

# 『呂氏春秋』の義兵説

— 『墨子』『司馬法』との対比 —

湯 浅 邦 弘

## 序 言

戦乱止まる所を知らぬ霸者の時代を、孟子は、「春秋に義戦無し」（『孟子』尽心下）と批評した。孟子の考える戦争とは、有徳の王者のみに許される正義の誅伐だったからである。しかし、侵略戦を推進する戦国諸国に於ても、その軍事活動が何故に正当性を持つのかという問題は、決して閑却されていた訳ではなく、この孟子の王道論とは異なる立場からも様々に追求されたはずである。特に、強大な軍勢力を背景に次々と他国を制圧し天下統一を推進する秦にとっては、危急の課題の一つであったとも言えよう。

この秦の軍事思想を考察する際、看過し得ない基礎的文献として挙げられるのは、宰相呂不韋が食客数千人に編纂させたという『呂氏春秋』である。この『呂氏春秋』に関する従来の研究では、その成立事情、体系性の有無、秦の始皇帝との関係、各篇の編者や思想の特色など多様な問題が取り上げられているが、軍事思想という観点からの考察は極めて少ない。しかしながら、『呂氏春秋』の全体像を把握し、その思想的特

質を説明するためには、儒家、法家、道家といった思想的枠組のみではなく、こうした観点も、不可欠の視角になり得ると考えられる。

そこで、本稿では、『呂氏春秋』の全体像を説明する手掛かりの一端として、『呂氏春秋』における軍事思想に着目し、その思想的特質を検討してみることにしたい。

## 一 義兵思想をめぐる先行研究と問題の所在

内容分析に先立って、ここでは、『呂氏春秋』に関する先行研究の内、その軍事思想について専論するものを整理し、問題の所在を明らかにしておくこととする。

先ず、酒井和孝氏「末期墨家の非攻思想—『呂氏春秋』における其の展開—」（『佐賀大國文』七、一九七九年）は、墨家思想が非攻救守説（初期墨家）から義兵説（末期墨家）へ変容したという墨家理解を前提に、『呂氏春秋』応言・愛類・聽言篇は初期から末期の墨家思想、蕩兵・振乱・禁塞・懷寵篇は末期墨家の義兵説（非攻説批判）であると主張し、

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

この内、末期墨家の義兵説は、秦の天下統一を正当化する理論であったと説く。

また、岸本良彦氏『『呂氏春秋』の義兵説に関する一考察』(『明治薬科大学研究紀要』第十六号、一九八六年)は、『呂氏春秋』の義兵説は、非攻・僱兵を説く墨家に反対しつつ同時に墨家思想の内の尚同思想の影響を受け、儒家の湯武説話の思想をも包容し、それに一般の為政者あるいは当時の秦王に対する現実的な配慮を加味して成立し、武力による天下統一の理論的支柱にされたと主張する。

この両説は、渡辺卓氏の研究に代表される墨家思想の理解、即ち、初期から末期へと墨家思想が大きく変容したとする前提を同じくし、また『呂氏春秋』の軍事思想と墨家の義兵説とが密接な関係にあったとする点で基本的に類似していると思われる。

これに対して、陳奇猷氏『呂氏春秋校釈』(学林出版社、一九八四年)は、『呂氏春秋』孟秋紀・仲秋紀各篇の主題は義兵であり、それは、同じく義兵を説く『司馬法』学派の作であると推定する。また、有始覽応同篇、恃君覽召類篇等には天人相関思想を基盤とする軍事思想が見られ、これは『漢書』芸文志に記される「兵陰陽」の思想であると主張する。即ち、『呂氏春秋』の基本的な軍事思想として『司馬法』の義兵説を、また、他の一部に「兵陰陽」の思想を見出たのである。

右の如く、『呂氏春秋』の軍事思想については、その思想的特質を「義兵」にありとする点では、ほぼ一致した見解が示されているものの、その「義兵」は墨子の義兵説か、或いは『司馬法』の義兵説なのか、また、「兵陰陽」の思想が存在するの否かという諸点は、残された大きな課題であると言える。

そこで、以下では、こうした現況を踏まえ、問題を大きく二つに分けて考えて行きたい。一つは、『呂氏春秋』の義兵説の内容であり、また、その義兵説が『墨子』『司馬法』など他学派の思想と如何なる関係にあるかという問題である。第二は、軍事に於ける天人相関思想の有無やその度合であり、陳奇猷氏の指摘する「兵陰陽」思想との関係である。この内、本稿では、第一の問題を取り扱い、第二の問題については、別稿に於て論ずることとした。

## 二 『呂氏春秋』の義兵説

本章では先ず、『呂氏春秋』の義兵説が最も端的に表明されていると思われる孟秋紀・仲秋紀各篇を分析し、その思想的特質を明確にする。その際、後に『墨子』や『司馬法』の思想との対比を試みる関係上、共通の分析の視点として、予め次の五点を掲げておきたい。

第一は、批判対象・論敵である。自説を主張する際、その対立者を名指して批判したり、その対立者との論争を記載しつつ自説を展開する場合がある。或いは明確に名指しはしないながらも、言わば仮想敵として想定する批判対象がある。いずれにしても、こうした論敵や仮想敵を明確にしておくことは、その具体的主張や基本的思想の解明に寄与すると考えられる。

第二は、「兵」の概念規定である。「兵」は、軍事、戦争、闘争から軍隊、士卒、武器までも意味する幅広い概念であり、それ故にまた極めて曖昧な概念であるとも言える。従って、そこで使用されている「兵」の意味を明確にしておく必要がある。

第三は、「兵」の正当性である。「兵」の存在そのものを完全に否定する思想を除いては、たとえ部分的にであれ「兵」の存在が肯定されることとなる。では、その「兵」は何によってその存在を認められるのであろうか。即ち、「兵」の存在の正当性の問題である。

第四は、武力の発動・行使の条件である。いかに過激な軍事思想でも、武力行使を無条件に認めるものはない。武力行使を可とする条件は何か。それを探ることによって、その軍事思想の特質を具体的に明らかにしたい。

