

周代墨子の経済思想及び学説について

黄 廷 富

近代経済学に於てはフランス、イギリス、スイス、オーストリア、スウェーデン等の西欧諸国や米合衆国の理論経済学のうち代表的な学派を挙げれば限界効用学派、ケンブリッジ学派、ローザンヌ学派、スウェーデン学派などがあるこれに対してマルクスの思想や方法の上に立つ経済学の流れをマルクス経済学と言っている。今此の兩者を見ると部分的ではあるが協力しつつある面が現われ来ている様である。従って今迄の諸理論を見ると経済社会を個々の経済主体即ち企業者は利潤の極大、消費者は効用の極大を目指して行動するという極大原理の合理性の問題が特徴的でありこれら人々の合理的経済行為から経済社会の仕組を説明しようとする微視的理論例えばメンガー、ワルラス、マーシャル等の学派と経済社会全体について国民所得や物価水準のようないろいろな集計された経済量を用いて社会全体の集团的経済活動の法則性を追求しようとする巨視的理論学派例えばケインズの「一般理論」がその代表として挙げられる。ケネーの経済表とかマルクスの「再生産様式」もこれに入ると考えられる様である。以上挙げた者はケネーを除いては大体早くて18世紀から19世紀以後の者が大部分であるが、中世末から近世に至る迄経済学者として優れた者も多数輩出して居た。ギリシャ、ローマの古代や中国の古代王朝に於ても傑出した経済思想家政治家も少くなかった。此の意味に於て墨子を改めて考察することも意義なしとしない。

墨子は孔子と共に東周後期の人で而も兩者の年代も接近していた。孔子は六芸就中礼楽を主とした儒学を創設したのであるが、墨子は庶民的観点により礼楽を排斥し孔子学派に対した。彼の名は翟^{てき}といい魯国の人であるが、一説ではかつて宋の大夫となったことから宋人だともいわれていた。彼の世系や出身は詳かではないが、孔子のような名門出ではないようである。

従ってその生卒年代も確たることは明かでないが、大体孔子の再伝弟子と同時期の人であるから彼の生れは早ければ孔子卒前10年、遅くても孔子卒後10年頃であり、彼の没年は周の烈王23年即ち紀元前403年で晋の三家の分晋前に当る。墨子問話の著者孫詒讓によると彼の生卒は約紀元前468年（周貞王元年）より紀元前376年（周安王26年）の間であると見ている。¹⁾故に孔子の学術活動は春秋末期であるが、墨子のそれは戦国初年であるからいわば社会の交替期に当る。即ち中国古代社会から不完全な典型的顯族（庶民を中心とする国民階級中賢能という条件により財産と政治的地位という権能を得た者を指す）時代に転入した。であるから人類性の認識、社会制度の批判、知識論の問題、国民の富及び宗教問題等の発生する転換変革の時代となった。即ち氏族社会より政治社会へ転入したことはとりもなおさず農、工、商等を主力とする国民階級の出現を意味するものであった。墨子はこの階級の成長に伴って就中下層社会を代表するに至った。墨子は当時宗族制度の崩壊甚だしく為に多くの宗族が消滅され従って社会の変動激しく所謂王公大人である氏族、貴族の支配する社会では内に対しては搾取、圧迫、外に向っては兼併、掠奪を行ったので残存貴族らは漸次地主階級の士階層となり変ったのであるが、その中のある者は乱世に乗じて政権を獲得し、或る者は更に諸侯の師伝や相宰となった。かれら王公大人の得た夥しい富は勿論正当な報償法則によるものではなく掠奪的なものであり、彼等の得た政権特権も略奪性のそれであった。而して士階層の下面に置かれている庶民、墨子の言う「農と工肆の人」については墨子非楽上篇で「民に三患あり、饑えたる者は食を得ず、寒き者は衣を得ず、働く者は休息を得ず……」と歎き、彼等の社会的財産関係、人民の人身自由及び労働の権利関係を明かにし之を以て社会の現実的矛盾を指摘し「民は賤しきに終らず」の理想を説いて来た。然し乍ら「農と工肆の人」を主要構成分子とした庶民はかかる社会変動の中にあつて幾分の政治的地位の安定を求め以て自己の経済的利益の擁護を企図したものの、彼等は統治者に対して積極的反抗を敢えてする覚悟もなく只だ饑者得食、寒者得衣、劳者得息（非命下）を要求しこれによりいくらかの安居楽業の生活を過せる様望ん

だ。墨子と彼の学派は多少妥協的な方法と態度で彼等の要求を統治階級に提出した。庶民はいう迄もなく真に生産面に従事する広大な群衆であるから当時の国君や貴族らは戦争遂行上彼等を利用する為止むを得ず或る程度形式上譲歩せざるを得なかった。ここに墨学儒学と竝んで顕学と呼ばれる所以が存在するわけである。韓非子も顕学篇に於て儒と墨とを世の学を以て顕われたものとして取扱ったのは恐らくは当時の時代と社会にあつて有名となつた学派であつたからであろう。孔、墨学派は夫々多数の門弟を擁していた事は周知の事実である。孔子は没後子張、子思、顔子、孟子、漆雕氏、仲梁氏、孫氏、(荀子)楽正氏の8派に分れ又墨子はその死後相里氏、相夫氏、鄧陵氏の三派に分化したのであるが孔、墨の真髓を伝えたのは自派だと夫々主張しているが後世、学派の本末を定める術がない様である。^{註(2)}

さて墨子の統治階級に対する批判精神については方便上妥協的な面があつたにも拘わらず儒学より大胆であり且つ兼士と別君の二者を設定して氏族貴族の旧制束縛下当時の社会的現象を摘開した。(兼士と別君の説明は後述)而して別を主する者は客観上氏族貴族であり、兼を主とする者は即ち国民階級である。斯様に見ると近代リカード(Ricardo)は「経済学原理」に於て人類を三大階級に分けているが、古くは墨子も相以た創見を持っていた者と言わなければならない。リカードは自由競争社を理想的にして永恆不変の歴史法則と見做し一個の特定社会の現象として一切社会の一般法則を抜き出したのであるが墨子も富まし且つ貴くする賢能の国民社会を理想天国にして永遠不変の歴史法則とした。又同様に彼も一個特定の理想たる古代社会の特定現象を根拠として一切社会の一般法則を抜き出した。^{註(3)}墨子の人類観は實質上「尚賢篇」にあるように尚賢が国民階級の資格として氏族貴族に反対していた事は恰も近代「国民の富」の内容が實質的には資本家の富を承認し、これを以て封建社会の財産関係及び其の支配層に反対したアダム・スミス(Adam Smith 1723—90年)とリカードに似ていた。ただ墨子よりも後者の場合は社会の進展につれて科学的態度を具有していたにすぎない。^{註(4)}

次に儒家と墨家を比較考察すれば当時周公を理想とし諸侯らの卿相、大

夫となるような大儒が居るかと思えば、貴族富人の発喪事務の弁理代行をする俗事迄携わり且つ其の機会を利用し家人をして酒食の饗応に預からしむる等の寄生的生活を敢えてした小儒も存在した。斯様に儒家と統治階層の利害は一致していたのであるから両者間の合作は順調に運んでいたが、墨家と支配層の利害は必ずしも一致していなかった。彼等はむしろ墨家を利用する上に一時的譲歩、協調をするにすぎなかった。然し墨家は誠心誠意統治者に対し忠実に服務し俗に言う「死を視ること帰するが如し」で諸侯貴族らの為に城を守り敵を防禦した。一方儒家に対しては酷烈に反論を試み、あわよくば儒家に代って政治上の地位、権力の座に上らんとする様であった。かくする事によって統治階層の信任を得て墨家の学説を弘めんと図ったが事實は期待に反し卿相大夫となり道を弘める機会が少なかった。

墨書で現存しているものは宋以後の53篇であるが、漢代には71篇、宋（趙匡胤の宋）時は63篇と段々散佚したのであったが、現存分の外他書からの研究により大体の吏影を残すことが可能である。一般に墨家は墨子を始め実用、実効を貴ぶ傾向強く文飾文采を好まなかった。墨子書の経上経下両篇は文章簡潔にして僅か計170条を数えるにすぎなかったが、当時の社会と生産状態を知る重要文献である。墨家は等しく墨子の講学せるものを門人らの筆録によって習っていた様であった。兼愛、非攻、尚賢、尚同、天志、明鬼、非楽、非命、節用、節葬の10篇は彼の中心とする政治経済論であるが、外に非儒篇の1篇は儒家を非難する目的で書いたものである。更に墨子の人となりを要約して見れば

（A） 学問を嗜み読書好きな点は孔子に似ているが、特に他人や諸侯らにも書を献じたり奨めたりするほか、その生彩潑刺な思想体系を立論し、特色ある三表法を用いて「古聖王の書に考え徴する」一項目を設け後世子孫を教訓するに利用した。

（B） 門弟耕柱子を叱責した場合の如く至誠至情の人で親しめる人柄で、特に義を提唱し且つ遵守力行を強調する為に利禄を放棄し致仕するを当然とした位である。

(C) 兼愛交利を説き古代実利主義説の守り本尊の如く言われているが近代欧米のそれと異り、利は義であり天下の大利、社会の安寧、人民の福祉を指称し之を实践躬行した。宋（戦国時）を救う為予め用意し一方楚へ赴き楚王や公輸般を説き伏せた如きがそれである。

(D) 仁俠に富み兵器軍学軍略に精通しその上有形学力学、光学、就中陰影、反射、光の直線性の問題の研究、平面鏡、球面鏡の論等中国では最も早期の完整に近い光学の権威であった。

(E) 彼は当時の手工業、農業を擁護し特に守城機械を製造し庶民の芸をすすめる生産労働を重んじた。

(F) 択務従事を強調し実践する行動主義を堅持したので後世の知行合一の実学主義の嚆矢となった。又彼は前述の十大主張を以て応病与薬とした。即ち昏乱せる国家・国君に対しては尚賢、尚同を、国君の奢侈と国家財政の窮乏、破綻の救済、匡正に節用、節葬を講じ、貴族らの浮薄、淫逸と天の保佑をを盲信して酒と音楽に耽溺せる国家を是正するに非楽、非命を説き、放恣にして憚ることのない諸侯貴族に対しては天志、明鬼の論を示し、残忍暴虐な君主には兼愛、非攻の処方をも以て革正せんとした。かかる処方箋も病源の深い政治にはあまり効を奏せず。何れの諸侯もその処方方を振り向かなかつた。その他高弟禽滑釐の為に講じた守城法も墨学の重要部門で、親士、三弁、大取、小取、公輸以下14篇も墨学後門の記したものであり儒学の大小載記に類似している。

