

性三品說的形成與展開 ——圍繞人本性的平等和 不平等

2019年10月18日（五）

「性」的思想在中國，即用「性」這一詞語來進行諸思想，是對「人本來是何種存在者」這一論題的中國方式的質疑和解答。自春秋晚期的孔子以來，這就是中國思想史上最重要的論題之一。

原來中國的「性」的思想，可以說是圍繞人「性」究竟「善」還是「惡」這種評價問題被討論下來的。戰國時代的儒家孟子「性善說」和荀子「性惡說」，就是其代表。不久，到了西漢時代，從這種討論中登場了所謂的「性三品說」。它就是人誕生時，每個分別稟受「上品之性」、「中品之性」和「下品之性」的「三品」這種理論。

在這次講演中，我想在自春秋晚期乃至唐宋時代的一千五百年間，從中國的「性」的思想的發生起，集中到「性三品說」的成立、展開和消滅這一點上，來討論此理論的歷史和意義。

一、「性」的思想的產生

中國的「性」的思想，即用「性」這一詞語來進行諸思想，是對「人本來是何種存在者」這一論題的中國方式的質疑和解答。這就是中國思想史上最重要的論題之一。

那麼，「性」是甚麼呢？從漢字的構成來看，「性」這一漢字是由表意的「心」和表聲的「生」組成，本意是生就的心。在中國思想史的實際場面上，根據這個本意用來表示人生就具有的本來的性質、能力的意思。

因而，中國的「性」的思想，可以說是圍繞「性」是「善」還是「惡」這種價值評價的問題而進行討論的。換言之，「性」是甚麼、成為何種樣態這些事實的解釋方面，卻放在次要。因為這種「性」的思想，是為了回答人在國家、社會中應該如何進行道德自律、如何進行政治活動等實踐方面的課題，是為了奠定人學的基礎。所以，「性」的思想，與其說是闡明「性」的事實的方面，毋寧是注重於以下的問題而展開的。也就是，是從人是否具有足以實現國家、社會中所必要的道德、政治之性質和能力這種價值評價，亦即，是集中是「性善」是「性惡」這種道德、政治的實踐上的問題而展開的。

1、孔子

春秋晚期孔子（公元前 552 年—479 年）的言行錄《論語》

中，孔子只有兩例用「性」表示人的本性。一是、〈公冶長〉篇中高弟子貢所說的證詞，即

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。」¹

二是、〈陽貨〉篇中留下了「子曰：『性相近也，習相遠也。』」的言論。²

¹ 本論文所引用的《論語》文本，原則上依據皇侃《論語義疏》（懷德堂紀念會，1925年）中的何晏《論語集解》。

到現在為止，定州漢墓竹簡《論語》（略稱為定州《論語》）是抄寫年代最早的《論語》文本之一。這個文本是1973年，西漢時期中山懷王劉修的墳墓中挖出來，然後，河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組編纂，同時起名為《定州漢墓竹簡《論語》》（文物出版社，1997年）出版的。根據其中含有的《定州漢墓竹簡《論語》介紹》，墓主人中山懷王劉修這位，在西漢宣帝五鳳三年（公元前55年）去世了。因此，定州《論語》是西漢宣帝五鳳三年（公元前55年）以前的抄本。但，定州《論語·公冶長》裡，本文中所引用的這一章不見。不是殘缺了嗎？另外，日本著名學者武內義雄《論語の研究》（岩波書店，1939年）第二章，五く為政より泰伯に至る七篇は河間七篇本）指出：包含〈公冶長〉篇七篇相當於所謂的河間七篇本，就是「曾子後學所傳承的《論語》」，即「可能是曾子思孟學派的文本」。

² 定州《論語·陽貨》有「子曰：『生相近也，習相遠也。』」一文。把何晏《論語集解》本的「性」字作「生」字。但，兩者意思上沒有區別。還有，武內義雄《論語の研究》第五章〈季氏·陽貨·微子三篇について〉，〈摘要〉指出：「這三篇是《論語》當中最晚成立的文章，……〈陽貨〉篇裡含有從《孟子》和《荀子》抄出的資料，以及跟〈季氏〉篇和〈微子〉篇很類似的文章，令人感覺頗雜駁。總之，這三篇的成立不會回溯戰國晚期以前，因而比較《論語》其他諸篇價值上很差。」

實際上，《論語》中「性」這個詞語只有兩例出現。這種現象比戰國中期的《孟子》和戰國晚期的《荀子》，極其顯著的少數。因此，〈公冶長〉篇中子貢證言，即孔子關於「性」很少發言，肯定是向後世告訴春秋時代的歷史事實吧！與此相反，〈陽貨〉篇中孔子的話，第一、和剛才引用的子貢證言有矛盾。第二、上文引用、參考的武內義雄的文獻批判是很重要。第三、〈陽貨〉篇中孔子話的思想內容，和戰國晚期荀子的性惡說很類似。由於這些理由，不能認同確是春秋晚期孔子講的話，而認為到了戰國晚期以後假托孔子的文章為妥當。

還有，包含這裡引用的〈陽貨〉篇「子曰：『性相近也，習相遠也。』」在內，《論語》中的以下的孔子話，到了東漢時代以後，被認為聖人孔子提倡性三品說的言說，同時正是為性三品說的經典根據，獲得了絕對性的尊崇。例如：〈雍也〉篇的

子曰：「中人以上可以語上也，中人以下不可以語上也。」³

及〈陽貨〉篇的

³ 定州《論語·雍也》有「子曰：『中人以上可語上也，中人以下不可語上也。』」一文。何晏《論語集解》本兩個「可以」的「以」字，定州《論語·雍也》中沒有。但，兩者文意上相同。還有，武內義雄《論語の研究》第二章，五〈為政より泰伯に至る七篇は河間七篇本〉把〈雍也〉篇看作屬於跟〈公冶長〉篇同一個類型，同時，如上所說，指出：包含這些七篇相當於所謂的河間七篇本，就是「曾子後學所傳承的《論語》」，即「可能是曾子思孟學派的文本」。

子曰：「唯上智與下愚不移。」⁴

當中的孔子話。

首先，談一談〈雍也〉篇吧。假使把孔子話強制地按照後代的性三品說解釋的話，因為經文裡已說「中人以上」和「中人以下」，當然孔子他自身還認同「中人」的存在，那麼，人生來就有的「性」從開始分為「中人以上」「中人」「中人以下」的三等級，而且「中人以上」的「性」和「中人以下」的「性」相距懸殊，尤其是對於「中人以下」的「性」強調不可能變更，等等都是被認為孔子的思想了。其次，關於〈陽貨〉篇。這一句也基本一樣。如果把孔子話強硬地遵從性三品說解釋的話，在經文「上智」和「下愚」的上面冠上「唯」字，這意味著「不移」的例外，結果孔子他還認同「中人」的存在，所以，人天生的「性」一開始分為「上智」「中人」「下愚」的三等級，而且「上智」的「性」和「下愚」的「性」有天壤之別，並且強調兩者之「性」不可能變更，等等都是被認為孔子的思想了。

然而，第一、《論語》的上引兩個文句當中沒有出現一個「性」字，因而不能說對人天生的「性」論述的原理性文章。最多也就不是觀察人們生活於世上的實際樣子，然後講出的經驗論式談論嗎？第二、有上引的武內義雄的文獻批評起著作用。根據它，武內義雄把〈雍也〉篇的文句給予高評價說：

⁴ 定州《論語·雍也》中不見這一章。大概是殘缺的緣故吧。

這是以魯人曾子為中心、曾子、孟子等的學派傳承孔子語錄，大概《論語》中最原始的形態。⁵

即使這樣，〈雍也〉篇還是戰國中期以後的成立了。還有，按照上注的武內義雄的說法，〈陽貨〉篇是戰國晚期以後的形成。但是，關於〈雍也〉篇的文句，基於以下的「第三」的問題，筆者非常懷疑武內義雄的「曾子、孟子等的學派傳承孔子語錄」這種說法。第三、假如上引〈雍也〉篇與〈陽貨〉篇的以上二章作為孔子論述的性三品說傳到戰國儒家的思想家們，特別是孟子或荀子的話，他們理應不會倡導性善說或性惡說，因為性善說和性惡說是明顯地與性三品說是對立的。孟子也好荀子也罷，他們由心裡尊敬孔夫子，這個事情無可置疑。

這樣的話，〈雍也〉篇與〈陽貨〉篇的以上二章，如「第一」所指出那樣，可能都不是關於人「性」原理性理論，而是出於人們實際生活的經驗論式的談論吧。而且，如「第二」所指出那樣，不是到了戰國晚期以後甚至到了西漢、東漢時代成書的文獻嗎？再者，如「第三」所指出那樣，可以認為是在孟子性善說和荀子性惡說盛行於世後，為了和兩說對抗的、社會上政治上還有思想上的必要，重新添寫於《論語》中的。反正，從中國思想史發展的實際情況來判斷，在孔子和弟子們的春秋晚期，這種對人的想法——人生來就有的「性」從開始分為上品、中品、下品的三等級，這些三等

