

儒家の利・墨家の利

—『唐虞之道』の理解のために—

末 永 高 康
(2001年10月10日 受理)

On Different Interpretations of "li" in Confucianism and Mohism

SUENAGA Takayasu

郭店楚簡『唐虞之道』に次の言葉が見えている。

利天下而弗利也，仁之至也。^{*1}

天下を利して、(自らの) 利としないのは、最上の仁である。

この言葉もまた、郭店楚墓の推定年代と、これまでの思想史研究の成果との食い違いを示すものと言えるかもしれない。郭店楚簡の『老子』『太一生水』以外の文献は儒家的な文献と推定されるから、この言葉もまた儒家のものと考えられるのだが、そもそも儒家が「利」の語を肯定的な文脈において用いることはあまりない。上の文と同じ「利天下」の語は『孟子』にすでに見えているものの、墨子・楊子を評する場面に用いられているだけで、積極的に儒家の立場を示すものとして語られているわけではない^{*2}。「利」の語が肯定的な文脈で比較的良好にあらわれてくるのは伝世の儒家文献では『荀子』を待たなければならないし、ここで用いられているような形での「弗利」(=「不利」)の語の初出もまた伝世の儒家文献では『荀子』にまで下る^{*3}。上の『唐虞之道』の言葉のように利を核にして語られた言葉は、これを『荀子』以前の儒家のものとして見るには、多少、違和感を感じさせるものなのである。

このことを指摘して、ひろく先秦時代における各派、特に墨家の利の思想の展開を押さえて、上の『唐虞之道』の言葉の思想史的位置づけを試みたのが李承律氏の研究である^{*4}。氏の研究は今後『唐虞之道』を論ずる上で必読のものとなろうから、その詳細は氏の論文を参照してもらうとして、その結論だけを記せば、それは『唐虞之道』に『荀子』及びそれに前後する諸学派の利の思想の影響を認める、というものである。李氏が前提とする渡邊卓氏の『墨子』研究の成果を大筋で認める限りにおいて、この結論は妥当なものと思われるのだが、これは郭店楚墓を戦国中期後半のものとする考古学的な推定年代^{*5}と相容れない。この考古学的な推定年代を信ずる限り、戦国最末期の『荀子』の影響を郭店楚簡に認めるわけにはいかないのである。李氏の論が十分な説得力を持つと思われるだけに、この年代の食い違いに、われわれはとまどいを覚えるのである。

もちろん、考古学的な年代推定が絶対というわけではないから、必ずそれに従わなければならないというわけではない*⁶。思想史研究には思想史研究固有の方法論がある。しかし、思想史的なアプローチによる年代推定もまた絶対というわけではなからう。ならば、もし、これまでの思想史研究の成果に若干の修正を加えることによって、考古学的な年代推定との歩み寄りができるのであれば、そのような方向に研究をすすめることもまた必要ではないかと思われる。戦後の『墨子』研究を牽引してきた渡邊氏の研究ではあるが、その成果が『唐虞之道』の成立を『荀子』以後に押しやるようなものであるならば、そうならない形で渡邊氏の『墨子』の読みに修正を加える必要もあろうかと思うのである。ここで試みたいのはこの修正である。

では渡邊氏の『墨子』の読みのどこに修正を加えようとするのか。ただ一点、「利」の理解についてである。

『墨子』の十論のなかで、兼愛上・非攻上両篇の「利」の語の用いられ方が他篇と異なることを示したのは渡邊氏である*⁷。両篇で否定的なニュアンスをもって繰り返される「自利」の語は他篇にはほとんど見られず、逆に他篇に頻出する「天下之利」や「兼相愛、交相利」等、肯定的な形で「利」を用いる表現はこの両篇には全く見えていない。両篇では「利」の語が否定的な文脈で用いられているのに対し、他篇では肯定的な文脈で用いられているのである。この指摘はまったく正しい。また他の要素も勘案した上で兼愛上・非攻上の両篇を『墨子』の最古層とみなす氏の見解も、現在のところこれに修正を加える必要はないと思われる。ただ問題は、氏がここから両篇と他篇との間に利をめぐる考え方の根本的な違いを読みとる点にある。ここに違いを読みとって、氏は、自利の否定から利他の推奨へ、すなわち、氏の言葉によれば「拒利」から「交利」へという初期墨家から中期墨家への思想的展開を想定する。そして「拒利」を原始儒家の利についての思想の影響を受けたもの、「交利」を墨家に独自の利の思想として、墨家の思想の展開を論じていくのである。

しかし、兼愛上・非攻上両篇を読み直すならば、その基本的な発想において、儒家が利を否定的にとらえる発想との共通点をそこに見いだすことはできないと思われるし、また利をめぐる基本的な考え方において両篇と他篇との間に大きな差異を認めることはできないと思われる。ここに差異を見いだす渡邊氏の利に関する理解は問題をかかえていると思われるのである。

そこで本論では、まずは兼愛上・非攻上両篇の発想の仕方について、その儒家との違いに触れながら、両篇、特に兼愛上篇の利についての考え方を論じて、その兼愛中・下篇とのギャップを埋めることを試みたい。ここで特に兼愛論をとりあげるのは、渡邊氏がまずは兼愛論の分析の中で、その上篇と中・下篇の間に差異を見いだしているからである。また、兼愛上・非攻上両篇の発想が、十論の他の部分とどのように関係していくかについて簡単に触れておくことにする。このことは両篇の発想が墨家思想の核にあることを確認する作業となろう。そして、このことを通じて利をめぐる問題について若干の整理を加えながら、最後に『唐虞之道』の上の言葉にもどって、これが『孟子』前後に語られ得る可能性を開いていきたいと思う。

まずは非攻上篇からはじめよう*8。この篇が侵略戦争を否定する論理は明快である。この篇では、まず、人の園圃に入ってその桃李を盗むことが、どうして非難に値し、どうして処罰の対象となるかを問い、それが「虧人自利（人を虧いて自ら利する）」行為であるからとする。次に、人の犬・豕・鶏・豚を盗むこと、人の厩に入って人の牛馬を盗むこと、人を殺してその衣服戈劍を奪うことを例にして、人を虧いて自らを利する度合いが強ければ強いほど、その行為の「不仁」「不義」の度合いも強くなることを言う。そして、多くの人を殺して自らを利せんとする侵略戦争こそが「虧人自利」の最たるものであり、それゆえ「不仁」「不義」の最たるものであるとして、それを否定する。以上である。これが現実的に説得力のある論であるか否かは問わないでおこう。

