

韓非子の法思想(二)

石川英昭

第一章 序論

第二章 韓非子の法思想

第一節 「法」

一 韓非子の「法」理解

二 韓非子の「法」の特質

三 まとめ

中間考察

第二節 「術」

一 韓非子の「術」理解

(一) 韓非子による「術」の基本的理解とその背景

(二) 韓非子による「術」理解の二つの内容

—以上 第十六卷二号—

二 韓非子の「術」の特質

〔一〕 「術」の手続的ルールとしての性質について

〔二〕 「術」の概念構造に存する特質について

三 まとめ

—以上本号—

第三節 「勢」

小 結

第三章 韓非子法思想の再検討

中間考察

第一節において、私は韓非子の「法」の理解及びその特質について述べておいた。第二節・第三節では、さらに「術」及び「勢」についての彼の主張内容の検討を行うことになる。しかし、その前に、そのような検討の必要性和そこの基本的な視角とが示されるならば、小論の内容はより明確になると考える。既に私は旧拙稿「序説」において、韓非子の法思想は法思想レベルでの儒法抗争の所産である、と述べておいた。それは彼の法思想が「礼」に対抗する社会規範として「法」を主張することによって成立してきたものである、という理解を前提にして小論の考察が展開されてきたことを意味する。

このような理解が、小論に基本的には次のような二つの方向を指示することになる。

まず第一は、韓非子の法思想が一方における「礼」思想に対抗するものとして成立しているということから、彼の法思想は少くとも「礼」思想のおおっていた理論領域を、その射程内におさめる必要があった、という推論が可能である。従

って、我々が彼の法思想の十全な考察を行う為には、そのような彼の法思想の射程領域の全てを考察の対象としなければならぬであろう。

まず、「礼」が基本的には、あるいは第一義的には行為規範であるという性格を有していたことから、韓非子においても、それに対抗する行為規範が考えられなければならなかった。そのようなものとして、我々が第一節で考察の対象とした「法」は考えられている。亦、「法」が彼の法思想の中核を占めてくることも、「法」が「礼」のもつそのような第一義的性格に対抗するものとして考えられていることから、当然に予想されることである。

しかし、「礼」思想はそれだけを内容とするものではなかった。一般に、ルールは、それが社会に具体化される為には、定立及び適用・執行という過程を必要とする。亦、その実効性を担保する何らかの根拠を必要とする。「礼」思想も、曖昧な形ではあるが、それらに該当する内容を含んでいる。「礼」の存在形式は元来は不文であるが、その際にも慣習としてルールの定立がなされている。さらに、礼書の作成を「礼」の成文化の一態様であると理解することもできる。又、稀薄ではあるが、「正名・定分」⁽²⁾という考えには、ルールの適用に関する内容が含まれている。「良き古き」という觀念の中には、即ち伝統的あるいは文化英雄による制作という觀念の中には、「礼」の実効性の根拠を示す内容が含まれている。

他方、韓非子による「法」の主張は、第一節でみたように、対抗する「礼」思想のもつ理論領域のうちのルールの定立という部分に対応する内容を提示しただけにすぎなかった。従って、彼の「法」の主張は、「法」の適用に関する内容や、「法」の実効性の根拠に関する内容を、何ら含むものではなかった。それらの諸問題に対する解答を見いだす為には、韓非子には、どうしても、「法」以外のものへと考察を拡げることが要求された。その為に採用されたのが、「術」及び「勢」に関する主張である。即ち、韓非子にとって、例えば、「法」を如何に適用していくかという問題解決の為には「術」の考察が必要であったし、「法」の実効性の根拠をどこに求めるかという問題解決の為には「勢」の考察が必要であった。

従って、我々が韓非子の法思想を十全に理解する為には、どうしても「術」及び「勢」に関する彼の主張をみておく必

要のあることが、以上のことから判明する。

韓非子の法思想が儒法抗争の所産であるという理解から、第二には次のような方向が我々に指示されることとなる。

即ち、彼が儒家と理論的に対決したことが、彼の理論に何らかの影響を与えたものと予想される。まず、そのような対決は、彼の理論的考察の範囲（言いかえれば彼の認識の及ぶ時場）を儒家のそれと共通の場に設けさせようとする力を働かせたと予想される。その結果、彼の理論理性は、人と人との相互関係という時場、即ち「人間界（社会）」により強く引き付けられることになったことであろう。

