



Title	『韓非子』における孔子像
Author(s)	南, 昌宏
Citation	中国研究集刊. 1994, 14, p. 63-91
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60761
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

『韓非子』における孔子像

南 昌 宏

はじめに

先秦は諸子百家が隆盛した時代であった。中でも、儒家は、しばしば他学派の標的となり、論争の記録が数多く残っている。『墨子』には「非儒」という篇名さえある。

墨家の主張と儒家の主張とは、ことあることに対立していたようである。「十論」と呼ばれる墨家の主張の多くも、儒家批判を中心とする。「兼愛」篇は、儒家の宗族的愛・血縁的愛を否定し、親疎の別のない平等な愛を説く。「節用」「節葬」「非楽」の各篇は、儒家の礼楽が煩瑣・奢侈であることを指摘し、節約の重要さを言う。「非命」篇は、天命が有ることを主張する儒家に対して、努力による改善の可能性を語る。

学派の生き残りを懸けた激論が絶え間なく戦わされた時代が、これらには反映している。

あるいは、墨家のような正面攻撃ではなく、儒家を笑い者にすることで溜飲を下げていた者もある。『莊子』がそうである。例えば、「大宗師」篇には、孔子と顔回との問答がある。顔回が仁義を忘れ、礼楽を忘れ、遂には坐忘するに至って、孔子は顔回の弟子となることを望むのである。「盜跖」篇は、盜跖によって「魯国の巧偽の人 孔丘」と罵倒され、論破された孔子がやつとの思いで逃げ帰る話を収める。孔子が老子に教えを受けたという話も、『莊子』には多い。手を変え品を変え、孔子を祖上に載せては、道家の優位を説くのである。

このような、『墨子』や『莊子』に見られる儒家批

判は、よく知られている。この後、法家が現われると、徳治に対して法治を主張し、また新たな角度から儒家批判を展開して行くというのが、中国思想史の通説である。

しかし、『墨子』研究や『莊子』における孔子説話の研究は盛んである一方、法家の研究、中でも『韓非子』研究は数も少ない。しかも、思想史の常識に沿った考察、すなわち結論がはじめから分かっているような考察が多いようである。それよりも、『韓非子』自身の内容から抽出した思想に基づいて『韓非子』を思想上に位置付ける、ということがなされるべきであろう。本稿の目的は、『韓非子』における孔子像の考察を通じて、『韓非子』の思想上の位置を再検討することにある。

第一章 『韓非子』における儒家批判

『莊子』や『墨子』は、孔子を代表とする儒家を厳しく批判し、揶揄する。それでは、『韓非子』におい

ては、どうであろうか。以下、具体的に検討してみる。ただし、原文をすべて挙げると冗漫になるので、説話の概略を記すにとどめ、要所のみを訓読で示す。

なお、『韓非子』の底本は、周鍾靈・施孝適・許惟賢主編『韓非子索引』（中華書局、一九八二年）所収「韓非子原文」を使用する。解釈は王先慎『韓非子集解』（中華書局・諸子集成本）、陳奇猷『韓非子集釈』（中華書局、一九五八年）、《韓非子》校注組『韓非子校注』（江蘇人民出版社、一九八二年）、竹内照夫『韓非子』上・下（明治書院、新釈漢文大系11・12、昭和三五・三九年）等を参考にした。

第一節 聖人観

儒教において、天下を治め得る者は聖人であり、孔子もまた聖人の一人である。それでは、『韓非子』は聖人をどのように評価しているのか。先ず、『韓非子』における聖人観を考察する。

「難二」篇に次のような話がある。

昔、文王が孟・克莒・拳鄩を侵略したので、紂は彼

を憎んだ。文王は懼れ、洛西の地・赤墮の国方千里を紂に献上して、炮烙の刑を免れたので、天下の人々は喜んだ。

仲尼 之れを聞きて曰く「仁なるかな、文王。千里の国を軽んじて炮烙の刑を解くを請う。智なるかな、文王。千里の地を出だして天下の心を得」と。

この話について、法家の或る人物は次のように言う。

仲尼 文王を以て智と為す。亦た過ちならずや。その理由は、以下の通りである。「そもそも智者とは、災難が及ぶのを察知して、それを事前に避ける者である。もし、文王が人心を得ていないという理由で紂に憎まれたのであれば、文王が人々を喜ばせて紂の怒りを解いたとしても良からう。しかし、紂が彼を憎んだ理由は、文王が大いに人心を得たことにあるのだから、土地を手放して更に人心を得たとすれば、もつと憎まれているではないか」と。

この法家は、文王を智者と考える孔子に対して批判的である。墨家が禹・湯・文・武など、儒家と共通の聖人を尊崇するのは対照的に、ここでの法家は聖人

という完璧な人格が存在することに懐疑的である。そのことは、次の「難一」篇の説話において、より明確に示される。

各地で農地争いや漁場争いが絶えず、作る陶器も劣悪であった。ところが、舜が行くと、各々たった一年で改善された。

仲尼 歎じて曰く「……舜は其れ信に仁なるかな。……故に曰く「聖人の徳化なるかな」と。」

この話について、法家の或る人物が儒者に尋ねた。「この時、堯はどこにいたのか」と。儒者は答えた。「堯は天子だった」と。法家は言った。「すると、天子である堯の徳化が完璧であれば、次の天子となる舜の徳化は必要ないはずだ。舜の徳化が必要なのは、堯に過失があったからだ。舜を賢人とすると堯にも過失があるし、堯を聖人とすると舜の徳化は必要ない。二人とも同時に聖人・賢人とするのは〈矛盾〉である。しかも、舜個人の能力や寿命には限界があるので、天下の過ちをすべて無くすことは不可能だ。それに対して、賞罰を厳密に執行すれば、十日で全国に行き渡り、一年もかからない。天下を治めようとするのなら、儒

者連中とは関わってられない」と。

「矛盾」の故事の前後にある話である。堯・舜の二人が同時に聖人とはなり得ないことを理詰めで論じた後、法治が徳治に勝ることを主張する。法治が勝る理由は二つある。一つは、社会に浸透するのが速く、しかも広範囲にわたること。もう一つは、聖人の出現を待つ必要がないことである。『韓非子』は、聖人の存在を否定するわけではない。しかし、聖人の出現する可能性が極めて低いことは経験から分かっている。「難勢」篇に言う。

且つ夫れ堯・舜・桀・紂は千世にして一たび出づるも、是れ比肩踵して（極めて短い間隔で）生まるるなり。

それでも国家を運営しなければならぬ現実がある。そこで、凡庸な君主であつても容易に運用できる法の整備が肝要となる。しかも、たとえ聖人が現れたとしても、個人の徳治には限界があるので法治の方が勝っている。ここにおいて、聖人は無用となる。したがって、『韓非子』に見える聖人批判も、法治の原則に基づくものであることが分かる。

また、仮に聖人を模範としたところで、天下を治めることはできない。「忠孝」篇に言う。

天下 皆 孝悌忠順の道を以て是と為す。而れども孝悌忠順の道を知察して之れを審らかに行ふ莫し。是を以て天下 乱る。皆 堯・舜の道を以て是と為して之れに法る。是を以て君を弑する有り、父に曲なる有り。堯・舜・湯・武は或いは君臣の義に反し、後世の教を乱る者なり。

舜は父の意に沿わなかつたし、湯・武は君に謀反した。これらの実情を真に理解せず、表面上の行為のみを真似れば、天下が乱れるのは当然である。聖人の道を継げる者は聖人だけであり、凡庸な君主にそれを求めることはできない。