この論の特徴は「虧人自利」の語に端的に示されるように、行為を行う側だけではなく、行為を受ける側も視野に入れて、その行為の是非を問おうとする点にある。盗みや侵略戦争が非難されるのは、相手に損害を与えるからである。そう考える。あたりまえ過ぎて論の特徴として挙げるまでもないと思われるかもしれないが、実は、儒家の側、特に孟子にはこのような視点が希薄なのである。

儒家もまた無益な戦争を否定する。が、「虧人自利」だからではなく、端的に、不義だから無益な戦争はならぬ、とするような考え方をする。たとえば、『孟子』告子下篇に、楚・秦の開戦を阻止せんとする宋牼と孟子との問答がある。「我、将に其の利ならざるを言はんとす」と開戦の不利をもって王を説得しようとする宋牼に対して、利によってではなく仁義によって説得することを孟子が求める問答である。ここでの孟子の言は自己の信念の展開に終始していて、どうして利によって説得してはならないのか説明的に述べているわけではないのだが、孟子の意とするところはよくわかる。利・不利による説得が戦争を止めさせる究極的な説得たりえないのは明らかで、不利によって戦争を思いとどまるものは、それが利となる場合には必ずや戦争を行うであろうからである。利・不利という観点で行為されてしまっただけでは戦争それ自体を止めさせることはできない。だからもし戦争それ自体を止めさせようと思うならば、それが端的に不義——してはならぬこと、であることが説得されなければならない。この義・不義という観点において行為することを孟子は求めるのである。これが孟子の発想であるし、おそらくは儒家に共通する発想であろうと思われる。非攻上篇とは異なり、ここには行為を受ける側にとってどうなのかという視点はない。あくまで行為を行う側に注目して、行為者が利・不利という観点からそれを行うのか、義・不義という観点からそれを行うか、を問うのである。このように行為を行う側の問題として利を語るから、儒家の語る利は基本的に自利の意味で用いられ、義と対比されて否定的に取り扱われるのである。

もちろん、行為を受ける側への配慮を儒家が全く欠いているというわけではない。人が人と人との間で行為するものである以上、行為を受ける側への配慮を全く欠いた倫理というものは考えがたいであろう。しかし、行為の是非を考える場面において、どういうわけか儒家、特に孟子は、行為を行う側に注目してその是非を問うような発想をし、逆に、どういうわけか墨家は、行為を受ける側に注目してその是非を問うような発想をするのである。この両者の発想の相違は、兼愛上篇にお

いてより際だってくる。

兼愛上篇もまた「虧人自利」なる行為を非難する。父子、兄弟、君臣間における「虧人自利」*⁹、さらには盗賊が「異室を竊めて以て其の室を利し」「人を賊して以て其の身を利す」ること、大夫諸侯が「異家を乱して以て其の家を利し」「異国を攻めて以て其の国を利す」ることを「天下の乱物」として非難する。そしてこれらが引き起こされる原因を「不相愛 (相愛せず)」に見いだして、「相愛」すなわち「人を愛すること其の身を愛するが若くす」ること、言い換えれば自分を視るのと同じように相手を視ること*¹⁰を求める。そして「天下をして兼ねて*¹¹相愛せしむ」ること、すなわち天下の人々全体に「相愛」を行わせることによって天下の治を回復しようとするのが兼愛上篇の主張である。基本的な発想は非攻上篇と同じであるが、ここには「虧人自利」の原因とその解決への一応の処方箋が描かれている分だけ、非攻上篇だけでは明確にされないその発想の特徴をとらえることができる。まずは次の点から。

渡邊氏が言われるようにここでも「自利」は否定的な意味で用いられている。だが、ここでは利それ自体までが否定的にとらえられているわけではない*¹²。非難されるのは「虧人自利」という、行為を受ける側の利を損なう行為をすることであって、利という観点によって行為を行うことではないからである。兼愛上篇では明記されていないが、この篇の発想よりすれば、行為を受ける側の利を益す行為は是とされるはずであって、相手の利を損なう行為は非、益す行為は是と、ここでは利を規準にして行為の是非が考えられている。儒家のように行為を行う側に注目して、その行為者が利という観点から行為するか、義という観点から行為するか、と問いかけてしまうならば、利は行為の是非を定める規準となり難い。が、そうではなく、行為を受ける側に注目して、行為を受ける側の利・不利を語るならば、その利を規準にして行為の是非を論じてかまわない。ここでは利それ自体は否定的にとらえられていないのである。渡邊氏は兼愛上・非攻上両篇の立場を「拒利」と表現されているが、これは言い過ぎであって、両篇の立場はあくまで「拒自利」である。

ただし、「拒自利」とは言っても、行為を行う側の自らを利せんとする心情までを全面的に否定し去ってしまうわけではない。兼愛上篇の求める「相愛」の実質は、自分を視るのと同じように相手を視ること、すなわち、自分がある利を得ようと思うならば相手もまたその利を得ようとするであろうとして相手の立場に立って行為することであるから、行為を行う側の自らを利せんとする心情の存在を前提にしなければ「相愛」の主張自体が成り立たない*¹³。兼愛上篇はこの意味での自利——行為を行う側に注目した場合に語られる自利の心情までを否定するものではない。にもかかわらず、兼愛上篇が自利を否定するのは、この篇の立場とこの篇がイメージする利の性格による。兼愛上篇において「自利」の語の前には必ず「虧+(相手)」の語がかぶせられていることから明らかかなように、ここでイメージされているのは、ちょうど敵対する両者が境界の土地を争う場合のように、一方がそれを得れば、他方がそれを失うようなものとしての利である。だから「自利」には必ず「虧人」がともなう。人の利を損なうがゆえに、自利は否定されるのである。

同じ自利の否定であっても、行為を行う側に注目した場合と、行為を受ける側に注目した場合ではその形が全く異なることがわかるであろう。前者では行為を行う者の心情や動機に自利が入り込むことを否定する。後者では行為を受ける者の利が行為を行う者の自利によって損なわれることを否定する。後者に立つ兼愛上篇は、行為を行う者の心情としての自利を暗黙の内に認めておきながら、その部分で自利に対する評価をせず、あくまで行為を受ける側に立った評価をして自利を否定するのである。

この二つの自利の否定の形を混同することさえしなければ、渡邊氏が言われる、原始儒家から兼愛上・非攻上両篇に代表される初期墨家への思想的な影響を想定する必要はないであろう。墨家は行為を受ける側に注目するから、相手にとってどうかと問うて、その利不利を規準に行為の是非を考える方向に向かい、儒家は行為を行う側に注目するから、自分にとってどうかという観点によって行為することを否定して、利不利を規準に行為の是非を考える方向には向かわない。初期の段階からその基本的な発想において墨家は儒家とたもとを分かっているのである。

