

学位請求論文

先秦墨家集團研究

仏教文化専攻

嘉村 誠

## 目次

はじめに	一頁
第一章 「愛」をめぐる思想の展開	六頁
序	六頁
第一節 「愛」の語義とその用法	九頁
(一) 「愛」の字義	九頁
(二) 『詩』『書』の「愛」の用法	十頁
第二節 諸子における「愛」の思想的展開	一九頁
儒家／道家／その他	
第三節 『墨子』における「愛」について	五三頁
第四節 墨家の「愛」に関する言説の生成変化	七二頁
(一) 兼愛上篇の「兼相愛」	七三頁
(二) 兼愛中篇の「兼相愛交相利」	七八頁

	(三) 兼愛下篇の「兼」と「別」	八一頁
	(四) 天志上篇の「天之愛天下之百姓」	八六頁
結		九〇頁
第二章	鬼神信仰の発生とその役割	九二頁
序		九二頁
第一節	鬼神に関する語義	九五頁
	(一) 「鬼」「神」の字義	九五頁
	(二) 『詩』『書』に見える鬼神	九七頁
第二節	諸子における鬼神観	一〇九頁
	儒家／道家／その他	
第三節	『墨子』における鬼神について	一四七頁
第四節	墨家の鬼神をめぐる言説の生成変化	一七〇頁
	(一) 明鬼論と『鬼神之明』との関係	一七一頁
	(二) 「天・鬼・人」の三部構造について	一七五頁
	・「天・地・人」の世界観	一七五頁

儒家／道家／兵家／法家

・「天・鬼・人」の世界観

結

おわりに

注

参照文献

・「天・鬼・人」の世界観	一八六頁
結	一八九頁
おわりに	一九一頁
注	一九五頁
参照文献	二一六頁

## はじめに

本論文の研究対象は先秦諸子の墨家である。墨家とは墨子を開祖として、春秋末から戦国末にかけて活躍した思想学派である。彼らの活躍は、儒家の『孟子』や『荀子』、道家の『莊子』、法家の『韓非子』等に見えており、また戦国末期における思想学派の動態を記録する『呂氏春秋』にも見える。彼らの勢力は、『莊子』天下篇や『韓非子』顯学篇が儒家と拮抗するものであると伝えていることからみても、先秦諸子における影響は大であったといえる。

この学派の特徴として、諸子の中でも特に強固な集団を形成していたことが挙げられる。墨子が公輸盤の行動に対して返答した宋を守る「弟子禽滑釐等三百人」の存在（『墨子』公輸）や、墨家の孟勝が楚の陽城君との約束を果たせず、せめて「墨者の義」を後世に伝えようと自刃を決意した際に、その後を追った「弟子之に死する者百八十人」の存在（『呂氏春秋』離俗覽・上徳）など、墨家は守城集団としての性格を有していた。「巨子を以て聖人と爲し、皆之が尸と爲らんことを願う」（『莊子』雜篇・天下）墨者たちは、後世において

も「墨子、服役する者百八十人、皆火に赴き刃を踏み、死すとも踵を還さざらしむ可きは、化の致す所なり」（『淮南子』泰族訓）とあり、鉅子と呼ばれるリーダーのもと、その命に従い、死を顧みない集団として描かれる。この集団を維持する規範は、墨家内部でどのように育成され、確立されたのか。『呂氏春秋』孟春紀・去私篇には、鉅子腹綽が、殺人罪を犯した我が子を、秦の恵王からの特赦を拒否して、「墨者の法」によって死刑にしたとある。その法は、外部からの干渉を受け付けけない、絶対的掟として作用している。

墨者各自は、何を信じ、その行動を起こしたのか。行動を起こすよりどころとなる思想とはどのようなものか。

『墨子』はこうした性格を備えた墨家思想の集大成であるが、諸篇には思想的相違が見える。これについて先行研究は、約二世紀に亙る歴史を背景とする墨家の思想的変質と集団的変質とが現出したものであるという<sup>1)</sup>。つまり墨家において思想はそのまま独立したものではなく、集団の担う思想である。集団の変質は思想の変質を呈しており、また思想に見える変質は集団の変質をも呈している。この変質過程は、墨家の中核思想である十論二十三篇（十論は尚賢・尚同・兼愛・非攻・節用・節葬・天志・明鬼・非樂・非命の十の主張。各論は、上・中・下の三篇を備えているものと、篇が欠けているものがある）を

中心に研究され、その結果、各篇の思想的相違に基づいて、墨家の活動時期は初期（前五世紀後半）前四世紀半中ごろ）・中期（前三世紀初期）・後期（秦代）の三期に区分された<sup>2</sup>。こうした研究の成果によって、各篇成立時期の先後関係については明らかになってきたもの、「墨家はどのようなにして強固な集団を形成し得たのか」という問題については依然として不明なことが多い。

墨家思想には、『墨子』諸篇の思想的相違や時代的変質を超えて、強固な集団を形づくる基底となる思想が存在しているとみられる。この想定に基づいて、信仰の観点から墨家の集団性について検討していきたい。

信仰は、超越的絶対者や禁忌された神聖なものとの関わりの中で、何らかの意味付けを行なっていく、宗教の意識的側面である。宗教はそうした行為が体系化されたものであり、時には祭祀や行事を伴い、または精神的共同社会（教団・宗教結社）を営むこともある。そしてそこにある聖なるものの観念は集団の投影であり、また同時に集団の維持を強化するように機能している。そうすると宗教は、人間生活を組織化するシステムとして捉えることもできよう<sup>3</sup>。これを『墨子』に探した場合、信仰や祭祀についての記載が多く、宗教集団としての面貌を垣間見ることができる。先行研究は墨家思想におけるこうした側面

について、墨家結成当初から存在した思想ではなく、秦統一前後に成立した後期墨家の思想であるとしてきた<sup>4</sup>。近年、新出土資料の楚簡の中から、墨家の宗教的側面に類するものが発見されている。楚簡の成書年代は秦統一以前の戦国初中期にかかるもので、墨家の宗教的側面が初期墨家においてすでに存在した可能性が出てきている。こうした新出土資料にも注目して、これまでの見解を再考したい。

本論文はこのような立場に立って、次の二つの視点から考察をすすめる。

一「集団の思想」。墨家が集団を形成する素地は、初期墨家の思想とされる兼愛論において、すでに見られるものなのか。兼愛論における「愛」の対象の変化と、それが「天」への信仰を説いた天志論にどのような影響を与えたのか、集団と信仰との関係について考察する。

二「信仰の体系」。墨家の鬼神観は、思想の背景にどのような影響があるのか。伝統的信仰とどのような関係にあるのか、またその体系は集団の紐帯意識にどのように作用しているのか、こうした視点をもとに考察する。

この二つの視点から墨家思想に接近することにより、墨家が強固な集団を形成し得た理由を解明したい。

『墨子』のテキストについては、『正統道蔵』所收本（第八四三―第八四五冊・太清部の沛上中下）を底本とする<sup>5</sup>。過去の研究では『墨子』を扱うに当たり、長らく清の孫詒讓による校本『墨子閒詁』をテキストとしてきた。これは『墨子』そのものの読み難さを、清朝考証学の知見によって、一応通読できる状態までにしたからであるが、もう一つ重要な背景として、孫詒讓のよった版本や研究書が容易に閲覧できない状況下にあったために、『墨子閒詁』編纂に至るまでの道程を遡及できず、それに頼らざるを得なかったということにも原因がある。近年影印出版された<sup>6</sup>、『墨子』諸版本や『墨子閒詁』以外の校注本によって、版本系統を遡及的に辿ると、『正統道蔵』所收本に行き着いていることが分かる<sup>7</sup>。

『正統道蔵』所收本は北宋の太祖（趙匡胤、在位は九六〇〜九七六年）の諱を避けており、宋本の系統を汲んでいることが知れる<sup>8</sup>。清朝考証学者たちの基づいた原典に立ち返り研究をすすめることで、『墨子』に対する新たな解釈の可能性が出てくると考える。

## 第一章 「愛」をめぐる思想の展開

### 序

墨家の集団性については、学派創設の頃すでに強固な状態であったのか、それとも学派の勢力が拡大するにつれて徐々に強固になっていったのか、意見が分かれている。その集団性をめぐる問題の根幹に関わる思想が、十論の一つの兼愛論である。兼愛論は上・中・下の三篇に分かれる。中でも兼愛上篇が『墨子』諸篇中最も早く成立したものであることは、先行研究が一致して認めるところである<sup>10</sup>。兼愛上篇が墨家最古の主張であり、他の九論二十篇もこれとの関わりの中で次々に生み出されていった。つまり兼愛上篇の思想こそ墨家諸思想の支柱であるといえる<sup>11</sup>。

その兼愛上篇を見ると、思想のそもそもの出発点として「愛すること」が設定されている。『墨子』において「愛」に関する記載が多いのは、そのことと呼応しているようだ。では他の文献における「愛」に関する記載と比較した場合どのような違いが見られるのか。

先秦文献から「愛」の用例を抽出すると次表のようになる。

	愛	割合
墨子	267	0.33
書	7	0.02
易	3	0.01
詩	7	0.02
礼記	66	0.07
周礼	0	0
儀礼	0	0
左伝	82	0.04
穀梁伝	4	0.01
公羊伝	5	0.01
論語	9	0.06
孟子	40	0.11
孝経	13	0.72
爾雅	2	0.02
楚辞	1	0.01
荀子	69	0.09
韓非子	202	0.19
老子	6	0.1
管子	126	0.1
莊子	36	0.06
列子	21	0.07
孫子	6	0.09
六韜	18	0.1
尉繚子	7	0.07
国語	54	0.08
呂氏春秋	91	0.09
晏子春秋	48	0.1

「愛」の項目はその用例数を示し、「割合」の項目は全字数<sub>1</sub><sub>2</sub>に対する「愛」の割合を百分率で示している（小数点第三位以下を四捨五入）。

例えば、用例数の多いのは『墨子』、『礼記』、『左伝』、『孟子』、『荀子』、『韓非子』、『管子』、『莊子』、『国語』、『呂氏春秋』、『晏子春秋』であり、割合の高いのは『墨子』、『孟子』、『孝経』、『韓非子』、『老子』、『管子』、『六韜』、『晏子春秋』である。

このうち用例数も多く割合も高いものは、

『墨子』… 267箇所／0.33%

『孟子』… 40箇所／0.11%

『韓非子』… 202箇所／0.19%

『管子』… 126箇所／0.1%

『晏子春秋』… 48箇所／0.1%

である。中でも『墨子』が用例数・割合ともに高いことが分かる。

先秦文献の用法を整理して、中国古代における「愛」の語義を押さえた上で、そこに墨家の「愛」がどのように位置付けられるのかを検討したい。

そこで考慮すべき問題がある。中国語の「愛」の語を、単に日本語の「愛する」に置き換えることが、正確な意味を把握したことになるのかどうか。

現代日本語の「愛する」の語は、名詞の「愛」に動詞の「する」が付いた複合語で、サ行変格活用動詞と称される（例えば「論ずる」も同じ類型に当たる）。英語の「love」にも「I love you」といった動詞的用法と、「The Love of God」といった名詞的用法とがあり、「愛」の語法と似ている。現代において「愛」と「love」とが、同義を示すものとして用いられたことで、日本語の「愛」には本来無かった「唯一の愛」「真実の愛」「不変の愛」といった意味も付加されるようになる。

これは明治以降、外来語の訳語に「愛」の語を用いてきた歴史的背景があるからである。例えば、キリスト教の「agape」（神の愛。神と人との間のもの）や、古代ギリシア語の「eros」

(自己に欠けたものへの欲求。性愛の意味でも用いられる)、古代インドにおける「kaṃa」(愛欲)など、「愛」という一語には様々な意味が入り混じるようになる<sup>13</sup>。

このように日本語で「愛する」という語を用いるとき、別の思想や概念が含まれる可能性を、あらかじめ念頭に置く必要がある。

これを踏まえて小論では、中国語の「愛」という語を解釈する際に、最も原義に近い日本語を探りたい。そうすることにより先秦における「愛」の正確な語義を捉えることができるであろう。

## 第一節 「愛」の語義とその用法

まずは先秦文献における「愛」の語義を見ていく。

### (一) 「愛」の字義

考察に先立って許慎『説文解字』<sup>14</sup>により漢代における「愛」の字義を見ておく。「愛」

に関わる字は、「愛」字と「悉」字とが収載されている（篆書・異体字は通行の字体に改めた）。

「愛」は『説文解字』に「愛、行兒也。从女悉聲（愛は、行く兒さまなり。女に从う悉聲）」（五篇下・女部）とあり、人の歩くすがたに象った文字とする<sup>15</sup>。段玉裁注によれば、通行の字は「愛」字に借りて「悉」の意味としたもので、そのため「愛」が通行して「悉」が廃れたという<sup>16</sup>。

では「愛」の初文の「悉」はというと、『説文解字』に「悉、惠也。从心𠄎聲（悉は、惠なり。心に从う𠄎聲）」（十篇下・心部）とある。同様の解釈として、許慎とほぼ同時代の賈逵の説に「愛、惠也」（裴駰『史記集解』所引）<sup>17</sup>とある。

このように漢代における「愛」の字義は、「めぐむ」という意味であると考えられていた<sup>18</sup>。

## （二）『詩』『書』の「愛」の用法

より古い周代の文献にはどのような用法が見られるのか。『詩』『書』によって考察して

いく<sup>19</sup>。『詩』には七例、『書』には三例見える（『書』の用例は偽古文を除いた<sup>20</sup>）。それらは何を対象にするかにより、「人に対して」、「事物に対して」、の二つに分類できる。

【用法一 人に対して】

人との関係における「愛」について見ていく。『詩』には二例、『書』には二例見える。上下の關係に注目して分析すると、更に三つの用法に分けられる。

一・① 「上下の關係を含んでいないもの」※『詩』一例（『書』無し）。

靜女其姝 靜女は其れ姝<sup>うるわ</sup>し

しとやかなる娘は美しい

俟我於城隅 我を城隅に俟つ

わたしを城の片隅で待っている

愛而不見 愛として見えず

ほの暗くて見えない

搔首踟躕 首を搔きて踟躕す

頭を搔いてうろろうろする

（『詩』邶風・靜女）

古注は、衛国の君主と夫人とに道德が無いことを批判して、貞潔な女性をたたえた詩と

するが<sup>21</sup>、この解釈では政治批判の趣きが強い。朱子『詩集伝』卷二<sup>22</sup>は「此淫奔期會之詩也（男女逢引の詩）」とする。こう解するのが自然であろう。

ここの「愛」字を字面の通り解すれば、第三句は「**愛**すれども見えぬ（**すき**なのにまだ会えない）」という意味になろうが<sup>23</sup>、『説文解字』八篇上・人部「優」に引く『詩』は「優」字に作っており<sup>24</sup>、また先行研究は魯詩が「憂」、齊詩が「優」に作ると指摘している<sup>25</sup>。両字ともにかすかではの暗いさまを表す。『書』にこの用法は見えない。

一、②「上下の關係を含んでいるもの―下位者から上位者に対して―」※『詩』一例、『書』一例。

自分よりも上の立場の者に対して、憧れの気持ちを示すのに用いる場合がある。

心乎**愛**矣

心に愛す

あなたを心から**したっている**

遐不謂矣<sup>26</sup>

遐<sup>なん</sup>ぞ謂<sup>つ</sup>げざらん

言わずにはおれない

中心藏之

中心 之を藏<sup>おさ</sup>め

心中にこの思いを秘めて

何日忘之

何れの日か 之を忘れん

いつも忘れることはない

隰桑は全四章のうち首章から第三章にかけて、それぞれ第三句に「既見君子（既に君子を見る）」という一句が見える。つまり「愛する」対象は「君子」である。下位の者が自分の「君子」を慕う気持ちを言っている。この「君子」をどういった性格の人物に措定するかで全体の解釈が変わる。単に在野の立派な人物とするのか、それとも男女間の好いた相手とするのか。古注は、王に君子の徳を認知させるのを望んだ詩とする<sup>27</sup>。朱子は「此喜見君子之詩（君子に会えた喜びの詩）」とするが、その「君子」については、具体的にどのような人物を指しているのか分からないという<sup>28</sup>。一見恋愛詩のようでもあるが<sup>29</sup>、男女の恋愛に模して君臣関係を歌った可能性がある。

次の『書』の例には、下位の者が上位の者に「愛」することを強制される用例が見える。

今爾尚宅爾宅、畋爾田。爾曷不惠王熙天之命。爾乃迪屢不靜、爾心未愛。

今お前たち（諸国）はお前たちの（もとの）居所におり、お前たちの（もとの）田を

耕している。(それなのに) お前たちはなぜ王に順って天の命を広めないのか。お前たちはかえって(王が) 教え導いてもしばしば安んぜず、お前たちの心は王を[したつて]いない。

(『書』周書・多方)

序によれば、多方篇は成王が奄(淮夷の北)の征伐から宗周(鎬京)に帰って後、諸国に告げた宣言文である<sup>30</sup>。ただし成王が直接告げたのではなく、周公旦が王に代わって伝達しているので<sup>31</sup>、発話者は周公旦ということになる。「爾」はかつて殷が統治していた諸国を指す(孔伝)<sup>32</sup>。つまり上位の立場にある周公旦が下位の立場にある諸国に対して述べたものである。ここの「愛」も上下の関係において用いられている。それは「爾心未愛(爾の心未だ愛さず)」とあるように、下位の者が主体的に発するというよりも、上位の者が強制的に心を傾けさせようとしているものである。

一・③「上下の関係を含んでいるもの―上位者から下位者に対して―」※『書』一例(『詩』無し)。

ここでの「愛」の主語は「天」である。

辜在商邑、越<sup>3</sup><sub>3</sub>殷國滅無懼。……庶羣自酒、腥聞在上。故天降喪于殷、罔<sup>愛</sup>于殷、惟逸。

(紂王の)罪は商の都にあつて、殷国が滅んでも憂えることがない。……(紂王だけでなく)庶民も群臣もみずからすすんで酒を飲み、悪臭が天上にまで伝わった。それ故に天は殷に亡国の罰を降して、もはや殷を**いつくしむ**ことはなくなつた、これは(殷が)逸樂に過ぎたためである。

(『書』周書・酒誥)

ここの「愛」について、孔伝には「無<sup>愛</sup>於殷(殷を愛すること無し)」とあるだけだが、孔穎達正義には「無<sup>愛念</sup>於殷(殷を愛念すること無し)」とあり、「愛」を「愛念(思いをかける)」とする。天は、時に人を思いやり、時に人に災厄を降す。人々の善悪を監視して、それに見合つた禍福を与える存在である。

【用法二 事物に対して】

人と事物との関係における「愛」について見ていく。『詩』には五例、『書』には一例見える。用法によって二つに分けられる。

二、①「物に対して」※『詩』四例、『書』一例。

『詩』鄭風・將仲子は全三章にわたって「豈敢愛之」という一句が見える。その第一章に次のようにある。

將<sup>3</sup>仲子<sup>4</sup>兮

將<sup>5</sup>う仲子よ

お願いだ仲子よ

無<sup>3</sup>踰<sup>4</sup>我里<sup>5</sup>

我が里を踰ゆる無かれ

わたしの里の垣根を越えて来ないで

無折我樹杞

我が樹えたる杞を折る無かれ

わたしの植えた柳を折らないで

豈敢<sup>3</sup>愛<sup>4</sup>之<sup>5</sup>

豈敢て之を愛しまんや

おいしいのではない

畏我父母

我が父母を畏る

わたしの父母がこわいのだ

(『詩』鄭風・將仲子)

「杞」は柳を指す<sup>36</sup>。詩題にもある「仲子」について古注は、鄭国の宰相の「祭仲」と

している。そして詩の内容を、祭仲の諫言すら聞き入れない、莊公の甘ったれた態度をそしつたものであるという<sup>37</sup>。朱子はこれとは異なり、「仲子」を単に男子の字と解し、特定の人物に措定していない。詩の内容は、莆田鄭氏（鄭樵）の説によって「淫奔の詩」としている<sup>38</sup>。そうすると女が密かに通いつめる男に対して注意を促す詩である。ここでの「愛」は愛惜、惜しむという意味で、その対象は柳（「杞」）である。

この用法は他に、『詩』大雅・雲漢に「靡神不舉、靡**愛**斯牲（すべてのかみに祈りを捧げ、すべての犠牲を**おしま**ない）」とあり、「愛」は「牲」を惜しむの意味で用いている。また『書』においても、周書・酒誥に「小子、惟土物**愛**、厥心臧、聰聽祖考之彝訓（小子よ、土地の産物をお**しみ**、その心を善良にして、祖父と父の教えによく耳を傾けよ）」<sup>39</sup>とあり、「愛」は「愛惜」の意味で「土物」に対して用いている。

二・② 「事に対して」※『詩』一例（『書』無し）。

「物に対して」ではない用法が『詩』に見える。

人亦有言

人 亦た言う有り

人は言うではないか

德輶如毛 德輶きこと毛の如きも 「徳は毛のように軽いものだが

民鮮克舉之 民 克く之を擧ぐるもの鮮なしと

民でこれを挙げれる者はめったにいない」と

我儀圖之 我 之を儀り圖るに よくよく考えてみると

維仲山甫舉之 維れ仲山甫 之を擧ぐ 仲山甫だけが徳を挙げれる

愛莫助之 之を助くるもの莫きを愛おしむ

これを助ける者のいないのがおしい

(『詩』大雅・烝民)

「仲山甫」は周の宣王の中興を助けた賢相。ここの「愛」は、鄭箋によれば「愛惜」の意味<sup>40</sup>。徳行を実行できる仲山甫を助ける者がいない、このことを惜しんでいる。

『詩』『書』における「愛」の用例は、総じて対象を好ましく思う場合に用いられている。しかし発する側と受ける側との関係性により、意味が多少異なっている。下位者から上位者に対しては「したう」の意味となり、逆に上位者から下位者に対しては「いつくしむ」

の意味になる。また対象が「物」や「事」であれば「おしむ」の意味になる。所謂普通の男女の恋愛関係における「すき」や「このむ」という意味は、ほとんど見られなかった。

## 第二節 諸子における「愛」の思想的展開

時代は下って春秋・戦国にはどのような用法が見られるのか。諸子文献により考察する。以下、学派ごとに見ていく。

### 儒家

まずは儒家について『論語』を中心に見ていく<sup>41</sup>。『論語』には「愛」の用例が九例あり、そのうち七例が「人に対して」、二例が「事物に対して」である。全て挙げる。

#### 【用法一 人に対して】

一・① 「上下の關係を含んでいないもの」※一例。

(1) 子張問崇徳・辨惑。子曰「主忠信、徙義、崇徳也。愛之欲其生、惡之欲其死。既欲

其生、又欲其死、是惑也<sup>42</sup>。」(顔淵)

子張が徳をたかめ迷いをはつきりさせることについておたずねした。先生は「忠と信とを第一にして、正義へと移ってゆくのが、徳をたかめることだ。すきなら生きていて欲しいと思ひ、憎めば死んだらよいと思う。さきには生きていてほしいと思ひながら、また死んだらよいと思う、それこそ迷いだ」といわれた。

「愛之欲其生、惡之欲其死(之を愛しては其の生を欲し、之を惡みては其の死を欲す)」とあるのは、愛憎の感情の変化について述べたものである。動詞の「愛(このむ)」と「惡(にくむ)」とが対概念によって限定して見えているが、これは『詩』『書』には無かった。

一・② 「上下の關係を含んでいるもの―下位者から上位者に対して―」

※用例無し。

一・③ 「上下の關係を含んでいるもの——上位者から下位者に対して——」※六例。

〈愛人〉

(2) 子曰、道千乘之國、敬事而信、節用而**愛人**、使民以時。(学而)

先生が「諸侯の國を導くには、事業を慎重にして信義を守り、費用を節約して**人**を**いつくしみ**、人民を使役するにも適當な時節にする」といわれた。

(3) 樊遲問仁。子曰「**愛人**。」問知。子曰「知人。」(顏淵)

樊遲が仁のことをたずねると、先生は「**人**を**いつくしむことだ**」といわれた。知(智)のことをたずねると、「**人**を知ることだ」といわれた。

(4) 子游對曰、昔者偃也聞諸夫子曰「君子學道則**愛人**、小人學道則易使也。」(陽貨)

子游はお答えして「前に偃(わたし)は先生からお聞きしました、『君子(為政者)が道(儀礼と雅樂)を学ぶと**人**を**いつくしむ**ようになり、小人(被治者)が道を学ぶと使いやすくなる』ということだ」といった。

〈汎愛衆〉

(5) 子曰、弟子入則孝、出則悌、謹而信、汎**愛衆**、而親仁。行有餘力、則以學文。(学

而)

先生が「弟子たちよ、家庭では孝行、外では悌順、慎んで誠実にしたうえ、ひろくみなを**いづくしんで**仁の人に親しめ。そのように実行してなお余裕があれば、そこで書物を学ぶことだ」といわれた。

〈感情の表出〉

(6) 子曰「**愛之**、能勿勞乎。忠焉、能勿誨乎。」(憲問)

先生が「**(相手を)**いづくしもうとすると、いたわらないでおれない。(相手に) 誠実であろうとすると、教えないでおれない」といわれた。

〈父母の愛・親子の情〉

(7) 子曰「予之不仁也。子生三年、然後免於父母之懷。夫三年之喪、天下之通喪也。予也、有**三年之愛於其父母**乎。」(陽貨)

先生は「予(宰我)の不仁なことよ。子供は生まれると三年たってやっと父母の懷から離れる。三年の喪というのは、だれもが行う喪礼である。予にしても、**自分の**父母から三年の**いづくしみ**を受けたであろうに」といわれた。

(2)・(3)・(4)にはいずれも「愛人(人を愛す)」とある。(2)について、何晏集解に引く包咸注は、「人」を民と解し、「愛」を「愛養(いつくしみ養う)」と解している<sup>43</sup>。(4)においても邢昺注疏は、「君子」を在位の治者と解し、「愛人」を下位の者を「愛養」することと解している<sup>44</sup>。つまり(2)・(4)の「愛人」は、ともに君子が「民をいつくしみ養う」ことを指す。(3)の「愛人」も同じように考えて良いだろう。

(3)は孔子の仁に対する考え方である。孔子は「人を愛」し「人を知る」ことが仁の体得と実践であるとしている<sup>45</sup>。それを体現したものが君子である。

(5)の「汎愛衆」は、(2)・(3)・(4)の「愛人」の派生型と考えてよいだろう。「汎」が「広い」の意(皇侃義疏<sup>46</sup>。「汎、廣也。」、「衆」が「人々」の意(朱子集注「衆、謂衆人。」)であるから、「愛する」対象は、より広い範囲にわたる「民衆」を意識したものと考えられる。つまり「愛」の主語は君子である<sup>47</sup>。

(6)は相手に対する思いがどのような形で表出されるかについて述べたものである。ここでの「愛」は相手を慈しんだり慕ったりする感情を指しており、それが表出すると、「勞」相手をいたわろうとする行動によって示されることをいっている。<sup>48</sup>。「忠」は、人に対して誠実さやまごころを尽くすことをいう。

(7) は宰我の「三年の喪」は長すぎるという意見に対する、孔子の答えである。孔子は父母の三年の愛情に答えるために「三年の喪」に服するのだと述べて、宰我を批判している。儒家は親子の愛情を基調とした教えを説いていた。その愛情を近くから遠くへ及ぼしていくものである。

【用法二 事物に対して】※二例。

(8) 子貢欲去告朔之餼羊。子曰「賜也、爾愛其羊、我愛其禮。」(八佾)

子貢が(すでに中身のない)告朔の礼で供える犠牲の羊を(無駄だとして)引つ込めようとした際に、先生は「賜よ、お前はその羊をおしむが、わたしはその礼が**お**しい」といわれた。

「愛」は惜しむという意味(朱子集注「愛、猶惜也」)。事物に対して惜しむというのは、『詩』『書』にも見えたが、ここでは「事」と「物」とが別々に見えてた。ここでは「羊」  
|| 物、「禮」 || 事となり、両者が対になって見えている。

『論語』における「愛」の用法は、『詩』『書』の分類から大きく外れるものではなかったが、特徴として、「下位者から上位者に対して」の用法が一例も無く、反対に「上位者から下位者に対して」の用法が多数を占めているということが挙げられる。中でも「愛人」という語は、孔子学団において意識的に議論されており、徳目である「仁」を体得するための重要な善的行為と見なされていたと考えられる。「愛人」は仁を体現した人、つまりは君子においてよく実行できる行為であった。また（7）にあるように儒家の教えは、親子の愛情を基調としている。（5）にはその愛情を、関係性の近いところから遠いところへと及ぼしていくことが説かれていると考えられる。「愛人」または「汎愛衆」という用例も、そういうった親子の愛情を基調として成立したものではないだろうか。

次に戦国中期の『孟子』を見ていこう<sup>49</sup>。『孟子』には「愛」の用例が四十例あり、そのうち二十九例が「人に対して」、四例が「事物に対して」、四例が新たな項目である「自分に対して」である。この他、墨家の「愛」についての記事が三例ほどある。

【用法一 人に対して】

一、① 「上下の関係を含んでいないもの」

※用例無し。

一、② 「上下の関係を含んでいるもの——下位者から上位者に対して——」※六例。

(1) 孟子曰、人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童<sup>50</sup>、無

不知愛其親者。及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也。敬長、義也。無他、達之天下也。(尽心上)

孟子が「人には学ばなくとも出来ることがある、それが「良能」である。考えなくても知ることがある、それが「良知」である。二三歳の幼子でさえ、自分の親をしたうことを知らないものはない。大きくなると、自分の兄を尊敬することを知らないものはない。親に親しむのが、仁であり、年長者を敬うのが、義である。他でもない、これを天下に及ぼすのだ」といわれた。

子が親を思うことと、年長者を敬うことについて述べている。「愛其親（其の親を愛す）」と「敬其兄（其の兄を敬う）」とは、それぞれ「親親、仁也（親に親しむは、仁なり）」と「敬長、義也（長を敬うは、義なり）」とに言い換えられている。子の親に対する愛情を「仁」、年長者に対する敬意を「義」と規定して、誰もが生まれつき備えるこれらの心情が天下に通じる道理であるとしている。

この他の用例は、民の為政者に対するものが四例（梁恵王上「百姓皆以王爲愛也、臣固知王之不忍也。」等）、弟の兄に対するものが一例（万章上「彼以愛兄之道來、故誠信而喜之。」）ある。

一、③「上下の關係を含んでいるもの――上位者から下位者に対して――」※二十三例。

（2）王曰「寡人有疾、寡人好色。」對曰「昔者大王好色、愛厥妃。詩云『古公亶甫、來朝走馬、率西水滸、至于岐下、爰及姜女、聿來胥宇。』當是時<sup>5</sup>也、内無怨女、外無曠夫。王如好色、與百姓同之、於王何有。」（梁恵王下）

齊の宣王が「わたしには病気があり、色を好む。（だから王者には向いていない）」

といった。孟子は答えて「むかしの大王も色を好んで、その妻を**かわいがっていた**。『詩』（大雅・緜）に『古公亶甫は、朝早くに馬を走らせ、西水の水ぎわに沿って、岐山のふもとまでやって来て、連れ立った妻の姜氏とともに、一緒に仲良くくらし』とある。だからこの当時に、内には婚期を逃した女もなく、外には妻の無い男もいなかった。王もまた色を好んだとしても、人民と一緒にすれば、（王者であることに）何の問題もないでしょう」といわれた。

(3) 孟子曰、**愛人**不親反其仁、治人不治反其智、禮人不答反其敬。行有不得者、皆反求諸己、其身正而天下歸之。（離婁上）

孟子が「**人をいつくしん**でも親しくならなければ自分の仁に立ち返り、人を治めても治まらなければ自分の智に立ち返り、人に礼を尽くしても応じてくれなければ自分の敬に立ち返る。自分の行為が期待にそわなければ、すべて立ち返って自身に求めれば、自分の心身も正しくなり天下の人々も帰服してくれる」といわれた。

(4) 孟子曰、君子所以異於人者、以其存<sup>5</sup>2心也。君子以仁存心、以禮存心。仁者**愛人**、有禮者敬人。**愛人者人恆愛之**、敬人者人恆敬之。（離婁下）

孟子が「君子が一般の人と異なる理由は、心に存するにある。君子は仁を心に存し、

礼を心に存している。仁者は人をいつくしみ、礼ある者は人を敬う。人をいつくし

む者は常にしたわれ、人を敬う者は常に敬われる」といわれた。

(2)の「愛」の用法は可愛がるという意味。「大王」は『詩』の引用を見ると「古公亶甫（古公亶父）」のこと。「愛厥妃（厥の妃を愛す）」というのは、古公亶父が妻である姜氏を可愛がったことを言っている。王と妃という関係から見て、上位者から下位者に対するものであるが、男女の間で使われた例として特筆すべきである。

(3)・(4)はいずれも君子が実践する「愛人」について述べたもので、『論語』の「愛人」と同じく「仁」と結び付いている。(3)には、人をいつくしんでも人に親しまれることがない時は、自分の内なる仁に帰れ（愛人不親反其仁）、とある。一方で(4)人をいつくしめば相手も自分をいつくしむようになる（愛人者人恆愛之）、という効果が期待されている<sup>53</sup>。

『論語』と『孟子』とで共通するのは、「愛人」を行い得る人物を、「君子」や「仁者」など知的に高次のものに限定していることである。両者の違いとして、『論語』の「愛人」は、見返りを期待するような文脈で説かれていなかったが、『孟子』では、相手への施しが

自分に返ってくるのは当然のことであると考えられている。『孟子』における「愛人」は『論語』を継承しながら、より治者による治術としての性格が強調されている。

この他の用例は、父母の子に対するものが二例（万章上「父母愛之、喜而不忘。父母惡之、勞而不怨。」等）、兄の弟に対するものが五例（告子上「吾弟則愛之、秦人之弟則不愛也、是以我爲悅者也、故謂之内。」等）、為政者の民に対するものが八例（尽心上「仁者無不愛也、急親賢之爲務。……堯舜之仁不徧愛人、急親賢也。」等）ある。

【用法二 事物に対して】※四例。

（5）王曰「然。誠有百姓者。齊國雖褊小、吾何愛一牛。即不忍其觶觫若、無罪而就死地、故以羊易之也。」（梁惠王上）

齊の宣王が「そうか。そんなことを言う人民もいるのか。齊の国がいくら小さくとも、わたしがなぜ牛の一匹ぐらいをおしむことがあるう。牛がオドオドしながら、罪も無いのに殺されにゆくのを見て不憫に思い、羊にかえさせたまでのことだ」といった。

