

## 『荀子』と兵学

— 戦国～漢初期における軍事的教養の一側面 —

柴田 昇

## 一、問題の提起

戦国～漢初期の人々は、直面する軍事的課題にどのように対応したのであろうか。戦国期を通じた軍事的行動の規模の拡大とその影響の増大は、そのような現実への多様かつ深刻な思索を要請し、その中で所謂兵学が戦国の士の教養の一つとして立ち現れ、多くの兵書が成立した。そしてそのような軍事的課題は、通常「兵家」に属すとは考えられていない、時にはその対極的立場にあるとされる士人にも共有されているのであり、儒家墨家の如き戦国諸子の思索においても独自の展開を見せているのである。<sup>1)</sup> 筆者は、今まで若干の論考において中国古代における軍事的教養の在り方を描きだそうと

してきたが<sup>2)</sup>、そのような試みの一つとして本稿では、戦国儒家の代表的著作の一たる『荀子』を検討の素材としてみたい。儒家は言うまでもなく墨家と並んで「顕学」と称される戦国～漢初期の有力学派集団である。その中で荀子は、戦国後期の代表的儒者であり、斉の稷下の学において三度祭酒の座に就いた著名人であり、その思想は、それ以前の自然・社会・国家等に関する理論的認識の集大成とも評価される。そしてその著作とされる『荀子』は、軍事的問題を専論した「議兵」篇を含み、全体としても十分に総体的検討に値する分量を残している。『荀子』は、目前の軍事的課題をどのように把握したのであろうか、またその思想構造は兵学とどのような関係にあるのであろうか。

ただ本稿で特に注目したいのは、儒学と兵学それぞれにお

ける軍事的思想の個別個性的側面ではなく、それらの間に横たわっている共通性であることはここで注記しておかなければならない。ある社会が持つ軍事的課題への対応の論理は、その社会全体の在り方に深く関連しているのであって、一見した所多様に分化する兵学的教養も戦国漢初社会の歴史的性格と無関係に存在するのではない。また士人の軍事的意識・教養の在り方も中国古代社会に固有の武力形成の論理と不可分の関係にあると考えられる。本稿が、戦国儒家の軍事的思索の分析を通じて目指すのは、そのような、戦国漢初期士人の意識と行動を規定する歴史的枠組に関する一試論の提出である。

さて、本稿で直接検討の素材とするのは『荀子』の軍事的思想の在り方であるが、これについてまず参照すべき先行研究が二つある。一つは、内田智雄氏による儒家の兵戦思想に関する研究である。<sup>3)</sup>氏によれば、儒家の兵戦思想は、道徳主義・人格主義的な政治思想の一環であり、兵戦は止むを得ず用いるものであったが、必ずしも軍事的行動を否定するものではなかった。もう一つは、湯浅邦弘氏による古代軍事思想の類型化である。<sup>4)</sup>氏によれば、『孫子』等が法的統制による戦時と平時の連続化、言わば平時の戦時化を目標とするものであ

るのに対し、『孟子』『荀子』は「徳」の拡大により世界が自ずから帰服する、いわば徳による平時秩序の戦時への拡大を主張する「仁者無敵説」とも言うべき思想なのであった。

これらによれば、『荀子』の軍事論は平時の政治思想の一環であって、軍事に固有の高い価値を見出すものではない。また、その軍事論は「徳」「仁義」なる道徳的要素に極めて重きを置く、言わば理念的・観念的な性格の強いものであった。しかし一方で『荀子』の説は、内田氏によれば「当時の国々が現実におかれていた政治的・社会的条件に即して」述べられており、「空理空論や抽象的道徳論を弄ばなかった」<sup>5)</sup>。また『荀子』は、天人相関等の迷信的思想への対抗者でありある種の「合理的」思想を作り上げたとも評価される。<sup>6)</sup>

このような『荀子』の二つの側面、即ち現実の社会状況をその意識構造の基盤とする一面と、道徳的要素による世界の帰服を確信する一面とは、どのように結びついて一つの思想体系を創り上げているのであろうか。<sup>7)</sup>本稿では、当時最高の知識人においてこのように一見したところ相そぐわれない二つの思考が併存していることの意味を探ることを通じて、先の課題への接近を試みたい。<sup>8)</sup>

## 二、「荀子」における軍事的教養の構造

### 一 礼と戦争

『荀子』では「仁人の兵」「仁義の兵」が無敵の軍団であるとの信念が、しばしば表明されている。本稿ではこのような言説を一括して、「仁者無敵説」と呼ぶことにしよう。またこの説は先行する儒家たる戦国中期の『孟子』に共通するものでもある。いくつか例を挙げておこう。

孟子曰く、…仁人は天下に敵無し。至仁を以て至不仁を伐つ、而何ぞ其の血杵を流さんや。<sup>9)</sup>

(『孟子』尽心章句下)

孟子曰く、有る人曰く、我善く陳を為し、我善く戦を為すと。大罪なり。国君仁を好めば、天下に敵無し。<sup>10)</sup>

(『孟子』尽心章句下)

このこと自体については、先述の如く既に指摘されているのであるが、ここで改めて問題にしなくてはならないのは、なぜそのような信念が成立し得るのか、換言すれば「仁者無敵説」の成立基盤とは何かということである。まず『荀子』の軍事的構想の在り方を明らかにすることから始めよう。

『荀子』において世界を構成し軍事的行動を行なう基本単

位は「国」「国家」との言葉で把握されていた。『荀子』の「国」「国家」について渡辺信一郎氏の論考に従って整理すれば、それは、当時の現実の社会単位組織である諸侯の「国」を認識の出発点とする、一定の領域を持ち、君主―相―士大夫―官人百吏―衆庶百姓によって構成される、官僚体制による百姓Ⅱ編戸支配としての「国」「国家」であった。そして天下は「国」の算術的拡大によって成り立っており、「天下」と「国」の構成に本質的差異は無かった。<sup>11)</sup>

このような「国」は、ある一定の要件を満たせば強国となり、さらには覇者となり王者となる可能性を持つ。

具、具わりて王たり。具、具わりて覇たり。具、具わりて存し、具、具わりて亡ぶるなり。<sup>12)</sup>

(王制)

それではその必要条件とは何か。『荀子』は過去の有力政治家を評して次のように言う。

成侯と嗣侯とは聚斂計数の君にして未だ民を取るに及ばざる也。子産は民を取りし者なるも未だ政を為すに及ばざる也。管仲は政を為せし者なるも未だ礼を脩むるに及ばざる也。故に礼を脩むる者は王たり、政を為す者は強く、民を取る者は安く、聚斂する者は滅ぶ。<sup>13)</sup>

(王制)

「国」が他国との関係において優位を占め、強国―覇者から

王者へと飛躍してゆくために何よりも必要なものは「礼」であった。「礼」は、勸学篇では「法の大分・類の綱紀」ときれ、礼論篇では、

礼なるものは人道の極なり。然らば而ち礼に法とらず礼に足らざるはこれを無方の民と謂い、礼に法り礼に足るはこれを有方の士と謂う。礼の中にして能く思索すればこれを能く慮ると謂い、礼の中にして能く易ること勿ければこれを能く固しと謂う。能く慮り能く固くして加うるにこれを好む者は斯ち聖人なり。

と述べられているように、『荀子』において最高の価値を持って頻繁に論ぜられる概念である。「礼」は、その枠組みに従って思索・行動し、かつそれを「好む」ことによって「聖人」たり得るような理想的価値規範なのであった。『荀子』が「無敵」と考える「仁人の兵」とは、この最高規範たる「礼」を体現する軍団に他ならない。それでは、「礼」を体現する軍団とはどのようなものなのであるうか。『荀子』の軍事的信念を最も明確に表現する議兵篇を中心として検討を加えよう。

『荀子』は、自らの語る軍団像を、「仁人の兵」「仁義の兵」と幾度も定義している。それはどのような効果を世界に向け

て及ぼすものであろうか。議兵篇の中に以下のような問答が見える。

陳驚、孫卿子に問いて曰く、先生の兵を議するや常に仁義を以て本と為す。仁者は人を愛し義者は理に循う。然らば則ち何ぞ又た兵を以うることを為さん。凡そ為めに兵有る所のものは争奪の為なればなりと。孫卿子曰く、女の知る所に非ざるなり。彼の仁者は人を愛す。人を愛するが故に人の之を害するを悪むなり。義者は理に循う。理に循うが故に人の之を乱るを悪むなり。彼の兵なる者は、暴を禁じて害を除く所以なり。争奪するに非ざるなり。故に仁人の兵、存る所の者は神まじまり、過ぐる所の者は化し、時雨の降るが若く、説喜せざる莫し。是の故に堯は驩兜を伐ち、舜は有苗を伐ち、禹は共工を伐ち、湯は有夏を伐ち、文王は崇を伐ち、武王は紂を伐ちたり。この四帝両王は皆な仁義の兵を以て天下に行いしなり。故に近き者は其の善に親しみ遠き方は其の義を慕い、兵は刃に血ぬらずして遠きも遯ひそきも来たり服し、徳は此に盛んにして四極にも施おき及ぶ。

