

墨 經 の 思 想

—— 經下・經説下について ——

高 田 淳

ここに扱うのは、墨子書中の經下・經説下篇の各条の分析と、それを通じて墨弁の成立の根拠をたずね、併せて墨弁の思想の性格を考察することである。すでに經上・經説上については別に述べたところがあるので、⁽¹⁾ここには繰り返さないが、この論はその論旨を承けその展開として構成されているので、經下の問題の考察に入る前に、まず簡単にその論の要旨を述べる。

先秦諸子の思想の中で、墨家のそれが特異な性格を担っているのは、その反儒家的態度がもつ異端性にあるのではなく、或いは清末の思想家たちが西欧的思想の影を投影させようとしたその科学思想や宗教思想にあるのではない。恐らく亡殷の工作に従事する職能的氏族を核とする団体であったことから、それが具体的事物への直接的行為を本来的に志向するという契機をもち、そしてそれが巨子を長に戴き、守禦を目的とする戦闘団体であったという事実こそ、墨家集団の特異性を見なければならぬ⁽²⁾。その点で、思想学派としても他の先秦諸家と同列に論ずるわけにいかぬ面を指摘することができる。まず、思想が思想としての独自の根拠をもつのではなく、現実世界への具体的働きかけを本質的契機としてもつことである。現実世界の救済に思惟が向かう点では他の諸家も同じであるが、救済のプログラムのための思想であるよりも、直接的に行動によってそれを実現しようとし、そのための組織とテーゼをすでに

もっている点で異なる。従って、思想は個人のうち担われるのではなく、墨家集団の共通のものとして集団的に支えられる。一方で外向的な行動により思想が現実のものとして体認されると共に、集団全体に対する所与の法としての意味を墨徒に対してもつ。兼愛非攻などのいわゆる十大口号がそうであるばかりでなく、従来古代中国の輝やかしい論理学の成立をそこに見出そうとした墨経自身も、墨徒自身の中から生まれ墨徒のために作成されたものである限り以上の墨家思想全般についての規定から逃れるものではない。

ところで、経上と経下とは「説」の「経」に対する位置をも含めて、重要な差がある。経上においては、そのはじめが故の定義であるに相応じて、経上の100条がすべて語の定義集といった観を与える。その短い文章によって示されるものは、その内容が墨徒に要求される仁・義・礼・忠・孝・信や任・勇などの諸徳であることに見られるように、墨徒が誦しそこから行動への活力をえようとするにふさわしいものであった。これらは恐らく経上においても古い時期に属するものであるが、それより後期のもの名弁的色彩の附加されたものでも、経下のそれとは明らかに区別される差がある。形式的に見ても、経上に対する経説上は、「経」の各項が存在している後から説明として附加されたもので、従ってはじめの「経」の意と矛盾する「説」の存在を指摘することができる。経上自体がいくつかの時期に亘る多層を成すが、それに就いて「説」を附加するとき、冒頭に故の項を置くことによって、故つまり事とその事由の集成という定義集たることを示そうとしたのだといえよう。経上100ヶ条の中で、前記の徳目や工作上の諸名辞についての定義の他に、(70)～(75)以降に現われる名弁上の事項が注目される。そこに、経上の内に経下的世界が準備されているといえるが、しかしそれにしても、形式上の差はいうまでもなく、内容的にいつても墨経上下の差には明らかなものがある。

まず経上と経下との形式的な差は、何処に在るか。それは経下の各命題の下に説在…という語が置かれていることに見られる。経上にはそれがなく、一般的には「経」の文は「説」の解説を前提とせずにならただけで独立して存在してきた。その「経」に対して後から「説」が「経」の意の補足又は新たな解釈の添加として附加された。とすれば、経下の「経」の文に説在…という語をもつことは、いわば経上の「説」に当たるものを内に含むことであり、というよ

りも経説下の解説を必要不可欠のものとして「経」が前提することを意味する。このような「経」と「説」との関係は、すでに経上の後半部に見られたところであるが、それが形式の上で明確に示されているのが、経下と経説下との関係である。従って、時間的にも、経下と経説下とは同時に作成されたものだということができよう。さらに、その内容を見ると、光学力学や経済に関する諸項を除けば、すべて名弁の論に限られる。ということは、経下の中に含まれる項は経上が年代的に多層であったのに比して、殆んど同時代のものと見ることができるといふことを示す。それは、「経」の文に「説」を含むという形式上の特徴が、名弁の相対的独立とその内部での説明を表わそうとしていることと対応する。

従って以下の各項については、「経」と「説」とを同時に示して考察する。経上で行ったような同類による各項目の類別は、もしするとしても経下全体を一括しなければならぬ底のものであって殆んどなし難く、経下内での相対的区分に従って行う。なお、番号は高亨の「墨経校詮」のそれに従う。³⁾

(101) 類を反駁して人を非難する、説は(類に)因ることに在る。

〔説〕 相手がこれはそうであるからといってこれがそうであると説くとき、こちらはこれがそうでないからといってこれがそうであることを疑う。

(102) 類を推すことの難点、説は類の大小に在る。

〔説〕 四足は獣であるというとき、牛も入り馬も入るが、物のすべてが入らないのは、大小があるからである。此れがそうだから、是れも必ずそうだとすると、誤まる。

経上が故の規定から始まることが経上の事の定義集であったことを示すのだとすれば、経下が類を反駁することから始まるのが経下の論争的態度を表わすものといえよう。故が個々の事物及びその成立の事由を意味するものであったのに対して、類とはすでに論理上の範疇であり、他学派との又は自家内での争弁を経た後に、弁論における心得又は他家の説に対する自家の説の原則の提示としてこの経下がまとめられたことを意味する。その意味で戦国末期の

名弁の開花を窺うに足る資料ともなり、またそれに対する墨弁の立場を知る手がかりともなりうるものである。

(101) は弁論は相手と同じ類に因ることが必要であり、そうでなければ論争として成立しないことをいい、経上の(74)(75)の彼及び弁についての定義と対応するものであるが、類に因るといふ弁論上の原則を提示している点で、進んだ段階のものである。また、(102)の「説」に示された物・獣・牛・馬などは名家の用語であり、いわゆる概念の外延・内包を類の大小という具体的表現によって表わそうとしている。

(103) 物は同名を究める、二と鬪、予と愛、祭と招、白と眇、麗と暴、夫と履。

〔説〕は〔経〕に挙げた諸例についての解説であるが、文意が必ずしも明確でないので省略する。その大意はたとえば白と眇とについていえば、白馬とは白の多いことであるが、眇馬(すがめの馬)とは眇の多いことではない(つまり一眼でも眇であれば眇馬という)、と〔説〕にあり、同じく馬の上に一字を附加した白馬と眇馬であっても、その成立した語の内容に差異があることをいう。これらは、経上の後半にしばしば見られた同名異義の系列の上に立つものであるが、単に語義の弁別というより、〔説〕の文面によってみると、それらをめぐって争論が行われたことを思わせる。

(104) 一は他方を切りすて、これといえはこれだけである、説は因るに在る。

〔説〕 一は他の一がなければなく、また他の一と共在しないのは、他を切りすてるからである。その実があるてはじめてそうだといひ、その実がなければ何もいわない。たとえば、花が美しいとき、これは美しいといえは、これこそが美しいのであり、他が美しいといえは、これが美しいのではない。何もいわなければ、(これとそれは)均しい。

(105) 部分を切り離して二つにすることはできない、説は見ると見ないと、一と二と、広さと長さ⁴に在る。

〔説〕 見ると見ないと離れず、一と二が盈たしあうのは、広さと長さ・堅さと白さである。

この(104)と(105)の項とは互いに表裏の関係にある。つまり、事物は全体的関係の中に本来因っていることをいう。因とは(105)の「説」にいう盈と同義で、関連を示す語である。その全体的関連という因の中で、一(部分)が一として取り出されるのは、(104)の「説」にいわれるように、その実があるからであり、しかも因の関連性をその限りで切りすてることによって一として挙げられる。かくして一は一であるといわれるが、だからといって因・盈の関連性が失われ一が一だけとして歩き出すのではない。(105)はこのことを一二論や堅白論や広脩論によって説明しようとするのであるが、全体に対する部分を表わす「偏去」の偏によって述べようとするのは前述の意からである。「公孫竜子」の堅白論は、白を見るときは堅は見ないとし、また通変論は二に一はないとしている。広脩論とは広という平面の概念と脩という線概念が盈するか否かについての論で、前の二者と同様の議論である。

(106) できなくとも差支えない、説は宜に在る。

〔説〕 重いものを挙げて針を取らないのは、力あるものの任ではないからである。一二の計算をするのは智あるものの任ではない。耳と目の場合と同じ。

耳は見ることができず、目は大きくことができなくとも、それは機能の分担の差であり、全体の有機的なはたらきに差支えない。と同じように、智と力との分担が墨家集団内で明らかに自覚されたのだとすれば、智を主とする部分が全体との連関性は失われぬとしつつも、すでに墨弁という知の相対的自立の段階に入っていることを見ることができよう。

(107) 異類は比べられない、説は量に在る。

〔説〕 木と夜はどちらが長いか、智と粟はどちらが多いか、爵位・親戚・行為・売買の四つはどれが貴いか、大鹿と鶴はどちらが(背が)高いか、麒麟と神巫はどちらが靈力があるか、蟬と瑟はどちらが悲しいか。

これは(101)に、論難は類に因るべしというのと相応じ、同類においてその量だけを問う場合にのみ比較が成立することを用いる。経上の(69)が線の比較であったのに対して、これが類の比較であるのは、恰も故と類の対立と同様である。「説」に引かれた諸例は、実際に行われた弁であったのだろうが、たとえば天下篇に「弁者の弁」として挙げられた、亀は蛇よりも長いなどの弁はこれらと同じであり、それに対してこのような限定を示したのは、墨弁の見識である。

(108) 部分(偏)を切り離しても増減はない、説は故に在る。

〔説〕 (前後)ともども一つで変りない。

この故は経上の故と同じく、事物全体を成立させる事由をいい、全体を損なうものでない限り、その事物はそれとして存在することを述べる。経上(46)損の「説」に、偏とは全体の中の部分である、その部分のあるものがなくなつて或るものが残ったとき、その残ったものについて損という、とあるのと同じ論であり、それは(2)に、體は兼の部分である、と規定して以来、墨經が一貫してもちつづけている全体部分論である。たゞそれを、故という事物の成立根拠に求めている点は、(105)の名弁の論に対応する所以である。

(109) 假(かりに)は必ず事実でない、説はそうでないことに在る。

〔説〕 必ずそうでなくてはじめて假である。狗が假に鶴ならばとは、狗が鶴でないことである。

経上の(78)使(もし)に、過去に存在した事実についての假定と架空の假定との二つの区別があった。それが同名が場合に依つてもつ異義の弁別であるのに対して、これは小取篇に、或とは尽くさぬことであるという定義と並べて、假とはいまそうでないことをいうと定義することに連なる。

(110) 物がそうである所以と、それを知る所以と、それを人に知らせる所以とは、必ずしも同じでない、説は病

氣に在る。

〔説〕 何かが悪するというのがそうであること、それを見るところというのが知ること、それを告げるところというのが知らせること。

同じ所以という語が三つの異なる意味をもつことの指摘は従前と同じであるが、物にはその理由があり、人はその理由を知る方法をもち、さらに自らの知った知は何らかの手段で他に伝達すべきものであるとする一連の考え方には注目すべきものがある。知は開かれており集団の知の交流に支えられている。なおこの点に関しては、(138)に詳しく述べられる。

