

《研究ノート》

赤塚忠「墨子の天志について」

—墨子の思想体系の復元—の再検討

山 辺 進

一、はじめに

墨家思想研究に於いて、天志・明鬼諸篇に代表される宗教思想を如何に解釈し、また、位置付けるかという問題が、墨家思想、そして、その思想を担う墨家集団の性格を左右する重要問題の一つであることは言を俟たない。例えば、胡適は墨子を実践的宗教家といい（『中国哲学史大綱』一九一九）、また、郭沫若は天志の主張は墨子の思想の脊梁であるとし、そのため、その天の投影である下土の権力者を擁護せざるを得なかったと批判する（『十批判書』一九五四）が、一方、梁啓超は兼愛思想こそが『墨子』の根本思想であると言い（『墨子学案』一九二一）、また、同様に侯外廬も墨子は人民の立場から貴族制を否定した（『中国思想史』一九四九）ことなどがそれぞれである。

このような相反する解釈・評価は、わが国の『墨子』研究に於いても同様に見受けられることである。即ち、赤塚忠氏は「墨子の天志について—墨子の思想体系の復元—」（一九五五）に於いて、墨家思想の根底には中国古代の伝統的天観があると言うが、渡辺卓氏は「墨家の集団とその思想」（一九六一）に於いて、墨家の天はその思想発展過程で、自説の正当性強化のために採用されたにすぎないと言う如く、極めて相反する二説が拮抗して

いる。

以上の如く、墨家思想に於けるその宗教思想、就中、天の思想を如何に位置付けるかということは、近代墨家思想研究当初より重要な問題となっており、また、赤塚・渡辺両氏の論文から三十有余年が過ぎた現在に於いても、その事情は何等変わりはないのである。

ところでこの問題に関しては、論者は既に別稿にて、主に墨家の天観と伝統的天観との関係から赤塚説が成立し得ないことを指摘した。⁽¹⁾しかし、紙幅の都合上、赤塚説そのものについての厳密な検討を行うことはできなかった。そこで小論では、特に氏の論考の方法論を取り上げ、それを批判する作業を通じて、氏の説がその方法論に於いて既に重大な問題点を有していることを明らかにし、併せて、氏の研究の特記すべき点についても言及したい。何故ならば、氏の研究には渡辺氏の研究にはない独自の視点が多々含まれており、それらは今後の墨家思想研究に重要な視点を提供するものと考えるからである。

二、赤塚論文の構成とその論旨

氏の論文は、(一) 墨子研究の主要問題 (二) 墨子書の文献批判 (三) 天志篇の分析 (四) 天観念の伝統と革新 (五) 墨子の思想体系 (六) 墨子の思想の思想的意義 の六節から構成されている。便宜上、まずその議論の大筋を辿ることにする。⁽²⁾

(一) 墨子研究の主要問題では、上述したような中国に於ける相反する墨子評価を紹介し、

わが国近代初期の中国哲学史研究家高瀬博士は、すでに、墨子がいかにして、何故に天を根底にしたかをば、その思想研究の重要問題であると指摘されたのであったが、その問題は依然未解決のまま残っているといわなければならない。(五三八頁)

と言ひ、そのためには、まず「墨子書がいかにして、またいかなる程度に墨子の本来の思想を伝えているか」(五三八頁)を検討し、「統いて、それによっていかにして墨子の本来の思想体系を復元するかが問題」(五三九頁 傍線著者)となると言う³⁾。即ち、氏は開祖子墨子の思想体系を明らかにする作業を通して、墨子思想と伝統的天観の関係、より正確に言うならば、墨子思想の根底に天の思想が存在することが理解されと言うのである。

そこで、(二) 墨子書の文献批判 (三) 天志篇の分析では、尚賢上篇以下非儒下篇に至る二十四篇の内、氏の議論と直接関わりがある尚同・兼愛・天志諸篇を中心に文献批判を行う。即ち、(二) 墨子書の文献批判では、兼愛・尚同・非攻各上篇を最早期の成立とし、兼愛・尚同各中・尚賢・節用各上の諸篇がそれに続き、次いで兼愛・尚賢各下・天志上・非攻・節用各中の諸篇が成立し、最後に尚賢中・尚同・非楽・明鬼各下・非命上・中・下・天志中・下・節葬・非攻・非儒各下の諸篇が成立したと結論する。統いて、(三) 天志篇の分析では、「尚同篇が天志を前提としているのは嚴然たる事実である」(五五五頁)から、現天志論成立以前に兼愛論・尚同論の根拠として天志の主張が存在したといい、

