

杜牧撰『注孫子』について

―兵学と儒学とをむすぶもの―

高橋 未来

前言

杜牧（八〇三―八五二、字は牧之）は、「泊秦淮」、「贈別」（『樊川文集』巻四、以下巻数のみ記す）等の艶麗な詩を詠じる一方で、相次ぐ異民族の侵入や藩鎮の叛乱を収束するべく多くの戦略を立て、軍略家としても才能を発揮した^①。そして、儒者たる士大夫は危機感を持つて眼前の戦争に関わるべきである、との主張を繰り返した。『注孫子』もその主張の一環である。

この杜牧が戦国・孫武の書に注した『注孫子』全三巻は、歐陽修「孫子後序」（『歐陽文忠公文集』「居士集」巻四十二）に「其学能道春秋戦国時事、甚博而詳」（其の学は能く春秋戦国の時事を道い、甚だ博くして詳らかなり）と、博引旁証ぶりを賞賛される出来ばえで、杜牧自身も誇りとするものであった。但し杜牧がその執筆理由に挙げる、

兵戦と儒者との関連を示す諸説には、時に牽強附会の解釈も窺われる。そもそも「兵者、詭道也」（戦争は、敵を欺くしわざである）（「計篇」と説く代表的兵法書の『孫子』と儒学とは、容易には結びつきにくい。

そこで本稿では、杜牧は『注孫子』において兵戦と儒者とを如何に位置づけたのか、そこにはどのような意図があり、杜牧はどの様な思いで『注孫子』を著したのかについて検討したい。^②

一、『注孫子』編纂の経緯

杜牧が兵学に興味を抱いた契機には、第一に家系の影響が考えられる。杜牧の遠祖には、『春秋左氏経伝集解』の撰者であり、また鎮南將軍として呉平定の武功を挙げた西晋の杜預がいる。曾祖父杜希望は、玄宗開元年間に河西隴右節度使として吐蕃を撃破し、一方では文学を好んで崔顥

等を門客としていた。杜牧の家系には、この様に文武の両面に秀でた人物が見出される。

そして杜牧に最も影響を与えたと思われるのが、皇帝三代に亘り宰相を務めた祖父杜佑（七三五～八一二）である。

杜佑は、典章制度史『通典』兵部の序の冒頭で、戦争の由来を「三皇無為、天下以治。五帝行教、兵由是興。所謂『大刑用甲兵、而陳諸原野』……若制得其宜則治安、失其宜則乱危」（三皇為す無く、天下以て治まる。五帝教を行い、兵は是れ由り興る。所謂『大刑は甲兵を用い、諸を原野に陳ぬ』……若し制は其の宜を得れば則ち治は安んじ、其の宜を失えば則ち乱危す）と記している。ここで引用されるのは『国語』魯語の「大刑用甲兵……薄刑用鞭扑、以威民也。故大者陳之原野、小者致之市朝」の一節で、法家思想に傾倒した杜佑らしく、戦争を刑罰の一種とする兵戦観を示した。末尾では、『孫子』に触れて次の様に記す。

以為孫武所著十三篇、旨極斯道、故知往昔行師制勝、誠當皆精其理。

以為えらく孫武の著す所の十三篇、旨は斯道を極め、故に往昔の行師制勝は、誠に當に皆な其の理を精かにすべきを知る。

『孫子』の主旨は兵戦の道を極めており、古の戦勝はその

道理を明らかにしたものと悟ったという。杜佑はこの様に『孫子』を称揚し、『孫子』をベースに『通典』兵部全篇を構成した。

杜牧も「注孫子序」（卷十）の冒頭で、杜佑と同様に兵戦を「兵者、刑也」と定義する。続けて杜佑の引く『国語』の一節を踏まえ、戦争とは刑罰のうち大規模のものであり、市街で罪人を鞭打つ事と兵士を率いて敵を斬る事は、善人の生活を守るといふ点で同じであると述べた。⁽³⁾杜牧は杜佑の兵戦観を継承し、杜佑が兵戦の道理を極めたと見なす『孫子』に注を付したのだった。

序に記す杜牧の『注孫子』編纂の経緯は、次の様である。杜牧は幼い頃『礼記』を読み、「四郊多壘、卿大夫辱也」（四方の郊外に砦が多いことは、外敵の侵入が多いために士大夫が人民を安住させられないという恥である）という曲礼の一節を然りと思った。その後青年期に至り、憲宗元和年間（八〇六～八二〇）に藩鎮叛乱が相次いだ際、卿大夫は「使將兵行誅者、則必壯健善擊刺者、卿大夫行列進退一如常時、笑歌嬉遊、輒不為辱」（兵を將り誅を行わしむる者は、則ち必ず壯健にして撃刺を善くする者にして、卿大夫の行列進退は、一に常時の如く、笑歌嬉遊するは、輒ち辱と為さず）との有様で、武將に討伐を任せては、平素

