

東洋の思想と宗教 第三十六號 平成三十一年(二〇一九) 三月 抜刷

## 荀悦の人間觀

長谷川 隆 一

# 荀悦の人間観

長谷川 隆 一

## 一、はじめに

本稿は、後漢末に生きた人である荀悦の人間観——特に性と「心」に着目して——検討するものである。後漢時代における人間観は、『論語』由来の性三品説、ならびに性善説・性悪説から展開した性善悪混合説を中心に理解される。<sup>(1)</sup>すなわち、人間を上智・中人・下愚に区分し、上智は生まれながら善性が、下愚は生まれながら悪性が存在するとし、中人のみ善悪が混合して移ることができる、という理解である。この見解は、後漢諸子の人間観を考察する上で、ほとんど前提として理解されてきたといつてよい。<sup>(2)</sup>荀悦——特に『申鑒』<sup>(3)</sup>に現れる思想——についてもそれは同様で、ほとんどの

研究者が荀悦の人間観を普遍的な性三品説（本稿ではこれを「原性三品説」という）に基づくとみている。しかし、その認識は當を得ていないと思われる。以下、先行研究を具體的に確認し、その到達点と問題の所在について簡単に取り上げることとしたい。

荀悦の人間観に関する見解は、いくつか提出されている。<sup>(4)</sup>日原利國氏は、荀悦は「原性三品説」に基づいた上で、中人の性に善悪が混合するとし、<sup>(5)</sup>周桂細氏は、中人の性中では善悪の因素が相互に争うという。<sup>(6)</sup>また、森三樹三郎氏は、性情相應説という、性に依據して情としてあらわれる善悪が決定するとみている。<sup>(7)</sup>これらの説に對し、渡部東一郎氏は、次の三點を指摘している。一、荀悦は劉向の性情相應説（後述）

に基づき、性自體には善惡は存在しなく、情の次元によって判別可能になる。二、荀悅にとつて情や行爲の善惡を決定する鍵は「心」であり、中人は教化法令により「心」を養成される。三、一・二の見解を踏まえ、荀悅は「原性三品説」により生まれつきの格差を認めながらも、劉向の性情相應説によつてその格差を善惡とはしない。

これらの研究は、まず前提として後漢代には一般的であつた「原性三品説」を基底としている。それらは、荀悅『申鑒』内の人間觀に關する敘述が「中人」を對象にしたものと理解している。それは、「三品有り。上下は移らず、其の中は則ち人事存するのみ（雜言下）」という記述が存在するため、荀悅は「原性三品説」に基づいていたとみるのである。しかし、一で論じるように、單純にそうとは考えられない記述も存在し、先行研究がすべて前提としていた「原性三品説」を基底とする」ということ自體を再検討する必要がある。また、それに付隨して渡部東一郎氏が指摘するように、荀悅において「心」は重要な觀點であるが、中人のみを對象としている點、並びに「心」を養成する」という理解についても再考の餘地があると思われる。『申鑒』には、「凡そ情・意・心・志とは、皆性動の別名なり（雜言下）」。凡そ此れ皆人性なり。

之を制する者は則ち心なり」と述べられており、性のあらわれとして「情・意・心・志」、それを抑える「心」は確かに存在するが、「心」を養成する」ために法教が存在するわけではない。

如上を踏まえた上で、本稿では次の三點を基軸として考察を行う。

一、荀悅における性三品説について再検討し、合わせて性の内容そして「心」についても取り擧げる。

二、荀悅の「心」理解の背景となる時代性・彼の立場について考察する。

三、後漢時代における「心」理解とを對比し相違を見、意義と位置づけについて述べる。

## 二、荀悅の人間觀の構造

### 二―一、荀悅の性三品説

一で述べたように、荀悅の性三品説には、看過できない重要な特徴がある。以下の資料を取り上げて検討する。

或ひと曰く、「善惡は皆性なり。さすれば則ち法教は何

ぞ施さん」と。曰く、「①性善と雖も、教を待ちて成り、性悪と雖も、法を待ちて消ゆ。②唯だ上智下愚のみ移らず、其の次善悪交々争ふ。是に於て教もて其の善を扶け、法もて其の悪を抑ふ。③之を九品に施すを得れば、教に従ふ者は半、刑を畏るる者は四分の三、其の移らざるの大數、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るに於けるや、之を盡くすに幾し。法教の失ふに及ぶや、其の亂を爲すこと亦た之くの如し」と。<sup>(9)</sup>

「善悪はともに性であります。そうであるならば法教はなぜ施すのでしょうか」という問いに對して、荀悦は以下のように答える。

①性が善であるといつても、それは教化によつて完成し、性が悪であるといつても、それは法令によつて消失する。

②『論語』陽貨にいうように「ただ上智と下愚のみが(性を)移らず、その次は善悪が互いに争う。そこで教化により善を扶翼し、法令により悪を抑制する。」

荀悦の人間觀(長谷川)

③教化と法令の適用範圍を九品を用いて考えてみると、教化の對象は「上上」→「中中」までで、法令の對象は「中下」→「下中」であり、「下下」の中からもわずかであるが移るものが存在する。さすれば法教の民を化すということについては、ほぼすべての範圍を網羅できるのである。