「仁人の兵」が行うのは、他国の軍団との土地・財物等の争奪戦ではない。「仁人の兵」はあるべき本来の秩序を害し乱

すものを排除する機能を持つのであって、敵と対等の戦争を  
行うための軍団ではないのである。このことは議兵篇の別の  
箇所では「王者は誅有りて戦無し」と表現されている。そし  
て「仁人の兵」が発動する契機となるものは「人のこれを害  
することを悪む」「人のこれを乱ることを悪む」王者「仁人  
の意志であった。そのような仁人の意志の表現たる「仁人の  
兵」は、戦う事無く遠近を帰服させる力を持つとされるが、  
その根柢の少なくとも一つは、古代の王の軍団が全て「仁義  
の兵」であったとの事実に求められているのであり、王者が  
世界を帰服させる伝統的な形態として「仁人の兵」が設定さ  
れていると考えられる。

それでは、そのような理想的軍団はどのような過程を経て  
成り立つのであろうか。議兵篇の主張する所を聞こう。

(孫卿子曰く) 臣の聞く所の古の道にては、凡そ用兵  
攻戦の本は民を壹にするに在り。弓矢の調わざれば則ち  
羿も微に中つること能わず。六馬の和せざれば則ち造父  
も遠きを致すこと能わず。士民の親附せざれば則ち湯・  
武も必勝すること能わず。故に善く民を附する者は是れ  
乃ち善く用兵する者なり。故に兵の要は善く民を附する  
に在るのみと。

『荀子』が軍団形成の条件としてここでまず強調している  
のは、民が「壹」となって君主に「附す」こと、換言すれば、  
君主と民の強固な一体感の必要性である。ここでは、民を論  
じることと兵を論じることとはほぼ同義である。「士民」は、  
「弓矢」「六馬」と同列に論じられる存在なのであって、民を  
「壹」にする主体は、あくまでも君主の側にある。「民を壹に」  
し「善く民を附」するとはどのような状態か、さらに見てゆ  
こう。

(孫卿子曰く) 故に仁人の兵、百将は一心、三軍は同  
力にして、臣の君に於けると下の上に於けるとは、子の  
父に事へ弟の兄に事うるが若く、手臂の頭目を扞って胸  
腹を覆うが若し。：且つ仁人の十里の国を用むるときは  
則ち将んど百里の聴あり、百里の国を用むるときは則ち  
将んど千里の聴あり、千里の国を用むるときは則ち将ん  
ど四海の聴あり、必将ず陰明警戒して和傳すること一の  
而し。故に仁人の兵は、聚まれば則ち卒を成し散ずれば  
則ち列を成し、延きは則ち莫邪の長刃の若くしてこれに  
嬰るる者は断じ、鋭きは則ち莫邪の利鋒の若くしてこれ  
に当る者は潰ゆ。：故に仁人国を用むれば日に明かにし  
て諸侯の先に順う者は安く後れて順う者は危うく、これ

に敵することを慮する者は削られこれに反する者は亡ぶ。<sup>19)</sup>

(議兵)

「仁人の兵」は君臣上下が親子兄弟の如き濃密な関係を有する所に成り立つ軍団である。民は、軍団構成員となるや、心を一つにし、自ずから隊列を組み、一個の武器のような強固な集団を作り上げる。仁人の国の外部周辺の者どもも、自然と帰服し、敢えて帰服しない者は衰え滅びてゆく。注意すべきは、このような軍団・国の形成要因は、「仁人」たる君主個人に帰されていることである。「仁人の兵」は、「仁人」が頂点にあって国を治めていることによる自然の帰結として生まれる。すぐれた君主<sup>20)</sup>「仁人」が国の統治者であることが「仁人の兵」の第一の成立要件となる。そしてそのような「仁人」たる「君主」の感化力による周囲の自然の帰服という構図は、「国」における秩序形成のあらゆる面において貫かれる思考パターンでもある。

君は、民の原なり。原の清めば則ち流れも清み原の濁れば則ち流れも濁る。<sup>21)</sup>

(君道)

主なる者は民の唱なり。上なる者は下の儀なり。彼將に唱に聴きて応じ儀を視て動かんとす。唱黙すれば則ち民応ずること無きなり。儀隠なれば則ち下動くこと無きな

り。…上宣明なれば則ち下治辨なり。上端誠なれば則ち下愿慤なり。上公正なれば則ち下易直なり。治辨なれば則ち一にし易く、愿慤なれば則ち使い易く、易直なれば則ち知り易し。一にし易ければ則ち強く、使い易ければ則ち功あり。知り易ければ則ち明なり。是れ治の由つて生ずる所なり。<sup>22)</sup>

(正論)

秩序の形成は、主・上と表現される為政者の言葉・態度に、民が「応じ」て「動く」ことにより成し遂げられるのである。富国篇を見ると、

人の生は群する無きこと能わず。群して分無ければ則ち争い、争えば則ち乱れ、乱るれば則ち窮す。故に分無きは人の大害なり。分あるは天下の本利なり。而して人君なる者は分を管る所以の枢要なり。故にこれを美にする者は是れ天下の本を美にするなり。これを安んずる者は是れ天下の本を安んずるなり。これを貴ぶ者は是れ天下の本を貴ぶなり。<sup>23)</sup>

とあって、単純な算術的集合では必然的に争い乱れる結果となるという人間集団に対する認識が明らかにされ、それを安定に導くものが「分」であり、「分」を司る者が君主であることが述べられている。「礼」は「分」をその実体とするも

のであり、<sup>23</sup>ここで言われることは君主は「礼」を司るということに等しい。富国篇ではさらに、

：固より以て天下を一にして万変を治め万物を材し万民を養いて天下を兼ね利する者は仁人の善に若くもの無莫しと為せばなり。夫れ故に其の知慮はこれを治るに足り、其の仁厚はこれを安んずるに足り、其の德音はこれを化するに足る。得らるれば則ち治まり失えば則ち乱る。：故に仁人の上に在るときは百姓のこれを貴ぶこと帝の如くこれを親しむこと父母の如く、これが為に出生断亡して儉まざるは、<sup>25</sup>它的故なし。<sup>26</sup>

と述べ、仁人という完全な人格の、天下を治め人々を感化する機能とその不可欠性を主張している。民はそのみでは「争い」「乱れ」て「群」することのできない存在である。民の力は、「仁人」たる君主の人格的能力によってコントロールされるべきものである。

：故に曰く、君子徳を以うれば小人は力を以うと。力なるものは徳の役なり。百姓の力はこれを待ちて而る後に功あり、百姓の群もこれを待ちて而る後に和し、百姓の財もこれを待ちて而る後に聚まり、百姓の勢もこれを待ちて而る後に安く、百姓の壽もこれを待ちて而る後に長

し。父子も得ざれば親しまず、兄弟も得ざれば順ならず、男女も得ざれば歎はず、少者も以て長じ、老者も以て養わる。故に天地これを生じて聖人これを成すと曰えるはこれを謂うなり。<sup>27</sup> (富国)

『荀子』の、「分」を实体とする「礼」が、心を勞する者と力を勞する者より君子と小人の分を含むことは既に指摘されているが、<sup>28</sup>そのような「分」が成り立つ根拠は、究極的には統治者の心の在り方に帰されると考えるべきである。上に在る者の優れた人格より徳は、民を感化し、その力を尽くさせる働きを有するとの信念が、この君子小人の分を支えているのである。

議兵篇に見える「仁人の兵」の構造も、この『荀子』全体を貫く信念と不可分の関係にある。「仁人の兵」が、上に立つ君主の在り方をその成立根拠とする軍団であることは上述したが、議兵篇には將軍の資質を詳しく論じた部分もある。

そこでは「六術」「五權」「三至」「五無曠」等の將軍の心得を挙げ、

(孫卿子曰く) 慎んで此の六術・五權・三至を行いて而もこれに処するに恭敬無曠を以てす。夫れ是れを天下の將と謂い、則ち神明にも通ずるなりと。<sup>29</sup>

