OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	墨家の孝説について : 儒家による批判を中心に
Author(s)	佐野, 大介
Citation	中国研究集刊. 2003, 34, p. 21-47
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61058
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中国研究集刊　陽号（総34号）平成十五年十二月　二一―四七頁

墨家の孝説について
――儒家による批判を中心に――

佐野大介

はじめに

『呂氏春秋』に「孔墨之後学、顕栄於天下者衆矣。不可勝数。」（仲春紀、当染）とあり、『韓非子』に「世之顕学、儒墨也。」（顕学）とあり、また孟子が「楊朱墨翟之言、盈天下。」（『孟子』滕文公下）と嘆いたように、墨家は先秦の思想界における一大勢力であった。また続けて、孟子は楊墨を以下のように非難する。

楊氏　我が為にす、是れ君を無みするなり。墨氏　兼愛す、是れ父を無みするなり。無父無君、是れ禽獣なり。

楊氏為我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獣也。（『孟子』滕文公下）

この「無父」は「不孝」を表す表現であるとしてよいであろうから、儒家である孟子からは、墨家の主張は「不孝」なものを含んでいると見なされたことが解る。一方で墨家による儒家に対する非難に目を転ずると、『墨子』非儒下に以下のようにある。

妻を取るに身ら迎え、祇褍して僕と為り、轡を乗り綏を授くるは、厳親を仰ぐが如く、昏礼の威儀は祭祀を承くるが如し。上下を顛覆し、父母に悖逆す。下りて妻子に則り、妻子上りて事親を侵す。此の若きは孝と謂うべけんや。

取妻身迎、祇褍為僕、乗轡授綏、如仰厳親、昏礼

威儀、如承祭祀。顚覆上下、悖逆父母。下則妻子、妻子上侵事親、若此可謂孝乎(注1)。(『墨子』非儒下)

ここで墨家は、儒家の定めた婚礼が祖先祭祀なみに丁重であることを取り上げ、儒家の礼が「上下を顚覆し、父母に悖逆する」ものであるとして非難している。つまり、先の『孟子』は、墨家を非難する論拠として、墨家が「無父」であることをあげていたが、墨家が儒家を非難する際にも、親疎の別を紊乱することが論拠とされており、双方共に相手を「不孝」と罵っているのである。また、このことから、互いに相手の「孝」と自派の「孝」とは異なるものだと認識しており、それが両家の論争の大きな争点になっていたことが解る。しかしながら、管見の及ぶ限りでは、墨家の孝説についての専論は見あたらない。また、「孝」を論じる上で墨家の主張に説き及んだものも非常に稀である。

管見に及んだ数少ない論考として、例えば康学偉氏の『先秦孝道研究』(文津出版社、一九九二年)があるが、これもほぼ全編に渡って儒家の孝説に関して論じたものであり、墨家の孝説に関しては、儒家以外の諸子の一例として僅かに頁を割いているにすぎない(注2)。氏は、その中で孝と墨家思想との関係について、「孝道在墨家思想体系中並不占有怎麽重要的地位,它作為社会的普通倫理之一,只不過是在「兼愛」之下的一個小的徳目(孝道は墨家の思想体系の中ではそれほど重要な地位を占めなかった。それは社会の普通の倫理の一つとされ、「兼愛」の下の一つの小さな徳目に過ぎなかった。)。」(康氏前掲書二一二頁)としている。

このように、現在では墨家思想と「孝」とは深い関係を有しないというイメージが醸成されている嫌いがあるが、これは、渡辺卓氏が「孟子の批評は後代の歴史を通じ扇動・宣伝としてこそ功奏したが……」(「序」『墨子』上、集英社、昭和四九年)とするような、『孟子』を初めとする儒家の「扇動・宣伝」が、近代的研究においてもその影響の余波を保っているとは考えられないであろうか。

墨家思想は先秦における一大勢力であり、当時の思想状況を考える上で無視し得ないものである。墨家の「孝」観を明かにすることは、中国における孝思想を考える上で、一定の意味を有するであろう。

そこで本稿では、儒家による墨家批判の妥当性にも検討を加えつつ、儒墨両家の孝説の異同について考察する。その上で、儒家的見地を廃した立場から墨家の孝説について考えてみたい(注3)。

一、利と孝との関係

まず、『墨子』の記述を確認すると、『墨子』には、経篇に「孝」の定義ともいえるものが存在する。

孝は、親を利するなり。
孝、利親也。(『墨子』経上)

孝は、親を以て芬(あい)と為し、能く親を利するを能くするも、必ずしも得られず。
孝、以親為芬、而能能利親、不必得。(『墨子』経説上)

当条について、梁啓超は、

言うこころは、忠孝、皆な利を以て標準と為す。是れ墨家功利主義の根本精神。大取篇云えらく、「親の一利を知る、未だ孝と為さざるなり。」と。
言、忠孝皆以利為標準。是墨家功利主義根本精神。大取篇云、知親之一利、未為孝也。(当条『墨子校釈』)

と注し、山田琢氏は右『墨子校釈』を引きつつ、「忠孝を利によって説くところに墨家の実利本位を見る。」(『墨子(下)』新釈漢文大系五一、明治書院、昭和六二年、四四六頁)とする。これは、例えば板野長八氏が「要するに、墨子・墨家に於ては仁も義も利することであった。そこでは、利が最高の価値であったのである。……そして、孔孟の仁義は孝悌を本とするもの、又は孝悌その物であった。」(『中国古代に於ける人間観の展開』岩波書店、昭和四七年、五一頁)とし、曹氏が、「但儒家与墨家的分水領，前者的愛是由愛父母為起点為基礎，后者是以利作為前提(但し儒家と墨家との分水嶺は、前者の愛が父母を愛することを起点・基礎としており、後者は利を以て前提とする。)。」(曹氏前掲書、一一九頁)とするように、墨家の根本思想には「利」があり、墨家的孝がその上に成り立っていたことによる。また、そこが儒家との根本的な違いでもあった(注4)。

ただ、儒家的孝に「利」という概念が全く関係しない訳ではない。例えば、孫詒讓『墨子閒詁』は、先にあげた経上の「孝、利親也。」に注して、儒家系の文献である『新書』の一節を引用している。

子　親を愛利す。之を孝と謂う。孝に反するを孽と為す。
子愛利親謂之孝、反孝為孽。(『新書』道術)

もとより、閻振益・鍾夏の『新書校注』が当条に『漢書』翟方進伝注を引き「愛利、謂仁愛而欲安利人也。」とするように、ここで用いられている「利」が墨家の「利」と全く同じい概念である訳ではないが、少なくとも「孝」と「利」とが全く相容れない概念同士という訳でないことは見てとることができる(注5)。

とはいえ、儒家的孝観では孝を物質面と精神面との二方面より成るものと考え、精神面をより高い価値を持つものとして捉える傾向があった。例えば『論語』に、

子游 孝を問う。子 曰く、「今の孝は是れ能く養うを謂う。犬馬に至るまで皆な能く養うこと有り。敬せざれば何を以てか別たんや。」と。

子游問孝。子曰、今之孝者是謂能養。至於犬馬皆能有養。不敬何以別乎。(『論語』為政)

とある。これは、「敬(=精神的孝)」を欠く「養(=物質的孝)」のみの孝は不十分であるとの儒家の認識に基づいている。非難の対象である「今の孝」ですら、「能く養う」という物質的孝は既に完遂されており、儒家にとって、「利」を中心とする孝は、論じるまでもない当然のことであったといえよう。

また、『塩鉄論』孝養篇の文学の言には、右の『論語』を引きつつ、

故に、匹夫の労に勤めて、猶お以て礼に順うに足る。歠菽、水を飲むも、以て其の敬を致すに足る。……親に事えて孝とは、鮮肴を謂うに非ず。亦た、顔色を和らげ、意を承け礼義を尽くすのみ。

