

韓 非 子 論 — 專制支配の論理構造 —

On Han Fei Tzu — Dialectics of Despotism

滝 本 可 紀

李斯が荀子に次のように、ききただしている。「秦は四世にわたり勝を収め、兵は天下に強く、威は諸侯に行われている。これは仁義を以てできたことではない。情況に應ずる適宜な方策をとったことによるものに過ぎない」(荀子・議兵篇)。「李斯・孫卿子(荀子)に問うて曰く」とあり、この「問」は単に尋ねるという意味ではあるまい。韓非子と共に荀子の弟子であったといわれる李斯はかねがね師の言に不満があったに相違ない。中国は春秋・戦国の世を経て、今や七国があらゆる権謀術数を用いて自国を守り、又他国を侵そうと努めている時代である。いかに「王者の兵」を説いても、それを実現する現実的基盤はこの中国全土を見渡しても、一国として存在していない。君主達のやる事は「金銭の税を厚くし、民の財を奪い、田野の税を重くして、民の食を奪い、関市の税をきびしくし、物の流通をむつかしくしている。それだけではなく、更に何の理由もなくこずきまわし、互いに様子をさぐって罪をあばき出させ、不正な策略で、民をおとしいれ、つまずきころばせ、ついに民を

徹底的に疲れさせてしまふ」(荀子・富国篇)。かくの如き君主に荀子の言う「王者の政」を期待することができようか。秦の丞相とまでなり、秦始皇帝の中国統一のブレインとなった現実政治家たらんと志す彼にとつて、師の言説は迂遠なものと思われたにちがいない。荀子は李斯の問に答えた中で、礼が政治の根本であり、この礼を行えば、天下も手中に収めることができると述べ、いかに武力を整備し、厳格な法令によりきびしく民をとりしまっても、国を強くすることにはならないとしている。その例として、楚の軍隊は強く、自然の要害をも持っているにもかかわらず、將軍白起に率いられる秦の軍隊の侵攻にあうと、枯葉をふる如く簡単に敗北してしまったことを挙げている。だが、秦も礼を根本としているわけではない。だとすると、武力を整備した秦の方が勝つのが当然である。同じ議兵篇の中で、荀子は臨武君と趙の孝成王の前で兵を論じているが、秦が四代にわたって勝を収めた理由として、「秦の国は民の生活を困窮させ、民を使うには酷烈・権勢で脅迫し、苛酷の法で

苦しめ、慶賞で馴らし、刑罰で迫害し、そのため天下の民は戦をする以外に利を上から求むることができないようになっていく。苦しめて民を用い、戦勝を得て始めて、手柄とするのである。功と賞が相共に大きくなり、五甲首で五戸を隷属させる。このようにして、秦は七国のうちで、最も兵も強く、国も長く保たれ、税を課せる土地も広くなったのである。故に、四代にわたって勝を収めたのであり、これは偶然ではなく必然の事である」。荀子は秦の勝利を必然のものともみなしている。しかし彼はこの秦の軍も、桓、文の節制ある兵には対抗することができないと述べ、更に桓、文の兵も湯、武の仁義ある兵に向えば焼け焦げて、もろくなった物を石に投げつけたようになってしまふ、としている。然し、斉の桓公、晋の文公が天下に覇をとったのは、四百年も以前のことであり、現在の斉の兵は同篇の中で、「亡国の兵」とまで言われ、しかも臣の田氏に国を奪われ、晋も百五十年前に、韓・魏・趙の三国に分裂している。湯、武の仁義の兵も、仮にあったとしても、はるか昔のこととて、現実に存在しているわけではない。現実に存在している国として、秦が最も強盛であったが、これは荀子のことを借りても、仁義によるものでないことは明らかである。李斯はこの点をついたのである。なるほど、荀子は李斯に対して「秦は四世勝利を収めていても、びくびくし、天下が一つになって国をおしつぶしに来ることを常に恐れている」と答えている。しかし蘇秦の合従の策は前三一八年に函谷関で敗れ、秦の用いた張儀の連衡の計は諸国の同盟を破っている。諸国が結ん

でやっと対抗できる程強盛になった秦を前にしても、六国の利害は一致せず、同盟と抗争を繰り返していた。いかに「王者の兵」に比べて戦国の兵が「末世之兵」と師が述べたところで、兵の強弱は相対的なものに過ぎない。「王者之兵」がどれほど強力なものであっても、存在しない以上、又存在する可能性が絶無であるならば、この戦乱に明け暮れる中国の地に、天下を統一する希望を秦に見出しても不可では無くはないか。李斯の胸中に往来したものは、かくの如きものではないか。事実、李斯は学已に成り、「楚王は仕えるに足らず、六国皆弱く、功を立てることができない」（史記・李斯列伝）として、秦に入ろうとした。兵を論じた議兵篇で荀子の「兵には礼を重んずる」意見を聞いた臨武君も、趙の孝成王も「善」と言っている。がしかし、この篇で李斯は荀子の答えを聞いても「善」とも何とも答えていない。だが、この両者は「功賞相長」功績と賞が一致して増大することが秦の強国になった理由であるとの共通認識は持っていた。韓非子も荀子に対して、李斯と同じような不満を持ったであろう。

韓非子は荀子の直接の弟子であったかどうかについての確証は史記以外にないにしても、同時代の碩学として、その学説には注目していたことは疑いを得ない。方策は異なっているとは言え、戦乱に明け暮れる中国に統一と安定をもたらす方途に情熱を燃やしていた兩人にとって、自分の抱負を実現できる場を与えられない焦慮は共通であった。

