

『韓非子』における「道」に関する一考察

横山 裕

On "TAO" of *Han fei zi*

Yutaka Yokoyama

Abstract

In this paper, it is revealed that Fa jia in the late Qin and the early Han eras introduced the concept of Lao-zi's "TAO" in order to restrict the arbitrary acts by monarchs who violate law. On the other hand, the previous Fa jia used "Du" to limit them, but the modifications of Du itself were under a political control of the monarchs, so that it did not work properly for the expected purposes.

The relevant arguments can be found both in *Han fei zi* and *Guan zi*. Quoting Lao-zi, they interpreted "TAO" in such a way to adjust their ideas to it, and based it on the restriction of the arbitrary acts by monarchs, thereby taking in "TAO" of Lao-zi into the legalists' ideas.

Key words : *Han fei zi*, TAO, legalist

キーワード：『韓非子』、道、法家

1. はじめに

論者は先に、絶対的権力者たる君主が統治する政治体制にあって法に反する君主の恣意的行為をどのように規制するかという問題をめぐって考察を行い、法家思想には二つの思想展開があったことを明らかにした¹。

二つの思想展開とは、当初に設定された君主への規制である「度」を堅持する展開と、「度」の現実的有効性に疑問を持ち「度」の理論的根拠である時令思想を形而上的に発展させるかたちで「度」から「道」への置換を試みる展開である。前者に該当する『韓非子』有度篇、『管子』明法解篇では、韓非は『管子』で提出された「度」を時令思想と切り離して、顕学篇にいう「有度の主」のように「度」の思想を堅持し、法に従う君主のあり方を「有度」として示して、君主に法を遵守させようとしていた。一方、後者の思想展開では、「度」が「道」に置換されたことによって、法家において道家的概念を自己の主張に取り込む議論が行われるようになった。これは従来実践的政治論を主張してこなかった道家に「道」を中心に政治思想を議論する格好の契機を提供することに

もなった。

本稿では、秦末漢初において「度」ではなく「道」を説くことで法に反する君主の恣意的行為を規制しようとした思想展開について考察する第一段階として、法家における道家的概念をめぐる議論について考えたい。ここでは、法家による道家的概念の議論を載せる『韓非子』の解老篇、喻老篇、主道篇、揚権篇（以下、『韓非子』四篇）を対象とする。

2. 法家における「道」の議論

先述したように韓非は法に反する君主の恣意的行為への規制を「度」によって試みるも、「度」の根拠であった時令思想と切り離して採用したため、韓非の「度」は理論的根拠を欠くものであった。したがって、その思想的欠陥を補おうとした韓非後学の課題は、「度」が機能するための理論的根拠を法思想に加えることであった。そこで採用されたのが道であり、その道を採用した法思想のちに道法思想と呼ばれるようになったと思われる。

ただ、法思想が道を採用し道法思想が成立する前提として、まずは法家によって法思想の枠内に道を取り込むために法思想の視角において道そのものを考察する必要がある。法家による道の考察である。その考察を経たうえで、次に道を法思想に組み込んでいく作業が必要になる。この一連の作業が展開されるのが、『韓非子』四篇である²。

町田三郎氏は『管子』四篇を考察するなかで「本来の思想を何らかの立場から解釈しなおそうとする傾向のもっとも顕著なものは『韓非子』の諭老篇である。…中略…『韓非子』諭老篇といい、『老子』二十六章の中間部分といい、心術上篇の解説の文といい、ひとしく道家思想の、より正しくは道家的概念の法家化であった³」と述べ、『韓非子』や『管子』といった法家によって道家思想の法家化、思想的取り込みが行われたことを指摘している。

また、『韓非子』四篇が『老子』を意識した道家的内容を説くものであることも多くの先学が言及している⁴。なかでも内山俊彦氏は、四篇間の形式・文体、思想内容の差異の存在を認めながらも⁵、容肇祖氏、木村英一氏の説を引き、この四篇がグループであること、漢初に成立したことを指摘し、文献学的価値について「『韓非子』のこれらの四篇は、漢初における韓非学派（ないし法家）の思想、またそれと道家思想との関連を知り、この時期の思想的状況の一斑を明らかにするための、好個の資料でなければならぬ」と述べ⁶、『韓非子』四篇が、法家による道家思想の包摂を記した貴重な資料であると述べている。

『韓非子』四篇が漢初に成立し、法家による道家思想の包摂を説く資料であるならば、そこで展開される君主のあり方と道との議論を検証することによって、韓非の後学による道の思想包摂が法に反する君主の恣意的行為規制を意図して行われたか否かが確認できよう。また逆に、法家における道の思想包摂に君主の恣意的行為を禁止する意図が明らかになれば、その実現のための議論の経緯を軸として解老篇、諭老篇、主道篇、揚権篇のグループとしての関係性も見えてくるものと思われる。

