

日本中國學會報 第七十一集  
二〇一九年十月十二日 發行 拔刷

『潛夫論』に見える人間觀

長谷川隆一

# 『潜夫論』に見える人間観

三二

長谷川隆一

## はじめに

後漢中期に生きた王符は、『潜夫論』<sup>①</sup>を著している。その中では、当該時代において有力な見解であった「性三品説」と、それに相反するような記述がみられ、見解が一定しない。<sup>②</sup>日原利國氏は、「王符はまず人間を類型的に區別する……上智と下愚と中庸との三者である」と言うように、王符は「性三品説」を嚴格に適用していたと認識している。<sup>③</sup>對して、田中麻紗巳氏は、『潜夫論』では確かに「性三品説」が適用されているが、慎微篇の記述こそが王符の人間観の根幹を成す、という。<sup>④</sup>田中氏が問題としている慎微篇の眼目は、「布衣有り善を積むこと怠らざれば、必ず顔・閔の賢を致し、惡を積むこと休まざれば、必ず桀・跖の名を致す」という一文にある。氏は、「布衣」を庶民（ないし人間一般）と捉え、彼らが努力して到達する域が顔淵・閔子騫のような「上智」であるならば、「性三品説」とは齟齬をきたすこと、さらに王符の思想が全體的に「人爲」に力点を置いていることから、王符の人間観は「性三品説」と人間一般に努力可能性を開くという二元論であり、どちらかといえは後者を根幹としているという。

また矢羽野隆男氏は、『潜夫論』には「性三品説」らしき記述が見えるが、それは下愚への嫌惡のようなものであり、能力的な限界の想定ではないとし、田中説を支持する。

ここまで見たことを踏まえれば、『潜夫論』において、「性三品説」は所與のものであるのか否かという問題が提起できよう。本稿では、この問題を手がかりに、まず『潜夫論』中の「性三品説」根據資料・それに關する先行研究を見、王符の性説について検討する。次に、學問論と王符の直面した現實と性説を連關させて考察し、最後に、王符における後天的修養が後代の唯才主義の系譜に位置付くことを明らかにする。

## 一、王符における「性三品説」と「君子」と「小人」

まず、「はじめに」で觸れた『潜夫論』における「性三品説」について、先行研究者が自説の根據にした資料を挙げ、検討する。

【①】是を以て聖帝明王、皆德化を敦くして威刑を薄くす。徳とは己を修むる所以なり、威とは人を治むる所以なり。上智と下愚の民とは少なくして、而して中庸の民多し。中民の世に生くるや、

猶ほ金を鑠すことの鑪に在るがごときなり。范に従ひ變化するは、惟れ治の爲す所にして、方圓濃厚、鎔に隨ひて制せらるるのみ(徳化篇<sup>6</sup>)。

【②】今夫れ性惡の人、家に居るに孝悌ならず、出入するに恭敬ならず、輕薄慢傲、凶悍にして辨ずる無く、威侮侵利を以て行と爲し、賊殘酷虐を以て賢と爲すこと明らかなり。故に數々王法に陷る者、此れ乃ち民の賊にして、下愚極惡の人なり。桎梏を脱して囹圄より出づと雖も、終に改悔の心無し(述赦篇<sup>7</sup>)。

【③】夫れ赦贖行はるれば、孺子むすこ姐あねらしむ可く、中庸の人、引きて下す可し(述赦篇)。

日原氏は、【①】を根據に「人間を類型的に區別するに至る。それは上智と下愚と中庸との三者である」とし、さらに【②】を用いることで王符の下愚に對する對應の激烈さを述べる。また、田中氏は、【①】・【③】を根據に「王符に性三品説があることが確認されている」とする。ここまで、二氏共通して『潜夫論』に「性三品説」が適用されていることは承認している。

しかし、田中氏は、【③】の文脈は、大赦を批判するものであり、「教化で改善できない性惡の者という三品説の下愚の概念が用いられている」といい、さらに『潜夫論』中の「上智」と目される「眞賢」は修養によつて至る境地であるため、「性三品説」とは符合しないという。すなわち、田中氏は、「性三品説」の全面的適用に對し疑義を呈していることが窺えよう。氏の疑義の根據は、以下の慎微篇の記述に求められる。

①布衣有り、善を積むこと怠らざれば、必ず顔・閔の賢を致し、惡を積むこと休まざれば、必ず桀・跖の名を致す。獨だ布衣のみ

に非ず、人臣も亦た然り。……②故に仲尼曰く、「湯・武は一善にして王たるに非ず、桀・紂は一惡にして亡ぶに非ざるなり」と。三代の廢興するや、其の積む所に在り。③善を積むこと多き者は、一惡有ると雖も、是れ過失爲りて、未だ以て亡ぶに足らず。惡を積むこと多き者は、一善有ると雖も、是れ誤中爲りて、未だ以て存するに足らず。人君は此れを聞きて、以て悚懼す可し。布衣は此れを聞きて、以て改容す可し(慎微篇<sup>8</sup>)。

