

補章 中国における性三品説の成立と展開

——人間本性の不平等観をめぐって——

中国における「性」の思想、すなわち「性」という言葉を用いて営まれた諸思想は、「そもそも人間とはいかなる存在であるか」というテーマの中国的な問いであり、中国的な答えである。そして春秋末期（孔子）以来、これは中国思想史の最も重要なテーマの一つであった。

元来、中国の「性」の思想は、人間の「性」が善であるか悪であるか、といった価値評価の問題をめぐって議論されてきた。戦国時代の儒家の「性善説」（孟子）や「性悪説」（荀子）などがそれである。やがて前漢初期になると、これらの議論の中から「性三品説」が登場してくる。人間は生まれながらにして「上品の性」と「中品の性」と「下品の性」の「三品」に分かれている、とする理論である。

本章では、春秋末期から唐代・宋代に至る約一五〇〇年間の、中国における「性」の思想の発生から始めて、「性三品説」の成立・展開・崩壊に焦点を当てながら、その理論の歴史と意義について考えたい。それと同時に、本書、第一章～第四章の趣旨を補足する章として位置づけて、筆者が中国における「性」の思想、中んずく性三品説を論ずることの背景説明としたいと思う。

第一節 「性」の思想の発生（春秋末期～戦国末期）

人間の「性」とは何を指すのであろうか。——漢字の成り立ちから考えてみると、「性」は、意符の「心」と音符の「生」から成り、原義は生まれつきの心のこと。中国思想史の実際の場面では、この原義に基づいて、「性」は人間が生まれながらにして持っている本来の性質・能力という意味で用いられた。

中国における「性」の思想は、人間の「性」が善であるか悪であるか、といった価値評価の問題をめぐって議論されたと言つてよい。言い換えれば、「性」とは何であるか、「性」はいかにあるかという事実認定の問題は、むしろ二の次であった。それは、この思想が、人間が国家・社会の中で自己を道徳的にいかに律すべきか、また政治的にいかに振る舞うべきか、などといった道徳上政治上の実践的な課題に答えるための、人間学的な基礎の位置に置かれていたためである。それゆえ、「性」の思想は、人間の「性」の事実の解明に向かうよりも、どちらかと言えば、人間にこのような国家・社会の中で必要とされる道徳・政治を遂行するに足る「性」が具わっているか否か、すなわちその「性」の道徳上政治上の実践的な観点から見た「善悪」、という価値を評価する方向にバイアスをかけて展開されたのである。

第一項 孔子

春秋末期の孔子（紀元前五五二～四七九年）の言行録『論語』の中には、人間の本性を意味する「性」という言葉が二例登場する。一つは、公治長篇において高弟の子貢が、

子貢曰、「夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性與天道、不可得而聞也已矣。」（子貢曰わく、「夫子の文章は、得て聞く可きなり。夫子の性と天道とを言うは、得て聞く可からざるのみ。」と。）

と述べた証言である【1】。二つは、陽貨篇における、

子曰、「性相近也、習相遠也。」（子曰わく、「性相い近きなり、習い相い遠きなり。」と。）

という孔子の言葉である【2】。

実際に「性」という言葉は、『論語』中にわずかに二例しか登場しておらず、これは戦国中期の『孟子』や戦国末期の『荀子』に比べてみても、はなはだ顕著な少なさであるから、公治長篇の子貢の証言、すなわち孔子は「性」についてほとんど語らなかったとする話は、歴史的事実を正しく伝えるものである。それに引き替え、陽貨篇の孔子の言葉は、第一に、今引用した公治長篇の高弟子貢の証言に合致しない。第二に、注【2】に引用した武内義雄の重要な本文批判もある。第三に、その思想内容が戦国末期の荀子の性悪説に極めて近い、などの理由で、春秋末期の孔子の言葉と認めることはできず、戦国末期以降に書かれた文章を孔子に仮託したものと考えるのが適当であろう。

ここに引用した陽貨篇の「性相い近きなり、習い相い遠きなり。」をも含めて、『論語』の次の文章における孔子の言葉は、時代が大分下って後漢以後、聖人孔子が性三品説（後述）を唱えた言葉として性三品説の根拠とされることになるものである。すなわち、雍也篇の、

子曰、「中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也。」（子曰わく、「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」と。）

という孔子の言葉【3】、それに陽貨篇の、

子曰、「唯上智與下愚不移。」（子曰わく、「唯だ上智と下愚とは移らず。」と。）

という孔子の言葉である【4】。

二つの内、まず雍也篇について。この言葉を、無理に後代の性三品説に従って解釈するならば、人間の生まれながらの「性」は「中人以上」「中人」「中人以下」の三等級に分けられ、しかも「中人以上」の「性」と「中人以下」の「性」とが遠くに隔たっており、特に「中人以下」の「性」の変更不可能性が強調される、などといったことが孔子の思想であったことになる。次に陽貨篇について。これも雍也篇とほぼ同じ。この言葉を、強引に性三品説に従って解釈すれば、人間の生まれついた「性」は「上智」「中人」「下愚」の三品に分けられ、しかも「上智」の「性」と「下愚」の「性」とが遠くに隔たっていて、両者（特に「下愚」）の「性」の変更不可能性が強調される、などのことが孔子の思想であったことになってしまう。

しかしながら、第一に、以上の二つの文章には「性」という言葉が一つも登場しておらず、だから、恐らく人間の生まれつきの本性に関して議論した原理論の文章とは言えない。せいぜいのところ、この世に生きる人間の実際のありさまを観察した経験論の吐露ではなからうか。第二に、注【3】【4】に引用した武内義雄の本文批判がある。それによれば、雍也篇の文章は「魯人曾子を中心とした論語で、曾子・孟子の学派の伝えた孔子語録、おそらく論語の最も古い形であろう。」と武内は高く評価する。しかしそれにしても戦国中期以後の成立ということになる。また陽貨篇の文章は「三篇（季氏・陽貨・微子）は論語二十篇中最も新しい文章で、…陽貨篇には孟子や荀子から鈔出されたと考えられる資料と季氏篇や微子篇に類似の章もあつてすこぶる雑駁な感じがする。」というところで、戦国末期以後の成立ということになる。ただし、特に前者については、次の「第三」から考えるに、果たして武内の言うとおり「曾子・孟子の学派の伝えた孔子語録」であるか否かは疑わしいと思う。第三に、もしも今引いた雍也篇や陽貨篇の文章が、人間の「性」について孔子が論じた性三品説であるとして戦

国儒家の思想家たち、特に孟子や荀子に伝えられていたとすれば、彼らは明確にそれに反する性善説や性悪説を提起することはできなかったはずである。なぜなら、孟子も荀子も心の底から孔子を尊敬していたことには、疑問の余地がないからである。

そうだとすれば、以上の二章はどちらも、上の「第一」で指摘したように、人間の「性」の原理論ではなく人間の実際に関する経験論であろう。また「第二」で指摘したように、戦国末期以後、ことによると前漢・後漢になって成書されて文献ではなかるうか。さらに「第三」で指摘したように、孟子性善説と荀子性悪説が世に流布された後になって、それらに対抗しつつ社会上政治上そして思想上の必要性から、新たに『論語』に書きこまれたものと考えられる。いずれにしても、中国思想史の実際の展開から判断するならば、このような人間観——人間の生まれつきの本性は上・中・下の三等級に分かれており、それらはすべての人間に先天的に賦与された定まったものであり、後天的な学習・修養などによっても変えることはできないとする、性三品説——を、春秋末期の孔子やその弟子たちはまだ人間の「性」の問題として述べるまでには至っておらず、また孔子の時代にはまだ人間の「性」を一般的概括的に原理論として論ずる段階に達していなかった、と捉えなければならぬ。このような思想上の状況が現れるのは、社会的政治的そして思想的な諸条件が熟する前漢、武帝期以後のことである。

第二項 孟子

人間の「性」が本格的に論じられるようになるのは、戦国時代に入ってからのことである。今日「性」に関する最古の議論が遺っている書物は、戦国中期の儒家の『孟子』である。告子上篇には、次のようにある。

公都子曰、「告子曰、『性無善、無不善也。』或曰、『性可以爲善、可以爲不善。是故文武興則民好善、幽厲興則民好暴。』或曰、『有性善、有性不善。是故以堯爲君、而有舜。以紂爲兄之子、且以爲君、而有微子啓王子比干。』今日、『性善。』然則彼皆非與。」孟子曰、「乃若其情、則可以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善、非才之罪也。惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心仁也、羞惡之心義也、恭敬之心禮也、是非之心智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。故曰、『求則得之、舍則失之。或相倍蓰、而無算者、不能盡其才者也。』詩曰、『天生蒸民、有物有則。民之秉夷、好是懿德。』孔子曰、『爲此詩者、其知道乎。』故有物必有則、民之秉夷也、故好是懿德。」

公都子曰わく、「告子曰わく、『性に善無く、不善無きなり。』と。或るひと曰わく、『性は以て善を爲す可く、以て不善を爲す可し。是の故に文武興れば則ち民は善を好み、幽厲興れば則ち民は暴を好む。』と。或るひと曰わく、『性の善なるもの有り、性の不善なるもの有り。是の故に堯を以て君と爲せども、而も象有り。瞽瞍を以て父と爲せども、而も舜有り。紂を以て兄の子と爲し、且つ以て君と爲せども、而も微子啓・王子比干有り。』と。今日わく、『性は善なり』と。然らば則ち彼は皆な非なるか。」と。孟子曰わく、「乃ち其の情に若えば、則ち以て善を爲す可し。乃ち謂う所の善なり。夫れ不善を爲すが若きは、才の罪に非ざるなり。惻隱の心は、人皆な之有り。羞惡の心は、人皆な之有り。恭敬の心は、人皆な之有り。是非の心は、人皆な之有り。惻隱の心は仁なり、羞惡の心は義なり、恭敬の心は禮なり、是非の心は智なり。仁義礼智は、外より我を鑠るに非ざるなり。我固より之を有するなり。思わざるのみ。故に曰わく、『求むれば則ち之を得、舍つれば則ち之を失う。或いは相い倍蓰して、算うる無き者は、其の才を尽くす能わざる者なり。』と。』詩』に曰わく、『天生蒸民を生ずるに、物有れば則有り。民の夷を秉るや、是の懿徳を好む。』と。

孔子曰わく、『此の詩を爲る者は、其れ道を知るか。』と。故に物有れば必ず則有り、民の夷を乗るや、故に是の懿徳を好むなり。」と。

これによれば、当時すでに三説が唱えられていた。その一は「性に善無く、不善無きなり。」とする説。「性」とは生まれつきの諸性質のことであつて、道徳的な「善悪」とは無関係だとする告子の説である。その二は「性は以て善を為す可く、以て不善を為す可し。」とする説。同じ人の「性」の中に「善」の要素と「悪」の要素が混ざっているとする説である。その三は「性の善なるもの有り、性の不善なるもの有り。」とする説。生まれつき「善」の人と生まれつき「悪」の人の二種類の人間がいるとする説である。

以上のさまざまな「性」の思想に対して、「人間の本性は善である」すなわち「人間の生まれつきは善だ」という性善説を唱えたのが孟子（前三七二ごろ～二八九年）である。その性善説は、人間であればだれにも以下の四つの端緒（萌芽）が生まれながらに具わるとする四端説を基にして提唱された（『孟子』公孫丑上篇・告子上篇）。例えば、公孫丑上篇には、

孟子曰、「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣。以不忍人之心、行不忍人之政、治天下、可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也、非所以要譽於鄉黨朋友也、非惡其聲而然也。由是觀之、無惻隱之心、非人也。無羞惡之心、非人也。無是非之心、非人也。惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。」

孟子曰わく、「人皆な人に忍びざるの心有り。先王人に忍びざるの心有りて、斯ち人に忍びざるの政有り。人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行えば、天下を治むること、之を掌上の上に運らす可し。人皆な人に忍びざるの心有りと謂う所以の者は、今人乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆な怵惕惻隱の心有り。交わりを孺子の父母に内るる所以に非ざるなり、譽れを郷党朋友に要むる所以に非ざるなり、其の声を悪みて然するに非ざるなり。是に由りて之を觀れば、惻隱の心無きは、人に非ざるなり。羞惡の心無きは、人に非ざるなり。辭讓の心無きは、人に非ざるなり。是非の心無きは、人に非ざるなり。惻隱の心は、仁の端なり。羞惡の心は、義の端なり。辭讓の心は、礼の端なり。是非の心は、智の端なり。」と。

とある。孟子はこの四端説を、「四端」が天与のものだと觀念するような「天」の理論によって説明することは行わず、生まれながらに具わることの真实性を、むしろ経験によって確認しようとする。「四端」の内容は、「惻隱の心」・「羞惡の心」・「辭讓の心」（または「恭敬の心」・「是非の心」）であり、それぞれ「仁・義・礼・智」に至る端緒とされるが、それらが完成された後の「仁・義・礼・智」の四つが孟子の言う「善」に他ならない。また、彼は以上と同じ内容の「善」の端緒を「良心」「本心」（告子上篇）・「良知」「良能」（尽心上篇）などという言葉でも表現した。このように、すべての人間に例外なく「善」となって完成していく「四端」などの萌芽が生得的に具わっているので、人間の「性」は「善」だと主張したわけである。

しかし孟子によれば、だからといって「四端」がそのまま「善」なのではなく、すべての人間があるがまま「善」を実現しているのではない。「善」の実現のためには、その端緒に学習・修養の努力を加えて、目的意識的に拡大・充実してそれらを完全に導かなければならない。これが拡充説である。上引した公孫丑上篇の後半において、孟子は、

孟子曰、「……人之有是四端也、猶其有四體也。有是四端而自謂不能者、自賊者也。謂其君不能者、賊其君者也。凡有四端於我者、知皆擴而充之矣、若火之始然、泉之始達。苟能充之、足以保四海。苟不充之、不足以事父母。」

孟子曰わく、「……人の是の四端有るは、猶お其の四体有るがごときなり。是の四端有りて自ら能わずと謂う者は、自ら賊そこなう者なり。其の君能わずと謂う者は、其の君を賊そこなう者なり。凡そ我に四端有る者、皆なひた充て之を充たすを知れば、火の始めて然え、泉の始めて達するが若くならん。苟も能く之を充たせば、以て四海を保つに足る。苟も之を充たさざれば、以て父母に事つかうるに足らず。」と。

と述べている。その他、告子上篇に、

孟子曰、「仁人心也、義人路也。舍其路而不由、放其心而不知求。哀哉。人有鷄犬放、則知求之。有放心而不知求。學問之道無他、求其放心而已矣。」

孟子曰わく、「仁は人の心なり、義は人の路みちなり。其の路を捨てて由よらず、其の心を放ちて求むることを知らず。哀しいかな。人は鷄けい犬けんの放たるもの有れば、則ち之を求むることを知る。心を放つこと有るも求むることを知らず。學問の道は他無し、其の放心を求むるのみ。」と。

とある。本文中の「其の放心を求む」、つまり失った本来の心を取り戻すことを内容とする「學問の道」も、この「拡充」と大体同じ内容を持っている。

このように、「善」の「四端」の目的意識的な「拡充」が必要であるのは、人間の實際生活の中にその端緒の成長を妨げるもの、つまり「悪」の原因があるからである。孟子はそれを、人間の感覚・欲望の作用、およびそれを抑制しなまに放置しておく悪習の積み重ねにあると考える。例えば、告子上篇に、

公都子問曰、「鈞是人也、或爲大人、或爲小人、何也。」孟子曰、「從其大體、爲大人、從其小體、爲小人。」曰、「鈞是人也、或從其大體、或從其小體、何也。」

公都子問いて曰わく、「鈞ひんしく是人なるも、或いは大人と爲り、或いは小人と爲るは、何ぞや。」と。孟子曰わく、「其の大体に従えば、大人と爲り、其の小体に従えば、小人と爲る。」と。曰わく、「鈞ひんしく是人なるも、或いは其の大体に従い、或いは其の小体に従うは、何ぞや。」と。

とあるように、弟子の公都子が質問した。これに対して孟子は、

曰、「耳目之官、不思而蔽於物。物交物、則引之而已矣。心之官則思、思則得之、不思則不得也。此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」

曰わく、「耳目じぶみの官は、思わずして物ぶつに蔽おほわる。物物に交われれば、則ち之を引くのみ。心の官は則ち思い、思えば則ち之を得、思わざれば則ち得ざるなり。此天の我に与うる所の者なるも、先ず其の大なる者を立つれば、則ち其の小なる者は奪う能わざるなり。此大人と爲るのみ。」と。

と答えている。「心」が思考の作用によって「善」に向かうことができるのに対して、「耳目」などの感覚・欲望は外界の事物に引きずられて、それを阻害しかねないと言うのである。そこで、孟子は尽心下篇において、

孟子曰、「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲、雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲、雖有存焉者寡矣。」

孟子曰わく、「心を養うには欲を寡くするより善きは莫し。其の人と為りや欲寡ければ、存せざる者有りとし、雖も寡し。其の人と為りや欲多ければ、存する者有りと雖も寡し。」と。

とあるように、「養心」（心を養って善に向かう）の方法として「寡欲」（欲望を減らすこと）が最も善いと提唱したのである。

その感覚・欲望について、孟子は、尽心下篇において、

孟子曰、「口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也。有命焉、君子不謂性也。仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、智之於賢者也、聖人之於天道也、命也。有性焉、君子不謂命也。」

孟子曰わく、「口の味に於けるや、目の色に於けるや、耳の声に於けるや、鼻の臭いに於けるや、四肢の安佚に於けるや、性なり。命有り、君子は性と謂わざるなり。仁の父子に於けるや、義の君臣に於けるや、礼の賓主に於けるや、智の賢者に於けるや、聖人の天道に於けるや、命なり。性有り、君子は命と謂わざるなり。」と。