第五は、「義」の定義である。『呂氏春秋』の軍事思想が「義兵」にあるとされ、また『墨子』や『司馬法』にも義兵の思想が見えるとされる以上、そこで説かれる「義」或いは「不義」の内容を一応確認しておく必要がある。

以上、一から五の観点は相互に密接な関係を持つものであり、便宜上、以下では、個々の観点から個別に検討していくが、最終的には、それらを総合して、その軍事思想の特質が明確になるものと考ええる。

### (一)

それでは、先ず第一の視点から分析していく。『呂氏春秋』孟秋紀・仲秋紀各篇には、明確な批判対象が登場する。即ち、蕩兵篇では僂兵論者、振乱篇・禁塞篇では救守論(者)である。

蕩兵篇では、「古の聖王は義兵有りて僂兵有る無し」と、<sup>(1)</sup>『呂氏春秋』の主張する義兵説の対極にあるものとして僂兵説が取り上げられ批判されている。また、あらゆる闘争を「兵」と定義する『呂氏春秋』は、「今世の僂兵を以て疾説する者」を、「終身(論争という)兵を用ゐるも而

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

して自ら悖るを知らぬ者であると厳しく批判する。

また、振乱篇では、次の如く、攻伐と救守の内実は同一であるのに、「今の世」の「学者」は攻伐を否定し救守を肯定するという矛盾を犯している<sup>(2)</sup>と批判する。

今の世、学者多く攻伐を非<sup>そし</sup>る。攻伐を非りて救守を取る。……攻伐の救守と一実なり。而して取舍人ごとに異なり、辨説を以て之を去り、終に論を定むる所無し。固より知らざるは、悖なり。知りて心を欺くは、誣なり。誣悖の士、辨ずと雖も無用なり。(振乱)

そして、禁塞篇では、救守は結果的に「無道を守り不義を救」つていと批判する。

夫れ救守の心、未だ無道を守りて不義を救はざるに有らざるなり。無道を守りて不義を救はば、則ち禍焉より大なるは莫く、天下の民の害為ること焉より深きは莫し。(禁塞)

このように明確に批判される論敵には、全ての軍事活動を否定する僂兵論者と、義に基づく防衛戦のみを容認する救守論者との二種が認められる。しかし『呂氏春秋』は、この二者の差異には特に留意していない。従って、僂兵論者にしろ救守論者にしろ、積極的な軍事活動を阻止せんとする者が、『呂氏春秋』の批判対象であると考えられるのである。

### (二)

第二に、『呂氏春秋』に於て「兵」は如何に定義されているであろうか。これについては、既に指摘される通り、義に基づく軍事活動、義名を持つ軍隊、即ち「義兵」という定義が見える。<sup>(2)</sup>

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯淺)

ところが、『呂氏春秋』に於ける「兵」は全て「義兵」によって統一されている訳ではない。蕩兵篇では、次の如く、人間の「威」「力」を「兵」の内実とし、更には全ての闘争を「兵」と定義している。

・凡そ兵なる者は、威なり。威なる者は、力なり。(蕩兵)

・争闘の自りて来る所の者は久し。禁すべからず、止むべからず。

(蕩兵)

・且つ兵の自りて来る所の者は遠し。未だ嘗て少しく選びて用ゐざることあらず、貴賤長少賢不肖者相与に同じ。巨有り微有るのみ。

(蕩兵)

・兵の微を察するに、心に在りて未だ発せざるは兵なり。疾視するは兵なり。色を作すは兵なり。傲言するは兵なり。援推するは兵なり。連反するは兵なり。修闘するは兵なり。三軍攻戦するは兵なり。此の八者皆兵なり。微巨の争なり。(蕩兵)

ここでは、小は「心に在りて未だ発せざる」ものから大は「三軍攻戦する」ものまで全て「兵」であり、そこにあるのはただ「微・巨」の差のみであると説く。またそれ故に、偃兵論者は「終身(論争という)兵を用ゐるも而して自ら悖るを知らぬ者である、と厳しく批判する。蕩兵篇は、基本的に「義兵」「誅伐」を偃兵説と対比しつつ論じており、ここで突如「兵」の概念を拡大するのは、やや不自然な感を否めない。しかし、このことは逆に、偃兵論者に対する批判の度合が如何に強烈であつたかを示唆しているように思われる。

更に、『呂氏春秋』は「誅」「攻伐」「救守」を「兵」として論じ、また当然のこととは言え、一般的な武力行使や軍隊なども時に「兵」と称しているが、特に注目されるのは攻伐と救守とを同一とする見解である。<sup>3)</sup>

・今の世、学者多く攻伐を非る。攻伐を非りて救守を取る。……攻伐の救守と一実なり。(振乱)

・兵苟くも義ならば、攻伐も亦た可、救守も亦た可なり。兵義ならざれば、攻伐は不可、救守も不可。(禁塞)

即ち、右の如く『呂氏春秋』は、攻伐と救守とは軍事力を行使する点でその実態は同一なのであり、問題は義か不義かであつて、攻伐か救守かの選択ではないと主張するのである。

こうした多様な「兵」の概念規定を総覧して気付くのは、いかなる「兵」であれ、『呂氏春秋』に登場する「兵」は常に肯定されているという点である。唯一、「凡そ兵は天下の凶器なり。勇は天下の凶徳なり」(論威)という一見否定的な「兵」も見られるが、これとてその直後に、「凶器を挙げ、凶徳を行ふは、猶ほ已むを得ざるなり」(同)と、止むを得ぬものとして容認されている。

### (三)

それでは、その「兵」の正当性を根底で支えているものは何であろうか。第三に、「兵」の正当性について考察してみる。

先ず蕩兵篇は、「古の聖王義兵有りて偃兵有る無し」と、義兵説と偃兵説とを対比して偃兵説を批判しつつ、兵の正当性と義兵の重要性とを多様な観点から論述するが、そこで注目されるのは、「兵」が人間の本性に基づくという主張である。

