

墨 俠

增 淵 龍 夫

梁啓超が「墨子學案」において、別墨の中に游俠を擧げて以來、墨家の鉅子集團の特有な社會的性格と游俠のそれとの類似を根據とすることによって、或は、墨家は俠士より出たものであると説き、或は、墨家は後に墨辯と墨俠との兩派に分れたと説く人々が多くなつた。そして、その様な論者は、皆、墨子の思想をもつて、あの春秋戰國の轉換期において民衆の立場に立つて貴族の世襲權力や貴族文化を反撃する革新思想と解する點において、軌を一にしている。そしてその様な理解の仕方は、現在においても、尙、有力な通説として、一般にうけ入れられている様である。さきの馮友蘭の「原儒墨」を擧げるまでもなく、最近の杜守素・候外廬・紀玄氷等の

「中國思想通史」第一卷（一九四九）、を見れば、そのことは明らかであろう。ところで、墨子思想の中には必ずしも通説のとく様に、貴族に反對して民衆の側に立つものとは解釋出来ない論點が多々ある。梁啓超は墨子禮讚の辭をつらねたさきの「墨子學案」の後に、「先秦政治思想史」を著わし、そこにおいてすでに、前著と矛盾して、墨子尙同篇における專制的思想傾向を法家思想につながるものとして指摘しているし、郭沫若も、二十年以前の舊作「周易時代の社會生活」において、「天志・明鬼篇」における呪術的鬼神崇拜をとり上げて、墨子を思想の進展に逆行する「當時にあっての完全な反革命派」と断じている。この様な墨子解釋の方向を更に發展させて、墨子をもって春秋戰國の轉回期における歴史の進展に逆行する「反動思想」として、その見解を詳論したのが、周

知の様に、郭沫若の近作「墨子の思想」であり、「孔・墨批判」であつた。そして、そこで、墨家と游侠との關係については、「近時の學者は殆んど一般的に任俠が墨家から出たとみとめる傾向があるが、これはあまり正確ではない」と云ひ、「俠は武を以て禁を犯し、權威を輕視して弱者に同情し、下比して上同しないものであつて、精神上、墨家とは正反對のものである」と云つて、通説を反駁している。

たしかに、孔・墨兩思想の意識構造を思想的問題規準から比較整理すれば、墨子の思想の中には、孔子に比して人間の自主性を天の意志の下に否定する非合理的傾向と、その政治思想への反映としての君權の強化をはかる専制主義的傾向を多く含んでいることは否定出來ない。すでにわが國でも板野長八氏は、天命に對する人間の自主性の自覺と云う思想史的問題規準から、すぐれて精密且透徹した分析をもつて孔墨兩思想を比較検討し、孔子の場合には、天命の下に宗族を主體とする不完全な形ではあるが人間の一定の自主性の自覺が見られるに反し、墨子の場合には、人間に對する天や鬼神の威力を遮

る何物もなく、天や鬼神の意志下にはいかなる意味でも獨自主性を有するものの存在を認められないことを明らかにし、その様な人間自主性否定の思想は、奴隸の集積の上に立つ天子専制體制を容認する政治思想と相表裏する關係にあることを指摘している。郭氏も、表現はやや粗雑であり、分析は必ずしも精密ではないが、墨子を民衆の側に立つ革命思想家として把えようとする所謂通説の感覺の甘さをするどく反駁し墨子思想の中から、専ら君權の強化をはかる専制主義的政治思想としての面を強調した。そして、それはその限りでは正しいと云えよう。それならば、郭氏の云う様に、墨子の思想は游侠の精神と相反すると云う理由をもつて、墨は俠なりとする從來の見解は全く否定されなければならないのだからか。或はもし俠は墨より出でたとする社會史的論據が否定し得ないとすれば、最近強調される上述の様な墨子専制主義的政治思想の面と、それはどう關係するだろうか。いずれの側においても、私は、思想と社會との關係を問うその處理の仕方、何か混亂がある様に感じられる。先づ最初に、俠は墨より出でたとする從來の見解の検討から

始めて行つて見よう。通説が俠と考えるところのもの、社會的實體を當時の歴史の流れの中において先ずしっかりとたしかめることが、墨子の思想とその社會的基盤との關聯を問うためには、必要な準備操作となつて來るからである。問題は當然、鉅子集團の社會的性格の吟味から始まることとなる。

註1 清華學報第十卷第二期、一九三五。

註2 郭沫若、青銅時代、一九五二年版所收。

註3 郭沫若、十批判書 一九五〇年版所收。尙、野原・佐藤・上原譯「中國古代の思想家たち」一九五三、參照。

註4 板野長八、「墨子の非命説」史學雜誌五八の二、一九四九。

二

墨は俠であるとする從來の見解の主要な論據は、周知の様に、鉅子集團の性格が游俠のそれとの類似を思わせる呂氏春秋その他の記事である。墨家の鉅子孟勝が、楚の陽城君とむすんだ約策が果せなかつたため、死をもつて然諾を重んずることを示し、弟子も亦自らすんで孟勝の節に殉じて「死する者百八十人」と云う挿話(呂氏

墨 俠

春秋離俗覽上徳)、「墨子の役に服する者百八十人、皆火に赴き刃を踏んで死すとも踵を還らざら使む可し、化の致す所なり」と云う淮南子泰族訓の記事等が、それである。これらの史料の示す墨子と弟子との關係が游俠のそれに類似するものであることは、ほど異論のないところであろうが、今しばらく、諸他の史料を附加しながら、この點について更に検討と考察を加えて行つてみよう。

論者は云うかも知れない。それらの史料の示す關係は、必ずしも墨子學團にのみ見られる固有の關係ではなく、儒の中にも、例えば、「性鄙にして勇力を好んだ」子路や、「色撓まず目迷がず、行曲なれば賊獲をも違け、行直なれば諸侯にも怒る」漆雕の儒や、梁父の大盜で孔子に學んだ顔聚父や、晉國の大駟で子夏に學んだ段干木等の任俠者流があるのである。しかしこの様な事例は、孔子の弟子や門下の中にもそう云う任俠者もまじっていると云うことを示すだけであつて、前記の墨子學團の性格を暗示する呂氏春秋その他の史料の意味するところとはやゝ異なる様である。第一に、ここでは、學團の師であり長である鉅子自身が、死をもつて然諾を重んずること

