

『司馬法』に於ける支配原理の峻別

湯 浅 邦 弘

序 言

『荀子』議兵篇には、荀子と陳蠶との師弟問答が、次のように記されている。

陳蠶孫卿子に問いて曰く、先生兵を議するとき、常に仁義を以て本となす。仁者は人を愛し、義者は理に循う。然らば則ち又た何ぞ兵を以うることを為さん。凡そ兵有るを為す所の者は争奪の爲なればなり。

陳蠶は問う。先生は、常に仁義を本として兵を議する。しかし、人を愛し理に従う筈の仁者・義者が争奪の爲の軍事に関与することは、そもそも大いなる矛盾ではないのか、と。

これに対する荀子の答えはこうである。

孫卿子曰く、汝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ことを惡むなり。義者は理に循う。理に循がうが故に人の之を乱ることを惡むなり。彼の兵なる者は暴を禁し害を除く所以なり。争奪するに非ざるなり。

仁者は人を愛するが故に、その愛を害する者を憎み、また義者は理に

従うが故に、その理を乱す者を憎む。兵は、争奪のためにあるのではなく、「暴を禁し害を除く」ためにこそ必要なのである、と。

荀子は、このように、兵を「争奪の爲」とする陳蠶の戦争観を退けた後、「仁人の兵」の様を次のように述べる。

故に仁人の兵は、存する（止まる）所の者は神（治）まり過ぐる所の者は化し、時雨の降るが若くにして説ばざること莫し。……此の兩帝四王は皆仁義の兵を以て天下に行うなり。故に近き者は其の善に親しみ、遠き者は其の義を慕い、兵は刃に血ぬらずして遠きも迹きも来り服し、徳は此に盛んにして四極にも施き及ぶ。

即ち、「仁義の兵」は天下を自ずから帰服させることができ、「兵」とは言うものの、結果的には何ら武力を行使することはないと主張し、その例として「兩帝四王」（堯舜禹湯文武）を挙げる。

こうして、陳蠶の疑問は、いとも簡単に処理されてしまい、後には「仁義を以て本となす」荀子の戦争論のみが延々と論じられることとなる。

しかしながら、この陳蠶の問いは、儒家思想の軍事論が抱えた重要な課題を、いみじくも指摘しているように思われる。荀子の生きた戦国時代には、「刃に血ぬらずして」世界が平定されるという軍事論は、ほと

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯浅）

んど非現実的な理想論であり、また、荀子の称える「兩帝四王」の時代に於てさえも、例えば、流血によって兵士の楯も浮かんだと伝えられる殷周革命を、「兵は刃に血ぬらず」という美言で済ますことは出来ない。そして、陳豎が指摘する通り、人を殺す「兵」と人を愛する「仁義」とは基本的に相容れないのではないかという疑問も、常につきまとう。

『司馬法』は、戦国時代の司馬穰苴の兵法を記した兵書として、武経七書の一つに数え上げられる。かつてこの書を読んだ司馬遷は、「閔廓深遠、三代の征伐と雖も、未だ能く其の義を竟さざるなり」（『史記』司馬穰苴伝）と絶賛した。司馬とは、古代に於ける五礼の一つ「軍礼」を司る官職名である。とすれば、この司馬の兵法にも、右の『荀子』と同様の問題が潜んでいた可能性が高いと考えられる。事実、現行本『司馬法』巻一の篇名は「仁本」であり、その巻頭は、「古は仁を以て本と為し、義を以て之を治む」との言によって開始される。従って、この『司馬法』も、「兵」と「仁義」の間を何等かの理論によって調整せんとしていたのではないかと予想される。

しかし、『司馬法』は、その成立事情が明確でないという理由により、後人の偽書と見なされる場合もあって、これまで主要な研究対象とされることはほとんどなかった。従って、武経七書の一角を占めながら、軍事思想上に於ける意義についても、また広く中国古代思想史上に於ける位置についても、ほとんど論及されることなく現在に至っている。

但し、『孫子』と他の兵書全体との思想的関係については、竹内照夫氏が次のような見解を提示している。

戦争本位の思想が比較的単純に露呈し、人間関係に於ける相互不信を

前提とする『孫子』には、功利第一の古代的法治主義と兵家思想とが含む体系的欠陥が認められるのに対して、他の兵書は、古代兵学思想の含む欠陥を倫理観念の導入によって補強し、兵法の倫理化を図っている（『講座東洋思想3中国思想II』付論、東京大学出版会、一九六七年）と。

個別の兵書に捕われない大局的な見通しを示したものとして評価し得る。しかし、『孫子』に対して、他の六つの兵書を一括して捉える点に、なお論究の余地があると思われる。また、先述の如く、「兵法」の「倫理」化にはそもそも大きな矛盾が付き纏っており、その矛盾を各兵書が如何に調整せんとしていたのかを個別に検討しなければ、七書相互の関係や個々の兵書の特質は明確にされない。更に、古来、軍事が重要な政治課題であることを勘案すれば、これらの兵書についても、単なる兵書という枠に捕われない政治思想史全体の中に於ける位置付けが必要になってくると考えられる。

そこで本稿では、先ず、この『司馬法』の成立事情とその偽書説について検討し、次に、現行本五篇の検討を通して、その軍事思想の特質を探り、荀子と陳豎の問答に見られたような課題を、『司馬法』がどのよう処理せんとしているのか、また、広く先秦から漢代に至る政治思想・軍事思想史の上で如何なる意義を持つのかについて考察を加えてみることにしたい。

一

本章では、『司馬法』の内容分析の前提として、その資料的価値について検討する。

まず、『司馬法』の編著者・成立時期については、従来、種々の見解が提出されている。第一は、司馬穰苴の自撰とするものであり、『隋書』以降の芸文・経籍志類の採る立場である。第二は、戦国時代の斉の威王の命により、斉の諸臣が古来の司馬の兵法に司馬穰苴の兵法を付加して編集したとする説である。これは『史記』司馬穰苴伝に記載されるものであり、『四庫全書総目提要』や顧実『重考古今偽書考』によっても支持されている。

この二説は、『司馬法』と司馬穰苴自身との直接的・間接的關係を認めるものであるが、これに対して、『司馬法』を後人の偽作と見做し、司馬穰苴との關係を否定する見解もある。まず、康有為『新学偽経考』は、『司馬法』に見える「車乘」の礼と『周礼』との類似性に注目し、『司馬法』は劉歆の偽作、もしくは『周礼』の一部を『司馬法』に竄入したものであると考える。また、姚際恒『古今偽書考』は、①『漢書』芸文志の経の礼類に『軍礼司馬法』百五十五篇と記されるのに対し、現行本『司馬法』は僅か五篇である、②その一部が『大戴礼記』の表現と類似する、③古伝所載の司馬法の文が現行本に皆無である、等の諸点から、司馬遷が見た『司馬法』は、現行本『司馬法』とは別本であり、現行本が後人の偽造であることは疑いなくと断定する。更に、姚鼐は、司馬遷の見た『司馬法』は用兵を論ずるものであり、班固が分類するような礼¹⁾経でも、任宏が分類するような兵権謀でもなく、古書は漢晋の間に散佚し、現行本は東晋以後に偽作されたものと推定する。

また、これに関連して、『司馬法』の内容についても多様な見方がある。『史記』司馬穰苴伝によれば、『司馬法』は古来の司馬と司馬穰苴との「兵法」を記したものとされるが、成帝の時、劉向による図書校定の

際に兵書を担当した任宏は、これを「兵権謀」に分類する。また『漢書』芸文志は、これを経書「礼」類に転入して『軍礼司馬法』と記した。このように、『司馬法』の成立事情については、司馬穰苴の自撰で戦国時代に成立した兵書とするものから、後人の偽作で東晋以降に成立した偽書とするものまで、大きな幅がある。

さて、こうした諸説の対立について、現時点では残念ながら、それを解決し得る決定的な資料は見当たらない。しかし同時に、『司馬法』の資料的価値を否定する偽書説の側にも、それほど強い論拠は見当たらないように思われる。