兵の自りて来る所の者は上し。始めて民有ると俱にす。凡そ兵なる者は威なり。威なる者は力なり。民の威・力有るは性なり。性なる者は天より受くる所なり。人の能く為す所に非ざるなり。武

者は革むる能はずして工者も移す能はず。

ここでは、「威」「力」を内実とする「兵」が人間の本「性」に基づくものであること、更に、その本性が「天」によって付与されたものであること、を述べる。即ち、『呂氏春秋』は「兵」の正当性を、人間の本性そのもの、更には天に求めて主張するのである。

次に「兵」の正当性を保証するのは、社会の形成過程に「争」が不可欠であったという歴史の実証である。

兵の自りて来る所の者は久し。……五帝固より相与に争ふ。……人曰く、蚩尤兵を作すと。蚩尤兵を作すと非ざるなり。其の械を利するのみ。未だ蚩尤有らざるの時、民固より林木を剥ぎて以て戦ふ。勝者長と為る。長たらば則ち猶ほ之を治むるに足らず。故に君を立つ。君又以て之を治むるに足らず。故に天子を立つ。天子の立つや君に出で、君の立つや長に出で、長の立つや争に出づ。争闘の自りて来たる所の者は久し。禁ずべからず、止むべからず。故に古の賢王、義兵有りて偃兵有る無し。

ここでは、蚩尤が初めて「兵を作」したとする古伝を批判し、蚩尤の登場する遙か以前から「民は固より林木を剥ぎて以て戦」っていたのであり、また、黄帝・炎帝・共工氏を初めとする古の聖王も「固より相与に争」いつつ社会を形成してきたのであると主張する。即ち、「天子↑君↑長↑争」の如く、社会形成の根底に「争」があることを指摘し、兵の正当性を「兵の自りて来たる所の者は久し」という歴史に求めて主張するのである。

この他、『呂氏春秋』には、「兵」の正当性に関する多様な見解が見える。例えば、次の如く、混乱した国家社会の是正のため①、或いは

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

無道・不義を討つため②、賞罰の明確化のため③、天下の良莠として不可欠な存在だから⑤⑥、更には民が義兵を待望しているから①⑦、等々。

①故に古の聖王義兵有りて偃兵有る無し。兵誠に義なれば、以て暴君を誅し苦民を振ふ。民の説ぶこと、孝子の慈親を見るが若く、飢者の美食を見るが若きなり。民の号呼して之に走ること、強弩の深谿に射るが若く、大水を積みて其の壅隄を失するが若きなり。中主すら猶ほ其の民を有つ能はざるが若し。而るに況んや暴君に於てをや。(蕩兵)

②夫れ攻伐の事、未だ無道を攻めて不義を罰せざるに有らざるなり。無道を攻めて不義を罰すれば、則ち福焉より大なるは莫く、黔首の利焉より厚きは莫し。之を禁ずるは、是れ有道を息めて有義を伐ち、是れ湯武の事を窮めて桀紂の過ちを遂ぐるなり。(振乱)

③先王の法に曰く、善を為す者は賞し、不善を為す者は罰すと。古の道にして、易ふ可からず。今其の義と不義とを別たせずして、救守を疾取するは、不義なること焉より大なるは莫く、天下の民を害すること焉より甚だしきは莫し。(禁塞)

④凡そ人の無道を為し不義を行ふを惡む所以の者は、其の罰あるが為なり。有道を為し有義を行ふに虧むる所以の者は、其の賞あるが為なり。(振乱)

⑤故に怒咎は家に偃む可からず、刑罰は国に偃む可からず、誅伐は天下に偃む可からず。巧有り拙有るのみ。故に古の賢王義兵有りて偃兵有る無し。(蕩兵)

⑥善く之を用るれば則ち福と為り、之を用るる能はざれば則ち禍と

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

為る。薬を用ゐるが如き者然り。良薬を得れば則ち人を活し、悪薬を得れば則ち人を殺す。義兵の天下の良薬為るや亦た大なり。

(蕩兵)

⑦故に義兵至れば、則ち世主其の民を有つ能はず、人親其の子を禁ずる能はず。(振乱)

かくの如く、『呂氏春秋』に於ける「兵」は、特に「義兵」ならずとも、人間の本性として、また歴史的必然として、更に種々の社会的要請として正当性を有すると説かれているのである。

#### (四)

しかしながら、「兵」が基本的に正当性を持つ存在であるとしても、それを発動し行使するためには、一定の条件が必要な筈である。そこで、第四として、『呂氏春秋』に於ける武力行使の条件を探ってみる。

『呂氏春秋』が武力の発動を無条件で認めている訳ではないことは、先の「兵は天下の凶器なり」(論威)という一文で明らかであるが、また、禁塞篇に於ても、「凡そ救守なる者は、太上は説を以てし、其の次は兵を以てす」と、武力行使を最上の次の手段と説いている。

しかし、全般的な論調としては、圧倒的に、武力行使を肯定する色彩が濃厚である。先の蕩兵篇では、偃兵説を批判しつつ武力行使を肯定したが、同様に振乱篇でも、救守説を批判するために、攻伐と救守とは武力を行使する点でその実態は同一であると説いている。更に、懷寵篇では、次の如く、民に理義の浸透を図り、それでも理解しない者には武力行使も必要であると主張している。

凡そ君子の説くや、苟かりそめに弁ずるに非ざるなり。土の議するや、苟

に語るに非ざるなり。必ず理に中りて然る後に説き、必ず義に當りて然る後に議す。故に義を説きて王公大人益々理を好み、士民黔首益々義を行ふ。義理の道彰なれば、則ち暴虐姦詐侵奪の術息むなり。……此くの若くして猶ほ憂恨(復恨)冒疾(娼嫉)遂過して聴かざる者有らば、武を行ふと雖も亦た可なり。(懷寵)

但し、義兵については次の如く、それが真の義兵である場合には、天下無敵であり、民もその到来を待望しているから、武力を行使する以前に敵国に勝利し得ると説いており、この点は、孟子の王道の主張に類似している。