故匹夫勤労、猶足以順礼。歠菽飲水、足以致其敬。……事親孝者、非謂鮮肴也。亦和顔色、承意尽礼義而已矣。(『塩鉄論』孝養)

とある。ここには、物質的孝よりも精神的孝を重視する儒教的な孝観が表れているといえる。こういった立場から墨家的孝を見れば、墨家の言う「利」を前提とした孝観は、物質面のみを重視し精神面を軽視した、不十分なものと捉えられたであろう。

ただ、墨家のいう孝とは、親を養うだけのものではない。

意そも亦た其の言に法り、其の謀を用い使めば、厚葬久喪、実に以て貧を富まし、寡を衆くし、危を定

め乱を治むべからざるか。此れ仁に非ず義に非ず、孝子の事に非ざるなり。

意亦使法其言、用其謀、厚葬久喪実不可以富貧衆寡、定危理乱乎、此非仁非義、非孝子之事也、為人謀者不可不沮也。（『墨子』節葬下）

つまり、富・衆・治に役立つことが、仁であり義であり孝子の行なうべきことなのである。なお、当条に対して張純一は、「孝不孝、以利天下不利天下為断。（孝不孝は、天下を利するか天下を利せざるかを以て断を為す。）」（当条『墨子集解』）と注しており、胡韞玉も当条を引き、「墨子所謂孝、非対於父母尽其葬喪之礼。当対於社会尽其輔助之能（墨子の謂う所の孝は、父母に対して其の葬喪の礼を尽すに非ず。当に社会に対して其の輔助の能を尽すべし。）。」（『墨子学説』「節葬短葬説」）とする。両者の説には些か極端のきらいはあるが、墨家的孝における「利」が、単に親を利するだけのものではなく、広く天下をも視点にいれたものであったとする点で一致する。さらに、兼愛下には、

然り而して、天下の兼を非とする者の言、猶お未だ止まず。曰く、「意そも親の利に忠らずして孝を為すを害せんや。」と。

然而天下之非兼者之言、猶未止。曰、意不忠親之利、而害為孝乎。（『墨子』兼愛下）

という墨家に対する非難が記載されている。これに関して吉永慎二郎氏は、「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。……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」という批難には答え得るものではない。批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〉は天下的共同体という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「利」だとして有機的全体秩序における利他の交換の問題として説かれるのである。」（「墨翟　兼愛を説かず」『集刊東洋学』第六七号、一九九二年）とする。「孝」を「利」だと措定すれば、「親の利に忠」「孝を為すを害する」の両方を「利」に関する問題と捉えることが可能になり、墨家の理論（吉永氏のいう〈応報の法則〉）によって解決可能となる。

孟子が「墨子は兼愛す。頂より摩りて踵に放るも、天下を利さばこれを為す（墨子兼愛。摩頂放踵、利天下為之。）。」（『孟子』尽心上）と評したように、そもそも墨家の視線は「天下的共同体という全体秩序」に注がれており、儒家の主張する「孝を原理とする血縁共同体の道徳」は、

その理論の中心ではなかった。こういった点からも、儒家的孝とは齟齬が生じていたといえるであろう。

二、儒家の墨家的孝批判

『墨子』に見られる孝に関する記述を確認してみると、特に儒家の説と齟齬するようなものとなっている訳ではない。

人の君と為りて必ず恵、人の臣と為りて必ず忠、人の父と為りて必ず慈、人の子と為りて必ず孝、人の兄と為りて必ず友、人の弟と為りて必ず悌。故に君子 若し恵君・忠臣・慈父・孝子・友兄・悌弟為らんと欲せば、兼の行なわざるべからざるが当若きは、此れ聖王の道にして、万民の大利なり。

為人君必恵、為人臣必忠、為人父必慈、為人子必孝、為人兄必友、為人弟必悌。故君子莫若欲為恵君・忠臣・慈父・孝子・友兄・悌弟、当若兼之不可不行也、此聖王之道、而万民之大利也。(『墨子』兼愛下)

ここでは、君・臣・父・子・兄・弟に、それぞれ徳目が設定されており、子に対応する徳目は「孝」となっている。また、

又、人君たる者の不恵なる、臣たる者の不忠なる、父たる者の不慈なる、子たる者の不孝なるが与(ごと)きは、此れ又た天下の害なり。

又、与為人君者之不恵也、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。(『墨子』兼愛下)

とあるのは、先と同様のことを裏から言った形になっており、儒家と同様「孝」が望ましいものとされていることは疑いを容れない。また、こういった人間関係の立場毎に徳目を設定することは、例えば「父慈・子孝・兄良・弟弟・夫義・婦聴・長恵・幼順・君仁・臣忠也。十者、謂之人義。」(『礼記』礼運)などのように儒家系文献においてもよく見られる手法である。

また、『漢書』芸文志は墨家を、

墨家者流、蓋し清廟の守に出ず。茅屋采椽、是を以て倹を貴ぶ。三老五更を養い、是を以て兼愛す。士を選びて大射し、是を以て賢を上ぶ。厳父を宗祀し、

是を以て鬼を右ぶ。四時に順いて行ない、是を以て命を非とす。孝を以て天下に視し、是を以て上同す。此れ其の長ずる所なり。蔽者 之を為すに及びては、倹の利を見、因りて以て礼を非り、兼愛の意を推し、而して親疏を別つを知らず。

墨家者流、蓋出於清廟之守。茅屋采椽、是以貴倹。養三老五更、是以兼愛。選士大射、是以上賢。宗祀厳父、是以右鬼。順四時而行、是以非命。以孝視天下、是以上同。此其所長也。及蔽者為之、見倹之利、因以非礼、推兼愛之意、而不知別親疏。(『漢書』芸文志)

と評価する。これは、当条の顧実『漢書芸文志講疏』に、

其の余、「養三老五更」、「選士大射」、「宗祀厳父」、「順四時而行」、「以孝視天下」、一も孝経・三礼に附会して之が辞を為るべからざる無し。

其余養三老五更、選士大射、宗祀厳父、順四時而行、以孝視天下、無一不可附会孝経三礼而為之辞。
(当条『漢書芸文志講疏』)

とあるように、『孟子』の記述から想定される墨家像とは大きく異なっている。特に、「宗祀厳父」「以孝視天下」といったくだりは、章太炎も「若し墨氏の本指に由りて、以て禹道を推せば、則ち正に孝経と相い合すこと符契の如きなり(若由墨氏本指、以推禹道、則正与孝経相合如符契也。)。」(「孝経本夏法説」『菿蘭室札記』巻三)としており、これが儒家系文献に対する評価であったとしても違和感を感じさせない程のものである。では、具体的に墨家的孝と儒家的孝とにはどういった点に違いがあったのであろうか。

贅言するまでもないことだが、『墨子』の主要な主張の一つに、「兼愛」がある。兼愛下篇には、「兼士」の言として、

曰く、「吾聞く天下に高士たる者、必ず其の友の身の為にすること、其の身の為にするが若く、身友の親の為にすること、其の親の為にするが若し。然る後に以て天下に高士たるべし」と。

曰、吾聞為高士於天下者、必為其友之身、若為其身、為身友之親、若為其親、然後可以為高士於天下。(『墨子』兼愛下)

とある。墨家の兼愛説の本意が如何様なものであったに

せよ、この一文が儒家に親疎の別を否定するものと捉えられたのは、ある程度自然なことであろう(注6)。

そこで、こういった墨家の主張に対して、『孟子』を始めとして、儒家的孝の観点から激しい攻撃が加えられた。『孝経』には、

故に其の親を愛せずして他人を愛する者、之を悖徳と謂う。其の親を敬せずして、他人を敬する者、之を悖礼と謂う。

故不愛其親而愛他人者、謂之悖徳。不敬其親而敬他人者、謂之悖礼。(『孝経』孝優劣章)

