

墨子尙賢論の成立期について

河 崎 孝 治

はじめに

「墨子」の所謂十論二十三篇の各篇相互間には表現形式の繁簡と内容の展開とが認められて、各篇の成立時期に前後のあることが推測される。ところから、その前後についての研究が行はれて来たが、歸着するところは必ずしも一定してゐない。⁽¹⁾そこで、墨家の思想展開を跡づけるためには各論の成立時期を再検討することが必要であらう。今その手始めとして十論の中ではかなり早くから唱へられて来たものであるかの如く説かれてゐる尙賢論⁽²⁾について、まづ十論中に於ける尙賢論の思想的位置を上・中・下の三篇を存するものはその中の最も早出と見られる篇によつて、いづれかの篇を缺くものは原初的な内容によつて考察し、つぎに「荀子」と「呂氏春秋」にも検討を加へてその成立時期を考へてみたい。その際、尙賢三篇の中では上篇が最も早い時期の成立と見られるから、これによつて成立時期の上限を、中・下二篇でその下限を考へることにする。

一

兼愛篇では上篇が最も古く、中・下篇はこれを敷衍したものとみる

ことに殆んど異論が無い。その論旨は「天下を治むる聖人が天下をして人を愛すること其の身を愛するごとくならしめるならば、天下は治る」とする點にある。こゝでは亂の原因を自ら利して他を利せしめなるところに求めてゐるかの如く見える。しかし、愛と利とは本來次元を異にするもので、利を抜きにしても愛は成立し得るのであるから、兼愛の主張は愛を強調するだけで十分であり、亂の原因については「皆起不相愛」といふのが本筋であらう。それを利と絡ませてゐるのは墨翟の主張なのか、後の墨者の主張なのか、明かではないが、既に上篇に見えるところからすると、墨家としてはかなり古くからの主張らしい。そして、このやうに利を唱へるのは十論二十三篇のほぼ全篇に見えるもので墨家の特色である。さて、上篇では天下を治める者を聖人とするが、聖人といふ呼稱をこのやうな意味に用ひるのは、津田博士の指摘⁽³⁾されるやうに、儒家の用語を取つたものかも知れない。しかし他の學派の影響を受けたと思はれる思想は無い。また、非攻篇の内容と通じるものが存するが、それ以外の節用・節葬・天志・明鬼・非樂・非命、或ひは尙賢・尙同等に見える思想は無く、天や鬼も見えず、故事・故書の引用や古聖王のことも見えない。そして、表現は身近な日常のことを比喩に小から大へと漸層的であり、字數も少い。内容形

式共に單純素朴といふことが出来る。

非攻篇も上篇が古いとされる。⁽⁴⁾ところで、上篇には「子墨子言曰」の語が無く、十論の中では特異な様式となつてゐる。このために方授楚は墨子の言を記したものでないが、宗旨は悖らないといふ。また津田博士は仁義の語が用ひられてゐるところから、後に添削されたものであらうとされたが、仔細に見ると、これは他の點からも論證出来るので津田説の方が正しいと思はれる。非攻篇の要旨は「國を攻めることは『人を虧いて自ら利することの最も大なるもので、非とすべきである』とする點にある。ところが、非攻上篇の末尾には白黑之辯・甘苦之辯・義與不義之辯をいひ、辯別の不可に主眼が移つて主題からそれてゐる。墨子或ひはその學派の思考が論理的・分析的であることは周知の通りであるが、非攻中篇にはこのやうな態度は見えない。そして、非攻下篇に「猶盲者之與人同命白黑之名、而不能分其物也、則豈謂有別哉」と説明的であるのはより初期の段階にあることを示すものであらう。辯については黑白甘苦之辯(天志下)・是非利害之辯(尙同上)・朝夕之辯(非命下)等の熟語が見えるほか、動詞としての用法も多いが、これらはいづれも後出としか考へられない篇のみに用ひられてゐる。また、兼愛篇では中篇で兼・別の概念區分の萌芽が見え、下篇に至つて兼・別の概念が確立してゐるし、節葬を説くのに厚葬久喪として分説するのは、孟子が葬と喪を混同して、墨者の薄葬を非難してゐるのによつて後の思想らしい。そして、このやうな傾向は荀子の前後に強まつたものゝ如くである。つぎに、要旨から見ると、自利を非とする實踐的立場から説かれたものと考へられるのに、義・不義といふ觀念的立場から攻戰を非としてゐるのは、中篇では「鬼神之喪其主后、亦不可勝數、國家發政奪民之用、廢民之利若此甚衆」と鬼

墨子尙賢論の成立期について

神の祭祀が絶へ、民利に害があるとの立場から唱へられてゐて、義をいはぬこと、下篇で義を聖王之法也と規定すること、一般に義は後出と考へられる篇に多く見えること、義と利との結合は經上篇に義利也と定義づけられてゐること、非攻といふ實踐的なものを義といふ觀念的立場から説かうとするのは教義への理論化であること等から、辯と同じく後に墨家がより論理學に傾きかけた頃の附益にかゝるものであるまいか。非攻論は自利を非とする實踐面から説くだけで十分であり、義・不義を持出す必要はないであらう。上篇にはこのやうに後人の附加があると考へられるものゝ、その骨子は非攻三篇の中では最初に出來たものと見てよいであらう。そして、このやうな非攻の原初形についてみると、兼愛上篇に於けると同様内容形式共に單純素朴といひ得る。

節用篇は今下篇を缺く。中篇は上篇と比較すると、上篇の前半に相當する部分のみがあつて後半に相當する部分が無いことから見て、後半を缺くと考へられるが、殘存するものゝ比較によると、衣食住や兵・甲・車等の節すべきことを説くにしても中篇がより整理されてゐること、「王天下正諸侯」といふ語句があるが、これは尙賢中篇や非命上篇に見えるもので、十論の中では後出と思はれる篇に用ひられてゐるから、上篇が古いといへよう。さて、上篇の論旨は無用の費を去るべきだとする點に盡きるが、今の爲政者が師を興して鄰國を攻伐するのを非とし、他國の地を取らなくても無用の費を去つて用を節するならば、國の利を倍加することになるといふのによつて、非攻論の結果として導き出されたものと考へられる。

