

中国古代における天と命と天命の思想

——孔子から孟子に至る革命思想の發展——

宮 崎 市 定

【要約】孔子は天の存在を認めたが、それは不可知な神祕的存在であり、従って天の命も亦、人間からは窺知するを得ない、理知以外の存在であった。彼のいう仁は人の道であり、不可知な天命によって人事の結果がいかにか左右されようとも、それによって信念を動揺させてはならないと教えた。これが「知命」の意味である。然るに墨子は天を正義の神とし、政治革命の如き大きな政治的變動も、天が主権者の行為の善悪に対して加える賞罰の結果だと説明した。併し実際にはこのような賞罰は必ずしも世上に実行されていない。次に現われた孟子は、政治革命は天の命によって起るが、それは人心の帰趨に従って起るとし、天命と歴史現象とを不可分なものと説明した。そして仁義を行うのは、外部にある利を得んがためではなく、天が人の心に生みつけた性の善なるに従うためであるとされた。孔子から孟子への思想的發展は、中間に墨子の存在を考慮しなければ、正しい理解に到達できない。

緒 言

私は中国古代思想を研究するに際して、その緒をつかむために、いちおう孔子から始めるのが便利だと思ふ。孔子は中国における、それより以前の学問の集大成者だと言われるが、実際のところ、それより以前の学問の如何なる

ものであつたかは容易に測り難い。書経のような比較的確かと思われる古記録でも、既にそのテキストが孔子以後になつて附加された部分が多いといわれ、またその解釈も孔子学徒の手によつて儒教的に潤色されてしまったので、本来の意味を捕捉するに多大の困難が伴う。書経を含めて五經と称せられる他の經書、詩・春秋・易・礼も何れも孔子

以前から存在し、孔子によって編訂されたと称するもの、これを思想史の史料として利用しようという時に、何れも前述の書経と似たりよつたりの困難が存在し、安心してそれに頼ることができない。

併し幸いなことには、孔子に関しては、経書といわれる、いわば後向き史料の外に、もっと新しい前向きの史料、即ち論語が存在する。論語は現今では五経と並んで経書としての取扱いを受けているが、実は本来は経ではなくして伝であった。伝とは、孔子以後に新しく造り出された著述で、経の本意を明かにするに役立つものを言う。いわば伝教における論部に当るものである。

論語は孔子の弟子たちが筆記した孔子の言行録であつて、本来の経書に比べると遙かに分りやすい。我々はむしろ論語によって、孔子の思想の基本的な態度や、その大体の輪郭をつかむことができる。そして論語以前にはこれに類するものが絶無である。私は先ず論語から始め、以下やはり儒教における伝の一つであつた孟子、その中間で諸子百家の最古に位する墨子の思想を辿ることによって中国古代における革命思想の発展の姿を素描してみたと思ふ。

ここに一つ、初めにことわつておかなければならないことは、古典の解釈の仕方についてである。清朝以後、漢唐の訓詁の学の価値が再認識され、論語などは朱子の集注（新注）を退けて、梁の皇侃の義疏、又は宋の邢昺の注疏を用いるのが常識となつてゐるが、私の考によるとそれは大体の上での話で、個々の場合になると必ずしも新注が悪くて、注疏が正しいとは限らない。一例として論語里仁第四の中の

朝に道を聞けば、夕に死すとも可なり矣。

という有名な句の解釈を検討しよう。先ず朱子の集注には

道とは事物当然の理にして、苟も之を聞くを得れば、生きては順い死しては安く、復た遺恨とするなし矣。

といひ、道そのものを知る、の意に取つてゐる。然るに皇侃義疏本を見れば、先ず魏の何晏の注を記して

將に死に至らんとするも、世に道あるを聞かずと言ふなり。といひ、その下に自己の意見を述べて

世に道なきを歎ず。故に言う。若し朝にして世に道あるを聞かば、夕に死するも恨みなしと。

とあり、聞道の二字を、道が世に行われるのを聞く、の意

に解している。宋の邢昺疏も殆んど同じである。然るに清代考証学者の意見はまた異り、反つて朱子の説と一致しているから甚だ妙である。劉宝楠の論語正義に

新序雜事篇に楚の共王の事を載せ、晋書皇甫謐伝に謐の語を載するに、皆、聞道を謂いて、己れが道を聞くこととなし、注に言うが如く、世の道あるを聞くには非ざるなり。

とあり、この場合には義疏・注疏の説を非としているのである。いま西漢末の劉向の新序について見るに、彼は楚の共王が、朝に道を聞けば云云と言つた事実を受けて

なお身を歿するまで瘡らざるよりは愈れる者なり。

と言つているから、これが漢代まで普通の解釈であつたことが証明される。

併しながらこの場合は幸いに新序や、晋書皇甫謐伝のよいうな、屈強な材料があつて、注疏本の解が悪く、むしろ新注の方が正しいことが分つたが、これは余程偶然な場合であり、いつもこのような僥倖は期待できぬのが普通である。とすれば一概に新注は後世の解釈であるから従いにくく、現在する中で古い解釈ほど確かだとは言いかねる。要するに個々の場合に當つてその解釈を取捨選択しなければな

らぬわけで、この無原則はあながち論語の場合に限らず、孟子やその他の諸子百家の場合にも当てはまるのである。

凡そ一時代には一時代の流行があつて、それが古典の解釈を意識的、無意識的に歪めてしまふ結果をもたらす。西漢時代のいわゆる今文の学でさえ、孔子を素王とする、という一種の史観に災いされて、原始儒教の真面目を失つた解が多い。そのような無数の歪みの中から、当初の純正な意味を汲み出すために考えられる手段は、後世の作為そのものが生み出した破綻を發見し、その矛盾を追求して行くことが、一つの手掛りを与えることにならう。

一 孔子と天命

孔子の時にはまだ後世のような天命が革まるという革命思想がなかつた、と言われているが、これは正しいと思う。併し孔子は屢々天について語り、命について言及しているが、この語は彼において抑も何を意味するものであろうか。というのは、後世の解釈家は屢々、孟子の思想を以て論語を読み、そこに儒教に共通する解釈を見出して、それを普遍的な儒教の精神だと信じようとするからである。ところ

が私はむしろ、論語の思想と孟子の思想との間に、成るべく多くの差違を発見し、それによって儒教思想の時代的な発展のあとを辿りたく思うのである。論語述而第七に、孔子が桓魋に迫害を受けた時の事を記し

