慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

| | |
|---|---|
| Title | 東西・比較政治思想上の若干問題：墨子の思想を例とする一試論 |
| Sub Title | Mo-tze's political ideals and the west |
| Author | 島田, 久吉(Shimada, Hisakichi) |
| Publisher | 慶應義塾大学法学研究会 |
| Publication year | 1960 |
| Jtitle | 法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.33, No.2 (1960. 2) ,p.11- 30 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | |
| Notes | 及川恒忠先生追悼論文集 |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19600215-0011 |

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.

# 東西・比較政治思想上の若干問題

## ——墨子の思想を例とする一試論——

島田久吉

一　まえがき
二　兼愛説と侵略否定
三　交利説と功利主義
四　社會契約説と君主神權説
五　勤儉力行主義と共産主義

### 一　まえがき

詩人キプリングにならつて『東は東、西は西、永久に相會うことあるまじ』と割切つてしまえば、東洋人は西洋の政治思想を理解し得ないことになるし、西洋人が東洋のそれに同感を表する日は決して來ないであろう。しかしながら、根本に於ける人間性の同一ということを大前提としないかぎり、政治を含めてあらゆる社會的現象に關して、一般理論を構成することは不可能である。およそ人間の集團のあるところ必ず政治生活があり、そして政治生活のあるところには必ず政治思想が

存在する。そしてそれは、時及び場所の如何を問わず、人間によつて理解され得る筈である。

勿論、現在使用されている意味に於ては、すべて『政治』に關連する觀念はギリシヤ人にはじまるものであり、そしてそれは、ギリシヤ精神の合理主義につながるものである（マックス・ボレンツ、ギリシヤ人の政治思想と政治理論。アーネスト・バーカー、ギリシヤ政治理論）。また事實上、今日、世界の大部分に於ける政治制度ならびに政治思想は、程度の差こそあれ、ほとんどみなウェスターナイズされているといつて差支えない。したがつて曾て、西洋人で政治思想を研究した學者は東洋には政治理論は存在しないと考えていたのである（たとえばバージェス、政治學と比較憲法。ダンニング、政治學說史。ジャネ、道德との關連に於ける政治學史）。これ等の學者は中國の古典にあらわれている倫理思想については、一致して非常に高く評價しているけれども、『政治的』という言葉が正しく適用される唯一の民族はヨーロッパのアリアン人種に限るといい（前掲ダンニング）ロードの如きは政治理論は西洋思想の特產物であるとまで極言しているのである（政治學原理）。

しかしながら、本來、政治思想の根底に横わる『哲學的思索やその體驗は、時の古今であると洋の東西であるとを問わず、等しく共通の要素をもつものであつて、東洋哲學と西洋哲學とを判然と區別して研究すべきものではないのである。ただそれが民族的または風土的の關係に影響せられて、異る傾向をとつて發展してきたものに過ぎないのである』（アー・フォルケ、古代中國哲學史）。

次に倫理思想と政治理論との關連についても、たとえばプラトンの『國家篇』はオイケンによつて（偉大なる思想家の人生觀）純然たる倫理的藝術品と稱されたけれども、彼が現實政治の上に於てその實行不可能なことを意識しながら、『國家篇』を著したというような觀察は、全く彼の哲學の立脚點を誤解したものにほかならない（シュウェーグラー、哲學略史）。と、同時にアリストテレスは倫理學と政治學を、それぞれ別個の學問體系として樹立した最初の人と考えられているが、しかし『エティカ』と名づけられた著作は、彼自身によつてそう呼ばれたわけではないのである。バーネットによればポリティケ

と區別してエティケを一つの學として成立させるというような企ては、彼の著作を通じてどこにも見出すことは出來ない（アリストートルの倫理學）。したがつて、『政治學』に對立する『倫理學』というようなものは、アリストテレス自身にとつては存在しなかつたのである。要するに彼は、個人及び社會組織の兩面から考察してはじめて完成するところの『人間の哲學』（ヘ・ペリ・タ・アンスロペイア・フィロソフィア）を企圖としたというべきである。

ところで、古代中國の思想家と近代の西歐人との思考方法が全く異つているのは、いうまでもないから、西歐の學者が中國哲學者の片言隻句の集積のなかから明確な政治思想を把握することがいかに困難であるかは容易に推測できる。したがつて、ウィロビーのような慧眼な政治學者ですら孟子の所說を以て、驚嘆するに値するくらいの自由主義思想を包藏していることを認めながら、更に進んでその政治思想を考究しようとしなかつたのは當然である（古代世界に於ける政治思想）。しかしながら、かかる時代は幸にして過ぎたようである。われわれ東洋人にとつてさえ難解な禪哲學が西洋に於て研究されて來た時勢である。ことにアメリカに於ては現代との關連に於て古代中國哲學を更めて檢討しようという氣運が旺んだということである。

以上は、人性の同一性を大前提とする限り、人間の社會に於ては、西洋に於ても東洋に於ても全く無緣な政治思想が存在するわけがない、という意味を大膽率直に述べたのであつて、いわば空間的な問題であるが、次に時間的にはどういうことになるであろうか、この問題に一寸ふれてみたい。政治思想史の課題は『政治思想』という觀念と『歷史』という觀念との全く異つた觀念の交叉點にある。この交叉點が何處にあるのか、これを規定することは非常に困難な問題であり、安易なパラレリズムやアナロジーを使用することが甚だしい危險を伴うことはいうまでもない。しかしながら、時代の相違、環境の相違を超えて非常に近似した思想が隨處に發見せられることは、決して珍らしくない事實である。ゲーテのように『今、考えられていることは、曾て考えられたことである』し、更に極端に走ればヤスパースがいつたように、ある時代に於て人類

