

# 儒・墨の「天」と尚賢論

片 倉 望

## 序 言

1 儒・墨の「天」と尚賢論 (片 倉)

先秦という時代にあつて、儒家が、そして墨家が、賢者を政治の場に登用することの重要性を主張したという点は、一般に先秦思想研究に携わる誰もが認めている事実である。ところが、その登用の仕方、及び、「賢」の具体的内容については、必ずしも詳細な検討が加えられている訳ではない。そのためか、墨家及び荀子の尚賢思想は、「非世襲的」「非血縁的」という分類のもとに、ほとんど直線的に秦帝国の官僚制へと結びつけられ、この点では、法家、特に「商君書」や秦帝国の国家理論であつたとされる韓非子の思想と同一の方向性を持つとの解釈も行なわれている。<sup>(1)</sup>

しかしながら、韓非子自身は、儒家や墨家の尚賢思想に對して極めて否定的であり、その事実だけからも、墨家・荀子のそれが直線的に秦帝国の官僚制を生み出した理念へと接

続するものではないことが推測される。

そこで本論では、この問題を考察する第一段階として、まず先秦の代表的儒家である孔子・孟子、及び墨家の「賢」の概念と尚賢思想に分析を加え、各々の思想の特徴と共通点とを明らかにし、その結果について、「天」の共同幻想との關係を中心に検討することにした。

## 第一章 儒家の尚賢論

### (1) 孔子の「賢」

孔子の尚賢思想を分析する場合、依拠すべき資料は『論語』である。もちろん『論語』も、その成立に関連して今日まで多くの文献学的批判が加えられているが、問題のある資料に関しては引用の都度、その点についても吟味して行くことにする。<sup>(3)</sup>

『論語』には、孔子が他者に対して与えた「賢」という

評価がしばしば見えているが、例えば、顔回を評して孔子は次のように言う。

子曰、「賢哉回也。一簞食、一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂、回不改其樂。賢哉回也。」  
(雍也篇)

孔子は顔回を「賢」であると称賛する。そして、この一文によれば、「貧窮に耐えて道を楽しみながら生きること」が「賢」の内実のようであり、同様の意味で使われている。「賢」の例として、伯夷・叔斉に対する評価が挙げられる。

冉有曰、「夫子爲衛君乎。」子貢曰、「諾、吾將問之。」入曰、「伯夷・叔斉何人也。」子曰、「古之賢人也。」曰、「怨乎。」曰、「求仁而得仁。又何怨乎。」出曰、「夫子不爲也。」  
(述而篇)

この資料からは、仁を求め、社会的地位などには固執しない生き方が「賢」と言えそうである。

顔回と伯夷・叔斉の評価に共通する要素、すなわち、人生の目的を富、地位といった社会的価値とは別の所に求める立場は、孔子の「賢」が逸民・隠者的性格の人間に加えられる可能性のあることを暗示している。事実、衛靈公篇で「賢」とされている柳下惠は、微子篇では伯夷・叔斉等と共に「逸民」というグループに入れられ、孔子によって伯夷・叔斉に次ぐ賛辞が与えられている。

子曰、「臧文仲其竊位者與。知柳下惠之賢、而不與立也。」

(衛靈公篇)

逸民。伯夷、叔斉、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰、「不降其志、不辱其身者、伯夷・叔斉與。」謂柳下惠・少連「降志辱身矣、言中倫、行中慮、其斯而已矣。」(微子篇)  
また憲問篇では「賢者」を次のように定義している。

子曰、「賢者避世、其次避地、其次避色、其次避言。」子曰、「作者七人矣。」  
(憲問篇)

ここまで引用した資料による限りにおいて、孔子の用いる「賢」という言葉の意味内容の一つには、社会的地位や金銭、すなわち、富貴とは別の所に人生の目的を設定するという生き方が含まれており、そのため、「賢」は、時に逸民的性格の人間を形容する言葉としても用いられる、という結論が導かれる。

しかし、初めにも述べたように、『論語』の持つ文献的性格から、以上の推論には少なくとも二点の資料的問題があることを確認しておく必要がある。その第一は、『論語』に見える隠逸的思想の後時性という問題であり、第二は、伯夷・叔斉伝説の成立時期に係わる問題である。

しかしながら、伯夷・叔斉に係わる資料が後代のものであったとしても、そこから、即、「賢」という言葉の意味に含まれる、富貴とは別の所に人生の目的を設定する生き方は孔子の時代のものではない、と結論づけるのは早計であろう。何故なら、「賢」という評価は、既に見たように弟子

### 3 儒・墨の「天」と尚賢論（片 倉）

の顔回にも与えられており、その顔回の性格の中に、現実社会の富貴とは離れた脱俗的人生観を見出し得るからである。さらに、その隠逸的傾向を示す資料についても、単純に後代のものと極め付け得ないことは、既に金谷治氏によって指摘されている通りである。周知のように、孔子は「仁」の追求を人生最大の目的とし、富貴に対しては極めて否定的な発言をしている。

子曰、「富而可求也、雖執鞭之士、吾亦爲之。如不可求、從吾所好。」

子曰、「飯疏食飲水、曲肱而枕之。樂亦在其中矣。不義而富且貴、於我如浮雲。」（以上、述而篇）

このような孔子の基本姿勢からすれば、孔子の使用する「賢」という言葉の意味内容に、富貴とは別の所に人生の目的を設定する生き方が含まれていたと判断しても誤りはないであろう。