まず、康有為『新学偽経考』の見解は、『司馬法』と『周礼』との類似性に注目するものであるが、劉寅『司馬法直解』が「古礼に五有り。吉・凶・軍・賓・嘉」と指摘する通り、両者の類似性は、古代に於て、軍事が五礼の一つと位置付けられていたことや、『司馬法』が本来その「軍礼」を記したものとされることから考えれば、それほど不自然なことではないと思われる。また、この見解は、『周礼』が『司馬法』に先行して成立したという前提に基づく訳であるが、『周礼』の成立事情もそれほど明確であるとは言えず、両者の先後関係は全く逆になる可能性もあることを勘案すれば、果たして「偽作」あるいは「竄入」と断定し得る程の見解であるか否かは疑問である。

次に、姚際恒『古今偽書考』は、三つの根拠を示して後人の偽作と断定するが、第一の根拠となっている旧本と現行本の篇数の相違は、直ちに現行本『司馬法』を偽書と断定する論拠にはならないと思われる。確かに、現行本の篇数が少ないという点は、研究に際して大きな支障となる。仮に現行本が真本の一部であったとしても、現存資料はその僅かな

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯淺）

一部を示しているに過ぎず、原本『司馬法』の体系的な理解は決して容易ではないからである。しかしながら、中国の古典、特に先秦時代以前の文献については、『漢書』芸文志に記される完本がそのまま残存することはむしろ稀有な現象であり、こうした篇数の多寡は、基本的に現行本の真偽を決する尺度とはならないのである。また第二の、『大戴礼記』との類似も、右の『新学偽経考』の場合と同じく、兵が五礼の一つとされていたことに依ると考えられ、これも『司馬法』を偽書と断定する論拠にはならないと思われる。また第三の、古伝所載の『司馬法』の文が現行本に皆無であるという点は、現行本と旧本の篇数の差による、即ち古伝所載の文は現存する五篇以外の篇から引用されたと考えて何の不思議もなく、或いは『新学偽経考』『古今偽書考』自身が指摘する『周礼』『大戴礼記』も古伝と考えれば、『司馬法』と類似する文は古伝中にも確かに引かれていることとなる。更に、「古伝」の定義にも依るが、後述の如く、『司馬法』の特質を端的に表す二つの文が、『説苑』に引用されており、『古今偽書考』の偽書説には、この点に関して事実の誤認があるのではないかと思われる。

また、その内容面から東晋以後の偽作と推定する姚鼐の説であるが、これは、その内容をどう評価し分類するかという主観的な基準に依る見解であり、その揺れる基準と見えない古書とによって、果たして偽書と推定できるのかという疑問が残る。姚鼐は、司馬遷の見た旧本が「兵法」を論ずるものであったのに対して、『漢書』芸文志では「礼」に分類されている点を大きな根拠としているようであるが、先に引用した現行本『司馬法』仁本篇の一部からも明らかのように、『司馬法』は、仁義礼智等の儒家的理念と軍事との関係調整を一つの主要な論点にしているの

であり、本来そこには、「兵法」として評価される側面と、軍事に於ける道徳性、即ち軍「礼」として評価される側面とが並存していた可能性が大きい。つまり、「兵法」か「礼」かという見方は、『司馬法』の内のどの側面を重視するかによって容易に動揺するとも考えられ、これも、現行本を偽書と断定する根拠としては、やや不十分であると思われる。⁽²⁾

このように、『司馬法』偽書説は、いずれもこれといった有力な論拠を持たず、現行本を後人の偽作と断定し、思想史研究の対象から除外するにはやや不十分な見解であることが判明した。特に、『史記』司馬穰苴伝に記される『司馬法』成立の状況には、何ら不自然な点はなく、これを否定し得る決定的な論拠が見出だせない以上、現時点に於ては、この司馬穰苴伝の記載を一応の仮説として考察を進め、内容上の特質等から改めてその成立事情について検討するというのが、最も妥当な方策であろうと思われる。

そこで、本稿では、『司馬法』偽書説を一旦退け、とりあえず、『史記』司馬穰苴伝の記載を前提として分析を進めて行くこととしたい。

二

本章と次章とに於て、『司馬法』の思想的特質を考察する。ここでは先ず、『司馬法』に於ける儒家的戦争観を取り上げ、その特色を明らかにする。⁽³⁾

先王の治、天の道に順い、地の宜を設け、民の徳を官にして名を正し物を治め、国を立て職を弁じ、爵を以て禄を分つ。諸侯説び懐き、海外来服し獄弭んで兵寝む。聖徳の至りなり。(仁本)

巻頭の仁本篇では、先王（王者）と賢王（霸者）とが対比される。この

内、先王の治については、右のような定義がなされ、「聖徳の至り」であると絶賛される。これは、『孟子』等にも見える王者の姿であり、王者の聖徳は世界に拡張し、軍事力を行使せずとも、世界は自ずから平定されるという王道政治の主張である。

ところが、『司馬法』の主張は、単なる王道政治の絶賛に終始するのではない。仁本篇では、先王への言及は右の一節に止まり、紙幅の大半は賢王（霸者）の解説に費やされている。⁴『司馬法』に於ける王霸観については後述することとしたいが、『司馬法』が単純な王者肯定を説いていないのは、「故に国、大なりと雖も戦いを好めば必ず亡ぶ。天下安しと雖も戦いを忘るれば必ず危し」（仁本）という一節からも明らかであろう。ここでは、「好戦」と共に「忘戦」も否定されている。また、この節以下の議論も、専ら軍事力の行使を前提として進められる。

そこで次に、軍事そのものの評価から、より具体的な軍事論へと視点を移し、そこに、如何なる儒家的理念が見えるかについて考えてみたい。先ず、治者に求められる徳目について、仁本篇では、「仁は親せられ、義は説ばれ、智は持まれ、勇は方われ、信は信ぜらる」と、仁・義・智・勇・信の五徳を掲げる。この内、仁・義は、仁本篇の巻頭にも既に、「古は仁を以て本と為し、義を以て之を治む」と説かれていた。また、智・信も、儒家の徳目として経書に頻出する。ところが、儒家の五徳は通常「仁義礼智信」或いは「仁義礼智誠」として纏められるのに対し、ここでは礼の代りに勇が入っている点がやや異様である。そこで、こうした徳目が列挙された部分を、『司馬法』の中から抽出してみると、大変興味深い事実が気付く。

古は、奔るを逐うこと百歩に過ぎず、緩さるに縦うこと三舎に過

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯浅）

ぎず。是を以て其の礼を明らかにするなり。不能を窮めずして傷病を哀憐す。是を以て其の仁を明らかにするなり。列を成して鼓す。是を以て其の信を明らかにするなり。義を争いて利を争わず。是を以て其の義を明らかにするなり。又能く服するを舎す。是を以て其の勇を明らかにするなり。終りを知り始めを知る。是を以て其の智を明らかにするなり。六徳時を以て合せ教え、以て民紀の道と為すなり。古自りの政なり。（仁本）

これは、同じく仁本篇の中に示される「六徳」である。ここでは、戦争に於ける「六徳」として、礼・仁・信・義・勇・智が列挙される。前出の五徳に礼を加えた「六徳」である。

また、定爵篇には、「政」「治乱之道」「立法」について各々七事が列挙されているが、この内、「治乱之道」には次のような徳目が示される。

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）

ここでは、仁・信・直・一・義・変・専の七つが「乱を治むるの道」として掲げられている。仁本篇の五事・六徳に見られないものとして、直・一・変・専がある。

更に、蔽位篇では、民を如何に操作するかについて、次の七事が挙げられる。

凡そ民は仁を以て救い、義を以て戦い、智を以て決し、勇を以て闘い、信を以て専にし、利を以て勧め、功を以て勝つ。故に心は仁に中り、行は義に中る。物に堪うるは智なり。大に堪うるは勇なり。久に堪うるは信なり。（蔽位）

この仁・義・智・勇・信・利・功という七事は、仁本篇の五事・六徳や

定爵篇の七事ともまた異なる。但し、この内の後半部では、仁・義・智・勇・信の説明のみ（即ち仁本篇の五事と同じ）で、利・功には触れられていない。

今一度整理すると、『司馬法』に登場する徳目としては、「仁義智勇信」（仁本）、「礼仁信義勇智」（同）、「仁信直一義変専」（定爵）、「仁義智勇信利功」（敵位）の四種があると言える。篇毎に論点が微妙に異なる以上、列挙される徳目に相違があるのは当然であるとも言える。しかし、これらの纏まりには、一つの共通点が見出させる。それは、仁義礼智といった御馴染みの儒家的徳目の中に、「勇」「変」「専」「利」「功」等が巧みに滑り込んでいるという点である。これらは、儒家的徳目というよりは、むしろ法家思想を彷彿とさせる項目である。ここにも、単なる儒家的という概念で包括し得ない『司馬法』の性格が表れていると言えよう。⁽⁵⁾