繰り返すが、「原性三品説」は、「上智・中人・下愚」に區分され、「上智と下愚は移らず」というものであり、教化や法令の對象となり、移ることができるのは、「中人」に絞られる。確かに、②で荀悦は『論語』陽貨篇を典據として「上智下愚のみ移らず」と述べており、従來の見解を承認しているかに見える。しかし、③にあるような「下下」の中からもわずかであるが移るものが存在する」という理解は、「原性三品説」とは異なり、法の行き届く範圍を擴大している。要するに、荀悦は、「原性三品説」を正確に繼承しているとはいえず、むしろ發展させており、「下下」でも移れるということは、ほとんどの民に法教を施せば、移ることが可能なことを意味している。つまり、ここからわかるのは、「上上」「下下」のほとんどの民に移る可能性を認め、その關鍵と

して法教の重要性を述べることに、そして特に「下下」を移すために必要なのは「法令（刑罰）」であり、実際にはここに主眼が置かれていることであろう。

では、「原性三品説」とはどのようなものなのか。ここでは例として、王充『論衡』を取り挙げよう。

人の善なるは固より善、悪なるも亦た固より悪なり。初め天然の姿を稟け、純壹の質を受く。故に生まれながらにして兆見れ、善惡察す可し。善惡を分つ無く、推移す可き者、中人と謂ふなり。……夫れ中人の性、習ふ所に在り、善を習へば而ち善と爲り、惡を習へば而ち惡と爲るなり。極善極惡に至りては、復た習に在るに非ず。故に孔子曰く、「惟だ上智と下愚とのみ移らず」と。性に善・不善有り、聖化賢教、復た移易する能はざるなり。孔子は、道德の祖にして、諸子の中最も卓れる者なり。而して上智下愚は移らずと曰ふ。故に告子の言を知るも、未だ實を得ざるなり（『論衡』本性篇<sup>①</sup>）。

王充の理解は傍線部によると、「善惡を分斷することができなく、推移することができざる者を「中人」という」・「性善

（極善）の人・不善（極惡）の人は、聖化賢教を被つても、移することはできない」である。つまり、「漢の性三品説を代表する充實したもの」である王充の「原性三品説」でも、不善（極惡）の人は移ることはできなく、荀悅の性三品説が通常の理解と異なることがわかる。では、荀悅は何故このような理解をしたのか。結論的に述べれば、性のあらわれ、そしてそれを統御するための器官である「心」に對して刑罰による干渉を重視するためなのであるが、まずは「心」について見ていこう。

## 二―二、荀悅における「心」

或ひと曰く、「法教得れば則ち治まり、法教失へば則ち亂る。若し得る無く失ふ無く、民の情を縦にすれば、則ち治亂は其れ中か」と。曰く、「①凡そ陽性は升り、陰性は降り、升り難くして降り易し。善は、陽なり、惡は、陰なり。故に善は難くして惡は易し。②民の情を縦にし、之を自由にせしむれば、則ち下に降る者多し」と。曰く、「中は焉くに在るか」と。曰く、「③法教純ならず、得る有り失ふ有れば、則ち治亂は其の中なり。④純德慝

るる無きは、其の上なり。伏するも動せず、其の次なり。動ずるも行せず、行するも遠からず、遠くするも能く復す、又其の次なり。<sup>(14)</sup>其の下なる者、遠くして近からざるなり。⑤凡そ此れ皆人性なり。之を制する者は則ち心なり。動じて之を抑へ、行して之を止むれば、上と性を同じくせしむるなり。行して止まらず、遠くして近からざれば、下と終を同じくせしむるなり」と。<sup>(15)</sup>

「法教が行われれば（民は）治まり、法教が失われれば（民は）亂れます。もし行われることが無く失われることがなく（つまり何もしない）、民の情を放恣すれば、治亂は相半ばするのでしょうか」という問いに對して、荀悦は以下のように答える。

①そもそも陽性は昇り、陰性は降るものであり、昇るのは難しく降るのは易しい。善は、陽であり、悪は、陰である。ゆえに善は難しく悪は易しいのである。

②民の情を放恣し、法令教化を加えなければ、下（の品）に降る者は多くなる。

荀悦の人間觀（長谷川）

さらに、「中はどこにあるのか」という問いに對し、荀悦は以下のように答える。

③法教が（どちらかに）純然となることなく、行われることもあり失われることもあれば、治亂は中である。

④純徳が隠れることがない、これが上である。（悪の微萌が）伏在して動くことがない、これがその次である。

（悪の微萌が）動いてしまっても外に表出せず、外に表出してしまっても（そこから）歸り、表出したままになっても復歸する、これがまたその次である。その下は、表出したまま復歸することがない。

⑤およそこれらはみな、人の性である。これを統御するものは心である。（悪の微萌が）動いてしまえばこれを統御し、表出してしまえばこれを阻止し、そうすれば上と性を同様させる。表出してしまっても阻止することがなく、表出したまま復歸することがなければ、下と終わりを同様にさせる。

この問いは、あえて情を放恣すると、治と亂とが中庸な状態になるのかというものであり、民の情を縦にさせれば、下

品に落ちてしまうことに警鐘をならす。この一段の中で、特に強調すべきは、⑤「およそこれら(④の内容)はみな、人の性である。これを統御するものは心である」というように、情の放恣を止めるのが、「心」ということであり、この一段は「法教の有効性」について述べたものであるので、法教が「心」に干渉することにより、上と性を同じくさせることができる。荀悦は主張しているとみるべきである。荀悦における「心」は、以下のように語られる。

或ひと曰く、「請ふ經に折めんか」と。曰く、「①易に「乾道變化、各々性命を正す」と稱す、是の言萬物各々性有るなり。②「其の感ずる所を觀て、而して天地萬物の情見る可し」と。是の情と言ふ者は應感して動く者なり。③昆蟲草木、皆性有るも、盡く善ならざるなり。天地聖人皆情を稱すれば、惡を主らざるなり。又曰く、「交象は情を以て言ふ」も亦た之くの如し。④凡そ情・意・心・志とは、皆性動の別名なり。「情は辭に見る」、是れ情を稱するなり。「言は意を盡くさず」、是れ意を稱するなり。「中心之を好ぶ」、是れ心を稱するなり。「以て其の志を制す」、是れ志を稱するなり。⑤惟だ宜しき所、