では孔子がその追求を人生の目的とし、それ故、「賢」とも密接な係わりを持っていたと考えられる「仁」とは、どのような性格のものなのであるうか。この点について、従来の研究では諸説が並列的に行なわれているだけで、定論が得られていない。そして、そのことから、孔子の「仁」は多様な意味を持つ言葉であることが理解される。その中には、もちろん、民の救済（雍也篇）と言った政治的活動

が含まれているが、一方、脱俗的傾向のある顔淵への評価（雍也篇）に象徴的なように、非政治的な生き方も含まれていることに注意しておく必要がある。

さて、次に、『論語』に見えるその他の「賢」の用例に検討を加えつつ、孔子の尚賢思想を眺めて行くことにしたい。

#### (2) 孔子の尚賢思想

『論語』の中で、後代の尚賢思想と最も係わりを持つと思われるのは、次の孔子と仲弓の問答である。

仲弓爲季氏宰、問政。子曰、「先有司、赦小過、舉賢才。」曰、「焉知賢才而舉之。」曰、「舉爾所知。爾所不知、人其舍諸。」（子路篇）

ここでの「賢才」の内容は必ずしも明らかではないが、役人としての登用である以上、政治に有効な何らかの能力であることは推測できる。しかし、為政篇の「直きを擧げて諸を枉れるに錯けば、則ち民服す。」及び、「善を擧げて不能を教うれば、則ち勸む。」等の資料からすれば、政治的能力であるとは言え、その内実は事務処理能力の類いではなく、人間の道徳性を指し示していたことが理解される。孔子が、政治を行なう者の最も重要な条件を自らの正しさに置いていたことは、子路篇の次の言葉が示す通りであり、その事実からも、この理解の正当性が裏づけられよう。

子曰、「其身正、不令而行。其身不正、雖令不從。」

子曰、「苟正其身矣、於從政乎何有。不能正其身、如正人何。」  
(以上、子路篇)

また、「賢才」は上位者からの抜擢があつて初めて登用されるという構造にも注意しておく必要がある。先に見たように、孔子の用いる「賢」には富貴とは別の所に人生の目的を設定する生き方が含まれているのであり、そこからは、自らの力でより上の地位へ伸し上がるという発想は生まれて来にくい<sup>(9)</sup>。そのことは、また、賢者の登用が単発のものであり、賢者相互の序列化構想を伴わないことと相俟つて、孔子の尚賢思想を極めて無自覚的で切実さを欠いた性質のものにしていると言えよう。

ところで、後述するように、孟子、及び墨家の尚賢思想において、その「賢」という語は、しばしば「徳」という言葉に置換されて資料に表われて来るが、孔子の使用する「賢」の意味に政治に有効な能力としての道徳性が含まれていたという事実は、孔子の尚賢思想においても「賢」と「徳」とが密接な関係にあることを推測させる。そこで次に、孔子が使用する「徳」の用例を検討し、それと「賢」との関係を押さえておくことにしたい。

まず、孔子の使用する「徳」という言葉の意味には、「賢」と同じく富貴を目的としない人間の生き方が含まれている

ことが確認できる。

子曰、「泰伯其可謂至徳也已矣。三以天下讓。民無得而稱焉。」

孔子曰、「(前略)三分天下、有其二、以服事殷。周之徳、其可謂至徳也已矣。」  
(以上、泰伯篇)

後者の資料を後人の附益とする見解<sup>(10)</sup>もあるが、顔淵篇には樊遲の問いに対して、利益を後まわしにすることが「崇徳」だと答えた資料もあり、「徳」に「賢」と同じく富貴とは別の所に人生の目的を設定する生き方が含まれていることは認められてよいと思う。

次に「徳」と政治との関連について見て行くことにしたい。

為政篇の資料によれば、孔子は、政治を行なう上で重要な役割を担うものとして「徳」を位置づけている。

子曰、「爲政以德、譬如北辰居其所、而衆星共之。」

(爲政篇)

このような「徳」は、また、「刑」との対比において、その政治的有效性が説かれる場合がある。

子曰、「君子懷徳、小人懷土。君子懷刑、小人懷惠。」

(里仁篇)

子曰、「道之以政、齊之以刑、民免而無恥。道之以徳、齊之以禮、有恥且格。」  
(爲政篇)

徳治の有効性が「刑」に対して説かれるこれらの資料において、「徳」の内実として考えられているものは、恐らく、慈愛・恩恵の類であろう。それは、また、後の時代ほど生々しいものではないにしろ、現実のドロドロとした利益交換を前提としていると思われるが、少なくとも孔子によれば、「徳」の政治的有效性は、その感化力によって説明されている。

季康子問政於孔子、曰、「如殺無道以就有道、何如。」孔子對曰、「子爲政、焉用殺。子欲善而民善矣。君子之徳風也、小人之徳草也。草上之風、必偃。」（顔淵篇）

ここでは「君子之徳」の影響を受ける「小人之徳」なるものが設定されている。小人にも徳があることからすれば、「徳」は、たとえそれが端緒的性格のものであるにしろ、万人が先天的に有するものとして考えられているのである。う。

このような政治的有效性の論理的説明は、「賢」の場合には見出せなかつた種類のものであるが、その点を除けば、孔子の用いた「賢」と「徳」とはほぼ類似の概念であり、両者は、「徳」のある人間を「賢」と評するといった関係にあったものと推測される。<sup>11)</sup>

