

## 墨子と荀子における欲望と秩序

——積極的調和と消極的調和——

岡 本 光 生

前書きにかえて

小稿は二〇〇八年十一月河南省墨子学会及び河南省社会科学院中原文化研究所が「主辨」し、中共魯山県委宣传部が「承辦」し、河南省平頂山市魯山県において開催された「『墨学与和諧世界』国際學術研討会」で「欲望与秩序於墨荀——積極性和谐与消極性和谐」と題して大会発表した内容を邦訳し、補綴したものである。

ところで、この会議に出席して、そこで行われた議論はまさに武帝の策問と諸生の対策との関係と同一ではないかという既視感に捉われた。すなわち、ここでの「和諧」という概念はいうまでもなく現在の中国共產党の路線に即した概念である。したがってこの会議の大枠は党が問題を設定し、学者が問題設定の範囲内

でそれに答える、ということになる。この枠組みは、武帝の策問と公孫弘や董仲舒らの対策との関係を思い起こさせた。漢代の場合も、また現代の場合も、問題設定は皇帝、党が行うのであり、期待される「対策」もある程度想像がつく。今回の会議は主催者があらかじめ選定した一定の範囲の学者等に予約招請状を配布し、応募論文を審査したうえで、あらためて正式の招請状を送ったとのことである。最終的には五十余篇の論文が提出されたのであるが、論文提出者のうちから現代の公孫弘や董仲舒は現れるであろうか。

皇帝の主導において策問と対策の過程が遂行される、という関係についてはつとに福井重雅氏の指摘がある（福井重雅「董仲舒の対策の基礎的研究」『史学雑誌』一〇六（二）一九九七）。

なお、この研討会の問題設定は、予約招請状によれば、順に「墨学与和諧世界建設研究」、「墨子の兼愛・

非攻思想研究」、「墨子の正義思想研究」、「墨子の功利思想研究」、「墨子の節用思想研究」、「墨子の尚賢・尚同思想研究」、「墨子里籍新探索」である。最後の「墨子里籍新探索」は畢沅および武億が墨子を魯陽の人だとした説を継承する意図を含み、そうであるがゆえに研討会の開催に河南省、とりわけ魯山県がかかわっていると考えられる。

## 一 問題の提起

墨家は、個々の人間を「自愛し自利し」、その過程で「他者を虧<sup>そご</sup>う」存在として把握する(兼愛上)一方、しかしまた秩序への志向を持たない個々の人間が社会を形成するとき、「兼愛」(兼愛上)、「兼相愛、交相利」(兼愛中・下)を秩序の原理とする調和社会が成立すると考える。したがって尚賢、尚同、天志などの墨家のさまざまな主張は、上述の過程がいかんにして可能であるのか、を論じたものと言え、墨家は個々の人間を秩序への志向を持たない存在として捉え、そうした人間がいかんにして調和にみちた秩序を実現し得るのかを

考察した思想学派といえよう。墨家は「性」について語らなかつたが、これを性説の観点から言えば、墨家は、性それ自身には秩序への志向を認めない、という意味で、「性不善」の立場に立つ思想学派だといえる。

一方、荀子は「従人之欲、…物不能澹。人の欲に従わば：…物、澹<sup>み</sup>たすこと能わず」(榮辱)、「欲惡同物。欲多而物寡。寡則必争矣。欲惡、物を同じくす。欲多くして物寡し。寡ければ則ち必ず争う」(富国)として、欲求とその対象たる「物」の需給のアンバランスに「乱」の原因を求める。にもかかわらず、荀子の想定する理想社会は、欲望とその対象たる物との関係において「上得天時、下得地利、中得人和、財貨渾渾如泉源、汧汧如河海、暴暴如丘山如し、不時焚燒、無所藏之。夫天下何患乎不足也。上、天時を得、下、地利を得、中、人和を得れば、財貨渾渾として泉源の如く、汧汧として河海の如く、暴暴として丘山如し、時として焚燒せざれば、これを藏するところなし。それ天下何ぞ不足を患えんや」(富国)という調和状態、「不時焚燒、無所藏之」とあるところからすれば、供給が需要を大幅に超過している状態を実現している。