⁵ 武內義雄《論語の研究》，〈結論〉的話。

級的分歧是所有人先天稟受地固定不動，因此通過後天性的學習和修養等改善是不可能，以這些內容為主的性三品說——還沒有到達作為「性」的問題來說明的程度，還沒有達到對人之「性」進行概括性原理性論述的階段。這種想法出現於世，是到了社會上政治上和思想上的諸條件成熟的西漢武帝時期以後才成為可能的。

2、孟子

對人「性」進行正式的論述是在戰國時代，現在保留關於「性」的最古的議論的書是戰國中期儒家的《孟子》。〈告子上〉篇有：

公都子曰：「告子曰：『性無善，無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善。』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。是故以堯為君，而有象。以瞽瞍為父，而有舜。以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。』今曰：『性善。』然則彼皆非與。」孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣。乃所謂善也。若夫為不善，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：『為此詩者，其知道乎。』
故有物有則，民之秉夷也，故好是懿德。」⁶

據這篇文章，當時已經出現了如下三種學說。——其一、告子的「性無善，無不善也。」說，即「性」是與生俱來的，與道德的「善惡」無關。其二、「性可以為善，可以為不善。」即同一個人的「性」中，「善」的要素與「惡」的要素混在說。其三、「有性善，有性不善。」即有生就的「善」人和生就的「惡」人兩種人之說。

與這些各種各樣「性」說相對抗，孟子（公元前 372 年—289 年）提倡人生就是「善」的性善說。這是以只要是人就生來具有四種端緒的四端說為基礎的（〈公孫丑上〉篇和〈告子上〉篇）。比如，〈公孫丑上〉篇有：

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。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之

⁶ 本論文所引用的《孟子》文本，原則上依據安井衡《孟子定本》（富山房，漢文大系增補，1972年）。

心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。」

他不是將這「四端」作為天賦的東西以「天」的理論來說明，而是力圖將四端作為生來就固有的東西用經驗來進行確認。「四端」的內容是「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」、「是非之心」，分別為「仁」、「義」、「禮」、「智」的端緒，這裡的「仁、義、禮、智」就是孟子所說的「善」。他還用「良心」、「本心」（以上是〈告子上〉篇）、「良知」、「良能」（以上是〈盡心上〉篇）等語言來表現與以上相同的「善」的端緒。這樣，由於所有的人無一例外都生來具有去實現「善」的「四端」的萌芽，因此說「性」是「善」的。

但是並不是因此就說「四端」本身是「善」，也不是全人類無所作為就實現了「善」。「善」的實現，需要給四端加以學習、修養的努力，有目的有意識地加以擴大、充實來讓它成為完成（擴充說）。〈公孫丑上〉篇說：

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。」

還有，〈告子上〉篇說：

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。」

這裡的「學問之道」也保有大體上和「擴充」同樣的內涵。按照孟子的說明，「學問之道」就是「求其放心」，即收回丟失的本心。

這樣有目的有意識地「擴充四端」之所以必要，是因為在人的實際生活中有妨礙端緒成長的「惡」的原因存在。孟子認為這是人的感覺、欲望的作用，及不對其進行抑制而任其所然的惡習積重而成。如，在〈告子上〉篇有這樣的文字：

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也。」
孟子曰：「從其大體，為大人，從其小體，為小人。」曰：
「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也。」

回答弟子公都子的提問，孟子說：

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。比天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」

這就是說，相對於「心」由於思考的作用而能夠向「善」，「耳目」等的感覺、欲望被外界事物所牽引，很可能阻碍其向「善」。因此他在〈盡心下〉篇提倡：

孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者

寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」

在這裡，作為「養心」的方法，孟子提倡「寡欲」是最好的。

以上性善說的思想，是孟子針對戰國中期始終處於戰亂狀態的現實社會，為其所高舉的通過王道政治（「仁義」的政治）而實現天下的和平統一這一改革計劃而奠定最深厚的基礎的思想。正因為「性善」，對統治者而言，看到擴充自己的「不忍人之心」而向王道政治的實現推進的可能性存在（〈梁惠王上〉篇、〈公孫丑上〉篇），對民眾而言，看到以採取保證「恆產」的經濟政策來培養其「恆心」，從而他們自願接受統治者的王道政治以向「善」的實現推進的可能性存在（〈梁惠王上〉篇與〈滕文公上〉篇）。孟子性善說的目的就在這裡。換言之，性善說是在戰國中期的現實中為由王道政治可能實現天下和平統一提供根據的理論。

那麼，孟子的性善說，具有認為所有的人都具有一樣的「善性」的特徵。這在能夠實現「善」的可能性這一點上，可以說是把全人類視為平等的人類觀。如〈公孫丑上〉篇所說

聖人之於民，亦類也。

這一點，如上所述，因為是與在孟子之前的「有性善，有性不善。」兩類人的理論相對抗而提出的，無疑是基於他自覺的信念。孟子所對抗的學說，是認為有「性善」的和「性惡」的兩種人的理論，這個理論，後來成為像上述《論語·雍也》中的「中人以上可以語上也，中人以下不可以語上也。」與〈陽貨〉篇中的「唯上智

與下愚不移。」那樣的，經驗論式的人類觀察，而發展下去了。

但是，能够實現「善」這種可能性即便說看作是萬人平等，孟子在現實性這一點上並不是視萬人為平等的。正如〈梁惠王上〉篇所述：

曰：「無恆產而有恆心者，惟士為能。若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為己。」

儘管如此，孟子在中國思想史上第一次提出「性」的萬人平等觀，我們把這個貢獻不能進行過低評價。

3、《禮記》諸篇

自古以來被認為是孔子的孫子子思（前 483 年—402 年）所作的《中庸》（《禮記·中庸》），近年來被看作是一部分含有戰國初期子思學派的作品，比孟子還晚的秦代儒家的思想，⁷或伴隨著 1973 年馬王堆漢墓帛書《五行》的挖出，被看作是先於孟子而屬

⁷ 在明治日本最早開始對儒學的近代性研究，就是武內義雄《易と中庸の研究》（《武內義雄全集》第三卷，角川書店，1979 年）。該書把《中庸》分為前半部分的〈中庸本書〉和後半部分的〈中庸說〉，看作前半部分是子思的親筆，而後半部分是秦代子思學派的作。但，前半部分當中把第一章作為例外，說〈中庸說〉的錯簡。這個看法和自古以來傳統的解釋不一樣的暫新見解。之後，重澤俊郎《原始儒家思想と經學》（岩波書店，1950 年）、金谷治〈中庸について〉（《金谷治中國思想論集》中卷，平河出版社，1997 年）、內山俊彦《中國古代思想史における自然認識》（創文社，1987 年）等基本上因襲武內義雄說。但是，關於前半部分的〈中庸本書〉來講，武內義雄還沒度過古老的「子思制作說」的理論。

於同一系統（思孟學派）的思想。⁸ 但是，筆者認為：實際上那是西漢武帝時期儒家的著作。⁹ 特別是（被武內義雄作為秦代之作。）開篇第一章的

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

之文¹⁰，將「善性」作為「天」所賦予給人的來說明，從哲學的根

⁸ 根據新出土的馬王堆《五行》，最初正式地提倡戰國時代確有子思、孟子學派這種儒學學派，是龐樸《帛書五行篇研究》（齊魯書社，1980年）。之後，直到二十一世紀的今天，這個龐樸說已席捲了包括臺灣、中國、韓國、美國在內的世界學界。按照龐樸〈馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎〉（《帛書五行篇研究》所收），思孟學派的代表者作有《中庸》《孟子》《子思》《五行》等，不過，他一如既往把《中庸》看成是戰國初期子思的作品。但是，這種新說對於出土資料的《五行》及傳世的《孟子》《中庸》等文獻學上思想史上的研究還不够，因此，沒有十分的說服力。筆者過去詳細地研討過龐樸的新說，寫過了一篇批判性的論文。請參照拙著《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》（汲古書院，1993年）第一部，第二章，第一節，四〈龐樸「馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎」的研討〉。

⁹ 反對前注所引的武內義雄說，具有代表性的著作有津田左右吉《〈大學〉の致知格物》（《津田左右吉全集》第十八卷，岩波書店，1965年）。津田左右吉說《大學篇》的成書年代在「西漢後半時期或者晚期」。還有，板野長八《中國古代における人間觀の展開》（岩波書店，1972年）、板野長八《儒學成立史の研究》（岩波書店，1995年）這兩冊也批判武內義雄，說：「《中庸》篇是和武帝時期成書的《淮南子》《禮記·樂記》《韓詩外傳》同一個時代，或稍微晚一點兒時代做成的。」這種新的見解，基於對《中庸》篇章節構成和思想內容的精密的分析，基於對戰國、秦漢思想史的文獻學上思想史上的研討，然後倡導。結果，富有說服力的發言。筆者基本贊同津田左右吉、板野長八等他們的說法。

¹⁰ 本論文所引用的《禮記》文本，原則上依據阮元校刻本《十三經注疏》（中華書局影印，1980年）所收的《禮記注疏》。

據上深化了孟子式的性善說，使這種見解成為定論。

的確，人「性」基於「天」的想法，在孟子那裡也似乎漠然存在，但沒有明確的表述，在戰國中期的孟子的階段，尚未見明文化。開始明文表示向「天」來尋求「性」的根據，以此向「天」來尋求人的道德的根據，是戰國後期至晚期的儒家與道家。如《呂氏春秋·蕩兵》（道家）中說：

