

『古文孝經孔安國傳』の法治觀

佐野 大介

はじめに

『古文孝經孔安國傳』（以下、『孔傳』と略稱）は、『孝經』に前漢の孔安國が傳を付したものであると傳承されてきた。現行本の『孔傳』は、二度の亡佚と三度の出現とを経たものであり、その流傳の經緯の複雑さから眞偽問題が取りざたされ、從來さまざま『孔傳』偽書説が提出されてきた。そのため、『孔傳』の研究は成立に關するものに止まり、その思想的研究は殆ど進展していないのが現状である。

筆者は、先に『孔傳』の成立について検討し、東晉の元帝期以後、梁の武帝期以前に現行本『孔傳』が成立したとの結論に至った¹⁾。

『孔傳』は、少なくとも六朝期における『孝經』理解について傳える資料であり、筆者の考えによると、儒家において、『孝經』の政治理念である「孝治」と、現實に行なわれる「法治」とをいかに整合させるか、という問題に對する、六朝前期における一解答を示す資料となりうるものである。また、漢代以後、儒家と法家との對立という觀點だけでは捉えきれない儒教側の「法治」取り込みの態度が徐々に現れる。この儒教側からの「法治」への接近の一形態としても、『孔傳』の研究は輕視されるべきではないと考える。

『古文孝經孔安國傳』の法治觀

そこで、本稿は、『孔傳』の特徴とされる法治主義的傾向（後に論述）について、『孝經』經の説く「孝治」との關係から、統治者側に對して「法治」の使用が推奨される理由と、被統治者側が「法治」に従わねばならないとされる理由との二面について考えてみたい。また、『孔傳』を撰する際、依據したと考えられる『管子』の「法治」の思想との關係についても併せて考えたい。

一 『孝經』の「孝治」と『孔傳』の「法治」と

『尙書』堯典によれば、舜は孝子であることを理由に四岳から推薦されている。ここからも解るように、古來より中國では「孝徳を備えていること」が統治者の資格として重視されてきた。例えば『論語』（爲政第二）には次のようにある。

季康子問えらく、「民をして敬忠にして、以て勸ましむるには、之を如何せん。」と。子曰く、「之に臨むに莊を以てすれば、則ち敬。孝慈なれば、則ち忠。善を擧げて而して不能を教うれば、則ち勸。」と。

ここでは、君が孝慈であることが民の忠を引き出す前提とされている。政治において統治者が孝徳を備えた人物であることを要求すると

いう考へは、中國の政治觀として基本的なものの一つであり、これを「孝治」の基本的な理念としてよいであろう。

この「孝治」についての論議を深めたのが『孝經』である。

『孝經』の特徴の一つとして、「孝」をただ倫理道德として説くのみならず、政治と絡めた「孝治」を主張することがあげられる。例えば、明の呂維祺の『孝經或問』では、冒頭の「論孔子作孝經大意」において、「或るひと問えらく、孝經は何爲れぞ作らん（或問、孝經何爲而作也。）」との問いに、「曰く、明王の孝を以て天下を治めるの大經大法を闡發するが爲に作る（曰、爲闡發明王以孝治天下之大經大法而作也。）」と答えている。

このような『孝經』經に對して『孔傳』は、林秀一氏が「儒家の徳治主義と法家の法治主義との調和を圖ろうとし」（『孝經孔傳の成立について』『孝經學論叢』第六高等學校中國文化研究室油印 昭和二十四年 後に『孝經學論集』明治書院 昭和五一年）とし、八重樫直比古氏が『孔安國傳』の法刑主義的な解釋はとりわけ印象に残る特色ある解釋（『二不敢毀傷』考）『ノートルダム清心女子大學紀要』文化學編第七卷第一號 一九八三年）とするように、儒教經典の注釋書としては珍しく法治主義的であることがその特徴とされる。

『孔傳』には、經が「法」について述べないにも関わらず、「法」について言及する箇所が散見する。こういったことも、この「法治主義的」という評價につながっていると考えられる。

では、このような『孔傳』の法治主義的見解は、どのような思想的立場から「孝治」を説く『孝經』に付されたのであろうか。また、一見相容れないように思われる「法治」をどのようにして「孝治」と摺り合わせているのであろうか。

まず、『孝經』の「孝治」に對する『孔傳』の記述から、『孔傳』がどのように「法治」を説くのかについて考察する。

開宗明誼章第一に於いて、孔子はまず次のように述べる。

【經】子曰く、參、先王に至徳要道有り。以て天下を訓う。（開宗明誼章第一）

【傳】……至徳とは、孝徳なり。孝は敬に生ず。敬は寡くして、説ぶは衆し。故に之を要道と謂う。訓とは教なり……（傍點引用者、以下同じ）。

【經】民用て和睦し、上下怨み亡し。女、之を知るか、と。（開宗明誼章第一）

【傳】言うところは、先王要道を行ない、理を奉ずれば、則ち遠きは和附し、近きは睦親するなり、と。所謂、己を率いて、以て人を化するなり。此の二誼を廢すれば、則ち萬姓協わず、父子相い怨む。其の數然るなり。曾子に問えらく、女、寧ろ先王の孝道を以て民を化するの此の若きなるを知るや、と。

この『孝經』の冒頭の一文は、池澤優氏が「一篇の主題が呈示」（『孝經』の思想 — 孝の宗教學・その六 — 『筑波大學地域研究』一二 平成六年）とする部分であるが、ここで、『孔傳』に従えば、第一文は「先王には孝徳があった」の意となり、「君が孝徳を備えていること」という先の「孝治」の條件にあてはまる。次の「以て天下を訓う」は、さらに第一文のいう孝徳の保有という條件に加えて、「孝を以て天下を教える」ということが説かれる。つまり、第一文が君の資質という「孝治」の基本を述べたものであるのに對して、第二文は、一歩進んで「孝治」の實際を述べたものであると言える。

「化民」は政治の基本的部分であらうから、ここで『孔傳』は、先

王の政治が孝を以てするものであることを明確にしており、經に沿った形での解釋を施し、「法治」については言及していない。しかし、このことは『孔傳』が「法を用いない孝治」を推奨していたことを意味するものではない。

以下に、『孔傳』が「法治」について説いたと考えられる部分を幾つかあげる。

【經】制節ありて度を謹めば、満ちて溢れず。(諸侯章第三)