さて、行為を行う側に注目するか受ける側に注目するかは、上の最後の部分でもすこし触れているように、また、行為を行う者の心情や動機を問うか否かといった違いとしてもあらわれる。行為を行う側に注目するならば、相手を利したいという心情ゆえに利するのか、利するべきだという信条ゆえに利するのか、見返りを期待して利するのか、他から強制されて利するのか等々によって、行為の外見は同じでも異なる行為として区分されることになる。儒家、特に孟子が、行為の外見よりも行為者の心情や動機を重視していることは改めて論じるまでもなかろう。行為を行う側に注目して行為の是非を考えるならば、その行為の正しさの根拠は行為者の動機の正しさや心情の純粹さに求める以外ないのである。それに対して、行為を受ける側に注目するならば、このような心情や動機による区分をする必要はあまりない。同じ利が与えられるならば、それがどのような心情や動機によって与えられたにせよ、その利が与えられたという点に関しては受け手にとって同じ行為なのである。いや、心情がともなっていなければ受け手もよろこばないであろう、と思われるかも知れないが、これはわれわれが儒家的に発想しているのである。いや、後で見返りを求められたらどうするのだ、と心配されるかも知れないが、これは『墨子』の問題とするものではないから今は置く。ともかくも、行為を受ける側に注目するならば、行為を行う側に注目した場合ほどには行為者の心情や動機について問う必要がないことは認められると思う。そこで、兼愛上篇を見直すならば、この篇が「相愛」を求めるのはあくまで「虧人自利」という「天下の乱物」の解決のためであるから、この「愛」は必ずしも心情や信条として理解する必要がないことに気づく。求められるのは相手の利を損なわないこと——より積極的には相手の利を益すことであるから、これが愛し利したいという心情や、愛し利するべきだという信条によって行われることを求める必要はない。場合によっては強制的にそれが行われても「虧人自利」の解決という兼愛上篇の目的は達成されるのである。実際、兼愛中・下篇、特に下篇では、治者・権力者の強制による「相愛」の実現が語られるよ

うになる(後述)。渡邊氏は「本来自発心に依存すべき兼愛」*14と「愛」を心情もしくは信条として理解するから、治者・権力者への傾斜を示す中・下篇と上篇との間に落差を設けようとするが、必ずしもそう見る必要はないであろう。

そもそも治者・権力者への傾斜は兼愛上篇の論の中に胚胎している。兼愛上篇において「天下をして兼ねて相愛せしむ」ることによって天下の治を回復するのは、「天下を治むるを以て事と為す者」たる「聖人」の任務であって、天下の個々の人々の任務ではない。個々の人々が行わなければならないのは「相愛」だけである。自分が子であれば自分と同じように父を愛し、自分が父であれば自分と同じように子を愛し、自分が大夫であれば他の家を自分の家と同じように愛し、自分が諸侯であれば他の国を自分の国と同じように愛して相手の利を損なうことがない。この「相愛」は個々の人々に求められるものであるが、これを天下全体の人々に求めて実行させるのはあくまで治者たる「聖人」の任務である。そして、これが天下の治者の任務とされることから、兼愛上篇が「虧人自利」と言う時の利とは異なる利——他篇に見える「天下の利」へとつながっていくような利を暗に前提としていることがわかる。話を単純にするために規模を家に縮小した次の問いによって説明してみたい。

自分の息子達に兄弟間の「相愛」を求める父がいたとする。もしこの父が何か利のためにこれを求めるとするならば、その利とは何か。

ここで父が求めているのは兄弟間で「虧人自利」しないこと、すなわち、兄は弟の利を、弟は兄の利を損なわないことだけである。だから、ここには父の利はあらわれてこない。もちろん、父子間で「虧人自利」するような父の利、子の利というのはこの家にも存在しよう。しかし、それは父が自分の息子達に父子間の「相愛」を求めるような場合に立ちあらわれてくるものであって、息子達に兄弟間の「相愛」を求める場においては、父の利は立ちあらわれてこない。にもかかわらず、これを求めるとすれば、この場合、父はいかなる利のために、あるいは同じことであるが、いかなる利を規準にしてこれを行うのか。おそらくは「家の利」以外にはなかろう。この「家の利」は父にとっても利となるものであるかもしれないが、これは父子間で「虧人自利」される父の利とは異なる。それは「家の利」がまた子にとっても利となろうことを考えれば十分であろう。父にとっても子にとっても利となるような「家の利」は、父子間で「虧人自利」される利とは次元を殊にするのである。

同様に、「虧人自利」される利をめぐる利害関係の外にあるものが、その利害関係の当事者に向かって「相愛」を求める時、それが何か利のために行われるならば、必ず、この「家の利」のような、「虧人自利」される利とは次元を殊にする利が立ちあらわれてくる。逆に言えば、「相愛」が何か利のために求められるとするならば、このような利を前提にしない限り、「虧人自利」の利害関係に立つ当事者に、第三者が「相愛」を求めることはできないのである。「虧人自利」される利にだけ注目しては、そもそも「相愛」をなすべきものとして人に求めることができない。兼愛上篇の論理が、すでに「虧人自利」される利を超えた利を要求しているのである。

兼愛上篇で天下の人々に「相愛」を求めるのは「聖人」である。この時、この「聖人」が求める利は実質的に「天下の利」以外には考えられないであろう。「天下の利」が前提とされるから、それを規準にして、それを実現する「相愛」をなすべきものとして天下の人々に求めることができる。兼愛上篇の論理では、「天下の利」が前提にされなければ「相愛」をなすべきものとして人々に求める根拠を失うのである。よって、「天下の利」なる語は兼愛上篇に見えないものの、「天下の利」に相当するものは兼愛上篇の論理の中に陰伏的に存在していると考えなければならない^{*15}。兼愛中篇以下に見える「天下の利」はそれを明確に言いあらわしたものに他ならないのである。

この「天下の利」という視点をひとたび明確に意識するならば、もはや「虧人自利」に立ち返る必要はなくなるのがわかるであろう。あることからの是非について、それが相手の利を損なうか否かでいちいち評価するのではなく、それが「天下の利」にかなうか否かで評価すればそれでよいからである。そして、この「天下の利」にかなうか否かで評価する視点を明確にし得たからこそ、墨家は「虧人自利」の関係では語り得ないようなもの——「相愛」を人に求めることがすでにその一つであったが——尚賢論や尚同論、非命論や天志論なども「天下の利」との関係でそれを論ずることができるようになってきているのである。「虧人自利」される利に拘泥することは、かえってその思想の展開をさまたげる。兼愛中篇以下において「虧人自利」が語られないのは、「天下の利」という規準を明確に意識した後は、もはや「虧人自利」に立ち返る必要がないからに過ぎない。単に「虧人自利」や「天下の利」の語の有無を以て、兼愛上篇と中篇以下との間に利をめぐる基本的な考え方の違いを見いだすわけにはいかないのである。