また、その礼や仁そのものも、「礼を以て固と為し、仁を以て勝と為す。既に勝つ後、其の教復びす可し。是を以て君子之を責ぶ」（天子之義）と、見方によってはかなり機能的に捉えられていると言える。つまり、孔子・孟子・荀子の説くそれとは異なり、ここでの礼と仁は、戦勝後の教化という深慮遠謀から重要であるとされている。礼と仁は、単なる儒家的観念論として唱えられているのではなく、戦略論を構成する一つの機能として組み込まれているのである。

更に、「法」「罰」に対する『司馬法』の見解も注目し値する。

凡そ戦うには、衆を固くし利を相、乱を治め止を進め、正に服し恥を成し、法を約にし罰を省く。小罪も乃ち殺せば、小罪は勝き、

大罪は因る。（定爵）

ここでは、「正に服し恥を成し、法を約にし罰を省く」と、人間の「正」「恥」を尊重し、「法」「罰」を簡約にすべしと説かれている。但し、「小罪も乃ち殺す」から結果的に簡約になるという主張であり、全く逆に敵罰主義の主張であるとも言い得る。

このように、『司馬法』は、「仁本」「天子之義」という篇名を掲げ、仁義礼智の重要性を説きながら、単なる王道政治の主張に終わることなく、軍事力の行使を前提とする具体的な議論を展開していた。それは、「仁義を以て本と為す」（『荀子』議兵）という荀子の戦争論と、その表現こそ類似するものの、その内実は全く異質なものであった。とすれば、『司馬法』が、『荀子』以上に一見曖昧・矛盾とも言える戦争論を主張するのは何故か。また、仁義と兵との間を如何なる理論で調整しようとしているのか。次にこうした点が、大きな疑問として浮かび上がってくる。

三

本章では、『司馬法』の説く支配の原理に注目しながら、右の問題について考察していく。先ず、仁本篇冒頭では、仁義と兵の関係が「正」と「権」の関係として説かれる。

古は、仁を以て本と為し、義を以て之を治む。之を正と謂う。正、意を獲ざるときは則ち権す。権は戦いに出で、中人より出でず。

是の故に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うと雖も可なり。（仁本）

ここでは、「仁を以て本と為し、義を以て之を治む」る常道「正」と「戦

いに「權」とが対比される。戦争は「權」であるが故に、「人を殺して」も結果的に「人を安んずることになれば「之を殺して可」であり、「其の国を攻め」る軍事行動も「其の民を愛」する為であれば「之を攻めて可」であり、戦争自体も、「戦を以て戦を止めば戦うと雖も可」であると正当化される。『荀子』に於ても、「仁義を以て本と為す」が故に軍事力の行使は承認されていた訳であるが、『司馬法』は兵を、「正」に対する非常時の措置「權」として位置付け、更に明確な正当化を図るのである。

こうして、仁義と兵とは、正と權として、一応の役割分担がなされたことになる。また、同じく仁本篇では、「内愛を得るは守る所以なり。外威を得るは戦う所以なり」という区別がなされる。正である「内・愛・守」と、權である「外・威・戦」とが対比されている訳であるが、ここで注目されるのは、両者の間に明確な価値的差異、時間的な前後関係が見られないという点である。

更に、以下の諸篇でも、これらを集約する形で、二つの支配原理が提示され、同じくその価値は同等であるとした上で、その使い分けの重要性が説かれる。

古は、国容軍に入らず、軍容国に入らず。故に徳義相踰えず。上は伐らざるの士を貴はず。伐らざるの士は上の器なり。苟くも伐らざれば、則ち求むること無し。求むること無ければ、則ち争わず。国中の聴、必ず其の情を得、軍旅の聴、必ず其の宜しきを得。故に材技相掩わず。(天子之義)

この「国容」と「軍容」の区別は、『司馬法』に於て繰り返し力説される最大の論点である。この「国容」と「軍容」とは、この後半部分で、

『司馬法』に於ける支配原理の峻別(湯浅)

「国中の聴」と「軍旅の聴」とも言われており、各々、正常時(平時)の国内に於ける原理と非常時(戦時)の軍内に於ける原理とを意味している。この両者が明確に区別され相互に侵犯しないからこそ、言動が義に合し(徳義相踰えず)、適材適所で人を使うことができる(「材技相掩わず」)のであるという。

また、この国容と軍容の区分を更に具体的に論述するのが、次の一節である。

古は、国容軍に入らず、軍容国に入らず。軍容国に入れば、則ち民徳廢し、国容軍に入れば、則ち民徳弱し。故に国に在りては文を言いて温を語り、朝に在りては恭にして以て遜。己を修めて以て人を待つ。召かざれば至らず、問わざれば言わず、進み難く退き易し。軍に在りては抗して立つ。行に在りては逐いて果たす。介者は拝せず、兵車には式せず、城上には趁らず、危事には齒ひらかず。(天子之義)

ここでは、先ず、前記の資料とは逆に、国容と軍容とが相互に侵犯した場合を取り上げ、軍容が国容を犯した場合には民徳が廢乱し、国容が軍容を犯した場合には民徳が弱体化すると警告する。そして、国容を更に「国」「朝」の二つに分け、軍容を更に「軍」「行」の二つに分けた上で、「国に在りて」は「文」「温」、「朝に在りて」は「恭」「遜」を美徳とし、万事謙虚を旨とした言動を理想とする。しかし、「軍に在りて」或いは「行に在りて」は全く異なると言う。人間の言動は、「国」「朝」、「軍」「行」毎に相違すべきであり、それは、その場を支配する原理が各々基本的に異なるからであると考えるのである。

こうした場の相違による原理の峻別について、『司馬法』は更に、国

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯淺）

・軍・刃上の三者について次のように説く。

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。国に居りては和、軍に在りては法、刃上には察。国に居りては好を見、軍に在りては方を見、刃上には信を見る。（定爵）

この三者の対応関係をまとめると、「居国―恵・信・和・好」「在軍―広・武・法・方」「刃上―果・敏・察・信」となる。この内、「居国」は先述の国容に、また「在軍」と「刃上」は前記の軍容に対応すると思われる⁶⁾。そして同様に、これら三者は、それぞれその価値基準・判断基準を異にする、と説く。

また、『司馬法』は、「故に礼と法とは表裏なり。文と武とは左右なり」（天子之義）との区分を示す。これによって、「国容・礼・文」と「軍容・法・武」との区別が示されたことになり、前記の国容と軍容の対比が、礼と法、文と武という原理の対比として換言されていることが分かる。

但し、ここでは、両者の明確な区分もさることながら、両者は表裏一体、左右扶助の関係にある点が強調されている。国容が正であり、軍容が権であると言っても、『司馬法』は、決して軍容が国容より価値的に劣ると説いている訳ではない。荀子は、飽くまで兵を非常の手段として、言わば価値的な限定付きで認めるが、『司馬法』は、兵を軍容という一つの独立した原理として認める。そこには、国容を侵犯してはならないという場の制約はあるが、価値的な差等はほとんど見られない。『司馬法』の言葉を借りて言えば、荀子の理想は国容の原理が世界に機能している状態にあり、『司馬法』の理想は、国容・軍容の両原理が相互に侵犯せず、表裏一体、左右扶助の関係にある状態と言えるであろう。

従って、『司馬法』の主張は、仁義と兵とが並存しているという点で、一見矛盾あるいは曖昧にも思えるが、それは、二つの原理の峻別と並存を説くという『司馬法』の特質そのものが齎した現象であると言える。『司馬法』に於て、仁義と兵とは混在しているのではなく、国容・軍容という場を異にした二つの原理として、価値的に同等の重みを持ちつつ並存しているのである。