【傳】制有り、節有り、其の法度を謹むは、是れ、足るを守るの道なり。

【經】故に母には其の愛を取り、而して君には其の敬を取る。之を兼ねる者は父なり。(士章第五)

【傳】……君臣誼を以て固く、上下序を以て和し、衆庶愛を以て輯らば、則ち主に令ありて、民之を行ない、上に禁有りて民犯さざるなり。

【經】此れ、大亂の道なり。(五刑章第十四)

【傳】此れとは、無上無法無親なり。……有司法を離れて専ら制に違うは、則ち不祥なり。故に、法は至道なり。……百官の事、案ずるに法を以てすれば、則ち姦生せず。暴慢の人も、繩すに法を以てすれば、則ち禍亂起こらず。夫れ、能く法を生ずる者は、名君なり。能く法を守る者は忠臣なり。能く法に従う者は良民なり。

これらから、『孔傳』が法度・禁令を持つ社會を是認していることを見て取ることができる。また、「法は至道なり」との句に對する『孝經述議』には、「法者至道」言うところは、是れ、至德要道なり」とあり、經が「孝」の定義とした「至德要道」を「法」に對して用いて

いる。劉炫の解釋によれば、「法」を「孝」と同等に重視しており、積極的に「法治」を推奨しているといえる。五刑章の例では、君・臣・民の三者それぞれに法への關わり方を解説し、「姦が生じない」・「禍亂が起こらない」といった「法治」の有効性を説く。ここで、「法」を「至道」とするのはその有効性のためである。このように、『孔傳』は、經が説く「孝治」を主眼としつつも、法の有効性を主張し、政治における法の利用、即ち「法治」をも推奨するのである。

二 「法治」が推奨される根據

では、『孔傳』が「法治」を主張する根據とはその有効性のみなのであろうか。『孝經』が「孝治」を説く根據と、その經文に付された『孔傳』から、その「法治」推奨根據について考察する。

傳統的に、「孝治」と「法治」とは兩立し得ないものとされてきた。そのことは、次の『論語』の文にも端的に表わされている。

子曰く、之を道くに政を以てし、之を齊うるに刑を以すれば、民免れて恥無し。之を道くに徳を以てし、之を齊うるに禮を以てすれば、恥有りて且つ格^⑦。(爲政第二)

この、「政」・「刑」について、邢昺疏は「法制」・「刑罰」と解釋しており、これは「法治」を意味していると考えてよいであろう。また、「徳」は、「道徳」としており、「徳治」を意味すると考えられよう。また、『孔傳』の解説する「孝治」即ち、「孝道を以て民を化する」は、この儒家の主張する「徳治」の一部であると考えてよいであろう。

このように、一般的に儒家系文獻では法治を否定し、徳治を推奨する傾向がある。『孝經』においても、「これに陳ぶるに徳誼を以てして……、これを道くに禮樂を以てし(三才章第八)」とあるように、基本

的にこの傾向に沿っている。ところが、『孔傳』では、儒家經典である『孝經』の注釋であるにも関わらず、『論語』において「免れて恥無し」とされる「法治」も推奨されている。では、「孝治」が推奨される理由とはどのように設定されているのであろうか。論の都合上、『孔傳』の「法治」推奨の理論を見る前に、『孝經』の「孝治」推奨の理論について考察する。

『孝經』は「孝治」を推奨するが、その論に説得力を持たせるためには、ただ推奨するだけでなく、孝治を推奨する理由が必要となる。この、政治手法を推奨する理由としては、「倫理的に優れている」という倫理的理由と、「有効である」という功利的理由とが考えられよう。

『孝經』が「孝治」を推奨する倫理的理由は、先ほど挙げた開宗明義章第一の「孝は至徳要道なり」・「孝は徳の本なり。教の繇りて生ずる所なり。」といった言葉で表されている。つまり、「孝」が規範性を有するため、それをを用いた「孝治」が推奨されるのである。

では、『孝經』の説く「孝治」の本質とはいかなるものであろうか。「孝治」に對して、最もまとまった説明がなされている三才章を中心に、經の説く「孝治」と『孔傳』の説く「法治」との関係について考察する。この章は、「曾子曰く、甚しき哉、孝の大なるや、と（第一段）」との曾子の言葉より始まる。この言葉に對する孔子の答えは以下のようなものである。

【經】子曰く、夫れ孝は天の經なり、地の誼なり、民の行ないなり。天地の經にして、而して民是として之に則る、と。（三才章第八）

【傳】是とは、此の誼を是とするなり。則とは法なり。……斯れ皆、天地の常道に法るなり……。

ここで『孝經』は、「孝」を「天の經、地の誼、人の行」とし、また、「天地の經」と「孝」とを結びつけている。このことにより、「孝治」が推奨される理論的根據として、「孝による政治」を「天地の經による政治」へと直接結びつけることが可能となるのである。こうして孝は、「天地の經」という、それ自體に反論することが不可能な概念と結びつけられ、政治の手段としても正当性を持つ。よって、「孝治」が推奨されることとなる。

ここで、『孔傳』は經に即して、「之に則る」を「天地の常道に法る」と解釋して、經に即して「孝治」を説いており、「法治」については觸れていない。

しかし、續く經文に對する『孔傳』は「法治」を交えて説いている。【經】天の明に則り、地の利に因り、以て天下を訓う。是を以て、其の教肅ならずして成り、其の政嚴ならずして治まる。（三才章第八）

【傳】……聖人天地に因りて以て法を設け、民心に循りて以て化を立つ。故に、威肅を加えずして、教自ら成り、嚴刑を加えずして、政自ら治まる。

ここで、『孔傳』は、「聖人天地に因りて以て法を設け、民心に循りて以て化を立つ」との傳を付している。この傳は、經の「是を以て」とつまり、前段の「天の明に則り、地の利に因り、以て天下を訓う。」を解したものであるから、『孔傳』は「天下を訓う」を「法を設け」と解したことになる。「民心に循りて以て化を立つ。」は、更に前段にある「而して民是として之に則る。」を解したものであろう。こうして、經の句を「設法」と解釋したことにより、聖人の設ける法が、天地に因ったものとしたのである。こうして、「法治」の根據に、單に功利

