

韓非の勢：難勢編を手掛かりとして

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-03-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 吉田, 法一 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00006505

韓非の勢～難勢編を手掛かりとして～

The Theory of “Shih” 勢 by Han Fei

～ From “Nun-Shih” 難勢 as a key ～

吉 田 法 一

Koichi YOSHIDA

（平成 23 年 10 月 6 日受理）

はじめに

韓非の権力論を考察しようとするとき、権力の正当性を彼がどのように捉えていたのかという問題は大きな意味をもっている。この問題を考察しようとするとき、我々には紀元前200年代に生きた韓非には意識されていなかったいくつかの視点や学説を利用することができる。その一つが支配の正当性の問題である。ウェーバーは権力を、支配を受容する側の立場から三類型に帰納的に整理している。有名な伝統的支配（家父長的支配）、カリスマ的支配、合法的支配（合理的支配）である。しかし、この三分類を韓非の権力論に適用しようとするとき意外に困難な事態が出現する。韓非にとっては、現実の韓王や秦王政はすでに存在する君主としては伝統的支配者である。法家の理想を体現する君主像としては、堯舜や桀紂の両極を排除した中程度の人間という側面ではカリスマではないが、他方、自らの心を鏡のようにして周囲の人間の本心を写すことができ、かつ自分の好悪は臣下に覺られないようにできる人としては「静かなカリスマ」でもある。また、彼が立法者でありかつ自己の恣意を抑制して法にのみ依拠して信賞必罰の統治を行う点では、あたかも合法的支配者であるようでもある。しかしまた、伝統的支配の点では、君主に対して周代封建制・氏族制に由来する貴戚の卿たちとの絶縁を求めているから、これは伝統的・家父長的君主の否定の主張である。合法的支配の特質は、法の制定過程の合法性とその法への信頼と忠誠であり、このことは権力自体もまた法によって制約されることを意味するのであるが、韓非では、法の合理性はその施行過程にのみ求められている。法の制定者は今の君主一人（「専制」の第一義的意味）であり、生身の君主自身と彼の定める法とが一体化されていて、君主自身が法に従うか否かは、制度的、論理的には明らかではない。これは厳密な意味では「人治」であって「法治」ではない。「法治は即ち専制の反面である」。¹梁啓超は専制と法治とが相反する統治であると、夙に指摘している。なお、原理的に言えば、主権者が誰であるかを捨象して、法治か人治かを区別するのは無理である。中国専制国家において法が国民に由来しない以上、それは人治であって法治ではない。支配の手段、道具として「法」を使用することを「法治」と呼ぶこととは次元の異なる問題である。そしてこの意味で「法」、「法治」の欠如した統治形態は文明以後の世界ではどこにも存在しなかったであろう。

第一章 『韓非子』難勢篇検討のためのいくつかの前提

難勢篇は三段落から構成されているが、その各段落の主張（作者）についてはいくつかの解釈がある。第一段落（慎子曰く）、これは慎到の言説であるが、「飛龍乗雲」は戦国の諸子にとってよく知られていた主張である。第二段落（応慎子曰く）、一説は儒家の立場からの慎子への批判であるとするものであり（A）、また一説は韓非自身または韓非学派の内部における慎子批判であるとするものである（B）。第三段落（復応之曰く）、一説は韓非自身による第二段落の儒家への反批判（C）、また一説は韓非後学による付加部分（D）、また別説は韓非を批判する後世の学者による注の本文への鼠入と考えるものである（E）。

この段落構成について、はじめに三点検討しておきたい。第一点は、難編一から四までの構成は内容的には二段落構成であって、本文が三つの段落によって構成されかつその各段落が三段論法によって緊密に構成されている箇所はここにしかないことの意味についてである。たしかに、難四編でも歴史的な事件への「或曰」が二度続いて三段落構成が採用されている。例えば、難四編の最初の事例では、魯国における衛の孫文子の非礼な行為に対して魯の穆子はその滅亡を予言する。一番目の「或曰」は孫文子の滅亡の原因は他にあり、魯の公がそれを誅罰できなかったこととは関係がないと、穆子の判断を批判する。しかし、二番目の「或曰」はこの批判的解釈に反論する。臣下が君主の位を奪うには、「権勢が臣下の方に偏」²ってしまうという一定の条件がある。にもかかわらず、そのような条件がまだ備わっていないのに君主のような振る舞いをするのは「義にそむき徳に逆らう」ことであって、これこそ孫文子の滅亡の理由なのだから、滅亡の原因は孫文子自身の不徳、不明にあり、穆子の判断は正しかったのである、と。歴史的な事件への当事者の判断、第一の或る人の批判、第二の或る人の反批判、というこの三段構成は、結局最初の判断の擁護に結果するところの単純な回帰という構成をとっているに過ぎない。難勢編のような「慎子曰」（自然の勢に依拠する任勢）、「応慎子曰」（勢の中立性に依拠する任賢）、「復応之曰」（人設の勢に依拠する任勢）という特定の学説の発展的論理構成をとっていないのである。難編がほぼ韓非の自作であるということは諸説共通しているから、難編と難勢編との関係が問題となるわけであるが、すなおに見れば他と違う構成なのだから韓非自身のものではないと判断するのは妥当ではある。しかし、逆に、だからこそ難勢編は韓非の政治学の理論的な発展が見られる重要な編であるということもできないわけではない。現代の難勢編の解釈は多く後者の立場をとっており、慎到の勢論は自然の勢であるが、韓非の勢論は人設の勢であり、この人が操作できる「勢」こそが彼の発見した権力論の中核であり、法、術、勢の総合は人設の勢の発見によって初めてなされたと考えられているようである。このように考えれば、当然、難勢編全体は韓非のオリジナルであること、とりわけ第三段落は韓非の自著でなければならないことになるのである。難勢篇の作者が韓非自身か否かの解釈は韓非の政治学・権力論全体の理解と関わっている。

第二点は第二段落の「応慎子曰」の筆者を韓非自身であると見る立場を取っている陳奇猷は、韓非が「任法、任術、任勢の外に、亦任賢を主張している」と述べ、「韓非がこの文において任賢を主張しているのだから、断じて韓非の手に出るものではないとか、韓非が儒家の立論を仮設しているのだとするのは、皆断章取義であり、韓非の思想全体に明らかではないところから発生する誤解である」³と述べている。なお、陳奇猷のこの文章は、韓非の学説の全体構造が任賢を認めているか否かということと、もし韓非が任賢を認めていたとしても、そのことと難勢編第三段落が任賢と任勢とを対立させている（両者が矛と楯の関係である）こととが、果

たして「矛盾」するか否かを検討しているわけではないという点において、なお、検討すべき余地が残されたままである。陳奇猷の解釈では当然ながら「復応之曰」から始まる第三段落は韓非の著作ではなく（その後学のものでもなく）、むしろ後人による韓非非難の注が筆写されてゆく過程で正文に鼠入したものであることになる。「韓非は、荀子解蔽篇に云うところの『慎子は法に蔽れて賢を知らず』という言葉に立脚して慎子を批判している。けだし、韓非は法、術、勢の兼用を主張しているのだが、勢は則ち賢人において之を用いるべきであるとしているのだ」。韓非の思想は第二段落で終わっており、第三段落の著者は韓非後学であれ、反法家であれ、⁴韓非の思想を理解できなかった者であるという解釈は極めて大胆なものである。なお、反対に梁啓超の『先秦政治思想史』は第二、第三段落とも同じ韓非の思想であるとしているが、それは任勢と任賢とはともに人治であるが、韓非の人設の勢は法治であると解釈しているからである。梁は自然の勢と人設の勢との区別、勢治（慎子）と法治（韓非）との辨別という視点を一貫させている。⁵また、彼は難勢篇の三段落構成が難篇四の「故事」「或曰」「或曰」の並列の構成と同じだと考えているようである。第二段落の慎子批判が韓非（または韓非学派）の主張だと述べる点では梁、陳同じであるが、梁は勢治（慎子）と法治（韓非）との原理的対立という彼の諸子整理の視点に依拠して、人設の勢は韓非の主張であるが、それは慎子の勢治に対立する法治に含まれると考えている。他方、陳は勢治（慎子）と賢治（韓非）との対立にこだわり、韓非が賢治を否定していないという立場から、第三段落（人設の勢）全体を否定し、後世の反法家の注文の鼠入であると主張しているのである。

第三点は、難勢篇の矛盾論についてである。任賢と任勢の「矛盾」という論理の展開は、有名な「矛盾」説話と不可分に結合しているのだが、しかしこの韓非の「矛盾」と西洋の論理学における「矛盾」とが本質的に相違していることは、つとに日本における研究史で解決済みである。1960年代の竹内照夫と加地伸行の専論である。⁶形式論理学における「矛盾」(contradiction)とは「AはすべてBである。——Aは時としてBではない。」という関係にある場合⁷、あるいは「〈AはBであると同時に、non-Bであることはできない〉」という関係を侵犯する場合⁸である。韓非の説話の武器商人は楯について「吾楯之堅、物莫能陷也」と言い、「又」矛について「吾矛之利、于物無不陷也」と言っているのみである。竹内の軽妙な例示では「大鵬は、どの力士もこれに勝てない。という主張と 柏戸はすべての力士に勝つ。という二つの主張が並立していることに同類であり、要するに相異なる判断の対立というにすぎない」⁹のであって矛盾をなしているわけではないのである。形式論理的矛盾を構成するためには、大鵬と柏戸が対戦するという新たな条件を付加しなければならないし、盾と矛の場合には「同世而立」という同時性を付加しなければならない。¹⁰そして、この同時性の挿入という操作において韓非の立論は恣意的もしくは「詭弁」¹¹的である。

両氏とも言及されているように、矛と楯の説話はすでに難篇一において出現しており、ここでも「堯舜を同時にほめることはできない」という論難を主題とし、「もし同時にほめるならば矛盾の説になる」と述べ¹²て、同一の説話が引用されるのである。なお、竹内はさらに韓非の論理の詭弁性を追求する。韓非は難勢篇最後の堯舜という聖人と桀紂という暴君という両極の君主類型を排除することによって中人による任勢説を完成するのだが、このさいに採用された「両末之議（二者択一的の極端な論法）」¹³の排除という論法は、実は難篇一において矛盾説話的論法を引き出すために、堯舜同誉批判にさいして韓非自身によって採用されていたものであることを指摘している。このような「両刀論法（二難推理）は韓非子の得意とする論難

法で、書中になりに多く示されているが、たいていは詭弁である」¹⁴

韓非の矛盾説話が譬え話以上には成功していないとすると、第二段落の主要なテーマである任賢と任勢の対比ははたして成立しているのだろうか。さらには人設の勢という概念の存在は確かなことなのであろうか。難勢篇全体は改めて検討する余地が残っていることになる。韓非の権力論は、現在の諸研究では、勢論とくに人設の勢を軸として分析されている。「韓非思想の核心は法でも術でもなく勢である。勢とは権勢であり、主として君主の統治権力を指している」¹⁵そして韓非子のなかで勢論が主題として展開されている篇は難勢第四十であり、人設の勢という言葉はその難勢篇の第三段落にのみ出現する言葉なのである。ところで、難勢篇が韓非自身の作なのかどうかについては、今日までの研究史では、自作もしくはそれに準ずる篇であるとされている。現在の韓非子55篇のなかで、『史記』、韓非伝で秦王政が見たものは五蠹、孤憤の二編、韓非の著作として記載されているものは孤憤、五蠹、内外儲、説林、説難の各篇である。木村英一は、太田方、容肇祖らの考証を再検討しながら、各篇毎に考察して「韓非の自著に最も近いもの」とそれに準ずるものとして、孤憤、説難、姦劫弑臣、五蠹、顕学、和氏の六篇をあげ、難勢篇を含む難篇一から四、問辨、問田、定法の八篇を「内容が大體一致して居って、比較的よく韓子の思想を伝へた諸篇であると思ふ」¹⁶としている。また、難勢篇に関しては、金谷治は「難一第三十六から難勢第四十までが自著と認めてよい」¹⁷と述べている。ただ、これらの文献考証の方法は、諸篇の思想の一致性、記載事実の年代の合理性、「文の味ひと各編の構成」¹⁸などの手続きであり、研究者の主観から解放されていないから、各論者によって異なる可能性を排除できないことも確かである。ここでも独自の立場をとる陳奇猷は、難四篇と難勢篇とにおける故事などを対象とする二つの論難のうち、第一番目のもののみ韓非の自作として、それに続く二番目の論難は韓非の論難に対する反論であって、もともと韓非を非難する人物による注であったものが正文に混入したものである。そしてこの韓非批判の人物は、後漢の劉陶であろうと述べている。¹⁹しかし、陳奇猷の異論を考慮しても、難四の二つ目の或曰と難勢の復応之曰の著者についての韓非思想の解釈に由来する対立点を除いては、難勢篇自体は韓非の自著もしくはそれに準ずるものであるということは今日ほぼ確定しているものと思われる。