とある。これは、直接墨家を名指しした言ではないが、親疎の別を軽んじる者に対する非難となっており、墨家的孝が念頭にあったとしてよいであろう。

さらに時代は下っても、儒家による兼愛説への非難がそのまま墨家的孝への非難とされ、その論旨に大きな変化はみられない。朱子は先にあげた『孟子』について、

墨子は愛に差等なし。その至親を視ること衆人に異なるなし。故に父を無みす。父を無みし君を無みせば、則ち人道滅絶す。是れ亦た禽獣のみ。

墨子愛無差等、而視其至親無異衆人、故無父。無父無君、則人道滅絶。是亦禽獣而已。(『孟子集註』滕文公下)

とし、また、兼愛説に対しては、

問う、「墨氏兼愛」、何遽ぞ無父に至らん。曰く、……蓋し他既に兼愛を欲せば、則ち其の父母を愛するや必ず疏。其の孝や周く至らず。無父に非ずして何ぞや。

問、墨氏兼愛、何遽至於無父。曰、……蓋他既欲兼愛、則其愛父母也必疏。其孝也不周至。非無父而何。(『朱子語類』巻第五五、孟子五、滕文公下)

とする。これは、金谷治氏が「その墨子理解は全面的に孟子の批判を踏襲している。」(「墨子評価の歴史」『新釈漢文大系』第五十巻季報、一九七五年、後に『金谷治中国思想論集中巻 儒家思想と道家思想』平河出版社、一九九七年)とするように、孟子の言とほぼ同義といえる。さらに王陽明は、

問う、程子云えらく、「仁は天地万物を以て一体と為す。」と。何すれぞ墨氏の兼愛、反りて之を仁と謂う

を得ざるや、と。先生曰く、「……父子兄弟の愛は便ち是れ人心の生意の発端の処、……墨氏の兼愛は差等無し。将に自らの家の父子兄弟と途人とを一般に看て、便ち自ら発端の処を没し了る。」と。

問、程子云、仁者以天地万物為一体。何墨氏兼愛、反不得謂之仁。先生曰……父子兄弟之愛、便是人心生意発端処。……墨氏兼愛無苦等。将自家父子兄弟与途人一般看。便自没了発端処。(『伝習録』上巻)

としている(注7)。以上のように、「芸文志」の記述からは両家の孝観に大きな違いを見いだせないが、儒家にとって墨家の孝は、その兼愛説に基づき、親疎の別を無みするものと感じられたのである(注8)。

三、「親疎の別」と節葬論との関係

三―一、節葬論とその批判

前章では儒家からの墨家的孝への批判として、「親疎の別を無みする」というものをあげたが、康氏が「与上述対孝道的総体認識相連繋、墨子強烈反対厚葬久喪(上述の孝道に対する総体的な認識と関連して、墨子は強烈に厚葬久喪に反対した。)。」(康氏前掲書、二一三頁)とする、墨家の節葬論に対しても同様の批判がなされている。

刑余の罪人の喪は、族党を合することを得ずして、独り妻子のみを属し、棺槨三寸、衣衾三領、棺を飾るを得ず。昼行くを得ず。昏殪を以て凡縁にして往きて之を埋め、反りて哭泣の節無く、衰麻の服無く、親疏月数の等無く、各おの其の平に反り、各おの其の始めに復り、已に葬埋すれば、喪無き者の若くして止む。夫れ是を之れ至辱と謂う。

刑余罪人之喪、不得合族党、独属妻子、棺槨三寸、衣衾三領、不得飾棺、不得昼行、以昏殪。凡縁而往埋之、反無哭泣之節、無衰麻之服、無親疏月数之等、各反其平、各復其始、已葬埋、若無喪者而止。夫是之謂至辱。(『荀子』礼論)

これは、「刑余罪人之喪」について述べた部分であるが、ここで示される「棺槨三寸」「衣衾三領」は、後述するように『墨子』の記述と一致する上に、「無哭泣之節」「無衰麻之服」なども墨家の主張そのままである。ここから、楊注は当条を、「此れ蓋し墨子の薄葬を論ず。是れ至辱の

道を以て君父に奉ずるなり。(此蓋論墨子薄葬。是以至辱之道奉君父也。)。」として、墨子に対する非難を込めた文章であるとする。『荀子』の礼論篇は、「故に儒者は将に人をして之を両得せしめんとする者なり。墨者は将に人をして之を両喪せしめんとする者なり。是れ儒墨の分なり(故儒者将使人両得之者也、墨者将使人両喪之者也、是儒墨之分也。)。」という、墨家に対する儒家の優位性を説く言説より始まっており、礼論篇が墨家を念頭において記されたものであることは疑いを容れない。このように、荀子にとって墨家の喪制は、「親疏月数之等」を無みするものであり、「刑余罪人之喪」にも等しいものであると認識されていた。

では、『荀子』が非難する墨家の葬喪とはどのようなものだったのであろうか。『墨子』の葬喪に関する記述を確認する。

故に子墨子 言いて曰く、「今、天下の士君子、……故より節葬の政を為すが当若きは、此を察せざるべからざる者なり。」と。

故子墨子言曰「今天下之士君子、……故当若節喪之為政、而不可不察此者也。」(『墨子』節葬下)

聖人の法、死すれば親を亡るるは、天下の為にするなり。親に厚うするは分なり。以て死すれば之を亡る。

聖人之法、死亡親、為天下也。厚親、分也、以死亡之。(『墨子』大取)

このように、墨家の主張は「厚葬久喪」を否定し、いわば「薄葬短喪」を推奨するものである。墨家が節葬を主張する理由の一つとして、その節用論とのつながりが指摘されており、早くは『荘子』に、

墨翟・禽滑釐……非楽を作為し、之を命けて節用と曰う。生きて歌わず、死して服無し。

墨翟・禽滑釐……作為非楽、命之曰節用。生不歌、死無服。(『荘子』天下)

とある。この見解は現在においても学界の定説となっており、例えば胡韞玉も「墨子 節葬短喪を主張す。亦た是れ節用の義を承けて来る(墨子主張節葬短喪。亦是承節用之義而来。)。」(「節葬短喪説」『墨子学説』)としている(注9)。

『墨子』の否定する「厚葬久喪」とは、公孟篇に「子墨子 程子に謂いて曰く、儒の道 以て天下を喪うに足る

者、四政あり。……又、厚葬久喪、重ねて棺槨を為り、多く衣衾を為り、死を送ること徙るが若く、三年哭泣し、扶けて後起ち、杖つきて後行き、耳に聞く無く、目に見るなし、此れ以て天下を喪うに足る……（子墨子謂程子曰、儒之道足以喪天下者、四政焉。……又厚葬久喪、重為棺槨、多為衣衾、送死若徙、三年哭泣、扶後起、杖後行、耳無聞、目無見、此足以喪天下……。）」とあることからも解るように、儒家の所謂「三年の喪」を指すとしてよい。つまりこの節葬論は儒家の葬礼と真っ向から対立するものであった。

この両家の意見が両立しないことは、早くから認識されており、『韓非子』ははっきりとそのことを指摘している。

墨者の葬や、……世主 以て倹と為し之を礼す。儒者家を破りて葬す。……世主 以て孝と為して之を礼す。夫れ墨子の倹を是とせば、将に孔子の侈を非とすべし。孔子の孝を是とせば、将に墨子の戻を非とすべし。