的・理由のみならず、「孝」と同様に、「法」が「天地に因る」ものであるという倫理的・理由を設定しているのである。この「法」がいわゆる「法律」を意味するのか、廣く「法則」などを意味するのかは問題であるが、三才章の續く文章に次のようなものがある。

【經】之に示すに好惡を以てして、民禁を知る。

【傳】好とは賞を謂うなり。惡とは罰を謂うなり。賞罰明らかにして、欺くべからず。法禁行われて犯すべからず。分職察にして亂るべからず。人君令すれば行われ、禁ずれば止む所以なり。令すれば行われ、禁ずれば止むは、必ず先に民の好む所を令して、民の惡む所を禁じ、然る後、其の鐵鉞を詳らかにし、其の祿賞を慎む。聽かずして以て存を得べき者有るは、是れ號令以て下を使うに足らざるなり。禁を犯して以て免を得べき者有るは、是れ鐵鉞以て衆を威すに足らざるなり。功無くして以て賞を得べき者有るは、これ祿賞以て民を勤むるに足らざるなり。號令以て下を使うに足らず、鐵鉞以て衆を威すに足らず、祿賞以て民を勤むるに足らざれば、則ち人君之を自守すること無きなり。

ここで、『孔傳』は「好惡」を「賞罰」もしくは「善惡にたいして賞罰がおこなわれること」といった意に解釋している。また、「法禁・令」などの語の使用からも、この經文を、いわゆる「法律」に近づけて解釋していることが解る。このことから、先の「聖人の設ける法」は、ただ「則るべきおきて」といった意のみではなく、「號令」・「鐵鉞」・「祿賞」といったものを含む、いわゆる「法律」を充分に意識したものと考えられよう。

つまり、經は、「孝治」を推奨する根據の倫理的・理由を「孝」が「天地義」であることにおいたが、ここで『孔傳』は「法治」を推奨す

る根據の倫理的・理由を、「法」が「因天地」であることにおいている。このようにして『孔傳』は、經が「孝治」を説く際に、「法治」を紛れ込ませているといえる。

また、經は、「是を以て、其の教肅ならずして成り、其の政嚴ならずして治まる。」として、孝治の有効性について言及している。これは、「孝」が「天地に則ったもの」であるという認識に基づき、天地に依った政治であるから、ことさら人爲は必要ない、という論理である。この經に對して、『孔傳』は、經が「孝治」に對して用いた語句をほぼそのまま用いて、「聖人天地に因りて以て法を設け、民心に循りて以て化を立つ。故に、威肅を加えずして、教自ら成り、嚴刑を加えずして、政自ら治まる。」という傳を付している。つまり、經は「孝治」の有効性として「肅」・「嚴」を必要としないことを説くのであるが、『孔傳』は、法が「天地に因ったもの」であるという認識を設定し、法も「威肅」・「嚴刑」を必要としない、としている。こうして、『孔傳』は、『孝經』の説く「孝治」の有効性の一部を「法治」に對しても流用しているのである。

このように、『孔傳』が一旦『孝經』の「孝治」推奨の理論に「法治」推奨の理論を紛れ込ませることに成功した以上、經が「孝治」の有効性を説く箇所でも、經の論理をそのまま「法治」に流用することが出来るのである。

一般的に「法治」は儒家に好まれざる概念であるので、「法治」を主張するには、「法を使つてもよい理由」を説明する必要がある。それを『孔傳』は、「法」を「孝」と同様に「天地」という概念と結びつけることによって「孝」と同様の正當性を持たせ、政治の手段としても「法治」に「孝治」と同様の正當性を持たせているのである。

元來、「法治」の推奨は、その有効性を説く功利的理由からのものが多い。實際の政治運営上における法の有効性は明らかであるから、「法治」に對する攻撃は、その有効性を攻撃することよりも、その倫理性の缺如を指摘するといった方向から行なわれる。先にあげた「論語」では、法刑を制定すれば民はそれを免れようとする、と批判されていた。しかし、「法」が「天地に因」っているのなら、「孝」に對して、「天地の經にして、而して民是として之に則る。」とあるのと同様に、民は「法」に對しても免れようとはしないことになる。また、「孝」と「法」とが同質の倫理性を有するのであれば、「孝治」を主張するために「法治」の倫理性を攻撃することは、同時に「孝治」の倫理性を攻撃することとなり、自家撞着に陥ることとなる。

こうして、『孔傳』は、「法」を「天地に因」ったものとするにことにより、「法」に「孝」と同等の權威を與えて「法治」の正當性を主張し、豫想され得る「孝治」側からの反發を回避しているのである。

三 「法治」に従わねばならぬ理由

次に、「法を守る」側である民衆への法治の根據の解説、つまり「法治」に従わねばならぬ根據」について考察する。

『孔傳』に比して少ないものであるが、『孝經』にも「法」について言及する部分が存在する。

【經】上に居て驕れば則ち滅び、下と爲りて亂るれば則ち刑せられ、醜に在りて争えば則ち兵せらる。此の三つの者除かざれば、日に三牲の養を用うと雖も、繇お不孝と爲すなり。(紀行章第十三) 紀行章第十三では、「滅」・「刑」・「兵」せらるることが「不孝」の部分であると、「驕」・「亂」・「争」を抑止している。

【經】子曰く、五刑の屬三千。而して、擧、不孝より大なるは莫し。君を要する者は上を亡みし、聖人を非る者は法を亡みし、孝を非る者は親を亡みす。此れ、大亂の道なり(五刑章第十四) さらに、五刑章第十四では「不孝」が最大の罪(刑罰をうける)とされ、さらに「非聖人」などの行爲が「大亂の道」とであるとされる。ここでは、「受刑」が「不孝」の一部分というのではなく、むしろ「不孝」が「受刑」に結び付くという論理となっている。

これは、民が「受刑」を忌避することを利用して、不孝に對する抑止力を設定したものであろう。このように、『孝經』では、「不孝」と「刑罰」とを關連付けるという論法がみられ、法治を積極的に推奨する譯ではないにせよ、刑法の存在する社會を前提としているといえる。

これに對して、『孔傳』はさらに踏み込んだ理論を展開する。開宗明誼章第一は、君に向けて孝治を説いた後、臣(民)に向けて孝を説く。その際に用いられるのが、孝を始・終(または始・中・終)という段階に分けた解説である。