(III) 疑い、説は逢と循と過と遇に在る。

〔説〕 勤めに在るものが免職を疑い、牛舎を作るものが夏は涼しいだろうか疑うのは、逢(未来について)である。持ち上げると羽のように軽く、置くと石のように重いのは、強力のものでないのに強力であるかのように疑われ、こっぴが削られるのは、巧みでないのに巧みであると疑われる、循(現在について)である。戦って敗れたのが飲酒のためであるとき、もし醒めていたらどうなったか分からないというのが過(過去について)である。知者と愚者とが、自分をどう思っているだろうかというものが、遇(対応しての)である。

〔説〕 の意には不明の箇所が多いが、大略高亨に従って大意を示した。疑という比擬・比定に、場合に依じての意のあることを述べた同名異義の弁別であるが、但し時間の先後に依ずる推論についてである。

(112) 一と一とを合したとき、復原できるとできないのことがある、説は拒に在る。

〔説〕 (なし)

(113) 物をまとめると一体となる、説は合わせて一で、これだけであることに在る。

〔説〕 合わせて一とは、たとえば「牛馬は四足である」という場合。これだけとは、「牛馬」のことで、牛と数え馬と数えれば牛馬は二であるが、牛馬と数えれば牛馬は一である。また指を数えるとき、指は五で、その五は一である。

(112)を(113)と並べて一概念の成立の条件を、拒に求めて説いたものと解する。一般に水と乳を合わせたときは復原できないが、豆などの固形物を合わせたときは互いに排除(拒)するから復原できると解説されるが、経下においてこのような物理上の事項は別に一括してまとめられており、これは(113)と並べて解して妥当であろうと思われる。つまり、概念の構成要素からすれば互いに排除しないことによって成立するのであり、また成立した牛馬という複合概念からすればそれはそれを一つと見る立場によって支えられるというのである。そして、五本の指はまた一つの手でもあることによつて、五は一となる。

天下篇に弁者の弁として、黄馬驪牛は三であるという論が引かれている。それは黄馬と驪牛の二と黄馬驪牛の一とを合わせて三つというのであるが、黄馬驪牛を一と見る見方とこの(113)の立場とは同じであろうか。そこに(112)の拒という条件が考慮されなければならぬ。牛馬は拒がないから成立し、黄馬驪牛は拒があるから一概念として成立しないと説くのが、「天下の弁者」と異なるこの墨弁の立場であろう。

(114) 宇における場所の移動、説は宇と久を延長するに在る。

〔説〕 宇において移動すると新たな場所を占める。宇の南から宇の北へは、朝から暮になる。宇における移動は、久を要する。

(115) 堅と白が(共に)ないとは、説は久と宇を無視することに在る。

〔説〕 (なし)

(116) 堅と白、説は因に在る。

〔説〕 堅にさわると白をみるとは、必ず盈する。⁽⁵⁾

(114) は経上の(40)(41)の久・宇の時間空間論と(50)(51)の動・止の運動論とを併せて結びつけたもので、独立の項と見ることもできるが、(115)(116)の離堅白論を宇と久の関連性の無視という観点から反駁するための前提として見ることもできる。堅白論は経下において(112)(113)にも引かれ、また後の(137)(138)にも取りあげられているように、公孫竜の説において重要な論であったように、墨弁にとっても克服すべき重要な論なのであった。離堅白論を反駁するための宇久論の意義については、後の(137)(138)においてくわしく考察したい。この因又は盈という説明は、従前の論を特に越えるものではない。

(117) そうであることとまだそうでないことを察する、説はそこから推すことに在る。

〔説〕 堯はよく治めたというのは、現在から過去を察することで、過去から現在を察すると、堯も(現在の民を)治めることはできない。

そうであることとまだそうでないこととの間には時間の先後があり、何れかを基にして推すところに、察というはたらきが生ずる。〔説〕はそれを過去にあった堯の善政と現代の課題である世界の統一とを対立させて、儒家のような尚古主義では解決できぬことをいう。これは(153)にも見られるところであるが、ここに墨経の科学的な歴史進化論があるというよりも、「当今の治」を唱える法家の論と同じく、戦国末期の事態の切迫さを窺うに足るもので、論の要点はあくまで察の説明に在る。

(118) 影は移動しない、説は新たにつくられることに在る。

〔説〕 光がさすと影は消える。もし影が存在すれば、尽く見えるはずである。
(119) 影は二つある、説は重なるに在る。

〔説〕 二つの光が一つの光を夾むとき、(夾まれた)一つの光が影である。
(120) 影が倒立するのは、(光の)交点において影の線を映すからで、説は点に在る。

〔説〕 光が人を照らすのは矢を射ると同じく、下の光は人に向かって高く進み、上の光は人に向かって低く進む。足が下の光を遮って（足の）影は上にでき、首は上の光を遮って（首の）影は下にできる。（物体から）点が遠くなったり近くなったりして光を映すにつれて、影は（点の）内側で形をかえる（大きくなったり小さくなったりする）。

〔121〕 影が太陽の側に在る、説は（光を）迂回させるに在る。

〔説〕 太陽の光が反射して人を照らすと、影は太陽と人との間にできる。

〔122〕 影の大小、説は（物体の）直斜遠近に在る。

〔説〕 木が（地面に対して）斜るとき、影は（地面まで）短くて（地面における長さは）大きく、木が直のときは影は長くて小さい。光源が木より小さいときは影は木よりも大きい。（光源が）小さいときだけでなく、（木からの）遠近（によっても影の大小ができる）。

〔123〕 鏡に向かって立つとき、影像が（左右）逆になったり、多いのに少なく見えたりする、説は（鏡の数の）一二に在る。

〔説〕 鏡に向かって立つと、影像は一つで、形態・黒白・遠近・曲直が光と鏡によって映る。影像は去就を共にし、向背を共にする（一つの場合）。鏡が二つのときは、どの鏡にも姿が映る。複影は無数であるが必ず対をなし、同じ場所について正反（の像）があり、身体の中の部分もそうである。しかし、鏡に見えるのは（実際の影像より）少ない。

〔124〕 凹面鏡は、その影像の一つが（物体より）小さくて倒立し、一つが大きくて直立する、説は（物体が）焦点の外にあるか内にあるかに在る。

〔説〕 （物体が）焦点の内にある場合、うつされる物が焦点に近いと鏡に映るところは大きくて影像も大きい。焦点から遠いと鏡に映るところは小さくて影像も小さい。そして（影像は）必ず直立する。焦点から直立（の物体）に沿って直線を延長させる（と分る）。

(物体が) 焦点の外にある場合、うつされる物が焦点に近いと鏡に映るところは大きくて影像も大きい。焦点から遠いと鏡に映るところは小さくて影像も小さい。そして(影像は) 必ず倒立する。焦点に交わるように(物体から) 直線を延長させる(と分る)。

(125) 凸面鏡は、影像が小さくなったり大きくなったりするが必ず直立する、説は(鏡が物体を) 映しとることに在る。

〔説〕 うつされる物が(鏡に) 近いと鏡にうつるところは大きくて影像も大きく、遠いと鏡にうつるところは小さくて影像も小さい。そして必ず直立する。影像は、そのまま迎え取られるから直立する。

これらは墨経中における古代光学に関するもので、その輝やかしい科学的成果は墨弁のそれと並んで喧伝された有名な条項である。不明の箇所の多い項であるが、高亨の説に従って大意を示した。事実、「韓非子」の外儲説左上には次のことが記されている。あるものが豆莢の薄い膜に三年かかって絵を画いて周君に献じ、それを見る道具として十版(二丈)の壁で囲った箱に八寸の窓孔をあけ、太陽が出た時にその豆莢を窓にあてがって見れば絵を見ることができであろうといったという。太陽が出るときとは、光が平行に進むことができ、必要な距離を確保するための条件であろうが、戦国末期にはそのような光学上の知識が知られていたということが窺える。まして墨家は、様々な工作に従う者を多数擁していたのである。

ただ注意されることは、たとえば(118)が「莊子」天下篇に弁者の弁として飛ぶ鳥の影は動かないとあり、「列子」仲尼篇に影は移動しないという公孫竜の言葉を公子牟が改まるからであると解説している、その公子牟の言と全く同じであることである。つまり、公孫竜の詭弁というのがこの墨経の説明のように科学的であるのか、或いは科学的な墨経の説明は実は詭弁に反駁する同じく詭弁的なものであるのかということである。同じ筆法でゆくと、(119)の影は二つあるというのも、すでに齊物論にいわれている影と罔両の二つのことであるが、それも詭弁であるといえるし、(120)の影の倒立も常理をくつがえす詭弁であるともいえる。更に(121)の影が太陽と人との間にできるなどは、鏡を使えばという条件の下で実際の事実であるが、表現としては詭弁となりうる要因をもつ。これら墨経中の諸項はい

うまでもなく光学上の事実であるが、そのような新しい事実の発見といわゆる詭弁といわれる新たな命題の提起との間には、基底において通ずるものがあつたといふことができる。それは自然科学上のことだけでなく、新たな概念の組み合わせにおいてもそうであり、それが名家と称されるものの存立の理由ともなる。(117)にいわれた堯の善政の通用しない当今の世に対応しようとする新たな思考がそこにある。

(126) 負荷して撓わまない、説は勝えるに在る。

〔説〕 略。

(127) 挈(吊る)と収(吊り下がる)とは相反する、説は引くことに在る。

〔説〕 略。

(128) それたものは正すことはできない、説は(すでに)触発されたことに在る。

〔説〕 略。

(129) 積むと必らず支える、説は木材を置く場合に在る。

〔説〕 略。

以上の四項は「説」の文が極めて長文でありまた解読し難い文があるので訳は省略するが、いわゆる力学に関するものとされる。城守を事とし築城に従事する墨徒を擁するけれども、より有効に事を遂行するためにも、自らの経験を要約して提示したであろうことは、前の光学に関する事項の場合と同様である。⁽⁶⁾

(130) 価いに高いはない、説はその価いを反対にすることに在る。

〔説〕 刀(貨幣)と穀物とは相対する価いをもつ。刀が軽んぜられるとき(穀物の値段が高くて)穀物は

高くなく、刀が重んぜられるとき(穀物の値段が安くて)穀物は安くない。王刀に變動はないが、穀

物には變動がある。毎年穀物は變動し、毎年刀は變動する。たとえば子を売る場合。

(131) 価いが適正であれば売れる、説は尽くすに在る。

〔説〕 尽くすとは、売れない原因をことごとく除くことである。売れない原因が除かれれば売れる。価いが適正であるかないかは、需要の有無による。たとえば敗れた国で家を売り娘を嫁にやる場合。

右の二項は素朴であるが、経済に関するものとしてまとめられる。(130)は物価と幣価との相関関係をのべ、(131)は需要と供給との関係をのべたものである。これも前の項と同じく、墨家内で物品の購入を司る部門があったことを前提とする。

(132) 説がないと懼れる、説は未必に在る。

〔説〕 子が軍にあるときその生死を必せず、戦斗を聞いたときもその生死を必しない。前の場合は懼れず、後の場合は懼れる。

(133) 惑いとは名を誤まること、説は実に在る。

〔説〕 是が此でないと知り、是が此にないと知りながら、しかも此は南方だというのは、誤まってそう思うのである。はじめ此を南方だといったので、今も此を南方だというのである。