各々其の名を稱するのみ、情何ぞ惡を主ること之れ有りや。故に曰く、「必ずや名を正さん」と。<sup>16)</sup>

「どうか經書に(情性の説を確定させる)根據があるのか教えてください」という問いに對して、荀悦は以下のよう<sup>16)</sup>に答える。

①『周易』乾卦象傳に、「乾道變化、各々性命を正す」とあり、この記述は萬物みな性があるということ<sup>16)</sup>を述べている。

②『周易』咸卦象傳に、「其の感ずる所を觀て、而して天地萬物の情見る可し」とあり、ここにいう情とは感應して動くものである。

③昆蟲や草木にもみな性があるが、そのすべてが善というわけではない。天地聖人はみな情を稱えているので、(情は)惡を司つているとはいえない。

④そもそも情・意・心・志というものは、すべて性が(感應して)動いたあとの異稱である。

⑤ただ適切な場合に、それぞれその名稱を使っているだけで、情がなせ惡を司つていることなどあるうか(そ

れなら意・心・志も悪を司っていることとなる。ゆえに『論語』子路には、「必ず名を正さなければならぬ」とあるのである。

③には、「そもそも情・意・心・志というものは、すべて性が（感應して）動いたあとの異稱である」とあり、「心」とは、性のあらわれを指しているが、それと同時に「心」それを統御するものでもある。「心」が性のあらわれであり、同時に統御するものであるのならば、荀悦の性に對する思索を合わせて検討しなければならない。それは、節を移して述べよう。

### 二一三、荀悦における性について

曰く、「其の理を問ふ」と。曰く、「性善なれば則ち四凶無し。性悪なれば則ち三仁人無し。善悪無ければ、文王の教一なり。さすれば則ち周公・管・蔡無し。性善情悪、是れ桀紂性無くして、而して堯舜情無きなり。性善惡皆渾じる、是れ上智惡を懷きて、而して下愚善を挾むなり。理未だ究まらず、唯だ向の言のみ然りと爲す」と。

荀悦の人間觀（長谷川）

孟子の性善説（みな善であれば四凶はいない）・荀子の性惡説（みな惡であれば三仁人はいない）・公孫子の性無善惡説（みな善惡がなければ文王の教化は一樣に適用されるはずである）・性善情惡説（みな性が善で情が悪であれば桀紂は性が無く、堯舜は情が無いことになる）・揚雄の性善惡混合説（性に善惡が混じっているならば、上智が悪を抱き、下愚が善を持つことになる）を退ける。その中で、荀悦は、劉向の性情相應説を是とする。劉向の性情相應説については、以下の資料が参考になる。

凡そ音の起くるは、人心に由りて生ずるなり。人心の動くは、物之をして然らしむるなり。物に感じて後に動く、故に聲に形る。聲相應ず、故に變を生じ、變じて方を成す、故に之を音と謂ふ。……人の善惡は性に非ざるなり（『說苑』脩文篇<sup>19</sup>）。

これは、『說苑』脩文篇の一段であるが、ほぼ『禮記』樂記篇に合致する。ただ、先學が指摘するように、「人の善惡は性に非ざるなり」という一文は、劉向の獨創とみなすべき点である。渡部東一郎氏は、ここを根據に、劉向の性説を繼



承した荀悦は、性自體に善惡は存在しなかつたと認識していたという。しかし、それは完全に正鵠を射ていたろうか。以下の資料を見てみよう。

或ひと曰く、「仁義は性なり、好惡は情なり。仁義は常に善にして好惡は或いは惡有り、故に情惡有るなり」と。曰く、「然らず。①好惡とは、性の取舍なり。實に外に見る、故に之を情と謂ふのみにして、必ず性に本づく。②仁義とは、善の誠なる者なり。何ぞ其の常に善なるを嫌はん。好惡とは、善惡未だ分かつ所有らざるなり。何ぞ其の惡有るを怪まん（後略）」と。

「仁義は性であり、好惡は情である。仁義は常に善であり好惡はあるいは惡であることある、ゆえに情は惡であることがある」という問いに對し、荀悦は以下のように答える。

①好惡は、性の取舍選擇である。（これは）たしかに外にあらわれ（るもので）、ために情というだけであり、必ず性に本づいている。

②仁義とは、善の眞實であり、なぜ常に善であることを

疑おう。好惡とは、善惡がまだ未分化の状態である。なぜ惡が存在することを怪しもう。

まず、①によれば、性に基づき、性によつて取舍選擇された好惡が情として外にあらわれ、②によれば、好惡とは善惡が未分化の状態である。つまり、性のあらわれが情ということになる。それは、先に用いた資料に、「易に「乾道變化、各々性命を正す」と稱す、是の言萬物各々性有るなり」・「其の感ずる所を觀て、而して天地萬物の情見る可し」と。是の情と言ふ者は應感して動く者なり」・「凡そ情・意・心・志とは、皆性動の別名なり」とあることから看取される。次の資料をみてみよう。

或ひと曰く、「人の利に於けるや、見て之を好む。能く仁義を以て節と爲す者、是れ性其の情を割つなり。性少なく情多く、性其の情を割つ能はざれば、則ち情獨り行して惡を爲す」と。曰く、「然らず。①是れ善惡に多少有るは、情に非ざるなり。此に人有り、酒を嗜み肉を嗜み、肉勝つれば則ち焉れを食し、酒勝つれば則ち焉れを飲む。②此の二者相與に争ひ、勝者は行せらる。