のように、「口・目・耳・鼻・四肢」の欲望を一旦は「性」であると認めるものの、それらは人間にとって「命」（運命）でもあるので、「君子」は「性」とは言わないとし、逆に「仁・義・礼・智・聖人」の五つの端緒を一旦は「命」であると認めるものの、それらは人間にとって「性」でもあるので、「君子」は「命」とは言わないとする。すなわち、「耳目」などの感覚器官の欲望と「仁義」などの道徳的な「善」とを、どちらもともに人間にとって生得的なものである「性」「命」と認めながらも、結局のところ、感覚器官の欲望は「命」であり、道徳的な「善」の端緒は「性」であると二つに分割してしまう。その理由は、「命」は上述の学習・修養の努力を加える目的意識的な「拡充」の対象にならないのに対して、「性」はその対象になるからであろう。ここに我々は、孟子の性善説の実践的な性格を見て取ることができる。

以上のような内容を有する性善説は、戦国中期という戦乱に終始する当時の現実社会に対して孟子が掲げた改革のプログラム、すなわち王道政治（「仁義」の政治）の実現を通じて天下の平和的統一を達成するという理想にとつて、その最も深い人間学的な基礎に位置づけられた思想であった。人間の「性」が「善」であるからこそ、一方で統治者には、自分自身の「人に忍びざるの心」（他人の苦しみを憐れむの心情）を「拡充」して王道政治の実現に向かって進んでいく可能性を認め（梁恵王上篇・公孫丑上篇）、他方で民衆には、「恒産」（安定した財産）を保証するという経済政策を採り彼らの「恒心」（安定した心）を養った上で、自ら統治者の王道政治を受け入れて「善」の実現に向かって進んでいく可能性を認めた（梁恵王上篇・滕文公上篇）のである。孟子の性善説の主な目的はここにある。言い換えれば、性善説とは戦国中期の戦乱に明け暮れる現実の中で、王道政治の実現を通じた天下の平和的統一という自分の改革のプログラムが実現可能である根拠を提供する理論であった、と捉えることができよう。

ところで、孟子の性善説は、以上に述べた「善」である「性」をすべての人間が同じように有すると考えると

ころに、一つの重要な特徴がある。この説は、「善」を実現しうる可能性の点で、すべての人間を平等に見る人間観である。例えば、公孫丑上篇において、

聖人之於民、亦類也。(聖人の民に於けるや、亦た類なり。)

と言う。そして、すべての人間が同一の「性」を有するというこの思想は、上述の「その一」～「その三」の三種類の、孟子に先立つ「性」の理論、中でも「その三」の「性の善なるもの有り、性の不善なるもの有り。」とする理論に対抗して立てられたものだったから、彼の自覚的な信念に基づくと認めて差し支えない。孟子が対抗したのは、「性」の「善」の人と「性」の「不善」(悪)の人の、二種類の人間がいるとする説であるが、これはその後、上引の『論語』雍也篇の「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」や、陽貨篇の「唯だ上智と下愚とは移らず。」という、経験的な人間観察となつて展開していったものである。

ただし、「善」を実現しうる可能性の点で万人を平等に見ているとは言っても、孟子は現実性の点で万人を平等に見ていたわけではない。例えば、梁惠王上篇において、

曰、「無恆産而有恆心者、惟士爲能。若民則無恆産、因無恆心。苟無恆心、放辟邪侈、無不爲已。」

曰わく、「恒産無くして恒心有る者は、惟だ士のみ能くすと為す。民の若きは則ち恒産無ければ、因りて恒心無し。苟も恒心無ければ、放辟邪侈、爲さざる無きのみ。」と。

と述べているのである。そうであるにしても、孟子が万人を「性」において平等に見る人間観を中国思想史上初めて表明したことの意義は、過小に評価してはなるまい。

第三項 『礼記』諸篇

従来、孔子の孫子思(前四八三ごろ～四〇二ごろ)の作とされてきた「中庸」(『礼記』中庸篇)は、近年では、部分的に戦国初期の子思学派の作を含むものの、孟子よりもかなり後の秦代儒教の思想と見なされたり【5】、あるいは一九七三年、馬王堆漢墓帛書『五行』の出土に伴って、孟子に先立つ孟子と同じ系統(思孟学派)の思想と見なされたりしている【6】。けれども、筆者は、実際には前漢、武帝期前後の儒家思想を表した文献とするのがよいと考える【7】。特に「中庸」第一章(武内義雄は秦代の作とする)の、

天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教。(天の命する 之を性と謂い、性に率う 之を道と謂い、道を脩むる 之を教えと謂う。)

という文は、善なる「性」は「天」が人間に与えたものと説明して、孟子と同じ性善説を、その哲学的世界観的な根拠にまで深めたもの、とする見解が今日、通説となつている。

人間の「性」が「天」に基づくという考えは、漠然とながら孟子にもあったようであるが、しかし彼はそれを明確には述べていない。戦国中期の孟子の段階では、この思想はまだ明文化を見るには至っていないと考えるべきである。この明文化を始めて行って「性」の根拠を「天」に求め、そうすることで人間の道徳の根拠を「天」

に求めたのは、戦国後期～末期の儒家と道家の思想家たちであった。例えば、『呂氏春秋』蕩兵篇（道家系）には、

性者、所受於天也、非人之所能爲也。（性なる者は、天より受くる所なり、人の能く為す所に非ざるなり。）

とあり、『呂氏春秋』誠廉篇（儒家系）にもほぼ同じ文が、

性也者、所受於天也、非擇取而爲之也。（性なる者は、天より受くる所なり、択取して之を為すに非ざるなり。）

とある。後述の荀子も『荀子』性惡篇において、

凡性者、天之就也、不可學、不可事。（凡そ性なる者は、天の就せるなり、学ぶ可からず、事とす可べからず。）

と言う。『礼記』中庸篇第一章が、儒家の道德思想中の重要概念である「性・道・教」を取り上げて、一貫したロジックで秩序だった理論を展開するのは、以上のような天与の「性」という思想を確立させる戦国後期～末期の取り組みが行われた後に、始めて可能になったことなのである。そして、中庸篇第一章の思想と表現の原形は、前漢初期の儒家の陸賈の文章の中にも見えている【8】。

また、『礼記』楽記篇も前漢の儒家思想を表した文献である。ここには、後代にオーソドクシーとされる儒家の「性」の思想が画かれているが、「性」の思想の中に「情・欲」が明確に位置づけられ、かつマイナス方向に貶義されて論じられている。

人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也。物至知知、然後好惡形焉。好惡無節於内、知誘於外、不能反躬、天理滅矣。

人生まれて静かなるは、天の性なり。物に感じて動くは、性の欲なり。物至りて知知り、然る後に好悪形わる。好悪内に節無く、知外に誘われて、躬に反ること能わざれば、天理滅びん。

とあるように。これは、先に見た孟子の「性」の思想を前提とした上で、「悪」の原因が外界の事物に触発されて生み出される感情・欲望にあることを、掘り下げて論じた儒家の代表的な文章である。しかし、その原形となつたものが『淮南子』原道篇（前漢、武帝期初年の成立）に、

人生而靜、天之性也。感而後動、性之害也。物至而神應、知之動也。知與物接、而好憎生焉。好憎成形、而知誘於外、不能反己、而天理滅矣。

人生まれて静かなるは、天の性なり。感じて後に動くは、性の害なり。物至りて神応ずるは、知の動きなり。知物と接して、好憎生ず。好憎形を成して、知外に誘われ、己に反ること能わざれば、而ち天理滅びん。

の如く見えているように、戦国末期～前漢初期の道家の「性」の思想の影響をも受けている。このように一定の

条件の下では、儒家の孟子流の性善説と道家の「性」の思想とは、容易に握手することができるのであった（後述）。

第四項 道家

戦国中期に初めて思想界に登場した道家は、当初は「性」についてほとんど言及することがなかった。なぜなら、当初の道家は、人間のあり方、殊に道徳的政治的なあり方を人間の枠内で問題にする「性」というテーマなどに、全然関心が持てなかったためである。道家にとっては、第一に、人間の行う道徳や政治は人為の代表・典型であり、人間の本来的なあり方をスポイルする元凶でしかなかったし、第二に、人間のあり方を人間の枠内で問題にするのは、あまりに限定された視野狭きょうさく窄の営みでしかなかった。

この内、「第二」に関しては、人間のあり方を人間の枠内ではなく、存在する事物一般「万物」の中で問題にし、それを人間の「性」としてではなく、「万物」の「理」（条理）や「情」（実情）として把握しようとした。例えば、『莊子』秋水篇には、

蓋師是而无非、師治而无亂乎、是未明天地之理、萬物之情者也。……然則何貴於道邪。……知道者、必達於理。達於理者、必明於權。明於權者、不以物害己。

蓋けだ是ぜを師しとして非ひを無なみし、治ちを師しとして乱らんを無なみせんか、是未けだだ天地の理、万物の情に明かならざる者なり。……然らば則ち何ぞ道を貴ぶや。……道を知る者は、必ず理に達す。理に達する者は、必ず權けんに明らかなり。必ず權に明らかなる者は、物を以て己おのれを害せず。

とある【9】。このような把握の方向は、もともとは、「万物」の中の一物でしかない人間が、その一物であることを止めそれから超出して、「万物」の対極にある根源の「道」と合体する、という道家哲学の根本的なテーマ（『莊子』齊物論篇など）の線に沿ったものであった。しかし、その後、道家の思想が発展して人間のあり方も直接関心を持つようになるに連れて、この「理」や「情」は「道」が「万物」の中に内在したものであり、それが人間の中に内在する場合は「性」となると考えられるようになる。例えば、『莊子』天地篇には、次のようにある【10】。

泰初有无、无有无名、一之所起。有一而未形、物得以生、謂之德。未形者有分、且然无間、謂之命。留動而生物、物成生理、謂之形。形體保神、各有儀則、謂之性。

泰たい（太）初しよに无む有り、有ある无なく名な无なく、一いつの起おこる所しよなり。一有りて未いまだ形あれず、物得えて以もつて生なず、之これを德とくと謂いう。未いまだ形あれざる者ものに分ぶん有り、且かつつ然しかれども間かん无なし、之これを命めいと謂いう。留りう（流）動どうして物ものを生なじ、物成ぶつせいりて理りを生なず、之これを形かたちと謂いう。形かたち体たい神しんを保たもち、各おの々儀ぎ則そく有あり、之これを性せいと謂いう。

ここでは、「泰（太）初」の「无」（つまり「道」）を起点として、「物」（主に人間）の「性」が生まれてくる万物生成論的または存在論的なプロセスが、「无→一（徳）↓命↓物↓形↓性」のように図式化されて綺麗に画かれている。このような思想は、人間の「性」を「天」に根拠づけ、そうすることで人間の道徳の根拠を「天」に求めた、上述の戦国後期～末期の儒家・道家の思想の先駆と評することができよう。道家が最も重要視する根源

の「道」がすべての人間の中に内在しており、それが今まで論じられてきた「性」に他ならないとするこの新しい主張は、表面的には「善」という褒義語を用いていなくても、実は人間の「性」を最も強力に肯定するものであった。それゆえ、道家の「性」の思想は、孟子の性善説と基本的に同じタイプと捉えて差し支えない。(ただし、「善」の内容に関しては孟子と道家とでは正反対であるけれども。) 戦国末期の道家が唱えた人間の本来的な生まれつきに復帰しようという、「復初」(初めに復る)・「反性」(性に反る)というテーゼ(『莊子』繕性篇)【1】が、後に性善説を奉ずる唐代儒家の李翱(七七二〜八四一年)の『復性書』を経て宋代以降の朱子学に受け入れられていったのは、偶然ではないのである。

以上のように、道家が人間の「性」に肯定的に言及するようになった段階でも、上述の「第一」の人為に関しては、彼らは否定的な態度を取り続けた。それゆえ、道家の言う「性」の概念は、多くの場合、道徳・政治などといった人為の対極にある、人間の健康な身体的生命や無知・無欲の素樸な心情などを指す。それは、道家に先立つ時代の儒家である孟子が、『孟子』離婁下篇において、

孟子曰、「養生者、不足以當大事。惟送死可以當大事。」(孟子曰わく、「養生なる者は、以て大事に當つるに足らず。惟だ死を送(むむ)る(喪)うことのみ以て大事に當つるに足る。」と。)

と述べるように、「養生」(身体的生命を養うこと)を軽視し、また「仁・義・礼・智」の四端がすべての人間に生まれながらに具わると主張した【12】のとは、正反対の方向を向いていた。そして、道家においては、この「性」は先天的にそのまま100パーセント完全であり、後天的な学習・修養の努力などを加える必要の全然ないものと考えられていた。それどころか、特に儒家の主張する道徳や政治における学習・修養などは、すべての人間に生まれながらに具わる「性」をスポイルしてしまう僻事ひがことと見なされた。このように、後述する儒家の荀子が「天人之分」(天と人の区別)・「性偽之分」(性と偽(為)の区別)を唱えるよりも前に、実は道家が「天・性」と「人・偽(為)」とを峻別していたのである。——道家の思想を踏まえた荀子が道家の「天・性」への高い評価と「人・偽」への低い評価とを逆転させたという相異はあるにしても。

戦国末期から前漢初期にかけての道家系の文献には、「性命之情」(生まれつきの性質の実相)を損なわず保全しようという思想がしばしば登場する(例えば、『莊子』駢拇・在宥・天運・徐无鬼の諸篇、『呂氏春秋』重己・謹聽・觀世などの諸篇、『淮南子』原道・俶真・精神などの諸篇)【13】。この場合の「性命之情」の内容も上述した人間の身体的生命や素樸な心情などであり、これが論じられるコンテキストも上述した儒家などの「人為」に反対する道家の「無為」の主張というものであった。

第五項 荀子

戦国末期の代表的な儒家の思想家である荀子(前三一四ごろ〜二三八年過ぎ)は、春秋・戦国時代に花開いたさまざまな思想を総合する位置、かつ秦の始皇帝による天下統一のひた迫る社会的政治的状况の中に生きて、その思想活動を営んだ。それゆえ、荀子の思想は、彼に先立つ春秋・戦国時代の諸子百家、特に道家から多大の思想上の刺激、知的な栄養を受けているが、このことは「性」というテーマについても当てはまる。

上述のように、道家は、人間という存在を何よりもまず事物一般「万物」の一つと捉え、そのあり方を「万物」とは異なった人間独自のもの、つまり「性」とは認めず、むしろ「万物」中の一物のあり方の中に解消してしまいう方向に向かった。荀子は、この思想を部分的に承認しつつこれを踏まえ、かつその反人間主義を乗り越えようとして、「万物」の世界の階層論を提起する。『荀子』王制篇に、次のようにある。

水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有氣有生有知、亦且有義、故最爲天下貴也。力不若牛、走不若馬、而牛馬爲用、何也。曰、「人能羣、彼不能羣也。」人何以能羣。曰、「分。」分何以能行。曰、「義。」故義以分則和、和則一、一則多力、多力則彊（強）、彊（強）則勝物。故宮室可得而居也。

水火には氣有りて生無く、草木には生有りて知無く、禽獸には知有りて義無く、人には氣有り生有り知有り、亦た且つ義も有り、故に最も天下の貴きものと爲るなり。力は牛に若かず、走ることは馬に若かざるに、牛馬用を爲すは、何ぞや。曰わく、「人は能く群するも、彼は群する能わざればなり。」と。人は何を以て能く群する。曰わく、「分なり。」と。分は何を以て能く行わるる。曰わく、「義なり。」と。故に義以て分ければ則ち和し、和すれば則ち一なり、一なれば則ち力多く、力多ければ則ち彊（強）く、彊（強）ければ則ち物に勝つ。故に宮室も得て居る可きなり。

しかし、荀子はこのような「義」を、人間の生まれつき「性」であると認めたわけではない。逆に、彼は孟子を何度も名指しして（仁・義・礼・智を性と認める）その性善説に反対し、逆に性悪説を唱えた。『荀子』性悪篇の冒頭で、荀子は次のように宣言する。

人之性惡、其善者僞也。（人の性は悪なり、其の善なる者は僞なり。）

荀子の性悪説の理論構成は、なかなか複雑である。以下にその大略を示そう【14】。まず、荀子の言う「性」とは、人間に生まれながらに具わる自然の性質である。性悪篇に、次のようにある。

凡性者、天之就也、不可學、不可事。禮義者、聖人之所生也、人之所學而能、所事而成者也。不可學、不可事而在人者、謂之性。可學而能、可事而成之在人者、謂之僞。是性僞之分也。

凡そ性なる者は、天の就せるなり、学ぶ可からず、事とする可べからず。礼義なる者は、聖人の生ずる所なり、人の学びて能くする所なり、事として成す所の者なり。学ぶ可べからず、事とする可べからずして人在る者は、之を性と謂う。学びて能くす可く、事として成す可きもの人に在る者は、之を僞と謂う。是れ性僞の分なり。

しかし、「性」の実際の内容は、孟子とは異なり主として「欲」（欲望）を指す。荀子の性悪説のこの部分（「性」の実際の内容が主に「欲」を指すこと）は、孟子の論敵であった告子の「性無善、無不善也。」（性に善無く、不善無きなり。）という説を継承したものと考えてよからう。『孟子』告子上篇において、告子は次のように言う。

告子曰、「食色、性也。仁、内也、非外也。義、外也、非内也。」（告子曰わく、「食・色は、性なり。仁は、内なり、外に非ざるなり。義は、外なり。内に非ざるなり。」と。）