【經】身體髮膚、之を父母に受く、敢て毀傷せざるは孝の始なり。(開宗明誼章第一)

【傳】其の由る所に本づくなり。人の生は、父母の血氣を稟け、情性相通す。形を分かち、體を異にすれども、能く自ら保全して刑傷無きは、則ち其れ孝の始爲る所以の者なり。是を以て、君子の道は、謙約にして自持し、上に居りて驕らず、下に處りて亂れず、敵を推して能く讓り、衆に在りて争わず。故に、咎悔に遠く、凶禍の災無し。

まず、經は「孝の始」を「敢て毀傷せざる」として設定している。ここで、『孔傳』は、經文の「毀傷せざる」に關して、「刑傷無き」・

「下に處りて亂れず」との傳を付している。これは、八重樫氏が、「法秩序に順應し他との摩擦を回避して身體を毀傷しないようにすること、これが孝の始めだと『孔安國傳』は解釋しているのである。」（八重樫氏前掲論文）とするように、本來全く個人的な家庭内倫理であるはずの「敢て毀傷せざる」の解釋に、法に従うことを含ませたものだと見える。

また、續いて次のように語られる。

【經】夫れ、孝は親に事うるに始まり、君に事うるに中し、身を立つるに終り、と。

【傳】孝行の一に非ざるを言うなり。親に事うるを以て之を言えば、其の孝爲ること、徒に父母の遺體を毀傷せざるのみに非ず。……四十以往は、所謂、中なり。仕えて官政に服し、其の典誼を行ない、法を奉じて貳すること無きは、君に事うるの道なり……。七十には、老いて致仕し、其の仕うる所の車を懸け、諸を廟に置き、永く子孫をして鑑みて則らしむるは、身を立つの終にして、其の要、然るなり。

ここでも『孔傳』は、經のいう「孝」の中に「仕えて官政に服し、其の典誼を行ない、法を奉じて貳すること無し」として、「奉法」という觀點を加えた解説をなしている。こうして、『孔傳』は、孝の一部分として「遵法」を設定することにより、「法に従わねばならぬ理由」を解説しているのである。

また、『孔傳』は、「法を破ってはならない理由」として次のように説く。

【經】君を要する者は上を亡みし、聖人を非る者は法を亡みし、孝を非る者は親を亡みす。（五刑章第十四）

【傳】要とは、約勒するを謂うなり。君なる者は、命を粟くる所以なり。而して之を要するは、此れ、上を無みするの心有る者なり。聖人法を制するは、治を爲す所以なり。而るに之を非る。此れ、法を無みするの心有る者なり。孝なる者は、親の至なり。而るに之を非る。此れ、親を無みするの心ある者なり。三者、皆不孝の甚だしきなり。

ここで『孔傳』は、まず、「要君」・「非聖人」・「非孝」を「無上」・「無法」・「無親」と解説したうえで「三者、皆不孝の甚だしきなり。」と總括している。その内、ここで問題とするのは「非聖人」である。「無法」である。この「法を無みする」という行爲を否定する根據として、『孔傳』はそれが「不孝」だから、という理由をつけるのである。

先の開宗明義章の例では、「孝」を行なうためには法を守って「刑傷無き」でなければならず、さらには、「仕えて官政に服し、其の典誼を行ない、法を奉じて貳無し。」でなければならなかった。いわば、「孝」であるための條件・部分として「法に従うこと」が設定されていた。これに對して、ここでは「法に従わない」ことが「孝でない」とされ、開宗明義章の理論を裏から述べた形となっている。

つまり、『孔傳』は、法に従わねばならぬ理由として、法を「それ自身従わねばならないもの」として設定しているわけではない。あくまで、「法に従うこと」が「孝」の一部であることを理由として、「法に従うこと」の規範性を説いているのである。

いわゆる法家系文獻では、民は刑を避けるために法に従うとされることが多いのに對して、『孔傳』は、「孝」の規範性という論理構造をそのまま利用して、法を守ることがを説いている。これは儒家側から法治を推奨する理論として、一つの特徴的な性質を示しているといえる

であろう。

四 『孔傳』の法概念における『管子』との關係

ところで、『孔傳』は、様々な文献を踏まえて撰されたものであることが指摘されている。このことについては、林氏は、「今試みに、その出典の確かなものだけを挙げると、禮記55 管子51 周易16 左傳16 尚書11 論語11 毛詩4 周禮4 孔子家語4 公羊傳3 大戴禮2 老子2 (以下略) となり、特に禮記と管子の引用が、他書に比し断然多いことが目立つ。」(林氏前掲論文)としている。

前章まで、いかなる文献を下敷きにしたものとせよ、それが『孔傳』の文章として採用されたという事實を重視し、『孔傳』の記述は全て『孔傳』の思想として考えてきた。しかし、『孔傳』の法治観を考える上で、引用数の多さからも、法治を説いている文献である『管子』との關係は無視し得ない。六朝期の偽書である『孔傳』が『管子』に依據した文が多いことについて、林氏は、「儒家の孝治主義・禮治主義を説くと共に、儒家に最も近い管子を大量に引用して、法治主義・功利主義を説いている點は、他の經典の解釋に餘り類例を見ない、注目すべき現象と考えるのである。」(林氏前掲論文)としている。筆者の意見もこれに外れるものではないが、ここで、『孔傳』の法治観と『管子』のそれとの關係について考察し、『孔傳』が『管子』に依據するに至った理由について考えてみたい。

このため、『孔傳』における法治観が窺われる文章を取り出し、『管子』の文章に基づいたものであるかをみてみる。

【傳】……是故不遺老忘親、則九族無怨。爵授有德、則大臣與誼。祿與有勞、則士死其制。任官以能、則民上功。刑當其罪、則治無

詭。帥士以民之所載、則上下和。舉治先民之所急、則衆不亂。常行斯道也。故國有紀綱、而民知所以終始之也。(天子章第二)