の思想は已に決定してしまつたと見られぬこともないのである。勿論、永久回歸說の立場をとらないかぎり、時間と空間の兩面に於て同一の思想は絕體にあらわれないであろう。しかしながら、かりにヴィコの言葉を藉りていえば（新科學原理）同一なもの（イデンティチ）は生起しないけれども、同樣なもの（ウニフォルミ）が、われわれの想像する以上に多く發見されることは否定し得ないであろう。

經濟學者ポール・ルロア・ボリューは曾て、社會主義はあらゆる時代、あらゆる國家に於て存在するといつた（十九世紀の勞働問題）。社會主義に限らず社會ならびに政治上の主義および思想をある特定の時代、特定の國家のみに限つて存在する現象として考察するのは、却つて眞理から遠ざかろうとする嫌いがないとはいえないのである。

さて、この小試論の企圖するところは、『墨子』として傳えられている中國古典の中にあらわれている倫理・社會・政治思想をとりあげて、これをそれらに近似している西歐の思想と對比しつつ、『人間の學』としての政治學の研究に關心をもつ人々に對して、何等かの示唆的な割合を果そうとするところにあるのである。勿論、甚だ粗雜未熟な試みであり、特に墨子（墨翟）と呼ばれる人物に關する考察と、いわゆる『墨經』に關する文獻學的考證は省かざるを得なかつたし、また紙數の都合上、敍述を悉く切りつめたことをあらかじめ斷つておきたいのである。

## 二　兼愛說と侵略否定

墨子の根本思想は、彼のいわゆる兼愛であるが、そもそも兼愛とはなんであろうか。博愛とか友愛とかいう觀念と何處に相違點があるのか、今これについて細かに論ずる遑はないけれども、近親・仲間・階級・民族の如何を問わず全人類に對して無差別平等の愛をもつことが兼愛であると解して大過なかろうと考える。天下を兼ねて愛するというのは、親疎の別や順序を無視して、いちどきに全人類に對して平等の愛をもつことである。『人を愛するのは、周く愛してはじめて愛するといえ

るのである。一人でも愛しないものがあれば、それだけで人を愛しないということが出來る。』（墨子・小取）

孟子は楊子が絶體的な唯利己主義を高唱したのと對比して『墨子は兼愛主義者だから、頭の頂から足の踵にいたるまですりへらしても、社會に役立つことなら、なんでも喜んでする』といつているが（孟子・盡心章句上）、これは莊子のなかに墨子は、要するに『自ら苦しむのを極意としている』（天下篇）と批評せられているのと一致している。しからば何故に自ら苦しむのを極意とするかといえば、自己を苦使して出來る限り、社會に奉仕しようとするのが墨子の天命觀であり世界觀であつたからである。彼自ら『もし道德を行えないなら、ひとの賞讃を受けまい。もし正義がきかれないならば、政治に參與しまい』とその覺悟を語つている。西歐の學者は、たとえばレッグは、墨子が兼ねて愛することをヒー・ラブス・オール・イコーリーと譯しているし（英譯四書）イ・ディ・トマスは兼愛をミューチュアル・ラブと譯している（中國政治思想）。このミューチュアル・ラブにユニバーサルとかインディスクリミネートとかいう形容詞をつければ、ほぼ墨子の兼愛を彷彿し得るかも知れぬと思う。

墨子はいう。『聖人は天下を治めることを職務とする者であるから、爭亂の起る原因を考えなければならない。今、爭亂がなんによつて起るかと考えるに、ひとびとが互に相愛しないからである。（中略）息子は自分の身を可愛がつて父を愛さないから、父の犧牲に於て、自分の利益を圖ろうとし、（中略）家來は自分を可愛がつて主君を愛さないから、主君の犧牲に於て自分が得をしようとする。盜人は自分の家のことばかり思つて、他人の家のことを思わないから他家の物を竊む。（中略）諸侯は各々、自分の國を愛して他國を愛さないから、他國を攻めて自國を利そうとする』（兼愛上）のである。以上の言葉は結局、人類の犯かすもろもろの罪惡や、社會に於ける種々の弊害は、みな自愛自利の心が原因であるから、その心を直せば自ら消滅するという論である。であるから『兼（無差別）を以て別（差別）に代える』のが理想である。したがつて、もし全人類が兼愛に徹底すれば即座に『（上略）身體の强壯のものが相互のために勞働し、有道の君子が相互のために教誨すれば、

老いて妻子のないものも社會の扶養を受けて天壽を全くし、幼孤で父母のないものも社會に身を託して生長し得るのである』（兼愛下）から『ひとの家を自分の家同樣に思えば、他家から竊もうとするものはなく、（中略）ひとの國を自國同樣に思えば、他國を攻めようとするものはなくなる』（兼愛下）道理である。