現在の天志篇になるまではいくつかの段階があった。恐らくは、兼愛の根拠であるものと、非攻ないし尚同の根拠であるものと、現在のものであろう。

(五五六頁)と推測するのである。右の結論は氏の方法論の根幹に直接関わっており、かつ、問題点も存在するので、次節に於いて詳説する。

(四) 天観念の伝統と革新では、殷代から春秋戦国時代に至る天観念の変遷を出土資料や、『詩経』の原義解釈を駆使しながら伝統的天観の系譜を明らかにする。赤塚学に於いては甲骨卜辞・金文等の出土資料を、『詩経』をはじめとする先秦文献の解釈に積極的に用いることがその重要な特色の一つとなるが、本節でもその特色が遺憾なく発揮されている。そこで、その結論部分を引用してみる。

春秋末、戦国時代の多くの思想家が天の觀念を持し、それをその思想の根底としていたのは事実である。それは何故か。……ただここで如上の叙述からいえることは、かく天の觀念が古代中国思想の伝統であるからであらう。永く中国人の思惟を支配して来たので、一足飛びの飛躍はできないのである。……ということは、思想家は必ず保守的伝統主義者でなければならなかったという意味ではない。感情的にも、生活事実としても伝統的なものに圍繞されており、しかもそれは崩壊しつつあるので、変雅の詩人が天の觀念から倫理問題を演繹しているように、天の指示するその集団の聖理念の下から、その思惟の範疇を学び取らなければならなかった。歴史への反省が先王、聖王という形式を取らなければならなかったように伝統を足場とし、しかもそれが因襲的纏綿があるにしても新しい人倫理念の掲揚であるように実質的には倫理の革新を意図させるものでなければならなかったと思う。そればかりでなく、変雅の詩人は保守的であつたゆえに、その人倫の追及は挫折し、また、春秋末戦国初期の時代の要求はその保守性を許さなかったのであるから、思想家が伝統的天觀を掲げることには思想史の必然として、その革新をこそ課されていることにほかならない。

即ち、氏は思想史の必然として、春秋末・戦国初期の思想家たちは伝統的天觀を足場として踏襲しつつも、その革新がその使命として課せられていたと言うのである。そして、氏はその革新には「正統的変雅の詩人の、信奉者としての態度を継承し、天の秩序を人間相互の信頼と自主の信念とに見いだし、『天を怨まず、人を尤めず、下学して上達し』（『論語』憲問篇）て、人類の普遍性に連なるもの」（五六五頁）と、「より客観的に、いわば司祭者の態度を継承して、人倫の關係態を觀察し、その集団の普遍事実を見出だして行くもの」（五六五頁、五六六頁）との二の方向があるとし、次節では後者の方向の延長上に於いて墨子思想を位置付けようとする。正しく氏の『墨子』研究の核心である。

（五）墨子の思想体系では、まず冒頭で前節までの考察の結果として、

天志という提唱は本来兼愛の主張の根拠であらうと推定され、また：墨子学派は古代の上帝觀念を驚くべき

ほど強く伝承してきている。そこで墨子自身も天帝の宗教観念を持っていたであろうと推察される。(五六六頁)

