

韓非子の法思想 (三)

石川英昭

第一章 序論

第二章 韓非子の法思想

第一節 「法」

以上第十六卷二号

中間考察

第二節 「術」

以上第十八卷一・二号

第三節 「勢」

一 韓非子の「勢」理解

〔一〕 韓非子による「勢」の基本的理解とその背景

〔二〕 「自然の勢」と「人設の勢」について

二 韓非子の「勢」の特質

〔一〕 「勢」の無主体性について

〔二〕 「勢」「法」セット論について

〔三〕 「自然」と「人為」との転換について

三 まとめ

以上本号

小 結

第三章 韓非子法思想の再検討

第三節 「勢」

一 韓非子の「勢」理解

〔一〕 ① 勢という用語は、古く中国では自然の生成力を言い、又「地勢」「形勢」と熟されるように、「状況の潜勢力」を指示したり、「利勢」「勢位」「権勢」と熟されて、「力」を指示したりする。これを見るなら、勢とは、元来物あるいは時場に備った力⁽¹⁾という意味内容を持った用語であったと思われる。

韓非子に用いられる「勢」も、そのような広義の意味内容を持たされることがある。例えば、「五不勝之勢」⁽²⁾（孤憤篇）「必勝之勢」⁽³⁾（内儲説上篇）「参疑之勢」⁽⁴⁾（内儲説下篇）という時の「勢」は、そのような「ある状況に備った潜勢力」という意味内容であると考えられる。

しかし、法家理論の展開において、勢という用語の意味内容は次第に限定されてくるようである。即ち、その勢の機能が人が人間の相互関係という場に特定されることが多い。この段階では、勢を権力、より限定すれば政治的権力と理解することが可能である⁽⁵⁾。

しかし、この政治的権力という用語も、曖昧さを残している。権力という用語に、その意味内容の或る巾を考えるなら

ば、一方の端には、人間関係において他者の意思に反しても自己の意思を貫徹させることのできる力、従って、端的には物理的強制力（実力）というものが考えられ、他方の端には強制なき相互了解による他者の服従・協力に基づいて自己の意思、あるいは相互了解された目標を実現する能力というものが考えられる。後者について、ここでは權威という用語を与えておくことにする。権力概念の構成において物理的強制力を必須の要素と考えるかどうかについては異論も存在する。従って、權威というものが物理的強制力を離れて独自に機能する場面も予想することができる。ここでは、私は政治的権力において物理的強制力が基底要素であるとしても、それと權威との間には直接的な比例関係ではなく間接的な基礎づけ関係が存在するという程度に少々曖昧に理解して、考察をすすめてゆくつもりである。本稿では権力という用語を以て上のような巾をもった概念として理解し、その意味内容を特定する必要のある時に、専ら物理的強制力及び權威という用語を使用していくことにする。

韓非子の説く「勢」は、先に見たような広義の意味内容を持つこともあるが、それを権力と理解してほぼ誤りはないであらう。

勿論、権力が「勢」と表現される限り、それが状況に備った力という意味内容を纏うことを払拭しきれない曖昧さは残る。例えば、姦却弑臣篇に「親幸之勢」⁽⁸⁾あるいは「聰明之勢」⁽⁹⁾と言うのは、その例であらう。

さらに、一々の「勢」の用法について、それを物理的強制力と權威とに明確に区別して理解していくことは、不可能ではないにしても相当に困難であらう。「勢」が軍事的実力という意味内容を持つと思われる用例はある。例えば、「張儀は秦・漢と魏の勢を以て斉・荆を伐んと欲す」⁽¹⁰⁾（内儲説上篇）、或いは、「陳需……荆の勢を以て魏に相たり」⁽¹¹⁾（内儲説下篇）という時の「勢」の用法が挙げられよう。又、孤憤篇に君臣の利害が相反することを言って、「是を以て国地は削られ私家は富み、主上は卑しく大臣は重し。故に主は勢を失いて臣は国を得、主は更て蕃臣を称す」⁽¹²⁾と説くことがある。この「勢」は、支配の版域・財政力を念頭においた物理的強制力であるとも、又權威とも理解できる。又、二柄篇には「夫れ

虎の能く狗を服せしむる所以の者は爪牙なり。……人主とは刑徳を以て臣を制する者なり⁽¹⁵⁾とある。ここで刑・徳とはそれぞれ誅罰と利慶とを指す。即ち、この文は、君主の臣下に対するサンクシヨンの(制裁)の実行力を虎の爪牙の力に譬えている。後述する「勢」と「法」との関係を前提にして、ここから「勢」を物理的強制力と推論することは可能である。しかし、最後の例では「勢」という用語は文脈の中に直接には出てこないし、又前二者の例においても、「勢」を権力と理解して何ら不都合は無い。

従って、我々は、韓非子の言う「勢」を以て権力と理解し、そこには物理的強制力から権威までの巾をもった内容が籠められており、韓非子においてはその二つの区別が明確ではないということに注意を払っておけば十分であろう⁽¹⁶⁾。

② 韓非子が「勢」を主張する時の実践的、より正確には政治戦略的(以下同じ意)意図が反儒家・反尚賢、法を視座としてみるならば、反礼治・反徳治・反人治にあることは明白である。

例えば、顛学篇に「夫れ賊家に悍虜無くして慈母に敗子有り。吾は此を以て威勢の以て暴を禁す可くして、徳厚の以て乱を止むるに足らざるを知る也⁽¹⁷⁾」とある。これは、「勢」の主張が反徳治の主張と表裏一体をなすことを示している。又、「勢」はサンクシヨンの実行力とも理解できるのだから、五蠹篇に「父母の愛は以て子を教うるに足らず、必ず州部の敵刑を待つは、民は固より愛に驕り威に聴えばなり⁽¹⁷⁾」と言うのも同旨であるし、さらに引けば、六反篇で君主に「恩愛の心を養わず、威敵の勢を増す⁽¹⁸⁾」ことを勧めるのも、同じ反徳治の意図からである。

五蠹篇に「義を以てすれば仲尼は哀公に服さざるも、勢に乗れば哀公も仲尼を臣とす⁽¹⁹⁾」と言うのは、「勢」の主張が反徳治・反尚賢の主張と表裏一体をなす例である。と言うのも、「義」とは「徳」に含まれた価値基準を言ったものであるし、又仲尼(孔子)は勿論聖賢の代表である。従って、この文は、「徳」の価値基準に従うならば、賢者孔子が哀公に服従する事態は生じないはずなのに、実際は権力を持つことによって哀公は孔子を臣下となし得た、という主張になる。これは、徳治・尚賢の現実における無力さの主張であり、その実践的意図が「徳」に対する「勢」の優位の主張、反徳治・