子曰。天生德於予。桓魋其如予何。

とあり、これは和訓では普通に

子曰く、天徳を予に生ぜり。桓魋それ予を如何せんや。

と、生の字を断定的に読むことになっている。これは注疏の訓み方によつたのであるが、何晏注には

我に授くるに聖性を以てし、徳天地に合し、吉にして利ならざるなし。

とあり、邢昺疏には

桓魋必ず我を害する能わず。

と説明し、要するに孔子は天よりの特別の庇護を受けて生れたことを固く信じ、外部からの危害を意にかけなかったというにある。恐らくこれは漢代今文学の思想であつて、孔子を素王とする考から読めば当然このようになる筈である。然るに論語の中にはこれと対応して読むべき、極めて類似した内容をもつ一章があり、ことによると両者は同一

事が誤つて二様に伝えられたかとさえ疑われる。即ち子罕第九に

子畏於匡。曰文王既歿。文不在於茲乎。天之將喪斯文也。後死者不得与於斯文也。天之未喪斯文也。匡人其如予何。

(和訓) 子匡にとらわる。曰く、文王既に歿す。文茲に在らずや。(もし) 天の將に斯文を喪はさんとするや、後死者をして斯文に与かるを得ざらしめん也。(もし) 天の未だ斯文を喪はさざるや、匡人それ予を如何せん。

とあり、これは二つの仮問を設けて、かかる場合にはかくかく、かかる場合にはしかじかと自問自答しているのである。勿論、重きをおくのは第二の場合であるが、併しその場合も天の行動は飽迄も仮説の辞であることが注意されなければならぬ。従つて前に引いた述而第七の文も当に

(もし) 天が徳を予に生ぜしならば、桓魋それ予を如何にせんや。

と、前文を仮説の辞に読まなければならない。實際、もし孔子の自信の程を表わすとしても、かかる言葉を孔子自身の口から断定的に言うのは拙いであらう。すると此処に言えることは、従来論語の解釈においては、もともと天に

関して仮設の辞であつたものを、後世、断定的に読むに至つた、歪められた傾向が存在するという事実である。そこで我々は論語に存在する天について、それを仮設として読んだ方がよくないかを一度検討してみる必要がある。論語憲問第十四に

子曰く、天を怨みず、人をとがめず。下学して上達せんとす。我を知る者はそれ天なるか。

とあり、之は始めから仮設の辞であるが、なおよくその意味を考えてみよう。

（天には期待をかけるべきでなく、どんな結果がでようとも）天を怨むべきでない。（自分の期待が外れても）、人のせいにしてはならぬ。後世の学問を治めた上で、古の聖人の境地に達しようとして。このような自分を、ひよっとしたら天だけが知ってくれようか。

これは私が括弧の中で補つたように、原来天は不可知なるもの、従つて何事をも期待すべからざるものということが前提になつていないと理解しにくい。故に天に関しては、一切は断定的に物と言えないのである。先進第十一の、顔回が死んだ時の孔子の歎き

噫。天喪予。天喪予。

も普通に読まれてるように、「天子を喪せり」と断定すべきではなく、

ああ、天子を喪はせしか。天子を喪はせしか。

と疑問を存するよう読むべきであろう。このように天は不可知なものではあるが、但しそれは非常に強力な存在であり、絶対にそれを怒らしてはならない。八佾第三に

子曰。不然。獲罪於天。無所禱也。

子曰く、いな。いちど天を怒らして了つたら最後、あとで禱つてももう取返しはつかない。

とあり、天とは人間のように感情をもち、しかも甚だ機嫌のとりにくい、怖るべき相手でもある。かかる天とは他に類似を求むれば、抑もいかなるものに比較されるべきであろうか。

中国のみならず、広く東亞に Shamanism の信仰が分布し、その起原は相当古くまで溯りうることは周知の事柄である。Shamanism は汎神論、又は万有神教とも言うべく、無数の神があらゆる場所に存在することを信ずる原始的な宗教であるが、その神は人生に甚大なる影響を及ぼすに拘

らず、常に正義にのみ味方するとは限らず、その意向はまた極めて測知しがたい。ただこの際、神と人との間を仲介する職業があつて、それが即ち Shaman (巫覡) である。

こうして彼等が神に仕えるには如何にすべきかどう問題からトや筮が始まり、更にそこから文字や学問が発生したこと、中国の卜辞、エジプトの僧侶文字が示すとおりで、東西に共通なる現象である。孔子当時に行われた、神(又は鬼神)はかかる段階にあるもので、天は即ちその一種に外ならない。但し孔子の思想は当時の一般人の考よりは進歩し、あらゆる物事を出来る限り合理的に解釈しようとして試みた。併しながら如何に努力しても、神の如き存在には合理化しきれぬ部分が残る。孔子にあつてはそれを強いて無理に割切ることをせず、不可知なものは不可知なものとしてそのまま残す態度をとつた。よく言えば甚だ常識的、实际的であり、極端に流れることがないが、悪く言えば現実と妥協しすぎる嫌いがなくもない。雍也第六に

鬼神を敬して之を遠ざく。知と謂うべし矣。

とあり、鬼神の本質は把握し難いが、世人の尊ぶものであるから一応は之に敬意を払うが、但しあまり近寄ることな

く、なるべく之を遠ざけておくを「知」だという。孔子の「知」は凡てを知り尽すことなく、為政第二に

之を知るを之る知るとなし、知らざるを知らずとなす。これ「知」なり。

とあり、之を前の場合にあてはめれば、鬼神の本質は本来不可知であるから、それを不可知に止めておくのが「知」に外ならぬとする。述而第七に

子は怪・力・乱・神を語らず。

とあり、弟子に向つて神についての説明をなさず、また公冶長第五に、子貢の言として

夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるのみなり矣。

とあるも同じ趣旨である。するとここに問題となるのは、屢々彼が口にした天命なる語の意味であつて、為政第二に見える、かの有名な一句

子曰く、吾十有五にして学に志し、三十にして立ち、四十にして惑わず、五十にして天命を知る。

の天命なる語も、更に考え直す必要が生じてくる。皇侃義疏にはこの所で、王弼の言を引き

天命には靡興に期あり。道の遂に行われざることを知るなり。

とあり、朱子の集注では

天命とは即ち天道の流行して物に賦する者、乃ち事物当然之故なり、此を知れば即ち其の精を極むるを知る。

とあり、多少の相違はあるが、天命を知るの句を以て、天命の内容を知ると解する点においては共通である。

併し私がこれまで述べた方向に従つて解釈すると、天なるものは抑も不可知なる存在であるが故に、天命も亦知るべからざるもの、結局、不可知を不可知とすることが知命の意味でなければならぬ。孔子の思想では、あらゆる場合に人事に対立した不可知なる天命があり、この天命に左右されて人事の結果がどのようになるか分らぬ、それを悟ることが知命なのであろう。この点で、皇侃義疏に熊埋なる者の説を引き