墨子は普遍的相互愛を信條とするから、個人間の關係についてと同じように、國際間の關係についてもこの信條は變らない。で、彼は個人間の倫理と國際間の倫理は異るという說に斷乎として反對した。曰く『もし他人の農園へ入つて桃や李を竊むものがあれば、みんなに非難され、官憲に捕えられれば刑罰を受ける。（中略）いやしくも他人を害することが多ければ多いほど、不德の度も罪惡の度も益々重くなる。こういう事態は滿天下の君子が、悉く非難して不道德とみなす。ところが堂々と他國を侵略する行爲に至つては、これを非難しないのみか相俱に稱して正義という。これこそ正義と不正義の區別を知らぬものといわざるを得ない。ひと一人殺しても、それを不道德といい死刑に處せられるではないか。そしてもしこの論法をすすめれば、十人の人間を殺して不德を十度重ねれば、十回死刑に處してよく、百人を殺して不德を百度重ねれば百回死刑を課して然るべきである』（非攻）。中國に於ても春秋から戰國の時代にかけては、申不害・韓非子等、あるいは縱橫家のようにマキアヴェリ以上のマキアヴェリズムを主張したものが少くなかつたが、これ等の主張と墨子の侵略否定思想は、全く對蹠的といつてよいであろう。

以上、略述したように兼者（墨家）の別者（儒家）と相違するところは、別者がいわゆる『近きより遠きに及ぶ』で、先ず『自己の老者を敬するところから他人の老者を敬し、自己の幼者を慈しむところから他人の幼者を慈しむ』ことに滿足しないで、遠近親疎を問わず直に無差別平等の愛を强調したところにあるのだが、この問題について極端なアナロジーをゆるさるるならば、社會に於ける有機的統一を重視したプラトンが『國家篇』のなかで、子女の共有を想像したのに對してアリストテレスが、それでは結局、すべての人を愛する代りに何びとをも愛さないようになるといつて、反駁したのを想起するの

である。いずれが是か非か、この問題に長く觸れることは出來ないけれども、イエスの言動のなかには、墨子の一視同仁說に類するものがあるようである。聖書の中の數多い章句のうち、僅かに一つの例を擧げても、あるときある人がイエスに向つて『お前の母と兄弟が、お前に何かいおうとして外に立つている』と告げたとき『私の母とは誰だ。私の兄弟とは誰だ』と答え、弟子を指して『これが私の母であり兄弟だ。なぜなら天に在す父の旨を行うものは、みな私の兄弟、私の姉妹、私の母だからである』（マタイ傳）と告げたという。キリスト教は愛の宗教と呼ばれ、そしてこのことは主宰神の本質が愛であるからであり、またこれがヘブライ的神學の信條であろう。しかしながら、ポーロの時代に至つては、この信條にストア哲學の思想が多分に混入して來たものとみられている。コスモポリタニズムはキケロによつてソクラテスにはじまるといわれているが、ソクラテスはとにかく、彼の高弟アンチスセーネスは明かにこの言葉を使つている。しかしながら、この思想が思想としてかたち造られたのは、矢張りストア學派の祖ツェノーンからである。そして彼の學派によつて普遍化されたこの思想の要素すなわち自由・平等・友愛の觀念は後世、フランス革命によつて再現させられたものといわれているのである（アーネスト・バーカー「ストイシズム」）。ここにキリスト教の神觀とストアの名を摘記したのは、墨子の神觀と普遍的善意の存在に對する信念のなかに、この兩者に甚だ似かよつたところのあるのを感じたからにほかならない。

さて、墨子は人間の本性をいかなる理由から「愛」と規定したのであろうか。ある人が彼に向つて、『君の兼愛論はなるほどいいには決つているが實際に行うことが出來るかしら』と疑問を提出したとき、彼は毅然として『實際に行えないものなら自分だつて非難するだろう。が、善いということを知つていながら實際に行うことが出來ないものがあるであろうか』と答えている。この答は人間行爲の動機に關する異常な樂觀論といわざるを得ないし、彼が後に述べるように『自然の狀態』を禽獸の狀態と想定したことを考えれば大變な飛躍である。當時にあつても激しい反駁の的になつたのは當然だが、墨子の樂觀論は、彼の神觀によるものと考えられる。今かりに『天』を以て『神』に當るものとすれば、中國に於ても最古の

『天』觀念は、意識をもつている人格神であつたようである。『偉大なる上帝（天）は普く下界を照臨し、四方の國々を監察して、人民の安定を欲し給う』（詩經・皇矣）という考えがその一つの例證である。しかしながら漢民族の民族的性情は、頗る實際的だとみなされ、したがつて古代に信ぜられた人格神も、孔孟の時代に及んでは全く一種の理法的なものになつたのである。ところが墨子のなかにあらわれた『天』思想は全く主宰的な天であつて、萬物を創造し萬物を支配する神にほかならないのである。この點に於て墨子の『天』の觀念は非常にヘブライの思想に近いものがあるのである。墨子の哲學の根底は、『普遍的善意』の存在であり、そしてこの普遍的善意が彼の信ずる主宰的・人格的『天』の意思である。彼は『天は常に人の相互に愛し相互に利することを欲する』（法儀）といい、『人を愛し人を利するものは天必ずこれを福し、人を惡み人を賊するものは天必ずこれを禍す』といつて、宇宙の主宰神としての天の意思、目的および人間に對する賞罰等をみとめている。このことはさきに述べた詩經のなかにあらわれている天と同じであるけれども、彼に於てはその觀念は更に强烈であり宗教的である。孔子は『怪力亂神を語らず』といつて、頗る現實的であつたが、墨子は鬼神の存在を信じていたほどの宗教人であつたらしい。彼は『天志』が普遍的愛にあることを信じ、したがつて人々の間に於ても、また國家と人民の間に於ても、更に國際間に於ても、普遍的善意の法則にしたがつて行動することを强調したのである。