そして、こうした基本的性格は、その王霸観にもそのまま反映されていると言える。仁本篇では、その総括として、「王霸」の行為が次の如く記される。

王霸の諸侯を治むる所以の者は六。土地を以て諸侯を形し、政令を以て諸侯を平かにし、礼信を以て諸侯に親しみ、材力を以て諸侯を説ばしめ、謀人を以て諸侯を維し、兵革を以て諸侯を服し、患を同じくして以て諸侯を合し、小に比し大に事えて以て諸侯を和す。之を会して発禁する者九。弱を憑りあなど寡を犯せば則ち之を背し、賢を賊し民を害せば則ち之を伐ち、内を暴し外を陵げば則ち之を壇し、野荒れ民散ずれば則ち之を削り、固を負んで服せざれば則ち之を侵し、其の親を賊殺せば則ち之を正し、其の君を放弑せば則ち之を残し、令を犯し政を陵げば則ち之を杜ぎ、外内乱れ、禽獣の行なれば則ち之を滅ぼす。（仁本）

この「王霸」という表現は、王と覇とを連称した表現であり、戦国時代に於ける他の文献にも散見する。そこではいずれも王と覇との内実に明確な質的差等は設けられていない。

この『司馬法』でも、右の如く王霸の基本的統治手段として列挙される「六」とは、土地・政令・礼信・材力・謀人・兵革の六者であり、こ

の中には、「謀人」や「兵革」も含まれる。また、「九」の討伐とは、「告」「伐」「壇」「削」「侵」「正」「残」「杜」「滅」であり、この中には、敵国（諸侯）の存続を認めない「残」や「滅」も含まれる。これらは、王霸の行為として一括して掲げられており、その間に王と霸との明確な區別は見られない。

このことは、先王が武力行使をしないこと、或いは賢王が「其の国を修正」するために武力を行使するとされていたことと一見矛盾するかの如くである。しかしながら、こうした王霸観の存在も、『司馬法』に於ける支配原理の峻別・並存を前提とすれば、その理解は容易である。即ち、『司馬法』の理想とする王は、国容・軍容いずれの原理をも認めたくて、その両者を巧みに使い別けて行く。従って、その王は、時に先王の如く、また時に霸者の如く天下を統括する。その性格の中には当然、王者の要素と霸者の要素とが並存することとなり、その名称にも結局、王と霸との質的差等を明確にしない「王霸」という表現が用いられることになったと考えられるのである。

四

以上、『司馬法』の思想的特質を、支配原理および王霸の問題を軸に検討してきた。以下では、考察の対象を『司馬法』以外の文献にも拡大し、それらとの比較を通して、『司馬法』の特質を更に明確にしていこうとしたい。そこで取り上げたいのは、第一に、その戦争論の中に「仁義」を含む儒家の思想であり、第二に、『司馬法』以外の兵書および法家思想に於ける軍事論である。本章では、前半で『孟子』『荀子』、後半で『商君書』『孫子』『尉繚子』について検討する。

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯浅）

先ず、孟子の戦争観を取り上げる。

孟子曰く、三代の天下を得るや、仁を以てし、其の天下を失うは、不仁を以てす。国の廃興存亡する所以の者も亦た然り。『孟子』離婁上

此に由りて之を觀れば、君、仁政を行わずして之を富ますは、皆孔子に棄てられし者なり。況んや之が為に強戦し、地を争いて以て戦い、殺人は野に盈ち、城を争いて以て戦い、殺人は城に盈つるに於てをや。此れ所謂土地を率いて人肉を食ましむるなり。罪は死を容れず。故に善く戦う者は、上刑に服すべく、諸侯に連ぬる者は之に次ぎ、草萊を辟きて土地に任ずる者は之に次ぐ。(同)

地方百里にして以て王たる可し。王もし仁政を民に施して刑罰を省き、税斂を薄くし、深く耕し、易め耨り、わざ壯者には暇日を以て其の孝悌忠信を修め、入りては以て其の父兄に事え、出でては以て其の長上に事えしむれば、挺を制して以て秦楚の堅甲利兵をも撻たしむ可し。(同、梁惠王上)

孟子は、離婁篇に於て、天下を支配し得るか否かは、為政者の仁の有無によると主張し、また、仁政を行わず「強戦」する者を「罪は死を容れず」と厳しく批判する。そして梁惠王篇では、仁政の施行がやがて「秦楚の堅甲利兵をも撻たしむ」ことが可能となると説く。即ち、王者の徳が「地方百里」の小世界から中国世界全体へと拡張し、軍事力の行使なくして天下の平定が可能になると論ずるのである。

そして、古代の聖王の武力行使についても、それを「大勇」と定義し、次の如く正当化する。

詩に云う、……此れ文王の勇なり。文王一たび怒りて天下の民を

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯淺）

安んず。書に曰く、……此れ武王の勇なり。而して武王も亦た一たび怒りて天下の民を安んず。民は惟だ王（齊の宣王）の勇を好まざるを恐るるのみ。（『孟子』梁惠王下）

・齊の宣王問いて曰く、湯は桀を放ち、武王は紂を伐つ。諸れ有るか。孟子對えて曰く、伝に於て之有り。曰く、臣にして其の君を弑すること可なるか。曰く、仁を賊う者、之を賊と謂い、義を賊う者、之を殘と謂い、殘賊の人、之を一夫と謂う。一夫紂を誅するを聞くも、未だ君を弑するを聞かず。（同）

文王・武王による武力の行使は、「匹夫の勇」「小勇」ではなく、「天下の民を安んず」するための「大勇」であると言う。また、「湯は桀を放ち、武王は紂を伐つたのは確かであるが、それは、「殘賊の人」「一夫」を誅したまでで、決して君の弑逆ではないと断言する。先の『荀子』議兵篇に示された武力行使の正当化と同様の論理である。

かかる孟子の戦争観は、梁の恵王との対話の中の、「故に曰く、仁者に敵無し。王、請う疑うこと勿かれ」（『孟子』梁惠王上）という言葉として端的に示される。孟子の戦争観は、かくの如く、「仁者無敵」説として捉えられるであろう。

次に、序言でも既に一部取り上げた荀子はどうかであろうか。先述の通り、『荀子』議兵篇には、「仁義を以て本と為す」戦争観が示される。ここでも、孟子同様に、「臣の道う所は仁人の兵にして王者の志なり。君の貴ぶ所は權謀勢利にして行う所は攻奪変詐なり、というものは諸侯のことなり」と、「仁人の兵」「王者の志」の立場が主張され、「兵は詭道」の立場を取る臨武君が批判される。また、この批判は臨武君のみに止まることなく、当時の諸国の兵もことごとくその対象とされる。

・是の教国の者（齊魏秦）を兼せて皆賞^しを干めて利を蹈むの兵なり。傭兵鬻売の道なり。未だ上を貴び制に安んじ節を纂^まむるの理有らざるなり。（『荀子』議兵）

・夫の招延し募選して勢詐を隆び功理を尚ぶの兵の若きは、則ち勝つと勝たざるとに常無く代ごも翁（斂）み代ごも張り、代ごも存し代ごも亡びて相いに雌雄を為すのみ。夫れ是れを盜兵と謂い、君子は由らざるなり。（同）

・故に齊の田単・楚の莊躡・秦の衛鞅・燕の繆蟻は是れ皆世俗の所謂善く用兵する者なり。……未だ和斉には及ばざるなり。齊桓・晋文・楚莊・呉闔閭・越句踐は是れ皆和斉の兵なり。其の域に入りりと謂うべし。然れども未だ本統あらざるなり。故に霸たるべきも王たるべからず。（同）

齊・魏・秦諸国の兵は、「賞を干めて利を蹈むの兵」であると批判され、「勢詐を隆び功理を尚ぶ兵」も「盜兵」と非難される。また、「世俗の所謂善く用兵する」齊の田単と楚の莊躡と秦の衛鞅と燕の繆蟻とは、「和斉の兵」を用いる齊の桓公・晋の文公・楚の莊王・呉王闔閭・越王句踐には及ばず、また「和斉の兵」を用いる彼等も未だ真の王者ではないと評価する。こうした評価の分岐点は、全て「仁義を以て本と為す」か否かにあると言える。

また、徳の拡張という点に於ても孟子と同様であり、荀子は、「且つ仁人の十里の国を用（治）むるときは、則ち將に百里の聴有り、百里の国を用むるときは、則ち將に千里の聴有り、千里の国を用むるときは、則ち將に四海の聴有り」（『荀子』議兵）と、仁者の統治する国は小から大へ、近から遠へとその仁徳が波及し、世界は自ずから仁者の国に帰服