懼や惑は、何れも事実の解明に足らぬところがあるからであるとする。(132)の説とは、経上の(73)の説にいうように明らかにするでだてをいうが、事態が明かにされないと、経上(15)と(21)の伊・謂・廉・令・任・勇・力に示されていたひるまぬ勇力にそむく懼が生ずる。(133)の惑は、いわゆる名実論によって説明される。これらは経上の(31)の挙に示された認識上の名実の説明を出るものではなく、新たな視点を加えないが、ただ勇の反対概念として懼を、名実の誤まりとして惑を説明するところに、経上に対する経下の立場を示していると思われる。またそれは、説といい必といい名実といい彼是という名弁上の用語によって説かれている。

(134) 知が知りながらこれを否定してそれが有効だというのは矛盾する、説はそのわけのないことに在る。

〔説〕 論じて知を否定するのは、そのわけがない。

(135) 弁に勝ちはないというのは必ずしも当らない、説は弁に在る。

〔説〕 説くところは、同じでなければ異なる。同じとは甲がこれは狗だといい、乙もこれは狗だという場合で、異なるとは甲がこれは牛だといい乙がこれは馬だという場合である。双方とも勝ちがないとは、弁じないからである。弁ずれば甲はそうだといい乙はそうでないといい、その当たるものが勝つ。

(136) 譲らぬことがないということとはできない、説は接近の場合に在る。

〔説〕 譲るものも酒は譲らない。接近の場合も譲ることができない。たとえば城門で接近しているとき、また下僕に対して。

これらは当時の弁に対する墨弁の批判としてまとめられる。(134)は「老子」71章に、知って知らぬとするは上、知らぬを知ったとするのが病とあるのに対応し、(135)は「莊子」齊物論に、甲乙の弁の是非の判定者がなく従って弁に勝ちはないとする論に対応するが、当時そのような弁をなすものがあつたのである。それに対する墨弁の立場は極めて明快であるが、即物的な平板さは免れない。自己否定的な知の作用は自己矛盾だとする論法によって斥けられ、超越的な是非の判断者を求めようとする志向は牛馬という事実判断の当否という面で切りすてられる。墨弁の相手にしたのは或いは老子・莊子流の弁ではなかったにせよ、またそうであればあるだけ、墨弁の知の世界が即物的な性格をもつものであることが確認される。また逆に、判断の基準がないのだからといって恣意的な弁の自由を確保しようとする弁者たちの論を破るには有効であつたといふことができる。(136)の譲らぬことがないとは、或いは儒者の礼を主張する一派の説であるのかもしれない。〔説〕の意は不明のところがあり孫詒讓に従つて大意を示したが、その説明の卑近な即物性が、無不譲の論者の原則主義にひそむ些末主義に應ずるように思える。

(137) 一の中に知れるものと知れぬものがある、説は存するに在る。

〔説〕 石は一。堅と白は二で、それが石に在る。従つて、知れるものと知れぬものがある、は正しい。

(138) 二を指し示せば(その二は)逃れることができない、説はその二を比べることに在る。

〔説〕 あなたがこれを知りそれがわたしの先に挙げたものであると知れば重複である。あなたがこれを知りわたしが先に挙げたものを知らなければ一つである。しかしもし知れば知ったものを指摘してわたしに告げるはずであり、そうすればわたしもそれを知り、合わせて二つを指し示すことになる。つまり(二人が)同時に指し示して先後して知るのである。たとい、必らずわたしの挙げるものだけを指し示してわたしの挙げないものは指し示してはならぬといっても、二つ(堅と白)はいうまでもなくその一つだけを指し示すことのできぬものである。これから指し示そうとするもの(まだ挙げていないもう一つの堅又は白)は伝わらず、意が不明となるからである。しかも、その知ったもの(堅又は白)もこれ(石)であり、知らぬもの(白又は堅)もこれ(石)なのであるから、これ(石)は知ったものと知らぬものとなり、どうして一といえようか、またどうして知れるものがあり知れぬものがあるといえようか。

(139) 知っていて指し示せないもの、説は冬の蛇・逃亡した奴隸・いなくなった狗・なくした書に在る。

〔説〕 冬の蛇は蟄居しているからもとより指し示せない。逃亡した奴隸は居場所が分らず、いなくなった狗はその名が分らず、なくした書はどんな巧者でも同じものを書くことができない(従って指し示せない)。

墨経の中で堅白論に触れたものに、経上の(67)の堅白、(68)の櫻、経下の(105)(115)(116)、それにこの(137)(138)がある。堅白論を批判することが墨弁の自己の立場の確認になるほどの重要性をもっていたことが知られるが、従前の場合は、単に自己の説の反証として引かれたにすぎず、公孫竜の堅白論の内に立ち入ったものではなかった。「公孫竜子」の堅白論はその立場の根拠を指物論にもっていたのだが、ここにはじめてその指に即しつつ堅白論を批判しようとする。ところで、(137)に知れるものがあり知れぬものがあるという論は正しいとしながら、(138)にどうして知れるものがあり知れぬものがあるといえようかということばがあるのは、矛盾した論であることから、たとえば郭沫若は盈の立場をとる墨経の経上派と異るところの、公孫竜の離堅白の立場をとる経下派の存在があったのだという(註の(4)(5)の前掲書)。しかし、知と不知とを認めることと「公孫竜子」の堅白論とが必ずしも重なるもので

ないことは(138)の「説」にくわしく述べる通りである。(137)で知れるものと知れぬものがあるのも石において存すると述べていたが、その点に盈派と離派の差があるのではない。堅白論においても、石はそれとして一つ、堅・白は二つでそれが石にある、従って知ったり知らなかったりする、と述べている。ただ重要な差は、目で白を見るときは堅は分らず、手で堅をさわるときは白は分らない、という点に在り、従って、見ると見ないとで離れており、それは蔵れている、ということに在る。つまり、白を見るときと堅をさわるときは連続した時間の内に在るのではなく、その分離したときの上での認識は同じ一つの石についての認識であるにしても、時間の不連続性のためにそれらはあくまで分離したままに放置される。ということとは「公孫竜子」の堅白論にあっては、白なり堅という指がそれだけで自存するものであり、具体的な認識はその指がその場だけ現われるところの白石又は堅石という個々の場合以外にはなされないということである。その意味で指は離れておりまた蔵れているといわれるのである。蔵れているというのは個々の具体物を超えて確乎として独立するものなのであり、そのような物と指との関係はまさしく墨経の経上から一貫して見られた具体的事物から知を立てる立場とはまさしく逆の立場に在る。このことを時間空間論に関連づけていおうとしたのが(115)であった。堅と白が(共に)ないというのは、久と宇を無視するからであると(115)の「経」は述べていたが、(115)にはその「経」に対する「説」がなかったその解説の文が、この(138)の中に見出されるわけである。

つまり、堅にさわるるときと白を見るときが久を同じくしないからといって、堅と白が同じ石という字にないというのは、久と宇との関係性を無視する論であるというのであり、その論拠は一つ前の(114)に、久宇関連論として示されていた。ところで(138)はそれを一人の認識の先後としてではなく、堅を指示するものと白を指示するものとの二人を設定し、両者の知の交換によって一つの認識が成立するという説明のし方をとる。これは、堅白論を時間論に立ちまた指に即して反駁しようという点で、堅白論批判の新たな段階を示すものであるとともに、一人の個の認識による知の孤立性とは反対の立場に立つ知の交換を前提とした集団的認識の共存性という、人間存在における根底的な立場の表明でもある。それはまさに墨家集団にふさわしいものであるといえよう。

(139) は具体的に指し示すということがなくても、それを離れて物を知るということは可能であることをいう。知りうる物の実在が先であるから、特定の時に指し示すということは物の認識に対して附属的なこととなる。「公孫竜子」の指物論に比べると、この指があくまで物の具体的な指示以外のものでないということの他に、物と指との関係が逆になっていることがある。事物の認識は独立自存する指を通じて行われるとする指物論に対して、この墨経は事物の実在は確知できるのだから指示するという指に独自の位置を与えることはできないのである。

(140) 狗を知って自ら犬を知らないというのは誤まりである、説は重に在る。

〔説〕 狗を知ることが犬を知ることと重なるときは誤まりで、重ならぬときは誤まりではない。

ここにいう重とは、経上(87)の同に名が二つで実が一つであるのを重同というというその重の意である。天下篇にのせられている、狗は犬でないという弁者の弁を、〔経〕では誤まりとしているが、〔説〕では重なる内包の点からすれば誤まりであるが成犬でない小犬を狗という外延の点からすれば誤まりとはいえぬ、として〔経〕を補っている。この〔説〕の立場は、狗は犬でないという詭弁に加担するのではなく、その弁の成立不成立の根拠を限定する立場である。

(141) 意を知ってのち答える、説は何の意かを知らぬ場合に在る。

〔説〕 問う者が、あなたは瓢を知っているかとたずねたとき、瓢とは何かと答え、相手が瓢とは旅のことであるといえ、それを知ったことになる。もし瓢とは何かとたずねずにすぐ知らぬと答えるのは、誤りである。また、答えは必ず問われたその時に答えるもので、答え方の深淺大小は相手の人による。

これは弁論に当たっての心得で、まず相手の問いを明らかにし、それに応じて答え方が異なることをいう。

(142) 所存と存者、於存(＝鳥存)と孰者との四つ、説は異に在る。

〔説〕 部屋が所存で、そこにいるものが存者。いる者によって部屋を問うのが於存(どこにいるか)、部屋

について存者を問うのが執者（だれがいるか）。一は存者について所存を問ひ、一は所存について存者を問う。

これも前項と並んで弁論の場合における問ひの意の弁別である。人をたずねる場合と場所をたずねる場合を分けていう。

(143) 五行は常に勝つとは限らない、説は多に在る。

〔説〕 金・水・土・火・木。火を燃やして金をとかすのは火が多いからであり、金が炭火を消すのは金が多いからである。金が水につき、火が木について燃えるのは、大鹿や魚がその性として好むところに赴く場合と同じである。

これは陰陽家の相勝の説に対する。(説)の意は、まず五行の金水土火木を挙げ、その順序は必ずしも驪術のいう土木金火水の序にはよらぬことをいい、更に、事の生ずるには必ずその理由がなければならぬとする立場からすれば、火が多いから火が金をとかし、金が多いから金が火を消すことになるのだという。「孫子」の虚実篇には、敵の変化に対応して勝つのを神という、五行は常に勝つとは限らず、四季は定まった位はなく、日には長短があり、月には盈虚がある、と述べている。しかし、両者に共通するこの表現は、墨子書の備城門篇以下に「孫子」と同じ兵家の影響が見られるといてすむものではないのと同じである。この(143)は兵家の影響によるというよりも、五行の関係を相勝説として固定して考えずに、具体的にその相互の關係の成立の理由を発見しようとする墨家本来の立場に基づくものと見るべきだろう。

(144) 欲悪が益害を与えることはない、説は宜に在る。

〔説〕 欲悪が生命を傷け長寿を損なうというのは、少連の説である。しかし愛するからこそ粟を多く食べるのだし、或いはまた酒が人に対するように、傷つけることのない欲もある。また、人に利を与えるのは