性者，所受於天也，非人之所能為也。¹¹

儒家的〈誠廉〉篇也有相似的文字：

性也者，所受於天也，非擇取而為之也。

還有，荀子也在《荀子·性惡》中說：

凡性者，天之就也，不可學，不可事。¹²

再有，新出《郭店楚墓竹簡》（荊門市博物館編，文物出版社，1998年）所收的《書（性）自命出》中有：

書（性）自命出，命自天降。¹³

¹¹ 本論文所引用的《呂氏春秋》文本，原則上依據陳奇猷《呂氏春秋校釋》（學林出版社，1984年）。

¹² 本論文所引用的《荀子》文本，基本上使用《古逸叢書》所收的楊倞《荀子注》（金澤文庫的影宋臺州本）。

¹³ 關於《郭店楚簡》的《書（性）自命出》全文的解釋，請參照池田知久監修〈郭店楚簡の研究〉（四）（五）（大東文化大學郭店楚簡研究班，2002年10月、2004年3月）所收的《郭店楚墓竹簡〈書（性）自命出〉

另外，《上海博物館藏 戰國楚竹書》（一）（馬承源主編，上海古籍出版社，2001年）所收的《性情論》中也有與此同一的一文。對兩書的「眚（性）自命出，命自天降。」的解釋，到現在為止，通行的說法說：是戰國中期以前的儒學，即思孟學派之作，和《禮記·中庸》第一章「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」的「天命之謂性」相同或類似。但是，按照筆者的研究，兩書的「眚（性）自命出，命自天降。」的一句，說事實是，戰國晚期以後的儒家思想家們把人「性」的根據尋找到「天」，通過這種理論活動，把人類道德的根據尋找到「天」的一個文章。這一文章和思想是基於上引的《呂氏春秋·蕩兵》和〈誠廉〉篇，給這些加以發展而形成的。《禮記·中庸》第一章提出儒家道德思想的重要概念「性、道、教」，以一貫的思路展開秩序的理論，這只有在以上天與之「性」的思想確立了的戰國後期到晚期的思想背景下才有可能。而《中庸》篇第一章的這種思想與表現，也在西漢初期的儒家陸賈的文章裡，其樸素的原型已經出現了。《論衡·本性》所引曰：

陸賈曰：「天地生人也，以禮義之性。人能察己所以受命則

訳注》（その一）（その二）。《眚（性）自命出》和《性情論》中，如本文所說，的確，和《禮記·中庸》第一章，第一句類似的表達出現，不過，第二句、第三句中擁有的，尤其是第二句擁有的把人「性」看作善這樣的思想根本沒有發現，不僅如此，從善「性」取出來「道」、「教」這樣的思想也根本沒有發現。

順。順之謂道。」¹⁴

另一方面，《禮記·樂記》也是西漢初期儒家之作。這裡記載了被後代視為正統的儒家的「性」的思想，但在「性」的思想中，「情、欲」被明確定位，且被賦予了負面的評價。曰：

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。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。

這是在孟子性善說的前提上進一步挖掘，將「惡」的原因歸結為接觸外界事物而引發的感情、欲望的儒家的代表性的文章。但是其原形是在《淮南子·原道》（《淮南子》一書西漢景帝末年到武帝初年的成書）中所能見到：

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

¹⁴ 《論衡·本性》先引用陸賈的這個語言，然後對此加以評論。但，這個語言在《新語》的所有文本中沒有出現，是《新語》佚文之一。這個文句中，也不妨認為有和《中庸》篇第一章第一句、第二句「天命之謂性，率性之謂道」類似的思想，然而我們應該承認其表現沒有《中庸》篇第一章那麼完整，而且，還沒有具有《中庸》篇第一章的第三句「修道之謂教」的部分。假設在西漢初期陸賈的時代《中庸》篇已經形成了的話，這種情況一定不會發生了。本論文所引用的《論衡》文本，基本上依據黃暉《論衡校解》（附劉盼遂《論衡集解》，中華書局，1990年）

外，不能反己，而天理滅矣。¹⁵

也受到了戰國晚期至西漢初期的道家的「性」的思想的影響。這樣，在一定的條件下，儒家孟子式的性善說與道家的「性」的思想就能够輕易地握手言和了。

4、道家

戰國中期出現的道家，起初幾乎未言及「性」。因為當初的道家對將人的現有狀態、特別是道德上政治上的現狀放在人類的範圍內來看待的「性」這一論題不感興趣。對他們而言，第一、人所進行的道德或政治行為是人為的典型，僅僅是破壞其本來面目的元凶。第二、將人之現有狀態放在人類的範圍內來看待，這只是視野狹窄。

關於第二點，他們把人這一存在，無論如何首先是作為「萬物」一般來理解，認為其現有狀態並不是有異於「萬物」的人的獨自的東西（「性」），而力圖將其超出人的範圍作為「萬物」的「理」（道理）或「情」（實相）來把握。比如《莊子·秋水》曰：

蓋師是而無非，師治而無亂乎，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

¹⁵ 本論文所引用的《淮南子》文本，基本上依據《四部叢刊》所收的北宋小字本《淮南子》。

理者，必明於權。明於權者，不以物害己。¹⁶

這種把握，從只不過是「萬物」中之一物的人拋棄一物的立場那裡超脫出來，而與處於「萬物」對極的根源性的「道」合為一體的這種道家哲學的根本論題（《莊子·齊物論》等）的思路，原本是相契的。

此後，隨著道家對人之現狀的直接關心，其思想也發展到認為由於「道」內在於「萬物」之中，因此，其「理」、「情」內在於人之中便是「性」。比如《莊子·天地》曰：

泰（太）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，且然無間，謂之命。留（流）動而生物，物成生理，謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。

在這篇文章裡，將「泰（太）初」的「无」（即「道」）為起點，「物」（即人類）之「性」產生出來的過程被描寫為：「无（道）→一（德）→命→物→形→性」，以圖式顯示得很清楚。這種思想，「性」的根據求之於「天」，因而人的道德根據求之於「天」，可以認為是上述戰國後期至晚期的儒家、道家思想的先驅。道家最重視的根源性的「道」內在於全人類，這就是至今所論述的「性」，這種新的主張，表面上即便不是將「善」用作褒義

¹⁶ 本論文所引用的《莊子》文本，基本上依據《續古逸叢書》所收的宋刊《南華真經》。

詞，實際上也是極力肯定了人的「性」。因此，道家的「性」的思想不妨說與孟子的性善說是同一個類型的。（儘管「善」的內容孟子與道家正好相反。）戰國晚期道家所倡導的復歸人的本來面目的所謂「復初」、「反性」（《莊子·繕性》）的命題，¹⁷後來經過信奉性善說的唐代儒家李翱（772年—841年）的〈復性書〉，而為宋代以後的朱子學所接受，並不是偶然的。

這樣，道家在肯定地言及人的「性」的階段，關於第一點即人為的問題，他們一直採取否定的態度。因此，道家的「性」的概念，是指與道德、政治等完全相反的人的健康的身體的生命或無知、無欲的樸素的心情之類。與走在道家前面的儒家的孟子輕視養生、主張「仁義禮智」之四端是全人類先天所固有的，正好相反。

¹⁸《孟子·離婁下》曰：

孟子曰：「養生者，不足以當大事。惟送（喪）死可以當大事。」

而且，對道家來說，「性」是先天的，任其自然就是完備的，完全沒有必要加以後天的學習、修養的努力。不僅如此，特別是儒家所主張的道德上或政治上的學習、修養等被視為殘害「性」的壞事。

¹⁷ 《莊子·繕性》裡出現「復初」一詞，受到了肯定的評價。「德又下衰，及唐虞始為天下。……然後民始惑亂，无以反其性情，而復其初。」

¹⁸ 代表戰國時代儒家思想家的孟子和荀子，對當時開始流行的「養生」思想很輕視。關於這個問題，請參照拙著《問道：《老子》思想細讀》（廣西師範大學出版社，2019年）Ⅲ，5，A〈先秦儒學所見的養生〉。

這樣看來，在荀子提倡「天人之分」、「性偽（為）之分」之前，實際上道家已經峻別了「天與人」、「性與偽（為）」——雖然基於道家思想的荀子倒過來道家的基本想法，即對「天、性」荀子給予了低評價，對「人、偽（為）」荀子給予了高評價。

從戰國晚期到西漢初期的道家，提倡了保全「性命之情」的思想（《莊子》的〈駢拇〉、〈在宥〉、〈天運〉、〈徐無鬼〉各篇，《呂氏春秋》的〈重己〉、〈謹聽〉、〈觀世〉各篇，《淮南子》的〈原道〉、〈俶真〉、〈精神〉各篇等等）。¹⁹此「性命之情」的內容也就是上述人的身體的生命或樸素的心情等，這種論述「性命之情」的思路也就是上述反對「人為」的「無為」的思想。

5、荀子

戰國晚期代表性的儒家荀子（公元前 314 年—238 年），處於可以綜合春秋、戰國百花齊放的各種思想的位置，而且在秦始皇的天下統一的迫在眉睫的社會政治狀況之中展開了豐富多彩的思想活動。荀子從先前的諸子百家、特別是從道家吸取了豐富的思想營養，在「性」這一論題上也是如此。

