

哲学研究

第五百七十一号

徐幹の人間観

池田秀三

一

いまから十数年ほど前、後漢末期の文人・思想家徐幹（一七一〜二一八）⁽¹⁾の名著『中論』の校注を著した折、その解題で私は徐幹が不当に軽視されていることを慨嘆し、とくに狩野直喜『中国哲学史』が「別に叙述すべき新説もない」と一蹴に附していることに反駁を加え、徐幹の思想には十分新味もあり価値もあると力説したことがある。いまからみれば、まさに客気にまかせた書きぶりで、面映いのであるが、主張自体は基本的には誤りではないと現在も信じている。以来、時移り、少しずつながら、徐幹に関する論考も現れ始めてきた。⁽³⁾これには、漢代思想研究の隆盛という基礎的環境の変化も、大いに与って力があると思われる。ただ、漢代の他の思想家に比べると、徐幹は依然としてマイナーな存在でしかない。

かくいう私自身、あれほど声高に徐幹研究の必要性を叫びながら、実は一篇の専論も著してこなかった。まことに忸怩たらざるを得ない次第であるが、いま機会を与えられたのを奇貨として、永年の責の一部を果したく思う。

徐幹の思想で取り上げるべきことがらは、政治思想・人間観・応報論・名実論など多岐にわたるが、今回はその人間観を中心に考察してみたい。本来なら、まず政治思想を取り上げるべきであろうが、それについてはすでにすぐれた論考もあることなので、今回はその基底をなす人間観に焦点をあてることとした（ただし、内容上、かなり政治論にも立ち入らざるを得ないが、その点、あらかじめ了承を請うておきたい）。

二

徐幹は人の心には全て「理道」が備わっているという、

人心 理道有らざるは莫し。(脩本篇)⁽⁴⁾

この表現はいささか簡潔にすぎて、その含意は必ずしも明確とはいえないが、人心についてはまた、

人心必ず明有り、必ず悟有り。火の風を得て炎熾さかんなるが如く、水の下に赴きて流れ速きが如し。(治学篇)

といい、さらにまた、

其(「大賢」)の人に異なる者は、心 群理を統べて繆とよらず、智 万物に周くして過たず、云々(審大臣篇)

彼の利口なる者は、……是非の性を論ぜず、曲直の理を知らず。(覈弁篇)

などの言あるをあわせ考えれば、「理道」とは物の道理に通達して是非曲直をわきまえ(明)、事にあたって正道を失うことなく身を処する(悟)ことであり、そして全ての人の心にはそのような明悟の能力が生まれつき備わっていることを主張するものと一応理解しておいてよいであろう⁽⁵⁾。つまり徐幹は、心の靈性を肯定する、すなわち人には理性ないし悟性が先天的に備わっていることを基本的に承認していたとみられる。

かかる先天的悟性を人に認めていたとするならば、中国思想の常例からいって、人は修養によってその悟性を十全に發揮し、心の靈性を完成させる責務を有すると考えていたであろうことは容易に推察される。事実、徐幹は、君子を

「心を成した者」と定義して、その境地を次のごとく説く、

君子なる者は、能く其の心を成す。心成れば則ち内定まり、内定まれば則ち物乱す能はず、物乱す能はざれば則ち独り其の道を楽しみ、独り其の道を楽しめば則ち不聞を聞と為し、不顯を顯と為す。故に礼に称すらく、「……君子の道は淡にして而も厭はず、簡にして而も文あり、温にして而も理あり。遠きの近きを知り、風の自るを知り、微の顯なるを知らば、与に徳に入る可し。君子の及ぶ可からざる者は、其れ惟だ人の見ざる所か」と。(考偽篇)

君子とは理智・徳義を兼備した完成された人格者の謂であるが、徐幹によれば、その人格の完成は「心を成す」ことにほかならなかつた。すなわち徐幹は、生来「理道」備わらざるなき心を人の君子たり得る根拠に据えているのである。しかしまた徐幹は、心を生まれつき完全至高なるものとはみなさなかつた。生来、心が完全なものであり、その靈性を十全に發揮し得るならば、そもそも「心を成す」必要がない。修養によって「心を成さ」ねばならないのは、一方では生来の心が未完成であることを物語つてもいるのである。

生来の心は未完成であるから、人は生まれたままではその明悟の能力を發揮できない。その状態を喩えて、徐幹は次のごとくいう、

民の初めて載まるるや、其の驟にして未だ知らざること、譬へば宝の玄室に在るが如し。求むる所有れども見えず。白日焉を照して、則ち群物斯に弁せり。(治学篇)

心を開明ならしめるには、白日に比擬せらる外的修養の明かりが必須不可欠なのである。ではその白日とは何か。徐幹は答えていう、

学は心の白日なり。

人は学問によつてはじめて本来有する心の明悟能力を發揮し得る。換言すれば、理智を備えたあるべき人間(逸文にいう)、「天地の間、気を含みて生まるる者、人より知なるは莫し」君子に至り得るのである。逆にいえば、もし学問し

なければ、心の明悟は単なる素質、潜在的能力というに止まり、したがって本来至り得るはずの君子となることはできない。

学は猶ほ飾のごときなり。器飾らざれば則ち以て美觀を為すなく、人学ばざれば則ち以て懿徳有る無し。懿徳有り、故に以て人倫を經すべし。

馬 逸足有りと雖も、輿なわに閑なまはざれば則ち良駿と為らず、人 美質有りと雖も、道を習はざれば則ち君子と為らず。徐幹にとつて、君子とは、

昔の君子、徳を成し行を立て、身没するも名は不朽なり。其の故は何ぞや。学なり。

とあるごとく、学を為す者、好学者の謂にはかならなかつた。故に彼は、

君子は心苟くも願はず、必ず以て学を求む。身苟くも動かず、必ず以て師に従ふ。言苟くも出ださず、必ず以て文を博む。

等々、君子たる者、あるいは君子たらんとする者にとつて学問がいかに重要不可欠かを縷々説いてやまない。以上の引用文はみな治学篇に見ゆるものだが、その治学篇を巻頭第一に置いたことは、彼がいかに学問を重視したか、そしていかほど深く学問に意を用いていたかをうかがわせるに足る。

君子となるには、上述のとおり、学問が必須であるが、君子に至り得れば、学問はもう不要となるのではない。

君子の学に於けるや、其の懈らざること、猶ほ上天の動くがごとく、猶ほ日月の行くがごとくにして、終身亶々として、没して後已む。

とあるごとく、君子といえどもなお孜孜として学問に励むことが要求される。いやむしろ、終生学びつづけるからこそ君子と称し得るのである。君子の中の君子ともいうべきかの聖人たちも、みな学問に精励したのであり、また学問に精励したればこそ聖人たり得たのである。

大易は天地を觀て八卦を畫き、燧人は時令を察して火を鑿り、……斯れ大聖の神明に學びて物類に發するなり。賢者遠きに學ぶ能はず、乃ち近きに學ぶ。故に聖人を以て師と為す。昔 顔淵の聖人に學ぶや、一を聞いて以て十を知り、子貢は一を聞いて以て二を知る。斯れ皆類に觸れて之を長じ、篤く思ひて之を聞く者なり。唯だに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。孔子は文・武に因り、文・武は成湯に因り、成湯は夏後に因り、夏後は堯・舜に因る。

聖人においても、いや聖人なればこそ、學問が最も主要な任務とされるのである。

學なる者は、神を疏し思を達し、情を怡らげ性を理むる所以にして、聖人の上務なり。

聖人すらなお「相因りて學び」し者とすれば、それには劣る賢人（通常の君子）が學ばなければならぬことはもとより当然である。では學ぶとは、何を學ぶのか。その答は道である。

人 美質有りと雖も、道を習はざれば則ち君子と為らず。故に學なる者は、道を習ふを求むるなり。

君子と凡人の区分は、道に志し、道を実践するかいなかにある。然ればこそ、「道は君子の業なり」、「其の道は則ち君子之を専らにす」（芸紀篇⁽⁸⁾）といわれるわけだが、ではその道なるものは何如。むしろそれは他にあらず、聖人の道である（聖人を以て師と為す）。而してその聖人の道は歴代聖人の相因れる道であった。

徐幹はここで一種の道統論を構築しているのであるが、それが道統である以上、「因」という言い方からも明らかのごとく、道は基本的に不変にしてかつ普遍なるものと考えられていることになる。不変にしてかつ普遍なる道を体得しておればこそ、聖人は、