このように、告子は、人間の中に内在する欲望と感情を先天的な「性」と見なし、「義」などの「善」を目指す後天的な道徳を、人間にとって外在的なものと述べて、「性」の事実と善悪の道徳との両者を、また感情・欲望の内在と道徳の外在との両者を明確に切り離すのである。荀子は恐らく告子のこの「性」の思想から、多大の知的な栄養を受け取ったに違いない。彼の「天人の分」や「性僞（為）の分」の思想には、道家の「天と人」を峻

別する哲学からの影響だけでなく、告子の以上のような「性」の思想からの影響もあったのではなからうか。次に、荀子は、この「性」としての「欲」を持つ点では、いかなる人間の間にも区別はなくみな同じだと主張した。榮辱篇に、次のようにある。

材性知能、君子小人一也。好榮惡辱、好利惡害、是君子小人之所同也。(材性・知能、は君子と小人と一なり。榮えを好み辱を惡み、利を好み害を惡むは、是君子と小人との同じき所なり。)

「性」において万人を平等に見るこうした人間観は、性善説と性惡説とで善惡の評価に違いがあるにもかかわらず、荀子の孟子と同じ点であり、荀子が孟子から受け継いだ点である。そして、荀子によれば、人間は生まれながらそれぞれみな同じように、質の上では官能的・物質的・政治的などの多種多様な「欲」を持っており、しかも量の上ではどこまでも満足せずにそれらを無限に追求しようとする。榮辱篇に、次のようにある。

人之情、食欲有芻豢、衣欲有文繡、行欲有輿馬、又欲夫餘財蓄積之富也。然而窮年累世不知足、是人之情也。

人の情は、食には芻豢有らんと欲し、衣には文繡有らんと欲し、行くには輿馬有らんと欲し、又た夫の余財・蓄積の富を欲するなり。然れども年を窮め世を累ぬるも足るを知らざるは、是人の情なり。

このような多種多様で無限に追求する「欲」を持つ人間が、同じ対象の獲得を目指すところから、万人の万人に対する闘争が発生して、それがそのまま国家・社会の混乱をもたらす。荀子は、こうしてもたらされる国家・社会の混乱を「惡」と定義するのである。したがって、荀子の性惡説とは、その直接的表面的な内容は、万人の「性」が国家・社会に混乱をもたらす方向で作用する、ということに他ならない。この闘争を止めさせ混乱を救うことによって、すべての人間の「欲」を合理的に充足させうる社会規範として荀子の提唱したものが、「聖人」の作った「礼」の理念であり、その実態としての「分」という社会秩序であった。王制篇では、次のように述べている。

分均則不偏、勢齊則不壹、衆齊則不使。有天有地、而上下有差。明王始立、而處國有制。夫兩貴之不能相事、兩賤之不能相使、是天數也。勢位齊、而欲惡同、物不能澹、「不能澹」則必爭、爭則必亂、亂則窮矣。先王惡其亂也、故制禮義以分之、使有貧富貴賤之等、足以相兼臨者、是養天下之本也。書曰、「維齊非齊」、此之謂也。

分均しければ則ち偏からず、勢い齊しければ則ち壹ならず、衆齊しければ則ち使われず。天有り地有りて、上下に差有り。明王始めて立ちて、国に処するに制有り。夫れ兩貴の相い事うる能わず、兩賤の相い使う能わざるは、是天の數なり。勢位齊しくて、欲惡同じければ、物澹る能わず、「澹る能わざれば」則ち必ず争い、争えば則ち必ず乱れ、乱るれば則ち窮まらん。先王其の乱を惡むや、故に礼義を制して以て之を分かち、貧富・貴賤の等有り、以て相い兼ね臨むに足らしめし者は、是天下を養うの本なり。『書』に曰わく、「維れ齊しきは齊しきに非ず」とは、此の謂いなり。

荀子が人間の後天的な学習・修養つまり人為(偽)を積み重ねた結果達成されると言う「善」は、こうして人類がついに建設することに成功した「礼」ある理想社会のことである。上引の性惡篇の冒頭で言っていたように、それは先天的な「性」のままではなく後天的な「偽」の積み重ねの結果、「天」のままではなく「人」の積み重

ねの結果であった。

以上のように、荀子は、人間の生まれつきの「性」とその実際の内容である「欲」を「悪」と規定した。にもかかわらず、彼は「性」としての「欲」を否定する主張を述べることがない。反対に、国家・社会を混乱に陥れる危険性を十分に承知した上で、「欲」の追求を肯定するのである【15】。これはなぜであろうか。——それは、荀子が、すべての人間の「性」としての「欲」が同じ対象物の獲得を目指すところから発生する、万人の万人に対する闘争を、「聖人」の作った「礼」をすべての人間が自ら受け入れて新しい理想社会を建設していくための、最も根本的なエネルギーと位置づけるからである。荀子学派は、間近に迫りつつある戦国時代の終焉と秦の始皇帝による天下統一を視野に入れながら、統一のプロセスの中で建設されるべき新しい理想的な天下秩序の理論化に腐心していたが、このような体系を持つ「性」の思想は、その理想社会論の最も深い人間学的な基礎に位置づけられたものであった。

第六項 韓非などの法家とその後の法術官僚

戦国末期の韓非（前二八〇ごろ～二三三年）を始めとする法家は、人間の「性」について正面切って論ずるところはほとんどなかった。しかし、その人間観は荀子の性悪説を踏襲したものと見なして差し支えない。言うのは、法家の代表者韓非は法治主義を唱えたことで有名であるが、その基礎をなす、人間は本来だれしも安全・利益を求め危険・損害を避けるものだとする思想が、師である荀子の性悪説の影響下に成ったものであることは、疑う余地のない事実だからである。例えば、『韓非子』姦劫弑臣篇に、次のようにある。

夫安利者就之、危害者去之、此人之情也。（夫れ安利なる者は之に就き、危害なる者は之を去るは、此人の情なり。）

韓非は、すべての人間が生まれながらに持つこうした性質を十分計算に入れた上で、富国強兵という目標を達成するために君主権の強大化を図らなければならない、と主張する。すなわち、君主サイドから見て功績を挙げた者には安全・利益になる「賞」を、功績を挙げなかった者には危険・損害になる「罰」を、臣下と民衆にそれぞれ正確に下すこと（信賞必罰）が必要だと唱えるのである。これは荀子には見られない韓非独特の主張であるが、後には法家だけでなく儒家からも支持されていた。例えば、後漢末期の徐幹（一七〇～二一七年）の『中論』賞罰篇は、

人君明乎賞罰之道、則治不難矣。夫賞罰者不在乎必重、而在於必行。必行則雖不重而民戒、不行則雖重而民怠。故先王務賞罰之必行。

人君賞罰の道に明かなれば、則ち治むること難からず。夫れ賞罰なる者は必ず重きに在らずして、必らず行わるるに在り。必ず行わるれば則ち重からずと雖も民戒め、行われざれば則ち重しと雖も民怠る。故に先王は賞罰の必ず行わるるに務む。

と唱えて、韓非と同じように君主が人々を統治する際の「賞罰必行」（賞罰必ず行わる）を強調するが、その基礎には荀子・韓非流の性悪説がある。そして、韓非はこの「信賞必罰」によって、君主の手足となって働く官僚機構を整え、それを通じて民衆支配の強化を推し進めて、来たるべき戦国時代の終焉と秦の始皇帝による天下統

一を迎えようとしたのであった。

後の前漢・後漢以降になると、政治の舞台の上に酷吏と呼ばれる法術官僚が現れる。彼らは中央に立つ皇帝権力を強化するために、法律・刑罰を峻厳に適用して諸侯王・地方豪族・商工之民などの政治的経済的な力量を削ぎ落とす活動を行った。この酷吏の活動を支えた人間観つまり「性」の思想は、以上のような荀子や韓非の、人間は生まれながらに安全・利益を欲し危険・損害を憎むものだとする、性悪説から来ている面が少なくない。例えば、『漢書』刑法志は、儒家の思想的立場に立ちつつ、民衆を統治するためには「礼・教」だけでなく「法・刑」も必要だとする理論を展開した文献であるが、その冒頭には上引の『荀子』王制篇をアレンジした文章が、次のように記されている。

夫人宵（肖）天地之備（貌）、懷五常之性、聰明精粹、有生之最靈者也。爪牙不足以供耆（嗜）欲、趨走不足以避利害、無毛羽以禦寒暑、必將役物以爲養、任智而不恃力。此其所以爲貴也。故不仁愛則不能羣、不能羣則不勝物、不勝物則養不足。羣而不足、爭心將作。上聖卓然先行敬讓博愛之德者、衆心說（悦）而從之。從之成羣、是爲君矣。歸而往之、是爲王矣。洪範曰、「天子作民父母、爲天下王。」聖人取類以正名、而謂君爲父母、明仁愛德讓、王道之本也。愛待敬而不敗、德須威而久立。故制禮以崇敬、作刑以明威也。

夫人人は天地の備（貌）に宵（肖）、五常の性を懷き、聰明精粹にして、有生の最も靈ある者なり。爪牙は以て耆（嗜）欲に供するに足らず、趨走は以て利害を避くるに足らず、毛羽の以て寒暑を禦ぐ無ければ、必ず將に物を役して以て養いを為し、智に任じて力に恃まざらんとす。此其の貴きものと爲る所以なり。故に仁愛ならざれば則ち群すること能わず、群すること能わざれば則ち物に勝たざれば則ち養い足らず。群して足らざれば、争心將に作こらんとす。上聖は卓然として先ず敬讓博愛の徳を行う者なり、衆心說（悦）びて之に従う。之に従いて群を成すものは、是君と爲る。歸して之に往くものは、是王と爲る。『洪範』に曰わく、「天子は民の父母作り、天下の王爲り。」と。聖人類を取りて以て名を正して、君を謂いて父母と爲す、仁愛德讓に明かなるは、王道の本なり。愛敬を待ちて敗れず、徳威を須ちて久しく立つ。故に礼を制して以て敬を崇くし、刑を作りて以て威を明かにするなり。

しかし、同じように儒家の立場から法律・刑罰の必要性を主張する理論であるにしても、時が経過するに連れてその基づく「性」の思想には、荀子の性悪説を離れて各種各様の「性」の思想が採用されるようになる。例えば、前漢初期の董仲舒（前一七六ごろ～一〇四年ごろ）は、「上の性」を持つ統治者が、「中の性」を持つ者には「教え」を用いて対処すべきことを唱える一方、「下の性」を持つ者には「刑罰」を行使することを承認する『春秋繁露』五行相勝篇）が、これは誕生してまだ間もない性三品説に基づいた見解である。後漢の王符（一〇〇ごろ～一七〇年ごろ）も同じように性三品説に基づいて、「下愚極悪」の者に対する「刑罰」の適用を主張する。例えば、『潜夫論』述赦篇において、

今夫性悪之人、居家不孝悌、出入不恭敬、輕薄慢傲、凶悍無辨、明以威侮侵利爲行、以賊殘酷虐爲賢。故數陷王法者、此乃民之賊、下愚極悪之人也。雖脱桎梏而出囹圄、終無改悔之心、自詩（恃）以羸（數）赦（赦）頭（贖）、出獄蹶蹻、復犯法者何不然。……由此觀之、大惡之資、終不可化、雖歲赦之、適勸姦耳。

今夫れ性悪の人は、家に居るに孝悌ならず、出入するに恭敬ならず、輕薄慢傲、凶悍にして辨無く、明らけし威侮侵利を以て行いと爲し、賊殘酷虐を以て賢と爲す。故に數々王法に陷る者は、此乃ち民の賊にして、下愚極悪の人なり。桎梏を脱して囹圄を出ずと雖も、終に改悔の心無く、自ら詩（恃）みて以て羸（數）々赦

〔赦〕頭〔贖〕せらるれば、出獄して蹶踏たるも、復た法を犯す者何ぞ然らざる。……此に由りて之を觀れば、大悪の資は、終に化す可からず、歳に之を赦すと雖も、適に姦を勸むるのみ。

と論じた。また、北齊の魏收の著した『魏書』刑罰志に、

生民有喜怒之性、哀樂之心、應感而動、動而逾（愈）變。淳化所陶、下以惇樸。故異章服、畫衣冠、示恥申禁、而不敢犯。其流既銳、姦黠萌生。是以明法令、立刑賞。

生民に喜怒の性、哀樂の心有り、感に応じて動き、動きて逾（愈）々變ず。淳化の陶うる所は、下は以て惇樸となる。故に章服を異にし、衣冠を画して、恥を示し禁を申ねて、敢えて犯さざらしむ。其の流既に鋭めば、姦黠萌生す。是を以て法令を明かにし、刑賞を立つ。

とあるように、上述の『礼記』樂記篇が「悪」の原因を、外界の事物に触発されて生み出される感情・欲望にあるとしたことを踏まえて、それに有効に対処するには「徳」だけでなく「刑」も必要であると唱えている。

第二節 変革期の新しい「性」の思想（戦国末期～前漢初期・後漢）

第一項 戦国末期～前漢初期の性説の折衷

戦国初期に誕生した後、戦国末期までさまざまな方面に展開した以上のような「性」の思想には、諸説に共通するいくつかの重要な特徴が具わっていた。

第一に、諸思想がそれぞれの内部に、あまり他の「性」の思想の要素を含まない純粋性あるいはオリジナリティーを持っていること。

第二に、それぞれ建前として基本的に、すべての人間は同一の「性」を有すると考える万人平等観を持っていること。

第三に、それぞれ理想の「善」を実現するためには、「性」に学習・修養を加える必要があるとするが、その主体をすべての個人と認めていること。以上である。

しかし、中国社会が巨大な変革期を迎えた戦国末期～前漢初期には、以上の諸点にも大きな変化が発生して新しい「性」の思想の胎動が始まった。

そのような「性」の新思想の胎動の中で、以上の「第一」に関しては、戦国初期～末期には、一方に、孟子の性善説があり、それが以後の儒家や道家の思想活動によって次第に理論的に整備されて、『礼記』諸篇などの「性」の思想に到達していった様子は、上に略述した。また他方に、告子を先駆とする荀子の性悪説がある。この思想体系全体も、戦国末期～前漢初期の儒家に圧倒的な影響力を及ぼし（陸賈・賈誼・賈山・韓嬰・董仲舒等々がその影響を受けた）【16】、また、法家や法術官僚の活動の拠りどころともなった。これ以外にも「性」の思想はいくつか存在した（前節、第二項「孟子」を参照）けれども、特に孟子の性善説と荀子の性悪説の両説は、はなはだ旗幟鮮明であって、それぞれの思想内部にあまり他の「性」の思想の要素を含まない純粋性あるいはオリジナリティーを持つていたために、戦国時代の「性」の思想を終始一貫してリードする役割を演じた。ところが、戦国末期～前漢初期になると、この両説を折衷あるいは総合しようとする思想が現れる。

折衷・総合にはいくつかのタイプがある。

一つは、荀子の欲望論（性悪説の一部分）に基づいて、人間はだれしも生まれながらに官能的・物質的・政治的な諸「欲」を有するが、それだけに止まらず、道徳的な「仁義」などの「善」を欲する「欲」をも有すると述べて、性悪説の大枠の中に性善説の契機を包摂しようとするものである。例えば、馬王堆帛書『五行』【17】や『淮南子』泰族篇【18】がこのタイプである。

二つは、一方の孟子の性善説は、人類によって理想の「善」を実現することが可能であることを言う思想であり、他方の荀子の性悪説は、人間が「悪」を正し「善」の実現を目指して学習・修養の努力を加えることが必要であることを言う思想であると、両者の任務分担を考えるものである。このタイプは、同じ人間の「性」の中に性善と性悪の両面が併存する、だから、同じ人間にとって「善」の実現の可能性と「悪」を矯正する必要性の両者がともに重要だと考える。したがって、これは孟子の時代にすでに唱えられていた、「性は以て善を為す可く、以て不善を為す可し。」とする説（第一節、第二項「孟子」の「その二」）が戦国末期～前漢初期に復活したものとすることができるかもしれない。例えば、前漢末期の揚雄（前五三～後一八年）の『法言』修身篇【19】や、晋の傅玄（二一七～二七八年）の『傅子』戒言篇【20】がこのタイプである。

三つは、人間の「性」は生まれつき「上品・中品・下品」の三等級に分かれている、とする性三品説である。この思想は、「上品」の「上知の性」が孟子性善説に基づき、「下品」の「下愚の性」が荀子性悪説に基づくだけでなく、また「中品」の「善悪混じった性」が上述の「二つ」つまり孟子・荀子の折衷に基づく（すなわち上述の孟子の項の「その二」）、とも考えられる。このような二重の意味で、孟子・荀子の折衷と評することが許されるよう。したがって、このタイプは、孟子の時代にすでに唱えられていた、「性の善なるもの有り、性の不善なるもの有り。」とする説（第一節、第二項「孟子」の「その三」）と「性は以て善を為す可く、以て不善を為す可し。」とする説（第一節、第二項「孟子」の項の「その二」）がその素樸な先駆であり、これが前漢初期以降に理論として整備されたものとも言うことができるかもしれない。

第二項 「性」の万人平等観と実践主体の変化

次に、以上の「第二」に関しては、孟子や荀子がそれぞれ建前として、すべての人間を「性」において同じと見る万人平等観を持っていたことは、既述した【21】。戦国時代全体を通じて、この万人平等観がほとんど主流であった。例外は、上に触れた性三品説である。人間の中に、生まれつき「善の人」と、生まれつき「悪の人」と、生まれつき「善悪混じった」人、がいるとするこの人間不平等観は、すでに戦国中期の孟子の時代にその素樸な先駆が萌芽していた。しかし、この人間観は戦国時代全体を通じて、知識人や統治者の間で決してこれ以上に整備されることはなかった。ところが、戦国時代の終焉と秦漢統一帝国の成立という中国史の巨大な変革を経過して、事態は一変する。前漢中期に至ると、万人平等観は影を潜め、逆に性三品説が登場し盛行するようになっていくのである。

