

荻生徂徠の初期兵學書について

片岡 龍

一、本稿の課題

周知のように、徂徠が自らの思想の確立を宣言した書である『辨道』は、「道難知亦難言、爲其大故也」という言葉によって始まる。これは、子思・孟子以下の儒者が「道」に關してさまざまな議論を立てることについて、議論では結局は「道」に到達できないことを言おうとしたものである。⁽¹⁾ところが、つづく徂徠自身の、「道」とは「安天下の道」であり、『辨道』⁽²⁾、具體的には「禮樂刑政」のことであり(同³)、さらにそれは先王が造ったものである(同⁴)という一連の主張に目を移すと、やはりこれも「道」に關する一種の議論ではないかという印象をぬぐいえない。そもそも「道を辨じる」というタイトル自体、その冒頭の考えと親和的であると

は言い難からう。

ここに、これらの主張を徂徠自身の主義主張と解して、その思想的意味を探っていこうとする立場が生じるわけであるが、しかし、徂徠本人の意識に即してみれば、彼は別に道徳よりも政治を重視する儒學の新しい一派を開こうとしたのではなく、逆に、「吁嗟、先王之道、降爲儒家者流、斯有荀・孟、則復有朱・陸、朱・陸不已、復樹一黨、益分益爭、益繁益小、豈不悲乎」(同¹)といった言い方からもわかるように、「先王の道」における一切のイデオロギー的言説の無効を圖つて、⁽³⁾本來の儒學は政治に他ならなかったと述べたにすぎないのである。そのことの意味を、われわれはもう一度考え直してみる必要がある。

荻生徂徠の初期兵學書について(片岡)

後年、徂徠は『護園隨筆』について、「其時識見未定、爭

心未消」(『徂徠集』二七、「答屈景山」一)、「見識未定、客氣未消」(同二八、「復安瀟泊」³)と振り返っているが、ここに言われている「爭心」とか「客氣」こそ、その中で彼が伊藤仁齋の思想を、あえて先儒の説に異を唱え、「門戸」を張るものとして、批判する際の中心概念であった。ただ、この時は、それを指摘する自分自身、同様の弊害に陥っていたというのだらう。この「爭心」「客氣」が上述の「道」をめぐるイデオロギー的言説を生み出す要因となることは、改めて指摘するまでもない。そして、この「爭心」の克服感の上に、いわゆる徂徠學成立の自覺があると考えられる。³

したがって、徂徠學成立以後の徂徠の活動は、新たなイデオロギーの宣揚ではなく、「先王の道」の黙々たる實踐であることになるのだが、この單純自明な事實をわれわれはどうしても忘れてしまいがちである。しかし、以後死に至るまでの十年間の徂徠の著作活動においては、『鈴録』『射書類聚和解』『廣象棋譜』等の兵學、『樂制篇』『樂律考』等の音樂、『絕句解』『唐後詩』『四家雋』等の文學等の専門的分野に關する教科書、入門書の編述が目立つのであり、これらが「先王の四術(『詩書禮樂』)」「六藝」「曲藝」を意識するものであることは言を俟たない。また、『論語徵』は一章の中でも部

分的にしか注解しない章を多く残すが、私見では、これは未完成のためではなく、「孟子有言曰、無有乎爾、則亦無有乎爾、豈謂今之時與、是以妄不自揣、敬述其所知者、其所不知者、闕如也」(『論語徵』題言)というように、古言に「徵」のないことは記さない、という該書著述の基本方針にもとづくものである。そして、その根底には「儒者之業、唯守古聖人之書、以詔後世、其斯可也」(『徂徠集』二七、「答屈景山(第一書)」)というように、「先王の道」を後世に傳える者としての儒學者觀がある。⁴また、『辨道』『辨名』にしても、もしその「辨」字が『荀子』正名篇の「期命辨說」をふまえるとなれば、「辨」とは「聖王没し天下亂れて姦言起こ」(『荀子』正名)の時代の「已むを得ざる」手段(『讀荀子』一八七頁)ということになる。ここには、一貫して徂徠のイデオロギー拒否の態度が伺える。しかし、一體、イデオロギーでない思想など在于得るのか。

「物」が「殊なるを以て相映」じる(『學則』四)世界、その「殊なり」が「天命」としてすべて意味をもってしまふ世界、⁵その結果「諸子百家九流の言より、以て佛老の頗に及ぶまで、皆な道の裂のみ」(同六)と言わざるを得ない世界における思想のあり方を分析することは、現代的な關心からも興味

ある課題である。しかし、本稿では、その前に、もう一度徂徠の學問成立の自覺の發言に疑いを差し挟んでみたい。なぜなら、上述の「爭心」（『黨派心』）を克服した先に見えてきたはずの、「安天下」を本質とし、それを實現するための「禮樂刑政」という手段を強調する世界が、その「爭心」克服以前に、極めてイデオロギー的色彩を帯びて説かれていたことがあったからである。

徂徠晩年に『鈴録』二十卷、『鈴録外書』六卷などの兵學に關する著作があることは、周知の通りであるが、このほかに兵學關係の書でまとまったものとしては、徂徠學成立以前に『素書國字解』六卷、『孫子國字解』十三卷、『吳子國字解』五卷の一連の著作がある。また、「祖父・父二代醫者にて候へども、家の習に候故、何れも武道を好み申し候故、愚拙も幼少の時より物師の物語ども數多承り置候」などと傳えるその家系的環境、少時における軍書の學習や謙信流の印可（『鈴録外書』卷第六）、さらに「其の仕途に就くや、亦兵學を以てし、必ずしも儒學を以てせず」（『先哲叢談』）とまで邪推されているような平素の兵學に對する嗜好等を併せ考えれば、二辨や徴などの主要な著作から想像されるイメージ以上に、彼の一生を兵學的關心が貫いていることがわかる。そして

て、明らかに初期の徂徠は、兵學的な立場から、宋學及びその餘波の思想に對抗しようとしている。

本稿は、『素書國字解』、『孫子國字解』、『吳子國字解』という初期兵學書に現われた徂徠の思想を分析することを課題とする。なぜなら、すでにこれらの著作において、「安民」という至上目的、「禮樂刑政」というその實現の手段、その他數多くの徂徠學特有の思考が打ち出されているからである。そして、そこに現われた思想が、その後の徂徠の思想とどのように關係するかを検討しようと思う。

二、素書國字解、孫子國字解、吳子國字解

これら三書の正確な著述順次は不明だが、寛延三年（一七五〇）の柳澤三代藩主信鴻（信卿）の「孫子國字解序」は、『孫子國字解』が柳澤藩の軍令法制整備の際に吉保に提出されたとする「故老の言」を傳えている。この柳澤藩の軍令法制的整備は寶永四年（一七〇七）七月の事である。⁽¹⁰⁾また、金澤市立玉川圖書館所藏の『素書國字解』は寶永元年（一七〇四）の序をもち、これは吉保の著作とされているが、やはり徂徠が吉保に提出したものと考えられる。『吳子國字解』の成立に同様の事情が與るか否かは不明だが、服部南郭「物夫子著

