

# 義の観念の社会的展開について

— 殷周く前漢 —

佐竹 靖彦

【要約】 ここで問題としたのは、義という一つのコトバであらわされる概念が、時代的变化の中でどのように対応的に変化し、また新しい概念として展開したかということである。そのため「義」であらわされる概念が、その他の社会的価値の概念、仁・徳・礼・利等とともにどのような観念の世界を形成していたか、またそれがどのように変化したかを検討した。

その結果、殷く春秋、戦国前漢という二つの段階を区別することができた。第一の段階では義は基本的には、氏族の血縁集団の秩序の規範であったが、地縁的要素の成長の中で、その後期には義・儀の二つの概念に分化した。第二の段階では、民間の実際的行為としての利義相関の立場を反映して、論語から墨家・孟子をへて荀子に至って、イデオロギー的にも利義の両観念が統一的にとらえられるようになるが、そこでは義は社会的秩序が、利は社会的発展をうみだすとする立場がとられた。漢代に入って董仲舒は、義の重視の立場をさらにおしすすめて、義を内的倫理とする義一元論をうちたてた。この第二段階の義の観念の変容には、集権的官僚体制の発展とゆきづまりが反映している。

史林 五六卷三号 一九七三年五月

## 一 はじめに

ここでとりあつかおうとするのは、殷周から唐末までの期間(とりあえずは前漢までの期間)、義というコトバが、社会の変化を反映するイデオロギー体系の中で、どのように変容しながら生きつづけたかということである。義というコトバをえらんだのは、少なくとも漢代まで広義の儒教の観念体系の中で、礼義の観念が極めて大きな役割を果しており、<sup>①</sup>もつとも階級的諸関係の中で位置づけうるコトバであり、以後形をかえながら、少なくとも後漢く唐末まで生きつづけたと思

われるからである。<sup>②</sup>

三千年に及ぶ中国史の展開に対して科学的な時代区分を行なうことは、極めて困難であり、現在定説というべきものは確立されていない。このことについては、アジア社会に対する理論的分析の弱さとともに、中国の場合社会経済史に関する資料が極めて断代的に存在し、しかも強いイデオロギー的粉飾をへた二次的資料が大部分であるという制約を考える必要がある。ここでは、こうした制約をやぶる一つの試みとして、義というコトバが時代の変化の中で、どのようにその意味を変化させていったか、又このコトバが、社会の現実を反映するイデオロギーの体系の中で、いつから始っていつに終るその生きた機能を果たしたかを追求することによって、中国史の通史的把握への一つの手がかりをえたいと思う。その際、現在の学界で定説とするに足る時代区分が科学的に定立されていないとしても、春秋・戦国、後漢・三国、唐宋・宋初という三つの劃期が、その劃期の意味をいかに把握するかという問題をふくみながらも、一般的に承認されていることを前提として義というコトバの歴史が、この三つの劃期と関連していかに変化したかという点に重点をおきたい。

\*

\*

\*

最初に全般的な概観のために、義というコトバが現在に伝えている多くの意味を国語辞典によってみると次のようである。

- ① 謂行事得宜者、如「利物足以和義」見易伝
- ② 善、如「宣昭義問」見詩経
- ③ 正理、正道
- ④ 公正慷慨、樂助好施之謂
- ⑤ 用以濟衆者、如「義学」「義倉」
- ⑥ 謂死節、如「就義」

⑦ 假、有其名而非親非真者、如「義父」「義帝」「義齒」

⑧ 義解、如「意義」「義疏」

⑨ 与「儀」通

このような多くの、時に相反する意味をもった語義は、それぞれそうした意味が発生した時点と、生きたコトバとして使用されていた時期がある。そうした意味で、この種々の語義の新旧の層を考えると、大まかにいって、Ⅰ⑨が最も古く、Ⅱ①②③⑧、これと重なりあいながらつづいてⅢ④⑥最後にⅣ⑤⑦がくると思われる。時代との関連でいうとⅠが殷周期、ⅡⅢが春秋戦国から漢代、Ⅳが後漢来から唐末にあてることができよう。そして、その後、義というコトバにそれ以上に新しい意味を与える事態はなかった。あるいは義というコトバがそうした新しい意味をもちうるようには機能しえなかった。いいかえれば、そうした新しい意味を与える基盤から離れたと思われる。

① こうしたとらえ方については、加藤常賢「中国の原始觀念の発達」

参照。

② 例えば、五斗米道の義米・義舎に始り、南北朝～唐末までの義井・

義橋・義尼・義倉・義租・義兵・義門等の形で、又、宋代以後の義の

觀念については、相田洋氏「水滸伝の世界——中国民衆の觀念的世界

——歴研第三九四号」又、容斎隨筆八「人物以義為名」

③ こうした視点を主張するものとして研究対象は全くことなるが、草野靖氏「唐中期以後における商品經濟の發展と地主制」(歴史学研究

二九二)がある。

## 二 殷周時代における義の觀念とその変質の方向

殷周時代の義の觀念、少なくとも周代の義の概念は、徳義、礼義と熟するようになり、徳・礼の觀念と結びついていた。この点から見るとこの時期の義は正統な(メダタイ)社会的(宗教的)行為として觀念されていたものと推測できよう。

ここでは、周代のこうした義の觀念の状況をふまえて殷代にさかのぼり、更に殷代から周代にいたる義の觀念の変容とその方向、及びその背後にあるものをさぐってみたい。

そのためには、義そのものの原型にさかのぼるとともに、関連的に、徳・礼の觀念の原始的な姿をもとめ、義の觀念の原型がどのような文脈の中で位置づけられていたかをまずさぐるべきであろう。

まず義の字型の原形は、鋸で犠牲の羊をきる形であり(白川静氏「漢字」岩波新書)、そこから「身体の礼容の美しさ」(加藤常賢氏「中国原始觀念の發展」となり「のちに抽象的な徳目として扱えられたのは、礼義・威義からなる具体的儀礼の節度があつて倣効すべき儀表の意からの孳乳義である」(加藤同書)といわれる。こうしてみると、義の最初の意味は、マジカルなニュアンスさえもつた規範的行為、氏族共同体の規制の中でのもつとも正統でノーマルな行為といえよう。

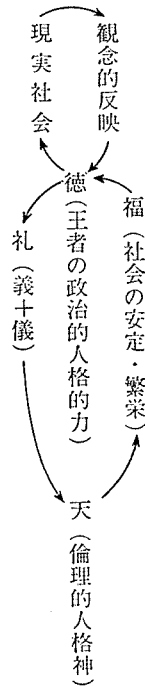
次に礼については、加藤氏前掲書の中で、礼の原義は「宗教的儀式の中で用いられる飲食器の名称であり」そこから「道徳・政治・宗教・軍事が未だ各々その領域を劃して分化しないで混然たる一体をなしていた文化状況における社会の凡ゆるものを統制する一種の制度・あるいは文化」となった。

次に徳の原義についてみると最近、これを省心の意とする従来の見解をこえた新しい研究成果がいくつか出ています。<sup>②</sup>

今これを、伊東倫厚「徳の原義について」(東京支那学報一六)によって整理すると、徳は「古典に見える『陟配天』の『陟』と同音同義であり、在上の神と交感するための『陟格』の能力がその原義であり」「配天する有徳者は大抵の場合王者である」。こうして陟上して交感する対象としての神の世界が祖先霊の世界であることはいままでもない。以上のような先学の研究を要約すると、そこには、王の心的能力『徳』を媒介として、王者の行為『義』と、儀礼を通じて天(祖先霊の世界)に結びつけられた氏族的血縁の社会的姿が浮びあがってくる。更にかれらが、こうした天との交感によってかれらが希求するものとして、たたり、わざわいからの加護を想定するとこれらの諸觀念の間の関係を次のように(第一期図一)まとめることができるであろう。

