

Title	『墨子』兼愛論の論理展開：小取篇との関わりから
Sub Title	The logic development of Mozi jian'ai : from the relationship with Xiaoqu
Author	荻野, 友範(Ogino, Tomonori)
Publisher	慶應義塾中国文学会
Publication year	2018
Jtitle	慶應義塾中国文学会報 (Bulletin of The Keio Sinological Society). No.2 (2018.) ,p.1- 24
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12810295-20180331-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

『墨子』兼愛論の論理展開

——小取篇との関わりから——

荻野友範

一 はじめに

胡適『中国哲学史大綱（卷上）』（一九一九年）は、『墨子』五十三篇を内容に基づき、つぎの五つに分類した。^①

第一類……親士・修身・所染・七患・辭過・三辯

第二類……尚賢（上・中・下）・尚同（上・中・下）・兼愛（上・中・下）・非攻（上・中・下）・節用（上・中・

節葬（下）・天志（上・中・下）・明鬼（下）・非樂（上）・非命（上・中・下）

第三類……經（上・下）・經說（上・下）・大取・小取

第四類……耕柱・貴義・公孟・魯問・公輸・非儒

第五類……備城門・備高臨・備梯・備水・備突・備蛾傳・迎敵祠・旗幟・號令・雜守

このうち、墨家の主要な主張は第二類、いわゆる「十論」あるいは「十論二十三篇」と呼ばれる諸篇に表明されている。墨家思想とは、この第三類を中心とする思想の総体といえる。

他方、第二類以外の四類は、思想集団としての墨家の多様な活動の痕跡を多方面から物語る諸篇として注目される。^② そうした四類のうち、第三類は論理学関係の記述を収める諸篇とされ、「墨弁」と通称される。この「墨弁」諸篇は、清末以降これまで、胡適・梁啓超らをはじめとする一連の研究成果はあるものの、その難解さゆえに、十全に理解されてきたとはいえず、『墨子』内における位相もいまだ十分に解明された状況にはない。

こうした現状を踏まえ、前稿では、「墨弁」末尾に位置する小取篇に見える五つの論弁形式を分析、解釈することによって、五つの論弁形式と「十論」の論理展開との間に一定の関係を見出すことができた。³だが、小取篇の内容の把握に稿の大半を費やし、五つの論弁形式と「十論」との関係については、二、三の極めて典型的な例を挙げるにとどまり、十分に考察を深めることができなかった。

そこで、小稿では前稿で十分に検討できなかった「十論」の論理展開に見える五つの論弁形式との関係を、「十論」のうちでも墨家の第一の主張である「兼愛」三篇に焦点を当てて検討する。

二 「小取」の論弁形式

前稿では、『墨子』小取篇に見える五つの論弁形式である「是而然（是にして然り）」「是而不然（是にして然らず）」「不是而然（是ならずして然り）」「一周而一周（一は周くして一は周からず）」「一是而一非（一は是にして一は非なり）」に対し、各形式において挙げられる四から九の具体例による定義を通して解釈し、以下のように結論付けた。

「是而然」とは、「是」とされる文で生じた概念が、「然」とされる文の内容において同一文字で示される概念と内容上一致する形式である。たとえば、「白馬、馬也。乘白馬、乘馬也（白い馬は馬である。白い馬に乗ることは馬に乗ることである）」のようなものである。

「是而不然」とは、「是」の文で生じたある概念が、「不然」の文において同一文字で示される概念に適応されるとその文が成り立たない形式である。たとえば、「車、木也。乗車、非乗木也（車は木である。車に乗ることは木に乗ることではない）」のようなものである。

「不是而然」とは、「不是」「然」のそれぞれの文は類似の構造を持ちながら、「不是」は未然の事柄であることによって、認識上あるいは実態上は存在しないことを示し、「然」は已然の事柄であることによって、認識上あるいは実態上も存在する形式である。たとえば、「且入井、非入井也。止且入井、止入井也（井戸に入ろうというとき、井戸に入る行為は存在しない、井戸に入ろうとするのを止めるといとき、井戸に入るといいう行為を止めるのである）」のような

ものである。

「一周而一周」とは、「一周」の文における觀念は全体性を志向し、「一周」の文における觀念は部分性を志向する形式である。たとえば、「愛人、待周愛人、而後爲愛人。不愛人、不待周不愛人、不周愛、因爲不愛人矣（人を愛するとは、あまねく人を愛して、はじめて人を愛することとなる。人を愛さないというのは、必ずしもあまねく人を愛さないというわけではなく、あまねくは愛さなくとも人を愛さないこととなる）」のようなものである。

「一是而一非」とは、「一是」の文で成り立つ正しい思考や法則を、「一非」に適用させようとすると誤りとなる形式である。たとえば、「桃之實、桃也。棘之實、非棘也（桃の實は桃である。棘の實は棘ではない）」のようなものである。

そして、これら五つの論弁形式には、言語の運用上生じる語の多義性に対する自覺的な把握、語の多義性が引き起こす多様な認識に対する意識的な辨別、こうした把握と弁別によって、最終的には言語運用上の正しさのみならず、社会通念上の妥当性をも確保しようとする意図が看取できると結論付けた。

こうした思考から提示された五つの論弁形式が「十論」における論理展開に看取できるか否かを検討した結果、「是而然」の極めて典型的な例として、尚同三篇にほぼ共通して説かれる一節や兼愛下篇の一節、非攻上篇の一節、また、「一是而一非」の典型的な例として非攻上篇の一節を挙げた。^④

これによって、小取篇に見える五つの論弁形式は、論理展開という点において「十論」と緊密な結び付きがあることを明らかにしたのである。

三 「兼愛」三篇における兼愛論の構成と展開

「十論」のうち、兼愛論は墨家の核心思想であり、墨家の歴史的展開の中で生成した思想として最初期のものとされる。^⑤「兼愛」は、幸いにも上・中・下の三篇がすべて揃い、三篇はおおむね上篇から中篇、中篇から下篇へと成立したものと考えられている。^⑥

そのような兼愛三篇がそれぞれ各篇のレベル、三篇間のレベル、三篇総体としてのレベルにおいて、いかなる表現

や論理構成によって兼愛論を展開するのか。本節では、上・中・下の各篇において兼愛論を主張するために用意された語、句、文、節など大小のさまざまなレベルの表現、構成に注目して兼愛論の論理展開を把握する。

*

兼愛上篇は「不相愛」に起因する現象の提示とその原因の究明から得られた結果に対し、「兼相愛」によってもたらされる世界を常に対比させながら論を展開する。上篇では「不相愛」と「兼相愛」との対比が意識されていることから、この構成を活かしつつ検討する。

まず、聖人による天下統治の必須条件がつぎのように記される。⁷⁾

①聖人以治天下爲事者也、必知亂之所自起、焉能治之。不知亂之所自起、則不能治。譬之如醫之攻人疾者然、必知疾之所自起、焉能攻之。不知疾之所自起、則弗能攻。治亂者何獨不然、必知亂之所自起、焉能治之。不知亂之所自起、則弗能治。聖人以治天下爲事者也、不可不察亂之所自起。