述書目記」は、この書を「讀荀子四卷」「讀韓非子三卷」などとともに「中歳の作、未だ成らざる者、或いは端を起こして竟らざる者」とし、またその「讀荀子」「讀韓非子」の成稿は寶永頃と考えられるので、やはり同時期の作と考えてよいであろう。或いはこの書のみは未完成のために上提されなかったのだろうか。ともかく、これら三書が、寶永六年（一七〇九）の綱吉の死に伴う柳澤藩邸内の學校閉鎖以前、徂徠三十歳代後半から四十歳代前半、特に同藩の軍令法制整備の時期を中心に成立したことは、ほぼ間違いないまい。また、内容の點から判斷すると、『素書國字解』、『孫子國字解』、『吳子國字解』の順にいわたる徂徠學的要素が強まり、非徂徠學的要素が減退していくので、三書の順次を定めるとすれば、寶永元年の序をもち同三年に家宣に献上されている『素書國字解』、寶永四年の柳澤藩の軍令法制整備の際に提出された『孫子國字解』、未完成の『吳子國字解』、という順となるであろうか。

さて、信鴻「孫子國字解序」は、甲斐源氏の始祖新羅三郎義光の流れを汲み、その嫡流である「法相公」（武田信玄）と祖を同じくする吉保は、「祖宗の遺術に従ひ、以て藩の戎政を修」め、徂徠の『孫子國字解』の提出を大いに賞したと言

う。また、宇佐美濤水も、『素書國字解』は「藩主の命を奉じて著」したものと言う。⁽¹²⁾では、徂徠のこれら一連の兵書解説書は、主命を第一理由とする受動的著述と見做すべきだろうか。また、その著述作業が徂徠の思想形成に及ぼした影響は、かの御小姓衆への四書五經指南（『徂徠先生答問書』下）、また五史（『晉書』）『宋書』『南齊書』『梁書』『陳書』）訓點刊行の作業が與えたような、偶然的或いは間接的なものにすぎないだろうか。この問題は、これらの書を一讀してみれば容易に解決できる。そのように考えるには、これらの書は、後年の徂徠學を構成する重要な着想の原型を、あまりにも多く含んでいるのである。⁽¹³⁾かりに兵書解説書の著作が吉保の命を第一理由とするとしても、少なくとも「武經七書の内にては、孫子吳子を誤なき書とす、……さて孫吳の内にしては、また孫子を第一とする」（『孫子國字解』、卷一）というように、それらの書の選擇には徂徠の見識が反映しているだろう。

では、その後年の徂徠學を構成する重要な着想とは、どのようなものか。以下、この點に關する具體的検討に移りたい。

二・一 『素書國字解』

『素書國字解』は、三書の中で最も多く非徂徠學的要素を残している。例えば本文冒頭「夫道德仁義禮、五者一體也」

(原始章第一)に對しては、「道ハ本體ナリ。目ニモ見ヘズ、手ニモトラレズ、天地萬物人ヨリ鳥獸マデモ、此道ニモル物ナシ。タトヘバ、人ノ歩トコロハ道ナリ。道ヲハナレテハ、歩コトナラヌ如ク、ソレソレニ其歩ベキ道アリ。世界ニミチミチテ塵埃瓦礫マデモ、各ソレソレノ道アルユヘ、ミチミチタルト云フ心ニテ和訓ヲモ道トツケタリ。是一切ノ本ナリ。徳トハ、其道ヲ我ニ得テ、我物トナリタル所ヲ、徳ト云フナリ。此徳ノ内ニテ、コマカニ分テ云トキ、仁義禮智信ノ五常ノ徳アリ。仁トハ、物ヲ恤ミ撫ヤシナウ所ヲ我ニソナヘテアル、是ヲ仁ト云フ。義トハ、是ハスベキコト、是ハ爲マジキコトト分テ、ソレソレニ其事ノヨロシキ様ニトリサバク處ヲ我ニソナヘテ有ル、是ヲ義ト云フ。禮トハ、手ヲアゲ足ヲウゴカス上、見ニモ聞ニモ言ニモ、又事ヲトリハカラウ上ニモ、ソレソレニ過ギモセズ、及バヌ事モ無ク、ヨキホドナル場ノアル、是ヲ禮ト云フ。智トハ、善ハ善、惡ハ惡ト、明ニ分ルルトコロ有ル、是ヲ智ト云フ。信ハ、マコトナリ。仁モ眞實ニ仁、義モ眞實ニ義、禮智モ眞實ノ禮智ニテ、兎ノモホドモ偽ナキヲ信ト云フナリ、故ニ儒書ノ内ニモ多ハ仁義禮智トバカリ有ルナリ」(卷一、二丁、三丁)という解がつけられている⁽¹⁴⁾。しかし、こうした箇所は僅少であり、かつそれらは

荻生徂徠の初期兵學書について(片岡)

他の要素と密接に結びつかず、全體からは浮き上がった存在となっている。ここに、これら數箇所を削除改變するだけで、この書が「王侯將相より士庶に至るまで、常に座右に置きて、大いに裨益有」る(明和刊本、瀟水序)ものとなり得る理由がある。

では、本書全體を貫く徂徠の主張は何かというと、「安在得人」(安禮章第六)という本文に對して、「國家安危ノ源ヲ、人ヲ得ルト、人ヲ失フトノニ二分タルコト、眞ニ石公ガ名言ニシテ、聖賢ノ意モ、コノ外ニ出ズ」(卷六、四丁)と言うことからわかるように、「人を知る」ことの重要性である。言うまでもなく、これは、後年に「書曰、在知人、在安民、是臯陶立智・仁二徳、以爲萬世法、……其所以平治天下者、則不出於是二言也、雖後世之君・雜霸之主、亦非是二者、則不能成其隨分之治也、……且先王之道、爲安民設、則宜若莫大於安民者、而知人先之、孔子稱智・仁、亦智先於仁、是無它、安民之道、非知人則不能行故也、自古贊聖賢之君、必言其得賢人而臣之、而其它善政不遑及之者、爲是故也」(『辨名』上「智」1)と、先王の道の至上目的である「安民」を實現するための不可缺の手段として「安民」と同程度にまで重視される「知人」という概念に直結する。

さらに、徂徠のこの「知人」という考え方は、上の引用に續けて「故智之爲德、莫大於知人焉、……後儒弗之察、乃以天下之理曉然洞徹莫所疑惑爲解、殊不知是世俗所謂智、而非先王之道所尙也、……宋儒所謂格物窮理・是是非非之類、皆以世俗之智言之者也、祇小人役力、君子役心、是以世之君子喜自用其智而不肯遵先王之道者、比比皆然、故孔子每好仁・好德・好禮・好義、而未嘗稱好智者、爲是故也」(同)と言うように、いわゆる「智」の働きを一定方向に制限しようという意圖、裏返して言うと、「自ら其の智を用ふるを喜ぶ」態度を不遜とする意圖をもつ。同じ意圖は本書にも伺え、例えばさきの「夫道德仁義禮、五者一體也」という本文に對して、ここに「信」が見えない理由は上引の通りだが、さらに「智」も見えないのは、道德仁義禮の五者をよく理解することこそが「智」なのであり、「智ヲ先ニタテテ教ルトキハ邪智ニナガルル失」があるからと言われている(卷一、三丁)ことからわかるように、「智」を務める態度への警戒が、一篇を伏流する隠れた主題となつてゐるのである。⁽¹⁵⁾