以上のような諸觀念の複合(現実の社会状況に密着した觀念の複合)を第一期(恐らく殷代)とすると、次代にも、その形は同様のものと考えるが、その内容には相当な差異がでてくる。

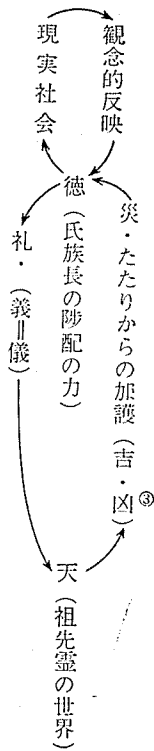
第一期、図Ⅰ



このサイクルの中で、徳が次第に王者の政治的人格的な力になり、義と儀が分かれ、天が倫理的様相をおびてゆくのは、すでに知られたことであり、これにつれて、たたりからの加護の觀念が、このサイクルからおち（むしろ吉礼凶礼として礼の方にくみこまれ）新しくこれに代ってこのサイクルの中に入ってくるのが、福の觀念である。

福の原義については、加藤氏「漢字の起源」には、羅振玉・孫海波の見解をひきついで、示に従い、福に従い、その意は分与された神酒をいれる酒壺の名からきた神福のことであるという。ところが周代に入ると、例えば詩經小雅天保に「天保定爾、亦孔之固、俾爾單厚、何福不除、俾爾多益、以莫不庶、……吉蠲為饗、是用孝享、禴祠烝嘗、于公先王、君曰卜爾、万壽無疆、神之弔矣、詒爾多福、民之質矣、日用飲食、群黎百姓、徧為爾徳」とうたっている、これが儀式の詩であることを配慮すれば、一般的には、より一層明確に、福は政治的人格的に有徳な王の力による社会の安定繁榮という形で觀念されていたといつてよいであろう。更に大雅仮楽には「仮楽君子、顯々令徳、宜民宜人、受祿于天、保右命之、自天申之、千祿百福、子孫千億、穆々皇々、宜君宜王、不愆不忘、率由旧章、威儀抑々、德音秩々、無怨無惡、率由群匹、受福無疆、四方之綱、之綱之紀、燕及朋友、百郡卿士、媚于天子、不解于位、民之攸暨」。この後半ではとくに明らかに福は天から与えられるという仮面の下にとどまりながらも、実際には、正しい王の政治の下に、卿士が結集することによって人民の支配を確実なものにするという状況が福の内容になっている。

そこで、この時代の義をめぐる觀念連合を第二期（恐らく周・春秋初）として第一期にならって表示すれば次のようになろう（第二期図Ⅱ）。



ここにみられるのは、強い血縁的紐帯に結ばれ、自然 $\parallel$ 超自然に拝跪しながら部族長を通じて祖先霊につながっていた段階をのりこえて、超自然を祖先霊の世界 $\parallel$ 天に集約してとじこめ、更にこれを倫理的に把えてゆく方向であり、礼・義が、こうした儀式あるいは儀式でいもどられた日常生活の中の各人の位置に相応してゆく方向をみる事ができよう。そこでは血縁的紐帯を所与のものとした段階から、農耕定着の結果として、一定の人為的社会的な関係が社会の成員の中で恒常的に結ばれるとともに、むしろそうした社会的関係に適合する形で、前代の観念連合が変質していったあとをみる事ができよう。

これにつぐ時期を第三期とすると、ここでは宗教的色彩の消失、従って第一・第二期の図の上半分下半分の合致がみられると同時に、福の概念がより現実的で明確な利の観念でおきかえられてゆくようにみえる。その一つの例証を易経にみてゆきたい。

易経の乾の卦に「元亨利貞」という説明がある。これを漢代以来の説によって四徳と解する説と、朱子によって「元亨利貞、貞しきに利ろし」と読む説がある。易伝はともかく易経の用法からすると、四徳説が成りたちえないのは明白であり(漢代に至って四徳説がとられた理由については後に閑説する)、重要なのは、ここで判断の規準となるべく指定された利、亨の二つの概念が、他の六三卦の判断にも同様にみられる事実である。

因みに、卦辞のうち中心的判断が利によってなされたものがほぼ半分、亨によってなされるものがほぼ半分、残りの数例が吉凶によってなされている。これは卜辞の場合に「尤なきか」「たたりなきか」といわれているのに対して極めて

非宗教的即物的である。易そのものが、占者の心的状態に運命の神告を期待するとともに、内容的には、いわば人事百般の一種の見とり図を予め完成しているところにすでにその非宗教的非呪的的性格をうかがうことができよう。そして義の観念もまたこのような関連の下で、威義の概念と道義の概念の分化を強め、新しい状況を把握しうるべき社会的秩序規範の概念として再構成されてゆく。

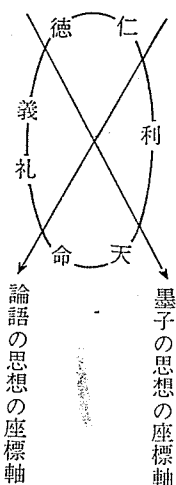
以上のべたところをもとに、前代までの観念連合の第三期における状況(春秋から戦国へ)を表示すると次のようになろう。

そしてまた、次節以下の議論を若干先どりにして戦国時代の状況にあわせてこの表に手を加えれば、戦国時代の二大思潮となる儒墨もまたこの枠組みの中に位置づけることができよう。

第三期(a) 図Ⅲ



第三期(b) 図Ⅳ



墨子の思想の座標軸

論語の思想の座標軸

- ① 詩経大雅、仮楽「威儀抑々、德音秩々」、詩経邶風相鼠「相鼠有皮、人而無儀、人而無儀、不死何為、相鼠有齒、人而無止、人而無止、不死何俟、相鼠有体、人而無礼、胡不遘死」等々。
- ② 従来の見解については、重沢俊郎「中国哲学史研究」参照、新しい方向としては、伊東氏のほか、白川静「漢字」、小野沢精一「徳論——(中国文化叢書)等参照、また、小倉芳彦「左伝における覇と徳——『徳』概念の形成と展開——」(中国古代政治思想研究)は、省と徳との関連の分析から、独特の見解をみちびきだしているが、伊東氏らの見解と全く相反するものではないであろう。
- ③ 卜辞による占いに、吉凶の形で判断があたりえられるのは比較的新しい段階だと思われる。白川静氏の「甲骨文の世界」(平凡社)等に、そうした例がいくつかあげられているし、尚書洪範(後世の修辭が著しいとしても、何らか伝統を伝えているのではないか)の他、尚書唐誥・召誥・洛誥にそうした例がみえている。
- ④ 具体的な卦辭であれば「需、有孚、光亨、利涉大川」「豫、利建侯行師」等々、また尚書泰誓に「人之有技、若己有之、人之彥聖、其心好之、不啻如自其口出、是能容之、以保我子孫、亦職有利哉」

### 三 新しい義の觀念の展開への序曲

——論語をめぐって——

以上のような義の觀念の変質が、大まかにいって、それなりの分業の展開と地縁的要素の成長を背景にしていると考えらるなら、春秋戦国期には、生産力の伸長のより一層の契機として、共同体的關係につつまれながら、共同体との対比において小経営と定義できる家父長的家族の析出がある<sup>①</sup>。イデオロギーの面でこうした現象を端緒として指摘できるのは論語においてである。