3. 主道篇と守道篇における「道」

『韓非子』四篇を考察する糸口として、最初に主道篇の篇名に着目したい。

『韓非子』は、『史記』韓非列伝に「孤憤、五蠹、内外儲、説林、説難、十余万言」とあって、例えば、孤憤篇は法術の士の孤独な憤りが記され、五蠹篇は法家からみ

た国家に有害な五種類の存在を木を食い荒らす虫に喩えて篇名がつけられていて、『韓非子』は初期から内容を反映した篇名がつけられていたことがわかっている。

『韓非子』四篇をみても、主道篇の内容は君主の道についてであり、揚権篇は君主の心得の概説であり⁷、解老篇は『老子』の解釈であり、諭老篇は具体的事案を『老子』で喩えて論説したものであって篇名と内容は一致している。篇名に道を含むことから、主道篇には篇名に挙げられるような道が確立していたことがうかがえるのである。

ところで、『韓非子』には主道篇のように篇名に「道」を有する篇として守道篇がある。守道篇も他篇と同様に篇名が内容を反映していて、守るべき道が説かれている。守道篇は、主道篇よりも早く成立したと考えられ、その内容は比較的古い韓非学派と格別異なる所のないことが指摘されている⁸。そうすると守道篇の道は法家的な道であると考えられる。この守道篇の道と主道篇の道との相違を考察することによって主道篇の道について明らかにすることができよう。

まずは、守道篇の道から論じてみたい。

守道篇は冒頭、

聖王之立法也、其賞足以勸善、其威足以勝暴、其備足以必完。（聖王の法を立つるや、其の賞は以て善を勸むるに足り、其の威は以て暴に勝つに足り、其の備えは以て必ず完くするに足る）（守道篇）

と聖王の法治は賞罰の効果的な運用に拠ることを明らかにしている。具体的には

古之善守者、以其所重、禁其所輕、以其所難、止其所易。……明主之守禁也、責育見侵於其所不能勝、盜跖見害於其所不能取。（古の善く守る者は、其の重しとする所を以て、其の軽しとする所を禁じ、其の難しとする所を以て、其の易しとする所を止む。……明主の禁を守るや、責育も其の勝つ能わざる所に侵され、盜跖も其の取る能わざる所に害せらる）（守道篇）

人主離法失人、則危於伯夷不妄取、而不免於田成盜跖之取何也。今天下無一伯夷、而姦人不絶世。故立法度量。（人主法を離れ人を失へば、則ち伯夷の妄りに取らざるを危しとするも、而も田成盜跖の取るを免れざるは何ぞや、今天下の伯夷無くして、而して姦人世に絶えざればなり。故に法を度量に立つ）（守道篇）

とあって、賞罰の効果的な運用は君主が法を遵守して行うことであるとしている。その上で結論として

故能使人盡力於權衡、死節於官職、通責育之情、不

以死易生、惑於盜跖之貪、不以財易身、則守國之道備矣。(故に能く人をして力を権衡に盡くし、節に官職に死し、賁育の情に通ずるも、死を以て生に易へず、盜跖の貪に惑ふも、財を以て身に易へざらしむれば、則ち国を守るの道は畢く備はる) (守道篇)と説いて、君主が法を遵守して信賞必罰の機能する状態を「国を守るの道」と説いている。

『韓非子』の法思想において君主が法を遵守して信賞必罰を行うことは主題である。

守道篇は、法が機能するとは、君主が法を遵守して信賞必罰を行うことであるという法家の主題を道として示したものと見える。

一方、主道篇をみると、冒頭、

道者万物之始、是非之紀也。(道は万物の始めにして、是非の紀なり) (主道篇)

と道の定義が示される。続けて、

是以明君守始、以知万物之源、治紀以知善敗之端。(是を以て明君は始めを守りて、以て万物の源を知り、紀を治めて以て善敗の端を知る) (主道篇)

とあって、優れた君主は万物の始めであり、是非の紀であるところの道を守り政治の要諦を理解するとして論が開始される。

冒頭で定義された道は、『老子』の十四章⁹や二十五章¹⁰に示された道や紀を踏まえたものであることが指摘されており、主道篇が道家的要素を有する篇であることを示すものである¹¹。この定義は、法家的内容を展開する守道篇で示された道とは明らかに異なっている。

しかしながら、この冒頭部で定義された道を守って君主が行うべき内容は、

虚静以待、令名自命也、令事自定也。虚則知実之情、静則知動者正。有言者自為名、有事者自為形。形名参同、君乃無事焉、帰之其情。(虚静にして以て待ち、名をして自ら命ぜしめ、事をして自ら定めしむるなり。虚なれば則ち実の情を知り、静なれば則ち動の正を知る。言有る者は自ら名を為し、事有る者は自ら形を為す。形名参同すれば、君乃ち事無くして、之を其の情に帰す) (主道篇)

