

論考

九品中正制度と性三品説

渡邊 義浩

はじめに

漢の末年に陳羣が献策した九品中正制度は、官僚およびその候補者を九品に分ける官僚登用制度である。なぜ、人を九「品」に分類するのか。漱石の故事でも有名な西晋の孫楚は、「九品は漢氏に本無し。班固漢書を著し、往代の賢智を序して、以て九條と爲す。此れ蓋し鬼録の次第を記すのみ。而して陳群は之に依りて、以て生人を品す」と述べ、陳羣の九品を班固の『漢書』を継承したものと理解する。岡崎文夫はこれを受け、百官を九等に分かつことよりも先に、人物を九等に次第する法がまず存し、それが拡張されて官階にまで応用されることになった、としたのである^(三)。

これに対して、宮崎市定は、岡崎の言う百官を九等に分かつこと、すなわち官品の制定と、人物を九等に次第する法、すなわち中正による郷品の評定とは、両者が同時に成立した。ただし、官職に九品があることを前提として、これに応ずるように郷品が九品という形をとった、とする^(四)。矢野主税は、官人を九品に分けた後に、任官希望者の郷品を定めたとして、宮崎説をさらに先鋭的に主張した^(五)。

一方、堀敏一は、岡崎説を是とし、郷品の先行に士人の輿論の反映を措定し、貴族制の基盤を豪族の支配する郷党社会に求めた^(六)。中村圭

爾は、郷里社会における郷品の意味を考え、郷品を郷里社会本来の価値観として存在する禮制に基づく人物評価であるとし、それは郷里社会の身分の表現として機能し、身分秩序を成立させた、とする^(七)。

こうした郷品をめぐる議論のなかで、なぜ九「品」なのかという問題は、なおざりにされてきた。陳羣が基づいたと孫楚が伝える班固の『漢書』古今人表の九段階の分類は、単に歴史上の人物を並べただけではない。そこには、儒教において、人間とはいかなる存在であるかを考える性説の展開の中で生まれた性三品説が認められるのである^(七)。本稿は、九品中正制度と性三品説との係わりを考察するものである。

一、性三品説の展開

孔子の言行録『論語』の中には、のちに性三品説の論拠となる三つの言葉が残されている。しかし、子貢が「夫子の性と天道を言ふは、得て聞く可からざるなり（夫子之言性與天道、不可得而聞也）」（『論語』公治長篇）と述べるように、孔子は人間の性を概括的に論ずることとはなかった。

今日、性に関する最古の議論が残る書は『孟子』である。告子篇上によれば、当時すでに(1)人の性には善も不善もない（告子の説）、(2)性は善も不善もなすことができる、(3)人は生まれながら善者も不善者

もある、という三つの説があつた。それらに対して、孟子は性善説を唱えたのである。『孟子』告子篇上⁽⁴⁾に、

乃ち其の情の若きは、則ち以て善を爲す可し。乃ち所謂る善なり。夫の不善を爲すが若きは、才の罪に非ざるなり。惻隱の心は、人皆之有り。羞惡の心は、人皆之有り。恭敬の心は、人皆之有り。是非の心は、人皆之有り。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。仁義禮智は、外より我を鑠するに非ざるなり。我之を固有するなり。

とある。孟子は、人間であれば誰にも四つの端緒が生得的に具わるという四端説を基に、人間の性は善であり、それは本来、心に有しているものとしたのである。

これに対して、性とは人間に生得的に具わる自然の性質であり、性の内容は、「利欲」や「疾惡」であるとした者が荀子である。そのため、『荀子』性惡篇⁽⁵⁾に、

人の性は惡にして、其の善なる者は偽なり。今人の性は、生れながらにして利を好むこと有り。是に順ふが故に争奪生じて辭讓亡ぶ。生れながらにして疾み惡むこと有り。是に順ふが故に殘賊生じて忠信亡ぶ。生れながらにして耳目の欲の聲色を好むこと有り。是に順ふが故に淫亂生じて禮義文理亡ぶ。然らば則ち人の性に從ひ、人の情に順へば、必ず争奪に出で、犯分亂理に合ひて暴に歸す。故に必ず將に師法の化・禮義の道有り、然る後に辭讓に出で、文理に合ひて治に歸さんとす。此を用て之を觀る、然らば則ち人の性の惡なること明らかなり。其の善なる者は偽なり。

とあるように、荀子は、利欲や疾惡という性により發生する鬭争を「師法の化・禮義の道」により治めることを主張したのである。

孟子の性善説と荀子の性惡説は、性を「仁義禮智」という善、「利

欲」や「疾惡」という惡と捉える点では対照的であるが、それぞれ建前としては、すべての人々が同一の性を有している、と考えるところに共通性がある。かかる同一性を否定するものが、性三品説である。それは董仲舒学派により、はじめて主張された。『春秋繁露』深察名號篇⁽⁶⁾に、

性を名づくるは、上を以てせず、下を以てせず、其の中を以て之を名づ。性は藹の如く、卵の如し。卵は覆を待ちて雛と爲り、藹は練を待ちて絲と爲り、性は教を待ちて善と爲る、此を之れ真と謂ふ。天は民を生み、性は善質有るも、而るに未だ善となる能はず、是に于て之が爲に王を立てて以て之を善とす、此れ天意なり。民受けて未だ善の性を天に能くせず、而して退きて成性の教へを王に受く。王は天意を承け、民の性を成すを以て任と爲す者なり。

とある。董仲舒学派は、人間の性を実際には上・中・下の三種類に分け、そのうえで上（聖人）と下（小人）の性は議論せず、ただ中民だけの性を扱っている。中民の性は、藹や卵のようなもので、教えによって始めて善となる。そのため、天は王を立て中民を教化させる、と説くのである。

孟子や荀子は、理想の善を実現するための学習・修養の主体を、民衆をも含めた個人と考えていた。これに対して、『春秋繁露』では、教化の主体は王に收斂され、しかも王へ中民の教化を命じたものが天とされている。「天人三策」と同様、天による王（君主権力）の正統化をここに見ることができよう。『春秋繁露』において、人間の性は上・中・下の三種に分けられ、中民だけが教化の対象となり得る善から悪までの可能性を持つ存在であるという、性三品説の基本が形成されたのである。

董仲舒の献策により太學に五經博士が置かれたという董仲舒を顕彰する虚構が、班固の『漢書』にのみ記されたように、董仲舒学派の説は劉向・劉歆を経由して班彪・班固父子に伝えられた。王充は、班彪に師事したとされる。こうした学統の中から、王充の性三品説は生まれた。王充は従来の性説を七説列挙し、それらの内容を吟味しながら批判する。そして、『論衡』本性篇に、