論語の中では、義の觀念そのものは明確な形で示されていないが、仁と礼を中心に展開される論語の論理の到達点と矛盾の中に、義の觀念の新しい展開の方向をよみとめることは可能であろう<sup>②</sup>。

本節で問題にしたいのは、論語における仁と礼の矛盾とその調和的統一の姿である。

顏淵第十二に「克己復礼為仁」というのが、仁と礼の關係を最も端的にあらわしているが、この表現の解釈に集中して最も精彩のある議論を展開しているのは趙紀彬氏の「仁礼解故——論語新探」補篇初稿之二<sup>③</sup>であろう。

趙氏によれば、克己の克はよく重荷にたえるという意味でのたえるであり、ここでは「由己」（自分からすすんで）の意味である。己は本来自己の属している氏族をいうコトバであったが、春秋期の「固体私有制」の經濟の發展の中で、我が身を意味するものに転化した。従って「克己」とは「身をもって実践する」の意である。

一方、復礼の復は復帰の復であり、礼樂壞崩の際にあつて復礼というのは礼の恢復を意味しており、「不仁者不可以久約」（里仁四）とか「以約失之者解矣」（同）というように「己」が、自覚的に礼の束縛をうけることができはじめて仁が成立する。いいかえれば礼は「己」に対する「井田公有制」の束縛としてとらえることができる。そして「孔子の思想体系の中では諸徳は皆礼に属し、礼を第一位とし、仁を第二位とする」「これは、「固体私有制」と「井田公有制」の矛



盾のイデオロギー的反映であり、孔子は進んで礼の立場に立って、この矛盾を調和的に解決した」。

この趙氏の見解はいわゆる「井田公有制」の内容をいかに想定するかが問題であるとはいえ、仁・礼の二極に集約される孔子の思想の性格を見事にとらえたものといえることができる。

しかしここで二つの問題を指摘することができよう。

一つは論語の思想において、礼が第一位、仁が第二位というとりあげ方ができるとしても、それはどのような意味においてであるかということ、第二に趙氏は、仁の主体としての「己」の確立の要請として、仁を「固体私有制」を表す道德としたが、これと、仁を宗族、郷党の間の関係を基礎に考える見方との間の関係はどうなるかということである。

二つの問題は互いに関連してくるので、ここでは一括して考えてみたい。

ここでまず論語にいうところの仁が、礼的秩序に合致した人間存在をいう場合と、そうした人間存在の内容についてのべる場合があるという当然のことに気がつく。趙氏の分析は前者に重点をおいているが、それは仁の思想の到達点であっても、その出発点としての後者の問題をみのがすことはできない。この点はむしろ伝統的解釈が主張してきたことであった、簡単にふれるにとどめたいが、里仁第四に「子曰、参乎、吾道一以貫之。曾子曰、唯。子曰、門人問曰、何謂也。曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。」として徳目の内容を忠恕にしぼり、更に衛靈公第十五に、恕の内容を説明して「子貢問曰、有一言、而可以終身行之者乎。子曰、其恕乎、己所不欲、勿施於人。」という。こうして、抽象的にいえば、仁とは「己」と「人」の間の真心と相互理解であるとされている。

それでは、この真心と相互理解と一応は抽象的に規定される仁は、いかなる具体的人間関係の中でとらえることができるか。

学而第一の言はこの点にふれて「有子曰、其為人也孝悌、而好犯上者鮮矣。不好犯上而好作乱者、未之有也。君子務本、

本立而道生。孝弟也者、其為仁之本与。」とのべている。とすれば、仁の人間関係の祖形に、孝弟の行なわれる場の人間関係を想定することは可能であろう。

ところでこの孝悌のうちの孝については、この時代では、すでに前代の民族的紐帯から離れた個々の家父長的家族の父長に対する孝と考えうる。

一方、悌については、同じ学而第一に「弟子入則孝、出則弟、勤而信。汎愛衆而親仁。行有余力、則以学文。」とあって、弟は「外」における徳目である。この「外」が郷党をさしていることは、子路第十三に「郷党称弟焉」とあることによつて明らかである。

こうして、論語に宗族の外枠の内にあるとはいへ、相対的に独自の家父長的家族を「内」として、郷党を「外」にする区別をみることが出来る。述而第七に「子之燕居、申々如也、夭々如也。」といい「孔子之於郷党也、恂々如也、似不能言者。」というのは、孔子の「内」における感覚と「外」における感覚の差を見事にあらわすものである。いいかえれば、彼の思想の基盤となるべき人間関係において、郷党は、内なるもの、共同体的なものではなくて、家父長的家族の「外」にあるもの、すでに本質的には共同体的でなくなつたものとされるであろう。こうして、家父長的家族の中の共同体的要素のみを抽象した仁の徳目は、外との関係では「忠恕」「己」の欲せざるところ人に施すなかれという和の調和的論理として展開するであろう。しかもなお、現実の社会関係の中で「仁」にまで浄化された人的態度は矛盾に直面せざるをえない。「司馬牛問仁。子曰、仁者其言訥。曰、其言也訥、斯謂之仁矣乎。子曰、為之難、言之得無訥乎」（顔淵第十二）。仁はまたそのままの姿では社会的な強さとひろがりをもちえない。「好仁不好学、其弊也愚」「古之愚也直」（陽貨第十七）という所以である。

孔子はすでに階級社会の構成単位となつた家父長的家族を社会の中で位置づけなければならぬ。かくて「己」が社会的規範たる礼の束縛をうけいれ、礼そのものにまで同化するところに、孔子のイデオロギーとしての仁が成立することは

趙氏の説くが如くであり、ここに、社会の發展の方向を貫きえない保守性があることも事実であろう。こうした方向をさらに延長すれば、論語の各処に散見する天・命の思想にまで到達する。家父長的家族の存在、形成がかれの教説の基礎にあるとすると、礼的秩序（現実の支配的な社会關係の觀念的淨化）はかれの思想の方向であった。

殷周以来の血縁的關係にもとづく支配がすでに崩壞變質をはじめ、この秩序を自己のものにくみかえうる展望をもった家父長的家族の輩出、礼的秩序の換骨脱胎の要求が、かれの思想を規定し、土を君子―道德的能力の保持者とする原始儒家の主張をうんだと考えられよう。<sup>④</sup>

この点で興味があるのは、葬制をめぐる儒墨の論争である。現存している墨家の葬制に対する議論は、非儒篇下・節葬篇下の二篇のみであり、これらの篇は渡辺氏によって、戦国末の成立と推定されているのが正しいであろう。しかし、すでに孟子が墨家の薄葬を批判していることを考えれば（滕文公篇上）、葬制をめぐる儒墨の論争の起源は古い。非儒篇下は、主として、儒家の喪制が、尊卑・親疏の二元論に立っていることをついて、儒家の葬制に対する考え方の矛盾を指摘している。ここでの論理そのものは、むしろ儒家的な、むしろ反動的な方向からなされているが、儒家の喪制が二元論に立つとする指摘には鋭いものがある。そこには、従来礼的秩序の中での独立的葬制をもちえなかつた新興層が葬制を通じて社会的に自己を表現しようとする方向とそれに対する批判として興味ある論点がみられる。

加藤氏前掲書は、いわゆる三年の喪は、喪制の起源ではなくて、「古礼の倫理的解釈」であるとしている。このことは原始儒家が古礼をふまえながら、それを作りかえ、その基盤とする家父長的家族を礼的秩序の中に位置づけようとする努力の一環をなすものではないだろうか。このように考えると、儒家喪制の二元論、ことに、親疏の重視は新興層の勤労者の性格との関係で考えられるのではないだろうか。<sup>⑤</sup> このような主張の背後には、地主層形成への展望をもった家父長的家族の成長とその弱体性がよみとれよう。