それでは、賢臣を要職に任命するのはどうか。『韓非子』は、これにも否定的である。続けて「忠孝」篇に言う。

今、夫れ賢を上げ、智に任せ、常無きは、逆道なり。而れども天下常に以て治と為す。是の故に田氏は呂氏を齊に奪い、戴氏は子氏を宋に奪う。此れ皆 賢にして且つ智なり。豈 愚にして且つ不

肖ならんや。是れ常を廢し賢を上べば、則ち乱れ、法を捨てて智に任せば、則ち危うし。故に曰く「法を上びて賢を上ばず」と。

賢者・智者を配下に持てば、君主權を奪われる危険が伴う。賢臣にも頼ることができない君主にとって、法よりほかに統治の術は無い。

第二節 法治

それでは、法治とは何か。「難一」篇に次のような話がある。

趙の襄子が晋陽で三年間取り囲まれた。囲みを出た後、五人の功労者を賞する時に、高赫を第一とした。張孟談が言った。「高赫には大した功労はないのに、なぜでしょう」と。襄子が言った。「あの時、国家は危機に陥っており、私を侮らない臣下は無かったが、高赫だけは君臣の礼を失しなかったからだ」と。

仲尼 之れを聞きて曰く「善く賞するかな、襄子。一人を賞して天下に人臣為る者 敢えて礼を失する莫し」と。

この話について、法家の或る人物が言った。

仲尼は善く賞するを知らず。

その理由は以下の通りである。「君臣關係が円滑であったにもかかわらず襄子を侮る臣下がいたのは、襄子が罰を失していたのである。臣下とは、功績があつて賞されるものだ。今、高赫が侮らなかつたというだけで襄子が賞したのは、賞を失している。襄子のどこを誉めろと言うのか。だから、仲尼は賞罰を理解していない」と。

ここでの法家の主張は、〈賞罰の原則を守れ〉ということに尽きる。孔子が襄子を誉めた意図は、たとえ賞罰の原則に適っていないなくとも、君臣の礼の重要性を天下に知らしめることにある。これは、法と礼とのどちらを重視するかという、従来から指摘されている法家対儒家の構図を鮮明に示す話である。この例のように〈法を曲げてでも礼を称揚する〉という儒家のあり方は、法家にとっては許し難く、対立するのが当然である。

また、「難三」篇には次のような話がある。

葉公子高が仲尼に政治のことを質問した。仲尼は答

えた。「近くの人々を喜ばせ、遠くの人々もやって来るようにすることです」と。魯の哀公が仲尼に政治のことを質問した。仲尼は答えた。「賢人を選ぶことです」と。齊の景公が仲尼に政治のことを質問した。仲尼は答えた。「財用を節約することです」と。

三者三様の政治的状況を把握しているからこそ、各人の質問に的確に回答する孔子。しかし、法家の或る人物の意見は、

仲尼の対えは亡国の言なり。

と厳しい。そして、葉・魯・齊の実情を詳説しながら、孔子の答えが不適當であることを指摘し、最後に次の言葉で締めくくる。

三公（葉公・哀公・景公）に對うるに一言もてし、
而も三公 以て患無からしむ可きは、「下を知れ」
「の一言」もて之れ謂うなり。

明確に「下を知」っておれば、臣下の悪事が微細なうちに禁ずることができる。国家の安定は、この一事にかかっており、それは、あらゆる事態に対して有効であり、例外はない。したがって、政治についての質問を誰が発しようとも、回答はただ一つなのである。

法家の意図は、政治の原則の一本化・単純化にある。聖人に期待を寄せない法家には、傑出した能力を持たない君主にでも容易に統治できる政治原則が必要である。それが、ここで言う「下を知る」ことである。

また、例外がないということも重要である。法に例外を認めてはならない。一つの例外を認めれば、次々に例外が生じる恐れがある。法の運用者の資質によって効果が異なつては、法が公正ではなくなる。法は、厳密に実行することによつてはじめて、運用者の性質に関係なく、一定の効力を発揮するのである。孔子のように一人一人に適切な政策を立てるといふのは、聖人ならばともかく、凡人には不可能である。

では、この現実離れた議論ばかりする儒家達を、『韓非子』はどのように見ているのか。

第三節 儒家観

「八説」篇の冒頭には、次のような説明がある。
公財を以て分施する〔者〕、之れを仁人と謂う。
禄を軽んじ身（個人的修養）を重んずる〔者〕、

之れを君子と謂う。

仁人と君子とは、どちらも儒家にとつては理想的な人格であり、目標とすべき人間であるが、法家の立場は違ふ。仁人は國家に損害を与える者、君子は金品では動かせない人間である。法家にとつて、國家に無益な者は価値がない。國家に利益をもたらさない限り、儒家は何の価値もない存在であり、仁人や君子を称揚し、主君を惑わす点においては、有害ですらある。「五蠹」篇に言う。

儒は文を以て法を亂し、俠は武を以て禁を犯す。而れども人主 兼ねて之れを礼〔遇〕す。此れ亂る所以なり。

それが、たとえ孔子であつても同様である。「八説」篇に言う。

博習辯智 孔〔子〕・墨〔子〕の如くなるも、孔・墨 耕耨せざれば、則ち國に何の得あらん。修孝 寡欲 曾〔子〕・史〔魚〕の如くなるも、曾・史 戦攻せざれば、則ち國に何の利あらん。

以上のように、『韓非子』には孔子を批判する言葉がしばしば見られる。概して言えば、國家に不利益を

与える孔子の言動に対する批判である。また、孔子が聖人であるという重大な事実も、聖人は無用であると考ふる限り、法家には何の影響も与えない。これも、自由に孔子を批判できる要因の一つであろう。

なお、これらの孔子批判が、「難一」「難二」「難三」「難勢」という一連の篇に集中していることも興味深い。これらの篇は、木村英一『法家思想の研究』（弘文堂書房、昭和一九年）附録「韓非子考証」では、「韓非一派の論難答問」に分類し、次のように述べる。「韓非の自著と推定される」五蠹・顯学の前後に並んである諸篇は、思想上より見れば概ねよく五蠹・顯学と一致してゐる。従つて此点より判断して、容〔肇祖〕君の（『韓非子考証』の）如きは、難一・難二・難三・難四・難勢・問辯・定法・詭使・六反・八説・忠孝・人主・心度の十三篇を挙げて韓非の作る所に歸してゐる。併し此説には遽に左袒する事が出来ない証拠がある」（二〇六頁。引用に際して「」内の語を補足するのは、以下同じ）と。

木村説によれば、「八説」「忠孝」の二篇は「比較

「的古い韓非学派の手に出た諸篇」（同書、二〇八頁）に含まれる。そこで、本章で引用した箇所を読み比べると、次のような違いがあることに気付く。すなわち、「難一」「難二」「難三」各篇の批判は孔子個人の言動に関するものであるが、「八説」「忠孝」二篇の批判は儒家全体に向けられていて必ずしも孔子批判とは言えず、批判の対象に微妙な相異がある。木村説の是非はともかく、これらの篇の間には、やはり若干の違いが認められる。

第二章 『韓非子』における孔子

前章では、通説に基づいて、『韓非子』が孔子批判・儒家批判を含んでいることを見て来た。では、『韓非子』全篇を通じて一貫して儒家を批判しているかと言うと、必ずしもそうではないのである。本章では、儒家や孔子を批判しない説話に注目して、考察を進める。

第一節 法家的孔子像

『韓非子』には、信賞必罰を説く孔子像が登場する。最初に、「内儲説上七術」篇の話を取り上げる。

魯の哀公 仲尼に問いて曰く、「春秋」の記に曰く「冬十二月、霰霜 菽を殺らさず」と。何為れぞ此れを記す」と。仲尼対えて曰く「此れ、以て殺らす可くして殺らざるを言う。夫れ宜しく殺らすべくして殺らさずんば、桃李 冬に実る。天道を失せば、草木すら猶お之れを犯干す。而るを況や人君に於いてをや」と。