この傳については、『管子』問篇に「爵授有德、則大臣與義。祿與有功、則士輕死節。上帥士以民之所載、則上下和。授事以能、則人上功。審刑當罪、則人不易訟。無亂宗廟社稷則人有所宗。母遺老忘親、則大臣不怨。舉知人急、則衆不亂。行此道也、國有常經、人知終始。此霸王之術也。」²⁰⁾とあり、これに依據したものだと考えられる。ただ、『管子』では、これらが「霸王の術」であるとされるのに對して、『孔傳』ではこの部分を缺く。これは、儒家において、基本的に「霸王」が推奨される概念ではないためであろう。

本稿の第二章で挙げた三才章の傳の各部分は、『管子』明法解に「明主者明於術數、而不可欺也。審於法禁、而不可犯也。察於分職、而不可亂也。」、形勢解に「人主之所以令則行、禁則止者、必合於民之所好、而禁於民之所惡也。」、版法解に「夫國有不聽而可以得存者、則號令不足以使下。有犯禁而可以得免者、則斧鉞不足以畏衆。有無功而可以得富者、則祿賞不足以勸民。號令不足以使下、斧鉞不足以畏衆、祿賞不足以勸民、則人君無以自守也。」²¹⁾とあり、これらの文章を組み合わせて撰されたものだと考えられる。

【傳】有罰者、主亢其罪、有賞者、主知其功。亢知不悖、賞罰不差、有不蔽道。故曰明。(孝治章第九)

この傳は、『管子』明法解に、「有罰者、主見其罪、有賞者、主知其功。見知不悖、賞罰不差、有不蔽之術、故無壅遏之患」²²⁾とあり、これに依據したものであると考えられる。以上のように、『孔傳』は、賞罰を政治の要諦とし、それらを的確に行なうことを説いているのだが、この思想は『管子』を踏まえたものであると考えてよいであろう。

また、次のような例もある。

【傳】……是故、爲人父者、不明父子之誼以教其子、則子不知爲子之道以事其父。爲人君者不明君臣之誼以正其臣、則臣不知爲臣之理以事其主。君臣以誼固、上下以序和、衆庶以愛輯、則主有令而民行之、上有禁而民不犯也。(土章第五)

この傳は、上の教化があつて後に下が従い、上に禁令があつて後に下がそれを守ること、を説いたものである。この傳は、『管子』形勢解に、「爲人君而不明君臣之義以正其臣、則臣不知爲臣之理以事其主矣。故曰、君不君、則臣不臣。爲人父而不明父子之義、以教其子而整齊之、則子不知爲人子之道以事其父矣。故曰、父不父、則子不子。」とあり、これに依據したものと考えられる。ただ、『孔傳』は、形勢解にある「故曰、君不君、則臣不臣。」・「故曰、父不父、則子不子。」の二文を缺く。これは、『孔傳』に付された『古文孝經序』に「君君ならずと雖も、臣以て臣たらざるべからず。父父たらずと雖も、子以て子たらざるべからず（君雖不君、臣不可以不臣。父雖不父、子不可以不子。）」とあり、『孔傳』撰者の思想と合わなかつたために採用されなかつたものであらう。こういつた、理由としての議論の部分はそのまま依據しながら、結論部「君不君云云」以下の部分とは反對の説を序において述べていることは、『孔傳』の撰者が、己の思想と合致する部分のみ『管子』に依據したことを示しているよう。

【傳】……故天地不爲一物枉其時。……明王不爲一人枉其法。(三才章第八)

この傳は、天地に根據づけて、君主が恣意的に法を曲げることを戒め、君主の利益よりも法の公平性・安定性を重視することを述べたものと考えられるが、『管子』白心篇に、「然而天不爲一物枉其時、聖人

亦不爲一人枉其法。」とありこれに依據したものと考えられる。

【傳】……群臣不用禮誼、則不祥也。有司離法而專違制、則不祥也。故法者至道也。聖君之所以爲天下儀、存亡治亂之所出也。……夫能生法者明君也。能守法者忠臣也。能從法者良民也。(五刑章第十四)

この傳は、前半部が官吏(有司)が法を離れるべきでないことを説いたものであり、後半部が法に對する身分別の立場を述べたものである。そうして、右に擧げた傳の「有司云云」の部分は、『管子』任法篇に「群臣不用禮義教訓、則不祥。百官伏事者離法而治、則不祥。……存亡治亂之所從出、聖君所以爲天下大儀也。」・「故法者、天下之至道也。」とあるのに類似する。また、下の文については、任法篇に「夫生法者、君也。守法者、臣也。法於法者民也。」とあり、思想的に類似する。

以上のように、『孔傳』の法治觀の記述は、多く『管子』の記述に依據したものである。これは、『孔傳』における、「法を使用すべきである」との結論が導かれるような人間觀が、『管子』の人間觀と重なるためであると推察される。『孔傳』の人間觀が表された傳として、

【傳】高者、必以下爲基。故居上位不驕。莫不好利而惡害。其能與百姓同利者、則萬民持之。是以雖處高、猶不危也。(諸侯章第三) というものがある。ここで『孔傳』は、人間を「利を好みて害を惡まざる莫し」と考えている。これは、法家系の人間觀と一致する。そう

して、この文章もまた、『管子』版法解の「凡人者、莫不欲利而惡害、是故與天下同利者、天下持之……天下所持、雖高不危。」・形勢解の「民之情、……莫不欲利而惡害。」に依據したものと考えられる。このように、『孔傳』は、法治を説くにあたって、前提となる人間觀から

『管子』の思想を流用しているといえよう。

以上より、『孔傳』の「法治」觀は、いわゆる一般的な法家のそれと軌を一にするものであることが諒解せられたであろう。では、何故『孔傳』は他の法家系文獻ではなく、『管子』を選んでこれに依據したのであるうか。

これは、前章で考察した『孔傳』の法治の根據の思想が『管子』のその一つと重なるものであるためだと考えられる。

【傳】……聖人天地に因りて以て法を設け、民心に循りて以て化を立つ。故に、威肅を加えずして、教自ら成り、嚴刑を加えずして、政自ら治まる。(三才章)

この傳は、前章で考察した『孔傳』の法治の根據を表すものである。この文章が依據したと思われる文章自体は現行の『管子』には見えないが、金谷治氏は『管子』の「法の根源・基礎、あるいは起源についての考察」の一つとして、心術上篇の「法は權より出て、權は道より出づ」を挙げ、「法のもとづくところを道として指摘したものである。」(『管子』中の法思想)『荒木見悟先生退休記念中國哲學史研究論集』昭和五十六年 後に『管子の研究』岩波書店 昭和六十二年)としている。

