

道法を生ず

—道法思想の展開—

浅野裕一

序言

一九七三年、長沙馬王堆漢墓より多数の古佚書が発見されたが、その後の研究によって、その中の『経法』『十六経』『称』『道原』は、散佚して久しかった黄老道関係の文献であることが明らかとなった。

そこで『経法』等四種の古佚書は、これまで実体が不明であった黄老道の内容を解明する手懸りとして、重要な意義を持つのであるが、また一方では、『経法』道法篇に「道、法を生ず」との主張が見られることから、戦国期に道法思想と称すべき学派が存在したのではないかと、この新たな問題も提起されてきている。^(註1)

この道法思想なる呼称は、広義には道家と法家の折衷を、狭義には道と法との結合を指すものとして使用されている。ただし、道家や法家、道や法と云った概念は、それ自体、内容が極めて広範囲に互るため、道法思想の定義もまた、研究者の視点に応じて相当の幅で揺れざるを得ない。従って、道法思想の展開を辿ろうとする場合、先ず道法思想の定義そのものを明確に固定して置かないことには、論点が漠然

としたままに終る恐れがある。

そこで本稿に於ては、『経法』に見られる形態を一応の基準として、老子の道を実定法の根柢に据える思考と、老子の道を形名参同の根柢に据える思考、の両者を兼備する思考を、狭義の道法思想と定義した上で、道法思想の展開の跡を辿ってみることにしたい。

一

本章では、先に狭義の道法思想の典型と見做した、『経法』中の道法思想について、検討を加える。^(註2)

前述の如く、道法思想は大きく二つの要素から成り立つが、最初に、老子の道を実定法の根柢に据える部分を、以下に掲げてみる。

道、法を生ず。法とは、得失を引くに繩を以てして、曲直を明らかにする者なり。故に道を執る者は、法を生ずるも敢えて犯さず、法立たば敢えて廢せざるなり。先ず能く自ら引くに繩を以てし、然る後に天下を見知すれば、而ち惑わず。虚にして形無く、其の

道法を生ず(浅野)

娶は冥冥、万物の従りて生ずる所なり(道法篇)

ここで予め確認して置かなければならぬのは、道の性格である。道なる概念の内容は、極めて多岐に亙り、世界や政治の正しい在り方と云った意味合いであれば、儒家であれ墨家であれ、広く学派の別を超えて一般的に使用される。また道家の中に於ても、『老子』と『莊子』とは、道の性格が根本的に異っており、更には天道を道と称する事例も多く見受けられる。故に道法篇で「道、法を生ず」と言われる場合も、その道が一体如何なる道を指すのかが、当然問題となる。

そこで、前掲資料の道に対する表現に注目すると、道の性格は、「虚にして形無く、其の娶は冥冥、万物の従りて生ずる所なり」と描写されている。これによれば、道は物としての実体を持たず、従って無形であると共に、衣服の縫い目の如き門を備え、その冥冥として測り難い門より万物を生成する、と説かれる。この中、道を虚であり無形であるとする部分が、「道は沖しくして、之を用うるも或に盈たず」(第四章)「是れを無状の状、無物の象と謂う」(第十四章)「道の物為るや、唯だ悦、唯だ忽、(中略)窃たり、冥たり、其の中に精有り」(第二十一章)等の、『老子』の表現を踏まえたものであることは明瞭であろう。また、道を暗黒の門に譬える思考も、「此の両者は同出にして異名、同じく之を玄と謂う。玄の又た玄、衆妙の門なり」(第一章)「谷神は死せず。是れを玄牝と謂う。玄牝の門は、是れを天地の根と謂う」(第六章)等の『老子』の文を、容易に想起させるであろう。更に、道を万物の生成者とする思考も、「淵乎として万物の宗に似たり」(第四章)「万物は之を待みて生ず」(第三十四章)「万物は一を得て以て生ず」(第三十九章)等と、『老子』中に頻出する。

道法篇には下文にも、「故に同じく冥冥より出ずるも、或いは以て敗れ、或いは以て成る。禍福は道と同じうするも、其の従りて生ずる所を知ること莫し」と、一切の禍福は共通の淵源たる道より生ずるも、その冥冥たる道の実体を知ることとはできない、とする道の描写が見られる。これもやはり、「禍は福の倚る所、福は禍の伏す所、孰れか其の極を知らん」(第五十八章)と述べる、『老子』の文と関連した表現と考えられる。

以上解説してきた、万物を生成する宇宙の本体・根源としての道が、『老子』にのみ特有の思想である以上、前掲資料に登場する道が、老子の道の意味することは確実であろう。

それでは次に、この老子の道から生じたと説かれる法については、どうであろうか。法は自然法と実定法とに大別されるが、ここでの法は、明らかに君主により制定され、成文化される所の実定法を指している。この点は、同じく『経法』君正篇に、「法度なる者は正の至りなり。而く法度を以て治むる者は、乱す可からざるなり。而く法度を生ずる者は、乱す可からざるなり。公を精らしし私無くして賞罰信なるは、治まる所以なり」と、名理篇に「是非分有らば、法を以て之を断ず。虚静にして謹みて聴き、法を以て符と為す」として登場する法の性格を参照すれば、一層明確になるであろう。

とすれば、道法篇冒頭の「道、法を生ず」とは、君主の制定する実定法の究極的根拠を、老子の道に求めた思考であることが判明する。実定法は統治者の手により制定・運用されるが、その際、法を持つべき客観性・永続性を脅かす最大の要因は、統治者自身による法の恣意的運用・改廃であった。それまでの法思想に於ては、実定法が君主権

力以外にその根拠を持ち得ない以上、これも実定法が免れ得ぬ宿命的欠陥と言えるであろう。

従って、こうした法理論の欠陥を是正する方策として、君主に対し、一切の私心を排した客観的立場からの法の制定・運用が要請されることとなる。道法篇が、実定法を繩墨に譬えた上で、君主に「法を生ずるも敢えて犯さず、法立たば敢えて廃せざる」ことを求め、君正篇が法の制定・運用に関して、君主に「精公无私」や「賞罰信」ならんことを求め、更に名理篇が「虚静謹聽」を要求するのは、いずれもそうした理由からに他ならない。

そこで、こうした要請をより徹底させるための理論として、法の究極的根拠が老子の道に置かれることとなる。前述した如く、老子の道は宇宙の本体・根源として、あらゆる万物を生成するが、しかし自らは飽くまでも虚静・無為・無形であって、そこに一切の私心・恣意を介入させぬ存在であった。即ち道は、公正無私なる客観性の象徴であって、君主がそうした道の性格を体して法を制定・運用するならば、法は道から生じたと同様の客観性を保持し得る訳である。道法篇が、「道、法を生ず」と宣言する一方で、「道を執る者」が、「法を生ずる」とも述べるのは、上記の理由による。こうした理論的操作を施すことによつて、道法篇は実定法に対し、道の性格を内容とする自然法的客観性を付与せんと試みたのであり、これこそが、狭義の道法思想を構成する最大の要素なのである。

それでは続いて、先に狭義の道法思想を構成する第二の要素として挙げた、老子の道を形名参同の根拠とする思考に論点を移したい。最

道法を生ず(浅野)

初に、関係資料を以下に掲げて置く。

- (1) 見知の道は、唯だ虚にして有ること無し。虚にして有ること无ければ、秋毫之を成すも、必ず形名有り。形名立たば、則ち黑白の分已む。故に道を執る者の天下を觀るや、執ること無く、処ること無く、為すこと無く、私すること无きなり。是の故に天下に事有れば、自ら形名声号せざるは無し。形名已に立ち、声号已に立たば、迹を逃れ正を匿す所無し(道法篇)
- (2) 凡そ事に大小無く、物は自ら舎を為す。逆順死生、物自ら名を為す。名形已に定まれば、物自ら正を為す(同)
- (3) 故に道を執る者の天下を觀るや、必ず審らかに事の始めて起る所を觀て、其の形名を審らかにす。形名已に立たば、逆順位有り、死生分有り、存亡・興壞処有り。然る後に之を天地の恒道に参らば、乃ち禍福・死生・存亡・興壞の在る所を定む。故に万挙して理を失わず、天下を論じて遺策無し(論約篇)
- (4) 道とは、神明の原なり。神明とは度の内に処りて度の外を見る者なり。度の内に処る者は、言わずして信なり。度の外を見る者は、言うも易う可からず。度の中に処る者は、静なるも移す可からず。度の外に見る者は、動くも化す可からず。静なるも移らず、動なるも化せず。故に神と曰う。神明とは、見知の稽なり(名理篇)
- (5) 諾なる者は言の符なり。已なる者は言の絶なり。已諾信ならざれば、則ち智は大いに惑う。已諾必ず信なれば、則ち度の内に処るも、天下事有らば、必ず其の名を審らかにす。名審らかなれば、則ち循名窮理の之く所、是は必ず福と為り、非は必ず災と為る。是非分有らば、法を以て之を断ず。虚静に謹みて聴き、法を以て

道法を生ず(浅野)

符と為す。名理の終始するところを審察するは、是れを窮理と謂う。唯だ公にして私无ければ、見知して惑わず、乃ち智は奮起す。故に道を執る者の天下を觀るや、正道を見て理に循い、能く曲直を挙げ、能く終始を挙げ。故に能く名に循いて理を窮む。形名声を出だし、声実調合せば、禍福・廢立は、影の形に隨うが如く、響の聲に隨うが如く、衡の重と輕とを蔽さざるが如し。故に唯だ道を執る者のみ、能く虚静公正にして、乃ち正道を見、乃ち名理の誠を得る(同)

これらの資料には、「道を執る者」の形名参同の状態が記される。ここで「道を執る」と言われる場合の道とは、前の法の場合と同様、老子の道である。

しからば、如何なる理由から、老子の道が君主による形名参同の根拠に据えられたのであろうか。『経法』の形名思想中には、「自ら形名声号せざるは無し」(1)「物は自ら舍を為す」「物自ら名を為す」「物自ら正を為す」(2)「物自ら正しく、名自ら命け、事自ら定まる」(論篇)等と、君主が外界に向けて殊更に奔走せずとも、対象世界の事物の側が自ら形と名とを相応させる、との表現が頻出する。ただし、こうした効果を期待し得るためには、その前提として、形名参同を行う君主が、「執ること无く、処ること无く、為すこと无く、私すること无し」(1)「静なるも移らず、動なるも化せず」(4)「唯だ公にして私无し」(5)「虚静に謹みて聴く」(5)等と、私情を排して自らの心を虚静に保ち、客観的認識能力を獲得することが要求される。そこで、こうした君主の心術を根拠づけるものとして、老子の道が登場するのである。

上述した如く、老子の道は物としての実体を保有せず、虚であり無

形である。それ故に、「有ること無きは、間無きに入る」(『老子』第四十三章)と、道はありとあらゆる万物の間隙に浸透し得る。しかも道は、万物を生成しながら、そこに一切の私心を介入させぬ、公正無私な存在でもあった。従って、「道とは、神明の原なり」(4)と、君主が道の性格に法るならば、「見知の道は、唯だ虚にして有ること无し。虚にして有ること无ければ、秋毫之を成すも、必ず形名有り」(1)と、万物の微細な差異までも余す所なく識別し、客観的立場から形名参合を実現し得ると主張されるのである。即ち、法の場合と同様、ここでも道は、虚静・無為・無形・無私なる客観性の象徴として捉えられているのであり、こうした道を「執る」ことによって、君主は初めて自らも「虚静公正」(5)なる絶対的認識能力を保持し、居ながらにして眼前に錯綜する事物をたちどころに認識し、形と名とを審査させることが可能となる、と思考されているのである。

以上解説してきた、老子の道を形名参同の根拠に据える思考が、狭義の道法思想を構成する第二の要素であるが、混乱を避けるために、形名参同と天道との関係についても付言して置きたい。

形名思想に関する前掲資料中には、老子の道以外に、更に天道が登場してくる。この天道とは、陰陽・四時・日月等の周期運動が示す理法であり、この天道の推移にその時々適切に対応し得るか否かによって、将来の禍福が決定される。

通常、形名思想では、君主による臣下の督責が主目的とされ、従ってそこでの主要な認識対象は臣下の言行となる。こうした要素は、「虚静に謹みて聴き、法を以て符と為す」と、何がしか『経法』中にも含まれているが、質量共に極めて微少であり、『経法』の形名思想で

は、それよりも、「乃ち禍福・死生・存亡・興壞の在る所を定む」(8)「循名窮理の之く所、是は必ず福と為り、非は必ず災と為る」。「声実調査せば、禍福・廢立は、影の形に随うが如し」(5)等と、天道の推移から将来の禍福吉凶を予知することの方が、前述した万物への命名と並び、主要な関心事とされる。そしてこれが、范蠡型天道思想を基盤とする、『経法』の基本的性格に由来する現象であることは、別稿に於て述べた所である^(註3)。

従って、『経法』の形名参同に於ける天道は、主要な認識対象としての位置を占めるのであって、決して天道が形名審査を可能とする根拠に据えられている訳ではない。即ち、君主は先ず老子の道を体して、客観的認識能力を保持し、その後で天道を始めとする外界の事物に対して形名審査を行う、との構造を持つのである。『経法』の形名思想が、「故に道を執る者の天下を觀るや、必ず審らかに事の始めて起る所を觀て、其の形名を審らかにし、……然る後に之を天地の恒道に参る」(8)「故に道を執る者の天下を觀るや、正道を見て理に循う」。「故に唯だ道を執る者のみ、能く虚静公正にして、乃ち正道を見る」(5)等と、必ず君主が「道を執」った後に、「天地の恒道」「正道」を觀察する、との構成を取ることが、老子の道と天道との前後関係を端的に示している。

