

孔子および孟子の兵戦思想

内田 智 雄

最初にわたくしは、「兵戦」の語義について若干の説明をしておく要がある。こゝにいう「兵戦」とは、近代的用語における戦争とは、同義ではあるが、しかしそれは、近代の國家と國家とが國をあげて相闘うが如き意味での戦争ではなく、それは春秋戰國の世における國と國との攻伐争闘のことであり、事實、論語や孟子の思想は、そうした時代を背景とし對象としたものであつて、従つて近代國家間における戦争とは、その規模もまたその趣きも、ともに異つてゐるといふなければならぬ。現にわれわれも、國內的な、また比較的規模の小さい戰闘行爲に對しては、直ちに戦争の語を用いることなく、なににの「役」とか「事變」とかとよんで、一應區別してきたわけである。さらにまたそのいわゆる戦争や軍備に對しても、儒家はこれに嚴しい道德的な價值と意義とをあたえており、換言すれば實質的には一種の戦争であるとしても、それは直ちにはわれわれの意味する戦争ではないのみならず、またそれを戦争とよぶとすれば、すくなくとも儒家のそれに對する本來の意義を逸脱するおそれさえあると考えられるので、こゝでは戦争という語をさけ、また適當な用語の見あたらないまゝに、しばらく「兵戦」の語を用いることとした。なお兵戦の語は内容的には、軍備と戰闘行爲とに分けて考察すべきであるが、両者が判然とされておらないものについては、あえてこれを峻別して論ずることはしないこととした。なお引用した論語と孟子のテキストは、いずれも武内義雄博士譯註の岩波文庫本によつてゐる。

孔子は子路篇の末尾二章に、「戎」と「戦」とについて述べるところがある。すなわち

子曰く、善人民を教ふる七年ならば、亦以て戒に即かしむべし。

とあるのがそのひとつで、この「善人」の語は論語の中に數ヶ所散見することができるが、いまこの「善人」の語を論語の章句によつて解すれば

子曰く、善人は吾得て之を見ず、恒ある者を見るを得ば斯ち可なり。亡れども有りとなし、虚しけれども盈りとなし、約けれども泰なりとなすは、難いかな恒あること。(述而)

とあり、「亡れども有りとなし」以下は「恒ある者」の説明であつて、こゝには直接の必要をもたないが、孔子の道徳的な價值判断からいつて、「善人」が「恒ある者」より以上のものであることは明らかである。然るにこれにさきだつ章句においては、

子曰く、聖人は吾得て之を見ず、君子の者を見るを得ば斯ち可なり。

とあつて、この二つの章句の表現の對照と類縁とをもつてしては、直ちに「聖人」と「君子」と「善人」と「恒ある者」との人格的優劣の序を決定することはできないけれども、「善人」と「恒ある者」との對比からは、「善人」が「聖人」と「君子」とよりは低い序列の人格であることは想定し得ると思われる。もし然りとするならば、聖人や君子よりも人格的序列において低い善人でさえも、民を教えて七年もすれば、民をして兵役につかしめ戰鬥に従事させることができる、すなわち君のために死を堵して戦わしめることができるということになる。すなわち善人においてなおかつ然りである、ましてや聖人君子たるにおいておやということ、結局孔子は、政治や人格——それは當然に政治の責任者や民衆の指導者としての——の理想として、民が欣然として君のために戦いにおもむき、その生死を堵し得るが如きものであることを冀求しているのであつて、たとえそれが單なる比喻であるとしても、とにかく孔子が兵戰そのものを否定してないことは明らかである。なお子路篇には

子曰く、善人邦を爲むること百年ならば、亦以て殘に勝ち殺を去るべしと、誠なるかな是の言ことば。

とあり、この「善人」以下「殺を去るべし」までは古言であつて、孔子自身のことばでないが、孟子は「殘」を定義して、「仁を賊そこなふ者之を賊と謂ひ、義を賊そこなふ者之を殘ざんと謂ふ」と述べている。とにかく論語のこの章句は、これに前後する二つの章句、すなわち「子曰く、苟まことに我を用ゐる者ひとあらば、期月のみなるも可なり、三年ならば成すあらむ」、および「子曰く、如し王者あらば必ず世（三十年）にして後仁ならむ」との關連においてこゝにおかれた章句であつて、従つてそれは「苟に我を用ゐる人」の「我」、すなわち孔子の如き聖人と、「如し王者あらば」の「王者」と、「善人邦を爲むること」の「善人」とが一應對比せられ、さらにまた聖人たる孔子ならば「期月のみなるも可なり、三年ならば成すあらむ」、「如し王者」ならば「世（三十年）にして後仁ならむ」との關係において、「善人邦を爲むること百年ならば、亦以て殘に勝ち殺を去るべし」といわれたものであると考えられる。いずれにしても孔子のいう「善人」は、聖人や王者より人格的な序列は低いけれども、その「善人」が民を教習すること七年ならば、正しい戦のためにその民は、欣然として兵役に就き戦に従うことができるというのであつて、それは人格的に至上の爲政者とはいへがたいが、なおかつその限りにおける理想政治のひとつのありかたとして、民をひきいて戦闘し得ることがあげられているわけである。もつともこの「戎に即く」ということは、民の生死を賭けしめることからの性質上、教化の至れるを表現する單なる比喩であると解し得ないでもないが、孔子その人が兵戦そのものを否定しないこと既に見きたつた如くであるのみならず、次の章句の如く一定の条件のもとにおいてはこれを是認し、戦う以上は勝つことを要請している以上、これをもつて單なる比喩と見るのは妥當ではないと考えられる。

子曰く、教へざる民を以て戦わしむる、是れ之を棄つという。（子路）

と。そして注釋家は「習わざるの民をもつてこれをして攻戦せしむれば必ず破敗す、これこれを棄つという」と注して、

「習わざる」ことの具體的説明をしておらず、またある注釋家は、明らかに戦闘を習わぬ民としているけ

れども、これは戦争には直接関係ないが如くして、實はその最も基本的なものである仁義禮樂の如きを教習しない民と理解することが、孔子の本旨に沿うもののように考えられる。そしてかゝる教えざる民をひきいて戦えば、必ずや破敗することをいうものであつて、それを「是れ之を棄つという」ことになるのである。そしてこの二章は、兵戦と民とに關する類縁ある孔子の思想を述べたものであるところから、論語の編者がこゝに並べ記したものと考えられる。

また季氏篇の首章には、季孫氏が魯の附庸の國である顛叟を伐とうとしている時、孔子の弟子の冉有と季路とがその臣であるにかゝわらず、それをあえて諫止しないのみならず、却つて冉有が季氏に勧めた疑さえあつたので、それを孔子が嚴戒することばの中に、「今、由と求とは夫子を相けて遠人服せざるも來くる能はず、邦分崩離析するも守る能はず、而して干戈を邦内に動かさむことを謀る、吾恐る、季孫の憂は顛叟にあらずして蕭牆の内にあらむことを」とあつて、こゝに「干戈」の語が用いられているが、これとて内をまず安んずべきを説いたもので、兵戦そのものを否定することばでは決してない。