節葬は下篇だけしか存在しないが、上・中・下三篇を存するものゝ比較によれば、同一主題について述べられたものでは核心となつてゐる

るところは殆んど變らないとみてよい。節葬の核心は墨子の制爲したといふ葬埋之法であると思はれる。これを韓非子顯學篇に見える墨者之葬と比較すると、少くとも韓非の指摘は全て含むと見てよいし、それ以外のものも含むから節葬下篇の葬埋之法には後墨の附加があるらしい。そして、節葬の主旨は節葬篇に流れる思想や韓非子顯學篇の「世以爲儉」といふ評語から、主に經濟的理由に基づいて厚葬の主張に對抗したものだと思はれる。これは墨家独自の主張であり、節用と同じ主旨から出てゐるけれども、非攻篇と直接の聯關が無いところを見ると、考へ方としては節用から節葬へと展開したものであらう。また、儒家に對抗した主張となつてゐることから見て、やはり初期のものではあるまい。

非樂は上篇のみ存するが、この篇は上篇の名に値するか否か問題がある。荀子の樂論篇は墨子の非樂説を論駁するために書かれたものであるが、それによると荀子の頃の墨家の非樂説は音樂の娛樂性のみを捉へてこれを非としたらしく見える。一方、今本の非樂上篇でも娛樂性のみを捉へて非樂を説くことには變りが無いので、恐らくこの態度は非樂説が説かれた頃から變り無かつたのではあるまいか。唯この説が何時頃から説かれるやうになつたかを推定することは困難であるが、その主旨は節用論や節葬論と同じであり、墨家の經濟説の一部となつてゐて、節用論や節葬論とは密接な關係を有するものゝ、これも兼愛上篇や非攻上篇とは直接の聯關を有しない。また、荀子の前後から強調し始められた儒家の禮樂説に對抗して唱へられたものらしいことによると、荀子よりさう遠く遡らない時代に節用論や節葬論と共に利の面から説かれるやうになつたものと考へられる。

天志篇では上篇を最も古いとすることに異論は無いが、そこには尙

同思想・兼愛思想が見え、非攻行爲が天の欲する義政として見えるから、後の思想であるといふことが出来る。

明鬼論は無鬼論者に對して鬼神の實在を明かにし、これを尊尙すべしとするのであるが、兼愛や非攻の觀念と鬼神とは本々直接の關係はない。そして、兼愛篇で鬼神にふれるのは下篇のみであり、非攻篇では中・下篇に於いてあつてみれば、やはり後の時代に唱出されたものであらう。

非命も上篇が最も早い時期の成立であるが、これは有命論の否定であり、兼愛思想を含むから、初期墨家の主張ではない。

このやうに兼愛上篇と非攻上篇の原初形には他學派からの影響と見られるものは無いと同時に、「墨子」の節用以下の主張も混入せず、内容形式の上から共に單純且つ素朴であつた。兼愛論と非攻論とが表裏を爲し、相即不離の關係にあることは魯問篇にもいふ通りである。そして、非攻の結果として節用が唱へられるやうになり、それが展開して節葬・非樂・非命といふ論が説かれるやうになつたと思はれるのである。また、天志論は兼愛・非攻といふ先行思想を受けて成つたものであり、明鬼論は鬼神の存在を明かにしたものである。鬼神については兼愛上篇・非攻上篇・節用上篇等早い時期の成立と思はれるものには見えず、後出と思はれるもの程多出するのは、墨家思想が世に盛んに行はれるやうになつて他學派との抗争が激しくなり、自説の優位性を強調しなければならなくなつた時、その主張に權威を與へんとして鬼神を取上げたものと解される。

ところで、節葬は下篇のみしか存せず、非樂上篇は果して非樂三篇の中で最も早出のものであるか疑問があつて、共にその原初形は不明であるが、これらは利の觀點から説かれてゐる。また、明鬼論も下篇

によつて判断せざるを得ないが、この篇には利をいひ、他の篇で鬼をいふ場合には全て利も説かれてゐるのによつて、明鬼の最初に出来た篇もやはり利を説いてゐたと考へてよいであらう。そして、兼愛・非攻・節用・天志・非命の各論では利が一貫して説かれてゐるから、利は以上八論を通して見られる思想であるといつてよい。

さて、尙賢上篇・尙同上篇と以上の八論とを比較してみると、まづ尙賢上篇には利の思想が見えないが、中篇では賢者を尙ぶことが萬民の利となるとし、下篇では賢者を尙ぶことが天・鬼・百姓の利となるとする。尙同上篇には是非利害之辯とあるだけで利そのものには言及せず、尙同上篇で古者上帝鬼神が國都を建設し正長を立てたのは、萬民のために利を興し害を除かんとしてゝあつたといひ、下篇で尙同の説は國家百姓之利であるといふ。このやうに利の思想が尙賢上篇や尙同上篇に見えないのは先きに述べた兼愛論以下の八論に全て利の思想が見えるのとは甚だしい相違といはねばならない。つぎに、尙賢上篇には術をいひ、尙同上篇には古聖王が五刑を以て治めたといふ。十論に於いて治術としての術は尙賢上篇と中篇以外には無く、刑や刑罰に關する語も尙賢中・下、尙同上・中と兼愛下、非樂上、非命上の各篇に見えるだけで、墨家の初期の主張と見られる兼愛・非攻の各上篇、更に非攻の展開したものと思はれる節用上篇には術や刑罰の思想が存在しない。そして、人間の内心の發露である愛そのものから術や刑は生じ得ないし、愛に術や刑は不要なものでもある。後に兼愛下篇で刑罰を以て愛を強制すべきだとして結合してはゐるが、如何に見ても不調和である。兼愛下篇でそれらが結合され、また後述のやうに言行の一致が強調されてゐるのは、兼愛の主張が政治思想としては迂遠で實行し難きものとされたために墨家のとつた非常手段と解される。このやう

墨子尙賢論の成立期について

な一種の矛盾とも見える主張は思想の展開の間に生じた附加と考へられ、初期の段階から並説されたものとは考へ難い。その上、術や刑といった語が一般に多く用ひられるのが荀子の頃からであることを思ひ合せると、この二篇に墨家以外の思想の影響を認めざるを得ないのである。

一方、孟子滕文公下には楊朱の學と共に墨子の學の盛行したことが記されてをり、「荀子」には非十二子篇で墨子を批判したり、樂論篇を作つて墨子の非樂論に對抗したり、富國篇では墨子の經濟論を非難したりして徹底的に反駁する。さらに、韓非子顯學篇には世之顯學を儒墨とし、「呂氏春秋」にも墨家思想が散見する。これらによると墨家は戰國時代に世を風靡した學派であり、儒家と激しく對立してゐたことが推察される。しかし、諸子にその盛行が記されてゐるにもかゝらず、「孟子」・「莊子」・「荀子」・「韓非子」・「呂氏春秋」といふ先秦の文獻には僅かに兼愛・非攻・節用・節葬・非樂といふ語句が見えるに過ぎず、尙賢・尙同・天志・明鬼・非命の語句は見出し得ない。勿論、これら諸子の記事は夫々の思想家が夫々の立場から捉へた墨子或ひは墨家なのであつて、その全貌を傳へるものではないから、これを當時の墨子或ひは墨家の主張の全てと見做すことは出来ないけれど、かうした事實は輕々に取扱はるべきではあるまい。このやうに推考して來ると、尙賢論の成立時期はかなり後れるのではないかと思はれるのである。