従って、『経法』中には老子の道と天道とが並立しているが、形名参同の究極的根拠に据えられているのは、天道の側ではなく、老子の道であるとしなければならない。ただし、天道は君主の外部に存在する自然法として、君主が政策を決定する際の重要な基準として働く。即ち、君主は道と天道とによって、内と外から二重の規制を受けるの

道法を生ず(浅野)

であり、これが他の道法思想とは異質な、『経法』の特色である。

以上、『経法』の道法思想について解説を加えてきた。再三述べたように、『経法』の道法思想は、老子の道を実定法の根拠とする理論と、老子の道を形名参同の根拠とする理論、との二つの要素から成り立つが、この両者には、或る共通した発想が存在している。それを明らかにするために、この両者をまとめて図式化すれば、道―執道者(君主)―法・形名、となる。つまり道と法・形名は、中間の君主を媒介に結合されている訳であるが、より具体的には、両者は君主の「道を執」らんとする心術によって結合されると言える。従って、この君主の心術には、道が持つ虚静・無私なる客観性を、法や形名参同に伝達・付与する役割が課せられている。そして、そのためには、何よりも、法や形名参同を執行する君主の心自体が、完璧な客観性を保つよう要請されるのである。

このように、法の制定・運用や形名審査に際し、君主の心術に道と同様の客観性を求めた所に、『経法』の道法思想の基本的発想が存在する。この点をより端的に示すものとして、『経法』道法篇には、次の如き主張が見える。

公なる者は明なり。明に至る者は功有り。正に至る者は静なり。静に至る者は聖なり。私无き者は知なり。知に至る者は天下の稽と為る。称るに権衡を以てし、参るに天当を以てすれば、天下事有らば、必ず巧驗有り。事むることは木を直すが如く、多きことは倉粟の如し。斗石已に具わり、尺寸已に陳なれば、即ち其の神を逃るる所無し。故に曰く、度量已に具われば、則ち治まりて之

道法を生ず（浅野）

を制すと。

ここでは、君主が保つべき統治の客観性が、権衡や斗石・尺寸・度量等に譬えられている。「衡の軽と重とを蔵さざるが如し」(5)と言われるように、度量衡は、それが人為の所産であるにもかかわらず、万人を納得させる客観性を備えている。『経法』の道法思想は、やはり人為の所産である実定法と形名参同術に対し、度量衡の如き客観性を付与し、ともすれば君主の恣意的運用により、客観的統治手段としての信頼性を失いがちであった両者に、改めて理論的根拠を回復せんと試みた訳である。

この場合、法や形名の実施に際し、君主の恣意を規制・排除する方途としては、君主の外部に何らかの人的機構を設け、どこまでもそれを人為の範囲内で解決することも、理論的可能性としては存在したであらう。しかし『経法』が選択したのは、政治機構上は、従来の欠陥を君主個人の心の内部では正させると共に、その論拠を人間界を跳び越えて、一挙に老子の道なる自然法に求める方策であった。しかも前述した如く、老子の道は君主の心の在り方を規制するに止まり、具体的政策決定に際しての客観的基準としては、更に天道が外在的理法として用意されていた。このように道と天道との二重の自然法的秩序によって大枠を設定し、その内部でのみ実定法や形名参同と云った法治手段を動かさせんと図った所に、『経法』の道法思想の特色が存在するのである。

二

本章では、『管子』心術上篇に見える道法思想について考察する。心術上篇は、前半が経、後半がその解となっているが、道法思想の第一の要素である実定法と道との結合に関し、明確に道法思想と評し得る表現は、解の側に含まれる。以下にその部分を掲げて置く。^(註4)

天の道は、虚にして其れ形無し。虚なれば則ち屈せず、形無ければ則ち抵赶上る所無し。抵赶上る所無きが故に徧く万物に流れて変せず。(中略)法とは、同じく然らざるを得ざるを出だす所以の者なり。故に殺戮禁誅し、以て之を一にするなり。故に事は法に督し、法は権より出で、権は道より出ず。道なる者は、動くも其の形を見さず、施すも其の徳を見さず。万物皆以て然るを得るも、其の極を知ることを莫し。

ここでの法は、「同じく然らざるを得ざるを出だす所以」、即ち客観的強制手段と捉えられている。故に、「事は法に督す」と、統治に於ける法的強制は、一切の例外を許さぬ一律性・客観性を備えなければならない。万人を承服させ得る法の権威・信頼性は、何よりもその客観性に由来するからである。そこで、「法は権より生ず」と、法が権衡より生ずると主張されるのである。もとより、この権衡とは、『経法』道法篇に「軽と重とを蔵さず」と言われる如く、あらゆる私情・恣意を排除した公正無私な客観性の象徴に他ならない。そしてこの客観性は、「権は道より出ず」と、更に道に究極の根拠を持つとされる。

とすれば次に問題となるのは、この道の性格である。引用部分の冒頭には「天之道」とあり、これを文字通り受け取れば、ここでの道は天道を指すことになるが、「虚其無形」等の表現から、これは宇宙の本体・根源たる老子の道と考えられる。この点は、この部分が「虚無

にして形無し。之を道と謂う」との経文に對する解説であることや、後文の道の解説内容によっても明白である。

故に、前掲の心術上篇の主張は、法の權威を公正無私な客観性に措き、法を執行する君主に老子の道が持つ客観性を体するよう要請するとの基本構造に於て、上述した『経法』の道法思想と全く同一の性格を示すと云える。

ただし、心術上篇には、『経法』とは若干異なる思考の存在も認められる。それは、経に於ける法の定義が、「物小なりといえども、未だ道に一ならざるを簡えらび、殺戮禁誅するは、之を法と謂う」との形態を取る点である。これによれば、法によつて禁圧・処罰される対象は、「未だ道に一ならざる」行為である。とすれば、道は単に法の客観性の根拠であるだけでなく、更に違法行為を決定する理法・基準でもあることとなる。『経法』では、道は法の制定者・執行者たる君主の心術を規制するに止まり、法の具体的内容の決定は君主に委ねられ、道は法の内容に間接的な影響を与えるに過ぎなかつた。ところが心術上篇では、道の在り方に背く行為が、直ちに法による禁圧・処罰の対象とされており、道はより直接的に法の内容までをも規制する存在となっている。

そもそも、道から逸脱した行為を惡とする思考自体は、『経法』名理篇にも、以下の如く見えている。

物有り始めに生ず。地に建ち天に溢るるも、其の形を見ること莫し。大いに天地の間に盈終するも、其の名を知ること莫し。能く見知すること莫し。故に逆成有りて、物乃ち下に生ず。故に逆形有りて、禍い其の身に及ぶ。其の死する所以を養い、其の生くる

所以を伐つ。其の本を伐ちて、其の親を離る。其の与するところを伐ちて、其の功を墮つ。後必ず乱れて无名に卒る。蕃に如き悴に如くは、事の反なり。蘇に如き槁に如くは、生の反なり。凡そ万物群材、佻・長・非恒なる者は、其の死必ず之に応ず。三者は皆度の外に動きて成功を欲する者なるも、功は必ず成らず、禍い必ず反りて自らに及ぶなり。

ここには、道は無形・無名でその存在を把握し難いため、時として道の在り方を自覚せぬ個物が生じてくる、と惡の発生原因が述べられる。しかし名理篇では、「故に逆形有りて、禍い其の身に及ぶ」等と、道を逸脱した惡業の処断は、法に對してではなく、自然法的秩序の側に委ねられている。従つて、道を法の客観性の根拠とするに止まらず、更に法の内容までをも規定する存在とした心術上篇の主張は、実定法に對する道の介入度を一層高めた思考と言へる。

これは、心術上篇には『経法』の如く外在的理法としての天道を説く思考が稀薄であり、そのために、天道の役割を老子の道に担わせる必要が生じた結果と思われる。かかる思考は、自然法的秩序を老子の道の下に一元化した上で、実定法と道とを直接的に結合せんとする方向を指示するものとして、注目すべき傾向であろう。

以上、道と法の結合について論述したが、続いて、道法思想を構成する第二の要素である、形名参同と道との結合について検討してみる。心術上篇の経部分には、「物には固より形有り。形には固より名有り。名の当たるは、之を聖人と謂う」と、形名参同に関する思考が含まれている。しかし、これのみでは簡略に過ぎ、意味を把握し難いので、

道法を生ず(浅野)

以下にその解の部分掲げてみる。

物固より形有り、形固より名有り、とは、此れ名の実に過ぐるを得ず、実の名に延ぶるを得ざるを言う。故に形わずに形を以てし、形を以て名に務め、言を督して名を正す。故に曰く、聖人と。不言の言は応なり。応なる者は其の為すの人を以うるなり。其の名を執りて其の応に務むるは、成す所以にして、此れ応の道なり。無為の道は因なり。因なる者は、益無く損無きなり。其の形を以て因りて之れが名を為すは、此れ因の術なり。名とは聖人の万物を紀する所以なり。

前述したように、経には「物固より形有り、形固より名有り」とあって、これをそのまま受け取れば、万物は最初から固有の名称を伴って存在する、と主張されているかの如くである。しかしそれでは、形名参同の必要は全く存在しない訳で、殊更に「名の当たるは、之を聖人と謂う」と規定すべき必然性も存在しない筈である。解によれば、経の真意は、「名の実に過ぐるを得ず、実の名に延ぶるを得ざる」ことであって、物には本来それに相応さすべきふさわしい名称がある、との主張であることが判明する。従ってそこには、物の形象に応じて適切な名称を付加し、慣習的呼称(言)を監督して、名称の混乱を是正する、との人為的な形名参同の過程が設定されている。

この形名参同の実施に際して、君主に要求されるのは、やはり公正無私な客観性であって、心術上篇は、それを「無為之道」とか「因之術」と表現する。即ち、ひたすら対象世界の事物の形象に因循して名称を対応させるのみで、その間に一切の損益を介入させない態度が求められるのである。

経では前に引用した箇所直後に、「故に必ず不言無為の事を知り、然る後に道の紀を知る。形を殊にし、勢を異にし、万物に与せずして理を異にす。故に以て天下の始と為る可し」との一文が続き、『経法』ほどに直接的な表現ではないが、やはり心術上篇に於ても、形名参同の根拠に老子の道が据えられていることが判る。この点は、解に「道は因を貴ぶ」と言われることから裏付けられよう。経に「虚無にして形無し。之を道と謂う」、解に「道は天地の間に在り。其の大なるや外無く、其の小なるや内無し。……虚の人に与するや間無し。唯だ聖人のみ虚道を得る」と描写される如く、虚無なる道の在り方に法ることにより、君主は「其の物に応ずるや、之に偶するが若き」公正無私な客観性を保ちつつ、形名参同を達成し得るのである。

以上解説したのは、形名参同の中でも、特に万物に対する命名についての思考であるが、前掲の解には、それとは色彩を異にし、臣下に対する督責を説く思考も含まれている。「不言の言は応なり。応なる者は、其の為すの人を以うるなり」とは、君主が率先して行動や指示をせずに、自らは不言・無為を守りつつ、「爲之人」、即ち臣下・官僚を役使して、実務を遂行させるべきことを述べるものである。解の下文に、「因とは、其の能ある者に因りて用うる所を言うなり」とあるのも、やはりこれと同様の主張である。そこで臣下は任務を果たし、君主にその実績(形)を示さねばならぬが、それに対して君主は、「其の名を執りて、其の応に務むる」とされる。即ち、臣下が果たすべき名分に、実績が対応するか否かを監督するのである。こうした方策によって、君主は不言・無為の中に臣下の督責を達成し得る、とされる訳である。

このように、心術上篇の形名思想中には、万物への命名と臣下の督責と云った二つの要素が並存しているが、それではこの両者は如何なる関係にあるのであろうか。君主が「其の名を執り」て臣下の示す実績と照合するためには、先ず判断の基準となるべき名分の体系が確立されていなければならない。故に形名審査の前段階として、万物に対する適正な認識と、それに基づく万物への命名とが必要となる。これは丁度、万物への認識に基づいて命名が行われた後、今度は名称の共通性を利して、相互に万物に対する認識を共有し得る、との言語が持つ二重構造に対応するものである。前掲の引用箇所にて、臣下の督責を説く部分が、万物に対する客観的認識・命名を説く部分に挟まれた形で位置するのは、そうした両者の関係の反映であらう。

以上本章では、『管子』心術上篇に見られる道法思想について、検討を加えてきた。その内容は、実定法と形名参同術とを、君主の心術を媒介として、共に老子の道が持つ客観性に根拠づけんと図るもので、この基本線に於ては、『経法』の道法思想とはほぼ同様の形態を示している。

しかし、心術上篇には『経法』のような天道思想が稀薄なことを反映して、老子の道が法の具体的内容までをも規定するに至ったり、形名参同の対象中に天道の推移が含まれていないこと、等の差異が存在する点は、上述した如くである。

三

道法を生ず(浅野)

続いて本章では、『韓非子』に見られる道法思想について考察する。『韓非子』の中で、道法思想との関係が指摘されているのは、主道・揚推・解老・喻老の四篇である。ただし、主道・揚推と解老・喻老との間には、体裁や思想内容の上で相当の懸隔が存在する。そこで、先ず主道・揚推の側から検討を始めてみる。

