

韓非子の法思想(一)

石 川 英 昭

本稿は、韓非子の法思想を内在的に考察し、これを通してそれに与えられた法実証主義(制定法実証主義)的理解の再検討を行なわんとするものである。勿論これは、そのような韓非子の法思想の理解を全く誤ったものとしてしまうのではなく、それには何ほどの留保がつけられねばならないことを主張するのであって、従ってその付さるべき留保が何であるかを明らかにしようとするものである。

本稿のそのような考察が、ひいては近代的法治主義の一の基底を成している「実定法の支配」という観念を検討する際、他山の石となり得るならば、それは筆者にとって望外の帰結としなければならぬ。

註(1) 田中耕太郎「法家の法実証主義」

(2) Benjamin Schwartz, "On Attitudes toward Law in China," in J. A. Cohen, *The Criminal Process in the People's Republic of China 1949-1963 An Introduction*, Pp. 62-70

付記 本稿は実質的に旧拙稿『韓非子の法思想』序説「集刊東洋学」第三十九号(以下旧拙稿と言う)の続篇に当たる。従って、本稿の体裁は旧拙稿の「凡例」を踏襲する。尚、新たに依田利用著「韓非子校注」(一九八〇年汲古書院)の参照が可能となった。亦、本稿第一章は旧拙稿にも妥当する。

第一章 序論

——『韓非子』の文献学的検討——

第二章 韓非子の法思想

第一節 「法」

一 韓非子の「法」理解

〔一〕五蠹・顯学等篇を中心に

〔二〕定法篇等を中心に

二 韓非子の「法」の特質

〔一〕度量衡的性質について

〔二〕矯正器的性質について

三 ま と め

—以上本号—

第二節 「術」

第三節 「勢」

小 結

第三章 韓非子法思想の再検討

第一章 序 論

本稿は「韓非子の法思想」を考察の対象とするものである。ところで、ここでのこの対象とは、韓非という一個の思想家の法思想であるのか、或いは『韓非子』という書にみられる法思想であるのか、ということについて、まず一言してお

かなければならないであろう。

周知のように、『韓非子』という書は、その全てが韓非の手により成ったものではない。その中のいずれの篇が韓非自身の手になるものであり、いずれの篇がそうではないかについては、既に容肇祖氏およびその批判者である木村英一氏による詳細な研究が存在する。^① 本稿は、この問題では、それ等先学の研究の成果を踏えて、以下のような立場に立つものである。

結論的に言うなら、本稿は決して韓非自身の思想のみを、従って狭く彼の自著部分と考えられた諸篇のみを考察の対象とするものではない。とは言え、それは又『韓非子』の全篇をその対象とするものでもない。即ち、初見秦・存韓・難言及び飭令等の四篇は、考察の対象から除くことにする。ここでは、まず大方韓非の自著と考えられる五蠹・顯学及び孤憤・説難・和氏・姦劫弑臣等の諸篇を韓非子の思想の基層を形成するものとして取り扱う。すでに筆者は、主にこれらの諸篇に依って、韓非子の法思想の基層を探り、そこから「法」が治政の手段として「礼」(仁義・「私」)に対して主張されていることを明らかにした。^② それら諸篇の内容から構成された思想体系を前提として、さらに難の四篇・難勢・問辯・問田・定法等の諸篇、又内外儲説・説林等の諸篇をも合せて考察の対象にとりこむことにする。これ等諸篇の分析により、韓非子が商鞅の法思想・申不害の術思想・慎到的勢思想を承けて、彼の法思想をいかに展開し構築しているかを明らかにすることができるのである。^③

以上の諸篇の位置づけは、先学の考証に照らしても、ほぼ異論のないところであると考えられる。しかし、加えて本稿は、次のような観点をもとり入れることを明らかにしておきたい。即ち、ここでの問題は、**主道・揚権・解老・喻老**等の道家思想との交渉が考えられる諸篇の取扱いをめぐる問題である。

『史記』列伝には、韓非は「刑名技術の学を喜みて、帰は黄老に本づく」とある。^④ 『史記』が黄老思想の盛行した漢代の書であることを十分に顧慮したとしても、この後段の主張は無視しえない意味を持つのではないかと筆者は考える。例

えば、武内義雄氏は『韓非子』五十五篇中、初見秦・存韓の二篇を除く五十三篇のうち、大体篇以上の二十七篇は道術を唱えて道家思想の影響が多く、従って稷下の法家慎到の影響が多く、後の二十六篇は法術を力説し、申商学を折中したものであると言われた。⁽⁶⁾そこで氏は、韓非の特徴はこの後の部分にあると言われるが、しかし又別のところで、思想家的な法家は従来の法家説を道家思想で基礎つけたもので、その代表者は申子・慎到・韓非の三人であつたろうとも言われる。⁽⁷⁾又、郭沫若氏は喻老篇は韓非の書から除外しえないものであるとされる。⁽⁸⁾

このように、韓非に対する道家思想の影響をみる考えは従来から存在する。さらに、東方斉の思想的風土の上に存在した「道」と「法」との密接な連関を説く道法思想⁽⁹⁾が韓非に与えている影響も視野に入れなければならない。このような道法思想が既に戦国末期に、従って韓非の時代には、確かに存在したことは、一九七三年長沙馬王堆漢墓より出土した古佚書によって明白である。⁽¹⁰⁾

ここで、黄老・道法思想を広く道家思想に含めるなら、『史記』の先の記載は、それが漢代における『韓非子』の読み方というよりは、韓非自身の思想がそもそも道家思想を基礎としていたことの根拠として考えられてもよからう。

従って、本稿では、韓非子の法思想に対する道家思想の影響をより重視する立場、即ちその思想を韓非子の法思想の基礎、もしくは主旋律として取扱う立場に立って、考察がすすめられる。

註(1) 容肇祖「韓非子考証」、木村英二「法家思想の研究」、さらに、金谷治「中国古代の思想家たち」「諸子百家」世界の名著10所収、小野沢精一「法家思想」「中国思想Ⅲ」講座東洋思想4所収、等を参照。

(2) 旧拙稿

(3) 愛臣・有度・二柄・八姦・亡微・三守・備内・南面・飾邪・說疑・詭使・六反・八説・八経等の諸篇もこれに準ずる。

(4) 解老篇について、郭沫若氏は儒家思想と非常に近いとされる。同氏「中国古代の思想家たち」二一九頁。ここでは一応小野沢氏に従う。同氏前掲論文一八三頁

(5) 「史記」韓非伝「喜刑名法術之學而其歸本於黃老」

(6) 同氏「中国思想史」一〇八頁

(7) 「諸子概説」武内義雄全集第七卷諸子篇二所収九八頁

(8) 同氏前掲書二一九頁

(9) 金谷治「管子の研究」自一九七六年度中国哲学講義於東北大学、さらに慎到と黃老思想との関連について、裘錫圭・馬王堆

《老子》▽甲乙本卷前後佚書与“道法家”——「中国哲学」第二輯所収

(10) 馬王堆漢墓帛書「經法」

第二章 韓非子の法思想

本章では、矛盾した論点をもつ韓非子の法思想の各々一面を闡明している従来の諸研究の成果を筆者の観点に従って整理し、それに筆者自身の見解を加え、次章でその再検討を行う為の出発点、或いはその方向を明らかにしたい。

韓非子の法思想は、先に述べたように一方で道家思想の影響をうけている。と同時に、他方では彼の師である荀況の強い影響も窺わせる。しかし、彼の法思想が先秦法家思想の集大成とみなされるのは、商鞅の強国利民の手段としての法の思想、申不害の君権を強ならしめ、群臣を統御する手段としての術の思想、さらに慎到の説く個人的素質に左右されない地位・身分のもつ客観的(自然的)な力を重視するところの勢の思想、以上の三者の思想を有機的に連関させた法思想体系を作り出しているからである。以下、「法」「術」「勢」について、韓非子の理論を順次考察していくこととする。

