

『韓非子』の福祉的性質について

横山 裕

The Welfare Nature in “*Han Fei Zi*”

YOKOYAMA Yutaka

Abstract

This paper investigates social welfare's ideas in oriental thought that have been until now overlooked in contemporary social welfare studies, focusing in particular on "Han Fei zi." The conventional ideology of Han Fei zi has been that law takes top priority, especially insisting on a policy of severe punishment and rejection of benevolence. It has been thought that the ideology of Han Fei zi is incompatible with that of contemporary welfare. However, as opposed to the long-standing views on Han Fei zi, in this paper it is shown that Han Fei zi realizes the importance of aiding the weak and that it possesses a system to help them as well as not to create them, and furthermore that the rigid application of law makes all of this possible. With this in mind, the Han Fei zi ideology appears to not contradict welfare ideology by any means. Rather, it appears to be quite similar to current social welfare ideology.

key words : Old Oriental Perspective, “*Han Fei Zi*”, “Fa”, “Ren”

キーワード：東洋思想、『韓非子』、法、仁

2007.11.12受理

はじめに

本稿の目的も前稿と同じく、欧米の思想や仏教思想を中心に考察されてきた我が国の社会福祉思想史研究においてあまり考察対象となつてこなかった古代中国の典籍を史料とし、そこで展開される思想の中に今日的な福祉的性質を探し読み取り明らかにしていくことにある¹。

筆者が中国古典を対象としてそこから福祉的性質の思想を探ろうと考えた理由はいくつかある。ひとつは、先述したように今日の福祉研究においてキリスト教、仏教の古典からの言及に比して中国古典からの言及が筆者には不自然と感ぜられるほどに少ないことがある。古典とは時間や空間を超越するだけの価値を持ちえたからこそ読み継がれたのであり、したがってそれが少なくとも人

間の基本的な性質について語っている部分については相対的に等しい価値をもつと筆者は考えている。そう考えると、福祉という人間にとっての基本的な事項を考えるに及んで中国古典だけがその対象とならないはずはない。

いまひとつは、我が国における中国古典の読まれ方の経緯から考えた場合に浮上してくる理由である。

我が国は漢字の使用に象徴されるように有史以来長く中国文化の影響を受けてきていることは否定できない。特に、為政者を中心にして知識人と目される者にとって中国古典の知識は必須であった時代は長く、それら知識習得後の彼らの様々な思考、そしてそれに基づく様々な実践は少なからず中国古典の影響とは無関係でなかったと考えられる²。具体的に言えば、儒教の典籍がかなり

の影響を与えたはずである。

我が国の知識人が最も影響を受けてきた中国思想は儒教である³。徳川幕府成立から終焉まで表向き政権に庇護されたいた学問は儒教の一学説である朱子学であり、また同時にその対立軸として古学、陽明学、折衷学など儒教の諸学が日本国内に存在していた。このことは140年ほど前までおよそ260年の長きに亘って、我が国の知識人たちが儒教を材料として各々の思索を深め展開していったことを意味している。ここで深め展開されていった思索の結果、明治維新があり近代国家日本が誕生したのは事実である⁴。以上の経緯を踏まえれば今日の我が国の福祉研究において中国古典は少なくとも欧米の思想や宗教および仏教などの古典史料と同じように研究の俎上に上げてよいのではないだろうか。

そこで、これまで少ない先行研究を頼りに、そこで福祉思想と関連づけられて取り上げられていた「仁」や「礼」の鍵語を手がかりとして儒教のテキストである『論語』や『礼記』『孟子』を考察し、また福祉思想と歴史的にも概念的にも関連が深い博愛思想との類似が指摘されていた兼愛思想を説く『墨子』についても考察を行った。その内容についてはここでは割愛するが、結論を言えば、それらの古典では十分に福祉的な要素が語られていた。福祉という概念が如何に定義されようとも人間の生活と無関係ではありえないということを考えれば、人間の行為を洞察し人間社会は如何にあるべきかを追求し記録した中国古典が福祉的内容を含むことは本来言わずもがなのことである。

そこで今回は、さらに一歩進めて中国古典における福祉性を確認すべく中国学研究においてさえも福祉的な要素と無関係と目されてきたあるいは非福祉的であると理解されてきた嫌いのある『韓非子』を考察の対象とする。というのも、福祉的でないと目される『韓非子』も古典である以上、そこには『韓非子』なりの人間観および社会観があって、それが人間の生活と無関係でない以上、そこにはやはり福祉的な要素があると筆者が予想するからである。この点については『韓非子』の簡単な思想的紹介とあわせて次章で少し詳しく説明したい。

『韓非子』の思想が非福祉と考えられる理由

『韓非子』の思想が福祉的でないことを紹介する前に、本稿での『韓非子』の取り扱い方について明らかにしておく。『韓非子』は、所謂諸子百家の活躍した戦国時代(BC403~BC221)の最末期に登場した韓非の思想をまとめたとされる書である。ここで「される」という言い

方をしたのは、現在読むことの出来る『韓非子』の全てを韓非自身が書いたわけでなく、書中には韓非以外の者が書いたと考えられる篇が数多くあるからである⁵。これは『韓非子』に限ったことでなく、人物名が書名となっている中国古典の多くは、成立から現在までの経過時間の長さゆえに、かなりの割合で後世の者の手が入っていて、その全てがその人物の自著であることのほうが稀である。そこで中国古典の思想考察を行うさいにはそのテキストをどう取り扱うかを明らかにする必要がある。結論から言えば、今回の考察でもこれまで考察してきた『孟子』や『墨子』と同様に、現存する『韓非子』全篇を考察の対象とする。その理由は、先述したように本稿を含め一連の研究の目的が中国古典にも欧米や印度の古典と同じように福祉思想と目されるものがあることを明らかにすることにより社会福祉学における思想研究に対して一助を為すことにあり、個々の思想家自身の福祉思想を考察したり、さらにある思想家に発した思想が学派としてどう発展あるいは変化、消滅していったかを考えることまで目論んでいないからである⁶。韓非自身の福祉思想か否かよりも『韓非子』に福祉は語られているのか、あればそれはどのようなもので、また他の中国古典のそれと同じなのか異なるのかをまずは考えたい。