墨子の主張は時には儒家に近い様に思われるが其实根本的に相容れない点が多々存する。「淮南子要路」では儒者の業を受けたと説いているが、はつきりした根拠はない。然し儒者出身に違いない。孔・墨とも周の文物典章を保存する点では同じようであるが、彼の書は散文化或は方言化によって通俗的となり庶民向きであるのに反し孔子のそれは貴族の好む伝統をそのままでも一応受継ぎ措紳らの修養に向く文飾を尚んだ。即ち春秋の伝統文化に対する接受と批判の点から見ると墨子は孔子よりも更に激しく進んでいた。

荀子は儒家の観点から批評して「墨子有見于齐、無見于畸」（天論） 齐

は齊一，一般の意，畸は畸異，特殊の意即ち物の齊しき面のみを見て等しからざる面を見ないと非難した。「墨子蔽于用，而不知文」（解蔽）用は実用，文は礼文，文飾の意即ち墨子は実用に蔽われて文飾を知らないと攻撃し更に「上功用，大儉約而慢差等」（非十二子）と難じ，言い換えれば功用を^{たつと}上^{たつと}び儉約を大^{みたり}び奨励するが文を講ぜず等差を漫にする，即ち一視同仁にして貴賤，親疏の等差を分けないやり方を荀子が非難した。⁴⁵然し孔子の如く文質彬々を強調し「之を言うに文なければ行くこと遠からず」とする儒徒に対し質朴な庶民の語を用い修飾を加えず意を達することを主とし而して齊と用（実用）を重んずる墨家の理論を理解し得たならば殊の外その学説の特色を発見し得るであろう。墨子の節用，節葬，非樂の如きは明かに用の見地から立論したものである。即ち彼は社会の生産力を起点として儉より富を求め，れより民に利益をもたらし財を生ずる道理を打樹てんとした。

墨子の兼愛，節用，節葬，非樂，非攻，非命論。彼の経済主張として魯問篇に「国家昏乱すれば尚賢，尚同を語り国家貧しければ節用，節葬を語り，音楽盛んにして酒に入り浸っているならば非樂，非命，国家もし熹音湛面であり，淫らにして邪しま且つ礼を知らないならば尊天，明鬼を語り，国家侵奪に務むるならば即ち兼愛，非攻を語るべきである。故に択務従事という。」とあるは前述した通りである。⁴⁶然らば彼の主張の最たるものは兼愛主義である。兼愛とは差別なき平等愛である。孟子はかつて墨子を評して「墨子の兼愛は頭の頂きから足の裏まで磨り減らしても天下を利する事を行うとしているがそんな道理はないと嘲笑しているわけですが，これだけでは墨子を屈服することが出来ない。兼愛説は彼の主義の真骨頂であって当時社会が紛乱し人心が私利私欲に走った結果兼愛に非ずんば到底社会を救い得ないという信念に到達したからである。兼愛は儒教の大同思想と殆んで同じであると解し得るが孔子の「大同説」以前の仁の如き別愛（差別愛）とは逕庭があるのである。兼愛と交利とが連結して熟語的に言う場合の交利は我利自利の意に対立する。墨子の兼愛中では仁人（但し彼の解する意味での）の事を為す所以の者は必ず天下の利を興し，天下の害

を除く。此を以て事をなす者なりと言ひ、兼愛上では「聖人は天下を治めるを職責とする者であるから乱の起つた原因を考察しなければならない。乱が何故に自ら起つたかを察するに人類が相愛せざるに因つて起つたのである。……子が自己を愛し父を愛せざる故、父を損して自ら利せんとし弟が自らを愛して兄を愛せざる故兄を損して自利せんとし臣は自らを愛し君を愛せざる故君を損して自ら利せんとする。……父は子を慈まず兄は弟を愛せず、君は臣を愛しないのも皆互いに愛しないによる。……大夫は自家を愛し他家を愛せざる故に他家を乱して自家を利し諸侯は自国を愛し他国を愛せざる故に他国を攻めて自国を利する」と。これは利己我欲の心より起つた人類の罪悪であるから其心を改めることによつて罪悪は自ら消滅する。^{注(7)}故に墨子は今天下の君子まことに天下の富を欲し其貧を悪くみ天下の治を欲し其乱を悪まば^{にく}当に兼ねて相愛し交々相利すべし。此れ聖王の法、天下の治道なり」(兼愛中) といつている。然らば如何なる方法を以てすべきか？　そこで子墨子（註上字の子は師に対する敬称、此篇は墨家後門の所篇だから）は「以兼易別」即ち無差別を以て差別に代える方法を考えた。続けて彼は言う「天下の人が皆互に愛せず、強は必ず弱を執え富は貧を侮り貴は賤を輕視し詐は愚を欺く。凡そ世の中の禍篡怨恨の起る所以はお互に愛せざるより生じたのである。是れを以て仁者が之を非とすと。既に非とする以上何を以て之に^か易えるべきか？　彼日く「兼ねて愛し交々相利する方法を以て之に易える……人の口を視ること其口を視るが若くし……中略……」(兼愛中) 其結果……中略……天下の禍篡怨恨起るなからしむべき者は相愛するを生じ、是を以て仁者を之を誉む」同中^{注(8)} 彼は更に兼愛下で「兼を尋求すればそれは天下に大利を齎らし、別から生ずる結果を尋求すればそれは天下に大害を齎らすものである。兼を正しいとすれば聡耳明目の者が相互の為視聴作用を働かし身体強壯な者は相互の為に労働し有道の君主が互の為教誨するに至る。故に老いて妻子なき者も扶養を受けて天寿を完うし幼孤父母なき者も身を托して生長する事ができる」と述べている。その点一見儒家の所見と一致するようであるが前述のように彼は兼、別の二士或は二君を仮定して説述し兼を撰択し善として取

った。即ち儒家が自己を中心として他人を推し^{ほか}度り自身、自家、自国を愛するところから推し及ぼして他人、他家、他国を愛する。ここに於て自と他が相対するから必然的に自他の間に差別が生ずる。儒家は血縁関係を中心として親しい者から段々に疏い者に及ぼしこれにより親疏厚薄をばはつきりと分け愛に等差を区別し以て厳格に封建等級を維推するやり方である。「親々有術（差等）尊賢有等」という語によって明かな様に「親々之道」はかかる貴族らの最後の宗族制度の守り札である。（註 所謂封建制が漸やく地についた段階では止むを得ないと思うが）ただ一般労働大衆にとってはむしろ邪魔物視している。つまり彼等には江湖を流浪し四海を家として広い同胞観念のみが生活の唯一の信条である。墨子としては儒教のかような等級差別観念を罪惡の根源として大に排斥し無差別平等愛の社会の実現を強調した。その結果自身、自家、自国と同様に思えば他人、他家、他国を攻める者がいないと同下篇で言っている。かつて孟子が「滕文公下篇で墨子の思想は「無父無君」（父を無視し君を無視す）として痛撃していたが、立場の相違とはいえ、論敵を譏る嫌いがある。何故かといえば墨子は義を以て国を治める即ち「貴義」の立場をとっているのが当然視点が異なる。彼の言う義は孟子の言う義とは大分意義に距りがある。義は正なり。天下義有れば即ち治まる。義なければ則ち乱れる。我これを以て義の正を為すを知るなり、然れども正は下より上を正すものなく、必ず上より下を正すと天志下で言っている。義はまさに墨子思想の最高理念で公義、大義を意味する。利は事物の調和を得た状態であるから実利実益を含んでも差支えない。その点孟子は小人利を重んじ、君子義を重んずと見ているのとは甚だしい懸隔がある。墨子の義は又正なりといわれているから義に従った所の政治は義政といい又天志に従ったものである。要するに大多数の利、社会人類の為の利を指すもので経上では義は利なりと喝破している。貴義篇では「今義を用いて政をなす、人民必ず衆くなり、刑政必ず治まる。所謂良宝を貴ぶものは民を利することができるなり。義は民を利することができる。故に義は天下良宝なり」と。「凡そ言たると動たるを問わず民を利する者は之をなし凡そ言と動にして天鬼百姓を害する者は之を捨つ」（貴

義)彼の義治は一種の実利主義というも可なり。^{註(9)}而して忠は君を利し且つ強くし、孝は親を利する事である。いわば道德と実利は不可分な関係にあるから善不善の標準は利不利によって決まる。梁啓超氏はこれを義利一致観念と称している。彼は殆んどの場合兼相愛と交相利とを並挙している。兼愛中、下や尚賢中、兼愛^{など}下等それである。畢竟ずるに義は利であり利は義である。人に役立つ事は善であるから利は義なりと解している。非命上・中下篇にある国家百姓万民の利に^{あた}中るとか非命上、下などにある、反って人民の利に中るといった場合は勿論天下の公利で一社会又は全人類の利を指したもので、絶えずこれによって義の観念を拡大している。^{註(10)}非攻論の中に相互の不利になるからお互の算盤に合わないから、社会の利益にならないという説明によって其不正義を明示した所があるが、これは墨子が人情の機微を調査し利の理論付けによって一般庶民及び社会を導こうと考えたものであろう。彼はと利とは喜ぶべきものであり、害とは嫌悪すべきものであることは庶民と共に知悉しているからである。彼は確かに一面から言えば為にする所あって行動する人類の利己的不能を利用したとも見られる。斯様に兼愛は決して空愛ではなく實際的利益を伴い明かに尚用の精神を貫いている。言い換えれば兼愛の具体的弁法は交利である。その利は物質のみに限らないが少く共物質を離れた利は考えられず、彼は経済問題中特に労力を唯一の生産要素と見ている。即ち労働によって人は生存権を確保すべきであると考えていた。梁啓超氏は莊子天下篇に於ける莊子の言葉として「禹は大聖であり乍ら天下の為に肉体労働した。後世の墨家は之に倣って日夜我と我が身を苦める事を理想とした。即ち墨子の奨励する労働の限度は日夜休まない最高度まで行わなければならない。誠に過重な労働であると梁氏が言っている。^{註(11)}胡適氏も墨家自苦のことを挙げているが果して両氏の主張通りであろうか？ 墨子は確かに飲食を貧り仕事を怠ける者を行い修らざる不肖の者として叱責しまた自苦の主張もしたが吾人は決し梁氏や胡氏の説の様な意味ではないと考える。何故なればかかる過重な労働の承認は反って労働の効用を損い、これでは効用主義者たる墨子の面目に悖るばかりでなく諸々の庶民所謂国民階段の支持者、擁護者である立場を