人を愛するからであると知れば、宜しく（適当に）自制できぬことだけが問題である。

〔145〕 損しても実がない、説は餘に在る。

〔説〕 飽いたものが餘りをすてても充分足りて害はない。飽いたものに害を与えるとは、たとえば米がゆを食へすぎて脾臓をそこなう場合である。また損してのち益するとは、たとえば瘡おこりにかかったものが瘡を治す場合である。

少連とは「論語」微子篇や「礼記」雜記下に見え、柳下惠と並ぶ隱者であるが、ここでは好悪の情を無にして自然に従う道家の無情主義者として示されている。人を愛するものは人に利を与えるものであるから、自らの生及び他の生を損なう禁欲的な無情の説は成立するはずがないという。自らを利するためには他者を愛し利を与えなければならぬとする墨者の集団的な一体觀と、道家の孤絶的な自覺との差がそこに在る。

但しかれら道家の唱える損にも成立する場合があることをのべるのが〔145〕である。このように、余分を損する場合という特定の条件において他家の説を容認するし方は、たとえば〔140〕の狗は犬でないの弁についての条件にも見られたところであった。しかしこの損は、「老子」に「余りあるものはこれを損する」（七十七章）とあるのと同じ表現であるが、その内容においても同じであるのではない。「老子」の場合は、損して又これを損し、以て無為に至る（四十八章）といい、存在の自己否定の意であるが、墨経の場合は経上〔46〕の損に、損とは部分を去ることであるといわれるように、全体についての部分的な餘であり、その限りで全体を害しないものとして捉えられている。他家の説を特定の条件の下で留保しようとする墨弁のこの傾向は、しかしながらその弁の生ずる認識の在り方が問われぬ限り、やはり弁の上に止まる他ない。

〔146〕 知るのに五路によらない、説は久に在る。

〔説〕 目によって見、その目は光によって見るが、光が見るのではない。五路によって知るのである。しかし久の場合は、目によって見たりもしくは光によって見たりするものではない。

五路とは、「荀子」天論篇にいう耳目口鼻形態の五つの天官を指すものであるが、荀子においてはこれら五つの知覚は中虚にいる天君たる心の司るところであった。墨経においては、たとえば経上(3)と(6)の知・慮・知・恕に示された知のはたらきの説明も、荀子の天官つまり具体的対象に即するものに限られ、(6)の恕は知覚の直接知でない点で多少異なるにせよ、やはりその内で考えられており、このような即物的知の立場では蔽い切れぬものが残されていた。経上の(81)の知にはそのような具体的な親知以外に、聞知と説知とを設けているが、それは知りかたの手続きによる弁別であった。この(146)の久における知とは、直接的知覚によって知りえない知の領域を、久つまり時間に関する場合として認めようとするもので、知の内容についての新たな附加である。時間に関することとは、恐らく現在のことから未来もしくは過去のことを知ることであろうが、とすればそれは(117)の察に應ずるものであり、また弁論に関する事項の多い経下にふさわしいものといえる。

なお「説」の説明のし方は、「公孫竜子」堅白論の末尾の文と似ている。それは「白さは目により光によって見るが、光が見るのでないから、光と目は見ないで心が見る。その心も見るのではなく、見ることは離れている」というが、趣旨は同じではない。まず墨経との差異は、墨経が五路という知覚から知を考えその補足として久の場合を考え、趣旨は同じではない。また「荀子」のように心を考へてはいるが、その心は中虚にいる自在な天君ではなく、認識の行われる場所ともいふべきものである点で異り、従って心は見ないといわれる。つまりこの(146)は当代の弁者の術語を用いて説明しているが、基底は従前の墨弁の立場に在り、さらに当時の弁に対応するために、五官以外の知を附加したものとといえる。

(147) 火は熱い、説は頓に在る。⁽¹⁰⁾

〔説〕 火が熱いのは、火の熱さが突然できたからではない、たとえば太陽を見る場合。

「莊子」天下篇に弁者の弁として、火は熱くないとあり、また「淮南子」詮言篇の許慎注に、炭は熱くないという弁が引かれているが、それらに対するものである。頓の解釈は様々あって決定しがたいが、高亨の純粹不雜の意に従

って解しておく。つまり、火という物自体に熱い純粋な性が本来的に具っているから従ってそれは熱いのであり、外からの附加ではないという、前の光学に関する諸項の中で見たような事物に即する經驗的な説明によるものと考へる。いわゆる詭弁に対して名辞だけによる概念論で済ませていないところに、墨経の立場を見ることが出来る。

(148) その知っているものと知らぬものを知る、説は名によって取るに在る。

〔説〕 知っているものと知らぬものをまぜてたずねると、必らず、これは知っているもの、これは知らぬもの、と答えるだろう。その取ったものと取らぬものとの双方が分れば、二つを知ったことになる。

名によって取るとは、貴義篇に述べられている次のことである。「いま盲が鉅とは白いこと、黔とは黒いことだといえ、目明きでもそのことばを変えることはできない。しかし、白と黒とをまぜて盲に取らせると、それが分らなくなる。つまり、わたしが盲は白黒を知らぬというのは、名によってではなく、取ることによるのだ。」〔説〕の意はまさしくこの意の他に出不い。名という名辞の概念だけでは事は決着せず、必らず取という人の識別行為によって確証されねばならぬとは、墨家の祖墨子より継承した精神である。その取という具体的行為に相応じて、知と不知の具体的性質は、たとえば知の否定である不知に真知があるとするような知とは縁のないものである。

(149) 無は必らずしも有を前提としない、説は謂われたものに在る。

〔説〕 鳳は無いというのは、それが有って無いのであるが、天は落ちることが無いというのは、本来無くて無いのである。

「論語」子罕篇に、鳳鳥は来ないとあるその鳳であり、「莊子」天下篇に、黄縹が恵施に天地の落ちたりへこんだりしないわけを尋ねたとあるその天が落ちるである。無という否定の意に両義がある。天が落ちるといふ本来的になりしことと、鳳のようにかつてあっていまないという現在の否定との二つである。但し何れの場合も事実に対する直接的否定としての無であつて、「経」の有を前提としない無といい、「説」の本来無くて無いというのも、事物の存在

に關する具體的意味に即する点で同様である。その点、「老子」に、有無相生じ、難易相成り、長短相形われ、高下相傾き、音声相生じ、前後相隨う（二章）という相對的觀念であるという有無の概念とは、その捉え方において異なる。

(150) 慮を用いて疑わない、説は（疑いの理由の）有無に在る。

〔説〕 疑えばいうことをしない。臧がいま死に、春（臧の類）もそれと同じことよって死ぬだろう、というのは正しい。

(111) に疑についての弁別があつたが、事を起す理由の有無について慮を用いれば、確実な推論をなしうることをいうのであると考えられる。

(151) 且まよにそうなるうとして止まない場合でも、人が手を加えても差支えない、説は宜に在る。

〔説〕 宜とは、是ぜのことである。且にそうなるうとしているのは必らずそうなり、且に終ろうとしているのは必らず終る。且に手を加えてはじめてそうなるものは必らず手を加えてはじめてそうなり、且に手を加えてはじめて終るものは必らず手を加えてはじめて終る。

事態の推移に人為の加わることが必要な場合とそうでない場合とがあるが、必要でない場合でも人為を加えることが宜しければ、それによって事態を促進させて差支えないという。作為の主張は墨家の主要なテーマであるが、ここではそれが事態の推移の客観性に対応させられ、又は従属させられている。墨家内の墨弁の相對的獨立とそれが力役から分離しつある傾向を示すものであるうか。

(152) 髪の毛が切れるか切れないか、その説は均しいことに在る。

〔説〕 髪の毛が重さを吊り下げてそれが切れるのは、均しくないからである。均しければ、物を吊り下げても切れない。

「列子」仲尼篇に、公孫竜の弁として、髪は千鈞を引くとあり、その公子牟の解説として、それは勢いが至等であるからである、と述べてある。その他、湯問篇や、「莊子」天下篇などにも引かれた当時有名な弁であるが、それを公子牟などのように至等という純粹理念の方向で解くのではなく、具体的に均しい場合は可能であることを力学的な事実として解こうとする。弁者の弁に対しそれを名弁上の答えとしてでなく、事実即し特定の条件下でそれを認容するという方は、すでに光学の場合や(140)(146)(147)などに見られたところであり、また他家の説に対する態度も(143)(144)(145)(149)などと同じく、事実判断に基く説明のし方である。

(153) 堯の義は、現在に生きているが過去に在ったもので、時を異にする、説は義とされるものが二つであることに在る。

〔説〕 名によって人に示す場合と、実によって人に示す場合とがある。友人を挙げて富商だというのは名によって人に示すことであり、これは霍(鶴)だと指し示すのは実によって人に示すことである。堯の義は現在に声誉があるが、義とされる実は過去に在る。

例を儒家の尚古的な堯の義にとって現在の実の重んずるべきことを論ずる立場は、前の(117)の〔説〕に述べた戦国末期に共通する立場であり、また名によるより実をとる立場も(148)に明らかに述べられていたように、墨家本来の立場で、従前の論と相同じい。

(154) 狗は犬である、しかし、狗を殺すのは犬を殺すことではないというのは正しい、説は重に在る。

〔説〕 狗は犬であり、そして狗を殺すのは犬を殺すことであるというの正しい、両股と同じ。

小取篇に、こうであってそうでないの例として、盗は人であるが盗を愛するのは人を愛することではない、……盗を殺すのは人を殺すことではない、という論が展開されているが、「経」の意はそれと同じである。但し、「経」と〔説〕とが文意において矛盾するところから、経上派と異なる経下派を考える郭沫若の立場をとれば、「説」の可の上

に不の字を衍したとすることもできようし、また高亨のように〔経〕の可の上に不の字を補って〔説〕の意と同じくすることもできそうであるが、原文のままに解して差支えないと考える。つまり、(140)において、狗は犬でありまた犬でないのは、両者の概念が重なるか重ならないかに在るといって、弁者の弁を特定の条件の下で認容しようとする態度があったが、それと同じ見方がここにもあるとすれば、〔説〕において〔経〕を補足しているのだということができよう。但し、もしそうだとすれば小取篇がこの〔経〕の意だけをとり、他の一面である〔説〕の意の方をとらぬのはなぜかという問題が残される。それは墨経と全く同じでない小取篇の立場であり、詳しくは別考するとして、小取篇には獲を愛するのは人を愛することであるとして獲において概念を拡張、盗を愛するのは人を愛することではないとして常識的に貶価される盗において限定を加えるところの、形式論理的推論だけによらぬものが加わっているからということとはできるだろう。

(155) 使うのは勤勉さと充全さである、説は使に在る。

〔説〕 使とは命じて使うことである。国境の守備に使うには勤勉でなくとも守備に使い、殿軍に使うには充全でなくとも殿軍に使う。

文字に誤脱があり、文意不明であるが、一応高亨の解に従って意を示した。この場合、墨家内の軍事に関する引用は(132)の〔説〕の場合と同じ。

(156) 荊(楚)は大で沈(楚の県の名)は小である、説は有に在る。

〔説〕 沈は荊の所有である。従って沈が小さくても荊が小さいのではない、たとえば五と一との関係。

これも文意は必らずしも明でないが、高亨の解を示した。それによると、天下篇の、郢は天下を有するという「弁者の弁」と相応ずるような、沈が荊を有するとの詭弁があって、その弁に対するものだとなる。

(157) 柱を円いと考えるのはその考え方において無知である、説は意に在る。

〔説〕 柱が円いとは見るからである。意の場合は、(見ることの)先に知ることは難しい。意とは想像である。たとえば柱は萩よりも軽いなどというのは、いい加減な意である。