①布衣は、善を積むことを怠らなければ、必ず顔淵・閔子騫の賢を得、惡を積むことを止めなければ、必ず桀・跖の名を得る。

②だから孔子は、「湯王・武王は一つの善によつて王となつたのではなく、桀・紂は一つの惡によつて滅んだのではない」と述べた。

③善を積むことが多い者は、一つの惡があつても、これは過失であり、まだ滅ぶには足らない。惡を積むことが多い者は、一つの善があつても、これは誤りであり、まだ存するに足らない。これは、さらに後段にも續く。

且つ夫れ邪と正とは、猶ほ水と火と原を同じくせず、並びに盛んなるを得ざるがごとし。正性勝れば、則ち遂に己を重くして虧くに忍びず、故に伯夷 餓死して恨みず。邪性勝れば、則ち忸怩して舍つるに忍びず、故に王莽位を竊みて慚ぢず。惡習を積むの致す所なり。(慎微篇<sup>9</sup>)。

田中氏は、これらの記述を根據として、「だが慎微篇の記述からは、三品説を踏まえる様子は全く認められない……つまり王符は、人間は善性と惡性とを備えているから、そのいづれを助長し續けるかによつて、高い境地に達することも、低い次元に下落することも可能で

ある、と解したのであろう」という。<sup>①</sup>確かに、顔淵・閔子騫は「上智」であり、桀・盜跖は「下愚」と認識され得る存在であり、慎微篇の記述と合わない。むしろこの記述は、儒家の傳統的な人間観である「君子」と「小人」とに近いといえよう。實際に田中氏はどのようにとらえ、徳の有無による「君子」と「小人」の流動性も指摘する。たとえば、

是の故に君子戰戰慄慄として、日に一日より慎み、克己三省し、見へざるを是れ圖る。孔子曰く、「善積まざれば以て名を成すに足らず、惡積まざれば以て身を滅ぼすに足らず。小人は小善を以て益無しと謂ひて爲さざるなり、小惡を以て傷ふ無しと謂ひて去らざるなり。是を以て惡積みて掩ふ可からず、罪大にして解く可からざるなり」と。此れ蹶・躓の國を迷はせて返さざる所以、三季の遂に往きて振はざる所以の者なり（慎微篇<sup>②</sup>）。

とあるように、「君子」は一善・一惡に敏感であろうとし、克己三省するが、「小人」は小善を利益がないと思ひ爲さず、小惡を放つておくために惡を積みすぎて覆うことができなくなり、罪が大きすぎて除くことができないという。

これについては、先驅者として楊雄が擧げられる。池田秀三氏は、「人間には上知・中人・下愚の三等がある。下愚は小人、上知は聖人であり、中人は學んで君子に、細かく言えば、賢人を経て聖人に至ることができ、修養を積まなければ小人の域に止まる。従つて、性善惡混ずとは中人について言つたものである」という。<sup>③</sup>また後代の荀悦<sup>④</sup>、

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、「性善と雖も、教を待ちて成り、性惡と雖も、法を

待ちて消ゆ。唯だ上智下愚のみ移らず、其の次善惡交々争ふ。是に於て教もて其の善を扶け、法もて其の惡を抑ふ。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（『申鑒』雜言篇下<sup>⑤</sup>）。

というように明らかに「性三品説」に基づき、それを發展させた主張をしながら、一方では、

夫の中人の倫の若きは、則ち刑禮焉を兼ね。教化の廢るるや、中人を推して小人の域に墜とす。教化の行はるるや、中人を引きて君子の塗に納る、是れ章化と謂ふ（『申鑒』政體篇<sup>⑥</sup>）。

というように、「君子」―「中人」―「小人」という關係性の中で、人間觀を述べている。もちろん、これらの見解を王符に完璧に當てはめることはできないが、「性三品説」・「君子」と「小人」の併存については一考すべきであり、實際に王符は、

是の故に君子なる者、性絶世に非ずして、善く自ら物に託すなり（讀學篇<sup>⑦</sup>）。

というように、君子の性を「絶世」とはみていなかった。また、この前に、「自ら先聖の典經に託し、心を夫子の遺訓に結ぶ（託於先聖之典經、結心於夫子之遺訓）」（讀學篇）とあるように、聖人の制作した經書に託し、心を孔子の遺訓に結ぶことが積善の手段である。つまり、王符にとつて君子は、改變不可能で性として不動のものである上智・下愚とは異なる「中人」こそが、積善によつて至ることのできる境地だったのである。

ここまでの検討によれば、上智／君子－中人－小人／下愚という圖式になり、慎微篇の「顔・閔の賢」・「桀・跖の名」は、「中人」が「積善／悪」した果てに辿り着く境地を明示したものと見えよう。やはり王符は「性三品説」を取ったが、それらを除いた「中人」には、努力の可能性を認めていたのである。

ところで、「努力の可能性を認める」ということは、どのようなことであろうか。先行研究は、王符が當時の現實を背景として人為中心の考えをもっていたからであるとほぼ一様に述べる。確かにその點に關しては異論は無い。しかしそれは、「性三品説」の枠組みにある限りありえないこともある。なぜなら、人を善に向かわせるのは、君主の教化であり、そこに人間の主體性が介在することはないのである。たとえば、『春秋繁露』深察名號篇には次のようにある。