付け加えれば、兼愛中篇以下の「天下の利」の利を利他の意に解する渡邊氏の理解^{*16}もまた、やや人に誤解を与えるものではないかと思われる。利他の対義語は自利であるから、利他という形で評価される利は、「虧人自利」されるような利、人と人との間でやりとりされるような利についてこそふさわしい。そのような利を相手に与えるのが利他、自分に与えるのが自利である。ところが、「天下の利」はこのような利を超えている。たとえば、利他が正しいのか、自利が正しいのかを問うた時に、「天下の利」にかなうのは利他の方だ、としてその正しさを語る規準となるようなものが「天下の利」である。「天下の利」は自利・利他とは次元を殊にするのである。もとより墨家の考えでは「天下の利」にかなうもの、あるいは「天下の利を興す」(兼愛中篇など)ことは、人々の利を益すものであるから、その意味でこれが利他に通ずるものであるのは確かである。渡邊氏もこの意味で「天下の利」の利を利他の意に解しているのであろうが、このように表現されてしまうと「虧人自利」される利と「天下の利」との性格の違いが不明瞭になってしまう。自利か利他かという視点が紛れ込むような形で「天下の利」を評するのは適切ではない。というより、そもそも自利か利他かという視点によって『墨子』の利を分析していくことが適切ではなかったのである^{*17}。

自利か利他かという視点で兼愛論を分析するならば、上篇の「虧人自利」の「利」は自利の利、中・下篇の「天下の利」の「利」は利他の利ということになる。これはこれで誤りとまでは言えないのであるが、このように理解されてしまうと、同じ自利ということの上篇の自利の否定と儒家の

自利の否定とが混同されことになるし、自利・利他の対とは次元を殊にする「天下の利」の性格も見落とされることになる。また、「天下の利」に相当するものをすでに内包している上篇の論理も見過ごされてしまうし、なにより、上篇の利は自利、中・下篇の利は利他とされることによって、何か上篇と中・下篇との間に思想の質としての差異があるように錯覚させられてしまうことが問題なのである。もとより中・下篇には上篇にない要素が付け加わっているから、上→中→下篇へと墨家思想の展開を読みとる渡邊氏の説が誤りというわけではない。ここに思想の展開を見る氏の説は依然として有効であると思われる。ただ、その展開は自利の否定から利他の推奨へといった形、すなわち、氏の言われる「拒利」から「交利」といった形ではない。利をめぐる基本的な考え方において三篇の間に本質的な変化が認められるわけではないのである。

後に『唐虞之道』にもどるときに問題となるので、あらかじめここで触れておけば、自利・利他という視点によって、原始儒家および初期墨家の立場が「拒利」、中期墨家以後の立場が「交利」すなわち利他とされてしまうことのさらなる問題点は、このことによって「利」を利他の意味で用いる用例が中期墨家によって開始されたと錯覚させられてしまう点にある。渡邊氏自身がこのような錯覚をされているわけではないが、氏の説に従って文献操作を行うならば、利他の意味での「利」の用例が見える文献は間接的にせよ中期以降の墨家の影響を受けたものとして中期墨家以後に置かれることになろう。渡邊氏の説を認める限りこれは正しい文献操作であると思われるのだが、そうすると『唐虞之道』の「利天下」の語は明らかに利他を意味するから、これは中期以後の墨家の影響を受けたものとなって、『唐虞之道』の成立を引き下げていってしまう。郭店楚墓の考古学的推定年代との齟齬を生ずる一因がここに存するのである。

それに対して、自利・利他という視点を持ち込まないならば、墨家思想の特徴は単に、「利」、特に「天下の利」を規準にしてものごとの是非を定めるという考え方に求めればよい。ここに墨家思想の特徴を求めるならば、「利」を利他の意味で用いる用例は中期墨家以前に存在してもかまわないことになる。そもそも兼愛上・非攻上両篇が単に「利」と言わずにわざわざ「自利」と言っていることが、初期墨家の時代より「利」は利他の意味でも用い得たことを暗示していよう。単に「利天下」の語によって『唐虞之道』の成立を引き下げる必要は無いというのが論者の立場であるが、このことについては後に述べたい。兼愛上・非攻上両篇の発想についてまだ語るべきことが残されているのである。まずは次の補足から。

上の説明において示した問い、

自分の息子達に兄弟間の「相愛」を求める父がいたとする。もしこの父が何か利のためにこれを求めるとするならば、その利とは何か。

この問いについて一つ補足をしておかなければならない。この問いには実はトリックがしかけられている。というのも、この父は別に何か利のために息子達に「相愛」を求める必要は必ずしもないからである。何かのためにではなく、「相愛」それ自体を至上の価値としてその実行を求めること

もできる。何かのための手段として「相愛」を求めるのではなく、「相愛」それ自体を目的として「相愛」を求める。このような形で「相愛」を求めることもまた可能なのである。もしそのような方向で「相愛」が求められていったとすれば、それはいわゆる博愛によほど近づいていったであろう。しかし、兼愛上篇の論において「相愛」はあくまで天下の治を回復するための手段に過ぎない。暗黙に前提とされる「天下の利」のためにこれが求められるのである。ここに「相愛」と「博愛」の区別がある。「汝の隣人を愛すべし」という語に示されるような博愛は、何か利のために求められ、何かのための手段とされるならば、もはやそれは博愛とは呼べないもののはずである。が、「相愛」はあくまで手段に過ぎない。だから「相愛」の場合は、「夫れ人を愛する者は、人、必ず従ひて之を愛し、人を利する者は、人、必ず従ひて之を利す」という人々の間にある傾向性を利用して、打算的な形で人々に「相愛」を行わせてもかまわないし(兼愛中篇)、「之を勧むるに賞誉を以てし、之を威するに刑罰を以てす」と強制的に「相愛」を行わせてもかまわない(兼愛下篇)。「相愛」は個人が持つべき信条では必ずしもないのである。他方、博愛は必ず個人が持つべき信条として個人において行われなければならないもののはずである。だから、博愛は個人が個人に対して同じ博愛という信条を持つよう求めて、個人と個人の間を通じて人々の間に広められる。それに対して、「相愛」は個人と個人の間を通じて人々の間に広められていく信条ではない。天下を治める者が「天下の利」をめざして天下の人々に求めていくものなのである。ここに兼愛論と尚同論が結びつく必然が存在する*¹⁸。兼愛論と尚同論の関係はしばしば問題とされるものであるから、両論の結びつきについてここで簡単に触れておくことにしよう。ここに触れることは、兼愛上・非攻上両篇の発想の特徴を知る上で、さらに有益であろうと思われるからである。

