の魯國の運命（命）に対する関係であったが、ここは盟主としての晉侯の（諸侯への）行為の晉侯の寿命（命）に対する関係である。

1においても「徳」を修めない君主に対する予言めいた警告であったが、ここでは「晉公必ず免（まぬか）れざらん」と一層その予言性は徹底されている。即ち、成公十年の左傳は、晉侯が趙氏の先祖らしき大鬼に襲わるるを夢みて病に伏し、遂に厠に陥りて卒するを書す。

しかし実はこのような「命」と「徳」との関係が予言の必然性と結び付けられるとき、「命」と「徳」との関係に本質的な変化がもたらされよう。晉侯は魯公にたいして不敬であったがゆえに「必ず免れざらん」というのは、逆に晉侯が魯公に対して敬を為したならば「必ず免れん」ということになろう。つまりここには「徳」が「命」を左右するという論理的構造が生まれて来ているのである。これは「命」を最終的には不可知のもの、「徳」の介在し得ない決定論的なものと見る1の思想とは異質である。ここでは逆に「命」は「徳」の介在する決定論的なものとなり、したがって「命」は却って「徳」に制肘されるものとなる論理的構造が存在するのである。これは相当に新しい「命」の思想と考えられる

なお、この文章における「必不免」は左傳において注意すべき表現である。現本左傳においてこの「必不免」の表現を用いる文が十一段にわたって存在するが、それらにおいては例外なく「必ず免れざらん」と言われた人物は非業の死あるいは常ならぬ死を遂げているのである。それは隠公四年の衛の州吁、隠公八年の陳の五父（陳陀）、僖公七年の申侯、同年の鄭の子華、成公四年の晉公、成公十五年の楚の子反、襄公二十一年の齊侯と衛侯、襄公二十三年の晉の欒盈、襄公二十五年の衛の寧喜、襄公三十年の楚の公子圍（靈王）、哀公十二年の衛侯（出公輒）の十一段十二人である。これ

は、この表現をふくむ文章が傳文の作者（おそらくは左傳の編者）によって挿入されたか、修正を施されたことを裏付けるものであろう。歴史的記述としての予言的言辞が１００％当たるということはあり得ないからである。

この想定が妥当であるとすると、この文章は左傳の作者によって編入されたものか、或いは本来の史話に「必不免」をはじめとする文辞の修正が加えられたものと考えられよう。いずれにせよここに示される「命」の思想は、表現は1に類似するがそのないようは相当に新しいものである。

したがってこの傳文は、左傳の編者の段階即ち傳文Cの範疇に属すると見るのが妥当であろう。

6、（成公十三年）［經文］三月。公如京師。

［傳文］三月。公如京師。宣伯欲賜、請先使。王以行人之禮、禮焉。孟獻子從。王以爲介、而重賄之。公及諸侯朝王。遂從劉康公・成肅公會晉侯伐秦。成子受脹于社、不敬。劉子曰、「吾聞之。民受天地之中以生。所謂命也。是以有動作禮義威儀之則、以定命也。能者養之以福、不能者敗以取禍。是故君子勤禮、小人盡力。勤禮莫如致敬、盡力莫如敦篤。敬在養神、篤在守業。國之大事在祀與戎。祀有執膰、戎有受脹。神之大節也。今成士惰、棄其命矣。其不反乎。」

成公十三年、晉は秦を伐つべく諸侯に師を乞い、成公はこれに會すべく京師を通過するに当たって王に朝した。宣伯は魯公を朝せしめるの功を己のものとして賜を王に求めんしとて、使者となることを願い出た。王はこれに通常の行人の禮としての賜を与え、それ以上〔の聘人の禮〕は与えなかった。孟獻子は魯公に従い〔禮を以て公を相けたので〕、王はこれに介として重く賜を与えた、と。ここまではいわば宣伯のしくじりと孟獻子の手柄とを叙述する史話である。

しかし、次の段ではいきなり劉子の〈演説〉が登場する。かくして魯公と諸侯は王に朝して、王臣の劉康公と成肅公とに従って秦を伐たんとした。成子は出兵に際して社に脹を祭るのが不敬であった。そこで劉子の〈演説〉が始まる。この演説の内容は従来のトーンとは明らかに異質である。

劉子の話では、人は天地の中正を受けて生まれ、生まれながらにして天地より受けたその生を「命」と言う。そこで動作礼儀威儀の則をもってこの命を保んじ定める。能く養うものは福をもたらし、養えないものは禍を招く。したがって治者たる君子は禮に勤め、被治者たる小人はその業に勤める〔ことによって動作礼儀威儀の則にしたがう〕。禮を勤めるには敬が最重要であり、業に勤めるには篤実であることが最重要

である。〔君子にとって〕敬が最重要であるのはそれによって神が養われるからであり、〔小人にとって〕篤実が最重要であるのはそれによって業が守られるからである。國の大事は祀（祭祀）と戎（軍事）であり、その祀においては執膰、戎においては受脤が神を祭る大節というべきものである。今成子はその受脤の禮において不敬であったのは、〔神を養い得ず、したがって己の受けた〕命を棄てることになる。成子はこの戦から帰ることはできまい、と。

この劉子の言葉は杜預が「成粛公　瑕に卒するの為に本を張る」と言うように、同年五月の成子（成粛公）の死を知る者の手になるもので、劉康公の実際の言葉でないことは疑い得ない。つまり先の「必不免」と同じく、道徳的因果律を明らかにせんとする後世の編者の手になるものと考えられるのである。

ところで、かつて小倉芳彦氏は左傳の叙述をその性格によって次の三つに分類した。

（Ⅰ）事件の推移を比較的忠実に伝えていると思われる実録風の部分。

（Ⅱ）筋の展開に挿入されている演説的な部分。

（Ⅲ）段落の末尾に〝君子曰く〟という批評、あるいは『春秋』本文の句法についての説明的な部分。（『中国古代政治思想研究』33頁）

とし、さらに次のように述べている。

思想内容から見ると（Ⅰ）が事実の比較的忠実な実録である－しかしこのことを証明するためには、『左伝』以外の根拠ある史料によって験証する必要がある－とすると、（Ⅱ）はそれを肉づけして一種の訓戒譚にするための付加部分であり、（Ⅲ）はその説話全体を〝君子〟という絶対的批判者の立場で評価したもの、というような累層的関係が見出される。（同33・4頁）

この小倉氏の見解について筆者なりの考えを提示せねばならない段階にきたかと思われる。卑見によると、現本左伝は孟子の所謂〈春秋〉と〈左氏春秋〉と〈左傳〉との少なくとも三つの大きな層が累積してなるところのものであった。この各層にはそれぞれの編者（作者）がいるわけで、〈春秋〉については孟子は孔子が最終の編者とみており、〈左氏春秋〉については史記は左丘明であるとする。もとよりこれらの説が事実であるという保証はどこにもない。そういう伝承があることが事実であるというに過ぎない。しかしいずれにせよ、現本左傳には「仲尼曰」「君子曰」「君子謂」の評語が存在する。先述のごとく〈春秋〉の編者はこの仲尼の評語の作者、〈左氏春秋〉はこの「君子」の評語の作者と考えるのであった。一体歴史の第一次的記述の段階では結末を見越した占いの予言や道徳的因果律に基づく予言的言辞を記すことは到底不可能である。これらは皆第二次的な作者つまり編者の手に委ねられる。孟子が「その

義は丘竊かにこれを取る」と言ったのはこの段階における孔子の微言の編入ということに外なるまい。この編者の思想を語る役割は〈春秋〉においては「仲尼」であり、〈左氏春秋〉においては「君子」である。したがって、この段階では第一次的記述のあとにこれら評者の評語を付すことによって編者の意図は概ね達せられよう。そこに歴史記述の自然を歪めるような形で〈演説〉を挿入する必要はないはずである。（なお筆者の用いる〈演説〉とは、事の結末を熟知したうえでの予言や道徳的訓戒を含む長口舌の謂である。単なる長口舌の謂ではない。この点では小倉氏の言う「演説」とは全く同じものではない。）したがってこの〈演説〉が〈春秋〉や〈左氏春秋〉の段階で登場する可能性は原則的にはないと考えられるのである。とするならば、〈演説〉の背後には〈左傳〉の編者の思想が存在していたと想定するのが妥当ではあるまいか。

そこで小倉氏の説であるが、小倉氏がⅠ、Ⅱ、Ⅲの段階がほぼ時間的経過と対応するかのごとく累層したと想定したのは、やはり無理があろう。またⅢのなかで君子の評語と左傳作者によると見られる句法や傳例の説明部分を一つに見るのも仮説としては有効ではないと考える。さらにはⅠの記述そのものも〈春秋〉〈左氏春秋〉〈左傳〉のそれぞれの段階で編入される可能性も存在する（筆者は左氏春秋の段階でⅠの部分はほぼ出揃ったと考えるが）。したがって左傳のテキスト成立を解明する方法的仮説としては今日的に限界があると言えよう。

そこで本論に戻ると、この一段における劉子の言葉は事の結末を熟知した予言と道徳的訓戒をこめた〈演説〉であり、したがって傳文Cの範疇に属するものと考えるのである。

またここに見られる「命」の思想は、森三樹三郎氏が指摘したように、「性」と同じ概念として用いられている。そしてこのような「命」は「徳」のありようによって左右される点が大きく従来と異なっている。つまり「禮に勤める」ことによって「命を定める」とは「命」のありようを「徳」（人為）によって変更することが可能であることを意味する。このような「命」の思想は君子のそれよりも新しいものであることは明らかであろう。

7、（襄公二十五年）［經文］なし。［傳文］鄭子産獻捷于晉、戎服將事。晉人問陳之罪。對曰、「昔虞閼父爲周陶正爲服事我先王。我先王賴其利器用也、與其神明之後也。庸以元女大姬配胡公、而封諸陳、以備三恪。則我周之自出、至于今是賴。桓公之亂、蔡人欲立其出。我先君莊公奉五父而立之。蔡人殺之。我又與蔡人奉戴厲公。至於莊宣、皆我之自立。夏氏之亂、成公播蕩、又我之自入、君所知也。

今陳忘周之大德、蔑我大惠、棄我姻親、介恃楚衆、以憑陵我敝邑、不可億逞。我是以有往年之告、未獲成命、則有我東門之役。當陳隧者、井堙木刊。敝邑大懼不競、而恥大姬。天誘其衷、啓敝邑心。陳知其罪、授手于我、用敢獻功。」晉人曰、「何故侵小。」對曰、「先王之命、唯罪所在、各致其辟。且昔天子之地一圻、列國一同、自是以衰。今大國多數圻矣、若無侵小、何以至焉。」晉人曰、「何故戎服。」對曰、「我先君武莊爲平桓卿士。城濮之役、文公（晉文公）布命曰、『各復舊職。』命我文公戎服輔王、以授楚捷。不敢廢王命故也。」士莊伯不能詰。復於趙文子。文子曰、「其辭順。犯順不祥。」乃受之。冬。十月。子展相鄭伯如晉。拜陳之功。子西復伐陳。陳及鄭平。

仲尼曰、「志有之。言以足志、文以足言。不言誰知其志。言之無文、行而不遠。晉爲伯、鄭入陳、非文辭不爲功。愼辭哉。」

晉では趙文子が政を為した魯の襄公の二十五年、鄭の子産は戎服して陳を討つの捷（勝利の戦利品）を霸者（伯）である晉に献上した。実は鄭はかねて陳を討つことを王命を代行する霸者である晉に告げていたが、晉はこれに「命」を与えなかった。しかし東門の役で楚を後ろ盾とする陳に手痛い打撃を受けた鄭は「命」を得ずして独断で陳を討ちこれを降伏させた。その捷を霸者たる晉が受けなければ、鄭は「命」を待たずして恣に師を同じ諸侯の國に動かしたとして逆に討たれる立場となる。そこで子産は言辞を駆使する。

まず晉人が陳の討たれるべき罪を問うと。子産は、陳はそもそも周の先王によって封建され、その歴代君主はみな鄭の後見によるものでありましたが、今陳は周の大徳と鄭の大恵に背いて楚を恃んで逆に鄭を憑陵し、東門の役に至りました。ここに鄭は天からの啓示を受けて（独断ではあるが正当なる）討伐を行ったところ陳は抵抗することもなく降伏したので捷を献上することになりました、と答えた。

また晉人が何故陳のような小国を討つのかと問うと。一つには、「先王の命」では罪のあるものに対してのみ討を行うのでありますが、陳はまさに〔先述のように〕罪を犯したからであります。また古は天子のみが一圻（方千里）を領し諸侯はみな一同（方百里）でありましたが、今は〔晉のように〕大國はみな数圻を領しています。もし小国を侵伐しなければ〔晉とても〕このように大国にはならなかったでしょう〔小国を伐つということで鄭をせめるならば晉にはその資格はありますまい〕、と答えた。

さらにどうして戎服するのか、と問うと。鄭の先君の武公や荘公は周の平王や桓王の卿士であり〔武功の授受の際には必ず戎服いたし〕ました。その後城濮の役には晉の文公は鄭の文公に対して舊職に復して戎服して王を補佐し楚の捷を受けしめたので

ありました。これは晉の文公が「王命」を敢えて廃さなかったからであります〔私がいま戎服するのは晉の文公のごとく王命につくからにほかなりません〕、と答えた。

これには晉人も詰（なじ）ることができず、趙文子に報告すると、文子は「その言辞は正当である」としてこれを受けた。

仲尼はこの史話に対して「言こそが志を成就し、文こそが言を成就する」とし、「子産の文辞がなければ、鄭はその功を成就し得なかったであろう」と評している。ここに登場する「先王の命」「王命」はやはり、2における柳下惠の言辞にみられるものと同じく、周王朝の秩序規範としての「命」である。覇者の晉といえどもこの「命」を否定することはできない。そもそも覇者はいかに強大であっても王命を代行して諸侯に「命」を発する盟主に過ぎない。いま子産は晉の王命の代行が適切でない（陳の討伐の命を一向に出さない）ことに対して、「先王の命」に拠る周王朝の秩序規範からすれば当然陳の討たるべきを説く。これには晉は正面きっての反論はできない。覇者が代行するのは外ならぬこの「先王の命」に拠る秩序規範だからである。子産の戎服は「先王の命」に拠ることの象徴的な表現であると言えよう。

この一段は無經の傳文であるが、その内容から、また仲尼の評語の付せられている所から見て、傳文Aに属するものであることは明らかである。

なお會箋は「文辭に非ずんば功を為さず」で結ばれる仲尼の評語は「まさに春秋の書法と相符す、故に左氏これを繫す」とこの仲尼の語を左丘明のそれと見る。が、その実証的根拠があるわけではない。むしろ先述のごとくここに記された仲尼の言葉はほかならぬ〈春秋〉の作者即ち編者の言葉であるという段階で確認しておくのが妥当であろう。

8、（昭公二年）〔經文〕秋。鄭殺其大夫公孫黑。

〔傳文〕秋。鄭公孫黑將作亂。欲去游氏而代其位。傷疾作而不果。駟氏與諸大夫欲殺之。子産在鄙、聞之、懼弗及、乘遽而至。使吏數之曰、「伯有之亂、以大國之事而未爾討也。爾有亂心無厭、國不女堪。專伐伯有、而罪一也。昆弟爭室、而罪二也。薰隧之盟、女矯君位、而罪三。何以堪之、不速死、大刑將至。」再拝稽首而曰、「死在朝夕、無助天爲虐。」子産曰、「人誰不死、凶人不終、命也。作凶事爲凶人、不助天、其助凶人乎。」請以印爲褚師。子産曰、「印也若才、君將任之。不才、將朝夕從女。女罪乃不恤、而何請焉。不速死、司寇將至。」七月。壬寅。縊。尸諸周氏之衢、加木焉。

鄭の公孫黑（子晳）が亂を爲さんとしたのを聞いた子産は傳車を乗り継いで至り、

吏に公孫黒の罪を数え挙げさせ、死刑に処せられる前に自ら命を断てと迫った。公孫黒は傷疾の為に自分の死期は迫っており、天のおのれを虐待するのを手助けするようなことはしないで欲しい、と頼む。子産は、人は誰もが死するものだが、凶人がその死を無事に迎えることができないのは、「命」である、したがって凶事をなす凶人たるお前に死を迫って天〔の命〕を助けるのでなければ、逆に凶人を助けることになるではないか、と答える。子晳は息子の印の後事を託するが、これも子産に巧みにかわされて、言質をとれず、遂に首くくり、屍は罪状を書した木を加えてさらされた。

なお會箋は「人誰不死、凶人不終命也」と句点するが、「人誰不死、凶人不終、命也」（楊伯峻『春秋左傳注』等）とするのを妥当とする。會箋のごとく読むとこの「命」は生命・寿命の意に限定されて後の「天」との関係が浮かび上がって来ないからである。

ここに見られる「命」は、主宰者たる天の命令としての「命」であると言えよう。それは道徳的な因果律と対応するものと観念される反面、なお不可知なものとしてある。したがって子産は、「命」を説きながらも、この「命」の実現に左祖して「天を助け」ざるを得ない。「命」を道徳的な因果律と対応すると見るのはあくまでも人の立場であって、「命」そのものは天から発せられるものとして人の意志を越えたところにある不可知なものであることが、子産の言葉から窺えるのである。「命」を道徳的因果律と全く一体のものと見る楽観主義は子産の含みのある言葉には無いのである。

この傳文は經文との対応も緊密であり、一応は傳文Aの範疇に属するとも考えられる。しかし一方で、その文体は多分に戦国期の風であり（たとえば吏をして罪を数えさせるくだり等）、傳文Bの段階での編入とみておくのが無難であろう。

9、（昭公二十六年）〔經文〕冬。十月。天王入于成周。尹氏、召伯、毛伯以王子朝奔楚。

〔傳文〕冬。十月、丙申。王起師于滑。辛丑。在郊。遂次于尸。十一月、辛酉。晉師克鞏。召伯盈逐王子朝。王子朝及召氏之族、毛伯得、尹氏固、南宮嚚、奉周之典籍以奔楚。陰忌奔莒以叛。召伯逆王于尸、及劉子單子盟。遂軍圉澤、次于堤上。癸酉。王入于成周。甲戌。盟于襄宮。晉師成公般戍周而還。十二月、癸未。王入于莊宮。王子朝使告于諸侯曰、「昔武王克殷、成王靖四方、康王息民、並建母弟以蕃屏周。亦曰、『吾無專享文武之功。且爲後人之迷敗傾覆而溺入于難、則振救之。』至于夷王、王愆于厥身。諸侯莫不並走其望以祈王身。至于厲王、王心戾虐、萬民弗忍、居王于彘。諸侯釋位以間王政、宣王有志而後效官。至于幽王、

天不弔周。王昏不若、用愆厥位。攜王奸命、諸侯替之、而建王嗣、用遷郟鄏、則是兄弟之能用力於王室也。至于惠王、天不靖周。生頹禍心、施于叔帶。惠襄辟難、越去王都、則有晉鄭、咸黜不端、以綏定王家、則是兄弟之能率先王之命也。在定王六年、晉人降妖、曰『周其有髭王、亦克能脩其職、諸侯服享、二世共職、王室其有間王位、諸侯不圖、而受其亂災。』至于靈王、生而有髭、王甚神聖、無悪於諸侯。靈王・景王克終其世。今王室亂、單騎劉狄剥亂天下壹行不若。謂、『先王何常之有、唯余心所命、其誰敢討之。』帥羣不弔之人、以行亂于王室、侵欲無厭、規求無度、貫瀆鬼神、慢棄刑法、倍奸齊盟、傲很威儀、矯誣先王。晉爲不道、是摂是賛、思肆其罔極。茲不穀震盪播越、竄在荊蛮、未有攸底。若我一二兄弟甥舅、奨順天法、無助狡猾、以従先王之命、毋速天罰、赦圖不穀、則所願也。敢盡布其腹心。及先王之經、而諸侯實深圖之。昔先王之命、曰、『王后無適、則擇立長、年鈞以徳、徳鈞以卜。』王不立愛、公卿無私。古之制也。穆公及大子壽早夭即世、單劉賛私立少以間先王。亦唯伯仲叔季圖之。」閔馬父聞子朝之辭曰、「文辭以行禮也。子朝干景之命、遠晉之大、以専其志。無禮甚矣。文辭何爲。」

周の景王の二十五年（前五百二十年）に景王が崩ずると王室は大いに乱れた。景王は太子壽が卒すると王子猛を太子に立てたが、後に寵愛する長庶子の朝を立てんとしていまだ決せぬうちに崩じた。ために太子猛が即位（悼王）すると、一方では王子朝は、舊官百工の職秩を喪った者や靈王・景王の一族とを味方にして乱を起こした。ここに王室は勢力を二分しての争いとなる。同年に年を踰えずして悼王が卒し、母弟の王子匄が即位（敬王）したが王城に入れず狄泉に居り、子朝が王城に陣取った。為に敬王を東王、子朝を西王と呼んだ。が、晉が敬王を擁護したために敬王の五年・魯の昭公二十六年に至り王は王城に入り、王子朝はその与党の氏族とともに「自らの正統を証明すべく」周の典籍を奉じて楚に亡命するに至って、この内乱は軍事的には収束へと向かう。

しかしここに子朝が各諸侯に告げしめた「先王の命」に拠る自らの正統性の主張はほかならぬ周の秩序規範そのものに拠る主張であり、興味深い。

ここで「先王の命」はふたつの主張の根拠として用いられている。一つは周室にとって「伯仲叔季」たる諸侯に対して周室を蕃屏せよという主張、二つには王位継承の原則についての主張である。

前者に関しては武王が殷に克ち、成王が四方を靖んじ、康王が母弟を建てて周に蕃屏とした時に、（康王は）「わたしは文王武王の功を一人じめするという積もりは無いのだ、また（蕃屏として封建するのは）後人が迷敗傾覆して難に溺入した際にこれ

を救い復興させんとするためである。」と命じた。この「先王の命」は、諸侯によってよく守られ、厲王の戻虐に万民が耐えられぬ時にはこれを彘に居らしめ、諸侯はその国政をさしおいて王の政事に参画して周室を助け、幽王の子の攜王が命を奸（よこしま）にしたときには、諸侯はこれを廃して平王を立てて都を郟鄏（洛陽）に遷した。さらに恵王の時には庶叔の頹が乱をなし王は鄭に適き、襄王の時には弟の叔帶が乱をなし王は都を去った。叔帶を討ったのは晉（の文公）であり、頹を討ったのは鄭（の厲公）である。このように周室の兄弟（同姓諸侯）たちは「能く先王の命に率（したが）ひしなり」というのである。ところが景王没後、單旗や劉狄の輩は「先王に何の常法があろう、［敬王を擁立する］余の心の命ずる所に、いったい誰が討伐を加えるものがあろうか」と、貪求して度なく、鬼神を無みし、古来の王室の規範にそむき、先王の命を矯め、己の恣意を逞しくするものであるが、あろうことか晉までもがこれに左袒するに至った。ここに〔周の正統を継ぐ〕不穀子朝は荊蛮に身を隠す所となったが、「我が一二の兄弟甥舅」の諸侯は「先王の命」に従い周室の秩序を回復し「天罰を速（まね）くなかれ」、というのが王子朝の主張である。

後者については、この主張を裏付けるべく王位継承の原則として、「太子（適）がいなければ、年長を選び、年が同じ場合は徳によって決し、徳が同じ場合は占いによって決す」というのが「先王の命」であるとする。ただしこれについては、「適」を単に正夫人の子と解すれば敬王に有利であり、さらに襄公三十一年の魯の叔孫穆叔の「大子死、有母弟則立之、無則立長、年鈞擇賢、義鈞則卜、古之道也。」との言によれば、王子匄（敬王）は太子猛（悼王）の母弟なのでやはり敬王の即位は正統ということになる。王子朝の主張が前者に力点が置かれているのはそのせいである可能性も考えられよう。

王子朝の文辞が政治的自己主張であることは言うまでもない。しかしそこには周王朝の秩序規範である「先王の命」によって周の王室の危機が克服されて来た歴史を回顧することを通して自己の立場を弁証するという堂々たる論が展開されていることが注目されるのである。「先王の命」は単に王室の危機を諸侯が扶翼せよということだけではない。文に「吾れ専ら文武の功を享くる無けん」というのは、諸侯の封建が「先王の命」に拠ることをあきらかにするが、これはさらに王室と諸侯との運命の一体性の確認にほかならない。王室の権威がなくなればその「命」によって正統性を保証された諸侯もまたその権威を喪失するに至る。王室と諸侯とは運命共同体であるという確認がここに託されていると言えよう。王子朝のこの歴史認識は正当なものであったと言える。現実の歴史の進行は諸侯がこの王室との一体性から乖離するにつれて、

即ち「先王の命」から乖離するにつれて王室の権威が喪失して行くとともにと各諸侯の公室の権威もまた失われて下克上が進行していったからである。

実は霸者というシステムはこのような危機感に支えられて機能していたと考えることができよう。したがって王子朝のこの危機感の表明は実は霸者という「先王の命」による擬制が崩壊しつつあることへの危機感であると言えよう。晉への批判の表明は個人的な動機はともかく、霸者が「先王の命」の代行者たりえないことへの痛憤といえよう。

このような主張はかれの擁立に与した舊官や百工の徒の手になることが想定される。王室の歴史記録の実務者である彼らぬきにはこのような文辞は生まれ得なかったであろう。また歴史の敗北者である王子朝の文辞がここまで記録されているのもかれらに負うところが大であったであろう。したがってこの王子朝の主張は概ね当時の真を伝えるものと考えられるのである。この点で子朝のこの一文は先述の〈演説〉とは全く異質のものである。

これに対する閔馬父の批評は、

文辞は禮をなすためのものである。しかるに子朝は景王の命（太子を猛とするという命）を犯し、大國晉を敵に回して、その志を専らにせんとしたのは禮なきこと甚だしい。すでに禮なきものが文辞を弄してもそれは意味がない、という。

王子朝の主張が創業以来の歴史認識に立った「先王の命」という周王朝の秩序規範が崩壊する危機感、及び「先王の命」を代行すべき霸者への批判と痛憤があるのに対して、閔馬父の批評は「先王の命」を「景王の命」としてのみ矮小化して捉らえ、「大国晉」の権威を容認するもので子朝の危機感や批判とかみ合うところが全くない。しかしこのことだけなら立場の違いとも言えなくはない。しかしそのうえ「文辞は禮を行うためのもの」という命題のもとに論点を収斂させてゆこうとするところが問題である。このような命題を7の仲尼の「文辞に非ずんば、功を為さず」という言葉と比べてみるならば、その後代性は明らかであろう。これは「禮」の思想が整備されてからのものであり、この時代のものとは到底言えないであろう。つまりこれは後世の人間の思考の枠組みの中で子朝を批判した見解と言えよう。

この閔馬父の発言については、會箋は「王室の乱の始終、閔馬父を以て之を起結す」という。確かに昭公二十二年には

叔孫至自京師、言王室之亂、閔馬父曰「子朝必不克、其所與者、天所廃也。」

と予言しているのである。

これはやはり例の「必不免」と同じく左傳編者の常套手段と見るのが妥当であろう。

つまり閔馬父の発言は左傳の編者によるものと考えられるのである。

したがって我々はこの一段の子朝の主張までは經文との連携の緊密さや右の内容の検討から傳文Aの範疇に属するもの、閔馬父の評語は傳文Cの範疇に属するものとの判断を得るのである。

なお王子朝が楚に奔るさいに周室の典籍を奉じたということはこの亡命がただの亡命では無いことを意味する。晉の乘・楚の檮杌などの史書の制作とこれら周室の百官工人と典籍の移動とは無縁ではないと考えられよう。

10、（定公四年）〔經文〕三月。公會劉子、晉侯、宋公、蔡公、衞侯、陳子、鄭伯、許男、曹伯、莒子、邾子、頓子、胡子、滕子、薛伯、杞伯、小邾婁子、齊國夏于召陵。侵楚。

〔傳文〕四年。春。三月。劉文公合諸侯于召陵、謀伐楚也。晉荀寅求貨於蔡公。弗得。言於范獻子曰、「國家方危、諸侯方貳、將以襲敵、不亦難乎。水潦方降、疾瘧方起、中山不服、棄盟取怨、無損於楚、而失中山、不如辭蔡公。吾自方城以来、楚未可以得志、祇取勤焉。」乃辭蔡侯。

晉人假羽旄於鄭、鄭人與之。明日、或旆以會、晉於是乎失諸侯。

將會、衞子行敬子言於靈公曰、「會同難、嘖有煩言、莫之治也。其使祝佗從。」公曰、「善。」乃使子魚。子魚辭曰、「臣展四體以率舊職、猶懼不給、而煩刑書、若又共二、徼大罪也。且夫祝、社禬之常隷也。社禬不動、祝不出竟、官之制也。君以軍行、拔社釁鼓、祝奉以從、於是乎出竟。若嘉好之事、君行師從、卿行旅從。臣無事焉。」行曰、「行也。」

及皐鼬、將長蔡於衞。衞公使祝佗私於萇弘曰、「聞諸道路、不知信否。若聞蔡將先衞、信乎。」萇弘曰、「信。蔡叔。康叔之兄也。先衞、不亦可乎。」

子魚曰、「以先王觀之、則尚德也。昔武王克商、成王定之、選賢明德、以蕃屏周。故周公相王室以尹天下、於周爲睦。分魯公、以大路大旂夏后氏之璜、封父之繁弱、殷民六族、條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏。使帥其宗氏、輯其分族、將其類醜。以法則周公。用即命于周。是使之職事于魯、以昭周公之明德。分之土田陪敦、祝宗卜史、備物典策、官司彝器。因商奄之民、命以伯禽、而封少皞之虚。分康叔、以大路少帛、綪茷旃旌大呂、殷民七族、陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏。封畛土略、自武父以南、及圃田之北竟、取於有閻之土、以共王職、取於相土之東都、以會王之東蒐。聃季授土、陶叔授民。命以康誥、而封於殷虚。皆啓以商政、疆以周索。分唐叔、以大路密須之鼓、闕鞏沽洗、懷姓九

宗、職官五正。命以唐誥、而封於夏虚。啓以夏政、疆以戎索。三者皆叔也、而有令徳。故昭之以分物。不然、文武成康之伯猶多、而不獲是分也、唯不尚年也。管蔡啓商、恭間王室。王於是乎殺管叔、而蔡蔡叔、以車七乗徒七十人。其子蔡仲、改行帥徳。周公舉之以爲己卿士、見諸王、而命之以蔡。其命書云『王曰、胡、無若爾考之違王命也。』若之何其使蔡先衛也。武王之母弟八人、周公爲大宰、康叔爲司寇、聃季爲司空、五叔無官。豈尚年哉。曹、文之昭也。晉、武之穆也。曹爲伯甸、非尚年也。今將尚之、是反先王也。晉文公爲踐土之盟、衛成公不在、夷叔、其母弟也、猶先蔡。其載書云、『王若曰、晉重、魯申、衛武、蔡甲午、鄭捷、齊潘、宋王臣、莒期。』藏在周府、可覆視也。吾子欲復文武之略、而不正其徳、將如之何。」萇弘説。告劉子與范獻子謀之、乃長衛侯於盟。

これもまた衛の祝佗（子魚）の堂々たる言辞であり、論理的には子朝のそれよりも完成度は高い。もとよりこれは先述の〈演説〉ではなく、命書や載書を引くその内容は歴史的言辞として見てよいものである。經文との連携の緊密さなどを併せ考えると、この文は傳文Aの範疇に属すると判断してよいであろう。

祝佗はみずからを「社禷の常隷」と言うごとく、賤臣ではあるが社禷即ち国家の運営に欠かせない職能者である「祝・宗・卜・史」（孔疏は、祝宗は神を主り、大卜はトを主り、大史は書を主る、とす）の祝である。孔子が「祝佗の佞」と称したその弁舌の才はここで遺憾なく発揮されている。社禷の運営や歴史的連続性を保証したものがこれらの「常隷」のあいだに口誦や記述や儀礼として伝達し蓄積されたノウハウであったことが右の対話からよく窺えよう。諸子の学説を形成する知的源泉が彼らの中に見いだされる（所謂諸子王官に出ずるの説）というのは極めて興味深いテーマであるが、今はここでは踏み込まない。

ここで注目したいのは祝佗が會盟の大事である血を歃（すす）る儀式において衛を蔡の後にせんとする周の大夫萇弘に対して説得するのに用いた「命」の観念とその論理である。

祝佗は先ず萇弘の論拠が「蔡叔（蔡の祖）は康叔（衛の祖）の兄なり」という長幼の序であることに対して、「先王を以てこれを観れば、則ち徳を尚ぶなり」として（同姓）諸侯の序列を決めるのは開祖の長幼（年）ではなくその徳である、という命題を提起する。そして成王は明徳のある者を選び建てて諸侯として封建したとし、そのありさまを語る。

周公の子の伯禽を魯に封ずるには、大路［の車］、大旂［の旗］、夏后氏の璜、封父（古の諸侯）の繁弱（大弓の名）及び殷民の六族とを分かちて与え、殷民は周公の

法制に従い周王の命に服せしめて、これを魯公の職事に供せしめた。このような魯への待遇は周公の明徳をあきらかにするためであった。かくして肥沃なる土田と祝宗卜師や備物典策（春秋の制）や官司彝器を分かち、商奄二国の民を授け、小皞の虚（曲阜）に封じた。康叔［を衛に封ずる際］には、大路［の車］、少帛の旌と綪茷の旃（いずれも旗）、大呂［の鐘］、殷民七族を分かち手与え、領地の界を定めて、［司空］の聃季が土地を授け、［司徒の］陶叔が民を授け、［成王は］康誥を以て命を与えてこれを殷の虚（朝歌）に封じた。唐叔［を晉に封ずる際］には、大路［の車］、密須の鼓、闕鞏［の甲］、沽洗［の鐘］、懐姓の九族、職官の五正を分かち、［成王は］唐誥を以て命を与え夏の虚に封じた。

ここにあげた周公、康叔、唐叔はみな「叔」と呼ばれるように兄弟の順でいう下位にあるものだが、他の多くの「伯」（兄弟の上位者）がいたのにこのような待遇（分）を与えられたのはこの三叔である。このことから文武成康の先王が「年」を尚（とうと）んだのではなく「徳」を尚んだことが明らかであろう、とする。

さらに、蔡の祖の蔡叔は管叔とともに殷民を導いて周に反乱を起こし放逐されたが、その子の蔡仲が行いを改め徳に帥（したが）った為に、周公に挙げられて卿士となり成王に見えて蔡に封ぜられた。そのときの成王の命書には「胡（蔡仲の名）よ、おまえの亡き父が王命に違えたような事を決してしてはならぬ」とある。［蔡の祖の］蔡仲は［魯の祖の］周公に挙げられたお蔭で蔡に封ぜられたのであるから、［その徳から言えば］どうして蔡を先にすることができようか、と詰め寄る。

そして往年の晉の文公の「踐土の盟」の載書の記すところが晉・魯・衛・蔡・鄭・齊・宋・莒の順であることを動かぬ証拠としてあげ、「［王臣の］あなたが文武の略（道）を復興せんとして［この會に臨んで］いるはずであるのに、［文武以来の］徳［を尚ぶということ］を明らかにせずして、どうして［文武の略を］復興できるのか。」と断ずる。王臣の蔓弘はこの言にいたく感じ、劉子と范獻子とに謀って衛を先としたのであった。

我々はここに、周王朝の秩序規範として作動した「命」の観念のありようをおおよそ看取しうるのではあるまいか。ここに命とはなによりも「先王の命」「王命」である。この「命」によって周の諸侯の封建はなされ、これを踏まえることによってその封建制は維持される。「命」こそが周の封建制の根本規範であると言えよう。「命」は周の封建制のヒエラルヒーを形成する源泉であり、「君命」による諸侯の国内秩序はそのコロラリーであると言えよう。

この「命」は周王朝の在る限り絶対のものとして現在を規定する力をもつ。周の

「命」の尽きるのはこの「命」の絶対性が相対化され、否定される時である。したがって王子朝の文にみるように、「先王の命」を否定し恣意を逞しくすることは王室の危機であるのみならず、「命」によって封建された諸侯にとってもその正統性崩壊の危機に繋がるという認識は正当な歴史認識であった。王子朝が諸侯にたいして王室の危機を訴えるのはこのような構造を踏まえてのものと分析されたのであった。

したがって、春秋時代の覇者がいかに「力」において王室をはるかに凌いでもこの「命」の絶対性が揺るがない限り、覇者は王に臣従するしかない。逆に「命」の絶対性が揺らげば覇者は覇者たりえないのである。覇者にはこの「命」の構造は突き崩せないのである。むしろ先述のように覇者というシステムは歴史的には「先王の命」によってこそ作動し得たのであり、その点では「王命」によって作動する周の封建制の擬制であったということができよう。

これがつき動かされるのは新たな「王」による新たな「命」の登場を待たねばならない。

とまれ我々は春秋時代の本質をこのような「命」の構造として把握することが可能であると言えよう。

さて如上の考察において明らかにされた現本左傳中の「命」の思想についてまとめておきたい。

まず〈春秋〉に相当すると見られるテキスト即ち傳文Aの範疇に分類した上記の1、2、3、7、9、10における「命」の概念とその思想の性格についてである。

注目されるのは2、7、9、10の「命」はいずれも直接的に「先王の命」が論ぜられていることである。また1における魯の社稷に関する「命」は、魯公が「徳」をもって奉承すべきもので、命は敬しまねばならないとする。これは周の先王が明徳をもって天の「命」を奉承すべく「敬しんだ」という詩に謳われた「王者の迹」を範型としてそれに倣おうとするものであった。したがってここには君主（諸侯）と天命とが直接にかかわるという思想はいまだ明確ではない。あくまでも周の先王にならって「命」を敬しまんとするものである。つまりこの「命」もやはり「先王の命」の秩序規範の範疇に収まるものと言って良いであろう。なお天命と君主（諸侯）の「命」とが直接に対応するとする「命」の思想は明らかにこれより後出のものであろう。

さらに3の「大国の命」も「先王の命」の秩序規範と密接に関わるものであった。

したがって〈春秋〉における「命」の思想とは「先王の命」の思想に外ならぬと言えよう。

この「先王の命」の思想の内容は上来の考察に基づいて次のようにまとめられよう。

一、周の創業における「先王の命」は周王朝の唯一の秩序規範として常に現在を規定し続けること（具体的な辞命は10に見るように「書」として記録され残されたであろう）。即ち現在の秩序は常に過去の「命」及びその解釈によって規定される。

二、この「先王の命」は1や3の詩に見られるように「天の命を受けた」ものとして絶対的な権威を持つこと。（王は天命を受け、諸侯は王命を受ける。諸侯が天命を受けることはあり得ない。）

三、したがって「命」のヒエラルヒーとしては〈天－王－諸侯〉という秩序が形成され、諸侯間の秩序や諸侯の国内における「君命」はこのコロラリーとして位置付けられること。

四、「命」は「徳」によって奉承される。「命」を受けたものは須らく先王が明徳によって「命」を奉承したように、「徳」に勤めなければならない。しかし、同時に「命」は「徳」によって変更し得るものではない。（つまり「徳」は「命」を奉承する必要条件であるが十分条件ではない。「命」は本質的に不可知なものである。故に敬しまねばならない。）

五、覇者の登場はこの「先王の命」の秩序規範の擬制であって、この秩序を突き崩すものではないこと。

つぎに傳文Bの範疇として分類した4や8の「命」の思想についてまとめておきたい。

これらの「命」に共通するのは、「命」を決定論的なもの（あるいは予定説的なもの）としてとらえていることである。実はこのような性質は「先王の命」もそれが「命」である限りにおいて所有していたもの（その第四項）ではある。しかしこれが8のように個人の運命として現れる局面では決定的に露（あら）わとなる。その反面「命」は卜いによって知ることができたり、道徳的規範によってある程度推測が可能な側面をも持つ。しかし「命」それ自体は人為では如何ともしがたいものとするのである。

これらは〈左氏春秋〉における「命」の思想であるが、これは明らかに〈左氏春秋〉の編者と目される君子の命の思想よりも先行するものである。

さらに君子の「命」の思想以後のものとして、5、6のように傳文Cの範疇に分類したテキスト、即ち『左傳』編者の「命」の思想についても確認し得た。その特質は、一つは、「命」を道徳的因果律と対応するものとする考え方であり、二つには、した

がって「徳」（人為）による「命」の変更を楽観する考え方である。

なおこのような「命」の思想は君子の段階でもある程度は登場しつつあったものである。

さて、如上の考察によって〈春秋〉の「命」の思想、〈左氏春秋〉における君子に先行する「命」の思想、〈左氏春秋〉の君子の「命」の思想、『左傳』の編者の「命」の思想、という四つの段階の「命」の思想を我々は現本左傳のなかに確認しえたのであった。

以後の行論では、これらをそれぞれ、『左傳』の「命」の思想Ⅰ、同Ⅱ、同Ⅲ、同Ⅳ、と呼んでゆくこととしたい。

今後の考察において注目したいのは、『左傳』の「命」の思想Ⅰと同Ⅲとの間の異質性と変化が何に由来するかという問題である。

ここで我々はこの「命」の思想の批判者である墨家の思想の検討に入らねばならないであろう。このような〈春秋〉の「命」の思想は〈左氏春秋〉の君子の「命」の思想、即ち「義」や「尚賢」や「民の利」という墨家思想と共通する概念に基づき諸侯も天命を受けるとする「命」の思想、とは相当に開きのあるものと言えよう。

前者の思想はいかにして後者の思想へと変貌を遂げて行くのであるか。

ここに「命」の思想を徹底して批判した墨家の「非命」の思想が注目される所以がある。

第二章

四、墨家の非命

はじめに

『墨子』の非命篇は、現在を決定的に規定するものとしての「命」の存在を徹底して批判する。かかる「命」が存在するという「有命」にたいして「非命」を説き、その主張を展開する「執有命者」を「不仁」として批判した。

そこにはきわめて注目すべき主張があるにも拘わらず従来の研究では「非命」の論の思想史的意味は必ずしも闡明されてこなかった憾みが有る。ただ先学の論考として通説的な役割を果たして来た次の二氏の説を挙げておきたい。

かって渡邊卓氏は非命三篇を明鬼下篇と同時期で、非攻下篇ののちに出ずるものとなし、天（帝）の概念および明鬼下篇との関係については次のように述べている。

> 墨家における「天」の性格が以上のように人の行為を倫理的に照覧し、その善悪に感應して賞罰を降すものであり、祭祀のごときは單に一應の形式として嘉納するだけであったとすれば、それは至上神としての権能を著しく削減されたものである。楚辭の九歌には上帝の傍に大司命がいて人の壽夭を支配するとあり、小司命もほぼ同様な職能をもつと推測されるが、墨家は上帝のかかる測り知られぬ職能を改削し、人の倫理的行為にだけ感應する能力を賦與したと見なくてはならない。明鬼下篇に人面鳥身の句芒が秦の穆公に對して「帝、汝の明徳を受け、予をして女（なんじ）に壽十年有九を錫はしむ。若（なんじ）の國家をして蕃昌し、子孫をしてつとめて失ふなからしめん」と告げたという説話が見えるのは、適切な例證である。ここに見るかぎり、帝はもと人の善悪に拘わらず富貴壽夭を支配する不可思議かつ絶對の神であったに相違ないが、墨家は穆公の明徳に感應して延命の福祿を下賜したという一點だけを強調している。非命論はかかる立場から必然的に派生する。（傍線部吉永）①

先述のように墨家の天の観念は有鬼論的性格を強くもつものと、倫理的性格を強くもつものとが見られたのであるが、渡邊氏のここでの墨家の天（上帝）の性格に対する指摘は後者の立場からの把握である。問題は非命論がかかる天の性格から派生するという理解である。このような理解に立つならば当然のように次のような推論がなされよう。

> このように見てくると、一見矛盾している明鬼と非命との二論は緊密に連繫して天志論の羽翼をなしていることが知られる。即ち明鬼論は天鬼を始めとする諸鬼神の性格を倫理にのみ感應して賞罰を降すものと規定し、非命論はそれを支え

とする人間の營爲力行を強調したものに他ならない。②

論理的には整然とした説明である。しかし果たして非命が墨家の天（帝）の概念から派生し、天志篇の羽翼をなすという想定は思想史の真に迫るものであろうか。非命論が人間の倫理的行為や營爲力行を強調するものであるという説明は異論がないとしても、渡邊説からは「非命」（「命」の思想への批判）という主題の歴史的なリアリティーが浮かび上がって来ないのである。さらに又渡邊氏は、非命論は「非攻下篇の内容をうけついで、上・中・下篇ともに三代聖王の放伐事業を是認し、その營爲を天鬼の賞誉するところと賛美した。」③として非命の「放伐論」を非攻のそれに由来するものとする。

したがって渡邊説では非命はあくまでも「羽翼」つまりは補完的な論として位置付けられ、その成立も墨家の十論の最後尾に位置付けられる。

これに対して板野長八氏の非命の考察は、天の概念としては墨家の有鬼論的天観に注目しそれに基づく非命の論理という把握を為して、次のように述べる。

墨子の排斥したものは極端なる宿命論であった。即ち宿命にことよせて人として爲すべき努力を怠り、無爲と頽廃に流れるものを極力排斥したのである。而して墨子は人間の能力と責任とを全的に肯定し、かつ善は必ず賞せられ、暴は必ず罰せられると云ふ風に、人間の努力に対する報酬を確信した。即ち宿命論に対して人間を確立したものと云ふことが出来る。然るに此の人間たるや鬼神としての天に支配され、人間行為の規範はかかる天の意志であり、人間にとっての義はかゝる天の意志に順ふことであり、更に人間行為はかゝる天の賞罰によって左右され、人間はかゝる天に祈請するものであった。故に墨子は決定的な宿命論並に其れに伴ふ頽廃主義から人間を解放したけれども、人間を呪術信仰に縛りつけ、鬼神としての天の奴隷に甘んぜしめたのである。かれの人間の能力や努力に対する全的肯定は呪術的意義での人間力の肯定であり、人間の自主性と天との摩擦や其れに伴ふ苦悩がなく、人間の努力に対する報酬を疑はなかったのは権威に対する奴隷的妄信に基くものであった。④

板野氏は思想史の展開として、命への否定としての非命が登場し、その非命の立場からの要請として賞罰と呪術に基づく報酬の確信が登場すると理解しているようである。非命上の論旨に照らしてこの思想史的理解は妥当なものと思われる。そして同時に板野氏は墨家の力行主義が賞罰と呪術に基づく報酬の確信に依存するもので、そこには道徳性の自覚が存在しないことを指摘する。そして墨家が批判の対象としたのを孔子の天命思想であると想定して、非命の思想との対比を次のように述べる。

如斯孔子は天命を信じた。同時に天命に應える丈けの能力と責任とを自覚してゐた。即ち天命の下にあり乍ら徳性を自覚したのであるから、天命の下に一定の人間の世界を設定したものと云ふことが出来る。其れは鬼神を認めながら鬼神の世界と人間の世界とを分つ見解と平行する。然るに墨子にはかゝる見解はなかった。又孔子は此の様に天命の下に一定の範囲内で人間の領域、人間の自主性を自覚した為に、其処に天命と人間との摩擦を免れなかった。而して歎息と諦念とを懐いた。…此に反して墨子にはかゝる歎息も諦念もなく、人間行為に対する報酬を確信して疑はず、更に宿命論を排して非命説をすら唱えたのは、墨子に於ては人間は全く天に隷属して何等の独自性をも有しなかったからである。…要之、天命を確信する孔子に於て人間は天に対して一定の独自性を有するのに対し、非命説を唱えた墨子に於ては人間は天に対して全く独自性を有しなかった。即ち天命を奉じて宿命論で一貫してゐるが如き孔子に於て道徳の可能性が観られるのに反し、非命説を唱えて宿命より人間を解放したかの如き墨子に於て、却って道徳の可能性がなく、さらに人間は呪術の世界に後退せしめられてゐるのである。（傍線吉永）⑤

道徳思想の観点から見るならば、板野氏の指摘はまことに適切であり、特に傍線部に示される思想の逆説的な展開の把握は正鵠を射ていよう。そして板野氏はこの孔子に見られる天命思想は周の封建制の基礎を為す思想でその社会的基礎としての宗族制の維持と対応するものであるとし、墨家の非命の政治思想的意味を次のように総括している。

孔孟が天命の下に人間の一定の自主性を認めたのは封建制度の下に於ける宗族に一定の独自性を認めたことゝ一致し、墨子が人間の自主性を拂拭したのは此の宗族の独自性を排除したからである。何となれば封建制度の下にあっては、王者は天命や天志を奉じて人間界に君臨するものであり、宗族は社会の構成単位をなし、人は其の殻の中にあったからである。而して此の事は前者が宗族を背景とする士大夫等の封建貴族の特権を認める傳統的な封建制度を擁護することを意味し、後者が宗族の殻の中にあった一般の人間の自主性を全く喪失せしめるのみならず、封建貴族の特権をも排除し、以て奴隷の集積の上に立つ専制君主の下に封建制度を再組織することを意味する。果して然りとするならば、墨子の非命説は周の封建制度の弛緩が著しくなった戦國前期に於て、此を王者一元の立場から再組織せんとする意欲の下に提出されたものであって、宗族を一と塊として天子に完全に隷属せしめることによって、而して又宗族の殻の中にあった人間の自主性や道徳

性を全く剥奪することによって成立する所の、専制君主の理論の一つであったと云ふことが出来るであらう。⑥

この板野氏の政治思想的観点からの把握も示唆に富むもので、その理解の方向に筆者は半ばは左袒するものである。

しかし細かく見て行くならば、非命の論をただちに「周の封建制の弛緩」を「王者一元の立場から再編成せとする」「専制君主の理論」とするのは思想の相当の時期に渡る展開を極めて要約的に把握するものであって、思想の形成発展の把握としては大ざっぱに過ぎよう。具体的には「王者」とはいかなるものを指すのかということが問題である。つまり周王の下での「再編成」であるのか、新たな「王」の下での再編成であるのか。後者であるとすれば（前者であることはまずあり得ない）、それは「専制君主の理論」である前に革命の理論としての非命の意味が問われねばならない。これを等閑に付して直ちに「君主専制の理論」でかたずけるのは思想史的に見失うものがあまりにも大きすぎよう。

此れを要するに渡邊説が「非命」を「天志」の後に発生してこれを補完するもとする見解は板野説の思想史的な把握のもつリアリティーに座を譲らねばならないであろう。また道徳思想における「命」のパラドックスの把握や、「命」を周の封建制の基礎を為す思想と見るのは板野説の貴重な成果であると考える。しかし〈革命の理論〉としての非命の考察は板野説においても全く為されず、渡邊説は非攻に由来する放伐の論理を認めようとしたのであるが、この点は非命の思想史的意味を開明する鍵となる問題であろう。

以上の先行研究の成果と問題点を踏まえて、非命上における思想の展開を考察して行くこととしたい。

本稿の考察にあたっては非命上を八段に分けて検討してゆくこととしたい。

（一）

非命上篇の批判はまずつぎのように展開される。

一、子墨子言曰、「古者王公大人爲政國家者、皆欲國家之富、人民之衆、刑政之治、然而不得富而得貧、不得衆而得寡、不得治而得亂、則是本失其所欲、得其所悪。」「是故何也。」

子墨子言曰、「執有命者以雜於民間者衆、執有命者之言曰、『命富則富、命貧則貧、命衆則衆、命寡則寡、命治則治、命亂則亂、命壽則壽、命夭則夭、命雖強勁、何益哉。』上以説王公大人、下以駔百姓之従事、故執有命者不仁、故當執有

命者之言、不可不明辯。」

ここでこの篇の作者が子墨子の言として「古は王公大人」と冒頭に述べるところにまず注目したい。この「王公大人」とは「王」とは王、「公」とはそのもとの三公を指すものと解され、「大人」とは天子・諸侯・卿・大夫を広く指すもの㉗とされるが、王・公と並列されるときは、諸侯・卿・大夫を指すものと解されよう。

近年、吉本道雅氏は「春秋國人考」㉘において、春秋左氏傳を基本資料として、春秋時代の國人の概念を考察し、左傳において治者は「上」、被治者は「民」とされるが、「上」の範疇は、君（諸侯）・卿・大夫であり、「民」の範疇は士・庶であること、士は兵役を負担して城内に居住し、庶は力役を負担して城外に居住することによって区別され、國人とは「上」と「民」の士までを含む身分的兵役負担者の概念であることを明らかにした。そのうえで特に「國人」が対外的に使われるときは世族・卿・大夫を指し、国内的に使われるときには大夫の下層と士を指すものであるとする。また「君子」は卿・大夫と、「小人」は士と工・商の一部に、それぞれ重なるとするものである。

氏の考察は実証的な検討をふまえるもので基本的に妥当なものと考える。

したがって「大人」とは「上」とほぼ重なるものと理解される。

これに対して、「百姓」は「王公大人」と上下の関係で対比されることからすれば、「民」と重なるものと解される。しかし、百姓の語は本来、百官の族姓の謂であり㉙、また下文に「國家百姓人民の利」とあるように、人民とは区別されていることからすれば、「民」と全く重なると見るわけにはゆかない。つまり下は民とも一部重なる「小人」即ち士と工商の一部のクラスから、上は「君子」をも含むものと解されよう。つまり百姓は、王公大人と対比されるときは小人のクラスを指し、一般的に使用される時には「君子」のクラスまでを含んでほぼ國人と重なる範囲を指すものと解せられる。

さてこの「王公大人」が皆欲したとされる「国家の富、人民の衆、刑政の治」という状況は、例えば商鞅の「富国」「強兵」の策や孟子と梁の惠王との会話に見られるように、明らかに戦国諸侯の大国の君主が願望した状況の描写にほかなるまい。ではなぜそれが、「古は」として語られるのであるか。仮に戦国諸侯が稱王した後であれば「今王公大人…」というはずである。事実『墨子』の多くの篇に「今王公大人」（尚賢中・尚賢下・尚同中・非攻下・節葬下・天志下・非樂上）「今天下王公大人」（尚賢下・尚同中・尚同下・非攻下・天志中・明鬼下）「今也王公大人」（非命下）という表現が見られる。これらはいずれも戦国諸侯及びその卿大夫を「王公大人」と

呼ぶ（この時は王公＝大人＝諸侯・卿・大夫となる）のであって、諸侯の稱王後の状況を言うものと解される。したがってここに「古は王公大人」というのはそれを「今」として言うのが憚られるという状況があり、「古」に託して今の状況を述べざるを得なかったからである。つまりこの時はまだ諸侯の稱王が行われていなかったことを傍証するものといえよう。

なおこの「古は王公大人」という表現は他には尚賢上㊀・非攻中がある。このことはこれら三篇の成立年代が前三五一年の魏の稱夏王以前のものであることを強く示唆しよう。

さてここで子墨子は、国家の為政者は皆国家が富み、人民が増え、刑政（法律秩序）が治まることを願望しながら、その逆の結果がもたらされるのは「執有命者」の「命」の思想が上は王公大人の為政者から下は百姓の生業に従事する者たちまでにわたって影響を与えているからであるとする。

彼ら有命を執る者は、国家が富むかどうか、人口が増えるかどうか、秩序が保たれるかどうか、君主の夭壽などの国家の命運は「命」として決定されたものであるから、それに携わる者がいかに努力しようとも如何ともしがたいものであると説き、王公大人から百姓までの政治や生業に携わる人々の意気を阻喪させる、と墨家は批判するのである。

したがってここに言う「命」とは決して個々の人間の「命」ではなく、あくまでも国家の命運としての「命」（壽夭もそれと関わるものとしての国君の寿命の問題であろう）なのである。その意味でここに語られる「命」はさきの左傳の「命」と密接につながる概念である。さすれば墨家の非命は左傳ⅠやⅡの「命」の思想を批判する立場に立つことが知られるのである。

彼ら執有命者こそ不仁であり、彼らの主張に果たして根拠があるかどうかを明らかにせねばならぬとする子墨子に、それには如何にすればよいのかと問いが発せられて論は次に進む。

（二）

二、「然則明辯此之説、將奈何哉。」

子墨子言曰、「必立儀、言而毋儀、譬猶運鈞之上而立朝夕者也。是非利害之辯、不可得而明知也。故言必有三表。」

「何謂三表。」

子墨子言曰、「有本之者、有原之者、有用之者。於何本之、上本之於古者聖王

之事。於何原之、下原察百姓耳目之實。於何用之、廢以爲刑政、觀中國家百姓人民之利、此所謂言有三表也。」

作者は子墨子の言葉として、「有命」の説の是非を明辯するためには、「儀」を立てねばならぬとする。儀とは規範となる形式と解されよう[12]。言説をなしてこの儀がなければ、回転する轆轤の上で東西を測定せんとするようなもので是非利害の弁別は到底おぼつかないと言う[12]。したがって言説をなすには必ずこの儀に法るべきであり、それは具体的には三表（三儀）[13]として三つの原則がある。

では三表とは何であるかというと、この篇の作者は子墨子の言として、①「これに本づく者あり」、②「これを原（たず）ぬるものあり」、③「これを用いる者あり」とする。これは、①歴史的根拠（閒詁「本謂考其本始」）、②現実的根拠（閒詁「此原之亦謂察度苑事故也。」）、③功利的根拠、をさすものと理解できよう。したがってこれはさらに、①については、古の聖王の事跡に由来するかどうか、②については実際政治の担当者であり、国家の基盤を構成する百姓たちが実際的感覚において納得するかどうか、③については、それによって政令を発して国家・百姓・人民の利に適う（閒詁「王云、發、廢、古字通。」）ものであるかどうか、が基準となることを述べる。

三表の第一として「古の聖王の事」が挙げられが、「聖王」の語は墨家の思想において熟成して来た概念である。ここで歴史的根拠を求めるのに「先王」ではなく、「聖王」に拠るべきであるとの思想を打ち出したのは注目される。では何故「先王」ではなく「聖王」であるのか。先の左傳の考察からも明らかなように、春秋期、戦国前半期においては「先王」とは第一義的には周の先王であった。しかしてこの「先王の命」こそが周王朝の秩序規範であった。したがって「先王」に拠ることはこの周の秩序規範の確認に外ならず、今その権力と権威がほとんど地に堕ちた周に替る天下の秩序を模索する墨家にとって「先王」を相対化しこれを越えるものとしての「聖王」こそが要請されたと考えられる。言い換えれば墨家における〈託古〉のために周の原理である「先王」を越えるものとして「聖王」が説き出されたと理解されるのである。

次に現実的根拠の基準として「百姓耳目の實」を挙げられている点も注目されよう。国家の軍事・生産活動の実際に当たるのはこの「百姓」である。子墨子が現実的根拠の基準として「王公大人」の耳目を設定しなかったのは意味深長であろう。これは墨家の立脚する階層的基盤が彼らに近い事をも示唆しよう。また墨家には王公大人の耳目よりも百姓の耳目が現実的判断においてすぐれているとの認識があったことを思わしめよう。さらに言えば一の文に「以て王公大人を説（よろこ）ばし」とあるように

「有命」の思想のもっとも大きな影響を受けているのが王公大人であると墨家は考えており、これを正すには百姓の現実的判断を尊重したものと言えよう。

そして第三に功利的根拠として、その言説が実際に政治に運用されて、国家・百姓・人民の利に適うかどうかを挙げているなかで、人民の利を判断の基準の一つにおいたことが注目されよう。ここに言う国家の利は王公大人の利と重なるものではあるが、単純に同一ではない。この国家の利は百姓の利や人民の利といわば共存するものとして措定される。したがって王公大人の私利ではなく公利と重なるものがこの国家の利となる。冒頭に説かれる、王公大人の欲するところの国家の富、人民の衆などがいまだ王公大人の私利の意味合いが強いのに対しこの三表の国家の利は公利としての概念を有していると見られよう。この公利性を保証するものが百姓の利・人民の利との共存であり、なかでも人民の利は公利性の保証に欠かせないものと言えよう。

さて、このような三表に照らして「有命」の説を検討せんとするのが以下の議論である。

（三）

三、「然而今天下之士君子、或以命爲有。蓋嘗尚観於聖王之事。古者、桀之所亂、湯受而治之、紂之所亂、武王受而治之。此世未易、民未渝、於桀紂則天下亂、在於湯武則天下治。豈可謂有命哉。」㊾

ここは先の子墨子の言を承けてこの篇の作者が語る部分と理解される。作者が説得の対象とするのは有命の論を信ずる天下の「士君子」である。この「士君子」は士を尊称してかく呼んだもので士と君子の意ではない。例えば王公大人士君子と並称することがあり、これは王・公・大人に士のクラスである士君子を付加したものと解し得るが、士と君子を付加したものと解するのは無理であろう。王公大人と士君子は明らかに使い分けられ、また時に並称される。士君子は階層的には百姓と重なるクラスであろう。

子墨子の三表の第一の歴史的根拠としての「古の聖王の事」に本づくべく、桀の乱した天下をそのまま禹が「受けて之を治め」た、紂の乱した天下を武王がそのまま「受けて之を治め」た事が語られ、世（統治する時代）と民（統治する民）が変わらぬのに桀紂だと乱れ、湯武だと治まるのは、国家の命運を予め決定する「命」などというものは存在しない証拠であるとする。

したがって古の聖王の事に学べば、天下が乱れた時には、「世」と「民」とを変える事なく、「王」を変えればよい、と言うことになろう。これは一つの革命論（政権

交代の理論としての）であることは間違いあるまい。

但しここで留意したいのは、この非命上の政権交代論はあくまでも「命」を否定するものであって、「命」を革（あらため）るもの㊦ではないということである。前王の乱した天下を新たな王が「受けて之を治める」ことによって天下（国家）は治まるのであるから、ここには天下（国家）が必ず滅びるという決定論的な「命」などはどこにもない、というのである。したがってこれはあくまでも非命論であって、「命」の存在を前提として、王朝の交替によって「命を革（あらた）む」という所謂「革命」論はここには無い。そこで用語の問題として非命の理論によって王の交替を可能とするこのような立論を、〈非命型政権交代論〉と命名してして以下の論を進めることとしたい。

さらにいまひとつ注目したいのはここに示される非命型政権交代論は前王（王朝）との継承性をむしろ表明していると考えられる点である。これは右の「受けて之を治め」に端的に現れている。ここには前王（王朝）の放伐というイメージは未だ窺えない。その意味ではこの非命上篇の政権交代論を禅譲に近いものと見ることも可能であろう。しかし所謂禅譲論は顧頡剛氏がつとに指摘するように、尚賢上篇の堯－舜、禹－益の禅譲論がその範型である。この禅譲論では「古は堯　舜を服澤の陽に擧げ、之に政を授けて天下平ぐ。禹　益を陰方の中に擧げ、之に政を授けて九州成る。」（尚賢上）のように、擧用する者は聖王であり、擧用される者は賢人とされる。つまり禅譲論の範型では「A擧B」（A　Bを擧ぐ）の構造において、AもBも等しく賢人の評価を受けるのであるが、Aの評価がBを上回るのが常である。