そこで次に、この結果を前提にして、孟子の尚賢思想を見て行くことにする。

### (3) 孟子の尚賢思想

孟子の尚賢思想については、以前に性善説との関連からその構造を論じた<sup>12)</sup>が、本論ではその結果を踏まえつつ、「賢」及び「徳」の内容に分析を加えることによって、新たな意義を探究することにした。

諸侯に会見しようとしぬ孟子に、弟子の万章は様々な角度から質問を浴びせ理由を探らうとする。それに対する孟子の答えの中に、次のような一文が見えている。

（孟子）曰、「爲其多聞也、則天子不召師。而況諸侯乎。爲其賢也、則吾未聞欲見賢而召之也。」（後略）（萬章下篇）

これによれば、孟子は博識（「多聞」と「賢」とを区別して考えていたようであり、それはまた、「仁賢」（盡心下篇）という語の存在によっても確認されるが、次に示す滕文公上篇の資料は、孟子の「賢」が「仁」と密接な関係にあることを表わしている。

民之爲道也、有恆産者有恆心。無恆産者無恆心。苟無恆心、放辟邪侈、無不爲已。及陷乎罪、然後從而刑之。是罔民也。焉有仁人在位、罔民而可爲也。是故賢君、必恭儉禮下、取於民有制。

（滕文公上篇）

周知のように孟子は、「惻隱の心は仁の端なり。」（公孫丑上篇）「既に心思を竭し、之を繼ぐに人に忍びざるの政を以てす。而して仁、天下を覆えり。」（離婁上篇）と主張し、

「仁」を、他人に対する思い遣りを前提とした王道政治の中核として位置づけていた。それ故、その「仁」と関係づけられた孟子の「賢」もまた、極めて政治的色彩を濃く表わすのであり、この滕文公上篇の資料のように、「賢君」を、無闇矢鱈な収奪を行わず民の生活を経済的に安定させる君主、とする定義を生み出すに至ったのである。さらに、孟子における「賢」は、生存欲よりも大切なものとされる「義」とも関連づけて説かれている。

生亦我所欲也、義亦我所欲也。二者不可得兼、舍生而取義者也。(中略)是故所欲有甚於生者、所惡有甚於死者。非獨賢者有是心也。人皆有之、賢者能勿喪耳。(告子上篇)

孔子の場合と同様、孟子の「賢」にも利を貪らない生き方が含まれていたことは、先の「賢君」の在り方から推定されるが、有名な「王、何ぞ必ずしも利を曰わん。亦た仁義有るのみ。」(梁惠王上篇)の一文が示すように、「賢」と係わりの深い「仁」や「義」が、「利」と対蹠的に使われるチームであることも、その点を裏づけていると言えよう。

ところで、孟子において「賢」が、「仁」や「義」と同じく極めて政治性の濃い言葉として使用され、民の生活を保全するのが賢者だと考えられているという事実は、孔子の「賢」と孟子のそれとの間に、意味上のずれのあることを

暗示している。言い換えるなら、そこには社会的地位に就くことを避け、唯一人で人間としての道を求める生き方、例えば顔回のそれなどを、果して孟子は「賢」と認め得るのか、といった問題が横たわっている。この点は、孟子の当時にも議論のある所であつたらしく、孔子が、天下の人々のために一身を捧げた為政者としての「禹・稷」と共に、顔回にも「賢」という評価を与えたという記述に続けて、孟子は次のように主張している。

孟子曰、「禹・稷・顔回同道。禹思天下有溺者由己溺之、稷思天下有飢者由己飢之也。是以如是其急也。禹・稷・顔子也、易地則皆然。(後略)」(離婁下篇)

「地を易うれば則ち皆な然らん」と言うのは、聖賢の生き方に見える様々な形態を、時代や環境の違いによって生じた表面的な差異にすぎないとして調停する論理である。同様に、告子下篇では、「伯夷」「伊尹」「柳下惠」の三人を挙げ、「三子は道を同じくせざるも、其の趣は一なり。」とは何ぞや。曰く、「仁なり。」と言い、結局は「仁」に帰結するとして三者の違いを調停している。

しかしながら、「伯夷は隘、柳下惠は不恭なり。隘と不恭とは、君子は由らざるなり。」(公孫丑上篇)などという言葉が示すように、伯夷と柳下惠に対する孟子の調停はかなりに御都合主義的な要素を含んでいる。また、顔回に対し

ても、「舜、何人ぞや、予、何人ぞや。爲すこと有る者は、亦た是の若くなるべし。」（滕文公上篇）と言わせて、彼を、聖王の舜を目標に生きていた人物に仕立てあげようとしている。しかし、孟子がいかに孔子の評価において、あるいは孔子の評価によるという伝承において聖賢とされる人々の統一の解釈を意図しようとも、孟子の使用する「賢」という言葉が為政者の資格として叙述され、歴史上、すぐれた王や宰相の形容として使われることが多い（萬章上篇）という事実がある。従って、先に見た「賢君」の資料からもわかるように、孟子の「賢」が、主に為政者の立場から民に仁政を施す人物に与えられる評価であることは確かである。そして、この政治との結びつきの強さが、孔子の場合とは異なり、非政治的な生き方を「賢」とは認めない立場を作り出したものと考えられるのである。

このような孟子の「賢」の持つ政治的意味は、さらに、現実の政治の上で賢者を登用することの重要性を説く、彼の尚賢思想へと接続されて行く。孟子は言う、「賢を悦ぶも擧ぐる能わず、又養なう能わざれば、賢を悦ぶと謂う可けんや。」（萬章下篇）と。そして、そこから、眼前にある血縁等を中心とした社会の階級序列と尚賢の序列との関係が問題となる。