千載の上を述ぶるも共に時を一にするが若く、殊俗の類を論ずるも与に室を同じうするが若し。幽明の故を度ること其の情を見るが若く、治乱の漸を原ぬること己が効を指すが若し。

といった時空を超えた徳智を所有するのである。ここにおいてか、徐幹の學問の保守性が明らかとなる。

古えの聖人が普遍にしかつ不變なる道を体得していたとすれば、我々の学ぶべきはその聖人の道しかなかく、またそれのみで十分である。ただ、いまやその聖人は在世せず、直接に就いて学ぶことはできぬ。然らばどうするか。聖人の遺した古典、すなわち六経を学べばよいのである。何となれば、「六籍は群聖相因の書」であり、「其の人亡ぶと雖も、其の道は猶ほ（そこに）存し」ているからである。したがって、

今の学者、心を勤めて以て之を取らば、亦た以て昭明に到り博達を成すに足れり。

六籍を真摯に学びさえすれば、物の道理に通達できるのである。

徐幹にとって、学問とは經学にはかならない。徐幹は「能く未だ弱冠に至らずして、五経を学びて悉く口に載す。

……靈帝の末年、……俗の迷昏せるを病み、遂に戸を閉ぢて自ら守り、之と群せず、六籍を以て心を娛しましむ」（『中論』序、以下「序」と称する）と伝えられており、實際、『中論』を通覧すれば、彼の經学の素養のすこぶる深かったことがうかがえる。ただし、徐幹は、学問がいわゆる章句の学に陥ることは嚴に戒めている。

凡そ学は大義を先と為し、物名を後と為す。大義挙がりて物名之に従ふ。然れども鄙儒の博学や、物名に務め、器械に詳かに、詁訓に矜り、其の章句を摘みて、其の大義の極むる所を統べて以て先王の心を獲る能はず。此れ女史の詩を誦し、内豎の令を伝ふるに異ならず。

学問の意義は大義を体認し、先聖の心を識ることにありとするのである。すなわち、学問は君子となるための修養であり、単なる博識は有害なものではない。

以上が徐幹の学問論の大意であるが、一見して知られるように、極めてオーソドックスな、悪くいえば、ありきたりのものであり、新味はほとんどない。まとまった学問論として先行するものに『荀子』勸学篇・『法言』学行篇・『潜夫論』讀学篇があるが、そのいずれとも内容的に極めて近い。恐らく徐幹はこれらの書物を参照し、自分なりにアレンジして治学篇をまとめたのであろう。『潜夫論』については、当時どれほど通行していたか明白ではないが、残りの二書

については、徐幹が目にしていたことに疑問の余地はない。とくに荀子は、「序」に「(徐幹は)深く顔淵・荀卿の行ひを美とす」とあり、また自身、『中論』においても『荀子』の語をしばしば引用しており、さらに、

昔 荀卿 戦国の際に生れ、叡哲の才有り、堯舜を祖述し、文武を憲章し、仲尼を宗師とし、撥乱の道を明らかにす。⁽¹⁰⁾
(審大臣篇)

と、儒家の正統を継ぐ者として極めて高く評価しており、その影響の大きさを示している。⁽¹¹⁾

さきにも述べたように、徐幹の学問論に独自性はほとんどない。それをあえて詳述したのは、彼が基本的にはオーソドックスな儒家であることを確認したかったのと、それ故に先人の学説の影響をこうむっていることをも併せ確認しておきたかったからである。当然、そのことは人間観にも該当するであろう。そのことを念頭に置きつつ、以下、さらに考察を進めたいが、その前に、学問論とは表裏の関係にある教育論についても簡単にみておきたい。

教育については、治学篇と芸紀篇に記述が見える。治学篇では、

先王 官を立てて国子を教ふるを掌らしむ。教ふるに六徳を以てす、曰く、智・仁・聖・義・中・和。教ふるに六行を以てす、曰く、孝・友・睦・婣・任・恤。教ふるに六芸を以てす、曰く、礼・樂・射・御・書・数。三教備はりて人道畢せり。

芸紀篇には、

若し夫の君子と為らんと欲せば、必ず之⁽¹²⁾を兼ねんか。先王 人の君子と為るを欲し、故に保氏を立てて六芸を教ふるを掌らしむ。一に曰く五礼、二に曰く六樂、三に曰く五射、四に曰く五御、五に曰く六書、六に曰く九数。六儀を教ふ、一に曰く祭祀の容、二に曰く賓客の容、三に曰く朝廷の容、四に曰く喪紀の容、五に曰く軍旅の容、六に曰く車馬の容。大胥 学士の版を掌る。春 学に入り、舎菜^{せき}して万舞を合せ、秋 学を班^{おぼ}ちて声を合す。

諷誦講習、時に解^{おこ}らず。

とある。この二つの記述は一致してはいないものの、いずれも『周礼』にもとづくものであり、またどちらにも教科として六芸が入っているなど類似点が多い。注目されるのは徳行のみならず、技芸としての六芸・六儀が重視されていることで、徐幹が内面的精神教育ばかりでなく、外面的な規範や技術の修得の重要性に着目していたことが知られる。すなわち、君子たる者の条件として、技芸の修得をも併せ要求しているのである。ともあれ、教育も学問と同様、その目的は君子となることにある。したがって徐幹は、人は学問・教育によって君子になり得ると信じていたということである。ただ、ここで注意しておくべきは、教育の対象が国子や諸子、すなわち公卿大夫の子弟⁽¹³⁾に限られていることである。換言すれば、庶民教育などという発想が徐幹にはないのである。彼の学問・教育論は、あくまで士大夫階級に向けて述べられたものである。このことのもつ意味合いは、後の論述の中で明らかになるであろう。

三

「人心 理道有らざるは莫し」という語句は、一見すれば、当然、性善説の立場に立つもののように見えよう。あるいはこのことばからかの「心即理」なる心学の命題を想起し、延いてはさらに徐幹の心論を宋明理学の先蹤とみる人が出てきたとしてもおかしくはない。現に張岱年氏は「徐幹の心に理道有りとする説は、まことに宋儒の『理は心に具わる』とする説の先河を開くものといふことができる」と断言しているし、⁽¹⁴⁾また余雄氏にも張氏とほぼ同一の発言がある⁽¹⁵⁾（張氏らのいう宋儒が誰を指しているかは分明ではないが、「理具於心」とか「心中有理」という表現は心学に限らず、程朱学にも通用する言い方であるから、恐らく特定の思想家ではなく、宋代理学一般を念頭に置いてのものであろう⁽¹⁶⁾）。

しかし、たった一句の心学的表現のみをもって、宋学の先河とまで評するのはいかがなものであろうか。私にはどうも早計のように感じられる。もっとも、たった一句の表現の類似のみをもってというのは、あるいは言いすぎかもしれない。というのは、先に引いた君子の「成心」に関する言説は『礼記』の樂記篇と中庸篇にもとづくものであり、また

「君子は孤独を敬みて幽微を慎む」（法象篇）、「君子は其の寡を慎む」（脩本篇）のごとく、「慎独」に通ずる敬慎の必要を強調したり、「君子は常に其の心志を虚しうす」（虚道篇）と虚心を説いたりしていることからうかがえるように、徐幹と宋儒の発想に通底するものがあることは否定できない。そもそも徐幹が心を極めて重視していたことは、『中論』中に「心」字が六十五例も用いられていることから察せられる。この一点だけでも、徐幹の思想は心学的といっていえないことはないかもしれない。

しかし、私の見るところでは、かかる類似は、結局のところ、部分的かつ表面的なものでしかないように思われる。「先河」というからには——「先河」などという言い方はまことに曖昧で、人によってその認定の度合は異なるのはやむを得ないだろうけれども——、やはり本質的な部分で、すなわち根幹となる概念や思考様式が基本的に一致していることが必要なように私には思われる。その観点よりすれば、徐幹の心論を宋儒の先河というのは性急にすぎるといわざるを得ない（なお、宋儒が徐幹について特別に論述したり言及したりしている例も見出せない）。