「愛」は「愛惜」の意味で、その対象は「一牛」である<sup>54</sup>。これは、ここまで見てきた「事物に対して」の用法を継承するものである。

この他の用例は、物に対するものが三例あり、すべて「愛惜」の意味で用いられている。

【用法三 自分に対して】※四例。

(6) 孟子曰、拱把之桐梓、人苟欲生之、皆知所以養之者。至於身、而不知所以養之者。

豈**愛身**不若桐梓哉。弗思甚也。(告子上)

孟子が「両手で抱えるほどの桐や梓の木でさえ、人がこれを育てようと思えば、みなが養う方法を知っている。自分の身については、養う方法を知らない。まさか**自分**の身をいとおしむこと(大切にすること)が桐や梓に及ばないことはないだろう。

無考えも甚だしい」といわれた。

(7) 孟子曰、人之**於身也**、**兼所愛**、則兼所養也。無尺寸之膚**不愛焉**、則無尺寸之膚不養也。(告子上)

孟子が「人は自分の身について、全身をいとおしむ（大切にすること）」。全身をいとおしむ（大切にすること）からこそ、すべて養うのである。一尺や一寸ほどの皮膚でもいとおしまない（大切にしない）所はないから、一尺や一寸の皮膚でも養わない所はないのである」といわれた。

（6）・（7）ともに自分の身体を大切にすることについて述べたものである。「愛」は「いとおしい」という意味。この「愛」の用法は、『詩』『書』や『論語』には全く見えなかった。

（6）では、自分の身体を大切にすること（「愛身」）を、桐や梓などの植物を育てることに喩えている。

（7）は（6）の次に挙がる章であり、内容も似ている。「兼」は全体という意味。人間は自分の身体については、すべて大切にすることからこそ、すべて養うのである。ほんの一尺や一寸ほどの皮膚でも大切にしない所はないから、一尺や一寸の皮膚でもすべて養うのであるという。（6）の「愛身」をより具体的にいったものが（7）であろう。

『孟子』における「愛」の用法の大きな特徴は、『詩』『書』や『論語』に見えなかった、「自分に対して」の用法が新たに見えることである。道家思想との関係も考えてみる必要があるだろう。それ以外の用法は、基本的に『詩』『書』の分類から外れるものではない。『論語』と比較してみると、『論語』に見えなかった「下位者から上位者に対して」の用法が、『孟子』にはいくつか見えている。また『論語』・『孟子』における「愛」は、総じて「上位者から下位者に対して」の用法を多用しており、特に「愛人」の語は、『論語』と同じく『孟子』においても、知的に高次のものである君子や仁者だけが行い得る、善的行為と考えられている。ただし『孟子』におけるそれは、より治者の治術としての性格を強めており、その行為の見返りを期待する言説が新たに加わっている。

## 道家

まずは『老子』について見ていく<sup>55</sup>。『老子』の成立年代については、従来、研究者それぞれの見解にかなりの年代幅が存在していたが、近年、郭店楚簡などの出土資料の発見

により、その成立年代は見直されつつあり、少なくとも『孟子』を遡る戦国初期にはすでに祖型となるものが存在していたと考えられる。「愛」の用例は五例あり、そのうち一例が「人に対して」、二例が「事物に対して」、二例が「自分に対して」である<sup>56</sup>。全て挙げる。

【用法一 人に対して】

一・① 「上下の関係を含まないもの」

※用例無し。

一・② 「上下の関係を含まれているもの―下位者から上位者に対して―」

※用例無し。

一・③ 「上下の関係を含まれているもの―上位者から下位者に対して―」※一例。

(1) **愛民** 治國、能無知乎。(第十章)

民をいつくしみ**国**を治めるのに、知恵によらないままで行い得るか。

「愛民（民を愛す）」「治國（國を治む）」とあることから見て、為政者から民に対するものである。「愛民」自体は儒家の「愛人」（例えば既出『論語』学而（2））と相違はないが、「能無知乎」の王弼注に「治國無以智、猶棄智也（國を治めるのに智慧を用いないとは、智慧を棄てることと同じである）」とある通り、「知」を否定的に捉え、知恵によらず、知恵を働かせない、自然のままに治める状態を高く見ている点は、道家思想特有のものである。

【用法二 事物に対して】※二例。

（2）善人者不善人之師、不善人者善人之資。不貴其師、**不愛其資**、雖智大迷。是謂要妙。  
（第二十七章）

善人は不善人の師であり、不善人は善人の手本である。その師を貴ばず、その手本をおしまなければ、智者であっても大いに迷う。これを「要妙」という。

（3）**甚愛**必大費、多藏必厚亡。（第四十四章）

ひどくおしめば、かならず大いに散財することになり、多量に蓄えれば、かならずひどく失うことになる。

(2)・(3)の「愛」はともに「愛惜」の意味で用いられている。(3)は郭店楚簡『老子甲』第三十六簡にも同文が見える。

【用法三 自分に対して】※二例。

(4) 貴以身爲天下、若可寄天下。 **愛以身**爲天下、若可托天下。(第十三章)

自分の身を貴重であるとしながら天下のためにする者ならば、その者に天下をあずけることができる。**自分の身をいとおし**み(大切にし)ながら天下のためにする者ならば、その者に天下を託すことができる。

(5) 聖人自知不自見、**自愛**不自貴。(第七十二章)

聖人は自分のことが分かかっていてもみずから見識ありとしない、**自分の身をいとお**しんで(大切に) **自分の身を貴重である**としない。

(4)・(5)ともに自分の身体を大切にすることについて述べたものである。「愛」は「大切にする」という。

(4)は、郭店楚簡『老子乙本』第七簡・第八簡や『莊子』外篇・在宥篇にも同様の記載が見える。「若」は「則」や「乃」の意味を持つ接続詞(王引之『経伝釈詞』卷七)。この「愛」は「貴」と対になっており、大切にするという意味。つまり「愛以身」とは自分の身を大切にするという意味であり、『孟子』の「愛身」と同じ内容を述べていることになる。「貴以身(貴ぶに身を以てす)」とあるが、これは『老子』第七十五章に「夫唯無以生爲者、是賢於貴生(そもそも生によって何かを為そうとしない者こそ、生を大事にする者よりも優れる)」とある「貴生(生を大事にする)」と同じ意味であろう。

(5)では「自愛」とあり、「自分を大切にする」意をよりはっきりと示している。「不自貴(自ら貴ばず)」は、自分の身を貴重としない、人に対して偉ぶらないことを意味する。つまり自分を大切にしながらも人への謙遜の情を失わない、これを体現したものが「聖人」であるとしている。

『老子』の「愛」には、『論語』の「愛人」のように治者から被治者に対するものも含まれていた。「愛」と「知」との関係を見ると、『論語』においては「愛」と「知」とが対になって「仁」を体得する実践行為とされており（既出『論語』顔淵（3））、「知」自体は肯定的に見ているが、反対に『老子』においては知恵によらず自然に任せることを重視して、「知」自体は否定的に捉えている。「自分に対して」の用法は『孟子』においても見えていたが、よりはっきりと自分の身を大切にすることを「自愛」という言葉で表している。

次に『莊子』を見ていく<sup>57</sup>。『莊子』には「愛」の用例が三十六例あり、そのうち三十二例が「人に対して」、二例が「事物に対して」、二例が「自分に対して」である。この他に、墨家の兼愛論についての用例が「人に対して」の三十二例に含まれる。

【用法一 人に対して】

一、①「上下の関係を含んでいないもの」※七例。

(1) 是非之彰也、道之所以虧也。道之所以虧、**愛**之所以成。(内篇・斉物論)

是非の判断がはつきりするのには、道が損壊される原因である。道が損壊される原因は、**このむこと**の生じる原因である。

是非の区別に影響されることは、道を損壊させることになる。「愛」は道が損壊したところに生まれるものであるという。つまり全き状態が壊れたところに、好ましく思う気持ちが生じてしまうということであるから、「愛」は否定的に見られている。斉物論篇のこの箇所は、『莊子』諸篇の中でも早期の成立に分類される<sup>58</sup>。戦国中期頃の道家思想を代表する「愛」についての思索であろう。

この他、戦国末期から前漢時代に成立したとされる諸篇においても、「愛」についての用例が見える。山木篇に「行賢而去自賢之行、**安往而不愛哉**(行い賢にして自ら賢とするの行いを去れば、安くに往くとして愛せられざらんや)」（外篇・山木）とあるのは、自分が優れていることを鼻にかけなければ人々に好かれるという処世訓。天地篇に「至徳之世、不尚賢、不使能。上如標枝、民如野鹿。……**相愛**而不知以爲仁(至徳の世は、賢を尚ばず、能を使わず。上は標枝の如く、民は野鹿の如し。……相愛するも以て仁と爲すを知らず)」

（外篇・天地）とあるのは、至上の徳が実現した世においては、人々が相手をいたわる行為をしたとしても仁であるとは意識しないことを述べたもの。

また「兼愛」の用例がいくつかある。戦国末期から前漢初期の成立とされる天道篇においては、孔子と老聃の問答に「**兼愛**无私（兼愛して私無し）」「**兼愛**」（外篇・天道）とあり、墨家の兼愛論の影響を受けて形成されたと考えられる言説が見えている<sup>59</sup>。直接墨家について言及した箇所にも、「儒者偽辭、墨者**兼愛**」（儒者は偽辭、墨者は兼愛）」（雑篇・盜跖。前漢時代に成立）や、「墨子**汜愛兼利**、而非鬪。其道不怒。（墨子は汜く愛し兼ねて利して、鬪を非とす。其の道は怒らず」（雑篇・天下。前漢初期）など、「兼愛」は墨家の代表思想として捉えられている。墨家の兼愛論については章を改めて考察する。

一、② 「上下の關係を含んでいるもの――下位者から上位者に対して――」※十一例。

（2）仲尼曰「丘也嘗使於楚矣、適見純子食於其死母者、少焉眴若皆弃之而走。不見己焉爾、不得類焉爾。」**所愛其母者**、**非愛其形也**、**愛使其形者也**。」（内篇・徳充符）

孔子は「わたしはかつて楚国に死者として参ったが、そのとき豚の子が死んだ母豚

の乳房を吸っているのを見た。しばらくすると、豚の子は驚いて死んだ母豚を棄てて逃げ去った。母豚が自分たちを見ず、自分たちとは同じでないものになっていったからである。つまりその母をしたうのは、その外形をしたうのではなく、その外形を動かしているものをしたうのである」といわれた。

子豚の母豚に対する愛情について述べたものである。「食」は乳を飲む意味（郭象注「食、乳也。」）。「所愛其母者、非愛其形也、愛使其形者也」（其の母を愛する所の者は、其の形を愛するに非ざるなり、其の形を使う者を愛するなり）」とあるように、「愛する」対象は外形ではなくその内面であるとしている。

この他の用例は、子の親に対するものが六例（内篇・人間世「子之愛親、命也、不可解於心。」等）、弟子の師に対するものが二例（外篇・山木「仲尼恐其廣己而造大也、愛己而造哀也。」等）ある。

一、③ 「上下の關係を含んでいるもの——上位者から下位者に対して——」※十二例。

(3) 故聖人之用兵也、亡國而不失人心。利澤施乎萬世、不爲愛人。(内篇・大宗師)

そこで、聖人が兵を用いるときには、国を亡ぼしたとしても民の心が離れていくこととはない。利益が万世に及ぼうとも、人民をいつくしんでのこととしない。

(4) 仲尼曰、……聖人之愛人也終无已者、亦乃取於是者也。(外篇・知北遊)

仲尼が「……聖人が人民をいつくしんでどこまでも果てしないのも、つまりはこれ(自然のはたらき)を模範としたものである」といった。

(3) (4) はともに「聖人」が行なう「愛人」について述べたものである。「愛人」の行為は儒家と同じく、上位者が下位者に対して行うものとして見えている。

(3) は聖人の民を治める術について述べたものである。儒家のように積極的に「愛人」をはたらきかけるのではなく、自然とその状態になっていることが重要であると考えられていたようだ。

(4) での「愛人」も聖人の行うものとして見えているが、その慈愛の心が無尽なのは聖人だけに特化したものであるとしている。

この他の用例は、君子の民に対するものが二例(外篇・天地「愛人利物之謂仁」等)、

聖人の民に対するものが三例、君主の民衆に対するものが四例（雑篇・徐无鬼「**愛民**」**愛** **利**出乎仁義」等）、親の子に対するものが一例（雑篇・外物「人親莫不欲其子之孝、而**孝** **未必愛**、故孝已憂而曾參悲」）ある。

【用法二 事物に対して】※四例。

(5) 夫**愛馬**者、以筐盛矢、以娠盛溺。適有蚤蠱僕縁、而拊之不時、則缺銜毀首碎胸。意有所至而**愛有所亡**、可不慎邪。（内篇・人間世）

そもそも**馬をかわいがる**者は、箱で糞を受けて、大蛤の器で小便をとってやり、大切にされるものであるが、たまたま蚊や虻がたかっているのを見て、急にそれを叩いたりすると、馬は驚いてくつわを噛み切り、飼い主の頭や胸を打ち砕いてしまう。かわいがる心は至れり尽くせりでも、**そのかわいがる心が失われることがある**。慎重にしなければならぬ。

ここでは単に物を「惜しむ」のではなく、それを否定的に捉えている。「愛」の感情か

ら距離を置こうとしているようである。

この他の用例は、物を惜しむという用法の「刖者之屨、无爲愛之」（刖者の屨は、爲に之を愛しむこと無し）（内篇・徳充符）や、恵施の論理学説に「汎愛萬物」、天地一體也（汎く萬物を愛す、天地は一體なり）（雑篇・天下）とある。

【用法三 自分に対して】※二例。

（6）今墨子獨生不歌、死不服、桐棺三寸而无槨、以爲法式。以此教人、恐不愛人。以此自行、固不愛己。（雑篇・天下）

いまや墨子だけが生きてるあいだは歌うことなく、死んだら喪に服すことなく、棺桶は厚さ三寸の薄板で作って槨（外棺）を作らず、それを法式としている。これを人に教えても、人をいづくしむことにはならないであろう。これを自分で行うと、もちろん自分をいとおしむ（大切にすることにはならない）。

はじめの「愛人」は人を慕うことについて述べたものであるから、分類としては一・③

「上位者から下位者に対して」に当たる。後者の「不愛己」は自分を大切にすることを述べたものである。

この他、外篇・在宥篇には「故貴以身於爲天下、則可以託天下。愛以身於爲天下、則可以寄天下（故に貴ぶに身を以てして天下の爲にせば、則ち以て天下を託すべし。愛するに身を以てして天下の爲にせば、則ち以て天下に寄すべし）」とあるが、これは先の『老子』第十三章（【用法三 自分に対して】（4））から引用されたものである。

『莊子』における「愛」は、「用法一」から「用法三」まで全ての用法が見えた。『莊子』諸篇には成立年代の違いとそれに伴う思想的相違があり一概に言うことはできないが、儒家と対比して見た場合、儒家は「愛」に関する行為を肯定的に捉えているのに対して、『莊子』は『老子』のように「愛」から距離を置き、客観的に捉えようとしている。それは「愛人」の用例を見ても、『論語』『孟子』においては人々を導くことができる、善的行為として推奨されていたが、『莊子』ではむしろそれによらず、自然に感化していくことに重点が置かれている。「愛」に対する思索の深まりにより「愛欲」の視点も加わっていると考えられる。

## 楊朱学派

楊朱学派の思想については、先秦の他学派による批評により間接的に推察するしかない。『孟子』には楊朱と墨翟とをセットで批判する言説がいくつか見えている。

聖王不作、諸侯放恣、處士橫議、楊<sup>6</sup>。朱墨翟之言、盈天下。天下之言、不歸楊則歸墨。  
楊氏爲我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獸也（滕文公下）  
聖王は現れず、諸侯はほしのままにし、学者たちは勝手な議論をして、楊朱と墨翟の  
説が、天下に満ち溢れている。天下の言論は楊朱の学説に賛同しなければ墨翟の学説  
に賛同する。楊朱学派が唱えたのは自分のためにする為我説であり、君主の存在を無  
視するものである。墨翟学派は自分の親も他人の親も同一に考える兼愛説であり、父  
の存在を無視するものである。父を無視して君主を無視するのは、これは（人のする  
ことではなく）禽獸の所業である。

戦国中期頃、楊朱の学説が人々に広く受容されていたことが分かる。また『孟子』盡心上篇に「楊<sup>6.1</sup>子取爲我、拔一毛而利天下、不爲也（楊朱は、自分を大事にする「為我説」を採用している。一毛を抜いて天下を利することができたとしても、それを行うことはない）」とあるとおり、楊朱は徹底的な個人主義者で自己の身体を保全することに重点を置いていた<sup>6.2</sup>。

『孟子』より時代は下るが、戦国諸子の思想状況を比較的保存している『呂氏春秋』<sup>6.3</sup>には、楊朱学派の思想と見なせるものがある。審分覽・不二篇に「陽生貴己（陽生は自己を貴ぶ）」（高誘注「陽子拔體一毛以利天下弗爲也」とあり、また仲春紀・貴生篇には「貴生之術」が見えている。これらは先に見た『老子』の「貴生」「自愛」という、自分自身を大切にすることを述べた素朴な觀念に似ているが、『老子』はそれだけを重んじているわけはなかった。楊朱学派はそれ自体を重んじて、自己の生命の保存と維持に力を傾ける、養生思想として昇華している。

『列子』<sup>6.4</sup>の楊朱篇を見ると、楊朱の門人である孟孫陽は「貴生愛身（生命を貴び自分の身体を大切にする）」とあり、楊朱に対して養生思想についての質問をする。楊朱はこれに対して「（楊子曰）生非貴之所能存。**身非愛之所能厚**（生命は大事にしたからといって長

生きできるわけではない。身体は大切にしたらからといって丈夫になるわけではない。」（『列子』楊朱）とあり、人は生死に対して作為をもって望むべきではなく、自然のままに受容すべきことが説かれている。これは『莊子』の作為によらず自然のままに感化していく思想の影響を受けていると考えられる。

しかし楊朱篇は、漢代までの、楊朱学派やその系統の子華子学派等の思想を踏まえて作られたもので、楊朱学派の思想が直接反映されたものではないと、すでに先行研究が指摘している<sup>65</sup>。そうするとむしろ『孟子』に見える楊朱批判のうちに、楊朱自身の思想に近いものが見えているのであろう。

さて、この「貴生」「自愛」の展開は、戦国末期の『荀子』に次のようにある<sup>66</sup>。

子路入、子曰「由、知者若何、仁者若何。」子路對曰「知者使人知己、仁者**使人愛己**。」  
子曰「可謂士矣。」子貢入、子曰「賜、知者若何、仁者若何。」子貢對曰「知者知人、  
**仁者愛人**。」子曰「可謂士君子矣。」顏淵入、子曰「回、知者若何、仁者若何。」顏淵  
對曰「知者自知、仁者**自愛**。」子曰「可謂明君子矣。」（子道篇）

子路が入室すると、先生は「由よ、知者とはどういうものか、仁者とはどういうもの

か」といわれた。子路は答えて「知者は人に自分を分かせて、仁者は人に自分をし  
たわせる」というと、先生は「士人といえよう」といった。子貢が入室すると、先生  
は「賜よ、知者とはどういうものか、仁者とはどういうものか」といわれた。子貢は  
答えて「知者は人を知り、仁者は人をいつくしむ」というと、先生は「士君子といえ  
よう」といった。顔淵が入室すると、先生は「回よ、知者とはどういうものか、仁者  
とはどういうものか」といわれた。顔淵は答えて「知者は自分を知り、仁者は自分を  
いとおしむ」というと、先生は「明君子といえよう」といった。

孔子は弟子たちに「知者」と「仁者」とについて質問している。弟子の回答に対する孔  
子の評価は、顔淵が第一位、子貢が第二位、子路が第三位という順である。「仁者」に対す  
るそれぞれの答えを見ると、一番低い評価が他人に自分をしたわせること（使人愛己）、次  
に高いのが他人をいつくしむこと（愛人）、一番高いのが自分を大切にすること（自愛）で  
ある。前二者における「愛」は、他者から自分、自分から他者と、主体から対象へと向か  
うものであり、ここまで見てきた用法に類する。最後の「自愛」の「愛」は、自分が自分  
を愛するとあるので、主体から主体自身へということになり、つまりは自己以外の対象に

影響されない、あくまで自己だけに完結した認識によって発せられたものである。

「自愛」は『孟子』『老子』にも「自分に対して」の用法として見えていたが、それは単に自分自身を大切にするという人が誰しも持つ素朴な観念であり、特別な性格を備えてはいなかった。しかし『荀子』では、「自愛」を生き方を規定する概念として定義付けている。「知者自知、仁者自愛」とあるように「自知」と「自愛」とが対になって見えているが、これは先に見た『老子』の用法三（5）「聖人自知不自見、自愛不自貴」（第七十二章）の影響によるもので、直接にはおそらく楊朱学派の自己の生命を養うという思想により強く影響を受けて成立した言説であろう。

## その他

兵家については『孫子』に「愛」の用例が六例ある<sup>6,7</sup>。特徴ある言説としては、地形篇に「視卒如**愛子**、故可與之俱死（（將軍が）兵士たちを**かわいい我が子**のように見ていくと、それによって兵士たちと生死をともにすることができるとあり、「愛」は統率力を高めるための手段と見ている。ただしそれは一方で、同篇に「厚而不能使、**愛而不能令**、

亂而不能治、譬若驕子、不可用也（もし手厚くするだけで使うことができず、**いづくしむばかりで命令できず**、乱れても治めることができないのでは、たとえてみれば驕り高ぶつた子供のようなもので、役に立たない）ものとなる可能性もあり、九變篇には將軍が注意すべき五つの危険事項（五危）の一つとして、「**愛民**可煩也（民を**かわいがれば**煩わされる）」を挙げている。<sup>68</sup>。これらの「愛」はいたわる、大切にするという意味。戦場において兵士に対する過剰な「愛」は、敗戦の原因とされていた。

法家については『韓非子』に「愛」の用例が二百二例ある。<sup>69</sup>。そのうち韓非自身の思想に近いとされる篇について見ると<sup>70</sup>、説難篇に「**有愛於主**、則智當而加親、有憎於主、則智不當、見罪而加疏（**君主にいつくしまれる**ときは、智術が君主の意に適って親密になれるが、君主に憎まれているときは、智術も君主の意に適わず、罪を受けて疎遠になる）」とあり、君主の自分に対する愛情は変化することがあると述べる。また「諫説談論之士、不可不察**愛憎之主**而後説焉（諫言をいれ弁論をすすめようとする士人は、**君主からいつくしまれているのか憎まれているのか**を見きわめた上で説く必要がある）」とあり、自説を君主に説く場合、君主の自分に対する愛憎の変化（愛憎之變）に注意すべきとしている。

以上、諸子文献に見える「愛」についての言説を、学派ごとに検討してきた。

春秋から戦国中期にかけての儒家は、他者への「愛」を重視して「愛人」を説いていた。それは人を大切にするという素朴な感情から発せられたものだが、儒家内では日頃から修養すべき徳目の一つとしている。それを体得し実践できる者が君子であり、君子の具えた思想を「仁」と定義していた。また仁の表出としての「愛人」は、民を治める方法としても作用していた。

道家は『老子』においてすでに、自分の身を大切にする「自愛」が見えており、また己の生命を大事にする「貴生」も見えている。ただし『老子』においてはそれほど重視されてはいない。「自愛」「貴生」など己の生命を重んじる素朴な観念が、養生思想として重要視されるのは、為我説を唱える楊朱学派の影響によるところが大きいであろう。

これらの言説は儒家の『論語』には見えなかったが、時代が下って養生思想を重視する一派や、楊朱学派などの影響により、儒家の『孟子』においても「愛身」「兼所愛」などの言説が説かれるようになっていく。『莊子』は『老子』のように「愛」から距離を置き、客観的に捉えようとしており、そうした「愛」をめぐる言説に対する思索の深まりが、「愛欲」という視点をも提供している。こうした思想が広まったのは、道家を中心に、他者に影響

されない自我の確立を目指す風潮が背景にあるとみられる。

ただしこれらの言説が果たして道家だけの影響によるものかどうか、墨家の「愛」を見てから判断したい。先秦における「愛」の展開に、墨家の「愛」はどのように位置付けられるのか。

### 第三節 『墨子』における「愛」について

墨家の「愛」を先秦諸子の「愛」の展開に位置付けるには、兼愛上篇が好材料である。この篇は『墨子』諸篇中最も早くに成立した。そこに見える「愛」はどのようなもので、後出の諸篇にどのような影響を与えているのか。墨家の「愛」をめぐる言説の生成変化について見ていきたい。ここではその考察に入る前に、『墨子』全体における「愛」の語義を、これまでの分類に合わせて一通り見ておく。

『墨子』には「愛」の用例が二百六十四例あり、既出の用例と同じと見なせるものが七十七例、それ以外の百八十七例は他には見えない『墨子』独自の展開である。新たな項目は、「自愛・不愛〔他者〕・不相愛」（三十四例）、「相愛・兼相愛・兼愛」（百十一例）、「天

愛「人」(四十二例)の三つである。

【用法一 人に対して】

一、①「上下の関係を含んでいないもの」※十五例。

(1) 夫**愛人**者、人必從而**愛之**、利人者、人必從而利之、惡人者、人必從而惡之、害人者、人必從而害之。(兼愛中)

人をいつくしむ者には、人も必ずそれによって**その者をいつくしみ**、人を利する者には、人も必ずそれによってその者に利し、人を憎む者には、人も必ずそれによってその者を憎み、人に害を与える者には、人も必ずそれにつれてその者に害を与える。

(2) **利愛**生於慮。昔者之慮也、非今日之慮也、昔者之**愛人**也、非今之**愛人**也。(大取)

(人を)利したりしたったりするのは私心から生じる。以前の私心と、現在の私心とは違う。以前に**人をしたったこと**と、現在に**人をしたうこと**とは違う。

(1) 相手に対する思いや行動がそのまま自分に返ってくることをいっている。

先に見た『孟子』の一(4)に「**愛人者人恆愛之**、敬人者人恆敬之(人を愛する者は人恆に之を愛し、人を敬する者は人恆に之を敬す)」(離婁下)とあるのは、これに類した考え方であるが、道德の観点から述べられており、「利」については触れられていない。「愛」を「利」とともに説くのは墨家の特徴である。

この「愛人」と「利人」の語は、兼愛下篇になると「**愛人利人**」という連なった用語として見えており、またそれを簡略にした「**愛利**」という用語も見えている。

(2) の大取篇は、『墨子』の論理学類に当たる。ここでは個人の感情(「慮」)が時間の経過によつて変化することを述べている。「愛人」は、人を好きになるというごく普通の感情について言っているので、道德的行為として説かれてはいない。ここの「愛」も「利」と並列して見えている。

この他の用例は、(1)と同じく人をいつくしめば必ず人からいつくしまれるというものが二例(兼愛下「即此言**愛人者必見愛也**、而惡人者必見惡也。」)ある。また論理学類の經上下・經說上下の四篇には八例あり、いずれも各命題の解説の中で「愛」の用例が見える(經下「物盡同名。二與鬪、**愛**、食與招、……。」經說下「爲麋同名。俱鬪不俱二、二

與鬪也。包・肝・肺・子、**愛也**。」等）。

「愛人」の用例は、儒家の『論語』『孟子』や道家の『莊子』において、上位者から下位者に対するものとして見えていたが、『墨子』では上下の関係が見えない。

一・②「上下の關係を含んでいるもの―下位者から上位者に対して―」※三例。

(3) 以臧爲其親也而**愛之**、**愛其親**也<sup>71</sup>、以臧爲其親也而利之、非利其親也。(大取)

葬礼は自分の親のためであり**親をしたっている**から行うというのは、**その親をしたっている**ことを示しているのである。葬礼は自分の親のためであり親を利するために行うというのは、その親を利することにはならない。

子が親の葬礼を行うときの、親に対する愛情について述べたものである。ここでも「愛」と「利」とが対になって見えている。

この他の用例は、儒者の巫馬子が墨子に対して言った言葉に、自分の親を自分の妻子よりもしたうという例が一例ある(耕柱「(巫馬子曰)**愛我親**於我家人。」)。

一、③「上下の關係を含んでいるもの——上位者から下位者に対して——」※四十七例。

(4) 藏於心者**無以竭愛**、動於身者無以竭恭、出於口者無以竭馴<sup>72</sup>。……而猶弗舍者、其唯聖人乎。(脩身)

心に抱くのは**いつくしむ**ことを失うことなく、身の所作には恭しさを失うことなく、口から出るのはみやびな言葉を失うことない。……そうしてこれらを放棄しない者は、ただ聖人であろうか。

(5) 古者**明王聖人**、所以王天下、正諸侯者、彼其**愛民**謹忠、利民謹厚、忠信相連。(節用中)

昔の明王や聖人が、天下に王となり、諸侯に長となることができたのは、**民をいつくしむ**には誠意をつくし、民の利益をはかるには手厚くし、誠意と信頼とが合わさっていたからである。

(4) は聖人の慈愛の心が無尽であることをいっている。先に見た『莊子』の用法一(4)

に「聖人之**愛人**也終无已者……（聖人の人を愛するや終に已むこと無きは……）」（外篇・知北遊）とあるのは、これに類した考え方である。

（5）は、明王や聖人が如何にして天下を治めることができたのか、その理由について述べたものである。「愛民」は先に見た『老子』の用法一（1）に「**愛民**治國、能無知乎（民を愛し國を治めて、能く無知ならんか）」（第十章）とあるのは、何もしないことで何事も成し遂げることが重んじられており、「愛民」は消極的に行われるものである。『墨子』は普通の政治術として積極的に説かれている。またここにも、「愛民」に対して「利民」とあり、「愛」と「利」とがセットになって見えている。

この他の用例は、君主から臣下に対するものが十例、親の子に対するものが五例、君子の民に対するものが二例、大人の小人に対するものが二例、聖人や聖王の民に対するものが九例、人の「獲（婢のこと）」や「臧（奴のこと）」に対するものが十二例、兄の弟に対するものが二例、人の盗人に対するものが四例ある。これらは既出の用例と同じである。

【用法二 事物に対して】※四例。

(6) 吾非乃今 **愛**其酒醴粢盛犧牲之財乎、其所得者巨<sup>7 3</sup>將何哉。(明鬼下)  
自分はいまその酒や供物や犠牲などの財物をおしむわけではないが、それを供えても何も得ることなどない。

祭礼における供物を惜しむことについて述べたものである。

この他の用例は、物に対するものが三例あり、すべて「愛惜」の意味で用いられている。

【用法三 自分に対して】※八例。

(7) 此六君者、非不重其國 **愛其身**也、以不知要故也。不知要者、所染不當也。(所染)  
これら六人の君主は、自分の国を大切にせず **自分の身をいとおしま**なかつたのではない。その要点を知らなかつたのである。要点を知らないのは、彼らを染める人がよくなかつたのである。

「愛其身」は、自分の身体を大切にするという意味。「六君」は范吉射・中行寅・呉夫

差・知伯搖・中山尚・宋康の六人の君主のこと。六人の君主が自分の身体を大切にすることについて述べている。

先に見た『老子』の用法三（４）にも「**愛以身**爲天下、若可托天下（愛するに身を以てして天下の爲にせば、若（すなわ）ち天下を托すべし）」（第十三章）とあり、時代は下るが『孟子』の用法三（６）にも「豈**愛身**不若桐梓哉（豈身を愛すること桐梓に若かざらんや）」（告子上）とあるのは、『墨子』と同じ意味である。

この他、『墨子』耕柱篇では、儒者の巫馬子が墨子の兼愛説を受け入れ難いことを批判するのに、自分と相手との関係性が遠いか近いかによって「愛」の優先度が変化するといふ自説を開陳する場面で、七例見えている<sup>74</sup>。

【用法四 自愛・不愛（他者）・不相愛】※三十四例。

（８）「１」子**自愛不愛父**、故虧父而自利。弟**自愛不愛兄**、故虧兄而自利。臣**自愛不愛君**、故虧君而自利。此所謂亂也。……「２」父**自愛也****不愛子**、故虧子而自利。兄**自愛也****不愛弟**、故虧弟而自利。君**自愛也****不愛臣**、故虧臣而自利。是何也。皆起**不相愛**。（兼

愛上)

「1」子が自分をいとおしみ父をいとおしまない、そこで父をそこなって自分を利す。弟が自分をいとおしみ兄をいとおしまない、そこで兄をそこなって自分を利す。臣下が自分をいとおしみ君主をいとおしまない、そこで君主をそこなって自分を利す。これが所謂乱である。……「2」父が自分をいとおしみ子をいとおしもうとしない、そこで子をそこなって自分を利す。兄が自分をいとおしみ弟をいとおしもうとしない、そこで弟をそこなって自分の利す。君主が自分をいとおしみ臣下をいとおしもうとしない、そこで臣下をそこなって自分を利す。これはなぜであろうか。すべて(の原因は)相手をいとおしまないことから起こる。

(9) 盜愛其室不愛其異室、故竊異室以利其室。賊愛其身不愛人、故賊人以利其身。此何也。皆起<sup>75</sup>不相愛。(兼愛上)

盗人が自分の家をおしんで人の家をおしまない、そこで人の家から盗んで自分の家を利用す。賊人は自分の身をいとおしんで人の身をいとおしまない、そこで人の身を傷つけて自分の身を利す。これはなぜであろうか。すべて(の原因は)相手をいとおしまないことから起こる。

(10) 大夫各**愛其<sup>7</sup>家**、**不愛異家**、故亂異家以利其<sup>7</sup>家。諸侯各**愛其國**、**不愛異國**、

故攻異國以利其國。天下之亂物、具此而已矣<sup>78</sup>。察此何自起、皆起**不相愛**。(兼愛上)

大夫がそれぞれ**自分の家をおしんで**、**他の家をおしまない**、そこで他人の土地を乱して自分の土地を利す。諸侯がそれぞれ**自分の国をおしんで**、**他の国をおしまない**、そこで他の国を攻めて自分の国を利す。天下の乱事は、すべてこれに尽きる。**い**、そこで他の国を攻めて自分の国を利す。天下の乱事は、すべてこれに尽きる。これが何の原因で起こるのかを考えると、すべて**相手をいとおしまない**ことから起こる。

(8) は、人が「自愛」して他者には「不愛」であることが、天下の乱の原因としている。「1」は「子」から「父」、「弟」から「兄」、「臣」から「君」とあるように、下位者から上位者に対するもの。「2」はその反対の上位者から下位者に対するもの。父と子、兄と弟、君と臣という関係の中で、自分だけを大切にしてい(自愛)、他者を大切にしない(不愛「他者」)、そこで他者を害して自分の利益だけをはかる(虧「他者」而自利)ことが問題として挙げられている。そしてこれを「不相愛」によるものであるとしている。「相」とは

