



Title	中国古代における法概念の形成 : 比較法概念形成史
Author(s)	菅本, 大二
Citation	中国研究集刊. 2005, 39, p. 85-98
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60907
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

中国古代における法概念の形成 —比較法概念形成史—

菅 本 大 二

はじめに

法哲学研究の第一人者であり、法哲学者でもある長尾龍一氏は、日本の法哲学研究者の中では異例ではあるが、東洋に対する視点を持っている（注1）。その長尾氏の一連の東洋に関する論考を読み進めた際に、中国古代における「礼」とか「法」について、ささやかながら研究を続けてきた筆者の目に留まった箇所があった。

それは、韓非子の法理論についての論述に関する部分であった（注2）。

（イ） 法 の 概 念：「法は之を図籍に編著し、之を官府に設けて、之を百姓に布くものなり」（難三、六九〇）。

法は制定法である。「法は憲令官府に著し、賞罰民心に必す。賞は法を慎むに存し、罰は令を姦すに加ふる者なり」（定法、七二六）。即ち法の内容は賞罰の規範である。法 の 概 念 の 中 に「賞」が加わっているのは異例のようにみえるが、何れにせよ実際には罰の方が賞より圧倒的に重要である。

中国古代における法家思想の説いた「法」の内容に「賞」含まれているのを異例だとするのだが、中国思想研究に携わっているものからすると、それは何の不思議もないことであり、常識的な事柄である。しかし、「法」には刑罰の規定しか含まない西洋法の立場からすると、そのことが奇異に感じられるようなのである。

わが国の法学の世界では、常に論述の軸足が西欧におかれる(注³)。たとえば、その端的な例として、放送大学教材『法の歴史と思想Ⅱ法文化の根底にあるものⅡ』の「まえがき」には次のようにある(注⁴)。

本書は題材を主に西欧法に求める。というのは、法と法学は、西欧の文化の中で生まれ、そこにおいて独自の役割を果たしてきたし、また果たしていると考えられるからである。法の文化は、ギリシア・ローマ時代以来、ながい歴史を有している。従来書かれてきた基礎法学の書物も、ほとんどが西欧法をモデルにして、法についての考察をおこなっている。日本や東洋にも法の文化は存在するから、その思想や歴史を看過しえないことはいままでもないが、それを中心に叙述することは、いまなお困難な事情がある。

引用部分最後の「困難な事情」が具体的にどのようなものかは、結局のところ同書には述べられていないが、明治期に日本の近代法が西欧法を受け継ぎ、そのために学問としての法学の発端もそこから始まったという事情から、そもそも法学研究において東洋を見る視点が体系

的に存在しなかったということが、もともと「困難な事情」なのであろう。

本論では、それを批判するつもりは全くなく、むしろ、これまで東洋を学問の軸足においているものが、法学における東洋からの視点を提供してこなかったことを反省し、中国学研究からの、「法」に関する論考を提供することにより、その困難な状況を少しでも打開していくことを目標とする。そのためには、当然ながら継続的な大きな努力が必要であらうから、ひとまず本論では、中国古代において「法」概念がどのように形成されていたのかを探ることを目標とする。とくに長尾氏が奇異に感じた賞与の規定を含んだ中国固有の「法」というものが、どのように形成されていたのかを考察していくことにしたい。

一 「法」とは何か

本章では、中国古代における法概念形成を追う前に、いまの時点で筆者なりに確認できる、そもそも「法」とは何か」ということについて、確認しておきたいと思う。

「法とは何か」という問いは、「法」に関する概説書では必ず説かれるところであるが、専門性の深淺によつて

説かれ方が異なり、またそのそれぞれの概説書が説こうとしている内容の方向によってもばらつきがある。しかし幸運なことに、本論のきっかけとなる疑問を呈してくれた長尾龍一氏の法概念の定義を、我々は『岩波哲学思想事典』に見ることができる。そこで、本論では、最も広く一般的な「法」の定義を試みているものとして『岩波哲学思想事典』の「法」の項を、まず確認しておきたいと思う(注⁵)。