二

そこで、墨子に關する記事及び墨家を念頭に置いた論が多く見え、賢者の登用についても頻りに論じてゐる「荀子」を通して墨子の尙賢

論を見てみよう。

荀子は國家の保持は君主の獨力で出来るものではなく、宰相の佐けを得て始めて可能なものであり、人主の能不能と同時にそれを補佐する者の能力如何にかゝつてゐると賢能の士の登用の重要性を指摘する。それはまた、人主の能不能が革命を是認せざる限り如何とも爲し難いものであるから、荀子に於いては人主を補佐する者の能力が國の存亡の分岐點となるのである。したがつて、人主にとつて最大の職務は宰相の選擇とされる。

荀子が禮を人間行爲の最高規範として尊重し、禮の遵奉者を賢者としたことは周知の通りであるが、その登用法は欲望論の上に成り立つてゐる。荀子は欲望を分析して、欲望の發動とその追求の可否とに分け、前者を生來のもので去ることの出来ないもの、後者を心の判斷によるものとしてゐるが、現實に人間の行爲となつて現れる場合には常に心の判斷がかゝはりあつて來るから、こゝに指導の行はれる餘地が存すると見て、これを根據に賞と罰を積極的に利用して、賢者を登用し不肖者を退けなければならないとする。欲について孟子は寡欲を説き、老子や莊子は無欲を主張するが、いづれも荀子のやうな欲望の分析に立つたものではない。そして、老子や莊子は當然のことであるが、孟子も欲望を利用すべしとの考へは無い。荀子はこのやうな欲望觀に立つて次のやうにいふ。

賢能不待次而舉、罷不能不待頃而廢、元惡不待教而誅、中庸雜民不待政而化、分未定也則有昭繆也、雖王公士大夫之子孫也、不能屬於禮義則歸之庶人、雖庶人之子孫也、積文學正身行能屬於禮義則歸之卿相士大夫（王制）

賢能の士であれば出自の如何を問はず即刻登用して卿相大夫の位にも

つげ、王公士大夫の子孫であつても、禮義に合致しなければ庶人に歸すべきだとしてゐるが、これは貴族の官職世襲を斥け、人間を個人として評價し、傳統より獨立せしむべきことを主張したもので、封建制社會の構成基盤である宗族の特權を制約することにもなる。これに比べると、孟子は梁惠王下に國君が賢者を登用するには左右・諸大夫・國人の輿論を背景にしながら、最後には君主自らの責任に於いて登用すべきだとしてゐる。賢者の拔擢が出自の如何を問はず行はれる以上、慎重であるべきは論をまたぬが、孟子の頃には未だ傳統の力が相當に強かつたらしい。このことについては萬章下に貴威の卿は君に大過があり、反覆して諫めても聽き入れられない場合には、位を易へるといふ話が見える。これは孟子もいふやうに正理正論であつて、現實問題として述べられたものではなかつたであらうが、かゝる發想の背景には強大な貴威の卿の力の存在を看取しなければなるまい。また、滕の文公の父兄に對する遠慮（滕文公上）とか、罪を巨室に得る（離婁上）とかの話を見ると、王は必ずしも絶對的な權力を把持してゐたのではあるまい。このやうに賢者の登用に於いて最終的には君主に責任があるとはいへ、未だ傳統の力を無視することが出来なかつた。

さて、賞罰を用ひて貴賤を問はず、賢者であれば即刻登用すべしとするには君主の權力の確立が背後になければならない。君主の權力が未だ確立されてゐない場合には賞罰の實行は期し難く、そのために賞罰が人民を驅り立てる力とはなり難い。賞罰論は實行を伴つてのみ効果がある。荀子は主權が君主に存すると明言してはゐないが、君主は人民の承認を得たものだとするから、傾向としては君主權の絶對性を是認する方向を取る。これを背景として賢者の登用に當つては、前述のやうに他に意を用ひることなく、君主の專斷の下に即刻登用すべし

と主張したのである。

荀子は以上のやうな賢者登用論を基に墨子を非難していふ。

人主者以官人爲能者也、匹夫者以自能爲能者也、人主得使人爲之、匹夫則無所移之、百畝一守事業窮無所移之也、今以一人兼聽天下日有餘而治不足者使人爲之也、大有天下小有一國、必自爲之然後可、則勞苦耗頽莫甚焉、如是則雖臧獲不肯與天子易飢業、以是懸天下一四海何故必自爲之、爲之者役夫之道也、墨子之說也、論德使能而官施之者聖王之道也、儒之所謹守也(王霸)

これによると、聖王の道を行ふ儒と役夫の道を行ふ墨子とを對置させ、前者は賢能の士を登用するの以後者はそれを爲さず、自らこれを行ふとして斥けてゐる。

ところで、本來墨家思想の特色は、それが理念として口頭禪に止まるものではなく、強力な實踐を目標にしたところにある。墨子に關する記事が初見する孟子には「墨子兼愛、摩頂放踵、利天下爲之」(盡心上)と墨子の獻身的態度を指摘してゐるし、莊子天下篇には墨家を批評して墨翟・禽滑釐は古の勤儉力行の教説を聞いて心から喜んだとした後

墨子稱道曰、昔者禹之涇洪水、決江河而通四夷九州也、名山(龜山當作名、川字之誤也)三百、支川三千、小者無數、禹親自操橐耜而九雜天下之川、腓無胈脛無毛、沫甚風櫛疾雨置萬國、禹大聖也、而形勞天下也如此、使後世之墨者、多以裘褐爲衣、以跋蹻爲服、日夜不休、以自苦爲極、曰、不能如此非禹之道也、不足謂墨、

と自らの肉體を酷使して治水に力めた禹を大聖として讚美し、そのやうに振舞はなければ禹の道を行ふとはいひ難く、墨子の徒とはいへないといふ。これは日夜となく自己を苦行させることを最高規範とした

からである。

このやうに墨子の勤儉力行主義は定評の有るところであるが、墨家自身は如何であらうか。非樂上篇には

王公大人蚤朝晏退、聽獄治政、此其分事也、士君子竭股肱之力、宣其思慮之智、內治官府、外收斂關市山林澤梁之利、以實倉廩府庫、此其分事也、農夫蚤出暮入、耕稼樹藝、多聚叔粟、此其分事也、婦人夙興夜寐、紡績織紵、多治麻絲葛緒、網布絳、此其分事也、