対象に向かって動作することをいう副詞で、「相手」を意味する<sup>79</sup>。つまり人がそれぞれの立場の中で、直接関係する相手を、大切にしないことが問題であるとしている。「自愛」は先に見た『老子』の用法三（5）にも「聖人自知不自見、**自愛不自貴**」（聖人は自ら知りて自ら見ず、自ら愛して自ら貴ばず）」（第七十二章）とあり、「自愛」して且つ「不自貴」である者が「聖人」であるとされていた。

（9）では、盗人が人の物を盗み、賊人が人を傷つける状況と、この犯罪が起こる原因とについて述べている。（8）と同じ論法でもって、「自愛」して他者には「不愛」、そこで他者を害して自分の利益をはかることが問題として挙がっている。そしてこれが発生する原因も「不相愛」に求めている。「愛其室不愛其異室」の「愛」は、事物である「其室」「其異室」に対して用いているので、愛惜を意味する。また「愛其身」は先の用法三の「自分に対して」と同じで、自分の身体を大切にすることをいっている。

（10）では、「大夫」が「大夫」に対して、「諸侯」が「諸侯」に対して、それぞれ自分の家や国だけを惜しんで他人の家や国を惜しまない、そこで他人の家や国を乱して自分の利益をはかることが問題として挙がっている。ここの「愛」は、「家」や「國」など事物に対するもので、愛惜を意味する。これらを対象とした用例は、諸子の分類には見えな

った。

以上、(8)(9)(10)は兼愛上篇の資料であり、三十四例のうち二十二例にあたる。それ以外の十二例は兼愛中篇に見えており、意味は同じである。

【用法五 相愛・兼相愛・兼愛】※百十一例。

〈兼相愛〉

(11) 若使天下

兼相愛、

愛<sup>80</sup>人若愛其身、

猶有不孝者乎。

視父兄與君若其身<sup>81</sup>、惡施

不孝。：：視子弟與臣若其身、惡施不慈。：：視人之室若其室、誰竊。視人身若其身、誰賊。：：視人家若其家、誰亂。視人國若其國、誰攻。(兼愛上)

もし天下全体が相手をいとおしむ、

人をいとおしむことを自分の身をいとおしむ

ようにさせたなら、それでもなお不孝の者があるだろうか。父と兄と君主とを視る

とき自分の身を視るのと同じになるから、どうして不孝の行ないがあるう。：：子と弟と臣下とを視るとき自分の身を視るのと同じになるから、どうして不慈の行ないがあるう。：：人の家を視るとき自分の家を視るのと同じになるから、誰が盗もう

とするであろう。人の身を視るとき自分の身を視るのと同じになるから、誰が傷つけようとするであろう。……人の家を視るとき自分の家を視るのと同じになるから、誰が乱そうとするであろう。人の国を視るとき自分の国を視るのと同じになるから、誰が攻めようとするであろう。

〈兼相愛交相利〉

(12) 子墨子曰「以**兼相愛交相利之法**易之。」然則**兼相愛交相利之法**將奈何哉。子墨子

言「視人之國若視其國、視人之家若視其家、視人之身若視其身。」(兼愛中)

墨子先生が「**全体が相手をいとおしみ互いに相手を利する法**によって改めればよい」といわれた。それでは**全体が相手をいとおしみ互いに相手を利する法**は、どうすればよいだろうか。墨子先生が「人の国を視るとき自分の国を視るのと同じようにし、人の家を視るとき自分の家を視るのと同じようにし、人の身を視るとき自分の身を視るのと同じようにする」といわれた。

(11) は用法四「自愛・不愛(他者)・不相愛」の解決策として提起されている。「天下兼相愛(天下兼ねて相愛)」させるとは、天下全体に「相愛」を行わせることで、天下の

乱を治めようという主張である。「相愛」は人がそれぞれの立場の中で、直接関係する相手を大切にすることをいっており、(7)で見た「不相愛」はこの反対の意味である。しかし「相愛」は個人と個人の関係の中だけで実行されるもので、影響の範囲が狭い。これを天下全体に拡大することを意図して冠しているのが「兼」である。「兼」は「全体」を意味する<sup>82</sup>。

「愛人若愛其身（人を愛すること其の身を愛するが若く）」は、「相愛」をどのように行うかについて述べたものである。自分の身を大切にするように他者を大切にすること、つまりは「自愛」を他者にまで及ぼすことである。それは具体的には、「父と兄と君主とを自分の身体のように視る」、「子と弟と臣下とを自分の身体のように視る」、「人の家を自分の家のように視る」、「人の国を自分の国のように視る」とあるように、「他者のことを自分のことに置き換えて視る」という方法がとられている。

(12)には(11)の「兼相愛」に「交相利」が対になって見えている。「愛」と対応している「利」については、用法四の(8)(9)(10)の資料において、父子・兄弟・君臣それぞれが「人をそこなって自分を利する」状況を説明するのに用いられるだけで、必ずしも肯定的な文脈で扱われてはいない。ここでは「愛」と結び付き、相手を大切にす

ること（相愛）が相手を利すること（相利）にもなるとして、「利」に比重が置かれるようになってきている。「交相利」は、人が相手を利益する状態が交互に行われることを主張したものである。後半にある「子墨子」の言葉は、（11）の「他者のことを自分のことに置き換えて視る」という方法と同じである。

この他、兼愛下篇になると、「兼相愛、交相利」を簡略にした「兼愛」の語が見えてくる（兼愛下「即此言文王之兼愛天下之博大也。」）。

【用法六 天愛（人）】※四十二例。

（天の人に対して）

（13）然則何以知天之愛天下之百姓。以其兼而明之。……天有邑<sup>8</sup>人、何用弗愛也。且

吾言殺一不辜者、必有一不祥。殺不辜者誰也、則人也。予之不祥者誰也、則天也。

若以天爲不愛天下之百姓、則何故以人與人相殺、而天予<sup>8</sup>之不祥。此我所以知天之

愛天下之百姓也。（天志上）

それでは何によって天が天下の百姓をいつくしむことが分かるのか。それは天が

あまねく人々を照らしているからである。…天はその領邑の人を有している、どうして人をいつくしまないことがあるうか。またわたしが言う、一人の罪なき人を殺す者には、必ず一つ不祥なことが起きる。罪なき人を殺すのは誰であろうか、それは人である。この者に不祥の罰を与えるのは誰であろうか、それは天である。もし天が天下の百姓をいつくしまないならば、人と人が相手を殺すとき、何故に天はこれに不祥の罰を与えるのであろう。これによつて、わたしは天が天下の百姓をいつくしむことが分かるのである。

(14)

天之愛人也、薄<sup>8</sup>於聖人之愛人也、其利人也、厚於聖人之利人也 (大取)

天が人をいつくしむのは、聖人が人をいつくしむよりも広く、天が人を利するの  
は、聖人が人を利するよりも手厚い。

(13)の「愛」は、「上位者から下位者に対して」の用法に当たるものだが、上位者は「天」であり、下位者は「天下の百姓」である。つまり天は人格を有する絶対者として把握されている。この「天愛(人)」の言説は、天志中篇に「天之愛民之厚(天が民をいつくしむことは手厚い)」、天志下篇に「今天…我以此知其兼愛天下之人也(いま天は…

わたしはこれによって天が天下の人を兼愛することが分かる」、同じく下篇に「且**天之愛百姓厚**矣、**天之愛百姓別**<sup>8</sup>矣、既可得而知也（こうして天が百姓をいつくしむことの手厚さと、天が百姓をいつくしむことの広さとが、分かったはずだ）」とあるように、天志上下三篇を通して見えるものである。

（14）にも「天之愛人」とあり、（13）と同じく、天が人をいつくしむことを述べている。「聖人之愛人」は、天の偉大さを強調するために、新たに加味されたもの。また天は「愛」だけでなく、「利」についても、人に影響を及ぼしている。

この他、天志中篇に「今夫**天兼天下而愛之**、**撤遂**<sup>8</sup>萬物以利之。若豪之末、非天之所爲也、而民得而利之、則可謂后<sup>8</sup>矣（いま**天は天下を併せていつくしみ**、万物を發育してこれを利す。瑣末なことであつても、天がなさないものはなく、民はそれを得て自分を利す、天の利は厚いというべきだ）」とあり、天の「愛」の対象は人や万物全てを含んだものとなっている。

（天は「人」と「人」とが「愛す」ことを望む）

（15）然而天何欲何惡者也。**天必欲人之相愛相利**、而不欲人之相惡相賊也。……**天苟兼**

而有食之。夫奚説以不欲人之相愛相利也。故曰愛人利人者、天必福之、惡人賊人者、天必禍之。(法儀)

それでは天は何を望んで何を嫌うのであろうか。天は必ず、人が相手をいとおしみ相手を利することを望み、人が相手を憎み相手を傷つけることを望まない。……天はまことに全ての人を有して養っている。何の理由で人が相手をいとおしみ相手を利することを望まないであろう。だから、人をいとおしみ人を利する者には、天は必ずこれに福を与え、人を憎み人を傷つける者には、天は必ずこれに禍を降す、という。

(16) 順天意者、兼相愛、交相利、必得賞。反天意者、別相惡、交相賊、必得罰。……故天意曰「此之我所愛、兼而愛之、我所利、兼而利之。愛人者此爲博焉、利人者此爲厚焉。」故使貴爲天子、富有天下、業萬世子孫、傳稱其善、方施天下、至今稱之、謂之聖王。」(天志上)

天の意志に順う者は、全体が相手をいとおしみ、互いに相手を利すれば、必ず賞を得るであろう。天の意志に反対する者は、区別して相手を憎み、互いに相手を傷つける。……そこで天はその意志を示して、「彼らはわたしがいつくしむ者を、全

てこれをいつくしみ、わたしが利する者を、全てこれを利した。人をいつくしむこ

とはこのように広大で、人を利することはこのように手厚い」という。そこで（彼らを）貴くして天子の位につけ、富まして天下を保たせた。万世もの子孫は、その善行を褒めたたえ、（名声は）あまねく天下にゆきわたった。（こうして）今日にいたるまで彼らをたたえて、聖王といった。

（15）の「天」は、直接「人」に対して慈愛を示すのではなく、人々が「相愛」「相利」する状況を望んでいる。「相愛」「相利」の意味は用法五の（12）と同じもの。善い行い（愛人利人）には幸福を、悪い行い（悪人賊人）には禍を降すとあり、天は人の行為を監視して相応の禍福を降すと信じられている。

（16）では、天の意志（天意）に順うべきことが説かれている。その意志に順って、「兼相愛、交相利（兼ねて相愛し、交ごも相利す）」を行う者には天が賞を与え、これに反して「別相惡、交相賊（別して相惡み、交ごも相賊う）」を行う者には天が罰を降すという。意志の内容には、用法五の（12）の「兼相愛、交相利」や、それが変化した「兼而愛之（兼ねて之を愛す）」「兼而利之（兼ねて之を利す）」が見えている。

これまでの分類にそって『墨子』の「愛」を通覧してきたところ、諸子における「用法一」から「用法三」に加えて、『墨子』に特化した「用法四」から「用法六」までの用法も見えた。他学派の用語と同じものも見えたが、意味に若干違いが見られる。

例えば「愛人」は、『論語』『孟子』『莊子』において君子や聖人に特化した行為として説かれていたが、『墨子』ではそうした特殊な行為としてではなく、誰しもが持つ自然な感情の発露として説かれている。また「自愛（自ら愛す）」や「愛其身（其の身を愛す）」については、『孟子』『老子』では自己を修養することを価値的に重んじて説いているのに対して、『墨子』にそれは見られない。

このような相違はどのようにして見られるのか。『墨子』における特殊な用語を分析し、諸子との思想的相違を明らかにしたい。

#### 第四節 墨家の「愛」に関する言説の生成変化

『墨子』における「愛」を篇ごとに数え上げたのが次表である。

	愛
親士	2
脩身	2
所染	1
法儀	10
七患	
辭過	
三辯	
尚賢上	
尚賢中	7
尚賢下	
尚同上	
尚同中	
尚同下	11
兼愛上	31
兼愛中	34
兼愛下	18
非攻上	
非攻中	1
非攻下	
節用上	
節用中	2
節葬下	
天志上	10
天志中	13
天志下	15
明鬼下	1
非樂上	
非命上	2
非命中	
非命下	
非儒下	
經上	1
經下	2
經說上	5
經說下	13
大取	48
小取	17
耕柱	9
貴義	1
公孟	2
魯問	6
公輸	
雜守	
計	264

『墨子』五十三篇のうち、「愛」の用例が見えないのが約半数の二十七篇<sup>8</sup>。(斜線は用例の無いことを示す。波線は公輸から雑守までの十二篇を省略したことを示す)。

「愛」の用例は、兼愛上中下三篇で全体の約三分の一に上る。天志上中下三篇も全体の六分の一を占めており、それに次ぐ頻度である。また大取篇や小取篇にも比較的多用されている。前節で見たとおり、兼愛三篇には用法四「自愛・不愛(他者)・不相愛」と用法五「相愛・兼相愛・兼愛」と特に関係する記載が多く、天志三篇には用法六「天愛(人)」と特に関係する記載が多かった。いずれも諸子には見えない用法であり、墨家特有の言説である。

「愛」に関する言説はどのように生成されてきたのか、これらの資料を中心に見ていきたい。

(一) 兼愛上篇の「兼相愛」

兼愛上篇全体の論旨は、天下の混乱が起こるのは、人々の「人を虧きて自ら利す」る行為によるのであるから、「兼ねて相愛」させるべきであるということにある。つまり天下の乱を治めることを目的として説かれている。

内容は四段落に分かれる。各段の概要は以下である。(1)「天下を治むるを以て事となす」聖人は、天下の乱が起こる原因を明らかにしなければならない。(2)乱の起こる原因は人々が「相愛せず」に「人を虧きて自ら利す」る行為による。父子・君臣・盜賊・大夫・諸侯の関係における乱の状況を挙げて分析する。(3)乱を治める方法は「天下をして兼ねて相愛せしむ」ることだとして、その具体的な解決の方法と効果を示す。(4)天下を治めることを任務とする聖人は、人々に「愛するを勸む」るべきであるとし、「子墨子」の言葉「以て人を愛するを勸めざるべからず」をもって結びとする。

(1)の冒頭には「聖人以治天下爲事者也(聖人は天下を治めることを務めとする者である)」という一句がある。これは(2)(4)にも見えており、篇内で計三度繰り返され、「聖人」の任務が天下を治めることを強調している。つまり上篇は、天下を治めることを任務とする聖人に対して提起されているのであるから、政治説として説かれて

いることになる<sup>90</sup>。

結びの(4)に次のようにある。

故聖人以治天下爲事者、惡得不禁惡而**勸愛**。故天下**兼相愛**則治、相惡則亂。故子墨子曰「不可以不**勸愛人**」者此也。

だから聖人で天下を治めることを務めとする者は、どうして憎むことを禁じて**いと**お**しむ**ことをすすめないことがあるのか。こうして天下**全体**が**相手**を**いと**お**しめ**ば治まるが、相手を憎めば乱れる。そこで墨子先生が「**人**を**いと**お**しむ**ことをすすめなければならぬ」といわれたのは、このことである。

聖人の任務が天下を治めることであるのを再確認し、最後に「子墨子」の言葉を引用して自説の権威化を図っている。墨子の言葉は「不可以不勸愛人（以て人を愛するを勧めざる可からず）」とあり、「兼」も「相」も見えず、単純に「愛人」の奨励だけが述べられている。上篇の作者はこの「子墨子」の言葉を出発点として、「兼相愛」の言説を創出した。とすれば「子墨子」の「勸愛人」と上篇作者の「兼相愛」とには、思想の生成段階を設け

ることが可能であろう。

上篇は「聖人」の視点から天下の乱の原因と、その治める方策とが説かれている。聖人が天下的視野をもって「相愛」を天下全体に行わせる、それが「天下をして兼ねて相愛せしむ」である。前節の用法四「自愛・不愛〔他者〕・不相愛」と用法五「相愛・兼相愛・兼愛」とで見た通り、「相愛」は人がそれぞれの立場の中で、直接関係する相手を、大切にすることを意味していた。

「相愛」と「自愛」「愛其身」とはどのような関係にあるのか。上篇の作者は「他人をどのようにいたわるのか」と問い直して、天下における「自分を大切にしておしむ」生き物であると考えない」という現状の観察から、人はそもそも「自分をいとおしむ」生き物であると考えた。「自愛」「愛其身」を他者に及ぼして、「自分を大切にするように他人を大切にすることを実践しようとしたのが「相愛」である。この「相愛」は個々に実践されるものなので、これを天下に広めることを意識して「兼」を冠したのが「兼相愛」である。

「相愛」と「子墨子」の「愛人」との関係については、用法五（11）の「若使天下兼相愛、愛人若愛其身（若し天下をして兼ねて相愛し、人を愛すること其の身を愛するが若くならしめば）（兼愛上）を、聖人が天下全体に施行する「兼相愛」と、個人が相手に対し

て行う「愛人若愛其身」とに分けて考えてみると、全体レベルの「兼相愛」を、個別レベルで説明するために提起しているのが「愛人若愛其身」ということになる。「若愛其身」の句は「愛人」をどの程度（深淺）行うのかを示したものであると考える。

「愛人」は儒家の『論語』において、徳目である「仁」を体现するための具体的な実践行為とされており、「子墨子」の言葉の「勸愛人」もこれを意識したものであろう<sup>91</sup>。しかし『論語』『孟子』における「愛人」は、上位者から下位者に対する善的行為として見えており、その行為は君子や仁人などの知的に高次の者だけが行い得るものと定義されていた。これは道家の『莊子』に見える「愛人」も同じである。一方、上篇において「愛人」は、そうした上下の関係や特定の人物に特化した行為とは見なされておらず、あくまで聖人が天下の混乱を治めるために人々に施行する治術である。つまり行為者は特別な「聖人」などではなく、普通の「人」である。

言い換えれば、「愛人」は特別なことではなく、万人が行い得るものと捉えている。「子墨子」の言葉にある「愛人」に「勸（奨励する）」が加わっているのは、このことを意味している。同じ「愛人」という語句を使用しながら、儒家・道家の視点と、上篇との視点は全く異なっており、意味も違っている。

## (二) 兼愛中篇の「兼相愛、交相利」

中篇全体の論旨は上篇と同じく、天下の乱を治めるためには「兼相愛」を天下に施行しなければならぬということである。上篇には無かった新たな要素は、「兼相愛（兼ねて相愛す）」に加えて「交相利（交ごも相利す）」が見えており、「愛」と対になって「利」ということが説かれるようになっていく（これについては用法五（12）で述べた）。また天下の乱を治めることを任務とする者が、上篇では「聖人」であったのに対して、中篇では「仁人」になっている。上篇の「聖人」は天下中に「兼相愛」を施行する役目を担っていたが、中篇の「仁人」は実際に「兼相愛、交相利（兼ねて相愛し交ごも相利す）」を施行する権力を持っておらず、あくまで時の為政者を説得して、為政者自身に施行させることを目的としている<sup>92</sup>。

内容は四段落に分かれる。各段の概要は以下の通りである。(1) 仁人は天下の利を興して害を除くことを任務とすると言い、次いで天下の害が国同士・家同士・君臣・父子・兄弟それぞれが「相愛」しないことから生じるとみなす。(2) この害を除くには「兼相愛、

交相利」の方法によれなければならない。(3)「兼相愛、交相利」説に対する世の論難に反論する。「兼相愛」は天下の難事で迂遠であるとの論難に対しては、君主が政治の方針としさえすれば臣下は従うものであり、難事ではないと言う。その証拠として晋文公・楚靈王・越王句踐の三事例を挙げる。(4)「兼相愛、交相利」は行うことはできないという論難に対しては、禹と文王と武王との三人の業績を述べ、これらが「兼相愛、交相利」の道であるとし、作者自身もこれに倣うものであると述べる。最後に「子墨子」の言葉をもつて結びとする。

(4)には「兼相愛、交相利」を簡略にしたものが見えている。

然而今天下之士君子曰「然、乃若<sup>93</sup>兼則善矣。雖然、不可行之物也。譬若挈太山越河濟也。」子墨子言「是非其譬也。夫挈太山而越河濟、可謂畢劫有力矣。自古及今、未有能行之者也。況乎兼相愛交相利、則與此異。古者聖王行之。」何以知其然。

しかしながらいま天下の士君子たちは「なるほど、兼(兼ねて相愛し交ごも相利す)はよい。そうだとしても、実行できないことだ。たとえば泰山を手にさげて黄河や済水を越えるようなものだ」といった。墨子先生は「このことはその譬えに当たらない。

泰山を手をさげて黄河や济水を越えることは、ものすごく力持ちなものだといふべきである。だからむかしから今にいたるまで、まだ実行できた者はいない。まして**全体**が相手をいたわり互いに相手を利することは、それとは異なる。むかしの聖王がこれを行なった」といわれた。どうしてそうであると分かるのか。

「天下の士君子」のいう「兼」と、「子墨子」のいう「兼相愛交相利」とが、同じことを述べているように見える。この文の後には、「兼相愛交相利」の方法が実行可能であることを証するために、古代の聖王の「禹」「文王」「武王」の事跡を挙げる。各事跡の末には、「此言禹之事、吾今行**兼**矣（これら禹の事跡によって、わたしはいま「兼」を実行しよう）」、「此文王之事、則吾今行**兼**矣（これら文王の事跡によって、わたしはいま「兼」を実行しよう）」、「此言武王之事、吾今行**兼**矣（これら武王の事跡によって、わたしはいま「兼」を実行しよう）」などとあることから見ても、「兼」の一字に「兼相愛交相利」の意味を含んで用いられていることが分かる。「兼」は上篇においては全て「兼相愛」という形で見えており、「兼」単字では「全体が」という意味を表しているに過ぎなかったが、中篇においては更に「兼相愛交相利」の意味を包括する言葉として用いられている。

「利」に比重を置くようになったのは、墨家が自説を説く対象に変化が生じたことによると考えられる。上篇には、特定の誰かを意識して説いている節は見受けられず、理想としての「聖人」が「兼相愛」を天下に施行してくれることを、楽観的に願う内容である。一方中篇においては、「天下の利益」を追求する言説や、「兼ねて相愛す交ごも相利す」を「法」として提起する言説、また君主が政治の方針とすれば臣下は従うという言説などを見て、明らかに為政者を説得の対象としている。墨家にとって、自説をより広く人々に認知・実行させるためには、時の為政者に政策実施させるのが最も手っ取り早い方法である。こうした墨家の活動範囲の拡大にともなう為政者への接近が、中篇に反映されているのではなからうか。

### (三) 兼愛下篇の「兼」と「別」

下篇全体の論旨は中篇と同じく、天下の乱を治めるためには「兼ねて相愛し交ごも相利す」を天下に施行しなければならないということである。その実施には、君主が政策として実行すれば可能であると説いている。中篇には無かった新たな要素としては、用語の簡

略化が著しく進んでいる。「兼」はただ単に「兼相愛交相利」を簡略にした用語ではなく、一つの概念に定められており、その対立概念として「別」という語も立てられている。「兼」が自身と相手とに差等を設けず同じであるという概念であるのに対して、「別」は自身と相手とに差等を設けて差別するという概念である。この他、「兼相愛交相利」を簡略にした「兼愛」の語や、また「人を愛す」と「人を利す」とが連なつて一句となつた「愛人利人」の句や、それを簡略にした「愛利」の語が見えている。

内容は七段落に分かれる。各段の概要は以下の通りである。(1) 仁人は天下の利を興して害を除くことを任務とすると述べて、天下の害が生じる原因は「別」によると説く。(2) 「別」に代わるものとして「兼」を提起し、「兼」は天下の大利をもたらすもので、「兼」による大利と「別」による大害とを対比して、「兼」による政治を行なうべきことを述べる。(3) 「兼」の説を批判する世の論者に対して反論する。「兼」の説は実用的でないという批判に対して、「兼士(「兼」の説を奉じる士)」と「別士(「別」の説を奉じる士)」との言行を対比して、「兼士」が実際に信頼するに足ることを証する。次に君主を「兼君(「兼」の説を奉じる君主)」と「別君(「別」の説を奉じる君主)」とに分けて、それを対比して「兼君」の方が信頼するに足ることを証する。こうして「兼」の説を奉じる「士」と、「兼」の

説を奉じる「君」とが揃えば、「兼」の説にもとづく政治の基本がそなわるとする。(4)「兼」の説は現実問題、実行不可能であるという批判に対して反論する。「泰誓」・「禹誓」・「湯説」・「周詩」の文を引いて、古代の禹・湯・文・武四人の聖王が「兼」の説による政治を実行した事跡を挙げて、それを範にとれば実行することができると説く。(5)「兼」の説は親の利にあたらず、孝を行う妨げになるという批判に対して反論する。人を「愛利」する者は必ず人から「愛利」せられるものであり、自分の親を「愛利」する者は、まず人の親を「愛利」せざるを得ないという。「兼」の説と孝とはそこない合うものではなく、両立し得るとというのが主意である。(6)「兼」の説は難事であって行い難いという批判に対して反論する。楚靈王・越王句踐・晋文公の臣下や人民が、君主の好みに合わせて難事を実行した事跡を挙げて、君主が政治方針として実施すれば難事ではなくなると説く。(7)「兼相愛交相利」は実行可能なことであって、君主が実施さえすれば天下に盛行すると言い、聖王の道であり万民の大利であるとして結ぶ。

下篇において特徴的なのは「兼」の用いられ方である。(2)に次のようにある。

姑嘗本原若衆利之所自生、此胡自生。此自惡人賊人生與。即必曰非然也。必曰從愛人

利人生。分名乎天下愛人而利人者、別與、兼與。即必曰兼也。然即之交兼者、果生天下之大利者與。是故子墨子曰「兼是也。」

いま試みにこの様々な利益がどこから生じるかを遡ってたずねてみると、それはどこから生じるのか。それは人を憎み人を傷つけることから生じるのか。必ず「そうではない」と答えるであろう。そして必ず「人をいたわり人を利することから生じる」と答えるであろう。天下における人をいたわって人を利することを分類定義すれば、「別」であるのか、「兼」であるのか。必ず「兼」である」と答えるであろう。そうであるなら互いに「兼」とすることこそ、天下の大きな利益を生じる原因となるのではないか。だから墨子先生は「兼」は正しい」といわれた。

「兼」と「別」とが対立する概念として立てられている。「別」は「區別」の意味である。「兼」は中篇で見たように「兼相愛、交相利」の言説を包括しているが、下篇では「一体」の意味が強まっているようである。「愛人利人」の句は、すでに前節の用法一（1）の兼愛中篇に「夫愛人者、人必從而愛之、利人者、人必從而利之（夫れ人を愛する者は、人必ず従いて之を愛し、人を利する者は、人必ず従いて之を利す）」とあり、「愛人」と「利

人」とが対になつて見えていた。「愛人利人」は、(5)の段落において更に簡略になり「愛利」という語になっている<sup>94</sup>。

この他(4)には、聖王が「兼」の説を實行したことを証するため、「泰誓」から「文王、若日若月乍照、光于四方于西土(文王は、日のように月のように照らし、四方に西の地に輝きが満ちた)」という一文を引用して、次のように述べる。

即此言文王之**兼愛**天下之博大也、譬之日月兼照天下之無有私也。即此文王兼也。雖子墨子之所謂兼者、於文王取法焉。

これは文王が天下を「兼愛」することの広大なことを述べたもので、あたかも日月が天下みなを照らして私有するところがないのに譬えたものである。つまりこれが文王の「兼」である。墨子先生のいう「兼」なるものも、文王に範を取ったのである。

ここには所謂「兼愛」という語が見えているが、当然これは「兼相愛交相利(みなが相手をいたわり互いに相手を利する)」を簡略にしたものである。「兼愛」の語は、兼愛三篇では下篇に至ってはじめて見えるものである。

#### (四) 天志上篇の「天之愛天下之百姓」

天志論は十論の一つで、上中下の三篇に分かれる。その論旨は三篇ともに、天の意志（天意）を明察して、その意志に順い、天の欲する義を行なうべきことを主張するものである。

その天は人格を備えて人の行為を監視し、善には福を悪には禍を降す存在と見られている。

他の十論のうち尚賢論・尚同論・兼愛論・非攻論との関連も深く、特に兼愛上中下三篇と相似する言説が見えている。例えば天の意志に、人々が「兼ねて相愛し交ごも相利す」を行うことを願うとあるのがそれである。「兼ねて相愛す」は兼愛上篇において「聖人」が天下の乱を治めるために施行するものとされていたが、兼愛中・下篇では「聖人」の代わりに「仁人」が提起され、実際に政策として施行するのは為政者の判断に任せることとなっていた。そうすると為政者の善し悪しによって、どのように実行されるかが決まってくることになる。その為政者を更に上から規制することを目的として、「天」という絶対的存在を擁立したのが天志論である。

ここでは天志上中下三篇のうち、成立が最も早いとされる天志上篇<sup>9.5</sup>について見ていく。

内容は七段落に分かれる。各段落の概要は以下の通りである。(1) 天の明察から逃れられないことを、天下の知識人たちに警告する。(2) 天は義を願い不義を憎むものであることを述べ、人が天の欲する義に力を尽くすならば、天はそれに応じて人の欲する幸福を与えることをいう。(3) 「義とは、政なり」という定義が与えられる。義とは道德と政治との最高の基準であるが、それは天に属するとされている。(4) 天は天の義によって天子を正すことを述べる。天の賞を得た禹・湯・文・武を称賛し、天の罰を受けた桀・紂・幽・厲をそしって、天の義に順うべきことを説いている。(5) 天は人民を自分の領邑の民として「愛」することを詳しく述べて、人民を「兼相愛交相利」すべしとしている。(6) 「義政(義による政治)」と「力政(力による政治)」について述べる。「義政」は「天意」に順うことであり、「力政」は「天意」にそむくことであるとする。(7) 「子墨子」の言葉を挙げて、天下の明法としての「天志」を述べ、是非の判断の基準がこれによるべきことを述べて結びとする。

「愛」の用例のうち、兼愛論に関連するものは右記で述べたので、それ以外のものについて見てみると(4)に次のようにある。

此我所以知天之愛天下之百姓也。

これによつて自分は「天が天下の百姓をいつくしむこと」を知るのである。

天が天下の百姓をいつくしんでいると信じられている。この言説は天志中篇にも「天之愛民之厚（天が民をいつくしむことは手厚い）」とあり、天志下篇にも「兼愛天下之人（天下の人を兼愛する）」とあるように、天志上中下三篇を通して見えるものである。

この「天」が「人」を「愛す」という言説を『墨子』全体に探すと二十三例あり、法儀篇に二例<sup>96</sup>、天志上篇に八例、天志中篇に四例、天志下篇に八例、大取篇に一例、である。法儀篇は天志論の補論であり<sup>97</sup>、大取篇も内容から見て戦国最末期の墨家の手によるもので、両篇の成立は天志三篇よりも遅れると見られる。つまり天志上篇の用例が『墨子』諸篇中最も古いということになる。するとこの言説は何の影響によるものであるうか。

「天」が「人」を「愛す」という言説を他の先秦文献に探すと、『左伝』に近いものが見えている<sup>98</sup>。襄公十四年（前五五四年）、晋侯が「衛人出其君、不亦甚乎（衛の人が君主を国外に追い出しのは、ひどい話ではないか）」と言ひ、樂師である「師曠」は次のように答えている。

(師曠) 對曰「……**天之愛民**甚矣。豈其使一人肆於民上、以從其淫而棄天地之性。必不然矣。」

師曠が答えて「……**天が民をいつくしむ**ことはたいへんなもの。だから天は、一人の君主だけを民の上でほしいままにさせ、思いのままに乱暴させて、天地の本性を棄て去るはずはない。決してそうはさせない」といった。

ここに見える天への信仰は、全く天志論に見えるものと同じである。天は、時に人をいつくしみ、時に人に災いを降す、絶対者として人々の上に君臨している。『左伝』の成書年代をいつに措定するかは難しい問題であるが、先行研究によれば前三六五年前後には基本的な成書がなされていたという<sup>9)</sup>。とすれば戦国初中期頃の素朴な天への信仰を反映した言説であり、天志上篇はこの信仰を体系的なものに再構築して形成したものであると考えられよう。

この他、すでに見た『書』酒誥(用法一・③)にも「故**天**降喪于殷、罔**愛**于**殷**(故に**天****は**殷に亡国の罰を降して、もはや**殷**をいつくしむことはなくなつた)」とあり、「天」があ

る特定の国を「愛す」という用法が見えていた。あるいはこのあたりを淵源としたものであるかもしれない。

天志上篇における「天」が「人」を「愛す」という言説は、この篇の成立以前に存在した、古代の天観を継承して形成された可能性がある。

## 結

兼愛上篇において、聖人の任務は天下を治めることであると規定されていた。これは中篇・下篇において「仁人」となっているが、その任務が天下を治めることであるとする規定に変化はない。天下を治める方法として構想されているのは、「相愛」することを天下中に施行させる、「兼相愛」であった。この治術を施行するのが、上篇においては治者の立場の「聖人」であり、中篇・下篇では「仁人」の説得対象である君主である。しかし現実の状況から見て、治者が「聖人」や「聖王」であることは限られており、時には「暴王」となって悪政を行う。それを防止するために、天という存在によって治者を規制しようとしたのが天志論である。

天志上篇において天が人を愛するという言説が見えるのは、こうした兼愛論以外の影響によるもの、おそらく『詩』『書』に見られる古代の天観を継承して形成されたものではないだろうか。

このように絶対者を擁立してそれに思想的根拠を求めるときは、聖なるものの観念が時として集団の維持を強化するように機能する、宗教の性格に近い。次章では、天志論とともに墨家思想の宗教的言説である鬼神観について見ていく。

## 第二章 鬼神信仰の発生とその役割

### 序

『墨子』は先秦文献の中でも鬼神に関する記載が多い。先秦文献から「鬼」「神」「鬼神」の用例を抽出したものが【表一】である。

【表一】

	用例数	割合
墨子	216	0.3
書	25	0.09
易	38	0.2
詩	24	0.06
礼記	138	0.1
周礼	37	0.07
儀礼	0	0
左伝	112	0.06
穀梁伝	2	0
公羊伝	2	0
論語	9	0.06
孟子	4	0.01
孝経	5	0.3
爾雅	6	0.06
楚辞	44	0.3
荀子	45	0.06
韓非子	74	0.07
老子	10	0.2
管子	101	0.08
莊子	141	0.2
列子	54	0.2
孫子	7	0.1
六韜	19	0.1
尉繚子	5	0.05
国語	98	0.1
呂氏春秋	74	0.07
晏子春秋	40	0.1