既に人事の成敗を了し、遂に天命の期運を推す。可否を以てその理治に繫けず、窮通を以てその志を易えざるなり。

とあるものが、稍々是に近い。季氏第十六に

孔子曰く、君子に三畏あり。天命を畏る（中略）。小人は天命を知らずして畏れず。

とあり、いかに人事に尽力するも、天命によつて失敗する

ことあるを始めから覚悟してかかるべく、樂觀してはならぬという戒めであらう。この天命は略して単に命ということとあり、子罕第九に

子は罕に利を言う。命と与にし、仁と与にす。

とあり、利の実現には計算以上の天命なる偶然が加入すること、また利を得る方法は人道に戻つてはならぬことの教訓であらう。憲問第十四に

子曰く、道の將に行われんとするや、命なり。道の將に廢せんとするや、命なり。公伯寮、それ命を如何せんや。

とあるは、最初に引用した畏於匡の章と、文意がよく相似ている。命の内容は窺知すべからざるものである故に、仮に二つの場合を想定し、何れの場合にも小人の策動は全く無力であり、孔子の志を変えざるに足らざることを述べているのである。

結局、天及び天命は孔子にとつて不可知の存在である。

但し天は意志あり、感情あり、その力は強大にして怒らせはならぬが、しかもその意向は人間から知ることができず、また人力で如何ともすべからざるものである。言いかえれば孔子の天は未だ正義の神になりきっていない、未発

達な神格である。善と悪と何れに加担するか予測できず、またこの理由も人間には知られぬ神秘的な存在に止まつてゐるのである。

とは言うものの孔子の天は、普通の Shamanism の神よりは遙かに進歩し、合理化してゐる。Shamanism の神は多く人間的な弱点を有し、犠牲を捧げられたり、或いは祈禱されたりすると、それに左右されて意志を決定するので、いわば賄賂によつて買取される結果になる。そして孔子當時の一般人の鬼神に対する考え方もこの範圍を出なかつたのであろうが、孔子は能う限り之を合理化するに努力し、その結果が鬼神を遠去けることに落付いたのであつた。そして鬼神の代表者なる天は、まだ明言してないが、それが正義の神なるべきを暗に期待した点があることは指摘でき

る。

子時代には未だこれを見出すことが出来ないと言へるのである。

二 墨子における天と命

孔子の理想は仁にあり、仁は人の道 Humanism であつて、天や鬼神の信仰とは寧ろ対蹠的な倫理道德である。仁を行うのは人類当然の義務として行うのであつて神秘的な宗教思想はなるべくこれを遠方に追いやつて、それだけ倫理道德の範圍を拡張しようとした。天命とか鬼神とかいう不可知な存在は、反つて彼の倫理道德にとつては迷惑な存在であつた。故に強いて之を学問の対象とせず、只そのよ

うな超越的な存在は、単にこれを存在として考慮に入れ、その動きによつて仁を行うに當つて萎縮してはならぬ覺悟を強調するにすぎなかつた。

然るにも孔子の次に現われて異説を称えたのは墨子である。孔子の生涯は普通に西紀前五一年〜四七九年とされる。墨子のそれは西紀前四八〇年より三九〇年の間の人とされるから、おおよそ孔子の死んだ頃に墨子が生れたと思えばよいであらう。墨子の説は孔子を承けて、而も孔子を凌駕

しようとしたために、種々の点で孔子と考え方を異にする。

孔子は宗教的思想をなるべく後方へ押しやって、倫理道徳を強調したが、墨子は倫理道徳の中心に宗教信仰を据え、それによつて古来の宗教思想を復活しようと試みた。この点で彼の態度は復古的と称せられるが、但し彼が考えた鬼神、及び天なる者は孔子のそれと異り、一層合理化され、道徳化されたもので、最早孔子における如く不明瞭な神格でなく、それが純粹な正義の神になりきっている点に注意されなければならぬ。この点において墨子の思想は孔子よりも一步前進したものであるとも言える。

墨子の著書諸篇の中、直接に天の問題に關係があるのは、天志、明鬼、非命の三篇である。周知の如く、墨子の書は同一の篇が上中下の三部に分れ、この三部は多くの場合、同一内容の異つた言葉による繰返しが行われているに過ぎないが、現存の墨子は右のうち、明鬼下のみを存して、明鬼上・中を欠く。また孔子にあつては、天命は即ち天の命やがて天は即ち命と同義語に用いられるが、墨子にあつては天に志あつて、命と異なり、天と命とは全く別個の存在である。墨子篇名に天志篇と並んで非命篇のある所以であ

る。

論語では天と鬼神との關係を明言したところがなく、ただ前後の關係よりして、天は鬼神の一種なることを推測されるに止まるが、墨子は明白に天を以て鬼神の最高なるものと認めている。天志上に

上を天を尊び、中ごろは鬼神に事え、下は人を愛す。

とあり、また明鬼下に

天鬼なるものあり、亦た山水の鬼神あり、亦た人の死して鬼となる者あり。

とあり、天鬼とは天(上帝)の左右にある鬼神の謂であらう。墨子の鬼神は決して不可知なる存在でなく、最も人生に密接し、常に人間の行動を監視して怠らず、その善惡に従つて賞罰を加える、裁判官の如き存在である。明鬼下に屢々このことを繰返して言っている。

鬼神の能く賢を賞して暴を罰するを信す。

施行(行爲)は以て謹まざるべからず、現に鬼神の之を視るあり。

鬼神の明は、幽間広沢・山林深谷(によつて蔽わる)と思はれからず。鬼神の明は必ず之を知る。

とあり、鬼神による善悪応報の実例を数多く列挙している。かかる強力な鬼神の賞罰には、王公と雖も除外例となることが出来ぬ。この点は甚だよく後世の道教と類似するが、但しこれは必ずしも道教が墨子から出たというを意味せず、むしろ墨子も道教も共に同じ Shamanism の地盤から発生したと見る方がより適当であろう。

前述の如く、墨子においては天と鬼神との間に階級的な差違があり、普通の鬼神は諸侯以下の個人に対する賞罰を掌るが、天は専ら主権者としての天子の行為に対する審判を司る。天志中に

天子善を為せば、天能く之を賞す。

とあり、天志上に

昔は三代の聖王、禹湯文武は、これ天意に順って賞を得しなり。

とあり、また

我は所以に天の政を天子に為すを知るなり。

と言っている。斯の如く墨子に至って始めて天の意志によって、主権者の地位が変動するという中国独特の革命思想が出現したのであるが、但し墨子は革命なる言葉を使うを欲しない。墨子のいう命は、儒教の天命とは頗るニユアン