(158) 意だけでは知るに充分でない、説は役立つことと順序の逆とに在る。

〔説〕 台石と槌と錐は何れも履を作るのに役立つ。履を縫い付けるのが槌でうった後であることと、槌でうつのが履を縫い付けた後と同じだとするのは、順序の逆である。

大取篇に、知ると意おもうとは異るとあるその知と意との弁別である。但し従来おともの知の補足と見ることとできるが、その知を主観知な意という活らきから区別して説こうとするところに、むしろ逆に従前の即物的な知の他に、主観的な意の側面が拡大してきていることを見ることが出来る。なお(158)の〔説〕は墨家の工作に従事するものを表わすが、同様の例は「淮南子」説山訓にも見られる。「針を先にして絲を後にすれば帷を作ることが出来るが、絲を先にして針を後にすれば衣を作ることができない。」

(159) 一は二より少ないが、五より多い、説は位を建てるに在る。

〔説〕 五に一があり、一(一〇)に五がある。十は二である。

これは表現からすればまさしく詭弁に属するものであるが、それを位を建てるという数理上の観点から説明する。或いはそのような弁があったのを、従前見られた論のように数理的事実の上で論じ直したものであるかもしれない。十に二があるとは、五指を一手という位で数えれば十指は二手であるとの謂である。なお、「列子」天瑞篇に、九変して窮まりそこで再変して一となる、とある思考はこの項と同じ考え方である。

(160) いつも半分になるように切っていくと、それ以上動かなくなる、説は端(点)に在る。

〔説〕 半分に切って取り進んでいく。そうすると中央がその半分にならなくなる、それが端である。また、

両方から取っていくと、その端は中央になる。切るのは必ず半分づつで半分でないといけないのだから、(それ以上)切ることができない。⁽¹¹⁾

天下篇に弁者の弁として、一尺の杖を毎日その半分を切っていくても永久に竭きない、とあるそれに対する。但し、弁者のそれが杖を半分づつ切り進むという行為を觀念界に移しかえているのに対して、従前の論法と同じく、具體的な棒を実際に半分にしていった結果に基いて説明する。

(161) 無さそうでも、有ったことは除くことができない、説はかってそうであったに在る。

〔説〕 すでにそうであったのだから、かってそうであったことを無いとすることはできない。

「莊子」天下篇や「列子」仲尼篇に引かれた、孤駒(又は孤犢)には母がない、という弁に対応すると考えられる。現在孤であるから孤駒といわれても、かって母をもっていたということは除くことはできない、というこの項の説明は、誤まりのない経験的立場に立つ。このような一見常識的な説明がなされているということは、弁者の弁が先にあり、それを経験主義の立場から訂正しようとしたことを意味する。

(162) 正しくて片寄らない、説は円いに在る。

〔説〕 球はどこに転っても県に合致するのは、円いからである。⁽¹²⁾

文意は明らかでないが、たとえば(158)の〔説〕の例のように、具体的工作の中から見出された事実の指摘なのであろうか。

(163) 宇を進むと遠近はなくなる、説は歩くに在る。

〔説〕 一部の区域だけを挙げることでできないのが宇であり、そこを進む場合、先に歩くのが近で後に歩くのが遠である。

(164) 距離を行くには久を要する、説は先後に在る。

〔説〕 行くには必ず近くを先にし遠くを後にする。その遠近が距離で、先後が久(時間)である。人が距離を行くには必ず久を要する。(人にとって)久は有限で、距離は無限である。

両項とも(114)に扱われた空間と時間との関連について説く。それを抽象的に扱うのではなく、歩行という具体的な人の運動を軸として両者を関連させるところに、墨経の立場がある。つまり、歩行という運動は空間の遠近を相対化し、その意味で遠近はないと(163)の「経」はいう。その相対化された遠近を通過する相対的時間が先後となる。その意味で、遠近・先後が連続するものであるとすれば、天下篇にいう、今日越に行つて昨日来た、という弁は成立する根拠がない、と論じようとするのであろうか。

(165) 法を同じくするものを比べるとすべて同じ類である、たとえば方形がみな合うように、説は方形に在る。

〔説〕 方形はすべて同じ類である。何れも法があり、木や石のがあるが、その方形が合うのには差支えない。すべて同じ類であるのは、この方形の場合のように、どんな物でもそうである。

法とは物の型枠のことで、土のを型といい、木のを模といい、竹のを範といい、金のを鎔という。この項の法は工作に従事する墨家にふさわしく、物をつくり出すに当っての型を直接的に指示する。それが物の規準・法則という意を寓しているのはいうまでもないことであるが、経上において(71)の法の項を界として以下名弁に關することになったのに対応するかのように、この項が(166)以下の弁のはじめに置かれて注目される。この経下の場合には、(166)以下の諸項以外にも弁に關するものがある点で経上の場合と同じではなく、また事物の多様性の側面からそれらに共通する法の確認を述べるこの(165)の説き方は、単に演繹的原理として法が存在すると述べる(71)の説き方に比べて差がある。弁論の複雑多岐を暗に示すものといえる。

(166) 狂拳(誤まった拳げ方)では差異を知ることができない、説は誤まりがあるに在る。

〔説〕 牛と馬とは異なるが、牛に齒があり馬に尾があるということから、牛は馬でないというのは誤りである。つまり、(齒と尾は) 双方にあるのであり、一方にあって他方がないというのではないからである。また、牛と馬が同類でないのは、牛に角があり馬に角がないからで、従って類は同じでない、という場合、もし牛に角があり馬に角がないことだけを挙げて、それで類が同じでないといえれば、それは狂挙である。牛に齒があり馬に尾がある場合と同じ。

「公孫童子」の通變論に、これと同様の文章がある。少し長いが、左に引用する。それは、羊と牛とは合い馬は違ふ、という命題について述べる。「羊と牛とは異っていて、羊には齒(上の前齒)があり牛には齒がない。しかしだからといって、牛は羊でないとか羊は牛でないとかいうことはできない。それは双方ともにはないものがある、類が同じだからである。羊には角があり牛にも角がある。しかしだからといって、牛は羊であるとか羊は牛であるとかいうこともできない。それは双方ともにあるものがある、類が同じでないからである。羊・牛には角があって馬には角がなく、馬には尾があって羊・牛には尾がない、従って羊と牛とは合い馬は違ふのである。」羊と牛との關係の場合にいわれているように、共には齒がないという相違点があつても共通点をとれば同類といえるし、また共に角があるという共通点があつても相違点をとれば同類でないといえる。しかし、羊・牛を馬に比べると、角と尾の有無によつて、羊・牛は同類であるとなり、かくてこの羊と牛とは合い馬は違ふという命題は正挙であるといわれる。併せて述べられている、牛と羊とは合い雞は違ふ、という命題が狂挙であることの証明は長くなるのでここに示す余裕はないが、この(166)に例示された狂挙の例はさきの通變論の正挙の例と比べると、説明の段階に差異があるように思える。通變論の場合は、単に牛と馬とでなくそこに羊という項が入っている点でまず異なるが、いわばその牛と羊との關係についていわれることが、この(166)の牛と馬との關係についていわれることに当たる。ところで、(166)では牛馬の同異は同一のものの有無について論ずべきであるとしているのが前半で、その後半の論は、といて同じ角の有無だけによつても両者の同異は断定できないという。この点で、さきの通變論において牛と羊との關係をのべた段階に当たるのであるが、とすれば(166)の〔説〕にいう狂挙ではないところの正挙とはどのような条件で成立す

るのであるかということになると、通変論と異って何も述べるところがない。単に、物の類不類を論ずるには同一物の有無によるだけでは保証されぬ複雑性があることの指摘に止まるものであるならば、この墨経の論の立場は従来の論に何ら新たなものを加えず単に保留をつけただけのものであるといわざるをえない。なお、(166)の牛と馬の関係は通変論の牛と羊との関係についての言説に対応するといったが、論のテーマはあくまで通変論と同じく牛と馬の同異についてである。

(167) 牛馬は牛でないとは同じである、説は兼ねるに在る。

〔説〕 (牛馬には) 牛でないものがあるから牛でないということは正しく、牛があるから牛であるということとも正しい。従って、牛馬は牛でないということのも誤まり、また牛馬は牛であるということのも誤まりである。つまり、正しいことがあり誤まりがあるのだから、牛馬は牛でないということのは誤まりである。また、牛は二でも誤まりであり、牛馬は牛であるというのは誤まりであるということのも誤まりである。また、牛は二でなく馬も二でなく、牛馬は二である。つまり、牛は牛でないものでなく、馬も馬でないものでなく、牛馬は牛でもなく馬でもないといえれば差支えない。

すでに(113)において、牛と馬とが結合して牛馬という一つの概念の成立することを述べていたが、今度はでき上った牛馬という概念と牛又は馬との包摂関係についての弁である。証明法は「説」にくわしく述べてある通りであるが、この説明の仕方は、たとえば(154)の、狗は犬であるが狗を殺すのは犬を殺すことでもないともいい、また狗を殺すことは犬を殺すことであると述べる論法と同一であり、更に遡れば(140)の狗と犬との概念が重なるか重ならぬかによって、狗を知って犬を知らぬという命題が誤りともされ正しいともされるといふ説明の仕方になる。光学の場合に光学の事実に基け、又は(143)の五行を多に基け、(152)の髪の毛を均に基けて説明する場合においては、その事実に即する証明法のために一つの積極的内容を含むといえるが、このように牛馬は牛と馬とを兼ねる名辞であるからというだけでは、名弁上何ら新たなものを加えたとはいえない。

なお、〔説〕の後半の論は、牛は二でなく一であり、牛でないものでない牛という一だけのものである、ところで牛馬は二であるから、従って牛馬は一である牛でなくそして馬でもない、という。この論法は、白馬論の白と馬とが牛と馬となつていてだけで、形式的にいえば全く同一である。但し、二に一はないから白馬は馬でないというのが白馬論の立場であるとすれば、二に一があるから牛馬は牛でないと共に牛馬は牛であるとするのがこの墨経の立場である。

(168) それを「それ」といい、これを「これ」というのと、それ・これとは同じである。説は(それとこれの)異に在る。

〔説〕 名を正すものは、それ・これである。それ・これが正しければ、それを「それ」というのがそれだけに限られ、これを「これ」というのがこれだけに限られる。それ・これが正しくなければ、それはこれであり、これはまたそれともなる。それ・これはそれ・これだけに限られるのであり、このようなそれ・これは、それを「それ」といひまたこれを「これ」ということなのである。

これは「公孫童子」の名実論に対する。その名実論はたとえば「馬」と言表して「馬」が馬に合致するときは、馬に対応しているのだから、この言表は「馬」として通用し、そして「馬」としてだけしか通用しない。また「白馬」という言表も白馬に合致するときのみ「白馬」として通用するのであり、従ってそこから白馬と馬は二と一とが異なるように関係のないものであるとされて、白馬は馬でないとなる。そのような孤立的な名の形式的対応は指物論にその立論の根拠をもっており、事物は指を通してしか認識されず、名はそのような実に従属するものでしかなかった。⁽¹⁸⁾この墨経の場合は従来見てきたような即物的認識論であり、そのような認識可能な物に対して名が附加されるのであるから、単にそれ・これという名の相対的差異さえあれば事物は直ちに區別されて指摘しうるようになるのである。