また衛の靈公篇の首章を見ると、

衛の靈公陳(陣)を孔子に問ふ。孔子對えて曰く、俎豆の事は則ち嘗て聞けるも、軍旅の事は未だ學ばずと、明日遂に行(去)る。

とある。そしてこの衛の靈公のことは憲問篇に、

子、衛の靈公の無道をいふ。康子曰く、それはの如くんば奚而(何爲)喪びざる。孔子曰く、仲叔圍賓客を治め、祝鮀宗廟を治め、王孫賈軍旅を治む、それはの如し、奚ぞそれ喪びむ。

とあつて、これによれば衛の靈公は「無道」の君であつたけれども、諸臣にその人を得たので國は亡びなかつたわけであるが、その靈公が孔子に陳すなわち軍旅(注釋家によれば萬二千五百人を軍となし、五百人を旅となすときれている)の

ことを問うたのに對して、孔子は禮義のことは嘗てこれをきいてはいるけれども、軍事に關しては未だこれを學んでいないと答えている。そしてこの孔子の答からは、孔子は軍事については知るところがないとそのことばのまゝに理解するか、もしくは孔子の軍事に對する否定的な立場が、このような應答をなさしめているか、そのいずれかであると解さざるを得ないが、孔子が軍事そのものを否定してはいないことは、上に記した孔子のことばによつても既に明らかなどころである。

孔子世家によれば、哀公の十一年に弟子の冉有が季氏の將となり、齊と郎に戰つて勝つた時、季康子がそれを大いに徳として、あなたの軍旅におけるはこれを學べるか、それとも資性の致すところかと問うたのに對して、冉有は「これを孔子に學べり」と答えているが、これもまた孔子が軍旅に對する専門家であつたことを示す傍證となし得るであらう。

すなわち衛の靈公は三人の賢臣を有することによつて、まさに亡ぶべかりし衛國を保全し得たのであつて、それは孔文子の賓客すなわちその外交的手腕と、祝鮀の宗廟すなわち祖宗の祭祀や宗教的な行事のマナーチと、および王孫賈が軍事をよく統治したことによるものであつて、これは賓客や宗廟とともに軍旅がまた、國の政治の基本的なものであること、すくなくともそのひとつであることを孔子自らが認めるものであるといわざるを得ないと思う。然らば孔子がかく政治における軍事の重要性を認めておりながら、何が故に「軍旅の事は未だ學ばずと」答えているかといへば、なるほど孔子は、軍事をもつて政治の基本的なものひとつとは認めているけれども、それをもつて唯一最大なものとは決して考えていないのであつて、それは論語に數多く見られる孔子と弟子や時人との政治に關する問答によつても明らかである。たとえば季康子が孔子に政を問うたのに對して、「子、政を爲すに焉ぞ殺すことを用ゐむ、子、善を欲せば而ち民善からむ、君子の徳は風なり、小人の徳は草なり、草はこれに風を上くわち加くわちるとき必ず偃す」(顏淵)と答えている如く、あるいはやはり季康子に對する答のひとつに、「政とは正なり、子帥あつてて正しければ

孰か敢て正しからざらむ」(顔淵)とある如く、孔子は政治の基調に、あるいはさらに正しくは政治そのものを、前記の如く「善」とか「正」とか、究極的には最高の道徳的規範としての仁と、それを體現し實踐する人格者としての「君子」とにありと考えているのであつて、かゝる意味での政治のひとつの要素や機能として、「軍旅」の存在理由を認めているにすぎず、ましてや問うものが靈公の如き無道の君たるにおいては、孔子が「軍旅のことは未だ學ばず」と答えたとしても、それはむしろ當然なことといふべきであらうと思ふ。従つてかゝる孔子の應答は、孔子が軍事について知るところがなかつたわけでも、また軍事そのものを基本的に否定する立場にあつたわけでもないことはいふまでもなく、そしてそれは次の章句によつても知ることができる。

陳成子、簡公を弑す。孔子沐浴して朝し、哀公に告げて曰く、陳恒其君を弑せり、請ふこれを討たむと。公曰く、夫三子(三卿)に告げよと。孔子曰く、吾大夫の後に從へるを以て敢て告げずんばあらざるなり、「然るに」君は夫三子の者に告げよと曰へり(のたま)とて、三子に之きて告ぐ。可かず。孔子曰く、吾大夫の後に從へるを以て敢て告げずんばあらざるなりと。(憲問)

すなわちこれは、齊の大夫の陳恒がその君たる齊の簡公を弑した時のことで、孔子はかつて魯の大夫の職にあつたので、これを聞くや臣にして君を弑するこの反逆を默視し得ず、身を淨めて參朝し、哀公に陳恒を誅伐すべきことをすすめたわけである。然るに魯は久しく齊の弱めるところとなつていて、哀公は自らこれを決することができず、三卿たる季孫・孟孫・叔孫の三家にいつていふべきであると答えた。そこで孔子は三卿のところをいつてこれを説いたけれども、ついに容れられるところとならなかつた。そしてこゝに重出する「吾大夫の後に從へるを以て敢て告げずんばあらざるなり」ということばの前に出ずるものは、自分がかつて魯の大夫たりしことがあり、禮としてやはり哀公に直接いふべきで、三卿にいふべきすぢあいのものではないといふことを、哀公の前から退出後に人に語つたことばであり、後のそれは、三卿に説いてきかれなかつた後に、やはり人に語つたことばである。要するにこの章句は、か

ゝる重大事を君に勧める場合に、かつて大夫たりし孔子のとるべき手續や順序、すなわちその儀禮に比重をおいたものではあるが、臣にして君を弑した事實に對する退職官吏たる孔子の義憤とその具體的な行動とは、もつて孔子の人格とその基本的な思想とを端的に表出するものであるといふことができるであろう。とにかくこれによつて、孔子がいわゆる義戰義兵に對しては、積極的に唱導するものでさえあることが知られる。

かくの如く孔子は、武力の行使を積極的に唱導している場合さえあるが、然らば孔子は一般的に、また基本的に、軍備そのものに對して、如何なる考え方をもつていたであらうか。

子貢政を問ふ。子曰く、食を足らしめ、兵を足らしめ、民をして信あらしめよ。子貢曰く、必ず已むを得ずして去かむとするときは、斯三者に於て何をか先にすべき。曰く、兵を去け。子貢曰く、必ず已むを得ずして去かむとするときは、斯二者において何をか先にすべき。曰く、食を去け、古より皆死あり、民信なくんば「國」立たず。

(顏淵)