第一節 「法」

一 韓非子の「法」理解

〔一〕 まず韓非子の「法」についての基本的な考えを五蠹・顯学等の篇によって明らかにしたい。²⁾

そこでの主張の主な要点は次の三点であると考えられる。即ち、①「法」は仁義・弁智に代替すべきものとして、従って社会規範のレベルで言うなら「礼」に代替すべきものとして、又政治のレベルで言うなら「私」に対する「公」として説かれていること。②「法」は賞罰の基準であること。即ち、人の行態の結果に対する社会的毀誉褒貶の量定権を君主に集中させ、君主により課されるサンクション（賞罰）を量る為の基準の役割を果すべきものと考えられていること。③そのような「法」は一定でなければならぬとされていること。以上の三点である。

「世異なれば、事異なる。……事異なれば、則ち備変ず。上古は道徳を競い、中世は智謀を逐い、当今は氣力を争う。……故に今に当りては」それ仁義・弁智は国を持する所以にあらざるなり。」（括弧内は筆者による補足）

「今不才の子あり。父母これを怒れども為に改めず。郷人これを譙むれども為に動かず。師長これを教うれども変をなすあたわず。それ父母の愛・郷人の行・師長の智を以て三美加うるも終に動かず。其れ脛毛も改めず。州部の吏、官兵を操り、公法を推し而して姦人を求索す。然る後に恐懼し、その節を變じ、その行を易うるなり。」

「明王はその法を峭にしてその刑を嚴にするなり。布帛尋常なるも、庸人積てず。鑠金百鎰なるも盜拓擻らず。……是を以て、賞は厚くして信にし、民をしてこれを利せしむるに如くはなく、罰は重くして必し、民をしてこれを畏れしむるに如くはなく、法は一にして固にし、民をしてこれを知らしむるに如くはなし。」

「明王の道は法を一にして智を求めず。」

「明主の国は、書簡の文なく、法を以て教となし、先王の語なく、吏を以て師と為す。」

（以上五蠹篇）

「その法禁を明かにし、その賞罰を必す。」

（五蠹篇、顯学篇に同旨の文あり。）

「夫れ聖人の国を治むるは、……徳を務めずして法を務む。」

（顯学篇）

以上のような韓非子の主張が、①「礼治」に対する「法治」の主張であり、②「法」が賞罰量定の基準であり、③「法」

は民の行いやすく分りやすいように一定でなければならぬ、という主張であることは、明らかである。ただそれらは、単に並列・列挙的な主張ではなく、一つの共通の考えから発しているものであることに注意しなければならない。それらの主張に共通する考えとは、人間の行態の基準は、「法」一元でなければならぬとする考えである。

このような「法」一元の主張は、「法」に服する側からみれば、彼らの法生活の分裂が避けられるという意義をもつ。即ち、人間行態の量定基準の一元化は、彼らの側からすれば、自己の行態を規制する規範が一元化されることに他ならぬいからである。他方、「法」を作り出す側（ここでは君主）からすれば、「法」の一元化によって被治者の思想統制を行うことが可能になることが、「法」一元の主張される根本的理由である。

韓非子が主張するように、当時は「父母の愛」「郷人の行」「師長の智」等も人々の行態の評価の基準となりえた。従って、「法」を破る行為も、あるいは親に孝なる行為として、あるいは義侠の行為として、社会的には高い評価をかちえた。又多くの思想家の理論も、人々の行態の正当化の為の様々な根拠を提供しえた。このような事態が君主にとり極めて不都合であることは自明である。かかる事態を回避する為に、「法」一元が徹底して求められたのである。

即ち、人間行態の基準の多元的状况を解消することを根本的理由として、「父母の愛」「郷人の行」「師長の智」の三美、即ち仁義・智、或いは「礼」が批判されたのであり、「法」一元化が要求されたのであり、「法」を被治者に知らせることが肝要とされたのである。従って、被治者の側における法生活分裂の解消は、その反射的效果にすぎない。

〔二〕 五蠹・顯学等の篇にみられる「変法易俗」論や嚴罰主義に対する商鞅の影響は明白である。又そこでは、時代の変化に伴う社会の指導原理の変化は、必然的に社会の規範構造の変化を伴う。その際、「力」をその指導原理とする時代の規範の存在形式は「法」でしかありえないと主張されている。ここから推測される韓非子の「法」理解からすれば、「法」と共に君主の権力である「威嚴之勢」が説かれることも首肯できるのである。このような「法」をめぐる韓非子の主張からすんで、定法篇等の諸篇をみると、「法」の性質がより明確になってくる。

「人主の大物は、法にあらざれば、則ち術なり。法なる者は、これを凶籍に編著し、これを官府に設けて、これを百姓に布くものなり。術なる者は、これを胸中に蔵み、以て衆端を偶あはせ、潜かに群臣を御する者なり。故に法は頭らかなるに如くはなく、而して術は見わるるを欲せず。是を以て明主の法を言え、則ち境内の卑賤も聞知せざることなきなり。……術を用うれば、則ち親愛近習もこれを聞くを得るものなきなり。」
 (難三篇¹⁷)

「今申不害は術を言い、而して公孫鞅は法を為す。術なる者は、任に因りて官を授け、名に循がいて実を責め、殺生の柄を操りて、群臣の能を課す者なり。これ人主の執る所なり。法なる者は憲令官府に著われ、賞罰民心に必す。賞は法を慎しむに存し、しかして罰は令を茲すに加うる者なり。これ臣の師とする所なり。君に術なければ、則ち上に弊れ、臣に法なければ、則ち下に乱る。これ一もなかるべからず。みな帝王の具なり。」
 (定法篇¹⁸)

ここでは「法」が「術」と合せて説かれているのが特色である。今、君主が胸中に潜めて独占し、それによって臣下を馭する手段であるとされる「術」については後の節に譲り、ひき続き韓非子の「法」理解に焦点を絞って考察をすすめる。

ここで、「法」の性質について二つのことが明らかとなる。①は、「法」とは被治者への公開をその形式的要件とした制定法であること。②は、「法」とは官吏が師とすべきもの、別言すれば「官に勤節す」(定法篇)べきもの、即ち官吏が遵守すべき規定であること。以上の二点である。即ち、「法」の名宛人は、第一次的には被治者たる民・百姓であるが、第二次的には官吏であることがわかる。支配のレベルで言えば、君主・官吏―民、君主―官吏の二重構造となる。

韓非子は、このような「法」について、さらに③それが一定されるべきことを説く。

「申不害は韓の昭侯の佐なり。韓は晉の別国なり。晉の故法未だ息ずして、韓の新法又生ず。先君の令未だ取められずして、後君の令又下る。申不害はその法を擅にせず、その憲令を一にせざれば則ち姦多し。故に利故法前令にあれば則ちこれに道り、利新法後令にあれば則ちこれに道る。利故新相反し、前後相悖るにあれば、則ち申不害十たび昭侯をし

て術を用いしむといえども、姦臣なおその辞を講るところあり。故に万乗の勁韓に託し十七年にして霸王に至らざる者は、術を上用うといえども、法官に勤、飾せざるの患なり。」
(定法篇¹⁹)

「工人しほば業を變うれば、即ち其の功を失う。……凡そ法令更れば、則ち利害易る。利害易れば、則ち民の務變ず。務これを変ずるを業を變ずという。……大國を治めてしほば法を變ずれば、則ち民これに苦しむ。是を以て有道の君は静を貴びて、法を變ずるを重る。」
(解老篇²⁰)