孟子は、その調停を自らの性善説に託した。彼は、その

性善説によって、自己の意志では生まれついた階級を越えることのない人物として「賢者」を想定した<sup>(12)</sup>。また、あらゆる人間に平等なる善性の端緒を認める彼の性善説は、それぞれ社会階級に属する人間に、努力次第でその自らの階級に相応しい徳を持った賢者になれるという保証を与えるものであり、とりわけ君主に対して能力がないと言うことは忌むべきこととされた<sup>(12)</sup>。

孟子は、基本的には眼前の階級序列を保全したまま尚賢の序列が実現することを希求する。それは、賢者の登用を極めて慎重に行なわなければならないとする論、及び、彼の革命説に顕著であり、後に述べるように儒家の尚賢思想の持つ全体構造から必然的に導かれる革命理論に対してさえ、「貴戚之卿」（萬章下篇）という縮をはめようとするのである。

このように、孟子の尚賢思想には保守的な要素があり、当時、現実に進行しつつあった社会階級の変動以上のものを、彼が自らの尚賢思想に基づいて実現しようとする意図していたかどうかは疑わしい。とは言え、民の生活を安定させる為政者を賢者と評価する発想に見られたように、孟子の賢者は政治との結びつきが極めて強く、また、「小賢は大賢に役せらる。」（離婁上篇）という言葉に象徴的に示されるように、孟子は単発的な賢者の登用のみではなく、「賢」に

よる序列化を構想しているのであって、これらの点では孔子の尚賢思想をより徹底させたものと言うことができよう。

ここまで、孟子の用いる「賢」の内容を検討することを通して、その尚賢思想を考察して来た訳であるが、彼の使用する「賢」は、時に「徳」という言葉に置き換えられて用いられることがある。例えば、弟子の万章から「諸侯に見えざるは、何の義なるや。」と尋ねられた孟子は、その間答の中で、「吾れ未だ賢に見えんと欲して之を召すを聞かざるなり。」と言ひ、また繆公に対する子思の心を推測して、「徳を以てすれば、則ち子は我れに事うる者なり。」（以上、萬章下篇）と言っているが、ここからは、「徳」のある人間を「賢」と評するという関係が予想される。果して、公孫丑上篇の次の資料は、この理解に誤りのないことを示している。

孟子曰、「仁則榮、不仁則辱。今惡辱而居不仁、是猶惡濕而居下也。如惡之、莫如貴徳而尊士。賢者在位、能者在職、（後略）」  
（公孫丑上篇）

そこで次に、「賢」の中身にあたる「徳」について分析を加えて行くことにしたい。

孟子によれば、「徳」は仁政を行なうための根拠であり、それはまた、王者になるための有効な手段として使用可能

なものであった。

孟子曰、「以力假仁者霸。霸必有大國。以德行仁者王。王不待大。湯以七十里、文王以百里。以力服人者、非心服也、力不贖也。以德服人者、中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也。」

（後略）」  
（公孫丑上篇）

ここで「徳」の持つ政治的有効性は、それが人を「心服」させることによるとされてゐるが、それは、孔子の場合にも見られた「徳」の持つ感化力を前提にしたものと思われる。

君子之徳風也。小人之徳草也。草尚之風、必偃。

（滕文公上篇）

では、このような政治的に意義のある「徳」は、具体的にはどのような行為として表われるものなのであろうか。

梁惠王上篇において、斉の宣王の「徳、如何なれば則ち以て王たる可きや。」という問いに、孟子は「民を保んじて王たれば、之を能く禦ぐ莫きなり。」と答えている。また、天下の「達尊」の一つとして「徳」を位置づけた公孫丑下篇の文章で「世を輔け民に長たるは徳に如くは莫し。」と言うのも、さらに季氏の宰となつた孔子の弟子の冉求を批判して、「能く其の徳を改めしむる無く、而も粟を賦すること他日に倍せり。」（離婁上篇）と主張するのも、すべて民生の安定と係わりを持つてゐる。これは初めに見た「賢君」



の定義と同一の内容のものであり、ここからも孟子の「賢」と「徳」との間には、「徳」のある人間を「賢」と評するということ関係のあったことが確認されるのである。

さて、以上で孔子と孟子とから窺われる儒家の尚賢思想の考察を終え、次に章を改め墨家の検討に移ることにしたい。

## 第二章 墨家の尚賢思想

墨家の尚賢思想について、以前には信賞必罰主義との関係を中心にその構造を論じた<sup>(14)</sup>が、ここでは孔子・孟子の場合と同様の視角から分析を加えて行くことにする。

墨家は、人間を、ひとまず「利益を求め、損害を避ける傾向」の強い存在として把握する<sup>(15)</sup>。それ故、その尚賢思想においても、「賞」と言われる「爵・祿」によって人間に「賢者」としての行為を要求することになる。しかし、そこで定義される賢者は徳行に厚い人物であり、しかも、この場合の「徳行」の中には自らの利益を人に分かち与える行為が含まれているため、その物質的利益の放出は、尚賢の原理に基づいて高い地位に挙げられた後にも、自らの地位を保つために常に要求されているのである<sup>(16)</sup>。従って、一見、信賞必罰主義の導入によって利益の追求を是認しているかのように見える墨家の尚賢思想も、その「賢」の中には、