とあつて、これは弟子の子貢が政治の基本をたずねたのに對して、孔子が食と兵と信との三つの要素をあげ、さらに子貢の問にこたえて、その三要素の比重差を述べたものであるが、こゝにいわゆる食とは經濟的條件の謂であり、兵とは軍備、信とは政治に對する民の信任であつて、信とは必然的に爲政者の徳とか人格とかを前提とすることとなる。そしてかく孔子が政治の基本としての三要素をあげたのに對して、次にかさねて出される子貢の質問と、そのそれぞれに對する孔子の應答とは、まさに程子をして「孔門の弟子の善問は、直ちに到底をきわむ、この章の如きは、子貢に非ずんば問うこと能わず、聖人に非ずんば答えること能わず」と讚嘆せしむるに十分なものといふべきである。加うるに孔子が、政治の基本としてまず食をあげ、次に兵をあげ、最後に信をあげたということも、またやむを得ずして去るべきものの第一に兵をあげ、次に食をあげ、最後に信をあげたということも、ともに孔子が凡庸な政治家でなく、また政治における徳治主義や人格主義を徒らに強調する非現實的な觀念論者でもないことを證示して餘り

あるものといふことができるかと思う。そして最後に、「古より皆死あり、民信なくんば〔國〕立たず」というに到つて、こゝに孔子や孟子をもつて代表される原初儒家の基本的な政治哲學があるといふこともできるであらう。いまかりにこの章句を裏返していえば、政治の第一義は民に信任される君主であること、そしてまたここにこそ信頼し得る民の存在があること、次に民の經濟生活を安定せしめること、次に軍備の充實といふことになるのであるが、この軍備の充實といふことは、當時の政治的社會的條件のもとにおいては、まことに不可欠なものであつたといわなければならぬと思う。然らば孔子のその軍備なるものは、外患への備えか、内治ためのものであるかといへば、それはまさしくそのいずれでもあるといふべきであらうが、しかしだからといつてそれは、孔子が遊説した國々や仕えた國のそれぞれの外患や内治のためのものではなく、天下的視野における天下の公器としての軍備、すなわち正邪とか仁不仁とかの如き道德的批判の上に立つ武力をこそ是認するものであることが、陳恒の討伐を哀公に勧めた孔子の態度によつても知ることができる。とまれ孔子のこのような武力是認の思想は、近代特に現時の平和主義に立つ軍備の廢止や戰爭否定の立場からは、明らかに舊套を脱しないものといわざるを得ないけれども、歴史的な人物としての孔子、特に孔子の生きた時代の政治的社會的條件を考慮にいれるならば、孔子の軍備や武力に對する思想が、如何に劃期的なものであつたかが推知し得ると思われる。加之、孟子や荀子に顯著に見られる兵戰に關する思想の基本的なものも、孔子と同じく民衆の信頼や民生の安定、換言すれば君主の仁政徳治を前提とし條件とするところのものであつて、かの孟子や荀子の基本的な主張のひとつは、歴史的事實としての夏殷や殷周の放伐と革命とを是認し、それを如何に理論的にデジャステイフワイするかにかゝり存しているといつてもよいと思う。もちろんそうした思想は、いまだ論語には表出されていないけれども、原初儒家における兵戰論の基本的な立場が、孔子のそれに淵源するものであることは疑うべくもない。そして孔子のこのような仁政徳治を前提とし條件とする兵戰、孔子はそれを征伐の語をもつてしているのであるが、それはまさしく天子によつてのみ行わべきものとされている。

孔子曰く、天下道あるときは則ち禮樂征伐天子より出づ、天下道なきときは則ち禮樂征伐諸侯より出づ。諸侯より出づるときは、蓋し十世にして失びざる希し、大夫より出づるときは、五世にして失びざる希し、陪臣國命を執るときは、三世にして失びざる希し。天下道あるときは則ち政まつりごと大夫にあらず、天下道あるときは庶人議せず。

(季氏)

と。すなわち孔子は天下の有道と無道とを、禮樂征伐の天子より出づると諸侯より出づると、また大夫より出づるとによつて區別し、陪臣に關してはその身分上、禮樂征伐にかえるに「國命を執る」の語をもつてしている。しかししてこゝに孔子が、禮樂征伐をもつて天下道あるとなきとを區別しているのは、それが孔子のいう「政」(まつりごと)すなわち政治の基本と考えられていることによるのはもちろんであるが、孟子においては「征伐」の「征」は、「征とは上、下を伐つなり。敵國(對等の國)は相征せざるなり」(盡心下)と定義されており、従つて征とは天子が諸侯を伐つについていわれ、諸侯間の攻伐を征とはいわないとされている。そしてそれは單に身分の上下とか、力關係の強弱についていわれるものでないことは、「征の言たる正なり」(盡心下)といわれていることによつて明らかである。因みに「伐」については、「齊人、燕を伐てり」(公孫丑下)などと對當の諸侯間に用いられている。要するに征が正であり、禮樂とともにその武力の行使が是認せられ、正當化され得る征伐は、それはまさに天子によつてのみ行わるべきものとせられる。そしてその天子は孔子においては、孟子や荀子における如く極端なまでに理想化されたり概念化せられた天子ではない。もつとも論語の中には「子、匡に畏おそる。曰く、文王既に没したれども、文は茲こゝ(吾身)にあらずや、云云」(子罕)とか、また「子曰く、甚しいかな吾の衰へたる、久しいかな、吾復夢に周公を見ざるまたこと」(述而)などと、文王の道統をつぐものであることを自負し、また周公の徳を追慕してはいるけれども、然しながら孔子の最も理想としたところは、文王や周公によつてなされた周初の政治と社會とであつて、それは子曰く、周は二代に監み郁郁乎として文なるかな、吾は周に従はむ。(八佾)

ということばや、また「其或周に繼がむものは、百世といへども知るべきなり」(爲政)などある章句によつても知られる如く、必ずしも歴史的な人物としての文王や武王を抽象してはおらないのであつて、この點は孟子や荀子と異なるところで、そこにまた原初儒家における思想史的な推移も認められると思う。

論語と孟子との論理構造や表現形式の差異は、兩者の兵戰に關する思想においても見ることが出来る。すなわち論語が極めて簡潔な直觀的箴言的表現のものが多いのに對して、孟子は論語ともまた後の荀子とも異なるといふ意味において、いわば孟子的論理構造と表現形式をとつてはいるが、その主要な思想においてはことごとく孔子のそれを繼承し、さらに具體的に解明せんとしたものであるといふことができると思う。兵戰に關する思想の如きもまさにそれであつて、孔子の兵戰思想は、孟子をまつて始めてその具體的解説を得たものといふことができるであらう。

まず孟子における兵戰思想の主要なものは、歴史的には夏桀殷紂の放伐に關する孟子の解釋と、それに見られる思想、さらに現實の問題としての兵戰に關する思想とは、孟子と梁の襄王との問答、あるいは宋牼と孟子との問答などに見ることが出来る。よつて以下それらの諸章を中心として、孟子の兵戰思想を考察することとする。