して来ると主張する。即ち、「王者の兵は試みられず」(同)、「兵は刃に血ぬらずして遠きも近きも来り服し、徳は此に盛んにして四極にも施き及ぶ」(同)のである。

さて、こうした儒家の戦争観を先の『司馬法』と比較するとき、如何なる特色を見出だすことができるであろうか。第一は、前章に於ても触れた通り、孟子・荀子にとっては、内政の充実が、外征より価値的に勝り、また時間的にも優先するという点である。孟子は、王者の仁徳は小から大へ、近から遠へと自ずから拡張すると説き、また、荀子は、平時の政(前行素修)が「本」、有事の兵は「末」であり、仁義に基づく平時の政が有事に於ける真の勝利を齎すと主張する。かかる觀念が、『司馬法』との第一の相違点である。『司馬法』は、国容と軍容、礼と法、文と武、内と外の両者が相互に同等の重みを持ちつつ、表裏一体・左右扶助の關係にある状態を理想としていた。

第二は、これと関連して、平時・戦時の連続化と支配原理の一方方向性という点が挙げられる。『司馬法』では、国容と軍容とが場を異にする支配の原理として各々独立し、相互の干渉・侵犯が否定されていた。ところが、孟子・荀子は、内政に於ける原理、即ち仁による統治という原理が、そのまま軍事的な勝利を導くと考える。孟子は革命を認めるが、それは飽くまで仁義に基づく武力の発動でなければならず、平時から独立した戦時に於ける原理を別個に認めている訳ではない。また、荀子も、平時と軍事とを連続的に捉えた上で、「礼義辞讓忠信↓道↓人↓勝」という方向性を示し、治法・賢佐・愿民・美俗という充実の原理がそのまま軍事的勝利を齎すと主張する。同じく仁義を基にするとは言え、孟子・荀子と『司馬法』には、こうした相違点が存在するのである。

『司馬法』に於ける支配原理の峻別(湯浅)

また、これらの相違点は、両者の歴史認識の差異にも表れている。同じく、仁義を説き「先王」を尊重するとは言え、『司馬法』の意識は、むしろ法家思想のそれに類似しているように思われる。¹⁰⁾

有虞氏は国中に戒む。……夏后氏は軍中に誓う。……殷は軍門の外に誓う。……周は將に刃を交えんとして之に誓う。(天子之義) 先ず、ここでは、有虞氏(舜)から周(武王)までを取り上げ、開戦を民に誓う時期が、次第に戦闘間際に迫っていく状況を明らかにする。こうした王朝の比較は、繰り返し行われ、以下の資料でも、夏・殷・周三代の用兵が明確に対比される。

夏后氏は其の徳を正す。未だ兵の刃を用いず。故に其の兵雜ならず。殷は義なり。始めて兵の刃を用う。周は力なり。尽く兵の刃を用う。(天子之義)

夏は朝に賞す。善を貴ぶなり。殷は市に戮す。不善を威すなり。周は朝に賞して市に戮す。君子を勸めて小人を懼すなり。三王其の徳を彰すは一なり。(同)

有虞氏、賞せず罰せずして民用う可きは、至徳なればなり。夏、賞して罰せざるは、至教なればなり。殷、罰して賞せざるは至威なればなり。周賞罰を以てするは、徳の衰えたるなり。(同)

右の如く、『司馬法』は、周を、「力」の時代と認識しており、また、賞罰を駆使する政治の時代とも認めている。しかしながら、これは、時代の推移が齎した当然の相違であり、民の実情が異なれば、その統治方法も自ずから異なる、と主張する。『司馬法』は、夏を絶賛して周を否定している訳ではない。方法は異なるものの「三王其の徳を彰すは一なり」と各々の時代を評価している。また、周の衰徳は事実として認める

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯淺）

ものの、単純な下降史観や復古主義を唱えて現実世界を嘆いているのではなく、これを周の現実として冷静に受け止めようとしている。

こうした基本的な歴史意識が、支配原理の峻別という新たな主張を提起させ、単なる復古主義ではない現実的な軍事思想・政治思想を構成させたと言えるのではなからうか。

次に、右の考察から導き出された支配原理の方向性、戦時・平時の関係という視点を軸に、法家思想や他の軍事思想との比較を試みる。

秦の孝公の時代、二度の変法を断行し、秦を強国へと導いたのは商鞅である。その最大の特徴は、厳格な法律制度の施行によって平時と戦時とを連続化する「農戦」の主張にあった。この農戦の主張には、内に於ける農業と外に於ける戦闘という一応の区分は見られるが、各々の支配原理を峻別せんとする思考は見られない。「農」「戦」共に、厳格な法制によって相互の監視を義務付け、民を常に戦時の如き緊張状態に置くことにより、その強国・強兵化を図るのである。

これは、内と外とを一応区別した上で、その一方の原理が他方にもそのまま適用されるとする点に於ては、先の孟子・荀子と類似する。しかしながら、その支配原理の方向性や価値観は全く異なると言える。即ち、先の孟子や荀子の立場から言えば、商鞅は本来「権」である筈の戦時の原理を、そのまま平時の側にもその基本原理として導入したのである。

従って、「凡そ戦法必ず政に本づく」（『商君書』戦法）とは言っても、これは文字通り、内政↓外戦という方向性を示すに止まらない。この前提として、戦時に於ける原理↓内政の原理という方向性が既に存在しているのである。次の資料は、この点を論じている。

凡そ用兵、勝ちに三等有り。兵未だ起こらざるが若くにして則ち法を錯く。法を錯きて俗を成す。俗を成して具を用う。此の三者境内に行い、而る後、兵出す可きなり。（『商君書』立本）

つまり、戦時に適用されてしかるべき「法」を「兵未だ起こらざる」平時にも適用し、法による支配が貫徹した後に初めて出軍し得ると説くのである。このように、支配原理に関する商鞅の姿勢は、戦時と平時とを法によって連続化する点にその特徴があると言える。

次に、他の古代兵書の内、『孫子』と『尉繚子』を取り上げ、検討してみる。

卒未だ親附せずして之を罰すれば則ち服せず、服せずんば則ち用い難きなり。卒已に親附して罰行われざれば則ち用う可からざるなり。故に之に令するに文を以てし、之を斉うるに武を以てす。是れを必取と謂う。令素より行われて以て其の民を教うれば則ち民服す。令素より行われずして以て其の民を教うれば則ち民服さず。令素より信著なる者は、衆と相得るなり。（『孫子』行軍）

右の如く、『孫子』に於ても、文武の併用・使い分けが説かれている。但し、これは、兵卒を如何に統御するかという視点からの文武併用であり、国家の基本的な支配原理としての文武を説いているのではない。従って『孫子』は、この両者の併用を「兵」の中に於ける「必取」と定義するのである。

また、次の資料は、興軍の是非について説く一節である。

故に曰く、明主は之を慮り、良将は之を修む。利に非ざれば動かず、得に非ざれば用いず、危に非ざれば戦わず。主怒りを以て師を興す可からず、将慍を以て戦いを致す可からず。利に合して動

き、利に合せずして止む。(同、火攻)

ここで『孫子』は、興軍の是非を、利に合するか否かを基準に判定せよと言ふ。極めて功利的な議論であり、興軍に際して種々の制約を設ける『司馬法』とは、やや性格を異にすると言えよう。⁽¹¹⁾

また、銀雀山漢墓竹簡の出土によって、新たな研究の可能性が生じてきた『尉繚子』⁽¹²⁾はどうか。先ず、支配原理の問題に関わる資料を次に列挙する。

・夫れ土広くして任ずれば則ち国富む。民衆くして制あれば則ち国治まる。車軌を発せず、甲出て暴さずして、天下を制す。故に曰く、兵は朝廷に勝つと。(兵談)

・天下をして農に非ずんば食を得る所無く、戦に非ずんば爵を得る所無からしむ。民をして臂を揚げて争い出て農戦せしむれば、而ち天下に敵無し。故に曰く、号を発し令を出し、信、国内に行わる。(制談)

・民をして内重刑を畏れしむれば、則ち外敵を軽んず。故に先王制度を前に明らかにし、威刑を後に重くす。刑重ければ則ち内畏れ、内畏るれば則ち外堅し。(重刑令)