とする。將軍は、これらの多くの条件をクリアした極めてすぐれた人物でなくてはならない。しかしそれが一度「王者の軍制」の中に位置付けられると、議兵篇に、「凡そ大王に在りては將率は末事なり」と言い「將は鼓に死し、御は轡に死し、百吏は職に死し、士大夫は行列に死す」と見える如く、軍団に殉ずべき存在に過ぎなくなる。將軍は、仁人の意志に従いその命を果たすべく身命を投げ出すことこそがその職能なのであって、背景としての仁人無しには存在する意味を持たないのである。そしてこのことは『荀子』が具体的用兵法や各国の軍事的状況に無知・無関心であったことを必ずしも意味していない。議兵篇には戦国各国の兵備を具体的に論評した部分があり、また武器や賞罰・法制の重要性にも言及があり、これらからは、『荀子』が戦国期に現実にも普及していた軍事動員・用兵の具体的技法に関する知識を備えた実務家的側面すら持っていたことすら窺うことができる。しかしその上で、それらの具体的施策は君主の人格的資質・態度に規定されるものに過ぎないと考えられているのである。君主が「賢」であり、「礼を隆び義を貴」び、士を好み民を愛し、下の仰ぐに足る存在であることによって、始めて下は上によって「用」い得るものとなるのである。<sup>30)</sup>

以上、『荀子』における軍事的構想の在り方を検討してきた。それをいま一度整理しておけば以下のようになる。

『荀子』が聖人によって定められた最高の価値規範たる「礼」を体现する軍団として構想した「仁人の兵」は、「国」の頂点にある仁人たる君主の徳が「国」の隅々にまで行き渡ることにより、民が自ずと君主に従い、「国」全体が強い一体性を獲得する所に成立する軍団であった。そのような軍団の機能は、世界が本来的に有する秩序を乱そうとする者を「悪む」仁人の意志によって発動する。その行くところは仁人の徳に自然に帰服し、敢えて逆らう者は自ずから滅びる。そしてそのようなものとしての「仁人の兵」が存在するとの信念は、過去の王者の軍が皆「仁人の兵」であったという歴史的事実への確信に支えられていた。「礼」の軍団を根拠付けていたものは、伝統と、それを体现する君主の理想的人格であった。

### 三、戦国～漢初期の儒学と兵学

#### (1) 『荀子』の兵学観

それでは、『荀子』に見られる軍事的構想は、戦国期に勃



興する軍事的思索Ⅱ兵学とどのような関係にあるのであろうか。『孟子』にせよ、『荀子』にせよ、究極的には、理想的人格による世界の徳化を主張しているのであり、一見した所それは、手段を選ばず戦略的勝利を追求する実利的軍事論の対極にあるものであって、両者が関係する余地は無いように見える。<sup>31</sup>以下においては、議兵篇冒頭部の荀子と孝成王・臨武君との問答を手がかりとして、『荀子』と兵学の思想構造上の関連について検討してみたい。まず、用兵に関する孝成王の問いに対して臨武君は次のように言う。

臨武君対えて曰く、上は天の時を得、下は地の利を得、敵の変動を覩てこれに後れて発しこれに先んじて至る。

これ用兵の要術なりと。<sup>32</sup>

これに対し荀子が、「民を壹に」し「善く民を附す」ことが「用兵の要」であると反論すると、臨武君はそれに対し再度次のように主張する。

臨武君曰く、然らず、兵の貴ぶ所は勢利なり。行う所は変詐なり。善く用兵する者は感忽悠闇にして其の従りて出ずる所を知ること莫し。孫・呉もこれを用いて天下に敵無し。豈に必ずしも民を附することを待たんとや。<sup>33</sup>

これに対し荀子は、「然らず、臣の道う所は仁人の兵にして

王者の志なり。君の、貴ぶ所は権謀勢利にして行う所は攻奪変詐なるものは諸侯のことなり」以下の長々とした演説を行う。そしてそれに対して、臨武君はあっさり荀子の意見を認め、この議論は決着してしまふ。以下は、教えを請うてくる孝成王・臨武君に対して荀子の意見が一方的に開陳され続けるのみである。

臨武君の言は、それが孫子・呉子の用いた兵学であることを自説を主張する根拠としており、臨武君の持っていた軍事的教養体系の中でそれらが主要な位置を占めていたことは明らかである。そしてまたそのことは、『荀子』にとって論破すべき軍事の学の代表的存在が、少なくともその内の一つが、『孫子』であったことを示すと考えられる。しかしながら、臨武君の説く軍事思想は、『孫子』を始めとする戦国兵学の思想そのものとは隔たりのあるものであることをここで指摘しておかなくてはならない。例えば、『孫子』行軍篇には次のような文章が見える。

卒未だ親附せずして之を罰すれば則ち服さず、服さざれば則ち用い難し。卒已に親附して罰行わざれば則ち用うべからざるなり。故に之を令するに文を以てし、之を斉するに武を以てす。是れ必取と謂う。令素より行われ

て其の民を教うれば則ち民服す。令素より行われず以て其の民を教うれば則ち民服さず。令素より信なる者は、衆と相得るなり。<sup>34)</sup>

また計篇では軍を編成する五つの要を挙げ、その第一に「道」を挙げ、「道なるものは民をして上と意を同じうせしむるなり。故に之と生くべく之と死すべくして、民危うきを恐れざるなり」と説明する。「善く民を附す」ことは『孫子』においてもまず意識される課題であった。

筆者はかつて『商君書』との比較のために『孫子』の思想構造について若干言及し、その特質を、「平時においての民の教化とそれと不可分な戦時での軍事集団内の意識の統合を基本理念とする、上下〓将兵一体論」と規定したことがあった。<sup>35)</sup>直接的戦闘以前の国造りの重要性は当時の兵法者の多くには十分自覚されていた。『孫子』の構想する軍団は、その前提としての民の教化に支えられているのであって、臨武君が述べるような「民を附することを待たず」に発動すべきものではない。この問答の中では、臨武君は、荀子の主張との相違点を際立たせるために『孫子』の兵学の理念を曲げて述べる役割を振り当てられているのである。上に見た臨武君の言説は、『荀子』によって論破されるために設定された、兵

学の虚像である。換言すれば、ここに見える『孫子』の兵学は、『荀子』の曲解によって規定し直されたものなのである。

上にみたような将兵一体論的言説は、戦国〓漢初期の兵書に頻見する。例えば『呉子』では図国篇に「呉子曰く、昔の国家を図る者は、必ず先に百姓に教え、而して万民に親しむ。：国に和ならざれば以て軍を出すべからず」と言い、<sup>36)</sup>ここでも戦前の民の教化が重視されている。また『尉繚子』では、

夫れ土広くして任なれば則ち国富み、民衆くして制すれば則ち国治まる。富み治まる者は、民は軛を発せず、甲は出て暴さず、而して威は天下を制す。故に曰く「兵は朝廷に勝つ」と。<sup>37)</sup>（『尉繚子』兵談）

凡そ兵は、制必ず先ず定む。制先ず定むれば則ち士乱れず。士乱れざれば則ち刑乃ち明かなり。金鼓の指す所、則ち百人尽く闘い、行を陥れて陳を乱せば則ち千人尽く闘い、軍を覆し將を殺せば、則ち万人刃を齊しくし、天<sup>38)</sup>下能く其の戦に當るもの莫し。（『尉繚子』制談）

と言い、戦前・実戦における軍団の強固な一体化への指向と、軍団形成の背景となる「国」造りへの注目が、議論の眼目になっっているのは明らかである。

注目すべきは、軍団における將軍の機能についての一連の

言説である。

将は、上は天に制せられず、下は地に制せられず、中は人に制せられず。寛にして激して怒るべからず、清にして財を以て事とするべからず。<sup>(9)</sup>  
〔尉繚子〕兵談)

夫れ勤勞の師、将必ず己れを先にす。暑くとも蓋を張らず、寒くとも衣を重ねず、険しくば必ず下りて歩み、軍井成りて後飲み、軍食熟して後飯し、軍壘成りて後舍し、勞佚必ず身を以て之を同じうす。此の如くすれば、師久しと雖も老いず弊せず。<sup>(10)</sup>  
〔尉繚子〕戰威)

将は不義を以てするべからず、不義なれば則ち不敵、不敵なれば則ち不威、不威なれば則ち卒死せず。<sup>(11)</sup>

〔孫臏兵法〕將義)

