

論 説

古代中国の軍事学

——西洋古典との比較から見えて来るもの——

笹 倉 秀 夫

はじめに

- 1 『孫子』
- 2 孫臏兵法書
- 3 『呉子』
- 4 『韓非子』
- 5 『六韜』
- 6 『三略』

おわりに

はじめに

筆者は、最近出版した『政治の覚醒』（東京大学出版会、2012年。以下、拙著と呼ぶ）においてマキアヴェッリの政治学と軍事学を、主対象の一つとして扱った。そして両方の学に特徴的なものとして、①客観性を重視し合理的であろうとする姿勢、②この姿勢を支える動態論的・機能論的・多元的な思考、③リーダーの徳性の重視・道徳尊重とマキアヴェッリズムとの共存の構造、④革新性と伝統性の共存の構造、⑤法・紀律重視の論理、を析出し、これらが古代ギリシャ・ローマ以来の軍事学の思考と共通していることをも論じた。そしてこの共通性の原因は、マキアヴェッリがクセ

ノフォン、フロンティヌス、ウェゲティウスらの古典的軍事学から直接学びとったことによるとともに、軍事学にはその性質上、上記のような思考が不可欠であり、すぐれた軍事学はそのような思考を駆使するものであることにも起因する、と説いた。

本稿では、この〈軍事学にはその性質上、上記のような思考が不可欠である〉という点を傍証するため、東洋の軍事学（『孫子』以来の中国の）を、西洋の古代以来の軍事学を踏まえつつ考察する（次号では、さらに近世日本の兵法をこの観点から扱う）。東西の軍事学は、ナポレオンが活躍する時代の直前まで、相互交渉がなかった。それゆえ、東西の軍事学が思想上・思想上、共有している点を捉えることができれば、「事物のもつ論理」（Natur der Sache）が人間の思考を規定する具体的態様が明らかになる。すなわち、軍事学がその扱う対象の性質上、いかなる思考や思想と結びつかざるをえないものなのか、それゆえまた、軍事で頭の訓練をした者は、いかなる思考や思想で政治の問題を扱うことになるのか、を解くカギを得られる⁽¹⁾。

加えて本稿では、東洋の古代以来の軍事学を西洋の古代以来の軍事学を念頭に置きつつ読むことによって、東洋の軍事学の、これまで認識されなかった諸側面を明らかにすることをも追求する（東洋の古代以来の軍事学を念頭に置いて西洋の古代以来の軍事学を考えることは、逆に、後者のこれまで認識されなかった諸側面をも明らかにするものでもある）。

東西軍事学を、上記のような、「事物のもつ論理」の視点に立って比較する作業は、そもそも西洋古代の軍事学の研究が進んでいないなかったし、そうした比較の視点が欠如していたために、これまで不可能であった。本稿は、この欠陥を解消しようとするものである。

以下では、『政治の覚醒』で西洋の軍事学を扱った際の重要論点の一つひとつ（とくに上記の①・②・③・⑤の点）が、東洋の軍事学でも軸軸とな

(1) 拙著『法思想史講義』上巻（東京大学出版会、2007）260頁以下参照。

っていることを明らかにするかたちで、両者の比較的考察を進める（ただし、対応する西洋の軍事学の記述がどのようなものであるかの詳細は、『政治の覚醒』の記述に委ねる）。

1 『孫子』

『孫子』⁽²⁾は、孔子と同時代の紀元前500年頃の孫武が書いたものに、後代に手が増えられて成った兵法書である。本稿の上述の視座から捉えたこの書の特徴は、(1) 客観性の重視、(2) 動態論的・機能論的・多元的なものの見方、(3) それを踏まえた行為の機動性、(4) 将帥の徳性・道徳の尊重、(5) 知謀（マキアヴェッリズム）の重視、(6) 紀律の強調にある。

多くの日本や中国の論者は、①〈『孫子』は東洋的「聖智」の書であって、西洋の知とは異質で、比較はできない〉とするか、②比較をする場合には、西洋の代表として、これまでの定説であるマキアヴェッリ像（マキアヴェッリスト的マキアヴェッリ）を措定し、『孫子』や『韓非子』と比較してきた。②の場合は、その手法の結果、比較される中国のこれらの古典もまた、俗流のマキアヴェッリ的な姿で現出してきた。これに対し本稿は、拙著で示した新しいマキアヴェッリ像を念頭に置きつつ比較をし直し、『孫子』等と、マキアヴェッリを含む西洋の古代以来の軍事学との間にある大きな近似性を示すとともに、『孫子』等と『韓非子』との重要な相違、マキアヴェッリを韓非と比定することの問題などをも、明らかにする。

(2) 訳は、原則として『孫子』（金谷治訳、岩波文庫、2000）による。以下、本文中に篇と節番号を示す。『孫子』（浅野裕一訳、講談社学術文庫、1997）。河野収『竹簡 孫子入門』（大学教育社、1982）。

(3) 典型的には、村山孚『韓非子とマキアベリ：権謀術数の人間学』（産業能率大学出版部、1983）がある。

(1) 客観的態度

孫武は、自軍と敵軍の状況、敵の計略、戦場の形状や自然現象などに対する正確な認識を重視する。孫武はたとえば、敵の意図や地形の観察を説く：「故に諸侯の謀を知らざる者は、予め交^ひわること能わず。山林・險阻・沮^し沢の形を知らざる者は、軍を行^くること能わず。郷導を用いざる者は、地の利を得ること能わず」(軍争篇第七-2)。次の箇所も、敵と味方の分析と地形、天候の観察に関わる：「吾が卒の以て撃つべきを知るも、而も敵の撃つべからざるを知らざるは、勝の半ばなり。敵の撃つべきを知るも、而も吾が卒の以て撃つべからざるを知らざるは、勝の半ばなり。敵の撃つべきを知り吾が卒の以て撃つべきを知るも、而も地形の以て戦うべからざるを知らざるは、勝の半ばなり。故に兵を知る者は、動いて迷わず、挙げて窮せず。故に曰く、彼を知りて己れを知れば、勝 乃ち殆うからず。地を知りて天を知れば、勝 乃ち全うすべし」(地形篇第十-5)。このような忠告は、その他にも多数見られる(謀攻篇第三-5、虚实篇第六-5、九地篇第十一-1・3・4・7、火攻篇第十二-4、用間篇第十三-1など)。

『孫子』では、これとの関連で、ことがらを構成要素に分けて一つひとつ検討する分析的思考が注目に値する。たとえば地形篇第十で地形を論じるときには、通じ開けた地形、妨げのある地形、枝道に分岐した地形、狭い地形などに分けて、それぞれにおいてどういう戦い方が有利で、どういう戦い方が不利かを論じる。九地篇第十一-1の九つの土地の形状についての論述、火攻篇第十二の「五火の変」、用間篇第十三のスパイ(問者)の五通りの用い方、などがそうである(抽象的な一般論を立てず、場合分けし個別具体的に論じる思考がマキアヴェッリにおいても重要であったこと、拙著で示したとおりである)。

孫武の合理主義は、迷信に対するかれの態度にも現れている：「敵の情を知らざる者は、不仁の至りなり。〔…〕故に明主賢將の動きて人に勝ち、成功の衆に出ずる所以の者は、先知なり、先知なる者は鬼神に取るべからず。事に象るべからず。度に験すべからず。必らず人に取りて敵の情を知

る者なり」(用間篇第十三-1)。すなわち、あらかじめ敵の状態を正確に認識しそれに備えるには、鬼神によって占ったり、先例から推測したり自然現象から推察したりしようとするのではなく、敵陣に実際にスパイを送り込んで情報を集めることが欠かせない、と言うのである。かれはまた、「祥を禁じ疑いを去らば、死に至るまで之く所なし」(九地篇第十一-4)と言う。敵国に侵入し決死の戦闘をするときには、人心を迷わす占いを禁じるべきだと、言うのである。これは、孔子や荀子(荀卿)においても重要な「世界の脱魔術化」(Entzauberung der Welt)への思考である⁽⁴⁾。

こうした認識のためには、自己を相対化して客体の中に正しく位置づける、自制に支えられた姿勢が必要である。孫武は、「主は怒りを以て師を興こすべからず。将は愠りを以て戦を致すべからず」(火攻篇第十二-4)と述べているが、この自己客観化が、客観的な対象認識の前提である。

自軍、敵軍、環境、そして自己自身に対する、こうした客観的な認識の姿勢は、拙著で重視した、西洋の「賢明」(prudentia)の徳性に関係する。

(2) 動態論的・機能論的・多元的思考

これらは、物事を、不断にそれ自体の運動・変化に即して見、また既成観念にとらわれずに考え、そうした認識を基礎にして柔軟に行動していくことを意味する。それゆえこれはまた、自己相対化(=自分から距離を置く精神)やパラドックスの感覚にも関わる。これもまた、「賢明」の徳性の一部である。この態度は、たとえば『孫子』九変篇第八-1の、「帰師には過むること勿かれ、圍師には必ず闕き、窮寇には迫ること勿かれ」(=敗走する敵を深追いするな、包圍下にある敵には逃げ場を与えよ、絶体絶命の窮地にある敵には手を出すな)に表れている。拙著でウェゲティウスやマキアヴェッリに見た、<敗走する敵を無秩序に深追いするとかえって迎撃されて形勢が逆になる。敵を絶望の状態に追い詰めると、死力を尽くして防

(4) 孫武の合理的態度については、館野正美『『孫子』と『老子』』(加地伸行編『孫子の世界』、新人物往来社、1984)199頁参照。

衛しようとし恐ろしく強力となる〉である。これは、自他の関係を固定的に見ない思考にも関わる。

動態論的な思考はさらに、「乱は治に生じ、怯は勇に生じ、弱は強に生ず。治乱は数なり。勇怯は勢なり。強弱は形なり」(勢篇第五-4)というパラドキシカルな命題群にも出ている。これは、戦闘の展開次第でこちらの状態も激変することをわきまえよ、との警告である。当初は、態勢を整えていても乱戦のなかで編成(=「数」)を崩すことで急速に乱れる、勇気満々でも戦いの流れ(=「勢」)により急に狼狽が起こる、強さを誇っていても守備・攻撃の態勢(=「形」)を失えば虚弱に激変する、という動態論的認識である。作戦篇第二-1に「故に用兵の害を知るを尽くさざる者は、則ち用兵の利をも知るを尽くすこと能わず」とあるのも、〈戦争のもたらす害を十分わきまえてはじめて、戦争を害少なく活用できる〉という、弁証法的・多元的な認識に関係している。マキアヴェッリが、「天国へあやまたずに行くには、地獄へ行く道をよくわきまえてそれに踏み入らないことだ」と言ったときの思考(拙著68、365頁)である。

多元的な思考は、「智者の慮は必ず利害に^{まじ}雑う」(九変篇第八-4)、すなわち、利に関してはその害を、害についてはその利を、相互に見比べて考えるという命題に現れている⁽⁵⁾。孫武はこの立場から、さらに次のようなかたちで、一面的で固定化した思考に対し、パラドキシカルな言明でもって警告している：「故に將に五危あり。必死は殺され、必生は虜にされ、忿速は侮られ、廉潔は辱しめられ、愛民は煩さる。凡そ此の五つの者は將の過ちなり、用兵の災なり」(九変篇第八-7)。「必死」、すなわち死をも恐れぬ闘志は大切だが、闘志だけだと認識の客観性やバランス感覚を欠き、臨機応変に動けず、敵に裏をかかれ死ぬ羽目となる。偽らない「廉潔」は、それ自体は大切だが、それらも絶対化され一面的に追求されると、必要な

(5) 荻生徂徠『孫子國字解』(『漢籍國字解全集』第10巻、1791・寛政3年)194頁は、『孫子』九変篇第八-7の「故に將に五危あり」について、「利に害は離れぬものゆへ、五危其内に具はる」と述べている。楯の反面を見る思考である。

ときに知謀的手段や暴力的措置がとれず、敵の計略にかかりやすくもなる。「愛民」も、それ自体は大切だが、一面化すると臣下を甘やかし増長させることになり、また紀律化や訓練が徹底されず、いざというときに戦えない。まさにこれは、マキアヴェッリが『君主論』において、「人の恨みは、ひとり悪行のみならず、善行からもまた生まれる」（第19章）とか、君主が「あまりに憐れみぶか」ければ「混乱状態を招く」（第17章）とかといったパラドックによって、リーダーの複眼的な見方、自分の客観的コントロールを説いたときの思考である。

（3）行動の柔軟性・機敏性

自軍・敵軍・環境についてのリアリスティックで動態論的・機能論的・多元的な認識は、行動の柔軟性（変幻自在）・機敏性（臨機応変な対応）のために重要である。これもまた、「賢明」の徳性に関わる。柔軟性・機敏性を説くことが孫武の軍事学の根幹だとも言えるほどだから、これに関わる言明は数が多い。たとえば、主客の関係の多様性に対応した行動の柔軟性を孫武は、「朝の気は鋭、昼の気は惰、暮れの気は帰。故に善く兵を用うる者は、其の鋭気を避けて其の惰気を撃つ。此れ気を治むる者なり」（軍争篇第七-4）と説く。これは、敵軍をよく観察し変化に即して攻撃せよということである。兵士の戦闘意欲は一日の時の経過によって変化する。敵が朝、鋭気であれば、衝突を避ける。昼、惰気にある敵、暮れに帰気にある敵は撃つ。敵の状況に応じて臨機応変・機敏に戦術を変えるべきことは、次のように語られてもいる：「故に用兵の法は、十なれば則ちこれを囲み、五なれば則ちこれを攻め、倍すれば則ちこれを分かち、敵すれば則能^{すなわち}これと戦い、少なければ則能^しこれを逃れ、若かざれば〔勝ち目がなければ〕則能これを避く。故に小敵の堅は大敵の擒^{きん}なり」（謀攻篇第三-3）。精神主義ではなく、客観的に自他を相関において位置づけつつ、戦うのである。

次の言明も「兵に常勢な」しという語に集約されるように、行動の機動

性・臨機応変——それを可能にするのは動態論的な思考である——に関わっている：「夫れ兵の形は水に象る。水の行は高きを避けて下きに趨く。兵の形は実を避けて虚を撃つ。水は地に因りて流れを制し、兵は敵に因りて勝を制す。故に兵に常勢なく、水に常形なし。能く敵に因りて変化して勝を取る者、これを神と謂う」（虚実篇第六-7）。同じ思想は、「故に其の戦い勝つや復さずして、形に無窮に应ず」（虚実篇第六-6）にも、出ている。孫武の有名な「風林火山」の教え（軍争篇第七-3）の「風林火」もまた、この種の思考と行動とに関係する（「疾如風」は行動の迅速性、「侵掠如火」は攻撃の激しさを指すこと明らかだが、「其徐如林」もまた、敵に先行して陣を取り、疲れて到着する敵を静かに待ち構えていることだとされる。すなわちこれは、動と静を併存させている。「不動如山」はその静を原理とする）。しかもここでは、「権を懸けて而して動く、迂直の計を先知する者は勝つ」、すなわち、あらかじめあらゆる可能性を読み、採るべき手段の善し悪しを識別した者、結果的に相手に先んじて到着する術を知っている者が勝つと、先を読む賢明の徳や機敏性が前提にされている。