これによって、「法」を一定にすべき理由が明白になる。その理由には次の二つがあり、それは「法」の名宛人が第一次的には民・百姓であり、二次的には官吏であることと密接に関係する。

① 「法」の名宛人が民であるということは、言いかえれば、「法」が民の行態を規制するということである。それは又、民は「法」を知ることによって、彼らの行態の結果を予め知ることができるといふことである。「法」は、民に彼らの行態の結果を予め示すことによって、彼らの行態を誘導する機能を果しているのである。その際、「法」がしほば變更されるなら、民の行態はその依るところを知らず、従って彼らの社会生活は混乱に陥入ってしまうことになる。そこで「法」はできる限り一定であることが望まれるのである。

② 韓非子は、利に就き害を避けるという人の性向を利用して、ある範囲内では各人の「利」を認め満足させ、結果として、それが同時に君主の「利」の為ともならざるを得なくするよう民の行態を誘導する方法について説いている。⁽²¹⁾この点後は論ずるとして、そのような考えの底には民の社会生活に対する配慮の存在を窺うことができるかもしれない。しかし、これにつき、郭沫若氏の次のような指摘にも耳をかさねばならない。

「すべては功利を前提としているが、その上それは人主本位の功利である。だからただ人主に有利でさえあればよいのであり、どんな悪い事でもしてよいし、どんな悪い人でも用いてよい。つまり『有道の主は清潔の吏を求めずして必知の術を務む』(八説篇)や『駁行ありといえども、必ずその利を得』(外儲説左下篇)である。

實際韓非が必要とした人には三種類あるだけである。一つは牛馬であり、一つは豺狼であり、もう一つは獵犬である。牛馬は耕し、豺狼は戦場で戦い、獵犬は姦を告発する、というだけでよい。愚民政策は絶対に必要なのである。」⁽²⁸⁾ (傍点筆者)

即ち、韓非子には君主以外人間は不要である。君主以外には彼が必要に応じて強制力を以て使役することのできる動物たる人が存在すれば十分であるという主張である。韓非子が愚民支配だけを問題にするのなら、君主にとり、「法」の万人に対する公開は抑々不要であり、又その「法」も時に応じて自由に変更できるものである方がより望ましいであろう。故に、「法」を公開し、しかも一定にしなければならないのには、もう一つの、即ち「法」が、二次的には、官吏を名宛人としていうことに発した、より根本的理由が考えられてこなければならぬ。

君主は「法」により統治を行う。しかし、「法」実現は彼一人ではなしえず、彼の手足としての官吏を必要とする。ところが、宗法的秩序の残滓が依然存在し、君主権の確立も未だしの時代状況下では、韓非子が五蠹・孤憤・姦劫弑臣等の諸篇で徹底して批判するところの近御者・重臣等、即ち高級官吏や私門勢力が、かえって「法」実現の最大の障害として存在した。即ち、彼らは君主権を借りて、あるいは自己の勢力を以て、君主の利に反する「法」の専断的運用を行ったのである。

加えて、元來「法」が個々具体的事案に対する方策として定められるものであったという事情から、「法」の内容に体系性を欠き、又「法」相互間の矛盾も生じてきた。このような状況が、「法」実現に対する先の勢力の干渉を、さらに容易にしていたのである。

ここに、「法」を公開し、一定にしなければならない根本的理由が存在する。

「法」を公開し、一定にして、禄賞・刑罰・爵服・授官の唯一の基準を万人に明らかにする。その結果、君主と被治者との間に、「法」を運用する為に、必要的に存在する官吏による「法」の恣意的運用や、あるいは官吏の「法」運用に対す

る様々な勢力による干渉を排斥することが可能になる。即ち、官吏は「令に循つて事に従い、法を案じて官を治むる」(孤憤篇) ことが可能になる。

即ち、「法」の公開、一定化には、官吏による「法」の運用に対する、官吏相互の、あるいは下からの監視機能を働かせる可能性を生ぜしめ、ひいては官吏を「法」運用の為の自動機械たらしめることが、期待されているのである。結局、「法」の公開の目的は、「法」を作り出すことではなく、「法」を明らかにすることに存するのであり、その為に「法」の一定化も要求せられたのである。

二 韓非子の「法」の特質

以上、韓非子の「法」についての主張を追い、彼の「法」理解を明らかにしてきた。そこから韓非子の説く「法」の次のような特質が明らかになる。

一つは、「法」の度量衡的性質であり、他は「法」の隠括・矯正器的性質である。前者は、主として「法」の行為評価的・測定的機能を指し、後者は主として「法」の水路的・行為規制的功能を指していると言ふこともできよう。以下、この二点について順に考察をすすめていく。

〔一〕 「法」の度量衡的性質、あるいは行為評価的・測定的機能についてまず考察を行う。

行為規範の度量衡的性質については、既に荀子が「繩は直の至、衡は平の至、規矩は方円の至にして、礼は人道の極なり」(礼論)と言つて、「礼」を度量衡との類比で以て説いた。

韓非子でも、「法」はそのような度量衡との類比で説かれることが多い。例えば「明主は法をして功を量り、自ら度らず」(有度篇)といった主張をみれば明白である。

即ち、韓非子では、「法」は人間行態に依じて課さるべき賞罰を量定する為の度量衡として観念されている。

人間行態の評価の基準は「功用」である。「それ言行は功用を以て、これが的藪となす者なり。……常〔の儀的〕有れば、

即ち羿・逢蒙も五寸の的を以て巧となし、常〔の儀的〕無ければ、則ち妄発の秋毫に中るを以て拙となす。今言を聴き行を觀るに、功用を以てこれが的彀となさずんば、言至察といえども、行至堅といえども、則ち妄発の説なり。」〔括弧は筆者による補足〕

〔問弁篇〕²⁸

即ち、人の言行の目的とすべきは功用であらねばならない。例えば、弓を射るにも的があればこそ羿や逢蒙の弓の巧みさが明らかになるのであり、的がなければ、妄りに矢を放つて、たといそのうちに秋毫に当たるものがあつたとしても、それを以て弓が巧みであるとは言えない。人の言行も同じで、その功用が無視されてなされるなら、いかに人の察しをしたいことが言われ、人の行いがたいことが為されたとしても、的なくして妄りに放たれた矢と同じで何の意味もない。という主張である。

ここで人の言行の功用とは、前出郭氏の説くように、勿論君主にとってのそれであることは言うまでもないが、この功用に依じて課される賞罰の量定基準として「法」が考えられている。

「人臣たる者、其の言を陳ぶ。君その言を以てこれに事を授け、その事を以てその功を責む。功その事に当り、事その言に当れば、則ち賞し、功その事に当らず、事その言に当らずんば、則ち罰す。」²⁹

〔二柄篇〕

「明主の国、令とは言の最も貴き者なり。法とは事の最も適う者なり。言は二貴なく、法は兩適せず。故に言行の法令に軌せざる者は必ず禁ず。もしそれ法令なくして、而して以て詐に接し変に應じ、制を生じ事に揣るべき者は、上必ずその事を采つてその実を責む。言当れば、則ち大利あり。当らずんば、則ち重罪あり。」³⁰

〔問弁篇〕

則ち、言行の功用を評価し、賞罰を課す。その賞罰の基準が「法令」であり、ここで「令」とは君主の令であり、「法」とは「公」に適うものである。³¹

このように「法」は人間行態の功用を評価し、それに依じて課さるべき賞罰の量定の基準として觀念されているが、その根底には、「法」とは君主にとつての治世の道具であるという觀念が存在する。道具とはある目的の為に、その持ち主