さて、この「智」を持つ態度に疑問符が付されるのは、「我才能知恵バカリヲ頼ニシテ、是ニテスムト思イ、人ノ才能ヲイラヌト思トキハ、善人我ニ思ツカズシテ、佐ト爲モノ

無ニ因テ、我身モ獨立ニナル」(卷四、六丁)、「我心ノ高ク向上ニ義理ノ立タルニ人ヲ比テ、人モサヨウニ有ルベキト人ヲ思ヤレバ、……世界ニ交ルベキ人無ナリ、人モ我ヲ疎ム」(卷三、五丁)というように、それが社會的孤立という事態を招くからである。かつ、それは「人ノ心ノ人人ニ違コト、面ノ一樣ナラザルガ如シ。故ニ智モ人人ニ變ルナリ」(卷四、二丁)という、後年にも度々示される人間存在の基本的事實の認識に根ざす。⁽¹⁶⁾ところが、「人ハ五尺ノ身ナレドモ、……能千萬人ノ人ヲ合テ一人トナス處ヲ備ユヘ、千萬人ヲ壹ツニ合ヌレバ、天地トモタイヤウス。鳥獸ノ類ハ、己ガ友ヲ合ルコトヲ識ラス故、人ニハヲトリタル物トス」(卷四、五丁)というように、同時に、人間の人間たるゆえんは、本來ばらばらな存在が和合一致して社會を營む能力を有するところにある、したがって、聖人は「五倫ト云事ヲ立テ、君ハ臣ト合、父ハ子ト合、兄ハ弟ト合、夫ハ婦ト合テ、相互ニ助トナリ、五尺ノ身ニシテ、廣大ノ事業ヲナス」ことができるようにして、君臣・父子・兄弟・朋友・夫婦が、「隔隔(ヘダヘダ)」になつて「我一人ヒトリ立ナル」状態に陥つてしまうことを戒めたのである(卷五、五丁〜六丁)。⁽¹⁷⁾ こうした考えは、言うまでもなく、後年の「相親・相愛・相生・相成・相輔・相養・相

匡・相救者、人之性爲然、故孟子曰、仁也者人也、合而言之道也、荀子稱、君者群也、故人之道、非以一人言也、必合億萬人而爲言者也、今試觀天下、孰能孤立不群者、士農工商、相助而食者也、不若是則不能存矣、雖盜賊必有黨類、不若是則亦不能存矣、故能合億萬人者君也、能合億萬人、而使遂其親愛生養之性者、先王之道也」(『辨道』7)、「人性雖殊乎、然無知愚賢不肖、皆有相愛・相養・相輔・相成之心、運用營爲之才者一矣、故資治於君、資養於民、農工商賈、皆相資爲生、不能去其群獨立於無人之鄉者、唯人之性爲然」(『辨名』上「仁」1)というような、社會的存在としての人間の本質に着目した議論に連續する。

では、その社會を營む際、最も大切なことは何か。本書では、それは「役」という概念に従った人材舉用だとされる。「國家ヲ治ル人ハ、トカク役ト云モノヲ大切ニシテ、此役ニ誰ヲ云附テヨカラント、人ヲ擇ベキ」(卷五、一三丁)であり、「其人ヲ其役ニシタルカヒナク、役ワケセズシテ使ト同コト」(卷五、七丁〜八丁)といった舉用ミスが起こらないように氣を付けなければならない。また、この「役」という考え方の前提には、「用ヨウニ依テ能用レバ、何者モソレソレニ功ヲ立ルモノ」(卷五、九丁)という人材觀がある。また、「役」を

荻生徂徠の初期兵學書について(片岡)

うまく機能させるためには、「ヨキ人トシリ、ハヤ舉用タラバ、其人ニフリ向、心一ハイニ計セテコソ、其人ノ才能ノホドヲ一ハイニ心ヲ盡シテ、用ニモ立」つのであり、「舉用テモ、ウチマカセズ、才能ノホドヲ、一ハイニ働ヌヨウニスル」のであれば、「其者ヲアゲ用タルカヒナキ事ナリ。是セ⁽¹⁹⁾ンギノツマラザル人ノ使ヨウ」である(卷五、十丁)ということとを、十分肝に命じておく必要がある。これらの人材登用觀は、また『政談』卷之三「諸役人職分支配を分つ事」「重き役人の舉用の事」「諸役人器量の選別なる事」「諸役人に器量を選ぶ事」等の項)、『徂徠先生答問書』中、などで述べられている考えと完全に一致する。

以上見てきたように、本書には、後年の徂徠學を構成する重要な着想の原型がいくつか含まれている。あとは、それらが「安民」という至上目的の下に配列され、それを實現する「禮樂刑政」という手段がもち出されれば、いわゆる一般的な徂徠學のイメージにかなり近付くであろう。しかし、これらの着想はいまだ經學的に裏付けられておらず、いわば兵學的發想と儒學的發想がバラバラになったまま調和していないことも事實である。そのことは、「務善策者、無惡事」(安禮章第六)という本文を、計策の上にはさまざまな惡事も必要

だが、善を本にすれば惡事ではないと解し、しかし「是兵家ノ心、儒家ノ説ト異ナル處ナリ」(卷六、十八丁)と、兵家と儒家の一致に對して、結局は、諦めの言を投げてゐる點に、端的に表れてゐる。後年においては、こうした「惡事」も治道における必要惡として「先王の道」の中にとりこまれてゐるのである。

二・二 『孫子國字解』

『孫子國字解』一篇の基本的主張は、上下の和合一致の重要性である。すなわち、「孫子」本文に「道者、令民與上同意」(始計第一)とあるように、「士卒が上と心を一つにして、いかやうにも上の思ふ様に」なり(六頁)、「上と下との心ひとつになりて、へたへたにならぬ」(七頁)ようにすることの重要性が、本書全體にわたつて説かれてゐる。「恩信」(七頁)、「下の情に通」じること(七頁)、「陰陽の術」(八頁)、「法」(一三頁)、軍の「組分」(八五頁)、「旌旗金鼓」の合圖(八七頁)、「平生の教」(二四〇頁)、「佛神天道の奇特」(二八六頁)、士卒に疑心を生じさせないこと(三一〇頁)等の手段が強調されるのも、それがすべてこの目的の實現を目差すからである。⁽¹⁹⁾ また、前書同様、君主が「軍事をみな將に打ちまか