上記の思想を定式化したのが、九地篇第十一-6の次の言明である。

「將軍の事は、静かにして以て幽く、正しくして以て治まる。能く士卒の耳目を愚にして、これをして知ること無からしむ。其の事を易え、其の謀を革め、人をして慮ることを得ざらしむ。〔…〕驅られて往き、驅られて来たるも、之く所を知る莫し。三軍の衆を聚めてこれを險に投ずるは、此れ將軍の事なり。九地の変、屈伸の利、人情の理は、察せざるべからざるなり」。

ここでは、将帥の心の深さ、すなわち泰然自若とともに、認識的的確さ・判断の鋭さ・アイデアの斬新さによってかれの意図が推察不可能なまでに柔軟であることが、説かれている。また、「能く士卒の耳目を愚にして、これをして知ること無からしむ」とあるように、兵士が作戦を知らされずとも、迷い疑うことなく将帥に従ってくる信頼関係が前提になっている。このためにはまず、兵士を訓練によって、敏速に機械的な行動が採れるところまで装置化しておかなければならない（＝紀律）：自分自身と兵

士とを陶冶しえてはじめて、機動的であるがゆえに敵に対しその正体を現さない「虚実の策」が採れる。後に見る、知謀もこの関連で問題になることである（上の「其の謀を革め」に注目）。

（４）将帥の徳性・道徳尊重

上にあったように、軍の機動性は軍の団結に支えられており、それをもたらすのは将帥の徳性・道徳尊重と紀律である。ここでは、この徳性・道徳尊重について見ておこう。

孫武は計篇第一—1で、君主が戦争に備える際に考慮すべき五つの要素として、道、天、地、将、法を挙げている。このうちの「将」とは、君主が高い徳性の将帥を求めるべきだとうことである。そして、この将帥の徳性については、「将とは智・信・仁・勇・嚴なり」と言う。後述のように孫武はまた、「仁義」（114頁）ないし「道」（中身の一つは「道義」である。112頁）を重視する。そこでこれらを合算すると、『孫子』の尊ぶ徳性の全体は、智・信・仁・勇・嚴・義の六つであることとなる。⁽⁶⁾

ところで、拙著で見たように、西洋のエリートが備えるべきだとされる徳性は、古代以来、「四元徳」としてあった：prudentia（賢明）、iustitia（正義）、fortitudo（勇気）、temperantia（自制）である。これを『孫子』の上記六つの徳性と照合すると、「智」がprudentiaに、「信」と「義」がiustitiaに、「勇」がfortitudoに、「嚴」が自分に嚴しいという面でtemperantiaに対応している。（「仁」は、西洋で重視されるhumanitas（人間味）に対応しており、「嚴」は、部下を厳しくしつけ規律下に置く（自分には自制を強いる）⁽⁷⁾という点ではdisciplina（紀律）に対応している。

（6） 同時代人の孔子の五常の徳は、仁・義・礼・智・信である。したがって、孫武と孔子の間では、孫武の「勇・嚴」を除く他は、枢要な徳が重なっている。

（7） 武内義雄『孫子の研究』（1944。『武内義雄全集』第7巻、角川書店、195頁）は、「嚴とは威儀があっておごそかなる意、具体的には刑を明らかにすることである」と言う。外に対する罰による規律の貫徹、自分に対する自制が、紀律化である。

このようにして、相互交渉のなかった東洋と西洋で、政治的・軍事的エリートが備えるべき徳性のリストは——「事物のもつ論理」の作用の結果——みごとに一致しているのである。本稿は、こうした一致が何を意味するかの検討を課題の一つとする。以下、これを踏まえて、孫武の道德論を見てみよう。

まず第一に、注目すべきなのは、「道」の重視である。かれは、「道とは民をして上と意を同じうすることなり。故にこれと死す可く、これと生く可くして、危きを畏れざらしむなり」(計篇第一-1)と言う。これは、日頃から軍事・統治上の「道」(ここでは基本的行為原則)が遵守され、その結果「民」(民衆・兵士)と「上」(為政者・将帥)との間に信頼関係、意思疎通があるところでのみ、いざ戦争のときに兵士はリーダーと死生を共にする覚悟になってくれる。こういうかたちで軍が一丸となれてはじめて、戦闘において「勢」が出てくる、ということである。そしてこのためには為政者・将帥は、①大義名分を鮮明にすることとともに、②自分たちを人格的に高めること、③道義・礼を重んじること、に努めなければならない。リーダーの人格に心服してはじめて、兵士はかれの道具になりきれる。〈有能だが、裏がありそうだ〉と思われたり、〈知謀に頼るだけの、汚い奴だ〉との印象を与えてしまったりしたのでは、兵士はすすんで戦ってはくれず、したがって軍を有効に動かせない。軍団の戦闘性はこのように、将帥の徳性や道德性に強く依存しているのである。

第二に、孫武は、将帥の強烈な自立性を説く。戦場で将帥は、その専門的で現場に即した判断によって、必要に応じて君命に反してでも、適切に行動する必要がある。「君命に受けざる所有り」(九変篇第八-2)である。勝利が確実だと判断すれば、君主の指示に反してでも攻撃する。敗北が確実だと判断すれば、君主の指示に反してでも退却する。「戦道必ず勝たば、主は戦う無かれと曰うとも必ず戦いて可なり。戦道必ず勝たずんば、主は戦えと曰うとも戦い無くして可なり」と。そのためには、自分の名誉を惜しんだり罰せられることを恐れて君主の意向を気にすることは、しない。

君主の主観とは別のものとしての「国」を考え、「国の宝」である民（兵士）をむやみに失わない立場を貫くのである。「故に進んで名を求めず、退いて罪を避けず、唯だ民を是れ保ちて而して利の主に合うは、国の宝なり」⁽⁸⁾（以上、地形篇第十-3）である。君主の側にも、この原理の自覚、それを尊重する覚悟・自制が求められる。（もちろん、ケースによっては、高度の政治的判断にもとづいて出された君命に従って、攻撃を中止したり全滅したりすることも、将帥の任務ではある）。

（5）知謀の重視

マキアヴェッツリズムは、すでに『孫子』では冒頭（計篇第一）から強調されている。孫武にとっても大切なのは、単に敵に勝利することではなく、どのようにして、自軍の犠牲を減らし効果的に勝利するかにあった。「凡そ用兵の法は、国を全うするを上と為し、国を破るはこれに次ぐ。軍を全うするを上と為し、軍を破るはこれに次ぐ。〔…〕戦わずして人の兵を屈するは善の善なる者なり」（謀攻篇第三-1）である。この軍事・戦争の経済のためには、正面戦以外の方法が大切であるが、中でももっとも効果的であるのが、知謀を活用した謀略戦である。かれは言う：「兵頓れずして利全くすべし。これ謀攻の法なり」（謀攻篇第三-2）。

知謀の具体例は、計篇第一-3に次のように出ている：「兵とは詭道なり。故に、能なるもこれに不能を示し、用なるもこれに不用を示し、近くともこれに遠きを示し、遠くともこれに近きを示し、利にしてこれを誘い、乱にしてこれを取り、実にしてこれに備え、強にしてこれを避け、怒にしてこれを撓^{みだ}し、卑にしてこれに驕らせ、佚にしてこれを勞し、親にしてこれを離す。其の無備を攻め、其の不意に出ず。これ兵家の勢、先〔出

(8) 徂徠はこの箇所解説において、次のように安民の立場を出している。「心君と民と両方へ跨がり、一すじになき様なれども、民を安んずること君たる職分の第一にて〔…〕、合戦をするも民を安んずべきためなり、君の為になること是にすぎたることなし、民を安んぜねば終には国亡ぶ」（前掲注5）『孫子國字解』247頁）。

陣前)には伝うべからざるなり」。ここで言う詭道とは、「千変万化して、一定の格を守らぬこと」(荻生徂徠(前掲注5)『孫子國字解』(24頁))、すなわち、自己を隠したり変装したり虚言によったりして敵の虚を突く知的戦術である。これも戦争における基本的行為原則であるから、「道」なのである。こうした「戦わずして」勝つ戦法は、われわれが拙著でマキアヴェッリやフロンティヌス、ウェゲティウスにおいて見たものと変わらない。

詭道は、正々堂々と戦うという正義には反するし、相手をたぶらかす点では道徳にも反する面をもつ。だが孫武においてこの、正義・道徳から外れる行為は、将帥の徳性重視や戦争における正義・道徳性の尊重とも共存していた。前述のように、将帥はその正義・公正さの徳性、人としての偉大さ、度量の深さ、賢明さなどの徳性によって兵士から信頼を受ける存在でなければならない。また非道徳な手段の行使も、こうしたかたちで、徳性を備えている人間が行使してはじめて、人びとから許容される。偉大な人物は、そこまで賢明で、かつ度量が大きい、複合的な思考の人でなければならない。この点も、マキアヴェッリらにおいてと変わらない。

この典型例としてあるのが、スパイ(用間)をめぐる議論である。用間篇第十三は、このスパイを、的確な認識のためにも欠かせないとする。用間では、敵をだますことが軸となる。用間は、この点では反正義・反道徳の要素をもつ。しかしこのスパイの活用態様も、われわれがマキアヴェッリらに見たものと変わらない⁽⁹⁾。すなわち孫武においても、スパイを使う将帥は、スパイとの間に強い信頼関係を築き、精神的な一体性を確立してはならない：「故に三軍の親は間より親しきは莫く、賞は間より厚きは莫く、事は間より密なるは莫し。聖智に非ざれば間を用いること能わず、仁義に非れば間を使うこと能わず、微妙に非れば間の実を得ること能わず」と(用間篇第十三-3)。ここで「聖智」・「微妙」は、賢明を意味し、また「仁義」は、上述のように人間味と正義を意味する。将帥が高い徳性

(9) この点では、逆に敵の謀略を逆手にとりたかさも、大切である。これが「反間」(逆スパイ)の問題である。(『孫子』用間篇第十三-5)

をもちスパイを心服させられることが、欠かせないのである。つまり、スパイ活用という謀略戦の場、すなわち反道徳性・性悪説的人間観が支配していそうな場においても、孫武は道徳性の重要さを、マキアヴェッリらと同様に、見ているのである。⁽¹⁰⁾

（6）紀律

前述のように軍隊は、将帥が機動的に動かすことができるためには、規律によって装置化されていなければならない。「善く兵を用うる者は、道を修めて法を保つ。故に能く勝敗の正と為る」（形篇第四-3）とあるところの「法」とは規律のことである（「道を修めて法を保つ」とは、軍事上の基本原則尊重の一環として軍法を重視するということである）。軍隊は、よく訓練されていることによって、命令を受けて敏速に動け、統合力によって強さを発揮するのである。「夫れ金鼓・旌旗なる者は人の耳目を一にする所以なり。人既に専一なれば、則ち勇者も独り進むことを得ず、怯者も独り退くことを得ず。紛紛紜紜、鬪乱して乱るべからず、渾々沌沌、形円くして敗るべからず。此れ衆を用うるの法なり」（軍争篇第七-4）である。

前述した「将とは智・信・仁・勇・嚴なり」（計篇第一-1）における「嚴」とはマキアヴェッリが言うところの「畏れられること」であり、「仁」とは「愛されること」であり、「信」とは信頼され尊敬されることである。紀律を徹底させるためには、将帥は兵士に対し、厳格さとともに人格的な偉大さ・深遠さ・人間味をもって臨まなければならない。

別言すれば君主は、マキアヴェッリが言うように、「人間」であるとともに「ライオン」でもあるべきなのである（もう一つの、「狐」は、前述

(10) 徂徠はこの箇所についての注解で、スパイを使う者には他方で高い徳性が備わっていないなければならないことを、次のように指摘している。「将たるものに仁義の徳なき時は、人の心を結ぶことならぬゆえ、間を使ふことならぬなり、仁を以て恩を施し、義を以て人の義心をはげます、深く将の恩に感じて義心ふるひ起る時は、命を塵芥よりも軽んじて君の用に立つなり」（前掲注5）『孫子國字解』343頁。ここでも、非道徳が高い徳性に支えられている、という認識が出ている。

(5) の知謀の問題である)。この「人間」と「ライオン」に関しては、孫武は、次のように言う、

「卒を視ること嬰兒の如し、故にこれと〔敵が待ち伏せているかも知れない〕深谿に赴くべし。卒を視ること愛子の如し、故にこれと俱に死すべし。厚くして使うこと能わず、愛して令すること能わず、乱れて治むること能わざれば、譬えば驕子の若く、用うべからざるなり」(地形篇第十-4)。

すなわち将帥は、一方では、兵士たちを愛情ある指導性で導きつつ、しかしそうしたあり方を絶対化しそれに一面化せず、他方では厳格な紀律によってかれらを従わせる統合力をも発揮せねばならない。将帥は、「兵士から愛されるとともに畏られる」(farsi amare e temere da' populi) こと(11)に心がける、複合的存在でなければならないのである。

(11) 孫武の人間観については、田中麻紗巳「孫子の人間観」(加地伸行編前掲注4『孫子の世界』)が興味深い。田中は、一方で、将帥に対し兵卒を利益誘導によって動かせ、また、その生存本能を利用して戦うべきこと(背水の陣など、窮地に陥れて戦わせること)を説く点では、孫武が性悪説につながる動物の人間観にあったとする。しかし田中は、孫武に同時に道徳的理想主義の側面があることをも、次のように正しく指摘している:「だが、『孫子』には、苦楽を共有してくれることに感激し、人間らしい慈愛の心に感動する民も説かれていた。感銘し、感激する兵士は、損得や生死を度外視して、全力を尽くして働くこともあると、指摘していた。すなわち、『孫子』は人間を利己的な存在と捉えながら、同時に、道義的行為をなす者としても見ていたことになる。人間を多様な面から理解し、そして戦いにおいて、勝利の目的のために、この人間を効率的にあやつる法を、『孫子』は求めたのである」(同上183頁)。ここには、われわれが『政治の覚醒』において、マキアヴェリの人間観について論じたこと(=単純な性悪論は採られていないこと)と同様のことが、指摘されている。

以下は私見だが、このことはまた、孫武が「性善か性悪か」「道徳か政治か」の硬直的な二者択一の思考——この思考は韓非には特徴的である——の人ではなかったこと、を意味する。かれもマキアヴェリも、人間を動態論的・機能論的・多元的に捉え、その多様性に即して対処すべきことを強調している。かれらにとって、欲望や本能によって動く人間がまた道徳的理想主義の面を見せることは、けっして自己矛盾(アポリア)でも自己欺瞞でもなかった。マキアヴェリや孫武の戦術・政治理論がマキアヴェリズムの側面と道徳的理想主義の側面とをともにもっているのも、このことと対応している。後述のようにわれわれが徂徠を——荀子や韓非と以上に——孫武と結びつける(本書注18参照)のも、この点による。