情酒を得んと欲し、性肉を得んと欲するに非ざるなり。

此に人有り、利を好み義を好み、義勝つれば則ち義取り、利勝つれば則ち利取る。③此の二者相與に争ひ、勝者行はる。情利を得んと欲し、性義を得んと欲するに非ざるなり。④其れ兼ね可き者なれば、則ち兼ねて之を取り、其れ兼ね可からざる者なれば、則ち隻取して焉れを重んず。(若苟隻好而已、雖可兼取矣。)若し二つ好むこと釣平にして、輕重を分かつ無ければ、則ちある一は俯き一は仰ぎ、乍ち進み乍ち退く」と。

「人は利に對して、見てこれを好む。かく仁義を節操とするものは、性が情を絶つているのである。性が少なくて情が多く、性が情を絶つことができなければ、情だけが獨り行動して悪を行うのである」という問いに對して、荀悅は以下のように答える。

①善惡に多少があるのは、情によるのではない。

②この二者(酒を飲みたいという欲求と肉を食べたいという欲求)は、互いに争い、その勝者(の行動)が行われる。情が酒を欲し、性が肉を得ようとするのではない。

荀悅の人間觀(長谷川)

③この二者(利を好むという惡と義を好むという善)は、互いに争い、その勝者が行われる。情が利を得ようとし、性が義を得ようとしているのではない。

④兼ねることができないのであれば、兼ねて兩方取り、兼ねることができないのであれば、片方を選んでこれを重用する。

まず、一目みて理解されるのは、荀悅の徹底した性善情惡説への批判的態度であろう。先に注(18)に擧げたが、「情性とは、何の謂ぞや。性は、陽の施なり。情は、陰の化なり。……陽氣は仁にして、陰氣は貪、故に情に利欲有り、性に仁有るなり(情性者、何謂也。性者、陽之施。情者、陰之化也。……陽氣者仁、陰氣者貪、故情有利欲、性有仁也)『白虎通』情性」というように、性が善であり、情が惡であるという考え方は當時一般的であつた。しかし荀悅はそれに鋭く反駁する。彼は、②「この二者(酒を飲みたいという欲求と肉を食べたいという欲求)は、互いに争い、その勝者(の行動)が行われる。情が酒を欲し、性が肉を得ようとするのではない」・③「この二者(利を好むという惡と義を好むという善)は、互いに争い、その勝者が行われる。情が利を得ようとし、性が義を得よう

とじているのではない」というように、性中において、酒を飲みたいという悪と肉を食べたいという善・利を好むという悪と義を好むという善が争う結果、情としてそれが表出される。この見解によれば、性中に善悪が存在することになりえるが、それは否である。荀悦は、揚雄の性善惡混合説を退け、劉向の性情相應説を是としている。つまり、性中に善惡が存在するということを否定し、性のあらわれである情の段階で善惡が判別することを述べている。ただし、性に基づき、性によって取捨選擇された好惡が情として外にあらわれるともいう。これらを合わせ、論理的に一番正しく、かつ資料と矛盾ない解を導くとすれば、次のようになる。すなわち、「性が内に保有している善惡の萌芽というものを設定していた」のである。そこに存在するものは、完全に善ではなく、悪でもない（存在しないわけでもない）。ただ、争いあつて、表出したものが、善になり、悪になる。すなわち、荀悦の從來よりもかなり法教が至る範圍が擴大された性三品説の中のほとんどの人の中には、善惡の萌芽が存在したのである。だから、渡部氏が述べるような性中における善惡の無存在は、正鵠を射ているとはいえず、この一段はすべて「性中におけるまだ完全なる善惡となっていないもの」について述べている

のである。

ここまでの検討によれば、以下の四點が指摘できよう。

一、荀悦において「原性三品説」は展開し、法令の行き届く範圍が擴大した。これは、法教がほとんどの民に有效であることを示すための前提である。

二、「心」は性の表れであると同時に、それを統御するものでもある。

三、「心」に法教を加えることにより、上と性を同じくさせることができる。

四、性中には、善惡の萌芽が存在している。

さて、荀悦は、下下を移すために「心」に法（刑罰）を加えることを主張し、そのため「原性三品説」から法の行き渡る範圍を一步前進させた。これにより、性中に善惡の萌芽を設定し、外にあらわれた「惡」を刑罰を加えることによって「消失」させ、善惡の萌芽の内、善と成り得るものを表出させるという構造となっているのが、荀悦の人間觀である。では、なぜ彼はこのように考えたのか。それは、後漢末における法令（刑罰）の重視、そして彼の立場に起因するが、それについては章を移して検討する。

### 三、肉刑の重視と荀悦の立場

渡邊義浩氏<sup>26)</sup>によれば、漢の崩壊を前にした「寛」治から「猛」政への轉換の中で、肉刑復活が説かれるという。傾聴すべき意見である。實際に、仲長統がそのような主張を行っている。そのような潮流の中にある荀悦の儒法観は、「凡そ政の大經は、法教のみ（政體篇）」・「徳刑並用を問ふ。常典なり（時事篇）」というもので、徳刑並用、法令・教化を重視したことは、先行研究すべてが了解する事項である。すなわち、後漢時代は、「寛」治という極めて儒教的なイデオロギーを基底として成立していたが、様々な要因により斜陽へと向かう中、「猛」政の具現化である肉刑復活が特に論じられ、その流れの中に荀悦もすっかりと位置づくのである。繰り返しになるが、荀悦は上上り中中までの五を教化の對象、残りの中下り下下（のわずかな數）までを刑罰の對象としている。それは、爲政者側が九それぞれの性を持つ民の「心」に干渉する範圍を指している、「下下」の性を持つものであつても一部は、刑罰によつて「移」ることを示している。これは、刑罰の有効性を荀悦が主張しているに他ならない。以下の資料をみてみよう。