反尚賢にあることが明らかになる。

さらに難勢篇で、「賢・勢の相容れざるは明らかなり」と言つて「勢」を説くのは、明らかに反尚賢の主張であり、従つて同篇の「賢智は未だ以て衆を服するに足らずして、勢位は以て賢を誦するに足る者なり」という慎到の主張は、韓非子も同意するところである。

「勢」が韓非子の法理論構成上からして必要とされることについては後に述べることにして、実践上は「勢」が反儒家の立場から主張されたものであることは、以上の考察から明日であろう。

このような「勢」の主張が、既に論じた韓非子の歴史観における現状認識、あるいは「民は力に服する」(五蠹篇)とする現実主義的人間観とも呼応していることは改めて論ずる必要はないであろう。但し、そこから韓非子の「勢」論を、「今は力の時代であり、人は権力に弱い。従つて、支配には権力さえ掌握すれば十分である」と定式化するならば、即ち権力を支配の十分条件として構成するならば、それは誤りであり、それこそ「勢に蔽われて法を知らない」韓非子理解になつてしまふであらう。

〔二〕 韓非子の「勢」理解で、さらに特筆しておくべきは、「自然の勢」と「人設の勢」との区別である。難勢篇に「勢」についての慎到・儒家・韓非子の主張が、各々述べられる。各自の主張の要点を示せば次のとおりである。

慎到は、「…堯も匹夫たれば三人を治むる能わず、桀も天子たれば能く天下を乱す。吾は此を以て勢位の特むに足り、賢智の慕うに足らざるを知るなり。…」⁽²⁵⁾と言ひ、最後に先に引いた「此に由て之を觀れば、賢智は未だ以て衆を服するに足らずして、勢位は以て賢を誦するに足る者なり」という主張で終る。

儒家の主張は、慎到の「勢」の主張を批判して次のような内容を持つ。「…夫れ勢とは能く必ず賢者をして之を用いせしめ、不肖者をして之を用いざらしむるに非ざる也。賢者が之を用うれば則ち天下は治まり、不肖者が之を用うれば則ち

天下は乱る。……夫れ勢とは治に便にして乱にも利なる者なり。⁽²⁶⁾」

韓非子の主張は、儒家に反論して次のような内容である。引用が少し長くなるのは、そこに茲で論じようとする「自然の勢」と「人設の勢」との区別が説かれているので、それを引いて論点を明確にしたい為である。

「……夫れ勢とは名は一にして変は無数なる者なり。勢の必ず自然に於てせば、則ち勢を言うを為す無し。吾の勢を言うを為す所のものは人の設くる所を言うなり。今日く。堯・舜は勢を得て治まり、桀・紂は勢を得て乱ると。吾は堯・桀を以て然らずと為すにあらざるなり。然りと雖も、人の設くるを得る所にあらざるなり。夫れ堯・舜生れて上位に在らば、十の桀・紂有りと雖も乱る能はざるは、則ち勢の治まれば也。桀・紂も亦生れて上位に在らば、十の堯・舜有りと雖も亦治むる能わざるは、則ち勢の乱るれば也。故に曰く。『勢の治まるは則ち乱るべからず、勢の乱るるは則ち治むべからざるなり』と。此は自然の勢なり。人の設くるを得る所にあらざるなり』⁽²⁷⁾吾が勢を言うを為す所以は中なり。中とは、上は堯・舜に及ばず、下も亦桀・紂ならず。法を抱き勢に處れば則ち治まり、法に背き勢を去れば則ち乱る。今、勢を廢し法に背きて堯・舜を待つ。堯・舜の至れば乃ち治まるも、是れ千世乱れて一たび治まる也。法を抱き勢に處りて桀・紂を待つ。桀・紂の至れば乃ち乱るも、是れ千世治まりて一たび乱るなり。且つ夫れ治は千たびにして乱は一たびなると、治は一たびにして乱は千たびなるとは、是れ猶お驥駟に乗りて分馳するがごとくなりて、相い去ること亦遠からん。⁽²⁸⁾」

問題は、「自然の勢」及び「人設の勢」と言われる時、各々の「勢」はその指示する対象がまったく別であるのかどうか、である。もし人がこれを別の対象であると考える時には、そこに人は韓非子の思想と道家思想との不連続面を見出すことになる。なぜなら、韓非子によって「自然の勢」と規定されて批判される儒家の理解した「勢」論は、そもそも慎到の主張に触発されたものである。⁽²⁹⁾慎到とは道家と法家との接点に立ち、今日いわゆる道法思想の出発点に立つ人物ではないかと考えられている。⁽³⁰⁾従って、本論の考察の前提からするならば、「自然の勢」の主張は広義の道家思想の文脈の中に位置づけられることになる。その結果、韓非子による「自然の勢」批判は、道家批判と同意となる。

今、私は慎到の思想全体を解明する力を持たないし、又ここはその場でもない。しかし、韓非子に影響を与えた慎到の「勢」論は、先に引用した主張でその内容が尽されていると考えられ、従って考察の対象は先の史料に限定する。

先の問題について、韓非子自身とは言え、そこに示された儒家の「勢」理解、即ち慎到の「勢」論を「自然の勢」の主張と規定して、自らの立場と区別し批判しているわけであるから、自己の思想と道家思想との不連続を自身で表明している如くである。しかし、この点はさらに慎重な考察を行う必要があると思われる。

まず私見を結論的に述べるならば、ここで三者の言う「勢」を全て権力と理解しても、各々の主張の中に矛盾は生じない、ということである。

「人設の勢」について若干議論を補っておく。「設」の字義解釈は、大きく(イ)設立する・作りあげる(ロ)操作する・運用するとの二つに分かれる。各々により「勢」の内容理解も、(イ)礼法と(ロ)権力とに分かれる。従って、私見が後者を採用ことは明白である。前者(イ)の理解では「勢」は礼法とされるが、それは規範それ自身を意味するのではなく、制度という意味に理解するのがより妥当であろう。しかし、礼法を規範と解しよう(イ)と制度と解しよう(ロ)、この説は、韓非子の法思想全体を視野に入れてそこでの「勢」の理論的位置づけを考えるならば、不都合な面をもつと思われる。何故なら、韓非子は「勢」とは別に「法」という概念をも用い主張を行っているからである。(イ)説によれば「勢」＝「法」という理解に立ち至ってしまう。「勢」＝「法」であるなら、韓非子が後述のようにこの両概念を区別してその相互関係を主張することの理論的必要性は無いとも言えるのである。但し、「勢」と「法」とを同一視する考えは、これ又後述の如く、韓非子の法思想において或る位置を占めており、従ってこの考えを全面的に否定してしまうことも又不都合である。