主道篇の冒頭には、「道とは万物の始め、是非の紀なり」と宇宙の本体・根源としての老子の道が登場し、「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」と、君主は道の在り方を体得して統治すべきことが述べられる。

それでは、主道篇が説く、道を体した統治の具体的内容が如何なるものかと言え、それは形名参同術に限られており、しかもその形名参同の中味は、ほとんどが君主による臣下の督責によって占められている。

次に、君主が道に法りつつ、形名参同を行う状況を例示してみる。

故に虚静にして以て待ち、名をして自ら命け令め、事をして自ら定め令むるなり。虚なれば則ち実の情を知り、静なれば則ち動く者の正と為る。言有る者は自ら名を為し、事有る者は自ら形を為す。形名参同せば、君は乃ち事無く、之を其の情に帰す。

これは、君主が虚静なる道の在り方を守るならば、臣下の実情を的確に認識し、臣下の当初の発言・申告とその後の実績・結果とを対照させて、自らは無為・無事でありながら臣下を督責し得る、との主張で、ここまでは『経法』や『管子』心術上篇とはほぼ似通った性格と言える。しかしながら、主道篇の形名参同術には、道を客観性の象徴と捉え、君主に私情・恣意を排するよう求める傾向よりは、以下に挙げる如く、

道法を生ず(浅野)

虚静・無為なる道の在り方を、臣下に対して意図を秘匿し、臣下の悪事を看破・明察する、と云った方向に応用する傾向が顕著である。

故に曰く、君其の欲する所を見すこと無かれと。君其の欲する所を見さば、臣將に自ら雕琢せんとす。君其の意を見すこと無かれ。君其の意を見さば、臣將に自ら異を表さんとす。故に曰く、好を去り悪を去らば、臣は乃ち素を見し、智を去り奮を去らば、臣は乃ち自ら備しむと。其の跡を函掩し、其の端を匿さば、下より原ぬること能わず。其の智を去り、其の能を絶たば、下より意ること能わず。吾が以て往かんとする所を保ちて之を稽同し、謹みて其の柄を執りて固く之を握り、其の望みを絶ち、其の意を破り、人をして之を欲せ使むること毋れ。其の閉を謹まず、其の門を固くせざれば、虎乃ち將に存せんとす。其の事を慎まず、其の情を掩わざれば、賊乃ち將に生ぜんとす。

このように、主道篇に於ける道の応用の仕方は、君臣間の鋭い利害の対立を前提に、徹底した意図の秘匿と、細大漏らさぬ過失・叛意の摘発とを武器に、臣下の精勵・忠誠を督責し、君主の独裁的地位を保全せんとする所に、最大の比重が置かれる。従って、終始そこには、「道は見る可からざるに在り。用は知る可からざるに在り。虚静にして事無く、闇を以て疵を見る。見るも見られず、聞くも聞かれず、知るも知られず。其の言を知りて以て往かしめ、変ぜしむる勿く、更めしむる勿く、参合を以て闕す」と、極めて陰險な色彩がつきまとうことにもなるのである。

次に揚推篇に目を移すと、「虚静無為は道の情なり」「夫れ道なる者

は、弘大にして形無し」と、老子の道が登場し、「聖人は一を執りて以て静、名をして自ら命け使め、事をして自ら定め令む」「道は双無し。故に一と曰う。是の故に明君は独道の容を貴ぶ」「虚心は以て道の舎と為す」等と、やはり君主が道に法るべきことが強調される。

そして、この場合に統治の主眼とされるのは、「一を用うるの道は、名を以て首と為す。名正しければ物定まり、名倚なれば物徒る」「皆自ら之を定め使め、上は名を以て之を挙ぐ。其の名を知らざれば、復た其の形に循う。形名参同するは其の生ずる所を用う。二者誠に信なれば、下は乃ち情を貢す」等と、主道篇と同様、形名参同術による臣下の督責である。

また、この形名参同が、「周く刑名を合すれば、民は乃ち職を守る。此れを去りて更ごも求むるは、是れを大惑と謂う。猶民愈々衆く、姦邪側に満つ」とか、「黄帝に言有りて曰く、上下一日百戦すと。下は其の私を匿し、用て其の上を試す。上は度量を操り、以て其の下を割く。故に度量の立つるは、主の宝なり。党与の具わるは、臣の宝なり。臣の其の君を弑せざる者は、党与具わらざればなり」等と、秘匿と明察とによって、君主の地位を臣下の篡奪より防禦する至上の方策とされる点も、主道篇と完全に一致する。

揚推篇の側に、「謹みて事とする所を修め、命を天に待つ」「天の道、反形の理に因り、督して之を参鞠す。終れば則ち始まる有り」等と、『経法』の天道に近似した思考が混在し、政策決定の基準とされる点などは、主道篇と若干異なる要素であるが、道法思想としての両者の基本的立場は、ほとんど同一と評し得る。

それでは、以上観てきた主道・揚推兩篇の道法思想は、先に検討した『経法』や『管子』心術上篇の道法思想と、如何なる相違を持つてであろうか。

先ず第一点としては、主道・揚推の側では、老子の道が形名参同術の根拠にのみ据えられ、道を実定法の根拠とする理論が存在していないことが挙げられる。そもそも主道篇には、法に関する記述自体が見えず、また揚推篇に於ても、法に言及されるのは、「主其の法を施さば、大虎も將に怯ならんとす。主其の刑を施さば、大虎も自ら寧ならんとす。法刑苟も信ならば、虎は化して人と為る」との一箇所のみで、法を道に関連づける論理は全く見出せない。即ち、狭義の道法思想を構成する二つの要素の中、この兩篇には片側の形名参同と道の結合しか存在しない訳で、厳密には前述した狭義の道法思想に該当しないのである。

第二は、上述した如く、形名参同の内容が、万物への命名と云った広汎な対象を一応設定しながらも、実質的にはほとんど君主による臣下の督責に集中している点である。これは、元來が君主が執るべき術として理論化された形名参同の原型に沿った形態であり、「其の閉を謹まず、其の門を固くせざれば、虎乃ち將に存せんとす」(主道篇)「主其の神を失わば、虎其の後に随う」(揚推篇)と云った類似の表現が示す如く、この兩篇に於ては、臣下による君位の篡奪防止こそが最大の関心事であつたことを物語る。

第三は、第二点とも関連するが、老子の道の応用の仕方が、君主の恣意を排除するための客観性の根拠とされる方向よりは、むしろ虚静・無為を装うことによる、君主の意図の秘匿や臣下の邪心の看破・摘

道法を生ず(浅野)

発、と云った方向に赴く点である。確かに、「規矩既に設けらるれば、三隅乃ち列す」(揚推篇)「必ず身自ら其の度量を執る」(同)「衡は輕重に同じからず。繩は出入に同じからず。……凡そ此の六者は、道の出だすなり」(同)等と、道より権衡・繩墨が生じ、君主がその度量を保持して統治すると言われる点は、一見『経法』や『管子』心術上篇と近似する。だが、その度量衡の客観性は、君主に対し自制を要求する方向にはなく、逆に臣下に一切の隱匿を許さぬ厳密さの方向に、強く作用するのである。即ち、「闇を以て疵を見る」(主道篇)「上は固く内扁を閉ざし、室従り庭を視る」(揚推篇)との表現に象徴される如く、この兩篇に於ては、虚静・無為なる道の性格は、何よりも姦臣を摘発し君位を保全せんとする、秘密主義の立場と深く結び付いているのである。

それでは次に、『韓非子』解老篇・喻老篇の検討に移る。ただし兩篇は、共に『老子』に対する一種の注釈であり、特に喻老篇の側は具體的史実を例証に『老子』を解説するもので、道法思想の理論を知る上での直接的資料とはなり難い。道法思想に関わる文献として重要なのは、解老篇の側であり、中でもとりわけ道に対する解説の部分である。

道は万物の然る所なり。万理の稽きたまる所なり。理は成物の文なり。道は万物の以て成る所なり。故に曰く、道は之を理むる者なりと。物は理を有ちて以て相せまい薄る可からず。物は理を有ちて以て相い薄る可からざるが故に、理の物の制を為すや、万物各々の理を異にす。万物各々の理を異にするも、道尽く万物の理を稽むるが故

道法を生ず（浅野）

に、化せざるを得ず。化せざるを得ざるが故に常操無し。常操無ければ、是を以て死生焉に氣稟し、万智焉に斟酌し、万事焉に興廢す。

道は万物を生成するに当り、個物にそれぞれの理を決定し分与する。そこで万物は、最初から各々法紀とすべき理を異にし、他者の理を侵奪することはできない。故に如何なる個物も、自己の理が予め含む一定の変化の過程にのみ従って変化せざるを得ず、決して独自の常操を保持できない。万物各々の固有の在り方・特性は、総て道が定めた理に基づいており、あらゆる個物の変化も、実は最初に理を決定した道に依拠しているのである。

とすれば、道は万物の生成者であると共に、その後の一切の変化をも決定する万物の主宰者でもあることになるが、その支配は飽くまでも消極的・間接的形態を取る。「凡そ道の情は、制せず形わず、柔弱にして時に随い、理と相い応ず。万物は之を得て以て死し、之を得て以て生じ、万事は之を得て以て敗れ、之を得て以て成る」と述べられる如く、道は一旦万物に理を植え込んだ後は、自らは何ら制御することなく放任し、各個物がそれぞれの理に従って変化するにまかせて、ただそれに順応するのみである。

即ち解老篇の作者は、道と万物の間に理を介在させた上、更に決定と放任とを併用する操作によって、万物の主宰者たる道の絶対的権威と、無為・自然・柔弱なる道の性格との間を、巧みに調停せんと図った訳である。

それでは、こうした解老篇による道の解釈は、道法思想と如何なる繋りを持つのであろうか。解老篇には、先に狭義の道法思想の構成要

素として挙げた、道と法との結合や、道と形名参同の結合は、どちらも存在していない。その点では、法家の書たる『韓非子』中に、道家の著作たる『老子』の解釈が含まれている、と云った漠然とした意味合い以上には、道法思想としての積極的な意義を見出し得ないとも言える。

しかしながら、解老篇による道の解釈中には、道法思想との関連上、なお注目し値する要素が存在している。本来『老子』中の道は、「生ずるも有たず、為すも持まず、功成るも居らず」（第二章）「万物を愛養するも主為らず」（第三十四章）等と、万物に恩恵を与える一方であって、万物を死滅・敗亡させる側の性格が稀薄であった。また『老子』に於ては、悪の発生原因に対しても、「不道は早く已む」（第三十・五十五章）と、これを道からの逸脱として、道と切り離れた形でしか説明できない弱点を抱えていた。

これに対して解老篇の作者は、生成死滅・存亡興廢等の変化を内包した理を設定し、そうした理を道が万物に決定・分与すると説くことにより、道は最初から善悪双方を予定している、との理論を構築した。これによって、悪の発生をも道に直結させて説明できるとなる。共に、決定した後は放任するが故に予め決定した通りの結果が生ずるとの論理を用いて、悪の処断をもやはり道に根拠づけることを可能とした。『経法』に於ては、道を自覚せぬ所業が悪とされ、また『管子』心術上篇では、道に背く行為を処罰するのが君主の法であるとされてきたが、解老篇になると、悪の発生から処断までの一切の過程が、総て道にのみ根拠づけられるに至ったのである。

こうした理論展開を可能にした最大の要因は、解老篇が案出した理

の特異な性格である。理なる術語は、「道を執り理に循う者は、必ず本従り始め、順は經紀を為して、禁伐罪に当り、必ず天理に中る」(四度篇)「夏に大いに土功を起すは、命けて絶理と曰う。禁を犯し理を絶たば、天誅必ず至る」(亡論篇)「順なれば則ち生じ、理なれば則ち成り、逆なれば則ち死す」(論約篇)等と、『経法』に於ても頻繁に使用される。ただし、「物各々道に合う者は、之を理と謂う。理の在る所は、之を順と謂う。物の道に合わざること有る者は、之を失理と謂う。失理の在る所は、之を逆と謂う」(論篇)との定義に明らかな如く、この理は万物に内在するのではなく、個物が天道に適合した状態を指す概念である。従って、物に対し理は外在的であると共に、理自体は常に善なる状態のみを意味する。そこで、敗亡・死滅と云った悪を招来する原因は、個物が天道の推移への適切な判断・対応を誤り、「理を失う」所にあるとされる。

これと比較する時、解老篇は、理を個物に内在させた上、理に一定の変化の方向性を与え、その変化の中に予め敗亡・死滅の側面をも含ませた訳で、もはや悪は、道に対する自覚の欠除や、天道に対する判断の誤りと云った、個物の失策の結果としてではなく、万物の生成者たる道が予定した宿命として捉えられることとなったのである。

とすれば、『経法』の上天や天道の如き、個物の外部にあって悪を規定したり処断したりする存在を立てる必要性は、全く消滅する。

『老子』は、道を万物を生成し愛養する宇宙の本体とする一方で、「天の悪む所は、孰れか其の故を知らん」(第三十七章)「天網恢恢、疎にして失わず」(同)「天道親無く、常に善人に与す」(第七十九章)等と、悪を処断する存在として、天や天道を並立させた。『経法』に於ても、

道法を生ず(浅野)