薄弱ならしめることになる。彼の考える自苦の事例は教団の幹部として将来国民を指導する立場から労働訓練の必要を認め又天災地変のような非常時に処する心構えを説いたものと見るべきである。然らずんば自苦を主とするのに股肱を強く耳目を聡明にし、家は寒暑を防ぎ牆を以て男女を別つ要があるろう？⁴¹⁰ 即ち夫々効用があるからだ。彼は効用の面で早くから分業の原則を提唱したのはたしをに卓見である。節用中では「各従事其能」、公孟篇では「各因其力所能至而従事焉」（各自其の為し（至り）得る範囲で従事せよ）と主張し且つ比喩として「譬えば牆を築くが如きものである。築を取り得る者は築を取り土を^{みた}実し得る者は土をを^{みた}実し土を掘り出せる者は土を掘り出しかくて始めて牆ができる。義を行うのも之と同じである。論談し得る者は論談し、書物を解説し得る者は解説し労働し得る。者は労働するかくて初めて義事が成就するものである。」（耕柱）といいそれによって肉体労働或は精神労働に夫々分業的に従事せしめる。⁴¹¹ 墨家はこれについて労働の実用の適否に関して一つの原則を持っている。「凡て費用をかけても民に福利をもたらさない事は聖王はしない」（節用中）「令を發し事を興し民をして財を用いるに加用せずして為す者なし」（節用上）。因みに茲でいう節用の用は費用の用で、上記加用の二字は今日経済学上の効用（utility）、実用の謂である。また「凡て財を費しても力を勞して民に福利を齎らさない事は聖王はなすべきでない。」辞過に於ても企様な事を言っていた。以上は其勞力・費用が無益の消費にすぎないことを指し示すものである。又「頼其力（勞力の意）者生・不頼其力者不生」（非楽上）とい天志下では「不与其勞獲其実，非其所有取之」（其の勞せず，其の實を獲るは其の所有に非ずして之を取る）これは社会不平等関係によるものであるから社会大乱の源となることを指摘したのである。つまり財産私有と等価交換の原則から出発した社会思想と見ている。また「余力ある者は相互の為に労働し余財ある者は相互の為に分配せよ」と尚同上で言っているがこれは一種の財産均分思想を含有したものであると評しなければならぬ。其他天志，辞過，兼愛の諸篇にも出ている。この考方は孔子晩年の思想と見られる礼記礼運篇所載のものと酷似していた。かかる利益互助の

主張は稍もすればジェレミ・イベンサム(Jeremy Bentham 1748—1832年)及び其弟子ジェームス・ミル (James mill 1836年) 並びにミルの息子ジョン・スチュウアート・ミル (John Stuart Mill 1806—73年) らの功利主義と幾分似ているが^{注④} 実質上大きな相異がある。即ち彼等の最大多数の最大幸福はどこまでも個人の利益を起点としてそれらの利益の総和に進んだのであるが、墨子はむしろ個人の利益を犠牲にして全体の利益・全人類の福利を図る点で異なる。

墨子かかる見地から兼愛交和の精神に従って節用節葬非楽非攻を主張した。彼によれば奢侈は民の衣食を奪うものである。(非楽上)一切の奢侈品、美術品を非楽の対象として彼は取扱っていた。^{注⑤}これはこれらの品々は当時の社会状態から見て王公貴族の独占物と見たからである。彼は奢侈は民力を涸渇し、農工を妨げ国家を衰亡させるものであるから衣食住に節用を奨め節葬、非楽の両篇に於て厚葬主義や音楽耽溺者に対して節用を提唱した。(註、殷周二代に互る当時の遺跡を発掘した結果墨子の言明と非難が間違いなことが判明した。)恐らくその時代の放漫財政や王公貴族らの不必要な贅沢を歎き喫急の弊害事として痛憤したのでであろう。故に「無用の費を去るは天下の大利なり」……聖人一国の政を為すは倍たるべし。…そのこれを倍するは外に地を取るに非ず。其国家に因ってその無用の費を去れば以てこれを倍するに足る」(節用上)又「宮室は節せざるべからず。衣服節せざるべからず、飲食節せざるべからず、舟車節せざるべからず。蓄私節せざるべからず凡て此の五者は聖人の節儉する所なり。小人の淫佚する所なり、節儉昌んなれば淫佚亡ぶ」(辞過)他面その頃の天子諸侯は3年の永い間政事を見ることが出来ない程の久喪、厚葬による政事の荒廢、士民は3年間その職を執ることが出来ず、生産は大に停滞し、葬費また莫大の為大部分の庶民は財の大半を失う結果を招来し一国の経済の萎微不振となること甚だしく世の中に対して何の役にもならない。^{注⑥}故に子墨子曰く「今天下の士君子まことに仁義をなし上は聖王の道に中り下は国家百姓の利に中ら欲すれば節葬の政をなすが如きは察せざるべからず」(節葬下)と。これが墨子が儒教の陋習に反対する所以である。勿論これは為

政者が特権を濫用して労働人民の人身自由と労働所得を害する判断しこの節葬の思想も非攻非楽と共に社会的生産力を阻害する観点より出た理論である。而して節葬の方法として屍しかばねに着せる衣服は3枚、棺は3寸の厚さのものをを用い、塞穴は地下水がでる程深くせず、送葬がすめば3年間という長期間の喪に服することなく生産に従うようにすると説いている。⁴⁷⁷

非楽についても同様に用の見地から費用をかけるのは民利の増進如何によるという原則を持っていた。元来儒教と雖ども節用（註、此の場合は効用の意でなく費用である）を講じないことはないが彼等は礼を以て節となすから決して一概に節儉、節用ではない。墨家は然らず、前記の原則の下に人民にとって利益あり、また人民の是低生活に必要なものならば、言い換えれば用（効用）ありと認め、費用をかけてもよいとした。だが世の中には義に反く場合が多い故節用を強調した。彼は楽を非とする所以は決して大鼓、鳴鼓、琴瑟、笙の音が楽しくないでもなければ色の美しさ、味の甘さ、居の安らかさを知らないのでもない。それは余りに音楽に熱中すると勤勞意欲を妨げ生産を陣害し民を遊惰に導く結果を招くから之を非とした。礼楽を重んずる儒家でさえも孔子の頃鄭声（鄭国の音楽）を淫楽とした位である。況んや墨子の時代になると長夜の宴を張り遊佚に耽り伶人や楽器等で費用に嵩み庶民の負担も弥が上に加わって来たのである。このことはいわば聖王の事、百姓の利に中らないのであるから墨子は断乎と非楽を主張した。故に彼は非楽上で「天下の利を興し害を除かんと欲せば楽たるもの禁止せざるべからず」と述べている。吾人は当時楽が生産を助長し、効用を増すことを知り且つ楽が王侯貴族の独占物として万民の利に中らないという事がなければ墨子といえども決して非難しなかつたであろうと察する。

次に非攻論（戦争反対、侵略否定論）であるがこれは兼愛説から当然導き出される結論で、兼相愛からも交相利からも引き出し得るばかりでなく、節用論からも戦争の無益を説明し得る筈である。当時は戦国時代であるから軍国主義が盛んで強者が弱者を掠奪、搾取の対象とすることは日常の茶飯時とされていた。又自国の富強を図る為には如何なる手段を弄しても他国を侵略することは差支えないと見ていたが、墨子は兼愛を国際関係に及

ぼして非攻説を立て強くこれに反対した。彼は「今王公大人まことに得るを欲し、失うを悪み、安きを欲し、危きを悪む。故に攻戦の如きは非とせざるべからず」(非攻中) といひ又「今天下の王公大人士君子まことに天下の利を興し天下の害を除かんと欲せば繁く攻伐を為す如きはこれ実に天下の巨害なり」(非攻下) と喝破した。彼は更に次の意味のことを言っていた。「今人の農園に入って其の桃李瓜蠶を窃む者が有れば聞く者皆えを非難し上(官憲)は捕えて之を罰する。他人を損して自己を利するからである。人の小家畜を攘む者ぬすに至っては……他人を損すること愈々多いから不徳も益々甚だしく罪も益々重い。人の畜舎に侵入して牛馬を奪うに至っては……。無辜の人を殺して其の衣服才劍を奪うに至っては……。斯くの如きは満天下の君子悉く之を非難し之を不道德という。所が堂々と他国を侵略する行為に至ってはただ管に非難せざるのみならず、相俱に之を称揚し之を正義という。」(非攻上) と。今僅かの悪行は之を非難し乍ら他方甚だしき悪行即ち侵略を非難せず却って相共に之を誉めるに至っては正義と否との基準は那辺にあるかと疑いたい。近頃の映画に「ムシユウ・ヴェルドー」というのがありその字幕に「1人を殺せば殺人罪に問われ、100万人殺せば英雄将軍となる」意味の句が尚吾々の記憶に新しいところであるが早くも2千数百年前に既に墨子によって道破されたことは大に注目に値する。特に彼は兼愛の精神より義を出発点として当時の社会状態を批判したが意義深いものとして肯き得る。以上述べた節用、節葬、非楽は主として彼の政治経済策の消極面とすれば非攻は非命と共にその積極面とも言うべきである。ここに非命について言えば墨子の非命論と尚賢の人類の見地、兼愛の社会観の諸点は正に輝しい学説であって而も非命論には理想主義的で挾雑物の混入がない為一層貴く感ぜられる。彼の非命論は孔子の天命論と互に反して居り、後者は君子は知命なれども小人は命を知らずとし前者は命を作る者王公貴族らの統治者層だが、命を述べる者は庶民階層であるとなす。つまり之を作る者は利があるが、之を述べる者は其の欺瞞を受けることが往々にして見られる所である。即ち「有命(説)を執る者の言には命めい富めば即ち富み、貧ければ則ち貧に、命衆ければ則ち衆く、命寡ければ則