長尾氏による法の定義は次のように始まる。

「法学者は未だに法の定義を求めている」(カント)といわれる理由にいろいろあるが、言語的理由と法哲学的理由とが重要である。すなわち、ヘブライ語の……(中略)などは、各々語源や社会的思想的背景を異にしており、また人間性の〈性善説〉に立ち、法をその人間性の自然的発展の所産としてとらえる法思想(A)と、〈性悪説〉に立って、法をその人間性を抑制するために作られた人為の秩序と解する法思想(B)が、古来宿命的ともいふべき対立を続けていて、自然法の存否、法と道徳の連続・非連続など、法定義において問題となる基本的な論点において一致しないからである。

中略部分には諸言語の法にあたる単語がある。事典の項目の説明として、これほどの苦慮に満ちた書き出しを見ることは稀であろうが、ここに長尾氏がいうように、法学者の数だけ法の定義はあり、それを一般的に説明しようとするれば、このような前置きがまず必要なのである。長尾氏は続ける。

Aを典型的な形で説いたストア学派の自然法論によれば、宇宙の法則としての自然法則と人間界の法則としての自然法は連続し、自然法は、母性愛のように、人間の本性に基づいて発現する。強制なしに実現する自然法は、自然的道徳と区別しえず、人定法もまた、自然法を具体化して秩序を形成しようとする人間性の発現である。この立場においては、法は道徳その他の社会規範と区別して定義しようとする動機そのものが薄弱で、せいぜい「善と衡平の技術」(*ars boni et aequi*)として、法の技術性を強調するに留まる。

性善説に立つAの立場は、法哲学という自然法論の立場であり、「法」を実定法だけに限定せず、広い意味での

規範となるものを「法」としてとらえる。神の法も「法」であり、道徳や東洋思想でとくに顕著に主張される「礼」も「法」と見る立場である。この立場に基づけば、「法」の定義をするという行為は「法」の意味を狭く限定することになり、広汎な「法」を主張する立場そのものを否定しかねないのである。中国学の見地からいえば、中国における「礼」を「法」と見るかどうかは大きな問題である^(註6)。だがそれは本論で考察しようとしている問題の範囲外であるから、その考察は別の機会に譲り、続いて長尾氏が分類するBの立場での「法」の定義を確認しておこう。

Bを典型的な形で説いたものに、東洋では『荀子』性悪篇、『墨子』尚同篇、西洋ではホッブスなどがある。それによれば、人間は本性的に反秩序的な存在であり、その自然に任せれば、利己心・自尊心・価値判断が衝突して、混乱状態となる。それを抑圧するために、命令・強制による秩序が形成されねばならず、それが法である。それゆえ法は、権力による命令的・強制的規範として定義される。

Bの立場はいわゆる法実証主義の立場であり、「法」は

明確に実定法・制定法であり、それは国家権力によって実効性を確保された強制的規範である。先に見たように、商鞅・韓非子の「法」に代表される中国古代における「法」は、このBの立場の「法」なのである。ただ、いわゆる法家思想で説かれた「法」が、すべてこの立場に分類されるかといえそうではない場合もあった^(註7)。

以上、長尾氏の「法」の定義を確認した。定義すること自体が困難なのは氏のいうとおりではあるが、中国古代における「法」は、「礼」を「法」とは考えないという条件付きではあるが、国家権力による命令的強制的規範と考えてもよいだろう。したがって、以下本論でことわりを入れずに「法」という場合は、すべて長尾氏の定義する国家権力による強制的規範としての意味で用いることにする。

では、この中国古代における「法」をどうとらえるのか。この点に関しては、『岩波哲学思想事典』の「法」の項に中国法に関する滋賀秀三氏の解説がある。本章では、以上の確認に加えて、その中国法の解説も見ておこう。

伝統的な法の観念を一言でいうならば、「法」とは国家の制定する刑法および諸般の法規・制度であり、その法規・制度もまた違反・逸脱に対する刑罰を以

て強行性を確保する構造をもつものであった。したがって「法」と「刑」は時には同義語となるほど親密な文字である。

ここでは「賞」については説かれないが、「伝統的な」観念として、「法」は強制的規範であることが明言されており、先の確認のとおりである。さらに続きを見てみよう。

法は君主が世を治める道具であり、君主これを定め、官僚これを守り、人民は受動的にその拘束と保護を受けるだけのものであった。そこからは「法」が共同体の共有物として権力以上の權威をもつものだという観念は生じなかった。

ここで指摘されるように、「法」は絶対君主の政治の道具である。韓非子はそのことを「五帝を超え、三王に倣しき者は、必ず此の法あるなり」(『韓非子』五蠹篇)と強調し、「法」こそが国家統治の最大唯一の道具であることを主張した。そのことは、滋賀氏の解説でも次のように説かれている。