軍団が必要とするのは、卓越した権限と人格を有する将軍であった。将軍は、理想的人格を保持し、また兵卒と労苦を共にして具体的態度によって自らの人格を周囲に示す。そのような将軍の存在によって、軍団は長期戦においても疲弊することなく、兵卒は死戦を厭わなくなる。将軍は、その卓越した人格的力量によって軍団を強固に秩序付け、兵士を感化することが期待されていたのである。<sup>(12)</sup>

以上より、『荀子』における兵学批判の恣意的性格は明らかである。

かである。軍団形成論の枠組みだけ見れば、却って『荀子』と兵学には構造的共通性さえ見出し得る。両者とも、戦前における民と兵の教化を重視し、また中核的人物(君主・将軍)が卓越したその人格的能力によって周囲を感化することによって理想的な武力が形成されると考えていた。両者の差異は、適応領域、視野におく集団範囲の差異にすぎないのでないか。以下において、両者の軍団統合の構想を持つ共通性についてより具体的に、歴史的位位置付けを試みよう。

(2) 「三才」―天地と人の関係論―

戦国中期頃より、天・地・人を並列して記し、その中で人が有する独自の役割を言う言説が頻見し始める。池田知久氏によれば、「三才」の思想とは「理想的な有徳の『天子』『聖人』等が『人』の全体を統一的に支配しまたそれを代表しつつ、他が取って代わることのできない『人』としての独自の働きをもって、世界における最も根源的でそれ故最も偉大な存在である『天』と『地』の働きの中に、第三の根源的かつ偉大な存在として肩を並べて『参』じていくという思想」であって、明確な思想としては『荀子』において初めて確立する<sup>(13)</sup>。王制篇に「故に天地は君子を生じ、君子は天地を理む。

君子は天地の参なり、万物の惣なり、民の父母なり」とあって、天地から生まれながら天地を理め全ての人の頂点に立つ「君子」が語られるのはその一例である。

このような思想の原型は、既に池田氏も言及されているように、初期的には戦闘の現場を背景として兵学的言説の中で形成されてきた可能性があり、戦国中期〜漢初期の兵書中に類文が散見する。<sup>44</sup>

孫子曰く、天地の間に間するや、人より貴きは莫し。…天の時、地の利、人の和、三者得ざれば、勝つと雖も央有り。<sup>45</sup>  
〔孫臏兵法〕月戦

孫子曰く、…道を知る者は、上は天の道を知り、下は地の理を知り、内は其の民の心を得、外は敵の情を知り、陳すれば則ち八陳の経を知る。…此れ王者の将なり。<sup>46</sup>

〔孫臏兵法〕八陳

将は、上は天に制せられず、下は地に制せられず、中は人に制せられず。寛にして激して怒るべからず、清にして財を以て事とするべからず。<sup>47</sup>  
〔尉繚子〕兵談

天の時は地の利に如かず、地の利は人の和に如かず。古の聖人、人事に謹むのみ。<sup>48</sup>  
〔尉繚子〕武議

これらにはテキストによってより「天人相関」的なものやよ

り「天人分離」的なものがあるけれども、それらで強調されている論点を全体として、天地の存在・規定性に対する人の役割の重要性であると整理することは許されよう。これらにおいては、人間の力が軍事力の優劣、戦争の帰趨に直結すると考えられている。そしてそこで最も重要であるのは、人間一般でなく、「天の時、地の利、人の和」を知る卓越した人間に他ならない。

以上のような意識の在り方を、より抽象化して人間社会一般の原理として体系化したものとして、再掲となるが『荀子』富国篇の次の文を挙げておこう。

…故に曰く、君子徳を以うれば小人は力を以うと。力なるものは徳の役なり。百姓の力はこれを待ちて而る後に功あり、百姓の群もこれを待ちて而る後に和し、百姓の齢もこれを待ちて而る後に長し。父子も得ざれば親しまず、兄弟も得ざれば順ならず、男女も得ざれば歎ばず、少者も以て長じ、老者も以て養わる。故に天地これを生じて聖人これを成すと曰えるは此れを謂うなり。<sup>49</sup>

人間の集団は、徳を用いる君子と力を用いる小人とからなり、それらを統合し秩序付ける者こそが、天地とも並び立つ聖人なのであった。ここでは、上に見た戦国兵学における軍団の

イメージは国・天下大に拡大・普遍化されてとらえられている。これらにおいて、人間の集団を統合するものはその中の卓越した人間であるという認識が成立してゆくのであり、それこそが、軍事力は君主・將軍の人格・人徳によって基礎付けられるという信念の第一の背景である。

### (3) 心と氣——人間集団の構造論——

それでは、卓越した人間によって統合される人間集団はどのような構造を持っていると考えられたのであろうか。集団の中核となる人間はどのような論理によって人々を感化し秩序付け得るとされたのであろうか。『尉繚子』には以下の如く、軍事集団を心と氣の關係によって理解する文が見える。夫れ將の戦う所以は民なり。民の戦う所以は氣なり。氣實つれば則ち戦い、氣奪われるれば則ち走る。…善く兵を用いる者、能く人に奪いて人に奪われず。…古は民を率いるに、必ず礼信を先にし、爵禄を後にし、廉恥を先にし、刑罰を後にし、親愛を先にし、而る後に其の身を律す。故に戦は、必ず身を率いるに本づき、以て衆士を勵ますこと、心の四肢を使うが如くするなり。<sup>(50)</sup>

〔尉繚子〕戦威)

將軍の基本的な役割として、「氣」のコントロールが設定され、軍団の基本的構成要素が「氣」とされる。また軍団は、心と四肢からなる一つの人体としてもイメージされている。軍団は心としての將軍が身体を構成する氣としての兵士を動かすものとして理解されていたのである。『孟子』公孫丑上に「夫れ志は、氣の師なり。氣は体の充なり」とある如く、氣は体の内部を充たす基本的要素であり、心の働きによってその方向性を規定されるものであった。人間を「氣」の凝集したものとする意識は、『莊子』知北遊に「人の生、氣の聚なり。聚れば則ち生を為し、散ずれば則ち死を為す」と言い、『管子』心術下に「氣は身の充なり」と言うように、戦国中期以降には相当一般化していたと考えられる。また『管子』心術上の冒頭に「心の体<sup>(51)</sup>に在るや、君の位なり」とある如く、心を身体を統御すべき君主の地位に置き人体と人間集団を相同性を持つものとしてとらえる言説も孤立したものではない。心と氣の關係による人間理解と、人体の比喻による人間集団把握は、戦国〜漢初期において相当の普遍性を持っていたのである。

また「氣」が武力との結びつきで表現されることもまま見られる。『商君書』算地篇では、五民として談説の士・処士

等を挙げる中で「勇士の資は氣に在り」と言い、武力を以て世に立つものと「氣」が密接な関係が有ると見られていたことがわかる。さらに壔令篇では、

聲服百果に通ずる無ければ則ち民行作して顧みず、休居して聴かず。休居して聴かざれば則ち氣淫せず。行作して顧みざれば則ち意必ず壹なり。意壹にして氣淫せざれば則ち草必ず壔かれん。<sup>53)</sup>

とあり、これは所謂「耕戦の士」の育成にあたり、潜在的軍団構成員としての民の「氣」を純朴に保つことを言ったものである。また『老子』五十五章に「心、氣を使うは強と曰う」とあるのもその一例であろうか。

このような一般的意識の在り方は、軍事的関係を論じる場においても共有されており、戦国兵学の一系統において、独自の形を以て表現されることになる。

：故に三軍は氣を奪うべく、將軍は心を奪うべし。是の故に朝氣は鋭く、晝氣は惰し、暮氣は帰す。故に善く兵を用いる者は、其の鋭氣を避け、其の惰帰を撃つ。此れ氣を治る者なり。治を以て乱を待ち、静を以て譁を待つ、此れ心を治る者なり。<sup>54)</sup>

〔孫子〕軍争〕

將帥は心なり。群下は支節なり。其の心動くに誠を以て

すれば則ち支節必ず力む。其の心動くに疑を以てすれば則ち支節必ず背く。夫れ將心制せざれば、卒節動せず、勝つと雖も幸いに勝つなり。攻権に非ざるなり。<sup>55)</sup>