荀悦の人間觀（長谷川）

肉刑は古なり。或ひと曰く、「之を復せんか」と。曰く、「①古者は人民盛んなるも、今は至寡なり。衆を整ふるに威を以てし、寡を撫するに寛を以てするは、道なり。」  
②刑を復するに務むるに非ず、必ずや生刑にして死に極る者之を復すは可なり。古より肉刑の除せらるるや、斬右趾者は死するなり。③惟れ肉刑を復すとは、是れ死を生かして民を息むと謂ふ」と。<sup>26)</sup>

肉刑を復活させるのか否かという論題に對して、荀悦は以下のように答える。

- ①古は人民が多かつたが、今はとても少ない。多きを整齊するのに威を用い、少なきを慰撫するのに寛を用いるのは、道理である。
- ②（だから）肉刑を復活させるということ自體に専心するのではない、必ず生<sup>〔死刑外の刑〕</sup>刑であり（最終的に）死に至る刑については、復活させるのは可である。古から肉刑が除かれてしまうと、（生刑である）斬右趾（程度の罪のものでも、中間の肉刑が存在しないために）極刑となつてしまふ。
- ③肉刑を復活させるのというのは、極刑に處せられるも

の生存させ民を安息させることを指すのである。

篇を作る……帝覽て之を善みす。

これによれば、荀悦は決して積極的肉刑復活論者でないが、死刑ではなく、中間である肉刑を用いることについては、有効であるとしている。死刑という民を「殺す」方法を取るのではなく、民を「生かす」方法を述べているのである。本論の文脈で言えば、荀悦は民の「心」に對して、刑罰という干渉方法の有効性を示し、その具體相として肉刑の復活を（留保を設けながらも）主張しているといえよう。荀悦の人間觀は、教化にせよ法令（特に刑罰）にせよ、爲政者側が外にあらわれた「心」に干渉するという點に特徴がある。

荀悦は、上に述べたように、刑罰というものを重くみていた。それはもちろん、時代的な背景もあるし、また曹操の影響でもある。ただ、理由はそれにとどまらない。それには、『申鑒』という書物の性格も関わっている。そもそも、『申鑒』は、獻帝のために作られたものであった。以下の資料をみてみよう。

時に政曹氏に移り、天子己を恭しくするのみ。悦の志獻替に在るも、而れども謀は用ふる所無く、乃ち申鑒五

とあるように、曹操は二〇四年に鄴を陥落させ、冀州牧となつており、『申鑒』完成時（二〇五年）冀州を平定し終え、黒山賊の張燕も降服していた。つまり、「時に政曹氏に移り、天子己を恭しくするのみ」という記述は正鵠を射ている。このような状況の中で、荀悦の意志は、獻帝を輔佐することにあつたが、謀略は用いられることはなく、申鑒五篇を作成し、獻帝はそれを善みしたという。すなわち、『申鑒』は、當時臣下であるはずの曹操にほとんどを握られていた獻帝のために、君主の教化や法令が、ほぼ萬民に適用され、皇帝の教化や法令に服することを強く主張した書物なのである。そこには、被治者たる民の自律性などは、さして考慮されない。それらはすべて君主に操作されるもので、民はそれに服すればよい。荀悦は、『申鑒』を通して、強い君主像を獻帝に提示したのである。

ここまでをまとめると、以下のようになろう。

一、時代の風を背景として、『申鑒』は絶對的な君主像を描きだした。それは、とくに君主の法令が、「原性三品説」

の枠組みを展開させ、「下下」の人に適用され得るとするところから看取できる。

二、そこには民の自發的な成長はさして考慮されない。民の「成長」は、君主が法教を媒介として干渉し行うもので、ほとんどの民はそれにより良い方向へ向かうことができる。

三、荀悦は獻帝のため、『申鑒』の中に強い君主像を描きだした。

ただし、獻帝を支持したから曹操に敵対した、というような短絡的な結論もまた許されない。荀悦は漢の臣下であり、獻帝を支持・輔佐するのは当たり前である。先に述べたように、荀悦は曹操の故吏であり、肉刑の復活の議論は、曹操の影響を受けていると見てよい。荀悦は、漢の臣下という立場を基底としながら、曹操の故吏としての側面を有し、曹操の遂行する「猛」政を「權時の宜」と捉え、一定の親和性も持っていたのである。

先に「民の自發的な成長はさして考慮されない」と述べたように、『申鑒』では民の「心」に爲政者が干渉することにより、民を移すことが可能とされる。しかし、後漢諸子において「心」とは、荀悦とは異なる形で語られる。それについては、章を

荀悦の人間觀（長谷川）

移して述べよう。

#### 四、荀悦における「心」と後漢代における「心」

前段で述べたように、荀悦の考える「心」は、先行者・同時代者の見ていた「心」と徑庭が存在する。荀悦における「心」は、爲政者が法教を媒介として干渉するものとして捉えられる。しかし、當該時代が「心」への思索を別の面で深めていることを踏まえれば、荀悦が人間觀——特に性と「心」——に對して執拗に記述している理由も相對的に明らかになる。今回は、特に後漢中後期に起きた王符、荀悦とほぼ同年代に生き、同じく曹操の故吏である徐幹をとりあげる。<sup>(30)</sup>