(169) 唱えると和するとが一貫する、説は功(成果)に在る。

〔説〕 唱えて誤まりがなければ害がなくして有益であり、和して誤まりがなければそうさせたことが必然とな

る。唱えても和さないのは（和すべきものが）学ばないのであり、知が少ないのに学ばなければ功は必ず少ない。和そうとしても唱えないのは、（唱えるべきものが）教えないのであり、知が多くても教えなければ功は決して挙がらない。人に他人の衣を奪わせた場合、罪に軽い重いがあり、人に命じて他人に酒を与えた場合、その義に厚い薄いがある。

主動的な唱と随從的な和とが正しく相応しあうことによつてこそ具体的に成果があがるという、墨家の工作主義の現われと見なすことができる。但し、それには教たる唱と学たる和とが通貫しなければならぬ。そして、主体的責任をもつて教の唱と学の和とは異なり、従つて人の衣を奪つたものより奪わせたものの方が罪において重く、また酒を与えたものよりも与えさせたものの方が義において厚いという。経上に見られた墨家の作為とその実現のための組織と責任關係が、簡明に述べられている。

(170) 知らぬことを聞いて知っていることに似ていれば二つを知つたことになる、説は告げるに在る。

〔説〕 外にいる者が知らないとき、誰かが部屋にあるものの色はその色（外にある色）に似ているという場合が、知らないことを聞いて知っていることに似ているというのである。たとえば白と黒とは互いに排除するものであるから、これはその色に似ているという場合、白に似ているのであれば、それは必ず白である。つまりその色が白に似ていると知つて、そこでそれが白いと知つたわけである。名とは明らかなことによつて知らぬことを正すものであり、知らぬことによつて明らかなことを疑うのではない。尺によつて、分らぬ長さをはかる場合と同様である。外は親和（自らの体験による知）で、部屋の中は説知（推測による知）である。

告とは(138)の〔説〕に、知つたことは必ず告げるべきであるという、知の交換を前提とする集团的認識を意味する。なお、(148)に述べられていたのは知と不知との弁別であるが、これは知と不知との対照によつて両者を知ることである。

(171) 言葉はすべて誤まりであるというのは誤りである、説はそれも言葉であるに在る。

〔説〕 誤まりとは不可のこと。この人の言葉が可でありつまり誤まりでないならば、可であるものがある。

この人の言葉が不可であれば、それが必ず当たぬことは明らかである。

(135) に、弁の勝ち負けは弁の上に在るのではなく、事実に当たるか当たらぬかに求めなければならぬと説いていたが、この項はそれと同じ問題の上に在るにしても、問題の取り上げ方が形式論理的につまり事の当否よりも弁において論じようとしている点で異なる。つまり、すべて、弁という全称判断の内容は、それがすでにこの人の弁であるという特称判断であることを免れないのだから自己矛盾を犯していると弁するのである。なおこの論法は、経上の(99)に定式化されていたものである。この論理的に弁ずるといふことは、たとえば「老子」の「不言の教え」とか「莊子」の「道は言うべからず、言えば誤まる」などの道家の逆説的言説をその論の方向において論ずるのではなく、あくまで名辞の形式的な面に即して論ずる点で名弁的であり、それがまた思想の平板さ乃至は無内容をも傾向として志向する。

(172) 自分の謂うことを離れるのは名でなく、それは誤まりである、説は反するに在る。

〔説〕 これは鶴であると謂うのは正しい。しかしこれはあの鶴ではないと謂いながら、それはこれであると

謂うのは誤まりである。謂う者はその謂いを離れてはならない。相手の謂いがその謂いを離ればこちらの謂いは通用しない。相手がその謂いを離れなければ、必ず通用する。

「呂氏春秋」審応覽に離謂篇がある。そこに子産に対する鄧析の弁が離謂の例として示されている。その鄧析とは後に名家の祖とされた人物である。

(173) 無窮でも兼ねるに差支えない、説は盈ちているか否かに在る。

〔説〕 「南方が有窮ならば尽くすことができるが、無窮ならば尽くすことができない。有窮か無窮かは知ることができないのだから、尽くせるか尽くせないかも知れない。しかも人がそこを盈ちているかどうかとも知ることができないのだから、人が尽くせるか尽くせないかもまた知りえない。それを人は尽く愛することができるというのは誤まりである」という説がある。もし無窮のところでも人が盈ちていないならば、人は有窮なのだから、有窮を尽くすことは別に問題はない。また無窮のところにも盈ちていないならば、無窮は尽きているのであり、無窮を尽くすことは別に問題はない。

(174) その数を知らなくても尽くせることを知る、説は問うところに在る。

〔説〕 「その数を知らなければ、民を愛するといっても尽くせるかどうか分らず、漏れるものがあるのではないか」という説がある。その問が尽く人を問いあげれば、その問われたものを尽く愛そう。たといその数を知らなくとも、愛することさえ知れば尽くすことは別に問題でない。

(175) その居場所を知らなくとも、愛することに差支えない、説は子を失くした場合に在る。

〔説〕 (なし)

右の三項は、墨家の基本的テーマである兼愛の説に対する当時の弁者の議論とそれに対する墨家側の反論が見られる点で興味あるものである。経上の(40)(41)の久・宇に時間空間論があり、それに続いて(42)(43)に窮と尽との無限概念が示されていたが、それが単なる時空についての抽象概念なのでなく、かれらの兼愛の説に関わるものであることがここに明らかに見てとることができる。兼愛とは墨徒の日々の具体的努力に支えられる理念なのである。たとすれば、犬儒的な論者が有限な人為をもって未知のしかも無限の空間を蔽うことが事実において可能であるのかと問うのも、恐らく実際にあった議論なのだろう。まず(173)では、無限の空間といっても兼愛の対象は具体的人間である限り、たとい人が無限を埋めてもそれは人において尽きるのだから差支えないのだと反駁する。(174)では、更に一步を進めて、有限の人といっても具体的にその数を指摘できなければ兼愛の対象とはならぬという問に対して、兼愛とは万人への愛の意志であり、愛そうという主観的な心が客観的な未知の数の人を蔽うものであると答える。さ

らに(175)において、現在目前にいないものでも子を愛する親の心は時空を超えて存在するのだからと答える仕方もこれと同様である。すなわち、弁者の問い(或いは墨弁内の議論であったとすれば尚更である)が合理的であるかのように見えて極めて形式的些末的であるのに応じて、それに対する答えも即物的行動的である筈の墨家の兼愛が世界を蔽うべきその限りで主観的な愛の意志であることをあらわにし、のみならず実践的であるべき兼愛が弁のテーマとして取りあげられていくという事実は、経上の墨家の具体的実践を内容とする諸項と異るところの、実践的行動の相対的縮少乃至は欠如を示すものといえないだろうか。或はそのような事態の中で、墨家の存立を兼愛という純粹理念に基けて確立し再確認しようとする意志の現われと見られるかもしれないが、何れにせよ経上の時期とは異なる墨家の思想状況を端的に示すものといえよう。

(176) 仁と義は内と外であるというのは間違いである、説は曲った顔に在る。

〔説〕 仁とは愛するで、義とは利を与えるである。愛し利を与えるのはこちらで、愛せられ利を与えられるのはあちらである。愛すると利を与えるとは内外の関係ではなく、愛せられると利を与えられるも内外の関係ではない。その、仁は内で義は外である、というのは、愛すると利を与えられるとを挙げており、狂挙である。恰も左の目がとび出し右の目がへこんでいるようなものである。

「孟子」告子上篇に、仁は内で外でなく義は外で内でないという告子の説が示されている。心より発するから仁は内で、それに従うべきところのものだから義は外だというのが告子の意であるが、愛利を与えると愛利を与えられるとを内と外との関係として見なすべきであるというのが墨経の反論である。内外とは事物の關係の比喩であるから、この墨経の反論は正しく告子の論をとらえたものとはいえないが、愛利を与えるものと与えられるものとの關係に捉え、自己の論理分析の中で論断を下すその仕方は特徴的である。それはまた、経上の(7)(8)に墨家の徳目として規定されていた仁と義とを名弁上のテーマとして取り上げる態度と相通ずるもので、兼愛についての(175)の態度と同様といえよう。

(177) 学んでも無益であるとは、説は誤りに在る。

〔説〕 学んでも無益であるということを知らないのだと考えて、それを人に告げ、学んでも無益だと知らせようとする、それは教えることである。学ぶのは無益だと教えるのは誤りである。

「老子」に、学を絶てば憂いなし（十九章）とあるような思考に対するものと云えるが、(171)に見たように、そのような論の内容に即して論ずるのではなく、形式論理的に名辞の上で論破しようとする態度である。

(178) 非難が正しいか正しくないかは多寡によらない、説は非難すべきか否かに在る。

〔説〕 非難が正しいか正しくないかを論ずるには理による。理として非難すべきであれば、いくら非難が多くてもその非難は正当であり、その理として非難すべきでなければ、いくら非難が少なくても（その非難は）誤りである。この、非難が多いのは正しくないという説は、恰も長を以て短を論ずるようなものである。

(179) 非難を非とするのは誤りである、説は非とされないに在る。

〔説〕 非難を非とするのがすでに自己の非難なのである。非難を非としないのは、非難すべきでないからであり、非とすることができないから、非難を非としないのである。

両項相並んで、相手の論に反駁する批判の自己証明である。(178)はその「説」にいうように、批判が多いのは正しくないと述べる論がまずあって、それに対して理という基準を以てすべきことを論ずるのだが、そこに墨家の集団的討論の多い対する他家の個別者の非難の声をきくことができる。(179)は百家の争弁のただ中において批判そのものを非とするという立場によって争弁を止め、そこに最終的な自己の立場を見出そうとする論に対して、あくまで弁の中で当否を決すべきであることを説く弁の主張である。なお、この(179)の論法も、(177)のそれ、従って(171)の相手の論の自己矛盾を衝く論法である。

(180) 物が甚しいか甚しくないか、説は比較に在る。

〔説〕 甚だ長いと甚だ短いとは、それより長いものがなくそれより短いものがなくそれより甚しいものがないことである。それが甚しいとは、それ以外にそれより甚しいものがないことである。

(181) 下を取って上を求め、説は沢に在る。

〔説〕 高下は差があるかないかを規準とする、たとえば山と沢である。下に在るのが上に在るのに比べて差があるとき、下が上をいう場所である。

両項並んで、長短高下の相対的關係を述べる。天下篇に恵施の弁として、山と沢とは同じ平面であるということばを引いているが、あくまで両者の相対的差によって高下はいうべきであることを述べる。

(182) 是か是であるのとは是でなくなるのとは同じである、説は異ならないに在る。

〔説〕 是であった是が是でなくなるが、それでもやはり是は是である。今日の是は久しく是に在ると是でなくなる。つまり是は久しくない。是は久しくないが、是であるということは同じく久しい。今日の是は是であることが久しくないがまた是であることに久しくもあるのであるから、是が久しいと是が久しくないとは同じことをいう。

この最後の項は解し難い文だが、右に示したのは高亨の解に従った訳である。それは「莊子」寓言篇の次の問答に基く。莊子が恵子に向かって、孔子は六十年に六十回變化し、始め是としたところも後には非とした。するといま是としているところも五十九回非としたものかどうか分りはしない、と。墨経はそれをうけ、現在の是とする判断も時間の推移と共に変わるものかもしれないが、いま是としたという事実はやはりいつまでも否定されずに残るものである、と。(161)の項と相応ずる事実尊重の立場と見ることが出来る。文字の異同が多いが、暫らく高亨の解を示す。