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く。性は繭の如く卵の如し。卵は覆を待ちて雛と成り、繭は繅を待ちて絲と爲り、性は教を待ちて善と爲る。此を之れ眞天と謂ふ。天民を生ずるに、性に善質有るも、而れども未だ善なること能はず。是に於て之が爲に王を立てて以て之を善にするは、此れ天意なり。民は未だ善なること能はざるの性を天に受けて而して退きて性を成すの教を王に受く。王天意を承けて、民の性を成すを以て任と爲す者なり（『春秋繁露』深察名號篇<sup>21</sup>）。

また、先ほども取り上げた荀悦は、次のように言う。  
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、「性善と雖も、教を待ちて成り、性惡と雖も、法を待ちて消ゆ。唯だ上智下愚のみ移らず、其の次善惡交々争ふ。是に於て教もて其の善を扶け、法もて其の惡を抑ふ。……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（『申鑒』雜言篇下<sup>22</sup>）。

「性三品説」の基本的理解はこのようであるからこそ田中氏は、「性三品説」と「君子」と「小人」の二元論と考えた。しかし、そうではなく、「性三品説」の枠組みの中に、「君子」－「中人」－「小人」が入っていることは先に指摘している。また、日原氏は、「中人」が「積習<sup>23</sup>」により主體的に顔・閔の賢、桀・跖の名に至る可能性を有する、というように読み替えている。ただこのままでの見解では、「君子」－「中人」－「小人」が「性三品説」の中に入らないという矛盾が生じる。だから、その「矛盾」の内容について、検討しなければならぬだろう。具體的に王符の努力の内容（積習）とは、學問である。王符が學問を重視していたことは、『論語』由來の手法を用いて篇頭に讚學篇を置いていることからわかる。それについての考察は、章を移して述べたい。

## 二、王符の學問論と現實と

王符における努力の具體的内容は、學問である。王符の學問論については、矢野隆男氏の先驅的な研究が存在する<sup>24</sup>。氏は特に、王符が經典を媒介として聖人と心を接續すると主張したことを重視し、王符の學問的態度に「觀照的性質」が見いだせるといふ。確かに、王符の學問論の主眼は、「經典を媒介として聖人と心を接續すること」に置かれている。それに關しては、次のように言う。

是の故に物を夜室に索むる者は、火より良なるは莫し。道を當世に索むる者は、典より良なるは莫し。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ることを欲す。故に聖人の經を制りて以て後賢に遺すは、譬ふれば猶ほ巧樞の規矩準繩を爲して以て後工に遺すがごときなり（讀學篇<sup>28</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、質を抱きて行はしむれば、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（讀學篇<sup>29</sup>）。

先聖（聖人）が制作した「經」は、あたかも「巧樞」が制作した「規矩準繩」のようなもので、「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」に合い、「經」を修めた「賢人」の徳は、聖人に近い、とある。要するに、中人が賢人になるための方法として、聖人の心のあらわれである經典を學び、心を接續することが必要不可欠だったと見ていたのである。また、賢人と聖人の区分についても次のように言う。

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（考績篇<sup>30</sup>）。

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。つまり、王符が至れると想定する賢人は、聖人の「翻譯者」にと

どまるのであり、それ以上にはいかない。

努力の具體的内容は、如上の通りである。しかし、「一」の最後に記したように、「矛盾」が生じている。「性三品説」の枠内にある限り、人を善に向かわせるのは、努力ではなく、教化でなければならぬ。ここで指摘したいのは、王符における努力は、決して人間個人が行う修養という意味にはとどまり切らないのではないか、ということである。王符は確かに、「布衣は、善を積むことを怠らなければ、必ず顔淵・閔子騫の賢を得、惡を積むことを止めなければ、必ず桀・跖の名を得る」というが、「顔・閔の賢」に至る方策は、讀學篇に言うように、學問であり、その學問は、自分の心と經典に現れし聖人の心にアクセスすることが重要であった。つまり、經典を通じて聖人の教化を受けるのが、王符にとつての學問であり、それを通じてこそ、中人は賢人になることができる。だから、王符は人爲中心の思想家であるから、主體的に修養を行うことにより、人間の努力可能性を開いたという考え方は非であり、正確にいえば、「學問をすること」に對する主體性はあつても、それを行うことによつて性に影響を與えられるのは、聖人による「教化」であり、必ずしも人間の努力により善に向かう譯ではないのである。このように考えると、王符思想の全體的な指向によく合致する。渡部東一郎氏は、王符は確かに人爲中心の思想家であるが、それは天を第一義的に位置づけた上での主張であるとす<sup>31</sup>る。この見解に従えば、「經典を通じて聖人の教化を受ける」ということはつまり、「天の口」（考績篇）である聖人の教化を受けているということであり、王符の天を第一義的に位置づけた上で人爲を強調するという思想に合う。

右のようであれば、先に述べた矛盾を解決することが可能である。

要するに、現實に存在する君主ではなく、聖人の教化を求めめるが故に、自發的に經書を學んでゐるから、讀者にはそれが人の主體的な努力の可能性を大いに認めてゐるやうに映るであらう。そこで問題になるのは、なぜ王符は現實の君主の教化に期待しなかつたか、ということである。君主の教化に期待しなかつたから、經書を學ぶことに専心し、聖人の教化を受けなければならなかつたのである。それは、王符の現實に對する認識に現れてゐる。まず、前提として先行研究を擧げるまでもなく、明らかに王符は現實に對して批判を繰返し、「末世」(潛歎篇)と認識してゐた。彼の批判は多岐に渡り、彼の直接の批判對象は、「鄧騭專權狀態」における官吏登用制度の形骸化であると思われるが、それらの責任は結局のところ、君主に求められよう。