右の如く、『尉繚子』は平時に於ける国内の施策がそのまま対外的な軍事的勝利に繋がると説く。商鞅と同じく、農戦が天下無敵を齎し(制談)、また『孫子』同様、開戦前に勝利は決している(兵談)と主張するのである。

また『尉繚子』は、「臣聞く、人君に必勝の道有り。故に能く广大を并兼して、以て其の制度を一にし、則ち威天下に加うることを十二有り」(兵教下)と言ふ。その十二とは、「連刑」「地禁」「全軍」「開塞」「分

『司馬法』に於ける支配原理の峻別(湯浅)

限」「号別」「五章」「全曲」「金鼓」「陳車」「死士」「力卒」である。いずれも軍事に直結する施策を「教」として浸透させよと言ふのである。

また、「礼信親愛」「孝慈廉恥」といった一見儒家思想を思わせる徳目も、次の如く、兵の統率の為の手段として重要であると説かれている。

故に国必ず礼信親愛の義有れば、則ち飢を以て飽に易え、国必ず孝慈廉恥の俗有れば、則ち死を以て生に易う。古は、民を率いるに必ず礼信を先にして爵禄を後にし、廉恥を先にして刑罰を後にし、親愛を先にして其の身を律するを後にす。(戦威)

更に、『尉繚子』に於ても文武の併用は説かれるが、それは「兵」内部の併用を意味するに過ぎない。

・兵とは凶器なり。争とは逆徳なり。事必ず本有り。故に王者は暴乱を伐つに仁義に本づく。戦国は則ち威を立て敵に抗するを以て相図り、而して兵を廢する能わず。兵は武を以て植と為し、文を以て種と為す。武は表為り、文は裏為り。能く此の二者を審かにすれば、勝敗を知る。文は利害を視、安危を弁ずる所以、武は強敵を犯し、攻守に力むる所以なり。(兵令上)

・官、文武を分くるは、惟れ王の二術なり。(原官)

・故に善く將たる者は、愛と威とのみ。(攻權)

・夫れ禁は必ず武を以て成し、賞は必ず文を以て成る。(治本)

ここでは、先の『司馬法』に於ける文と武の関係とは異なり、文と武とが兵の内部に、或いは官の内部に位置付けられていることが分かる。⁽¹³⁾

このように、『孫子』『尉繚子』の主張は、どちらかと言えば、実際の軍事行動や具体的な戦闘の場を前提としている。従って、相対的に、国家の統治原理そのものへの考察は、『司馬法』よりも手薄であると言え

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯浅）

る。しかしながら、『孫子』や『尉繚子』も、実際の戦闘の勝利が、国家の基本的施策によって齎されることは、充分に認識している。そして、『商君書』ほど明瞭ではないものの、軍事的勝利を収めるための国家の支配原理として「法」「刑」を重視し、その内政の充実が実際の戦闘に於ける勝利を導くと説くのである。

ここで、以上の三者、即ち『司馬法』、孟子・荀子、そして商鞅及び他の兵書を比較しておく。支配原理の区別とその方向性に注目すると、孟子・荀子や商鞅・『孫子』『尉繚子』は、平時と戦時の連続化を前提とし、いずれかの原理が他方にもそのまま適用される、或いは自ずと浸透して行くという状態を理想としていた。但し、その原理と方向性は異なり、孟子・荀子が内政の原理「徳」を尊重するのに対して、商鞅・『孫子』『尉繚子』はむしろ戦時の原理であるべき厳格な「法」を平時・内政にもそのまま波及して適用せんとする。概括的に捉えれば、孟子・荀子が、徳による戦時の平時化を説いたとすれば、商鞅・『孫子』『尉繚子』は法による平時の戦時化を説いたと言えるであろうか。

これに対して『司馬法』のみは、平時と戦時とを峻別した上で、各々価値的に同等である両原理を並存させる。そして、その両者が表裏一体の関係で相互に侵犯しない状況を統治の理想とする。このように、前章で考察した『司馬法』の特色は、唯一の原理で世界を平定し得ると主張する当時の思想家達の中に置くことにより、更に明確となるであろう。

五

それでは、こうした特質を持つ『司馬法』の思想は、中国古代思想史の上で如何なる位置を占めていると言えるであろうか。最後に、政治思

想・軍事思想の流れの中に於ける『司馬法』の意義について検討してきたい。

先ず、『司馬法』と同じく、その成立が齊の地と深い関わりを持つとされる『管子』を取り上げる。『管子』に於ては、この支配原理の問題が次の如く論じられている。

・一にして之を伐つは武なり。服して之を舍すは文なり。文武具に満つるは徳なり。（霸言）

・主の処る所の者は四、一に曰く文、二に曰く武、三に曰く威、四に曰く徳、此の四位の者は、主の処る所なり。（任法）

ここでは、「文」「武」両者の具備、「文」「武」「威」「徳」四者の併用が説かれている。そして、こうした複数の原理を併用することが、「徳」であり、「主の処る所」であると言う。『管子』に於ては、この原理併用の問題は繰り返し論じられ、そこではいずれも、『司馬法』と同じく、複数の原理の間に明確な価値的差等が設けられていない点に、その特色が認められる。

また、次の資料に於ては、同じく複数の原理を掲げながら、単なる併用ではなく、それらの使い分けや役割分担が強調される。

・彼の軽重なる者は、諸侯服さざれば以て出て戦い、諸侯賓服すれば以て仁義を行ふ。（揆度）

・道を章らかにして以て教え、法を明らかにして以て期す。民の善を興すや之の如し。（宙合）

即ち、前者では、諸侯の態度によって「出戦」「仁義」を使い分けるのが「軽重」であると説かれ、また後者では、道を明らかにする「教」と、その実践を期する「法」とが、役割を異にする表裏一体の原理として提

示される。⁽¹⁴⁾ただ、これらの資料に於ては、いずれも、支配原理と天道との関わりは、明確にされてはいない。

ところが、以下の資料に於ては、その両者の間に実は緊密な関わりがあり、複数の支配原理の併用・使い分けは天道の運行を規範とすべきであること、またそれ故に、為政者の行使する支配の原理は正当性を持つこと、などが明かにされる。

・四時の行に寒有り暑有り。聖人之に法る。故に文有り武有り。…生長の事は文なり。收藏の事は武なり。(版法解)

・故に春夏は生長し、秋冬は收藏するは、四時の節なり。賞賜刑罰は、主の節なり。四時未だ嘗て生殺せずんばあらざるなり。主未だ嘗て賞罰せずんばあらざるなり。(形勢解)

・刑徳とは四時の合なり。刑徳時に合すれば、則ち福を生じ、詭れば、則ち禍を生ず。(四時)

・陽は徳為り、陰は刑為り、和は事為り。(同)

ここでは、聖人の行為(文・武)が四時(寒・暑)の運行に基づいていること(版法解)、君主の節(賞・罰)と四時の節(春夏・秋冬)とが対応関係にあること(形勢解)、刑徳が四時・陰陽に相当すること(四時)などが論じられる。こうして文武刑徳は、天に春夏秋冬のめぐりがある如く、価値的には各々同等の重みを持ちつつ、為政者の依拠する支配原理として並存すべきことが明確にされるのである。

この『管子』の主張は、支配原理の並存やその使い分けを説く点に於て、『司馬法』と類似する。但し、その使い分けが、場の相違によるのではなく、諸侯の態度という外的状況の相違に依るとする点、また、その並存が最終的には天道の運行を規範とすると説く点などは、『司馬法』

『司馬法』に於ける支配原理の峻別(湯淺)

との相違点であると言える。『司馬法』と『管子』には、かかる類似点・相違点が認められる訳であるが、こうした支配原理の並存の問題、或いは、その原理と天道との関係は、戦国時代から漢代に至る思想史の上で、どのように論じられ、如何なる展開を示しているのであろうか。

この並存する支配原理の問題を軸に、筆者はこれまで、馬王堆漢墓帛書『明君』(帛書『老子』甲本卷前古逸書)及び『称』(帛書『老子』乙本卷後古逸書)を取り上げ考察を加えてきた。また、桓寛の『塩鉄論』を手掛かりとして、管子や董仲舒の思想を再検討した。その結果、戦国時代後期から、支配原理の並存をめぐる思索が様々になされ、この内、馬王堆帛書『明君』は、儒家的要素と法家的要素、文と武、刑と徳等を、その連続的な王霸観によって価値的差等を設けずに並存させんとしていた状況が明らかになった。⁽¹⁵⁾