・凡そ軍は其の衆きを欲するなり。心は其の一なるを欲するなり。三軍心を一にすれば則ち令無敵ならしむべし。令能く敵する無ければ、其の兵の天下に於けるや亦た無敵なり。古の至兵は、民の令を重んずるものなり。(論威)

・故に古の至兵、才民未だ合せずして威おこな已に論はれ、敵已に服す。豈必ずしも枹鼓干戈を用ゐんや。故に善く威を論ふ者は、其の未だ発せざるに於てし、其の未だ通ぜざるに於てするなり。宥宥(窃窃)冥冥、其の情を知る莫し。此れを之れ至威の誠と謂ふ。(論威)

しかし、『呂氏春秋』の義兵が孟子の王道の主張と異なるのは、そこに孟子とは全く異なる連続的な王霸觀が存在する点である。孟子は武力を行使せぬ王者と行使する覇者との間に質的な相違を認め、飽くまで王者を理想とし覇者を否定するが、『呂氏春秋』は、「古は以て王たる者有り、以て覇たる者有り。湯・武・齊桓・晋文・呉闔廬是れなり」(簡選)と、殷の湯王、周の武王、齊の桓公、晋の文公、呉王闔廬の五者を一括

して掲げ、その相違を軍事力の大小によって説明するのみで、王者や覇者の質的差異の問題には全く触れていない。従って、義兵は武力を行使せず敵国に勝利し得るとは言っても、『呂氏春秋』の場合、それは義兵の圧倒的な強さを表現したものであって、武力行使の否定や孟子の如き王道の主張に直結するものではないと考えられる。

この点は、次の論威篇の主張からも明らかとなる。

凡そ兵は天下の凶器なり。勇は天下の凶徳なり。凶器を挙げ、凶徳を行ふは、猶ほ已むを得ざるなり。凶器を挙げれば必ず殺す。

殺は之を生くる所以なり。凶徳を行はば必ず威す。威は之を懼す所以なり。敵懼れ民生く、此れ義兵の隆き所以なり。(論威)

ここでは、「義兵」と言いつつ、威力の誇示を認め、「兵」を「殺は之を生くる所以」「威は之を懼す所以」という論理で認め、それが「義兵の隆き所以なり」と説くのである。

### (五)

かくの如く、『呂氏春秋』に登場する義兵は、威力を誇示し、武力を発動する軍隊でもあるが、それでは、そもそも義兵の「義」とは何であろうか。最後に、『呂氏春秋』軍事関係諸篇に於ける「義」の定義について確認しておきたい。

先ず、禁塞篇には、「先王の法に曰く、善を為す者は賞し、不善を為す者は罰すと。古の道にして、易ふ可からず。今其の義と不義とを別たずして、救守を疾取するは、不義なること焉より大なるは莫く、天下の民を害すること焉より甚だしきは莫し」との主張が見える。やや曖昧ではあるが敢えて言えば、「義」とは「善を為す者」となる。また、論威

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

篇では、義の重要性が主張され、ここでは、「義なる者は万事の紀」であり「君臣上下親疏の由りて起る所なり。治乱安危過勝の在る所なり」と定義される。また、愛士篇では、「衣は人其の寒きを以てなり。食は人其の饑うるを以てなり。饑寒は人の大害なり。之を救ふは義なり」と、饑寒の如き人の大害を救済することが「義」であると説かれている。

しかしながら、「善を為す者」とか「万事の紀」といった定義は極めて漠然としており、また、饑寒からの救済という定義も、これといった特色を有するものではない。『呂氏春秋』は、攻伐か救守かではなく、義か不義かが問題であると説きながら、肝腎の「義」或いは「不義」自体については、実はそれほど深く追求していないのではないかと考えられる。従ってそこには、要するに義とは正義であり、その正義に基づき兵は義兵なのだという、やや循環した論理が見えるように思われる。

以上、『呂氏春秋』孟秋紀・仲秋紀各篇を資料として、その軍事思想の特質を考察してきた。先行研究が明らかにする通り、『呂氏春秋』は確かに義兵の思想を説く。しかし、その最大の論点は、決して孟子の如き義戦・王道の主張にはなく、むしろ、「兵」そのものの存在を如何に正当化し肯定するかにあり、また、積極的な軍事活動を阻止せんとする偃兵・非攻論者を如何に論駁するか、という点にあったと考えられる。こうした『呂氏春秋』の特質を踏まえて、以下では、『墨子』『司馬法』の思想を検討することとしたい。

### 三 『墨子』との対比

本章では、『墨子』の軍事思想が端的に表明されている非攻篇を分析

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

し、先に検討した『呂氏春秋』との比較を行う。

第一は、批判対象である。『呂氏春秋』では僞兵論者・救守論者が明確に批判されていたが、『墨子』にも明確な批判対象が存在する。しかも、それは上中下三篇を通じ一貫している。

上篇では、義と不義との区別をなさぬ者、大いに国を攻めること、大いに非(不義)を為し国を攻めること、が批判されている。以下、中下篇に於ても、多少の表現の差異はあるものの、その批判対象は同一である。中篇では、攻戦を飾る者(中)、攻戦(中)、下篇では、攻戦併兼(下)、無罪の国を攻伐すること(下)、攻伐を好むの国(下)、戦を好むの国(齊・晋・楚・越)(下)、攻伐を好む(其の説を飾る)の君(下)、大国の不義(下)、繁く攻伐を為すこと(下)が批判される。

即ち、『墨子』の想定する批判対象は、真の義を理解せぬまま攻伐(大義を持たぬ侵略戦争)を肯定する者、及び攻伐を推進せんとする強大国であると言える。

第二に、『墨子』に於ける「兵」の概念を確認しておくこととするが、これは右の点と関連して、肯定される「兵」と否定される「兵」との二種類の「兵」が存在する。

先ず、否定される「兵」としては、大いに非(不義)を為して国を攻めること(上)、季節や民情を無視して徒に興起すること(上)、攻戦(中)、攻戦併兼(下)、無罪の国を攻伐すること(下)、攻(伐)(下)の如く、全て第一の批判対象に関わる「攻伐」である。