「自然の勢」については、それを地位と理解することには、大いに妥当性があると思われる。但し元来地位とは、例えば「君臨すれども統治せず」と言われるような象徴的立場ではあり得ず、それには必ず財力・暴力という物理的強制力と身分的・官職的権威とが付着していることに注意すべきである。勿論、韓非子の当時、現実には所謂「権力無き地位」と

いう事態が生じていた。しかし、これを仔細に見れば、そのような権力無き地位によってなされる他者への服従要求の実現は、必ず相手方の承認が前提となっている。⁽³⁴⁾従って、それは物理的強制力を離れ権威が独自に機能している事態であると理解できる。結局、当時の地位と権力とは互換可能な概念である。

「自然の勢」を個人の持つカリスマ的能力と理解することはどうであろうか。韓非子によれば、「勢」とは堯・舜がそれを握れば、仮に十人の桀・紂が存在しようとも乱しえない（逆も真）⁽³⁵⁾という。即ちそれはカリスマ的能力を持った人間においてもその掌握の有無が問題となるような無主体的（この概念については後に述べる）な「勢」である。従って、この理解は「勢」の無主体性的性質と合わないので適切ではない。

三者の説く「勢」を権力と理解して若干疑問となるのは、「勢治る」「勢乱る」という表現である。しかし、これも、後述の議論と併せ考えて、「権力が治（乱）へと方向づけられる」ことと理解するならば、落着くと思われる。

私見によれば、慎到・儒家・韓非子の三者は、「勢」を権力と理解している点では共通しており、その共通理解に立って各自の主張を行っている。それでは何故韓非子は「自然の勢」と「人設の勢」との概念の区別を問題にするのであろうか。又その区別のポイントはどこに存するのであろうか。

三者の「勢」理解で共通しているのは、「勢」が治乱いずれにも方向づけられる（無方向性）という理解であり、又「勢」が何人にも（無主体性）掌握可能であり運用可能である（人為性）という理解である。（尚、以後において括弧内の用語はここでの意味内容に限定して使用する。）

儒家は、「勢」（権力）が何人にも掌握運用可能であり、しかも治乱いずれにも利便であるから、「勢」の方向を決定する人間、即ち権力の運用主体こそ重要であると主張する。ここに儒家の所謂人治論の根拠がある。

他方、韓非子から見れば、儒家のように卓越した指導力ある人間の出現を待つのは、「偶然」を待むことに他ならない。⁽³⁶⁾そのような人間の出現は人為的操作不可能な事態である。従って、韓非子はそれを「自然」概念にくくる。しかし、注意

すべきは、仮にここで韓非子が「自然の勢」を否定していると解しても、否定されたのは、権力、より具体的には権力の無方向性・無主体性・人為性と言った諸相ではなく、それらに拠って「人治」を主張する儒家の理論である、という点である。それは、その「人治」即ち「偶然」が、なるほど例えば権力の無方向性に起因しているとしても、⁽⁵⁷⁾そうである。

韓非子は、権力が他者を服従させるに足るものなら、常に、即ち儒家が念頭においているような堯・舜・桀・紂といった正・負の卓越した指導力を持った人間の時代だけではなく、その他の大多数の平凡な君主の時代も、権力を利用すべきであると考える。即ち、権力の無主体性・人為性が重視される。勿論、その際に「勢」は「治」へと方向づけられなければならない。「勢」の方向づけは、「勢」自身ではなし得ない（無方向性の別の表現）。とはいえ、儒家の主張するようにそれを人間に任せることはできない。さもなければ、韓非子は儒家に屈服することになり、それは理論的・実践的敗北である。そこで韓非子は、「勢」の方向づけは「法」によってなすべきことを主張する。ここに韓非子が「勢」と「法」とを一セットで主張した理由が明らかとなる。「法」と「勢」とは両々相俟って必然的に治世を実現できることになる。

このように、韓非子の説く「人設の勢」とは、権力の万人に運用掌握可能な相を言ったものである。しかし、そこで権力の無方向性が否定されているわけでもないことは明白である。故に、卓越した負の指導力を持った桀・紂という人物が出現し、支配者が「法」を超える事態が生じた時は乱世となってしまうことも否定できない。しかし、堯・舜以外の人間が全て桀・紂であるわけではなく、そのような事態は千に一つの確率で已むを得ないこととされる。

以上の考察から第二の間の答も明らかである。権力には、無方向性・無主体性・人為性といった諸相が本来的に備っている。そのうちの無方向性をどのように解消する（存在の否定ではないことに注意すべし）のかが、「人設の勢」と「自然の勢」との区別のポイントである。「勢」の方向操作を韓非子は「法」に委ね、儒家は人間に任せる。これが「勢」は「法」ではないが、「人設の勢」を「法」と誤解させた原因と考えられる。

又、換言すれば、権力にはいくつかの相があり、そのうちの無方向性をより重視したのが儒家（道家的）の主張であ

り、無主体性或いは人為性をより強調したのが韓非子である、と言うこともできよう。こうした理解から、「名は一にして変は無数」という韓非子の命題を、「名称は同じでもその実体は異なる」という解釈ではなく、「名称は同じでも、その実体は様々の相を持つ」と解釈したとしても、名実一致を説く韓非子の立場と矛盾しないであろう。

結局、韓非子が「自然の勢」と「人設の勢」の区別を説くのは、「勢」には様々の相があるから、儒家の理解したような道家的視点からのみ「勢」を観なければならぬ論理必然性は無く、そのような相の存在を前提しても視点のチャンネルを変えれば同じものの別の相が見えるということを言うと同時に、その視点の転換を明確にする為である。従って、それが「勢」に例えば「自然」に括弧を許すような諸相の存在することまでも否定するものではないことには注意しなければならぬ。

以上で、韓非子の「勢」理解を追い、それが権力であること、及び「勢」の主張の背後にある実践的意図とが明らかになったと考える。我々は、さらに、韓非子の権力概念の特質の解明へと進まなければならない。