が「墨者の義を行う所以である」と云っているのである。それは「游侠は其の言は必ず信あり、其行は必ず果なり、已に諾して誠あり、其軀を愛まずして、士の阨困に赴き、存亡死生を既す」(史記游侠列傳)と云う游侠の氣節に相類似する。一方、儒の師孔子は「言は必ず信あらんとし、行必ず果ならんとするは、磴々然として小人也」(論語子路)と云っているのである。「父母存すれば、友に許すに死をもつてせず」(禮記曲禮)で親親が言信必果より重いのである。鉅子孟勝が死をもって然諾の重んずべきことを示したのに殉じてその弟子百八十人が皆みずからずんで自剄したことは、例えば秦漢の際の豪俠田横の客五百人が、「田横の義を慕い」田横の死に殉じて自剄した(4)ことと相類似するが、孔子の學團の場合には「道行われずんば桴(イカダ)のりて海に浮ばむ、我に従わん者はそれ由(子路)か」(論語公治長)で、師に殉ずる者としては子路だけが期待されているにすぎない。その様な子路の「性鄙にして勇力を好み、志伉直なる」性行を、孔子は愛してはいたが、その様な性行を無條件で容認していたのではなく、「由や勇を好むこと我に過ぎたり、(し)かれ

ども)材を取るところなからん」と云う批判が示す様に、孔子はより高いそして廣い内面の生活から、弟子をみちびいていたのである。墨子の命ずるところ、その弟子「百八十人は皆火に赴き刃を踏んで死すとも踵を還らさざる」墨子學團の特異な性格はそれとは、だいぶ趣を異にする(5)と云わなければならない。それは、漢初の豪俠季心が「任俠をなし、方千里の士皆争つて之が爲めに死し」(史記季布欒布列傳)、同じく豪俠袁盎が隴西の都尉になったとき、「その士卒を仁愛し、士卒皆爲めに死せんことを争う」(史記袁盎鼂錯列傳)と云う事例や、豪俠孟舒や雲中の太守となったとき、戦いのぞむ士卒が、孟舒の命をまたず「子が父のために死するが如く、弟が兄のために死するが如く」孟舒のために死を争った(史記田叔列傳)と云う挿話の示す人的結合の關係に似ている。その様な關係を可能にしているのは季心や袁盎や孟舒等の任俠的なパーソナルな力であると同時に、注意しなければならぬことは、それらの事例においてはその様なパーソナルな力の現実的效果が、武や勇の面で發動していることである。墨家の墨子學團の場合においても、類似の關係が

あったのではなからうか。弟子をして皆「火に赴き刃を踏み死しても踵を還さざら使むる」ことが出来ると云うことは、墨子の「化の致す所」であろうが、又一方現實に弟子達を率いて火に赴き刃を踏みむこともあったのではなからうか。それは必ずしも比喩的な表現ではなさそうである。それは、墨子の非攻説に矛盾する様であるが、墨子が楚に赴いて、宋を攻めようとする楚の企圖を止める様に説得して、「臣の弟子禽滑釐等三百人が臣の守圍之器を持して宋の城上に在りて、楚の寇を待つ」と云っている有名な挿話（墨子公輸篇）は、墨子の集團が、守禦のためではあっても守備の武器をもって、戦闘に参加する用意のあったことを示すものであって、單に弟子をあつめて非攻を説き守禦の法を教える學團であるばかりでなく、同時に必要な場合には實際に守城する戦闘集團に轉化するものであったと考えられる。さきに挙げた鉅子孟勝の例も、陽城君から國を守ることを託されたのであって、守城を委託されたのに「力禁する能わず」して、楚の軍のために國を沒收されて了ったため、陽城君に對し死してその然諾を重んずることを示そうとしたのであ

墨
俠

る。弟子百八十人が鉅子孟勝の節に殉じたことから見ても、鉅子集團は單に學團であるばかりでなく、同時に諸侯の依頼、召聘をうけて、守禦を教え、時には守圍の武器をもって防禦戦にあたる實力集團でもあったのである。墨子魯問篇に、「魯人、子墨子に因りて、其の子を學ばしめた者有り、その子戦に死す、其父、子墨子を護む」とある。何故に墨子を責めたのであろうか。それは、その弟子が戦いに参加したことについて墨子に責任があるからであらう。墨子が弟子を率えて或は弟子達に命じて防禦の戦いにあたらせたことを意味するのではなからうか。「備城門」以下の守城の兵技に關する諸篇が墨子の言として收められていることも、このことと關聯して考えられなければならないことであらう。もちろん、これらの諸篇は戰國末以降の墨家後學の手になるものであって、その内容については多くの附加もあろうが、そのことは墨子集團が守禦の術をよくしたそのこと自體を否定するものではない。

この様に考えて來ると、「墨子之門に勇士多く、孔子之門に道德多し」と云う新語（思務第十二）のことばも、又

「高何・縣子石は齊國の暴者なり、郷曲に指され、子墨子に學べり、索盧參は東方の鉅狡なり、禽猾黎に學べり」と云う呂氏春秋（孟夏紀尊師）の記事も、固有具體な意味をこめて理解されて來る。鉅子を中心とする墨家の集團が、以上の様な性格をもつて現實に一體として行動する集團であるとする、それは一つの組織をもつた集團であることを意味するのであつて、そうだとすると、單に鉅子と弟子との間の狹的なパーソナルな結合關係に依存するばかりでなく、その關係を更に強化するために、嚴格な規律による統制を必要とするのは當然豫想されるところである。鉅子の腹醇の子が殺人の罪を犯したとき、秦の恵王が腹醇のためにこれを許そうとしたにも拘らず腹醇は、「人を殺す者は死され、人を傷ける者は刑せられる」のが墨者の法であるから之を許すことは出来ないと云つて、自分の子を刑死させたと云う有名な挿話（呂氏春秋孟春紀去私）は、墨者の集團の規律の嚴格なところ、そして又この嚴格な規律をもつて學團全體を統制するものが鉅子であることが知られる。墨子が弟子勝綽を推薦して頂子牛に仕えさせたとき、勝綽は墨子の教えに