##### ・王符『潜夫論』

是の故に物を夜室に索むる者は、火より良きは莫し。道  
を當世に索むる者は、典より良きは莫し。典とは、經な  
り。先聖の制る所なり。先聖道を得るの精き者は以て  
其の身に行ひ、賢人の自ら勉めて以て道に入らんと欲す。  
故に聖人の經を制りて以て後賢に遺すは、譬ふれば猶ほ  
巧の規矩準繩を爲して以て後工に遺すがごときなり。<sup>(31)</sup>

先聖の智、心は神明に達し、性は道德を直くし、又經典を造りて以て後人に遺す。試みに賢人君子をして、學問を釋て、質を抱ひて行はしむれば、必ず具はらざるなり。師に従ひて學に就き、經を按じて行はしむれば、聰達の明、德義の理、亦た庶きに及べり。是の故に聖人は其の心を以て來りて經典を造り、後人は經典を以て往きて聖心に合す、故に經を修むるの賢、德聖に近し。

上の資料によれば、先聖（聖人）が制作した「經」は、あたかも「巧僂」が制作した「規矩準繩」のようなもので、それは、「後賢」に遺したものであり、それを「後賢」が學べば、「聰達の明」・「德義の理」が、聖人に近づく。さらに、聖人は、「心」をもつて來て「經典」を作り、後人は、「經典」をもつて行つて「聖心」に合ひ、「經」を修めた「賢人」の徳は、聖人に近い、とある。これは、王符が如何に學問を重要視したいか、特に「經典」を重視していたかを示す箇所である。それは以下の記述からもうかがえる。

夫れ聖人は天口爲り、賢人は聖譯爲り。是の故に聖人の言は、天の心なり。賢の説く所は、聖人の意なり。

聖人は、天の口であり、賢人は、聖人の翻譯者である。そのため聖人の言葉は、天の心である。賢人が説くことは、聖人の意思であるという。すなわち、聖人の「心」の表れであり、制作された「經」を媒介することで、後人は聖人に近づくことができる。そして、「經」にアクセスすることが可能な器官は「心」である。

是の故に董・景の才、倪・匡の志無くして、而して強ひて家を捐て身を出だし日を師門に曠しくせんと欲する者、必ず幾くも無し。夫れ此の四子者は、耳目聰明、忠信廉勇にして、未だ必ずしも儻無くんばあらざるなり。而も其の成名立績、德音令問、已まざるに及びて、而して然る所以有るは、夫れ何の故か。徒だ其の能く自ら先聖の典經に托し、心を夫子の遺訓に結ぶを以するのみればなり。

傍線部によれば、四者（董仲舒・京房・倪寛・匡衡）がそうなった理由は、先聖の經典に托し、「心」を孔子の言葉に結んだためであると端的に示されている。また、次のようにも

王符はいう。

夫れ善惡の象、千里合符し、百世累跡し、性相近くして習ひ相遠し。是の故に賢愚は心に在り、貴賤に在らず。信欺は性に在り、親疏に在らず。

先の言を踏まえた上で傍線部をみると、王符は「心」に成長・非成長の可能性を認め、その關鍵となるのが「經」であるとみていることがわかる。つまり、王符にとつて「心」とは、人が經典を媒介として自發的に聖人に近づくため備わった器官であつて、けつして爲政者に干渉されるのみの器官ではない。

### ・徐幹『中論』

人心必ず明有り、必ず悟る有り。火の風を得て炎熾んなるが如く、水の下に赴きて流速きが如し。故に太昊は天地を觀て八卦を書き、燧人は時令を察して火を鑽り、帝軒は鳳鳴を聞きて律を調べ、倉頡は鳥跡を視て書を作るは、斯れ大聖の神明に學びて物類に發するなり。賢者は遠きに學ぶ能はず、乃ち近きに學ぶ、故に聖人を以て

荀悅の人間觀（長谷川）

師と爲す。昔顔淵の聖人を學ぶや、一を聞きて以て十を知る。子貢一を聞きて以て二を知る、斯れ皆類に觸れて之を長じて、篤く思ひて之を聞く者なり。唯だ賢者のみ聖人に學ぶに非ず、聖人も亦た相因りて學ぶなり。

傍線部を見ると、徐幹は、「心」に「明」・「悟」という悟性を認め、それを以て學ぶことについて述べている。つまり、荀悅にとつて「心」とは爲政者が善・惡を伸長・消失させるものであるのに對し、王符・徐幹にとつて「心」は人が自發的に聖人に近づくことが可能になるための器官とみていることがわかる。ここまでの検討をまとめると、以下のようになるろう。

一、後漢思想史の中で、「心」というものが、人が自發的に聖人に近づくための器官である、という見方が徐々に展開を見せたにも関わらず、そのような思想を踏まえられたはずの荀悅は「心」を爲政者が干渉し、教化を行つたり、法令を加えるものとみていた。

二、三の検討と合わせて考えると、「民の「成長」は、君主が法教を媒介として干渉し行うもので、ほとんどの民はそれにより良い方向へ向かうことができ」、そこに力點がおかれ



ているから、「心」理解もまた、その他の思想家と徑庭が存在する。

## 五、おわりに

本稿における検討をまとめると、以下のようなになる。

一、荀悦は、ほとんどの民（特に下下）を移すために「心」に法教（特に下下を移す刑罰）を加えることを主張した。すなわち、「原性三品説」を展開させ、ならび性に善惡の萌芽というものを設定し、外側にあらわれた「惡」を刑罰を加えることによって「消失」させ、善惡の萌芽の内、善と成り得るものを表出させるという構造になっている。