ただし、孟子の性善説は「性」の可能性の点で万人平等観を抱いていたとは言っても、「善」の現実性の点で万人平等観を抱いていたのではなく、もちろん、現実の国家・社会の中に存在する君主と臣下、統治者と民衆などの差別を正当で合理的だと考えていた。孟子よりも一層強力に現実存在する人間の不平等を肯定したのは、荀子の性悪説である。荀子によれば、万人が平等の「性」というスタートラインに並んで出発はするが、その後は各人の自己責任で学習・修養を加えたり加えなかったりした結果、現実のゴールでの人間の能力は千差万別となり、それぞれの方向に分岐する。このような人間を分けるための理念が「礼」であり、また分けた結果形作られる秩序の実態が「分」なのである。彼は、『荀子』榮辱篇において、次のように主張した。

夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也。然則從人之欲、則執（勢）不能容、物不能贍也。故先王案爲之制禮義以分之、使有貴賤之等、長幼之差、知愚能不能之分、皆使人載其事而各得其宜、然後使慤（毅）祿多少厚薄之稱。是夫羣居和一之道也。

夫れ貴くして天子と爲り、富みて天下を有するは、是人情の同じく欲する所なり。然れども則ち人の欲に従えば、則ち執（勢）いは容るる能わず、物は贍る能わざるなり。故に先王案ち之が爲めに礼義を制して以て之を分かち、貴賤の等、長幼の差、知愚・能不能の分有らしめ、皆な人をして其の事を載いて各々其の宜しきを得しめ、然る後に慤（毅）祿に多少・厚薄の称あらしむ。是夫の群居和一の道なり。

こういうわけで、この性悪説は一面で、現実存在する人間の不平等をはなはだ強力に是認するものともなったのである。

性三品説が前漢中期に登場し盛行するようになるのには、まず根底のところ、秦漢統一帝国の成立という国家・社会環境が以前とは大きく変わったという事情があるが、それ以外に、具体的な思想の担い手の問題として、これを唱える儒家の思想家たちが従来のような在野の批判勢力であることを止め、統治権力に接近して統治の一端に責任を持つとしたという事情や、さらに「性」の問題として、荀子性悪説の現実的役割が様相の一変した前漢時代において作用を發揮し、その国家・社会秩序を固定化に向かわせたという事情、などもあったと考えられる。

以上の「第三」に関しては、戦国時代の「性」の思想は若干の例外を除いて、理想の「善」を実現するための学習・修養の主体を、民衆をも含めてすべての人間と認めていた。孟子の場合も建前としてはそうであり、荀子もそうである。荀子は、例えば、『荀子』性悪篇において、次のように述べる。

塗（途）之人可以爲禹、曷謂也。曰、「……。今使塗（途）之人、伏術爲學、專心一志、思索孰（熟）察、加日縣久、積善而不息、則通於神明、參於天地矣。故聖人者、人之所積而致（到）也。」

塗（途）の人も以て禹と爲る可しとは、曷の謂いぞや。曰わく、「……。今使し塗（途）の人、術に伏せ学を爲し、心を専らにし、志を一にし、思索孰（熟）察し、日を加えて久しきを縣け、善を積みて息まざれば、則ち神明に通じ、天地に參ぜん。故に聖人なる者は、人の積みて致（至）る所なり。」と。

ところが、前漢中期になると、様相が一変してしまう。「善」を実現する学習・修養の主体が、すべての人間であったところから転じて「聖人」「天子」「君主」とされるに至るのだ。そして、この変化の内容と意味も、性三品説の成立と展開の問題として説明することができる問題なのである。

第三節 性三品説の成立と展開（前漢中期～唐代以前）

戦国時代の終焉と秦漢統一帝国の成立という中国史の巨大な変革を経過して、「性」の思想にも大きな変化が生じた。前漢中期を迎えて、思想界に性三品説が登場し、盛行するようになっていったことである。ただし、同じく性三品説と言っても、誕生したばかりの前漢中期以前の萌芽的な理論から、後の唐代の『五経正義』や韓愈（七六八～八二四年）の理論として完成されたものに至るまで、この間には思想として相当な発展・展開がある。以下、その方向に沿って性三品説の成立と展開を述べる。

第一項 学習・修養の主体の変化

性三品説の誕生にとつて、まずその根本の条件を作ったものは、「以上の「第三」に関して」で述べたように、それぞれの「性」に学習・修養の努力を加える実践主体が、民衆をも含めてすべての人間ではなく、ただ「聖人」「天子」「君主」だけとなったことである。例えば、『淮南子』秦族篇に、

繭之性爲絲、然非得工女煮以熱湯、而抽其統紀、則不能成絲。卵之化爲雛、非「得」慈雌嘔煖覆伏、累日積久、則不能爲雛。人之性有仁義之資、非「得」聖王爲之法度、而教導之、則不可使鄉方。

繭の性は絲と爲るも、然れども工女の煮るに熱湯を以てして、其の統紀を抽くを得るに非ざれば、則ち絲を成す能わず。卵の化は雛と爲るも、慈雌嘔煖覆伏し、日を累ね久しきを積むを「得」るに非ざれば、則ち雛と爲る能わず。人の性は仁義の資有るも、聖王之が法度を為りて、之を教導するを「得」るに非ざれば、則ち方に郷わしむ可べからず。

とある【22】。人間の「性」は「善」を行いうる可能性を持ちはするが、しかし人間は自力でそれを実現させることができない、「善」の実現のためには「聖王」（に擬えられた現実の君主）の外部からする「教導」という人が不可欠だ、という新たな主張である。ここでは極めて明確に、すべての人間は自分の「性」に学習・修養を加える主体でなくその客体であり、「聖王」こそがすべての人間の「性」を善へと「教導」していく主体であるという、「性」の思想における実践主体の所在が論じられている。確かにこれはまだ性三品説の成立とすることはできない。しかし、それが成立する前の、その水源の一つと認めて差し支えない。

言うまでもなく、この主張は、前漢帝国の成立という未曾有の社会的政治的状況の変化を迎えて、その統治の一端に責任を持つとした儒家の思想家たちが、君主がすべての人間を統治することを合理化正当化するという新しい思想課題に応えるために、「性」という問題視角から提出した解答の一つである。しかしながら、ここにはまだ「性」が「上・中・下」の三等級に分かれるとか、「聖王」が「教導」する対象は「中人」だけだとかいった議論はなく、それゆえこれはまだ性三品説の誕生とは言うことはできない。誕生の基本条件を作ったその前夜であるにすぎない。そして、以後この主張は、新たに誕生した性三品説の中で、多くの場合その基本条件として受け継がれていったものであった。

第二項 上・中・下の三等級に分かれる「性」

次に登場するのは、「以上の「第二」に関して」で述べたように、人間の「性」を「上・中・下」の三等級に分けてそれぞれの「善し悪し」や、国家・社会における役割を論ずる議論——本格的な性三品説である。この思想の素樸な先駆が『孟子』告子上篇に現れていたことは、すでに述べた。しかし、現存する文献から判断する限りでは、この思想を最も早く唱えたのは『淮南子』修務篇（前漢初期、武帝期初年までの墨家の作）である。その中に含まれる、次の文章に注目したい。

且夫身正性善、發憤而成（仁）、帽（山）憑而爲義、性命可説（悦）、不待學問而合於道者、堯舜文王（也）。沈◎耽荒、不可教以道、不可諭以德、嚴父弗能正、賢師不能化（者）、丹朱商均也。曼頰皓齒、形夸骨佳、

不待脂粉芳澤而性可說（悦）者、西施陽文也。㊦㊧哆㊨、籩㊩威施、雖粉白黛黑弗能爲美者、㊪母叱㊫也。夫上不及堯舜、下不及（若）商均、美不及西施、惡不若㊬母、此教訓之所愈（也）、而芳澤之（所）施。

且つ夫れ身は正しく性は善に、発憤して「仁」を成し、帽（III）憑して義を為し、性命は説（悦）ぶ可く、学問するを待たずして道に合する者は、堯・舜・文王「なり」。沈㊭耽荒して、教うるに道を以てす可べからず、喩すに徳を以てす可べからず、敵父も正す能わず、賢師も化する能わざる「者」は、丹朱・商均なり。曼頰皓齒あり、形は夸く骨は佳く、脂粉芳沢を待たずして性の説（悦）ぶ可き者は、西施・陽文なり。㊦㊧哆㊨、籩㊩威施にして、粉白黛黒ありと雖も美を為す能わざる者は、㊬母・叱㊫なり。夫れ上は堯舜に及ばず、下は商均に及（若）かず、美は西施に及ばず、悪は㊬母に若かざるものは、此教訓の愈（喩）す所（にして）、芳沢の施す（所）なり。

もつともこの文章は、問題を「性」の「善悪」だけに絞りこんでおらず、容姿の「美醜」といった夾雑物をも混入させている。また、上文で指摘した「性」を「教訓」する実践主体がだれであるのかについても明言していない。こういう状況にあるので、これはまだ性三品説の開始と認めることはできない。それが登場する前の、その水源の一つと考えるのが適当であろう。

本格的な性三品説が初めて思想の舞台に登場するのは、やや後の董仲舒が最も早いと思われる。董仲舒は人間の「性」を実際は「上・中・下」の三等級に分けるが、「上（聖人）の性」と「下（小人）の性」は「性」と名づけず、ただ「中（中民）の性」だけを「性」と名づけるのだと唱える。例えば、『春秋繁露』実性篇には、次のようにある。

聖人之性、不可以名性。斗筭之性、又不可以名性。名性者中民之性。中民之性、如繭如卵。卵待覆二十日、而後能爲雛。繭待繰以涑湯、而後能爲絲。性待漸於教訓、而後能爲善。善、教訓之所然也、非質樸之所能至也、故不謂性。

聖人の性は、以て性と名づく可べからず。斗筭の性も、又た以て性と名づく可べからず。性と名づくる者は中民の性なり。中民の性は、繭の如く卵の如し。卵は覆うこと二十日を待ち、而る後に能く雛と為る。繭は繰（繰）くに涑湯を以てするを待ち、而る後に能く絲と為る。性は教訓に漸むを待ち、而る後に能く善と為る。善は、教訓の然らしむる所なり、質樸の能く至る所に非ざるなり、故に性と謂わず。

この「中民の性」は、『春秋繁露』深察名号篇に、

性之名非生與。如其生之自然之資、謂之性。性者、質也。（性の名は生に非ざるか。其の生の自然の資の如き、之を性と謂う。性なる者は、質なり。）

とあり、また同じく深察名号篇に、次のようにもある。

天地之所生、謂之性情。性情相與爲一暝。情亦性也。謂性已善、奈其情何。故聖人莫謂性善、累其名也。身之有性情也、若天之有陰陽也。言人之質而無其情、猶言天之陽而無其陰也。

天地の生ずる所は、之を性情と謂う。性と情とは相い与に一暝と為す。情も亦た性なり。性は已に善なりと

謂えば、其の情を奈何せん。故に聖人性は善なりと謂うこと莫きは、其の名を累せばなり。身に性情有るは、天に陰陽有るが若きなり。人の質を言いて其の情を無みするは、猶お天の陽を言いて其の陰を無みするがごときなり。

このように、董仲舒によれば、人間の「性」と「情」は一体であって、どちらも「天地」から生まれながらに授かった自然の素質である。そして、彼はその「情」の実際の内容を「欲」（欲望）であると認め、『漢書』董仲舒伝の第一次対策・第三次対策を参照）、「中民の性」の内、特にその「情」（欲）の中に「悪」を犯す契機があると考えられる。しかも人間の「性と情」は、「天地」の「陰と陽」に根拠づけられた、宇宙の根源的な秩序の一端をなすものであった。

それゆえ、董仲舒は、以上のような人間の「性」つまり「中民の性」を、「善」に向かう素質を持つとは認めるものの、そのまま「善」であるとは決して認めようとしなない。同じく深察名号篇に、

性如繭如卵。卵待覆而成雛、繭待繰而爲絲、性待教而爲善。此之言眞天。天生民、性有善質而未能善。於是爲之立王以善之、此天意也。民受未能善之性於天、而退受成性之教於王。王承天意、以成民之性爲任者也。今案其眞質、而謂民性已善者、是失天意、而去王任也。

性は繭の如く卵の如し。卵は覆うを待て雛と成り、繭は繰くを待ちて絲と為り、性は教えを待ちて善と為る。此を之の眞天と言う。天、民を生ずるに、性に善質あるも未だ善なる能わず。是に於いて之が爲めに王を立てて以て之を善にす、此天意なり。民は未だ善なる能わざるの性を天より受けて、退きて性を成すの教えを王より受く。王は天意を承けて、民の性を成すを以て任と為す者なり。今其の眞質に案りて、民の性は已に善なりと謂えば、是天意を失いて、王の任を去ることなり。

とあって、上文で見た『淮南子』泰族篇や『韓詩外伝』卷五とほぼ同じように、「民の性」は「善」を行う素質を具えてはいるけれども、そのまま「善」であることはできない、「性」の完成のためには「王」の（民衆の）外部からする「教え」という人為が不可欠だ、と主張するのである。

それだけに止まらず、董仲舒は『淮南子』泰族篇・『韓詩外伝』卷五のまだ言わなかった主張をも新たに提起した。――「王」とは、「民の性」を「教え」て「善」に向かわせるという任務のために設けられた地位であり、しかもこれには背景に「天意」（天なる上帝の意志）が存在する、と。ここでは、「民の性」に人為を加える実践主体が民衆自身ではなく「王」であることは言わずもがな、人間の「性」という問題領域の中に「王」に関する政治思想が強引に浸透してきて、「王」の統治権力の下に「民の性」をめぐる主要な問題がすべて回収され、その結果、異常なまでに「王」（現実的には、前漢の武帝以後の皇帝を指す。）の権力強化が図られるに至っている、といったことが容易に見て取れる。この「王」は、『漢書』董仲舒伝の第三次対策に、

天令之謂命、命非聖人不行。質樸之謂性、性非教化不成。人欲之謂情、情非度制不節。是故王者上謹於承天意、以順命也。下務明教化民、以成性也。正法度之宜、別上下之序、以防欲也。脩此三者、而大本舉矣。

天の令之を命と謂う、命は聖人に非ざれば行われず。質樸之を性と謂う、性は教化に非ざれば成らず。人欲之を情と謂う、情は度制に非ざれば節あらず。是の故に王者上は天意を承くるに謹みて、以て命に順うなり。下は教えを明らかにし民を化するに務めて、以て性を成すなり。法度の宜しきを正し、上下の序を別ちて、以て欲を防ぐなり。此の三者を脩むれば、而ち大本挙げられん。

とあるように、また「聖人」「王者」とも呼ばれている。それゆえ、これらは、一方で理念的には、先に見たように董仲舒が三等級に分けた「上の性」の持ち主に相当する。それと同時に、他方で現実的には、「聖人」「王者」に擬えられる実際に統治を行っている前漢時代の皇帝を指すに違いない。

以上の董仲舒の「性」の思想をまとめれば、次のようになる。——「上の性」を持つ「聖人」が「天」の意志を奉じつつ「王」の位に即き、「中の性」を持つ「民」を「教化」して「善」の実現に導いていく。しかし、「下の性」を持つ者はこうした「教化」の対象にはならない。なぜなら、「中の性」を持つ「民」はそのままでは「善」たりえないが、「善」の素質は具わるので、「教化」が可能でもあり必要でもある。それに対して、「下の性」を持つ者には、生まれながら「善」の素質が具わらないので、「教化」が不可能でもあり不必要だからでもある。

このように完備した理論でありながら、後述の性三品説の完成形態を基準にして判断するならば、それでもなお性三品説の理論として不十分な点がなくはない。例えば、董仲舒は、「下の性」の者に関して実際にはあまり論及していないので、ここに述べた「まとめ」の内、「下の性」の者への処遇は筆者の推測がいくらか混じっていること。また董仲舒は、このような性三品説を唱える時、經典上の根拠として後世の儒家が行ったように、『論語』の陽貨・雍也兩篇の孔子の言葉（上述）などを引用することは、まだ行っていないことなど。しかし、いずれにしても、彼の性三品説はほぼ完成された本格的な思想であった。

第三項 性三品説の經典的根拠と經学

古い「性」の思想が遺る前漢時代には、儒教は必ずしも最有力の学派ではなかった。したがって、性三品説（前身）を唱える場合に、『論語』を始めとする儒教經典を引用して自説の正しさの根拠にすることは、まだ行われなかった。上文で言及した前漢、武帝期の『淮南子』修務篇・泰族篇、同じ武帝期でもこれらにやや後れる董仲舒『春秋繁露』などがそうである。

それに対して、儒教の国家・社会における地位が高まった前漢、武帝期より後になると、その經典上の根拠となる文章として、儒教の經典を挙げるケースが増えてくる。最初に典拠とされたのは、『論語』陽貨篇の「性相い近きなり、習い相い遠きなり。」、同じく陽貨篇の「唯だ上智と下愚とは移らず。」、同じく雍也篇の「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」という孔子の言葉であった。その後は、季氏篇の

孔子曰、生而知之者上也。學而知之者次也。困而學之又其次也。困而不學、民斯爲下矣。（孔子曰わく、「生まれながらにして之を知る者は上なり。學びて之を知る者は次なり。困しみて之を学ぶものは又た其の次なり。困しむも學ばざるものは、民にして斯ち下と爲す。」と。）