こうして、上述の「仁」と「嚴」との関係づけの問題が出てくる。この点については、孫武は行軍篇第九の結びで、次のように重要な指摘をしている。

「卒未だ親附せざるに而もこれを罰すれば、則ち服せず。服せざれば則ち用い難きなり。卒已に親附せるに而も罰行なわれざれば、則ち用うべからざるなり。故にこれを合するに文を以てし、これを斉うるに武を以てする。是を必取と謂う。令 素より行なわれて、以て其の民を教うれば則ち民服す。令 素より起なわれずして、以て其の民を教うれば則ち民服せず。令の素より信なる者は衆と相い得るなり」（行軍篇第九-9）。

すなわち、兵士たちと将帥との間に信頼関係ができていないのに、その将帥が法令を厳格適用して懲罰すると、兵士たちはそれに反感をもち、深刻な禍根が残る。しかしまた、兵士たちが将帥になつているからといって法令厳守・紀律化を怠ると、いざというときに命令しても有効に動けない。人間性と厳格さ、愛されることと畏れられることが、ともに必要な⁽¹²⁾のである。

以上を要するに、孫武の軍事学は、①客観的で動態論的・機能論的・多元的なりアリスティックな思考を内在させ、局面を工夫と勇氣と自制によって切り開いていくリーダーの徳性、②マキアヴェッリズムと道徳性・徳性の結合、③紀律重視、から成り立っており、その全体像は、マキアヴェッリやフロンティヌス、ヴェゲティウスにおいて見たものと驚くほど似ている。われわれはこのようなかたちで、すぐれた軍事学が戦争というものの客観的關係に規定されて、西洋と東洋で共通した思考現象を生み出した⁽¹³⁾事実を確認するのである。

(12) 徂徠はこの箇所について、(前掲注5)『孫子國字解』(228頁)で、「其身に罪ありてさへ死をいやがる人を、いかにして罪なきに殺さるべき、軍^{いさ}にては罪なき士卒を敵と戦はせて、死なしむることなれば、よくよく上を親しむ心あるに非んば、用に立つまじきなりと云意なり」と、正しく述べている。

(13) 東西のこの共通性の原因については、次の指摘を参照：「軍事的な思考はきわめてプラグマティックたらざるをえない。なぜならそれは、地勢、社会、経済、政治が実際にどうであるかを前提にしているし、戦争に解決を期待されている問題や

2 孫臏兵法書

孫臏^{そんびん}は、紀元前 4 世紀頃の齊の武将で、孫武の子孫と言われる。その兵法書竹簡が 1972 年 4 月に中国山東省臨沂銀雀山の前漢代の墓から発掘された。この書は欠損が多いが、本稿の視座から、思想的要素を抽出してまとめると、次の通りである。

(i) 軍事と道徳の非連続化 「我、仁義を責み、礼楽に式^{のつと}り、衣裳を垂れて、もって争奪を禁ぜんとすと。これ堯舜も欲せざるにあらず。得べからず、故に兵を挙げてこれを繩^{ただ}す〔天下をまとめる〕」(見威王・65頁)。いくらリーダーが道徳的に、威厳ある儀式を重んじつつ振る舞っても、軍事的な実力を欠いては、統合はできない。マキアヴェッリが指摘した、「武器なき預言者」の問題性である。(もっとも、武器はあっても預言者的なカリスマ性、それを支える徳性がなければ、また武器を濫用すれば、人は従わない。)

(ii) 客観性・動態論的な認識の尊重 孫臏は、「道」を重視する。「道」とは、孫武においてそうであったように、行動上、踏まえるべき基本原則のことである。将帥は、社会や自然界、人間、敵・味方がどういう性質・状態かを正確に認識し、それらに照応させて適切な行動を工夫するのである。かれによれば、戦争においても「道を知る者は、上は天の道を知り、

紛争を引き起こす、その他の、しばしば暫時的な諸要素にも依存している。[…]
 軍事的な思考の歴史は、純粋理性ではなく応用理性の歴史である」。Peter Paret, Introduction to: *Makers of Modern Strategy*, Princeton University Press, 1971.

(14) 同じ墓から、『竹簡孫子』も発見された。これは判読された部分が、今日流布している『魏武注孫子』(曹操が抜粋し孫武の原著に近い13篇に直したもの)と、ほぼ一致している。このことから、孫武は孫臏とは別人であること、曹操は孫武の原著に他の人びとによる記述が加わって82篇となっていたものを13篇に整理し注を付けたこと、その際曹操は孫武の原著部分はそのままだに維持したこと、が分かった。

(15) 訳は、原則として『孫臏兵法』(村山孚訳、徳間書店、1976)による。以下、節名と頁数を本文中に示す。

下は地の理を知り、内はその民の心を得、外は敵の情を知」ることが肝腎である（八陣・100頁）。確かに戦争では、主体の力量（兵士の数、財力、軍備の高い質など）が重要ではある。しかし、それ以上に重要なのは、「道」をわきまえて動くことである。「その徳は道にあり」（纂卒・90頁）とは、「道」を踏まえてこそ、軍隊はその強みを発揮できるということである。かれは次のようにも、言っている、

「衆^{おお}い者は勝たんか。すなわち算を投じて戦うのみ。富める者は勝たんか。すなわち粟を量りて戦うのみ。兵利にして甲堅きは勝たんか。すなわち勝つこと知り易し。故に富みていまだ安きに居らず、貧にしていまだ危きに居らず、衆にしていまだ勝に居らず、少にして〔いまだ敗に居らず〕もって勝敗安危を決するものは、道なり」（客主人分・164頁）。

主体的条件に加えて、敵と場の客観的状況への適切な対応・術の工夫が、大切なのである。

孫臏の客観性重視は、次の部分にも明確である：「權、勢、謀、詐は、兵の急なるものか」。孫子曰く、「あらず」。「しからばその急なるものは何ぞや」。孫子曰く、「敵を料り險を計り、必ず遠近を察し」、と」（威王問・75頁）。客観的な条件、状況に即応し、それを有利に使え、ということである。そして、この認識から得た豊富なデータにもとづいて、「陣すれば八陣の経^{みち}を知りて、勝を見れば戦い、見えざれば諍〔静〕す、これ王者の将なり」（八陣・100頁）というかたちで柔軟・機敏に行動するのである。

「それ兵は、恒勢^{たの}を士むにあらざるなり」（見威王・64頁）とは、戦闘における勢いは一定不変ではなく絶えず変化するもの、それに合わせられる動態論的思考が重要だということである。戦闘の場の条件、時間・季節の変化を正しくわきまえて、行為しなければならないことは、次のようにも説かれる：「天地の理、至れば返り、盈れば敗る。〔日月〕これなり〔日月のように、昇降、満ち欠けがある〕。興に代わり廢に代わる、四時これなり〔季節のように変化がある〕。〔…〕戦いは、形をもって相勝する者なり。形はもって勝つべからざるなきも、その勝つゆえんの形を知るなし。

形勝の変、天地と相敵^つき、しかも窮まらず。形勝は、楚越の竹をもってこれを書するも足らず」(奇正・212頁)。それゆえまた、相手と戦うにも、相手の示す多様な状態・動きを見抜き、それに即応していかねばならない：「威王曰く、「一をもって十を撃つ〔10倍の敵を倒す〕に、道ありや」。孫子曰く、「あり、その無備を攻め、その不意に出ず」(威王問・72頁)。

(iii) バランス感覚 孫臏は、「兵に五恭、五暴あり」と言う。「恭」(慎み深いこと)と「暴」(實力を行使すること)とは、軍事行動にともに欠かせないが、敵国内で「恭」すぎると自軍は窮乏する、といて「暴」すぎると敵の計略にかけられたり・自軍が消耗したりする。それゆえ、両方をうまくバランス化することが欠かせない、「ゆえに五恭、五暴は必ず相錯せしむるなり」(五名・五恭・174-175頁)なのである。

(iv) リーダーの徳性・道徳 将帥の必要な徳性として孫臏は、義・信・智・決・仁・徳を挙げる。ここで、智は認識・判断の的確さや知謀に、決は決断力・勇気に関わる。義・信については、義でなければ厳たりえず、厳でなければ威がなく、威がなければ決死の戦いはできない、信がなくても同様だと孫臏は言う。義・信は、ルール・紀律を徹底させるうえで不可欠だとされているのである(将義・184頁)。義についてはまた、「卒寡くして兵強きは、義あればなり。〔…〕戦いて義なくば、天下、よくもって固くかつ強き者なし」(見威王・64頁)とある。戦いの大義名分が兵士の士気には不可欠だ、との——孫武でも見た——見方である。「幸多く、衆怠るは敗るべきなり」(将失・193頁)とは、ひいきの不公平が団結を弱めるということである。

孫臏はまた、兵士が将帥と死をともにしてくれるのは、将帥に高い徳性があるときだと言う：「威王曰く、「民をしてもとより聴かしむるは、いかん」。孫子曰く、「もとより信にす」(威王問・72頁)。すなわち、日頃から信頼関係をしっかり保っておれば、兵士は将帥の命令をよく聴く、ということである。「その〔兵の〕利は、信に在り」(纂卒・91頁)、とは、上下の信頼関係があってはじめて、軍が機能を高める、ということである。逆

に、上下の不信感が敗北を招く：「疑多く、衆疑うは敗るべきなり」（将失・193頁）、と。

そして孫臏は逆に、敗將の傾向としては、次のものを挙げている：「不能なれども自ら能とす。驕、位に貪、財に貪、軽、遅、勇寡^{すく}なし、勇なれども弱、信寡なし〔…〕決寡なし、緩、怠、〔…〕賊〔残虐〕、自ら私す〔自分勝手〕、自ら乱す〔紀律を破る〕」（将敗・189頁）。これは、自制心＝徳の欠如である。

以上からすると孫臏において義・信は *iustitia*、智は *prudentia*、勇・決は *fortitudo*、徳は *temperantia* に、〔仁は *humanitas* に、〕対応する。すなわち孫武におけると同様、西洋の「四元徳」との一致が確認できる。

安民の重視も、孫武と同様に見られる。「民^{きゆう}賒たるは、われ賒たるゆえんなり」（行纂・122頁）とは、民衆の生活が豊かで安定して初めて強い軍隊が編成可能である。その強い軍隊をもって初めて、君主・国家は安泰である、の意である。「兵、民を失うは過を知らざればなり」（兵失・180頁）とは、軍事行動の害を知らないで兵士を動かし民衆を軍国主義的に総動員すると、民心を失うとの警告である。

軍事行動においても、「民その師に苦しむは、敗るべきなり」・「師^{つかる}老るは、敗るべきなり」（将失・192頁）といったかたちで、民を徴用し兵士を酷使することへの警告がなされている。「民を用うるにその性を得れば、令、行なわること流るるがごとし」（奇正・215頁）とは、人間の生理に合理的に適合させること、敗れたら交代させ、疲れたら休ませ、腹が減ったら食を与えるような、無理のない戦い方が肝腎だということである。

(v) 紀律 「その〔兵の〕勇は制にあり」（纂卒・91頁）とは、紀律が勇気ある兵士を育てる、ということである。「令、行われず、衆、壺ならざるは敗るべきなり」・「下、服せず、衆、用をなさざるは、敗るべきなり」（将失・192頁）とは、これとは反対に、紀律のなさが、敗北への道であるという警告である。

以上のような点で、孫臏の思想と思考は（陰陽五行説など後代の思想の影

響も見られるものの)、孫武の思想と思考と基本線が似通っている。孫武の理論を学んだという点もあるが、戦争ということがらのもつ倫理、兵法の性質がそうした思考を涵養したということでもある。

3 『呉子』

⁽¹⁶⁾ 『呉子』は、『孫子』と並び中国兵法書古典の双璧を成す書で、戦国末から漢代の間に成立したと考えられている(著者とされる呉起は、紀元前四世紀の初めに衛に生れ、曾子の門で数年間儒学を修業したのち、魯・魏・楚に仕えた)。「呉子」は、序と六篇(図国、料敵、治兵、論将、応変、励士)から成り立つ。その根底にあるものを、本稿の視座から、(1)客観的・合理的な精神的態度、(2)道徳、(3)紀律、に分けて論じよう。

(3) 客観的・合理的態度

(i) 複合的な思考 『呉子』においても、この思考が重要な柱を成す。そもそも、この書の冒頭の「呉起儒服して、兵機をもつて魏の文侯に見ゆ」(序)ということばからしてこの思考を表している。儒教的な徳治主義に一面化するのでもなく、兵法家として武断主義に一面化するのでもなく、文徳と武備の双方を国造りに共に生かしていこうとする基本姿勢が仮託されている。実際、『呉子』は、文武の統合の立場について次のように述べる：「昔、承桑氏の君は、徳を修め武を廃して、もつてその国を滅ぼせり。有扈氏の君は、衆を恃み勇を好んで、もつてその社稷を喪へり。明主はこれを鑒みて、必ず内は文徳を修め、外は武備を治む」(序)。内政における徳治の重視と、他国に対する軍備の重視の共存ということである。

この複合性は、将帥のエートスや実践原理としても重視される：「それ

(16) 松井武男『呉子』(明德出版社、中国古典新書、1971)。

文武を綏^すぶるは、軍の将なり、剛柔を兼ねるは、兵の事なり。凡そ人の将を論ずる、常に勇に観る。勇の将におけるは、乃ち数分の一のみ。それ勇者は必ず軽く合ふ。軽く合ひて、利を知らざるは、いまだ可ならざるなり」(論将第四)。一面的な勇者、単に勇気があるだけでは、状況の有利不利を冷静に判断して適切な行動を採ることができない。武力に一面化するのではなく、それを相対化できるような教養人で、かつ人格者でもなければならぬ、というのである。このような将帥に率いられて初めて、軍は戦闘の場で「剛柔を兼ねる」、すなわち変幻自在の機動性を発揮できる。

(ii) 場合分け思考 ものごと・対象を一般論で片付けるのではなく、その構成部分・場合に分解し、それぞれの特徴に対応した行動の在り方を考えるのも、『呉子』の基本的姿勢である。たとえば、戦争の原因に関して「およそ兵の起る所のもの、五あり」とし、戦争をこれらの原因によって五つに分類する。そして、敵の種類をもその性格に応じて五つに分け、それぞれに応じた適切な基本的対応策を提言する：「義は必ず礼をもつて服す。強は必ず謙をもつて服す。剛は必ず辞をもつて服す。暴は必ず詐をもつて服す。逆は必ず権をもつて服す」(図国第一)。すなわち、大義のために戦闘行為に出た敵軍に対しては、そのことに敬意を示して礼儀にかなった扱いで矛を取めさせる。大軍の強兵に対しては、下手に出てスキを狙う。憤りの激しい剛兵に対しては、うまい言葉ではぐらかす。貪欲な暴兵は、利益で釣る。反乱軍の逆兵は、上手な計略で陥れる、といった具合にである。