孔子や孟子の場合と同じく利益に対する否定的意味が込められていたのであった。

ところで、板野長八氏は、墨家の尚賢思想について、尚賢 上篇の「三者(高い爵位・厚い蕃祿・政令の裁決権)を擧げて之を賢者に授く。賢の爲に賜うに非ざるなり。其の事の成らんことを欲してなり」を根拠として、「これは賢、即ち人間の能力・徳性・人格等よりも仕事の出来工合を問題とするものである」<sup>(16)</sup>。「言わば人間を物化しているのである」と主張されている。

確かに墨家の思想には、人間を行為、もしくは結果の次元で捕捉しようとする傾向があり、その意味でなら、この板野氏の主張は首肯されてよい性質のものと言える。しかしながら、もしそれが、法家との類似性を予想したものであったとするなら、その指摘は付帯条件を必要としたものとなる。何故なら、墨家と法家は共に人間を行為、もしくは結果の次元で捕捉しようとする傾向を持つとは言え、その行為、結果の内容を大きく異にしているからである。

例えば、墨家の賢者の定義に示される「厚乎德行」「辯乎言談」「博乎道術」(尚賢 上篇)、「知辯徳行之厚」(尚賢 下篇)が、法家の考える実務行為と相反した性格のものであることは、以下の資料に説かれる通りである。

善爲國者、官法明。故不任知慮、上作壹。故民不營私、則

國力博。國力博者彊、國好言談者削。故曰、農戰之民千人、而有詩書辯慧者一人焉、千人者皆怠於農戰矣。

〔商君書 農戰篇〕

是以明君之使其民也、使必盡力以規其功、功立而富貴隨之、無私德也。故教流成如此、則臣忠君明、治著而兵彊矣。故凡明君之治也、任其力、不任其德。是以不憂不勞而功可立也。

〔同 錯法篇〕

察士然後能知之、不可以爲令。夫民不盡察。賢者然後能行之、不可以爲法。夫民不盡賢。楊朱・墨翟、天下之所察也、千世亂而卒不決。雖察而不可以爲官職之令。鮑焦・華角、天下之所賢也。鮑焦木枯、華角赴河。雖賢不可以爲耕戰之士。〔中略〕博習辯智如孔・墨、孔・墨不耕耨、則國何得焉。修孝寡欲如曾・史、曾・史不戰攻、則國何利焉。

〔韓非子 八說篇〕

故偃王仁義而徐亡、子貢辯智而魯削。以是言之、夫仁義辯智、非所以持國也。〔同 五蠹篇〕

このように、墨家と法家とでは人間序列化の原理が異なっていることを、まず第一に確認しておかなければならない。

次に問題となるのは、墨家の尚賢思想が、「衆賢・進賢」と「使能」との二段構えになっているとする浅野裕一氏の説である。

確かに、尚賢 中篇では「進賢」の後に「使能」が説か

れ、そこに尚賢の序列を実現する際の手順が示されていることは事実である。しかし、墨家の場合、一見、法家的

実務能力と接近したかに見える「能」の根底にも、「賢」が想定されていることを見逃すことはできない。

墨家における「能」の内容を最も具体的に記述し、尚且つ、それを人間の地位の違いと関連させているのが、尚賢 中篇に見える次の二つの資料である。

賢者之治國家也、蚤朝晏退、聽獄治政。是以國家治、而刑法正。賢者之長官也、夜寢夙興、収斂關市・山林・澤梁之利、以實官府。是以官府實、而財不散。賢者之治邑也、蚤出暮入、耕稼樹藝、聚菽粟。是以菽粟多、而民足乎食。

夫不能治千人者、使處乎萬人之官、則此官什倍也。夫治之法、將日至者也。日以治之、日不什脩。知以治之、知不什益。而予官什倍、則此治一、而棄其九矣。雖日夜相接以治若官、官猶若不治。此其故何也。則王公大人、不明乎以尚賢使能爲政也。〔以上、尚賢 中篇〕

前者においては、三者の職能の違いが、「賢者」としては共通である三者の地位の違いを生むものとして想定されている。しかし、非命 下篇の類似資料では、この三者が「王公大人」「卿大夫」「農夫」とされており、従って、職能による違いとは言え、それは尚賢思想の中核である官吏の登用とは係わりを持たないものであったことが理解される。

とは言え、非命 下篇の場合、さらに「卿大夫」の内部での官位の移動が問題とされており、そこでの職能の中に、「思慮之知」が付け加えられていることには注目しなければならぬ。

今也卿大夫之所以竭股肱之力、殫其思慮之知、内治官府、外斂關市・山林・澤梁之利、以實官府、而不敢怠倦者、何也。曰、彼以爲強必貴、不强必賤、強必榮、不强必辱。故不敢怠倦。

(非命 下篇)

この点は、賢者の能力を、その治め得る人間の数によって数量的に捉えた<sup>(19)</sup>尚賢 中篇の後者の資料とも共通するもので、「知以治之」「知不什益」と言われているように、それでも数量換算の基本にある人間を治める能力は、「知」と表現されているのである。

では、墨家における「知」とはどのような性格を持つものなのであろうか。

尚賢 中篇の冒頭に、政治上の命令は「貴且つ智なる者」が「愚且つ賤なる者」に与えることによってこそスムーズに行なわれるもので、そこから、「尚賢」が政治の根本であることがわかるとする論がある。尚賢の根柢とされている以上、ここでの「智」が先の「知」と同じ性質のものであることは明らかであるが、さらに天志 中篇には、「義」が「貴且つ知なる者」から出ることを述べ、続けて、「然らば