によって自由に利用される器具であるが、ここで「法」が文字どおりそのような道具であることは、いかに強調してもしすぎることはない。

このように「法」が君主のもつ道具であることから、さらに次のことが考えられなければならない。①は「法」と君主とをめぐる問題であり、②は「法」の客観性をめぐる問題である。

① 「法」の名宛人は第一次的には民・百姓であった。しかし、「法」はその適用・執行に際して官吏を必要とする。

「法」が官吏によって運用されることから一転、「法」は官吏の行態を拘束することになり、官吏の執務基準となる。ここでは、「法」の名宛人は官吏ということになる。これを「法」の本質的性質と考えるとすれば、前述の如く、「法」を民・百姓に対して公開することは不必要となる。即ち、「法」は、それを官吏が知り遵守すれば、その目的が実現されることになる。「法」は官吏の師であり(定法篇³³)、吏は民の師である(五蠹篇)。これが中国で旧来「法」の名宛人は第一次的に官吏であると観念されてきた根拠である。この点につき、滋賀秀三氏による次のような適切な指摘がある。

「換言すれば、法とは、君主これを定め、官僚これを守り、人民はその反射的效果を享受するにすぎないものであった。『夫れ敢えて法を議せざる者は衆庶なり。死を以て〔法を〕守る者は有司なり。時に困って法を變ずる者は賢王なり』(呂氏春秋・察今)という、明らかに法家の思想に由来する一語のうちに、以後二千年にわたる中国の法のあり方が一少くともその基本的な一面がトせられていたとすることができる。」(傍丸及び括弧の補足は全て論者による。)³⁴

この通説的な「法」理解を視野に入れ、さらに韓非子の「法」理論を考察し、その再検討を行う為には、次のような焦点もしくは方向が考えられる。一つは「法術の土」をめぐって生ずる問題であり、他は一たん成立した「法」をめぐる問題である。勿論この二つの問題は、各々別個の問題ではなく、相互に密接に絡みあっている。即ち、この二つの問題は、韓非子の法思想は「法」至上主義であるのか、それとも君主至上主義であるのか、という問題に帰着するのである。³⁵

(ア) 韓非子は和氏篇で「法術の土」について次のように説いている。

「昔者呉起楚の悼王に教うるに楚国の俗を以てす。曰く大臣太だ重く、封君太だ衆し。……封君の子孫三世にして爵祿を収め、百吏の禄秩を絶滅し、不急の枝官を損し、以て選練の士を奉ぜしむるに如かず。悼王これを行行。期年にして薨ず。呉起楚に枝解せらる。商君秦の孝公に教え、以て什伍を連ね、告坐の過を設け、詩書を燔いて、法令を明かし、私門の請を塞いで公家の勞を逐め、游宦の民を禁して耕戦の士を顕わす。孝公これを行行、主以て尊安、国以て富強なり。八年にして薨ず。商君秦に車裂せらる。楚呉起を用いずして削乱す。秦商君の法を行って富強。二子の言や己に當り。然り而して呉起を枝解し商君を車裂する者は何ぞや。大臣法に苦しんで、而して民治を悪めばなり。今の世に當りて、大臣重を貪り、細民乱に安んずること秦楚の俗より甚し。而して人主悼王孝公の聴なし。則ち法術の士安んぞ能く二子の危を蒙して、己の法術を明さんや。」

(和氏篇)⁽³⁶⁾

即ち、「法術は群臣士民の禍とする所」(和氏篇)であり、「法術の士」とはそのような「法術」を明らかにする者である。呉起・商鞅の例で明らかのように、「法術の士」も、彼を支持する君主を失えば、死に至らしめられることになる。即ちここでは、「法術の士」も又君主に従属した、彼の道具でしかない一面が明らかにされている。

この「法術の士」について、板野長八氏は次のように説く。「法術の士は、法術を行うべく君主に進言し、又君主の身代りになって法術を行うのである。では法術の士は君主たるの、実をもつことになるであらう。にも拘らず、法術の士は君主に依存し、君主の意のままにならなければならなかった。即ち、君主の奴隸に過ぎなかったのである。それは法術の士に君主となるべき勢がなかつたからである。」⁽³⁷⁾長与善郎氏は説難篇を読み、法術の士は、「聴き手(即ち君主・筆者注)よりも智慧或ひは奸智に於て、役者が一枚上は手であるべきことを絶対に前提とする」と言われている。⁽³⁸⁾韓非子は、「人主に悼王孝公の聴無ければ、則ち法術の士安んぞ能く二子の危を蒙して、己の法術を明さんや。此れ世乱れて霸王無き所以なり」と和氏篇を結んでいる。

「法術の士」は、いわゆる群臣とは異なり、群臣に対立する存在である。又彼は「法術」⁽³⁹⁾の専門家である。そのような

君主たるの実をもち、或いは君主より智に於て上は手である「法術の士」が、二子の危なき時に明らかにすべき「法術」とは何であるのか。「法術の士」にとり、逆に、君主とは君主の勢なき彼が彼の目的を実現する為の道具ではないのか。彼の目的とは何か。それが「法術」の実現であるとすれば、「法」は形式としては君主の命令であっても、その実質内容は君主の恣意とは異なるのではないのか。ここに「法」とは何かを再検討する際の一つの方向があると思われる。

(4) さらに「法」と君主とをめぐって、既に制定された「法」は君主を拘束するかどうかという問題がある。

「それ常法を捨て私意に従はば、則ち臣下智能に飾る。臣下智能に飾れば、則ち法禁立たず。是れ妄意の道行われ、治国の道廢るなり。」
(飾邪篇⁴⁰)

「規を釈てて巧に任じ、法を釈てて智に任ずるは、惑乱の道なり。」
(同右⁴¹)

この説は、群臣の智と巧とを、即ち「法」についての群臣の様々な議論を否定するもので、「法」の一元化を主張するものである。これは次にあげるような揚権篇の主張をその根底としている。

「聖人は一を執つて以て静。名をして自ら命ぜしめ、事をして自ら定らしむ。……聖人の道は智と巧とを去る。……道雙無し。故に一と曰う。是れ故に明君は独を貴ぶ。道の容君臣道を同じうせず。……故に度量の立つは主の宝なり。……必ず身自ら其の度量を執る。」
(揚権篇⁴²)

ここでの、「法」の一元化の主張は、君主による「法」の支配の主張ではあっても、決して「法」が君主をも拘束することの主張ではない。

これに対し、次の用人・有度等篇の中材君主論は、この反智論的「法」一元化論と、思想基盤を同じくするとは言えても、その主張内容を異にしている。

そこで韓非子の言うところの君主とは、所謂「中主」即ち中材凡庸の君主である。「法」とはそのような君主をして治政を実現させる道具である。

「法術を積^すてて心治せば、堯も一国を正すあたわず。規矩を去^つて妄に意度せば、奚仲も一輪を成すあたわず。尺寸を廢して短長を差^べば、王爾も半中するあたわず。中主をして法術を守り、拙匠をして規矩尺寸を守らしめば、則ち万失はざらん。人に君たる者は、能く賢所の能くせざる所を去^り、中拙の万失はざる所を守らば、則ち人力尽きて功名立たん。明主は為すべき賞を立て、避くべき罰を設く。」
(用人篇)⁴³

「それ人主たりて身ら百官を察すれば、則ち日足らず力給せず。かつ上目を用うれば、則ち下觀を飾り、上耳を用うれば則ち下声を飾り、上慮を用うれば、則ち下辞を繁くす。先王は三者を以て足らざるとなす。故に己の能を捨て、法教に因り、賞罰を審らかにす。」
(有度篇)⁴⁴