「人主たる者、強を欲し弱を惡み、安を欲し危を惡み、榮を欲し辱を

悪まないものはない。これは禹、桀も同じである。この三欲を求めて三悪を避けるには、どのようにしたらよいか。それには宰相を慎重に選ぶことである。道これより怪なるはない。故に知にして不仁なるは不可なり。仁にして不知なるは不可なり。知もあり、且つ仁なるは、これ人主の宝である。而して、王、霸の輔佐である。得ることを急がないのは不智であり、得て用いざるは不仁なり。其の人無くて、其の功あるを願うは愚これより大なるものはない。今、人生に大患あり。賢者をして之を為さしめ、不肖者と之を論じ正し、智者をして之を計畫させ、愚者と之を論難し、高潔な人に行わせて、邪悪な人と共に疑う。これでは成功を欲しても得ることが出来るだろうか。たとえてみれば、直木を立ててその影が曲るのを恐れるようなものである」(荀子・君道篇)。「明主は功を考えて爵禄し、能をはかりて官にする。挙ぐるものは必ず賢あり。用うるものは必ず能あり。賢能の士進まば、私門の請止む。夫れ、功有る者重禄を受け、能有る者大官に処らば、則ち私剣の士も私勇を離れて敵を防ぐことにつとめないことがあろうか。遊説の士も私門に忠告して言行を正しくせざるを得ないであろう。今近習の者必ずしも智ならず、人主が人に対して、智ある所があると思ひ、それを聴いても、内に入り近習のものとの其の言を批評し、近習の意見を聞いて其の智を受け入れないなら、これは愚と智を論ずることになる。又重臣も必ずしも賢ではない。人主が人に対して賢とする所が有りて之を礼しても、内に入って重臣と其の行を論じ、重臣の意見を聞き其の賢を用いない。これは不肖の者と

賢を論ずることになる。故に智者の計は愚人によつて決せられ、賢者の行は不肖の者により計られる」(人主)。同様の趣旨の文は韓非子「孤憤」にも見えている。臣を統御する術を心得た知術の士と法にくわしい能法の士も一門の私利を計る重臣に妨げられて、其の抱負を実現できないことを韓非子は嘆いている。有術の士が国を治むれば「明法を正し、嚴刑を陳ね、人民の生活を戦乱より救ひ、天下の禍を去らんとする。強きものは暴せず、老も安んじて暮し、幼孤も長ずるを得、辺境も侵されず、君臣相親しみ、父母相助け合い、殺されたり捕われたりする患がない」(姦劫弑臣)。韓非子の思想もかくの如き理想を達せんがためのものであつて、単に専制君主の絶対性を確立するためのものではなかつた。しかし彼の思想を実現する手段が結局は専制君主の権力支配の抑圧の手段と化してしまつた。

一人間観

人間の本来の性は、善であるか、悪であるか、は古来論議の絶えないところである。戦国時代に於ける思想家としては孟子の性善説と、荀子の性悪説が最も有名であり、後者を韓非子は受けついでいる。人間が社会集団生活を行う場合、他者は自己の存続に不利益をもたらすものである、という各人間の相剋性、及び集団生活を行う際、他者は自己の協力者であるという側面、相互依存性、人間存在の關係性に於いてこの両側面があることは明らかである(antagonistic cooperation)。又他者が自

己に利益をもたらす存在としての他者存在の積極的肯定もあり得るが、それは他者存在が自己にとって有利な場合だけであり、本質的に他者の存在それ自身が肯定されるわけではない。この両側面のどちらにウェイトを置くかにより、性善説・性悪説が成立するもので、そのいずれも絶対的なものではない。性悪説が絶対的なものであったら、そこからは永続的な社会集団が存立する契機が失われてしまう。しかし現実には社会は存続しているのである。又この社会の悲惨を見、それを肯定せず、これをより良き社会に変えていこうとする意志は存在する。この様な意志はどこから出て来るか。性悪説ではどうしても人間を二種類に分類せざるを得ない。荀子に於いては聖王であり、韓非子に於いては法術の士である。これらの人は無私の精神で全体の社会を見渡し、それぞれの適・不適に応じ、各人を全社会システムの一員たらしめ、システム全体がスムーズに動くように調整し、指導することになる。あくまでも二元論である。特にこの相剋性は物資の絶対的欠乏の際、又欲求の増大による相対的欠乏感が増大した際顕著に表われてくる。

中国は鉄器の普及による農業生産力の増大により、戦国時代人口増加が著しかった。単位面積あたりの収量の増大や、秦を中心とした新しい開墾地及びそれへの植民政策が行われ、これが旧来の家族血縁集団を破壊し、新たに専制君主による個別人身支配の基礎をつくり出していったのではあるが、一面、人口増加が当時の知識人に一種の危機感をいだかせた。これはマルサスの例を引くまでもなく、又現在のローマ・クラブ

の人口増加による人類破滅の予見と軌を一にするものである。

「古は男は耕さず、草木の実食ふに足り、婦女織らずして、禽獣の皮衣るに足る。力をつくさずとも生活でき、人民が少なく財余り有ったので、民は争われない。故に厚賞行われず、重罰用いられずとも、民は自ら治まる。今、人五人の子有り、多きとはされない。子又五人の子持てば、祖父未だ死せざるに二十五人の孫あり。かくて人は増加し、貨財は寡く、力を勞しても生活の資は寡い。故に民争う。賞を倍し罰を重ねても、しかも乱を免かれず」(五蠹)。同篇で韓非子は次のように力説している。古人が物を惜しまなかったのも、天子の位を譲ったのも、それは仁愛の心が厚かったり、高尚な心があつたわけではない。物が余り有ったり、天子の勢利が大したものではなかったからである。現在では一果の長でも、死後、子孫が末長く馬車を乗りまわすほどだから惜しくてやめられない。ましてや天子の位に於いておや、時代が変わつたのに先王の政をほめ称えても仕方がない。むしろ現状に合わせた政策をとるべきである。

荀子も次のように述べている。「物が欲求を充たすだけ無限に無ければ必ず争が生ずる。争えば則ち必ず乱れ、乱るれば則ち必ず窮す。先王其の乱を惡む。故に礼儀を制して階級に分け、貧富貴賤の差をつつて、上のものが下のものに臨むようにさせた。これが天下を養う本である」(荀子・王制篇)。「天下の害は人が欲をほしいままにすることにより生ず」(荀子・富国篇)。「欲多くして物寡し、寡ければ則ち必ず争う」(荀