則ち孰をか貴と爲し、孰をか知と爲す。」という自問に、「天を貴と爲し、天を知と爲すのみ。」と答えた資料がある。これによって、先の「知」の性質を知るには「天」の機能を調べればよいことが理解される。そして、その「天」の機能については、天志 中篇、上述の資料の下文に見える「子墨子」の言葉に次のように記されている。

子墨子曰、「吾所以知天之貴且知於天子者有矣。曰、天子爲善、天能賞之、天子爲暴、天能罰之。天子有疾病禍祟、必齋戒沐浴、潔爲酒醴粢盛、以祭祀天鬼、則天能除去之。然吾未知天之祈福於天子也。」(後略)

(天志 中篇)

周知のように、墨家の思想において「疾病禍祟」は、天が人間に与える誅罰の一つとして設定されているものである。それ故、この資料に示される「天」の機能は、自分の下位にいる「天子」の「善」に対しては「賞」を、「暴」に対しては「罰」を与えるという働きに集約することができる。従って、自分の下位にいる人間の「善」「暴」を見極め、正しく「賞」「罰」を適用すること、それが「知」と表現される能力ということになる。

ところで、墨家における「善」が、天下を兼愛し万民に利益を与える行為を指すことは、「墨子」の大方の篇に見える通りであるが、それはまた、賢者の定義の一つ、利益を人に分かち与える行為として記されていた「德行」(尚賢 下

篇)とも通じる性質のものである。従つて、墨家の「知」は、人間の「徳」を、そしてそれを持つ賢者を判定する能力であったことがわかる。

尚賢 中篇の次の資料は、このような理解の正当性を保証している。

若苟賢者不至乎王公大人之側、則此不肖者在左右也。不肖者在左右、則其所譽不當賢、而所罰不當暴。 (尚賢 中篇)

以上によつて、墨家の尚賢思想が作りあげる序列は、ほぼ、人間の「徳」による序列であることが確認された。「徳」を列ねて賢を尚ぶ。(尚賢 上篇)という言葉もまた、「賢」と「徳」とが類似の概念であることを裏づけていると言えよう。

そこで次に、墨家の尚賢思想と、旧来の社会秩序との関係を考へてみたい。

序にも述べたように、墨家の尚賢思想は「非世襲的」「非血縁的」なものと言われ、その点では旧来の社会体制から人間を解放する性質のものであったとの理解がなされている。確かに、尚賢 上篇の「農と工肆とに在るの人と雖も、能有れば則ち之を擧ぐ。」、尚賢 中篇の「父兄に黨せず、貴富に偏せず、顔色を嬖せず。賢者は擧げて之を上らせ、<sup>15</sup>」等の資料からすれば、その見解は極めて妥当なものにも思われる。しかしながら、墨家の理想とする「古之聖王」が尚

賢の立場にのみあつたのではないことは、次の一文に見える「未必」の部分否定が示している通りである。

是故古之聖王之治天下也、其所富、其所貴、未必王公大人骨肉之親、無故富貴、面目美好者也。 (尚賢 下篇)

また、「古之聖王」が富貴を獲得する手段を「義」に限定すると、「國之富貴人」「親者」「近者」たちも互いに相談して「義」に励んだとする尚賢 上篇の資料からは、現在、地位のある人々も、「義」を実践しさえすれば、従来の地位を保ち得る存在として設定されていたことがわかるのである。

さて、これまでに行なつた分析によれば、墨家においても「賢」は「徳」の要素が強く、尚賢による序列は、ほぼ人間の持つ「徳」による序列に他ならなかつた。また、墨家は、孟子のように人間の本性には言及しないものの、すべての人間は善悪を判断する能力の端緒を備えていると考へていたようであり<sup>15</sup>、従つて、親親による序列を主張しないとは言え、実際にその思想を社会に実現しようとした場合には、眼前の階級序列をそのままにして尚賢による序列を実現しようとした孟子の尚賢思想と、恐らくは大きく食い違うものではなかつたであろう。もちろん、理論の上では言え、階級序列を構成する原理が、「徳」によつて一元化されている点、及び、単なる教化ではなく、信賞必罰主義

の導入によって尚賢を実現しようとしている点は、墨家の尚賢思想の特徴と言えるであろう。

以上、孔子・孟子・墨家の尚賢論を通観して来たが、三者はそれぞれ、これまでに述べて来たような特徴を持ちながらも、「賢」と「徳」とが、ほぼ類似の概念として用いられているという点では、共通の基盤に立つものであることがわかった。そして、私見によれば、この賢徳類似の構造こそ、儒・墨の尚賢論を貫く本質的特徴と言えるものである。

そこで次に、章を改め、この構造の持つ政治思想としての意義を、「天」の共同幻想との関係から考察し、本論を締め括ることにしたい。

### 第三章 「天」の共同幻想と賢徳類似の構造の意義

賢徳類似の構造を根本とする尚賢思想は、二つの点で法家、特に『商君書』。韓非子の尚賢思想と齟齬する性質のものである。

その第一は、法家の考える実務能力によって作られる序列とは、別の序列化を導くという点である。極限化して言えば、賢徳類似のそれは、下に利益を与える能力による序列であり、従って、上の利益を増進する法家の実務能力による序列とは、その方向性が異なっているのであった。

