

【論文】

『韓非子』五蠹篇に見られる世論の誘導について

渋谷 由紀

はじめに

『韓非子』五蠹篇は、儒家思想を批判し、国家からの儒家の排斥を論じた篇として知られている。多くの後学が編纂した篇が含まれているとされる『韓非子』の中でも、五蠹篇は韓非本人の手になることが確実にされており、韓非思想の中心となる篇といえる。この五蠹篇の思想は、統一秦の始皇帝に継承され、それが秦による苛烈な思想統制、いわゆる「焚書坑儒」につながったと考えられている。

『韓非子』五蠹篇には、

故明主之國、無書簡之文、以法爲教。無先王之語、以吏爲師。無私劍之捍、以斬首爲勇。(故に明主の国は、書簡の文無く、法を以って教と爲す。先王の語無く、吏を以て師と爲す。私劍の捍無く、斬首を以て勇と爲す)

とあり、確かにここに見られる「明主之國」の状態は、『史記』卷六・秦始皇本紀¹で

臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職、天下敢有藏詩、書、百家語者、悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語詩書者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒、黥爲城旦。所不去者、醫藥卜筮種樹之書。若欲有學法令、以吏爲師。(臣請う、史官の秦記に非ざるは皆な之を焼く。博士官の職とする所に非ずして、天下に敢えて詩、書、百家の語を蔵する者有れば、悉く守尉に詣し、雜えて之を焼かん。敢えて詩書を偶語す

る者有れば棄市とする。古を以て今を非とする者は族せらる。吏見知して挙げざる者は与と罪を同じくす。令下りて三十日にして焼かざれば、黥して城旦と為す。去らざる所の者は、医薬ト罃種樹の書のみ。若し法令を学ぶ有るを欲する者は、吏を以て師と為す)

とある、李斯が実現しようとした状態と一致する。李斯の献策は、秦の記録以外の歴史と、「醫藥ト罃種樹之書」以外の民間で収蔵されている書籍の所蔵を禁止し、違反者には「黥爲城旦」という身体刑及び労役刑ⁱⁱを科し、また儒家の經典である「詩書」について「偶語」する者は「棄死ⁱⁱⁱ」に、古代によって今を誹る者は父母・妻子・兄弟が縁座して処刑される「族」刑とすることを進言する。「偶語」とは、宮崎市定氏によると戦国・秦漢時代の「市」で「市民が集まると、其中の二人、乃至三人が役者となり所作事を演じ、科白を述べて、物語を進行させ」る市民の娯楽だが、「実際には多くの人衆を集めて聴衆とし、時にはそれが時事問題に及んで当路者を誇る結果になることもあった」ものだ^{iv}。「偶語」の禁止とは、娯楽的な活動も含めて思想の自由な表現や議論を禁じるものといえる。ただし、「博士官」所蔵の書籍は焚書の対象から除外されており、秦の官僚として任用された「博士官」には儒家も存在した^vので、李斯による思想統制が禁じたのは儒家思想そのものではない。儒家も含めて「博士官」以外の民間での思想・学術活動が禁じられたのである。

しかし、実は『韓非子』には儒家も含めた民間の学術活動に対し、李斯献策のような法規制と処罰による強制的な排除策は見られない。わずかに和氏篇に商鞅の事績を肯定的に引用して「燔詩書」とする例があるのみである。では、『韓非子』五蠹篇の思想統制の手段とはどのようなものであったのだろうか。

1. 儒家批判の論点

『韓非子』五蠹篇で儒者が「五蠹」、即ち国家に寄生し蝕み、やがて国家そのものを倒してしまう五種の「蠹」の一つである「學者」に含まれ、儒家思

想が否定されているのは周知のとおりである。本節では、始めにその儒家批判の論点を整理しておきたい。

まず、李斯の献策に「以古非今」とあるのとも一致する、儒家思想の尚古主義と自然法的な思想の問題である。『韓非子』五蠹篇には

是以古之易財、非仁也、財多也。今之爭奪、非鄙也、財寡也。輕辭天子、非高也、勢薄也。爭土橐、非下也、權重也。故聖人議多少、論薄厚爲之政。故罰薄不爲慈、誅嚴不爲戾、稱俗而行也。故事因於世、而備適於事。(是を以って古の財を易とするは、仁に非ざるなり、財多ければなり。今の争奪するは、鄙に非ざるなり、財寡ければなり。軽く天子を辞するは、高に非ざるなり、勢薄ければなり。土橐を争うは、下に非ざるなり、権重ければなり。故に聖人は多少を議し、薄厚を論じて之が政を爲す。故に罰薄きも慈と爲さず、誅嚴なるも戾と爲さず、俗に称いて行えばなり。故に事は世に因り、備えは事に適す)

とあり、古代の世は人口に対して物資が十分であり、文明が未発達なので「天子」であっても豊かな生活を享受できるわけではなかった、とされる。古代で「仁」に基づく政治や禪譲の理想が実現できたのはそのためであるので、韓非にとっての同時代である「今」の世では、現在の習俗に即して刑罰の軽重を決定する政治を行うべきだ、と主張する。

関連して顕学篇には、

今巫祝之祝人曰、使若千秋萬歲。千秋萬歲之聲聒耳、而一日之壽無徵於人、此人所以簡巫祝也。今世儒者之說人主、不善今之所以爲治、而語已治之功。不審官法之事、不察姦邪之情、而皆道上古之傳、譽先王之成功。儒者飾辭曰、聽吾言則可以霸王。此說者之巫祝、有度之主不受也。故明主舉實事、去無用。不道仁義者故、不聽學者之言。(今巫祝の人を祝して曰く、若をして千秋万歳ならしめん、と。千秋万歳の声耳に聒きも、而も一日の寿も人に徴無し。此れ人の巫祝を簡にする所以なり。今世の儒者の人主に説くや、今の治を爲す所以を善くせず、已に治るの功を語る。官法の事に審らかならず、姦邪の情を察せずして、皆な上古の

伝を道い、先王の成功を誉む。儒者は辞を飾りて曰く、吾が言を聴かば則ち以て霸王たる可し、と。此れ説者の巫祝にして、有度の主は受けざるなり。故に明主は実事を挙げ、無用を去る。仁義の故を道わず、学者の言を聴かず)

とあり、過去の時代において有効だった手段を採用すべきだと説くのは、「今」の政治にとっては無効である、とされる。現実の「官法」に則った実務に疎く、今の世の悪事・犯罪の実情もわきまえず、かつて有効だった政策を採用すべきであるという、現代では無用・無効な説を主張することから儒者たちは批判されるのである。