「用例数」の項目は、「鬼」「神」「鬼神」の用例の合計数を示す（なお「鬼」と「神」とには、「鬼神」の用例数を含んでいない。「鬼神」は「鬼」と「神」とに分けず、二字で

1箇所として数えた)。「割合」の項目は全字数100に対する用例数の割合を百分率で示している(小数点第三位以下を四捨五入)。

例えば、用例数の多いのは『墨子』『礼記』『左伝』『韓非子』『管子』『莊子』『列子』『国語』『呂氏春秋』であり、割合の高いのは『墨子』『礼記』『孝経』『楚辞』『老子』『莊子』『列子』『孫子』『六韜』『国語』『晏子春秋』である。

このうち用例数も多く割合も高いものは、

『墨子』… 2 1 6箇所 / 0. 3%

『礼記』… 1 3 8箇所 / 0. 1%

『莊子』… 1 4 1箇所 / 0. 2%

『列子』… 5 4箇所 / 0. 2%

『国語』… 7 4箇所 / 0. 1%

である。中でも『墨子』が用例数・割合ともに高いことが分かる。

次に、「鬼」「神」「鬼神」それぞれについて「数」(用例数)と「割合」を抽出したものが【表二】である。

【表二】

	鬼		神		鬼神	
	用例数	割合	用例数	割合	用例数	割合
墨子	86	0.11	29	0.03	101	0.13
書	0	0	20	0.07	5	0.02
易	4	0.02	28	0.1	6	0.03
詩	2	0.01	22	0.06	0	0
礼記	20	0.02	76	0.08	42	0.04
周礼	6	0.01	22	0.04	9	0.02
儀礼	0	0	0	0	0	0
左伝	12	0.01	74	0.04	26	0.01
穀梁伝	0	0	2	0	0	0
公羊伝	0	0	2	0	0	0
論語	2	0.01	4	0.03	3	0.02
孟子	0	0	4	0.01	0	0
孝経	2	0.11	2	0.11	1	0.06
爾雅	2	0.02	4	0.04	0	0
楚辞	5	0.03	36	0.2	3	0.02
荀子	6	0.01	39	0.05	0	0
韓非子	16	0.01	49	0.05	9	0.01
老子	2	0.04	8	0.1	0	0
管子	4	0	75	0.06	22	0.02
莊子	29	0.04	106	0.16	6	0.01
列子	11	0.04	41	0.1	2	0.01
孫子	1	0.01	5	0.07	1	0.01
六韜	2	0.01	15	0.09	2	0.01
尉繚子	1	0.01	4	0.04	0	0
国語	4	0.01	89	0.13	5	0.01
呂氏春秋	11	0.01	59	0.06	4	0
晏子春秋	0	0	30	0.07	10	0.02

各文献における「鬼」「神」「鬼神」の割合を見ると、『墨子』を除く文献は、「神」の割合が他の「鬼」「鬼神」を圧倒している。

例えば鬼神に関する語を比較的多用している『墨子』『礼記』『莊子』『列子』『国語』の割合について見ると、  
『墨子』…「鬼」0.11% 「神」0.03% 「鬼神」0.13%

『礼記』	「鬼」	0	0	2%	「神」	0	0	8%	「鬼神」	0	0	4%
『莊子』	「鬼」	0	0	4%	「神」	0	1	6%	「鬼神」	0	0	1%
『列子』	「鬼」	0	0	4%	「神」	0	1	%	「鬼神」	0	0	1%
『国語』	「鬼」	0	0	1%	「神」	0	1	2%	「鬼神」	0	0	1%

となっている。『墨子』は、他文献が「神」の用例を多用しているのに比して、「鬼」および「鬼神」の使用頻度が高いことに気付かされる。

では「鬼」とは、「神」とは、何を意味するのか。先秦における鬼神観を整理して、そこに墨家の鬼神観を位置付けたい。

### 第一節 鬼神に関する語義

まずは先秦文献における「鬼」「神」「鬼神」の語について見ていく。

#### (一) 「鬼」「神」の字義

考察に先立って『説文解字』により漢代における「鬼」字と「神」字の字義を見ておく（篆書・異体字は通行の字体に改めた）。

「鬼」は『説文解字』に「鬼、人所歸爲鬼。从儿、由象鬼頭。从ム。鬼陰气賊害、故从ム。凡鬼之屬皆从鬼（鬼は、人の歸する所を鬼と爲す。儿じんに従う、由ふつは鬼頭に象る、ムしに従う。鬼は陰气賊害す、故にムに従う。凡そ鬼の屬は皆鬼に従う）」（九篇上・鬼部）とある。段注は「鬼」を同音の「歸」によつて解釈したものであるとする<sup>101</sup>。「鬼」||「歸」という解釈は、古くは『左伝』昭公七年に見える子産の言「鬼有所歸、乃不爲厲。吾爲之歸也（鬼は帰るところがあれば、崇りをなさない。わたしは帰る先を作つてやったのだ）」を淵源としたものである<sup>102</sup>。

「神」は『説文解字』に「神、天神。引出萬物者也。从示申聲（神は、天神なり。引きて萬物を出す者なり。示に従う申聲）」（一篇上・示部）とある。「引きて萬物を出す者なり」は、『礼記』<sup>103</sup>礼運「列於鬼神」の鄭注にも「鬼者精魂所歸、神者引物而出、謂祖廟山川五祀之屬也（鬼は精魂が帰るところ、神は万物を引き入れて吐き出すもの、祖廟・山川・五祀の類をいう）」とある。先行研究によれば、「神」に対して「引」とあるのは、同音によつて解釈されたもので、本来の意味は「申」にあり、雷の光を神格化した文字であると

いう 104。

漢代において「鬼」は死者の変化したものの、「神」は天に属する自然神であると考えられていた。

## (二) 『詩』『書』に見える鬼神

より古い周代には鬼神はどのように考えられていたのか。『詩』『書』によって考察していく。用例は「鬼」「神」「鬼神」の三つの項目に分けて検討する。「鬼」は単字の用例と「神」字以外の語と結び付いているものについて見ていく。また「神」についても単字の用例と「鬼」字以外の語と結び付いているものについて見ていく。『詩』には「鬼」が二例、「神」が二十二例、「鬼神」は見えない。『書』には「鬼」は見えず、「神」が二例、「鬼神」が二例である（『書』の用例は偽古文を除いた<sup>105</sup>）。

### 【一 鬼】

『詩』には二例あり、『書』には見えない。

一・① 「遠い・外の意」※『詩』一例（『書』無し）。

内典<sup>106</sup> 于中國 内は中國に興<sup>い</sup>り 国内で怒りを顕わに

覃及鬼方 覃<sup>ひ</sup>きて鬼方<sup>に</sup>及ぶ 遠くの地<sup>に</sup>まで及ぼす

（『詩』大雅・蕩）

「鬼方」は毛伝に「鬼方、遠方也」とある。「中國」に対するものであるから、遠くの地を指している。王国維によれば西方の異民族を指すという<sup>107</sup>。自分とは異なったものに「鬼」を冠して呼んでいるところを見ると、「鬼」には貶する意味が含まれているだろう。

一・② 「姿の见えない存在」※『詩』一例（『書』無し）。

爲<sup>鬼</sup>爲<sup>鬼</sup> 鬼爲り 蚺<sup>よ</sup>爲らば

鬼<sup>や</sup>蚺の類であるなら

則不可得 則ち得べからず （姿が見えないのは）しかたがない

（『詩』小雅・何人斯）

「鬼」と対になる「蜮」については、毛伝に「蜮、短狐也」とある。「短狐」とは、水中に生息して人に害をなす虫の名<sup>108</sup>。鄭箋に「使女爲鬼爲蜮也、則女誠不可得見也（もしあなたを鬼や蜮とするなら、あなたを実際に見ることなどできるはずもない）」とあるのによれば、「鬼」と「蜮」とは姿が見えないものであると考えられている。「蜮」は人に害をなす生物であるから、「鬼」も人にとって異質の存在と見られていたようだ。

## 【二 神】

『詩』には二十二例あり、『書』には二例ある。

二、①「死者の変化したもの」※『詩』十四例（『書』無し）。

〈先祖・肉親のみたま―祭祀を受ける〉

先祖是皇 先祖 是れ皇なり

先祖 大いに盛んにして

**神保** 是饗

神保 是れ饗く

**そのみたま**が祭祀を受ける

（『詩』小雅・楚茨）

「神保」は朱子によれば、尸（かたしる。神靈に代って祭祀を受ける人）によりつくみたまを指す<sup>109</sup>。ここでの「神」は「先祖」と対になっており、先祖のみたまをいう。楚茨にはこの他、「神保」が二例、供物を飲食する「神」が三例見える。いずれも、子孫による祭祀の様子と、それを先祖のみたまが受け入れる様子とが歌われている。

同様の例は、大雅・思齊に「惠于宗公、**神**罔時怨、**神**罔时恫（先祖につつしんでしたがえば、そのみたまが怨むことはなく、そのみたまが傷つけることはない）」<sup>110</sup>とある。

〈先祖・肉親のみたま―祭祀の場に降臨して幸いを与える〉

**神**之弔<sup>111</sup>矣

神の弔<sup>いた</sup>る

**先祖のみたま**が降臨して

詒爾多福

爾に多福を詒<sup>おく</sup>る

あなたに多くの幸いをおくる

（『詩』小雅・天保）

鄭箋に「**神**至者、宗廟致敬、鬼神著矣、此之謂也（神が至るとは、宗廟に敬虔な気持ちでつくすと、鬼神が現れる、これを言うのである）」とあるのによれば、宗廟への祭祀を敬

虔な気持ちで行えば、先祖のみたまが現れて幸福を与えてくれることを言っている。

同様の例は、大雅・旱麓に「豈弟君子、**神**所勞矣（楽しみ安らげる君子は、先祖のみたまが労にくる）」<sup>112</sup>とあり、大雅・抑に「**神**之格思、不可度思、矧可射思（先祖のみたまの降臨は、はかりかねる、怠ってはならない）」<sup>113</sup>とある。

へ先祖・肉親のみたま―人の行為を監察しそれに見合った幸いを与えるへ

嗟爾君子

嗟<sup>あ</sup>爾君子

ああ あなた君子よ

無恆安處

恆に安處すること無く

いつも安楽に暮らすことなく

靖共爾位

爾の位を靖共し

あなたの職位を静かに勤めて

正直是與

正直に是れ與せば

正しい道に親しめば

**神**之聽之

神の之を聽きて

**先祖のみたま**がこれを聴いて

式穀以女<sup>114</sup>

穀を式て女に以<sup>あた</sup>えん

福祿をあなたに与えよう

（『詩』小雅・小明・第四章）

つつましく暮らしておれば、先祖のみたまが幸福を与えるとある。小明はこの他、第五

章にも「**神**之聽之、介爾景福（先祖のみたまがこれを聴いて、あなたの幸福を大いに盛んにする）」<sup>115</sup>とある。「神」は人を監察してその行動が正しいものであれば幸福を降す存在であった。

同様の例は、小雅・伐木に「**神**之聽之、終和且平（先祖のみたまがこれを聴きて、一族に和平がもたらされた）」とある。

二・②「かみ・かみがみ（天の下位神）」※『詩』六例、『書』一例。

ここでは所謂「かみ」や「かみがみ」について見ていく。併せて、絶対的存在である「天」に対して「神」とはどのような存在であるのか、「神」と「天」との関係にも注目したい。

へ上位の「天」―下位の「神」

天降喪亂

天 喪亂を降し

天は喪亂を降し

饑饉薦臻

饑饉 薦しきりに臻いたる

飢饉がしきりにいたる

靡**神**不舉

神として擧げざる靡し

すべての**かみ**に祈りを捧げ

靡愛斯牲

斯の牲を愛おしむこと靡し

すべての犠牲を惜しむことない

圭璧既卒 圭璧 既に卒き

お供えの圭や璧はすでに尽きたのに

寧莫我聽 寧ぞ我に聽くこと莫し

わたしの祈りを聞きいれてくれない

(『詩』大雅・雲漢・首章)

無碍に災厄を降す「天」に対して、「神」は祈りの対象として見られている。雲漢はこ  
の他、第二章にも「上下奠瘞、靡**神**不宗（天地にお供えし、すべてのかみを崇める）」<sup>116</sup>  
とある。

同様の例は、大雅・瞻卬に「天何以刺、何**神**不富（天はどのように責めるのか、どうして  
かみは福を降さないのか）」<sup>117</sup>とある。

また『書』にも同様の「神」が見えている。

天毒降災、荒殷邦<sup>118</sup>。……今殷民乃攘竊**神**祗之犧牲牲用、以容、將食、無災<sup>119</sup>。

天はあつく災厄を降して、殷国を亡ぼそうとしている。……今、殷の民は**天地のかみ**

**がみ**（にささげるため）の犠牲を盗み取り、（それを互いに）容認して、進んで食べ  
ているが、罪されることはない。

「神祇」については、經典積文に引く馬融注に「神祇、天曰神、地曰祇」とあり、天に属するかみを総称して「神」と言い、地に属するかみを総称して「祇」と言うようである。ここでも「天」は災厄を降す存在として、「神」は祈りの対象として見えている。

〈明神〉

昊天上帝

昊天上帝

昊天上帝は

則不我虞<sup>1 2 0</sup>

則ち我を虞<sup>は</sup>らず

わたしを思ってくれない

敬恭**明神**

明神を敬恭せば

**日月**のかみがみを敬して恭しくすれば

宜無悔怒<sup>1 2 1</sup>

宜しく悔怒すること無かるべし

恨みや怒りはあるまい

（『詩』大雅・雲漢・第六章）

「明神」については、『周礼』<sup>1 2 2</sup>秋官・司盟「北面詔**明神**」の鄭注に「明神、神之明察者。謂日月山川也（明神とは、神靈の明察なさま。日月山川のことをいう）」とあるのに

よれば、上下四方のかみがみのことをいう<sup>1 2 3</sup>。「昊天上帝」は何もしてくれないが、「明神」を尊崇すれば禍を避けられるとあるのは、これまで見た「天」と「神」との関係に同じ。

〈百神〉

時邁其邦<sup>1 2 4</sup> 時に其の邦に邁<sup>こし</sup>く ここに（巡守のために）この国から出立し

昊天其子之<sup>1 2 5</sup> 昊天 其れ之を子とす 昊天から子どものように慈しまれる

∴∴∴

懐柔 **百神** 百神を懐柔し **かみがみ**をなだめて

及河喬嶽<sup>1 2 6</sup> 河 喬嶽に及ぶ 河と岳のかみにまでおよぶ

（『詩』周頌・時邁）

「百神」は多くのかみがみのこと。「昊天」が上位で、「百神」はその下位にある通り、これまでの「天」と「神」との関係に同じ。

この他、「百神」の例は大雅・卷阿に「豈弟君子、俾爾彌爾性、**百神**爾主矣（楽しみ安

らげる君子よ、あなたはあなたの生を全うさせよ、かみがみもあなたを主とする」<sup>1 2 7</sup>とある。

二・③ 「神秘的なこと」※『詩』二例（『書』無し）。

田祖有**神**

田祖に神有り

田祖が**神威**を降し

秉畀炎火

乗りて炎火にあ昇たう

（害物を）取って火炎にくべた

（『詩』小雅・大田）

「田祖」とは農業の始祖のこと<sup>1 2 8</sup>。「先嗇」または「神農」ともいわれる。ここの「神」はこれまで見たものとは異なり、人智を超えた神秘的な力のことをいう。

同様の例は、大雅・崧高に「維嶽降**神**、生甫及申（ここに岳のかみが神威を降して、甫と申とを生んだ）」とある。

二・④ 「形容詞（神聖なる）」※『書』一例（『詩』無し）。

惟我周王、靈承于旅<sup>1 2 9</sup>、克堪用德、惟典**神天**。<sup>1 3 0</sup>

我が周王は、民衆を奉じて、よく美德を照らして、**神聖なる天**にのっとりた

(『書』周書・多方)

「神天」は、これまで見たものとは異なり、「天」の神妙なるさまを形容して冠せられている。

### 【三 鬼神】

『詩』に「鬼神」の語は見えない。『書』には二例あり、ともに金縢篇に見える。

三、①「死者の変化したもの」※『書』二例(『詩』無し)。

〈先祖のみたま〉

惟爾元孫某、遘厲虐疾<sup>1 3 1</sup>。若爾三王、是有丕子之責于天、以旦代某之身。予仁若<sup>1 3 2</sup>

考能<sup>1 3 3</sup>、多材多藝、能事**鬼神**。乃元孫不若且多材多藝、不能事**鬼神**。<sup>1 3 4</sup>

あなたがたの長孫の某（武王）が危篤の病気にかかっている。あなたがた三王が天子の責任を天に負っているならば、（わたし）且をもって某（武王）に代えてくれ。わたし（且）は仁巧みに働く力を有し、才能豊かで多くの技能をそなえており、**みたま**に事えることができる。あなたがたの長孫（武王）は（わたし）且が才能豊かで多くの技能をそなえていることにおく及ばず、**先祖のみたま**に事えることもできない。

（『書』周書・金縢）

これは周公が、武王の病気治癒を先祖に祈った祈祷文である<sup>135</sup>。孔伝に「言可以代武王之意（いうところは武王に代わることができるという意味）」とあるのによれば、周公は武王に代わって病を引き受けられることができると言っている。「某」は武王のこと。ここでの具体的な祭祀の対象は、先祖の「三王」（「大王」「王季」「文王」の三者を指す）であるから、「鬼神」はそのみたまのことをいう。つまり「能事鬼神（能く鬼神に事う）」とあるのは、周公自身が武王よりも先祖のかみがみの傍で仕えるに相応しいことを主張しているのである。ここにおいても「天」は災厄を降す畏怖される存在であるのに対して、「鬼神」に

はよく祭祀することで何がしかの見返りが期待されている。

以上、『詩』『書』における「鬼」には、『説文解字』に見えたような死者やその靈魂を表すものは見えなかった。「遠い」や「見えない」といった意味に、死との繋がりを連想させるが、用例が少ないためこれ以上は分からない。「神」については、「先祖のみたま」を表すもの、「天の下部に位置するかみがみ」を表すもの、「神秘的なこと」を表すもの、「神聖なる」という形容詞を表すもの、これら四つの用法が見えた。後者二つは「かみがみ」の意味から派生した用法であろう。「鬼神」も、「神」と同じく「先祖のみたま」を表しており、また両者は具体的な祭祀の対象と見られており、時に何がしかの福が降るのを期待されていた。「神」や「鬼神」の上位にいる「天」はただ災厄を降し、人々から畏怖される存在であった。これら三者の関係を併せると、災厄を降す「天」と、祭られる「神」や「鬼神」と、信仰する「人」という、三部の構造になっている。「神」は「天」の下位に位置し、天と人との中間にあって仲介者の役割を担っていると考えられる。

## 第二節 諸子における鬼神観

時代は下って春秋・戦国にはどのような鬼神観が見られるのか。諸子文献により考察する。以下、学派ごとに見ていく。

## 儒家

まずは儒家について『論語』を中心に見ていく。『論語』には鬼神に関する語が九例あり、そのうち二例が「鬼」、四例が「神」、三例が「鬼神」である。全て挙げる。

### 【一 鬼】

一、① 「遠い・外の意」

※用例無し。

一、② 「姿の見えない存在」

※用例無し。

一、③「死者の変化したもの」※二例。

〈先祖・肉親のみたま〉

(1) 子曰「非**其鬼**而祭之、諂也。」(為政)

先生は「**自分の先祖のみたま**でないのに祭るのは、へつらいである」といわれた。

「其鬼」は自分の先祖のみたまを指す。同様の記載は、『礼記』曲礼下に「非其所祭而祭之、名曰淫祀。淫祀無福（祭るべきところでないのに祭るのは、淫祀と名づける。淫祀しても福はない）」とあり、『左伝』僖公三十一年にも「**鬼神**非其族類、不歆其祀（先祖のみたまは同族の者の祭りでない、その供物を受け入れない）」とあるように、いずれも祭祀の対象は同族の先祖のみたまを指している。

孔子が、自分と無関係の「鬼」を祀ることを批判したのは、何かにつけて神頼みをする風潮がその頃あったのではないだろうか。

その他、『左伝』昭公七年には、若干違う「鬼」についての言説が見える。殺された伯

有が毎夜化けて出るといふ噂について、趙景子と子産は次のように述べている。

（死者のたましい）

趙景子問焉曰「伯有猶能爲鬼乎。」子産曰「能。人生始化曰魄。既生魄、陽曰魂。用物精多、則魂魄強。是以有精爽至於神明<sup>136</sup>。」

趙景子が、「伯有でもおばけとなつて祟ることができるのか」とたずねた。子産は、「できる。人が生まれて、はじまる変化を魄という。（陰である）魄につれて陽である魂が生じる。様々な物を摂り入れると精気が多くなり、魂も魄も強くなる。そこで精神が靈妙で精緻なはたらきにまで達するようになる」といった。

この「鬼」は厲鬼に近く、死者の靈魂を指す。死んだ後の存在である鬼神を、人体を構成する魂魄によつて解釈して、それを陰陽の生成変化に結びつける思考が働いている。「魄」とは形のこと。「魂」とは魄の内にこもる陽気が精妙になったものである。いずれも人が生まれる際に形成されるものである。「神明」の語は、精神の働きが靈妙で精緻になっている状態を表す。

死を魂魄の概念によつて説明する思考は、『礼記』郊特性に「魂氣歸于天、形魄歸于地。故祭求諸陰陽之義也。殷人先求諸陽、周人先求諸陰（死者の魂氣は天に帰り、形魄は地に帰る。つまり祭祀は死者の靈を陰陽の二氣に求めるといふ義を持つのである。殷人はまず陽に求め、周人はまず陰に求める）」とあるように、儒家の言説にも見えている。

## 【二 神】

二・① 「死者の変化したもの」

※用例無し。

二・② 「かみ・かみがみ（天の下位神）」 ※三例。

（2）祭如在、祭**神**如**神**在。子曰、吾不與祭、如不祭。（八佾）

先祖を祭るときは先祖がそこにおられるように、**かみがみ**を祭るときは**かみがみ**がそこにおられるように祭る。先生は「わたしは祭りに参加できなければ、祭りがなかったような気がする」といわれた。

(3) 子疾病、子路請禱。子曰「有諸。」子路對曰「有之、誅曰、禱爾于上下神祇。」子曰「丘之禱久矣。」(述而)

先生の病気が重かったので、子路はお祈りしたいと願った。先生は「そういうことがあったか」といわれた。子路は「あります。誅のことばに『なんじのことを天地のかみがみに祈る』とあります」と答えた。先生は「わたしは祈って久しい」といわれた。

(2) は先祖のみたまとかみがみを祭るときにの心構えについて述べている。最初の「祭」は宗廟を祭ることをいう<sup>137</sup>。次の「祭神」は百神などのかみがみを祭ることをいう<sup>138</sup>。「かみがみを祭るにはそこに存在するかのように祭りなさい」とあるように、「神」に対する真摯な態度が表れている。ただしこのような言説が発せられる背景には、春秋時代においてすでに鬼神の存在の有無が問題となっていたと考えられる。

(3) において、子路の述べた祈禱の言葉に「上下の神祇」とあるのは、『書』微子篇(用法二・②)で見えたものと同じで、天地のかみがみのこと。子路が病に臥している孔子を思って祈りを捧げようとした際に、孔子が「丘の禱ること久し」と言ったのは、神々

を祈ることに対する諦念が含まれていると捉えることもできよう。注意したいのが、子路が祈ることによって「病の治癒」という結果を期待していることである。

この信仰は、『詩』（用法二・①）へ祭祀の場に降臨する―幸福を与える―や、『書』金縢篇（用法三・①）にも見られた。また『左伝』昭公二十年にも「吾事鬼神豊、於先君有加矣。今君疾病、爲諸侯憂。是祝史之罪也、諸侯不知、其謂我不敬、君盍誅於祝固史嚚以辭賓。（我々が鬼神への祭祀を豊かにするのは、先君よりもずっと豊かです。なのに今わが君は病気を患い、諸侯に心配をかけています。これは祝と史の罪であるのに、それを諸侯は知らず、我々のことを鬼神を敬わぬと言っています。祝官の固と史官の嚚を処刑して、諸侯からの使者に弁明されては如何でしょうか）」とあり、鬼神への祭祀を豊かにすることで、君主の病が癒えるのを期待している。子路の鬼神に対する態度は、こうした民間に流布する俗信に影響されたものであろう。

二・③ 「神秘的なこと」※一例。

（4）子不語怪力亂**神**。（述而）

先生は、怪しいこと、力任せのこと、乱れたこと、神秘的なことについては語らなかつた。

孔子の合理的な思考を端的に表す言説である。ここでの「神」は不可思議で神秘的なことを指している。

二・④ 「形容詞（神聖なる）」

※用例無し。

### 【三 鬼神】

三・① 「死者の変化したもの」 ※三例。

〈先祖のみたま〉

(5) 季路問**事鬼神**。子曰「未能事人、焉能**事鬼**。」曰「敢問死。」曰「未知生、焉知死。」  
(先進)

季路（子路）が先祖のみたまに事えることをたずねた。先生は「一人に事えることもできていないのに、どうして死者のたましいに事えることができよう」といわれた。「たつて死のことをおたずねする」といった。「生のことも分からないのに、どうして死のことが分かるう」といわれた。

（6）樊遲問知。子曰「務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。」（雍也）

樊遲が知のことをたずねた。先生は「民の求める正義につとめ、先祖のみたまを敬つて距離を置く。これが知というものだ」といわれた。

（7）子曰、禹吾無間然矣。菲飲食、而致孝乎鬼神、惡衣服、而致美乎黻冕、卑宮室、而盡力乎溝洫。禹吾無間然矣。（泰伯）

先生は「禹についてはわたしは言うところがない。飲食を質素にして先祖のみたまに孝をつくし、衣服を粗末にして（祭祀のための）黻や冕を立派にし、自分の住まいは高くせず、灌漑の水路のために力をつくした。禹についてはわたしは言うところがない」といわれた。

（5）は、孔子と子路の「鬼神」と「死」とをめぐる問答である。ここの「鬼神」は何

晏集解に引く陳群注によれば死者のたましいを指す<sup>139</sup>。これによれば、孔子は生人に事えることもできていなのに、死者のたましいに事えることができようかと述べている。「事鬼神」は、『書』金縢篇（用法三・①）において先祖のみたまを祭ることを意味していた。ここの「鬼神」も死者のたましいだけでなく先祖のみたまをも含んでいる。おそらく孔子は、子路が先祖のみたまや「死」に接する態度を問うたのに対して、それを問うほど子路には「生」への探求が足りていないと判断したのであろう。生人と「事鬼神」とが対になって見える用例は、『左伝』昭公七年に「奉民人、**事鬼神**（人民を奉じて、先祖のみたまに事える）」とあり、同昭公十三年に「吾未撫民人、未**事鬼神**（わたしは人民を慰撫したことなく、先祖のみたまに事えたこともない）」とある。

（6）の「敬鬼神而遠之（鬼神を敬して之を遠ざく）」は、一般的に孔子の鬼神に対する消極的な態度の表れであると考えられている。しかし古注によれば、孔子は鬼神を尊び無闇に穢さないために、「之を遠ざく」という態度で接していると解釈できる<sup>140</sup>。儒家において「鬼神を敬う」ことは、民に行わせて治める、治術の一つと考えられていた。『礼記』曲礼上に「卜筮者、先聖王之所以使民信時日、**敬鬼神**、畏法令也（卜筮は、いにしへの聖王が人民に日の吉凶を信じ、鬼神を敬い、法令を畏怖して従わせるためのものである）」

とある。

(7)においても、孔子の鬼神に対する敬虔な態度が表れている。「黻冕」は祭祀に用いる前だれとかんむりのこと。

その他、『左伝』隠公十一年には「(鄭伯曰) **天**禍許國、**鬼神**實不逞于許君、而假手于我寡人(鄭伯が次のようにいった、天は許國に禍いを降され、鬼神も許君の不徳をこころよく思わず、わたしの手を借り(て許國を攻めさせ)たのです)」とあり、「天」と「鬼神」が許君に罰を降すことを決め、鄭伯の手を借りて許國を攻めさせたことが見えている。

『論語』における鬼神は、『詩』『書』に比して意味が豊富になり、「鬼」に死者の意味が見えるようになっていく。また鬼神を祭祀するとき、どのような気持ちで鬼神に対するのが問題として取り上げられている。孔子は鬼神に対して、真摯な態度で、敬虔な気持ちをもって接している。ただし、鬼神を祭るのはそこに存在するかのようには祭りなさい、というのには、背景に鬼神存在の有無が問題となっていたことを呈しているのではあるまいか。かたや民間においては、鬼神を祭ることによって幸福を得るといった信仰が流行しており、子路の祈禱もこれに影響されたものだが、孔子は鬼神をめぐるこうした俗信には批判的であった

と考えられる。

次に戦国中期の『孟子』を見ていこう。『孟子』には「鬼」と「鬼神」とは見えず、「神」が四例ある。「神」には新たに「名称」を表すものも見えるようになっていく。全て挙げる。

## 【二 神】

二・① 「死者の変化したもの」

※用例無し。

二・② 「かみ・かみがみ（天の下位神）」※一例。

(1) (萬章) 曰「敢問、薦之於天而天受之、暴之於民而民受之<sup>141</sup>、如何。」(孟子) 曰「使之主祭而**百神**享之、是天受之。使之主事而事治、百姓安之、是民受之也。天與人與之、故曰天子不能以天下與人。」(萬章上)

萬章が「たっておたずねします。(先生が)『堯が天に舜を推薦すると天はこれを受

け入れ、人民に舜を示すと人民もこれを受け入れた』といわれたのは、どういふことでしょうか」といった。孟子は「堯が舜に祭祀をつかさどらせるとかみがみはこれを受け入れて、天もこれを受け入れた。(これは天が舜を承認された立派な証拠である。)また舜に政治をとらせてみたところ、すべてうまく治まって人民は満足して泰平であった。これは人民が舜を承認した立派な証拠である。つまり天が舜に天下を与え、人民もまた舜に天下を与えたのである。だから私は『いかに天子でも勝手に天下を人に与えることができない』といったのだ」といわれた。

これは、万章が「堯と舜は誰に天下を与えられたのか」と問い、孟子が「天が与えた」と答える、一連の問答にあたる。「百神」は『詩』の例と同じく「かみがみ」のこと。ここには「天」―「百神」―「百姓」という、祭祀を中心とした上下の関係が見えている。「天」を上位として、祭祀の対象の「神」と、祭祀する「人」という関係は、『詩』『書』の用法二・②「かみ・かみがみ(天の下位神)」においていくつか見えており、孟子よりも古い周代の信仰を継承している。

二・③ 「神秘的なこと」 ※二例。

(2) 孟子曰「……夫君子所過者化、所存者**神**、上下與天地同流。」<sup>142</sup> (盡心上)

孟子は「……そもそも君子がそこを通り過ぎれば(民を)感化し、そこにいれば(民に)不可思議な変化をもたらす。その徳は上下と天地と流れを同じくするほど(に)広大)である」といった。

(3) (孟子) 曰「可欲之謂善、有諸己之謂信、充實之謂美、充實而有光輝之謂大、大而化之之謂聖、聖而不可知之謂**神**。」(盡心下)

孟子は「こうありたいと思うことこれを善といい、この善が自分のものとして現れていることこれを信といい、この信を充実することこれを美といい、美が充実して外に光輝を放つことこれを(偉)大といい、(偉)大であって人々を感化することこれを聖といい、聖であって推しはかることのできないもの、これを**神**という」といった。

(2) (3) の「神」はともに不可思議で神秘的なことを表している。

(2) は君子の善なる徳が、民を感化して、不可思議な現象まで起こすことを述べている。この「所過者化、所存者神（過ぐる所は化し、存する所は神たり）」は、『荀子』に同様の用例がいくつか見えており<sup>1 4 3</sup>、戦国末期の儒者に定型句として用いられていたようだ。

(3) は、浩生不害が樂正子の人となりを尋ねた際の、孟子の言葉である。孟子は人物評価の基準に六つの語（「善」「信」「美」「大」「聖」「神」の六つ）を挙げて、それぞれの言葉の定義を行う。そのうちの一つの「神」は、人智を超えた精神の高みを表現するのに用いられている。

二・④ 「形容詞（神聖なる）」

※用例無し。

二・⑤ 「名称」※一例。

(4) 有爲**神農**之言者許行。（滕文公上）

神農の言説を奉じる許行というものがいた。

「神農」は三皇の一人で、民にはじめて農業を教えたとされる人物。

『孟子』には鬼神に関する記載が「神」の用例しか見えていない。「神」は、『詩』『書』で見た「天」と「人」との中間に位置するものや、神秘的な力を表すものも見えていたが、用例が少ないためこれ以上は分からない。

【表一】で見たように、『孟子』の用例は『論語』よりも更に少なく、先秦文献の中でも比較的少ない部類に入る。『論語』には、孔子が鬼神に対して真摯な態度で接したことが見えていたが、孟子もそれを受け継ぎ、鬼神について軽々しく口にしてはならないと考えていた可能性もある。それが『孟子』に鬼神に関する記載が少ないこととして反映されているのではあるまいか。

## 道家

まずは『老子』について見ていく。『老子』には鬼神に関する語が十例あり、そのうち二例が「鬼」、八例が「神」、「鬼神」は見えない。全て挙げる。

【一 鬼】

一、① 「遠い・外の意」

※用例無し。

一、② 「姿の見えない存在」

※用例無し。

一、③ 「死者の変化したもの」 ※二例。

〈死者のたましい〉

(1) 以道蒞天下、其**鬼**不**神**。非其**鬼**不**神**、其**神**不傷人。非其**神**不傷人、聖人亦不傷人。

夫兩不相傷、故德交歸焉。(第六十章)

道によって天下を治めれば、死者のたましいは神威を發揮しない。その死者のたましいが神威を發揮しないのではなく、その神威が人民を傷つけない。その神威が人民を傷つけないだけでなく、聖人もまた人民を傷つけない。そもそも死者のたましいと聖人とどちらも相手を傷つけないのであるから、徳がこもごも集まってくるのだ。