まず第一に、徐幹のいう「心」や「理」には、宋明理学におけるがごとき形而上的概念性はまったくない。徐幹の所論における「心」は、いずれも現代の我々が用いているところのココロ・ココロバセの意味であって、天地の心といったような本体的意義はまったくもない。また「理」も、事物の即物的条理であるに止まり、万物の理 \parallel 宇宙の一理といった図式はないので（前節で徐幹が「聖人は群理を統ぶ」と述べていたことを想起されたい。一見では、群理を通貫する究極の一理を求めているように見えるかもしれないが、その本意は、聖人はあらゆる状況にも対応し得るだけの知識を保持・統括しているをいうにすぎない）、天理・太極といった抽象的概念と同質ではない。眼目の「理道」も、『群書治要』引くには「治道」に作ることもからもうかがえるごとく、修己・治己の能力・方途をいうにすぎない。すなわち、人の心には自らの心を治め身を正し、君子を目指して努力しようという意志と能力が本来的に備わっていることを述べるものであり、心に天理が性として宿っているというような次元の話ではない。

また学問論においても、理学のそれと同一性があるとは到底いえない。少なくとも心学とはまったく無縁である。心学の修養（工夫）は、周知のごとく、内省を主とするいわゆる「尊徳性」であって、経書の学習や外的規範の修得を軽視する傾向がある。ところが、徐幹の学問・教育論においては、前述したごとく、六経を学ぶことが中心であり、また六芸・六儀といった外的技術・マナーが極めて重要視されていた。外的規範の修得についてはまた、法象の一篇を特撰し、

夫れ法象の立つは、君子と為る所以なり。法象は容貌を正し威儀を慎むより先なるは莫し。是の故に先王の礼を制するや、冕服采章を為りて以て之を旌し、珮玉鳴璜を為りて以て之を声にす。其の尊きを欲し、其の莊なるを欲するなり。焉んぞ懈慢すべけんや。夫れ容貌は人の符表なり。符表正し、故に情性治まる。情性治まる、故に仁義存す。仁義存す、故に盛徳著る。盛徳著る、故に以て法象を為すべし。斯れ之を君子と謂ふ。云々と、容貌を正し礼節を修めることを君子の始めとして、極めて重大な意義を担わせている。

心学も、もちろん経学を完全に無視するわけではない。だが、ややもすれば軽視しがちであったことは、王学左派の例を見ればいなめないであろう。心学者の中では経学を重んじた陸象山にしてからが、「六経は我が注脚」との有名な一言を吐いているのである。心学と徐幹の相去ること遠甚なるはもって明白である。

では、学問・修養法として「道問学」を重視する朱子学はいかん（朱子学においても「尊徳性」は斥けられているわけではないから、その点では心学と同断であるが、いまはそのことはしばらく置こう。「道問学」という点では、なるほど両者は近い。だが、朱子学では性（本然の性）即理で、性を本来至善なるものとみなし、その本来のあり方を回復する（復初）ことを志向するのに対して、徐幹の「心中有理」は、いまも述べたごとく、君子となり得る、すなわち善へと向かう可能性を保証するにすぎない。この点だけを取り上げれば、徐幹の説はむしろ孟子の四端説に近いといえよう。もっとも、朱子学はその四端の拡充を説く孟子の存養論を踏まえながら、それを巧みに解釈しなおして復初説に

置換したわけであるから、それを逆手にとって、両者はともに孟子に依拠するものだと言いきなくはないかもしれない。が、それは徐幹が性善説であることを前提にしてはじめて可能である。性善説でなければ、はなから話にならない。ここまで論述してきた心・学問・教育の諸論よりみれば、確かに徐幹は性善説に立っているように見える。性善説にふさわしいと思える言説は、これまで掲出したもの以外にも、『中論』のあちこちに散見される。たとえば、

人 賢愚と無く、善を見れば則ち之を誉め、悪を見れば則ち之を謗る。此れ人の情なり。未だ必ずしも私愛有らざるなり、未だ必ずしも私憎有らざるなり。今夫れ身を立つるに、人の誉むる所と為らざして、人の謗る所と為るは、未だ善を為すの理を尽くさざればなり。善を為すの理を尽くせば、将に舜の若からんとす。(虚道篇)

伝に「大人 己を正して物自ら正し」と称す。……『易』に曰く、「観は盥して薦せず。孚有りて顛若たり」と。言ふところは、下観て化す、となり。(法象篇)

のごとくである。これらの記述も、徐幹性善説の妥当性を後押しするように見える。ところが、実は、ことはそう単純ではないのである。すなわち、徐幹を性善説とするのは危険なのである。次にその理由を示そう。

孟子にせよ、宋儒にせよ、いや性善を主張する者は、ほぼ例外なく、人の本性の根源・根拠を天に求めている。天は至高至善の理法であるから、その天に根ざした人の性は、現実態はともあれ、原理的には善というわけである。すなわち、天の理法が人の中に宿るとするのであって、この天理の内在化が、哲学的な面では性善説の唯一絶対の理論というも不可はない。そしてそれが天道と人道の一貫一体を説くいわゆる天人合一論の根拠でもあること、改めていうまでもあるまい。

しかるに徐幹は、性を天にもとづけようとは一切していない。性ばかりではない、徐幹には人事を天道に結びつけて説こうとする態度が全般的に見られない。⁽¹⁸⁾すなわち、徐幹には天人論と呼べるような言説がない。彼のこの態度は偶然のことであろうか。いや、そうではあるまい。恐らく徐幹は意図的に天道を論じなかったのだ。そのことは、彼の天道

観を端的に表明した次のことは証を徴することができるであろう。

天道は迂闊、闇昧にして明らめ難し。(夭寿篇)

天道は広遠にして暗く、その一々の条理は明知しがたい。もちろん徐幹は、天道を不条理だといっているのではない。

彼は天道に「常道」あるはもとより承認する。だが、「常道」に狂いが生じ、異変(変数)の起ることも否定しない。

且つ夫れ信なること四時に過ぐるは無し。而れども春或いは華ひらかず、夏或いは霜隕り、秋或いは雪雨^{ふり}り、冬或いは氷無し。豈に復た以て難を為さんや。(同上)

しかし、その異変ゆえに常道を疑うことはないし(「知者は変数を以て常道を疑はず」(脩本篇))、その異変の所以を穿鑿する必要もない。異変あるのもまた人の知り得ぬ天道のあり方だからである。これを要するに、天道は天道、人道は人道であるのだから、人はまず人としてなすべきことをなせ、ということである。そこにはもとより、人間に禍福を下す主宰的天など構想されていない。

夫れ吉を施して凶を報いらるる、之を命と謂ひ、凶を施して吉を報いらるる、之を幸と謂ふ。其の志す所を守らぬのみ。『易』に曰く、「君子は以て命を致し志を遂ぐ」と。……歳の凶穰有るを以て其の稼穡を荒らす者は良農に非ざるなり。利の盈縮有るを以て其の資貨を棄つる者は良賈に非ざるなり。行ひの禍福有るを以て其の善道を改むる者は良士に非ざるなり。(脩本篇)

このような天命は天命、人道は人道として天人を区別し、人事を重視する徐幹の天人観は、荀子の天人の分に似たところがある。もっとも、徐幹が天の常道・変数をいうのは、それをもって人の禍福の常道(善を行ふ者福を獲、悪を為す者禍を得)(脩本篇)、「仁者は寿^{いづなが}し」(夭寿篇)と変数(善を行ふ者福を獲す、悪を為す者禍を得ず)、「顔淵早夭」を証明せんとしてのことであるから、天と人とを完全に切離すものではない(ただし、その証明の主力は歴史的事実の多寡にあり、天道はその比喩として用いられているにすぎない)。だが、實質上、彼の眼差しは人道にのみ注がれ、天道は

棚上げされていること、『中論』に照せば明白である（「天道」の用例は前述の一例のみ）⁽¹⁹⁾。

さて、ここで話を本題に戻そう。かような天人観を有する徐幹を性善説とみなしてよいであろうか。徐幹の学問・教育論が荀子と類似していること、および徐幹が荀子を尊崇していたことは前にみたとおりである。しかして荀子の性説は、周知のごとく、性悪説である。とすれば、徐幹も性悪説の可能性は十分あるのではないか。⁽²⁰⁾

また類似ということでは、同じく極めて類似した学問論・政論を展開する揚雄⁽²¹⁾・王符⁽²²⁾・荀悦⁽²³⁾らは、頭不頭の差はあれ、いずれも性三品説の立場に立つ。これらの事実を致せば、徐幹が性善説というのはむしろあり得べからざることのように思えてくる。では実際にはどうなのか、その考究に進まねばならない。ただ、いずれにしろ、徐幹の「心に理道有り」を宋明理学の先河と称することの不当はすでに明らかであろう。

