

## 「墨子」尚賢上篇の成立時期について

——戦国末期成立説の論拠への疑問——

岡 本 光 生

### 1 はじめに

「賢者を尚ぶ」という思想が、墨家ばかりでなく、儒家の「孟子」や「荀子」にもみられたことはすでに周知のことであるが、しかし、「孟子」、「荀子」のそれとは明確に異なる人間にたいするとらえかたが、墨家の尚賢論の基底に存在すること<sup>(1)</sup>もまた、多くの論者によって明らかにされている。

換言すれば、「墨子」の尚賢思想は、墨家思想の本質にかかわる思想であり、そこにみられる人間把握は、墨家思想の出発点において、すでにみられてもよいのではないかと考えられるのである。<sup>(2)</sup>にもかかわらず、文献批判の観点からは、尚賢上篇は「呂不韋の死後、秦を去った墨家が荀子の賢者登用法と法家の法術思想

とを斟酌して作ったもので、その成立は秦の天下統一までの間」、しかもその時期「墨家が道家に接近し始めた」とする原孝司氏の説があり、この説はなかば通説化している。<sup>(3)</sup>

しかし、原氏がそうに判断した論拠、すなわち思想的性格からすれば、「墨子」の尚賢上篇は、「荀子」と法家と道家との折衷であり、文献の成立時期からすれば、戦国時代の最末期であるとしたその論拠は、それほどたしかなものなのであろうか。本稿は、この問題を原氏のあげた論拠の再検討を通してあらためて問わんとするものである。したがって、本稿の結論は、あまり積極的な性格をもつものとはならないであろう。なぜなら、もし原氏の論拠に問題があるとしても、本稿の結論は、議論の進め方それ自体に規定されて、原氏のあげる論拠によっては、尚賢上篇が戦国時代最末

期に成立したとは結論づけることはできない、ということにすぎないからである。

## 2 「言談」という語

「墨子」の尚賢上篇に「況又有賢良之士、厚乎德行、辯乎言談、博乎道術者乎。此国家之珍而社稷之佐。ましてやまた賢良の士で『德行』に厚く、『言談』に弁舌さわやかで、『道術』に博く通ずる人があるときには、なおさらである。その人は、いうまでもなく国家のたからであり、社稷のたすけである」とあるが、ここからみられる「言談」および「道術」という語について、原氏は以下のようにいう。

尚賢上篇に賢者の資格として見える「言談」の語は荀子宥坐篇に一回、韓非子に八回（八姦一、喻老一、外儲説左上一、五蠹四、顯学二）、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、莊子に六回（大宗師一、天下五）、呂氏春秋に五回（孟夏紀誣徒三、審分覽任数一、執一一）、淮南子に六回見え、さらに賈誼

の新書に道術篇まである。荀子宥坐・哀公は後の付加といい、韓非子も五蠹・顯学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う説がある。「言談」・「道術」の語は戦国から漢初の頃に多く用いられた語である。

こうした論拠によって尚賢上篇はさきにみた時期に成立し、また道家との接近がみられる、とされたのである。

しかし、「言談」にたいする評価が、ここに挙げられた諸文献と尚賢上篇とはまったく方向を異にするところが注意されなければならない。

すでにみたように尚賢上篇において、「言談」は高く評価される行為である。

一方、たとえば「荀子」宥坐篇に見られる「言談」なる語は「孔子曰、人有惡者五。（中略）三曰、言偽而辯。（中略）少正卯（中略）言談足以飾營衆 孔子はいう、悪人には五種の類型がある。……第三の類型、……内容はでたらめであるが、表現にたくみなもの。……かの少正卯は……言談にたくみで民衆をまどわすのに

充分である」という文脈のうちにある。

さらに「韓非子」五蠹篇には「今脩文学習言談、則無耕之勞而有富之実。(中略)此世之所以乱也。故明主之國、無書簡之文、以法為教。(中略)是以境内之民、其言談者必軌於法。今、文学を修め言談を習うと、農耕の苦勞がなく富という果実がある。……これが世の乱れる理由である。だから明主の国には竹簡に書かれた文章はなく、法律だけを教えとする。……かくて領内の民のうち、言談するものは、かならず法を基準にするようになる」とあり、あるいは「破国亡主、以聰言談者浮説 國を破り君を滅ぼしてしまつた理由は、言談するものの浮ついた言説に耳をかむけてしまつたからだ」とあり、顯学篇にも「耕者則重税、学士則賞、而索民之疾作少言談、不可得也 耕すものには税が重く、学ぶものには賞が多いにもかかわらず、民が農耕にはげんで言談を少なくするように求めてもできないことである」とある。「韓非子」は、「言談」に否定的な態度をあくまで崩さない。