王先謙（『韓非子集解』所引）は「此に謂う所は『春秋』に修めず」と述べるが、通常、哀公の質問は、『春秋』僖公三十三年「冬……十有二月……隕霜 草を殺らさず。李梅 実る」（ただし、杜預の注によれば、何月の出来事かは未詳）という記事に基づくとされる。孔子の口を借りて「罰すべきは罰せよ」という必罰の主張をするのが、法家の狙いであろう。

また、同じく「内儲説上七術」篇には、次のような話もある。

魯人が獲物を追い出すために、狩獵場に火を放った。

その時、北風が吹いていたので火が南に向かい、魯の都が燃えそうになった。哀公が自ら家来を率いて火を消しに行こうとしたものの、左右に人はおらず、みんな獣を追いかけるのに夢中で、火を消そうとしない。そこで仲尼を召して尋ねると、

仲尼曰く「夫れ獸を逐うは楽しみにして罰無し。

火を救うは苦しみにして賞無し。此れ火の救われる無き所以なり」と。哀公曰く「善し」と。仲尼曰く「事 急なれば、賞を以るに及ばず。火を救う者 尽く之れを賞せば、則ち国 賞を人に以るに足らず。請う、徒だ罰をのみ行わんことを」と。哀公曰く「善し」と。

この後、孔子の助言に従ったところ、命令が行き渡らないうちに火は消されたと言う。

ここでの孔子も信賞必罰を主張するが、緊急事態においては罰を先行させると言う。法家としては、このような孔子を批判する理由はどこにもなく、むしろ積極的に肯定していると考えられる。

信賞必罰は法家が強く主張するものであるが、そのためには法の公正な運用が必須である。『韓非子』中

の孔子は、そのことにも言及する。

孔子曰く「善く吏為る者は徳を樹て、吏為る能わざる者は怨を樹つ。概（升で量を計るとき、上を平らにする棒）は量を平らにする者なり。吏は法を平らにする者なり。国を治むる者は平を失す可からず」と。（外儲説左下）

法を公正に適用すると、どのような結果が生じるか。次のような話が「外儲説左下」篇にある。

孔子が衛の相であった時、弟子の子臯は獄吏であり、ある罪人を刑に処した。その罪人は門番になった。その後、孔子が乱を画策しているとの讒言があり、孔子は弟子とともに衛を逃げ出した。子臯が門を出ようとした時、件の門番が彼をかくまったので、うまく逃れることができた。報復されても当然のはずなのに、なぜかと子臯が尋ねると、

胡危 曰く「吾れの足を断たるや、固より吾が罪 之れに当たれば、奈何ともす可からず。然れども方に公の 臣を獄治（審理）するや、公は法令を傾側して（あれこれ調べて）、臣（が言いたいこと）に先后（補足）して以て言い、臣の免る

るを欲するや甚だし。而して臣 之れを知る。獄〔が〕決して罪〔が〕定まるに及んで、公 愾然として悦ばず、顔色に形る。臣 見て又た之れを知る。臣を私して然するに非ず、夫れ天性仁心の固より然ればなり。此れ臣の悦びて公を徳とする所以なり」と。

法を公正に誠実に適用したならば、理不尽な恨みをかうことはない。このように、『韓非子』は、孔子の弟子にまつわる逸話を使って説く。

それでは、法を誤つて適用した場合、孔子はどのような態度をとるのか。「外儲説右上」篇に、次のような話がある。

季康子が魯の相であった時、子路は邠の令であった。魯国は五月に国民を徴集して長溝を造つた。この時、子路は自分の俸禄から捻出して粥を作り、溝を造つていた者達に食べさせた。ところが、孔子がそれを聞くのと、子貢を遣つて子路の慈善事業を妨害させた。すると、

子路 怫然として怒り、肱を攘いて入り、請いて曰く「夫子は由の仁義を為すを疾むか。夫子に学

ぶ所は仁義なり。仁義は、天下と其の有つ所を共にして其の利を同じくする者なり。今、由の秩粟を以て民に喰わすの不可なるは何ぞ」と。

いかにも正義漢の子路らしい文句である。しかし、孔子曰く「……女 故より是くの如く之れ礼を知らず。女の之れに喰わすは、之れを愛するが為なり。夫れ礼は、天子は天下を愛し、諸侯は境内を愛し、大夫は官職を愛し、士は其の家を愛す。其の愛する所を過ぐるを侵と曰う。今、魯君 民を有つ。而れども子は擅に之れを愛す。是れ、子の侵なり。亦た誣（偽善）ならずや」と。

孔子が言い終わらないうちに、季康子の使者がやって来て孔子を責めた。「先生は弟子を使って民に飯を食わせ、我々の民を奪うつもりか」と。孔子は魯を去つた。

『韓非子』の趣旨は、素早い対応によつて季康子が権勢を維持できたという点にあるのだが、孔子の言葉自体も興味深い。この話の中で孔子が強調するのは「礼」である。礼の本質は「己の分を守ること」であり、それを逸脱するのを「侵」と言う。魯君が愛すべき民を

子路が愛することは、まぎれもなく〈侵〉であり、無礼である。「二柄」篇には、韓の昭侯が酔つて寝てしまった時、寒かろうと思つて衣を着せた典冠と衣を着せなかつた典衣との両者を罰した、という話がある。職務怠慢の典衣と越権行為をした典冠とを両者とも罰したのは、〈己の分を守ること〉ができなかつた者を法によつて裁いたのである。「外儲説右上」篇で取り上げているのは法ではなく礼であるが、そこでの孔子の厳格さは、「二柄」篇の昭侯に近いものがあり、いくぶん法家の性格を帯びている。

〈分を守る〉ということでは、「外儲説右下」篇に次のような話がある。

衛君（文公）が周に入朝しようとした時、周の行人（外交担当者）が衛君の号を尋ねた。「〈辟疆〉という号の諸侯である」と答えると、行人は「諸侯は天子（の号である開辟疆土）と号を同じくすることはできない」と言い、衛君の入朝を拒んだ。そこで衛君は自ら号を改めて「〈燬〉という号の諸侯である」と言つたところ、入れてもらえた。

仲尼 之れを聞きて曰く「遠き（深遠な）〔思慮〕

かな、偏る^{せま}を禁ずること。虚名すら以て人に借さず。況や実事をや」と。

孔子が感心するのは、徹底的な深謀遠慮によつて、王権の侵害を防止する美事さである。虚名である号さえもないがしろにしない天子が、実権を奪われるはずがない。諸侯の越権行為、天子を〈侵〉す行為は、どんな小さなことでも見逃さない厳格さが、ここにある。国家の安定が法家の主張の一つである。したがつて、王権侵害の萌しすら許さない周の政策に感嘆する孔子は、法家と意見が一致していることになる。

孟子が放伐を認めるのは極端な状況であつて、一般に儒家は貴賤の別を重んじる。それは、延いては国家の安定にもつながるから、この点に限れば儒家と法家とは対立しない。つまり、『韓非子』には必ずしも儒家や孔子を批判する理由はないと言える。貴賤の別を重視することについて、「外儲説左下」篇に次のような話がある。

魯の哀公が孔子に桃と黍とを賜り、食べるよう勧めた。孔子が、先ず黍を食べ、その後桃を食べたので、左右の者が皆クスクスと笑つた。哀公が「黍は食べ物

ではない。それで桃を拭つて食べやすくするのだ」と教えると、

仲尼対えて曰く「丘、之れを知る。夫れ黍は五穀の長なり。先王を祭るに上盛と為す。果臝に六有れども、桃は下と為す、先王を祭るに廟に入るを得ず。丘の聞けるや、君子は賤を以て貴を雪ぐ。貴を以て賤を雪ぐを聞かず。今、五穀の長を以て果臝の下を雪がば、之れ上を以て下を雪ぐ。丘以為えらく、義を妨ぐと。故に敢えて宗廟の盛に先んぜず」と。