韓非はその上で、今の時代の状況には自身が唱える法治主義こそが適切だと説く。五蠹篇には、

故十仞之城、樓季弗能踰者、峭也。千仞之山、跛牂易牧者、夷也。故明王峭其法、而嚴其刑也。布帛尋常、庸人不釋。鑠金百溢、盜跖不掇。不必害則不釋尋常、必害手則不掇百溢、故明主必其誅也。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。故主施賞不遷、行誅無赦。譽輔其賞、毀隨其罰、則賢不肖俱盡其力矣。(故に十仞の城、樓季も踰ゆる能わざるは、峭なればなり。千仞の山、跛牂も牧し易きは、夷なればなり。故に明王は其の法を峭しくし、其の刑を嚴にするなり。布帛尋常なるは、庸人も釈せず。鑠金百溢なるは、盜跖も掇らず。必しも害あらざれば則ち尋常釈せず、必ず害あれば則ち百溢を掇らず、故に明主は其の誅を必するなり。是を以て賞は厚くして信に、民をして之を利とせしむるに如くは莫し。罰は重くして必に、民をして之を畏れしむるに如くは莫し。法は一にして固く、民をして之を知らしむるに如くは莫し。故に主は賞を施して遷らず、誅を行いて赦す無く、誉れは其の賞を輔け、毀りは其の罰に随えば、則ち賢不肖俱に其の力を尽くす)

とあり、信賞必罰が徹底されるべきこと、その基準である「法」は一定不変であるべきこと、民衆に公開して周知させるべきこと、が主張されている。

それに対して、韓非の師であるとも伝わる儒家の荀子^{vi}は、例えば榮辱篇の私闘を禁じる文に、

憂忘其身、内忘其親、上忘其君、是刑法之所不舍也、聖王之所不畜也。
(憂ては其の身を忘れ、内は其の親を忘れ、上は其の君を忘るるは、是れ刑法の舍かざる所なり、聖王の畜わざる所なり)

とあるように、「刑法」による処断を説く。しかし『荀子』王霸篇には

絜國以呼禮義……(中略)……。所以爲布陳於國家刑法者、則舉義法也。(国を絜げて以て礼義を呼し……(中略)……。以て国家に布陳して刑法と爲す所の者は、則ち挙な義法なり)

とあり、「禮義」を「刑法」が則るべき根拠として挙げている。そしてその「禮」とは、礼論篇に、

兩情者、人生固有端焉。若夫斷之繼之、博之淺之、益之損之、類之盡之、盛之美之、使本末終始、莫不順比、足以爲萬世則、則是禮也。(両情なる者は、人生まれて下より端有り。若しくは夫れ之を断ち之を継ぎ、之を博くし之を浅くし、之を益し之を損し、之を類し之を尽くし、之を盛んにし之を美にし、本末終始をして順比せざる莫く、以て万世の則と爲るに足らしむれば、則ち是れ礼なり)

とあるように、人間の「情」に基づいて「萬世」にわたる普遍的な規範として古代の「先王^{vii}」が策定したものだ。

韓非の法思想は法実証主義の立場に立つ、とされる^{viii}が、以上からは「法」の根拠に古代の「先王」が策定し伝承されてきた「禮」を置くような、儒家の自然法的な法思想を批判しているといえるだろう。国家が制定する実定法は、何をおいても現在の民衆の「俗」に対処する内容であるべきにもかかわらず、儒家がその実定法の根拠に時代を超越して普遍的に正しい古代からの伝承や「禮」の規範を据え、同時代の現状に即さずに聖王の權威や伝統に基づく政治を主張することを韓非は批判した。

次いで、儒家思想の中でも最重要な議論の一つである「孝」の思想と、君主権力の対立があげられる。『韓非子』五蠹篇には、

楚之有直躬、其父竊羊而謁之吏、令尹曰、殺之。以爲直於君而曲於父。報而罪之。以是觀之、夫君之直臣、父之暴子也。魯人從君戰、三戰三北。仲尼問其故。對曰、吾有老父、身死莫之養也。仲尼以爲孝、舉而上之。以是觀之、夫父之孝子、君之背臣也。故令尹誅而楚姦不上聞、仲尼賞而魯民易降北。上下之利若是其異也、而人主兼舉匹夫之行、而求致社稷之福、必不幾矣。(楚の直躬有り、其の父羊を窃みて之を吏に謁す。令尹曰く、之を殺せ、と。以て君に直なれども父に曲なりと爲す。報えて之を罪す。是れを以て之を觀れば、夫れ君の直臣は、父の暴子なり。魯人君に従いて戦い、三たび戦いて三たび北ぐ、仲尼其の故を問う。對えて曰く、吾れに老父有り。身死すれば之を養う莫し、と。仲尼以って孝と爲し、挙げて之を上す。是れを以て之を觀れば、夫の父の孝子は、君の背臣なり。故に令尹誅して楚の姦は上聞せず、仲尼賞して魯の民は降北を易しとす。上下の利は是の若く其れ異れり。而るに人主は匹夫の行を兼ね挙げて、社稷の福を致さんと求む。必ず幾われず。)

とあり、楚の直躬と魯人の事例によって、儒家の「孝」と韓非の思想の対立点が示されている。自らの父が羊の窃盗を犯したことを告発した楚国の直躬は、君主に対しては正直だが父に対してはねじ曲がっているとされてしまい、楚の宰相に当たる「令尹」に処刑された。兵役に就いて戦場に出陣したにもかかわらず、三回敵前逃亡した魯国の人が、自分が死んだら父を養う者がいなくなってしまうことが敵前逃亡の理由だと述べると、孔子は彼を「孝」とみなして推挙した。この結果として楚国では犯罪を告発するものがいなくなり、魯の民衆は直ぐに敵に降伏するようになってしまった、と韓非は述べる。儒家の主張に従うと、君主の命令に従うよりも、父に対する「孝」の倫理に従った行動が優先される。しかし君主がその主張を採用してしまうのなら、国家の存続が危ぶまれる。

法実証主義の立場からの儒家批判においても、「孝」の思想に対する儒家批判においても、韓非が否定したいのは、国家の政策や君主の命令に優越する、別の価値体系を儒家が唱えている点であった^{ix}。

更に、農民にも兵士にもならない儒者を含めた学者は富国強兵に有用ではないことも、儒家が批判される論点の一つとなっている。五蠹篇には

富國以農、距敵恃卒、而貴文學之士。廢敬上畏法之民、而養遊俠私劍之屬。舉行如此、治強不可得也。國平養儒俠、難至用介士、所利非所用、所用非所利。是故服事者簡其業、而游學者日眾、是世之所以亂也。(國を富ますには農を以てし、敵を距ぐには卒を恃むに、而も文學の士を貴ぶ。上を敬い法を畏るの民を廢し、遊俠私劍の屬を養う。舉行此の如くなれば、治強は得可からざるなり。國平かなれば儒・俠を養い、難至れば介士を用う。利する所用うる所に非ず、用うる所利する所に非ず。是の故に事に服する者は其の業を簡にし、而して游学の者は日々に衆し、是れ世の乱るる所以なり)