この基本的図式は変更されず、老子の道と上天・天道とは、相互の關係ないし序列を曖昧にしたまま、依然として混在・並立していたのである。こうした矛盾を、天道を道の下位に従属させる形で解決せんとする試みは、古佚書『道原』にも見出し得るが、「天は之を得て以て高く、地は之を得て以て蔽し、維斗は之を得て以て其の威を成し、日月は之を得て以て其の光を恒にし、五常は之を得て以て其の位を常にし、列星は之を得て以て其の行を端しくし、四時は之を得て以て其の変氣を御す」等の表現から、解老篇の立場もその一環と考えることができる。しかも解老篇は、道と万物とを内在的理で結合することによって、善悪双方に互る一切の自然法的秩序を、総て道の下に一元的に体系化すると云った、より徹底した理論を完成させるに至ったのである。従来の自然法的秩序が免れ得なかった、多元的な混乱は、ここに完全に解消され、道は万物・万理を統括する唯一絶対の權威を確立したと言え^(註5)る。

仮りにこうした性格の道が、「道、法を生ず」「道を執る者の法を生ずるや」(『経法』道法篇)とか、「未だ道に一ならざるを簡び、殺戮禁誅するは、之を法と謂う」(『管子』心術上篇)等と云った思考と結合するならば、そこには、道が万物に決定した理を、道に依拠して制定されたと称する法によって、道に代り執行する、絶対的君主像が形成される可能性がある。即ち、道の下に一元化された自然法的秩序と、専制君主の下に一元化された実定法的秩序とを巧妙に融合させ、実定法を道の意志・理法の社会的具現とし、君主を道の代執行者として、君主の法治に何人も承服せざるを得ぬ自然法的客観性・正当性を付与せんとする試みである。

道法を生ず（浅野）

また、こうした性格の道が、主道・揚権両篇に見られるような形名参同術と結合される場合も、道の予定した結末である臣下の過失・邪悪を、道に代って摘発・処断する専制君主像が生み出される可能性を想定し得る。^(註6)

そして更にこの両者が結合されるならば、法と形名参同の二柄を独占して実定法的秩序の頂点に位置しつつ、なお地上に出現した道の代執行者として、唯一人自然的秩序の側に超越する、一種の神権的専制君主像が成立するであろうことは、容易に想像し得る。「明君は道の容を貴ぶ」（揚権篇）などと云った道と君主像との結合は、既にそうした方向性を暗示するものであろう。

もつとも解老篇自体には、道を実定法や形名参同の根拠とする思考が見られず、前記の如き形態での道法思想は、飽くまでも理論的可能性に止まり、実際に形成されるには至らなかった。しかし、それでもなお解老篇による道の解釈は、道法思想がやがて理論的に辿り着くべき極限の姿を示唆するものとして、重大な意義を持つと評し得る。

以上本章では、『韓非子』中の道法思想について検討を加えてきた。その結果、等しく『韓非子』の道法思想とは言っても、主道・揚権両篇と解老篇とでは、各々関心の所在を大きく異にし、前者が道と形名参同術との結合を、後者が内在的理の導入による道の絶対化を、それぞれ主目標として追求している状況が判明した訳である。

四

前章までは、各種の資料から、戦国末に於ける道法思想の形態を解説してきた。本章以降に於ては、そうした道法思想の形態が形成されるに至る過程を考察することとする。

先ず本章では、実定法や形名参同が道家思想と結合して行く状況を探るために、戦国初期に形名参同術を創出したと伝えられる申不害^(註7)について考えてみる。申不害の著作は、『史記』に二篇、『漢書』芸文志に六篇と記録されるが、その後散佚して伝わらず、ただ諸書に残存する佚文が、『全上古三代秦漢三國六朝文』や『玉函山房輯佚書』中に収録されるのみである。そこで、以下これらの佚文を手懸りに、申不害の思想内容を検討して行く。

明君は身の如く、臣は手の如し。君は号の若く、臣は響の如し。君は其の本を設け、臣は其の末を操る。君は其の要を治め、臣は其の詳を行う。君は其の柄を操り、臣は其の常を事とす。人臣を為むる者は、契を操りて以て其の名を責む。名なる者は、天地の網、聖人の符なり。天地の網を張り、聖人の符を用うれば、則ち万物の情は、之を逃るる所無し。故に善く主為る者は、愚に倚り、盈たざるに立ちて、敢てせざるに設け、事無きに蔵る。端を竄し疏を匿し、天下に示すに無為をもつてす。（中略）剛なる者は折れ、危なる者は覆えり、動なる者は揺らぎ、静なる者は安らかなり。名は自ら正しく、事は自ら定まるなり。是を以て道を有つ者は、自ら名づけて之を正し、事に随いて之を定むるなり。（中略）是を以て聖人は名の正しきを貴ぶ。主は其の大に処り、臣は其の細に処る。其の名を以て之を聴き、其の名を以て之を視、其の名を以

て之に命ず。鏡は精を設けて為す無きも、美悪自ら備わる。衡は平を設けて為す無きも、軽重は自ら得らる。凡そ之の道に因らば、身と公は事無し。事無くして天下自ら極まる『群書治要』卷三十 六)

ここには、君主による臣下の統率術が述べられる。その術の最大の眼目は、「契を操りて以て其の名を責む」こと、即ち臣下より事業達成の申告・言質を取り、後に臣下の挙げ得た実績と当初の名分とを審査させて、臣下の精勵を督責せんとする所にある。このように、名分と結果との照合のみを賞罰の基準とするため、君主は臣下の様々な請願や策動にいちいち思わされることなく、自らは無為・無事でありながら、自動的に臣下を制御し得る、と主張されるのである。

実質的には、これはまさしく、形名参同による臣下督責術に他ならないが、留意すべきは、名の重要性がしきりに強調されながら、その名は間接的に「萬物之情」と対比されるに止まり、明確に形あるいは実と対比されていない点である。従って、上述の『韓非子』主道・揚推両篇の形名参同術と比較する時、申不害の理論は未だ素朴な段階に止まっている、と評さざるを得ない。

更に前述した道法思想との比較上注目されるのは、君主の認識能力の客観性・絶対性と、老子の道とを結合する思考が見当たらない点である。確かに「万物の情は、之を逃るる所無し」と、君主が結果的に万物の実情を把握し得ることが説かれはするが、その根拠は、君主が認識に際して用いる名が、「天地之網・聖人之符」だからである、と言うに過ぎず、論拠は極めて薄弱である。

この点はまた、君主に対し無為・静と云った心術の必要性が強調さ

道法を生ず(浅野)

れるにもかかわらず、その心術と形名参同との内的関連の説明が不充分なことも関係している。「故に善く主為る者は、愚に倚る」から以下、「動なる者は揺らぎ、静なる者は安らかなり」に至るまで、申不害はしきりに無為や静を説くが、その直後に「名は自ら正しく、事は自ら定まる」との一文が唐突に続き、両者の因果関係は頗る漠然としている。全体の文脈から推測すれば、君主自身が率先して思慮を働かせ、外界に向けて発言・行動すれば、臣下につけ入れられる隙を生じ、判断を攪乱されるため、無為や静であることによってそうした事態を防ぎ、名の持つ客観性にのみ委ねよ、との主張であるらしいが、無為や静であることが何故に「名は自ら正し」との効果をもたらし得るのか、また「名は自ら正し」と「自ら名づけて之を正す」とは一体如何なる関係にあるのか、その間の説明が著しく論理性に欠けることは否めない。

要するに申不害の理論水準は、ともすれば臣下の姦計の前に判断を誤りやすい君主の個人的賢智に代るものとして、名の客観性・厳密性が持つ統治手段としての威力に初めて着目した、と云う段階に止まっており、従って、ひたすら名の有効性を力説するのみで、その周辺の理論的整備は、未だ不十分なままに終っていると言える。

以上、形名参同に関する思考を見てきたが、道法思想と比較する必要上、更に幾つかの要素を取り挙げて検討してみよう。申不害の思想中には、君主による個人的賢智の発揮を否定する主張が数多く見受けられる。

申不害之を聞きて曰く、何を以て其の聾を知るや、其の耳の聡を以てなり。何を以て其の盲を知るや、其の目の明を以てなり。何

道法を生ず（浅野）

を以て其の狂を知るや、其の言の当を以てなり。故に曰く、聴を去りて以て聞くこと無ければ、則ち聡去る。視以て見る事無ければ、則ち明去る。智以て知ること無ければ、則ち公去る。三者に任せざれば則ち治まり、三者に任せれば則ち乱る。此を以て耳目心智の恃むに足らざるを言うなり。耳目心智は其の以て知識する所甚だ闕け、其の以て聞見する所甚だ浅し。浅闕を以て博く天下に居り、殊俗を安んじ、万民を治めんとすれば、其の説は固より行われず。（中略）因とは君術なり。為とは臣道なり。為さば則ち擾れ、因らば則ち静かなり。（中略）故に君道は無知無為なるも有知有為に賢ると曰うは、則ち之を得ればなり（『呂氏春秋』任数篇）

このように、申不害が君主の個人的賢智に頼る統治を否定する論拠としては、以下の三点を挙げることができる。その第一は、前掲資料の如く、耳目心智なる認識能力及ぶ範囲には大きな限界があり、所註は全体を認識し尽せないとする点である。第二は、「今、人君の力は烏獲・彭祖に賢らずして、勇は孟賁・成荊に賢らず」（『群書治要』卷三十六）と、君主の個人的力量が必ずしも群臣より傑出しているとは限らず、そうであれば、「智均しければ相い使わず、力均しければ相い勝たず」（『意林』卷二）と、臣下を實力で屈服させることが不可能になる、とする点である。第三は、「百世にして聖人有るも、猶お踵に随うがごとく、千里にして賢者有るも、是れ肩を比べて立つなり」（『意林』卷二）と、衆を圧倒する賢智の持主など滅多に出現しない、とする点である。

これら三重の障害によって、君主の個人的賢智を恃む支配が到底不可能であるとすれば、当然それに代る方策が用意されなければならぬ

が、それが前述した形名參同による督責と、以下に挙げる実定法である。

韓の昭侯、申子に謂いて曰く、法度は甚だ行い易からずと。申子曰く、法なる者は功を見て貴を与え、能に因りて官を受くるなり。今、君は法度を設けて、而も左右の請を聴く。此れ行い難き所以なりと。昭侯曰く、吾れ今自り以来、法を行行を知れりと（『韓非子』外儲説篇）

君に必ず明法有りて、義を正すこと、権衡の以て軽重を称るが若きは、群臣を一にする所以なり（『芸文類聚』卷五十四）

堯の治むるや、蓋し法を明らかにし令を審らかにするのみ。聖君は法に任せて智に任せず。数に任せて説に任せず。黄帝の天下を治むるや、法を置きて変せず。民をして其の法に安樂せ使む

（『太平御覽』卷六百三十八）

法は、「権衡の以て軽重を称るが若し」と表現される如く、一切の主観・私情を排した客観性・厳密性を持つ統治手段として捉えられており、「法度を設けて、而も左右の請を聴く」行為は、法の客観性に対し、そもそも信頼性に乏しい君主の個人的判断を介入させるものとして、厳しく排斥される。

以上解説してきたように、申不害の思想は、君主の個人的賢智への強い不信任感をそもそもの出発点としている。従って、前に検討を加えた『経法』や『管子』心術上篇・『韓非子』主道篇・揚榷篇の如く、老子の道の後盾に君主の認識能力そのものを絶対化しようとする思考は、もとより存在し得ない。申不害の形名思想が、君主の絶対的認識能力による万物への命名を唱えず、万物の実情把握が可能な根拠を、

「天地之綱・聖人之符」としての名自体が持つ威力に帰していた原因も、実はそこにある。即ち申不害は、欠陥の多い君主の個人的賢智を見限り、不動の客観性・厳密性と云った名や法が備える威力によって、君主の個人的力量に大きく左右されてきた従来の統治を代行させんと図った訳である。

それでは、君主には何らの能力も要求されないのかと言えば、実はそうではない。君主個人の認識能力や実務能力に大きな限界が存在する以上、君主の代りにそれを担当すべきは、各種の実務官僚である。君主の側に要求されるのは、「君は其の本を設け、臣は其の末を操る。君は其の要を治め、臣は其の詳を行う。君は其の柄を操り、臣は其の常を事とす」「功を見て貴を与え、能に因りて官を受く」と、臣下の能力に応じて官職を配当し、それら官僚群を役使して各々の職務を遂行させる、全体的統率能力である。この能力は、より具体的には、以下に挙げる如く、自己の意図を秘匿・隠蔽しつつ、臣下の実情を明察する心術の保持を指す。

申子曰く、上の明見わるれば、人々に備え、其の不明見わるれば、人々を惑わす。其の知見わるれば、人々に飾り、其の不知見わるれば、人々に匿す。其の無欲見わるれば、人々を伺い、其の有欲見わるれば、人々に餌す。故に曰く、吾れ知に従りて之くこと無し。惟だ無為にして以て之を規す可しと（『韓非子』外儲説右上篇）

申子曰く、而の言を慎め、人且に女を知らんとす。而の行を慎め、人且に女に随わんとす。而の有知見わるるや、人且に女に匿さんとす。而の無知見わるるや、人且に女を意らんとす。女有知なれば、人且に女に臧さんとす。女無知なれば、人且に女に行わんとす。

道法を生ず（浅野）

す。故に曰く、惟だ無為にして以て之を規す可しと（同）

夫れ一婦夫を擅ままにすれば、衆婦皆乱る。一臣君を専らにすれば、群臣皆蔽わる。故に妬妻は家を破るに難からず、乱臣は国を破るに難からず。是を以て明君は、其の臣をして竝進輻湊し、君を専らにすること莫から使む。今、人君の高く城郭を為り、門閭の閉を謹む所以の者は、寇戎盜賊の至るが為なり。今夫れ、君を弑して国を取る者は、必ずしも城郭の險を諭え、門閭の閉を犯すには非ず。君の明を蔽い、君の聡を塞ぎ、之れが政を奪いて其の令を専らにし、其の民を有らて其の国を取るなり（『群書治要』卷三十六）