孟子より以下、劉子政に至るまで、鴻儒博生、聞見多し。然り而るに情性を論じて、竟に定是無し。唯だ世碩・公孫尼子の徒のみ頗る其の正を得たり。……余固に以へらく、孟軻人の性をば善と言ふ者は、中人より以上の者なり、孫卿人の性をば惡と言ふ者は、中人より以下の者なり、揚雄人の性をば善惡混すと言ふ者は、中人なり。經に反するが若きも道に合すれば、則ち以て教と爲す可きも、性の理を盡くすは、則ち未だしなり。

とあるように、七説の中で正しいものは、性善の人も性惡の人もいるとする世碩・公孫尼子の説であるとし、孟子の性善は上智、荀子の性惡は下愚、揚雄の性に善惡が混ざるといふ説は中人のことである、と自分の性についての理解を述べている。

また、王充は、従来の性説のうち告子を批判する議論の中で、『論衡』本性篇に、

人の善なるは固より善、惡なるも亦た固より惡なり。初めに天然の姿を稟け、純壹の質を受く。故に生れながらにして兆見はれ、善惡察す可し。善惡を分つ無く、推移す可き者は、中人を謂ふなり。善ならず惡ならず、教へを須ちて成る者なり。故に孔子曰く、①「中人より以上は、以て上を語ぐ可きなり、中人より以下は、以て上を語ぐ可からざるなり」と。告子の決水の喩を以てせし者は、徒だ中人を謂ふのみ、極善極惡を指さざるなり。孔子曰

く、②a「性相近きなり、習ひ相遠きなり」と。夫れ中人の性は、習ふ所に在り、善に習へば善と爲り、惡に習へば惡と爲るなり。極善極惡に至りては、復た習ひに在るに非ず。故に孔子曰く、②b「惟だ上智と下愚とのみは移らず」と。性に善と不善有りて、聖化賢教も、復た移易する能はざるなり。

と、①は『論語』雍也篇、②a・②bは『論語』陽貨篇(②aと②bは続きの文)という『論語』の文章を引用している。これに③『論語』季氏篇の、「孔子曰く、『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。困みて之を學ぶは、又其の次なり。困みて學ばざるは、民斯れを下と爲す』と」を加えると性三品説の論拠としてこのち引用されていく『論語』の典拠がすべて揃うことになる。王充の議論は、諸説の批判という点においては、漢の性三品説を代表する充実したものはあるが、『論語』の引用は二箇所に止まっている。

これに対して、『漢書』卷二十古今人表八には、

孔子曰く、(1)「聖と仁との若きは、則ち吾れ豈に敢へてせんや」と。又曰く、(2)「何ぞ仁を事とせん、必ずや聖か。(3)未だ知らず、焉んぞ仁なるを得ん。(3)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。困みて之を學ぶは、又其の次なり。困みて學ばざるは、民斯れを下と爲す」と。又曰く、「①中人より以上は、以て上を語ぐ可きなり。②惟だ上智と下愚とのみは移らず」と。傳に曰く、「譬へば堯・舜、禹・稷・尙は之と與に善を爲せば則ち行はれ、鯀・讎兜は與に惡を爲さんと欲すれば則ち誅せらるるが如し。與に善を爲す可くも、與に惡を爲す可からず、是れをば上智と謂ふ。桀・紂、龍逢・比干は之と與に善を爲さんと欲すれば則ち誅せられ、于莘・崇侯は之と與に惡

を爲せば則ち行はる。與に惡を爲す可くも、與に善を爲す可からず、是れをば下愚と謂ふ。齊の桓公は、管仲之に相たれば則ち霸、豎貂之に輔たれば則ち亂。與に善を爲す可く、與に惡を爲す可し、是れをば中人と謂ふ」と。茲に因りて以て九等の序を列し、經傳を究極し、繼世相次ぎて、古今の略要を總備すと云ふとある。班固が著した『漢書』古今人表は、①②③を含む『論語』の六章を典拠に挙げながら(1)は述而篇、(2)は雍也篇、(3)は公冶長篇、すべての人間を上智・下愚・中人の三つに分類する。さらにそれを上・上中・上下、中上・中中・中下、下上・下中・下下の合計九段階に分類した上で、歴史上の人物をこの九段階の枠に入れ、一覧表としている。性三品説として高い完成度を持つ著述と言えよう。

こうして董仲舒学派が生み出した性三品説は、王充・班固によって展開され、後漢末の荀悦に継承された。獻帝の命により『漢書』を元に紀伝体の『漢紀』を著した荀悦の性三品説は、その内容からも班固の継承であることが理解できる。『申鑒』雜言篇下(三三)に、

或ひと天命・人事を問ふ。曰く、「三品有り。上下は移らず、其の中は則ち人事焉に存するのみ。命は相近く、事は相遠し。則ち吉凶殊なれり。故に曰く、『理を窮め性を盡くして、以て命に至る』と。孟子は性善を稱し、荀卿は性惡を稱す。公孫子曰く、『性に善惡無し』と。揚雄曰く、『人の性は善惡渾る』と。劉向曰く、『性情は相應じ、性は獨り善ならず、情は獨り惡ならず』と。曰く、「其の理を問ふ」と。曰く、「性善なれば則ち四凶無く、性惡なれば則ち三仁人無し。善惡無ければ、文王の教へは一なれば、則ち周公・管・蔡無し。性善にして情惡なれば、是れ桀・紂は性無く、而して堯・舜は情無きなり。性は善惡皆渾れば、是れ上智は惠を懷き而るに下愚は善を挾むや、理また、

未だ究めざるなり。惟だ向の言のみ然りと爲す」と。

とあるように、荀悦は孟子の性善説・荀子の性惡説・公孫(尼)子の性に善惡無しとする説・揚雄の性は善惡が混ざるとの説・劉向の性が善で情が惡なのではなく混ざっているとの説を掲げた後、劉向の説を正しいとする。注(二五)に掲げた王充の諸説の総括と微妙に異なり、また公孫尼子の性を是とする王充と結論も異なることが理解できよう。その上で、荀悦は、『申鑒』雜言篇下(三三)に、