的確な対象把握によってケースを分け、それに応じた作戦行動を採ることの提起は、第二篇(料敵)では主題となっている。呉起が仕えている魏と覇を争っている6国について、その一つ一つの性格を分析し、それに対応した戦略を提起するというものである。たとえば楚については、「楚の性は弱、その地は広し。その政は騒がしく、その民は疲る。故に整へども久しからず。これを撃つのは、その屯を襲ひ乱して、まづその気を奪ひ、軽く進み速かに退きて、弊らせてこれを勞し、与に争ひ戦ふことなく

んば、その軍、敗るべし」といった、大国のために集中性を欠いていることに乗じて、正面戦を避けた敵国攪乱の作戦である。また、秦に対しては、「秦の性は強、その地は険なり。その政は嚴、その賞罰は信なり。その人は譲らず、皆 闘心あり。故に散じて自ら戦ふ。これを撃つのは、必ずまづこれに示すに利をもつてし、しかうして引きてこれを去らば、士は得るを貪りて、その將を離れん。^{すき}乖に乗じて散〔散兵〕を獵り、伏を設け機に投ぜば、その將、取るべし」。すなわち、秦のように紀律化が進み戦意の高い、よく統合された国に対しては、利益をちらつかせて誘い出し、ゲリラ部隊でスキを撃ち、伏兵で決定打を加えるといった、高度の知謀戦が必要であるというのである。

敵の将帥の性格をよく観察し、そのタイプに応じた対応をすることも、『呉子』の説くところである：「凡そ戦の要は、必ずまずその將を占ひて、その才を察す。形に因つて権を用ふれば、則ち勞せずして功、挙がる。その將愚にして人を信ずれば、詐りて誘ふべし。^{たん}貪にして名を忽せにすれば、貨して賂ふべし。変を軽んじ謀なければ、勞せしめて困らすべし」(論將第四)といったぐあいに、将帥が愚直か貪欲か知謀がないかなどによって、対処の仕方を工夫するのである。

(iii) 置かれた場の的確な認識 「將に戦はんとする時は、^{つまびら}審かに風の従つて来る所を候ひ、^{うかが}風、順ならば、致し呼んでこれに従ひ、風、逆ならば、陳を堅くしてもつてこれを待つ」(治兵第三)。たとえ自軍の実力に自信があったとしても、戦場での風が逆風であるなら、有利になるまで待つといった、客観性重視の態度である。「四輕二重一信」(同上)というスローガンも、こうした態度と結びついている。「四輕」とは、①行軍地の地勢を予めよく観察しておいて馬が車を牽いて行きやすくし、②馬には適切にえさを与えて車が力強く牽かれるようにし、③車は適切に手入れして人を乗せて進みやすくし、④人には与える武器を良いものにして戦いやすくすることである(「二重一信」とは、信賞必罰の二つを重んじ、そのことによって兵士の信用をうることであり、これは後述する紀律化に関係している)。

(iv) 知謀　　しゃにむに蛮勇を奮うのではなく、ことがらの有利不利を冷静に判断して行動すべきだというのが『呉子』の立場であることは、すでに見たところである。この態度は、実戦において地勢の特徴を利用し、また敵の特性や態様の変化を利用して戦うべきことの提言としても現われている。「衆を用ふるには易に務め、少を用ふるには隘に務む」（応変第五）とは、自分の部隊が大きければ平坦地で敵を迎え、小さければ隘路に沿って待ち伏せし、そこに入って来た敵を撃つべしということである。「天竈てんそうにあたるなかれ。竜頭りゅうとうにあたるなかれ。天竈とは、大谷の口なり。竜頭とは、大山の端なり」（治兵第三）とは、大谷の口で戦い谷の隘路に押し込められる危険性、大山の山麓で戦い山の上方から攻撃を加えられる危険性に配慮せよ、という警告である。

敵の態様の変化をうまく利用する知謀は、たとえば次のような戦術として登場する：「暴冠の来るや、必ずその強きを慮り、よく守つて応ずるなかれ。彼將に暮に去んとするや、その装は必ず重く、その心は必ず恐れ、還り退くことは速かならんと務め、必ず属つづかざる〔列がとぎれる〕あらん。追うてこれを撃たば、その兵覆すべし」（応変第五）。すなわち、無法の群盗は手強いので、掠奪させておき、還りぎわの、重荷を負い急いでいるため統率を欠くところを追撃すべしというのである。

（2）道徳性

前述のように、呉起は儒学の修業から出発し、軍事学と儒学を結合しようとした人物である。かれにとって道徳論は、自己目的ではないが、しかし軍事学に手段となって従属するものでもなかった。かれが儒服して魏の文侯に兵法を講じたという、先のエピソードに象徴されているように、かれは、徳と軍事の相互補完を確信していた。呉起は、道・義・礼・仁、すなわち道理尊重・正義・礼法尊重・人間味の四徳を重視し、「この四徳は、これを修むれば則ち興り、これを廃すれば、則ち衰ふ」（図国第一）と言っている。儒学の徳治主義のように聞こえるが、しかしその根底には、道

徳性が高いことが政治的・軍事的に大きな効用をもたらす、という認識が働いていた：「およそ国を制し軍を治むる、必ずこれを教ふるに礼をもつてし、これを励ますに義をもつてし、恥あらしむるなり。それ人は、恥あるときは、大にあつては、もつて戦ふに足り、小にあつては、もつて守るに足る」(同上)。即ち、不断からの徳治によって道徳的意識が高まっていると、民はその義務を——もはや単なる外的強制としてではなく——内在的な良心の命じるところとして受け止める(「恥あらしむるなり」)。その結果、兵士は、すすんで徹底的に戦うようになる、というのである。

呉起は、孫武・孫臏と同様、民を尊重する姿勢を重視する。「民その田宅に安んじ、その有司に親しめば、則ち守己に固きなり。百姓みな吾が君を是とし、しかうして隣国を非とすれば、則ち戦己に勝つなり」(同上)とは、善政(安民)によって臣民の支持を得ていることが、戦争へのかれらの積極的な参加を得るためにも、敵の国内攪乱・切崩を防ぐためにも、有用であるという見方である。これは確かに、仁政の功利的な評価ではあるが、同時に、仁政がそれ自体としての政治道徳上の原則であるとの主張でもある。

この点に関連して、司馬遷の伝える呉起のエピソードが注目に値する。遷は言う：「起(呉起)の将たる、士卒の最下の者と与に衣食を同うし、臥すに席を設けず、行くに騎乗せず、^{みずか}親ら^{つつ}糧を^{にな}裹み^す羸ひ、士卒と労苦を分つ。卒に^{しよ}疝を病む者あり。起、ためにこれを吮へり。卒の母、聞いてこれを哭す。〔…母の言〕「往年、呉公、その父を吮へり。その父、戦ひて踵を旋らさずして、遂に死せり。今またその子を吮ふ。妾、その死所を知らざらん。この故にこれを哭す」と」。ここでは呉起は——拙著で見たハンニバルやアレクサンドロス大王と同様——兵士と起居を共にする、心底から人間味のある、へり下った人物として行動している。それだけに、かれのような将帥の人間味に感激した兵士たちは、すすんで死地に赴こうとすることになるのである(人徳者を装っているだけでは、兵士はその偽善性をすぐ見破る。なんといっても、四六時中行動をともし、何度もともに危機に直面しつつ動くだから、本性はすぐ現れる)。指導者の徳性や道徳的行為には、このような「効果」がある。兵士の母は、この論理を見て取り、呉起のような人間味あるり

リーダーに仕えるからには、息子はきっと喜んで死んでいけよう、嘆いたのであった。われわれは、このエピソードを、今日的にシニカルな功利的判断を疑う眼で見る必要はない。⁽¹⁷⁾

君主や将帥の徳性をこのように感謝の心で受け止め、そのことによってかれらに尽くそうとする臣下や臣民がここで前提に置かれているということは、呉起が人間を道徳的な存在であるとも見ていたことを、物語っている。このことは、マキアヴェッリの『戦争の技術』やフロンティヌスにも出てきた、リーダーと部下との関係についても妥当する。

呉起の宗教に対する立場についても、同様のことが言える。かれは、戦争を始めるにあたっては、「必ず祖廟に告げ、元亀を啓き、これを天の時に参し、吉にして乃ち後に挙ぐ」と言う。占いをして「吉」と出てはじめて出陣すべきだ、との主張である。これは一見——とくに今日の眼には——非合理的な呪術に縛られているかのようである。しかしながら、この言辞が置かれた文脈に注意しよう。これは、第一篇（図国）の冒頭で、戦争の遂行には、四つの「和」が大切だと述べた箇所に出てくる。すなわち、①国内世論が一致していないと軍隊を出せない、②軍隊の内部が団結していないと陣が敷けない、③各陣の内部がまとまっていないと作戦が立てられない、④作戦上に一致がなければ効果的に戦えない、と論じた直後に出てくるのである。「ここをもつて、有道の主は、将にその民を用ひんとすれば、まづ和してしかうして大事をなす。あへてその私謀を信ぜず、」とあって、上の引用箇所が続くのである。民衆を率いて出陣するときは、その決定が、単に将帥の個人的判断によるものではなく、天意でもあるこ

(17) 湯浅邦弘『中国古代軍事思想史の研究』（研文社、1999）93頁以下は、呉起のこうした行為も、「呉起儒服して、兵機をもつて魏の文侯に見ゆ」も、効果を考えたのシニカルな行動だとする。湯浅は、孫武については呉起以上に道徳性を認めない（72頁以下）。まるで、佐々木毅のマキアヴェッリ・イメージを想起させるような、孫武・呉起像である。しかし、拙著や本稿で見たように儒教的徳性に対応する徳性は、軍事においてもきわめて重要な位置にあるものとして尊重されているのである。

とを占いによって示してから出陣する。上述のようなかたちで巖かに占い、その結果「吉」が出てはじめて行動に移る。そうすれば、「民は、君のその命を愛み、その死を惜むこと、かくのごとくの至れるを知り、しかうしてこれと与に難に臨ば、則ち士は進んで死するをもつて榮となし、退いて生くるを恥となす」(同上)、となる。宗教的行為を利用して、兵士に確信を与え、また、それほどまで慎重に判断するくらい兵士を大事に扱っている、と感激させるのである。これは、宗教的行為に対して醒めた認識(宗教利用)があることを意味している。しかし同時にこれは、けっして一面的にシニカルな態度ではない。呉起は、心からの畏敬の念をもちつつ——このことは、かれが一方で熱心な儒者であったことから分かる——、同時に心理上の社会的効果をも考えているのである。

(3) 紀律化

兵士が、自発的・徹底的に戦うには、(2) で見たようにかれらに道徳的確信を与えることが重要であるが、もう一つ大切なのは、紀律化(=「治」)によって、かれらを組織の部品化し、またいわば条件反射的に行動するように仕上げることである：「武侯問うて曰く、兵は何を以て勝つことをなすと。起、対へて曰く、治を以て勝つことをなすと。また問いて曰く、衆に在らざるかと。対へて曰く、若し法令明かならず、賞罰信ならずして、これを金すれども止まらず、これを鼓すれども進まずんば、百万ありと雖も、何ぞ用ふるに益あらんや。いはゆる治とは、居れば則ち礼あり、動けば則ち威あり。進んではあたるべからず、退いては追ふべからず。前却するに節あり、左右、^{さしまねき} 靡に^{さしまねき} 応ず」(治兵第三)。集団が機動性を発揮して戦えるためには、紀律化という制度的保障が不可欠なのである。「三軍、威に服し、士卒、命を用ふれば、即ち戦ふに強敵なく、攻むるに堅陣なし」(応変第五)も、同旨である。

4 『韓非子』

『韓非子』の作者、韓非（B. C. 280頃-233）は、荀子の流れを汲むが、老子の兵法理論や、術家の申不害をもベースにしていると言われる。この韓非が書いたものが主軸になっている『韓非子』⁽¹⁸⁾は、軍事学の書ではなく、統治の技術の書である（秦の始皇帝は、韓非を招聘した）。しかし、上記の事実からして、また軍事と政治が連続した関係にあるという事実を踏まえると、この書の思考がかなりの程度軍事学の思考（孫武や呉起、マキャヴェッリ）と重なることが、予想できる。以下では、この点を押さえる。と同時に、後述のように『韓非子』には、軍事学の複合的な思考とは異質の単純思考も顕著である。この点では『韓非子』は、軍事学の思考の特色を把握するための引き立たせ役としても役立つ。この論点も、本稿では重要なのである。

以下では、これらの観点から考察する。その際、この書の思考の特徴を、（1）リアルな認識、（2）政治の技術性の重視、（3）「あれかこれ

(18) 荀子は、〈人間は、性悪なのでしかるべき教育・作用を受けなければ立派にならない——性悪だがしかるべき教育・作用を受ければ立派になれる〉とする「偽」、すなわち丸山眞男の意味での「作為」を重視した。また申不害（?- B. C. 337頃）は、老子を政治に応用した人物であり、法治主義思想上でも重要である。

ちなみに荀子は、性悪説だと言われるが、〈人は、どうやっても善くはならないワルだ〉とするわけではない。同様に孟子は、性善説だと言われるが、〈人は、放置していても必ず善い者になる〉とするわけではない。したがって二人とも、人為（教育の必要）を説くのである。教育は、善き法や家族、政治をはじめとする社会の諸制度に依拠するのであるから、西洋で古代ギリシャ以来の「制度的倫理学」の思考に対応した思考によっている。荀子が徂徠に与えた影響は大きいが、徂徠自身は、〈人間にはどうやっても悪でしかない者もいるのだから、荀子のようにどの人間も善性と悪性とを并存させている〉とは言えない、とする（『経子史要覧』巻之下「荀子」）。

(19) 『韓非子』（金谷治、岩波文庫、1994）。本文中に分冊・頁番号を「1-119」のかたちで記す。

か」の思考、に集約させつつ見る（このうち（3）が、他の軍事学書にはない、韓非の——問題のある——思考（単純思考）に関わる）。

（1）リアルな認識

（i）利益が人を動かす 韓非は、人は利益（合理的な損得勘定）によって動く、と考えた。韓非的リアリズムである。かれによれば、殺人や主君殺しも、感情によるのではなく損得勘定による：「情、人を憎むに非ざるなり。利、人の死に在ればなり。〔…〕情、君主を憎むに非ざるなり。利、君の死に在ればなり」（備内篇第十七：1-316）。逆に人がその君主を愛するのも、君主が利益をもたらずからであり、その限りにおいてである：「人臣の情、必ずしも能く其の君を愛するに非ざるなり。利を重んずる為の故なり」（二柄篇第七：1-119）。

すでにここに、韓非の思考の特徴が出ている。人間は損得勘定で動くが、しかし損得勘定だけで動くものではない。利益を求めて人を殺すケースは、確かにある。しかしそういうケースだけではない。それなのに韓非は、人間が損得勘定だけで動くかのように、一面を強調した議論をするのである。これは、孫武らの軍事学に見る思考とは異なる。