ところで、もし墨子の兼愛が人性に內在的、本來的なものであるか、あるいは彼の先驗的倫理觀に由來する規範的なものであるならば、キリスト教のいわゆるユニヴァーサル・ブラザーフッド、ストア學派の自然理法的コスモポリタニズム、佛教の慈悲、もしくは儒教の仁愛と相去ること遠くはないのである。ところが墨子は兼愛と並べて、あるいはその裏づけとして、一種の唯物論的な『交利』說を展開するのである。

## 三　交利説と功利主義

儒家、特に孟子は、『義』と『利』とは極端に相容れない二つの觀念であるとした。たとえば多くの章句のうち彼が梁の惠王に對して『王なんぞ必しも利を曰はん、亦仁義あるのみ』（梁惠王章句上）といつたのが好個の例である。ところが墨子は全く反對の立場をとり『義』と『利』を同一のものの表裏とみとめたのである。彼は『義は利なり』（經上）と明かに定義している。また忠にしても孝にしても單なる觀念的倫理ではない。『忠とは君を利し君を强くすること』であるし、『孝とは親を利することである』。そしてその意味は、道德と實利とは別個のものではないから、利不利はそのまま善不善の標準となるというのである。墨子に於ては、愛と利とは常に併記されている。たとえば『平等に愛し、相互に利する』（兼愛中・下）『萬民を愛利する』（尙賢中）『大多數の利は、人を愛し人を利することから生ずる』『他人を愛する者は他人もまたこれを愛し、他人を利する者は他人もまたこれを利する』（兼愛中・下）『もし國を愛利する者をみたときに、必ずそれを（上に）報告するひとは同じく國を愛利する者である』（法儀）等々、殆んど枚擧に遑がない。すなわち相互の利が義なのである。また義は宜であり、ひとに對してよろしきを得ることをいうのである（中庸にも義は宜なりといつている）。つまるところひとの爲に役立とうというのが義であるといつていい。彼はおよそ善にして實際に役立たないものは存在しないと考えたらしい。ここに於て義利一致という思想が生まれるのである。

しかしながら、墨子の說くところの利というものは、個人の私利を指すのではない。彼は常に『國家百姓萬民の利にあたる』（非命上・中・下）とか『反つて民の利にあたる』（非樂上・非攻下）といつているが、これ等の言葉によつても、彼のいわゆる利が一社會ひいては全人類の利益を指しているのは明かである。そしてこのことは、また侵略否定の思想につながるのである。いわゆる『春秋に義戰なし』（孟子・盡心章句下）で儒家も正義的戰爭の存在を否認していて、この點では墨家の侵略

否定と一致する。しかしながら戰爭否定の動機は甚だ異つているのである。梁啓超によつて（墨子學案）正統派の墨者であり、且、墨家思想の實踐家であるとされている宋鈃が、秦楚間の戰爭を停止させようとしたのを孟子は不可とした。なぜならば宋鈃は戰爭は兩國のために不利であるとの理由で停戰を說いたからである。要するに、墨家の不戰主義は『攻められる者も不利、攻める者も不利、双方ともに不利』（貴義）だからである。曰く『大國が小國を侵略すると、侵略される方では農夫は耕せず、婦人は織れず、ただ守備のみを事とする。侵略する方でも農夫は耕せず、婦人は織れず、ただ侵略のみを事とする。』（耕柱）し『勝つたところを計つてみるに、大して役に立たないし、（戰爭の）利益と損害を比べてみると反つて損害の方が多い』（非攻中）のである。彼の說くところの利はみな双方の利益という意味を含んでいるのであつて、相互に利することを主張するのは實にこのためにほかならない。そして社會の人がみな相互に利するのは、すなわち社會全體の利益である。しからば彼は何故にくり返しくり返し利ということを說くのであろうか。

彼は『忠信を以て互に結ばれ、その上に利を示せばこそ、終身あきないのである』（節用中）といつて、忠信のみでは社會の紐帶をなすに足らず、これに加うるに相互の利益ということを以てして、はじめて結合が繼續するとみなしたのである。そして『利とは得て喜ぶものである。害とは得て嫌惡するものである』（經說上）といつている。思うに墨子は深く人間性を觀察し、利によつて人を敎導しようとしたのであろう。つまり利害を計量して行動する人類の本能を利用したのであつて、儒家の爲にするところなくして行動する主義とは全く反對である。

得て喜ぶものが利であり、得て惡むものが害であるという言葉は、ホッブズがわれわれの欲求するものが善であり、嫌惡するものが惡であるという言葉を想起させるに充分である（リヴァイアサン）。ベンタムの功利主義は、その中心思想をホッブズから得來つたものといわれているが、ベンタムは快樂と苦痛を人間行動の二大動機とした。彼は『自然は人間を二人の主人すなわち快樂と苦痛の支配の下に置いた』（道德及び立法の原理）のである。人間が最大な快樂を拒び、もしくは最大な苦痛

を忍ぶ際にも人間は快樂と苦痛の差引勘定をしているのである。そしてこれが『功利の原則』である。ベンタムはこの功利の原則を個人の行爲に對すると同じように社會のそれにも適用する。ここに於て『社會の利益は、これを構成するもろもろの成員の利益の總高である』ことになる。彼は個人の利益が彼自身の最大幸福であると同樣に、一社會の利益は全體としての社會自體の幸福であることを主張し、更に進んで治者の個人的利益は被治者の一般的利益と同一となることを斷定するのである。彼は實に個人の利益が全體の利益に合致するという根本的立場に立つて、社會・經濟・政治・法律についての一般理論を展開したのである。