第二章 難勢編の勢概念の検討

第一節 第一段落の慎子の勢

慎子の勢が「自然之勢」であることについては今日すでに解決済みである。例えば、桂勝は「客観之勢」²⁰と解釈し、金谷治は「自然の趨勢」²¹と訳している。また、小野沢精一は「『老子』に、それ自体における展開として見える。勢には、…勢位・権勢とともに、時勢、あるいは必然的・強制力の意味があった。『淮南子』修務訓には「自然之勢」が見える」²²と解説している。しかし、第一段落の解釈に関していまだ少し検討しておきたい。

慎子の勢説は『韓非子』難勢篇のほかに、『慎子』（錢熙祚校）の「威徳」篇にも見える。「故に騰蛇霧に遊び、飛龍雲に乗るも、雲罷み、霧霽れば、蚯蚓と同じ、則ち其の乗る所を失なえば也。故に賢の不肖に屈するは権軽ければなり、不肖の賢に服するは位尊なればなり。堯も匹夫たれば其の隣家を使う能わざれども、南面して王たるに至れば、則ち令行われ禁止む。これにより之を覩れば、賢は以て不肖を服するに足らず、勢位は以て賢を屈するに足る。故に名無くして断ずる者は、権重ければなり。弩弱くして増高きは風に乘ればなり、身不肖にして令

行われるは助を衆に得ればなり。故に重きを挙げ高きを越える者は葉を慢（あなど）らず、赤子を愛する者は保を慢らず、険を絶ち遠きを歴（めぐ）る者は御を慢らず。此れ助を得れば則ち成り、助を釋（す）てれば則ち廢す」とある。

この箇所と韓非子難勢篇の第一段の趣旨はまったく同じであると考えられる。なお、「身不肖而令行者、得助於衆也」は難勢篇も同文であるが、その「衆」の解釈については、金谷治、小野沢精一、竹内照夫、『韓非子校注』などすべて人（大勢の人、臣下など）と解釈しているが²³、この場合は具体的なものをさすのではなく、抽象的な意味での多い少ないを指すものと解釈する方が妥当であろう。「……勢位に助けられたからである」と訳したい。「身不肖にして令が行なわれるのは（＝令が衆に受容されるのは）、衆がそれを助けるから、あるいは衆に助けられるからである（＝衆が受容するからである）」というのは同義反復である。なお、『韓非子今註今訳』²⁴では、陳啓天（『韓非子校釋』）が衆を勢に改めたのを再度衆にもどして衆とは「衆臣」であるとして、「権勢があれば能く衆臣をして力を効さしめることができる」と解釈している。しかしながら、張素貞²⁵は陳啓天に従い衆を勢としている。その理由は上文の向かい風と高く上がる矢との関係が、勢と令が行われるとの関係と同じであるという構文上の根拠である。令行の根拠が衆助であるというのは単に同義反復であるばかりでなく、韓非の思想の本質が、統治とは臣下や衆を彼等の意思に関係なく統治することなのであるから、その支配が臣下や衆の「助」によって実現するという解釈は不都合だと思われる。この解釈では陳啓天、張素貞に従いたいが、原文の衆を勢に改めないで対処するとすれば、衆を抽象的な意味で多数と考えるのも一つの方法ではなかろうか。

いずれにしろ、諸家共通して第一段落は慎子の言葉であるとされているのであるから、慎子の勢について確かめておく必要があるだろう。ところで、慎到は道家と法家とを繋ぐ思想家であるとされている。「人類は万物と等しく共に斯る一定の因果律の下に支配される。其の結果必ず法家の所謂法治思想と符合して遂に一物と為るのは、当然の勢と謂はねばならない。茲に、兩派轉折の要處を明示するに足る学説を有する学者が一人居る。慎到と曰ふ。」²⁶古代中国では自然と社会とが原理的には区分されていなかったもので、宇宙を（自然と社会とを）貫く因果律とは自然法であり、この視点からすれば、慎子の勢は自然法的な意味における勢であることは当然想定される。慎子の勢論は以下のように構成されていると思われる。

まず、「道勝」という言葉に象徴されるように、「道」の普遍性が世界に貫徹しているという認識である。「夫、道は賢をして不肖を如何ともするなき所以にして、智をして愚を如何ともするなき所以なり、此の如きは則ち之を道勝と謂うなり」（慎子逸文）。それでは、政治舞台上で表れる道とは何かというと、それは「衆の寡に勝つは必なり」（慎子逸文）という普遍的、合理的法則性についての認識である。そして、多数が少数に勝つということを前提として、なお、少数が多数に勝つためには、この差を逆転する要素が必要であり、この要素が「衆」と表現されているのである。確かに人数が勝敗を決める場合には、一人が多数者に勝つためには、対面する多数者よりももっと多くの人を集めなければ勝てない。しかし、徳や知恵の少ない人（普通の人）が智徳の多い人（仁者や賢者）に勝つためには、この差を逆転させる要素（衆）が必要であり、これは人の多寡ではなく、勢であるというのが慎子の権力論である。民主政体が知られていない当時の諸子にとって、知徳の薄い人でも多数が集まれば仁者や賢者に勝てるというようには思われなかったであろう。それはこの難勢の第三段落において「夫れ賢の勢為るや、禁ずべからず」といっていることから明らかである。

さらに付け加えれば、慎子のこの衆寡の権力論（多い方が勝つという道勝論）はこの性格からして流動的である。「君臣の間はなお権衡（はかり）の如し、権（おもり）左に軽ければ則ち右重く、右重ければ則ち左軽し、軽重迭（かたみ）に相楯（かたむ）くは、天地の理なり」（慎子逸文）。君臣関係は天秤ばかりに喩えられ、「衆」を獲得する方に傾くわけである。勿論、この場合に人間の多寡としての衆が問題ではなく、衆とは雲霧の勢（勢位）のことである。

ところで、慎子はまた、権力の正当性の根拠については勢位ではなく、法のあり方に求めている。慎子は韓非との継承関係から見れば勢家に分類されているが、発生史からみれば彼は黄老派の思想を出発点にしている。道の政治世界における発現が法であるというのは、黄老派の政治学の一到達点であった。現世の権力は根源的には道に由来するものとされるから、君主の正当性は天の正当性に還元されるので、論理的に言えば、ことさら説明するまでもない、ということになる。そして、君主が一人であること（権力者が単数であること）も同時に説明されてしまう。天下には自然界も社会も含まれ、真理が一つであれば（この世に普遍的なものはことの性質上一つと認識される）同じ論理で権力者も単数であることは自明の前提となるし、人心も一つであるのが理想であることになる。勿論この場合には君主といえども法に従わなければならない。論理的には法は万民が従うべき自然法として位置づけられることになる。「古、天子を立てて之を貴とするは、以て一人（天子）を利するに非ざるなり。曰く、天下に一貴なければ、則ち理の由りて通ずる無し。理を通ずるは以て天下の為なり。故に天子を立つるは以て天下の為にして、天下を立つるは以て天子の為にするに非ざるなり。（慎子 威徳）」
「法は、天下の動を斉しくする所以であり、至高大定の制である。故に智者は法を越えて謀を肆（ほしいまま）にするをえず、弁者は法を越えて肆に議するをえず、士は法に背きて名有るをえず、臣は法に背きて功有るをえず。我が喜びは抑えるべく、我が忿りは壑（ふさ）ぐべく、我が法は離るべからざる也。骨肉も刑すべく、親戚も滅すべし。至法闕（か）くべからず。」（慎子 逸文）

しかしまた、慎子は法が人間より発するものであると述べ、自然法は現実的には制定法として現れると主張している。「法は天より下るに非ず、地より出るに非ず、人間（じんかん）より発して、人心に合するのみ。水を治めるに、茨防決塞するは、九州四海、相似たること一の如し、之を水に学ぶも、之を禹より学ばざるなり。」（慎子 逸文）

また、「法善からずと雖も、なお法無きに愈（まさ）るは、人心を一にする所以なればなり。夫、鉤（かぎ）を投じて以て財を分ち、策（むち）を投じて以て馬を分つは、鉤策が均しきを為すに非ざるなり、美を得る者は徳の所以を知らず、悪を得る者も怨む所以を知らず、此れ願望を塞ぐ所以なればなり。故に亀に著すは、公識を立つ所以なり、権衡は公正を立つ所以なり、書契は公信を立つ所以なり、度量は公審を立つ所以なり、法制礼籍は公義を立つ所以なり。凡そ公を立つは私を棄てる所以なり。」（慎子 威徳）

慎子の言う法は、第一に、人心を統一するという目的をもつものである。第二に、この人心の統一の意味は「均・平」などの目的としての公正・公平という政策自体ではなく、その政策の施行の過程と結果に対して誰にも恨みを抱かせないようにさせるという意味での、いわば個人の願望を超越した裁定の絶対性を与えるものである。第三に、この法の絶対性は手続きとしての公正、公義によって保証されるもの、という特徴をもっている。

韓非の法の位置づけと比べると、法は直接には君主の人民支配の道具ではないこと、人主の利害と多数者である人民の利害との衝突を前提として考えられてはいないことが特徴である。

慎到の法は少数者が多数者を支配するための「衆助」である勢・勢位とは異なる機能をもつものである。また、彼の法概念では法の機能（機能の仕方）自体が法の正当性の根拠とされている。この点では法は籤や秤と同じである。ただ、人間から発生するこのような法のあり方（手続き的正義・公）と、自然法的な普遍原理である道から発生する法（目的的正義・公）とがどのような関係にあるのかは、残存する慎子の著作からは残念ながら明示されていない。ただ、彼の属する黄老派の一般的立場からすれば、道・法は普遍的にあらゆる場面に貫徹するから、自然法と制定法とが矛盾するという発想自体が問題とならなかったであろう。

ついで慎子の勢について考えてみたい。『慎子（逸文）』には、残念なことに勢に関する文章は、この難勢編に引かれている「賢不足以服不肖、而勢位足以屈賢矣」（威徳）と、「離朱の明は、秋毫の末を百歩の外に察すれども、下、水の尺（の深さ）においては、浅深さえ見る能わず。目の明らかならざるにはあらず、その勢として観難ければなり」（逸文）のみであり、彼がどのような意味で勢家と呼ばれていたのかを慎子自身の文章によっては直接に伺うことはできない。ただ、後者の勢は自然的（自然の性質または、事物の本質、自然のなりゆき）であるとはいえ、前者の「勢位」は自然的か人為的かと言えば、この言葉自体では区別できないが、例えば自然の勢の意味に近い「勢位」は、道法思想の影響の強いとされる『韓非子』功名篇で使われている。「明君の功を立て名を成す所以は四、一に曰く天時、二に曰く人心、三に曰く技能、四に曰く勢位。…勢位を得れば、則ち推進せずして名成る」。人為的に推し進めないでも成るという勢位は自然法的思考の強い概念であろう。²⁷

韓非の場合は商鞅の法概念を継承することによって、法はより実証主義的な性格（主権者の命令という性格）を強めるのであるが、他方では、主権はただ一人の人主へと集中されるので、法の正当性は人主の統治自体の正当性に還元されることになり、この結果、逆に法の正当性は弱められる（というか消滅する）ように思われる。君主が法を独占するという事は、逆に言えば君主以外のすべての社会構成員の立法権が奪われるということである。自然法から制定法への転換は、立法権と解釈権を君主が独占するという行為によって媒介されたのである。そしてまたこの瞬間に法治は近代的な意味での法治ではなくなり、人治（専制）に変質したのである。前述の如く法治は専制の反面（反対物）」なのである。