今回考察の対象とする『韓非子』は、諸子百家の思想分類では法家に入れられる。法家とはその字のとおり法律によって国家統治を為すべきであると主張した学派の呼称であり、申不害や商鞅、それに韓非と同時代の李斯らがこの学派に分類されている。この学派の性質は、『漢書』芸文志に

「刻者の之を為すに及べば則ち教化を無にし、仁愛を去り、専ら刑法に任じて以って治を致さんと欲し、至親を殘害し恩を傷ない厚きを薄くするに至る(薄情なもの之(法家思想のやり方)を用いると、徳による教養を無意味なものにし、仁愛の教養を去り、全て刑罰によって政治を行おうとして、親兄弟の絆まで破壊し目下のものへ愛情を傷つけ優しくすべきところを逆に薄情にしてしまうようになる)」

とあり、国家統治のためには、道徳や慈しみや思いやりといった感情を否定し、一般的な人間関係だけでなく親子関係までも薄情で愛情のない関係に変えてしまう可能性を持ったものであるとみなされていた。ここで「刻者(薄情なもの)」は、『史記』商君列伝にある司馬遷の評価の「商君は夫れ天資刻薄の人なり(商鞅は生まれつき薄情な人間である)」を受けてのことであり、商鞅が法家思想の開祖であることを考えれば、『漢書』芸文志の記述は、そういう薄情な人物こそが考えつくような思想

であることを暗に示しているのであろう。

司馬遷が商鞅を薄情で恩情に欠けていたとする理由は商君列伝に

「用いるを得るに及び、公子虔を刑し魏の将印を欺き趙良の言を師とせず。亦た商君の恩少なきを發明するに足る（任用されてからは公子虔を処刑し魏の將の印を騙し趙良の助言を聞き入れなかった。このことからまた商鞅が恩情が欠けていたことがわかる）」

と明らかにされている。ここで筆者が注目したいのは商鞅が従わないために司馬遷に薄情だとみなされた趙良の助言である。趙良は商鞅のあまりに薄情で恩情を欠く政治的手法が結果的に恨みを買って商鞅自身を危なくすることに対して忠告するわけであるが、その危険の回避策として趙良があげた中に福祉的な要素がうかがえるのである。趙良は商鞅に政治から引退することをすすめた上で次のように言う。

「秦王に巖穴の土を踏むし、老を養い、孤を存し、父兄を敬い、有功を序し、有徳を尊ぶを勧めよ。以って少しく安かるべし（秦王に、隠れた人材を登用し、高齢者を扶養し、孤児を保護し、年長を敬い、功績のある者を位に就け、徳のある者を尊敬するように勧めなさい。そうすればすこしは安泰でしょう）」

人々の商鞅への恨みが政界引退くらいでは解消されないと思ったからこそ、その恨みの解消策まで助言したのであろうが、その一つに高齢者や孤児への福祉的配慮を実行することが挙げられる。この福祉的配慮を含む助言を聞きいれなかったがために商鞅は趙良の予言どおり非業の死を遂げ、後世司馬遷から薄情であり恩情に欠けると言われるのである。もし仮に商鞅が趙良の助言を聞いていれば、則ち、高齢者や孤児への福祉的配慮を秦王に進言していれば商鞅の運命も司馬遷の評価も変わっていたかもしれない。この商鞅の故事から当時の政治家が薄情か否かの具体的な判断材料の一つとして高齢者や孤児への配慮を行うか否かが考えられていたことが分かる。

それでは、韓非に対しての司馬遷の評価はどうかといえば、商鞅と同様に薄情、「恩少なし」なのである。

「韓子は繩墨を引き事情に切に是非を明らかにす。其れ極めて慘酷にして恩少なし（韓非は、法律を整備し、人間の実情を的確に認識し、是と非とを明確にした。それは極めて残酷であり恩情に欠けていた）」『史記』老莊申韓列伝

司馬遷のこの韓非評の前半部分は、法家思想の集大成者である韓非にとっては名誉なものであろう。法律を整備し、その際その法律はでたらめではなくしっかりと人間の本質と実情とを踏まえたものであって戦国時代という

究極の無秩序状態であった社会に正しいことと間違ったことを明確に示したという評価は、法家思想が理想とするところの法による国家統治の実現を成し遂げたと言うに等しいからである⁷。ところが後半部分では商鞅と同様にその薄情さ恩情の少なさが指摘される。商鞅と異なるのは韓非の場合には司馬遷がそう判断した根拠が書かれていないことである。もし仮に商鞅と大きく異なる薄情さを示す故事があれば司馬遷はそれを書いたであろう。それが無いということから推察すれば、商鞅と韓非とは法家思想を説く思想家として同様に薄情とみなしうるとの評価が一般的であったのだろう。それで商鞅が薄情と評価される理由の一つである高齢者や孤児への福祉的配慮を勧める助言を拒否したという要因が、法家思想としての薄情さとして一般化され、同様に法家思想を説き同様に薄情と評価された韓非に重ねあわされた結果、『韓非子』も同様に福祉的ではない、なぜなら商鞅と同様に薄情だからという評価が出来上がり受け継がれているように思う。

以上のような理由によって、もともと中国古典を材料にした福祉思想研究自体が少ない今日において、さらに『韓非子』が取り上げられる理由が見出されないままになったのであろう。戦国時代の思想ということ素直に理解すると、即ち二千年以上前の古くしかも戦争状態で生まれた思想であり、これと現代の新しく且つ平和な状態における福祉とを関連して考えることはやはり無理があるのかもしれない。しかしながら、人間の生活と福祉とを不可分であると考えれば、時間・時代は超越されるはずであり、また戦争と福祉が相反・対立するのであれば、戦争状態から生まれた思想こそにも福祉を語る上での本質があるのではないだろうか⁸。

以下、『韓非子』を福祉的視点での読み直しを試み、その思想として見落とされてきた福祉的性質について明らかにしてみたいと思う。

一般民衆にどう対処するのか

言うまでもなく、人間が生きていくために物理的に必要な物は衣食であって、衣食はどちらか一方が欠けても人間は生きていけない。逆に言えば、人間においてどちらかあるいは両方ともに欠けるような状態の出現時に最も基本的な福祉的問題が生じる。そういう意味ではこの衣食についての認識こそが福祉的なものを、それが思想であれ制度であれ、生み出す根源なのではないだろうか。至極当たり前のことなのでこれ以上は述べないが、『韓非子』にも当前ながらこの人間と衣食とについての認識