と上は王公大人・士君子より下は農夫・婦人に至るまで、天下上下の身分階級に應じて、その本分とする職域に力行すべきことを強調してゐる(非命下略同じ)し、非命論は有命論が人をして全てを命に歸して努力させぬやうになることから唱へられたもので、力行の精神から發するものであること、また公輸篇に楚が宋を攻めんとするのを聞いた墨子が齊より急行十日十夜にして楚に至り、楚王に説いて宋を攻むることを止めさせたとある話等を見ると、前引の王霸篇或ひは後引の富國篇で荀子が指摘する如く墨家が力行を説き、堯や禹を理想とし、王公大人以下皆「竭力從事」すべきだと力説したことは疑ふ餘地が無い。

こゝで墨子の尙賢論について見ることにしよう。尙賢上篇には王公大人といふ爲政者の任務は賢良の士を衆くすることだと説いた後、德行に厚く、言談に辯、道術に博きことを賢者の資格としてあげる。德行・言談・道術の語の内容については尙賢三篇にその説明が無くて明かでないが、德行と言談については天志中篇に、行ひの天志に順つたものを德行を善くするといひ、言談の天志に順つたものを言談を善くするといふから、天志に順つた言行を指してゐる。そして、天志とは兼愛とされてをり、また法儀篇でも兼愛を天志としてゐる。したがつ

て兼愛を主張し實踐することが言談と德行の内容である。つぎに、道術の語は尙賢上篇の他には非命下篇に一回見えるだけで、しかも内容の説明が無いから理解し難い。そこで莊子天下篇に見えるものを參考にすると、道術とは内聖外王の道で、天下篇の作者の理想とする老莊の主張した道であり、方術とは道術の一方に偏したものと墨子をそれに當てゝ斥ける。ところで、墨子の理想とするのは所謂古聖王の道であるから、この古聖王の道こそ墨者にとつては道術に相當するであらう（古聖王の道とは尙賢上篇では堯舜禹湯之道であり、下篇では堯舜禹湯文武之道である。中篇には上篇や下篇のやうな句は無いが、その理想は堯舜禹湯文武の治とされる）。してみると、道術に博いといふことは古聖王の道に博く通ずることであり、それは「墨子」によれば究極的には兼愛の世界に達することであるから、この尙賢上篇でいふ賢者としての三條件は結局兼愛の實踐者といふことになるであらう。

このやうな賢者の登用について、尙賢上篇には

必且富之貴之、敬之譽之、然后國之良士、亦將可得而衆也、
と富まし、貴くし、敬し、賞譽すべきことの四つを賢者登用の要を得た術としてある。これは人を富と名譽との欲望を有するものとの觀點から、その物質的・精神的欲望を利用して賢者を登用せんとしたものである。このやうに、欲望を利用して賢者の登用を計る背景には、既に述べたやうに、賞の實行される前提條件として君主の權力が確立されてゐなければならぬ。尙賢篇ではこの權力の確立について直接語つてはゐないが、賢者の登用に當つて

官無常貴、而民無終賤、有能則舉之、無能則下之（尙賢上）

といひ、その例として堯が舜を、禹が益を、湯が伊尹を、文王が閎夭・泰顛を夫々登用したことをあげる。これらはいづれも有能なるが故

の登用であつて、主客の間から富貴・貧賤・親疏・遠近等のあらゆる紐帶を排除した純粹な賢者登用として述べられてゐる。これは個人の價値を個人を繞る全ての紐帶から切り離し、その實力だけの評價によつて、貴族の官職世襲を否定せんとするものである。かくして、賢者登用の結果尊位の臣も敬懼して惕れない者はなく、卑賤の者も君主の言を信じて、競勸して徳を尙ばない者はなかつたといふから、君主と臣下との力の差は歴然としてをり、君主の權力行使についていさゝかの障得も存在せず、その力は絶對的なものとされてゐる。尙賢篇ではこの絶對的權力を背景とした賞罰論に基づいて、賢者の登用法が説かれてゐるのである。

さて、尙賢篇では爲政者たる王公大人は賢者を登用し、これを使ふことによつて治めるべきだと説く。一方、登用された者は「賢者之治國也、蚤朝晏退、聽獄治政」（尙賢中）と君主のために早朝より政治に腐心すべきものとされる。この點、王公大人自ら「蚤朝晏退云々」と率先して力行すべしとする非樂上篇とは大きく相違するが、かゝる賢者登用の効果は

得士則謀不困、體不勞、名立而功成、美章而惡不生、則由得士也（尙賢上）

と賢者を得るならば謀は困窮せず、體は勞することがないといはれ、また

賢人唯母得明君而事之、竭四肢之力、以任君之事、終身不倦、若有美善則歸之上、是以美善在上、而所怨謗在下、靈樂在君、憂感在臣（尙賢中）

と賢人が四肢の力を竭すから美善・靈樂は君に在ることになるとされる。

以上が墨子の尙賢論の大略である。これを荀子の賢者登用法と比較すると、賢者とするところは荀子が禮の遵奉者とするのに對して、墨子では兼愛の實踐者であつた。しかし、人間の欲望を肯定してこれを利用して、君主の絶對權力によつて個人を個人の能力のみで評價し、能力ある者を即刻登用すべしといふ登用の仕方が身分的平等と知的不平等との是認に基づくものであつたことと、賢者を登用し君主の輔佐とするならば、賢者が勞苦して君主は安佚のうちに治めることが出来るいふ登用の効果とに關しては、殆んど相違の無いものであつた。このやうな墨子の尙賢論は前引の王霸篇で荀子が指摘した墨子の本姿たる力行道を説いたものではなく、儒の謹み行ふところとされた聖王の道を説いたものであつて、荀子の賢者登用法とその本質に於いて差異は無い。してみると、墨子本来の思想とその尙賢論との間には一つの矛盾が存することになる。もし、荀子の當時墨家が尙賢論を唱へてゐたのならば、荀子は墨子の主張を匹夫の論・役夫の道と非難するだけではなく、その所説の矛盾をも指摘したであらう。

これと同じやうなことが富國篇にも見える。

墨子之言昭然爲天下憂不足、夫不足非天下之公患也、特墨子之私憂過計也……天下之公患亂傷之也、胡不嘗試相與求亂之者誰也、我以墨子之非樂也則使天下亂、墨子之節用也則使天下貧、非將墮之也、說不免焉、墨子大有天下小有一國、將蹙然衣麤食惡憂戚而非樂、若是則瘠、瘠則不足欲、不足欲則賞不行、墨子大有天下小有一國、將少人徒省官職、上功勞苦、與百姓均事業齊功勞、若是則不威、不威則賞罰不行、賞不行則賢者不可得而進也、罰不行則不肖者不可得而退也、賢者不可得而進、不肖不可得而退、則能不能不可得而官也、