これに対して、肯定される「兵」は、下篇に見える「誅」「救」「我師(挙之費)」「我甲兵強」、授けられた「諸侯の師」の如く、古の聖王が不義の暴君を誅伐した聖戦、及び大国による攻伐併兼から弱小国を救

済するための防衛戦である。

そこで第三として、『墨子』に於ける「兵」の正当性の問題について考察する。『墨子』には、否定される「攻伐」と肯定される「誅」「救」との異なる二つの「兵」が見られたが、先ず、「攻」は如何なる理由で否定されるのであろうか。その理由は、「実」は不義なのに「名」は義である(上・中)、季節や民情を無視している(中)、莫大な軍費を要し、莫大な損失がある(中・下)、鬼神がその主后を失う(中・下)、民の利を廃する(中)、天下全体の利とならない(中)、「得」「安」を欲して「失」「危」を悪む王公大人の情に合致しない(中)、攻戦は一時的勝利しか齎さない(中)、天の利・鬼の利・人の利に当たらない(下)、聖人の緒を乱す(下)、と多様であるが、特に注目されるのは、攻伐が天下全体の利に合致しないという点と、鬼神に背くという点である。

これらの裏返しとなるのが、「誅」「救」の正当性の問題であるが、それは、義に合致する(下)、天・鬼・人の利に合致する(下)、天命を受けて不義の暴君を討つ(下)、天下の諸侯に利する(下)、その功が攻伐に倍する(下)、聖王の道に合致する(下)の如く説明される。即ち、ここでも、特定国の利益に止まらぬ天下全体への視野、実利的な効用の有無、鬼神の存在といった観点がその特色となっている。

従って、第四に、『墨子』に於て武力行使が肯定されるのは「誅」と「救」の場合のみである。但し、「誅」であれば天下は直ちに帰服し(下)、また、「救」であれば「天下無敵」(下)であると説かれる。

そして最後に、「義」の定義であるが、下篇には「聖王の法」という定義が見える。また、「義」の裏返し「不義」については、「人を虧きて自ら利す」(上)、「攻伐(という大量殺人)」(上)とされており、こ



こでも明らかに、天下全体の利に反すること、具体的には、「攻伐」そのものが不義であると説かれている。

さて、以上の諸点について、先に検討した『呂氏春秋』と比較すれば、どのようなことが言えるであろうか。先ず、論敵・批判対象に関して、『墨子』と『呂氏春秋』とは大きな相違が存在すると思われる。『呂氏春秋』は、偃兵論・救守論など要するに積極的な軍事活動を阻止せんとする思想を蔽しく批判していたが、『墨子』は逆に積極的な攻伐攻戦を一貫して否定していた。

次に、「兵」の概念規定に関して、『呂氏春秋』があらゆる闘争を「兵」と定義した上で、それらを概ね肯定的に捉えていたのに対して、『墨子』は、否定すべき「兵」即ち「攻戦」と、肯定し得る「兵」即ち「誅」「救」とを峻別していた。

また、「兵」の正当性に関して、『呂氏春秋』がその正当性を人の性や天に求める点に特色を持ち、また歴史的必然、社会的要請という種々の観点からその存在理由を説くのに対して、『墨子』は、その正当性を、天下全体の利や鬼神の利に求めるという点に特色を有していた。

更に、武力の発動に関しては、『呂氏春秋』が若干の条件付きとは言え、ほぼ全ての「兵」の発動・行使を認めるのに対して、『墨子』は、「誅」「救」の場合に限定して認めるという相違が見られた。

そして、「義」の定義も、『呂氏春秋』の定義がやや漠然としていたのに対して、『墨子』の説く「義」は、「聖王の法」、「天・鬼・人」に合致すること、「不義」は、「虧人自利」即ち「攻伐」と、明瞭であった。即ち、『墨子』に於ては、攻伐が不義、それを阻止せんとする防衛戦が義であるという、明快で具体的な対比が見られるのである。

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

かくの如く、『墨子』と『呂氏春秋』の軍事思想の内実には、大きな隔たりがあり、同一の思想として一括するにはやや無理があるように思われる。確かに、この両者は「義兵」を主張する点に於て類似する。しかし、「義兵」や「義戦」を説く思想は、この両者に限定される訳ではない。『孟子』や『荀子』、『呉子』や『司馬法』にも、また、『史記』や『漢書』に登場する思想家・政治家の言の中にも、正義の戦いについてそれぞれの見解が見える。従って、同じく「義兵」の言葉が存在するからと言って、直ちに『墨子』『呂氏春秋』両者の軍事思想を同一と見做す訳にはいかないのである。

但し、そこで問題となるのは、『墨子』の思想が前期・中期・後期へと変容し、それが『墨子』各篇の上中下三篇に各々反映されているという見解である。先述の如く、『呂氏春秋』の義兵説が末期墨家の思想と密接な関係を有するという主張は、こうした墨家思想の理解を前提とするものであった。

そこで、その前提に従って、『呂氏春秋』蕩兵・振乱・禁塞・懷寵篇等が末期墨家の義兵説と深く関わっていたとすれば、本章で検討した『墨子』(特に下篇)と前章で検討した『呂氏春秋』の見解とは部分的にであれ一致点を有する筈である。

しかしながら、右の如く、批判対象、「兵」の定義、「兵」の正当性、武力行使の条件、「義」の定義など、全ての観点に互って、両者の見解には差異が認められた。特に、『墨子』全体の特質でもあり、そのキーワードと言っても良い「虧人自利」の否定、即ち「非攻」、「天下」全体の「利」、「鬼神」、といった要素が『呂氏春秋』蕩兵篇等には全く見られないのである。更に、軍事思想を説く際の最も基本となる「兵」の定