四

さて、いまから徐幹の性説の検討に入るわけだが、実をいえば、彼は性についてあまり語っておらず、その善悪に至っては直截には何も規定していない（もしはつきり語っていたとしたら、何もこんな穿鑿をする必要がそもそもないわけで、それを愚痴っても仕様がなただけども……。また語らぬことは、それはそれで意味のあることなのだが、そのことについては後に触れることとする）。ただ、その少ない用例からも、ある程度は彼の性に対する考え方を探れぬではない。まず性の意味であるが、明確な定義は下されていないものの、

大禹は善く水を治め、君子は善く人を導く。人を導くには必ず其の性に因り、水を治むるには必ずその勢に因る。

（貴言篇）

鶉鳥の性、善く人に近づき、飛ぶこと峻からず、行くこと速からざるなり。（同上）

とあることからみれば、生まれつきの性質・持ち前、本性の意味であることは明らかである。また、

物なる者は、春や華を吐き、夏や葉を布き、秋や凋零し、冬や実を成す。斯れ無為にして自ら成る者なり。若し強ひて之を為さば、則ち其の性を傷なふ。(考偽篇)

というのは、右の意味に加えて生命の意味合いも含まれているようである。つまり、徐幹のいうところの性は生命の義を含んだ本性を指すものとみられ、訓詁式の定義を与えるならば「性、生也」と概括できよう。ただし、この訓詁は常訓、すなわち最も基本的あるいは常識的な性の解釈であって、換言すれば、性を論ずる者はほ完全に共通する觀念であるから、これをもってただちに性の善悪を云々することはできない。ところが、徐幹は性の善悪については直截に規定していないので、我々は困惑することになるのである。ただ、手掛りすらないわけではない。その手掛りとは、脩本篇の次の一文である。

夫れ珠の磔を含み、瑾の瑕を挟むは、斯れ其の性か。良工之を為めて以て其の性を純にせば、夫の素の若く然り。

これは玉の性をいうもので、直接、人性を論じたものではないが、つづけて「故に二物の既に純なるを觀て、仁徳の粹にすべきを知るなり」といっていることからみれば、これが人の性の比喩であることは明らかである。つまりは、人の性は本来は珠瑾のごとく純粹美麗なものであるが、「玉に瑕」の喩えどおり、同時にそこには瑕もあり、また磔のごとき不純物が混っていることは避けられない。ただ、良工すなわち君子の陶冶を経れば、純粹なる仁徳の人となると主張しているのである。これを善悪という語を用いて表現すれば、人の性は善なるものだが、性の中に悪が混在していることもまた避けられない。ただし、人は君子の教導を受け修養すれば、その悪を取り除き、完全な善を実現できる、という事にならうか。徐幹のこの考え方は、性を基本的には善と認定するものであるが、また同時に、性に本来的不可避的に悪が含まれていることを認めている点では性善説と呼ぶことはできない。悪の並存を肯定しているからには、その比重はともあれ、やはり性善悪混在説(有善有惡説)に分属せしめるべきであらう。

では、徐幹の性説は善悪混在説で決定かという点、実はことはそう簡単ではない。というのは、性善悪混在説は決し

て性三品説を排除するものではないからである。董仲舒や揚雄、あるいは王充の例からも知られるごとく、性に善有り悪有りと説きながら、一方でまた性善・性不善の人有りとして、全体としては性三品説の立場に立つ者は少なくない²⁷。したがって徐幹の場合もそうである可能性が高いことなのだが、案の定、徐幹はやはりその例に漏れないようである。そう判断されるのは、彼が上智と下愚の存在を肯定しているからである。

夫れ聖人の教へは、乃ち明允の君子の爲にす。豈に徒だに愚惑の民の爲にするのみならんや。愚惑の民は、威すに斧鉞の戮を以てし、懲らすに刀墨の刑を以てし、之を他邑に遷し、裔土に流してすら、猶ほ或いは倅めず。況んや言を以てするをや。故に曰く、「惟だ上智と下愚とは移らず」と。(夭寿篇)

『易』に曰く、「君子は以て恐懼脩省す」と。下愚は此の道に反するなり。(虚道篇)

上智と下愚の存在を認め(それが孔子のことばである以上は、認めないことは許されない)、そしてそれを性の善悪と絡めて論ずる限り、ほぼ必然的に性三品説とならざるを得ない(それを避けようとすれば、理学のごとく、下愚もその性自体は至善であると強弁するしか方途はない)。右の一文は、直接的に性と関連させているわけではないが、愚惑の民を教化の観点から不能と論じていることの意味を察すれば、やはり性説の文脈において読み取るべきであろう。とすれば、徐幹は性に三品ありと考えていたとみるほかはない。

性三品説であれば、中人が想定されていないならぬが、『中論』には、予想に違わず、中人が措定されている。

中才の徒、威^{みな}拜手して之(二世を惑はし名を盗むの徒)を賛へ、声を揚げて以て之に和す。死を被むれば而ち復た^{すなは}其の遺烈を論じ、害を被むれば而ち猶ほ己の逮ばざるを恨む。悲しきかな、人の陷溺すること、蓋し此くの如きか。

(考偽篇)

(人君の技芸・小事に熟達せる者) 必ず以て仁義を廢し、道徳を妨げん。何となれば則ち小器は兼ねて容るる能はざればなり。治乱既に此に繫らずして、而して中才の人の好む所なり。(務本篇)

しかく中人の設定されてある以上、もはや徐幹の性説が三品説であることを否定するいわれはない。(28)君子と小人、あるいは聖人・賢人・衆人という人の区別はもとより類用されているが、これは従来の常識的区分を踏襲したまでのことであり、性三品説と背馳するものではない)。また漢代の性説の多くが三品説であること、とくに学問論や政論において非常に類似した主張をなす王符や荀悦が三品説であることは有力なる傍証となる。(29)

ここにおいてか、徐幹の性説何如については一応の結着をみる事ができた。だが、問題はこれで終了したというわけではない。右の考察によっても、性説の種類のいずかに分属するかが判明したというだけのことである。しかもそれはあくまで表面上のことであって、その内実を探れば、徐幹の性三品説には、実は重大な疑義が隠されているのである。次にその疑義について述べねばならないが、それについても訝しく思われるのは、繰返すようだが、彼が性についてまとめた言説を遺していないことである。いや、別にまとめた体系的論説でなくともよい。せめて人の性には善有り悪有りとか、あるいは人の性には三等有りとか簡明直截に記してさえおいてくれたら、こんな外面をなでるような遠回りはずに済んだはずである。

徐幹が影響を受けた、ないしは少なくとも客観的には類似の人間観を有するとみなせる思想家の大半は、性を直接の主題とする論説を遺し、あるいは少なくともかなり明確に人性の善悪を論定している。とくに注目されるのは、時代的に重なる荀悦(一四八〜二〇九)が体系的な三品説を提唱していることで、この事實は、当時、性に対する関心がさがる高かったことを示唆している。したがって、徐幹に何らかの明確な形での性論があったとしても不思議ではない。いやむしろ、あるほうが自然であろう。これが、私が訝しとする所以である。これは、徐幹が意図的に述べなかつたか、もしくは本当に無関心であったか——完全に無関心であったとはちょっと考えがたいが——、どちらかしかないが、いずれにしても、彼が人の本性は善か悪かなどというような観念的議論を好まなかつたことは確かであろう。(30)

徐幹が抽象的な観念論議を好まなかつたことは、『中論』に「中論」に「中論」に「中論」(徳福論)以外の観念的論議、たとえば宇宙論や

生成論の類がほとんど見られないことから知られる。中国の思想家にとって最大の関心事の一つであるはずの天・天道に対してすら冷淡であったことは、前にみたとおりである。天に冷淡であるから、陰陽五行説にも関心が非常に薄い。陰陽については若干の言及はあるものの、陰陽説を積極的に理論として活用しているとは到底いえない。五行説に至っては、その片鱗さえうかがえない。³¹⁾そして驚くべきことに、いや、陰陽五行説がないことの当然の帰結として、漢儒があれほどこだわり、異口同音に鼓吹した災異・祥瑞説もほとんど姿を見せない。天人相関・災異思想全盛の漢代にあっては、これは非常に特異といわねばならない。