或ひと曰く、「善惡皆性なるや、則ち法教何ぞ施さん」と。曰く、「性は善と雖も、教へを待ちて成る。性は惡と雖も、法を待ちて消ゆ。唯だ上智下愚は移らず。其の次は善惡交も争ふ。是に於て教へもて其の善を扶け、法もて其の惡を抑へ、之を九品に施すを得れば、教へに従ふ者は半ば、刑を畏るる者は四分の三、其の移らざるの大數は、九分の一なり。一分の中、又微かに移る者有り。然らば則ち法教の民を化すや、之を盡くすに幾し。法教の失に及ぶや、其の亂を爲すこと亦た之の如し。

と述べ、班固の性三品を九等に分ける説を継承する。荀悦によれば、九品に分かれたる人間のうち、九品の半ば、すなわち五品までは、教禮の対象とされ、刑罰の対象外である。また、残りの四分の三、つまり六品以下は、刑罰の対象とされる。九分の一は下愚で教・刑の対象外であるが、その中から少しだけが移る者もある、とする。西晉の五等爵制でも、五品官までが賜爵の対象となり、刑罰の対象外とされていく。西晉の國子學に入学を許される者もまた、五品官までの子弟であった。性三品説のなかで、九品官制や九品中正制度が運用されていることの傍証となろう。また、荀悦が九等に分かつに際し、九品と「品」の字を使用していることにも留意したい。

以上のように、孟子の性善説から始まった人間とはいかなる存在で

あるかを考える性説は、董仲舒学派の『春秋繁露』で生まれた性三品説が班固『漢書』・王充『論衡』に受け継がれ、後漢末には荀悦の人間を九品に分かつ性三品説へと展開したのである。それでは、かかる性三品説は、いかなる政治過程の中で、九品中正制度へと反映したのであろうか。

二、唯才主義と才性四本論

「はじめに」で掲げた『孫楚集』の逸文が、「又魏武は奇を冒臆より抜き、才を収むるに階次を問はず。豈に九品に頼り、而る後に人を得るや（又魏武抜奇次於冒臆、収才不問階次、豈頼九品而後得人）（『太平御覧』卷二百六十五 職官部六十三）と続くように、曹魏の基礎を築いた武帝曹操は、「階次を問はず」に「才を収」めた。いわゆる「唯才主義」である。その際、曹操は、『三國志』卷一 武帝紀に、

（建安）十五年春、令を下して曰く、……若し必ず廉士にして而る後に用ふ可くんば、則ち齊桓は其れ何を以てか世に霸たるや。

今天下に褐を被り玉を懷きて涓濱に釣る者 有ること無きを得るか。又 嫂を盗み金を受けて未だ無知に遇はざる者 無きを得るか。二・三子、其れ我を佐けて仄陋を明揚せよ。唯だ才 是れ舉げよ。吾得て之を用ひん。

とあり、『三國志』卷一 武帝紀 注引『魏書』^(七)に、

若し文俗の吏にして、高才異質なるもの、或いは將守と爲るに堪ふるも、汙辱の名、笑ふるの行ひを負ふもの、或いは不仁不孝にして治國用兵の術有るもの、其れ各々知る所を舉げ、遺す所有る勿かれ。

とあるように、仁・孝といった性と才とを対照的に捉えた。これは、直接的には、郷里における孝・廉な者を官僚として登用していた後漢の官僚登用制度である郷举里選への批判である。が、本質的には、性が善良な者は、官僚としての才能も優れている、とする儒教への異議の申し立てであった。人間として優れていることと、官僚として国家の役に立つこととは、同じではない。かかる「唯才主義」を掲げて、曹操は荀彧ら「名士」の持つ儒教的価値観を揺さぶったのである。

荀彧が曹操に殺害されるようなせめぎ合いを経ながらも、曹丕と曹植の後継者争いに乗じて勢力を盛り返した「名士」は、嫡長子相続という春秋の義を押し立てて、曹丕を全面的に支持した^(三八)。その結果、曹丕が後継者となり、漢魏革命により曹魏を建国しようとする時、荀彧の娘婿であった陳羣の献策したものが、九品中正制度なのである。

後漢末において、性三品説を受け継いでいた荀悦は、荀彧の従兄にあたり、ともに侍中として獻帝に仕えていた。陳羣は荀彧の娘婿にあたり、彧の死後「潁川グループ」が共有していた「寛」治から「猛」政への政治理念の展開の中で、肉刑の復活を試み、それを通じて培った知識をもとに「新律十八篇」の編纂者の一人となっている。荀悦もまた、『申鑒』時事篇に、弛緩した後漢の「寛」治を「猛」政により建て直すための具体策として、肉刑の復活を主張している。両者の学問的な繋がりは明らかである。となれば、人物の徳性により生じた名声によつて官僚就官希望者を九品に分けて郷品を与える、という陳羣が提唱した九品中正制度は、九「品」という基準を設けていることに端的に表れるように、荀悦の性三品説の影響を受けていると考えてよい。すると、郷品は性に、すなわち人としてのあり方に、基づいて附与されていたことが導かれる。

こうして九品中正制度が、「孝」を文化的価値の根底として運用さ

れていたことの理由が明らかとなる。魏晉期における郷品の「貶議」の事例は、ほとんどが禮制の違反を理由とするものであり、就中、喪服禮を踏み外した不孝の事例が多い。郷品の「品」は本来、性三品説に基づき、人としていかなる存在であるか、を基準としているため、高品であればあるほど、性善、すなわち孟子のいう「仁義禮智」、さらにはその根底に置かれる「孝」に近づくなければならない。東晉の司馬睿の勸進に努めながら母に不孝であった溫嶠が、高い郷品を得られなかった理由である（注（三〇）所掲渡邊論文参照）。孝を踏み外した者は、いかに政治的な功績があろうが、高い郷品は附与されないのである。

こうした郷品のあり方から考えると、注（三）所掲宮崎著書のように、官職に九品があることを前提として、これに応ずるように郷品が九品という形をとった、と理解できないことが分かる。性三品説は、郷品に反映すべき人としてのあり方を考えるもので、官品として表現される官僚としての地位の高下を規定するものではないからである。

それでは曹操が提起した孝廉や仁義といった性が善である者は、必ず官僚として能力が高いのか、という問題は、九品中正制度に反映していないのであろうか。『三國志』卷二十一 傳嘏傳に、

方に今九州の民、爰に京城に及ぶまで、未だ六郷の擧有らず、其の選才の職は、吏部に専任す。品状を案ずれば則ち實才は未だ必ずしも當たらず、薄伐に任ずれば則ち德行は未だ叙を爲さず、此の如きは則ち殿最の課、未だ人才を盡くさず。