こうした観点から観るとき、墨家と荀子とは、個々の人間の自然状態における振る舞いを秩序への志向を持たないものと把握する点において共通するといえよう。しかし、墨家と荀子とははたして同質の思想であるのか、荀子・非十二子篇の「不知一天下建国家之権称。上功用大儉約而慢差等、曾不足容辨異異君臣。然而其持之有故、其言之成理、足以欺惑愚衆。是墨翟・宋鉞也。天下を一にし国家を建つるの権称を知らず。功用を上たもとび儉約を大にして差等を慢またりにす、すなわち辨異を容いれ君臣を梟おつに足らず。然り而してそのこれを持するに故あり、そのこれを言いて理を成し、以て愚衆を欺惑するに足る。これ墨翟・宋鉞なり」という批判、富国篇の「墨子之言、昭昭然爲天下憂不足。夫不足、非天下之公患也、墨子之私憂過計也。墨子の言、昭昭然として天下のために不足を憂う。それ不足は、天下の公患に非ざるなり、墨子の私憂過計なり」という批判、あるいは樂論篇の墨家の非樂論への批判を考慮するとき、そのように判断することにはいささか疑念が生ずる。かくて、実現された調和社会において、調和社会以前に墨家の個人が本来有していた「自愛自利」する欲求、荀子の個人が持っていた「物」の供給を越えた

欲求はいかなる位置を占めるのか、それは調和社会を形成する契機として「止揚 (aufheben)」されたのか、あるいは単に否定されたにすぎないのか、という観点から、以下において墨家と荀子の思想を対比しつつ論じていきたい。

## 二 荀子における「欲」と秩序

荀子は「性」、「情」、「欲」を定義して「性者天之就也。情者性之質也。欲者情之応也。性なるもの、天の就なり。情なるもの、性の質なり。欲なるもの、情の応なり」(正名)とし、更に「人之性、惡也。……今、人之性、生而有**好利**焉。人の性、惡なり。……今、人の性、生れて利を好むことあり」(性惡)とし、「從人之性、順人之情、必出於**爭奪**、合於**犯文乱理**而歸於暴。人の性に従い、人の情に順わば、かならず**爭奪**より出で、**犯文乱理**に合して暴に歸す」と続ける。性惡篇については荀子の思想とは異なり、後学の手になるものとする説もあるが、しかしここにみられる発想と同様(後)な発想はすでに引用した榮辱篇に「夫貴爲天子、富有

天下、是人情之所同欲也。然則從人之欲則勢不能容、物不能澹。それ貴きこと天子となり、富むこと天下を有つ、これ人情の同じく欲するところなり。然らばすなわち人の欲に従わばすなわち勢容るること能わず、物澹たすこと能わず、あるいは王制篇に「勢位斉而欲惡同、物不能澹、則必爭。爭則亂。勢位斉しくして欲惡同じければ、物澹たすこと能わず、すなわち必ず爭う。爭わばすなわち亂る」、あるいはまた富国篇に「天下害生縱欲。欲惡同物。欲多而物寡。寡則必爭矣。天下の害、欲を縱いままにするより生ず。欲惡、物を同じくすれば、欲多くして物寡し。寡ければすなわち必ず爭う」とあり、さらに礼論篇には「人生有欲。欲而不得則不能無求。求而無度量分界則不能不爭。爭則亂。人生れて欲有り。欲して得ざればすなわち求むる無きこと能わず。求めて度量分界無ければすなわち爭わざるにこと能わず。争えばすなわち亂る」として見え、基本的には荀子自身の発想と考えてよいであろう。欲求と物の供給のアンバランスから生じた「乱」はいかにして解決しうるか、一つの方向は、物の供給それ自体を増加させる方向であり、他の一つの方向は、欲求の総量、すなわち需要の総量を縮小させる方向で

あるが、荀子の選択した方向は欲求の総量を縮小することによって需給のバランスを回復させる、さらに言えば供給を過剰にする方向であった。そして荀子は欲求を縮小するはたらきを「礼義」の「分」する機能に期待する。「先王惡其乱也。故制礼義以分之。先王、その乱を惡むなり。故に礼義を制し以てこれを分つ。」（榮辱、富国、礼論）とあるのはまさにそのことを示している。

ここにおいて、注目しなければならないことは、ひとたびは「礼義」によって差等が設けられつつ縮小された個人の欲求は、「礼義」の不斷のはたらきがなければふたたびもとの状態に回復してしまうのであるうか、「礼義」が欲求を抑圧するかぎりにおいて「財貨渾渾如泉源、汴汴如河海、暴暴如丘山、不時焚燒、無所藏之。夫天下何患乎不足也。」（富国）なる調和世界は実現しうるものであろうか、荀子は礼義にそのような強制力を持たせているのであろうか、逆に言えば、人間の欲望に礼義に対抗しうるほどの復元力を持たせているのであろうか、という問題である。