かくして法の正当性は君主の統治技術の次元の問題に矮小化される。これを公と法の関係でいえば、公もまた法の施行過程の手続きの公正さに局限されるので、この結果、法の方が公より上位概念となる。結局支配の正当性を説明するという視点から見ると、事態は次のように見えるのである。すなわち、法と公の概念ではどちらも正当性が説明できなくなった。せいぜい法も公もその機能自体によって自己の正当性を説明せざるをえないのである。「法善ならざると雖も、猶お法無きに愈（まさ）るは、人心を一にする所以なればなり」。悪法でもないよりはましである。韓非の政治学で、勢、勢位がクローズアップされるのは一つにはこのような背景があるからだと考えられる。

慎子における法治主義（自然法に由来する普遍的正義としての法）と勢治主義（自然法に由来する権力としての「勢」）とは、宇宙の原理たる道の現実的表象として接合されていたと推測してもよいであろう。梁啓超は以下のように述べていた。「道家は自然界の理法を万能とみなし、道は先天的存在にして且つ一成不変であると考へた」²⁸ので、その世界観を継承した法家は「偶然の善を追求せずして必然の道を行ふ」²⁹ことを目指したのだが、「是れ実に誤って自然界の理法を用いて人事を解した」³⁰ものであり、その結果道家・法家共通して「機械的人

生観」をもつこととなった。万民は個々の意思や個性をもつ存在ではなく、単なる支配の対象としてかつ斉一な存在であるべきとすれば、賢智は問題とならず、権力もまた万民に開放されるべきであることになる。慎子の勢論で「雲霧」に乗る主体が問題にされず、龍蛇も蟻蟻も区別されないのは論理的に当然であった。むしろ、龍や蟻から切り離されることによって、法治とも術治とも異なるところの、雲と霧に喩えられる「勢」という権力概念が発見されえたのである。勢は属人的なものではなく、客観的なものである。それゆえ慎子の政治学の方法は客観的観念論であり、権力論としては客観的権力論である。

また、第一段落の慎子の勢論は、『商君書』にみられる商鞅の勢論と基本的には同じである。これはすでにRoger T Ames (安楽哲)により指摘されているところである。安によれば、商鞅の勢には、慎子の勢と同じ意味での「乗勢」、「三代勢を異にす」という時勢や勢治・勢乱の意味の勢、君主の位に付着する勢位の三つの用法があるとされる。勢位については「事実上、勢とはあらゆる政治的地位や社会的地位という一種の自然状態であるので、勢はまた大臣の政治上の地位に固有するものとなるのである。」³¹

第二節 第二段落 慎子の勢批判

「応慎子曰」から始まる第二段落の慎子批判のテーマは、賢治と勢治の両立論または勢中立論と、賢と不肖との両極端を比較する両末論である。この批判者（の属する学派）が韓非本人（韓非学派）であるのか（梁啓超、陳奇猷）、それとも儒家（儒家を代理して慎子を批判する韓非学派）なのか（多数の学者）を巡って対立があることはすでに述べたところであるが、この問題の検討の前に、第二段落の勢論の構造について整理しておきたい。

A,雲霧の勢の存在と、それに乗遊することが区別される。だれでも雲霧に乗遊することができるわけではなく、雲霧に乗るには龍蛇のような材美が必要である。

B,雲霧之勢については、それは客体、客観的な存在であるから、賢者にも不肖者にも利用されることができる。「勢の治乱におけるや、本末位あらざるなり」。ただし、ここで言うところの「勢」が権力自身か（権勢）、権力的手段（二柄）か、権力者の地位にあることを意味する（勢位）のか限定されていない。

C,乗遊すること（乗遊する主体の側から）の分析について、賢者が勢を使用すれば（勢位にあれば）天下は治まり（勢治）、不肖者が利用すれば（勢位にあれば）天下は乱れる（勢乱）。

D,勢の評価については勢自体は威力をもつ危険な「道具」（威勢之利）であり、また、賢者は少なく不肖者が多いから、勢は結局天下を乱すというマイナスの作用の方が大きい。それゆえ、天下が治まるためには賢者の統治のみで可能だが、しかし、勢治が存在するとすれば、賢者がその勢治を兼ねるべきであるから、この意味では賢治と勢治とは両立する。ただ勢は客観的存在ではあっても勢治は単独で存在すべきではない。

さて、この第二段落の慎子批判の論理は成功しているのだろうか。まず、霧には龍蛇は乗遊できるが、蚯蚓や蟻は乗遊することができない、という譬え話を素材とする慎子批判は成立しない。この客自身が、すぐ賢者（龍蛇）も不肖者（蟻蟻）も勢を利用できるという前提の上で、不肖者（蟻蟻）が雲霧に乗ることの危険性を主張しているからである。では、不肖者が勢位にいることの危険性がどこにあるのであろうか。慎子批判者は、一方では慎子の勢論の延長線上で、「夫、勢は治に便にして乱を利するものなり」「勢の治乱におけるや、本、未だ位有らざるなり」と述べ、勢を中立的・客体的なもの、即ち自然の勢、人間の意思と関係なく客観的

に存在するものと解しているが、他方では慎子を批判して勢は「虎狼の心を養い、暴乱の事を成すものなり。此れ天下の大患なり」とも述べて勢を危険物と見て、その不肖者との結合に否定的である。これは、一方では権力（勢）の存在の客観性、必然性の承認と、他方では、その権力が人の心を狂わせる可能性（必然性）についての承認との併存の上で、この危険さは賢者のみがこれを扱うことによってしか回避できないという文脈から生まれている。

第二段落を当時の儒家の慎子批判の言葉とすれば、勢を堯舜と桀紂との両極の君主に配当したのは、勢の危険性を強調する単なる誇張表現に過ぎないものと思われる。慎子の龍蛇と蟻蟻との対比と同質の表現技法である。しかし、第二段落を韓非自身の仮説した文章とすれば、第三段落で任賢主義を、楯と矛の「矛盾論」と賢愚の両末論批判によって否定するための技巧的な工夫であり、かえって勢論自体の真摯な分析を詭弁によって放棄してしまったと考えられる。第二段落の両末論を否定すると残るのは勢危険論であり、中程度の、多数の、普通の人間が勢位にいてどのようにしたら理性を維持できるのかという課題こそ、第三段落の本来のテーマとなるはずである。しかし、第三段落では、人設の勢という新たな言葉によって、任賢主義の介入の余地を残した慎子の自然の勢を克服したと主張されてはいるが、その人設の勢とは慶賞と刑罰の二柄という具体的な支配手段なのだという技術的説明以外には、御者や泳者の譬え話で両末論批判が繰り返されるのみである。この段落の慎子批判者が韓非学派なのか儒家なのかについて見解の相違があるのは、この勢危険論という課題をどちらの立場で解決するかについての分岐に由来すると思われる。韓非学派は抱法処勢、刑徳二柄、形名参同などの技術的、マニュアル的対処によって問題自体を解消できると考え、儒家は勢治も賢治もともに人治であり、人治の本質は賢治であると考えたのであろう。

小野沢精一の以下の説明は此の文献実証的には解決困難な問題についてのたいへん妥当な判断のように思われる。「この第二段の論者については、……『韓非子』内部における二つの学派の論争を通して、勢説の理論的深化を図ったものと受け取りたい。」³²この第二段落が儒家自身のものではなく韓非学派の内部論争であろうという小野沢説の傍証としては、荀子の勢論が参考となると思われる。韓非の師であった儒家の荀子には、勢についていくつかの言及がある。日常用語の「情勢」、「形勢」、「なりゆき」などの意味を除くと、荀子の勢はまず第一に、君主の位、「勢位」という意味で使われている。「而して王公も之と名を争う能わず、一大夫の位に在りては、則ち一君も独り畜（やし）なう能わず、一国に在りては独り容るる能わず、成名諸侯に況（なら）び、以て臣と為すを願わざるなし、是、聖人の執（勢）を得ざる者なり、仲尼、子弓是なり。天下を一にし、万物を財（な）し、人民を長養し、天下を兼理し、通達の属、従服せざるなく、六説なる者立ちどころに息（や）み、十二子なる者化に遷るは、則ち是、聖人の勢を得る者にして、舜、禹是なり。」（非十二子篇）この勢とは天子や君主という「位」を指して使用されていることは明らかである。

また、儒効篇においては「秦昭王、孫卿子に問いて曰く、儒は人の国に益なきかと。孫卿子曰く、儒者は先王に法（のつ）りて礼儀を隆くし、臣子を謹ましめて、貴をその上に致す者なり。人主之を用いれば、則ち執（勢）本朝に在りて宜しく、用いざれば則ち退きて百姓に編して慤（つつ）しむ。必ず順下を為す」とあり、この執（勢）について王念孫は「執は位なり、位本朝に在るを言うなり」と注している。

ついで二番目の勢の用法は「権勢」という意味である。「国なる者は天下の利用なり、人主なる者は天下の利執（勢）なり。道を得て以て之を持すれば、則ち大安なり。大栄なり。積美

の源なり。道を得て以て之を持せざれば、則ち大危なり。大累なり。之有るも之無きに如かず。その綦（きわ）まるに及んでは、匹夫たらんと索（もと）むるも得べからざるなり。齊潛、宋獻是なり。故に人主は天下の利勢なり。然り而して自ら能く安ずる能わず、之を安んずる者は必ず将（は）た道なり。故に国を用いる者は義立つ。義立てば王たり、信立てば霸たり、権謀立てば亡ぶ。三者は明主の謹み擇（えら）ぶ所なり。仁人の務めて白（あきらか）にする所なり」（王覇篇）。利用、利勢の利は「大の意味」、用は「働き、作用」である³³。ここでは、勢は君主という客体的な「位」を指すのではなく、その「位」にいる人物の「勢」（機能、権能）を指していると思われる。しかし、同じ権勢としての勢であっても、その位置づけの韓非との相違は明らかである。天子（人君）の権勢はそれのみでは自立できず、道に拠らなければならぬ。王者の道とは義、覇者の道とは信であるが、しかし、権謀は亡国の道であるというのが、戦国最後の儒家の荀子の立場である。「聡明の君子は善く人を服する者なり。人服すれば勢之に従い、人服せざれば勢之を去る。故に王者は人を服するに已む」（王覇篇）とあり、君主と臣下・人民との関係は義や人情の共通性に依拠し、臣下の心服が王者の前提条件、同じく信服が覇者の前提条件なのであり、即ち心服、信服が勢の条件でありまた上位概念なのである。荀子にあっては賢者を登用すること、即ち任賢（人治主義）こそが、君主の勢の条件なのであった。まことに「賢を遠ざけ讒を近づけ、忠臣蔽塞すれば、主勢移る。曷（なに）をか賢と謂う、君臣を明らかにし、上は能く主を尊び、下は民を愛し、主誠に之を聴かば天下一と為り、海内は賓（服）せん」（成相篇）のである。

難勢篇第一段落の慎子の勢は勢位であり、彼の残存する著作の断片からは権勢の意味の用例は見られない。しかし、第二段落の勢に関する任勢、任賢論争では、勢はまず権勢・威勢の意味で使用されているので、同じ勢治主義といっても慎子の勢論とは異なっている、レベルが一段上がっている。慎子の「自然の勢」と区別された第二段落の「威勢」を「人設の勢」というのであれば、論理的には破綻はないと思われるが、そうすれば第二段落で難勢篇は実質的に終わってしまう。梁啓超と陳奇猷の解釈である。権勢としての勢は荀子などの儒家に見られた賢者や心服との結合から切り離されて、それ自体として取り扱われている。しかし、荀子は「人服せざれば勢之を去る」と述べていた。儒家の立場からすれば、勢はなお臣下が王者や覇者に「服する」という関係によって属人的に結合しており、「服」がなければ勢は消失するのであるから、勢がまず単独に存在してそれを賢者と不肖者とが勝手に用いるということはある得ない。明らかに第二段落は儒家（荀子）自身の言説ではなく、韓非（学派）が儒家に仮託したものである。