これに対して非命型政権交代論では、今の担当者は否定的に評価されあとを受ける者が賢者となる、という構造である。このことはおなじ非命の中篇、下篇の当該部分の表現ではさらに明らかである。

（非命中）昔者桀之所亂、湯治之、紂之所亂、武王治之。此世不渝而民不改、上変政而民易教。其在湯武則治、其在桀紂則亂、安危治亂在上之發政也。則豈可謂有命哉。

（非命下）昔桀所亂、湯治之、紂之所亂、武王治之。當此之時、世不渝而民不易、上變政而民改俗。存乎桀紂而天下亂、存乎湯武而天下治。天下之治也、湯武之力也。天下之亂也、桀紂之罪也。若以此観之、夫安危治亂存乎上之爲政也。則夫豈可謂有命哉。

中・下篇はともに「桀の亂す所、湯之を治め、紂の亂す所、武王之を治む」と述べて「受而」の二字を無くし、「之を治む」のみとなっている。この文ではもはや禅譲

のイメージは浮かんで来ない。特に下篇は「湯武の力」と「桀紂の罪」とを対照させている。これは明らかに所謂放伐論の論理と言えよう。この中・下篇に我々は放伐型の政権交代理論への展開を確認しえよう。

したがって非命三篇のうち、上篇は未だ放伐論としての論理を明確に表示はしない非命型王権交代論であるが、これは中・下篇へと展開して所謂放伐論を形成していった。非命型王権交代論は放伐論の原型と言えよう。

（四）

四、「然而今天下之士君子、或以命爲有。蓋嘗尚観於先王之書。先王之書、所以出国家布施百姓、憲也。先王之憲、亦嘗有曰、『福不可請、而禍不可諱、敬無益、暴無傷』者乎。所以聴獄制罪者、刑也。先王之刑、亦嘗有曰『福不可請、禍不可諱、敬無益、暴無傷』者乎。所以整説師旅、進退師徒者、誓也。先王之誓、亦嘗有曰『福不可請、禍不可諱、敬無益、暴無傷』者乎。

是故子墨子言曰、『吾當未鹽數、天下之良書、不可盡計數、大方論數、而五者是也。』

今雖毋求執有命者之言不必得、不亦可錯乎。」[16]

ここもやはり引き続いて作者の語る言葉であり、そこに子墨子の言葉が引用されていると理解されよう。聖王の事に拠り「非命」を論じた作者は次に、有命を信ずる天下の士君子に対して、先王の書を取り上げる。統治の原則を示す「憲」、裁判の規範となる刑、軍事の大方針となる「誓」のいずれにおいても、「福は〔あらかじめ命として決まっているので上帝・鬼神に祈請しても〕請うことのできるものではなく、禍は〔あらかじめ命として決まっているのでそれを避けようとしても〕避けることのできるものではない。〔この命にたいして〕敬（つつ）しんで〔徳に励んで〕も益はなく、暴せられても〔命として受け入れて〕傷むことはないのだ。」などと述べているものがあろうか。そのような先王の書があるはずがなかろう、したがって「有命」の論は誤りである、と作者は言うのである。「非命」の立場からすれば、「福は大いに上帝鬼神に請うべきであり、禍は諱けるべく大いに努力し、力行して暴を克服すべきだ」とするのが、墨家の立場であろう。

しかしこの非命上篇の作者の先王の書の引用は、極めて作為的であるとの印象は免れない。先の左傳の中の〈春秋〉の「命」の考察において確認しえたように、先王の書は「命」ないし「先王の命」を秩序規範として前提するものであり（例えば三の10の定公四年所引の命書）、「命」なしには成立しえない。したがって先王の書を用い

て「非命」を説くことは論理的には不可能に近いはずである。そこで墨家は先王の書の趣旨を自家の論理に都合のよい形に要約したものと理解することができよう。先王の書のなかに「福は請うことはできず、禍は避けることはできない」などという趣旨の文をみつけだすことが困難であるのは容易に想像し得るからである。

しかしこの点についても、先に考察したように〈春秋〉の「命」の思想には、命は徳を以て奉承しうるが、徳を以てしてもなお人知のいかんともし難い面の残ることが表明されている。三の1の詩を引く臧文仲の言葉や4の王孫満の「周徳衰うと雖も、天命いまだ改まらず」にそれが確認されたのであった。これらは先王の書に記されたものではないが、徳をもって命にたいすることを勧めるとともに、その限界をも示唆するものであった。このような思想からすれば、「福は請うことはできず」という命題は半ばは肯定されることになろう。そしてこのような「命」の思想が「先王の命」の思想と通底するものであることは先の考察のとうりである。

したがって「有命」の論を批判する矛先は「先王の命」、さらには「先王の書」のある部分にも当然及ぶはずである。しかし「先王」を正面から敵にまわすことは自家の正統性の弁証には不利である。そこで墨家は先王の書を自家の趣旨に沿うように要約することによって、逆に自家の説に援用せんとしたものと解される。これは後段で仲虺之告や太誓の引用されるいわば先聲といえよう。

ここで作者は子墨子の言葉として「吾當（なお）未だ天下の良書を鹽（ことごと）く數えず、盡く計數すべからざるも、大方數を論ずれば、而（すなわ）ち五者［三者の意か］是なり。」を引用して[18]、天下の良書は帰するところは憲、刑、誓の三者であるとし、「今、雖毋（た）だ有命を執る者の言を求むるも、必ず得ざらん。また錯（す）つべからざらんや。」[19]と言う。つまり子墨子の述べるように天下の良書はおおよそ憲・刑・誓に帰する。しかしそこに有命の説を求めようとしても決して得られることはない。［このように「有命」の論は先王の書に根拠を見いだすことが出来ぬものであるから］したがって、錯（す）てるべきものであろう、と作者はいうのである。

このように「執有命者」の言が、古の聖王の事に照らしても、また先王の書に照らしても何の根拠ももたぬことを述べたうえで、彼らの言が天下の「義」を害するものであるという次なるテーマが提起される。

ところで非命上篇を今八段に分けて検討せんとしているのであるが、一～四のここまでを前半部、五～八を後半部とすると両者には明らかなトーンの違いが看取し得る。一つには、前半が「爲政國家者」、「国家百姓人民之利」など国家を前提とした議論

がなされているが、後半部では、「義人在上、天下必治」「王天下政諸侯」「欲天下之富而悪其貧、欲天下之治而悪其亂」など天下を専らにして国家への関心は全く見えない。二つには、前半では全くでてこなかった義の問題や、天鬼の存在が後半ではその論の中心として登場してくること。三つには前半では「先王の書」として抽象的に漠然と語られていたものが後半では仲虺之告や太誓として極めて具体的に引用されること。これに伴って「命」そのものを否定する前半の論旨が、後半では「命を矯める」ことを批判するが「命」そのものは容認するかのごとき論が混入してくること。四つには前半部において語られる「命」は先述のように国家の命運としてのものであったが、後半部では個人に即しての「命」という観念が強くなって来ているということである。

これらのことは前半と後半とが一時の成立ではなく、前半がより古い非命の論であり、後半がそれに遅れて成立したものであることを物語るものと理解するのが妥当であると考える。

（五）

五、「今用執有命者之言、是覆天下之義、覆天下之義者、是立命者也。百姓之誶也。説百姓之誶者、是滅天下之人也。」

「然則所爲欲義在上者、何也。」

曰、「義人在上、天下必治、上帝山川鬼神必有幹主、萬民被其大利。」

「何以知之。」

「子墨子曰、『古者湯封於亳、絶長繼短、方地百里。與其百姓兼相愛交相利、移則分。率其百姓以上尊天事鬼。是以天鬼富之、諸侯與之、百姓親之、賢士帰之、未歿其世、而王天下、政諸侯。昔者文王封於岐周、絶長繼短、方地百里、與其百姓兼相愛交相利、則是以近者安其政、遠者帰其徳、聞文王者皆起而趨之、罷不肖股肱不利之者、處而願之、曰、《奈何乎使文王之地及我。吾則吾利。豈不亦猶文王之民也哉。》是以天鬼富之、諸侯與之、百姓親之、賢士歸之、未歿其世而王天下、政諸侯。』郷者言曰、『義人在上、天下必治、上帝山川鬼神、必有幹主、萬民被其大利。』吾用此知之。」[19]

ここで作者は「今有命を執る者の言を用いるは、これ天下の義を覆す」との命題を提起する。義とは孔子が「民の義を務め」と言い、左傳に「徳を以て命（なずけ）て義と爲す」（桓公六年）と言い、或いは哀公十一年に齊師が魯を攻めた際に、季孫子の家宰であった冉求は左師を帥いてよくこれに立ち向かい、自ら矛を振るって齊軍に

突入したが、これを孔子は「義也」と評した（左傳哀公十一年）、等の例が示すように君子の治世や民の従事において発揮される「徳」である。しかもそれは国家や共同体の存続のためには不可欠の「徳」の一つとされるのである。

「命」が天や先王に発せられて周王朝の秩序規範を為すものであるに対し、「義」は在来の邑共同体つまり國家において伝統的に形成されてきた秩序規範の一つである。しかるに「命」の思想が上下に浸透すると、この「義」が発揮されなくなるとするのがこの主張であると一応は理解されよう。

しかしここで墨家が主張する「義」は、在来の国家における義とはやや異質である。後の議論からも理解されるように、もっぱら「天下の義」あるいは天下を治めるための「義」が語られているからである。

墨家は非攻上篇において在来の国家の「義」にたいして根底的な批判を投げかける。国家の君主が窃盗・強盗・殺人については誰もがこれを不義というが、他国を攻めることについては誰もがこれを不義とせず却って誉めて義というのは、義と不義の別を知らぬからだと批判する。つまり墨家は明らかに在来の「義」とは異なる「義」を提起せんとしていたのである。

ここに語られる「義」が非攻上篇の思索を経た概念であることは疑い得ない（このことは非命上の後半部の成立が非攻上よりは後であることを示そう）。

「天下の義を覆す者はこれ命を立つるものなり。百姓の誶（うれい）なり。百姓の誶を説（よろこ）ぶものは、これ天下を滅ぼすの人なり。」という作者の言は、かれらの語る「義」が、天下―百姓というレベルで構想されるもので、ここには国家や国君は介在していない事を示す。これは国家というレベルでは墨家の「義」が作動していないことを示唆しよう。

これに対して「然れば則ち爲す所は義　上にあるを欲すとは何ぞや」との問が設けられ、作者の論が展開され子墨子の言が引用されるが、所引の子墨子言は兼愛中篇の主張を示し、また天志や明鬼の用語も散見する（これは非命上の後半部が兼愛中篇に遅れ、当時すでに天志や明鬼の立論も行われていたことを示唆しよう）。

次に「義人上に在れば天下必ず治まり、上帝山川鬼神必ず幹主あり、萬民その大利を被（こうむ）らん」とは、殆ど後半部の趣旨を要約したに等しい言葉である。ここに「義人」というのは現本『墨子』全篇において唯一この一段にのみ見られる用語である。湯・武王のごとく天下に義を行う人の意と解せられる。義人が義を天下に行うことによって天下は治まり、上帝は王により山川鬼神は諸侯によって正しく祭られ、かくして天下の萬民は、政治と祭祀の両面から大利を被るという。

次に「何を以てこれを知るや」と問いが設けられて、子墨子の言葉として古の事迹が引用され右の趣旨がさらに細説される（所謂「託古」の手法である）。

まず、湯は、長短の地形を継絶して方形に直せば百里四方の小国にすぎないが、「その百姓と兼ねて相愛し、交も相利し、移（あまり）あれば則ち分かつ」[20]という政治を行った。つまり国内の百姓（國人）がみな己を愛するように他人を愛し、自他が互いに利益しあい、余利があれば分かち合うという政を行ったというのである。そして百姓を率いて天を尊び（上帝を祭り）鬼に事えた（山川鬼神を祭り）。このように政と祭を為し、ために「天鬼」は彼らに富（さいわい）し、諸侯は味方し、百姓は親しみ、賢士は集い来たり、かくしてその存命中に天下に王となり諸侯を政する者となった。

ついで同様のことが文王についても述べられるのだが、文王の場合は専ら政における「徳」の面が強調され、祭の「尊天事鬼」の面はは言及されず、天鬼は文王が「民」を懐かしめる「徳」に対して富（さいわい）している（なおこの説では文王は存命中に王となったことになる）。つまりここでは「徳」と「天鬼」の応報とがはっきりとその対応関係を表すに至っている点が注目される。そして王たるの徳はいかに民を懐かしむるかにあることも示唆しているのである。

ここに登場する「天鬼」とは鬼の天に在［りて上帝に仕え］るものを言う。この天鬼は天なる［上帝の］意志をその都度実現する鬼と解せられる。このような概念の登場はいかなる意味を持つのであろうか。

一体、「命」の存在せぬことを主張する以上、「天命」も容認する訳には行かないのは当然である（「命」は「天命」に由来するとされるからである）。しかし天命を否定したときに、では「徳」の報いは何によって保証されるのかという問題が浮上してくる。墨家がこれに与えた回答は二つの方面からのものであった。一つは次の第六段に明らかにされるように政治的賞罰によって報われるとするもの、二つ目が天鬼の働きによって応報がなされるとするものである。したがってここにはいかなる「徳」も報われぬことはないという論理が貫徹される。「命」のもつ決定論的な曖昧さや不公平は払拭されてしまっている。きわめて合理的な因果応報の論理が登場することになる。これを保証する概念こそ「天鬼」であった。つまり墨家は非命の論を立てて、「命」を否定すると同時に、「天鬼」の概念を導入することによって「命」の決定論的（予定説的といってもよい）な非合理を排除したと言えよう。

これを受けて作者は先に「義人上に在れば、天下必ず治まり、上帝山川鬼神必ず幹主あり、萬民その大利を被る」と述べたのはこの子墨子の言から知られるのだ、とす

る。かくして、「義人」とは湯や文王のような聖王であり、「義」とは「兼相愛、交相利」や「尊天」「事鬼」といった墨家の主張にほかならぬことが明らかとなったのである。

さて、この後半部の冒頭において、いきなり「義」の問題が提起され、墨家が自家の「義」を明らかにせんとするのは何故であろうか。

「非命」という命題は「命」の思想を打破するには決定的な威力を発揮したのであるが、同時に墨家自信に深刻な問題を突き付けたと見られる。それは「先王の命」に見られるように、「命」は周王朝の秩序規範であり、ひいては道徳の源泉となったのであるから、この存在を否定するということは、それに代わる新たな秩序規範と道徳の源泉とが求められよう。この新たな秩序規範となるものとして墨家は在来の概念を越える「義」を措定したものと想定されのである。ちなみに「仁」（愛）を中心概念として理論が展開されるのは兼愛の論だけであるのに対して、「義」は非命のほかに尚賢・尚同・天志・非攻の各論（特にその上篇）において中心概念となって理論が展開されている。そしてここではさらに「兼相愛、交相利」をも「義」の範疇に治める形で論が展開されている。

このような墨家における義の思想の展開への強い要請は、実は非命により周王朝の秩序規範である「命」の思想を否定したことがもたらした必然的な帰結であると理解される。したがって思想の発展のプロセスからいえば「非命」の思想は墨家の思想展開の比較的早い時期に登場していたことが想定されよう。非命上篇の前半部において「非命」の論証がなされ、テキスト的にはそれに遅れると見られる後半部において「義」の問題が提起されるに至るのは理由の在ることと思われる。

したがって非命の思想の登場は右の各論の上篇の多くよりもやや先行する可能性が十分考えられよう（すくなくとも兼愛上篇や非攻上篇を除く各論の上篇よりは先行していよう）。そして非命上篇の前半部はその最も先行するテキストであった可能性が強いと考えるのである（その後半部は先の考察のように兼愛中篇に遅れるものであろう）。

従来非命各篇の成立が相対的に遅く設定されていたのは命－非命、非命－義という思想史的連関の構図がまったく等閑に付されていたことに因ると思われるのである。

（六）

六、「是故古之聖王、發憲出令、設以爲賞罰、以勧賢。是以入則孝慈於親戚、出則弟長於鄉里、坐處有度、出入有節、男女有辨。是故使治官府則不盗竊、守城則不

崩叛、君有難則死、出亡則送。此上之所賞、而百姓之所誉也。（A）

執有命者之言曰、『上之所賞、命固且賞、非賢故賞也。上之所罰、命固且罰、不暴故罰也。』是故入則不慈孝於親戚、出則不弟長於郷里、坐處不度、出入無節、男女無辨。是故治官府則盗竊、守城則崩叛、君有難則不死、出亡則不送、此上之所罰、百姓之所非毀也。（B）

執有命者言曰、『上之所罰、命固且罰、不暴故罰也。上之所賞、命固且賞、非賢故賞也。』以此爲君則不義、爲臣則不忠、爲父則父慈、爲子則不孝、爲兄則不良、爲弟則不弟。而強執此者、此持凶言之所自生而暴人之道也。（C）」

ここでは非命はさらに尚賢にもつながることが説かれる。

古の聖王（五の考察に見るように義人の一例である）は、憲を発し令を出だして賞罰を設けて人々を賢に進ませた。人々は競って賢たらんとして、家にあっては親戚に孝慈、出でては郷里の長者に弟であり、その立ち居振る舞いは節度があり、男女にもけじめが有った。このような賢者に官府を治めさせれば盗竊はなく、城を守らせれば降伏したり叛いたりすることはなく（城を死守し）、君の難には死をもって仕え、君が国外に亡命するときには護衛して送り届ける。このようであるから彼ら賢者は、「上」からは賞せられ（政治的恩賞を受け）、「百姓」からは誉められる（道徳的称賛を得る）のである。このような恩賞や名誉を得んとして人々は賢たらんと務める。

しかるに「有命を執る者」の言では、「上の賞する所は命固（もと）より且（まさ）に賞せんとす、賢の故に賞するに非ざるなり。上の罰せんとする所は命固より且に罰せんとす、暴の故に罰せざるなり。」という。これでは誰も賢者たらんと務めなくなり、家族・郷里・国家の秩序は機能しなくなり、崩壊するに至る。これは「有命」という凶言を持するために生じたもので、「暴人の道」というほかはない、と言う。

この「暴人」が「義人」に対比されていることは明らかであろう。他篇にしばしば見られる「暴王」と「聖王」との対比はこの発展形態と見られよう。果たして次段では「暴王」として桀・紂が挙げられるのである。

ここで注目されるのはここに示される墨家の「賢」の概念である。（A）（B）に見られるのはいずれも「百姓」における伝統的な倫理（ジッテ）の履行であり、これをまっとうする者が「賢」とされる。しかし墨家の「賢」の概念の特質はこのジッテの履行を聖王の「発憲出令」による「賞罰」によって動機づけようとする処にある。

いったいジッテは伝統的な規範意識に支えられて作動するものであって、羞恥や名誉の感覚はその有力な動機となるものである。しかし伝統的な権威の崩壊やそれに伴う共同体の解体はこの規範意識の作動を困難にする。周王朝の権威の崩壊期である春

秋から戦国にかけての状況はまさしくこのような事態として理解されよう。墨家はそこに周王朝の秩序規範としての「命」の思想の矛盾と退廃を看取し、非命の立場からジッテの再生を試みんとしたものと考えられる。其の際に墨家の採用した方法は内在的契機に基づく道徳主義ではなく、外在的動機に基づく政治主義と天鬼による応報のそれであったのでである。したがって墨家が賞罰によってジッテの再生を試みるのは決して其の末期においてではなく、先の兼愛篇の考察のようにその思想展開の早い段階からであったと理解すべきであろう。

したがって天下の治者には、義人＝聖王として「義」を行うことによって天下の秩序と民の利をもたらす事が要請され、百姓には賞罰によるジッテの履行が要請される。これが、非命上の後半部が明らかにする統治論の構図であろう。

（C）の節はこの百姓におけるジッテの問題を君臣倫理、特に君主の有り方にまで展開せんとするものであろう。「暴人」の語が登場してくるのはそのためと見られ、この百姓や君主におけるジッテの逸脱の問題は第七段のテーマとなる。

（七）

七、「然則何以知命之爲暴人之道。」

「昔、上世之窮民、貪於飲食、惰於從事、是以衣食之財不足、而飢寒凍餒之憂至、不知曰『我罷不肖、從事不疾』、必曰『我命固且貧苦』。（D）上世暴王不忍其耳目之淫、心涂之辟、不順其親戚、遂以亡失国家、傾覆社稷、不知曰『我罷不肖爲政不善』、必曰『吾命固失之』。（E）於仲虺之告曰、『我聞于夏人矯天命、布命于下。帝伐之悪、嚢喪厥師。』此言湯之所以非桀之執有命也。（F）於太誓曰、『紂夷處、不肯事上帝鬼神、禍厥先神禔不祀。乃曰、《吾民有命、無廖排漏、天亦縱之棄而弗葆。》此言武王所以非紂執有命也。（G）」

21

ではどうして「命」が「暴人」の道であると分かるのか、と問いを設け、此の段では昔の上世の例証が示される。これが託古の手法であることは言うまでもない。

（D）では上世の民における「命」の思想の影響が語られる。飲食を貪りながら、従事につとめない窮民が「自分は惰弱22でおろかで従事に務めなかったから（こうなったの）だ」とは言わずに、必ず「自分の命はもとより貧苦と決まっているから（こうなったの）だ」と言う。

（E）では上世の暴王が耳目の淫（むさぼり）と心志の辟（よこしま）をほしいま

まにして23、親戚［の言］に順わず、遂に国家を失い社稷を傾けても「自分は惰弱でおろかで、政治を誤った」とは言わず、必ず「自分の命はもとより国を失うものであったのだ」と言う。

これらは伝統的な倫理への背反のもたらす破滅を「命」によって合理化するものである。いわば「命」は背反を加速し破滅を合理化する論理であるが故に、「暴人の道」とせられると言えよう。

（F）の仲虺之告は「我　夏人の天命を矯め、命を下に布くを聞く。帝之を伐（もっ）て悪み、嚚（もっ）て厥（そ）の師を喪（うしな）わしむ。」24と、湯は桀が天命を矯めたことに対して討伐を加えたことを記すが、作者はこれを桀が有命の説を執ったものであるとする。

しかしこの仲虺之告は、桀が天命を矯めたとして湯がこれを討つのであるから、前提としては湯も「天命」は認めており、したがって湯も「有命」の立場を取っていたことになろう。これは墨家が先王の書を具体的に典拠として用い始めたことによって抱え込んだ新たな矛盾である。が、ここで作者はそれを敢えて桀の有命のみを問題としている。

墨家はこのような仲虺之告の言の内包する矛盾に気がついていたように見られる。仲虺之告に並べて太誓を引用しその言説を解釈して見せる意図は、これによって仲虺之告の引用文の内包する論理の綻びを打ち消そうとするものと忖度されよう。

（G）では「紂　夷虐25にして、上帝鬼神に事うるを肯（がえん）ぜず、厥の先・神祀を棄て26て祀らず。乃ち曰わく『吾れ命有り27、其の務めに僇（つと）むる無し28。天も亦た之を縦棄して葆んぜざらん。」との太誓の語が引用されるが、これは明らかに有命の立場を表明する言葉である。

この二書が引用されていずれも「此言A之所以非B之執有命」の句でくくられる。これは有命を執るBを［非命の立場に立つ］Aが「非とする」ことを正当化するものとして二つの典拠が引用されたことを確認する言葉である。作者の意識においては、このBに相当するのが「先王の命」によってその権威を辛うじて維持せんとする「周王」を指すことは疑い得ない。

しからばAに相当するものは誰であるのか。ここでわれわれは第三段で論じた問題を思い起こしたい。悲命型政権交代論では、「命」の存在を前提としてこれを「革（あらた）める」ことによる新たな王権の正当化という論理構成は取らずに、先行王権の「命」の存在を否定することによって、いかなる新たな王権も生まれ得るという状況を作り出すという論理構成をとるものであった。したがって先行王権の「命」が

存在しない以上、それを継ぐにふさわしいものが、天下を「受けて治め」れば良いというものであった。ここまでが非命上篇の前半部（今後これを非命上前と呼ぶ）に提起された理論であった。これが後半部（これを非命上後と呼ぶ）では、さらにいかなる王権がこれを「受けて治め」るにふさわしいかという問題へと移行してきたものと見ることができよう。そこで「義人」なる概念が提起され、天下に「義」をおこなうものがそれにふさわしいものとされ、其の歴史的範型として「聖王」の湯や武の事跡が語られたのであった。

したがってAに相当するのは戦国中期に王を称した諸侯たちであり、中でも周の封建の秩序内にある諸侯で初めて「夏王」を称した（前三五一年）魏侯や、諸侯のなかで初めて称王更元した（前三三八年）齊侯がそのもっとも有力な候補であろう。

ここで注目されるのは六の（A）の傍線部の記述である。古の聖王の下で賞罰に勧められた賢者たちは「官府を治めしむれば則ち盗竊せず、城を守らしむれば則ち崩叛せず、君に難有れば則ち死す」という節度の高さを示したというくだりである。この種の記述は当然墨家集団の歴史的経験になにがしかの由来を持つものであろうが、特にこのような具体的な記述はこれに類する前例ぬきには語り得ないことであろう。

この記述が歴史的に由来する事実とは孟勝集団の自決をさすことはほぼ間違いあるまい。楚の悼王二十一年（前三八五年）に楚の陽城君との約によって守城した鋸子孟勝に率いられた墨者183人が楚兵の攻撃に対して防戦をなしたが防ぎ切れず、符を見ずして城を明け渡す訳にかぬとして全員が城を枕に討ち死にして約を全うした（呂氏春秋・上徳）という事件である。特に「城を守らしむれば崩叛せず」とは孟勝に率いられた墨者が最後まで団結して城を防戦し（崩れず）約に背かなかった（叛せず）ことを指すのは確実で、また「君に難有れば死す」とは陽城君を生かして自らは死を選んだ墨者のことを意味するものと解される（これについては他に例が有った可能性も留保されようが）のである。

したがってこのような墨家集団の歴史的記憶が比較的リアルな時代にこの非命上後の思想が語られていると解して良いであろう。この点では、Aに相当するのは前三三八年に稱王更言した齊侯よりも、前三五一年に稱夏王した魏侯によりおおきな可能性が認められよう。

また齊侯の場合はすでに魏侯の稱夏王という前例があり稱王をめぐる思想的な問題の整理はついていた可能性が強い。これに対して魏の稱夏王には「周王」に対するさまざまな思想的整備は不可欠で、さればこそ「夏王」を稱するという形で稱王を行って周王の天下を「受けて治め」んとしたものと考えられる。

さらにまた第五段の傍線部にみるように「是を以て天鬼これを富まし、諸侯これに與し、百姓これに親しみ、賢士これに帰し、いまだ其の世を没せずして、天下に王となり、諸侯を政せん。」というのは明らかに、諸侯がだれも稱王していない時に「王」を称して諸侯を政することの可能性を論じているのである。

これらのことからすれば、非命上は魏侯の稱夏王との関連が想定され、魏の稱夏王の思想的根拠に資することを通して墨家が魏に勢力を伸ばすべく魏の大人や士君子に説かれたものであろうと考えられるのである。

したがって非命上は前三五一年以前の成立と見られ、とくにその前半部は周王朝の秩序規範である「命」の思想への批判を行うもので、兼愛上や非攻上についで古いものと見られる。

これに対して非命中・下篇における放伐論の展開は、むしろ齊侯の覇権確立という歴史的事件との関係が考慮される。齊の田侯因齊は前三四二年に孫子を師として兵を動かし称夏王した魏侯を馬陵において大敗せしめ、前三三八年には諸侯に先駆けて〝称王〟したのであった。非命中・下篇の理論展開はこの齊侯の覇権確立の正当化の理論として適合しよう。齊の田侯因齊はまた魏の覇権を奪うとともに同年に〝更元〟して姜齊の後嗣を絶ち齊を己のものとした点で内外に二重の意味でこの非命の理論は有効であったと見られる。

（八）

八、「今用執有命者之言、則上不聽治、下不從事。上不聽治、則刑政亂、下不從事則財用不足。上無以共粢盛酒醴、祭祀上帝鬼神、降綏天下賢可之士。外無以應待諸侯之賓客。内無以食飢衣寒、將養老弱。故命、上不利於天、中不利於鬼、下不利於人。而強執此者、此持凶言之所自生、而暴人之道也。是故子墨子言曰、『今天下之士君子、忠實欲天下之富、而悪其貧、欲天下之治、而悪其亂、執有命者之言、不可不非、此天下之大害也。』」。

さて有命の論のもとにジッテの逸脱や自身と国家の破滅を合理化する「暴人之道」の例証として古を論じ、ここでは今の天下の士君子に対する警告を述べて論を結ぶ。

今有命の論を執る者は、「上」は治につとめず、「下」は従事せず、したがって政治は乱れ、生計は成り立たない。この結果、上は上帝鬼神を祭祀（尊天事鬼）せず、天下の賢の可なる士を安んずる（尚賢）をなさず、外は、諸侯の賓客に応対しようも無く、内には飢寒を救うこともできず、老弱をやしなうこともできない。つまり上は天、中は鬼、下は人にいずれをも利することがない。この「有命」に固執するのは、

この有命という凶言の生ずる害をいつまでも続けることになるのであるから、まさに「暴人の道」と言うべきである、とする。そして最後に「天下の富と天下の治のためには、有命を執る者の言こそ天下の大害である」との子墨子の言葉をもって結びとする。

さて以上の考察を通して幾つか総括的に論じておきたい。

まず上来の考察を通して我々はそこ（特に後半部）に説かれる墨家の統治論を総括的に把握する事が可能であろう。

即ち、天下には「義人」が上に在り「義」を行うことによって天下は治まるとし、その「義」とは「兼相愛、交相利」や「尊天事鬼」や「尚賢」であるが、さらに在来のジッテもまた「義」とされる。この義に基づいてなされる治者の聴治と被治者の従事とが天下の統治の要である。其の際に被治者を従事に勧めるものは賞罰であり、治者を聴治に勧めるものは天鬼による禍福である。賞罰も禍福も徳に対する応報という点で共通する。有命の論はこの徳における応報を全く否定するがゆえに、治者を聴治に、被治者を従事に勧める事なく、天下を破滅に導くものである、というのである。

墨家はここに、周王朝の「命」に基づく秩序規範に対して、その「命」を否定する「非命」の立場から、新たな秩序規範を提起した。それは政治的賞罰と宗教的禍福とに基づく応報の論理の確立と、それによる「義」の履行という秩序規範であったといえよう。ここには祭政一致の構造が看取しうるが、それは極めて世俗化された形態であると言えよう。

次にこの非命上の成立は諸侯の稱王以前とみられることや、その非命型政権交代論（前半部）からみて、この理論が魏の稱夏王に思想的根拠をを提供した可能性が十分に考えられたのであった。しかしここに放伐の理論の成立を認めることは困難であり、むしろ放伐への先駆的形態として非命型政権交代論を位置付けるべきであることが確認されたのであった。

最後に左傳の命の思想との関係について述べておかねばならない。

我々は左傳Ⅰ、Ⅱの「命」の思想と、同Ⅲの「命」の思想との間に異質性、あるいは断絶を確認し得たのであった。Ⅰは周王朝における秩序規範としての「先王の命」を中心とするもので、その「命」の性格は決定論的、不可知的なるものであった。Ⅱの「命」は個人に即しての性格をも持つに至るが基本的にはⅠと同じ性質のものであった。これがⅢになると、「義」との親和性や徳の応報との連関を意識するものへと明らかに変化して来ていたのであった。

非命上の考察を終えた今、我々は墨家が批判攻撃の対象としたのは左傳ⅠやⅡに示

される「命」の思想であり、Ⅲにおける変化は墨家の非命の論の攻撃と批判に対して、〈左氏春秋〉の君子の蒙った思想的影響の跡とみることが妥当であるとの判断を得るのである。

墨家の攻撃した「命」の思想とは、〈春秋〉に記された周王朝の秩序規範として中原諸国の王公大人によって信奉されていた観念にほかならなかったと言えよう。

〈注〉

① 渡邊・前掲書616頁

② 渡邊・前掲書617・618頁

③ 渡邊・前掲書617頁

④ 板野長八「墨子の非命説」1949年・『史学雑誌』31頁

⑤ 板野前掲論文32・33頁

⑥ 板野前掲論文43・44頁

⑦ 閒詁は禮運「大人世及以爲禮」の鄭注に「大人諸侯也」又その孔疏に「凡文各有所対、易草卦、大人虎変対君子豹変、故大人爲天子。相見禮云、與大人言言事君對士文、云事君、故以大人爲卿大夫」とあるを引く

⑧ 史林69巻5号

⑨ 詩・小雅・天保の「羣黎百姓、遍爲爾徳。」の毛傳に「百姓、百官族姓。」と言い、國語・周語中の「百姓兆民」の韋昭注に「百姓、直官也。官有世功、受氏姓也。」と言う

⑩ 尚賢上について墨子閒詁本は舊本が「古者」につくるのを王念孫によって改めて「今者」にする。王念孫は羣書治要が「今者」に作るのに従ったものである。しかし一九九一年刊行の呉毓江氏の遺著『墨子校注』は羣書治要の巻子本や銅活字本は「古者」に作り、天明本に至って始めて「今者」に改めている。王念孫の拠ったのはこの天明本である。この天明本が舊底本を改めたのは、日本の秋山儀の宝暦刊本『墨子』の影響であろうとし、舊本に従うのを妥当とする）

⑪ 『墨子校注』案…儀即法儀篇之儀、孫云、「管子禁藏篇云、『法者、天下之儀也。』尹注云『儀謂表也。』」

⑫ 閒詁に拠れば、畢云、「運中篇作員、音相近。廣雅云『運、轉也。』高誘注淮南子云『鈞、陶人作瓦器法下轉旋者。』史記集解云『駰案、漢書音義曰、陶家名模下圓轉者爲鈞。』索隠云『違昭曰、鈞、木長七尺、有弦、所以調爲器具也。』言運鈞轉動

無定、必不可立表以測景。」詒讓案、「管子七法篇云『不明於則而欲出號令、猶立朝夕於運均之上。』尹注云『均、陶者之輪也、立朝夕、所以正東西也、今均既運、則東西不可準也。』」

⑬ 閒詁、「表、儀、義同。左文六年傳云引『引之表儀』」

⑭ 「蓋嘗尚観」は道藏本等は「益嘗尚観」に作るが閒詁により改む。四も同じい。なお本稿所引の『墨子』は道藏本を底本とし、閒詁、校柱により適宜改む。

⑮ 易・革「湯武革命、順乎天而応乎人」

⑯ 「所以出国家」は道藏本「所出国家」につくるも閒詁により改む。

⑰ 閒詁「當疑尚之譌、畢云鹽盡字之譌。」校注「寶曆本作盡、今從之。秋山云、盡一作鹽。」閒詁「大方即大較也」閒詁「畢云五當爲三、即上先王之憲、之刑、之誓、是也。

⑱ 閒詁「雖唯、通。毋、語詞。」校注「雖毋、猶唯毋。」とあり雖毋は二字で「ただ」と読む。閒詁「錯與廢、義同。」、また「不必得」については王煥鑣の墨子校釋が陶鴻慶の説に拠って「"不必"二字倒誤」とするに従い、「必不得」として読む。

⑲ 校注は三行目「義人在上者」に改むるも道藏本諸本皆「義」に作るに従う。

⑳ 閒詁に「畢云、言財多則分也、移或多字云々」に従う

21 道藏本は冒頭に「昔」の字あるも閒詁・校注に従い衍とす。二行目「是以衣食之財」は道藏本「是以衣之財」に作るも校注「畢云、『舊脱食字、據上文增。』案、寶曆本、李本有食字。」に従う。

22 罷は荀子・成相・楊注「罷、弱不任事者」

23 閒詁「王引之云、心涂本作心志、耳目之淫、心志之辟、並見中篇」

24 校注。畢云「《非命中》作『式是惡』。式、伐形相近。之、是音相近也。」秋山云「伐、當作式。」。また校注。江聲云「師、衆也。言桀執有命、天用是憎惡之、用喪其衆。」孫星衍云「用爲襲、聲相近。」

25 王煥鑣・墨子校釈商兌「夷處、當作夷虐」

26 閒詁「天志中篇、禍作棄。禔作祇。」王煥鑣・墨子校釈「禍疑當依《天志中》所引作棄。禔疑當作祇、地神。」

27 校注「孫云『天志中篇無民字。孔《書》民上有『有』字。』案、民字疑衍、當據天志中篇訂正。此與中篇俱有民字者、或後人據孔《書》增之也。」

28 閒詁「案此當從中篇作『毋僇其務』云々。」」

五、魏の「稱夏王」をめぐる左氏学派と墨家

（一）魏の稱夏王

周の平王が戎寇を避けて洛邑に東徙して（紀元前七七〇年）以来、春秋時代の周王を実質的に支えていたのは晋・鄭の存在である。

王怒、将以翟伐鄭、富辰諫曰「凡我周之東徙、晋鄭焉依、子頽之亂、又鄭之由定、云々。」……富辰諫曰「平、桓、荘、恵、皆受鄭労云々。」（史記・周本紀）

というのはその実情をよく伝えている。

したがって晋・鄭の国力の衰退さらには滅亡は周王の権威を決定的に地に堕とすこととなったことは容易に理解し得よう

まず晋がその地を三分されて韓・魏・趙の三晋が諸侯に列したのは周の威烈王の二十三年（紀元前四〇三年、以下紀元前は前と略称）のことで、以来「凡そ天下に戦国七」（史記・蘇秦傳）という形勢になった。この時周の王権の象徴であった九鼎が震えた（史記・周本紀）という。

さらにその二十八年後（前三七五年）には鄭が韓に滅ぼされるに至っている。ここに周王の権威の回復は全くその可能性を失うこととなったのである。

以後諸侯は、周王の権威を奉じそのもとに自らが天下の諸侯を統率して「覇」を唱えるという春秋時代の秩序形成の方法を取らなくなった。かれら戦国諸侯は自らが「王」を唱え自らのもとに天下の秩序を形成しようとする道を歩み始めたのであった。しからば最初に「王」を称したのはいずれの国であったのか。それは魏侯から始まったようである。

魏侯が「逢澤の遇」において「夏王」を称したことを戦国策はつぎのように記している。

當是時衛危於累卵、天下之士相從謀曰「吾将還其委質而朝於邯鄲之君乎。」於是天下有稱伐邯鄲者、莫不令朝行。

魏伐邯鄲、因退爲逢澤之遇、乘夏車、稱夏王。朝爲天子、天下皆從。齊太公聞之擧兵伐魏、梁王身抱質執璧、請爲陳侯臣。（戦国策・秦・巻第三、以下戦国策は鮑彪校注本を用いる。）

これによれば魏侯は逢澤の遇を為して「夏車に乗り、夏王を稱し」て諸侯に臨んだ。それに対して諸侯は魏侯に「朝して」魏侯を「天子と爲」して遇したものと解せられよう。但し「朝為天子」の一句はやはり特異ではある。

この文と並んで注目されるのは次の記述である。

昔魏王、擁土千里、帯甲三十六萬、恃其彊而抜邯鄲、西圍定陽、又従十二諸侯、

朝天子、以西謀秦。秦王恐之（鮑彪注、此孝公也、此史秦人故尊稱之）。……。衛鞅謀於秦王曰「夫魏氏其功大而令行於天下、有十二諸侯、而朝天子、其與必衆。故以一秦而敵大魏、恐不如。王何不使臣見魏王、則臣請必北魏矣。」秦王許諾。衛鞅見魏王曰「大王之功大矣、令行於天下矣。今大王之所従十二諸侯、非宋衛也則鄒魯陳蔡、此固大王之所以鞭垂使也。不足以王天下。大王不若北取燕東伐齊、則趙必従矣。西取秦南伐楚、則韓必従矣。大王有伐齊楚心而従天下之志、則王業見矣。大王不如先行王服（鮑彪注、王者服飾）、然後圖齊楚。」　魏王悦於衛鞅之言也。故身廣公宮、制丹衣柱、建九旂、従七星之旗。此天子之位也、而魏王處之。於是齊楚怒、諸侯奔齊。齊人伐魏、殺其太子、覆其十萬之軍。魏王大恐跣行、按兵於國而東次於齊。（戦国索・齊・巻第四）

これは魏が邯鄲を伐った後「王服」を行いその反動として齊に伐たれるという点で先の秦索と同じ事態に対する話と解せられる。ここでは「逢澤之遇」への言及は見られないが、その間の事情を窺うに足る記述が見られる。即ち邯鄲を伐った後の魏侯が、軍事的には中小国でその勢力下にあった宋・衛・鄒・魯・陳・蔡などの十二諸侯を従えて「天子に朝し」て秦を伐とうとした。これにたいして秦の孝公に仕えていた衛鞅は秦のために魏侯に説き、齊・楚の二大国を伐ってこそ天下は従うであろうと述べ、そのためにはまず王服を行い魏侯が王たるの志を明らかにするのがよいと勧めた。これを聞いて魏侯は公宮を広げ、「丹衣の柱」「九旂」「七星の旗」などの天子の服飾を行い、「天子の位」に「處る」という振る舞いをしたのである。

したがってこの一文に即して先の秦策の「朝爲天子」を解すれば、魏侯が十二諸侯を従えて周の天子に「朝して」然る後自ら王服を行い「天子と爲る」の意と解することもできよう。しかし、秦策の文と斉策の文とを結び付けて解さねばならないという必然性は乏しく、これはやはり夫れ夫れの文勢において解するのが妥当であろう。

とまれいずれの文献も魏侯①が「王」となり「天子」とならんとしたことを伝えているのである。しからば周の天子が存在しながら魏が天子の振る舞いをする、というのは何を意味するのであろうか。もとより天命は「天乃ち大いに文王に命ず」（康誥）と言う如く一者に下されると観念されているのである。したがってこのような事態は王朝の交代期においてしかあり得ない。注目されるのはこのとき秦索に見るように魏は逢澤の遇において「夏王」を称したということである。とするならば魏には王朝交代＝革命の意図があったことになろう。齊策の記述から見ると魏は衛鞅の策に乗せられたかのように見えるのだが、ひるがえって魏に「王」たらんとする主体的意志が存していなければ衛鞅の策も奏功しなかったはずである。

かく見れば逢澤の遇は魏が主体的に周王に換わって王となることを表明した最初の国際会議であったと考えられる。しかも魏に先んじてこのような動きをした諸侯は史書には登場していないのである。

では、この逢澤の遇はいつの出来事であるのか。

史記の六国年表によれば、周の顯王の二十七年（前三四二年）で秦の孝公の二十年の条に「諸侯畢賀、會諸侯于澤、朝天子」（集解、徐廣曰紀年作逢澤）と記している。これによれば逢澤の遇は秦の孝公によって為されたものとなる。これは明らかに戦国策の記述と矛盾する。ためにこれについては諸説が紛々として提起されてきたのであった。

平勢氏の『新編史記東周年表』[2]によれば、魏が邯鄲を圍んだのが前三五四年、邯鄲を抜くのが翌三五三年であり、上記の秦策に言う「魏邯鄲を伐ち、因りて退きて逢澤の遇を為す」との逢澤の遇はこれを大幅に下るはずはなく、前三五〇年の周本紀顯王二十五年に「秦會諸侯於周」と記す「會」が実は魏による逢澤の遇であろう、とする。そしてこの會が冬至月のこととすると夏正では前三五一年十一月であり、この年は「暦法を語る上で特異な位置を占める。戦国中期に始まり漢代にいたる「原暦」（暦算に基づく暦としての夏正）の暦元が、この前三五一年夏正前年の十一月（周正正月）朔旦冬至に求められるからである。」（平勢前掲書36頁）と言う。

この平勢氏の所説は上記秦策において何故魏侯が「夏車に乗り、夏王を稱し」たのかという疑問に一つの解答を与えるものと言えよう。魏侯には〈周正→夏正〉に基く〈周王→夏王〉という革命の意図が存したことが窺えるのである。

但し 平勢氏は魏侯にとって「朝為天子、天下皆従」の事態が生じるのは、この逢澤の遇より八年後の前三四三年の天子致胙の式典であったとする。この前三四三年は歳星（木星）が十二辰の寅に位置する。寅は夏正の正月が配当される方位であり、暦法上最も重視される年となる。この年に魏は天子より胙を致されて周の文王・武王を継承した成王にならい、「嗣王」を宣言した。そして権威の象徴である周王との継承性を嗣王宣言によって明らかにしたうえで次の段階として「稱王改元」（王を稱して改元を夏正で行う）をなした、というのである。

魏の稱王についての過程を平勢氏の年表から表示すると次のようになる。

① 前三五四年・三年……圍邯鄲・抜邯鄲

② 前三五一年……逢澤の遇

③ 前三四三年……天子致胙、嗣王宣言

④ 前三四二年……馬陵の戦、斉の田忌等孫子を師として馬陵に魏を破り太子を捕

らえ将軍龐涓を殺す

⑤　前三三四年……魏の恵成王の稱王更元一年

②を承けて③の嗣王宣言をなすまでに八年の期間が経過しているのは平勢説に拠れば、嗣王を稱するにふさわしい歳星位置を得るためのものと解せられる。そして本来ならば、この嗣王宣言に続いて⑤の稱王更元がなされてよいはずであった。しかし先の戦国策に記すように、かねて魏の動きを牽制していた一方の大国斉が魏の嗣王宣言に対して兵を動かしたのである。馬陵に大敗した魏はために稱王の機を逸し、その後嗣王宣言から八年にして魏侯はようやく王（恵成王）を稱して更元したと理解される。

これに対して馬陵の戦で大勝した斉は魏に先んずること四年の前三三八年に田侯因斉が王（威宣王）を稱し更元している。結果的には戦国諸侯のなかで最初に稱王したのは斉であったのである。

斉・魏に続いて、韓が前三二六年に稱王し、二年後の前三二四年には秦・趙が稱王し、翌前三二三年には燕・中山が稱王し、翌三二二年には宋が稱王している。ここに至って王を称することは戦国諸侯の常態と化した。

この諸侯の稱王期は戦国時代の前半と後半を画する分岐点をなしている。孟子が前三二〇年頃に魏の恵王に見えて王道を講説する遊説を始めた③のはまさにこの頃であった。

このような稱王期は魏が稱夏王→嗣王宣言→稱王という道を開いたことに始まるのであった。では一体、魏にこのような考えを形成せしめる歴史的・思想的な背景とは果たしていかなるものであったのであろうか。

（二）左傳における夏と魏

まず何故魏は自らを夏の後継を以て任じ夏王を称したのかという問題である。

これには第一に、魏即ち晋と夏との関係についての歴史的伝誦の存在、つまり魏の支配地域が夏王朝の故地であったと考えられていたという事実がある。

その最も古い文献はやはり『左傳』（特にその〈左氏春秋〉に相当する部分）である。

昔武王克商、成王定之、選建明徳、以藩屏周、故周公相王室、以尹天下、於周爲睦、……分唐叔（杜注、唐叔晉之祖）、以大路密須之鼓、闕鞏、沽洗、懐姓九宗、職官五正、命以唐誥而、封於夏虚、啓以夏政、疆以戎策。（定公四年）

晋の祖である唐叔は夏虚即ち夏の故地に封ぜられ、したがってその政も俗に倣って夏政を用いたというのである。

また『史記』の呉太伯世家はこう記す。

周武王克殷、求太伯仲雍之後、得周章、周章已君、呉因而封之、乃封周章弟虞仲於周之北故夏虚（集解、徐廣曰在河東太陽縣）、是虞仲（索隠、夏都安邑、虞仲都太陽之虞城、在安邑南、故曰夏虚）、列爲諸侯。

索隠が夏が「安邑に都」したとする根拠は定かではないが、佐藤長氏は「現安邑の東北に禹王城と呼ばれる故城があるが、考古学的調査の結果、それは魏の安邑城であり、魏より古いものでないことが分かった」（「夏王朝の実在性について(上)」、『古代文化』XXL47）と述べている。したがって、夏が安邑に都したという伝承は魏の時代に行われていたことは承認されてよいであろう。

ところが一方で、『史記』夏本紀の正義は

帝王紀云、禹受封爲夏伯、在豫州外方之南、今河南陽翟是也。

と述べ、禹は河南の陽翟に都したとし、『古本竹書紀年』も禹は「陽城に都し」たと記している。これはなにを意味するのか。

思うに、『古本竹書紀年』が汲郡（河南省汲縣）の魏の襄王の墓から得られたものであり、当時の魏の都が大梁（河南省開封縣）であることが示すように、大梁遷都以後の魏が禹の都を河南の地に擬したことによるのではあるまいか。

佐藤長氏は前掲論文で夏の故地について、①山東方面とする内藤湖南氏の説、②洛陽方面とする和田清氏の説、③山西南部とする宮崎市定氏の説、を挙げ③の妥当なることを考証している。これに従うべきであろう。したがって、後に山西南部を支配する晉の祖とされる唐叔が封ぜられた地が夏虚と呼ばれていたという『左傳』の伝承は、その古来の事情を伝えるものと言えよう。

とするならば、この夏虚の地の安邑に都を置き、晉の正統をもって任ずる魏が夏の後継者たるを主張する歴史的根拠は十分に存在していたことになる。晉の始祖の唐叔が「啓くに夏政を以て」したとすれば晉には夏の制度の遺風が伝えられていたことが考えられる。後述するように晉・鄭が夏正系の暦を用いていたのもこのことと関連していよう。

したがって魏にはその安邑時代から〈夏→晉→魏〉という歴史意識が存在していたのであり、これは大梁遷都後にも受け継がれて行ったことが知られるのである。

そしてこのような歴史の系譜を提示する根拠となる文献が『左傳』であったという事実が改めて注目されよう。

（三）夏正と左氏学派

魏と夏王との関係を考察するうえで次に検討されなければならないのは、夏正・殷正・周正という三正論と魏との関係である。

夏正・殷正・周正が革命に伴って替わり再び夏正になるというのは三正交替論若しくは三正論と呼ばれる。三正交替論が明確に説かれるに至るのは『史記』の暦書であるが、三正の考えの見える最も古い文献は『左傳』である。

かつて新城新蔵氏はその『東洋天文學史研究』（弘文堂書房、昭和三年）において、先秦・漢初の三正を論ずる資料として、

①史記暦書　夏正以正月。殷正以十二月。周正以十一月。蓋三王之正。若循環窮則反本。

②尚書大傳　夏以孟春月爲正。殷以季冬月爲正。周以仲冬月爲正。

③左傳昭公十七年　火出。於夏爲三月。於商爲四月。於周爲五月。

④論語・衛霊公第十五　行夏之時。乘殷之輅。服周之冕。

を挙げたうえで、「春秋長歴の研究によりて私の得たる所によれば、三正交替といふことは決して歴史的事実ではない。……歴史的事実としては、夏殷周を通じて春秋以前の頃までは所謂夏正に近き暦を用ひて居ったものであろう。春秋に入りては其前半は所謂殷正に近きものになって居り、春秋中期以後戦国時代の半ば頃までの間は所謂周正に近き暦を用ひて居ったものなので、三正交替が歴史的の事実に非ざると共に、夏正・周正と稱する言葉すらも實は適当なる言葉ではない」。（新城前掲書二三六―二三九頁）と言う。そして更に「春秋後期には所謂周正になって居り、漢初には夏正の教へ方になって居るので、其の中間の戦国時代に、周正を改めて夏正を用ふること、した時期があるに相違ない」（同五七四頁）とし、（a）左傳襄公三十年の絳縣老人の年齢計算の挿話によると文公十一年の頃の晉が夏正を用いていた事になるが、これは左傳の作者の当時の魏が夏正を用いていたことからそう判断したもの、（b）杜預の春秋經傳集解後序により、魏の国の史記である竹書紀年が夏正を以て事を記して居ったこと、（c）孟子が周正を用いて居ること、（d）離騒、爾雅釋天が夏正を用いて居ること、（e）正を改めるのは余程重大なる革命的事件の際に行われたと見なければならないこと、等の理由に基づいて「（イ）周正を夏正に改めたのは、多分六國が王と稱した時で、大體西紀前三百三十年前後であろう。（ロ）たゞ魏だけは、何等かの理由によりて、他の國よりも三四十年先ちて夏正を用ひ始めたものであろう」（同五七六頁）と結論している。

したがって新城氏は先の④の論語の文は「戦國時代における編纂の際に挿入されたものと見たい」とし、「この一句を除けば、三正論に關する最も古き文献は左傳であ

る」（同五七七頁）と述べている。

新城氏は三正論の発生を戦国中期としながら一方でなんらかの暦法に則る周正が春秋中期から戦国中期まで存在したという立場をとる。従って天文学の歴史に就いて次のような時代区分を提示する。

（イ）上古より春秋中期まで（紀元前二〇〇〇―六〇〇）辰による観象授時の時代
（ロ）春秋中期より戦国中期まで（紀元前六〇〇―三六〇）暦法準備時代
（ハ）戦国中期より太初元年まで（紀元前三六〇―一〇四）暦法制定時代
（ニ）太初元年以後（前一〇四―近代）暦法時代　（同五頁）

問題となるのは（ロ）の暦を所謂周正として原則的にに周王の下の一の暦と見て、そこになんらかの暦法が存在しているとする点である。

この点について平勢氏は基本的に（ロ）の段階をも観象授時の時代と見ており、周正なるものが登場するのは戦国中期の夏正の成立に際してであろうとしてこう述べる。

『春秋』を踰年法で配列してその正當性を語るべき根拠にする際、『春秋』の暦が冬至月を前後して正月とする事実に注目、冬至月を正月とする周正を理念的に作り出し、これから生成される夏正を新しい王の暦としたらしい。（平勢前掲書四六頁注19）

つまり『左傳』の作者が周正を理念的に抽出し、それに基づいて夏正を理念的に構想したというのが平勢氏の見解である。

他方（ロ）の暦の複合性について、吉本道雅氏は『左傳』の記事が據る暦法を手掛かりに、『左傳』の原史料としての「諸國之史」の存在を考究してこう述べている。

暦法轉換の可能性を捨象すると、經傳にはa建丑、b建寅を基調とする暦による材料が認められ、うち傳においてかかる材料に関係する國として、aには楚齊衛、bには鄭晉を擧げうる。（「左氏探源序説」『東方学』第八十一集）

つまり『左傳』の原史料には大きく分けて殷正系（楚齊衛）と夏正系（鄭晉）とが存在していたと見られる。しかし「留意すべきは新城前掲書二三五―二三九頁がすでに指摘するように、春秋期を通じて建丑・建寅に固定された暦というものは現実には存在せず、例えば建丑暦は、特定の年次については置閏の関係で建子・建寅に變動しうるということである。殷暦・夏暦の適用も實は個々の年次について有効であるにすぎず、」（吉本前掲論文注）と吉本氏が述べるように、『左傳』の原史料となった諸國史の暦は理念的に形成された夏正・殷正ではないようである。

したがって新たな王が行うべく理念的に形成された「夏正」は平勢氏の指摘するように『左傳』の編纂過程、筆者の考察を踏まえて言えば〈春秋〉に基づき〈左氏春秋〉

を編纂する際の、編作者の手によるものと考えるのが妥当であろう。とするならば、魏が夏の後継を以て任じ、「夏王」を称した事については『左傳』（その〈左氏春秋〉の部分）の制作に伴う夏正の成立が深く関わっていることが知られるのである。

先の考察に拠れば〈左氏春秋〉（今日では『左傳』に包摂されている）の成立時期は前三三一年頃と推定し得たのであった。これはあたかも魏の称王更元以後の程ない時期である。その作者が「魏の史官左氏某」と考えられるのはこの事態と暗合する。もとより〈左氏春秋〉が一人の手によって短時日に製作されたと考えるのは現実的ではあるまい。「魏の史官左史某」を中心とするいわば左史学派の手によって数十年程度をへて成立したと見るのが無難な想定であろう。

したがって〈左氏春秋〉の編纂はこの時期よりも以前からはじめられていたことは当然で、その開始時期は左傳特有の歳星記事などからして魏の大梁遷都（前三六四年）を降ること遠くない時期であろう。

先述した三正論は左傳（〈左氏春秋〉）編纂過程の成果であろう見られるのであるから、三正論が遷都後の魏國において形成され、それが前三五一年の「稱夏王」に関与した可能性は十分に想定し得よう。〈左氏春秋〉の作者が魏の史官とみられることは、その編纂の意図の一つに魏國の歴史的正統性を明らかにすることが在ったことは想像に難くない。そしてその編纂過程に夏正が構想されたとすれば、あるいは編纂の意図そのもののなかに稱王への意志が潜んでいた可能性も想定されないではない。魏の史官が夏正を作為し魏侯が夏王を称することのうちには周王に替わる魏（夏王）という〈革命〉の意図が存しているはずだからである。

同じく魏の史官の手になる『竹書紀年』が、夏・殷・周―晉―魏という編年を夏正を以て一貫するのも、この意識を継承していることは明らかであろう④。冒頭にのべたように周王室を支えたのは鄭・晉であったが、鄭は三晉の一である韓に滅ぼされ、晉は韓・魏・趙に三分されて衰亡する。この晉の実質の後継者をもって魏が任じていたことは孟子に対して梁の惠王が自らの国を「晉國」（『孟子』梁惠王上）と稱したその言葉からも明らかであり、しかも晉の後継者であることは即ち周の後見者という自負に繋がったであろうことも想像に難くない。

しかし、ここにひとつ問題が在る。左傳（〈左氏春秋〉）の編纂はたしかに三正論をもたらし、魏と夏との歴史的連関を弁証するものとはなったであろうが、左傳そのものには革命の理論は存在しないのである。むしろそこに存在したのは先の考察の示すように「先王の命」という周王朝の秩序規範を明らかにせんとする〈春秋〉の意図を継承せんとするものであった。そこに周的原理の擬制である霸者の範型は確認し得

ても、周に変わる新たな王の範型は確認し得ない（唯一の例外は「聖王」であるがこれは後に述べるように墨家から受容したもので左氏の作り出した概念ではない）のである。魏が夏王を稱するという革命をおこなうにはやはりそれなりの思想的契機が存在せねばならぬはずであるが、左傳がそれを提供し得たとは考えられないのである。魏に革命を促した思想的刺激は他に存在していたということになろう。

（四）墨家の聖王思想と魏

では魏の「称夏王」に関係したと見られる学派は左氏学派だけであろうか。実は前四世紀半ばにこの「夏王」即ち「禹」について言及しかつこれを政治理論にまで発展させた学派・思想集団としては墨家が挙げられるのである。

それは墨家の〈聖王思想〉である。墨家は初期においては聖人に天下の治者としての理想型（イデアルティプス）を託してそのもとに天下の治を構想した（兼愛上篇）のであるが、諸侯や特にそのもとにあって政事の実際を取りしきる士君子にたいして説得をなすために、古の〈聖王〉に託して自らの「兼」の主張の正当性と実行可能性とを説く（兼愛中篇）に至った。その聖王の筆頭に挙げられたのが禹であった。

いまそのくだりを記すと次のようである。

然而今天下之士君子曰、然乃若兼則善矣。雖然不可行之物也。譬若挈太山越河濟。子墨子言、是非其譬也。夫挈太山而越河濟、可謂畢劫有力矣。自古及今未有能行之者也。況乎兼相愛交相利則與此異。古者聖王行之。何以知其然。古者禹治天下、西爲西河漁竇、以泄渠孫皇之水。北爲防・原・泜、注后之邸・嘑池之竇、洒爲底柱、鑿爲龍門、以利燕・代・胡・貉、與西河之民。東方漏之陸防・孟諸之澤、灑爲九澮以楗東土之水、以利冀州之民。南爲江・漢・淮・汝、東流之注五湖之處、以利楚・荊・越、與南夷之民。此言禹之事。吾今行兼矣。（『墨子』兼愛中篇。テキストは道蔵本による。傍線吉永。）

この聖王禹の「兼」である治水を述べた部分は極めて難解であるが、孫詒讓の墨子間詁の考証を参照して「漁竇」は「渭竇」、「渠孫皇」は「蒲弦澤」、「后之邸」は「昭余祁」とするのが妥当であろう。これによって治水のくだりを読み下すと次のようになる。

いにしえは禹の天下を治むるや、西のかた西河・渭竇を爲り、以て蒲弦澤の水を泄（もら）す。北のかた防・弦・泜を爲り、昭餘祁・嘑池の竇に注がしめ、洒（わか）ちて底柱を爲し、鑿ちて龍門を爲し、以て燕・代・胡・貉と西河の民とを利す。東の方これを陸防・孟諸の澤に漏らし、灑（わか）ちて九澮を爲し、以て東土の水

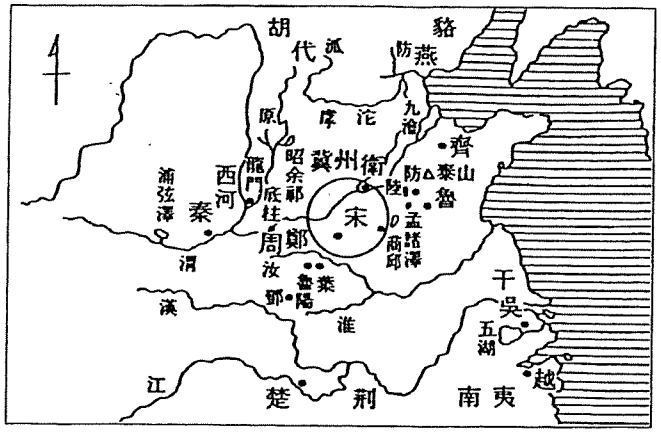
を楗（かぎ）り、以て冀州の民を利す。南のかた江・漢・淮・汝を爲り、これを東流せしめて、五湖の處に注ぎ、以て楚・荊・越と南夷の民とを利す。此れ禹の事を言う、吾いま兼を行なわん。

問題となるのはここに語られる聖王禹の治水の領域とその中心点である。西河と渭水流域を西辺とし、昭餘祁（爾雅釋地郭注に今の太原・鄔陵縣の北の九澤これなり）や嘑池（畢元云へらく、今の山西繁時縣）を北辺として燕・代・胡・貉を北にし、陸防（畢元云へらく疑ふらくは即ち大陸ならん今の山東鉅鹿縣に在り）や黄河の九つに分流する下流地帯を東辺として冀州を東にし、江・漢・淮・汝を南にするような地点とはどこであろうか。