はある。

「問う者曰く、申不害・公孫鞅、此の二家の言孰れか国に急なると。曰く是れ程るべからず。人の食わざること十日なれば則ち死す。大寒の隆んなるに衣せざるも亦た死す。之を衣食の孰れか人に急なると謂わば、則ち是れ一も無かるべからざるなり。皆に生を養うの具なり。今、申不害は術を言い、而して公孫鞅は法を為す」定法篇

(問う者が言った、申不害と公孫鞅のこの二人の者はどちらが国家にとって緊急に必要でしょうか。答えて言った、これは比べることはできない。人間が十日間食事をしなかつたら死んでしまう。寒空に着物を着なかつたらやはりまた死んでしまう。それなのに衣食のどちらが人間にとって必要であるかといえば、それはどちらも欠くことが出来ないものである。両方とも生きるために必要な要件である。さて申不害は術を説き、公孫鞅は法を作っている)

この部分は、法家思想にとって申不害の術と公孫鞅の法がともに不可欠であることを言いたいわけであるが、人間にとって衣食が不可欠であるという認識を前提とした言い方である⁹。人間観といえば大げさになるが、衣食無くしては生きていけないという人間理解は福祉的でないとされる『韓非子』にも備わっていることの証左としてまず挙げておく。

いまひとつ『韓非子』の人間観をうかがうことの出来る主要な部分を挙げる。主要なというのはそれが韓非の自著とされる代表的な両篇だからである。

「夫れ安利なる者は之に就き、危害なる者は之を去る。此れ人の情なり(いったい、安全で利益が得られるほうに人は流れ、危険や害になるほうからは離れようとするのが人の実情である)」姦劫弑臣篇

「民の故計は皆な安利に就き皆な危窮を辟く(民衆の本当の考えは皆な安泰と利益を求め、危険と困窮を避けるものである)」五蠹篇

人間とは安全と利益は追求し、危険と被害を回避しようとする存在である。この記述で言われていることも今日では自明のことであるが、この人間観こそ『韓非子』の思想の土台である。そこで『韓非子』全体では為政者¹⁰に対してこの人間観に反することを避けよという主張がなされる。

「大臣を簡侮し、父兄に礼無く、百姓を勞苦し、不幸を殺戮する者は、亡ぶべきなり」亡徴篇

(大臣を侮辱したり、年長者への礼を欠いたり、民衆を苦しめたり、罪の無いものを殺したりする国は亡びるのであろう)

「此の如くなれば、則ち人其の生きるを楽しむ所以を失いて其の死を重かる所以を忘る。人の生きるを楽しむまざれば則ち人主尊からず、死を重からざれば則ち令行われざる」安危篇

(このようであると、人々は生きているのを楽しむすべを失くし、死を憚る理由も忘れてしまう。人々が生きるのを楽しまなければ為政者は尊敬されないし、死ぬことを憚らなければ命令は守られない)

民衆を苦しめることは国が亡ぶ要因となり、民衆が生きていて楽しいと思われない状態では為政者は安泰ではいられない。この人間観から導き出される政治手段は『韓非子』では「民を利す」という表現で言われ、それが為政者が民衆の支持を得るために必要であるとされる。

「明主は其の卑賤を羞じざるなり。其の能く以って法を明らかにして国に便し民を利すべきを以って従って之を挙げ、身安く名尊し」説疑篇

(明察な君主は登用しようという人物の低い身分など恥ずかしいとは思わなかった。彼らが法を明確にでき国に便宜をはかり民衆に利益を与えることができるという実力によって登用したので、君主の地位は安泰で名声も得たのである)

「聖人の治道を為す所以の者は三あり。一に曰く、利、二に曰く、威、三に曰く、名。夫れ利は民を得る所以なり。威は令を行う所以なり。名は上下の同じく道る所なり。此の三者に非ずんば有りと雖も急ならず」詭使篇

(聖人が国を治める手段は3つある。ひとつが利、その二が威、その三が名である。そもそも利とは民衆の支持を得る手段である。威は命令を実行させる手段である。名は上下がおなじように基準にするものである。この三つの手段以外には、たとえ他の手段があっても緊急性はない)

「民を利す」ことは政権維持のための政治課題であり、したがってそれが人材登用の基準ともみなされ、「民を利す」ことが出来てこそ「民を得る」即ち民衆の支持を得られ政権が維持できるのである。

それでは、「民を利す」ことによって「民を得る」ためには具体的にはどのような政策を実行すればよいのであるか。少し長くなるが、具体的に述べられている外儲説右篇の二つの記述を引いて見てみる。

「齊の景公、晋に之き平公に従って飲む。師曠侍座す。景公、政を師曠に問いて曰く、太師將に奚を以って寡人に教えんとすと。師曠曰く、君必ず民を恵まんのみと。中座して酒酣にして將に出でんとす。又復た政を師曠に問いて曰く、太師奚を以って寡人に教えんと。曰

く、君必ず民を恵まんのみと。景公出でて舎に之く。師曠之を送る。又た政を師曠に問う。師曠曰く、君必ず民を恵まんのみと。景公帰って思い未だ醒めずして師曠野謂う所を得。公子尾と公子夏とは景公の二弟なり。甚だ齊の民を得たり。家富貴にして民之を説び、公室に擬す。此れ吾が位を危うくする者なり。今我に民を恵めと謂うは、我をして二弟と民を争わしむるか。是に於いて国に反り廩粟を発らきて以って衆貧に賦かち府の餘財を散じて以って孤寡に賜う。倉に陳粟無く府に餘財無し。宮婦の御せざる者は出して之を嫁し、七十は禄米を受く。民に藹徳恵施し以って二弟と民を争う。居ること二年、二弟は出走す」外儲説右上篇