食事の作法・習慣を注意された孔子が、逆に貴賤の別を哀公に論ずという筋である。孔子は、貴賤を逆転することは〈義〉ではないと主張する。それが、どんなに些細なことであっても許さない。先に見た「虚名」の説話の趣旨とも一脈通じるものがある。

同じく「外儲説左下」篇に、以下のような話がある。齊の宣王が匡情に尋ねた。「儒者は博（将棋に似た当時の遊戯）をするかね」と。匡情が答えた。「いいえ。博では梟（将棋の王将に当たる駒）を貴びますが、勝つためには「相手の」梟を殺さねばなりません。こ

れは、貴きものを殺すことになり、儒者は〈義〉を害うと考えるので、博はしません」と。王が、また尋ねた。「儒者は弋（糸を付けた矢）で鳥を捕るかね」と。匡情が答えた。「いいえ。弋は下から上を害うものです。これは、臣下が君を害うことになり、儒者は〈義〉を害うと考えるので、弋は使いません」と。王は、また尋ねた。「儒者は瑟を演奏するかね」と。匡情が答えた。「いいえ。瑟は小弦で大きな音を出し、大弦で小さな音を出すので、大小の順序が逆です。これは、貴賤の位が逆であり、儒者は〈義〉を害うと考えるので、瑟は演奏しません」と。宣王は納得した。

日常生活の中においてさえ、徹底的に貴賤を乱すことを避ける儒者のあり方を示している。ここでも、根本には〈義〉という考え方がある。〈秩序を乱す〉ことに對して極端に神経過敏であるが、描かれるのはあくまでも儒者であつて、法家ではない。しかも、この話を締めくくるのは、次の孔子の言葉である。

仲尼曰く「其の民をして下に諂わ使むよりは、寧ろ民をして上に諂わ使めよ」と。

王先慎は「下に諂えば則ち朋党し、上に諂えば則ち尊

敬す」と説き、竹内照夫『韓非子』下(前引、五二六頁)は「下」を「大臣」、「上」を「君主」と解釈する。

民が大臣級の人間に取り入れれば、いずれ国家に不利益をもたらす勢力を形成する。それよりは、君主におもねっている方がましであろう。しかし、最善なのは、民が何者にも諂わないことである。それは、貴賤の別をわきまえると同時に、民は民として上に服従し、国家経営とは無関係であれ、と主張していることにほかならない。この発想は、『論語』「泰伯」篇の次の言葉と酷似する。

子曰く「民は之れに由ら使む可し、之れを知ら使む可からず」と。

この言葉には様々な解釈があるが、鄭玄の解釈(金谷治編『唐抄本 鄭氏注論語集成』所収「敦煌本(ペリオド文書二五一〇号)」)によれば以下の通りである。

「民」は「冥」なり。正道を以て之れに教うれば必ず従う。如し其の本末を知らば、則ち暴者 或いは軽んじて行わず。

愚民政策を有効な手段と認識していたことは、儒家

も法家も同じである。ここでも『韓非子』は、孔子の言葉をそのまま採用することができるのである。

先の第一章では、堯・舜が同時に聖人であるのは「矛盾」であるとする法家の立場を見た。ところが、「外儲説右上」篇には堯・舜の禪讓に関する以下のような話がある。

堯が天下を舜に伝えようとした。すると、鯀が諫めて言った。「いけません、一介の平民に伝えるとは」と。堯は耳をかさず、軍隊を遣つて鯀を羽山の郊外で誅殺した。共工もまた同様に諫めたが、やはり堯は耳をかさず、再び軍隊を遣つて、今度は共工を幽州に流した。もはや、堯を諫める者はいなかった。

仲尼 之れを聞きて曰く「堯の(舜の賢なる)を知るは、其れ難き者に非ず。夫れ、諫者を誅して必ず之れを舜に伝うるに至つては、乃ち其れ難きことなり」と。一に「孔子」曰く「其の疑う所(諫言)を以て其の察する所(堯が明察した舜)に対する評価)を敗らざるは、則ち難し」と。

ここでは、『韓非子』の聖人観に関わりなく、堯の態度だけが問題にされる。この話における堯は、良く

言えば、自分の判断に自信を持ち毅然とした態度を示す君主であるが、悪く言えば、独裁者である。儒家が理想とする君主像ならば、諫言を容れるという筋の方が自然であろう。『孝経』「諫諍章」には、次のような孔子の言葉もある。

昔者、天子に争臣（諍臣）七人有れば、道無きと雖も、其の天下を失せず。

ところが、『韓非子』の堯は、独断で舜に讓位するのみならず、強力な君主権を發動して、諫めた鯀・共工を処罰しさえする。孔子は、その堯の態度に感嘆しているのである。やはり、儒家というよりも、法家的色彩が濃いと言えよう。

本節では、信賞必罰を説いたり、貴賤の別に極端に厳格であったり、独裁君主を歓迎したりする孔子像を見て来た。そのような孔子を「法家的孔子」と呼ぶことができよう。『韓非子』の中で、「法家的孔子」は複雑な位置にある。その法家的性格・言動のため、法家によって批判されたり排斥されたりすることはない。それでもなお、孔子は孔子であることには変わりがないため、儒家として登場せざるを得ない。したがって、

「法家的孔子」が関わる人間も、哀公・子路・堯・舜といった旧来の人物であり、決して純然たる法家的人物ではない。『韓非子』は、孔子の身辺・環境を変えることなく、孔子の性格のみを変質させることによって、巧みに孔子を取り込んでいると言えよう。

渡邊卓『古代中国思想の研究』（創文社、昭和四八年、六二〜六三頁）は、この孔子像について次のように述べる。「かかる君権確立主義的な孔子はまさに韓非の投影にほかならない。しかるに、かかる投影を（司馬遷以前の）一般（的）人々」が看破しえなかつたことについては多少の理由が無いでも無い。即ち韓非学派においては他の反儒学派におけるごとく正面から孔子を誹謗し戯画化する潔癖さが無く、むしろその權威性をそのまま借用することによって、自説の浸透を期する巧妙な宣伝戦術があつたからである」と。ただし、この意見には若干の修正が必要である。

渡邊説では「韓非学派は正面から孔子を誹謗しなかつた」と言うが、それは『韓非子』全体を見渡しておらず、やや性急に過ぎる。『韓非子』に数多くの孔子批判があることは、第一章で見た通りである。しかも、

「孔子曰く」の直後に「或るひと曰く」として孔子の言葉を否定する体裁は、『莊子』の皮肉な逸話よりもっと激しい（正面から）の攻撃である。渡邊論考の目的は「孔子伝の形成」であつたため、恐らく、伝の構成に不用な資料を除外してしまつたのではないだろうか。

さて、法家的に潤色された孔子が登場するのは、「内儲説」「外儲説」と名付けられた諸篇に集中している。木村英一『法家思想の研究』（前引、二三九頁）は、これらの篇を「韓非学派の伝へた説話集」に分類し、以下のように述べる。「容（肇祖）氏（の『韓非子考証』）は内儲説（の二篇）は漢代の説話とおぼしいものを二つも含んで居り、而も経はそれによく対応してゐるから、経説共に漢人の作であらう、外儲の四篇はよく韓非の思想と相適合してゐるから韓非の自著であらう（中略）と指摘してゐる。併し此六篇を大観するに、此等は韓子の思想をよく条目を立て、整備したもので、おそらく全書の中で、韓非の自著の思想を最もよく述べたものに属すると思ふ。此点よりすれば、殆んど「古い学派」の手に出たものでないかと疑はれる」