金谷氏の分析によれば、『孔傳』における法治の根據と、『管子』のその一つとは「天地」・「道」という、近いものであるといえる。また、版法解の冒頭に「法は、天地の位に法り、四時の行に象り、以て天下を治む。四時の行には、寒有り暑有り。聖人は之に法る(法者、法天地之位、象四時之行、以治天下。四時之行、有寒有暑、聖人法之。)」とある。この文章は、法の性質を述べたものであり、法の根據を示したものではないが、法を「天地」と絡めて論じているのは他の法治を説く文獻にはあまり見られない思想である。さらに、金谷氏は、『管子』

經言諸篇の法思想として、「令の必行を嚴罰ですすめるのでなく、むしろ「省刑」を主張し、民心に従うことによってこそ令が行なわれるとする主張」(金谷氏前掲論文)があることを指摘しているが、これもこの傳の「不肅而成」という主張とほぼ重なるものといえよう。

『孔傳』の「因天地」の思想は、儒家である『孔傳』撰者が「法治」を推奨する理論の根本となる思想である。『管子』の思想の一部に儒家と近いものがあるのは、周知の事實であるが、そのうちの法を「道」にもとづける思想は、『孔傳』の「因天地」の思想に類似しているといえる。これが、『孔傳』が、他の法家系文獻ではなく、『管子』に依據するに至った理由であり、林氏の言を借りれば、「儒家に最も近い」部分の一つと考えられるであろう。

また、『史記』管晏列傳の贊に、管仲を評するに、「孝經」事君章の語を引用して、「語に曰く、其の美を將順し、其の惡を匡救す。故に上下能く相い親しむなり。豈に管仲の謂か(語曰、將順其美、匡救其惡。故上下能相親也。豈管仲之謂乎。)」とし、現行『管子』の一篇であるとされる『弟子職』なる文獻が、『漢書』藝文志の「六藝略孝經類」に著録されているように、法治を説く文獻を「孝經」の傳として流用するに當たって、『管子』が最も反發の少ないものであったと考えて、さほど問題はないであろう。一般的に儒家系の文獻として認識される『韓詩外傳』・『說苑』・『新序』などに所載される說話には管仲の話が散見しており、賈誼『新書』には、『管子』曰と明言して、『管子』の言を引用している箇所がある。また、『鹽鐵論』は、周知の通り大夫側と文學側との論争を著録したものであるが、兩者共に儒家的教養を持っていたことは疑いえない。にもかかわらず、その論争には『管子』の文章が多く用いられていることが確認されている。これ

らの事實より、儒家が實際政治上の議論をする際に、『管子』を利用していたことが窺われる。

また金谷氏は、『管子』の法思想と儒家のそれとの関係について、『管子』の自然法思想は、……それは恐らく儒家の天人相關思想に對して少なからぬ影響を與えたのではないかと思われる。・「齊學を學んだ董仲舒が管仲學派の自然法思想の影響を受けた可能性は、十分にありとすよい。」(『管子の研究』岩波書店 一九八七年 三五三・三五四頁)としている。こうして、『管子』の自然法思想は、董仲舒をはじめとする天人相關思想に影響を與えたが、この天人相關思想は後漢期には桓譚や王充らの批判もあり、勢力が衰えた。そこで、六朝期に至り撰された『孔傳』は、『管子』の自然法思想を流用しつつも比較的天人相關色は薄くなり、天を抽象的な理法性として論じる程度の形となったと考えられよう。

なお、『孔傳』の法治觀が、多く『管子』にみられるものであるとはいえ、その全てを『管子』にそのまま従ったわけではない。『孔傳』は、君臣關係について、賞罰を媒介としたものであるとしながらも、「君子の心、誠に其の上を愛すれば(君子心、誠愛其上)(事君章第二十)」「とあるように、臣の君に對する情を否定してはいない。これは、『管子』の君臣關係觀が、基本的に「故に人臣の理を行ない、命を奉ずるは、主を愛するを以てに非ざるなり。且に以て利に就きて害を避けんとするなり(故人臣之理奉命者、非以愛主也。且以就利而避害也。)(明法解)。」といったものであるのと大きく異なる。また、『管子』では、「恵は赦多き者なり。先には易けれど後には難く、久しくして其の禍に勝えず。法は赦す無き者なり。先には難けれど後には易く、久しくして其の福に勝えず。故に恵は、民の仇讎なり。法は民の

父母なり(恵者多赦者也。先易而後難、久而不勝其禍。法者無赦者也。先難而後易、久而不勝其福。故恵者、民之仇讎也。法者、民之父母也。)(法法篇)。」とあるように、法は峻嚴なものとしてとらえる文章もみられるが、『孔傳』ではそういった記述はみられない。勿論、前章であげた「孝の部分としての法」という考えも、『管子』にはみられないものである。

このように、『孔傳』は『管子』の法治觀を流用するにあたり、撰者の思想に合致する章を斷じて、義を取っているのである。

おわりに

以上のように、『孔傳』は、「法治」をただ有効性という功利的理由から説くわけではなく、『孝經』が「孝治」を説く論理構造を用いて、倫理的理由からも説いている。また前提として法を「従うべきもの」とするのではなく、その「法に従わねばならぬ理由」を孝に關連づけて説いている。また、「法治」を説くにあたっては、その「法に従わねばならぬ理由」が撰者の理論と類似した『管子』を選んで、これに多く依據して傳を撰している。その際、『管子』を用いながらも、それを『管子』に依據した譯ではなく、あくまで儒家としての範圍に止まり、「孝の部分としての遵法」といった法解釋を「法治」の理論的根據としている。

『孔傳』は、儒家の經典である『孝經』に對する注釋書という體裁を採りながら、「孝治」と並んで「法治」を推奨している。これは、下見隆雄氏が「私の家族制における孝の意義に公の社會的意義が付與される」(『孝から忠への展開について』『東洋古典學研究』第三集 平成九年)とする『孝經』の傾向を更に押し進めたものであり、『孝經』注解の