性惡篇は、社会は「從人之性、順人之情……歸於暴」とし、「故必将有師法之化・礼義之道、然後……歸於治。

故にかならず師法の化・礼義の道有りて、然る後……治に帰す」、あるいは「聖王……起礼義制法度……以擾化人之情性而道之。聖王……礼義を起こし法度を制し……以て人の情性を擾化してこれを道く」、あるいは「聖人化性。聖人、性を化す」、「聖王之治・礼義之化、然後皆出於治。聖王の治・礼義の化、然る後に皆な治に出づ」として「師法」あるいは「礼義」が「性」を「化」することによって秩序がもたらされるとする。では「化」とはそもそもいかなる概念であろうか。「説文解字」は「化、教行也。化、教え行わるるなり」とするが、白川静氏によれば「化」は「匕」に「人」偏を付加した字、「匕」、すなわち死人をさかさまにした形がその初文であり、死によってものが変化をすることという。荀子自身は「済而材尽、長遷而不反其初則化矣。済りて材の尽され、長遷してその初めに反らざればすなわち化す」(不苟)と「化」を説明している。すなわち「その初めに反」らざる状態にまで至った変化、不可逆的变化を「化」というのだとする。たしかに「死」は不可逆的变化であり、したがって荀子のこの規定は「化」の原義を忠実に継承しているといえよう。

「化」が、ふたたび「その初めに反らず」、すなわち不可逆的变化であるとすれば、「師法」あるいは「礼義」によって「化」された「性」はもはや「其初」、すなわち「人之性、悪也……今、人之性、生而有有利焉」という性の原初形態に無関係な存在となっているのである。「礼義」によってもたらされた調和社会において「性」の原初形態はいかなる意味も持たない。ひとたび「化」された「性」はその原初形態を失ってしまうからである。したがって「礼義」は「性」を不断に抑圧する必要があるのである。しかしそれは「礼義」の無力さを意味しない。なぜなら、それは「礼義」の「性」に対するはたらきかけ、「化」するはたらきがそれほどこに強力であり、「性」は「礼義」のはたらきかけに対抗できないほどに脆弱なことを意味するからである。

「性」が「礼義」の「化」によってその本来のありようを喪失し、もはやふたたびもとに戻らないのだ、という認識に関連して注目されるのは、荀子冒頭の勸学篇にみられ、また性悪篇にもみられる以下のような比喩である。

性悪篇は「師法」、「礼義」の「性」にたいする「化」

のはたらきを以下のような比喩を以て説明する。すなわち「柎木必將待鑿括蒸矯、然後直者、以其性不直者。今、人之性惡、必將待聖王之治・礼義之化、然後皆出於治、合於善也。柎木、かならず鑿括蒸矯を待ちて、然る後に直なるは、その性の直なるなからざるを以てなり。今、人の性惡、かならず聖王之治・礼義の化を待ちて、然る後みな治に出で、善に合するなり」、あるいは「柎木必將待鑿括蒸矯、然後直。鈍金必將待鑿厲、然後利。今、人之性惡必將待師法、然後正、待礼義、然後治。柎木、かならず鑿括蒸矯を待ち、然る後直なり。鈍金、かならず鑿厲待ち、然る後利<sup>する</sup>し。今、人の性惡、かならず師法を待ち、然る後正しく、礼義を待ち、然る後治まる」という比喩である。ここで問題となるのは「鑿括蒸矯」によってひとたびは直木となつた柎木、「鑿厲」によつて利金とされた鈍金が、ふたたびもとに戻ると考えられていたのかということであるが、性惡篇はこの点を明言はしていない。ここにおいて参考になるのが荀子の卷一、勸学篇の冒頭で後天的な学の効用を説いて「学、不可以已。学、以て已むべからず」とするさいに用いられた「木直中繩、輒以爲輪、其曲中規。雖有槁暴、不復挺者、輒使之然也。