二、『申鑒』は時代の風を背景として、絶對的な君主像を描きだし、君主の教化や法令が、ほとんどの民に適用されることを強く主張した書物である。

三、それは、荀悦とその他の思想家の「心」の捉え方の相違に如實に現れている。

荀悦の人間觀は、如上の通りである。では、この人間觀はどのように位置づくのであろうか。『申鑒』はほとんどの民の「心」に對し君主が教化や法令を媒介として干渉し、成長

させることが最大の特徴である。これは、下愚（下下）は決して移らないという「原性三品説」を展開させ、その領域にまで君主の法令が行き渡ると荀悦が確信していたことの證左でもある。すなわち、荀悦は、董仲舒學派から班固、王充へと至る「原性三品説」の系譜に乗った上で、時代の風や自身の立場を背景に一步展開させた思想家といえる。さらに、自發的な成長器官としての「心」の役割でなく、君主が干渉するためのもの「心」を捉え、そのために性に對して思索を行うという點についても、後漢思想史上、重要な役割を果たしているといえよう。

本稿は、第三十五回早稻田大學東洋哲學會報告「荀悦の人間觀」（於：早稻田大學三三號館三階第一會議室、二〇一八年六月九日）を基に成稿した。

（1）楊雄の善惡混合説については、池田秀三「法言」の思想

（『日本中國學會報』二九、一九七七年）を参照。なお、池田氏は、楊雄の善惡混合説の對象は、「中人」に絞られるとする。

また、赤塚忠等編『中國文化叢書三 思想史』（大修館書店、一九六七年）の「三 中世の思想（執筆擔當：日原利國）」では、

王充から王符、荀悦へとという性三品説の系譜が述べられている。

- (2) ただし、性三品説ならびに性善惡混合説の全面適用に關しては、疑義も提出されている。たとえば、王充については、石田秀實『論衡』における性（金谷治編『中國における人間性の探究』創文社、一九八三年）があり、王符については、田中麻紗巳『王符の人間觀について』（『研究紀要（日本大學）』五一、一九九六年。のち、同氏『後漢思想の探究』研文出版、二〇〇三年）がある。

- (3) 『申鑒』の底本には、孫啓治『申鑒注校補』（中華書局、二〇一三年）を用いた。また、成立時期については、『後漢紀』卷二十九建安十年八月條に、「八月、侍中荀悦撰政治得失、名曰申鑒」とあるように、建安十（二〇五）年である。

- (4) 以下に挙げたもの以外としては、祝瑞開『兩漢思想史』（上海古籍出版、一九八九年）・CHI-YUN CHEN “Hsu YuehA. DI48-209)The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian”, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS,1975. などお譯出については、同氏著・高傳誠譯『荀悦與中古儒學』（遼寧大學出版社、二〇〇〇年）を参照した。また、CHI-YUN CHEN “Hsun Yueh and the Mind of Late Han China”, Princeton University Press, 1980. 程宇宏『荀悦治道思想研究』（中山大學出版社、二〇〇五年）などもある。

- (5) 日原利國『荀悦の規範意識』（『東方學』一八、一九五九年。

荀悦の人間觀（長谷川）

- のち、同氏『漢代思想の研究』研文出版、一九八六年に収録。  
(6) 周桂細『中國歷代思想史（二）』（文津出版社、一九九三年）。  
(7) 森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開——人生論と運命觀の歴史』（創文社、一九七一年）。

- (8) 渡部東一郎『荀悦の性説について』（『集刊東洋學』九三、二〇〇五年）。

- (9) 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（雜言下）。

- (10) この九品の理解は、渡邊義浩「九品中正制度と性三品説」（『三國志研究』一、二〇〇六年。のち、同氏『西晉「儒教國家」と貴族制』汲古書院、二〇一〇年に収録）も同様である。

- (11) 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。……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（『論衡』本性篇）。なお、底本には黃暉『論衡校釋』（中華書局、一九九〇年）を用いた。

(12) カッコでの補充は、「性惡の人も亦た天より善性を稟けざるも、聖人の教を得れば、志行變化す（性惡之人亦不稟天善性、得聖人之教、志行變化「論衡」率性篇）」とあるのを根據に行つた。

(13) 前掲注(10) 渡邊氏論文。

(14) 黃省曾注に、「動、謂惡之萌動。行、則見之於外。遠、則行而不返」とあり、これに従つて解釋した。

(15) 或曰、法教得則治、法教失則亂。若無得失、縱民之情、則治亂其中乎。曰、凡陽性升、陰性降、升難而降易。善、陽也、惡、陰也。故善難而惡易。縱民之情、使自由之、則降於下者多矣。曰、中焉在。曰、法教不純、有得有失、則治亂其中矣。純德無慝、其上（善）也。伏而不動、其次也。動而不行、行而不遠、遠而能復、又其次也。其下者、遠而不近也、凡此皆人性也。制之者則心也。動而抑之、行而止之、與上同性也。行而弗止、遠而弗近、與下同終也（雜言下）。

(16) 或曰、請折於經。曰、易稱乾道變化、各正性命、是言萬物各有性也。觀其所感、而天地萬物之情可見矣。是言情者應感而動者也。昆蟲草木、皆有性焉、不盡善也。天地聖人皆稱情焉、不主惡也。又曰、爻象以情言亦如之。凡情意・心・志者、皆性動之別名也。情見乎辭、是稱情也。言不盡意、是稱意也。中心好之、是稱心也。以制其志、是稱志也。惟所宜、各稱其名而已、情何主惡之有。故曰、必也正名（雜言下）。