二 富 国

限定された物資の供給と欲求の増大とのアンバランスをどのように調整するかという問題である。無限に物資の供給を増すことにより欲求を満足させることは、農業社会に限らずどのような社会でも不可能なことである。特に農業社会でこれを強行すれば、一時的には可能かもしれないが、結局は生産の基盤そのものの破壊につながる。地力を保持する力をすべて開墾に向け、森林の乱伐、魚の乱獲を行うことになる。この農業社会の循環過程の重視は中国文明が他の古代文明と異なり現在までも続いてきた有力な原因と思われる。孟子の「農時違えざれば、穀は食べきれず、目の細かい網を池に入れなければ、魚やすっぽんは食べきれず、伐るべき時に森林を切れば、材木は使いきれない、くらいである」(孟子・梁恵王上)。荀子も王制篇で、君とは人間の集団生活をうまく行わせるものであって、この集団生活がうまく行われれば、森林の乱伐も、魚類の乱獲も、五穀の絶えることもない、としている。聖王は上、天の時を察し、下、地力を養うものとしている。四季の時を察し、その行すべき時に言い、又地力を養う、と述べているのは農業社会の最も重視せねばならぬことを察している。永年、連続的に土地を農業に使用して地方の落ちない土地は、まずは考えられないし、又農業そのものが採集加工経済ではなく、あくまでも自然の循環過程からその過程そのものを拡大

大再生産しながら、その一部を使用するものである。そのためには自然そのものを養わねばならないことを深く察し、支配者たるものに次のように警告している。「始まれば則ち終り、終れば則ち始まる。環の端が無いようである。これを捨てれば天下以て衰う」(荀子・王制篇)。まさに closed system である。又農業社会に於いては、天水農業でない限り灌漑システムが必要である。それを保持するためには森林の乱伐は絶対に行ってはならないことである。採集経済の典型と思われる漁業でさえも、生態学的循環構造を考慮に入れ、採集の永續性を確保しようとしている。韓非子の難一にある話の中で、林を焚て一度多くの獣を獲れば後必ず獣無し、とある。但しこの話は韓非子が論難している人の言った言葉である。韓非子も商鞅の流れをくみ、「国を富ますのに農を以てし、敵を防ぐに兵卒を頼みとす」(五蠹)と述べ、法家の特色である農耕の士を重視している。然しこの重視はあくまでも君主の利用できる点で重視しているのであって、富国強兵策といっても、その富国は民を富ますことにより結果として国が富む、という荀子の富国篇の考えとは根本的に異なっている。韓非子は民に物の消費を儉にさせ、衣食を節し、家、家具を必要だけにさせ、趣味やなぐさみ事をさせなければ歳入が多くなると述べている。要するに農に努めても最小限の生活を民に保証し、他は国家歳入にしようとするものである。しかも韓非子の書全体からみて、農を論じている量と質は荀子よりはるかに劣っている。この点に於いて法家の思想の有効な射程距離は農業社会のトータルシステムを包含

する政治思想としては短いものと思われる。韓非子は「吏が乱れていても民が自ずから善く治っている。ということは聞いても、民が乱れていて吏の方がよく治めている。ということは聞いたことがない。故に明主は吏を治めて民を治めない」(外儲説右下)。と述べている。政治に於いて民は政治的客体以前のもと考えられている。農業を行うものは無論民であるから、韓非子の書に農そのものへの言及が少ないのは当然のことかもしれない。「今、治を知らざる者は必ず曰く、民の心を得ると、民の心を得て以て治を得ることができると、伊尹も管仲も用がない。ただ民に聴くのみ。しかし民の智は赤子の心の如きである」(顯學)。民の智は駄目な例として、赤子は頭髮をそらないと腹痛になるので髪をそる。すると泣きわめく。赤子は少し苦しいことをされても、後で大きな利が有るのを知らないからである。だが韓非子のこの例でも解るように、この場合、赤子の智の方がはるかに韓非子の智よりも正しいのである。

三 中国の統一

韓非子の書、内儲説下、六微という、臣が君を欺き競争者を倒す六種の隠微なやり方を述べた中で、君と臣の利が異なる例として次の話をあげている。「宋石は魏の将なり、衛君は荆の将なり、両国の間に争が起ころ、二人とも将であった。宋石は衛君に書を送り、二人が戦場で出会っても互いの旗が見えるところまでで、決して戦わぬことにしよう。戦

えばどちらかが駄目になる。戦いは二人の君主の事であって、あなたと私との間には個人的な怨は有りません。よろしかったら衝突は避けましょう」。この話はそれ自体として、君主関係がゆるみ、君主の絶対性、君主に対する忠誠心が薄くなったことを物語ると同時に、力のバランスが一方に傾いた時、中国の武力統一のすみやかな可能性を暗示している。中国の戦国時代、各国は互いに戦ったとはいえ、孟子も荀子も各国に移り住み、秦で法を實行し、秦の強盛の基礎をつくった商鞅も衛王の妾腹の公子で魏の宰相に仕え、宰相が魏の恵王に彼を推薦したところ、王はそれを認めなかったので、秦に行き孝公に強国の術を説き用いられた。韓の水利技術者、鄭国が秦に入り、王に灌漑用の水路をつくらせたが、これは秦の力をそごうとした韓の謀略であり、これが発覚した時、秦の宗室や大臣は列国から来て秦に仕えている者は以前の君主のために遊説し、秦の君臣を離間させようとしているものだから、これらの外客を追放してもらいたい、と秦王に言った。これに対して李斯は上書している。秦の四人の君主は外客を登用して国を強く、又広くし、色々な宝物も美人も音楽も外国から来たもので、議論の良し悪し、行為の曲直を論ぜず外官を追放しようとするのは、女色と音楽を重んじ、人物を軽んずることになる。これでは諸侯を制することができない。王者は一人の人たりとも退けない。又王の地には四方の区別が無く、王の民には異国の差別が無い。(史記・李斯列伝)