なども追加されている【23】。

紀元後一世紀半ばに成ったと思われる『漢書』古今人表は、『論語』の合計六つの文章を典拠に挙げながら、すべての人間を、

可與爲善、不可與爲惡。（与に善を爲す可きも、与に惡を爲す可からず。）

という「上智」の人、

可與爲惡、不可與爲善。(与に悪を為す可きも、与に善を為す可からず。)

という「下愚」の人、

可與爲善、可與爲惡。(与に善を為す可く、与に悪を為す可し。)

という「中人」の、三つの等級に分類する。そして、「上智・中人・下愚」をさらに「上上・上中・上下、中上・中中・中下、下上・下中・下下」の合計九等級に分類した上で、古今の著名人をこの九等級の枠に嵌めこむ一覽表を作った。これもまた性三品説の一つである。

また、後漢の王符の『潜夫論』徳化篇も、『論語』陽貨篇の「唯だ上智と下愚とは移らず。」に基づいて性三品説を唱え【24】、後漢の荀悦(一四八〜二〇九年)の『申鑒』雜言下篇も、『論語』の陽貨篇の「性相い近きなり、習い相い遠きなり。」と「唯だ上智と下愚とは移らず。」との両文に基づき、「三品・九品」という言葉を使用しながら、やはり性三品説を唱えている【25】。

眼を転じて、歴代の『論語』の注釈を調べてみると、以上の「性」の思想の展開の動きに呼応するかのようになり、三国、魏の王肅の『論語注』から南朝、梁の皇侃の『論語義疏』に至るまでの、さらには北宋の邢昺の『論語正義』に至るまでの『論語』の諸注釈は、学問(『論語』注釈学)の側から『論語』の解釈に積極的に性三品説を取り入れて、それに基づいて『論語』諸章を性三品説の文章であると見なしつつ注解を進めてきた、という事実を確認することができる。

まず、孔安国の『論語訓解』の注釈は、本論文の注【23】で引用したことがあるが、これらには性三品説の強い臭気は漂っていない。しかし、陽貨篇の「唯だ上智と下愚とは移らず。」に対しては、何晏『論語集解』所引に、

孔安国曰、「上智不可使強爲惡、下愚不可使強賢也。」(孔安国曰わく、「上智は強いて悪を為さしむ可からず、下愚は強いて賢たらしむ可からざるなり。」)と。

とある。「上智」と「下愚」の「性」の変更不可能性を強調しており、明らかに性三品説である。孔安国は前漢、武帝期の人であるが、ただし、本章を含む『論語訓解』が本当に孔安国のものであるか否かについては、古来厳しい疑問や批判が多く出されてきた。本項との関わりで言えば、前漢、武帝期にすでに『論語』の性三品説的注釈が生まれていたというのは、時代があまりに早すぎて歴史的事実としては疑問符の付くところである。

次に、三国、魏の王肅(一九五〜二五六年)の『論語注』を見てみると、彼は雍也篇の「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」に対して、性三品説の立場から注釈を加えている。何晏『論語集解』所引の雍也篇に、

王肅曰、「上謂上知之人所知也。兩舉中人、以其可上可下也。」(王肅曰わく、「上とは上知の人の知る所を謂うなり。兩たび中人を挙ぐるは、其の上す可く下す可きを以てなり。」)と。

また、王肅とほぼ同時代人である三国、魏の何晏(一九〇〜二四九年)の『論語集解』を見てみると、彼は雍也篇の「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」に対して、王肅の説を肯定的に引用し(上引)、また陽貨篇の「唯だ上智と下愚とは移らず。」に対して、孔安国の説を肯定的に引

用して（上引）、どちらも性三品説の立場から注釈を加えている。

しかし、これらより一層徹底して性三品説の立場に立って『論語』に注釈を施したのは、南朝、梁の皇侃（四八八〜五四五年）の『論語義疏』である。この書物は、雍也・季氏・陽貨などの諸篇【26】の注釈で詳しく性三品説を展開しており、それらの中にはまた皇侃独自の新しい思想も含まれる。皇侃は諸篇において以下のように論じている。――人間の「性」は大分すれば「上品・中品・下品」の「三品」に分かれるが、細分すれば「上上・上中・上下、中上・中中・中下、下上・下中・下下」の「九品」に分かれる。「上上」は「聖人」で、教える必要のない者だ。「下下」は「愚人」で、これも教える必要がない。その間の「上中」から「下中」までの「七品」の人が「中人」で、教えることのできる者だ。「中人」は、善い先生に出遇えば上昇できるが、悪い人間に出遇えば下降してしまうので、それぞれに対して一級上の道を教えなければならぬ。このように「性」が「三品・九品」に分かれる理由は、人間がこの世に生まれてくる時、だれしも「天地」から「清濁・厚薄の氣」を受けるが、それぞれ「純粹の清氣」（聖人）、「純粹の濁氣」（愚人）、「清濁混じった氣」を受ける（中人。その中にも「多清少濁」「多濁少清」「半清半濁」などの差がある。）、のように分かれて生まれてくるためである、と。

このように、皇侃は時代状況に応じて彼独自の新見解を交えつつ周到な議論を展開しており、性三品説として完成の域に近づいたという印象を与えるものになっている。その後は、北宋の邢昺（九三二〜一〇一〇年）の『論語正義』も皇侃『論語義疏』の性三品説を踏襲している。

さらにその後、唐代初期に成った（六五三年）の国定教科書『五経正義』になると、『尚書』堯典篇・多方篇の諸章、『礼記』中庸篇・表記篇の諸章をも性三品説であると認めるように、『論語』だけでなく広く他の儒教経典にも根拠が求められるようになり、時代が降れば降るほど經典的根拠がますます増え、それに連れて性三品説の影響力がいよいよ重大になり、その思想としてのあり方がいよいよ固定化していったありさまを、我々はここに窺い知ることができるのである。

第四項 性三品説の宿命論化

上に見た皇侃の性三品説の中には、今まで検討してきた性三品説には現れていなかった、「氣」の理論に基づく宿命論が含まれており、それがこの性三品説全体を、人間を身動きのつかない境域に追いこむ暗い思想に仕上がっている。

そもそも、人間の所与の「性」はいかに努力しても変更できないものだとする思想は、戦国以来の道家系の書物の中ですでに唱えられていた。例えば、『莊子』天運篇・『呂氏春秋』貴當篇・『淮南子』原道篇などにそれが現れている【27】。また、これらの影響を蒙った儒家系の『荀子』哀公篇・『韓詩外伝』卷一・『大戴礼記』哀公問五義篇・『孔子家語』五儀解篇などにも見える【28】。

しかし、「氣」の理論に基づいて「性」に関する宿命論を唱えた思想家としては、後漢の王充（紀元後二十七〜一〇〇年ごろ）の右に出る者はいない。

王充は『論衡』の相当の紙幅を割いて「性」について論じており、この問題に多大の関心を抱いていたことを示している。彼は『論衡』本性篇において、まず過去から現代に至る「性」の思想を合計七説列挙し、それらの内容を一々吟味して批判する。

列挙された「性」の思想の一は、周人世碩の、

人性有善有惡。舉人之善性、養而致之則善長。（惡）性、養而致之則惡長。（人の性には善有り悪有り。人の善性を挙げて、養いて之を致せば則ち善長ず。（悪）性は、養いて之を致せば則ち悪長ず。）

とする説であり【29】、王充は宓子賤・漆雕開・公孫尼子も同じ説だと言う。

その二は、孟子の、

人性皆善。及其不善、物亂之也。（人の性は皆な善なり。其の不善に及びては、物之を乱せばなり。）

とする説である。

その三は、告子の、

性無善惡之分。譬之湍水、決之東則東、決之西則西。夫水無分於東西、猶人〔性〕無分於善惡也。（性には善惡の分無し。之を湍水に譬うれば、之を東に決すれば則ち東し、之を西に決すれば則ち西す。夫れ水の東西に分かるること無きは、猶お人〔性〕の善惡に分かるること無きがごときなり。）

と論ずる説。

その四は、孫卿（荀子）の、

人性惡、其善者偽（爲）也。（人の性は悪なり、其の善なる者は偽（為）なり。）

とする説。

その五は、陸賈の、

天地生人也、以禮義之性。人能察己所以受命則順、順之謂道。（天地の人を生ずるや、礼義の性を以てす。人能く己の命を受くる所以を察すれば則ち順う、順うこと之を道と謂う。）

とする説。

その六は、董仲舒の、

天之大經、一陰一陽、人之大經、一情一性。性生於陽、情生於陰。陰氣鄙、陽氣仁。曰性善者、是見其陽也、謂惡者、是見其陰者也。（天の大經は、一陰一陽なり、人の大經は、一情一性なり。性は陽より生じ、情は陰より生ず。陰氣は鄙しく、陽氣は仁なり。性は善なりと曰う者は、是其の陽を見るものにして、悪なりと謂う者は、是其の陰を見る者なり。）

とする説。

その七は、劉子政（劉向）の、

性、生而然者也、在於身而不發。情、接於物而然者也、出形〔出〕於外。形外、則謂之陽、不發者、則謂之陰。（性は、生まれながらにして然る者なり、身に在りて発せず。情は、物に接して然る者なり、形に出で外に〔出〕ず。外に形るれば、則ち之を陽と謂い、発せざる者なれば、則ち之を陰と謂う。）

とする説である。

吟味・批判の過程で、以上の諸説の中で、最も正しいのは「その一」の世碩・公孫尼子の説だと結論した後、

王充は彼自身の「性」の思想を、以下のように提起する。

實者、人性有善有惡、猶人才有高有下也。高不可下、下不可高。……人稟天地之性、懷五常之氣、或仁或義、性術乖也。動作趨翔、或重或輕、性識詭也。面色或白或黑、身形或長或短、至老極死、不可變易、天性然也。余固以孟軻言人性善者、中人以上者也。孫卿言人性惡者、中人以下者也。揚雄言人性善惡混者、中人也。

実に、人の性に善有り悪有るは、猶お人の才に高有り下有るがごときなり。高きものは下くす可からず、下きものは高くす可からず。……人 天地の性を稟け、五常の氣を懷き、或いは仁に或いは義にして、性術乖うなり。動作趨翔して、或いは重く或いは軽くして、性識詭くなり。面色の或いは白く或いは黒く、身形の或いは長く或いは短く、老に至り死に極まるまで、変易す可べからざるは、天性然らしむるなり。余固より以えらく 孟軻の人の性は善なりと言う者は、中人以上の者なり。孫卿の人の性は悪なりと言う者は、中人以下の者なり。揚雄の人の性は善惡混ぜずと言う者は、中人なり。

これは言うまでもなく、「中人以上、中人以下、中人」の性三品説である。そして、この文章からも、人間の所与の「性」は、一生の間、決して変更できないものだとする王充の宿命論は、十分に感取されるであろう。

さらに、『論衡』率性篇においては「氣」の理論を基礎に置いて、

小人君子、稟性異類乎。譬諸五穀皆爲用、實不異而效殊者、稟氣有厚泊（薄）。故性有善惡也。殘則授（受）仁之氣泊（薄）、而怒則稟勇渥也。仁泊（薄）則戾而少愈（慈）、勇渥則猛而無義、而又和氣不足、喜怒失時、計慮輕愚。妄行之人、罪（非）故爲惡。人受五常、含五臟、皆具於身。稟之泊（薄）少、故其操行不及善人。猶（酒）或厚或泊（薄）也、非厚與泊（薄）殊其釀也、麴蘖多少使之然也。是故酒之泊（薄）厚、同一麴蘖。人之善惡、共一元氣。氣有少多、故性有賢愚。

小人と君子とは、性を稟けて類を異にするか。諸を五穀に譬うれば皆な用を爲し、実は異ならざるも効き殊なる者の、氣を稟けて厚泊（薄）有るがごとし。故に性に善惡有るなり。殘なるものは則ち仁の氣を授（受）くること泊（薄）くして、怒るものは則ち勇を稟くること渥きなり。仁泊（薄）ければ則ち戾りて愈（慈）しみ少なく、勇渥ければ則ち猛々しくして義無く、而も又た和氣足らず、喜怒時を失い、計慮も輕愚なり。妄行の人も、故さら惡を爲すに罪（非）ず。人は五常を受け、五臟を含みて、皆な身に具わる。之を稟くること泊（薄）少なり、故に其の操行は善人に及ばず。猶お（酒）の或いは厚く或いは泊（薄）きがごときなり。厚きと泊（薄）きとは其の釀すを殊にするに非ざるなり、麴蘖の多少之をして然らしむるなり。是の故に酒の泊（薄）厚は、麴蘖を同一にす。人の善惡は、元氣を共一にす。氣に少多有り、故に性に賢愚有り。

のように、「天」から「厚い多くの氣」を受けて生まれる人が「性の善」なる「君子」となり、「薄い少しの氣」を受けて生まれる人が「性の惡」なる「小人」となる、という宿命論を一層明確に述べている。

この「厚薄・多少の氣」を受けた「性」は、一生の間、決して変更できないものであった。王充は「中人の性」についてはともかくとして【30】、「上智」と「下愚」の「性」は変更できないと考えていた。『論衡』非韓篇において、

凡人稟性也、清濁貪廉、各有操行、猶草木異質、不可復變易也。（凡そ人性を稟くるや、清濁貪廉、各々操

行有り、猶お草木の質を異にして、復た変易す可べからざるがごときなり。)

と述べるとおりである。

王充の抱いた諸思想は、生前には人々からほとんど注目されなかったようであるが、後漢末期の蔡邕(一三二―一九二年)・王朗・荀悦などを通じて次第に思想界に広まっていった。すでに見たように、皇侃『論語義疏』や邢昺『論語正義』が、「氣」の理論に基づく宿命論を伴って性三品説を唱えた、その目に見えない背景に、王充のこの性三品説があったと考えるとよいのではなからうか。

第五項 性三品説を成立させる四つの要因

性三品説が成立するためには、どのような直接の思想上の要因が必要であろうか。以上に述べてきた諸事項の中から、その要因をまとめると、以下の四点に整理することができると思う。

第一に、戦国初期～末期の古い「性」の思想が、いずれも建前としてはすべての人間を「性」において同じと見る万人平等観を持っていたのに対して、この性三品説は人間の本性を万人同一であるとは考えず、それが「上品の性・中品の性・下品の性」の三つの等級に分岐すると認めることである。その場合、「上品・中品・下品」という言葉を使用しているか否かは、必ずしも絶対的な必要条件ではない。何らかの価値的な差異の意味で、三等級に分かれるという思想であれば、それは性三品説の形成史の中に位置づけられる。このような説の素樸な先駆が、『論語』雍也篇の「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」と同じく陽貨篇の「唯だ上智と下愚とは移らず。」を除外すれば、戦国中期の孟子の時代にすでに萌芽していたこと、また性三品説に一層近づいたその水源が前漢、武帝期初年の『淮南子』修務篇にも見えていたこと、などについては上文に既述した。そして、時代の経過と歴史の展開とともに、以上の要素を持つ性三品説は強化・固定化されていったのである。

第二に、古い「性」の思想は、それぞれ理想の「善」を実現するためには、それぞれの「性」に学習・修養の努力を加える必要があるとするが、その実践主体を基本的にすべての人間と認めていた。ところが、この性三品説では、「性」に学習・修養を加える主体を、民衆をも含めて万人とすることがなくなって、ただ「聖人」「天子」「君主」だけとなったことである。また性三品説の水源の一つでしかない『淮南子』泰族篇からして早くも、人類から抜きん出た「聖王」が一般の人々を教育・訓導することを通じて「方」(正しい道)へと変えさせることができるとし、こうした「聖王」が「教導」という実践的主体性を掌握することに、新しい政治の本質を見出している。このことは、また「中品」「下品」という大多数の人間は、実践の主体ではなく客体であり、政治の主体ではなく客体であるという事実を確認することでもあった。それに止まらずさらに、「下品」のクラスは「上品」が「教導」を施す対象ではありえず、逆に「刑罰」を適用する対象でしかないと思ふことも、王符『潜夫論』述赦篇などを始めとして、以後、あちこちの文献に顔を出すようになっていく。

第三に、古い「性」の思想の時代、戦国初期～前漢初期には、儒教はまだ最有力の学派ではなかったから、性三品説を唱える場合、儒教の經典を引用して自説の正しさを根拠づけることは行われていない(『淮南子』修務篇・董仲舒『春秋繁露』など)。それに対して、儒教の地位が高まった前漢、武帝期以後になると、經典上の根拠となる文章に、儒教經典を挙げる場合が増えてくることである。最初に典拠とされたのは、『論語』陽貨篇の「性相い近きなり、習い相い遠きなり。」、陽貨篇の「唯だ上智と下愚とは移らず。」、雍也篇の「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」という孔子の言葉であったが、その後は、季氏篇の「生まれながらにして之を知る者は上なり。学びて之を知る者は次なり。困しみて之を学ぶものは

又た其の次なり。困しむも学ばざるものは、民にして斯すなわち下と為す。」なども追加された。さらにその後は、『論語』だけでなく、『尚書』堯典・多方の諸篇、『礼記』中庸・表記の諸篇などにも経典的根拠が求められるようになり、時代が降れば降るほどいよいよ増え、それに連れて思想としてのあり方がますます固定化していった。