スを異にし、主として宿命論の意味に使われているからである。

然らば天や鬼神が賞罰を下す行為の善悪の標準は何かというに、その最高の善とする所は兼愛である。天志中に

天は天下を兼ねて之を愛す。

とあり、また先にも引いたように同篇に、天子善を為せば天能く之を賞す、とあるを併せ考うるに、善とは兼愛の別名なのである。而して墨子の兼愛は、孔子の差別愛に対する言葉であり、孔子は親疏に応じて愛の程度に差等を設け、この差等こそ社会秩序の根本であると強調するに對し、墨子の兼愛は無差別愛であり、他人を愛すること自己を愛する如く、他人の親を愛すること自己の親を愛するに異らぬとする、普遍的、猷身的な愛である所に大きな相違がある。

天志下に

天の意に順う者は兼(愛)なり。天の意に反する者は別(愛)なり。

とあり、世人が別愛により、自己の家、自己の国を愛して、他人の家、他人の国を(それ程には)愛しないのが、盜賊や戦争の原因であると排斥する。併し兼愛は文字通りの普

遍愛、無限愛とすれば、兼愛家はどの誰から頼まれても、親身になって働いてやらねばならず、これは結局自己の上無限の犠牲を強いることとなる。実際に墨子自身がそれを実行しようとした人で、東奔西走遑なく、「墨突不黔——墨家の煙突はすすけるひまがない」と称せられたが、この点がまた墨子学問の実行を困難にし、やがて墨派を不振に陥れ、遂には絶学たらしめる原因ともなつたのである。

このように天及び鬼神の思想は、孔子と墨子とで大いに異なる。然らば墨子は天の命令なる天命を如何に考えたであろうか。尤も墨子はなるべく天命なる言葉を用いず、専ら天志、或は天意なる言葉で天の意向を表わす。而して命なる語は儒家に特有の術語と見、それは宿命の意と解して之に攻撃を加えたのが非命篇である。本来孔子の命はむしろ偶然のめぐり合せというに近いのであるが、墨子には抑も偶然なるものは存しない。何となれば、凡てが万能なる天や鬼神の支配下におかれていと解するので、そこには偶然の入りこむ隙がないのである。故に孔子の言う命なるものは、これを墨子から見れば、それは天や鬼神以外の或る力が定めた必然の径路、ただ人間だけがそれを知ることの

出来ぬ前世からの約束、神秘的宿命と領解するより外なかつたのであろう。非命上にこのような宿命論を排撃して

命ありと執する者の言に曰く、命富なれば富み、命貧なれば貧しく、命衆なれば(民)衆く、命寡なれば寡なく、命治なれば治まり、命乱なれば乱れ、命寿なれば寿ながく、命夭なれば夭なりと。

という不合理なる点を指摘して、

世未だ易えず、民未だ渝らず、桀紂に在りては天下乱れ、湯武に在りては天下治まる。豈命ありと謂うべけんや。

とあつて、宿命的に定まつた乱世、治世というようなものではなく、専ら人間の中の最高責任者天子のなせるわざであるとす。さればこそ、そこに賞罰が行われねばならぬ理由があるのである。従つて儒教的な命というような宿命論的な考えは甚だ不合理であり、暴虐な支配者が利己心から發明したのだと結論する。非命下に

命なる者は暴王の作るところ、窮人(落伍者)の述ぶるところにして、仁者の言にあらざるなり。

とあり、言わば専制君主が人民を搾取するために考え出し、人民にあきらめをもたせるための戦術だと言うにある。

墨子はこのような人間の善悪に対する裁判執行官としての天、鬼神の存在を、古今における实例、古代の記録、口碑によって証明しようと試みている。明鬼下に周・燕・宋諸国の春秋なる書を引用して因果応報を説き、また周書大雅の

文王陟降して帝の左右にあり

なる句を引き、これを説明して

若し鬼神のあるなくんば、文王既に死す。彼豈に能く帝の左右に在らんや。

と言ひ、人が死んで鬼神となつた一つの例として証拠にあげているのである。

併しながら更によく考えてみると、このような手数をかけて証明しなければ鬼神の存在を納得させることができぬということはとりも直さず、抑も世間には鬼神による裁判執行が普遍的には行われていないことを物語るものに外ならぬ。現実の世界はむしろ墨子が排斥した宿命論、若しくは孔子が已むを得ずに認めた偶然論的な考えの方が実際によく似合うように、始から不合理に出来ている。この点、孔子が注意深く避けて通つた陥穽に、あまりに気負いたつ

た墨子がうかと落ちこんだとも見るべきであろう。併し彼の理想、即ち善の因には必ず善の果があるべきだという理想には取るべき点がある。只その証明があまりに現実を無視したやり方である所に問題があるといわねばならない。

墨子の教は功利主義 Utilitarianism である。彼によれば仁といい、愛というも実利を伴わなければ価値がない。

そこで口癖せのように天下の利といい、また屢々

兼ね相愛し、交々も相利す。

という言葉を繰返している。愛の実行は即ち利の実現に外ならない。之に反して不利を与えることが即ち悪であり、不仁である。非攻上に

人を睨くこと愈々多ければ、其の不仁たるや滋ますます甚しく、罪益ますます厚し。

とある。而して交々相利するためには、正しい道筋によらねばならぬので、これを義という。義は正義であるが、墨子においてはそれが同時に利の別名でもある。経篇に

義は利なり。

と明言しているが、この所が儒教と大いに異なる点である。而してその正義とは、もつと具体的にこれを言えば先王の

残した法によって代表される。非攻下に

今天下の善として誉むる所の者は、その説將た何ぞや。その上は天に利に中り、中ごろは鬼の利に中り、下は人の利に中るが為の故なり(中略)。いま天下の同じく義とする所の者は、聖王の法なり。

とあり、正義の具体化された实例が先王の法に外ならない。この点では墨子は儒教の説と一致するようであるが、併しその先王の法の内容は必ずしも同一でない。その最も著しい例は送葬の場合であり、墨子は儒教の厚葬の風、特にその三年の喪を以て長期に過ぐると非難して節葬を主張する。墨子の議論を見るに、死者を埋葬することは死者にとつての利であるが、併しそれに節度がなければ今度は生者の利を傷けることになる。かく相反する両者の利益の調和点を発見することが即ち義であり、先王の法なのである。節葬下に

故に古の聖王、制して葬理の法を為る。曰く、棺三寸、以て体を朽するに足り、衣衾三領、以て悪を覆うに足る(中略)。死者既に葬らる。生者必ず久喪して疾むことなくして事に従え。人々其の能くする所を為して、以て交々相利するは、これ聖王の法なり。

とあり、同篇の最後に

故に曰く、子墨子の法は、死・生の利を失わずとは此なり。と結んでゐる。故に同じく古聖王の法といつても、儒教と墨子とは、その内容に雲泥の相違があるのである。

孔子は常に仁を説き、また時に義を説くが、未だ後世の如く仁義を並称するに至っていない。而して仁義を並べ称するは実は孟子を待たずして墨子に始まつてゐるのである。墨子は特に義を重んじ、義とは前述の如く、利を得るの道であり、先王の法によって代表されるものであるが、併し結局はその根源が天より出たものとする。而もかかる先王の法が成立するに至つたのは、一種の歴史的発展の結果によつたものであり、決して天が突然に先王に命じて制作させたものではないという。