秦による統一以前に人物、文化、又商業の隆盛による商品の流通は中

国の統一を先取りしていた感がある。だがこのような状態の裏には、先の二人の將軍に見られたように、君主の絶対性の衰微による私門の拡大の方向も見られ、又商鞅に見られるように、君主が君主であることにより臣の忠誠心を期待できる時代ではなくなっていた。君臣関係が血縁共同体である家族制度内に安住している限り、父子、兄弟、夫婦という所与的な上下関係の延長として考えられ、子に対する父との関係に君臣関係を比定することができた。孝悌が仁の本であるとすれば、仁は父に対する絶対的な愛であり、又序列のある家族内の愛である。しかしこの愛は家族内に止まらず、これを社会全体に拡げて行き、「こうして仁が父としての配慮」をもった王者＝為政者の徳として考えられるようになるのである⁽¹⁾。家族制度が維持されている限り、事実的な血縁関係に基礎を置く君主の絶対性は保持され得るが、宗族制度の崩壊はこの関係を弱めてしまった。

中国は殷周の易姓革命以来、王朝又は諸侯が歴史的に連続し、その慣性による伝統的支配力が弱く、血縁関係が薄ればカリスマ支配としての聖王を考えざるを得なかった。又荀子の天論に見られる如く、天が自然的存在であるとの意識が強まれば、天命を受けた天子としてのカリスマも説得力が弱い。

韓非子はこの時点に立って、どのように観点に立ち君権の絶対性を確立しようとしたか。一は法術である。この法術を駆使することにより利を求め、難を恐れる臣民のエネルギーを引出そうとした。法の一元的支

配は君主権を強めるものであったし、法術による臣の統御は臣の利害を君主一人と関係せしむるようにさせた。この両者の背後には物理的強制力による実効性の保証があった。即ち刑罰である。またエネルギーを引き出すために賞があった。しかし刑罰もそれ自身が社会的に正当性を認められない限り、権力の永続性を保証するものではあり得ない。賞に關しても「報賞は現実的に有力な刺激となるにしても、この刺激を単に一時的なものに終らせずに記憶と期待とによって裏づけ、政治的象徴に於いて安定化の契機を見出させるのは、まさにその間に作用する指導の如何にかかっている。単なる報賞の対与自身はたとえそれが量的に比較的大きなものであっても―それを受けとる側の指導によっては、より大きな要求を醸成する契機ともなり得るし、また僅かな報賞であっても指導の媒介的契機が有効に機能すれば、体制にとつて大きな安定化効果をもたらすことができる。更にまた報賞の不足それ自身について不満でさえ、指導の如何によつて体制へのよりかかりをより強化する形で吸収することもできる」。賞はそれ自体としては君主への忠誠心が確保されるものではない。⁽²⁾又賞を厚くすることは功績以下でなければ、君主側でペイしないことになる。「刑勝てば民静かに、賞繁ければ姦生ず。故に民を治むるに、刑勝つは治の始めなり、賞繁きは乱の本なり」(心度)。従つて韓非子は「民の性は乱を喜び法に親します」(心度)、との見方から、賞よりも刑を重んずる傾向がある。特に法が支配と服従の関係を基礎としている場合、しかも権力支配そのものが民の福祉を目指していない場

合、法を犯すケースが多くなるのが当然である。だが「法を犯し、逆を為して、以て大姦を成す者は、すべて尊貴の臣に従ったものである。しかるに法がどのような人に設けられ、刑罰がどのような人に加えられるか、常に卑賤のものである。だから民は絶望し訴える所が無い」(備内)。これは当時の中国の現状を正確に表わしていると思われる。刑されるのは常に身分の賤しいものである。

四 政治思想

彼の主観的意図は次の文に表われている。問田篇の中で堂谿公が韓非子に告げて、「私の聞くところでは、礼を守り辞讓することが安全な術で、行を修め智を隠すのは終りをよくする道である。今、先生は法術を立て、制度規則を設けようとしている。私が思うに、それは身体に危ない。何故かと言うと、聞くところの先生の術で、楚は呉起の意見を用いなかったので土地が削られ乱れ、秦は商君にやらせて富強になった。二人ともその言は当っていた。然るに呉起は四肢を切断され、商君は車裂されたのは、適当な世、君主に遇わなかったための災難です。適当なめぐり合いは必ずしも生ずるものではない。安全で終りをよくする道を捨てて、危険な行をほしいままにすることは先生の為には良くないことと思います」。危険を冒してまで、然も必ずしも成功するとは限らない事柄にどうして情熱を燃やすのか。「韓子曰く、私が先生の言の誤りを明らかにしよう。天下を治むる法術や、民を秩序づける法度は大變むずかし

いものです。然も先生の忠告をきかず、自分の思う所を行う理由は法術を立て法度を設けることが民に利を与え、便宜を与える道だからです。故に乱主、愚主の与える災難をも恐れず、あくまで民の利益をはかろうと思うのは仁智の行です。乱主、愚主の災難を恐れて、死の害を避けようとするのは、知があるのに民の利を考えないもので、これは自分の事だけを考えるつまらぬエゴイストです。自分はこのような行為をするとは願わないし、仁智の行を捨てません。先生は私の事を考えて下さるが、かえって私を傷うものです」(問田)。

韓非子が法術による政治を主張する目的はこの文に如実に表わされている。ここでは仁智の行として民の利をはかるために法は有るので、その実現のためには一身の犠牲もかまわない、としている。君主権の強化も彼自身としては民の利であると確信している。性悪説に基く彼の政治理論はあくまでも一般の「臣民」を目的としたものであって、人間全体が本来、悪、即ちエゴイズムの持主である、と主張しているわけではない。