渡邊卓氏はかつてこの地点を宋に比定された。氏の『古代中国思想の研究』（創文社、昭和四八年）にはこの一文が引用されて次のように述べられている。

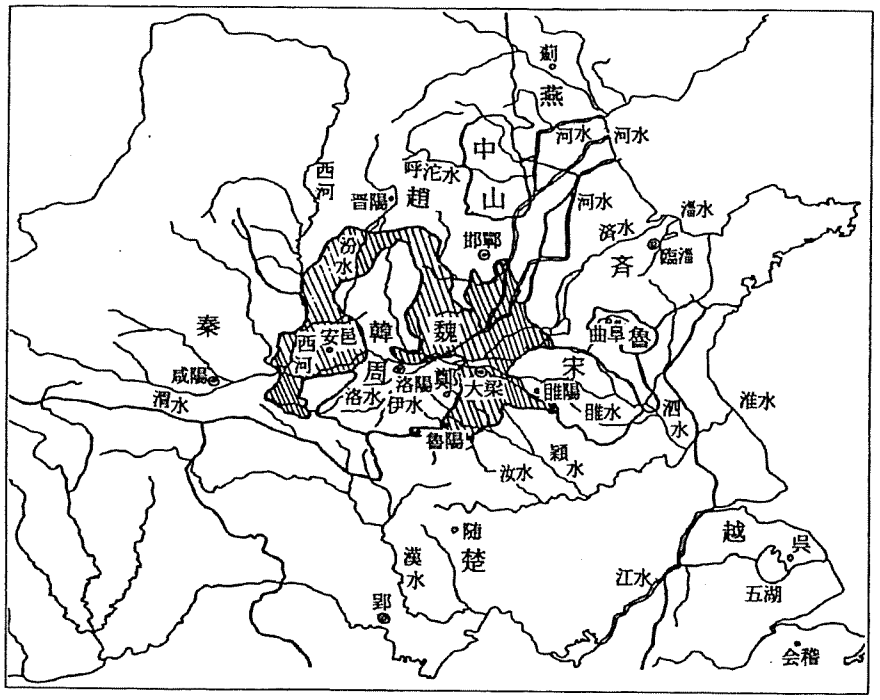
これは兼愛中篇の一節で開祖墨子が禹の治水の功業をたたえ、それにならって兼愛の実践決意を述べた部分である。いうまでもなく作者は中期墨家のひとりで、前四世紀中葉ころの執筆であろう。ところでここに注意すべきは、作者は開祖墨子をいったいどこに立たせて發言させているのかという一點である。文中に見える西・北・東・南の方向を示す四文字と、そこに竝べられた多くの水名・地名とを手がかりとすると、問題になる發言の立脚地點は明らかに黄河中流の地域にあり、しかも要圖に示す點線圈内に含まれていたに違いない。そして戦國初期から中期にかけ、この圈内に領地を保有していたのは宋・衛・鄭の三國くらいである。そのうえ上引文に即して言えば、衛・鄭の二國はそれぞれ北または西南に偏しているから、最も条件にかなうのは商國（特にその首都商邱）よりほかにない。つまり兼愛中篇の作者は開祖墨子を宋國の人と前提し、かれをそこに立たせて発言させたのである。もとより作者には規模廣大な意圖があり、開祖墨子を天下の中央に立たせつつ禹の功業を語らせたかったに違いない。（渡邊前掲書七〇四頁）

しかし、この渡邊氏の宋国への比定はいささか当を失していると思われる。宋の地は決して陸防や九澮そして冀州の地を「東」に見るような地点ではないからである。それは渡邊氏自ら提示する図面（A図）からも明らかであろう。さらにこれを前三五〇年の地図（B図）に照らしてみれば一層明らかであろう。



墨子立脚地點推測要圖

A図　渡邊卓著『古代中國思想の研究』
七〇四頁より



B図　「諸侯称雄形勢図（紀元前三五〇年）」
譚其驤主篇『中國歷史地圖集』より

しからば、兼愛中篇の作者が「天下の中心」と考えていた地点はどこか。

渡邊氏は候補地として宋・衛・鄭を挙げたのであるが、今のべたように宋は不可であり、鄭は前三七五年に韓に滅ぼされており前三五一年にはもはや存在しないし、また地理的にはやや西南に偏している。衛はというと、先の齊策に見るようにこの頃は魏に服属していて「王」を称するような国ではなく、また地理的には北に偏していること渡邊氏の指摘のとうりである。これらを踏まえて地理的関係を今一度吟味すると、上引の文の東西南北の地の最も多くに関係しているのは魏の国にほかならないことが明らかであろう。したがって兼愛中篇の作者が「天下の中心」と考えそこを中心にして聖王禹の事跡を想定した国は魏であったと言えよう。

では何故、聖王禹の事跡が魏の国を中心として説かれねばならなかったのか。そこに当時の墨家集団（兼愛中篇を成立させた集団）と魏の国との関係が浮かびあがってくるであろう。即ちこの墨家集団は魏に自家の説を採用させんとする明確な意図をもってかかる聖王禹の事跡を説いたと考えられるのである。

この点で渡邊卓氏が兼愛中篇を墨家思想の発展段階や他篇との関係からみて「前四

世紀中葉ごろの執筆」と比定されたのは[5]、注目されよう。筆者も少なくとも前三五一年までには成立していた可能性が高いものと考える。

このように兼愛中篇の聖王思想は地理的にも年代的にも魏の国との関係、即ち魏の為政者（王公大人・士君子）を説得対象とするという関係が浮かび上がってくるのである。

したがって次に問題になるのはこの墨家の聖王思想と魏の稱夏王との関係や如何ということであろう。はたして魏の稱夏王は墨家の聖王思想の影響のもとに登場したのか、あるいは魏の稱王という事実を迎える形で墨家の聖王思想が説かれたのか、という問題である。

（五）墨家の聖王思想と左氏学派

本稿（二）（三）（四）の考察の示すように、魏の称夏王には、①理念的夏正がその主張の正当化に援用されていること、②理念的夏正は〈左氏春秋〉の編纂過程に形成されたと見られること、③〈左氏春秋〉は魏の惠成王の大梁遷都以後に魏の史官によって編纂に着手され惠成王の称王時に程なく成立したと見られること、④『左傳』（〈左氏春秋〉）は晉が夏虚に封ぜられて夏政を継承した伝承を記し、〈夏→晉→魏〉という系譜を示唆していること、などから左氏学派の影響が存在することが明らかとなった。

他方この当時に天下の利を興す「兼」の治術を為政者に説得するために古の聖王が「兼」を行ったという〈聖王思想〉を説き、その聖王の筆頭に禹を挙げたのが墨家学派（その兼愛中篇を形成した集団）であった。

注目すべきは左傳にはこの「聖王」や「禹」の語が登場するということである。

先ず聖王については、（ア）桓公六年の隨の賢大夫・季梁の言、：（イ）文公六年の君子の言、（ウ）昭公五年の楚の大夫・遠啓彊の言の三例である。

（ア）對曰「夫民、神之主。是以聖王先成民、而後致力於神。云々」（桓六年）

漢東の小國隨の大夫季梁の言葉とされるが、これは民の利を図ることによって神への祭りを全うし得るという民本的な思考を聖王に託して述べたものである。

（イ）君子曰「晉穆之不爲盟主也、宜哉。死而弃民。先王違世、猶詒之法、而況奪之善人乎。詩曰『人之云亡、邦國殄瘁』無善人之謂。若之何奪之。古之王者知命之不長、是以並建聖哲。……使無失其土宜、衆隸賴之、而後即命。聖王同之。云々」（文六年）

これは先述の通り〈左氏春秋〉の作者にほかならぬ君子の言葉として記されるもの

で、先王が法度を制し尚賢したことを述べ、聖王もこれと同じであると説く。

一体『左傳』においては「先王」の語は三十五章にわたって使用されているが、そのうち二十九章が周の先王を意味し、三章が楚・呉などの先王を意味し、二章が理念的意味あいの強い（歴史的に特定化し難い）先王であり、残り一章は晉の載書に見えるもの（襄十一年）で、宋祖帝乙・鄭祖厲王などの諸侯の大祖を指す（杜注）ものである。姫姓の諸侯の大祖はみな周の先王となるのは言うまでもない。したがって、ここにおいても詩の大雅を引用して説くことから見てこの「先王」が周の先王であることが知られる。それに対してこの文においてもそうであるが「聖王」は抽象的であり、歴史的に特定化し難い理念的存在として左傳では記されている。

（ウ）遠啓彊曰「可。苟有其備、何故不可。恥匹夫不可以無備、況恥國乎。是以聖王務行禮、不求恥人。云々」

楚の大夫遠啓彊が晉使を辱めんとする楚王を諫める言葉されるもので、聖王の重視したものが禮であったことが説かれる。この聖王も先王のような歴史的痕跡をもつ概念とは異なり、抽象的理念的なる概念である。

ここに見られる『左傳』の文は（イ）が君子の言葉であることから〈左氏春秋〉に属するものであり、（ア）（ウ）も断定は出来ないが、いずれも楚の方面の話柄で遅くとも〈左氏春秋〉に属する可能性が高いと考える。

これら『左傳』に見える「聖王」は、民の利を重視するという民本的・功利的な思考や尚賢の主張などの墨家的思想を体現するものであり、また他方において禮を重視すべきことを説くという儒家的思想を体現するものでもある。あるいは孟子以降の儒家が民本的主張や尚賢を説くという点から見れば、これらを儒家的思想として括ることも可能であるとの見方も一応は出来よう。しかし、上述のように〈左氏春秋〉の成立が前三三一年頃であり、孟子の活躍が前三二〇年頃からであるから、孟子が〈左氏春秋〉から影響を受けたことはあり得ても、その逆はあり得ないであろう。したがって『左傳』に見える聖王概念にはやはり墨家思想と儒家思想とが混在しているとするのが妥当であり、これを一括して儒家思想の所産と見ることは出来ない。

さらに『左傳』における聖王概念の出自が儒家思想でないことは、その「先王」と「聖王」の使用状況の対比からも明らかとなる。儒家から見れば周王朝の建国の理念を制作した「先王」（周の先王）こそがその思想の歴史的根拠として措定されるべきものと考えられるはずである。事実左傳においては先王への言及は次のように聖王に比して圧倒的に多い。

発言者	記載年（先王が修飾格・被修飾格の時は括弧にその語を記す）	先王の意味

周の敬王	昭公三十二年、	周王
周王子朝	昭公二十六年（先王之命・先王之經）、	周王
周の王臣	成公二年（先王之禮）、襄公十四年（我先王）、昭公七年（我先王）、昭公九年	いずれも周王
	計6章	
鄭人	隠公元年（先王の制）、襄公十四年、襄公二十五年（我先王・先王之命）、昭公十六年、昭公二十五年、昭公三十年	いずれも周王と見られる
	計6章	
齊人	成公二年（先王の命）、襄公十二年（先王の禮辭）、昭公二十年、昭公二十年	いずれも周王
	計5章	
魯人	僖公二十二年（先王の明徳）、僖公二十六年（先王の命）、哀公七年、哀公十三年	いずれも周王
	計4章	
晉人	昭公四年、昭公五年、昭公六年	周王と見らるやや理念的
晉の載書	襄公九年（先王の制）	諸侯の大祖
	襄公十一年	
	計5章	
衛人	定公四年	周王
	計1章	
秦人	昭公元年（先王の楽）	周王と見らる
	計1章	
吳人	襄公二十九年（先王の遺民）	周王
昭公十七年		吳王
	計2章	
楚人	昭公十二年（我先王）	楚の始封の君
昭公三十年		周王
	計2章	
夔人	僖公二十六年（我先王）	夔の先王熊摯
	計1章	
君子	文公六年	周王と見らる
	計1章	
左傳作者	文公元年	理念的
	計1章	

計35章

今『左傳』における「先王」の語をその発言者、記載年、その先王の意味について分類して示したのが右の一覧表である。

この表から示されることは、一つは、『左傳』においては先王の用例（35章）が

聖王（3章）に比して圧倒的に多いこと。二つには、先王のうち周王を意味するもの（29章）が大部分であり、周・鄭・魯・齊・衞の人の「先王」はみな周の先王と見られ、これは『左傳』の第一段階である〈春秋〉がいわば先王思想の立場に立つことを示すこと。三つには他方で霸者であった晉の載書や楚人・呉人などの中原以外の諸国（周の封建制の外の諸国）には各国の先王を指すものがみられ、周の先王の権威が相対化される局面が見られること。四つには、〈左氏春秋〉の編作者である君子の「先王」は周の先王を指すことから〈左氏春秋〉の基調がいわば「先王」思想の立場に立つものであることを示していること。五つには左傳の地の文で編作者が直叙する「先王」は「於是潤三月、非禮也。先王之正時也、履端於始、擧正於中、歸餘於終、云々」と述べ、これは左傳の編作者の暦法の立場を先王に仮託して語るもので理念化した先王の概念を示し最も後出であると見られること、等である。

〈春秋〉の編作者が先王思想の立場に立ち、これを継承すると見られる〈左氏春秋〉の編作者は、しかし文公六年の文が先王と並べて聖王にも言及するように聖王思想の影響をもうけているとみられる。

ではこのような聖王思想の影響は何に由来するものであろうか。それらが左氏の学派に固有のものではないことは今述べて来たことからも明らかであろう。また「先王」を説く左氏が自ら先王の権威を否定しかねない「聖王」を説き出すことはないはずである。

この聖王の語が君子以外では楚人随人によって語られていることが示すように、この語は地域的には中原の外（楚あるいは楚北）から、学派的には儒家の外から、流入してきたものと考えるのが自然であろう。その学派として想定し得るのは墨家を措いてはあり得ないであろう。⑥

にも拘らず〈左氏春秋〉の作者であるはずの君子が「聖王」に言及しまた儒家的先王思想の表明が聖王に託して語られるのは、原則として儒家的先王思想に立つ〈左氏春秋〉の編作者である君子つまり左氏学派が聖王概念を一方で受容しつつ、他方でそれに与えた一定の変容と見られよう。

次に「禹」の問題である。左傳において禹に言及するものは十章に亙る。それらは、（i）莊公十一年の魯の臧文仲の言で趣旨は禹湯における尊天事鬼と恤民、（ii）僖公三十三年の晉の先軫の言で趣旨は舜の禹への尚賢、（iii）文公二年の君子（左傳作者）の言で趣旨は禹湯文武における禮の順守、（iv）宣公十六年の晉の羊舌職の言でその趣旨は禹の尚賢、（v）襄公四年の晉の魏絳所引の周の大史辛甲の時の虞人の箴言で趣旨は禹の九州を爲り九道を啓くの功、（vi）襄公二十一年の晉の祁奚

の言で趣旨は禹伊尹周公への尚賢、（vii）襄公二十九年の呉の季札の言で趣旨は禹の頌徳、（viii）昭公元年の天王の使の劉定公の言で趣旨は禹の治水と恤民の功、（ix）定公十五年の呉の伍員の言で趣旨は夏の歴史、（x）哀公七年の魯の子服景伯の言で趣旨は禹が諸公を塗山に合するを言う、の十例である。

このうち（v）（viii）は周室に伝わる伝承とみられいずれも禹の治水の功に関するものであり、これは兼愛中篇の禹の像と会い応ずる。また（x）は兼愛下篇の「有苗を征する」禹の像と会い応じていよう。更に（i）の尊天事鬼して恤民するというのは同じく兼愛下篇の湯の「兼」の像と会い応じており、（ii）（iv）（xi）はいずれも尚賢思想を説くものであるが、特に（vi）のように禹－伊尹－周公と並べるのは『墨子』には見られぬ用例でむしろ儒家の思想に適合する。そして（iii）の君子の説く禹の像ももはや墨家にはなく、むしろ儒家のそれへと変容していると見られる。

したがって左傳の禹の伝承には一定の幅の時期を異にする伝承や言説が取り入れられていると考えるのである。このうち最も古層に属するのが（v）（viii）の治水をなす禹の伝承であり、最も新しいのは（iii）の禮を順守するものとしての禹の像であると言えよう。

では『左傳』の比較的古層のしたがって〈左氏春秋〉までのテキストと見られる禹の像（イメージ）と墨家の兼愛中篇とのそれがほぼ一致するのは何を意味するのか。そして『左傳』の古層においては墨家的な像であったのがやがて儒家的なものへと変容していったことは何を意味するのか。

これは〈左氏春秋〉の編纂着手時には禹の伝承についての言説は相当に墨家によって利用されており、禹の古伝承を記すことは必然的に墨家の言説と重なることとなったのではないか、そしてある部分においてはやはり墨家の言説の影響を受けることを免れなかったのではないか、ということを想定せしめる。そして墨家的イメージの強い禹は、しかしながら左氏学派の手によって儒家的イメージへの変容を被るに至ったと理解されるのである。

（六）結びとして

このように「聖王」及び「禹」という墨家的用語について左氏学派による儒家的変容が想定されることは、上来の考察とあい俟って次のような理解を我々にもたらす。

即ち、①〈左氏春秋〉の編作者である左氏学派が「聖王」や「禹」という墨家の言説に接して一定の影響を受けていたこと、②したがって墨家の聖王思想は〈左氏春秋〉の編纂に先行すること、③しかしながら儒家的先王思想（鎌田氏の言う子夏の春秋学）

の系譜に立つ左氏学派は「先王」という周王朝的秩序を重視し従って禮を順守するという立場に立って、墨家の「聖王」「禹」という概念を変容せしめたこと、④したがって左氏学派は「聖王禹」という革命（実際は非命）の立場を取らず、周を継承する〈先王思想〉の立場を一貫させたと見られること、などである。

しかしそれにもかかわらず〈左氏春秋〉の編纂作業は理念的夏正を形成せしめ、また〈夏－晉－魏〉の系譜を明らかにすることによって、魏の稱夏王に有力な知見を提供した。

ではこれらの知見を「稱夏王」という革命の方向に促進したものは何であったのか。それは周の「先王の命」を絶対とする「命」の存在を否定し、「聖王」である湯や武王が桀や紂の後を「受けて」天下を「治め」たように、徳の有るものが周の王を受けて治めるべきであるとする「非命」の思想を魏に対して説く墨家の〈聖王思想〉の存在であったと考えられる。

即ち魏の稱夏王に思想的影響を与えたものは墨家の聖王思想であり、歴史的根拠や知見をあたえたものは左傳（左氏春秋）の編纂作業であったと考えるのである。

〈注〉

① 稱夏王をなした魏侯とは後に稱王して恵成王となる君主である。恵成王は武侯二十六年（前三七〇年）に武侯の薨じたのを継いで即位し、魏侯となって三十六年後の前三三四年に稱王更元し、更元十六年（前三一九年）まで「王位」に在って卒している。通算五十二年の長期にわたって在位したことになる。孟子と会見したのはその晩年のことである。

② 平勢氏の年表の今日的意義について藤田勝久氏の書評（『古代文化』ＶＯＬ４８）がある。

③ 史記魏世家恵王三十五年の条に「鄒衍・淳于髡・孟軻皆至梁」と記し、同六国年表も魏の恵王三十五年に「孟子來、王問利國、對曰、君不可言利。」と記す。平勢氏の年表ではこれにより恵王三十五年（前三三六年）の項に六国年表と同じ文を載せるが、「繋年根拠不明」とする。この孟子來梁の年代については、武内義雄氏が竹書紀年に基づいて、恵王の三十五年は恵王の後元十五年（平勢氏の年表では前三二〇年）の誤りとする（角川『武内義雄全集』第二巻、儒教篇一）。金谷治氏も「恵王歿年の前年という意味で眞實性をみうる」としてこれに従う（「孟子の研究―その思想の生い立ち―」一九五一年東北大学文学部研究年報一）。しかし近年、吉本道雅氏は「年

次を特定できないこの種の記事は卒年の一年前に置かれていることが往々にある」（吉本道雅『史記を探る』一九九六年・東方書店・一七六頁）との見解を示す。したがって孟子來梁は前三二〇年に間然なく特定し得るのではない。しかし梁恵王の孟子に語る「南辱於楚」に当る楚に襄陵に敗れた前三二二年よりは後になるから、やはり三二一年から卒年の前三一九年までの間に会見していることになる。

④　魏王の墓所から発掘された『竹書紀年』である。発掘された当初の古本竹書紀年が夏正を以て書かれた魏の史記であることは夙に杜預の春秋左伝集解後序に記す所である。

> 其紀年篇、起自夏殷周、皆三代王事、無諸国別也、唯特記晉國、起自殤叔、次文侯昭侯以至曲沃莊伯、莊伯之十一年十一月魯隱公之元年正月也。皆用夏正建寅之月爲歲首、編年相次晉國滅、獨記魏事、下至魏哀王之二十年、蓋魏國之史記也。……古書紀年篇、惠王三十六年、改元從一年始、至十六年而稱惠成王卒、即惠王也。疑史記誤分惠成之世、以爲後王年也。哀王二十三年乃卒、故特不稱謚、謂之今王。其著書文意大似春秋經。（春秋左伝集解後序）

ここに惠王三十六年にして改元し、十六年にして卒して惠成王を稱したのは、先述のように惠成王の稱王が魏侯即位三十六年にして行われたことを示すものである。また先述の平勢氏の所説が示すように、魏が「夏正建寅の月を歲首と爲す」のは天子致胙による嗣王の宣言の式典を行った前三四三年に始まる。竹書紀年が夏・殷・周三代の王事を記して晉を経て魏にいたるまでを「夏正建寅の月を歲首と爲して編年」するのは、この惠成王の嗣王宣言が夏正に則ることによってなされたのを起点としてそれを前代に及ぼしたものと理解されよう。

⑤　但し渡邊氏は兼愛中・非攻上・節用上および尚賢上篇原始を「宋の田襄子（前三八一年、巨子となる）の活動期から秦墨の擡頭期（前三三七年より前三一一年）前後にかけて著作」（渡邊前掲書五一六頁）されたものと、やや幅をもってとらえている

⑥　「聖王」の語を多用する戦国期の文献には他に『管子』がある。この書が斉人の手になることは疑い得ないが、左傳の「聖王」概念が斉から入ってきたという痕跡は確認し得ない。これに対し、楚北の地が墨家の活躍する地域であったことは孟勝集団の活躍（『呂氏春秋』上徳）が示している。

六、非命と放伐と禅譲

（一）天命型王権交代論

如上の考察から我々は魏の称夏王という歴史的事件をめぐる左氏学派と墨家の間には、「命」－「非命」、先王思想－聖王思想、という思想の葛藤ないしは確執の関係を看取しえたと言ってよいであろう。称夏王という事件は、この葛藤がより「非命」と聖王思想の側に揺れるという思想史的背景の下に、しかも両者の思想的知見が相互補完しあうことによって登場したと想定される。

一体、魏の称夏王という事件は従来認識されてきた革命理論即ち禅譲①と放伐②という理論では説明仕切れない問題である。

そもそも魏の称夏王の時点ではたして禅譲や放伐の王権交代論が存在していたかどうかの可能性がまず問われねばならない。王権交代（王朝交代）の論理として当時存在していたのは殷周の王朝の交代を天命が殷から周に革まるとする、所謂殷周革命論である。

この「革命」の論理がどのようなものであるかまず確認しておきたい。

（a）天乃大命文王、殪戎殷、誕受厥命、越厥邦厥民、惟時敍。（康誥）「天乃ち大いに文王に命じ、殷を殪戎（ころ）さしむ、誕（おお）いに厥の命を受け、厥の邦に厥の民において、惟（こ）れ時（こ）れ敍（つい）ず。」③

（b）嗚乎、皇天上帝、改厥元子茲大國殷之命。惟王受命、無疆惟休、亦無疆惟恤。嗚呼曷其奈何弗敬。（召誥）「ああ皇天上帝、厥の元子たる茲の大國殷の命を改たむ。惟れ王　命を受く、疆（かぎ）り無く惟れ休（よろ）しく、亦た疆り無くこれ恤（うれ）へん、ああ曷（なん）ぞ其れ奈何（いかん）ぞ敬せざらん。」④

（c）上帝…乃命爾先祖成湯革夏、俊民甸四方。（多士）「上帝…乃（すなわ）ち爾（なんじ）の成湯に命じ、夏を革（あらた）め俊民もて四方を甸（おさ）めしむ。」⑤

（d）惟爾知、惟殷先人有册有典、殷革夏命。（同右）「惟れ爾（なんじ）知らん、惟れ殷の先人に册有り典有り、殷　夏の命を革むるを。」⑥

ここに挙げた諸篇はいずれも西周期の事柄を伝えるものとして信憑性の高いテキストとされるものである。

（a）は天が文王に命じて殷を討たしめ、文王はその命を受けて殷を討ち殷の邦と

民を（自らの命によって）治めた、事を述べる。ここにすでに革命の論理はほぼ浮かび上がって来よう。

（Ⅰ）天→命→文王、（Ⅱ）文王→命→邦・民

という構図である。ただしここではⅡの文王の命については明示的表現はない。しかし内容的にこのように解せられることは明らかであり、且つ（ｄ）の文からも傍証される。

（ｂ）では特にⅠの命の関係が論ぜられ、皇天上帝はその元子たるを命じた殷への命を改め、文王に下した。成王は今その命をうけるのだが、天が殷の命を改めたことに鑑みて殷のごとくいつ天の命が改まるかはわからぬのだから、これを限りなく言祝ぐとともに、限りなく敬しまねばならぬと言う。ここには不可知なものとしての天の命には「敬」をもってするしか無いという伝統的観念がはっきりと読み取れよう。

（ｃ）は短いながらも、内容的にはⅠとⅡの「命」をともに含む言葉である。ここの「夏を革む」は、殷が天から命を受けて、旧来の夏の邦・民に対する「命」を革め殷の命を行ったという意味であろうと解される。このような解が妥当であることを示すのが、（ｄ）の言葉である。ここでは殷の先人が冊や典を作って、夏が邦・民に行った「命」を革めて、殷の「命」を行ったというのである。

したがって殷周革命の論理とは、Ⅰのレベルで天が元子Ａから元子Ｂに「命」を改めることと、Ⅱのレベルとして Ｂが Ａの「命」を「革める」こと、という二つの要素からなるものである。前者は「天命」の問題であり、後者は「王命」の問題である。そしてⅠの「天命」の改変なくして、王命の変革は有り得ないという論理でこの両者は緊密に結び付く。もとよりⅠが行われてⅡがなされるのであってこの逆はあり得ない。したがって殷周革命の論理では、「天命」こそが絶対で、「王命」はそのコロラリーである。これが逆転することは有り得ない。ゆえに受命の王といえども天を「敬」しまねばならぬのである。

周においてはこの殷周革命の論理即ち天命思想がその王権の正統性の弁証として作動し、王朝の秩序規範となったのであった。先に考察した、〈春秋〉や左氏学派の「命」の思想はまさにこの殷周革命の論理の継承者にほかならぬと言えよう。

このような殷周革命の論理による王権交代の理論を、その論理の鍵となるのが「天命」の作動であることに因んでこれを〈天命型王権交代論〉と呼ぶこととしたい。

したがって墨家の非命の論が登場するまではこのような天命型王権交代論が王権交代の唯一の理論として存在していたのである。

しかるに墨家の非命は、先述のようにこのような周王朝の秩序規範である「命」を

否定する。したがって、天命、そのコロラリーとしての王命、それを受ける先王の命という命のヒエラルヒーに拠って立つ周王朝の存在基盤を根底から突き崩すものであった。非命の登場によって周の正統性の論理的根拠は崩れ、したがって新たな政権交代論の理論的可能性が開かれたことになる。

論理的には禅譲はこの非命の論理が確立して始めて可能となる。非命の論以前に禅譲の思想が生まれることは有り得ない。なぜなら「命」のヒエラルヒーが作動している限り天命型政権交代論は唯一の正統性を確保し得るのであるから、いかに賢者であっても賢者であるということだけで、王権を受けるということは有り得ない。ここでは賢者であることは王権をうける何の資格要件をも構成しないからである。

禅譲という政権交代理論は非命による命のヒエラルヒーの否定を必須の論理的前提とする。

では禅譲論はいかに登場して来たのか。このことを具体的に検証して行こう。

（二）尚賢と非命

今尚賢上篇の所謂禅譲論のくだりを記すとつぎのようである。

（e）故古者、堯舉舜於服澤之陽、授之政、天下平。禹舉益於陰方之中、授之政、九州成。湯舉伊尹於庖厨之中、授之政、其謀得。文王舉閎夭泰顛於罝罔之中、授之政、西土服。故當是時、雖在於厚祿尊位之臣、莫不敬懼而施。雖在農與工肆之人、莫不競勸而尚意。

ここに示される具体例の全てが王権交代の例ではなく、それは堯が舜に「政を授けた」結果として「天下平（たいら）ぎ」、禹が益に「政を授けた」結果として「九州成る」という二例である。湯と文王の場合は尚賢ではあるが王権交代ではない。もっとも孟子は禹が政権を継承せしめたのは益ではなく禹の子の啓であるとするから、其の場合は堯の例のみということになる。しかし孟子の見解をここに持ち込むのはあまり意味がない。

むしろここで注目されるのは、第一にはこれらの舉用される人物が、かれらの出自がもつ賤人性が強調されていることに示されるように、いずれも封建制の原則に基づくものではなく、「尚賢」の原則に基づくものであること。第二には「A舉B、授之政」という四例に共通してみられる表現のパターンである。ここにはいかなる歴史的政治的な意味が込められているのか、という問題である。

第一の点については、尚賢上篇という主題から言えば当然のことであるが、これが注目されるのは、そこに非命の論理との親和性を看取するからである。

一文の趣旨は、堯が舜を服澤の陽（という僻地㉗）から擧用して政を授けて天下が平ぎ、禹が益を陰方の中（という僻地㉘）から擧用して政を授けて九州が治まり、湯が伊尹を庖厨（で働く賤人）から擧用して政を授けて其の謀が功を奏し、文王が閎夭や泰顛を罝（あみ）や罔（あみ）で鳥獣を捕らえる賤人から擧用して政を授けて西土が服した。このような（聖王がその出自という「命」によってではなく、「賢」によって人材を登用して治世が功を奏した）時には、厚祿尊位に在るの臣も敬懼して恩恵を民に施し、農工商にあるの人も競って賢者たらんと志を尚（たかく）した、というものである。

これは堯・禹・湯・文王の尚賢が周の秩序規範である「命」とは全く別の原理である「賢」によって為されたものであることを示し、またかかる時には人々も「命」の決定論に安住するのではなく、治世と従事に精励せんとしたことを説いている。

そもそも「命」のヒエラルヒーは周の封建制の秩序規範として作動して、周の封建制の位階秩序を形成した。したがってこの封建制の位階秩序の原則を無視して「賢」という原則によってのみ人材を擧用する尚賢はこの封建制と原理的に対立関係に立つことは明らかである。つまり、〈命－非命〉の対立関係は、〈封建－尚賢〉の対立関係とパラレルになる。したがって非命と尚賢は論理的には不可分に結び付く関係に在る事が知られよう。非命と同様に尚賢が進めば周の封建制は解体せしめられるに至る。非命は周の正統性のイデオロギー的根拠を突き崩すものであり、尚賢は封建制の政治的秩序を突き崩すものと言えよう。この両者は一体的に機能する。そしてこれを媒介する概念が「義」なのである。

次の「衆賢の術」を説く尚賢上の一文は端的にこれを表明している。

（f）是故古者、聖王之爲政、言曰、「不義、不富。不義、不貴。不義、不親。不義、不近。」是以國之富貴之人聞之、皆退而謀曰、「始我所恃者富貴也。今上擧義不辟貧賤、然則我不可不爲義。」…逮至遠辟郊外之臣、門庭庶子、國中之衆、四鄙之萌人、聞之皆競爲義。

是其故何也。曰、「上之所以使下者一物也。下之所以事上者一術也。云々。」

ここに「上の下を使う所以のもの」「下の上に事うる所以のもの」とはいずれも「義」にほかならないことは明らかであろう。

この「義」は非命上において、「命」の存在を否定した後の秩序規範として提起されたのであった。尚賢上篇がこの義を主題的に展開するのは両篇の関係の緊密性を示すものでもあろう。

かくして「命」に替わる秩序規範として「義」を説き、この「義」の原則にもとづ

いて賢者を衆（おおく）くし、賢者・能者には爵位・蓄祿・政令をさずけて「国家の富、人民の衆、刑成の治」を成さんとするのがこの尚賢上篇の趣旨である。そしてその古昔における尚賢の事例として（e）の文が挙げられて「なお堯・舜・禹・湯の道を祖述せんと欲すれば、まさに尚賢を以てせざるべからず。夫れ尚賢なるものは政の本なり」として一篇が結ばれている。

尚賢上篇の趣旨が、周の封建制の秩序規範である「命」を否定する非命と深く暗合しつつ、聖王の道が（周の封建制に対して）尚賢を原則とするものであったことを論ずるにあることは明らかであろう。

されば（e）における古昔の例は、周の命の秩序規範・封建制とは別の規範が古昔にあったことを示すためのものであることは明らかであろう。

そこで第二の論点が問題となる。これらの例は、周の秩序規範とは別の規範によって「A舉B授之政」がなされたことをいうものである。この四つの尚賢の共通点は今述べたように、血縁や位階という「命」の原則・封建制の原則を超越した擧用であるということにある。文王の例を挙げるのはかつて周においても封建制とは別の尚賢の原則が作動したことをいうための布石であろうと解せられる。託古の方法の通例としての四つの例のうちで最も墨家の主張したい例が最も古いとされる堯の例であることは容易に察せられよう。

この「授政」の問題を論ずるに先立って述べておかねばならないのは堯の例について述べられた「天下」なる語の問題である。本論に入る前にこの事について触れておきたい。

（三）「四方」と「天下」

この「天下」の語の特異性に注目したのは安倍健夫氏である。

かつて安部健夫氏は、「天下」なる言葉は西周期及び春秋時代においては、金文には全く使用例は無く、詩・書・論語などのうちの信憑し得るテキストにおいても使用例はほとんど無く、この時期には「四方」なる語がこれに対応する言葉として頻繁に使われており、戦国期に至ると「天下」の語が盛んに用いられ、これに反比例して「四方」の語は使用されなくなることを指摘し、その上で戦国期に「天下」の語をもっとも多く使用しているのは『墨子』であることを指摘して、「天下」の語が墨家において創唱された言葉であることを論じたのである。⑨

そして「天下という観念がなぜ、ほかの時期にではなくて春秋末期から戦国時代にかけての時期に事実上あらわれ、もしくは理論的に現われねばならなかったかという

事に思いを致さねばなるまい」として、「しかし、私としては、それのより直接的な原因を、むしろ単純に周王朝の政治的権力、したがってその政治的権威の衰えに起因したものと考えておきたい」㉙とした。

さらに安倍氏は「天下」の語を墨家が「創出した」とする理由として、つぎのように述べている。

そのように判断した根拠の一つは、ほかのこと特に宗教についてはともかく、政治制度についての儒家の考え方が著しく尚古的で保守的で後ろむき的であったのに對し、墨家のそれがむしろ革新的で進歩的で前むき的であり、舊い皮袋をとりさって新らしい皮袋を用意する役割にはより適わしく思われることそれである。…。さらにいうなら、初期の儒家とくに孔子には、…まだまだ「周道を興そう」とする意力がきわめて強い。これに反して墨子ともなると、夏祖の大禹すなわち「周」ならざるものへの崇拝と、尚賢ないしは「禅譲」思想の提起という形ですでに周制への見かぎりを告白している。問題の新しい皮袋の用意者である可能性が、後者においてより強いことは言うまでもなかろう。…根拠の他の一つは、その天下の「天」が、儒家の徒の考えていた天に近いというよりは、むしろ墨家の徒の考えていたそれに近いことそれである。…要するに周初以来の人格神的な天の観念は、春秋末期にいたって老子と孔子、とくに後者によって否定されたが、やがて墨子が出てこれを復活したというのである。㉚

安倍氏の論拠の細かな点の問題はともかく、その論点の主要なものは今日なお多くの示唆を提起する。中でも、(1)「天下」なる概念が戦国的なる概念であることの指摘、(2)「天下」が墨家の創出であるという指摘は、今日的意義が極めて大きい。

しかしながらこれらの点に関しては、安倍氏自身の指摘するように『論語』の古層のテキストと見なされる八佾第三の二例、里仁第四の一例の「天下」のの語がネックとなる。この為か安倍氏の説は検討に値する極めて重要な指摘であるにも関わらずあまり顧みられなかった。

しかるに近年、平勢隆郎氏が戦国期に天を地上から見上げるという視点から天蓋を上から見下ろすという視点へと宇宙観の転換が在ったことを指摘し㉛、安倍氏の論を補強したことによって、この説は俄然その重要性を再認識されつつあるといえよう。

したがって『論語』の三章㉜の信憑性が確かであるとすれば、孔子の頃には成立していた「天下」の語に戦国中期の宇宙観の転換に伴う新たな概念の展開が為されたという考え方もできよう。あるいは春秋末から戦国にかけて「天下」の語が唱え出されたということがさらに確実に論証し得るならば、逆に「天下」の語を使っていること

によって、『論語』の三章の信憑性が問われることになろう。とまれ『論語』の文献考証は波及性の大きな問題であり、ここではこれ以上は踏み込まない。が、現段階では後者の蓋然性が高くなったと言えよう。

戦国期における宇宙観の転換と「天下」の概念の成立との関係性は動かし難い。したがって安倍氏の説を確論とすることに一定の留保は為されるとしても（仮にこの語が春秋期に成立していた可能性が留保されるとしても）、「天下」なる概念が究めて戦国的なる概念であること、そしてこの「天下」の語を新たな秩序創出のキィワードとして用いたのが墨家であったことは確実である。

この安倍氏や平勢氏の見解を踏まえれば、墨家の用いる「天下」の語には周王朝的秩序㉚を越えた超越者たる天から見たこの地上の世界、との含意が看取しえよう。「天下」の語は墨家の思想の作動する〈場〉を画定する概念であったと言うことができる。

なお「天命」や「天子」の語は既に西周期から行われていることは安倍氏も指摘するところである。「天命」が先に述べたように、周王朝的秩序の世界を象徴する言葉であるとすると、「天下」はそれを脱却した「命」の支配の存在しない新たな〈場〉を意味することになると言えよう。

春秋以前の「四方」的世界と戦国以後の「天下」的世界とを対比すると

「四方」的世界－天命－周王朝的秩序

「天下」的世界－非命－周を越えた新たな秩序

となろう。

（四）魏への「致胙」と禅譲

そこで本論にもどり、（e）の「堯　舜を服澤の陽に擧げて、之に政を授け、天下平ぐ」以下の文である。この四例には「A擧B授之政」というパターンが共通し、ここでAには堯・禹・湯・文王が、Bには舜・益・伊尹・閎夭・泰顛が挙げられる。

「A　Bを擧げてこれに政を授く」というとき、A－Bの関係には一切「命」は介在していない。すべて目的論理的にいかに「天下平」「九州成」「其謀得」「西土服」という政治目的を果たすためにAがBに「擧」をなし「授政」をなすかという論理で一貫している。極めて合理的な思考である。ここには「命」という観念は一切介在する余地はないのである。このとき「天下」も「九州」も「西土」もこのような政治目的が実現される〈場〉であるにすぎない。これらの〈場〉が「天命」や「先王の命」によって特定者に帰属せねばならないという思想はここには作動しない。

このような政治における目的論理的な政権委託ないしは交代を説くのが尚賢の論理である。そして、堯－舜においてはこれが「天下」という場における政権交代の例として語られている。尚賢上篇の作者が最も託古したいのがこの堯－舜の例であろう。ではこのような「命」の介在しない「賢」あるいは「義」を原則とする「天下」という場における政権交代、とは歴史上のいかなる事態と結び付くのであろうか。

いまこの「A擧B授之政」において、天下レベルではAに相当するのはただ周王しか存在しないことは自明である。しからばBは誰であるのか。先述のごとくまず検討されねばならないのは魏侯であろう。

ここで想起されるのは周王が魏侯に「致胙」（文武の胙の賜与）をなしたという事件である。これは魏の称夏王から八年後の前三四三年に行われている。

春秋戦国期をつうじて見られるこの周王による有力諸侯への「致胙」の意味について考察したのは豊田久氏である。豊田氏は次のように述べる。

この〝文武の胙〟の解釈の中心となるのは、〝葵丘の会〟における、斉の桓公に対する〝文武の胙〟の賜与である。この〝文武の胙〟を、異姓ながら諸侯国を集めた〝盟主〟・斉桓と周天子、そして会盟に集まった周の諸侯国との三者の間に置いてみて、はじめてその意味が分かるであろう。それは従来の解釈のように「以脤膰之礼、親兄弟之国」の如き、同姓や先代の後とこの時同じ待遇を受けたものではなく〝盟主〟・斉桓に対するその賜与には、その〝胙（祭肉）〟が他でもない成周王朝の開設者・〝文王・武王〟の祭〝胙〟であったことに結びついた、国際政治における現実的意味があったと思える。即ち、王朝の開設者・〝文・武〟の死後も、王朝が経営する広大な〝四方〟（四国）の諸侯国の領域は、既に、西周時代末年までには〝文・武〟の支配・経営した領域とする考えが成立し、〝文・武〟は諸侯国を一つに集める権威をもち、又、諸侯国は〝文・武〟の支配・所有するものとする意識が、当時あったのではないかと思える。[15]（傍線吉永）

豊田氏の「四方」的世界における「致胙」の意味についての見解は正鵠を射たものと考える。

東周期には、周王はこの文・武の支配・経営した領域を継承する政治的実権をもち得ずこれを覇者に委託することになる。したがって、天命は周王に在るが、政権は覇者に在る。つまり天の祭祀権は周王に実際の諸侯への政権は覇者に、という〈祭政分離〉の事態がここに出現する。ここにおいて周王が覇者にこの政権を委託する象徴儀礼が「致胙」であったと理解されよう。

しからば、戦国に入って魏侯が称夏王した後の周王による魏侯への致胙はいかなる

意味をもつに至るであろうか。

春秋期の覇者は先の〈春秋〉の「命」の考察において明らかなごとく、あくまでも「命」のヒエラルヒーに規定された存在であった。政権を委託されるものの、その政権は「命」のヒエラルヒーの枠内において行使され、又有効であった。しかしここに、墨家は非命を主張し、その思想的影響のもとに魏侯の称夏王がなされた。ここではもはや周の「命」のヒエラルヒーは相対化せしめられている。「命」の作動した「四方」的世界（「天命」的世界）はいまや墨家の唱え出す「天下」的世界の観念の浸透を受ける事態となっている。

周の「命」が絶対ではなく、ましてや「命」が存在しないとなれば、周王に委託された政権をふたたび周王に返還せねばならない正当性は失われよう。したがってここでの政権の委託はもはや王権の交代ということを意味するに至るであろう。魏の称夏王後の「致胙」のもつ意味はそれ以前とは全く別の意味をもつようになったと考えられるのである。

この「致胙」の意味の変質を明らかに示すのは、「致胙」を受けた有力諸侯が「嗣王」を宣言していると見られることである。

これについて平勢氏は次のように述べる。

> 文武の胙が秦惠文君に致されたこと、およびそれに先行する魏惠成王［称王改元の前］にも同様の致胙があったことがわかってくると、すでに諡號風稱號に述べた秦國稱王に關わる稱號の意味も、よりはっきりする。魏では文（文侯）→武（武侯）→成（惠成王）、秦では文（惠文王・惠文君）→武（悼武王）→成（すなわち襄、昭襄王）と繼承されるが、その権威は、直接的に周の文武を承けていることが明確になる。[16]

このような事態は魏の称夏王以前の「致胙」には見られなかったことで、不遜にも魏侯や秦侯は周の天子より「文武の胙を致」されたことをもって、文王・武王の継承者を以て任じたのである。これはもはや周の「命」のヒエラルヒーが全く作動せず、覇者にみられたような「命」に対する抑制が働かず、世俗的政権の委託の象徴儀礼である「致胙」がそのまま王権の委譲の意味を持つにいたったものと解せられよう。

言い換えれば、祭政が分離しながらも周王の祭祀権の絶対性が「命」のヒエラルヒーによって留保され（したがってここでは文武の支配経営した「四方」的世界はあくまでも周王の所有であるという観念が生きている）て政権の委託がなされた覇者における「致胙」から、「命」の絶対性を否定されしたがって（かつての「四方」的世界の所有者ではあったが）今や「天下」的世界の所有者としての正当性を持たない周王

からの王権の委譲としての「致胙」へと、その意味を大きく変質させて行ったのである。

このような王権の委譲としての「致胙」を理論化したものが尚賢の論理（禅譲）であるとすれば、我々はこの事態を思想史的に無理なく理解し得ると考える。

尚賢上にしめされる「A擧B授之政」の禅譲の論理においては、AはBを「賢」として擧用しこれに政を授けたことによって、徳においてBの上位に位置することになる。Bはかかる手続きを踏むことによって、擧用されるに足る賢者であるという名と王権を継承して実質的権力とを所有するにいたる。周王と魏侯の両者にとって受け入れ可能な理論と言えよう。

墨家は、文王・武王の「命」が作動する「四方」的世界の観念にたいして、かかる「命」を否定し現実に諸侯がしのぎを削る「天下」的世界における「王」を構想し、これを古に仮託して「聖王」と称した。魏侯の前三五一年の称夏王はこのような聖王思想の影響を受けたものと想定された。ついで魏侯は前三四三年に天子の「致胙」を受けるが、これは従来のそれとは大いに意味を異にするものであった。かかる「致胙」の意義付けをなす理論としては尚賢上の禅譲論がよく整合することが明らかになったのである。

これを要するに、思想的影響という点で、魏の称夏王に関連するのは「非命」であり、魏への「致胙」に関連するものは「尚賢」に基づく禅譲論であると考えられるのである。

（五）非命と放伐

非命による周の「命」のヒエラルヒーの思想的解体は尚賢に基づく禅譲型王権交代論を形成せしめた。しかし、『墨子』にはこの禅譲と対照的な今一つの王権交代論が存在する。それは先にも触れた非命中・下篇であり、また非攻下篇に示される所謂放伐を思わせる王権交代論である。しかし非命中・下篇は放伐に類似はするが、あくまでも「命」の否定の上の王権交代論を説くもので放伐の典型的な論理構成を示すものではなかった。この点で非命中・下もやはり「命」を否定する立場を一貫させているのであり、その意味では非命三篇は非命型王権交代論として一つの類型に括るべきものと言えよう。

したがって放伐の論理を構成するのはやはり非攻下篇の王権交代論と見られる。しかし、非攻下篇も正面きって放伐を是認しているのではなく、その論旨は「天命」に拠る「誅」を論じているのである。したがってその論理構成は一見すると天命型王権

交代論に近い。しかし墨家は非命の論において「命」の存在を否定したはずである。それがここへきて俄に「天命」に基づく「誅」を主張するのはいかなる思想的展開と理解すればよいのか。

これにはまず非攻下篇の王権交代論の内実を文献に即して明らかにすることが前提となろう。非攻下の放伐を思わしめるくだりは次のようである。

（g）今還夫好攻伐之君、又飾其説、以非子墨子曰、「以攻伐之爲不義非利物與。昔者禹征有苗、湯伐桀、武王伐紂。此皆立爲聖王、是何故也。」

子墨子曰、「子未察吾言之類、未明其故者也。彼非所謂攻、謂誅也。昔者有三苗大亂、天命殛之。日妖宵出、雨血三朝、大哭乎市、夏氷地坼及泉、五穀變化、民乃大振。高陽乃命玄宮、禹親把天之瑞令、以征有苗。四電誘祗、有神人面鳥身、若瑾以侍盪矢、有苗之祥、苗師大亂、后乃遂幾。禹既已克、有三苗、焉磨爲山川、別物上下、卿制大極、而神民不違、天下乃靜。則此禹之所以征有苗也。

（h）還至乎夏、至桀、天有誥命。日月不時、寒暑雜至、五穀焦死。鬼呼國、鶴鳴十夕餘。乃命湯於鑊宮、用受夏之大命。『夏徳大亂、予既卒其命於天矣。往而誅之、必使汝堪之。』湯焉敢奉率其衆、是以卿有夏之境。帝乃使陰暴毀有夏之城。少少有神来告、曰『夏徳大亂、往攻之、予必使汝大堪之、予既受命於天、天命融隆火于夏之城間西北之隅。』湯奉桀衆以克、有屬諸侯於薄、薦章天命、通于四方。而天下諸侯、莫敢不賓服。則此湯之所以誅桀也。

（i）還至乎商王紂、天不序其徳、祀用失時。兼夜中十日雨、王于薄九鼎遷止。婦妖宵出、有鬼宵吟、有女爲男、天雨肉棘、生乎國道、王兄自縦也。赤烏銜圭降周之岐社、曰『天命周文王、伐殷有國。』泰顛來賓、河出緑圖、地出乘黄、武王踐功、夢見三神、『予既沈漬殷紂于酒徳矣。往攻之、予必使汝大堪之。』武王乃攻狂夫、反商之周、天賜武王黄鳥之旗。王既已克殷、成帝之來、分主諸神、祀紂先王、通維四夷、而天下莫不賓焉、襲湯之緒。此即武王之所以誅紂也。

若以此三聖王者觀之、則非所謂攻也、所謂誅也。」[17]

一見すると殷周革命における天命型王権交代論に類似の誅伐論と見られるが、子細に見るとこれは天命型王権交代論とは似て非なるものであることに気づくのである。

いま禹・湯・文武の三例における「誅伐」に共通するパターンを取り出すと次のように言えよう（誅せられる者をA、誅する者をBとする）。

1、天はA（の政）に対して命を発して災異をもたらす。gでは「天これを殛（ころ）すを命ず」とそれ以下に続く異変の記述。hでは「天に誥命あり」とそれ以下の

異変の記述。iでは「天その徳を序（う）けず[18]」とそれ以下の異変の記述、がそれである。これらの異変は「天下の百姓　皆天に上同す、一にして天に上同せざれば則ち災い猶ほ未だ去らざるなり。」（尚同上）というように、天のもたらす災異である。

2、天はBに対して、使者を介して誅伐を命ずる[19]。gにおいては「高陽」、hにおいては「鬼」あるいは「鶴」が、iにおいては「赤烏」がその使者の役割を果たしている。

3、Bは使者より天の命を告げられて、Aを誅伐せんと向かうが、その際に必ず鬼神の佑助が現れて、ついにAに勝つ。gでは「神の人面鳥身なる有り」て弓矢をもって加勢し、hでは「神」が来て、天が祝融に命じて夏の城に火を放たせることを告げる。iでは夢に三神が現れて紂を酒浸りにさせておいたので今が好機だと告げるのがそれである。

このパターンから明らかなように、ここで誅伐の決定的な役割を果たすのは、天の命、その配下の鬼神の働きである。しかも、この天の命は直接に人（B）に対して下されるものではない点で、従来の「天命」とは決定的に異なる。天の命は使者や鬼神に発せられて人に伝えられる。人はこの使者や鬼神から「命」を受ける。ためにこれは「天命」（天が人に直接下す）とは異質である。正確には、天の意志に基づく使者や鬼神の命を受けているのである。

この〈天－鬼神－人〉という構造で下される天命は、殷周革命における天命が〈天－王－諸侯〉という「命のヒエラルヒー」を構成したのに対して、かかるヒエラルヒーを構成しない。なぜなら旧来の天命は有る時点で直接に王に下されて、王はそれに基づいて「命」を発して王のもとでの秩序規範を形成するのであるが、ここに見る天命は鬼神に下されてそれを人（王）が受けるのだが、その内容は極めて具体的かつ功利的なものでつまり一回性的なもので、それに基づいて王が「命」を発することのできる永続的決定論的性格を持たないからである。

したがってここにに見る「天命」は墨家の非命やさらに天志や明鬼の思想と密接に関係していることは明らかであり、したがって我々はこのような天命を、鬼神に対しては天命であるが、人に対しては「天志」を示すものであるということから、これを墨家の用語に即して「天志」と呼ぶのが妥当であると判断する。

つまりここに展開される王権交代の論理は「天志型王権交代論」と呼ぶべきものであり、殷周革命における天命型王権交代論とは全く異質なものである。

この天志型王権交代論と天命型王権交代論の異質性の依って来る所は、「命」の立場に立つか、「非命」の立場に立つかなのである。ここにおいても墨家は「非命」の

立場に立つというその論理を一貫させているのである。

これを要するに、墨家が非攻下篇において展開した王権交代論は「非命」の立場にたって「誅伐」を標榜する天志型王権交代論であったのである。これを放伐とは墨家は呼ばなかったのであり、これが禅譲とならんで放伐として喧伝されるについては、墨家思想の影響を受けた儒家の言説によるものと考えるが、これは後説する。

如上の考察から、墨家における「非命」と所謂禅譲・放伐との関係としてて今やこのように言うことが可能であろう。墨家は殷周革命に由来する天命型王権交代論そしてそれに基づく命のヒエラルヒーに対して、この「命」を否定する「非命」の主張を為し、それに基づく王権交代論を提示した。それは即ち、当初においては非命型王権交代論を形成し（非命上前）、やがて尚賢型王権交代論（尚賢上）や天志型王権交代論（非攻下）を形成した。尚賢型王権交代論は所謂禅譲の理論に相当し、天志型王権交代論は実質的には所謂放伐であるが墨家はこれを「誅」と呼んだ。王権交代論の典型とされるこの二つの理論はいずれも「非命」の思想の上に構築されたものである、と。

さらにまた非命型王権交代論（非命上前）は前三五一年の魏の称夏王への思想的影響が想定され、尚賢型王権交代論（尚賢上）は前三四三年における魏侯への天子の致胙への思想的影響が想定され、更に、非命型王権交代論から放伐型の論理を展開する非命中・下篇は齊侯の称王（前三三八年）との関連が想定されたのであった。では天志型王権交代論はいかなる歴史的背景を持つものであろうか。

非攻下篇は「今天下に戦を好むの國は齊・晉・楚・越」の「四國」であるとし、彼らは攻伐を繰り返して小国を兼併し、「天下を四分してこれを有す」と述べている。四国への批判の意図は明らかである。越は前三二九年に楚に大敗して大国の地位を失うから、非攻下は遅くとも前三二九年までの天下において非攻の理想（誅伐の理想）を行う国を当時の天下でこれら四国以外の大国に求めるものと言える。それに該当するのは秦ということになろう。されば天志型王権交代論は秦の惠文君四年（前三三五年）の秦への天子の致胙に関連しての理論的作業である可能性が考えられるのである。

〈注〉

① 禅譲の語が熟して使われているのは、荀子・正論「堯舜擅讓」注「擅與禪同」。後漢書逸民傳論「潁陽洗耳、恥聞禪讓」。

② 放伐については、孟子梁惠王下「齊宣王問曰、湯放桀、武王伐紂、有諸。」、こ

れが熟して使用されるのは、顧璘・鳴蛙賦「唐虞受禪、舜禹雍和、湯武放伐」。

③ （孔傳）天美文王、乃大命之、殺兵殷、大受其王命、謂三文天下有其二、以授武王。於其國於其民、惟是次序、皆文王之教。

④ （孔傳）歎皇天改其大子此大國殷之命、言紂雖爲天所大子、無道尤、改之、言不可不愼。所以戒成王、天改殷命、惟王受之、乃無窮惟美、亦無窮惟當憂之。何其奈何不憂敬之、欲其行敬。

⑤ （孔傳）天命湯更代夏、用其賢人治四方。

⑥ （孔傳）言汝所親知殷先世有册書典籍、説殷改夏王命之意。

⑦ 閒詁「案服澤疑即負夏。趙岐云負海、必有所本。」

⑧ 校注「案、呉越春秋・越王無余傳曰『禹讓位商均、退處陽山之南、陰阿之北。』此陰方、殆即所謂陰阿歟。」

⑨ 安倍健夫『中國人の天下觀念－政治思想的試論－』昭和三十一年・ハーバード・燕京・同志社東方文化講座委員会。

⑩ 安倍前掲書29頁。

⑪ 安倍前掲書41・42頁

⑫ 平勢隆郎『新篇史記東周年表』46頁注19「十二方位の成立は宇宙観の転換に關わる。湖北省曾侯乙墓（湖北省博物館編『曾侯乙墓』〈文物出版社、北京、1989年7月〉）出土漆制衣装箱の蓋の表にあしらわれた繪画には、天を見上げた配置の星宿圖が示されているが、前漢汝陰侯墓（『考古』1978年5期）出土の占星盤は天蓋を上から見おろした配置になっている。天蓋を見る視點が轉換したことを具示するものである。上記の衣装箱蓋上繪画では、星宿と方位との關わりが不明だが、戦國中期に成書された（前掲注3参照）『左傳』には木星紀年による記載があり、木星の位置は十二方位（辰方位を起點として星宿が配置される）を意識した用語で示される。戦國中期が十二方位の成立を考える上で注目される時期である。」

⑬ （八佾第三）或問禘之説、子曰、「不知也。知其説者之於天下也、其如示諸斯乎。」指其掌。／（八佾第三）儀封人請見。曰、「君子之至於斯也、吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰、「二三子何患於喪乎、天下之無道也久矣、天將以夫子爲木鐸。」／（里仁第四）子曰、「君子之於天下也、無適也、無莫也、義之與比。」

⑭ 安倍氏は周王朝的世界をかつて平岡武夫氏が「天下的世界」と呼んだことについて、こう述べている。「ところで平岡氏は、本質的な要素としての天と民、いわば偶然的な要素としての王－これら三者の織りなす關係の全體を「天下的世界」とよんでいる。関係性に力點をおいてこれを哲學的に表現しようとするものであるかぎり、こ

の呼び方はきわめて正しい。なんら改める必要をみとめないけれども、ただこれが第三者によって率然と、廣袤性にかかわる呼び名―國家の上位概念としての「世界」だと誤解されそうな危険は心して避けねばなるまい。事實、周初においてこの原天下概念のだとうする範圍は、ごく狭小な、ごく限られた範圍にすぎなかった。なるほど『書經』の召誥篇にはすでに「天モ亦タ四方ノ民を哀レミ」という思想も出ていないではない。一見、天の光が四方あまねく照り輝いていたようではあるけれども、ただ周初にあっては前述のように、「ソノ國ヲ内ニスル」という中國優先の考えが非常につよかったのである。周初の周人になり代わって考えるかぎり、天の光がどこにも同じ濃度で降りそそいでいたとみる必要は少しもない。初めはただその「中國」、すなわち、四方の一小部分にしか當らぬ京師ないしは王畿ばかりが、眞に「天」の照臨に値いするところに過ぎなかったのである。」（安倍前掲書51頁、傍線は吉永）。周初においては廣袤性の概念としての「天下」的世界は存在せず、それは「四方」的世界であったと氏は言う。この指摘は正しいであろう。しかし、平岡氏の「天下的世界」を哲学的には至当とするのは疑念がもたれる。本稿の考察からするならば、周初の世界は哲学的には「天命的世界」と言うべきであると考える。「天下的世界」は廣袤性においても哲学性においても戦国期以降のものと考えるべきであろう。

⑮ 豊田久「周天子と〃文武の胙〃の賜与について―成周王朝とその儀礼とその意味―」1992年・『史観』127号・14頁。

⑯ 平勢氏前掲書36頁。

⑰ （g）の「攻伐」「郷制大極」は道藏本「攻罰」「卿制大極」に作るも閒詁・校注により改む。（h）の「誥命」「鶴鳴」も同様に「　命」「　鳴」を改む。

⑱ 閒詁「兪云、序乃享字之誤。莊子則陽篇『隨序之相理』釋文曰『序一本作享』是其例也。尚賢中篇云『則曰天郷其徳』郷亦與享通。」

⑲ この時、天が直接命ずると解するのは誤りであろう。例えばhにおいて閒詁・校注は「畢云舊脱天字据文選注増」として「天乃命湯於鑊宮」に作るが、他の二例と整合せず、テキストの改竄というべきで、従わない。

七、非命と尚同・天志・明鬼

上来の考察により、墨家の初期の思想は、兼愛上篇における「愛」の思想の道徳主義から政治主義への展開、非攻上篇における「義」の考察と在来の「義」に対する批判、そして非命上前における「命」の否定とそれに基づく王権交代の理論や非命上後の新たな秩序規範としての「義」に対する考察、などを主たる内容とするものであることが浮かび上がって来た。

これらの初期の思想においても、非攻上や非命上前は在来の国家レベルの秩序規範への批判として共通し、兼愛上や非命上後は「天下」という戦国期的な新たな視点のもとでの思索や理論の展開を打ち出してくる。これは後者のものが前者に比べると後出であることを示すものであろう。

なかでも従来の通説において殆ど等閑に付されて来た「非命」が、実は周の封建制の秩序規範への根底的な批判をなすもので、墨家のその後の思想の展開もこの「非命」を論理的前提に展開されているものが多く、極めて重要な思想史的意味を持つものであることが明らかとなって来たのである。

即ち、周王朝の秩序規範である「命」のヒエラルヒーを「非命」によって否定した墨家はこれに替わる新たな秩序規範を構想せねばならないという理論的要請に迫られた、一方で在来社会の伝統的倫理規範である「義」への批判を為していた墨家は、独自の天下的視点に立つ「義」を構想した。ここにおいて「義」は「命」に替わる秩序規範として墨家の理論的課題の中心を為すものとなったと考えられるのである。

そこで本節では、非命の論理的前提が尚同論・天志論・明鬼論の形成にいかに関わったかを検討しようとするものである。

（一）非命と上同

尚同の論理構成については既に第一章で考察したところであるので、ここでは非命が尚同の思想形成にいかにかかわるかという点を特に論じたい。

先の尚同上の考察では八段落の構成として分析した。ここでもその構成を踏襲するが、特に問題としたいのは第一、第二、第三、そして第七の段落である。

先の考察では抜粋の引用であったが、ここでは各段落を全文まず提示しておきたい。

一、子墨子言曰、古者民始生、未有形政之時、蓋其語人異義、是以一人則一義、二人則二義、十人則十義、其人茲衆、其所謂義者亦茲衆、是以人是其義、以非人之義、故交相非是也。以内者父子兄弟作怨悪、離散不能相和合、天下之百姓皆以水

火毒藥相虧害、至有餘力不能以相勞、腐列餘財不以相分、隱匿良道不以相教。天下之亂若禽獸然。夫明慮天下之所以亂者生於無政長。

二、是故選天下之賢可者、立以爲天子。天子立其力爲未足、又選擇天下之賢可者、置立之以爲三公。天子三公既以立以天下爲博大、遠國異土之民、是非利害之辯、不可一二而明知。故畫分萬國、立諸侯國君。諸侯國君既以立、以其力爲未足、又選擇其國之賢可者、置立之以爲正長。正長既已具。

三、天子發政於天下之百姓、言曰、「聞善而不善、皆以告其上、上之所是必皆是之、所非必皆非之。上有禍則規諫之、下有善則傍薦之。上同而不下比者、此上之所賞而下之所譽也。意若聞善而不善、不以告其上。上之所是弗能是、上之所非弗能非。上有禍弗規諫、下有善弗傍薦。下比不能上同者、此上之所罰、而百姓所毀也。」上以此爲賞罰、其明察以審信。

（中略）

七、天下之百姓皆上同於天。一而不上同於天、則菑猶未去也。今若天飄風苦雨湊湊而至者、此天之故罰百姓之不上同於天者也。

まず第一にここに看取される作者の視点が、天とそこからする天下という視点に据えられていて、国家というレベルは「博大」なる天下を「畫分」した一単位に過ぎないと見なされていることである。実は先に考察したように、尚同上篇の作者は四、五、六の段においては当時の家産制的国家の制度を踏まえた上同の原則を叙述している。したがってこの天下中心の視点は作者の理念的立場の表明として理解されるべき事は当然である。