(齊の景公が晋に行き平公に相伴して飲んだ。師曠が席に侍っていた。そこで景公は政治について師曠に質問して言った、あなたは何を教えてくださいかと。それに対して師曠は、とにかく民衆に恩恵を与えなさいと答えた。酒宴の途中、宴も酣のころ景公は退出しようとして、また政治について師曠に質問して、あなたはどんなことを教えてくださいかといった。師曠はとにかく民衆に恩恵を与えなさいと答えた。さらに景公が宿舎に帰ろうとしたとき、師曠が送ってきたので、また政治について師曠に尋ねた。師曠はまた師曠はとにかく民衆に恩恵を与えなさいと答えた。景公は宿舎に帰って考えてまだ酔いが醒めないうちに師曠野謂わんとしたことが分かった。公子尾と公子夏は二人とも景公の弟であるが、とても齊の民衆から支持されていた。その家は富貴であり、しかもそれを民衆は喜んでおり、二人の弟は公室と同じようであった。景公は、これは私の位を脅かすものである。さっき、師曠が民衆に恩恵を与えよといったのは、私が二人の弟に負けぬように民衆の支持を得よということだったのだと思った。そこで景公は帰国すると、米蔵の穀物を放出して多くの貧民に分け与え、倉庫の財貨を孤児や身寄りの無い女性に配った。こうして倉には古い穀物は無くなり、倉庫には必要以上の財貨は無くなった。さらに後宮で役目のない者は役を解いて嫁がせ、七十になった高齢者には毎年米を与えた。このように民衆に恩徳を売り慈恵を施して二人の弟と民衆の支持を競った。すると二年たつと、二人の弟は国外に亡命した)

「景公、晏子と少海に遊び、栢寝の台に登りて其の国を還望して曰く、美なるかな、泱泱乎たり、堂堂乎たり。後世將た孰れか之を有たんと。晏子対えて曰く、其れ田成氏かと。景公曰く、寡人此の国を有つなり。而るに田成氏の之を有たんと曰うは何ぞや。晏子対えて曰く、夫れ田成氏は甚だ齊の民を得たり。～中略～、

詩に曰く、徳の女に与うる無しと雖も、式って歌い且つ舞わんと。今田成氏の徳にして、民の歌舞す。民徳として之に帰するなり。故に曰く、其れ田成氏かと。公泓然として涕を出だして曰く、亦た悲しからずや。寡人国を有って田成氏之を有たんとす。今之を為すこと奈何と。晏子対えて曰く、君何ぞ患えん。若し之を奪わんと欲せば則ち賢を近づけて不肖を遠ざけ、其の煩乱を治めて其の刑罰を緩うし、貧窮を振わして孤寡を恤み、恩恵を行いて足らざるを給せば、民將に君に帰せんとす。則ち十の田成氏有りと雖も其れ君を如何せんと」外儲説右上篇

(景公が晏子とともに少海に旅行し栢寝の台に登って自分の国を眺めて言った、すばらしいなあ、広々と堂堂としている。後世はいったい誰がこの国を持つのだろうか。晏子が答えた、それは田成氏ですと。景公が言った、私がこの国を領有しているのに、それなのに田成氏が将来この国を持つことになるとはどうしてか。晏子が答えて言った、そもそも田成氏は非常に齊の民衆の支持を得ています。～中略～、詩経に次のようにある、徳としてあなたに与えるほどはないが、歌い舞いますと。今、田成氏の徳に対して民衆は歌い踊っている。これは民衆は田成氏の特に帰服しているからです。だから田成氏だと言ったのです。景公は涕を流して言った、なんと悲しいことではないか。今私が持っている国を田成氏が持つようになるとは。いったいどうしたらよいのだろう。晏子は答えて言った、君は何を憂うことがありますか。もし民衆の支持を奪い返したいのであれば、賢者をそばに置き愚か者を遠ざけ、混乱を治めて刑罰を軽くし、貧窮する者を救済し、孤児や寡婦を憐れみ、恩恵を施して足りない分を支給するようにすれば、民衆は君に帰服するようになるでしょう。そうなれば、十人の田成氏がいたとしても君の地位をどうすることもできないでしょう)

ともに、齊の景公に対する政治的助言がなされる説話である。そこには、為政者である景公以外の者が齊国において「甚だ齊の民を得たり（非常に齊の民衆の支持を得ている）」の状態から奈何にして景公が民衆の支持を奪いかえすかということが説かれている。その具体的内容を箇条書きにしてみれば、

1. 備蓄米の放出による貧民救済
2. 国庫から孤児や寡婦に対する援助金の給付
3. 後宮の女性の解放
4. 70歳以上の高齢者への年金的食糧援助
5. 優秀な人材の登用
6. 厳罰主義の緩和

7. 貧民救済
8. 孤児や寡婦への配慮
9. 生活困窮者への不足分の援助

となる。そのほとんどが今日でも福祉政策とみなされるものである。生活困窮者や孤児、寡婦、高齢者に対する現物及び金銭的援助はまさに公的扶助といえよう。対象が生活困窮者、孤児、寡婦、高齢者である点も現在と同様であり、つまりはいつの時代もこれらの人々が福祉の対象であるということであろう¹⁾。3番目の内容は現代では考えにくい内容ではあるが、当時において自由を束縛されていた女性の解放であり、広い意味では弱者救済策である。5番目の優秀な人材とは、先述したようにここで挙げられた政策を実行できる能力のあるものを登用せよということであろうから、これも福祉政策のための人材登用をも奨励したものと考えることができよう。以上のように『韓非子』で説かれる「民を得る」ための政策は、その内容や対象者については今日的な福祉政策と共通点を持つことが指摘できよう。

『韓非子』の福祉政策が今日的なものとは大きく異なる点は、それらの福祉政策の最終目的であろう。今日、我が国で行われている様々な福祉政策の最終的な目的は、現行憲法が規定する第11条の基本的な人権、第13条の幸福追求権、第25条の生存権、これらの保障である。ところが『韓非子』の福祉政策はあくまで為政者が政権を維持するための手段でしかない。したがって、現代であれば各種の福祉政策以外に、民間でも現行憲法の趣旨を実現しようとする各種の民間団体や個人がそれぞれに福祉活動を行うことは奨励こそされ弾圧されることはありえない。しかし、『韓非子』では、政権維持を図る為政者にとっては第三者の勝手な福祉的活動は自己の政権を脅かす行動として弾圧の対象となる。