とあるように、明帝の景初年間（二三七―三三九年）に、劉劭の「都官考課」を批判する議論の中で、傳嘏は「實才」と「德行」を対照的なものとして扱っている。曹操の問題提起が生かされていると言えよう。そして、「品状」では実才が、「薄伐」では德行が得られない、

としているのであるから、品状は德行を、薄伐は実才を記したものと考えてよい。中村圭爾によれば、薄伐とは「簿伐」あるいは「簿世」のことであり、父祖の官名のほかに本人の官歴が記され、官人としての程度の適応性があるか現実的に判断できるものであるという。首肯し得る見解である。

品と状に関しては、『三國志』卷二十三 常林傳注引『魏略』に、

先時 國家 始めて九品を制し、各々諸郡をして中正を選置し、公卿より以下、郎吏に至るまで、功德材行の任ずる所を差叙せしむ。（吉）茂の同郡の護羌校尉たる王琰、前に數々郡守と爲り、名清白爲らず。而して琰の子たる嘉 諸縣を仕歷し、亦た復た通人と爲る。嘉時に還りて散騎郎と爲り、馮翊郡 嘉を移して中正と爲す。嘉 茂を叙すに上第に在りと雖も、而るに状は甚だ下し、云ふ、「德 優れるも能 少なし」と。茂 愠りて曰く、「痛しきかな、我 汝が父子の冠幘もて人を劫すを效はんや」と。

とある。ここでの上第とは郷品が高いことを指すので、郷品は高くても状の低い場合のあったことが分かる。状の内容である「德 優れるも能 少なし」は、全体として低い評価であるが、徳が優れていることは否定されていない。それが郷品が上第である所以なのであろう。すなわち、状には才能と德行の双方を記載するが、品は徳によつて規定されるのである。これは、品が性三品説に基づき成立した理念であるため、人間の本来的なあり方、すなわち德行によつて判断すべきものであったことを端的に示す。先に掲げた傳嘏傳の記述は、状よりもさらに明確に才能を表記してある簿伐に対して、才能と德行が書かれている状と德行により定まる品とを「品状」と併せて表現して德行を示すものとしたのであろう。つまり、九品中正制度下においては、性三品説に基づき、德行など人間としての本来的なあり方を基準に判断

される品と、官僚としての才能を記す状さらに簿伐という二つの基準により人事が行われたと考えることができるのである。

「上品に寒門無し、下品に勢族無し」という言葉で有名な劉毅の「中正八損」の議にも、『晉書』卷四十五 劉毅傳^(三三)に、

品を以て人を取れば、或いは才能の長ずる所に非ず、状を以て人を取れば、則ち本品の限る所と爲る。

とあるように、品を基準とすれば才能がついてこず、状を基準とする品が満たされず高官に拔擢できないことが嘆かれている。

それでは、性Ⅱ品と才Ⅱ状・簿伐という二つの基準のうち、どちらが優先されたのであろうか。『三國志』卷二十一 盧毓傳^(三四)に、

(盧) 毓 人を選擧するに及び、先づ性行を擧げ、而る後に才を言ふ。黃門の李豐 嘗て以て毓に問ふ。毓曰く、「才は善を爲す所以なり。故に大才は大善を成し、小才は小善を成す。今之を才有ると稱するも而るに善を爲す能はざれば、是の才器に中らざるなり」と。

とあり、吏部尚書の盧毓が、性を優先して才を後回しにしていたことが伝えられる。こうした盧毓の人事基準を嫌い、盧毓を吏部尚書から追って、何晏を吏部尚書に任命した者が曹爽であった^(三五)。司馬懿に対抗して曹室の再建を目指した曹爽は、夏侯玄に九品中正制度の改革策を提案させ、人事を吏部尚書に一元化することにより、君主権力の強化を目指した。『三國志』卷九 夏侯玄傳^(三六)に、

夫れ才を官し人を用ふるは、國の柄なり。故に銓衡をば臺閣に専らにするは、上の分なり。孝行は閭巷に存し、優劣をば之を郷人に任ぬるは、下の紋なり。夫れ教を清くし選を審らかにせんと欲すれば、其の分紋を明らかにし、相 渉らしめざるに在るのみ。

とあるように、夏侯玄は「才を官」するものは国家であり、臺閣、具

体的には吏部尚書の何晏が人事を管掌すべきであり、「孝行」は郷人すなわち中正官が郷品として定めればよいとしている。すなわち、ともに中正官が掌握している性Ⅱ品と才Ⅱ状のうち、後者を中心に人事を吏部尚書が運用し、中正官の権限を限定しようとしたのである^(三七)。

こうした政治闘争を背景としながら展開されていた議論が「才性四本論」である。実用的な才能を「才」とし、人間の道德的な素質を「性」として、両者の関係を論じる「才性四本論」は、「名士」が自らの人物評価を見直す中から生まれた哲学的な議論である。そこでは才と性の関係は、「同」・「異」・「合」・「離」の四つの立場から論じられる。「同」論は、才と性を同一概念の異称とする。後漢の孝廉と同様な考え方である。「異」論は、才と性を本来別物とする。曹操の唯才主義と同質である。「合」論は、もともと別物の才と性が合致するようになるとし、「離」論は才と性が乖離した方向を取るとする。前二者それぞれの発展型と考えてよい。

前掲のように、性を優先する盧毓に、人事基準を確認した者は李豐であった。李豐は曹爽派で「異」論を説く。すなわち、曹操の唯才主義を継承しているのである。これに対して、「同」・「合」論者の傅嘏・鍾會は、司馬氏派の人物であった。才性四本論は、この後も、清談の重要な話題の一つとして継承されていく。それは、「異」・「離」論が才を優先する非貴族主義的な、「同」・「合」論が、後述のように、やがて家柄を表すことになる性Ⅱ品を重視する、官僚制度の運用をそれぞれ正当化するものであったためであろう。それは、貴族にとって論議できて当然な重要な話題だったのである。

夏侯玄の改革策に対して、司馬懿は州大中正の制を提唱し、既得権を守ることで「名士」の支持を集め、正始の政変により曹爽一派を打倒した^(三八)。才性四本論で言えば、「同」・「合」の立場が勝利を収めたの

である。これによって、性Ⅱ品を定める郷品によって、官才が定まることになった。郷品によって官品が規定され、そこに吏部尚書や皇帝権力が介入できないという意味において、「名士」の自律性がここに実現したと言いができよう。