二 韓非子の「勢」の特質

韓非子の「勢」理解を追いかけることによって、彼の主張する「勢」の特質のいくつかも又明らかにってきている。以下では、その点に考察の焦点を絞って、やや詳細に論じていくつもりである。

〔一〕 まず「勢」の無主体性が挙げられる。この点についての韓非子の主張内容、及びその実践的帰結を順に論じておく。

① 権力とは何人にも掌握運用可能なものであり、人はそれを掌握すれば他者を自己の意思の下に服せしめることが可能となる。韓非子によれば、「勢」即ち権力は、君主における賢・不肖・中凡のいずれにとってもその掌握運用が可能である。否それどころか、権力は君主のみが掌握できるものではなく、臣下も、さらには韓非子においては全く予想されて

ないが庶衆もチャンスがあればその掌握運用が可能である。これが権力の無主体性という特質である。人為性については、ここにその性質があるのは当然であり、特に触れない。

「勢」に無主体性という特質があるから、「主は勢を失いて臣は国を得、主は更て蕃臣を称し……」(孤憤篇)という君臣所を更える事態が生ずることになる。即ち、当時において地位は単なる象徴としては機能しえず、それには必ず権力の掌握が伴う。ここは権力を掌握した者が君主の地位にあり、その逆ではないことを言う。ここに、下剋上が日常となっていた当時の社会現状に対する韓非子の認識の反映が窺える。

例えば「権勢は以て人に借す可からず。上が其の一を失すれば、臣は以て百を為す……」(内儲説下篇)というのも、そのような認識を前提している。さらに、権威が本来物理的強制力を基底にしているとしても、前者は後者を離れて機能する場面がある。そのような権威も又無主体性的特質を持つことは当然である。姦却弑臣篇に、「夫れ姦臣とは皆、信幸の勢に乗るを得て以て群臣を毀誉進退する者なり」と言う時、韓非子が権威のそのような特質を認識していたことは明白である。

韓非子が、物理的強制力であれ権威であれ、ともかく権力に無主体性という特質を見ていたことは、以上の考察から明らかであると考ええる。

② 権力は無主体性という特質を持つとする韓非子の理論は、政治実践の場では治世実現の為の支配者による権力の独占的掌握運用(独専)の必要に逢着する。即ち、支配者への権力集中体制の実現という彼の実践的要請は、権力についてのそのような理論的認識を前提としている。「権勢以て人に借すべからず」(前出)「勢の重きは人主の淵なり」(内儲説下篇)「主の尊き所以のものは権なり」(心度篇)等は、君主による権力独専を言うものであり、人主篇・愛臣篇等には、人主が権力を独専しえない弊が説かれる。

「賞罰」「徳刑」という用語は、それを「法」制度とも理解できるが、より具体的には「法」的サンクションであり、その実行にはそれを保障する権力を必要とする。従って、二柄篇に「人主は刑徳を以て臣を制する者なり。今の人に君たる

者は其の刑徳をヌ釈て臣をして之を用いせしめば、則ち君は反つて臣に制せらる(46)」と言う時、これは権力の無主体性の指摘であると同時に、支配者による権力独専の要請でもある。又、八経篇に「君は柄を執り勢に處る。故に令は行われ、禁ずれば止む。柄とは殺生の制なり、勢とは勝衆の資なり」というのも、「柄」とは「法」的サンクションであり(48)、「勢」とは物理的強制力であるから、ここも又支配者による権力掌握を説くものと理解できる。

以上から、「勢」の無主体性的特質の認識と、そこから実践的に導出される支配者への権力集中体制の主張とが、韓非子の「勢」論の要諦であることが判明する。

〔二〕もし支配者による権力独専が治政実現の十分条件であるとすれば、支配者自身の権力掌握運用能力が問題となろう。韓非子の予想する中凡の君主に果してそのような能力が備っているのであるか。そもそも支配者の個人的能力・資質が問題となるのなら、それは儒家の主張する人治論と何ら選ぶところが無いのではないのか。

しかし、韓非子の理論では、権力独専は治政にとつての十分条件ではなく必要条件である。韓非子は「勢」のみで統治が実現可能とは考えない。韓非子の説く「勢」の第二の特質として、それが「法」とのセットで説かれることが挙げられる。例えば「法を抱き勢に處れば治まり、法に背き勢を去れば乱る(50)」という主張を示すことができよう。その際、「法」と「勢」との関係が相補的であることに注意しなければならない。即ち、そこには「法」が「勢」を必要とすると同時に、「勢」が「法」を必要とする、という二方向の関係が存在している。

今、この両者の相補関係の理論的検討を行い、さらにその実践的意図をも説明してゆきたい。

① 何故「法」は「勢」を必要とするのであろうか。

韓非子の法思想が、他方における「礼」思想に対抗するものとして成立しているという視点は、本論の基本的前提の一つである(51)。

「礼」と「法」とを比較して、その根本的な相違点は、前者がルールの内容にサンクションの帰属を含ませないのに対

し、後者はそれを含ませるということが挙げられる。⁽⁵²⁾

「礼」理論では、その違背行為について、本来的には「過ちを改める」⁽⁵³⁾という手段を採用してその解消が略られ、従って事後的にサンクションが加えられるという事態は予想されていない。又そのルールの実効性の保障も、理論的には人間の良心・学習能力を前提とした「教化」に求められており、物理的強制力は排される。

他方、「法」はサンクションの帰属をルールの内容としている。「法」は人間の行態にどの程度のサンクションを帰属させるかを測る尺度としての性格を持たされている。⁽⁵⁴⁾しかし、「法」がそのルールの内容としてサンクションの帰属を定めたとしても、「法」それ自身が物理的強制力を持ちえたわけではない。従って、「法」はそのルールの実効性を保障するものを「法」の外に求めなければならない。そのようなものとして要求されたのが「勢」である。即ち、「法」はそのルール構成上からして「勢」を必要とする存在である。

翻って考えるに、「礼」と「刑」との併用の可能性は、「礼」の倫理化を最初に説いた孔子の思想の中にも存在していた⁽⁵⁶⁾し、歴史は「礼」「刑」併用への理論的展開を示している。荀子の「礼」論がそうである。⁽⁵⁷⁾韓非子の法理論における「法」と「勢」との区別の着想は、そのような儒家の「礼」論の考察から得られたものかもしれない。韓非が荀子の門塾に学んだとされるのは、その一つの傍証となろう。勿論、「法」の名宛人は万人であるのに対し、儒家の所謂礼刑併用論とは「礼」と「刑」との名宛人を各々別にするものである。従って、これと韓非子の「法」「勢」セット論とに直接的関連があるとはすることはできない。しかし、荀子の説く礼刑併用論とは、「刑」が「礼」の実効力の保障として考えられたものである。従って、これと韓非子との考えには密接な連関を見ることができよう。