（ii）刑の重視 韓非は、上記の観点から人間関係をザッハリッヒに見、現実にはゲゼルシャフト的な関係（利益による離合集散の社会）が基底的事であることを直視し、それへの対策を考えよ、と言う。かれによれば、損得勘定でしか動かない人間を、道徳によって変えよう・動かそうとしても、観念論であり、無駄である。損得勘定で動くその動きに応じた対策、すなわち一方の利益誘導、他方の罰則・不利益を伴った強制力の行使が、決め手なのだ：

「則ち聖人の国を治むるや、固より人をして我が為にせざるを得ざらしむの道有りて〔こちらのために働かざるをえなくせしめる〕、人の愛を以て我が為にするをたまざるなり。人の愛を以て我が為にするを恃む者は危うし。吾れの為にせざるべからざるを恃む者は安し。夫れ君臣は骨肉の親有るに非

ず、正直の道、安きを得べくんば、則ち臣は力を尽くして以て主に事^{つか}え、正直の道、安きを得べからずんば、則ち臣は私^しを行ないて以て上に干^{もと}む〔私欲にまかせて上の者にとりいる〕。明主はこれを知る、故に利害の道〔褒美と罰則〕を設けて、以て天下に示すのみ」（姦劫弑臣篇第十四：1-263）。

孟子らは、人間には本性上、惻隱の情があるので、道德によってそれを仁に高めれば、社会で友愛的・公共的な行為者となれるとした。荀子は、人間には自己利益の追求衝動が根強いが、「礼」〔道德〕による自己制御を育てられれば秩序ある社会主体となれると考えた。これに対して韓非は、人間の自己利益追求は自分では制御できないほど強いと考えるので、その規制は、最終的には法〔信賞必罰の能力主義・刑名参同〕と術〔操縦術〕とによって外から〔支配者が〕制御する他ないとした。典型的な法家思想である。

(iii) 反観念論 韓非は、人間は現実^に働く（それゆえ目に見える）実力（＝勢）に服すが、観念的な（目に見えない）道德には服さない、と考える：「且つ民は固より勢に服するも、能く義^{なつ}に懐くこと寡なし」（五蠹篇第四九：4-177）そこで、人間を統合・統治するのはもちろんのこと、教化するのも、強制力を背景にしそれを行使しておこなうべきだと言う：「今、不才の子有り。父母これを怒るも為に改めず。郷人これを譙^せむるも為に動かず。師長これを教うるも為に^か変せず。〔…〕州部の吏、官兵を操り、公法を推して姦人を求策す。然る後に恐懼して其の節を^{きようく}変じ、其の行を^か易う」（同上：4-180・181）。

論理は現実に対して無力であるとするかれの見方も、このリアリズムから来る反観念論に関係している。

「兇説^{げいえつ}は宋人、善く弁ずる者なり。白馬は馬に非ずを持し、齊の稷下^{しよくか}の弁者を服す。白馬に乗りて関を過ぐれば、則ち白馬の賦^{むく}を顧ゆ〔馬に対する税を課された〕。故にこれを虚辞^かに籍れば、則ち能く一国に勝つも、実を考え形を^{あざむ}按ずれば、一人を謾くこと能わず」（外儲説左上篇第三二：3-27）。

詭弁・観念論は実際^の場で試せば、すぐに化けの皮がはがれる、と見る

のである。かれはこの観点から、次のように虚学批判を展開している：「且夫れ世の愚学は、皆な治乱の情を知らず、讜しやうきやう談しやうして多く先古の書を誦し、以て当世の治を乱し、知慮は以てせいせいの陥を避くるに足らず、又妄りに有術の士を非る」(姦劫弑臣篇第十四：1-268)。こうしてかれは言う、

「世の学者、人主に説くに、威嚴の勢に乗じて姦かんじや妄まがの臣を困しめよと曰ず、而して皆な仁義惠愛のみと曰う。世主は仁義の名を美として、其の実を察せず。是を以て大なる者は国亡びて身死し、小なる者も地は削られて主は卑し」。「夫れ貧困に施与すれば、則功無き者も賞を得、誅罰に忍ばざれば、則ち暴乱の者止まず」。「吾れ是れに以りて、仁義愛恵の用うるに足らずして、嚴刑重罰の以て国を治むべきを明らかにするなり」(姦劫弑臣篇第十四：1-277)。

「是の故に力多ければ則ち人朝し、力寡なければ則ち人に朝す。故に明君は力を務む。夫れ嚴家に悍虜〔乱暴な子〕無くして、慈母に敗子あり。吾れ此れを以て、威勢の暴を禁ずべくして、徳厚の乱を止むるに足らざることを知るなり」(顛学篇第五十：4-227)。

道徳に一面化する君主は減じる；仁愛ではなく実力が、秩序ある社会を可能にするとは、孫武・呉起的でありマキアヴェッリの言明ではある。しかし韓非は、この認識によって道徳・仁愛を政治から排除してしまう(これに対して孫武・呉起・マキアヴェッリは、道徳・仁愛が政治においてもつ意味をも見る)。実際には、「貧困に施与すれば、則功無き者も賞を得」とか、「力多ければ則ち人朝し」とか、「嚴家に悍虜無くして、慈母に敗子あり」とかを一般化はできない。そうでないケースも多いからだ。しかし韓非は、仁愛か実力かを二者択一で論じるゆえに、仁愛排除を帰結させるのである。

(iv) **公私の論理の区別** 韓非はまた、個人的・私的な人間関係のための道徳がそのまま公的な統治のための規範とはならない、とした。かれはこの立場から、次のエピソードを批判する。楚人で躬という名の者は、父親の窃盗行為を告発し、「君に直なれども父に曲なり」として死刑にされた。このため楚では、悪事が告発されなくなった。魯の国の兵士が、自

分が死んだら老父を養う人がいなくなるとして、三度の兵役において三度とも敵前逃亡した。孔子は、これを孝行者として顕彰した。このため魯の国では逃亡兵が増加した…。これらを踏まえて韓非は言う：「上下の利は是くの若く其れ異なるなり。而るに人主は匹夫の行を兼ね挙げて社稷の福を致さんと求む。必ず幾こいねがわれず」（五蠹篇第四九：4-186）。親子間の道徳は国政のルールとはならない、私的道徳と公的な法とは区別すべきだ、とするのである。

（v）動態論的思考　韓非の現実主義的思考は、次のような、状況の変化によって行為や事物の効果・意味が変わるとする思考にも出ている。かれによれば、相互関係は時間の経過のなかで変わる。したがって、変化を計算に入れて行動すべきである。たとえば、衛の国で弥子を寵愛びししていた主君の態度が或る時点から大きく変わり、弥子は前と同じ行為で罰せられた。これは、弥子の容色がその時点では衰えていたからである：

「弥子の色衰え愛弛むに及び、罪を君に得たり。〔…〕故に弥子の行は未だ初めが変わらざるに、而も前の賢とせらるる所以を以てして後に罪を獲たる者は、愛憎の変あればなり。故に主に愛有れば、則ち智当たりて親を加え、主に憎有れば、則ち智は当たらず、罪せられて疏を加う。故に諫説談論かんぜいの士は、愛憎の主を察して而る後に説かざるべからず」（説難篇第十三：1-242）。

これは、ことがらを歴史相対主義的に考えるべきだという主張ともつながる：「夫れ古今は俗を異にし、新古は備えを異にす。如し寛緩の政を以て急世の民を治めんと欲すれば、猶を轡策ひきく無くして驛馬かんばを御するがごとし」（五蠹篇第四九：4-176）。のんびりした過去に妥当しても、激しいリズムの今日には妥当しない。韓非はまた、太古の時代には「人民少なくして財に余り有り。故に民は争わず。是を以て厚賞行なわず、重罰用いずして、民自ずから治まる」（同上：4-168）。これに対して今日では人口が増大し、生産が追い付かず生活が苦しいので人々は争う；したがって、その現状に即した政策が必要であるとする。かれはこうした論理で、古道を重

視する儒学の立場を批判し、時代状況が変わった今日では、太古をモデルとする儒教道徳は通用せず、(法家的に) 刑罰(と報償と)で治めていくほかないと主張するのであった。こうした思考自体は、ことがらを実際の効果において考える軍事学の思考と共通している。

有名な「まちぼうけ」の主題も、この思考に関係している。それは、次の議論からスタートする：生活水準が低い太古には、有巢氏が木の家をつくり、また燧人氏が木をこすって火を起し、鯀と禹は河川を切り開いて水を流したことによって、人びとから聖人扱いされた。しかし、今日の高い生活水準の時代においては、そのようなことをしても誰も称賛しない。「然らば則ち今、堯・舜・禹・湯・武の道を当今の世に美むる者有らば、必ず新聖の笑いと為らん。是を以て聖人は脩古を期せず〔古いことなら何でも善いとは考えない〕、常可に法らず、世の事を論じて、因りてこれが備えを為す〔不変の基準を認めず、時代の事情を考えてそれに応じて対策をたてる〕」。こうした議論ののちに、兎が再び切り株に当って死ぬのを待ち続けた宋人の話に入るのである：「今、先王の政を以て当世の民を治めんと欲するは、皆な株を守るの類なり」(同上：4-166)。かつてうまくいったからといって、同じことが二度起こるとは限らない。儒教式に太古のやり方を絶対化するのには、この守株の宋人の頭と同じだ、と言うのである。これ自体は、運命は車輪であるから、その一所に留まっていたは回転によって落ちてしまうとする、マキアヴェッリの運命論を想起させる。

(vi) 機能論的思考　こうした考え方の根底にはまた、ものを効果によって測ろうとする機能論的思考が働いている。たとえばかれによれば、旧慣を尊重すべきか否かは、今日の意味の有無による：「治を知らざる者は、必ず曰く、古えを变うること無かれ、常を易うること毋かれと。变うると変えざるとは、聖人は聴かず、治を正きだむるのみ。然らば則ち古えをこれ变うる無きと常をこれ易うる毋きとは、常と古えとの可と不可とにあり〔前例・旧慣が現在にとって意味があるか否かによる〕」(南面篇第十八：1-330)。

この機能主義が主軸となっているのが、「参験」である。かれによれば、剣の切れ味は外見からは名工でも分からない。しかし、実際に物を斬ってみれば誰にでも分かる。馬の善し悪しも、齒や姿からだけでは、すぐれた馬喰でも分からない。しかし、実際に車を付けて走らせてみれば、結果によって誰にでも分かる（顕学篇第五十：4-223）：「参験無くしてこれを必する者は、愚なり」（同上：4-212）。同様の発言は、他にも多い。「故に明主は実事を挙げて、無用を去り、仁義の故を道^いわず、学者の言を聴かず」（同上：4-231）「名実に循いて〔名目と実際とを突き合わせて〕是非を定め、参験に因りて言辞を審らかにす。是を以て左右近習の臣、僞詐の以て安きを得べからざるを知る〔…〕」（姦劫弑臣篇第十四：1-260）、と。

韓非が鬼神・ト巫を排するの、この現実志向と関係している：「時日を用い、鬼神に事え、ト巫を信じて祭祀を好む者は、亡ぶべきなり」（亡微篇第十五：1-291）。これも、孫武らの軍事学や荀子と共通の、「世界の脱魔術化」である。

（2）政治の技術

（i）軍事・政治における没道徳 「宋襄の仁」のエピソードが、この立場を端的に語っている。宋の襄公が、楚の軍と或る川の畔で戦っていたとき、司令官が〈われわれ宋軍は少数で不利ですから、楚軍が渡河中の今を好機と攻撃をかけましょう〉と上申した。しかし襄公はこれを次の言葉によって拒絶した：「君子曰く、傷を重ねず、二毛を擒^{とりこ}にせず、人を險に推さず、人を阨^{あひ}に迫らず、列を成さざるに鼓せずと。今、楚未だ済らざるにこれを撃つは、義を害す」と。こうして襄公は、正堂堂と戦うべきだとして、楚軍が渡河し終わり臨戦体制を整えたのを見届けてから、正面攻撃をかけた。しかしこの戦いで宋軍は壊滅せられ、襄公も受けた傷が原因で三日後に死んだ（外儲説左上篇第三二：3-68）。韓非は、このエピソードにおける宋襄を、軍事と道徳の関係を知らない指導者だと嗤う。

すなわちかれは、戦争は欺瞞によっておこなうものだと、一面的な議

論に突き進むのである。次のエピソードが、その議論に使われるものの一つである：鄭の武公は、胡を討とうとして、まず娘を胡の王の妃に贈った。次に部下に、誰を征服すべきかと諮問して、胡を討つべきだと進言した者を、〈兄弟の国だから討つわけにはいかない〉と公言して人前で殺害する。この話を聞いて胡王が安心して油断が出たとき、武公は胡を襲って征服した（説難篇第十二：1-240）、と。こうしたマキアヴェッツリズムが東西の軍事・政治学の知であることは、前述の通りである。かれは、上記の「参験」にも、こうした欺瞞が有効であるとする。知謀によって、対象者にその真相を暴露させるのである。しかしそれに一面化することが、孫武や呉起・マキアヴェッツリではなかったのだが、韓非は反対面は、扱わないのである。

(ii) **文脈的思考の重視** 説法は、相手を観察し、相手に及ぼす効果を計算し尽くしたうえで、始めなければならない。「凡そ説の難きは、説く所〔相手〕の心を知りて、吾が説を以てこれに当つべきに在り」。ある提案が相手に受け止められるのは、それが妥当であるからではなく、相手の意図や性行にたまたま合致したからである。たとえば、相手が名誉を重視する人であるのに、かれを前にして利益を強調すると、下劣な奴だと軽蔑される。相手が利益を重視する人であるのに、名誉を強調すると、夢想家だとして遠ざけられる。相手が——本心では利益を重視しているものの——表向きには名誉を重視するかのようには振る舞っているのに、その事情を知らないで名誉を強調すると、表では受け入れられるものの裏では遠ざけられる。しかし逆にそのような人物の本心を見抜いて、かれに対して利益を強調すれば、相手は聞かなかったかのような顔をして、こちらの意見を横取りする（説難篇第十二：1-230）。

秘密についても、相手が秘密にしていることと同じことを話のはずみに口にすると、（どうして秘密を嗅ぎつけたかと）怪しまれる。相手が或る計画をもちつつもそれを隠すために別の計画を遂行しているとき、本当の計画と同じことをたまたま口にすると、そこまで自分の秘密を嗅ぎつけてく

る奴だと警戒される、等々。このように、明察も、事情により相手との関係によっては、災いする（同上：1-231・232）。

結局大切なのは、説くことの内容よりも、説く場の性格・環境、相手の態様である。それゆえにまた、行為の効果は事前に相手の信頼を得ていて初めて確かなものとなる。たとえば、たとえ聖人であっても、権力者に取り入って良い関係を予め築いていないと、その進言に効果は期待されない、となる：