兼愛上篇には、「虧人自利」される利と「天下の利」の二つの利があらわれていた(後者の利は陰伏的ではあるが)。この内、「虧人自利」される利は少なくともその利害にかかわる者にとっては自明な利である。敵対する両者が境界線上の土地を争うように何が利であるか明確であるから、それをめぐって「虧人自利」が行われるのである。それに対して、「天下の利」は自明なものではない。まして「天下の利」を実現する方法にいたってはますます自明なものではない。墨家は「相愛」を「天下の利」を実現するものと信じているが、儒家はそんなものは「父を無みするもの」(『孟子』滕文公下篇)であるとして全く請け合わないのである*¹⁹。「天下の利」とは何であるのか、それを実現する方法は何であるのか、そもそも個人の利の外に「天下の利」など求める必要があるのか等々について天下の人々がそれぞれに意見を異にする状態——「一人なれば則ち一義、二人なれば則ち二義、十人なれば則ち十義」(尚同上篇)といった状態であっては、「天下の利」は実現されない。この実現のためには義は天下の人々の間で統一されなければならない。この統一の方法について専論したのが尚同論である。

尚同上篇によれば、「上同(=尚同)」とは、「上の是とする所、必ず皆な之を是とし、非とする所、必ず皆な之を非とす」と下位者が上位者にその是非を一致させることである。そして里長は里

の人々を郷長に尚同させ、郷長は郷の人々を国君に尚同させ、国君は国の人々を天子に尚同させることによって、天下の人々の義を統一することを尚同上篇は求める。尚同中・下篇の論も大枠では上篇とかわらないと見なしてよいと思われるのであるが、このような形で義を統一しようとする考え方は、兼愛上・非攻上両篇の発想の仕方と不可分である。

両篇が行為の是非を考える場面で、行為を受ける側に注目した発想をするのに対し、儒家、特に孟子が、行為を行う側に注目した発想をすることはすでに指摘した。そして、儒家的に、行為を行う側に注目して行為の是非を問うならば、行為者の心情の純粹さや動機の正しさにその行為の正しさが求められるようになることもすでに指摘した。ここで、行為者の心情の純粹さにその行為の正しさを求めていくなれば、これがおのずと性善説的な考え方に傾いていくのは見やすいであろう。純粹な心情において行われた行為はその行為者の性の発露と考えられようから、これを正しい行為と見なすのならば、その行為者の性をも善きものとして認めたことになる。ここで、ある個人ではなくて、すべての人について、その性の発露による行為を正しいものと見なすならば、人の性は善であると見なさざるを得ない。逆に言えば、人の性が善であると想定するから、純粹な心情による行為を正しいものとするのできるのである。行為を行う側に注目して行為の是非と考えるという発想が、必ず性に相当するものを要求するわけではなからうが、この発想が行為者の性に注目していくという傾向を持つことは、ここに認められると思う。

逆に、行為を受ける側に注目して行為の是非を問うような発想をする場合は、行為者の性に注目する契機はほとんど無い。行為者がどのような性を与えられていようと、その行為者が自らの性の発露として行為しようと、その性を矯正して行為しようと、それは行為を受ける側に注目する場合には、ほとんど関係の無いことである。それゆえであろう、墨家はほとんど性について語らない。少なくとも、性との関わりにおいてその思想を組み立てる部分は十論には存在しない。義もまた性とは無関係に定められるのである。

もし人々に共通な性が与えられていることを前提として、その性との関わりにおいて義を語るならば、同じく義の統一を語るにしても尚同論のような形にはならない。孟子の性善説の場合が一番わかりやすいが*²⁰、孟子のように性の発露による行為を正しいものとみなせば、義は性の内に練り込まれてしまうから、そもそも義の統一をはかる必要がない。人は同じ性を持ち、同じ義を内にしているのである。そのことに気づいていない人々にそれを気づかせるという過程は要求されるが、尚同論を持ち出して義を統一するという必要はここには全く存在しない。同じ儒家でも性の内に義を練り込まない荀子などは尚同論を語ってもよさそうなのだが、墨家のような尚同論を語っていないのは、彼もまた性との関わりにおいて義を考える思想家だからである。荀子は欲望満足の追求を人の性として認め、その上で、人々の欲望が社会全体として最大限満足されるように定められたものが聖人の定めた礼・義であるとする*²¹。荀子において礼・義は聖人の定めるものではあるが、それは一方では人の性という人々の間に共通に与えられたものを前提にしたものであって、この性を離れて全く自由に定められるものではない*²²。

それに対して墨家の場合、人の性とは無関係に義を定めるのである。人々の間に共通に与えられたものを前提とせずに、人々の間で共有されるべき義を定めるから、その義が共有されるためのシステムを尚同論として語るのである。そして、この義は、人々の間に共通に与えられたものを前提として定められたものではないから、墨家の場合、その義を定める者の資格が厳しく問われることになる。その義の正当性を人々の間に共通に与えられたものに求めることができないから、すぐれた者が定めた義だからそれは正しいという形で、その義を正当化するのである。「義」は「愚かつ賤なる者より出でず、必ず貴かつ知なる者より出でず」るのでなければならない（天志中篇）。そして、最も貴であり最も知であるものとして天を持ち出して「義、果たして天より出でず」（同上）と、最終的には義は天により定められたものであるとして、先に尚同論を説明した時には記さなかったが、尚同論においても最終的には天子による天への尚同を求めることになるのである。

墨家が天を持ち出さなければならなかった究極的な理由は論者にはわからない。ただ、このような形で天を持ち出してくるその持ち出し方を方向付けているのが、兼愛上・非攻上両篇の発想の仕方であることは明らかであろう。もし、両篇が行為を受ける側ではなく、行為を行う側に注目して行為の是非を問うような発想をして、人の性というものに注目していくならば、「相愛」や「非攻」を人の性との関係で語り、その性は天が与えたとして、性を媒介にして「相愛」「非攻」の正当性を天に求めるような方向にその思想は展開していったかも知れない。しかし、兼愛上・非攻上両篇の発想は、墨家の思想がこの方向に展開することを阻止する。行為の受け手に注目して行為の是非を問う発想の中で導かれた「相愛」や「非攻」は、これが人の性に根ざすものであるのかないのか、そんなことは一切問われない。それは天下の人々の共有するべき義であって、それを義とするのは最も貴くかつ最も知なる天の意である。だからそれは正しい、と、このような形で天を持ち出して「相愛」「非攻」を正当化する方向に、墨家は思想を展開させていくのである。