「呂氏春秋」孟夏紀誣徒みえる「言談」なる語は「言談日易、以恣自行 言談が日々にかわり、勝手気ままにふるまう」とあつて、言談の日々にかわることが批

判されている。これは、もちろん言語行為そのものが批判されているわけではないが、ともすれば逸脱の傾向を有するものとして把握され、肯定的に評価されているとはいいたい。

さらに、原氏はあげてはいないが、「商君書」農戰篇には「國、好言談者削 君主が言談を好めば、國は削られる」とあり、また同じく農戰篇に「夫民之不可用也、見言談游士事君之可以尊身、商賈之可以富家也、技芸之足以餬口也、そもそも民が役にたたないのは、民が、言談し游説する士が君に事えて身が尊くなり、商人が家を富ますことになり、華美な工芸品をつくる職人が生活していくことができるのを目の当たりにするからである」とある。さらに慎法篇にも「節去言談、任法而治矣 言談を除き、法に任せれば、治まる」とある。

このようにみてきたとき、これらの諸文献において、「言談」なる語が否定的に評価され、「言談」を肯定的に評価する尚賢上篇とは方向を異にしていることは明らかであろう。

「言談」なる語が「墨子」にあつて肯定的に評価される方向は、また尚同中篇に「選拔天下賢良聖知辯慧之

人、立以為天子 天下の、賢良にして聖知、辯説さわやかにして聰明な人を選択して立てて天子とする」あつて「辯慧」が天子となる価値さえあるとされているところにもみられる。

さらに耕柱篇に「能談辯者談辯、能説書者説書、能従事者従事。然後義事成也 よく談辯するものは談辯し、よく書を説くものは書を説く。よく事に従うものは事に従う。その後、義の事は成就する」とあるところによれば、尚賢上篇以外でも言語表現能力への評価は高く、したがって尚賢上篇で「言談」、言語表現能力が、「賢者」に必要な能力とされたのは、当然といえるよう。

このようにみてきたとき、「荀子」、「韓非子」、「商君書」といった法家的傾向を帯びた儒家、法家、さらに「呂氏春秋」という折衷的立場に立つ文獻に見える否定的な、すくなくとも肯定的ニュアンスを帯びてはいない「言談」なる語の用法は、肯定的ニュアンスを帯びた尚賢上篇の用法とは区別され、したがって尚賢上篇の成立時期、他文獻との影響関係の問題、とくに影響を受けたという問題、こうした問題を法家系の文獻にみえる「言談」なる語の用例から推論するのは、方

法としていさか問題があろう。なぜなら、「言談」なる語が初出においてすでに否定的ニュアンスを帯びていたと想定するより、初出においては肯定的ニュアンスを帯びていた、と考えるのがむしろ自然であろうし、そして尚賢上篇にみえる「言談」なる語は肯定的ニュアンスを帯びているからである。

### 3 「道術」という語

道家系文獻にみえる「道術」という語が尚賢上篇にみえることについての原氏の理解にも一定の留保が必要であらう。

「道術」という語は、道家系文獻においても肯定的ニュアンスを帯びて用いられており、その点で、尚賢上篇の用法と共通するのであるが、尚賢上篇の用法との関連で言えば、「管子」制分篇に「聖人賢士、不為愛尊爵、道術知能、不為愛官職、巧伎勇力、不為愛重祿、聴耳明目、不為愛金財 聖人賢士には、尊爵を惜しむ必要はない。道術知能の士には、官職を惜しむ必要はない。聴耳明目の士には金財を惜しむ必要はない」とあり、同じく君臣下篇に「為民興利除害、正民之徳、

而民師之。是故道術德行、出於賢人 民のために利を興し害を除き、民のもちまを正しい方向に導く。ゆえに民はかれを師と仰ぐ。したがって道術・德行は、賢人から生まれるのである」とあることにも注目したい。