その条件とは、「亂」の発生原因を把握し、天下を統治することである。よって、聖人の天下統治には、「亂」の原因究明が不可欠であり、先決の事項とされる(①)。

つぎに、その「亂」の発生原因をよく観察すると、

②當察亂何自起。起不相愛。

と、「不相愛」に起因しているという(②)。

以下、「不相愛」と「兼相愛」との対比という構成に基づくつぎのように整理できる。

不相愛⇨交相惡⇩乱		兼相愛	
③	臣子之不孝君父、所謂亂也。	⑫	若使天下兼相愛、愛人若愛其身、
④	子自愛不愛父、故虧父而自利。 弟自愛不愛兄、故虧兄而自利。 臣自愛不愛君、故虧君而自利。所謂亂也。	⑬	猶有不孝者乎。視父兄與君若其身、惡施不孝。 猶有不慈者乎。視弟子與臣若其身、惡施不慈。

⑤	父之不慈子、兄之不慈弟、君之不慈臣、所謂亂也。	
⑥	父自愛也不愛子、故虧子而自利。 兄自愛也不愛弟、故虧弟而自利。 君自愛也不愛臣、故虧臣而自利。是何也。皆起不相愛。	
⑦	雖至天下之爲盜賊者亦然、	⑭ 故不孝不慈亡有、猶有盜賊乎。
⑧	盜愛其室、不愛其異室、故竊異室以利其室。 賊愛其身、不愛人、故賊人以利其身。此何也。皆起不相愛。	⑮ 視人之室若其室、誰竊。 視人身若其身、誰賊。
⑨	雖至大夫之相亂家、諸侯之相攻國者亦然。	⑯ 故盜賊亡有、猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎。
⑩	大夫各愛其家、不愛異家、故亂異家以利其家。 諸侯各愛其國、不愛異國、故攻異國以利其國。	⑰ 視人家若其家、誰亂。 視人國若其國、誰攻。
⑪	天下之亂物具此而已矣。察此何自起。皆起不相愛。	⑱ 故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者亡有。

「不相愛」によって生じる諸現象を「臣子之不孝君父」と概括し、「亂」と位置付ける(③)。「臣子之不孝君父」の各論ともいふべき六つの事象を挙げ、「亂」と位置付ける。つまり、子・弟・臣が自己のみを愛し、父・兄・君を愛さないのは、父・兄・君を「虧」して自己を「利」するからであり(④)、父・兄・君が自己のみを愛し、子・弟・臣を愛さないのは、子・弟・臣を「虧」して自己を「利」するからであるとして(⑤)、「亂」とは「自利」による「不相愛」に起因するものとする(⑥)。しかも、「君臣」「父子」「兄弟」間の「不相愛」に起因する現象は、「盜」や「賊」が起こす「竊」や「賊」においても同様の構造を持ち(⑦)、「盜」「賊」が「其室」「其身」のみを愛し、「異室」「人」を愛さないのは、「異室」「人」を「竊」「賊」して自己の「室」「身」を「利」するからであり、これらは「不相愛」に起因するという(⑧)。さらに、「君臣」「父子」「兄弟」間の「不相愛」に起因する現象や「盜」「賊」が起こす「竊」

「賊」は、大夫間や諸侯間に起こる「亂」や「攻」においても同様の構造を持つとする(9)。大夫・諸侯が自己の「家」「國」を愛し、「異家」「異國」を愛さないのは、「異家」「異國」を「亂」「攻」して自己の「家」「國」を「利」するからであり、これらは「不相愛」に起因するという(10)。天下に発生するあらゆる「亂」は結局、「不相愛」によるものと結論付けるのである(11)。

こうした「亂―不相愛」という構図に対し、「不相愛」の対極にある「兼相愛」(「若使天下兼相愛、愛人若愛其身(若し天下をして兼相愛し、人を愛すること其の身を受するが若くならしむ)」が天下に広く行き渡れば(12)、「亂(不相愛)」(3)~(11)はたちどころに解消することをつぎのように説く。

父・兄・君あるいは弟・子・臣を自分自身のように見るならば、「不孝」「不慈」は存在するはずがない(13)。「不孝」「不慈」が存在しなければ、「盜」「賊」は存在するはずはなく(14)、他家や他人を自家や自分のことのように見るならば、誰も「盜」や「賊」を犯すはずはない(15)。「盜」や「賊」が存在しなければ、大夫間・諸侯間に起こる「亂」や「攻」は存在するはずはなく(16)、他家や他國をそれぞれ自家や自國のように見るならば、誰も「亂」や「攻」を犯すはずがない(17)。そうであるから、大夫間・諸侯間にはそれぞれ「亂」や「攻」という行為は存在するはずはないとする(18)。

続けて、

⑲ 若使天下兼相愛、國與國不相攻、家與家不相亂、盜賊無有、君臣父子皆能孝慈、若此則天下治。

天下中に「兼相愛」を行き渡らせれば、国同士の「攻」、家同士の「亂」はなくなる。盜賊がいなくなれば、君臣父子間の「孝」や「慈」も満たされる。そうすれば、天下に安定した統治が実現するという(19)。

そして、本篇冒頭の聖人による天下統治の問題提起に立ち返り、

⑳ 故聖人以治天下爲事者、惡得不禁惡而勸愛。故天下兼相愛則治、交相惡則亂。

として、聖人は統治のために「惡」を禁じ「愛」を勧めなければならぬ。「兼相愛」がおこなわれれば天下は治まり、「交相惡」がおこなわれれば天下は乱れるとする(20)。

最後に、上篇では唯一、墨子が登場し、

② 故子墨子曰、「不可以不勸愛人者、此也」。

「愛人」を推奨しなければならぬ理由は以上に尽きるとして篇を結ぶ。

① ②は本篇の問題の提起であり、②がそれへの回答である。③から⑩までが「亂」の諸相の提示とそれらへの分析に基づく原因の究明であり、いずれの原因もその根底には「不相愛」があることを⑪で指摘する。そこで示される各種「亂」はつぎのように整理できる。

子・弟・臣↓（不孝≡不愛）↓父・兄・君

父・兄・君↓（不慈≡不愛）↓子・弟・臣

⑤の「父之不慈子」「兄之不慈弟」「君之不慈臣」と⑥の前半部分（「父自愛也不愛子」「兄自愛也不愛弟」「君自愛也不愛臣」）が同義であると考えられることから、⑤の「不慈」と⑥の「不愛」も同義であると解釈できる。すると、この過程の提示にはほぼ、「1」A + 自愛（也）不愛 + B、故虧 + B + 而自利」という形式を用いていることがわかる。この形式の反復による「不相愛」の提示は、一見、極めて理路整然と展開されているようではある。だが、AとBの内容に着目すると、異なる次元の事象を同じ形式で説ききろうとしていることに気付かされる。

まず、下位者（子・弟・臣）から上位者（父・兄・君）への倫理的行為と考えられる③の「不孝」と④の「不愛」とは同義であり、上位者（父・兄・君）から下位者（子・弟・臣）への倫理的行為と考えられる⑤の「不慈」と⑥の「不愛」もまた同義である。すると、下位者から上位者へ、上位者から下位者へというそれぞれ方向の異なる倫理的行為の不履行を「不愛」と概括し、等質化を図っている。