さらに韓非子には儒家の理論を否定する必要のあったことは想像するに難くない。その際、彼が主として道家の認識構造を借りていることを私は仮定する。⁽⁴⁾

しかし、以上の予想と仮定とは、韓非子の理論の中に克服しがたい矛盾を持ち込むことになるようにも我々には思える。即ち、前者の予想とは、儒家思想との理論的対決から韓非子の認識の時場を具体的な人間社会に局限するというものであり、それは言わば実定法的なものへ彼の主たる関心が向けられていたという主張につらなる。他方、韓非子が道家思想を援用するという後者の仮定は、単純に言えば彼が自然法主義的立場（勿論それは道家的なそれである）に身を寄せるといふ主張である。⁽⁵⁾ もしそうであるなら、韓非子の思想には二つの相対立する傾向が存在することになり、それは結局彼の理論の中に矛盾を持ち込むことになる。

にもかかわらず、私は、韓非子はこのような思想的矛盾を理論的には解決していたと考えている。私は、第一節で「法」を考察した際に、そこに「自然的なるものは偶然的であり、人為的なるものは必然的である」という観念（認識構造）が存在していることを明らかにしておいた。韓非子はこの認識構造を前提に一つの論理操作を行うことにより、先の矛盾を解決する。

「自然的なるもの」とは、単に外的自然を指すのではなく、「自ら然るもの」を指す。従って、そこには人間の側におけ

る「自発」「自律(ルールの自己定立)」的行為というものも含まれる。この自ら然る行態は、この世界に偶然にしか実現されないように韓非子には見える。他方、「人為的なるもの」とは他者あるいは外的にコントロール可能な行態である。即ち、それは「他律」的行為である。韓非子は、この「人為的なるもの」は、正しく人による操作が可能であることから、必ず然らしめることができる⁽⁷⁾と考える。

次に、韓非子は、人間世界(それは儒家そして韓非子にとり、理論理性の及ぶ時場の全てである)からあらゆる偶然性を取り除くことを試みる。即ち、「偶然的」なものを「必然的」なものにするには、先の觀念からすれば、「自ら然るもの」を「人為的なるもの」へと転換することによって可能となる。彼の行っている論理操作が正にこれである。韓非子は「人為」の根底に「自ら然る」事態を据えて、「自ら然るもの」を「人為的なるもの」へと転換する。即ち、基本的には、「偶然的」で「自律的」な「自然」を、「人為」を介して「他律」化し、その実現を「必然的」な事態とするのである。その結果、韓非子の理論の中では、先の相い矛盾する二つの傾向の架橋が果される。

韓非子の法思想の認識構造において、このような「転換」こそがその中核となっていると私は考える。この「転換」こそが彼の理論理解の為の鍵觀念である。従って、彼の「術」及び「勢」の主張において、この「転換」がどのように貫徹されているかをみていくことこそが、第二節・第三節での基本的視角となる。

〔中間考察〕註

- (1) 旧拙稿 二七頁
- (2) クリールは儒家の伝統には元来正名主義が無いのではないかと考えている。H. G. Creel, "Shen Pu-hai," 1974, The Univ. Chicago Press. p. 119. 「論語」子路篇「子曰、必也正名乎。」以下の問答で、「事不成……民無所措手足」の六句を孔子の言ではないと考えるのは、中井履軒の「論語逢原」である。私は、この点で馮友蘭に従って、儒家と法家とは共に正名論が存在する

が、ただその主張内容を異にするものであると考えている。馮友蘭は次のように言っている。「儒家孔子之講正名、蓋欲使社会中各種人、皆為其所應該。法家之講正名、則示君主以駕御臣下之方法。」『中国哲学史 附補編』開明書店 三九六頁。

(3) 拙論「相互主義人間観試論—金谷治編「中国における人間性の探究」一九八三年 創文社 所収」を参照されし。

(4) 例えば彼の対消滅的思考にその影響をうかがうこともできよう。

(5) 儒家の礼思想を自然法思想として構成することは可能である。その際、儒・道における理論の異同の検討が必要となるが、それは他日に期したい。

(6)(7) 小論(一) 六〇頁を参照せよ。尚、このような「人為」の肯定は、基本的には人間に対する不信というよりも信頼の存在をうかがわせる。拙論「中国的自然法論の構造について—『東北法学』第一号 三六頁以下」を参照されし。