通り安穩と過ごしていたという。杜牧はその光景を目の当たりにして、『礼記』の一節は妄言なのだと思った。しかしその後、

及年二十、始読『尚書』、『毛詩』、『左伝』、『国語』、十三代史書、見其樹立其国、滅亡其国、未始不由兵也。主兵者聖賢材能多聞博識之士、則必樹立其国也、杜健擊刺不学之徒、則必敗亡其国也。然後信知为国家者、兵最爲大、非賢卿大夫、不可堪任其事。

年二十に及び、始めて『尚書』、『毛詩』、『左伝』、『国語』、十三代の史書を読み、其の其の国を樹立し、其の国を滅亡するを見るに、未だ始めより兵に由らざるにあらざるなり。兵を主る者は、聖賢材能多聞博識の士なれば、則ち必ず其の国を樹立するなり、杜健擊刺不学の徒なれば、則ち必ず其の国を敗亡するなり。然る後信に知る、国家を為むる者は、兵を最も大と爲し、賢なる卿大夫に非ざれば、その事を任ずるに堪うべからざるを。

経書と史書を通して、兵戦が国の存亡を左右し、その指揮者は賢人の卿大夫でなければ国は滅びると悟ったという。

そこで杜牧は、古より伝わり現代の教訓に生かし得る兵法書を涉獵したところ、『孫子』には「自武死後凡千歳、

將兵者有成者、有敗者、勘其事跡、皆与武所著書一一相抵当、猶印圈模刻、一不蹉跌」(武の死後より凡そ千歳、兵を將る者の成有る者、敗有る者、其の事跡を勘うるに、皆な武の著す所の書と一一相い抵当すること、猶お印圈模刻の、一も蹉跌せざるがごとし)という様に、まさしく勝敗の法則が記されている。但しそれは、曹操が孫武の書の余剩部分を削り、注解を付して十三篇にしたもので、曹操の注は「十不积一」という程僅かだったため、杜牧は曹操注に自注を補ったという。

末尾には、「彼為相者曰『兵非吾事、吾不当知』、君子曰『叨居其位可也』」——宰相が「戦争は関知しない」といえば君子は「何もせずによくまあ地位に胡座をかくことができなものだ」と軽蔑する、と痛烈な批判を述べて序を結ぶ。杜牧は眼前の戦乱に無関心な士大夫に憤り、戦乱を収束するのは「聖賢材能多聞博識之士」でなければならぬとの切実な思いから、『孫子』を研究したというわけである。

二、『孫子』の兵戦論

杜牧は序文で、『孫子』の説く兵戦論を次の様に記す。武之所論大約用仁義、使機權也。

武の論する所は大約仁義を用い、機權を使うなり。

「機權」は臨機応変の策を意味し、『孫子』が全編に亘って説く「詭道」に等しい。「仁義」は、「仁」は思いやりや慈愛、「義」は人として行うべき道、道義を言い、「仁義」との並称は『孟子』に始まる。

この「仁義」は、兵法書の中でも、儒家の主張する正義のための戦争、いわゆる「義戦」（「春秋無義戦」）（『孟子』尽心章句上）に言及する、例えば司馬穰苴撰『司馬法』、唐・李筌撰『神機制敵太白陰経』等に見出される。

宋・鄭友賢撰『孫子遺説』は、『司馬法』仁本篇の一節「古者、以仁為本、以義治之、謂之正、正不獲意而則權」と、『孫子』軍争篇の「兵以詐立、以利動、以分合為変者也」とを引合いにして、「先王之道、尚仁義而濟之以權、兵家者流、貴詐利而終之以変」（古の聖王の道は、仁愛と正義とを貴び、政を整えるのに常時と異なる権道を用いるが、兵家は敵を欺く事と利益とを貴び、戦争を極めるのに臨機応変の戦法を用いる）と述べるのだが、杜牧はまさにこの「仁義」と「変」とを『孫子』の要点と説き、インパクトを放った。