「故に明主は法をして人を扱^ばしめ、自ら^ら挙^げざるなり。法をして功を量らしめ、自ら^ら度^らざるなり。」(同右)⁴⁵
以上の主張は、確かに君主が「法」に拘束されることを説くものと考えられる。⁴⁶ 即ち、君主は自らの智能によらず、

「法」によって彼の行態を規制すべきことが説かれているのだから。このような主張は、先のような反智論的主張と、共通する思想基盤(道家思想)に立つものではあつても、しかしそれとは、嚴密には、区別されなければならないものと考ええる。即ち、既に論じた(7)「法術の士」を群臣から区別する主張と絡^つて、それを「法」至上論と考^えうる、即ち、「法」に拘束される君主の存在を可能にする余地が残されている。

「法」のこのような理解は、韓非子の法思想を再検討する際の、主たるテーマとなるであろう。

② 「法」の度量衡的性質について、田中耕太郎氏の次のような主張がある。

「法家の思想に於て法の度量衡性が主張されるのは、要するに恣意を排斥し、客観的基準である法に依る支配を確立することが、政治の方法として一層合理的と考えられるからである。」⁴⁸ さらに、この「恣意」が被治者の恣意であることは言うをまたず、「法家に於ては支配者たる君主が恣意より解放せられ、法を制定し且つ之れに則^つて政治することが、政治の最も合理的な方法であることが力説せられているのである。」⁴⁹ 結局、「法家の立場に於て法は社会生活の規整の為めの

客観的標準である。其れは度量衡であり、此の故に一種の社会的技術である。其れは善や正義の実現を目的とするものでなく、法的安定性の実現の手段である。⁽⁵⁰⁾ (以上傍点筆者) と言われる。

「法」の度量衡的性質から、「法」の形式的客観性が主張されるのは、一見当然である。確かに、度量衡はそれを用いる人(「法」でいうなら、それを適用執行する官吏であることは勿論、その第一次的名宛人であるところの民でもある)に、形式的に客観的な基準を提供してくれる。さらに、既に存在する度量衡は、それを作成した人(「法」でいうなら君主)に対しても客観性を主張してくる。従って、度量衡的性質をもつ「法」によって、君主が恣意より解放せられるという主張も、一応首肯できる。しかし、ここから直ちに「法」至上論を展開するには十分に顧慮しなければならない問題が残っている。そこには「法」至上論のもつ盲点がある。

度量衡は道具である。道具が道具であるが故にもたねばならない性質・その本質的属性に恣意性がある。⁽⁵¹⁾ 具体例として、商人がまずめを操作して大利を得る場合を考えればよい。即ち、例えば米の売買に際し、売る場合と買う場合にまずめを操作してその差益をかすめるのである。これを「法」についていうなら、人間行態に応じた「法」の選択ということである。韓非子はこのことを十分に承知していた。

「商君の法に曰く。一首を斬る者は爵一級。官たらんと欲する者は五十石の官と為す。二首を斬る者は爵二級。官たらんと欲する者は百石の官と為すと。官爵の遷る首を斬るの功と相称うなり。今法あり。首を斬る者は医匠たらしめんと曰はば、則ち屋は成らずして病は己えじ。それ匠は手巧なり。而して医は齊業なり。而して斬首の功を以てこれを為さば、則ちその能に当らず。今官を治むるは智能なり。今首を斬るは勇力の加はる所なり。勇力の加はる所を以て智能の官を治むるは、是れ首を斬るの功を以て医匠と為すなり。」

(定法篇)⁽⁵²⁾

これは商鞅の法理論批判の説であるが、ここから韓非子が人間行態の類別(ここでは文と武)に応じた基準の設定を考えていたことがわかる。

さらに、「法」的サンクションとしての賞・罰についても各々その基準が考えられてくる。

例えば、先の定法篇のように、賞として官職が考えられているが、その官職は人の能力に應ずべきであるとされることから、賞が功に相応すべきと考えられていることが判る。一方、罰については軽罪重罰主義が採用される。⁽⁵⁸⁾賞と罰各々について功と罪との対応関係が認められるとしても、賞と罰との対称は存在しない。⁽⁵⁹⁾即ち、その基準が全く別なのである。

「公孫鞅の法たるや軽罪を重くす。重罪は人の犯し難き所なり。而して小過は人の去り易き所なり。人をしてその易き所を去つて其の難き所に離る無からしむ。此れ治の道なり。」
(内儲説上篇)⁽⁶⁰⁾

さらに賞罰の使用頻度にも差異がある。

「刑勝ちて民靜に、賞繁くして姦生ず。故に民を治むる者刑勝つは治の首なり。賞繁きは乱の本なり。」(心度篇)⁽⁶¹⁾
以上の諸点から判断すれば、韓非子の説く「法」の度量衡的性質については、その客観性よりも、そのもつ道具としての恣意性をより重視しなければならない。即ち、「法」は人間の行態の功過に應じた賞罰を量定する為の文字通り道具なのである。

言うならば、「法」とは、人間の行態の類型構成要件―を目盛りとし、賞と罰とをその単位とするところの二種の計測器の総称である。人間の全ての行態がこの道具を以て測られ、即座に賞罰がわり出されてくる。その際、賞罰いづれが目盛りをもつ測走器が使われるかは、その使用主(所有者は君主、占有者は官吏となろう)に委ねられている。既に述べたように人間行態の評価基準は君主にとっての「功用」である。人の行態は、まずその功用で以て評価され、その後、「法」で以て、それに課さるべき賞罰が量定される。即ち、「法」とは、功用の認定の為にではなく、賞罰の量定の為に使用される道具である。使用主は、とりあえず、今の施策に必要なだけの目盛りをもった「法」という器具を作る。新たな行態が出来た時には、それを適切な位置に新たな目盛りとして刻めばよい。時と共にそれは非常に精密な単位量からなる計測器として仕上ってゆく。時によって、この計測器のある部分が全く使用されなくなるかもしれない。しかし、その時

も、その部分は決して廃棄されたのではなく、一時休止しているだけである。必要ならばいつでも使用可能である。「法」が人間行態の功過を量定する為の道具である、ということとは、正にこのようなことである。即ち、そこには、形式的〔法〕の手續面)にも、実質的〔法〕の内容面)にも、使用主の恣意の入りこむ余地が存在しているのである。「法」の支配という觀念・「法」客観性論に潜む恣意性という盲点、これは十分に顧慮されなければならない。

このような「法」が道具であることと、一方で君権による意思の貫徹可能性を意味する法的安定性の要求とは、共に君意思の貫徹に資するものである。しかし、この両者の間には、理論的にも実践的にも齟齬をきたす可能性がある。即ち、「法」の道具性の徹底化、「法」が君意思の貫徹の為の全き手段と化すことにより、法的安定性が失われてしまうこともありうる。ここに韓非子の「変法」論の注目すべき一面があり、そこから彼の法思想が「法」至上主義なのか、或いは君主至上主義なのかという、これ又彼の法思想を再検討する場で考究せられねばならない論点が浮上する。

〔二〕 「法」の隠括・矯正器的性質、もしくは水路的・行為規制的機能について

「法」は、第一次的には、人間行態の功過を測定する為の道具であるが、それは又、行為誘導的・行為規制的機能をも持っている。

「それ隠括の法を棄て度量の数を去らば、奚仲をして車を為らしむとも、一輪を成すあたわじ。慶賞の勸、刑罰の威無く、勢を積て法を委てば、堯舜戸ごとに説いて人ごとに之を弁ずとも、三家を治むる能わじ。」 (難勢篇)⁵⁸