今世主の士に於けるや、目に賢を見るも則ち敢へて用ひず、耳に賢を聞くも則ち及ばざるを恨む。自ら知ること有ると雖も、猶ほ取る能はず、必ず更に群司の擧ぐる所を待つは、則ち亦た麟鹿を失ひて艾豸を獲るを懼るるがごとし(賢難篇)。

今の君主は士に對して、目で賢人を見ても敢えて用ゐること無く、耳に賢人を聞いても(自身に)及ばないことを恨む。自分で(賢人を)知つていても、採用することができず、必ずさらに群僚の擧げる人物を待つのは、麟鹿を失つて艾豸を得ることを怖れているやうなものであるという。つまり、王符は君主が賢人の存在を自身で認識しながらも失敗を怖れて登用しないことを批判してゐるのである。また、さらに君主を直接的に批判してゐる記述も見える。

書に曰く、「天子は民の父母作り」と。父母の子に於けるや、豈に坐ながらにして其の寇賊の屠剝する所と爲るを觀、立ちながらにして其の狗豕の噉食する所と爲るを視る可けんや(邊議篇)。

『尙書』洪範に、「天子は民の父母である」と言う。父母は子に對して、どうして居ながらにして子が賊に屠られるところを見、立ちながらにして子が犬や豚に喰らわれるところを見ていることなどできようか、という。この記述は、永初元(二〇七)年に起こつた先零羌の反亂に對し、後漢が全く役に立たなかつたことを厳しく指彈する篇である邊議篇に收められてゐる。王符の本貫地は涼州安定郡であるが、當時中央政府で巻き起つてゐたのは、先零羌に侵された涼州を一旦放棄しようという涼州放棄論であつた。結局これは沙汰止みとなつたが、王符の目には、當時の皇帝である安帝が、我が本貫地を放棄しようとする懦弱な君主に映つてゐたことは疑いなく、實際に涼州放棄論を強く非難してゐる。

先述したもの以外にも、『潛夫論』には君主に對する批判的態度を伺い知れる記述が多く存在する。つまり王符は、現實に存在する君主——安帝を指していると思われるが——は、教化を行う主體には値しないと見なしてゐたのである。だから、經典を通じ、現實には存在しない聖人の教化を受けることが必要であつた。それが先行研究が再三説く努力の内容であり、それは中人として性を受けたものが善に向かう契機であつても、必ずしも自身の努力で善になることができるわけではないのである。

これまで指摘してきたやうに王符の人間觀を解せば、「性三品説」の枠内にあることを説明できるし、その論據も示してきた。本来の「性三品説」と異なる點は、善に向かうためには、自身で聖人の心のあらわれである經典を紐解き、學習しなければならないということのみである。

さて、ここでさらに踏み込んで検討したいのは、今まで述べてきた

ことは、王符にとつては「性三品説」の枠内で完結していただであらうが、それが本來のものと異なる以上、何か別の思考をもつていたのではないか、ということである。具體的に言えば、確かに聖人の教化という形を取つていたが、現實には自身で經典に向き合い學習しなければ、そもそも善に向かう契機すら發生しない。今までの検討を翻すようになるが、やはりそこには——聖人の教化という論理が最重要でありながらも——人間の努力に對する一定の評価も存在していただと思われる。そしてそれは言うまでもなく、先行研究の誰もが指摘してきたように、後天的修養の範疇である。そして、後天的修養によつて得られた能力は、天與の道德的性質である性と對比され、才とされる。王符の中では「聖人の教化」という論理が貫徹しており、矛盾ないとしても、それが實際には後天的修養も必要とするものであるならば、検討せねばなるまい。それについては、章を移して検討する。

### 三、性と才——「唯才主義」に至る系譜——

二の最後で指摘したように、王符は人爲中心の思想家であるから、主體的に修養を行うことにより、人間の努力可能性を開いた、という考え方は非である。正確に言えば、「學問をすること」に對する主體性はあつても、それを行うことによつて性に影響を與えられるのは、聖人による「教化」であり、人間の努力により善に向かうわけではない。ただ、現實には自身で經典に向き合い學習しなければ、そもそも善に向かう契機すら發生しないこともまた事實である。通常、自身で經典に向き合い學習することは後天的修養であり、それにより得られた能力は、才に當たるはずである。つまり、王符の人間觀は、「性三品説」の俎上に乗るだけでなく、實は才性論の俎上にも乗るのであ