また、『称』も、文・武、刑・徳といった複数の統治原理の並存を認め、更に、それらは明暗・寒暑・陰陽・四時の如き天道の周期的運行を規範として変化し得るとし、その変化の在り方を逸脱した場合には、天の災禍が下ると主張していた。ここでは、一見相反すると思われる統治原理が天道の下に価値的に同等の重みを持ちつつ並存し、しかも天道の推移に対応して周期的に交替・変化し得るという「称」の思想が提示されていた。先述の『管子』も、複数の統治原理が天道の運行を規範として並存すると説く点に於て、この『称』と類似する。⁽¹⁶⁾

更に、董仲舒は、『称』同様、統治原理を初めとする人事と、陰陽・四時の如き天道との密接な相関関係を説き、文・武、刑・徳の並存を一応容認する。しかしながら、『明君』や『称』が二つの原理の間に価値的差異を認めなかったのに対して、董仲舒はその差異を明確にせんとす

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯浅）

る。即ち、陽・徳の側が陰・刑より価値的に優り、陰・刑は飽くまで陽・徳の補助的存在、非常時の手段に過ぎないと説くのである。こうして董仲舒は、統治手段としての法治の存在も一応認めて現実に対応しつつ、飽くまで徳治の優位を主張するのである。ここに、「称」の思想から「経・権」の思想への展開が見られることは、前稿に於て論じた通りである。⁽¹⁸⁾

そして、こうした思想的潮流の背景には、前記の商鞅変法に見られたような、法術思想に基づく法治の圧倒的な台頭がある。法家思想を基盤とする秦帝国の盛衰は、法治主義の功罪を衝撃的に見せつける歴史的事件であった。『明君』や『称』、そして『管子』や董仲舒の思索は、この歴史の問い掛けに対するそれぞれの解答であると考えられることもできる。

それでは、こうした思想的潮流の中に於て、『司馬法』は如何なる位置を占めていると言えるのであろうか。『司馬法』の最大の特徴は、場を異にする支配原理の峻別を主張するという点にあった。『司馬法』は、具体的戦術を説く単なる兵書ではなく、そこには実際の軍事行動に至るまでの戦略的思考、そして国容と軍容の峻別という国家の支配原理そのものに関わる政治的思索が見える。『司馬法』は単なる兵書という枠を越えて、戦国期から漢代に至る重要な政治的課題に答えんとした政治思想の文献と評価することも可能であろう。

また、『司馬法』と同じく支配原理を並存させんとした『明君』『称』『管子』及び董仲舒等との比較を通して、『司馬法』の特質は、より明確に浮かび上がってくる。先ず、並存する支配原理を天道に結び付けるという点で、『称』『管子』と董仲舒が類似するのに対し、『司馬法』と『明君』は、複数の支配原理を更に上位に於て統括するような天道を持たないという点に於て共通する。

しかし、その『明君』と『司馬法』との間にも、また重要な相違点が見える。『明君』は、連続的な王霸観によって仁義と兵との並存を認めているのであり、国容と軍容のような場を異にした支配原理の並存を説いている訳ではなかった。また、複数の原理の間に価値的差等を設けないという点に於て、『司馬法』『明君』『管子』は類似する。しかし、価値的に同等の重みを持つ両原理が場の相違によって並存すると説くのは、ひとり『司馬法』のみであった。

このように、支配原理の並存を認める種々の思想の中でも、国容と軍容の峻別を主張するという点が、やはり『司馬法』の最大の特徴であると言えよう。そして、法治主義の圧倒的な台頭という歴史的背景を踏まれば、『司馬法』の主張は、この迫り来る法治の功罪を見極めた上で、法治を一面に於て取り込みつつ、同時にその適用の場を限定することによって、法治全体としての浸透を押し止めようとする思想的営為ではなかったかとも考えられる。『司馬法』に於ける支配原理の峻別は、こうした政治思想の流れの中に於て、その強い必然性を見出だすことができると思うられる。

結 語

以上、本稿では、従来、魏晉以降の偽書としてほとんど研究対象とされることなかった『司馬法』を取り上げ、古代政治思想史上に於ける支配原理の並存という観点を軸に、その特質について考察を加えてきた。

『司馬法』は、仁義によって統治し得る「正」の状況と兵を発動すべき「権」の状況との区別を明確にして、「兵」の正当化を図った後、平時に於ける支配原理「国容」と戦時に於ける支配原理「軍容」の峻別・

並存を主張することによって、『荀子』議兵篇に露呈していたような、軍事と道徳の矛盾を解決せんとしたのである。

『司馬法』がこうした両原理の並存を説きながら、それらを、『称』の如く天道に結び付けなかったのは、当時の軍事思想の対立とも密接な関係があるように思われる。即ち、前稿に於て論及した如く、古代中国に於ては、人事の重要性を説く『孫子』『呉子』等の「兵権謀」の軍事思想と、人事よりも陰陽五行や鬼神等を重視する「兵陰陽」の軍事思想とが相対立しつつ並存していた。⁽¹⁹⁾ そうした状況の中であって、『司馬法』には、この「兵陰陽」的要素は見られない。従って、『司馬法』の軍事思想が基本的に人事を尊重する「兵権謀」的思想であったとすれば、安易に天道と支配原理とを直結してしまうことは、その意図に反して「兵陰陽」的軍事思想に傾斜していく危険性を自ら胚胎することとなる。こうした事情が、『司馬法』に於て、天道との関係が説かれない一つの要因になっているのではないかと考えられる。

この点はまた、『司馬法』の説く「権」の思想の特質となっても表れている。儒家に於ける「権」の思想は、周知の通り、正に反しながらも善なる結果を得られる臨機応変の処置として、春秋公羊学により理論化されたとされる。そこでは、陰陽四時と天との関係に見られる如く、陰と陽、春夏秋冬を全て存在としては認めながら、価値的にはやはり、陰よりも陽が、秋冬よりも春夏が高く評価される。即ち政治の原理にこの「権」の思想を適用すれば、法治（陰）の存在をも一応認めて現実に対応しつつ、価値的には飽くまで徳治（陽）の優位を主張し得るのである。しかし、『司馬法』の説く「権」は、一見この儒家の「権」の思想と類似しながらも、その実態はやや異なっていた。『司馬法』は、天道と

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯浅）

の関係に全く触れず、また、「権」の側にも「正」とほぼ同等の価値を認め、むしろ「国容」「軍容」両者が表裏一体となって並存している状況を理想としている。このことは、前記の馬王堆漢墓帛書『称』や『明君』の存在とも相俟って、「権」の思想の成立や展開に、重要な手掛かりを与えてくれるように思われる。少なくとも、従来如く、「権」の思想を儒家思想史の内部で単線的に考察し、また、理論化された「権」の思想を公羊学の創出と捉える点には、再考の余地が生じてきたと言える。

最後に、『司馬法』の成立時期や真偽の問題について言及しておきたい。この点については、現時点に於て、それを明確に解明し得る客観的資料は見出だせないものの、本稿で検討した『司馬法』の思想的特質は、少なくとも、その成立事情に関する『史記』司馬穰苴伝の記載を否定することはないように思われる。特に、その最大の論点であった支配原理の問題については、馬王堆漢墓帛書『称』『明君』など他文献との関係からも、戦国時代後期の思想的状況と合致するように思われる。

また、古代の文献については、時代的にやや幅を持つ重層的成立と考えるのが、むしろ通常であるが、『司馬法』についても、戦国後期以来重層的に成立したと考えた場合、そのおおよその下限は何時頃に設定し得るであろうか。この点については、『説苑』の次の記載が重要な手掛かりとなる。