墨者之葬也、……世主以為倹而礼之。儒者破家而葬、……世主以為孝而礼之。夫是墨子之倹、将非孔子之侈也。是孔子之孝、将非墨子之戻也。（『韓非子』顕学）

では、両家の葬礼はどのように異なっていたのであろうか。このことに関して考えるため、墨家の薄葬短喪が具体的にどういったものであり、儒家がそれをどう認識していたのかについて確認する。現存する『墨子』の節葬論の中心をなすのは節葬下篇であるが、渡辺氏が「節葬とは死者を埋蔵する儀式に節度あらしめることをいうが、この篇自体の内容はそれだけでなく、埋葬のあとに続く服喪に対しても同様な要請を含んでいる。」（渡辺氏前掲書、下巻三五五頁）とするように、その内容には、儒家の厚葬久喪の逆、つまり、「薄葬」と「短喪」との二つの意味がある。これに関して、曹輝湘『墨子箋』に「吾れ墨子を攷うるに、世を譏る所以は二端。一に曰く、厚葬。一に曰く、久喪。二者、当に分けて之を論ずべし。」（節葬下）とある。暫くこの意見に従い、葬と喪との二方面より考察する。

三―二、厚葬と薄葬と

先ず葬について見てみると、墨家の推奨する薄葬短喪について具体的に示す記述は、節用篇や節葬篇に見られる。そのうち、節用中篇の記述は、

古者、聖王 節葬の法を制為して曰く、衣は三領、以て肉を朽ちしむるに足る。棺は三寸、以て骸を朽ちしむるに足る。堀穴は深さ泉流に通ぜず、発洩せざれば則ち止む。死者 既に葬れば、生者 久喪して哀を用うる毋し。

古者聖王制為節葬之法曰、衣三領、足以朽肉。棺三寸、足以朽骸。堀穴深不通於泉、流不発洩則止。死者既葬、生者毋久喪用哀。(『墨子』節用中)

というものであるが、衣が三領であること、棺が三寸であること、等の具体的な点は各篇に違いはみられない。これに対して儒家の葬礼では、一例として、

故に天子は棺槨七重、諸侯は五重、大夫は三重、士は再重、然る後、皆な衣衾に多少厚薄の数有り

故天子棺槨七重、諸侯五重、大夫三重、士再重、然後、皆有衣衾多少厚薄之数。(『荀子』礼論)

天子の棺は四重。

天子之棺四重。(『礼記』檀弓上)

君は大棺八寸、属六寸、椑四寸。上大夫は大棺八寸、属六寸。下大夫は大棺六寸、属四寸。士は棺六寸。

君大棺八寸、属六寸、椑四寸。上大夫大棺八寸、属六寸。下大夫大棺六寸、属四寸。士棺六寸。(『礼記』喪大記)

などとあり、その身分によって細かに礼に差別があったことが分かる。儒家の葬は文献により様々な説があるが、いずれにせよ儒家と比べ、墨家の説が薄葬であることに違いはない。

墨家の主張する「薄葬」には、棺槨の質素さと副葬品の撤廃との二要素が含まれる。一般的に、儒家系文献に記される葬礼では棺・槨の厚さや数に差別をつけることによって貴賤の別を示すが、墨家の葬礼ではこれらについてどのように定めていたのであろうか(注10)。棺槨の差別について、『墨子』に明言は見られない。が、節葬下に、

禹は東して九夷に教え、道に死し会稽山に葬らる。衣衾三領、桐棺三寸、葛以て之を緘す。

禹東教乎九夷、道死葬会稽之山。衣衾三領、桐棺三寸、葛以緘之。(『墨子』節葬下)

とあり、「聖王」である禹自身が「桐棺三寸」を用いて葬られたとする。これを、先にあげた節用中で「聖王」が「節葬の法を制為して」「棺三寸」を民に示していたことと考えあわせれば、墨家の主張する葬制では、棺の厚さは民にせよ聖王にせよ身分を問わず三寸であり、身分による差別はなかったと推定される。また、『荘子』が、

墨子……古の礼楽を毀つ。……古の喪礼、貴賤に儀有り、上下に等有り。天子棺槨七重、諸侯五重、大夫三重、士再重。今、墨子 独り生きて歌わず、死して服無し。桐棺三寸にして槨無く、以て法式と為す。墨子……毀古之礼楽。……古之喪礼、貴賤有儀、上下有等、天子棺槨七重、諸侯五重、大夫三重、士再重。今墨子独生不歌、死無服、桐棺三寸而無槨、以為法式。(『荘子』天下)

として、「古之喪礼」を身分による差別を有するものとしつつ墨家の「桐棺三寸」「無槨」と対比してあることからも、このことが裏付けられよう。

ここで、「古之喪礼」と墨家の葬礼とが比較されているが、では、儒家は墨家の主張する「聖王制為節葬」との説をどのように考えていたのであろうか。『礼記』は先王時代に用いられた棺槨について以下のように記す。

有虞氏は瓦棺、夏后氏は堲周、殷人は棺槨、周人は牆して翣を置く。
有虞氏瓦棺、夏后氏堲周、殷人棺槨、周人牆置翣。
(『礼記』檀弓上)

当条の鄭注には、「始め薪を用いず。有虞氏 陶を上ぶ。火熟、堲と曰う。土を焼き冶し、以て棺に周らすなり。或いは之を土周と謂うは是に由る(始不用薪也。有虞氏上陶。火熟曰堲。焼土冶以周於棺也。或謂之土周由是也。)。」とあり、この記述からは、夏制では土製の「堲」を用いて埋葬していたということとなり、『墨子』推奨の葬礼が「聖王為制」であるとの主張は肯んじ得ない(注11)。

次に、先王時代の副葬品はどのようなものであったのかについて、『荀子』に、

世俗の説を為す者 曰く、「太古、薄葬す。棺厚三寸、衣衾三領、葬るに田を妨げず、故に掘らざるなり。乱今、厚葬して棺を飾る、故に掘るなり。」と。是れ治道を知るに及ばずして、拒不拒を察せざるの者の言う所なり。凡そ人の盗むや、必ず以て為有り。以

て不足に備うるならざれば、則ち以て有余を重ねんとするなり。而れども聖王の民を生ずるや、皆な富厚優猶にして、足るを知りて有余を以て度に過ぐることを得ざらしむ。故に盗は竊せず、賊は刺せず、……珠玉体に満ち、文繍棺に充ち、黄金槨に充ち……と雖も、人猶お之を扣る莫きなり。

世俗之為説者曰、太古薄葬、棺厚三寸、衣衾三領、葬田不妨田、故不掘也。乱今厚葬飾棺、故扣也。是不及知治道、而不察於扣不扣者之所言也。凡人之盗也、必以有為、不以備不足、則以重有余也。而聖王之生民也、皆使富厚優猶知足、而不得以有余過度。故盗不竊、賊不刺……。雖珠玉満体、文繍充棺、黄金充槨、……人猶莫之扣也。（『荀子』正論）

との一節がある。これは、聖王の時代に盗掘がなかったのは、節葬していたためではなく、優れた教化力を有する「聖王」の時代は盗掘をする者などいなかったためである、と要約できよう(注12)。つまり、墨家のが聖王の時代は副葬品がなかったとするのに対して、聖王の時代にも副葬品は存在をしていたことが前提となっている。これらの儒家系文献の記述を是とすれば、墨家の葬制は全く「聖王制為」に基づいていないこととなる。

以上より、儒家から見て墨家の葬制は、物理的に棺槨が質素になるという点で問題であるのみならず、身分による棺槨の差別を撤廃することにより、「貴賤の別を無みする」ことが問題であったといえる。また、葬制における棺槨・副葬品の取り扱いに関して墨家の想定する「聖王制為」は儒家のそれとは全く異なり、墨家が己の葬制を「聖王制為」に基づくと主張することは全く認められないものであったといえよう。

三―三、久喪と短喪と

次に、「短喪」について考察するにあたり、先ず儒家の「久喪」について確認する。贅言するまでもないが、儒家の提唱する三年の喪とは最大三年の意であって、その期間や規模に差別をつけることによって親疎の別を表している。

子墨子 公孟子に謂いて曰く、「（引用者注……儒家の）喪礼に、君と父母妻後子との死には、三年の喪もて服す。伯父叔父兄弟は期、族人は五月、姑姊舅甥は皆な数月の喪有り……。」と。