まず孟子の兵戰に關する思想を、歴史的な事件としての夏殷周の際の放伐と、およびそれに對する孟子の解釋とに徴してみるに、

孟子曰く、人あり、我善く陳(陣)を爲し、我善く戰を爲すと曰ふは、大罪なり。國君仁を好めば天下敵するなし。南面して征すれば北狄怨み、東面して征すれば西夷怨みて、奚爲れぞ我を後にすると曰はむ。武王の殷を伐つや、革車(兵車)三百兩(輛)、虎賁三千人、王長ること無(勿)れ、爾を寧んずるなり、百姓を敵とするにあらずと曰へば、(民)崩るゝ若く厥角稽首せり。征の言たる、正なり。各己を正さむことを欲せば焉ぞ戰を用いむ。(盡心下)

と。こゝに孟子は、人あつて自分は兵法に熟し、攻戦を得意とするというものがあれば、それは大罪人であつて、國君が仁を好めば天下に敵となるものはなく、従つて攻戦の要のないことを述べ、次には征討の「征」を是認し、その事例として周の武王の殷の紂王の征討に用いたとされる軍備について記しているが、それはもともと「百姓」すなわち一般民衆を敵とするものではなく、むしろ「爾を寧んずる」ためのものであり、民衆もまた武王の軍を歡び迎えたわけ、その意味では「征」とは「正なり」で、畢竟するに武王を來らしめておのれの國を正すということになり、従つてそれは戦いとは稱し得ないものであるということになる。因みに「南面して征すれば北狄怨み、東面して征すれば西夷怨みて、奚爲れぞ我を後にすると曰はむ」という記事は、こゝでは殷の紂王に對する周の武王のこととされているが、梁の惠王の下篇では夏桀に對する殷湯のこととされている。

書に曰く、湯一めて征する葛より始むと。「この時にあたりて」天下之を信じ、東面して征すれば、西夷怨み、南面して征すれば、北狄怨み、奚爲れぞ我を後にするといひて民の之を望むこと、大旱の雲霓を望むが如くなりき。

そしていまこの甚だしく酷似した、否さらに適切には、明らかに一は他の模倣であると思われるこの表現は、中國の歴史的事實から推測すれば、殷周のそれが夏桀殷湯の場合に加上して複寫されたものと見ざるを得ないが、その事實としての信憑性の問題は姑らくおいて、とにかくまさにあるべき戦には、「東面して征すれば西夷怨む」といつたていのものであるべきで、従つてその意味では、「民崩」るゝが若く厥角稽首」、すなわち民が頓首してその征討の軍を迎えるが如きものでなければならず、こゝに始めて「征の言たる、正なり」ということになるのである。かくの如く孟子の兵戦の理想は、周の武王や殷の湯王のそれにあるのであつて、それは要するに民衆を敵としないばかりでなく、民衆に心から迎えられる軍であるべきことを説くものである。従つて軍備そのものを否定するものでないことは、「武王の殷を伐つや、革車（兵車）三百兩（輛）、虎賁三千人」といつていることによつても知られると思う。しか

してこの革車三百兩、虎賁三千人」というのは、おそらくは孟子の傳承したまゝの數字ではあらうが、とにかくそれが軍備の大を示すものであることは疑いえないと思う。とにかく「征」は「正」ではあるが、なおかつ軍備そのものを是認するものであることは、上記の表現自體からして明らかであると思われる。そしてかく「征」が「正」であるが故にこそ、夏桀や殷紂に對する放伐は極めて必然的な、まさに征討の名に値する軍であつて、従つてそれは君に對する臣たるものの叛逆でもまた武力の行使でもないことを、孟子は次のように理論づけ、またそれを次のように正當化している。

齊の宣王問いて曰く、湯・桀を放ち、武王・紂を伐てること、諸有りや。孟子對へて曰く、傳にこれ有り。曰く、臣にして其君を弑す、可ならむや。曰く、仁を賊ふ者之を賊と謂ひ、義を賊ふ者之を殘と謂ふ。殘賊の人は、之を一夫と謂ふ、一夫紂を誅せるを聞けるも、未だ「其」君を弑せるを聞かざるなり。(梁惠王下)

と。そしてこゝに孟子が「傳にこれ有り」といつているのを、趙岐は「傳文においてこれあり」と注しているが、これは必ずしも夏桀殷紂の放伐の説話を、傳説傳承として消極的にのみ肯定したことを意味するものでないことは、孟子自身の應答によつて明らかであり、一見消極的と見られるこの應答は、この放伐の説話に關する通説的な理解を否定して、孟子のいわば独自の解釋をあたえんがためのもものと見得ないこともない。すなわち孟子によれば、夏桀や殷紂は既に天子たるの徳を失つて、たとえ形の上では天子たりとも、仁と義とをそこなつた「殘賊」の人であり、従つてそれはもはや天子ではなくして「一夫」にすぎず、湯王や武王はその單なる「一夫」を誅したのであつて、その君を弑したわけでは決してないと。換言すれば孟子は、その政治道徳的な見地から、夏桀殷紂を天子にして天子にあらず、君にして君にあらずと斷じ、従つて湯・武の武力の行使を「征」として是認しているわけであるが、これは必ずしも孟子一流の詭辯ではなくして、儒家的な政治道徳的批判の上からは、むしろ當然な見解であるということができらるであらう。そしてまた孟子は上記の如き見解を、さらに具體的に強調するとともに、書經そのものへの批判の一例

を武王が紂王を伐つた時のことを記したとされる「武成」に求め、そしてそれを次のように述べている。

孟子曰く、盡く書を信ぜば、則ち書なきに如かず。吾武成に於て二三策を取るのみ。仁人は天下に敵なし。至仁を以て至不仁を伐つ、而何（如何）ぞ其血杵を流さむや。（盡心下）