のように、臣下に職責を果たさせるための形名参同である。いうまでもなく形名参同は韓非流法家の根本思想である。この形名参同を実現するために必要な君主のあり方として「虚静」を示すために、主道篇の冒頭で道が提示されたものと言えよう。議論の起点に道家的な道が設定されている点において主道篇は異色ではあるが、その内容は韓非の法思想踏襲するものなのである。

主道篇は全篇にわたって、

明君無為於上、群臣竦懼乎下。(明君は上に為す無くして、群臣は下に竦懼す) (主道篇)

知其言以往、勿變勿更、以参合閱焉。(其の言を知って以往は、変ずる勿く更むる勿く、以て参合し閱せよ。 (主道篇)

同合刑名、審驗法式、擅為者誅、国乃無賊。(刑名を同合し、法式を審驗し、擅に為す者誅すれば、国乃ち賊無し) (主道篇)

功当其事、事当其言則賞、功不当其事、事不当其言則誅。(功其の事に当たり、事其の言に当たれば則ち賞し、功其の事に当たらず、事其の言に当たらざれば則ち誅す) (主道篇)

のように、形名参同に必須である賞罰の確実な運用が説かれる。そのためには君主が法を遵守することが必要である。この主張は、守道篇と同じである。そう考えると、主道篇の主張は形名参同の必要性そのものを説くことではなく、いかにして君主に法を遵守した形名参同を行わせるかであったといえる。そのために主道篇の冒頭で道が提示されるのである。主道篇が冒頭で道家的な道を提示した目的は、道を起点として道家的な抽象的議論を展開し、その中で君主の政治姿勢として道の属性である「虚勢」を示し、それを君主が法を遵守して賞罰を行い形名参同を行う議論と繋げることによって道を君主が法を遵守するための根拠に設定することであったといえよう。

4. 揚榷篇における道

次に、揚榷篇の道の議論をみってみる。揚榷篇には、篇の中段で

夫道者弘大而無形。(夫れ道は弘大にして形無し) (揚榷篇)

と、主道篇と同様に道家的な道を提示して論述が始まる箇所がある¹²。その段では、他に

道者下周於事。(道は事に下周す。 (揚榷篇)

道不同於万物。(道は万物に同ぜず) (揚榷篇)

道無雙、故曰一。(道は雙ぶ無し、故に一と曰ふ) (揚榷篇)

のように、道家的な道の定義が集中して記されていて道家的論調が強く感じられる。

しかしながら、その結論は、

君臣不同道。下以名禱、君操其名、臣效其形、形名参同、上下和調也。(君臣は道を同じくせず、下は名を以て禱め、君は其の名を操り、臣は其の形を效し、形名参同して、上下和調するなり) (揚榷篇)

のように、これも主道篇と同じく、君主による形名参同

を説くものである。

「夫れ道は弘大にして形無し」として道を提出して始められるこの段の議論は、その前段の結論部分である

因天之道、反形之理、監參鞠之、終則有始。虚静以後、未嘗用己。(天の道に因りて、形の理に反り、之を監參鞠し、終れば則ち有た始まる。虚静以て後れ、未だ嘗て己を用ゐず(揚権篇)

の「天の道」を踏まえている点が、篇の冒頭で唐突に道の定義から論をおこす主道篇とは異なっている。

揚権篇は、

天有大命、人有大命。(天に大命有り、人に大命有り)
(揚権篇)

の一文から始まり、天と人とともに決まったさだめがあることを示し、天のことと人のことという二つの論点を提示して説き始める。

ただ、揚権篇の主張は、先に道の議論を展開する段落で述べたように、君主による確実な形名参同の実行にある。

事在四方、要在中央。聖人執要、四方来效。虚而待之、彼自以之。(事は四方に在り、要は中央に在り。聖人何を執れば、四方来たり效す。虚にして之を待ち、彼自ら之を以ふ)(揚権篇)

聖人執一以静、使名自命、令事自定。(聖人は一を執りて以て静に、名をして自ら命ぜしめ、事をして自ら定めしむ)(揚権篇)

上以名举之、不知其名、復脩其形。形名参同、用其所生。(上名を以て之を挙げ、其の名を知らざれば、復た其の形を脩む。形名参同して、其の生ずる所を用う)(揚権篇)

これらは君主が行う形名参同であり、人のことに該当しよう。

天のことは、

二者誠信、下乃貢情。謹脩所事、待命於天。毋失其要、乃為聖人。(二者¹³誠に信なれば、下乃ち情を貢す。謹んで事とする所を脩め、命を天に待つ。其の要を失ふ母ければ、乃ち聖人為り)(揚権篇)