そむいて、頂子牛の魯國侵略に三たび従つたため、墨子は勝綽をやめさせたと云う挿話（墨子魯問）や、墨子につかわされて楚に仕官した弟子の耕柱子が墨子に金をおくつて來ている事例（墨子耕柱子）などは、墨子がすでに自分の學團からはなれて他國に仕官している弟子達に對しても統制力をもつて示すものと見ることも出来る。又以上の様な諸事例の示す、鉅子の統制力を更に權威付けるものとして、賞罰をもつて人間行為を統制する全能者としての天・鬼神に對する宗教的崇拜も併せ考えらるべきであろう。

以上の例證は、すでに先學がほぼ示していることであつて、私はたゞそれらに對して最近提示されている若干の批判を考慮に入れながら、それらの批判にも拘らず尙先學の指摘の否定し得ない所以を、若干の史料を補足しながら確認し布衍したにすぎない。問題はその様な墨者の鉅子集團に見られる特異な社會關係を當時の歴史の動きの中でどう位置付け、どう性格付けるか、と云う點にある。從來の見解が、それを單に秦漢以降の游俠との類似的關係においてのみとらえようとしたところに、問題

の十分な理解が得られなかったわけがひそんでい
はなからうか。問題を正しく理解するためには墨家の集
團以後ばかりではなく以前にも、類似の人的結合關係が
果して存在していなかったかどうか、存在していたとす
れば、どのような歴史の意味をもつものであったか、を檢
討することが必要なのではなからうか。

任侠的結合の關係が、戰國の四公子から始まると
一般に云われているが、それは、嘗て私も指摘した様に、
より以前から見られる一連の社會關係の系列の中で考え
られなければならない。齊の公子商人は「家財を盡し
て」「多くの士を聚め」(左傳文公十四年) 晉の世族欒盈は
「施を好みて士多く之に歸した」(左傳襄公二十一年)と記
されている様に、すでに春秋中期に入ると、諸國の公的
秩序である宗法的紐帶は現實の力を失って、郷大夫の自
ら強大たらしめるものは、勇力ある下級武士を多く養
って親愛厚遇し、それぞれ「黨」を立てる風が盛んとな
り、一方又内亂その他によって主を失い、れい落した下
級武士は、自らの勇力武技によって主を求めて家臣とな
り、或は託されて刺客となる風が盛んとなり、又は彼等

同志が相結んで、左傳の所謂「盜」となって横行する傾
向も亦多く見られて來る様になった。この様にして結ば
れた武士と主との關係は、もとより血縁や氏族の紐帶に
もとづくものではない。欒盈と結ぶ勇士の中には、知起
や中行喜の様な有力世族の末族の人々や、羊舌虎の様な
叔向の異母弟にあたる人々も居り、彼等はすでに宗族の
枠を破って、個々人として人的結合關係を結んでいるの
である。欒盈が晉の國政をにぎる范宣子のために國外に
放逐されるや、羊舌虎以下の十人の黨友は殺され、知起
等(7)の四人は齊に亡命し、その外欒盈が諸國を亡命して齊
より曲沃に入るときにも尙多くの士がつきしたがって欒
盈のために死地に赴いているのであって、その人的結合
關係の強固なことが知られる。それは欒盈が「施を好ん
で士多く之に歸した」からであって、その關係は、「業を
すて厚く之を遇した」(10)故に天下の士を傾けた戰國の四公
子の主客の關係とほゞ相類似したものと考えてよから
う。この様な、宗法的秩序の枠をやぶって生れて來る新
しいそしてかたい人的結合關係は、單に私門のみみら
れるのではなく、公室についても見られるところである。

齊の莊公は、舊來の世襲貴族の權力を抑壓して、自らの權力基盤を強化するために、多くの勇力多能な下級武士を養って之を親愛厚遇し、戦闘に出陣の際にも、舊來の世族が擔當すべき重要なポストにこれらの下級武士を多く起用していることは、左傳襄公二十三年の記事及びその杜預の註の示すところであるが、その様な莊公の私屬とも云うべき武士の中には、單に齊人ばかりでなく、例えば州綽の様な他國から齊に亡命して來た勇士もまじっているのであって、而もこの州綽は、後に莊公が貴族達の反撥にあい遂に齊の有力世族崔氏のために弑せられたとき、他の武士達と一緒に莊公の死に殉じているのである。⁽¹¹⁾ 莊公の親愛し厚遇したこれら武士は、莊公が弑せられると、州綽の様に或は節に殉じて死し、或は盧蒲癸や王何の様に、他國に亡命し、機を見て莊公の仇を討とうとして死地に赴く等、⁽¹²⁾ そこには強い人的結合關係がみられる。この様な新しい主従關係が、宗法的秩序を信奉する晏嬰の様な當時の賢臣から、公義にもとづくものではなくて、「私暱」として非難されるのは、⁽¹³⁾ 當時の公的秩序たる禮的身分秩序を破る、云わば、個人と個人との新しい人的