これによると、荀子は墨子が物質的缺乏を天下の公患としてゐるのは誤りで、天下の公患は墨子の非樂と節用との主張にあるとする。

荀子の頃の墨家の節用の主張が無用之費を去るべしとした點は變りなかつたであらう。たゞこの主張が既に述べた如く、非攻論からの導出と考へられるのに對し、荀子は生産が消費に應じ切れないといふ需要供給關係の視點から説いたものと見てゐるらしいから、荀子の指す墨家の節用論はその主張の根據を異にし、現本の節用篇と内容的に異なるやうであるが、それは荀子が獨自の經濟的立場からだけ取り上げたものと見るべきであらう。荀子の頃の節用論が現本と全く立場を異にしてゐたとも思へない。節用上篇も非攻と聯關する部分を切り離して節用論のみを取り上げるならば、荀子の如き解釋も可能である。そして、墨子が節用を主張する結果、褐を衣、索を帶とし、菽をすゝつて水を飲む（富國）生活を爲すやうになるといふのは敵愾心からの表現であらうけれども、そこに無用之費を去るといふのは節用上・中篇及び荀子富國篇によると、生活全般に亘つて、實用に供するもの以外はこれを去つて府庫を倍加すべしとしたものであると考へられる。つぎに節葬論は荀子の頃のやうに説かれてゐたか明かではないが、その頃唱へられてゐたと見られる葬埋之法は厚葬を經濟的理由から非としてゐる。また、非樂論については既に述べたやうに、荀子の頃の墨家は音樂の娛樂性の面のみを捉へてこれが直接利に結びつかないとして非としたらしい。

このやうな節用・節葬・非樂（非命は先秦文獻にその語句が見えないのでこゝでは除外する）等の篇に見える墨家の經濟觀は人間の欲求を抑制せんとする意圖に出發したものである。ところが荀子は生産と

消費に關して生産は消費を上回らせることが出来る（富國篇）といひ、一方では人間の欲望は本性に基づくもので去ることは出来ないから、出來得る限り充足せしむべきだ（正名篇）とする。このやうな見解に立つから、物質的缺乏も天下の公患とはならないのであり、それよりも墨子の經濟論に示される欲求の抑制こそ根本的な公患とされるのである。それは節用・節葬・非樂の諸篇に内在する精神的・物質的欲求の制限乃至禁止が賞罰の實行を不可能にし、賢者の登用と不肖者の排除とを不可能にして、賢人政治の根幹を否定することになると見たからである。

ところで、荀子の賢者の登用法と墨子の賢者の登用法とは共に人間の欲望を利用して登用すべきことを説いたものであつた。そして今この富國篇では荀子の賢者の登用法と墨子の非樂・節用論とは相反すると指摘されてゐるから、墨子の賢者の登用法とも矛盾する筈であるのに、そのことが指摘されてゐないのは、荀子の頃にはまだ墨家の尙賢論が成立してゐなかつたためと見得るであらう。

以上、荀子の墨子批判を通して、王霸篇では墨子の立場が役夫の道・匹夫の道の力行道であつたこと、富國篇ではそれが節用・節葬・非樂といふ欲求の抑制による節儉主義であつたことを明かにし、荀子が墨子の尙賢論に説き及んでゐないことを指摘して、荀子の頃にはまだ墨子の尙賢論が成立しなかつたのではないかといふ推論を試みて來た。恐らく、墨子の尙賢論は荀子の賢者の登用法を吸収して作られたものであらう。

三

前章では荀子との比較によつて墨子の尙賢論を検討して來た。つぎ

に「呂氏春秋」の検討に移らう。

呂氏春秋の中には、一見したゞけでも墨家の非攻・節葬・節儉等の思想や所染篇と略同じ文が當染篇に見受けられて、墨家との密接な關係を思はせるものがある。そこで、詳細に検討するならば、ほかに墨家的類型を見出し得るかも知れないが、このことについては他日を期することとして、尙賢思想についてだけ検討を加へて置く。

呂氏春秋に見える墨家思想について、最も詳しく論じられたのは渡辺卓氏である。氏は「墨家の集団とその思想」の中で墨子の尙賢思想について次のやうに述べられた。

孟春紀去私に公平無私を力説して兼愛・尙賢・禪讓・墨者の公義を語り……慎大覽・離俗覽・開春論・慎行論には全体にわたり墨家の主張体系が強く、義・愛利・尙賢・非攻・節儉など特有の思想ないし語句が習見すると共に……かかる主な例のほか、孟春紀本生・重己・貴公には道家の思想と絡みあながらも非攻・尙賢・兼愛を説く条があり云々

今、便宜上氏の論を検討する形で呂氏春秋に於ける墨家尙賢思想の存否を確かめたい。

まづ、孟春紀について。この紀全體の構成を見ると、本生・重己・貴公の諸篇は道家の思想が主流をなしてゐる。そして、去私篇には天地・日月・四時の運行には私が無く、また黄帝の言も私欲の奢侈過重なるを禁じてゐると説いた後、堯舜の禪讓、祁黃羊の話、墨者の鉅子腹醇の話、王伯（霸）の君の態度等を列擧するが、去私篇を通じる思想は私を去つて公につくべきだとすることである。そして、こゝでは黄帝の言を以て堯舜の禪讓以下の話を統べてゐること、貴公篇と去私篇とは表裏を爲してゐることを併せ考へると、馮友蘭もいふやうに、

孟春紀は道家の思想が主軸を爲してゐるやうである。

ところで、この去私篇の堯舜説話と祁黃羊の話とは賢者を登用したといふ點に於いて墨子の尙賢論に似てゐる。しかし、堯舜の禪讓説話は墨家だけのものではないから、これを直ちに墨家の尙賢思想とすることは出来ない。また、祁黃羊の話についてみると左傳襄公三年に内擧に親を避けず、外擧に怨を避けず、公平無私の立場に立つて解狐(仇敵)・祁午(子)・羊舌赤(友の子)を晉侯に推舉したとあり、同じく襄公二十一年には叔向が范宣子に捕へられた時、宣子に説いて叔向の罪を許させた話があり、いづれも推舉された諸子が賢者であつたが故に祁黃羊の言は聞き入れられたとされてゐる。