第二節 「術」

一 韓非子の「術」理解

〔一〕 術という用語は、古来中国では道との関わりが深く、その基本的な意味は、技芸あるいは、そのすじみち・方法・手だてというところにあった。

韓非子の用いている「術」という用語の基本的な意味内容も、方法あるいは手段というところにある。例えば、五蠹篇において、「貞信之行」ではなく「不欺之術⁽¹⁾」を求めべきこと、あるいは「必滅之事」(具体的には合従連衡策)ではなく「不亡之術」(具体的には法刑でもって内政を充実させること)を行うべきことが主張される時の「術」とは、正にそのような意味内容をもつと考えられる。

しかし、韓非子において、「術」とはそのように一般的な意味内容をもつものであるのみならず、より具体的な意味内容

をもつものとして示されることが通常である。即ち、「術」とは、君主による政權掌握の爲の、あるいは「法治」を実現する爲の、方法・手段であると考えられている。このような韓非子の「術」についての理解は、申不害の思想を展開したところに成立したものである。以下これらの点につき若干の考察を行うこととする。

第一節において指摘したように、韓非子は社会統制の態様として、君主—官吏、君主—官吏—民という二重構造を考えていた。例えば、『管子』任法篇に「夫れ法を生ずる者は君なり。法を守る者は臣なり。法に法とる者は民なり。」⁽²⁾とある。

韓非子の考えもこれと同系列にあり、君主が「法」を定め、官吏は「法」を師とし、民は官吏を師とするという主張を行う。⁽³⁾ 韓非子は和氏篇で、「主は術を用い……官は法を行ふ」と言う。⁽⁴⁾ 先の彼の主張と合わせて考えれば、「術」とは君主と官吏との関係において君主が掌握すべきものであることが明らかである。彼は、当時の君主と官吏との関係は、旧来の宗族体制の下での血縁的紐帯を失った、利害の相対立する、言わば売買関係にも擬せられうるような関係であると理解していた。⁽⁵⁾

さらに彼は、当時の国政の現状を觀て、君主権の貫徹を妨げるものは、重人・当塗者・姦劫弑臣等の勢力の存在であることも十分認識していた。⁽⁶⁾ このような官吏を君主が駕馭する方法・手段が「術」である。⁽⁷⁾ 又、彼は定法篇に次のように言う。

「公孫鞅の奏を治むるや、……故に其の国は富んで、兵は強し。然り而して術の以て姦を知る無ければ、則ち其の富強を以て人臣に資するのみ⁽⁸⁾と。即ち、「法」は確かに国家に利益をもたらすことができる。しかし、その利益とは必ずしも君主に帰するものではなく、利害の対立する官吏を資するだけのこともある。従って、君主が「法」のもたらす利益を彼のものとする為には、群臣を馭する「術」を必要とする、と韓非子は考える。

このような「術」が申不害の思想を承けたものであることは、定法篇の記事から明白である。⁽⁹⁾ しかし、申不害が「術」を説いて「法」を説かないこと、官吏に職分を守らせる「術」を説くことに急である為⁽¹⁰⁾に官吏を利用する「術」を説かないことを、彼の理論の欠点であると韓非子は考えている。

〔二〕 韓非子の「術」理解は大きく次のような二つの内容をもっている。

一つは、定法篇に見える主張である。「術とは、任に因りて官を授け、名に循つて実を責め、殺生の柄を操りて、群臣の能を課すものなり。これ人主の執る所なり。」これは、「術」とは官吏の任免・考核の爲の方法・手段であるという理解である。他は、難三篇に見える主張である。「術とは、之を胸に蔵め、以て衆端を偶せて潜かに群臣を御するものなり。……術は見るを欲せず。」ここには、「術」とは君主が密かに用うべき方法・手段であるという理解が示されている。以上の理解からすれば、「術」とは官吏を操縦する爲の手續上のルールを含んだところの君主によって密用される手段であると言ふことができよう。

① 「術」に含まれている手續上のルールとは、具体的には、奸劫弑臣篇の「名実に循つて是非を定め、参験に因りて言辭を審らかにする」ということを基本内容とする。以下にそれを便宜上二つに分けて考察する。