せ」ること(五八頁、六六頁、一七九頁)、器に應じて人を撰び使うこと(一〇五頁)等の必要性も主張されてゐる。

しかし、本書が前書と異なるのは、それらの主張がより兵學的になされ、それを儒學的に説明しようとする態度が影をひそめる點である。⁽²⁰⁾ つまり、兵學的領域に對する儒學的な説明原理の侵入が拒まれてゐるのである。むしろ全體としては、「是は儒者の口氣ありて其義最劣れり」(二八四頁)、「是皆腐儒の見にて、又武將の本色にそむく」(二九五頁)といった言い方からもわかるように、儒學的世界觀に對して兵學的立場から異議申し立てようという、徂徠の底意が感じられるということは否めない。むしろ、それが儒學そのものに對するはつきりとした批判に發展することではなく、そうした危険性は自らの立場を注釋者として限定することによって巧みに回護されてゐるが、たしかに、「彼ハ聖門ノ學者ニアラズ。功利ノミ事トセル事ナリ。孫子ヲ好ミテ國字解ヲ作レルハ、其本志ノ注グ所ナリ」(『正學指掌』附錄)という尾藤二洲の言葉が、本書を讀む者の正直な感想なのである。

したがつて、上の「道者、令民與上同意」という本文についても、徂徠は、「孫子が意は一の令と云ふ字の上にあり、士卒にかやうにあらしむることは、上のせしむる所にあり

て、別にむつかしく、なりにくきことにてはなし、如何様にも、せしめばせしめらるることなりと云意なり、誠に兵家者流の奥意は、上に天もなく、下に地もなく、天地人ともに我一本の團扇に握て、我心のままに自在なる妙處、この一字に露顯するなり」(六〇七頁)と、兵家者の立場からの發想であることを強調し、また、「大將軍は命をすてつとむる役なれば死官なり、死官なるゆへ天にも制せられず、地にも制せられず、向ふさきにたてつく敵もなく、後へに下知をなし玉ふ主君もなし」(二七九頁)と、大將軍という官の特殊性を言うが、それは、やむを得ない手段である軍を取り起こす以上、戦つて敵に勝つことが軍人の務めであり、そのためには「不仁なるわざなりとて軍をする上は厭ふべき」ではないからである(三二七頁)。つまり、戦争の非常事態性に兵學の儒學からの獨立の根據が求められている。よつて、「王道にてもあれ、又霸道にてもあれ、又何の道にてもそれに構はず」上下の一致すること(六頁)が、戦争に勝つための最も肝要な手段なのである。

しかし、兵學的領域が儒學的領域から獨立し得る、より積極的な根據としては、「活物」的世界觀の導入による、「理學」の價值の相對的低下という事實を擧げなければならな

荻生徂徠の初期兵學書について(片岡)

い。すなわち、本書では、「軍には不意の變動と云ものあり、天地の氣も、日々夜々に生々して止まず、人また活物なれば、兩軍相對する上にて、無盡の變動起ること、先たちてはかるべからず」(二〇二頁)というように、實戰における不測無窮の變動という事態の存在が強調され、「理はなるほど聞えても合はぬことあるものなり、情は情實とて實に手に取たる如くたしかなる所を云」(五頁)と、それに對應する手段としての「理」の無力が表明されるのに従つて、「畢竟理學者の舌端なり、用ゆべからず」(二〇四頁)というような、「理學」の價值自體を問題とする發言が目につくようになるのである。おそらく、この時期の徂徠にとっては、いまだ儒學とは「理學」であり、よつて「理學」的世界觀への疑念は、儒學自體への疑念を意味し、そのために、兵學の儒學からの獨立が圖られたのであらう。なお、この疑念を生じさせた「活物」的世界觀が、後年の徂徠學の骨幹となつてゐることは、改めて指摘するまでもない。

さて、この軍事の「活物」的性質への着目は、一定の戦法、陣形などの格式に泥む態度への批判を生み出す。おそらく徂徠が「孫子」という書物を評價するのも、「兵は詭道なり」(始計第一)という言葉に代表されるような、軍事とは

「定格」に反するものという考えが、その根底にあるとの認識によるであらう。そして、この軍事の「活物」的性質に柔軟に對處できる前提として、士卒を上にならして、「百萬の兵も吾一人の手足を使ふが如く」(二三九頁) することの必要性が、説かれるのである。

では、その士卒を一致させ、無盡の變動に對處させるための最も重要な手立ては何か。それは「法」である。「世間にきやりと云ふことあり、木やりを云ておんどを取り、ゑい音をそろへて、是をあぐれば、十人しても擧らぬ重き物も、五人してもあがるなり、十人の力よはきに非ず、五人の力つきに非ず、力の一致すると、一致せぬとの違ひなり、きやりと云法に非ざれば、多くの人の力一致せざる如く、軍にも法と云もの有て、百萬の軍兵も我身を使ふが如く」なることが必要なのである(一三頁)。ところで、この一致のために「法」を必要とする發想の根底には、やはり、「人の生まれの一樣ならざること、面の異なるが如し」(同)という人間存在の認識がある。すなわち、人間には「けなげなる人あり、臆病なる人あり、目のはやき人あり、手はしかき人あり、手ぬるき人あり、足はやき人あり、おそき人あり、其外氣だてかたぎ一樣ならず、大將一人一人を直にひきまはさば、大將の心の

如くなるべけれども、是又ならぬことなり、……心一致すれば、千萬人の力ひとつに合て、一人の力となるゆへ、千萬人がけの力なり、心一致せざれば、千萬人われわれになりて、一人づつの力なり、故に軍には法度掟を定めて、千萬人の心を一人の力となすことなり」(同)と、本來ばらばらな存在の人間を統一する手段である「法」の必要性が説明されているが、前項にも見えたこの人間觀は、人間世界の活動性ということで、やはり、本項の「活物」的世界觀に收斂させて考えてよからう。

では、さらに、その「法」とは何であるか。孫子本文は「法者、曲制・官道・主用也」(始計第一)と言うが、徂徠の解説によれば、「曲制」とは「是にて何萬の人數にても、分合自在の變を、一人を使ふ如くならしむ」(二四頁) するための、軍の編制と指揮の合圖のことである。また、この軍の編制は兵勢篇の「分數」、指揮の合圖は同篇の「形名」であり、ここでは、それぞれ「組分け」、「金鼓旌旗」の意であるとして詳しく解説されている(八五―八八頁)。(23)。「常山之蛇」の譬え(九地第十二)を、「蛇のうねる形に人數を立て」るようなことではなく、「備のくばり人數の立様、てもつれなくとぎれなく、遠過ぎず近過ぎず、相互に助くるやうにすることなり、

其法は分數を以て小組大組を分け、形名を以て進退分合の度に迷はず、押行くも勢いをたたむも、備を分くるも合するも、聊手もつれなく、とぎれなく、人數のたてやう備々の間友崩れなく、又はしかかりの間數をつもり、諸備の内一備として血脈貫通せずと云ことなく、一人の身の手足頭腹の運動する如くにするより外のことなし」(二九〇頁)と、「分數」と「形名」の二つの手段で士卒を一致させ、あたかも一匹の生きものが運動するかの如くすることと解するもの、同じ考えにもとづく。また、「官道」とは、各編制ごとの役割分擔である。そして、「曲制にて分ちて、官道にてつらぬく」(一四頁)というように、「曲制」と「官道」の兩者は經と緯の關係にある。また、「主用」とは輜重方面に關する役割分擔のことである。