「邦有道、貧且賤、恥也」「好勇疾貧、乱也、人而不仁、疾之已甚、乱也」（泰伯第八）ここからよみとれるのは、貧富

の分化の肯定であり、貧富の分化が「道」をもって行なわれなければならない。あるいは行なわれているはずであるとす  
る要請である。

孔子がのべて作らずといひながら周政にたちかえることよって、礼的秩序に新しい意味を与えたのは、このような彼  
の思想的基盤と関係してくると思われる。

一方、かれらの弱体性も、この私的秩序の再評価の中で当然でてくるはずの義の觀念の再評価を十分には進めなかつた。  
論語の中では「義」は一般的に正しいというに止まることが多く、他の概念との結びつきもさほど明白ではない。利と義  
の關係についても、一般的にいわれるように、利と義の矛盾というとらえ方が確立しているようにも見えない。「見利思  
義」(憲問第十四)「見小利、則大事不成」(子路第十三)というのが、論語の利義關係の把握の基調であつて「邦有道、貧  
且賤恥也」というのと同様の把え方といえるのではないだろうか。

のべて作りながらも、礼の価値を先験的なものとしたところから、義はいいやすくして位置づけ難く、利はいい難くし  
て位置づけにくいものにとどまつた。「子罕言利与命与仁」(子罕第九)というのも当然であろう。いわば「利」と「義」  
は論語の教説の二つの弱点となつたが、他の論理を時代の変動の中で、主体的に構築したことが後出の諸家に大きな影響  
を与えたといえよう。

- ① この点については、増淵竜夫氏の「中国古代の社会と国家」におき  
められた諸論文が極めて示唆的である。
- ② 本稿では、仁の觀念そのもの前代からの変質についてはふれえな  
かつた。この点については竹内照夫氏の「仁の古義の研究」参照。
- ③ 原載は新建設一九六二の二、のち孔子哲学討論集に入る。
- ④ この点で、かれらの目指した方向を、賢人政治の追求とする侯外廬  
氏の見解は極めて示唆的である。思想通史一・上・孔墨顯学。
- ⑤ 仁井田陞「中国の農村家族」にみられる農民の家族構造に対する分  
析の視角はここでもかなりな程度に有効であろう。

#### 四 墨家における利義相関説の展開とその挫折

墨家の説く個々の論理は極めて単純明快であるが、思想全体としてみると、そこには多くの矛盾を内包している。墨家に対する見方が多様を極める所以であるが、渡辺卓氏は、手工業者集団を母胎とする思想の軌跡の集成として現存墨子を把え、そこから多くの重要な事実を明らかにされた。

ここでもまず基本的に渡辺氏の成果によりながら、墨家の論理の歴史的展開を考えてゆきたい。

そこで、十論二十三篇の中で、墨家の諸概念がどのようにあらわれているかを簡単な統計でもってあらわしてみる。そこにあらわれる諸傾向が妥当なものであれば、渡辺氏の分析の客観性が別の面からうらづけられるし、またこの作業の中から、墨家における義の觀念の位置づけについての手がかりをひきだすこともできよう。

そこで、初期墨家以来の概念（儒家からひきついでものをふくめて）と予測できるものとして、仁、徳、乱、義、聖王、愛。中期以来強調されたと予測できるものとして、利、兼、別を、後期のそれとして、天、鬼を、儒家との対比のために礼を考えて、これらの概念が、各篇の中で、どのようにあらわれてくるかをみることにする（表Ⅰ・各篇の配列順序は渡辺氏の見解による）。こうしてみると、各篇はそれぞれ特有のテーマに即してくみだてられてはいるものの、全体としていくつかの特徴を大まかに指摘することが可能となる。

その第一は、節用上篇までの初期のものとされているものでは、一つの主張が少数の概念から構成されており、それ以後はそうではないということである。又この表の内容面からいえば、この他次のような諸点に気がつく。

- ① 乱・聖王といった概念が初期から中期にかけての転換点でやや減少し、後期になって再び増加していること、
- ② 義が利や愛の概念と結びつけられず、単独で主張された時期があること、
- ③ これについて、利が義とか愛とかの概念ときりはなされて、単独に主張されたことがあること、

表 I. 墨子十論二十三篇の概念の分布 (墨子引得, 哈仏燕京による)

	仁	徳	乱	聖王	愛	義	利	兼	別	天	鬼	礼
兼愛上上	3		18		29		10	3				
非攻上上			1			17	1					
尚賢上中		3	1	10		14						
兼愛中中	5		1	2	27		14	9		1		
非攻中上					1		6				1	
節用上上				3			5					
兼愛下下	3	1	3	2	16	1	27	51	14	3	1	1
非攻下中	2	5	4	4		10	29			22	9	
節用上中			5			10	1			3		
尚同上下	1		2	4	9	14	11	9	3	36	6	
尚賢下下	1	1	4	1		1	5			2	2	
尚天下下	1		5	8	11	20	11			3		
尚天上下	6		4	3	14	23	12	13	6	40	5	
非節上下	3		3	3			10			2	1	
節葬下中	14		14	10		13	10		2		7	
尚志中中	13	1	3	1	13	20	22	4		77	6	
尚同中上	1	1	6	6		25	3	3		12	8	
尚命上中	1	1	7	3	1	4	12	1	1	4	6	1
尚賢中中	7	8	5	3		1	7	2	1	14	6	
非命下下			1	4		1	1			5	1	
非命下中			9	2		1	1			5	2	
非命下下	2	3	1	18	1	1	4			5	2	
明鬼		1	3			1	11		5	8	77	

④ 最末期には、利義の両概念がほとんどきえさり、代りに乱・聖王・天・鬼等の概念がでてくること、

⑤ 礼の概念が全くとりいれられず、礼に無関心(ほとんど反撥さえない)であること、以上の現象をふまえて初期墨家の著作であると考えられる兼愛上、非攻上、尚賢上の三篇の本文に立ちいって、これらの概念の内容と関連のしかたをみてみよう。

[I] 兼愛上篇では「聖人以治天下為事者也」というテーマを、冒頭・中ほど・結末と三回にわたってくりかえし、最後に「故天下兼相愛則治、相惡則乱」と結んでいる。ここでは、乱の原因として「虧人自利」が、治の原因として「兼相愛」がとかれる。

非攻上篇では、同じ「虧人自利」に「不義」「不仁」という表現が与えられ、仁・義の概念にはじめて墨家的内容が与えられた。

尚賢上篇では「義」「賢」「徳」を規準に良士

を起用すべきことが強調されるが、起用する主体は、「王公大人」であり「聖王」である。ここではいわば、社会の発展・秩序のシンボルとして聖王が描定されているともいえる。論語の場合には聖人のみが内題とされ、聖王の語はあらわれず、孟子の場合にも聖王の語は少ない。これは墨家が儒家の制約をこえて政治・社会に対する眼をみひらいていく過程で前二篇で、墨家的な仁義の関連ができあがり、更に、聖人↓聖王の概念の発展を媒介として、社会の生産の安定・発展が意識されたことを示すものであろう。「義」の觀念を中心にいえば、この三篇は、墨家がのちに独自の利の觀念を定立し、それとの関連で義の概念を整備する前史といえよう。

[Ⅱ] 兼愛中下篇、非攻中篇、節用上篇の四篇の段階、

墨家的な社会的な利の觀念が定立されるのはこの段階である。まず本文での墨子の言としてのテーマ設定が、四篇中三篇まで、社会的な利の觀念をめぐってなされていることが注目される。