故木受繩則直、金就礪則利。木直にして繩に中<sup>あた</sup>るも、輒めて以て輪となさば、その曲ること規にも中る。槁暴有りといえども、復た挺<sup>の</sup>びざるは、輒むることこれを然らしむればなり。故に木、繩を受くればすなわち直なり、金、礪に就けばすなわち利し」という比喩である。ここでは性惡篇とは異なつて直木を輒めて輪にする比喩が用いられているが、注目されるのは「雖有槁暴、不復挺者、輒使之然也」とあつて、ひとたび變化した直木はもはやもとには戻らないとされていることである。この比喩との関連で性惡篇の比喩を考察するとき、ひとたび「鑿括蒸矯」によつて直木とされた柎木はもはやもとには戻らないし、「鑿厲」によつて利金とされた鈍金もはやもとには戻らないと考えられていたとしてよいであらう。

以上の考察からすれば、荀子の調和社会にあつて「人之性、惡也」という人間の原初はまったく否定されているといえる。礼義によつて欲の総量は物の供給量以下に縮小される。ひとたび縮小された欲はもはや縮小されたままである。こうして縮小された欲を前提にするとき、たしかに「財貨渾渾如泉源、沝沝如河海、暴暴如丘山、不時焚燒、無所藏之。夫天下何患乎不足也」

(富国) という社会は実現するであらう。財貨が豊かである、かつより豊かになりつつ成長しているからではない。欲望が縮小し、かつより縮小しつつあるからである。欲の総量が財貨の総量の範囲内にまで縮小されているからである。このとき、この社会では、たしかに争いは生じないであらう。調和に満ちた社会であらう。しかし、この社会は生き生きとした活動的な社会ではない。豊かさに向かつて成長する社会ではない。停滞する社会である。「貧困のユートピア」ともいべき調和社会である。

### 三 墨家における欲と秩序

墨子・兼愛上篇は、父、兄、君、子、弟、臣という身分的制約にかかわらず、すべての人間を同質、かつ対等な「自愛自利而虧他」する存在としてとらえる。社会においてこの存在が自己と同質な他者に対さなければならぬ。このとき、かれは、まさに他者から「虧」われて「自愛自利」を損うことを恐れるがゆえに、自己を「虧」う可能性のある、自己と同質な「自愛自利」

する他者に「利」を提供し、他者にとって利益提供者を「虧」うことがかれ自身の「自愛自利」を「虧」うことのほかならないことを自覚させる。かくてこの存在と他の存在は相互に利益を提供し交換する関係にはいるが、この関係が、さらに網の目状に展開する段階に至ったとき、ここに理想の調和社会である「兼相愛、交相利」の社会が成立するのである。このようにみてくると、この調和社会は「自愛自利」する個人の欲望を否定したところに成立しているのではなく、むしろその欲望の存在を前提として成立していることが明らかに<sup>(註四)</sup>なる。

墨家の構想する理想社会が個人の欲望を肯定しそれを前提として成立しているという点は、尚賢論にもまたみられるところである。尚賢上篇によれば「王公大人」は、「国家之富、人民之衆、刑政之治」社会を希求するが、そのためには「賢良之士」を衆くしなければならぬ。すなわち尚賢論は理想の社会を成立させるための方法の一つということになる。

墨家は賢者を衆くする技術について「況有賢良之士、厚乎德行、辯乎言談、博乎道術者、國家之珍而社稷之佐也。亦且富之貴之、敬之譽之。然后國之賢良之士、

亦將可得而衆也。いわんやまた賢良の士、徳行に厚く、言談に辯にして、道術に博きものにして、国家の珍にして社稷の佐なり。またまさにこれを富ましこれを貴くし、これを敬いこれを誉めんとす。然る后に国の賢良の士、またまさに得て衆くすべきなり」(尚賢上)と述べる。ここでは、賢者たろうとする士が富貴を求め、敬誉を追う存在であること、さらにそれを追求せんとして「賢」となりうるものが前提とされている。

尚賢中篇はこのことを「聖王甚尊尚賢而任使能：賢者拳而上之、富而貴之、以為官長、不肖者抑而廢之、貧而賤之、以為徒役。是以民皆勸其賞畏其罰、相率而為賢。是以賢者衆而不肖者寡。聖王はなはだ賢を尊尚して能を任使す。：賢者、挙げてこれを上<sup>たう</sup>び、富ましてこれを貴くし、以て官長となし、不肖者、抑えてこれを廢し、貧しくしてこれを賤しめ、以て徒役となす。ここを以て民みなその賞に勸<sup>はげ</sup>みその罰を畏れ、相率いて賢となる。ここを以て賢者衆くして不肖者寡し」とより明確に述べている。かくして賢者がより一層衆くなり、不肖者がより一層寡くなる社会は人間の欲望を前提にして成立するのである。さらにこの欲望がすべての人間に同等に内在していることは「雖在