子墨子謂公孟子曰、「喪礼、君与父母妻後子死、三年喪服、伯父叔父兄弟期、族人五月、姑姊舅甥皆有数月之喪……。(『墨子』公孟)

儒家が喪の期間として三年間を主張する理由として、『論語』に、

子 曰く、「予の不仁たるや。子、生まれて三年、然る後に父母の懐を免る。夫れ三年の喪、天下の通喪なり。予や其の父母に三年の愛有らんか。」と。

子曰、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。予也有三年之愛於其父母乎。」(『論語』陽貨)

とある。この理論でいえば、人間が三箇月で「親の懐」を離れる訳はないため、墨家の主張は不人情なものと判断されよう。

一方で、墨家は儒家の三年の喪を「久」喪とするが、儒家の主観においては、全く「長すぎる」ということはない。

三日にして食すは、民に死を以て生を傷る無きを教う。毀して性を滅せざるは、此れ聖人の政なり。喪、三年を過ぎざるは、民に終り有るを示すなり。

三日而食、教民無以死傷生、毀不滅性、此聖人之政也。喪不過三年、示民有終也。(『孝経』喪親章)

三年の喪は、二十五月にして畢る。哀痛、未だ尽きず、思慕未だ忘れず、然れども礼是を以て之を断ずる者、豈に死を追るに已む有り、生に復するに節あるを以てならずや。

三年之喪、二十五月而畢、哀痛未尽、思慕未忘、然而礼以是断之者、豈不以送死有已、復生有節也哉。(『荀子』礼論)

子路に姊の喪有り。以て之を除くべくして、除かざるなり。孔子 曰く、「何ぞ除かざるや。」と。子路曰く、「吾れ兄弟寡し。而して忍びざるなり。」と。孔子 曰く、先王 礼を制する。道を行なうの人、皆な忍びざるなり。」と。子路 之を聞き、遂に之を除く。

子路有姊之喪、可以除之矣、而弗除也。孔子曰、何弗除也、子路曰、吾寡兄弟而弗忍也。孔子曰、先王制礼、行道之人、皆弗忍也。子路聞之、遂除

之。（『礼記』檀弓上）

これらの記述より、儒家は、「終り有るを示」しておかなければ、人は「忍びざる」が為に、喪を除かないと認識していることが分かる。つまり、放っておくといつまでも服喪を続ける（もしくは哀しみ続ける）ために、いわば三年という期間を決めて服喪を短くしたという意識があったといえよう。

これに対して『墨子』には、実は喪の期間についての記述は公孟篇に一箇所見えるのみである。

公孟子　墨子に謂いて曰く、「子　三年の喪を以て非と為す。子の三日の喪、亦た非なり。」と。子墨子曰く、「子　三年の喪を以て三日の喪を非とす、是れ猶お裸の、撅は不恭と謂うがごとし。」と。

公孟子謂子墨子曰、子以三年之喪為非、子之三月之喪亦非也。子墨子曰、子以三年之喪非三日之喪、是猶裸謂撅者不恭也。（『墨子』公孟）

これに拠れば、墨家の提唱する服喪期間は三日ということになるのだが、当条の畢沅注に、

三日、当に三月に為るべし。『韓非子』顕学篇云えらく、墨者の葬や、……服喪三月、と。高誘注『淮南子』斉俗云えらく、三月の服、是れ夏后の礼、と。而れども、『後漢書』王符伝注、『尸子』を引きて云えらく、禹　喪を三日に制す、と。亦た当に月に為るべし。（当条畢注）

とある。これに従えば三ヶ月ということになり、孫詒讓『墨子閒詁』もこの説を採用している。しかし、これに対して周氏は、諸書の記す墨家や禹夏の喪期に「三日」「三月」の間に揺れがあることなどから、「無論「三年」「三月」或「三日」恐怕都是託古而立的説法、誰也無法判定孰是孰非。畢沅、孫詒讓以這資料校改墨子「三日之喪」、恐怕並不妥当（無論、「三年」「三月」或いは「三日」は、皆な古に託して立てた説であろうから、誰にもどちらが是でどちらが非かを判定する方法はない。畢沅・孫詒讓がこの資料を以て墨子の「三日の喪」を改めるのは、決して妥当なことではないだろう。）。」（周氏前掲論文）としている。更に異説としては、曹輝湘は当条に、

今、墨子の治喪の礼をを按ずるに、大禹に本づく。蓋し当時、夏礼、猶お伝者有り。三日・三月、皆な

是なり。其の大なるは三月、其の軽きは三日なるのみ。

今按墨子治喪之礼、本乎大禹。蓋当時夏礼猶有伝者。三月三日皆是也。其大者三月、其小者三日耳。（当条『墨子箋』）

と注しており、こちらに従えば、墨家には三月と三日との二つの喪制があったこととなる。墨家の喪制に「大」と「軽」という区別があったのであれば、当然それは「親疎の別」に対応したものであろうから、儒家と比較して短くはあれ、喪制に関しては「親疎の別」があったこととなる。しかし、『荀子』が「親疏月数の等無く」（礼論）として墨家を非難していることを考えれば、「三日」「三月」のどちらか一種類であったと考える方が妥当であろう。だとすれば、儒家から見た墨家の喪礼は、ただ短いだけではなく、親疎の差別がないものでもあったといえる。

また、今、どちらが正しいかは俄には判断し得ないが、どちらにせよ「墨子の喪を為すや、近きは三日を以てし、久しきは三月を以てす。其の時たるや極めて小し（墨子之為喪也、近以三日、久以三月。其為時也極小。）。」（『墨子箋』節葬下）とあるように、儒家の所謂「三年の喪」に比較して極端に短いことに変わりはない。

また、『墨子』に明記される訳ではないが、先にあげた畢注や『墨子箋』にもあったように、墨家の短喪説は夏禹の制に基づくとされる。この点に関連して『孟子』は、

然りと雖も、吾嘗て之を聞けり。三年の喪、斉疏の服、飦粥の食は、天子より庶人に達し、三代之を共にす。

雖然、吾嘗聞之矣。三年之喪、斉疏之服、飦粥之食、自天子達於庶人、三代共之。（『孟子』滕文公上）

とする。ここでは三代に共通で親に対する喪は三年とされており、やはり『墨子』の説と異なる。

以上より、儒家から見て、墨家の喪期は、単に短いという点が問題であるのみならず、親疎による差別がなくなることにより、「親疎の別を無みする」ことが問題であったといえる。また、喪期に関して儒家の想定する「聖王制為」は墨家のそれとは全く異なり、墨家が己の喪期を「聖王制為」に基づくと主張することは全く認められないものであったといえよう。

儒家は己の三年の喪を、「三年の喪とは何ぞや。曰く、

情を称りて文を立て、因りて以て群を飾り、親疏貴賤の節を別けて、益損すべからざるなり（三年之喪何也。曰、称情而立文、因以飾群、別親疏貴賤之節、而不可益損也。）。」（『荀子』礼論）と認識していた。その儒家の目から見れば、墨家の葬礼は、身分による差別を撤廃することによって貴賤を無みするものであり、喪期は、統一されることによって親疎を無みするものであった。更には、儒家の想定する先王の制は墨家のそれとは全く異なっており、これらが「聖王制為」に基づくという主張も全く認められない妄説と感じられたことであろう(注13)。

四、節葬と明鬼と「親疎の別」との関係

前章では、墨家の主張した具体的な葬喪の礼の中身について確認し、儒家のそれと比較しつつ相違点を確認した。そこで本章では、どのような思想よりこういった葬喪の礼を制定するに至ったのかについて検討する。その際、孝からみた節葬を考えるために、十論の内、特に明鬼篇との関係について考察する。