若天若地、是謂累解。若地若天、孰疏孰親。能象天地是謂聖人。(天の若くなる地の若くなる、是を累解と謂ふ。地の若く天の若くなる、孰をか疏じ孰をか親しまん。能く天地に象る、是を聖人と謂ふ)(揚権篇)

とあって、形名参同を確実に進行する君主のあるべき態度を示すものとして論じられている。しかしながら、天への言及はこの「天の道」の箇所をふくめて三箇所しかなく、人のことである形名参同への言及が全篇にわたっている

のと対比して少なさは否めない。また天への言及の少なさは反対に「夫れ道は弘大にして形無し」以降での道への言及は多い。

つまり、揚権篇は、君主による確実な形名参同という法家の主題を主張するにあたって、冒頭で天と人の二つの論点を示し、天が恣意性を有しない様と君主が形名参同を行うこととを関連づけようとした篇だといえよう¹⁴。形名参同は法家の主題であり、それと天の恣意性の無さを関連付けて論じようとした意図として、君主の恣意性を制限することがあったと考えられる。ただ、その関連づけを行う過程において、君主が因るべき天のこと自体が具体的に考察されて述べられることはなく、「天の道」を提出したあとの議論では、君主の因るべきものを天から道へと置き換えて論じているのである。

揚権篇は、君主に法を遵守させるべき論を展開するなかで、冒頭で天を挙げながらも、途中「天の道」を提出し、巧みに天自体への議論を回避して道の議論へと転換させたのである¹⁵。

「天の道」以降にあらわれる道の議論は、

虚静無為、道之情也。参伍比物、事之形也。参之以比物、伍之合虚。(虚静にして為す無きは、道の情なり、参伍して物を比ぶるは、事の形なり。之を参じて以て物を比べ、之を伍して以て虚に合す(揚権篇)

去喜去悪、虚心以為道舎。……以賞者賞、以刑者刑、因其所為、各以自成。善惡必及、孰敢不信。(喜びを去り悪みを去り、心を虚しくして以て道の舎と為す。……以て賞すべき者は賞し、以て刑すべき者は刑し、其の為す所に因りて、各おの以て自ら成る。

善惡必ず及べば、孰か敢えて信ぜざらん)(揚権篇)のように、道は「虚静にして為す無き」、「喜びを去り悪みを去り、心を虚しくして」のように、法を遵守して形名参同を行う君主のあるべき姿勢として説かれる。そして揚権篇の終段では、

有道之君、不富其家、有道之君、不貴其臣。……内索出圜、必身自執其度量。厚者虧之、薄者靡之。(有道の君は、其の家を富ませず、有道の君は其の臣を貴くせず。……内りては索め出でては圜ぎ、必ず身自ら其の度量を執る。厚き者は之を虧き、薄き者は之を靡す)(揚権篇)

とあり、道を心得た君主は、臣下統制を行うことが言われ、そこであらためてそれは君主が「度量」を堅持することとして説かれている¹⁶。

「度量」は、守道篇でも「法を度量に立つ」とあったように、『韓非子』では君主が法に従うことを規定する

概念である¹⁷。揚権篇は法を遵守して形名参同を行う君主のあるべき姿勢を天から道へと置き換えて示したうえで、「道を有する」ことを君主に法を遵守させる従来の概念である「度量を執る」に接続したのである。これは、君主の恣意的行為を規制する人為的概念であった「度」の上位概念として人為の及ばない抽象概念である道を設定したことになろう。

揚権篇が、君主が法に従って確実な形名参同を行うための君主のあり方を天から道に転じて説くことができた背景を考えると、やはり『老子』を解説する解老篇、喩老篇の存在に行き着く。

そもそも、『韓非子』は韓非の現実主義に基づくものであり抽象的な法理論を説く書籍ではない¹⁸。したがって、天や道に限らず比較的早期に成立した『韓非子』には抽象論を展開する素地はない。ただ『韓非子』にあって唯一、解老篇と喩老篇とだけが『老子』をもとにしてそこで使用される抽象概念を論じている¹⁹。

揚権篇が天を道に置き換え、主道篇が冒頭で唐突に道の定義を提出して論を展開可能であったのは、主道篇、揚権篇に先行して解老篇、喩老篇に参照すべき抽象概念としての道の議論があったからにはほかならない²⁰。

5. 解老篇、喩老篇の役割

解老篇、喩老篇ともに『老子』についての注釈書であるから、当然そこでは『老子』の主題である道が言及されてる。しかし、その言及のなされ方に解老篇と喩老篇では差異が見られる。それは、道の定義の有無である。

解老篇には、

道也者生於所以有国之術。(道なる者は、国を有つ所以の術を生ず)(解老篇)

夫道以与世周旋者、其建生也長。持禄也久。(夫れ道は以て世と周旋する者にして、其の生を建つるや長く、禄を持するや久し)(解老篇)