『墨子』の文献批判による限り、兼愛上・非攻上両篇に対して、尚同論や天志論を後出のものとする渡邊氏の論は依然として承認されなければならないと思う。しかし、同時に、このような形での尚同論や天志論を生み出す母胎が兼愛上・非攻上両篇の発想の内にあることもまた見落とされはならないであろう。この両篇の発想こそが、儒家と墨家を根底で切り離しているのであり、その後の墨家の思想の展開を方向付けているのである。

節用の論（節用・節葬・非楽）もまたその例外ではない。節用中篇や辞過篇に見える「飲食の法」「衣服の法」「宮室の法」「節葬の法」などは、それが人々の性にかなうからそのように定めるのではない。「諸々の、費を加えて民の利を加えざる者、聖王は為さず」（節用中篇）と「民の利」を損なわないという配慮によってそれを定めるのである。これは非楽論により明らかであって、壮麗な音楽が「目は其の美なるを知り、耳は其の楽しみを知る」（非楽上篇）ものであること、もし「性」の語によって語るならば、人の耳目の性が壮麗な音楽を欲するものであることを認めながら、「万民の利に中らず」（同上）としてその享受をしりぞける。あくまで「天下の利を興す」（同上など）という観点から、節用を説き、非楽を説き、また節葬を説くのである。ここには、人の性にかなうか否

かということについての配慮はほとんど無い。非攻上・兼愛上両篇の発想を承ける墨家はかたくななまでに人の性を問題として取り上げないのである。

節用の論はまた、非攻上・兼愛上両篇の「虧人自利」される利のイメージを一面で引きずっている。「虧人自利」の語は、二者が同じ利を争うような場面を想定して語られる言葉であるから、節用の論においては「虧人自利」なる語はもはや見られない*²³。節用の論における君主と民衆は同じ利を争う関係に無いからである。だが、「自利」が「虧人」をともなうという、「虧人自利」される利のイメージが節用の論の背後に色濃く残されていることは明らかであろう。ここでは君主の贅沢（「自利」）と民衆の貧困（「虧人」）とが不可分な形で考えられているからである。もし「自利」が必ずしも「虧人」に結びつかないのであれば、たとえば社会の生産性が高くて、君主の贅沢が必ずしも民衆の貧困に結びつかないような場合には、節用の論はその論の根拠を失う。荀子が墨家の節葬・非楽を非難したことはよく知られているが（『荀子』富国篇など）、それは一方では墨家が人の性に対する配慮を欠いている点への非難であり、他方では墨家が「虧人自利」される利のイメージにとらわれて、君主も民衆もともに豊かになる道を閉ざしている点への非難である。この非難はもとより荀子の立場からなされたものに過ぎないが、墨家の考え方の特徴をよく示すものであると言えよう。節用の論では、君主が自利を行いながら利他を行う可能性、たとえば社会全体を豊することによって、その恩恵を君主自身も民衆も受け取るという可能性が排除されてしまっている。ここでは君主の「自利」がただちに民衆への「虧人」に結びつくのである。だから、君主の贅沢（「自利」）は非難されて節用が求められる。別に、贅沢を求めるという君主の性が非難のやり玉に挙げられているわけではない。あくまでそれが民衆への「虧人」をともなうという点で、君主の贅沢（「自利」）は非難されるのであり、このような非難の仕方が可能なのは、「自利」が「虧人」をともなうという利のイメージを、兼愛上・非攻上以後の墨家が依然として持ち続けていたからである。

ずいぶんと回り道をしたが、これでようやく『唐虞之道』の「利天下而弗利，仁之至也」にもどることができる。これまでは渡邊氏の論に従う形で、兼愛上・非攻上両篇と他篇を区別して論じてきたが、利をめぐる基本的な考え方において両篇と他篇との間に本質的な差異を見いだす必要がないことは以上でほぼ論じ得たと思われるから、ここではもはやこの区別はいらないであろう。両篇に端を発して他篇へと連なっていくものを、以下、「墨家的」と表現することにする。

さて、「利天下而弗利」の語は、この語だけを取り出せば、大雑把に言って二通りに解釈し得る。墨家的なそれと、儒家的なそれである。墨家的発想によれば、「自利」はただちに「虧人」に結びつくから、「自利」を行いながら「利天下」を行うというものはありえない。「利天下」を行うものは必ず「弗利」でなければならない。だから「利天下而弗利」である。「利天下」と言えば必ず「弗利」であるのだから、わざわざ「弗利」を言う必要がないし、また言う必要がないから『墨子』にはこのような「弗利」の用例が見えないのであるが、ここでは念を入れて「利天下」と「弗利」の二つを「而」字で繋いで、それを「仁の至り」と評するのである。

他方、「利天下」という言葉づかいが儒家にふさわしいものであるか否かは別にして、儒家においても「利天下」を行うことは「仁」と評するに値するもののはずである。ただ、儒家的発想においては行為者の動機や心情が問われることになるから、外見的には「仁」に見える行為であってもそれが不純な動機や心情によって行われるならば真正の「仁」なる行為としては認められない。だから「利天下」の背後にある動機を問題にして、それが自利を目的としてではないこと（「弗利」）を付け加えて、そこではじめて「仁の至り」という評価を与えるのである。

そしてもう一つ。論理的にはつぎの解釈もありえよう。墨家的発想のように「自利」が「虧人」に結びつくとは考えない。また儒家的発想のように「利天下」の動機は問わない。行為をその外面だけで判断して、「利天下」「不利天下」と「弗利」「自利」によって区分して、「利天下」かつ「弗利」, 「利天下」かつ「自利」, 「不利天下」かつ「弗利」, 「不利天下」かつ「自利」の組み合わせを考える。そして、他との比較において「利天下」かつ「弗利」を「仁の至り」とする。このような発想による「利天下而弗利」である。『荀子』富国篇に、「利して利とせざる」者は「天下を取り」, 「利して後ち之を利とする」者は「社稷を保ち」, 「利せずして之を利とする」者は「国家を危うくす」とあるのが、もしこのような発想によるものであるとするならば、これは荀子的な「利天下而弗利」と呼んでよいであろう。荀子も儒家ではあるが、便宜的にこう呼んで二番目の読みと区別したい。