結合關係であるからである。この様な新しい人的結合の關係は皆、與えられた宗法的身分秩序による保證だけでは、自らの安全も又自分の一族の安定をも期し得ない現實の要請の中から生れて來るものであって、自らを強化し、自らを守るために結ばれた關係なのであるが、その中から「士は己を知る者のために死し、女は己を悦ぶ者のために容る」⁽¹⁴⁾（史記刺客列傳）と云う豫讓のことばが示す様な、下級武士の心情が自ずから生れて來るのである。そしてその様な關係は、さきに擧げた例の外に左傳の中に豊富に見出すことが出来るのであって、例えば、晉の靈公とその依託を守り死をもって節を立てた力士鉏魔、⁽¹⁵⁾ 趙盾とその家臣提彌明、趙鞅とその家臣董安干等にみられる死をもって主をまもる主従關係、楚の白公と死士石乞との關係、⁽¹⁶⁾ 更には魯の曹沫、吳の專諸等の刺客の事例等、皆それである。⁽¹⁷⁾

以上の諸例にみられる特有な人的結合の關係は、云わば暴虎馮河の下級武士の、與えられた恩義のためには死をもって報じ、人からうけた委託には死をもって果たす、と云う「言信にして行果なる」實行力と健全素朴な生活

感情によってさゝえられているものであるが、前述の様に宗法的秩序を根幹とする公的秩序とか、全體的秩序とかを問題にする儒者からは、「私家の爲めに力を盡し其の象養の恩を食ふ、大義に明らかならず」、「身を以て難に死するも、忠臣之列に與るを得ず」と云われる様に必ずしも是認されない。それは全く主従の約を結んだ個人と個人との間だけの関係であり、何等かの意味で、託し、託される人と人との間だけの行動的な関係であって、それがそれ以外の人々に對してどの様な影響を與えるかと云う様な全體的秩序への考慮とか思辨とは全く関係がないからである。盜跖の徒と難も盜跖の義を稱すると同じ關係にあるわけであって、たゞ自分を象養し自分に恩義を與えてくれる人に對しては他の一切を犠牲にしても力を盡すと云う卒直な生活感情から生れて來る行動規範であって、それは思想や學問によって教えられた倫理や觀念から生れて來たものではない。それ故孔子の様な、「學んでは思い、思うては學ぶ」ことよって禮的世界を道德的自覺によつて内面化し、その基礎の上に全體秩序を考えようとする學者からは、「勇にして禮なければ

墨
俠

即ち亂、直にして禮なければ即ち絞」(論語泰伯)であり、「勇を好んで學を好まざれば其蔽や亂、剛を好んで學を好まざれば其蔽や狂」(陽貨)であり、「言必ず信、行必ず果なるは硜々然として小人なる哉」(子路)と批判される性格のものであつたのである。この様な勇と、言信行果な氣とにさゝえられた上述の様な春秋時代の新しい主従黨友の關係にみられるかたい人的結合の關係は、その社會的性格においては、死をもつて然諾をまもつた墨者の鉅子孟勝の陽城君に對する關係や、墨子の命ずるところ「火に赴き刃を踏んで死すとも踵を還らざる」弟子達の師に對す關係に相通するものであることは明らかであり、又それは秦漢以降の所謂游俠の社會關係にも相通するものであることは、嘗つて指摘したところである。

淮南子要略訓に「墨子は儒者の學を學び、孔子の術を受く、以爲らくその禮煩慢にして悦しからず、厚葬、財を靡し民を貧しくし、服生を傷け事を害す、故に周道に背き夏政を用う」とある。孔子から直接教えをうけたのではないが、墨子は最初儒者の學を學んだことは先學も一致してみとめているところである。問題は、最初儒學

をうけた墨子がどの様な生活感情から、又どの様な社會基盤の上に立って、儒教の中に反駁を感じ、自らの教えをたてたのであろうかと云う點にある。云いかえれば、孔子の教えが、どの様な社會層の人々に移って行つたとき、墨子の様な思想に轉化するのか、と云う問題とも云える。學者は、孔子の教えが貴族の間にひろまって形式化して行く傾向に對して墨子は庶民の立場から之を攻撃し、庶民の立場に立ってこれを改造したものであると説く。しかし、墨子の立つ社會基盤を、階級的な意味で貴族に對立するものとしての庶民において、その立場から貴族王侯に反對するものと解すると、冒頭に記した様な、墨子思想にふくまれてゐる専制主義的政治思想と矛盾することになる。上來、私は墨者學團における鉅子と弟子との人的關係とその集團の社會的性格を、庶民と云う様な歴史的社會的に無限定な基盤においてではなく、春秋時代の中頃から新しい歴史的意味をもって顯著にあらわれて來る下級武士とそれを養う主との間の新しい主從關係や黨友の關係に相類似するものであることを明らかにして來たのであるが、そのことを更に説得力あるものと

するためには、その様な社會基盤との關聯において墨子の思想が果して矛盾なく理解することが出来るかどうかと云うことを改めて検討しなければならなくなつて來る。逆に云えば墨子の思想をその様な社會層の意識構造として矛盾なく解釋出来るかどうかと云う問題である。

註1 韓非子顯學 註2 呂氏春秋孟夏紀尊師

註3 呂氏春秋離俗覽上德 註4 史記田儂列傳

註5 この點について問題がある。朱希祖「墨子備城門以下二十篇係漢人僞書說」(古史辨第四冊)は孫次舟「墨子備城門以下數編之眞僞問題」(古史辨第六冊)で批判されている様にそれらの諸篇を漢代の僞作とする根據はきわめて薄弱である。それらの諸篇に出て來る官職名が漢代の官名であるからと云う根據は孫次舟も否定し得ない様であるが、それらはすでに戰國時代の諸國の官職名にあるものが多く、それのみをもつて漢代の僞作とするが如きは一時の史料批判流行の波にのつた亞流であらうか。しかし備城門以下の兵技の諸篇が戰國末の墨子後學の手になつたものであることは殆んど異論がないであらうが、その様な著作年代の問題と、墨子が兵技を講じたかどうかと云うことは別問題である。たゞ、墨子の兵技家としての挿話が、孟子、荀子にはなく、韓非子、呂氏春秋になつて始めて出て來ることから、公輸篇その他の兵技家として墨子の挿話をのせる諸篇は戰