しかし『孫子』本文には、「仁義」は一カ所、「仁」は二カ所で、「義」は見えない。

①非仁義、不能使間。

〔用間篇〕

②愛爵祿百金、不知敵之情者、不仁之至也。〔用間篇〕
③將者、智、信、仁、勇、嚴也。〔計篇〕

①は「思いやり（仁）」と統制（義）とが無ければ、間諜を思い通りには動かせない」、②は「報酬を惜しんで敵情を探ろうとしない事は、人民を敗戦に導く不仁の極みである」との意味で、共に『孫子』の要点には当たらない。③は將軍の資質を説く一節で、杜牧注は古の聖王と兵家（將軍）とを比較して、

先王之道、以仁為首、兵家者流、用智為先。蓋智者、能機權、識變通也。仁者、愛人憫物、知勤勞也。

先王の道は、仁を以て首と為すも、兵家者の流は、智を用うるを先と為す。蓋し智は、機權を能くして、變通を識るなり。仁は、人を愛して物を憫し、勤勞を知るなり。

と記し、あくまで「仁」を聖王の政治の根本とする。

では杜牧のいう『孫子』の「仁義」はどこに説かれているのかといえば、それは杜牧自身の注にある。以下に杜牧注を、杜牧以前の注釈―『十一家注孫子』所収の曹操、梁の孟氏、唐の賈林、前出の『太白陰経』の撰者でもある李筌、そして杜佑の注との比較を交えて見てゆきたい。

三、『注孫子』の「仁義」

(1) 仁義

『孫子』の第一篇、計篇の冒頭は、「孫子曰『兵者、国之大事、死生之地、存亡之道、不可不察也』」(孫子曰く『兵は、国の大事にして、死生の地、存亡の道なり。察せざるべからざるなり』と)の一節に始まる。兵戦は国の存亡を分かつ一大事なので、勝つために敵と味方の状況をよく調べ考えねばならぬという。

続いてその五項目「五事」―道、天、地、将、法―が挙げられる。「道」は、「令民与上同意也。故可以与之死、可以与之生、而不畏危」(民をして上と意を同じくせしむるなり。故に以て之と死すべく、以て之と生くべく、危うきを畏れず)という様に、それにより人民の意志が統治者と一致し、生死を共にする事を恐れさせぬようにするものである。

この一節に対し、曹操は「謂道之以教令」(之を道^{みち}くに教令を以てするを謂う)と注し、人民を教化に基づいて導くその道、と簡略に述べた。南朝・梁の孟氏は、「謂道之以政令、齊之以礼教。故能化服士民、与上下同心也」(之を道^{みち}くに政令を以てし、之を齊^{ひとしめ}うるに礼教を以てするを謂

う。故に能く士民を化服し、上下と心を同じくするなり)と記す。曹操注を敷衍して、人民の意思統一には、政令と礼制度による教化を用いる、という。孟氏はここで『荀子』議兵篇の一節を引用する。

荀子と楚の將軍臨武君は、趙の孝成王の前で兵戦の要について議論し、荀子はそれを「善附民」(人民を懐き従わせること)とした。しかし臨武君は、「勢利」(勢いや利害)や「変詐」(変化する戦法)こそ肝要で、孫子と呉子はそれ故に勝利したではないかと反論する。すると荀子は、それは諸侯レベルの戦争だが、自分が論じるのは「仁人之兵」(仁者の軍隊)であるとして、その様子を次の様に述べる。

臣之於君也、下之於上也、若子之事父、弟之事兄、若手臂之扞頭目而覆胸腹也。^⑧

臣の君に於けるや、下の上に於けるや、子の父に事え、弟の兄に事うるが若く、手臂の頭目を^{ふせ}扞ぎ、胸腹を覆うが若きなり。

仁者の軍隊では、臣下が君主に仕え下の者が上の者に仕える様子は、子供が親に弟が兄に仕える様であり、手や腕で頭や目を守り胸や腹を庇うかの如く上下一体となるという。唐の李筌は、経歴未詳、玄宗から代宗の治世頃(七一―

七七九)の人で、少室山に隠居して『閩外春秋』や儒家・法家思想等を基調とする『神機制敵太白陰経』等多くの兵法書を著した。⁹⁾ 李筌は「以道理衆、人自化之、得其同用、何亡之有」(道を以て衆を理めば、人は自ら之に化し、其の同じき用を得ん、何ぞ亡うことの之れ有らんや)と注し、明記しないが「道」を教化と解するようである。

賈林は、徳宗建中四年(七八三)、昭義節度使李抱真の門客だった際に、恒州刺史王武俊に対して、叛乱軍の盧龍節度使朱滔から離反するよう説得する、という功を成した人物である(『新唐書』卷二二一王武俊伝)。