ここでの「鬼」は広く死者の靈魂を指している。「鬼」は時として人に悪い影響を及ぼすことがある。その場合、「道」によって対応すれば、「鬼」の威力が達することはないという。つまり「鬼」は「道」よりも価値的に低次のものとして扱われている。主役はあくまで「道」であつて、「鬼」はその偉大さを説明するのに利用されている。四つの「神」は用法二・③の用法にあたり、神秘的な力のことをいう。

## 【二 神】

二・① 「死者の変化したもの」

※用例無し。

二、②「かみ・かみがみ（天の下位神）」※三例。

(2) **谷神**不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地根。綿綿若存、用之不勤<sup>144</sup>。(第六章)

**谷のかみ**は死ぬことはない。これを玄牝という。玄牝の門を、天地の根源という。絶え間なく存在し続けて、疲れることがない。

(3) 昔之得一者、天得一以清、地得一以寧、**神**得一以靈、谷得一以盈、萬物得一以生、侯王得一以爲天下貞。其致之<sup>145</sup>。天無以清將恐裂、地無以寧將恐發、**神**無以靈將恐歇、谷無以盈將恐竭、萬物無以生將恐滅、侯王無以貴高將恐蹶。(第三十九章)

むかし一を得たものは、天は一を得て清らかで、地は一を得て安らかで、**かみ**は一を得て靈妙で、谷は一を得て満ち、万物は一を得て生まれ、王侯は一を得て天下の長となった。これらは一によってそうだった。天は清らかでなければ裂けるかもしれないし、地は安らかでなければ崩れるかもしれないし、**かみ**は靈妙でなければ止むかもしれないし、谷は満ちなければ涸れるかもしれないし、万物は生まれなければ滅びるかもしれないし、王侯は高貴でなければ倒れるかもしれない。

(2)の「谷神」は谷に宿る神のこと<sup>146</sup>。「谷」は(3)においても「神得一以靈、谷得一以盈(神は一を得て以て靈に、谷は一を得て以て盈ち)」とあり、「神」と対応している。谷は空虚で奥深く、水が流れて集まってくる場所である。『老子』第四十一章にも「上徳若谷(最高の徳は谷のようである)」とあるように、最高の徳を象徴するものと考えられている。

二・③ 「神秘的なこと」

※四例。用法一・③の(1)に既出。

二・④ 「形容詞(神聖なる)」※一例。

(4) 將欲取天下而爲之、吾見其不得已。天下**神器**、不可爲也。爲者敗之、執者失之。(第二十九章)

天下を取って治めようとしても、わたしはそれが上手くいかないと分かっている。

天下という神聖な器は、（故意に）治められるものではない。やろうとすれば壊れてしまい、捕らえようとすれば失ってしまう。

ここでは「器」の神妙なるさまを形容して冠せられている。

## 二、⑤ 「名称」

※用例無し。

『老子』において「鬼」は、「道」の偉大さを説明するのに利用されており、価値的に「道」よりも低次なものとして扱われている。また鬼神を祭祀することについての記載が全く無いのも特徴の一つである。

次に『莊子』を見ていく。『莊子』には鬼神に関する語が百四十一例あり、そのうち二十九例が「鬼」、百六例が「神」、六例が「鬼神」である。

【一 鬼】

一、① 「遠い・外の意」

※用例無し。

一、② 「姿の见えない存在」 ※四例。

〈かみがみ〉

(1) 夫道、……自本自根、未有天地、自古以固存、**神鬼神帝**、生天生地。(内篇・大宗

師)

道とは、……それ自体が本源となり根源となるもので、天地がまだ存在しない、古代からもともと存在し、**かみや上帝を神聖にし**、天や地を生み出した。

〈あやかし〉

(2) 桓公田於澤、管仲御、見**鬼**焉。公撫管仲之手曰「仲父何見。」對曰「臣无所見。」

公反、諛諂爲病、數日不出。齊士有皇子告敖者曰「公則自傷。**鬼**惡能傷公。夫忿瀆之氣、散而不反、則爲不足。上而不下、則使人善怒。下而不上、則使人善忘。不上

不下、中身當心、則爲病。」桓公曰「然則有鬼乎。」曰「有。沈有履、竈有髻。戸内之煩壤、雷霆處之。東北方之下者、倍阿鮭蠶躍之。西北方之下者、則洸陽處之。水有罔象、丘有峯、山有夔、野有彷徨、澤有委蛇。」（外篇・達生）

桓公が沢地で狩りをしたとき、管仲が馬車の手綱をとっていたが、あやかしが桓公の目に入った。そこで管仲の手をおさえて「仲父よ、何が見えたのか」とたずねたが、答えて「わたしは、何も見えなかった」といった。桓公は狩りから戻ると、ぼんやりした状態で病気になり、数日間外出しなかった。齊の士に皇子告敖という者がいて「桓公は自分を傷つけている。あやかしには殿様を病気にすることはできない。そもそも内にこもった気が外に発散してもとに戻らないと、気力が不足になるのです。気が頭の方に上って降りないと、人を怒りっぽくさせるし、反対に足の方へ降りて上ってこないと、人を忘れっぽくさせる。上りもしなければ降りもせず、体の真ん中で胸にとまっていると、病気になる」といった。桓公は「そういうことなら、あやかしはいるのかな」とたずねた。「いる。泥水のたまりには、「履」がおり、竈には「髻」がいる。門内の掃き溜めには「雷霆」が棲みつく。家の東北の隅の地下には「倍阿」・「鮭蠶」が跳ね回り、西北の隅の地下には「洸陽」が身を潜

めている。また、水の中には「罔象」、丘には「宰」、山には「夔」、野には「彷徨」、沢には「委蛇」がいる」といった。

(1)には、「道」が鬼神や上帝を神聖にして天地を生み出すことが述べられている。ここの「鬼」は、天地誕生以前からの存在であり、「帝」と対になっていることから見ても、「かみがみ」を指していると考ええる。「神」とあるのは、「道」がこれらに神性を付与したことを意味している<sup>147</sup>。先の『老子』の用法一(1)では、「道」によって「鬼」の「神威」を制御することが述べられていた。

(2)の「鬼」は怪しい化け物や神獣の類をいう。桓公は最初、自分は「鬼」を見たから病気になったと信じていた。皇子告敖はそれを否定し、「鬼」と「病」との因果関係を認めていない。病いは気からということを行っている。かといって「鬼」の存在をも否定しているわけではない。皇子告敖の列举する「鬼」は、竈の神の「髻」、雷の神の「雷霆」、蜥蜴の神の「倍阿」、蝦蟇の神の「鮭蠶」、神獣の「洪陽」、水の神の「罔象」、山の神の「宰」、一足神獣の「夔」、野に潜む「彷徨」、沢に棲む「委蛇」などと、至る所に潜み、姿かたちも様々である。

一、③「死者の変化したも」※十二例。

〈先祖・肉親のみたま〉

(3) 魯侯曰「吾學先王之道、脩先君之業。吾**敬鬼**尊賢、親而行之、无須與離居。」(外

篇・山木)

魯侯は「わたしは先王の道を学び、魯の先君の事業を修めてきた。わたしは**先祖の****みたまを敬い**賢者を尊び、自身も正しい行いをし、一瞬もそうした心構えから離れることはなかった」といった。

この「鬼」は「魯の先君」とあるように、先祖の靈魂を指す。「敬鬼」は、『論語』の用法三(6)で見た「**敬鬼神**而遠之(鬼神を敬して之を遠ざく)」(雍也)と同じで、先祖のみたまを敬虔な気持ちで奉じることという。

〈死者のみたましい〉

(4) 道通、其分也、其成也毀也。所惡乎分者、其分也以備。所以惡乎備者、其有以備。故出而不反、見其**鬼**。出而得、是謂得死。滅而有實、**鬼**之一也。以有形者象无形者、而定矣。(雜篇・庚桑楚)

道は、それぞれに分立した個物をつらぬいている。個物の一方での完成は他方では破壊なのだ。分立では悪いというわけは、それぞれに分立して自分だけで完全になろうとするからだ。完全になることが悪いというわけは、それぞれ完全なあり方を固執しようとするからだ。そこで生まれ出てきて(それに固執して)もとに戻らないでいると、(やがて精神錯乱で)**おばけ**が見えてくる。生まれ出てきて得られるもの、それは死を得るということだ。死滅してなお実質があるのは、**おばけ**にひとしい。分立して個物の形を持ちながら、(個物をつらぬく)無形の道に模範をとっていくなら、安定が得られるだろう。

(5) 顔成子游謂東郭子綦曰「自吾聞子之言、一年而野、二年而從、三年而通、四年而物、五年而來、六年而**鬼**入、七年而天成、八年而不知死、不知生、九年而大妙。……有以相應也、若之何其无**鬼**邪。無以相應也、若之何其有**鬼**邪。」(雜篇・寓言)

顔成子游が東郭子綦に向かって「わたしは先生の教えを受けてから、一年経つと素

朴になり、二年経つと周囲に従順になり、三年経つと周囲と通じ合うようになり、四年経つと対象の事物になりきるようになり、五年経つとすべてのものが自分に集まってくるようになり、六年経つと死者のたましいが心の中に宿るようになり、七年経つとあるがままの自然性が完成し、八年経つと生死の区別も忘れ、九年目には絶妙の境地に達した。……物と物とがうまく対応していることがあると、死者のたましいが存在しないとはいえないだろう。(しかしまた)物と物とがうまく対応していないことがあると、死者のたましいが存在するともいえないだろう。(そうした物の区別を越えて自由な境地に到達すべきだ)といった。

(4) は、「鬼」が見えるのは、精神が不安定な状態にあるためとしている。この「鬼」は人が死んで変化した幽霊の類をいう。

(5) では、「大妙」の境地に至るまでの段階において、「鬼」が心の中に入ってくるこゝとが挙げられている。「鬼入」の段階は、「大妙」つまりは「道」に至るまでの一段階に過ぎない。「鬼」が存在するのかもしれないのか、そうした「物」による価値判断を超えて、精神を自由な境地にまで到達すべきことが説かれている。

この他、外篇・達生には「吾以子爲鬼」、察子則人也（わたしはあなたをおぼけかと思つたが、よく見ると生きてる人であった）」とあり、雑篇・盜跖に「丘之所以説我者、若告我以鬼事、則我不能知也。若告我以人事者、不過此矣、皆吾所聞知也（丘がわたしに説き聞かせようとするのが、もし死者のことだというなら、わたしには分かりそうもない。もし人間のことだというなら、こんな程度のことなら、全てわたしの承知していることばかりだ）」とある。これらの「鬼」は死者のたましいのことをいう。

（行為に見合った罰を降す）

（6）爲不善乎顯明之中者、人得而誅之。爲不善乎幽閒之中者、鬼得而誅之。明乎人、明

乎鬼者、然後能獨行。（雑篇・庚桑楚）

明るいとこで不善を行った者は、人がとらえてそれを罰する。暗いところでは不善を行った者は、鬼がとらえてそれを罰する。人に通じて、鬼に通じてこそ、自由に行動できる。

「鬼」は人の行為を監視し、悪行には罰を降す存在である。この他、外篇・天道に「知

天樂者、……无鬼責、外篇・刻意にも「聖人……无鬼責」とあり、精神の自由さを手に入れた者には、「鬼」が咎めることはないとする。

一、④「名称」※十二例。

人名のうちに「鬼」が含まれているもの。外篇・天地に「門无鬼」が二例あり、雑篇・徐无鬼に「徐无鬼」が九例、「无鬼」が一例ある。

## 【二 神】

二、①「死者の変化したもの」

※用例無し。

二、②「かみ・かみがみ（天の下位神）」※一例。

(7) 齧缺問道乎被衣。被衣曰「若、正汝形、一汝視、天和將至。攝汝知、一汝度、**神**將來舍。」（外篇・知北遊）

齧缺が道について被衣にたずねた。被衣は「あなた、あなたの体を正しく保ち、あなたの視線を一定にしたなら、自然の調和が身についてくるだろう。あなたの知恵のはたらきをしまいこんで、あなたの心の住みかを一定にしたなら、**かみ**がやって来て心の中に宿るだろう」といった。

先に見た(6) 雑篇・寓言に「六年而**鬼**入」とあるのと同じ。精神の修養により外物である鬼神と通じ合えるようになることをいっている。

二、③ 「神秘的なこと」十八例。

(8) 天尊、地卑、**神明**之位也。(外篇・天道)

天は上にあつて尊く、地は下にあつて卑しい、これが**靈妙で精緻な**位階である。

(9) 顔淵問仲尼曰「吾嘗濟乎觴深之淵、津人操舟若**神**。」(外篇・達生)

顔淵が仲尼にたずねて「わたしは以前、觴深の淵を舟でこえたことがあります、船頭の舟の漕ぎ方は**かみわざ**のようでした」といった。

(8)の「神明」の語は、天地万物の神秘的な力のことを指す。この意味の「神明」は、『莊子』内で六例(外篇・天道に一例、外篇・知北遊に一例、雜篇・天下に四例)見える。(9)の「神」は、船頭の操舵の技術が超越的であることを表している。「觴深之淵」は、川の流れの中でさかずきの底のように落ち込んだ淵をいう。

二・④「形容詞(神聖なる)」※二十四例。

(10)故曰「至人無己，**神人**無功，聖人無名。」(内篇・逍遙遊)

そこで「至人には自己が無く、**神人**には功績が無く、聖人には名誉が無い」という。

(11)鼯鼠深穴乎**神丘**之下以避熏<sup>148</sup>鑿<sup>149</sup>之患。(内篇・応帝王)

ハツカネズミは**神聖な社の祭壇**の下深くに巣くって燻り出しや穴掘りの患いを避けようとする。

(10)の「神人」は、常人を超越した人。『莊子』内には八例(内篇・逍遙遊に二例、内篇・人間に世二例、外篇・天地に一例、雜篇・徐无鬼に一例、雜篇・外物に一例、雜篇・天下に一例)見える。「至人」は道に到達した人、「聖人」は最高の境地の人、いずれも理想的人物を指す。

(11)の「神丘」は、成玄英『南華真經注疏』(以下、「成疏」と略す)150に「神丘、社壇也」とあるのによれば、社の祭壇。「神」は神聖なものを意味して冠せられている。

この他、「神」を冠する語は、「神禹(神聖なる禹)」一例(内篇・斉物論)、「神龜(神聖なる龜)」三例(外篇・秋水に一例、雜篇・外物に二例)、「神巫(神異な巫)」<sup>151</sup>一例(内篇・応帝王)などが見える。

二・⑤「名称」※九例。

人名のうちに「神」が含まれているもの。「神農」が九例(外篇・胠篋に一例、外篇・繕性に一例、外篇・至楽に一例、外篇・山木に一例、外篇・知北遊に三例、雜篇・讓王に一例、雜篇・盜跖に一例)見える。

二・⑥ 「こころ」 ※五十二例。

(12) 勞**神明**爲一、而不知其同也、謂之朝三。(内篇・斉物論)

**精神**を疲れさせて一であるとしながら、それが同じであることを分かっていない。  
それを「朝三」という。

(13) 執道者徳全、徳全者形全、形全者**神**全。**神**全者、聖人之道也。(外篇・天地)

道を執らえれば徳も十全に備わり、徳が十全に備われば身体も十全に動き、身体が十全に動けば、**精神**も十全に働く。**精神**が十全に働くことが、聖人の道である。

141

(12) の「神明」は、先の(8)の意味とは違い、「精神」を意味する<sup>152</sup>。「朝三」とは、「朝三暮四」のこと。

(13) の「神」は精神の意味。自分の精神を完全に制御できてこそ「聖人」であるといっている。

この他、「**精神**」の語が八例(外篇・天道二例、外篇・刻意一例、外篇・知北遊二例、雑篇・列禦寇二例、雑篇・天下一例)見える。

【三 鬼神】

三、①「死者の变化したものの」※六例。

(14) 夫徇耳目内通、而外於心知、**鬼神**將來舍、而況人乎。是萬物之化也。(内篇・人間世)

そもそも耳目の感覚にしたがつたまま心に受け入れて、心の知覚を棄てれば、**鬼****神**がやって来て心の中に宿るだろう。まして人であるならなおさらだ。これが万物を感化する道なのだ。

(15) 其聲能短能長、能柔能剛。變化齊一、不主故常。在谷滿谷、在阬滿阬、塗卻<sup>153</sup>**守神**、以物爲量。其聲揮綽、其名高明。是故**鬼神**守其幽、日月星辰行其紀。(外篇・天運)

その音色は短くもなり長くもなり、柔らかくもなり堅くもなる。変化しながら齊一であり、決まりにとらわれない。深い谷におればそれを満たし、小さい穴におればそれを満たし、隙間を塞いで**精神**を守り、事物にしたがつていく。その音色はひ

かり輝き、その名声は高く明らかである。故に鬼神はその幽界を守り、太陽や月や星々も正しい時間をかけて運行するのだ。

(14)では、自身の感覚が受け取ったままに素直に受け入れれば、「鬼神」がその澄んだ心のうちに宿ることを説いている。天地自然の一部分として「鬼神」を捉えている。先に見た(5)雑篇・寓言「六年而鬼入」や、(7)外篇・知北遊「神將來舍」とあるのと同じ。

(15)の「鬼神」は、用法一・③(6)と同じで、暗闇にあつて、人間の行為に応じた罰を降す存在。『老子』の用法一(1)「以道蒞天下、其鬼不神」(第六十章)と同じことを言っている<sup>154</sup>。

『莊子』における鬼神に関する用例には、「用法一」から「用法三」まで全ての用法が見えた。そのうち、これまでの分類に見えなかった新しい用法としては、「神」が人のこころ・精神を意味するようになってきていることである。この用法は『莊子』全体の約三分の一に上っており、『莊子』の大きな特徴だといえる。それに伴って鬼神が心のうちに宿るとい

う新しい言説がいくつか見えている。「鬼」は、「かみがみ」や「物の怪」を表す用例が新たに見えるようになっていく。また「鬼」は時として人の行為に応じた罰を降すこともあり、それを避けることができるのは、精神を自由な境地に到達したものだだけだという。

鬼神と「道」との関係で言えば、『老子』においては「道」によって天下に臨めば、「鬼」の「神威」を制御できる（用法一（1）の第六十章）とあり、この「道」は精神が到達した極致の境地のことをいっている。『莊子』においては、「道」が鬼神や上帝に神性を付与して、天地を生み出す（用法一（1）の内篇・大宗師）とあり、この「道」は万物の創造主のような存在である。『莊子』のこの例は、「道」を説明するのに比喩的に表現したものである。

この鬼神は、「道」を得るための一手段と考えられており、価値的にも「道」よりも低次のものとしている。かといって否定的に見ているわけではないが、肯定的にも見ていない。その存在に固執することなく、それを越えて自由な境地に到達すべきことを重視していると考えられる。

## その他

儒家では戦国末期の『荀子』には、「鬼」が六例<sup>155</sup>、「神」が三十九例あり、「鬼神」は見えない。礼論に「祭者、志意思慕之情也、忠信愛敬之至矣……其在君子以爲人道也、其在百姓以爲**鬼**事也。（祭祀とは、死者に対するまごごころと思慕の情であり、忠信と愛敬の極みである。……祭祀は君子にとっては人としての道であり、百姓にとっては死者のたましいに関する事だと考えられる）」とあり、祭祀というのは、君子にとっては生きていく人のために行うのであり、一般の民衆は単に死者のたましいの事だとしか考えないといっている。教養人たるものは人道を行うべきであると主張している。

『管子』には「鬼」が四例、「神」が七十五例、「鬼神」が二十二例ある。中でも道法家の思想とされる諸篇<sup>156</sup>には、人の心と鬼神の働きとが結合して、鬼神を内面化する試みがなされている<sup>157</sup>。

兵家では『孫子』には「鬼」が一例、「神」が五例、「鬼神」が一例ある。主に戦場での勝利は鬼神や天道などの神秘的な方法ではなく、必ず人によるべきことが説かれている。用間篇に「明君賢將、……先知者、不可取於**鬼**神、不可象於事、不可驗於度、必取於人、知敵之情者也（明晰な君主やすぐれた将軍は、……まず知ることとは、鬼神の効力を取るの

でもなく、時事の変化に合わせるのではなく、万物の法則によって試すのではなく、必ず人に頼ってこそ、敵の状況を知ることができる」とある。時代は下るが『六韜』<sup>158</sup>には戦術上の民衆を惑わす手段として鬼神が利用されている。龍韜・王翼篇に「術士二人。主爲譎詐、依託**鬼神**、以惑衆心（術士二人。人を騙して、鬼神の効力に仮託し、民衆の心を惑わすことを役目とする）」とある。

以上、諸子文献における鬼神をめぐる言説は、春秋末以降、祭祀という行為に重点が置かれるようになり、実際に病気の治癒などの福祿が期待されるようになる。そのような民間に流布していた俗信に影響され、儒家は鬼神に対して消極的な態度を執るようになってくる。中には、鬼神を魂魄の概念によって把握しようとする動きや、鬼神を人の心と結びつけて内面化しようとする動きなども見られ、これは鬼神を不可思議なものではなく、理性的に捉えようとする思考である。鬼神の存在を肯定してその威力を積極的に説いている者は、実際の行為に見合った結果が得られないことに対して、何らかの理由付けを行なっている。

### 第三節 『墨子』における鬼神について

墨家の鬼神観を、先秦諸子における鬼神観の展開に位置付けるには、明鬼下篇が好材料である。この篇は『墨子』諸篇中最も鬼神に関する記載が多い。そこに見える鬼神はどのようなもので、墨家の集団にどのような影響を与えているのか。ここでは、明鬼下篇の考察に入る前に、『墨子』全体における鬼神を、これまでの分類に合わせて一通り見ておく。

『墨子』には鬼神に関する語が二百十三例あり、そのうち二十七例が「鬼」、二十九例が「神」、百例が「鬼神」、そして新たな項目として三十例が「天・鬼・人」、二十六例が「天鬼」である。

#### 【一 鬼】

一・① 「遠い・外の意」

※用例無し。

一・② 「姿の见えない存在」※二例。

〈あやかし〉

(1) 遷至乎夏王桀、天有酷命。日月不時、寒暑雜至、五穀焦死、**鬼**呼國、鶴鳴十夕餘。

天乃命湯於鑣宮、用受夏之大命。(非攻下)

夏王の桀に至って、天より嚴命がくだった。太陽と月のめぐりは乱れ、寒さと暑さが入り混じり、五穀は枯れ果て、**あやかし**は国中にさけび、鶴は十日余り鳴き続けた。そこで天は鑣宮で湯王に命じ、夏に代って天下を治める大命を授けた。

この「鬼」は化け物の類をいう。「鑣宮」は湯王が天命を受けた宮殿の名<sup>159</sup>。

この他、非攻下篇には紂王の暴政により天地の秩序が乱れて「有**鬼**宵吟(あやかしが夜に鳴きさけぶ)」の現象が起こったとある。

一、③「死者の変化したもの」※十七例。

〈先祖・肉親のみたま〉

(2) 是故子墨子曰「今吾爲祭祀也、非直注之汙壑而棄之也。上以交**鬼之福**、下以合驩聚衆、取親乎郷里。」(明鬼下)

そこで墨子先生は「今わたしが祭祀を行うのは、ただお供え物を泥溝に流して捨てるのではない。上は**先祖のみたまの福**をもとめ、下は歡びをともにして皆と集い合つて、郷里のものが親睦を結ぶことができる」といわれた。

(3) **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。(小取)

**人のみたま**は、(生きている)人ではない。**兄のみたま**は、兄である。**人のみたま**を祭るのは、人を祭るのではない。(しかし)**兄のみたま**を祭るのは、それは兄を祭ることである。

(2) では、先祖への祭祀を行うことで、幸福が得られると考えられている。「之」は「酒醴粢盛之財(お供えの酒や供物や犠牲などの財物)」を指す。この他、魯問篇に「求福於**有怪之鬼**(幸福を不可思議な鬼に求める)」とある。

(3) は、見た目が同じでも実質は異なっていることを示す例として挙げられている

160。大取篇にも「**鬼**、非人也、兄之**鬼**、兄也」とある。

（死者のたましい）

（4）昔者越之東有**軋**<sup>161</sup>沐之國者、其長子生、則解而食之、謂之宜弟。其大父死、負其大母而棄之、曰**鬼妻**不可與居處。（節葬下）

むかし越の東に軋沐の国があつた。自分の長男が生まれると、身体を割いて食べて、それを弟のためだといった。自分の祖父が死ぬと、祖母を背負って棄てに行つた。（そして）**寡婦**と一緒にすることはできないといった。

（5）利人也、爲其人也。富人、非爲其人也、有爲也以富人。富人也、治人有爲**鬼**焉。（大取）

人を利するのは、その人のためである。人を富ますのは、その人のためではなく、その人は実行できたのでその人を富ますのである。人を富ませば、人をよく治め、**鬼**をおさめる。

（4）の「鬼妻」は、「鬼」が死者を意味し、夫に先立たれた妻のことという。

(5) 公孟篇に「子墨子謂程子曰、儒之道足以喪天下者四政焉。儒以天爲不明、**以鬼爲不神**（墨子先生が程子にいった「儒の道には、天下を失うに足る四つの政策がある。儒者は天は明知ではなく、鬼は神威を發揮しない……とする）」とある。

この他、明鬼下篇には鬼神の威力を立証するために、「周書」「商書」「夏書」などを引用して、「且周書獨**鬼**、而商書不**鬼**、則未足以爲法也。……此吾所以知商書之**鬼**也（さて周書にだけ鬼神が存在し、商書には鬼神が存在しないとすれば、まだ法則となすには十分でない。……これが、自分が商書に鬼神の存在が記されていることを知るところのものである）」と述べているのが見える。

一、④ 「名称」

※用例無し。

一、⑤ 「鬼神の存在の有無」※八例。

明鬼下篇には鬼神は存在しないとす「執無**鬼**者（鬼神は存在しない説をとる者）」が

墨子と議論をかわしているのが見えている。また公孟篇にも墨子が儒者のことを「執無鬼」（公孟）といっているのが見える。あとの【三 鬼神】の項で再び述べたい。

## 【二 神】

二、①「死者の変化したもの」※三例。

〈先祖のみたま〉

(7) 大明之道之曰「紂越厥夷居、不肯事上帝、棄厥**先神祇**不祀、乃曰吾有命、無廖俾務、天亦縱棄紂而不葆。」(天志中)

大明に次のようにいう、「紂王は傲慢不遜で、上帝に事えようとせず、**先祖のみたま**の祭祀も棄てて行わず、そこで「自分には天命がある」といい、侮辱にかぎりを尽くし、天もまた紂王を見捨てて保護しなかった」とある。

「先神祇」は先祖のみたまのこと。この他、非命上篇と非命中篇にも同様の例が見える。

二、② 「かみ・かみがみ（天の下位神）」※二十一例。

(8) 夫無兼國覆軍、賊虐萬民、以亂聖人之緒。意將以爲利天乎。夫取天之人、以攻天之邑、此刺殺天民、剥振**神之位**、傾覆社稷、攘殺其犧牲、則此上不中天之利矣。（非攻下）

では他国を併呑して軍隊を滅ぼし、万民をそこないしいたげ、聖人の偉業を乱すことは、そもそも天を利することになるであろうか。天の人を取り、天の邑を攻めることは、天の民を刺殺し、**かみの位**を奪い取り、社稷を転覆させ、その犠牲を盗み取ることなので、上は天の利に適わないことである。

(9) 昔者三苗大亂、天命殛之。……高陽乃命玄宮、禹親把天之瑞令、以征有苗。四電誘祗、有**神**人面鳥身、奉珪<sup>1 6 2</sup>以侍、搯矢有苗之祥。苗師大亂、后乃遂幾<sup>1 6 3</sup>。（非攻下）

むかし三苗が大いに乱し、天は（禹に）これを誅伐させた。……そこで高陽は玄宮で禹に命じ、禹はみずから天のめでたき命令を受け取り、有苗を征伐した。（すると）四方に雷電が鳴り響き、人面鳥身の**かみ**があらわれて、珪を奉じてそばに侍り、矢

を持つて有苗の軍隊のかなめを攻撃した。有苗の軍隊は大いに乱れ、その後はついに衰微した。

(8) のような例は同じく非攻下篇に、「王既已克殷、成帝之來、分主**諸神**、祀紂先王、通維四夷（武王はすでに殷に勝利し、上帝のさいわいを完成し、かみがみを分かち祭り、先王のみたまを祀り、四方の国々にまで通じた）」とある。

(9) のような例は明鬼下篇にも、秦の穆公の眼前に鳥身をした「句芒」という名のみが現れて、それに十九年の寿命を賜ったことが見えている<sup>164</sup>。

この他、迎敵祠には、敵が攻めてきた方角に壇を設けて、その方角の「神」を祭ることが見えている。東方の「青神」、南方の「赤神」、西方の「素神」、北方の「黒神」が見えている。

二、③ 「神秘的なこと」 ※二例。

(10) 是以舉天下之人皆恐懼振動惕慄、不敢爲淫暴、曰天子之視聽也**神**。先王之言曰「非

**神**也。夫唯能使人之耳目助己視聽、使人之吻助己言談、使人心助己思慮、使人之股肱助己動作。」（尚同中）

その故に天下の人々はこぞって（天子のことを）恐れおののき、あえて乱暴を働こうとはしないで、「天子の視聽は**かみわざだ**」といった。先王の言葉には「それは**かみわざ**などではない。ただ人々の耳目を借りて自分の視聽の助けとし、人々の口を借りて自分の言論を助けとし、人々の心を借りて自分の思慮の助けとし、人々の手足を借りて自分の動作を助けしめることができたのである」とある。

ここでは、天子の視ることと聴くこととが広範囲にまで及ぶのを、「神」でもって表現している。

二、④「形容詞（神聖なる）」※二例。

（11）今有五錐、此其銛、銛者必先挫、有五刀、此其錯、錯者必先靡。是以甘井近竭、招木近伐、靈龜近灼、**神蛇**近暴。（親士）

いまここに五本のきりがある。そのうち最も鋭利なものは先ず挫ける。ここに五振りの刀がある。そのうち最も磨かれたものは先ず磨り減る。その故に甘い井戸は先ず涸れ果て、高い木は先ず伐られ、靈妙な亀は先ず焼かれ、**神聖な蛇**は先ず日に曝される

この他、「盟齊之**神社**（齊国の神聖なる社で誓う）」（明鬼下）とあり、「神」は神聖なものを意味して冠せられている。

二・⑤ 「名称」

※用例無し。

二・⑥ 「ところ」※一例。

(12) 不能爲君者、**傷形費神**、愁心勞意、然國逾危、身逾辱。（所染）  
よい君主となれない者は、**身体をそこない精神をつかい**、心情をいたため心意をつ

かれさせ（て国を治めようとす）るが、それでも国はますます危うく、みずからもますます辱めを受ける。

この「神」は精神の意味で用いられている。

### 【三 鬼神】

三、① 「鬼神の存在の有無」

（13）今執無鬼者曰「**鬼神**者、固無有。」且暮以爲教誨乎天下、疑天下之衆、使天下之衆皆疑惑乎**鬼神**有無之別、是以天下亂。（明鬼下）

いま無鬼論者は「**鬼神**などとも存在しない」という。そして朝晩その論を天下に教えて、天下の民衆をまどわして、天下の民衆を、**鬼神**が存在するかしないかの弁別にまどわしている、そこで天下が乱れるのである。

（14）公孟子曰「無**鬼神**。」又曰「君子必學祭祀。」子墨子曰「執無**鬼**而學祭禮、是猶無

客而學客禮也、是猶無魚而爲魚网也。」（公孟）

公孟子が「鬼神は存在しない」といった。また「君子は必ず祭祀のことを学ぶ」といった。墨子先生が「鬼神が存在しない」という説を唱えながら祭祀を学ぶ。これはあたかも客がいないのに客礼を学ぶようなものであり、魚がいないのに魚網を作るようなものである」といわれた。

（13）は鬼神は存在しないという無鬼論者に対する墨家の批判である。無鬼論者が鬼神が存在するかしないかを問題とするから、人々を悪戯に惑わせて、天下が乱れる原因となっているという。明鬼下篇はこうした無鬼論者の批判に反論する形で構成されている。

（14）儒者の公孟子<sup>165</sup>が鬼神は存在しないとすることに対して、墨子は、儒者が無鬼論の立場であるにもかかわらず、鬼神への祭祀を学んでいることは矛盾であるとして批判している。公孟子の言説は、『論語』の二・②（2）で見た「祭ること在于すが如く」（八佾）を継承したものだ、が、儒家の『論語』『孟子』『荀子』には、これほどはっきりと鬼神の存在を否定する言説は見えなかった。

三、② 「鬼神の賞罰の明不明」

(15) 子墨子言曰「逮至昔三代聖王既没、天下失義、諸侯力正。……是以天下亂。此其故何以然也。則皆以疑惑**鬼神**之有與無之別、不明乎**鬼神**之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人、借若信**鬼神**之能賞賢而罰暴也、則夫天下豈亂哉。(明鬼下)

墨子先生が「むかし三代の聖王が没するに至って、天下は正義を失い、諸侯は力による政治を行なった。……そこで天下が乱れた。このようになった理由は何かだろうか。それは**鬼神**が存在するかないかの弁別に惑い、**鬼神**が賢を賞し暴を罰することが分かっていないからである。いまもし天下の人々に、ともに**鬼神**が賢を賞し暴を罰することを信じさせたならば、天下はどうして乱れることがあるだろうか。

(16) **鬼神之明**、不可爲幽閒・廣澤・山林・深谷。**鬼神之明**必知之。**鬼神之罰**、不可爲富貴・衆強・勇力・強武・堅甲・利兵。**鬼神之罰**必勝之。(明鬼下)

**鬼神**の明知は、奥深いところや広い沢や山林や深い谷であって監視している。**鬼神**の明知は必ずこれを知る。**鬼神**の罰は、富貴・衆強・勇力・強武・堅甲・利兵などであつても監視している。**鬼神**の罰は必ずこれに勝る。

(17) 子墨子有疾。跌鼻進而問曰「先生以**鬼神**爲明、能爲禍福、爲善者賞之、爲不善者

罰之。今先生聖人也、何故有疾。意者先生之言有不善乎。鬼神不知知乎。」子墨子曰「雖使我有病、何遽不明。人之所得於病者多方、有得之寒暑、有得之勞苦、百門而閉一門焉、則盜何遽無從入哉。」<sup>166</sup>（公孟）