ち寡く、命治まれば則ち治まり、命乱るれば則ち乱れ、命^{ことぶき}寿なれば則ち寿に命^{わかして}夭なれば則ち夭す。命強勁（勤力）と雖も何の益あらんや？ 上は王公に説き下は以て百姓の事に従う^{はば}を阻む。故に有命を執るは不仁なり」と。（非命上）彼は天命論に反対したのは古代的人道主義感情からであるが客観的立場から見れば古代階級制に反対するものであり、王公貴人たると百姓農夫たると、その富貴貴賤たるを問わず、「強」の一字を以て標準とすべしと彼は主張していた。即ち強なれば必ず治まり、必ず貴く、必ず栄え、必ず満腹し、必ず暖くなるが、強ならざれば必ず乱れ且つ賤しく、辱しめを受け、而も饑えて寒し。と非命下で言っていた。これは言う迄もなく一種の国民階級の自由競争である。彼は又宿命論は事実無根であるとし、天が吉凶禍福を降すのは各自の意志による行為だと見ている。故に宿命論に惑わされず、奮発し、勤儉力行し、生産に励まなければならないと力説していたわけである。かの有名な三表法なる論証法によると「天下の治まるは湯武の力なり。天下の乱るるは桀紂の罪なり。此を以て観れば安危治乱は上の政を為すに存す。即ち豈命ありと謂うべけんや」と非命下で説き、有命説の根拠ない点を指摘非難した。即ち歴史証拠の引用によって古代の盛衰、人民の情、国家万民の利には命なきであると証明した。更に人性論でも社会論でも客観的に氏族貴族らとの闘争を強調した。このことは「命」と対立なるものは「力」であることを意味する。墨子によると「昔禹、湯、文、武^{まよ}方に天下に政を為すの時、曰く必ず餓えたる者をして食を、寒き者に衣を、^{つか}勞れた者に休息を得させ、乱れた者に治を得させる。夫れ豈以て命を為すべけんや？ 故に以て其の力をなすなり」と。引続き同下篇で述べている。だから彼は「今天下の士君子まことに天下の利を興し天下の害を除かんと欲せば宿命論者の言の如きは強^{つと}めて非とせざるべからずと同じ下篇で結言している。

尚賢論、尚同説について

尚賢の主張は一人墨子のみの主張ではなく周初より春秋時代に於てもよく言われていた。子産其他一群の賢人政治家たちの時代も尚賢の気風が

^{みなき}漲っていた。孔子を始めとする儒家は尊賢又は賢々を唱えていた。だが儒家学派は賢々以外に親々とか貴々とかいって賢々の外身分地位による採用方法があり決して賢のみを唯一の抜擢条件としたのはなかった。然し身分地位を問わず例外なく賢のみを絶対の登用条件と主張したのが墨家であった。それは何故か？ 思うに周の春秋初期迄は貴族らが特権を有し掌握し古代の自由民、手工業者、奴隸、家奴をも包括しての彼等は氏族貴族らの傾使せられ圧迫、搾取の対象であったが、春秋末葉から戦国初に至るとこれらの庶民は新たな国民階級として成長し自覚するにつれ漸次自家の利益の確保といくらかの政治上の地位の獲得とを念願するようになった。墨子はこの社会変動期に於ける庶民の念願を支持し彼等の地位の向上を図る為案出した政治主張が尚賢である。故に尚賢上では国家の富、人民の衆多、刑政の治平を得ようと欲すれば堯、舜、禹、湯の道を祖述し政治の大本たる尚賢を実行し賢良の人士を登用すべきであると論じている。又国は賢良の士あること衆ければ国家の治厚し。故に大人の務めは將に賢を衆くするにあるのみと同下篇でも主張していた。而も彼の尚賢論は実利方面からの着想であろう。故に「賢者の国を治めるや…是を以て国治まり而して刑法正し……貧者の長官たるや……是を以て官府実り而して財散らず、賢者の^{むら}邑を治むるや……是を以て菽粟多く而して民食に足る。……を以て事を謀れば則ち^え得、事を挙げれば則ち成り、入れて守れば則ち固く、出でて誅すれば則ち強し」と尚賢中で言っている。^{注(8)}然らば賢士は如何にして衆くすべきか？ 則ちこれらこれら賢能の士を富まし貴くし敬い賞誉し、農耕工肆の人であっても苟も賢能ある者は高爵、重禄を与え、国事を任し処断決行権を与えて尊尚任使するのである。為る後賢良の士得て且つ衆くすることができる。一方彼は従来の氏族貴族政治について古聖王の言を籍り「不義なれば富ませず、不義なれば貴からせず、義たらずんば親しませず、義たらずんば近かからせず。農と工肆に在る人と雖も有能なれば則ち之を挙ぐ。……故に官は貴を常とせず、而して民は賤しきに終らず」(尚賢上)といたまた父兄に^{くみ}覚せず、富貴に偏せず、顔色にせず^{へい}嬖せず、(即ち顔形如何よって寵愛することはしない)賢なる者は挙げて之を上とし之を富まし貴くし

以て長官たらしむ。」とも力説している。（尚賢中）以上を見ると明かに所謂骨肉之親（身分）や故なき富貴（地位）による統治者の不合理を改め衆賢を目標として貴賤観念を堅く持する氏族貴族らの支配を打破り自由競争によって淘汰させ、故に「官無常貴」「民無終賤」と強調した。而して彼の新富貴観は賢能者の道徳として「義」を標準とした。この義は何回も述べた如く主観的心理でなく客観的大利を前提としたものである。即ち墨子の人類観として孔子の言う百工店に居って以て其の事を成し、君子学んで以て其の道を致す類の所謂維新社会（氏族貴族の存在を前提とす）に反対し、天下の凡ゆる百工をして各其能う所に従わしむる様国民階級をして目覚せしめることによって其の前途は賢良を衆くする。而して斯くすることによって顯族階級（賢能の士を新たに富貴者たる地位に就かせた場合の賢能者）たらしめんとするにあつた。墨子はかく賢を衆くしようとしたのは「一体王公貴人が……人の智力を視察せず¹¹⁹に最厲によって人を任命するからこそ、百人を治むる能わざるが如き者をして千人を治むる官に居らしめ、千人を治むる能わざるが如き者をして万人を治むる官に居らしむる事になるのである。千人を治むる能わざる者を万人の官に置けば官は其の人に十倍する。……また官職を治むる方法は智力によるものだ。智力が十倍にならないで与えられた官職は十倍する。此の如きは其の一を治めて其の九を棄てるに外ならない」（尚賢中）と喝破く当時の貴族政治と個人的感情や利害による寵愛政治の弊害を鋭く突いたのであるが、姿、形の整った所謂「面目美好」の愚者が賢能者に対して政治を行うので千人を治むる能わざる者が万人の官に就く結果を齎らす、ことは古代に限らず現代に於ても日常見聞するところである。¹¹⁹次に尚同については政策面よりも政治理論面ともいい得べく尚賢と結んで賢人政治の理想形態とした。墨子は尚同中篇に於ても政を為す本を説き、尚同説の目的は天下の治平にあることを示した。そこで彼は先づ人性論より「昔民（人類）が初めて発生し、まだ刑政（法度政治等を指す）が存在しなかつた時には其言語は人毎に義を異にしたと思われる。故に一人一義，二人二義，十人十義であつた。人口が殖えるにつれて所謂その義も益々増加した。是故に人は各々自己の義を是とし

他人の義を非とした。かくて相互に非難した。是を以て内には父子兄弟相怒み，離散して和合することができず，天下の人民皆水火毒薬を以て互に損害を加え合った。余力あるに至ってもお互いの為に労働し合わず，余財腐朽するに至っても人に分けず，善道あるも隠匿して教えず，天下の乱ること禽獣の如くであった。」と説き始めた。（尚同上）

大体墨子は斯様に原始人の本性と見ている様であり，人間の本性を善とは見ていなかった。併し乍らさりとて絶対悪，絶対不完全とも見ていない。むしろ善にも悪にもなって行く感染可塑性のある未完全体と見なしている様であることは所染篇にしても明かである。そこでかかる未完全にして染化性の強いところの人民を教導する政治形態として尚同政治を提起したのである。故に天志の義に適合する様導化して行くのが義政であり尚同政治の究極であると考えた。

又尚同中に於て「民衆が天下の義を一同（統一）する所の正長（君長）のない為に天下が乱れることを明かにした。是故に天下の賢良聖知弁慧の人を選択し，立てて以て天子となし，天下の義を統一することに従事せしめた。天子は既に立てられたが，天子一人の耳目の能力を以てしては天下の義を統一することができずとなし，是故に汎天下の中から撰んで賢良聖知弁慧の人を進めて三公とし天子と共に天下の義を統一することに従事せしめた。」三公はまた自己の智力では独力で天子を輔佐するに足りないこととなした。そこで国を分って諸侯をたてた。諸侯はまた自己の智力では独力で其の四境（支配圏）の内を治めるに足りないとしたので次善者を撰択して卿及び宰となし，卿及び宰はまた其智力を以てしては未だ独力で其君を助けるに足りないとした故に次善者を立てて卿長，家長としたと尚同下で言っていた。更に尚同上を引用して見よう。故に里の長は其の里の仁人である。里長は其の里の人に下して善を聞いても不善を聞いても必ず卿の長に告げよ。郷長の是とする事は必ず皆之を是とし，卿長の非とする事は皆必ず之を非とせよ汝の不善の言を去てて郷長の善言を学び汝の不善の行いを去てて郷長の善行を学べ。と言う。さすれば郷は何を以て乱ると説かんや……郷の治まる所以は何か？ 郷長はその郷人全体の義を統一する

から郷はよく治まるのである。郷長は郷の仁人である。郷長は政を郷の人民に下して言うには善を聞いても不善を聞いても必ず国君（諸侯）に告げよ。国君の是とする事は必ず皆之を是とし、国君の非とする事は必ず皆之を非とせよ。……かくて国君は其国全体の義を統一するからこそ国がよく治まるのである。国君は国の仁人である。国君は政をその国の人民に下して善を聞いても不善を聞いても必ず天子に告げよ。天子の是とする事は必ず之を是とし天子の非とする事は之を非とせよ……と言う。かくて天子は天下全体の義を統一すればよく治まるのだ……。以上墨子の主張と構想に従えば国君、郷長、里長を夫々の支配圏内に於ける第一の仁人とし、又天子第一の仁人たることを前提としているのは勿論賢者を尚ぶ能力ある者であるからだ。而して墨子は尚同篇の文章から見て天子の世襲を認めず、むしろ選挙を主張した事と思われる。⁴⁻¹⁰⁰