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

義に関して、『呂氏春秋』ではあらゆる鬭争を「兵」と定義し、攻伐も救守も、武力を行使する点に於てその内実は同様であるとするとするのに対し、『墨子』では、「兵」の内訳を攻伐と誅・救とに峻別し、一方を否定、他方を肯定するという大きな相違点が存在した。

また、右の如く、『墨子』自体についても、その批判対象は、非攻上中下三篇を通じて一貫しており、『墨子』の非攻説が大きく変容しているとは考え難い。確かに、『墨子』には「兵」の肯定(「誅」「救」と否定(「攻伐」「攻戦」とが見られ、特に、肯定される「誅」「救」が下篇のみに見えることから、末期墨家がそれまでの基本理念を覆して非攻説批判を唱えているかの如き印象を与える可能性もある。しかしながら、それは、墨家思想自体の変容ではなく、同一思想を主張する際の観点の相違と捉えるべきではなからうか。先述の如く、『墨子』は下篇に於ても「誅」「救」と「攻伐」「攻戦」とを厳密に区分して議論を展開しており、攻伐批判即ち非攻の態度は三篇を通じて何等の変化もない。末期墨家の思想を非攻説批判と捉えるのは、「誅」「救」の肯定を拡大し過ぎた解釈と言えるのではなからうか。<sup>(4)</sup>

従って、秦国内に「秦墨」が存在したことや『呂氏春秋』の中に墨家の思想が散見することは確かな事実であるとしても、墨家の義兵説が即ち『呂氏春秋』の軍事思想であったという見解には、やはり大きな疑問を抱かざるを得ない。

#### 四 『司馬法』との対比

このように、『呂氏春秋』の軍事思想の実態が墨家の義兵説に合致し

ないとすれば、次なる可能性として浮上して来るのは、陳奇猷氏の指摘する『司馬法』の思想である。本章では、第二章・第三章と同様の観点から、『司馬法』の軍事思想について分析し、『呂氏春秋』軍事関係諸篇との比較を試みたい。

まず、批判対象であるが、『司馬法』には明確な論敵は登場しない。もっとも、仮想敵としての批判対象は存在し、それは、敢えて言えば偃兵論・攻伐肯定論の両者である。

・ 国大なりと雖も、戦ひを好めば必ず亡び、天下安しと雖も、戦ひを忘るれば必ず危し。(仁本)

ここでは、「好戦」「忘戦」の両者が共に否定されており、また、これに関連して、内政(文・礼)と軍事(武・法)の二領域の相互侵犯、即ち「権」を理解せぬことが、次の如く批判されている。

- ・ 国容は軍に入らず、軍容は国に入らず。(天子之義)
- ・ 礼と法とは表裏なり。文と武とは左右なり。(天子之義)
- ・ 国に居りては恵以て信、軍に在りては広以て武、刃上には果以て敏。(定爵)

・ 正意を獲ざれば、則ち権す。権は戦に出で、中人より出でず。(仁本)

この「権」とは、『司馬法』の思想の特質を端的に表すキーワードであり、「正」時の原理が機能せざる時の止むを得ぬ手段として「戦」の存在を認める思想である。但し、ここでは「戦」の価値が「正」より遙かに劣ると説かれている訳ではない。『司馬法』は、内政と軍事、文と武、礼と法という二つの原理を峻別した上で、各々の領域内に限定しつつ併用せよと主張しているのである。即ち、文・礼という原理を適用す

べき「国容」と武・法を適用すべき「軍容」とを「権」の思想によって同価値の二領域として認める点に、その最大の特色が見られるのである。従って、右の如く、『司馬法』の批判対象としては、政治世界をただ一つの原理で統轄し得ると考へる思想、国容と軍容との二領域の各々の独立と価値とを認めぬ者などが想定されるのである。

第二に、『司馬法』に於ける「兵」は如何に定義されているであろうか。『司馬法』に於ても多様な「兵」が登場し、それは、「権」に基づく戦争（仁本）、先王の治世には寝むべきもの（仁本）、賢王が興し不義を討つもの（仁本）、戦いを忘れざる手段としての田獵（仁本）、戦闘・戦争（定爵、敵位、用衆）の如くである。この他、「兵革を以て諸侯を服す」（仁本）、即ち王霸が諸侯を治めるための六つの手段の内の一つを表したり、王霸が諸侯を正す九つの形態「告」「伐」「壇」「削」「侵」「正」「残」「杜」「滅」を示したりする。また、右の支配原理の峻別・併用と関連して、国容と相対するもの（天子之義）、殷周時代に発動されるもの（天子之義）、即ち「文」に対するもの（天子之義）という独特の定義が見える。

それでは第三に、その「兵」は何によってその正当性を保証されているのであろうか。これについて『司馬法』は、前記の如く、「正」が意を得ざる時の止むを得ぬ手段、即ち「権」として正当性を有する（仁本）と説く。しかも、その「兵」は、不義を討ち有罪を誅するための止むを得ぬ手段とは言え、「正」より価値が劣るものとして捉えられているのではなく、国容に対する軍容として独立した領域と価値とを有しているのである。

そこで第四に、武力の行使についても、この「権」の思想に基づく限

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―（湯浅）

り可であるとされる。即ち、人を安んじ民を愛し戦を止めるためなら可（仁本）、賢王が不義（不道・罪人・有罪）を討つなら可（仁本）、王霸が諸侯を正す九つの手段として可（天子之義）なのである。また、定爵、敵位、用衆の各篇では概ね武力の発動・行使を前提とした用兵論が展開されている。

但し、「権」はあくまで「正」の対立概念であり、軍容と国容という二つの領域・原理を認める『司馬法』には、武力を発動しない場合や発動してはならない場合についても言及されている。即ち、「正」時には発動せず（仁本）、また、「先王」の治世には発動しない（同）。そして、自国の「違時」「民病」には不可（仁本）、敵国の「喪」「凶」には不可（仁本）、冬夏には不可（仁本）である。これらはいずれも、『司馬法』の説く「権」の思想、国容と軍容の峻別という主張から自ずと導き出せる見解であるとも言えよう。