道者、万物之所然也、万理之所稽也。(道は万物の然る所なり、万理の稽ふ所なり)(解老篇)

のように、道を主語とした議論が多くなされるのに対して、喩老篇では、

天下有道、無急患、則曰静、……天下無道、攻撃不休。(天下に道有りて、急患無ければ、則ち日に静かにして、……天下に道無ければ、攻撃して休まず)(喩老篇)

静則立乎徳、動則順乎道。(静なれば則ち徳を建て、動けば則ち道に順ふ)(喩老篇)

のように、道への言及はあるが、文脈の中でのものであ

り、道それ自体についての議論はない。この違いから、『韓非子』における解老篇と喩老篇の役割の相違が推察される。

喩老篇は、具体的な事件や事実を挙げ、それを『老子』の言葉で論じていく体裁をとっている。これは具体的事実と『老子』の抽象的概念とを結びつけるものである。

現実主義を標榜する韓非流の法家にとって『老子』の抽象概念を理解するためには、一旦、具体的事案と関連させる過程が必要だったと思われる。これは自己の学説を説話という具体的事例をもって主張してきた韓非法家にとっては抽象概念を理解するための自然な方法であろう²¹。

喩老篇の役割は、韓非法家が自己の学説を他者に理解させた方法をもちいて、つまり具体的事案を手掛かりとして『老子』の抽象概念を理解しようとしたものであったと言える。したがって、喩老篇では具体的な事例に対応するかたちで道のような抽象概念が記述されるにとどまり、抽象概念自体が考察され論じられることはなかったのである。

喩老篇で理解された『老子』の抽象概念それ自体を論じる役割を果たしたのが解老篇である²²。喩老篇が『老子』の言葉とともにあげたのは具体的事案であったのに対して、解老篇が記しているのは独自の理論的解釈である。それは道家的概念を多用し、最終的に『老子』の引用で終わる体裁をとっているため、一見すると『老子』の解釈にみえる。しかし、『韓非子』という法家の枠組みで『老子』の理論的解釈を試みようとした背景を推察すれば、解釈の体裁をとっておこなわれた理論的説明は、『老子』の言葉を法家の理論で解釈し直し、自己の思想に包摂するためのものであったと考えられる。

例えば、冒頭の

徳者内也、得者外也。(徳は内なり、得は外なり)(解老篇)

で始められる段は、「故に曰く」として『老子』三十八章の

上徳不徳、是以有徳(上徳は徳ならず、是を以て徳有り)(解老篇)

を引いてまとめられているが、そこでの論は、神、無為、といった抽象概念が使用され、各文の多くが、

上徳不徳、言其神不淫於外也。(上徳は徳ならずとは、其の神外に淫せざるを言うなり)(解老篇)

徳則無徳、不徳則在有徳。(徳なれば則ち徳無く、徳ならざれば則ち徳有るに在り)(解老篇)

のように抽象度が高く難解であり、その結果『老子』の言葉で終わる一段のまとまりとしての文意も取りづら

い。しかしながら、例えば、この段で議論されている徳については、

凡徳者、以無為集、以無欲成、以不思安、以不用固。
 (凡そ徳は、無為を以て集まり、無欲を以て成り、
 思わざるを以て安く、用ゐざるを以て固し)(解老篇)
 のように、解老篇独自の定義づけがなされている。『老子』の解釈として文意をとれば、

「およそ、徳は、無為であることによってもたらされ、
 無欲であることによってもできあがり、思慮しないこと
 によって安定し、働きをおこさないことによって
 堅固になる」²³

のように抽象性の高い解釈文となる。ただ、この徳について、二柄篇の冒頭で示される

明主之所導制其臣者、二柄而已矣。二柄者刑徳也。
 何謂刑徳。曰殺戮之謂刑、慶賞之謂徳。(明主のそ
 の臣を導き制する所の者は、二柄のみ。二柄とは刑
 徳なり。何をか刑徳と謂ふ。殺戮を之れ刑と謂ひ、
 慶賞を之れ徳と謂ふ)(二柄篇)

の文を念頭に置き、「慶賞を之れ徳と謂ふ」を踏まえて解釈すれば、形名参同の片方の手段である論功行賞は、君主が無為であり、無欲であり、恣意を起さず、私的行為を行わないことによって成立するという解釈も成立しよう。つまり、君主に法の遵守を説く主張とみることができる。このように解老篇は、君主の行為を直喩ではなく隠喩によって制限を加えるために抽象性の高い『老子』の言葉を利用しようとした可能性が指摘できる。また、この段のすこし後にある

道有積而積有功。徳者道之功。(道、積む有りて積むこと功有り。徳は道の功なり)(解老篇)