第三節 第三段落 韓非の勢

ついで、第三段落「復応之曰」の勢治論、人設の勢論、反賢不肖論（人間中等論）について検討しよう。「夫、勢は名は一にして変は無数なり。勢必ず自然においてすれば、則ち勢において言を為すなし、吾の勢を言うを為すところは、人設くるところを言うなり」「勢治は則ち乱すべからず、而して勢乱は則ち治すべからざるは、此れ自然の勢なり」。時代が安定している時（勢治）や逆に時代が大きく動く時（勢乱）には、個人の努力や願望では動かし難い大きな力が働いているように思われるが、これは時勢（時代の趨勢）という意味である。個人の力を超える力としての勢いは自然の場合もあれば社会の場合もある。自然と社会とが分離されなかった古代中国の思想では、社会の趨勢もまた自然の勢と認識されていたのである。では人の

作り出せる勢とは何かというと、残念ながら、その説明は第三段落では十分に展開されていない。

ところで、『韓非子』中には「勢」が174回も登場しているが、意外にも慎到を除いては韓非以外の諸学派の勢論を体系的に検討した後が見られない。勢について総合的に検討した近年の桂勝の『周秦勢論研究』では兵家の勢に多くの頁がさかれている。戦国期に勢論がもっとも体系的に展開されていたのは兵学と道家であったにも関わらず、『韓非子』中には戦争を例として勢が説かれることがなかったのはなぜであろうか。君主の近辺から五蠹を一掃するという著述の目的に影響されて、事例が政治に限定されたためと考えられなくもないが、勢概念の追求にとっては残念なことであった。『孫子』には戦争、戦闘における勢についてすぐれて実践的な説明がなされている。以下に典型的な勢に関する文章を引用すると、

「勝者の民を戦わせるや、積水を千仞の溪に決するが如きは、形なり」(『孫子』形篇)、³⁴「乱は治より生じ、怯は勇より生じ、弱は疆より生ず。治乱は数なり、勇怯は勢なり、疆弱は形なり」。「故に善く戦わしむる者は、之を勢に求め、人に責(もと)めず。故に能く人を撰びて勢に任(まか)す。勢に任せば木石を転がすが如し。木石の性は、安なれば則ち静にして、危なれば則ち動き、方なれば則ち止まり、円なれば則ち行く。故に善く人を戦わしむるの「静」(勢)は円石を千仞の山より転がすが如きは、勢なり」(『孫子』勢篇)³⁵「激水の疾きこと、石を漂わすに至るものは、勢なり。鷺鳥の疾きこと、毀折するに至るものは、節なり。是の故に善く戦う者は、其の勢険なり。其の節短なり。勢は弩を□(ひ)くが如く、節は機を発するが如し」。「凡そ戦いは、正を以て合い、奇を以て勝つ。…戦いの勢は奇正に過ぎざるも、奇正の変は勝げて窮むべからざるなり。奇正の相生ずるは循環の端無きが如く、孰か能く之を窮めんや」。(『孫子』勢篇)³⁶なお、難勢篇の「勢は名は一つにして変は無数なる者なり」という文章はこの奇正の変は数えきれないという孫子の言葉とほぼ軌を一にしている。あるいは韓非はこの部分については孫子を借用したかもしれない。とすると、「勢は名前は一つだが、意味するところは無数である」とするよりも、「勢は名前は一つだが、その機能(現れ方)は数えきれない」と解釈した方がよりリアルであろう。

なお、浅野裕一は竹簡本『孫臏兵法』中の奇正篇を「元来この篇は『孫子』勢篇の内容を解説するために書かれたのではないか」³⁷と述べ、その奇正篇を以下のごとく解釈している。「形以(もつ)て形に應ずるは、正なり。無形にして形を制するは、奇なり」、³⁸「同(ひと)しければ以て相い勝つに足らず。故に異を以て奇と為す」。³⁹

「是(ここ)を以て静の動に為(あた)るは奇、佚の勞に為るは奇、飽の飢に為るは奇、治の乱に為るは奇、衆の寡に為るは奇なり」。⁴⁰

浅野は以上の「奇」について「要するに奇とは、何であれ敵と異なる有利さを備えた部隊を配当する行為全般を指すのである」⁴¹としている。また、武内義雄は勢と奇正との関係について以下のように分析しているが、学ぶところが大きい。「兵の強弱は大体形の優劣で決まっているが、これに番くるわせを起ささせるものが勢である。勢とは譬うれば激水の疾きが石を漂わせ、鷺鳥の一撃が獲物を殪すがごときのもので、戦争に巧みな人はよくこの勢を利用する。戦いの勢とは結局奇正ということにすぎない。正とは定石的な出方で、奇とは臨機応変の策略である。しかし敵の出方によって、正も奇となり、奇もまた正となる場合がある」。⁴²武内の勢とは奇正であるという分析と、浅野の奇正篇は孫子勢篇の解説であるという考察とは一致している。

水や石が高い所から低い所へ落下するという状況を設定して、このような必勝の状況・「態勢」を作り出すことが形篇の趣旨であり、そのような状況が現実化するとき（水が落下する時に）必勝の勢いが出現するのであるが、これが「戦闘の勢い」⁴³としての「勢」である。孫子は、必勝の態勢としての勢と、現実の戦闘におけるその発現としての勢との二つの勢を区分して前者を「形」、後者を「勢」と名付けている。そしてこのような形勢は奇正の組み合わせによって、相手の戦闘力のバランスを破壊して、こちらが衆、相手が寡という不均衡状態を作り出すことによって作り出されるのである。これが孫子の形と勢の要点である。この不均衡な状況が態勢としての勢（形、勢位）なのである。戦争現象の本質を最終的に衆寡の均衡（バランス、秤）の破壊に帰着させ、この不均衡を作り出すことが戦争論の趣旨である。この趣旨は同じ『孫子 虚実篇』にも繰り返されている。「故に人を形せしめて我れに形なければ、即ち我れは専（あつ）まりて敵は分かる。我れは専（あつ）まりて一と為り敵は分かれて十と為らば、是れ十を以て其の一を攻むるなり。則ち我れは衆くして敵は寡なきなり。能く衆きを以て寡なきを撃てば、則ち吾が与に戦ふ所の者は約なり。」⁴⁴

孫子の戦争論を政治論に引き写して言えば、政治現象において寡としての君主が衆としての臣下に相対するという不利なバランスを「逆転」させる要素が何かを発見することが政治論（権力論）の課題であり、韓非の直面した課題であった。果たして韓非はどのような解答を提出したのであろうか。権力論、国家論としての勢論はどこまで有効なのであろうか。一般論として言えば、一つには、権力や国家を対象とする場合には、国家や権力の意思決定と執行という面からの検討が必要であり、二つには相手の（臣民の）同意をどのように得るのか、またはどのように彼等の意思を無視して従わせるのかという意思の領有の問題（支配の正当性）の検討が必要である。この後者の点については、『孫子』奇正篇は、なお、相手の同意を求める（民の性を前提として、それに逆らわないで利用する）という点では、韓非子から言えば「自然の勢」という面を残している。

「賞は高く罰は下（ひく）きに、而も民のその令に聴かざる者は、その令、民の行う能わざる所なり。民をして不利なりといえども、進んで死して踵を筍（旋かえ）さざらしむるは、孟賁の難しとする所なり。而るにこれを民に責む、これ水をして逆流（流）せしむるなり。……故に水を行（や）りてその理を得れば、石を剽（漂）わせ舟を折（くじ）き、民を用いてその生（性）を得れば、則ち令の行わることは留（流）るるが如し」。⁴⁵

なお、慎子の自然の勢については同様な見解が商鞅の『商君書』禁使篇にある。「凡そ道を知る者は勢、数なり。故に先王は其の疆を恃まずして其の勢を恃み、其の信を恃まずして其の数を恃む。今それ飛蓬、飄風に遇いて而して千里を行くは、風の勢に乗ずるなり。淵を探る者は千仞の深さを知るは、懸繩の数なり。故に其の勢に託す者は、遠しと雖も必ず至る。其の数を守る者は、深しと雖も必ず得。…勢を得るの至りは、官に参ぜずして潔く、数を陳して物當る。今、多官、衆吏を恃み、官に丞監を立つ。夫、丞を置き監を立つるは、且つ人の利を為すを禁ずるを以てなり。而るに丞監も亦利を為さんと欲すれば、則ち何を以て相禁ぜん。故に丞監を恃みて治めるは、僅かに存するのみの治なり。数に通ずる者は然らず。その勢を別ち、其の道を難くす。故に曰く、其の勢匿し難きは、跖と雖も非を為さず、と。故に先王勢を貴ぶ。」勢を蓬が舞い上がる風によって千里も飛んでいくことに喩えるのは、慎子の雲霧の勢と同じである。そしてまた、人主の勢と多数の官吏とを対立させる構図も、勢が勝衆の資であるという韓非子の主張と同質である。むしろ難勢篇第一段落は慎子よりも商君書からスタートした方が

稔り多かつたであろう。ただし、『商君書』禁使篇が何時書かれたのかについては、商鞅自著、統一以前の秦、統一後の秦、秦晩期など諸説あり判断が困難である。⁴⁶好並隆司はこの飛蓬の話が荀子にあることなどから秦晩期と考えている。いずれにせよ難勢篇との先後関係は明らかではないが、乗風の勢は雲霧の勢と同じ、「別其勢、難其道」、「勢と数」併記は韓非子書中にあっても違和感がないことから、両篇はほぼ同じ思想、同じ時期の作であろう。ただし、人設の勢という特殊な言葉が使用されていないことから、あるいは、韓非子難勢篇直前の著作の可能性もあるかもしれないし、あるいはまた、人設の勢が韓非学派のみのキイ・ワードであり、他学派からは理解されなかったのかもしれない。

ついで、任勢主義と仁賢主義との「矛と楯」論争についての原文の校正に関する問題を通して検討しよう。該当箇所は黄丕烈校の影宋乾道本（四部叢刊本）によれば以下の如くである。「夫勢者名一而変無数者也、勢必於自然則無為言於勢矣、吾所為言勢者言人之所設也、…（堯舜と桀紂の故事）…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、若吾所言謂人之所得勢也而已矣、賢何事焉何以明其然也、…（矛と楯の喩え話）…夫賢之為勢不可禁、而勢之為道也無不禁、以不可禁之勢、此矛楯之説也、夫賢勢之不相容亦明矣」

傍線部の箇所「夫れ賢の勢たるや禁ずべからず、而して勢の道たるや禁ぜざる無し、禁ずべからざるの勢を以てするは、此れ矛楯の説なり」の前半の「賢之為勢不可禁」について、陶鴻慶は「勢」字は當に「道」と作るべしと注している。⁴⁷また、梁啓雄『韓子淺解』は後半の「以不可禁之勢」の後に「與無不禁之道」の六字を、松臯円の『韓非子纂聞』や藤沢南岳の『評釋韓非子全書』などによって補い、顧広圻に従って本文を次のように修訂すると注している。「夫賢之為道不可禁、而勢之為道也無不禁、以不可禁之賢與無不禁之勢」。以上の二点の修訂については近年の日本でもほぼ同様である。例えば、竹内照夫『新釈漢文大系 韓非子』、小野沢精一『全釈漢文大系 韓非子』、金谷治『韓非子』いずれも勢を道に換え、六文字を追加している。小野沢『韓非子』の同箇所注は「乾道本・道蔵本は「以不可禁之勢」に作るが、元本・趙本・迂評本・凌本は、「以不可禁之勢、與無不禁之道」に作る。顧広圻説に従って改める。」としている。⁴⁸ただし、太田方『韓非子翼毳』は前半の勢を道には改めず、後半の勢を道に改めて、「夫賢之為勢不可禁、而勢之為道也無不可禁、以不可禁之勢、與無不禁之道、此矛盾之説也」。としている。陳奇猷はこの箇所でも独自の立場を主張し、「上の『勢』の字の上にまさに「道なり」の二字有るべし。「夫れ、賢の道たるや勢禁ずべからず」と、賢者は勢を以て之を禁ずる能わず、を謂う」と述べている。⁴⁹韓非子校注組による『韓非子校注』は、前半の勢のみ道に改めている。また、邵増樞『韓非子今註今譯』は六文字追加は継承しているが、前半の「夫賢之為勢不可禁」は直していない。