とあり、「文學之士」や「儒俠」は富国強兵の役には立たないにもかかわらず、それらに従事する人間が多くなってしまふことが、国の乱れる原因だと述べられている。

2. 世論誘導による儒家勢力の削減

韓非は、顕学篇に「故明主舉實事、去無用。不道仁義者故、不聽學者之言」とあったように、原理的に君主権力を超える価値体系を唱道する儒家を、君主が登用したり、その意見を政策に採用したりすべきではない、とまづは主張する。その上で、富国強兵に無用な「文學之士」や「儒俠」を国内から削減するにはどのような手段が取られるのだろうか。五蠹篇では、

儒以文亂法、俠以武犯禁、而人主兼禮之、此所以亂也。夫離法者罪、而諸先生以文學取。犯禁者誅、而羣俠以私劍養。故法之所非、君之所取。吏之所誅、上之所養也。法趣上下四相反也、而無所定、雖有十黃帝不能治也。故行仁義者非所譽、譽之則害功。文學者非所用、用之則亂法。(儒は文を以て法を乱り、俠は武を以て禁を犯すも、人主は兼ねて之を礼す、此れ乱るる所以なり。夫の法を離るる者は罪せらるるも、諸先生は文学を以って取らる。禁を犯すものは誅せらるるも、群俠は私劍を以て

養わる。故に法の非とする所は、君の取る所なり。吏の誅する所は、上の養う所なり。法・趣・上・下、四つ相い反して定まる所無し。十黄帝有りとも雖も治むる能わざるなり。故に仁義を行う者は誉むる所に非ず、之を誉むれば則ち功を害す。文学者は用うる所に非ず、之を用うれば即ち法を乱す)

とあり、「儒」は「文」によって「法」を乱すことが、「武」によって「禁」を犯す「俠」と並べられ、それにもかかわらず現在の君主が両者を礼遇していることが非難されている。この文は前節で引用した「直躬」と「魯人」の事例の前文であるが、ここで「儒は文を以て法を乱る」とあるのは、「直躬」「魯人」の例のように、儒家の主張が君主権力に優先させられると、その国の「法」に違反する行為を誘発し、結果として国家を弱体化させることを指すものであろう。それに対して「以武犯禁」とされる「俠」は、下文に「羣俠以私劍養」とあることから、私的な暴力を手段とすることで養われている者たちだ。「儒」の「離法」は「罪」されるべきとされるのに対し、この「俠」の「犯禁」は「誅」されるべきとされている。「誅」も「罪」もともに処罰するという意味で用いられ、「罪」が死刑を指す場合もあり得るが、「罪」は死刑・身体刑以外の刑罰を意味することもでき、より一般的に過ちを責めるという意味でも用いられる。しかし「誅」は『韓非子』八説篇に

仁者、慈恵而輕財者也。暴者、心毅而易誅者也。慈恵則不忍、輕財則好與。心毅則憎心見於下、易誅則妄殺加於人。(仁者は、慈恵にして財を軽んじる者なり。暴者は、心毅くして誅を易しとする者なり。慈恵なれば則ち忍びず、財を軽んじれば則ち与うるを好む。心毅ければ則ち憎心下に見われ、誅を易しとすれば則ち妄殺人に加わる)

とあり、より明確に君主による死刑を意味する表現である。殺人罪と傷害罪は死刑・身体刑に処すべきとする観念は中国古代に広く見られるものだ^x。対句的な表現の中で「俠」に対しては「誅」が、「儒」に対しては「罪」の語が用いられている点は、「儒」への批判と「俠」の暴力犯罪を死刑によって排除する処遇とに差異があることを示しているだろう。また、暴力によつ

て他者を殺傷した「俠」は、その犯罪に即して処刑すれば排除できる。だが、仮に父を告発した直躬を処刑せずに褒賞を与え、敵前逃亡した魯人に敵前逃亡に即した罰を課したとしても、これによって儒家的な価値観を唱えた楚の令尹や孔子が直接的に処罰されるわけではない点も指摘しておきたい。

このように、「儒」への対処法は直接的な処罰とは異なることが窺われるが、さらに国内の儒者を削減する手段として、五蠹篇では前節末に一部引用したように

斬敵者受賞、而高慈惠之行。拔城者受爵祿、而信廉愛之説。堅甲厲兵以備難、而美薦紳之飾。富國以農、距敵恃卒、而貴文學之士。廢敬上畏法之民、而養遊俠私劍之屬。舉行如此、治強不可得也。國平養儒俠、難至用介士、所利非所用、所用非所利。是故服事者簡其業、而游學者日眾、是世之所以亂也。(敵を斬する者賞を受くるに、而も慈惠の行を高しとす。城を抜く者爵祿を受くるに、而も廉愛の説を信ず。堅甲厲兵以て難に備うるに、而も薦紳の飾を美とす。国を富ますには農を以てし、敵を距ぐには卒を恃むに、而も文学の士を貴ぶ。上を敬い法を畏るの民を廢し、遊俠私劍の属を養う。舉行此の如くなれば、治強は得可からざるなり。国平かなれば儒・俠を養い、難至れば介士を用う。利する所用うる所に非ず、用うる所利する所に非ず。是の故に事に服する者は其の業を簡にし、而して游学の者は日々に衆し、是れ世の乱るる所以なり)。

と述べられる。ここでは君主が軍功を挙げた者に褒賞を与えず、「慈惠」や「廉愛」の説を高く評価し、農民や兵卒よりも学者を優遇し、また「法」を畏れて違反を犯さない民を排斥して私闘を繰り返す「遊俠」を重宝するような状況では、生産活動や兵役に従事する民よりも「游學者」の方が増えてしまうことが指摘されている。反対にもし君主が農民や兵卒に褒賞を与え「儒・俠」を重用することがなければ、国内の「儒・俠」の数を減少させることは可能だと考えられていることになるだろう。

同じく五蠹篇に、

今則不然、以其有功也爵之、而卑其士官也。以其耕作也賞之、而少其家

業也。以其不收也外之、而高其輕世也。以其犯禁也罪之、而多其有勇也。毀譽、賞罰之所加者相與悖繆也、故法禁壞而民愈亂。今兄弟被侵必攻者廉也、知友被辱隨仇者貞也、廉貞之行成、而君上之法犯矣。人主尊貞廉之行、而忘犯禁之罪、故民程於勇而吏不能勝也。不事力而衣食則謂之能、不戰功而尊則謂之賢、賢能之行成而兵弱而地荒矣。人主說賢能之行、而忘兵弱地荒之禍、則私行立而公利滅矣。(今は則ち然らず。其の功有るを以て之を爵するも、而るに其の士官を卑しとす。其の耕作を以て之を賞するも、而るに其の家業を少なくす。其の收められざるを以て之を外にするも、而るに其の世を軽んずるを高しとす。其の禁を犯すを以て之を罪するに、而るに其の勇あるを多とす。毀譽、賞罰の加うる所の者相い与に悖繆するなり。故に法禁壞れて民愈々乱る。今兄弟侵さるれば必ず攻むる者は廉なり、知友辱めらるれば仇に隨う者は貞なり、廉貞の行成りて、君上之法犯さる。人主貞廉の行を尊びて、犯禁の罪を忘る、故に民は勇に程りて吏勝つ能わざるなり。力を事とせずして衣食すれば則ち之を能と謂い、戦に功あらずして尊きは則ち之を賢と謂う、賢能の行成りて兵弱く地荒るるなり。人主賢能の行を説びて、兵弱く地荒るるの禍を忘るれば、則ち私行立ちて公利滅するなり)