法術に於ける君主権強化はしかし、君主の物理的実力支配の強化である。支配権力は永遠性を願わないものは無い。暴力装置がいかに完備しても、被治者の支持が得られなければ、その力はクーデターや革命の力に転化する。被治者が進んで法に従うなら、物理的強制力を発動する必要はない。武力統制も、その力が少しでも弱まると新しい勢力が民衆の世望を担って出現することは秦帝国の最後は言うまでもなく、歴史上幾

多の例が見られる。

彼は君主の絶対性を確保するため、全権力を一人に集中し、君主以外に権力を分けることに反対している。「国の患は大臣が権勢を持ち過ぎること」(孤憤)。しかし一つの大きな組織体で、すべての権力を一人で持ち、それを行使するわけにはいかない。実質的にでもあれ、合法的にでもあれ、そこには権限と責任の委譲のシステムが成立せざるを得ない。こうなると君と臣民との違いは権勢の力の相対的強弱にすぎなくなり、超越的存在とはなり得ない。ここに考えられたのは第二のものである。これは道家の思想の系譜を引いたものである。君主は自然の法則、道の体得者となることである。主道及び揚権篇に見られるが如く、天地の法則はあらゆる物をおおっているが、法則自体はその世界を超越している。道には並ぶものが無いので一と言われる。故に明君は独を貴ぶ。

ここでは君は天地の法則と比定されている。君主は群臣の誰とも同調しない。君主は天の如く地の如く公平で、上に超越し、天地のような境地になることである。かくして自己は自然の道が目に見えず静かなように、常に虚静にしてい、臣に能力を尽させ、形名参同で言った事と実際が合っているかどうか検べれば良い。このようにしていれば不賢でも賢を指図でき、無知でも知者の頭になれ、臣に功があれば自分のものとなり、過があれば臣がその罪を負うことになる。これは失敗や間違いの責任を直接・君主のものとならないようにさせたものである。「過を刑するに大臣を避けず、善を賞するに匹夫を遺さず」(有度)。君主以外の

宗族の力を弱め、君主の前での平等、一君万民を理想とした。韓非子の君主は自然の道を体得したカリスマであり、自然と比定することにより、その永遠性と絶対性が保証された。何人にも、それが自然の存在と感じられた時、最大の安定性を得るものであるから。このような君主が「国の得失が良くわかり、法で治める道を知った人を群臣の上に置けば、君主は臣下にごまかされることはない」(有度)。法術の士を群臣の上に置いて政治を行うことをすすめている。勿論この士は国の得失が良くわからなくてはならない。外交に関しても同篇に「国の得失が解り、物の輕重の解る人に外国の事を任せれば、臣下が天下の形勢如何といって主を欺むことができない」と述べている。「号令は正当で穩やかであるべきで、乱暴であつてはならない。又命じなくても自然に服従するようにさせる」(安危)。この事も大切である。

五 韓非子の構想

法はあくまでも政治的権力の目的実現のための手段である。君主権の増大そのものに目的があるわけではない。そのためには国の利害情況や政策の優先順位がわからなくてはならない。利益を求めて敵対しあう人々を前にして社会の存在そのものの安定化を希求し構想したものが韓非子の法家思想である。打続く戦乱に終りを告げさせ、民の生活を安定させようとしたのは、戦国時代の中国の知識人の共通の非願であった。儒墨顯学として韓非子より非難されている儒家・墨家の理想も彼のもの

と較べて、大きな差があつたわけではない。この理想を実現する第一歩として彼は君主権の絶対性を確保し、国内における秩序の回復を狙つた。そのために五蠹という国を乱す五種の木食いを虫を退治することを主張している。

五蠹の内容について言えば、「学者は則ち先王の道と称して仁義を掲げ、容服を盛んにして弁説を飾り、以て現在の法を疑わしめて君主の心を惑わす。遊説家は仮説やいつわりの論を並べ、外国の威力を借り、自分の地位・財産を築き、国の利益を考えない。剣を帯びている者（俠客）は仲間を集め、節義を立て、名をあげて国の禁を犯す、国の労役を避けようとするものは、私門に贈り物を積み、できるだけの賂をして権門に取持を頼み、国のための労役を避ける。商工の民はこわれやすい道具を作り、贅沢な品を集め貯えておいて値上りを待ち、農民の利益を奪う。この五つの者は国の木食い虫である。天下に亡びる国、朝廷があつても不思議ではない」（五蠹）。かくして耕戦の士、既に農民と兵士を民の中心に置き、これを什伍に編成し、互に密告させることで乱を防ぎ、富国強兵を計るのである。支配者である君臣集団の中で、君主は超越的な存在となり法術の士をかかえ、これに政治をまかせて官吏を操作し、君主自身は権勢を保持している。現実の当時の君主は「乱主闇上」であつたり、「気難かしい馬鹿にすぎないが悪事を働くだけの力を得たら何をするかわからない」（バルムの僧院）堯舜でもなければ、桀紂にも到らない王であつた。韓非子は君主権を絶対のものとし、君主を虚静にして、

自然の道を体得した者として臣から超越させ、いかなる方策も君主の責任にならず、そのため君主の絶対性の損することを防いだ。君主は虚にして静、動かず静かに待つ立場に置き、実質的な支配権力は法術の士が握ることになる。法に依る支配といつても法に明るいのは法術の士である。君主の官吏を操作する術も法術の士から教示されるとするなら、この点でも実質的な術の施行は法術の士から出ることになる。法術の士のバックには絶対不可侵であり、無謬性の君主がひかえて、その権勢の支持を当にできる。儒者の堯舜の禪譲、湯武の放伐は否定されねばならぬ。この如き説は国の体制の安定を乱す。かくて君主の権力をシンボル化せしめ、君主を「身は佚楽の地に処り帝王の功をいたす」（外儲説右主）状態にさせ、直接政治に触れさせないようにさせる。法術の士は今までの重臣に代り、君主を輔佐する形で実質的な権力を持つ。外交より内政を重視する韓非子はここで富強の国とその実質的な権力を握ったことになる。この段階に到り「王者は能く人を攻める者」王者に国王をならせることができる、その結果中国全体の統一安定化が完成する。この安定秩序の回復が行われた時に始めて、姦劫弑臣篇にある前出の彼の理想社会が実現されるわけである。彼は仁を攻撃し、君臣ともに不仁、不忠の方が国が治まるとまで極論している。しかしこれも、臣に真実の忠を求めてこれを官につかせるとしたら、その数は少なく、到底足りない。その様な稀にしかいない人をあてにせず、むしろ君主に忠ならざるを得ない様にせしむる事が重要であるとの説であり、不仁といつても、この場合