アダム・スミスは、その『道德情操論』のなかでは同情を以て倫理哲學の基礎とした。同情がなければ一切の道德的判斷は存在しない。われわれは想像によつて、われわれ自身を他人の地位に置き、われわれは同じような苦痛を忍びつつあるものとして、われわれ自身を考えるのである。スミスは人間の本性中に全く利己的でない要素のあるのを見出し、これを以て他の人性中の諸要素と等しき本源的・普遍的なものとしたのである。ところが『國富論』のなかに於ては、人間を以て全く利己心によつて動くものと觀察した。してみれば彼は人性中に利他と利己との二種の原理が併存することを承認したことになる。しからばこの人性の二つの原理は何等の統一と調和を見出すことなく、互に他を排し合つて人間の行爲を導くものであろうか。かかる矛盾を解決するものは、スミスの抱懷した一種の神觀であつて、すなわち『神の仁慈と叡智とは永遠の昔から常に最大可能な幸福を招來するような廣大な宇宙のからくりを設計した』（前揭書）という半ば神學的、半ば哲學的な先驗的推定である。これが彼の豫定調和論であつて、個人は偏えに自己の私利を追求していながら『見えざる手の導きによつて』全體の福利を增進するようになるのである（國富論）。

墨子は勿論、キリスト敎神學的豫定調和論者ではない。むしろ彼は『非命』說をとつているのである。彼は社會が治まるのも亂れるのも天命によるのではなく、一に人爲的な政治によるのであると論じている（非命中）。また彼は客觀的結果論者

であつて、常に勞働力の結果の多少を計算してその價値を決定しているが、その價値の標準はそれが實用に適するか否かにかかつているのである。梁啓超は墨子の交利主義と西歐の功利主義とを全く異つた範疇にいれているが、それでもなお墨子の經濟論に於ては、一種の『効用主義者』であることを否定し得なかつたのである（先秦政治思想史）。とにかく個人の利益が公共の利益と一致するという點に於ては、交利が『萬民の利に當る』という墨家の思想に通ずるところがあると考えても不當ではなかろうと思う。ただし、墨子は楊子とは正反對に絶體利他主義者であり、その交利を教えたのも佛教にいわゆる『利自利他』の立場に立つものであり、『己れを殺して以て天下を存するのは、己れを殺して以て天下を利』せんとしたのである。儒家も『身を殺して仁をなす』といつているが、墨子に於ては仁の裏づけに相互の利を以てしたのである。淮南子によれば、墨子は最初、儒家の業を受けたが、儒家の禮が餘りにも煩雜に過ぎたので別に一家を開いたということで、利すなわち實用を重んずるか輕んずるかによつて儒墨の別が分かれるのである。恐らく墨子の時代は孔子の時代よりも社會の狀勢が變化して、經濟問題が重要になつて來たので彼は經濟問題を重視して儒教を改造したのかも知れないのである（武内義雄教授、中國思想史）。そしてこのことはまた英國に於ける功利主義の物質的前提が、同國に於ける初期産業革命であつたこと（〃レーン・ブリントン、十九世紀に於ける英國政治思想）と對比して考えてよかろうと思うのである。

## 四　社會契約說と君主神權說

墨子は西歐に於ける近世初期の自然法學者のように、いわゆる『自然の狀態』の存在を想定した。これが多くの社會契約論者のように國家ならびに國家權力の存在を理由づける論理的假定として考えられたものか、あるいはプフェンドルフ（自然法と市民法）の如くそれに加うるに歷史的事實としたものか、明かでないけれども、墨子はおそらく原始社會の事實としたものではないかと思う。彼はあらまし次のようにいつている。『むかし人類がはじめて發生して、法律や政治などが存在し

なかつたときには人々は各々、自分の義とするところを是とし、他人の義とするところを非とし、かくて互に非難しあつていた。そこで人々は互に損傷しあつた。餘力があつても他人のために働こうとしないし、餘財が腐つても他人には分配しない。天下の亂れたことは禽獸のようであつた。』（倚同上）

ジョン・ロックは人性に對しては樂觀論者であつたが、それでも『自然の狀態』にあつては、各人が勝手に自然の權利を行使し、しかも各人間に自然の權利の衝突が起つた場合に、これを裁定するものがないこと、またかりに裁定するものがあつてもその裁定を實行する保證がないとして、自他の自然の權利のより確かな保證のために、契約によつて國家を設立したと說いている（政府論二篇）。またホッブズは悲觀論者であつたから、『自然の狀態』は狼と狼との狀態であるとして、そのような悲慘から脫出するために國家權力を設定して、これに共同して絕體服從するという契約論を展開した。墨子を含めて當時の中國思想家のなかには自然權という觀念を發見することは出來ないから、ホッブズやロックの自然狀態觀と墨子のそれとは甚だ異るけれども、もしかりに各人各義ということを、銘々が自然の權利を自分勝手に解釋したものととればロックの所說を去ること遠くはないのである。前に述べたように、墨子の玆にいう『義』とは『利するなり』（經上）と註されており、また『利』とは『得て喜ぶところなり』（同上）とあるところを以てみれば、各人が勝手に自己の利益を主張しあつたということで、ホッブズが自然の狀態に於ては各人が全力を擧げて自己の保存と擴大をはかり、したがつてその狀態に於ける正義とは、自己を利するものが善であり、自己を害するものが惡であるといつているのと同じような觀察であるといえぬことはない。殊に墨子が自然の狀態を禽獸の狀態に比しているのは甚だ興味が深いところである。