「伊尹^{いじん}は宰〔料理人〕と為り、百里奚は虜〔奴隷〕と為る。皆な其の上にもと干むる所以なり。此の二人の者は皆な聖人なり。然れども猶お身を役して以て進む〔身を落として取り入る〕こと此の如く其れ汚^おなる無きこと能わざるなり。今、吾が言を以て宰虜と為すも、而も聴用せられて世を振^{すく}うべくんば、此れ能士の恥ずる所に非ざるなり」（説難篇第十二：1-238）。

聖人も、このように君主に取り入るマキアヴェッリズム、汚れた手を使わなければ、その説の効果を挙げえない；そこまで自分を卑しくしてでも自説を浸透させて政治を変えようとするのが、真の救国者なのだ、と。

（3）「あれかこれか」の思考

以上からすでに明らかなように、韓非の思考は、極端化されたかたちで二者択一を迫る、「あれかこれか」の倫理で展開することが多い。その際の手法は、矛盾を明らかにし、したがって、両立不可能だとする態のものである。この一例として、①有名な「矛盾」の議論（難一・難勢）がある。かれは、居合わせた矛商人と盾商人とに向かって、その宣伝文句の、〈すべての盾を破れる矛〉と〈すべての矛を防げる盾〉とに関し、〈どちらか一つしか成り立たない；したがって、自分の思考のあいまいさに留まっていなくて、真理に立ち向かえ〉と迫る。

韓非はまたその他の箇所でも、これまであいまいに扱われてきたことがらについて、〈突き詰めれば二律背反なのだから、どちらを取るか、はっきりせよ〉と迫る。たとえば、

②「それ氷炭は器を同じくして久からず、寒暑は時を兼ねて至らず、雑反の学は両立して治まらず。今、兼ねて雑学謬行同異の辞を聴かば、安んぞ乱る無きを得や」(顕学篇第五十：4-214)。

③「故に相い容れざるの事は両立すべからざるなり。敵を斬る者賞を受くるに、而も慈恵の行を高しとす。城を抜く者爵禄を受くるに、而も兼愛の説を信ず。堅甲厲兵^{れい}以て難に備うるに、而も薦紳^{せんしん}の飾りを美とす。〔…〕挙行此くの如くなれば、治強は得べからざるなり」(五蠹篇第四九：4-188・189)。

といったようにである。かれは他にも、

④顕学篇第五十で、墨家と儒家とをともに重宝がる君主を批判する。喪礼についてみても、墨家は簡易化を奨め、儒家は厚く弔うことを奨める。このように、墨家の質素の道德と、儒家の孝の道德とは相容れない。そこで君主のこの併用策は成り立ちえない、と。また墨家は、平和主義を説きながら、他方で有事に備えて武者を募り武勇を奨励する。これは相互に矛盾したことであり両論併用は国を混乱させる、とも韓非は言う。

⑤韓非は王と臣下の利害関係についても、二律背反の関係として論じる：「臣主の利は相い与に異なる者なり。何を以てこれを明らかにするや。曰く、主の利は有能にして官に任ずるに在るも、臣の利は無能にして事を得るに在り。主の利は労有りて爵禄するに在るも、臣の利は功無くして富貴なるにあり」(孤憤篇第十一：1-225)。王の立場を取るか、臣下の立場を取るか、どちらかしかないとするのである。この結果、王と臣下の関係をめぐっては、その対立面のみが絶対化される：「君臣の利は異なり。故に人臣は忠^な莫く、故に臣の利立ちて主の利は減ぶ」(内儲説下六微篇第三一：2-307)。王の立場から臣下を抑えよ、と言うのである。

しかしこうした二者択一的思考は、しばしばおかしな結論にいたる：

上述した①の「矛盾」については、論理的矛盾と現実的矛盾が分けられていないのである。論理的にはともかく、居合わせた両商人がその場を離れてしまえば、〈すべての盾を破れる矛〉・〈すべての矛を防げる盾〉は、宣伝文句としてともに立派に通用する。矛ないし盾が優れていさえすれば

ば、そういうたい文句は十分買い手を見いだせる。論理的矛盾は、現実のすべてを無にするわけではない。ここでの韓非のように論理にここまでこだわるのであれば、かれが批判する、詭弁家の兇説のケース（131頁）と変わらない（兇説は、「白馬は馬に非ずを持し」ていたが、関所で馬の関税を取られてしまった）。矛と盾の宣伝文句は、韓非的に（すなわち理論上は）相互に矛盾していても、矛と盾が現実に売れることの妨げにはならないからである。

②は、現実的矛盾に関わる。しかし、「氷炭は器を同じくして久からず」は妥当しても、「雑反の学」同士の関係は、それとは異なる。「雑反の学」の共存は、そのことによってわれわれの知・文化を豊にするから、立派に「両立して治」る。多文化主義には、メリットがあるのである。考えてみれば、「氷炭」についても、「器を同じく」する場合には確かに「久からず」であるが、「器を同じく」しなければ、両方の用途に資するので、十分両立する。

③も、現実的矛盾に関わる。しかし、現実の政治には、武断の必要と文治の必要とがともにあるのだから、むしろ文武は上手に組み合わたほうが、政治はうまくいく。

④は、そもそも論理的矛盾でも現実的矛盾でもない。多様性の組み合わせがむしろ大切である。

⑤も、そうである。王と臣下の利益は、対立するときも対立しないときもある。韓非の一般論は、成り立たない。

これら以外にも、(a) 韓非は、君主は人を信用してはならない、自分の子供や妻も信用できないとして、王の後見となった人物が先王を殺した事例や、王の妾が王子を殺し自分の子を世継ぎにした事例を根拠に挙げている（備内第一）。しかし、世の中にはそういう事例もあるが、そうでない事例も多数ある（そうでない事例——子や妻・妾に支えられる君主——がはるかに多い）。韓非は、その説のためには、これら通常例を捨象してしまうのである。（カール＝シュミットの〈例外状態・異常事態から真実が見え

て来る」と考えているのだが、通常時の事態、平凡な事実もまた、事物の真実を語る証言者なのである。）

(b) 次のたとえでも、一般的な命題が事例と無媒介に結びつけられている：「故に〔周の〕文王は仁義を行ないて天下に王たり、〔徐の〕偃王^{えん}は仁義を行ないて其の国を喪う。是れ仁義は、古に用いられて、今に用いられざるなり。故に曰く、世異なれば則ち事異なりと」（五蠹篇第四九：4-173）。偃王は仁義をおこなって国を喪ったが、その時代にも、後の時代にも、仁義をおこなって国を喪わなかった事例も探せばあるはずである。韓非は、それを計算に入れようとはしない。これまでのところで見たかれの主張にも、同様の思考が働いている。

その他、(c) 守株の宋人の話では韓非は、善政と兔とを同じものとして扱っている。しかし、兔が株にぶつかって死ぬのは、まず二度と期待できないことである（そもそも、一度目も実際にあったかどうか疑わしい）。これに対して、善政が善い結果をもたらすこと（過去の善政の事例が、あとで参考となること）は、相当に多く期待できる。したがって、兔と善政との同一化は、妥当ではない。(d) 韓非が言うように、国家に法は欠かせない。しかしこのことは、法だけで統治可能であることを意味しない。それゆえ、儒家の提起した道徳性、君主の様々な徳性が重要であることも、否定できない。それなにかれが儒家と法家、道徳と軍事・政治を二者択一で扱うのは、上の発想を根柢にしているからである。(e) 韓非が言うように、人間は損得勘定で動く。しかしこのことは、人間がそれだけで動くことを意味しない。人間にはエゴイストの面があるにしても、人間はそれだけに解消されるものでもない。(f) 韓非が言うように、政治においては君主の勢＝武力があることが重要である。しかしこのことは、武力だけで統治が可能であることを意味しない。

要するに、韓非的な二者択一の議論は、自説を印象づける極言のレトリックの上に成り立っている（＝かれは、単純化による明晰さで勝負しようとしている）。韓非には——孫武・孫臏や呉起、さらには師の荀子とは異なる

り、したがってまたマキアヴェッリやクセノフォン・フロンティヌスらとも異なり——相反するものの中での緊張を意識しつつ思考する、複合的な思考はない⁽²⁰⁾。かれの思考は、戦争や政治を自ら担って苦心するところから出てきたとは思われない質のもの、誇張された純粹理論の観念論である。

それにしても、多少は政治に関わる以上、韓非といえども、このような単純思考では現実に対応できないことは分かっていた。そこでかれは、単純思考からの離脱を示してもいる。たとえば、かれの人間観がそうである。前述のようにかれは一方で、人間は損得勘定によって動くとする。しかし実際にはかれは、人間が損得勘定だけで動くとは、考えていない。かれはこの点で、性悪説に徹してはいないのである。すなわちかれは、世には「脩士」や「智士」がおり、君主がかれらを用いることが大切だと、次のように言う：

「人臣の官を得んと欲する者、その脩士〔修養を積んだ人物〕は且た精絜〔清潔〕を以て身を固め、其の智士は且た治弁を以て業を進む。其の脩智の士は、貨賂を以て〔賄賂で取り入り〕人に事うること能わず、其の精弁を待みて、更に法を枉ぐるを以て治を為すこと能わず」（孤憤篇第十一：1-222）。

かれはまた次のように、有徳の臣下が現存することを認める：「今、臣と為りて、力を尽くして功を致し、智を竭くして忠を陳ぶる者は、其の身困しみて家貧しく、父子其の害に罹り」（姦劫弑臣篇第十四：1-255）。世には有徳の人間がおり、かれらによって政治が担われるべきだ、と言うのである。かれの性悪説を徹底するならば、こうした見方の余地はない。

かれは上述のように、「参駮」や「くことがらを歴史の変化のなかで考え

(20) 笹野正美「〈勢〉の理論——韓非の政治理論における哲学的本質」（『日本大学文学部人文科学研究紀要』29号、1984）は、韓非が、政治において性悪説（人間をエゴイストとする立場）をとり、それゆえ支配を維持するには実力（「勢」）に頼って統制する道しかないとした点を、司馬遷が、「韓子引繩墨、切事情、明是非、其極慘激少恩」と、韓非の理論は残忍で恩愛の情を失っている、と批判したことを伝える。

る」といった姿勢を説いている。この「参験」的姿勢で自説に向かえば、それらが極度の単純化によるため現実に合わないことは、本人にすぐ分かるはずなのである。

5 『六韜』

⁽²¹⁾
『六韜』は、周の文王と太公望呂尚（紀元前11世紀頃）の対話の記録となっているが、秦漢の間に編纂された偽撰書である。本書は、太公望が書いたとされるもう一つの偽書『三略』とともに、『孫子』や『呉子』と並んで武経七書に入っており（他の三書は、『尉繚子』、『司馬法』、『李衛公問对』）、兵法書の古典とされてきた。本稿の視座からすると、この書の特徴は、次のようにまとめられる。

(i) 柔軟な思考・変幻自在の動き　たとえば、次のように、敵将の性格に応じて巧みな心理戦を駆使した対応を説く：「勇にして死を軽んずる者は、暴す〔怒らせて無謀にさせる〕べきなり。急にして心速かなる者〔せっかち〕は、久しくす〔焦らす〕べきなり。貪りて利を好む者は、賂ふべきなり。仁にして人に忍びざる者は、勞す〔難儀させ疲れさせる〕べきなり。智にして心怯なる者は、窘しむ〔気苦勞で疲れさせる〕べきなり。信にして喜んで人を信ずる者は、誑く〔だます〕べきなり。廉潔にして人を愛せざる者は、侮るべきなり」（論将第十九）。さらに、敵の動きに的確に対応する行動も重視する：「その虚を見れば〔敵にスキがあれば〕則ち進み、その実を見れば則ち止まん〔敵にスキがなかったら攻撃をするな〕」（立将第二）；「善く戦ふ者は、これに居りて撓れず、勝を見れば則ち起ち、勝ざれば則ち止む〔勝つ見込みがなければ、戦いを避ける〕」（軍勢第二六）。

次の言説には、兵法が現場の個別情況に依存したものであり、抽象的一

(21) 岡田脩・萩庭勇『六韜・三略』（明德出版社、1979）。

般論では意味をなさない、それゆえ不断に緊張して、刻々変わる情況に敏感に対応していかなくてはならないという、具象的に考える態度がよく現われている：「勢は敵家の動くに因り、変〔変法〕は兩陳の間に生じ、奇正は無窮の源に発す。故に至事は語らず、用兵は言はず。且事の至れるものは、その言聴くに足らざるなり。兵の用は、その状見るに足らざるなり。倏ちにして往き、忽ちにして来たり、能く独り専らにして制せられざる者は兵なり。それ兵は、聞けば則ち議し、見れば則ち図り、知れば則ち困しめ、弁ずれば則ち危ふくす」（軍勢第二六）。

自分たちの行動を、状況・相手に応じて変化きわまりないものとする：「いはゆる烏雲とは、鳥のごとく散じて雲のごとく合ひ、変化窮まりなきものなり」（烏雲沢兵第四八）、というようにである。このためには、多様な武將を集め、適材適所に配置し、状況・敵の動きに応じて使い分けていく：「凡そ兵を挙げ師を帥るには、將を以て命と為す。命は通達に在り、一術を守らず、能に因りて職を授け、各々長ずる所を取り、時に随ひて変化し、以て綱紀と為す」（王翼第十八）。こうして行動は、変幻自在となる。

（ii）**観察の重視** 敵の特徴や動きに関する鋭い観察の重視は、先に見たとおりであるが、『六韜』はさらに、戦う場や環境全体に対する鋭い観察・大所高所からの判断をも重視する：「將は必ず、上、天道を知り、下、地理を知り、中、人事を知り、高きに登りて下望し、以て敵の変動を観る。その壘を望めば即ちその虚実を知り、その士卒を望めば則ちその去来を知る」（壘虚第四二）。同様に、「凡そ深く敵人の地に入れば、必ず地の形勢を察し、務めて便利を求め、山林、險阻、水泉、林木に依りて、これが固かためと為し、謹みて関梁を守り、また城邑、丘墓、地形の利を知れ。かくのごとくなれば則ち我が軍堅固にして、敵人、我が糧道を絶つこと能はず、また我が前後を越ゆること能はず」（絶道第三九）ともある。こうした態度の根底にあるべきものとして、独断や主観主義の排除、理論と現実の区別を『六韜』は、強調する：「独見を以てして衆に違ふことなかれ。弁説を以て必然と為すなかれ」（立将第二一）。