（二四二頁）と。

第二節 儒家的孔子像

前節で見た孔子像は法家的な性格を付与されているため、『韓非子』において批判されることはなかつた。この（法家的孔子）に対し、広く一般に受け入れられている孔子像を（儒家的孔子）と呼ぶならば、第一章の引用文中で批判されていた孔子は（儒家的孔子）である。

それでは、『韓非子』中のすべての（儒家的孔子）が批判の対象となつているかと言うと、必ずしもそうではない。本節では、（儒家的孔子）を批判せず、容認している話について考察する。

「難言」篇には、次のような韓非の言葉がある。

「人を説得するのは非常に難しい。」ですから、法に適つていても必ずしも聴き入れてもらえませんし、道理に適つていても必ずしも用いられません。もし大王が進言を信じない場合、軽い時には（進言が）誹謗中傷とされ、重い場合には進言者が死ぬことにもなりま

す。

故に子胥 善く謀りて、呉 之れを戮す。仲尼 善く説きて、匡 之れを圍む。管夷吾 實に賢たりて、魯 之れを囚う。故れ此の三大夫、豈 賢ならずや。而ち三君 明ならざるなり」。

ここでは、孔子は伍子胥・管夷吾と並んで賢大夫とされている。さらに、この後に続く言葉の中では、湯・伊尹・文王・比干・傅説・孫子・呉起・宰予・范雎らを、「至聖」「至智」「仁賢忠良有道術之士」などと表現している。これらは中国人が共有する一般的な人物評であり、法家の独自性は稀薄である。

次に見るのは、「説林上」篇の話である。

子圍 孔子を商の太宰に見えしむ。「会见が終わって」孔子 出づ。子圍 入り、客(孔子)「の印象を太宰に」請い問う。太宰曰く「吾れ已に孔子に見ゆれば、則ち子(子圍)を視ること猶お蚤虱の細き者のごとし。吾れ、今、之れ(孔子)を君に見えしめん」と。子圍 孔子の君に貴ばるるを恐る。因りて太宰に謂いて曰く「君 已に孔子に見ゆれば、亦た將に子(太宰)を視ること猶お

蚤虱のごとし」と。太宰 因りて復び「孔子に」見えず。

『韓非子』の趣旨は、子圍が機転を利かせて自らの保身に成功したという、権謀術数の具体例を示すことにある。しかし、そこで凶らずも、孔子が人に好印象を与える人物であったことを肯定する結果になっている。もちろん、儒家よりも法家の方が優秀であることを暗に語っているのだが、それでも、孔子個人の人格を貶めてはいない。

また、「安危」篇には次のような言葉がある。

奔車の上に仲尼無く、覆舟の下に伯夷無し。故に号令は国の舟車(に当たるもの)なり。安んずれば則ち智廉 生じ、危うければ則ち争鄙 起こる。号令(法)の整備こそが安定した国家の基礎である、というのが『韓非子』の趣旨であろう。そして、国家が安定して始めて、「智廉」即ち「智慧ある人物・清廉潔白な人物」が現れると言う。その「智廉」の代表として示されるのが、孔子であり伯夷である。これも、法家に限らず、誰もが抱いている孔子像であろう。

次に見る「内儲説上七術」篇の話は、孔子と魯の哀

公との対話である。

魯の哀公 孔子に問いて曰く、「鄙諺に曰く「衆もてして迷うこと莫し」と。今、寡人 事を挙ぐるに、羣臣と之れを慮れども国は愈々乱る。其の故は何ぞや」と。孔子対えて曰く「明主の臣に問うとき、一人は之れを知り、一人は知らず。是くの如くんば明主は上に在り、羣臣は下に〔率〕直〔に〕議す。今、羣臣は一辞として軌を季孫に同じくせざる者無く、魯国を挙げて尽く化して一と為る。

君 境内の人に問うと雖も、猶お乱を免れず」と。哀公の当時、魯の実権は季孫氏等の三桓が握っていた。その政治的状况を充分に理解している孔子に、哀公が助言を求める。この話に法家風の解釈を加えることは可能である。例えば、君主権の強化の必要とか、君臣という名目上の関係よりも実権を握った者が強いとかいう解釈である。しかし、それは、この話が『韓非子』の一節であることを知るからこそ試みるのである。儒家の視点から読めば、数多くある孔子説話の一つに過ぎない。

次の「外儲説左下」篇の話は、季孫氏が食客に殺さ

れた理由を説く。

一に曰く。南宮敬子 顔涿聚に問いて曰く「季孫は孔子の徒を養い、朝服し与に坐する所の者十を以て数うれども賊に遇う。何ぞや」と。「顔涿聚」曰く「昔、周の成王は優侏儒（道化役者）を近づけて以て其の意を逞しくす。而れども君子と事を断ず。是れ能く其の欲することを天下に成すなり。今、季孫は孔子の徒を養い、朝服して与に坐す所の者十を以て数う。而れども優侏儒と事を断ず。是を以て賊に遇う。故に曰く「与に居る所に在らず。与に謀る所に在り」と。

季孫氏の失敗の原因は、重要事項の決断を優侏儒と相談したことにあると言う。優侏儒とは、おべっか使いや佞人の比喩である。季孫氏は、儒家を養っていただけで、彼らを活用しなかつたことが指摘されている。逆に言えば、孔子の徒は政治に与かるべき君子であると主張していることになる。

本節において見て来た孔子は、一般的な孔子像を決して崩していない。しかも『韓非子』は、多くの場合、その孔子を批判するわけでもなく、むしろ肯定してい

ることさえある。第一節で考察した〈法家的孔子〉は孔子像を歪めることによつて孔子を受容していた。しかし、『韓非子』は、儒家としての孔子をも、自説の中に無理なく取り込んでいたのである。

先に引用した〈儒家的孔子〉を語る話は、「難言」「説林上」「安危」「内儲説上七術」「外儲説左下」という諸篇に散見する。木村英一『法家思想の研究』（前引）は、これらの篇を次のように分類している。

「安危」篇は「比較的晚い韓非子後学の手に成つた諸篇」で、「之（漢初の黄老思想）と略同時代のものと断ぜられる」（二二九頁）。「説林上」「内儲説上七術」「外儲説左下」の各篇は「韓非学派の伝へた説話集」で、しかも「相当古く学派の中に伝はつた」（二二九・二四五頁）。「難言」篇は「韓非一派以外の手に成つた諸篇」で、「韓非の上奏の事実を聞き伝へた人が記述した記事ではなからうか」（二四六・二四七頁）。古い学派から漢初の法家の書、あるいは韓非に仮託されたもので、様々である。

第三節 法家と儒家との相異・相似

ここまで、「韓非子」に見られる孔子像を、〈法家的〉〈儒家的〉と名付けて扱つて来た。では、次に挙げる「外儲説左下」篇の話はどう読めば良いだろうか。

管仲 齊に相たり。曰く「臣^{わたくし}貴し。然れども、臣 貧し」と。桓公曰く「子^{あなた}をして三帰の家有ら使めん」と。「その後、管仲」曰く「臣 富む。然れども、臣 卑し」と。桓公 高・国（齊の家老の高子・国子）の上に立た使む。「またその後、管仲」曰く「臣 尊し。然れども、臣 疏し」と。乃ち立てて仲父と為す。孔子聞きて之れを非りて曰く「泰侈（はなはだしく奢ること）上に偏る」と。

一（説）に曰く。管仲父 出づるとき、朱蓋青衣し（朱色の屋根・青色の覆いの車に乗つて）、鼓を置き（奏でさせながら食事し）て帰る。庭に陳鼎有り、家に三帰有り。孔子曰く「良大夫なり。〔しかしながら〕其の侈 上に偏る」と。