では何故に、徐幹はこのような特異性を有しているのであろうか。私の見るところ、徐幹なる思想家の本質を説明する最大の鍵は、まず間違ひなくここにある。ただし現在の私には、この課題に立ち向かえるだけの十分な準備は整っていない。また、問題の重大性からみて、倉卒に解答を提出すべきでもないであろう（人は恐らく、この特異性ゆえに、彼に対して合理主義者とか唯物論者とかいった論断を下すだろうが——³²⁾そしてその論断は決して誤ってはいないだろうが——、それはやや安易な、といつて悪ければ、いささか定型的な規定の仕方のように、私には思われる）。

ただ、暗澹たる社会の閉塞状況を打開せんがために、英明な君主³³⁾を擁立し、名利のみを求める無能官僚を廃して賢人を登用し、以て正道を實踐せんとする強烈な憤懣と熱意が作用していたことだけは確かであろう。が、その熱意は双刃の剣で、一方では徐幹の思想の体系性を失わせ、矛盾に満ちたものとさせる要因ともなったのである。

五

さて、徐幹の性論で気になることがあるというのは、「中才の徒（人）」、すなわちいわゆる中人に関してである。三品説では、普通、（1）上智と下愚は極く少数で、人間のほとんどを占めるのは中人である、（2）中人は後天的修養の有無、環境の良否等によって善人にも悪人にもなる可塑性を有している、の二点を骨子としている。徐幹の性説も、こ

これまでの叙述のとおり、その例に漏れないように見えるし、実際、「君子の貴ぶ所は善に遷りて其の及ばざるを恐れ、悪を改めて其の余りあるを懼るることなり」（虚道篇）と、人の遷善改悪能力を認める文章もある。ところが、さらに仔細に検討してみると、必ずしもそうはいえないのではないかと思えてくるのである。ここで前に挙げた中才を論ずる文章をもう一度みてみよう。

中才の徒、咸挥手して之（二世を惑はし名を盗むの徒）を賛へ、声を揚げて以て之に和す。……悲しきかな、人の陷溺すること、蓋し此くの如きか。（考偽篇）

（人君の技芸・小技に熟達せる者）必ず以て仁義を廃し、道德を妨げん。何となれば則ち小器は兼ねて容るる能はざればなり。治乱既に此に繫らずして、而して中才の人の好む所なり。（務本篇）

中才の徒はみな真偽を見抜く眼識をもたず、また仁義道德の妨害となる輩でしかない。後の文は、大道を忘れ小技に耽る君主についていったものであるが、それを好むのは、中人も同断であるからにはかなるまい。とすれば、中人は、つまりは人としての器が小さいのである。器量の大小は天性のものであるから、変えようがない。学問・教育によってその器にいくばくかのものは盛れるであろうが、器小なるものには、しよせん限界がある。いくら六徳・六行・六芸を教えこんだとして、その三教を完備することなど到底及びもつかぬ。而して「聖人の徳は一道に取るに非ず」、「学は群道を総ぶる所以」（治学篇）であれば、中才の徒は、結局のところ、聖人・君子には至り得ないし、また学を成就することもできないことになろう。

徐幹は治学篇では、学問に必要なのは「志」であって「才」の多少ではないとして、次のようにいつている、

其の才有りと雖も、其の志無くんば、亦た其の功を興す能はざるなり。志は学の師なり、才は学の徒なり。学者才の瞻らざるを患へずして、志の立たざるを患ふ。是を以て之を為む者億兆にして、之を成す者は幾くも無し。故に君子は必ず其の志を立つ。

だが、この発言はいささか建前論的奇麗事にすぎよう。いかに強固な志をもっていたとしても、才の足らざる者は徳行道芸兼備せる君子となることはできない。「君子は其の志を立つ」は、前提条件ではなく、結果論にすぎない。才有りと雖もその志無きがために功を成し得ぬ者が億兆だというなら、志有りと雖も才無くして功を成し得ぬ者は数億兆であろう。いづれにしても、学問によって君子となり得る者はほとんどいない。これこそが徐幹の本音ではなかったか。そう考えると、『中論』全書にわたって、たとえば、

夫れ小事は味甘くして大道は醇あぢ淡く、近物は驗し易くして遠図は効いたし難し。大明なる君子に非ざれば、則ち兼通する能はざる者なり。故に皆甘き所に惑ひて淡き所に至る能はず、易き所に眩みて難き所に及ぶ能はず。是を以て治君は世に寡なくして乱君は世に多きなり。(務本篇)

のごとく、君子が世俗一般の人間とは隔絶した存在であり、それ故に「君子は時俗の称する所と為らず」(審大臣篇)、世俗より理解されないことを繰返し力説している理由が了知される。

以上は、士、すなわち結果はともあれ、一応は学に志した者についての議論である。では、志も才もない衆庶、いわゆる庶民の場合はどうであろうか。言わずと知れたこと、庶民が君子となることはあり得ない。

天の丞か民を生ずる、⁽³⁴⁾其の性は一なり。肌を刻み体を虧かくは、同ともに惡にくむ所なり。文を被り藻を垂るるは、同ともに好む所なり。(賞罰篇)

庶民というのはすべて、賞賜を獲、刑罰を免れることだけを考えている者であり、しかもそれが彼らの性分なのである。したがって彼らに聖人の道を説き聴かせても無駄なことなのである。

君子は其の人に非ずんば、則ち之と言はず。若し之と言はば、必ず其の方を以てす。農夫には則ち稼穡を以てし、百工には則ち技巧を以てし、商賈には則ち貴賤を以てし、府史には則ち官守を以てし、大夫及び士には則ち法制を以てし、儒生には則ち学業を以てす。(貴言篇)

庶民には生業のための知識・手段だけを教えておけばよいのである。その他には、社会秩序を乱させないための最低限の道徳をしつけておけば十分なのである。なぜなら、彼らにはそれ以上の高度な知識や徳義の理解能力はもととなく、無理強いすることは有害無益だからである。

夫の父慈にして子孝に、姑愛し婦順ひ、兄友にして弟恭し、夫敬し妻聴き、朋友必ず信、師長必ず教ふるが若きは、有司日月に州閭に慮知す。庸人と雖も、則ち亦た循循然として之と言ひて可なり。此を過ぎてより往さきは則ち不可なり。故に君子の人と言ふや、辞をして以て其の知慮の至る所に達するに足らしめ、事をして其の性情の安んずる所に合ふに足らしむ。其の任を過ぎて強ひて牽制せざるなり。苟くも其の任を過ぎて強ひて牽制せば、則ち將かなず昏瞶委滞して、遂に君子を疑ひて以て我を欺くと為さん。……明偏れるに而も之に示すに幽を以てせば、照らすこと能はず、聰寡なきに而も之に告ぐるに微を以てせば、察すること能はざるなり。斯れ造化に資る所の者なり。(同上)

「造化に資る所」、すなわち天性の資質の劣った者に高邁な道理や知恵はしよせん受容できないのである。かような者たちには、君子に至る道ははじめから閉ざされている。

道徳的覚醒を衆庶に期待することはできない。とすれば、最終的には賞罰によつて統御するしか彼らを治める術はない。ここにおいて徐幹は、政治の中核・大綱として賞罰を据えることとなる。

賞罰が徐幹の政論の中核であることについては、すでに串田久治氏に詳細な考察がある。その論考の中で氏は、賞罰を道徳から切離し独立させようとしたところに徐幹の賞罰観の特色を見出し、それと人間観との関わりを論じて次のように論じている、

孔子は徳を体得した上智と、その正反対に位置する下愚とを、道徳的教化の対象からはずした。徐幹も人間を等級分けして、嚴刑を以てしても改悛しない「愚惑の民」を切り捨てて、「政の大綱」たる賞罰の対象を、上智と下愚の中間にあたる「中才の徒」に限定した。さて、絶対的多数を占めるこの「中才の徒」は、本来なら徳を以て教化

することのできるランクである。ところが徐幹は、下愚を嚴刑に処しても救われない存在とし、中才の衆民を、道徳的教化の対象とはみなさず、賞と罰とを巧みに施行することによって教導管理すべき存在とみている。これには次の二つの理由が考えられる。ひとつは、「天、僉民を生じてより、其の性は一なり。肌を刻み体を虧くは、同じに悪む所なり。文を被り藻を垂るは、同じに好む所なり」と、かれが賞罰を人間の本性に基づいた政治手段であると考へるからである。⁽³⁵⁾