〔尉繚子〕攻権〕

民をして上の令に従うこと、四肢の心に応ずるが如くせしむ。<sup>56)</sup> 〔尉繚子〕兵教上〕

『孫子』においても軍団全体は「氣」と、將軍は「心」と結びつけて理解されている。『孫子』では、軍団を身体化してとらえる言説は顕著ではないが、『尉繚子』ではそのような意識が明確に表現され、先の戦威篇と併せて、軍が一個の身体としてとらえられ、体における心と軍における將軍の役割が共通のものとされていることがわかる。そしてそのような軍団の統合にあたり最も重要とされるのは、「親愛」「誠」等と表現される將軍の心的態度である。將軍の心的状態の在り方は、氣の凝集としての四肢・支節に比される軍団構成員に直接影響する。精強な軍団は、將軍の理想的心的態度によって兵士が自ずから理想的行動を取る所に成り立つのであった。<sup>56)</sup> それでは『荀子』ではどうか。王制篇には次のような良く知られた記述がある。

水火は氣ありて生無く、草木は生有りて知無く、禽獸は

知有りて義無く、人は氣有り生有り知有り、亦且つ義有り。故に最も天下の貴と為す。<sup>57)</sup>

この序列的な記述の中で「氣」は万物を造る基本的要素とされている。人体においても同様に「氣」を最も基本的な要素として考えると考えて良い。その「氣」は、それ自体としては無生物にも共通し、知・義と表現される判断力や倫理意識を有さない、没価値的なある種の根源的要素である。それでは、そのような「氣」によって構成される身体はどのようにして一つの人体として統合されるのか。

心は形の君なり。而して神明の主なり。<sup>58)</sup> (解蔽)

耳目鼻口形態<sup>59)</sup>、各おの接すること有りて相能くせざるなり。夫れ是れを之れ天官と謂う。心中虚に居り、以て五官を治む。夫れ是れを之れ天君と謂う。<sup>60)</sup> (天論)

「氣」よりなる身体諸器官を統合するものこそ「心」であった。それは君主に例えられる地位にあり身体の他の部分とは明らかに異なる特殊な機能を持つ。勸学篇では、

君子の学や、耳に入りて、心に著き、四体に布き、動靜に形る。…小人の学や、耳に入りて、口に出ず。口耳の間は則ち四寸のみ。曷ぞ以て七尺の軀を美にするに足らん。…君子の学や、以て其の身を美にし、小人の学や、

以て禽犢と為る。<sup>61)</sup>

と言ひ、学が心を経るか否かが君子と小人の別れ目とされ、学を全身に行き渡らせる為の心の不可欠性を言う。心と氣の関係については、次の記述が良く知られる。

氣を治め心を養うの術。…凡そ氣を治め心を養うの術は、礼に由るより徑やかなるは莫く、師を得るより要なるは莫く、好を一にするより神なるは莫し。<sup>62)</sup> (修身)

心が養うべきものであるのに対し、氣は治めるべきものとされる。学・礼によって養われた心は、本来的には無秩序な氣に影響を与え治めるのである。そして、心を養うことの影響は一個人の身体のみには納まるとは限らない。時にその影響力は広大な領域に及び、多くの人を感化する。

君子心を養うは、誠より善きは莫し。誠を致すは則ち它事無し。唯だ仁を之れ守ることを為し、唯だ義を之れ行うことを為す。誠心仁を守れば則ち形る。形るれば則ち神なり。神なれば則ち能く化す。誠心義を行へば則ち理あり。理あれば則ち明なり。明なれば則ち能く変ず。…君子至徳あれば嘿然として喩り、未だ施さずして親しみ、怒らずして威す。夫れ此れ命に順うは、其の独を慎む者たるを以てなり。…天地大為るも、誠ならざれば則ち万

物を化すること能わず。聖人知為るも、誠ならざれば則ち万民を化すること能わず。：君子は位尊くして志恭、心小にして道大、聴視する所は近くして、聞見する所は遠し。是れ何ぞや。則ち操術然るなり。故に千人万人の情、一人の情是れなり。：礼義の統を推し、是非の分を分ち、天下の要を総べ、海内の衆を治むること、一人を使うが若し。故に操彌いよ約にして事彌いよ大、五寸の矩は天下の方を尽くすなり。故に君子室堂を下らずして海内の情拳な此に積むは、則ち操術然るなり。(不苟)

君子なる理想的人格者は、仁・義を内実とする誠によって心を養うことによって、万民を感化し、膨大な数の民をまるで一人の人間の如く操ることを可能とする。心の理想的在り方は自ずと外に向って表現され、感化力となって天下万民に影響するのである。このような思想の在り方が戦争というテーマに即して論じられる時に生れてくるのが先の「仁者無敵説」なのである。

ここで留意しなくてはならないのは、先にも若干ふれたが、『荀子』に見られる集団統合観念と先に見た戦国兵学における軍団統合論の構造的共通性である。これらには、人間集団が一人の人間に例えられ、それを心に相当する位置にある中

心的理想的人間が感化することによって人間集団の統合が成し遂げられるとする一貫した言説構成が見出される。中心的人格「心」による構成員「気」の感化という集団統合論のパターンは、身体―軍団―国(天下)を貫いて存在する。もちろん、それぞれのテキストは個性的な思想体系を有するものであり、心―気関係へのスタンス・理解も様々であり、その現れ方・思想的課題への対応の仕方は色々である。しかしそれらの間に何らかの共通する思考の枠組みを想定することは、十分な蓋然性があるように思われる。そして、兵書のような具体的戦闘の現場への適用を前提とする書物においても上の如き集団統合論が見出されることは、そのような意識の在り方が戦国―漢初期の人々にとって説得力を持つ、言わば現実的な感覚に基づくものであったことを示しているのではないか。

本章で述べてきたところを整理しておこう。『荀子』と兵学を中心とした検討により、戦国―漢初期の中国社会では、人間集団の質は、その集団の中核的人物によって決定されるとする言説が広く行われていたことがわかった。特別な人間(君子・聖人)には、人間の身体において心が気を感化するように、人々を感化し秩序付け、「国」「軍」として結集・一



体化する力―天地と並ぶ（参する）力―がある、そしてその人物の持つ人格的感化力がその集団の強弱を決定するという観念が幅広く共有されていたのである。そして、一見した所対極的に見える『荀子』と兵学の間にも、そのような共通性を持った武力形成の構図を見出すことができるのである。

#### 四、戦国―漢初期の武力集団

前章までにおいて筆者は、主に『荀子』と兵学を素材として、戦国―漢初期中国社会に広く見られるある思考枠組について論じてきたつもりである。その枠組とは、上に論じた所によれば、戦国諸子の思想形成を規定し、現実的な感覚として中国古代人に共有されている人間集団形成の論理である。そして、そのような思考枠組は、傑出した知識人としての戦国諸子のみに関係するものではなく、戦国―漢初期の所謂「士」人の日常生活世界において、当事者の内的世界においてはは必ずしも明確な整理・理解を与えられないままの状態でありながらも、習俗的人的結合関係の中に独自の形をとってあらわれてくるのである。ここでは、体系化された思惟としての諸子の思想を一旦離れて、史書に見える具体的な武力

形成の例に目を向けてみよう。集団結集の理想的在り方として、よく知られるものとして次の例がある。

田儼は、狄人なり。故の齊王田氏の族なり。儼の従弟田栄、栄の弟田横、皆豪、宗強く、能く人を得たり。：

（田横）遂に自劉す。：高帝：之が為に流涕し、其の二客を拜して都尉と為し、卒二千人を発し、王者の礼を以て田横を葬る。既に葬り、二客其の冢旁に孔を穿ち、皆自劉し、下りて之に従う。高帝之を聞き、迺ち大いに驚き、以へらく、田横の客は皆賢なり。吾聞く、其餘尚五百人海中に在りと。使をして之を召さしむ。至れば則ち田横の死するを聞き、亦皆自殺す。是に於て迺ち田横兄弟の能く士を得るを知るなり。太史公曰く、：田横の高節、賓客義を慕いて横に従いて死す。豈至賢に非ずや。〔史記〕田儼列伝）

ここで田横の持つ力は「高節」「義」等と表現されるが如き人格的能力であり、その効果は田横を慕う多くの「客」を死を以て従わしむる程のものであるとされる。自らが選択したりリーダーに対して全面的に献身し死を以て殉ずる風は戦国―漢初期の士人において一つの理想像として共有されるモラルであり、次に見るのもその一例である。

季布は楚人なり。氣為るや任俠、楚に名有り。…季布の弟季心、氣関中を蓋い、人を遇すること恭謹、任俠を爲し、方数千里、士皆争いて之が爲に死す。<sup>66)</sup>

〔史記〕季布欒布列伝)