如上所述，道家不認為人之當然為人類所獨有而朝著將其消解在「萬物」一般之中的方向發展。荀子部分地承認這種思想而力圖

¹⁹ 在此我試試引用《莊子·駢拇》的「性命之情」一例。「吾所謂臧，非仁義之謂也，臧於其德而已矣。吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣。」

超越其反對人類主義，從而提出了「萬物」世界的階層論。《荀子·王制》曰：

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，故最為天下貴也。力不若牛，不若馬，而牛馬為用，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。

但是，荀子並不認為這種「義」是人固有的「性」。相反，他多次指名反對孟子的性善說，而提倡性惡說。在《荀子·性惡》的開篇，他就說：「人之性惡，其善者偽（為）也。」

性惡說的內容如下。²⁰——荀子所說的「性」，是人生來就具有的自然的性質。《荀子·性惡》曰：

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，謂之偽

²⁰ 關於荀子性惡說的詳細探討，請參照以下的拙論：〈〈荀子〉の性惡說——その本質と機能——〉（上、下）（《高知大國文》第二號、第三號，高知大學國語國文學會，1971年、1972年）、〈上海楚簡〈孔子詩論〉に現れた「豊（禮）」の問題——関雎篇評論における人間の欲望を規制するものとしての「豊（禮）」——〉（《東方學》第百八輯，東方學會，2004年）。

（為）。是性偽（為）之分也。

但是，「性」的實質內容與孟子不同，主要指的是「欲」。性惡說的這一部分，可以說是繼承了孟子的論敵告子的「性無善，無不善也。」之說。《孟子·告子上》有：

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」

將內在於人的欲望與感情視為先天的「性」，將追求「義」等「善」的後天的道德作為外在於人的東西來論述，將「性」的事實與「善不善」的道德、以及感情、欲望的內在與道德的外在兩方面作了明確的區分。荀子從這種思想中應該吸取了很大的營養。他的「天人之分」、「性偽（為）之分」的思想不只是受到道家峻別「天與人」的影響，應該也受到告子思想的影響。

其次，荀子主張無論甚麼人都具有這種作為「性」的「欲」。他在《荀子·榮辱》中說：

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。

雖然性善說的善和性惡說的惡這樣對性的價值評價相反，在「性」上視萬人為平等的這種人類觀與孟子相同，是繼承了孟子的方面。因此，據荀子所說，人生固有的各種各樣的官能的物質的政治的等方面的欲望，大家都一樣具有，而且無限追求也得不到滿足。《荀

子·榮辱》曰：

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。

這樣具有各種各樣的無限追求的欲望的人，從以獲得同一對象為目標開始，就發生了萬人與萬人之間的鬥爭，於是這樣就造成了國家、社會的混亂。荀子將這種混亂定義為「惡」。因此，性惡說的直接內容就是萬人之「性」在給國家、社會帶來混亂的方向上起作用。為了平息鬥爭拯救混亂，荀子所提倡的作為使全人類的欲望能够得到合理的滿足的社會規範，就是「聖人」所作的「禮」的理念、就是作為其實態的「分」這種社會秩序。《荀子·王制》曰：

分均則不偏，勢齊則不壹，眾齊則不使。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。

他認為，人通過後天的學習、修養即人為的積累而最終達成的所謂「善」，就是人類最終建設成功的有「禮」的理想社會。如上述〈性惡〉篇開篇所說，這不是先天的「性」，而是後天的「偽」（人為）、不是任其天然而是人的積累的結果。

如上所述，荀子將生就具有的「性」及其實質內容的「欲」規定為「惡」。儘管如此，他並沒有表述過否定作為「性」的「欲」的主張。相反，在充分認識國家、社會陷入混亂的危險性的基礎上，肯定了「欲」的追求（請看《荀子·正論》中展開的寡欲說批判）。這是因為，荀子把將自獲得相同對象的目標開始而發生的萬人對萬人的鬥爭，作為為了建設全人類都能够自然地接受「聖人」所作的「禮」的新社會的最根本的動力。荀子學派，在面臨迫近戰國時代的結束和天下統一的過程中，為應該建設的新的理想的天下秩序的理論化煞費了苦心，具有這種體系的「性」的思想，奠定了其理想社會論的基礎。

6、韓非等法家及其後的法術官僚

戰國晚期的韓非（公元前 280 年—233 年）等法家，關於「性」的正面論述不多。但是法家對人的認識，可以視為因襲了荀子的性惡說。因為法家的代表人物韓非雖以提倡法治主義而著名，但其思想基礎，即人，無論是誰都追求安全、利益而避開危險、損害的思想，無疑是在其師荀子的影響下形成的。例如，《韓非子·姦劫弑臣》有：

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。²¹

²¹ 本論文所引用的《韓非子》文本，原則上依據錢曾的影宋抄本《韓非子》（《四部叢刊》所收本）。

他在考慮到人類生來具有的這種「性」的基礎上，主張為了達到富國強兵的目標應該謀求君主權力的強大化。即是說，在君主看來對有功者行賞（安全、利益）、對無功者處罰（危險、損害），有必要分別正確地下達給臣下與民眾（信賞必罰）。這雖是韓非獨特的主張，後來也得到儒家的支持。如東漢晚期徐幹（170年—217年）的《中論·賞罰》中有：

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。²²

這種文字與韓非一樣強調君主統治民眾之際要信賞必罰，其基礎是荀子、韓非式的性惡說。這樣，韓非用此整頓作為君主的手足而發揮作用的官僚機構，通過官僚機構推進民眾統治的強化，來迎接即將來臨的戰國的結束與天下一統。

到西漢、東漢代以後，政治舞臺上出現了被稱為酷吏的法術官僚。他們為了強化中央皇權，嚴酷地運用法律、刑罰來削弱諸侯王、地方豪族、工商之民等的政治、經濟方面的力量。支持這些酷吏活動的對人的觀念即「性」的思想，多來自上述荀子、韓非式的性惡說。即人，天生就追求安全、利益而憎惡危險、損害的思想。如《漢書·刑法志》有：

²² 本論文所引用的《中論》文本，原則上依據王謨《增訂漢魏叢書》所收的《中論》。

夫人宵（肖）天地之備，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，必將役物以為養，任智而不恃力。此其所以為貴也。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，眾心說（悅）而從之。從之成羣，是為君矣。歸而往之，是為王矣。《洪範》曰：「天子作民父母，為天下王。」聖人取類以正名，而謂君為父母，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。²³

這個文字是，雖是從儒家的立場來描述統治民眾不僅要用「禮」、「教」，「法」、「刑」也是必要的理論的文獻，其開篇就配置了上述基於《荀子·王制》的文章。

然而，即便是同樣從儒家的立場出發主張法律、刑罰的必要性的理論，隨著時代的演變，其所根據的「性」的思想，離開了荀子性惡說而採取了各種各樣的「性」的思想。如西漢初期的董仲舒（公元前 176 年左右—104 年左右），提倡具有「上之性」的統治者，對具有「中之性」的應該施以教化，也承認對「下之性」者行使「刑罰」（《春秋繁露·五行相勝》），這是基於產生不久的性

²³ 本論文所引用的《漢書》文本，原則上依據中華書局本《漢書》（1962年）。

三品說的論述。東漢的王符（100 年左右—170 年左右）也基於性三品說，主張對「下愚極惡」者施以「刑罰」。比如《潛夫論·述赦》有：

今夫性惡之人，居家不孝悌，出入不恭敬，輕薄慢傲，凶悍無辨，明以威侮侵利為行，以賊殘酷虐為賢。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、自詩〈恃〉以羸〈數〉赦〈赦〉頭〈贖〉，出獄踟躕，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。²⁴

還有北齊魏收的《魏書·刑罰志》有：

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。²⁵

依據上述《禮記·樂記》將「惡」的原因歸於接觸外界事物而產生的感情、欲望，而提倡為了有效地對應處理，不僅要靠「德」，「刑」也是必要的，等等。

²⁴ 本論文所引用的《潛夫論》文本，原則上依據汪繼培《潛夫論箋校正》（中華書局，1985年）。

²⁵ 本論文所引用的《魏書》文本，原則上依據中華書局本《魏書》（1974年）。

二、變革時期新的「性」的思想

1、戰國晚期到西漢初期的「性」說折衷

戰國時代各方面展開的「性」的思想中具有以下共同的特徵。第一、各種思想具有其各自內部不包含其他的「性」的要素的純粹性。第二、各種思想都具有作為各自原則上的全人類都擁有同樣的「性」的人人平等觀。第三、為了實現各自理想的「善」，對於「性」有必要加強學習、修養，承認其主體是一個一個的人。但是，在中國社會迎來巨大變革的戰國晚期至西漢初期的時代，這些思想也發生了很大的變化，新的「性」的思想開始萌生。