『韓非子』の版本自体は清の嘉慶年間に黄丕烈が乾道元年黄三八郎印の影宋本を校勘してより以来、今日まで改訂が続けられており、難勢篇の原文復旧作業はなお一段落していないようにみえる。ただ、この後半部については、文意からしても、賢—勢対比、賢—勢対比という形式から見ても六文字追加は、原文に在ったのか否かは別としても、解釈としては適切であるように思われる。しかし、前半の「夫賢之為勢不可禁、而勢之為道也無不禁」の前の勢を道に直すかどうかにはなお検討がいるのではなからうか。この賢勢を賢道と訂正した陶鴻慶はその理由を説明していないが、このように賢之為勢を賢之為道に代えると、賢は勢ではない、賢は勢という形を取らないということをテキスト段階から承認することになる。しかし、「賢之為勢不可禁」の意味するところは、『韓非子翼毳』では、「禁ずべからずは跋扈するを謂うなり、当

時の所謂賢者は、古を称えて今を非（そし）り、以て政事を議す。君上之を遠ざければ、則ち賢を尚ばざるの毀（そしり）あり。之を近づければ則ち唐突にして制禁しがたし」とあり、勢とは跋扈すること、賢者が政治的勢力を形成すること、換言すれば、君主が「寡」、賢者が「衆」という政治状況を形成することを意味している。この文脈での勢は賢を排除しないばかりではなく、政治とは賢治であれ勢治であれ、「勢」（勢位とその発動）であるという理解と繋がる。しかし、勢を道にかえると、「一般に甲之為道は甲の本質・たてまえという意味」⁵⁰であるから、賢治主義と勢治主義との対比、任賢と任勢との相容れない政治思想の対比に変更することになる。「賢能之士は、権勢をもって抑えてもその言動を禁ずることのできぬものであり、権勢は、臣民のいかなる言動もこれで禁圧できぬことはないものである」⁵¹と解釈されることになる。「賢能之士」を「賢者」（「賢者の在りかたは、その能力を権勢で抑えることはできない」⁵²）、「賢人」（「賢人のあり方というものはその才能を外から禁圧することはできない」⁵³）としても趣旨はほぼ同様である。

ところで、本稿で既に紹介したようにこの賢勢矛盾論は、矛と楯との譬え話と両末論によって論証されているが、その論証自体は今日の矛盾についての概念からすれば成立しないこと、そして、両末論が成立しないとすれば難勢篇全体が第一、二段落も含めて論理的には破綻することも明らかである。千世に一度しか出現しない聖人と悪人とがそれぞれ君主の地位にある極端な場合を想定して政治論を展開するのは「両末之議」で、「道理をはずれた意見」⁵⁴である。この難勢編最後の韓非（学派）の総括はこれだけ取り出せばたいへん説得的である。しかしながら、もしこの態度で難勢篇全体を見てみると、篇全体が矛盾に満ちていることになる。第一段落の龍蛇と蟻蚓を対比することは形式的には「両末の議」である。しかし、慎子の意図は雲霧には龍蛇でも蟻蚓でも乗ることができる、即ち龍と蟻とを区別しない、ということであって、内容は両末の議ではない。しかし、第二段落の慎子批判者は、堯舜と桀紂を例として賢治と勢治を対比する「両末の議」を採用し、第三段落でもこれを引きついで勢乱と勢治を対比し、矛と楯の対立を喩えとして賢治と勢治の絶対的矛盾を説くのは典型的な「両末の議」である。論争の途中で意図的に両末論を挿入し、後になってその両末論を批判することによって、自己の見解の正当性を証明したとするのは、フェアな態度ではない。堯舜が「千世而一出」するかどうかということと賢治主義とが関係はないのは、勢治主義が同様に桀紂が「千世而一出」することと関係がないのと同様である。難勢篇は任勢主義と任賢主義とが相容れないことを証明していない。韓非子本人の勢論が今一つ明らかではないとすれば、賢之為勢と勢之為道とを対照する影宋乾道本を、賢之為道と勢之為道との対照に変更することは、必ずしも自明なことではないであろう。

第三章 韓非の勢の再検討

第一節 勢位

さて、梁啓超によれば、勢治主義と賢治主義とはともに人治主義であり、法治主義と対立する政治思想であった。難勢篇の賢勢対立論は人治主義の枠内での韓非学派の内部論争であることになる。しかしまた、第三段落での勢治学派の主張は「抱法處勢、則治」「慶賞之勸刑罰之威」と、「背法去勢、則乱」「釋勢委法」との対照からうかがわれる用に、法と勢との併用と人設の勢の展開としての賞罰の二柄の提起である。慎子の自然の勢を勢位と表現すれば、この人設の勢は威勢と言えよう。法と勢の併用の主張は確かに術を加えて法家・勢家・術家を総合した「韓

非学」という理解からすればもっともな文章である。ただ、法治主義と人治主義という区分が韓非子では消失した（あるいは韓非は「矛盾」を感じていなかった）ことも明らかである。法治と人治とを総合した政治思想という言葉は現代の政治思想としては奇異な感じを与えることも確かであろう。ただし、また君主の統治技術や手段として限定すれば法治と人治（勢治と術治）との併用という自体は理解できるが、その場合にも、漢以降は儒教が帝国の正統的思想となったことから見れば、賢治だけは排除しなければならない必然性は歴史的にも理論的にもないであろう。難勢篇が論理的に成功していないのはむしろ当然である。ただし、戦国末期の韓の政治的状況において、古を称えて既得権者である重臣に取り入って、今を誹り、跋扈して「賢治」という輿論を形成する儒者たちを排除するという政策的目的のために法治—賢治対立の図式を採用することは合理的ではある。このような構造は抽象的次元では現代中国政治において民主化の手掛かりとして、人治—法治対立の構図で政治状況を捉えようとする動向にも再現されている。なお、蛇足ながら、人間の世界におけるあらゆる現象は「人治」であり、また人間の主観や意思によってこの世界が自由に改造できないという点では「人治」ではなく「道治」（自然法としての「法治」や「勢治・勢乱」であるのは別に不思議ではない。

第三段落の韓非（学派）のレトリックを捨象して、改めて「人設の勢」とは何かを検討したい。慎子の勢（自然の勢）と韓非の勢（人設の勢）とはどこがちがうのであろうか。慎子の勢の特徴は、雲霧の勢は誰に対しても開放されていることであつたから、それゆえ第一に賢者にも開放されるので、第二段落の賢者が勢位に就くことを排除できないという反論をまねいたのであるが、第二にこのことは儒家（荀子）の勢が賢者・聖人の特性として属人的に位置づけられていたことから開放されて、単に支配者の位に伴う（君主という位自体から発生する）ものと捉えられたことを意味していた。そして第三に荀子の勢の賢者への属人性は、徳の共同性を下地として臣下・人民の心服によって発生するもの、それゆえ心服が消えれば勢も消えるとされていたことに対し、勢はだれでも使用できる客体的、実体的なものと考えられていたことである。これらの諸特性はそのまま韓非の勢に継承されている。それゆえ第二段落の「儒家らしき」批判者による賢愚両末論の導入を第三段落で再批判するという手続きはほとんど詭弁というか茶番である。韓非が行ったのは以下の作業である。第一に、もし勢が位から発生するとしたら、周代封建制以来の公卿大夫の身分からも勢が発生するはずである。君主と同じ血縁に由来する影響力も勢であり、伝統によって慣習化した力や孔子の説く気高い人格への心服も勢である。さまざまな社会内部から自然発生的に生まれてくる社会的影響力（社会的諸権力）を否定し、消滅させ、国にただ一人の君主の勢に集中することである。官僚制の組織化とその官僚の頂点の君主に権力を独占させることであつた。国王による権力独占をイメージするということは、実は専制権力を創造することであつた。さまざまな政治勢力の「位」から「勢」を分離し、この分離した「勢」を君主だけの専有物として具象化することであつた。これこそが専制国家誕生の思想である。まことに梁啓超の指摘どおり、勢治とは専制なのである。

Roger T. Ames（安楽哲）は以下のように『商君書』の禁使篇を分析している。「事実上、勢はあらゆる政治的地位と社会的地位に由来する一種の自然状態であり、従って勢は亦大臣の政治上の地位に固有している。ただ必然的に彼の君王の不断の監督の下におかれる。“数に通ずる者は然らざるなり、其の勢を別ち、其の道を難くす”（禁使）。君主は決して其の勢に倚らないけれども、ただ、政治の範囲について言えば、彼の勢は少なくとも理論上においては他人と分享することはできない。彼は小心翼翼として彼の王位が付与する彼の権勢を守護し、か

つ不斷に各種の段取りをおって、其の臣民の勢が増大するのを防止し、そのようにして彼の権勢に対して脅威とならないようにさせるのである。」⁵⁵『商君書』の勢の特徴について、種々の政治的地位に由来する自然の勢であること、君主の勢は他者と分享できないこと、君主は臣下の勢をたえず監視下におくことと述べている。慎到、商鞅の勢論についての鋭い指摘である。しかし、韓非の人設の勢はそこから一步抜け出し、君主以外の勢を原理的に否定し、専制国家の権力論への道を切り開いたのである。

第二節 二柄

この作業は二つの側面から成立している。一つは位から分離した勢の形象化、政治的地位から分離した権力の定義である。「国は君の車なり、勢は君の馬なり、術以て之を御する無ければ、身は勞すといえども、なお乱を免れざるが如し、術以て之を御する有れば、身は佚楽の地に処るも、又帝王の功を致すなり」(外儲説右下)。政治は、君主と国家と勢(権力)とに区分され、国家は車、勢は馬、君主は馬車を操縦する御者に喩えられている。術は君主と分離しないが、勢は君主や国家とは分離して捉えられていることが分かる。ただし、勢は完全に位から分離しているわけでもない。「君柄を執りて以て勢に處る、故に令行われ禁止む。柄は殺生の制なり、勢は勝衆の資なり。」(八経)「今人主、人を制するの勢に處り、一国の厚きを有(たも)ち、重賞嚴誅、其の柄を操るを得て、以て明術の燭らす所を脩めれば、田常、子罕の臣有りと雖も、敢えて欺かざるなり」(五蠹)この二つの文章では、勢は「處るもの」即ち場所・空間・位置に存在するもので、手段・道具である重賞と嚴誅の二つの「柄を執る」こととは異なるとされ、なお慎子の勢(勢位・自然の勢)の意味を残している。しかしまた次の文章では勢は二柄と同義で、爪牙、筋力であると述べられている。「人主の身危うく国亡ぶ所以の者は、大臣太だ貴く、左右太だ威あればなり。所謂貴とは、法を無(なみ)して擅に行い、国柄を操りて私に便する者なり。所謂威とは、権勢を擅にして軽重する者なり。此の二者は察せざるべからざるなり。夫、馬の能く重きに任じ車を引きて遠道を致す所以は、筋力を以てなり。萬乗の主、千乗の君の天下を制し諸侯を征する所以は、其の威勢を以てなり。威勢は人主の筋力なり。虎豹の能く人に勝ち百獣を執うる所以は、其の爪牙を以てなり。もし虎豹をして其の爪牙を失わしめば、人則ち必ず之を制せん。今、勢重は人主の爪牙なり。人に君として其の爪牙を失わば、虎豹の類なり。宋君は其の爪牙を子罕に失い、簡公は其の爪牙を田常に失い、而して蚤(はや)く之を奪わず、故に身死し国亡ぶ。」(人主篇)「威勢」は筋力、「勢重」は爪牙に喩えられているが、筋力、爪牙は直接には人主の「位」(勢位・自然の勢)そのものとは異なる。