賈林は「将能以道為心、与人同利共患、則士卒服、自然心与上者同也。使士卒懷我如父母、視敵如仇讎者、非道不能也」(将は能く道を以て心と為し、人と利を同じくして患いを共にせば、則ち士卒は服して、自然に心は上者と同じくするなり。士卒をして我に懐くこと父母の如くし、敵を視ること仇讎の如くせしむるは、道に非ざれば能わざるなり)と記す。恐らく『荀子』議兵篇の「其民之親我歡若父母：彼反顧其上則若灼鯨、若仇讎」を踏まえ、「道」を慈愛の様な感情と解したのであろう。

杜佑は、当該部分に先だつ『孫子』本文「一曰道」に対

して「徳化」(徳を以て教化する)と注記し、¹⁰⁾ 当該部分には「謂導之以政令、齊之以礼教：上有仁施、下能致命也」(謂うところは、之を導くに政令を以てし、之を斉うるに礼教を以てす：上に仁施有れば、下に能く命を致すなり)と記す。杜佑は、「道」を政令と礼による教化と解する孟氏注を承け、そこに、統率者が人民に対して「仁施」つまり仁愛を与えれば人民は命に従う、と付言した。それが「徳化」というわけである。

では杜牧はどうか。杜牧はここで「道者、仁義也」(道は、仁義なり)と記し、続けて『荀子』議兵篇の、荀子と弟子の李斯との会話を引用する。

李斯が荀子に「秦王朝が四代に亘り勝利を収めたのは、仁義ではなく時々便宜に拠るものだ」と述べたところ、荀子は、李斯のいう便宜とは時々に適う程度の便宜だが、自分のいう仁義はスケールの大きな真の意味での便宜なのだと論じた。そしてその仁義を次の様に説明する。

彼仁義者、所以修政者也。政修則民親其上、樂其君、而輕為之死。

彼の仁義とは、政を修むる所以の者なり。政修まれば、則ち民は其の上に親しみ、其の君を楽しませ、之が為

に死を軽んず。

あの仁愛と道義というものは、政治を修め整えるためのものである、それに因り政治が整えば、人民は君主に親しみ君主を喜び、戦時には君主の為に命を投げ出すようになるのだ、という。杜牧注はこの一節を引き、続けて「復対趙孝成王論兵曰」として、前掲の孟氏が引く『荀子』の一節も加えた。

この『荀子』の引用部分には「道」の語は見えず、議兵篇全体を見渡しても、「道」とは道理や戦い方などを指すもので、仁義の意味はない。しかし杜牧は、荀子がここで主張する「人民が君主に懐き従い、戦時には命を投げ出す事も惜しまないのは、日頃の仁政に因る」との説に基づき、孫子の「道」と荀子の「仁義」とを結びつけた。

以上の「道」に対する注釈を振り返ると、曹操、孟氏、李筌は、礼による教化のニュアンスが強く、賈林は慈愛という感情に重点がある。杜佑は、教化と慈愛を折衷する様に「徳化」と記した。そして杜牧は、杜佑の「仁施」に「義」を加え、『荀子』を橋渡しとして「道」を「仁義」と明言したのである。

また『孫子』形篇に、「善用兵者、修道而保法、故能為勝敗之政」（善く兵を用うる者は、道を修めて法を保つ、

故に能く勝敗の政を為す）との一節がある。

それに対する曹操注は「善用兵者、先自修治、為不可勝道、保法度、不失敵之敗乱也」（善く兵を用うる者は、先ず自ら修治し、「敵が我々に」勝つべからざるの道を為し、法度を保てば、敵の敗乱を失わざるなり）と記し、賈林も「常修用兵之勝道、保賞罰之法度」（常に用兵の勝道を修めて、賞罰の法度を保つ）と注して、「道」を、勝利を導くための然るべき戦法と解している。

しかし杜牧は、「道」と「法」は「五事」（道、天、地、将、法）のそれを指すと見なして、次の様に記す。

道者、仁義也。法者、法制也。善用兵者、先修治仁義、保守法制、自為不可勝之政：則攻能勝之。

道は、仁義なり。法は、法制なり。善く兵を用うる者は、先ず仁義を修治し、法制を保守し、自ら勝つべからざるの政を為め：則ち攻めて能く之に勝つ。

「修道而保法」を「先修治仁義、保守法制」とパラフレーズして、戦争を巧みに行う者は、第一に仁愛と道義に基づく政治を修め、軍隊の制度規律を保つ、という。杜牧はこの様に、繰り返し五事の「道」を「仁義」と記した。