つぎに、③④、⑤⑥で用いられた形式「1」は、「2」A + （各）愛其 + A、不愛 + B、故 + x + B + 以利 + A」と形を変えるものの、同じ論理が⑧にも同じく適用される。ところが、③④、⑤⑥と⑧とは明らかに次元の異なる事象である。③④や⑤⑥における「子―父」「弟―兄」「臣―君」ではすでに両者の間に親子・兄弟・君臣という社会的関係が築かれているのに対し、⑧における「盜―異室」「賊―人」の間には何ら既存の関係は見出せない。また、③④や⑤⑥の後に⑧を介在させて⑩にも「2」の形式でその論理を適用しているが、⑩の「大夫―異家」「諸侯―異國」の間にも何ら既存の関係は存在しない。

これらは、③から⑥の「子—父」「弟—兄」「君—臣」の「亂」は社会的倫理の不履行と、⑧⑩の「盜—異室」「賊—人」「大夫—異家」「諸侯—異國」の「亂」は社会的規範の不遵守と捉えることができる。つまり、「不相愛」に起因する「亂」の内容が異なるのである。

このことから、「亂」には、少なくとも、身分の上下、既存の関係の有無という質的に異なる内容が包含されている。では、この違いを兼愛上篇の作者は自覚していたかといえ、おそらく自覚していたと推察される。なぜなら、この「亂」の内容の変化に際しては、「[3] 雖至天……者亦然」という表現を必ず挿入し、つぎの次元へと論を導くための橋渡しの役割を担わせている。換言すれば、「[3] は、「[1]」「[2]」の表現形式のみによる論理展開において、具体から抽象、個別から一般へと兼愛論を普遍化するために用意された論理の飛躍の装置といえるのである。

「兼相愛」によってもたらされる世界は、「不相愛」によって生じた各種「亂」に対して、逐一对応するようにして説かれる。その世界はつぎの表現形式によって提示される。

[4] 猶有 + x + 者乎。視 + $A + B + 與 + C + 若其身、惡施 + x$ (⑬)

[5] 故 + $x + 亡有、猶有 + y + 乎$ (⑭⑯)

[6] 視人(之) + $A + 若其 + A、誰 + x$ (⑮⑰)

[7] 故 + $y + 亡有$ (⑱ [5] の前半部分に同じ)

⑬から⑱までは、「[4]」→「[5]」→「[6]」→「[7]」と展開している。当然のことながら、「不相愛」において存在した論理的飛躍は「兼相愛」においても存在する。すなわち、⑭と⑯である。「兼相愛」における異なる次元への論理の飛躍は、⑭⑯の「[5]」によって解消されていたということになる。

上篇の論の展開を図式化すれば、つぎのように極めて単純かつ明快なものに整理できる。

①↓②↓③④⑤⑥ [1] ↓ [3] ↓ [8] ↓ [2] ↓ [9] [3] ↓ [10] [2] ↓ [11]
⑫↓⑬ [4] ↓ [14] [5] ↓ [15] [6] ↓ [16] [5] ↓ [17] [6] ↓ [18] [7]

上篇は、「不相愛」の諸相とその原因を「[1]」の形式で述べ、「[3]」の形式でその論理を飛躍させ、また「[2]」の形式でつぎの次元の「不相愛」の諸相とその原因を述べることを二度繰り返す。「兼相愛」の場合も同様に、「兼相愛」

の過程とその結果を「4」の形式で述べ、「5」の形式で論理を飛躍させ、また「6」の形式でつぎの次元の「兼相爱」の過程とその結果を述べることを二度繰り返す。

これは、③④⑤⑥「1」であることは⑧「2」であり、⑧「2」であることは⑩「2」であるという論理展開である。また、このとき、③④⑤⑥「1」と⑧「2」、⑧「2」と⑩「2」を等質化しているのは、⑦と⑨の「3」であることはいうまでもない。

一方、⑬「4」であることは⑮「6」であり、⑮「6」であることは⑰「6」であるという論理展開では、⑬「4」と⑮「6」、⑮「6」と⑰「6」を等質化しているのは⑭と⑯の「5」である。

以上のことから、兼爱上篇においては、「亂」が「是而然」の形式で展開されるのに対応して、「兼相爱」も「是而然」の形式で展開されていることがわかる。その際、論理の飛躍は、「而」にあたる⑦と⑨の「3」、⑭と⑯の「5」によって図られている。

*

兼愛中篇の構成は上篇とは異なる。上篇では、墨子が篇末に一度のみ「子墨子曰」として配置されるのに対し、中篇は「子墨子曰」「子墨子言」という二種類の表現が計九個所に配置され、「今天下之士君子」からの反論も二個所に見える。そうした中篇は、仁人による天下統治の条件提示からはじまる。

①子墨子曰、「仁人之所以爲事者、必興天下之利、除去天下之害、以此爲事者也。然則天下之利何也。天下之害何也。

その条件とは、「興利（利を興す）」ことと「除害（害を除く）」ことであるとし、「利」とは何か、「害」とは何かとして①、後者の「害」の例の提示からその定義へと移る。

不相愛	② 子墨子言曰、「今若國之與國之相攻、 家之與家之相篡、 人之與人之相賊、
	⑤ 子墨子言曰、 「視人之國若視其國、 視人之家若視其家、 視人之身若視其身。

兼相愛

② 君臣不惠忠、父子不慈孝、兄弟不和調、此則天下之害也。 然則察此害亦何用生哉。以不相愛生邪」。	子墨子言、「以不相愛生。 今諸侯獨知愛其國、不愛人之國、是以不憚舉其國以攻人之國。 今家主獨知愛其家、而不愛人之家、是以不憚舉其家以篡人之家。 今人獨知愛其身、不愛人之身、是以不憚舉其身以賊人之身。 是故、諸侯不相愛則必野戰。 家主不相愛則必相篡。 人與人不相愛則必相賊。 君臣不相愛則不惠忠。 父子不相愛則不慈孝。 兄弟不相愛則不和調。	③ 天下之人皆不相愛、 強必執弱、衆必劫寡、富必侮貧、 貴必敖賤、詐必欺愚。 凡天下禍篡怨恨、其所以起者、以不相愛生也、是以仁者非之。 既以非之、何以易之」。	④ 子墨子言曰、「以兼相愛・交相利之法易之。然則兼相愛・交相利之法將奈何哉」。
	⑤ 是故、諸侯相愛則不野戰。 家主相愛則不相篡。 人與人相愛則不相賊。 君臣相愛則惠忠、 父子相愛則慈孝、 兄弟相愛則和調。	天下之人皆相愛、 強不執弱、衆不劫寡、富不侮貧、 貴不敖賤、詐不欺愚。 凡天下禍篡怨恨、可使毋起者、以相愛生也、是以仁者譽之」。	