關於第一點。戰國初期到晚期，一方面有孟子式的性善說，如上所述，其理論後來通過儒家和道家的思想活動逐漸完善，發展至《禮記》諸篇等對「性」的論述。另一方面，有以告子為先驅的荀子式的性惡說。這也在戰國晚期到西漢初期的思想界具有絕對的影響力（陸賈、賈誼、賈山、韓嬰、董仲舒等等），²⁶而且這也是法家和法術官僚活動的理論根據。此外也存在一些「性」的思想（請參看上文《孟子》節），不過，孟子的性善說與荀子的性惡說旗幟非常鮮明，由於各自的思想具有其內部不包含其他要素的純粹性，

²⁶ 關於在戰國晚期到西漢初期的思想界，荀子學派的諸思想以及受到荀子的儒者們的諸思想，請參照內山俊彥《荀子》（講談社，1999年）Ⅲ章，2（諸子の時代の終末——荀子から荀子以後へ）。

在戰國時代他們始終扮演了「性」的思想的指導者的角色。但是，到了戰國晚期至西漢初期，出現了力圖折衷或綜合這兩種學說的思想。

折衷或綜合有幾種類型。

其一、是以荀子的欲望論（即性惡說的一個部分）為基礎，認為人無論是誰都具有與生俱來的官能的物質的政治的等方面的慾望，不僅如此，也具有追求「仁義」等道德的「善」的慾望，是力圖在性惡說的大框架中包攝性善說的要素的思想。如新出土資料《五行》²⁷和《淮南子·泰族》。²⁸

其二、認為性善說是主張人類可以實現理想的「善」的思想，性惡說主張人類為了矯正「惡」實現「善」而強調有必要學習、修養的思想，兩者分擔不同的任務。這是認為同一個人中並存著性善、性惡兩個方面，因此對於同一個人來說實現「善」的可能性與矯正「惡」的必要性兩者都很重要。這樣，孟子時代已經倡導的前

²⁷ 關於馬王堆《五行》「性」的思想內容，請參照拙著《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》第一部，第四節〈「馬王堆帛書五行篇」の作者とその學派〉。其中特別值得注目的思想是，《五行》這本書把「草木之生（性）」看作「生」，把「禽兽之生（性）」看作「好惡」，與此對比，把「人之生（性）」認為「好仁義」（請參照拙著《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》第二部，第二十三章「說」）。

²⁸ 《淮南子·泰族》論述直到西漢武帝時期的儒家「性」的思想。其梗概如下：一方面基於戰國晚期的荀子性惡說，認為「性」的內容是欲望、感情，另一方面繼承戰國中期的孟子性善說，主張「性」本來具有前往「道」的可能性。

述「性可以為善，可以為不善。」之說（上述〈孟子〉節的「其二」），到戰國晚期、西漢初期以後可以說又復活了。如西漢晚期揚雄（前 53 年—後 18 年）的《法言·修身》有：

人之性也，善惡混。修其善則為善人，修其惡則為惡人。氣也者，所以適善惡之馬也與。²⁹

還有西晉時代傅玄（217 年—278 年）的《傅子·戒言》有：

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。³⁰

其三、人「性」生來就分為「上品」、「中品」、「下品」的三等級，即性三品說。這不僅是「上品」之「上智之性」基於孟子性善說、「下品」之「下愚之性」基於荀子性惡說，還有基於上述〈孟子〉節的「其二」（性善說、性惡說的折衷）即「中品」之「善惡混」的「性」。在上述二重意義上，這可以評價為是孟子、荀子的折衷吧。這也可以說是以孟子時代已經倡導的「有性善，有性不善。」（〈孟子〉節的「其三」）之說以及「性可以為善，可

²⁹ 本論文所引用的《法言》文本，原則上依據汪榮寶『法言義疏』（中華書局，1987 年）。

³⁰ 本論文所引用的《傅子》文本，原則上依據昌平坂學問所刊官版本《傅子》（和刻本《諸子大成》所收，汲古書院影印，1975 年）。

以為不善。」之說（〈孟子〉節的「其二」）為先驅，在西漢初期之後被整理過的思想。

2、「性」的萬人平等觀與實踐主體的變化

關於第二點。上面論述了孟子或荀子各自在原則上都主張全人類在「性」上是人人平等的。在整個戰國時代，這種人人平等觀是主流，上面提到的性三品說的先驅是例外。有生來的「善之人」、生來的「惡之人」、生來「善惡混之人」，這種人類不平等觀，其樸素的先驅已經在戰國中期的孟子時代就萌芽了（上述〈孟子〉節的「其二」和「其三」）。但是，在戰國時代這些觀念在知識人和統治者間並沒有得到更好的整理。而經過戰國結束與秦漢帝國的成立這一中國歷史上巨大的變革，情況發生了根本的變化。到西漢中期，人人平等觀銷聲匿迹而性三品說開始盛行。

不過，孟子性善說雖說在「性」的可能性上抱有人人平等觀，但在「善」的現實性方面不堅持人人平等觀，不用說，他認為存在於現實的國家、社會中的君主與臣下、統治者與民眾的差別是正當且合理的。較孟子更進一步極力肯定現實存在的人的不平等的，是荀子性惡說。如荀子所說，人人都從同一條起跑線（「性」）上出發，但由於其後各人自己的責任，學習、修養之勤勉或怠惰，最終的能力就顯出千差萬別，結果便朝各自的方向分化。這種將人進行分類的理念就是「禮」，分類結果而形成的秩序的實際就是「分」。他在《荀子·榮辱》中說：

夫貴為天子，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。故先王案為之制禮義以分之，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（穀）祿多少厚薄之稱。是夫羣居和一之道也。

這樣，性惡說就成為極力肯定現實的人之不平等的理論。

性三品說在西漢中期能夠得以盛行，首先在於其根基上存在著秦漢帝國的成立這種國家、社會環境與以前相比發生了很大變化的歷史背景。此外，在思想的承當者的問題上，思想的提倡者儒家不再是在野的批判勢力，而是與統治權力接近而部分地承當了統治責任；還有在「性」的思想的問題上，荀子性惡說的現實作用在形勢一變的西漢時代得以發揮，推進了國家、社會秩序的固定化，等等。

關於第三點。戰國時代「性」的思想除了若干例外，都認為為了實現理想的「善」而學習、修養的主體包含民眾在內的每一個人。孟子和荀子在原則上都是如此。比如，在《荀子·性惡》中說：

塗（途）之人可以為禹，曷謂也。曰：「……今使塗（途）之人，伏術為學，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（至）也。」

但是到西漢中期，情況發生了根本變化。實現「善」的主體從原來的全人類轉化為只指「聖人」、「天子」、「君主」了。那麼，這種變化的內容和意義，也作為性三品說的成立和展開的問題可以闡明。

三、性三品說的成立與展開

經過戰國時代的結束與秦漢帝國的成立這一中國史上的巨大變革，「性」的思想也發生了很大的變化。西漢中期，思想界出現並盛行了性三品說。但是，即便同樣是性三品說，從剛剛出現的西漢中期的樸素的理論到後來唐代的《五經正義》或韓愈（768年—824年）的作為完成了的理論，之間這一思想有一些發展和展開。

1、學習、修養主體的變化

為性三品說的產生創造根本條件的，如上所述，是對各自的「性」加以學習、修養的實踐主體由原來包括民眾的每一個人轉化為只是指「聖人」、「天子」、「君主」。例如，《淮南子·泰族》（直到西漢初期武帝初年的儒家之作）、《韓詩外傳》卷五中，可以看到這樣的新主張：

繭之性為絲，然非得工女煮以熱湯，而抽其統紀，則不能成絲。卵之化為雛，非〔得〕慈雌嘔煖覆伏，累日積久，則不能為雛。人之性有仁義之資，非〔得〕聖王為之法度，而教

導之，則不可使鄉方。

即「性」雖然有可以行「善」的可能性，但是人不能靠自力來使之實現，為了實現「善」，「聖王」（實際上被「聖王」比作的現實的君主）從外部「教導」的這種人為的因素是不可缺少的。這裡就極為明確地論述了「性」的思想中實踐主體的所在，即全人類不是在自己的「性」上加以學習、修養的主體，而是客體，「聖王」才是其主體。雖然這還未能說是性三品說的成立，但可以認為性三品說的來源之一。

這當然是迎接西漢帝國成立這一未曾有過的狀況變化而盡力擔當統治體系的一部分的儒家思想家們，為了適應把君主統治全人類合理化正當化這種新的思想課題，而從「性」這一問題視角出發所提出的解答之一。但是，這裡尚未論及「性」分為「上」、「中」、「下」三種或「聖王」「教導」的對象只是「中人」等，因此這還不能說是性三品說的產生。只不過是處於創造其產生的根本條件的前夜。而這一關於實踐主題的主張，在以後新誕生的很多性三品說中，作為給它予以基本條件被繼承下來。

2、分為「上、中、下」三等級的「性」

其次出現的是將「性」分為「上、中、下」三等級而論述其各自的「善、惡」或在國家、社會上的作用的議論，是真正的性三品說。其思想先驅如上所述在《孟子·告子上》已經出現。但是最早倡導的是《淮南子·修務》（直到西漢初期武帝初年的墨家之