韓非自著の可能性の高いとされる五蠹、顯学、孤憤、説難、和氏、姦劫弑臣では、勢と柄との関係について直接に言及されていない。というばかりでなく、勢については説難、和氏篇では触れられていないし、柄という言葉は説難、和氏、姦劫弑臣、顯学にはない。勢、柄が関連する文章は、この五蠹篇のみである。この五蠹篇の勢、柄の捉え方は難勢篇の場合と似ている。「慶賞の勸、刑罰の威なく、勢を釋(す)て法を委(す)つれば、堯舜戸ごとに説き人ごとにこれを辯ずるも、三家を治むること能はず。夫れ勢の用いるに足るも亦明らかなり」(難勢)。慶賞(徳)と刑罰(刑)とは二柄である。柄と勢と法を捨てれば聖人でも三家を治めることができないという文章からは、柄と勢と法は各々別ものであると読み取れる。『韓非子』全体の権力概念は現代的視点から見れば体系的に一貫して矛盾無く構想されているわけではないようである。勢はある場合には勢位・自然の勢・慎子の勢と同義であり、また別の場合には刑徳の

二柄・筋力・威勢という人設の勢の意味でもある。もちろん、勢が事物の成り行き・勢い・形勢・時勢などの一般的意味でも使用されている。ここでは、現代の用語感覚ではやや違和感のある「勢重」「勢薄」という言葉を手掛かりにこの問題をもう少し追求したい。

小野沢は勢重という用語はすでに『荀子』にあることを指摘している。「貴名は比周を以て争うべからず、夸誕を以て有（たも）つべからず、勢重を以て脅かすべからず」（『荀子』儒効篇）。君子は至尊、至富、至重、至厳を自ら備えている。それゆえ勢重によっては脅すことはできないのである。この儒家の文脈では、君子と勢重との対抗関係は君子に傾いているが、勿論、韓非子では逆転する。「禹、益を愛して天下を益に任ず。已にして啓の人を以て吏と為す。老ゆるに及んで啓を以て天下を任ずるに足らずと為し、故に天下を益に伝う。而れども勢重盡（ことごと）く啓に在り。已にして啓友党と益を攻め、而して之が天下を奪えり。」（外儲説右下）禹は天下を益に伝えたいけれども、勢重は啓にあったために啓は益を攻めて天下を奪ってしまった。天子（の勢位）よりも勢重（この場合は啓の吏、啓の友党）の方にバランスは傾いている。ただし、この『荀子』儒効篇と『韓非子』外儲説の二つの勢重の用法は君子や天下と分離して、すなわち位（勢位）と分離して用いられていることが注目される。なお、荀子の勢は、別の箇所では勢位でありかつ勢は臣下の心服によって生まれるとされていたことは先述したところである。荀子自身も勢についての用法は多義的であった。

「制の己に在るを重と曰い、位を離れざるを静と曰う。重なれば則ち能く軽を使い、静なれば能く躁を使う。故に曰く、重は軽の根為り、静は躁の君為り。…勢無き之を軽と謂い、位を離るるこれを躁と謂う」（諭老）。

「勢重は人君の淵なり、人に君たる者は、勢重を人臣の間に失えば、則ち復た得べからざるなり。簡公は之を田成に失い、晋公は之を六卿に失いて、邦亡び身死せり。故に曰く、魚は深淵より脱すべからず、と。賞罰は邦の利器なり、君に在れば則ち臣を制し、臣に在れば則ち君に勝つ。君賞を見（しめ）せば、臣は則ち之を損して以て徳を為し、君罰を見（しめ）せば、臣は則ち之を益（ま）して以て威を為す。人君賞を見して人臣其の勢を用い、人君罰を見して人臣其の威に乗ず。故に曰く、邦の利器は以て人に示すべからず、と」（諭老）。

この諭老篇の二つの文章は、韓非子難勢篇などの、法を抱きて勢に居り、信賞必罰の原理に従えば中位の間人なら誰でも統治できるという政治論とは異質で、刑徳の二柄を神秘化しており、韓非後学の手による道法思想への移行期のものであろうが、勢重の解釈としては注目すべきものである。「制」（制人の勢）の自己に在ることが重であり、勢（制）が己に無いことが軽であるとして、勢を重と軽という重さの対比で視覚的に表現し、権力の秤の上では重が軽に勝ると説明している。重の字義は「東と土とを組み合わせた形。東は上下を括った囊の形で、囊（ふくろ）のもとの字である。囊の下に錘のように土を加えた形が重で、「おもい」の意味となる」。⁵⁶そしてこの重軽を分つ錘の役目をはたすものが賞罰（邦の利器、生殺の柄、二柄）なのである。また、勢は勢重と静（勢位）との二側面に区分され、勢が位に属するものであるという慎子の自然の勢が、その有無を静と躁という心身の状況に喩えられて、権力者の心の平静則ち欲望の抑制と関連させられ、自然法、黄老思想への架け橋とされていることが分かる。なお、諭老篇では「勢重は人君の淵なり。人に君たる者、勢重を人臣の間に失わば、則ち復た得べからざるなり」と、君主は勢重という淵に住む魚に喩えられている。この解釈については竹内、小野沢、金谷とも同じである。ところが、内儲説下では勢重という淵に住むのは臣下となっている。「勢重は人主の淵なり、臣は勢重の魚なり。魚淵より失えば、而（すなわ）ち復

た得べからざるなり。人主其の勢重を臣に失えば、而ち復収むべからざるなり」。勢重の魚は君主ではなく臣下とされているのである。『韓非子翼蠹』は喻老篇の趣旨に従い「君は勢重の座なり」として、臣を君に改めるべきとしており、『韓非子今註今訳』はこれに従っている。

「人主の患は人を信ずるに在り、人を信ずれば、則ち人に制せらる。人臣の其の君に於けるや、骨肉の親有るにあらざるなり、勢に縛られて而して事えざるを得ざるなり。」(備内) 自然の勢、君主という位と結合する属位的な勢(勢位)を克服して人設の勢論を展開しようとした韓非学派にとっては、勢とは要するに人を縛るもの、他者の同意を調達しないで、一方的に他者の意思を支配する強制力であり、またそのような強制力が発動される政治的状况を意味したのである。この意味ではウェーバーの支配の正当性という発想とは反対の、支配者の側から権力を定義する試みであった。そしてこのような勢は、一方では、強制の道具・手段という側面である刑徳の二柄を発見させた。そしてまた、強制力(支配者の意思)という権力の定義自体に由来する権力の主観的理解、君臣間の「単純な力関係」という理解は、君臣間を不安定なバランスの傾き次第ではどちらにも傾くものという権力概念を生み出すこととなった。韓非子では勢重という用語が多用される。なお、孫子、孫臏の兵学の奇勢では、勢には必勝の勢と戦闘の勢との二側面があり、必勝の勢とは「奇」によって味方が衆、敵が寡という状況(形勢)を作り出すこと、戦闘の勢とはその発動、千尋の溪谷を奔流となって流れ落ちる水や転石の勢(時勢)である。この区分と韓非の自然の勢、人設の勢とはどのような関係になるのであろうか。衆寡の形勢は勢位(自然の勢)に該当し、その衆寡の形勢を作るものは兵学では奇と正の戦略・戦術であり、韓非では二柄である。ただ、孫子にあって韓非にないものは、兵士の戦闘意欲・同意の調達である。この問題について李訓祥は各兵家共通するものは賞罰論、司馬法・呉子・尉繚子は教化論、三略・六韜は通志論、孫子は「造境因勢論」と整理している。⁵⁷しかしながら、前述したように、孫子にあって「賞は高く罰は下(ひく)きに、而も民その令に聴かざる者は、その令、民の行う能わざる所なり、…民を用いてその性を得れば、則ち令の行わることは流るるが如し」と述べられており、民の能力と性に従うことが言及されていたのである。戦争には形勢と賞罰以外に、兵士が受容しうる正当性が必要であるのは古今の道理である。命を要求するには個々の兵士にとって命を懸けるべきものが必要なのである。逆に、孫子になくて韓非にあるものは、人の性は利を求め害を避けるという功利主義と、その応用である人は賢や徳ではなく、勢にしたがうのだという人性論である。勢(二柄、賞罰)さえあれば他の要素は不用であるというのは人間の主体性や尊厳を原理的に否定する「奴隷制」の思想である。かくして戦争の正当性を不用とする大状況が必要とならざるを得ない。勢が権勢として認識される時には権衡(はかり)が勢のある側に傾いてしまうと、人主が勢(二柄=威勢)を手放さないかぎりこの傾きは元にもどらないので、勢論自体がこの大状況を設定してしまうのである。この状況に、さらに勢は勝衆の資であるという衆寡の対比論を付加すると、権力のイメージは天秤秤という直線の傾きから、空間全体の傾きに広がる。個々の人主と個別の臣下・人民とのシーソーの単純な集合というイメージでなく、人主と臣下・人民大衆とを載せる場所、空間全体が傾いてしまうのである。権力を比喻で考察してはならないというのが『韓非子』を読むときの教訓であるが、勢治とは専制であるという梁啓超のテーゼと結びつけて見ると、勢治主義とは専制国家という歪んだ政治空間を創出する政治学説であったとすることができるかもしれない。韓非の表現でいえば、権力の及ぶ範囲として空間(淵)を連想させる勢重という言葉が一番ふさわしいように思われる。韓非は彼と同時代の勢家、法家、術家、黄老家などを総合し

た学者であったが、梁啓超の言う法治と勢治（専制）との対立という位置づけを延長すれば、韓非は商鞅のような法家でもなく、慎到のような自然法的な勢（道法）家でもなく、ただ一人の専制思想家であったということが出来る。

第三説 分勢

次に韓非が目指したのは自ら発見した勢威、勢重概念を人主のもとに返還すること、一旦は君主の位から分離して発見し創造した勢を君主の専有物として再結合することであった。この作業の要点は二つである。一つは勢が分割できないものであるということ、二つは勢が共有できないものであるということである。そして更にこの二つの作業を、人間の本性を悪とみる性悪説とその性悪な人間同士の不信という政治的状況において行うということである。性悪説は戦国時代最後の大儒家荀子から韓非に継承されたものであることは言うまでもない。儒家の荀子にとっては、性悪な人間を正しい礼・制度・法によって善なる人間に導くという論理は合理的であった。正しい礼法は聖人が已に定められたものであったからである。しかし、聖人の法を拒否した韓非学派にとっては、性悪な人間がなぜ正しい法を制定することができるのかは論理的には説明不可能である。今日では相互不信という条件を仮定しても、ゲームの理論によって一定の解に到達できるとされるが、プレイヤーの情報や行為の選択の自由度に甚だしい不平等がある韓非の時代には勿論無理であった。

このような前提自体の検討は捨象されたまま、『韓非子』中では、君主と臣下との間で賞罰二柄を媒介として権力がどのように「市」（取引）されるかが執拗に検討される。まず、権力の不可分性についてみよう。「法術の士、五不勝の勢を操りて、歳を以て数うれども又見（まみ）ゆるを得ず。當塗の人、五勝の資に乗じて、而も旦暮に独り前に説く。故に法術の士、奚（なに）に道（よ）りて進むを得、而して人主奚の時にか悟るを得んや。故に資は必ず勝たず、而して勢は両存せざれば、法術の士焉（いず）くんぞ危うからざるを得ん」（孤憤）ここでは、法術の士と當塗の人との対立においては、資（初期条件）でも勝てず、また勢としても両者は共存、併存できないから、法術の士は危ういのだと述べられている。韓非の心情がよく吐露されている文章とされるが、この場合の勢は、本来両立しない（できない）ところの勢（情勢・形勢）の意で、自然の勢を指している。あるいは、自然の勢自体が本来分割できないものであるかもしれない。

「夫分勢不二、庶孽卑、寵無籍、雖處大臣、晚置太子、可也、然則晚置太子、庶孽不乱、又非其難也、物之所謂難者、必借人成勢、而勿侵害己、可謂一難也」（難三）

この難三篇の文章は文字の改訂、解釈双方に大きな対立がある。引用した本文は影宋乾道鈔本（四部叢刊本）であるが、趙用賢本では、「雖處大臣」を「雖處耄老」と校訂している。陳奇猷は「難處大臣」と解釈している。「それ、勢を分ちて二ならしめず、庶孽卑しくして、寵に籍（か）す無ければ、大臣に處すと雖も、晚く太子を置きて可なり。然らば則ち晚く太子を置きて、處孽乱れざるは、其の難きに非ざるなり。物の所謂難きは、必ず人に借（か）して勢を成し、而も己を侵害せしむること勿きは、一難と謂うべきなり。」⁵⁸ただ、本稿の勢は分割できないという韓非解釈からみると、「分勢不二」の解釈が問題となる。「二」は小野沢注によれば、「松臯円は疑式の意にとり、梁啓雄は、『荀子』解蔽の「両疑則惑」と同じく均敵の意にとる」⁵⁹とあり、松臯円では、疑い背く、梁啓雄では、「勢均力敵」（勢均しく力敵う）となる。「分勢不二」全体では多くの研究者は共通して、庶子の勢を分割して、太子の勢に匹敵させないよ