とにかく、自然の狀態は前述のような狀態であるから、かくて『民衆は天下の義を統一する政治の長がいないために、天下が亂れることを明かに知つたのである』（倚同上・中）。そこで『天下の賢良聖知辯慧なる人を選擇して天子となし、天下の義を統一することに從事させる』ようになつたのである。ここに『天下の賢なるものを選擇し』といい、また『君（卽ち天

子）は臣氓（あるいは萌にっくる）の通約である』（經上）と定義して、君主とは民衆が協同して約束した結果、推戴したものであると述べている點は、社會契約說に通ずるものがあるといつてよかろうと思う。勿論これを以て直に西歐の思想と同一の思想であるということは出來ないけれども、梁啓超が『墨子所說與歐洲初期之民約論酷相類』といい、またホッブズ、ロックの名を擧げて『中國二千年前之墨子正與彼輩同一見解』といつているのを一概に否定することは出來まいと考える。しかしながら墨子と『彼輩』とは時代が違い社會が違い、特に立論の動機と所說の基底をなす學識の領域が全く異つているのであるから、かりに『同一見解』であると斷じても、それは單なる偶然の一致であるに過ぎないことはいうまでもない。

ところで、萬民の通約によつて賢能なものが、いわゆる政長（天子）として擇ばれた後はどういうことになるのか。また政長の權限と萬民の政長に對する關係はどういうことになるのか。彼が『賢能聖知辯慧の者を立てて天子とす』といつたところをみると、選擧を主張したことは明かであるが、その選擧の方法についてはなにも語つていないのである。このことは殊に一度天子に擇ばれた者が絕體權威的であることを考えれば、なおさら彼からききたいところである。天子がいかに權威的であるかは『天子がすでに立つと、天子は政を天下の百姓に發し、そして善を聞いても不善を聞いても、みな上に告げよといい、また上の是とするところは必ず皆これを是とし、上の非とすることは必ず皆これを非とせよという』（尙同上）言や『凡そ萬民は上天子に同じくすべく、天子の是とする事は必ずこれを是とし、天子の非とする事は必ずこれを非とせよ』（尙同中）との言に徵して明かである。要するに彼は政長は萬民によつて選出されて政治を行うものであるから、人民は無條件に政長の指導に從わなければならぬとするのである。蓋し選出された政長は當然『聖人』であり、聖人は全知全能であつて人民の福利を計り得るものに反して、萬民の知識は不齊一だからである。卽ち萬民は『智愚賢不肖』な存在に過ぎない。しかしながら、かような『智愚賢不肖』の萬民によつて選出された政長が必ず『聖人』であり『天下之仁人』であるという保證はどこにもない。したがつて、たとえ被選出者が聖人や仁人でなくても萬民は無條件に服從しなければならぬことになる。そし

てこれは明かに墨子の矛盾と評さなければならない。というのは彼は、もし天子が萬民の意思に反するか、または萬民の福利を害するような場合には『上に過あれば則ちこれを規諫す』という消極的救濟法を述べているに過ぎないからである。

ホッブズは社會契約から出發しながら、ひとたび國家が成立した後は、われわれの自然權を全部放棄し主權者に絶體服從することを說いた。この點、墨子の說はホッブズの論調と軌を同じくする。ただし墨子は政治的絶體主義者であるばかりでなく倫理的絶體主義者である。彼は人民の行動言論の自由のみならず、思想の自由まで拘束した。人々がみな上長の是とし非とするところに從えば個人の人格は消滅してしまうではないか。墨子はプラトンの哲人政治に甚だ似かよつた思想を抱懷していたらしく、何故、賢人を尊ぶことが政治の根本であるかという問題に對して『貴くして智ある者が愚にして賤しき者に對して政治をすれば治り、愚にして賤しき者が貴くして智ある者に對して政治をすれば亂れる。』（尙賢中）といつている。したがつて彼の規定する行政組織は、一種の階層的エリート制に基いている。すなわち里長はその里第一の仁人であり鄕長はその鄕第一の仁人でなければならない。そしてこのことは之等を任用する天子は天下第一の仁人であることを前提とするのである。蓋し天下第一の仁人でなければ賢者を任用する能力がないからである。彼は天子をはじめすべての官職の世襲制を排斥する。また堯が舜を推擧したことや湯が伊尹を登用した例をひいて、骨肉關係や階級・貧富の差別を無視して賢能者を任用すべきことを主張するのである（尙賢下）。これは彼の平等主義のあらわれであると同時に、當時に於ける特權政治・私寵任用に對する攻擊であろう。『千人を治めることの出來ないものを萬民の官にしておく』などといつているあたり非常に痛烈である。

ところで中國古代に於て、君主神權の說が信じられていたことは、一切の文獻がこれを明かにしているといつてよい。いわゆる敬天畏命の思想は、天を以て神としたのであつて、天意を敬し天命を畏るるのは、天を以て全智全能の神であると信じたからにほかならない。そして墨子もかかる思想から逸脫しているのではない。むしろ最もこの思想に徹底しているので