以上で経下篇は閉じられる。墨経が組織的著作であるといってもその構成は厳密なものでなく、特に経下はその殆んどすべてが名弁上のことに限られ、その間に区別をたてることのできるほどの類別を見出すことができない。けれどもそれらを通じて見られる墨経的認識はあり、特に経上に比較することによってあらわにされる墨弁原理の自覚という事実は、明確に指摘することができる。各項目の訳を示しその意味を条項毎に検討するという内在的批判の成立し得る所以であると考える。

経下篇が経上及び経説上の成立を前提とするということは、まずその「説在……」という形式を経下自身に含むことによって窺われるが、そのことがまた、経説下の存在を予定することによって経下が成立していることを物語るのである。このことは、上においては「経」に含まるべき条項が先に在り、その解説として後で「説」が作成され、その説上の作成の時期に恐らくその意図の下に故を冒頭におくことによって経上が編成されたであろうことと異なる所以である。

経上を作成した墨家と経下を作成した集団が同一のものの時間的先后であるのか、地域を異にするもののみか、またその時代を異にするものであるのか、或いはまた上下それぞれの篇自身の中に異なる地域の集団のものを含むものであるのか、それは別に考察を要するが、ここでは経上と経下とが分けられて編された時点において、両者の内容を検討することにする。その意味において、両篇のはじめにおかれた故と類の意義は決して無視することができない。とはいえそれが直ちに、非攻下篇の墨子のことばと伝えられる、あなたはわたしの言の類を察せずその故を明らかにせぬものだ、という故と類との対応と同じであるとはならない。つまり、明故・察類という故と類との二つの範疇が立てられた後で、経上を故の下にまとめ、経下を類の下にまとめたのではなく、経上の故に対して経下に類をおいたということはいえても、始めからそのような通観する視点があつて経の上下が編せられたのではないだろうということである。これは両篇の形式の差と内容から推定するわけであるが、ここでは上では故として取り上げられる事象があり、下では類として問われる状況があつたという指摘に止める。⁽¹⁴⁾

さてこの類を始めにおく下篇は、どのような内容と性格をもつものであるのか。上篇の故がすでに知を通して捉え

られたものである点で、この類も変りないといえるが、それは故のような事物についての定義ではなく、(101)と(102)にいわれるような類推といひ類の大小という論理的範疇のものである。それは弁者間の争弁を前提とし、その弁論に対する自家の立場の確立であり、それもあくまで弁の範囲内での確認であり自覚である。(118)と(125)の光学に関する事項、(126)と(129)の力学に関する事項、(130)と(131)の経済に関する事項は何れも墨家の活動部門に対応する意味で「経上」的なものであるが、経下全般の中ではむしろ例外となる。経下における特色は、それが名弁に関するものであることに対応して「説」の位置の重さである。経上におけるように、「経」に対する附屬的又は補足的解説だけでは事はすまなくなっており、世の弁に対する墨弁の立場の展開と主張の方がむしろ表に立つ。「経」に「説在……」という形式を含むことの意味は、「経」が「説」に説明されるもののテーゼを示す位置しか与えられていないことを表わし、それ自ら「経」の位置に立つ経上篇のそれと異なる所以である。その意味で経下に収められたものは墨家の視点を通じたものであるにせよ、当時の弁者たちの弁の一集成であり、その一斑を窺うに足る一種の資料であるという面をもつ。

ところで、これらの弁を扱う態度に二つの側面を指摘することができる。一つは経上にも見られた墨家の行動的即物主義であり、他の一つは弁の自立、いわゆる論理的名弁の成立である。まず前者について。これは(118)と(125)の光学の諸項又は(126)と(129)の力学の諸項などに見られる物を直接的に扱うことから自ずと生ずる法則的認識の態度であるが、弁についても同じ立場が指摘される。(135)の弁の勝負は事物の当否に求むべきであると述べる主張は、経上の(75)の弁と基本的に同じであり、(143)の五行論、(147)の火の熱さの原因についての説、(149)の有無についての論、(152)の髪の毛の切れるか切れぬかの弁、(160)の杖を半分づつ切ることについて、さらに(180)(181)の相対論など、すべて現実的な事物観に基づくものと見ることができ、それは(104)(105)や(108)に見られる全体部分論と相関するものであり、全体としての存立とその部分との関係は、それが事実として存在するかぎり観念的に否定もされずまして無関係なものとして離すこともできないのである。また同時に指摘されることは、この事物観に基づくものであろうが、他家の説に対してあれかこれかという、二者択一的に否定する態度をとらぬことがあ

る。(140)の狗と犬との弁別を、単にその内包の点だけ又は逆に外延の差異だけから同異を論ずるのではなく、成立する場合と成立しない場合とを重名という墨家の概念によって區別して容認するのである。それは(145)の損の「説」において、墨家的な変改を加えて認める仕方、(147)(149)(159)(160)のいわゆる詭弁を、それぞれの事実に基いて論ずる仕方に連なる。(154)の狗を殺すと犬を殺すとの関係、さらに(167)の牛馬という概念をめぐる論についても、単に一方だけをよしとし他を否定するのではない点で共通である。実に応じてこそその名なのであるから、(168)にいうように彼是の別があればそれで充分なのである。単純な分析判断から、即物的な綜合判断への転化の可能性は、かれらの具体的な事物観によって与えられているのだということが出来る。この実に即する態度は、前に示した全体部分論と関連することでもあるが、(138)に明らかに示された集団的認識でもある。「公孫竜子」の堅白論の基底にあった時間の先后を、一人の認識ではなく二人の同時の指示によって破ろうとするその説明の仕方に、告という知の交換を可能にする同質的な集団の場が予想される。それは経上について述べた、法に従って物を作爲する即物的な墨徒において開發された知の新しい可能性であるといえよう。

このような確かな事物観に裏付けられた認識は、戦国末期の詭弁を崩壊させるものをもっていた。「莊子」天下篇にいう「天下の弁者」たちのように、孤立した諸觀念をそれだけとして操作したり、或いは表現の奇警さのみ頼るとするのはいまでもないとしても、たとえば公孫竜子のような一つの認識論と世界観をもつものに対してもそうであるということが出来る。分裂した状況の中で觀念による一つの世界把握の試みではあったにせよ、それは現実から背離したところに生まれた孤立した思想である。特異な表現をとる弁としての側面が強調されすぎてはいるが、そこに一つの思想たろうとする世界観は見る事が出来る。自らを立たしめる現実そのものが不安定であったがゆえに、その思想が思想としても部分的であり觀念的であったけれども、そしてまた、このような状況が存在したがゆえに、公孫竜や恵施やそして鄧析をも自らの祖に擬そうとするいわゆる名家の徒・弁者たちが生まれたのである。これに対して墨家の場合は、同質的な集団的認識を成り立たしめる知の社会的共有があり、また具体的に事物に働きかける確かな現実感がありえた。戦国の階層分裂の中から析出されたものたちの孤立した状況とは異ったものが、この一つの集

団を構成していた墨徒の間にあった。事物を、無時間的に独立する指という觀念の、またその時だけの現出の集合と見る現実観には、疎外されたものの個の方向での自己確証の試みは見ることができても、所詮「離とは天下に独立にして正なるものである」(「公孫竜子」堅白論) というような、現実からの乖離の正当化である。墨徒たる個の存在感には集団の一員としての連帯感と工作者としての事物への参与によって確かなものとされる。集団員として同じ法の下に服し、工作者として同じ法型より同類のものを作為することのできるかれらにとって、現実是自己と連続したものと捉えられたにちがいない。むしろ、そのような事物と集団全体の確かさが自己存在の確証であるといえよう。その全体としての事物へ向かう現実感が、墨経の下篇においても、即物的な綜合判断の方向に向かわせ、弁者の弁の批判においても事物に即する相対的判断として表われたといえる。そこに事実上の詭弁の崩壊があると見ることもできる。

恐らく戦国末の「天下の弁者」たちとの論争のためにのみ、特に経下に顕わにされる名弁的傾向が強められたのではないだろうが、右にのべた側面と重なって、もう一つの墨弁の自立という面を指摘しなければならぬ。それは他家の論に対する批判の仕方に現われる。ある思想の成立する根拠にまで遡り、論の根底とされる世界観にまで立ち入って論ずるのではなく、一つの弁論のテーマとして措定し、それを名弁の枠内でのみ処理しようとし、またそれが可能であるとする立場である。それはすでに自家集団内に談弁と説書と従事という異なる機能をもっていた墨家(耕柱篇)であったがゆえに、また自家墨徒たちに工作と行動のための用語の定義をすでに与えることのできた墨家であったがゆえに、「天下の弁者」たちやまたその他の論に対して、墨家の立場から一つの立場を表明する必要がある。しかも、墨家全体としては所与の確かな信条(それが現実に生きているか否かは問題でない)があるために、それを定式化し論理化し、弁として処理することができた。そしてそれは、まず名辞の概念としての定立に見られる。

すでに(106)に力の任と区別される智の立場が提起されていたが、(112)(113)には概念の自立が指摘される。(167)の牛馬という概念についての論もこれと同様である。それは抽象概念の自覚ではないにしても、名辞をそれとして定立し、定立した名辞について考察を加えようとする志向において、経上の名辞の弁別に連なるものであると共に、そ

れを更に一步を進めたものであるといえる。それは(171)及び(178)(179)の論証の内容及び形式に、その特色を見ることが出来る。(171)の、言葉はすべて誤まりであるという論は誤まりである、何故ならそれも一つの言葉であるからという弁証の仕事は、まず「言葉はすべて誤まりである」という論が道家的色彩を帯びているにせよ、戦国末の言論の争いの中でその言説すべて否定することによって争弁における最終的な立場を獲得しようとする姿勢を示していることが指摘され、このような、弁にきまりをつけようとするような弁に対してそれをもう一度弁の中にとり戻そうとするのが墨経の立場であり、相手の論の自己矛盾を暴露する仕方とその論理が見出された。つまり、あらゆる弁はあくまで弁の中でその当否が求められるべきであり、それは弁の論理において自己明証性をもつ。それは(178)に、弁つまり非難の成立する根拠として理を掲げ、(179)に非難を非難することがそれもまた非難であることによつて自己矛盾を犯し、成立しない論であると説く仕方と同様である。それはまた(134)や(177)にも用いられた論法であった。自己の世界観又は認識論に基いて或る言説が提示され、その是非について論がたたかわざるとき、その論の成立する根拠については問われずに、当面の問題にだけ議論が限られるのはやむをえないことかもしれないが、ここではそれが更に段階を進めて、論の内容よりも論の形式的整合性が第一に問われる。そのために名辞の概念分析が行われ、弁論における心得が説かれる。いうまでもなくこれは、弁が詭弁として現われることへの限定であり、弁における共通の場の提示である。とともにそれは弁の自立であり、そこから弁者たち相互の共通のテーマとしての各命題の定立が起る。墨経下に示された多くの例がそれである。たとえば(176)の仁義が内か外かという問題は、その議論の内容を離れて、たとえそこに墨家的な取扱い方が見られるにせよ、一つの弁のテーマとして論じられていることは否定できない。(173)(175)にまとめられている墨家の基本的口号である兼愛をめぐる論にせよ、論の内容が形式的些末的であるに依じて、弁のテーマとして取り上げている傾向が強く見られる。本来兼愛の理念は、それを實現する具体的行為に支えられてこそその実際の意味をもちうるものなのであり、さらに墨徒における思想とは功を求める具体的活動にその実質的内容を見出すはずのものなのであった。それが弁として論じられ、弁の段階でのみ扱われ、まさしく「弁を以て弁を遣る」に至ったことは、墨弁の確立であるにせよ、本来行為への志向をもつ墨家にとっては、そ