次に尚同篇の尚は尚賢の尚と同じく他の篇と異り尊尚の意よりもむしろ上の意が強く。⁴⁻¹⁰⁰同は同意の同と解してよい。天子に同じくする意であることは明かである。天子を選立する事は既に述べた通りであるが、然らば選んだのは誰かというには結局人民に外ならない。即ち人民の同意に因って成立したものである。その意味で正しく「民約論」と同一の立場にある。経上に「君臣萌通約也。」とあるは萌は氓の義で民に同じく則ち一般の民とか庶民とかを指す。その語の意は「君とは臣民が契約して立てたものである」という事である。民約論の趣意は言うまでもなく、国家成立以前には人類の野蛮自由は無制限であったが、その為止むを得ず人々が相聚り相謀って首長を立てたのが国家発生の起原であるとしていた。民約論は最初トーマス・ホッブス（Thomas Hobbes 1588—1679年）がその著リヴァイアサン（Leviathan 1651年）に於て国家主権の源を取消し得ない—社会契約に帰している。続いてジョン・ロック（John Locke 1692—1704年）が効果的にホッブスを修正し、そして主権の峻厳性を緩和する。更に国家の基礎を原始社会の成員間の社会契約であるとした。更に下ってジャン・ジャックス・ルーソオ（Jean Jacques Rousseau 1712—78年）は1762年に社会契約論を著わした。彼は一方プラトンの強烈な社会的意識を持ち他

方ロックよりも更に激しく個人の自由の為の熱情を注ぎ込んで同著を完成した。即ち彼によれば吾々が自己の身体と一切の力とを共同して一般意思の最高指導の下に置きそして吾々は団体を構成し全体の分割し得ざる部分として各部を受取事とした。^{4.22)}（註、ルソーのいう一般意思とは多数決という論理的帰結に到達するものであると主張する見解も一部にはあるが大多数説とは認ていない様だ。）以上の尚同説と民約説とを比較して見ると非常に類似接近しているものであると断じて差支えない。例えば上述尚同上の天子を選立すると云々の語句と同中篇の句「上は天鬼あり其の政長をなすに深厚あり，下は万民其の政長をなすに便利あり。天鬼の深厚たる所……万民の便利たる所，而して能く強めて従事するなり。即ち万民の親，得べきなり。」（その意は天鬼と人民は皆同意するを指す）とを照合すれば天鬼の形式はむしろ方法性の問題にすぎず，その一句は空語として省略し去ることが出来る。何故なれば周初封建社会（日本に於ては大部分封建社会反対説が盛んであり，私の狭い管見では中国に於ては中華民国たると中華人民共和国たるとを問わず殆んど周代封建社会説をとっているもの，又日本に於ても京都学派例えば貝塚茂樹教授や九大学派の一部分も同意見であるが殆んど東大学派は明治五年の史料編纂係担当以後賛成していないことを附記しておく）に於ても殷末社会のように盛んに天の思想を引用していたがそれは本来の天の意味よりも殷の遺民や庶民に対する懐柔政策も含んでいた。時に幽・厲二王時代周も反乱の為一時滅亡に瀕したことさえあるがその当時使った天の思想については多分に政治的，嘲笑的であったことは銘記すべきであり，又鬼とは天鬼，山水の鬼神，人鬼を挙げて如何にも大きな権能あるものとして生きもののように取扱い而も賞罰権あるとしているが私をして言わしむれば墨子としては落後の思想伝統で矛盾多いことを知りつつ貴族らに対しても庶民層に対して一様に威脅的懐柔手段をしたにすぎない。故に単なる方法論の問題にすぎない空語であると見たわけである。かくの如く天鬼の一句を空語として省略し去ったならば残ったところは万民によって天子が選立されることになる。吾々のかかる見方に対し最近嵯文甫氏ら一派の反対論がないわけではない。現中華人民共和国の

学者たる氏によれば「君，臣萌通約の約」は必ずしも契約ではなく約束の意かも知れない。且つ若し仮に，臣民が皆君子に対して約束を受ける意ならば民約論の意味に反するし，たとえ契約と解してもそれは論理学上「約定俗成」(荀子正名篇の成語で一切の名称は社会によって規定される)の意かも知れない。必ずしも民約論にある政治的意義をもつものとは限らないと言っているが，これは尚同篇及経上篇を精読味読すれば頓かに左袒し得ない所である。彼等は又「天の視るは我が民の視るより，天の聴くは我が民の聴くより」の句は旧套にすぎないと非難しているが墨子はかつて私は述べた様に西周以来の伝統文化を完全に抹殺したのでなくただそれに一定の条件を附して改造を図ったにすぎない。従って彼等の非難は歴史主義的社会条件を無視したもので当らないものである。又欧羅巴政治思想上民約論は王権神授説に反対して起ったもので，学者の説く君主権力は神授でなく民授であるとする考えは正しく其の通りであると彼も承認し乍ら更に氏によればさればて，「神選即ち民選であると承認することができると仮定しても，それでは民約論は主権神授説と合一することになるのではないか」という反対論には同意し難い。(手段性の問題と見るから)又只塚教授の「泰山」で引用された説のように周代の封の授与は土地を象徴する土を授与することによって行われ，君主は御恩として土地の神の祭祝権を与え臣下はそれに対して忠誠を誓いそこに給付反対給付の双務的關係が成立つとせられ，又周古銅器の銘にあらわれた冊命の文 investiture 文書によると王の死んだときも冊命のやり直しが行われ君臣關係は個人と個人との間の關係である等の諸点からそれらは君臣關係は双務的ではないかと言っている。これに対し仁井田教授は飽くまで君臣關係は単なる依存關係にすぎず，中世のフエーダリズムとは同質的でないとして反駁しているがこの論理も吾等を心服するに足りないと思う。要するに歴史主義的社会条件より見ると西周以来の伝統文化は春秋末より戦国時代に至って可成り改革されたものの，なお天に対する尊崇の念強いので墨子は天，鬼の形をかりて万民と共に君主の民選を主張したものと見るべきであろう。従って神選即ち民選という仮定問題でもなく王権神授説が民約説と合一するという問題

とも異なる。墨子の考方は前記ホッグス，ロック，ルーソーの三大思想家の何れに近似しているか？ 梁啓超氏によればホッブスは民約の原理を明かにしておきながら却って一度成立すれば人々は固有権を放棄し全く君主の指揮に従うと考えた。後にルーソーによって批判修正を加えられたのは此点である。墨子は梁氏によれば全くホッブス一派の論調に属し且つ其の心情はそれ以上横暴で，絶対的干渉政治を主張し人民の行動言論より思想の自由まで干渉するとしている。⁴²³だが梁氏が墨子の「皆上長の是を是とし非とする所を非とする」という形式面とホッブスの理論とを比較考察すると極めて類似していると見えるが仔細に検討すると大きな相異がある。即ちホッブスは国家成立後の人々は固有の自由権を放棄して君主の指揮に従わなければならないのは恰も日本終戦前の大政翼賛会組織に似ているが，墨子の場合は必ずしもさに非ず。何故ならば第一に天子国君は師父母と同様に，仁者寡き故を以て此三者とも法儀とする事ができない。（法儀篇）言い換えれば墨子は君主制度に対して懐疑的である故に君主制に対しては墨子の理想に適った既述兼愛以下の諸条件に具備した者でなければならない。第二に天，鬼の欲する所に背けば天災其他の禍を蒙る。（勿論このことは西周以来の伝統文化を単なる教化上の方便としたにすぎないことは屢々述べた通りであるが）第三に君主らは尚賢精神に則り三公以下の輔佐に俟つを必要としたのは独裁的に民意の帰趨を無視する恐れを防がんとする為か或は君主らの智力未だ定らないのを防がん為である。以下も同様な方法と秩序によって順次に施行するものである。第四に君主は人民の撰択した者でなければならない。第五に「君，以若（順うの意）名（民）者也」，（君は民に順う者である。）と経上で言っている。此語を吟味すれば自ら明らかであって，以上の諸点から推して私は梁氏の説に賛成し得ない。かように見てくると墨子はホッブスやロックよりも寧ろルーソーに近いであろう。それはルーソーは政治的革命的意義に富んだ著作者にして進歩的啓蒙家たるもの者であるが墨子も古代といえ商工業者其他の庶民の擁護者として孔子のような「述べはするが作らない」，且つ旧慣を尊重する保守的なやり方と異り，述べ且つ著作するばかりでなく実践躬行者であったから其

意味よりして両者は近似していた。更に往々にして尚同篇の正長の是とする所を是とし非とする所を非とする理論を誤解して彼を恰も専制主義者か反動主義者かの如く考える者も居るが前述の説明によって解消したことであろう。

要するに墨子の主張する平等や兼や同の考方は古代社会の形式民主主義と認めざるを得ない。このことは近代資本主義社会の形式民主は民主主義の実質を離れていた事よりも一層実質から遠く離れていたことは勿論である。然しそうだからといって墨子が一般民主主義者たることを否定し去ることはできない。近代資本主義の民主実質は或る意味では資本階級の独裁と見ることもでき、古代の民主実質も国民頭族の独裁という見方が成立する。故に墨子思想の民主主義精神に富んでいた事は正しい歴史主義視点より評価すべきで、抽象的概念によって分析するものでない。即ち尚同の形式概念を以て彼の平等思想たる「兼」、「同」の理想の抹殺すべきでない事は言を俟たない所であるがその想像は決して荘子の形而上学的比喩と異り、彼は自己理論を成功と否とを問わず実践を忠実に行ったという一事を以てしても明かなところである。

尊 天, 明 鬼 論

墨子の学説は天を最高規範としているが、決して形態的な蒼々たる天でもなければ、儒教で言う運命的な天（天命）でもない。又理性的或は理法的天でもなく、道教の言う自然的な無目的なものとも異なる。いわば一種の完教性を帯びた主宰的天であり、上帝である。つまり万物の創造者であり、地上の監督者であり、吉凶禍福を与え賞罰をなすものであるから天志を有することになる。天の好む所は「義」であり、彼のよく言う「兼相愛，交相利」であるが、最も憎むのが不義である。不義なれば天下大害の基となるが正義に叶えば円満に治まり、社会の安寧，人民の幸福となる。^{注④}故に彼は尊天，明鬼説によって天志中心の世界観を持し天を最高主宰者として置いた。天の次する義は「正」であり、「政」である。畢竟するに尚同政治を欲することになる。又天意は兼愛・交利する者を天意に順うものとし