一つは、「形名参同」のルールである。これは臣下の任免・考核の爲のルールである。即ち、官職の「名」と勤行の「形」との一致、あるいは臣下の言の「名」とその実行の「形」との一致が求められ、その行態の是非が決定される。その結果名実が一致すれば賞が与えられ、一致しなければ罰が加えられる。そこから、「術」とは「法」を執行する前段階の、従つて「法」適用の爲の手續的ルールであると解することが可能である。亦、このルールが空虚の言談を斥けたり、官吏に職分を守らせたりする機能を果すことになることは明白であらう。

第二のものは、「参験参伍」のルールである。これは眞実を究明する爲のルールである。即ち、天・地・物・人という自然的・社会的な事実と自己の認識とを照合させることにより当該認識の正確さを求めていこうとする方法である。それは、具体的には、臣下に彼の言論の実行を求めて、彼の言論の功用を検証する爲に君主が掌握すべき手段・方法である。

このルールの本来的意図は、君主に「一国の目と一国の耳」を持たせることにある。君主には、この手段を自分の手にすることによって、群臣の罪過を審らかにすることが可能となる。従つて、このルールは「法」を適用する際の捜査・手續上のルールと解することもできよう。

君主には、このルールを得て、臣下の失職と越権とを察知することが可能となる。さらに又、このルールは、臣下を相互監視の立場に立たせ、彼らの間に相互敵対の關係を持ち込むことによって、重臣・私門の権力の集中を防ぎ、又それらの権力を分断させる機能を持つことにもなる。そして、このことが、このルールと商鞅の「告座の制」との關係をうかがわせることにも注意を払うべきであろう。⁽²¹⁾

② 「術」は君主によって密用されるべしという考えは、申不害より出たものである。外儲説右本篇には、「申子曰く、上の明が見られるれば人は之に備う。其れ明を見わざざれば人は之に惑う。其の知が見られるれば人は之に飾る。……故に曰く、吾は従つて之を知る無し。惟だ無為して以て之を規う可しと。」⁽²²⁾という申不害の主張が記されている。この主張から、「術」を行使する君主が何か神秘的色彩を帯びてくることが理解できる。⁽²³⁾即ち、君主が「術」を密用することは、臣下の側からすれば、君主が「無為而無以為」⁽²⁴⁾存在として映る結果となり、そのことが、君主に神秘性を与えることになる。このような君主南面の術の主張が道家の主張を下敷きとするものであることは明白である。従つて、韓非子による「術」のこのような理解に道家の影響を見ることが可能である。

しかし、「術」の密用と言っても、そこには手続上のルールが存在している。例えば、内儲説上篇に見える「疑詔詭使」「挾知而問」「倒言反事」という「術」には「逆倒」を共通とする行為パターンが存在している。⁽²⁵⁾それは明確に意図的行為であり、「無為」というより「人為」に等しい。従つて、そこに「自律」的ルールではなく「他律」的ルールの存在を見ることも可能である。

これらの点が、韓非子の「術」理解に何かしら矛盾が含まれているように見える所以である。以下この点の解明を含めて、韓非子の「術」の特質の考察へと論を進めることとする。

二 韓非子の「術」の特質

以上、一では韓非子の「術」に関する主張を追い、彼の「術」理解を明らかにした。そこから彼の主張する「術」には大きくは次のような二つの特質の存在することが明らかになってくる。

その一つは、「術」が「法」適用の手続的ルールとしての性質を持つということであり、他は、「術」の概念構造に存する特質である。以下ではこの二点について順に考察をすすめていくこととする。

〔一〕 まず「術」の手続的ルールとしての性質についての考察から始めよう。

既に一で述べたように、「術」には「法」適用の為の手続的ルールであるという性質が存する。又「術」には事実認識の為の手続的ルールであるという性質もある。以下で韓非子の名実論を検討することによって、このような「術」の特質をより明確にすることができであろう。

「術」とルールとの論理的な結びつきを明確に指摘しているのは、クリールである。彼は中国には『モデル』から『法』への次のような論理的段階を備えた広義の法概念が存在すると考えている。



そこで、『術』とは『方法』がより精密かつ形式的になったものであり、『ルール』とはそのような『術』を実践に移す局面を規定するものであるとクリールは考えている。従って、この考えを前提するならば、『術』は、それが実践される際に、論理必然的に『ルール』を必要とし生み出すものであるということになる。