そのことを踏まえたうえで、作者があくまでも「天下」という視点で問題を論じようとしている所に注目したい。第一段において作者が「古の刑政有らざるとき」の描写をなすにおいても「天下の百姓皆水火毒薬をもって相虧害し云々」とし、その義の乱立の結果を総括するのも「天下の亂るること禽獸の若く然り。それ天下の亂るる所以のものは政長無きより生ずること明らかなり」と一貫して天下というレベルでなされている。第二、三、七においても、明らかに「天下」の視点が一貫していることが看取しうるのである。

先述のごとく「天下」なる概念は極めて戦国的なるものであり、これには宇宙観における視点の転換ということも関連して、新たな秩序形成の場を規定する斬新な概念であった。尚同上の作者がこの視点を一貫させて論を展開するところに、周王朝的秩序に替わる新たな秩序を構想せんとするその意図を窺うことができよう。そしてこれは尚同上の作者が非命の立場に立つものであることを示すものといえよう。

第二に注目したいのは、第一段において義の乱立と抗争が「天下の亂」の原因として説かれていることである。これを克服するために、「政長」が必要とされ、「郷長唯だ能く郷の義を壱同にし」（第四段）、「國君唯だ能く國の義を壱同にし」（第五段）、「天子唯だ能く天下の義を壱同にす」（第六段）ということが期せられる。もとより焦点は天子による天下の義の壱同にある。

即ちこれを図式化すれば、

義の乱立・抗争（乱）→政長への上同→義の壱同（治）

という構図である。

そもそも義の乱立・抗争が何故起こったのかといえば、「刑政」無き古を想定したからであった。しかしこれが単なる想定ではなくとくに「以内父子兄弟作怨悪」以下が当時の状況描写であることは容易に看取しえよう。つまり作者は当時の天下を「刑政」の機能しない状況とみていたのである。

「刑政」とは刑と政であり即ち政治権力である。周の封建制の政治権力は「命」のヒエラルヒー（天－王－諸侯－卿・大夫・士）によって形成される。「刑政」が機能しないということはこの「命」のヒエラルヒーが作動しないことを意味する。

墨家の非命は先述のように、決定論的な「命」の存在の否定であり、これは論理的には周王朝の秩序規範を成す「命」のヒエラルヒーの否定を意味した。ために墨家はこれに替わる新たな秩序規範を構想せんとしたのであった。

したがってここで作者は新たな「刑政」を「政長への上同」というシステムとして提示したものと解せられる。これが上同論である。なお尚同上篇の本文が「尚同」（同ずるを尚ぶ）ではなく「上同」（上に同ずる）と記すのは、意味のあることである。なお上同は下比（下に比する）に対する言葉でもある。

周の刑政を構成する「命」のヒエラルヒーは、天から下降して士に至るのに対して、上同のシステムは各単位で「義」の「壱同」が期せられて天下の百姓から上昇して天子に至る。いわば「義」の逆ヒエラルヒーを形成する。ここでは「天下の百姓」の動向がこのシステムを機能させるかどうかの重要な鍵となる。さればこそ「政長」は「賢の可なる者」とされ「仁人」として構想されるのである。さらにまた「政長への上同」はそれ自体が目的化されるのではなく天下の治をもたらす手段として位置付けられる。この点は政長の頂点に立つ天子も又例外ではない。天下の治の恩恵をうけるのは天下の百姓にほかならない。このような義の逆ヒエラルヒーを構想する尚同が非命の思想的後継者であることは明らかであろう。

三つめに注目されるのはこの「賢」の原則に立つ政長の秩序の構想である。第二段

に述べられるものを表にすると次のようになる。

政長	資格要件	選ぶ者
天子	天下の賢の可なる者	不明
三公	天下の賢の可なる者	天子
諸侯・國君	不明・國の仁人	天子
正長	國の賢の可なる者・郷や里の仁人	諸侯・國君

※仁人の規定は第四・五・六段による

ここに当時の最大の実力者である諸侯・國君の資格要件に「賢」が全く言及されないでいるのは、賢の原則に基づく政長のヒエラルヒーが理念上のものであることを雄弁に物語っていよう。このことは逆に作者の当時の諸侯・國君の位置付けを暗示するものと言えよう。また正長（郷長・里長）を選ぶのがその諸侯・國君であることは「賢」の原則を貫徹する困難さを暗示しよう。そのためか彼らにはいずれも「仁人」の語が冠せられて公利に反せぬことが期待されている。なお「仁人」については兼愛中篇に「子墨子言曰、仁人之所以爲事者、必興天下之利、除去天下之害、以此爲事者也。」とその概念が規定されている。尚同上はこれを受けるものと考えられるのである。

さらに何よりも天子を誰が選ぶかがここでは明示されない（尚同中篇からは上帝鬼神がこれを選ぶものと解せられるが）。これらのことは、この「政長」のヒエラルヒーが直ちに現実化されるべき理論として提示されたと見ることは困難であることを示すものである。この「政長」のヒエラルヒーは多分に理念的なものであると言えよう（この「政長」のヒエラルヒーを上帝鬼神に選ばれた天子のもとに徹底しようとするのが中篇であることは先述の通り）。

要するに作者は天子と天下の百姓との間を上同というシステムによって架橋しその中間に現実の各家産制的国家を組み込んで、天下の治を招来するという理念的構想を提示したものと言えるであろう。

そこで第四の問題として、尚同上の作者が現実的理論として強く打ち出したものはやはり「上同」の原則であるということが浮かび上がってくる。これを説くのが第三段落である。ここでは天子が、諸侯・國君ではなく「天下の百姓」に対して「政を發し」ている。そして「上同して下に比せざる」ことを要請する。つまり天子は「上同」の大原則を天下に示す。その結果、

天子　↑　國君　↑　郷長　↑　里長・百姓　（上同A）

という「上同」のシステムが作動し「天子唯だ能く天下の義を壱同にし是を以て天下以て治まる」（第六段）ことが期待されるのであった。

天子が天下の百姓に対して「上同」の大原則を説くということは、諸侯・國君が天子に「上同」することはそのコロラリーとして要請されることになる。

これを要するに「賢」の原則によって選ばれた天子が「上同」の原則を天下の百姓に説き、その結果として天下の治がもたらされる、とする政治理論である。

そして第五に、このような「上同」の原則は政治的原則であるのみならず、天にたいする「上同」という宗教的態度としても要請される。これを説くのが第七段である。ここでは、

天　↑　天下の百姓　（上同B）

という「上同」の原則が説かれる。

この二つの〈上同A〉と〈上同B〉という原則によって天下の百姓に「上同」が要請される。いわば祭政分離型の上同論である。

因に中篇ではこれが、

天　↑　天子　↑　諸侯・國君　↑　鄉長　↑里長　↑　萬民

と一元化される。いわゆる祭政一致型の尚同論となる（第一章参照）。

ここに構想された「義」の上同のシステムは、理念的には「命」のヒエラルヒーに替わる新たな天下の秩序規範であるといってよいであろう。

そして「天子」を「天下の賢の可なる者」として構想したところに尚賢上の王権交代論と同様の〝革命の思想〟が確認しうるのである。

当然この尚同上の思想は非命上前の論理を前提としなければ登場し得ないものであり、また尚賢上と通ずる〝革命性〟が看取しえたのであった。

（二）上同と天志

尚同上篇は政と祭の両面において天下の百姓が「上同」すべきことを説いた。政の上同システムの頂点には天子が位置し、祭の上同の対象は天であった。しかるにこれが尚同中篇では天子の上位に天が位置せしめられて一元的な祭政一致の上同のヒエラルヒーが完成している。このような理論展開の過程を詳細に示すのが天志上篇にほかならない。したがって天志上篇は尚同上篇と尚同中篇の間に位置する者と想定されるのである。

果たしてこのような想定が妥当かどうか、天志上篇の議論を検討して行くこととする。

天志上で論ぜられている問題は、全体を七段落構成として見るとこれに対応して七つの論点に集約できる。

第一段は、天下の士君子は小を知るが大を知らずとし、家長・国君に罪を得ることを警戒するを知るが、天に罪を得ることに対して警戒するを知らぬ、とする。

第二段は、では天はなにを欲し、何を悪むのか。義を欲し、不義を悪むのである。では何故そう言えるのか。それは義が天下に生・富・治を齎すからである、とする。

第三段は、義とは政であり、政とは必ず上より下を政するものである。天子は己を政することは出来ぬから、天が天子を政するのである。故に天意に順わなければならないのである、とする。

第四段は、天意に順って賞を得たのは三代の聖王であり、天意に反して罰を得たのは三代の暴王である。三代の聖王は尊天事鬼して人を愛したが故に、天意に合致して賞を得て天子と為ったのである、とする。

第五段は、どうして天が天下の百姓を愛すると知るのか。それは一つには、四海の民は牛羊犬彘粢盛酒醴をもって上帝鬼神を祭祀して食（やしな）うからである。二つには不辜（辜なき人）を殺せば必ず不祥が起きるのは、天がそれを与えて人が人を殺すのをやめさせようとするからである。このことから天が天下の百姓を愛するのを知るのだ、とする。

第六段は、天意に順う政治が義政で天意に反するのが力政である。義政を為した者を聖王と言い、力政を為した者を暴王と言う、とする。

第七段は、結びとして、「天志」は輪匠における規矩のごとく、天下の士君子が諸侯や列士に説く言説がいかに「仁義」を離れているかを度る「天下の明法」である、とする。

このうち、本節で特に検証したいのは第二段と第三段の議論である。

二、然則、天亦何欲何悪。天欲義、而悪不義。然則率天下百姓、以従事於義、則我乃爲天之所欲也。…然則何知天之欲義而悪不義。曰、「天下有義則生、無義則死。有義則富、無義則貧。有義則治、無義則亂。然則天欲其生而悪其死、欲其富而悪其貧、欲其治而悪其亂、此我所以知天欲義而悪不義也①。」

三、曰、「且夫義者政也。無從下之政上、必從上之政下。是故庶人竭力從事、未得次己而爲政、有士政之。士竭力從事未得次己而爲政、有将軍大夫政之。将軍大夫竭力從事、未得次己而爲政、有三公諸公政之。三公諸侯竭力聽治、未得次己而爲政、有天子政之。天子未得次己而爲政、有天政之。

天子爲政於三公諸侯士庶人、天下之士君子固明知天之爲政於天子。天下百姓未

得之明知也。故昔三代聖王②禹湯文武、欲以天之爲政於天子、明説天下之百姓。故莫不犓牛羊豢犬彘、潔盛酒醴③、以祭祀上定鬼神而求祈福於天。我未嘗聞天下之所求祈福於天子者也。我所以知天之爲政於天子者也。故天子者天下之窮貴也、天下之窮富也。故欲富且貴者、當天意而不可不順。順天意者、兼相愛、交相利、必得賞。反天意者、別相愛、交相賊、必得罰。」

まず第二段で天は義を欲し不義を悪むとし、その理由を「天下」に「義」があれば、［天下の百姓は］生を得。［天下は］富を有し、［天下は］治まる、からであるとする。これは上来の議論からすれば、天下に義有れば、天下は治まる、という命題がまずあり、これにさらに、「天下の百姓生く」と「天下富む」とを付加したものであると言えよう。このように「義」は天下の秩序規範として不可欠のものであることを確認するのである。しかしこの「義」はそのありかたが問題で、そこで「義」のヒエラルヒーを論ずるのが第三段である。

第三段では、まず「義は政なり」と規定する。これは義が政治秩序の原則であることを表明するものといえよう。在来のジッテ（倫理）としての「義」に新たな概念を付与するものと言え、これは墨家的な義の概念である。しかしてこれは尚同上篇が論じている「義」の概念と通ずるもので、それをさらに明確化したものと言えよう。

この概念規定により、義がヒエラルヒーを構成する原理としての性格をもつことを明らかにするものと言えよう。したがって、「下より上を政するなく、必ず上より下を政す」という、義の原則が明確にされる。

庶人は力を竭（つ）くして従事するが、己を秩序づけて己に政をなすことができないでいたので、士が彼らを政する（義をもって治める）ことになる。士は力を竭くして従事するが己を秩序づけて己に政を為すことができないでいたので、将軍・大夫が彼らを政することになる。将軍・大夫は力を竭くして従事するが己を秩序づけて己に政を為すことができないでいたので、三公・諸侯が彼らを政することになる。三公・諸侯は力を竭くして聴治するが己を秩序づけて己に政を為す事はできないでいたので、天子が彼らを政することになる。天子は己を秩序づけて己に政を為す事ができないでいたので、天が天子を政したのである。

したがってここでは義は究極的には天より出でて、順次各レベルの上位者が下位者をその義をもって治めることになる。ここでは「義」（政）は発生論的には下位者を上位者が「政して」順次上昇して行くように述べられているが、現実にこのヒエラルヒーが作動するときには、天から庶人まで「政」（義）が下降して行くことになるのは明らかであろう。これは尚同上の義の逆ヒエラルヒーを、「義は政なり」との概念

規定のもとに天を頂点とする義のヒエラルヒーとして再編したものといえよう。（この点で、天志上篇が尚同上篇をうけるものであることは明らかであろう。）

そしてかかるヒエラルヒーが成立するためには、天が天子の上位にあることを弁証せねばならないが、天志上篇の作者は右のような論理構成によってこれを弁証したのである。そのうえで、右の論証で「天下の士君子もとより天の政を天子に為すを明らかに知る」のであるが、「天下の百姓いまだこれを明らかに知るを得ざるなり」として、天下の百姓にも理解し得る例証として、三代の聖王が上帝鬼神を盛大に祭祀して福を天に祈ったことを挙げる。

その結論として天子のごとく「富且つ貴ならんと欲する者」は天意に順わなければならないとし、天意に順う方途が「兼ねて相愛し、交も相利す」（兼愛中）の実践であることを主張している。

これを要するに、天志上篇は論理的弁証と歴史的例証（もとより実証的な歴史ではない）によって、天が天子の上に位置することを明らかにして、一元的な義のヒエラルヒーを構想したものと言えよう。

したがって天志上篇が尚同上篇を受けるもので、尚同中篇に先行するものであることが、確認されたと言えよう。

このような考察に基づくならば、天志上篇が非命上前から始まる非命の思想の発展的な後継者である尚賢上や尚同上と同じく、天志上もまたその発展的継承者として位置付けられる思想であることは明らかであろう。

（三）天志と明鬼

上来の考察によるならば墨家は当初においては天の問題についても、祭政分離の立場に立つものであったことが知られる。墨家がこの立場を一貫するかぎり、鬼神の活躍する場はほとんど無く、明鬼論のような理論が生まれる可能性は論理的には有り得なかったと考えられる。

しかるに、非命の立場の徹底は、必然的に墨家に「命」のヒエラルヒーに替わる「義」のヒエラルヒーを構想せしめ、「義」のヒエラルキーの確立のためには、政における義の上同システムと、祭における義の上同システムを一体化し、天を頂点とする祭政一致のシステムを構想せねばならなかった。この現実的な理由は、墨家の政の上同システムの頂点に立つ天子が「賢の可なる者」として構想されたのであったが、全く理念的な存在で、現実の諸侯・國君の権力を制肘しうる内実をほとんど持たないものであったため、これを伝統的な宗教的観念（天・上帝・鬼神）によって正統化す

る以外に、説得力を持たないものであったことが挙げられよう。

天志上篇はこのような墨家の要請にこたえる理論的作業であったと言えよう。

したがって天志上篇が成立した段階で、墨家はこの天・上帝・鬼神についての理論的整備に迫られたことは容易に想像し得よう。

既に我々は第一章において萬民系の墨家の存在について論定し、かれらの主張が、「天鬼」の語を用いて有鬼論的天観に立つ祭政一致の理念を有することを確認しそのテキストについてもほぼ論定したのであった。

してみれば、天志上篇とこの萬民系の墨家とを結ぶ線上に明鬼の理論の成立を想定してよいであろう。今は知る術もないが明鬼上篇の成立がここに位置付けられることはほぼ疑い得ない。「天鬼」なる墨家特有の語もこの明鬼上篇ないしは中篇において成立した可能性が十分に想定されよう。

明鬼論のテキストとしてただ一つ残された明鬼下の冒頭の一段は、その理論の相貌をおおよそ窺わせる。

A、子墨子言曰、「逮至昔三代聖王既没、天下失義、諸侯力正。是以存夫爲人君臣上下者之不惠忠也、父子弟兄之不慈孝弟長貞良也、正長之不強於聽治、賤人之不強於從事也、民之爲淫暴寇盜賊、以兵刃毒藥水火、退無罪人乎道路、率徑奪人車馬衣裘、以自利者並作由此始、是以天下亂。此其故何以然也、則皆以疑惑鬼神之有與無之別、不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人借若信鬼神之能賞賢而罰暴也、則夫天下豈亂哉。云々。」

ここには「義」と「鬼神」の関係が集約的に表現されている。「三代の聖王が既に没して以来、天下は義を失い、諸侯は力正するようになった」との現状認識は、「義」が「天下」的世界の秩序規範であるべきとの墨家の立場を歴史に投影した〈託古〉（古にかこつける）の手法である。「力正」は天志上に見られた「力政」と同義と見られる。天志上には「天意に反するものは力政なり。…大國に處りて小國を攻め、大家に處りて小家を篡い、強は弱を劫し、貴は賤に傲り、詐多きは愚を欺く、此上は天を利せず、中は鬼を利せず、下は人を利せず、三不利にして利する所無し、故に天下の悪名を擧げて之に加えて之を暴王と謂う」と述べる。したがって諸侯が力による拡張主義を取ること④を意味しよう。その結果、君臣上下や父子兄弟の人倫は乱れ、正長は治に強めず、賤人は従事せず、民は自利に走り、かくして天下がみだれる。此れは結局天下に「義」が行われなくなったからである、と明鬼下篇の作者は考える。

そして「義」が行われなくなったのは、賢を賞し暴を罰する鬼神が存在することを人々が疑っているからである。したがって天下の人をしてかかる鬼神の存在を信ぜし

めたならば、「鬼神の賞を得べく人々は義を行うがゆえに」天下は治まる、というのである。

つまり「義」が天下の秩序規範として作動する為には、「鬼神」による賞賢罰暴の保証が不可欠であるとされたのである。

墨家は天を天子の上に位置付けて祭政一致型の「義」のヒエラルキーを完成させた。これは義のヒエラルキーに従うことを「天」の権威によって保証するものであった。墨家はさらに必然的に天・上帝の配下にある鬼神をもその保証に動員した、ということができよう。

したがって明鬼論の本質は天下の秩序規範として「義」が作動することの保証という政治的動機に由来するものである。これは天志論においても同様である。萬民系の墨家は祭政一致の理念を徹底させて宗教的色彩を強めるが、本質的にはやはり、天下の「義」の秩序規範を上意下達的に作動させるという政治的動機に貫かれているのである。

このような明鬼論のもつ政治性したがって功利性は明鬼下篇の結論部において語られるつぎのことばからも端的に窺えよう。

B、子墨子曰、「古之今之爲鬼、非他也。有天鬼、亦有山水鬼神者、亦有人死而爲鬼者。今有子先其父死、弟先其兄死者矣、意雖使然、然而天下之陳物曰、『先生者先死。』若是則先死者非父則母、非兄而姒也。今潔爲酒醴粢盛以敬愼祭祀、若使鬼神請有、是得其父母姒兄而飲食之也、豈非厚利哉。若使鬼神請亡、是乃費其所爲酒醴粢盛之財耳。自夫費之、非㊀特注之汙壑而棄之也、内者宗族、外者鄉里、皆得如具飲食之、雖使鬼神請亡、此猶可以合驩聚衆、取親於鄉里。」

ここでは鬼神を大きく三つのカテゴリーに、即ち天鬼、山水の鬼神、人の死して鬼となる者、に分ける。そして人の死して鬼となる者（これは最も外延の広い鬼神概念といってよいであろう）の存在の有無に関する見解を表明する。

今身を潔めて酒醴粢盛をもって愼しんで鬼神を祭祀するのだが、もし鬼神が存在するならば父母姒兄の鬼神たちが飲食することができ、「鬼神に」利を厚くするもので申し分のないことである。かりに鬼神が本当はいないとすれば、酒醴粢盛の財を費やすだけのことになるが、その費やしたものは、ただ汙壑（みぞ）に棄てるのではなく、内には宗族外には鄉里のものが共に飲食し、たとえ鬼神がいなくても共同体の親睦と紐帯を深めるに役立つ、というのである。

このような鬼神観は明鬼論が立論の当初から備えていた政治的本質に由来するものと解されるのである。

渡邊卓氏がこの一節を踏まえて「末期墨家にとって祭祀というものは『豈に厚利に非ずや』という程度の手段に過ぎなかった」⑤とされたのは、氏の墨家思想の体系的理解からすれば当然の帰結なのであろう。

しかし上来の考察の帰結するところは、墨家の明鬼論が、非命の立場から「命」の秩序規範に替わる新たな「義」の秩序規範を提起せんとする、上同から天志そして明鬼へと至る一連の思想の運動のなかに位置付けられるものであることを明らかにした。墨家の鬼神観がこのような本質をもつのは決して末期墨家の性質として片付けられるものではない事は明らかであろう。

したがって明鬼と非命が天志論の羽翼をなすという渡邊氏の仮説はこのような検討の結果からすれば否定されなければならない。

そして今や我々は、非命の立場こそが、非攻上篇と並んで、墨家の天下の秩序規範としての「義」のヒエラルヒーを形成せんとする思想（尚同・天志・明鬼）の展開の直接的ないしは間接的な論理的前提となるものであった、と言わねばならないであろう。

〈注〉

① 道藏本「此義所以知天欲義而惡不義也」に作るも閒詁・校注により改む。校注「案、潛本、寶曆本、緜眇閣本、堂策檻本、顧校李本、陳本、繹史本、四庫本、正作我。義、我、古音亦同。」

② 道藏本「聖正」に作るも、閒詁・校注により改む。

③ 道藏本「潔盛酒醴」に作るも、閒詁・校注により改む。（校注）畢云「爲粢二字舊脱。據後文增」秋山校同。案、四庫本有粢字、仍脱爲字。

④ 閒詁「畢云『正、同征』詒讓案、節葬下篇作征、字通。天志下篇『兼之爲道也義正、別之爲道力正』周禮・禁暴氏『禁庶民之亂暴力正者』鄭注『力正、以力強得正也』」。天志下篇の文からも「力正」が「力政」であることは明らかである。閒詁が「力正」を「力征」とするのはよいが、まずは「力政」をもって解すべきであろう。

⑤校注「蘇云『特字上當有非字。』兪云『一本作、《非直注之》、是也。直、特固得通用、而非字則必當有。』案、潛本作『非直注之』、今據補非字。」

⑥ 渡邊前掲書615頁。なお「かく合理化された鬼神観であるゆえに、それは「聞見」による感覚的な検證を必要とせざるをえなかった。」（同616頁）という指摘は、明鬼下篇の鬼神の存在の実証を試みる墨家への批評として妥当なものと考える。

第三章

一、墨家思想と孟子の放伐論

孟子が放伐革命を説いたという通説は行われて既に久しい。本節では、第二章において考察してきた、命↓非命↓義という思想史的展開のなかで、孟子の王権交代論（革命説）がいかに位置付けられ、またいかなる内実をもつものであるかを検証しようとするものである。

孟子の王権交代論には、所謂放伐と所謂禅譲そして王道論に関するものとがある。「放伐」は齊における弟子公孫丑や齊の宣王との問答に見られ、「禅譲」は晩年の弟子萬章との問答において論ぜら、またその政治思想の主題とも言える王道論は遊説期の対話に広く見られる。これらの思想の展開に上来考察して来た墨家思想がいかに関わるかを検討して行くこととしたい。

なお本章の考察における基本資料は『孟子』である。このテキストの性格については夙に武内義雄氏の文献批判があり、それは今日でもほぼ通説としての意味を失っていない。かつて武内氏は司馬遷・趙岐・朱子・閻若璩らの孟子自身の手によって作られたとする所謂孟子手定説、これを批判する清儒崔述の説などを検討したうえで次のように述べている。

> たとえば最初の梁惠王上・下篇は、梁惠王との問答に始まり齊宣との問答に移り、伐燕の評論に転じ鄒・滕の君に対する問答をのべて、魯の平公に遇い得なかったことに終わって居るが、すべて君主との問答で、孟子遊歴の前後によって次第せられ、これだけで完全な著作の形をなして居る。次に公孫丑篇は孟子が齊に止まった間の私議問答を録して、これもこれだけで独立し得る性質のもので、その首末が公孫丑との問答で終始して居る点と公孫丑の字号を用いず本名で呼んで居る点とに注意すると、あるいは公孫丑が齊に居て記した手録に本づくものかも知れぬ。また萬章篇も萬章との問答が大部分を占めて居て萬章を本名で呼んでおるより察すると、これも萬章の手記が本になって居るらしい。また滕文公篇は滕における言論が大部分でこれも亦特別の手録者があったろう。その他の三篇は比較的短い訓言を集めたものでいろいろな手記から綴集されたのでなかろうか。これらは私の臆測で確実とはいわれぬが、この想像に大過がないとすれば、七篇の書は孟子の門弟子あるいは再傳の弟子ぐらいの手記をあつめて編纂されたもので、その編纂に用いた資料は信用に値するものばかりである。（武内前掲書460頁）

本書の『孟子』の資料的扱いはこの武内氏の所説を踏まえて進めて行きたい。

（一）孟子の放伐論

『孟子』において「放伐」の語は熟して用いられている訳ではない。これを対句的に併記するのは次の一例である。

A、齊宣王問曰、「湯放桀、武王伐紂、有諸。」孟子對曰、「於傳有之。」曰、「臣弑其君可乎。」曰、「賊仁者謂之賊、賊義者謂之殘。殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣、未聞弑君也。」（梁惠王下）

第二章第五説及びその注③に述べたように、孟子が梁の惠王に遊説したのは前三二〇年頃であり、まもなく惠王（惠成王）が没し、子の襄王（平勢年表は襄哀王）が即位するに及んで、孟子はこれを期するに足らずとして齊に往き①宣王（平勢年表は湣宣王、以下年代・王名は平勢年表を参照）に遊説した。Aはその時の宣王との問答であり、Bもおそらくはその在齊時における弟子公孫丑との対話とみられる。

この時、前三三八年に諸侯の中で最初に稱王した威王（威宣王）は前三二〇年に没し、これを継いだ湣宣王が即位した②当初であった。孟子が会見したのはこの湣宣王である。この湣宣王は前二八四年に淖齒に殺されている。③

したがってAにおける宣王の問いが専ら君臣関係において放伐を論じようとするのは、既に称王した先代を継いで即位した湣宣王の「王位」を保守せんとする立場をよく示していよう。宣王が湯武の放伐の事を問うと、孟子は「傳においてこれ有り」と答える。この孟子の口吻からは、放伐の話柄が既に人口に膾炙して久しいことが窺えよう。そして宣王が「臣にしてその君を弑して可なるか」ともっとも気掛かりな点を問うと、湯武の放伐は弑君ではなく「誅」であった、という論理を展開する。其の際、何故「誅」と言えるかについて仁を賊（そこな）い、義を賊う者は「君」ではなく「一夫」であるということを挙げる。そしてかかる道徳的根拠に立つ限り「放伐」は「誅」として是認されるとはっきりと言い切るのである。

ここに見られる孟子の論理は、非攻下篇に見る「誅」の論理と構造的に極めて類似する。第一に湯武の放伐は「誅」であるとして正当化する点。第二には「誅」する根拠として「非命」の立場が取られていることである。即ち伝統的な秩序規範（命）に立つのではなく、鬼神を介して伝えられる天の意志（非攻下）や「仁義」という道徳（孟子）、に照らしてその罪を伐つという立場がとられているのである。其の際、非攻下は「武王乃ち狂夫を攻む」と表現し、孟子は「一夫紂を誅す」と言う。その観点の共通性は明らかであり、表現としては孟子の方が整理されたものになっていることが分かろう。

しかし両者の際立った相違は非攻下篇が、齊・晉・楚・越の四大國に対して秦に非攻の理想を体現することを期待する王権交代論としての具体的緊迫感をもって語られているのに対し、孟子には其のような緊迫感は全くなく、君臣倫理という枠を踏まえた議論の域を出ていないという点である。

これらのことは孟子の放伐論が先行する墨家の理論的枠組みを踏襲しそこに自家の仁義説を適用させたものに過ぎないことを示すものと言えよう。（なお仁義の併唱そのものが墨家に出ずるもので、孟子は仁義を始めて併唱したのではなく、これを自家流の概念として展開したに過ぎないことについては後説する。）

これは先の非攻下篇の成立年代の推定から見て墨家の「誅伐」理論の成立が孟子の「放伐」論に先行していることによっても裏付けられよう。

遊説期の孟子の言説の論理構成が墨家の影響を受けていたことの、これはその一端を示すものと言えよう。

次に「放」について論ずるのは、つぎの二例である。

B、公孫丑曰、「伊尹曰、『予不狎于不順。』放太甲于桐、民大悦。太甲賢、又反之、民大悦。賢者之爲人臣也、其君不賢則固可放與。」孟子曰、「有伊尹之志則可、無伊尹之志則簒也。」（盡心上）

Bに関しては明らかに君臣倫理の枠内の問題である。伊尹が太甲を桐に放ち改心させた故事について、「伊尹の志有れば則ち可なり」と伊尹を王佐の模範として称揚して臣下の「放」の権限を容認し、他方で(1)「民大いに悦ぶ」ことが必要であり、(2)「伊尹の志無ければ則ち簒するなり」と臣下の「放」に道徳的歯止めを掛ける。これは要するに王権交代の「放伐」論ではもはやない。君主と実力ある補佐の臣下である宰相との権力関係という内政的問題としての「放」の議論である。

この「放」の議論においても、「伊尹の志」という道徳的観点から「放」を是認するという明快な論理は構造的にAと通底する。

C、萬章問曰、「象日以殺舜爲事。立爲天子則放之何也。」孟子曰、「封之也。或曰放焉。」萬章曰、「舜流共工于幽州、放驩兜于崇山、殺三苗于三危、殛鯀于羽山。四罪而天下咸服、誅不仁也。象至不仁、封之有庳、有庳之人奚罪焉、仁人固如是乎。在他人則誅之、在弟則封之。」曰、「仁人之於弟也、不藏怒焉、不宿怨焉、親愛之而已矣。親之欲其貴也、愛之欲其富也、封之有庳、富貴之也、身爲天子、弟爲匹夫、可謂親愛之乎。」「敢問或曰放者何謂也。」曰、「象不得有爲於其國、天子使吏治其國而納其貢税焉。故謂之放。豈得暴彼民哉。云々。」（萬章上）

これは孟子晩年の弟子萬章との対話で、A、Bの遊説期の言説に比べると十数年の後のものと見られる[4]。やはり「放」についての議論であるが、萬章の論理的に明快な質問に対して、孟子の答えはいかにも歯切れが悪い。

舜が天下を得たとき、「天下みな服」したのは「不仁を誅」したからであったが、舜の弟の「至不仁」なる象は有庫に封ぜられたとの説を提示し、これに萬章が「仁人もとより是くの如きか、他人に在りては則ちこれを誅し、弟に在りてはこれを封ず。」とその矛盾を突いたのに対して、「仁人の弟におけるや、…これを親愛するのみ」とむしろ真っ向からこれに親親の道を説く。やむなく萬章がでは一説に舜は象を「放」ったというのはどういうことか、と問うと象は有庫に封ぜられても政をなすことは許されず、吏に治めさせてその貢税を象に納めたので、民に迷惑をかけなかった。これを「放」と言ったのだという。

ここにはもはや遊説期の「放」の論理的明快さはない。むしろ舜の説話に「親愛」の道徳的価値を確認しようとする孟子の意図は明らかである。これは王権交代でも君臣倫理でもない、親親の道における「放」ということになろう。

このような「放」概念の変質は孟子の「仁義」が血縁共同体倫理として規定されたことの論理的帰結といえよう。「仁の實、親に事うる是なり。義の實、兄に從う是なり。」（離婁上）という概念規定からすれば、「仁を賊い、義を賊う」という「残賊の人」は「他人」では有りえても「親（シン、みうち、血縁者）」には適用不能の定義ということになる。孟子の仁義概念によれば「親」には「親愛」をもって待する以外のあり方は出て来ないからである（この問題は詳しくは後説）。

孟子は最初の遊説相手である梁の惠王に「いまだ仁にしてその親を遺るる者有らざるなり、いまだ義にして其の君を後にする者有らざるなり」と説いている。「仁」の血縁共同体倫理としての規定は遊説初期の頃からのものである（そして最終的には「義」も同様に規定されて行くことになる）。これを見ても孟子の「放伐」論には当初から論理的に限界があったことは明らかである。

したがってAにおいても一応「放伐」を論ずるもののリアルな王権交代論として説かれているものではない。肝心の宣王の関心は其のような所には無い。孟子の議論も王に「放伐」をなして天下を取ることを勧めるというものでは当然無く、逆に王が臣下に「放伐」されぬようにせよという道徳的警告の域を出ないのである。これをもって孟子が宣王に「革命」を説いたなどとは到底言えないであろう。またその臣下の「放」にしても孟子は、Bの公孫丑との対話では「伊尹の志」という道徳的歯止めを掛けているのである。

しかし、「仁義」概念に由来する限界はあるにせよ、遊説期の孟子が確かに「仁義」の立場から「放伐」を是認したということは事実であり、当時の孟子には其のような論理的明快さがあったのである。

なお今一つ指摘せねばならないのは、B、Cに共通する「民」という観点である。「放」が正当化される為には、「民大いに悦ぶ」「豈に彼の民を暴にするを得んや」というように民の利が考慮されなければならないとする。これもまた先行する墨家の思想に共通する観点である。孟子がこの観点を墨家思想から接受していることは疑い得ない。ただし孟子は「百姓」「萬民」という墨家系の用語をもちいず専ら「民」の語を用いる。このことは逆に孟子が墨家思想を意識的に受容したであろうことを示唆しよう。

このように孟子の「放伐」論は必ずしもリアルな王権交代論として説かれたものでは無かった。しかるにこの「放伐」の問題がきわめてリアルな齊の対外政策に関する主題となったのは、齊の伐燕という歴史的事件に際してである。

（二）齊の伐燕

齊の伐燕は燕王噲の相子之への譲國による燕の混乱に乗じて齊が燕を伐ち大勝した事件である。ほかならぬ孟子の言動がこの齊の伐燕に深く関わっている。

まずこの事件の燕側の原因を作った燕王噲の譲國に関係する年代を平勢氏の「新六国年表」[3]を参照して表示すると次のようになる。

周王赧四年（前三一九年）　燕王一年、齊湣宣王一年
同五年（前三十八年）　韓趙魏燕齊帥凶奴共攻秦（秦本紀惠文王七年）
同六年（前三十七年）　燕王噲三年・子之一年、君譲其臣子之國顧爲臣　（燕策）
同八年（前三一五年）　燕王噲五年・子之三年、燕國大亂、將軍市被太子平謀、將攻子之、…攻子之不克、…將軍市被死（燕策）
同九年（前三一四年）　燕王噲六年・子之四年、齊大勝燕（燕策）、君噲及太子、子之皆死（年表）
同十年（前三一三年）　燕王職一年／昭王立、燕人立公子平、是爲燕昭王（燕策）

この燕王噲の子之への譲國という事件に墨家の尚賢思想による禅譲論が思想的根拠を与えていることは疑い得ない。

韓非子説疑第四十四はつぎのように述べる。

爲人主者誠明於臣之所言、則雖羣弋馳騁撞鍾舞女、國猶且存也。不明臣之所言雖節儉勤勞布衣悪食國猶自亡也。

趙之先君敬侯不修德行而好縱慾適身體之所安、耳目之所樂、冬日畢弋夏浮淫爲長夜不廢御觴、…居處飲食如此其不節也、制刑殺戮如此其無度也。然敬侯享國數十年、兵不頓於敵國、地不虧於四隣、内無君臣百官之亂、外無諸侯隣國之患、明於所以任臣也。

燕君子噲…、不安子女之樂、不聽鍾石之聲、内不堙汙池臺榭、外畢弋田獵、又親操耒耨以修畎畝、子噲之苦身以憂民、如此其甚也。雖古之聖王明君者、其勤身憂世、不甚於此矣。然而子噲身死國亡、奪於子之而天下笑之、此其何故也、不明乎所以任臣也。

これについて野村茂夫氏は「燕王子噲が自ら勞務に服し、音楽を遠ざけ、節倹にこれ努めるのは、これまた墨子の主張である節用、非樂と一致する。」と言う[6]。

韓非子が燕の子噲と趙の敬侯を対照的に述べるのは「臣を任ずる所以に明らか」なることが君主の治術の肝要の所でここを外しさえしなければ、道徳規範に拘泥することはない、という主張を述べるためである。つまりは政治と道徳の原則的立場の違い（政治と道徳の分離）を説くに在る。韓非子は「世の顯學は儒・墨なり」（顯學第五十）と二家の学の流行を認めながら、さればこそ「堯・舜の道を三千歳の前に審にせんと欲する」かれらに共通の道徳主義が政治の現実をいかに見えなくするものであるかを痛烈に批判せんとする。ここでも道徳的には非難されるべき趙の敬侯が名君とされ、道徳的に「聖王明君」を凌ぐかと思われる子噲が無能の君主とされるのである。したがってここでは子噲の道徳主義がいささか強調され過ぎる嫌いはあるにしても、韓非子の批判の対象とする儒・墨の行動規範の典型を示す形で記すことがその意図であることは明らかであろう。

しからば韓非子はこれを儒として描こうとしたのか、墨として描こうとしたのか、野村氏の指摘するようにそれが墨家の行動規範と一致する事からすれば、墨家思想の実践者として描こうとするものであることは明らかであろう。当然ここに描かれたものと現実の子噲の像が完全に一致するものではないであろう。だが、子噲にはこのように描かれるに足る実像があったということは動かし難い。即ち子噲が当代流行の墨家の行動規範を忠実に実践するほどに墨家の思想的影響を受けていたことは確かなようである。

さてこのような子噲の人物を知悉してこれを利用せんとする蘇代と子之による策謀が巡らされ、墨家思想に傾倒する子噲がそれに手も無く乗せられて〈禅譲〉が実現し、これに対する太子平らの内乱、そしてこの時を好機とする孟子の発言と齊の伐燕という事態の展開を戦国策のはつぎのように記す。

a　燕王噲既立。蘇秦死於齊。蘇秦之在燕也、與其相子之爲婚、而蘇代與子之交、及蘇秦死而齊閔宣王復用蘇代。燕噲三年、與楚三晉攻秦、不勝而還。子之相燕、貴重主斷。蘇代爲齊使於燕、燕王問之曰、「齊宣王何如。」對曰、「必不霸。」燕王曰、「何也。」對曰、「不信其臣。」蘇代欲以激燕王以厚任子之也。於是燕王大信子之。子之因遺蘇代百金、聽其所使。

b　鹿毛壽、謂燕王曰、「不如以國讓子之、人謂堯賢者、以其讓天下於許由、由必不受、有讓天下之名、實不失天下。今王以國讓相子之、子之必不敢受。是王與堯同行也、」燕王因擧國屬子之、子之大重。

c　或曰、「禹授益而以啓人爲吏、乃老而以啓爲不足任天下、傳之益也。啓與友黨攻益、而奪之天下。是禹名傳天下於益、其實令啓自取之。今王言屬國子之、而吏無非太子人者。是名屬子之而太子用事。」王因收印自三百里石吏而効之子之、子之南面行王事、而噲老不聽政、顧爲臣、國事皆決子之。

d　子之三年燕國大亂、百姓恫怨、將軍市被太子平謀將攻子之。儲子謂齊閔宣王、「因而仆之、破燕必矣。」王因令人謂太子平曰、「寡人聞太子之義、將廢私而立公、飾君臣之義、正父子之位。寡人之國小不足先後、雖然則唯太子所以令之。」太子因數黨聚衆、將軍市被圍公宮、攻子之、不克。將軍市被及百姓乃反攻太子、平、將軍市被死以殉。國搆難數月、死者數萬衆、燕人恫恐、百姓離意。

e　孟軻謂齊宣王曰、「今伐燕、此文武之時、不可失也。」王因令章子將五都之兵以因北地之衆以伐。燕士卒不戰、城門不閉、燕王噲死、齊大勝燕、子之亡。二年而燕人立公子平、是爲燕昭王。㊽（戰國策校注・巻九・燕、一連の文章だが便宜上改行して記号を付した）

まずaにおいて燕王噲が蘇代の言に容易に「激」せられるについては「我れ齊に深怨積怒有り、これに報いんと欲して二年なり、齊は我が讎國なり」（戰国策校注巻九燕）という齊への敵愾心が、齊王のできぬことを自らが為すことによって齊に克たんとする選択を取らせた背景にあることを戦国策は記す。そして子之や蘇代の意を体して、鹿毛壽らが禅譲を王に吹き込むのである。

ここに用いられる禅譲の説話は、堯－舜、禹－益の継承関係であり、尚賢上の説話の型を示している。ただし鹿毛壽は許有に伴う名実論を展開し、或る人は啓による放伐と見られる説話を展開している。これらは先にあった尚賢上の禅譲論成立後の展開と付加を示すものと言えよう。

注目したいのはこの鹿毛壽の名実論である。彼は堯が「天下を譲るの名」と「天下を失わず」という「実」とを得たことをもって子噲を説得する。この論理は「天下を

讓るの名」を得ることを至上の価値として措定して説得しようとするものではない。かりに名を絶対とするのであれば、許由が受ける受けないは二次的な問題で、まして受けないことを前提として「讓る」という判断は「名」を優先する立場からは出て来ないはずである。これを、讓國して首陽山に隠れた伯夷叔齊を「怨みたるか」と問う子貢に対して「仁を求めて仁を得たり又何をか怨まん」と答えた孔子の「仁」という普遍的価値（即ち名）に実存を賭ける立場と比べるならば、その「実」優先の功利性は明らかであろう。

加地伸行氏は、名を実よりも優先するとする「実念論（概念実在論）」と、実を名よりも優先するとする「唯名論（名目論）」とが、「それぞれの立場を主張しあった論争を私は〈名實論争〉と規定する」とし、つぎのように述べている。

> 中國古代論理學史は、この名實論争を基礎としている。歴史的に言えば、楊（朱）墨（翟）兩學派は實優先派であり、（孔子）孟子らは名優先派であり、諸子百家の時代においては、全體として實優先派の唯名論的立場が優勢であった。と言うのは、前述のように、孟子が、天下は、楊でなければ墨に歸し、墨でなければ楊、という状況であると述べており、これは一般に、その當時の哲学史の主流が、唯名論的傾向であったことを示していると言えるからである。⑨

したがって加地氏の分類を踏まえるならばこの鹿毛壽の名実論のこのような性格は、実優先の唯名論の立場に立つものとなる。そして戦国期における実優先の唯名論者の最大勢力が、楊にあらざれば墨ということをふまえると、鹿毛壽もやはり墨家思想の立場に立つ人物であったと想定されよう（かりに鹿毛壽が許由の立場を是とするならば楊朱派である可能性があるが、堯を是とするのであるから楊朱派であることは考えられない）。

さらにcの「或る人」の論理も名実論から言えば実優先の唯名論の立場である。この「或る人」が鹿毛壽と同様に墨家の思想的立場に立つ人物であった可能性は十分に考えられよう。しかしbとcでは同じ実優先の唯名論の立場であってもその「実」を求める利害の観点は全く逆である。つまり鹿毛壽も「或る人」も禅讓の「名」においては共通するが、前者は子噲の実利を踏まえるに対し、後者は子之の実利を踏まえる主張を為すからである。もとより謀略者の観点からすればこれはいずれも子之の実利を図る行為である。これを一貫して子之の謀略と見る韓非子の観点からすればそう考えるのが当然で、韓非子・説疑篇はこの二つの話を潘壽なる一人の人物が燕王に説いた事になっている。だが戦国策・史記は「或る人」として別人の言とする。韓非子の描写によれば謀略に騙される子噲の滑稽さは一層強調されよう。「天下の笑い」とな

る人物として子噲を描こうとする韓非子の観点からすればそのほうが都合がよいものとおもわれる。

しかし戦国策がここで「或る人」として別人の言として記すのが、やはり事態の進行に近い記述であろうと考える。つまりこれは明らかに役割分担なのである。最初に子噲の実利を踏まえたうえでの「名」を求める禅譲論が説かれ、子噲がそれに乗って「名」だけのつもりで禅譲を行うと、子之の実利を踏まえた禅譲論を説く人物が現れて「名」と「実」の一致を王に迫るという筋書きである。

このような実優先の「名実一致論」は墨家の論理学の真骨頂であり、墨家思想に傾倒する子噲にとっては反論のしようの無い展開であったと考えられるのである。

さらに「賢」とされて禅譲される子之についてであるが、『韓非子』は次のように記している。

i、燕子噲好賢、故子之明不受國、…子之託於賢以奪其君者也。（二柄第七）

ii、倒言反事以嘗所疑、則姦情得、…子之以白馬、子産離訟者、嗣公過闕市。（内儲説上第三十）

iii、子之相燕、坐而佯言、曰「、走出門者何、白馬也、左右皆言不見、有一人走追之、報曰、「有。」子之以此知左右之不誠信。（同右）

iv、燕子噲賢子之而非孫卿、故身死爲僇。（難三第三十八）

v、燕子噲賢子之而壅焉。（難四第三十九）

iivはいずれも子噲が子之を賢とした為に身を誤ったことを言うが、ivは時代の錯誤があるが孫卿は儒家の荀子を言うもので、その対比からすると、子之を墨家系と見ていたことになろう。さらに興味深いのはiiiiiiが「白馬」を話題としていることである。ここに見える「白馬」は公孫龍子の「白馬非馬論」とは論理的にはつながらないとしても、「白馬」を話柄とするところに子之の或る種の思想的性向がうかがえよう。

公孫龍子は、呂氏春秋によるならば、趙の惠王（平勢氏年表、前二九八年～前二六六年在位）に「天下を兼愛し」て「兵を偃（ふ）す」べきことを説き（審應覧第六・審應）、子之の禅譲（簒奪）による内乱の後に即位した燕の昭王（同上、前三一二年～前二八十年）が着々と齊への攻勢を準備するのに対して同じく「偃兵」を説いて（同應言）いる。公孫龍子は趙の惠王の相の平原君の所に出入りする辨士であった（同淫辭）と見られるが、同時に兼愛や非攻の墨家思想の系譜に立つ人物であることは疑い得ない。加地氏が論理学史の観点から「公孫龍が、楊墨（特に別墨）兩學派と同一思想基盤に立」[9]つ、とするのはこのことと暗合するものであろう。

子之が白馬をもって臣下の誠信をためすという説話が伝えられるのは、彼の思想的立場が後に活躍する公孫龍子らと全く無縁のところに立っていたのではないことを示すものと言えよう。

伝えられる子之に関する伝承は彼が墨家と何らかのかかわりをもつことを示すものではあってもそれを否定するものではないと言えよう。

当時の燕王噲の周囲には墨家的言説が主導する思想的雰囲気はあったといってよいであろう。

このような中で子噲の子之への禅譲はほとんど完璧な形で進められ実行されたことを戦国策は示している。

しかし思想的論理的にはほぼ完璧に行われた禅譲は実際政治の場では大きな混乱を引き起こした。古代社会の権力の移行が思想と論理だけで行われるものではあり得ない事は当然である。内乱は必然的に発生する。しかし、dによればこの内乱の直接のきっかけとなったのは齊王の太子平に与えた言質である。

はたして内乱が発生し燕の疲弊が極に達したときに、eの孟子の言葉が発せられたことを戦国策は記すのである。これによれば孟子ははっきりと「今燕を伐つは文武の時なり」と、「伐燕」を進言しているのである。

この伐燕を主張する孟子の論理はいかなるものであろうか。これを『孟子』に即して検証して見ることとしたい。

（三）孟子の「伐燕」の論理

孟子の伐燕についての見解は梁惠王下篇における齊の宣王の下問に答えるもの二章、公孫丑下における二章である。

これらの章はしかし、仔細にみると少しずつ局面の違う発言からなるもので『孟子』の編者はできるだけこれを孟子の晩年の思想に沿うよう配列したものと考えられる。

その局面とは、第一に「伐」の局面、即ち燕を齊が伐つべきか否かの判断が問われる段階である。第二に「取」の局面である。これは齊が軍事的に勝利して燕をどう処理するか、それを取って齊のものとするのか否かが問われる段階である。第三に諸侯の「救燕」の事態に至った局面、即ち齊の軍事行動に対して諸侯が連合して燕を救わんとするのにどう対応するかという段階である。第四に諸侯の圧力によって撤退するという結果に終わった段階である。

このそれぞれの局面に対応する孟子の発言を挙げてそこにおける孟子の論理を検証して行こう。

（第一局面）

A、沈同以其私、問曰、「燕可伐與。」孟子曰、「可。子噲不得與人燕。子之不得受燕於子噲。有仕於此、而子悦之。不告於王、而私與之吾子祿爵。夫士也亦無王命、而私受之於子。則可乎。何以異於是。」

B、或問曰、「勧齊伐燕有諸。」曰、「未也。沈同問、『燕可伐與』、吾應之曰、『可。』彼然而伐之也。彼如曰、『孰可以伐之。』則將應之曰、『爲天吏則可以伐之。』今有殺人者、或問之曰、『人可殺與。』則將應之曰、『可。』彼如曰、『孰可以殺之。』則將應之曰、『爲士師則可以殺之。』今以燕伐燕、何爲勧之哉。」（公孫丑下）

趙岐は沈同を齊の大臣であるとする。正式の王の下命ではなく、私的に孟子に伐燕の是非を諮問した。孟子は「伐つべきである」と答え、その理由を告げる。

それは、「子噲は人に燕を与えることはできず、子之は燕を子噲から受ける事はできないからである」という。しかし何故この命題が正しいと言えるのか。子噲は燕王であり、「王」である以上その意志に制肘を加えるものは地上にはないはずである。地上に若し有るとすればそれはいまや有名無実な周王の権威を認めるということしかないが、いまや稱王した（善三二三年稱王）易王を継いで即位した王噲には周王の権威に服する理由はない。したがって孟子がかかる命題を提起して伐燕を「可なり」とするのは必ずしも当然の理ではないのである。

そこで孟子は言う、「此にあなた（沈同）に仕えるものがいて、そしてあなたはこの人物が気に入り、王に告げずに自分の意志であなたの祿爵を与え、かの人物もまた王命無くしてかってにこれをあなたから受けたとすれば、これは許されますか（到底許されますまい）。これと同じことではありませんか。」と。趙岐は「王命」を注して「天子の命」とし、「周王の命」の意に解するがこれは漢人の感覚でこの文を解する誤りである。孟子が沈同に「王」と言うのは齊王しか有り得ないことはこの文から明らかである。

したがって孟子のこの論理は全くおかしい。「王」に仕える者にはこの論理は通用するが、「王」には通用しないからである。

この問題を今少し分析を進めると、こういうことが言えよう。一つの解釈は、孟子がこの「王」が齊王であるという現実は知りながら、一方でこの「王」に周王の観念を重ね合わせて周王の命による伝統的規範を想起させ、「王」を僭称しながら実は諸侯に過ぎない君主がその位を私的に譲ることは許されぬとする、という理解である。これは趙岐の解釈の立場と結局は一致するものである。さらに言えば、〈春秋〉や

〈左氏春秋〉の「先王の命」の立場に通ずるものである。

二つには、孟子の言う「王」は齊王をはじめとする称王した「王」たちである。しかし彼ら王は、それを越える「天」には服さねばならず、この天の命あるいは意志に反して恣意的に位を譲ることはできぬとするのだが、ここではその「天」に言及していないだけだという理解である。これは周王朝的秩序を越えた天下的規範を構想する墨家の立場と同じものである。

しかし孟子はここではそのいずれの立場にたっての燕の禅譲への批判であるのか、その立脚点がはっきりしない。そのため孟子の論理は不徹底となり、突き詰めると破綻を見せる。

この孟子の論理的破綻に比べると先の戦国策のdの文で宣王が燕の太子平に言わしめた言葉はまだ観点が明快である。その文とは「寡人聞くならく、太子の義　将に私を廃して公を立て、君臣の義を飾り、父子の位を正さんとす、と。寡人の國小にして先後するに足らず、然りと雖も則ち唯だ太子のみ之を令する所以なり。」と、あくまでも事は燕の国内問題であるとしたうえで、齊はしかし太子の「義」に対して支援は惜しまないというものである。ここに「私を廃して公を立て」というのもあくまでも太子の立場から見た「公」である。太子が君位を継承するのは国家の公の規範であって、君主といえどもこれをまげるには相当の理由がなければならない。これは春秋期からの国家の伝統規範の枢要をなすもので『左傳』がしばしば取り上げる問題であった。しかしこの「公」は国家内的なる公であって、国家を越えた規範（天下的規範）ではない。したがって宣王の言葉にはあくまでもこれを燕の内政問題とする観点が貫かれているのである。つまり称王している宣王の観点は意外にも春秋的な周王朝の秩序規範からするものなのである。もとよりそこには別の打算があるとしても。

しかるに孟子の言葉にはどこかスタンスの曖昧さがある。言いかえれば、孟子には燕における墨家思想主導の禅譲劇が当然否定されるべき対象としてあるのだが、その否定の論拠が定まらない。封建制の伝統規範からの批判（齊王の言葉はこの立場に立とう）に徹している訳でもない。新たな天下的規範からの批判でもない。諸侯の称王という現実を孟子のこの論理は未だ組み込み切れていないのである。つまり当代の眼前の燕の禅譲という事実を論評するのに周王朝的な秩序規範における「王命」の立場からするのか、それを越えた称王という現実を踏まえた天下的規範の立場からするのか焦点が定まっていないのである。㊃Aの批判が論理的明快さに欠けるのはそのためである。

これに対してBの見解は「天吏」なる概念を新たに用いて天下的規範としての論理

的整合性を獲得している。逆に言うとAとBとのあいだには伐燕をめぐる孟子の論理には大きな進展が見られる。それはより天下的規範の視点に鮮明に立つということであり、つまりは墨家とおなじ観点を受け入れるということにほかならない。ここで孟子は周王朝的秩序規範に立脚するか、それを越えて称王という現実を踏まえたあらたな天下的世界の秩序規範に立つのか、という問題に決着をつけて、ここで明確に後者の立場を選んだと言えよう。

この点で野村氏はこの公孫丑下篇のこの章のA、Bの文を趙岐の章句が一つの章と見ていることについて、「章を分けないのが普通であるが、ここでは事の進行に應じて考える便宜上、二章に分離し」て扱うとしている。妥当な見解と思われるが、実はこれはむしろ「便宜上」趙岐は一章にしているが、本来の事実関係から言えば、二章に分けるべきものなのであろう。AとBは到底同時日の言ではあり得ないからである。のみならず同一人物の言とも思えないほどである。それほどBはAに比して思考の観点が明確になっている。Bの孟子はAにおける己の発言の矛盾と不徹底性を十分に自覚している。そのうえで、Aの己がその時既にしてBのいまの理論的に整合した観点に立脚していたかのごとく、自己正当化を行っているのである。Aの発言を見る限り孟子が伐燕に賛成したことは紛れもない事実である。この点で戦国策の孟子の発言とAは趣旨が一致する。戦国策の記事はそれなりの事実を背景に持つものと言えよう。

孟子はAに見るように当初においては伐燕に賛成した。その論拠は伝統的規範によるのか新たな天下的規範によるのか曖昧で定かではないが、結論ははっきりと燕を伐つべきことを進言したのである。

しかるに今孟子は明らかな且つ巧妙な軌道修正を行っているのである。

Bにおける論理を確認してゆこう。齊人が燕を伐った後、ある人が「齊に燕を伐つように勧めた、というのは事実ですか」と問うと孟子は、「勧めてはいない。沈同が『燕は伐つべきか』と聞いたので『伐つべきである』と答えた。彼はそこで燕を伐ったのだ。彼がもし『だれが燕を伐つべきですか』と聞けば、自分は『天吏であるものが燕を伐つべきである』と応えるはずであった。それは丁度いま、人を殺す者がいて『この［人を殺した］人を殺すべきか』とある人が問えば、『殺すべきである』と答えるはずである。この問う人がもし『だれがこの［人を殺した］人を殺すべきか』と問えば、『士師たるものがこれを殺すべきである』と答えるはずである。いま［天吏ではなく］燕［と同じ罪を犯している國である齊］が燕を伐とうとしている。どうして私が［燕と同じ罪を犯している］齊に燕を伐つことを勧めようか。」というのであ

る。

つまり、燕は伐つべきであるが、これを伐つ資格は天吏のような國しかなく、その資格のない齊に、どうして燕を伐てと勧めたりしようか、というのである。

この論理の鍵は天吏なる言葉にある。孟子はここ以外にもう一か所で「天吏」の語を用いている。

C、孟子曰、「尊賢使能、俊傑在位、則天下之士皆悦而願立於其朝矣。市廛而不征法而不廛、則天下之商皆悦而願藏於其市矣。關譏而不征、則天下之旅皆悦而願出於其路矣。耕者助而不税、則天下之農皆悦而願耕於其野矣。廛無夫里之布、則天下之民皆悦而願爲之氓矣。信能行此五者、則鄰國之民仰之若父母矣。率其子弟攻其父母、自生民以來未有能濟者也。如此則無敵於天下、無敵於天下者天吏也、然而不王者未之有也。」（公孫丑上）

これは孟子が天下に王たるべき道すなわち「王道」を説いた文である。公孫丑篇にあることからすれば、孟子在齊時の言説と見られる。ここには明らかに天下的世界における「王」となる為の「道（方途）」が構想されている。それは尚賢と仁政（商・旅・農・民に対する減税を柱とする施策）からなる五つの政策で、これを行うならば「隣國の民これを仰ぐこと父母の若」くなるが故に、天下の民は皆その子弟のようになるために、「天下に敵無し」という状態になる。この天下に敵の無い者を「天吏」とし、かくして天下に真正の「王」たり得る、と言う。

要するに「天吏」とは孟子の理想とする天下的世界における新たな君主のあり方である。さらにいま少しこの「天吏」の概念を分析すると尚賢を為し仁政を行うというのは、天下の士や民の観点から政治を行う君主を意味しよう。かかる君主は従来の国家の枠を越えて天下の士や民がこれに帰属せんとする。したがって天下的視野から天下の士や民の利をはかるものを「天吏」と言うものと解せられよう。

したがって孟子がここで述べる「天吏」とは「天下の吏」の意味として理解することが一応は可能であろう。しかし、「天下の吏」を「王」という概念に等値しうるかというといささか疑問であろう。

実は「天吏」なる語は「天の吏」と解釈されるのがむしろ自然なはずである。「天の吏」（天の意志を体する君主）であれば「王」と等値し得る概念である。したがって孟子の右の王道論を踏まえるならば、「天吏」とは「天下的世界における天の吏」と解釈するのがまず妥当であろう（この点で趙岐が「天吏とは天の使う所にして王者の天意を得る者を謂うなり」とするのは妥当な解釈である）。

したがっていま孟子が「天吏であれば燕を伐ってよい」とする「天吏」はこのよう

な概念として理解できよう。「天吏」が「天の吏」つまり「天の意志を体する君主」であるからこそ、国家の個別利害の「私」を越えて、天下的世界の「公」の立場に立つことができるのである（先の戦国策の齊の宣王のいう「公」「私」はこのような概念とは異質で、周王朝的な伝統規範の立場が「公」であり、これに背馳するのが「私」である。これは天下的世界の視点とは無縁で、四方的世界のそれである。）

しかし孟子はここで「天吏」が「天の吏」であるという本質をあえて揚言せぬかのようである。その理由は何故か。これを揚言すればそれは即ち墨家思想の受容を露骨に表明することになる。これを孟子は徹底して隠蔽しようと努めた為と見られる。

このような天下的世界に立つ公的な正長としての王・三公・諸侯・郷長・里長という思想は第一章で考察したように萬民系の墨家の理論的成果であった。この思想の影響下に遊説期（とくに在梁、在齊期）の孟子は在ったことを、示しているものと言えよう。墨家は「天吏」という言葉を使用したわけではないが、「天の意志を体する正長」という思想は墨家の形成したものであった。孟子はこのような思想をヒントにして「天吏」なる語を用いたが、その「天下的世界における天の吏」と解せられるこの概念はまさに墨家の公的正長観の焼き直しと言えよう。

孟子が独自に「天吏」なる語を自己の思想として形成し語ったとする見方はまず不可能である。Aの発言時（前三一七年の子噲禅譲の頃の会話と考えられる）における孟子にはこのような理論武装はまだされていない事は明らかである。Bは伐燕後の発言であるから、早ければ三年後（前三一四年に伐燕）にBのような発言をしているのである。この約三年の間に孟子の思想と論理は大きな変容を遂げていることになる。しかしこの変容は孟子の思想の内在的必然的な成熟によるものとは考えられない。「天吏」の語は孟子の造語であるにしても、そこに在る思想はあきらかに他處から取ってきたものであるからである。つまり孟子はこの三年ばかりの間に他学派（とくに墨家）の理論的成果をたくみに取り入れ、現下の情勢に対応する破綻のない政治理論を構想したものと見ることができよう。ここに我々は機会主義的な孟子の変わり身の速さ、あるいは流行思想を自家の中に巧みに取り入れるしたたかさを見ることが可能であろう。

かくしてBにおける、「燕　伐つべし」とのべた前言を極めて論理的に軌道修正し自己正当化してゆくことが、墨家理論の受容と借用によってなされたとみられる。しかも孟子はこの「天吏」の思想を用いて王道論の理論化をも試みている。しかし一方で孟子は自己の言説が墨家思想の受容と剽窃であることを周到に隠蔽すべく彼に影響を与えた墨家が盛んに用いた用語はは巧みに使用を避けている。「天吏」の用語には

そのような孟子の意図も隠されていよう。先のCの文が「尚賢使能」（四字に熟した形では尚賢中にのみ八例用いられる）に当たる意味を「尊賢使能」と言うのもその端的な例である。孟子が墨家の語をかく言い換えているわけで、その逆の想定はまず不可能である。孟子が萬民系の墨家の影響を受けたことを示す明証の一つと言えよう。

さらにまた孟子が「萬民」の語を一切用いずに専ら「民」の語を用いるのも、墨家思想の受容を隠蔽する意図よりするものと考える。

そもそもCの文にみるような天下的世界観は思想史的には先述のごとく墨家に出づるものであって、孟子に出づるものではない。孟子の血縁共同体倫理としての仁義観や伝統的規範に立つ君臣観は突き詰めるとこの天下的世界観とは齟齬をきたすものである。これは孟子の王道論そのものが論理構成の基本を孟子の思想的基盤とは異質な墨家の思想的成果に負うていることを示すものである。