「子路怫然として怒り、脇を擽げて入り、請いて曰く、夫子は由の仁義を為すを疾むか。夫子に学びし所の者は仁義なり。仁義は天下と其の有する所を共にし而して其の利を同じくする者なり。今、由の秩粟を以て民に餐はしむ、不可なるは何ぞやと。孔子曰く、由の野なるや。吾、女之を知ると以えり。女徒だ未だ及ばざるなり。女故と是の如く之れ礼を知らざるなり。女の之に餐はしむるは之を愛するが為なり。夫れ礼に天子は天下を愛し、諸侯は境内を愛し、大夫は官職を愛し、士は其の家を愛す。其の愛する所を過ぐるを侵と曰う。今、魯の君の民を有つに而るに子擅に之を愛す。是れ子の侵すなり。亦た誣ならずや。言の未だ卒らざるに季孫の使者の至り讓めて曰く、肥や民を起こして之を使う。先生、弟子をして徒役に令して之に餐はし

む。將に肥の民を奪わんとするかと。孔子駕して魯を去る」外儲説右上篇

(子路は無然として怒り、脇を振りながら孔子の所にいき言った、先生は私が仁義を実践するのを憎むのですか。先生から学んだのは仁義です。仁義とは天下の人々ともを共有し利益を分かち合うことです。今、私が禄粟で民衆に食事を施しましたのを駄目だとするのはなぜですか。孔子が言った、由は教養が無いなあ、私はあなたがその理由を理解していると思っていたが、まだ理解していなかったようだ。あなたはそんなふうには礼を理解していなかったのだ。あなたが民衆に食事を施すのは民衆を愛しているからである。そもそも礼には、天子は天下の人を愛し、諸侯は領内の人を愛し、大夫は官職の人を愛し、士はその家の人を愛するものがある。その愛する範囲を逸脱するのは侵すというところにある。今、魯の君が民衆を治めているのにあなたは勝手に民衆を愛したのは、それはあなたが侵しているということであり、やはり横逆なことではないか。孔子が言い終わらないうちに、季孫の使者が来て孔子を非難して言った、私が民衆を徴集して使役させているのに、先生は弟子に命じてその民衆に食事を施している。これは私の民衆を奪おうとしているのですか。孔子は車に乗って魯を去った)

この説話では、弟子の子路が賦役に従事した民衆に自分の財産から食物を振舞ったことに対して、子路の師である孔子がそれはよろしくないと言っている。つまり為政者以外の者が、「民を利す」行為を行えば、それは為政者から民衆の支持を奪う行為とみなされ、当然に弾圧の対象となるからである。孔子は弟子のこうした行為が自分の身の危険となって降りかかることを予想して弟子の子路を注意したのであろう。実際、その注意が終わらないうちに使者が来て孔子に政権篡奪の嫌疑をかけており、孔子は亡命せざるを得なくなっている。このように『韓非子』では、民衆の利益を図ることが政治的権力を得ることと強く結び付けられており、「民を利す」行為即ち福祉的行為は為政者にのみ許可され、為政者以外には禁止されるのである。ところが、この説話で子路はなぜ賦役に駆出された民衆に食事を振舞ったかといえば、そこには政権篡奪の意図はまったく無く、それが孔子に学んだ「仁」だったからである。

「仁」は、今日の福祉思想研究において唯一関連付け取り上げられる古代中国思想の術語である。「仁」は孔子に代表される儒家が第一に考える徳目であり、子路はそれを実践しただけなのである。この説話の冒頭で注意した孔子に向かって子路が猛然と反論した様子が記述

されているが、この記述が却って子路の行為は儒家的には至極真つ当であったことを示唆している。しかしながら、『韓非子』の法家的認識では、この儒家の「仁」の行為は政権を脅かす危険な行為であり為政者にとっては看過できないものである。したがって、『韓非子』では「仁」の思想は政治的に不都合な思想であり排除の対象となるのである。次の章では、現代では福祉思想に近いと目される「仁」が『韓非子』で否定されることについていまいし詳細に考察し『韓非子』の福祉的性質の特徴について論じてみたい。

「仁」の否定

先の孔子と子路との説話で「仁」に基づく子路の行為が否定されるのは、それが結果的に「民を利す」私的な行為だったからである。民衆の支持を為政者一人に集中させることにより政権を安定させることを説く『韓非子』では「民を利す」ことができるのは為政者のみでなければならぬ。それでは、子路の行為は『韓非子』ではどのように否定されるのかといえば、「仁」の定義を儒家と違えることによってなされる。

「恵を行ひ利を施し、下を収めて名を為す。臣は仁と謂わず。(中略)先王の法に曰く、臣の威を作す或る母く、利を作す或る母く、王の指に従え。好を作す或る母く、悪を作す或る母く、王の路に従えと」有度篇

(恩恵や利益を施して、民衆を取り込み名声を得る。それを私は仁とはみなしません。(中略)先王の法には、臣下は自分勝手に民衆に対して刑罰を行ったり、利益を供与してはならず、必ず王の指示に従わなければならない。また自分勝手に民衆に対して好き嫌いを明らかにしてはならず、王の方針に従わなければならない)

有度篇では当時一般的に言われていた「廉」「忠」「義」のような儒家的な徳目に対して法家的視点で批判が展開されているが、逆に言えばここで否定されることは当時において一般的だったと思われる。民衆に恩恵や利益を施し助けることがまさに「仁」であり、そのことによって民衆から支持される人物が当時もいたのであろう。そのような人物の登場が為政者にとり危険であったからその登場を未然に防ぐため「民を利」し「民を得る」ことを為政者以外の者が行うことをそもそも「仁」でないと明確に否定し、もし仮に為政者以外の者が「民を利す」行為をする場合は為政者の指示でなされなければならないとしたのである。当然このような認識の下では為政者の許可を得ずに行った子路の先の行為は「仁」に基づく行為とはみなされないのである。

困窮している者がいれば援助するというのは極めて初歩的で基本的な福祉の精神であろう。『韓非子』の時代もおそらくこの精神は同じであり、それを「仁」と呼んでいたことは次の姦劫弑臣篇の記述からも伺える。