尚同下に言う所によれば、人民は天によつて生じたものであるが、その始めに當つては代表者なる正長をもたず、為に各人が各様にその正しいと思ふ義を主張した。

一人ごとに一義、十人あれば十義、百人あれば百義、千人あれば千義なり(中略)。みな其の義を是として、人の義を非とす。

という状態でその為に争いが絶えなかつたので、ここに各

人の義の解釈を統一する必要を感じた。これを尚同というのである。天子なる者はかくして天から任命されて、天下の意見を統一する任務を与えて下された。併し天下は広いから一人の手で料理することが出来ぬので、諸侯、卿宰、郷長、家君を立て、之を以て天子が天下を治める為の助手とした。そこで家君は家の構成員の意見を統一した見解を出し、郷長、諸侯も夫々範圍内の意見をまとめ、天子は更にその上に立つて天下の意見を統一する。但し天子の任務はそれで終つたのでなく、同時にこれを天と協議して、正義のある所を定めなければならない。尚同下に

天子は又、天下の義を總べて、以て天に尚同す。

とあり、かくして定まつたのがいわゆる先王の法なのである。

このような天下の共に義とする所、即ち先王の法の成立する経過を見ると、何か甚だ民主主義的な感じを受けるが、但しこれは決して多数決を意味するものでないことが注意されねばならない。何となれば、あるグループの代表者は常に其の中の最も賢明な者が選ばれるので、いわゆる義はかかる賢者によって決定され、決定された上は他の諸々の

異義を沈黙させるに役立つのである。天志中に

義は愚にして且つ賤しき者より出でず、必ず貴にして知なる者より出ず。

とあり、その最終的決定は、とりも直さず、天によってなされるのである。正に

義は果して天より出ず矣。

である。但しそれにしてもどこか、ギリシャの哲人政治の理想を連想させるところがある。

このように墨子の思想は決して民主主義とは言えないものであり、義も結局は上から下へと下るのであるが、それにも拘わらず、家から郷へ、郷から国へ、国から天下へという、實質的には何の役にも立たない積上り方式の尚同の法を述べたのは何故であろうか。思うに、それにはそれなりの存在理由があるので、結局当時の中国には、古代ギリシアの民主主義と甚だ似通つた思想を発生させるような社会的地盤があつたと思われるのである。恐らくこれは私がいつも主張するように、中国上代の社会状態は、ギリシアと相似た都市国家の分立する世界であり、人民は夫々の国家の市民であり、地方自治的な傾向が相当強く存在したた

めだと考えられる。併し中国ではこのような地方自治体が各自の独立を主張し得ず、その上層にはタイラント的な専制君主を戴いて、更にその諸国の君主間に封建的服従關係が存立していた。言わば下には都市国家的な市民生活がありながら、上には封建的専制君主が君臨していたのである。

その結果市民の自治要求は常に君主権に圧迫されて、遂にギリシアのような民主主義を成立させる邊がなかつたのである。そこで墨子のいう先王の法も、順序としては下から段々に積上げられて行くに拘わらず、之を決定する政治権力の系統はそれとは反対に、先ず天子が天から任命され、天子が諸侯を命じ、諸侯が郷長を任じ、郷長が家長に委任するような、全々逆方向をとるといふ、矛盾した説明がなされている。墨子の思想は正に古代中国社会の忠実な縮写であつたと言える。

三 孟子の革命思想

墨子の次に現われ、孔子の学統をついで墨学を排斥したのは孟子である。孟子の生卒年には多説あり、或いは西紀前三七二年〜二八九年とし、或いは前三九〇年〜三〇五年

とする。何れにせよ、墨子の死亡した前後に孟子が生れたことなる。而して孟子の活動する時代になると、戦国諸侯の保護をうけて諸派の学問が大いに盛んになると共に、学派間の軋轢抗争が漸く激烈となつてきた。当時の学問は単なる思想でなくて実行であり、単なる個人の行動ではなくて、一種のギルド的団結の下に行われていたからである。孔子は極めて親しい数人の弟子を率いて天下を周遊したにすぎなかつたが、孟子に至つては

後軍數十人、従者数百人、以て諸侯に伝食す。甚だ泰らずや
(滕文公下)。

との非難を受けるまでになつていた。彼は盛大なるギルドの親分であつたのである。されば彼は墨子の学派が儒教に向つて加える悪しざまの攻撃に対して、単に個人として耐え難かつた以上に、ギルドの親分としても敢然として之と対決せざるを得ない立場におかれていたのである。墨子はその非儒篇において、当時の儒教の陋俗の風をこきおろして已まないが、恐らくここには後世忘れられたる儒教ギルドの実態の一面を伝えるものがあるのであろう。非儒下に、儒教の学徒が専ら民間の喪事に礼を助けて衣食の資を貪る

ことを指摘し

富人に喪あれば、乃ち大いに悦喜して曰く、これ衣食の端なりと。

と言ひ、また彼等が常に衆人と異りたる儒服なるものを身につけ、朝廷の儀式にも割り込みを計り

弦歌鼓舞して以て徒を聚め、登降の礼を繁くして以て儀を示す。という教育を行つていと誹り、故事來歴を学んでも一生涯かかつて尽すこと能わず、勞思するも民を補うこと能わずという状態で、結局何等の実利を生み出さないものだと非難するのである。

かかる儒教に対する攻勢に対して、極力防衛を計り、墨子の説を異端として排斥したのが孟子である。彼は先ず、墨子によって分離された天と命とを再び結合して、天は即ち命、命は即ち天命という概念を再建した。但し孟子の天命なる思想はこれを仔細に観察すると、二様の意味があるようである。一は即ち大いなる社会的な天命の動き、他は即ち個人の上にもふりかかってくる小なる天命のめぐり合せである。

墨子は個人間、或いは王朝間における主権転移の現象を、

天の意志によるものと断じながら、それが何故に古くは個人間に、近くは王朝間において授受されたかを説明することができなかつた。また周の文武以後、古聖王の法が殆んど行われなくなつたに拘わらず、周は依然として滅亡に陥らず、春秋以後、暴君が頻りに現われてもその悉くが天罰を受けるとも限らず、またそれ程にもない君主にして反つて終りをよくしない者がある現象を説明することもできない。もしも墨子のいうように天が賞罰を行う筈ならば、これは天の怠慢というの外ないであろう。墨子の理論は實際との間に大きな開きがある。