兼愛中篇、冒頭「仁。人之所以為事者、必興天下之利、除天下之害、以此為事者也」、結末「当兼相愛、交相利、此聖王之法、天下之治道也」

兼愛下篇、冒頭「仁。人之事者、必務求興天下之利、除天下之害」結末「当若兼之不可不行也、此聖王之道而万民之大利也」

節用上篇、冒頭<sup>③</sup>「聖。人為政、一國可倍也」結末「去無用之(費?)、聖王之道、天下之大利也」

非攻中篇のみこうした明確な形式はないが、表でみても、利の他には重要な概念が見当たらないからここに置いてよいと思う。なお十論二十三篇中、こうしたテーマ設定があるのは、この他には非樂上篇のみである。但し「天下の利を興し、害を除く」という部分だけをとりだすと、以後の諸篇の定り文句となる。

さてこのグループを一括して考えると、利を主張する特徴的な論理はほぼ次の三つにしぼることができよう。

その第一は、節用上篇・非攻中篇にみるような戦争による人民生活の破壊への非難、兼愛中にみられるような、強が弱

を、衆が寡を、富が貧を、貴が賤を、詐が愚を侵害する階級社会の現実への非難。墨家はこれらの現実を非とし、こうした状況を排除した所に利の観念を想定し、ここに各人がそれぞれの生活を安定させ、互に利しあい、社会全体の発展を来しうるようなユートピアをえがく。

第二には、非攻中に、土地よりも人民を重視し、節用中篇に人口の減少に注意する点にみられるような一種の勤労主義である。

第三は、こうした利を実現するものとしての仁人・聖王・聖人（これらの諸篇では聖人ということばも聖王とほぼ同義につかっている）の設定である。これらの三つの主張は互に関連をもっているが、兼愛中篇に力説するような万人を利する禹のような聖王の設定があつてはじめて、現実の階級関係をこえて、勤労的精神の上に、相利しあい、全体の利益と個人の利益が合致する発展的社會を構想しえたのであつて、この点が、利の主張を社会思想として定着させるニガリの如き役割を果している。

かくて、この四篇の段階で、中心的な概念として利がとかれ、墨家的な利の観念が確立した。同時に注意すべきことは、この四篇にあつては、兼愛下篇の他者の墨家に対する批判の言の中に義が一例でてくるのみで他には義というコトバ自体が見当らないことである。これらの四篇で利をよしとして、利を中心にその主張をすすめてきた以上、利を実現することが義であるとする以後の墨家の主張は当然予測されるところであるが、この間に、利のみを主張するこの時期があつたことは、墨家の義が儒家の義の概念の流用をこえてすすんだことの表現であるとともにその間に聖王概念を媒介とせざるをえなかつたことを思うとき、墨家的な利義統一観念の難産と挫折を予想することができよう。

### 〔Ⅲ〕 非攻下篇、尚同上篇、天志上篇の段階、

墨家的な義がはじめて表面にでてくるのがこの段階であるが、まさにこの時点で、墨家の内部分裂が明瞭にあらわれてくる。この三篇の中で、墨家の正統派として、それまでに展開された論理をひきついで発展させ、墨家的な利義相関の立



場をうちたてたのは非攻下篇である。そこでいうところは要するに非攻が利であり義であるというにつきるが、すでに個の利と社会の利、個の義と社会の義の分裂の中で、利義相関を主張することは困難である。非攻下篇がこの困難をのりきるためにとったのが、「聖王」の概念の方向をさらに延長させた「天」「鬼」の概念の主張である。

そして「聖王の道」からさらにすすんで、「天」「鬼」をもちだして「其上中天之利、而中中鬼之利、而下中人之利」という「三利」の説をとき、三利を実現することが「義」であるとす。これは前四篇の利の論理の未成熟な、屈折した発展ということができよう。

さて、この段階及びこれ以後の状況を通観して、利義相関の観点から墨家の主張を整理すると、もし大胆にその端的な特徴をとらえていうなら、それは次の三派に分かれるであろう。

- (a) 宗教的利義統一論、非攻下篇から、さらにその特徴を拡大して天志篇等にひきつがれる。
- (b) 権力的義一元論、尚同諸篇が典型
- (c) 勤労的利一元論、非楽上篇が典型

(a)の場合には、天・鬼、三利の設定の線をさらにすすめて「林谷幽門」においてもかならず人の行為を知る天に、利義の統一者の役割をあてている。そこでは「義なるものは政なり、下の上を政するに従るなく、必らず上の下を政するに従るべし」としながら、その最も「上」に天をおいて、人民の要求と怨嗟を屈折した形で表現している。

これに対して、尚同篇は現実の階級矛盾を「十人十義」個がそれぞれの立場（「義」）を主張し、他を攻撃することからくるとして「天下の義を一にする」支配者の支配を確立することがその唯一の克服の道であるとする。そこでは「十人十義」の世界を「君臣上下長幼の節無く、父子兄弟の礼無し」と儒家の論理をそのまま利用して批判している。

一方勤労主義的方向では、利義統一の立場をすすめることにより一層自由な発展が見られる。非楽上篇をとってみると、〔Ⅱ〕の段階の三篇とほぼ同様のテーマ設定をしたあと、その論理をさらに発展させ、動物と人類を労働の有無でもって区別

するまでに及んだ。これは重要な認識ではあったが、同篇はつづいて、士君子が関市沢梁の税をおさめるのも、農民が労働することも、同じく「分」に応じた労働であるとすることにより、むしろ儒家ことに荀子の論理に近づいている。こうして、支配者の支配のための労働と、勤労者の自然を対象とする労働を完全に等置するこの論理は、この後、尚賢中、節葬下、天志中、非命下等の各篇にうけつがれ、権力主義的方向と勤労的方向を媒介している。

以上のようにみえてくると、墨家にあつてさえ、利の実現を義とする論理は完全な形では成立せず終り、そこに墨家集団の論理的弱さ、階級的限界をみることができると思われる。後期墨家の著作である経上篇四十には「義利也」というが、それに対応する経説上篇四十二には「義、志以天下為芬、而能々利之、不必用」といい、経説上篇四十に「利所得而喜也」、同じくこれに対応する経説上篇四十二には「利、得是而喜、則是利也、其害也非是也」という。

ここでは「義は利することなり」と直書して利義相関を明確に定義したようにみえるが、こまかくみると「志ざすに天下を以て芬となし」「必らずしも用いず」とはさながら孟子の言葉つきであるし、利を「得て喜ぶもの」ときわめて主観的に定義している点も、墨家本来の客観的な利のとらえ方をはなれて儒家の立場に近づいていると思われる。

いわば「義利也」の命題は、本来の墨家の基盤、立場の上では十全に成立せず、表面上成立した時は、利の觀念の後退と結びついていたといえよう。

- ① たとえば、郭沫若氏は、進歩的儒家に対して復古反動的とし（十批判書、馮友蘭氏は手工業者の進歩的な思想とし（中国哲学史、関鋒氏は小生産者一般の進歩的思想とし、（中華文史論叢）、板野長八氏は法家と側面を共通する専制主義の理論とする（中国古代における人間観の展開）

の兵法巧書について」（東京支那学報三）「墨家思想」（講座東洋思想四）

③ この部分は墨子の言とはされていない。

④ これはあくまで論理的整理に止って、渡辺氏注②論文、ことに「墨家思想」のように、歴史的な分析にまで至っていない。

② 渡辺卓『墨子』諸篇の著作年代」（東洋学報四五の三・四）、「墨家

五綱戦国儒家における義の觀念——特に荀子の利義統一——

墨家の出現以後において、これと対応しながら、儒家の立場を明確にしていた人物としては、当然のことながら孟子と荀子があげられる。当面の問題に関して孟子が儒家に寄与したのは、仁義の根柢を主観にもとめる觀念論的立論である。渡辺氏が仁義の併称はむしろ初期墨家に始るとされているのを思えば、孟子は墨家の立論をふまえて、その觀念論的淨化に力をそそいだといえよう。