の仁は「夫れ貧困に施すは此れ世の所謂る仁義」といつているものである。彼は小状況にはかかずらわず、あくまでも大状況のみを指向している。小状況無視が彼の特徴であり、又これが彼の企図を裏切る結果となっている。それ故、この様なものを彼は真の仁義とは思っていない。

彼の仁義は「天下の害を憂え、国の禍に身を以てあたり、そのために卑しいことも恥かしいことも避けない」（難一）ものである。彼自身、自分を仁智の人だと思っている。（問田）民の智は赤子の心のように幼稚であり、少し苦しいことをやった後に大きな利益があることが分らない。「いま朝廷が田を耕し草を取ることを励ますのは、それで民の生活を豊かにしようとするのである。しかるに民は朝廷を酷という。刑を整え、罪を重くするのは、それで邪惡を禁ずるためである。しかるに民は朝廷を厳しいという。錢や穀物を徴集して倉庫にみたすのはそれで飢饉を救い戦争に備えようとするものである。しかるに民は朝廷を貧欲だという。国内の人民すべてが戦鬪のことを習って自分かつてに義務を免れることがなく、万民が力を合わせて勇敢に戦いうるようになるのは、敵を討ち捕えるためである。しかるに民は朝廷を暴虐だという。これら四つの措置は国内を治安するためのものである。しかるに民は悦ぶべきことを知らないのである」（顕学）。彼によれば、民は無智であり目前の利益のみを追求し、刑罰を恐れている存在である。学者は色々説を並べるが、どれも現代に適合しない理論である。臣はなんとかして私欲を満足させようとしている。これでは世が乱れるのが当然である。然し真の仁

智を持った人間がいる。それは法術の士だ。具体的に言えば、韓非子自身である。彼の経世の抱負を実現するとしたら、その本来の道は自分が君主になることではないか。然し、彼によれば、君主になれるかどうかは自然の勢であつて（難勢）人為では如何ともなしがたい。もともと自然の勢で君主になっている人物に付き、それを利用し、人為的に權勢を強め、それをバックに事を行うのが捷徑である。全中国を見渡した所、自分の抱負を行う国があるか。ある。それは秦だ。「夫れ仁義を慕いて弱乱せる者は三晉なり。慕わずして治強なるは秦なり。しかるに秦強くして未だ帝たらざるは、治未だ十分ならざるためである」（外儲説左上）。先出の朝廷のイメージも秦のものであろうか。韓非子の書の第一が「初見秦」であることは象徴的ではないか。彼の思想が朽れきつた韓ではなく、荀子でさえも古之民、古之吏、古之士大夫、古之朝、即ち聖王の時代を思わせると讃嘆し、あとは儒者を重用することだけだ（荀子・彊国篇）と述べている秦に望みをたくしたのは充分考えられる。第二の「存韓」で韓への攻撃を止めて他の戦略を取るように論じているが、これも攻撃の順序が異なっているだけで、韓非子の意見を入れても韓の存続はおぼつかない。事実、彼は自分の戦略が秦の中国統一のために正しいと思っていたかも知れない。韓の公子であるにもかかわらず韓が亡びてもかわないとして「初見秦」を韓非子の作ではないとの説は首肯できない。当時の中国知識人の天下意識は国をのりこえていた。韓非子は韓の諸公子として生まれ、刑名、法術の学を好み、その根本は黄老の

学であつたと史記列伝にあるが、君主を自然の道の体得者―カリスマーとした点で彼の本質をついたものといえよう。韓では、しばしば上書しても用いられず、そこで書を綴つた。秦王はその「孤憤」「五蠹」を見て、「ああ、自分はこの人に会つて交遊できたら死んでも本望である」と言つたとある。彼と共に荀子に師事した李斯から韓非の著わした書であることを聞き韓非に会う手段として韓を急に攻めた。韓王は非を秦につかわした。非にはチャンスがめぐつて来たのである。永年にわたつて研究した理論を実地に応用する時である。しかし事實はあつてなかつた。秦王と会つたが信用されず、登用されなかつた。李斯・姚賈は彼をそしつて言つた。「韓非子は韓の公子で、秦による中国統一をはかつている時、非を登用しても結局は韓のためをはかつて秦のためにならないでしょう。これは人情です。いま王が非を登用せずして、久しく留めておいた上、帰されるのは禍を後日に残しましょう。酷法にあてて誅殺するのが一番です」。李斯がかつて重臣たちから言われたのと同じ言葉を韓非に投げかけたわけである。又彼自身、五蠹篇の中で、五種類の木食い虫の一つと数えられた遊説家の一人と看なされたのは皮肉である。結局彼は秦王ともう一度あつて、かつての李斯の如く弁明することもできず、彼のすすめている「生かしておいて不都合、殺すと自分の名を傷つける場合は飲食（毒殺）を行え」（八経起乱）を同学の李斯に実行された。彼は理論の研究だけで、何一つといつて良いほど現実の権力政治には関与し得なかつた。