先秦の法家はこのような法の観念と効用を鮮やかに説き、法をもって唯一絶対の社会規範としようとしたのに対して、儒家は法の効用を疑問としたのであって、両者の間に法とは何かをめぐる争いがあったわけではない。漢代以降、儒学が体制的教学たる位置を確立すると、法家思想の遺産たる実定法体系は道德の下支えという効用を積極的に評価され、道德と法は表裏をなすものだという理念が成立した。

漢代以降の「法」が道德の下支えをするという在り方は、ここには解説されていないが荀子の礼法思想が提唱したものであり、具体的には、国家統治の理念的規範には孔子が唱えて止まなかった「礼」を据え、実際の政治においては法治がそれを支えるというものであった^{注30}。なお、この解説での「法」は、長尾氏の分類のBの立場に分類される立場から記述されており、「礼」に関する記述が全くなかったことがやや不満ではあるが、中国古代における「法」を、明確に強制的な実定法・制定法であるとしていたことが確認できた。

以上、本章では「法」とは何か、という大問題について、本論なりの確認をしてきたつもりである。そして、本章で確認しえた観点をもとに、次章ではいよいよ中国

古代における「法」概念の成立を、その原点に立ち戻って考察してみたい。

二 「法」概念の形成

さて、前章での考察により、中国古代における法概念の成立を探索する作業は、賞罰を統治の道具とする基本的な考え方が、どのように成立したのかを考察することであることが判明した。法家思想において盛んに説かれたのは、国家にとつて善なる行為をした者には必ず「賞」を、悪なる行為をした者には必ず「罰」を、という信賞必罰の理論であつた。賞罰の執行者は、もちろん彼らが想定した絶対君主である。それでは、この法家思想の、善には賞を、悪には罰をとという考え方は、どのような淵源を持つのだろうか。

実は、法家と後に命名される思想家たちが活躍するずっと以前に、善には賞を、悪には罰を、という賞罰併用の原型を確認することができる。それは、周王朝における天の思想である。本章では、法家が考えた「法」の原点が、周王朝時に培われた「天」の支配の在り方に起因することを論じ、中国古代における「法」概念形成の過程を追つていきたい。

まず、周王朝初期の次の銘文を見てみよう。

隹九月、王、宗周に在りて、孟に命ず。王若くのごとく曰く、「孟よ。丕いに頭かなる文王、天の有する大命を受けられ、武王に在りて、文に嗣ぎて邦を作し、厥の匿を開き、四方を匍有し、厥の民を峻正す。御事に在りて、酒に戯ぶも敢えて醺うこと無く、□蒸祀すること有るも、敢えて醺ること無かりき。故に天、翼臨して子しめ、先王を濯保し、四方を□有せしむ。我聞くに、殷の命を墜とせるは、隹殷の邊侯甸と殷の正百辟と、率いて酒に肆いたればなり。故に師を喪うなり。

已、女、昧晨に大服有り。余は隹、朕が小学に即かん。女、余、乃の辟たる一人に昆ぶること勿かれ。今、我は隹、刑粟に文王の正徳に即き、文王の命じし二三正に若わんとす。今、余は隹、女孟に命じて盥爰せしむ。徳経を敬雍して、敏しみて朝夕に入りて諫め、享く奔走して天威を畏れよ。（『大孟鼎』『殷周金文集成釈文』第二卷、二八三七）

周王朝から殷王朝への王朝交代の事情を伝える「大禹鼎」の銘文である。ここに「王若のごとく曰く」とある

が、これは康王の発言であると考えられている。殷王朝は、(文王) 武王(周公旦) 成王、康王と続くので、初代の武王からすると孫の王ということになり、周王朝の初期の資料と考えることができる。

その中に、「丕いに顯かなる文王、天の有する大命を受けられ、武王に在りて、文に嗣ぎて邦を作し」とあるのにまず注目したい。これによれば、文王の時点で「天」からある「大命」がくだり、文王の子である武王はその「大命」を嗣いで、「邦」つまり王朝を起こしたということになる。文王は『詩経』や『書経』にも偉大なる有徳者であることが記され、孔子が尊崇したことにより、常に聖人として崇められた人物であり、ここでも「丕いに顯かなる」ことが「天」によって評価され、地上を治めよという天命を受け取ったとされている。