上篇で「亂」と位置付けた国・家・人と君臣・父子・兄弟の間の確執を「害」に置き換え、その原因を「不相愛」に帰する(②)。「不相愛」が引き起こす「害」の現状を示し、諸侯・家主・人が自己の国・家・身を愛するのみで、他

人の国・家・身を愛さないので、自己の国・家・身を挙げて他人の国・家・身を「攻」「篡」「賊」することを「憚」らない。ゆえに、諸侯間・家主間・個人間・君臣間・父子間・兄弟間は必然的結果としてそれぞれ「野戦」「相篡」「相賊」「不惠忠」「不慈孝」「不和調」の状態に陥る。それは、世界全体が「不相愛」によって、優位者（強・衆・富・貴・詐）が劣位者（弱・寡・貧・賤・愚）を侵すという構造に起因することを指摘する。天下の「禍篡怨恨」は「不相愛」から生じるため、天下統治を責務とする仁者は「不相愛」を否定し、それに代わる方策を執らなければならず

③、「子墨子」が「不相愛」に代わる「兼相愛」「交相利」を提出する④。

「不相愛」から生じる現象と構造は、「兼相愛」「交相利」に基づき、他人の国・家・身を自己の国・家・身と捉えることで、諸侯間・家主間・個人間・君臣間・父子間・兄弟間にはそれぞれ必然的に「不野戦」「不相篡」「不相賊」「惠忠」「慈孝」「和調」の状態が結果として生じ、優位者が劣位者を侵すという構造から脱する。そして、天下に「禍篡怨恨」を生じさせない状態は「相愛」から生まれるため、仁者は「相愛」を称えたとする⑤。

兼愛論自体は以上でいちおうの首尾を備えている。だが、上篇との相違は、中篇では「天下之士君子」の反論に端を発して、「兼相愛」「交相利」の実践可能性を主張する点にある。

⑥ 然而今天下之士君子曰、「然、乃若兼則善矣、雖然、天下之難物于故也」。

「天下之士君子」は、「兼」は「善」ではあるが、実践困難として、墨子に「兼」の非現実性を突きつける⑥。

以降は、「不相愛」と「兼相愛」の対比による「兼相愛」の実践可能性を立証するための根拠の提示へと話題が転換し、その構成も対比を基調にするものから、「兼相愛」の実践可能性を裏付ける根拠を連続して示す展開へと変わる。

⑦ 子墨子言曰、「天下之士君子、特不識其利、辯其故也。今若夫攻城野戰、殺身爲名、此天下百姓之所皆難也、苟君說之、則士衆能爲之。況於兼相愛・交相利、則與此異。	夫愛人者、人必從而愛之。利人者、人必從而利之。惡人者、人必從而惡之。害人者、人必從而害之。此何難之有。特上弗以爲政、士不以爲行故也。	昔者晉文公好士之惡衣、……。楚靈王好士細要、……。越王句踐好士之勇、……」。
--	---	---

是故子墨子言曰、「乃若夫少食惡衣、殺身而爲名、此天下百姓之所皆難也、若苟君說之、則衆能爲之。況兼相愛・交相利與此異矣。

⑧

夫愛人者、人亦從而愛之。利人者、人亦從而利之。惡人者、人亦從而惡之。害人者、人亦從而害之。

此何難之有焉、特上不以爲政、而士不以爲行故也」。

「天下之士君子」は、「相愛」による利益とその理由も理解していない。人びとが戦争で自身を犠牲にして名声を得ることは困難なことであるが、上位者の愛好であれば、下位者は喜んで実行する。「兼相愛」「交相利」が生み出す世界は人びとの愛好するところであるから、何ら実践困難なことではない。「愛」「利」はそれぞれ「愛」「利」を、「悪」「害」はそれぞれ「悪」「害」を生むのだから、「相愛」は実践困難なことではなく、上位者がこの理屈に基づいて政治をしないから、臣下はそれに基づいて行動しない。晋の文公・楚の靈王・越王句践は特異な愛好を持っていたが、臣下はみな喜んでその愛好に従ったという故事により、兼愛の実践可能性を主張する(⑦)。

人びとは粗食・粗衣や自身を犠牲にして名声を得ることは困難なこととするが、上位者の愛好であれば、下位者は喜んで実行する。「兼相愛」「交相利」は人びとの愛好するところであるから、何ら実践困難なことではない。また、「愛」「利」はそれぞれ「愛」「利」を、「悪」「害」はそれぞれ「悪」「害」を生むのだから、「相愛」は実行困難なことではなく、上位者がこの理屈に基づいて政治をしないから、下位者はそれに基づいて行動しないと(⑧)。

両節では、人間に共通する愛好嫌悪に基づく行為は万人に共通する普遍性を持つこと、上位者の先導に下位者は追従すること、という二点から、「兼相愛」「交相利」の実践可能性を論証している。

ここでまた「天下之士君子」から、

⑨ 然而今天下之士君子曰、「然、乃若兼則善矣。雖然、不可行之物也、譬若挈太山越河濟也」。

「兼」が「善」とはいえ、その実践の困難さは神業の域(譬若挈太山越河濟也(譬えば太山を挈けて河濟を越ゆるが若きなり))に達するので、実践困難であるという「兼」の非現実性を再び突きつけられる(⑨)。

それに対し、

⑩子墨子言、「是非其譬也。夫挈太山而越河濟、可謂畢劫有力矣、自古及今未有能行之者也。況乎兼相愛・交相利則與此異、古者聖王行之。何以知其然。古者禹治天下、……此言禹之事、吾今行兼矣。昔者文王之治西土……此〔言〕文王之事、則吾今行兼矣。昔者武王將事泰山陰、……此言武王之事、吾今行兼矣。」

神業の域（譬若挈太山越河濟也）にあるというのは比喩であり、事実ではない。「兼相愛」「交相利」は比喩とは異なり、過去の禹・文王・武王の事蹟は「兼相愛」「交相利」の実践されたことを物語っているから「兼」を実践するのであると宣言する（⑩）。

兼愛中篇末尾には、九つ目の「子墨子」のことばとして、

⑪是故子墨子言曰、「今天下之君子、忠實欲天下之富、而惡其貧。欲天下之治而惡其亂、當兼相愛・交相利、此聖王之法、天下之治道也、不可不務爲也」。

「富」「治」を欲し、「貧」「亂」を惡むならば、「聖王之道」であり、天下を治める道である「兼相愛」「交相利」に努めるほかないとして、篇を結ぶ（⑪）。

①は本篇の問題提起であり、⑪がそれへの回答である。②③が「害」の諸相とそれらへの分析から原因を導き出し、いずれの原因もその根底には「不相愛」があることを指摘する。

②では、「〔8〕 $A + \text{之與} + A + \text{之相} + x$ 」の形式で国・家・人という既存の關係を持たない次元の「攻」「篡」「賊」を挙げ、「〔9〕 $A + B + x$ 」の形式で君臣・父子・兄弟という既存の關係を持つレベルの「不患忠」「不慈孝」「不和調」を挙げる。国同士・家同士・人同士と君臣・父子・兄弟という内容を異にする「害」を、上篇では、上篇③から上篇④で表現形式を変え、論理を飛躍させて説いた。②では、「〔8〕と〔9〕とで別々の形式を用いつつ一括りに「天下之害」と定義する。ここに、上篇とは形を変えた異なる次元の等質化が看取できる。