第二の点としては、賢徳類似の構造の尚賢思想のみが持つ、君主権力の相対化、及び抑制と言った機能が挙げられる。

以下、第二の点について、「天」についての共同幻想との関係を中心に考察を進めて行くことにする。

中国古代において、「天から民が生じた。」という共同幻想が存在していたことは、『詩経』大雅 烝民の詩、『春秋左氏伝』文公十三年伝、同 襄公十四年伝、『呂氏春秋』仲春紀 情欲篇、同 孟夏紀 尊師篇、『莊子』天地篇、『荀子』大略篇等によって確認される通りであるが、孟子においても、また墨家においても、その共同幻想のもとに思想構築の営みが行なわれていた。<sup>(20)</sup>

まず孟子の場合、それは『詩経』の引用を伴って示されている。弟子の公都子が発した本性についての質問に対し、孟子は性善を主張し、四端の心を説き明かした。さらに、そのすぐ後で孟子は次のように言う。

詩曰、「天生蒸民、有物有則。民之秉夷、好是懿徳。孔子曰、「爲此詩者、其知道乎。故有物必有則。民之秉夷也、故好是懿徳。」  
(告子上篇)

この言葉は、その位置からもわかるように、自らの性善説を基礎づける意味を持っている。世界の規範として存在する天、その天から生じた民が善なる性を持つのは極めて

自然の経過である。そして、そのことが、ここでは民の持つ「懿徳を好む」という性質として説明されている。「天」と「民」とは「懿徳を好む」という共通の価値観によって結合されているのである。それ故、弟子万章の問いを受けて孟子は次のように答えている。

昔者堯薦舜於天、而天受之。暴之於民、而民受之。故曰、「天不言、以行與事示之而已矣。」  
(萬章上篇)

天子の任命権は「天」にあるとされるが、その「天」の实体は価値観を同じくする「民」に他ならない。孟子は続けて『尚書』大誓の「天の視るは我が民の視るに自り、天の聴くは我が民の聴くに自る。」を引用して自らの説を補強している。

このように「天」の価値判断が「民」の判断として示される、すなわち、天民類似の構造(21)が成立すると、理念的には社会階級の逆転が起こることもある。

孟子曰、「民爲貴、社稷次之、君爲輕。是故得乎丘民而爲天子、得乎天子爲諸侯、得乎諸侯爲大夫。」  
(盡心下篇)

既に見たように、行爲として表われた「徳」、すなわち民生の安定が君主の責務とされるのも、正しくこの構造に因っていると言えよう。そして、天民類似の構造によって、天から人間の世界まで「徳」が一元的な価値として設定され、

この尽心下篇の資料のように、天の实体である「丘民」が「天子」を選び、その「天子」が「諸侯」を選び、というように、順次、上位者が下位者を選ぶことになれば、当然ながら、そこには「徳」の序列による社会階級が出現することになる。そして、これこそが、賢徳類似の構造を根本とする尚賢思想の序列に他ならないのである。

このような尚賢思想の序列によれば、天子さえも一つの階級と看做され、その権力も相対的なものとされるのは自明である。周の爵祿制を説明した孟子が、「天子一位、公一位、云々」(萬章下篇)と述べたのも、また、「貴戚之卿」(萬章下篇)という枠内ではあるものの革命を是認したのも、すべてはそのためであった。

「古者、天の始めて民を生じ、」(尚同下篇)と言う墨家の場合も、孟子とほぼ同様のことが言える。ただし、人間の内面性に踏み込まない墨家の場合には、善性によって天民類似の構造を説明しようとする発想はない。墨家は、すべての規範となる天を、常に民の利益をはかる存在として定義するという方法によってこの構造を表現するのである。

今夫天兼天下而愛之、撒遂萬物以利之。若豪之末、無非天之所爲也。而民得而利之。則可謂厚矣。  
(天志中篇)

また、万民を愛利することによって、天の「賞」が降るといふ形式を取ることもある。

昔者三代聖王、堯・舜・禹・湯・文・武、（中略）其爲政乎天下也、兼而愛之、從而利之、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。

（尚賢 中篇）

ここではまた、「天鬼」による「賞」の他に、「萬民」の称賛が加えられていることも、さらに、「天子」を立てる主体が「天鬼」とされていることも見逃すことはできない。

同様に、非攻下篇、非命下篇には、徳のあり方を媒介に、天がその意志を發動するという記述も見えている。

天乃命湯於鉶宮、用受夏之大命。夏徳大亂、予既卒其命於天矣。往而誅之。必使汝堪之。

（非攻 下篇）

禹之總徳有之曰、「尤不著。惟天、民而不葆。无防凶心、天加之咎。不慎厥徳、天命焉葆。」

（非命 下篇）

このように、天民類似の構造を持つ墨家は、やはり孟子と同じく、一元化された価値観のもとに上位者が下位者を選出することによって、賢徳類似の構造に基づく尚賢思想の序列を構想したのである。

ただし、孟子との違いとして重要な点は、墨家の尚賢思想が信賞必罰主義と相即的關係にあったという点にある。

既に述べたように、墨家は独自の信賞必罰主義によって尚賢の序列を現実社会に実現しようとするが、尚同 中篇には、逆に尚賢の序列が実現されて、初めて信賞必罰も現実

的な効果を持ち、尚同も行なわれるという論理も見えている。

今、王公大人之爲刑政、則反此。政以爲便嬖、宗族、父兄、故舊、以爲左右、置以爲正長。民知上置正長之非正以治民也。是以皆比周隱匿、而莫肯尚同其上。是故上下不同義。若苟上下不同義、賞譽不足以勸善、而刑罰不足以沮暴。