發展形式として一つの必然を示したものと見えよう。

『孔傳』以前にも、儒家側からの「法治」への接近は存在した。小倉芳彦氏は、『荀子』を「徳本刑末」という儒家的な發想に立ちながら、戦國末の荀子の思想は、刑罰を王者のもとにおける不可欠の手段として、それを制度化しようとする志向を抱いている。『中國古代政治思想研究』青木書店 一九七〇年 二四〇頁と評し、堀池信夫氏は、董仲舒が「天を媒介として、儒教の枠組みの中に、論理的に（現實的とはいえないが）法治をくみこむことに、みごとに成功した」（『漢魏思想研究』明治書院 一九八八年 一五頁）とする。また、後漢期に入ると、日原利國氏が「現實批判の觀點から法刑の存在意義と法的支配の必要性を説いた」（『王符の法思想』『漢代思想の研究』研文出版 一九八六年）と評する『潛夫論』を筆頭に、『申鑑』・『昌言』・『政論』といった著作に、著しい「法治」への接近が見られる。このような、儒家系思想の側からの「法治」への接近と同時に、現實の政治世界においても、板野長八氏が「漢の郡縣制度による官僚支配、法による一元的支配も實は孝悌を主とする道徳教化という下駄を履いたものである」（『戰國秦漢における孝の二重性』『史學研究』第一〇〇號 一九六七年 後に『中國古代思想史の研究』研文出版 二〇〇〇年）とするように、「孝治」への接近がみられた。

これらの流れを受けて、『孔傳』は、法を「天地」と絡めて解釋した『管子』に依據することによって「法治」への接近を行なっているのである。

六朝期、後漢末の戦亂を経て社會がある程度の安定を見るにあたって、「法」を捉えなおす必要が生じた。『孔傳』は、その際、儒家側の「法治への接近」という流れを受けて撰されたものであったと考えら

れよう。

注

- (1) 拙稿『古文孝經孔氏傳』偽書説について（『待兼山論叢』哲學篇第三四號 平成十二年）参照。
- (2) 季康子問、使民敬忠以勸、如之何。子曰、臨之以莊、則敬。孝慈、則忠。舉善而教不能、則勸。
- (3) 『孔傳』については、太宰純校本（紫芝園藏版 享保十七年）を用いた。【經】子曰、參、先王有至德要道。以訓天下。【傳】……至德、孝德也。孝生於敬。敬者寡而說者衆。故謂之要道也。訓教也……【經】民用和睦、上下亡怨。女知之乎。【傳】言、先王行要道、奉理、則遠者和附、近者睦親也。所謂、率己以化人也。廢此二誼、則萬姓不協、父子相怨、其數然也。問曾子、女、寧知先王之以孝道化民之若此也。なお、【經】【傳】と引用がならぶ場合は、經とそれに對應する傳であることを表す。以下同じ。
- (4) 【經】制節謹度、滿而不溢。【傳】有制、有節、謹其法度、是守足之道也。【經】故母取其愛、而君取其敬。兼之者父也。【傳】……君臣以誼固、上下以序和、衆庶以愛輯、則主有令而民行之、上有禁而民不犯也。【經】此大亂之道也。【傳】此、無上無法無親也。……有司離法而專違制、則不祥也。故法者至道也。……百官之事、案以法、則姦不生。暴慢之人、繩以法、則禍亂不起。夫能生法者、明君也。能守法者、忠臣也。能從法者、良民也。
- (5) 「法」・「刑」・「禁」などの語は、嚴密には意を異にするが、本稿では廣く「法」として取り扱う。
- (6) 『孝經述議』については、林秀一氏による復原本（『孝經述議復原に關する研究』文求堂書店 昭和二十八年）を用いた。
- (7) 子曰、道之以政、齊之以刑、民免而無恥。道之以徳、齊之以禮、有恥且格。
- (8) 【經】子曰、夫孝天之經也。地之誼也。民之行也。天地之經、而民是

則之。【傳】是、是此誼也。則、法也。……斯皆法天地之常道也……。

(9) 以前、筆者は別稿において、『孔傳』においては、「恩」に對して「孝」が発生するという構造が「天性」であると論じた（拙稿『古文孝經孔安國傳』における徳目間の關係構造）『中國研究集刊』餘號 平成十二年）。なお、ここで『孔傳』は直接「天の經」を解釋しておらず、『孝經述議』も「天經地義、孔傳不明」としている。

(10) 【經】則天之明、因地之利、以訓天下。是以其教不肅而成、其政不嚴而治。【傳】……聖人因天地以設法、循民心以立化。故不加威肅、而教自成、不加嚴刑、而政自治也。

(11) 【經】示之以好惡、而民知禁。【傳】好、謂賞也。惡、謂罰也。賞罰明、而不可欺。法禁行、而不可犯。分職察、而不可亂。人君所以令行而禁止也。令行禁止者、必先令於民之所好、而禁於民之所惡。然後、詳其鐵鉞、慎其祿賞焉。有不聽而可以得存者、是號令不足以使下也。有犯禁而可以得免者、是鐵鉞不足以威衆也。有無功而可以得富者、是祿賞不足以勸民也。號令不足以使下、鐵鉞不足以威衆、祿賞不足以勸民、則人君無以自守之也。

(12) 【經】居上而驕則亡、爲下而亂則刑、在醜而爭則兵。此三者不除雖日用三牲之養、繇爲不孝也。

(13) 【經】子曰、五刑之屬三千。而舉莫大於不孝。要君者亡上、非聖人者亡法、非孝者亡親。此大亂之道也。

(14) 【經】身體髮膚、受之父母。不敢毀傷、孝之始也。【傳】本其所由也。人生粟父母之血氣、情性相通。分形異體、能自保全而無刑傷、則其所以爲孝之始者也。是以君子之道、謙約自持、居上不驕、處下不亂、推敵能讓、在衆不爭。故遠於咎悔、而無凶禍之災焉也。

(15) 【經】夫孝始於事親、中於事君、終於立身。【傳】言孝行之非一也。以事親言之其爲孝也、非徒不毀傷父母之遺體而已。……四十以往、所謂中也。仕服官政、行其典誼、奉法無貳。事君之道也。七十老致仕、縣其所

仕之車、置諸廟、永使子孫鑑而則焉。立身之終、其要然也。

(16) 【經】要君者亡上、非聖人者亡法、非孝者亡親。【傳】要謂約勒也。君者所以稟命也。而要之此有無上之心者也。聖人制法所以爲治也。而非之此有無法之心者也。孝者親之至也。而非之此有無親之心者也。三者、皆不孝之甚也。