墨子先生が病氣になった。跌鼻が進み出て問うた「先生は鬼神が明知であり、禍福を降されて、善をなす者は賞し、不善をなす者は罰せられました。いま先生は聖人であるのに、なぜ病氣になられたのか。思うに先生の言葉に不善があるのでしようか。鬼神が明知でないのでしょうか」といった。墨子先生が「わたしが病氣になったとしても、鬼神がどうして不明なのか。人が病氣になるわけは様々です。寒さと厚さとのためであったり、労苦のためであったりします。百の門があつてその中の一つの門を閉じたとしても、盗人はどうして侵入しないのでしょうか。」

（15）は、明鬼論の主旨を述べた箇所である。天下が乱れるのは、人々が鬼神の存在するかしないかの弁別に惑い（疑惑鬼神之有與無之別）、鬼神が賢を賞し暴を罰すること（賞賢而罰暴）を明らかにしないからである。鬼神の明知を人々が信じるなら天下が乱れることはないとしている。

(16)に「鬼神の明は必ず之を知る」「鬼神の罰は必ず之に勝つ」とあるように、墨家において鬼神は、明晰な判断力をそなえ、人間の行為を始終監視し、行為の善悪に応じた禍福を当人に降下すると信じられている。

(17)は、鬼神の明をめぐる、墨子と弟子の跌鼻との問答である。墨子は普段から弟子たちに、鬼神は明知で、人の禍福をつかさどり、善をなす者は賞し、不善をなす者は罰すると説いている。この師説に対して弟子は、聖人であり善をなしている墨子先生が、なぜ病気になったのかと問う。墨子は自分の病気の原因を、鬼神の罰以外の原因に求めようとしている。同篇にはこの他にも、墨子と弟子との間で、鬼神の明と不明についての議論がかわされている<sup>167</sup>。

以上、三・①「鬼神の存在の有無」の(13)～(14)資料と、三・②「鬼神の賞罰の明不明」の(15)～(16)～(17)資料とについて見てきたが、両者は議論のテーマが違うのはもちろんのこと、そもそも性質の異なる背景を持っている。前者は学団外からの批判に答える形となっており、後者は学団内から出る疑念に答える形となっている。

では前者の資料はどのような相手と議論を交わしているのか。(14)は明らかに儒家

からの批判であることは分かるが、(13)のような明鬼下篇に見える無鬼論者は、どのような相手を想定したものであろうか。無鬼論者の批判の一つには「今執無鬼者曰、意不忠親之利、而害爲孝子乎（いま無鬼論者がいうには、そもそも親の利益に当たらず、孝子であることを阻害するのではないか、という）」（明鬼下）とあり、「孝」の観点から有鬼論を批判する言説が見えている。一方で「今執無鬼者言曰、鬼神者固請無有、是以不共其酒醴粢盛犧牲之財。吾非乃今愛其酒醴粢盛犧牲之財乎、其所得者巨<sup>16</sup>。將何哉。（いま無鬼論者はがいうには、鬼神などはもともと本当に存在しない。だから酒や供物や犠牲などの財物を供えないのである。自分はいまその酒や供物や犠牲などの財物をおしむわけではないが、それを供えても何も得ることなどない、という）」（明鬼下）ともあり、とても儒家が言ったとは思えないような批判も見えている。おそらく明鬼下篇はこうした批判を集積して、それへの反論を加上していく形で成立していったのではあるまいか。

#### 【四 天・鬼・人】

「天」と「鬼」と「人」とが三部構造になっているものについて見ていく。この構造は、法儀・尚賢中・尚賢下・非攻下・天志上・天志中・天志下・明鬼下・非命上・公孟・魯問

の十一篇に見えている。

〈尊敬と軽蔑〉

(18) 昔之聖王禹湯文武、兼愛天下之百姓、率以尊天事鬼、其利人多。故天福之、使立爲天子、天下諸侯皆賓事之。暴王桀紂幽厲、兼惡天下之百姓、率以詬天侮鬼、其賊人多。故天禍之、使遂失其國家、身死爲僂於天下、後世子孫毀之、至今不息。(法儀)

昔の聖王の禹王・湯王・文王・武王は、天下の百姓を兼愛し、ひきつれて天を尊び鬼に事え、人を利することが多かった。そこで天はこれに福を与え、立てて天子となし、天下の諸侯はみなこの天子につつしんで事えた。暴王である桀王・紂王・幽王・厲王は、天下の百姓を兼悪し、ひきつれて天をそしり鬼をあなどり、人を傷つけることが多かった。そこで天は禍を降して、落としてその国家を失わせ、その身は死して天下の辱めを受けて、後世の子孫はそしって、今に至るまでやまない。

〈上・中・下の関係が見えるもの〉

(19) 然則禹湯文武其得賞何以也。……其事上尊天、中事鬼神、下愛人。……故使貴爲天子、富有天下、葉萬子孫、傳稱其善、方施天下、至今稱之、謂之聖王。然則桀紂

幽厲得其罰何以也。……其事上詬天、中誣鬼、下賊人。……故使不得終其壽、不殁其世、至今毀之、謂之暴王。(天志上)

それでは禹王・湯王・文王・武王が天の賞を得たのは何によってであろうか。……それは天を尊び、中は鬼に事え、下は人をいつくしむ。……そこで貴くして天子の位につけ、富まして天下を保たせた。万世もの子孫は、その善行を褒めたたえ、あまねく天下にゆきわたった。(こうして)今日にいたるまで彼らをたたえて、聖王といった。それでは桀王・紂王・幽王・厲王が天の罰を得たのは何によってであろうか。……それは上は天をのりしり、中は鬼をあなどり、下は人を傷つける。……そこでその寿命を全うすることができず、その一代を終ることができないようにさせた。(こうして)今日にいたるまで彼らそしって、暴王といった。

〔「利」を加えたもの〕

(20) 此必上利於天、中利於鬼、下利於人、三利無所不利、故舉天下美名加之、謂之聖王。……此上不利於天、中不利於鬼、下不利於人。三不利無所利、故舉天下惡名加之、謂之暴王。(天志上)

このようであれば必ず上は天を利し、中は鬼を利し、下は人を利す。この三利は

その利の及ばぬところはない。そこで天下の美名を挙げてこれに加えて、暴王といった。……このようであれば上は天を利せず、中は鬼を利せず、下は人を利さない。三不利は利するところ無し。

(18) (19) (20) ともに「天・鬼・人」の三部の構造が見えている。

(19) では、上は「天」、中は「鬼」、下は「人」とあり、天と人との中間に鬼神がいるものと考えている。先に検討したように、墨家において天は、意思を有し、人の行為に見合った賞罰を降す、階層関係の頂点に位置していた。また鬼神も、人の行為を始終監視し、行為の善悪に応じた賞罰を当人に降すと信じられていた。両者の効果はよく似ている。天は絶対者として世界に君臨し、鬼神は人に身近な存在として中間に位置している。つまり墨家にとって鬼神は、天の代行として観察者の役目を担い、時には天の意思を実行する権能をも兼ねていたと考えられる。墨家はこうした世界観を思想の背景に持っていた。

この他、明鬼下篇にも「上詬天侮鬼、下殃傲天下之萬民（上は天をのしり鬼をあなどり、下は天下の万民を殺戮した）」とある。

(20) では、天の意思に順い義による政治を行なった者は、「天・鬼・人」それぞれ

に利益を与えたとして「聖王」と呼び、天の意志にそむき力による政治を行なった者は、「天・鬼・人」それぞれに不利益となる所業として「暴王」と呼んでいる。上は「天」、中は「鬼」、下は「人」という構造に変わりはないが、加えて「利」の媒介が見られる。

「天・鬼・人」に「利」を加える構造は、尚賢下篇・非攻下篇・天志上中下三篇・非樂上篇・非命上下二篇・貴義篇に見える。

### 【五 天鬼】

尚賢中・尚賢下・尚同中・非攻下・天志中・明鬼下・非樂上・非命上・非命中・非命下・貴義・公孟の十二篇に見えている。

(21) 又率天下之萬民以尚尊天事鬼、愛利萬民。是故天鬼賞之、立爲天子、以爲民父母、萬民從而譽之曰「聖王」、至今不已。……又率天下之民以詬天侮鬼、賊傲萬民。是故天鬼罰之、使身死而爲刑戮、子孫離散、室家喪滅、絶無後嗣。萬民從而非之曰「暴王」、至今不已。(尚賢中)

また天下の万民をひきいてかみ天を尊び鬼に事え、万民をいつくしんで利する。

そこで天鬼はこれを賞し、立てて天子となり、民の父母となした。万民したがってこれを褒めたたえ「聖王」といい、今に至るまでやまない。……また天下の民をひきいて天をのしり鬼をあなどり、万民を殺戮した。そこで天鬼はこれを罰し、その身は死して刑罰を受け、子孫は離散し、課程はほろび、後嗣を絶えさせた。万民したがってこれを非として「暴王」といい、今に至るまでやまない。

(22) 子墨子曰「凡言凡動、利於**天鬼百姓**者爲之。凡言凡動、害於**天鬼百姓**者舍之、凡言凡動、合於三代聖王堯舜禹湯文武者爲之、凡言凡動、合於三代暴王桀紂幽厲者舍之。」(貴義)

墨子先生が「およそ言動のうち、**天鬼と百姓**を利することであればこれを実行する。およそ言動のうち、**天鬼と百姓**を害することであればこれを捨て去る。およそ言動のうち、三代聖王である堯・舜・禹・湯・文・武に合致するものであればこれを実行する。およそ言動のうち、三代暴王である桀・紂。幽・厲に合致するものはこれを捨て去る。

(23) 子墨子曰「古之今之爲**鬼**、非他也、有**天鬼**、亦有**山水鬼神**者、亦有人死而爲**鬼**者。」(明鬼下)

墨子先生が、「昔も今も鬼」というものは、他でもない。天の鬼があり、山川の鬼神というものがあり、また人が死んで鬼となったものがある」といわれた。

(21)は「賢人を尊ぶべきである」とする尚賢論が天の法度であることを古代の聖王に当てはめて実証するために、天に従いその賞誉を得た「聖王（堯舜禹湯文武）」の政治を称賛し、天に背きその刑罰を被った「暴王（桀紂幽厲）」の政治を諷っている箇所である。「以て尚天を尊び、鬼に事え、萬民を愛利す」、「天を語り、鬼を侮り、萬民を賊殺す」というように(18)(19)とよく似ているが、「是の故に天鬼は之を賞す」、「是の故に天鬼は之を罰す」という賞罰を加える「天鬼」の存在が見える。

同様の用例が「尚賢者、天鬼百姓之利、而政事之本也（尚賢は、天鬼と百姓の利益であり、政治の根本である）」（尚賢下）とあり、尚賢論が政治の根本であることを述べている箇所にも見える。尚賢中篇では、「尊天」の「天」と、「事鬼」の「鬼」とが熟して「天鬼」となったように見え、比較すると尚賢下篇の記述も「天」と「鬼」と「百姓」とに分けて考えることができる。

(22)はその「天鬼」に「利」が結び付いて見えている例である。

(23)では、古今にわたる鬼神を、「天の鬼」と「山水の鬼神」と「人死して鬼と爲る者」とに分類している。ここでは「鬼」が三つの意味で用いられている。最初の「鬼」は「鬼神のたぐい」とでもいうような大項目を示し、次の「鬼」と「鬼神」とは「かみがみ」を意味し、最後の「鬼」は死者の意味として用いられている。これらの中でも「天鬼」が階層の最上位となっているように見える。

これまでの分類にそって『墨子』の鬼神を通覧してきたところ、『墨子』には諸子における鬼神の用法が全て見えている。しかし同じ用法であっても他学派と若干意味の違いが見られるものもある。

例えば『莊子』は「神」の用例が特に目立ち、その過半数は「精神」を意味していたが、『墨子』では「精神」は一例だけしか見えず、反対に「かみ・かみがみ」を意味する用例が多数を占めており、むしろ『詩』『書』の傾向に近い。

また諸子文献において「鬼」「神」「鬼神」それぞれの語は、文献の成立年代が遅れるほど「神」の用例数が「鬼」「鬼神」に比して増加傾向にある。そして戦国時代になると、「鬼」の語と「鬼神」の語とは、意味の差異が不鮮明になってきており、特に『墨子』にその傾

向が顕著である。

このような相違はどのようにして見られるのか。『墨子』における特殊な用語を分析し、諸子との思想的相違を明らかにしたい。

#### 第四節 墨家の鬼神に関する言説の生成変化

『墨子』における「鬼」「神」「鬼神」の三つの用例を、篇ごとに数え上げたのが次表である。

	鬼	神	鬼神	計
親士		1		1
脩身	/			
所染		1		1
法儀	2			2
七患	/			
辭過	/			
三辯	/			
尚賢上	/			
尚賢中	6			6
尚賢下	2			2
尚同上	/			
尚同中	6	2	2	10
尚同下	/			
兼愛上	/			
兼愛中	/			
兼愛下			1	1
非攻上	/			
非攻中			1	1
非攻下	9	6	2	17
節用上	/			
節用中	/			
節葬下	1		6	7
天志上	3		3	6
天志中	6	1		7
天志下	2		3	5
明鬼下	20	6	58	84
非樂上	1			1
非命上	4	1	4	9
非命中	1	1		2
非命下	2			2
非儒下	/			
經上	/			
經下	/			
經說上	/			
經說下	/			
大取	3			3
小取	4			4
耕柱	1		4	5
貴義	2		1	3
公孟	5	3	8	16
魯問	3		8	11
公輸		1		1
備城門	/			
備高臨	/			
備梯	/			
備水	/			
備突	/			
備穴	/			
備蛾傳	/			
迎敵祠		5		5
旗幟	/			
號令		1		1
雜守	/			
合計	83	29	101	213

「鬼」の項目には単字の用例と、「鬼神」という語以外で他の語と結び付いている用例とを含んでいる。同じく「神」についても単字の用例と、「鬼神」という語以外で他の語と

結び付いている用例とを含んでいる。

『墨子』五十三篇のうち、約半数の二十六篇には鬼神に関する語が見えない<sup>169</sup>。（斜線は用例の無いことを示す）。また全体の用例数から見て、明鬼下篇の用例が約三分の一を占めている。非攻下篇はそれに次いで多いが、両篇の差は七十近くに上り、明鬼下篇の多さが目立っている。

墨家思想において鬼神はどのような意味を持ち、どのような役割を果しているのか、明鬼下篇を中心に見ていきたい。

### （一）明鬼論と『鬼神之明』との関係

墨家の鬼神観を考察する上で注目されるのが、紀元前三〇〇年前後の筆写と推定される上博楚簡『鬼神之明』である<sup>170</sup>。

今夫**鬼神**有所明有所不明、則以其賞善罰暴也。昔者堯舜禹湯、仁義聖智、天下灋（法）之。此以貴爲天子（以上第一簡）、富有天下、長年有譽、後世述之。則鬼神之賞、此

明矣。……鬼神不明、則必有故。其力能至焉而弗爲乎、吾弗知也。意其力故不能至焉乎、吾或弗知也。此兩者歧。吾故（以上第四簡）曰、鬼神有所明有所不明。此之謂乎（以上第五簡）。<sup>171</sup>

そもそも鬼神には明であるところと不明であるところがある。それは鬼神が善を賞し暴を罰するとされているからである。むかし堯・舜・禹・湯は、仁義聖智であつて、天下中の人々が規範と仰いだ。富裕なことは天下全体を所有し、長年にわたつて名譽を維持し続け、後世までその偉大さが語り継がれている。これらの事例にから、鬼神が善を賞することは明白である。……鬼神に不明なところがあるのは、必ず原因がある。その力を達することはできたが、（あえて）やらなかつたのか、わたしには分からない。それとも鬼神の力も、もともとそこまで達することはできなかつたのか、わたしには分からない。鬼神の威力が明であるところと不明であるところと二つの場合がある。わたしが鬼神には明であるところと不明であるところとがあると言つたのは、こうした理由からなのだ。

鬼神の降す賞罰に明と不明とがあることについて述べている。一部略した部分には、鬼

神の明の事例として「堯舜禹湯」が善を賞されたことと、「桀受（紂）幽厲」が暴を罰されたこととを挙げ、不明の事例として「天下之聖人」である「伍子胥」が革袋に入れられ川流しにあったことと、「天下之亂人」である「榮夷公」が長寿を全うしたことを挙げている。先行研究によれば『鬼神之明』は、墨家十論の一つの明鬼論に疑念を提出する者が、人為の善悪と鬼神の賞罰が対応していない実例を持ち出して、明鬼論を批判したことを踏まえ、172 ているという。

さて『鬼神之明』の内容を、前章で分析した『墨子』の用法に当てはめるとどうなるか。前節の用法三「鬼神」において、『墨子』内の「鬼神」を整理した結果、三・①「鬼神の存在の有無」と三・②「鬼神の賞罰の明不明」の二つに分けることができた。前者は他学派・対外向けの言説であり、後者は学団内に生じた疑問に対して答えるようになっていた。

『鬼神之明』は冒頭から、鬼神に「有所明有所不明（明であるところと不明であるところがある）」ことが問題に取り上げられているが、これは三・②の部類にあたることになる。鬼神の明なる点については三・②（16）に、鬼神は、明晰な判断力をそなえ、人間の行為を始終監視し、行為の善悪に応じた禍福を当人に降下することが見えている。

この他、「堯舜禹湯」と「桀受幽厲」とが一緒になって見えるのは、前章の用法四「天・

鬼・人」の（18）で見たように、『墨子』の特徴的言説である。先行研究は『墨子之明鬼』が『墨子』の言行録に当たる諸篇と関連することを指摘している。『鬼神之明』は墨家系文献であると考えられる。

明鬼下篇との関係については、『鬼神之明』には「今夫鬼神有所明、有所不明、則以其賞善罰暴也（今夫れ鬼神に明なる所有り、不明なる所有りというは、則ち其の善を賞し暴を罰するを以てなり）」（第一簡）とあり、鬼神の降す賞罰が必ずしも明ではないとされる疑惑に端を發する言説である。明鬼下篇では天下が乱れた理由について、三・②（15）に「皆以疑惑鬼神之有與無之別、不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也（皆鬼神の有ると無きとの別に疑惑し、鬼神の能く賢を賞して暴を罰することに明ならざるを以てなり）」とあり、人々は鬼神が存在するかしないかの弁別にまどい、鬼神本来の効力を理解しようとしないうとしている。『鬼神之明』と明鬼下篇とにおいて、このような相違が見られるのは何を意味しているだろうか。学団創設期における明鬼論の本旨は、善を賞して暴を罰する鬼神の効力を明示することであったが、明鬼下篇の成立期においては、時代の要請に従って、鬼神の有無に議論をシフトする必要が生じていた。こうした思想的変遷を呈していると考えられる。

(二) 「天・鬼・人」の三部構造について

前章の【四 天・鬼・人】において「天」と「鬼」と「人」とが三部の構造を形成している例を見てきたが、ここではそれが『墨子』においてどのようなように形成されたのか、そしてそれは他の先秦文献にも見られるものなのかどうか、考えてみたい。

「天・鬼・人」の構造を考察する前に、まずは先秦の一般的世界観である「天・地・人」の三部構造を押さえておきたい。

・「天・地・人」の世界観

「天・地・人」の三部構造をもとにした思想の代表は、『易』に見える所謂「三才」思想である。『易』の繫辞伝下に「易之爲書也、廣大悉備。有天道焉、有人道焉、有地道焉。兼三材而兩之、故六。六者非它也、三材之道也」とあり、また説卦伝にも「昔者聖人之作易也、將以順性命之理。是以立天之道、曰陰與陽。立地之道、曰柔與剛。立人之道、曰仁與義。兼三才而兩之。故易六畫而成卦」とあるように、易の卦が六爻によって構成されて

いる仕組みに、「天・地・人」の「道」という「三才」思想が賦与されていることが見える。これは馬王堆三号漢墓より出土した『帛書周易』にも同様の記述が見えることから、遅くとも前漢初期にはすでに「三才」と呼ばれる思想があつたことが分かる<sup>173</sup>。この「三才」思想の淵源は、先行研究によれば、荀子が始まりであるとされる<sup>174</sup>。では「天・地・人」の世界観は『荀子』より遡ることができないのかというと、そうではなく、以下見てゆくように戦国時代を通じた一般的観念として存在している。

「天・地・人」の世界観は伝世文献だけでなく、出土資料にも見えている。上博楚簡『三徳』に次のようにある<sup>175</sup>。

天共<sup>176</sup>時、地共材、民共力、明王無思。是謂三徳。卉木須時而後奮、天惡如近<sup>177</sup>。  
平旦毋哭、晦<sup>178</sup>毋歌、弦望齊宿。是謂順天之常（第一簡）。敬者得之、怠者失之。  
是謂天常。天神之【□。毋爲□□】<sup>179</sup>、皇天將墮<sup>180</sup>之。毋爲僞詐、上帝將憎之。  
訃<sup>181</sup>而不訃、天乃降災、已而不已（第二簡）、天乃降異。其身不没、至于孫子（第三簡）。

天は時を提供し、地は材を提供し、民は力を提供する、そうして明晰な王は思い悩む

ことはない。これを三徳という。草木が時節を待ってから生長するのは、急迫（して生長しようとするのを天が憎むからである。昼間に哭せず、夜に歌わず、半月と満月の日に物忌みして夜を明かす。これを天の常に順うという。慎む者は得られるが、怠る者は失ってしまう。これを天常という。天神……をしてはならない、皇天はそれを戒めるであろう。詐欺を行なってはならない、上帝はそれを憎むであろう。忌むべきなのに忌まなければ、天は災厄を降し、止めるべきなのに止めなければ、天は異変を降す。天寿を全うできず、その禍いは子孫にまでおよぶ。

「三徳」は、天が時節を、地が材料を、民が生産を提供する、万物の理法として定義されている。その背景に「天・地・人」の世界観が見えている。『三徳』の思想内容については、すでに先行研究において、『詩』『書』を継承する天人相関思想であると指摘されている<sup>182</sup>。第二簡および第三簡に、皇天・上帝の憎むことを行なえば、天は災厄を降し、その禍いは子孫にまでおよぶとある。『詩』『書』においても、『詩』大雅・雲漢に「天降喪亂、饑饉薦臻（天は喪亂を降し、飢饉がしきりに至る）」とあり、『書』周書・多士篇に「弗弔旻天、大降喪于殷（偉大なる旻天が、大いに喪亂をを殷に降した）」とあるなど、災厄を降

す天が見えている。『詩』『書』におけるそれは非情なものとしての性格が強いようだ。

この他、『三徳』における「天・地・人」を主軸とした言説には、「知天足以順時、知地足以固材、知人足以會親（天を知ればそれによって時に従うことができ、地を知ればそれによって時に従うことができ、人を知れば親しい者を集めることができる）」（第十七簡）とあるように、『詩』『書』の天が畏怖の対象と見られていたのに比して、天を理性的に捉えようとしている。「天・地・人」の世界観は、このような思考の働きの中で受容されていた。その世界観は、『左伝』昭公二十五年の子大叔の言（「禮、上下之紀、天地之經緯也、民之所以生也」）や、『国語』周語下の太子晋の言（「上不象天、而下不儀地、中不和民。…上非天刑、下非地徳、中非民則」）などを見ると、上は「天」、中は「人」、下は「地」という、「人」を「天地」の間にあるものと理解している。

以下、諸子における「天・地・人」の用例を学派ごとに見ておく。

## 儒家

「天・地・人」の構造は『論語』には見えない。戦国中期に『孟子』に至って次のように見えている。

孟子曰、天時不如地利、地利不如人和。(公孫丑下)

孟子がいうには、天の時は地の利することに及ばない。地の利は人の和に及ばない。

戦場では地形上の要害を得ても、人々の団結の力には及ばないとしている。孟子は論理の機軸に「天・地・人」の世界観を援用している。

『荀子』になると、より人為に重きを置いている。

先王之道、人之隆也。比中而行之。曷謂中。曰、禮義是也。道者、非天之道、非地之道、人之所以道也、君子之所道也。<sup>183</sup> (儒效篇)

先王の道は、仁の隆んなものである。中道にしたがって実践される。何を中道というのか。礼儀こそそれである、という。道というのは、天の道でもなければ、地の道で

もなく、人の実践のためのものであり、君子が実践するところである。

「先王の道」である礼儀は、「天の道」や「地の道」ではなく、人の実践するものであり、それを体現して実践できる「君子」こそ至上に位置付けている。

この他、『荀子』には天論篇にも「天・地・人」の「人」を「君子」に置き換え、天地自然の法則と「君子の道」とを結び付ける言説が見える<sup>184</sup>。

先の『易』繫辞伝下や説卦伝には、易の卦の仕組みに「天・地・人」それぞれの「道」が賦与される「三才」思想が見えた。『荀子』に見える、根源的な働きである天地の中に参じていく「君子」の存在は、「三才」思想の形成に影響を与えている<sup>185</sup>。

## 道家

『老子』に「天・地・人」の構造は見えない。『莊子』内篇・齊物論篇の南郭子綦の言に次のようにある。

女聞人籟、而未聞地籟、女聞地籟、而未聞天籟夫。(内篇・齊物論)

あなたは人籟を聞いたが、まだ地籟を聞いていない、あなたは地籟を聞いたが、まだ天籟を聞いていないだろう。

「女(汝)」は南郭子綦の弟子の顔成子游を指す。顔成子游の立場は、「人の籟(人籟)」  
「地の籟(地籟)」  
「天の籟(天籟)」  
各音声の出る原因を追求しようとする世俗的なものである。南郭子綦は、その立場を超越して、音声そのものが発する本体に耳を澄ます境地に達すべきことを説き、それを坐忘によって弟子に提示している。「天籟」は、「人籟」「地籟」の外にあるものではなく、全ての現象の内に鳴り響いているものとして把握されている。  
186。

その他、『管子』<sup>187</sup>所収の道法家の思想とされる篇にも「天・地・人」の構造が見える。例えば戦国中期の成立とされる経言・形勢篇<sup>188</sup>に次のようにある。

○有無棄之言者、必參於天地也。(経言・形勢)

捨て去ることのない言葉がある者は、必ず天地に参じて一体となる。

○能予而無取者、天地之配也。(經言・形勢)

よく人に与えて奪うことが無い者は天地の配となる。

前者には無駄口を聞かない者は天地に参じるとある。いずれも「天・地・人」の構造を軸にし、『荀子』のように、人を至上に位置付けて天地の中に参じるといふ思考がなされている。『管子』はこの他にもいくつか用例が見える<sup>188,9</sup>。道家や道法家にとっての世界観が「天・地・人」を中心としたものであることが分かる。

## 兵家

銀雀山漢簡『孫臏兵法』に「天・地・人」の構造がいくつか見える。

(1) 孫子曰、間於天地之間、莫貴於人。……天時、地利、人和、三者不得、雖勝有殃。

(第三三〇簡)(月戰篇) 190

孫子はいった、天と地との間にはさまるものではない、人より貴いものはない。……天

の時と地の利と人の和と、三つのことが上手くないかかないと、戦って勝ったとしても害がある。

(2) 孫子曰、……知道者、上知天之道、下知地之利、内得(第三三七簡)其民之心、外知敵之情。……此王者之將也(第三三八簡)(八陳(陣)篇)

孫子はいった、……道を知っている者は、上は天の道を知り、下は地の利を知って、内はその民の心を把握し、外は敵の状況を知る。……これこそが王者の將軍である。

(1) では、『孟子』のように、天の時節や地勢の有利よりも、人の団結の力に重点を置くべきことが説かれている。孫子は「天・地・人」の構造を、より人為を強調するため援用している。

(2) 上は「天之道」を知り、下は「地之利」を知れば、内は民心を得られ、敵の状況を知ることができるとある。先の『左伝』や『国語』のように、上は「天」、中は「人」、下は「地」という、「人」を「天地」の間にあるものと理解している。

この他、時代は降るが『尉繚子』兵談篇および武議篇に「將者、上不制於天、下不制於地、中不制於人(將軍たる者は、上は天に制御されることなく、下は地に制御されること

なく、中は人に制御されることない」とあり<sup>191</sup>、『六韜』虎韜・壘虚篇に「將必上知天道、下知地利、中知人事（將軍は、必ず上は天道を知つて、下は地の利を知つて、中は人事を知らなければならぬ）」とあるように、兵家においても「天・地・人」の世界観が受容されている。

## 法家

『韓非子』においては、韓非子の自著とされる篇<sup>192</sup>に「天・地・人」の構造は見えない。早期の韓非子後学の手になつた篇に次のようにいつている。

言會衆端、必揆之以地、謀之以天、驗之以物、參之以人。四徴者符、乃可以觀矣。（八經篇「起亂」）

言論は多くの議論を合わせて、必ず大地についておしはかり、天について考察し、物によつてためし、人について考え合わせる。大地と天と物と人の四つの証明がうまく適合すると、その意見を見分けることができる。

臣下の意見については、「地」、「天」、「物」、「人」、これらに照らし合わせて判断するとある。また黄老思想を取り入れた後期の韓非子後学の作に、「天・地・人」の構造がいくつも見える<sup>193</sup>。

その他、戦国末期における諸学派の様相を収載した『呂氏春秋』にもいくつか見えていく<sup>194</sup>。

以上のように、「天・地・人」を主軸とした観念は、戦国期を通して汎く受容されていた。『三徳』に見えた万物の変化を理性的に捉えようとする思考の働きは、諸子によって人為を強調する方向へと展開し、やがて「天」と「地」の中に参じる「君子」が位置付けられるようになる。こうした思想的変遷があるとみられる。「天・地・人」の世界観の大きな特徴は、「人為」に重きを置く点である。それは「上」∥「天」、「中」∥「人」、「下」∥「地」という「天」と「地」の中間に「人」を置くという構造から見ても明らかである。

・「天・鬼・人」の世界観

「天・鬼・人」という世界観自体は、どこまで遡れるのか。天志上篇に次のようにある。

(1) 昔三代聖王禹湯文武、欲以天之爲政於天子、明説天下之百姓。故莫不牕牛羊、豢犬  
豨、潔爲粢盛酒醴、以祭祀上帝鬼神、而求祈福於天。(天志上)

昔三代の聖王である(夏の)禹王・(殷の)湯王・(周の)文王と武王は、天が天子を正すということを、天下の万民に明らかに知らせようとした。だから(犠牲のため)の牛羊を飼い、犬豚を養って、(供物の)穀物や甘酒を清浄につくって、上帝と鬼神を祭祀し、福を天に祈ることをしない者はなかった。

「上帝」「鬼神」は具体的な祭祀の対象で、「天子」はこれを祭祀する主催者として見えている。これは「上帝」―「鬼神」―「祭祀の主催者」という関係にある。

この構図は、上博楚簡『三徳』においても見えている。

(2) 邦四益、是謂方華、雖盈必虛。宮室過度、皇天之所惡、雖成弗居。衣服過制、佚於美、是謂違章、上帝弗諒。鬼神禋祀、上帝乃怡、邦家(第八簡)……保、乃無凶災(第九簡)。

国中に利益がある、これを「方華」といい、満ちあふれていても必ず空になる。宮室が過度になれば、皇天の憎むところとなり、豪華な暮らしをしていても(やがては)住めなくなる。衣服が過度になり、華美になり過ぎる、これを「違章」といい、上帝は了承しない。鬼神を祭祀すると、上帝は喜び、(そうして)国が……保たれれば、大きな災いはない。

鬼神を祭祀すれば上帝が喜ぶとあるように、この場合も「上帝」「鬼神」「祭祀の主権者」という関係性を見出せる。このように『三徳』には「天・地・人」の世界観とともに、「天・鬼・人」の構造を背景とした言説が見えている。

これを他の先秦文献に探した場合、例えば『左伝』隱公十一年に次のようにある。

(3) (鄭伯曰) 天禍許國、鬼神實不逞于許君、而假手于我寡人。

（鄭伯が次のようにいった）天は許国に禍いを降され、鬼神も許君の不徳をこころよく思わず、わたしの手を借り（て許国を攻めさせ）たのです。

鄭伯が許国（今の河南省許昌市）を攻めた理由について述べたことばである。「天」はわたしの手を借りて攻めさせたとあるが、同様の例は偽古文『書』商書・伊訓篇にも「皇天降災、假手于我有命（皇天は災いを降され、命を有するわたしの手を借りて攻めさせた）」とある。「天」は命を降す存在として、「鬼神」は行為の観察者として、「寡人（鄭伯）」の上部に位置しており、「天」―「鬼神」―「寡人」という関係にある。

また『孟子』の二・②の万章上篇においても、「天」―「百神」―「百姓」という、祭祀を中心とした上下の関係が見えた。

こうした構造は、二・②「天の下部に位置する神・神々」の『詩』『書』で見えた「天」―「神」―「人」という関係や、【三 鬼神】の『書』金縢篇における「天」―「鬼神」―「人」という関係などから、周代の観念を継承するものであり、「人為」に重きを置く「天・地・人」の世界観に先行する構造として、「天」―「鬼神」―「人」という世界観があつたと想定される。

## 結

先秦の一般的な世界観は、「天」と「地」の間に「人」を置く「天・地・人」の構造であり、墨家の世界観は、人格を有する「天」や「鬼神」を上部に置き、下部に「人」を置く、「天・鬼・人」の構造であった。ただ『三徳』においては、この両者の観念がはっきりとは分かれていない。おそらく『墨子』に先行する周代の観念を継承したものであろう<sup>195</sup>。墨家はこのような古い世界観を継承して、鬼神を中心とする独自の言説を形成していった。墨家における鬼神は、明晰な判断力をそなえ、人間の行為を始終監視し、行為の善悪に応じた禍福を当人に降下すると信じられている。それは天の機能を代行する役目になっており、人間の行為の善悪を主宰者たる上帝に逐次報告して、その裁定を仰ぎ、相応の処置を下す。これが墨家の考える鬼神を中心とした世界観である。これは墨家内部で、天や鬼神への信仰によって集団の人的結合関係を深める要因となり、天や鬼神による人的行為の監視機能によって集団の統制を強化する役割をも果たしていたのである。

## おわりに

以上、二章にわたり『墨子』を中心資料として、墨家の集団性について考察してきた。墨家は春秋末から戦国末という限られた時間の中で活躍した思想学派であるが、その思想と行動が他学派に与えた衝撃は非常に大きなものである。本論文は、墨家の集団性を信仰の観点から考察するために、主題を「愛」と「鬼神」とに絞り、語義の解明とそれに関する言説の分類とを通じて、諸子との相似・相違を検討してきた。以下にこれまでの考察をまとめ、そこから得られた新たな今後の課題を指摘して結びとしたい。

第一章では、墨家の「愛」の予備的考察として、日本語における「愛」「愛する」という語がもたらす弊害について述べ、先秦における「愛」の正確な語義を捉えるためには、「愛」を「愛」でもって置き換えるのではなく、別の日本語を用いて原義を探るべきことを指摘した。考察の結果、先秦における「愛」の語は、何を対象にするかにより、意味が違ってくるということが明らかとなった。それは用法によつて、人に対するものと、自分に対するものと、物に対するものとに分かれ、特に前二者における語彙において、学派別の思想的相違が見られた。