例えば、先のCの文における「尊賢使能…天下の士みな悦びてその朝に立つを願わん」と新たな賢者の積極的登用を言うのは、同じ在齊期に宣王に語った「所謂故國とは世臣有るの謂なり。…かくのごとくして然る後以て民の父母となるべし。」と世襲の重臣を尊重すべきことを説く言葉と真っ向から矛盾する。同じ「民の父母となる」ことを目ざす論理がかくも矛盾するのは双方のうちいずれかは機会主義的に剽窃して利用された論理であることを示そう。「尊賢使能」の論がそれであることは言うまでもあるまい。

さらにまた「民の父母と為る」という表現は孟子の好んで用いるものであるが。それは梁惠王にたいして「庖有肥肉、廐有肥馬、民有飢色、野有餓莩、此率獸而食人也。獸相食且人悪之、爲民父母、行政不免於率獸而食人、悪在其爲民父母也。」（梁惠王上）と言い、齊の宣王に対して右のごとく言い、滕の文公に対して「爲民父母、使民盻盻然、將終歳勤勤不得以養其父母、又称貸而益之、使老稚轉乎溝壑、悪在其爲民父母也。」（滕文公上）と言うがごとく、いずれも国家の君主たることを「民の父母」と言っているのであって、「天下の民の父母」の意ではない。

これにたいして墨家の萬民系のテキストである尚賢中篇には、

［昔者三代聖王堯舜禹湯文武者］其爲政乎天下也、兼而愛之、從而利之、又率天下之萬民、以尚尊天事鬼愛利萬民、是故天鬼称之、立爲天子、以爲民父母、萬民從而誉之曰聖王云々。

と言う。「天下の民の父母」（即ち聖王）という概念は墨家に出づること明らかである。墨家の観点は天下的世界の観点で一貫している（特に萬民系）のに対し、孟子は、平生の言では「民の父母」は国家レベルの君主をさすものであるが、それがCの王道

論の文では天下レベルの「民の父母」となるべく理論化を試み、「尊賢使能」の概念をそれに動員している。このように見ればCの王道論は、孟子が墨家の「天下の民の父母」としての「聖王」を説く天下的世界の統治観に対抗するために、墨家の概念を剽窃して構想したものであるという構図が浮かび上がってくるのである。この逆を考えることは不可能であろう。

以上のような考察をふまえれば、孟子は齊の伐燕の前と後とにおいて自らの遊説家としての立場と論理を見事に変身させて行った。それはかれの思想の必然的な発展ではなく、状況への機会主義的対応と自説の無謬性への詭弁的な弁証のために対立学派の墨家の理論的成果を巧みに剽窃することによって為された、と見られる。そして孟子の王道論もこのような機会主義的な理論的剽窃の中からその論理の骨格が生まれて来たと見られる一面が確認されたのである。

（四）孟子の「取燕」の論理

さて、齊は、韓と秦が戦い、楚・趙が韓を救うべく兵を起こして、燕の與國が動けない隙に「兵をおこして燕を攻め、三十日にして擧ぐ」（戦國策校注巻四・齊）と燕に大勝した（孟子は五旬にしてこれを擧ぐという）。この時に起こった問題は大勝した戦後処理の問題である。ここに燕を取る（燕を齊の領地にする）べきか否かという第二局面の議論が展開される。

（第二局面）

D　齊人伐燕勝之。宣王問曰、「或謂寡人勿取、或謂寡人取之。以萬乘之國伐萬乘之國、五旬而擧之、人力不至、於此不取、必有天殃。取之何如。」孟子對曰、「取之而燕民悦、則取之。古之人有行之者、武王是也。取之而燕民不悦、則勿取。古之人有行之者、文王是也。以萬乘之國伐萬乘之國、簞食壺漿以迎王師、豈有他哉、避水火也。如水益深、如火益熱、亦運而已矣。」（梁惠王下）

齊の宣王は、五十日で燕に大勝しえたのは、人力の為すところではなく、「天の力によるものであろう」ここで燕を取らなければ「その天の意志に反し」天殃を受けるであろう、と言う。齊の宣王が「天」に言及するのと対照的に、孟子は「民」の観点から、取るか取らぬかは、燕の民が悦ぶか否かによる、とする。

注目されるのは孟子はここで「取る」こと自体を否定していないことである。「民」が悦ぶという条件が満たされれば、武王が殷を伐ってこれを取ったように、取ってよいとするのである。これは先のBの「天吏」であれば伐ってよいという論理と通底する。実は「天吏」を具体的に言えば、文王であり、武王であると孟子が考えていたこ

とが知られよう。されば「天吏」とは墨家の「聖王」という概念に対応するものと言ってよい。孟子が「聖王」の語を敢えて用いず「天吏」という造語を以て対したその意図はもはや明らかであろう。墨家思想の受容の跡の隠蔽に外ならない。

文王や武王が民を基準として判断したように、いま宣王も民を基準として判断すべきで、民が齊王を箪食壺漿して歓迎するのは燕王の「水火［のごとき政の災］」を避けるためであり、非難した齊王のもとで「水火」がさらにひどくなれば、民は他へまた避難するだけである。民の帰趨を得る自信があるならば取るのもよいが、自信がなければ取るべきではない、という。

この孟子の論旨は極めて明快でもはやAに見られたような曖昧さと不徹底、Bに見られたいささか詭弁じみた自己正当化の無理といったものは、ここではまったく影を潜めている。この明快な論理構成の鍵は「民」なる概念の政治理論的な登場にある。「民」の概念を政治力学の焦点に据えることによって孟子の政治理論は極めて明晰な論理性を確保した。墨家が「天」「鬼神」「聖王」という概念を用いて政治理論を展開したのに対して、孟子は「天吏」の語を造ってこれに対抗しようとしたが、「天吏」の語は明らかに墨家的な用語でその剽窃の跡は明らかであり、なによりもこれを用いると墨家的な政治理論そのものとなってしまう。これに対して「民」は孟子本来の視点とも無理なく整合し、墨家の「萬民」より一般的な概念として使用し得る、といった事情が想定されよう。しかしこの「民」の語の政治理論的使用は孟子の政治思想をより理念的、観念的なものにしてゆく事は否めない。

したがってこの明快な論旨とは裏腹に、現実には自國の「民の父母」となることのできぬ齊の宣王が隣国の民から「父母のごとく」仰がれるということは想定し難いことははっきりしており、孟子のこの言葉は政治的メッセイジとしては撤退の進言の意味を持つものであったと考えられる。

孟子はその意味では、「取る」という選択をせんとする宣王に対して、宣王が実践するはずのない「取る」ための条件を提示することによって、道徳的には優位に立ち得たのであり、今後の展開にたいしての発言権を留保し得たことになる。

さて宣王が「天」の名において「取る」ことを正当化せんとしたのに対して、孟子は「民」の名を用いて「取る」条件を提示した。このことは象徴的な意味を持つ。

墨家が、天（天鬼）－正長－萬民、という天下的世界のヒエラルヒーを構想して「聖王」による天下的世界の秩序を形成するという政治理論を打ち出したのに対して、このような墨家思想の影響を受容し巧みに取り入れたと見られる孟子は、その墨家の用語をもちいることを周到に避けて、「民」の語を以て天下的世界に対応する政治理

論を構想していった（その体系化はいうまでもなく王道論である）ものとみられる。その意味でここにみる「民」を政治力学の焦点に据えるという立場は孟子の政治理論の体系化の出発点を示すものと言えよう。

この「民」の観点は孟子の遊説当初からも存在はしているが、この伐燕問題をめぐる三年程の期間にこれが政治理論の中心概念としてはっきりと自覚されるに至ったものと見られる。「民　貴しと為す、社稷これに次ぐ、君　軽しと為す」（盡心下）が晩年の整理された思想の表明であるとしてもかかる「民」の政治理論における位置付けは、この伐燕問題をめぐる理論形成期にその視点が明確化したものと見られる。

仮に孟子が遊説の当初からこのような明確な視点に立っていたならば、Aの伐燕の諮問の際にこの「民」からする論理展開が当然為されてよいはずであった。しかるにそこでは一言も「民」は語られていないのである。政治理論としての「民」の視点の確立されたのはこの伐燕期の三年間においてであったといえよう。

これに対して齊の宣王が「天殃」なる語を用いるのは、

韓・齊為與國。張儀以秦・魏伐韓。齊王曰、「韓、吾與國也。秦伐之、吾将救之。」田臣思曰、「王之謀過矣。不如聽之。子噲與子之國、百姓不戴、諸侯弗與。秦伐韓、楚・趙必救之。是天㊀以燕賜我也。」王曰、「善。」乃許韓使者而遣之。

（戦国策校注・巻四・齊）

という実際政治の状況判断からすると「天」の与えた絶好機を失うまいとの認識があったであろう。また天が禍福を下すというのは当代流行の墨家において顕著な思想であるから、「天殃」の語は墨家思想との関連をも思わしめる。

ここには実際政治（リアルポリティクス）の立場にたつ王や田臣が「天」を語るのに対して、理念的政治（アイデアルポリティクス）を語る孟子が「民」を取り上げるという興味深い構図が浮かび上がって来よう。

（五）諸侯の「救燕」と孟子の論理

孟子に燕を取るべきか否かを諮問した宣王であったが最終的には燕を取る道を選んだ。ここで諸侯が連合して燕を救わんとし、これにいかに処すべきかが問われる事態となる。

（第三局面）

E　齊人伐燕取之、諸侯将謀救燕。宣王曰、「諸侯多謀伐寡人者、何以待之。」孟子對曰、「臣聞七十里爲政於天下者、湯是也。未聞以千里畏人者也。書曰、『湯一征自葛始、天下信之。東面而征、西夷怨．南面而征、北狄怨。曰《奚爲後我民》

望之若大旱之望雲霓也。歸市者不止、耕者不變、誅其君而弔其民、若時雨降、民大悦。』書曰『徯我后、后來其蘇。』今燕虐其民、王往而征之。民以爲将拯已於水火之中也、箪食壺漿以迎王師。若殺其父兄、係累其子弟、毀其宗廟、遷其重器、如之何其可也。天下固畏齊之彊也、今又倍地而不行仁政、是動天下之兵也。王速出令、反其旄倪、止其重器、謀於燕衆置君、而後去之、則猶可及止也。」

諸侯連合軍の救燕に対する方策を問う宣王に孟子は、湯の征討の例を以て答える。ここに引用されるのはいずれも「尚書の逸篇」（趙岐）であるが、特に前者が孟子の託古のための作為による可能性が大であると見られる。孟子はここで「民」の視点をはっきりと打ち出し、さらに「君を誅して民を弔（あわれ）む」という、君・民を立て分けて、「民」のための「誅」を正当化し、「君」を「誅」された「民」は「おおいに悦」んだとする。これはDの民が「大いに悦ぶ」ならば「取る」ことは許されるとするのと表裏する論理である。

今、燕は民を虐げたので齊王は燕王を征した（ここまでは湯と同じである）。しかるに箪食壺漿して歓迎する民の父兄を殺し、子弟をつなぎ縛り捕虜にし、宗廟を破壊し重器を奪うのは、湯の征討とは全く逆である。そのうえ燕を兼併したのであるから諸侯が軍を動かす原因を作ったのは全て齊にある。したがってこの原因を取り除いてゆけば諸侯の救燕の軍を止めさせることが出来よう、というのが孟子の趣旨である。

ここには「伐燕」を「可なり」とした自己の見解の巧妙な弁護が見られる。齊が燕を伐つこと自体は民のためによいとするのである（もとよりこのような見解はAでは表明されていなかった）。しかし民が悦ばない以上、齊の「取」はもはや正当化されず、あとは速やかな撤退しかない。

ここでは孟子の論理は「民」の概念により展開し非常に明快でくもりがない。このような撤退策が問われる段階では孟子の理念的政治の論理（「民」の論理）は却って説得力を発揮したものとみられる。

しかしここで問題となるのは孟子が提案した撤兵策の最後に「燕の衆に計りて君を立て」という提案である。

燕の後継問題については戦国策は「子之亡びて二年にして燕人　公子平を立つ、是れ燕の昭王爲り」とし、史記世家もこれを襲う。が、燕世家索隠には「趙系家に云へらく、武靈王　燕の亂を聞き、公子職を韓に召し、立てて以て燕王となす」とあり、平勢年表は前記のごとく、王職の一年の後を昭王の一年とする。要するに、子之の死後の燕の王位については趙の武靈王と燕人に擁立の動きがあり、最終的には燕人の立てた昭王が即位した。この間齊は軍事的に大勝して燕を制圧しながら強引な併呑策し

かなく後継王位については殆ど顧慮しなかったかのごとくである。

孟子のこのような提案は、仮に孟子が実際的政治家（社稷の利益と存続のために働く政治家）であるならば、宣王が「取」の是非を問う第二局面（Dの文）の段階で可能なオプションの一つとして提示され、齊の国益に沿った判断を王に迫るという場面があってもよいわけである。実際的政治家として有能な大夫や士は皆このような献索をなすことによって社稷に貢献し、そこに存在意義を見いだすのである。

しかし孟子はこのようなタイプとは異質の理念的政治家とも呼ぶべきスタンスを取り、社稷の利害（国家利益）の為に働くのではなく、己の理念に現実の政治をいかに近づけるかということに努める。したがって王位継承の問題でも、それを提案する一番ふさわしい時点では、つまり「取」の問題が問われたときには、「これを取りて民悦べば、これを取れ」という理想論を述べるに止まり、何ら具体的提案をしない。そして己の提案に応えられない王に対して道徳的優位に立ちつつ事態を静観し、諸侯の救燕に対応する段階でようやく「燕の衆に計りて君を置」くことを提案する。しかし時既に遅く、この段階では燕人が諸侯連合軍に浮足立つ齊王をまともに相手にするわけがなく、齊は後継問題に何の影響力をも行使する事なく燕を去ったようである。かくして燕人の手で昭王が立ち、この昭王によって齊は未曽有の報復を被ることになる。

しかし孟子は齊の社稷の利害にはきわめて冷淡であり、齊王の政治行動がいかに己の理念に近づくか、或いはそれを実現するかということに第一義的な関心があり、次には（ときにはこれは前者を上回るものであったかも知れないが）己が王に対していかに道徳的優位に立ちその敬意を得るかという点にこそ在ったのである。

したがって伐燕問題をめぐる一連の宣王の孟子への諮問と孟子のそれへの回答とその結果は、齊の社稷には殆ど利益をもたらさなかったが、当の孟子には大きな利益をもたらした、それは王に対する道徳的優位の獲得でありその政治的立場の強化であった。

それを示すのが齊の撤兵後における、即ち第四局面における、次のような記述から窺えるのである。

（第四局面）

F　燕人畔。王曰、「吾甚慙於孟子。」陳賈曰、「王無患焉。王自以爲與周公孰仁且智。」王曰、「惡是何言也。」曰、「周公使管叔監殷、管叔以殷畔。知而使之是不仁也、不知而使之是不智也。仁智周公未之盡也、而況於王乎。賈請見而解之。」見孟子、問曰、「周公何人也。」曰、「古聖人也。」曰、「使管叔監殷、管叔以殷畔也、有諸。」曰、「然。」曰、「周公知其将畔而使之與。」曰、「不知也。

」「然則聖人且有過與。」曰、「周公弟也、管叔兄也。周公之過不亦宜乎。且古之君子過則改之、今之君子過則順之。古之君子其過也、如日月之食、民皆見之。及其更也、民皆仰之。今之君子豈徒順之、又從爲之辭。」

焦循は「燕人畔（そむ）く」とは燕人が自ら昭王を立てたことを言うとする[14]。そう理解するのが妥当であろう。したがって「吾甚だ孟子に慙（は）づ」とは、孟子の「燕の衆にはかりて君を置」くべしという提案を実行しなかったことを指すであろう。恐らく宣王はこの提案を聞いて実行しあぐねているうちに燕人が昭王を立てて齊の影響力は完全に失われた。孟子の王に対する道徳的優位はいまや不動のものとなった。そこで見かねた陳賈が王のためにとりなしをせんとするのを、今の君子は過つと開き直るばかりかその言い訳をする、とぴしゃりとやりこめた。

ここには孟子の勝ち誇ったような余裕さえ看取し得よう。

孟子が理念的政治家というスタンスを取る以上、かれの発言は常に実現するにはあまりに理想的な提言となる。したがってそれを言葉どうり行おうとする君主は滕文公を例外とすれば他は皆無に等しく、孟子がその言葉に対する結果責任を問われることはまずなく、逆にかれの言葉を実際政治に実行出来ない君主はつねに彼に対して道徳的劣位にたたされることになる。しかしこれが高じると、つまりかれの理念政治家としての観念性があまりに露骨になると「迂遠にして事情に闊し」（史記孟子荀卿列伝）とされ逆にその政治的立場は弱くなることになる。

伐燕後の齊における孟子の政治的立場は直後においては、Fのように極めて強くなったようである。しかしやがて事態がおさまると、孟子の王にたいして常に道徳的優位に立って理想を説こうとする立場は敬遠され、かれはやがて齊を去ることになる。

孟子が齊を去るに際して、尹士の語った「王の以て湯武たるべからざるを知らざるは、則ちこれ〔孟子の〕不明なり。その不可なるを知りて、然も且つ至るは、則ち澤を干（もと）むるなり。[15]」（公孫丑下）というのは、孟子の理念的政治家としての自己矛盾と本質を見事に言い当てたものと言えよう。

以上の伐燕をめぐる四つの局面における孟子の言説の検討を通して我々はいまやこのように言うことができよう。

第一に、孟子は燕における禅譲を全面的に批判し、その禅譲理論を否定した。これはその背後に在る墨家思想への批判の意味があると見られる。この禅譲論批判の論拠としては周王朝的秩序規範に立脚するのか天下的秩序規範に立脚するのか曖昧であり、孟子の禅譲論批判は論理的には徹底していない。

第二に、孟子は放伐については是認する。その論拠は「天吏」なる概念を用いて為されるが、これは墨家の論理の剽窃とみられるもので、最終的には「民」なる概念を用いて、民の悦ぶ放伐は是認されるとし、その範型を湯・武にもとめている。この「天吏」から「民」への放伐の論拠の展開はこの期間の孟子の理論的成果であるが、いずれも墨家の思想的影響が看取される。

第三に、孟子の放伐の理論はしかし、王権交代論として説かれたものではなく、齊の伐燕をどう見るかという政治理論として説かれたもので、孟子にとっては理論的成果であるが、当代社会には理想論としての扱いしか受けなかった。

第四に、孟子の王権交代論である王道論はこの湯・武を範型とする理想的放伐論としてこの時期に論理的骨格を整備し展開して行くものと見られる。

このような総括をふまえるならば、さらに次のような思想史的構図を我々はえがくことが可能であろう。

墨家の尚賢型王権交代論（禅譲）や非命型王権交代論・天志型王権交代論（誅伐）は戦國中期の諸侯の称王やその後の（各国の）王権交代に大きな思想的影響を与えた。これらの思想的影響のもとで思想形成をした孟子は、一方で墨家の言説を批判しつつ、他方では墨家の周王朝的秩序規範を越えたこれら天下的秩序規範の論理を自家の政治理論の内に巧妙に取り込みながら、自家の政治理論とその体系化である王道論を形成していった、と。

〈注〉

① 武内義雄「孟子遊歴年表」（武内義雄全集第二巻４５５～４５７頁）参照。この年表の細部の年代は動く可能性があるが、孟子遊説の次序に関しては妥当な見解であろう。

② この齊の威宣王と滑宣王の二人の宣王の年代についての考察は、平勢前掲書１７・１８頁。

③ 平勢前掲書１９０頁繋年根拠欄。

④ 竹内「孟子遊歴表」の考証によれば孟子が梁の恵王に初見してから、魯の平公が、孟子に見えんとして嬖人臧倉に阻まれるまでの年数はおよそ十九年となる。平公が見えんとした時の孟子が晩年の隠棲の生活であったことは想像に難くない。

⑤ 平勢前掲書所収表Ⅱ

⑥ 野村茂夫「燕國王譲位問題と孟子－中山王墓出土銅器銘文を一つの手がかりとし

て―」1984年『愛知教育大学研究紀要』33号194～204頁。なお野村氏はこの韓非子説疑篇の文及び荘子天下篇の墨子後學の姿が子噲にも当てはまること、伐燕に加わったことが銅器銘文から知られる中山の司馬喜が墨者と非攻をめぐる問答をしたことが呂氏春秋應言篇に記されていること、などを挙げて「以上の幾つかの點どれ一つを取りあげても墨家と直接に燕王子噲を結ぶものではない。しかしいずれもが墨家との関係をうかがわせるものではある。すくなくとも、燕王子噲の行動は、墨家的な行為であると判断されても止むを得ない一面を持っていたには相違あるまい。」と述べている。

⑦ 野村氏は、子噲の禅譲と齊の伐燕を扱った戦国策、韓非子、史記の三つの資料について、「同じ問題を取り扱う史記燕世家・戦国策燕策とを比較した限りでは、韓非子は生の資料を羅列し、それを史記あるいは戦国策が前後に矛盾撞著しないよう整理していると考えてよさそうである。」（野村前掲論文42頁）としさらに「すくなくともこの部分は、史記にもとづいて戦国策が作られたと言えよう。」（同49頁）とする。しかし筆者は資料としてのプライオリティーは戦国策に在ると考える。例えば戦国策の「或曰、禹授益、而以啓人爲吏」を韓非子・外儲説右第三十五は「潘壽對曰、禹愛益而任天下於益、已而以啓人爲吏」、史記燕世家は「或曰、禹薦益、已而以啓人爲吏」とする。墨子・尚賢上が「禹擧益於陰方之中、授之政」と記すことからすれば用語の示す時代差はおのずと知られよう。また韓非子には自家の論理からする説話の再構成の意図が顕著であることも注意されねばなるまい。なお、韓非子・外儲説右第三十五の原文は次のとおり。

子之相燕、貴而主断。蘇代爲齊使燕、王問之曰、「齊王亦何如主也。」對曰、「必不霸矣。」燕王曰、「何也。」對曰、「昔桓公之霸也、内事屬鮑叔、外事屬仲、桓公被髪而御婦人、日遊於市。今齊王不信其大臣。」於是燕王因益大信子之。子之聞之使人遺蘇代金百鎰、而聽其所使之。一日蘇代爲秦使燕、見無益子之則必不得事而還、貢賜又不出。於是見燕王乃譽齊王、燕王曰、「齊王何若、是之賢也、則将必王乎。」蘇代曰、「救亡不暇、安得王哉、」燕王曰、「何也。」曰、「其任所愛不均。」燕王曰「其亡、何也。」曰「昔者齊桓公愛管仲、置以爲仲父、内事理焉、外事斷焉、舉國而歸之、故一匡天下、九合諸侯。今齊任所愛不均、是以知其亡也。」燕王曰、「今吾任子之、天下未之聞也。」於是、明日張朝而聽子之。潘壽謂燕王曰、「王不如以國讓子之、人所以謂堯賢者、以其讓天下於許由、許由必不受也、則是堯有讓許由之名、而實不失天下也。今王以國讓子之、子之必不受也、則是王有讓子之之名、而與堯同行也。」於燕王因舉國而屬之、子之大重。一日潘壽關者燕使人聘之、潘壽見燕王曰、「臣恐子

之之如益也。」王曰、「何益哉。」對曰、「古者禹死、將傳天下於益、啓之人因相與攻益、而立啓。今王信愛子之、將傳國子之、太子之人盡懷印、爲子之之人無一人在朝廷者。王不幸弃羣臣、則子之亦益也。」王因收吏璽自三百石以上、皆效之子之、子之大重。夫人主之所以鏡照者諸侯之士徒也、今諸侯之士徒皆私門之黨也。人主之所以自淺俏者巖穴之士徒也、今巖穴之士徒皆私門之舍人也。是何也、奪號之資在子之也。故呉章曰「人主不佯憎愛人、佯愛人不得復憎也、佯憎人不得復愛也。」一日燕王欲傳國於子之也、問之潘壽、對曰「禹愛益而任天下於益已、而以啓人爲吏、及老而以所爲不足任天下、故傳天下於益、而勢重盡在啓也、已而啓與友黨攻益而奪之天下。是禹名傳天下於益、而實令啓自取之也。此禹之不及堯舜明矣。今王欲傳之子之、而吏無非太子之人者也。是名傳之而實令太子自取之也。」燕王乃收璽自三百石以上皆效之、子之遂重。

⑧ 戦国策の引用は四部叢刊・鮑彪校注本に拠る。なお平勢氏は、『戦國縱横家書』との対照から「版本でも鮑本が古い要素を残し、姚本はむしろ矛盾を含む」（平勢前掲書667頁）ことを指摘する。

⑨加地伸行『中國論理學史研究－經學の基礎的探求』1983年研文出版。第三部第一章四「名實論争」294・295頁。

⑩ 加地前掲書301頁。

⑪ 野村前掲論文44頁は「さきに齊が燕の禅譲に對して非難する根拠として、公私の観點から行っているのではないか、と述べた。…この事件に齊にあって関心を寄せていた孟子の禅譲についての見解も、やはり同じく公私を問題としている。」と述べる。しかし太子平が「私を廃し公を立てん」とするのは国家内規範としての「公」であって、天下的規範としての「公」ではない。これに対し孟子の批判は志向性としては天下的規範としての「公」からの批判を試みるものと理解されるが、それが中途半端なのである。両者の観点を同一と見るわけにはいかない。

なお「公」の語は戦国中期においては国家内規範としての用例が一般的である。『墨子』『孟子』においても「公」は国家内規範としての用例がほとんどで、尚賢上の「公義を挙げて私怨を辟く」が天下的規範への志向性を示す。天下的公共性の概念を墨家は「義」として表出した。しかし孟子はこのような概念を政治的には獲得し得ず、墨家のそれを踏襲ないしは変質させてゆく。

⑫ 野村前掲論文45頁。

⑬ 校注本「天下」に作るも、「補曰、下字衍、一本無、大事記從之」

⑭ 焦循『孟子正義』「正義曰、宣王欲取燕、孟子告以置君、及燕人立公子平、則燕

人自立君、不肯歸附於齊矣。此所謂燕人畔也。」

⑮　趙岐注「尹士、齊人也。干、求也。澤、祿也。」

第三章

二、孟子の王道論

（一）諸侯称王と王道

「王道」の語は『孟子』において実は唯一度「［民をして］生を養い死を喪して憾み無からしむるは、王道の始めなり」（梁惠王上）と用いられているだけである。梁の惠王が自分ほど政に心を用いる者はいないのに自国の民が多くならないのはどうしてか、との問いに孟子が答えるもので、梁の惠王の行う政は民生を顧慮しない点で隣国と五十歩百歩であるとし、「王道」について説かんとするのである。この「王道」とは「王の道」即ち「王たるに相応しい政治」の謂であることは明らかである。

先述のように孟子の遊説を始めた前三二十年頃は有力な諸侯の殆どが称王している。齊（前三三八年）、魏（前三三四年）、韓（前三二六年）、秦・趙（前三二四年）、燕・中山（前三二三年）、宋（前三二二年）の称王がそれである。孟子が遊説当初からこの諸侯の称王そのものを批判したという形跡はどこにもない[1]。むしろ右の梁惠王との対話からすれば、孟子は諸侯の称王という状況を前提として受け入れて彼らにいかに「王」に相応しい政治を実現させるかという意図のもとに遊説を始めたと理解してよいであろう。

このことからすれば孟子が周王朝的秩序の復活を当初において想定していたということはあり得ない。諸侯の称王によって周の「命」が完全に否定された時代状況を彼は自然のごとく受け入れており、これに対する根本的批判は遊説時の彼には全くない。この新たな天下的世界においていかに「王の道」を称王した諸侯に実現せしめるか、ということが孟子が遊説の出発点において包懐した自負であったと考えられるのである。

さてこの「王道」は時により具体的に「王政」[2]あるいは「仁政」と呼ばれ、或いはこれを体現する諸侯に即して「王」と呼ばれる。「以て王たるべし」[3]や「王たらざるなり」[4]と言われる、「王」がそれである。

しかし諸侯の称王の乱立は王の何たるかを問うとともに、却って真の天下の王を待望せしめる。孟子はこのような天下の真の王、あるべき王を「王者」と呼んで現実の「王」と区別し、「王者の作（おこ）らざること未だ此の時より疏なること有らざるなり」（公孫丑上）と述べて「王者」の出現を待望する。そして自らが王者の師として天下の「一治」を実現せんとする自負を強く抱く[5]。

孟子の王道論はかくして称王した諸侯に「王の道」を説くという現実的側面とともに、そのことを通して天下の「王者」を出現させ、天下を「一に治めん」とする理想

的側面の二つの次元からなるものと言えよう。

梁の惠王に説く王道は当初は前者の面が中心であるがやがて後者の次元へと理論化が進む、齊の宣王に対しては当初から後者を踏まえた王道論が強く打ち出されてくる。そして齊を去ったあとの王道論はもっぱら後者の王道論が理念的性格を強くして説かれるのである。

そこで、このような孟子の王道論の登場を思想史的に位置付けるならば、墨家思想による周王朝の「命」の秩序規範の否定、そしてこの「非命」にもとづく王権交代論との相互的影響関係のもとに諸侯の称王という歴史的現実が登場し、この現実をうけて始めて孟子の王道論が成立したということができる。

したがって孟子の王道論が墨家思想の抜き難い影響下に形成されたであろう事は容易に想像される。さればこそ孟子における墨家思想の剽窃とその痕跡の隠蔽は周到になされねばならなかったが、その論理構成そのものが墨家の切り開いた新たな思想的世界即ち天下的世界の論理に負うていることは隠蔽しきれない。

本節では、孟子の王道論の展開を梁の惠王に説いた段階（第一段階の王道論）、齊の宣王に説いた段階（第二段階の王道論）、去齊以後の段階（第三段階の王道論）に立て分けて、検討して行くこととしたい。

（二）梁の惠王に説いた王道論

先に引用した武内氏の文献批判に述べられるように、梁惠王上・下篇は「孟子遊歴の前後によって次第せられている」[9]と見てよいであろう。したがって孟子が説いた王道論の理論展開の推移もこの章次に対応するものと考えてよいであろう。梁惠王に説かれた王道論は二章だがそこには理論の展開の跡が顕著に現れている。

(1) 梁惠王曰、「寡人之於國也、盡心焉耳矣。河内凶、則移其民於河東、移其粟於河内、河東凶亦然。察鄰國之政、無如寡人之用心者、鄰國之民不加少、寡人之民不加多、何也。」孟子對曰、「王好戰、請以戰喩。填然鼓之、兵刃既接、棄甲曳兵而走、或百歩而後止、或五十歩而後止、以五十歩笑百歩、則何如。」曰、「不可、直不百歩耳。是亦走也。」曰、「王如知此、則無望民之多於鄰國也。

a不違農時、穀不可勝食也。數罟不入洿池、魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林、材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食、材木不可勝用、是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾、王道之始也。

b五畝之宅樹之以桑、五十者可以衣帛矣。鷄豚狗彘之畜無失其時、七十者可以食肉矣。百畝之田勿奪其時、數口之家可以無饑矣。

c謹庠序之教、申之以孝悌之義、頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉、黎民不饑不寒、然而不王者未之有也。

d狗彘食人食而不知檢塗、有餓莩而不知發、人死則曰、『非我也、歳也。』是何異於刺人而殺之、曰、『非我也、兵也』王無罪歳、斯天下之民至焉。」（梁惠王上）

惠王の取る「衆民」の策が他国と五十歩百歩であるとする孟子の批判には、会見当初に「以て吾が國を利すること有らんとするか」と利を問う惠王に対して「仁義」を説いてあくまで「利」（利國）を問題とする王に対して道徳の立場を対置させた、その視点と共通するものと言えよう。このことに象徴されるように、惠王に対して説かれる王道論は道徳主義的基調に貫かれていると見られる。

まずaにおいて「農時を違えず」「數罟洿池に入らず」「斧斤時を以て山林に入る」というのは共同体運営の基本的規範であり、これを上に立つものが守るべき事を説く。これは「民が生を養い死を喪」するに足る施策で「王道の始め」であると位置付ける。此のことから見ると、ここに構想される王道は国内政治に視点を据えた「王の道」であると言えよう。bにおいては、そのうえで民の自生的な生活にたいして「其の時功を奪う」（趙岐）ことをしなければ、老人が帛（きぬ）を着て肉を食らい数人家族が飢える事なく暮らせるとする。そしてcにおいては、そのうえで道徳的教化をなすならば社会秩序が保たれるとする。このようにして「王」とならなかった者はない、と結論する。

この王道論が極めて牧歌的な、古き良き共同体を範型（モデル）としたものであることは否めない。dの「王　歳を罪する無くんば斯ち天下の民至らん」というところが辛うじて時代とかみ合う批評といえよう。

これがすでに墨家思想の洗礼を受けて、高度な経済政策（孟子の五十歩百歩の批判にも拘わらず惠王の飢饉対策は相当に高度な政策能力がないと遂行できない）を展開している惠王の耳になんと聞こえたかは想像に難くあるまい。

次の王道論においては孟子は果敢に減税策を織り込んだ王道論を王に披瀝している。

(2)　梁惠王曰、「晉國天下莫強焉、叟之所知也。及寡人之身、東敗於齊長子死焉、西喪地於秦七百里、南辱於楚、寡人恥之。願比死者壹洒之、如之何則可。」對曰、「e地方百里、而可以王。f王如施仁政於民、省刑罰、薄税斂、深耕易耨、壯者以暇日修其孝悌忠信、入以事其父兄、出以事其長上、g可使制挺以撻秦楚之堅甲利兵矣。hf彼奪其民時、使不得耕耨以養其父母、父母凍餓兄弟妻子離散、彼陥溺其民。iT往而征之、夫誰與王敵、故曰、『仁者無敵』。王請勿疑。」（同右）

ここに説かれる王道論は、(1)に比べると格段の理論的整備の進展が見られる。そして興味深いのはその急激な理論的整備の背景である。

かつて天下の強国でありながら、齊・秦・楚の軍事的優勢に屈辱を強いられこれに雪辱を期する惠王に対して、孟子は最新の理論的装備を以て説得せんとする。

その論理は、eに見る「地　方百里にして以て王たるべし」という命題をかかげ、天下に王となるか否かは領土の多寡ではないとし、fの「仁政」なる概念を提示してこれを行うならば、gのように民の士気は高まり、逆に「仁政」を行わない敵国はhのごとく戦どころではなくなるから、iのように「王往きて征すれば誰か王に敵せん」となる、というのである。そしてこれを「仁者は敵無し」との一句に要約する。この一句は以後の王道論の口号（スローガン）となる

そして(1)において述べられた王道論の施策は内容的にはfの「仁政」に包摂される。しかし仁政の中身は、(1)の民の共同体の自生的な秩序の保守については「深耕易耨」の表現に集約され、これに加えて「刑罰を省き、税斂を薄くし」との寛刑と減税の政策が織り込まれる。そして道徳的教化についても、父兄・長上に事えるという政治的効果を強調し、これらの政治・経済・道徳の成果を集約してgの民の士気の高まりが強調される。(1)の王道論に比べると(2)のそれは同一人物の提言とは思えぬほどに、その理論的整備が進んでいる。

さらに単に理論の整備のみならず、二つの王道論の基調には大きな相違が看取しうるのである。(1)の王道論が道徳主義的基調に立つのに対して、(2)の王道論は政治主義的と表現すべき基調に変化しているのである。それは「方百里にして以て王たるべし」「仁者は敵無し」（この仁者はまさに「仁政を為す者」の謂であって、孔子の所謂仁者ではもはや無い）というスローガンに端的に表明される、「無敵」の国家を作るという政治目的によって其の論理構成が一貫されたことに因るものと言えよう。

孟子の在梁がせいぜい三年程度と見られることからすれば、この孟子の王道論の思想的変質は注目に値しよう。これが孟子の思想の必然的発展であると見るには無理が有ろう。孟子が初めて惠王に会見した時の彼の道徳主義的立場を想起すればなおさらである。ここには他学派からの理論的影響ないしは剽窃が有ったとみるのが自然であろう。

まず顕著な墨家理論の借用・剽窃の例は「地方百里、而可以王」という命題である。これについては、墨家が既に非命上に次のような理論を述べているのである。

子墨子曰、「古者湯封於亳、絶長継短、方地百里。與其百姓兼相愛、交相利、移則分。率其百姓、以上尊天事鬼。是以天鬼富之、諸侯與之、百姓親之、賢士歸

之、未没其世而王天下、政諸侯。昔者文王封於岐周、絶長継短、方地百里。與其百姓兼相愛、交相利。則是以近者安其政、遠者歸其徳、聞文王皆歸而趨之。…。是以天鬼富之、諸侯與之、百姓親之、賢士歸之、未没其世、而王天下、政諸侯。」

この墨家の説は、湯は方百里の君主に過ぎなかったが、「兼ねて相愛し交も相利す」という「兼」の施策や「天を尊び鬼に事う」という祭の誠実な執行により天下に王となったという。文王も方百里の君主に過ぎなかったが、「兼」を行い、その結果天下の王となった、というものである。

湯・文王の両者に共通する論理構成を図式化すると次のようになろう。

湯・文王＝方百里の君 ↓ 「兼」の実践 ↓ 王天下

これに対して孟子の(2)の王道論の構図は次のようになろう。

地方百里 ↓ 「仁政」を施す ↓ 王往而政、夫誰與王敵

此の両者が論理構成において実は同じ構造であることが分かる。孟子の王道論は明らかに墨家の非命上篇をヒントにしていると言えよう。これをヒントにして「兼」にたいして「仁政」なる概念を作り出したのである。これは墨家の思想に触発されての儒家の仁説の新たな展開といえよう。しかし「方百里」にして以て「王」となるというこの論理構成は剽窃以外の何物でもあるまい。孟子の言う「仁者無敵」なるスローガンはこの剽窃を隠蔽するのみならず、あたかも此の論理構成そのものが自家の説であるかのごとく印象づけるのに役立っていよう。

しかし決定的に隠せないのは、非命上の論理構成を踏襲したために、孟子本来の道徳主義的基調が政治主義的に変質することを防ぎようが無かったことである。

いわば孟子は墨家の政治主義的思想の洗礼を受けることによって、王道論を政治理論として展開し得たと言えよう。孟子の「仁政」や「仁者無敵」の論はその成果であったのである。

かくして(2)において墨家の非命型王権交代論の論理構成を借用して「仁政」を経て「王」となるという政治理論として論理構成を完成させた王道論が成立した。その後の孟子の王道論の論理構成はこの(2)の型に多く拠るのである。

(三) 齊の宣王に説いた王道論

梁惠王上篇の掉尾の齊宣王との対話は、孟子が齊の宣王に対して初めて語った王道論を示す長大な雄篇である。ここには梁において形成された王道論の成果が遺憾なく発揮され幾つかの新たな論点も見られるが、特に注目されるのは、梁の惠王との対話において見られた二つの王道論即ち道徳主義的なそれと政治主義的なそれとを折衷し

体系化しようとしている点である。

(3) a　齊宣王問曰、「齊桓晉文之事可得聞乎。」孟子對曰、「仲尼之徒無道桓文之事者、是以後世無傳焉、臣未之聞也。無以則王乎。」

b　曰、「德何如則可以王矣。」曰、「保民而王、莫之能禦也。」曰、「若寡人者可以保民乎哉。」曰、「可。」

c　曰、「何由知吾可也。」曰、「臣聞之胡齕曰、『王坐於堂上、有牽牛而過堂下者、王見之曰、《牛何之。》對曰、《將以釁鐘。》王曰、《舍之。吾不忍其觳觫若無罪而就死地。》對曰、《然則廢釁鐘與。》曰、《何可廢也、以羊易之。》』不識有諸。」曰、「有之。」曰、「是心足以王矣、百姓皆以王爲愛也。臣固知王之不忍也。」

d　（中略）［孟子曰］「今恩足以及禽獸、而功不至於百姓者獨何與。然則一羽之不舉、爲不用力焉。輿薪之不見、爲不用明焉。百姓之不見保、爲不用恩焉。故王之不王、不爲也、非不能也。」曰、「不爲者與不能者形、何以異。」曰、「挾大山以超北海、語人曰、『我不能。』是誠不能也。爲長者折枝、語人曰、『我不能。』是不爲也、非不能也。故王之不王、非挾大山以超北海之類也。王之不王、是折枝之類也。

e　老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼、天下可運於掌。詩云、『刑于寡妻、至于兄弟、以御于家封。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海、不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉、善推其所爲而已矣。今恩足以及禽獸、而功不至於百姓者、獨何與。権然後知軽重、度然後知長短、物皆然、心爲甚。王請度之。

f　抑王興兵、危士臣、搆怨於諸侯、然後快於心與。」王曰、「否、吾何快於是、將以求吾所大欲也。」（中略）［孟子］曰、「然則王之所大欲可知已、欲辟土地、朝秦楚、莅中国而撫四夷也。以若所爲求若所欲、猶緣木而求魚也。」王曰、「若是其甚與。」曰、「殆有甚焉、緣木求魚、雖不得魚、無後災。以若所爲、求若所欲、盡心力而爲之後、必有災。」

g　曰、「可得聞與。」曰、「鄒人與楚人戰、則王以爲孰勝。」曰、「楚人勝。」曰、「然則小固不可以敵大、寡固不可以敵衆、弱固不可以敵強。海内之地方千里者九、齊集有其一、以一服八、何以異於鄒敵楚哉。蓋亦反其本矣。今王發政施仁、使天下仕者皆欲立於王之朝、耕者皆欲耕於王之野、商賈皆欲藏於王之市、行旅皆欲出於王之塗、天下之欲疾其君者、皆欲赴愬於王、其若是孰能禦之。」

h　王曰、「吾惛不能進於是矣。願夫子輔吾志、明以教我。我雖不敏、請嘗試之。」曰、「無恒産而有恒心者、惟士爲能。若民則無恒産、因無恒心。苟無恒心、放辟

邪侈、無不爲已。及陷於罪、然後從而刑之、是罔民也。焉有仁人在位罔民而可爲也。是故明君制民之産、必使仰足以事父母、俯足以畜妻子、樂歲終身飽、凶年免於死亡。然後驅而之善、故民之從之也輕。今也制民之産、仰不足以事父母、俯不足以畜妻子、樂歲終身苦、凶年不免於死亡。此惟救死事恐不贍、奚暇治禮義哉。

ⅰ　王欲行之、則盍反其本矣。五畝之宅、樹之以桑、五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜、無失其時、七十者可以食肉矣。百畝之田、勿奪其時、八口之家可以無飢矣。謹庠序之教、申之以孝悌之義、頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉、黎民不飢不寒、然而不王者、未之有也。」（梁惠王上）

ここにおける王道論の体系化の基調は道徳主義に在る。道徳主義の立場を徹底させるために孟子は「心」の問題を新たな論点として取り入れ、この視点は対話の全体を貫くものとなっているのである。

王の心意がfに「土地を辟（ひら）き、秦楚を朝せしめ中國に莅（のぞ）みて四夷を撫せんと欲す」というように、覇王の業をなすにあることを熟知する孟子は、aの王の問をたくみにかわして「王」へとその関心を向けさせる。そしてbの王の問いを導き、「民を保（やす）んじて王」となるとの方向を示し、宣王が自らの資質を問うと、王の牲牛への「忍（しの）びざる」の心を引き、それが王たるに足る「心」であると王を持ち上げる。その上で、王の牛に及ぼす恩が百姓に及ばないのは、恩を百姓に対して用いないからであり、要は「王」たるを「為さざる」ことに拠るのだとする。

そして前半部の結論としてeにおいて具体的には「吾が老を老として［尊敬し、その心を］人の老に及ぼし、吾が幼を幼として［愛し、その心を］人の幼に及ぼさば、［その心は民にまで及び］天下は掌に運らすように容易に治まる㋐とし、「斯の心を挙げて諸（これ）を彼におよぼすのみ」、という。この「心」を何にどこまで及ぼすかが問題で、物の軽重は権（はかり）で知り、長短は尺度で知るように、実は「心」こそその軽重・長短をしっかりと度らねばならぬものである。「王請うこれを度（はか）れ」と、王の心が何にどこまで及んでいるかをよく度ってもらいたい㋑、と迫るのである。

実はこのeにおいて「心」を吾から彼へと及ぼすという発想は、墨家の「兼」の思想の影響をうけてそれに対抗すべく構想されたものと考えられる。

Ⅰ　若使天下兼相愛人若愛其身、悪施不孝、猶有不慈者乎。（兼愛上篇）

Ⅱ　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。（兼愛中篇）

Ⅲ　藉爲人之國若爲其國、夫誰獨擧其國以攻人之國者哉、爲彼者由爲己也。爲人之

都若爲其都、夫誰獨舉其都以伐人之都者哉、爲彼猶爲己也。爲人之家若爲其家、夫誰獨舉其家以亂人之家者哉、爲彼猶爲己也。（兼愛下篇）

墨家の「兼」の思想は、兼愛上篇の思想を受けて中篇において「兼」と口号化され、下篇の「彼の爲にすること猶己の爲にするがごとし」という言葉に端的に表明される。「彼」を優先することが「己」の為になる、という構図である。そして非難されるべきは「舉A以攻B」「舉A以伐B」「舉A以亂B」というように、A（己）からB（彼）に害を加えることである。つまり墨家の思考法は〈彼→己〉というあり方である。

これに対して孟子は、ここで「舉斯心加諸彼而已」と治者が「斯の心」を「彼」に及ぼすことを説く。これは〈己→彼〉あるいは〈吾→他〉という思考法である。これは墨家のそれを逆転させたものとなっている。このうち〈己→彼〉は王から民へという関係であり、〈吾→他〉は吾が宗族の内から宗族の外へという関係である。

これは、墨家が天下的世界という観点に立ち天下の治者の眼差しから見て、天下の人がみな他を己のように愛することを説いたのに対し、孟子はここで伝統的共同体（國・家・宗族）に立脚して、伝統的倫理規範に法った天下の治を説いたものと言えるであろう。

このような孟子の理論的整備は、かれの政治理論の必然的な発展として見るにはその熟成が急激であり、墨家思想からの影響を前提として想定しなければ到底理解できないことであろう。

さてここにおいて孟子の政治理論と道徳説には明らかに乖離が起こることとなる。すなわち政治理論は天下的世界の論理で理論化されるが、道徳説は伝統的世界に立脚する。この矛盾は孟子の王道論において典型的に表現されることになる。先の(1)の王道論は伝統的世界に立脚する道徳主義の説であり、(2)は天下的世界における「王」たるための政治主義的な説である。このような矛盾を抱え込まざるを得ないのは、孟子が天下というものを伝統的共同体と不可分のものとして捉えたことによる。孟子にとって天下とは複数の国、それを構成する多くの家、宗族からなるもの以外の何物でもなかった（孟子曰、「人有恒言、皆曰天下国家、天下之本在國、國之本在家、家之本在身。」離婁上）。これに対して墨家における天下は、天－聖王－百姓（萬民）というヒエラルヒーに見られるように、伝統的共同体の枠組みを超越して、天からの視点を重視する概念である。墨家が天からの視点に立つ天下であるのに対し、孟子は伝統的共同体の視点からする天下である。

孟子が天下を伝統的共同体と不可分のものと考える以上、それによって共同体が自

生的に治められる倫理（ジッテ）が王道論の基本となるのは必然であった。かくして(1)の王道論が形成される。しかし諸侯が王を称する論理を整備したのは墨家であり、墨家思想の摂取無くしては王道論は説得力を持たない。そこで墨家の論理構成にならって理論的整備をしたのが(2)の王道論であった。しかしこのままでは両者の道徳主義と政治主義とは矛盾したまま放置される。あるいは(2)の理論を呼び水にして墨家理論に飲み込まれかねない。

孟子が何らかの方法で両者の矛盾を道徳主義的観点から一貫させようとするのは、自家の説を打ち立てるためには避けては通れない（政治主義的に一貫させれば墨家と差はなくなる）課題である。

しかしながら「心」の概念の導入というこのこころみは果たして成功したのかといえば、むしろ、これによって孟子の王道論に内包する政治主義と道徳主義との乖離はますます大きくなり、その矛盾は修復不能に近くなったようである。

そのことは、前半部のここまで「心」を中心テーマとする対話は極めて一貫した流れで進んでくるのだが、fからの対話は急に精彩を欠いて行くことに現れている。

fにおいて孟子は「甲兵を興し、士臣を危うくし怨みを諸侯に搆えて」「心に快」いかを問う。宣王はこれに対して、これは「我が心の大いに欲する所を求め」㊁るためにやむを得ないとする。これに対して孟子はこれは「木に縁りて魚を求むる」より甚だしい錯誤で「心力」を尽くして行っても必ず災が起ころうとする。これも「心」をいかなる方向に用いるべきかを王に説こうとするものである。王は攻伐して覇王たらんと「心力」を尽くすことが災を招くと言われて詳細を聞かんとする。

gにおいて国力において海内の九分の一である齊が、九倍の海内を服せしめようとするのは、鄒が楚に敵対するように不可能であるから、軍事力による覇王の道を原点に返って改めるべきであるとし、仁政を提唱する。つまり孟子は宣王の「心」を、攻伐により覇王たらん㊂とする方向から、仁政による王者へと転換せしめようと意図したものと言えよう。

そこで説き出だされる仁政論は、公孫丑上の「天吏」となって天下の王となるべきを説く王道論㊃の方策の内容と同じであり、それを要約的に掲げている（やや出入する点もある）。その内容は、第一に天下の仕うる者（卿・大夫・士）がみな王の朝廷に仕えたいと思わしめること。これは尚賢策を意味しよう。しかも徹底した尚賢策を取らなければこのようなことは起こり得ないであろうが。第二には、耕す者（農民）が王の野に耕したいと思わしめること。これは減税政策を意味しよう。第三には、商賈に対する減税策、第四には関税の撤廃を意味しよう。第五には、他の諸侯の側近や

近親者でその君を疾む者が王に訴えたいと思わしめること（これは君位継承などの紛争を公平に調停することをさすものかと思われる）。そしてこのようであればいったいだれが、彼らが王に帰服せんとするのを止められましょうか、と言う。

問題はここに説かれる「仁政」の内容が、もはや「心」の問題ではなくなっていることである。孟子はあたかも「心」を「仁政」にむければ直ちにこのような方策が可能であるかのごとく王に説くのである。しかし尚賢という方策を徹底して導入することは国家の支配秩序の大変革を意味し、減税や免税は経済政策の根本的な変更を意味する。（実は先述のように孟子の君臣観はむしろ右のような尚賢策とは本質的には矛盾するが。）このようなことを、あたかも「心」のあり方でただちに実現できる問題であるかのごとく孟子は説くのである。

これにはさすがに宣王も辟易せざるを得ない。「吾れ惛（くら）くして是に進む能はず」という王の言葉は、孟子側にたって記録されている『孟子』の記述であることを勘案すれば、王の相当に強い否定の意志を看取し得よう。宣王が「願はくは、夫子吾が志を輔け、明らかに以て我に教えよ、我れ不敏と雖も請ふ之をこころみん」というのは、外交辞令的翻訳の必要な言葉で、「私の意に沿うような現実的な話をしてくれないか、そうすればわたしも少しは試してみましょう」というような意味に解されよう[12]。

そこで孟子は、民における「恒心」の維持のためには「恒産」が必要であるとの新たな論点を提示して、これを実現するために、(1)と同じ王道論、つまり古きよき時代の共同体の自生的秩序を回復する道徳主義的な王道論を説くのである。これが覇王をめざす宣王の耳にいかに響いたか、『孟子』はなにも記していないが、想像するに難くあるまい。

孟子の当初の意図にも拘わらず、「心」の視点からする二つの王道論の統一は、逆にその政策として有する立場の本質的な違いを露呈することになったと言えよう。一方は天下的視点に立ち尚賢策と減税策による天下の士や民の帰服を期する政治主義的王道論であり、他方は伝統的共同体の視点に立ち、農本経済的な自生的秩序の回復を期する道徳主義的王道論である。もはやこの二つの王道論を統合することは理論的にも不可能であることが露呈されたのである。

孟子が遊説家として天下の政治と相渉らんとする以上、前者への傾斜は避けられない。しかし道徳主義を手放すことのできぬ孟子としてはこれを説くときに「心」の問題とリンクさせるということによって自らの思想的立場を維持せんとして行くことになると考えられるのである。

さて前者の王道論（(2)の王道論）が墨家の思想的影響に出づることは先述したが、さらに経済政策という点については、齊の稷下の管仲学派の影響が考慮される所である[13]。(1)の王道論の農本主義的な「時」を守る施策や、(2)に見られた省刑薄税の施策、さらに右の(3)のgに述べられた減税ないしは免税の政策はいずれも『管子』中に関連する施策の見られるものである（(1)(2)については牧民第一、八觀第十三、(3)gについては大匡第十八、中匡第十九、覇形第二十二）。

このことは孟子の王道論はその立論の当初より具体的施策については他学派の成果を借用していたことを思わしめる。そして今(3)に見られるように、王道論の展開の機軸として「心」に関する道徳主義を提示した段階では、孟子の保守すべき道徳主義はこの「心」において担保されることになり、具体的施策は彼の眼からみれば、道徳主義を展開する方法論に過ぎないものとなろう。かれにとって方法(1)と方法(2)との間にある実際政治的観点から見れば乗り越えがたい矛盾が、彼の「心」の道徳主義の観点から見ればどの方法を取るかの選択に過ぎず、場合によってはそれは並行して実施することの可能なものであるかのごとく位置付けられる。

このような理解は、かれが王道論(1)を等閑に付して、(2)があるいは(3)のgが世に受け入れられるとなれば滔滔とこれを専ら主張するという事情をよく説明しよう。したがって具体的施策としては政治主義的方向が強くなり、これに比例して「心」の道徳主義も一層強化されて行くということになる。

果たして次に示す宣王との対話に、この政治主義の方向と「心」への傾斜という二つの傾向を看取し得るのである。政治主義の立場は放伐の理論へ、「心」への傾斜は「民」や「天」のテーマへと進展すると見られる。

なおdの「挾大山以超北海」が次の墨家の言説の借用であることは明らかであろう。

Ⅳ　今天下之士君子曰、「然乃若兼則善矣、雖然不可行之物也、譬若挈太山越河濟也。」子墨子言、「是非其譬也。夫挈太山而越河濟、可以畢劫有力矣。自古及今未有能行之者也。況乎兼相愛交相利則與此異、古者聖王行之。」（兼愛中）

Ⅴ　天下之士非兼者之言也、獨未止也。曰、「兼即仁矣義矣、雖然豈可爲哉。吾譬兼之不可爲也、猶挈泰山以超江河也。故兼者直顔之也、夫豈可爲之物哉。」子墨子曰、「夫挈泰山以超江河、自古之及今生民而来、未嘗有也。今若夫兼相愛交相利、此自先聖六王者親行之。」（兼愛下）

孟子が「不爲」と「不能」を、「心」という次元の意志の問題として論ずるのに対して、墨家は聖王の歴史的先例を以て「兼」が「太山（泰山）を挈（と）り河濟（江河）を越（超）える」類の不可能事ではないことを弁証する。表現においても論の立て方か

らいっても孟子の借用なること明らかであろう。

(4) 齊宣王問曰、「交隣國有道乎。」孟子對曰、「有。惟仁者爲能以大事小、是故湯事葛、文王事混夷。惟智者爲能以小事大、故大王事獯鬻、句踐事吳。以大事小者樂天者也、以小事大者畏天者也、樂天者保天下、畏天者保其國、詩云、『畏天之威、于時保之』」王曰、「大哉言矣、寡人有疾、寡人好勇。」對曰、「王請無好小勇。夫撫劍疾視曰、『彼惡敢當我哉。』此匹夫之勇、敵一人者也。王請大之。詩云、『王赫斯怒、爰整其旅、以篤周祜、以對于天下。』此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。書曰、『天降下民、作之君、作之師、惟曰其助上帝寵之。四方有罪無罪、惟我在天下、曷敢有越厥志。』一人衡行於天下、武王恥之、此武王之勇也。而武王亦一怒、而安天下之民、今王亦一怒而安天下之民、民惟恐王之不好勇也。」（梁惠王下）

孟子の王道論の機軸となる道徳主義が「心」によって担保されるという論理構成が完成したとき、「天」と「民」はかかる道徳主義的政治理論における重要な概念として登場してくる。孟子の天が墨家のように政治的かつ宗教的な概念としてはあまり用いられず、専ら道徳的な意味付与のもとに語られるのは、この「心」の道徳主義の立場から「天」に道徳的な意味が投影されるためであると理解される。

ここにみられる「樂天」「畏天」という「天」は手厚く祭祀の対象となる概念であるよりは道徳的意味付与のなされた「天」である。特に「天を樂しむ」の語にそれは顕著に現れていよう。この「樂天者」が「天下を保（やす）んずる者」となり「仁者」とされるのは、保天下（王）－樂天者－仁者、という相互的論理を構成する。

次にかかる仁者＝樂天者は、「天が生ぜしめた民を、上帝が寵愛するのを助けるべく、君をつくり師をつくる」という天の意志を尊重する。したがって「天下の民を安んずる」者である、とされる。この結果「天下を保んずる」ための「放伐」がここに是認されるのである。これは当然伐燕の議論と関わってこよう。

なおここに「書」として引用される「天　下民を生じ、これが君を作り、これが師を作る云々」の説は、次の墨家の「上帝鬼神が正長を立てるのは万民の為である」という説の影響と見られる。

VI　是以先王之書、相年之道曰、「夫建國設都、乃作后王君公、否用泰也、輕大夫師長、否用佚也、維辯使治天均。」則此語古者上帝鬼神之建設國都立正長也、非高其爵、厚其祿、富貴佚而錯之也、將以爲万民興利除害、富貴貧寡、安危治亂也。（尚同中篇）

また左傳が「天生民而立之君、使司牧之、勿使失性、有君而爲之貳、使師保之、勿使過度。」（襄公十四年）というのは、その「性」の用例から見て、墨・孟よりは後時で左傳編者の段階のものと考えられる。

かくして「天」と「民」は道徳主義的政治理論の対をなす概念となる。「樂天」「保民」するものこそ「王」となる。この理念に沿うかぎり当然放伐は是認される。かかる道徳主義的政治理論がいかに伐燕と関わったかはさきに考察した通りである。孟子の理論が伐燕を鼓舞する面をもつことは否定できない。

(5) 齊宣王見孟子於雪宮。王曰、「賢者亦有此樂乎。」孟子對曰、「有人不得則非其上矣、不得而非其上者非也、爲民上而不與民同樂者亦非也。樂民之樂者民亦樂其樂、憂民之憂者、民亦憂其憂、樂以天下、憂以天下、然而不王者未之有也。云々。」（梁惠王下）

「民と樂を同じくす」というのも、実際政治的スローガンではなく本質的に道徳的なものである。「天を樂しむ」ことと「民と樂しむ」こととは一対に観念されよう。しかしその具体的方策は仁政であるが、その実現性が疑問である以上、結局はこれは「心」の次元に還元されてゆくものとなろう。なおこのようなスローガンを掲げることが、孟子が理念的政治家として王にたいする道徳的優位に立つための有効な理論となったことは既説の通りである。

また、「樂しむに天下を以てし、憂うるに天下を以てす」が、「泰誓曰『文王若日若月乍照光于四方于西土』即此言文王之兼愛天下之博大也。」（兼愛下）という当代隆盛の墨家の言説を意識したものであることは疑い得ない。

(6) 孟子對曰、「夫明堂者王者之堂也、王欲行王政則勿毀之矣。」王曰、「王政可得聞與。」對曰、「昔者文王之治岐也、耕者九一、仕者世祿、關市譏而不征、澤梁無禁、罪人不孥。老而無妻曰鰥、老而無夫曰寡、老而無子曰獨、幼而無父曰孤、此四者、天下之窮民而無告者、文王發政施仁、必先斯四者。」（梁惠王下）

「王政」は「王者の政」であるが、ここでは王者は文王として語られる。他に王者に湯と文王を挙げる宋の王政の例がある。いずれも〈託古〉の手法である。内容はほぼ仁政と同じで、免税、薄税、寛刑、省刑そして窮民への配慮などであるが、「仕ふる者世祿す」は文王の政としては当然だが、これは「仁政」の尚賢策と真っ向から対立する政策である。孟子の王道論は道徳主義的政治理論としての理念的完成に達するにつれて、この「王政」更には「先王の道」などの伝統的規範への回帰を示すように

なる。これはその兆しである。裏返せば彼の仁政や尚賢論がいかに機会主義的なものであるかを示すものといえよう。

在齊時の宣王との対話における王道論は以上である。

この宣王に語る王道論の検討を通して、われわれは次のような王道論の性格を把握し得たといえよう。即ち、第一に、孟子の王道論は称王している諸侯が天下の「王者」となる方途を道徳主義的政治理論として説いたものである。第二に、道徳主義的政治理論においては道徳主義が主で政治理論は従となるが、当初はこれが一体のものとして説かれている。第三に、「心」を機軸とする道徳主義の論理が完成すると、政治理論は状況に都合のよいものが機会主義的に用いられるようになる。したがって個々の政治理論の間には決定的な矛盾が存在することもあり、それは尚賢論を巡って顕著である。孟子にはこのような矛盾を解決しようとした形跡はみられない。第四に、第三の段階を経た後は「天」や「民」の語が多用されるが、王道論の理念的あるいは観念的性格は顕著になる。第五に、政治理論としての「仁政」の具体策は墨家や管仲学派からの借用・剽窃が見られること、などである。

したがって、孟子の王道論が恵王や宣王を説得できなかったのは、道徳主義的基調のもとに繰り出される政治理論（仁政の中身）が結局は借り物で状況に対応する具体論としての魅力に欠けたこと、そして彼の道徳主義がこのような具体論への関心を等閑に付して「心」や理念に関心を向けさせようとしたことが挙げられよう。

（四）公孫丑に語る王道論

在齊時の弟子公孫丑との対話における王道論の議論について対話を挙げておきたい。ここでの王道論は恵王や宣王に説くものと決定的に異なるのは、弟子である公孫丑には「仁政」の具体的内容を説く必要がないということである。具体論は「仁政」という括弧に括っておけばよい。したがって孟子の弁舌は滑らかで堂々たるもので、論理的にも破綻はない。

(7)　〔孟子曰〕「a以齊王由反手也。」曰、「若是則弟子之惑滋甚。且以文王之徳百年而後崩、猶未洽於天下、武王周公繼之、然後大行。今言王若易然、則文王不足法與。」曰、「b文王何可當也。c由湯至於武丁賢聖之君六七作、天下歸殷久矣。久則難變也。d武丁朝諸侯、有天下猶運之掌也。紂之去武丁未久也、其故家遺俗流風善政猶有存者。e又有微子微仲王子比于箕子膠鬲皆賢人也。相與輔相之、故久而後失之也。f尺地莫非其有也、一民莫非其臣也。然而文王猶方百里起、是以難也。g齊人有言、曰、『雖有智慧、不如乘勢、雖有鎡基、不如待時。』今時