國末以降の後學の手になるものであり、そのことから戰國末になつてから墨家の中からはじめて兵技家が出て來たと云う見解(大塚伴庵、墨子の研究、昭和十八年)があるが、私はとらない。公輸篇その他の諸篇が墨子後學の手になることは認めるにしても、そこにのつている兵技家としての墨子の傳承を否定することは早計である。孟子、荀子に兵技家としての挿話がのこつていないと云うことは、論述の性質によるのであつて、そこで墨子のこと記されているのは、専ら墨子が儒家の説を批判攻撃したその點についての儒家側からの論駁との關聯であつて、すなわち、それは主として禮の擁護を中心とするものであつて、その關聯においてのみ墨子のこと問題となつているのであるから、兵技家としての墨子のこと記されていないことは當然とも云える。荀子と韓非子との年代の差はわずかであり、(しかも兵技家としての墨子のことを記しているのは韓非子の自筆或はそれにもっとも近いと考えられている外儒説左上である)、その間に忽然として墨家から兵技家が出たとすることは、納得し難い。呂氏春秋にある鉅子孟勝が楚の陽城君の城を守つて節に死した挿話は、陽城君が突起を攻めた史實と、關聯しており、年代的には墨子の卒後あまり年代が立つていないと考えられる。このことからしても、墨子のとくすでに守城の法が説かれていたと考えなければならぬ。この挿話はその全體構成からしても、上述

墨
依

の理由から否定出來ないからである。

- 註7 左傳襄公二十一年 註8 左傳襄公二十一年
註9 左傳襄公二十三年 註10 史記孟嘗君列傳
註11 左傳襄公二十一年 註12 左傳襄公二十五年
註13 左傳襄公二十五年、二十八年
註14 左傳襄公二十五年 註15 左傳宣公二年
註16 左傳宣公二年 註17 左傳定公十三年
註18 左傳哀公十六年 註19 史記刺客列傳
註20 顧棟高、春秋大事表卷四十七

三

先ず墨子の根本思想と云われる兼愛の思想から考へて行こう。墨子の兼愛はしばしば孔子の仁と對比される。

孔子も墨子も、與えられた現實の世界は、ほゞ同じである。子が父を殺し、臣が君を弑し、舊來の秩序が崩壊しかけて亂賊やむことない世界の中に立つて、どうすれば人と人とをむすぶ關係に新しい秩序と規範をもたらしことが出来るか、と云う問題である。その様な世界の中で、人と人とをむすぶ新しい道徳として、孔子は仁をとく、仁の基礎に孝悌をおいた。それは、舊來の宗法的秩序とも云うべき禮を、道徳的自覺による内面化によつて

立てなおすことであり、父と子との關係に人倫の基礎をおくことによつて、すべての人間關係を、禮の示す身分親疏の差をもつて秩序付けることであつた。従つてその現實的基盤は宗族であり、その根底は父子と云う血縁自然の關係の中におかれたのである。これに對し、墨子は、人と人とむすぶ道徳として、孔子の所謂禮的秩序の差等にかゝわりなく、人々が差別なく兼ね愛し、交々相利する兼愛を説いた。それならば、墨子の様な兼愛はどのような現實的基盤に基礎がおかれていたのであるか。

この墨子の兼愛の無差別性を表面的にとらえて、學者はこれを平等愛の思想と解する。それは丁度孔子の仁を人道主義的愛の思想と解すると同じ様に、思想のもつ抽象面を無限定に普遍化した表面的解釋にすぎない。どの様な道徳思想も、それは歴史的現實の中に根をはる何等かの具體固有な社會關係を基盤とし、その様な現實的社會基盤の中に生きて動く習俗としての規範が、より高い思想の次元で内面化され抽象化され普遍化されて生れたものである。それならば、その様な現實的基盤は、差別なく人を愛利することを説く墨子の兼愛思想の場合、どの

様な具體固有な社會關係の中にそれは求められるであろうか。馮友蘭は、墨家兼愛の説は俠士の集團としての墨子の學團内の相互扶助の道徳を理論化したものであると云うきわめて示唆に富む指摘を與えている。しかし、この指摘だけでは、尙同篇その他に顯著に見られる專制主義的政治思想と、兼愛の思想とをどう矛盾なく關聯させて理解することが出来るかと云う冒頭に提起した問題を解決することは出来ない。問題をこの點にしぼつて、以下考察をつゞけて行こう。

先ず第一に、云うまでもないことだが、兼愛交相利之法は、「天下之利を興す所以であり」「聖王之法・天下之治道」であつて、爲政者に對して説かれた政治思想であつて、社會思想ではない。それは、墨子の弟子達が、衛に仕官した高石子⁽²⁾、や頂子牛に仕えた勝綽⁽³⁾の様に、諸侯貴族に游説していることから、明らかである。兼愛篇の文章をみても、「國と國との相攻め、家と家との相襲い、人と人との相賊い、君臣惠忠ならず、父子慈忠ならず、兄弟和調せざるは則ち天下之害也」で、この天下の害をのぞくのが兼愛なのであるから、そこで問題となつ

ているのは、士以上の貴族社會の人々の道德が中心である。「父兄と君とを視ること其身の如く、弟子と臣とを見ること其身の如く」で、父子と君臣が對應されて表現されていることから明らかである。「苟も君之を説ぶときは、則ち士衆能く之をなす」で兼愛が行われぬのは「特上以て政と爲さず、士以て行と爲さざるが故なり」(兼愛中)で治者階級が兼愛を實踐することが先ずここでは要請されているのである。その様な、卿大夫士の社會の舊來の秩序規範は、前述の様に孔子の所謂禮で、孝悌を第一義とする宗族を構成單位として、宗族と宗族との間は身分の差をもって、宗族の内部は親疏の差をもって、相犯すことのない様に秩序付けられたのであった。墨子の差別なく愛利することを説く兼愛は、この様な差等をもってする禮的秩序が現實の統制力を失いかけて、その非現實性を露呈せざるを得ない、その様な現實面からの要請から發するものであることを先ず第一に考えなければならぬ。「夫れ人を愛する者は人必ず從つて之を愛し、人を利する者は人必ず從つて之を利す、人を惡む者は人必ず從つて之を惡み、人を害するものは人必ず