彼の構想はエリートによる大衆（マス）のための最適福祉社会を理念として生まれたものであらう。無私のエリートたる管理主体（法術の士）⁽³⁾と無智なる管理の対象にしかすぎない民と、管理機関のメンバーであり、各人が各機能を分け持ち、全体として民の管理という目的を遂行する臣、民の管理からの逸脱を強制的に制御するための実力の源泉たる君主、この四者から彼の構想した国は成り立っている。

はじめに述べた如く、人間の「エゴ」を認め、それを除去するよりむしろ、この「エゴ」を逆に社会の安定化の要素に組み入れようとした韓非子は、何故、法術の士にだけ他者のために働らく喜びを感じる可能性を認めたのであらうか。荀子の如く教化によりかく成るという思想は存在していない。君主になるには自然の勢が必要とされるならば、法術の士になるにも自然の勢が必要であり努力でなれるものでなくなってしまう。この点に彼の人間観の矛盾が露呈する。韓非子の思想が、政治思想として中国の歴史の中で、漢代以後例外を除いて少なくとも表面にあらわれず、儒学が圧倒的優位を誇つた理由を考え、韓非子の思想の問題点をあげて見たい。

一、旧中国は農業社会であつた。農業生産は其の根本に於いて、自然の循環過程に依存している。その過程を早めることも遅くすることも殆んど不可能である。種を播く時も、収穫の時期も決まっているし、炭酸同化作用も植物自身の行うことである。人為的に行えることはごくわずかである。だからといつて農業に於いて人為的要素が重要でないといつて

いるのではない。栽培植物や耕地は明らかに人類の永年にわたる努力の結晶である。しかし全体の中でのプロポーションを考えると、工業と比較して人為的な要素の低いことは否めない。あくまでも農業は作るものではなく養うものである。そして人間の営みもその循環過程の一つの輪として組み込まれている。かくの如き社会に於ける人間の精神構造は、人間の力によって人為的に作り出された実定法をもとにした社会の存在を認めるよりはむしろ、人間社会の自然的要素、即ち血縁の契機を基礎とした儒家の方が受け入れ易かった。法家の思想は戦国時代の如き動乱の世、未来にどのような事柄が生ずるか予知できない場合、それに対処するには人為しか有り得ない場合に適合する。この様な時代には、社会の安定化実現のための人為的努力が大きな意味を持つて来る。然し一たび安定化が実現され、安定の維持が主要な目的となった場合、体制自体が人為的なものと思われることは、その体制の改変の可能性を想起させ、体制の維持にとって不都合である。体制そのものが何等かの自然的又は慣習的に正しいと考えられる行動様式である礼に基礎づけられる儒教の方が安定した社会には適合する。

二、君主について・法家の君主は臣と利害が不一致である。いかに君主が権勢と術で臣を統御しても、本来相反している君臣は絶えず陰に陽に争うことになる。「ありがたきもの。主そしらぬ従者」(枕草子七十一段)これでは君主の絶対性は確保できない。法家は君主を道の体得者に上上げようとしたが、又法規範の唯一の源泉でもあった。法はその属性とし

て一般人に妥当することが要請されている。この様な法の源泉たる君主はやはり一般人のイメージが浸透しやすく、道德呪術の源泉であるよりは、君主の精神的權威、超越性が欠けやすい。秦の始皇帝も封禪を行い、天と交わろうとし、何等かの呪術的要素を自己に付与し、カリスマ化しようとした。又法はその妥当性を越えてより厳しいものにするのが一時は可能であり、支配者はしばしば自己の権力への過信からこの誘惑におちいる。これに対する基本的なチェックが法家の思想に欠けており、秦帝国に見られるように行きすぎる。

儒教に於ては、天子は天の命を受け臣の助けを借りて民生をはかるものとされている。ここでは君臣は無論、民との関係でも矛盾は存在していない。但し天子が「人民への責任と上下秩序の安定化」の二つのものの後者、即ち帝王として上下秩序を絶対化しようとする⁴⁾と、民は天子としての人民に対する責任を追求する。易姓革命である。儒教の教説の根本には社会体制そのものを確保する思想的契機を有している。

三、人間観 人間存在の背反性、相剋性を認めた性悪説をとる法家の思想と、一般的に性善説、荀子の如く性悪説の立場をとっても少なくとも教化によってより善に向う可能性を持っている(克己復礼)と人間を考える儒教とのちがいよりでて来るものは社会への働きかけのヴェクトルの方向の差である。法家では限定された物資と人間の欲求とのアンバランスが相剋性のみ契機と考えられている。しかし荀子は富国篇の中で、墨子が天下のために物資の不足を憂えているが、上手に治めれば豊

かな農産物がとれることを主張している。即ち、物資の不足は争のもとになるだけではなく、人間が共同して自然に立ち向う契機にもなり得るものである。抑圧に向うものと共同性にもとづく将来への展望である。

四、文化の問題 法家では耕戦の士と法術家と君臣だけが、いればよいことになる。これでは人間の持つ文化的要求を満足させることはできない。無論古代文明の文化は儀礼祭祀に関するもの、呪術に関するものが大部分であり、人間の福祉に反するものも少なくはない。だがやはりそのような文化の中に将来の学問の芽があったのである。儒家の文化の重視は言うまでもあるまい。

以上四点より法家の思想が儒家の思想よりも、射程距離が歴史的に短かった理由を考えてみたが、例えば「二」の君主論にでて来る天子に就いて言えば、現実の君主がすべて天命を受け民生を考えていたわけではない。否むしろそのような君主はあったとしても例外的存在にすぎない。魯迅の言う如く、中国の歴史は人民が奴隷になれた時代、奴隷にもなれなかった時代の一治一乱であるかも知れない。然し同一民族が同一の土地で、四千年以上をも文明を發展させ、現在、百年の雌伏の後、かつての如く人類の歴史の中で巨大な地位を占めつつあると思われる中国の原初的統一の契機を与えた法家の思想は、その現実直視の鋭さに於いて他の中国の思想と較べて著しい特色をなしている。儒家の天命思想は、支配者たるものの理想を述べたものであるが、それが逆に現実の天子が、そのようなもので有るような錯覚を民におこさせたり、又、民は