ここで「隠括」とは、太田方氏の説に「説文注、邪曲を正すの器。曲を揉るは隠といい、方を正すは括いう。」⁵⁹とあり、即ち撓め木のような、素材を矯正する道具である。ここでは「法」が「勢」という君主のもつ権力・強制力とともに説かれているとはいえ、「法」の類比として、そのような道具が考えられていることから、「法」に人間行態を矯正する機能を見ることは十分可能である。

「それ必ず自ら直き箭を持たば、百世矢無けん。自ら圍き木を持たば、千世輪無けん。自直の箭・自圍の木は百世一也

るなし。然り而して世皆車に乗り禽を射るは何ぞや。隠括の道用いらるればなり。隠括を恃ずして自ら直き箭・自ら圜き木ありと雖も、良工は貴ばざるなり。何となれば、則ち乗る者一人にあらず、射る者一発にあらざればなり。賞罰を恃ずして自ら善き民を恃む、明主は貴ばざるなり。何となれば、則ち国法失うべからずして、治むる所は一人にあらざればなり。故に有術の君、適然の善に随わずして、必然の道を行う。」

(顯字篇⁸⁰)

ここには二つの重要な論点が存在する。それは、後に論ずる「勢」論とも密接に関係しているが、①は、賞罰による人間行態の規制・誘導という觀念の存在であり、②は、自然の偶然性・人為の必然性という觀念の存在である。

① 「法」の行為誘導的性質については既に述べたところである。即ち、韓非子は人間の性向を前提にして、それを利用しつつ、結果として君主の利となるように、人間行態を誘導する方策を考える。

「それ安利なる者これに就き、危害なる者これを去る。此れ人の情なり……安危の道此のごとく其れ明なるや、左右安んぞ能く虚言を以て主を惑わし、而して百官安んぞ敢て貪漁を以て下におらん。……明主はこれを知る。故に利害の道を設け、以て天下に示すのみ。」

(姦劫弑臣篇⁸¹)

「それ死力は民の有する者なり。人情はその死力を出して以てその欲する所を致さざるなし。而して好悪は上の制する所なり。民は利禄を好んで、刑罰を惡む。上好悪を掌り以て民力を御すれば、事實宣しきを失わず。」

(制分篇⁸²)

これにより功利主義的人間觀に立って人間の性向が理解されていることがわかる。又例えば、

「人の臣たる者は誅罰を畏れて慶賞を利とす。故に人主自らその刑徳を用うれば、則ち群臣その威を畏れてその利に帰す。」

(二柄篇⁸³)

「凡そ天下を治むるには、必ず人情に因る。人情なる者は好悪あり。故に賞罰用うべくんば、則ち禁令立つべくして治道具わる。」

(八経篇・因情)⁸⁴

人間の利欲を容認し、それを「法」によって誘導し、社会秩序を実現するという考えは、荀子の理論がその基礎になっ

ていると考えられる⁶⁵⁾。ただ荀子にあっては、「徳治」を基本とし、そこでの聖人は徳性を完全に具現した為政者であり、彼は教化によって、被治者の自然なる、それ故に価値的にアンビヴァレントな本性それ自体のもつ傾向を方向づけようとする。その手段として、聖人は「礼」を制作する、とされる⁶⁶⁾。一方、韓非子の理論は、その聖人を君主におきかえることから始まる。それが荀子の理論と異なる点は、韓非子は、民の本性として考えられた利欲それ自体を君主の制定する「法」の効力根拠としていふことである。即ち、荀子の説く「礼」は各人の本性の目ざすべき方向を指示するものであるのに対し、韓非子の説く「法」は、逆に、各人の本性を前提とする。各人の利欲の実現が「法」の目的となる。即ち、私利私欲追求行為をそっくりそのまま公的賞罰体系へと転換させるのである。これは、後にのべるように、自然の偶然性を人為の必然性へと転換するという考えを前提としている。

韓非子では、後節で論ずるように、「法」と共に君主の権力である「勢」が説かれる。ここでは、君主の権威を基礎にして「法」の権威がひき出され、「法」の万能が主張されることになる。これからすれば、彼の法思想を、権力的、あるいは権威主義的制定法実証主義ということも可能であろう⁶⁷⁾。

しかし、ここで注意すべきは、そのような彼の法思想が、功利主義的人間観をその根底に据えていることである。即ち、君主の権威を基礎にして、政策的合目的性のみが追求されているかのような彼の法思想が、決して無前提なものではないことがわかる。このことは、韓非子の説く「法」が、その実定化の段階では君主の命令という存在形式をとることになるとしても、理論上は、君主権力による命令の一方的貫徹のみが考えられていたわけではなく、服従者の側からする服従の主体的要件についても、その射程内にとりこまれていたことを意味する。これは、韓非子の法思想を理解する上で十分に顧慮されてよいことと思われる⁶⁸⁾。尚、この点は韓非子の「勢」理論の考察の際に、もう一度立ち返って論ずることにする。

- ② 先の韓非子の主張には、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が存在する。

通常、自ら然るものは、必ず然るものと観念される。しかし、この世界では、現象としては自ら然るものが、偶然にしか実現されない。即ち、現象されるものは自然的であっても、現象されたものは偶然的である。このような世界のあり方を韓非子のこの観念は前提している。

例えば、人間にはその本性に基づく行為として、故に自ら然る行為として、愛・智、或いは利欲に基づく行為がある、と韓非子は考える。しかし、人間世界では愛より出る行為や智的行為が利欲によって妨げられたり、又その逆であったりして、そのような行為の実現は偶然でしかない。

この理由の一つは、人間行態の評価基準の多元性であると韓非子が考えたことについては既に論じた。即ち、そのような事態の解消の為に「法」一元が主張されたのであった。

韓非子は、偶然なる現象を必ず然らしめる手段は、そこに人為を介入させることであると考えた。現象の自ら然るものは、偶然にしか実現されない。一方人為的なるものは、正しく人為的操作が可能なことから、必ず然らしめることができるのである。そこで、韓非子は、自然的なるものから人為的なるものへ、偶然的なるものから必然的なるものへの転換を行う。即ち、智による判断を、制定「法」による判断へ、愛による教化を、君主の権力による強制へ、偶然に獲得される利害を、必然的に課される「賞罰」へと転換する⁽⁹⁹⁾。その結果、現象の帰さるべき人間世界からあらゆる行態の偶然性がとり除かれることになる。

ここでは又、人為の根底に自然が前提されていることに注意すべきで、ここにも荀子の思想の韓非子に与えている影響をみることができる。これは又、「勢」の理解において、重要な手がかりとなる。

このように、韓非子において、「法」による人間行態の実現が必然的なるものに属すると理解されたことは、「法は法なきに期す」という観念と密接な関りをもつ⁽¹⁰⁰⁾。即ち、全ての人間行態が法に依って必然的に実現する時、当為としての法は不要になってしまふからである。それは又、「法」が測定器であるという既述の「法」理解とも絡みあう。即ち、この理

解も「法」の当為性をきわめて希薄にし、「法」を仮言判断として理解させることを可能にするからである。それは、賞罰の適正な量定のみが常に問題であったところの中国における「法的類推」の機能とも、密接に関係していると思われる。しかし、この点での立入った考察は別の機会に譲ることにする。

三 ま と め

以上を以て、韓非子の「法」の考察を一応終えることにする。ここでは、韓非子の説く「法」のもついくつかの特質、及び「法」理論のもついくつかの問題点が明らかにになった。

「法」の特質としては、(一)「法」は社会における人間行態の唯一の基準となるべき制定、「法」であること、(二)「法」は人間行態の功過に応じて課されるべき賞罰を量定する為の道具である、という二点をあげれば十分であろう。

「法」理論の問題点としては、(一)「法」の名宛人の問題、(二)「法」の客観性の問題等があり、それらは結局、韓非子の法思想は「法」至上主義なのか、君主至上主義なのか、という問題に帰着するであろう。