（尚同 中篇）

尚賢が先か信賞必罰が先か、という問題はここでは問わない。重要な点は、少なくともこの資料では、尚賢の序列によらなければ民の反抗に会い、賞罰も効果を失うと説明されていることである。もし、「賢」が法家的実務能力を指すとすれば、このような論理が生まれてくる余地は、もともと存在しない。万民の利益を「徳」の内実とする賢徳類似の構造に基づく尚賢の序列が前提とされて、すなわち、下位者の利益を保全するものであって初めてその権力が承認されるといふ關係によって、この論理も意味を持つのである。言い換えるなら、墨家の信賞必罰主義は、必然的に賢徳類似の構造の尚賢思想を導くのであり、それらはすべて、天民類似の構造に、さらに言えば、「天から民が生じた」とする中国古代の共同幻想に由来していると言えるのである<sup>(23)</sup>。

従って、秦帝国の官僚制を生み出す理念となった韓非子

の尚賢思想が構築されるには、是が非でも、すべての人間の意識の根底に横たわる「天から民が生じた。」とする共同幻想が打ち破られる必要があつた。

そして、もしこのような観点から、『老子』や馬王堆出土の書物を眺めるなら、従来、同一視されて来た『老子』の「天」と「道」との違いが持つ意義、及び、『経法』冒頭の「道、法を生ず。」の一文の持つ意義が、にわかには精彩を放ちながら、中国古代思想史の上に浮かびあがって来ることになるのである。

しかし、これらの点については、すべて機会を改めて詳細に論じることとしたい。

#### 註

- (1) 板野長八氏『中国古代における人間観の展開』（岩波書店）に代表される説。
- (2) 『韓非子』難三・八説・五蘊篇等参照。
- (3) テクストには金谷治氏の岩波文庫本『論語』を使用し、解釈は主に劉賓楠『論語正義』に見える諸説に従つた。
- (4) 何晏『集解』の説。
- (5) 武内義雄氏『論語之研究』（岩波書店）、津田左右吉氏『論語と孔子の思想』（同）、渡辺卓氏『古代中国思想の研究』（創文社）に詳しい考証がある。
- (6) 金谷治氏『論語』の中の隠者（文化26—4）の説。
- (7) 狩野直喜氏『中国哲学史』（岩波書店）に見える指摘。
- (8) 孔子が事務処理と政務とを分けて考えていたことは、次の子

路篇の資料に明らかである。

冉子退朝。子曰、「何晏也。」對曰、「有政。」子曰、「其事也。如有政、雖不吾以、吾其與聞之。」

(9) 子罕篇には「沽之哉」という孔子の言葉がある。恐らく政治的な意味での「仁」を実行する場合にだけは、地位獲得を認めていたものと思われる。

(10) 武内氏前掲書の説。

(11) 直接の資料はないが、「徳」は「……之徳」と表わされることが多いのに対し、「賢」は人の評価に多く使われていることから推定される。

(12) 拙稿『孟子の「礼」と性善説』（集刑東洋学、48）参照。（本論の「孟子」のテクストもこれに準ずる。）

(13) このように利に対して否定的な孟子も、仁政を行ない賢者となるためには地位の必要なことを認めていたが、仕官の際にも利に対する否定の姿勢は貫かれており、単なる生活のための仕官は最低限のもので我慢すべきだとしている。（萬章下篇）

(14) 拙稿『意志と抑圧の交錯——墨家における人間理解——』（中国における人間性の探究）（創文社）所収。参照。（本論の「墨子」のテクストもこれに準ずる。）

(15) 同時に墨家は、人間に善悪を判断する能力の端緒が備わっているとも考えており、しかも非攻上篇では単なる個人ではなく「衆」としてその判断能力が示されている点に注意する必要がある。（前註拙稿参照）

(16) 板野氏前掲書、六一頁の説。

(17) 法家の実務行為（能力）とは、法に定められた職務の遂行を通して君主の利益を増進する行為（能力）のこと。尚、『商君書』と韓非子とは、前者は軍功にウエイトを置き、後者は様々な



職能を重層的に序列する等の違いがあり、また、尚賢思想の全体構造に關しても両者には多くの相違があるが、これらの点については、すべて別稿で論じることとしたい。

(18) 浅野裕一氏「墨子」尚賢論の特性について」（国学院雑誌 77—6）の説。

(19) 尚同三篇では、行政区分の大きさの順を使って序列化を行なっているが、土地の大小はそのまま人口の多少を意味すると思われるので、結局ここでの論理と同じと考えられる。

(20) 孔子については「天」の資料がないため考察の対象から外した。

(21) 「尚書」を使って天民類似の構造を明らかにしたものとして平岡武夫氏「経書の成立」（全国書房）があり、本論はこの書から多くの示唆を得ている。

(22) 「丘」は「衆」の意（王念孫「広雅疏証」）で、個人としての民が天に超越する訳ではない。個人として民は端緒としての善性しか持たない最下位の存在で、ここが天民類似の構造の巧妙な所である。（註（15）参照）

(23) 西晋一郎氏、小糸夏次郎氏共著「礼の意義と構造」（敵愾書房）では天民類似の構造と賢賢主義の關係を考え、君主権力の相対化、及びその抑制機能についても指摘しているが、前者から後者が導かれ、すべてが「天」の共同幻想から出発しているとは考えていない。また、墨家については全く触れられていない。