と。これによれば紂王の軍の死傷が極めて多く、ために血が流れて春杵を漂わすほどであつたと記されていたのに対して、孟子は彼一流の兵戦論から、武王の征討にはそのような多数の人の殺傷は行われなかつたとする。いまかりに趙岐の注によつて補えば、「殷人は簞食壺漿してその師を迎え」たものの如くであり、そして孟子はその理由を、「仁人は天下に敵なし、至仁を以て至不仁を伐つ、而何ぞ其血杵を流さむや」とのべている。すなわち武王の如き「至仁」が紂の如き「至不仁」を伐つに際して、血が流れて杵を漂わすような激戦を経たとする書經の記載は明らかなる誤りで、殷人は飯を竹器にもり漿を壺にいれ、歡び勇んで武王の軍を迎えたのであり、従つて血が杵を流すといつた激戦は行われなかつたはずである。故に書經の如きにおいてさえ、盡くこれを信ずれば「書なきに如かず」ということになり、武成篇において私が信憑し得るのは、僅かにその二、三章にすぎないという意である。そしてこのよるな孟子の見解は、さきに既に引證し、またこの章につゞく次章に見られる「武王の殷を伐つや、革車三百兩、虎賁三千人、王長ること無れ、爾を寧んずるなり、百姓を敵とするにあらずと曰へば、「民」崩るゝが若く厥角稽首せり」ということばや、また梁惠王下篇に見られる「書に曰く湯一めて征する葛より始むと。（この時にあたりて）天下之を信じ、東面して征すれば、西夷怨み、南面して征すれば、北狄怨み、奚爲れぞ我を後にするといひて民の之を望むこと、大旱の雲霓を望むが如くなりき」と述べられているのとも相應している。そしてこのように孟子は放伐を是認してはいるけれども、究極的には「征の言たる、正なり。各己を正さむことを欲せば、焉ぞ戦を用ひむ」、すなわち君主がみずからおのれを正すことをさえすれば、あえて兵戦に訴えるの要はなくなるということになる。しかし、現實の問題としては必ずしもそのようにはいかないので、こゝに兵戦の止むことを得ない要があるのであるが、か

る場合すくなくとも民衆を敵としないということ、さらに積極的には民衆が「簞食壺漿」してこれを迎え、あるいは「東面して征すれば西夷怨み、南面して征すれば北狄怨」むといったような兵戦をこそ、孟子はこれを理想としているのであつて、孟子はかゝる理想的な兵戦の具體的な事例を、殷の湯王や周の武王の桀紂の放伐に見出しているわけである。すなわち紂王や桀王の如き殘賊の君は、君にして既に君にあらず、「一夫」であり「獨夫」（書、泰誓）にすぎず、従つてもはや「臣にして其君を弑す」るものとは見ないわけである。そしてこのような夏桀殷紂の放伐説話に對する孟子の考え方が、果してどの程度まで史實に即したものであるか否かは、今の場合もちろん問題とはならないことがらである。

夏桀殷紂の放伐に對する孟子の見解は上記の如くであるが、彼はまた「春秋」に載せられた諸侯の攻伐についても批判を加えている。

孟子曰く、春秋に義戰なし。彼此れより善きは則ち之れ有り。征とは上、下を伐つなり。敵國（對等の國）は相征せざるなり。（盡心下）

とあるのがそれで、孟子によれば「春秋」には一として義戰と稱し得るものがなく、たゞ比較的この國はあの國より理があるといった程度にすぎぬ。征伐とは天子が下を征すること、敵國と敵國とが相攻伐するのを「征」とはいわないというのである。すなわち「征」とは前記の如く「正なり」で、不正を正すことをもつてその本義としており、こゝに孟子によつて理想化された天子の存在があり、またその天子によつて行われる兵戦、すなわち「征」なるものの本義が存しているわけである。そして孟子のかゝる理想的な天子は、いうまでもなく殷の湯王や周の文王や武王であり、さらに堯・舜・禹などの古聖王であつて、これらの天子については孟子の書中、いろいろな事例や表現をもつて示されているけれども、兵戦に關していえば、要するに前記の如く民衆の説服を得て、結果的には桀紂の如き殘賊のものを、極めて少數誅戮するにとゞまるていの兵戦であり、従つてそれは書の武成の記述の如く、血が流れて

春杵を漂わすといつたことにはならないわけである。

かくの如く孟子は、兵戦そのものを否定しているわけでは決してないが、それは君主の仁政徳治と民衆の説服とを前提とするもので、従つてこゝに「征とは正なり」という道徳的な意味も、また「征とは上、下を伐つなり」という道徳的かつ政治的優越者、ないしは絶対者存在の思想も生れてくるわけである。しかし孟子は孔子におけるが如く、必ずしも周室の復興を念願してはいないのであつて、それは孟子と孔子との時代における政治的社会的な条件の差異によるものといふべきであろう。すなわち孔子の生きていた時代は、周室は既に衰えたといつても天下の共主であり、覇者であつて天下に號令せんとするものも、なお尊王の名義をかるを得策とした時代で、従つてその道をもつてすれば、周室をして成・康の治を行わしめることも、必ずしも不可能な時代ではなかつたのに對して、孟子の當時においては、列國の君はほしいまゝに王と稱し、天下また周室あるを知らない状態で、従つて周室の勢威を恢復して、列國をこれに臣事せしめることは殆んど不可能に近い状態にあつた。故に孟子は齊や梁の國、あるいはその他いすれの國たりとも、孟子の説く仁義道徳を行い、生民を塗炭の苦より救い得る君主でさえあれば、これに惜しみなく援助の手をのべて、もつてその理想政治を實現せんとしたもので、そこに孟子の抱懐する理想政治の實現者としての古聖王、すなわち堯・舜・禹・湯・文・武といつた人々があげられるわけで、この點に孔子との立場の基本的な差異のひとつがあるといふことができ、またその差異のよつてきたところは上記の如くである。それはともかく、孟子の兵戦に對する上記のような考え方は、孟子独自のものでは決してなく、明らかに孔子の「天下道あるときは則ち禮樂征伐天子より出づ、天下道なきときは則ち禮樂征伐諸侯より出づ」の思想に由來し、また之れを繼承するものであり、また孟子が兵戦においては、何よりもまず民心の説服を條件としていることも、子貢と孔子との問答において、孔子が「民をして信あらしめよ」などという信に、すくなくとも思想的には胚胎するものといふべきであらうと思ふ。

以上わたくしは歴史的な事實としての殷周の放伐に對する孟子の解釋を中心として、その兵戰思想を一瞥してきたのであるが、次にわたくしは、彼の生きていた時代における、またその時代に對する彼の兵戰思想を、彼と梁の襄王や宋牼などとの問答を素材として考察してみたいと思う。

孟子梁の襄王に見ゆ。出でて人に語けて曰く、之を望むに人君に似ず、之に就いて畏るゝ所を見ず。卒然として問ひて曰く、天下悪くにか定まらむと。吾對へて曰く、一に定まらむ。孰か能く之を一にせむと。對へて曰く、人を殺すを嗜まざる者、能く之を一にせむ。孰か能く之に與せむ。對へて曰く、天下與せざる「者」なきなり。(中略) 今夫れ天下の人牧(人君)、未だ人を殺すを嗜まざる者有らざるなり。如し人を殺すを嗜まざる者有らば、則ち天下の民、皆領を引(延)べて之を望まむ。誠は是の如くならば、民の之に歸せむこと、由(猶)水の下きに就きて沛然たるがごとくならむ。誰か能く之を禦めむ。(梁惠王上)