作)。

且夫身正性善，發憤而成〔仁〕，帽〈憫〉憑而爲義，性命可說（悅），不待學問而合於道者，堯舜文王〔也〕。沈醜耽荒，不可教以道，不可喻以德，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（悅）者，西施陽文也。嗍媵哆嗚，籬蔕戚施，雖粉白黛黑弗能爲美者，嫫母妣惟也。夫上不及堯舜，下不及〈若〉商均，美不及西施，惡不若嫫母，此教訓之所俞〔也〕，而芳澤之〔所〕施。

但是〈修務〉篇不是僅僅將問題歸結爲「性」的「善惡」，也夾雜混入了容姿的「美醜」，而且也沒有明言上述「教訓」「性」的主體是誰。因此這還不能說是性三品說的正式產生。應該只是真正的性三品說出現之前的原形。

董仲舒和他的學派最早使真正的性三品說開始登上思想的舞臺。這一學派實際上將人的「性」分爲「上、中、下」三等級，但「上（聖人）之性」與「下（小人）之「性」未以「性」命名，只是「中（中民）之性」以「性」命名。《春秋繁露·實性》有：

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。繭待繅以涓湯，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。³¹

關於「中民之性」，《春秋繁露·深察名號》說：

性之名非生與。如其生之自然之資，謂之性。性者，質也。

《春秋繁露·深察名號》又說：

天地之所生，謂之性情。性情相與為一暎。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。

這樣，「性」與「情」合為一體，都是授之於「天地」的固有的自然的素質。這一學派認為「情」的實際內容是「欲」（參照《漢書·董仲舒傳》中的第一次對策和第三次對策），「中民之性」中，特別是其「情」（即「欲」）中存在作「惡」的原因。而且，「性與情」的根據被認為是「天地」的「陰與陽」，這樣「性與情」就成為了宇宙根本秩序的一方面。

因此，他們雖然承認這種「性」有向「善」的素質，但決不認為這本身原封未動就是「善」。《春秋繁露·深察名號》中說：

性如繭如卵。卵待覆而成雛，繭待繅而為絲，性待教而為善。此之言真天。天生民，性有善質而未能善。於是為之立

³¹ 本論文所引用的《春秋繁露》文本，原則上依據盧文弨《抱經堂叢書》所收的《春秋繁露》（商務印書館影印本）。

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，以成民之性為任者也。今案其真質，而謂民性已善者，是失天意，而去王任也。

和《淮南子·泰族》、《韓詩外傳》卷五同樣也主張「民之性」雖然具有行「善」的素質，但任其自然還不能是「善」，為了「性」的完成，「王」從外部對民眾進行「教」化是必不可少的。

不僅如此，他們還提出了《淮南子·泰族》和《韓詩外傳》卷五尚未言及的主張。——「王」，是為了「教」化「民之性」而使之向「善」這一任務而設置的職位，而且其背景中存在著「天意」（上帝的意志）。這裡，不用說在「民之性」中加入人為的實踐主體不是「民」自身而是「王」，可以容易地看出關於「王」的政治思想強硬地滲透到「性」這一領域中來，在「王」的統治權力之下，圍繞「民之性」的主要問題全部被匯集，其結果便是異常地謀求「王」權的強化。這裡的「王」，如《漢書·董仲舒傳》第三次對策所說：

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。

也稱作「聖人」、「王者」。因此，這相當於上述這一學派分為三等級中的具有「上之性」者。同時所擬「聖人」、「王者」無疑是

指實際上進行統治的西漢時代的皇帝。

歸納以上董仲舒學派的關於「性」的思想，就是說「上之性」的「聖人」奉「天」的意志而即「王」位，來「教化」「中性之民」以引導「善」的實現。但是「下之性」者不是這種「教化」的對象。因為，「中性之民」雖然任其自然不足以為「善」，由於其具備「善」的素質所以教化還有可能和必要。與此相反，「下之性」者，因為他們生來就不具備「善」的素質，因此「教化」即不可能也不必要。

作為性三品說，這已經是相當完整的理論。如果以後代的完成形態為基準判斷，也有尚未成熟之境。要舉出其尚未成熟之處，就是他們在倡導時，沒有像後世儒家所做的那樣引用《論語·陽貨、雍也》兩篇中孔子的話作為經典上的根據。但是，無論如何，這種性三品說是已經基本完成了的真正的思想。

3、性三品說之經典根據與經學

在舊的「性」的思想還留著的西漢時代，儒學並未是最有力的學派。因此，倡導性三品說（前身）的時候，引用把以《論語》為首的儒學經典，成為自說的根據，這種作風還未出現。如上所引，西漢武帝時期的《淮南子·修務、泰族》和《春秋繁露》諸篇都是這樣。與此相反，到了儒學之國家、社會中地位提高了的西漢武帝時期以後，作為性三品說的經典上的根據，引用儒學經典的場面多起來了。最早成為典據的文章，就是《論語·陽貨》的

子曰：「性相近也，習相遠也。」

和同篇的

子曰：「唯上智與下愚不移。」

還有〈雍也〉篇的

子曰：「中人以上可以語上也，中人以下不可以語上也。」

這些兩篇中孔子的話具有代表性。此後，〈季氏〉篇的

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，民斯為下矣。」

也被追加了。

在公元後一世紀中間偏晚東漢初期成書的儒家班固《漢書·古今人表》，以包括這兩篇在內的《論語》六章為典據，將所有的人分為「上智、下愚、中人」三等級。而且在此基礎上進一步細分為「上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下」合計「九品」，將古今名人列入這「九品」之中而做成了一覽表。這也是性三品說。

還有，東漢王符《潛夫論·德化》也基於《論語·陽貨》的「唯上智與下愚不移。」而倡導性三品說。

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，惟冶所爲，方圓薄厚，隨鎔制爾。

在這裡，如《春秋繁露·實性》同樣使用「中民」一詞，而且論述了「聖帝、明王」能改善「中民」的「性」。東漢的荀悅（148年—209年）《申鑒·雜言下》也基於《論語·陽貨》「性相近也，習相遠也。」和「唯上知與下愚不移。」兩文而使用「三品」、「九品」之詞，也是提倡性三品說。

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。』」

還有，《前漢紀·高后紀》中有〈荀悅曰〉的文章：

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。

這也是性三品說。³²

翻閱以後儒學的經典注釋，對《論語·陽貨》的「唯上智與下愚不移。」，西漢武帝時期的孔安國《論語訓解》，好像立足於性

³² 本論文所引用的《申鑒》文本，原則上依據孫啓治《申鑒注校補》（中華書局，2012年）。還有，《前漢紀》文本，原則上依據張烈點校《兩漢紀》上（中華書局，2002年）。

三品說的立場加以注釋。不過，這一例子出現年代太早，是否歷史上的事實值得懷疑。對《論語·雍也》的「中人以上可以語上也，中人以下不可以語上也。」一句，三國時代魏的王肅（195年—256年）《論語注》似乎是從性三品說的立場來加以解釋的：

王肅曰：「上謂上知之人所知也。兩舉中人，以其可上可下也。」（何晏《論語集解》所引）

肯定王肅之說而加以引用的三國時代魏的何晏（190年—249年）《論語集解》也是如此。他對於〈雍也〉篇「中人以上可以語上也，中人以下不可以語上也。」，肯定地引用王肅之說，還有對於〈陽貨〉篇「唯上智與下愚不移。」，肯定地引用孔安國《論語訓解》，都站在性三品說的立場來加以注釋。

孔安國曰：「上智不可使強為惡，下愚不可使強賢也。」（何晏《論語集解》所引）

但是，更徹底地站在性三品說的立場上來注釋《論語》的是梁代的皇侃（488年—545年）《論語義疏》。此書在《雍也、季氏、陽貨》等諸篇³³的注釋中詳細地展開了性三品說，其中還包

³³ 皇侃《論語義疏》除了上文引用的《雍也、陽貨》兩篇之外，作為論述性三品說的例子還追加了《論語·季氏》中的孔子話，來加強性三品說的根據。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，民斯為下矣。」皇侃以前，這沒有被看作是給性三品說根據的句子。比如，孔安國《論語訓解》也沒有解釋為性三品說。到了皇侃，初

含了皇侃獨自的新思想。——他這樣論述說，大致可以將「性」分為「上、中、下」的「三品」，細分的話可以分為「上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下」的「九品」。「上上」者為「聖人」，不必要之教，「下下」者為「愚人」，也沒有必要教。這中間從「上中」到「下中」的「七品」為「中人」，為可教者。「中人」遇著好老師就能夠上進，遇著惡人就會下降，應該要教其一段上之道。而「性」之分為「三品、九品」的理由，是因為人在出生時誰都從「天地」稟受了「清濁、厚薄之氣」。各自稟受「純粹之清氣」（「聖人」）、「純粹之濁氣」（「愚人」）、「清濁混之氣」（「中人」。「中人」當中還有「多清少濁」、「多濁少清」、「半清半濁」等區別），這樣生下來就有了分別。

這樣皇侃的「性」的思想，作為性三品說已經達到了接近完成的境界。之後北宋時代邢昺（932年—1010年）的《論語正義》因襲皇侃之說同樣講述性三品說。到唐代的國定教科書《五經正義》