ここで、儒法抗争の展開に、対立する思想の融合への流れを予想することは、不可能ではなからう。実践における対立が、理論における相互影響を触発し、ついにはその融合へと帰結するという、思想史において興味のある事態がここには見られる。

② 逆に、何故「勢」は「法」を必要とするのであろうか。

本稿の最初にみたように、勢は広義には「状況に備った力」という意味を持つ。この広義の勢は、自身で自らの方向を規定すると理解しうるような相を持つことがある。例えば「時勢」である。そこには、状況Aを状況Bへと変化させる力と同時に、不可逆性乃至一方向性を認めることもできる。このような相を持つ勢は謂わばベクトルと理解することができる。⁽⁵⁸⁾

しかし、韓非子の説く「勢」は大方権力と理解でき、その権力的「勢」には無方向性という特質が考えられている。

既述のように、難勢篇で、慎到・儒家・韓非子三者共に「勢」で権力を考え、又その理解の内容も一致していた。即ち、そこで儒家の主張にあった「夫れ勢とは治に便にして乱にも利なる者なり」という見解は、韓非子も是認する。⁽⁵⁹⁾「勢」が治乱の孰れにも利便なるものであるという認識、そこから権力の無方向性という特質を引出すことができる。つまり、権力的「勢」自身には方向規定性が無いのである。即ち、ベクトルの勢から方向規定性を奪ったのが権力的「勢」である。権力的「勢」の方向を指示するのはその運用主体である、という考えは容易に浮ぶ。それが儒家の主張する人治論の根拠である。しかし、「勢」の方向決定を運用主体に任せるのは、彼の個人的資質能力の偶然性によって「勢」の方向も左右されるという事にならざるを得ない。即ち、「勢」の方向も又偶然のものとなり、治政の必然的実現は不可能である。従って韓非子はこれに反対する。以上は既出の議論に基づく。

卓抜した能力を持つ人間は別として、だれが「勢」の運用主体となってもその方向を一定に保つには、彼がナビゲーター（進路自動調節装置）に従うことである。このナビゲーターの役割を果すのが「法」である。「法」には行為測定機能と同時に、行為規制的・行為誘導的機能が存在する。⁽⁶⁰⁾換言すれば、「法」は人間行態の実現すべき、あるいは目標とすべき価値の指示機能を持つ。「法」の持つこの機能が、「法」が「勢」の方向を指示する役割を持たされた根拠である。「法」の指示する価値は、韓非子によれば、行態の「公」的有用性である。「法」によって万人の行態は「公」的有用性実現へと

方向づけられる。⁽⁶¹⁾従って、「勢」の運用主体も「法」を手に入れば、必然的に治政の実現が可能となる。

ここで注意すべきは、「勢」の「法」による治政への方向づけを権力行使の法的規制と理解しうるかどうかである。⁽⁶²⁾この問題の答は、結局、「勢」の運用主体と「法」との関係の理解如何による。そして、これが韓非子の法思想を再検討する際に焦点の一つとなることは既に指摘した。⁽⁶³⁾

③ 「勢」は「法」と相俟って特定の価値実現に奉仕するという特質を持つ。「法」には人をして或る価値へと向わせる機能が与えられている。「勢」即ち権力は或る人(「勢」の無主体性の別の表現)の意思貫徹させる力である。それを、或る人の目指す価値を実現させる力である、と言い換えることもできよう。「法」が指示した或る価値と或る人の目指す価値とが一致する時、「勢」と「法」とは相俟って特定の価値実現を果すことになる。

韓非子の理論では、「法」の指示する価値とは行態の「公」的有用性であり、或る人の目指す価値とは「治」であると考えられる。従って、「勢」と「法」とによって実現される価値とは、君主の主観的価値ではなく、「公」的秩序という客観的価値である。⁽⁶⁴⁾

しかし、実践的には、そこに隠された価値が存在している。韓非子にとり「公」とは君主に他ならない。⁽⁶⁵⁾「治」即ち秩序にも様々の態様が考えられうる。例えば、儒家の考える秩序と韓非子のそれとは、「礼」と「法」とが各々のルールの内容を異にすることから、同じではありえない。「治」の態様をいかに決めるかは「勢」の運用主体がいかなるルール体系を採用するかによる。従って、「公」的秩序とは、実践的には、君主の意思・君主の望む価値と読み代えることができる。その結果、「法」と「勢」とは君主の意思貫徹の為の道具となる。

「勢」と「法」との以上のような特質に注目した時、両者は、その役割は違っても、果す機能は同じであることが判明する。この機能の共通性に着眼すれば、「法」は「勢」であるとの理解も可能である。「法は力なり」とする立場は、「勢」と「法」との役割、或いはその理論構造にではなく、それらの果す機能面に着目した時、韓非子の法思想の中にその位置

を占めることになる。

④ 「法」「勢」セット論の実践的意図も、以上の考察から自ずと明らかであろう。

一つは、前提に含めたものを結論として取り出すという論理的タオトロジーを侵すことになるが、反儒家・反人治である。「慶賞の勸・刑罰の威なく、勢を積スて法を委スつれば、堯・舜をして戸ごとに説かしめ人ごとに之を弁ぜしむるとも、三家を治む能わす」(難勢篇⁶⁶)という文を引けば、これ以上の例証は不要であろう。

「公」的秩序実現を目指す時、「勢」によるだけであるなら、結局「勢」の運用主体の資質・能力如何が問題となり、それは儒家の主張する人治主義に帰着する。これを避ける為に「勢」を「法」とセットで説くことが韓非子には是非とも必要であった。反儒家という彼の実践的立場が、「法」と「勢」とを区別し、前者が後者の方向をコントロールするという、法思想上も注目すべき理論を生み出したと考えられる。

二つは、君主の意思の貫徹を実現するという意図である。「勢」はそれ自身が主体の意思を実現させる力であると同時に、「法」的価値の実現をも保障する。「勢」は「法」と共に支配者意思の貫徹を実現する。韓非子は君主による「勢」の独専を説く。そこには、君主への権力集中体制の実現を目指すという韓非子の実践的意図が示されている。