とあり、ここでは「儒」についての直接的な言及はないが、君主が、仕官を求めない超俗的な態度や、法令に反して私闘によって目的を遂げる「貞廉之行」、農耕や戦場での武功によらずに生計を立て、立身出世する「賢能之行」を尊重することが批判されている。君主が一方では、国家に実際の功績のある者、耕作に励む農民、国法を畏れて犯さない民衆に爵位を与え任官し、また褒賞を与えながら、他方では超俗的な言動、「貞廉之行」「賢能之行」を尊重する。このように、君主の「毀譽、賞罰之所加者」の矛盾した対応が国家を弱体化させてしまうのだが、ここでも裏を返せば、君主の「毀譽」と「賞罰」の判定基準が一定であれば、富国強兵に有害な、超俗的な行為・「貞廉之行」・「賢能之行」を為す者を削減できるとみなされていることがわかる。

「儒俠」や「貞廉之行」・「賢能之行」を為す者の削減は、国家に有用な農

民や兵卒を優遇することでいわば「自然と」達成されることが示されるのだが、この根拠となっているのは、五蠹篇に、

民之政計、皆就安利如辟危窮。今爲之攻戰、進則死於敵、退則死於誅則危矣。棄私家之事而必汗馬之勞、家困而上弗論則窮矣。窮危之所在也、民安得勿避。故事私門而完解舍、解舍完則遠戰、遠戰則安。行貨賂而襲當塗者則求得、求得則私安、私安則利之所在、安得勿就。(民の政計、皆な安利に就きて危窮を辟く。今、之が爲に攻戦し、進めば則ち敵に死し、退けば則ち誅に死すれば、則ち危し。私家の事を棄てて、汗馬の勞を必し、家困りて上論ぜざれば、則ち窮す。窮危の在る所、民安ぞ避くる勿きを得んや。故に私門に事えて解舍を完くす、解舍完ければ則ち戦遠く、戦遠ければ則ち安し。貨賂を行いて当塗者に襲れば則ち求め得られ、求め得らるれば則ち私安し。私安ければ則ち利の在る所なり。安んぞ就く勿きを得んや)

とあるような、人民は安楽と利益を求めて危険と窮乏を避けようとする功利的な人間観である。五蠹篇に、

夫耕之用力也勞、而民爲之者、曰可得以富也。戰之爲事也危、而民爲之者、曰可得以貴也。今修文學、習言談、則無耕之勞、而有富之實、無戰之危、而有貴之尊、則人孰不爲也。(夫れ耕の力を用いるや勞なり、而して民之を爲すは、以て富を得可しと曰えばなり。戦の事を爲すや危うし、而して民之を爲すは、以て貴を得可しと曰えばなり。今文學を修め、言談を習わば、則ち耕の勞無くして、富の実を有り、戦の危無くして、貴の尊有り、則ち人孰ぞ為さざらんや)

とあるように、人民を耕作と兵役に従事させるためには、それにより、労働の苦痛や戦争の危険を上回る「富」と「貴」を人民に獲得させなければならぬ、とされる。為政者が「文學」「言談」を修めた者を重用することは、人民に耕作や兵役に抛らずして「富」「貴」を獲得する手段を示していることになり、それでは安楽を求め危窮を避けようとする人間が耕作や兵役を放棄して「文學」「言談」に従事しようとするのを阻止できない。だがこれと

は逆に、民衆は、もしも労働の苦痛や戦争の危険を上回る価値の「富」「貴」が耕作や兵役によって得られ、かつ耕作や兵役以外の「富」「貴」を得る手段がないのであれば、「富」「貴」を獲得するために耕作や兵役に勤しむしかなくなる。君主が農民と兵卒に「富貴」を与え、「文學」「言談」の徒には「富貴」が得られないようにすれば、民衆は自らの功利的な性質に従って、自動的に農耕と兵役に励むことになるのだ。

更に、「富」「貴」は君主が人民に与える直接的な利得であるが、ここで直接的な「賞罰」のみならず君主の「毀譽」の不一致も批判されている点に注目したい。『韓非子』には、内儲説上篇に

管仲對曰、凡人之有爲也、非名之則利之也。(管仲対えて曰く、凡そ人の為す有るは、之を名とするに非ざれば即ち之を利とするなり)

外儲説左上篇に

利之所在民歸之、名之所彰士死之。(利の在る所民之に歸し、名の彰る所士之に死す)

詭使篇に、

聖人之所以爲治道者三。一曰利、二曰威、三曰名。夫利者所以得民也、威者所以行令也、名者上下之所同道也。(聖人の治道を爲す所以の者は三。一に曰く利、二に曰く威、三に曰く名。それ利は民を得る所以なり、威は令を行ふ所以なり、名は上下の道を同じくする所なり)

とあるように、利得への欲望とともに名誉欲も人間の行動原理の一つとされる文があるが、関連して五蠹篇には、

古者蒼頡之作書也、自環者謂之私、背私謂之公。公私之相背也、乃蒼頡固以知之矣。今以爲同利者、不察之患也。然則爲匹夫計者、莫如脩行義而習文學。行義脩則見信、見信則受事。文學習則爲明師、爲明師則顯榮。此匹夫之美也。然則無功而受事、無爵而顯榮、爲有政如此、則國必亂、主必危矣。故不相容之事、不兩立也。(古者、蒼頡の書を作るや、自ら環する者を之れを私と謂い、私に背くを之れを公と謂う。公私の相背くや、乃ち蒼頡固より以って之を知る。今以って利を同じくすると

為すは、察せざるの患なり。然らば則ち匹夫の計を為すは、行義を修めて文学を習うに如くは莫し。行義修まれば則ち信ぜられ、信ぜられるば則ち事を受く。文学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。政に此の如きこと有るを為さば、則ち国必ず乱れ、主必ず危うからん。故に相い容れざるの事は、両立せざるなり)