次成為性三品說的經典上的根據。這樣的例子，不止這一個，在《論語義疏》中還含有很多。那麼，皇侃《論語義疏·季氏》論述：「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，上賢既不生知，資學以滿分，故次生知者也。謂中賢以下也，本不好學，特以已有所用，於理困憤不通，故憤而學之，此祇次前上賢人也。謂下愚也，既不好學，而困又不學，此是下愚之民也，故云民斯為下也。」另外，本論文所引用的《論語義疏》文本，原則上依據皇侃《論語義疏》（懷德堂紀念會，1925年）。

(653 年成立)，性三品說經典上的文獻根據進一步擴大，以至於從《尚書·堯典、多方》諸篇、《禮記·中庸、表記》諸篇等尋求其文獻根據。由此可見，時代越往後其經典的根據越多，因此作為理論越來越近於完備，作為思想的影響力也越來越重大。

4、性三品說的宿命論化

皇侃的性三品說，包含著上述的研究中尚未出現的基於「氣」的理論的宿命論，這是將性三品說陷入人身不得自由的心境的陰暗思想。本來所與之「性」無論如何努力都不能改變的思想，戰國以來的道家就已經提出了。如《莊子·天運》有：

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。

《呂氏春秋·貴當》、《淮南子·原道》等也有同樣的文字。而且受其影響，也可以在儒家的《荀子·哀公》、《韓詩外傳》卷一、《大戴禮記·哀公問五義》、《孔子家語·五儀解》等文獻中見到。例如，《荀子·哀公》曰：

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。」

這是可以認為敘述人天生的「性」不能變更的、儒家思想當中比較古老的一例。

但是作為基於「氣」的理論而提倡「性」的宿命論的思想家，無人能出東漢時代王充（27 年左右—100 年左右）之右。王充在《論衡》中以相當的篇幅來論述「性」，對此問題極為關注。他在《論衡·本性》中，首先列舉此前關於「性」的七種思想，對其內容進行逐一吟味批判。第一是「人性有善有惡」的世碩說（說宓子賤、漆雕開、公孫尼子三人亦同）。

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。³⁴

第二是「人性皆善。及其不善，物亂之也。」的孟子說，第三是

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。

的告子說，第四是「人性惡，其善者偽（爲）也。」的荀子說，第五是「天地生人也，以禮義之性。人能察己所以受命則順，順之謂

³⁴ 所謂的「周人世碩」，應該就是《漢書·藝文志》儒家類的「世子」吧。世子二十一篇。名碩，陳人也。七十子之弟子。這個「世子」，在 1973 年出土的馬王堆帛書《五行》第二十章「說」中出現他的名字和思想，而到現在為止，非常令人注目。請參照拙著《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》第二部，第二十章說，注（20）。如果相信王充在這兒講的，我們不得不認為早在戰國初期的孔子徒孫的時代，已經做出了近似王充的性三品說的原形。這究竟是不是真的？

道。」的陸賈說，第六是

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。

的董仲舒說，第七為

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。

的劉向說。

在吟味批判之中認為最正確的是第一說。得出此結論後，他提出了自己的「性」的思想，說：

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。

這當然是「中人以上、中人以下、中人」性三品說。這裡也可以充分地感受到所與之「性」不可變更的王充的宿命論。

進而在《論衡·率性》中以「氣」的理論為基礎，說：

小人君子，稟性異類乎。譬諸五穀皆為用，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）故為惡。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。

從「天」稟受「厚多之氣」而出生的人則成為「性之善」的「君子」，稟受「薄少之氣」而出生的人則成為「性之惡」的「小人」，這種宿命論表述得更加明確。

至於這種稟受「厚薄、多少之氣」的「性」能否變更，他認為「中人之性」能變更。比如：《論衡·本性》有：

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。習善而為善，習惡而為惡也。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。

「上智之性」與「下愚之性」皆是兩樣的。比如：《論衡·非韓》有：

凡人稟性也，清濁貪廉，各有操行，猶草木異質，不可復變易也。

王充的思想在其生前幾乎無人注意，其影響通過東漢晚期的蔡邕（132年—192年）、王朗、荀悅等而逐漸在思想界擴大。如上所述，皇侃《論語義疏》和邢昺《論語正義》，在帶著基於「氣」的理論的宿命論而提倡性三品說的背後，原來還有王充的這種性三品說。這種看法大概不會錯吧。

四、性三品說的完成與崩潰

1、由韓愈的性三品說的完成

性三品說的最後完成，是唐代中期韓愈（768年—824年）的〈原性〉。韓愈出世所面臨的唐代中期，迎來了佛教的最盛期，道教也有顯著的發展。他對抗這種動向，通過古文復興而賦予儒學以新的內容，企圖恢復其權威。從這種立場出發所寫的論文就是〈原道〉〈原性〉〈原人〉之三篇。

〈原性〉這樣寫道：

性也者，與生俱生也。情也者，接於物而生也。性之品有三，而其所以為性者五。情之品有三，而其所以為情者七。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。其所以為性者五，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，其所以為情者七，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。

按照〈原性〉的前半部分，「性」是人與生俱來就同時被賦予的本性，「情」是與外物接觸而出現的感情。「性」有「上、中、下之三品」，構成「性」的要素有「仁、禮、信、義、智」五種。「情」也有「上、中、下之三品」，構成「情」的要素有「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」七種。「性之上品」是完全的「善」，以一個要素為主，也行用於其他四個要素。「中品」通過引導能上能下，有一個要素但不完全，其他四個要素也不純粹。「下品」是完全的「惡」，一要素欠缺而其他四要素也背離。「情之上品」無

論如何動，七要素都可得中庸。「中品」者七要素雖有過或不及，為在各個方面追求中庸者。「下品」者只有過或不及，為任憑感情行事者。「性之三品」與「情之三品」相對應。

這是整理非常好的性三品說。這裡，構成「性」的要素與「仁、禮、信、義、智」之五常結合起來，以《漢書·刑法志、五行志、翼奉傳》、《白虎通·性情》、鄭玄《禮記注·中庸》等為首，漢代以來很盛行，這是因襲舊說。³⁵ 另一方面，將性三品說與情三品說結合，這大概是韓愈獨自的理論。這是依據《春秋繁露·深察名號》以來所詳細論述過的「性與情」的關係論³⁶而給

³⁵ 構成「性」的要素與「仁、禮、信、義、智」之五常結合起來的，就是上引《漢書·刑法志》的以下的文章。「夫人齊天地之備，懷五常之性，聰明精粹，有生之最靈者也。」「五常」指的是，如顏師古注釋的那樣，「仁、義、禮、智、信」。另外，《漢書·五行志》基於五行災異說，和「木、火、土、金、水」的五行聯繫起來提「性」，在《漢書·翼奉傳》裡翼奉講的話中，也有大略相同的思想表達。

³⁶ 寫述中國古代的「性與情」關係論的文獻中，到現在為止最早的是郭店楚簡《性自命出》和上海博竹簡《性情論》。這些竹簡大概於戰國晚期成書。然後，作為重要的資料，可以指出《漢書》翼奉傳、《孝經鉤命決》《孝經援神契》等《孝緯》、劉向之說、《白虎通》性情篇，等等。翼奉的「性與情」的關係論，比如《漢書·翼奉傳》中有：「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》之為學，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。」像這樣，翼奉的「性」和「情」，分別是五性（「肝靜仁、心躁禮、脾力信、肺堅義、腎智敬」之五行）和六情（「廉貞、寬大、公正、姦邪、陰賊、貪狼」），同時兩者的互相糾纏。

「情」也賦予了道德的意義。由於從來都只是將「情」視為趨向「惡」的要素，因此這裡可以說有韓愈獨自的新意。

接著，〈原性〉的後半部分，

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。」。

開始回顧了古來的三種學說：孟子言「人之性善」、荀子言「人之性惡」、揚雄言「人之性善惡混」。他認為這些學說，要麼是說開始為「善」而後來行「惡」的路向、要麼是開始是「惡」後來向「善」邁進的路向、要麼是開始為「善惡混」而後來分為「善」和「惡」的路向。這些都僅僅是舉「中品」為例，而忘記了「上品」和「下品」。只不過是「得其一」而「失其二」者而已。因此最後下結論說，這樣的話，「上品之性」與「下品之性」到最後都是不可變移的嗎？「上品之性」向學問而增光輝，「下品之性」畏懼威

力而不犯罪。因此上者可以教導他人，而下者可以為他人所抑制。就其「品」而言，誠如孔子所說「唯上知與下愚不移。」。今日論「性」者為何與此不同呢？因為今日的議論摻雜了佛教、老子的思想。摻雜佛教、老子的思想，不管論述甚麼都會變得跟孔子的話兩樣。

這個結論也值得注意。

曰：「今之言者，雜佛老而言也。雜佛老而言也者，奚言而不異。」

這裡將「上品」者「教」導他人而成為統治者加以正當化合理化的主張作了展開，是根據西漢初期的《淮南子·泰族》、《韓詩外傳》卷五以來的通論；提倡對「下品」者不用道德、禮樂而用法律、刑罰（「畏威」）來對付，這對《春秋繁露·五行相勝》以來，儒家接連堅持下來的理論課題；「上品之性」與「下品之性」到最後也不能變更，這是因為有《論語·陽貨》中孔子的話作為經典上的根據，這種性三品說尋求經典根據的學問（經學）也是東漢時代以來的傳統。