儒家も法家も、貴賤の別を重視することは既に述べた。そして、その中でも、特に厳格な場合を〈法家的〉

だと考えた。それでは、右の話はどうだろうか。管仲の態度は明らかに度が過ぎており、〈儒家的孔子〉であつても勘弁しないであらう。しかし、さらに重要なのは、孔子の非難している人物が管仲であるという点である。

『管子』は、『漢書』「藝文志」では「道家者流」とするものの、以降は法家に分類することが多い。もつとも、『韓非子』にも「解老」「喻老」の二篇があり、「韓非は……本を黄老に帰す」（『史記』「老莊申韓列伝」）とされるとおり、法家と道家との関連は古くから指摘されている。このことから、後世において、『管子』と『韓非子』とは思想的に近いと理解されていたことが分かる。なお、木村英一『法家思想の研究』（前引、二〇頁）によると、「法家」の名が初めて見えるのは、『史記』「太史公自叙」にある司馬談の言葉である。

この話では、孔子が管仲を非難し、『韓非子』は孔子の言葉に何の評語も加えない。すなわち、孔子の言葉がそのまま『韓非子』の意見であると考えて差し支えない。したがって、『韓非子』は儒家である孔子に

賛同し、法家である管仲を非難していることになる。

また、「定法」篇では、同じく法家とされる申不害・公孫鞅（商鞅）について、両者の主張を認めながらもなお不十分であると指摘する。

君に〔申不害の〕術無くんば、則ち上に弊〔害〕あり。臣に〔公孫鞅の〕法無くんば、則ち下に乱あり。此れ一も無かる可からず。皆 帝王の具なり。……〔しかし〕申子は未だ術を尽くさず、商君は未だ法を尽くさず。……故に曰く「二子の法・術、皆 未だ善を尽くさず」と。

つまり、『韓非子』は自説に適合する説を自由に取り入れているに過ぎない。それに対して、「儒家」「法家」といった後世の分類をあてはめることは、必ずしも適切ではないのである。

このことから考えれば、先に〈儒家的孔子〉へ法家的孔子と呼び分けていたものが、はなはだ相対的な分類でしかないことが分かる。『韓非子』を扱う場合従来の研究では、儒家・法家の定義もしないまま、〈比較的、法家色が濃い〉といった曖昧で主観的な基準に依るものが大部分であらう。

森三樹三郎『中国思想史(上)』(第三文明社・レグルス文庫、一九七八年、七四・七五・八九頁)による儒家と法家との相異を要約すれば、次のとおりである。「儒家の政治説は徳と礼との二本立てであり、孔子は徳を重んじる徳治主義、荀子は礼を重んじる礼治主義であつた。もつとも、強制力という点では、礼は法には及ばない。法の違反には刑罰が科せられるが、礼の違反には社会的な非難が伴うに過ぎない。荀子が法治を唱えなかつたのは、儒家だつたからである。孔子が最も憎んだのが法治主義であり、もし、法治を是認すれば、儒家の敵となるほかはない。荀子は道徳を否定することまでは考えなかつたが、韓非子になると、法が道徳に対して絶対的な優越性をもつことを強調する」と。中国思想史の一般的な解説と言えるが、極めて不十分である。

森説では、孔子が法を完全に否定していたようにも読めるが、決してそうではない。ある程度の国土を統治しようと思えば、法が不可欠であり、当然、孔子も法の有効性は認めていたはずである。孔子が「夏礼」「殷礼」「周礼」と言う時、その「礼」の中には国家

の制度すなわち法をも含んでいたであろう。孔子が憎んだのは法治そのものではなく、何よりも法を最優先する「法至上主義」や酷吏風の考え方であつて、儒家が法治に反対していたわけではない。儒家の説く「礼」は、決して「へしきたり」(儀礼)程度のものにとどまらず、法をも含む広い意味での「社会規範」と解すべきである。したがつて、礼と法とを峻別することは非常に困難なのである。

儒家が法を否定しないのは、以上に述べたとおりである。それでは、法家は道徳をどのように考えていたのか。第一章で引用した「八説」篇では、「仁人は国家に損害を与える者」として批判していた。それに対して、本章で引用した諸篇の中では「義」「礼」「至智」「仁賢忠良」など、儒家と共通の徳目を率直に受け入れている。

また、『韓非子』が重視する徳目に「信」がある。「外儲説左上」篇には、次のような話がある。

晋の文公が原(今の河南省济源県西北にあつた国)を攻めた。十日分の食料を準備し、十日以内に戦闘を終結する約束で攻撃したものの、十日しても原が落ち

ないので、兵を撤退させた。その時、原の中から出て来たものが言った。「原はあと三日で落ちます」と。群臣も戦鬪を続行しよう諫めたが、文公は〈信〉を失うからと、約束通り十日で引き上げた。それを聞く、原の人だけでなく、衛の人までもが、文公の〈信〉を慕って降った。

孔子聞きて之れを記して曰く、「原を攻めて衛を得たるは、信あればなり」と。

ここでの〈信〉は、〈信頼〉〈信用〉〈まこと〉といった抽象的なものではない。「外儲説左上」篇に言う。

小信 成れば、則ち大信 立つ。故に明主は信を積む。賞罰 信ならずんば、則ち禁令 行われず。

『韓非子』が言う〈信〉とは、言葉と行為とが一致することであり、実際の生活において言行一致していることである。明主は日々の言行一致（小信）を積み重ねることによって、大事業の公約（大信）を果たすことができる。賞罰が規定通りに実施されなければ、禁令を守る者はいなくなる。したがって、〈信〉は、法が励行される前提となる徳目であると言える。

これと類似した考えが、『論語』「子路」篇にある。子曰く「其の身 正しければ、令せずして行なわれ、其の身 正しからずんば、令すると雖も従わず」と。

『論語』で言う〈正〉には、『韓非子』が言う〈信〉と相通じるものがある。

法家が法を重視するのは周知のことである。しかし、『韓非子』を著した人物の中には、厳格な法至上主義者のほかに、〈信〉を中心とする様々な徳目を称揚する者もいたのである。言わば、〈法家急進派〉に対する〈法家穏健派〉である。法家穏健派は、儒家と徳目を共有し、それらの徳目の有効性を認めていることから、儒家に近い思想を持っていたと想像される。あるいは、法家穏健派は儒家から派生した者であるかもしれない。韓非が荀子に学んだとされるのも、この推測を裏付ける手掛かりとなる。それでは、韓非自身は、孔子をどのようにとらえていたのであろうか。

木村英一『法家思想の研究』（前引、一九六〜一九七頁）において、「韓非自ら作る所と推定される諸篇」に分類されるのは、「孤憤」「説難」「姦劫弑臣」「五蠹」「顯学」の五篇であり、それに準ずるものとして「和氏」篇が挙げられている。ただし、「説難篇が韓非の自著なりや否やについては容（鞏祖）氏は否定的な説を持してゐる」（同書、一九八頁）。これらの説に依りつつ、以下、本稿の主題である孔子像に関わる篇に限定して、各々に考察を加える。

第一節 「五蠹」篇

『韓非子』全篇を通じて見ると、孔子を受容するものと批判するものとが混在している。では、韓非の自著とされる「五蠹」篇ではどうか。

仲尼は天下の聖人なり。行いを修め道を明らかにして以て海内に遊ぶ。海内に其の仁を説き其の義を美めて、「仲尼に」服役を為す者七十人。蓋し仁を貴ぶ者寡なく、義を能くすること難し。