と。こゝで孟子が「卒然として問ひて曰く」という表現を用いていること自體に、既に梁の襄王の「之を望むに人君に似ず、之に就いて畏る所を見」ない人物であることを示しているが、こゝでも孟子は後に見る沈同との問答と同様に、彼一流の應答をしている。すなわち襄王が「天下悪くにか定まらむ」と問うたのに對して、極めて抽象的に「一に定まらむ」とのみ答えている。そこで襄王はかさねて「孰か能く之を一にせむと」「たすね、さらにまた「孰か能く之に興せむ」と、問題の焦點をつぎつぎとよく質問し、孟子のそれに對する應答もまた直截簡明であるということが出来る。すなわち「人を殺すを嗜まざる者、能く之を一に」し、かくの如きものに對しては、「天下興せざる「者」なき」は當然であつて、それを孟子の比喻によるならば、七、八月の大旱に苗がまさに槁れようとしている時、天がもし油然として雲をおこし、沛然として雨を降らしたならば、苗は淳然としておき上るように、「天下の民、皆領を引(延)べて之を望ま」ないものとはなく、それは「由(猶)水の下きに就きて沛然たるがごとく」、誰かあえてこれをとどめることができようかということになる。そしてこの孟子の應答の最も重要な點は、「人を殺すを嗜まざる

者」が天下の支配者たり得るということであるが、それがもし兵戦を否定するものであるとするならば、それはこれまで見てきた孟子の所説とはかなり異なるものといわなければならぬ。しかしこれに對する孟子自身の十分な説明がないため、便宜孟子の書中にその解説の資料を求めてみることにすれば、

故に君子は戦はざるを有(貴)ぶ、「しかして」戦へば必ず勝つ。(公孫丑下)

と述べられている。そしてこゝでまず問題となるのは「君子」の意味であつて、「君子」がもし政治的にあるいは社會的に、なんら指導的な役割や地位をもたず、單なる人格者や道德家であるとするならば、そうした「君子」の「戦はざるを貴ぶ」ということも、「戦へば必ず勝つ」ということも、必ずしもこゝに問題とするには値いしないことになる。しかるに孟子の書には極めて多く「君子」について言及されており、たとえば孟子自身の語として

君子の君に事ふるや、務めて其君を引(導)きて以て道に當(適)ひ仁に志さしむるのみ。(告子下)

君子は經(つねのみち)に反るのみ。經正(治)まれば庶民興る。庶民興れば斯(すなは)ち邪匿(邪惡)なし。(盡心上)の如きがあり、また孟子は君子の三樂として次の如きをあげている。

君子に三つの樂あり、而して天下に王たるは與(あ)り存せず。父母俱に存し、兄弟故(こと)なきは一の樂なり。仰いで天に愧ぢず、俯して人に愧ぢざるは、二の樂なり。天下の英才を得て之を教育するは、三の樂なり。君子に三つの樂あり、而して天下に王たるは與(あ)り存せず。(盡心上)

と。これらのことばによれば孟子の考える君子とは、君をして「道に適ひ仁に志さしむる」とか、「天下の英才を得て之を教育する」とか、とにかく政治の直接の擔當者や責任者ではないが、その最も基本的な仕事にたずさわる人とされている。そしてこれは孟子の説くところが、「迂遠にして事情に闕(くわ)しとせられ、(中略)退いて萬章の徒と詩書を序し、仲尼の意を述べ、孟子七篇を作る」ことに自らの使命を見出さざるを得なかつた彼自身の經歷にも、大いに與り存するものがあると考えられるが、他面また先學孔子の思想と經歷ともよるところがあるといふべきである

う。すなわち孔子が魯君に随つて宗廟を祭つた時、禮として孔子に當然分け與えらるべき燔肉（祭肉）があたえられず、その禮なきを機として孔子は直ちに魯の國を去つたが、時人はこれにいろいろな批評を試みた。然るに孟子は「孔子は則ち微罪を以て行らむと欲す、苟に去ることを爲すを欲せざるなり、君子の爲す所は、衆人固より識らざるなり」（告子下）と反批判をしているが、孟子のこゝにいう「君子」が、孔子その人を一般的に表現したものであることは明らかであつて、このように孔子が現實におかれた經歷と思想と、およびその「仲尼の意を述べ」ることをもつて自らの使命とした孟子において、「君子」が上記のように考えられたということも、決して偶然ではないといふべきであらうと思う。要するに孔子や孟子、すくなくとも孟子における「君子」は、直接には政治の最高責任者としての王者ではなくして、むしろ「天下に王たるは與り存」しない者で、結局は君に仕えてその君を導き、道に適い仁に志さしめることが君子たるものの任務と考えられているのであつて、こゝにそうした社會的條件のもとに生き、またそのように考えざるを得なかつた孟子の時代的制約と、また孔子との關係においては、そうした思想的な制約があつたといわざるを得ないと思われる。しかしとにか「君子」が政治の直接の擔當者ではないとしても、指導的な役割を演ずるものであることはいうまでもないところで、従つてさきの「故に君子は戰はざるをたつとぶ、戰へば必ず勝つ」ということばは、政治の指導的役割を演ずるものとしての「君子」、また孟子が理想的な政治的人格者と考へた「君子」においても、従つてまた孟子の政治思想においては、兵戰は避け得るかぎりこれを廻避すべきものではあるが、戰う以上はやはり勝つべきであるとされていたと認めざるを得ないと思われる。

もしこのように孟子が、一應は兵戰の廻避を主張しながらも、究極的には兵戰を否定するものではなく、「戰へば必ず勝つ」ことを理想とするものであるとするならば、さきに孟子が梁の襄王に答へた「人を殺すを嗜まざる者」にこそ天下の民は歸服するであらう、換言すれば兵戰を行わないものこそ天下の王者たり得るといふ思想と矛盾をきたすこととなるが、この點については宋人の宋慤と孟子との問答に、その解明の手がかりを得ることができる。

宋牼將に楚に之かむとす、孟子石丘に遇ふ。曰く、先生將に何くに之かむとするか。曰く、吾秦・楚兵を構ふと聞く。我將に楚王に見えて、説きて之を罷めしめむとす。楚王悦ばずんば、我將に秦王に見えて、説きて之を罷めしめむとす。二王のうち我將に遇ふ所あらむとす。曰く、軻請ふ、其詳を問ふなく、願くば其指（旨）を聞かむ。之に説く將に如何せむとする。曰く、我將に其不利を言はむとす。曰く、先生の志は則ち大きも、先生の號は則ち可からず。先生利を以て秦・楚の王に説き、秦・楚の王、利を悦びて三軍の師を罷むれば、是れ三軍の士、「師の」罷めるを樂みて利を悦ばむ。人の臣たる者、利を懷ひて以て其君に事へ、人の子たる者利を懷ひて以て其父に事へ、人の弟たる者も利を懷ひて以て其兄に事へなば、是れ君臣父子兄弟終く仁義を去り利を懷ひ以て相接（交）るなり。然（如是）くにして亡びざる者は、未だ之有らざるなり。先生仁義を以て秦・楚の王に説き、秦・楚の王仁義を悦びて三軍の師を罷めば、是れ三軍の士、「師の」罷めるを樂みて仁義を悦ばむ。人の臣たる者、仁義を懷ひて以て其君に事へ、人の子たる者、仁義を懷ひて以て其父に事へ、人の弟たる者、仁義を懷ひて以て其兄に事へなば、是れ君臣父子兄弟終く利を去り、仁義を懷ひて以て相接るなり。然くにして王たらざる者は、未だ之有らざるなり。何ぞ必ずしも利を曰はむ。（告子下）