しかし、西晋の基礎を築いた司馬昭は、そうした「名士」の自律性が西晋の貴族に継承されることを嫌った。五品官以上の臣下に五等爵を賜与することを通じて、爵制的秩序により貴族を序列化すると共に自己と貴族との差別化を行ったのである。この結果、『晉書』卷三十六 衛瓘傳に、

（衛）瓘 以へらく、魏 九品を立つるは、是れ權時の制にして、經通の道に非ざれば、宜しく古の郷舉里選に復すべしと。……其の始めて造るや、郷邑の清議、爵位に拘らず、褒貶の加ふる所、勸勵と爲すに足り、猶ほ郷論の餘風有り。中間に漸く染まり、遂に資を計りて品を定め、天下をして觀望せしめ、唯だ位に居るを以て貴と爲し、人は徳を棄てて道業を忽せにし、多少を錐刀の末に争ひ、風俗を傷損し、其の弊細からず。

とあるように、九品中正制度は、「資を計りて品を定め」るようになった。ここでの「資」とは爵位を指す。また、爵位は官位とは異なり世襲が可能である。品は資、すなわち爵位を世襲し得る貴族の家柄によって定まることになったのである。こうして五等爵の賜与によって形成された爵制的秩序に基づく国家的身分制は、州大中正の制とあいまって、世襲性を帯びた官僚制度の運用という中国貴族制の最も顕著な特徴を生み出したのである。

このように西晋において家柄によって品が定まる貴族制が成立すると、性は品として表現されるため、性は家柄となる。すなわち生まれながらにして人間としての本質が定まってしまうことになったのである。

る。これは後漢末に荀悦が性三品説を継承した時とは異なる社会状況であり、この現実に対応することが哲学に求められていく。こうして梁の皇侃の性三品説が展開されるのである。

三、九品中正制度と皇侃の性三品説

梁の皇侃は、呉郡の出身で會稽の賀場に師事して、三禮・論語に長じ、員外散騎侍郎・國子助教となつて、大同十（五四五）年に五十八歳で卒した（『梁書』卷四十八 皇侃傳）。その著書『論語義疏』は、中国では南宋ごろに散佚したが、日本には写本が伝存し、大正十二（一九二三）年に、大阪の懷徳堂より武内義雄の校勘記とともに出版された。喬秀岩によれば、『論語義疏』の特徴は「通」にあり、広く異説を記録し、一つの説に拘ることなく、異説を並存して詳細な分析を加えた。また、理の貫通を追求し、その思考は非常に精密犀利であるという。

皇侃は、これまでの性三品説でも論拠とされてきた①雍也、②季氏、③陽貨の三篇において、性三品説を展開する。雍也篇では、師の賀場の説を踏襲しながら、人の賢愚の「品識」を九品に分けている（『論語義疏』雍也篇）。松村巧は、ここに人物を九品に品別する南朝貴族社会の現実が深く結びついているとするが、九品に分けることだけでは、貴族制成立以前の荀悦の性三品説において、それはすでに行われている。季氏篇では、生知である一品の上智と移らない九品の下愚を除いた、残りの七品と学との関係を述べるが、性三品説としての新しみは無い。陽貨篇には、

性なる者は人の稟くる所にして以て生ずるなり、習なる者は生まれ而る後に儀有りて、常に行習する所の事を謂ふなり。人俱

に天地の氣を稟けて以て生まる。復た厚薄殊なること有ると雖も、而れども同じく是れ氣に稟く。故に相近しと曰ふなり。…若し生の始めに有らば、便ち天地・陰陽・氣の氣に稟く。氣に清濁有り。若し稟くるに淳清なる者を得れば則ち聖人と爲り、若し淳濁なる者を得れば則ち愚人と爲る。愚人の淳濁は、澄ますと雖も亦た清まず、聖人の淳清は、之を攪みだすも濁らず。故に上聖は昏亂の世に遇ふも、其の眞を挽む能はず、下愚は重堯疊舜に値ふも、其の惡を變ずる能はず。故に云ふ、「唯だ上智と下愚とは移らざるなり」と。而して上智より以下、下愚より以上、二者の中間、顔・閔より以下、一善より以上は、其の中も亦た清多く濁少なく、或いは濁多く清少なく、或いは半ば清半ば濁なり。之を澄ませば則ち清く、之を攪せば則ち濁る。此の如きの徒以て世の變改に隨ふ。若し善に遇はば則ち清升し、惡に逢はば則ち滓淪す。所以に別に云ふ、「性は相近く、習ひは相遠し」と。

とあり、ここに皇侃の性三品説の特徴が現れている。性が三品、さらには九品に分かれる理由は、人間がこの世に生まれる時、誰しもが天地から受ける氣の清濁・厚薄に依る。純粹の清氣を受ければ聖人となり、純粹の濁氣を受ければ愚人となり、清濁混ざった氣を受けると中人になるという。すなわち、生まれにより、氣の清濁の多少があらかじめ決まっており、それによって人間の性の善惡は定まってしまう、とするのである。

こうした氣に基づく宿命論は、王充にも見られる。すでに掲げた『論衡』本性篇で、「人の善なるは固より善、惡なるも亦た固より惡なり。初めに天然の姿を稟け、純壹の質を受く。故に生れながらにして兆見はれ、善惡察す可し」と述べているように、王充もまた、人は生まれながらにして善惡が定まっていると考えていた。『論衡』命

義篇(四九)に、

凡そ人の命を受くる、父母氣を施すの時に在りて、已に吉凶を得るなり。夫れ性と命とは異なり、或いは性は善なるも命は凶、或いは性は惡なるも命は吉なり。操行の善惡なる者は性なり、禍福の吉凶なる者は命なり。

とあるように、王充も性の善惡は人が生まれる時に父母から授かる「氣」によるとしている。しかし、注(七)所掲森著書も指摘するように、王充は性が三品のいずれになるのかは、全くの偶然であり、それはひとえに無心の天のなせるわざとしていた。そこに家系や氣の清濁を親から受け継ぐという考えはないのである。これに対して、皇侃は生まれながらの「氣」により人の性が九品に分かれると考えている。王充には無かった生まれながらの「氣」の「清濁」を問題としているところに、現実が強く反映している。

皇侃の仕えた梁の武帝は、天監七(五〇八)年に、大規模な官制改革を行った。注(三)所掲宮崎著書によれば、それは官の清濁によって九品官制の六品以上を流内十八班に再編成したものである。各班の筆頭官には当時一流の清官が並び、貴族にとっては官位が上がっても濁官に就くことは、榮転とは考えられないような官の配列となっていた。個人の履歴は直ちに家の履歴であり、もし昇進を急ぐのあまり、濁官につくと家格の清濁に傷がついて、子孫までもが迷惑を被るものであった、という。すなわち、家格という生まれの清濁を最も重要視する官制改革だったのである。皇侃が、生まれた時の氣の清濁により、性の九品が定まると説いた社会条件がここにある。