(2) 仁義・節制

『孫子』地形篇の一節「夫地形者、兵之助也」(夫れ地形は、兵の助けなり)に対して杜牧は、

夫兵之主、在於仁義、節制而已。若得地形、可以為兵之助、所以取勝也。

夫れ兵の主は、仁義、節制に在るのみ。若し地形を得れば、以て兵の助けと為すべし、勝ちを取る所以なりと注記する。「節制」は整備された規則法律の意味。兵戦の根本は、仁義による政治と軍隊内部の整備された規律である、という。これは『孫子』形篇の「善用兵者、修道而保法」を、自身の注釈「先修治仁義、保守法制」に基づき言い換えたものと思われる。しかしその杜牧注に拠れば「法者、法制」である。

『孫子』本文に戻ると、五事の一つ「法」は「法者、曲制、官道、主用也」というもので、この「曲制」に対して杜牧は「曲者、部局隊伍有分画也。制者、金鼓旌旗有節制也」(曲は、部隊編成に規則があること、制は、鐘、太鼓、軍旗の使用に規律があることをいう)と注する。ここに「節制」の語が見える。では「節制」は、「保守法制」を言い換えたものなのか。

実はこれと別に、『荀子』議兵篇にも「仁義・節制」を説く一節がみえる。

荀子は、王者の率いる軍と諸侯軍との形勢を論じる中で、斉、魏、秦三国の軍の強弱を評して、「斉は剣術の戦法を尊び、魏は兵卒採用の際に体力等の基準を尊ぶ、秦は常に人民を困窮状態に置き、武功による恩賞抜きには生活できなくするため、秦の兵士が最も多く且つ精銳である」と述べた。そしてこの三国に、斉の桓公・晋の文公、更に殷の湯王と周の武王をも加えて、次の様に比較する。

斉之技撃不可以遇魏氏之武卒、魏氏之武卒不可以遇秦之銳士、秦之銳士不可以当桓、文之節制、桓、文之節制不可以敵湯、武之仁義。

斉の技撃は以て魏氏の武卒に遇うべからず、魏氏の武卒は以て秦の銳士に遇うべからず、秦の銳士は以て桓、文の節制に当たるべからず、桓、文の節制は以て湯、武の仁義に敵すべからず。

斉の技撃は魏の鍛錬した武卒に対抗できず、魏の武卒は秦の精銳兵には対抗できない。しかし秦の精銳兵は桓公・文公の「節制」——統制された軍に対抗できず、桓公・文公は湯王・武王の仁義に基づき上下一体化した軍には敵わない、という。

この桓公、文公を含む春秋の五覇を、荀子は「和斉之兵」（調和整備された軍隊）と称した。杜牧はこの一節に拠り、「保法」を「節制」と表したとも考えられる。

（3）『孫子』の「道」・『荀子』の「仁義」

ここで改めて、『孫子』と『荀子』議兵篇との関係を見直してみたい。

『荀子』議兵篇は、戦術重視の諸侯軍や兵家に対して荀子が「仁人之兵」を絶対的優位に置き、治国強兵のために礼による教化と仁政の重要性を説く篇である。その「仁人之兵」の要は「在乎善附民而已」（人民を一にすること）にあり、それは「前行素修也」（平素から仁愛と道義による政治を行う）ために可能となる。

この様な、平時において統率者が内政を整え民心を把握すれば、戦時にも統率者と將軍兵士とが一体となつて勝利を収めるとの説は、『荀子』と『孫子』に限らず『尉繚子』、『呉子』、『淮南子』兵略訓等多くの兵法書に見えるものである。^{〔12〕}『孫子』では、五事の「道」以外に、地形篇に「視卒如嬰兒，故可与之赴深溪，視卒如愛子，故可与之俱死」（將軍が兵卒を嬰兒の様に扱えば、共に深い谷底に赴くこともできるし、我が子の様に扱えば、生死を共にできる）、

行軍篇に「令之以文，齊之以武」（軍隊は徳によつて教え、法令で整える）等とある。無論『孫子』は、その一体化が「仁義」に基づくとは記さない。『荀子』議兵篇に登場する兵家も上下一体には触れず、却つて「勢利」や「変詐」という戦術のみを挙げて荀子と鋭く対立する。

しかし杜牧は、『孫子』の五事の「道」は、『荀子』議兵篇の「仁義」と指すところを等しくするという、『孫子』と『荀子』の両者が触れない点に着目した。そしてこの「道」を重視し、『孫子』の説く兵戦論の要と見なした。