したがって、結局、「法」とは、組み分けと役割分擔によつて、さまざまな材能をもつ兵卒を、指揮統括するものだということになる。⁽²⁶⁾これが、前項の「役」という概念の發展したものであることは、明白であらう。また、「總じて上は下を帥ひ、尊きは賤きを統るものなるによりて、百萬の士卒にもだんだんに頭をつけて、是をしめくくる時は、百萬の兵も吾一人の手足を使ふ如くになりて、上下一致する」(二三九

頁)と、この「法」の根據が上下の尊卑という概念に求められていた點からもわかるように、さらに、これは後年の「禮」へとつながっていくものである。⁽²⁷⁾

以上見てきたように、本項では、「上下の一致」という概念を中心にして、その根底に「活物」的世界觀が据えられ、またそれに對應するための「法」という手段が登場し、前項よりもさらに統一性をもった徂徠學的世界が現出している。しかし、初めに述べたように、それがすべて兵學としての限定を伴っていることも忘れてはならない。この「法」が「禮」となり、「親の子を思ふ如く士卒を愛す」(二五〇頁)といった表現が「民を安んず」となつて、その兵學の限定が取り除かれるには、次の『吳子國字解』の出現を待たねばならないのである。

二・三 『吳子國字解』

本書は未完成の作だが、前二書を總決算し、かつ新たな要素が付け加わることによつて、その内容は、ほぼ一般の徂徠學に對するイメージと異ならないものになっている。ただし、依然、古文辭學的觀點からの經學的裝いは整えられていない(卷二、一六丁等)。しかし、「軍ノ道モ儒者治國平天下

ノ一端ナリ。……末ノ世ニ至リテ、人ワガ好ムトコロニ從ヒテ、或ハ文ヲ專ニシ、或ハ武ヲ宗トスルハ聖道ノ全キニアラズ」(卷二、一一丁〜一二丁)というように、本書においては、前項では諦められていた兵學と儒學の統一に對する確信の言が述べられる。⁽²⁸⁾その原因は、前二書にはない新たな要素の出現にあると思われるが、その點は後述することにして、ここでは、まず、本書が前二書を繼承している點について確認しよう。

まず、魏武侯の「願聞治兵・料人・固國之道」いう質問に對して、吳子が「料人」(徂徠の解では、「料」は「エラブ」の意)のことしか説かないのは(圖國第二)、「國ヲ固ムルノ道ハ、人ヲ料ル上ニ備ハリテ、コレ軍事ヲトリハカラフ上の肝要ナルコト」だから(卷三、一九丁)と言うのは、「知人」の重要性を説いたものである。また、古の聖賢は卜筮の必要性を認めていたとして、「總ジテ古ノ聖人聰明叡知ニマシマセドモ、ワガ聰明ヲアラハシ玉ハヌトコロ、聰明ハ衆ヲ一和スルノ道ニアラザレバナリ」(卷二、一五丁)と言うのは、智が結局は社會を經營する適當な手段ではないことを表明している。⁽²⁹⁾そして、それは、「國中ニハ智愚賢不肖サマサマノ人民アリテ、ソノ心々にカハル」(卷二、三一丁)という人間存在の基本的

事實にもとづき、また、それゆえにこそ、「國中ノ上下一和シテ、千萬人ノ心一心」となる(卷二、三七丁)ための手立てが必要となる。⁽³⁰⁾

さて、その手立ては、『素書國字解』では「役」という概念に求められたが、本書では、諸侯の「役義」は「國中ニアルトアラフル民ヲバ、男モ女モ、老タルモ幼キモ、カシコキモ愚ナルモ、富ルモ賤キモ鰥寡孤獨非人乞丐人ノルイマデヲ、ワガ子ノゴトク思ヒテ、各々國中ニ安堵セシムル」と、士大夫の「役義」は「何役ニテモ、悉皆君ト民トノ間ニ立チテ、君ヲタスケテ民ヲ安堵セシムル」こと(卷二、十八丁)というように、その根底に「安民」という目的が据えられている。⁽³²⁾同時に、その「役」が「家業」と呼ばれることによつて、社會全體に及び、「天子ノ一統ノ以テ世界ノ亂レザル樂ミヲ得、天子ノ諸侯ヲカキトシテソノタスケヲ得、士大夫ハ諸侯ノ扶助ヲ得テ妻子眷屬ヲ養ヒ、庶人マタ諸侯ノ仕置ヲ得テ國ニ惡人盜賊ナク一生ヲ安樂ニスルコトヲ得。庶人ノ内ニテモ農人ニ衣食ヲ作ラセテ萬民飢寒ヲマヌガレ、工商ニ家居器物ヲ作ラセ有無ヲ通用サセテ萬民自由ヲ得」というように、各自がそれぞれの「家業」を務めることによつて、「上ヨリ下ニ至ルマデ世界ハモチアヒテハナレヌモノ」

となり、「一和」が生じる(卷二、十九丁)とされる。⁽³³⁾「和ノ根本ハ民ヲ親愛スルニアル」(卷二、十二丁)理由は、ここにある。

また、『孫子國字解』では、さまざまな氣質をもつ士卒の一致を生み出す重要な手段は「法」であつたが、兵學の限定を被らない本書では「法」のもつ強制的な要素が減退する。そして、「家々ニ説キ、戸々ニ教フルコトハ、勢ノナラヌコトナリ。……書籍ヲ講シ心術ノ道理ヲ説クコトハ博士先生ノ教ヘナリ。閭閻ノ男女ヲ聚メテ口舌ヲ動カシテ教ヘ導クハ沙門法師ノ勸化ナリ。ミナ人君ノ教ヘニアラズ。人君ノ教ヘハタダ風俗ノ一ツニ歸ス。風俗ハタトヘバ大河ノ流ルルガゴトシ。賢モ愚モ、善又惡モ、ソノムマレツキサマサマアリトイヘドモ、風俗ニナビカズト云コトナシ」(卷二、四丁)というように、「風俗」というものに着目した自然の教化が重視されるのである。その自然の教化即ち「禮」であることは、「禮ハナラハシナリ。ナラハシノ人ヲ移スコト、天下一人トシテ是ニタガフコトアタハズ」(卷二、二六丁)という言によつて、明らかであらう。⁽³⁴⁾そして、「風俗によつて「民ノ心ヲ一致スルトキハ、ソノ國中百萬ノ人ノ心ヲ合セテ一ツニスルユヘ、是ニスギタル大力量ナシ」(卷二、四丁、六丁)と、その