る。

才性論は、曹操の「唯才主義」の登場後に始まった「才性四本論」が高名である<sup>③</sup>。ただ、本稿で特に着目したいのは、王符の考えは、「唯才主義」の先驅として捉えることが可能なのではないか、ということである。王符の生きた時代の主流な官吏登用制度である孝廉は、「性が優れていれば才も優れているはず」という前提の下成り立っていた<sup>④</sup>。しかしそれは、後漢中期（二〇七年）ころから徐々にずれ始める。先ほども述べた先零羌の反亂や天災の増加といった社會不安が増大したのである。王符は君主の責についても問うていたが、彼の具體的な批判の目は、孝廉によつて採用された官吏に向けられていた。すなわち王符の中では、「性が優れていれば才も優れているはず」という性才一致を原則とした前提に對し、疑義が生じ始めていたのである。實際に王符は、本來は後天的修養によつてなる賢人を非常に重視している。また、王符の賢人重視は、賢人を聖人の翻譯者と見なしていたこと、さらに王符自身そういった賢人が評價されず、官途につけない現状を痛烈に批判していることから看取できる。たとえば、次のようにいう。

所謂賢人君子とは、必ずしも高位厚祿富貴榮華の謂ひに非ざるなり。此れ則ち君子の宜しく有つべき所なるも、而れども其の君子爲る所以の者に非ざるなり。所謂小人とは、必ずしも貧賤凍餒辱厄窮の謂ひに非ざるなり。此れ則ち小人の宜しく處るべき所なるも、而れども其の小人爲る所以の者に非ざるなり（論榮華）<sup>⑤</sup>。

「高位厚祿富貴榮華」は、賢人君子の保有すべきものであるが、それが賢人君子である理由にならない。「貧賤凍餒辱厄窮」は小人のいるべきところであるが、それが小人である理由にはならない、とい



う。また、別の段では以下のように言う。

論ずるに若し必ず族を以てすれば、是れ丹宜しく禪るべくして舜宜しく誅すべく、鮒宜しく賞すべくして友宜しく夷ぐべきなり。之を論ずるに必ずしも族を以てす可からざるや是の若し（論榮篇）。

論ずるに若し必ず位を以てすれば、則ち是れ兩王（幽王・厲王）士士爲りて二處（顔淵・原思）愚鄙爲るなり。之を論ずるに必ずしも位を以てす可からざるや、又是の若し（論榮篇）。

ここにいうのは、人を論じる際に族や位を以てすることの無意味さである。あくまで賢か否かという問題は、個人の才に歸するものであり、それ以外のものでもって語ることは許されないのである。このようであるならば、君主が賢人を招く際には、族や位といったものに縛られることのないようにするべきである、という。さらに、次のようにもいう。

古者諸侯士を貢むるに、一たび適はば之を好徳と謂ひ、載たび適はば之を尙賢と謂ひ、三たび適はば之を有功と謂ひ、則ち之に賞を加ふ。其れ士を貢まざるは、一たび則ち爵を黜り、載たび則ち地を黜り、三たび黜らるれば則ち爵士俱に畢く。下に附して上に罔ふる者は死、上に附して下に罔ふる者は刑、國政を聞くに與りて民に益無き者は斥けられ、上位に在りて賢を進む能はざる者は逐はる。其れ事を受けて選舉を重んじ、名實を審らかにして賞罰を厳しくするも也た此くの如し。故に能く賢愚を別ちて士を多く獲、教化を成して民氓を安んず。三代世に於けるや、皆太平を致す。聖漢踐祚し、載祀四八、而れども猶ほ未だならざる者のごときは、教假らずして功考せず、賞罰稽まりて赦贖敷こ

なればなり。諺に曰く、「曲木は直繩を惡み、重罰は明證を惡む」と。此れ群臣の總猥を樂しみて考功を惡む所以なり（考績篇）。

上古では、選舉を非常に重んじ、（選舉の）名實を詳細に明らかにして（選ばれた官吏に對して）賞罰を厳しくした。ために賢愚を辨別して士を多く得ることができ、教化を行つて民を安んじ、太平を齎した。しかし、今は異なり、漢は踐祚してから三百二十年、まだ上古のようになつていないのは、教化が至らず考功せず、（選ばれた官吏に對して）賞罰が止まり、赦贖がしばしば行われるからである、という。上古とは異なり、王符の生きた現實においては、適切に官吏の賢愚を量ることができていない。つまり、官吏の賢愚という個人の能力を基準に適切な者を辨別せよと主張している。賢愚が個人の能力であることについては、次のようにいう。

夫れ善惡の象、千里符を合はせ、百世蹟を累ね、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（本政篇）。傍線部には、賢愚のことだけでなく、性についても言及されている。『論語』陽貨篇の語を引用し、性は近くても習いは遠く、ために賢愚は（聖人と繋がる器官である）心にあり、貴賤にあるのではないと言明しているのである。

右記のように、王符は個人の能力というものを非常に重視していた。もちろん彼の「性三品説」は、聖人の心である經典を媒介とすることにより移るものである。ただし、經典を媒介とするという點に、人の後天的修養の可能性が開かれている。この可能性こそ、「唯才主義」に連なる性と才の分離の基點として捉えられよう。筆者は既に、王符が唯才主義の萌芽として捉えられうることを論じている。前稿では登用されない賢人の不遇に對する怒りという側面から唯才主義への

系譜を論じたが、本稿では王符の性に對する考察を詳細に検討することにより、逆に後天的修養に對する意識が浮き彫りとなった。要するに、王符の人間觀における成長の要素の中には、「經典を通じた聖人による教化（性の善なる部分を伸張させる）」と「後天的修養により得られる能力（才）」が、ない交ぜになつていたのである。だから、王符の中では、そこに對する明確な辨別はされていない可能性が高い。ただし、その中においても性と才の分離を窺わせる資料も存在する。次の資料をみてみよう。