故に天下の大を以てすれども、服役を為す者七十人にして、仁義なる者一人。

韓非は孔子を「仲尼」と呼ぶ。敬称である「孔子」でもなく、蔑視した「孔丘」でもない。字で呼ぶことによつて、孔子を一人の人間として客観的に見ようとする意図が窺える。その結果、孔子の弟子といえども天下にわずか七十人、仁義を体得した者に至つては孔子のみであることに気付く。しかも、孔子は天子でもなく、一国の君主にすらなり得なかつた。韓非の言葉は続く。

魯の哀公は下主なり。「しかし」南面して国に君たれば、境内の民敢えて臣たらざる莫し。民は固より勢に服す。勢は誠に以て人を服し易し。故に仲尼反つて臣と為り、哀公願つて君と為る。仲尼は其の義に懐くに非ず、其の勢に服す。故に義を以てすれば則ち仲尼は哀公に服せず、勢に乗ずれば則ち哀公も仲尼を臣とす。

哀公のように愚劣な君主でも、権勢があるために孔子を臣下とすることができた現実。それにもかかわらず、仁義を学び、堯・舜の治世に倣えと説く儒家。韓

非にとつて、儒家の言い分は、過去の成功に夢を託す「守株」のおとぎ話としか思えなかつた。

しかも、道徳の修養が必ずしも君主に利益をもたらすとは限らない。『論語』「子路」篇にもある直躬の話がそうである。羊を盗んだ父を訴えて出た直躬の行為を孔子は褒めなかつた。韓非は直躬のことを「夫の君の直臣は、父の暴子なり」と呼んだ。また、老父を養うために戦場から逃げ出した男を孔子は褒めた。韓非はこの男を「夫の父の孝子は、君の背臣なり」と感じた。そして、韓非が得た結論は、次のとおりである。

上下の利は、是くの若く其れ異なり。而して人主兼ねて匹夫の行いを挙げて、社稷の福を致すを求む。必ず幾おほからず。

同じ行為であつても、立場が異なれば人の受け止め方は様々である。匹夫にとつての善行は人主にとつての悪徳に、人主にとつての忠信は匹夫にとつての不道徳になり得る。韓非は、その事実を指摘しているのであつて、匹夫の善行を全面的に否定しているわけではない。

しかし、人主の立場から見、国を乱すという視点に

立てば、匹夫の小善を否定せざるを得ない。したがつて、韓非が非難するのは、個人的・家族愛的な徳行を喧伝して国家に不利益をもたらす儒家、すなわち『荀子』「儒效」篇に言う〈俗儒〉である。

荀子は言う。「先王に法ると言つて世を乱し、学問は雑駁。後王に法ると言いながら制度を統一しない。礼儀や学問を尊重せず、世俗と変わらない。その言論は墨家と見分けがつかない。先王を称して愚者を騙し、財産を溜め込んで腹一杯食えれば満足する。君主のお気に入りになつて安穩としている。これが俗儒である」と。

韓非もまた言う。

夫れ古今は俗を異にし、新故は備を異にす。……
〔それにもかかわらず〕今、儒・墨 皆 称ほめうら
く「先王は天下を兼愛し、則ち民を視ること父母
の如し」と。

墨家と変わらない俗儒どもは先王を称えるが、彼らは自分達が時代遅れであることに気付いていない。家族愛を延長し拡大すれば国家が安定するという論理の非現実性を、韓非は「五蠹」篇を通して力説し、法の有

効性を主張する。

韓非は、堯・舜・禹などの聖人たちの事跡を認める。ただし、それらは過去の出来事であつて、何百年・何千年も後の時代にまで通用すると吹聴するならば危険である、と言う。また、韓非は、仁義の内容についても無批判である。ただし、それが匹夫の美德にとどまれば良いが、君主に背く原因となるならば要注意である、と言う。そこに見られるのは、〈国家の安定〉という基準に照らした客観的評価である。「五蠹」篇の中では、国家を乱す限りにおいて、韓非は〈俗儒〉を批判するのであり、〈俗儒〉的発言をする限りにおいて、孔子を批判するのである。しかも〈俗儒〉批判は、荀子によつて既になされている。

第二節 「顯学」篇

「顯学」篇の冒頭は、当時の儒家・墨家の状況を描く。

世の顯学は儒・墨なり。儒の至とする所は孔丘なり。墨の至とする所は墨翟なり。孔子の死して自

り、子張の儒有り、子思の儒有り、顔氏の儒有り、孟氏の儒有り、漆雕氏の儒有り、仲良氏の儒有り、孫氏の儒有り、楽正氏の儒有り。墨子の死して自り、相里氏の墨有り、相夫氏の墨有り、鄧陵氏の墨有り。故に孔・墨の後、儒は分かれて八と為り、墨は分かれて三と為る。取舍相反して同じからざれども、皆 自ら眞の孔・墨と謂う。孔・墨 復た生くる可からずんば、誰を將て世の学を定め使めんや。

「五蠹」篇では、儒家と墨家とが大同小異であると言つていたが、今度は一転して、儒家も墨家も派閥争いをしていと述べる。孔子・墨子がいない今となつては、誰が正統であるのか見分けられない。

孔子・墨子は俱に堯・舜を道えども、取舍 同じからず。皆 自ら眞の堯・舜と謂う。堯・舜 復た生ぎずんば、誰を將て儒・墨の誠を定め使めんや。

同様に、共に堯・舜を尊ぶ孔子・墨子も、堯・舜がない今となつては、どちらが正統であるのか分からないはずである。このような不確実な学派には従えない、

と韓非は説く。

ここでは、堯・舜が聖人かどうかや、儒家・墨家の是非については、一言も触れない。ただ、客観的に判断すれば、どれが正統であるかの決定が出来ないとだけ言う。

さて、墨家が薄葬を説いて三月の喪を奨励するのは儉約のためである。逆に、儒家が厚葬を説いて三年の喪を奨励するのは孝行のためである。各々の主張は相反しているものの、それなりに筋は通っている。

夫れ墨子の儉を是とするは、将に孔子の侈を非とせんとするなり。孔子の孝を是とするは、将に墨子の戾を非とせんとするなり。「それなのに」今、孝・戾・侈・儉 俱に儒・墨に在れども、上は兼ねて之れを礼〔遇〕す。

儒家と墨家との言い分には一長一短があるけれども、一方を採れば、もう一方は否定されなければならぬ。ところが、今の君主は両者を同時に礼遇している。ここでも、客観的な判断の下に、韓非は君主の態度の矛盾を突いてくるが、儒・墨の是非については、評価を下さない。

次の話では、孔子を智者と認めている。

澹台子羽は君子の容あり。仲尼「子羽は君子に幾しとして之れを取る。与に処ること久しくすれども、行い其の貌に称わず。宰予の辞は雅にして文なり。仲尼「宰予は君子に」幾しとして之れを取る。与に処ること久しくすれども、智 其の辯に充たず。故に孔子曰く「容を以て人を取るかな。之れを子羽に失す。言を以て人を取るかな。之れを宰予に失す」と。故に仲尼の智を以てすれども、実を失するの声有り。今の新辯（最近の弁舌）は宰予より濫れ、而して世主の聴は仲尼より眩む。其の言に悦ぶが為に、困りて其の身を任さば、則ち焉くんぞ失無きを得んや。

孔子ほどの智者であつても人の本質を見抜くことは難しい。まして通常の君主には無理であるから、賞罰を利用するのが得策である、と韓非は言いたいのである。〈智〉では政治が執れないことを示唆してはいるが、それでも、孔子が人より優れた智者であつたことを前提としている。

また、聖人が国を治める場合には、人々が善を為す

ことを期待せず、非を為すことができないようにする、という主張もある。聖人は、もちろん、人々が善行を為すのを好む。しかし、実際に善行を為す人は、国内にわずかしかない。それに対して、法によって人々を悪いことが出来ない状態にするのは可能である。だから、為政者は徳に頼らず法に依れ、と韓非は主張する。