2、佛教佛性論（如來藏思想）與道教道性論

更值得注意的是，韓愈對當時的「性」的議論摻雜進佛教、老子的思想加以非難這一點。所謂加進佛、老的論題，這在此處孔子的「唯上知與下愚不移。」的話中已明顯可見，是指人「性」的不

平等觀與人「性」的不變性。反過來說，在韓愈之前，佛教的如來藏思想即佛性論和道教的道性論已經提出了「性」的平等觀和「性」的可變論，這些對包括儒學在內的思想界造成了很大的衝擊。

佛教的「性」的人人平等觀是如來藏思想、佛性論，道教的「性」的人人平等觀是收到佛教的刺激而產生的道性論。關於唐代的、在性三品說和佛教的如來藏思想、佛性論之間發生的關係，有一位學者田中利明在一篇論文³⁷中，已經發表了出色的見解。據這篇論文，白居易（772 年—846 年）從直到唐代中期的性三品說的宿命論所求救的思想，主要是馬祖道一（709 年—788 年）系統的南宗禪佛法，同時也可能醉心於同一個系統的寶誌和尚「頌」（《景德傳燈錄》卷二十九所收）中的「大智不異於愚」這句話。指出這些事情，田中利明一方面，依據小川一乘《佛性思想》³⁸、服部正明〈佛性論の一考察〉³⁹等著作，另一方面，引用《涅槃經》中的口號：

一切眾生，悉有佛性。

而集中到如來藏思想、佛性論，論述了多種多樣的問題。結果，他

³⁷ 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——》（《學大國文》第二十七號，大阪教育大學國語國文研究室，1984 年）

³⁸ 小川一乘《佛性思想》（京都文榮堂，1982 年）。

³⁹ 服部正明〈佛性論の一考察〉（《佛教史學》四—三・四合併號，佛教史學會，1955 年）。

說：

一切眾生與生俱來就同時被賦予了「佛性」這種思想，當然，會推跨「性三品說」的根底。

按照筆者的理解，如來藏思想、佛性論在中國佛教界開始令人注目的，是在東晉晚期（五世紀初）《涅槃經》被翻譯成漢語以後的事情。⁴⁰ 之後，443年，同類的《楞伽經》、《勝鬘經》被譯出，更過了一百年，《寶性論》從印度傳到中國，在中國也產生和展開了極為多樣、複雜的議論。關於這種情況、經緯和「佛性」的本來的意思，請參照專家的研究，如下：

常磐大定《佛性の研究》

高崎直道《如來藏思想，佛性論 I》（春秋社，2010年）⁴¹

高崎直道監修《如來藏と佛性》（春秋社，2014年）⁴²

那麼，讓代表如來藏思想、佛性論的思想表現只以「一切眾生，悉有佛性。」一句，而且在這裡發現「性」的人人平等觀和

⁴⁰ 請參照常磐大定《佛性の研究》（國書刊行會，1973年），中篇〈支那に於ける佛性問題〉。

⁴¹ 該書收入《高崎直道著作集》第六卷。請參照第一部，第二章《如來藏、佛性思想》，八〈如來藏と佛性——中國、日本における展開〉、以及第四章《如來藏思想の展開》，四〈中國における如來藏思想の傳承〉。

⁴² 該書收入《シリーズ大乘佛教》第八卷。請參照該書所收的下田正弘《如來藏、佛性思想のあらたな理解に向けて》（第一章）、幅田裕美《佛性の宣言——涅槃經》（第三章）、藤井教公《涅槃經と東アジア世界》（第七章）。

「性」的可變論，像這樣的看法，筆者覺得把如來藏思想、佛性論本來帶有的很多側面太集中到一面，把複雜的全體過分簡單化了。即使如此，唐代中期的白居易和韓愈等知識分子、士大夫他們理解的佛性論，還是如田中利明指出那樣，大概是以「性」的人人平等觀和「性」的可變論為主要的思想吧。據田中利明，韓愈所非難的「佛老」的「佛」只指著禪宗，尤其是馬祖道一的系統。筆者也基本贊同這一想法。這是因為到唐代中期，讓包括知識分子、士大夫們的中國人感到佛教親近的，無論如何，還是中國化了的佛教，即禪宗。然而，禪宗初次接受佛性論，時期比田中利明說的馬祖道一的系統早一點，影響所及的範圍也更廣。六祖慧能（638年—713年）以來的、南宗禪的頓悟思想已經抱有了這種思想。

關於韓愈所非難的「佛老」的「老」，田中利明沒有甚麼論及。但，這不是道教的道性論嗎？也就是說，能夠把握「道」來成為「神仙」的本性，人與生俱來就同時被賦了，這一思想。如果追溯到古老時代尋求的話，我們在《老子》《莊子》等道家文獻（也是道教文獻）中發現這種思想的本源。即，說明根源性實在「道」普遍存在於所有存在者「萬物」中，這一哲學。比如，《莊子》知北遊篇（西漢初期的成書）說：

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。……在瓦甓。……在屎溺。……至道若是，大言亦然。……物物者，與物无際。」

至上的「道」連存在於「螻蟻、稊稗、瓦礫、屎溺」裡，即存在於一切「萬物」的話，那麼，「道」理所當然存在於所有人「性」中。如果這樣的話，可以說道家或道教倡導的、一切「萬物」裡生來就有作為「性」的「道」這一思想，對於儒學的「性三品說」論述的、人「性」天生分為「上品、中品、下品」的不平等觀，在思想內部的邏輯上，就很早時期已經打碎了。但是，以後（西漢中期至到唐代）的數百年間，道家和道教的歷代思想家們關於這個重要問題，即「道」—「萬物」之間的哲學性關係，到底展開了甚麼樣的思考而迎接了唐代如上的思想狀況？太遺憾的事，日本也好中國也好，包括筆者自身在內，在世界的學界裡，根本沒有值得引用的優秀的研究成果。筆者對年輕一代的學者寄予期望。

唐代前後的道性論不是筆者力量所能及的。在此，只是介紹鎌田茂雄《中國佛教史》（岩波書店，1978年）的所說。該書第三部，第十章，第二節，〈道教經典に及ぼした佛教の影響〉說：

道教接受了佛教的「佛性說」，而把其改變為「道性說」，這個現象可以在《大乘妙林經》《海空智藏經》《道教義樞》等中看得到。特別是在《道教義樞》中，基於三論宗的吉藏的「五種佛性說」（《中論疏》）表現出了「五種道性說」和「草木道性說」。

這樣的話，韓愈的〈原性〉就不能不被理解為是針對佛教、道教等思想革新而來自保守的儒學方面的反擊。

3、儒學「性」說的革新與程頤、朱熹的出現

但是，到了稍後的宋學時代，儒學方面開始暫新的思想革新活動。不過，說真話這種活動在唐代中期、和韓愈同一個時代已經開始了。如上所述，韓愈指摘：當時的「性」的思想家們為了「雜佛老」而論述「性」，結果他們的「性」說跟孔子性三品說兩樣了。上引的田中利明根據這個指摘，推測被指摘的就是韓愈的弟子李翱〈復性書〉，即該書所含有的「性」的人人平等觀。筆者覺得他指出的地方很有道理。同時，為了打開性三品說陷入的僵局，作為宋代以前開始的起到先驅的活動，是不是應該給予高的評價？這裡，筆者引用李翱〈復性書〉的人性論中的重要部分。

人之所以為聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，皆情之所為也。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，不耀而光，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，故雖終身而不自覩其性焉。

像這樣，李翱明確說出「百姓之性與聖人之性弗差也。」，針鋒相對自己老師韓愈的性三品說而對立。李翱的這種思想革新活動受到

了佛教的影響很大，這很多學者已經提出過。⁴³

北宋、南宋時代，儒學開始思想革新活動。其代表人物程頤（1033年—1107年）與朱熹（1130年—1200年），毋寧說繼承了佛教或道教提出的「性」的平等觀和可變論，而完全放棄了至韓愈而完成的傳統的性三品說。程頤在〈顏子所好何學論〉（收入《河南程氏文集》卷八）中說：

聖人可學而至歟？曰：「然。……後人不達，以謂聖本生知非學可至，而為學之道遂失。」⁴⁴

還有，朱熹在《中庸章句》序中說：

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。⁴⁵

這樣，從西漢中期到唐代長期以來束縛人們心靈的性三品說，終於到了謝幕退場的時候了。

⁴³ 現代中國的研究對李翱的「性」人人平等觀的評價並不高。筆者覺得不妥當。例如：侯外廬主編《中國思想通史》第四卷（上）（人民出版社，1959年）第六章，第四節〈李翱唯心主義思想及其實際應用〉、馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊（人民出版社，1986年）第四十八章，第二節〈韓愈、李翱在過渡時期的貢獻〉。另外，本論文所引用的《復性書》的文本，原則上依據《李文公集》（上海古籍出版社，1993年）。

⁴⁴ 本論文所引用的《河南程氏文集》文本，原則上依據《二程集》（中華書局，2004年）。

⁴⁵ 本論文所引用的朱熹《中庸章句》文本，原則上依據《四書章句集注》（中華書局，1983年）。

(2018年12月譯完、2019年12月修改、補充)
(翻譯：南開大學日本文化研究院院長 劉岳兵)