この串田氏の所説に間然とするところはほほなく、私は基本的に賛意を表したい。ただ、「中才の徒」を衆民、すなわち上智と下愚の中間に位置する人間全部と解するのは疑問で、私は前述のとおり、衆民とは差別化された士を指すものとみるべきだと思ふが、いずれにしても、衆民が道徳的教化の対象となっていないことは、串田氏の説かれるとおりである。

衆民は当初から道徳的教化の対象からはずされている。そして「中才の徒」たる士も、中才なるが故に、すなわちその器の大ならざるが故に、徳義を備えた君子となる素質を本来有していない。要するに、道徳的レヴェルにおいて君子の域に達し得るのはごく一部の大才ある者のみであつて、大多数の中人は君子に至る途をはじめから閉ざされているのである。その意味では、大多数の中人は、実質上、下愚と何ら異ならないのである。もちろん、士には技芸あり、衆庶も賞罰に反応するだけの判断力はあるということでは、刑罰をもってしても素行のおさまらぬ下愚と同じではない。が、君子の要件の第一は、いうまでもなく、道徳の保有であり、また人性論における善悪ももっぱら人の徳性についていわれるものであつたはずである。中人の道徳的向上の可能性が認められていないのであれば、中人の性に善有りということとはできない。

ここに至つて我々は、徐幹の性三品説がその実を失っていることを知る。人の心に「理道」ありとし、学問・教育による人格の陶冶をあれほど熱心に説いた徐幹が、何故にかかる矛盾した人性論を抱くに至つたのであろうか。それは、

彼が人間の本性を考ふるにあたって「才」なる規準をそこに導入してしまった、というよりむしろ、中人を単に中人といわず、わざわざ「中才の徒（人）」と称していることからもうかがえるように、主として「才」の側面から人性を考へようとしたためである。凡そ性には善悪があり、才には高下（大小）がある。が、性の善悪は可変であるに對し、才の高下は不変である。したがって、才をからめて性を論ずれば、性も一定不変という方向に転化せざるを得ない。³⁷ さきに挙げた「小器は兼ねて容るる能はず」の言に端なくも露呈しているように、徐幹はまさにこの陥穽におちいったのだ。ならば、どうして徐幹は才に注目したのかが次の問となろう。その問には、彼はあくまで為政に即して人の本性を見つめようとしたからだ、と答えるほかはない。人の性は善か悪かなどという觀念的議論は、もともと彼の関心の内にない。臣僚・衆庶の賢愚・善悪は為政の場においてはじめて意味ある課題となる。しかしてその賢愚・善悪は、徐幹からみれば、結局のところ、才の高下にほかならなかった。あくまで政治に立脚して物事を考えようとする徐幹にとって（これは応報論などの場合も同様）、人間の価値を決定する指標は、窮極的には、政治的才能・才智であったのである。ここにおいて我々は、その才智論の考究に進まねばならぬ。

六

大多数の人間には道徳的向上を期待することはできなかつた。とすれば、この世に太平を実現することは単なる夢にすぎないはずである。ところが意外にも、徐幹は絶望してはいないのである。それでもなお太平は実現可能と彼はいうのである。その一つの理由は、政治を行うには必ずしも多数の賢人は必要なく、ごく少数の君子たる賢臣がいれば十分だと徐幹は考えているからである。

賢者の人に称せらるるは、力を以てするに非ざるなり。力もてする者は必ず須らく多かるべきも、知者は衆きを待たざるなり。故に王の卒は七万あれども、輔佐は六卿なり。故に舜に臣五人有りて天下治まり、周に乱まむる臣十人

有りて四海服せり。此れ寡を用ふるの驗に非ずや。(亡国篇)

これだと、大多数の人間が君子でなくともよいわけである。

しかし、これは理由の主たるものではない。より重要なのは、徐幹が為政において道德を至上命題としていないことである。道德を至上命題としていないことの一端は串田氏の所説を引いてさきにも少し触れたが、ここで再度、串田氏の言を聴こう。衆民を道德的教化の対象からはずす第二の理由を、氏は次のように説明する、

二つは、……賢人登用論と深く関わる。かれはそこにおいて聖人を求めたのではなかった。「夫れ珠の礫を含み、瑾の瑕を挟む」と、むしろかれは人間の不完全をうけいれ、聖人ではない、不完全な人間にも可能な明晰な頭脳と政治的熱意とを求めたのであった。それ故、その為政者(賢人)の任務は、衆民を道德的教化によって教導することではないと考えたからである。⁽³⁸⁾

この串田氏の所説にはいささか問題があり、全面的に賛意は表したが、為政者に完全性を求めていないという論旨は、私もそのとおりでと思う。いささか問題ありというのは、まず「珠の礫を含み云々」を人間の不完全さを受け入れることの表明ととらえているのは疑問で、この文は文脈からみて、前述のごとく、瑕ある玉も磨けば全き珠玉となる、すなわち、不完全なる人間も完全な人間になり得ることを説くものと思われることがその一。次に、『中論』全体はもとより、政論の中核を形成する審大臣篇以下の五篇においても、政治に携る賢人(君子)には、

若し夫れ明君の親任する所は、皆貞良聰智にして、其の言や皆徳義忠信なり。(慎所從篇)

君子なる者は、行くに媿合せず、立つに方を易へず、天下を以て道を枉げず、生を樂ぶを以て仁を害はず。(亡国篇)

とあるごとく、やはり基本的には道德的完全性を賦与する姿勢を崩していないのであって、串田氏の説き方はその点を少し軽視している感がなくはない。しかし、氏の趣旨自体には、さきにも述べたごとく、まったく異論はない。なぜな

ら、氏のいう「頭腦の明晰さ」、すなわち聰明と才智（叡知）こそが、徳義にも増して為政には必要と徐幹は考えていたからである。

君子には、道徳性と同時に聰明さと叡知が求められる。

人の耳目、尽く我（君子）が用と為れば、則ち我の聰明、天下に敵無し。……昔 衛の武公、年九十を過ぐるも猶ほ夙夜怠らず、訓道を聞かんことを思ふ。……衛人其の徳を誦し、為に淇奥を賦し、且つ睿聖と曰ふ。（虚道篇）王者の天下を取るや大本有り、仁智有るをこれ謂ふなり。仁なれば則ち万国之に懐き、智なれば則ち英雄之に帰す。万国を御し英雄を総べ、以て四海に臨まば、其れ誰か与に争はんや。（慎所從篇）

徳智双備を君子の基礎的要件とするのは儒家の一貫して変らぬ君子像の根幹であつて、徐幹の専売ではない。ただ注目すべきは、通常では、徳智並拳とはいふ條、やはり徳に重点が置かれているのに対し、徐幹においてはむしろ聰明・才智を徳行より重視する傾向のあることである。その傾向が端的に現れたのが智行篇である。篇頭の文章はこうである、或るひと問ひて曰く、「士或いは明哲にして理を窮め、或いは志行純篤なり。二者兼ぬべからずんば、聖人將に何くを取らんとする」と。對へて曰く、「其れ明哲か。夫れ明哲の用為るや、乃ち能く民を殷んにし利を阜んにし、万物をして其の極を尽くさざる者無からしむ。聖人の及ぶべきは、徒だに空行のみに非ざるなり、智なり。伏羲八卦を作り、文王其の辞を増すは、斯れ皆神を窮め化を知るなり。豈に徒独り善を行ふのみならんや。『易』離の象に称すらく、『大人は以て明を継ぎ、四方を照す』と。且れ大人とは聖人なり。其の余の象には皆君子と称す。蓋し君子は賢者に通ずるなり。聰明は惟だ聖人のみ能く之を尽くす。大才・通人は有れども尽くす能はざるなり。云々」

聖人の聖人たる所以は聰明・明哲、すなわち智にあり、善行などは二の次だと言わんばかりの口吻である。明哲窮理、志行純篤、いずれも賢者であり、聖人などを持ち出して優劣を論すべきではないという或るひとの反論に対しては、

「賢者も亦た然り」、賢人においても聰明・才智が最も重要であり、その優劣が賢人のランクを決めるのだとして、次のようにいう、

人の行、孝より大なるは莫く、清より顕るるは莫し。曾參の孝は有虞も易ふる能はず、原憲の清は伯夷も問る能はず。然れども(子)遊・(子)夏と列して四行の科に在るを得ず。其の才の如かざるを以てなり。……子貢の行、顔淵に若かざること遠し。然り而して其の行に服せず、其の一を聞いて十を知るに服せり。此れに由りて之を觀れば、盛才は人を服せしむる所以なり。仲尼も亦た顔淵の盛才有るを奇とせしなり。……曾參質孝なりと雖も、原憲体清なりと雖も、仲尼未だ甚だしくは嘆ぜざるなり。