と言ひ、次に天と兼愛が如何に結び付くかについて詳細に論ずる。即ち、まず兼愛は墨子が「悟得」したもので、「人間の最も素朴な、しかも純粹な感情であり、実践的意思」である「主観的実践教義」と規定するが、ただ、それは「全く主観的にだけ成立している」のではなく、「その主観的自覚が発点になっている」という意味に於いてであるとする。そして、「人倫秩序は一なる天の実在によって維持されている」のであるから、墨子に於いては天の実在を「人間の愛の精神と悟得して、それを己の一なる自發意志として住せしめ」たと解釈する。換言すれば、「人間の愛の精神」という「普遍なるものを一主体の活動とする主観的な要請」があり、「それは宗教的感情から来るもので、そこでは天は人格の主と見る」ことになり、それ故に実践意識の強い墨子に於いては「かかる天の表象も鮮やか」となり、「永く天が印象され、道德的実在として伝えられた」と言う。ただ、その天は、「天志篇が言うように、天道としての客観的存在者ではなく、それ以前のいっそう主観的なものであり、だが、全く宗教的であるのではなく、ただ、それが動機となって客観に切り換えるものであった」といひ、墨子の愛が兼愛でなければならなかったのは、「墨子の思惟が客観体を志向していたこと」に起因することを指摘する。そして、兼愛に見られる平等観には自から制約があるとし、また孟子の民本思想のような徹底もないと言う。それは「墨子が庶民に注目していたけれども、それを独立してその力を考えるのではなく、上からそれを包和する天下、国等の全体的共同体を前提にして、その内部の相対的平等を考えていた」こと、「個人以前に、兼愛の關係態が存する」こと、即ち「全体的共同体を志向し」「それを目的としていた」からであると解釈する。そして、以上のような考え方は、墨子が「一者即全体の古代の上帝の祭祀事実にその典型を見いだしていた」からだと断ずるが、その際にも、上述の如く「必ずしも全く宗教的であるのではなく、それとは異なる転換を遂げつつある」ことを強調する(五六六頁―五七〇頁)。即ち、

客観体を志向した墨子は古代の祭祀事実を客観的に認識して、それをその思惟の範疇に控えたのである。

(五七〇頁)

と言ひ、また、

墨子は、天の宗教的伝統を承けたが、それをより知的に把握して人間集団は一体であると確信し、それを根底として人倫の愛を掲げて集団共通の問題とし、その実践につとめたのである。(五七三頁)

と結論するのである。

従つて、尚同論も右のような集団意識を媒介として兼愛論と関係してくる。即ち、墨子の集団意識を客観的に説明する要請から、「兼愛共同体から客観的にいっそう現実的共同体を画いてみよう」としたのであり、そこでは、天は「不偏不党の主宰」として現れ、かつそれは「天下という大共同体の実在としての天である」と言う。そして、尚同論に於ける天には新たな展開があるとし、それは第一に、天が「集団共同体の客観的指定である」こと、第二に、その権能は「集団維持の機能を遂行する」ことを指摘し、それ故に、非命の主張とは相反しないと言う(五七三頁―五七四頁)。

(六) 墨子の思想の思想的意義では、前節までの考察、即ち伝統的天觀念と兼愛觀念の分析の結論として、墨子思想の根底という点から、「伝統的天觀念は人間愛の動機を喚起するとともに共同体一体の模型を与えていっそう客観的な確信を形成させた」とし、墨子本来の思想体系という点からは「他を愛することを唱える実践的教説であつた」と言う。墨子の思想の思想的意義としては、まず「伝統的觀念にいかにして対処するかは」、墨子に限らず、儒家や道家も同様に持った問題であるとし、その中で墨子は「当時の正統である人間主体の道とは異なつてその客体を明らかにする道を歩み出した」と位置付ける。そして、このことは「中国思想史に新生面を開拓し、その人間集団観の一類型を形成した」ものであり、「墨子および墨子学派の思想史に印する最も主要な意義である」と結論する。

以上、氏の議論の大筋を辿って来たが、そこには今日までの研究結果から見ても、高く評価されなければならない意見が多く存在する。しかし、また同時に方法論、文献解釈に於いて看過できない問題点も存在するのである。即ち、それは氏の「墨子」研究の目的が大局的見地から「墨子および墨子学派」の思想を捉え、かつ、それを中国古代文化史の中に位置付けようとする点にあるため、その考察は大筋を捉えるだけに止まり、文献解釈などに見出される詳細な問題には殆ど立ち入っていない。しかし、後述する如く、これらの問題こそが墨家思想の理解に直接的に関係してくるのである。換言するならば、氏にとっては枝葉末節的なものと考えられた問題の中に、冒頭に於いて述べたような墨家思想に対する相反する理解を生じせしめた原因が存在するのである。そこで、次節に於いては氏の方法論、文献解釈に於ける問題点を明らかにしたい。