この弱点について現われたのが孟子の新説であり、孟子によれば天は主権者の行動を監視して賞罰を下すが、但し天子の行為と、天の賞罰との間には時間のズレがあるとする。しかもこの間の時間は物理学的な時間ではなく、個性をもつた歴史的な時間であるとする。彼の立場は一種の歴史主義なのである。

孟子によれば天子は個人と異り、その地位は背後に歴史を荷っている。この歴史は天と雖も之を無視することができぬ。何となれば天は自らの感覚を有せず、人の感覚によ

つて聞き、人の感覚を通して見る外なく、而して人なるものは歴史的産物に外ならないからである。故に天の賞罰というも、それは結局人心に従つて起ることであり、天命の帰趨は人心の向背によつて決せられるのである。万草上に、堯が天下を以て舜に与えたという話は真実かと問われたのに対し

天子も天下を以て人に与うるを得ず(中略)。天が之を与えしなり(中略)。天はもの言わず、行と事とを以て之を示すのみ。と答え、更にその証明として

(舜は堯に相たること二十有八載(中略)。堯崩じて三年の喪終り、舜は堯の子を南河の南に避く。天下の諸侯の朝覲する者、堯の子に行かずして舜に行く(中略)。故に曰く、天なりと。夫れ然る後に中国に行き天子の位を踐めり(中略)。泰誓に曰く、天の視るは我か民の視るにより、天の聴くは我が民の聴くによるとは此の謂なり。

という事実をあげる。然るに舜が禹に禪りたる後、禹の死後に主権がその賢相の益に行かずして禹の子の啓に行つたのは何故か、を説明して

舜の堯に相たる、禹の舜に相たる、年を歴ること多く、沢を民

に施すこと久し。啓は賢にして能く敬んで禹の道を承継す。益の禹に相たるや、年を歴ること少く、沢を民に施すこと未だ久しからず。

という理由をあげる。この後、天命は暫らく一王朝に固定するが、併し暴王が現われて、人心が暴王個人に愛想をつかすのみならず、その背後の王朝をも見棄てるに至ると、ここに易姓革命が実現するのである。離婁上に

其の民を暴すること甚しければ、身弑せられて国亡ぶ。

三代の天下を得るや仁を以てす。其の天下を失うや、不仁を以てす。

桀紂の天下を失うや、其の民を失うなり。其の民を失うとは、その心を失うなり。

と言いながら、公孫丑上では殷の歴史をのべて

湯より武丁に至るまで、賢聖の君、六七作る。天下殷に帰すること久し矣。久しければ変じ難きなり。

といい、殷周革命の歴史的に起り難かつたこと、それが実際に起つたのは、よくよくの事情があつたことなるを述べているのである。

孟子の歴史に対する考は、いわゆる一治一乱であり、治

世と乱世とが交互に来るといふが、彼はその間に一種の週期を見出そうとしている。孟子によれば王朝革命は、集团的、社会的な大きな動きに伴つて起るので、天命が改まるのは時を待つて行われるとする。ここに天時という考が生ずるが、そういう大きな時の動きは、何百年という長い単位で計らなければならぬ。公孫丑下に

五百年にして必ず王者の興ることあり。其の間には必ず世に名だたる者あらん。周より以来、七百有餘歳なり。其の教を以てすれば過ぎたり。其の時を以て之を考うれば可なり。

といひ、易姓革命の週期を略々五百歳と見て、孟子當時は既に革命の機が熟せるを言ひ、ひたすら王者の出現を待望して、一時は之を齊の宣王に求めようとしたのであった。

孟子の革命説は甚だ巧妙な議論である。若しも墨子の如く、天命の転移を専ら天子個人の所業に帰するならば、長期に亘る乱世の出現を説明することができぬ。孟子はそこに歴史主義を持ちこみ、天の意志と民心の帰向とを一致させ、民心の動きなる歴史現象によつて天命を説明したのであった。斯くして巧みに天命と歴史とを併せて説明し、天人合一の革命思想を樹立したのであるが、今日より公平に

觀察すれば、この立場は孔子よりも寧ろ墨子に近いと言わなければならぬ。

併しながら孟子が、天命の移転を説明するに民心の帰趨を以てしたことは、説明としては巧妙であるが、一方過去の事実をあまりに是認しすぎ、勝者の行為を正当化するに利用される危険を包蔵している。事実中国史上、特に中世に頻繁に繰返された易姓革命は、その範を孟子が讚美してやまぬ堯舜の禪讓に取つていたのである。このような篡奪を正当化するという傾向は、実は孟子の革命説の成立する当初から既に存在していたのではないかと疑われる節がある。といふのは、孟子が最も大なる期待をよせて王道を説いたのは、齊の宣王に向つてであつたが、この齊の国は周知の如く、春秋から戦国へ移る際に、姜姓の国から田（陳）氏の国に變つていたのである。宣王は実にその篡奪者たる田和の曾孫に外ならぬ。この宣王の耳に最も入り易いように王道を説くためには、先代の田和の篡奪が人心を得たる結果であることを是認し、更に一層天下の人心を獲得して、周の文武の後継者たれ、と勤めるのが最も有利であつたと思われる。尤も孟子がそのような言説をなした直接の証拠

はないが、少くも儒家の一派に田斉の篡奪を美化する動きがあり、而も戦国末にはそれが広く天下に知れ渡った佚事となっていたことは確かである。左伝昭公二六年の条に、晏子が齊の景公に向って語った言葉として

公は厚く(民より)歛むるに、陳(≡田)氏は厚く施す。民これに帰せり、詩に曰く、徳の汝におよぶなしと雖も、もって歌い且つ舞うと。陳公の施は、民これを歌舞せり。

とあつて、之はもちろん史家の事後予言であるが、田氏の祖先の田成子が齊の民心を得たことを述べているのは、やがて田和の篡奪を正当化する伏線にすぎない。尤も左伝は疑問の書とされるが、韓非子外儲説右上にこれと殆んど同じ説話をのせ、更に

齊管て大いに饑う(中略)。父子相牽いて田成氏に趨く者は生きざるを聞かず。故に周秦の民、相ともに之を歌って曰く。謳わんか、其れ已まんか。其れ往いて田成子に帰せんか。

という話を付け加えている。私はこの説話はもし孟子でなかったとしても、孟子一派の儒家より出たことは確かで、戦国末には広く行われて、法家にさえも取入れられるようになったものと考えたい。このように考えれば後世、儒家

の禪讓説話が、篡奪者によってその非を飾るに利用されたとしても別に不思議はないと言える。

以上は孟子の天命説の大なるものの方であるが、別に孟子にはずつと小さい個人的な天命を説く一面がある。そして之は孔子の天命観と殆んど変らぬものであるが、同時にこれは墨子における鬼神による個人的応報思想に対応するものでもある。前述の如く墨子は人の受くる賞罰を、天によるものと鬼神によるものとの二段階に分けたが、孟子も之に対応して、大なる社会的な政治革命の天命と、小なる個人的の運命を意味する天命とを分別して考えているのである。