実は、『唐虞之道』だけでは、これらの内のどの読みを取るべきか定まらない。どの読みで読んでも『唐虞之道』の他の部分と不整合を生ずることはないからである。どの読みを取るかは、逆に『唐虞之道』をどのようなものとしてとらえるかによって決まる。これを墨家の、あるいは墨家の発想の影響を受けたテキストととらえるならば、おのずと最初の読みが取られることになるし、これを儒家のしかも荀子以前のものとしてとらえるならば、二番目の読み以外は考えられない。そして『唐虞之道』に荀子思想の影響を見ようとするならば、撰ばれるのはおそらく最後の読みとなろう。だが、本論の目的は、『唐虞之道』の年代を郭店楚墓の考古学的な推定年代とすりあわせることにあったから、この最後の読みは取らない。また最初の読みも取る必要はないと思われる。「利天下」に「弗利」を重ねるのは墨家的発想としては過剰な表現であるし、『老子』『太一生水』をのぞく郭店楚簡の他のテキストは明らかに儒家的傾向を示しているから、『唐虞之道』だけを墨家的に読み解く積極的な理由にとぼしい。平凡な読みではあるが、ここでは二番目の読みを取りたいと思う。本論冒頭部分では中性的な訳を与えて置いたが、意識すれば「利天下而弗利」は「天下を利するが、自分の利を目的としてのことではない」、すなわち「自分への利を動機として天下を利するのではない」の意である。『唐虞之道』にはまた別に、

四肢倦惰，耳目聰明衰，禪天下而授賢，退而養其生，此以知其弗利也*²⁴。

（老衰して）四肢が疲れ、耳目のはたらきが衰えると、禪定して天下を賢者に授けて、引退してその生命を養った。ここから「弗利」であることがわかるのだ。

と「弗利」の語が見えているが、自分の利のために天下を利するものであれば、天下を利するにふ

さわしくない高齢になっても他人に天下を譲ることはなかりと考えるから、賢者への禪定が「弗利」の証拠となるのであろう。そして、このように「利天下」の動機を問うものとして「弗利」を読むならば、行為者の心情や動機を問う傾向は孟子において著しいから、「利天下而弗利」といった考え方が孟子前後の儒家によって示されることに問題はない。戦国中期後半とする郭店楚墓の考古学的な年代推定と矛盾を生じさせないのである。

だが、ただちに反論があるであろう。「利天下」の語は儒家の主張としては『孟子』にも見えていないではないか、ここに見えるような「弗利(=不利)」の用例は『荀子』にまで降るではないか、ましてや「利天下而弗利」を「仁之至」とするような言葉は『孟子』にも『荀子』にも見えていないではないか、上の『唐虞之道』の語を孟子前後に持っていくなれば、その言葉がその当時の儒家によって語られ得たことが文献実証的に示されなければならない、と。確かにその通りである。ある思想が存在することと、ある言葉が存在することとは違う。まさにその言葉によってしか表現できない思想というのかもしれないが、多くの場合、ある思想は別の言葉によっても語られ得るし、一つ言葉は別の思想を示すものとしても語られ得る。ある思想が別の言葉で語り得るのでなければ、そもそも思想を解説するというわれわれの営為が成り立たないし、一つの言葉が別の思想を担い得るのでなければ、そもそも思想史の対象となるような思想の展開が存在しなくなる。思想と言葉は一対一には対応していない。「利天下而弗利」という思想が語られることと、「利天下而弗利」という言葉が語られることとは、別の事柄である。上に示されたのは、「利天下而弗利」という思想が孟子前後の儒家によって語られ得た可能性に過ぎない。利他を意味する「利」の用例が、必ずしも中期墨家にはじまると見る必要がないことはすでに示したが、これも「利天下」という言葉が孟子前後の儒家によって語られ得る可能性を開いただけで、当時の儒家がこの言葉で自己の立場を語っていたことを保証するものではないのである。

しかし、これで十分ではないだろうか。『孟子』や『孟子』に先行する儒家文献に見えない言葉については、それが孟子前後の時代の儒家によって語られていたか否かを文献実証的に定めることがほとんどできないからである。『孟子』に見える言葉についてならば、それが孟子の時代に存在していたとすることができる。しかし、『孟子』等に見えない言葉については、孟子前後の時代の儒家文献がほとんど現存していないことを思えば、『孟子』等に見えないからといってそれだけでその言葉が当時に存在しなかったとすることはできない。その言葉を載せた文献がたまたま亡んで伝わらなかっただけなのかも知れないのである。もちろん逆に「存在した」と強弁することもできないのであって、その言葉の担う思想が当時の儒家の思想と矛盾しないことを示して、その言葉が存在していた可能性をひかえ目に語り得るに過ぎない。

すでに記したように、儒家が利を義との対比において否定するのは、行為を行う側に注目して行為の是非を問うような発想をするからである。この発想によって利を否定するからといって、この発想にのらない利、たとえば「民を利する」という場合の利までを儒家が否定的にとらえていたと

は言えないであろう。これはちょうど墨家的発想にのらない利——自らを利せんとする行為者の心情としての「自利」までを墨家が否定的にとらえていたとは言えないことに対応する。行為者の心情としての「自利」を暗に認めながら「拒自利」を語る墨家が矛盾を冒しているわけではないのと同様、行為者が利・不利の観点で行為することを禁ずる儒家が「民を利する」ことや「天下を利する」ことを肯定的に語っても何ら矛盾を冒しているわけではないのである。この種の利は儒家が利を否定する発想にはのらない利だからである。もちろん、ひとたび「利」を否定的に用いたならば、すべての用例において「利」を否定的に用いなければならないと考えるならば、儒家が「利民」や「利天下」の語を肯定的に語ることは矛盾を冒すことになるだろうが、はたして当時の儒家がここに矛盾を感じていたかどうか。ここに矛盾を見いだすわれわれの考え方の方に問題があるのかも知れないのである。「利天下」の語が孟子時代に存在したことは『孟子』が証しているから、この語を肯定的に用いて自らの思想を語る儒家が孟子前後に存在してもそれほど不自然ではないのではなかろうか。自利・利他という観点から「利」を分析することに固執したり、儒家と墨家の発想の違いを無視したりすることがないならば、「利天下而弗利」の語が孟子前後の儒家文献に存在する可能性も認められるのではないかと思う。まあ、これもその存在の可能性をひかえ目に語り得るに過ぎないのではあるが。

やや墨家思想に深入りしすぎたきらいはあるが、「利天下而弗利」の語が孟子前後の儒家によって語られ得る可能性を開くことによって、郭店楚墓の考古学的推定年代への歩み寄りをおこなうという当初の目的はほぼ果たせたと思われる。もちろん、『唐虞之道』の成立年代はこの語のみによって決まるわけではないから、この篇全体の検討およびそれにもとづく本篇の成立年代の推定は別稿にゆだねられなければならない。