顔回が「七十子の冠」となったのは、ひとえにその才智が抜群だったことによるのである。

かくも明快に才智の德行に対する優越を主張したからには、「苟くも才智有りて而も行ひ善からざるは、則ち取るべきか」との再反論あるは必定である。この返答には徐幹もいささか困ったようである(といっても、多分、自問自答であるうが)。

夫れ君子は、仁以て愛を博め、義以て惡を除き、信以て情を立て、礼以て自ら節し、聰以て自ら察し、明以て色を觀、謀以て權を行ひ、智以て物を弁ず。豈に一も無かるべけんや。夫の多少の間を謂ふのみ。……聖人は才智の特に能く功を立て事を立て、世に益あるを貴ぶ。如し愆過多く、才智少なくば、乱を作すこと余り有りて、功を立つること足らず。

などと、多分にはぐらかした答を返している。「取るべし」とは、さすがに断言しにくかったのであろう。しかし、二君に事え、とかく僭礼の沙汰ある管仲を稱賛するのひきかえ、仁義德行はありながら智謀に欠ける故に身を滅ぼした比干・徐の偃王・魯の隱公らが「此れ皆善を蹈めども智少なきの謂なり」と切つて捨てられているのを見れば、徐幹の意のあるところは明々白々である³⁹。

このように功業を立てることが才智の特り能くするところであり、人を服従させる所以が盛才であるとすれば、政治において才智が最も緊要なものとみなされるのは理の当然であろう。それにはまず君主自身が、

人君の務むる所の者は、其れ大道・遠図に在るか。大道・遠図なる者は、仁は以て群生を覆幬するに足り、恵は以て百姓を撫養するに足り、明は以て四方を照見するに足り、智は以て万物を統理するに足り、権は以て無端に変応するに足り、義は以て財用を阜生するに足り、威は以て姦非を禁遏するに足り、武は以て禍乱を平定するに足り、聴受に詳かにして人を官するに審かに、興廢の原に達し、安危の分に通ずるを為ふ。此くの如ければ、則ち君道畢せり。(務本篇)

とあるごとく、聰明にして叡知あるべきことは当然だが、より肝要なのは、大臣に明哲なる人材を得ることである。

大臣は以て其の人を得ざるべからざるなり。大臣なる者は、君の股肱耳目なり。視聽する所以、事を行ふ所以なり。先王其の是くの如きなるを知り、故に博く聰明睿哲の君子を求め、これ諸を上位に措き、邦の政令を執らしむ。執政聰明睿哲なれば、則ち其の事挙がり、其の事挙がれば、則ち百僚其の職に任じ、百僚其の職に任ずれば、則ち庶事其の治を致さざる莫く、庶事其の治を致せば、則ち九牧の民其の所を得ざる莫し。……故に大臣なる者は万邦を治むるの重器なり。(審大臣篇)

国の重器たる大臣に聰明叡哲の君子を得さえすれば、政治機構は万般順調に機能し、天下に太平を致すというのである。徐幹が政治の枢要として明哲の君子をいかほど重視していたか知られよう(そして才智なき有司百僚もそれぞれの持ち分・技量をつくしてその職に任ずることにより、ここに行政の一個の齒車としてその存在価値を公認されることになる)。

ここでいう聰明叡哲の君子がもっぱら才智のみを問題とされている、換言すれば、徳性を当面の必要条件としていないことは、後文に、

其(大賢)の人に異なる者は、心 群理を統べて繆らず、智 万物に周くして過たず、变故暴かに至るも惑はず、

真偽叢萃すれども迷はざるを謂ふ。故に其れ志を得れば、則ち邦家治まりて以て和し、社稷安くして以て固く、兆民其の慶を受け、群生其の沢に頼り、八極の内同（ちやくの内どう）に一と爲る。

とあることから推察される。以上が、私が串田氏の所説を正当と考える理由である。

徐幹が、儒教の伝統をはずれてでも、敢えて才智を德行に優先させた理由は何であろうか。それは、やはり現実の直視と、その直視から不可避的に生ずる危機意識であろう。いかにも陳腐な解答で、我ながら気がきかないとは思うが、いまのところ、残念ながらこの答しか思いつかない。徐幹がその後半生を送った時期は、

時に董卓 乱を作し、主を劫かして西遷せしめ、奸雄野に満ち、天下に主無し。聖人の道息み、邪偽の事興り、利を営むの士誉を得、貞を守るの賢彰れず。(序)

という、まさしく闇黒の乱世の最中であつた。彼がいかにその乱世に慨嘆していたかは、『中論』を一読すれば、誰しも容易に気づくはずである。また、王符⁽⁴¹⁾・仲長統⁽⁴²⁾・崔寔⁽⁴³⁾ら類似せる政論を展開する者たちが同様の危機意識と現実直視の眼を保有していることからしても、そういった危機意識が徐幹に大きく作用していたことは疑い得まい。とくに、性三品説の立場に立ちながら、現実の統治法においては衆庶の俗悪な面へのみ眼を注いだ感のある王符との類似性は際だっている。現実を直視すれば、衆庶の愚惑さがいや応なく痛感され、道德的教化という迂遠な理想論など採択の余地はなかつたとしても不思議ではない。

ただし、徐幹を動かしていたのは、ひとえに現実直視の姿勢と危機意識であつたと断定することはできないであろう(たとえ危機意識と裏返し（うらがへし）の曹魏政権に対する期待感はきつと同時にあつたろう)。とりわけ気になるのは現実を直視したにしては、さきにみた大臣論は、あまりにも理念がかちすぎていることである。執政に聰明叡哲の君子を据えさせれば万事うまくいくなどというのは樂觀的すぎる。これでは、君主や大臣が有徳の君子であれば、民もそれに化して堯舜の民となるという王道論と思想構造上、変りはない。すなわち徐幹は、現実直視の一方で、伝統的理念になお

支配されているのである。とすれば、もう一步進めれば、またぞろ道德教化論が登場する怖れがある。そして果たせるかな、別の箇所では、徐幹は政治における君主の道德の有効性を高らかに宣言しているのである。

人君苟くも其の道義を脩め、其の德音を昭らかにし、其の威儀を慎み、其の教令を審かにし、刑に頗僻無く、獄に放残無く、仁愛普般にして、恵沢流播し、百官職を楽しみ、万民所を得れば、則ち賢者の之を仰ぐこと天地の如く、之を愛すること親戚の如く、之を楽しむこと墳簞の如く、之を歆よぶぶこと蘭芳の如し。故に其の我に帰するや、猶ほ聖をたがを決し滞れるを導き、之を大壑に注ぐがごとし。何の至らざることかこれ有らん。(亡国篇)

この発想は旧来の徳治主義の論法からほとんど出ていない。人君が道義を修め、万民に仁愛を施しさえすれば、安寧がもたらされるといふのなら、臣下が苦勞してその才智を發揮する必要はない。もつとも、右の一文は本来、かかる明君であればこそ、賢者が歆び勇んで推戴し、その力を尽くすのだといおうとしているのだから、臣下の才智は不要となるなどといえば、著者は心外だと怒るに違いない。だが、その賢者は君主のコピーにすぎず、政治の全責任が君主の道德性にかかっている以上、実際にはいてもいなくても同じことなのだ。才智は、善道を踐み行うだけでは安寧を得られないからこそ、必要だったはずである。道義を修めてさえいれば事足りるなら、才智を特別視するいわれはなくなる。君主の道德性を持ち出してしまえば、話は全て振り出しに戻ってしまうのである。⁴⁴また、徳治主義の立場に立つからには、賞罰による強権政治も不要になる。串田氏の指摘するように、⁴⁵賞罰論(道德から独立した、政治技術としての賞罰の施行)もまた振り出しに戻ってしまうのである。道德的教化を放棄しながら、君主の道德性を追求していることを串田氏は「自家撞着」と評しているが、確かにそう評されても仕方ない。

もつとも、徐幹自身はこれを矛盾とは思ってもみなかったであろう。大道・遠図に詳悉することが君主の「大明」すなわち智であり、またそれがそのまま人君の修むべき徳(文王の「九徳」の中に「明」「智」が挙げられている)だと、彼はみなしていたに違いない。またそもそも智は仁・義・礼・信と並ぶ五常の一であり、明・聰・叡は徳を高める所以