③では、国同士の「攻」・家同士の「篡」・人同士の「賊」が生じる過程を、「〔10〕 $\text{今} + A + \text{獨知愛其} + A'$ 、不愛人之 $+ A'$ 、是以不憚舉其 $+ A' + \text{以} + x + \text{人} + \text{之} + A'$ 」の形式より示す。ここで君臣・父子・兄弟の關係へ論及されないのは、君臣・父子・兄弟の關係に、「〔10〕」の形式では言及できないためと考えられる。

その後、「〔11〕 $A + \text{不相愛則必} + x$ 」という形式でここまで提起されたすべての關係を一括して「害」の状態と

捉え、「[12] $A + 必 + x + B$ 」という形式によって、優位者による劣位者への侵害という構造的問題へと総括する。これに対し、「相愛（兼相愛）」においては、「[8]」「[9]」「[10]」の「害」には、「[13] 視人之 $A + 若$ 視其 A 」の形式で国・家・身（個人）の、「[14] $A + 相愛$ 則不 x 」の形式で提起されたすべての関係を等質化し、「[15] $A + 不 + x + B$ 」の形式で優位者による劣位者への侵害という構造的問題は解消されるとする。

続いて、実践の可否については、人の愛好嫌惡に基づき、⑦⑧の「[16] $x + 人者、人必 / 亦從而 + x + 之$ 」の形式で「兼相愛」「交相利」の実践可能性を主張する¹¹⁾。

中篇の展開を図式化すれば、

①↓②「[8]」「[9]」↓③「[10]」「[11]」「[12]」↓④↓⑤「[13]」「[14]」「[15]」↓⑥↓⑦「[16]」↓⑧「[16]」↓⑨↓⑩↓⑪
と整理できる。

「不相愛」に言及する②「[8]」と③「[10]・②」「[9]」における国同士・家同士・人同士と君臣間・父子間・兄弟間という次元の相違が、③「[11]」によって等質化され、③「[12]」で構造的問題へと普遍化される。「兼相愛」「交相利」についても構成は基本的に同様である。ただし、⑤「[13]」ではただ国同士・家同士・人同士の関係にしか言及せず、次元の異なる君臣間・父子間・兄弟間の「不相愛」は⑤「[14]」で等質化され、⑤「[15]」で構造的問題が解消される。⑥から⑩までは、一転して、故事や先王の事蹟を根拠とした「兼相愛」「交相利」の実践可能性の論証である。⑦「[16]」と⑧「[16]」では、⑦で根拠付けに故事を含むものの、同じ論理を、異なる内容で展開する。

①から⑤の「不相愛」と「兼相愛」の対応を見ると、②は③以下を導き出すための一節と見られる。既存の関係を持たないものを②「[8]」の形式で、既存の関係を持つものを②「[9]」の形式で表現し、これらを一括して「害」として等質化を図り、③「[10]」の形式で再度、国・家・人の間に生じる「害」に対する認識を深め、③「[11]」で再度、等質化を図り、③「[12]」で優位者の劣位者に対する侵害として普遍化し、「不相愛」に起因するとする。これに対し、「兼相愛」では、⑤「[13]」で国・家・人の関係を、「[14]」で君臣・父子・兄弟の関係を加えて普遍化し、「[15]」で抽象化してさらなる普遍化を遂げている。

こうした個別の事象の普遍化と個別化を自在に操る過程には、「是而然」に基づく展開を見ることができるとする。

中篇の特色の一つである「子墨子」と「天下之士君子」との二つの問答では、「兼相愛」の実践可能性を立証する。そこで用いられる展開も、⑦の「攻城野戦」はこうであるから⑧の「少食惡衣」の場合もこうであるという「是而然」の展開と捉えうる。

*

兼愛下篇は、中篇同様、天下を統治する人物として「仁人」を据え、その任務が「興利」「除害」にあることをつぎのように説く。

① 子墨子曰、「仁人之事者、必務求興天下之利、除天下之害。然當今之時、天下之害孰爲大。続いて、「天下之害」が列挙される。「子墨子」に兼愛論を説かせる点は中篇と共通する。「害」と「利」とを対比させる」と以下のようになる。

①		
又與爲人君者之不惠也、臣者之不忠也、父者之不慈也、子者之不孝也、 此又天下之害也。	又與今人之賤人、執其兵刃毒藥水火、以交相虧賊、 此又天下之害也。	曰、若大國之攻小國也、大家之亂小家也、強之劫弱、衆之暴寡、詐之謀愚、貴之敖賤、 此天下之害也。
③		
是故子墨子曰、「兼以易別。然即兼之可以易別之故何也。曰、藉爲人之國若爲其國、夫誰獨舉其國以攻人之國者哉。爲彼者由爲己也。爲人之都若爲其都、夫誰獨舉其都以伐人之都者哉。爲彼猶爲己也。爲人之家若爲其家、夫誰獨舉其家以亂人之家者哉。爲彼猶爲己也。然即國都不相攻伐、人家不相亂賊、此天下之害與。天下之利與。即必曰天下之利也。		

① 姑嘗本原若衆害之所自生、此胡自生。此自愛人利人生與。既必曰非然也、必曰從惡人賊人生。分名乎天下惡人而賊人者、兼與。別與。即必曰、別也。然即之交別者、果生天下之大害者與」。	③ 姑嘗本原若衆利之所自生、此胡自生。此自惡人賊人生與。即必曰非然也、必曰從愛人利人生。分名乎天下愛人而利人者、別與。兼與。即必曰兼也。然即之交兼者、果生天下之大利者與」。
② 子墨子曰、「非人者、必有以易之、若非人而無以易之、譬之猶以水救水也、其說將必無可焉」。	④ 是故子墨子曰、「兼是也。且鄉吾本言曰、『仁人之事者、必務求興天下之利、除天下之害』。今吾本原兼之所生天下之大利者也。吾本原別之所生天下之大害者也」。

「天下之害」を、「大國」の「小國」への「攻」・「大家」の「小家」への「亂」、君臣間・父子間のそれぞれ「不恵」「不慈」、個人間の「虧賊」という三つに大別し、いずれも「天下之害」と位置付ける。それらは、「愛人」「利人」などの行為を抽象化した「兼」の概念ではなく、「悪人」「賊人」などの行為を抽象化した「別」の概念によって引き起こされていることから、「交別（交も別なり）」こそが「天下之大害」を生じさせるものにはかならないとする①。

これに対し、他人を非難する場合には必ず対案を示すべきという姿勢から②、「兼」が「別」に代わる方策としての有効性を説く。他国・他都・他家をそれぞれ自国・自都・自家と同一視すれば、自国・自都・自家を挙げて他国・他都・他家を「攻」「伐」「亂」することはない。すると、国同士・都同士・人同士・家同士が相互に「攻伐」「亂賊」することもない。これは、「天下之害」ではなく、「天下之利」である。それは、「悪人」「賊人」ではなく、「愛人」「利人」の「交兼（交も兼なり）」によってもたらされる「天下之大利」であるとする③。