第四に、古い「性」の思想が、それぞれの「性」に学習・修養を加えて、生まれついた「性」を変更することができると考えていたのに対して、この性三品説は、特に「上品・下品」の二つのクラスは、いかなる教育・訓導によっても宿命のように動かず、それゆえ教育・訓導は、「上品」に対しては上智であるので全く不必要、「下品」に対しては下愚であるので全く不可能と考えていることである。やがてその後の性三品説の展開の中に、こうした宿命論をさらに強化する理論が登場するようになる。すなわち、王充による「氣」の理論の導入である。王充は上述した「性」の不可変性の根拠を、「氣」の理論に求めて、「上品」はこの世に生まれる時、「厚く多い氣」を受けたためにその「性」は上智となり、「下品」は「薄く少ない氣」を受けたためにその「性」は下愚となる、と唱えた【31】。王充が切り開いた以上のような、「氣」の理論による性三品説の宿命論化は、その後、皇侃おうがん『論語義疏』、邢昺『論語正義』などによって継承されていった【32】。

以上の四点が、性三品説を成立させる直接の思想上の要因である。そして、大局について概言すれば、性三品説は基本的に、この四つの要因が前漢初期の最初の段階ではそれぞれ未熟な水源・素樸な萌芽であったものが、次第にそれぞれ少しずつ成熟・発展していき、ついに唐代中期の韓愈に至ってそのすべてが完成する最終段階に達した、とこのような推移を画くことができると思われる。

第四節 性三品説の完成と崩壊（唐代中期～宋代）

第一項 韓愈における性三品説の完成

性三品説として最も完成された理論は、唐代中期の韓愈の論文「原性」である。韓愈が世に出る直前の唐代中期は、仏教が隆盛期を迎え、また道教も著しく発展していた。韓愈はこうした動きに対抗して、古文復興によって儒教に新しい内容を与え、その権威を回復しようと企てた。その立場から著した論文が「原道」「原性」「原人」の三篇である。その「原性」には、次のようにある。

性也者、與生俱生也。情也者、接於物而生也。性之品有三、而其所以爲性者五。情之品有三、而其所以爲情者七。曰何也。曰、性之品有上中下三。上焉者、善焉而已矣。中焉者、可導而上下也。下焉者、惡焉而已矣。其所以爲性者五、曰仁、曰禮、曰信、曰義、曰智。上焉者之於五也、主於一而行於四。中焉者之於五也、一不少有焉、則少反焉、其於四也混。下焉者之於五也、反於一而悖於四。性之於情視其品。情之品有上中下三、其所以爲情者七、曰喜、曰怒、曰哀、曰懼、曰愛、曰惡、曰欲。上焉者之於七也、動而處其中。中焉者之於七也、有所甚、有所亡、然而求合其中者也。下焉者之於七也、亡與甚、直情而行者也。情之於性視其品。孟子之言性曰、「人之性善。」荀子之言性曰、「人之性惡。」揚子之言性曰、「人之性善惡混。」夫始善而進惡、與始惡而進善、與始也混而今也善惡。皆舉其中而遺其上下者也、得其一而失其二者也。……故曰、「三子之言性也、舉其中而遺其上下者也、得其一而失其二者也。」曰、「然則性之上下者、其終不可移乎。」曰、「上之性、就學而愈明、下之性、畏威而寡罪。是故上者可教、而下者可制也。其品則孔子謂不移也。」曰、「今之言性者異於此、何也。」曰、「今之言者、雜佛老而言也。雜佛老而言也者、奚言而不異。」

性なる者は、生と俱に生ずるものなり。情なる者は、物に接して生ずるものなり。性の品に三有り、而して

其の性為る所以の者は五なり。情の品に三有り、而して其の情為る所以の者は七なり。曰わく何ぞや。曰わく、性の品に上・中・下の三有り。上なる者は、善なるのみ。中なる者は、導きて上下す可きものなり。下なる者は、悪なるのみ。其の性為る所以の者は五なりとは、曰わく仁、曰わく礼、曰わく信、曰わく義、曰わく智なり。上なる者の五に於けるや、一を主として四を行う。中なる者の五に於けるや、一は少なからず有りて、則ち少なく反し、其の四に於けるや混ぜず。下なる者の五に於けるや、一に反して四に悖る。性の情に於けるは其の品を視す。情の品に上・中・下の三有り、其の情為る所以の者は七なり、曰わく喜、曰わく怒、曰わく哀、曰わく懼、曰わく愛、曰わく悪、曰わく欲なり。上なる者の七に於けるや、動くも其の中に処り。中なる者の七に於けるや、甚だしき所有り、亡き所有り、然れども其の中に合わんと求むる者なり。下なる者の七に於けるや、亡く与つ甚だしく、直情にして行う者なり。情の性に於けるは其の品を視す。孟子の性を言うに曰わく、「人の性は善なり。」と。荀子の性を言うに曰わく、「人の性は悪なり。」と。揚子の性を言うに曰わく、「人の性は善悪混ぜず。」と。夫れ始め善にして悪に進むものと、始め悪にして善に進むものと、始めは混じて今や善悪なるものとなり。皆な其の中を挙げて其の上下を遺るる者なり、其の一を得て其の二を失う者なり。……故に曰わく、「三子の性を言うや、其の中を挙げて其の上下を遺るる者なり、其の一を得て其の二を失う者なり。」と、曰わく、「然らば則つ性の上下なる者は、其れ終に移す可からざるか。」と。曰わく、「上の性は、学に就きて愈々明らかなの、下の性は、威を畏れて罪寡なし。是の故に上なる者は教う可くして、下なる者は制す可きなり。其の品は則ち孔子移らずと謂えるなり。」と。曰わく、「今の性を言う者は此に異なるは、何ぞや。」と。曰わく、「今の言う者は、仏老を雑えて言えばなり。仏老を雑えて言う者は、奚を言うとして異ならざらん。」と。

「原性」の前半部分は、以下のとおり。——「性」は人間が生まれると同時に与えられる本性であり、「情」は外物に接して現れる感情である。「性」の品は「上・中・下」の三つがあり、「性」を構成する要素は「仁・礼・信・義・智」の五つがある。「情」の品も「上・中・下」の三つであり、「情」を構成する要素は「喜・怒・哀・懼・愛・悪・欲」の七つである。「性」の上品は完全な「善」で、一要素を主としつつ他の四要素をも行う。「中品」は導いて上下させることができ、一要素はあるが、他の四要素は背いている。「下品」は完全な「悪」で、一要素は欠けて他の四要素も悖っている。「情」の上品はどんなに動いても七要素が中庸を得る。「中品」は七要素に行き過ぎがありまた欠如もあるが、しかしそれぞれの中庸を求める者である。「下品」は七要素に欠如と行き過ぎばかりで、「情」にまかせて勝手に行う者である。「性」は「情の三品」に対応しており、「情」は「性の三品」に対応している、と。

これは、はなはだよく整えられた性三品説である。この内、「性」を構成する要素を「仁・礼・信・義・智」の五常と結びつけるのは、韓愈独自の新しい理論のようにも見えるけれども、実は『漢書』刑法志・五行志・翼奉伝・『白虎通』情性篇・鄭玄『礼記注』中庸篇などを始めとして漢代以来盛んになっていった、先行する同様の言説を踏襲した措置である【33】。一方、「性」の三品説と「情」の三品説とを結合するのは、恐らく韓愈独自の理論ではないかと思われる。これは、『春秋繁露』深察名号篇以来、詳しく論じられるようになっていった「性」と「情」の關係の議論（翼奉の説・『孝經鉤命決』・『孝經援神契』・劉向の説・『白虎通』情性篇等々）を踏まえて【34】、「情」にも道德的な意味を与えるものである。従来は、「情」に対して「悪」に向かう契機だけしか見出だしてこなかったもので、ここに韓愈の新しさがあると言つて差し支えあるまい。

「原性」の後半部分では、韓愈は以上の地点から従来の三説を振り返つて、次のように言う。——人間の「性」について孟子は「人の性は善なり」と言い、荀子は「人の性は悪なり」と言い、揚雄は「人の性は善悪混ぜず」と言う。しかし、これらはそれぞれ、始めは「善」で後に「悪」に行くケース、始めは「悪」で後に「善」に進むケース、そして始めは「善悪混じつ」ていて後に「善または悪」に分かれるケースであるが、いずれも「中品」

を挙げるのみで、「上品と下品」を忘れた者である。その一を得てはいるが、その二を失っている者だ、と。そして、最後に結論を下して言う。——そうだとすれば、「上品の性」と「下品の性」は、最後まで変更する（「移る」）ことができないのだろうか。「上品の性」は学問に赴いて輝きを増し、「下品の性」は威力を畏れて罪を犯さなくなる。だから、上の者は他を教えることができ、下の者は他から抑えられる。ただし、その「品」については、孔子が「唯だ上知と下愚とは移らず。」と言ったとおりだ。今日、「性」を論ずる者がこれと異なるのは、なぜだろうか。今日の「性」の議論は、仏教・老子の思想を加味して論ずるからだ。仏教・老子を加味して論ずる者は、何を論じてこの孔子の言葉と異なったものになってしまっただ、と。

以上の所説の中で最後の部分は、重大な意味を含んでいる。原文を確認しておく、

曰、「今之言性者異於此、何也。」曰、「今之言者、雜佛老而言也。雜佛老而言也者、奚言而不異。」（曰わく、

「今の性を言う者の此に異なるは、何ぞや。」と。曰わく、「今の言う者は、仏老を雜えて言うなり。仏老を雜えて言う者は、奚ぞ言うとして異ならざらんや。」と。）

というものである。

この後半部分には二三、注目しなければならない点がある。すなわち、ここには「上品」の者が他を「教え」て現実の統治者となることを合理化正当化する主張が展開されているが、これは前漢、武帝期の『淮南子』泰族篇・『韓詩外伝』巻五以来の通説に基づくものであること、「下品」の者に対しては道德・礼楽を用いて対処するのでなく、法律・刑罰を用いて処置するのが適当であると唱えられている（畏威）が、これも『春秋繁露』五行相勝篇以来の儒家にとって懸案の理論的テーマであること、「上品の性」と「下品の性」が最後まで変更しないのは、『論語』陽貨篇の孔子の言葉という經典上の根拠があるからであるが、こうした性三品説のために經典的根拠を求める学問的営み（経学）も後漢以来の伝統であること、などである。

第二項 仏教の如来蔵思想・仏性論と道教の道性論

しかし、これら以外にさらに注目すべきことがある。それは韓愈が、今日の「性」の議論は仏教・老子を加味していると非難した点にある。その仏教・老子を加味しているテーマとは、ここでは端的に孔子の「唯だ上知と下愚とは移らず。」という言葉に見られる、人間の「性」に対する不平等観と「上下の性」の変更不可能論を指す。逆に言えば、韓愈以前、唐代中期に至るまでの間に、仏教や道教などが事実上、「性」の万人平等観と「性」の変更可能論をすでに提起していて、それらが儒教を含む思想界に相当の衝撃を与えていたのであると推測される。

ところで、仏教の「性」における万人平等観とは如来蔵思想・仏性論であり、道教の「性」の万人平等観とは仏教に刺激されて起こった道性論である。中国、唐代における性三品説と仏教の如来蔵思想・仏性論との関係については、田中利明「白居易―唐代思想研究にいかなる素材を提供するか―」（『学大國文』第二十七号、大阪教育大学国語国文研究室、一九八四年）が、白居易研究の中ですでに優れた見解を発表している【35】。田中利明によれば、白居易（七七二―八四六年）が唐代中期までの性三品説の宿命論から救いを求めたのは、馬祖道一（七〇九―七八八年）の系統を主とする南宗禅の仏法であり、また白居易は、同じ系統の宝誌和尚の頌（『景德伝灯録』巻二十九所収）中の特に「大智は愚に異ならず」という言葉などにも惹かれた可能性がある。そして、その「大智は愚に異ならず」の内容は、『論語』の「唯だ上知と下愚とは移らず。」をまっ向から否定するものに他ならない。以上のことを指摘した上で、田中は、小川一乗『仏性思想』（京都文栄堂、一九八二年）、服部正明

「仏性論の一考察」(『仏教史学』四―三・四合併号、仏教史学会、一九五五年)に依拠しながら、『涅槃経』の主張、

一切衆生、悉有佛性。(一切の衆生に、悉く仏性有り。)

を引用して、

一切の衆生がもちろん生まれながらにして「仏性」を具有しているとする発想は、「人性三品説」の根底を、その内部から崩すことになります。

等々と、焦点になる諸問題を多角的に論じている。

筆者の理解によれば、こうした如来蔵思想・仏性論が中国仏教界で注目されるようになるのは、東晋末期(五世紀初め)の『涅槃経』が漢訳されてからのことである【36】。その後、四四三年には『楞伽経』・『勝鬘経』が訳出され、さらに百年ほど後れて『宝性論』も伝わって、中国においても極めて多様・複雑な議論が行われていった。このあたりの経緯・事情や「仏性」の本来の意味については、専門家の優れた研究である注【36】所引の常磐大定『仏性の研究』や、高崎直道『如来蔵思想・仏性論Ⅰ』(春秋社、二〇一〇年)【37】・高崎直道監修『如来蔵と仏性』(春秋社、二〇一四年)【38】などに譲ることにしたい。したがって、如来蔵思想・仏性論の表現を「一切の衆生に、悉く仏性有り。」によって代表させ、かつそこに「性」の万人平等観と変更可能論だけを見出すという理解のし方では、当該思想の多くの側面を一つに絞りこみ過ぎており、複雑な全体を単純化し過ぎていて、という誹りを免れることは難しい。しかしながら、唐代中期の白居易や韓愈などの中国知識人・士大夫たちが理解した仏性論は、やはり田中の指摘のとおりこうした「性」の万人平等観と変更可能論を中心としていたのではなからうか。田中は、上引の論文の中で、韓愈が非難した「仏老」の「仏」を、もっぱら禅宗を指しており、特に馬祖道一系統であると解釈するが、筆者も主に禅宗を指すとする見方には基本的に賛成である。なぜなら、この時代までに知識人・士大夫を含めた中国の人々に仏教を身近かに感じさせたのは、何と云っても著しく中国化した仏教たる禅宗だったからだ。ただし、禅宗が仏性論を受け入れたのは田中が挙げる馬祖系統よりも早くからであり、またより広い範囲に及んでいたと考えられる。ここでは詳論する余裕はないけれども、六祖慧能(六三八―七一三年)以来、南宗禅の頓悟の思想がほとんどすべてこの方向にあったからである。

ところで、韓愈が非難した「仏老」の「老」については、上引の田中論文は何も言及していない。憶測を混えて述べるならば、それは道教の道性論だったのではなからうか。すなわち「道」を把えて神仙になりうる本性は、人間だれにも生まれながらにして具わるという思想である。この思想は、古い時代にまで遡って考えれば、道家文献でありかつ道教文献でもあった『老子』『荘子』などにおいて、根源的實在たる「道」があらゆる存在者たる「万物」の中に遍在することを説く哲学の中に、その原形が早くも現れていた。例えば、『荘子』知北遊篇(前漢初期の成書)に、次のような文章がある。

東郭子問於莊子曰、「所謂道惡乎在。」莊子曰、「无所不在。……在螻蟻。……在稊稗。……在瓦甃。……在屎溺。……至道若是，大言亦然。……物物者、與物无際。」

東郭子 莊子に問いて曰わく、「所謂ゆる道は悪くにか在る。」と。莊子曰わく、「在らざる所無し。……螻蟻に在り。……稊稗に在り。……瓦甃に在り。……屎溺に在り。……至道は是の若く、大言も亦た然り。……物を物とする者は、物と際する無し。」と。

このように、至上の「道」が螻蟻・稊稗・瓦甃・屎溺の中にさえある、すなわち一切の「万物」の中にあると認められる【39】のであれば、これがすべての人間に「性」として生得的に具備するのは、当然のことではなれない。とすれば、道家・道教側の、一切万物の中に至上の「道」が「性」として生得的に具わるとする思想は、儒教側の性三品説の、人間の「性」は生まれつき「上品・中品・下品」に分かれるとする不平等観を、論理の上では非常に早い時期からすでに打ち砕いていたと見ることができよう【40】。ただし、これ以後の時代（前漢中期～唐代の数百年間）に、歴代の道家・道教の思想家たちがこの重要な問題、すなわち「道」―「万物」の両者の哲学的な関係について、いかなる思索を繰り広げてきて上述の如き唐代の思想状況を迎えたのかという問題に関しては、残念ながら日本・中国と世界の学界にも筆者自身にも引用するに足るだけの研究上の蓄積がない。後進の研究に期待するゆえんである。

唐代前後の道性論については、筆者の力の及ばない課題であるので、ここでは、鎌田茂雄『中国仏教史』（岩波書店、一九七八年）の説を紹介するに止める。その第三部、第十章、第二節、「道教經典に及ぼした仏教の影響」で、鎌田は次のように言う（二一七ページ）。

仏教の仏性説は道教においては道性説に改換されたが、『大乘妙林経』『海空智蔵経』『道教義枢』などに見られる。とくに『道教義枢』には三論宗の吉蔵の五種仏性説（『中論疏』による五種道性説と草木道性説が見られる。

もしも以上のとおりだとするならば、韓愈の「原性」における性三品説の提起は、このような仏教側・道教側の思想革新に対する、保守的な儒教側からの反撃と把えなければなるまい。

第三項 儒教の性説の革新と程頤・朱熹の登場

しばらく後の宋学の時代になると、儒教側も新しい思想革新の取り組みを開始する。しかし、この種の取り組みは、実際には宋代以前の唐代中期、韓愈と同時代にすでに開始されていた。上述のとおり、韓愈は「仏老を雑えて」人間の「性」を論じたために、その内容が孔子の性三品説とは異なったものになっているとして、同時代までの「性」の諸思想を激しく非難した。非難されたものの中の一つとして、上引の田中利明は韓愈の弟子李翱の『復性書』の「性」における万人平等論を挙げるが、これは有意義な指摘と言えよう。同時にまた、性三品説の行きづまりを克服するための、宋代以前に開始された先駆的な取り組みとしても、これを高く評価すべきではなからうか。――この点も田中がすでに指摘している。ここでは、李翱の人性論を詳しく追究することはできないが、重要な内容だけを引用すれば、以下のとおり。