則易然也。h夏后殷周之盛地、未有過千里者也。而齊有其地矣。i鷄鳴狗吠相聞而達乎四境而、齊有其民矣。j地不改辟矣、民不改聚矣、行仁政而王、莫之能禦也。k且王者之不作、未有疏於此時者也。民之憔悴於虐政、未有甚於此時者也。l飢者易爲食、渇者易爲飲。孔子曰、『徳之流行、速於置郵而傳命。』當今之時、萬乘之國行仁政、民之悦之、猶解倒懸也。故事半古之人、功必倍之、惟此時爲然。」（公孫丑上）

議論はaの「齊を以て王たるはなお手を反すがごとし」というテーマである。これを聞いた公孫丑は驚いて、文王は身を没しても未だ天下はすべては周に帰せず、武王・周公がこれを継いでやっと天下は周に帰した。それほど天下に王たることは困難であるのに、今齊が手を反すように容易に天下に王たりうるというのでは、文王は王者の範型たり得ないのか、と問う。これにたいして孟子が答える。bに「文王何ぞ〔王に〕當たるべけんや」というのは文王は「王」たりえなかったの意である[14]。それに対して、c、d、e、fの理由が述べられ、殷が久しく安泰であった所以が語られる。

かくも文王が「王」たることが困難であったのに対し、「今の時は易然たるなり」と「時」のちがいを論じ、その「易然たる」理由を、h、i、kにおいて述べる。

この今の時の齊の持つh、iの条件は、かつての殷末の文王のfの状況と対比される。またkの歴史的状況はc、d、eの殷の安泰であった歴史状況と対比される。

したがって齊の土地の広大、民の衆多、王者が作（おこ）らず民が虐政に苦しむという歴史状況、などの条件は、「仁政」を行って王として臨むならば他の諸侯はこれを禦（ふせ）ぎようがなく、民は倒懸（さかさづり）から解放されたように悦ぶ故に、手を反すように容易に「王」たりうるというのである。

ここには齊によって「王」を実現せんとする孟子の強い期待と自負が読み取れよう。前節に見た王道論はこのような歴史認識のもとで語られたのである。

ここには周王朝の「命」のヒエラルヒーや秩序規範への言及は全くなく、周に替わる者は「仁政」をおこなって「民」が帰服すればそれで「王」たり得るとするのである。彼が「非命」の天下的世界の思惟を何の抵抗もなく展開していることが知られよう。ここからは孟子の思想史的位置が看取し得るであろう。

この「非命」の天下的世界において、「王者」の不在が続く今、「仁政」によって民の帰服を得たものが新たな王者たり得るという王道論は論理構成としては全く破綻を露呈していない。むしろ堂々たるものである。それは具体的政策はすべて「仁政」という言葉に包摂し、しかも「仁政」を行えば諸侯は禦ぎようがなく民は悦ぶ、という命題は何の疑いもなく成立しているのであるから、この議論が破綻する理由は最初

から存在しないのである。

孟子の王道論はこのようにして語られると大変な説得力を持つかのごとくである。しかし、ひとたびこれが具体的治者にたいして語られるときは、何よりも問題は仁政論の具体的な中身であり、それを実施して本当に民が悦び誰もこれを禦ぎようのないという効果をあげうるのかという問題である。この具体的治者との対話がどのような結末に終わったかは前節で見たとおりである。

このことは孟子の王道論が本質的に政治理論ではなく、歴史的政治的場に投影された道徳論であることを物語っていると言えよう。もとより政治と道徳の分離という問題は韓非子において理論的に整理され明確化されるのである。この時代においては政治理論が実は道徳理論に繋がるというのは自然のことなのであった。

縦横家の景春との次の問答は、図らずもかれの政治論が実は道徳論であるという本質をよく示していよう。

I　景春曰「公孫衍、張儀、豈不誠大丈夫哉、一怒而諸侯懼、安居而天下熄。」孟子曰、「是焉得爲大丈夫乎。…。居天下之廣居、立天下之正位、行天下之大道、得志與民由之、不得志獨行其道、富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈、此之謂大丈夫。」（滕文公下）

「ひとたび怒りて諸侯懼れ、安居して天下熄（や）む」というのは、(4)の孟子の語る王道論にある「文王ひとたび怒りて天下の民を安んず」という言葉を意識したものかと思われる。実際政治の場では彼らの影響力は孟子に比してはるかに大きく却って孟子の言葉を実践しているのは彼らではないかという含意が窺える。孟子のこれに対する答えは、結局は道徳論のレベルでの反論にしかなっていないのである。

公孫丑に語られる王道実現の歴史的可能性を説く破綻のない論理は結局はこの道徳論に由来する整合性であったと言えよう。

したがって「仁政」の中身に踏み込まない王道論の議論は実はその本質を最もよく示すものと言えよう。つぎの孟子の在齊時におけると見られる言葉は、王道論の道徳論的本質をよく示している。

(8)　孟子曰、「a人皆有不忍人之心、先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣。b以不忍人之心、行不忍人之政、治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者、c今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。云々。」（公上）

じつはここには重要な論理が仕組まれている。それは傍線部の命題である。この命題の意味が道徳思想上に持つ意味は既に汗牛充棟の議論がなされている。しかしこの命題がじつは王道論の論理として重要な意味をもつことにここでは注目したいのであ

る。王道論は先述のように、治者が「仁政」をなせば天下の民の帰服を得て「王」となるというものであり、この論理が成立するためには、仁政をなせば民は悦び帰服する、という命題が真でなければならない。仁政をなして民が裏切る、ということは決して起こらないということが前提されていなければならない。仮にこの命題が真であるとすれば、王道論は論理的には成立する。その仁政の中身の問題は別に問われるとしても。

孟子はここで「人皆人に忍びざるの心あり」という命題aを提起することによって、この王道論成立の隘路となる命題を成立せしめようとしたのである。人が皆「忍びざるの心」即ち「仁の端」を持つならば、「人に忍びざるの政」即ち「仁政」を悦び、これに帰服するのは必然的になる。かくして王道論の論理は誤つ事なく成立することになる。「人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行えば、天下を治むることこれを掌上に運らすべし」という命題bは真となるのである。

しかしこの命題bの真は命題aに負うているのであるから、言わばこれは問題の先送りである。そこで命題aの真偽の弁証がなされ、四端の論が登場するのである。

孟子の道徳説が実は王道論の論理的要請に答えるものであったことが明らかに確認されるのである。

したがって王道論の理論的完成が道徳説と結び付くことによってなされたことは、王道論の道徳論的本質を遺憾なく物語るものと言えよう。

このような理論的達成は在齊時において為されたものと見られるのである。

（五）去齊以後

実はここにあげるのは梁惠王上・下篇、公孫丑上・下篇以外の篇に見られる王道論に関係するものを取りあげたのであるが、それらが確実に去齊以後の孟子の思想であると断定はできない。しかし滕文公篇は去齊以後の滕での言説をまとめたものが中心の篇であるからこれはほぼ確実であり、離婁篇がやや不確定であるが梁惠王篇・公孫丑篇と時代の重なる記録が存在する可能性は否定できないが大勢としては遊説以降のものと見られる。盡心篇は七篇のなかでは晩出とみられるものである。したがっ去齊以後の見解とみて大過は無いであろう。

(9) 萬章問曰、「宋小國也、今將行王政、齊楚惡而伐之、則如之何。」孟子曰、

「a 湯居亳、與葛爲鄰、葛伯放而不祀、湯使人問之曰、『何爲不祀。』曰、『無以供犧牲也。』湯使遺之牛羊、葛伯食之、又不以祀。湯又使人問之曰、『何爲不祀。

』曰、『無以供粢盛也。』湯使亳衆往爲之耕、老弱饋食。葛伯率其民、要其有酒食黍稻者、奪之、不授者殺之。有童子以黍肉餉、殺而奪之。書曰、『葛伯仇餉』、此之謂也。爲其殺是童子而征之。四海之内皆曰、『非富天下也、爲匹夫匹婦復讎也。』湯始征、自葛載、十一征而無敵於天下。東面而征、西夷怨、南面而征、北夷怨。曰、『奚爲後我。』民之望之、若大旱之望雨也。歸市者弗止、芸者不變、誅其君弔其民、如時雨降、民大悦。

b　書曰、『徯我后、后來其無罰。』『有攸不惟臣、東征綏厥士女、匪厥玄黄、紹我周王見休、惟臣附于大邑周。其君子實玄黄于匪、以迎其君子、其小人簞食壺漿、以迎其小人、救民於水火之中、取其殘而已矣。』大誓曰、『我武惟揚、侵于之疆、則取于殘、殺伐用張、于湯有光。』

c　不行王政云爾。苟行王政、四海之内、皆舉首而望之、欲以爲君、齊楚雖大、何畏焉。」（滕文公下）

称王した諸侯の中では比較的に弱小な宋が「王政」を行おうとするのに、隣接する大国の斉・楚がこれを攻伐せんとするのを、いかにすべきかを萬章が問う。宋は称王（前三二二年）した康王が前二八六年まで在位し、前二八八年に斉の攻伐を受けて敗れている[10]。史記・宋世家は康王について次のように記す。

君偃十一年、自立爲王、東敗齊、取五城。南敗楚、取地三百里。西敗魏軍、乃與齊・魏爲敵國。盛血以韋囊、懸而射之、命曰「射天」。淫於酒婦人。羣臣諫者輒射之。於是諸侯皆曰、「桀宋」。「宋其復爲紂所爲、不可不誅。」告齊伐宋。王偃立四十七年、齊湣王與魏・楚伐宋、殺王偃、遂滅宋而三分其地。

平勢氏年表はこの「滅宋」は「破宋」の誤りとし、宋はその後も存続したとする。史記によれば、康王（偃）は称王してから攻伐によって領地を拡大する力のある君主であったようであるが、専横がすぎて自滅したようである。

弟子萬章が宋に肩入れするようであるのは興味深いところであり、孟子の宋への遊説も当初の康王に期待があったためであろう。

aでは宋の遠祖である殷の湯が十一たび征して天下に無敵であったのは、天下に利を求めるためではなく、無辜の童子を殺した葛伯に讎を復するためであったとし、「その君を誅してその民を弔（あわれ）む」をなして民が大いに悦んだからであるとする。bの武王の征伐は民を紂の水火の中から救った点で湯に勝るとする。

ここに言う「王政」は、湯・武が虐政を行う君主を民のためにこれを誅し、或いは進んで民を救うために天下を取ったという類の「放伐」を言うものと解せられる。

しかしcのように、宋は「王政を行わざるのみ」で未だ王政にはなっていないとす

るが、「苟も王政を行わば、四海の内みな首を挙げてこれを望み、以て君となさんと欲す」とし、齊・楚を恐れる事なく「王政」をおこなうべし、というのである。

孟子がここで言う「王政」は〈民のための征伐〉を言うのである。しかし一体だれがその征伐が民の為であると判定するのか、事は微妙である。つまり征伐が成功すればその時点では「王政」を冠することが可能であり、失敗すればそれは民が悦んでいないからで「王政」ではなかったということになろう。

康王は史記によると「天を射る」不遜の君主であったが、これは多分に示唆的であり、もし康王が「天を射」て、天下を取るならば、これを「王政」を以て称する余地がこの論理には残されていよう。つまり勝てば官軍の論理である。

この論理ではあらかじめ誰が「王政」を行っているという指名は行われない。〈王政を行えば四海の内みな以て君となさん（王政をなせば王たらん）〉、という命題の定立が行われるだけなのである。そして宋が「王政」を行わんとして放伐に成功すればそれでよし、失敗すればそれは「王政」ではなかったからだと理由付けがなされる。この命題そのものが疑われることはない。「王政」は成功者だけに冠せられるから、この命題は１００％真であることになる。したがって孟子がｃにおいて示す言い回しは大変に意味深長である。孟子は宋が「王政」を行っているとは決して認めず、しかし王政の命題は確認するという形でこの対話を終えるのである。いかなる国も「王政」を認められることはないが、天下を治めることに成功すれば、いかなる国にも冠せられる。それがこの「王政」のロジックである。なぜなら天下を治めることに成功すればそのこと自体が「民のため」と言い得るからである。

結局ここに説かれる「王政」は、「民」の概念を担保にする放伐論である。この点は具体的政策論として「王政」を論じた齊の宣王に説いたものとは異質である。この「王政」は、王政をなさば王たらん、という同一律的命題で、放伐の成功者に冠せられる理念であることを本質とする。したがってこの理論の実際政治的意味は宋の放伐への鼓舞と期待であり、それが失敗した時にはこれを非難する道徳的根拠となるということにある。これは齊の伐燕において見せた孟子の身の処し方そのものであると言えよう。その論理化がこの「王政」論である。

⑽　孟子曰、「ａ離婁之明、公輸子之巧、不以規矩、不能成方員。ｂ師曠之聡、不以六律、不能正五音。ｃ堯舜之道、不以仁政、不能平治天下。ｄ今有仁心仁聞、而民不被其澤、不可法於後世者、不行先王之道也。故曰、『徒善不足以爲政、徒法不能以自行。』詩云『不愆不忘、率由舊章。』遵先王之法而過者、未之有也㊱。ｅ聖人既竭目力焉、繼之以規矩準繩、以爲方員平直、不可勝用也。ｆ既竭耳力焉、

繼之以六律正、五音不可勝用也。g既竭心思焉、繼之以不忍人之政、而仁覆天下矣。h故曰、『爲高必因丘陵、爲下必因川澤。』爲政不因先王之道、可謂智乎。i是以惟仁者宜在高位、不仁而在高位是播其惡於衆也。上無道揆也、下無法守也。朝不信道、工不信度、君子犯義、小人犯刑、國之所存者幸也。…j事君無義、進退無礼、言則非先王之道者、猶沓沓也。故曰、『責難於君謂之恭、陳善閉邪謂之敬、吾君不能謂之賊。』」（離婁上）

ここに見られるアナロジーを整理すると次のようになろう。

a　離婁の明・公輸子の巧　－　規矩　－　方員
b　師曠の聡　－　六律　－　五音
c　堯舜の道　－　仁政　－　平治天下
d　仁心・仁聞　－　先王の道　－　民その澤を被らず
e　聖人目の力を竭くす　－　規矩準繩　－　方員平直
f　聖人耳の力を竭くす　－　六律　－　五音
g　聖人心思を竭つくす　－　人に忍びざるの政　－　仁天下を覆う

この上項は実践主体の能力と努力、中項は適正なる方法論、下項はその目的と成果、と言えよう。孟子の意図は、c、d、gの論の展開にある。さらにレトリックとしては、a－b－cの層累法によってdが導かれ、これを再確認するためにe－f－gの層累法が置かれるという構成である。したがってその主眼はdの「先王の道」を導き出すことにあるのは明らかである。

この「先王の道」は所引の詩（大雅・嘉樂）の「舊章に率（したが）い由る」によれば「周の先王の道」の意を基本的にもつものであろう。

いかなる主体の能力と努力も適正な方法論を欠けば目的を達成することはできないとする本章の趣旨には、王道論における道徳主義偏重への自省的批判が読み取れなくもない。「仁心」と「仁聞」（仁聲遠く聞こゆるなり、趙岐）だけでは民はその恩恵を受けられないというのは、「心」を強く主張した(3)の王道論に比べると明らかに重心は変化して来ているからである。その適正なる方法論として孟子は「先王の道」を提起するのである。本来であればここは「仁政」が位置付けられるはずであるが、「仁政」はすでにcに登場している。

このcは堯・舜が仁政をなして天下を平治したという典型的な王道モデルで、これに対して、「今」のことを言うのがdの王道モデルである。では「先王の道」とは何か、ここでは詩が引かれてそれが「周の先王の道」であることが示唆されるが、それまでである。それ以上の具体論はない。ただ孟子の意を忖度するならば、iに提示さ

れる事柄が孟子の想定する「先王の道」を行う具体論と言えよう。即ち、仁者が高位にあるべきであり、不仁者が高位にあることが諸悪の根源であるとする。趙岐が「仁者能く先王の道に由る」というのは孟子の意を得たものであろう。これは文字どおり行えば徳に拠るヒエラルヒーを構想するもので、したがってもはや周の〈命のヒエラルヒー〉とは異質である。しかし、「仁の實は親に事ふる是なり」（離婁上）というのが孟子の「仁」の内実であれば、これがやがて伝統的規範への回帰となることは十分予想されよう。

したがってここに孟子が王道論の方法として「周の先王の道」を措定したことは思想史的に重要である。これは周王朝的秩序規範への回帰を意味するからである。

iにおける不仁者の政を裏返すと仁者の政がうかびあがってくるが、それは上に道揆あり、下に法守あり、朝廷においては道が信ぜられ、百工は度を信じ、君子は義を守り、小人は刑を懼れる、というものである。これは伝統的秩序の整然たる作動を想定するものと言ってよいであろう。

孟子の王道論はその具体的方法論（政策）としては他学派の成果を借用して「仁政」と称して来た（主として遊説時）のであるが、この段階においては伝統的秩序への回帰が実は民に恩澤を被らしめる確実な方法であるとの認識が生まれてきたものと理解されよう。

だがそもそも王権交代の論理としての王道と「周の先王の道」は論理的に矛盾しよう。「周の先王の道」に拠るのであれば王権交代は必要ないからである。周の秩序規範を遵守すれば民がその恩恵を得られるというのは所詮一国内における統治論に外ならない（なお墨家は「先王」をどちらかと言えば周以外の先王に重点を置きそこから聖王思想や王権交代論を構想したのであるが、ここに言う「先王」は所引の詩が示すように周の先王に重心を移行している）。果たして、cとdをよく比べると、cはあくまで「平治天下」と天下を視野にするのに対して、dには「天下」の語がないのは簡潔を求めるレトリックの必要からとは言い切れないであろう。つまりこの「先王の道」による統治論は天下の王をめざす統治論であるよりは、一国の統治の理論たるを主眼とするのではないか、ということである。

このような想定を裏付けるのは、「先王の道」が滕で語られたと見られる点である。この「先王の道」の語については、『孟子』において言及するのは、本章と次の滕文公上・下の各一章の、計三章のみである。

I　今也南蠻鴃舌之人、非先王之道。子倍子之師而學之、亦異於曾子矣。吾聞出於幽谷、遷于喬木者、未聞下喬木而入於幽谷者。…巨履小履同賈、人豈爲之哉、從

許子之道、相率而爲僞者也、惡能治國家。

Ⅱ　彭更問曰、「後車數十乘、從者數百人、以傳食於諸侯、不以泰乎。」孟子曰、「非其道、則一簞食不可受於人。如其道、則舜受堯之天下不以爲泰、子以爲泰乎。」曰、「否、士無事而食、不可也。」曰、「子不通功易事以羨補不足、則農有餘粟、女有餘布。子如通之、則梓匠輪輿皆得食於子。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爲仁義者哉。」

Ⅰは確実に滕においての言説である。「先王の道」を非難する許行の徒の陳相などの考えでどうして「国家」が治められようとの趣旨である。間接的に「先王の道」が国家を治めるに有効な伝統的規範であることを言うものといえよう。

Ⅱの文も滕文公篇に収められるところからすれば、滕に傳食する時の言葉とみて良いであろう。滕文公は孟子に「國を爲（おさ）むる」を問い、孟子は「什一」の税制、「庠序学校」の制を教える。これらは夏殷周の制を例にして説かれるが「三代これを共にす」と基本的には共通の制度として説かれる。また仁政の始めとして「井田」の制を説くが、これは周制として語られていると見られる。このように孟子は周制を基本とする「先王の道」を滕において説いているのである。

また本章の結論部のjが「先王の道」を以て君に事えるを説くことも、これが一国統治の論理であることを示していよう。

したがって、本章の王道論の論理を用いた「先王の道」による統治論は、天下に王たるを説く王道論が、一国統治論として伝統的規範に回帰して行く姿を示すものと言えよう。

なお本章の論理構成上のアナロジーのキーワードとなる「規矩」の語はすでに墨家が使用しており、孟子はこれらを借用したと見られる[42]。

またさらに重要なことは「規矩」に譬えられるこの「先王の道」も墨家で熟成してきた言葉と見られるということである。「先王」については『墨子』において44例みられるのに対し、『孟子』は10例に過ぎない。『墨子』の用例は萬民系墨家のテキストに多く見られ「先王の書」の用例が19例と多い。これらの先王は周よりも夏・商の先王を、あるいは三者を対等に説くことに重点がある。いま「先王の道」の用語へと発展して行く過程を本文から確認しておきたい。

Ⅲ　巫馬子謂子墨子曰、「舍今之人而譽先王、是譽槁骨也、譬若匠人然、智槁木也而不智生木。」子墨子曰、「天下之所以生者以先王道教也。今譽先王是譽天下之所以生也、可譽而不譽、非仁也。」（耕注第四十六）

とあり、楊朱の徒と見られる巫馬子に天下の秩序をうみだしたものが「先王の道教」

であることを説いている。そして

Ⅳ　子墨子曰、「古之聖王、欲傳其道於後世、是故書之竹帛、鏤之金石、傳遺後世子孫。欲後世子孫法之也。今聞先王之遺而不爲、是廢先王之傳也。」（貴義第四十七、なお閒詁「王云、遺字義不可通、遺當爲道、此涉上文傳遺而誤也。」）

Ⅴ　子墨子曰、「世俗之君子視義士不若負粟者。今有人於此、負粟息於路側、欲起而不能、君子見之、無長少貴賤必起之。何故。曰、義也。今爲義之君子、奉承先王之道以語之、縱不悦而行、又從而非毀之、則世俗之君子之視義士也不若視負粟者也。」（同上）

Ⅵ　子墨子曰、「翟嘗計之矣。翟慮耕而食天下之人矣、盛、然後當一農之耕。分諸天下、不能人得一升粟。籍而以爲得一升粟、其不能飽天下之飢者、既可睹矣。翟慮織而衣天下之人矣、盛、然後當一婦人之織、分諸天下、不能人得尺布、籍而以爲得尺布、其不能煖天下之寒者、既可睹矣。…翟以爲不若誦先王之道而求其説、通聖人之言而察其辞、上説王公大人、次匹夫徒歩之士。王公大人用吾言國必治、匹夫徒歩之士用吾言行必脩。」（魯問第四十九）

などにおいて「先王之道」が語られている。これらの「先王」に関する用語の展開の様相から見て「先王の道」の語が墨家において熟成して来たことが窺えよう。

このなかで、Ⅴは孟子が弟子彭更の非難に答えた論理、Ⅵは孟子が許行の徒の陳相に答えた論理を内包している。孟子がこれらを剽窃したものであることは明らかであろう。墨家と孟子は社会の秩序規範を構想する点では同じ立場に立つ。楊朱学派やそれと同じ立場に立つ許行らの批判にたいして孟子が墨家の論理を援用するのはこのためである。ただし同じ「先王の道」であっても、墨家が周を越えた三代の先王と、天下的視点を明確にするのに対し、孟子は周の先王の秩序規範への回帰と一国統治の視点に立つ点は際立った違いで、思想史的観点からもその先後関係は明らかである。これも又孟子の剽窃の一例である。

(11)　孟子曰、「三代之得天下也以仁、其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者、亦然。天子不仁、不保四海。諸侯不仁、不保社稷。卿大夫不仁、不保宗廟。士庶人不仁、不保四體。今惡死亡而樂不仁、是由惡醉而強酒。」（離婁上）

これはさきの(10)のcおよびgの論理と同様の王道論の論理の確認と、そのコロラリーの展開であるといえよう。ここに言う「仁」は仁心と仁政を一体的に包括するものと理解されよう。「仁」は道徳的かつ政治的なる理念として定立されている。王道論が道徳理念化した姿をわれわれはここに確認し得よう。

(12)　孟子曰、「天下有道、小徳役大徳、小賢役大賢。天下無道、小役大、弱役強。

斯二者天也。順天者存、逆天者亡。齊景公曰、『既不能令、又不受命、是絶物也、涕出而女於吳。』今也小國師大國而恥受命焉、是猶弟子而恥受命於先師也。如恥之莫若師文王、師文王大國五年、小國七年、必爲政於天下矣。詩云、『商之孫子其麗不億、上帝既命、侯于周服、侯服于周、天命靡常、殷士膚敏、裸将于京。』孔子曰、『仁不可爲衆也、夫國君好仁、天下無敵。』今也欲無敵於天下、而不以仁、是猶執熱而不以濯也、詩云、『誰能執熱、逝不以濯。』」（離婁上）

本章は、「天下」と「道」と「文王」の受命、そして「仁」との関係が論理的に整理されて述べられている点で注目される。

まず「天下有道」と「天下無道」とは「この二者は天なり」とし、人力の及ぶところではなく人にとっては所与の歴史条件であるとする。人はこの「天」の所与を前提として生きなければならない。「天下に道有り」との所与の下では、「小徳　大徳に役（えき）せられ、小賢　大賢に役せらる」という秩序規範が作動する。「天下に道無し」という所与の下では「小　大に役せられ、弱　強に役せらる」という力の原理しかなく秩序規範は作動しない。したがって人はこの二ついずれかの所与の前提条件（つまり天）のもとに生きねばならぬから、これに順う者は存し、逆うものは亡ぶことになる。孟子はこのように天下と道の関係を規定する。

このような理論的整理が、周王朝の秩序規範の作動した時代（天下有道）、と秩序規範が崩壊し作動しない時代（天下無道）とに対応するものであることは、明らかであろう。後者の状況では「既に令する能わず、又命を受くる能わず」と齊の景公が嘆くように、「命」の秩序規範が作動しないのである。したがってこの天下無道のもとでは小国は大国の力を懼れてこれを師として事えるが、その「命」には従わない（命の秩序規範が崩壊しているからである）。

この天下無道の時に、大国の命を受けるのを恥ずるのであれば、文王を師として自らが政を天下になす（命を発する）ようにすればよい。文王を師とすれば大国は五年、小国は七年で「政を天下に為す」（王となる）ようになろう、という。

そして詩（大雅・文王）の「殷の衆は一億を越えたが、上帝が命を文王に下した後には、みな周に服し、いまや殷の美士は京師に周祭を助けるというありさま。天命は常なきものである。」⑱との一節を引いて、無道の世に文王に倣って「命」を受け、自ら道を行うべきことを示唆する。

ではいかにしてそれが可能かといえば、「仁」がその方法であるという。そして孔子の「仁［を為すものに］は、衆を為して［敵対して］も当たり得ない。國君たるものが仁を好めば天下に敵しうるものはない。」⑲との語をひき、さらに、いまの君主

が天下無敵たろうとして「仁」に拠らないのは、詩（大雅・桑柔）に言う、熱いものを執ろうとして、水で手を濯わないのと同じである、と結んでいる[29]。

したがって無道の天下であっても「仁」によって「政を天下に為し」て「天命」を受ける者はあらたな「命」の秩序を形成しうる、という理論である。これは極めて整理された王権交代論であるといえよう。

ではこの理論は範型としては禅譲型か、放伐型かというと、文王をモデルとする点や、その「天下無敵」の論理からすればやはり後者であるといえよう。

ここで注目されるのは、孟子が「命」の問題をこの理論の中に組み込んでいる点である。右の理論を「命」という観点から整理すると次のように表せよう。

甲、天下無道 ― 「命」の秩序規範は作動せず

乙、國君好仁天下無敵 ↓ 爲政於天下

丙、天命 ↓ 「命」の秩序形成

丁、天下有道 ― 「命」の秩序規範の作動

丁の天下有道はやがて無道に転ずるので、この過程は循環的に繰り返されることとなろう。

墨家は「命」の存在を否定する「非命」の観点に立つことによって、王権交代論を構想したのであるが、この思想的影響のもとに王道論を構想した孟子は、「非命」の立場を一方で受け入れ（「仁によって政を天下に為す」のは非命の立場）、他方で「命」の観点を導入する（天命とそれによる「命」の秩序）することによって、理論的にはより整合した王権交代論を提示することになったといえよう。

また孟子はこの甲から丁への循環そのものは「天」によるものとして、人力の外においた。哲学的表現を与えれば、「命」と「非命」の役割を「天」によって統合するという論理をここに見いだすことが可能であろう。

ここに我々は〈仁の放伐論〉とも言うべき、孟子の王道論の完成形態を確認し得るのである。

最後に次に示す三例によって孟子の王道論に関する言説は尽くされるが、いずれもこの〈仁の放伐論〉の論理による孟子の言説として解することができよう。

(13) 孟子曰、「桀紂之失天下也、失其民也。失其民者、失其心也。得天下有道、得其民斯得天下矣。得其民有道、得其心斯得民矣。得其心有道、所欲與之聚之、所惡勿施爾也。民之歸仁也、猶水之就下、獸之走壙也。故爲淵敺魚者獺也、爲叢敺爵者鸇也、爲湯武敺民者桀與紂也、今天下之君有好仁者、則諸侯皆爲之敺矣雖欲無王不可得已。云々。」（離婁上）

(14) 孟子曰、「盡信書則不如無書。吾於武成取二三策而已矣。仁人無敵於天下、以至仁伐至不仁、而何其血之流杵也。」（盡心下）

(15) 孟子曰、「有人曰、『我善爲陣、我善爲戰。』大罪也。國君好仁、天下無敵焉。南面而征、北夷怨。東面而征、西夷怨。曰、『奚爲後我。』武王之伐殷也、革車三百兩、虎賁三千人。王曰、『無畏、寧爾也、非敵百姓也。』若崩厥角稽首。征之爲言正也、各欲正己也、焉用戰。」（盡心下）

これを要するに孟子の去齊後の王道論は、一つは「先王の道」による一国統治論、二つは〈仁の放伐論〉とも言うべき理念的王権交代論へと展開して行ったと言えよう。

〈注〉

①告子下の「五霸は三王の罪人なり、今の諸侯は五霸の罪人なり」というのは、五霸が天子に非ずして諸侯を率いて諸侯を伐ったこと、今の諸侯はみな齊の桓公の葵丘の會での五禁を犯す者であることをいう。この論法でいうならば当然「今の諸侯」は「三王の罪人」である。このような歴史認識が一方において孟子に存在したことは事実である。しかしこれを以て孟子が諸侯の称王を批判したという形跡はどこにもない。また此の発言は遊説期の後のものである可能性が強い。

②梁恵王下における齊の宣王との対話、滕文公下の萬章との対話。

③梁恵王との対話の「地方百里可以王」（梁恵王上）、齊宣王との対話の「徳何如則可以王矣」

④用例多数。

⑤孟子去齊充虞路問曰、「夫子若有不豫色然、前日虞聞諸夫子曰、「君子不怨天、不尤人。」曰、「彼一時、此一時也、五百年必有王者興、其間必有名世者、由周而来七百有餘歳矣、以其數則過矣、以其時考之則過矣。夫天未欲平治天下也、如欲平治天下、當今之世、舍我其誰也、吾何爲不豫哉。」（公孫丑下）。また「王者」の他の用例については、滕文公との対話「人倫明於上、小民親於下、有王者起、必来取法、是以王者師也。」、萬章との対話「子以爲有王者作、將比今之諸侯而誅之乎。其教之不改而後誅之乎。」（萬章下）、魯の愼子との対話「子以爲有王者作、則魯在所損乎、在所益乎。」（告子下）に見られる。なお孟子が当時の諸侯にたいして「師」を以て己を持したことは萬章がどうして敢えて諸侯に見えないのかと問うのに対して「以其多聞也、則天子不召師、而況諸侯乎。」（萬章下）と答えた言葉に窺えよう。

⑥武内前掲書・孟子遊歴年表

⑦趙岐注「老猶敬也。幼猶愛也。敬我之老亦敬人之老、愛我之幼亦愛人之幼。推此心以敬民、天下可轉之掌上、言易也。」

⑧趙岐注「権、銓衡也、可以稱敬重也。度、丈尺也、可以量長短也。凡物皆當稱度乃可知、心當行之乃爲仁、心比於物尤、當爲之甚者也、欲使王度心如度物也。」とするが、その解釈は明瞭ではなく、特に傍線部はあまり当を得ない。朱子は「今王恩及禽獣、而功不至於百姓、是其愛物之心重且長、而仁民之心軽且短、失其当然之序而不自知也。故上文既發其端、而於此請王度之也。」と言い、焦循は「按物軽重長短、以権度度之、心之軽重長短、即以心度之。物之軽重長短、不度猶可。心之軽重長短不度、則不知推恩以保四海、故以甚也。心愛禽獣、心之軽短者也。心愛百姓、心之重長者也。不以心度心、則不知愛禽獣之心軽於愛百姓之心也。」と言う。表現を異にしてほぼ同趣旨を述べるが、焦循の解を妥当とすべきであろう。

⑨趙岐注「王言不然、我不快是也、將欲以求我心所大欲者耳。」

⑩「覇王」の語は「公孫丑曰、夫子加齊之卿相、得行道焉、雖由此、覇王不異矣」（公孫丑上）と言う。

⑪孟子曰、「尊賢使能、俊傑在位、則天下之士皆悦、而願立於其朝矣。市廛而不征、法而不廛、則天下之商皆悦、而願藏於其市矣。關譏而不征、則天下之旅皆悦、而願出於其路矣。耕者助而不税、則天下之農皆悦、而願耕於其野矣。廛無夫里之布、則天下之民皆悦、而願爲之氓矣。信能行此五者、則鄰國之民仰之若父母矣。率其子弟攻其父母、自生民以來未有能濟者也。如此則無敵於天下。無敵於天下者天吏也。然而不王者未之有也。」（公孫丑上）

⑫趙岐が「王言、我情思惛亂、不能進行此仁政、不知所當施行也。」というのは宣王の戸惑いをよく捉らえている。その上で「欲使孟子明言其道、以教訓之、我雖不敏、顔嘗使少行之也。」と注している。

⑬穀家の管仲学派が遺した『管子』の経済政策は、金谷治氏「『管子』中の経済思想は、戦国初期から末期以後にも及ぶ長い期間の推移をあわせ包含したものである。おおよそ「経言」の内容がその古い部分に当たり、「軽重」諸篇の内容が最も新しい部分である。そして全体をつらぬく基調としては、重農を中心としながら商業をもあわせ尊重するというものであるが、農業生産と蓄積を主とする素朴な段階にある「経言」の思想は、貨幣を中心とする価格操作によって国家の収益をあげるという「軽重」の強い商業主義へと変化をとげている。」とする。（金谷治『管子の研究』一九八七年・岩波１４９頁）。

⑭趙岐注「孟子言文王時難爲功。」

⑮平勢氏前掲書・表Ⅱ１８７頁。

⑯趙岐注「詩大雅嘉樂之篇、愆過也、所行不可差矣、不可忘者以其循用舊故文章、遵用先王之法度、未聞有過也。」鄭箋「愆、過也。率、循也。成王之令徳不過誤、不遺失、循用舊典之文章、謂周公之禮法。」

⑰法偽第四、天志上第二十六・同中第二十七・同下第二十八、經説上第四十二に見られ、天志上は「輪匠執其規矩以度天下之方圓」と「規矩」を熟して用いる。

⑱趙岐注「詩大雅文王之篇、麗億數也、言殷帝之子孫、其數雖不但億萬人、天鬼命之、惟服於周、殷之美士執祼暢之禮、將事於京師、若微子者、膚大敏達也、此天命之無上也。」鄭箋「殷之臣壯美而敏、來助周祭。」

⑲趙岐注「孔子云、行仁者、天下之衆不能當也。諸侯有好仁者、天下無敢與之爲敵。」

⑳墨子尚賢中の同詩を引いて尚賢を説くを意識した引用であろう。

三、孟子の禪讓論批判と天

かつて顧頡剛氏は「禪讓傳説起於墨家考」①という長大な論文において、大要次のような論を展開した。

1、禪讓説は儒家の思想的遺産ではなく、墨家の思想的遺産である。墨家が彼らの主義を宣伝するために作り出したものである。もとより唐虞の史実ではない。

2、墨家が提出したのは堯舜禪讓説であり、舜禹禪讓説は後人の付加である（後人とは孟子であることを明らかにする）。

3、［論理的には］墨家の尚賢思想なくして禪讓説は生まれ得ない。儒家の思想的立場（親親貴貴）から禪讓説が生まれる事はあり得ない。

4、儒家の孟子も荀子も時勢に押されて止むを得ずこれを承認したものの、実際は禪讓説に賛成ではなく、自分達の思想的立場（親親貴貴）の妨げとならぬように、禪讓説の意味を変えようとした。

5、戦国期の時代背景と儒墨の思想的闘争がなければ、禪讓説の盛行はなかったであろう。

誠に千古の蒙を啓く卓見（崔述の唐虞考信録のヒントは有ったようだが）と言えよう。とくに儒墨の思想史的交渉という展望に立って禪讓説の形成と展開を跡づける論旨は戦国思想史研究に斬新な展望の可能性を与えたものと言えよう。この点での顧氏の観点がその後の戦国思想史研究において必ずしも反映されて来なかったのはその後の儒法闘争史観の盛行の陰に隠れたとの感なしとしない。

本書の論旨が儒墨の思想史的交渉という観点に立つのは、研究史的に位置付ければ、顧氏の観点を受けるものと言えよう。顧氏が「尚賢」をめぐる儒墨の思想史的交渉の視点から禪讓説を論じたのに対し、本書は「命と非命」の視点から儒墨の思想史的交渉のながれを俯瞰し、特にそこにおける孟子思想の構造を考察せんとするものである。

そこで本節ではこの顧氏の禪讓論を踏まえて孟子の禪讓説について検討せんとするものである。本章の第一節において、孟子は燕における禪讓とその理論を批判したが、その批判の論拠としての立脚点が周王朝的秩序規範にあるのか、天下的秩序規範にあるのか曖昧であり、その批判は不徹底であることをのべた。その一方で、孟子は放伐論を道徳主義的政治理論としての王道論として展開し、最終的には〈仁の放伐論〉としての理念的な王権交代論を形成したことを第二節において考察して来たのであった。

ここで考察したいのは、このような理論的展開をふまえて晩年に孟子が弟子萬章となした禪讓をめぐる二つの対話である。この対話は孟子の真意がどこにあるのか一見

しては判定しがたい点がある。顧頡剛氏が「孟子は一方では唐虞は禪（ゆず）らなかったと言い、一方では唐虞は禪ったと言い煮え切らない態度である」②と評しているのはもっともである。

孟子は禪讓に対して一体いかなる見解を表明しているのか先ずは本文の検討から進めて行きたい。

（一）禪讓批判と新たな禪讓論

(1) 萬章曰、「a堯以天下與舜、有諸。」孟子曰、「否、b天子不能以天下與人。」「然則、c舜有天下也、孰與之。」曰、「d天與之。」「e天與之者、諄諄然命之乎。」曰、「否、f天不言、以行與事示之而已矣。」曰、「以行與事示之者、如之何。」曰、「g天子能薦人於天、不能使天與之天下。諸侯能薦人於天子、不能使天子與之諸侯。大夫能薦人於諸侯、不能使諸侯與之大夫。h昔者堯薦舜於天、而天受之、暴之於民、而民受之。故曰、『天不言、以行與事示之而已矣。』」曰、「敢問、薦之於天、i而天受之、暴之於民、而民受之如何。」曰、「j使之主祭而百神享之、是天受之。k使之主事而事治、百姓安之、是民受之也。l天與之、人與之。故曰、b『天子不能以天下與人。』m舜相堯二十有八載、非人之所能爲也、天也。n堯崩三年之喪畢、舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者、不之堯之子、而之舜。訟獄者不之堯之子、而之舜。謳歌者不謳歌堯之子、而謳歌舜。故曰、『天也。』夫然後之中國、踐天子位焉。o而居堯之宮、逼堯之子、是簒也。非天與也。p大誓曰、『天視自我民視、天聽自我民聽。』此之謂也。」（萬章上）

萬章がaの「堯　天下を以て舜に與う」のことを問うと、孟子はbの「天子　天下を以て人に與うる能わず」の命題をもって答える。bこそは孟子がここで主張したい命題である。しかし舜は天下を有したのであるからそれはだれが与えたのか、とのcの問いに、dの「天　これを与う」の答えがなされる。「天これを與うとは諄諄然と［ていねいに］與うるのか」というeの問いは、先に見た墨家の非攻下篇に見られるように天命が鬼神を介して密やかに下されることに対する懸念、ないしは批判の意味が込められていよう。これに対してfで「天　言（ものい）わず、行と事とを以てこれを示すのみ」と墨家の鬼神を介する天命告知とは対照的なあり方が示される。さらにその具体的あり方を問う萬章に対して、gの論理がのべられるが、この諸侯・大夫における論理は、孟子が沈同に燕を伐つべきか否かを問われて「可なり」と答えたときの論理と結局は同じものである。当時と異なるのは、傍線部に見られるように天と天子との関係を明言して天下的規範に立つことをはっきりと表明していることであり、

その論旨がより明快となっていることである。これはbの命題を論証する論理ともなっている。この論理では、天子は［天下を譲るべき］人を天に薦めるまでの権限で、決定権は「天」にある。

では天はいかにしてその決定を伝えるのか。「行と事とを以てこれを示す」というその具体論は何か。hでは、堯が舜を天に薦めたときに「天これを受け、これを民に暴（あらわ）して、民これを受く」と答えるが、iにおいて更にその具体的様相が問われる。そこでj、k、の回答がなされる。jでは「天これを受く」とは、その人物に祭を主（つかさど）らしめて百神がこれを享（う）けることである、とする。趙岐は「百神これを享くとは祭祀して福を得るなり」と言う。しかしこれは、讖緯説の盛んな後漢人の理解というべきで、むしろこれでは墨家に近い。孟子の言は弟子萬章の論理的追究にやはり論理的に答えようとする要請からのもので、その言葉以上の読み込みは意味がなかろう。むしろこれによれば形式的に祭礼を行えば「天受之」が行われたことになり、孟子の答えはいささか常套的に過ぎ苦し紛れの感なしとしない。が、形式論理的整合性（つじつまあわせ）を期する孟子の立場からすればそれで十分なのであろう。kでは「民これを受く」とはその人物に政事を主らしめて事が治まり百姓がこれに安んずることであるとする。趙岐は「民皆其の徳を謳歌するなり」というが、これは孟子の後の文から見ても妥当な解であろう。すると1において、「天これに與え、人これに與う」の「人」が民を含む概念であるのは疑い無く、しかもj、kの内容からすれば実質的に「與う」る際に決定要因となるのは「民（人）」ということになろう。

この1の文に続いて再びbの命題が繰り返される。すると1はbの命題の逆であることが知られよう。「天」と「人（民）」が天下を与えるのであって、天子が天下を人に与えることは出来ない、という論理構成がここで明らかになろう。墨家の禪譲論では天子に帰していた決定権が孟子では天と人（民）に帰し、天子は「薦め」るだけの権限として位置付けられる。しかもこの天はその具体的意志は人（民）がこれを担保するという論理がここで開示されるのである。

果たして、m、n、pの文を見ると、「人（民）」の動向こそが「天」の意志であるという思想があきらかに看取し得る。ここには「天」の意志が祭礼に対する「福」や鬼神の出現によって示されるという宗教的観念ないしは神秘主義はまったく示されていないのである。のみならず、mに示される「舜　堯に相たること二十有八載なるは、人の能く為す所に非ざるなり、天なり」というのを、趙岐は「二十八年の久しきは人の爲すに非ざるなり、天これを與ふるなり」というが、天が予め舜に二十八載の

宰相の地位を與えたという運命論的意味での「天」ではない。結果として二十八年の長きに渡って宰相たり得たという事態は「人の能く為す所に非」ずして「天」の能く為す所」なり」とする。これは結果から見た合理化の論理（勝てば官軍の論理）である。孟子のよく使う思考法である。趙岐の言う「天」ではやはり墨家の概念に近い。これに対して孟子の「天」は〃「人の能く為す所に非ざる」を為すなにものか〃を「天」といい、必ずしも実体化されたものではない。この「天」の概念を用いれば説明の出来ないことは何もない。要は、説明不能だがそうなった事態は「天なり」と説明されるのである。これは人事（人間世界の営み）における所有権の自然化、それに伴う責任の所在の転化と拡散化という思考を生み出す概念である。

a「堯以天下與舜」（萬章）

b「天子不能以天下與人」（孟子）

k「天與之、人與之、故曰天子不能以天下與人。」（孟子）

という論理の展開を見れば、孟子の意図する思考の方向は明らかであろう。孟子は「天下」の所有権を、「天」と「人（民）」に拡散させる。墨家が「天下」の所有権を「天子」から「天」に一元化する思考を既に尚賢・尚同・天志の各中篇において理論化していること、そして天を有意的な存在として上帝と一体化して捉え、これを頂点とする祭政一致的ヒエラルヒーを構想したことについては先に考察した通りである。この点で孟子が「天下」の所有権を「天」に帰するとする論理はこの墨家の思想を受けるものであろう。しかし、孟子はさらに、「天」を「民」に転化させる。このことによって「天」は墨家的な有意的鬼神的観念から脱化して、人事における「人の能く為す所に非ざる」を為すなにものか、を意味する概念として措定される。

「天」の「民」への転化は「民」をヒエラルヒーとしては至高の位置に置く。

I　民爲貴、社稷次之、君爲輕。是故、得乎丘民而爲天子、得乎天子爲諸侯、得乎諸侯爲大夫。諸侯危社稷、則變置。犧牲既成、粢盛既絜、祭祀以時、然而旱乾水溢、則變置社稷。（盡心下）

ここに開示されるヒエラルヒーは

A　民 － 社稷 － 君

B　民 － 天子 － 諸侯 － 大夫

の二系列である。Aは祭の系列、Bは政の系列である。そのいずれも民を頂点とする。Aにおいて君主が社稷を危うくすれば変置してよく、社稷への祭礼が行われているのに自然災害が止まなければ社稷を変置してよいとする。社稷は民の為にあると考えるからである。Bの政の系列においては天子は民の支持を得て天子たり得るとする。こ

れは本章の「天」の「民」への転化をさらに論理的に整理したものと言えよう。

これは丁度墨家の尚同のヒエラルヒーの頂点にある「天」を「民」に置き換えた形になっている。墨家への批判の意図は明らかであろう。

孟子は「天」が占めるべき位置を「民」に転化した。このことによって「天」は人事における人為を越えたあらゆるものを包摂するエトヴァス、となって人事のヒエラルヒーの背後に退くこととなった。同時に孟子はこれによって人事の不条理ないしは不可思議を説明し得る魔法の概念としての「天」を手に入れたのである。

したがってnの事態、即ち堯が崩じて三年の喪が畢り、舜が堯の子を南河の南に避けたところ朝覲する諸侯は堯の子に行かず舜に行き、訟獄するものも舜に行き、謳歌する者も舜を謳歌した。これを孟子は、「天なり」というのである。これを舜の「徳」に帰することをしないのである。次の(2)に記す萬章との対話によるならば、堯の子の丹朱の「不肖」、舜が堯の相として久しく民に澤を施したこと、などの帰結がこの事態となったとする。この「人（民）」が舜に帰服したのは一つの因果律によるものではなく、複数の複合的な因果律の結果としてのものであると孟子は見る。故に「天なり」という。そして、舜はこの「人（民）」の帰服を受けて「中國に行き天子の位を踐」んだとするのである。

逆にoのように舜が己の意志で「堯の宮に居り、堯の子に逼（せま）る」のは簒奪であって「天與うるに非ざるなり」とする。

このように孟子の論旨を理解して行くと、jの「百神これを享く、これ天これを受くるなり」の説明がいかにつじつま合わせ的なものであるかが浮き彫りにされよう。孟子の力点はkの「百姓これに安んず、これ民これを受くるなり」に在り、しかもlの「天これを與え、人これを與ふ」の命題は、m、nの具体例の展開を見ると「天これを與ふ」とは「人これを與ふ」という事態に即して示されるものにほかならないからである。

これを端的に示すのが孟子が結びに引用するpの大誓の文である。「天の視るは我が民の視るにより、天の聴くは我が民の聴くによる。」とは民の視聴によって天の視聴がなされるというもの㉓で、「民」の背後に「天」を想定する。「天」は「民」に即して働くというのである。しかしこの「天」は墨家のような有意的鬼神的な天ではない。人事に即してしかも人為をこえて働くエトヴァスを「天」というのである。これを〃理法〃と呼ぶのも適当ではない。理法という論理性や合理性を、包摂しかつ越えて存在し作動するエトヴァスこそ「天」であって、これを理法と呼んだ途端に孟子の「天」の概念は見えなくなるのである。

さて本章において孟子は禪讓を否定したのであるか、肯定したのであるか。読者には顧氏の言うように孟子の議論はまことに煮え切らないと思われる。

ありていに言えば、aの禅讓は否定したが、kの禅讓は肯定した、ということになる。即ち「堯　天下を以て舜に與ふ」については「天子　天下を以て人に與ふる能はず」という命題によって否定した。そして天下の所有権を「天」と「人」に帰することによって、「天　［天下を］之（舜）に與へ、人　［天下を］之（舜）に與ふ」という新たな禅讓の論理を提起したのである。

燕王噲の禅讓劇に当たっては十分な批判の論を展開し得なかった孟子はいまや、墨家の論理を自家薬籠中のものとして、これを脱化した「天」の概念とそれの人事における顕在である「人（即ち民）」の概念とを以て、墨家の禅讓論に替わる新たな禅讓論を提起したと言えよう。

（二）「天」による禅讓と継世

孟子における新たな禅讓論の提起はさらにどのような展開を示すのであろうか。いま一つの萬章との対話を検討して行きたい。前述のごとく顧頡剛氏は墨家が提起したのは堯舜禅讓説で舜禹禅讓説は提起していないことを指摘し、それを提起したのが孟子であることを明らかにした。次の対話はその舜禹禅讓説を提起したものである。では孟子が舜禹禅讓説を提起する意味は一体何であるのか。

(2)　萬章問曰、「人有言、q『至於禹而徳衰、不傳於賢、而傳於子。』有諸。」孟子曰、「否、不然也。r天與賢則與賢、天與子則與子。s昔者舜薦禹於天十有七年、舜崩、三年之喪畢、禹避舜之子於陽城。天下之民從之、若堯崩之後不從堯之子而從舜也。t禹薦益於天七年、禹崩、三年之喪畢、益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益、而之啓、曰、『吾君之子也。』謳歌者不謳歌益、而謳歌啓、曰、『吾君之子也。』u丹朱之不肖、舜之子亦不肖。舜之相堯、禹之相舜也、歴年多、施澤於民久。啓賢、能敬承繼禹之道。益之相禹也、歴年少、施澤於民未久。v舜禹益相去久遠、其子之賢不肖皆天也、非人之所能爲也。w莫之爲而爲者天也、莫之致而至者命也。x匹夫而有天下者、徳必若舜禹、而又有天子薦之者。故仲尼不有天下、繼世以有天下。y天之所廢必若桀紂者也、故益伊尹周公不有天下。伊尹相湯以王於天下、湯崩大丁未立、外丙二年、仲壬四年、大甲顛覆湯之典刑、伊尹放之於桐三年、大甲悔過、自怨自艾於桐、處仁遷義、三年以聽伊尹之訓己也、復歸于亳。周公之不有天下、猶益之於夏、伊尹之於殷也。z孔子曰、『唐虞禪、夏后殷周繼、其義一也。』」（萬章上）

まず萬章の問いであるが、「『禹に至って［王者の］徳が衰え、賢に伝えずして子に伝えるようになった』と言う人がいますが、本当ですか」というものである。これによれば既に萬章は禹までの王者つまり、堯－舜－禹の継承はみな禅譲によるものであったことを前提としてこの問いを発している。したがって孟子に先んじて、舜－禹の禅譲傳説が存在したことも否定出来ないが、これは後に論じることとしたい。

この萬章の問いは「徳」によって禅譲が為されるというもので、当代流行の墨家的禅譲観に立つものである。しかし(1)において考察したように、この考えを孟子は「天」と「人」による禅譲観によって否定したのであった。孟子は当然これを否定してｒのように答える。

この「天　賢に與へんとすれば則ち賢に與へ、天　子に與へんとすれば則ち子に與ふ」というｒの命題の具体例として、ｓ、ｔが述べられる。このｓが所謂舜禹禅譲論である。このｓの禅譲成功の例とｔの禅譲失敗の例はｕをも参照するとつぎのように対照される。

舜－禹	禹－益
1　舜薦禹於天十有七年	1　禹薦益於天七年
2　舜崩、三年之喪畢	2　禹崩、三年之喪畢
3　禹避舜之子於陽城	3　益避禹之子於箕山之陰
4　舜之子不肖	4　啓賢
5　相舜歴年多、施澤於民久	5　相禹歴年小、施澤於民未久
4　天下之民従之	4　朝覲訟獄者之啓、謳歌者謳歌啓

「舜　禹を天に薦む」とは、実際的には舜が禹を宰相に擧用したことを指すと考えられる。したがって1は5と重なる面を持つ。すると、禹と益の大きな相違は、一つは王者の子の賢不肖、二つは王者に「相」たる歴年の多少（これは王者の寿命ともかかわる）、という二点になる。

これを孟子はｖにおいて「舜禹益［歴年の多少の］あい去ること久遠、其の子の賢不肖、みな天なり」とし、この二つは「人の能く為す所に非ず」とする。この「天」に帰せられるもの以外においては両者の「徳」に決定的な優劣はないことになる。したがって、禹が禅譲されて益が禅譲されなかったのは「徳」ではなく「天」であったという論理がここに成立することになる。

ここから孟子はｗのように「天」と「命」の概念規定を行う。「之を爲す莫くして爲すものは天なり」とは「［人が］爲すことがなくして［自ずと］そう爲るのは天で

ある」の謂であり、「之を致す莫くして至るものは命なり」とは「［人が］招き寄せてもいないのに［自ずと］至るものは命である」という謂であると解されよう。したがってこれは別のものを言うのではなく、ある事態の実現を人為を越えた視点から見るならば「天」であり、その事態が実現せられる人に即して言えば「命」であって実は一の事態の異なる視点からの表現に外ならない[4]。例えば禹が自ら天子に為ろうとしたことはないのに天子に爲ったのは「天」であり、禹に即して言えば自分から招き寄せてはいないのに天子となったことは「命」である、ということになる。益が天子に為らなかったことも、［伯夷・叔齊が位を譲り泰伯が国を譲ったように］天子になるまいとして、そうなったのではない。したがってこれも「天」であり、「命」である。

ここで孟子は明らかに「徳」の原理と「天（命）」の原理とをたてわけている。「徳」は人為の次元において人の意志と行為に帰属するものである。「天」は人為に即して人為を越えた〃なにものか〃の働きに帰属するものである。これはそのまま孟子の道徳説における「性」と「命」の関係に対応する。しかし孟子は「徳」と「天」を二つのあい容れない異質の原理とするような割り切った思考をしているのではない。天は徳に即してしかも徳を越えて働くなにものかである。

むしろ、この世界を徳（賢）という原理で明快に割り切り、徳（賢）のヒエラルキーを構想したのは墨家の世界観であった。墨家では天もまたこの徳の原理に基づいて働くものと観念され鬼神はその意志の告知者とされたのであった（非攻下）。したがって理法的なる天の概念に近いのはむしろ墨家の天の概念であるというべきであろう。墨家の天の概念は有意的鬼神的相貌を持つがその働きは徳（賢）の原理に法る。天が「義」を出だすとする思考（天志中）はその理法的性格をよく示すものである。墨家が天の有意的鬼神的相貌を強調するのは伝統的宗教権威の功利的援用のためであって、その概念の本質は極めて理法的なものであった。

この点で孟子の「天」の概念は、墨家の「天」の有意的鬼神的にしてかつ理法的なる概念に対して、むしろ自然的偶然的にしてかつ不加知的概念である。これは墨家的概念への批判として位置付けることができよう。譬喩的に述べるならば、墨家の天は、徳（賢）という光明の世界の頂点に位置するものであるのに対し、孟子の天は徳（人為）という光明の周辺に広がる闇の世界の全体を指す、といえようか。

この「天」の概念を措定する（ただしかかる概念の創出を孟子に帰することには大いに慎重でなければならない。楊朱系の思想の影響の可能性が考慮されるからである）ことによって、孟子はあらゆる問題を説明し得る魔法の杖を手にいれたことになる。

なお孟子は議論のなかで先の「百神これを享く」のように墨家的（ないしは当代的）な天の概念を機会主義的に用いることがある。が、そこに孟子の天の概念の本質がないことは言うまでもない。

さて、益の禅譲されざるは「徳」ではなく「天」であることを弁証した孟子はさらに進んで、孔子、伊尹、周公がなぜ天下を有しなかったのかという問題を論ずる。

まずxにおいて「匹夫にして天下を有する者」は、「徳必ず舜禹の若くにして、また天子の之を薦むる者有り」と、禅譲を受ける者の必要条件としてこの二点を挙げる。孔子は「徳必ず舜禹の若く」の条件は満たしたが、「天子の之を薦むる者」という条件がなかった。「故に孔子天下を有せず、継世［の君］以て天下を有す」ということになった。孔子が時に彼を挙げる天子がいたならば天子になっていた可能性は十分に有るというのである。

yにおいては「天の廃するところは必ず桀紂の若きものなり、故に益伊尹周公　天下を有せず」という。これは桀や紂ほどの悪逆でなければ［そこそこの天子であれば凡庸であっても］天は廃さない（放伐せしめない）ということを言うのである。したがって益や伊尹や周公は徳においていかに優れ［前天子に挙げられて宰相となって太子が凡庸であっても］ようとも、当代の天子が桀紂のごとくではなく、天が廃さない以上、彼らは「天下を有せず」であった、というのである。もとよりこの議論は当代の天子（王）が桀紂のようであれば放伐は是認されるという論理を留保する。これが一方で「仁者無敵」の王道論（仁の放伐論）を形成した経緯は先述のとおりである。

「匹夫にして天下を有する㉕」ことはかくのごとく希有である。

そして太子が凡庸であってもこれを教訓して改めさせた例として伊尹の大甲への「放」についての伝説を語り、「周公の天下を有せざるは、猶ほ益の夏における、伊尹の殷におけるがごときなり」として、益・伊尹・周公という「宰相」の範型を系譜化する。この「宰相」の範型は伊尹に見られるように実質的には天子をも左右し得る権限をもつものとして理念化されている。

これを踏まえてzの孔子の言葉（言うまでもなく孟子が孔子に仮託して語る言葉）が「唐虞禅（ゆず）り、夏后殷周継（つ）ぐ、その義一なり」として本章の議論を総括している。即ち、唐（堯－舜）虞（舜－禹）の禅譲と、夏（禹－啓）殷（湯－大丁－大甲㉖）周（文王－武王－成王）の継世とはいずれも「天」に拠る王権交代であるという天で「その義一なり」というのである。

これを先にみた王道論の構造と参照するならば、いずれも「天」に拠るものである点で共通し、ここに孟子の「天」に依拠した王権交代論の全貌が浮かび上がって来よ

う。

これをさきの王道論による「天下有道」と「天下無道」との循環の構図と重ね合わせると、「天下有道」の範疇における王権交代論として禅譲と継世があり、「天下無道」における王権交代論として〈仁の放伐論〉である王道論があり、これらはいずれも最終的には「天」によって行われるもので、またそのもとで循環するものと構想されていたと考えられる。

天下無道→王道（仁者の放伐）→天下有道（禅譲・継世）→天下無道

というのがその循環論の構図である。

このような循環的史観に孟子が立脚していたことを示すのは、盡心下篇の聖人系譜である。これについては第一章で詳細に考察を加えたが、右の構図を踏まえてこれを表示すると次のようになろう。

1、堯・舜の天下有道（禅譲）→桀（天下無道）→湯の王道（仁者の放伐）

2、湯の天下有道（継世）→紂（天下無道）→文王の王道（仁者の放伐）

3、文王の王道（継世）→天下無道→孔子（作春秋）

この盡心下篇の系譜は「堯舜の道」が湯・文王・孔子を経て孟子に至るまでを述べたもので王権交代論として説かれたものではない。したがって右の図は「堯舜の道」＝「天下有道」として、本章と盡心下篇の系譜とに共通する歴史観を表示してみたものである。

なお循環史観という点では滕文公下篇の公都子章の一治一乱の史観がある。しかし公都子章は一治一乱という循環の観念は明瞭だが、唐虞夏殷周という史観は明瞭でない点、禹・周公を大きく扱う点などから見ると、本章の思想よりは早期のものであろう。思考の論理としても本章の論理を適用できる段階ではない。これに対して盡心下篇終章は本章の論理に適合的であり、それをさらに道徳的な聖人系譜として整理したもので本章より後出のものであろう。

したがって、本章の段階で孟子の王権交代論はその最終的な全貌を現したと言ってよいであろう。

（三）禅譲されざる者の系譜の現実的意味

そこで、では孟子は何故に益・伊尹・周公の宰相の範型を歴史の内に確認せんとしたのか、また孔子を「天下を有せざる者」として言及したのか、という問題について考察を加えてみたい。実はここにこそ孟子の禅譲・継世論の現実的意味があると思われるからである。

まず孔子が「徳」においては「舜禹のごとく」であるのに「天子のこれを薦むる者」無き故に、天下に王たりえなかった、とするのは、実は孟子自身の身にかかわることとして語られていよう。戦国期に燕においては王噲の子之への禅譲が実際に行われたが、各国で禅譲の動きがあったことは、梁の恵王が恵施に禅譲せんとしたこと（呂氏春秋・不屈篇）や、秦の孝公が商鞅に禅譲せんとしたこと（戦国策・秦策）などが伝えられている事から知られる。天下の賢者を以て自負する孟子が王の譲りを受けることを夢想することが無かったとは決して言えまい。「それ天…もし天下を平治せんと欲するや、當今の世　我を舎きてそれ誰ぞや」（滕文公上）と言い、「君子に三楽有り、天下に王たるは與り存せず」（盡心上）という孟子の言葉は、二者の表現は肯定と否定と形式は異なるが、彼の並々ならぬ自負をうかがうに十分であろう。したがって、「匹夫にして天下を有する者は、徳必ず舜禹のごとくにして、又天子これを薦むる者有り」とは一般論として語られ、孔子にこれが適用された命題であるが、孟子自身にも適用されるべき命題として彼が自負していたことは想像に難くない。さればこそ「天下に王たるは與り存せず」の言葉がでるのであろう。

そして次に同じく「匹夫にして天下を有」することのできなかった者として、益・伊尹・周公が挙げられる。この三者と孔子は「匹夫にして天下を有」せざるものとして同じ系列に組み込まれることになろう。そのうえ伊尹の例においては「湯に相たりて以て天下に王たらしむ」と湯の「王」を伊尹の功に帰している。

さすれば、孟子はここで、益・伊尹・周公・孔子という系譜化をこころみていることになろう。そして孔子の後には自らが位置付けられていることはさきに孟子の言葉から容易に想像し得よう。即ちここで孟子は自己の歴史的位置付けを試み、「王」を左右する権威をも有した三者の系列に孔子を介してみづからを位置づけんとしているものと言えよう。

かかる想定にたてば孟子がなぜここで伊尹に多くの言及を為し彼の功を称揚するかが知られよう。伊尹は匹夫より立って湯の相となり「王」たらしめた人物とされ、いわば孟子自身の範型たる人物であるからである。言い換えれば孟子は伊尹に自画像を託しているということが可能であろう。