制分篇の用法では、道術知能の士が聖人賢士、聴耳明目の士とならべられ、爵、職、禄、財と関連づけられているが、賢人と爵、職、禄、財とを関連づける発想は、尚賢上篇に「故古者聖王之為政、列德而尚賢。雖財農与工肆之人、有能則举之、高予之爵、重予之禄、任之以事、断予之令 だから古の聖王が政治をするについては、徳あるものをならべ賢を尚ぶ。農民や手工業の仕事場にいる人といつても有能であれば推挙し、高く爵を予え、重く禄を予え、重要な任務を予え、決定するための権限を予える」とみられるのであって、「管子」のこの記述は墨家思想の影響のもとに成立したと考えられる。

また君臣下篇に、「興利除害」という墨家の常用語に続けて「道術德行、出於賢人」とあるところからすれば、「賢良之士、厚乎德行、辯乎言談、博乎道術」と尚賢上篇にみえることと関連するであろう<sup>(3)</sup>。

このようにみると、「管子」における「道術」という語は、墨家思想との深い関連のもとで用いられているということができるのであって、そもそも、「道術」という語それ自体は、かならずしも道家に固有の語と考える必要はなく、たまたま道家的文脈のなかで用いられ、あるいは墨家的文脈のなかで用いられたと考えるべきなのであろう。

#### 4 まとめ

以上、われわれは原氏の着目した「言談」と「道術」という語について、「墨子」および他の諸文献にみえる用例について分析してきた。その結果、「言談」なる語については、法家系文献にみえる「言談」なる語と尚賢上篇にみえる「言談」なる語とは、前者は、否定的ニュアンスを帯び、後者は、肯定的ニュアンスを帯びている点において、明確に区別されるべきことが明らかにになった。さらに、「墨子」尚同中篇および耕柱篇に言語表現能力を高く評価する記述がみられることからすれば、尚賢上篇において「言談」なる語が肯定的にとらえられている背景には、墨家全般の言語表現能力

にたいする肯定的なとらえ方が存在するのであろう。

また「道術」なる語も、「管子」制分篇、君臣下篇の用例をみるかぎり、墨家的発想との関連で用いられているのであり、この語が用いられているからといって、そこに道家の影響をみる必要はかならずしもないことが明らかになった。むしろ上述の「道術」と墨家思想との関連からいえば、「道術」なる語が、墨家的発想のなかで生じた可能性も考えられるのではないだろうか。

もちろん以上の考察は、尚賢上篇の成立時期を積極的に明らかにする方向での考察ではない。「墨子」における「言談」なる語の用法は、法家系の文献のそれとは異なるのであり、「道術」なる語を、語の成立時点においてすでに道家的色彩を帯びた語と考える必然性はかならずしもない、したがって「言談」、「道術」という語をとらえて法家あるいは道家思想の影響下に尚賢上篇が成立したとはかならずしもいえない、とする消極的な考察にすぎないのであった。

なお墨家に尚賢論の存在したことの初見が「淮南子」汜論訓であることから、原氏は尚賢論の成立が「呂不韋の死から秦の天下統一までの間」、すなわち戦国最末期であることの補証とする。しかし、敵対者

あるいは第三者の墨家への言及は、かれら自身の関心からなされるのであり、自身も尚賢論を主張する「孟子」や「荀子」が、墨家の尚賢論にあえて触れない可能性も考えられるのである。<sup>(3)</sup>

ところで、尚賢上篇の成立時期を積極的に推定する根拠は、この篇の内部に存在しない。

「墨子」の文献批判に勢力を費やされた渡辺卓氏も

論旨は素樸であり警諭をつかつて日常経験に訴える点など初期に近いらしい要素を含む。とくに古聖王が貧賤疏遠のものにも門戸を解放したと述べるあたりの量みかける口説は兼愛・非攻の各上篇などと共通する。

方として「口説」を根拠に初期墨家の作とされるが、一

古聖王の例として堯・舜を引くのは天志下篇の場合において知られたように比較的后次の習慣である。あるいはここに後人の添加があるかもしれない。

と述べ、結論として「尚賢上篇の原初は（兼愛・非攻）二論の各上篇にややおくれる」としておられる。

尚賢上篇の成立時期は、おそらく原氏ほどには引き下げる必要はなく、渡辺氏の結論が妥当なところであろう。そしてその絶対年代は、部分的な付加があるにせよ、その根幹部分は、兼愛・非攻各上篇に遅れて、早ければ孟子以前、紀元前三七〇年前後に成立したと考えてよいのではなからうか。<sup>7)</sup>