彼は仁義を心に先驗的に根ざすとし（公孫丑上篇・尽心篇）、従つて仁義を内なるものとし（告子篇）、その利との対立を孔子以上に明確に主張している（梁惠王篇、告子篇）。このことは、かれが孔子の学統をうけつぎながら、墨家に対抗できるだけの論理を治者の立場から築きあげようとした努力の結果であるといえよう。

この点で当面の義との関係でいうと、公孫丑上篇・告子篇の有名な四徳の説が注目される。すなわち公孫丑上篇では「羞惡之心、義之端也」「辭讓之心、礼之端也」といい、告子篇では「羞惡之心、義也」「恭敬之心、礼也」という。

ところが一方、尽心篇に「親々仁也、敬長義也」とあつて、義は「羞惡之心」であるとともに「敬長」でもある。これは、礼と義がほぼ同意につかわれてくることからくる舌たらずの言い方ともいえようが、それにしても「羞惡之心」と「敬」「礼」とは例えば、「測隱の心」と「仁」のように直接的に結びつかない。ここで思いだされるのは、すでに墨家が、初期の兼愛上篇において、「虧人自利」を不義としていふことである。してみると、孟子の場合には、これをうけて、「虧人自利」に対する「羞惡の心」を義の出発点としたものと考えられる。一方かれにとっては、現実の君臣関係は、このような不義を抑圧すべきもの、抑圧しているものであつて、そこから君臣関係にみあう礼「敬」を、義を通して「羞惡之心」にまで結びつけたものであろう。ここに「義は路なり」（万章篇）「義は人の路なり」（告子篇）とする普遍的な義の論理が構築された。それはまた「口が味わい」「耳がきき」「眼が見る」と同じ自然の働きとさえされるのである（告子

篇)。

しかし、こうして義の端緒を蓋悪の心に結びつけることによって、人倫の普遍的道德として義の觀念を定立したとしても、現実の徳目たる義が君臣関係の道德たる教に復帰せしめられるとすれば、そこには、君臣関係に入るべき士・君子の立場が明瞭に反映している。

たとえば離婁篇に「朝不信道、工不信度、君子犯義、小人犯刑、国之所存者幸也」というごとく、義を犯すものは君子であって、義は庶民の与らぬところであった。同じく離婁篇には「大人者、言不必信、行不必果、惟義之所在」とあって、義は言行の信頼をこえたところに成立しうるものとされている。

この条が論語の子路第十三の同様の表現をふまえていることはいままでもないが、同様の言の発せられた背景と重点のおきかたを考えれば、そこには少なくない相異がみいだされる。

「子貢問曰、行何如斯可謂士矣。子曰、行己有恥、不辱君命、可謂士矣。曰、敢問其次、曰、宗族称孝焉、郷党称弟焉。曰、敢問其次。曰、言必信、行必果、硜々然小人哉、抑可以為次矣。曰、今之從政者何如。噫、斗筭之人、何足算哉」

ここでは最上の士は自己の行動そのものが正しく、中位の士は身近の人間に信頼され、下位の士は、眼界のせまさはあっても、言行に信頼がおかれるものとされて、斗筭の人とされる当代の「從政者」とは質的に異なるものとされる。論語の文脈からいえば「言必信、行必果」というのは、それなりに重要な徳目であって、ただそれだけに止っていは、大局的にみて不十分であるというにすぎない。孟子が、義のあるところ、言行まことならざるも可とするのは「言必信、行必果」の墨家の義を念頭において、君子の義は庶民の判断をこえたものとする発言であろう。同様に、離婁篇に「非礼之礼、非義之義、大人弗為」というのも一方では、伝統的な礼義の現代的解釈の要請であるとともに、他方からみると、墨家の義を、君子の立場から、不義の義とするものであったのではないだろうか。

要するに、孟子の教説にあっては、義を主観に根拠づけて、普遍的徳目として主張する一方、義をつかみ拡充しうる存

在として、利をこえた君子をおしだすことによって、墨家の主張を克服しようとしたものといえる。そこでは、一方的に利義の相克と義の優位性が設定され、論語においては、和の論理でもって、それなりに把握されていた現実社会の矛盾に対する追求さえ忘れさられた。

こうした状況の中で、儒家の立場に立ちながら従来の儒墨抗争を止揚する論理を提供したのが荀子である。

非十二子篇で、荀子は孟子をきびしく批判しているのは周知の事実であるが、その主旨は、孟子が孔子の学説を好きかっつてにあやまり伝え、その説には「統」（学的一貫性）がなく、類（客観的分析）がなく、觀念と弁舌の遊戯に墮したということにつきる。<sup>①</sup> 当然のことながら、そこには、儒家の学統を墮落させたものに対する怒りと学統をつぐものとしての自負はあつても、敵対的な語気はない。

一方、同篇の墨家批判は「不知一天下之權稱、上功用、大儉約、而優差等、曾不足以容弁異、梟君臣。然而持之有故、其言之成理、足以欺惑愚衆。是墨翟宋鉞也」という。前半は、墨家の階級的秩序の無視を非難するが、同様の発言は極めて多い。楽論に「墨子之於道也、猶瞽之於黑白也、猶聾之於清濁也」と墨家のレトリックを逆用して瘖墨と罵倒し、天論に「政令不施」ときめつけるなど、専らこの点に批判の重点がおかれている。さらに後半は、墨家の主張のそれなりの合理性説得性をみとめながら、同時にその敵対的性格を確認している。

荀子の墨家批判は、社会秩序の価値の肯定を軸として「和」と「分」の論理をもつて、社会秩序と義という論理をくみため、墨家の弱点（社会思想としての未成熟性）をついている。それは儒家の立場からする利義統一の主張であり、墨家の十人十義、百人百義の世界の止揚である。

すでに墨家が労働の立場から人間の本質を規定したのに対して、荀子は労働のあり方、労働をめぐる社会関係から人間の本質を規定する。王制篇にいう「水火有氣而無生。草木有生而無知、禽獸有知而無義。人有氣有生有知、亦且有義、故最為天下貴也。力不若牛、走不若馬、而馬牛為用何也。曰、人能群、彼不能群也。人何以能群、曰分。分何以能行、曰義。

故義以分則和、和則一、一則多力……不可少頃舍禮義之謂也。」ここでは人間の本質を集团的社会的存在としての面にもとめるとともに、その秩序の原理を礼義とし、それを人間の本質の規定としている。ここでは集団が秩序を必要とするという抽象的主張の中に、秩序 $\parallel$ 礼義として、現実の階級的秩序を、すべりこませている。荀子のこのような主張はいくつかの要素からなっている。第一は人間の社会は統一的な群をつくっているとする事、第二はその群がなりたつためには一種の分業があり、またその分業を統一する秩序がある事、第三にはその秩序が、礼義というコトバであらわせられる現実の秩序そのものである事である。

このうち、第一第二の論点には墨家の主張の再整理としての面が感じられる。王覇篇はこの点を恐らくより原型に近い形でのべている。すなわち、まず礼義の分を守ることが、百王の同じくするところ、礼法の枢要であるとのべたあとで「然後、農分田而耕、賈分貨而販、百工分事而働、士大夫分職而聽、建国諸侯之君、分土而守、三公總方而議、則天子共己而止矣。」という。ここには分つこと $\parallel$ 分業がそのままの分たれたものの「分」であるとすするレトリックによって、後期墨家の、治者の労働も、勤労者の労働も、全体として社会を構成する等質の一部分とする議論を、儒家的な礼義の世界にひきいれたあとがみられるのではないだろうか。