さて、墨子のいふ賢者とは兼愛の實踐者であつたが、こゝであげた解狐・祁午・羊舌赤・叔向が墨子のいふ賢者に相當するやうな者であつた形跡は無く、彼等は政治的手腕を有する有能者として推舉されてゐるのであつて、墨家が彼等に言及することも無い。このやうに見て來ると、公平無私の立場から賢者を推したことが單に墨子の尙賢思想に類似するだけで、これを墨子の尙賢思想と見做すことは出来ないであらう。これを墨子の尙賢思想と見るのは、去私篇全體の中からこの二つの話だけを單獨に取り上げるからにはかならぬ。そして、この去私篇の作者は賢者の尊尙といふ點から取り上げてゐるのではなくて、賢者へ渡したこと、賢者を推舉したことを私を去つたものとして取り上げてゐるのであつて、このやうに解してこそ前後を通じての解釋が可能になる。その上孟春紀全體に道家思想が主導的であることからいつても、尙賢思想的要素の可能性は稀薄といはねばならぬ。

つぎに、慎大覽について検討しよう。慎大覽では慎大覽・下賢・報更の諸篇で賢者の尊ぶべきことがいはれてゐる。慎大覽では武王が一

虜の言を尊び、席を避けてこれを再拜した話を載せるが、一篇の意は「賢主於安思危、於達思窮、於得思喪」、或ひは周書に曰くとして「若臨深淵、若履薄冰」とあるやうに、事を慎むべきことをいふのであつて、それを易の履卦の九四の爻辭や孔子が趙襄子を事を慎んだ賢主だと評した話を引いて論じてゐるのであり、その一環として前の武王の話が引かれてゐるのである。全體の流れから見ると、この篇は儒家思想を基底としてゐる。

下賢篇では、道を得て外物にわづらはされない賢主は、よく人に下つてこれを禮するといふが、これは墨家とは距離がある。

報更篇では天下の賢者を賓禮すべきことをいひ、文王・趙宣孟・周の昭文君・孟嘗君の例を引く。趙盾の話は左傳宣公二年にも大體同じ話が見えるが、こゝでは趙盾が飢桑の下の餓人を助けたところ、後にその餓人が恩を返したといふもので、この話を引いた後、書と詩とを引いて結語とし、人主は士を哀れむべきだとする。昭文君と張儀との話は昭文君が張儀を援助したために張儀が秦の惠王の相となつた時、秦の惠王をして昭文君を師となし、後世に名をとどめさせたといふものである。孟嘗君と淳于髡の話は孟嘗君が薛に居た時、荊がこれを攻めた。丁度その時、淳于髡が齊の使として荊に出掛けての歸りに薛に立寄つた。その時、孟嘗君は淳于髡に禮を盡して薛の救助を託した。そのために淳于髡は齊に歸つて齊王に説いて薛を救はせたといふ話である。ところで、この一篇は結語として「善説者、陳其勢、言其方、見人之急也、若自在危厄之中、豈用疆力哉、疆力則鄙矣、説之不聽也、任不獨在所説、亦在説者」といつて辯舌の巧みなることを重視してゐるから、辯舌を尊ぶ者の手になるものであらう。たゞ、こゝで問題になるのは墨家も辯を好んだことであるが、張儀と秦の惠王との

話で、張儀を惠王の師として上に立てゝゐることは、惠王の頃盛んに入秦し、惠王以後の秦と關係淺からぬ墨家としてはあり得ないことであらう。

離俗覽には賢者尊尙の思想は見えない。

開春論では開春・察賢・期賢の各篇に賢者を尊ぶべきことをいふ。開春篇の意は「善説者、亦然、言盡理、而得失利害定矣」といふところであり、その例として惠施・封人子高・祁奚の三人をあげる。このうち祁奚の話に「堯之刑也、殛鮒、於虞而用禹、周之刑也、戮管蔡、而相周公」といふのがある。これは舜も周もその親兄弟が淫人であらうと、罪人であらうと、賢者を賢者として登用したことをいつたものであるが、この話は晉に囚はれた叔向を救ふために祁奚が范宣子に先王の徳を説いて、賞罰の正しく當るべきことを述べ、過つて叔向を刑することなく、叔向を用ふべきことを説いたものゝ中で引用されてゐて、一篇全體としては賢者の登用に主眼があるのではなく、主眼はあくまでも冒頭に見ゆる如く、よく説く者を用ふべきだといふにある。そして、賢者登用の話は篇の下に引かれた話の中にたまゝ存在了したものであり、これを直ちに墨家の尙賢思想と見做すことは出来ない。

察賢篇では人君の統治法に賢者を得てこれに任ずるのと自ら行ふものとの二法があるとして、宓子賤と巫馬期との話を載せ、宓子賤はよく人に任じたがために身は佚して治つたし、巫馬期は自ら行つて治つたとする。そして、宓子賤を君子、巫馬期を「雖治猶未至也」と評して、人主は賢者を尊尙し、以て統治すべきだとする。ところで、宓子賤と巫馬期といふ共に孔子の弟子の名をあげ、且つ論旨も先に見た荀子王霸篇の墨子批判と同じであること、こゝで斥けられてゐる躬行實

踐の態度は墨子が代表的なものであることをも考へると、この察賢篇は儒家の手になるもので、墨家のものではあるまい。

期賢篇では國を治めるには賢者を得て尊ぶべきだといひ、その例として衛の十人の士が趙簡子の所にあつたために趙簡子は衛を伐つことが出来なかつた話と魏の文侯が段干木を登用したために秦は魏を伐つことを得なかつた話とを載せ、國の存亡や主の死生は勿論のこと、仁義は賢者の登用によつて達せられると説く。ところで、この篇の冒頭に、蟬を照して取集める時には火を明るくして樹を振ふが、火が明かになるのは獨り火に在るのではなく、闇にあることを比喻にとつて、人主の徳が明かであれば天下の士はこれに歸するが、それは蟬が明火におもむくが若くであり、また人主の徳が明かになるのは賢者の輔けを得て始めてなるものだといふ。これは荀子致士篇の

夫燿蟬者務在明其火振其樹而已、火不明雖振其樹無益也、今人主有能明其德則天下歸之若蟬之歸明火也、

と密接な關係があり、仁義をいふところを併せ考へると、この一篇は儒家の手になるものであらう。

慎行論では求人だけに賢者の尊ぶべきことをいふ。そこでは舜・禹・伊尹・傅説が賢者として登用された話を引くが、こゝに引かれた堯舜説話では堯が舜に妻はすに二女を以てし、臣とするに十子を以てしたといふのであつて、孟子の堯舜説話に略等しい。墨子に於ける堯舜説話ではこのやうに堯と舜とが縁を結ぶ話は一切排除されてゐる。それは既に述べたやうに、墨子の尙賢論が親戚・舊故等他の一切の紐帯を絶つて、個人としての評價による登用を主張してゐるからである。また、晉が鄭を攻めようとした時、鄭には子産があるから攻めるべきではないといふ叔向の言によつて、竟に鄭を攻めることを止めた