うにすると解釈している。この場合には勢は太子にも庶子にも存在すること（難三篇の故事としては魯の桓公、楚の成王がその勢を諸子に分割して譲与すること）が可能なものである、ということになる。素直に読めばこの解釈は穏当なものであろう。しかし、韓非の勢論では勢は単一で、現君主の死に際して初めて次期君主（太子）へのみ移譲できるものであるはずである。むしろこのような戦国時代に流通していた勢概念への批判こそ彼の使命とするところであったであろう。「二」はそのまま「二つ」の意味で、「勢を分けて二つにしない」すなわち、「勢を分割しない」と読むことが出来るのではなかろうか。この点では、竹内照夫の解釈に従いたい。「そもそも君主が己の権力を二つに分けることなく、妾腹の公子たちには寵愛を薄くして権勢を貸し与えることがなければ…」。⁶⁰なお、この太子の勢も厳密に言えば、現主から与えられる点では人設の勢であるとともに、また人主という位と結合する属位的な勢であり、それゆえ自然の勢でもある。人主の血統に由来する勢は自然的には、血縁の濃い薄いによって分割継承される可能性をもつから、この場合には自然の勢であっても分割可能なものである。難三篇の韓非はたしかに自然の勢と戦っていたのである。封建の伝統や血縁やその他の諸社会状況のなかで生まれてくるすべての勢を否定して人主のみに集中するという韓非の政治目的を大前提として、その前提の上で、現実生活のなかから発生してくる諸勢現象を表現する、庶子の勢、后姫の勢、大臣の勢云々を理解する必要がある。

同じような状況は八経篇でも繰り返されている。「臣と主の利を異にするを知る者は王なり、以て同じと為す者は劫かされ、與に事を共にする者は殺さる。故に明主は公私の分を審（つまび）らかにし、利害の地を審らかにす。姦乃ち乗ずるところ無し。乱の生ずる所は六なり。主母、后姫、子姓、弟兄、大臣、顕賢、なり。吏に任じて臣を責むれば、主母放ならず。礼施等を異にすれば、后姫疑（擬）せず。勢を分ちて貳せざれば、庶適（嫡）争わず。権籍失わずざれば、兄弟侵さず。下、門を一にせざれば、大臣擁（壅）せず。禁賞必ず行わるれば、顕賢乱れず。」（八経 擬、嫡、壅は金谷に従う）

「分勢不貳、庶適不争」の解釈は、難三篇と同じく二つに分裂している。庶子の勢を分散して嫡子に匹敵しないようにさせるという解釈と、「勢威を分割して両立させなければ、庶子と嫡子は争い合うことがなくなる」⁶¹との解釈である。難三篇の「分勢不二」で勢を分割しないと解釈したのは竹内説であったが、八経篇の「分勢不貳」では、勢を分割しないという訳者は小野沢である。本稿は八経篇では小野沢に従いたい。

第四節 共勢

さて、次に勢が共有できないとする韓非の主張について検討したい。勢が分割できるか否かということ、勢を臣主が共有できるか否かということとは異なるからである。直感的には勢を人主の爪牙とか筋力に喩えること自体が、同時にその分割の不可能性を説いているのである。勢が爪牙や刑徳でイメージされるならば、恩賞や誅罰という制度的機能を持つ者は人主ただ独りであり、種々の位・身分に由来する勢には刑徳という機能は含まれないから、当然の結果として勢を人主が独占するべきであるという結論が導かれることとなる。また勢重のように勢を力のバランスでイメージする場合にも、支配すること自体が支配者、被支配者の間に立場の不均等を示しているので、勢重を分割し、共有すること自体が矛盾であることになる。

さらには、外儲説右下の比喩では政治における「共」という概念自体が否定されている。「賞罰共にすれば、則ち禁令行なわれず、何を以て之を明らかにするや。造父・於期を以てす。子

罕は出彘と為り、田恒は圃池と為る。故に宋君と簡公は弑せらる。患いは王良・造父の車を共にし、田連・成竅の琴を共にするに在り。」(外儲説右下 経一) この「経一」の故事に託された簡潔な本文の主題を解説した「説一」では、名御者の造父の車が飛び出した豚に驚いて制止できなかったのは、造父の手綱が下手だからではなく、「馬に対する馭者の威力が飛び出した豚のために分割されたからである」⁶²。同じく、王於期の御していた車の馬たちが畑や池の側を通りかかって乱れたのは「馬に対する馭者の恩徳が、畑と水のために分割されたからである。そこで、王良と造父は天下の名馭者ではあるが、しかしもしも王良が左の手綱をとって馬を叱りつけ、造父が右の手綱をとって馬に鞭を当てるということになれば、馬は十里の道のりさえ進むことはできない。二人がいっしょに馬を使うからである。」⁶³琴の名手の田連と成竅の場合も趣旨は同様である。ここでは、一つには、後半の天下の名御者である子罕と王良の二人を同時に使うことができない、即ち「勢」が同じもの同士は使うことができないということと、二つには、前半の勢は君臣間で共有・共同できないということとの二つの論点が混在している。子罕の話は、彼が宋の君主に対して賞賜は民が喜ぶので君主自身で、誅罰は人の忌避することなので私に任せて欲しいと願って、刑徳の二柄を君臣間で分担した結果、臣民は子罕に服従することとなり、一年で宋君を殺して王位を奪ったという故事にもとづいている。子罕は造父の威勢を分割した出豚の役割である。田成恒の場合には刑徳の担当が逆の例で、簡公が刑罰を、田恒が恩賞(寛厚、王良の場合の畑や池)を分担した結果、田恒は齊の国を奪ったのである。どのような条件であれ、君主の勢威(刑徳)は臣下と共有(分有・分担・貸与・一部譲渡など)できないということが歴史的事件を引いて主張されているのである。

勢が君臣間で共同・共有できない本質的な理由は、君臣のあいだの利害の本質的対立、君臣双方の存在の根拠の本質的な相違にある。君臣異利、君臣異理の発見である。

「萬乗の患いは、大臣太(はなは)だ重く、千乗の患いは左右太だ信ぜらるるなり。此れ人主の公患とする所なり。且つ人臣に大罪有り、人主に大失有り。臣と主との利は輿に相異なる者なり。何を以て之を明らかにするや。曰く、主の利は能有りて官に任ずるに在り、臣の利は能無くして事を得るに在り。主の利は勞有りて爵禄するにあり、臣の利は功無くして富貴なるにあり。主の利は豪傑の能を使うに在り、臣の利は朋党して私を用いるに在り。是を以て国地削られて私家富み、主上卑しくして大臣重し。故に主は勢を失いて、臣は国を得」(弧憤)。

同様の趣旨は内儲説下では、もっと簡明に「君臣の利異なる、故に人臣忠なし、故に臣の利立ち而して主の利減ぶ」と表現されている。この君臣異利、君臣異理の発見こそ韓非を彼以前の法、術、勢家たちから分つものであった。『商君書』の君臣関係論はすでに君臣異利を含んではいたが、それが君臣関係の本質とは認識されていなかった。「夫れ事同じく体一なる者は、相監すること不可なり。且つ夫れ、利異にして害同じからざる者は、先王保を為す所以なり。故に治至る。夫妻、交友は、相為に悪を棄てて非を蓋う能わず、而して親に害あらしめず。民人は相為に隠す能わず。上と吏とは、事合して利異なる者なり。今夫れ、騶虞以て相監するは不可なり。事合して利同じき者なればなり。若し、馬をして能く言わしむれば、則ち騶虞其の悪を逃(の)がるる所無きは、利異なればなり。利合して悪同じき者は、父以て子に問うこと能わず。君以て臣に問うこと能わず。吏と吏とは、利合して悪同じき者なり。夫れ事合して利異なる者は先王の端を為す所以なり。民の主を蔽う、而れども蓋(おお)うを害(そこな)わず。賢者も益すること能わず。不肖者も損する能わず。故に賢を遣(す)て知を去るは、治の数なり。」(禁使)『商君書』は前述のように作成年代においても本文の校訂においても困難を

抱えている。この「禁使篇」の後半の文章もまた確定していないことについては上記と同じく好並に研究がある。ただし本引用文において、君臣関係が「上与吏也、事合而利異也」とされ、臣臣関係が「吏之与吏、利合而悪同也」と捉えられていることは確かである。臣臣関係は騶（掌馬の官）と虞（司獸の官）との場合には「利合事同」と表現され、吏と吏との関係では「利合悪同」と表現されているが、君臣間の「事合利異」との対比からすれば、「事同利合」または「事合利同」とした方が分かり易いと思われる。意味するところは、君と臣とは共に政治という仕事を行うということでは同じであるが、政治に従事する目的は相互に異なるということである。商鞅は君臣関係を共同統治と利害対立の相互に対立する二側面から考察していたのである。彼は実際にも孝公の深い信頼を得、かつ商の地に封建されるという手厚い恩賞を受けていたのである。「国の治まる所以の者は三、一に法と曰い、二に信と曰い、三に権と曰う。法は君臣の共に操る所なり。信は君臣の共に立つる所なり。権は君の独り制する所なり。人主守りを失えば則ち危うし。君臣法を釋（す）て私に任ずれば必ず乱る。故に法を立て分を明らかにし、而して私を以て法を害せざれば則ち治まる。権制は独り君において断ずれば則ち威あり。民其の賞を信ずれば、則ち功成り、其の刑を信ずれば、則ち姦端なし。惟明主は権を愛し信を重んじ、而して私を以て法を害せず」（修権）。修権篇もまた成立年代に諸説があるが、好並は「徠民篇」より前だが、「君主の専制権が既に成立して」⁶⁴以降のものとしている。君臣間の共同法治と、その前提として相互の信頼関係と、君主自身が私を以て法を侵害してはいけないという諸点は、君臣間の「事合」の具体的な内容を示しているが、これは明らかに韓非とは対立している。しかしまた、君主が権を独制することは韓非と共通している。ただし、韓非は君主の権力を「勢」で表していたが、『商君書』は「権」で表現している。なお、『管子』では権力は韓非と同様に「勢」で表記している。「凡そ人君の君為る所以の者は勢なり、故に人君勢を失えば、則ち臣之を制す。勢下に在れば、則ち君臣に制せらる。勢上に在れば、則ち臣君に制せらる。故に君臣の位を易えるは、勢下にあればなり。」（『管子』法法篇）「君を尊び臣を卑しむは、親を計るに非ざるなり、勢勝つを以てなり。」（『管子』明法）

第五節 公私

君臣間の事合とは共法、共信の政治共同体とすることができよう。君主と臣下が法を共にする以上、法は君臣双方を越える「公」的性格を持つことになる。また、君主が法＝公に従う以上、彼の個人的意思は「私」となり、抑制すべきもの、否定的なものとなるのも論理的必然である。また、これは『管子』においても同じである。「人主の令すれば則ち行われ、禁ずれば則ち止む所以は、必ず民の好む所を令し、民の悪む所を禁ずればなり。」（『管子』形勢解）「臣の君に事えるや、多く主の好む所を以て君に事う。君法を好めば、則ち臣法を以て君に事え、君言を好めば、則ち臣言を以て君に事う。君法を好めば、則ち端直の士前に在り、君言を好めば、則ち毀誉の臣側に在り。公私の分明らかならば、則ち小人は賢を嫉せず、而して不肖者は功を妬せず。」（『管子』修権）法共同体の攪乱要因は「私」であるが、私は君主の側からの場合もあれば、臣下の側からの場合もある。『商君書』では専ら君主の側の私を問題としている。これは『管子』でも同様である。常識的に言えば、権勢が君主にある専制政治の場合には、君主の過ちの方がより影響は大きく、また主導的であるので、その政治責任もまた君主にあるのは当然である。君主の「私」が常に問題とされるのも道理にかなっている。「法度は、主の天下を制して姦邪を禁ずる所以なり、海内を牧領して宗廟を奉ずる所以なり。私意は、乱を生じ