五者、外に賢才の虚譽を振ふ有りと雖も、内に道德の至實を傷ふ有り（務本篇）。

傍線部をみればわかるように、賢才と道德を對置している。道德は性を指すため、ここは才と性を對置しているといつてよい。また、同様の事例となりえる記述もいくつか存在する。

【①】 況んや君子 敦貞の質・察敏の才、之を攝くるに良朋を以てし、之を教ふるに明師を以てし、之を文るに禮・樂を以てし、之を導くに詩・書を以てし、之を贊するに周易を以てし、之を明らかにするに春秋を以てすれば、其れ濟ふこと有らざるや（讀學篇）。

【②】 處子 顔・閔の行を躬にし、勞謙の質を性とし、伊・呂の才を乗り、救民の道を懷ふと雖も、其の斯世に資けられざるや、亦た已に明らかかなり（交際篇）。

【①】・【②】の傍線を引いた箇所を見れば、性と才を区分して様子が窺える。

このように、辨別して考えていると思われる記述も存在するのである。王符は、「性が優れていれば才も優れているはず」という前提が

崩壊し始めた時代に生きながら、性に對して綿密な検討を行った。しかし、王符が意識するしないに關わらず、逆に才の重要性が明確になったのである。ゆえに王符は、性と才の分離における出發點として位置づけられるのである。

### おわりに

本稿は、王符の人間觀について論じたものである。王符の人間觀の大枠としてまず指摘できるのは、「性三品説」の枠組みの中に、「君子」―「中人」―「小人」が入っていることである。ただ、そのままでは、人を善に向かわせるのは、君主の教化であり、そこに人間の主体性が介在することはないという矛盾が生じる。それを手がかりとして、次に學問論と現實とについて検討した。それによれば、經典を通じて聖人の教化を受けるのが、王符にとつての學問であり、それを通じてこそ、中人は賢人になることができる。そこで生じる疑問は、確かに聖人の教化という形を取っていたが、現實には自身で經典に向き合い學習しなければ、そもそも善に向かう契機すら發生せず、やはりそこには人間の努力に對する一定の評価も存在していたのではないかと、ということである。そしてそれは後天的修養の範疇であり、才性論における才に當たるものであった。ために最後に王符と「唯才主義」について考察した。それによれば、漢代の儒教では、「性が優れていれば才も優れているはずだ」という徳性と才能の一致を前提としていた。しかし、社會が混亂するに連れて、そのような前提は徐々に消え失せ始める。その時に生きたのが、王符である。通常、「才性論」の文脈では「性は所與のもの・才は後天的なもの」というように捉えられるが、本稿における「經典を媒介とした教化という形」の

修養こそが、「才」の方を指すことを指摘した。故に本稿では、王符は「唯才主義」の先驅けであり、出發點であると位置付けた。

王符より以後、才の重視は増していく。たとえば建安七子の一人である徐幹は、性の範疇に屬する德行よりも才智の優越を主張する。また、仲長統『昌言』には、「下愚の才（理亂篇）」、「才智を以て用ひらるる者之を士と謂ふ（以才智用者謂之士）（損益篇）」と記述されている。さらに、魏末く晉初の思想家である傅玄は次のようにいう。

凡そ才を品するに九有り。一に德行と曰ひ、以て道本を立つ。二に理才と曰ひ、以て事機を研ぐ。三に政才と曰ひ、以て治體を経む。四に學才と曰ひ、以て典文を綜ぶ。五に武才と曰ひ、以て軍旅を禦す。六に農才と曰ひ、以て耕稼を教ふ。七に工才と曰ひ、以て器用を作す。八に商才と曰ひ、以て國利を興す。九に辨才と曰ひ、以て諷議に長ず（『長短經』卷一 文上量才篇注引『傅子』）。  
才を品する、つまり上の九を才と捉え、序列をつけている。傅玄は、本來的に、性に付隨すべきものを才に置換しているのである。また、次のようにもいう。

司空の陳群始めて九品の制を立て、郡に中正を置き、人才の高下を平次し、各々輩目と爲す。州州都を置きて其の議を摠ぶ（『太平御覽』四十三 中正引『傅子』）。

傅玄は、「人才の高下を平次」するものが九品中正制度であると捉えていた。これはまた別個に詳細に検討すべき問題であるが、曹操以後における性と才との關係性が大きく變化したことは理解できよう。「唯才主義」の形成や展開については、今後の課題とし、本稿を閉じることとした。

本稿は、長谷川隆一「『潜夫論』 慎微篇から見る王符の人間観——〈賢人〉に到る前提として——」（第六九回日本中國學會大會、於山形大學小白川キャンパス基盤教育二號館二二二教室、二〇一七年一〇月七日）を大幅に改めた上で成稿した。

#### 注

(1) 『潜夫論』の底本には、『潜夫論箋校正』（中華書局、一九八五年）を用いる。また、『潜夫論逐字索引』（商務印書館、一九九五年）も参照した。字の訂正については、慣例に従って表記している。