一方、討伐された側の殷の事情を見てみると、「我聞くに、殷の命を墜せるは殷の邊侯甸と殷の正百辟と、率いて酒に肆ひたればなり。故に師を喪うなり」とあり、殷王朝のトップが酒におぼれて、行政機能が麻痺したため、天が「命」を失墜せたと記されている。殷王朝に酒の暴飲による過失があつたことが、討伐命令がくだつた理由として明確に記されているのである。後文には「よく奔走して天威を畏れよ」という戒めがあり、天の命令に

違えば、必ず周にも「天威」つまり天罰が下ると考えられていたようである。

この銘文の内容を本論の主旨に沿って整理しておこう。善行を積んで有徳者であつた文王には、周王朝創業の命令という地上最大の福(賞与)が用意され、行政麻痺を省みず飲酒にふけた殷王朝には、王朝滅亡という最大の禍(刑罰)が下されたのである。周王朝初期においては、「天」が人為の善・不善に対して、禍・福を下すことによつて、地上を支配していると考えられていたようなのである。もちろん、この理論が周による殷の討伐の正当性を確保するために考えられたことは確実だろう。そして、このような「天」の支配は、いま見た資料に限らず、他の資料にも見いだせる。

すこし時代の降つた金文資料を見てみよう。周王朝の運営がいったん傾きかけた頃の「毛公鼎」の銘文である。

王若くのごとく曰く、父唐よ。丕顯なる文武、皇天弘いに厥の徳に厭き、我が有周に配す。大命を膺受し、不廷方を率懷して、文武の耿光に聞(た)されざる罔し。唯天將いに厥の命を集し、亦唯先正、厥の辟を襄辭し、大命に勲勤せり。肆に皇天、哭うこと亡く、我が有周に臨保し、先王の配命を丕鞏にせり。

敗天疾畏、嗣げる余小子、役めずして、邦將いに害吉あらんとす。綱々たる四方、大いに縦^{たて}れて静らかならず。烏虜、懼るる余小子、家艱に湛^{ひた}み、永く先王に恐れあらしめんとす。(後略) (『毛公鼎』『殷周金文集成釈文』第二卷、二八四一)

「毛公鼎」は、周王朝の共和期と呼ばれる時期のもの。現在確認できる金文資料中最も長文の資料である。制作期は前八四〇年ごろである。この共和期は、直前の厲王が失政したために国を追われたあと、新王が幼少のため、伯クラスの執政たちが共和体制で王朝を経営した一時期をいう。

「父唐」とは毛公のこと。毛公に執政の一人として政治に携わるよう命じた経緯がこの銘文のメインである。その冒頭、「丕顯なる文武、皇天弘いに厥の徳に厭き、我が有周に配す。大命を膺受し、不廷方を率懷して、文武の耿光に罔されざる罔し」とある。「丕顯」とは大いに明らかかなこと。つまり非常に優れた人物である文王と武王について、「天」がその人徳に満足し、味方して大命を授けたので、ふとどき者が一掃された、ぐらいの意味である。古いものでは「丕顯」は文王のみに冠せられた修飾語であったが、ここでは一組にくくられている。周王朝

の創業時の事情の確認であり、「天」の支配下にあることの確認でもある。

注目すべきは、「唯天將いに厥の命を集し、亦唯先正、厥の辟を襄辭し、大命に勲勤せり。肆に皇天、哭うこと亡く、我が有周に臨保し、先王の配命を丕鞏にせり」の部分であろう。この部分の前半は、「天」が大命を授けたあと「先正」つまり臣下たちの祖先が、常に周王を助けて天命の達成に協力した、という意である。後半は、その善行への報いとして「天」が「有周に臨保」して、周王朝の權威を強固にしてくれているという意である。「大孟鼎」にも周王に対して「天、翼臨して子しみ」とあったが、ここでも「天」は人間の善行に対して、幸福をもたらす形で支配しているのである。

そして、次の段落に「敗天疾畏、嗣げる余小子、役めずして、邦將いに害吉あらんとす。」とあるのが、幸福をもたらす「天」とは正反對の、罰をくだす「天」の姿である。「敗天疾畏」とは、「天」が災厄をくだすこと。周王朝に訪れた危機は、己を戒めて政治を行わなかった王に対する天罰であったと考えられているのである。「大禹鼎」でも確認したように、「天」は周王が行政を怠った場合には容赦なく天罰を下すのである。