但だ「道」が実際に『孫子』の要に対応するかは、やや疑問が残る。それは、五事のうち「道」のみを取り上げる事と、『孫子』本文に、仁義による上下一体についての言及がそれ程見えないためで、『孫子』は全体として詭道を説き、その要素の一つに上下一体があるようにも思われる。

しかし杜牧は、この「道」に着目し、そしてそれを自注に拠り「仁義」の語に置き換えて、『孫子』の要点は「仁義」と「機権」、つまり「仁義により一体化した軍隊」と「臨機应变の戦法」であると記した。もしこの要点が前出の「修道而保法」を踏まえたものならば、「仁義」と「節制」或いは「法制」となるが、「機権」を挙げるのは、『孫子』全体を通して説かれる戦法を称したのであろう。こうして

杜牧の『注孫子』には、詭道のみならず儒学のキーワード「仁義」の語が加えられることとなったのである。

ところで杜牧は、もとより『荀子』を高く評価している⁽¹³⁾。韓愈の「処州孔子廟碑」(『昌黎先生集』卷三十一)を讀める「書処州韓吏部孔子廟碑陰」(卷六)では、儒者の歴史を説く中で荀子に触れて、

荀卿祖夫子、李斯事荀卿、一日宰天下、尽誘夫子之徒与書坑而焚之。

荀卿は夫子を祖とし、李斯は荀卿に事うるも、一日にして天下を宰るや、尽く夫子の徒を誘いて書と与に坑にして之を焚く。

荀子は孔子を尊んだが、弟子の李斯から儒者への弾圧が始まったのだという。

また杜牧は性悪説を支持し、⁽¹⁵⁾叛乱軍討伐の戦略「守論」(卷五)に「大抵生人油然多欲、欲而不得則怒、怒則爭乱隨之。是以教答於家、刑罰於国、征伐於天下、此所以裁其欲而塞其爭也」と、人間の本性は多欲であり、そこから爭乱が生じる、國家に刑罰、天下に征伐が行われるのは、その欲望と爭乱とを断つためである、との見方を記した。これは杜牧が「注孫子序」に記す、戰爭を刑罰の一種と見なす兵戰觀と通じている。杜牧が『荀子』を橋渡しとして

「道」と「仁義」とを結びつけたのも、こうした関心のもとで『荀子』の兵戰論に注目しやすくなったためかも知れない。

四、経世家として

以上の様に、杜牧は『孫子』に「仁義」の存在を見出したが、もとより義戰を論じる兵法書に注釈を付そうとはしなかったのだろうか。

「注孫子序」に記す様に、杜牧の兵学研究の動機は、士大夫は戰爭を理解し関わらねばならぬ、戰爭を武將に一任しては国が減びる、との思いからであった。そこで杜牧は、数ある兵法書のうち、杜佑が賞賛し自身も兵法書の精髓と見なす『孫子』を選んだ。

その『注孫子』には、「仁義」の語以外に儒学と直接繋がりのある言説は見えない。つまり杜牧は、儒者の立場から先王の道や義戰を論じるよりも、まずは実戦向けの兵法研究として『注孫子』を著した。そしてそこで『孫子』の兵戰論が内包する「仁義」によって兵戰と儒者との繋がりを示して、士大夫層に強く訴えかけたのだろう。

但だ、序及び『注孫子』を宰相周墀に献上する際に添えた書簡「上周相公書」(卷十二)において、兵戰と儒者と

を結ぶ飛躍した説も見えるのは、訴えに力が入りすぎたためかもしれない。

その杜牧の注釈家としての態度は、叛乱軍討伐の戦略を立てる態度に等しい。

杜牧が『注孫子』に傍証として挙げる周・秦代から敬宗宝曆年間（八二五～八二七）までの戦争と、「戦論」、「守論」、「罪言」（巻五）等の戦略に論じる戦争には、同一の例も見える。それは「注孫子序」に青年期の杜牧が見たと記す、あの憲宗時代の藩鎮叛乱である。

河北省南部に位置する成徳軍は、安史の乱後朝廷に一貫して遠心的態度を取り続け、憲宗時代には多数の叛乱軍が鎮圧されたにも拘わらず独立した地位を保っていた。

杜牧はこの成徳軍討伐に強い関心を抱き、多くの戦略を立てている。成徳軍を含む河北三鎮の討伐を論じる「罪言」では、憲宗元和十二年三月、昭義節度使鄒士美的軍が成徳軍領土内の柏郷で敗戦した例などを挙げ、「不計地勢、不審攻守、為浪戦、最下策也」——地形や攻守をよく考慮せず徒らに戦争するのは、最も避けるべき戦い方であると評した。