最後に、『司馬法』に於ける「義」の定義を確認しておく。『司馬法』には、「義」が頻出するが、そこには、三つの異なるレベルの「義」が見える。先ず、「正」時に於ける統治原理、即ち「仁を以て本と為し、義を以て之を治む、之を正と謂ふ」（仁本）、殷を象徴する言葉、即ち「殷は義なり」（天子之義）という用例があり、これは最も基本的な統治原理を意味している。従って、この「義」に背く行為が最も大きな「不義」となり、それは、「命を失ひ常を乱し徳に悖り、天の時に逆ひて有功の君を危くする」（仁本）ことであり、「弱を馮り寡を犯し」、「賢を賊し民を害し」、「内を暴し外を陵」ぎ、「野荒れ民散」じ、「固を負んで服せ」ず、「其の親を賊殺」し、「其の君を放弑」し、「令を犯し政を陵」ぎ、「外内乱れ禽獸の行」あり（仁本）という愚行の結果、賢王によっ

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

て討伐の対象とされる者である。

次に、「戦」時に於ける徳目の一つとしての「義」がある。これは、「仁義智勇信」(仁本)、「礼仁信義勇智」(仁本)と、礼仁智勇信などの他の徳目と併記されていることから明らかな如く、右の国家の統治原理を示す「義」とは、そのレベルに相違があると言える。

そして、更に下位のレベルとして、軍の士気を起こすもの(定爵)、軍の害を減らす手段の一つ(同)、軍の乱れを正す手段の一つ(同)、軍隊編成(地位の上下)の基準(敵位)、士卒を奮死に至らしめる要因の一つ(同)、の如く、具体的な戦闘場面で有効とされる種々の手段の一つとしての「義」がある。

かくの如く、『司馬法』には、凡そ三つの位相を異にする「義」が存在する訳であるが、これほど「義」を多用しながら、「義兵」や「義戦」などの使用例が見えないという点も、逆に大きな特色になるかと思われる。

以上、『司馬法』の思想について分析してきたが、その最大の特色は、「権」の思想に基づく「兵」の肯定にあると考えられる。即ち、『司馬法』は、国容と軍容、文と武、礼と法など、二つの領域・原理の独立を認め、しかもそれらは同等の価値を有し、互いにその領域や原理を侵犯してはならないと主張するのである。

そこで、『呂氏春秋』との比較であるが、先ず、『司馬法』の最大の特色である支配原理の峻別・並存という発想が『呂氏春秋』蕩兵篇等には見えない。従って、その批判対象に関して、『呂氏春秋』では積極的な軍事活動を阻止せんとする偃兵論・救守論が批判されていたのに対して、『司馬法』では、偃兵非攻論のみならず、一元的な攻伐肯定論も同

時に批判されていた。『司馬法』にとって重要なのは、偃兵か攻伐かではなく、「権」の思想を理解するか否か、二つの原理の峻別・並存を認めるか否かという点にあったのである。<sup>13)</sup>

また、その「兵」の正当性についても、『呂氏春秋』が人性や天、更に歴史的必然や社会的要請など多様な観点から説明せんとするのに対して、『司馬法』はその正当性を「権」の思想に求めるという相違点が存在した。もっとも、春秋公羊学に於ては、この「権」が天の思想によって更に権威付けられており、仮に『司馬法』にもこうした「権」と天との連関が見られれば、「兵」の正当性を間接的ながらも天に求める『呂氏春秋』との類似性が僅かに生じてくることとなる。

しかしながら、『司馬法』に於ては、天や天道との関係から「権」が説かれることはなく、ましてや公羊学の如く、軍事を含む人事全般が陰陽や四時に配当されることはない。また、公羊学の「権」が飽くまで「経」より価値の劣る下位概念とされるのに対して、『司馬法』は「権」の価値が劣るものとは説かず、むしろ国容と軍容、文と武、礼と法に同等の価値を付与せんとしていた。<sup>14)</sup>従って、やはり、『呂氏春秋』と『司馬法』には、「兵」の正当性の問題に関して、基本的な見解の相違があると考えられる。

更にこの点と関連して、『司馬法』の「権」「国容」「軍容」「文・武」「礼・法」という言わばキーワードが『呂氏春秋』には見えないことも、両者の相違を示唆しているように思われる。

陳奇猷氏は、仁義に基づく「兵」を主張する点に於て『呂氏春秋』と『司馬法』とに類似性が見られるとした上で、『呂氏春秋』孟秋紀・仲秋紀各篇の編者を司馬法学派と推定する。確かに、両者は、兵の存在と武力の発

動とをむしろ積極的に認めんとする点に於て類似している。『呂氏春秋』

の「殺は之を生くる所以なり」「威は之を懼す所以なり。敵懼れ民生く、此れ義兵の隆き所以なり」(論威)という「義兵」の肯定は、『司馬法』の「人を殺して人を安んぜば、之を殺して可なり。其の国を攻めて其の民を愛せば、之を攻めて可なり。戦を以て戦を止めば、戦ふと雖も可なり」(仁本)という「戦」の肯定とほとんど同様であると言ってもよい。

しかしながら、その肯定を導く論理には大きな相違点があった。『呂氏春秋』は人性、天、歴史、社会、更には「兵」の独自の定義と、様々な観点から「兵」の正当性を繰り返し力説するが、『司馬法』は独特の「権」の思想を持ち出して、その正当性の問題を簡潔に処理するのである。また先述の如く、そもそも『司馬法』には「義戦」「義兵」という用語も見えず、義兵説という点にその主題があるかどうかともや疑問である。

『司馬法』の思想が「義兵説」の如く見えるのは、その仁本篇の冒頭、「正」時の統治原理として「義」が登場し、その後も全篇に亘って様々な「義」が頻出するためではないかと思われる。しかしながら、右の分析によって明らかになく、『司馬法』の主張は、その「正」の肯定に止まらず、むしろ独自の領域と原理とを有する軍容の価値を肯定する点にこそあった。また、その「義」も「義戦」「義兵」という使用例は見えず、むしろ種々雑多な使われ方をしているのである。