農与工肆<sup>(主)</sup>之人、有能則拳之、高予之爵、重予之祿、任之以事。農と工肆に在るの人といえども、能有らばすなわちこれを挙げ、高くこれに爵を予え、重くこれに祿を予え、これに任ずるに事を以てす」(尚賢上)とあることによっても明らかである。「在農与工肆之人」にもまた高爵と重祿と強い権力を求める意欲と可能性が開かれていたのである。<sup>(主)</sup>

尚同中篇は「舍餘力不以相勞、隱匿良道不以相教、腐朽餘財不以相分。餘力を<sup>す</sup>捨て以て相い勞せず、良道を隱匿して以て相い教えず、餘財を腐朽して以て相い分たず」を「天下之乱」としている。富の適切な再分配が天下の治にとつて重要な課題であることがここに示されているが、これに対応して尚賢下篇は「為賢之道、将奈何。曰、有力者疾以助人、有財者勉以分人、有道者勸以教人。賢となるの道、まさにいかんせん。曰く、力あるもの、疾く以て人を助け、財あるもの、勉め以て人に分ち、道あるもの、勸め以て人に教う」と述べる。ここで「有財者」が富を分けて「賢」たらしめんとする動機は「欲富貴」にあるが、このことからすれば、「有財者」の貴くならんとする欲求を前提に富者から貧者への財の再分配、移動はなされることにな



る。すでにみたように「賢」となることと爵を授けられることは密接に関係している。このことを考慮すると、財は爵を媒介にして富者から貧者へと移動する、爵は反対方向へ移動する、ということになる。したがって財の移動、富の再配分には、富者でもなく、貧者でもない、かれらとは次元を異にした爵を授与する権限を有する媒介者の存在が要請されるのである。

こうした発想は墨子・号令篇に戦時の食糧徴収に関連して「収粟米布帛錢金牛馬畜産、皆為平直其賈、与主人券書之、事已、皆各以其賈倍償之、又用其賈貴賤多少賜爵。粟米布帛錢金牛馬畜産を収め、みなためにその賈（価）を平直し、主人に券を与えこれを書く。事已れば、みなおのおのその賈（価）を以てこれを倍償し、またその賈（価）の貴賤多少を用て爵を賜う」とみえ、また商君書・去彊篇に「按兵而農、粟爵粟任則国富。兵を按えて農し、粟爵粟任すればすなわち国富む」、斡令篇に「民有余粮、使民以粟出官爵。民に余粮あらば、民をして粟を以て官爵を出さしむ」とみえる。さらに、漢初の経済官僚朝錯の文帝への、西北の辺境対策にかかわる上書にも「今募天下入粟县官、得以拜爵、得以除罪。如此、富人有爵、農民有錢。粟

有所渫。夫能入粟以受爵者皆有余者、以供上用、則貧民之賦可損。今、天下に募りて粟を県官に入れ、以て爵を拜するを得、以て罪を除くを得さしめん。かくのごとくすれば、富人に爵有り、農民に錢有り。粟に渫らすところ有らん。それよく粟を入れ以て爵を受くるもの、みな余り有るものなり、以て上用に供すれば、すなわち貧民の賦、損ずべし」（漢書「食貨志上」とみえる。この発想は爵の媒介によって社会全体の富を再分配しようとする発想であり、この点において漢代初期の経済官僚は墨家的発想を継承しているといえよう。<sup>(三七)</sup>

このようにみてくると墨家の調和社会はすべての人間を「自愛自利」し、富貴を求める意欲ある存在であることを前提にして成立する社会であり、人間の欲望なしには持続しない社会であることが理解される。この社会は賢たらんとする意欲溢れた人間から成る社会であり、したがって活力に満ちた、動的な、より多くの富を求めて成長していく社会なのである。もしその過程で貧富の格差が生じたとしても、意欲溢れる人間の営みを通して解決されていく社会なのである