例えば「愛人」という語は、儒家・墨家・道家など、先秦諸子文献に広く見える用語であるが、儒家・道家においては、君子や聖人だけが行い得る、価値的に高次の行為とされていた。墨家はというとその行為自体に価値を見出しておらず、むしろ誰しもが行えるものとして、みなに奨励している。「相愛」という語は「愛人」から派生した、墨家特有の用語であるが、これを天下全体に施行することを目的として、「兼」を冠しているのが「兼相愛」である。「兼相愛」を治術として施行するのは、治者の立場にある「聖人」や「仁人」ということになるが、現実の状況を見ると、治者が「聖人」や「仁人」または「聖王」であることは限られており、時には「暴王」となって悪政を行う。それを防止するために、天という存在によって治者を規制しようとしたのが天志論である。

集団という観点に立つて兼爱上篇をみると、各人が所属する単位の中で「自分を大切にするように他人を大切にする」また「自分の身を視るのように他人の身を視る」ことを実践させ、それを全体に及ぼそうというのは、集団の紐帯を意識してはじめて説くことができるものである。墨家最古の思想に位置付けられる兼爱上篇において、すでにこうした意識が見えるということは、墨家は創設の当初から集団性の強い学派であったと考えられる。第二章では、前章の手法を踏襲し、先秦諸子における「鬼」「神」「鬼神」など鬼神に関

する語を、できるかぎり他の日本語でもって解釈して、整理・類別することを試みた。結果、鬼神は、絶対的存在である天に対して、より身近に人に働きかけてくる存在であることが明らかとなった。墨家にとっての鬼神は、明晰な判断力をそなえ、天の機能を代行する役目を担っており、人間の行為の善悪を主宰者たる上帝に逐次報告して、その裁定を仰ぎ、相応の処置を下すと信じられていた。これは『墨子』内で「天・鬼・人」という三部構造を用いた言説として表れている。『詩』『書』の例には、災厄を降す「天」と、その下に位置する「神」と、祈りを捧げる「人」とが対応して見えているものがあつた。『墨子』の三部構造をもとにした世界観も、この周代の古い信仰を継承して、形成されたものであらう。

この信仰と集団性との関連を考えると、兼愛上篇と中篇において、「天・鬼・人」の三部構造、鬼神に関する記載、天への信仰などが見られないことからすると、集団性に信仰が加わるようになったのは、兼愛中篇成立以後である可能性がある。

本論文では、これまでそれほどなされてこなかった語義の解明と分類、それをめぐる言説の生成変化に関する問題を提起してきた。最後に本論文で言及できなかった主な課題二点を挙げ、今後の課題としたい。

まず「死」の問題が明らかになっていない。これを問題として取り上げるには、墨家などの程度「死」についての思索を行い、重要視しているかを考えなければならぬが、『墨子』全字数における「死」の割合は、諸子文献に比して少ない。諸子文献を含めた「死」をめぐる言説を整理して、そこに墨家の「死」を位置付ける必要がある。また墨家の「死」について考察するには、二点目の「命」の問題も併せて検討しなければならない。

「命」とは生きることや死ぬこと、または幸福や不幸は運命であるとする観念で、春秋時代以降の諸子の思想に深い影響を及ぼしている。それを勤労の怠惰の原因になるとして、「命」を否定したのが墨家の非命論である。ただし元来その「命」にはいくつかの型があるので、諸子の「命」をめぐる言説を整理・分類して、墨家のいう「命」がどれに当たるのかを明らかにする必要がある。

- <sup>1</sup> 渡辺卓『古代中国思想の研究——孔子伝の形成』と儒墨集団の思想と行動——（東洋学叢書、創文社、一九七三年）第三部第二編「墨家の集団とその思想」参照。以下、「渡辺卓一九七三」と略記する。
- <sup>2</sup> 「渡辺卓一九七三」第三部第一編第二章「『墨子』諸篇の著作年代」参照。各篇の成立時期の一覧表は同書五四五頁参照。渡辺氏の説を批判的に継承したものに、吉永慎二郎『戦国思想史研究——儒家と墨家の思想史的交渉——』（朋友書店、二〇〇四年）がある。以下、「吉永慎二郎二〇〇四」と略記する。「吉永慎二郎二〇〇四」は第一部「墨家思想の再検討」において、渡辺氏の説を再検討して、第三部第四章「墨家集団の歴史的發展」において、十論二十三篇の成書時期を新たに指定して一覧表にしている。同書五八五頁参照。
- <sup>3</sup> 宗教に対するこうした視点は、池澤優『「孝」思想の宗教学研究——古代中国における祖先崇拜の思想的発展』（東京大学出版会、二〇〇二年）の第一章「祖先崇拜の研究史と問題点」を参考とした。以下、「池澤優二〇〇二」と略記する。
- <sup>4</sup> 「渡辺卓一九七三」五一五～五一八頁。
- <sup>5</sup> 『正統道蔵』は上海涵芬楼影印本（本学図書館蔵）を用いる。引用に際しては、併せて孫詒讓『墨子閒詁』、張純一『墨子集解』、吳毓江『墨子校注』、王煥鑣『墨子集詁』などの意見を斟酌した。これらによつて底本を改めた箇所については、釈文該字の右に「＊」を表記した。特に問題のある場合のみ注記する。
- <sup>6</sup> 台湾では嚴靈峯編輯『無求備齋墨子集成』（全四十六冊、台北・成文出版社、一九七五年）が、中国では任継愈主編『墨子大全』（第一編、第三編、全百冊、北京図書館出版社、二〇〇二—二〇〇四年）が出版された。
- <sup>7</sup> 原孝治「墨子校注攷」（『大東文化大学漢学会誌』四五、二〇〇六年）参照。
- <sup>8</sup> 『正統道蔵』（太清部・沛下）所収『墨子』卷一三・魯問第四十九に「無敢以告外其邪而入其善」とあり、「外」字の下の夾注に「太祖廟諱上字」とある。畢沅は『墨子注』にお

いて「匡」字舊闕、注云『太祖廟諱上字』、蓋宋本如此、今増」として「匡」字を増し、底本を「無敢以告外匡其邪而入其善」に改めている。こういった避諱の例としては、『四部叢刊』三編所收の宋刻本『景德伝灯録』卷二七・天台豊千禪師に「初閭丘公出牧丹丘將議巾車」とあり、「公」字の下に夾注に「名犯太祖廟諱下字」とある。これを『大正新脩大蔵経』第五一冊所收の『景德伝灯録』（據元本排印）で見ると「初閭丘公胤出牧丹丘將議巾車」とあり、「公」字の下には注が無く、「胤」字がある（四三三頁中段二二行目）。「胤」字について、『大正新脩大蔵経』の校勘記は何も記していない。

渡辺氏は、開祖墨子を工匠の出身とし、墨家を工人集団と規定して、初期墨家においてすでに集团的要素の強い学派であるとしている（「渡辺卓一九七三」）。「墨家の兵技巧書について」及び「墨家の守御した城邑について」参照）。一方で浅野裕一氏は、墨家の集団性は、墨子による創設の当初から強固な同志的結合に支えられた集団を形成していたわけではなく、二代目鉅子の禽滑釐から三代目鉅子の孟勝にかけて形成されたものであるとしている（浅野裕一「墨家集団の質的变化―説話類が意味するもの―」『日本中国学会報』三四、一九八二年、及び同著『墨子』「解説」、講談社学術文庫、一九九八年、参照）。

多くの先行研究が指摘していることである。「渡辺卓一九七三」、池田知久「『墨子』の経・経説と十論」（『中哲文学会報』一〇、東大中哲文学会、一九八五年。以下、「池田知久一九八五」と略記する）、「吉永慎二郎二〇〇四」第一部第二章「墨翟「兼愛」説の再検討」参照。

<sup>11</sup> こうした観点は「渡辺卓一九七三」によって提示された。「池田知久一九八五」は渡辺氏の研究成果を批判的に継承しつつより明確にしている。

<sup>12</sup> 各文献の全字数は、香港中文大学中国文化研究所編『先秦兩漢古籍逐字索引』シリーズ（商務印書館）の表記に従う。

<sup>13</sup> 伊藤整「近代日本に於ける『愛』の虚偽」（同著『近代日本人の発想の諸形式』所收、岩波文庫、一九八一年。初出は『思想』四〇九、一九五八年）参照。またこれを踏まえて日本古典文学における「愛」の変遷を解説したものに、佐竹昭広「日本語における「愛」

(『佐竹昭広集』第五卷「一 ころの諸相」所收、岩波書店、二〇一〇年)がある。<sup>14</sup> 『説文解字』は、段玉裁『説文解字注』(清嘉慶二十年経韵楼本。上海古籍出版社、一九八一年)を底本とする。

<sup>15</sup> 「行」字は『説文解字』二篇下・行部に「人之步趨也」とある。

<sup>16</sup> 段玉裁『説文解字注』に「心部曰、恣、惠也。今字假愛爲恣而恣廢矣。愛、行兒也、故从文」。

<sup>17</sup> 『史記』(排印本、中華書局、一九六三年)卷四二・鄭世家に「古之遺愛也」、裴駰集解に「賈逵曰、愛、惠也」。「古之遺愛也」は子産の死を聞いた孔子のことばである。同文は『左伝』(十三経注疏本『春秋左伝正義』)昭公二十年にも見えており、杜預注には「子産見愛、有古人遺風」とある。

<sup>18</sup> 藤堂明保氏は「愛」と「恣」の字形をもとに、次のような見解を示す。「愛」は「恣」と「文」とで構成されている。つまり「恣」の下部に「文」(足を引きずる)を加えたのが「愛」字である。その「恣」は、「𠂔」(いっばいになる)と「心」(心臓、胸)とで構成されているので、「胸がいっばいになる」というのが原義である。そうすると「恣」に「文」を加えた「愛」は、胸がいっばいで足を引きずるすがたに象っていることになる。つまりその原義は一切ない気持ちで足の進まぬことである、という。藤堂明保『漢字の起源』(講談社学術文庫、二〇〇六年。初版は徳間書店、一九六六年)第三部「憂と愛」参照。<sup>19</sup> 『詩』は清嘉慶二十一年南昌府学掇儀徵阮氏文選楼蔵宋本重刊本『十三経注疏附校勘記』所收の『毛詩正義』を底本とし、『書』は『十三経注疏附校勘記』所收の『尚書正義』を底本とする。

<sup>20</sup> 池田末利『尚書』(全釈漢文大系一一、集英社、一九七六年)による。以下、「池田末利一九七六」と略記する。

<sup>21</sup> 詩序に「静女、刺時也。衛君無道、夫人無徳」、毛伝に「以君及夫人無道德、故陳静女遺我以彤管之法徳、如是可易之爲人君之配」。

<sup>22</sup> 朱熹『詩集伝』は、據文學古籍刊行社影宋刊本排印本(中華書局、一九五八年)を底

本とする。

<sup>23</sup> 「愛」を「好む」の意で解するものに、毛伝「言志往而行正」の鄭箋に「志往謂踟躕、行正謂愛之而不往見」とあり、孔穎達正義にも「心既愛之、而不得見、故搔其首而踟躕然」とある。

<sup>24</sup> 『説文解字』八篇上・人部に「優、仿佛也。从人愛聲。詩曰、優而不見」、段玉裁注に「邶風城隅文。今詩作愛、非古也。優而猶隱然。離騷之憂然也」。

<sup>25</sup> 王先謙『詩三家義集疏』（十三經清人注疏、中華書局、一九八七年）卷三上に「魯愛作憂、齊作優」。この他、高亨『詩經今注』（中国古典文学叢書、上海古籍出版社、一九八〇年）六〇頁の注（三）に「愛、借爲憂、隱蔽。姑娘和他開玩笑、故意躲在他不見的地方」。

<sup>26</sup> 第二句の解釈は、『礼記』（十三經注疏本『礼記正義』）表記に引くこの詩の鄭注に「瑕之言胡也。謂、猶告也」とあるのによる。

<sup>27</sup> 詩序に「刺幽王也。小人在位、君子在野、思見君子、盡心以事之」、正義に「君子在野、經上三章上二句是也。言小人在位、無德於民、是亦小人在位之事也。思見君子、盡心以事之者、即上三章下二句及卒章是也」。また末章の鄭箋に「我心愛此君子、君子雖遠在野、豈能不勤思之乎。宜思之也。我心善此君子、又誠不能忘也。孔子曰『愛之能勿勞乎。忠焉能勿誨乎』」。

<sup>28</sup> 『詩集伝』卷一五に「此喜見君子之詩。言隰桑有阿、則其葉有難矣。既見君子、則其樂如何哉。詞意大槩與菁莪相類。然所謂君子、則不知其所指矣」。

<sup>29</sup> 白川静『詩經雅頌1』（東洋文庫、平凡社、一九九八年）は、この詩を恋愛詩とみて「既見君子」はもと祝頌詩の定型であるが、のち戀愛詩の常用の修辭となった」という。

<sup>30</sup> 序に「成王歸自奄、在宗周、誥庶邦。作多方」。「宗周」は『詩』正月に「赫赫宗周」、毛伝に「宗周、鎬京也」とある。また孫星衍『尚書今古文注疏』（十三經清人注疏、中華書局、一九八六年）四六〇頁は「周之東遷、無復西都、亦名東都王城爲宗周。此時宗周實鎬京也」という。

<sup>31</sup> 多方篇は宣言文冒頭に「周公曰、王若曰……（周公且が言うに、成王が次のように言

われた：：）とあり、周公旦が成王の言葉を伝達する形をとる。  
<sup>3 2</sup> 孔伝に「今汝殷之諸侯皆尚得居汝常居、臣民皆尚得畋汝故田、汝何不順從王政、廣天  
 之命、而自懷疑乎。汝所蹈行、數爲不安、汝心未愛我周故」。  
<sup>3 3</sup> 「越」は前置詞の「於」にあたる。孔伝に「紂聚罪人在都邑而任之、於殷國滅亡無憂  
 懼」とあり、「越」を「於」とする。また于省吾『雙劍謠尚書新證』（于省吾著作集、中華  
 書局、二〇〇九年）卷一・盤康「亂越我家」に「越、金文作雫。此當讀作于」。  
<sup>3 4</sup> 毛伝に「將、請也」。  
<sup>3 5</sup> 第二句は孔穎達正義に「謂無踰越我里居之垣牆」とあるのによる。  
<sup>3 6</sup> 正義に引く陸機疏に「杞、柳屬也」。  
<sup>3 7</sup> 詩序に「將仲子、刺莊公也。不勝其母、以害其弟。弟叔失道而公弗制、祭仲諫而公弗  
 聽。小不忍以致大亂焉」、毛伝に「莊公之母、謂武姜。生莊公及弟叔段、段好勇而無禮。公  
 不早爲之所、而使驕慢」。  
<sup>3 8</sup> 『詩集伝』卷四に「賦也。將、請也。仲子、男子之字也。我、女子自我也。：：：莆田  
 鄭氏曰、此淫奔者之辭」。「莆田鄭氏」とは、元・梁益『詩伝旁通』（四庫全書）經部三・  
 詩類（卷一五・叙に「莆田鄭氏、鄭漁仲、名樵。其居夾漈水、自號夾漈。道德高邵、學博  
 而雅、大儒也。宋高宗時人」とあるように、鄭樵（一一〇二～一一六〇年）『宋史』卷四三  
 六に伝あり）のこと。  
<sup>3 9</sup> この解釈は孔伝に「惟土地所生之物皆愛惜之、則其心善」とあるのによる。  
<sup>4 0</sup> 鄭箋に「愛、惜也。仲山甫能獨舉此德而行之。惜乎莫能助之者」。  
<sup>4 1</sup> 『論語』は前掲『十三經注疏附校勘記』所收の『論語注疏』を底本とする。  
<sup>4 2</sup> 底本はこれ以下に「誠不以富、亦祇以異」（『詩』小雅・我行其野の句）の八字がある  
 が、朱熹『論語集注』（『四書章句詩集註』、新編諸子集成、中華書局、一九八三年）に引く  
 程伊川は、もと季氏篇にあったものが誤ってここに入ったという。これに従う。  
<sup>4 3</sup> 何晏集解に「包曰、爲國者舉事必敬慎、與民必誠信。節用不奢侈、國以民爲本、故愛  
 養之。作事使民必以其時、不妨奪農務」。皇侃義疏や朱子集注も包注と同じく「人」を「民」

と解する。

<sup>4 4</sup> 邢昺注疏に「言若在位君子學禮樂則愛養下人也、若在下小人學禮樂則人和而易使也」。  
<sup>4 5</sup> この章の後半「舉直錯諸枉、能使枉者直」を朱子集注所引曾氏は、「舉直錯諸枉」は「知」  
のこと、「使枉者直」は「仁」のこととする。朱子集注に「愛人、仁之施。知人、知之務。  
曾氏曰『遲之意、蓋以愛欲其周、而知有所擇、故疑二者之相悖爾。舉直錯諸枉者、知也。  
使枉者直、則仁矣。如此、則二者不惟不相悖、而反相爲用矣』」。古注は「舉直錯諸枉、能  
使枉者直」を、孔子の「知人」に対する回答であると解する。  
<sup>4 6</sup> 皇侃『論語義疏』は武内義雄『論語義疏（校本）・校勘記』（『武内義雄全集』第一卷所  
收、岩波書店、一九七八年）を底本とする。  
<sup>4 7</sup> 皇侃義疏に「君子尊賢容衆、故廣愛一切也」、邢昺注疏に「汎愛衆者、汎、寬博之語。  
君子尊賢而容衆、或博愛衆人也」（阮元校勘記「或博愛衆人也、浦鏜云、或、疑「故」字誤」）。  
<sup>4 8</sup> 皇侃義疏に「愛、慕也。凡人有志在心、見形於外也。既有心愛慕此人、學問之道不無  
勞頼之辭也」。  
<sup>4 9</sup> 『孟子』は上海涵芬樓假內府印行『宋槧大字本孟子』（『続古逸叢書』所收）を底本と  
する。  
<sup>5 0</sup> 「孩提之童」は、朱熹『孟子集注』（前掲『四書章句集註』所收）に「孩提、二三歳之  
間、知孩笑・可提抱者也」。  
<sup>5 1</sup> 底本・四部叢刊本は「詩」に作る。孟子集注（『四書章句集註』二一九頁）・孟子注疏  
（『十三經注疏』一六七七頁上）・焦循『孟子正義』一三九頁は「時」に作る。これに従う。  
<sup>5 2</sup> 趙岐注に「存、在也。君子之在心者、仁與禮也。愛敬施行於人、人必反之己也」、焦循  
正義に「趙氏以在釋存、蓋以在爲察、在心即省察其心、下文自反皆察也」。  
<sup>5 3</sup> 同類の言説は、郭店楚簡『成之聞之』（荊門市博物館編『郭店楚墓竹簡』所收、文物出  
版社、二〇〇五年）に「故君子所復之不多、所求之不遠、竊反諸己而可以（以上、第一九  
簡）知人。是故**欲人之愛己也、則必先愛人。欲人之敬己也、則必先敬人**（以上、第二〇簡）」  
とある。また『国語』（北宋天聖明道本、『士礼居黄氏叢書』所收）晋語四の子餘の言にも

「禮志有之曰、將有請於人、必先有入焉。欲人之愛己也、必先愛人。欲人之從己也、必先從人。無德於人、而求用於人、罪也」とあり、儒家の教説である「礼志（礼の解説）」にも見えている。

<sup>54</sup> 趙岐注にも「王曰、亦誠有百姓所言者矣。吾國雖小、豈愛惜一牛之財費哉」とある。  
<sup>55</sup> 『老子』は宇佐美惠（瀧水）考訂『王注老子道德経』（王弼注本。古典研究会影印、『和刻本諸子大成』第九輯、汲古書院、一九七六年）を底本とする。

<sup>56</sup> 『老子』第三十四章（王弼注本）に「大道汎兮、其可左右。萬物恃之而生而不辭。功成不名有。衣養萬物而不爲主。常無欲、可名於小。萬物歸焉而不爲主、可名爲大。以其終不自爲大、故能成其」とある。「衣養萬物」は、河上公本（常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本『老子道德経』、『四部叢刊』初篇所收）は「愛養萬物」に作る。河上公注に「道雖愛養萬物、不如人主、有所收取」とあることから見て、河上公本のできた当初から「愛養萬物」に作っていた可能性がある。馬王堆本帛書『老子』（『馬王堆漢墓帛書（壹）』所收、文物出版社、一九七四年）は「萬物歸焉」に作っているが、これは釈文担当者の指摘するように、後文を誤って転写したものである。郭店楚簡にこの章は無い。『北京大学西藏漢竹書「貳」』（上海古籍出版社、二〇一二年）所收『老子』第七十四章（王本三十四章）は「愛利萬物」に作っている。このように第三十四章は、テキストによって「愛」字の含まれるものと含まれないものがあり、テキストを定め難い。しばらく検証から除外することとする。

<sup>57</sup> 『莊子』は『宋刊南華真経』（『続古逸叢書』所收）を底本とする。

<sup>58</sup> 池田知久『莊子（上）全訳注』二二〇頁（講談社学術文庫、二〇一四年）は齊物論篇を全五章に分けて、この第一章を「道家思想の源となった哲学であって、道家の諸文献中、最も古い文章である」とし、紀元前四世紀末の成立とする。以下、『莊子』諸篇の成立年代については、池田氏の『莊子 全訳注』上下および『道家思想の新研究——『莊子』を中心として』（汲古書院、二〇〇九年）を参照した。

<sup>59</sup> 池田氏は『莊子（上）全訳注』八二四頁において「兼愛は、墨家の唱えた普遍的相互愛（相互愛の普遍化）のこと。これは本来、儒家の唱える親疎の相異による差別愛（仁）

とは異なつた倫理である。本章の如く、両者を同一視するのは、先秦には少なく漢代以降に目立つ現象である」という。

<sup>60</sup> 底本・四部叢刊本は「揚」に作る。孟子集注（『四書章句集註』二七二頁）・孟子注疏（『十三經注疏』二七一四頁下）・焦循『孟子正義』四五六頁は「揚」に作る。これに従う。以下の「楊」字も同じ。

<sup>61</sup> 底本は「揚」に作る。諸本に従い「楊」に改める。前注（56）参照。

<sup>62</sup> 尽心上篇のこの一文を踏まえて成立したとされるのが、『列子』（四部叢刊本『沖虚至徳真経』）楊朱篇に見える楊朱と禽子（墨子の弟子の禽滑釐）との問答である。「楊朱曰『伯成子高不以一毫利物、舍國而隱耕。大禹不以一身自利、一體偏枯。古之人損一毫利天下、不與也。悉天下奉一身、不取也。人人不損一毫、人人不利天下、天下治矣。』禽子問楊朱曰『去子體之一毛以濟一世、汝爲之乎。』楊子曰『世固非一毛之所濟。』禽子曰『假濟、爲之乎。』楊子弗應。……」。この一文は小林勝人氏によれば、『孟子』尽心上篇の記載を批判的に捉え、自説（子華子学派）の正当性を立証するために作ったものである、という。同氏著『列子の研究―老莊思想研究序説―』（明治書院、一九八一年。以下、「小林勝人一九八一」と略記する）第五部第三章「楊朱の思想」参照。

<sup>63</sup> 『呂氏春秋』は上海涵芬樓藏明宋邦義等刊本（『四部叢刊』所收）を底本とする。

<sup>64</sup> 『列子』は常熟瞿氏鉄琴銅劍樓藏北宋刊本『沖虚至徳真経』（『四部叢刊』所收）を底本とする。

<sup>65</sup> 「小林勝人一九八一」第五部第三章「楊朱の思想」及び第六部第三節『列子』八篇成立私考」を参照。

<sup>66</sup> 『荀子』は南宋台州刊本（『古逸叢書』所收）を底本とする。

<sup>67</sup> 『孫子』は宋本十一家注孫子（『中国兵書集成』所收、北京・解放軍出版社、一九八七―一九九五年）を底本とする。

<sup>68</sup> 銀雀山漢簡『孫子兵法』（銀雀山漢墓竹簡整理小組編『銀雀山漢墓竹簡（壹）』文物出版社、一九七五年）にも「愛民可」（第八七簡）とある。

<sup>6</sup> <sup>9</sup> 『韓非子』は上海涵芬樓藏黃蕘圃校宋本（『四部叢刊』所收）を底本とする。  
<sup>7</sup> <sup>0</sup> 木村英一『法家思想の研究』（弘文堂書房、一九四四年。以下、「木村英一一九四四」と略記する）の第四章「韓非子」（一一九頁〜一二二頁）及び附録「韓非子考證」（一九五〇〜二五一頁）による。  
<sup>7</sup> <sup>1</sup> 底本は「非愛其親也」に作る。孫詒讓『墨子閒詁』（新編諸子集成、中華書局、二〇〇一年）に「非」字疑衍、此篇多以一是一非相對言之」とあるに従って「非」字を衍字とみなして削る。  
<sup>7</sup> <sup>2</sup> 『墨子閒詁』に「馴、猶雅馴。史記五帝本紀云「不雅馴」、張守節正義云「馴、訓也」。案、馴・訓字通。周禮地官敘官、鄭衆注云「訓讀爲馴」、訓與爾雅釋訓義同、謂出口者皆典雅之言」。  
<sup>7</sup> <sup>3</sup> 「巨」底本は「臣」に作る。『墨子校注』に従って「巨」に改める。「秋山云『臣』、一作『巨』。『巨』疑『呂』」。畢云「一本無『臣』字」。案、一本作「巨」、是也。巨者、發聲之詞、字亦作「詎」。字林曰「詎、未知詞也。」潛本無「臣」字、疑以意刪」。  
<sup>7</sup> <sup>4</sup> 『墨子』耕柱に「巫馬子謂子墨子曰『我與子異、我不能兼愛。我愛鄒人於越人、愛魯人於鄒人、愛我鄉人於魯人、愛我家人於鄉人、愛我親於我家人、愛我身於吾親、以爲近我也。擊我則疾、擊彼則不疾於我、我何故疾者之不拂、而不疾者之拂。故有我有殺彼以我、無殺我以利。』」。  
<sup>7</sup> <sup>5</sup> 「起」底本は「遂」に作る。『墨子閒詁』・『墨子校注』の説に従って改める。『墨子校注』に「道藏本・陸本・唐本・沈本・茅本作『遂』」。  
<sup>7</sup> <sup>6</sup> 「其」底本は無し。後文及び『墨子校注』に従って補う。『墨子校注』に「其」字各本無、今依畢引一本増。畢云「一本云愛其家」。  
<sup>7</sup> <sup>7</sup> 「其」底本は無し。後文及び『墨子校注』に従って補う。『墨子校注』に「各本無「其」字、今依畢引一本増。畢云「一本云利其家」」。  
<sup>7</sup> <sup>8</sup> 『墨子閒詁』に「物亦事也。言天下之亂事畢盡於此」。  
<sup>7</sup> <sup>9</sup> 「相」は「視る」という義と、「たがいに」という義がある。「視る」の義は、『詩』鄘

風・相鼠「相鼠有皮」の毛伝に「相、視也」とあり、『説文解字』四篇上・目部にも「相、省視也。从目木」とあるように、「相」の原義にあたる。「たがいに」はこの派生義である。両者の関係は、段注に「按目接物曰相、故凡彼此交接皆曰相」とある。つまり「自分の視線の対象を」ということを指して「相手」の義が生まれ、「自分の視線と相手の視線とが交接する」ことを指して「相互」という義が生まれた、という（「吉永慎二郎一〇〇四」七八頁および注の一三）。この他、段玉裁注は「其交接而扶助者、則爲相瞽之相、古無平去之別也。早麓桑柔毛伝云、相質也。質、謂物之質、與物相接者也。此亦引伸之義」として、動詞の「扶助」や、名詞の「質」の義が派生したことも指摘している。

<sup>80</sup> 『墨子閒詁』に「句首「愛」字舊本脱、今依盧校補」とあるのに従って「愛」字を補う。

<sup>81</sup> 『墨子閒詁』に「舊本脱「猶有」以下十四字、王據下文校補「猶有不孝者乎。視父若其身」十一字。今案、當於「父」下更補「兄與君」三字、蓋墨子此文以「無不孝」未「無不忠不弟」、猶下文以「無不慈」未「無不惠不和」也。上文亦云「臣子之不孝君父、所謂亂也」、可證。王因下云「不孝」、故但補「父」而不及「兄與君」、則與下「無不慈」之兼子弟臣言者、不相對矣」とあるのに従って「猶有不孝者乎視父兄與君若其身」の十四字を補う。<sup>82</sup> 兼愛上篇の「兼」については、「吉永慎二郎二〇〇四」七六頁およびその注（10）参照。

<sup>83</sup> 「邑」底本は「色」に作る。畢沅注に「畢沅、邑、舊作「色」、非。以意改」とあるのに従って「邑」に改める。

<sup>84</sup> 「予」底本は「子」に作る。『墨子校注』三〇一頁注四七に「「予」、道藏本・吳鈔本・陸本・唐本・沈本・茅本・堂策檻本誤「子」とあるに従って「予」に改める。

<sup>85</sup> 「薄」は広いこと。「溥」に同じ。譚戒甫『墨弁發微』（新編諸子集成、中華書局、一九八七年）三五一頁に「本條薄字、似與下厚字爲正反之偶者、其實不然。蓋薄本從溥聲、可讀爲溥。若讀薄如字、便失墨家本旨。……其謂天行廣施厚、兼愛兼利、聖王法之。是天之溥愛厚利、皆過於聖人矣。……中庸謂「溥博如天」、則愛博利厚、尤爲明證」。

<sup>86</sup> ここでの「別」は遍く。『墨子閒詁』に「王引之云「別、讀爲徧、言天徧愛百姓也。古或以「別」爲「徧」、樂記「其治辯者其禮具」。鄭注「辯、徧也」。史記樂書「辯」作「辨」、集解「一作別」、其證也。」。

<sup>87</sup> 「檄遂」は発育する。『墨子校注』に「檄」、縣眇閣本如此、諸本作「檄」。檄・檄皆激之借字。呂氏春秋恃君篇高注云「激、發也。」遂者、長也、生也、育也。檄遂萬物以利之、猶言發育萬物以利之也」とある。

<sup>88</sup> 「后」底本は「否」に作る。『墨子閒詁』所引の蘇時学と俞樾の説に従って改める。「后」は手厚い。「厚」に同じ。『墨子閒詁』に「蘇云「否」義未詳、疑當作「厚」。俞云「否」字義不可通、乃「后」字之誤。后讀爲厚。禮記檀弓篇「后木」、正義曰「世本云厚、此云后、其字異耳。」是「后」・「厚」古通用。說文「厚」、古文作「厚」、本從后聲、故聲近而義通也。此云「若豪之末、無非天之所爲也、而民得而利之、則可謂厚矣」、言天愛民之厚也。下文「且吾所以知天之愛民之厚者有矣」、又曰「此吾以知天之愛民之厚也」、竝可爲證。「案、俞説是也」。

<sup>89</sup> 七患・辭過・三辯・尚賢上・尚賢下・尚同上・尚同中・非攻上・非攻下・節用上・節葬下・非樂上・非命中・非命下・非儒上・公輸・備城門・備高臨・備梯・備水・備突・備穴・備蛾傅・迎敵祠・旗幟・號令・雜守、以上の二十七篇。

<sup>90</sup> 吉永氏は次のように指摘する。上篇の作者は「天下の治者」である「聖人」の位置に自分の意識を据えて、その視点によってこの文章を構成している。「聖人」の概念は天下の治を求め、要請のもとに構想される理念的存在である。つまり上篇の作者にとって最も大事なこととは「天下を治める」ことであり、その作者の意識がこの句に示されている、という（「吉永慎二郎二〇〇四」「墨翟「兼愛」説の再検討」参照）。

<sup>91</sup> これには二つの可能性が考えられる。一つは「子墨子」の言葉を上篇中最も古い箇所とするもの、もう一つは後世に儒家説との折衷を図るために付加された箇所とするものである。本論はひとまず先行研究によって前者として前考してみなしておく（「池田知久一九八五」および「吉永慎二郎二〇〇四」、参照）。

<sup>9 2</sup> 中篇の冒頭には「子墨子言曰、仁人之所以爲事者、必興天下之利、除去天下之害、以此爲事者也（墨子先生が「仁人が務めとすることは、必ず天下の利益を興し、天下の害を除く、これを務めとする者である」といわれた）とあり、上篇での「聖人」の役割が単に天下の乱を治めることであると述べられているのに対して、ここでは新たに「天下の利益」を興して「天下の害」を除くことが提起されている。またその任務は、上篇では「聖人」が天下中に施行する役目を担っていたが、ここでは「仁人」が君主を説得して、實際の施行を君主が行うことに変更されている。これは上篇と中篇とでは、説得の対象が変化していることを意味しているのである。

<sup>9 3</sup> 「乃若」はすなわち。王引之『経伝釈詞』卷六に「乃若、亦轉語詞也。……孟子離婁篇曰『乃若所憂則有之』」。

<sup>9 4</sup> 兼愛下に「然而天下之非兼者之言、猶未止。曰「意不忠親之利、而害爲孝乎。」子墨子曰「姑嘗本原之孝子之爲親度者。」吾不識孝子之爲親度者、亦欲人愛利其親與、意欲人之惡賊其親與。以説觀之、即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事、即得此。……即必吾先從事乎愛利人之親、然後人報我以愛利吾親也」。

<sup>9 5</sup> 赤塚忠「墨家の天志について——墨子の思想体系の復元——」（『諸子思想研究 赤塚忠著作集 四』研文社、一九八七年。初出は『研究（哲学篇）』六、神戸大学文学会、一九五五年）、「渡辺卓 一九七三」、「吉永慎二郎二〇〇四」、参照。

<sup>9 6</sup> 法儀篇に「以其兼而愛之、兼而利之也。奚以知天兼而愛之、兼而利之也。以其兼而有之、兼而食之也」。「其」は「天」を指し、「之」は「人」を指す。

<sup>9 7</sup> 『墨子閒詁』法儀第四に「此篇所論、蓋天志之餘義」。

<sup>9 8</sup> 『左伝』は『十三経注疏』本『春秋左伝正義』を底本とする。

<sup>9 9</sup> 吉本道雅氏は「左伝成書考」（『立命館東洋史學』二五、二〇〇二年七月）において、『左傳』の成書年代を前四世紀半ば、『孟子』以前とされている。前三六五／三六四年に基本的な成書がなされ、前三三〇年頃までに部分的な「付加」がなされたと述べる。