(2) 王符の「性三品說」に關しては、本邦の研究以外にも指摘がある。たとえば、劉文英『王符評傳』（南京大學出版社、一九九三年）は、徳化篇の記述を主として取り上げ、王符の「性三品說」について述べる。ただしその中では、本邦の研究者が對峙した「性三品說」と王符の人為中心という「矛盾」に關する考察は深められておらず、特に意識されている様子は見受けられない。それについては、周桂鈿『中國歷代思想史（二）』（天津出版社、一九九三年）も同様である。さらに、王步貴編著『王符思想研究』（甘肅人民出版社、一九八七年）も徳化篇の記述に基づいて、王符は、上からの教化は認めるものの、人民一般の道德形成の可能性は否認する。ただそれでは、王符の人為中心的思想と「性三品說」との連關は説明できず、それに對する疑問を挟んでもいい。

(3) 日原利國「王符の法思想」（『東洋の文化と社會』六、一九五七年。のち、同氏『漢代思想の研究』研文出版、一九八六年に所収）。

(4) 田中麻紗巳「王符の人間観について」（『研究紀要（日本大學文理學部人文科學研究所）』五一、一九九六年。のち、同氏『後漢思想の探究』研文出版、二〇〇三年に所収）。

- (5) 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)。
- (6) 是以聖帝明王、皆敦德化而薄威刑。德者所以修己也、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〕變化、惟治所爲、方圓濃厚、隨鎔制爾(德化篇)。
- (7) 今夫性惡之人、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、下愚極惡之人也。雖脫桎梏而出囹圄、終無改悔之心(述赦篇)。
- (8) 夫(良)〔赦〕贖(可)〔行〕、孺子可令姐、中庸之人、可引而下(述赦篇)。
- (9) 有布衣、積善不怠、必致顏・閔之賢、積惡不休、必致桀、跖之名。非獨布衣也、人臣亦然。……故仲尼曰、湯・武非一善而王也、桀・紂非一惡而亡也。三代之廢興也、在其所積。積善多者、雖有一惡、是爲過失、未足以亡。積惡多者、雖有一善、是爲誤中、未足以存。人君聞此、可以悚懼。布衣聞此、可以改容。
- (10) 且夫邪之與正、猶水與火不同原、不得並盛。正性勝、則遂重己不忍虧也、故伯夷、餓死而不恨。邪性勝、則忸怩而不忍舍也、故王莽竊位而不慚。積惡習之所致也(慎微篇)。
- (11) 前掲田中氏論文。
- (12) 前掲田中氏論文。
- (13) 是故君子戰戰慄慄、日慎一日、克己三省、不見是圖。孔子曰、善不積不足以成名、惡不積不足以滅身。小人以小善謂無益而不爲也、以小惡謂無傷而不去也。是以惡積而不可掩、罪大而不可解也。此蹶・踣所以迷國而不返、三季所以遂往而不振者也(慎微篇)。
- (14) 池田秀三「『法言』の思想」(『日本中國學會報』二九、一九七七年)。
- (15) 荀悅『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。
- (16) 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(雜言篇下)。
- (17) 若夫中人之倫、則刑禮兼焉。教化之廢、推中人而墜於小人之域。教化之行、引中人而納於君子之塗、是謂章化(政體篇)。
- (18) 是故君子者、性非絕世、善自託於物也(讚學篇)。
- (19) 前掲日原氏論文・田中氏論文など。
- (20) 荀悅の場合は法令も含む。
- (21) 名性、不以上、不以下、以其中名之。性如繭如卵。卵待覆而成雛、繭待纒而爲絲、性待教而爲善。此之謂眞天。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(『春秋繁露』深察名號篇)。底本には、蘇輿撰・鍾哲點校『春秋繁露義證』(中華書局、一九九二年)を用いた。
- (22) 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。……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(雜言篇下)。
- (23) 池田知久「『論語』公治長・陽貨・雍也篇等に現れる性説」(『斯文』一三三、二〇一八年)は、「性三品説」について、「民の性」に人爲を加える實踐主體はもはや民衆自身ではなく、ただ「王」だけとされたのである」という。
- (24) 前掲日原氏論文では「積習」を生活習慣と見ているが、より正確に言

えば、「善」とは學問のことと王符は見ていると思われる。それは、「積善」により至れるのは顔・閔の賢と述べられており、また先ほど取り上げた讀學篇では、「賢」とは經典を修めたものを指していたことからわかる。この「賢」というワードは王符を理解する上での重要なキーワードであり、『潜夫論』中に頻繁に用いられ、簡潔に述べれば、王符は聖人の「心」である「經典」を修めた「賢者」が、國政に參與することにより、理想的な政治が行われる、とみていた。しかし、現實がそれを許さなかったため、『潜夫論』を著したのである。このように、「賢」とは『潜夫論』においてかなり重要な位置を占め、また彼の思想理解する上で重要なタームであり、単に「積習」⇨生活習慣のように還元はできない。