三、赤塚論文の問題点

本節では、氏の「墨子」研究の方法論を取り上げ、それが有する問題点を明らかにするが、それは、(三) 天志篇の分析の冒頭に於ける以下の記述から見出される。

墨子学派の伝えること自体の中から、その根底となったものを見いだされなければならない。それが見いだされるならば、爾余はそれほど困難ではないであろう。それは事実であった。他の主張を推尚する結果、その比重を見誤らせているが、子墨子をして「わが天志は規矩のごとし」「天下の明法」と語らせている天志の主張である。文面からほぼ明らかに、兼愛、非攻の根拠であり、かつ尚同の根拠ともせねばならず、従って尚賢、さらには節用、非楽とも関連するであろうと推察される。もし、古代の思想が、宗教との関連の上に成立するものならば、これをその根底に控えて見ることは必然であろうとも考えられる。しかしながら、天志篇は墨子自身のものでもなければ、初期のものでもない。また、それが墨子の思想体系の根底であると

は、明証的事実ではない。そこで、天志篇およびこれと関連する篇の主張を分析することが必要である。それらは、その時代的意義を背負うものであるが、そのためにその主張の構成に歪みが生じていないか。その歪みが本来の体系からの分離と発展との問題を提供しないかと。(五五一頁～五五二頁)

以上の如く、氏はまず墨子思想の根底となったものが「子墨子をして『わが天志は規矩のごとし』『天下の明法』と語らせている天志の主張である」との仮説を提出する。然るに、実際には「天志篇は墨子自身のものでもなければ、初期のものでもなく、また『それが墨子の思想体系の根底であるとは、明証的事実ではない』と、数行の間に矛盾したことを言っている。換言するならば、氏の立てた仮説は、氏自身の言葉によって否定されているのである。

そして、氏は天志・尚同・兼愛及びこれと関連する諸篇の分析を中心とする墨子本来の思想体系の復元作業を通じて右の仮説を立証することを試みるのである。これは、言うまでもなく氏の墨子研究の方法論を端的に示すものであるが、そこにはまた一つの大きな問題点も存在するのである。その問題点とは、氏が上述の仮説を実証するに際して、その議論の前提としている文献解釈に重大な誤りが認められることである。

氏は、(三)天志篇の分析に於いて、天志論及びこれと関連する諸篇の主張の構成に歪みがあることを指摘するが、その中で氏の文献批判の結果では成立時期を異にする天志論と尚同論の關係、また、従来より思想的に矛盾すると指摘されている尚同論と兼愛論との關係を如何に解するかが、氏の仮説を立証するための重要問題となっている。まず、前者については、「天志の主張では天は最も優位の主宰であるから、それはまた尚同の根拠」であり、従って「尚同篇が天志を前提としているのは厳然たる事実である」のだから、現天志論は尚同論を前提としているが、それは天志の主張そのものまでもが後期の成立であることを意味するのではなく、現天志論とは異なった論理の主張がそれ以前にあったと論証するなく断定する。また、後者については「兼愛が全体包和の精神であるならば、なんらかその共同体が予定されているか、またはその共同の場を導き出し、この点で「兼愛

と文字通りの尚同とは容易に結合する」と言う。そして、前引した如く、現天志論の成立に至るまでには尚同論の根拠としてのそれと兼愛の根拠としてのそれという二段階の天志の主張があったと結論するのである。

ここで特に注意すべきことは、前者の議論に於いて「尚同篇が天志を前提としているのは厳然たる事実である」と言う如く、尚同論の成立には確固とした天観に基いた天の主張の確立が先行するという点である。要するに、氏はここで現天志論が後期の成立であっても、尚同論成立には天志の主張の確立が不可欠であるとし、かつ、兼愛論と尚同論とが思想的に矛盾なく連関するのであるから、尚同論は言うまでもなく、兼愛論も天志の主張を根拠としていたと言うのである。氏の右の論理は尚同論が天志の主張を前提としているという認識を起点に展開したものであるが、このことは逆に、もしその認識が誤りであるならば、氏の議論はその出発点の段階で成立しないことになる。氏は「厳然たる事実である」と断言している以上、その論証は不必要なほど明確なものと考へたらしいが、実は「尚同篇が天志を前提としている」という認識は後述する如く誤りなのである。