このように、君主に対しては、無為を装うことにより自己の意図を隠蔽して、臣下に乗ずる隙を与えぬ一方、権臣の姦詐を鋭く看破・摘発して名・法により処断し、臣下の精勵を督責して君位を保全する能力が要請される。こうした君主の心術が、名・法の威力や、「申子曰く、治は官を諭えず、知と雖も言わず」（『韓非子』難三篇・定法篇）と云った官僚機構の巧みな運用と合体する時、そこには、「申子曰く、独視する者は明と謂い、独聴する者は聡と謂う。能く独断する者は、故ち以て天下の主為る可し」（『韓非子』外儲説右上篇）「申子曰く、天下を有つも恣睢せざるは、之に命けて、天下を以て桎梏と為す者と曰う」（『史記』李斯列伝）と、独裁的君主権の確立が期待される訳である。

上記のような発想自体は、前の『韓非子』主道・揚推兩篇とほぼ共通するが、道法思想との比較上注目すべきは、この君主の心術が、無無・無言・清浄・静等々、『老子』と近似した術語によってその在り方が示されるにもかかわらず、直接老子の道に根拠づけられるには至

道法を生ず(浅野)

っていない点である。もっとも、「申子云く、天道は無私、是を以て恒正。天道は常正、是を以て清明」(『北堂書鈔』卷一百四十九)「申子云く、地道は作らず、是を以て常静。常に静、是を以て正方。事を挙ぐるに之を為むれば、乃ち恒常の道有り。静なる者は符信にして、令を受くれば必ず行わる」(同・卷一百五十七)等の表現も見えることから、君主の心術を天道や地道の性格に根拠づけんとする思考が、何ほどか存在した形跡を窺うことはできる。しかしながら、自然的存在によつて君主の心術に客観性を付与せんとする発想自体は共通するものの、「道とは、神明の原なり」(『経法』名理篇)等の表現と比較すれば、その論理は甚だ不徹底の感を免れぬであろう。

もともと申不害の思想は、君主の個人的賢智を否定する所から出発しており、たとえ外界に向けての認識能力の發揮と内面的心術、実務能力と統率能力、と云つた質的相違があるにせよ、一方に於て君主の賢智の限界性を強調して置きながら、他方に於て、君主に心術の保持や名・法による臣下の督責を要求するのは、やはり論理的矛盾を免れ難いであろう。申不害の思想に於て、君主の心術を自然的存在によつて絶対化する理論が未成熟に終らざるを得なかつた要因は、一つにはこうした矛盾の中にある。

しかも、こうした理論的不備は、申不害が強調して止まぬ名や法の威力自体に対しても、疑念を生ぜしめずには置かないであろう。名や法は、所詮は人為の所産であつて、それが客観性や厳密性と云つた威力を發揮し得るのも、「三寸の機運りて天下定まり、方寸の基正しくして天下治まる。故に一言正しくして天下定まり、一言倚にして天下靡る」(『芸文類聚』卷十九)と、それを制定・運用する君主自身に、客

観性・厳密性を一步も踏みはずさぬ能力が備つておればこそである。申不害は、名や法の威力を鏡や権衡に譬えるが、鏡や権衡も、その制作や運用が客観的であり厳密であつて、初めてその威力を發揮し得るのである。

だからこそ申不害は、君主の心術の必要性を説いた訳であるが、しかしその心術の論拠が曖昧であり、なおかつ根底に賢智そのものへの強い不信感が横たわつていとすれば、それは引いては、人為的統治技術として開発された名や法自体の信頼性をも、根本から揺がすこととなりかねないのである。

以上、本章では、申不害の思想を考察してきた。その間に引用した諸資料は、もとよりその総てを申不害その人の著作と見做すことはできず、中には後学の手になるものが混入していると想像される。しかしながら、たとえそれらを広く申不害学派全体の思想として捉えた場合でも、道法思想と比較する時、両者の間には瀝然たる差異を認めることができる。

申不害学派に於ては、基本的に君主の個人的賢智を否定するため、君主の認識能力を道を根拠に絶対化するような理論は展開し得ず、必然的に、君主に対して宇宙の森羅万象を周ねく認識し、万物に命名すると云つた能力は、全く期待されずにいた。にもかかわらず、名が持つ威力だけは最大限に称揚され、万物の实情を把握し得る根拠は、明確な論理を欠くまま総て名の客観性・厳密性に帰されたため、その体系に重大な弱点を抱えることとなつた。即ち、名称は、先ず客観的認識能力によつて万物への命名が行われ、名分の体系・秩序が一旦確立

されてこそ、今度はそれを基準として、万物に対し名分の順守を要求することが可能になる、との二段構造を持つが、申不害学派に於ては、その前半の理論を全く欠落させたまま、恰も名が天与の利器として忽然と出現したかの如く扱われ、何故に名が客観性・厳密性を保有できるのか、その根拠は遂に提示されぬままに終ったのである。申不害学派の形名論に於ては、未だ形や実が名と対比されていない点を先に指摘したが、そうした現象も、やはりこうした認識論の欠落を反映するものに他ならない。

これは実定法に關しても全く同様で、法を制定・執行する君主の個人的賢智に些かの信頼も置けぬとすれば、如何に客観性・厳密性と云った法の威力だけを力説してみても、それは根拠に乏しいものとならざるを得ない。

折角、名や法が持つ客観的統治手段としての有効性に着目し、その後の法家思想の発展に大きな遺産を残しながらも、申不害学派には、肝腎の名や法の權威の由来に対する反省が、ほとんど欠除していたと言える。こうした理論的不備が、更に、基本的に否定された筈の君主の個人的賢智が、何故に一方で至難の技とも言うべき心術を保持し得るのか、と云った矛盾と複合する時、そこには申不害学派が抱える致命的欠陥が露呈してくる。

そして、この理論的欠陥を克服せんとする苦悩の中に、やがて道法思想を生み出すべき胎動は、既に開始されていたのである。

五

道法を生ず(浅野)

前章では、戦国初期の申不害について検討したが、本章では、戦国中期の思想家、慎到を取り挙げてみる。

慎到の著作は、『史記』孟子荀卿列伝に「慎到著十二論」とあり、また『漢書』芸文志には「慎子四十二篇」とあるが、その後大半が散佚した。現在その残欠本が数種伝わるが、その中で最も信頼性が高いのは、守山閣本「慎子」のテキストである。そこで以下、この守山閣本を中心資料に、慎到の思想的特色を考察して行くこととする。

先の申不害の場合と同様、慎到もやはり、君主の個人的賢智への不信を思想の出発点としている。

道理置しければ、則ち賢智を慕う。賢智を慕わば、則ち国家の政要は一人の心に在り(威徳篇)

君の智は、未だ必ずしも最も衆に賢ならず。未だ最も賢ならざるを以て、善く尽く下を被わんと欲すれば、則ち瞻らず。若し君の智をして最も賢なら使むるも、一君を以て尽く下を贍わば、則ち勞す。(中略)人君苟に臣に任せて自躬すること勿ければ、則ち臣は皆事を事む(民雜篇)

慎到が君主の賢智に頼る統治を否定する理由は、先ずそれが主観・恣意に陥り易く、「国家の政要は一人の心に在り」(威徳篇)「心を以て軽重を裁けば、則ち功を同しくして賞を殊にし、罪を同しくして罰を殊にす。怨みの由りて生ずる所なり」(君人篇)等と云った不安定さを免れ難いとする点にある。また第二の理由は、君主の賢智が必ずしも群臣より優秀であるとは限らぬとする点にあり、更に第三の理由としては、個人的賢智を恃んで統治せんとすれば、「鷹は善く撃つも、然して日に之をして撃たしめば、則ち疲れて翼を全うすること無し。驥は

道法を生ず（浅野）

善く馳するも、然して日に之を馳すれば、則ち蹶つまずきて蹄を全うすること無し」（守山閣本引く『慎子』佚文）と、君主は繁雑な政務に疲労させられる、とする点にある。

かくして、君主の個人的賢智が有効な統治手段になり得ぬとすれば、当然それに代るべき方策が求められねばならない。その第一は、官僚や民への業務の委任である。

聖人は人の危きを憂えずと雖も、百姓上に準じて下に比し、其れ必ず己れの安きを取らば、則ち聖人は事無きなり。故に聖人は上に処りて、能く人を害すること無きも、人をして己れの害無からしむること能わざれば、則ち百姓其の害を除く。聖人の天下を有つや、之を受くるなり。之を取るには非ざるなり。百姓の聖人に於けるや、之を養うなり。聖人をして己れを養わしむるには非ざれば、則ち聖人は事無し（威徳篇）

天道は因らば則ち大、化さば則ち細なり。因なる者は、人の情に因るなり。人は自ら為さざるは莫し。化して之をして我に為さしめば、則ち得て用う可き莫し。（中略）故に人の自ら為すを用い、人の我に為すを用いざれば、則ち得て用う可からざるは莫し。此れを之れ因と謂う（因循篇）

民は雑処して各々能くする所有るも、能くする所の者は同じからず。此れ民の情なり。大君なる者は太上なり。兼て下を畜う者なり。下の能くする所は同じからざるも、皆上の用なり。是を以て大君は民の能に因りて資と為す。尽く包みて之を畜い、能に去取すること無し。是の故に一方を設けて以て人に求めず。故に求むる所の者は足らざること無し。大君は其の下を扱ばず。故に足る。

其の下を扱ばざれば、則ち下を為め易し。下を為め易ければ、則ち容れざるは莫し。容れざる莫きが故に下多し。下多きは之れを太上と謂う（民雜篇）

君臣の道は、臣は事を事めて、君は事無し。君は逸楽して臣は勞に任ず。臣は智力を尽して以て其の事を善くするも、君は焉に与すること無く、成るを仰ぐのみ。故に事として治まらざるは無し。治の正道は然するなり。人君自ら任じ、善を為すに務めて以て下に先んずれば、則ち是れ下に代りて任を負い勞を蒙るなり。臣反りて逸す（同）

古者は、工は事を兼ねず、士は官を兼ねず。工は事を兼ねざれば則ち事省かる。省かるれば則ち勝り易し。士は官を兼ねざれば則ち職寡し。職寡ければ則ち守り易し。故に士の位は世々にす可く、工の事は常にす可し。百工の子、学ばざるも能くする者は、生まれながら巧なるには非ざるなり。言きくに常の事有ればなり（威徳篇）

明主の其の臣を使うや、忠も職を過ぐるを得ずして、職は官を過ぐるを得ず。是を以て過ちは身に修め、下は敢えて善を以て守職の吏に驕矜せず。人は其の治に務めて、敢えて其の事に淫偷すること莫し。官は正しくして以て其の業に敬み、和順して以て其の上に事う。此くの如ければ、則ち治に至るのみ。亡国の君も、一人の罪には非ざるなり。治国の君も、一人の力には非ざるなり。將に治乱せんとするは、賢をして職に任せ使むるに在りて、忠に在らず。故に智は天下に盈ちて、沢は其の君に及ぶ（知忠篇）

民は各々異った形態での自活能力を備えており、君主が民の営為への介入を避け、民の自活能力に委ねるならば、勞少くして功は多く、大

いに統治の効率化をもたらす、と慎到は主張する。また君主が己れの賢智を恃み、方針を明示・号令したり率先して政務に当れば、失敗した際に臣下から責任を追求される。そこで適性に応じて臣下に官職を割り振り、そうした分業体制に基づいて、彼等に総ての実務を担当させるならば、功績は君主に過失は臣下に帰し、君主は無為の中に全体を統治し得る、とも主張される。このように、民の自活能力と官僚の実務能力とに業務を委任して行けば、民や臣下は各々自発的に能力を発揮する一方、君主の側は賢智を振う必要が全くなく、従って君主の賢智が抱える前記の欠陥もことごとく消滅する、と言うのである。

君主の賢智に代るべき方策の第二は、以下に示す勢位の保持である。

賢にして而も不肖に屈する者は、権軽ければなり。不肖にして而も賢を屈する者は、位尊ければなり。堯も匹夫為らば、其の鄰家をして化せ使むること能わず。南面して王たるに至らば、則ち令すれば行われ禁ずれば止む。此れに由りて之を觀れば、賢も以て不肖を服するに足らずして、勢位は以て賢を屈するに足る。故に無名にして而も断ずる者は、権重ければなり。弩弱きも而して燿の高き者は、風に乗ずればなり。身は不肖なるも而して令の行わるる者は、助けを衆に得ればなり。故に重きを挙げ高きを越ゆる者は、葉を慢らず。赤子を愛する者は、保を慢らず。險を絶ち遠きを歴る者は、御に慢らず。此れ助けを得れば則ち成り、助けを積つれば則ち廢するなり（威德篇）

桀の亡ぶる所以は、堯も存するを為すこと能わず。然り而して堯は勝ぐるべからざるの善を有ち、桀は非を運らすの名を有つは、則ち人を得ると人を失うとなり。故に廊廟の材は、蓋し一木の枝