では、徳は道の効果であり、徳を成立させるには道を積むことが述べられているが、これも徳を論功行賞の喩えとすると、論功行賞においては君主が道に従うことの必要性を説いたものと考えられる。これは君主に法を遵守させるために主道篇や揚権篇が道を説くための伏線とも言えなくはない。もちろん、この推察はあくまで解老篇にある徳が賞の喩えであるという前提の上で成り立つものであって、その解老篇には

国家必有文武、官治必有賞罰。(国家に必ず文武有り。官治に必ず賞罰有り)(解老篇)

のように、君主が官僚を統制するために賞罰があることを認める記述があるものの、ここでの徳が賞の隠喩であることについては、いまのところ確証はない²⁴。ただ、逆の見方をすれば、解老篇が『老子』に対してその術語を法思想に利用しようという意図のもとに独自の解釈を行なっていなければ、主道篇や揚権篇において法家的枠

組みの中で道家的抽象概念は使用不可能である。解老篇についての見解として、小崎智則氏は「『老子』を注釈する形で『韓非子』流に換骨奪胎し、『韓非子』における思想の形而上学的基礎を示したものである」と述べている²⁵。解老篇は『老子』の術語を法家で使用できるよう意味内容を変更したのである。そうすると解老篇は『老子』の解釈ではあるが、法家の手によると考えられる。その一端は、例えば、解老篇の中に

是以有道之君貴静、不重变法。(是を以て有道の君は静を貴びて、法を変えるを重んぜず)(解老篇)

のように、道とともにその属性である静をあげて、君主による恣意的な法の変更を抑制しようとする主張があることからも伺える。これは抽象概念としての道や静を利用して法の機能に影響を与える君主の行為を抑制し、法の安定を図ろうとする主道篇、揚権篇に通じる韓非学派の主張にほかならない。

解老篇は、喩老篇が具体的事案と結びつける形で取り込んだ『老子』の抽象概念を法思想に適応するように定義しなおしたものとみることができる。もちろん、解老篇と喩老篇の作者が当初よりこのような役割を意図していたか否かについては証明するすべはない。しかしながら、『韓非子』の現実主義的制約や解老篇、喩老篇における道の定義の有無とを勘案して考慮すれば、結果として、まず喩老篇が現実的事案と『老子』の抽象概念を結びつけて韓非学派として抽象概念を理解する土台をつくり、次に解老篇がその抽象概念を法家的に再定義し『韓非子』として包摂できるように整理する役割を果たしたことは間違いのないであろう。

こうして『韓非子』に導入された『老子』由来の抽象概念があつてはじめて主道篇、揚権篇は道や虚や無為といった術語を使用した論の展開が可能となった。実際に、主道篇冒頭の「道は万物の始めにして、是非の紀なり」は、解老篇での道の定義と酷似する。また、揚権篇冒頭の「天に大命有り、人に大命有り」は、解老篇の「聡明叡智は天なり、動静思慮は人なり」と天と人を対比する論じ方に通じていて、主道篇、揚権篇が解老篇を参考に論じられた跡をうかがうことができる。

両篇の記述では、道や天のほか、虚、静、無為、無事など解老篇で論じられた『老子』の抽象概念が多用されている。ただ、主道篇、揚権篇においてそれらの抽象概念を駆使してなされた主張そのものは、先述のとおり、君主が法を遵守して賞罰を用いて確実に形名参同を行うべきであるという従来の韓非学派の主張である。したがって、主道篇、揚権篇の特徴は、抽象概念としての道を使用して君主が法を遵守して形名参同を行わなければな

らない根拠を示したことにあるといえよう。

『韓非子』では形名参同と同義で参験参伍が使用されていることと、多くの篇で参験参伍が使用され、形名参同は、主道篇、揚権篇、二柄篇、難二篇の四篇だけに見られることが指摘されている²⁶。また主道篇が二柄篇の法思想を踏襲したうえで君主の姿勢を道に基づけたことも指摘されている²⁷。先に挙げた二柄篇の冒頭では、

明主之所導制其臣者、二柄而已矣。二柄者刑徳也。
(明主のその臣を導き制する所の者は、二柄のみ。
二柄とは刑徳なり) (二柄篇)

というように、刑徳すなわち賞罰を使って臣下を制御することを述べる中で形名参同が説かれている。形名参同は、君主が

功当其事、事当其言則賞、功不当其事、事不当其言則罰。(功其の事に当り、事其の言に当るは則ち賞し、功其の事に当らず、事其の言に当らざるは則ち罰す) (二柄篇)

ということを実行しなければならない。そのためには君主が法を遵守しなければならない。ただ、二柄篇では、

人主自用其刑徳、則群臣畏其威而帰其利矣。(人主自らその刑徳を用ゐれば、則ち群臣その威を畏れてその利に帰せん) (二柄篇)