一方、『孫子』計篇に、五事のひとつ「天」に関する「天者、陰陽、寒暑、時制也」との一節がある。杜牧は「陰陽」

とはいわゆる陰陽家の「五行、刑徳、向背」を指すと見なし、『孟子』公孫丑下の「天時如地利、地利不如人和」（天の時節は土地の利に及ばず、土地の利は人心の和合に及ばない）に拠って、「皆本人事」と異を唱える。

そして「今可目睹者、國家自元和已後至今、三十年間、凡四伐趙寇」と成徳軍討伐に触れ、昭義の大軍が柏郷付近の臨城県を数回包囲したにも拘わらず「其不拔者、豈不曰城堅、池深、糧多、人一哉」——攻略できなかった理由は、刑徳・向背等の陰陽のせいではなく、臨城の城が完備され人々が一体となっていたからだ、と記した。これは公孫丑下の「城非不高也、池非不深也、兵革非不堅利也、米粟非不多也、委而去之、是地利不如人和也」（城壁は高く、濠は深く、武器甲冑は堅固で、食料は豊富でも、その様な城を捨てて敗走する事があるのは、地の利も人の和には及ばないからである）との一節を踏まえており、杜牧は臨城を「地利」と「人和」とを兼ねた状態と表す。

また『孫子』九變篇の「城有所不攻」に付す注でも、同様に臨城と他二城とを「池浚壁堅、芻粟米石、金炭麻膏、凡守城之資、常為不可勝之計以備」という完璧な状態と述べる。そして「三十年間、困天下功力、攻数万之寇、四屈其境、通計十歳、竟無尺寸之功者、蓋常墮寇計中、不能知

変也」——三十年の長きに亘り天下を疲弊させただけで全く功績を挙げられなかったのは、常に敵の策略にはまり、その臨機応変の戦術を理解できなかったからだ、と批判した。

杜牧はこの様に、『注孫子』に同時代の戦争例を挙げて、時に強く批判し、教訓とするよう訴える。単なる注釈に止まらず、『孫子』の言説を軍略家の視点から捉え、中央集権国家を再建するべく実戦に生かそうとした、杜牧の願いが窺われよう。

晩年、杜牧は自身の死期に近い事を予感し、自ら墓誌銘を編纂した（『自撰墓誌銘』巻十）。そこには自身の経歴と死の予兆となる不思議な出来事の記述が大半を占めるのだが、経歴の後に唯一自身の作品として『注孫子』に触れ、次の様に記している。

某平生好讀書、為文亦不出人。曹公曰「吾讀兵書戰策多矣。孫武深矣」。因注其書十三篇。

某平生讀書を好み、文を為るも亦た人を出でず。曹公曰く「吾兵書戰策を読むこと多し。孫武深し」と。因りて其の書十三篇に注す。

自分は詩賦を作る才能が人より劣っていたので、曹操が称揚する『孫子』を研究し、それに注を付したという。杜牧が墓誌銘に描いた自らの理想像は、文章家ではなく、兵戦

を研究する経世家としての姿であった。

結語

以上、杜牧の『注孫子』において、兵戦と儒者とが如何に位置づけられているかを検討してきた。

杜牧は祖父杜佑の影響と経書や史書、及び青年期の戦乱体験から、兵学的重要性を強く認識した。そこで兵戦を収束するために自ら兵戦を学び、兵戦に無関心の士大夫に警鐘を鳴らすべく、軍略家、経世家の視点から『注孫子』を著した。その『注孫子』で杜牧は、『孫子』の兵戦論の要を、臨機応変の戦い方と、更に『荀子』に拠り、仁義を用いる事にあると記した。かくて『孫子』には仁義が加えられ、兵学と儒学、兵戦と儒者とはここに結びついたのだった。

注

- (1) その戦略や兵学研究は、杜牧の詩作にも影響を与えた。拙稿「杜牧の辺塞を詠じる詩について——その作品集の編纂及び『河湟』の詠法を手がかりに」（『日本中国学会報』第五十六集、二〇〇四年）、「杜牧の詠史詩と『孫子注』」（『筑波中国文化論叢』第二十五号、二〇〇六年）を参照されたい。