第三点については、王制篇に「有天地而上下有差、明王之始立而処国有制。夫兩置之不能相事、兩賤之不能相使、是天下教也」と儒家の見解を冷酷なまでに明確にしているが、これは礼論篇に「礼起於何也。曰、人生而有欲、欲而不得、則不能無求。求而無度量分界、則不能不爭。爭則亂、亂則窮。先王惡其亂也、故制礼義以分之、以養人之欲、給人之求。使欲必不窮乎物、物必不屈于欲、兩者相持而長、是礼之所以養也」とあるのをみれば、荀子がこのように冷静に階級秩序の価値を主張した背景には、重沢俊郎氏が「荀況研究」(周漢思想研究)以来主張されている、荀子の生産力発展に対する確信があると思われる。

こうして富国篇では、さらに一步すすめて「有分者天下之本利也、而人君者所以管分之枢要也」とのべて、分( $\parallel$ 礼義)

が利の大本であるとし、正名篇には「正利而為、謂之事、正義而為、謂之行」といい、人間の本来の行為とは、義・利を正しく把握する行為のことであるとしている。

こうして荀子にあっては、義・利の關係は見事に統一されるが、そこでは義があることによつて利が生じる。義は利の保障であるとする觀念が貫かれ、しかも利は望ましいものとする見方もすてられてはいない。こうした主張は整った形では中国思想史でもはじめての見解であろうと思われる。春秋左氏伝には、義が利の本であるとする言が、超時代的に頻出するが、これはすでに津田左右吉氏が明らかにしているように、後世の仮托であることは疑いえない。問題はこうした荀子の所説が墨家のそれをとりにいれて、それを儒家の立場からのりこえたところに成立することである。

さて、荀子は春秋戦国時代の思想の集大成者であり、この時期の最高の唯物論者であるという評価はかなり一般的であり、義の問題についても、若干の留保をつけながら、このことを確認できた。しかしながら荀子の立場は明確に治者のそれであることはこれまた一般的にみとめられているといつてよいであろう。これに反して墨家の主張は、ついに十分開花することなく挫折したとはいへ、手工業者をはじめとする小生産者の立場を貫こうとしたものである。本稿でいえばⅢ期以後の諸篇において、その主張がいよいよ屈折拡散していったとはいへ、それは集権的官僚制の発達中の小生産者層の弱さ、視野のせまさによるものといえよう。荀子以前では、その主張の高さにおいても、勢力においても墨家は十分に儒家に対抗しえた。孟子公孫丑上篇の「北宮黝之養勇也」で始まる有名な説話では、孟施舍の守氣、曾子の守約が価値あるものとしてえがかれ「孟施舍似曾子、北宮黝似子夏」と儒家の中でさえ、こうした価値が認められていたことがうかがわれる。孟子自身は「其為氣也、配義与道、無是餒也」と、この説話を自分の立場からしくくってはいはるが、こうした守氣・守約の風が古い共同体的關係からときはなされた個人の、「義」として「春秋中期以後の下級武士の習俗的規範と生活感情の基盤となつていた」とすると、孟子のとく義はいかにもひよわな感を与える。こうした墨家が挫折し、儒家の中ではもつとも社会的視野をもつた荀子が、生産力発展を是とする樂觀的立場を貫きながら、戦国時代の思想

を大成した所に、この時代の動きを理解するカギの一つがあるとはいえないだろうか。

① 宮崎市定「中国古代における天命と天命の思想——孔子から孟子

に至る革命思想の発展」(史林46の1)でも、孔子から孟子への思想

の発展の間に墨子をいれて考えるべきことが主張されている。

② 左伝の思想史的研究、第三篇第二章。

③ 増淵竜夫「中国古代の社会と国家」の諸篇参照。単に「墨侠」のみ

でなく。

## 六 漢代における義の觀念の転回——董仲舒その他——

荀子による義の觀念の位置づけは漢代においても、ほぼそのままうけつがれていった。

先にもふれたように、易経の「乾、元亨利貞」に対して、文言伝が「元者善之长也。亨者嘉之会也。利者義之和也。貞者事之幹也。君子体仁、足以长人、嘉会足以合礼、利物足以和義、貞固足以幹事。君子行此四德者、故曰、乾、元亨利貞。」という。これはとくに元、利に哲学的意味を与えるための無理な解釈であって、元を仁に、利を義に関連づけているが「利物足以和義」というのが、荀学の立場をうけついでているのは確実である。坤の卦の文言伝に「君子敬以直内、義以分外」といい、繫辞伝の下に「理财正辞、禁民为非、曰義」とあるのも同様に考えられるであろうし、同じく繫辞伝の下に「往者屈也、来者信也、屈信相感而利生焉」とあるのは、荀子不苟篇に「詩曰、左之左之、君子宜之、右之右之、君子有之、此言君子能以義屈信变应故也」とあるのを下じぎに、義をもって屈信するところに利が生じると解したものであろう。礼記についてはいうまでもないが、先にふれたように、左伝の義に対する觀念も荀学のそれをうけついでている。

以上のような、前代からうけつがれた利義統一の立場に対して、春秋穀梁伝・公羊伝、ことに公羊伝は、凡そ義をいって、利をいわないことで、徹底している。その義についての判断も、動機主義、主観主義の立場が明白である。①この公羊学の立場に立って、荀学の觀念論的純化を計ったのが、前漢の公羊学を代表とする董仲舒であった。

この荀学と董学の継承関係については、すでに重沢氏の指摘があるが、重要なことは、董学にあつては、荀学の治者の



立場をうけついで、一方的演繹的に純化した結果、荀学は全くその姿をかえて、極めて観念的な、君主絶対化の論理をひきだす利用物になりおわっていることである。

董仲舒の場合には、君主の上に天をおき、さらにその上に元をおくといっても、そこで天・元の果すべき役割は、例えば後期墨家の非攻下篇・天志各篇のように、君権を制約すべき役割は与えられておらず、君権、王権は本来、元・天に一致すべきものであって「性は天質の樸、善は王者の化」(春秋繁露・実性)<sup>③</sup>である。人民は君王の下、その人格的価値さえ王者から与えられるものになりおわっている。<sup>④</sup>同じく春秋繁露卷九・身之養重於義篇に「義は心の養なり、利は体の養なり」として、義を主観の中にとじこめ、利を卑俗化するとともに「人甚有利而無大義、雖甚富則羞辱大惡、惡深禍重、非立死其罪者、即旋傷殃憂爾、莫能以樂身而終身、刑戮折天之民是也」とのべ、不義を「罪」とし、国家の刑罰としての刑戮と、天の刑罰としての天折を等置している。

ここでは社会秩序、階級関係と自然の秩序法則とが混然一体となった世界が構想されている。こうした傾向は利に対するとらえ方にも明瞭にあらわれてくる。玉英篇第四に「凡人之性、莫不善義、然而不能義者、利敗之也。故君子終日言不及利、欲以勿言、愧之而已、愧以塞其源。」といい、利の追求を人間の本質としながら、その限度をこえることをもって悪とした荀子の立場をこえて、利を本性に非る悪と措定したのは、利が天から与えられる自然の利と相似して君子から与えられるものとする(考功名篇)主張と相即して、人民の側からの利の追求をありうべからざるものとするものである。