以上、代表的な二つの金文資料の銘文を確認したわけ

だが、二つに共通していたのは、地上を支配していると考えられていた「天」の支配の在り方である。「天」は周王の善行に対しては福をもたらし、悪行に対しては罰を下す、これが「天」という支配者の在り方なのであった。このような「天」の在り方は、いま見たものに限らず、金文資料では時代にかかわらず確認でき、「天」の支配の在り方が時代が下ると共に周王朝全体に浸透していったことがうかがえる。

王若くのごとく曰く、師詢よ。丕顕なる文武、天命を孚受し、殷民を奕則せり。乃の聖なる祖考、克く先王を左右し、厥の爪牙と作り、用て厥の辟を夾盪し、大命を奠め、政に懿勸せり。肆に皇帝哭うこと亡くして、我が周と四方とに臨保したまひ、民康静ならざるは亡かりき。

王曰く、師詢よ、哀しい哉。今日、天疾畏にして喪を降せり。徳を秉ること蕭しむこと克はず、故に先王に承くること亡し。(後略) (『師詢殷』『殷周金文集成釈文』第三卷、四三四二)

「師詢殷」は前の「毛公鼎」と同じく、共和期の青銅器である。王が実質的には不在という王朝経営にとって

は大困難期にあたり、この時期の青銅器にはよく「天」からの受命が確認されている。銘文を読んでわかるように、出だしは、「毛公鼎」とよく似ており、「丕顕なる文武」が「天」から受命し、殷を滅ぼしたことが確認されている。周王朝の正当性の確保である。

この器は師詢という人物が王の護衛をよく果たしたことに關しての経緯が書かれているのだが、受命確認の後に彼の祖先が文武以来の周王を助けたことも確認されている。この器で注目したいのは「肆に皇帝哭うこと亡く、我が周と四方とに臨保したまひ、民康静ならざるは亡かりき」の部分であり、「毛公鼎」ではただ「我が有周に臨保し」た「天」が、ここでは「四方」にも及び、また「民」が静穩に暮らせる状況も作り出していることが説かれている。「毛公鼎」「師詢殷」はほぼ同時期であるから、両器の表記の違いは、周王朝が「天」によって見守られているという事を表現するのに、詳しく書くか、省略した形で書いたかの違いだろう。「天」の対応範囲が、民をも含めた周王朝とその周辺まで拡大している。当時の世界観でいえば、世界全体ともいえるような拡がり方をしていのである。そして「今日、天疾畏にして喪を降せり。徳を秉ること蕭しむこと克はず」とあるように、不徳の地上の君主に対して、「喪」つまり天罰を下したと書かれ

ており、「天」の支配の在り方がここでも確認でき、その範囲は世界全体なのである。

このように、金文資料を見ていくと、「天」の支配の在り方が次のように定着していった様子が分かる^(注9)。

まず、先に見た「大禹鼎」のように周王朝最初期の銘文では、善なる周王朝に福を、悪なる殷王朝に罰をという対応であったが、それが時代が下ると、周王朝内部での対応に変化する。「毛公鼎」の銘文はその典型である。そして、さらに時代が下ると、当初の「周王」対「天」という限定された対応関係が拡大し、「天」が与える禍福の対象が民にまで拡大していくわけである。

このように金文資料では、周王朝期における「天」の支配の在り方、つまり「天」が人の善・不善に対して禍・福を下すことによって支配しているという在り方が、一つの典型的な支配の在り方として定着していったのである。それが裏付けられるのは、文献資料である。たとえば、『書経』には次のようにある。

天乃ち大いに文王に、戎殷を殪し、誕いに厥の命を受くるを命ぜり。『書経』大誥。

「天」は殷の行政府が機能不全に陥ったため、殷に下

していた地上を治めよという命令を失墜させ、周の文王に殷に代わって地上を治めよという「命」を授けた。

今予発(武王)、惟れ天の罰を恭行す。『書経』牧誓

これから殷王朝を討伐する牧野の戦いに先だって、武王は自らの正当性を兵士たちに誓う。その時の言葉が「牧誓」である。殷を討伐して罰を下すのは「天」の代行であることを宣言している。