これは氏の尚同論解釈の不備によるものであり、尚同論、就中、尚同上篇の解釈に於いて天の存在を必要以上に評価し、尚同論に見られる統治政策及びその論理構造を見誤っていることに起因するのである。論者は既に別稿で従来の尚同論解釈が不正確であることを指摘したが、⁽⁵⁾ここではそれを踏まえ、上述の問題に直接関係してゐる尚同論と天との関係を取り上げることにはしたい。

そこで、まず氏の認識の誤り、即ち、尚同思想の成立が天志の主張を前提としたものではないことを明らかにするために、尚同三篇の解釈に直接関係してくるその統治論理について簡単に触れておく。

尚同三篇で説かれている統治政策を実際に機能させた場合、そこに見られる統治論理には上・中・下の順に理論的發展が認められる。即ち、上篇では、下位単位の構成員が上位単位の統率者と義の一致を計ることで下位単位が統合し、また同時にその集合体として上位単位の統治も達成されるという統治論理である。ところが、中篇以降、次第に為政者の当為が強調されるようになり、中篇では上篇の論理に各統率者間の「尚同」関係を設定し

たために、最下位の里から順次統治を完成していくという段階的統治にその論理構造が發展し、そして、下篇では中篇の段階的統治を繼承し、家人・家君・国君・天子の順に「尚同」を繰返し、それによって一同になった義に基づき、賞罰を適切に運用することで順次家から天下までが治まるという、「尚同」による義的一致と賞罰運用論からなる統治論理を構成しているのである。

ところで、右の統治論理の發展過程に於いて、天の位置付けもその發展に連関して変化している。そして、それは天への尚同者が誰であるかを見たとき明確に認められるのである。即ち、上篇では、

天下之百姓、皆上同於天子、而不上同於天。

とある如く、天子を除いた天下の万民を設定している。それに対し、中篇では同一篇の記述において、齟齬が見られる。即ち、

夫（天下之万民）既尚同乎天子、而未上同乎天。；故古者聖王明天鬼之所欲、而避天鬼之所憎、以求興天下之利、除天下之害。是以率天下之万民、齊戒沐浴、潔為酒醴粢盛、以祭祀天鬼。

とあり、天への尚同者は、上篇を繼承した部分では文脈上、「天下之万民」となるが、中篇独自の部分では「天下の万民を率ゐ」た天子となるのである。こうした齟齬は中篇の大きな特徴であり、かつ尚同三篇に於ける統治論理の發展過程を端的に示すものである。そして、下篇ではこの中篇独自部分をさらに發展させ、

天子又總天下之義、以尚同於天。

とある如く、天への尚同者は天子一人を設定している。このように、天の位置付けはその統治論理の發展に連関して変化しており、尚同論に於ける天とは統治論理の理論的發展に左右される存在にしか過ぎないのである。換言するならば、右の事実は、少なくとも尚同思想の成立期に於いて、天の占める位置が思想的に未だ確定せず、中篇で天の記述が急増している如く、中篇に至ってその確定化が進み、それに伴って天志論成立の機運も生じたのである。

さらに尚同三篇に於いて、天への尚同者が異なるということは、右の結論を補証する新たな視点を提供する。即ち、仮に天への尚同を中篇の記述に従い、天への祭祀行為を伴ったものと考えらるならば、上篇の設定は伝統的天観に基いたものとは言えず、非常に特異なものと言うことができる。言うまでもなく伝統的天観に於ける天の祭祀は天子の専権事項であり、上篇の如く祭祀を通じて天と民衆の直接的関係は認められないからである。そして、中篇を経て、下篇に於いてはじめて伝統的天観と合致するのであるが、これは墨家が伝統的天観を自家の主張としてその思想体系の中に位置付けようとする過程を示すものと解釈できるのである。

以上のことからすれば、天を視点に尚同思想の成立を考え、それには確固とした天観の成立が先行する従来の尚同論の解釈は誤りであると断じてよく、それ故、それに立脚した赤塚説もその方法論に於いて到底成立し得ないのである。