このような彼の観念論的立場からして、義のいみづけも、大きく回転することになった。少なくとも春秋戦国期の「義」は、社会的関係・社会的行為における規範の概念であった。ところが、春秋繁露仁義法篇に「春秋之所治、人与我也、所以治人与我者、仁与義也。以仁安人、以義正我。故仁之為言人也、義之為言我也、言名以別矣。……衆人不察、乃反以仁自裕、而以義設人。詭其処而逆其理、鮮不乱矣」「義者謂、宜在我者、而後可以称義、故言儀者、合我与宜、以為一言」というをみれば、董仲舒は、義を人の心の中に内在すべき天理としてとらえていることがわかる。いいかえれば、各人

は、その君主に代表される社会秩序への帰属の原理＝義を、その主観の中に、能動的に持たねばならない受動的存在となつた。ここに公羊学の観念的な義一元論が完成したといえよう。

こうして、義の論理は、融通無礙の境に入るとともに、社会思想の質としては、荀子から大きく後退して社会の実体から離れて一人あるきをはじめた。後漢から三国のころにかけて義がいわゆる忠義の意をもって頻用されたのは、ここに起源をもとめうるであろう。こうした状況は、漢代の国家・支配階級が、かつて荀子らによって期待されたような発展的機能をもはや果しえなくなった現実の反映ではないだろうか。

しかしながら一方、荀学から、易伝、礼記、左伝とひきつがれてくる伝統も公羊学によって消しさられたのではない。何よりも社会的行為の実体としてみれば、孔悝の乱に「是公孫也、求利而逃其難、由不然、利其祿、必救其患」(史記三七衛康叔世家)と死に赴いた子路以来、人格的結合を基礎にした利義統一の立場はイデオロギー的には完全に開花しなかつたとしても、脈々とうけつがれてきている。すでに義観念の主流が支配的社会秩序に、やがて君主権の下に包摂されていても、それは否定的な形に変貌しながらも、郷村の場で生きつづけたものと思われる。やがてここから義米・義社から義井・義橋・義児に至る社会的結合の論理としての義の再生がみられるであろう。史記一二七日者列伝に、卜筮者の立場を擁護して「以義置數十百錢、病者或以愈、見死或以生」のべているのは、こうした覆流がより肯定的な形で復活する過渡的な状況を表現しているのではないだろうか。<sup>④</sup>

① この点については、日原利国「春秋公羊学の倫理思想——判断方式について——」(東洋史研究三三の三) 参照。

② この点については、重沢俊郎「董仲舒研究」(周漢思想研究) 参照。

③ 同じく春秋繁露の王道通三篇での王字の説明をも参照。

④ 侯外廬思想通史卷二第三章第二節「董仲舒の神学世界観及其天人図

係論」に、かれの哲学にいう「人」とは完全な意味においては聖人であり、聖人たる皇帝であるとしている。

⑤ 公羊学の位置づけと、一方で現実の危機について、稲葉一郎「春秋公羊学の歴史哲学」(史林50の3)がすぐれた分析を行っている。

この時期の義の観念の変化は大きく分かつと、二つの段階に分けられるであろう。その第一は、殷周から春秋に至る段階であり、第二は、戦国から前漢までの段階である。そして、この二つの段階はそれぞれ二つの小割期をもつ。

第一の段階を通じて、義の観念は、基本的には、氏族的血縁集団の支配秩序・行為様式の中の行為の規範であった。そしてその前半では、血縁集団のせまさを反映して、集団の規範的行為は祖先靈の監視の中で、そのただしさ義がうらうちざれていた。つづく周・春秋期では、地縁的要素の成長（その最基底には家父長的家族の労働単位としての明確化小経営の初歩的確立への方向がある）に応じた形で、従来の規範的行為が儀としてとらえられ、その上に新しい社会的結合の是認をもふくむ形で、義の観念が整備されるようになる。

第二の段階は、前段階の新しい芽が全面的に開花した段階である。ここでは具体的行為としては「其禄を利すれば、必ずその患を救わん」という利義相関の立場、このような利義相関の荷い手としての相対的に自立的な個の立場が広汎に展開されていたと思われる。仁の概念の変化<sup>①</sup>、徳の概念の変化<sup>②</sup>もまたかかる状況に密接に関係する。しかしながら、イデオロギー的には、こうした状況は簡単には確立しなかった。論語における新しい仁の概念の成立は、義の概念の変化を予測させるものであるが、その本格的な位置づけへの努力は墨家に始まり、孟子をへて荀子で完成する。墨家にあつては、利を社会的発展・生産力発展を代表する概念とする新しい視野をひらき、それを個人が当然なすべき社会的行為義と関連づける方向がみられていたが、これはついに本格的には成立せず、この点からみた墨家は、三つのこととなった方向に分化してゆくことになる。つづいて荀子は儒家の立場に立ちながら墨家の社会的思想を全面的に吸収して、これと対決し、独自の利義統一論を作りあげた。その基本的主張は、社会的秩序義、があつてこそ人類の存在が保障されるとする明確に治者の立場に立つ理論であるが、そこでは社会発展に対する樂觀・自信と、社会自然に対する唯物論的見方がそのうら

けとなつてゐる。このような墨家↓荀子への道の背後には、新興地主層の發展的方向と、それを上から組織する集権國家の發展↓侯外蘆氏らのいう維新のコース<sup>③</sup>の貫徹があつたものと思われる。

ところが、漢代に入るとこうした發展をもはや十分に把握できなくなつた中央集権の化石とともに、董仲舒の主観的な義論がでてくる。そこでは、義は利ときりはなされ、人の善は（義といいかえうる）王者の化によって与えられ、人はそれを能動的に、主体的に（実は受動的客体的に）うけていれるべきものとされる。そこに貫かれるのは、専制権力下の秩序を観念的に淨化する方向であるといえよう。義の観念の社会的実体からの遊離は漢王朝権力の社会からの遊離への傾向の一表現であらう。そしてその背後には、南北朝以後の「義」的結合（義米・義社……）の実体が、ゆっくりと育つていたのである。

① 竹内照夫「仁の古義の研究」

② 増淵竜夫「中国古代の社会と國家」および小倉芳彦前掲稿。

③ 思想通史第一卷、上、孔墨顯学

附記 本稿を草するにあたって、広常人世氏の多大の援助をえた、記して感謝の意を表したい。

（岡山大学法文学部講師、

of the upper political society and using the *unpublished* material as much as possible, I would like to place this controversy in the context of the contemporary political condition.

## On the Social Development of the Idea of Yi 義

—From Yin Chou 殷周 era to Ch'ien-han 前漢 era—

by

Y. Satake

In this article I would like to show how an idea expressed by a word yi 義 had changed and turned into a new idea corresponding with the change of time. In throwing light on that problem, I investigated into the ideal world which was composed of yi and other social ideas, jên 仁, tê 德, li 礼, and 利. I also followed the transition of that ideal world.

I came to a conclusion that there were two stages in the social development of the idea yi; one, from Yin to Ch'un-ch'iu 春秋 era, the other, from Chan-kuo 戰國 to Ch'ien-han era. In the first stage yi was the criterion of the blood relation of Clan system. At the later period of that stage, however, as the local relation grew, the idea of yi was split into two ideas yi and gi 儀. In the second stage li 利 (social development) and yi (social order) were grasped collectively as an ideology in Lun-yii 論語, Mo-tzū 墨家, Mêng-tsū 孟子, and especially in Hsun-tsu 荀子. It was insisted in those books that yi brought about li. In these understanding of yi was reflected the notion that there was close relation between li and yi, which was the popular standard of practical action. In the Han period Tung-chung-shu 董仲舒 attached much more importance to yi and put forward the theory that yi should be regarded as the only inner ethic. I think the development of the centralized bureaucracy and its deadlock were reflected in the change of the idea of yi in the second stage.