て賞を得る。天意は万般の最高の儀法として尊尚されるのであり、人・物の生成発展、治寧賞罰に至る迄一に天意に従わなければならない。故に子墨子は「天志を有するの意は……上述したに付き省略……故に此を置いて以て法とし之を立てて儀となす、將に以て天下の三公大人卿大夫の仁と不仁を量り、之を譬えれば黑白を分つが猶し」（天志中）続いて「今天下の君子はまことに道に遵い民を利し仁義の本を察せんと欲せば天意は慎（従うの意）まざるべからず」（同中）また法儀篇には「昔聖王禹，湯，文，武は天下の百姓を兼愛し率いて以て天を尊び鬼に事え其人を利すること多し故に天は之を福す。……暴王桀，紂，幽，厲は天下の百姓を兼ねて惡み率いて以て天を詬り鬼を侮る。其人を賊うこと多し。故に天は之を禍す」と言っていた。^{注⑤}尚同中でも天下万民がよく天子に上同するのみで天に上同しなかったら天は之は之を罰して風雨天災を降すという意味のことをいって居り、又尚同下ではそれ故に天子は天下の義を総べ以て天に上同する」と。斯くの如く天を最高の位に置いている。而して天子思想の根本理念たる義の力行が言及され且つ彼は実践した。かかる力行主義の実践が後世の言行一致、知行合一の精神運動の源泉となった。

次に儒教の孔子は天を尊び天命を信じ鬼神に対して之を敬して遠ざけるのであるが、天子は天を尊尚し鬼神を信ずるも天命、運命を非難し、人に貴賤を分たず且つ諸々の鬼神を祭る権利を認める。儒教では天子は庶民と異り天を祭り得るが、庶民は只だ戸の神、灶の神のみを祭り、鬼を祭るは祖先父母に限られている。即ち儒教は一旦天命定まれば下民は之に服従し天を怨むことはないが、墨教は天が下民に鑒臨するものであるから下民の利害を考慮し貴人に対しても公平の賞罰を行うもので決して絶対の運命というものはない。ただ両教とも天子は天に代って民を治めるという観点が略ぼ変りがなは様である。然し孔子は既に天命を信ずる以上以外の鬼神は靈かではないと見ているが墨家では鬼神も天のように禍或に福を与えると見ている。斯様に儒教の天命観なり墨教の尊天・明鬼論なりは謂わば落伍的な思想であることは私の既述した所であるがあの時代として最良の応病与薬策とし夫々の社会に臨んだものであるが、孔子の時代は墨子より稍早

く、貴族世襲の社会制度の崩壊も幾分緩慢であり従って庶民などは最賤もしいものとしているが、墨家を前述のように貴賤を認めず従って、奴隸なども同様に見ているから凡ての人は兼愛交利すべきだと主張していた。又儒家の言う天は静的ではあるが表現上天命によって貴族階層を有利に擁護しているが、墨家は彼統治者たる庶民を保護する立場から天と鬼神を恰も大きな権能あるものとして活きたもの様扱い而も賞罰権を有する。然し乍らその結果は却って貴族らに利用されることが往々にして見られる所である。要するに孔子の空想政治は士階層に向くが、墨子は庶民の空想政治に終わっている様である。以上を大観すると孔子は先王観によって西周の伝統を保留したのであるが、墨子はむしろこれによって西周の伝統に条件を附帯されたものである。勿論両氏の歴史背景の相異による点も大きいが、両者とも学説体系上の矛盾を包蔵していることは申す迄もない。ただ墨子の先王観には彼の理想主義中の兼愛尚賢など先王に負わせている条件に注意すべきである。彼の天道観たる天（上帝）についても同様に解して差支えない。彼は西周の伝統思想の様に詩経烝民編，左氏春秋に見える天中心の世界観と符合するところもあるが、それにしても天の性質上受け入れ難い条件迄加えて改変，改造を企てている。故に春秋以来の社会法儀を突き破り自己の理想によって別の儀法を成立させた。即ち彼の言う新しい上帝（天）は圈法或は方法といい恰も工匠の尺度のようなものであった。この尺度は平等なもので王公大人を量ることもできれば，亦百姓庶民を量ることもできるものだ。これは既に西周の階級隔絶により相互に干与せざる故に貴族専有のものとはなり得ない。斯様に考えると墨子の理想は古代式の平等であり，尺度の形式を伝統式宗教（即ち天，鬼）に藉りたのである。言い換えれば天は兼愛とか尚賢とかいう主義条件を附加した上帝であるから天（上帝）なる語は空語と化して終う。而して更に彼によれば鬼が存在すれば当然同様に尊崇して祭るべきである。彼の明鬼篇では周，鄭，燕，齊等の百国春秋を引用して鬼神の実有を証明しようとし鬼神の威力を借りて以て王公大人の善政施行奨励の一助として利用しようとしたが，或る意味で却って庶民の反抗性を鈍らせる結果をもたらしたと言えましょう。明

下では天鬼，山水の鬼神，人鬼（人が死して鬼神となった即ち父母，祖先鬼の靈魂を指す。）これは尊天と共に矛盾多い落後思想であることは前述の通りであるが。……勿論彼も知悉している筈であるが。……天下の利を興し天下の害を除く便宜上の見地からこの学説を採ったものであろう。或る観点では鬼神について論争の形式を以て社会を改革しようとしたとも考えられる。彼は天・鬼を尊尚し乍ら天命を非とするは理論上矛盾撞着多いものであるが，非命を内容として天鬼の承認を形式と見たならば彼の思想上の優れた点はその内容実質にあって天鬼のような形式は単なる方法性の問題で抽象的，虚空的なものにすぎない。故に天鬼論は形而上学でなく方法にすぎない彼の理想的法儀とも言えることでしょう。従って天は啻に宗教性^たの天に置くというばかりでなく義理を含んだ天に彼の天道観があるのである。以上述べた兼愛以下の各部分は主として彼の政治経済理論であるが，其他の部分は政治経済上の主張が少なく大概間接的か，或はあまり触れていない部分が多いので以下は重要なもののみ簡述する。

墨子の宗教政治結社

彼の宗教政治結社は組織^もを有ち，一定の規律と共同信条の下に生活上の共同連繫を保持して居り，後代に結成した下層社会の秘密結社や秘密宗教団体と非常に類似していた。かかる宗団の領袖は通常大きな権力を掌握し所属門徒を指揮するばかりでなく号令を發し且つ施行の任に当る。墨門などでは禽滑釐らを到る処へ派遣して活躍したいた。墨子の学説は主に庶民層の中に拡がって居り，墨家中でも跌鼻，索盧参，田繁，彭軽生，苦獲等も耕柱子と同様下層庶民の出身である。即ち彼は強い宗教色彩を帯びた政治性団体を創立した。墨子の死後全墨学者から教主に類似した一人の墨教の師主である総統を公立して鉅子と名付けた。これは勿論代々相伝だが，初代の鉅子を除いては前任の鉅子が伝授を受ける後任者を指定することになっていた。鉅子の称号を持つ者が何代迄あったか不明だが今迄書籍にあらわれた所では孟勝，田襄子，腹^{ふく}鯁^{とん}の三人であった。^{注(80)}前述後墨の三派たる相里氏，相夫氏，鄧陵氏については相里勤氏の弟子が五侯の徒即ち相夫

氏及び南方の苦獲，巴齒，鄧陵の諸氏であって共に墨経を誦しつつも相対立していた。相里勤氏は即ち相里氏のこと，彼の弟子の五侯は柏夫氏即ち相夫氏と見做されて居り共に北派である。鄧陵氏，苦獲氏，巴齒氏らは南方に所属しているので，南北二派に分ける人も居る。其他別墨といわれている者は恵施，公孫竜更に宋鉞，尹文らであるが，尹文はむしろ法家的色彩の傾向が強い。次の墨子の高弟に禽滑釐が居り，禽子の弟子が許犯，許犯は田繁は教え，又索盧參も禽氏に学んだ。其外孟勝，田襄子，腹䟽，田鳩子等も墨子の直弟子が墨家後門かであった。彼等の活動巨域は大体秦，楚両国に互っていた。墨教は初代の鉅子を除いては禪宗の衣鉢継承制の方法に近く，其の権力制度はローマ法王のような存在に似ているが，カウツキイ（Karl Johann Kautsky）の「基督教の基礎」に書いているような原始宗教的な革命的意義が感ぜられる。彼等の団体は原始的組織性が強く，凡ての活動は鉅子の領導下におかれていた。今その結社の特徴を挙げれば，

（１） 教団としては自苦生活を主張していた。前記の莊子天下篇では自苦生活に堪え得なければ大禹の遺教に背き墨家とは言い得ない。

（２） 犠牲的精神に富み命を惜まず道を行く覚悟を堅持している。墨門は然諾を重んじ，水火をも辞せず恰も俠客道を地で行く勇士が非常に多く，彼の弟子は300人以上に上っているとされていた。有名な鉅子孟勝が城を守って戦死した際彼に従って死んだ者が180余名，残った者3名が囲みを破って重要使命を果たした後再び戻って殉教したと伝えられている。ただ彼等の行う道は往々にして支配層が乗せられる場合が多かった事は惜しい極みである。

（３） 墨子の教義を自他共に実行した。例，弟子勝綽を非攻運動の為に齊国へ行かした際却って魯国侵攻に従事させられたので教義に背くを恐れ召し返した。

（４） 鉅子の命令に絶対服従すること，但し鉅子交代の非常の際前命が後命より重んぜられた例外もあった。

（５） 余財の互助相分の実行（尚同中）これは耕柱子を楚国へ派遣した場合が正に適例である。墨子は余財余力あれば貧民の救助をなし弟子が役

人になった場合その収入の一部を割いて自己の教団へ費用として送らせた。

（6）私情を捨てて教団の規律をあくまで遵守する。鉅子腹葷が教団規律厳守の為殺人罪に問われた我が子を秦の恵王が赦免する意あるにも拘らず助命を歎願しなかった為到頭死刊になった。