有夏罪多ければ、天命じてこれを殪せしむ。(中略)夏氏に罪有り、予上帝を畏るれば、敢えて正せずんばあらず。(中略)爾尚くは予一人を輔けて、天の罰を致せ。

『書経』湯誓

この部分は、いかに「天」の支配の在り方が定着していたかを証明するものである。なぜなら、ここに説かれているのは夏王朝から殷王朝への王朝交代の事情であり、おそらくその時点においては「天」概念は生まれていなかったはずなのだが、そこに「天」を介在させて説いているからである。夏の滅亡も天罰の代行であったと考えられており、「天」の支配の在り方はその時にも機能して

いたと考えられていたのである。

『書経』で確認できることは、まだある。

朕刑を敬しむ。(中略) 天罰庶民に極らざれば、令政は天下に在ること有る罔し。(『書経』呂刑)

先の「牧誓」と「湯誓」にも見られたが、天罰は実際にどのように実現するのかといえば、地上の王によって代行されているのである。したがって、実際の王朝支配における諸々の刑罰も、この「呂刑」にあるように「天」の代行であるという考え方が見られるのである。「令政は天下に在ること有る罔し」という表現からも明らかのように、王による地上の支配そのものが、「天」の支配の代行なのである。

いま見た『書経』に限らず、中国古代の文献資料においては、さまざまに「天」の支配の在り方が定着していた様子をうかがえることができる。たとえば『春秋左氏伝』には「天は許国に禍す」(隠公十一年)とか「国の存亡は天なり」(成公十六年)、「天は楚を敗らん」(同)などのように見え、『国語』には「先王の令にこれ有りて曰く、天道は善を賞して淫を罰す。故に凡そ我が国を造るは、非彝に従う無く、悖淫に即く無く、各々爾が典を守

りて、以て天休を承けよ」(周語中)とある。『国語』にある「天道は善を賞して淫を罰す」というのは、これ自体が「天」の在り方を標語化したものであり、「天」の地上に対する支配の在り方が日常的に確認されていたことが分かるのである。戦国時代の諸子の中にも、たとえば『墨子』には「天志篇」があり、天が意志を持つて地上を支配していることを証明する篇があるのである。また、最近注目を浴びている戦国時代のものと考えられている出土資料の中にも、天が地上の君主に対して、天罰としての早魃を下すという考え方に基づいて書かれている古佚書などもある(注10)。

天が人為の善・不善に対応して禍・福を下すという支配をしているのだという観念はそれほど中国古代において定着していたのである。そして、この考え方は、政治の実場面においては戦国中期の商鞅の変法によって、理論的には戦国末期の荀子によって否定されることになる(注11)。商鞅の変法の本質は、それまで「天」の代行として行われていた人為の善・不善に対応して禍・福を下すという支配を、地上の為政者による直接の支配に変えるものであった。また、荀子が敢えて「天人之分」論を声高に論じたのは、地上の支配が「天」の代行であるという考え方が常識として定着しており、人為の善・不善が

「天」の禍・福と対応しているという考え方が広く浸透していたからこそなのである。なお、この両者による否定は、秦王朝の成功と失敗を語る上では中国思想史上のトピックとして突出しているのだが、秦の失敗を受けた漢代にはいると、天が人為を支配するという考え方が復活し、中国古代における政治の常識として定着し続けた。

さて、ここまでの論述によれば、本論で説き明かそうとしてきたことは、ほぼその目標に達したといつてもよいだろう。つまり、前章で確認したように、中国古代における「法」は君主のための政治の道具であり、したがってそれは実定法であるのだが、その内容は賞罰の規定が本質であった。なぜ、刑罰だけでなく賞与の規定までも含んでいたのかといえば、それが「天」の支配の在り方を反映したものだつたからである。人為の善・不善に対して禍・福を下すという「天」の支配の在り方を、地上の君主が「天」の代行者としてそのまま自らの政治の型として踏襲していた。その本質的な型が韓非や商鞅の説いた「法」に見られたのである。つまり、商鞅や韓非は「天」の支配の在り方における、「天」を否定し、君主が直接的に賞・罰を本質とする「法」を用いることによって、人民に対峙する理論を構築したわけなのであった。