墨家が、己の鬼神論と儒家のそれとの違いを認識していたことを明確に示すものとして、公孟篇に以下のような記述がみられる。

公孟子　曰く、「鬼神無し。」と。又曰く、「君子必ず祭祀を学ぶ。」と。子墨子　曰く、「無鬼を執りて祭礼を学ぶ。是れ猶お客無くして客礼を学ぶがごとし。是れ猶お魚無くして魚罟を為るがごとし。」と。

公孟子曰、無鬼神。又曰、君子必学祭祀。子墨子曰、執無鬼而学祭礼、是猶無客而学客礼也、是猶無魚而為魚罟也。（『墨子』公孟）

この議論は、儒家が無鬼論を主張しながら厚葬久喪を主張しているという矛盾を突いたものである。しかし、それを言うなら、墨家は有鬼論を主張しながら薄葬短喪を主張しているのであり、その主張には矛盾を孕んでいることとなろう。この点を突いたのが後漢の王充である。

墨家の議、自ら其の術と違う。其の薄葬して、又、鬼を右ぶ。鬼を右びて効を引き、杜伯を以て験と為す。杜伯は死人、如し杜伯を謂いて鬼と為せば、則ち夫の死者に審に知有り。如し知有りて之を薄葬せば、是れ死人を怒らしむるなり。人の情、厚きを欲して薄きを悪む。薄を以て死者の責を受くれば、鬼を右ぶと雖も、其れ何の益あらんや。

墨家之議、自違其術、其薄葬而又右鬼。右鬼引效、以杜伯為験。杜伯死人、如謂杜伯為鬼、則夫死者審有知。如有知而薄葬之、是怒死人也。〔人〕情欲厚而悪薄、以薄受死者之責、雖右鬼、其何益哉。(『論衡』薄葬)

このように王充は、薄葬短喪では鬼神（死者の霊）が怒るとして、墨家の主張を斥けている(注14)。

譚家健氏は右論衡を引きつつ、「墨子主張節葬，毫無疑義是応該肯定的。但是究竟如何分析評価，也還有些問題値得討論（墨子の節葬を主張するのは、いささかも疑いなく肯定すべきである。ただ、最終的にどのように分析評価するかには、まだいささか討論に値する問題がある。）。」として、「近人亦多認為墨子薄葬与明鬼自相矛盾（多くの近人も、墨子の薄葬論と明鬼論とに矛盾があると考えている。）。」(『墨子研究』貴州教育出版社、一九九五年、一四八頁)としている。

では、王充や譚氏の指摘するこの「薄葬与明鬼自相矛盾」は、どのような点が問題であり、また墨家内部ではどのように処理されていたのであろうか。この問題に関して、譚氏は続けて明鬼下篇の、

天鬼有り、亦た、山水鬼神なる者有り。亦た、人死して鬼と為る者あり。

有天鬼、亦有山水鬼神者、亦有人死而為鬼者。(『墨子』明鬼下)

を引き、『墨子』において鬼神が数種類に分類されていることを確認する。そうして、「墨家明鬼，重点在于強調天鬼的賞善罰悪作用。至于祖先之鬼神如何顕霊，他没有講過。而所謂厚葬，則主要是敬奉父祖，与敬天鬼不是一回事（墨家の明鬼論は、その重点が天鬼が善を賞して悪を罰する作用を強調することにある。祖先の鬼神が如何に霊験があるかには、説き及ぶことはない。所謂る厚葬は、父祖を敬奉するのが主であり、天鬼を敬するのと同じ事ではない。）。」(譚氏前掲書、一四九頁)と考察している。つまり、同じく「鬼神」語を用いてはいるが、節葬論において節葬の対象となるのは「父祖の霊」であり、明鬼論において存在証明の対象となっているのは「天鬼」であり、実際にはその対象が異なるため、「所以、対父祖之喪葬力求簡単，并不妨碍対天鬼之祭祀提倡虔誠（父祖の喪葬に対して、努めて簡単にするように要求したとしても、決して天鬼の祭祀に対して敬虔を提唱するに邪魔とはならない。）。」(譚氏前掲書、一四九頁)という主張である(注15)。

確かに、『墨子』において存在が強調される「鬼神」と

は、「能く賢を賞し暴を罰」（『墨子』明鬼下）するが為に、「一豚を以て祭りて、百福を鬼神に求む」（『墨子』魯問）る対象となるような「鬼神」、つまり「天鬼」や「上帝鬼神」とされる「鬼神」であって、「人鬼」ではない。

つまり、ごく単純化すれば、儒家は「タマシイ（＝祖先）」は祀るが、「カミサマ」には冷淡であり、墨家は「カミサマ」を重んじるが、「タマシイ」は薄葬する、ということができる。「鬼神」語には、いわば、この「カミサマ」と「タマシイ」との二つの概念が含まれており、儒墨両家の議論には、この両概念を区別せず用いることにより混乱が生じているように見うけられる。

ただ、それを踏まえた上でも、明鬼下篇には続いて、

> 今、子、其の父より先に死し、弟、其の兄より先に死する者有り。……是の若ければ則ち先に死する者は、父に非ざれば則ち母、兄に非ざれば而ち姒なり。今有子先其父死、弟先其兄死者矣、……則先死者非父則母、非兄而姒也。（『墨子』明鬼下）

とあり、「人鬼」に父祖の霊が含まれることは確実である。ならば、「父祖之喪葬力求簡単」と「天鬼之祭祀提倡虔誠」とが背反しないのは事実であるが、それは、王充の「知有りて之を薄葬するが如ければ、是れ死人を怒らすなり。」という非難に回答したことにはならない。つまり、王充の非難の根拠は、「父祖の鬼を判断能力のある存在（＝有知）と措定する」ことと、「それを薄葬する」こととが両立しない、という点にある。とすれば、王充に類する非難に反論するためには、墨家は己の説が、「鬼神は無知と措定」し、かつ「薄葬している」か、「鬼神は有知と措定」かつ「薄葬していない」かのどちらかであると証明する必要がある(注16)。ここで、「人鬼」が判断能力のある存在であろうことは確実であるから、墨家の採りうる手段は後者である。

> 彼の如くんば則ち大だ厚く、此の如くんば則ち大だ薄し。然らば則ち葬埋に節有り。……葬埋は人の死利なり。夫れ何ぞ独り此に節無からん。
> 如彼則大厚、如此則大薄。然則葬埋之有節矣。……葬埋者、人之死利也、夫何独無節於此乎。（『墨子』節葬下）

これは、葬の薄すぎる国と中国とを比較し、埋葬が極端に簡素であったり極端に重厚であったりすることを誡めた言である。ここに、「葬埋に節有り」とあるように、

当然のことながら墨家自身は己の主張する葬喪を「適切な葬喪より薄い」とは見なしていない。墨家は、儒家の三年の喪が「適切な葬喪より厚い」がために「節」を主張しているのである。為に鬼も「適切な葬喪」を怒ることはない。これに対して儒家は、己の葬喪を「適切な葬喪」であると考えるために、墨家の葬喪を「適切な葬喪より薄い」と判断するといえる。つまり、両家共に自家の葬喪をそれぞれ「適切な葬喪」と認識しており、不孝なものとは見ていないのである。

だが、墨家の葬が儒家のそれに対して比較的薄いのは確かである。では、墨家の葬は儒家のそれに比べて、「比較的不孝」といえるであろうか。

子墨子　葬埋の法を制為して曰く、「棺三寸、以て骨を朽ちしむるに足り、衣三領、以て肉を朽ちしむるに足る。掘地の深、下に泄漏無く、気、上に発洩する無し。壟は以て其の所を期すに足れば、則ち止む。往を哭し来を哭し、反って衣食の財に従事し、祭祀を佴けて、以て孝を親に致せ。