人々を季布・季心の下へと駆り立てるものは、ここでは「任俠」という概念によって説明されている。またその際、任俠を爲す者とそれに従う士・客との關係を媒介するものが「氣」という語で表現されていることもここで注目しておかなければならない。上の例は何れも秦末漢初期に局地的武力を形成したケースであるが、その語られ方は明らかに共通のパターンを持っている。それは、傑出した中心的人格とそれに付き従って死をも厭わぬ士が基本的構成要素となつて、人格の顕著な表現たる「任俠」的行為によつて結び付けられる武力集団という構図である。その結び付きは、時には「氣関中を蓋う」と言われるように「氣」の広がりとして意識される。任俠者の「氣」は時に広範囲の人々を感化し死をも厭わぬ献身を獲得する力を持つと考えられたのである。<sup>66)</sup>

かつて増淵龍夫氏は、このような集団を結び付けるものを、任俠的価値規範に基づく恩愛授受を媒介とする強固にしてパーソナルな人的結合關係と把握した。またそのような人的結合

關係を基本とする民間社会秩序は、包括的全体の秩序を前提とするものではなく、「具体的人間あるいは具体的家の族的結合が中心となつてその外延に具体的な人的關係をひろげて行くことによつて維持されるきわめて個別的具体的性格のもの」とした。氏によつて描かれているのは、個別的秩序が林立勃興する中で個々人が状況によつてより有力な庇護者を求めて個人的關係を取り結んでゆく世界であり、そこで最も問題となるのは個別的秩序の中心となる具体的人物・家の力量である。そして具体的な人間關係の形成が多くの場合恩恵の授受によつて媒介されたことは、その力量の内実の少なくとも一面が、他者への恩恵の授与を惜しまないことに象徴される人格的能力であつたことを示している。このような個別的人物・家の力量を根拠とする民間社会秩序の在り方は、先に検討した思想構造と極めて類似する枠組を持つ。中心的人物の人格的感化力による武力集団の形成という構図は、当時の民間社会秩序の存在形態と密接に結び付いていたのである。

集団結集の中核となる人物に要求された力量の一例としてここで想起されるものとして、『史記』に見える漢の高祖劉邦に関する一連の説話がある。

高祖…父は太公と曰い、母は劉媪と曰う。其の先劉媪嘗

て大澤の陂に息み、夢に神と遇う。是の時雷電晦冥し、太公往きて視れば、則ち蛟龍を其の上に見る。已にして身ごもる有り、遂に高祖を産む。高祖の人と為り、仁にして人を愛し、施しを喜み；其の上を見るに常に龍有り。秦の始皇帝常に曰く、東南に天子の氣有りと。呂后曰く、季の居る所の上に常に雲氣有り、故に従い往きて常に季を得ると。高祖心に喜ぶ。沛中の子弟或いは之を聞き、附さんことを欲する者多し。

〔史記〕高祖本紀

劉邦は蛟龍の子であり、その人柄は「仁」「愛人」の語で表現される人格者であり、頭上に龍・雲氣を常に戴く特異なキャラクターであった。筆者はここで高祖の頭上に龍・雲氣があったことや高祖が龍の子であったことの事実性を主張しているのではない。現実社会において人々を結集し武力集団を形成する上で、上述の如き人物評価が何らかのリアリティーを持つて受けとめられ、集団結成の上で明確な役割を果たしていることがここで注意されるべき点である。元來祖先の出自さえもはつきりしない無為徒食の輩であった劉邦が、人的結集の中心となるにあたり身につけたものは、他を圧倒する特異な生まれと他者に施しを与える優れた人格であり、それらの要

素は「天子の氣」「雲氣」として周囲に表現されたのである。集団の結集に際して伝統的血縁的要素が問題となることもあった。「長者」と称された陳嬰は、数千人により推戴され長となり、県中より二万人を従え、さらに少年たちより、王たらんことを請われた。

陳嬰の母嬰に謂いて曰く、我汝の家婦為りし自り、未だ嘗て汝の先古の貴者有るを聞かず。今暴に大名を得るは、不祥なり。と。嬰乃ち敢えて王為らず。其の軍吏に謂いて曰く、項氏世世將家にして、楚に名有り。今大事を挙げんと欲するに、將に其の人に非ざれば、不可なり。我名族に倚らば、秦を滅ぼさんこと必せりと。是に於いて衆其の言に従い、兵を以て項梁に属す。

〔史記〕項羽本紀

陳嬰の母が嬰が王となることに反対した根拠は、その家系に関する伝統的權威の欠如であり、そして陳嬰が自らが王になる代りの選択肢として衆人に提示した方策は、名族の下への合流であった。項氏が持つ人的結集の中心としての力の少くとも一面は、項氏が「世世將家にして、楚に名有り」との歴史的事実を支えられていた。また同じく項羽本紀中に見える范増の項梁に対する言に「今君江東より起ち、楚の讒午の

將皆争いて君に附くは、君の世世楚の將たるを以て、能く復た楚の後を立てんと為せばなり」とある如く、項氏の下に人々が結集することも楚王の伝統的權威に支えられていると意識されていた。そして項梁は「其の言を然りとし」「楚懷王の孫心を民間に求め」「立てて以て楚懷王と為し、民の望む所に従」った。項梁にとってもそれに従う衆人にとっても楚王の伝統的權威は依拠する対象として十分な意味を持っていたのであって、項梁がその勢力を維持するためには「民の望む所」を表現する振舞いが必要と意識されていた。

以上より、この時代において人間集団を形成する際を中心となる人物が持つ力について大きく二つの来源が想定できるようである。それはまず第一に、その人物の個人的能力であった。それは陳嬰においては「長者」と、劉邦においては「仁」等と表現されるような人格的力であり、ある種の「氣」の保有者として理解される場合もあった。また項羽が『史記』項羽本紀において「籍長八尺餘、力は能く鼎を扛げ、才氣人に過ぎ、吳中の子弟と雖も皆己に籍を憚るなり」とその異能を評されるのもそのような個人的力量の一つの形であろう。第二に、過去に王であった、名家であった等の歴史的事実に裏付けられた伝統的な力がある。伝統的權威を有するある家系

に属する人物であるが故にその人物に従うべきとされる場合があったのである。もっともそのような伝統的權威は特定個人に付与されてその人物の信頼感・卓越性を醸成するのであるから、広い意味では第一の力のバリエーションとも言えよう。ともあれこの二つは、状況に応じて様々に比重を変えながら相互に関連して人間の評価を創り出しているのであって、人々は、それぞれの社会的位置から自らが頼るべき人物を評価し、その下に結集していくのである。

以上のような人的結合を支える意識の在り方は、前章までに検討してきた『荀子』や兵学の場合のような明確な輪郭を持った思想体系としては現出していない。それは、より漠然としたものであって、戦国〜漢初期の士人が必ずしも明瞭な認識を持たないままに従っている習俗化した生活感覚であると考えるべきであろう。しかしこのような習俗的規範と先に検討した思想構造との間に強い共通性があり、両者が共通する思考枠組の中の営みであることもまた容易に想定される所である。

何らかの意味で卓越した人物を中心として人々が集団として結集することで、武力が形成される。軍事的集団の本質は何よりもその結集の中心となる人物の力量によって決定され

る。そのような集団の結合は、その理想的形態においては「氣」を媒介とした感化によって成り立つものにとらえられる場合があった。戦国漢初期の士人の行動を一面において規定しているのはこのような感覚化した觀念の構造なのであり、人々はその中でそれぞれの社会的地位からより卓越した人物との繋がりを求めて行動を選択していった。そのような人的結合の成立の仕方こそが、当時の士人にとって現実的なものだったのである。「任侠」とは、そのような社会関係の中で他者に向けて人格的感化力を表現する一つの行動の型であると考えることができる。

## 五、結びにかえて

本稿においては、『荀子』の「仁者無敵説」、戦国兵学の軍団統合論、民間武力集団における人的結合関係について、それぞれ初歩的な検討を行い、それらの間に共通する思考の在り方を明らかにし、一見したところ多様に分化して見える戦国の士の意識と行動が、ある歴史的な枠組の中で展開していることを主張してきた。戦国～漢初期においては、武力集団の質は、その結集の中核となる人物の力量に規定されるとす

る觀念が幅広く共有されていたのである。そのような觀念の構造は、ある場合には思想家の手を経て個別の思想体系として独自に理論化され、軍団や国あるいは天下大の秩序原理として表現される。またある場合には、明確な認識・理論化を経ないままに一種の生活感覚として社会一般の気風となって諸々の人的結合を支えてゆく。そしてそれが、群小の民間武力集団から天下国家に至るまで一貫して存在する構図であることは、少なくとも觀念的レベルにおいては、中国古代における国家公権力の形成原理と民間社会の秩序原理が必ずしも断絶したものではないことを示唆しているように思われる。