たしかにこの社会は成長の過程で、欲求の総量が供

給の総量を一時的に上回ることもあろう。更なる豊かさを実現するために一時的には蓄積が必要もある。そして事情を知らない他者からは、その蓄積のための儉約は無意味な儉約としかみえないかもしれない。すでに引用した荀子・非十二子篇の「上功用大儉約而優差等」とする墨家批判、あるいは「墨子之節用、則使天下貧。墨子の節用、すなわち天下をして貧ならしむ」という富国篇の批判はそうした誤解にもとづく批判であらう。

墨子・非樂上篇は人間と禽獸との相違を述べて

今、人固與禽獸麋鹿蜚鳥貞虫異者也。今之禽獸麋鹿蜚鳥貞虫、因其羽毛以為衣裘、因其蹄蚤以為絳屨、因其水草以為飲食。故唯使雄不耕稼樹芸、雌亦不紡績織紙、衣食之財、固已具矣。今、人與此異者也。頼其力者生、不頼其力者不生。

今、人、もとより禽獸麋鹿蜚鳥貞虫と異なるものなり。今の禽獸麋鹿蜚鳥貞虫、その羽毛に因りて以て衣裘となし、その蹄蚤に因りて以て絳屨となし、その水草に因りて以て飲食となす。故に雄をして耕稼樹藝せしめず、雌をしてまた紡績織紙せしめず

といえども、衣食の財、もとよりすでに具われり。今、人、これと異なるものなり。その力に頼るもの、生き、その力に頼らざるもの、生きず。

とする。与えられた自然環境と一体化し、その意味では自然の一部であるともいえる動物の生存状況と——それはあえて言えば礼義によつて欲望を縮小された荀子の民の生存する状況である——質量ともにより豊かな生活を実現すべく労働する人間の生存状況との相違が、ここには明確に認識されているのである。

#### 四 結語

小稿は、人間の自然状態を秩序への志向を持たない存在として把握することにおいて共通する墨家と荀子とが、それぞれの理想社会、すなわち調和社会において、最初の人間は否定されるのか、あるいは「止揚」(aufheben)されているのかを比較、検討した。

そこで明らかになったのは、荀子における理想社会、調和社会は、礼義による欲の縮小によつてはじめて成

立するのにたいし、墨子のそれ、「兼相愛交相利」の実現している社会は「自愛自利」する人間の欲を前提としつつ、それを否定することなく、止揚(aufheben)することによって成立するのであった。

荀子の調和社会が静態的な、成長しない調和社会、「貧困のユートピア」であるとするれば、墨子のそれは動態的な、成長する調和社会、「つねによりいっそうの豊かさの求める続けるユートピア」であると言えるかもしれない。

注一 墨家が性説を展開しなかったことおよびその意味については、森三樹三郎「上代から漢代に至る性命説の展開」(創文社 一九八七)七四頁、七五頁を参照されたい。

注二 荀子・性悪篇に対する文献学的批判については、金谷治「荀子の文献学的研究」(日本学士院紀要 九〇一 一九五二)を参照されたい。

注三 白川静「字通」(平凡社 一九九六)による。

注四 墨家の兼愛論はゲームの理論の観点から理解できるのではなからうか。将来の詳考を俟ちたい。ここではとりあえず拙稿「自愛」的存在和

秩序——《墨子・兼愛上》解説》(曹勝強・孫卓彩主編「墨子研究」中国社会科学出版社 二〇〇八)を参照されたい。

注五 「工肆」の「肆」について、通常は「商人の店舗」と解釈されるが、「工」と関連する「肆」の用例として「墨子問詁」は論語・子張篇の「百工居肆以成其事」とある箇所を引用する。この句の「肆」について、朱子は「官府造作之處、すなわち「官営手工業の製作作業場」だとする。「墨子」に「商」の觀念が欠如しているところからすれば、官営であるかどうかは断定できないが、「肆」を手工業の作業場と解釈する方向を示唆する孫詒讓の注釈は妥当だと思われる。なお、「墨子」における「商」の觀念が欠如の問題に関しては、拙稿「墨家の分業論——『商』の觀念の欠如に関連して——」(中国古典研究 三〇 一九八五)を参照されたい。

注六 墨家の尚賢論が「賢者を創出する」尚賢論であることについては拙稿「墨子の人間観——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 一九七六)において論じた。

注七 墨家思想と漢代初期から武帝期にかけての思潮

との関連については拙稿「墨子『禹湯水旱』伝説  
及其漢代的展開」(『職大学報』二〇〇八(三))に  
おいて少しく論じた。