(iii) 「自然」と「作為」 『六韜』は次のようなかたちで、社会運営に当たっての人間の主体性を説く：「文王、太公に問ひて曰く「天下熙熙たり、一たびは盈ち一たびは虚け、一たびは治まり一たびは乱る。然る所以は何ぞや。それ君の賢不肖の等しからざるか。それ天の時の変化の自然なるか」と。太公曰く「君不肖なれば則ち国危ふくして民乱れ、君賢聖なれば則ち国安くして民治まる。禍福は君に在り、天の時に在らず」と」（盈虚第二）。社会変動は「天の時の変化の自然」、すなわち人間の意志ではどうしようもない宇宙法則の作用によっている、のではない。そうではなくて、人間、とくに君主が不肖か有能かという主体的契機による。人間の徳性と統治の巧拙とによるのである。順啓第十六には、「事ありて疑わざれば、則ち天運も移す能はず、時変も遷す能はず」とある。人間の主体性、決然たる態度が、天運や時の自ずからなる変化がもたらす不利を克服できる、さらには天と人の政治とは相関しない（＝自然は、人事に反応して現象するものではない）、と言うのである。これは、天人相関思想の否定である。これらは、われわれがフロンティヌスやマキアヴェッリに見たのと同様の、社会・政治と「自然」の不連続化であり、これが中国でも古代以来の軍事学にはすでに見られたのである。

「自然」から「作為」への、思想傾向の変化に関する丸山眞男の研究においては、「作為」の契機の発達は、ヨーロッパでは、（トーマス・アクィナスに代表されるスコラ哲学上のリアリズムに対する）ウィリアム・オブ・オッカムに代表されるノミナリズムと結び付けられた。そして日本では、（林羅山に代表される儒教上の朱子学派に対する）徂徠学派に結び付けられた。しかしながら、ヨーロッパにおいて「作為」の思想のルーツは、ノミナリズムの他にもう一つあった。古代以来の軍事学である。というのも、軍事学的認識においては、採るべき行動は、天候・地勢・主客の歴史的條件、そして運など客観的要素に規定されながらも、主体性・リーダーのやる気・工夫と努力にも大きく依拠している。リーダーたちは、その virtù によって、局面局面で妥当な判断をし機敏にそれを実行していく。フロン

ティヌスや『六韜』（そして荀子）には、こうした関係を反映して、「自然」から意識的に区別された「作為」の契機が芽生えていた。

軍事学で発達した「作為」のこの論理は、やがて（戦争と連続した）政治の關係に適用されていく。ヨーロッパでは（われわれが捉えた姿での）マキャヴェッリによって、古代中国では荀子と、（老子・申不害を踏まえた）韓非とによって、そして近世日本では（孫武らの軍事学から思想を出発⁽²²⁾させ、また荀子の強い影響を受けつつ思考した）荻生徂徠によって、である。

(iv) 知謀 『六韜』においては、一方で（とくに「文韜」において）

(22) 徂徠は、(前掲注5)『孫子國字解』238頁で、將軍の六つの敗北について、「総じてこの走弛陷崩乱北の六しなは、天のめぐり時の運にてふり来りる災にも非ず、又地の利にそむきたる所より生じたる災にも非ず、將たる者の、兵道をしらぬ所より出たる咎過なりと云意なり」と述べている。徂徠はまた253頁では「孟子の語にも天時不如地利、地利不如人和と云へり、まことに千萬世兵家の至理と云つべし」と、102頁では「李筌が説に、治乱数也と云を、時の運数なりと見たり、然らば軍の勝負も時の運と見ば、何ぞ兵の道を用んや、兵家のところに非ず〔もし時の運で決まるのなら、どうして兵道を修める必要があろうか。兵家らしくない言い方だ!〕」と、述べている。「天のめぐり時の運」=「自然」に対するリーダーの工夫=「作為」の強調である。

徂徠の思想形成に際して兵学の勉強もった大きな影響については、前田勉「徂徠学の原型——孫子『孫子國字解』の思想——（『日本思想史学』第16号、1984）、同「荻生徂徠の儒学と兵学」（『日本思想史』第25号、1985）（ともに、同『近世日本の儒学と兵学』（ベリかん社、1996）に収録）参照。徂徠の軍事学が、近世日本における近代的合理思想の形成に際してもった意味については、次の指摘も興味深い。「杉田玄白が蘭学にはいり、その正しさを認めるにいたった動機として、徂徠の『鈐録外書』を読んだことがあげられる。〔軍理は〕經典研究における古文辞学と同様の、客観的・合理的方法をもって兵書を理解することを通じて認識されねばならない。こうして軍理を把握した上は、『時代を考へ軍のふり模様の替候所を工夫』して、業、すなわち今日の時代における軍法を立てるべきだ、という徂徠の思想が、玄白をして中国やわが国の在来の医学の誤謬を自覚せしめ」た（源了円『徳川合理思想の系譜』中央公論社、1972、100頁）。軍事学では、〈勝つためには旧いものに安住せず、時代の違いを考え不断に新たな工夫をしていかなければならない〉という態度が、軍事学の本質からして（sachlogischに）求められる。軍事的思考の柱の一つである、この客観的・合理的方法が、日本における近代医学推進の重要な契機となった、ということである。

徳治主義的に道徳が強調されているのに対して、他方で知謀の提言も多い。国を守るのに必要な臣下の資質として、『六韜』は「六守」を挙げている。すなわち、仁・義・忠・信・勇・謀である（六守第六）。このうちの「謀」が、臨機応変の謀才、知謀である。この知謀をめぐるのは、「智略権謀なきに重賞を以てこれを尊爵す。故に強勇もて軽戦するもの外に僥倖す。王者慎んで将たらしむることなかれ」（上賢第九）、とある。知謀を欠いた臣下を重んじると、蛮勇で戦争する傾向が強まり国家に有害だ、との指摘である。

知謀は、『六韜』において、国外の敵に対してとともに国内の臣下に対しても、また戦場においてとともに政治の場においても、重視されている。戦場においては、「兵勝の術は、密かに敵人の機を察して速かにその利に乘じ、復た疾くその不定を撃つ」（兵道第十二）といった奇襲戦が重視される。両軍が対峙しあう正面戦の場合でも、「外乱れて内整ひ〔実は統率がとれているのだが外見はとれていないように見せ掛け〕、飢を示して実は飽き、内精にして外鈍く、一合一離、一聚一散、その謀を陰め〔統率がないように行動させて作戦を隠し〕、その機を密にして、その望を高くし、その鋭士を伏し、寂として声なきがごとくせば、敵は我が備ふる所を知らざらん。その西を欲せば、その東を襲へ〔敵の西側を襲いたいときには、東を襲う素振り^{ひそ}をせよ〕」（同上）、といったかたちで、表面を偽り内実を隠すことによって敵にスキを作らせ撃つ技に現れている。「聖人將に動かんとすれば、必ず愚色あり」（発啓第十三）というのも、軍事行動に際してはその意図を悟られず、敵を油断させるために、わざと愚を装うことに関わっている。

非道徳的な手段も、重視される。たとえば、敵に囲まれて窮したときの一策としては、「途を求むるの道は、金玉を主と為す。必ず敵の使に因り、精微なるを宝と為す」（烏雲沢兵第四八）と、敵の使者を買収する。しかしそうして買収した相手もなお信用しきれないので、かれがもたらす情報は慎重に検討すべきである。また、「長閑遠候〔斥候を敵の中に深く入れ

る]、暴疾にして諍^{いつわ}り遁るる〔偽りの逃走をして敵を誘き出す〕は、城を降し邑を服する所以なり。〔…〕偽りて敵の使いと称するは、糧道を絶つ所以なり。号令を諍り敵と服を同じくするは、〔敵の〕走北に備ふる所以なり〕（奇兵第二七）というのも、相手をだます知謀である。

逆に、道徳的行為によって敵を服させる——アキァヴェッリやフロンティヌスに見た——手法も示されている。たとえば、城壁の中に立てこもる非戦闘員たちを服させるには、次のような道徳的行為が威力を発揮する：「その糧道を絶ち、囲みてこれを守り、必ずその日を久しくせよ。人の積聚〔集落〕を燔くなかれ。人の宮室〔宮殿〕を壊つなかれ。冢樹社叢〔墓場・神社の樹木〕は伐ることなかれ。降る者は殺すことなかれ。得るとも〔捕虜を〕戮すことなかれ。これに示すに仁義を以てし、これに施すに厚德を以てし、その士民に令して曰へく罪は〔君主〕一人に在り」と。かくのごとくならば則ち天下和服せん」（略地第四十）。兵糧攻めで苦しめるとともに、道徳的で人格を尊重した振る舞いによって敵側士民の共感を得、その君民間を裂き士民の帰順を促す作戦である（逆に冢樹等を破壊すると、敵側の反発が激しく苦戦することになる）。ここでも、〈敵国の君主は別として、その士民は味方にもなる可変的な存在である〉との認識が前提になっている。

知謀は、『六韜』において、また、政治面での活用が強調されている。政治的な知謀によって他国を陥れる手法としては、次のようなものがある：①敵の弱体化の手段としては、敵の人民に対し「これを淫するに色を以てし、これを嗜^{くろ}はすに利を以てし、これを養ふに味を以てし、これを娛ましむるに楽を以てす」（三疑第十六）といったかたちで働きかけ、敵の君民関係を破壊することが提唱されている。文伐第十五には、②他国の君主に対しては、相手の意のままに行爲し、つけあがらせてそのスキを撃つとか、③「その陰楽を輔けて以てその志を広くし〔淫乱を強めさせ〕」て荒廃させるとか、④「陰かに左右に賂ひ〔敵国の重臣に賄賂を贈り〕、情を得ること甚だ深く、身は内にして情は外ならば〔我が方にきわめて好意的

にしておけば)、国將に害を生ぜんとす」とかが、示されている。さらに、⑤「その忠臣を厳にし、その賂いを薄くし、その使を稽留して、その事を聴くなく、^{すみや}亟かに代を置くをなさしめ、遣るに誠事を以てし、親しみてこれを信ぜば、その君將に復たこれに合わんとす」る手もある。これは、他国の忠臣が使者としてくれば、厚く待遇し、その使者を永く留め、しかしその提案は受け入れないし、君主へのお返しの贈り物は少なくする；次に君主がすぐ別の使者を送ってくると、この使者の提案は好意的に受け入れるそぶりを見せる。すると君主は、この新使者を信用し、前の使者である忠臣を疑うようになる；このようにして他国の君臣間を裂く、といった高度の政治的技術である（順啓第十六には、「凡そ謀の道は周密を宝と為す」とある）。

『六韜』は、このような政治的知略を尽くして相手国を陥れたうえで、機が熟せば武力で仕留めるべきだ、「十二節備わりて乃ち武事を成す。いわゆる上は天を察し、下は地を察し、徴已に見はれて乃ちこれを伐つ」（文伐第十五）、とするのである。

政治的知謀は、自分の臣下に対しても活用される。将帥を選ぶ（選将）に際しては、まず、かれらを疑ってかからなければならない。なぜなら人は、外面をつくらってだますことが多いからである。外見と内実が違っている臣下には、15のタイプがある。これらそれぞれについて、君主がどうやって内実をつかむかが重要である。『六韜』は、この点について「八徴」として、八つの試験方法を示している。その中には、「これを使ふに財を以てして以てその廉を観る」といった金仕掛け、「これを試みるに色を以てして以てその貞を観る」といった色仕掛け、さらには、「これを酔はしむるに酒を以てして以てその態を観る」といった酒仕掛けが、含まれている（選将第二十）。

以上のように、『六韜』では、軍事学で重視される知謀が、政治論でも活用されている。敵に対しては、まず政治的な知謀によって、その君臣の関係を動揺させたり君主を誤りに陥らせたりすることが効果的である。軍

事はその後で、とどめとして行使される。そしてこの軍事の場でも、また知謀が効力を発揮する。このように、ここでも軍事と政治は、連続関係に置かれ、したがってともに有用な技術が考えられている。

こうした、政治における知謀の勧めが前提にしているのは、〈臣下が自分を偽っているかもしれない、だから君主も臣下を欺いて試してみなければならぬ〉という、『韓非子』を連想させるような（人に対する）不信感である。しかし、『六韜』は、『韓非子』とは異なり、マキアヴェッリズムに一面化してはいない。後述のように、『六韜』では、道徳の重視、道徳関係を通じた、君主と臣下・臣民との連帯もまた、大きな意味をもっているからである（＝したがって『六韜』は、『孫子』や『呉子』に近い）。

（v）道徳性 前述のように「文韜」の巻では、徳治主義的な道徳重視が目立つ。「仁の在る所は、天下これに帰す。〔…〕徳の在る所は、天下これに帰す。〔…〕義の在る所は、天下これに赴く。〔…〕道の在る所は、天下これに帰す」（文師第一）という主張がそうである。君主の「国を為むるの大務」を、『六韜』は、「主をして尊く人をして安からしめん」ことに求め、それを実現するためには、民を、「父母の子を愛するがごとく、兄の弟を愛するがごとく」いたわること、具体的には「利して〔生業を営ませて〕害することなかれ。成して〔農事をおこなわせて〕敗ることなかれ。生かして〔刑を軽くして〕殺すことなかれ。与へて〔税を軽くして〕奪ふことなかれ。楽しまして〔賦役を軽くして〕苦しむることなかれ。喜ばしめて〔官吏を清廉にして〕怒らすことなかれ」（国務第三）が大切であるとする。善政の勧めである。有名な「天下は一人の天下にあらず、乃ち天下の天下なり」（発啓第十三）は、君主のこの責務論と関連している。

後の部分、すなわち軍事学の部分においても、道徳性は重視されている。まず、善き将帥は、兵士と同じように、冬は毛皮を着ず、夏は扇を使わず、雨に濡れて行軍する。これを「礼将」と言う。また、危険な隘路や泥道は、兵士を煩わさぬよう、車から降りて歩く。これを「力将」と言

う。さらに、兵士が食べ始めるまでは食べない、兵士が火を燃やさないかぎりは火を燃やさない。これを「止将」と言う。このようにして初めて、将帥は、兵士の苦勞が分かり、また兵士と深く結びあえる。『六韜』は、このように将帥の心構えを論じた後で、この道徳性によって生じる、将帥と兵士の連帯感について、次のように述べる：「将、士卒と寒暑、勞苦、飢飽を共にするが故に、三軍の衆、鼓声を聞けば則ち喜び、金声を聞けば則ち怒り、高城深池、矢石繁く下るも、士、先を争ひて登り、白刃始めて合すれば、士、先を争ひて赴く。士は死を好み傷を楽しむにはあらざるなり。その将の寒暑飢飽を知ること審かにして、勞苦を見ることの明らかなるがためなり」（以上、勵軍第二三。立将第二一も参照）。これまでも、何度も出てきた、将帥の人間味が兵士の心を捉え兵士の積極性を引き出すがゆえに、軍事上の効果が挙がるという議論である。これも、道徳の効用を説く議論だからといって、〈偽善的な道徳論だ〉と短絡的に考えてはならない。もしそうなら、カント的な行為の他には道徳はないことになってしまう。