(17) 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）〔惡〕、而下愚挾善也。理也未究矣、唯向言爲然（雜言下）。

(18) 『白虎通』情性に、「情性者、何謂也。性者、陽之施。情者、陰之化也。人稟陰陽氣而生、故內懷五性六情。情者、靜也、性者、生也、此人所稟六氣以生者也。故鉤命決曰、情生於陰、欲以時念也。性生於陽、以就理也。陽氣者仁、陰氣者貪、故情有利欲、性有仁也」とあるように、この思考こそ後漢において一般的であつたと思われる。

(19) 凡音之起、由人心生也。人心之動、物使之然也。感於物而後動、故形於聲。聲相應故生變、變成方故謂之音。……人之善惡非性也（『說苑』脩文篇）。

(20) 前掲注(7) 森氏著書を参照。

(21) 前掲注(8) 渡部氏論文。

(22) 或曰、仁義性也、好惡情也。仁義常善而好惡或有惡、故有情惡也。曰、不然。好惡者、性之取舍也。實見於外、故謂之情爾、必本乎性矣。仁義者、善之誠者也。何嫌其常善。好惡者、善惡未有所分也。何怪其有惡（雜言下）。

(23) 『申鑒注校補』は、文に脱誤があることを指摘する。こゝでもその見解に従い、訓讀・譯出を行わない。

(24) 或曰、人之於利、見而好之。能以仁義爲節者、是性割其情也。性少情多、性不能割其情、則情獨行爲惡矣。曰、不然。是善惡有多少也、非情也。有人於此、嗜酒嗜肉、肉勝則食焉、酒

勝則飲焉。此二者相與爭、勝者行矣。非情欲得酒、性欲得肉也。

有人於此、好利好義、義勝則義取焉、利勝則利取焉。此二者

相與爭、勝者行矣。非情欲得利、性欲得義也。其可兼者、則

兼取之、其不可兼者、則隻取重焉。若苟隻好而已、雖可兼取矣。

若二好鈞平、無分輕重、則一俯一仰、乍進乍退（雜言下）。

(25) 渡邊義浩「寛」治から「猛」政へ（『東方學』一〇二、二〇〇一年。のち、同氏「三國政權の構造と「名士」汲古書院、二〇〇四年に収録）。

(26) 肉刑古也。或曰、復之乎。曰、古者人民盛焉、今也至寡。整衆以威、撫寡以寬、道也。復刑非務、必也生刑而極死者復之可也。自古肉刑之除也、斬右趾者死也。惟復肉刑、是謂生死而息民（時事篇）。

(27) 時政移曹氏、天子恭己而已。悅志在獻替、而謀無所用、乃作申鑒五篇。帝覽而善之（『後漢書』列傳五十二荀淑傳附荀悅傳引「申鑒」）。

(28) 前掲注(25) 渡邊氏論文。

(29) 荀悅の「權宜」については、田中麻紗巳「荀悅の「權時之宜」等について」（『漢學研究』三六、一九八八年）を参照。

(30) 王符『潜夫論』における「心」の理解については、矢羽野隆男「王符の學問論と「潜夫」の立場と」（『中國研究集刊』二四、一九九九年）を参照。なお、このような「心」の捉え方をする思想家は、矢羽野氏によれば、荀子・揚雄・徐幹である。

(31) 是故索物於夜室者、莫良於火。索道於當世者、莫良於典。典者、經也。先聖之所制。先聖得道之精者以行其身、欲賢人自勉以入於道。故聖人之制經以遺後賢也、譬猶巧倮之爲規矩準繩以遺後工也（『讚學篇』）。

(32) 先聖之智、心達神明、性直道德、又造經典以遺後人。試使賢人君子、釋於學問、抱質而行、必弗具也。及使從師就學、按經而行、聰達之明、德義之理、亦庶矣。是故聖人以其心來造經典、後人以經典往合聖心也、故修經之賢、德近於聖矣（『讚學篇』）。

(33) 前掲注(30) 矢羽野氏論文は、該當箇所を根據として、「王符の學問論は、經書を通じて聖人の心と一體化し、聖人に近き智を以て聖人のみが感得した道をみる」と述べる。

(34) 夫聖人爲天口、賢人爲聖譯。是故聖人之言、天之心也。賢者之所說、聖人之意也（『考績篇』）。

(35) 是故無董・景之才、倪・匡之志、而欲強捐家出身曠日師門者、必無幾矣。夫此四子者、耳目聰明、忠信廉勇、未必無儔也。而及其成名立績、德音令問不已、而有所以然、夫何故哉。徒以其能自托於先聖之典經、結心於夫子之遺訓也（『讚學篇』）。

(36) 夫善惡之象、千里合符、百世累跡、性相近而習相遠。是故賢愚在心、不在貴賤。信欺在性、不在親疏（本政篇）。

(37) 人心必有明焉、必有悟焉。如火得風而炎熾、如水赴下而流速。故太昊觀天地而畫八卦、燧人察時令而鑽火、帝軒聞鳳鳴而調律、倉頡視鳥跡而作書、斯大聖之學乎神明而發乎物類也。

賢者不能學於遠、乃學於近、故以聖人爲師。昔顏淵之學聖人也、聞一以知十。子貢聞一以知二、斯皆觸類而長之、篤思而聞之者也。非唯賢者學於聖人、聖人亦相因而學也（治學篇）。

(38) 前掲注(10) 渡邊氏論文。

〈キーワード〉 荀悅、人間觀、性三品