さらに、このような問題点を解明する為の手がかりも、既に与えられている。(一)は、論理的には同語反復となるが、韓非子の法思想の基礎として道家思想に着目することであり、(二)は、「法」はそもそも道具である、ということである。

これにより、韓非子の法思想を再検討する際の方角も明らかになっていく。まず、道具とは何か、道具の本質的屬性如何の問題が解明されねばならない。次に、韓非子、あるいは道家が、度量衡を如何に理解しているのかを明らかにしなければならぬ。最後に、道・理及び法の関係如何が問題となる。

しかし、これ等の考察を行う前に、今までの考察からも明らかのように、「法」と密接に絡って論じられている「術」や「勢」の理論的解明が、まずひき続いてなされねばならない。

〔未完〕

註(1)それは、韓非子の法思想が、荀子の礼法思想から「法」をとりだしたものである、ということに留まらない。思考の構造、その枠組という思想の根底から、その影響をみてゆかなければならない。又ここにこそ帝政中国期の礼法の相互譲歩を理解する手がかりが潜んでいると考えられるが、それらの考察は別の機会にゆずる。

(2)この点につき旧拙稿を参照されたし。

(3)西田太一郎「中国刑法研究」十九頁

(4)「世異則事異。……事異則備変。上古競於道德。中世逐於智謀。当今争於氣力。……夫仁義并智、非所以持国也。」

(5)「今有不才之子、父母怒之弗為改、鄉人譙之弗為動、師長教之弗為變。夫以父母之愛、鄉人之智、師長之智、三美加焉、而終不動、其怪毛不改。州部之吏、操官兵、推公法而求索姦人、然後恐懼、變其節、易其行矣。」

(6)「故明王峭其法、而嚴其刑也。布帛尋常、庸人不積、鑠金百溢、盜跖不擄。……是以賞莫如厚而信使民利之、罰莫如重而必使民畏之、法莫如一而固使民知之。」

(7)「故明主之道、一法而不求智。」

(8)「故明主之國、無書簡之文、以法為教。無先王之語、以吏為師。」

(9)「明其法禁、必其賞罰。」

(10)「夫聖人之治國、……故不務德而務法。」

(11)「明主之表易見、故約立。其教易知、故言用。其法易為、故令行。」(用人篇)

(12)余英時「反智論与中国政治伝統」「歴史与思想」所収二〇頁以下 「法家的『一教』在精神上正是和(黄老学派的)『一道』相通的。『一教』使是統一教育、統一思想、統一價值標準。『一賞』和『二刑』則是『一教』的雙重保證。」(括弧は筆者による補足)同二十五頁。大室幹雄「正名と狂言」I市場のことばと空白のことば

(13)五蠹・顯学・姦劫弑臣等の篇を参照。

- (14) 「三代不同礼而王、五霸不同法而霸、故知者作法、而愚者制焉。賢者更礼、而不肖者拘焉。」(「商君書」更法篇)
- 「公孫鞅之治秦也、設告相坐而責其実、連什伍而同其罪、賞厚而信、刑重而必、是以其民用力勞而不休、逐敵危而不卻。故其國富而兵強」(定法篇)
- (15) 旧拙稿二十九頁以下を参照。
- (16) 「無威嚴之勢、賞罰之法、雖堯舜不能以為治。」(姦劫弑臣篇)
- (17) 「人主之大物、非法則術也、法者編著之凶籍、設之於官府、而布之於百姓者也。術者藏之於胸中、以偶衆端而潛御群臣者也。故法莫如顯而術不欲見。是以明主言法、則境内卑賤莫不聞知也。……用術、則親愛近習莫之得聞也。」
- (18) 「今申不害言術而公孫鞅為法。術者囚任而授官、循名而責実、操殺生之柄、課群臣之能者也。此人主之所執也。法者憲令著於官府、刑罰必於民心、賞存乎慎法、而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上、臣無法則亂於下。此不可一無、皆帝王之具也。」
- (19) 「申不害韓昭候之佐也。韓者晉之別國也。晉之故法未息而韓之新法又生。先君之令未収而後君之令又下。申不害不壇其法、不一其憲令則姦多。故利在故法前令則道之、利在新法後令則道之。利在故新相反前後相勃、則申不害雖十使昭候用術、而姦臣猶有所譎其辭矣。故託万乘之勤韓、十七年而不至於霸王者、雖用術於上、法不勤飾於官之患也。」
- (20) 「工人數變業則失其功。……凡法令更則利害易、利害易則民務變。務變之謂變業。……治大國而數變法則民苦之。是以有道之君貴靜、而重變法。」
- (21) 小野沢氏前掲論文一九九頁、郭沫若氏前掲書二四三頁、「夫安利者就之、危害者去之、此人之情也。……安危之道若此其明也、左右安能以虚言惑主、而百官安敢以貪漁下、……明主知之、故設利害之道以示天下而已矣。」(姦劫弑臣篇) 「夫死力者民之所有者也。人情莫不出其死力以致其所欲。而好惡者上之所制也。民者好利祿而惡刑罰。上掌好惡以御民力、事実不宜失矣。」(制分篇)
- (22) これは韓非子の「勢」を論ずる際にも問題となる。その際、手がかりとなるのは溝口雄三氏の次のような指摘である。「……それに対して前述の自然法の展開は、民の主体の容認とつながり、天下人人の性情の自然が、それぞれに充足されることが、この人間

界のあるべきあり方だとされ、聖人は、それを實現するための司祭であるとされたのであるが、これをそのまま為政者としての君主にスライドさせると、これはいわば徳治的君主主義に対する万民的君主主義ともいべきものとなる。

すなわち君主に於ける公は、君主の徳の主観的内容を示すのではなく、君主の客観的在り方を指すものとなる。君主の徳は、万民の私を充足させる社会的行為として評価され、皇位を一姓で私するかしないかの次元の問題ではないことになる。」(傍点論者) 同氏「中国・道統・世界」―理想―一九七二年四六四号十四頁以下

(23) 同氏前掲書二四九頁 余英時氏前掲論文二十四頁「所以最理想的情况是人民都普遍地愚昧無知、這樣他們就可以俯首貼耳地接受有知慧的君主的領導。」

(24) 「法」と「令」との概念については、西田氏前掲書十六頁以下を参照。

(25) この問題は、視点を變えれば、中国における罪刑法定主義の意味、その存在理由にかかわってくる。この点につき、滋賀秀三「清朝時代の刑事裁判」―刑罰と国家権力―所収二六六頁以下を参照されたし。又現在の中国でのその理解について李由義「罪刑法定和類推」、周密「罪刑法定還是法律類推」―いづれも「法学研究」一九八〇年第五期所収

(26) 「故繩者直之至、衡者平之至、規矩者方圓之至、礼者人道之極也。」

(27) 「故明主使法扱人、不自挙也。使法量功、不自度也。」

(28) 「夫言行者以功用為之的者也。……故有常則弊逢蒙以五寸的為巧、無常則以妄発之中秋毫為拙。今聽言觀行、不以功用為之的、言雖至察、行雖至堅、則妄発之説也。」

(29) 「為人臣者陳其言。君以其言授之事、以其事實其功。功当其事、事当其言、則賞、功不当其事、事不当其言、則罰。」

(30) 「明主之國、令者言最貴者也。法者事最適者也。言無二貴、法不兩適。故言行而不軌於法令者必禁。若其無法令而可以接許応變、生利揣事者、上必采其言而責其実。言当則有大利、不当則有重罪。」

(31) 太田方注「無二貴」曰「莫貴於上令」、又注「不兩適」曰「不能公私俱宜」

(32) 「故明主之國、無書簡之文、以法為教、無先王之語、以吏為師。」(五蠹篇)