私は、韓非子の主張する「術」とは、クリールの所謂『方法』『術』『ルール』をその構成要素として含んだ概念であると主張したい。

又、クリールは、そのような『ルール』が実定化されたものが『規則』であり、後者が権威により定立され、しばしばサンクションによって強制されるものが『法』であると考える。ここでは手続法的『ルール』と実体法的『法』との密接な相互結合・連関が考えられている。

私は、韓非子の法思想において、手続法的「術」と実体法的「法」とは一応別ものとして認識されていたと主張したい。というのも、「術」とは、既に考察したように、賞罰を決定する為に、従って「法」を適用する為に、君・主のみが掌握すべき名実を正す為の手段であると理解されているからである。

名実を正すとは、其の実をして其の名に符合せしめることである。⁽²⁸⁾ 具体的には、君主が諸臣の官位や其の言を執えて、彼らの功績を考核することである。その際、彼らの功績の考核は、彼らが実際に彼らの官位や言辭という「名」に符合する「実」を行っているかどうかを基準として行なわれる。この手段を通じて君主は臣下を御することが可能となる。

君主による臣下の行態の認識、即ち事実認識の方法は、揚権篇で次のように説かれている。「一を用うる道は、名を以て首と為す。名正しければ物は定る。名倚なれば物は徒る。故に聖人は一を執りて以て静たり。名をして自ら命ぜしめ、事をして自ら定らしむ。⁽²⁹⁾」「聖人の道は智と巧とを去る。……喜を去り悪^{ニクン}を去り、心を虚うして以て道の舎と為す⁽³⁰⁾」と。

即ち、ここでは、認識から主観的要因(智・巧・喜・悪)を取り去り、事実をして語らしめることが説かれている。それは、換言すれば、君主は無為にして、臣下は必然的に名実の一致を果すことになる、ということである。従って、そこに、君主が彼の自発行為を去ること(即ち「術」の行使)により、社会に名実一致の事態が必然的に実現する、という構造の成立していることが明らかとなる。一方、このような事態を臣下の側から言えば、君主が「術」を用いること(「人為」の介入)により、自発的に名実を一致させようとする臣下の行為さえも客観的には他者によって強要された他律的な行為へと転換させられ、その結果として名実一致の事態の必然的実現が果たされる、という構造になる。

以上の考察から、「術」が手続的ルールとして機能する過程に、「自然的(自発的・偶然的)なるものの人為的(必然的)

なるものへの転換」という論理操作が導入されていることが明らかとなる。これこそが、韓非子の主張する「術」に存する注目すべき重要な特質なのである。

〔二〕 ここで言うところの、「術」の概念構造に存在している特質とは、具体的には、「密用（周密）⁽³¹⁾」という「術」の概念構成要素の中にひそむ特質である、と言いかえてもよい。即ち、「密用」という「術」の概念要素は、一方では道家思想の影響をうけて成立していると予想されるのに対し、他方ではこの「密用」には「人為」の優位と言えるような手続的ルールが含まれているという、一見矛盾する思想的影響の下にある。従って、そこに存する特質の解明がここでの考察の主たる目的である。

既に指摘したことであるが、難三篇には、「術は見わるるを欲せず」とあった。亦八経篇には、「明主はその務は周密にあり⁽³²⁾」との主張が存在する。君主がその「術」を深く胸中に蔵し、これを表に露すことがないならば、表面上は君主は「無為」におけるかの如く見える。従って、「韓非子」には君主が「無為」におけるべきことを主張することがあった。さらに、主道篇に、「明君 上に為す無ければ、群臣 下に竦懼す⁽³³⁾」とあり、揚権篇には、「事は四方に在り。要は中央に在り。聖人は要を執りて、四方来效す。虚にして之を待つ。彼自ら之を以^{モテ}う⁽³⁴⁾」とある。

このような「無為」の主張が、道家思想の影響の下にあることは言うまでもない。『老子』三十八章⁽³⁵⁾には、「上徳は無為にして以て為す無し」とある。『莊子』天道篇には、「夫れ帝王の道は、天地を以て宗と為し、道徳を以て主と為し、無為を以て常と為す。無為なれば、則ち天下を用いて余りあり。有為なれば、則ち天下に用いられて足らず。……上は必ず無為にして天下を用い、下は必ず有為にして天下に用いらる。此れ不易の道なり⁽³⁶⁾」とある。特に『莊子』のこの考えは韓非子の主張に非常に近い。