といふ話があるが、ここでは孔子の言を以て結語としてゐる。このやうな辨辨説話の取扱ひ方と孔子の言を以て結語としてゐることによつて、これもまた儒家の手になるものと思はれる。

以上呂氏春秋の中の墨家の尙賢思想といはれるものについて検討を加へて来たが、それらはいづれも現本墨子尙賢篇の思想とはいひ得ないものであることが判つた。このほかの篇を検討してもそこに所謂墨家の尙賢思想と斷すべきものは見出し得ない。

四

かく、呂氏春秋には墨家の尙賢思想は見出し得ないが、審分覽八篇には法家の立場から賢者を登用すべしとする主張が見える。まづ、審分覽篇には君臣上下の分を明かにすることを治の術とし、續いて知度篇には

明君者非偏見萬物也、明於人主之所執也、有術之主者非一自行之也、知百官之要也、知百官之要、故事省而國治也、明於人主之所執、故權專而姦止、

と、明君たる有術の主は人主として執るべき要を知るから、事は省かれて國が治まるといふ。ところで、墨子の尙賢篇を見ると、上篇には古聖王の政を批評して、

上之所以使下者一物也、下之所以事上者一術也……上得要也(論語上黨屬止)

と、上が使ひ下が事へるのは術によるもので、たゞ要を得たものに過ぎないといふ。この政は術によるべきだとする思想が中篇では繼承發展して、全篇が法術思想によつて整理されてゐる。これは審分覽に見える賢者を登用してこれに任ずるのが治術とされるのと殆んど相違の

無いものである。その上、呂氏春秋の出来た頃にもなほ活動してゐたことの明かな墨家は現存する資料による限り秦の墨家だけであつたこと、墨家自體には既に見て来たやうに本來法術思想は無かつたこと、兼愛下篇で兼愛と刑罰とが結合されてゐるが、そこで「使……言必信、行必果、使言行之合、猶符合節也、無言而不行也」と言行の一致を強調してゐるのが法家思想によるものであると考へられること等から術や刑罰の語も法家の影響によるものと見てよいであらう。これらのことから、墨家の尙賢思想は呂氏春秋以後の秦墨或ひはその流れを汲む者の作る所ではないかと推定するのもあながち不當とはいへないであらう。

ところが、秦では呂氏春秋成立の前後から荀子門下の李斯が用ひられてゐる。荀子は既に述べたやうに、墨子の節用論では賢者の登用は出来ない論じてゐるから、李斯も當然その立場を繼承してゐると見てよい。その上、李斯は史記によれば二世皇帝胡亥によつて囚へられた時、獄中でつぎのやうに歎じてゐる。

凡古聖王、飲食有節、車器有數、宮室有度、出令造事、加費而無益於民利者禁、故能長久治安、今行逆於昆弟、不顧其咎、侵殺忠臣、不思其殃、大爲宮室、厚賦天下、不愛其費、三者已行、天下不聽(李斯傳)

これは二世の虐政を古聖王の善政に對比して述べたものであるが、李斯の理想とする古聖王は暗に始皇を指してゐると見てよい。そして、全體に墨子節用論の影響が見られ、中でも古聖王の行つた「加費而無益於民利者禁」といふ政策が節用中篇の「凡足以奉給民用則止、諸加費不加于民利者、聖王弗爲」と密接に關係するものであつてみれば、李斯は墨家の節用論の影響をも受けてゐたと見なければならぬ。した

がつて、墨家が秦で尙賢論を唱へることは殆んど無意味であつたと思はれる。これは一見矛盾することであるが、こゝで想起されるのは始皇十年の呂不韋の失脚及び十二年の死である。秦と惠王の時以來結びついて來た墨家も始皇の頃に如何なる所遇を受けてゐたかは明かでない、したがつて始皇十年の逐客令の影響は知る由も無いが、食客三千人と誇つた呂不韋の失脚と死によつて、その下に集つてゐた墨者は各國へ分散したと考へねばなるまい。してみると、尙賢論は秦を出た墨家が説いたものであらう。そして、その時期は今の王公大人は「君人民、主社稷、治國家、欲脩保而勿失」(尙賢中)と國家の存立を願ひながら、一方では「欲王天下正諸侯」(尙賢中・下)と、天下に王となることを欲してゐるといひ、彼等に對して賢者を登用すれば、

上有……祭祀天鬼、外有……與四鄰諸侯交接、內有……懷天下之賢人、是故上者天鬼富之、外者諸侯與之、內者萬民親之、賢人歸之、以此謀事則得、舉事則成、入守則固、出誅則疆(尙賢中)

と、天鬼・諸侯・萬民・賢人の支援が得られて事は成就し、攻守が良く行はれると説いてゐるのは、諸侯の存在と諸侯の願望とを示すものであらうし、また今の爲政者が賢者を登用せず、「骨肉之親、無故富貴面目美好者則擧之」(尙賢下、中篇略同じ)から國家が亂れるのは當然であると批判するが、始皇の行つた郡縣の官吏による統治は周の封建制度崩壞の原因が時間の経過に伴ふ血的紐帶の弛緩にあることの反省の上になされたもので、徹底したものであつたらしいから、始皇が親戚・無故・富貴・面目美好なるが故にこれらの者を登用したとは考へられない。してみると、尙賢論が説かれたのは戰國末期の諸侯の抗争時代で始皇の天下統一以前であつたと考へることも可能であらう。