と述べられている。始めに「公」と「私」、即ち君主と臣下や民衆の利益は相反するものである、と指摘され、その上で君主がその点に無自覚であると、「匹夫」の私的な处世方法としては「脩行義而習文學」が選択されると述べられる。「匹夫」が「文學」を習えば「受事」とあるのは、官職を得たり国家の事業に登用されたりすることを示すであろうが、他方で「文學」を習えば「明師」となり「顕榮」となることもできる。これは「匹夫」にとっての「美」であるとされ、爵位がなくても「顕榮」となることだ、と述べられている。爵位がなくても「顕榮」となり、それが「匹夫」の「美」とされる「明師」という評価は、国家・君主が主体となって与える「爵」とは異なる、庶民の間で得られる名声や榮譽ということになるだろう。ここで示されているのは、君主が表彰したわけではない人物が、民衆の世論によって榮譽を与えられる状況である。

韓非は韓の諸公子として生まれ、韓王の為に「謀」を立てていたことが伝わる^{xi}が、江村治樹氏は、戦国時代の韓・魏・趙の三晋諸国の都市の特徴として、それらの地域の「市」には、「国家の規制の及ばない自由が存在し、そこに集まる住民を主体とする世論形成の場とも考えられていたようだ」、と指摘する^{xii}。五蠹篇には

今人主之於言也、説其辯而不求其當焉。其用於行也、美其聲而不責其功焉。是以天下之眾、其談言者務爲辯而不周於用、故舉先王言仁義者盈廷、而政不免於亂。行身者競於爲高而不合於功、故智士退處巖穴、歸祿不受、而兵不免於弱、政不免於亂、此其故何也。民之所譽、上之所禮、亂國之術也。(今、人主の言に於けるや、其の弁を説びて其の當を求め

ず。其の行を用いるや、其の声を美として其の功を責めず。是を以て天下の衆、其の言談する者は務めて弁を為して用に周せず、故に先王を挙げ仁義を言う者廷に盈ちて、政は乱より免れず。身を行う者高きを為すに競いて功に合わず、故に智士は退いて巖穴に処り、禄を帰るも受けずして、兵は弱きを免れず、政は乱を免れず、此れ其の故は何ぞや。民の誉むる所、上の礼する所、乱国の術なればなり)

ともあり、君主が不適切な方法で人材を登用し礼遇することで、民衆の世論も誤った方向に誘導されてしまう。君主が人の弁舌の巧みさ、美しさだけを重んじて、それをその人の功績と突き合わせることなく礼遇し、「先王」や「仁義」についての言辞が宮廷にあふれるような状況になると政治は乱れてしまい、また民衆は高潔な人物であるという評判を競い合うために隠遁し、誰も俸禄を受けて官職に就くものがいなくなり、軍も弱くなり政治も乱れてしまう。そしてこの状況は、「上」が礼遇する対象と同じく「民」が名誉とする内容も、国を乱す道筋になってしまっていることから生じる、とまとめられている。このように、『韓非子』五蠹篇は、民間の世論に一定の影響力があることを認めているのである。

だが前節で引用した五蠹篇の文には、信賞必罰が徹底され、賞罰の軽重が適切で、その基準となる「法」が一定不変、周知徹底されることで、君主が褒賞を与える行為や人物を民衆も誉めたたえるようになり、君主が処罰を下す行為や人物を民衆も誇るようになる、とされていた。また、罰則の規定がその社会の「俗」にかなっていれば、ある犯罪への処罰の規定が軽くても、民衆は君主が慈愛に満ちているとはみなさず、逆に厳しく処刑する規定が定められていても君主が暴戾であるとはみなさない、とされ、罰則規定の軽重が世俗の価値観と釣り合っていることが重視されていた。先に引用した通り、君主と民衆の利益は本来相反するものだが、君主が適切に賞罰を用いることで、君主の利害と民衆の利害は一致させることが可能であった。これにより、韓非は君主の政策と民衆の世論を一致させ、「賢」も「不肖」も、国内が一致団結して富国強兵を目指せるようになると考えた。

人間が求める「利」には名誉欲も含まれ、それは国家による表彰がなくとも民間の世論による評価でも充足されうるものであった。世論の影響力は無視できないが、君主の適切な賞罰によって世論は誘導することもできる。君主が「賞罰」の基準だけではなく「毀譽」の基準も一定させ、儒者を礼遇しないよう徹底すれば、民間の世論も儒者を「顯榮」とはみなさなくなる。このようにして、儒学を学んでも国家による褒賞と名誉、世論による名誉の全てが得られなくなるのなら、民衆が儒学を学ぶ動機はなくなり、国内の儒者は削減される。

李斯の献策では「偶語詩書者」が死刑に処され、直接的に特定の世論が排除・統制されていたが、韓非は世論を誘導して君主の政策に合致させることを論じている。つまり韓非は、君主が適切なインセンティブを付与し、また法治の徹底によって世論を誘導すれば、儒家は自然と削減できるので、厳格な法規制は必要ないと考えていたのではないかと。

3. 凡人のみから成る人間社会

しかし、功利的な人間観により、名誉や利得のインセンティブが付与されなければ儒家は自然と減少していくとされるにせよ、実質的な利得や名誉などのインセンティブに因らずとも、人々が自発的に儒家思想を学び、普及させたいと欲してしまう可能性は想定しないでよいのであろうか。

『韓非子』難勢篇には、

且夫堯、舜、桀、紂千世而一出、是比肩隨踵而生也、世之治者不絕於中。吾所以爲言勢者、中也。中者、上不及堯、舜、而下亦不爲桀、紂。抱法處勢則治、背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯、舜、堯、舜至乃治、是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀、紂、桀、紂至乃亂、是千世治而一亂也。且夫治千而亂一、與治一而亂千也、是猶乘驥駟而分馳也、相去亦遠矣。(且つ夫れ堯、舜、桀、紂は千世にして一たび出づるも、是れ肩を比べて踵を隨いて生まるるなり。世の治者は中なるに絶えず。吾れ勢を言うを爲す所以の者は、中なり。中なる者は、上は堯、舜に及ばず

して、下は亦た桀、紂と為らず。法を抱きて勢いに処れば則ち治まり、法に背いて勢を去れば則ち乱る。今勢を廢し法に背いて堯、舜を待ち、堯、舜至らば乃ち治まるは、是れ千世乱れて一たび治まるなり。法を抱き勢に処りて桀、紂を待ち、桀、紂至らば乃ち乱るは、是れ千世治まりて一たび乱るなり。且つ夫れ治は千にして乱は一なると、治は一にして乱は千なるとは、是れ猶お驥駟に乗りて分馳するがごときなり。相い去ること亦た遠し)