韓非子が、君主が「無為」にして、群臣・民衆を支配することが可能であると考える根拠は、君主には自分自身の行為に代えうるものが存在しているからである。それは、一つは「法術」⁽³⁷⁾であり、亦一つは「臣民」⁽³⁸⁾である。君主は「法術」の

存在により、あるいは一切の臣民を自分の耳目手足の代りに使役できるゆえに、自らの智能を用いる必要が無いのである。このような考えは、結局は「尊君卑臣」の觀念に帰着する。⁽³⁹⁾揚権篇には、「君は群臣に同じからず……君臣は道と同じくせず⁽⁴⁰⁾」とある。主道篇には、「功有れば、即ち君は其の賢を有し、過有れば、則ち臣其の罪に任ず。故に君子は名に窮せず。是の故に不賢にして賢者の師と為り、不智にして智者の正と為る。臣は其の勞を有し、君は其の成功を有す⁽⁴¹⁾」とある。

即ち、「術」を密かに用い、無為を装うことにより、君主は一切の利益を独占することが可能となる。君主に資益すること、これが「術」の根本的な性質であることがここに明確となる。

「術」は密かに用いなければならない。従って、それは外見上の「無為」を欲する。即ち「術」は、その使用主体の知と巧とを去ることを要求する。しかし、それは「術」の働かせ方に何らのルールも、即ち「術」の主体にとって他律的なルールが存在しないということではなかった。「術」それ自体の手続上のルールが存在することは、既に指摘した。

「術」に存するこの「無為」と「他律」とに架橋を果しているのは、正に「自ら然るものを人為的なものに転換する」という操作の存在である。この操作があつて初めて、君主における「無為」が、他者の「人為」(これは他者たる臣下の主観においては自律であっても、客観的には他律である)へと転換され、一方君主の「無為」が、君主自身の「人為」(他律的ルールに従う)へと密かに転換されることが理解できるようになる。

今や「術」の概念構造に存する特質が明らかに became したと私は考える。即ち、ここにも亦、先に予想した鍵觀念の存在をその特質として認めざるをえないであろう。こうして、韓非子の主張する「術」にも、「法」において存在していた「転換」という觀念の貫徹していることが明白となった以上、「術」についての考察は一応終えて、「勢」の考察へと移らなければならない。

三 ま と め

「術」は、明らかに君主のみに資益する為に君主のみが掌握する手段として存在する。「術」は君主が群臣を馭る手段である。又それは官吏に対する「法」適用の爲の、あるいは眞実発見の爲の手続的ルールでもある。さらにそれは「周密」を旨とする。一方、「法」は全ての人に対し客観的に存在する。群臣にとっても「法」は彼らの行為の功用を測る尺度である。しかし、「法」の適用の手続的ルールが以上のようなものであるなら、その適用はきわめて裁量権の広い恣意的なものとなりうる。このような「術」における機関の単一性・手続きの秘密性・裁量権の広範囲なることが、中国における刑事手続の糾問性との密接な連関をうかがわせる。

以上のことは、君主の群臣支配を益々容易にしていたであろう。韓非子は「法」の手続面の掌握が君主の支配権の確立にとって極めて重要であることを認識していたと考えられる。「法」の手続的ルールの明確化(実定化)が考えられなかったのは、社会それ自体の展開が未だしということもその一因であつたろうし、亦それを促す現実的要因が乏しかったということも一因であろう。

他方で、韓非子は、君主が内心において遵うべきルールの存在を認めている。従つて、「術」は君主にとつても一面では他律的な性質をもっているものである。このことは、「法術の士」と君主との関係を見てゆく上で重要な視点となる。⁽¹²⁾

〔未完〕

第二節 註

- (1) ここは太田方「糞黷」の理解に従う。
- (2) 「天生法者君也。守法者臣也。法於法者民也。」
- (3) 定法篇「法者……此臣之所師也。」五蠹篇「故明主之因……以吏為師。」
- (4) 「主用術則大臣不得擅斷、近習不敢克重。官行法則浮萌趨於耕農、而游士危於戰陳。」
- (5) 難一篇「臣尽死力以与君市、君垂爵祿以与臣市。君臣之際、非父子之親也、計數之所出也。」外儲說右下篇「主亮官爵、臣亮智力。」