今、君人者釋其刑徳、而使臣用之、則君反制於臣矣。
(今、人に君たる者其の刑徳を釋てて、而して臣をして之を用ゐしめば、則ち君反て臣に制せられん) (二柄篇)

守業其官、所言者貞、則群臣不得朋党相為矣。(業を其の官に守り、言ふ所の者貞れば、則ち群臣は朋党して相為くるを得ず) (二柄篇)

のように、形名参同の実行が現実政治においてもたらす利益と不実行による不利益とが示されるに止まり、君主に法の遵守そのものを求めることについての言及はない。それは君主が法を遵守することそのこと自体を意味する抽象概念がなかったからであろう。これは二柄篇が韓非流の現実主義を受け継いで比較的早期に書かれたことを示している。

君主が法を遵守することそのこと自体を意味する抽象概念を道として提示したのが主道篇であり、揚権篇である。そして、この二篇において道の提示が可能であったのは、解老篇、喻老篇における道の法家的包摂があったからである。

このことを逆に言えば、喻老篇が『老子』で語られる抽象概念を史実に基づく具体的事案を媒介とすることによって現実主義に即して『韓非子』的理解を行い、解老

篇がそこで導入された抽象概念としての道を君主が法を遵守し確実に形名参同を履行するための根拠に位置付けたのである。この『韓非子』的に再定義された道を掲げて、二柄篇で説かれるような『韓非子』の従来の主張である形名参同という君主の恣意性をもっともあられやすい政治的行為について、それを規制する理論的根拠に据えようとしたのが主道篇、揚権篇であったといえよう。これらの一連の流れの起点は、君主に法を遵守させる根拠が欠如していたことに対する韓非流法家の危機感であったと思われる。

5. おわりに

以上、『韓非子』四篇における君主に法を遵守させる根拠としての道をめぐる議論を考察してきた。四篇の役割は『老子』の抽象概念としての道の思想を法家思想の思想的欠落であった君主に法を遵守させるための抽象的な理論的根拠として包摂することであった。韓非流の形名参同を実行する主体的存在である君主が法に反する恣意的行為を行えぬように道を導入したのである。喻老篇が現実主義的に『老子』を解釈し法家が利用できる素地を作り、解老篇が『老子』の中心思想である道を韓非流に再定義して、それを主道篇、揚権篇が従来の法思想に包摂することによって、君主が法を遵守すべき理論的根拠としたのである。

『韓非子』四篇のほかに法家で道家思想を論じるものとしていわゆる『管子』四篇があり、逆に道家で法家思想を論じるものとして『淮南子』主術訓がある。これらの書における君主をめぐる法と道との在り方や、今回考察した『韓非子』の議論との関係については、今後の課題としたい。

-
- 1 横山裕「法家思想における「度」と「道」に関する一考察—君主の恣意的行為の規制をめぐる—」(東洋古典学研究第47集 2019)
 - 2 『管子』では心術上下篇、白心篇、内業篇のいわゆる『管子』四篇であろう。『管子』四篇の考察は、本稿の考察とあわせて今後行う予定である。
 - 3 町田三郎『秦漢思想史の研究』(創文社 1985) 368頁。
 - 4 容肇祖『韓非子考証』(商務印書館 1936)、木村英一『法家思想の研究』(弘文堂 1944)、町田三郎『韓非子(下)』(中央公論 1992)。
 - 5 内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』(創