子墨子制為葬埋之法曰、「棺三寸、足以朽骨。衣三領、足以朽肉。掘地之深、下無泄漏、気無発洩於上、壟足以期其所、則止矣。哭往哭来、反従事乎衣食之財、佴乎祭祀、以致孝於親。（『墨子』節葬下）

ここでは、葬喪を簡単にして、その分の労力を祭祀にまわすよう主張されており、続けて「祭祀を佴けて、以て孝を親に致せ」とある。よって墨家の理論においては、儒家が推奨し、かつ当時流行していた礼よりも葬喪を簡略化し、その結果生じる余力を祭祀にまわすことが「孝」である、と認識されていることが解る。墨家の主張において、「孝」は主要な位置を占める主張でないが、ここまで見てきたように、墨家も孝を推奨していた。この論は、いわば薄葬を「祭祀を厚くすること」と結びつけて、薄葬そのものを「孝」と措定するものである。つまり、墨家の認識においては、儒家との比較としても己の薄葬は不孝とはならないのである。このことについて周氏は、「「佴乎祭祀」不疏曠祭祀、与孔子的「祭之以礼」没両様、都是「致孝於親」的挙措。何以謂墨子「節葬短喪」便是「戻」、而儒家「厚葬久喪」才是「孝」呢（「祭祀を佴」け祭祀を疎かにしないのは、孔子の「祭るに礼を以てす」と異ならない。皆な、「孝を親に致す」行為である。何をもって墨子の「節葬短喪」を「戻」とし、儒家の「厚葬久喪」を「孝」とするのか。）。」（周氏前掲論文）としている。

つまり、「墨子薄葬与明鬼自相矛盾」という「矛盾」は、

「鬼神」への対応を「葬喪」のみに限定し、さらに墨家の葬を「適切な葬に比較して薄すぎる」と見る、儒家の側からの認識の上にのみ成り立つ矛盾であり、墨家の側からは特に矛盾とはならないのである。

また、その祭祀については、続いて、

今、絜く酒醴粢盛を為り、以て祭祀を敬慎す。若し鬼神をして請に有らしめば、是れ其の父母姒兄を得て、之に飲食せしむるなり。豈に厚利に非ずや。

今絜為酒醴粢盛、以敬慎祭祀、若使鬼神請有、是得其父母姒兄而飲食之也、豈非厚利哉。(『墨子』明鬼下)

とある。葬喪は儒家のそれよりも薄いとはいえ、墨家が「父母姒兄」を物質的(「為酒醴粢盛」)にも精神的(「敬慎祭祀」)にも祭祀していることが解る(注17)。また、祭祀の対象となる「鬼」については、

人の鬼は人に非ざるも、兄の鬼は兄なり。人の鬼を祭るは人を祭るに非ざるも、兄の鬼を祭るは乃ち兄を祭るなり。

人之鬼非人也、兄之鬼兄也。祭人之鬼非祭人也、祭兄之鬼乃祭兄也。(『墨子』小取)

とあり、明らかに「人」即ち「他人」と「兄」とを区別している。これと似た文章は大取篇にも見られる。

鬼は人に非ざれども、兄の鬼は兄なり。

鬼非人也、兄之鬼兄也。(『墨子』大取、下二五八頁)

なお、当該箇所も難読の箇所であるが、曹耀湘『墨子箋』は、

人は必ずしも皆愛せず。故に死と生と遇かに殊なれり。兄は則ち己の愛する所。故に生死、一なり。

人不必皆愛。故死与生遇殊。兄則己之所愛。故生死一也。(『墨子箋』大取)

としており、「親疎の別」を表現したものであるとして大過はないであろう。つまり、明鬼説を採る墨家にとって父祖の鬼は確実に存在するものであり、それは他人の鬼とは異なる、親疎の別のある存在として捉えられていたのである。

以上より、墨家の節葬論が不孝であるとするような理

論は、いわば儒家の立場に立った立論であり、墨家の立場に立ち、さらに祭祀という面をも含めて判断すれば、墨家の主張は決して「薄葬与明鬼自相矛盾」や「無親疎之別」なものではない。また、墨家は鬼神の存在を肯定するが、「父祖（兄）の鬼」に注ぐ愛は他人の鬼に注ぐそれとは異なっており、ここには「親疎の別」があったといえよう。

おわりに

墨家は儒家から「不孝」として非難されているが、墨家が孝を唱道していなかった訳ではない。しかし、そもそも墨家は「利」に関する独特な思想を持っており、その上で展開される孝観は儒家とは相容れないものであった。さらに、儒家は墨家の兼愛論を「親疎の別を無みする」もの、即ち「不孝」だととらえ批判した。また、墨家の節葬論は親疎貴賤による差別を撤廃したものであり、それは、共に儒家からみて親疎・貴賤の別を否定するものと認識された。

後漢の王充は、「節葬論」と「明鬼論」とが矛盾すると論じたが、それはあくまで儒家の見解を基準とした認識より生じるものであり、墨家の認識では矛盾ではない。同様に、墨家は節葬を主張しつつ、祭祀を重要視しており、墨家から見れば死者への態度は決して冷淡なものではなかった。

畢竟するに、儒墨による互いへの批判、特に儒家側からの批判は、己の立場からの一方的なものであったといえる。それは、別の学派から見た両家への評価に表れている。

> 夫れ三年の喪、是れ人に強いて及ばざる所なり。而して偽を以て情を輔くるなり。三月の服、是れ哀を絶ちて切を迫むるの性なり。夫れ儒・墨、人情の終始に原ねずして、務めて以て相反の制を行なう。夫三年之喪、是強人所不及也、而以偽輔情也。三月之服、是絶哀而迫切之性也。夫儒、墨不原人情之終始、而務以行相反之制。（『淮南子』斉俗訓）

ここでは、儒・墨の葬喪説はどちらも人情に悖るものであるとされている。つまり「適切な喪期」、ひいては何を孝とみなすかについても、あくまでその議論は拠って立つ学派の立場よりのものであるといえる。両家について、法家である『韓非子』は、

孔子・墨子、倶に堯舜を道えども、取舎同じからず。皆な自ら真の堯舜と謂う。堯舜復たは生ぜず。将た誰にか儒墨の誠を定めしめんや。

孔子墨子倶道堯、舜、而取舎不同、皆自謂真堯、舜、堯、舜不復生、将誰使定儒、墨之誠乎（『韓非子』顕学）

としている。両家は、それぞれの立場に立ってそれぞれの孝を行なっており、儒家の認識を離れれば、墨家の孝説も一家の説であった。墨家が「不孝」であるというイメージは、多分に『孟子』をはじめとする儒家の認識を通して形成されたものだといえよう。

最後に、なぜ儒家はこれほど執拗に墨家を「不孝」とラベリングせねばならなかったのであろうか。儒家と同様孝を推奨し、かつその内容や葬礼には異同のある墨家は、儒家の目に最も先鋭な競争相手と写ったであろうことは疑いない。さらに、儒家側の事情も無視し得ない。儒家は己の葬喪を人倫の証として誇っているものの、その主張は完全に安定したものではなかった。儒家の再三の宣伝によっても、三年の喪が「長すぎる」という認識は完全には否定しきれず、常にくすぶり続けている。

斉の宣王 喪を短くせんと欲す。公孫丑 曰く、期の喪を為すは、猶お已むに愈れるか。孟子 曰く、是れ猶お其の兄の臂を紾らすもの或り、子 之に謂いて姑く徐徐にせよと爾云うがごとし。

斉宣王欲短喪。公孫丑曰、為期之喪、猶愈於已乎。孟子曰、是猶或紾其兄之臂、子謂之姑徐徐云爾。（『孟子』尽心上）

そもそも、孔子の直弟子の宰我にして、三年の喪に疑義を呈していることは周知に属する（『論語』陽貨）。このように、儒家の孝説の重要な部分を占める「三年の喪」が脅かされる指向性は常に存在していた。そのため、儒家はその指向性の象徴的言説といえる墨家の説、特にその孝説を攻撃しつづけざるを得なかったのである。