以上を見ると教団を創立したやり方には幾分落後的か或いは理由目的如何を問わず反動的たる点あるを免れない。勿論主観的には庶民の利益より着想したのであろうが当時の氏族貴族らに却って逆に利用された結果になったことが往々にしてあった。ただ領袖に服従し戒律を守り刻苦犠牲の気概に富み義によって財を分与する、俗に食を分ち合うような幾分かの財産均分思想を持った宗教的政治結社は中国史上墨家を嚆矢とする。

墨子の知識論

墨子の知識論は彼の批評と理論的根拠となった素材即ち其の思想の由来客観的存在にある。言い換えれば彼の知識の対象は客観上戦国初頭の国民領域に属する農工商生活であって、これらの国民階層が頭族となった現実的歴史上の新興階級に成長したことにあった。彼は自己の思想の妥当性を論証する為に殆んど各篇に互って力説したが。特に非命上の非命説提唱と有命説撃破の為、例の三表法を用いて立論の表準たらしめようとした。即ち言に必ず三表ありとして「之を本づく者あり。之を原^{たず}ぬる者あり。之を用うる者あり。何に於てか之を本づく？、上は之を古聖王の事に本づく、何に於てか原^{たず}ぬる？、下は百姓耳目の実に原察す、何に於てか之を用うる？、廢（発と読む）して以て刑政と為し、其の国家百姓人民の利に中^{あた}るを觀る。此れ所謂言に三表あるなり。」と規定していた。而して其の第二表「之を原ぬる者あり、衆の耳目の請（請は情）下は百姓の耳目の実に原察す」は即ち彼の智識論の出発点である。彼はこれについて種々雑多な例を挙げて前記衆と百姓は当時の国民の謂いであって其の耳目の実は感覚を通じての世界現実であり、其の耳目の情は感覚の实在である。彼は斯様に感覚の世界に注目したので人類の感覚を強調した。茲に彼の素朴的

な唯物主義的知識論が成立するが、この点孔子の定と異なる所である。有る即ち存在，見聞即ち感覚である。彼の感覚し得る即ち存在するもの，これが彼の認識論である。「天下が有と無の道を察知する所以の者は必ず以て衆の耳目の実を以て有と無を知り儀を為す者なり。誠に或は之を聞き之を見，則ち有と為し，聞かず見ず，則ち必ず以て無と為す」と明鬼下で言っているのがこの事である。彼は実在の世界に対して常に「何を以て然る所以を知るや。」と言っている事は彼の知識論は存在の事実と行為を総合して思惟過程の出発点となすからである。即ち其の所以の理を総合して名を与える（判断する），所謂その名を以てするに非ざるなり，其の取る（総合する）を以てするなり。」因みに名は概念，実は真実，実体で，取は総合，総括で予（与）は断定，判定の意である。（墨子の書所載）ここに一例を挙げれば公孟子曰く「君子必ず古言古服然る後仁」と。これに対して仁の名は必ず仁の実を取る。言い換えれば客観的事物に従って其の理を総合して始めて断定し得るが，主観的には断定し得ない。各言古服を総合して仁の真実となすことはできない。古言古服はただ仁の仮象にすぎない。たとえば紂王も箕子（紂王の伯父）も殷の古人で同じく古い言葉と古い服装をしているが紂王は暴君で箕子は聖王で夫々異っているわけだから古言古服によって仁不仁を判定することができない。又彼によると仁人の事とするものは務めて天下の利（即ち兼）を興し天下の害（即ち別）を除くにある。この客観的事物があつてこそはじめて仁人という名を与え得るが。義，忠の概念も必ず義の実，忠の実を総合してはじめて義，忠の名を与える其他についても彼は要するに歴史を以て参証し真偽を分ち現象より真実を推知し取捨撰択を慎重にする。この点孔子とは対蹠的である。歴史伝統の名言や制度は春秋時代の實際生活に於て既に空洞的儀文となつたのに当時の貴族思想界はなお斯様な儀文と名詞を以て人を脅かした。その墨子の論断と推論は儒教に対して可なり戦闘性を含んでいた。彼は孔子の生知，学知，不知及び小知，大受等の巨別があつたのに対し衆知を主張し，知不知の巨別に一つの客観的標準があるとして立儀と呼んでいた。彼のいわゆる道は方法の客観準別恰も匠人の繩規のようなもので，決して形而上学的

のものを指称したものでないことは言うまでもない。又彼は前記三表法の第一表「古聖王の事に本づく」（演繹）というのは民族の理念によって形成された理想的歴史認識に基づくと言うのであり、民族理想の行為化された歴史的事実に基準をおくことは当を得たといえよう。彼は先にあげた古言古服について古言古服の先王伝統を批判して理想化し今言今服の先王理想を見出したというのである。また既述の第二表「之を^{たず}原ぬる」（帰納）は要するに人間日常の感官的経験に基づき習俗化された伝統文化を批判して社会の実情を以て是非を判断する新命題とした。最後の第三表「之を用うる」（実験は実際政治を行った場合には刑政に発現させて国家万民の利に適中するか否か即ち其の実際生活にとって適切な価値を与えるか否かを以て社会生活原理に規準あらしめようとした。⁴⁷）「之を用うる。」は其の当然の伝統の是非善悪を問うことによって須らて然る所以の国民階級の利益尺度を問い出すことができた。これが墨子の顧慮する所のない態度であってそれ自体或る程度の科学性を具有していた。この三表法を彼は革思言表とも呼んでいた。ただ彼の認識論を通じて見るにその欠点は一般に認識発展過程を無視した点にあることと思われる。何となれば知識過程の或る段階で正しいものが他の段階では誤りになることもあるからだ。或る事実の真仮の問題は時間、地点、条件による。真仮の判断も人類知識の一過程にすぎない。故に一階級の利益を永久の利とする考え方に問題がある。このことはいわば彼の知識論もやはり局限性があるわけである。さはさりながら彼の認識方法論は歴史の実情、社会の実体及び人民の利益に従って知識の真偽を論証するあたり確かに前人未到の創見である。彼の所謂顧慮する所のない態度によって生み出した知識武器ともいうべく本質上に於て革命的といい得よう。次に彼の認識過程の初歩段階的説法として、墨経上に「知は材なり」という。知は本来具わる材知であり知る働きである。先づ客観的に物があって眼の明のはたらきが物に接触して始めて知ることができる。故に知は接なりと（経上）言っている。これは物の変貌をその覚知して生ずる意である。即ち知る所以の働きとしての材知と知られる対象としての物及びこの材知が物に接触し合うことによって知識の第一歩は兎も

角成立するのであるが、その接触する時には厳密明確な思慮論選が行なわれて始めて正しい知識が得られることになる。経説に「慮なるものは其の知（材知）を求めるあるなり。而して必ずしも之を得ず、^い睨の如し。」「恕（知）は明なり」（経説上）と言われた如くその知る働きの極限は少しも限界を附せられることなく知識し得る能力が絶対に存じている。墨経によると人間の知識には武内義雄氏の言っている如く第一は認識能力、第二は知覚作用、第三は知覚作用と認識能力の結合による知覚表象の三種の要素がある。²¹²⁸これによって見るに墨経は一方面では五官感覚を重視しているのだが、他の方面では心（精神）の弁察を重視している。これは心知が無ければ理性の発展が不可能になり、初歩の感性的認識も保障し得ないからだ。然し墨家は形亡ぶれば則ち神（精神）も滅ぶというような明確な見方（…漢代の王充のような…）とはいえないが、大体唯物主義的認識論に立っている。尚墨子は知識に三種ありと考へ、経上に知に聞、説、親ありとはこのことである。第一に親知、これは本人自らの経験を通じて、感官の感覚によって得たものであるが、これは最も基本的なものであるけれども範囲に限りがある。第二は説知即ち直接間接を問わず知識経験を根拠として思惟的推論によって得たもの、この場合方土に阻まれず広く推説によって知る所のもの、例えば探礦者が金鉱を発見し、地下の状況は未だ親ら見ざるも實際上推論によって知るが如きはその例である。第三は聞知、他人の告口や古人の伝授によるもの或は文字の閲読等によって得たもの、例えば孔子を人の話や書籍によって知り得た場合がそれである。墨子の知識についての真偽の判断は即ち客観的事物の真相を以て標準とし同時に実践を以て真理の検証とした、この特長は墨子の成就をして先秦各派の知識論より優れた結果を将来したものである。

墨子は講学方面では孔子に並称されているが、その外の面では本人自身は当時最優秀の工匠であって孔子のような技芸を鄙視し生産労働を軽く取扱い、語るに足りない鄙事としているのと大に異り同時に道家のように朴拙を崇尚していたのとは違っていた。その為には彼の出身階級は手芸人と何等かの関係があるのではないかと想像されていた位であった。彼は守城機

械を自ら製造し伝える所によると彼の技術は当時の最も有名な大匠（工）人である公輸般よりも高かったそうである。（特に公輸般との技術比較競争についての説話がいろいろ伝っているがここでは省く）彼は確かに技巧に長じていた事は事実である。彼は又労働過程中から一聯の自然科学を吸収したのみでなく、元来非常に豊富な科学知識就中光学、力学、幾何学等の知識を具有していたことは前述の通りである。例えば幾何学については全体を兼といい部分を体、点を端、線を尺、面を区、立体を厚という様に呼び、一定の術語を有し夫々明確な定義を下したあたり墨子及び墨家は既に幾何学の一種の体系を築いていた。これを見れば彼等は社会科学及び自然科学に対して既に偶然でなく筋道のはっきりした研究をなしていた。

墨子、墨家の論理学

いかなる学派を問わず論理のない学問はないが、特に論理的意識を伴った学派は墨家であろう。孔子の正名説を以て論理学中最古であると主張する者も居るが、論理性の強い点から見るとやはり墨子学派を中国最初の正統論理学の開創者と見ても差支えない。孔子は正名によって名称と実体との一致を論理的見地から主張したのは言葉の反省の基礎を名実一致と見たのであろう。大体西洋論理学はロゴス（Logos）即ち神学、哲学上の用語として道理、理性という意味を持った論理で、言葉に対する反省から遂に思考法則を研究するに至ったものであるが、その点孔子の名実一致の考え方もその範疇に入るであろう。ただ一般に中国では論証の論理へという傾向を辿った様である。墨子の前に挙げた三表法の第一表を古聖王の事実に基づく演繹第二表を衆の耳目の実経験に原察する帰納、第三表を實際政治上万民の福利に中るに鑑みる実験というような実証的論証方法として用い、明かに論理思想の前駆であってこの点印度の論理学もそういう傾きがある。墨子は斯様に論証を主な傾向とし大体概念規定的見地に立っているのであるが、別墨といわれる後の詭弁学派も同様である。詭弁学派は漢代には名家と称せられたのは言葉の反省よりも言葉を中心とする研究をなし論証の方向に発達したものである。元来漢字は表意文字であるから個別性に