- 文社 1987) 215 頁。
- 6 内山俊彦 前掲載書 216 頁。内山氏は、この四篇は、漢代初期の専制的皇帝権力がいまだ確立せず、皇帝と臣下官僚の間に劉邦集団のような心情的・慣習的・任意的な人間関係が存在する政治状況に対して、韓非学派が道家の道の思想に接近し現実に即応・適応しようとしたものと認識されている。筆者は漢初においても立法や法の運用における皇帝権は法家の意識においてその法思想ゆえに絶対的なものと認識されていて、それが四篇の背景にあると考えている点において内山氏と四篇の認識を異にする。
- 7 現行本では揚権篇であるが、諸注を参考に本稿では揚権篇とした。ただし、太田方が「権は賞罰なり、此の篇人君賞罰の権を操り四方を御するの術を詳説す。故に揚権と名づく」(『韓非子翼義』)というように揚権篇であっても篇名と内容とに齟齬はない。
- 8 町田三郎『韓非子』下解題 614 頁(中公文庫 1992)、木村英一前掲載書、229 頁。
- 9 古の道を執って、以て今の有を御す。能く古始を知る。是れを道の紀と謂う。『老子』(諸子集成三、王弼注)
- 10 物有り混成し、天地に先だつて生ず。寂兮たり、寥兮たり、独り立って改まらず、周行して而も殆れず、以て天下の母たるべし。我其の名を知らず、之に字して道と曰う。『老子』(諸子集成三、王弼注)
- 11 陳奇猷『韓非子集釋』(上海人民出版社 1974)69 頁。
- 12 故に道は大なり(二十五章)、大象は形無し(四十一章)『老子』(諸子集成三、王弼注)
- 13 この文は「上名を以て之を挙げ、其の名を知らざれば、復た其の形を脩む。形名参同して、其の生ずる所を用う」を受けるものであり、二者は形と名とを指す。
- 14 法に反する君主の恣意的行為を規制しようとして『管子』で早期に提出された「度」が時令思想にもとづくものであったことと、『韓非子』揚権篇で君主に法を遵守させるために君主が因るべき対象としてまず天が提出されたこととは、法家における共通認識として君主を規制しうる存在としての天があったことを証明するものである。
- 15 「天の道」は『老子』において「天道は親無し、常に善人に与す」(七十九章)「天の道は、利して而うして害せず」(八十一章)のように恣意性の無さを説くものとして説かれていて、この「天の道」も「道」であることから、揚権篇では「天の道」を「道」へと置き換えることができたと考えられる。『老子』の「天道」については、谷中信一『齊地の思想文化の展開と古代中国の形成』(汲古書院 2008)第四章に詳しい。
- 16 この前段に「黄帝言へる有りて曰く、上下一日百戦すと。下は其の私を匿し、用て其の上を試み、上は度量を操り、以て其の下を割く。故に度量の立つは、主の寶なり。(揚権篇)」とあって、君主における「度量」の必要性を論じている。
- 17 横山裕「道法思想から見た『韓非子』—「法術」「法度」を中心として—」(東方学 第九十三輯 1997)
- 18 木村英一『法家思想の研究』第四章第二説学説(弘文堂書房 1944)
- 19 もちろん、『老子』に注釈や解説を加えるかたちで解老篇、喻老篇を創作した者には当然その意図があったはずであるが、本稿ではそれには言及せず、解老篇、喻老篇が『老子』を論じることで韓非学派に抽象論としての道が導入できたことに着目する。解老篇、喻老篇に関する論考として、津田左右吉「道家の思想とその展開」第三篇「老子」の後の思想界第三章法家の思想(津田左右吉全集第十三巻 岩波書店 1964)、『韓非子』、池田知久「『韓非子』解老篇の「道理」について」(高知大学学術研究報告第十八巻人文科学第七号 1969)、菅本大二「『韓非子』解老篇の思想について」(漢文学会会報第四十六巻 1988)、浅野裕一『黄老道の成立と展開』第二部第三章『韓非子』の道法思想(創文社 1992)、鄭良樹『韓非之著述及思想』第二章第十八節解老・喻老(学生書局 1993)、小崎智則「道家思想と『韓非子』—解老篇を中心に」(名古屋大学中国哲学論集五 2006)がある。
- 20 『老子』において「道」と並んで「天」も重要な概念として類出するが、解老篇、喻老篇ともに「天」を定義して示そうとはしておらず、あくまで「道」を考察している。これについては、『韓非子』全体において法思想に基づく政治姿勢が君主の「道」として言われていたことと関係しよう。横山裕「道法」思想からみた『韓非子』(『東方学』九十三、1997)
- 21 和氏の璧や守株や矛盾など『韓非子』には自説の主張に秀逸な説話が多く使用され、説林上下篇、内外儲説では多数の説話が収録されている。
- 22 『韓非子』における解老篇の役割について、小崎智則氏は「『老子』を注釈する形で『韓非子』流に換骨奪胎し、『韓非子』における思想の形而上学的基礎を示した」と述べている。前掲載論文、28 頁。
- 23 小野沢精一『韓非子』上 434 頁(全訳漢文体系 20 集英社 1975)
- 24 徳が刑と併称され賞の意味で使用されることは、特殊なことではないことから、解老篇の作者に徳を賞の

暗喩とする意識がなかったと断定することにも確証はないように思われる。ちなみに、二柄篇と同様に刑徳を賞罰とする記述は、「刑徳は四時の合なり。刑徳時に合えば、則ち福を生じ、詭へば、則ち禍を生ず」（『管子』四時篇）、「施さずして殺すは、徳と謂ふべからず。臣偪りて討たざるは、刑と謂ふべからず。徳刑立たざれば、姦軌並び至る」（『春秋左氏伝』成公十七年）、「凡そ謀つの極みは、刑と徳に在り」（『卷前古佚書』「経」

観・姓争）などにみえる。

- 25 小崎智則「道家思想と『韓非子』一解老篇を中心に」28頁（名古屋大学中国哲学論集五 2006）
- 26 小崎智則「虚静なる君主による臣下の統制—『韓非子』主道・揚権篇をめぐる—」（名古屋大学中国哲学論集六 2007）
- 27 木村英一前掲載書付録韓非子考証 213-214頁（弘文堂書房 1944）