とあり、世の中の君主はほぼすべてが偉大な堯や舜でも、極悪な桀や紂でもない「中」くらいの人物である、とする。この「中」くらいの君主が、「法」によって「勢」を維持する統治の方法によれば社会は安定し、「法」に背いて「勢」を失ってしまえば社会は混乱する。従って、堯や舜が現れることを期待して「法」によって「勢」を維持する方法を採らないことも、「法」によって「勢」を維持していても桀や紂が現れてしまえば意味がないと考えてその方法を採らないことも、両方とも間違っている。堯・舜・桀・紂が世の中に出現する事態は、ほとんど発生しないごく例外的な事象だからである。古代の名君の再来に期待しないでも、平凡な君主が「法」によって「勢」を維持していくことができれば、社会は十分安定する、とされる。

また守道篇には、

故設桀非所以備鼠也、所以使怯弱能服虎也。立法非所以備曾、史也、所以使庸主能止盜跖也。爲符非所以豫尾生也、所以使眾人不相謾也。不獨特比干之死節、不幸亂臣之無詐也、恃怯之所能服、握庸主之所易守。(故に桀を設くるは鼠に備うる所以に非ざるなり、怯弱をして能く虎を服せしむる所以なり。法を立つるは曾、史に備うる所以に非ざるなり、庸主をして能く盜跖を止めしむる所以なり。符を為すは尾生に予する所以に非ざるなり、衆人をして相い謾かざらしむる所以なり。独り比干の節に死するを待まず、乱臣の詐無きを幸せず、怯士の能く服する所を待み、庸主の守り易き所を握る)

とあり、「法」による統治は、「庸主」であっても強盗団の首魁であった「盜

跖」のような凶悪な人物も制圧できるから重要なだと述べられる。顕学篇にも、

観容服、聽辭言、仲尼不能以必士。試之官職、課其功伐、則庸人不疑於愚智。(容服を観て、辭言を聴くは、仲尼すら以って士を必する能わず。之を官職に試み、其の功伐を課せば、則ち庸人も愚智を疑わず)。

とあり、人材を登用する場合には、外見や弁舌だけで人を判断するのでは孔子でさえも困難であるとし、人材の登用には官職を与えて、その成果の当否によって判定すべき、と述べる。この方法をとるべき理由は、これならば凡庸な者でも登用したい人間の能力を明確に判定できるからだ。君主とは、そのほとんどが凡庸な人物であると韓非は想定している。

次いで五蠹篇には、

今貞信之士不盈於十、而境內之官以百數、必任貞信之士、則人不足官、人不足官則治者寡而亂者眾矣。故明主之道、一法而不求智、固術而不慕信、故法不敗、而羣官無姦詐矣。(今貞信の士は十に盈たざるに、而も境内の官は百を以って数う。必ず貞信の士に任ずれば、則ち人官するに足らず、人官するに足らざれば則ち治むる者寡く乱るる者衆し。故に明主の道は、法を一にして智を求めず、術を固にして信を慕わず、故に法は破れずして、群官に姦詐無し)

とあり、統治の実務を担わせる官吏として抜擢する対象であっても、彼らの能力や素質に期待して登用することも韓非は否定している。「法」の基準が一定であり、君主が臣下を統制する「術」を堅固に実践していれば、官吏に高い知性や信頼性を求める必要はなく、官吏が悪事や汚職をすることもない、と述べる。その国の統治に必要な官職は数百にも及ぶのに、高い知性や信頼性を持つ人材はその国の統治下に十人も満たないので、それを条件に人材登用をすべきではないことが主張される。

更に『韓非子』五蠹篇には、

且世之所謂賢者、貞信之行也。所謂智者、微妙之言也。微妙之言、上智之所難知也。今爲眾人法、而以上智之所難知、則民無從識之矣。故糟糠

不飽者不務梁肉、短褐不完者不待文繡。夫治世之事、急者不得、則緩者非所務也。今所治之政、民間之事、夫婦所明知者不用、而慕上知之論、則其於治反矣。故微妙之言、非民務也。(且つ世の所謂賢とは、貞信の行なり。所謂智とは、微妙の言なり。微妙の言は、上智の知り難き所なり。今衆人の法を為るに、而も上智の知り難き所を以てすれば、則ち民之を識りて従う無からん。故に糟糠にも飽かざる者は梁肉を務めず、短褐も完からざる者は文繡を待たず。夫れ治世の事は、急なる者得ざれば、則ち緩なる者の務むる所に非ざるなり。今治むる所の政、民間の事に、夫婦の明知する所の者を用いずして、上知の論を慕うは、則ち其の治に於けるや反せり。故に微妙の言は、民の務めに非ざるなり)

とあり、「衆人之法」は、ごく一般的な庶民の「夫婦」でさえはっきりと理解できるものでなければならない、と述べている。ここからは韓非が、一般的な民衆も、その知能や知識は非常に限定的だと考えていたことがわかる。

『韓非子』忠孝篇には

未有天下而無以天下爲者許由是也、已有天下而無以天下爲者堯、舜是也。毀廉求財、犯刑趨利、忘身之死者、盜跖是也。此二者殆物也、治國用民之道也不以此二者爲量。治也者、治常者也。道也者、道常者也。殆物妙言、治之害也。天下太平之士、不可以賞勸也。天下太平之士、不可以刑禁也。然爲太上士不設賞、爲天下士不設刑、則治國用民之道失矣。(未だ天下を有たずして天下を以て爲す無き者は許由是れなり。已に天下を有ちて天下を以て爲す無き者は堯、舜是れなり。廉を毀ち財を求め、刑を犯して利に趨り、身の死を忘るる者は、盜跖是れなり。此の二者は殆物なり、治國用民の道や、此の二者を以て量と爲さざるなり。治なる者は、常を治る者なり。道なる者は、常を道びく者なり。殆物妙言は、治の害なり)

とあり、利益や損害を度外視して正義を追求する「許由」「堯」「舜」のような人間も、利己的な目的のためには処刑も恐れず犯罪行為に奔る「盜跖」のような人間も、どちらも社会にほとんど存在することのない「殆物」であ

る、と考える。その上で、統治には社会の大多数を占める、最上等でも最下等でもないごく一般的な人間を対象に統治することを前提とすべきだ、とする。

このように韓非が想定する人間社会では、君主・臣下や官吏・一般庶民の全てが凡庸な人物にすぎないとされていた。その上で韓非は、教育や経験によって人間の知性や本質が向上する可能性も否定する。『韓非子』顕学篇には