但し孟子は、鬼神が個人の行為を見て賞罰を下すという墨子の説には反対し、それは不可知なる天の命ずる所とする。この点において彼は孔子の正統な後継者である。尽心上に

命にあらざるもの莫きなり(中略)。其の道を尽して(自然のままに)死する者は正命なり。桎梏せられて死する者は正命に非ざるなり。

といい、この所の趙岐注には

命に三命あり。善を行つて善を得るを受命と曰い、善を行いて悪を得るを遭命と曰い、悪を行いて悪を得るを隨命と曰う。

と解釈しているが、もしこの解に従えば、善人も惡報を受けることがあり、それも矢張り天命だということになる。それならば更に、悪を行つても善果を受ける天命もありそうに思えるが、流石に趙岐はそんな場合を考慮に入れていない。結局孟子の考える個人的な天命とは、通常の場合には善を行えば善果を得る筈であるが、併し善を行つても必ずしも善果を得るとばかりは限らない。どれもこれも同じ天命であり、天命は不可知なものであるから諦めるより外はないという常識論に落付くようである。されば禪讓というような政治的な大きな必然的天命の場合でも、これを個人の立場から見ると時は、やはりそれは不可知なる天命に還元されてしまうのである。万章上に堯・舜・禹の禪讓、禹・啓の承繼を説いたあとで

其子の賢不肖は皆天なり。人の能く為す所に非ざるなり。之を為すなくして為す者は天なり。之を致すなくして至る者は命なり。

といひ、禪讓革命の渦中に居りながら、益・伊尹・周公な

どが天子とならなかつたのも天命だという。

先には大きな政治的革命は歴史の必然的天命だと説明しながら、ここでは不可知な個人的天命を以て、同じ事実の他面を説明するのは、そこに大きな矛盾があるように感じざられるが、併しよく考えると之は別に不思議でない。例えば戦争の場合、どちらが勝利を得るかということは、強弱によつて必然的に定まる結果だと言つてよい。併しながらその際に誰が戦死し、誰が生き残るかという個人的な運命は何人も推知し得ないし、またその結果を説明することもできない。それと同様に、政治革命というような大きな歴史の動きは必然的な天命によつて生起するが、さてその中での個人がどのような役割を振当てられるかということ偶然の天命によつて定まる、というのが孟子の本音であるなら、我々はこれに同感できる。例えば明治維新の際に、長州藩が大きな役割を果たしたことは歴史的にその必然性を説明することができるから、これを天命の必然だといつてよいが、その志士たちの中で何故に久坂玄端が戦死し、伊藤博文が生き残つて元勳となつたかは何人にも説明できない偶然の天命だという外はない。同一の歴史事実であるか

ら、同じ天命の作用に違いないが、之を大きな社会の動きと見る時には必然であり、之を小さな個人に還元するとそれは偶然の現象となるのである。

併しながら、大きな社会の動きは歴史的必然として説明できるとしても、それは事実が起つてから後の話で、それが現実になるまでは何人も万全を以て結末を予言することは不可能である。強い方が戦争に勝つことは必然だといふものの、実際は戦争に勝つたからその方が強かったのだ、と後でわかるのである。そしてこれは孟子だけの問題ではなく、孟子当時だけの問題でもない。実に現今の我々も当面する問題なのである。いみじくも過去の歴史の我々も当説く学者たちが、いざ将来を説く段になると、すぐ目前の事柄でも、いかにみじめに失敗することか。

結局孟子においては、大なる天命は人心の帰趨に従つて必然的に起るとは言うものの、それが実現するまでは不可知であるという点において、小なる個人の運命の不可知なると異なる所はない。果して然らば、このような期待のもてない天に対して、人間の道なる仁義はいかなる関係におかれているのであろうか。

墨子の説においては天と人とは利によつて結ばれ、利は即ち義に外ならぬとする。人が互いに相利し、利を積んである程度に達すると天の賞罰が行われるが、仮に天の賞罰が行われなくても、積んだだけの利は残るであらう。然るに孟子は、このような利の觀念をその学説の中に導入することを排斥する。梁惠王上に、彼が王の間に答えて

王何ぞ必しも利を言わん。また仁義あるのみ。

といったのは有名な章であるが、彼は仁義と利とは無縁なものと定め、上下交々利をとらんとすれば困危し、と警告しているのである。当時墨子の外に利を言う者に楊朱あり、墨子の兼愛利他に対して、楊朱は自利を主張するが、共に利を重んずる点においては相同じい。孟子はこの両者のいう利を排斥して、仁義を以て之に代えようとするのであるが、果して然らば彼の仁義は、天と人とを何等かの意味で結合するのであろうか、或いは天と対立してただ人道のために存する仁義なのであろうか。

ここに孟子の性善説の存在理由がある。墨子が天と人を外部に存在する利によつて結合しようとするに反し、孟子は生れつきの性なるものによつて天人を合一させようと

するのである。墨子の天は恰も人民に対する裁判官の如くであるが、孟子は天を父、人を子として兩者の間に内面的な関係、性の存在を樹立せんとしたのであった。

孟子も墨子と同じく、人民なるものは天の生じたものと考える。万章上に

天の此民を生ずるや云云

とあり、その際に天から受けた性質を性という。告子上に生をこれ性と謂う。

とあり、人間各個については生れたままの赤子のような心を性という。離婁下に

大人とは其の赤子の心を失わざる者なり。

とあり、ここでも古注と新注とで解釈の対立があるが、吾人は寧ろ新注に従って、大人とは達人、若しくは君子の意にとるべきであろう。

孟子によれば斯く天によりて生みつけられた人の性は善であるという。故に人が善を行うのはその性の内的必然による。この善は仁義の二字を以ておきかえてもよい。告子上に

人性を以て仁義となす。

と言っている。されば人が仁義をなすのは、別に他から強制されるのでなく、また利を以て誘われるのでもなく、恰も子が親の命に従うが如きものとなる。而して人の心とは、この生みつけられたもの、性の自覚である。尽心上に

其の心を尽す者は其の性を知るなり。其の性を知れば則ち天を（この場合は性の善なること）知るなり矣。

とあり、万人共通に善なる性を天から受けているを言う。ただこの性は天より受けしままに完全さを保つ者と、努力して本に反る者と、一向に自覚なくして性より外れる者と種々の段階があり、そこに聖人、賢人、凡人の差が生ずる。尽心下に