結 語

以上墨家の思想展開を跡づけるための手始として尙賢論について考察して來た。まづ、十論中に於ける尙賢論の思想的位置を考察してそれが墨家以外の思想の影響を受けてをり、この意味からその成立はかなり後れると思はれることを指摘し、「荀子」には、墨家が自ら事を行つて賢者を登用しないことゝ、墨子の節用・非樂等に見える欲望抑制の觀念は賢者の登用を不可能にし、賢人政治の根幹を否定するものと指摘してゐる。ところが、墨家の尙賢論は荀子の賢者の登用法と極めて近いものであるのに、その自己矛盾が指摘されてゐないことから、荀子の頃には墨家の尙賢論はまだ成立してゐなかつたと推定し、「呂氏春秋」にも墨家の尙賢思想が見えないことから、尙賢論の成立は呂氏春秋以後であらうとした。そして、墨家の尙賢論の思想と呂氏春秋に見える法家の賢者登用法とが軌を一にするものであること、しかし呂氏春秋の成立頃から秦では荀子の影響を受け、且つ墨家の節用思想の影響をも受けた李斯が用ひられてゐるから秦で説かれたものではなく、恐らく呂不韋の死後秦を去つた墨家が荀子の賢者登用法と法家の法術思想とを斟酌して作つたもので、その成立は秦の天下統一までの間であらうと推定した。而して、尙賢上篇に賢者の資格として見える「言談」の語は荀子有坐に一回、韓非子に八回(八姦一、喻老一、外儲説左上二、五蠹四、顯學二)、呂氏春秋孟夏紀誣徒に一回見えるだけであり、「道術」の語は荀子哀公に一回、莊子六回(大宗師一、天下五)、呂氏春秋五回(孟夏紀誣徒三、審分覽任數一、執一)、淮南子に六回見え、さらに賈誼の新書には道術篇まである。荀子有坐・哀公は後の附加といひ、韓非子も五蠹・顯學以外は後期の作であるし、莊子天下篇は

漢代の作と見られる。また、呂氏春秋の八覽は十二紀よりも後の作といふ説もある。このやうに「言談」「道術」の語は戰國末から漢初の頃に多く用ひられた語であることは墨家に尙賢論の存在したことの初見が淮南子汜論訓であることと共にこれまでの推論の補證ともなるであらう。

註(1) 津田左右吉氏は全體は墨子の自著ではなく「墨子」に集められてある

諸篇はいづれも戰國中期以後、孟子よりも後に書かれたものでその多數は戰國末の作であらう。そして述作の時代には前後があると考へられるが、その間の距離は甚だしく大なるものではあるまい(道家の思想とその展開・第三篇第五章墨家の思想・岩波書店版津田左右吉全集第十三卷)とされ、赤塚忠氏は尙賢以下の二十四篇の多くは荀子以後の戰國末期に成つたもので、古いものも孟子の頃のものであり、孟子以前のものは寥寥として少いと考へねばならないとして二十四篇の成立時期を孟子の前後と荀子の前後との四段階に分けられた(墨子の天志について——墨子の思想体系の復元——・神戸大学文学会「研究」文学部開設記念特輯号・哲学篇・一九五五年)。渡辺卓氏は十論二十三篇の形成時期は四つの段階に分けられるとして「最も早いものを前五世紀末、最も後いものは秦帝國の盛期(下限は前二一〇年)にかけて著作されたものである」とし、「墨子」諸篇の著作年代——十論二十三篇について——・東洋學報第四十五卷)とされた。

(2) 尙賢論の成立時期について梁啓超(墨子學案)・陳柱(墨學十論)・樂調甫(墨學研究論文集)・羅根澤(墨子探源)・方授楚(墨學源流)・大塚伴鹿(墨子の研究)の諸氏は皆墨子の門弟子の頃の成立とし、赤塚氏(前掲書)はその最も早出の上篇を孟子の前後の作とされ、渡辺氏(前掲書)は「宋の田襄子(前三八一年巨子となる)の活動期から秦墨の抬頭期(前三三七年より前三一年)前後にかけて」の成立とし、また津

墨子尙賢論の成立期について

田氏(前掲書)は「時代の後れた思想を含んであるがこれは比較的後の述作であるからか、または後人の増補があるからかのどちらかであらう」とされた。

(3) 津田氏前掲書・二二五頁。

(4) 千葉仁氏は非攻上篇が墨子書の中では最も古いものであり、「子墨子曰」が無いのも開祖の直接的主張のためだとされる。墨子原初思想試探——兼愛論と非攻論——・日本中國學會報第二十集。

(5) 方授楚・前掲書四十一頁(中華民國五十五年三月臺二版・臺灣中華書局本)。

(6) 津田氏・前掲書二一〇、二二一、二頁。

(7) 孟子滕文公上には「夷子墨者、墨之治喪也、以薄爲其道也……然而夷子葬其親厚、則是以所賤事親也、」とある。

(8) 子墨子の制爲したものととして「棺三寸足以朽骨、衣三領足以朽肉、掘地之深、下無滲漏、氣無發洩於上、黿足以期其所則止矣、哭往哭來反從事乎衣食之財、俾乎祭祀、以致孝於親、」といひ、また古聖王の制爲したものととして略同じものをあげる。

(9) 韓非子顯學篇には「墨者之葬也、冬日冬服、夏日夏服、桐棺三寸、服喪三月、」とある。

(10) 津田氏・前掲書二〇八頁。

(11) 重澤俊郎氏・周漢思想研究一〇七頁。

(12) 津田氏・儒教の禮樂説。

(13) 尙賢・明鬼(右鬼として見える)・非命は淮南子汜論訓に、尙同は漢書藝文志に見えるのが初見である。

(14) 重澤俊郎氏・前掲書八三〜四頁。

(15) 孟子には「帝(堯)使其子九男二女、百官半半倉廩備、以事舜於畝畝之中……妻帝之二女、云々」(萬章上)とあり、呂氏春秋には「堯傳天下於舜、禮之諸侯、妻以二女、臣以十子、云々」(慎行論求人)とあり

て共に舜を堯の娘婿とし、婚姻關係によつてとはあるが親族關係を保たうとしてゐる。

(16) 馮友蘭氏は呂氏春秋の春季の下に置かれた本生・重己・貴生・情欲・盡數・先己の六篇を道家が養生について述べた一連の論文であるとする(新編中國哲學史第十八章第二節)。また、侯外廬氏は本生・重己・貴生・情欲の四篇を楊朱學派の思想を傳へるものとする(中國思想通史第一卷第十章第一節)。

(17) 易の繫辭傳下に「君子安而不忘危、存而不忘亡、治而不忘亂」とある。

(18) 呂氏春秋では「周書曰」とするが、この句は詩經小雅小旻の句「戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰」と同じであり、書經では湯誥に「慄慄危懼、若將隕于深淵」とあるに過ぎない。

(19) 呂氏春秋は「愬愬履虎尾、終吉」と爲るが、易では「履虎尾、愬愬終吉」とする。

(20) 「德幾無小」なる句を引くが、現在の書經にこの句は無い。墨子明鬼篇には「禽艾之道之曰」として「得幾無小、滅宗無大」の句を引く。

(21) ここでは「越越武夫、公侯干城、濟濟多士、文王以寧」として引くが、これは詩經國風周南兔置と大雅文王之什文王とからなる。

(22) 武内義雄氏・諸子概説第九章雜家の三・呂氏春秋。