夫れ聖人の国を治むるや……治を為す者は、衆（に有効な手段）を用いて、寡（に有効な手段）を舍つ。故に徳に務めずして法に務む。

ここでは、誰を指して聖人と言っているのか、明確ではない。しかし、逆に言えば、法を有効に利用する者こそが聖人であると説いているようでもある。これは、韓非の考えが、聖人を否定するところにはまだ及んでいないことを窺わせる。

さらに、次のようにも言う。

〈先王の仁義〉を言うは、治に益無し。

これも、仁義そのものの是非は問うていない。過去の聖人が道徳的に優れていたことを事実として認めた上で、今更それを吹聴して個人的に道徳心を高めたた

ところで、国家には無益であると言っているようである。そして、世の〈俗儒〉どもが盛んに言い立てるのが、この役に立たない〈仁義〉の修養なのである。

故に明主は実事を挙げ、無用を去り、「先王の」仁義の故（事）を道わす、学者の言を聴かず。

この言葉には、現実を重視し無益なことは相手にしないという韓非の姿勢が示されている。

第四章 孔子像より見た『韓非子』

本章では、以上に見て来た思想に基づいて、『韓非子』を中国思想史の上に位置付け、同時に法家思想の流れを考察することとする。

韓非は、『五蠹』篇においては儒・墨を大同小異とし、「顕学」篇においては儒・墨の相違を説いていた。しかしながら、この二篇の内容は矛盾しない。

確かに儒家は厚葬を説き、墨家は薄葬を説くとはいふものの、それは瓊末なことに過ぎない。韓非の考えの根底には〈国家の安定〉という構想がある。その視

点から見れば、個人の葬式の厚薄など、取るに足らない違いでしかない。それよりも大きな両者の共通点は、堯・舜ら古代の聖王を尊び、仁義などという個人的な道徳の修養を君主にも奨励することによって、国家を乱すことにある。しかも、内部では分派した連中が、互いに自派の正統性を主張して譲らない。韓非の目には、どちらも似たり寄ったりに見えたであろう。

次に、儒・墨がともに尊ぶ過去の聖人の実在については、どうであろうか。これについて、韓非は是非の判断を下さない。韓非が堯・舜などの聖人に言及することは、しばしばある。その時には、ひとまずは聖人の事跡を認めたくえで、しかしながら、同じことは現代には通用しないと言う。この場合、聖人個人が完璧な人格者という点で他の人に勝っていることについては、疑っていないのではないかと思われる。「姦劫弑臣」篇に、次のように言う。

夫れ嚴刑重罰は、民の惡む所なれども、國の治まる所以なり。百姓を哀憐して刑罰を軽くすれば、民の喜ぶ所なれども、國の危うき所以なり。聖人の、法を國に為すは、必ず世に逆らえども、道徳

に順う。之れを知れば、義に同じくして俗に異なる。之れを知らずんば、義に異なりて俗に同じくす。天下に之れを知る者 少なければ、則ち義すらも非なり。

聖人が嚴罰や法を制定するのは、俗っぽい愚民には理解し難いであろうが、道徳・義に適っている。しかし、愚民が多い現状では、義に適っていることさえもが否定されてしまう。

ここにおいては、聖人や道徳を完全に肯定している。ただ、圧倒的に数の多い民衆は、聖人の道徳に適った高邁な計画を理解しないのだ、と韓非は主張する。

では、韓非は、孔子をどのように評価しているのか。韓非は、孔子のことを「仲尼」と呼ぶことが多い。これは、孔子を客観的に評価しようという考えの表れであろう。そして、基本的には、徹底的に孔子を批判する意志を韓非は持たないと思われる。というのも、韓非には、庶民が個人的に道徳心を高めることに対して反対をする特別な理由がないからである。また、孔子が国家の安定につながる発言をした場合には、むしろ肯定すべき存在となる。第三章第二節で見た「儒家的

孔子」こそがそれであり、『荀子』「儒效」篇に言う〈大儒〉である。ただし、国家を乱す〈俗儒〉的発言をする孔子に対しては、その非を指摘せざるを得ない。その意味では、韓非の孔子批判は公平であつて、結論が先にある〈孔子を批判するための孔子批判〉ではないと言えよう。

韓非の立場から『論語』を読んだ場合、その中には〈大儒的孔子〉もいれば〈俗儒的孔子〉もいる。また、戦国時代には現在よりも多くの孔子説話が伝わっていたであろうし、俗儒による作り話もあつたであろう。韓非は、そのような多くの説話を客観的に読むために、孔子を〈仲尼〉と呼ぶのではないだろうか。

以上のような考えを総合し判断すれば、韓非の思想は儒家と全面的に対立するものではなく、〈国家の安定〉に有効か否かという一点に争点が集中していると言える。すなわち韓非は、第二章に言う〈法家穩健派〉ということにならう。もつとも、『史記』に初めて見える〈法家〉という言葉を使わないとすると、韓非は荀子の流れを汲む〈儒家急進派〉あるいは〈儒家修正派〉とでも名付けるべきであらうか。

韓非にこのような素地があつたため、〈法家穩健派〉は儒家を攻撃しつつも、〈大儒的孔子〉に限っては、受容・肯定できたのではないだろうか。しかし、〈法家急進派〉には、それができず、孔子像を〈法家的孔子〉に改変しつつ、次第に儒家との対立を深めていったと思われる。

韓非に続く後学の法家思想については、様々な展開が考えられる。例えば、〈穩健派〉の思想が先鋭化して、法家全体が〈急進派〉になつたとも考えられるが、〈穩健派〉〈急進派〉が並存していた可能性もあろう。あるいは〈急進派〉であつたものが、儒家思想と関わりを持つ過程で〈穩健派〉になつたという現象も想定できよう。法家変質の契機としては、秦による統治・焚書坑儒や、漢の建国・儒教の国教化などが容易に思い付く。しかし、それ以外に、法家内部からの要請に基づく必然的変質をも考慮すべきであり、今後の課題とならう。

ただし、右に述べた法家思想の展開は、木村英一『法家思想の研究』（前引）による諸篇の成立時期の分類と、必ずしも一致しない。本稿では、孔子像・儒家批

判という限られた主題しか扱わなかったので、『韓非子』の成立にまで言及することは避けておく。

おわりに

『韓非子』中の〈法家穩健派〉による部分は、儒家思想に近いものを含むのではないか、というのが本稿において指摘したことの一つであった。ただし、この考えは、特に新しいものではない。清・陳澧『東塾読書記』卷十二「諸子」には、既に以下のように記してある。

韓非の此の「解老」篇の「仁」「義」「礼」三字の義を解すること、則ち儒者の言に純にして、精邃なること匹^なぶ無し。是れ其の天資絶高なり。

また、茂澤^{もたく}方尚「韓非子の「聖人」について（上）」

（『駒沢史学』三八、昭和六三年、八四頁）は、同様の指摘をしながらも、次のように述べる。「この「儒家への深い理解という」点を論拠に韓非の学が荀子より出たとか、或は本来儒家の人であったとか論ずるのは皮相であって、韓非は韓非の思惟様式に立脚するが、儒家の思惟様式（先験的權威主義）をも理解していた、自己と異質な儒家への理解が深いと私は考える」と。貴重な意見であるが、法家と儒家とが異質であると考えなければならぬ根拠は示されていない。この考えの根底には「しかし、韓非は「儒家ではなく」法家である」（茂澤論考、八一頁）という先入観があると思われる。

以後の議論の前提として、先ずは「法家」「儒家」の概念を明確にする必要がある。そのためには、儒家思想の独自性以外に、従来は対立すると考えて来た儒家や墨家の思想などとの共通性を探ることも、有効な手段であろう。