最後に『荀子』の「仁者無敵説」が持つ意味の問題に立ち返るならば、それについても次のように理解することができるのではないか。『荀子』が、心を正しく養い保つ理想の間こそ、理想的軍団を創出しその感化力によって戦わずして敵を誅し天下を帰服せしめ天下大の秩序を成立せしめることが可能となると考えたことは、『荀子』の「合理的」「現実的」思想の不徹底でも、それとの矛盾でもない。『荀子』の「仁者無敵説」は、古代中国において士人の意識の在り方を幅広く規定している思考の枠組に沿って生まれてきたものであり、そのような当該期社会における現実的感覚を思索の基盤とし

ていたからこそ『荀子』は、徳化による世界の帰服を確信することができたのである。

## 註

- (1) 戦国期を中心とする社会変動における軍事的要因の重要性に關しては、拙稿「戦国史研究の視角―諸子百家と戦国時代の『国』をめぐって―」（『名古屋大学東洋史研究報告』一八、一九九四）。
- (2) 拙稿『商君書』の歴史的位置」（『史林』七九―一、一九九六）、同『尉繚子』の世界―戦国期中国における軍事的教養の一形態―」（『東方学』九二、一九九六）。なお、本稿では戦国―漢初期を対象として設定するが、それは前漢前半期が戦国期の延長という性格を強く持つ時代であり戦国期と一貫してとらえるべき時代であると考えることによる。拙稿『商君書』の歴史的位置」の「結びにかえて」参照。
- (3) 内田智雄「孔子および孟子の兵戦思想」（『同志社法学』二六、一九五四）、荀子の兵戦論」（『同志社法学』二七、一九五五）。
- (4) 湯浅邦弘「『司馬法』における支配原理の峻別」（『島根大学教育学部紀要』（人文・社会）二四―二、一九九〇）。
- (5) 内田智雄「荀子の兵戦論」一三二頁。
- (6) 内山俊彦「荀子」（『中国古代思想史における自然認識』創文社、一九八七、一九六九・七〇初出）では、荀子は天を人間の社会的現象から切斷し、純粹に自然現象―外的自然と考えたとする。また金谷治「荀子の『天人の分』について」（『金谷治中国思想論集 上巻』平河出版社、一九九七、一九七〇初出）では、荀子の「儒家としての合理主義」の限界を強調しつつ、その「天人の分」は自然から獨立した人間の主体性を確立するものであったとする。
- (7) この点について金谷治氏は「理念性と現実性の混在」が「荀子の思想体系を性格づける重要な要素」であることを指摘している。金谷前掲論文註（7）参照。
- (8) 『荀子』のテキストは、王先謙『荀子集解』（世界書局、民国七六年）を底本とし、久保愛『荀子増注』（嚴靈峯編『荀子集成』成文出版社、民国六六年所収）、金谷治『荀子』上・下（岩波文庫、一九六二）等を参照した。  
以下、篇名のみ挙げるものは『荀子』である。
- (9) 孟子曰：仁人無敵於天下、以至仁伐至不仁、而何其血之流杵也。
- (10) 孟子曰、有人曰、我善為陳、我善為戰。大罪也。国君好仁、天下無敵焉。
- (11) 渡辺信一郎「荀子の国家論―分業論的社会編成論の形成―」（『中国古代国家の思想構造―専制国家とイデオロギ―』校倉書房、一九九四、一九八三初出）。
- (12) 具具而王。具具而覇。具具而存。具具而亡。
- (13) 成侯・嗣公、聚斂計數之君也、未及取民也。子産取民者也、未及為政也。管仲為政者也、未及修礼也。故修礼者王、為政者強取民者安、聚斂者亡。
- (14) 礼者人道之極也。然而不礼礼不足礼、謂之無方之民、法礼足礼、謂之有方之士。礼之中焉能思索、謂之能慮、礼之中焉能勿易、謂之能固。能慮能固、加好者焉、斯聖人矣。

(15) 陳鬻問孫卿子曰、先王議兵、常以仁義爲本。仁者愛人、義者循理。然則又何以兵爲。凡所爲有兵者、爲爭奪也。孫卿子曰、非女所知也。彼仁者愛人。愛人、故惡人之害之也。義者循理。循理、故惡人之亂之也。彼兵者、所以禁暴除害也、非爭奪也。故仁人之兵、所存者神、所過者化、若時雨之降、莫不說喜。是以堯伐驩兜、舜伐有苗、禹伐共工、湯伐有夏、文王伐崇、武王伐紂。此四帝兩王、皆以仁義之兵行於天下也。故近者親其善、遠方慕其德、兵不血刃遠邇來服、德盛於此、施及四極。

(16) 臣所聞古之道、凡用兵攻戰之本、在乎壹民。弓矢不調、則羿不能以中微、六馬不和、則造父不能以致遠、士民不親附、則湯武不能以必勝也。故善附民者、是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已。

(17) 久保愛の説に従い字句を改めた。

(18) 久保愛の説に従い字句を改めた。

(19) 故仁人之兵、百將一心、三軍同力、臣之於君也、下之於上也、若子之事父、弟之事兄、若手臂之扞頭目而覆胸腹也。且仁人之用十里之國、則將有百里之聽、用百里之國、則將有千里之聽、用千里之國、則將有四海之聽、必將聰明警戒、和傳而一。故仁人之兵、聚則成卒、散則成列、延則若莫邪之長刃、嬰之者斷、銳則若莫邪之利鋒、當之者潰。……故仁人用國曰明、後順者危、慮敵之者削、反之者亡。

(20) 君者、民之原也。原清則流清、原濁則流濁。

(21) 主者、民之唱也。上者、下之儀也。彼將聽唱而応、視儀而動、唱黙則民無応也。儀隠則下無動也。……上宣明則下治辨矣。上端誠則下愿慤矣。上公正則下易直矣。治辨則易一、愿慤則易使、易直則易知。易一則強、易使則功、易知則明。是治之所由生也。

(22) 人之生不能無群。群而無分則爭、爭則亂、亂則窮矣。故無分者、人之大害也。有分者、天下之本利也。而人君者、所以管分之樞要也。故美之者、是美天下之本也。安之者、是安天下之本也。貴之者、是貴天下之本也。

(23) 内山俊彦掲論文。

(24) 王先謙の説に従い字句を改めた。

(25) 王念孫の説に従い字句を改めた。

(26) 固以爲一天下、治万變材万物、養万民兼利天下者、爲莫若仁人之善也。夫故其知慮足以治之、其仁厚足以安之、其德音足以化之。得之則治、失之則亂。……故仁人在上、百姓貴之如帝、親之如父母、爲之出死斷亡而不偷者、無它故焉。

(27) 故曰、君子以德、小人以力。力者德之役也。百姓之力、待之而後功、百姓之群、待之而後和、百姓之財、待之而後聚、百姓之勢、待之而後安、百姓之壽、待之而後長。父子不得不親、兄弟不得不順、男女不得不歡、少者以長、老者以養。故曰天地生之、聖人成之、此之謂也。

(28) 渡辺信一郎掲論文。

(29) 慎行此六術五權三至、而處之以恭敬無曠。夫是之謂天下之將、則通於神明矣。

(30) 議兵篇の関連部分を引いておく。

孫卿子曰、凡在大王、將率末事也。臣請遂道王者諸侯強弱存亡之效、安危之勢。君賢者其國治、君不能者其國亂。隆礼貴義者其國治、簡礼賤義者其國亂。治者強、乱者弱。是強弱之本也。上足仰則下可用也、上不仰則下不可用也。下可用則強、下不可用則弱。是強弱之常也。隆礼效功、上也。重禄貴節、次也。上功賤節、下也。是強弱之凡也。好士者強、不好士者弱。愛民者

強、不愛民者弱。政令信者強、政令不信者弱。民齊者強、民不齊者弱。賞重者強、賞輕者弱。刑威者強、刑侮者弱。械用兵革攻完便利者強、械用兵革窳樞不利者弱。重用兵者強、輕用兵者弱。權出一者強、權出二者弱。是強弱之常也。齊人隆技擊、…  
以下に、齊・魏・秦の軍制に関する論評が続く。