・司馬法に曰く、国大なりと雖も、戦を好めば必ず亡び、天下安しと雖も戦を忘るれば必ず危し。（指武篇）

・孝武皇帝の時、……制して曰く、司馬法に曰く、国容は軍に入らず、軍容は國に入らざるなり。建何ぞ疑うこと有らんや。（同）

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯浅）

『説苑』指武篇は、古来の兵書の中から名言名句を収集したものであるが、その中に、「司馬法に曰く」として引用されている二つの言葉がある。右の如く、第一は、『司馬法』仁本篇の「国大なりと雖も、戦を好めば必ず亡び、天下安しと雖も戦を忘るれば必ず危し」であり、第二は、天子之義篇の「国容は軍に入らず、軍容は国に入らず」である。この二句は、いずれも、『司馬法』の最大の特質である支配原理の並存・峻別を端的に表明する部分である。

このことは、前漢時代に於て、この二句が『司馬法』を代表する言葉と意識されていたことを示唆しているように思われる。²⁾とすれば、やはり『司馬法』は、魏晉以降の偽作などではなく、遅くとも『説苑』編纂以前の段階で、その中核部はほぼ整えられ、現行本五篇に見えるような思想的特質が広く理解されていた可能性が高いと考えられる。

注

- (1) 漢初の図書整理の後、兵書は、『漢書』芸文志に於て、兵権謀・兵形勢・兵陰陽・兵技巧の四種に分類された。その間の事情について芸文志は、「武帝の時、軍政楊僕遺佚を拮据し、兵録を紀奏せしも、猶未だ備わる能わず。孝成に至りて、任宏に命じて兵書を論次せしめて四種と為す」と説明する。

- (2) これについては、『司馬法』を六芸略礼類に分類する『漢書』芸文志自身、兵書略の総説に於て、「下つて湯武命を受くるに及び、師を以て乱に克ちて百姓を濟い、之を動かすに仁義を以てし、之を行うに礼讓を以てす。司馬法は是れ其の遺事なり」と、『司馬法』に「師」と「仁義」「礼讓」

との両性格が備わっていたことを指摘している。このことから、「兵権謀」と「礼」類という分類の相違は、任宏と班固とが各々別本の『司馬法』を見たために生じたのではなく、同一本に対する評価の差異によって生じたものであることが了解されよう。

- (3) 以下、『司馬法』の訓詁に際しては、統古逸叢書武経七書本を底本とし、『司馬法直解』などの注釈を参照する。

- (4) 『司馬法』仁本篇は、基本的な戦争観を述べる前半と、王者の治を説く後半とから成る。この内、前半では、後述の如く、軍事力を行使せず仁義によって統治し得る「正」なる治世の説明に十三字、軍事力の行使を臨機応変の処置として認める「權」なる状況の説明に七十五字、「權」の状況下に於ける「戦道」の説明に百七十六字を要している。また、後半の王者の治の解説には、軍事力を行使しない「先王」の治に四十七字、軍事力を行使する「賢王」及び「王覇」の治に、三百三十八字を要している。字数の多寡は必ずしも内容の軽重に比例しないと見え、この差は少なくとも、『司馬法』の主張が単なる王者肯定でなかったことを明示しているように思われる。

- (5) もっとも、こうした徳目の列挙は、『司馬法』に限らず、他の兵書にも見える。例えば、『孫子』では、將軍の五徳として、智・信・仁・勇・敵が挙げられ（始計篇）、『六韜』では、武將の備えるべき五材として、勇・智・仁・信・忠が挙げられている（龍韜・論將）。しかしながら、『司馬法』に於ては、これらの徳目の列挙が、支配原理の並存という主張に支えられている点に特色があると言える。この支配原理の問題については、第三章に於て詳述する。

- (6) この「在軍」と「刃上」は、前記の天子之義篇に於ける「軍」「行」に

対応すると思われる。いずれも「軍容」に属する点では共通するが、「在軍」「軍」が広義の軍事を意味するのに対して、「刃上」「行」はより具体的な戦闘の場を意味するという区別が見られる。

(7) この点については、拙稿「馬王堆帛書『明君』の思想的意義」(『中国研究集刊』宙号、一九八八年) 参照。

(8) 「故に凡そ勝ちを得たる者は必ず人と与にするなり。凡そ人を得たる者は必ず道と与にするなり。道なる者は何ぞや。曰く、礼義辞讓忠信是れなり」(『荀子』強國)。

(9) 「故に其の法は治まり其の佐は賢に其の民は愚に其の俗は美にして四者斉う。夫れ是れを上に一なりと謂う。是くの如くなれば則ち戦わずして勝ち、攻めずして得られ、甲兵勞せずして天下服す」(『荀子』王霸)。

(10) 但し、『司馬法』は「賞罰を以てする」ことを認めるものの、同時に、「大いに勝つには賞せず」「大いに敗るるには誅せず」と言う。即ち、賞罰の行使は善悪を分かつためであり、その背後には「讓の至り」という觀念がある。従って、単なる法家思想的な賞罰論ではない。

(11) 『司馬法』は、「甲兵を興す」のは「賢王」であり、しかも「不義を討つ」ためである、と興軍の資格と理由を説いた後、「遍く諸侯に告げて有罪を彰明し、乃ち皇天上帝日月星辰に告げ、后土四海神祇山川冢社に祈り、乃ち先王に造し、然る後に冢宰、師を諸侯に徴して曰く、某國不道を為す。之を征す。某年月日を以て某國に至り、天子に会して刑を正せ、と」(仁本)と、諸侯への開戦布告と徴兵の過程について論述する。更にこの後、「冢宰」が開戦後の留意点を軍中に布告する過程が詳述される。

(12) この詳細については、拙稿『尉繚子』の富国強兵思想」(『東方学』第69輯、一九八五年) 参照。

『司馬法』に於ける支配原理の峻別(湯淺)

(13) また、『淮南子』も、「是の故に之を合するに文を以てし、之を斉うるに武を以てす。是を必取と謂う。威並行す。是を至強と謂う」(兵略訓)の如く、「兵」内部に於ける「文」「武」の「並行」を説く。但し、『淮南子』では、「是の故に内其の政を修めて以て其の徳を積み、外其の醜を塞ぎて以て其の威に服せしめ、其の勞佚を察して以て其の飽饑を知る。故に戦日期有りて、死を視ること帰するが如し」(同)、「徳慕うに足れば、則ち威立つ可し」(同)の如く、「内・徳」と「外・威」とが対比され、前者から後者への方向性が見える。

(14) この内、特に「出戦」「仁義」の使い分けを主張する前者は『司馬法』に類似する。もともと『司馬法』では、その使い分けは場の相違に依るとされていたのに対し、『管子』では、それが諸侯の態度に依るとされている点が若干の相違点であるとも言える。しかし、前記の『孟子』『荀子』『商君書』等を基準にすれば、両者の類似性は高いと言えるであろう。

(15) 馬王堆漢墓帛書『明君』の詳細については、注7の拙稿参照。

(16) 馬王堆漢墓帛書『称』の詳細については、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』第二十三巻第二号、一九八九年) 参照。

(17) 拙稿「塩鉄論争に見る管子と董仲舒の思想」(『日本中国学会報』第三十九集、一九八七年) 参照。

(18) 注16の拙稿参照。

(19) 注12の拙稿参照。

(20) 『司馬法』に説かれる「天」は、「先王の治は、天の道に順い、地の宜を設け、民の徳を官にす」(仁本)、「凡そ戦には天有り、財有り、善有り。時日遷さず、亀勝ち微に行う。是れを天有りと謂う」(定爵)の如く、「財」

『司馬法』に於ける支配原理の峻別（湯淺）

や「善」と併称されたり、興軍の際の定例的な儀式として登場する「天」である。これらは、人事を厳しく拘束する「兵陰陽」的な「天」ではない。『司馬法』は、『尉繚子』の如く「兵陰陽」を直接批判する訳ではないが、基本的には人事を重視する軍事思想であったと考えられる。また、この点は、第一章に於て論述した如く、かつて任宏が『司馬法』を「兵権謀」に分類していたことから裏付けられる。

(21) もっとも、『説苑』の側にも、資料的不安が全く無い訳ではない。現行本『説苑』は、宋の曾鞏が残本を整理したものとされるからである。しかしながら、これは、現行本『説苑』が後世、原本『説苑』とは無関係に偽作されたということの意味するものではない。曾鞏の輯本も、反質篇を除く十九篇がそのまま収録されていると考える（趙善詒『説苑疏證』）のが通常である。曾鞏の意図的な改竄の痕跡でも発見されない限り、現行本に記載される資料は、原本の旧態をほぼ伝えるものと考えて良いのではなからうか。