- (33) 「法者……此臣之所師也。」
- (34) 同氏前掲論文二七一頁以下
- (35) 滋賀氏前掲論文二六九頁、さらに注⁽³⁵⁾を参照されたし。
- (36) 「昔者吳起教楚國之俗。曰大臣太重、封君太衆。……不如使封君之子孫三世而收爵祿、絶滅百吏之祿秩、損不急之枝官、以奉選練之士。悼王行之期年而薨矣、吳起枝解於楚。商君教秦孝公以連什伍、設告坐之過、燔詩書而明法令、塞私門之請而遂公家之勞、禁游宦之民而顯耕戰之士。孝公行之、主以尊安、國以富強。八年而薨、商君車裂於秦。楚不用吳起而削亂。秦行商君法而富強。二子之言也已當矣。然而枝解吳起而車裂商君者何也。大臣苦法而細民惡治也。當今之世大臣貪重、細民安亂、甚於秦楚之俗、而人主無悼王孝公之職。則法術之士安能蒙二子之危也而明己之法術哉。」
- (37) 同氏「中国古代における人間観の展開」三〇六頁以下
- (38) 同氏「韓非子」一五九頁以下
- (39) 長与氏前掲書二一三頁で、広義の法に、狹義の法とその立案実施の術とがある、と言われる。韓非子の法思想を制定法実証主義と解して、今日問題とすべきは、広義の法に含まれている「術」である。即ち、法の実体面でなく、手続面に注意を払わなければならぬ。
- (40) 「夫舍常法而從私意、則臣下飾於智能。臣下飾於智能則法禁不立矣。是妄意之道行、治國之道廢也。」
- (41) 「積規而任巧、積法而任智、惑亂之道也。」
- (42) 「故聖人執一以靜、使名自命、令事自定。……聖人之道、去智与巧。……道無雙、故曰一。是故明君貴独。道之容、君臣不同道。……故度量之立、主之宝也。……必身自執其度量。」
- (43) 「積法術而心治、堯不能正一國。去規矩而妄意度、奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長、王爾不能半中。使中主守法術、拙匠守規矩尺寸、則万不失矣。君人者能去賢巧之所不能、守中拙之所万不失、則人力尽而功名立。明主立可為之賞、設可避之罰。」
- (44) 「夫為人主而身察百官、則日不足、力不給。且上用目則下飾觀、上用耳則下飾聲、上用慮則下繁辭。先王以三者為不足。故舍曰

能、而因法教審賞罰。」

(45) 「故明主使法挾人、不自挙也。使法量功、不自度也。」

(46) 板野氏前掲書二八九頁以下 この点につき、滋賀氏の次のような指摘がある。「法的安定性の価値について特異な関心を示すといわれる韓非子ら法家の学説のうちにも、法は法なるが故に王者といえどもこれに従わなければならない、という思想は見当らない。実定的法規を狂いなく万人一律に適用することが、王者にとって最善の治国の手段であると説くに止まる」。同氏前掲論文三〇二頁注(26) ここでの例も、この滋賀氏の説に依って理解することも可能であろう。今はこれを留保するとして、後で「法」観念の再検討を行う際に、さらにこの問題を考えていきたい。

(47) 余英時氏前掲論文

(48) 同氏前掲書二九頁

(49) 同、三〇頁

(50) 同、五一頁

(51) それを受動性と言いかえてもよい。三木清「技術哲学」六三頁

(52) 「商君之法曰、斬一首者爵一級、欲為官者為五十石之官。斬二首者爵二級、欲為官者為百石之官。官爵之遷與斬首之功相称也。今有法曰、斬首者令為医匠、則屋不成而病不已。夫匠者手巧也。而医者齊業也。而以斬首之功為之、則不当其能。今治官者智能也。今斬首者勇力之所加也。以勇力之所加而治智能之官、是以斬首之功為医匠也。」

(53) 旧拙稿三三頁

(54) 數式に例をとるなら、一次関数における傾きが兩者異なるということであろう。その際、勿論罪罰関数の傾きが大きい。

(55) 「公孫鞅之法也重輕罪。重罪者人之所難犯也。而小過者人之所易去也。使人去其所易無離其所難、此治之道。」

(56) 「刑勝而民靜、賞繁而姦生。故治民者刑勝治之首也。賞繁乱之本也。」

(57) これは、中国における法的類推(比附)の諸研究からも明白である。本稿注(25)を参照。Fu-Mei Chang Chen, On Analogy

in *China Law*, HJAS, 30 (1970), pp.212-224 中村茂夫—中国旧律における比附の機能—「法政理論」第一卷第一号

尚、中国の法思想には規範と事実を一致させる、即ち規範の実効力をその上限にまで求める傾向が存在する。(旧拙稿三三三頁) このような考えと「法」が文字通り計測の道具であることは法観念のうちで密接に絡みあっていると思われる。この点については、後で論ずるつもりである。

(58) 「夫乘隱括之法、去度量之數、使奚仲為車、不能成一輪。無慶賞之勸、刑罰之威、積勢委法、堯舜尸說而人弁之、不能治三家。」
(59) 「隱括說文注正邪曲之器。揉曲者曰隱。正方者曰括。」

(60) 「夫必恃自直之箭、百世無矢。恃自圓之木、千世無輪矣。自直之箭、自圓之木、百世無有一。然而世皆乘車射禽者何也。隱括之道用也。雖有不恃隱括而有自直之箭、自圓之木、良工弗貴也。何則乘者非一人、射者非一發也。不恃賞罰而恃自善之民、明主弗貴也。何則國法不可失、而所治非一人也、故有術之君、不隨適然之善、而行必然之道。」

(61) (62) 本稿注(21)を参照せよ。

(63) 「為人臣者畏誅罰而利慶賞。故人主自用刑德、則群臣畏其威而歸其利矣。」

(64) 「凡治天下、必因人情。人情者有好惡。故賞罰可用。賞罰可用則禁令可立而治道具矣。」

(65) 旧拙稿三〇頁、及び同第一節註(9)を参照。

(66) 拙稿—中国的自然法論の構造について—「東北法学」第一号所収を参照。

(67) 矢崎光圀—法実証主義—「現代法13」所収九四頁、加藤新平「法哲学概論」二五七頁以下 尚、「法の支配」と「実定法の支配」との区別、「法治国的法実証主義」と「権力的法実証主義」との区別は、法思想の分析枠組として有効であるとしても、その区別が、いづれも前者がその本質的傾向として後者を内包していることを曖昧にしていることには注意すべきであろう。

(68) 稲垣良典—法と習慣—「法理学の諸問題」所収 ここで示された問題視角が、筆者には大いに参考になった。

(69) 福永光司—韓非子の人間観—「東洋の文化と社会」第一輯所収

(70) 片倉望—荀子思想の分裂と統一—「集刊東洋学」第四〇号、及び「日本中国学会報」第三二集所収

(71) 旧拙稿三三頁第二節注(17)を参照。

(72) 本稿注(25)(57)を参照せよ。そこで周氏が「罪刑法定主義」を緩和する「法的類推」を承認する際の論拠は、滋賀氏が「比附」を「法の空隙を埋め……量刑の末までを法に乗せようとするところから、止むなく生ずる現象であった。」(前掲論文二六八頁)と説かれるところと、全く符合する。勿論、周氏は「法的類推」を量刑の問題に限定するわけではないが、このような符合は、中国における法觀念の何程かの連続性を示しているように筆者には思える。即ち、法は、人間行態の全てをあらかじめ網羅することはできないが、それでも尚その全てを捕捉すべきである、という法觀念の連続性である。