とすれば、この『司馬法』も、『呂氏春秋』の軍事思想とは一線を画し、司馬法学派を『呂氏春秋』軍事関係諸篇の編者とする見解にも大きな問題があるのではないかと考えられる。

## 結 語

以上、三章に亘って『呂氏春秋』『墨子』『司馬法』の軍事思想を比較検討してきた。『呂氏春秋』は、あらゆる闘争を「兵」と定義した上で、攻伐も救守も武力を行使する点に於て同一であると主張し、積極的な軍事活動を否定せんとする偃兵・救守論を批判した。そして、その「兵」の正当性を、人間の本性や天、歴史の必然、社会的要請等、種々の観点から力説していた。

これに対して、『墨子』は、義と不義、誅・救と攻伐とを峻別し、義に基づく誅・救を肯定、大国の不義である攻伐を否定した。そして、その評価の基準は、天下全体の利、実利的効用、天・鬼神・人の利などであった。

また、『司馬法』は、独特の「権」の思想に基づいて「戦」の正当性を認めた上で、国容と軍容、文と武、礼と法の二つの領域・原理を相互に侵犯することなく併用せよ、と主張する。ここでは、義兵の主張というよりは、支配原理の峻別・並存の主張が最大の眼目となっていた。

確かに、この三者は、「兵」の存在を深刻に受け止め、その正当性や行使の条件を様々な角度から追求するという点に於て、当時共通の思想的課題を抱えていたと言えよう。しかしながら、その追求の方法や到達した結論は、右の如く三者三様であった。

従って、『呂氏春秋』の軍事思想は、『墨子』とも、また『司馬法』とも異なる、独自の義兵を説くものであったと思われる。特に、あらゆる闘争を「兵」と定義して攻伐・救守を同一視せんとし、また、人間の本性そのものの中に「兵」の根拠を求める点などは、従来の「兵」や「義

『呂氏春秋』の義兵説―『墨子』『司馬法』との対比―(湯浅)

兵」の通念を大きく踏み出す特異な見解であったと考えられる。

注

(1) 以下、『呂氏春秋』の引用に際しては、『呂氏春秋校釈』に依る。なお、『校釈』の付す注や私見により、字句の一部を改めた箇所がある。

(2) 蕩兵篇等に見える「義兵」(一部「至兵」)は、次の如くである。「古の聖王義兵有りて偃兵有る無し」(蕩兵)、「故に義兵至れば、則ち世主其の民を有つ能はず、人親其の子を禁ずる能はず」(振乱)、「故に義兵至れば、則ち隣国の民之に帰すること流水の若く、誅国の民之を望むこと父母の若し。地を行くこと滋々遠く、民を得ること滋々衆し。兵は刃を接せずして民服すること化するが若し」(懷寵)、「敵懼れ民生く、此れ義兵の隆き所になり」(論威)、「又況んや義兵においてをや。多き者数万、少なき者数千、その躑路を密にし、敵の塗を開けば、土豈に特た專諸と議せんや」(論威)、「故に凡そ兵勢險阻は、其の便を欲するなり。兵甲器械は、其の利を欲するなり。角材を選練するは、其の精を欲するなり。士民を統率するは、其の教を欲するなり。此の四者は、義兵の助なり」(簡選)、「古の至兵は、民の令を重んずるものなり」(論威)、「故に古の至兵、才民未だ合せずして威已に論はれ、敵已に服す。豈に必ずしも枹鼓干戈を用るんや」(論威)。

(3) 例えば、誅伐の例としては、「誅伐天下に偃む可からず」(蕩兵)、「兵誠に義なれば、以て暴君を誅し苦民を振ふ」(蕩兵)などがある。

(4) 墨家思想の理解については、『墨子』十論の内部に互いに矛盾する思想が並存するとした上で、その理由を墨家思想自体の大きな変容に求めんとする渡辺卓氏らの見解に対して、墨家思想全体を体系的に理解せんとする

浅野裕一氏の一連の研究がある。非攻篇に関する氏の論考「墨家思想の体系的理解(二)―非攻篇について―」(『集刊東洋学』第三十三号、一九七五年)も、墨家思想が大きく変容したとする説を批判しつつ、墨家の基本理念が開祖墨翟以来一貫していたことを論証する。また、岡本光生氏「戦国末期から漢代初期にかけての墨家の様相―他学派から見た―」(早稲田大学哲学会『フィロソフィア』六十九、一九八一年)も、渡辺氏の解釈に依る限り、墨家思想は、思想としての統一性を持たず、思想集団としての墨家の意義はほとんど無価値になる、と述べる。

(5) 以下、『司馬法』の思想の詳細については、拙稿『司馬法』に於ける支配原理の峻別」(『島根大学教育学部紀要(人文・社会科学編)』第二十四巻第二号、一九九〇年)参照。

(6) 「殷は義なり。始めて兵の刃を用るるなり」(天子之義)。

(7) 「文と武とは左右なり」。

(8) 「兵を作すに義あり」(定爵)。

(9) 「厲を減するの道、一に曰く義」(定爵)。

(10) 「凡そ乱を治むるの道は、一に曰く仁、二に曰く信、三に曰く直、四に曰く一、五に曰く義、六に曰く変、七に曰く専」(定爵)。

(11) 「凡そ戦の道、道義を等し、卒伍を立て、行列を定め、縦横を正し、名実を察す」(敵位)。

(12) 「凡そ人愛に死し、怒に死し、威に死し、義に死し、利に死す」(敵位)。

(13) 但し、この支配原理の問題に関しては、『司馬法』の全体と『呂氏春秋』の一部とを比較している現状では一概に断定できない部分もある。この点に関しては、天や天道の問題について分析する別稿に於て改めて言及したい。

(14) こうした「権」の思想の展開については、拙稿「『称』の思想―馬王堆帛書『称』に於ける天道と統治原理―」（『島根大学教育学部紀要（人文・社会科学編）』第二十三巻第二号、一九八九年）参照。