効果の大きさが説かれるのである。

要するに、本書では「禮」と「安民」の二つを「和ノ根本」とするのであるが(卷二、四丁)、兩者は別々のことではないのであつて(卷二、六丁)、そこから、「禮ハ威儀容貌ノ瑣細ナル末ニ非ズ。上下尊卑ノ分別ヲ云フ。⁽³⁵⁾サレドモ上下尊卑ノ分別ヲ法ヲ以テ正ストキハ、民畏レテ親シマズ。法弛ムトキハ犯スモノアリ。禮ヲ以テ教フルトキハ、幼少ヨリ人々ノ心ニ染リ熟シテ、カクアルベキハズノコトト思フニヨリテ、民ノ心定マリ争フ心起ラズ、ソノ身ノ分ヲ知ルユヘ、自然ト恥ヲ知ルナリ」(卷二、三二丁)といった言い方も生まれる。つまり、前二書における「役」「法」という和合一致の手段の根底に、「安民」という目的が据えられることによつて、それらは「禮」へと昇華したと言ふことができる。この「禮」への注目は、ほぼ同時期の『讀荀子』と共通するものであり、おそらく、ここに、本書において、ふたたび、儒學と兵學の一致、つまり「理學」ではない新しい儒學の解釋の可能性が模索された理由があるのであらう。

三、結論

以上、徂徠の初期兵學書に現われた、徂徠學の原型となる

思想を具體的に確認してきた。整理すると次のようになる。

まず『素書國字解』では、人間は社會的存在であるが、その外面が一人一人異なるように内面も異なるため、内面的價値の尊重によつては、そのばらばらな狀態を克服できない、この人間の在り方に即した和合一致の手段は「役」（＝適材適所と役割分擔）という概念に従つた人材の擧用であるとされた。次に『孫子國字解』では、この人間存在の活動性が世界全體へと擴大され、その活動世界に對應する和合一致の手段として「法」（＝組み分けと役割分擔）が持ちだされた。また、『素書國字解』で不成功であつた「理學」と兵學の一致の試みが捨て去られ、兵學の儒學からの獨立が圖られた。最後に『吳子國字解』では、和合一致の手段として「禮」（＝自然の教化による上下尊卑の分別）が着目され、また「安民（＝仁）」という目的がその根底に据えられることにより、ふたたび儒學の兵學的解釋の可能性が切り開かれた。

このように、いわゆる徂徠學の形成に、これら三書の兵學的著述が果たした影響の大きさを無視することはできない。また、『吳子國字解』の段階においては、一般にイメージ化されている徂徠學の要素が、ほとんどすべて出揃つていると見做される。あとは、ただ、古文辭學的觀點からの經學として

の装いを待つばかりである。しかし、逆に、徂徠自身の學問成立の自覺以前に、これだけいわゆる徂徠學的要素が出揃つていないことこそ、これらの要素が徂徠學の徂徠學たる所以を決していないことを示唆しているとも言える。

これら三書における徂徠の主張が、「理學」に對する黨派心によると推測されること、また『吳子國字解』に說かれる「禮」の重要性が、『護國隨筆』では仁齋學に對する「爭心」をもつて說かれて³⁷⁾いること等からもわかるように、やはり、この黨派心、「爭心」の克服感の上に、徂徠は自分の學問の成立を自覺していると考えられる。³⁸⁾つまり、その「爭心」の克服後、即ち「先王の道」をめぐる一切のイデオロギー拒否の後、かつて自分がイデオロギー的とも言える思い入れをもつて追求した世界が見えてきたことに對する驚きと喜びが、その學問成立の自覺を促していると思われる。

しかし、そのことを確言するには、さらに、徂徠の後期兵學書の分析を待たねばならない。そのための紙数を本稿は失つてしまった。だが、結論のみ示せば、後期においては、「聖人の道は治國の道にて、軍旅は治國の一大事なり」（『鈐錄』「鈐錄序」）と言われるものの、その「治國」と「軍旅」の上下關係は、「武備の儀共被仰聞候、軍法は周禮大司馬の職

分に而聖人之道に殊に講明可申儀に候。出師、行軍、布軍、城守等の法は、軍者之申候品共、大形は國風にも合候て能御座候。得と不致事も有之候得共第二段之儀に候。……只第一と可仕候儀は仁政に過不申候」(『徂徠先生答問書』中)というように、「軍旅」は「治國」の一手段、即ち「先王の道」の一術として位置付けられているのである。つまり、初期の著作に見られたような、何もかも兵學の中から引き出そうとする態度は、後期の思想においては見られなくなる。要するに、初めはその兵學的關心から「治國」の重要性の認識が生じたのであるが、その兵學がイデオロギー的色彩を減退することにより、今度は逆に、兵學が「先王の道」の一術として再把握されていくのであって、このイデオロギー的色彩の減退を引き起こすものこそが、徂徠學の徂徠學たる所以を決しているのである。

では、その徂徠學の徂徠學たる所以を決するものとは何か。筆者の考えは、次のようである。

本稿で見てきたように、徂徠の初期兵學書においては、限りなく差異、分裂していく「活物」世界に對應するものとして、「役」、「法」、「禮」といった政治的手段が打ち出された。しかし、これらの政治的手段の行使にはとんだの儒者が與れ

ないというのが、當時の日本の現状であった。その場合、『孫子國字解』の時のように儒者の立場を捨てるか、逆にその現状を變えるか、或いはその現状がそのまま儒學的に意味をもつとするか、という選擇が考えられるが、現實の差異(『活物』性)に變更を加えない對處の手段を求めるとというのが徂徠の基本的發想だから、三番目の選擇を徂徠は行なった。そこで、『論語』の「命」が、この差異、分裂する世界にそのまま意味を與えるものとして、上の政治的手段の根底に位置付けられたのである。そして、この「命」が徂徠學の徂徠學たる所以を決しているというのが、筆者の考えである⁽³⁹⁾。

さて、この「命」の觀念の導入によって、「諸子百家九流の言より、以て佛老の頗に及ぶまで、皆な道の裂」として認められることとなり、ここに、「先王の道」をめぐる一切のイデオロギーの終焉が宣言される。その結果、徂徠自身の兵學的思考もイデオロギー的色彩を失い、「先王の道」の一術として再把握されていくのである。このイデオロギー終焉の宣言が、『辨道』冒頭の言葉であることは、改めて指摘するまでもないだろう。⁽⁴⁰⁾

註

* 徂徠の著書の引用は、『素書國字解』は金澤市立圖書館稼堂文庫所藏本、『孫子國字解』は漢籍國字解全書10、『吳子國字解』は鶴岡市立圖書館所藏本、『鈴錄』『鈴錄外書』は河出版全集6、『辨道』『辨名』『學則』『徂徠集』は日本思想大系36『荻生徂徠』『讀荀子』は北田數一校訂本(審美書院)、その他はみず版全集所収のものにそれぞれ據った。なお、表記等は、若干上記のものを改めた箇所がある。

(1) 『辨名』上「道」1で、「若使道瞭然於一言、則先王孔子已言之」というのも、同じ考えにもとづく。

(2) ただし、徂徠の考えでは、孔門における「仁」の強調も、先王の禮樂が實質的に教化の機能を失った時代の一種の「道」に關する議論であるが(『辨名』下「心志意」2、『護園十筆』五筆5)、これだけは例外として認められる。

(3) 拙稿「荻生徂徠の『道』觀と朱子學時代の仁齋批判」(『早稻田大學文學研究科紀要別冊第二二集』哲學・史學編、一九九五年) 參照。

(4) また、これがさらに、徂徠の「天命」觀にもとづくことは、拙稿「荻生徂徠の天命說」(『日本思想史學』29、一九九七年) 參照。

(5) 徂徠の解釋によれば、「命」「期」は上位者による「實」に對する名稱の設定とその共通發音の取り決めのことであり、「說」はこれによっても「實」が喻り難い場合の、下位者に