こうして、墨子は「兼」を「是」とし、「兼」は「天下之大利」を生み、「別」が「天下之大害」を生じさせることを論証し、兼愛下篇冒頭に示された「仁人之事者、必務求興天下之利、除天下之害」①への回答とする④。

下篇では続けて、「兼」と「別」を対比しつつ、「兼」の有効性を繰り返す。

⑤是故子墨子曰、「別非而兼是者、出乎若方也。今吾將正求興天下之利而取之、以兼爲正、是以聰耳明目相爲視聽

乎、是以股肱畢強相爲動宰乎、而有道肆相教誨。是以老而無妻子者、有所侍養以終其壽。幼弱孤童之無父母者、有所放依以長其身。今唯母以兼爲正、即若其利也。不識天下之士、所以皆聞兼而非者、其故何也。然而天下之士非兼者之言、猶未止也。曰、『即善矣。雖然、豈可用哉』。

「別」が「非」、「兼」が「是」であることは前述のような理屈であるから、天下の利を興し、手に入れようとすれば、「兼」こそ「正」しい方策であり、それにより、人びとは全身全霊で相互に協力し合い、助け合い、教え導き合い、天下万人、老若男女が安らかにその生を営むことができる。だが、「天下之士君子」は実践の困難さを根拠に「兼」を「非」とするという⑤。

墨子は、「兼」を実践する「兼士」「兼君」、「別」を実践する「別士」「別君」を設定し、それぞれの行為によってもたらされる結果からあらためて「兼」の有効性を示す。

⑥ 子墨子曰、「用而不可、雖我亦將非之。且焉有善而不可用者。姑嘗兩而進之。誰以爲二士、使其一士者執別、使其一士者執兼。	是故別士之言曰、『吾豈能爲吾友之身若爲吾身、爲吾友之親若爲吾親』。是故退睹其友、飢即不食、寒即不衣、疾病不侍養、死喪不葬埋。
若之二士者、言相非而行相反與。當使若二士者、言必信、行必果、使言行之合猶合符節也、無言而不行也。然即敢問、今有平原廣野於此、被甲嬰冑、將往戰、死生之權未可識也。又有君大夫之遠使於巴・越・齊・荊、往來及否未可識也、然即敢問不識將惡也。家室、奉承親戚、提挈妻子、而寄託之。不識於兼之有是乎。於別之有是乎。我以爲當其於此也、天下無愚夫愚婦、雖非兼之人、必寄託之於兼之有是也。此言而非兼、擇即取兼、即此言行費也。不識天下之士所以皆聞兼而非之者、其故何也。然而天下之士非兼者之言猶未止也。曰、『意可以擇士、而不可以擇君乎』。	↓ 兼士之言不然、行亦不然、曰、『吾聞爲高士於天下者、必爲其友之身若爲其身、爲其友之親若爲其親、然後可以爲高士於天下』。是故退睹其友、飢則食之、寒則衣之、疾病侍養之、死喪葬埋之。
	別士之言若此、行若此。 兼士之言若此、行若此。

⑥ 然即交若之二君者、言相非而行相反與。常使若二君者、言必信、行必果、使言行之合猶合符節也、無言而不行也。然即敢問、今歲有癘疫、萬民多有勤苦凍餒、轉死溝壑中者、既已衆矣。不識將擇之二君者、將何從也。我以爲當其於此也、天下無愚夫愚婦、雖非兼者、必從兼君是也。言而非兼、擇即取兼、此言行拂也。不識天下所以皆聞兼而非之者、其故何也。然而天下之士非兼者之言也、猶未止也。曰、『兼即仁矣、義矣。雖然、豈可爲哉。吾譬兼之不可爲也、猶挈泰山以超江河也。故兼者、直願之也、夫豈可爲之物哉』。	姑嘗兩而進之。誰以爲二君、使其一君者執兼、使其一君者執別、是故別君之言曰、『吾惡能爲吾萬民之身若爲吾身、此泰非天下之情也。人之生乎地上之無幾何也、譬之猶駟馳而過隙也』。是故退睹其萬民、飢即不食、寒即不衣、疾病不侍養、死喪不葬埋。
別君之言若此、行若此。	↓ 兼君之言不然、行亦不然。曰、『吾聞爲明君於天下者、必先萬民之身、後爲其身、然後可以爲明君於天下』。是故退睹其萬民、飢即食之、寒即衣之、疾病侍養之、死喪葬埋之。 兼君之言若此、行若此。

実践不可能であれば「非」であるが、「善」ならば実践可能として、他人を自分と同一視しない「別士」は、「飢即不食、寒即不衣、疾病不侍養、死喪不葬埋」という状態に陥る一方、他人を自分と同一視する「兼士」には、逆に「飢則食之、寒則衣之、疾病侍養之、死喪葬埋之」という状態がもたらされる。友人や友人の親を自分や自分の親と同一視しない「別士」と、友人や友人の親を自分や自分の親と同一視する「兼士」とでは、生死に関わる極限状態において、後事を託す先は、当然、「兼士」であり、「兼」を否定する者ですら「兼士」を選ぶに違いない。そして、「別士」と「兼士」とは選択可能だが、「君」を選択できないという問題に対して、万民を自分と同一視しない「別君」は、「飢即不食、寒即不衣、疾病不侍養、死喪不葬埋」という状態に陥り、万民のことを先にし、自分のことを後にする「兼君」には、「飢則食之、寒則衣之、疾病侍養之、死喪葬埋之」という状態がもたらされる。生死さえままたらない天下の混乱状態において、身を任せる先は、当然、「兼君」であり、「兼」を否定する者ですら「兼君」を選ぶに違いない。これに対し、「兼」は「仁」であり「義」であるが、実践困難な度合いは神業の域（猶挈泰山以超江河也）（猶お泰山

を契げて以て江河を超ゆるがごときなり」にあるとして、「兼」の非現実性の問題が再浮上する(⑥)。

墨子は、

⑦子墨子曰、「夫挈泰山以超江河、自古之及今、生民而來未嘗有也。今若夫兼相愛・交相利、此自先聖四者親行之。何知先聖四王之親行之也」。

と、「挈泰山以超江河」はいまだかつて実行され得なかった行為であるが、「先聖四王」がみずから実践した「兼相愛」「交相利」は、つぎの事蹟によって裏付けられるという(⑦)。