こうして性三品説は、生まれながらにして高位高官を独占する貴族の世襲性を正統化する理念となった。こののち、唐代に編纂された『五經正義』では、性三品説の經學的根拠はさらに拡大して『尚書』

堯典、『禮記』中庸などにも及ぶ。しかし、唐は漢の如き儒教一尊の時代ではないため、かかる貴族のみを正統化する硬直した人間観では、それ以外の人々を満足させることはできなかった。性三品説を継承する韓愈が、仏教・道教を氣にする所以である。とりわけ、仏教の平等性は、差別を基底におく儒教にとつて脅威であつた。『韓昌黎文集』原性篇に、

性なる者は、生まると俱に生ずるなり。情なる者は、物に接して生ずるなり。性の品に三有り、而して其の爲性なる所以の者は五なり。……今の言ふ者は、佛老を雜へて言ふなり。佛老を雜へて言ふ者は、奚ぞ言ひて異ならざらん。

とあるように、韓愈は自ら性三品説を主張しながら、韓愈以外の性三品説は仏教・老子を加味していると批判する。加味しなければならぬいほど、性三品説が追い詰められていたと考えてもよい。北宋の邢昺『論語正義』は、それでも皇侃を踏襲して性三品説を述べた。しかし、南宋の朱熹によつて集大成される宋学の展開において、性説は理との係わりの中で再検討され、性三品説は放棄されるに至る。性三品説を必要とする貴族制は、唐代で終焉を迎えていたのである。

おわりに

思想は時代と適合することにより現実を規定し、現実が思想形成の前提条件となる。董仲舒学派が『春秋繁露』で創設した性三品説は、班固の『漢書』と王充の『論衡』を経、後漢末の荀悦に至つて人を九品に区別する思想へと展開し、陳羣の献策による九品中正制度を成立させた。性三品説の持つ差別性は、人間を階層化していく貴族制の現実と適合したのである。西晉で施行された五等爵制と結合した九品中

正制度は、清官（上品）に貴族を濁官（下品）に寒門を世襲的に就官させることになった。貴族に生まれるか、寒門に生まれるかにより、官の清濁、それを規定する郷品の上下、郷品により表現される性の善悪が定まることになったのである。王充の影響を受けながら、梁の皇侃は、清の氣からは善性が生まれ、濁の氣からは悪性が導かれるとの宿命論的主張を特徴とする九品から成る性三品説を主張した。貴族制の世襲性が性三品説の中の宿命論的要素を助長したのである。九品中正制度が廃止されても、貴族制は残存していた唐代には、性三品説は継承された。しかし、貴族制が崩壊した宋代には、性三品説は完全に崩壊し、理と結びついた性説が語られることになるのである。

《注》

- (一) 九品漢氏本無。班固著漢書・序代賢智、以爲九條。此蓋記鬼録次第耳。而陳群依之、以品生人《太平御覽》卷二百六十五・職官部六十三。
- (二) 岡崎文夫「九品中正考」《支那學》三十三、一九二二年、『南北朝に於ける社会経済制度』弘文堂、一九三五年に所収。
- (三) 宮崎市定『九品官人法の研究——科舉前史』（東洋史研究会、一九五六年、『宮崎市定全集』六、岩波書店、一九九二年）
- (四) 矢野主税「魏晉中正制についての一考察」《史学研究》八二、一九六一年）・「魏晉中正制の性格についての一考察——郷品と起家官品の対応を手掛りとして」《史学雑誌》七二—二、一九六三年。
- (五) 堀敏一「九品中正制度の成立をめぐる——魏晉の貴族制社会にかんする一考察」（『東洋文化研究所紀要』四五、一九六八年）。
- (六) 中村圭爾「九品官人法における郷品について」《人文研究》三六—九、一九八四年、『六朝貴族制研究』風間書房、一九八七年。
- (七) 性説の展開の中から性三品説が生まれる過程については、森三樹三郎『上古

より漢代に至る性命観の展開」(創文社、一九七一年)、張岱年『中国哲学大綱』(中国社会科学出版社、一九八二年) 第二部分「人生論」を参照。

(八) 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(『孟子』告子篇上)。また、大濱昭『孟子と告子の論争』(『名古屋大学文学部十周年記念論集』名古屋大学文学部、一九九九年)も参照。

(九) 人之性惡、其善者偽也。今人之性、生而有好利焉。順是故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲好聲色焉。順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性、順人之情、必出於爭奪、合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化、禮義之道、然後出於辭讓、合於文理而歸於治。用此觀之、然則人之性惡明矣。其善者偽也(『荀子』性惡篇)。

(一〇) 『春秋繁露』を董仲舒その人だけではなく、その後学や亜流なども含む董仲舒学派の思想を表したものと考えることについては、池田知久「中国古代の天人相関論——董仲舒の場合」『世界史像の形成』(東京大学出版会、一九九四年)を参照。

(一一) 名性、不以上、不以下、以其中名之。性如繭、如卵。卵待覆而爲雛、繭待繰而爲絲、性待教而爲善、此之謂真。天生民、性有善質、而未能善、于是爲之立王以善之、此天意也。民受未能善之性于天、而退受成性之教於王。王承天意、以成民之性爲任者也。『春秋繁露』深察名號篇。なお、鍾肇鵬(主編)『春秋繁露校釋』(河北人民出版社、二〇〇五年)を参照した。

(一二) 『漢書』董仲舒傳に記載される「天人三策」に、皇帝の主体性や能動性を支持し、天子の権力を保障する「王権神授説」のような実効的理論を見ることに ついては、池子知久「中国古代の天人相関論(前掲)」を参照。

(一三) 『漢書』董仲舒傳に含まれる史料の偏向については、福井重雅『漢代儒教の史的研究』(汲古書院、二〇〇五年)を参照。したがって、前漢武帝期に儒教の国教化を求め得ないことは、渡邊義浩(編)『両漢の儒教と政治権力』(汲古