墨
俠

從つて之を害す」(兼愛中)で親疏の差なく人を愛し、人に利益を與えることが、己れを守り己れに利する所以であると説かれているからである。孔子のとく宗族を單位とする禮的秩序は、現實の世界ではすでに、「大國は小國を攻め、大家は小家を攻め、強は弱を劫し、衆は寡を暴する」(兼愛下)「別愛」の世界と化していたのであって、「別」に易えるに「兼」をもってし、「人之家の爲めにする事其家の爲めにする如く」「吾が友の爲めにする事吾身の爲めにする如く、吾が友の親にすること吾親の爲めにする如く」(兼愛下)、「父兄と君を見ること其身の如く、弟子と臣を視ること其身の如く」(兼愛上)、禮的秩序の親疏の差にかゝりなくこもごも兼愛することが、天下の利を興す所以だと説くその底には、すでに禮的秩序による宗族の封鎖性を許さなくなっている現實の要請に迫られているのであろう。自分の親に對する場合でも、他人の親に對する場合でも、その愛に差がないとすると、それは孝道に反するのではないか、と云う説問に對して、墨子は「吾先ず人の親を愛利するに從事して然る後に人我に報ずるに吾が親を愛利するを以

てするか、そもそも我先ず人の親を惡賊するに従事して然る後に人我に報ずるに吾が親を愛利するを以てするか、即ち必ず我先に人の親を愛利するに従事して然る後人我に報ずるに吾が親を愛利するを以てせん」(兼愛下)と云っている。人の親を愛利すれば、必ずその人も吾が親を愛利して下れるから、考とは矛盾しないばかりでなく止むを得ないのであるか、と云うのである。それは孝悌にもとづく宗族を否定するのではない。むしろ、現實の世界においてすでに非現實性を露呈している禮的秩序による保證のみでは、宗族の安定と防禦さえもはかれなくなっているその現實の世界が問題なのである。自らの家を守るためには、禮的秩序の示す親疏の差や身分の差にかゝりなく、人を兼ね愛利し、人的結合の關係をひろげて行かねばならない、その様な現實の世界の要請を先ず、兼愛の思想の背後に考えねばならないのである。孟子は「墨子は兼愛す、是れ父を無みする也、父を無みし君を無みするは禽獸也」(勝文公上)。と云い、莊子は「墨子は齊に見ることあるも疇に見ることなし」(天淵)と云うことも、節葬・非樂等の説と共に、

墨子の兼愛に、禮的秩序に反する傾向がひそんでいることを感得しているからに外ならない。

それならば兼愛が行いやすい理由として「夫れ人を愛する者は人必ず従って愛し、人を利する者は人必ず従って之を利す」ることを挙げる、このきわめて現實主義的な感覺は、當時におけるどの様な固有具體の習俗規範や生活感情によって裏付けられているのであろうか。墨子は、「兼君」と「別君」、「兼士」と「別士」とを對照的に挙げ、兼愛を行う兼君は「萬民の身を先にしてその身を先にし」、「兼愛を行う兼士は「其友の爲めにするること吾身の爲めにするが如く、其友の親の爲めにするること吾親の爲めにするが如く」、共に其民や其友が「飢えれば則ち之に食せしめ、寒えれば則ち之に衣せしめ、疾病には之を待養し、死喪には之を埋葬する」ものであった。それ故「天下愚夫愚婦と無く必ず兼君に従うを是とし」、「天下愚夫愚婦と無く必ず兼之有に寄することを是とした」(兼愛下)と記している。この墨子の云う兼君、兼士に相通する、具體的な君子は、當時の歴史的現實においては存在するとすればどの様な固有具體の限定の下において

てあり得たのだろうか。「夫れ田成氏は甚だ齊の民を得たり、其民に於けるや……私に斗解區釜を大にして以て出貸し、斗解區釜を小にして以て之を收む。一牛を殺せば（自らは）一豆の肉を取るのみにて、餘は以て士に食せしむ、終歲は布帛二制を取るのみにて、餘は士に衣せしむ。……齊嘗て大いに飢ゆ、道旁餓死する者勝げて數う可からず、父子相牽いて田氏に趨く者生きざるを聞かず。故に周秦之氏、相與に歌って曰く「調手……其れ往いて田氏に歸せんか」（韓非子外儲說右、尙、史記田敬仲完世家、左傳昭公三年、同十年參照）と云う有名な晏嬰の言に傳えられる田氏は少くともその士と民に對する限り、墨子の所謂兼君に通ずるものではないだろうか。そして、「公聚は朽蠹して三老は凍餒す」るも民を顧みない公室は墨子の所謂別君にあたるものではなからうか。孟嘗君は「（自らの）業を捨てて厚く客を遇し……貴賤となく一に文（孟嘗君）と等しくし、又使をして其（客）の親戚を存問獻遺せしめた」ので、「亡人有罪者も皆孟嘗君に歸し」、「故を以て天下之士を傾く」と史記孟嘗君列傳は記している。墨子の所謂兼士に通ずるのではないだろう

墨 俠

か。そしてこの戰國時代の孟嘗君の事例は、前節でのべた如くすでに春秋時代において、「家財を盡して」「多くの士を聚めた」齊の公子商人や、「施を好みて士多く之に歸した」晉の世族變益や、更には多くの勇力ある士を親愛して世襲貴族の特權の壓迫を策した齊の莊公等にまさかのほってみられる新しい主従、黨友の關係の展開の中にみられる一事例にすぎない。それは、舊來の宗法的秩序が漸くその現實の統制力を失いかけて來た當時の現實の中から生れて來た新しい社會關係であつた。彼等はすでに弱化した宗法的紐帶にのみたよるのではなく、人民や下級武士の心情をきわめて現實的な仕方でありかつかむことによつて、自ら積極的に身を勞して人心の歸趨をはかり、或は多くの勇力の士とかたく結ぶことによつて、舊勢力に對して自らの權力基盤をきずき上げようとする、きわめて實行力にとむ人達であつた。その様な傾向は、公室、私門の差なく等しく見られることは前節でくわしくのべたところである。公室は強大化する私門に對抗して、私門は公室や他の多くの私門に對抗して自らの權力基礎を強化すると云うその實際的目的的た