道法を生ず（浅野）

には非ざるなり。粹白の裘は、蓋し一狐の皮には非ざるなり。治乱安危・存亡榮辱の施は、一人の力には非ざるなり（知忠篇）

離朱の明は、秋毫の末を百歩の外に察するも、水尺に下らば、而ち浅深を見ること能わず。目の不明なるには非ざるなり。其の勢

の靦難きなり（守山閣本引く『慎子』佚文）

慎到の言う勢とは、君主の勢位・必治の態勢を指す。「堯も匹夫為らば、其の鄰家をして化せ使むること能わず」「目の不明なるには非ざるなり。其の勢の靦難きなり」等と語られる如く、慎到は個人的資質・能力よりも、自ずと効果を生み出さずには置かない全般的態勢の側を重視する。君主について言えば、それは「衆に助けを得る」態勢に他ならず、より具体的には、前述した、民や臣下が各々の才能・智力を尽くして、周囲から君主の統治を援助する態勢を指す。一旦こうした態勢を築き上げ、その中に身を置く限り、君主は自己の能力如何にかかわらず必治の効果を獲得できる、と主張されるのである。

従つてこの勢とは、漠然とした自然の勢ではなく、人工の勢を意味するとしなければならない。慎到の思想中には、「海を行く者の坐して越に至るは、舟有ればなり。陸を行く者の立ちて秦に至るは、車有ればなり。秦越は遠途なり。安坐して至る者は、械なり」（守山閣本引く『慎子』佚文）「燕鼎の千鈞より重きも、呉舟に乗らば、則ち以て済る可し。託す所の者、浮道なればなり」（同）「衆の寡に勝つは、必なり」（同）「甲を蔵するの国は、必ず兵道有り。市人も駟りて戦わしむる可し。国を安んずるの兵は、忿りに由らずして起る」（同）等々、人為的態勢がもたらす必然的效果を強調した発言が散見する。勢は、まさしくそうした人為の所産と捉えられているのである。

道法を生ず（浅野）

個人的賢智に取って代るべき方策の第三は、以下に示す如く、法による統治である。

法善からざるありと雖も、猶お法無くして一人の心を以てする所より愈る。夫れ鉤を投げて以て財を分ち、策を投げて以て馬を分つは、鉤策を均と為すには非ざるなり。美を得たる者をして徳とする所以を知らざら使め、悪を得たる者をして怨とする所以を知らざら使む。此れ怨望を塞ぐ所以なり。故に着龜は公識を立つる所以なり。権衡は公正を立つる所以なり。書契は公信を立つる所以なり。度量は公審を立つる所以なり。法制・礼籍は公義を立つる所以なり。凡そ公を立つるは、私を棄つる所以なり（威徳篇）

人に君たる者、法を捨てて身を以て治むれば、則ち誅賞与奪は君心従り出づ。然らば則ち賞を受くる者は当たると雖も、多きを望みて窮まること無し。罰を受くる者は当たると雖も、軽きを望みて已むこと無し。君法を捨てて心を以て軽重を裁けば、則ち功を同じくして賞を殊にし、罪を同じくして罰を殊にす。怨みの由りて生ずる所なり。是を以て馬を分つ者は策を用い、田を分つ者は鉤を用う。鉤策を以て人智に過ぐると為すには非ざるなり。私を去り怨みを塞ぐ所以なり。故に曰く、大君法に任じて躬せざれば、則ち事は法に断ぜらる。法の加うる所は、各々其の分を以てし、其の賞罰を蒙むるも、君に望むこと無し。是を以て怨み生ぜずして上下和す（君人篇）

人君為る者は多聴せず。法に抛り数に倚りて以て得失を觀る。無法の言は耳に聴かず。無法の勞は功を圖らず。無勞の親は官に任ぜず。官は親を私せず、法は愛を遺さず、上下事無きは、唯だ法

の在る所なればなり（君臣篇）

法の功は、私をして行われざら使むるより大なるは莫く、君の功は、民をして争わざら使むるより大なるは莫し。今、法を立てても私を行ふ。是れ私と法と争うなり。其の乱るるや法無きより甚し。君を立てても賢を尊ぶ。是れ賢と君と争うなり。其の乱るるや君無きより甚し。故に道を有つるの国は、法立たば則ち私議は行われず。君立たば則ち賢者は尊ばれず。民は君に一たりて、事は法に断ず。是れ国の大道なり（守山閣本引く『慎子』佚文）

法なる者は、天下の動を齊しくする所以なり。至公・大定の制なり。故に智者も法を越えて肆に謀るを得ず。弁者も法を越えて肆に議するを得ず。士は法に背きて名を有つを得ず。臣は法に背きて功有るを得ず。我が喜びは抑える可く、我が忿りは塞ぐ可きも、我が法は離す可からず。骨肉は刑す可く、親戚は滅す可きも、法に至りては闕く可からず（同）

無論ここに登場する法は、君主により制定される実定法である。そして法に対しては、何よりも君主の私情・恣意を排した、客観的・公的性が強調される。君主の個人的賢智を統治の基準とする場合、「功を同じくして賞を殊にし、罪を同じくして罰を殊にす」と云った主観性を免れず、その結果、「怨みの由りて生ずる所なり」と、君主は労苦の代償として臣下・民衆の怨恨を一身に買うこととなる。これに反して法を唯一の基準とすれば、賞罰は已むを得ざる必然として万人に承諾され、しかも「人君為る者は多聴せず。法に抛り数に倚りて以て得失を觀る」と、繁雜な判断を回避することも可能となる。

さてこれらは皆、君主の外側に客観的統治手段を配備する方策によ

って、個人的賢智が免れ得ぬ様々な不安定要因を解消させんとする試みである。従って慎到の思想の背後には、客観性の追求と云う一貫した姿勢が存在するのであるが、こうした姿勢は、上述した人為的客観性への委託に止まらず、より広汎な対象にも向けられた形跡が存在する。

古の大体を全うする者は、天地を望み、江海を觀、山谷に因り、日月の照す所、四時の行く所、雲布き風動くに、智を以て心を累わさず。私を以て己れを累わさず。治乱を法術に寄せ、是非を賞罰に託し、軽重を權衡に屬^{ゆた}ね、天理に逆わず、情性を傷わず。毛を吹きて小疵を求めず、垢を洗いて知り難きを察せず。繩の外に引かず、繩の内に推さず。法の外に急^{まひ}くせず、法の内に緩めず。成理を守りて、自然に因る。禍福は道と法より生じて、愛惡より出でず。榮辱の責は己れに在りて、人に在らず。故に至安の世は、

法は朝露の如く、純樸にして欺かず。心に結怨無く、口に煩言無し。故に車馬は遠路に弊れず、旌旗は大沢に乱れず、万民は命を寇戎に失わず、豪傑は名を圖書に著さず(守山閣本引く『慎子』佚文) 君臣の間は、猶お權衡のごときなり。權の左輕ければ則ち右重く、右重ければ則ち左輕し。輕重迭^{たが}いに相^{かたむ}い概^{かたむ}くは、天地の理なり(同) 道術を捨て、度量を捨て、以て一人の識の天下を識るを求むれば、誰子の識か能く足らんや(同)

夫れ道とは、賢と不肖をして奈何ともすること無から使むる所以なり。智と愚をして奈何ともすること無から使むる所以なり。此くの若ければ、則ち之を道勝つと謂う(同)

道勝たば則ち名は彰らかならず(同)

これらの資料中には、「禍福は道と法より生ず」「道術を捨て、度量を

道法を生ず(浅野)

捨て」「道とは、賢と不肖をして奈何ともすること無から使むる所以なり」「之を道勝つと謂う」「道勝たば」等と、しきりに道が登場してくる。この道は、度量や法と共に、賢智に対立する概念として用いられており、個人的賢智を越えた客観性を指していることは明白である。「古の大体を全うする者は、天地を望み、江海を觀、…智を以て心を累わさず」と云った表現からすると、より具体的には、天地自然の客観的在り方を指すと思われる。『莊子』天下篇が、慎到の思想を、「慎到は知を棄て己れを去りて、己むを得ざるに縁る。物に冷淡して以て道理と為す」「椎拍斲断して、物と宛転す」「推されて而る後行き、曳れて而る後往く。飄風の還るが若し」「無知の物は、己れを建つるの患い無く、知を用うるの累い無し。動静は理を離れず」等と評するの、やはりこうした傾向を捉えてのことであろう。

ただし、先頭の引用資料中に於て、天地自然の在り方が、直ちに法術や賞罰・權衡等の人為的所産の性格に連結されているのは注目すべきことで、慎到に於ては、そうした客観的手段・制度に従うことが、そのまま「天理に逆わず」とか「成理を守りて、自然に因る」などと表現されるのである。これと同様の例は、「輕重迭いに相い概くは、天地の理なり」と、他にも見える。つまり慎到に於ては、「天理」「成理」「道理」「天地之理」等とは称しても、その道や理は、『經法』の天道の如く、それ自身が直接人間に対して具体的指示を与える理法としてではなく、汎く度量衡や法とも客観性を共有し、個人的賢智と対立する外的状況として、漠然と設定されているのである。

このように慎到は、君主の個人的賢智を否定し、それに代るべき客観的態勢への因循を説くが、当然その場合には、一切の私情・恣意を

道法を生ず(浅野)

除去して、常に外界の客観的在り方にのみ因循せんとする、一種の心術が必要となる。次に挙げる如く、『慎子』中には、そうした思考が散見する。

夫れ徳は、精微なるも見れず、聡明なるも発せず。是の故に外物も其の内を累わさず(守山閣本引く『慎子』佚文)

智を以て心を累わさず、私を以て己れを累わさず。(中略) 榮辱の責は己れに在りて、人に在らず(同)

始め吾れ未だ生ぜざるの時、焉んぞ生の楽しみと為すを知らんや。今吾れ未だ死せず。又た焉んぞ死の楽しみならずと為すを知らんや。故に生も以て之を使うに足らず。利何ぞ以て之を動かすに足らんや。死も以て之を禁ずるに足らず。害何ぞ以て之を恐れしむるに足らんや。死生の分に明らかにして、利害の変に達す。是を以て、目は玉輅琬象の状を觀、耳は白雪清角の声を聴くも、以て其の神を乱すこと能わず。千仞の谿に登り、蟻眩の岸に臨むも、以て其の知を淆すに足らず。夫れ是の如ければ、身は以て殺す可く、生は以て無みす可く、仁は以て成す可し(同)

鳥空に飛び、魚淵に遊ぶは、術には非ざるなり。故に鳥為り魚為る者は、亦た自ら其の能く飛び能く遊ぶを知らず。苟も之を知り、心を立てて之を為さば、則ち必ず墮ち必ず溺る。猶お人の足馳せ手捉え、耳聴き目視るがごとし。其の馳捉聽視の際に当らば、機に応じて自ら至る。又た思を待たずして之を施すなり。苟も之を思ふを須ちて、而る後に之を施す可くんば、則ち疲る。是を以て自然に任ずる者は久し。其の常を得る者は済る(同)

ここには、外界に対し思慮分別を働かさず、心を虚静に保ちつつ、ひ

たすら周囲の客観的在り方に随順せんとする思考が展開される。『莊子』天下篇に、「知を棄て己れを去る」「知慮を師とせず、前後を知らず」「無知の物の若きに至るのみ」等とあるのも、やはり慎到の思想中に、こうした側面が含まれていたことを裏付けている。

以上、慎到の思想を概観してきたが、以下道法思想との関連を考慮しつつ、更に検討を加えてみよう。

慎到は、多くの欠陥を抱える君主の賢智に代るものとして、法の客観性を留意した。しかしながら、法が所詮は君主によって制定・運用されるとすれば、慎到が一方で君主の個人的賢智を否定する以上、法は結局その客観性の根拠を喪失せざるを得ぬであろう。しかも慎到は、「国を治めて其の法無ければ則ち乱る。法を守りて變せざれば則ち衰う。(中略) 道を以て法を變ずる者は君長なり」(守山閣本引く『慎子』佚文)「法は天従り下るに非ず。地従り出づるに非ず。人間より発し、人心に合うのみ」(同)等と、法の不変性を否定し、外界の客観的存在の一つである民心に対応すべく、改変を怠らぬよう主張する。とすれば、君主には、不断に民心の動向を察知し、それに沿って法を改正して行く能力が、永続的に要求されることとなる。

もっとも、そのためにこそ、慎到は一方に於て、一切の執着を捨てて柔軟に外界に因循し得る心術の必要性を説いたのであるろうが、「鈞石を磨くに、禹をして錙銖の重きを察せ使むれば、則ち識らず。權衡に懸くれば、則ち釐髮も差う可からず。則ち禹の智を待たずして、中人の知も以て之を識るに足らざるは莫し」(守山閣本引く『慎子』佚文)と、能力的には凡庸な君主でも構わぬとしながら、他方で一切の自我

を排した心術の保持を要求するのは、やはり根本的な矛盾を免れ得ぬであろう。従つて慎到の法術思想は、法の客観性を強調して止まぬにもかかわらず、その客観性の根拠が極めて脆弱であると言わざるを得ないのである。

また慎到は、民の自活能力や官僚の実務能力に委任して、君主の直接統治を待たずに自ずと治まる態勢を説く。だが、こうした態勢を構築し、それを維持するためには、その具体的方策・技術が必須であろう。申不害の場合は、形名参同術がそのための具体的手段として用意されていた。しかるに慎到の思想中には、形名参同術は全く存在していない。