ある。彼の思想を要略すれば、第一に天は萬物を創造したのである。天は天子・諸侯・百官有志を置いて、政治を掌らしめ社會の安寧と萬民の利福を計らしめているのである。第二に天は天子と萬民を同時に監督しているのであるから、第三に賞罰の主體なのである。孟子は民主主義者のなかに數えられ、またそれには相當の理由があるけれども、彼もまた窮極に於ては君主神權論者である。たとえば萬章が『堯は天下を以て舜に與えたということですが、そんな事があるのですか』と訊ねたのに對して『いや天子は天下を人に與えることは出來ない』と答え、更に萬章が『ではだれが與えたのですか』と重ねて問うたとき、はつきりと『天これを與う』といい切つているのである（萬章々句上）。

聖ポーロがロマ書十三章のなかで神權說を說いているのは周知のことであるが、キリスト敎の原流であるヘブライ思想に於ても、政治權力は神から出たものとなしたのである。そしてその神とは彼等民族の唯一神であるエホヴァであることはむろんである。一二の章句を擧げれば『我、汝の身より出づる汝の種子を汝の後に立てて、その國を堅うせん。我、永くその國を堅うせん。汝の家と汝の國は汝の前に永く保つべし。汝の位は永く堅うせらるべし』（サムエル後書）。『我に由りて王者は政をなし、君たるものは義しき律を立て、我によりて主たるもの及び牧伯たちなどすべて世の審判人は世をおさむ』（箴言）等の言葉であつて、これは全く君主神權說にほかならない（フィッギス、君主神權論）。ところがヘブライ民族は他面に於て甚だ民主的な思想をもつていたのである。すなわちエホヴァによる王者の選定が有効になるためには、エホヴァの意思に叛かないことを彼に向つて契約しなければならないと同時に、人民によつて王者として推戴されなければならないのである（列王紀略上・サムエル前・後書）。換言すれば人民の同意を必要とするのである。人民同意說は嚴格な意味に於ける社會契約說ではないけれども、同樣な傾向をもつ民主思想の一つであることはいうまでもない。ジャネが彼等の政體を以て民主的神政體と規定したのは（前揭政治學史）誤りではないのである。墨子が一方に於て、天子を萬民の選擇に歸しながら、他方、天主權說を根本觀念としているのは、一見、甚だしい矛盾のようであるけれども、これを神權的民主思想として統一すれば、へ

ブライ的思想の中國版であるとみなすことも敢て不當ではなかろうかと思う。しかし更にもう一つの理由は、前に述べたように墨子が强烈な宗教人であつたことである。したがつて墨者は一種の教團的結社であつたのであり、恐らく彼等の仲間に於ては、天子たる資格あるいわゆる『賢能聖知辯慧』なる人は、この教團の教主にほかならないのではなかろうか。墨者教團には甚だ特異な制度があつた。すなわち墨子が死んだ後、全國の墨者のなかから一人の首長を公選して、これを名づけて『鉅子』といつたのである。莊子天下篇に『鉅子を聖人となし、みなその學統の師主たらんことを願い、業を後世に傳えんことを冀つているが、今猶決定しない有樣である』といつているのは、この事情を指しているのである。そこで鉅子こそは墨者の公認する聖人であり、また『立てて天子となす』ものは聖人に限定されるのであるから、結局、鉅子卽天子ということにならざるを得ない。この點について、章太炎が、もし墨教が行われたら必ず教團の專制になるであろうといい、梁啓超が鉅子の位置はキリスト教に於ける羅馬法王に酷似すると評しているのは興味深い觀察である。

## 五　勤儉力行主義と共產主義

墨子は兼愛の裏づけとして交利を說いたが、彼のいわゆる利の觀念は勿論、物質だけの方面に限らない。しかしながら、物質を離れて利を論ずることは不可能であるから、墨家の政治論は極めて經濟問題を重視する。そしてその經濟思想に於ては、勞力を唯一の生產要素と考えたのである。その言の要をとつていえば『人はむろん動物と異るものである。動物は自己の羽毛を衣服とし、自己の蹄や爪を履き物とし、水や草を飲食とする。故に雄が耕したり雌が織らなくとも衣食の財は充分足りる。ところが人間は違うのである。勞力を用いる者は生活出來るが、勞力を用いない者は生活出來ない。たとえば上の者が政治に努力しなければ法制は亂れ、下の者が仕事につとめなければ財用が不足する道理である』（非樂上）。彼の考えは、人間が勞働しないでは生存することが出來ないとすれば、みな勞働の義務を果すことによつて生存權を確保すべしというの