よる意味の細說、「辨」は「說」でもなお喻り難い場合の、やはり下位者による是非の辨論のことである(『讀荀子』一八七頁)。

(6) 注(4) 所引の拙稿參照。

(7) 『素書國字解』には宇佐美瀧水の校訂にかかる明和六年(一七六四)の刊本があるが、これは瀧水が「宋學の説を除きて改補」したものである。その刪除・改補以前の原本の存在は從來不明であったが、金澤市立玉川圖書館稼堂文庫所藏の『素書國字解』六卷の手寫本がそれに當たると思われる。この書は「甲斐侯羽林次將源吉保子明解、孫郡山侯四品源信卿獻身閱、臣物雙松茂卿校、臣柳里恭公美書」とあるように、吉保の作とされているが、内容的には徂徠のものと見做される。なお、『樂只堂年錄』(東京大學史料編纂所藏騰寫本)第三十一冊には、寶永元年十二月一日付けの同書に對する吉保の序・跋を収めるが、この跋が徂徠のものであることは平石直昭『荻生徂徠年譜考』五五頁(平凡社、一九八四年)。また、この書の版心には延享四年(一七四七) 刊とあるが、實際には刊行されていない。おそらく、柳澤三代藩主信鴻(信卿)の命により柳澤淇園が版下を作成したが、上刻までには至らなかったと想像される。なお、『素書國字解』は寶永三年(一七〇六)十一月十八日に家宣に獻上されている(『樂只堂年錄』第四十一冊)。

(8) 『吳子國字解』五卷は、小島康敏氏によって、鶴岡市立圖

書館所藏の致道館藏書印を有す無署名の寫本、また秋田縣立圖書館所藏の無署名五冊本の『吳子國字解』が、徂徠のものであると確認された。このうち卷一、二に關しては小島氏の校訂のものが、『季刊日本思想史』32、33（一九八九年）に翻刻されている。なお、同書は未成稿であり、吳子六篇のうち第二篇の途中までにしか解がつけられていない。靜嘉堂文庫書藏『護國藏書目錄』にも「吳子國字解未成稿」（第四十號）とある。

- (9) 『先哲叢談』には、藪震庵が初めて徂徠に面會した時、「數刻戰法を談じて他事に及ば」なかつたこと、「廣象棋」を發案したこと、南郭が新年の挨拶に伺つたところ、徂徠が「面垢洗はず、髮亂梳らず、新年を知らざるものの如」き様子で孫子を讀んでおり、「臺臺兵を談じて置か」ず、ついに南郭は「新禧を祝するを得」なかつたことを擧げている。

- (10) 平石『荻生徂徠年譜考』六二頁参照。

- (11) 前掲『荻生徂徠年譜考』七一頁参照。

- (12) 「物夫子著述書目補記」（『護國藏書目錄』付載）、「素書國字解序」（明和六年刊本載）。

- (13) 『孫子國字解』を徂徠學の原型と見做すのは、前田勉「徂徠學の原型——『孫子國字解』の思想——」（『日本思想史學』16、一九八四年、のち『近世日本の儒學と兵學』ベリカン社、一九九六年所収）。『吳子國字解』については小島康敬「荻生徂徠『吳子國字解』翻刻（一）」（『季刊日本思想史』

荻生徂徠の初期兵學書について（片岡）

32）に、『素書國字解』については前掲『荻生徂徠年譜考』五五頁に、それぞれ言及がある。

- (14) この部分は、明和刊本では後年の思想を踏まえた大幅な改訂が、瀟水によってなされている。ただし、これはどの大幅な改訂の箇所は他にはなく、以下この道德仁義禮の解釋に關するもの以外では、「君子」の定義が「德成就ノ人」（卷一、七丁）から「人ノ上ニ立テ、ソノ才德、下ヲ治ムルニ任ヘタル人ヲ云。又下位ニ居テモ、人ノ上ニ立ツベキ器量ニ叶ヘバ、コレヲモ君子ト云ナリ」（上册、九丁）に改められた點が目につく位である。なお、ここに引用した箇所は「宋學の説」というよりも、むしろ仁齋學であるかもしれない。

- (15) 同趣旨のことが跋文にも述べられている。また、瀟水序もこの書に對して同じ見方をしている。

- (16) 「人心之不同如其面焉」は『左傳』襄公三二年。なお『近思錄』一、27ではこれは「私心」をいう語として引用されている。

- (17) 本書において、徂徠は、人間が和合一致して社會を營むことの重要性について、その根據を天地の道理に求める興味深い議論を展開しているが（卷六、一三丁）、紙數の都合上、本稿ではその分析を割愛する。ただし、これは後年『政談』に述べられる「易の道理」（卷之三）に連續するものであり、また意外なほど遅い時期までいわたる陰陽五行説が固執される（『護國隨筆』卷二、六丁〜七丁、卷四、一〇丁、『讀荀

子」(四五頁)理由であり、さらに、それらは、聖人の禮樂作成の根據である「性」論(『辨名』上「中庸和衷」、『中庸解』等)へと收斂していくものである。徂徠は「性」に關して議論することを、聖人の權限を犯す僭越な行爲と批判するが、徂徠自身、そこに聖人の禮樂作成の原理を求める、非常に分析的な議論をもっている。なお、徂徠における「道」「天地自然」「性」「和合」等を一連の問題として考察するものに、黒住眞「荻生徂徠の人間論にむけて」(『中國古典研究』32、一九八七年)がある。

(18) また、本文の「任材」(求人之志章第三)に對する徂徠の解は、「材ハ材木ト云フ字ニテ、人ノ器量ニ喩タリ。梁ニハ梁ホドノ材木ヲ用ヒ、柱ニハ柱ホドノ材木ヲ用ヒ、椽ニハ椽ホドノ材木ヲ用フ。人ノ器量モ其ゴトク、ココニハ用ニタタネドモ、彼ニテ用ニ立モノアリ、彼ニ不足ナレドモ、此ニ用ニ立モノ有リ。大工ノ上手ガ材木ヲ用レバ、棄ベキ材木ハ無ゴトク、能人ヲソレソレニ用レバ、餘人ハ無。任スルトハ、マカスルト讀ム。ソレソレノ役ニシテ、其事ヲウチマカスル事ナリ。任ザレバ、其材ハ顯レヌモノ故、其役ニスルコトヲ任スルトハ云ナリ」(卷三、六丁)。

(19) この目的の實現のためには手段を選ばないことを、前掲前田論文は『孫子國字解』一篇を貫く謀略的發想と見做し、ここに徂徠學の原型を見ようとするが、一篇の主題はあくまで「士卒の一致」なのであって、手段の良否を問わないことは、