あくまでも天子の仁愛の対象に止まり、民自身が政治的主体となり社会を運営して行く方向に向かわず、専制政治を变革する契機を失わしめた点是否定できない。韓非子の君主権の強化の術策は、君主権自身からくりを暴露する面を有している。漢代以降の支配者は行政的にはともかく、政治思想としては法家の思想を採用することをひかえざるを得なかったであろう。秦の始皇帝の如き人物のみが、韓非子の思想を実行し、中国統一の荒療治をなしとげることができたのかも知れない。

「無智」の民に替って民の利を考えようとした韓非子の思想はその人間を主体的人間と客体的人間の二つに分けた。民を卑少化した分だけ自己の思想が卑少となり、理想は失われ、利害状況の織りなす中国歴史の中で、民の抑圧の行政的思想として支配的であったといつて過言ではない。(保甲の制はその一例である)

結 語

戦国時代を通じて、宗族制度が弱められ、慣習的な行動様式を脱け出した中国人が、何故専制君主制度を其の後二千年以上も持たなければならなかったか。戦乱は悲惨さと同時に今まで各人の生活を抑圧すると共に保証していた宗族制度からの解放を意味した。各人は今までより自由に思考し行動できた。戦国時代の華々しい思想の開花も、産業の発展もこれにもとづいている。自由になった人間、解放された欲求、この行きつく所はどこか。一人の人間の最大の自由と最大の欲求の充足、即ち専

制支配である。ここにも集団生活における人間存在の持つ相剋性のパラドックスが表われている。限られた欲求充足手段しか存在しない場合、欲求の増大は「万人の万人に対する戦い」を呼び起すことは一面の真理である。戦国時代の思想家達はいずれもこの点に注目していた。特に韓非子はこの問題に関心が強かった。人間の集団生活の単位で最大なものは国家である。この国家内での解決及びこれを通じて天下全体の、即ちグローバルな（当時の意識として）解決を考えたのである。

民が自由に行動し、自由に欲求した場合はどうなるか。そこには絶えざる争い、その結果国家秩序の衰退、混乱が生ずる。一方、民は国家秩序の存在を必要とし、秩序の安定を求めている。即ち共存性である。相剋性と共存性は、相剋性が増大すればほど共存性の希求も増大するという相関関係にある。敵対的共存関係にある民が政治的主体であるなら、民自からこれを解決せざるを得ない。然しこのような思考は近代ヨーロッパに生れた思考である。当時の中国にはこのような思考は発生しなかった。荀子は相剋性の自己規制である克己復礼（礼は共存性のシンボル）をとなえているが、あくまでも人間の階層別をふまえての上である。

韓非子はこの共存性を法術の士により指導される君主に求めた。然も現実の君主にである。民の相剋性が増大すればする程、君主の国家維持能力が民から求められた。即ち君主権の強化である。このような君主は当然、無私の存在でなければならない。そうでないなら君主自身も民と

の相剋の関係に入り、しかも最大の相剋の関係に入るのである。そのため荀子は聖王を指定した。韓非子はそれに代って、法術の士を指定した。彼にとって、現実の君主が聖王となる可能性を信じてはいない。然し、法術の士こそ無私な管理主体となり得ると信じている。然し法術の士が君主になるのを待っているわけにはいかない。眼前には安定せる世を望む多数の民が存在しているのである。しかれば、いかに不満とはいえ、現実の君主を利用せざるを得ない。現実認識に秀れていると思われる思想家のおち入りやすいわなである。かくて彼は既成事実の延長線上のチャンネルに入り込んでしまう。現実の君主以外に権力の源泉が存在していない以上自己の善意も、権力政治をより合理化すること、エフィシエンシーを上げることに利用されることになってしまう。ここあたりから理想の中に現実が忍び込み、理想そのものが現実の重みに負け、変色してしまう。

かくして、無私ならざる君主の下す刑も、民の限度を越えた相剋性を、共存性をつかさどる者として罰するものと考えられてしまう。賞も同様に、共同体の共存性への貢献した程度に応じて、共同体の共存性の体现者である君主が与えるものとして権威を持つことになる。だが民の相剋性と共存性のシンボルと考えられる君主権はどこまでもパラレルに増大して行くものではなく、ある臨界点に達すると急速に君主権は増大し民の相剋性は抑圧される。

然しこれは一国で完成するものではない。国家間の相互背反性があ

る。これを解消するためには皇帝が必要であり、この皇帝の下、国家がなくなり天下が皇帝に治められる時、すべての諸個人の持つ共存性への指向は皇帝に収斂し、皇帝が最高の権威者になり、抑圧された相剋性、背反性だけが残された諸個人は、共存するためには皇帝の庇護の下にあらねばならない。民が政治主体となり諸個人の欲求の相剋性を合理的に解決するメカニズムを開発しないかぎり、専制君主が出現する論理構造がたえず存在する。

韓非子の書の成立に関しては諸説あるが、本論ではそのいずれかに従って韓非プロパーと思われるものだけを抜き出して論ずることをしなかった。古代の書物は思想家本人ではなく、後学のもものが編纂したものが多く、然もそのさい同一学団のものが付加されるのが通常である。あまりにも長期にわたって成立した場合はともかく、韓非子書の如く、比較的短期間に成立したものは法家思想の機能を論ず本論の如き場合、各論の成立を顧慮しなかったことは許されると思う。

なお、韓非子書及び訳は「新釈漢文大系韓非子上、下 竹内照夫著」を基本的に使用した。全般的な発想では「人間解放の理論のために 真木悠介著」に負うている点が多い。

文 献

- (1) 東洋政治思想史研究 守本順一 P207
- (2) 現代組織論 石田雄 P181
- (3) 人間解放の理論のために 真木悠介 P161

(4) 中国思想論集 中国近代思想の中の人民概念 西順蔵 P375