人之所以爲聖人者、性也。人之所以惑其性者、情也。喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲七者、皆情之所爲也。情既昏、性斯匿矣。……性者、天之命也、聖人得之而不惑者也。情者、性之動也、百姓溺之而不能知其本者也。聖人者、豈其無情邪。聖人者、寂然不動、不往而到、不言而神、不燿而光、制作參乎天地、變化合乎陰陽。雖有情也、未嘗有情也。然則百姓者、豈其無性者邪。百姓之性與聖人之性弗差也。雖然、情之所昏、交相攻伐、未始有窮、故雖終身而不自觀其性焉。

人の聖人と為る所以の者は、性なり。人の其の性を惑わす所以の者は、情なり。喜・怒・哀・懼・愛・惡・

欲の七者は、皆な情の為す所なり。情既に昏ければ、性斯ち匿れん。……性なる者は、天の命なり、聖人は之を得て惑わざる者なり。情なる者は、性の動きなり、百姓は之に溺れて其の本を知る能わざる者なり。聖人なる者は、豈に其れ情無からんや。聖人なる者は、寂然として動かず、往かずして到り、言わずして神に、燿かせずして光り、制作は天地に参じ、変化は陰陽に合す。情有りと雖も、未だ嘗て情有らざるなり。然らば則ち百姓なる者は、豈に其れ性無き者ならんや。百姓の性は聖人の性と差わざるなり。然りと雖も、情の昏くする所は、交々相い攻伐し、未だ始めより窮まり有らず、故に身を終うと雖も自ら其の性を觀ざるなり。

このように、李翱は「百姓の性は聖人の性と差わざるなり。」と明言して、師である韓愈の性三品説にまっ向から反対した。李翱のこうした思想革新に仏教からの影響があることは、諸家の指摘する所でありであろう【41】。北宋・南宋における儒教の思想革新の代表者の程頤（北宋、一〇三三〜一一〇七年）や朱熹（南宋、一一三〇〜一二〇〇年）は、むしろ仏教や道教が提起していた「性」の万人平等觀と変更可能論を受け継ぎ、韓愈に至って儒教伝統に則り完成の域に達した性三品説をはつきりと放棄した。程頤は「顔子所好何学論」〔河南程氏文集〕卷八所収）の中で、

聖人可學而至歟。曰、「然。……後人不達、以謂聖本生知、非學可至、而爲學之道遂失。」（聖人は学びて至るべきか。曰わく、「然り。……後人は達せず、聖は本々生まれながらに知りて、学びて至る可きに非ずと謂うを以て、学の道の遂に失わるるを為す。」と。）

と述べる。また、朱熹は『中庸章句』序の中で、

人莫不有是形、故雖上智不能无人心。亦莫不有是性、故雖下愚不能无道心。（人には是の形有らざるもの莫し、故に上智と雖も人心无きこと能わず。亦た是の性有らざるもの莫し、故に下愚と雖も道心无きこと能わず。）

と述べる。

こうして、前漢中期〜唐代の長期にわたって人々の心を縛ってきた性三品説は、ついに終焉の秋を迎えたのである。

付記 本章の初出は、以下のとおり。

拙論「性三品説的形成与発展」（中国語、劉岳兵訳、『新哲学』第六輯所収、大衆出版社、二〇〇六年八月）拙論「天下のなかの人間——性の思想の発生、性三品説の成立と展開」（溝口雄三・池田知久・小島毅共著『中国思想史』（東京大学出版会、二〇〇七年）所収の第一章、二）。

今回、本書に収めるに当たっては大幅の補足・修正を施した。

第五節 結語——『寒山詩』の位置と意義

前漢時代中期あたりから唐代に至る間の人間本性の不平等を唱える「性」の思想、すなわち性三品説の、成立・展開・崩壊の経緯については、大略、以上のとおりである。

この経緯の中で、第三章『寒山詩集』における「人性と社会」、第一節「序説」で述べたように、中唐の韓愈かんゆに至って理論的に最も完成の域に達した性三品説せいさんひんせつが、その後、北宋の程頤ていぎや南宋の朱熹しゆまきの努力によって克服されていくのであるが、両者（韓愈の不平等観の性三品説↓程頤・朱熹の平等観の性善説）の中間に介在して、これを人間本性の平等観の方向に反転させるために何らかの役割を果たしたのが、仏教（禪宗）や道教の思想活動であったと考えられる（韓愈「原性」を参照）。そこで、筆者は、唐代の禪文献の中に現れると予測される、人間本性（仏性・如来蔵）をめぐる新しい提唱や、特に従来の儒教主流派の性三品説への批判などを研究してみたいと考えて、『寒山詩集』という実際の具体的文献に即してそれらの検討を試みた。ただし、時間と労力などの制約があるために、本書では議論をもっぱら性三品説の問題だけに絞らざるをえなかった。

しかしながら、今日『寒山詩集』を読んで、中国の伝統思想としての性説と南宗系頓悟禪との関わりを論じようとする時、従来の研究が行ってきたように、『寒山詩』の中に、外在的な所与としての「真如の性」（第三章、第二節、第二項を参照）が詠われていることや、仏教（禪宗）的偈頌としての「本真の性」（第三章、第二節、第二項を参照）が詠われていることを、ただ繰り返して指摘するばかりでは大した意味がないではなからうか。これらの諸詩にあるのは、ただ単に、決まり切った禪宗教団お仕着せの模範回答を、没個性的に提出するのみに感じられるからである。

そこで、本書では、第三章『寒山詩集』における「人性と社会」において、その方面には、第一項「外在的な所与としての『真如の性』」、第二項「仏教（禪宗）的偈頌としての『本真の性』」として、触れないわけではなかったけれども深入りせず、唐代儒教主流派の性説、性三品説という社会全体の秩序や構造に対する批判に結びつくことを予想しつつ、その前提の下に、個々の具体的な『寒山詩』の「人性・社会」に関する思想と表現の検討に勉めてきた。具体的には、第三節『寒山詩集』に現れた貧窮を詠う詩」の下に、第一項「貧困を詠う」、第二項「無銭の貧困を詠う」、第三項「科挙の失敗と貧困を詠う」を設けて、作者寒山子の「人性・社会」に関する諸問題の中でも、主として個人的内面的な側面を取り扱った。また、第四節『寒山詩集』に現れた社会批判の詩」の下に、第一項「賢者の不遇を嘆く」、第二項「社会への不満を訴える」、第三項「国家・社会の改革を唱える」、第四項「適材適所を求める」を設けて、寒山子の「人性・社会」に関する諸問題の中でも、主として社会的客観的な側面を取り扱ったわけである。

以上の第三章の『寒山詩集』における「人性と社会」は、比喩を借りて述べるならば、第四章の『寒山詩集』に現れた性三品説」という高峰の裾野である。性三品説（肯定・賛成であれ不満・批判であれ）という理論的な高峰の下方に拡がり、それを底辺から支えているのが、寒山子の広い範囲に及ぶ実地的な「人性と社会」観に他ならない。この裾野に充たる寒山子の「人性と社会」観は、従来の研究の軽視して取りあげてこなかったところである。しかし、第三節の「貧窮を詠う詩」では三項、第四節の「社会批判の詩」では四項、合計七項の下に検討した如く、寒山子は非常に多くの詩を詠って己の「人性と社会」観を表出している。そして、これらの「人性と社会」観あるがゆえに、第四章の『寒山詩集』に現れた性三品説」を示す詩作は、数量の点では少ないけれども、その理論的な高峰としての重要性を有するのだと思われる。

そして、最後の第四章『寒山詩集』に現れた性三品説」に至るのであるが、本章で取りあげた、寒山子が直接的に性三品説に関わって遺した詩作は、はなはだ少ない。それは恐らく、第二章「三次にわたる『寒山詩集』の編纂」において説明してきたように、『寒山詩』の作者、複数の寒山子たちが、狭義の思想家というカテゴリーには入らず、まして（唐代まで人間の「性」について思索してきた）儒教の思想家でもなかったことに原因することではなからうか（第三章、第二節『寒山詩集』に現れた南宗禪・頓悟禪の「真如の性」を参照）。その直接的に性三品説に関わって遺した詩作にしても、第一節『寒山詩集』に現れた性三品説」で取り上げたように、『寒山詩集』の一四一「下愚讀我詩」は、前漢中期以来の長い間、儒教が担い士大夫階層にとって伝統とな

っていた、性三品説をそのまま是認・肯定している。——早い時期の寒山子は、六朝貴族文化・社会に対する憧憬もあって、この不平等な人間観に立つてあらゆる人間を見ていたのである。

第四章、第二節「性三品説に対する不満と批判」で検討した〇二五「智者君抛我」と一四九「他賢君即受」の両詩は、数量の点では少ないけれども、成熟した寒山子の「性三品説に対する不満と批判」の高峰としての重要である。唐代儒教主流派の唱える性三品説に対して、ここには明確な不満・批判とその内面的な掘り下げが見られるが、これは人間本性の不平等を嫌い平等を願う萌芽と評することのできるものである。しかしながら、『寒山詩集』において見る限り、寒山子の性三品説に対するさらに深い検討は、これ以上に前に進むことがなかった。まったくその逆を行く、性三品説（批判）の形骸化・性三品説（批判）の転折で『寒山詩集』はその幕を閉じたのであった（第三節「性三品説の転折」）。

注

【1】ちなみに、『論語』の文献学的研究で多くの成果を挙げた武内義雄『武内義雄全集』第一巻『論語篇』（岩波書店、一九七八年）をひもといてみると、その第二章、五「為政より泰伯に至る七篇は河間七篇本」では、公治長篇を含む七篇は河間七篇本に当たり、「曾子後学の伝えた『論語』、すなわち「曾子思孟派のテキストであろう」と説く（八十五ページ）。これに従うならば、公治長篇は戦国中期以後の編纂ということになる。

【2】武内義雄『論語篇』、第五章「季氏・陽貨・微子三篇について」、八「摘要」は、「三篇は論語二十篇中最も新しい文章で、……陽貨篇には孟子や荀子から鈔出されたと考えられる資料と季氏篇や微子篇に類似の章もあってすこぶる雑駁な感じがする。いずれにしてもこの三篇の成立は戦国末以上に遡るものではなく、その他の諸篇と比較して価値の下るものである。」（一七四〜一七五ページ）としている。

【3】武内義雄『論語篇』、第二章、五「為政より泰伯に至る七篇は河間七篇本」は、雍也篇を公治長篇と同一のグループと見なした上で、上述のとおり、これらを含む七篇を河間七篇本に相当し、「曾子後学の伝えた『論語』、すなわち「曾子思孟派のテキストであろう」（八十五ページ）としている。

【4】本章の編纂についても、武内義雄『論語篇』、第五章「季氏・陽貨・微子三篇について」、八「摘要」の上掲の本文批判が当てはまる。ちなみに、新発見の定州『論語』陽貨篇には、この一章は見えない。残欠したものと思われる。

【5】明治日本において儒教の近代的な研究を始めた、武内義雄の『易と中庸の研究』（『武内義雄全集』第三巻所収、角川書店、一九七九年）は、「中庸」を前半部分の中庸本書と後半部分の中庸説とに二分し、前半は孔子の孫の子思の作、後半は秦代の子思学派の作と見なす（二六六ページ）。なお、前半部分でも第一章は例外的に中庸説の錯簡と見る（三二二ページ）。これは従来の伝統的な解釈とは異なる新しい見解であって、その後も、

重澤俊郎『原始儒家思想と経学』（岩波書店、一九五〇年）

金谷治「中庸について」（『金谷治中国思想論集』【中巻】所収、平河出版社、一九九七年）

内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』（創文社、一九八七年）

などが基本的にこの武内説を襲っている。ただし、前半部分の中庸本書に関しては、武内は子思制作説という従来の解釈を克服することができていない。

【6】新出土の馬王堆漢墓帛書『五行』に基づいて、戦国時代に子思・孟子学派という儒教の学派が存在したという説を初めて本格的に唱えたのは、龐樸『帛書五行篇研究』（齊魯書社、一九八〇年）である。その後、二十一世紀の今日まで、この龐樸説は中国・台湾・アメリカ・韓国を含む世界の学界を席卷するに至っている。龐樸「馬王堆帛書解開了思孟五行説古謎」（『帛書五行篇研究』所収）によれば、思孟学派の代表的な著

作は『中庸』・『孟子』・『子思』・『五行』などであるが、彼は、『中庸』すなわち『礼記』中庸篇を従来どおり戦国初期の子思の作と見なしている(七十一〜八十八ページ)。筆者の考えでは、この説は新出の『五行』や伝世の『孟子』・『中庸』に対する文献学的・思想史的な分析が弱く、それゆえ十分な説得力を持っていない。筆者はかつてこの龐樸説を詳しく検討して批判の論文を書いたことがある。拙著『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』(汲古書院、一九九三年)第一部、第二章、四「龐樸「馬王堆帛書解開了思孟五行説古謎」の検討」(三十六〜四十七ページ)を参照。

【7】注【5】所引の武内説に反対した代表的な著作としては、津田左右吉「大学」の致知格物」(『津田左右吉全集』第十八巻所収、岩波書店、一九六五年)があり、該論文ではその成書年代を「前漢の後半期もしくは末期の作である」(二七三ページ)と言う。また、

板野長八『中国古代における人間観の展開』(岩波書店、一九七二年)
板野長八『儒教成立史の研究』(岩波書店、一九九五年)

も武内説に批判的であって、前者は「中庸篇は武帝時代の産物である『淮南子』・楽記篇・韓詩外伝」とほぼ同時代、または少し遅れた時代に作成されたもの」(五三三ページ)とする。これらの解釈は、「中庸」の文章構成や思想内容の精密な分析、戦国・秦漢思想史の文献学的・思想史的な検討の上に立って提唱されており、それゆえ説得力に富んでいる。筆者は基本的にこれらの説に賛成である。

【8】『論衡』本性篇で、王充は、陸賈の次の言葉を引用した上で論評を加えている。ただし、この文章は現在の『新語』のテキストには含まれておらず、その佚文であると思われる。

陸賈曰、「天地生人也、以禮義之性。人能察己所以受命則順。順之謂道。」(陸賈曰わく、「天地の人を生ずるや、礼義の性を以てす。人能く己の命を受くる所以を察すれば則ち順う。之に順う之を道と謂う。」と。)この文章には、中庸篇第一章の上二句「天の命ずる之を性と謂い、性に率う之を道と謂う。」は、ほぼ同じ思想が含まれると認めても差し支えないが、表現はまだ中庸篇第一章ほどには整っていない。また、中庸篇第一章の最後の一句「道を脩むる之を教えと謂う」について述べれば、思想も表現もここには全然存在していない。前漢初期の陸賈の時代にすでに「中庸」が成立していたとすれば、こうした事態はまず起こりえないのではなからうか。

【9】『莊子』秋水篇の引用個所の詳しい解釈については、拙著『莊子(上)全訳注』(講談社、二〇一四年)、「秋水第十七」を参照。

【10】『莊子』天地篇の引用個所の詳しい解釈については、拙著『莊子(上)全訳注』、「天地第十二」を参照。

【11】『莊子』繕性篇には、「復初」という言葉が登場し、肯定的な評価を受けている。

徳又下衰、及唐虞始爲天下。……然後民始惑亂、无以反其性情、而復其初。(徳又た下衰して、唐虞の始めて天下を爲むるに及ぶ。……然る後民始めて惑亂し、以て其の性情に反りて、其の初めに復る無し。)

なお、『莊子』繕性篇の引用個所の詳しい解釈については、拙著『莊子(上)全訳注』、「繕性第十六」を参照。

【12】戦国時代の代表的な儒家の思想家である孟子と荀子が、当時流行し始めた「養生」の思想と技術を軽視していたことについては、拙著『老子 その思想を読み尽くす』(講談社、二〇一七年)、II、第4章、A「先秦儒教にとつての養生」(五八〇〜五八二ページ)を参照。

【13】「性命之情」という言葉の用例を『莊子』駢拇篇から一つだけ挙げておく。

吾所謂臧、非仁義之謂也、臧於其徳而已矣。吾所謂臧者、非所謂仁義之謂也、任其性命之情而已矣。吾が謂う所の臧しとは、仁義の謂いに非ざるなり、其の徳を臧しとするのみ。吾が謂う所の臧しとは、所謂ゆる仁義の謂いに非ざるなり、其の性命の情に任すのみ。

なお、『莊子』駢拇篇の引用個所の詳しい解釈については、拙著『莊子(上)全訳注』、「駢拇第八」を参

照。

【14】荀子の性悪説の詳細な検討については、以下の拙論を参照。

拙論『荀子』の性悪説」(上・下)、『高知大國文』第二号・第三号、高知大学国語国文学会、一九七一年・一九七二年)

拙論「上海楚簡『孔子詩論』に現れた「豊(礼)」の問題」、『東方学』第百八輯、東方学会、二〇〇四年)

【15】『荀子』正論篇の中で展開されている、寡欲説への批判を参照。ここでは、引用は省略に従う。

【16】戦国末期～前漢初期の思想界における、荀子学派の諸思想および荀子の影響を受けた儒者たちの諸思想については、内山俊彦『荀子』(講談社、一九九九年)のⅢ章、2「諸子の時代の終末——荀子から荀子以後へ」(二九四～三三三ページ)が手際よく略述している。