めに、公的秩序たる宗法的身分秩序の枠を破ってそれぞれが直接勇力多能な下級武士を多數養い、吾が身と等しくこれを愛利厚遇したのであった。

この様な主の親愛に應ずるのが、それら下級武士の主に対する獻身であり、それは「臣、范・中行氏に事う、范・中行氏皆衆人として我を遇す、我故に衆人として之に報う。智伯に至りて國士として我を遇す、我故に國士として之に報う」(史記刺客列傳)と云う豫護のことばの示す主に仕える武士達の心情に通ずるものであって、それは「何ぞ仁義を知らん、己れがその利を嚮くる者を徳ありとなす」と云う鄙人の言(史記游俠列傳)に示される健全素朴な生活感情の中から自ら生れて來る規範意識と相通ずるものである。それは學問や思想から教えられたものではない。利をうけたからではあるが、いやそれだからこそ、その人を徳ありとするのであって、そこにはすでに利害打算を超えて、その人の徳を慕ふパーソナルな結合關係が入りこんでいるのである。それは、具體的な人と人がむすびつく以外には何等の秩序の保證のない現實のきびしい社會にすむ人々のもつ生活感情から生れて

來る習俗的規範である。この様な新しい主從黨友の關係をさへえる規範意識と生活感情が、民間に移行すると秦漢以降の所謂游俠の任俠的習俗となり、又「火に赴き刃を踏み死すとも踵を還らざらむ」る墨子と弟子との關係をさへえるものもそれと同一性格のものであったことは、すでに述べたところである。いずれの場合においても、その様な人的結合の關係は、封鎖的な宗族を超えて人と人とを、或は家と家とをむすぶ現實社會における唯一の具體的紐帶であったのである。

「人を愛する者は人必ず從って之を愛し、人を利する者は人必ず從って之を利す」と云うきわめてプラクティカルな觀點から、禮秩序の差等を排して相愛利することを説いた墨子の兼愛説を裏付けている何等かの習俗的規範をさがしもとめて、私達は、宗法的な所謂封建制度の動搖の中から生れて來た上述の様な新しい主從、黨友の關係をさへえている生活感情に行きあたった。それは前述の様に、何等かの全體的秩序を豫想する様な道德的内容をもつものではない。それは現實のきびしい生活の中から生れて來た具體的に人と人との間の習俗規範であ

り、自分に恩義を與えて下れる人に對しては他の一切を犠牲にしても力を盡すと云う云わば直接的なあの「言信行果なる」行動規範でもあった。この新しい具體固有の社會關係をさゝえている現實の生活感情と習俗規範の基盤の上に立って、儒家の仁の思想をその様な現實的水準で解釋し變形して、それを全體秩序をさゝえるすべての人間關係の道德にまで普遍化し抽象化すると、墨子の兼愛説になるのではなからうか。少くとも、上述の新しい具體固有の社會關係を生ぜしめた現實的要請と、墨子をして兼愛を提唱せしめた現實的要請との間には共通の何物かがあるのではなからうか。

誤解をさけるために附言すれば、これらの新しい主従黨友の關係の上に形成された個々の具體的な勢力集團の現實における對外的政治行動を墨子が是認したと云うことを、私は云っているのではない。これらの個々の具體的な勢力集團は、舊來の勢力に對抗して或はそれらを抑壓しようとして自らの強化をはかる新興勢力であつて、左傳ではこれらは「黨」として非難されている様に何等かの形で全體の秩序を觀念する論者からは、當然秩序を

墨 俠

みだす者として論難される。墨子においても、その意圖する尙同の全體秩序の中では、「若し苟も義同じからざれば黨有り」(尙同下)で、黨の存在は許されない。さき上げた田成子も、齊の公的秩序にさからう一つの新興勢力で、その公室に對するその現實の關係は、非儒篇(後期墨家の手になると考えられる)の指摘をまつまでもなく、何等かの全體秩序を考える者からは當然非難される。たゞその場合、その様な個々の勢力が他と争うその現實の關係では、全體秩序の觀念圖からは兼愛に反するものとして指摘されるが、その個々の新興勢力の内部においては、すでにそれをさゝえるものとして、血縁にもとづくのではない墨子の所謂相愛利することによつて結ばれる新しい結合關係が生じていることを私は指摘しているのであつて、この新しい具體的關係を生ぜしめた現實的要請と、墨子をして兼愛を提唱せしめた現實的要請との間には共通の何物かあるのではないか、と云うことを私は云っているのである。その様な具體固有な社會關係とそれをさゝえる習俗的規範や生活感情を抽象化し、すべての人間關係にまで普遍化すると墨子の兼愛説

になるのではなからうか、と云うのはその意味である。墨子の云う人を兼ね愛利すると云うことは必ず具體的個人を愛利することであって、抽象的個人一般を對象とするものではない。而もそれは、自己と何等かの關係に入つて來る特定の具體個人が愛利の對象となり得るのである。愛利によって具體的個人をいくらつないで行つてもそこにはおのずから限界があり、現實においては、それは「黨」と云う形態をとる所以である。従つて、現實にはその様な具體的限定をとらざるを得ない「黨」内の人的關係の道德を、すべての人間關係の道德にまでおしひろげることによつて全體的秩序を考えようとするところに兼愛説の抽象性があり、その線を思想としておしよめて行くと、「無窮は兼を害せず」(經下)と云う墨子後學の詭辯が生れて來るのである。しかし、動機よりもむしろあくまで實效を重んずる墨子は、兼愛のその様な抽象性をカバーするために、天の意志による賞罰によつて、天の意に従う天子を頂點とする政治秩序の中で兼愛を萬人に強制しようとしたのである。かくして實現されるのが、墨子の考える尙同一義の全體的政治秩序の世界であ