書院、二〇〇五年)を参照。

(一四) 王充の生涯については、大久保隆郎「王充伝私論」(Ⅰ)(Ⅱ)(Ⅲ)『福島大学教育学部論集』人文科学部門三五〇三七、一九八三〇八五年)を参照。

(一五) 第一は性善の人も性悪の人もいるとする世碩・公孫尼子の説、第二は孟子の性善説、第三は性に善悪はないとする告子の説、第四は荀子の性悪説、第五は人間は禮義の性を持つとする陸賈の説、第六は人間の性は天の陽気より、情は天の陰気より生じたとする董仲舒の説、第七は性は生得的なもので身体の内にあつて外に現れない状態、情は物に接した後のもので外に現れた状態とする劉向の説である(『論衡』本性篇)。

(一六) 自孟子以下、至劉子政、鴻儒博生、聞見多矣。然而論情性、竟無定是。唯世碩・(儒)公孫尼子之徒、頗得其正。……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。若反經合道、則可以爲教、盡性之理、則未也(『論衡』本性篇)。なお、黃暉『論衡校釋』(中華書局、一九九〇年)により、「儒公孫尼子」を「公孫尼子」に改めた。

(一七) 人善固善、惡亦固惡。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(『論衡』本性篇)。

(一八) 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。又曰、中人以上、可以語上也。唯上智與下愚不移。傳曰、譬如堯・舜・禹・稷・皋與之爲善則行、鯀・讎兜欲與爲惡則誅。可與爲善、不可與爲惡、是謂上智。桀・紂、龍逢・比干欲與之爲善則誅、于莘・崇侯與之爲惡則行。可與爲惡、不可與爲善、是謂下愚。齊桓公、管仲相之則霸、豎貂輔之則亂。可與爲

善、可與爲惡、是謂中人。因茲以列九等之序、究極經傳、繼世相次、總備古今之略要云『漢書』卷二十古今人表八。

(二) 王充の思想は、蔡邕が初めて呉で『論衡』を入手し談論の助けとし、王朗が『論衡』を得ると異人から異書を得たと言われたように『後漢書』列傳三十九王充傳注所引袁山松『後漢書』、後漢ではあまり広まらなかった。注

(七) 所掲森著書も、荀悦は『論衡』を見る機会を得なかった、としている。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。則吉凶殊矣。故曰、窮理盡性、以至於命。孟子稱性善、荀卿稱性惡、公孫子曰、性無善惡。揚雄曰、人之性善惡渾。劉向曰、性情相應、性不獨善、情不獨惡。曰、問其理。曰、性善則無四凶、性惡則無三仁人。無善惡、文王之教一也、則無周公・管・蔡。性善情惡、是桀・紂無性、而堯・舜無情也。性善惡皆渾、是上智懷惠而下愚挾善也、理也、未究矣。惟向言爲然『申鑒』雜言篇下。

(三) 渡辺東一郎「荀悦の性説について」『集刊東洋学』九三、二〇〇五年)は、荀悦は劉向の性情相応説を継承し、性それ自体には善惡はなく、行動の善惡は生まれつきの性によって限定されない。それ故に、中人は上下に品階を移ることででき、だからこそ教化と法令が必要なのだとした、としている。

(三) 或曰、善惡皆性也、則法教何施。曰、性雖善、待教而成。性雖惡、待法而消。唯上智下愚不移。其次善惡交爭。於是教扶其善、法抑其惡、得施之九品、從教者半、畏刑者四分之三、其不移大數、九分之一也。一分之中、又有微移者矣。然則法教之於化民也、幾盡之矣。及法教之失也、其爲亂亦如之『申鑒』雜言篇下。

(四) 前漢の董仲舒学派は、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。後漢の王符も同様に、性三品説に基づいて、下愚極惡の者に対する刑罰の適用を主張している『潜夫論』述赦篇。

(五) 渡邊義浩「西晉における國子學の設立」『東洋研究』一五九、二〇〇六年)。なお、西晉における五等爵については、別稿の用意がある。

(六) (建安)十五年春、下令曰、……若必廉士而後可用、則齊桓其何以霸世。今天下得無有被褐懷玉而釣于涓濱者乎。又得無盜嫂受金而未遇無知者乎。二・三子、其佐我明揚仄陋。唯才是舉。吾得而用之『三國志』卷一武帝紀)。

(七) 若文俗之吏、高才異質、或堪爲將守、負汗辱之名、見笑之行、或不仁不孝而有治國用兵之術、其各舉所知、勿有所遺『三國志』卷一武帝紀注引『魏書』。

(八) 曹操と「名士」のせめぎあい、ならびに曹丕・曹植の後継者争いについては、渡邊義浩「三國時代における『文學』の政治的宣揚——六朝貴族制形成史の視点から」『東洋史研究』五四—三、一九九五年、『三國政權の構造と「名士」』汲古書院、二〇〇四年に所収)を参照。

(九) 渡邊義浩「寛」治から「猛」政へ『東方学』一〇二、二〇〇一年、『三國政權の構造と「名士」』前掲に所収)を参照。

(一〇) 渡邊義浩「九品中正制度における『孝』」『大東文化大学漢学会誌』四一、二〇〇二年、『三國政權の構造と「名士」』前掲に所収)を参照。

(一一) 梁の武帝の天監七(五〇八)年に官制改革が行われ、九品の官制が廃止されて十八「班」官制に官品の名称が変更された際にも、郷品という名称は変わらなかった。これは「品」という概念が、官品よりも郷品を表現するために用いられていたことを示している。

(一二) 方今九州之民、爰及京城、未有六郷之舉、其選才之職、專任吏部。案品狀則實才未必當、任薄伐則德行未爲紱、如此則殿最之課、未盡人才『三國志』卷二十一傳郎傳。

(一三) 中村圭爾「初期九品官制における人事について」『中国貴族制社会の研究』京都大学人文科学研究所、一九八七年)。また、中村論文は、大庭脩「漢代の功次による昇進について」『東洋史研究』二二—三、一九五三年、『秦漢に法制史の研究』創文社、一九八二年に所収)に描かれた漢代の事例を根拠として、簿伐に功績・能否が記されている可能性も指摘している。なお、魏晉期の人物評価が才と性により行われたことを山濤の『山公啓事』より指摘する葭森健介『山公啓事』の研究——西晉初期の吏部選用(『中国貴族制社会の研究』前

掲も参照。

(四) 先時國家始制九品、各使諸郡選置中正、差敘自公卿以下、至于郎吏、功德材行所任。(吉) 茂同郡護羌校尉王琰、前數爲郡守、不名爲清白。而琰子嘉仕歷諸縣、亦復爲通人。嘉時還爲散騎郎、馮翊郡移嘉爲中正。嘉敘茂雖在上第、而狀甚下、云、德優能少。茂愠曰、痛乎、我效汝父子冠幘劫人邪(『三國志』卷二十三 常林傳注引『魏略』)。