それだけこの目的が重要であることを示すもの、また後述するように、それが戦争という非常事態に處する兵學者の心構えだからである。

(20) たとえば、依然、五常は「人の心に具はる理」とは見做されているものの、それは安易に本文解釋には援用されていない(一二頁)。また、敵地における暴掠も、孫子は「兵家者流」であり「王道の軍」ではないとして肯定されている(二六九頁)。

(21) 前掲前田書二二九頁參照。

(22) たとえば、孫子本文に述べられた「相敵」の法に對して、これは「醫者の脈經」のようなものであり、「脈經を諳んじたりとも、不窮の變を盡さんことは神解妙悟して、病情に通達するにあ」るように、兵もまたそうである(二二六頁)と言ひ、また、地形ごとの戦法を説く本文に對して、「是皆地形の上に付て、宜にかなひ變に應ずる方略を知り、敵をはかること鏡に向ふが如にて、ただ平地は騎馬の戦に宜しく、險阻は歩兵に宜く、此の如き地にては何とする、彼の如き地にては如何様にする」と、傳授おしかたを覺えたる如のことには非ず」(二四五頁)と解説し、また、「一備の形を或は鋒矢に作り、或は箕手に作り、或は方圓に作り、或は一文字に作るなど云」ような態度を、「人は活物なるを死物のやうになりてをこしらへ置て、是にて勝べしと思ふこと愚妄の至り云ん方なし」(二九二頁)と批判している。なお、一定の陣形に

泥む態度への批判は、『鈴録』では第八卷「陣法上」。

- (23) 徂徠は、「よのつね詭道と云へば、いつはり」と云訓ばかりに泥みて、合戦と云へば、とかく表裡たばかりを、軍の本意と定むるは僻事」であると言ひ、「詭道」とは「敵よりあやしむ、何とも合點のゆかぬこと」「正しき定格を守らぬこと」「千變萬化定まりたることのなき」ことであるとする(二二頁)。

(24) また二四〇頁、二四三頁。

- (25) 軍の編制については、このほかにも四八頁、九八頁等で説かれており、それぞれその編制方法は若干異なっているが、一伍五人を最小ユニットとし、それを段々と組み上げていく點は共通している。要は、軍事の「活物」性に柔軟に對應するための上下の一致を可能にする編制であればよいのである。これは、後年の『鈴録』で、「威南塘方法」「三代ノ聖人ノ兵制」が評價され、「當時ノ兵家者流」「謙信流」の軍編制が批判される基準でもある(第二卷「兵制」)。また指揮の合圖については、このほかに一五五―一五七頁で説かれているが、これは『鈴録』では第十、十一卷「教旗」にあたる。

- (26) 『鈴録』では、この「法」は「軍法」と呼ばれ、「軍法」といふは節制の事なり。卒伍の組様より兵器を組合せ、人數の手配、備を立て、合戦の仕様、備の飾、號令の作法、行軍、營陣より兵糧の手遣、武器の仕形に至まで、習傳授有て畢竟の處士卒をよく修練させて、如何様の大勢にても手もつれなく

荻生徂徠の初期兵學書について(片岡)

自由に取てまはし亂れざる様にする仕形なり」(『鈴録序』)と、解説されている。

なお、この『孫子國字解』に既に、兵役と井田の制を結びつけようとする發想が見られる(三八頁、三三〇頁)が、これは後年の『鈴録』における武士土着にもとづく制賦論(注(3) 所引の拙稿参照)の原型である。

- (27) 徂徠のいう禮樂制度が上下の尊卑という概念と密接に結びついていることは、『政談』卷之二「當時制度これなき事」。また注(35)。

- (28) また、卷一、八丁、三二丁でも、この點に「吳子一部ノ大意」を見る。

- (29) また卷二、五丁、卷三、四六丁、四七丁。

- (30) 人の器量材能の多様性については、このほかに卷三、二一丁。また、「軍中ニ勇力ノ士アルハ、タトヘバ藥ニ附子・大黃・巴豆アルガゴトシ。病勢ノツヨキニ逢フテハ大抵ノ藥ニテ驗ヲ得ベキニアラズ。故ニ名醫ハカナラズ附子・大黃・巴豆ノ毒藥ヲ支度シヤキテ病勢ノ堅キヲ破ル。……勇力ノ士ハ、平生アラケナク、使ヒニキコト、右ノ毒藥ニ殊ナラザレドモ、ソノ功又尋常ニ殊ナリ」(卷四、二八丁、二九丁)というのは、『徂徠先生答問書』中の「疵物」の議論と同じ。本文「先和而後造大事」(圖國第一)の「和」字について、徂徠は、「和トハ思ヒ合セテヘダヘダニナラズヨク一致スル」意であり、「吳子一部ノ要文コノ一字にトドマル」と言ひ、

また「書經」泰誓の「受有臣億萬、惟億萬心、武王（豫）有臣三千、惟一心」、「孟子」公孫丑下の「天時不如地利、地利不如人和」、「荀子」議兵の「仁人在上（上下）、上下（百將）一心、三軍同力」、「左傳」桓公一年の「師克在和、不在衆」、「孫子」、始計の「道者令民與上同意」、「三略」上略の「通志於衆」、「鬻子」武王問中の語なども、すべて「和」の重要性を述べた語であると言う（卷二、一一丁～十二丁）。

(32) また卷一、二十五丁、二十八丁。

(33) これは「人はもろすぎなる物にて、はなればなれに別なる物にては無之候へば、滿世界の人ごとく人君の民の父母となり給ふを助候役人に候」（『徂徠先生答問書』上）と同じ發想。

(34) 徂徠の言う「禮樂」には種々の側面があるが、『辨名』上「禮」1、『辨道』15、20などの議論を見ると、自然の教化という側面が最も強調されている。また、『護國隨筆』卷四、十八丁～二十丁でも、「風俗」と「禮樂」をからめた議論が目につく。なお、徂徠の「風俗」論が仁齋の「俗」の議論に對するものであることは、藤本雅彦「徂徠における『制度』と『風俗』」（『待兼山論叢 日本學篇』一二號、一九七八年）。

(35) 「禮」を上下の差別とするのは、このほかにも卷三、二〇丁。また、軍の備立は、賢者が上、不肖者が下という「役分ケ」が肝要であり、「方圓曲直ノ圖法格式ノ上ニアラ」ざる

ことは、卷三、三五丁～三七丁。

(36) 「禮者、法之大分、群類之綱紀也、故學至乎禮而止矣、夫是之謂道德之極」（勸學）という本文に對して、徂徠は「是荀子大見處」（九頁）と言う。なお、このほか徂徠が「荀子の大見處」と言うのは、天人分離説（五〇頁、一二五頁）と性惡説（二〇〇頁）についてである。

(37) 注（34）参照。

(38) ここに言う黨派心の克服感とは、注（3）所引拙稿に言う徂徠の「聖人信仰」説の確立のことである。

(39) 注（4）所引拙稿参照。

(40) 日野龍夫『江戸人とユートピア』「謀叛人」荻生徂徠（朝日新聞社、一九七七年）は、政治への過剰な關心と儒者が政治を擔當できない現状への苛立ち等が、徂徠を軍學に驅り立てたとするが、これはちょうど筆者とは逆の方向からの捉え方である。