〔三〕 「自然の勢」と「人設の勢」という概念構成に存する特質がある。そして、これも又既出の議論の中でほぼ明らかになっている。

これら二つの「勢」が共に権力を意味すること、又それが何故「自然」と「人設」とに概念上区別されるのかについては既に述べた。ここでの問題は、同じ権力を言ってそれを「自然の勢」「人設の勢」と概念構成するその発想に存する特質を説明することである。

権力には様々の相があり、そのうちの無方向性を如何に解消するかが、「勢」を「自然」と「人設」とに区別するポイントであった。儒家は人に任せ、韓非子は「法」に委ねる。何故、前者は「自然」と、後者は「人設」と発想されるのであ

ろうか。それは、韓非子に「自然は偶然であり、人為は必然である」という觀念が存在しているからである。

儒家は権力の無方向性を主たる根拠に、人治を説く。しかし、能力ある人間の出現は人為的操作不可能な「偶然」に属し、その結果治政の実現も又「偶然」に属することになる。従ってこの主張は「自然」と概念規定される。他方で韓非子は権力の方向規定を「法」に委ねてしまう。従って彼は権力の無方向性という相をほとんど無視できる。その結果、権力の無主体性或いは人為性といった相がクローズ・アップされてくる。権力の人為性・無主体性と「法」とを根拠に治政の「必然」の実現が可能となる。従って韓非子自身の主張は「人設」という概念に括られる。

韓非子は実践的には反儒家であり、従って彼は儒家の理論を否定する。「自然の勢」の主張は、道家の論に触発されたとは言え、儒家の権力論である。故にこれも又否定される。

しかし、この時、実際には何が否定されているのであろうか。先の理解からすれば、権力の無方向性の相が「自然」に括られ、その無主体性・人為性の相が「人設」に括られているかの如くである。従って、「自然の勢」の否定は権力の無方向性の相を否定しているように見える。しかし、韓非子の「勢」理解において、「自然」「偶然」という概念に括られうる権力の無方向性という相も、又決して否定されていなかったことは、既に明らかである。否定されているのは権力のそのような諸相に拠って主張される「人治」論であった。

韓非子は「勢」の「自然的」「偶然的」の相を否定せずその存在を前提して、その解消を「法」に委ねて実現し、「勢」の「人為」的・「必然」的相への視点の転換を行う。この転換が、道家的視点を前提にして、そこから韓非子の視点への転換であったことは、もはや論ずる必要はないであろう。

ここに、「法」「術」において存在していた「転換」という觀念が、「勢」にも貫徹していることが明らかとなる。即ち、「法」「術」「勢」の孰れの論においても韓非子の思想と道家思想とは、ある連続性が保たされている。両思想は、思考の論理上での「転換」という操作を行うことによって架橋がなされる。韓非子の法思想は、道家思想を排斥するのではな

く、却ってそれを基礎礎とすること、即ち反儒家ではあっても反道家ではないことが、以上の考察から明らかである。

三 ま と め

以上で韓非子の説く「勢」の理解内容及びその特質はほぼ明らかになったと考える。

「勢」を権力と理解し、「法」「勢」の相補的關係を説く韓非子の主張は、法思想史上に注目すべき位置を占めよう。再確認の為にそれを挙げてみる。

① まず「法」と「勢」(権力)との区別が挙げられる。

「法」は、「礼」と違って、そのルールの内容としてサンクションの帰属を定める。とは言え、「法」が物理的強制力それ自体であるわけではない。従って、「法」外に「法」的ルールの実効性を保障するものが考えられなければならない。それが「勢」である。

このような「法」外的な権力の認識の現実的生成因として考えられるのは、五蠹篇等に示されているような権力の分散状況において、いかに「法」が提示されようともその実効性の確保がおぼつかなかった事態であり、その現状に対する韓非子の観察力であろう。⁽⁶⁸⁾さらに推測を重ねるなら、「法」治が実効を挙げていた秦と韓非子の法思想の土壌である韓における君主権の集中程度の落差の認識が、「法」の背後に潜む権力を「法」とは別の存在として韓非子に気づかせた要因ではないだろうか。

② 次に「法」が「勢」を方向づけるという認識が挙げられる。

勿論この認識が、法による権力の規制という思想と同じレベルにあるものとは考えられない。例えば、「法」の適用・執行の為の手続的ルールと考えられる「術」が君主一人によって掌握され、秘密性を持たされていた時、⁽⁶⁹⁾権力行使の「法」的規制が実際にどの程度可能であるのかは疑問である。但し、「術」が秘密主義であると言っても、君主が「術」的ルール

に遵うという事態が否定されているわけでもないことには、注意しなければならない。結局、「法」及び「術」的ルールによる権力の規制の可能性は、理論的には存在しているとも理解できる。しかし、この問題については、後章で取扱って、ここではこれ以上論じない。

ここで注目すべきは次の点にある。韓非子の現実主義的立場が、彼の理論に現実追隨的傾向をもたらしていることについては既に述べておいた。⁷¹⁾ 領域国家による統一へと向う歴史の流れの中で、その領域国家における権力の担い手が君主であるということは時代の動かし難い枠組であり、韓非子にとってもそれは自明のことである。しかし、そのような時代の与える認識枠組へと韓非子が組込まれていけばいる程、韓非子が君主による権力行使の方向をコントロールする機能が「法」に存在するということに気づいたことは、極めて注目に値する。

この認識の生成因は、既に指摘したように反儒家という彼の実践的立場である。即ち、この認識は儒家の人治主義を否定しようとして生み出されたのである。この意味で、この認識は正に儒法抗争の所産であったと言えることができよう。

③ 最後に、「法」と「勢」とが特定の価値実現に奉仕するという、韓非子の理論においては、謂わば「隠された」認識が挙げられよう。

「法」は行態の尺度であると同時に、価値の指示をも行う。従って、「勢」は尺度の通用性を保障すると同時に、「法」的価値の実現をも保障する。又、「勢」はそれ自身特定の価値を他者の意思に反して、あるいはその承認のもとに実現してゆく力である。故に、「法」と「勢」とは共に価値実現の為の手段となりうる。韓非子において、理論上は、「法」と「勢」との実現する価値とは、「公」的秩序という客観的価値である。しかし、実践的には、それは君主の意思と同意である。