と。すなわち、孟子は、最初に「先生將に何くに之かむとするか」と、「先生の語をもつて宋牼に呼びかけながら、「軻請ふ、其詳を問ふなく、願くば其指（示）を聞かむ」といつており、それはいゝかえれば「くだいことはいらぬ、要點だけをきこう」ということで、まさに孟子一流の相手をのんだいゝ方というべきであろう。しかして宋牼は宋鉞のことで、趙岐によれば孟子より先輩であるところから、「故にこれを先生という」とある。この宋鉞のことは荀子の非十二子篇や正論篇などにも見えていて、莊子の天下篇には彼は墨子の遺風をくむ思想家で、「侮られて辱とせず、民の鬪を救い、攻を禁じ兵を寝めて世の戦を救う。ここをもつて天下を周行して上には説き下には教え、天下の取るところとならずといえども、強いて賤いておかず」とあり、墨子の非攻の説を承けて、戦争の不利を立場とす

る非戦論者であることが知られる。宋鉞のこのような立場からする非戦論に對して、孟子はもし先生（宋鉞）が戦わないことに利ありとして秦・楚の王に説き、それでもつて秦・楚の王が戦わないとしたならば、將兵は戦争の起らないことを悦ぶけれども、それは戦争の起きないことによつて得る利を思うて悦ぶのである。もしそのようにして、民が仁義を去つて利を中心として相まじわるようになれば、國は必ず滅亡するに到るであろう。もし先生が秦・楚の王に利不利によらず仁義を中心として戦うか否かを決すべきであることを説き、秦・楚の王もまた仁義によつて戦不戦を決するならば、民もまたそれにならつて仁義をもつて相まじわるようになり、このように仁義を基準として萬事を決する君であつて、天下の王とならないものはない、換言すればこれこそ天下に王たるの道であると説くのである。すなわち孟子は、利不利を基準として戦不戦を決すべきではなく、よろしく仁義を基調として戦不戦を決すべきであるといふのであつて、基本的に兵戦そのものを否定せんとするものではなく、従つてさきの孟子の「君子は戦はざるを有（貴）ぶ、「しかしして」戦へば必ず勝つ」といふことばとも矛盾をきたさないことになる。要するに孟子の兵戦に對する基本的な立場は、仁義を基調とする兵戦ならばこれを是認するといふことで、それはまた次の問答にも見ることがができる。すなわちそれは、齊が燕の國を伐つたのは、一に孟子のすすめによるものであるとの評があり、ある人が事の眞偽を孟子にたずねたのに對する孟子の答である。すなわち、

沈同其私を以て問ひて曰く、燕伐つべきか。孟子曰く、可なり。子噲は人に燕を與ふるを得ず。子之は燕を子噲に受くるを得ず。（中略）齊人燕を伐てり。或ひと問ひて曰く、齊を勸めて燕を伐たしむと。諸有りしか。曰く、未らず。沈同燕伐つべきかと問ひしかば、吾之に應へて可なりといへり。彼然して之を伐てるなり。彼若し孰か以て之を伐つべきと曰はば、則ち將に之に應へて天吏たらば、則ち以て之を伐つべしと曰ふべし。今燕を以て燕を伐つ、「吾」何爲れぞ之を勸めむや。（公孫丑下）

と。しかして沈同は齊の大臣で、「其私を以て問」うとは、「自らその私情をもつて問う、王命に非ざるなり」と注さ

れている。すなわち沈同が個人的に燕を伐つべきか否かを問うたのに對し、孟子はまさに伐つべきであると答えた。そしてその伐つべき理由として、燕王の子噲は然るべき理由なくして大臣の子之に國を與えたが、子之もまた受くべき理由なくしてこれを受けた。それは丁度ひとりの士があり、あなたがその士を高く評價して、王に告げることなく私情をもつて、あなたの爵祿をその士に與え、その士もまた王命なくしてこれを受けたとするならば、それはともに誤つたことであるのと同じように、燕王の子噲も大臣の子之も、ともに誤つたことをしているわけである。それをかつて沈同が「燕伐つべきかと問う」たからして、私はたゞ一般的に「可なり」と答えておいた。そして齊はついに燕を伐つに到つたが、私は齊に燕を伐つてと勧めたわけでは決してない。もしその時沈同が、誰が燕を伐つべきであるかと問うたならば、私は即坐にもし「天吏」ならば、すなわち天意を十分に體得したものがあつたならば、その人こそその國こそ、これを伐つべきであると答えたであらう。いま齊の國の政治たるや燕となんら選ぶところはなく、「天吏」たるに遠いことまた甚だしいにかゝわらず、その齊の國が燕の國を伐つたのは、まさに「燕をもつて燕を伐つ」に等しい、どうして私がそれを勧めるわけがあるかと、これがすなわち孟子のこの問題に對する回答であり、その眞意であるわけである。しかしながらこの一聯の問答のうち、「沈同燕伐つべきかと問ひしかば、吾之に應へて可なりといへり。彼然して之を伐てるなり。彼若し孰か以て之を伐つべきと曰はば、則ち將に之に應えて天吏ならば、則ち以て之を伐つべしと曰ふべし」という孟子の應答は、まことにもつて詭辯といふべきか、あるいはまた孟子の人のわるさを物語るものというより他にはない。況んやこの孟子の言によつて、沈同が齊王に勧めて燕を伐つという事態が生じたとするならば、その感はさらに切なるものがあるわけである。それはともかくとして、この章において最も問題となるのは、燕を伐つに足る資格を有する「天吏」とは、およそ如何なる人格であるかといふことであるが、この點については全然説明があたえられていない。しかし趙岐は、「天吏は天の使うところにして、王者の天意を得るものという」と注しており、それは要するに天の意圖を體して政治を行い得る王者、すなわち仁義を體得し實踐するものこ

ぞ、まさにその「天吏」であるということになるであろう。

上記の如く孟子は「天吏たらば則ち以て之を伐つべし」と、人格的・道徳的前提に立つ兵戦の政治的意義を認めているのであるが、このような考え方は、孟子の政治思想の全般的基調であるのみならず、儒家思想一般の顯著な論調であるといふことができると思う。そしてかゝる兵戦の是認をも含む廣義の徳治主義的思想は、孟子七篇の隨所にこれを見ることができるのであつて、