「夫れ貧困に施与するは、此れ世の所謂仁義なり。百姓を哀憐し誅罰に忍びざるは、此れ世の所謂恵愛なり。夫れ貧困に施与する有れば則ち功無き者賞を得、誅罰に忍びざれば則ち暴乱の者止まず。国に功無くして賞を得る者有れば則ち民は外には敵に当り首を斬るに務めず、内には力田疾作を急にせず。皆貨財を行いて、富貴に事え、私善を為し名譽を立て以って尊官厚俸を取らんと欲す。故に姦私の臣愈いよ衆くして暴乱の徒愈いよ勝つ。亡びずして何をか待たん」姦劫弑臣篇(そもそも貧困者に援助するのは、それは世の中でいうところの仁義の行いである。民衆を哀れんで刑罰を躊躇するのは、それは世の中でいうところの恵愛の行いである。そもそも貧困者に援助すれば、それは功績のないものが賞をもらうことになり、刑罰を躊躇すれば乱暴者を阻止できなくなる。国において功績もなく賞をもらう者がいれば、そのときは民衆は国外では敵に向かって手柄をたてることに務めなくなり、国内では農業に務めなくなる。みな賄賂を使って権力に取り入り、個人的な慈善事業をおこなって自分の評判をあげそれで高い地位や俸禄を得ようとする。それでは邪まで自分だけの利益を考える臣下がますます多くなり、暴徒がますます勢いづく。これでは国は亡びるだけである)

ここでははっきりと困窮者に援助することは仁の行為であると書かれている。しかしこの記述でも「仁」は否定される。その直接的な理由として、「民衆が生活のための努力をしなくなる」「私的な慈善事業は売名行為のために行われる」といったことが挙げられており、それはひいては国家の滅亡、既存の政権の崩壊を招く要因であることが指摘されている。

困窮者への援助が国家の滅亡へとつながる『韓非子』の言い分は、故なき施しが民衆を墮落させるという認識から生じる。

「且つ夫れ、倉困を発して貧窮に賜うは、是れ功無きを賞するなり。圉圉を論じて薄罪を出すは、是れ過を誅せざるなり。夫れ功無きを賞すれば則ち民偷幸して上に望む。過を誅せずんば則ち民懲りずして非を為し易し。此れ乱の本なり」難二篇

(いったい、国の倉を開いて貧窮者に施すのは、それは功績が無いものを賞することである。投獄されている者を再度吟味して比較的罪の軽いものに恩赦を与え

るのは、それは罪を罰しないことである。そもそも功績が無い者に賞を与えたならば民衆はむやみに恩恵を為政者に対して求めるようになる。罪を罰しないならば民衆はこりもせず過ちを犯しやすくなる。これらは国が乱れる本である)

『韓非子』の人間観からすれば人間は楽して生活しようとする性質をもつ存在であり、この人間観を基本としたならば、困窮者に対して困窮という理由だけで救済したならば、人間は困窮にならない努力もそこから抜け出す努力もせず、困窮すればすぐさま援助に頼ろうするようになるとの危惧が生じるのは当然であろう。また条件が同じ場合で、困窮する者と困窮しない者があった場合、困窮は自己責任であり、その回避は自己努力で行われるべきものであると考えて、この場合の努力無き者への救済は努力する者へ悪影響を及ぼすことになる旨指摘する。

「今の学士の治を語る者多く曰く、貧窮に地を与えて以って資無きを実せんと。今、夫れ、人と相い善けり、豊年旁入の利無くして独り以って完給する者は力むるに非ざれば儉なり。人と相い善けり、飢饉疾疢禍罪の殃い無くして独り以って貧窮なる者は侈に非ずんば則ち墮なり。侈にして墮なる者は貧しく力めて儉なる者は富む。今上富人に徴斂して以って貧家に布施するは、是れ力儉に奪いて侈墮に与ふるなり。而して民の疾く作して用を節せんことを索めんと欲するも得べからざるなり」 顯学篇

(今の学者で政治を語る者の多くは次のように言う、貧窮している者に土地を与えて資力が無いのを充実させると。いま仮に条件が同じだとしたときに、一人だけ豊作とか副収入があったとかなく、一人だけ生活が満ち足りているのであればそれは努力したか儉約したかである。また仮に条件が同じだとしたときに、一人だけ飢饉や病気や災害とか刑罰とかの災いがないのに、一人だけ生活に困窮しているのであればそれは贅沢したか怠けていたかである。いま、為政者が裕福なものから取り立ててそれを貧窮している者に施すのは、努力儉約したものから奪って贅沢怠惰なものに与えるようなものである。それでいて民衆にしっかり仕事に励み儉約することをもとめたとしても、無理なのである)

この記述の「人と相い善けり(条件が他人と同じだった場合に)」という一句をどう解釈するかで、『韓非子』が富の再分配に対してどの程度否定的なのか判断が分かれるが、貧窮だけを理由に困窮者を救済することについては明らかに否定的である。このことは次の外儲説右下

篇の記述ではさらに顕著である。

「秦大いに飢す。応公請いて曰く、五苑の著せる蔬菜橡果棗栗は以って民を活するに足る。請う、之を発かんと。昭襄王曰く、吾が秦の法は民をして功有りて賞を受け罪有りて誅を受けしむ。今、五苑の蔬果を発するは、民をして功有ると功無きと俱に賞せしむるなり。夫れ民をして功あると功無しと俱に賞せしむるは此れ乱の道なり。夫れ五苑を発して乱るるは棗蔬を棄てて治まるにしかずと」 外儲説右下篇

(秦が大飢饉になった。応公が君主に願い出て言った、五箇所の御苑に貯蔵してある野菜や橡果、棗、栗は民衆を救うに十分です。どうかその倉を開いて民衆に施してください。昭襄王が言った、わが国秦の法律では民衆は功績があれば賞をもらい罪を犯せば罰を受けることになっている。いま、五つの苑の野菜や木の実を施すのは、民衆に功績の有無にかかわらず賞を与えるようなものだ。そもそも民衆に功績の有無にかかわらず賞を与えるのは国を乱す道である。それならば、五苑を開いて民衆に施して国を乱すよりは野菜や木の実をすてて国が治まったほうがよい)

大飢饉という状態は個人の責任ではないはずであるし、「民を利す」ことによって「民を得る」という政治目標に照らしても、この場合は民衆を救済する方が妥当であるように思えるが、やはり困窮を理由とした救済は否定されるのである。その理由はここでは「法」に反するということが挙げられている。

『韓非子』は「民を利す」ことによって「民を得る」という政治目標を実現するために一方では今日でも通用しそうな様々な弱者救済を主張する。しかし、一方では困窮だけを理由とする困窮者の救済を否定する。これは矛盾しているようにみえる。この矛盾に対し『韓非子』はどのような論法で整合性を確保しているのだろうか。この点について、次章では「法」と『韓非子』の福祉的政策との関連から考察する。