ところで、右のような氏の考察の欠陥は、思想の影響関係を論じる際に、一つの教訓を提供する。即ち、氏の方法論は、上引の「もし、古代の思想が、宗教との関連の上に成立するものならば、これをその根底に控えて見ることとは必然であろう」という見解に起因すると考えることができる。事実、古代の思想が宗教と全く無関係に成立するとは考えられず、そこには何等かの影響関係が存在することは認めなければならない。しかし、その影響内容についての吟味は慎重に行わなければならない。何故ならば、古代思想と宗教との影響関係には直接的な影響と間接的な影響の二種類があるからである。即ち、前者は赤塚説のように宗教を「その思想の根底に控えて見る」という影響関係であり、後者はその思想家・集団を取り巻く、漠然とした所謂時代思潮というような影響関係である。しかし、赤塚論文はこの両者について何の弁別もなされていない。このことは氏にとって右の見解が論証を必要とするものではなく、言わば確信として記されていることが十分示している。だが、古代思想の研究、就中、その成立の必然性を探るためには、両者を明確に弁別しなければならないのである。思想というものが個人・集団が意識するか、否かわらず、時代思潮に立脚して、その上で独自性を発揮しながら様々な方向に

構築されたものである以上、その制約、影響を否認なしに受けることは言を俟たない。従って、この区別を明確に行わないと、必要以上にその影響関係を認めることになってしまふのである。換言するならば、間接的な影響という意味で、墨家思想に於いても必ず何等かの時代思潮の影響が、そして、その一部として、当時の宗教の影響が存在すると考えられるが、しかし、氏の如く宗教を「その思想の根底に控えて見る」という影響関係は、上述の時代思潮という間接的な影響関係とは別次元の問題であり、両者を混同することは到底認められないのである。

ただ、右のことは逆に言えば、氏の伝統的天観と墨家思想との関連性の指摘を間接的な影響、即ち時代思潮という視点で捉え直したとき、それは貴重な示唆となり得るものが少なくないことを意味する。例えば、(五)墨子の思想体系で論じられた天と兼愛の関係は、兼愛という全面的な人間信頼に支えられた思想が如何にして生じたのかという必然性を探る際に、一つの重要な手掛かりを提供するものとなろう。即ち、孟子が、これも全面的な人間信頼に支えられた性善説を説く際に、「詩経」大雅烝民篇の「天、烝民を生ず」の句を引用し、天を出しており、これらのことから推察すれば、このような人間信頼に支えられた二つの思想が相前後して成立した背景には、その当時の時代思潮としての天の思想が存在し、何等かの役割を担っていたのではないかと考えられるからである。

四、おわりに

前節で明らかにした如く、赤塚説はその方法論に於いて重大な欠陥を有するものだった。従って、それによって結論された氏の墨家の天志の解釈は到底容認されないが、しかし、墨家思想に対する氏の具体的な考察には注目すべきものも少なくない。そこで、本節では赤塚論文の意義について鄙見を述べ、小論の結びとしたい。

その意義として指摘できることは多岐に及び、前節に於いても一部触れたが、ここでは兼愛思想と尚同思想との思想的關係についての氏の問題提起について触れておきたい。この問題は今後の墨家研究に於いて墨家思想全体の評価にも關係してくると考えられるからである。

その問題提起とは、氏が「兼愛が全体包和の精神であるならば、なんらかその共同体が予定されているか、またはその共同の場を導き出」(五五五頁)し、また、墨子の集団意識を客観的に説明する要請から、「兼愛共同体から客観的にいっそう現実的共同体を書いてみよう」と(五七三頁)したと言う如く、尚同論が集団意識を媒介として兼愛論と關係してくるとし、両者の間に思想的矛盾は存在しないとしたことである。氏の尚同解釈の不備は前述したが、それは氏の提示したこの視点をも損うものではない。即ち、前述した郭沫若・梁啓超等の如く、また、渡辺氏が墨家思想を兼愛・非攻系列と尚同・尚賢系列に分け、そこに成立時期の違いと思想的対立による分派を推測する如く、その当時の墨家思想研究では、一般に両者は思想的に矛盾するものと考えられていた。しかし、このような解釈は、尚同思想が如何なる必然性によって生じ、また、如何なる政治体制を希求するのか、というような厳密な考察を経た結論ではないのである。それはただ、尚同思想は全体主義を指向するのだから、天子専制理論に他ならない、それ故、兼愛思想とは思想的に相入れない、という短絡的な考えから導き出されたものに過ぎないのである。