今或謂人曰、使子必智而壽。則世必以爲狂。夫智、性也、壽、命也、性命者、非所學於人也、而以人之所不能爲說人、此世之所以謂之爲狂也。謂之不能、然則是論也。夫論、性也。以仁義教人、是以智與壽說也、有度之主弗受也。故善毛齋、西施之美、無益吾面、用脂澤粉黛則倍其初。言先王之仁義、無益於治、明吾法度、必吾賞罰者亦國之脂澤粉黛也。故明主急其助而緩其頌、故不道仁義。(今或ひと人に謂いて曰く、子をして必ず智にして寿ならしめん、と。則ち世必ず以って狂と為さん。夫れ智は、性なり、寿は、命なり。性命なる者は、人の学ぶ所に非ざるなり、而るに人の為す能わざる所を以て人に説く、此れ世の之を謂いて狂と為す所以なり。之を然ること能わずと謂うは、則ち是れ論するなり。夫れ論するは、性なり。仁義を以て人に教うるは、是れ智と寿を以て説くなり、有度の主は受け弗るなり。故に毛齋、西施の美を善しとするも、吾が面に益無し、脂沢粉黛を用うれば則ち其の初に倍す。先王の仁義を言うも、治に益無く、吾が法度を明らかにし、吾が賞罰を必するは亦た国の脂沢粉黛なり。故に明主は其の助を急にして其の頌を緩にす、故に仁義を道わず)

とあり、人間の「智」は「性」、即ち生まれつき定まっているもので、それを学習によって向上させることは出来ない、とする。人間に仁義のすばらしさを教育したとしても、その人の本質は何も変わらない。それはちょうど、毛齋や西施の生まれつきの美貌を嘆賞していても、その人自身の容貌が美しく変身するような効果はないのと同じだ、と説く。しかしながら、その人が

適切な化粧を施せば、何もしなかった場合の倍くらいには美しくなる。人は生まれつきの容貌を変えることは不可能だが、服飾や行動を変えることは出来るし、それによって結果的に元の状態よりは「美しい」外見を得ることは可能だ。教育の効果を否定し法による統制を有効とするのはこれと全く同様で、教育によって人の本質が変化したり倫理観そのものが向上したりする効果は無くても、人々が法に従った行動をとるようになれば、結果としてその人の行動は正しくなり社会秩序を乱すこともなくなる。それによって社会は安定するので、「明主」は法による統制を行い、「仁義」の唱導はしない、とする。

これは儒家である荀子が、儒効篇で

故聖人も者、人之所積也。人積耨耕而爲農夫、積斲削而爲工匠、積反貨而爲商賈、積禮義而爲君子。(故に聖人なる者は、人の積む所なり。人は耨耕を積みて農夫と爲り、斲削を積みて工匠と爲り、反貨を積みて商賈と爲り、礼義を積みて君子と爲る)

と説き、人間は経験の積み重ねによって「君子」や「聖人」となることもできる、とするのとは大きく異なる。また『荀子』王制篇には

雖王公士大夫之子孫也、不能屬於禮義、則歸之庶人。雖庶人之子孫也、積文學、正身行、能屬於禮義、則歸之卿相士大夫。(王公士大夫の子孫と雖も、礼義に属する能わざれば、則ち之を庶人に帰す。庶人の子孫と雖も、文学を積み、身行を正しくして、能く礼義に属せば、則ち之を卿相士大夫に帰す)

ともあり、荀子では「禮義」を習得すれば「庶人」の子孫であっても社会階層を上昇させ「卿相士大夫」にまでなることができるものだともする。これは、社会階層が高い人間には高い能力や倫理観が期待されることを前提とするが、教育による人間の本質や能力の向上を認めない韓非が、社会階層が高い人物も総じて凡庸であるとみなしていたこととは対照的である。

その上で、五蠹篇には、

且民者固服於勢、寡能懷於義。仲尼、天下聖人也、修行明道以遊海内、

海内説其仁、美其義、而爲服役者七十人、蓋貴仁者寡、能義者難也。故以天下之大、而爲服役者七十人、而仁義者一人。(且つ民は固より勢に服するも、能く義に懐く者寡し。仲尼は天下の聖人なり。行を修め道を明にし以って海内に遊ぶ、海内其の仁を説び、其の義を美とするも、而も為に服役する者は七十人のみ、蓋し仁を貴ぶ者寡く、義を能する者は難ければなり。故に天下の大を以てして、而も為に服役する者は七十人、而して仁義の者は一人のみ)

とあり、孔子の同時代において、世論は孔子の学説を立派だとしてほめそやしたが、実際に孔子に心服して師事したのは七十人だけで、しかも孔子の教えを習得できたのは顔回一人しかいなかった、と述べられる。また同じく五蠹篇には、

今學者之説人主也、不乗必勝之勢、而務行仁義則可以王、是求人主之必及仲尼、而以世之凡民皆如列徒、此必不得之數也。(今学者の人主に説くや、必勝の勢に乗せずして、務めて仁義を行えば則ち以って王たるべし、と。是れ人主の必ず仲尼に及ぶを求め、而も世の凡を以て皆な列徒の如くせんとす。此れ必ず得ざるの数なり)

とあり、「學者」は君主に仁義を行えと説得するが、君主は孔子には及ばないし、凡庸な一般人に孔子の弟子たちようになることはできないので、それは実現不可能だ、とも述べている。

韓非は現実の社会を構成する大多数は凡人に過ぎず、ごくまれに出現する最上等と最下等の人間は考慮の外において構わないと考えていた。しかも凡人として生まれた大多数の人間は教育や経験によってもその知性や本質が向上することはないので、社会の大多数は恒常的に凡人のみで占められる。凡人として生を受けた人間はみな功利的で「皆就安利如辟危窮」を行動原理とするので、物欲や名誉心によって駆り立てられるのでなければ、儒学を学ぶことに自発的な意欲をもつことはない。仮に国内に生まれつき儒学を学ぶことを好むものが少数出現したとしても、特別な対処が必要な数まで増えることもあり得ない。従って、君主や世論が間違ったインセンティブを与えさせ

しなければ、自発的に儒者の学術を志す者の数が増大して君主権力を脅かす心配はない。それが韓非の人間観がもたらす結論だった。

ただし、韓非は人間の大多数が凡人にすぎないことを悲観的に捕らえていたわけではない^{xiii}。それは、五蠹篇で「法」の基準による信賞必罰、「法」の基準が一定不変であること、その「法」を民衆に周知徹底すること、が主張されていたことから了解される。もしも凡庸な民衆に一定の認識力に基づいた合理的な判断が一切不可能なのだとしたら、「法」の基準を一定させようと周知徹底させようと意味はない。そうではなく、特別な学習経験などのない一般的な民衆にも理解できる内容の「法」が制定され周知されその基準の安定性が信頼されていれば、民衆自身の認識力、判断力によって自発的にその行動が変容するので、問題なく治世を維持することができる、と考えていたのである^{xiv}。

おわりに

以上、『韓非子』五蠹篇に見られる儒家批判と儒家勢力を削減する手段を考察してきた。官吏が教える法令以外、民間での思想・学術活動を国家から排除すべきと主張する点では李斯の献策と『韓非子』五蠹篇は同様の結果を目的とするが、その状態を達成する手段は大きく異なっていたといえる。李斯が法規制と処罰によって強制力で儒家を含む民間の学術活動を直接排除する手段を示しているのに対し、韓非の主張は、君主が儒者の登用や礼遇を廃止し、民衆が功績に基づく登用、耕作と兵役での成果以外では褒賞が得られないようにし、また一定の「法」の基準に則った信賞必罰を徹底することにより、世論を誘導し、人民の行動変容を促すことを手段とする。