(2) この際に、当時における『孫子』を含む兵学及び儒学の受容状況や、士大夫の経世意識のありよう等を踏まえる必要があるが、この点は今後の課題としたい。

(3) 原文は「小而易制、用力少者、木策筭也。大而難制、用力多者、兵刃斬也。俱期於除去惡民、安活善人」。

(4) 島「杜牧の儒教について」、『学林』第十二号、一九八八年）、坂野純子「杜牧『注孫子』と杜佑『通典』兵門について」、『二松』第十三集、一九九九年）参照。

(5) 兵戦に無理解の士大夫と、勇猛だが無学の武将に対する杜牧の舌鋒は鋭い。府兵制廃止がもたらした弊害を批判する「原十六衛」(卷五)では、玄宗開元十年(七二二)に府兵制廃止を求めた宰相張説を「愚儒」と表現し、「上河陽李尚書書」(卷十三)では安史の乱後の河陽節度使を「壯健不学之徒、不知儒術、不識大札」と記している。

(6) 原文は「武所著書、凡數十万言、曹魏武帝削其繁刺、筆其精切、凡十三篇、成為一編、曹自為序、因注解之、曰『吾読武書戦策多矣、孫武深矣』。然其所為注解、十不釈一」。

(7) 中華書局版『十一家注孫子校理』(新編諸子集成、一九九九年三月。底本は一九六一年中華書局影印『宋本十一家注孫子』)及び『通典』(中華書局、一九八八年十二月)に拠る。晁聖「儒家和兵家治道思想的整合及其歷史影響——從『儒兵家』看『十一家注孫子』」(『現代哲学』二二〇三年第四期)に、十一家注における儒家思想の言説

について概論がある。

(8) 『荀子』本文の引用は、清・王先謙撰『荀子集解』(中華書局、一九八八年九月)に拠る。

(9) 唐・范攄撰「雲溪友議」南陽錄に「李筌郎中為荊南節度判官、集『閩外春秋』十卷、注『黃帝陰符經』」とあるが、その他の資料に異同が多い。余嘉錫『四庫提要辨証』卷十一子部二参照。

(10) 賈隱林(『新唐書』卷一九二)の可能性もある。于汝波「隋唐五代時期『孫子兵法』流伝述論」(『軍事歷史研究』一九九六年第二期)参照。

(11) 『通典』卷一四八叙兵に拠る。

(12) 柴田昇「『商君書』の歴史的位置」(『史林』七十九卷一号、一九九六年)、「『荀子』と兵学——戦国・漢初期における軍事的教養の一側面——」(『名古屋大学東洋史研究報告』二十二号、一九九八年)、湯浅邦弘「中国古代軍事思想史の研究」(研文出版、一九九九年十月)第一部第七章「司馬法」(元載は「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)第二十四卷第二号、一九九〇年)参照。

(13) 愛甲弘志「杜牧の散文について——その思想的基盤の解明——」(『中国文学論集』第九号、一九八〇年)参照。

(14) 杜牧の「道者、仁義也」という語は、韓愈「原道」の「博愛之謂仁、行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道」を想起させる。ただ杜牧が『孫子』の「仁義」と言う場合、古文運

動の「仁義」をどれ程意識したのかについては待考。

- (15) 「三子言性弁」(巻六)に、孟子の性善説、荀子の性悪説、楊子の性悪混合説を比較して「比於三子、荀得多矣」と荀子を高く評価する。

- (16) 『論語』子張篇の「子貢訟夫子徳曰『文武之道、未墜於地在人』」の「文武之道」を「文事と武事」と解し、子貢が夫子の徳を文事と武事にあると称したと解する。しかし朱熹撰『論語集注』に「文武之道、謂文王、武王之謨訓功烈」と記す様に、「文武」は文王、武王の政治を指しているよう。また聖人の兵戦参加を説き、『詩経』大雅・皇矣の「以爾鉤援、以爾臨衝、以伐崇墉…」を「此実文王伐崇墉、伝于其城、以臨車衝、鉤援其城、文王親自為之」と記す。杜牧は『詩経』の「以爾鉤援…以伐崇墉…」を、文王が崇墉討伐の際に、敵の城に鉤を掛けて車で突く様子で見なすが、前半二句は天帝が文王に下す命令である。この様な杜牧の解釈について、前掲注(4)島氏論文に詳しい考証がある。

- (17) 原文に「堯山敗、趙復振」(原注、郗尚書)とある。堯山は柏郷(現在の河北省邢台市柏郷県)付近。『資治通鑑』巻二四〇元和十二年三月の条に「郗士美敗於柏郷、拔營而歸、士卒死者千余人」とある。

(筑波大学)