(17) 當條『孝經述議』に、「聖人法度を制作するは、天下を治むる所以なり。」とあり、劉焯の解釋によれば、『孔傳』は、この「法」もいわゆる「法律」を含むとらえていると考えられる。

(18) 『管子』の引用は『管子校釋』（顏昌曉 嶽麓書社 一九九六年）の正文に依った。なお顏注や『管子集校』を参考に改めた箇所があるが、煩を避けるため一々注記しない。『管子』は、その成立状況に疑問の持たれる文獻であり、その思想も一律ではないが、本稿では『孔傳』の『管子』依據部を扱うに止め、この問題には觸れない。

(19) 【傳】……是の故に、老を遺れ、親を忘れざれば、則ち九族に怨み無し。爵、有徳に授くれば、則ち大臣誼に與る。祿、有勞に與うれば、則ち士其の制に死す。官に任ずるに能を以てすれば、則ち民功を上ぶ。刑、其の罪に當たれば、則ち治に詭無し。士を帥いるに民の載く所を以てすれば、則ち上下和す。治を擧ぐるに民の急にする所を先んずれば、則ち衆亂れず。常に斯の道を行なうなり。故に、國に紀綱有り。而して民之を終始する所以を知る。

(20) 爵、有徳に授くれば、則ち大臣義に與る。祿、有功に豫うれば、則ち士節に死するを輕んず。上、士を帥いるに、人の戴く所を以てすれば、則ち上下和す。事を擧ぐるに能を以てすれば、則ち人功を上ぶ。刑を審かにして罪に當れば、則ち人訟を易らず。宗廟社稷を亂すこと無ければ、則ち人宗とする所有り。老を遺れ親を忘ること母ければ、則ち大臣怨みず。擧げて人の急を知れば、則ち衆亂れず。此の道を行なうや、國に常經有り、人は終始を知る。此れ霸王の術なり。

(21) 注11參照

(22) 「明主は術數に明らかなれば、而ち欺くべからざるなり。法禁に審かなれば、而ち犯すべからざるなり。分職に察かなれば、而ち亂すべからざるなり。」・「人主の令すれば則ち行なわれ、禁すれば則ち止む所以の者は、必ず民の好む所を令して、民の惡む所を禁すればなり。」・「夫れ國に聽かずして而も以て存するを得べき者有れば、則ち號令以て下を使うに足らず。禁を犯して而も以て免るるを得べき者有れば、則ち斧鉞以て衆を畏すに足らず。功無くして而も以て富を得べき者有れば、則ち祿賞以て民を勸むるに足らず。號令は以て下を使うに足らず、斧鉞は以て衆を畏すに足らず、祿賞は以て民を勸むるに足らざれば、則ち人君は以て自守する無し。」

(23) 【傳】罰有る者は、主其の罪を宥げ、賞有る者は、主其の功を知る。宥知悖らず、賞罰差わず、道を蔽わざる有り。故に、明と謂う。

(24) 罰有る者は、主其の罪を見、賞有る者は、主其の功を知る。見知悖らず、賞罰差わず、蔽われざるの術有り、故に壘遏の患無し。

(25) 【傳】……是の故に、人父爲る者、父子の誼を明らかにして、以て其の子を教えざれば、則ち子、子爲るの道を知らずして以て其の父に事う。人君爲る者、君臣の誼を明らかにして、以て其の臣を正さざれば、則ち臣、臣爲るの理を知らずして以て其の主に事う。君臣誼を以て固く、上下序を以て和し、衆庶愛を以て輯らば、則ち主に令有りて、民之を行ない、上に禁有りて、民犯さざるなり。

(26) 人君爲りて、而も君臣の誼を明らかにして以て其の臣を正さざれば、則ち臣、臣爲るの理を知らずして以て其の主に向う。故に曰く、君君たらざれば、則ち臣臣ならず、と。人父爲りて、而も父子の義を明らかにして、以て其の子を教え而してのを整齊せざれば、則ち子、人の子爲るの道を知らずして以て其の父に事う。故に曰く、父父たらざれば、則ち子子ならず、と。

(27) 【傳】……故に、天地は一物の爲に其の時を枉げず。……明王は一人の爲に其の法を枉げず。

(28) 然り而して、天は一物の爲に其の時を枉げず。聖人も亦一人の爲に其の法を枉げず。

(29) 【傳】……群臣の禮誼を用いざるは、則ち不祥なり。有司法を離れて専ら制に違うは、則ち不祥なり。故に、法は至道なり。聖君の天下の儀と爲す所以は、存亡治亂の出づる所なり。……夫れ、能く法を生ずる者は名君なり。能く法を守る者は忠臣なり。能く法に従う者は良民なり。

(30) 「群臣、禮義教訓を用いざれば、則ち不祥なり。百官、事に伏する者、法を離れて治むれば、則ち不祥なり、と。……存亡治亂の從りて出づる所にして、聖君の天下の儀と爲す所以なり。」・「故に法は天下の至道なり。」

(31) 【傳】高なるは、必ず下を以て基と爲す。故に、上位に居りて驕らず。利を好みて害を惡まざる莫し。其の能く百姓と利を同じうする者は、則ち萬民之を持く。是を以て、高きに處ると雖も猶お危うからず。

(32) 「凡そ人は、利を欲して害を惡まざる莫し。是の故に天下と利を同じうする者は、則ち天下之を持く。……天下の持くる所は、高しと雖も危うからず。」・「民の情は、……利を欲して害を惡まざる莫し。」

(33) 注10參照。

(34) 『漢書』藝文志「弟子職一篇」顏師古注に「應劭曰、管仲所作、在『管子』書」とある。

(35) 小林昇氏「管仲觀の變遷」に、「筆者注……管仲は）屢々、儒家の政治理想を實踐せるかの如く説かれてゐる。」『歴史學研究』第四卷第六號

昭和十年 後に、『中國・日本における歴史觀と隱逸思想』早稲田大學出版部 昭和五八年）とある。

(36) 山田勝美氏「鹽鐵論管子考」『支那學研究』第二十六號 昭和三十六年）參照。