る。「天下の義を一同することによつて實現されるこの尙同一義の世界において、一同さるべき義とは「天より出ざる者也」で、而も「義を爲さんと欲する者は天之意に順はざるべからず」で、天の意に順うとは「天下之人を兼愛する」(天志下)ことであるからである。一人一義、十人十義の世を排して、天子が天下之義を一同すると云うことは、天子が天の意に順つて天下の人を兼ね愛し、國君、郷長、里長、民はそれぞれ上に従つて兼愛を實行することであつたのである。そして、この様にそれぞれ上に従つて兼愛を行わせるために、「若し家を愛利する者を見て以つて告げば猶家を愛行する者の如き也上得て且に之を賞せんとす、若し家を惡賊する者を見て、告げざれば亦猶家を惡賊する者の如き也、上得て且に之を罰せんとす」(尙同下)で、「之を勸むるに賞譽をもつてし、之を威すに刑罰を以つてせば、我れ以爲らく人の兼ねて相愛し交々相利するに就くに於けるや、之に譬うるに猶火の上に就き、水の下に就くがごとき也」(兼愛下)と云うことが示す様に、墨子は賞譽刑罰をもつて兼愛を強制することを説くのである。そしてその究極の根據を呪術的

崇拜の對象としての天の意志におくのである。この様に觀念された政治的全體秩序の世界としての尙同一義の世界は、板野氏が指摘する様に天子專制の政治的世界である。兼愛篇において、墨子は、己れの利を求めんがために人を兼愛することをといた。そのことを政治秩序の頂點である天子にあてはめれば、兼愛をもって天下の治道とすることは、天子は禹の如く自ら身を勞して天下の民を愛利しなければならぬが、それは天子の利のため、即ち君權の強化のためである。それは天下のすべての人をして己れを無にして天子に尙同させる爲にである。己れの利のために即ち人から愛利されることを期待して、そのために人を愛利すると云う意識構造は、更にその効果を確保する爲には、賞罰を以て人に強制して己れを愛利させると云う意識構造に相通する。墨子は、天下のすべての人に賞罰をもって強制して己れを無にして天子に尙同させることによって、尙同一義の世界を實現しようとしたのである。天子と民との間には中介的在存の何等の特權も許さない一方的な天子專制の政治秩序の世界が、同時に兼愛の世界として觀念されている所以である。

・ 墨 依

この墨子の意識構造、すなわち、限定された社會關係の中においてのみ具體性をもつ兼愛を、すべての人間關係の道徳にまでおしひろめるために、賞罰をもって強制し、天子專制の政治秩序の確立をはかろうとする、この兼愛と尙同とが相矛盾しない墨子の意識構造は、こんどは逆に私達が最初に考えた兼愛説の現實的裏付けとしてのあの固有具體の社會關係の性格の理解の上に大きな示唆を與えてくれることになる。上述の様に、墨子のとく兼愛には、春秋中朝頃から顯著な形で表われて來るあの新しい主従、黨友の關係をさへえる生活感情や行動規範と相通するものがあつた。兼愛説が、己れを守り人から愛利を求めめるために、人を愛利することを説いた様に、その様な新興の勢力も自らの權力基盤を強化するその目的のために、多く武勇の士を養ひ、吾身と等しく彼等を親愛厚遇して、士の獻身を期待したのであつた。そしてその様な人的結合關係をさへえるものが、己れの恩とする主に對して死力をつくすこれら下級武士の行動規範であり、それが後の民間の游俠的規範としてつたわって行くことは前述の通りである。ところで、この様な主従黨

友の集團がその行動目標を次第に明確化し、その勢力を次第に擴大強化して行つて、一つの政治勢力に轉化して行くと、それをささえている人的結合關係も社會關係から政治關係に轉化して行くわけであつて、その様な權力強化の爲には、單にパーソナルな獻身に期待するだけではなしに、權力による賞罰によつてその擴大された人的關係の結合を強化する方向に向ふことは、當時の現實の動きの示すところである。それは次第に貴族の特權を抑壓して、すべてを君權の強化の爲に資せうとする専制主義的方向に向ふ戰國諸國の歴史の動きにつながるものであり、新しい國家體制の形成につながる動きであつた。

多くの學者は、依は墨家から出たと云うが、そうではない。むしろ、春秋中期以降の下級武士の習俗的規範と生活感情の基盤の上に立つて、儒教の影響をうけながらそれを批判しつつ、天下の治道を説いたのが、墨子の思想なのである。そして、それは、思想として抽象化されて行くと、思想としては、上述の様にやがて法家思想に接近して行くことになる。一方、墨子の思想の現實的

基盤を支えていた下級武士の習俗的規範は、やがて、所謂民間における任俠的習俗となつて後後まで中國の民衆の生活感情の中に生きて行くことになる。⁽⁵⁾この一見相矛盾する法家的要因と任俠的要因とが、實は相矛盾しない形で、當時の具體固有なあの新しい社會關係の中に併存内在するその關連を、墨子の意識構造を媒介としながら、具體的に明らかにしようとしたのが、そもその本稿の動機であつた。それは後の游俠的社會集團の性格分析に新しい示唆を與えると考へたからである。紙數の關係で論半ばで終わらざるを得ない。殊に本稿の提出した問題の解決に重要な手がかりを與える墨子の「天志」「明鬼」兩篇にまで論及出来なかつたことは問題の一半を後にのこしたことになる。後日に期す次第である。

註1 馮友蘭前掲論文 註2 墨子耕柱篇

註3 墨子魯問篇 註4 板野前掲論文

註5 拙稿「漢代における民間秩序の構造と任俠的習俗」一

橋論叢二六の五参照 (一九五四・八・一四)