(三) 以品取人、或非才能之所長、以狀取人、則爲本品之所限(『晉書』卷四十五 劉毅傳)。

(三) (盧) 毓於人及選舉、先舉性行、而後言才。黃門李豐嘗以問毓。毓曰、才所以爲善也。故大才成大善、小才成小善。今稱之有才而不能爲善、是才不中器也(『三國志』卷二十二 盧毓傳)。

(三) 何晏の思想、および曹爽政權の特徴については、渡邊義浩「浮き草の貴公子何晏」(『大久保隆郎教授退官紀念論集 漢意とは何か』東方書店、二〇〇一年、『三國政權の構造と「名士」前掲に所収』を参照)。

(三) 夫官才用人、國之柄也。故銓衡專於臺閣、上之分也。孝行存乎閭巷、優劣任之鄉人、下之敘也。夫欲清教審選、在明其分敘、不使相涉而已(『三國志』卷九 夏侯玄傳)。

(五) 何晏の『論語集解』雍也篇に、「王曰く、『上は、上知の知る所を謂ふなり。兩つながら中人を擧ぐるは、其の上とすべく其の下とすべきを以てなり』と(王曰、上謂上知之所知也。兩舉中人、以其可上可下)」とある。何晏の集解で引用する王とは、司馬昭の義父の王肅である。となれば、曹爽側の何晏も、司馬氏側の王肅も、性三品説を継承していた。すなわち、品Ⅱ性Ⅱ人間の本来的なあり方という理解は、両者に共有されていたのである。

(四) 渡邊義浩『史』の自立——魏晉期における別傳の盛行について(『史学雑誌』一一二—四、二〇〇三年、『三國政權の構造と「名士」前掲に所収』を参照)。

(四) 岡村繁『才性四本論』の性格と成立——あわせて唐長孺氏の『魏晉才性論的政治意義』を駁す(『名古屋大学文学部研究論集』二八 文学一〇、一九六

二年)。また、「異」を發展させた「離」論を説く王廣も反司馬氏の立場を取っていた。

(四) 吉川忠夫「六朝士大夫の精神生活」(『岩波講座世界歴史』五、一九七〇年、『六朝精神史研究』同朋舎出版、一九八四年に所収)を参照。

(四) 渡邊義浩「司馬氏の台頭と西晉の建国」(『大東文化大学漢学会誌』四六、二〇〇七年)を参照。

(四) (衛) 瓘以、魏立九品、是權時之制、非經通之道、宜復古鄉里選。……其始造也、鄉邑清議、不拘爵位、褒貶所加、足爲勸勵、猶有鄉論餘風。中間漸染、遂計資定品、使天下觀望、唯以居位爲貴、人奔德而忽道業、爭多少於錐刀之末、傷損風俗、其弊不細(『晉書』卷三十六 衛瓘傳)。

(四) 『武内義雄全集』第一卷 論語篇(角川書店、一九七八年)。本稿は、これに収める『論語義疏』に依った。

(四) 喬秀岩『義疏学衰亡史論』(白峰社、二〇〇一年)。

(四) 松村巧「皇侃の教學論と梁・武帝の儒学振興政策」(『中哲文学会報』六、一九八一年)。なお、松村は上智と下愚を除いた七品の者の賢愚や善惡の性質は、外からの働きかけによって変わるとする皇侃の教學論や人間觀に、儒学の修得によつて政官界に進出しようとする寒人層の立場と、儒学による教學によつて寒人層を統治權力の中に吸収しようとする皇帝側の立場との双方の思想的反映を見ることができるとしている。また、内藤幹治「皇侃撰『論語義疏』の人性論について」(『中国における人間性の探究』創文社、一九八三年)は、皇侃の性説を、告子の性無善無不善説を継承し、性三分説を展開して、道伝二家の説を引用しながら、玄言をもつて儒学を拡大しようとしたものである、としている。

(四) 性者人所稟以生也、習者謂生而後有儀、常所行習之事也。人俱稟天地之氣以生。雖復厚薄有殊、而同是稟氣、故曰相近也。……若有生之始、便稟天地・陰陽・氣風之氣。氣有清濁。若稟得淳清者則爲聖人、若得淳濁者則爲愚人。愚人淳濁、雖澄亦不清、聖人淳清、攪之不濁。故上聖遇昏亂之世、不能撓其眞、下愚值重堯舜疊、不能變其惡。故云、唯上智與下愚不移也。而上智以下、下愚以

上、二者中間、顔・閔以下、一善以上、其中亦多清少濁、或多濁少清、或半清半濁。澄之則清、攪之則濁、如此之徒以隨世變改。若遇善則清升、逢惡則滓淪。所以別云、性相近、習相遠也。《論語義疏》陽貨篇。

(四) 凡人受命、在父母施氣之時、已得吉凶矣。夫性與命異、或性善而命凶、或性惡而命吉。操行善惡者性也、禍福吉凶者命也。《論衡》命義篇。また、吉田照子「王充の性説——性と命と情と氣と」《哲学》(広島) 四〇、一九八八年)は、性と命を明確に分ける王充の性説は、孔子の合理主義を忠実に受け継いだものであるとしている。

(五) 末岡実「韓愈『性情三品説』小考——唐代における儒教の変容と純化の過程」《東洋研究》七〇、一九九〇年)は、韓愈が、性三品説に基づき、学問の必要性を説くことは、門閥貴族に対する寒門の自己主張であるとし、韓愈の説の特徴を情もまた三品に分ける性情三品説にあると指摘している。また、宋学における韓愈の性三品説の捉え方については、吉田公平「韓愈の人間観——性三品説をめぐって」《総合研究 中世の文化》角川書店、一九八八年)を参照。

(五) 注(七) 所掲森著書は、仏教が持つ輪廻の思想が六朝の士大夫に天来の福音として受け取られ、従来の儒家が解決できなかった徳と福の矛盾の問題に、明快な回答を準備した。過現末の三世を設定することにより、徳と福との矛盾は清算され、性と命との離反は解消された、と指摘している。

(五) 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。……今之言者、雜佛老而言也。雜佛老而言也者、妄言而不異。《韓昌黎文集》原性篇。なお、馬其昶(校注)『韓昌黎文集校注』(上海古籍出版社、一九八七年)を参照した。

〔付記〕

性三品説の理解については、科学研究費(A)「両漢儒教の新研究」の分担研究者である池田知久先生の「示教を得た。記して謝する次第である。