注

（1）『墨子』に関しては、底本として孫詒讓『墨子閒詁』（新編諸子集成所収）を用いた。なお『墨子閒詁』記載の説を参考に改めた箇所があるが、煩を避けるため一々注記しない。

（2）その他、管見に及んだものとしては曹方林氏「孝道的論

争」（『孝道研究』第九章、巴蜀書社、二〇〇〇年）がある。また、周富美氏「論墨子節葬説」（『台大中文学報』第三号、一九八九年）が節葬との関連で孝について言及している。

（3）『墨子』に表れた思想は一様ではなく、成立時期の異なる思想が含まれていることは学界の定説である。しかし、本稿ではその問題は暫く措き、『墨子』に表れた思想を「墨家思想」として「儒家思想」と対置する。

（4）このことについて曹氏は利と父子関係との関係について「首先，墨家的"兼愛"，是建立在"利"的基礎上，……若果利少，或无利，其愛則不存在。這不適合父子関係。（まず、墨家の「兼愛」は「利」の基礎の上に建っており…、もし利が少ない、或いは無いのであれば、其の愛は存在しない。これは父子関係には合わないものである。）」（曹氏前掲書、一一八頁）とするが、この視方は一面的に過ぎるであろう。

（5）楊俊光氏は、「賈誼論"孝"，只能説明受到了墨家思想的影響（賈誼が孝を論じるのは、墨家思想の影響を受けたとしか説明できない。）。」（『〈墨経〉研究』南京大学出版社、二〇〇二年、一三六頁）としており、これに従えば、儒家思想の内にも、墨家的孝を受入れる素地があったことになる。

（6）兼愛説については浅野裕一氏「墨家思想の体系的理解―兼愛論について―」（『集刊東洋学』第三二号、昭和四九年）を参照されたい。

（7）王陽明は「至親と路人と同じく是れ愛する的、如し簞食豆羹の得れば則ち生き、得ざれば則ち死し、両つながら全うする能はざれば、寧ろ至親を救い、路人を救わざるも、心又た忍び得（至親与路人同是愛的、如簞食豆羹、得則生、不得則死、不能両全、寧救至親、不救路人、心又忍得。）。」（『伝習録』上巻）とするように、当然親疎の別を重んじていたが、「孟子 楊・墨を闢して「無父、無君。」に到る。二子亦た当時の賢者なり。……墨子の兼愛は、仁を行ないて過ぎたるのみ（孟子闢楊墨至於無父無君。二子亦當時之賢者。……墨子兼愛、行仁而過耳。）。」（『伝習録』中巻）ともしており、墨家思想を全面的に否定している訳ではない。

（8）韓愈「読墨子」（『韓昌黎集』巻十一）は墨家説を擁護した数少ない例だが、これも墨家説が儒家説と一致することを論じるものであり、墨家説に独自の価値を認めるものではない。

（9）近人でも、例えば張純一は、「夫れ墨子の節葬の旨に二有り。一に曰く、無用の財を費す。二に曰く生人の性を損う。前の一説は節用に原ぬる者なり。故に倹を主とす。

後の一説は兼愛に原ぬる者なり。故に仁を主とす（夫墨子節葬之旨有二。一曰費無用之財。二曰損生人之性。前之一説、原於節用者也。故主於倹。後之一説、原於兼愛者也。故主於仁。）。」（『墨子集解』説葬下）とし、康氏は「墨子則主張薄葬短喪、因為在「兼愛」的原則之下已経不復存在親疏之別、厚葬久喪等関於孝道的措施自然是多余的了。況且、厚葬久喪需大量浪費社会財富、損害人民健康、破壊正常生産、又影響人口的増殖（墨子は薄葬短喪を主張し、「兼愛」の原則の下では、すでに親疎の別は存在しないため、厚葬久喪など孝道に関する行為は自然と余分となった。その上、厚葬久喪は大量に社会の富を浪費し、人民の健康を損ない、正常な生産を破壊し、人口増殖に影響を与えた。）。」（康氏前掲書、二一三頁）とする。ただ、両者とも節葬説が節用説と兼愛説とに基づくとの主張だが、その「兼愛」が表す内容が異なっている。本稿の目的と外れるため詳説は避けるが、これは両者の兼愛説理解の混乱に基づいていると思われる。

(10) ただ、これも文献によりさまざまな説があり、『孟子』では、「曰く、古は棺槨に度無し。中古は棺七寸、槨之に称う。天子自り庶人に達す（曰、古者棺槨無度、中古棺七寸、槨称之、自天子達於庶人。）。」（公孫丑下）とあり、「中古」とされてはいるが、身分差が見られない。

(11) ただ、勿論両者の理想とする古代の葬制が実際に行なわれたかどうかは判然としない。墨家の制は夏禹の制にもとづくものとされるが（後述）、例えば呂思勉はこの『礼記』の一節と『淮南子』の「有虞氏用瓦棺，夏后氏堲周，殷人用椁。」（氾論訓）や、その高注「禹世無棺椁。以瓦広二尺、長四尺、側身累之蔽土、曰堲周。」（当条高注）などとを比較し、「然則夏時実未能以木為棺、安有桐棺三寸之事（そうであれば、夏の時にはまだ木で棺を作っていないので、どうして桐の三寸の棺という事があるだろう。）。」（「桐棺三寸非禹制」『読史札記』）と結論づけており、周氏は、「墨子節葬既非但用夏法，則「棺」便不一定非「桐棺」不可了（墨子の節葬はただ夏の制度を用いるのではないため、「棺」は必ず「桐棺」でなければならないという訳ではない。）。」（周氏前掲論文）としている。

(12) この論旨では「聖王」の時代に盗掘の心配がないことを証明してはいても、墨家の論じている当時に関してそれが立証されているとは言い難い。なお、『呂氏春秋』の孟冬紀安死・節葬の両篇にこの点に関する詳説がある。

(13) また、孟子は墨者夷子に対して、葬について「中心より面目に達するなり。」（『孟子』滕文公上）と語っており、これは暗に墨家の葬を非人情的であるというに等しいであろう。

(14) 王充自身の喪葬に関する説について、大久保隆郎氏は「且つ、王充の薄葬論は、この両者（引用者注……儒家と墨家と）を止揚するかたちで述べられている」（「王充の薄葬論について」『人文論究』第二六号、昭和四〇年）とする。

(15) また大久保氏は、「要するに、墨子における「鬼神」と「薄葬」の主張は、論理的には矛盾するものである。しかし、この矛盾を統一していたものは、現実社会の混迷する秩序を回復して、新たなる秩序を志向する、秩序意識であったといえるのではあるまいか。」「墨子の「節葬」「明鬼」の論理は、政治的かつ倫理的な要請の下に組み立てられている。」（大久保氏前掲論文）として、その「要請」と「論理」とを弁別して考察している。

(16) もしくは、「鬼神は無知」かつ「薄葬していない」でもよいが、あまり意味のある主張ではなかろう。

(17) ただ、当該箇所は「無鬼を執る者」の「意も親の利に忠らずして、而も孝子為ることを害するか」という非難に対する回答である。「無鬼を執る者」が儒家を想定したものだとすれば、「非其鬼而祭之、諂也。」（『論語』為政）とする儒家が「是れ其の父母姒兄を得て、之に飲食せしむるなり。」というような「其の鬼」のみを対象とする「祭」に対して非難することは難しい。この非難が墨家的「祭」に対するものとすれば、それは現世利益を求めて行なわれた「上帝鬼神」や「天鬼」といった「鬼（＝カミサマ）」を対象とした「祭」に向けたものであろう。そうであれば、この回答は、「鬼」という用語の二義性を利用して、いわば非難を誤魔化したものだといえよう。