だが、「将、仁ならざれば則ち三軍親しまず。将、勇ならざれば則ち三軍鋭ならず。将、智ならざれば則ち三軍大いに疑う。将、明らかならざれば則ち三軍大いに傾く〔動揺する〕。将、〔判断力が〕精微ならざれば則ち三軍その機を失ふ〔…〕」（奇兵第二七）とする、仁・勇・智・明・精微などの徳性の強調は、偽善的行使のできない *virtù* に関わるものである。したがってこれらも、真摯な道徳尊重を根底に置いた議論だと言える。

こうした道徳論と関連づけて位置づけると、『六韜』の人間観が、前述のような、士民に対する警戒論にもかかわらず、一面的に悲観的なものでもないことも明らかとなる。臣下・兵士は、リーダーの道徳的行為や徳性に感動しその人格に魅せられて、かれと一緒に死んでもよいと考えるようになる。そうした人間の素直な道徳感情が、基底を成す。人間は、怠けたり相手をだましたりする存在であるが、また同時に、道徳や理想に敏感に反応する存在でもある、という見方である。「戦ふに必ず義を以てするは、

衆を励まし敵に勝つ所以なり」(同上)も、自分たちが大義名分によって、道徳的に戦っているという確信が、兵士の結束・士気高揚には欠かせない。人とは、そのような道徳に敏感な存在でもある、という認識である。

(vi) 紀律化 徹底した練習を通じて、金鼓の合図や旗による信号で機敏に分合し進退するよう部隊を訓練するべきだとされる。そしてそのための訓練手法としては、それらの基本をまず一人が十人に教える。つぎにこの十人が百人に教え、それら百人が千人に教える。こうして全部隊を改造していくのである(教戦第五四)。統合のためにはまた、次のような非情な損得勘定でもって紀律化が図られる：「罰審かなるを以て、禁ずれば止まり令すれば行はると為す。故に一人を殺して三軍震るる者はこれを殺し、一人を賞して萬人説ぶ者はこれを賞す。殺するは大を貴び〔地位の高い者を見せしめに殺すと効果がある〕、賞するは小を貴ぶ〔広く褒賞の希望を与えることになる〕」(将威第二二)。刑罰の一般予防の効果を、巧みに利用するのである。

6 『三略』

⁽²³⁾ 『三略』は体系的ではなく、諸命題が上・中・下略の3巻に雑多に配分されている。その思想と思考は、これまで検討した、『孫子』以下の軍事学書と驚くほど共通している。

(i) 合理的な思考

(a) 動態論的なものの見方と変幻自在 ものごとは、普段に変化する；それゆえそれに機敏に即応する姿勢が必要である：「天地の神明、物と推移し、変動して常なし。故に因りて転化す。事の先と為らず、動けば輒ち随ふ。故に能く無彊を図制し〔…〕」(上略・219頁)。この引用文の後半部分は、『老子』の「吾不敢為主而為客」に対応している。戦闘におい

(23) 岡田脩・萩庭勇『六韜・三略』(明德出版社、1979)。以下、頁番号を本文中に記す。

て自分たちが先に動くと、自分たちはその動きを前提にしてその後も動かなければならなくなる。これは、選択の余地を狭める。これに対して敵はこのとき、まだ動いていないので、様々な出方を選べる。これに対しては、こちらは即応しきれない。それゆえ、効率的である機敏な行動ができるためには、まず相手を動かすべきだ、と言うのである。

(b) 観察の重視 変幻自在さのためには、次のように、敵の状態を観察しそれに対応して動くことが肝腎である：「兵を用ふるの要は、必ず先ず敵情を察し、その倉庫を視、その糧食を度り、その強弱を卜し、その天地を察し、その空隙を伺う」(上略・239-240頁)。こうして確認した敵の状態に応じて、「敵強ければこれに下り〔下手に出〕、敵佚すれば〔余力があれば〕これを去り、敵陵げばこれを待ち〔戦意が高ければ、時を稼ぎ〕、敵暴なればこれを^{やす}綏んじ、敵悖ればこれを^{もと}義し、敵睦めばこれを^{はな}携す」(上略・223頁)、と臨機応変に動くのである。

上のことは、自分たちの内部で人を選ぶときにも当てはまる。相手の実際の性格・行動態様を観察して、それに応じたりクルートの方法を考えるのである。たとえば、「清白の士は、爵録を以て得べからず。節義の士は、威刑を以て脅かすべからず。故に明君、賢を求むるには、必ずその以す所〔業績〕を觀てこれを致す。清白の士を致すには、その礼を修め、節義の士を致すには、その道を修む。而る後、士、致すべくして、名、保つべし」(下略・264-265頁)、と。リーダーは、相手の琴線に触れ心をとらえるためには、自分自身が諸徳をわきまえており、それを行使できる、多面的な存在でなければならないのである。

(c) 多元的で柔軟な思考 リーダーは、多様な性質の部下を得、適材適所で用いることができる、複合的な思考の人でなければならない：「智を使ひ、勇を使ひ、^{たん}貪を使ひ、愚を使ふ。智者は、その功を立てんことを樂ひ、勇者は、その志を行なはんことを好み、貧者は、その利に趨かんことを^{もと}邀め、愚者は、その死を顧みず。その至情に因りてこれを用ふ。これ軍の微権なり」(中略・249頁)、と。「柔は能く剛を制し、弱は能く強を制

す。〔…〕この四者を兼ねて、その宜しきを制す」（上略・219頁）という有名な語も、部下のそれぞれの資質が、それぞれに生かせるという思考に関わる。これはさらに、「能く柔に能く剛なれば、その国弥々光あり、能く弱に能く強なれば、その国弥々彰はる。純ら柔に純ら弱なれば、その国必ず削らる。純ら剛に純ら強なれば、その国必ず亡ぶ」（上略・221頁）と、柔と剛とを、弱と強とをバランスよく巧みに使い分けるべきだという思考にもつながる。

また、「威なければ則ち国弱く、威多ければ則ち身蹶く」（中略・251頁）と、自己のあり方についても、多様な要素を併せもち、それらの間でバランスをとりつつ効果を挙げる、思考も重要である。

このように軍事学的・政治論的思考は、先に何度も見てきたように、一面に凝り固まり自由な判断を失うこと、すなわち福沢論吉の言う「惑溺」、⁽²⁴⁾を嫌うとされるのである。

(d) 脱宗教化 「巫祝を禁じて、吏士のために軍の吉凶をトひ問ふことを得ざらしむ」（中略・250頁）とは、孫武・孫臏らに見てきた、将帥の精神の柱の一つである「世界の脱魔術化」である。

(ii) 将帥の徳性 『三略』で——『六韜』と並んで——目立つのは、徳性の強調である。たとえば、先にも見たように、仁や知性のあるリーダーのみが、仁や知性のある有能な部下を擁することができる：「軍勢に曰く、「義士を使ふには財を以てせず。故に義士は、不仁者のために死せず。智者は、闇主のために謀らず」と。主は、以て徳なかるべからず。徳なければ則ち臣叛く」（中略・251頁）。同じく、「将に慮なければ、則ち謀士、去り、将に勇なければ、則ち吏士、恐る。将、妄りに動けば、則ち軍重からず。将、怒りを遷せば、則ち一軍懼る」（上略・237頁）ともある。さらに、「礼崇ければ、則ち智士至り、録重ければ、則ち義士死を軽んず。

(24) 福沢の「惑溺」概念の根底には、強力な実学の思考がある。しかし考えてみれば、軍事学ほど実学を地でいった思考はない。福沢の思考が古代軍事学の思考と比定できるのは、まさにこの事情に起因する（前掲注13参照）。

〔…〕それ人を用ふるの道は、尊ぶに爵を以てし、賑はすに財を以てすれば、則ち士、自ずから来る。接するに礼を以てし、励ますに義を以てすれば、則ち士それに死す」(上略・226-227頁)、と言う。豊かな徳性の将帥の許には、多士済々の人材が集まる、類は友を呼ぶ、のである。

『三略』はまた、徳性・人間味のある将帥だけが、部下のやる気を引き出せる、と言う：「それ将帥は必ず士卒と滋味を同じうし、安危を共にすれば、敵乃ち加ふべし。故に兵、全勝あり、敵、全因あり。むかし良将の兵を用ふるや、^{たんろう}輦^{おく}轡を饋るものあり。これを河に投ぜしめ、士卒と流れを同うして飲む。それ一^{きけ}輦の醪は、一河の水を味すること能わず、しかるに三軍の士、ために死を致さんと思ふものは、滋味の己れに及べるを以てなり」(上略・227頁)。将帥の思いやり、心意気に魅せられて、〈この人となら死んでも良い〉という気になるのである：「軍識に曰く、「良将の軍を統ふるや、己を^{はか}恕りて〔自分のことと同じように他人をおもいやって〕人を治む」と。恵を推し恩を施せば、士の力、日に新たなり。〔…〕身を以て人に先んず〔将帥が先頭に立って攻撃する〕、故にその兵、天下の雄となる」(上略・232頁)、というのも、同じ意である。

これらにおいては、単にジェスチャーとしての道徳性が求められているのではない。そのような表面的なものは、苦勞をともにするなかで、臣下・臣民はすぐに見破る。リーダーが徳性の人であって初めて、共感にもとづく協働がかちとれる。上に「主は、以て徳なかるべからず。徳なければ則ち臣叛く。以て威なかるべからず。威なければ則ち権を失ふ」(中略・251頁)、とあったのは、道徳性と統率力を兼ね備えておけ、ということである。

しかし、徳と統率力さえ備わっておれば、自然に士を得るということではない。きっかけをつくる工夫が必要なのである：「賢を求むるに徳を以てし、聖を致すに道を以てす。賢去れば、則ち国微となり、聖去れば、則ち国^{そむ}乖く。微は危の階にして、乖は亡の徴なり。賢人の政は、人に降るに体〔外面的服従〕を以てし、聖人の政は、人に降るに心〔内面的服従〕を

以てす。体もて降れば、以て始めを守るべく〔服従に入る契機となる〕、心もて降れば、以て終りを保つべし〔心服が最後まで持続する〕。体を降すには礼〔礼物〕を以てし、心を降すには樂〔家族生活・職業・地域集団・政治などをエンジョイでき、心が喜びで充ちること〕を以てす」（下略・257頁）。リーダーの細やかな配慮があつてはじめて、士はかれの許に集まり、そこに留まる。したがって、効果的な軍事を遂行するためには、善政もまた欠かせない。臣民に福利を保障して国を安定にすれば、強い下級兵士たちも得られる：「下を下とする者は、耕桑を務め、その時を奪はず、賦斂を薄くし、その財を置とぼしくせず、徭役を罕まれにし、それをして勞しめざれば、則ち国富んで家娛しむ。然る後に士を選んで以てこれを司牧す」（上略・225頁）。逆に、「上、虐を行へば、則ち下、急刻なり〔残虐となる〕。賦重く斂数しばしば々にして、刑罰極りなければ、民、相残賊す。これを亡国と謂ふ」（上略・241頁）。

こうして安民追求が、軍事学における重要な原則である：「軍讖に曰く、「師を興すの国は、務めて先づ恩を隆んにす。攻め取るの国は、務めて先づ民を養ふ。寡を以て衆に勝つものは、恩なり。弱を以て強に勝つものは、民なり」と」（上略・239頁）。拙著に見たように、西洋の古典的軍事学は共和政を前提にし、したがって筆者の言う意味での「国民主義」（市民に私的・公的な自由を保障してこそ、祖国愛をもった強い兵士が確保できるとする思想）と結びついていた。中国の古典的軍事学には、この共和主義的自由の思想は、もちろんない。しかし中国では、同様な論理が、安民の立場として発現していたのである。ここでも安民は、単なるジェスチャーであつてはならない。そうであつては、効果は少ない。軍事学という一見、強面である学は、こうして道徳重視の学でもあり、人間的な政治をも帰結するのである。

(iii) 知謀 徳の強調が目立つ『三略』においても知謀は、重視されている：「英雄の心を攬とり、衆と好悪を同じうして、然る後これに加えるに権変を以てす。故に計策にあらずんば以て嫌を決し疑を定むるなし。

けつき
 譎奇にあらずんば、以て姦を破り寇を息むるなし。陰謀にあらずんば、以て功を成すことなし」(中略・252頁)。

(iv) 紀律 部下から畏れられる将帥であってはじめて、軍は統制を得る：「将、威なければ、則ち士卒、刑を軽んず。士卒、刑を軽んずれば、則ち軍、伍を失す。軍、伍を失すれば、則ち士卒逃亡す」(上略・231頁)。では、威はどうすれば可能か。この点は次の引用が示している：「軍識に曰く、「軍は賞を以て表となし、罰を以て裏となす」。「賞罰明らかなれば、則ち将の威、行はる」(上略・232頁)。「将は命を還すことなく、賞罰必ず信あること、天のごとく地のごとく、乃ち人を御すべし。士卒、命を用ひ、乃ち境を越ゆべし〔他国へ進撃できる〕」(上略・229頁)、と。すなわち厳格なルールが、肝腎なのである。その限りでは、軍事学は法家の思想に近づく。

以上のように『三略』においても、人間でありつつ同時に、ライオンであり、狐であるリーダーだけが、戦いに勝つ、とされる。ここでもリーダーは、①戦闘の舞台の地理的・気候的・生業的条件を冷静に観察し、かつ②知謀を駆使して、効果的に戦い、③また紀律によって軍を統合し、同時に、④自制心を発揮して相手に対し公正で人間味をもった存在であることによって、広範な支持を得ることが、求められる：「将は能く清く、能く静かに、能く平かに、能く整ひ、能く諫を受け、能く訟を聴き、能く人を納れ、能く言を採り、能く国俗を知り、能く山川を図り、能く險難を表し、能く軍権を制すべし。〔…〕」(上略・234頁)、とあるように、西洋の軍事学におけると同様、強力な複合性、それを構成する諸要素間のバランス・内的緊張が、東洋でもリーダーに求められる思考態様なのである。

おわりに

古代中国においては、一方で儒家が徳治主義や安民主義を、他方で法家が紀律論・マキャヴェッリズムや君主至上を説いた。軍事学者たちは、こ

これらの諸契機をともにその思考の中に組み込んだ。しかもそれは、安易な折衷論としてではなく、軍事遂行上、必須の条件としてである。すなわち理由は、①紀律が真に効果あるためには、リーダーと兵士の間に信頼関係があって、兵士が心服していることが欠かせないこと、②真に有徳なリーダーであって初めて、マキアヴェッリズムを行使しても人びとから軽蔑されないこと、③マキアヴェッリズムに溺れることのない自制があること、④兵士は、リーダーに心服していて初めて死を共にしてくれるものだが、その心服はリーダーが有徳であるところでのみ、生じるのだということ、にあった。このような思考をする軍事学者たちは、それゆえ、相反するものを同時に見ることを重視した。この複合的な思考の点でもかれらは、法家に偏した『韓非子』などとは異なる。

中国古代の軍事学は、こうした点で実際の政治を有効に担いうる、合理的で柔軟な実践知・政治的思考を準備した。今日の日本でも『孫子』らの古典が、そういう実践の場で重視されるのは、そこに展開するこうした思考の力に着目してのことである。