事実、尚同思想には天子専制理論に展開する要因は十二分に存在するが、しかし、それはあくまでも尚同思想が有する一側面のみに過ぎず、尚同思想そのものが天子専制理論であるとは単純に規定することはできない。従って、この問題では、氏の指摘がある通り、尚同・兼愛両思想が共に共同体の結束・維持を指向するものである以上、氏が「兼愛が全体包和の精神であるならば、なんらかその共同体が予定されているか、またはその共同の場を導き出」(五五五頁)すと言う「共同体」と尚同思想が目指す政治体制が一致するのか、否かの具体的な考察が必要であり、そのためには、まず尚同思想の発生段階に遡った考察が要求されよう。何故なら、尚同論で描

かれているものは天下統一のための統治機構図であり、兼愛論とはその問題とするものが異なるからである。従って、両者を同次元で扱うには尚同思想成立の必然性を明らかにし、それが兼愛思想と如何なる関連性を有するかを考えなくてはならない。

このように氏の問題提起はたんに兼愛・尚同思想の理解に止まらず、墨家思想全体の解釈・評価にも関わってくるものであり、今後、さらに検討を要するものである。

以上、四節に及んで、赤塚論文の紹介および氏の方法論に対する批判を述べてきた。氏の論文は、一読すれば理解されるように、墨子等の諸子百家の思想研究に出土資料を積極的に用いた点で異彩を放っている。現在、馬王堆出土の文字資料の研究に代表されるように、出土資料を用いた中国古代思想研究が漸く盛んになりつつあるが、それを遡る三十年以上前に、既にそれを行っていた氏の研究は高く評価されねばならない。そのような氏の研究に対して、今回はその方法論を問題としただけで、氏の考察全般には及ばず、結果として不十分なものとなってしまった。特に、(四)天観念の伝統と革新に於いて考察された先秦諸子と天観念の関係については先秦思想を考える上で避けて通ることができない問題であるが、論者の力不足の故、敢えて取り上げなかった。赤塚学に私淑するもののひとりとして、これらの問題については今後再考を重ね、万全を期したい。

注

- (1) 拙稿「『墨子』の天について―伝統的天観との比較を中心として―」(東方学 84 1992)を参照。
- (2) 小論での引用は、全て「諸子思想研究 赤塚忠著作集 四」(研文社刊)所収の同論文による。なお、氏の論文、特に(三)天志篇の分析以降の各章は議論が錯綜するために極めて読み難く、また、議論が矛盾する所もあり、氏の本意が捉え難い場合があることを予め指摘しておく。
- (3) 「墨子の本来の思想体系を復元する」という赤塚氏の方法論は、マーセル・グラナーが「支那人の宗教」

や『支那古代の祭礼と歌謡』に於いて用いた方法論に依拠している。例えば、グラナーは『支那古代の祭礼と歌謡』に於いて「(一)、吾々は文献から事実を摘出することを欲する前に、先づ文献そのものの性質を決定することが大切であって、かくすることによって吾々は、事実の正確な価値を決定することが出来るわけである。(二)、かくて事実が得られ、その事実を実証的な言語で表現出来さえすれば、もはや事実自体の外にはそれを解釈するものを求めない様にすることは賢明な態度である」(平凡社・東洋文庫版 一四頁―一五頁)と言う如く、「文献そのものの性質を決定すること」がまず必要であることを言うが、これは赤塚氏が「墨子の本来の思想体系を復元する」ことで「墨子」思想の性格を決定し、それに基いて中国古代文化史の中に位置付けようとする本論考の方法論と一致する。なお、この点については家井真氏より御教授を頂いた。

(4) 注(3)を参照。

(5) 拙稿「『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)を参照。

(6) 前掲拙稿「『墨子』尚同三篇の統治機構とその論理」を参照。

(7) なお、赤塚論文の発表と相前後して、増淵龍夫氏が「墨侠」(『一橋論叢』第三十二巻四号 一九五四、「中国古代の社会と国家」所収)に於いて、「仁侠」という視点から同様な指摘をしている。