堯舜は性のままなる者なり。湯武は之に反るものなり。

とあるは、堯舜と湯武との間に差等あることをいう。凡人にもその心の底に性善の存することを証明した有名な言葉は、公孫丑上

惻隱の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。

とあり。この端を拡充して行けばやがて性善の全貌が現われてくるとする。要するに道徳を内面的なものとし、仁義を以て人間本来の性向とした所に孟子の本領があり、よく

結 語

墨子の功利主義に対抗して儒教的倫理観を發展せしめた点に彼独特の歴史的役割があるのである。

私は原来思想史の方面には素人であるが、但し素人なりに一種の主張がないではない。そして一つの意見は、従来の思想史の研究は、あまりに学派の別にとられすぎ、そ

れぞれの学派ごとに思想の發展をあと付けようとするやに見受けられる点への不満である。事實は思想の發展なるものは学派の間で互いに敵対しあい、競争しあい、同時に啓発しあつて実現するものなのである。特に戦国時代のように、一面では後世に見られぬ自由な空気の中で、共通の主題に関して討論の行われた際には、相手の武器をとつて自

己の武器とする戦術も屢々行われたのである。故に儒教思想の發展についても、孔子から仲尼弟子、そこから孟子という系統ばかりを追うだけでは眞の思想的發展は把握しにくい。孔子と孟子との中間には、別派の思想、少くも墨子の思想位は捜入して、総合的に考察を加えなければ孟子の思想の孔子と異なる所を理解することができぬ。この手続

をふまぬと、儒教という名の下に孔子と孟子とを同一視し、孟子の思想を以て孔子を理解するの不合理に陥る危険が生じてくる。結局、眞に孔子を理解するためにも亦、墨子思想の検討が不可欠となつてくる。同じ関係は墨子についても言えるので、墨子思想は之を単独に理解してはならず、孔子と孟子の中間において、その両面からの検討を必要とするのである。

このような立場は、孟子以後の思想界の研究に対しても同様に必要なことは言うをまたないが、私は取り敢えず、まだ比較的役者の少なかった原始儒教時代、儒墨抗争時代を取上げて試みたのである。その結果として知り得たことで、本文中に説いてなお詳らかでなかつた点をも一度繰返してみよう。

孔子の思想は原来是当時社会に流行していた原始的宗教信仰に対して、倫理道徳としての人の道、仁を説いたのであつたが、墨子の教はこれを再び宗教色の濃厚な鬼神の信仰に引き戻そうとした。孔子においては天を不可知なものとして、他の鬼神と共に、能う限り之を遠去けようとしたが、墨子は天を以て鬼神の代表者として、之を道徳の根原

に据えようとした。主権の授受の如き大なる政治変動も、天の意志によって実現されるとする。孟子は孔子の立場を継承し、墨子の功利主義を排して、彼独特の性善説によって仁義の道徳を再び倫理の立場に引き戻したが、同時に墨子の天の説を取入れ、但し天時を待つて革命が実現するという新学説を称え、これがやがて儒教の定説となった。孟子の革命説は歴史主義を採用するので、そこに時間の觀念が導入され、新たに天時のいかなるものかが重要性をもつてきた。ここに更に後世、五行思想の発展する契機が含まれているのである。

私は思想というものは完結されることがないという立場

をとるので、思想史を一度始めると、どこまでも連続して
切目というものが無いが、紙数も丁度尽きたのでここで筆
を擱く。

〔附記〕 敗戦の直後、昭和二十年十月から、僅かばかりの学生を
前にして、中国政治思想史の特殊講義を行ったことがあるが、
その後は多忙でこの方面の研究を続ける時間の余裕がなかった。
昭和三十六年十月からハーバード大学客員教授として渡米し、
十分な閑暇に恵まれて思うままの瞑想に耽ることができた。本
篇の構想はその折の一産物である。

(京都大学教授)

龍造寺 to the *Nabeshima* 鍋島 clan in the position of *Daimyô*, the effort that increasing development of the financial rate was tired was in vain.

Frequent assistance for building a castle, under the order of the *Tokugawa* 徳川 Shogunate broke the *Saga* clan's finance of a vacant income at a great stroke. After the end of *Keichô* 慶長 return of tenures and high rate dedication of rice and silver were repeated.

Owing to this repetition, economy of the clan was reduced to want; and that clansmen, who had once concentrated around the castle, dispersed to their own home to till and pay rent, the peculiar form of the *Saga* clan started. The frequent help constantly put pressure upon the clan's finance and obstructed its rehabilitation, and huge debt of the clan with that of the clansmen remained unsolved into the *Kanei* 寛永 period.

T'ien 天 and *Ming* 命, and the Idea of *T'ien-Ming* 天命 in Ancient China

—The Development of the Revolutionary Thought from
K'ung-Tzû 孔子 to *Mêng-Tzû* 孟子—

by

Ichisada Miyazaki

According to *K'ung-Tzû* 孔子, *T'ien* 天 is in existence, but it is unknowable and mysterious; and so *Ming* 命 of *T'ien* also is an untouchable existence transcendental above reason. *Jên* 仁, what he called, is a human way of life, in which a man must, he taught, have an unmoved confidence, even though human affairs depend upon the unknowable *T'ien-Ming* 天命, this means "*Chih-ming*" 知命. But *Mo-Tzû* 墨子 took *T'ien* as a god of justice and explained that great political changes, like a political revolution, mean the result of prize or punishment which *T'ien* gives to the very act of the authority.

But practically, such a prize or punishment is not always practised in the world. Next scholar, *Mêng-Tzû* 孟子 remarked that though the political revolution is caused by the order of

T'ien, depending upon the tendency of public opinion and explained that *T'ien-Ming* and historical phenomena are indivisible; and that *Jên* and *I* 義 are done, not to win the outer interest but to follow the nature of good which *T'ien* lays in the human mind.

The development of thought from *K'ung-tzū* to *Mêng-Tzū* cannot be fully understood without consideration of *Mo-Tzū* existence between them.

Constantine and the Sun God

—An Essay on the so-called “Constantine-Helios Controversy”—

by

Ichirō Nitta

It has been said that “on the command of God” Constantine founded the new imperial capital holding his own name in 330 A. D.. According to the Church Fathers, this new city was never sullied by pagan rites. It may be no exaggeration to say that he, in this period, breaks almost all the threads which still bind him to the pagan past and openly fights against the old religions.

But in this city, besides many Christian monuments there stood the colossal statue of Constantine wearing the radiate crown of the Sun God to whom he had deeply devoted for several years before his conversion to Christianity. Some researchers rightly have found out in this statue his reminiscence and adhesion to the Sun God and further his religious ambiguity. The other group of researchers, however, has made a keen objection against such a view as theirs and led to the so-called “Constantine-Helios Controversy”. It is the aim of this article to investigate the active attitude of Constantine desiring the christianization of the whole Roman Empire.

Cleisthenes' Reforms and Dēmos

by

Satoru Aisaka

In the strict sense of the word, greek ‘dēmokratia’ (rule of