の兼愛への具体的契機と現実的条件を失ったことを表わすものではなからうか。

経上に見られた各項が墨家特有の集団的活動性に支えられ自家墨徒に向かうものであったのに対して、経下の一般的傾向がその本質的活動の相対的衰退を意味する弁の自立に在るとすれば、その間の歴史的条件が考えられなければならない。ここでそれを述べることはできないが、自家内に兼愛非攻等の理念とその実現のための具体的組織をもつ点で他の学団に比べればいわば実現された独立王国ともいえる墨家集団も、それが守禦集団である性格から、自らの内に対しては独立性をもちえても、他の権力に対しては従属性は免かれない要因をもっていた。⁽¹⁵⁾このような墨家が全体として盛行したとはいえ、その中から別墨とそしり真墨と自ら称するような内部分裂が生じ、さらに統一への権力を担った秦に自らをゆだねる墨家が現われるような事態の中では、当初のような墨家固有の理念と活動はその性格を変えざるをえなかったであろうと思われる。その中で、従前からあった談弁派が、墨家の中から相対的に独立し、他家との争弁を通じ自己の説を弁として展開し定着させていくことは考えられる事情である。

それは墨弁の即物性と論理形式性という性格に対応する。墨者自身が行為のための物としての傾向をもつこと及び工匠として物を法に従って作為するということから、科学的といわれる即物的性格が自づと生まれるが、それは言説を世界観の反映とは見ずに名辞の段階で考察する論理的形式性と相応するものをもつ。墨徒自らが思想を一種の機能的なものとして考えていたことがあるが、かれらにとってはすべてが所与なのであった。法という工作の基準が所与であり、法律に服する集団も所与であり、現実もその意味で所与である。現実に対して変改を加えるべきものとしてまず受け入れるという点で現実主義的側面をもつが、それに対する主体的位置は告という集団的認識論に特色をもつにせよ、明確なものをもたないままに終わっている。法に従えばそれと同じ類が作為されるという点で、現実のものはその関連性においてすでに明らかなのであり、そこに平板な常識性がある。各命題の意味もその思想の立体性において捉えられることなく、あくまでその命題を構成する名辞の側面において論じられる。そのような取扱い方の自己確認が、(178) (179) に示された論証であり、弁の自己主張である。

「史記」に「苛察繚繞」といわれ、「漢書」芸文志に「苟鉤鈇析乱而已矣」といわれる名家を、もし他の諸家のようにある一つの学団にあてるとすれば、その苛酷なる評価には合致しないが、この墨経派とくに経下の墨家がその称号を負わねばなるまい。しかし、汪奠基もいうように、名家という学団があったのではなく、戦国末期において名弁による正しい論を求めようとする一般的趨勢の中からそのような動きが醸成されたのであり、荀子や法家などもその意味では名家の中にくみ入れられてしかるべきものである。譚戒甫が公孫竜を刑名家として墨家の名家から区別しようとしたり、又逆に錢穆が胡適のように恵施・公孫竜を併せて墨家と見ようとしても、⁽¹⁷⁾ 継続した集団としては墨家があったにせよ、それが名家なのではない。まして別墨なる特殊な論理学派があったのではない。ただそのような名弁思潮の中で、墨家の墨経派ともいべきものが、墨家集団の中からその特質をもちつつ特異ある有力な位置を占めていたということは充分指摘しうることである。つまり、いわゆる詭弁と異なる意に名家をとれば、墨家内における墨弁の成立こそ、他家内での弁の自覚とは異った意味で、その資格と条件を完全にもっていたといえる。それは、墨家の開祖たる墨子自身の言にその契機を見るよりも、むしろ墨子の自利よりも他利に尽くそうとする行動性とそのための組織的集団性に、原因があったと見るべきだろう。そしてそれは盛衰の差こそあれ、長い期間その存在を継続できた実体なのであった。その墨家的な活動力、つまり兼愛という本来外向性な志向が失われていたところに、墨弁が自覚されていくのは、かれらにとつては皮肉な事実であるが、またその中に別な形で墨家の精神が生きていることは充分に指摘しうることである。⁽¹⁹⁾

- (1) 「墨經の思想——經上・經說上について」(学習院大学文学部「研究年報」第10輯——一九六三年)
- (2) この点に関しては、特に渡辺卓氏の「墨家の集団とその思想」(「史学雑誌」70編10号・11号)と、「墨子諸篇の著作年代」(「東洋学報」45巻3号・4号)を参照。
- (3) 各項の解釈については、厳密には文字の校定と根拠とを示さねばならないが、以下の論には特に断わったもの他は示していない。各項の分析を通して、墨家という集団から墨弁の成立してくる過程を考察することが目的だからである。
- (4) 「説」の原文は、「見与不見離、一二不相盈、広修堅白」である。ここでは、高亨の説に従って、下の「不」を「離」の上において訳したが、郭沫若の「十批判書」七、名弁思潮の批判に見える經上派と經下派との差を主張する根拠は、この原文にある。この文は正しく公孫竜流の離堅白論であって、ここに、天下篇にいう「堅白同異の弁をもって相訾り、奇偶不侔の辞をもって相応ずる」対立が、墨經内の經上派と經下派としてあったとする。この「不」という否定詞の位置はまことに重大であるが、しかし全般的に考えて、經上と經下との対応は、単に堅白論についての離派と盈派との対立に在るのではなく、別の全面的な性格の違いに在るとの本論の構想から、高亨の校訂に従う。
- (5) 「經」の原文は、「堅白、説在因」であるが、この原文のまま解すれば、盈堅白派の説となるはずであるが、郭沫若は因を因襲と解し、「堅き白きは相離れず」という説は因襲にとらわれた考えだ」と、これも離堅白派の説とする。この「説」の原文は、「無堅得白、必相盈也」であるが、ここには、梁啓超の説に従って「無」は「撫」と解した。郭沫若は原文通り「堅きことなければ白きを得、必らず相盈す」と読むが、「必らず相盈す」は離堅白論の立場ではなくなるので、盈するのは堅と白とはなく、白と石・堅と石であろうとし、更に「必」は「不」の誤りであろうかともいう。私のいうのは郭沫若の説の矛盾をいうのではなく、文字の校訂だけが古典解釈のすべてではないということである。
- (6) この点については、渡辺卓氏の「墨家の兵技巧書について」(「東京支那学報」第三号)参照。
- (7) 郭沫若は、この「存」を離堅白論の立場から、「公孫竜子」にいう「蔵」——かくれる意に解する。
- (8) 「公孫竜子」の各論の問題については、私はさきに「名弁の思想」(I)(「東洋学報」45巻1号)で考察したことがある。
- (9) 郭沫若は、原文の「知狗而自謂不知犬過也」の「過」を「可」と改める。これも經下派は公孫竜流の離派でなければならぬ

ものとする立場からである。

- (10) 原文は、「必熱、説在頓」であり、郭沫若は孫詒讓に従って、「必」を「火」に改めさらに「不」の字が脱したと解する。これも「淮南子」の説言訓に「公孫竜は白馬は馬でなく、氷は冷たくなく、炭は熱くないと弁じた」とあるその公孫竜的な詭弁の立場に経下派が在るという前提から、原文にない「不」の字を加える孫詒讓の説に加担したのである。「必」を「火」に改めるだけで差支えないはずである。

- (11) 郭沫若は、前者を堅割たてわりとし、後者を横断なかとりと解するが、それに従う。なお、

この場合は、経下派にも公孫竜と相譬るところがあった例であると、郭沫若はとる。

- (12) 法儀篇に、方形には矩を用い、円形には規を用い、直線には繩を用い、垂直には梟(錘)を用いる、とあるその梟である。

- (13) 「公孫竜子」のこの名実と指物との関係については、註(8)に示した「名弁の思想」(I)を参照していただきたい。

- (14) 非攻下篇は、兼愛の下篇の本来・分名の論理的傾向と同じく、大体同じ時期のもので、荀子の論理分析に先行し刺戟を与えたものであるといわれる。(渡辺卓「墨子」諸篇の著作年代(上))。また、故と類とは、大取篇の、辞とは故を以て生じ理を以て長じ類を以て行くものであるとか、或いは小取篇の、名を以て実を挙げ、辞を以て意を抒べ、説を以て故を出し、類を以て取り類を以て予える、とあるように対応して用いられているが、この大取・小取篇と経上下との関係は、別に考察する。

- (15) たとえば「呂氏春秋」離俗覽上徳篇に見える、墨者の鉅子孟勝の故事である。孟勝がその弟子百八十人とともに陽城君の客となったのは、その防禦の任を担当するためであった。のみならずその任務を遂行しえぬために、全員は集団的に自害をとげる。

- (16) 汪奠基「中国邏輯思想史資料分析」第一輯(一九六一)。

- (17) 譚戒甫「公孫竜子形名發微」(一九五七)。

- (18) 胡適「中国哲学史大綱」(上)(一九一八)。錢穆「先秦諸子繫年」(一九三五)。

- (19) この経上下篇と大取小取篇との関連の問題と、墨弁内での大取小取両篇の位置の問題が、次の課題である。また、このような意味における名家論の中で、荀子の正名説の意図と世界を、特にこのような墨弁との関連から考えたい。

The Thought of *Mo-ching* (墨經)

Atsushi Takata

Mo-ching consists of four chapters; the first two chapters of *ching* (scripture) and *shuo* (explanation) and the second two chapters of *chiug* and *shno*. The first two chapters of *ching* and *shuo* are different from the second chapters in their contents and forms. As the first chapter of *ching* defines terms; the sentences are brief. So the *shuo* are written to supplement the sentences in *ching*. Accordingly, there are some differences between the explanations of terms in *shuo* and the definitions of terms in *ching*. As regards the contents of the first chapter of *ching*, it explains the terminology in the text necessary for the disciples of *Mo-chia* (墨家) school to study. The first chapter of *ching* begins with the explanation of *Ku* (故). It has two meanings; one is the reason of existence of things and the other is the things themselves. The one hundred articles of the first chapter of *ching* consist of the definitions of the terms. As is in the first chapter of *ching*, the second begins with the item of *Lei* (類) and it has the eighty-two articles in all. *Lei* means classifications of the things or analyses of the terms. Almost all the contents of the second chapter of *ching* are the explanations of the themes of the *sophists* at that time. As being able to see the expressions of "shuo (explanation) exists in ..." in the second chapter of *ching*, as it were, *ching* contains the explanation of *shuo* in itself. For the complicate problems which cannot be made clear in such brief sentences as in the first chapter of *ching*, the second had to express its views for its own disciples and against other *sophists*. In this, we can point out this characteristic methode of recognition which is supported by the activities of *Mo-chia* school. Especially, there can be seen *Mo-chia's* standpoint and self-consciousness about the sophistic themes; in the second chapter, its viewpoints has come to be clearly and consiously established. The writer intends to study the development process from the first chapter of *ching* to the second and to try to understand the characteristics of *Mo-ching* through the concrete analyses.