したがって次に示すのは(2)の次章であるが、ここに語られる伊尹像はもとより歴史上の伊尹の実像である保証はどこにも無い。むしろ孟子の自画像と重なるものとして読むときにその真意が知られるのでは有るまいか。

(3)　萬章問曰、「人有言、『伊尹以割烹要湯。』有諸。」孟子曰、「否、不然。伊尹耕於有莘之野、而樂堯舜之道焉。非其義也、非其道也、祿之以天下弗顧也、繫

馬千駟弗視也。非其義也非其道也、一介不以與人、一介不以取諸人。湯使人以幣聘之。囂囂然曰、『我何以湯之聘幣爲哉、我豈若處畎畝之中、由是以樂堯舜之道哉。』湯三使往聘之、既而幡然改曰、『與我處畎畝之中、由是以樂堯舜之道、吾豈若使是君爲堯舜之君哉、吾豈若使是民爲堯舜之民哉、吾豈若於吾身親見之哉。天之生此民也、使先知覺後知、使先覺覺後覺也。予天民之先覺者也、予將以斯道覺斯民也、非予覺之而誰也。』思天下之民、匹夫匹婦有不被堯舜之澤者、若已推而内之溝中、其自任以天下之重如此。故就湯而説之以伐夏救民。吾未聞枉己而正人者也、況辱己以正天下者乎。聖人之行不同也、或遠或近、或去或不去、歸潔其身而已矣。吾聞其以堯舜之道要湯、未聞以割烹也。伊訓曰、『天誅造攻、自牧宮、朕載自亳。』」（萬章上）

萬章が「伊尹は割烹（料理番）として湯にとりいったと言われていますが、本当ですか。」と問うと、孟子はこれを全面的に否定する。しかし萬章の語る伊尹像は当時ひろく人口に膾炙していたことは次の墨子各篇の記述から知られよう。

i、湯擧伊尹於庖厨之中、授之政、其謀得。（尚賢上第八）

ii、昔伊尹爲莘氏女師僕、使爲庖人。湯得而擧之、立爲三公、使接天下之政、治天下之民。…是故昔者、堯之擧舜也、湯之擧伊尹也、武丁之擧傅説也、豈以爲骨肉之親、無故富貴、面目美好者哉。惟法其言、用其謀、行其道。（尚賢下第十）

iii、昔者湯將往見伊尹、令彭氏之子御、彭氏之子半道而問曰「君將何之。」湯曰、「將往見伊尹。」彭氏之子曰、「伊尹天下之賤人也、若君欲見之、亦令召問焉、彼受賜矣。」湯曰、「非女所知也、今有薬此、食之則而加聡、目加明則吾必説而強食之。今夫伊尹之於我國也、譬之良医善薬也、而子不欲我見伊尹、是子不欲吾善也。」因下彭氏之子不使御。（貴義第四十七）

iv、舜染於許由伯陽、禹染於皐陶伯益、湯染於伊尹仲虺、武王染於太公周公、此四王者、所染當、故王天下、立爲天子、功名蔽天地。（所染第三）

孟子の活躍に明らかに先行する尚賢上や孟子の活躍期までには成立していたと見られる萬民系のテキストである貴義の記述から、萬章の言う所の伊尹像が墨家に由来するものであることは疑い得ない。

しかるに孟子はこの説を真っ向から否定する。この否定は別の実証的論拠を提示しての否定ではなく、「盡く書を信ずれば則ち書無きに如かず」（盡心下）と同じく己の抱懐する理念的立場からの否定である。したがってこの否定を通して開示されるその伊尹像は孟子の理念からする伊尹像として理解するのが妥当であろう。

まず孟子は「伊尹　有莘の野に耕して堯舜の道を樂しむ」と言う。即ち伊尹を匹夫

にして「堯舜の道」を樂しむ者と規定するのである。この「堯舜の道」の立場からして「その道に非ずその義に非ざる」場合は、天子と為ることにも一顧だにせず四千匹の馬にも目もくれず、またわずかの草でさえ人に与えることもまた人から取ることもしなかった。したがって「湯　人をして幣を以てこれを聘せしむるも」、何の欲も示さず「田野にあって堯舜の道を楽しむに勝るものがあろうか」ととりあわなかった、と伊尹の平生をまず描く。

この伊尹の姿は「もしその道なれば則ち舜　堯の天下を受くるも［我は］以て泰しと為さず」（滕文公下）という孟子の考えと表裏するものであろう。

次に、伊尹は湯が三たびこれを聘せしめるに及んで翻然として、田野にあって堯舜の道を楽しむよりは、この君をして堯舜たらしめ、この民をして堯舜の民たらしめようとし、「天の此の民を生ずるや、先知をして後知を覺らしめ、先覺をして後覺を覺らしむるなり。予れは天民の先覺者なり。予れ将に斯の道を以て斯の民を覺らしめんとするなり。予れの之を覺すに非ずして誰ぞや。」と語り、天下の民を思うありさまは匹夫匹婦も堯舜の澤を被らないものがあれば己の責任であるかのごとく思い、自ら天下の重きを任わんとしたのであり、そこで湯に仕えて夏を伐ち民を救うを説いた、と言う。

この伊尹の姿も、齊において「我　堯舜の道に非ずんば、敢えて以て王の前に陳（の）べず」（公孫丑下）という孟子のすがた、また「もし天下を平治せんと欲すれば、當今の世　我を舍きて其れ誰ぞや」（滕文公上）と言う孟子の姿そのものであろう。

このように伊尹について述べて来た孟子は「吾未だ己を枉げて人を正す者を聞かず、況や己を辱めて以て天下を正す者をや。聖人の行同じからざるなり、或いは遠ざかり或いは近づき或いは去り或いは去らず、其の身を絜くするに歸するのみ。」と自らの聖人の範型についての見解を述べて、これに右の伊尹の像が当てはまるとして、「吾其の堯舜の道を以て湯に要むるを聞くも、未だ割烹をもってするを聞かざるなり。」と結論するのである。自らの理念に即した伊尹像を描いて自らの聖人の範型に当てはめるのであるから、これはあの同一律的命題の手法と同じで、当てはまらないわけはない。

ここに述べられる伊尹が孟子の自画像に限りなく近いものであることは明らかであろう。

孟子は「徳　舜禹のごとく」にして禅譲されざる、益・伊尹・周公・孔子の系列に自己を位置付けんとする意図をもったようであるが、その際に伊尹説話の創作（捏造）

によって、自己の自画像をそこに読み込もうとしたことが浮かび上がってくるのである。

したがって孟子の禅譲批判による新たな禅譲論の提起の現実的な意味は、禅譲されざる者（孟子もその一人であることが自覚されていたであろう）の系譜の創作ということにあったと言えよう。

（四）孟子の伊尹説話

伊尹を聖人系譜に組み込んだのが孟子であったことは第一章で言及した所である。ここでは右の考察を踏まえて、孟子における伊尹説話の形成が思想史的にどのような位置にあるかを検討してみたいと思う。

問題となるのは『左傳』、『墨子』との関係である。『墨子』において言及されている伊尹に関する文は（三）に挙げた四点である。『左傳』では次ぎの一条のみである。

V　祁奚…見宣子曰、「…夫謀而鮮過、惠訓不倦者、叔向有焉。社稷之固也、猶將十世宥之、以勸能者。今一不免其身、以棄社稷、不亦惑乎。鯀殛而禹興、伊尹放大甲而相之、卒無怨色。管蔡爲戮、周公右王。若之何其以虎也棄社稷、子爲善、誰敢不勉、多殺何爲。」（襄公二十一年）

晋では、欒桓子が范鞅を逐って秦に奔らせたために范氏はこれを怨んでいたが、欒桓子の死後その室の乱れに乗じて、范宣子は欒盈を逐って楚に出奔せしめその与党を大量粛清した。粛清された中に叔向の弟の羊舌虎がいたため叔向も囚えられた。この時に公族大夫を退いていた祁奚は叔向のために馳せ着けて范宣子に説いたのが右の言葉である。親（身内）の罪を賢者には及ぼさぬ例として、父鯀を殺されたがその罪を問われず宰相となり王となった禹、兄弟の管叔蔡叔は戮せられたが王に相となった周公をあげ、放逐の怨みを問われなかった例として伊尹を挙げて、放逐の恨みや身内の加担の故に社稷の重臣たる叔向を殺すべきではないと説得し、范宣子はこれを容れ叔向は事無きを得るのである。

ここに見られるのは「大甲を放ちて之に相たり、卒に［大甲をして］怨色なからしむ」という伊尹像である。

ここで注目されるのは、墨家のiからivにみられる伊尹像とこのvの左傳の伊尹像の両方の要素が孟子の言及する伊尹像に見られるということである。そしてこれら双方の要素にさらに孟子の自画像的要素を加えたものが孟子の伊尹像ではないかと想定されるのである。

そこで先の(2)(3)の萬章上における伊尹への言及以外の伊尹像を網羅的に挙げてみると、孟子は次のように語っているのである。

VI　孟子曰、「…非其君不事、非其民不使、治則進、亂則退、伯夷也。何事非君、何使非民、治亦進、亂亦進、伊尹也。可以仕則仕、可以止則止、可以久則久、可以速則速、孔子也。皆古聖人也。」（公孫丑上）

VII　孟子曰、「…天下有達尊三、爵一、齒一、德一。朝廷莫恕爵、鄉黨莫如齒、輔世長民莫如德。惡得有其一以慢其二哉。故將大有爲之君必有所不召之臣、欲有謀焉則就之。其尊德樂道不如是不足與有爲也。故湯之於伊尹、學焉而後臣之、故不勞而王。桓公之於管仲、學焉而後臣之、故不勞而覇、今天下地醜德齊、莫能相尚、無他、好臣其所教、而不好臣其所受教、湯之於伊尹、桓公之於管仲、則不敢召、管仲且猶不可召、而況不爲管仲者乎。」（公孫丑下）

VIII　孟子曰、「…伊尹曰、『何事非君、何使非民。治亦進、亂亦進。』曰、『天之生斯民也、使先知覺後知、使先覺覺後覺。予天民之先覺者也、予將以此道覺此民。』思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者、若己推而内之溝中、其自任以天下之重也。…」孟子曰、「伯夷、聖之清者也。夷尹、聖之任者也。柳下惠、聖之和者也。孔子、聖之時者也。」（萬章下）

IX　孟子曰、「居下位不以賢事不肖者、伯夷也。五就湯五就桀者、伊尹也。不惡汚君不事小官者、柳下惠也。三子者不同道、其趨一也、」一者何也。曰、「仁也。」（告子下）

X　公孫丑曰、「伊尹…放大甲于桐…賢者之爲人臣也、其君不賢則固可放與。孟子曰、「有伊尹之志則可、無伊尹之志則簒也。」（盡心上）

XI　由湯至於文王、五百有餘歲、若伊尹、萊朱則見而知之、若文王則聞而知之。（盡心下）

ここに見られるのは、一つは、VI、VIII、IXに見られるようにいかなる君主であろうと己の理想を実現するためには進んで仕えたという伊尹像である。これは「聖の任なる者」とされ、さらに具体的には「五たび湯に就き、五たび桀に就く」という積極的な仕官ぶりを以て描かれる伊尹像である。この伊尹像は、萬章が取り上げて孟子は否定したものの、あの庖厨の中より挙げられたとする墨家の伝えるものと整合するものと言えよう。二つには、Xや先の(2)に見られたように、大甲を「放ち」そして改心させ、殷の天下を安定させたという伊尹像である。第一のものが湯－伊尹の関係で述べられるのに対して、これは伊尹－大甲の関係でのべられる。これが左傳系の伊尹像であることは明らかであろう。

これに対してⅦの伊尹像は、「不召之臣」と「教えを受くる所」の「臣」としての伊尹像であり、これは(3)の「己を枉げて人を正す」をなさざる人物像と重なるものである。このような伊尹像は賤人でありながら湯に「往見」せられるⅲの墨家の伊尹像を受容して作り替えたものということができよう。

そして孟子は、晩年においては(3)に見たように己の自画像の範型を託するような「天民の先覺者」としての伊尹像を提示するに至っている。

したがって孟子の述べる伊尹像は

墨家の伊尹像＋左傳の伊尹像＋孟子の自画像的伊尹像＝孟子の伊尹像の全体

という構図であることが知られるのである。

この等式のもつ意味は、思想史的には上辺から下辺へと伊尹概念の展開が進行したことを示すもので、この逆はあり得ないことは明らかであろう。

ここで孟子の受容した左傳系の伊尹像を伝える襄公二十一年の傳文は、現在は『左傳』に収められているが〈左氏春秋〉のテキストであったと考えてよいであろう。孟子が墨家と左氏学派の双方の思想的影響を受けていたことの一端がここに確認されよう。

さてここで、孟子の構想した聖人の範型（モデル）についての系譜を確認しておきたい。

まず公孫丑上で自らの模範とすべき「古の聖人」として

A、伯夷－夷尹－孔子

をあげている。そして第一章において考察したように、滕文公下においては、

B、禹－周公－孔子

という一治一亂の系譜を構想した。次いで萬章上においては本節で考察したように、

C、益－伊尹－周公－孔子

という禅譲されざる人物の系譜を構想している。そして萬章下では

D、伯夷－伊尹－柳下惠－孔子

という道徳系の聖人の系譜を構想し、最後に、盡心下篇において

E、堯・舜－湯－文王－孔子

という聖王概念を取り込んだ系譜を完成させている。

どの系譜にも孔子は必ず名を連ねている。これは「願う所は則ち孔子に學ばん」という孟子としては当然であり、またその意を忖度すれば孔子を介して系譜に連ならんとする自負も窺えよう。そして、孔子以外では、伊尹が3回、周公が2回、伯夷が2回、そして他の人物はいずれも一回である。孟子がいかに伊尹に思い入れがあったか

が窺えよう[18]。孟子は伊尹を政治的にも道徳的にも自らの範型を託すにふさわしい人物と見ていた、と理解してよいと思われる。

孟子が、舜禹禅譲説における「徳」の衰えを問う萬章に対して、益を擁護する論理を展開したのも、禅譲される者もされざる者も「徳」において遜色ないとし、そのような人物として伊尹を組み込んだCの〈禅譲されざる者の系譜〉を形成するためであったと解されるのである。

孟子の伊尹説話の考察の最後に、孟子の行跡を伝える最後のものとしての魯の平公の孟子との会見断念の記事について触れておきたい。

(4) 魯平公將出、嬖人臧倉者請曰、「他日君出、則必命有司所之、今乘輿已駕矣、有司未知所之。敢請。」公曰、「將見孟子。」曰、「何哉。君所爲、輕身以先於匹夫者、以爲賢乎。禮義由賢者出、而孟子之後喪踰前喪、君無見焉。」公曰、「諾。」（中略、後喪踰前喪の批判への樂正子の平公に対する釈明）樂正子見孟子曰、「克[19]告於君、君爲來見也。嬖人有臧倉者沮君、君是以不果來也。」曰、「行或使之、止或尼之、行止非人所能也。吾之不遇魯侯、天也。臧氏之子焉能使予不遇哉。」（梁惠王下）

この記事は樂正子の存在と会見不成立の結末のふたつを除けば、iiiの『墨子』貴義篇の構成と類似する。魯の平侯－湯、嬖人臧倉（臧氏之子）－彭氏之子、孟子－伊尹、という役割は実に対称的である。そして湯が伊尹に「往見」せんとするのを彭氏の子が阻まんとし、魯の平公が孟子に「來見」せんとするのを臧氏の子が阻まんとしている。この両者の構成は符節を合わせるかのようである。異なるのは、伊尹は湯に「往見」せられるのに対して、孟子は平公に「來見」せられないという点である。

この符合には偶然とは言い難いものがあろう。伊尹に己の歴史的範型を見ていた孟子は、墨家の「湯往見伊尹」説話をモデルとして自己の最後の政治的行跡を描いてみせたと解釈するのが妥当ではあるまいか。

孟子の「吾れの魯公に遇はざるは天なり」との言葉は、益・伊尹・周公が「天下を有」せざる理由を「天」に帰した同じ論理が働いていよう。しかしこの「天なり」の意味はさらに深刻で、己の範型とした伊尹における湯のごとく「往見」する君主が自分には現れなかった（かつて斉公も往見を仄めかしたが多分に外交辞令で実際はしなかった[20]）ということへの、つまりは終に「伊尹」たりえなかったことに対する、「天なり」との自己合理化の弁であると言うことができよう。

さて、最後に、舜禹禅譲説を萬章や孟子は自明のことのようにして問答をなしているのだが、これはいかなる学派に由来するのであろうか。

すでに顧氏は舜禹禅譲説のヒントは儒家に出づるものとして次のように述べている。

舜禹禪讓説大約是儒家添出來的、舜擧禹説始見於國語晉語説

舜之刑也殛鯀、其擧也興禹。（左傳僖公三十三年文同、『刑』作『罪』）

いまや上来の考察を踏まえるならば、孟子が左氏学派の影響を受けていたことは疑い得ない。つまり左氏の〈春秋〉を読んでいたことが十分に想定されるのである。したがって孟子師弟が舜禹禅譲説を自明のごとくにして問答しているのは、左氏学派の右のような歴史記述、「その擧ぐるや禹を興す」からの自然な類推であろうと考えられるのである。当然左傳僖公三十三年の当該文⑤は〈左氏春秋〉のテキストと見なし得よう。

本節の考察の示すところは、孟子の禅譲論批判は「天」の概念を媒介として展開され、孟子は「天」を媒介とする新たな禅譲論をも提起した。この「天」の概念に統合されて、放伐、禅譲、継世の王権交代論は理念的整備をほぼ完了した。しかし、孟子的禅譲論の現実的意味はリアルな王権交代論としてでは最早なく、禅譲されざる聖人の系譜を構想し、そこに孟子自身の自画像的範型である伊尹を組み込み、伊尹像を通して自己の存在意義を弁証せんとすることにあった、ことなどを明らかにしたと言えよう。

〈注〉

① 『古史辨』第七册下篇（初版は國立北平研究院史学集刊第一期、一九三六年）210～109頁。

② 顧頡剛前掲論文82頁。

③ 趙岐注「大誓、尚書篇名。自、從也。言、天之視聽從人所欲也。」現本尚書・偽孔傳「言、天因民以視聽、民所惡者天誅之。」。偽孔傳はむしろ墨家的天に近い。

④ 趙岐注「莫、無也。人無所欲爲而横爲之者、天使爲也。人無欲致此事而此事自至者、是其命禄也。」朱注「非人力所致而自至者、蓋以理言之謂之天、自人言之謂之命、其實則一而已。」趙岐の「天」の理解はやはり墨家的概念に近く孟子のそれを把握しきれていない。朱子は理の言を用いるものの、「天」と「命」を「一」とみる理解は孟子の概念をよく把握するものと考える。

⑤ この語は意味的にはx、yの両方にかかると見るべきであろう。趙岐注「益値啓之賢、伊尹値大甲能改過、周公値成王有徳、不遭桀紂、故以匹夫而不有天下。」

⑥　趙岐注「大丁湯之大子、未立而薨、外丙立二年、仲壬立四年、皆大丁之弟也、大甲大丁子也。」

⑦　「天民」の語は孟子の創出によるものではなく墨家の用語の剽窃であろう。非攻下に「夫取天之人以攻天之邑、此刺殺天民」という「天民」の語を孟子流に発展させたものと見られる。なお「天民」の語は非命下にも用いられている。

⑧　公孫丑上において公孫丑が「敢問所安」と問うと孟子が「姑舎是」と応じ、公孫丑が「伯夷伊尹何如」と問うくだりがあるが、焦循は「正義曰、阮氏元校勘記云、盧文弨抱經堂文集云、依趙氏注、經文但云伯夷何如。無伊尹二字。按此説極確、趙注本憭然、丑問伯夷一人、孟子乃及伊尹。」と、元の原文は「伯夷何如」に相違無く、これに対する孟子の答が伊尹に当然のごとく言及するので、後人が伊尹の二字を加えたものとする。孟子の伊尹への言及は問われずして答えているわけで、孟子はいかに伊尹をつねに念頭においていたかを窺わせる。

⑨　趙岐注「克、樂正子名也。」

⑩　公孫丑下「孟子將朝王、王使人來、曰、寡人如就見者也、有寒疾、不可以風、朝將視朝、不識可使寡人得見乎。」

⑪　「晉」公曰「其父有罪、可乎。」「臼季」對曰、「舜之罪也殛鯀、其舉也興禹。管敬仲、桓之賊也、實相以済。云々」

第四章　孟子の仁義説の形成と構造

孟子がいかなる思想史的背景のもとに仁義説を形成したのか、墨家思想はそれにいかに関わるのかを解明せんとするのが本章の意図するところである。この問題を考察するにはやはり一見迂遠ではあるが孔子の仁と義の概念がいかなるものであったかを確認しておかねばならない。その上で墨家における仁義の併称、そして孟子の仁義説の形成へと考察を進めて行くこととしたい。

一、孔子の仁

（一）論語テキストの問題

孔子における仁の概念がどのようなものであったのか。これを検討する典拠は『論語』であるが、もとよりそこに記された孔子の言葉の全てが信憑し得るものではないことは既に数多の先学の指摘するところである。したがって『論語』全篇の孔子の言葉を等しく孔子の真を伝えるものとしてそこから孔子の仁の概念を帰納せしめるという方法が有効でないことは今日では自明の事と言えよう。① 逆に言えば孔子の仁とは何かという問いに答えるためには、孔子の真を最もよく伝えるテキストを『論語』の中から選定するという作業が前提となるのである。

周知のように夙に我が伊藤仁斎は、本来締めくくりの篇であるべき郷黨篇が第十篇に配されていることや議論の文体の相違などから、論語二十篇の前半の十篇を上論とし後半の十篇を下論として二つに分かち、上論が先に編纂された古い論語で、下論はその補遺として後に編集されたものであると論じた。②

更に武内義雄氏は仁斎や清儒崔述の『考信録』③の説を踏まえ、上下を更に二つに分かち、上論は孔門の学園で成立した齊魯二篇本（学而と郷党の二篇）系と河間七篇（為政から泰伯に至る七篇）本系からなり、下論は齊で編纂された齊論系（先進から衛霊公に至る五篇と子張・堯曰の二篇とを合わせた七篇）と後人の雑駁な付加による部分とからなるとし、上論の斉魯二篇本系と下論の斉論系七篇とはいずれも孟子以後の編纂になることを論じた。④

このような本文批判と文献考証とによる検討に対して、思想史的観点からの本文批判を行ったのは津田左右吉氏で、津田氏は論語本文と戦国漢初までの諸子に見える孔子の言葉とを対照させて検討し、多くは孟子以後に付加されたもので真に孔子の言を

伝えるものは甚だ少ないと論じた。⑤

このような先行研究の成果をふまえて木村英一氏は、特に武内・津田の両説について「目的と立場とをことにする二つのすぐれた論で、本質上は必ずしも矛盾せず、互いに相補うところがある⑥」とし、「論語が種々の資料の結合で単純なものでないことと、その最も新しい部分が附加されるまでには戦国末までかかっていることとは、両説の符節を合するところである。この点はおそらく確論であろう。⑦」と位置付ける。そのうえで木村氏は論語中の「子」「孔子」などの称謂やその他の言葉遣いを手掛かりとし、「篇目と章次とから成る論語の構造を解明することによって、その編成の経路を追求する⑧」という方法によって論語各篇の史料批判を進め、次のような結論を提示している。

學而より鄉黨に到る十篇のいわゆる上論は、おおむね二傳もしくは二～三傳の弟子時代に成立したと見られる。ただ一つ子罕篇だけが、三～四傳時代まで下っているが、これは述而篇に対する補遺のような性格を、一面においてもっている。その上、この上論十篇はいずれも魯で成立している。そしてそれらが齊に流傳した後に潤色を受けた形跡を留めるのは、この十篇中、學而、泰伯（以上いずれも曽子學派の編輯）および鄉黨の三篇に過ぎない。これに對して先進より堯曰に至る十篇のいわゆる下論は、三～四傳・三～五傳・四～五傳もしくはそれ以後の成立に屬し、そのうち魯で成立したものは、先進・顔淵・子路・憲問・衛靈公・陽貨の六篇で、しかも顔淵と憲問と陽貨の三篇は齊で潤色を受けている。下論の後半に集まっている季氏・微子・子張・堯曰の四篇は、すべて齊において成立し、時代的にも最も新しい。⑨

この木村氏の結論は、氏も述べるように改めて仁斎の上論下論の仮説の有効性を確認する⑩と共に、武内氏の見解ともあい重なる部分を多く持つ。そこでこの木村氏の見解と武内氏の所説とを比較対照した際に、孔子の言葉を伝える最も古い資料として両者の見解の重なり合うのは、上論十編のうち爲政・八佾・里仁・公冶長・雍也・述而の六篇である。

したがってこれら六篇は『論語』中の最も古層のテキストと認定して大過ないであろう。

（二）近代的研究の成果

さてこれら六篇の本文の仁の概念の検討に入る前に、近代以降の研究成果の注目すべき見解のいくつかを確認しておきたい。近代以降の文字学的研究や思想史的研究の

成果は本文理解の有効な補助線となると思われるからである。

まず第一に文字学的研究の成果として最も注目されるのは加藤常賢氏の仁の語義についての所説である。

加藤氏は、「仁」字を「人と二」の會意文字で二人が相禮偶する所から「相親しむ」意であるとする通説を退けて「人を意符と見、二を聲符とする」諧聲文字と見る説を採り、この「人」は複数ではないとする。そして、劉熙の『釋名』の「仁は忍なり」により、「仁」字の「二」の聲符の意は「忍」であるとし、「忎」の字が「仁」の古文として使われたのは、「忎」と「忍」とは同音同義の異字であるからである、とする。その上で、「仁」とは「忍心を有った人」の意である、とする。

そしてこのような文字学的考察を先秦文献に適用して、その妥当性を次のように論じている。

『孟子』公孫丑上篇に、

人は皆人に忍びざるの心を有す。云々。

とあり、また盡心下篇にも、

人は皆忍びざる所あり、之を其の忍ぶ所に達するは仁なり…。

と言って「不忍」を以て「仁」を解釈して居るのである。即ち「じっと堪へて居れない心」が仁であると言ふて、「忍」字を使って「仁」を説明して居る。孟子は明白に「仁」と「忍」との語義関係を知って、かやうな説明をしたと思ふ。

かく言ふと、不忍が仁であるならば、仁は忍ではないではないかと言ふ疑問が起きるであろう。それには次の語を考へて貰へば、疑問は忽ち氷解するであろう。

不忍人、必自忍也（『國語』晋語）。

王太仁、太不忍人也（『韓非子』内儲説上七術）。

即ち己を抑壓してじっと堪へる人は、他人のことを見てはじっとして居れないで、自然に他人に思ひ遣りの心使ひが生じて来ると言ふ意味なのである。この両文で明白な通り「不忍」とは他人に對してゞあり、自己に對しては「忍」であって、共にそれが「仁」の「二」の聲の意なのである。であるから「忍」でも「不忍」でも「仁」を説明することが可能なのである。「忍」字は『説文』に「能（た）ふるなり」とあり、『廣雅』釋詁には「耐なり」とあり、東京賦の注に「堪なり」とある。共に「己をじっと堪へる」意である。

孔子が「仁者は其の言ふや訒す…之を爲すや難す」（顔淵篇）と言ふは、明白に「刃」「難」の聲で仁を説明して居ることが解る。（中略）

そこで進んで「克己復禮曰仁」の句を問題にする。この語は『左傳』昭公十二年

に既に見えて居って、

王揖而入、饋不食、寢不寐、數日、不能自克、以及於難。仲尼曰、古也有志、克己復禮仁也。

とある。明白に古語である。孔子はこれを採って顔回に教えたのである。この句で「克」字が使はれて居るは、偶然でなく、且つ「克己」と熟字して居るも偶然ではない。「克」は「任」が原義であるから、「忍」と無関係でない。また先に「自忍」が「仁」と説明されたのを知れば、「克己」と「己」字が忍の意の克と熟字して居るも當然で、實は同義であることが解るであろう。「仁を爲すは己に由る」（顔淵篇）ともある。するとこの句に於いての特徴は、「復禮」の二字の存する點に有ることが解るであろう。即ち「復禮」の二字は、克己の限界を示した點に在るのである。自己抑制は無限ではなく、禮を復む、即ち禮を履行する範囲に於いてすると言ふ意味なのである。

仁とは元来自己に對して忍び、他人に對して忍びない意味であるから、

夫仁者、己欲立而立人、己欲達而達人（雍也篇）。

仲弓問仁。…己所不欲、勿施於人（顔淵篇）

子貢問曰、有一言而可以終身行之者乎。子曰、其恕乎、己所不欲、勿施於人（顔淵篇）

などの如く、己の抑制と他人への不忍が明白に見えて居って、これこそ仁の語義の眞を得たものと思ふ。「愛」或ひは「親」で仁を説くは、以上の例を以て見ると、對他の一面のみを言ったに過ぎないことが解るであろう。[11]

以上の加藤氏の見解は「己の抑制と他人への不忍」を仁の語義とするもので、千古の蒙を啓く卓見と言えよう。但し加藤氏が仁字の意味を「忍心を有った人」と「心」に即して解するのは孟子の「人に忍びざるの心」の説に示唆を得たものかと思われるが、後述のように孔子においては「心」は未だ制御の対象であっても、道徳性の中心としては認識されていないのであるから、この字説をそのまま孔子の仁に適用するわけにはいかないであろう。しかし、加藤氏が仁の語義の本質が「己の抑制」であることを明らかにしたのはわれわれに重要な視点を提起するものと言えよう。

第二には、思想史研究の方面の成果として孔子と孟子の立場の峻別が近代的研究においては明確になってきたことである。例えば加藤常賢氏は「外部のものを内部にもち込んだところに、かれ孟子の学的スタートがある。[12]」と述べて孔子と孟子の在り方の違いを指摘し、渡邊卓氏は「孔子をはじめとする原始儒家は人性論についてかすかに論及したことがあった。だが孟子のごとく人性を的確に絶対的なる天にもとづけ、

そこから出發する内部的諸徳がいずれも王道政治の実現を可能にすると論理的に断言したものはいなかった。[13]」と述べて孟子の思想史的立場を位置付ける。

第三には、この思想史研究における孔子と孟子の思想を峻別するという立場に関連して、仁と心の問題における孟子における心の重視という問題がある。孟子は明らかに、仁が心に内在するとし、心を道徳性の中心と見る立場を確立している[14]。しかし、次の（三）の（12）の「其の心三月仁に違わず」と言う孔子の言葉が示すように、孔子の場合は「心」が「仁」というあり方に則ることをいうのであって、心の中に仁が在るの意ではない。かりに心に仁が内在するとの立場なら、心が仁に違うという表現は出てこないはずである。孔子が仁を心内のものとして説いたことはないものと理解されるのである。つまり孔子の仁とは人における道徳的なありかたであって、これを性や心に内在するものとするという観念的立論は孔子には存在しないのである。

これについてはつとに栗田直躬氏の考察がある。栗田氏は、論語に五例見られる「心」の用語について検討を加え、爲政篇の「七十而從心所欲不踰矩」について、「その『心』は何等か意欲を働かすものであること、またそれが自然のままに放任されれば矩を逸脱するものであること、が知られる」とし、雍也篇の「回也、其心三月不違仁」については、「雍也篇の『心』も、仁をとり行ふ主體ではあるが時に仁に違ひ易きものであり、むしろ違はぬように修練して行く必要のあるものである」とし、「これらの『心』は我々が常識的に使っている『こころ』といふ語に近似してゐる。それは善にも悪にも動揺するものであり、欲求といふやうなものも感情的なものも或は知的なものも含んで居り、明確な限定を缺く観念である」と述べ、さらに詩や書の考察もふまえて、「このように見てくると、論語や詩経、尚書に於ける『心』は、どこまでも常識的な意味のものであり、特別に道徳的な意味も與へられてゐず、『心』そのものに就いての考察も現れてゐないことが知られる」と結論する。それに対して孟子においては「その『心』の扱ひかたに在る進展があるといふのは、『心』が特に価値あるものとして重要視されてきたことである」とし、「『心』に道徳的心情といふ様な意味が濃厚になって、政治道徳説に於ける中心的な地位に推しすすめられてゐるように見える」と述べている。[15]

この指摘は思想史の実態として概ね妥当なものであろう（栗田氏の「常識的」という限定は思想史的考察として著しく曖昧であるが）。孔子においては「心」は稀に言及されてもそれは道徳的に制御されるものであって、道徳性の中心として位置付けられているものではないのである。

第四には、やはり孔子の思想と孟子のそれとの峻別という思想史研究の観点から提

起されるものであるが、「仁の實、親に事ふるこれなり」（孟子・離婁上）というように、仁を血縁共同体の「親親」の倫理として解釈するのも、孟子に始まるものであって、孔子の仁の概念をこのような規定にもとづいて理解せねばならない根拠はないということである。近代的研究においてこのような孟子の立場をもって仁を解すべきを説いたのは小島祐馬氏である。小島氏は「孔子の仁は一言にしていへば、愛を内容とするものであるが、その愛はいかなる性質のものかといふに、それは墨子一派の唱へる兼愛とは違って、墨子の言葉を借りていへば別愛である。…先ず己の父母を愛して推して他人の父母に及ぼし、先ず己の兄弟を愛して推して他人の兄弟に及ぼすべきものとする。是れ『中庸』に「親親之殺」を言ひ、『大学』に「本末厚薄」の序を言ふ所以である。[10]」と述べた。しかし「仁」を「親親」を以て解するのはあくまでも孟子以後の論であって、これを孔子に帰することはできない。

（三）孔子の仁の概念

そこで孔子の仁について、これらの六篇の文献に依拠して考察を進めてみよう。いまこれらの篇において孔子が仁に言及した章を全て列挙すると次の二十章である[11]。

(1) 子曰、「人而不仁、如禮何、人而不仁、如樂何。」（八佾第三）

(2) 子曰、「里仁爲美、擇不處仁、焉得智。」（里仁第四）

(3) 子曰、「不仁者、不可以久處約、不可以長處樂。仁者安仁、智者利仁。」（同右）

(4) 子曰、「唯仁者能好人、能惡人。」（同右）

(5) 子曰、「苟志於仁矣、無惡。」（同右）

(6) 子曰、「富與貴是人之所欲也、不以其道得之、不處也。貧與賤是人之所惡、不以其道得之、不去。君子去仁、惡乎成名。君子無終食之間違仁、造次必於是、顚沛必於是。」（同右）

(7) 子曰、「我未見好仁者惡不仁者。好仁者無以尚之。惡不仁者其爲仁矣、不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎、我未見力不足者也。蓋有之乎、我未之見也。」（同右）

(8) 子曰、「民之過也、各於其黨。觀過斯知仁矣。」（同右）

(9) 或曰、「雍也仁而不佞。」子曰、「焉用佞也、禦人以給、屢憎民、不知其仁也、焉用佞也。」（公冶長第五）

(10) 孟武伯問、「子路仁乎。」子曰、「不知也。」又問、子曰、「由也千乘之國、可使治其賦也。不知其仁也。」「求也何如。」子曰、「求也千室之邑百乘之家。

可使爲之宰也。不知其仁也。」「赤也何如。」子曰、「赤也束帶立於朝、可使與賓客言也、不知其仁也。」（同右）

(11) 子張問曰、「令尹子文、三仕爲令尹、無喜色、三已無慍色、舊令尹之政、必以告新令尹、何如也。」子曰、「忠矣。」曰、「仁矣乎。」曰、「未知焉得仁。」「崔子弑齊君、陳文子有馬十乘、棄而違之、至於他邦則又曰『猶吾大夫崔子也、違之』、至一邦則又曰、『猶吾大夫崔子也、違之』、何如。」子曰、「清矣。」曰、「仁矣乎。」曰、「未知焉得仁。」（同右）

(12) 子曰、「回也、其心三月不違仁。其餘則日月至焉而已矣。」（雍也第六）

(13) 樊遲問知、子曰、「務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。」問仁、子曰、「仁者先難而後獲、可謂仁矣。」（同右）

(14) 子曰、「知者樂水、仁者樂山。知者動、仁者静。知者樂、仁者壽。」（同右）

(15) 宰我問曰、「仁者、雖告之曰、『井有仁者焉』、其從之也。」子曰、「何爲其然也、君子可逝也、不可陷也。可欺也、不可罔也。」（同右）

(16) 子貢曰、「如能博施於民、而能濟衆者、何如、可謂仁乎。」子曰、「何事於仁、必也聖乎、堯舜其猶病諸。其仁者己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、可謂仁之方也已。」（同右）

(17) 子曰、「志於道、據於徳、依於仁、遊於藝。」（述而第七）

(18) 冉有曰、「夫子爲衛君乎。」子貢曰、「諾。吾将問之。」入曰、「伯夷叔斉何人也。」子曰、「古之賢人也。」曰、「怨乎。」曰、「求仁而得仁、又何怨乎。」（同右）

(19) 子曰、「仁遠乎哉、我欲仁、斯仁至矣。」（同右）

(20) 子曰、「若聖與仁則、吾豈敢。抑爲之不厭、誨人不倦、則可謂云爾已矣。公西華曰、「正唯弟子不能學也。」（同右）

これらに示される「仁」の概念は果たして如何なるものであろうか。これら本文の注釋史的考察は別に拙稿に委ねる[18]として、本稿が把握しておきたいのは「仁」の概念の思想史的性格である。

その際にあらかじめ確認しておかねばならないのは、本稿において用いる「倫理」と「道徳」という概念についてである。本稿においては「倫理」はジッテ（Sitte）即ち歴史的に形成せられたる人倫的秩序・習俗の謂であり、「道徳」とはモラール（Moral）即ち自律的道徳意志に基づいて爲すところの行為やあり方の謂として、用いるということである。

先ずこれら二十章に語られる、「仁」の概念の方向を示すものは、(10)(11)における孟

武伯と子張が具体的人物をもって「仁なるか」と問うのに対しての、孔子の答えである。(10)においては孔子は、子路の千乗の國において兵賦を治めしめる手腕、冉求の千室の邑つまり卿の邑に宰たりうる資質、公西赤の束帯して朝に立ち外国の賓客と言語応対しうる才能などの、政治的才能を評価しながら一方で「その仁であるかは知らぬ」というのは、仁がこれら政治的才能に比して全く異質な尺度でしか計れないものであることを示すものと言ってよいであろう。(11)については令尹子文と崔子に孔子が仁を許さなかったことについては、論理的には、二子の行為は政治的功業に値しないからとする解釈（『論語徴』）と、二子の行為は道徳的には「仁」と評価するには値しないとする解釈（『論語集注』『論語古義』）とがありうるが、仁を管仲の積極的評価にみるように政治的な概念として捉えるのは論語の後半部（下論）に見られる思想であるから、ここは後者の方向に解すべきであろう。(14)においても政治的な「知者」に対して、「仁者」の姿は倫理的ないしは道徳的な方向を示していよう。総じてこの二十章を読む限り、「仁」が倫理的ないしは道徳的なる概念であることを示す表現はあっても、仁を「天下の民を安んず」る「徳」（徂徠）という政治的概念としての「仁」をしめすものは皆無であるといってよいであろう。

要するに、孔子における「仁」は決して政治的概念として説かれたものではないのである。

次に、(1)、(4)、(16)に見られるように、「仁」は「人」における道徳的なありかた、あるいは「人」と「己」との間における道徳的なあり方、を示すものであって、それは、父子・兄弟・君臣という在来の倫理の枠組みにおいて語られるものではないということである。これは孔子の「仁」の本質が倫理（ジッテ）であるよりは道徳（モラール）であることに由来するものと思われる。この点で孔子の「仁」とは血縁共同体や国家共同体にアプリオリに規定されるものではなく、「人」（「己」）における自律的な道徳意志によって発動されるあり方であるという本質をもつものと言える。

このような「仁」の道徳的本質は、(17)において端的に示される。孔子は「仁」を決して「徳」とは見ていなかったのである。「徳」は在来の共同体において君子（治者）として身につけるべきものであり、それゆえにこの「徳」は倫理的であると同時に優れて政治的な役割を果たすものである。これとは別のものとして「仁」が説かれるのは孔子が倫理的かつ政治的な「徳」と、道徳的な「仁」とを、峻別していた証左としてよいであろう。

したがって(2)、(4)、(6)、(7)、(13)、(16)、(18)、(19)は、いずれもこの「仁」が道徳としての本質、即ち自律的な道徳意志のもとに為される行為やあり方であることをさまざま

に説こうとする表現であると理解されるのである。なかでも、(2)、(6)、(7)、(16)、(18)、(19)は「仁」のあり方における道徳意志の自律性を特に強く要請している。例えば(18)の「仁を求めて仁を得た」伯夷叔齊は、在来のジッテでは彼らの行為は理解しえないのだが、道徳の立場からすれば自律的道徳意志によって求めた生き方を貫徹したのであるから、「また何をか怨まん」と称揚せられるのである。(19)の「仁遠からんや、我仁を欲すれば、斯（ここ）に仁至る」というのは、仁の自律的道徳意志によるあり方としての本質をよく示していよう。

では、自律的道徳意志によるあり方としての「仁」は具体的にはいかなる内容を持つものであるのか。孔子の言葉はこの点で寡黙であるが、一つは(13)においてそのあり方が示される。「難きを先にして獲るを後にす」とは、己を道徳的に制御するという「仁」の対自的側面を語るものと言えよう。そして(16)は「仁」の対他的側面をよく示している。「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す」というのは、加藤常賢氏の言うごとく「己の抑制と他人への不忍」を意味するものであろう。自律的道徳意志の発動は、己への道徳的制御と「人」への「愛」として現れることになることをこれらの文は示していよう。この上論のテキストにおいては、「仁」の対他的側面は未だ表現としてはこの一章に止まるが、その性質は十分に表現し得ているといってよいであろう。言うまでもなく下論ではあるが顔淵篇の樊遅の仁を問うに対して「人を愛す」と孔子が答えるのはこの対他的側面を以ての仁の表現である。

以上の考察から、我々は孔子の「仁」の概念を次のように把握することができよう。孔子の「仁」は、在来の倫理（ジッテ）の範疇において把握しうる概念ではなく、道徳（モラール）の範疇において把握しうる概念である。したがって「仁」は「己」における、また「人」と「己」との間における道徳的なあり方を問題とし、共同体的な倫理（ジッテ）に必ずしも拘泥しない。その対自的側面は〃己の道徳的制御〃であり、その対他的側面は〃人への愛〃である、と。

倫理（ジッテ）においては、共同体の伝統的な規範や習俗をアプリオリなものとして受け入れてそれに則ることによって倫理的行為は為される。道徳（モラール）においては自律的道徳意志の発動に拠って、道徳的行為は為される。「徳」は前者の範疇に属し、「仁」は後者の範疇に属するのである。したがって、倫理（ジッテ）と道徳（モラール）にはある種の緊張関係が存在する。道徳（モラール）の立場が普遍化され現実化されるときには、倫理（ジッテ）はその基盤を脅かされる。倫理（ジッテ）が牢乎として安定して揺るがないときには、道徳（モラール）はひそやかに発動するしかない。したがって新たな道徳が意気軒高に普遍化されるときとは、それは変革の

時代にほかならないと言えよう。

この点で孔子の仁は密やかに語り出されたもののごとくである。先の六篇を見る限り孔子はこれを決して政治的概念へと普遍化していないことはそれを物語っていよう。

しかし、「仁」はやがて天下的世界の視野に立つ新たな思想の担い手によって普遍化への道を歩み始めることになるのである。

《注》

① 孔子の仁について専門的に考察を加えた先学の著作には、山口察常氏の『仁の研究』（昭和十一年・岩波）、竹内照夫氏の『仁の古義の研究』（昭和三十九年・明治書院）がある。両著とも『論語』の孔子の言説を真を伝えるものとして網羅的に検討しそこから仁の　概念を帰納するという方法をとる。後者は前者に比してより帰納的方法を緻密に徹底している。しかしいずれも『論語』の文献批判については等閑に付している点で、明らかな欠点と限界があると言えよう。

② 伊藤仁斎・論語古義總論。其の文に「蓋編論語者、先録前十篇、自相傳習、而又次後十篇、以補前所遺者、故今合爲二十篇云。何以言之。蓋觀鄉黨一篇、要當在第二十篇、今嵌在中間、則知前十篇既自爲成書。且詳其書、若曾點言志、子路問正名、季氏伐顓　臾章、一段甚長。及六言六蔽、君子有九思三戒、益者三友、損者三友等　語、皆前十　篇所無者、其議論體製、亦自不與前相似、故知後十篇、乃補前所遺者　也。」と云う。

③ 特に崔述の『洙泗考信餘録』。崔述の方法は仁齋と異なり、各篇を一まとまりにして論ずるのではなく、其の中の一章ごとを取り出して考察し、信ずべきものと疑うべきものとを審らかにするという方法である。

④ 『武内義雄全集第一巻・論語編』（角川・昭和五十三年）第二章「論語の原典批判」67～91頁。該当部分の初出版は昭和十四年。

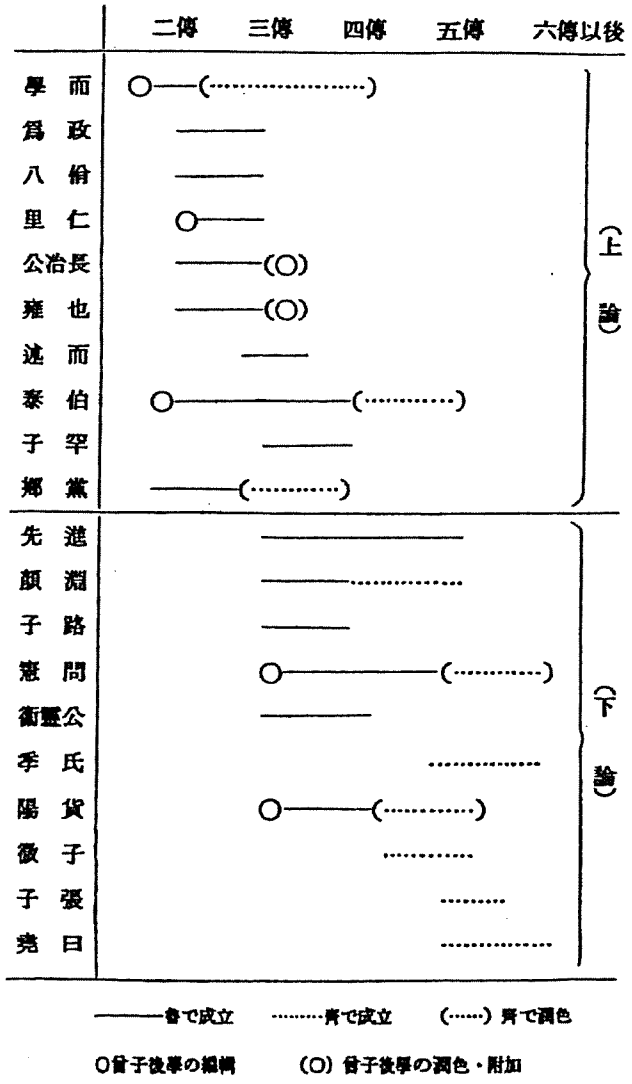
⑤ 『津田左右吉全集第四巻・論語と孔子の思想』（岩波・一九六四年）「論語のできたみちすじ」157～291頁。該当部分の初出版は昭和二十二年。

⑥ 木村英一『孔子と論語』（創文社東洋学叢書・昭和四十六年）180頁。

⑦ 木村前掲書181頁

⑧ 木村前掲書177頁

⑨ 木村前掲書475・6頁。なお同475頁の木村氏の表をここに参考として示す（孟子は四伝の弟子にあたる）。



⑩ 但し仁斎は上論も下論も成書年次の差はあるもののみな孔子の真を伝える言説とする。この点は近代以降の研究の成果によって修正されねばならない。

⑪ 加藤常賢『中國古代文化の研究』（二松学舎大学出版部・昭和五十五年）仁の語義について」八七六～八七八頁。

⑫ 加藤常賢『中國古代倫理学の發達』（明徳出版・昭和五十八年）一三一頁。

⑬ 渡邊前掲書、四二八頁。

⑭ 『論語』で「心」に言及するのは五例のみ。そのうち上論は爲政と雍也の二例である。他方『孟子』の「心」に言及するものは優に百例を越え、その内容も「恒心」「不動心」「不忍人之心」「惻隠之心」「羞惡之心」「辭讓之心」「是非之心」さらには直截に「仁心」「仁義之心」など、明らかに心は道徳性の中心となる概念となっている。

⑮ 栗田直躬『中國上代思想の研究』（岩波・昭和二十四年）二八～三一頁。

⑯ 小島祐馬『古代支那研究』（弘文堂書房・昭和十八年）一九九頁。なお『墨子』には「別」はあるが「別愛」の語はない。

⑰ 本稿所引の論語の本文は四部叢刊本を底本とし、皇疏本に拠り一部を改めた。

⑱ これら本文に対する歴代諸注釋の検討は、拙稿「孔子の仁とは何か（上）」秋田大学教育学部研究紀要・第52集（平成九年五月）、「孔子の仁とは何か（下）」同第53集（平成九年十二月予定）等参照。

⑲　ここに参考までに論語二十篇における孔子の仁（孔子以外の弟子の説は除く）に言及する48章を網羅的に示しておきたい。

（1）子曰、「巧言令色、鮮矣仁。」（学而第一）

（2）子曰、「弟子入則孝、出則悌、謹而信、汎愛衆而親仁、行有餘力則以學文。」（同右）

［ここに本文に記載の20章がはいる］

（23）子曰、「好勇疾貧、亂也。人而不仁疾之已甚、亂也。」（泰伯第八）

（24）子罕言利與命與仁。（子罕第九）

（25）子曰、「知者不惑、仁者不憂、勇者不懼。」（同右）

（26）顔淵問仁、子曰、「克己復禮爲仁、一日克己復禮、天下歸仁焉、爲仁由己、而由人乎哉。」顔淵曰、「請問其目。」子曰、「非禮勿視、非禮勿聴、非禮勿言、非禮勿動。」顔淵曰、「回雖不敏、請事斯語矣。」（顔淵第十二）

（27）仲弓問仁、子曰、「出門如見大賓、使民如承大祭、己所不欲、勿施於人、在邦無怨、在家無怨。」仲弓曰、「雍雖不敏、請事斯語矣。」（同右）

（28）司馬牛問仁、子曰、「仁者其言也訒。」曰、「其言也訒、斯可謂之仁已矣乎。」子曰、「爲之難、言之得無訒乎。」（同右）

（29）子張問、「士何如斯可謂之達矣。」…子曰、「是聞也、非達也。夫達者質直而好義、察言而觀色、慮以下人、在邦必達、在家必達。夫聞者色取仁、而行違、居之不疑、在邦必聞、在家必聞。」（同右）

（30）樊遲問仁、子曰、「愛人。」（同右）

（31）樊遲問仁、子曰、居處恭、執事敬、與人忠、雖之夷狄、不可棄也。」（子路第十三）

（32）子曰、「剛毅木訥、近仁。」（同右）

（33）憲問恥、子曰、「邦有道穀、邦無道穀、恥也。」「剋伐怨欲不行焉、可以爲仁矣。」子曰、「可以爲難矣、仁則吾不知也。」（憲問第十四）

（34）子曰、「有德者、必有言。有言者、不必有德。仁者必有勇、勇者不必有仁。」（同右）

（35）子曰、「君子而不仁者有矣、夫未有小人而仁者也。」（同右）

（36）子路曰、「桓公殺公子糾、召忽死之、管仲不死、曰未仁乎。」子曰、「桓公九合諸侯、不以兵車、管仲之力也。如其仁、如其仁。」（同右）

（37）子貢曰、「管仲非仁者與、桓公殺公子糾、不能死、又相之。」子曰、「管仲相桓公、覇諸侯、一匡天下。民到于今受其賜。微管仲、吾其被髪左衽矣。豈若匹夫匹婦之爲諒也、自經於溝瀆而莫之知也。」（同有）

（38）子曰、「君子道者三、我無能焉、仁者不憂、知者不惑、勇者不懼。」（同右）

(39)子曰、「志士仁人無求生以害仁、有殺身以成仁。」（衛靈公第十五）

(40)子貢問爲仁、子曰、「工欲善其事、必先利其器。居是邦也、事其大夫之賢者、友其士之仁者也。」（同右）

(41)子曰、「知及之、仁不能守之、雖得之、必失之。知及之、仁能守之、不莊以莅之、則民不敬。知及之、仁能守之、莊以莅之、動之不以禮、未善也。」（同右）

(42)子曰、「民之於仁也、甚於水火。水火吾見蹈而死者矣、未見蹈仁而死者也。」（同右）

(43)子曰、「當仁不讓於師。」（同右）

(44)子張問仁於孔子、孔子對曰、「能行五者於天下爲仁矣。」「請問之。」曰、「恭寬信敏惠、恭則不侮、寬則得衆、信則人任焉、敏則有功、惠則足以使人。」（陽貨第十七）

(45)子曰、「由也、汝聞六言六蔽矣乎。」對曰、「未也。」「居、吾語汝。好仁不好學、其蔽也愚、云々。」（同右）

(46)宰我問、「三年之喪、期已久矣。君子三年不爲禮、禮必懐。三年不爲樂、樂必崩。舊穀既沒、新穀既升、鑽燧改火、期可已矣。」子曰、「食夫稻也、衣夫錦也、於女安乎。」曰、「安之。」「女安則爲之。夫君子之居喪、食旨不甘、聞樂不樂、居處不安、故不爲也、今女安則爲之。」宰我出。曰、「予之不仁也、子生三年、然後免於父母之懐、夫三年之喪天下之通喪也。予也有三年之愛於父母乎。」（同右）

(47)微子去之、箕子爲之奴、比干諫而死、孔子曰、「殷有三仁焉。」（微子第十八）

(48)子張問政於孔子、曰、「何如斯可以從政矣。」子曰、「尊五美、屏四惡、斯可以從政矣。」子張曰、「何謂五美。」子曰、「君子惠而不費、勞而不怨、欲而不貪、泰而不驕、威而不猛。」子張曰、「何謂惠而不費。」子曰、「因民之所利而利之、斯不亦惠而不費乎。擇其可勞而勞之、又誰怨。欲仁而得仁、又焉貪。云々。」（堯曰第二十）

第四章

二、孔子の義

孔子において義はいかなる概念であったのであろうか。論語には孔子が「義」に言及するものは18章にわたる。そのうち先の六篇における義の用例を網羅的に挙げると次の七章になる。

(1) 子曰、「非其鬼而祭之、諂也。見義不爲、無勇也。」（爲政第二）

(2) 子曰、「君子之於天下也、無適也、無莫也、義之與比。」（里仁第四）

(3) 子曰、「君子喩於義、小人喩於利。」（同右）

(4) 子謂子産。有君子之道四焉、其行己也恭、其事上也敬、其養民也惠、其使民也義。（公冶長第五）

(5) 樊遲問知。子曰、「務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。」（雍也第六）

(6) 子曰、「徳之不脩、學之不講、聞義不能徙、不善不能改、是吾憂也。」（述而第七）

(7) 子曰、「飯疏食、飲水、曲肱而枕之、樂亦在其中矣。不義而富且貴、於我如浮雲。」（同右）

これらの文において注目されるのは、(2)、(3)、(4)に見られるように君子（治者）について義が語られ、一方で(5)に見るように民（被治者）における義が語られていることである。これは「仁」における説き方が「己」と「人」として説かれるのに比して特徴的である。したがってこれは義が具体的な社会構造における関係に即しての倫理（ジッテ）の範疇に属することを示すものと言ってよいであろう。即ち義について君子の側から言えば「その民を使うや義あり」であり、これを民の側から言えば「民の義に務め」ることが説かれている①。したがって義とは君子（治者）と民（被治者）との間に介在し、君子はそれによって民を治め、民はそれによって治者に服するところの伝統的規範（ジッテ）であると理解されよう。この義は優れて政治的な概念であると同時にそれは君子や民を律する倫理的規範としても作動する。なかんずく治者たる君子には「義に喩る」ことが課せられるのである。当然この義は血縁共同体の枠を越えた普遍性を有し、国家共同体において作動する規範であり、しかも国家内に閉じたものではなく「君子の天下におけるや適無く莫無し、義にこれ與に比ぶ」と述べるように君子にとっては天下においても共有される倫理規範である②。

したがって義は国家共同体における伝統的な正義の原則と言ってよいであろう。もとよりこの正義はつねに治者＝君子の側から規定されるものであることは(3)、(4)などの孔子の言説から明らかであろう。

このような理解を踏まえると(1)の文もその意味が自ずと明らかになろう。その前半

は鄭玄の言う如くその祖孝に非ざる鬼を祭るのはもとより孝ではなく、有力な他家に諂うに過ぎぬとの意でありこれは他の血縁共同体への過剰な関わり方を批判したものと解される。これに対して後半は為すべき「義」を見て為さぬことを「勇無き」ことと批判するのだが、これはやはり他の血縁共同体の人々への関わり方についてのものであろうと解されるのである。孔安國は「義とは宜しく爲すべき所」と釋している。自己の血縁共同体の外の「鬼」に対してまで「祭」をなすのは諂いであるが、逆に「義」として為すべきことは血縁共同体の外の人々にたいしても為すべきであるとの趣旨であろう。即ち義とは血縁関係を越えた国家レベルの公的規範であればこそこのような教訓が説かれるものと解されよう。

したがって(3)のように義は利と対比して語られる時、君子（治者）－小人（被治者）との対比が示すように、義は私利に対する公的規範として位置づけられているわけである。君子たるものは治者として公的正義の原則に敏感でなければならないと言うのである。

(6)の文は徂徠の言う孔子の学園における門下への戒めの言葉であるとの理解㉙に従っておきたい。孔子は門下に対して君子たることを要請したのであり、したがって「義を聞きて徙る」（正義と解ればそれに従う）ことは門下のとるべき当然の行為であるが、必ずしもそれが実行されぬことを教戒しているものと解される。

(7)もまた人口に膾炙した言葉であるが、これも孔子の理想とする君子たるの生き方を示したものであろう。伝統的な義の原則に反して得たる財（富）や地位（貴）はなんら頼むに足りぬものであるという。

このように孔子における義は君子（治者）の踏まえるべき国家的共同体における正義の原則であると言ってよいであろう。

これは道徳（モラール）ではなく、倫理（ジッテ）の範疇に属するものであり、それ故に「義に喩り」「義に徙り」「義に努め」ることが課せられるのである。そしてこの義が作動するのは主として国家共同体という血縁共同体を越えた場においてである。天下は主たる場としては想定されていない。なぜならジッテとしての義を育んで来たのは国家共同体の伝統であるからである。周王朝的秩序の下ではこの国家共同体の義にあるレベルの普遍性は存在するものの（(2)におけるように）、周王が天下に普遍的な義を行うという統治形態は当初から存在しないのである。

したがって孔子の用いる義の概念には、仁におけるような孔子独自の発明という側面はほとんど希薄である。孔子は国家共同体におけるジッテとしての義の観念をほぼ其のまま踏襲していると見てよいであろう。

〈注〉

①（何晏集解）王肅曰、務所以化導民之義也。（朱子集注）民、亦人也。…専用力於人道之所宜、而不惑於鬼神之不可知、知者之事也。（劉寶楠）正義曰、務猶事也。民之義者、禮運曰、「何謂人義、父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠、十者謂之人義。」是也。…近人而忠、即是務民之義。解釈の方向としては王粛には従いがたく、朱子と正義の方向であろうが全面的には採り難い。この「民」は士をも含む被治者を指すものと解せられ、これは樊遅が大夫以上ではあり得ないことから考えれば、孔子は樊遅の立場（被治者の立場）に即して「民の義」を説いたものと解するのが妥当であろう。この「民」は「人」としては普遍化できない社会的階層的概念として把握すべきであろう。なお「人」を「国人」と解すれば、「民」との接点が出てくる。前出吉本論文を参照。

②（何晏集解）言君子於天下、無敵無莫、無所貪慕也、唯義之所在也。

③（何晏集解）孔安國曰、夫子常以此四者爲優也。（朱子集注）尹氏曰、…見善能徙。（論語徵）是吾憂也、孔子憂夫門人之不脩不講不徙不改也。…孔子答子張曰、「主忠信徙義崇徳也。」或以爲二、或以爲四、不必拘也。

④ 参考までに論語二十篇中で孔子が義に言及する18章を本文記載の7章以外の章についても示しておきたい。

（8）子張問崇徳辨惑。子曰、「主忠信、徙義、崇徳也。愛之欲其生、惡之欲其死。既欲其生、又欲其死、是惑也。誠不以富、亦祇以異。」（顔淵第十二）

（9）子張問士何如斯可謂之達矣。…子曰、「…夫達也者、質直而好義、察言而觀色、慮以下人、在邦必達、在家必達。云々。」（同右）

（10）樊遲請學稼。子曰、「吾不如老農。」請學爲圃。曰、「吾不如老圃。」樊遲出。子曰、「小人哉、樊須也。上好禮、則民莫敢不敬。上好義、則民莫敢不服。上好信、則民莫敢不用情。夫如是、則四方之民襁負其子而至矣。焉用稼。（子路第十三）

（11）子路問成人。子…曰、「今之成人者、何必然。見利思義、見危授命、久要不忘平生之言。亦以爲成人矣。」（憲問第十四）

（12）子問公叔文子於公明賈、曰、「信乎、夫子不言不笑不取乎。」公明賈對曰、「以告者過也。夫子時然後言、人不厭其言。樂然後笑、人不厭其笑、義然後取、人不厭其取。」子曰、「其然、豈其然乎。」（同右）

（13）子曰、「羣居終日、言不及義、好行小慧、難矣哉。（衛靈公弟十五）

（14）子曰、「君子義以爲質、禮以行之、孫以出之、信以成之。君子哉。」（同右）

（15）孔子曰、「君子有九思。視思明、聽思聰、色思温、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思問、忿思難、見得思義。」（季氏第十六）

(16) 孔子曰、「見善如不及、見不善如探湯。吾見其人矣、吾聞其語矣。隱居以求其志、行義以達其道。吾聞其語矣、未見其人也。（同右）

(17) 子路曰、「君子尚勇乎。」子曰、「君子義以爲上。君子有勇而無義爲亂、小人有勇而無義爲盜。（陽貨第十七）

(18) 明日、子路行以告。子曰、「隱者也。」使子路反見之、至則行矣。子路曰、「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。道之不行、已知之矣。」（微子第十八）

第四章

三、墨家の仁義併称

（一）墨翟の「師承」について

第一章第一節において述べたように墨翟の「人を愛するを勧める」思想は道徳主義的な立場に立つものであった。これは一面において道徳（モラール）としての「仁」の思想と共通する。この事態は前者が後者の思想の影響を受けその対他的側面を継承し発展させんとするものとして理解し得るものと考える。