韓非子の「勢」論では、権力主体には価値指示の権限を認めず、それを「法」に委ねる。「法」とは各人の私的利欲追求行為を「公」的賞罰体系へと転換させたものである。従って、各人がその本能のままに行為するならば、彼らは必然的に「法」を遵守することになり、「公」的秩序が実現される。⁷²⁾ そこで「法」とは万人に承認されうるはずである。従って、

「法」と「勢」とは万人の承認する価値の実現に奉仕するかの如きである。この結果、韓非子の理論では、「法」と「勢」とが特定の価値実現に奉仕するというその本来の特質は曖昧となり、結局は見失なわれることになる。具体的には、中凡君主統治論がそれである。ここで君主は主観的意思の実現をめざす支配者ではなく、客観的価値実現の為の監督者的存在になっている。茲に我々は「法治」主義の陥穽を見ることができよう。

「法」的価値とは本来特定の価値ではない。韓非子は、論の初めから、儒家的価値を明確に切り捨てている。⁽²⁾「勢」(権力)の担い手の側においては、彼自身の主観的価値と「法」的価値との間に何ら齟齬はない。しかし、彼以外の人が「法」的価値を承認するのは、彼の持つ権力、端的には物理的強制力の故である。従って、韓非子は、理論的にも実践的にも、支配の貫徹の為に「勢」を掌握することが如何に重要であるかについて、繰返し説いているのである。

以上で「勢」の考察を一旦まず終えることにする。というのも、以上で韓非子の「勢」論の全てが論じられたわけではなく、例えば「勢」と「術」との関係など、幾つかの残した論点も存在する。これらの点は、次節の「小結」で「法」「術」「勢」の三者の相互関係を考察してゆく際に、併せて論じてゆきたいと考えている。

〔未完〕

第三節 註

(1) 馮友蘭「新理學」商務印書館 一九六頁以下、丸山真男「歴史意識の「占層」」丸山編「歴史思想集」筑摩書房 所収 特に二四頁以下を参照されたい。後者では、「時勢」という観念については留保がつけられている。

(2) 「法術之上、操五不勝之勢、以歲數而又不得見」

(3) 「越王問於大夫文種曰、吾欲伐吳可乎、對曰可矣。於是遂狹宮室、人莫救之、乃下令曰、人之救火者、死、比死敵之賞……人塗其體、被濡衣而走火者、左三千人右三千人、此知必勝之勢也」但し、この「勢」は法体制を指すとも理解できる。

- (4) 「參疑之勢、乱之所由生也、故明主慎之」 參疑とは物事の区別が嫌らわしいことを言う。
- (5) 「管子」明法解篇「人主之所以制臣下者威勢也」「慎子」「堯為匹夫不能使其鄰家……由此觀之、賢未足以服不肖、而勢位足以屈賢矣」この「慎子」の文は、韋勢篇に引く慎子の主張と同じ。本稿註(21)(25)を見よ。尚、勢は権力を伴う地位を指すところがある。後述のように、これも権力に含めて考えておく。
- (6) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Studienausg.*, 1976, s. 545f., 世良晃志郎訳「支配の社会学」創文社五頁以下 に示された考えの翻案である。
- (7) J. M. Bochenski, *Was ist Autorität*, 丸山豊樹訳「権威の構造」公論社。尚、註(5)(6)にも関連して、山川雄巳「パーソナルの政治権力理論―法理学の諸問題」所収、大賀睦夫「政治学における権力の概念―政治研究 第二七号 所収、福田敏一「権力の諸形態と権力理論―岩波講座「基本法学」6 所収、A. P. d'Entreves, *The Notion of The State*, 1967, 石上良平訳「国家とは何か」みすず書房 を参照。
- (8) 「凡姦臣皆欲順人主之心以取親幸之勢者也」
- (9) 「明主者……故身在深宮之中而明照四海之内、而天下弗能蔽、弗能欺者何也、闇乱之道廢、而聰明之勢興也」
- (10) 「張儀欲以秦韓与魏之勢伐齊荆」
- (11) 「陳需魏王之臣也、善於荆王而令荆攻魏、荆攻魏、陳需因請為魏王行解之、因以刑勢相魏」
- (12) 「臣主之利與相異者也……是以國地削而私家富、主上卑而大臣重、故主失勢而臣得國、主吏称蕃臣而相空剖符」
- (13) 「夫虎之所以能服狗者爪牙也……人主者以刑德制臣者也」
- (14) 尚、「權勢」「威勢」「勢位」「勢尊」等に熟された場合には、当該概念の内容を特定することはある程度容易であろうが、本稿では全て「権力」と解して、論をすすめる。
- (15) ここに本来ならば反墨家も加えなければならないが、それは本論の視野の外に出る。王濶源「尚賢與任勢」章政通主編「中国哲学辞典大全」水牛出版社 所収 三九七頁以下を参照せよ。又、陳奇猷は、尚賢は韓非子の主張であると言うが誤りである。

同氏著「韓非子集釈下」上海人民出版社 八九一頁注(8)

- (16) 「夫敵家無悍虜、而慈母有敗子、吾以此知威勢之可以禁暴、而德厚之不足以止乱也」
- (17) 「故父母之愛不足以教子、必待州部之嚴刑者、民固驕於愛、聽於威矣」
- (18) 「親以厚愛闕子於安利而不聰、君以無愛利求民之死力而令行、明主知之、故不養恩愛之心而增威敵之勢」
- (19) 「故以義則仲尼不服於哀公、乘勢則哀公臣仲尼」
- (20) 「夫賢勢之不相容亦明矣……夫勢之足用亦明矣、而曰必待賢則亦不然矣」
- (21) 「慎子曰……由此觀之、賢智未足以服衆、而勢位足以誦賢者也」
- (22) 旧拙稿「序説」二九頁以下
- (23) 本論(一) 五八頁以下 も参照されたい。
- (24) この篇の応慎子者と復応之者にと各々誰を当てるかについては異論も存在する。例えば陳希猷 前出書 八九一頁注(8)、八九四頁注(10)を見よ。しかし、各々に儒家、韓非子を当てるのが通説であり、そのように理解して各々の主張内容に矛盾は生じないと思われる。
- (25) 「堯為匹夫不能治三人、而桀為天子能乱天下、吾以此知勢位之足恃、而賢知之不足慕也」
- (26) 「夫勢者非能必使賢者用之、而不肖者不用之也、賢者用之則天下治、不肖者用之則天下乱……夫勢者便治而利乱者也」(字を改めた箇所あり)
- (27) 「夫勢者名一而變無數者也、勢必於自然則無為言於勢矣、吾所為言勢者言人之所設也、今日堯舜得勢而治、桀紂得勢而乱、吾非以堯桀為不然也、雖然非人之所得設也、夫堯舜生而在上位、雖有十桀紂不能乱者則勢治也、桀紂亦生而在上位、雖有十堯舜而亦不能治者則勢乱也、故曰勢治者則不可乱、而勢乱者則不可治也、此自然之勢也、非人之所得設也」(字を改削した箇所あり)
- (28) 「吾所以為言勢者中也、中者上不及堯舜、而下亦不為桀紂、抱法處勢則治、背法去勢則乱、今廢勢背法而待堯舜、堯舜至乃治、是千世乱而一治也、抱法處勢而待桀紂、桀紂至乃乱、是千世治而一乱也、且夫治千而乱一與治一而乱千也、是猶乘驥駟而分