『韓非子』の「法」における福祉的性質

民衆の支持を得るためには、困窮状態で無条件に救済される政策を掲げたほうが、常識的に考えてそれを否定するよりは有利であろう。『韓非子』も人間の性質上、民衆がそれを望んでいることは十分に理解していたことは先述した通りである。それでも『韓非子』では無条件の救済を否定する。その理由は、

「愛の多き者は則ち法立たず。威の寡き者は則ち下上を侵す。～中略～成歡は太はだ仁なるを以って斉国を

弱くするとし、卜皮は慈恵を以って魏王を亡ぼすとす」
内儲説上篇

(慈愛が多い場合は法律が確立されない。威厳が少ない場合は下克上が起こる。～中略～、成歆は、齊王があまりに仁愛にすぎたので齊国が弱体化すると考え、卜皮は、魏王があまりに慈恵なので魏王が亡びると考えた)

「慈仁聴かるれば則ち法制毀る(慈仁の感情で政治が行われれば法律は機能しない)」八経篇

のように、無条件の救済が行われると「法」が機能しないという認識で一貫している。無条件救済の根拠である「仁」を尊重することは確かに民衆の支持を得るには有功な手段である。しかしながら、「法」が機能しなければ国家が滅亡すると信じる『韓非子』にとって、「法」は国家存亡の絶対条件であり、政治的に有功な手段の一つにすぎない「仁」に勝るのである。『韓非子』における民衆の支持が必要であるという議論は、確かに政権獲得及び維持と直接的に関係する重要事項ではなるが、重要事項ではあるがあくまでも必要条件の一つであるという認識にすぎず、「法」を機能させるという国家にとっての絶対条件の前では二の次なのである。そこで、

「人主は明は能く治を知り、厳は必ず之を行う。故に民心に拂ると雖も、必ず其の治を立つ」南面篇

(為政者は、明察さで政治をよく理解し、厳格さで実行しなければならないものである。だから、民衆の心に逆らったとしても、しっかりと政治を行わなければならないのである)

「今、治を知らざる者は必ず曰く、民の心を得よと。民の心を得て而して以って治を為すべければ、則ち伊尹・管仲も用うる所無きなり。將に民に聴かんとするのみ。民の智の用ふべからざるは、猶ほ嬰兒の心のごときなり」顕学篇

(いま、政治を理解していない者は必ず民衆の心をつかめという。民の心をつかんでそれごときで政治ができるのであれば、伊尹や管仲のような優秀な政治家は必要なくなる。ただ民衆の考えを聞けばいいだけである。そもそも民衆の考えなど政治に使えないのは、あたかも子供の考えと一緒にだからである)

のように、民衆の意見を無視し希望に反することをしなければならぬという主張もなされるのである。民衆の支持を得よという主張とは一見矛盾しそうだが、否定されるのは無条件救済のように闇雲に民衆に迎合して民衆の支持を得ることであり、民衆にとって本当に利益になる政策を実行して民衆の支持を得ることはやはり奨励される。

「聖人の民を治むるは本に度り其の欲を従いままにせ

しめずして民を利するに期するのみ。～中略～故に法は王の本なり、刑は愛の自めなり」心度篇

(聖人が民衆を治める方法は根本を考えてから民衆の欲望のままにさせずに民衆の利益になることを約束するのである。～中略～だから、法は王たる本であり、刑罰は民衆を愛する始めなのである)

「仁」にもとづく無条件の救済というのは、「法」を無視するために『韓非子』にとっては民の欲望への迎合でしかなく否定されなければならないが、政権の獲得及び維持のためには「法」に則って「民を利す」ことは不可欠である。

「夫れ天下を治むる柄、民萌を斉ふるの度は、甚だ未だ処し易からず。然れども先生の教えを廢して賤臣の取る所を行う所以の者は、竊かに以為らく、法術を立て度数を設くるは民萌を利し衆庶を便するの道なり。」

問田篇

(そもそも天下を治める方法や民衆を統一する基準は非常に扱いが困難なものです。しかしながら、先生のご助言を退けてまで私の扱ひやり方で実行する理由は、私が次のように考えているからです。法術を確立し基準を設定するのは民衆に利益を与え民衆に便宜を図ることにつながるからである。)

それでは「仁」でなく「法」で「民を利す」とは具体的にどういうことを言うのかといえ、

「其の国を治めるや、明法を正し嚴刑を陳べ將に以て群生の乱を救い天下の禍を去らんとす。強をして弱を凌がず衆をして寡を暴せず、耆老をして遂ぐるを得、幼孤をして長ずるを得、辺境をして侵されず、君臣をして相親しみ、父子をして相保して、死亡係虜の患無からしむ。此れ亦た功の至厚なる者なり。愚人は知らずして顧て以って暴と為す」姦劫弑臣篇

(国を治めるには、明示された法を適正に運用し嚴刑で臨み、それによって民衆の混乱を救済して天下の禍を排除しようするのである。そうして強者に弱者を凌駕させないようにし、多数派に少数派を侵害させないようにし、高齢者は天寿を全うできるようにさせ、幼い孤児はきちんと成長できるようにさせ、国境を侵されるようなことはさせず、君主と臣下とを親しませ、父と子が頼りあい殺されたり捕らえられたりする心配事をなくさせる。これらのことこそが国を治める政治の功績としては究極のものである。それなのに愚人はこのことを理解せずにかえって法による政治を暴政だとみなしている)