おわりに

以上、本論では、長尾龍一氏の疑問に端を発して、中国古代における法概念の形成過程を追ってきた。そこでは、中国古代における「法」の原点が、周王朝が殷王朝の討伐の正当性を確保するために用意した「天」の支配の理論にあることが判明した。実はこの原点の時点で、中国古代における「法」が後に強制的規範となる因子は組み込まれていたのである。というのも、そもそも周王朝が理論化した「天」の在り方は、討伐の対象である殷王朝を、そのままほおっておいても自ら正常化することはないので、強制力を発動するしかない、という考え方によって生み出された理論だつたからである。したがって、その理論は長尾氏が定義づけていた性悪説の立場での「法」そのもののなのであった。

本論は「比較法概念形成史」という副題に示したとおり、少なくとも法学で分類される重要な法系、すなわち「ローマ法系」「コモン・ロー法系」「インド法系」「イスラム法系」「中国法系」の五つの法系における法概念形成史を比較研究することが大きな目標である。したがって本稿は、その作業の出発点でしかなく、中国古代にお

ける実定法としての「法」の概念形成に関する考察が終
わっただけである。しかもその考察も、様々な保留を残
した未完全なものである。たとえば「礼」を法と見るか
否かの問題などは、大きな保留点であろう。

したがって、ここで「おわりに」を書くことは、ひと
まずの休息である。本研究は、少なくとも先に挙げた五
つの法系における、それぞれの法概念の形成を見渡した
後でなければ、おわりを迎えられそうもない。おそらく
その歩みは牛歩以下であろうが、今後も法概念形成史に
関する考察を続けていきたいと考えている。

注

- (1) たとえば長尾龍一氏の著作には『古代中国思想ノート』（信
山社叢書、一九九九）があり、孔子・孟子・荀子、老子・
莊子、韓非子や墨家に関する、法哲学研究者の視点からの
思想研究の論考などが収録されている。
- (2) 長尾龍一「韓非子」『現代法哲学』第二巻「法思想」東京
大学出版会、一九八三。後に同『大道廃れて』木鐸社、一
九八五に収録。さらに（注）一前掲書にも再録。）
- (3) もちろん冒頭に挙げた長尾龍一氏の他に、島田正一郎『東洋
法史』（東京教学社、一九七〇）は西欧拠点の法学に対する

- 反省から、中国法・モンゴル法・イスラム法などの法の歴
史を概説している。また最近では武樹臣著、植田信廣訳『中
国の伝統法文化』（原著『中国伝統法律文化鳥瞰』九州大
学出版会、二〇〇三）、さらには石川英昭『中国古代礼法思
想の研究』（東洋学叢書、創文社、二〇〇三）などもある。
- (4) 石部雅亮・笹倉秀夫『法の歴史と思想Ⅱ法文化の根底にあ
るものⅡ』（放送大学教育振興会、一九九五）参照。
 - (5) 『岩波哲学思想事典』（岩波書店、一九九八）参照。
 - (6) 「礼」を「法」と見る立場に立ったとしても、孔子の一部
の言動を除けば、実は中国古代における「礼」も強制的な
規範だったと考えられる。この点に関しては、拙稿「中国
古代における「礼」と強制力―『春秋左氏伝』を資料とし
て」『梅花女子大学文学部紀要（日本語・日本文学編）』
三二号）を参照。

- (7) 法家思想に数えられる思想家の一人である慎到の「法」は、
彼が「法とは天下の動きを斉しくする所以なり。至公にし
て大定の制なり」（守山閣本『慎子』引く佚文）と主張する
ように「善と衡平の技術」である。
- (8) 荀子の礼法思想に関しては、拙稿「荀子における法家思想
の受容―「礼」の構造に即して―」（『日本中国学会報』第
四十三集、一九九一）を参照。
- (9) 「天」概念の成立に関しては、「中国古代における「天」概

念の成立―金文資料を中心として―」（『梅花女子大学文化表現学部紀要』第二号、二〇〇五年二月末日刊行予定）を参照。

（10）馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書（二）』（上海人民出版社、二〇〇二）所収『魯邦大旱』同『上海博物館藏戰國楚竹書（四）』（上海人民出版社、二〇〇五）所収『東大王泊旱』参照。

（11）商鞅の変法の本質が、本稿で見た「天」の支配の在り方において「天」を排除し、君主の直接支配を実現することにあつたことは、別の機会に論ずるつもりであるが、その見通しについては、拙稿「天と人の距離」（浅野裕一・湯浅邦弘編『諸子百家（再発見）―掘り起こされる古代中国思想―』第三章、岩波書店、二〇〇四）参照。