もともと慎到の思想は、「天は人の暗きを憂えずと雖も、戸牖を闢きて必ず己れの明を取らば、則ち天は事無きなり。地は人の貧しきを憂えずと雖も、木を伐り草を刈りて必ず己れの富を取らば、則ち地は事無きなり」(威徳篇)とか、「天道は因らば則ち大、(中略)人は自ら為さざるは莫し」(因循篇)と、一種の楽天主義によって支えられており、それを反映して、君臣間の鋭い利害の対立への洞察も、申不害や韓非に比較すると、かなり稀薄である。僅かに、「皆其の知るところを私して、以て自ら覆掩し、過ち有らば、則ち臣反りて君を責む」等の表現は見えるものの、権臣による君位篡奪への強い危機感はほとんど存在していない。

従つて、「身不肖なるも令の行わるるは、助けを衆に得ればなり」(威徳篇)とは言つても、何故に不肖にもかかわらず衆智を一身に集約する態勢を築き得るのか、その具体的手段は不明であり、「人君為る者は多聴せず。法に拠り數に倚りて、以て得失を觀る」(君臣篇)と

道法を生ず(淺野)

は言つても、法網を逃れるべく姦計を廻らす権臣を、如何にして摘発し得るのか、その具体的手段はやはり不明と言う他はない。とすれば、「臣の兩位にして国の乱れざる者は、君在ればなり。君を待みて乱れず。君を失えば必ず乱る」(徳立篇)と、必治の態勢に基づく君主の独治を主張するにもかかわらず、慎到の思想には、肝腎の權勢を構築・維持すべき具体的技術が欠けているとしなければならぬ。これが更に、「国君を立てて以て国と為すにして、国を立てて以て君と為すには非ざるなり」(威徳篇)「君を易うることに有るも、民を易うることに無し」(守山閣本引く『慎子』佚文)等と云つた、君主を社会運営のための機関と見做す思考と接続する時、君主権力自体の根拠さえ、根底より揺がざるを得ぬであろう。

このように、慎到が君主の賢智に置き換えんとした法や勢は、それが人為の産物でありながら恰も自然に成立するものであるかの如く扱われ、いずれもその根拠が曖昧であるとの欠陥を宿すが、この点は、彼が説く天地自然の客観的在り方への因循についても同様である。既に述べた如く、「天道は因らば大」「天理に逆らわず」「成理を守りて、自然に因る」と言われるにもかかわらず、慎到に於ては、天地自然の客観的在り方の内容が、極めて漠然としたままに終始し、それが明確な秩序や理法として提示されることはない。即ち、自然に因循すると称しても、その具体的対象は一定しておらず、理を順守すると称しても、その理は理法としての具体的指示内容を固定していないのである。

上記の如く観てくると、慎到の思想は、君主の個人的賢智が免れ得ぬ不安定さに注目し、それを人為的的制度から天地自然にまで互る客観

道法を生ず(浅野)

的存在によって置き換えんと意図したにもかかわらず、本来異質な両者の関係に何ら説明が加えられず、しかもそれら客観的存在の実体や根拠がいずれも明示されないと言った、致命的欠陥を伴っていたことが判明する。『荀子』は慎到の思想に対し、「法を尚ぶも法無し」「固然として帰宿する所無し」(非十二子篇)との批判を浴びせるが、これも抛るべき中心を持たず、成り行きまかせで結局捉え所のない慎到の思想の性格を考える時、単に学派的対抗心の所産として片付けられぬ指摘であろう。

以上本章では、慎到の思想的特色について検討してきた。慎到の思想は、全体として実定法的秩序が自然法的秩序に包摂される構造を持ち、その点では、「道を以て法を變ずる者は君長なり」「禍福は道と法より生ず」と云った言葉に象徴される如く、申不害よりも一層道法思想に接近した性格を示す。しかしながら、その理論水準は、法と天地自然とが単に賢智を越えた客観的存在と云う共通点のみ並置されるに止まり、いまだ自然法の持つ客観性によって、実定法の客観性に根拠を与える段階にまでは到達せぬものであった。一貫して客観性を追求しながら、遂にその客観性の根拠を提示し得なかった慎到の思想は、なお道法思想によって克服・解決されるべき、多くの理論的矛盾を抱えていたと言える。

六

本章では、これまでの検討結果を踏まえ、道法思想が形成されるに至った理由を考慮しつつ、その展開の跡を辿ることとする。

申不害や慎到が法治を唱えた最大の動機は、君主の個人的賢智を唯一の抛り所とする、従来の徳治主義が持つ不安定さ・繁雑さを解消し、効率的・客観的統治を実現せんとする所にあった。従って、君主の個人的賢智を否定する思考こそが、両者に共通する思想的出发点となつたのである。賢智に代るべきものとして、申不害は法の客観性と形名参同術を用意し、慎到は法や勢・自然等の客観性を用意した。しかしこれらの代替装置は、君主独裁の国家体制のみ想定する両者の立場上、結局その制定や運用を、君主の個人的能力に全面的に委ねざるを得ぬ宿命を背負っていたのである。

そこで申不害も慎到も、君主に対し、私情や恣意を排除して心を虚静に保ち、常に客観性のみを追求せんとする心術の保持を、新たに要請する事態を余儀なくされる。前述の如く、心術の内容については、申不害は秘匿・明察を主体とし、慎到は因循を主体にするとの相違が見られるが、本質的にそれは、一旦君主の個人的賢智を否定して置きながら、後にそれを別種の賢智に置き換えんとする思考に他ならない。これはまさしく根本的な矛盾であって、資質的に凡庸もしくは不肖な君主が、何故に高度な心術を保持できるのか、その間の論理が確立されない限り、彼等が用意した代替装置は、ことごとくその最終的根拠を喪失せざるを得ない。

しかもこの心術は、たとえそれを獲得できたとしても、名・法・勢等を制作する方向にはなく、それらが既に成立した後の運用の方向にのみ作動するものとして説かれる。申不害が名や法の威力を、慎到が法や勢の威力を、各々力説しながらも、誰が如何なる操作でそれらを制作するのか、その過程を一向に説明できぬままに終っていたことも、

突き詰めれば、彼等が君主の独治を主張しながら、君主の個人的賢智を否定した、そもその出発点に起因する。まさに道法思想は、従来の法術思想が抱える根本的矛盾の解決策として登場したのである。

道法思想は、もはや君主の個人的賢智を些も否定せず、逆にそれを絶対化する方向へと論理を展開させた。『経法』は、「道とは、神明の原なり。神明とは度の内に処りて度の外を見る者なり。(中略)神明とは、見知の稽なり」(名理篇)と、君主の認識能力を老子の道に根拠づけた。そこで、無形・無私・虚静等の道の性格が君主の神明に乗り移ることとなり、「道を執る者の天下を觀るや、執ること無く、処ること無く、為すこと無く、私すること无きなり。是の故に天下に事有れば、自ら形名声号せざるは無し」(道法篇)とか、「道を執る者の天下を觀るや、必ず審らかに事の始めて起る所を觀て、其の形名を審らかにす。(中略)故に万挙して理を失わず、天下を論じて遺策無し」(論約篇)と、君主の賢智は、無為の中に宇宙の一切を認識し判断し得る、絶対的能力を獲得するに至る。ここに、外界の事物に向けられる賢智と、内面的心術とは、道を根拠に一元化され、絶対化された訳である。

かつて申不害は、「耳目心智は其の以て知識する所甚だ闕け、其の以て聞見する所甚だ浅し」と、外界に対する君主の認識能力の限界を説いた。そのため申不害に於ては、君主が自己の認識能力に基づいて万物に命名する、との論理を展開することが不可能であり、名は単に成立後の威力のみが喧伝され、その形成過程は等閑に付されざるを得なかったのである。今やこうした理論的欠陥は、君主の賢智の一元化と絶対化により、全く解消することとなった。君主は道を根拠にした

道法を生ず(浅野)

己れの賢智を用いて、森羅万象に周く命名し、次いでそうして成立した形と名との対応関係を基準に、虚心に形名参同を実施して、「形名已に立ち、声号已に立たば、迹を逆れ正を匿す所無し」(道法篇)との効果を挙げる、との一貫した論理が構築されたのである。

この点は、「無為の道は因なり。因なる者は、益無く損無きなり。其の形を以て因りて之れが名を為すは、此れ因の術なり」とする『管子』心術上篇や、「虚静にして以て待ち、名をして自ら命け令め、事をして自ら定め令むるなり。(中略)形名参同せば、君は乃ち事無く、之を其の情に帰す」とか、「聖人は一を執りて以て静、名をして自ら命け使め、事をして自ら定め令む」「皆自ら之を定め使め、上は名を以て之を挙ぐ。(中略)形名参同するは其の生ずる所を用う」等とする『韓非子』主道・揚榘両篇も、全く軌を一にしている。これによって、老子の道を根拠に君主の賢智を一元化し絶対化する方向が、各種の道法思想が一致して採用した方策であったことが判る。

また道法思想による君主の賢智の絶対化は、申不害や慎到の法が持つ理論的欠陥に対しても、一つの解答を提示した。申不害や慎到に於ては、君主の賢智を否定したため、君主による法治を主張しながら、その法が誰の手で如何にして制定されるのかは、最後まで説明されずに終っていた。もし、法は君主によって制定されると明言するならば、法は不完全極まる君主の個人的賢智の所産となり、その客観性の根拠はたちどころに崩壊せざるを得ないからである。

これに対して『経法』は、「道、法を生ず」「道を執る者は、法を生ずるも敢えて犯さず」と述べ、君主が道に依拠して法を制作し運用する、との法の成立過程を明示した。既に君主の賢智が老子の道を根拠

道法を生ず（浅野）

に絶対化されている以上、法が君主一人によって制作・運用されても、法は道と全く同一の客観性を備えることとなり、申不害や慎到の如き理論的欠陥は一挙に解消される。この点は、「法は権より出で、権は道より出ず」とする『管子』心術上篇も同様であり、道法思想は、老子の道と君主の賢智と実定法を接続する方策により、法の客観性に明確な論拠を与えることに成功した訳である。

このように観てみると、道法思想が申不害や慎到の理論的欠陥を克服し得た決定的要因は、老子の道の導入による君主の賢智の絶対化にあったことが判明する。かつて慎到は、度量衡など人為的制度をも含め、賢智の外部に存在する天地自然の客観性を道と称し、それらへの因循を唱えた。しかしながら、その道や理の実態は、単なる客観的在り方の羅列であって、そこには帰一すべき本体・根源が存在していなかった。従って、因循せよと言われても、何に因循してよいのか焦点が一向に定まらぬ訳で、それが慎到の思想に於て、道と法との関係が明確に位置づけられずに終った原因でもあった。

これに対して『経法』では、宇宙の本体・根源である老子の道を導入したことによって、帰一すべき自然的秩序の対象が鮮明にされたのである。もともと『経法』では、一方で天道が道と並立するとの混乱が見られる。ただし『経法』の天道は、明確に理法としての性格を備えており、慎到が漠然と措定した天地自然の在り方と比較すれば、やはり自然法的世界の秩序化が進展していると認められる。極めて不徹底ながら、道の下に天道を接合せんとした形跡も窺える点を考慮すれば、その感は一層強まる。自然的秩序により実定法の客観性を保証せんとする道法思想の展開にとって、抛るべき中心を与え、自然法

的秩序の構造的明確化を可能とする老子の道の導入は、まさに画期的な契機であったと言える。

それでは、実定法を老子の道に結合する理論的発展は、如何なる過程を経て行われたのであろうか。法は何にその究極的根拠を持つのかとの疑問自体は、実定法が出現して以来、一部の人々の間に抱かれ続けてきたと思われる。いまだ法至上主義の立場が確立せず、法治が従来の徳治・礼治と並行していた時期に於ては、法の根拠が君主の徳性・賢智や、既成の礼ないし習俗に置かれたり、或いは国家の正しい在り方を漠然と設定して、そこに法の根拠を求めたりするのは、自然の成り行きであろう。「法は礼より出で、礼は治より出ず。治礼は道なり」（『管子』枢言篇）とか、「明王上に在れば、道と法は国に行わる」（同・法法篇）と云った主張は、そうした法思想の名残りと思われる。

しかし、法の根拠が君主の個人的資質にあるとすれば、君主の賢・不肖によって法の権威が左右される訳で、これでは法の根拠は確立し難い。また既成の礼俗に法の根拠を求めることも、法が元来そうした既成の秩序と対立する性格を濃厚に持つため、やはり有効な論拠とはなり難い。更に在るべき正道を漠然と法の上に措定する方策が、何らの解決策ともなり得ぬことは、論ずるまでもないであろう。

そこで、法の根拠を人間社会の外部、即ち自然法的秩序の側に求めんとする動きが生じてくる。『管子』中には、「四時の或わざるが如く、星辰の姿せざるが如く、宵の如く昼の如く、陰の如く陽の如く、日月の明の如きを法と曰う」（正篇）、「聖君の度量を矢ね、儀法を置くや、天地の堅きが如く、列星の固きが如く、日月の明なるが如く、四

時の信なるが如し」(任法篇)等と、法の客観性を天道の在り方に譬える事例が見られる。また「万物一を崇び、陰陽度を同じくするを道と曰う。(中略)法以て之を遏め、徳以て之を養い、道以て之を明にす」(正篇)と、老子の道を上位に置く形で、道と法を並置する思考も存在する。『申子』に、「天道は無私、是を以て恒正。天道は常正、是を以て清明」「地道は作らず、是を以て常静。常に静、是を以て正方。事を挙ぐるに之を為むれば、乃ち恒常の道有り」等と、君主が天道・地道の在り方に法り、その「恒常之道」を統治の基準とするよう求める思考が存在するのも、これと同種の事例である。また慎到が、天地自然の客観的在り方を道と称し、それと法とを同列に位置づけたことも、こうした傾向の一例である。