である。しかもその勞働は最高量まで行う必要があるとする。莊子には（天下篇）このことを記述して『墨子は、昔、禹が洪水を塞ぎ止めて、九州の水路を通じた時には（中略）彼は自ら土を盛る器や水を盛る器を手にして勞働した。（中略）で、彼の脛の毛はすりきれ暴風大雨を冒かして天下の爲につくした。禹は大聖でありながら、天下の爲にはこのように肉體勞働を惜しまなかつた』といい、したがつて後世の墨者として『（上略）日夜休まず、我と我が身を苦しめることを理想とさせている』と書いている。しかし彼は筋肉勞働のみを尊重して精神勞働を排斥するのではない。いやむしろ彼は分業の原則を尊重して、『各自その爲し得ることに從事せよ』（節用中）あるいは『各自その爲し得る範圍に於て從事せよ』（公孟）と說いている。彼はあらまし次のようにいつている。『たとえば牆を築くようなものである。よく築き得る者は築き、壤を掘り出せる者は壤を掘り出し、そこで牆が出來上るのである。これと同じく、よく談辯する者は談辯し、よく書を說く者は書を說き、勞働し得る者は勞働する。かくてはじめて義のことが成就するのである』と。要するに肉體と精神とを問わず、すべて勞働は神聖である。これに反して、ただ『飲食を貪つて仕事を怠る者』は『不肖な者』であり墨家の絕體に許さないところである。墨家は常に勞働力をその實用性にしたがつて評價するが、その實用性とは人民の福利に向つていわれるのである。よつて『すべて費用をかけても人民に福利をもたらさないことは聖王はしない』（節用中）のであるし『およそ財を費し力を勞しても、人民に福利をもたらさないことは爲すべきでない』（辭過）のである。もともと墨家の說は非常な節約主義であるから、何人たるを問わずその物質生活は生命の維持を以て足れりとするのである。したがつて最も嫌うのは奢侈であつて、奢侈は『民の衣食の財を損し奪うものである』（非樂上）。彼等が節用・節葬・非樂等を信條としたのは、みなこの精神から出たのであつて、儒家の禮樂を否定し、ことに厚葬に對して甚だしく非難を加えているのはもとより當然である。

さて、しからば自己の生命を維持するに必要な物を得れば、あとは遊んで暮してもよいのであろうか。墨子はこの點について最も他愛的な道德律を敎示する。曰く『餘力あるものは相互の爲に勞働し、餘財あるものは相互の爲に分配せよ』（尙

同上）というのがこれである。そしてこのような思想に含まれている傾向を擴大して解釋すれば、一切の『私有』的性情は排擊され『共有共享』的性情をもつて結合する社會が彼の理想とする兼愛交利社會ということになる。いわば一種の共產體制であつて、この點、彼がキリスト教的社會主義者と呼ばれ（小柳司氣太、國譯墨子解題）もしくは當時の經濟生活に基いて農業社會主義者と稱せられる（呂振羽、中國社會政治思想史）所以があるのである。

元來、中國の古代思想に於ては、王者が出來る限り社會政策を行うことが主義とされており、一派の學者によつて當時の支配特權階級の政治哲學とみなされている孔孟の教說に於ても、その政治上の主義はいわゆる王道という言葉によつて要略されている通り、一種の國家社會主義であり、このことは孟子一篇だけでも通讀したひとには明瞭であろう。しかしながら、王道主義といつても結局、それは『衆とともに樂しむ』ことを極則としたものであつて、墨子の如く民衆と共に泥にまみれて勤勞するのではない。墨子に於ける『聖人・仁人・天子』は決して勞働から遊離して、民衆の勞働を收取することによつて坐食しているものではないのである。そしてこの點が觀念的倫理學者である儒家と宗教的實踐家である墨家との相違であろう。中國に於ける古代及び中世の歷史を通じて、革命的農民階級は殆んどみな古代の原始共產社會を理想としないものはなかつたという說（前揭呂振羽同書）には遽かに同じ難いけれども、墨子が微溫的な王道主義にあきたらないで、ある種の宗教的共產團體を想定したのは事實ではないかと考えるのである。そしてそれはまた、後に述べるように墨者の任俠的精神に通ずるものがあるのである。

エピクロスによつてピタゴラスは共產主義を唱えたといわれ（ディオゲネス・ラエルティウス）また傳說は彼が三百人の若者を以て組織する教團をクロトナに創立し『仲間の財貨は共有財產である』という教條をかかげ、そしてその教條はプラトンによつて唱道された共產主義の先驅であると解釋されている（前揭バーカー）。しかしながら、この教團は主として貴族や富者の子弟を以て組織されたもので、その創立に際しては何等の政治目的をもつていたわけではなかつたけれども、次第に大

きな政治的勢力をもつに至つたらしい。勿論、嚴格な意味に於て、ピタゴラスとその學徒は共產主義史の上に何等の地位を占めたものではないが（アー・スーション、古代ギリシャに於ける經濟思想）一種の神祕哲學者ともみなされ得るピタゴラスの教團がその內部に於て共產體をなしていたことと、ある種の政治運動に從事したことは、墨子教團內の共產思想と、その政治運動とに對比し得るものがあるようである。ことに墨子の經說中には、光學・重學・數學等に關する定義のようなものを揭げていて、これは他の諸子百家に全く見られないところである。しかしながら、かりにピタゴラス學派や後世のツェノーン學派が一種の共產思想を抱懷していたとしても、これ等はみなプラトンのそれの如く指導階級內のそれに過ぎないのであるから、農民層を主體としたらしい墨者教團とは根本的に相違しているのである。孟子は『天下の言、楊（楊子）に歸せざれば則ち墨（墨子）に歸す』といい、そしてこの言葉は墨者が一世を風靡したようにとられるが、淮南子に『墨子に服役する者百八十人』とあるし墨子公輸篇には三百人とあるところをみれば、恐らく教團の幹部はそれくらいの數であつたであろう。そしてこの教團の消滅後は、墨子の教說はそれとともに中絕し、その流れをくんだものが、いわゆる任俠の徒として殘存したのである。そして任とは『自己を損して他人の爲になす』とあるから、これ等の人々も一種の社會改革家であつたに相違ないと考える。

（昭和三十四・十一・十五）