両者の差違の原因には歴史的・地理的背景の違いもあろうが、政治思想としての側面から考えると、民間での書籍の所蔵や「詩書」に基づく表現や議論を法によって禁止するには、国家的、組織的に警察力や司法制度を用いて適切に摘発・処罰し、それを持続することが必要だ。摘発・処罰に不徹底や不公正が生じれば、法の信頼性が失われ国の統治が揺らいでしまうのは『韓

非子』五蠹篇が指摘する通りである。李斯の献策に「吏見知不舉者與同罪」とあったように、摘発する官吏への厳しい処罰規定を定めているのはその困難の一端を示していようし、前漢のいわゆる孔壁古文の出現^{xv}など、摘発に不徹底のあったことを伺わせる記録もある。それに対してインセンティブによる世論誘導で、儒者を削減し、出現させなくする韓非の方法は、原理的には君主自身の行動変容のみによって実現できるものである。実現のための労力は、理論的には、法規制によるよりも軽微になるだろう。

板野長八氏は、夙に韓非の思想は「その中に信賞必罰を含む術を行うことが人や物の本性・数・勢に因ることであり、それが聡明・知慮を労しない無為であって、しかもそれが老子の無為にかなうことが知られる」と指摘している^{xvi}。本論の考察と、『老子』との関係も含めた『韓非子』全体の思想と整合性との検討は今後の課題としたい。

【註】

- ⁱ 『史記』巻八十七・李斯列伝にもほぼ同じ文が見られる。
- ⁱⁱ 「黥」は顔面に入れ墨を施す身体刑。「城旦」は、長城の修築と警備に当たらせる労役刑。富谷至『古代中国の刑罰』（中央公論社、1995年）参照。
- ⁱⁱⁱ 「棄市」は死刑の一種で、首切り・斬首による公開処刑。富谷氏前掲書参照。
- ^{iv} 宮崎市定『中国古代史論』（平凡社、1988年）p.231-p.232。ただし、宮崎氏は本論引用部分の「書」を「者」の誤記、「詩」は衍字と解している。
- ^v 福井重雅『漢代儒教の史的研究』（汲古書院、2005年）p.191-p.199参照。
- ^{vi} 『史記』巻六十三・老子韓非列伝参照。
- ^{vii} 『荀子』礼論篇「先王惡其亂也，故制禮義以分之（先王は其の乱るるを憎む、故に礼義を制して之を分かつ）。同様の文は王制篇にもみられる。また性悪篇では「聖人」「聖王」が礼を制定したとする。
- ^{viii} 富谷至『韓非子』（中央公論新社、2003年）p.108。
- ^{ix} しかし、実際の秦律・漢律では、そもそも子が父母を告発することは禁止されていたようである（水間大輔『秦漢刑法研究』（知泉書館、2007年）p.351-p.351）。つまり直躬の事例は、秦の法によっても処刑された可能性がある。韓非の直躬についての議論は、当時の社会的な慣習・価値観から考えて相当に先鋭的なものであった可能性がある。
- ^x 『荀子』正論篇「殺人者死、傷人者刑。是百王之所同也（人を殺す者は死し、人

を傷つける者は刑せらる。是れ百王の同じくする所なり)。類似の文は『公孫龍子』跡府篇や『呂氏春秋』去私篇、正名篇にもみられる。『史記』卷八・高祖本紀のいわゆる「法三章」の内容としても「殺人者死、傷人及盜抵罪（殺人者は死し、傷人および盜は罪に抵す）」がある。

- xi 『史記』卷六十三・老子韓非列伝、卷六・秦始皇本紀参照。
- xii 江村治樹『春秋戦国秦漢時代出土文字資料の研究』（汲古書院、2000年）p.359参照。
- xiii ただし、浅野裕一氏は、功利的な人間観に基づく韓非が、私的な利害を度外視して国家や君主のために尽力する「法術の士」と、その「法術の士」の価値を正しく評価して任用する「明主」の二種類だけはその功利的な人間からは除外しており、なぜそのような人間が出現するかを説明していない矛盾を指摘している。（浅野裕一『諸子百家』（講談社、2004年）p.257～p.260）。
- xiv 『荀子』解蔽篇でも、人間の「心」には経験の記憶を蓄積し続けていく「虚」、複数の事物を同時に想起して比較する「壹」、一時的な激情によっても認識作用そのものは乱されない「静」、の三つの能力が備わるとされ、これらは一般的な人間であれば誰もが生まれつき備えている基本的な能力とされ、韓非もこの人間観を踏襲しているのかも知れない。ただし荀子が、正しい「道」を知るために、人間は修養によってこれらが十全に発揮される「大清明」を得なければならない、とする点とは異なるだろう。
- xv 『漢書』卷三十六・楚元王伝には「及魯恭王壞孔子宅、欲以爲宮、而得古文於壞壁之中、逸禮有三十九、書十六篇。（魯恭王孔子の宅を壊し、以て宮と為さんと欲するに及びて、壞壁の中に古文を得る。逸礼三十九、書十六篇有り）」とある。
- xvi 板野長八『中国古代における人間観の展開』（岩波書店、1972年）p.926-p.297。

On the Guidance of Public Opinion
in *Han Feizi Wu Du* (『韓非子』五蠹篇)

Yuki SHIBUYA

ABSTRACT

The legal thought of Qin Shi Huang (秦始皇帝) is said to have inherited *Han Feizi* (『韓非子』). Indeed, Li Si (李斯) dedicated to Qin Shi Huang that private academic activities should be eliminated and only the laws taught by officials should be educated, which is in line with Han Fei (韓非)’s ideals. But the means of achieving that state were very different. Li Si’s means are to directly eliminate private academic activities, including Confucianism, through legislation and punishment. On the other hand, Han Fei thought that private academic activities could inevitably be reduced if the monarch did not give the people the wrong incentives. Han Fei stands on a utilitarian view of humanity and thinks that the essence of human beings cannot be improved by experience and education. Humans do not dare to learn Confucianism if they do not gain profit and honor. Honor can also be obtained by public opinion, but if the rule of law was thoroughly enforced, the monarch could control public opinion. In contrast to Li Si’s laws and regulations, which require thorough detection and punishment using police force and the judicial system, Han Fei’s method can theoretically be realized only by changing the behavior of the monarch himself. From the perspective of the effort required to realize it, Han Fei’s means may have been more realistic. The idea of eliminating the labor of governance may be related to the “wu wei (無為)” of *Laozi* (『老子』), but consideration of this point is a topic for the future.