【17】馬王堆帛書『五行』の「性」の思想については、拙著『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』第一部、第二章、第四節『馬王堆帛書五行篇』の作者とその所属学派(七十七～八十四ページ)を参照。特に、「草木の生(性)」が「生」であり、「禽獸の生(性)」が「好悪」であるのと対比して、「人の生(性)」を「仁義を好む」ことであると見なす『五行』の思想が重要である(拙著『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』第二部、第二十章説、五〇六～五二二ページを参照)。

【18】『淮南子』泰族篇は、前漢、武帝初年までの儒家の「性」の思想を述べた篇である。その大枠は、人間の「性」の内容を欲望・感情と捉えて、荀子の性悪説を受け継ぐだけでなく、同時に「道」に向かう可能性を持つものと捉えて、孟子の性善説をも踏まえている。この問題の詳細については、拙著『訳注『淮南子』』増補改訂版(講談社、二〇一八年)の「巻第二十泰族」、55「聖人が社会の制度を定めたやり方」を参照。

【19】揚雄『法言』修身篇には、次のようにある。
人之性也、善惡混。修其善則爲善人、修其惡則爲惡人。氣也者、所以適善惡之馬也與。
人の性は、善惡混ず。其の善を修むれば則ち善人と爲り、其の惡を修むれば則ち惡人と爲る。氣なる者は、善惡に適く所以の馬なるか。

【20】傅玄『傅子』戒言篇には、次のようにある。
夫貪榮重利、常人之性也。上之所好、榮利存焉。故上好之、下必趣之。趣之不已、雖死亡不避也。先王知人有好善尚德之性、而又貪榮而重利也。故貴其所尚、而抑其所貪。貴其所尚、則禮讓興。抑其所貪、則廉恥存。

夫れ榮えを貪り利を重んずるは、常人の性なり。上の好む所は、榮利焉に存す。故に上之を好めば、下必ず之に趣く。之に趣きて已まず、死亡すと雖も避けざるなり。先王は人に善を好み徳を尚ぶの性有りて、又た榮えを貪りて利を重んずるを知るなり。故に其の尚ぶ所を貴びて、其の貪る所を抑う。其の尚ぶ所を貴べば、則ち礼讓興る。其の貪る所を抑うれば、則ち廉恥存す。

【21】孟子性善説が「性」を万人平等と捉えていたことは、縷説するまでもなく明かである。ここでは再確認のために、性善説の一環として四端説を述べた個所を引用しておく。『孟子』告子上篇の上引の文章の中に、次のようにある。

孟子曰、「……惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心仁也、羞惡之心義也、恭敬之心禮也、是非之心智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。

孟子曰わく、「……惻隱の心は、人皆な之有り。羞惡の心は、人皆な之有り。恭敬の心は、人皆な之有り。是非の心は、人皆な之有り。惻隱の心は仁なり、羞惡の心は義なり、恭敬の心は礼なり、是非の心は智なり。仁・義・礼・智は、外由り我を鑠るに非ざるなり。我固より之を有するなり。思わざるのみ。」と。

【22】『淮南子』泰族篇の当該個所の解釈の詳細については、拙著『訳注『淮南子』』増補改訂版の「巻第二十

泰族」、55「聖人が社会の制度を定めたやり方」を参照。また、この個所は、『韓詩外伝』巻五にもほぼ同じ文章がある。

【23】季氏篇のこの文章は、何晏『論語集解』所引の孔安国『論語訓解』季氏篇には、孔安国曰、困謂有所不通也。（孔安国曰わく、「困とは通ぜざる所有るを謂うなり。」と。）

とある。武内義雄『論語の研究』第五章「季氏・陽貨・微子三篇について」、「摘要」の文献批判は、本篇にも当てはまる（注【2】を参照）。ちなみに、新発見の定州『論語』季氏篇は、

孔子曰、生而知（之上也）。學而知之其次（……又其次也）。困而不學、民也爲下。に作る。

【24】王符『潜夫論』徳化篇に以下の文章がある。ここでは『春秋繁露』実性篇と同じように「中民」という言葉が使用され、かつ「聖帝・明王」によるその「性」の変更可能性が論じられている。

聖帝明王、皆敦徳化而薄威刑。徳者所以修己也、威者所以治人也。上智與下愚之民少、而中庸之民多。中民之生世也、猶鑠金之在鑪也。從篤（範）变化、惟冶所爲、方圓薄厚、隨鑄制爾。

聖帝・明王は、皆な徳化を敦くして威刑を薄くす。徳なる者は己を修むる所以なり、威なる者は人を治むる所以なり。上智と下愚の民は少なくて、中庸の民は多し。中民の世に生ずるは、猶お金を鑠す（溶かす）ことの鑪（くわ）に在るがごときなり。篤（範）に従いて変化し、惟だ冶の爲す所のままに、方圓薄厚、鑄（溶かす）に随いて制せらるるのみ。

【25】荀悦『申鑒』雜言下篇には、次のようにある。

或問天命人事。曰、「有三品焉、上下不移、其中則人事存焉爾。命相近也、事相遠也、則吉凶殊也。故曰、『窮理盡性、以至於命。』」

或るひと天命・人事を問う。曰わく、「三品有り、上と下とは移らず、其の中は則ち人事（人事）焉（に）に存するのみ。命相い近く、事相い遠ければ、則ち吉凶（こと）殊（こと）なるなり。故に曰わく、『理を窮め性を尽くして、以て命に至る。』と。

また、『前漢紀』高后紀には、「荀悦曰」として、

人有不教而自成者、待教而自成者、無教化則不成者、有加教化而終身不可成者。故上智下愚不移、至於中人、可上下者也。

人には教えずして自ら成る者、教えを待ちて自ら成る者、教化無ければ則ち成らざる者、教化を加うることに有るも終身成る可べからざる者有り。故に上智と下愚とは移らず、中人に至りて、上下す可き者なり。という文章もあつて、荀悦の性三品説を知る上で参照することができる。

【26】皇侃『論語義疏』の性三品説で、上文で論及してきた雍也・陽貨両篇の文章ではなく、新たに經典的な根拠として追加されたものの一例として、季氏篇における性三品説を挙げておく。当該個所の『論語』の経文は、

孔子曰、「生而知之者上也。學而知之者次也。困而學之又其次也。困而不學、民斯爲下矣。」

である。これは、皇侃以前には、性三品説を根拠づける經典として取り扱われることがなかった文章であり、例えば、孔安国『論語訓解』も性三品説として解釈してはいない。皇侃に至って、新たに性三品説の經典的根拠に加えられるに至った文章である。このような例は、季氏篇のこの文章だけでなく『論語義疏』の中に他にもまだ含まれている。皇侃は季氏篇において、以下のように論ずる。

此章勸學也、故先從聖人始也。若生而自有知識者、此明是上智聖人、故云上也。謂上賢也、上賢既不知、資學以滿分、故次生知者也。謂中賢以下也、本不好學、特以己有所用、於理因憤不通、故憤而學之、此只次前上賢人也。謂下愚也、既不好學、而困又不學、此是下愚之民也、故云民斯爲下也。

此の章は学を勧むるなり、故に先ず聖人從り始むるなり。生まれながらにして自ら知識有る者の若きは、此

は是上智の聖人なるを明かにす、故に上と云うなり。上賢を謂うなり、上賢は既に生まれながら知るにあらず、学を資にして以て分を満たす、故に生まれながら知る者に次ぐなり。中賢以下を謂うなり、本々学を好まず、特だ己に用うる所有れば、理に於いて困憤するも通ぜざるを以て、故に憤りて之を学ぶ、此只だ前の上賢に次ぐの人なり。下愚を謂うなり、既に学を好まずして、困しみて又た学ばず、此は是下愚の民なり、故に民にして斯ち下と為すを云うなり。

【27】人間の所与の「性」はどうあがいても変更できないものだとする思想として、『莊子』天運篇中にある比較的古い例を一つだけ挙げておく。

性不可易、命不可變、時不可止、道不可壅。苟得於道、无自而不可、失焉者、无自而可。性は易う可からず、命は変う可からず、時は止む可からず、道は壅ぐ可からず。苟も道を得れば、自りて可ならざる無く、焉を失えば、自りて可なる無し。

『莊子』天運篇の引用個所の詳しい解釈については、拙著『莊子（上）全訳注』、「天運第十四」を参照。

【28】人間の所与の「性」は変更できないものだとする儒家思想の比較的古い一例を、『荀子』哀公篇から引用しておく。以下のとおり。

孔子對曰、「所謂士者、……是故知不務多、務審其所知。言不務多、務審其所謂。行不務多、務審其所由。故知既已知之矣、言既已謂之矣、行既已由之矣、則若性命肌膚之不可易也。故富貴不足以益也、卑賤不足以損也。如此則可謂士矣。」

孔子對えて曰わく、「所謂ゆる士なる者は、……。是の故に知は多きに務めずして、其の知る所を審らかにせんことに務む。言は多きに務めずして、其の謂う所を審らかにせんことに務む。行いは多きに務めずして、其の由る所を審らかにせんことに務む。故に知は既已に之を知り、言は既已に之を謂い、行いは既已に之に由れば、則ち性命・肌膚の易う可べからざるが若きなり。故に富貴も以て益すに足らざるなり、卑賤も以て損するに足らざるなり。此くの如くなれば則ち士と謂う可し。」と。

【29】「周人世碩」は、『漢書』藝文志の儒家類に「世子二十一篇。名碩、陳人也。七十子之弟子。」（世子二十三年に出土した馬王堆帛書『五行』第二十章説に、その名と思想が登場して注目を浴びるようになった。拙著『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』第二部、第二十章説、注（20）、四三八ページを参照。王充のこの部分の論述を信用するならば、戦国初期の孔子の孫弟子（世碩）の時代に、すでに王充説に近い性三品説の原形ができていたことになるが、果たしてどうであろうか。

【30】「氣」の理論を持っていたにもかかわらず、王充は「中人の性」については、学習を通じて後天的に変更することができるものと考えていた。『論衡』本性篇に、次のようにある。

夫告子之言、謂人之性與水同也。……人善因（固）善、惡亦因（固）惡。初稟天然之姿、受純壹之質。故生而兆見、善惡可察。無分於善惡、可推移者、謂中人也。不善不惡、須教成者也。故孔子曰、「中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也。」告子之以決水喻者、徒謂中人、不指極善極惡也。孔子曰、「性相近也、習相遠也。」夫中人之性、在所習焉。習善而爲善、習惡而爲惡也。至於極善極惡、非復在習。故孔子曰、「惟上智與下愚不移。」性有善不善、聖化賢教、不能復移易也。孔子、道德之祖、諸子之中最卓者也、而曰「上智下愚不移。」故知告子之言、未得實也。

夫の告子の言は、人の性は水と同じと謂うなり。……。人の善は因（固）より善なり、惡も亦た因（固）より悪なり。初めて天然の姿を稟け、純壹の質を受く。故に生まれながらにして兆見れて、善惡察す可し。善惡に分かるること無くして、推移す可き者は、中人を謂うなり。善ならず悪ならざるは、教えを須ちて成る者なり。故に孔子曰わく、「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」と。告子の水を決するを以て喩うる者は、徒だ中人を謂うのみにして、極善極惡を指さ

ざるなり。孔子曰わく、「性相い近きなり、習い相い遠きなり。」と。夫れ中人の性は、習う所に在り。善を習えば善と為り、悪を習えば悪と為るなり。極善極悪に至りては、復た習いに在るに非ず。故に孔子曰わく、「惟だ上智と下愚とは移らず。」と。性に善と不善と有れば、聖化・賢教も、復た移易する能わざるなり。孔子は、道德の祖にして、諸子の中の最も卓き者なり、而も「上智と下愚とは移らず。」と曰う。故に告子の言は、未だ実を得ざるを知るなり。

【31】王充が「中人の性」に対して「氣」の理論を適用していたか否かについては、『論衡』にも明文がないので、正確には不明である。本文で引用した『論衡』率性篇や注【30】に引用した本性篇などを総合して考えれば、「中人」は、本性が「善悪に分かれない」その前提としての、「仁の氣」と「勇の氣」が厚くもなければ薄くもない状態、あるいは「氣」がまだ「厚薄・多少」に分かれない状態、を賦与されると考えていたのではなからうか。

【32】近年、性三品説を論じた著書に渡邊義浩『西晋「儒教国家」と貴族制』（汲古書院、二〇一〇年）所収の第一章、第四節「九品中正制度と性三品説」がある。該書の第一節「性三品説の展開」と第四節において渡邊義浩は、筆者（池田）の所論を借用しながら自説を展開している。筆者の所論とは、溝口雄三・池田知久・小島毅共著『中国思想史』第一章、二「天下のなかの人間」である。他に、筆者の手に成る論文としては、それ以前に中国文であるが、「性三品説の成立と発展」もある。ただし、渡邊と筆者の間には見解の相異なるもある。その詳細については、拙論「中国における性三品説の成立と展開——人間本性の平等と不平等をめぐって——」（『日本鍼灸史学会論文集 特別講演号2022』、日本鍼灸史学会、二〇二二年八月）の注【27】を参照。

【33】「性」を構成する要素を「仁・礼・信・義・智」の五常と結びつけるのは、例えば、上引の『漢書』刑法志の「夫れ人は天地の備（貌）に肖（肖）、五常の性を懐き、聰明精粹にして、有生の最も靈ある者なり。」である。その「五常」は、顔師古が注するとおり「仁・義・礼・智・信」を指す。また、『漢書』五行志は、五行災異説を踏まえて、木・火・土・金・水の五行に関して「性」を言い、その「性」に道德的な意味を含めて考えており、『漢書』翼奉伝の言説の中にもほぼ同じ思想が現れている。

【34】翼奉の「性と情」の関係の議論とは、例えば、『漢書』翼奉伝に、
故曰、「察其所繇、省其進退、參之六合五行、則可以見人性、知人情。」難用外察、從中甚明。故詩之爲學、情性而已。五性不相害、六情更興廢。觀性以曆、觀情以律、明主所宜獨用、難與二人共也。

故に曰わく、「其の繇る所を察し、其の進退を省、之を六合・五行に參すれば、則ち以て人の性を見、人の情を知る可し。」と。用て外察し難きも、中従りすれば甚だ明らかなり。故に『詩』の学為るは、情性あればのみ。五性相い害なわず、六情更々興廢す。性を觀るに曆を以てし、情を觀るに律を以てするは、明主の宜しく独り用うべき所にして、二人と共にし難きなり。
とある。このように、翼奉の「性」と「情」は、五性（肝・静・仁・心・躁・礼・脾・力・信・肺・堅・義・腎・智・敬の五行）と六情（廉・貞・寛・大・公・正・姦・邪・陰・賊・貪・狼）であり（以上の解釈は張晏と晋灼の注に基づく）、この両者の絡みあいである。

【35】筆者は【32】所引の拙論「天下のなかの人間」の中で韓愈「原性」を分析した時、田中の前掲論文を読んでおりそれから多くの啓示を受けていた。ただし、拙論を掲載した共著『中国思想史』で、筆者はこの事実を注記しなかった。該書『中国思想史』は、大学の一般教育で使用する教科書という性格づけと、それに出版元の東京大学出版会の強い意向もあって、全篇にわたって一切注釈をつけないという方針を採ったためである。この点、読者におかれてはご諒解いただきたい。

【36】常磐大定『仏性の研究』（国書刊行会、一九七三年）の中篇「支那に於ける仏性問題」を参照。該書に学んだ筆者の読後感によれば、インド・中国においてもまた日本においても、仏性論を「一切の衆生に、悉く

く仏性有り。」で代表させて、そこに「性」の万人平等観と変更可能論を見るという理解では、仏性論の多様性を一つに絞りこみ過ぎており、複雑な全体を単純化し過ぎている、と感ずる。

【37】高崎直道『如来蔵思想・仏性論Ⅰ』は『高崎直道著作集』第六巻に収められている。該書所収の第一部、第二章「如来蔵・仏性思想」、その八「如来蔵と仏性——中国・日本における展開」、および第四章「如来蔵思想の展開」、その四「中国における如来蔵思想の伝承」を参照。

【38】『如来蔵と仏性』は『シリーズ大乘仏教』に第八巻として収められている。該書所収の下田正弘「如来蔵・仏性思想のあらたな理解に向けて」（第一章）、幅田裕美「仏性の宣言——涅槃経」（第三章）、藤井教公「涅槃経と東アジア世界」（第七章）を参照。

【39】『莊子』知北遊篇の本章の詳しい解釈については、拙著『莊子（下）全訳注』、「知北遊第二十二」を参照。

【40】戦国後期ないし前漢初期の道家思想の歴史的展開における、根源的実在「道」があらゆる存在者「万物」の中に内在していると見る哲学の研究については、拙著『老子 その思想を読み尽くす』Ⅱ、第3章、C、a 『老子』第五十四章の全「天下」政治秩序の構想 その1、および同書、Ⅱ、第5章、E、c。「道」の形而下化に向かって」を参照。また、特に時代を前漢初期の『淮南子』に限っては、拙著『訳注『淮南子』増補改訂版、序説2 『淮南子』の目的と構成——要略篇における「道」と「事」の葛藤』を参照。

【41】現代中国の研究、例えば、

侯外盧主編『中国思想通史』第四卷（上）（人民出版社、一九五九年）の第六章、第四節「李翱唯心主義思想及其實際応用」

馮友蘭『中国哲学史新編』第四冊（人民出版社、一九八六年）の第四十八章、第二節「韓愈・李翱在過渡时期的貢獻」

などは、李翱のこのような「性」の万人平等観にあまり高い評価を与えないが、適当とは思われない。やはり、田中の上引論文のように「性」の思想的展開の上で、高く評価すべきではなからうか。