これらはいずれも、自然法と実定法を接合せんとする意欲の現れであるが、自然的秩序の内容が単なる個別的在り方にのみ止まり、本体もしくは理法としての明確な秩序を構成しておらず、また自然法を実定法の根拠に据える段階にまでは到達していない。

こうした経緯を踏まえる時、実定法の根拠を老子の道に求める理論的進展は、決して直線的に行われた訳ではなく、そこに辿り着くまでの間に、様々な試行錯誤が存在したことが諒解されるであろう。こうした迂余曲折の後に、法はようやく宇宙の本体・根源たる老子の道と結合して、この課題に最終的解答が提出されるのである。とすれば、春秋以来三晋の地で発達してきた法術思想と、戦国期に楚で成立したと推定される老子の思想との遭遇は、如何にして生じたのであろうか。

以前筆者は、『経法』等四種の古佚書が黄老道の文献であり、黄老道が戦国後期の斉に於て成立したことを考察した。故に道法思想の主

道法を生ず(浅野)

要な形成地もまた、東方の斉であったと推測し得る。趙の出身である慎到が、宣王の時代に斉の臨淄で活動した例が示す如く、三晋の法術思想が東方の斉に移入されたことは明白である。そこで次に問題となるのは、老子の思想の斉への移入であるが、ここで注目すべき人物は、環淵であろう。環淵は、『莊子』天下篇に「関尹・老聃は其の風を聞きて之を悦ぶ」と老子と同一学派であったことが述べられる他、『史記』孟子荀卿列伝に「環淵は楚人、皆黄老道徳の術を学ぶ。(中略)環淵は上下篇を著す」と記され、更に『漢書』芸文志は「鬲子十三篇」の書名を挙げ、「名は淵、楚人、老子の弟子」との自注を付す。これらの資料によれば、宣王の時代に環淵が楚から斉へ老子の思想をもたらしたと推定し得る。そしてこれこそが、法術思想と老子の道とが合体され、遂に「道、法を生ず」と断言されるに至る、重要な契機であったと考えられる。

さて道法思想に於ては、老子の道は実定法の根拠とされると共に、更に形名参同術の根拠ともされていた。この論理が成立するについても、その間には形名思想自体の理論的發展が介在していたことを考慮しなければならぬ。戦国初期の申不害の形名参同術では、形と名との明確な対比が見られず、また臣下の督責に重点が置かれ、万物への命名が実施されるまでの認識論的過程が欠落していた点は、前述の如くである。これは、当時の形名思想の理論水準を反映した現象であるが、その後形名思想は著しい發展を遂げた。『莊子』天下篇は、「万物に接するに、別有を以てするを始めと為す」と、尹文が厳密な概念規定を手段に、対象世界を認識・弁別せんとしたことを記す。形名思想は、単に君臣関係を対象とするのみならず、汎く天地万物をもそ

道法を生ず(浅野)

の領域に包摂した上で、改めて臣下督責術をその体系中に位置づけんとする方向に変化して行ったのである。先ず人間社会を包括する世界全体に対し、認識・命名が完璧に達成され、名分の体系・秩序が確立されたと称さなければ、如何に君臣間の秩序を確定せよと主張しても、極めて説得力に乏しいことが自覚されたからであろう。

従ってこうした理論に於ては、万物を周く認識し得る絶対的認識能力の存在が、必須の前提条件となる。必然的に、君主の個人的賢智を否定する従来の立場は放棄されると共に、何故に君主が絶対的認識能力を獲得・保持できるのか、その根拠づけの側に関心が集中することとなる。『莊子』天下篇は、「関尹曰く、己れ居ること無きに在れば、形物は自ら著らかなり。其の動くや水の若く、其の静まるや鏡の若く、其の応ずるや響の若し」と、環淵が「有ること無きは無間に入る」(第四十五章)「聖人は行かずして知り、見ずして名づく」(第四十七章)等と云った老子の思想を発展させて、虚無・静清を根拠にした認識論を説いたことを伝える。形名思想と老子の道とを結合させ、絶対的認識能力を根拠づける点でも、環淵はやはり重要な役割を演じたと考えられる。

そもそも申不害や慎到の法術思想には、客観的統治手段に全面的に委ねることにより、無事・無為なる効率的支配を実現せんとする側面が含まれており、この点で老子の思想と接続しやすい性格を、もともと備えていたと言える。申不害の後学が、しきりに『老子』と共通する用語で君主の心術を表現せんとしたことも、こうした要因に触発・誘導されたことと思われる。しかしながらそれは、申不害学派としての制約上、飽くまでも用語の部分的撰取に止まるものでしかなかった。道を実定法や形名参同術の根拠に据える道法思想の中心理論は、環淵

の斉への登場と、それを契機として興った道家的立場を基盤とする法術理論の修正とを待って、初めてその成立が可能となったのである。

以上、道法思想の展開過程について解説を加えてきたが、実は法や形名を道に根拠づける理論が一応の成立を見た後も、その展開は、道法思想を受容する思想基盤の相違に大きく影響され、極めて複雑・多様な状況を呈している。

『経法』の思想基盤を成すのは、范蠡型天道思想であって、道法思想は一つの要素として天道思想中に包摂されるに過ぎず、更にそれは大きく黄老道の体系中に包括されている。また『管子』心術上篇の基盤は、独特の心術思想であって、やはり道法思想は、心術思想全体の中に限定的な位置を占めるに止まっている。そして『韓非子』主道・揚榘両篇の場合も、基盤が韓非流の法家思想であったことが足枷となつて、その道法思想は形名参同術と道との結合を存するのみで、実定法を道に根拠づける理論を欠いたものとなつている。

要するに道法思想は、各種の思想の一構成要素として、言わば断片的に散在するのであって、他の異質な思想を母胎とせず、それ自身独立した姿としては、現存の資料に拠る限り、存在していないのである。このように、道法思想が他の思想から分離した形で、独自の完成を見なかつた最大の原因は、商鞅・韓非流の法家思想と老子の思想とを、他の思想を媒介とせず直接結合する試みが為されなかつた所にある。そして、両者の直接的結合を阻んだ最大の原因は、商鞅・韓非流の法家思想自体が持つ抜き難い体質にあつたと考えられる。

商鞅の法思想は、「善く国を為むる者は、官法明らかなり。故に知

慮に任ぜず。上は壱を作す。故に民は偷管せざれば、則ち国力搏らなり。国力搏らなる者は彊し。国の言談を好む者は削らる」(『商君書』農戰篇)。「上世は親を親しみて私を愛し、中世は賢を上げて仁を説び、下世は貴を貴びて官を尊ぶ」(同・開塞篇)と、法の必要性を、四境を外敵に包囲されている以上、富国強兵を実現しなければ自国が滅亡すると云った外圧や、現下の状況ではもはや徳治や賢智主義は無力であると云った、時代的要請に帰するのみで、法それ自体の理論的根拠への内省を、最初から欠落させたものであった。韓非は商鞅の法思想を継承すると共に、申不害や慎到の法術思想をも吸収しているが、それは、申不害から形名参同術を、慎到から勢位重視の思想を、各々部分的に撰取し、商鞅の国家中心の法思想に欠けていた君主権強化の側面に利用する域に止まっている。従って韓非が説く法の根拠は、依然として、現実社会の要請、時代の要請、と云った全くの状況論であって、法それ自体への理論的反省を欠く體質に於ては、商鞅と何ら変る所がない。それにしても、韓非は、申不害や慎到から君主中心の法思想を受容したため、商鞅の場合とは異なり、申不害や慎到の思想を抱えていた、君主の賢智と法の客観性を廻る諸矛盾をも引き継がざるを得なかった筈である。だが彼はそれを、新たに「智術之士」「能法之士」(『韓非子』孤憤篇)を登場させることにより、客観的に法を制定・運用する賢智を暗黙の中に「法術之士」に託し、君主に対しては依然凡庸な資質でも構わぬとする、便宜の方策ですり抜けんとした。その結果、道法思想を成立させるそもその原因となった、君主の賢智と法の客観性を廻る諸矛盾は、韓非に於ては、法の客観性を反省し、その根拠を何らかの形で提出せんとする契機とはなり得なかつたのである。

道法を生ず(浅野)

このように、商鞅・韓非流の法思想には、法の究極的根拠を外的状況の要請と云った理由以外に求め、それによって法自体の客観性の根拠を説明しなければならぬ、とする自覚が、そもそも存在していない。法家思想の本流である商鞅・韓非の法思想が、老子の思想と直接結合するに至らなかつたのも、けだし当然の現象であろう。

恐らくは、商鞅・韓非系統の法家思想が、法の根拠に対する反省の必要性を自覚し、それを老子の道に求めた時、そこに道法思想は独自の体系を完成させたであろうが、秦帝国が短期に崩壊したことも影響して、それは遂に未完に終り、僅かに『韓非子』解老篇や主道・揚權兩篇がその可能性を暗示するに止まつたのである。

結語

申不害や慎到の法思想は、君主の個人的賢智への否定をその出発点とした。彼等は信頼性に乏しい賢智に代る手段として、人工的技術としての法の客観性を提唱した。そして、法の客観性の根拠が追求されたるに、道法思想によって君主の個人的賢智が絶対化されると共に、法の根拠が君主の賢智を媒介に自然法的秩序に求められると云った、まことに皮肉な結末を迎えたのである。

それは、法の客観性の根拠に理論的反省を加えんしながらも、法を社会的合意に基づく約として、どこまでも人為の範囲内でその課題を処理せんとする思考を欠いていた、古代の法思想が辿るべき必然的帰結でもあった。慎到は、「法は天従り下るに非ず。地従り出づるに非ず。人間より発し、人心に合うのみ」と法が人為の所産であること

道法を生ず（浅野）

を宣言したが、こうした思考を現実具体的に具体化する社会制度は遂に案出されることなく、逆に「道、法を生ず」る結果となったのである。

しかも秦帝国に採用されたのは、そうした形での法に対する反省さえも全く持たぬ、商鞅・韓非流の法思想であった。その結果、韓非が、人間の資質を捨象してもなお、法の威力のみによって自動的に永続する統一国家を夢想したにもかかわらず、秦帝国は、あまりにも人間的な愚行の饗宴の中に、もろくも瓦解せざるを得なかったのである。この悲劇は、法が人工的技術である以上、法はそれを扱う人間の問題を抜きにしては存立できぬ、との簡明な事実による復讐であった。

秦帝国の滅亡後、その法治主義への反省を背景に、黄老道が新たな政治思想として盛行する。そこで道法思想もまた、黄老道の一要素として、現実の政治世界に適用されることとなる。前述の如く、道法思想は、自然法により君主の法治に一定の制約を課する方向と、自然法により君主の法治を神秘化し絶対化する方向、との二面性を内在させる。この中、後者を指向する理論は未完に終り、前者の系統が、黄老道の一部として現実政治に影響を与えたのである。

確かに『経法』の道法思想も、道を根拠に君主の権威を絶対化する側面を含みはするが、その一方で、「道を執る者」の責務として「法を生ずるも敢えて犯さず、法立たば敢えて廃せざる」ことを要求する性格を持つ。また『経法』に於ては、更に天道が君主の恣意を強力に抑制する理法として働くため、全体としては、自然法的秩序によって君主の独走を制御せんとする色彩が顕著である。そして、こうした形態こそが、秦帝国の崩壊を目のあたりに体験した漢初の時代にとって、最も適合しやすい法思想の姿でもあったのである。

註

- (1) 裴錫圭「馬王堆老子甲乙本卷前后佚書与道法家—兼論心術上白心為慎到田駢学派作品—」（中国哲学・第二輯・一九八〇年・三联書店）
 - (2) 以下『経法』の引用に際しては、『馬王堆漢墓帛書・経法』（一九七六年・文物出版社）が付す注や私見により、異体字を通行の字体に改めたり、欠落部分を補った箇所がある。
 - (3) 拙稿「道家思想の起源と系譜（上）」—黄老道の成立を中心として—」（鳥根大学教育学部紀要・第十四巻）、及び「道家思想の起源と系譜（下）」—黄老道の成立を中心として—」（鳥根大学教育学部紀要・第十五巻）。
 - (4) 以下「管子」心術上篇の引用に際しては、郭沫若等『管子集校』や私見によって、字句を改めた箇所がある。
 - (5) ただしこの解決は、道と上天・上帝との関係を不問に付す形で行われている。道と皇天上帝との序列を廻るその後の経緯については、拙稿「『太平経』に於ける究極者」（東方宗教・第60号）参照。
 - (6) 主道篇冒頭に、「道者萬物之始、是非之紀也、是以明君守始以知萬物之源、治紀以知善敗之端」と記される道も、理との関係を欠いてはいらぬもの、やはり解老篇の道と同じく、善悪双方を主宰する性格を、既に備えていると考えられる。
 - (7) 申不害者京人也、故鄭之賤臣、學術以干韓昭侯、昭侯用爲相、内修政教、外應諸侯十五年、終申子之身、國治兵彊、無侵韓者、申子之學、本於黃老、而主刑名、著書二篇、號曰申子（『史記』老莊申韓列伝）
 - (8) 申不害韓昭侯之佐也（『韓非子』定法篇）
- 前掲拙稿（註(3)）参照。

（鳥根大学教育学部国語科教育研究室）

〔付記〕

本稿は、昭和五十六年度・文部省科学研究費、奨励研究(A)による研究成果の一部である。