『孟子』およびそれに先行する儒家文献に見えない言葉が孟子に前後する儒家によって語られていたことを文献実証的に論証することはほとんど不可能であるから、『唐虞之道』の年代を引き下げる論に比べてはなはだ歯切れの悪い論となっているが、もし郭店楚墓の考古学的推定年代が正しいものであったならば、『唐虞之道』の「利天下而弗利」の語は本論で示した方向で解釈されなければならないであろう。逆に、もし将来、郭店楚墓の推定年代が引き下げられることになれば、本論が示した読みは必ずしも支持されなくなるが、その場合でも、儒家が利を否定する発想、墨家が利を肯定する発想についての本論の分析までが無意味であったということにはならないと思う。

最後に『墨子』研究に関して言えば、論者は『墨子』各篇の編年については基本的に渡邊氏の見解を支持する者であるが^{*25}、氏が示された墨家思想の変遷に関しては再検討の必要があろうと考える。氏が初期墨家と中期墨家を分ける大きな理由は利に対する考え方の変化であるから、本論が示したように兼愛上・非攻上両篇と他篇との間で利についての基本的な考え方に相違が見いだせないのであれば、用語法の違いの上でならばともかく、思想上の違いとして初期墨家と中期墨家を区別する必然性は乏しくなる。また、尚同論や天志論あたりもそれが兼愛上・非攻上両篇の発想と不

可分であるならば、これを末期墨家に固有のものとして秦墨あたりに結びつけることの是非は問いたくはない。墨家思想およびその思想の変遷については別に稿を起したいと思う。

-
- * 1 『郭店楚墓竹簡』(文物出版社1998.)の釈文による。ただし、古文は通行の字体に改めた。
 - * 2 『孟子』尽心上篇「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」。
 - * 3 『荀子』富国篇「利而不利也，愛而不用也者，取天下矣」。
 - * 4 李承律『郭店楚墓竹簡の儒家思想研究－郭店楚簡研究序論－』(東京大学大学院人文社会系研究科博士論文, 2001.) 第一本編第一章。
 - * 5 湖北省荆門市博物館「荆門郭店一号楚墓」(『文物』1997年7期)参照。
 - * 6 李前掲論文の序を参照。
 - * 7 渡邊卓『古代中国思想の研究』(創文社1973.) 第三部第一編第二章。以下、特にことわらない限り渡邊氏の説はここによる。
 - * 8 『墨子』のテキストは孫詒讓『墨子問詁』を用いる。なお、以下、『墨子』の篇については篇名のみ記す。
 - * 9 「虧人自利」の語は兼愛上篇には見えないが、父子、兄弟、君臣に関してそれぞれ「虧父而自利」「虧子而自利」「虧兄而自利」「虧弟而自利」「虧君而自利」「虧臣而自利」と記されている。
 - * 10 兼愛上篇では「視父兄與君若其身」「視弟子與君若其身」「視人之室若其室」「視人身若其身」「視人家若其家」「視人國與若其國」と記されている。
 - * 11 兼愛上篇の「兼」の解釈については、吉永慎二郎「墨翟 兼愛を説かず－『墨子』兼愛篇の論理と構造－」(東北大学中国文史哲研究会『集刊東洋学』67, 1992.)に従う。
 - * 12 兼愛上篇が利それ自体を否定するものでないことは、李前掲論文(pp. 44~46)に指摘されている。ただし、以下で述べるように論者の見解は李氏のそれとはやや異なる。
 - * 13 このこともまた李前掲論文(p. 45)に指摘されている。また、李氏が注記するようにつとに池田知久『墨子』の経・経説と十論』(東大中哲文学会『中哲文学会報』10, 1985.)によって同様の指摘がなされている。
 - * 14 渡邊前掲書p. 478。
 - * 15 もし兼愛上篇の中で「天下の利」に相当する語を求めれば「天下の治」が実質的にそれに相当するであろう。中篇以下の「天下の利(害)」を上篇の「天下の治(乱)」の言い換えとする見解はすでに浅野裕一「墨家思想の体系的理解(一)－兼愛論について－」(東北大学中国文史哲研究会『集刊東洋学』32, 1974.)に示されている。
 - * 16 渡邊前掲書p. 477など。
 - * 17 渡邊氏が自利・利他の対によって利を分析していることは、渡邊前掲書pp. 598~600に、より明らかである。
 - * 18 兼愛論と尚同論が結びつくことについては、浅野裕一『『墨子』尚同論の構造－天子専制理論との対比－』(東北大学文学会『文化』40-1/2, 1976.), 柴田昇「墨家集団論序説－墨家思想の再構成－」(『名古屋大学東洋史研究報告』23, 1999.)などにすでに論じられている。ただし、その結びつけの論理は論者のそれと異なる。
 - * 19 『孟子』が非難するのは「兼愛」であるから、ここの「相愛」は「兼愛」と記すべきであろうが、兼愛上篇の言葉づかいに合わせる。なお、兼愛上・中・下篇における「兼」および「相愛」については吉永前掲論文参照。
 - * 20 孟子の性善説については、拙稿「性善説再考－『孟子』尽心下第二十四章をてがかりに－」(京都大学文学部中国哲学史研究会『中国思想史研究』19, 1996.)「天人論再考」(東京大学中国哲学研究会『中国哲学研究』11, 1988.)参照。
 - * 21 荀子の性説については、前掲拙稿(1998.)参照。
 - * 22 このことは『荀子』礼論篇の「三年の喪」について論ずる部分において典型的にあらわれている。

- *23 ただし、似た表現としては「虧奪民（之）衣食之財」の語が非楽上篇に三次見えている。
- *24 この部分の仮借字を通行の字体に置き換えるのには、李承律「郭店楚簡『唐虞之道』訳注」（東京大学郭店楚簡研究会『郭店楚簡の思想史的研究』1, 1999., のち前掲李氏博士論文第二部Ⅰ）を参照した。
- *25 尚賢・尚同・天志の上中下篇の相対的時代については再検討されるべきであるかもしれない。河崎孝治「墨子尚賢論の成立期について」（『日本中国学会報』24, 1972.）, 山辺進「『墨子』尚同三篇の統治機構とその論理」（『日本中国学会報』43, 1991.）, 吉永慎二郎「墨家における“万民系”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－」（『秋田大学教育学部研究紀要（人文科学・社会科学）』46, 1994.）などを参照。