## 注

### (1)

「孟子」や「荀子」のそれとは異なる人間把握が墨家の尚賢論の前提に存在することについては、たとえば、拙稿「墨家の人間観——尚賢論と兼愛論を中心に——」（『早稲田大学文学研究科紀要別冊二一九七五年』）を参照されたい。こうした従来の研究内容を踏まえて、柴田昇「墨家集団論序説——墨家思想の再構成——」（名古屋大学東洋史研究報告 二二三 一九九九年）は墨家の尚賢論の、「孟子」や「荀子」のそれとは区別される特色を手際よくまとめている。

なお、墨家思想研究の近年の状況については、山辺進「我が国近代以後に於ける墨学研究批判」

### (2)

（『二松学舎大学論集』四二 一九九九年）も参照されたい。

墨家思想の出発点が兼愛上篇にあることは、多くの論者の認めるところである。

ただ、そこにおいて下から上へのかかわり、働きかけとして「孝」が問題とされているとともに、上から下へのかかわり、働きかけである「慈」が論ぜられていることについては、あまり注意されていない。「慈」を渡辺卓氏のように「弱者支持」の主張と理解するのではなくして、上から下への働きかけなくしては、もはや上位者への従順が確保されない存在として、下位者が把握されていると理解することはできないだろうか。そしてそこに、個の能動性を、その主張の前提としている尚賢論と共通な人間把握をみることはできないだろうか。今後の課題である。

なお、渡辺氏の「慈」理解については、同氏著「中国古代思想」（一九七三年 創文社）五九三頁～五九四頁にみえる。

### (3)

原孝司氏「墨子尚賢論の成立期について」（『日本中国学会報 二四 一九七二年』）。以下の引用は同論文による。なお尚賢論については、池田知久氏は、尚賢三篇の戦国末期成立説を前提にして、「かくして尚賢三篇の中に組み込まれた兼愛説の

残滓は本来の姿形から豹変して、最早天子の公平無私な万民の専制的政治支配の思想に著しく接近しているといつてさしつかえない、あるいは「かくして兼愛説は、その自ずからなる思想展開の果てに、ついに自己の全き反対物に転落したのである」と述べている（『墨子の兼愛説と尚賢説』中哲文学会報六 一九八一年）。

また橋元純也氏は「尚賢三篇の成立時期を検討するに当たつて、必ず参照せねばならないのが原孝司氏の論考である」と評価しつつ、「尚賢論の成立時期については、尚賢三篇の中で最も早くに成立したと思われる上篇の著作年代として、戦国最末期に措定するのが妥当と思われる」とする（同氏『『墨子』論説類研究緒論・続補』「東洋古典学研究」八 一九九九年）。

なお氏は「墨子」十論二十三篇の成立を全体として、早いもので戦国末期、遅いものでは武帝期までさがるとみておられる（同氏『『墨子』論説類研究緒論』「東洋古典学研究」四 一九九七年。『墨子』の尚同説の主題と構造』「東洋古典学研究」五 一九九八年。『墨子』非命説と漢代の時代相』「東洋古典学研究」六 一九九八年。『『墨子』天志論と天子権力』「東洋古典学研究」七 一九九九年）。氏の見解にたいする考察は別

の機会に譲りたい。

(4) 「墨子」経・説上下に論理にかんする命題のあることにも注意される。

(5) 君臣下篇に墨家思想の影響をみるのは金谷治氏である。氏は、また君臣上篇の思想にも墨家の尚同思想との類似をみる。

なお、氏は、君臣上下篇の成立時期を戦国末期から、下れば秦・漢の際とされるのであるが、そうだとすると、そのことは逆に「道術徳行が賢人から生まれる」という発想が、それ以前にすでに存在していたことを証することになる。

制分篇についても、戦国末期から、下れば秦・漢の際の成立とされるのであるが、それについても同様のことがいえるのである（同氏著「管子の研究」一一五頁―一一八頁 三三三頁―三三五頁 一九八七年岩波書店）

(6) 対立する「孟子」、「荀子」、第三者的立場にたつ「韓非子」、「呂氏春秋」、「莊子」天下篇において墨家がどのように把握されていたのか、という問題については拙稿「戦国末期から漢代初期にかけての墨家の様相 他学派からみた」『フィロソフィア』六九 一九八一年）を参照されたい。

(7) 渡辺前掲書「古代中国思想の研究」五〇二頁―五〇三頁を参照されたい。