基づくもので一般に品詞の區別や実体と属性との區別が難しい点なども論証の論理にとって預って力があつた。^{注④}特に墨子の正統的論理を駆使して決して詭弁によらなかつたのであるがやはり論証の論理を展開した。当時詭弁家たちの好んで論証する異同の問題に関しては何が異なりや、同なりやについて混淆を生じ異同の限界さえはつきりしなかつた。この混淆を防ぐ為墨家は同を四通りに分ち、二つの名を持ち実は一つという場合を重同（重複の重）、同じ一つの全体の上に連なるものを体同同じ一ヶ所に在るものを合同、共同の特徴、特点を有するものを類同とよんでいた。又異についても同様に四種に分けていた。即ち異（二）、不体、不合、不類の四つである。而も異同を弁ずる時は同も必ずどの一種の異或は同を指し出し且つどんな様にして異なるか或は同じであるかを説き明さねばならない。かように見ると彼並びに彼の一門は論理をはつきりと分析し且つ厳肅にして真摯な態度を持して居り、詭弁者流のような論理的実用性のみならず文字遊戯とは類同していなかつた。これも一般庶民、労働人民の客観的、主義精神の反映でともいうべきであろう。

次に彼の論理は「類」と「故」の概念をよく使用しているが、これも簡述することとする。即ち類概念を以て事物の聯繫性を把握せんとし、故概念を以て事物の因果性を探求せんとする。彼は類概念の發現と其の運用とに於て論理学者の矛盾律の思想を有し概念の矛盾を發現させて以て錯誤の証明の材料とし故概念の發現とその運用によって事物の原因をさがし出さんとしたが、古代性という局限性の為論理形式としては勿論不完全なものであつた。然しこのことは決して彼の責任に帰し得る問題ではなく、寧ろ彼の知識論と論理学では中国古代第1級の人物であつた。

小取篇には「夫れ弁とは將に以て是非の分を明かにし、治乱の紀を^{つまひら}審かにし、同異の処を明かにし、名実の理を察し、利害に処し、嫌疑を決せんとす。ここに万物の然（状と同じ）を^ほ萃略し（広く求めて要約す）、群言の比を論求し、名を以て実を挙げ、^{ことば}辞を以て意を^の抒べ、説（明）を以て故（理由）を出し、類を以て取り類を以て予（与）う。……」更に論理上の具体的な七種の方式を定義している。即ち「或とは尽さざるなり、仮とは

今然うざるなり，効とは之が法を為すなり，故に効に中れば則ち是なり，効に中らざれば則ち非なり，辟（譬）とは他物を挙げて以て之を明かにするなり，侔とは辞を比べて俱に行うなり，援とは曰く子然りとす，我奚^なぞ独り以て然りとすべからざらんや，推とは其の之を取らざる所を以て其の取る所に同じうして之を^{あた}予うるなり。」と説いているが，因みに経上では尽とは然うざる莫きなり」「法とは^{したか}若う所にして然るなり」としている。茲では既に述べた分を省き後は簡略に説明せん。先ず弁とは或る対象について是非や正否を互に論争することで墨経では彼と争うことにあるとしている。従って論理学のことを後代では弁学といていた。小取篇の最初の部分は演繹的手法によって居り，既述「名」は概念，「実」は実体，実物，即実(判断の対象)であって墨経では主詞が実，叙述詞が名である。意とは二つの概念の間を判断すること自体であり，辞とは意を表す詞句であり所謂命題である三段論法では前提から推論して結論を導くことである。故を出すとは結論を出すの謂いで，理由或は前提である。類とは比類，同類の意で，類を以て取り類を以て与うとは同類の現象，例証を挙げて且つ総括して以て一つの判断を^{あた}予え下すことである。これが論理学上の帰納的類推方法である。或とは蓋然判断で部分について言う意味の特称命題である或という字は戈と国と一（土地）を合せて国境を守る意で，区分の意味を含んでいる。仮はいわば仮設命題である。効とは演繹法の絶対前提で法則の意，従って効に適中すると是とし然らざれば非とする。辟は譬の義であって他事を挙げて以て此の事を明かにする場合の比較法で，因明学上の「譬」の形式がよく用いられる。侔は二つの同一の命題を比較する平行法であって辟が幾つかの概念を譬として用いるのに対し侔は幾つかの判断を譬喩としている点で異なる。援とは援例擬事の類推法で既にはっきりしているものを以て未知のものを説明するに用いられている。辟と大体似ているが，侔と異なる点は援は常に推論に用いられている。推とは類を以て取り類を以て予うというような帰納法に於ける類推のことで，種々の事物間に共通する普遍的法則を明かにするものである。^{注30}要するに以上は墨子墨家の論理学の方式を举例したにすぎないが，彼等は実践上に於て果又推理上に於て

現実から離脱せず庶民則ち当時の国民階級の為に官は常に貴きでなく、民は常に賤しきに終らずと系統的に論破したことは特筆大書に値えする。彼等の論理学は確かに不完全であるが、形式論理学の諸々の重要点は儼として存在し而も求同法，求異法，同異交得法も見られ更に因明三支法（因明は五明の一つで古代印度に起った論理学にしては断案，因は前提喩は大前提の三支作法によって事物の理を究める法），歐米論理学三段論法等の形式迄備わっている点を見れば中国古代論理学史上大に異彩を放った注目すべき問題と言い得るであらう。同時に墨教の理論と実践は当時の支配層に歓迎されず，秦以後の封建専制社会からむしろ排斥された所であらう。

墨子学の後世に取ぼした影響

斯様に当時の支配層は彼の政治経済理論を喜んで居らず墨家はむしろその空想を追求中に幻滅となった。彼の学説は秦漢時代に至っても一人の墨学者さえ見ず表向きの継承者も居なかった。勿論これは時代の局限性が大いに作用していたに違いないが、「上に説き下に教える」ような妥協的な方法では利用価値を失えば却って封建統治者層に撲滅される場合も予想されるところであった。彼の学派は根本的に当時の上層支配者らと相容れず漢代には僅かに墨学が農民運動の遊俠として発展したにすぎなかった。否々と後代になって清の学者汪中が墨学の一序文を書いた為に彼を名教の罪人として排斥をされた位であった。然し墨学はそれで全然滅びたのではなく、その精神は宋代（趙宋の宋）の陸象山や明代の王陽明学派の知行合一主義の精神運動及び明代実学主義を標榜する顔習齋らの力行精神の支えとなった。

降って中国の現代に至ると梁啓超，胡適に深い影響を与えた。特にコロンビア教授胡適のアメリカ的実利主義の思想運動の根拠となった。即ち「応用実利主義は墨子の根本観念で，余の兼愛，非攻，非楽，節用などはその根本観念の応用である」と述べて居り更によく応用されるものは即ち善であり，善なるものは是れよく応用できるものであるとし全く米国流の法説を以てしている。よく考えて見ると交利説は確かに墨子学説中重要部

分であるし、その説の或る部分は彼らに正しい影響を与えたに相違ないが、少くとも交利論のみを墨子の根本観念とし他はその応用にすぎないと見る彼は我田引水の譏りを免れない。梁啓超氏も兼愛は利あるを前提とするとやっているが胡氏程には墨子思想を歪曲していなかった。梁漱溟も墨子を実利主義的面で重視し、墨子の言である「実際に行い得ないものなら余と雖も之を非とする」（兼愛中）を引用していた。次に墨子政治哲学の著作者陳顧遠らの社会仁政国家主義乃至大同主義の理念に甚深な影響を与えていた。彼によれば礼記礼運篇所載の孔子「大同」⁽¹⁾と墨の「兼」の世界は究極上同致であると認定し着実精到に墨子を考究していた。その他無政府主義者らは彼の片言隻句を捉えて歪曲し利用しようとした。又他の方面では清末から現代に亘って中国古代の論理学、知識論、心理学等の闡明と古代文化現象の研究が盛んに興って来た。郭湛波の先秦弁学史もその中の1つであった。

更に墨家の手によって唱説伝承され或は記述に留まった墨子経学方面では同じく清末以来絶大な刺激、感奮を現代に至る迄、墨経書の学者及び一般の学界に与え且つ資料の供与を受け以て古代経書学上の問題の究明に貢献した。

- 注 (1) 孫詒讓著墨子閒話432, 436頁
 (2) 吉田義成著韓非子517頁
 (3) 侯外廬等共著中国思想通史第1卷204頁
 (4) 同上第1卷198頁
 (5) 漢籍国字解全書第卷荀子上234頁
 (6) 孫詒讓著同上299頁
 (7) 梁啓超著先秦政治思想史中華書局印行又は同氏著、重沢訳225, 226頁
 (8) 張源祥氏論文懷徳31, 32頁
 (9) 劉麟生著中国政治理想46頁
 (10) 梁啓超著同上233, 234頁
 (11) 梁氏同上著235—238頁
 (12) 甘乃公著、先秦經濟思想史37頁
 (13) 梁啓超著同上238頁
 (14) ハーンシヨウ著服部弁之助訳93, 97, 98頁
 (15) 劉麟生著前掲書53頁

- (16) 張源祥前掲論文33頁
- (17) 甘乃公著同上38頁
- (18) 楊幼爛著村田俊郎訳中国政治思想史64頁
- (19) 梁啓超著前掲書353, 254頁
- (20) 同上同書256頁
- (21) 孫詒讓著同上27, 47頁
- (22) ハーンシヨウ著同上79, 83—85頁
- (23) 梁啓超著同上252頁
- (24) 張源祥論文同上31頁
- (25) 王振先著中国古代法理学18, 19頁
- (26) 梁啓超著同上258頁
- (27) 東大中国研究室編中国思想史41頁
- (28) 武内義雄著中国思想史107頁
- (29) 東大中国研究室編同上50頁
- (30) 右に同じ50, 51頁