姦を長じて公正を害する所以なり、壅蔽して正を失いて危亡する所以なり。故に法度行なわれるれば則ち国治まり、私意行なわれるれば則ち国乱る。明主は心の愛する所と雖も、而れども功無き者を賞せざるなり。心の憎む所と雖も、而れども罪無き者を罰せざるなり。」(『管子』明法解)

君臣関係を事合異利とすると、君と臣の双方の利の正否・善悪の基準は公となるが、君と臣の各自の私利と公利との関係はどうなるのであろうか。『管子』では君臣の依るべき基準は法度であり、個人的な愛憎が私意として否定されている。『管子』や『商君書』では公と君主の私との対立、矛盾が意識されていたが、『韓非子』は君主それ自体を丸ごと公として、君主の私を事実上消去し、私は臣下、親近者などに配分し、臣下は丸ごと私として位置づけている。あの有名な韓非の公私論の背景は以上のような文脈であろう。

「古者、蒼頡の書を作るや、自ら環する者之を私と謂い、私に背く之を公と謂う。公私の相背くは、乃ち蒼頡固(もと)より以て之を知る。今以て利を同じと為す者は、察せざるの患なり。然らば則ち匹夫の計を為すは、行義を脩めて文学を習うに如くは莫し。行義脩まれば則ち信ぜられ、信ぜらるれば則ち事を受く。文学を習えば則ち明師と為り、明師と為れば則ち顕榮なり。此れ匹夫の美なり。然らば則ち功無くして事を受け、爵無くして顕榮なり。政を為すこと此くの如くなれば、国必ず乱れ、主は必ず危うからん。故に相容れざるの事は両立すべからざるなり。」(五蠹)本文中の行義は陳奇猷によれば、王先慎は仁義とし、劉師培は行仁義とするが陳は王説を是としている。なお、小野沢は行義、金谷は仁義、竹内は一字めは仁義、二字めは行義と訳している。この蒼頡を引き合いに出した公私の定義は説文解字にも採用され、今日に至るまで公私についての解釈の基礎となっているものであるが、引用文中では仁義と文学を学ぶ儒家を、五蠹篇全体では学者、言談者、帯剣者、患御者、商工の民の五蠹を、私を営む者として非難する文脈のなかで語られているものである。君主は公であり、韓非の言う公とは勢と法の体现者としての君主自身と国家との融合したものの利益を意味しており、君主以外は法術の士を除いてすべてが私なのである。引用文では儒学を学ぶことは儒家としての名声(勢)を自立的に獲得することであり、即ち君主の勢に対抗する独自の社会的な勢を作り出すことであって、それは君主=公に対立する私となるから非難されなければならないのである。自環を私といい、自環を開くを公という通説の理解は、韓非の意図から離れた解釈であろう。ここでは逆に、性悪説によって全否定されている私は公の介入によってのみ存在が許される(公によって許与される範囲内で私は公となる)のである。個人自体には公へ参加する内在的契機が含まれない。公によって指令されることによって私の外部から公が挿入されるのである。蒼頡の名による公私の定義はこのような意味である。現代中国における言論や思想に対する規制、宗教でさえ国家の指導に従わなければならないという国家(公)と社会・個人(私)との関係は、国家以外の自立的・自律的な存在を許さないという韓非の専制思想の再来である。中華人民共和国成立後の農業集団化の時代には、人民の「自発」「自流」が警戒され、党の「領導」が貫徹されたのは、思想的には同じ構造である。韓非が行ったのは、君主にも臣下にも公と私があり、統治行為においては公法に従い、各々私を抑制しなければならないのだという既存の法家の思想に対して、君主=国家を公、臣下を私とする公私対立の図式を導入することによって、君臣共同体から臣下を排除することであった。この一般的な根拠は師の荀子から学んだ性悪説である。毛沢東時代には階級闘争の継続説を土台とする人民に奉仕する革命的人性説である。韓非の全否定的人間観と毛沢東の全肯定的人間観とはメダルの裏表である。ただし、性悪

説は臣下にも人民にも適用されるが君主にだけは適用されないのであるが。人は自己の利害のためだけに、しかも合理的に反応するという韓非的人間観は今日の市場経済の営利衝動的な人間観に呼応するものである。しかし、近代人では彼の営利衝動と政治的民主主義とが両立するが、戦国時代人はそうではない。近代人は彼の営利衝動を自己抑制することができるが、戦国人はそうすることができない、というのが韓非の発見（「創造」）であった。君主の周辺から重人を一掃するためには、大臣たちは自己の利益のためなら国をも売るのだ、という政治思想を創造したのである。「君臣の利は異なる。故に人臣には忠莫（な）く、故に臣の利立ちて而して主の利減ぶ。是を以て姦臣は敵兵を召きて以て内に除き、外事を挙げて以て主を眩わす。苟も其の私利を成して、国の患いを顧みず」（内儲説下六）。

おわりに

以上のような概念の操作によって再定義された勢はあらためて人主にのみ返還されるのであるが、それは結局以下の特質をもつこととなった。第一に、君主、国家という地位とだけ結合できること、国君以外の地位からは勢は派生しないということである。これが勢が国家権力を表す言葉として浮上した理由であり、国家の主権に類似したものとして我々の目に映る理由である。勢は分割、貸与、譲渡、共有ができないなどの特質が、即ち専制思想が生まれる。第二に、それは君主が操作できる具体的な行為、道具として観念されたことである。刑徳の二柄という言葉が重用され、君臣間の矛盾はこの二柄の所有をめぐる対立として焦点化されたのである。勿論、二柄は分割や共有はできない。第三に、勢位を君主の位に専属させるということの反面は、大臣、側近などの勢位を否定（収奪）するということであり、戦国時代までに古代中国で誕生した各種の政治的社会的諸勢力から勢を奪うことであった。専制の本質が法治ではなく人治であることは、専制の国家機構が官僚制であることとは抵触しない。というよりは、君主ただ一人がすべての権力を独占するという政治理念を現実化する国家機構は官僚制以外にはあり得ない。分権的、封建的などの諸政治形態は権力の分散の度合いに従って、権力の各環節ごとに自立的、自発的に勢を発生させるからである。『韓非子』中に展開される統治の諸技術は官僚制に対応したものである。第四に、人設の勢は、性悪説、人間不信、君臣異利、君臣異心という認識を前提として創造された。この結果、君臣が共同して政治に従事するという支配階級、支配身分の共同性が否定されることとなった、というよりもこれこそが韓非の真の政治目的であったのであるが。専制とは支配共同体の解体を前提した結果するものである。第五に、以上の諸特質は、さらに政治の場においても家族や社会においても凡ての人間関係を、単純な個人と個人との関係に還元し、私利を巡って争い合う競争関係と見る世界観を生み出したのである。これは一方では政治の観察にとっては、近代の政治学に類似する鋭い政治学的洞察を生み出したのであるが、他方では人間がなぜ家族や団体など様々なレベルで共同体を作るのか（作らなければならないのか）という人間の社会性の観察を不能にしたのである。専制とは社会の次元においてもすべての人間の共同体、共同性を否定する傾向をもつものである。第六に、以上のすべての特質の帰結は、論理的には国家は専制国家に、社会は専制型社会になる以外にはあり得ないということである。専制国家は専制型社会を前提としてまた結果すること、これこそが韓非によって人類史上初めて発見された世界観であり、それゆえまた専制国家は中国においてのみ最も典型的に展開したのである。

- 1 梁啓超『先秦政治思想史』中華書局・上海書店聯合出版1986年 中華書局1936年版復印
139頁、重沢俊郎訳『先秦政治思想史』創元社1941年 275頁
- 2 金谷治『韓非子』第三冊 岩波書店 1994年 354頁
- 3 陳奇猷『韓非子集釋』下 中華書局 1958年 891頁
- 4 同上 894頁
- 5 注1に同じ
- 6 竹内照夫「韓非」『中国の思想家』東京大学中国哲学研究室編 1963年 所収。加地伸行「韓非子における矛盾説話」『中国論理学史研究』研文出版 1983年 所収（1965年初出）
- 7 同上 竹内 204頁
- 8 同上 加地 345頁
- 9 同上 竹内 205頁
- 10 同上 加地 344頁
- 11 同上 竹内 202頁
- 12 同上 竹内 207頁
- 13 同上 竹内 208頁
- 14 同上 竹内 209頁
- 15 谷方『韓非与中国文化』貴州人民出版社 1996年 170頁
- 16 木村英一『法家思想の研究』弘文堂 1944年 208頁
- 17 前掲 金谷治『韓非子』第一冊 15頁
- 18 前掲 木村 196頁
- 19 陳奇猷「韓非子旧注考」『韓非子集釋』所収 1166～7頁
- 20 桂勝『周秦勢論研究』武漢大学出版社 2000年 176頁
- 21 前掲 金谷『韓非子』第四冊 19頁
- 22 小野沢精一『全釈漢文大系 韓非子』下 集英社 1978年 620頁
- 23 前掲 金谷第四冊 11頁、前掲 小野沢 610頁、竹内照夫『新釈漢文大系 韓非子』下 明治書院 1964年 707頁、韓非子校注組『韓非子校注』江蘇人民出版社 1982年 571頁
- 24 邵増樺『韓非子今註今訳』上 台湾商務印書館 1982年 60頁
- 25 張素貞『韓非子難篇研究』学生書局 1988年 318頁
- 26 前掲 梁啓超 114頁、重沢訳 221頁
- 27 木村英一は、功名篇は漢初の「比較的晚い韓非子後学の手に成った」（前掲 木村 229頁）ものとしているが、また功名篇のなかでもこの箇所は「比較的古い韓非学派」の残存の可能性も指摘している。韓非の思想が諸学派から影響を受けながらまた彼以後の他学派に影響を与えており、個々の用語、概念についてその先後関係を決定するのは困難である。
- 28 前掲 梁啓超 99頁 重沢訳 189頁
- 29 同上 151頁 303頁
- 30 同上 151頁 303頁
- 31 安楽哲著 滕復訳『主術—中国古代政治芸術之研究』北京大学出版社 1995年 75頁
- 32 前掲 小野沢 612頁
- 33 金谷治・佐川修『全釈漢文大系 荀子』上 集英社 1973年 301頁
- 34 金谷治『孫子』岩波書店 2000年 62頁

- 35 同上 71頁
- 36 同上 65頁
- 37 浅野裕一『孫子』講談社 1997年 76頁
- 38 銀雀山漢墓竹簡整理小組編 金谷治訳・注『孫臏兵法』東方書店 1976年 304頁、前掲
浅野 76頁
- 39 同上 金谷 305頁、浅野 77頁
- 40 同上 金谷 305頁、浅野 77頁
- 41 同上 浅野 77頁
- 42 『武内義雄全集』第七卷 角川書店 1977年 172頁
- 43 前掲 浅野 88頁
- 44 前掲 金谷『孫子』80頁
- 45 同上 306~7頁
- 46 好並隆司『商君書研究』溪水社 1992年 514頁
- 47 陶鴻慶『読諸子札記』十二韓非子 世界書局 1962年 392頁
- 48 前掲 小野沢 622頁
- 49 前掲 陳奇猷 896頁
- 50 前掲 竹内下 713頁
- 51 同上
- 52 前掲 小野沢下 622頁
- 53 前掲 金谷第四冊 20頁
- 54 前掲 小野沢下 627頁
- 55 前掲 安楽哲著 滕復訳『主術—中国古代政治芸術之研究』75頁
- 56 白川静『常用字解』平凡社 2003年
- 57 李訓祥『先秦的兵家』国立台湾大学出版委員会 1981年 166頁
- 58 この読みは前掲 金谷『韓非子』第三冊 324頁による
- 59 前掲 小野沢下 557頁
- 60 前掲 竹内下 673頁
- 61 前掲 小野沢下 768頁
- 62 前掲 金谷『韓非子』第三冊 205頁
- 63 同上 205頁
- 64 前掲 好並 402頁