⑧子墨子曰、「吾非與之並世同時、親聞其聲、見其色也。以其所書於竹帛、鏤於金石、琢於槃盂、傳遺後世子孫者知之。

泰誓曰、……即此文王兼也。雖子墨子之所謂兼者、於文王取法焉。

且不唯泰誓爲然、雖禹誓即亦猶是也。……即此禹兼也。雖子墨子之所謂兼者、於禹求焉。

且不唯禹誓爲然。雖湯說即亦猶是也。……即此湯兼也。雖子墨子之所謂兼者、於湯取法焉。

且不惟禹誓與湯說爲然、周詩即亦猶是也。……即此文武兼也。雖子墨子之所謂兼者、於文武取法焉。

不識天下之人、所以皆聞兼而非之者、其故何也。然而天下之非兼者之言、猶未止、曰、「意不忠親之利、而害爲孝乎」。

「兼相愛」「交相利」は歴史的事実として、「竹帛」「金石」「槃盂」に記録され、後世にも広く知られる。「泰誓」には文王の「兼愛」が、「禹誓」には禹の「兼」が、「湯說」には湯の「兼」が、「周詩」には文王・武王の「兼」が記されており、墨子の「兼」とは「先聖四王」に倣ったものである。それでも「兼」を「非」とする者からは、「先聖四王」の「兼」を実践しても、自分の親の利益にはならず、かえって「孝」の障害になるという非難があるとする(⑧)。

墨子はこの非難に対して、「兼」の「孝」における実践可能性を説く。

⑨子墨子曰、「姑嘗本原之孝子之爲親度者、吾不識孝子之爲親度者、亦欲人愛利其親與。意欲人之惡賊其親與。以說觀之、即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事即得此。若我先從事乎愛利人之親、然後人報我以愛利吾親乎。意我先從事乎惡賊人之親、然後人報我以愛利吾親乎。即必吾先從事乎愛利人之親、然後人報我以愛利吾親也。

然即之交孝子者、果不得已乎、母先從事愛利人之親者與。意以天下之孝子爲遇而不足以爲正乎。姑嘗本原之先王之所書、「大雅」之所道曰、……。即此言愛人者必見愛也、而惡人者必見惡也。不識天下之士、所以皆聞兼而非之者、其故何也。意以爲難而不可爲邪。嘗有難此而可爲者。昔荆靈王好小要、……。昔者越王句踐好勇、……。昔者晉文公好苴服、……。是故約食・焚身・苴服、此天下之至難爲也、然後爲而上說之、未踰於世而民可移也。何故也。即求以郷其上也。今若夫兼相愛・交相利、此其有利且易爲也、不可勝計也、我以爲則無有上說之者而已矣。苟有上說之者、勸之以賞譽、威之以刑罰、我以爲人之於就兼相愛・交相利也、譬之猶火之就上、水之就下也、不可防止於天下。故兼者聖王之道也、王公大人之所以安也、萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之、爲人君必惠、爲人臣必忠、爲人父必慈、爲人子必孝、爲人兄必友、爲人弟必悌。故君子莫若欲爲惠君・忠臣・慈父・孝子・友兄・悌弟、當若兼之不可不行也、此聖王之道而萬民之大利也。

孝行という心情の本質に着目すると、孝子は他人が自分の親を「愛利」するよりも、「愛利」することを願うものである。ならば、先に他人の親を「愛利」した後に他人が自分の親を「愛利」してくれるのか、先に他人の親を「惡賊」した後に「愛利」してくれるのか、先に「愛利」するからこそ後に「愛利」してくれる。よって、先に他人の親を「愛利」することに努めるべきであるが、「兼」を「非」とする者は孝行を愚かなこととして「兼」を「正」しいこととしない。また、「天下之士」は実践困難のために「兼」を「非」とするが、かつて、荆の靈王・越王句踐・晋の文公の特異な愛好、つまり、「約食（節食）」「焚身（焼身）」「苴服（粗服）」など、「兼」の実践よりも困難なことでも、上位者の愛好であれば下位者は従った。翻って、「兼相愛」「交相利」は利益がある上に実践しやすいので上位者が採用し、実践不実践に対して賞罰で応じたならば、天下中に広く浸透する。「兼」は「聖王之道」であり、「王公大人」は平和に、人びとには衣食が充足する方策である。よって、君子は「兼」を明らかにして、これに努めなければならない。「人君」は「惠」・「人父」は「慈」・「人子」は「孝」・「人兄」は「友」・「人弟」は「悌」とならなければならない。そうであるからこそ、「惠君」「忠臣」「慈父」「孝子」「友兄」「悌弟」になることを願うならば、「聖王之道」であり、万民の偉大なる利益である「兼」以外に術はないとする(⑨)。

①は本篇の問題提起とともに、「[17]大+A+之+x+小+A+也」の形式で既存の關係を持たない「大國」によ

る「小國」への、「大家」による「小家」への侵害を示した後、「[18] $A + \text{之} + x + B$ 」の形式で優位者による劣位者への侵害として普遍化し、「[19] $A + \text{者} + \text{之} + x + \text{也}$ 」の形式で君臣間・父子間の侵害を示して、個人間の侵害を通して「天下之害」として総括する。つまり、個別的事象を普遍的対象として捉え直し、それからまた前の個別的事象とは質の異なる個別的事象を引き出す。これは、小取篇に見える「是而然」に通じる展開であると考えられる。

「兼」によってもたらされる状態はつぎの二つの表現によって示される。

[20] 爲人₁之₂ $A +$ 若爲其₃ A 、夫誰獨舉其₄ $A +$ 以₅ $x +$ 人₆之₇ $A +$ 者哉。爲彼₈ (者) 由爲己₉也

[21] $A + B + \text{不} + \text{相} + x$

[20] の形式で示した既存の関係を持たない国同士・都同士・家同士を [21] の形式に集約し、[20] で示された事象とは質の異なる事象を追加して [21] で普遍的対象として捉え直す。これもまた、「是而然」の形式と考えられる。

続く⑥の「別」と「兼」の対比では、「別士」「兼士」という「士」のレベルの事象が同じく「別君」「兼君」という「君」のレベルにも適応される。すなわち、「士」レベルの「別士」「兼士」それぞれの迎える状況が「君」レベルの「別君」「兼士」においても同様であるというこの形式は小取篇に見える「是而然」そのものである。

四 おわりに

『墨子』小取篇に見える五つの論弁形式に通じる思考が兼愛三篇に見出せるか否か、主に三篇の語・句・文・節などにおける表現や構成に基づいて考察を進めた。これによって、つぎの三点が明らかになったであろう。

第一に、中篇・下篇に見える兼愛の実践可能性を立証する部分などを除いて、兼愛論の核心部分の展開において、三篇間に大きな相違は見出せず、三篇はいずれも二つの次元(既存の関係を持つ「父子・兄弟・君臣」と既存の関係を持たない「室(家)・身(人)・大夫・諸侯(国)」における「亂」「害」の状態を提示し、それに対応する「兼愛」「兼相愛」「交相利」「兼」)によってもたらされる状態を提示して、兼愛の理論の正当性を主張する。構成において三篇の兼愛論はいずれもこの大枠を外れることはない。中篇や下篇で兼愛の実践可能性を証拠付けることは、あくまで

も兼愛論の実践の可否を論証しようとするものであり、兼愛の理論そのものを展開しているわけではない。

第二に、各種の事象を「亂」「害」と総括する過程、兼愛によってもたらされる状態を列挙する過程では、同一ないしは類似表現が反復され、あたかも同じ次元の事象であるかのように論を展開するが、各事象間には既存の関係の有無という内容上の不一致が明らかに存在する。その内容上の不一致に対して、上篇は論理の飛躍させる表現を配置して解消する。中篇・下篇は同一形式の反復および優位者と劣位者という関係へと内容を普遍化することにより解消する。こうした展開により、事象間の内容的不一致を無効化し、何ら矛盾なく、兼愛論を主張しようと努めるのである。