馳也、相去亦遠矣」

- (29) 金谷治―慎到の思想について―集刊東洋学 7号 所収
- (30) 金谷治―先秦における法思想の展開―集刊東洋学 47号 所収
- (31) 本論(一) 四二頁
- (32) 例えは太田方「韓非子翼蠹」を見よ。通常は二つの解釈のどちらかに首尾一貫させるのではなく、内容に応じて解釈を変えることがなされる。それは理論理解の首尾一貫性と字句解釈の個別妥当性のどちらを優先させるかという問題であろう。但し、私は「勢」を権力と一貫して理解して、尚解釈の妥当性も保たれると考えている。
- (33) 杜国庠―先秦諸子思想概要―同氏「文集」人民出版社 所収 その際、韓非子の主張に堯・舜・桀・紂について「生而在上位」という指摘のあることが根拠となろう。
- (34) 尚、この事態を共通のルールの相互承認と理解して、その人的範囲が君・臣という支配者層に限定されるのか、民という被治者までも含むのかどうかは、本論第三章での考察の重要な焦点となる。
- (35) 本稿註(27)を見よ。
- (36) 長与善郎「韓非子」日本評論社 一九四二年 一八四頁以下 では、これを「天運の時勢」と解している。その理解もここに発すると考えられる。
- (37) 長与 前掲書は、「天運の時勢」と「権者の威勢」とに矛盾をきたした「不出来な論」であると言う。韓非子の「勢」論の不可解さ、複雑さは、一方で「人為」を説きながら、他方で儒家の「人治」を否定しなければならないことから生じていると思われる。
- (38) 本論(二) 五八頁、六一頁。尚、韓非子は、ある用語を儒家的観念からすれば全く別の実体を使用することがある。例えば、徳という語を正のサンクション即ち慶賞の意味に用いたり、賢知という語を法術之士の意味で用いたりするのがそれである。これは韓非子によって意図的になされた論争的概念構成であり、韓非子の立場からすれば、名実の一致は一貫している。
- (39) 本稿註(12)を見よ。

- (40) 「權勢不可以借人、上失其一、臣以為百」
- (41) 「夫倏臣得乘信幸之勢以毀譽進退群臣者也」
- (42) 本稿註(40)を見よ。
- (43) 「勢重者人主之淵也、臣者勢重之魚也」
- (44) 「主之所以尊者權也」
- (45) 本論(一) 五六頁
- (46) 「人主者以刑德制臣者也、今君人者釈其刑德而使臣用之、則君反制於臣矣」
- (47) 「君執柄以處勢、故令行禁止、柄者殺生之制也、勢者勝衆之資也」
- (48) 「明主之所導制其臣者二柄而已矣、二柄者刑德也、何謂刑德、曰、殺戮之謂刑、慶賞之謂德」(二柄篇)
- (49) 難勢篇、及び本論(一) 五三頁以下を見よ。
- (50) 本稿註(28)を見よ。
- (51) 旧拙稿「序論」二七頁
- (52) 同右 三四頁 尚、当該頁下段三行目と五行目で「強制」という用語を使ったが、これは誤りであり、正しくは「強制的制裁」としなければならぬ。ここに訂正しておく。又、法における強制・制裁・実力等の概念の理解の為に、田中成明「法における強制的特質と位置」(一)―法學論叢 一〇五卷六号、一〇六卷三号 所収、加藤新平「法哲学概論」有斐閣 三六三頁以下)を参照されたい。
- (53) 「論語」学而篇
- (54) 尚、違背処理方法については、Niklas Luhmann, Rechtssoziologie I, 1972, S. 40ff., 村上淳一・六木佳平訳「法社会学」岩波書店 四七頁以下を参照せよ。
- (55) 本論(一) 四九頁以下

- (56) 拙稿—孔子の礼思想—法哲学年報 一九七八年 所収 一七八頁
- (57) 拙稿—中国的自然法論の構造について—東北法學 一号 四四頁以下
- (58) 例えば朱子の「事勢」について、三浦国雄—気教と事勢—東洋史研究 四十二卷四号 所収 四三頁以下を参照せよ。
- (59) 本稿註(26)を見よ。
- (60) 本論(一) 五七頁以下
- (61) 同右五六頁、五九頁
- (62) この間に肯定的に答えるのは、先に引用した王氏である(本稿註(15)を見よ)。しかし、そこで王氏が引用している韓非子の主張からそのような理解を引き出すことはかなり困難と思われる。この問題は、さらにより厳密な検討を要しよう。尚、儒家の説く「礼治」は、実践的には現実の君主権の規制という機能を果しうる。しかし、理論上は「礼治」は「人治」「徳治」とセツトであり、従って「徳のない君主」というのは形容矛盾となる。即ち、徳があつて君主たりうるのであり、又そのような君主が「礼治」を行うことは、必然の帰結である。その結果、理論上は、君主の権力が「礼」により規制されるという事態はありえない。
- (63) 本論(一) 五四頁
- (64) 本論(一)註(22)で指摘した溝口氏の論文を参照せよ。
- (65) 旧拙稿「序説」三六頁
- (66) 「無慶賞之勸刑罰之威、釈勢委法、使堯舜戸説而人辯之、不能治三家」(字を補つた箇所あり)
- (67) 本論(一) 六十頁、本論(二) 六一頁以下
- (68) 本論(一) 四八頁
- (69) 本論(二)
- (70) 本論(二) 五九頁

(71) 旧拙稿「序説」第一節

(72) 本論(一) 五九頁

(73) 旧拙稿「序説」第三節

(付記) 本稿は、昭和57年度文部省科学研究費補助金奨励研究(A)による研究成果の一部である。