仁賢を信ぜざれば則ち國空虛なり。禮義なければ則ち上下亂る。政事なければ則ち財用足らざるなり。(盡心下)

城郭完まうたからず、兵甲多からざるは、國の災わざはひに非ざるなり。田野辟ひらけず、貨財聚あつまらざるは、國の害に非ざるなり。上禮なく、下學なければ、賊民興りて、喪ぶること日なけむ。(離婁上)

などとあるのもそれで、前者では「禮義」が、後者では上なるものの「禮」と、下の「學」とがあげられており、従つてさきにわたくしは「天吏」をもつて、かりに仁義の體得者とか實踐者とか解しておいたが、これらの「禮」とか「禮義」といわれるものも、さらにまた孟子が隨所にあげるいろいろな徳目も、やはり「天吏」たるものの必須な屬性であり、趙岐のいう「天意」の内容をなすものと補正しておく要がある。要するに孟子の兵戦論は、彼の政治思想の一環としての意味をもつもので、従つて彼の政治思想がその根幹を徳治主義・人格主義においている以上、その兵戦論の基調が徳治主義や人格主義にあるとしても、なんら異とすべきことではないわけである。

かくの如く孟子は、絶對的に兵戦を否定せんとするものではないのであつて、従つて今日のわれわれの考え方もつてすれば、まことに不徹底の憾みなしとはいへないけれども、それは孟子が現實に生きていた時代が、「この時に當つて、秦は商君を用いて國を富まし兵を彊くし、楚魏は吳起を用いて戦いて弱敵に勝ち、齊の威王・宣王は孫子・田忌の徒を用い、而して諸侯は東面して齊に朝し、天下はまさに合従連衡につとめ、攻伐をもつて賢となす」(史記孟子傳)という状態にあつたということ、またこのような時代的背景の上に立つ孟子の思想的な立場を考慮にいれる必

要があると思われる。なるほど孟子は孔子の如く、周室の恢復に倦倦としてはいなかったけれども、やはり齊や梁などの君に説いて、古聖王の天下を治めた道、すなわち王道を行わしめんとしたのであつて、かゝる王道を現實に行わんがためには、その手段としてまたその過程において、武力すなわち兵戦の是認をせざるを得なかつたわけで、それはまさに止むを得ない當時の社會の時代的條件であつたといわなければならぬし、他面またその意味では、孟子が徒らに抽象的觀念的な王道を説いたり、また個人本位の、また高踏的な道德主義や人格主義を高調したりしなかつたところに、却つて孟子の眞價があるともいふことができるかと思ふ。とにかく孟子の基本的な立場は、兵戦そのものを否認し得ない社會的現實の上に立つものではあるが、それはあくまで王道實現のためのやむを得ない手段であつて、従つて理想としては「君子は戦はざるを有（貴）ぶ」ものであり、やむを得ずして戦う以上は「戦へば必ず勝つ」べきであるとされるのは當然なことである。たゞその兵戦の是認は、さきの宋慳と孟子との問答に見られる如く、利不利を基調として戦不戦を決すべきではなく、すべからず仁義を基調として戦うべきであるとするところに、王道と霸道との差異も、また儒家の正統としての孟子の面目もあるわけである。そしてこの宋慳と孟子との主張の基本的な差異は、推してもつて今日の戦争論や平和論にも適用することができる。すなわち戦争の反対や平和の提唱を、かりにもし原水爆のもたらす惨虐なる結果に對する恐怖のみ前提とするものであるとするならば、それはまさに宋慳の利不利をもつて決せんとするに似るものがある。換言すればもし原水爆のもたらす惨虐なる効果を阻止し、あるいはかりに原水爆以上に偉力ある武器が自國において發見製産されるにおいては、原水爆の恐怖や惨果を基調とする戦争反対論も平和の提唱も、直ちにもつて雲散霧消せざるを得ないこととなるのみならず、却つて戦争を誘發するの因とさえなるのであるが、それはまさに利不利をもつて戦不戦を決せんとするものであるからである。然るにこれに反し、もし孟子の主張するが如く、仁義を基調としての戦争といふことになれば、それは直ちには戦争の反対や平和の提唱とはならないけれども、もし仁義をもつて人間性や人類愛の同義異語と解して大過なしとすれば、それはやがて人間性や人

類愛を基調とする戦争廢止論にまで擴充發展せしめることも不可能ではなく、かの「國君仁を好めば天下敵するなし」(盡心下)といわれるが如きまさにならざるを得ないが、武力の強大を表現するものでないことはもちろんで、「南面して征すれば北狄怨み、東面して征すれば西夷怨む」といつたていのものであり、さらに進んでは敵の民衆をして「箪食壺漿」して迎えしめるにも到るものと解すべきである。そしてこの「箪食壺漿」というような表現は、甚だしく素朴な、そして甚だしく理想化した表現であり、かつまたそれは、支配者征服者と無知な民衆との對象を髣髴せしめるものではあるけれども、これをもし今日の世界のそれに移しかえて表現するとするならば、國と國とが戦争の當事國たる場合においてさえも、人や團體はその國境や民族や國策の如何を越えて、學問や宗教やその他諸種の文化活動や社會運動をとおして、あるいはまた廣く人類愛を基調として、相互に相交流し相提携して戦争そのものの反對運動をさえ展開し得るが如き事態とも、すくなくともその本義においては、相通するものがあるといふ得るのではないかと思われる。もつともわたくしたりとも、古代に生きた孟子のことばや中國の古典に、ことごとく新しい意義を見出し、あるいは永世不磨の眞理を汲みとろうとするものではないけれども、在來の形式的な解釋のみが、必ずしも孔子や孟子の、また中國の古典一般のもつ眞意や本義をつくすものとは考えていない。従つて孟子のことばに對する上記の如き解釋も、必ずしも穿鑿に失するものとも、また擴張解釋とのみはいふきれないものがあるのではないかと思う。要するに孔子においてもまた孟子においても、兵戰を絶對的に否認する思想は見出し得ないのであつて、その理由とするところは上記の如くであるが、かゝる孔子や孟子における兵戰の思想は、やがて後に「兵刑」と運用されることばにも見られる如く、廣義の刑罰としての解釋があたえられ、大刑としての兵戰の是認ということになり、そしてかゝる意味での兵戰は當然に刑のひとつの内容や機能とみなされ、「賞刑」といわれ、あるいは「慶賞」に對する「刑罰」として、たとえそれが消極的な役割を演ずるにすぎないとしても、政治の重要な二つの機能のひとつとして、不可欠な政治原理としての座が理論的に與えられるに到るのであるが、とにかく

く孔子および孟子における兵戦思想は、後の荀子においてさらに精密に、かつ論理的に展開されることとなるのである。