以上の二点を踏まえて第三に、三篇全体としては、同一ないし類似表現の反復、論理の飛躍などを駆使して、小取篇に見える五つの論弁形式のうち、「是而然」に通じる思考を基調として構成されていることが指摘できる。

このようなことから、『墨子』兼愛三篇は、兼愛論自体は三篇ともにほぼ同じ構成を持ち、ここでは個別の事象の普遍化によって兼愛論を主張し、その主張は小取篇に見える論弁形式の一つである「是而然」の思考によって支えられていると考えられるのである。

注

(1) この五分類は、胡適以降、梁啓超『墨子學案』（一九二一年）・方授楚『墨学源流』（一九三七年）や渡邊卓『古代中国思想の研究』第三部（附編）墨家思想（創文社、一九七三年）などにおいても、若干の見解の相違はあるものの、ほぼそのまま踏襲されている。

(2) 小稿で論及する「墨弁」以外に、浅野裕一氏は、第四類（説話類）から当時の墨家像の復元を試みている（浅野裕一「墨家集団の質的变化——説話類の意味するもの」『日本中国学会報』三四、一九八二年・同「墨子」講談社、一九九八年）。

(3) 拙稿「墨家の論理——『墨子』小取篇試解——」『慶應義塾中国文学会報』一、二〇一七年。

(4) 「是而然」の例として、「一人則一義、二人則二義、十人則十義、十人則十義、其人数衆、其所謂義者亦茲衆、是以人是其義、以非人之義、故交相非也」（尚同上篇）・「一人一義、十人十義、百人百義、其人数衆、其所謂義者亦茲衆、是以人是其義、而非人之義、故交相非也」（尚同中篇）・「是一人一義、十人十義、百人百義、千人千義、逮至人之衆不可勝計也、則其所謂義者、亦不可勝計。此皆是其義、而非人之義」（尚同下篇）・「藉爲人之國、若爲其國、夫誰獨舉其國以攻人之國者哉。爲彼者由爲

己也。爲人之都、若爲其都、夫誰獨學其都以伐人之都者哉。爲彼猶爲己也。爲人之家、若爲其家、夫誰獨舉其家以亂人家者哉。爲彼猶爲己也」(兼愛下篇)、「一是一而非」の例として、「殺一人謂之不義、必有一死罪矣、若以此說往、殺十人十重不義、必有十死罪矣。殺百人百重不義、必有百死罪矣。當此、天下之君子皆知而非之、謂之不義、今至大爲不義攻國、則弗知非、從而譽之、謂之義、情不知其不義也」(非攻上篇)を挙げた。

- (5) 「十論二十三篇」中、兼愛上篇が最も早く著述されたことについては、赤塚忠「墨子の天志について——墨子の思想体系の復元——」(『研究 哲学編』六、一九五五年)、渡邊卓「古代中国思想の研究」第三部第一編「第二章『墨子』諸篇の著作年代」(創文社、一九七三年)、浅野裕一「墨家思想の体系的理解(一)」——兼愛論について——(『集刊東洋学』三二、一九七四年)、池田知久「『墨子』の兼愛説と尚賢説」(『中哲文学会報』六、一九八一年)、同「諸子百家文選」『墨家』(研文社、一九九五年)など、ほぼ定説といえる。

- (6) 渡邊卓「古代中国思想の研究」第三部第一編「第二章『墨子』諸篇の著作年代」において、兼愛三篇を「上・中・下」が著作順序を示すものとするほか、浅野裕一「墨家思想の体系的理解(二)」——兼愛論について——、池田知久「墨家」同「『墨子』の兼愛説と尚賢説」、橋元純也「『墨子』兼愛論とその周辺(下)」——兼愛論の系譜と位相——(『東洋古典学研究』一二、二〇〇一年)など、各篇の著作時期については一定しないものの、著作順序としては上・中・下とするのがほぼ通説と考えて差し支えないだろう。

- (7) ①②③……の順に全文(一部、省略)を掲げる(以下、中篇・下篇も同じ)。「墨子」原文の引用は、孫詒讓『墨子問詁』(『新編諸子集成(初編)』、中華書局、二〇〇一年)による。引用にあたって、一部字句を改めた箇所は、その都度示すこととする。なお、各篇の理解にあたっては、主に、渡邊卓「古代中国思想の研究」、浅野裕一「墨家思想の体系的理解(一)」——兼愛論について——、池田知久「墨家」、同「『墨子』の兼愛説と尚賢説」、橋元純也「『墨子』兼愛論とその周辺(上)」——兼愛三篇の「相愛」と「兼」——(『東洋古典学研究』一〇、二〇〇〇年)、同「『墨子』兼愛論とその周辺(下)」——兼愛論の系譜と位相——などのほか、渡邊卓「墨子(上)」(『全釈漢文大系』集英社、一九七四年)、山田琢「墨子(上)」(『新釈漢文大系』明治書院、一九七五年)などを参照した。

- (8) 渡邊卓「墨子(上)」では、兼愛中篇ならびに兼愛下篇に現れる「子墨子言」を、「兼愛中篇の作者は、いったいにこの語句を多用することによって要点を引き締め、全篇が開祖の言論であると力説しているのである。この語句のすぐ下にそれぞれ引用されている一句だけが開祖のことばと思うならば、錯覚である。開祖の言論像の形象に力を注いでいる作者の立場を理解すべきである」とするが、その根拠は示されてないように思われる。兼愛三篇は、それぞれの作者が程度の差こそあれ、「子墨子」に兼愛論を展開、主張させる構成であり、「子墨子言」がある重要な語であることには間違いない。

小稿では、作者にとつての「子墨子」の配置も念頭に兼愛論の展開を分析する意味から、兼愛中篇と兼愛下篇では「子墨子」を軸にした構成という点から検討を試みる。

- (9) 『墨子間詁』には「衆必劫寡」を欠くが、孫詒讓により補う。
- (10) 『墨子間詁』は「崇」に作るが、俞樾により「察」に改める。
- (11) ⑦は「君―臣」間、⑧は「君―民」間という次元を異にする事象とも捉えられる可能性がある。
- (12) 『墨子間詁』は「火」に作るが、俞樾により「水」に改める。
- (13) 『墨子間詁』は「與」に作るが、蘇時学により「興」に改める。
- (14) 『墨子間詁』は「六」に作るが、孫詒讓により「四」に改める。
- (15) 前注に同じ。
- (16) 『墨子間詁』は「誓命」に作るが、孫詒讓により「禹誓」に改める。
- (17) 『墨子間詁』は「以」を欠くが、孫詒讓により「以」を補う。
- (18) 『墨子間詁』は「賊」を欠くが、俞樾により「賊」を補う。
- (19) 『墨子間詁』は「舟」に作るが、孫詒讓により「身」に改める。