「法分明かなれば則ち賢は不肖より奪うを得ず、強きは弱きを侵すを得ず、衆は寡を暴するを得ず」守道篇

(法律が明確であれば賢い者が愚かな者から騙して奪うようなことはできなくなるし、強者が弱者を侵害したり、多数派が少数派を暴虐することはできなくなる)とあるように、

1. 弱者が保護される
2. 老後が安心である
3. 孤児の成長が保障される
4. 国防が図られる
5. 君臣関係、親子関係がうまくいく

といったことが列挙されている。民衆にとっての利益ということで、国防や人間関係といった現代では直接には福祉学の範疇に入らないものも挙げられているが、それ以外は全て弱者保護が語られている。これは今日でも福祉学の範疇の問題であろう。直接的な弱者保護については、数的弱者、権力的弱者、知的弱者について性質で分類されてその保護が述べられ、また年齢別には高齢者と孤児への言及がありともに今日的に見ても弱者の位置に置かれやすい人間が不利益を蒙らず安全が保障されることが述べられている。これは先に見た「民を得る」ための政策がほぼ実現されるということの意味している。¹²つまり、たとえ「仁」による無差別救済を否定したとしても、「法」さえ機能する状態を確保すれば、結果として無差別救済以上の利益が民衆にもたらされると『韓非子』では考えられていたのである。そして『韓非子』で言われる民衆にとっての真の利益とは今日的な福祉が目指す民衆の利益としても十分に考えられるものであると言えよう。これは人間にとって福祉の状態が、逆の言い方をすれば福祉の救済の対象となる弱者が、時間を超越して普遍的であるということの証明である。また同時に『韓非子』にも今日的に通じる普遍的な福祉的思想が語られていたということの証明にもなる。

いちおうのまとめ

これまでみてきたように、『韓非子』には政策として弱者保護、生活困窮者への援助、孤児・高齢者・寡婦への扶助が述べられていた。これらは極めて基本的な福祉政策であることは間違いない。『韓非子』は確かに人間を安利に走り危窮を避けると考え人間を否定的にとらえてはいたが、同時に衣食がなければ生存できないことも普通に認識していた。そして『韓非子』当時の現状では(現在でもこれは通じると思うが)弱者ほど生存が危険にさらされることをも知っていた。だから弱者が生きるために必要な弱者保護の政策を説いたのであろう。これらの政策の実行を拒否し後世に薄情、非情であると評さ

れた法家の先達である商鞅とはこの点において異なるのである。それでは福祉的政策を説きながら後世に商鞅と同じく薄情で非情であるという『韓非子』の評価はどこから生じたのであろうか。それは、一つは『韓非子』が否定した「仁」を主張する儒家が漢代以後中国では国家公認の思想集団となったことが考えられる。つまり儒家の「仁」を否定した『韓非子』に不当評価を与えた思想的復讐の結果と推察される。いま一つは、『韓非子』の時代的宿命である。

『韓非子』は所謂諸子百家に属する思想家である。時代は戦国時代であり、弱肉強食を是とせざるをえない政治状況下で、国家が如何にして存続しそのためには如何にして他国を滅ぼすかを強く要請された思想である。生き抜くためには為政者は戦争を意識せざるを得ない。つまりは、如何にして民衆を戦争に駆出すかに腐心しなければならぬ。『韓非子』には、

「文公曰く、吾が民の喪資有る者は、寡人親から郎中をして事を視せしめ、罪有る者は之を赦し、貧窮にして足らざる者には之に与う。其れ以って民を戦わしむるに足るか。孤子対えて曰く、足らず。此れ皆な以って産に慎がう所以なり」外儲説右本篇

(文公が言った、私の民に喪で物入りの者があれば、私が自ら側用人を遣わしてめんどうをみるようにさせ、罪を犯した者には恩赦を与え、貧窮して生活物資が不足する者には施してやる。そうすれば民衆に戦争させることができるだろうか。孤子が答えて言った、まだ十分ではありません。いまおっしゃったことは全て民衆が生きていくための条件です)

のように、福祉政策は民衆を兵役に就かせるためという議論を見ることができる。したがってどんなに福祉的な政策に言及しようとも後世からは薄情であり非情であり、非福祉的思想であるとみなされたのだろう。しかしながら、それはあくまで時代要因であって、『韓非子』に確かに説かれている現在でも通じる人間観や弱者を救済する政策等への言及そのものまでをも平時の感覚でまとめて否定してしまう、あるいは無視してしまうのは、私には古典の扱い方としてはいささか乱暴に思える。時代の要請がどうであれ、人間には衣食が必要で弱者は保護されなければならないと説く『韓非子』の思想には福祉的な性質があったと認めて良いように思う。さらに、人間の負の面もしっかりと認識しており与えるだけの福祉では人間が墮落するという点を紀元前に指摘していたことを考慮すれば、実はかなりすすんだ福祉思想を有していたとも言えるのではないだろうか。

註

- 1 我が国の社会福祉思想研究がなぜに欧米思想、仏教思想中心であったかについては、拙稿「日本の社会福祉思想研究の現状と課題」（九州保健福祉大学研究紀要第4号平成15年）で述べた。
- 2 我が国の知識人や指導者たちに中国古典から学ぶ所謂漢学の素養が十分に認められるのは明治維新期までであろうし、またそれより少し先までとみて、その精神を日本的に解釈してアジアで覇権を得ようとし失敗した大東亜戦争までは中国古典からの影響が強かったと考えてもよからう。
- 3 中国では生死を含めた日常生活の規範、具体的には冠婚葬祭の礼などを規定するものとして儒教はあるが、日本では学問として強く認識され儒教ではなく儒学といわれることが多い。
- 4 たとえば社会福祉士国家試験の公的扶助論で頻出する恤救規則（明治7年）の「無告の窮民」の概念などまさに中国古典の影響がうかがえる。
- 5 このことについては、木村英一氏『法家思想の研究』弘文堂書房 1944 に詳しい。
- 6 このことは筆者が「福祉」を切り口とした中国学的視点での思想研究について関心が無いということの意味しない。
- 7 この司馬遷の評価の根拠には、紀元前221年に韓非の思想を信奉した秦の始皇帝が中国最初の統一国家を樹立したという史実を踏まえてのものでもあろう。
- 8 現代福祉の原点と目されている1942年英国で発表された「社会保険及び関連サービス」いわゆる「Beveridge Report」はまさに第二次世界大戦中に発表されている。
- 9 衣食を人間にとって不可欠であるとする認識で最も有名な句は『管子』牧民篇の「衣食足れば則ち榮辱を知る」であろう。
- 10 その地位を取得する手段・方法・手続き・過程の違いを考慮しないでその権限だけを簡易な言葉で言えば政権担当者といえよう。
- 11 ここでは障害者が挙げられていないが、おそらく生活困窮者として認識されていたのであろう。
- 12 ここでは先に先にあげられていた寡婦への言及が無いが、それは『韓非子』が「法」を機能させることで救済する弱者は人間が対象であり性別による区別を意識しなかったことのあらわれであり女性の救済を考慮しなかったということではないと考えられる。