(25) 篇頭に學問論を置くのは、『論語』・『荀子』・『法言』・『潜夫論』・『中論』と時代を跨いで連綿と続く。

(26) 前掲注二四。

(27) 前掲矢野氏論文。

(28) 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(讀學篇)。

(29) 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(讀學篇)。

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

(31) 渡部東一郎「王符の天人觀とその經學的背景」(『東方學』一〇三、二〇〇二年)。

(32) 拙稿「國は賢を以て興る——『潜夫論』における現状批判と賢人觀から唯才主義へ——」(『早稻田大學文學研究科紀要』六三、二〇一八年)。

(33) 今世主之於士也、目見賢則不敢用、耳聞賢則恨不及。雖自有知也、猶不能取、必更待群司之所舉、則亦懼失麟鹿而獲艾猴(賢難篇)。

(34) 書曰、天子作民父母。父母之於子也、豈可坐觀其爲寇賊之所屠剝、立視其爲狗彘之所噉食乎(邊議篇)。

(35) 才性四本論については、唐長孺「魏晉才性論的政治意義」(『魏晉南北朝史論叢』生活・讀書・新知三聯書店、一九五五年)・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」(『名古屋大學文學部研究論集』二八、一九六二年)を参照。

(36) 渡邊義浩「史」の自立——魏晉期における別傳の盛行を中心として」(『史學雜誌』一一二—四、二〇〇三年。後、改題の上、同氏「三國政權の構造と「名士」汲古書院、二〇〇四年に所收」は、漢代の儒教は、人物の徳性と才能との一致を前提としていたという)。

(37) 渡部東一郎「後漢における儒と法——王符と崔寔を手掛かりに」(『集刊東洋學』七八、一九九七年)によれば、王符の特色である法令の重視は、對象として人民を阻害する官僚を排除するために他ならないという。具體的な資料としては、「此れ由り之を觀れば、牧守大臣とは、誠に盛衰の本原なり、選練せざる可からざるなり。法令賞罰とは、誠に治亂の樞機なり、嚴行せざる可からざるなり(由此觀之、牧守大臣者、誠盛衰之本原也、不可不選練也。法令賞罰者、誠治亂之樞機也、不可不嚴行也)〈三式篇〉とある。

(38) 所謂賢人君子者、非必高位厚祿富貴榮華之謂也。此則君子之所宜有、而非其所以爲君子者也。所謂小人者、非必貧賤凍餒辱陋窮之謂也。此則小人之所宜處、而非其所以爲小人也(論榮篇)。

(39) 論若必以族、是丹宜禪而舜宜誅、鮒宜賞而友宜夷也。論之不可必以族

也若是(論榮篇)。

- (40) 論若必以位、則是兩王(是)爲世士而二處爲愚鄙也。論之不可必以位也、又若是焉(論榮篇)。

- (41) 古者諸侯貢士、一適謂之好德、載適謂之尙賢、三適謂之有功、則加之賞。其不貢士也、一則黜爵、載則黜地、三黜則爵士俱畢。附下罔上者死、附上罔下者刑、與聞國政而無益於民者斥、在上位而不能進賢者逐。其受事而重選舉、審名實而(取)〔嚴〕賞罰也如此。故能別賢愚而獲多士、成教化而安民氓。三代於世、皆致太平。聖漢踐祚、載祀四八、而猶未者、教不假而功不考、賞罰稽而赦贖數也(考績篇)。

- (42) 夫善惡之象、千里合符、百世累蹟、性相近而習相遠。是故賢愚在心、不在貴賤(本政篇)。

- (43) 前掲拙稿。

- (44) 五者、外雖有振賢才之虛譽、內有傷道德之至實(務本篇)。

- (45) 況君子敦貞之質・察敏之才、攝之以良朋、教之以明師、文之以禮・樂、導之以詩・書、贊之以周易、明之以春秋、其不有濟乎(讀學篇)。

- (46) 處子雖躬顏・閔之行、性勞謙之質、秉伊・呂之才、懷救民之道、其不見資於斯世也、亦已明矣(交際篇)。

- (47) なお高名な思想家である王充も才に關する言及が多い。彼の才と性に關する思想については、とても與えられた紙幅で語りきることはできないので、別稿に譲ることとしたいが、現時點での考えとしては、やはり性才一致の考えを堅持していたと見ている。

- (48) 池田秀三「徐幹の人間觀」(『哲學研究』五七一、二〇〇一年)。また、拙稿「徐幹の賢人論——「名實論」を媒介として——」(『六朝學術學會報』一九、二〇一八年)の中で、徐幹は「名實論」に基づき、才智の德行に對する優越を理論づけたことを指摘している。

- (49) 凡品才有九。一曰德行、以立道本。二曰理才、以研事機。三曰政才、

以經治體。四曰學才、以綜典文。五曰武才、以禦軍旅。六曰農才、以教耕稼。七曰工才、以作器用。八曰商才、以興國利。九曰辨才、以長諷議(『長短經』卷一 文上 量才篇注引『傅子』)。底本には、趙蕤撰・梁運華整理『長短經』(中華書局、二〇一七年)を用いた。ただし、「此量才者也」の五文字は、劉治立『傅子』評注(天津古籍出版社、二〇〇九年)も削除していることに従った。

- (50) 司空陳群始立九品之制、郡置中正、平次人才之高下、各爲輩目。州置州都而擡其議(『太平御覽』四十三 中正)。底本には、四部叢刊本を用いた。