(31) 既に大庭脩氏によって指摘されているように、『漢書』藝文志では兵書略が諸子略と対等に独立して立てられており、五十三家・七百九十篇・四四十三巻が見える（大庭脩「臨沂竹簡兵書と兵家」『漢簡研究』同朋舎、一九九三、一九七七初出）。これは漢代までの教養体系における兵書の占める比重の高さを示唆するものであるが、しかしその多くは現在失われており、筆者は未だ戦国秦漢期の兵書を総体的に論じる準備を成し得ていない。本稿で論じ得たのは、『孫子』『尉繚子』を中心とするごく限定された範囲の兵学にはすぎないのであり、その他の多くの問題に関しては全て後考に期さねばならない。

(32) 臨武君対曰、上得天時、下得地利、觀敵之變動、後之發、先之至、此用兵之要術也。

(33) 臨武君曰、不然。兵之所貴者勢利也、所行者變詐也。善用兵者、感忽悠闊、莫知其所從出、孫吳用之、無敵於天下、豈必待附民哉。

(34) 卒未親附、而罰之則不服、不服則難用也。卒已親附、而罰不行、則不可用也。故令之以文、齊之以武。是謂必取。令素行以教其民、則民服。令不素行、以教其民、則民不服。令素信者、與衆相得也。

(35) 拙稿『商君書』の歴史的的位置「一三頁」。

(36) 現行本『呉子』に関しては魏晉以降の偽書とする説が古くか

らあるが、先秦の古書とする見解もあり評価は定まっていない。例えば松井武男氏は『呉子』六篇の内容は、魏のための論集に終始しているから、魏の門下の編と思われる」と言う（『呉子』明德出版社、一九七一）。また天野鎮雄氏は「先秦時の兵法を説くものとしてひどく疑わしいものを見だし得ないから、現行『呉子』の六篇は、班固時の四十八篇中のものと推察されよう」としている（『孫子・呉子』明治書院新釈漢文体系、一九七二）。これらによれば、一概に偽書として捨て去るべきものではないようであり、今後継続して検討されるべきテキストと言えよう。

(37) 夫士広而任則国富、民衆而制則国治。富治者、民不発朝、甲不出暴、而威制天下。故曰、兵勝于朝廷。

(38) 凡兵、制必先定。制先定則士不乱、士不乱則刑乃明。金鼓所指則百人尽闘、陷行乱陳則千人尽闘、覆軍殺將則万人齐刃、天下莫能当其戦矣。

(39) 將者、上不制于天、下不制于地、中不制于人。寛不可激而怒、清不可事以財。

(40) 夫勤劳之師、將必先己。暑不張蓋、寒不重衣、險必下步、軍井成而後飲、軍食熟而後飯、軍壘成而後舍、劳佚必以身同之。如此、師雖久而不老不弊。

(41) 將者不可以不義、不義則不嚴、不嚴則不威、不威則卒弗死。

(42) 拙稿『尉繚子』の世界」。

(43) 池田知久「中国古代の天人相関論」(『アジアから考える7世界像の形成』東京大学出版会、一九九四)、「儒家の『三才』と『老子』の四大」(『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』汲古書院、一九九六)。



(44) 池田知久「儒家の「三才」と『老子』の四大」註(3)を参照。

(45) 孫子曰、間於天地之間、莫貴於人。…天時、地利、人和、三者不得、雖勝有央。

(46) 孫子曰、…知道者、上知天之道、下知地之理、內得其民之心、外知敵之情、陳則知八陳之經。…此王者之將也。

(47) 註(39) 史料参照。

(48) 天時不如地利、地利不如人和。古之聖人、謹人事而已。

(49) 註(27) 史料参照。

(50) 夫將之所以戰者民也。民之所以戰者氣也。氣實則鬪、氣奪則走。…善用兵者、能奪人、而不奪於人。…古者率民、必先礼信、而後爵祿、先廉恥、而後刑罰、先親愛、而後律其身。故戰者、必本乎率身以勵衆士、如心之使四肢也。

(51) 沢田多喜男『荀子』と『呂氏春秋』における氣(『氣の思想』第一部第二章第二節、東京大学出版会、一九七八)、石田秀実『こころとからだ―中国古代における身体思想―』(中国書店、一九九五)。

(52) 聲服無通於百俎、則民行作不顧、休居不聽。休居不聽、則氣不淫。行作不顧、則意必壹。意壹而氣不淫、則草必墾矣。

(53) …故三軍可奪氣、將軍可奪心。是故朝氣銳、晝氣惰、暮氣熯。故善用兵者、避其銳氣、擊其惰熯。此治氣者也。以治待乱、以静待譁、此治心者也。

(54) 將帥者心也。羣下者支節也。其心動以誠、則支節必力。其心動以疑、則支節必背。夫將不心制、卒不節動、雖勝、幸勝也。

(55) 令民從上令、如四肢心也。

(56) 拙稿『尉繚子』の世界」

(57) 水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有氣有生有知、亦且有義。故最為天下貴也。

(58) 心者、形之君也、而神明之主也。

(59) 王念孫の説に従い字句を改めた。

(60) 耳目鼻口形態各有接而不相能也。夫是之謂天官。心居中虚以治五官、夫是之謂天君。

(61) 君子之学也、入乎耳、著乎心、布乎四体、形乎動靜。…小人之学也、入乎耳、出乎口。口耳之間、則四寸耳、足以美七尺之軀哉。…君子之学也以美其身、小人之学也以為禽犢。

(62) 治氣養心之術。…凡治氣養心之術、莫徑由礼、莫要得師、莫神一好。

(63) 君子養心莫善於誠。致誠則無它事矣。唯仁之為守、唯義之為行。誠心守仁則形、形則神、神則能化矣。誠心行義則理。理則明。明則能變矣。…君子至德、嘿然而喻、未施而親、不怒而威。夫此順命以慎其独者也。…天地為大矣、不誠則不能化万物。聖人為知矣、不誠則不能化万民。…君子位尊而志恭、心小而道大、所聽視者近、而所聞見者遠、是何邪。則操術然也。故千人万人之情、一人之情是也。…推礼義之統、分是非之分、總天下之要、治海內之衆、若使一人。故操彌約而事彌大、五寸之矩、盡天下之方也。故君子不下室堂、而海內之情拳積此者、則操術然也。

(64) 田儻、狄人也。故齊王田氏族也。儻從弟田榮、榮弟田橫、皆豪、宗強、能得人。…遂自剄、…高帝…為之流涕、而拜其二客為都尉、發卒二千人、以王者礼葬田橫。既葬、二客穿其冢旁孔、皆自剄、下從之。高帝聞之、洒大驚、以田橫之客皆賢。吾聞其

餘尚五百人在海中、使使召之。至則聞田橫死、亦皆自殺。於是  
迺知田橫兄弟能得士也。太史公曰：田橫之高節、賓客慕義而從  
橫死、豈非至賢。

於是衆從其言、以兵屬項梁。

(65) 季布者、楚人也。為氣任俠、有名於楚。季布弟季心、氣蓋  
閩中、遇人恭謹、為任俠、方數千里、士皆爭為之死。

(66) もちろんこれらは任俠者集團の行動としても特異なインパク  
トを持った事例でありそのため史書にも特筆されたと考えられ  
る。そういった意味では、このような人的結合の理想的形態は  
普遍的なものではない。しかしそのような理想像は、現実社会  
において希少であるが故により称賛の対象となり、かえって理  
想的人的結合関係として広く認められることになる。筆者は、  
これらの事例は例外的で異常なケースではなく、当時にお  
いて普遍性を持った人的結合の極限的なケースでありそのため  
高祖の感動すら呼び起こし美談として語り継がれたのだと考  
える。

(67) 增淵龍夫「漢代における民間秩序の構造と任俠的習俗」(『新  
版 中国古代の社会と国家』岩波書店、一九九六、一九五―初  
出) 一〇八頁。

(68) 高祖、父曰太公、母曰劉媪。其先劉媪嘗息大澤之陂、夢與  
神遇。是時雷電晦冥、太公往視、則見蛟龍於其上。已而有身、  
遂產高祖。高祖為人、仁而愛人、喜施、見其上常有龍、  
始皇帝常曰、東南有天子氣、呂后曰、季所居上常有雲氣、  
故從往常得季。高祖心喜。沛中子弟或聞之、多欲附者矣。

(69) 陳嬰母謂嬰曰、自我為汝家婦、未嘗聞汝先古之有貴者。今暴  
得大名、不祥。嬰乃不敢為王。謂其軍吏曰、項氏世世將家、  
有名於楚。今欲舉大事、將非其人、不可。我倚名族、亡秦必矣。

(しばた のぼる 中京大学・三重大学非常勤講師)