<sup>1 0 0</sup> 各文献の全字数は、前掲『先秦兩漢古籍逐字索引』シリーズ（商務印書館）の表記

に従う。

<sup>101</sup> 段玉裁注に「以疊韻爲訓。釋言曰「鬼之爲言歸也」。郭注引尸子「古者謂死人爲歸人」。左傳「子產曰、鬼有所歸、乃不爲厲」。禮運曰「魂氣歸於天、形魄歸於地」。

<sup>102</sup> 池田末利氏は「鬼」の字形によって次のように解釈する。「ム」は後から加えられたもの、「由」とは死者の面様を表す。「由は鬼頭に象る」とあるのは、生人が死者の頭蓋を被り、死者の帰来した姿に模した、頭蓋崇拜に起因する、という（池田末利「鬼字考―支那に於ける祖神崇拜の原初形態―」『広島大学文学部紀要』一〇、一九五六年。同著『中国古代宗教史研究 制度と思想（増訂再版）』所收、東海大学出版会、一九八九年）。ただ死者の頭蓋を被った生人の姿なのか、それとも死者そのものの全貌であるのか、といった解釈の違いはあるようだ（永澤要二『鬼神の原義とその演進』第一部「鬼の本義究明」、飯塚書房、一九六三年）。総じて「鬼」は、死者を具象化した文字であることは間違いないようである。

<sup>103</sup> 『礼記』は『十三経注疏』本『礼記正義』を底本とする。

<sup>104</sup> 池田末利氏は、「神」の字形によって次のように解釈する。「神」に対して「引」とあるのは、同音によって解釈されたもので、本来の意味は「申」に含まれている。「申」は『説文解字』十四篇下・申部に「申、神也。……凡申之屬皆从申」とあり、電光の走る形に象り、「神」の初文。つまり「神」は雷電の神格化された文字である、という（池田末利「稊帝・天」『広島大学文学部紀要』三、一九五二年。池田氏前掲書『中国古代宗教史研究 制度と思想（増訂再版）』所収）。

<sup>105</sup> 「池田末利 一九七六」による。

<sup>106</sup> 毛伝に「夔、怒也。不醉而怒曰夔」。

<sup>107</sup> 王国維「鬼方昆夷玁狁考」（『王国維遺書』所收『觀堂集林』卷一三・史林五、據商務印書館一九四〇年版影印、上海古籍書店、一九八三年）参照。

<sup>108</sup> 經典釈文に「蜮音或、沈又音域、状如鼈、三足。一名射工、俗呼之水弩。在水中含沙射人。一云射人影」。同様の記載は正義所引陸機疏に「一名、射影、江淮水皆有之。人在

岸上、影見水中、投人影則殺之、故曰射影。南人將入水、先以瓦石投水中、令水濁、然後入。或曰含沙射人皮肌、其瘡如疥。また『説文解字』十三篇上・虫部に「蜮、短狐也。似鼈三足、以气歎害人。从虫或聲。蠲、蜮、又从國」。

109 『詩集伝』卷一三に「皇、大也、君也。保、安也。神保、蓋尸之嘉號。楚辭所謂靈保、亦以巫降神之稱也」。

110 「宗公」とは、宗廟にいます先祖のみたまのこと。毛伝に「宗公、宗神也。恫、痛也」、正義に「○傳「宗公」至「恫痛」。○正義曰、書序云「班宗彝」。中庸云「陳其宗器」。皆謂宗廟爲宗。又下頻言「神罔」、則宗公是宗廟先公、故云宗神也」。また『詩集伝』卷一六に「惠、順也。宗公、宗廟先公也」。

111 毛伝に「弔、至」。また陳奐『詩毛氏伝疏』上冊（據徐子靜覆刻陳氏五種本排印。国学基本叢書、商務印書館、一九三三年）卷一六に「（毛傳）「弔、至」、與節南山訓同義別。至、謂神靈之降至也」。

112 「豈弟君子」は、楽しみ安らいでいる君子のこと。『詩』小雅・蓼蕭「既見君子、孔燕豈弟」の毛伝に「豈、樂。弟、易也」、『詩』小雅・青蠅「豈弟君子」の鄭箋に「豈弟、樂易也」。また『詩集伝』卷五・齊風・載驅「齊子豈弟」の注に「豈弟、樂易也」。「勞」はねぎらう。鄭箋に「勞、勞來、猶言佑助」。

113 「格」は至る。神靈の降臨をいう。「思」は語助詞。毛伝に「格、至也」。また屈万里『詩經詮釈』（屈万里全集⑤、聯経出版事業公司、二〇〇〇年）五一八頁に「神降臨曰格。思、語詞」。

114 『詩集伝』卷一三に「穀、祿也。以、猶與也」。

115 毛伝に「介・景、皆大也」。

116 「上下」は天地のこと。毛伝に「上祭天、下祭地」。

117 毛伝に「刺、責。富、福」。

118 「毒」は篤い。「荒」は亡ぼす。『史記』卷三八・宋微子世家に「天篤下菑、亡殷國」。

119 「今殷民」以下の解釈は孔伝による。孔伝に「自來而取曰攘。色純曰犧。體完曰牲」。

牛羊豕曰牲。器實曰用。盜天地宗廟牲用、相容行食之、無災罪之者。言政亂。

1 2 0 鄭箋に「虞、度也」。

1 2 1 毛伝に「悔、恨也」。

1 2 2 『周礼』は『十三經注疏』本『周礼注疏』を底本とする。

1 2 3 この他、『国語』周語上に「古者、先王既有天下、又崇立於上帝・明神而敬事之」の韋昭注に「崇、尊也。立、立其祀也。上帝、天也。明神、日月也」とあるのによれば、日月を表象する自然神である。

1 2 4 毛伝に「邁、行」、鄭箋に「武王既定天下、時出行其邦國、謂巡守也」。

1 2 5 鄭箋に「天其子愛之」。

1 2 6 毛伝に「喬、高也。高岳、岱宗也」、鄭箋に「王行巡守、其至方岳之下、來安羣神、

望于山川、皆以尊卑祭之」。

1 2 7 鄭箋に「使女爲百神主、謂羣神受饗而佐之」。

1 2 8 「田祖」は『詩』小雅・甫田「以御田祖」の毛伝に「田祖、先嗇也」とあるのによ

れば、「先嗇」のこと。「先嗇」はその正義に「○傳「田祖」至「穀善」。○正義曰、郊特牲注云「先嗇、若神農。」春官籥章注云「田祖、始耕田者、謂神農。」是一也。以祖者、始也。始教造田、謂之田祖。先爲稼穡、謂之先嗇。神其農業、謂之神農。名殊、而實同也。以神農始造田謂之田祖」とあり、「神農」のことをいう。また『周礼』春官・籥章「凡國、祈年于田祖」の鄭注に「田祖、始耕田者、謂神農也」。

1 2 9 屈万里『尚書今註今詁』（屈万里全集九、聯經出版事業公司、一九八四年）一五〇頁の注（六）に「承、保。靈承、善於保護也。旅、衆」。

1 3 0 孔伝に「惟我周王、善奉於衆。言以仁政得人心。言周文武能堪用德、惟可以主神天之祀、任天王」。

1 3 1 「厲虐疾」は危篤の病のこと。孔伝に「厲、危。虐、暴也」。

1 3 2 この「若」は接続詞「而」にあたる。王引之『経伝釈詞』附録一に「若、而也。『金滕』曰「予仁若考。」言予仁而巧也。而解者訓「若」爲「順」、則失之矣」。

<sup>133</sup> 「考能」は『史記』卷三三・魯周公世家所引は「巧能」に作る。これに従って解する。『史記』卷三三・魯周公世家に「惟爾元孫王發、勤勞阻疾。若爾三王是有負子之責於天、以旦代王發之身。且巧能、多材多藝、能事鬼神。乃王發不如且多材多藝、不能事鬼神」。  
<sup>134</sup> 李学勤主編『清華大学蔵戦国竹簡(壹)』(中西書房、二〇一〇年)所收『周武王有疾周公所自以代王之志(金縢)』(整理者は劉国忠氏)にも類似の文が見える。しかし「乃元孫不若且多材多藝、不能事鬼神」の一文は見えない。  
<sup>135</sup> 序に「武王有疾、周公作金縢」、また孔伝に「我周公仁能順父、又多材多藝、能事鬼神。言可以代武王之意」とあるのによれば、周公が武王の病を除くために、自身を身代わりにするよう、先王に祈った祈祷文である。  
<sup>136</sup> 杜預注に「爽明也」、孔穎達疏に「正義曰、此言從微而至著耳。精亦神也、爽亦明也。精是神之未著、爽是明之未昭。言權勢重用物多養此精爽至於神明也」。  
<sup>137</sup> 邢昺注疏に「祭如在者、謂祭宗廟必致其敬、如其親存」。  
<sup>138</sup> 「祭神」は何晏集解に引く孔安国注に「謂祭百神」とある。  
<sup>139</sup> 何晏集解に引く陳群注に「鬼神及死事難明、語之無益、故不答」。この注は『世説新語』(余嘉錫箋疏・周祖謨等整理『世説新語箋疏(修訂本)』、中国古典文学基本叢書、上海古籍出版社、一九九三年)簡傲篇の劉孝標注において馬融注として引かれる。『世説新語』簡傲篇「答曰、未知生、焉知死」の劉孝標注に「論語曰、子路問死。孔子曰、未知生、焉知死。馬融注曰、死事難明、語之無益、故不答」とある。  
<sup>140</sup> 何晏集解に引く包咸注に「敬鬼神而不黷」、皇侃義疏に「鬼神不可慢、故曰敬鬼神也。可敬不可近、故宜遠之也」、また邢昺注疏に「言當務所以化道民之義、恭敬鬼神而疏遠之、不褻黷、能行如此、可謂爲知矣」。  
<sup>141</sup> 「薦之於天而天受之、暴之於民而民受之」の二句は、前文の「(孟子)曰……昔者堯薦舜於天而天受之、暴之於民而民受之」を踏まえる。  
<sup>142</sup> 「神」を神妙の意味で解するのは朱熹『孟子集注』卷一三に「君子、聖人之通稱也。所過者化、身所經歷之處、即人無不化。……所存者神、心所存主處便神妙不測」とあるの



150 成玄英『南華真經注疏』は覆宋本莊子注疏（『古逸叢書』所收）を底本とする。  
 151 成疏に「鄭國有神異之巫、甚有靈驗、從齊而至、姓季名咸也」。  
 152 王叔岷『莊子校詮』上冊（中央研究院歷史語言研究所專刊之八十八、中央研究院歷史語言研究所、一九九九年）六四頁の注一一に「案神明、精神也」。  
 153 「塗卻」は成疏に「塗、塞也。卻、孔也」とある。  
 154 成疏に「人物居其顯明、鬼神守其幽昧。各得其所、而不相撓。故老經云、以道利天下、其鬼不神也」。  
 155 「鬼」六例のうち、二例（儒效篇と正名篇）は『詩』小雅・何人斯「爲鬼爲蜮」の引用である。  
 156 『管子』諸篇の思想内容と成立年代については、金谷治『管子的研究』終章「思想上における『管子』の地位」第二節「『管子』諸篇の思想史的展開」（岩波書店、一九八七年）以下、「金谷治一九八七」と略記する）による。  
 157 『管子』短語・心術上篇に「虚其欲、神將入舍。掃除不絜、神乃留處」、短語・心術下篇に「故曰、思之、思之不得、鬼神教之。非鬼神之力也、其精氣之極也」。  
 158 『六韜』は静嘉堂文庫藏『宋本武經七書』本（『続古逸叢書』所收）を底本とする。  
 159 『初学記』（據明嘉靖十年安國桂坡館刻本排印、中華書局、一九六二年）卷二四・宮に「湯有鑣宮」、注に「見墨子、湯所受命之宮」。  
 160 譚戒甫『墨弁發微』四〇六頁に「本篇前第一章有「明是非之分」一語、本節即以形同實異之俚辭、分作六目說明之」。  
 161 「較」底本は「韃」に作る。『墨子閒詁』の説に従って改める。  
 162 「奉珪」底本は「若瑾」に作る。『墨子閒詁』の説に従って改める。  
 163 『墨子閒詁』に「説文紘部云「幾、微也。」言三苗之後世遂衰微也」。  
 164 明鬼下に「昔者秦穆公、當晝日中處乎廟、有神入門而左、鳥身、素服三絶、面狀正方。秦穆公見之、乃恐懼、奔。神曰『無奔。帝享女明德、使予錫女壽十年有九、使若國家

蕃昌、子孫茂、母失。』秦穆公再拜稽首曰『敢問神名。』曰『予爲句芒』。

<sup>165</sup> 公孟子が儒者であることは、『墨子』耕柱篇に「公孟子曰、君子不作、術而已」とあり、これが『論語』述而篇の「子曰、述而不作」を踏まえたものであることから知れる。

<sup>166</sup> 『墨子校注』の説に従って錯簡を改める。『墨子校注』に「以上自『福爲善者富之』至此、道藏本原文凡二百六十三字、錯入下文『不視人猶強爲之』與『不義天下之大器也』之間、今校移於此。如此校移、上文接合處爲『能爲禍福』句、下文接合處爲『則盜何遽無從入哉』句、文意均適相銜接。其被析出之處、『不視人猶強爲之』、與『不義、天下之大器也。何以視人。必強爲之』、文意亦適相銜接、字句完足、不煩望文增省。明乎此、然後知俗本刪『知能爲禍人哉福』七字之謬。また底本は「入」字を「人」字に作るが、『墨子校注』に従って改める。

<sup>167</sup> こうした資料は、公孟篇にも一例見える。

有游於子墨子之門者、謂子墨子曰「先生以鬼神爲明知、能爲禍人哉福。爲善者富之、爲暴者禍之。今吾事先生久矣、而福不至、意者先生之言有不善乎。鬼神不明乎。我何故不得福也。」子墨子曰「雖子不得福、吾言何遽不善。而鬼神何遽不明。子亦聞乎匿徒之刑之有刑乎。」對曰「未之得聞也。」子墨子曰「今有人於此、什子、子能什譽之、而一自譽乎。」對曰「不能。」「有人於此、百子、子能終身譽之善、而子無一乎。」對曰「不能。」子墨子曰「匿一人者猶有罪、今子所匿者若此行多、將有厚罪者也、何福之求。」

<sup>168</sup> 「巨」底本は「臣」に作る。『墨子校注』に従って「巨」に改める。「秋山云『臣』、一作『巨』。『巨』疑『己』。畢云「一本無『臣』字」。案、一本作「巨」、是也。巨者、發聲之詞、字亦作「詎」。字林曰「詎、未知詞也。」潛本無「臣」字、疑以意刪」。

<sup>169</sup> 脩身・七患・辭過・三辯・尚賢上・尚同上・尚同下・兼愛上・兼愛中・非攻上・節用上・節用中・非儒下・經上・經下・經說上・經說下・備城門・備高臨・備梯・備水・備突・備穴・備蛾傅・旗幟・雜守、以上の二十六篇。

<sup>170</sup> 『上海博物館藏戰國楚竹書（五）』（上海古籍出版社、二〇〇五年）所收。『鬼神之明』

の积文担当者は曹錦炎氏。上博楚簡の筆写年代は、郭店楚簡との比較から、前三七二〜二七八年と推定されている。

<sup>171</sup> 积文は前掲『上海博物館藏戦国楚竹書（五）』所載の曹錦炎氏による积文に従う。一部、浅野裕一「上博楚簡『鬼神之明』と『墨子』明鬼論」（『中国研究集刊』別冊〈第四十一号〉「戦国楚簡研究二〇〇六」所収、二〇〇六年。以下、「浅野裕一二〇〇六」と略記する）と陳偉『新出楚簡研読』第五章第十一節「『鬼神之明』校読」（武漢大学出版社、二〇一〇年）との説に従って字を改めた。全文は以下である。

今夫鬼神有所明有所不明、則以其賞善罰暴也。昔者堯舜禹湯、仁義聖智、天下灋（法）之。此以貴爲天子（以上、第一簡）、富有天下、長年有譽、後世述之。則鬼神之賞、此明矣。及桀受幽厲、債聖人、殺諫者、賊百姓、亂邦家。「此以桀折於鬲山、而受首於岐社、」身不没爲天下笑。則鬼（以上、第二簡）【神之罰、此明】矣。及伍子胥者、天下之聖人也、鷓夷而死。桀夷公者、天下之亂人也、長年而没。如以此詰之、則善者或不賞、而暴（以上、第三簡）【者或不罰、故】吾因嘉。鬼神不明、則必有故。其力能至焉而弗爲乎。吾弗知也。意其力故不能至焉乎。吾或弗知也。此兩者歧。吾故（以上、第四簡）【曰、鬼神有】所明有所不明。此之謂乎（以上、第五簡）。

<sup>172</sup> 「浅野裕一二〇〇六」参照。

<sup>173</sup> 『帛書周易』が出土した馬王堆三号漢墓は、前漢・文帝のころ、前一六八年の造営であることが判明している。その思想内容の詳細は、池田知久氏の『馬王堆漢墓帛書周易』要篇の研究」（「アジアから考える」七『世界の形成』東京大学出版会、一九九四年）と『馬王堆漢墓帛書周易』要篇の思想」（『東洋文化研究所紀要』一二六、東京大学東洋文化研究所、一九九五年）を参照。

<sup>174</sup> 「三才」思想については、池田知久「儒家の「三才」と『老子』の「四大」」（『中村璋八博士古稀記念 東洋学論集』汲古書院、一九九六年。以下、「池田知久一九九六」と略記する）参照。

<sup>175</sup> 积文は前掲『上海博物館藏戦国楚竹書（五）』所載の李零氏による积文に従う。併せ

て湯浅邦弘「上博楚簡『三徳』の全体構造と文献的性格」（前掲『中国研究集刊』四一所収。以下、「湯浅邦弘二〇〇六a」と略記する）も参考にした。

<sup>176</sup> 「共」字は、李零氏が「供」に釈読するのに従う。以下同じ。

<sup>177</sup> 「近」字は、李氏釈文は「忻」字（喜ぶの意）に隸定するが、「湯浅邦弘二〇〇六a」の隸定に従い、「迫る」の意味で解釈した。

<sup>178</sup> 「晦」字は、李氏釈文は「明」字に隸定するが、「湯浅邦弘二〇〇六a」の引く范常喜氏と晏昌貴氏の説に従った。

<sup>179</sup> 【】は、李氏が残欠箇所を補った部分を示す。

<sup>180</sup> 「壘」字は、李氏が「懼」（戒めるの意）に釈読するのに従う。

<sup>181</sup> 「訶」字は、李氏が「忌」に釈読するのに従う。以下同じ。

<sup>182</sup> 湯浅邦弘「上博楚簡『三徳』の天人相関思想」（前掲『中国研究集刊』四一所収。以下、「湯浅邦弘二〇〇六b」と略記する）参照。

<sup>183</sup> 「人之所以道也、君子之所道也」の「道」は、楊倞注と王念孫の説によって「行う」の意味に解する。楊倞注に「重説先王之道非陰陽・山川・怪異之事、是人所行之道也」、王念孫『讀書雜誌』に「人之所以道者、道、行也、謂人之所以行也。君子之所道者、道爲人之所以行、而人皆莫能行之、唯君子爲能行之也」。

<sup>184</sup> 『荀子』天論に「天不爲人之惡寒也輟冬、地不爲人之惡遠也輟廣、君子不爲小人之匆匆也輟行。天有常道矣、地有常數矣、君子有常體矣。君子道其常、而小人計其功」。

<sup>185</sup> 「池田知久一九九六」は「三才」の思想とは、理想的な有徳の「天子」「聖人」等が「人」の全体を統一的に支配しましたそれを代表しつつ、他が取って代わることできない「人」としての独自の働きをもって、世界における最も根源的でそれ故最も偉大な存在である「天」と「地」の働きの中に、第三の根源的かつ偉大な存在として肩を並べて「参じていく」という思想であって、戦国末の儒家荀子に始まり、漢初の主に儒家の思想家たちに支持されていたものである」と述べる。

<sup>186</sup> 『莊子』内篇・齊物論に「南郭子綦、隱几而坐、仰天而嘘。嗒焉似喪其耦。顔成子

游、立侍乎前、曰『何居乎、形固可使如槁木、而心固可使如死灰乎。今之隠几者、非昔之隠几者也。』子綦曰『偃、不亦善乎、而問之也。今者吾喪我、汝知之乎。女聞人籟、而未聞地籟、女聞地籟、而未聞天籟夫。』……子游曰『地籟則衆竅是已。人籟則比竹是已。敢問天籟。』子綦曰『夫吹萬不同、而使其自己也。咸其自取。怒者其誰邪』。

187 『管子』は常熟瞿氏鉄琴銅劍樓藏宋栞本(『四部叢刊』所收)を底本とする。

188 『管子』諸篇の思想内容と成立年代については、「金谷治一九八七」終章「思想史上における『管子』の地位」第二節「『管子』諸篇の思想的展開」参照。

189 『管子』における「天・地・人」の用例は、外言・宙合に「天不一時、地不利、人不一事」、内言・霸言に「霸王之形、象天則地、化人易代、創制天下」、短語・君臣上に「天有常象、地有常形、人有常禮」、短語・勢に「天地形之、聖人成之」、区言・内業に「天主正、地主平、人主安靜」、雜篇・九守に「一曰天之、二曰地之、三曰人之」、管子解・形勢解に「天之裁大、故能兼覆萬物。地之裁大、故能兼載萬物。人主之裁大、故容物多而衆人得比焉。故曰、裁大者衆之所比也」、などがある。

190 銀雀山漢墓竹簡整理小組編『銀雀山漢墓竹簡(壹)』(文物出版社、一九七五年)所収。積文は同書所載の同整理小組による積文に従う。

191 この他、銀雀山漢簡『尉繚子』に次のような用例が見える。  
日、不有虜將、必有□君。十日、不□□□□□□(第四八九簡) 地利、中失民情。夫民飢者不得食(第四九〇簡)。

192 「木村英一一九四四」第四章「韓非子」及び附録「韓非子考證」による。

193 『韓非子』揚權篇に「主上不神、下將有因。其事不當、下考其常。若天若地、是謂累解。若地若天、孰疏孰親。能象天地、是謂聖人」、解老篇に「人無毛羽、不衣則不犯寒。上不屬天、而下不著地、以腸胃爲根本、不食則不能活」。

194 『呂氏春秋』における「天・地・人」の用例は以下のようなものが見える。  
季冬紀・序意…「凡十二紀者、所以紀治亂存亡也、所以知壽夭吉凶也。上揆之天、下驗之地、中審之人。若此則是非不可、無所遁矣。天曰順、順維生。地曰固、固維寧。人曰信、

信維聽。三者咸當、無爲而行。」

季春紀・園道…「天道園、地道方、聖王法之、所以立上下。何以說天道之園也。精氣一上一下、園周復雜、無所稽留、故曰天道園。何以說地道之方也。萬物殊類殊形、皆有分職、不能相爲、故曰地道方。主執園、臣處方、方園不易、其國乃昌。」

士容論・審時…「凡農之道、厚之爲寶。斬木不時、不折必穗。稼就而不穫、必遇天菑。夫稼爲之者人也、生之者地也、養之者天也。是以人稼之容足、耨之容耨、據之容手。此之謂耕道。」

<sup>195</sup> 「湯淺邦弘二〇〇六b」は、(曹峰)氏の言う「原始儒家」が孔子および孔子集団の思想を指すとすれば、『三徳』の成立は、むしろ、その「原始儒家」に先行するといふ可能性すら想定できるであろう。前記の通り、『三徳』の天の思想は、『書經』に最も類似しているからである。残念ながら、『三徳』には、成立時期を特定できるような要素はない。ただ、少なくとも、そこに、比較的古い型の天の思想が説かれていることだけは確かである」という。

參照文獻

古籍資料

○墨子

- 『墨子』 『正統道藏』 太清部·沛上中下 上海涵芬樓影印 本學圖書館藏
- 『墨子』 清·畢沅 『墨子大全』 第一編本
- 『墨子刊誤』 清·蘇時學 『墨子大全』 第一編本
- 『墨子閒詁』 清·孫詒讓 新編諸子集成 中華書局 二〇〇一年
- 『墨子集解』 張純一 台北·文史哲出版社 一九七一年
- 『墨子校注』 吳毓江 新編諸子集成 中華書局 一九九三年
- 『墨弁發微』 譚戒甫 新編諸子集成 中華書局 一九八七年
- 『墨子集詁』 王煥鑣 中華要籍集積叢書 上海古籍出版社 二〇〇五年
- 『無求備齋墨子集成』 嚴靈峯（編輯） 台北·成文出版社 一九七五年
- 『墨子大全』 第一編、第三編 任繼愈（主編） 北京圖書館出版社 二〇〇二、二

〇〇四年

〇その他

『易』 『周易正義』 『十三經注（疏附校勘記）』本 中華書局影印 一九八〇年

『書』 『尚書正義』 『十三經注疏（附校勘記）』本

『尚書今古文注疏』 清・孫星衍 陳抗・盛冬鈴點校 十三經清人注疏 中華書局 一

九八六年

『雙劍謔尚書新證』 于省吾 于省吾著作集 中華書局 二〇〇九年

『尚書今註今詁』 屈万里 屈万里全集九 聯經出版事業公司 一九八四年

『詩』 『毛詩正義』 『十三經注疏（附校勘記）』本

『詩集傳』 南宋・朱熹 據文學古籍刊行社影宋刊本排印本 中華書局 一九五八年

『詩伝旁通』 元・梁益 『四庫全書』本

『詩毛氏伝疏』 清・陳奂 據徐子靜覆刻陳氏五種本排印本 国学基本叢書 商務印

書館 一九三三年

『詩三家義集疏』 清・王先謙 十三經清人注疏 中華書局 一九八七年

- 『詩經今注』 高亨 中国古典文学叢書 上海古籍出版社 一九八〇年
- 『詩經詮釈』 屈万里 屈万里全集⑤ 聯經出版事業公司 二〇〇〇年
- 『周礼』 『周礼注疏』 『十三經注疏（附校勘記）』本
- 『儀礼』 『儀礼注疏』 『十三經注疏附校勘記』本
- 『礼記』 『礼記正義』 『十三經注疏（附校勘記）』本
- 『左伝』 『春秋左傳正義』 『十三經注疏（附校勘記）』本
- 『論語』 『論語注疏』 『十三經注疏（附校勘記）』本
- 『論語集注』 南宋・朱熹 『四書章句集註』 新編諸子集成 中華書局 一九八三年
- 『論語彙校集釈』 黄懷信（主撰） 上海古籍出版社 二〇〇八年
- 『爾雅』 『爾雅注疏』 『十三經注疏（附校勘記）』本
- 『孟子』 『宋槧大字本孟子』 上海涵芬楼假内府印行 『続古逸叢書』本
- 『孟子集注』 南宋・朱熹 前掲『四書章句集註』
- 『孟子正義』 清・焦循 十三經清人注疏 中華書局 一九八七年
- 『說文解字』 清・段玉裁『說文解字注』 清嘉慶二十年經韵楼本 上海古籍出版社 一

九八一年

『史記』 校点排印本 中華書局 一九五九年

『国語』 北宋天聖明道本 士禮居黃氏叢書 大谷大学図書館蔵

『国語集解』 清・徐元誥 王樹民・沈長雲點校 中華書局 二〇〇二年

『荀子』 南宋台州刊本 『古逸叢書』本

『荀子集解』 清・王先謙 沈嘯寰・王星賢點校 新編諸子集成 中華書局 一九

八八年

『韓非子』 清黃丕烈校南宋乾道鈔本 『四部叢刊』本

『韓非子集解』 清・王先謙 鍾哲點校 新編諸子集成 中華書局 二〇〇三年

『管子』 常熟瞿氏藏北宋楊忱本 『四部叢刊』本

『管子校正』 清・戴望 諸子集成 中華書局 一九七八年

『管子校注』 黎翔鳳撰・梁運華整理 新編諸子集成 中華書局 二〇〇四年

『呂氏春秋』 上海涵芬樓藏明宋邦義等刊本 『四部叢刊』本

『呂氏春秋新校釈』 陳奇猷 中華要籍集釈叢書 上海古籍出版社 二〇〇二年

『老子』 宇佐美恵（瀧水）考訂 『老子道德真經』 『和刻本諸子大成』第九輯 汲古書

院 一九七六年

王弼注本 同上

河上公本 常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本『老子道德經』 『四部叢刊』本

『老子校釈』 朱謙之 新編諸子集成 中華書局 二〇〇〇年

『莊子』 宋刊『南華真經』 『統古逸叢書』本

『南華真經注疏』 唐·成玄英 覆宋本莊子注疏 『古逸叢書』本

『莊子集解』 清·王先謙 新編諸子集成『莊子集解·莊子集解內篇補正』 中華書局

一九八七年

『莊子校詮』 王叔岷 中央研究院歷史語言研究所 一九九九年

『列子』 常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏北宋刊本 『四部叢刊』本

『列子集釈』 楊伯峻 新編諸子集成 中華書局 一九八五年

『景德伝灯録』 宋刻本 『四部叢刊』三編本

——— 據元本排印 『大正新脩大藏經』五一

『初学記』 據明嘉靖十年安國桂坡館刻本排印本 中華書局 一九六二年

『世説新語』 『世説新語箋疏（修訂本）』、余嘉錫箋疏・周祖謨等整理 中国古典文学基

本叢書 上海古籍出版社 一九九三年

『經典积文』 北京図書館蔵宋刻本影印 上海古籍出版社 一九八五年

『読書雑誌』 清・王念孫 国学基本叢書 台北・台湾商務印書館 一九六八年

『経伝积詞』 清・王引之 黄侃・楊樹達批本 岳麓書社 一九八四年

『先秦兩漢古籍逐字索引』叢書 香港中文大學中國文化研究所編 商務印書館

### 研究書（著者名五十音順）

赤塚 忠 一九五五 「墨家の天志について―墨子の思想体系の復元―」『研究（哲学篇）』

六、神戸大学文学会（『諸子思想研究 赤塚忠著作集 四』研文社、一九八七年、  
所收）

浅野裕一 一九八二 「墨家集団の質的变化―説話類が意味するもの―」『日本中国学会報』

三四

― ― 一九九八 『墨子』「解説」 講談社学術文庫

― ― 二〇〇六 「上博楚簡『鬼神之明』と『墨子』明鬼論」『中国研究集刊』別冊（第

四十一号「戦国楚簡研究二〇〇六」

池澤 優 二〇〇二 『「孝」思想の宗教学的的研究…古代中国における祖先崇拜の思想的発

展』東京大学出版会

池田知久 一九八五 『墨子』の經・經說と十論』『中哲文学会報』一〇、東大中哲文学

会

一九九四 『馬王堆漢墓帛書周易』要篇の研究「アジアから考える」七 『世

界像の形成』東京大学出版会 一九九四年

一九九五 『馬王堆漢墓帛書周易』要篇の思想』『東洋文化研究所紀要』一

二六 東京大学東洋文化研究所 一九九五年

一九九六 『儒家の「三才」と『老子』の「四大」』『中村璋八博士古稀記念 東

洋学論集』汲古書院

二〇〇九 『道家思想の新研究―『莊子』を中心として』汲古書院

二〇一四 a 『莊子（上）全訳注』講談社学術文庫

二〇一四 b 『莊子（下）全訳注』講談社学術文庫

池田末利 一九五二 『稷帝・天』『広島大学文学部紀要』三（『中国古代宗教史研究 制

- 度と思想（増訂再版）』所收）
- 一九五六 「鬼字考―支那に於ける祖神崇拜の原初形態―」『広島大学文学部紀要』一〇（『中国古代宗教史研究 制度と思想（増訂再版）』所收）
- 一九七六 『尚書』全釈漢文大系一一 集英社
- 一九八九 『中国古代宗教史研究 制度と思想（増訂再版）』東海大学出版会
- 伊藤 整 一九八一 「近代日本に於ける“愛”の虚偽」『近代日本人の発想の諸形式』岩波文庫（初出…一九五八『思想』四〇九）
- 金谷 治 一九八七 『管子の研究』岩波書店
- 木村英一 一九四四 『法家思想の研究』弘文堂書房
- 銀雀山漢墓竹簡整理小組編 一九七五 『銀雀山漢墓竹簡（壹）』文物出版社
- 小林勝人 一九八一 『列子の研究―老莊思想研究序説―』明治書院
- 荊門市博物館 二〇〇五 『郭店楚墓竹簡』文物出版社（初版は一九九八年）（郭店楚簡）
- 佐竹昭広 二〇一〇 「日本語における「愛」」『佐竹昭広集』第五巻「一 ところの諸相」岩波書店
- 白川 静 一九九八 『詩経雅頌1』東洋文庫、平凡社

- 末永高康 二〇〇二 「儒家の利・墨家の利——『唐虞之道』の理解のために——」『鹿児島大学教育学部研究紀要 人文・社会科学編』五三
- 永澤要二 一九六三 『鬼神の原義とその演進』飯塚書房
- 陳 偉 二〇一〇 『新出楚簡研読』第五章第十一節「『鬼神之明』校読」武漢大学出版社
- 馬王堆本帛書『老子』 一九七四 『馬王堆漢墓帛書（老）』文物出版社
- 藤堂明保 二〇〇六 「憂と愛」『漢字の起源』講談社学術文庫（初版：徳間書店、一九六六年）
- 蜂屋邦夫 二〇〇五 『老子』 岩波文庫
- 馬 承源（主編） 二〇〇五 『上海博物館藏戰国楚竹書（五）』 上海古籍出版社
- 原 孝治 二〇〇六 「墨子校注攷」『大東文化大学漢学会誌』四五
- 李 学勤（主編） 二〇一〇 『清華大学藏戰国竹簡（壹）』中西書房
- 王 国維 一九八二 「鬼方昆夷玁狁考」『王国維遺書』（據商務印書館一九四〇年版影印）所收『觀堂集林』卷一三・史林五 上海古籍書店
- 渡辺 卓 一九七三 『古代中国思想の研究——孔子伝の形成——と儒墨集團の思想と行動——』東洋学叢書、創文社

- 湯浅邦弘 二〇〇六 a 「上博楚簡『三德』の全体構造と文献的性格」『中国研究集刊』四  
一
- 二〇〇六 b 「上博楚簡『三德』の天人相關思想」『中国研究集刊』四一
- 吉永慎二郎 二〇〇四 『戦国思想史研究—儒家と墨家の思想史的交渉—』朋友書店
- 吉本道雅 二〇〇二 「左伝成書考」『立命館東洋史學』二二五