しかしこれはあくまでも思想史的理解であって、これが直ちに墨家の開祖の墨翟が孔子教団の思想の洗礼を受けたという具体的事実と結び付くわけではない。

墨子が孔子教団の洗礼を受けたという伝承は、呂氏春秋當染篇に「孔子學於老聃孟蘇夔靖叔。魯恵公使宰讓請郊廟之禮於天子。桓王使史角往、恵公止之、其後在於魯、墨子學焉。」と、孔子が老子に学んだ故事と並べて、墨子が周の礼を伝える史角の後に魯において学んだとの話柄が登場し、漢代には『淮南子』要略訓に「墨子學儒者之業、受孔子之術、以爲其礼煩擾而不悦、厚葬靡財而貧民、服傷生而害事、故背周道而用夏政」と言い、はっきりと墨子が孔子教団に学んだという話柄として語られるに至っている①。

しかし、呂覧の説については史角なる人物やその話柄が『墨子』本文中に全く見られないことはこの伝承の信憑性を疑わせる。が一方で漢藝文志は墨家八十六篇中の筆頭に「尹佚二篇」を挙げ「周臣在成康時也」と注する。この尹佚は周の太史（晋語注）とされる人物である。王先謙補注所引の王應麟はこれを左傳の史佚に比定し墨子の學んだという史角の子孫なる者が尹佚に仮託してこの二篇を著したとの見解を示す②。もとよりこれは憶測に過ぎない。この「尹佚二篇」が尹佚その人の自著ではないことは方授楚が駁するように自明であろう③。しかしこの尹佚なる人物に仮託してこの二篇を著したのは王應麟の言う史角の後である可能性は先の理由からまず考えられず、後世の墨者おそらくは齊墨か秦墨である可能性が強いと見られる。したがってこの呂氏春秋の話柄は、呂氏春秋の編纂に与かった秦の墨者が自家の説を権威づけるために墨家集団に伝わるなんらかの伝承にもとづいて記したもの、と考えられるのである。当然、呂覧の記事は江琼のような「未有墨子之以前已有墨家之學」の説を直ちに裏付けるものではなく、またこれによって墨子の師承関係を論断する論拠とするにも無理がある。それは墨家集団の出自の原像をなにがしか宿すものではあろうがあくまでも後世の墨者の手になるものである事は否定できない。

次に淮南子の記事であるが、これが呂覧を踏まえて作られたものならばその信憑性

はそれ以上のものではない。しかしこれを呂覧とは別系統の南方の墨者の伝承を伝えるものであるとするとそれなりの事実を孕むものと言わねばならないであろう。墨子が儒家の礼の煩擾なるに反発したという説明は墨家の思想形成の全体を説明する論理としては不十分であるがその理論の一部分には適合する。また「周道に背きて夏政を用ゆ」というのは墨家の政治思想の本質を衝いたものと言ってよいであろう④。したがって淮南子の説はやはり呂覧とは別系統の南方の墨者の手による伝承をなんらか伝えるものと見てよいものと思われる。

いずれにせよこれらの伝承は墨家の思想形成に儒家の学説が一定の影響を与えたことを示唆する。しかしこれらはいずれもその影響の内実を禮に関するものとしており、呂覧の記事からすれば墨子は禮に関して肯定的な影響をうけており、淮南子のそれでは否定的な影響を受けていることになる。墨家の思想の実際からすれば禮の影響の肯定的な側面としては天志・明鬼・尚同などが挙げられ、否定的な側面としては節用・節葬・非樂などが挙げられよう。しかしこれらの思想は墨家の思想形成のプロセスからすれば前期百姓系ないしは萬民系以降に顕著となる理論で墨翟の思想形成期におけるものとは見なしがたい。これらの伝承が墨家の後学の手になることがこのことからも推測されよう。

（二）墨翟の受容した仁の思想

墨子の思想形成期に儒家の影響が介在するとするならばそれは「人を愛するを勧め」る思想においてであろう。では、これは先行して「愛」を説く儒家といかなる形で接点を持ったのであろうか。

ここで注目されるのは、孔子の七十子の一人子張の存在である。子張は南方の陳の出身で、その主張は仁の積極的展開にあったことが知られている。今論語における主な高弟の登場する様相を一覧表にまとめてみると次のようになる。

弟子	孔子との対話及びその言に登場するもの	師説形式	その他	計
顔回	20章	0	1	21章
子路	29章	0	6	35章
子貢	23章	11章	2章	36章
有子	0	4章	0	4章
子夏	4章	14章	1章	19章
子游	3章	4章	1章	8章

曾子	1章	18章	1章	20章
子張	13章	3章	1章	17章

※ここに〈師説形式〉とは例えば顔回曰「云々」という独白形式でその言葉が記されているものを言う。

この表からは興味深い事実が浮かび上がってこよう。まず顔回・子路・子貢の第一世代の弟子たちは当然ながら孔子との対話及び孔子の言に登場する回数がいずれも多く、そのうち孔子存命中に逝去した顔回・子路には師説形式がまったくないのはかれらが弟子を持って學団を形成しなかったことと関連する。これに対して子貢は孔子没後も活躍しその弟子と学団を形成したことがその師説形式の多さから窺えるのである。一方第二世代⑤の弟子のなかでは子張がもっとも孔子との対話の記録が多く、それと対照的に師説形式が最も少ない。子張が學派を形成したことは荀子の言葉からあきらかであるから、この師説形式の少なさは、孔子没後の儒家の教団における子張の立場を反映するものと見てよいであろう。孔子没後の儒家教団の中心となり論語の編纂にも携わったであろう子夏や曾子の師説形式の多さはこれと対象的である。つまり子張学派は孔子没後の儒家教団のなかではその魯を中心とする教団経営に重きを為さず、むしろ自学派の活動をその出身地である陳を中心とする南方において展開したと想定されるのである。

しかも「仁」に関していえば、『論語』において対話にせよ独白にせよ孔子が仁を語るのを記録するものは第二節に記すように48章にわたるが、そのうち対話体で仁を語るものは（直截に仁を問うのに答えるものと間接に仁に言及するものとを併せて）20章である。その対話者の内訳はつぎのようになる。

子張　4章、　樊遅　3章、　子貢　3章、
宰我　2章、　顔淵　1章、　子路　1章、
仲弓　1章、　司馬牛　1章、　原憲　1章、
冉有　1章、　孟武伯　1章、　或（ある人）1章、　計20章

ここに子張との対話が4章と最多であることが注目されよう。これにたいして孔子没後の教団の中心となった子夏や曽子との問答は全くないのである。

その子張と孔子の4章の問答はつぎの通りである。

(1)　子張問曰、「令尹子文、三仕爲令尹、無喜色、三已無慍色、舊令尹之政、必以告新令尹、何如也。」子曰、「忠矣。」曰、「仁矣乎。」曰、「未知焉得仁。」「崔子弑齊君、陳文子有馬十乘、棄而違之、至於他邦則又曰『猶吾大夫崔子也、違之』、至一邦則又曰『猶吾大夫崔子也、違之』、何如。」子曰「清矣。」曰

「仁矣乎。」曰「未知焉得仁。」（公冶長第五）

(2) 子張問、「士何如斯可謂之達矣。」…子曰、「是聞也、非達也。夫達者質直而好義、察言而觀色、慮以下人、在邦必達、在家必達。夫聞者色取仁、而行違、居之不疑、在邦必聞、在家必聞。」（顔淵第十二）

(3) 子張問仁於孔子、孔子對曰、「能行五者於天下爲仁矣。」「請問之。」曰、「恭寛信敏恵、恭則不侮、寛則得衆、信則人任焉、敏則有功、恵則足以使人。」（陽貨第十七）

(4) 子張問政於孔子、曰、「何如斯可以從政矣。」子曰、「尊五美、屏四悪、斯可以從政矣。」子張曰、「何謂五美。」子曰、「君子恵而不費、勞而不怨、欲而不貪、泰而不驕、威而不猛。」子張曰、「何謂恵而不費。」子曰、「因民之所利而利之、斯不亦恵而不費乎。擇其可勞而勞之、又誰怨。欲仁而得仁、又焉貪。云々。」（堯曰第二十）

これらの問答における孔子の語る「仁」は先に考察したような道徳（モラール）としての性質を基本的に示している。注目されるのは(3)に語られる「仁」の概念である。即ち「能く五者を天下に行う」と言う「五者」のうち、恭、信、敏というのは「仁」の対自的側面を述べ、寛、恵は「仁」における対他的側面を述べたものであるが、自律的道徳意志に基づく「仁」の内包に多くの徳目がとりこまれるに至っている。そして「これを天下におこなう」というのはその作動する場を極限にまで広げたものとなっている。ここには「仁」という新たな道徳（モラール）を天下に普遍化せんとする志向性が明らかに読み取れよう。この言葉が孔子の真を伝えるものと言うよりは子張を介しての孔子の言葉と見ておかねばならぬことはいうまでもない。が、子張における仁の思想が孔子の仁の最も積極的な面を代表するものであったことは承認してよいであろう。

したがって孔子が仁をもって許した顔回が没し、さらに孔子自身が没した後には、孔子教団における仁の思想のもっとも有力な継承者は子張であるという状況が生まれても不思議ではなかったものと想定される。

論語に見られる子張に関する記録はこのような想定を否定するものとは思えないが、同時にまた同門の弟子の冷ややかな批判も論語は記している。

A、子夏之門人問交於子張。子張曰、「子夏云何。」對曰、「子夏曰、『可者與之、其不可者距之。』」子張曰、「異乎吾所聞也、君子尊賢而容衆、嘉善而矜不能、我大賢與、於人何所不容、我不賢與、人將距我、如之何其距人也。」（子張第十九）

この子張の「交わり」のあり方は「己れ立たんと欲して人を立て、己れ達せんと欲して人を達す」という孔子の仁とむしろ通底する。そして(3)の「仁」の立場とまさに一致するものと言えよう。

B、子夏曰、「博学而得志、切問而近思、仁在其中矣。」（同右）

C、子游曰、「吾友張也、爲難能也。然而未仁。」（同右）

D、曾子曰、「堂堂乎張也、難與並爲仁矣。」（同右）

孔子没後の教団の主流をなす子夏・子游・曾子の三子の子張への態度はここに読み取れよう。Bの子夏の言葉は、子夏なりの「仁」の理解をのべたものであろう。しかしここに語られる言葉から孔子の語った仁の道徳的本質をよみとることは困難である。これでは仁とは何かということはまったく見えて来ない。子夏が孔子の仁を正確に理解していたとは到底言えないであろう。

Cの子游の言葉は一方で「吾が友張や、能くし難きを爲す」と子張を賛嘆するかのごとくでありながら、「然れども未だ仁ならず」とこれを否定する。この点ではCの曾子の言葉はむしろ率直で「堂々たるかな張や、ともに並びて仁を爲し難し」と子張の仁を認めたうえで、自分はそれにはついて行けないと述べているのである。孔子と仁に関する問答を交わしたことのない彼らにとって、正面から子張を批判することはできなかったはずであり、曾子の態度はその素直な表現であろう。子夏や子游が自己流の仁の解を立てて子張に仁を認めないのは教団主流派の立場を維持せんとする政治的判断が働いていると見ることができよう。

これらの考察からすれば、墨翟の「人を愛するを勧め」る道徳主義の思想形成に影響を与えた孔子の後継集団として考えられるのは、子張学派以外には想定しえないであろう（孔子との問仁の様相からすれば樊遅の存在も浮かび上がるが、彼が学派を形成した形跡はない）。

しかも子張派が陳を中心とする所謂楚北の地域において活躍したことは、初期墨家の活動がもっぱら楚北の地域において展開されている事実㊀と暗合する。

したがってわれわれは墨翟の「愛」の思想の形成に子張学派の影響が介在したものと考えてよいであろう。

荀子は非十二子篇において、戦国末当時の賤儒を次のように揶揄している。

弟佗其冠、衶禫其辭、禹行而舜趨、是子張氏之賤儒也。正其衣冠、齊其顔色、嗛然而終日不言、是子夏氏之賤儒也。偸儒憚事、無廉恥而耆飲食、必曰、「君子固不用力、是子游之氏之賤儒也。

服装にかまわず言辞は淡泊で力行に努める㊁という子張派の姿はほとんど墨家と差

がない。子張派の後学がこのような実践態度であったのはその出発点の理論のしからしむるところであろう。これは初期墨家が思想的影響を受けたのが子張派であることを逆説的に傍証するものと言えよう。

（三）墨家の仁義併称

上来の考察により我々は墨翟が受容した孔子教団の仁の思想とは子張学派の影響を介してのものであるという結論に到達したのであった。墨翟はかかる思想的影響の下に道徳主義的な「愛」の思想を形成し、やがてこの「愛」の思想は兼愛上の思想を形成した集団によって政治主義的な変質を被り、中篇の「兼」の思想、そして下篇の「兼愛」の口号の成立へと展開して行くことは、第一章第一節において考察したところである。

では「義」の思想はどのように展開して行ったのであるか。実は上来の考察に示すように墨家の思想の展開は初期においては「仁」（愛）の思想の展開が中心であるがその政治主義的展開がすすむにつれて「義」の思想の比重がはるかに大きくなってくるようである。

先に考察したように孔子の「義」が国家共同体のジッテであるのに対して、墨家の義はそれへの懐疑から出発する。

(1) 今有一人入人園圃竊其桃李、衆聞則非之、上爲政者得則罰之。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、其不仁茲甚、罪益厚。至入人欄廐取人馬牛者、其不義又甚攘人犬豕雞豚。此何故也、以其虧人愈多。苟虧人愈多、其不仁茲甚、其罪益厚。至殺不辜也、扡其衣裘取戈劒者、其不義又甚入人欄廐取馬牛。此何故也、以其虧人愈多。苟虧人愈多、其不仁茲甚矣、罪益厚。當此天下之君、皆知而非之、謂之不義。今至大爲攻國、則弗知非、從而譽之謂之義。此何謂知義與不義之別乎。殺一人謂之不義、必有一死罪矣。若以此説往、殺十人十重不義必有十死罪矣。殺百人百重不義必有百死罪矣。當此天下之君子皆知而非之、謂之不義。今至大爲不義攻國、則弗之而非、從而譽之、謂之義。情不知其不義也。…此可謂知義與不義之辯乎、是以知天下之君子也辯義與不義之亂也。（非攻上）

ここでは「人を虧きて自ら利すること」を「不義」という。そして「人を虧く」（人に損害を与える）ことを「不仁」とするのであるから、「不義」とは〈不仁にして自ら利すること〉を言うものと解せられる。したがって不義の程度はその内包する不仁に比例して大きくなろう。

桃李を竊むよりも犬豕雞豚を攘むことが、犬豕雞豚よりも馬牛を取ることが、馬牛よりも罪なき人を殺しての強盗が、不仁の度合いが大きいが故にその不義もまた大きくなる。このことは天下の君子が等しく認めるところである。ところが攻國を為して他國の多数の人を殺しその土地や財貨を奪うことについては、「不仁の甚だしいものであるが故に明らかな不義であるにもかかわらず」いっこうに非難せず逆に「義」であるとしてこれを誉める。これでは「義」と「不義」の弁別を知らぬものである、というのがその論旨である。

ここに見る「義」の概念は先の孔子の国家共同体のジッテとしての「義」とは大いに異質である。孔子の「義」においても、桃李から殺人強盗までの不義はやはり不義とされよう、しかし攻國については「義」としたはずである。国家共同体のジッテ（伝統的倫理規範）たる「義」は国家を価値の源泉とするゆえに国家に奉仕する攻國を「義」とするのである。しかるに墨家はこの国家共同体のジッテとしての「義」を批判するのである。

このとき、墨家は二つの問題を提起している。一つは「義」を天下的共同体の正義として把握するという視点に立つことである。二つには、この「義」はジッテとしては存在し得ない（伝統的倫理規範とはなりえていない）のであるから、これをモラール（道徳）として提起するしかないということである。不義が不仁を内包として持つということはこの道徳としての性質を能く示していよう。

このような天下的共同体の道徳として「義」を構想するという思想の展開は、「非命」の思想との連関が想定されることは先述のとおりである。しかしこの天下的共同体のモラール（道徳）としての「義」を、自律的道徳意志によって担うという立場は、論理的には提起し得ても実践的にはあまりにも困難なことではある。この立場が強力な宗教的権威かあるいは政治権力の保証を求めようとする方向に発展して行くことは、思想の運動として必然的とも言えよう。

尚同と天志の理論はこのような天下的共同体の「義」に政治権力と宗教権威の保証を与え、また同時にそれによってあらたな天下的共同体の「義」の秩序を構想せんとするものであるといえよう。尚同論の義の統一をなすための天子以下の政長のヒエラルヒーの構想、天志論の義が天より出づるとの論理の確立などはその具体的成果であったといえよう。

墨家が天下的共同体のモラール（道徳）として「義」を提起していることは、同じくモラールとしての「仁」と同一の契機において把握するということを可能にしよう。つまり、ここにおいて「仁」と「義」を併称する論理的必然性が確立されたことを意

味するであろう。ちなみに孔子において仁義が併称されていないのは、仁が自律的道徳意志によるモラールであるのに対して義が国家共同体のジッテであるという相互の性質の違いが、論理的には原因していよう。仁と義がともにモラールとして位置付けられる墨家においてこそ仁義の併称は必然的であったと言えよう。非攻上篇に見る不仁と不義の関係はモラールとしての仁と義の緊密な関係を把握したのが墨家であったことを示すものである。

しかしながら、墨家がこの仁・義を自律的道徳意志のもとに堅持するのではなく超越的権威のもとに秩序規範として構想して行くときに、両者の緊密な関係は発展するがモラールとしての内実は変質して行くことになろう。すなわち、仁においてみた道徳主義から政治主義への変質がここにおいても現象することになる。それは超越的権威（天）のもとでの天下的共同体の秩序規範として仁義が位置付けられ、仁義は自律的道徳意志からはなれた天下的共同体のジッテ（それはもとより擬制であるが）として位置付けられてゆくことになる。

今萬民系の墨家のテキストから仁義併称の例を示すと次のようになろう。

A、然而天下之士非兼者之言也、獨未止也。曰、兼即仁矣、義矣。雖然豈可爲哉。吾譬兼之不可爲也、猶挈泰山以超江河也。（兼愛下）

B、子墨子曰、「今天下之君子欲爲仁義者、則不可不察義之所從出。」「既曰不可以不察義之所從出、然則義何從出。」子墨子曰、「義不從愚且賤者出、必自貴且知者出。」「何以知義之不從愚且賤出、而必自貴且知者出也。」曰、「義者善政也。」「何以知義之善政也。」曰、「天下有義則治、無義則亂、是以知義之善政也。夫愚且賤者不得爲政乎貴且知者、然後得爲政乎愚且賤者。此吾所以知義之不從愚且賤者出、而必自貴且知者出也。」「然則孰爲貴孰爲知。」曰、「天爲貴、天爲知而已矣。然則義果自天出矣。」……。是故子墨子曰、「今天下之君子中實將欲遵利民本、察仁義之本、天意不可不慎也。且夫天下蓋有不仁不祥者。曰『當若子之不事父、弟之不事兄、臣之不事君也。』故天下之君子與謂之不祥者。今夫天兼天下而愛之、撽遂萬物以利之、若豪之末莫非天之所爲也、而民得而利之、則可謂否矣。然獨無報夫天、而不知其爲不仁不祥也。此吾所謂君子明細而不明大也。…。」「夫愛人利人順天之意得天之賞者、誰也。」曰、「若昔三代聖王堯舜禹湯文武者是也。」「堯舜禹湯文武焉所從事。」曰、「從事兼、不從事別。兼者處大國不攻小國、大家不亂小家、強不劫弱、衆不暴寡、詐不謀愚、貴不傲賤。觀其事、上利於天、中利於鬼、下利於人、三利無所不利。是謂天德。聚斂天下之美名而加之焉、曰『此仁也、義也。』……。」（天志中）

C、是故子墨子曰、「今且天下之王公大人士君子、中情將欲求興天下之利、天下之害。當若繁爲攻伐、此實天下之巨害也。今欲爲仁義、求爲上士、尚欲中聖王之道、下欲中国家百姓之利。故當若非攻之爲説而將不可不察者此也。」（非攻下）

D、故子墨子言曰、「今天下之士君子、中情將欲爲仁義、求爲上士、上欲中国家百姓之利、故當若節喪之爲政而不可不察、此者也。」（節葬下）

このうち仁義併称の論理を展開している点で注目されるのはBの天志中篇である。まず「いま天下の君子の仁義を爲さんと欲する者は」としてまず、「義の從りて出づる所を察せざるべからず」と義の問題を提起し、弁証の結論として「義は果たして天より出づ」とする。次に「仁義の本を察」するには「天の意は慎まざるべからず」とし、「蓋し天下に不仁不祥なるもの有り」と仁の問題を提起し、天は「天下を兼ねてこれを愛」するがゆえにわずかなものでも天の働きによらぬものはないのに、民は自力で利を得ているとおもうのは間違いであり、したがって天に報いる無きことが不仁不祥であることを知らぬのは、細に明らかにして大に明らかならざるものである、「したがって天の意を慎み天に報いるという「仁」を為さねばならない」という。

即ち、天に基づく天下的共同体の〃政〃の秩序規範としての義と、〃祭〃の秩序規範としての仁が併称されているのである。このとき、仁義は自律的道徳意志に基づくモラール（道徳）ではなく、天下的共同体という理念的世界のいわばジッテ（倫理）として位置付けられている。ジッテなればこそそれは他律的に人を仁義の実践にむかわしめることになる。その手段が鬼神や正長による賞罰と毀誉であったことは先の考察のとおりである。

これを要するに、初期墨家における非攻上篇にみるような道徳主義的な仁と義の緊密な関係は、やがて政治主義的に変質せしめられ天下的共同体のジッテとしての仁義併称が萬民系の墨家において成立した。もとより仁義併称は墨家に出づるのであって孟子に創まるのではない、と言うことができるであろう。

（注）

① 内野熊一郎『墨子』（昭和十七年・日本評論社）第十一章第一節「墨子師承考」は淮南子・呂覧の説をそのまま承認する立場に立つ。渡邊氏も前掲書においてこれを認める立場を取る（七六〇頁「墨子の師とその学統」）。

② 原文は王應麟『漢藝文志攷證』

③ 方授楚は『墨學源流』七三頁において、江瑔が漢書藝文志が「墨家者流、蓋出於

清廟之守」と述べて六家八十六篇を列してその筆頭に尹佚二篇を挙げ原注が「周臣在成康時也」と記すことによって「墨子以前に墨学有り」の説をたてるのを駁して、「今觀墨子中絶未言及史佚、且史佚遠在周初、以時代情状核之、不得有私人著述」という。このは妥当の論である。なお方氏は馬国翰の輯佚本に載せる左傳・周書の史佚の語が墨家の旨に会わぬとして漢志の記述を拠るに足らぬとする。しかし尹佚が史佚であるという説に確証があるわけではない。

④　また方授楚が清儒汪中の「墨子は儒を非（そし）れども周を非らず、またその學の禹に出づるを言わず」という論を受けて、「汪氏の墨子周道に背くに非ずと謂うは未だ安んぜざる有りと雖も、その夏政に従うに非ずと謂うは則ち確切にして移さず」と言う（方授楚前掲書七三頁）。しかし、墨子の學が禹に出づるものでないことは言うまでもないが、上来の考察の示すように墨家が聖王に仮託して夏政（実は墨家の学説に合致する）を宣揚したことは明らかである。「公孟謂君子必古言服、然後仁。墨子既非之、而曰、子法周而未法夏、則子之古非古也。」（公孟）にそれは端的に示されていよう。方氏所引の汪中がこの文を言服の「好み」に矮小化して解釈するのは為にする詭弁の類である。：

⑤　史記・仲尼弟子列伝の記載する出身地と孔子との年齢差の下りを抜粋して記す。

「顔回者魯人也、字子淵、少孔子三十歳」、「仲由字子路、卞人也、少孔子九歳」「端沐賜、衛人、字子貢、少孔子三十一歳」、「有若、少孔子四十三歳」（集解、鄭玄曰魯人也）、「卜商字子夏、少孔子四十四歳」（集解、家語云衛人。鄭玄曰温國卜商）、「言偃、呉人、字子游、少孔子四十五歳」、「曾參、南武城人、字子輿、少孔子四十六歳」（索隠、武城屬魯）、「顓孫師、陳人、字子張、少孔子四十八歳」。なお弟子の世代差は年齢差だけではなく孔子の遊説に随行したか否かの差でもある。ただし第二世代のうち子張は、史記列伝によれば孔子の陳蔡の難に同行しており、その入門は孔子の南方遊説時の可能性が強い。

⑥　そのことを示す典型的な事例は楚の陽城君の國の守禦を請け負った鉅子孟勝とその集団の自決という事件（呂氏春秋上徳）である。このとき、鉅子の譲りを受けたのは宋の田襄氏である。また魯問篇に見る魯陽は楚北の城邑であり、公輸篇においては墨子が弟子禽滑釐ら三百人に宋を守らしめて楚王に攻撃を思い止どまらせた事件を伝える。これら初期墨家の活動はいずれも宋－楚の楚北の地域においてなされている。また楚北の隨にちなむ『隨巣子』の佚篇が伝えられるのもこの事情と関連しよう。

なお筆者は楚北の地が墨家発祥の地である歴史的背景として春秋期における王子朝が周の典籍を奉じてその与党の旧官百工や氏族とともに楚に亡命した事件（前五一六

年、第二章第三説）を想定する。その子孫は楚に止まって一定の集団を維持していた可能性があり、墨家が工匠的知識に詳しいことや、典籍の知識を持つこと等と暗合するからである。史角説話にはこの史的背景の反映があるものと見る。これについては別に稿を改めて論ずることとしたい。

⑦　揚掠注「弟佗其冠、未詳。神禓當爲沖澹、謂其言淡泊也。」「弟佗其冠」は次の子夏派の「正其衣冠」と対照的な様子を言うのであろう。

⑧　閻詁の蘇氏の説に従い「莫」字を補う。

四、孟子の仁内義内説

前節の考察から、仁義の併称が墨家（特に萬民系）に始まるもので、孟子の仁義併称はそれを受けるものであることが明らかとなった。では、孟子の仁義説の特質は何か。それは仁内義内説、即ち仁義が性に内在するという説にその新たな展開がある。とくに義の内在説は孟子に始まるもので仁内義内説の論理的核心は義内説の弁証にある。

その仁内義内説の弁証のメカニズムとはどのようなものであろうか。

（一）　告子の性説

その弁証のメカニズムを示すのは仁内義内説を説く論敵告子との対論である。告子上篇第四章の孟子と告子の義の内外をめぐる対話は、両者の三たびの応酬からなる論争である。今これを議論の応酬に順って三段に分けて論じてゆきたい。

その第一段はこうである。

(1)　告子曰、「食色性也、仁内也非外也、義外也非内也。」孟子曰、「何以謂仁内義外也。」

まず告子は、人の性は食欲・性欲という生の本能的要素（先天的所与）であると規定する。そしてその上で「仁は内なり、義は外なり」と言う。文勢からすれば当然、仁はこの性の内に在るもの、義はこの性の外に在るものとの意味でなければならない。とすれば、告子の仁は、人の本能的欲求に根ざした血縁者への自己愛というものであって、これは性に内在するものとされ、義は人の本能的欲求とは別次元の社会的規範であって、性の外なるものとされる。

しかし、この論争を理解する上で問題を複雑にしているのは、特に孟子においてこの内・外を「心の内」、「心の外」という意味で用いる側面があるという点である。従来の研究は概ねこの意味に基いてこの論争を理解せんとしてきた。

例えば、王礼卿「仁内義外説斠銓」（銭穆等著『論孟研究論集』黎明文化事業公司・一九八一年・所収）は、この告子の内・外について次のように述べる。

> 是仁指人能愛之心、即因明學所謂「能」、邏輯所謂「主観」、義指所以爲宜之事物、即因明學所謂「所」、邏輯所謂「客観」、告子如此以能解仁、以所解義、能所混淆、當然岐爲内外之所。①

これは主観・客観、あるいは因明学における能（能動的主体）・所（受動的客体）という概念を内・外に配して、内―主観―能、外―客観―所と解している。このよう

な構図のもとでの概念として内・外を捉えるのは墨家後学の論理学的思惟において顕著となってくるものである。[2] この論争においても特に孟子の内外の概念を王氏はこのようなものとして解し、またそれを告子の内外の概念にも適用しようとする。かりにこのような内外の概念にたてばこの論争における告子の論の非なること、つまりその能所の混同、は明らかで論旨はまことに整理しやすい。しかし、このような形式論理的に整理された構図は孟子以後の墨家後学の概念であって、これをもってしては両者の対論のリアリティーは浮かび上がって来ないのである。

一体、孟子に先んじて「不動心」をおこなった告子は、「不得於言勿求於心、不得於心勿求於氣」（公孫丑上）と、言に対しては心を、心に対しては氣を重視し、それゆえに心の「不動」は氣によって心を動かさぬことにあるとする。これとは逆に孟子の不動心は心を最重視し、心によって気を帥いることによって得られるとするのである。[3] 告子においては性は先天的所与である点で氣と重なる概念である。これに対して性と心とは決して完全に重なり合うものではない。告子が重視するのは、性であって心ではない。あたかも不動心において心よりも氣を重視したこととこれは対応する。したがって告子の内外はあくまでも「性内」「性外」であって「心内」「心外」の論は告子にはあまり意味のないものであったと見てよいであろう。これに対して孟子においてはその不動心の論にみるように「心」こそが重要であった。そして心は勝義の性（道徳性）とはほぼ重なり合うのであるから、孟子の用いる内外が「心内」「心外」の意を本質とすることは充分に想像されよう。われわれはこの論争を解する前提として両者の内外の概念の相違を押さえておく必要があろう。

告子にとって性とは生の本能的要素であるから、性の内とは先天的に備える生の要素つまり血縁的原理につながるものである。これに対し、性の外とは後天的に身につけてゆく社会規範等の二次的要素であり、非血縁的・社会的原理であるということになる。

従って、告子が義を外とするのは、義が全く客体・対象の側における問題だというのではない。義が心を介在して為されるとしても、その決定要因が後天的・社会的要因（外）にあるということを意味する。図式的に言えば、告子の「内」とは先天的・血縁的で主体に所与として在るもの、「外」とは後天的・非血縁的・社会的で客体に決定要因の在るものと理解することができる。

では孟子はどのように内外を規定するのか。この対論においてあらわれてくる孟子の立場は、後天的・社会的要因に拠るものであっても、そこに心の介在が在れば、即ち心から発するという様相があれば、それを「内」とする。そして「外」とは心の介在せざる客体・対象のありようである。その意味では孟子にも、王氏の内―主観―能、外―客観―所という図式をそのままあてはめるのは無理がある。従ってこの図式に拠っ

てこの対論を捉える王礼卿は孟子の義内説を形式的に整理することはできても、孟子の仁内義内の弁証の論理のメカニズムは到底見えてこないと言えよう。

次に問題となるのは、告子の命題「食色性也、仁内也非外也、義外也非内也」に対する孟子の問い返しである。ここで孟子は「食色は性」とする点には一切触れずに「何以謂仁内義外也」と義外に論点を絞って問い返す。ということは、孟子は告子の「食色は性」との命題をいわば暗黙のうちに承認したのである。それにはいくつか理由が考えられよう。

一つは食色を性とすることについては孟子も事実認めていたことが挙げられる。

口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之安佚也、性也。有命焉、君子不謂性也。（盡心下）

五官の欲即ち「食色」を「性なり」と一応肯定した上で、所与の限界即ち「命有り」と言い、それを「性」即ち内なる本性としてどこまでも追求することはしない、と言う。これは消極的承認である。

又「寡人疾あり、寡人色を好む」という斉の宣王に「王如し色を好むこと百姓と之を同じくせば、王において何か有らん」（梁恵王下）と答えるように、食色のありようによっては積極的に肯定する。要するに孟子は食色の性たることを決して否定しない。

二つ目には、しかし「食色」は性の全体とは考えない。だが、少くとも「食色は性」という点で両者の見解は一致している（告子は食色を性の全体とし、孟子は性の部分とする相違はあるとしても）。論争を行なうに当って両者の共通する認識を前提として確認しておかなければ論争は成り立たない。その意味で孟子は「食色は性」を両者の一致点としてまず承認したものと思われる。つまり両者の論争において「食色は性」は証明の必要のない公理である。あとはこの公理をいかに有効に用いて論敵を論破するかが双方の課題となるのである。その意味でこの対話は議論のすれ違いの多い両者の対話篇の中では例外的に議論のかみ合う可能性をその前提として設定し得たものと言える。

そこで孟子は告子に問う。「何を以って仁内義外と謂うや」と。ここで注意しておかねばならぬのは孟子は「仁内」については告子と少なくとも口号としては一致する。だがここで「何を以て義外と謂うや」と問うているのではない。ということは孟子は、「義外」は当然として「仁内」についても告子の見解には意義を差し挟んでいるのである。

（二）告子の義外説への批判

第二段の対話は次のようである。

(1)　［告子］曰、「彼長而我長之、非有長於我也。猶彼白而我白之、從其白於外也。故謂之外也。」［孟子］曰、「異。於白馬之白也、無以異於白人之白也。不識長馬之長也、無以異於長人之長與。且謂長者義乎。」

この一段の応酬は義外をめぐるものである。ここは読みが問題となるところであるので書き下し文を記しておきたい。

［告子］曰はく、「彼長にして我これを長とす、我に長有るにあらざるなり。猶彼白くして我これを白しとするは、その外に白きに從ふがごときなり。故にこれを外と謂ふなり。」［孟子］曰はく、「異なれり。白き馬の白たるにおけるや、以て白き人の白たるに異なる無し。識らず馬を長とするの長たるや、以て人を長とするの長に異なる無からんや。且つ謂（おも）へらく長者義なるか、これを長とする者義なるか。」

告子は外物・客体のありようがそのまま人間の認識として受容される、つまり客体のありようが認識を規定するという（当時の中国人にとっては共通の素朴実在論的な）認識のありようを例に挙げる。客体の白いというありようによって主体の白いという認識がうまれる。同じように人が年長であるというありようによってその人を敬するという行為が規定される。若し彼が年長でなければ我は敬しないのだから、義は外的な要因によって規定される。その際性はこの外的要因によって規制されてそれに順う、がその行為そのものは性の自然なる発展としてのものではなく、あくまで外から規制されたものである。従って義は「性の」外であると言う。

ちなみに告子の義外説が、このような、性と義の関係を述べたものであることは、告子上篇の冒頭第一章の孟子との対論からも窺う事ができる。

告子曰、「性猶杞柳也、義猶栝棬也、以人性爲仁義、猶以杞柳爲栝棬。」孟子曰、「子能順杞柳之性而以爲栝棬乎、將戕賊杞柳而後以爲栝棬也、如將戕賊杞柳而以爲栝棬、則亦將戕賊人以爲仁義與、率天下之人而禍仁義者必子之言夫。」

ここで、杞柳（こぶやなぎ）の木から栝棬（さかずきやまげもの）を作るという事実について、二つの解釈が成り立つことがわかる。それは「杞柳の性に順いて以て栝棬を爲る」とする立場と、逆に「杞柳を戕賊して以て栝棬を爲る」とする立場とである。孟子が前者を自らの論理とし、後者を告子の仁義批判の論理であるとしていることは明らかである。従って孟子によれば、告子は義とは人の性の自然をそこなって為されるものだと考えていたことになろう。一応告子の立場はそのように捉えることができよう。だが大濱晧氏も指摘するように[4]、それが孟子から見た告子であることも事実であり、そこには当然孟子の告子に対する思いこみがあることは否めない。

そこでもう少し告子の性と義の捉え方について考察を進めてみよう。この文を平静に読むと、告子は杞柳（性）が栝棬（義）に為られることについて何の価値判断も示

していないことに気がつく。そして告子自身は性については「性とは猶ほ湍（たばし）る水のごとし、これを東方に決すれば則ち東流し、これを西方に決すれば則ち西流す、人の性の善・不善を分つ無きこと猶水の東西を分つ無きがごとし」（告子上）と言い、又「性は善なく不善なし」（同）と言う。つまり性はあらかじめ善に向かうとか不善に向かうという所与の方向性を持つものでない。外なるものの規制にしたがって、あるときは善に、あるときは不善に向かうが、それは水が東に流れ西に流れるように、性そのものの性質とは関係がない。換言すれば善・不善という価値判断は性の外から加えられるものであって、性は自ら性である。水が東流しようと西流しようと水の性は不変であるごとく、人が善へ導こうと不善へ導こうと人の性は不変である、ということになろう。つまり告子は存在（即自的生＝性）と価値（社会的道徳的価値＝義）との断絶を説くものと言えよう。

従って杞柳から栝棬を為るというのは、告子によればそれは杞柳の性に順ったものでもその性を戕賊したものでもない。杞柳が栝棬になるならないというのは本来その性とは無縁である。杞柳の性が栝棬に適するとするのは人の価値判断に過ぎず、それによって栝棬に為られたとしても、それはそのような外的な力が加えられたからそうなったのである。杞柳の性はあくまでも杞柳の性であってそれは栝棬になっても変わることはなくただ外からの恣意的な強制に従ったまでのことだ、ということになろう。

ということは、告子の「性猶杞柳也、義猶栝棬也、以人性爲仁義、猶以杞柳爲栝棬」という命題は次のように理解される。道徳（仁義）というものは人間が恣意的に一定の価値観として定立したものであって、それは本来の人間の性とは無縁なのだが、定立された価値観は人の性をそのような鋳型にはめ込もうとする。人の性は鋳型（道徳）にはめこまれればそれなりに従うが、それは性の必然的な発展ではなく、外からの規制に従ったまでのことで、性は自ら性である、と。これはつまり道徳は何ら人性に根拠を持たないというラディカルな道徳批判の論理を裡に孕む命題ということになる。とするならば、先天的道徳論者である孟子にとって、かかる道徳に対する相対主義・ニヒリズムを説く告子こそが最大の論敵となることは明らかであろう。孟子が告子を最大の論敵とする所以はここに在るわけである[8]。

孟子は告子のこのような道徳に対する相対主義的立場が、彼の先天的道徳論を根底から揺るがすものとして、告子の立場を、「人を戕賊して以て仁義を爲す」のが孟子の仁義説だと批判するもの、と見なしたのである。従って告子の立場は性と義の断絶、即ち義（道徳）の恣意性を主張するものであって、義が性を「戕賊する」との認識はもっていなかった。が、告子の道徳相対主義は人々に、仁義は人の性を「戕賊する」ものとの認識を与える結果となるわけであるから、孟子は告子を天下の人を率いて仁義を禍する者だと激しく批判した。というのが実情であったと見ることができよう。

孟子は告子の学説の持つ脅威を正確に認識していたと言える。

さて、このような告子の性と義外についての認識をふまえて、再び第二段の対論に戻ろう。

告子の義外の論理（認識が外から規定されるように、義の行為も外から規定されるものである）に対して孟子は反論する。その反論の要点は二つある。

一つは「長」（道徳の問題）と「白」（認識の問題）は別であるという論点である。白馬の白さと白人の白さは人間の認識を外から白と規定するという点で何ら変りない（認識の問題は告子を是認する）。だが長馬（〔老〕馬を長とする）の長と、長人（〔老〕人を長とする）の長㊀とは同じと言えようか。同じく「長とする」行為であっても「人」にたいする「長」と、「馬」に対する「長」とでは、倫理的道徳的に天地の差がある。「馬を長とする」のは老馬をいたわるということに過ぎないが、「人を長とする」のは老人に敬意をもって接することであるからである。これは「長」が倫理（ジッテ）と道徳（モラール）に関する行為で、単に認識に関する行為ではないからである。

二つには、では倫理・道徳の行為である「長」において、〔長とせられる〕「長者」であることが「義」であるのか、これ（この長者）を「長とする者」の行為が「義」であるのか、当然長者を長とする者の行為が「義」であるということは明らかであろう、と孟子は主張する。これは倫理的規範に従う行為ないしは自律的道徳意志に基づく行為が「義」であるとする主張である。

孟子はまず認識と道徳を峻別し、次に道徳が自律的道徳意志による主体の問題であることを主張して義内の論理を展開せんとするのである。

三　義内説の確立

告子は更に自己の仁内義外説を主張する。

(3)　〔告子〕曰、「吾弟則愛之、秦人之弟則不愛也、是以我爲悦者也、故謂之内。長楚人之長、亦長吾之長、是以長爲悦者也、故謂之外也。」〔孟子〕曰、「耆秦人之炙、無以異於耆吾炙。夫物則亦有然物也、然則耆炙亦有外與。」

自分の弟は愛し、秦人の弟なら愛さないというのは、「我」つまり弟が自分の血縁者である、ということを悦ぶ自己愛からである。この血縁者（「我」）への自己愛というのは人の性に根ざしたもの（性の内）である。だから仁は内という。

楚人の年長者も尊敬し、自分の血縁の年長者をも尊敬するのは、血縁者であるか否かに関わりなくともに「長」（年長者）であることを悦ぶからである。これは血縁・非血縁を問わず共に「長」であるという外在する条件によって敬するのであるから義は外である。もし義が性に根ざしたもの（内）であるなら、非血縁者を敬することは

あり得ない。がそれができるということは義が性の外なるものだからである。これが告子の仁内義外の論理である。

ここで告子は「長とする」ことを問題としているのではなく、「長」であることを問題にしていることに注意すべきであろう。さきの議論において孟子が「長とする者」を「義」としたことに対する反論の意味が込められていよう。告子は「長」であることによって「長とする」行為が規定されるから、義は外であるというのである。したがってこの論理からすればさきの孟子の論にたいしても告子は、人であれ馬であれ「長」であることによって「長とする」行為が規定されるのだと反論したことであろう。この告子の論理を正面から論破しようとすれば、結局は平行線になろう。

そこで、孟子は告子の用いる内外の概念に注目する。ここには告子の内外の概念の本質的な性格が開示されている。つまり性の内―血縁、性の外―非血縁という性格であり、前者は先天的、後者は社会的である。そして彼は本然的に血縁者へと向かうものを内とし、血縁者・非血縁者を問わず、つまり性の内外を問わず喚起されるものを外とする。単純に論理化して言えば、内のものに向かうのは内、内外共通のものに向かうのは外である。

このような告子の内外の概念を逆に利用することによって孟子はこう反論する。人が秦人の料理した炙（あぶり肉）を嗜むのと自分自身が料理した炙を嗜むのとは、全く何の差もない。つまり内（自分）外（秦人）について共通である。この内外に共通しているものは「炙を嗜む」という人間の本然的な欲求＝食欲である。そして食欲の内在は疑い得ない事実なのだから、告子は内外に共通のものに向かうのを外とするが、それは全く誤っている。内外に共通のものに向かうものこそ人間の性に根ざしたもの、内なるものに（例えば食欲のように）他ならないのだ。孟子はここで告子の論理を全く逆転させているのである。

ものには相通じる道理がある。この食欲のように内外共通のものこそ真に内なるもの、人の性に個有のものだとすれば、年長者に対する尊敬という内外共通のものこそやはり真に内なるものでなければならない。即ち義は内なのである。

それでも若し内外に共通する義が外だと主張するのなら、ものには相通じる道理がある。内外に共通する炙を嗜むという食欲もやはり外だと見なすことになるが、そんなことがあるはずがなかろう、というのが孟子の反論であり、義内説確立の論理である。

この義内説の弁証の論理のポイントは、血縁の内外に共通する義は外だとする告子の論理を血縁の内外に共通するからこそ義は内だとする百八十度の逆転の論理に在る。そしてこの逆転を可能ならしめるのは、血縁の内外に共通する食欲は内であるという論理の媒介にある。

ここにおいて孟子が対論の冒頭において、告子の「食色性也」の命題を認識の一致点として承認したことが大きな意味をもってくる。この公理に従う以上食欲の内在は絶対の真理であり、その真理を媒介とする論理の展開（コロラリー）も又真理となる。かくて告子は孟子に対して論理的には反発不能に陥った（先の告子の論理を用いると、吾であろうと秦人であろうと炙によって食欲は規定されるから食欲は外であるという結論に導く）。そして孟子は自己の義内説の弁証の論理を確立したのである。

ところで大濱皓氏は「しかし孟子はここでも意識的にかあるいは無意識的に、告子の説を自己の立場にひきつけて解釈している。告子は肉体的な生本能を性といって愛（仁）と区別している。ところが孟子は、秦人の弟は愛しないという告子における愛（仁）の問題を、秦人がつくったあぶり肉を好んで食うという告子における性の問題と区別することなしにとりあげている。つまり孟子は告子において区別されているものを区別しないで反論している」（大濱前掲書二二三頁）というのだが、これは如何なものであろうか。

果たして大濱氏の言う如く告子は性と愛を区別していたであろうか。告子にとっては性は「食色」＝生の本能的要素である。その性の内なるものとして告子は愛を捉えている。とすればこの愛は本能的・先天的・血縁的な愛、即ち生の本能的要素の一つとしての愛欲である。つまり性と愛には本質的な区別はないのである。又もし告子が性と愛を区別していたとしたら、愛は性とは別のもの、つまり性の外なるものとなり、これは仁内説に矛盾する。従って大濱氏のこの批評はその根拠を失うことになる。

むしろ孟子が、告子の性と愛の問題に本質的な区別のないという点を衝いたという処に、孟子の着眼点の鋭さと論理展開の巧みさとを認めるべきであろう。

さて、孟子のこの論理を貫徹している思惟の方法は、食欲が性に内在するという事実から、食欲と同じく血縁の内外に共通する義も性に内在するはずだ、という類推的・想起的な方法である。そして本能的欲求の内在という事実から、道徳的欲求の内在という命題へと、孟子は論敵告子の用いる内外の論理を逆手にとって、巧みに導くことに成功したと言えよう。これを図式化すると、

食欲―血縁の内外に共通―性の内
義　―血縁の内外に共通―性の内

という類推の論理である。このとき義を内包する性は、もはや告子の性と同一ではなく、当然心を含むものとしての性として捉られているのである。従って孟子の義内の弁証は同時に新たな性概念をも確立した。そしてここからの論理的展開が性善説となることは容易に理解されよう。即ち孟子においては、論理的には、義内説の確立によって性善説が導かれるのであって、決してその逆ではないということである。

最後に今一つ確かめておかねばならねことは、義内の確立によって仁内も確立され

たということである。確かに仁内は告子において既に言われていたことであった。が、それは孟子の仁内とは異質であった。では孟子の仁内はいかなる質を持つものであるか。それは次の図式から明らかとなろう。

義―血縁の内外に共通―性の内
仁―血縁の内外に共通―性の内

ここでは仁は、告子の本能的自己愛＝愛欲という血縁の内にのみ向かうものではなく、汎く他者に向かう普遍的契機を内包した愛として質的に転換を遂げる。仁を差別愛としての様相において捉えるのは墨家との対抗上であって、仁の本質が博愛・汎愛へと向かうものであることは「仁者無敵」（梁恵王上）「人皆有所不忍、達之於其所忍、仁也」（盡心下）などから明らかである。

かくして義内の確立は仁内の確立を導き、仁内義内つまり仁義の性に内在することを明らかにし、性善説を確立せしめるに至る、という論理の展開が見通されよう。

後世の孟子思想の確立された地点から見れば、孟子思想の中心は或いは仁義にあり⑦とされ、或いは性善にあり⑧とされる。だが、右の考察の示すものは、義内説の確立こそ孟子の道徳思想形成の鍵となる問題であったということである。義内説によって性善説が生まれてくるのであってその逆ではないのである⑨。また義内説の確立によって孟子の仁義説は成立しているのである。

〈注〉

① 『論孟研究論集』三五六頁

② 渡辺卓氏等によって戦国末の成立とされる墨子経説下には次のように仁内義外の説を釈している。「仁、仁愛也、義、利也。愛・利此也。所愛・所利彼也。愛・利、若左目出、右目入。」墨経六篇はその用語から見て萬民系のあとに出る墨家集団によるもので、早くなくとも孟子の活躍期以降の成立と見られる。

③ （孟子・公孫丑上）夫志氣之帥也、氣體之充也、夫志至焉、氣次焉。故曰、持其志、無暴其氣。

④ 大濱晧『中国古代思想論』勁草書房、一九七七年、「孟子と告子の論争」二〇六頁。

⑤ この点大濱晧「告子は杞柳で器をつくるのは杞柳の性をそこなうものとは考えていないといえる。むしろ杞柳には器物につくられる素質がある、それを杞柳の性と考えている」、従って「人間の性に順って（少なくとも性をそこなうのではなく）道徳が成就する、と考えている」（共に大濱前掲書二〇七頁）は、基本的に告子の立場を読み違えていると考える。この解釈は告子の「内・外」を「性の内外」と把握し得ていない所に由来するものと思われる。

⑥　例えば小林勝人氏は「長馬之長也、無以異於長人之長與」について「馬の長を長とするは、以て人の長を長とするに異なることなからんや」と読む（岩波文庫『孟子』二二四頁）。大濱晧氏も同じ。だが、これではここの議論は「長者義乎、長之者義乎」の議論と同じことになってしまう。ここは本文に示したように「馬を長とするの長たるや、以て人を長とするの長に異なる無からんや」と読むべきである。原文のリズムからしてもそうであろう。なお趙岐注「孟子曰、長異於白、白馬白人同謂之白、可也。不知敬老馬無異於敬老人邪。且謂老者爲有義乎、將謂敬老者爲有義乎。敬老者己也、何以爲外也。」は文意をよく把握するものと言うべきであろう。

⑦　例えば、金谷治氏「（孟子の思想は）孔子の仁をうけた仁義説、それにもとづく王道論、それからその基礎づけとしての性善説、やがて精神主義の強まりと天命の自覚というのが、その発展のあらすじである」（岩波新書『孟子』一八三頁）。加藤常賢氏「孟子の思想の中心は仁義である」（東大中国哲学研究室篇『中国思想史』二六頁）。

⑧　例えば、赤塚忠氏「孟子の思想は、いわゆる性善説という一根本から展開しています」（研文社『中国古代思想史研究』）。

⑨　孟子は梁・齊への遊説時には仁義は多く語るが性善にはまったく言及していない。宋において会見した滕文公にたいして初めて語っている。性善説の後出するものであることを傍証しよう。

五、孟子の仁義説の構造

上来の考察をふまえて孟子の仁義説の構造を明らかにして行きたい。まずここに孟子七篇における仁義併称のすべての用例を挙げてみると次の十三章である。

(1) 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。王曰、何以利吾國。大夫曰、何以利吾家。士庶人曰、何以利吾身。上下交征利、而國危矣。萬乘之國、弑其君者必千乘之家。千乘之國、弑其國者必百乘之家。萬取千焉、千取百焉、不爲不多矣。苟爲後義而先利、不奪不厭。未有仁而遺其親者也、未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣、何必曰利。」（梁惠王上）

(2) 景子曰、「内則父子、外則君臣、人之大倫也。父子主恩、君臣主敬、丑見王之敬子也、未見所以敬王也」曰、「惡是何言也、齊人無以仁義與王言者、豈以仁義爲不美也。其心曰、『是何足與言仁義也云爾。』則不敬莫大乎。是我非堯舜之道不敢以陳於王前、故齊人莫如我敬王也。」（公孫丑下）

(3) 彭更問曰、「後車數十乘、從者數百人、以傳食於諸侯、不以泰乎。」孟子曰、「非其道、則一簞食不可受於人。如其道、則舜受堯之天下不以爲泰。子以爲泰乎。」曰、「否、士無事而食、不可也。」曰、「子不通功易事。以羨補不足、則農有餘粟、女有餘布、子如通之、則梓匠輪輿皆得食於子。於此有人焉、入則孝、出則悌、守先王之道、以待後之學者、而不得食於子。子何尊梓匠輪輿而輕爲仁義者哉。」曰、「梓匠輪輿、其志將以求食也。君子之爲道也、其志亦將以求食與。」曰、「子何以其志爲哉。其有功於子、可食而食之矣。且子食志乎、食功乎。」曰、「食志。」曰、「有人於此、毀瓦畫墁、其志將以求食也。則子食之乎。」曰、「否。」曰、「然則子非食志也、食功也。」（滕文公下）

(4) 孟子曰、「…聖王不作、諸侯放恣、處士横議。楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊則歸墨。楊氏爲我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君是禽獸也。公明儀曰、『庖有肥肉、廐有肥馬、民有飢色、野有餓莩、此率獸食人。』楊墨之道不息、孔子之道不著。是邪説誣民充塞仁義也。仁義充塞、則率獸食人。人將相食、吾爲此懼、閑先聖之道、距楊墨、放淫辭、邪説者不得作。作於其事、害於其政、聖人復起不易吾言矣。云々。」（滕文公下）

(5) 孟子曰、「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之、君子存之。舜明於庶物、察於人倫。由仁義行、非行仁義也。」（離婁下）

(6) 告子曰、「性猶杞柳也、義猶桮棬也。以人性爲仁義、猶以杞柳爲桮棬。」孟子

曰、「子能順杞柳之性、而以爲桮棬乎、將戕賊杞柳、而後以爲桮棬也。如將戕賊杞柳而以爲桮棬、則亦將戕賊人以爲仁義與。率天下之人而禍仁義者、必子之言夫。」（告子上）

(7) 孟子曰、「…惻隱之心、仁也。羞惡之心、義也。恭敬之心、禮也。是非之心、智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。云々。」（同右）

(8) 雖存乎人者、豈無仁義之心哉。其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之、可以爲美乎。（同右）

(9) 孟子曰、「有天爵者、有人爵者、仁義忠信樂善不倦、此天爵也。公卿大夫、此人爵也。」（同右）

(10) 孟子曰、「欲貴者人之同心也、人人有貴於己者、弗思耳。人之所貴者、非良貴也、趙孟之所貴、趙孟能賤之。詩云、『既醉以酒、既飽以德。』言、飽乎仁義也、所以不願人之膏粱之味也、令聞廣譽施於身、所以不願人之文繡也。」（同右）

(11) 先生以仁義説秦楚之王、秦楚之王悦於仁義而罷三軍之師、是三軍之士樂罷而悦於仁義也。爲人臣者懷仁義以事其君、爲人子者懷仁義以事其父、爲人弟者懷仁義以事其兄、是君臣父子兄弟、去利懷仁義以相接也。然而不王者未之有也。何必曰利。（告子下）

(12) 孟子曰、「廣土衆民君子欲之、所樂不存焉。中天下而立、定四海之民、君子樂之、所性不存焉。君子所性、雖大行不加焉、雖窮居不損焉、分定故也。君子所性、仁義禮智根於心、其生色也、睟然見於面、盎於背、施於四體、四體不言而喩。」（盡心上）

(13) 王子墊問曰、「士何事。」孟子曰、「尚志。」曰、「何謂尚志。」曰、「仁義而已矣。殺一無罪、非仁也。非其有而取之、非義也。去惡在、仁是也。路惡在。義是也。居仁由義、大人之事備矣。」（盡心下）

まず(5)の文章に注目したい。これは孟子が舜のことを「仁義に由りて行う、仁義を行うに非ざるなり」と述べているのだが、舜に仮託して自らのことを述べているものであることは明らかである。これによれば、「仁義に由りて行う」のが孟子の立場で、「仁義を行う」のは孟子の立場ではなくつまりは他学派の立場であるというのである。この他学派が墨家であることは明らかであろう。したがって孟子が説く所の仁義とは別の「仁義を行う」学派の存在を孟子自身が認めていることの明証といえる。さらにこの言葉の「仁義に由りて」という表現は、孟子が仁内義内の立場に立つことからすれば「内在する仁義に由りて行う」の意である。これは理論の先後から言えば、「仁義を行う」学派の仁義説がまず存在し、これを内面化する立場からの孟子の「仁義に由りて行う」仁義説が登場して来たという思想史的関係を示していると言えよう。その逆は想定できない。これは墨家が孟子に先行して仁義を唱えていたことを孟子自身

の言葉が証明する例であるといえよう。

また右のうち、(7)、(12)は「仁義禮知」、(9)は「仁義忠信」のいわば四徳併称の表現である。これら四徳併称の場合は、いずれもそれが心に内在する先天的なる性であることがはっきりと表現されている。また(5)、(6)、(8)、(10)、(13)では仁義が内在するものであることを表現のうえで明らかにしている。つまりこれらは道徳（モラール）としての仁義の性質をはっきりと表明している。他方(1)の仁義は明らかに家族倫理（仁）・君臣倫理（義）として説かれており、(2)、(3)、(4)、(11)ではその性格規定は表現としては示されていない。だが(1)においても、仁義が「利」の対立概念として提起されていることは、それが道徳（モラール）の立場に立つもの、即ち自律的道徳意志に基づく行為として仁義が措定されていることが知られる。そして(2)、(3)、(4)、(11)においてもその仁義が道徳（モラール）の立場をふまえることがやはり看取されよう。とするならば、仁義は道徳（モラール）としての立場において倫理（ジッテ）を実践するという構造であると理解されよう。

孟子は「我四十にして心を動かさず」（公孫丑上）ということからすれば、梁の惠王との会見に始まる遊説時代以前の段階で、既に「心」を道徳性の中心とする先験的道徳主義の立場を確立していたと見てよいであろう。したがって(1)の仁義説の背景には既に仁内義内の立場が即自的には前提されていたと考えられるのである。

したがって孟子の仁義説は、先験的道徳説に立つ道徳（モラール）の基盤の上に血縁共同体の倫理（ジッテ）を包摂するという構造になっているのである。

このことは仁義併称の表現はしていないが、仁義の概念を規定する次の六章のことばからも確認し得よう。

A　孟子曰、「自暴者、不可與有言也。自棄者、不可與有爲也。言非禮儀、謂之自暴也。吾身不能居仁由義、謂之自棄也。仁、人之安宅也。義、人之正路也。曠安宅而弗居、舍正路而不由、哀哉。」（離婁上）

B　孟子曰、「仁之實、事親是也。義之實、從兄是也。智之實、知斯二者弗去是也。禮之實、節文斯二者是也。樂之實、樂斯二者。樂則生矣、生則惡可已也。惡可已、則不知足之蹈之、手之舞之。」（離婁上）

C　孟子曰、「仁、人心也。義、人路也。舍其路而弗由、放其心而不知求、哀哉。云々。」（告子上）

D　孟子曰、「…小弁之怨、親親也。親親、仁也。云々。」（告子下）

E　孟子曰、「人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童無不知愛其親者、及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也。敬長、義也。無他、達之天下也。」（盡心上）

F　孟子曰、「人皆有所不忍、達之於其所忍、仁也。人皆有所不爲、達之於其所爲、

義也。人能充無欲害人之心、而仁不可勝用也。人能充無穿踰之心、而義不可勝用也。云々。」（盡心下）

A、C、Fは仁義の道徳（モラール）としての性格規定であり、B、Dは血縁共同体の倫理（ジッテ）としての仁義の性格規定である。そしてEにおいては、この両側面が併せ説かれている。即ち先験的道徳性が血縁共同体のジッテを実践すべく万人に内在しているというのである。

即ち孟子の仁義はなによりもまず道徳（モラール）である。そして同時にその仁の内容は、B、D、Eに見られるように「親に事（つか）へ」「親を親とする」ものであり、義の内容は、「兄に従い」「長を敬する」というものであり、つまり仁義が血縁共同体（宗族）の倫理（ジッテ）を内包とするものであると孟子は規定するのである。

したがって孟子は歴史的伝統的に形成せられた共同体の倫理規範を性に内在するものとして内面化した（道徳性に基礎づけた）と言うことができよう。その内面化の場が「心」である。先述のとおり孟子において「心」が道徳性の中心として位置付けられるに至っているのはこの事による。

このような孟子の仁義説を先行する仁・義説および仁義と比較対照してみると次のようになろう。

孔子	仁―モラール	義―ジッテ（国家共同体）
初期墨家	仁―モラール	義―モラール
萬民系墨家	仁―ジッテ（天下的共同体）	義―ジッテ（天下的共同体）
孟子	仁―ジッテ（血縁共同体）／モラール（性）	義―ジッテ（血縁共同体）／モラール（性）

墨家が仁・義を「愛」と「義」の原則として道徳（モラール）として捉え、やがて政治主義的に発展させて、天下的共同体のジッテとしての仁義（「兼」）を説き、これによる天下の統治を構想したのに対して、孟子はその理論的成果を援用しつつ仁政による王道論を説き、またその一方で先験的道徳説に拠って仁義を内面化しそのうえに伝統的な血縁共同体の倫理（ジッテ）として再定義したのである。孟子の仁義説は先行する仁・義説及び仁義説の成果を自家の立場から集大成し、道徳性（モラール）と人倫性（ジッテ）を結合せしめた所にその思想史的特質がある。

その意図するところが墨家に奪われた思想的覇権の奪還であったことは明らかであろう。

このような仁義説は突き詰めると、自律的道徳意志によって血縁共同体が理想的に運営されるという理想形に行き着く。しかしこれは孟子の道徳主義的王道論とは論理

的に整合するが、政治主義的王道論とは真っ向から対立する。仁政をおこなって「民の父母と爲る」ものが天下に王となるという政治主義的王道の論理は、「民の父母」という擬制が伝統的な血縁共同体の解体をむしろ推進するものであることが端的に示すように、その論理のゆきつくところは伝統的な血縁共同体の解体なのである。王道論の支柱である尚賢論もこの解体を推進する。しかるに孟子は一方で先験的道徳性に基礎をおく伝統的な血縁共同体の倫理（ジッテ）の履行による血縁共同体モデルの半永久的な固定化の論理である仁義説を提起しているのである。これは大きな自己矛盾と言わなくてはならない。

先にみたように孟子の王道論がすでにこのような矛盾を孕むものであった。孟子が墨家思想の受容のもとに展開したのは、天下的視点に立ち尚賢と仁政により天下の士や民の帰服を期する政治主義的王道論であった。これは伝統的共同体の視点に立ち農本経済的な自生的秩序の回復を期する道徳主義的王道論と根本的に矛盾する。孟子の仁義説は後者の論理と整合し共鳴するが前者とは背反し対立する。したがって孟子の仁義説の論理を徹底することは一方でみずからの王道論の論理的破綻を推進することになる。

孟子のモラールとジッテの結合による仁義説の理論的完成は、同時に彼の思想の孕む自己矛盾を決定的にしたと言えよう。ただ彼の王道論が現実には「迂遠」として退けられたために、この矛盾は現実化しなかったにすぎない。そしてかれは理念的政治家としての体面を保ちつつ、仁義説に立脚する伝統的共同体の理念形に回帰して行ったのであった。滕文公との対話以降の孟子にそれを見ることができよう。

思想史的にはモラールとジッテの結合による彼の仁義説は天下的共同体のジッテとして説かれる墨家の仁義説に対抗し、墨家の天下的共同体の理論が法家にとって代わられるのとは対照的に、宗族的原理を保守する強固な理論として儒家理論に決定的な影響を与えるとともに、中国社会の共同体倫理の支柱として継承されるのである。

墨家の理論的成果を巧みに吸収した儒家は歴史に生き延びたと言えよう。

（本稿了）

平成九年十月一日脱稿