- (6) 五蠹篇・姦劫弑臣篇等を見よ。
- (7) 定法篇「術者……操殺生之柄、課群臣之能者也。」
- (8) 「公孫鞅之治秦也、……故其国富而兵強。然而無術以知姦、則以其富強也資人臣而已矣。」
- (9) 「今申不害言術、……」
- (10) 定法篇「申不害不擅其法、不一其憲令則姦多。」「申子未尽於術也。申子言治不論官、雖知弗^レ。治不論官、謂之守職也可、知而弗言、是不謂遇也。」
- (11) 「術者、因任而授官、循名而責實、操殺生之柄、課群臣之能者也、此人主之所執也。」
- (12) 「術者、藏之於胸中、以偶衆端而潛御群臣者也。……而術不欲見。」
- (13) 「循名責實而定是非、因參驗而審言辭。」
- (14) 板野長八「中国古代における人間觀の展開」岩波書店 二九一頁。西田太一郎「中国刑法史研究」二三五頁
- (15) 揚權篇を見よ。
- (16) 主道篇「故群臣陳其言、君以其言授其事、事以責其功。功当其事、事当其言則賞。功不当其事、事不当其言則誅。」
- (17) 定法篇・五蠹篇等を参照せよ。
- (18) 揚權篇・備内篇・八経篇等を見よ。
- (19) 任繼愈主編「中国哲学史」第一冊 人民出版社 二四六頁。方克立「中国哲学史上的知行觀」人民出版社 八一頁
- (20) 定法篇「人主以一国目視、故視莫明焉。以一国耳聽、故聽莫聰焉。」姦劫弑臣篇「明主者使天下不得不為己視、天下不得不為己聽。」
- (21) 例えば姦劫弑臣篇等を見よ。
- (22) 「申子曰。上明見、人備之。其不明見、人惑之。其知見、人節之。……故曰。吾無從知之、惟無為可以規之。」
- (23) 杜国庠「先秦諸子思想概要」同文集 人民出版社 所収 五三頁

- (24) 「老子」第三十八章 解老篇では「無為而無不為也」となっている。
- (25) 「郭沫若氏は、韓非子特有のこのような逆説的論理を「詭」でもって示している。「中国古代の思想家たち 下」岩波書店 二二三頁 前出 任継愈主編書 二四四頁以下、前出 方克立著書 七六頁以下 を参照せよ。
- (26) 前出 任継愈主編書 二四四頁以下、前出 方克立著書 七六頁以下 を参照せよ。
- (27) Creel, op. cit., p. 148
- (28) 定法篇「因任而授官、循名而責実。」六反篇「任其身而責其功」 顯学篇「試之官職、課其功伐」
- (29) 「用一之道、以名為首。名正物定。名倚物乱。故聖人執一以静。使名自命、令事自定。」
- (30) 「聖人之道、去智与巧。……(中略)……故去喜去惡、虚心以為道舍。」
- (31) (32) 八経篇「明主、其務在周密。……故明主之言行隔塞而不通、周密而不見。」
- (33) 「明君無為於上、群臣踈懼乎下。」
- (34) 「事在四方、要在中央。聖人執要、四方来效。虚而待之、彼自以之。」
- (35) ここは解老篇に依つてこの章を引くが、内容的には第三十七章の「道常无為而无不為。侯王若能守、万物将自化。」を引くのがより適切であろう。
- (36) 「夫帝王之德、以天地為宗、以道德為主、以無為為常。無為也、則用天下而有余。有為也、則為天下用而不足。……上必無為而用天下、下必有為為天下用。此不易之道也。」
- (37) 例えば有度篇に「故明主使法執人、不自挙。使法量功、不自度也。」とあるのが例となろう。小論(一) 五三頁以下 を見よ。
- (38) 例えば、八経篇に「上君尽人之智」とある。
- (39) 余英時「反智論与中国政治伝統」 「歴史与思想」 聯経出版 所収 二二八頁
- (40) 「道不同於万物、……君不同於群臣。……君臣不同道。」
- (41) 「有功則君有其賢、有過則臣任其罪。故君不窮於名。是故不賢而為賢者師、不智而為智者正。臣有其勞、君有其成功。」
- (42) 余英時「古代知識階層的興起与發展」 「中国知識階層史論(古代篇)」 聯経出版 所収 五七頁以下 が君主と士の関係の

考察の際に参考となる。

(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。