であつた（脩本篇）。また「芸なる者は、智を旌^{あらは}し能を飾り事を統べ群を御する所以なり。……芸は事を以て徳を成す者なり」（芸紀篇）とあるごとく、智の現れが徳である。君子の徳智が一体のものと観念されるのは、徐幹のみのことではなく、通念であるといつてよく、彼にしてみれば、その通念によつただけのことかもしれない。

しかし、客観的にみれば、やはり徳化論と賞罰論の矛盾はおおいがたい。徐幹も結局、王符や仲長統らと同様、徳治主義と法術主義の並存両用という矛盾した政治論から完全に免れることはできなかった。我々はここに、徳治・礼教という儒家的理念がいかに強固なものか、改めて思い知らされる。

しかし、徐幹の政治論はまるまる旧態依然たるものではなかつた。とくに政治を一種の技術とみ、その技術・知識を身につけた百官有司、いわばテクノクラートによって運営されるものとみる点は新鮮な国家観といつてもよからう。そしてそのような政治観・国家観を形成し得たのは、才智の徳行に対する優位を主張し、技芸を君子の業として一定の評価を与える人間観であろう。もし徐幹に思想的価値ありとすれば、この点を置いてほかにない。そして徐幹の思い描いた君子像ではなかつたにせよ、技芸を身につけた才智あふるる文人官僚が魏晋にかけて輩出されたことは周知のとおりである。したがつて、その人間観は時代の先駆とも評し得るであろう。またその意味では、かかる人間観は建安七子の一たる自らのアイデンティティーの表明でもあつたであらう。だが『中論』は、皮肉なことには詩や辞賦を放擲して著されたものであつた。すなわち彼は、一方でお漢代儒者の衣を引きずつていたのである。しかし、そこにこそ、矛盾に満ちたこの文人思想家の神髄があるに違いない。

注

(一) 徐幹の生卒については一七〇〜二二七とする説もある。詳しくは注(3)に掲げる串田氏論文1の注(3)、および李氏書の第二章を参照されたい。

- (2) 一九五三、岩波書店、三〇二頁。
- (3) 近年の徐幹および『中論』を主題とする論文・著書を以下に列挙しておく(ただし、私の目暗したものに限る。また思想史の項目として立てられているもの、および建安七子研究の一環として行われたものは省略する)。駱建人『徐幹中論研究』(一九七三、台湾商務印書館)。梁榮茂『徐幹中論校釈』(一九七九、牧童出版社)。多田狷介『中論』訳稿(上)(下)、『日本女子大学紀要』文学部三一・三二、一九八二。串田久治『徐幹の政論—賢人登用と賞罰—』(愛媛大学法文学部論集 文学科編)一八、一九八五。以下「論文I」と表記する。同「幸福論の展開—徐幹のばあい—」(同上、一九、一九八六)。ジョン・メイカム(John Makeham)『徐幹の『中論』版本について』(『中国研究集刊』四、一九八七)。同: STUDY NOTES ON XU GAN AND HAN CLASSICAL SCHOLARSHIP, *Journal of Oriental Studies* XXVIII-2, 1990. 張舜徽『中論注』(一九四六年稿)『旧学輯存』、一九八八、齐鲁書社、所収。李文獻『徐幹思想研究』(一九九二、文津出版社)。中嶋隆蔵『漢末魏初における道德論—徐幹と王弼の所論をめぐって—』(栗原圭介博士頌寿記念東洋学論集)、一九九五、汲古書院、所収。
- (4) 『中論』よりの引用は篇名のみ記す。テキストは拙稿「徐幹中論校注」(上)(中)(下)、『京都大学文学部研究紀要』二二・二四・二五、一九八四(八六)に収めた校訂本文を用いる。通行本と異なる箇所があるが、拙稿中に校記があるので、本稿では一々注記しない。ただ、「校注」の底本として『龍谿精舍叢書』本を用いたのは私の失態であった。当時、懸念したとおり、同本は『兩京遺篇』本の覆刻の可能性が強く、元本の覆刻とはいえないと、現在の私はみなしている。したがって『龍谿精舍叢書』本は、黄絞本の忠実な覆刻にして、かつ最古本と認められる敞靈峯所蔵本にも近い杜思本(四部叢刊本)の善なるに及ばない。やはり四部叢刊本に拠るべきであった。この場を借りて、いま訂正しておきたい。なお敞氏所蔵本については、所蔵者敞氏の「無求備 齋見蔵徐幹中論題記」(注③)略氏書に収録)を参照されたい。
- (5) 張岱年『中国哲学大綱』(一九五八、商務印書館。いまは一九八二、中国社会科学出版社再版本に拠る)は、「人心莫不有理道」とは「人心が能く是非を弁じ、真と妄、当と不当を分別することを謂う」としている(二三八頁)。
- (6) 以下、本節では、治学篇よりの引用に限り、篇名揭示を省略する。
- (7) 『群書治要』卷四六引く。
- (8) ただし、ここでいう「道」は形而上的な真理・原理をいうのではなく、「事」すなわち威儀や技芸にこめられた精神的意義を指すにすぎない。だが、「事」を定めたのが聖人であるからには、精神を理解することはすなわち聖人の心を得ることになる。そ

のことは、「事」を司る有司が外面的ことがらにしか携れないと常に軽侮の念をこめて語られることから了解されよう。ただし、徐幹は有司を否定するのではなく、有司には有司なりの存在意義ありとしているが、そのことについては後述する。

(9) 『中論』巻頭に附されている無名氏の序。串田氏は任叡の作であろうとする(注(3)所掲論文Iの注(3))。私も恐らくそうであろうと思うが、いましばらくは断定は控えておきたい。いずれにしても、徐幹の生平を熟知せる人物であったことは間違いない。

(10) 『礼記』中庸篇「仲尼祖述堯舜、憲章文武」。『漢書』芸文志「儒家者流、……游文於六經之中、留意於仁義之際、祖述堯舜、宗師仲尼、以重其言」。

(11) 因みに孟子については、序に「有識孟軻、不度其量、擬聖行道、伝食諸侯」とあり、その人物には批判的であったことが知られる。ただし、『中論』には『孟子』の引用は極めて多く、思想的には大きな影響を受けていたと思われる。

(12) 「芸」は訳しくい語であるが、「校注」で「直接的には礼楽射御書数の六芸を指すが、下に「芸能」「文芸」と云えるよりみれば、より広く君子の備えるべき教養(多田氏の訳語)をいうのであろう。「校注(中)」、七七頁)としておいた見解をいままも保持しておきたいと思う。ただし、中核はやはり技芸的側面であらう。なお張舜徽氏は「才技」という注を与えている(注(3)所掲の張氏書、一四九頁)。

(13) 『周礼』地官・師氏注「国子、公卿大夫之子弟」。なお保氏は「諫王惡而養国子以道」を掌り、大胥は「掌学士之版、以待致諸子」を職とする。

(14) 注(5)所掲書、二二九頁。

(15) 注(3)所掲李氏書、一三九頁所引に拠る。なお李氏は引用に際して何もコメントを加えていないが、恐らく余氏の説を肯定しているものと思われる。

(16) 張氏は、朱子が理は心に具わるが、心は即理ではないとするのに対し、陸象山は心即性即理とするとして両者の相違を強調しているから、あるいは朱子を想定しているのかもしれないが、「理具於心」が陸に該当しないわけではないし、また張氏は晋の傅玄の「心は万理の統」との説について、徐幹の「心は学を待ちて然る後に群理を統ぶ」とする説より直截的であり、宋儒の「心は万理を具う」の説にさらに近似していると評しているから、氏のいう宋儒には陸氏心学を含むとみてよいであろう(注(5)所掲書二四四頁および二二九頁)。なお心の概念の変遷については、張立文主編『中国哲学範疇精粹叢書 心』(一九九三、中国人民大学出版社)を参照。

- (17) 「先河」は『礼記』学記篇「三王之祭川也、皆先河而後海」を典故とする語で、事のはじめとなるものの意。因みに、「先蹤」は前例をいう。
- (18) 曆数篇に「上親前化、下迄於今、帝王興作、未有不奉賛天時以經人事者也、故孔子制春秋、書人事、而因以天時、以明二物相須而成也」というのは天人の合一を説くものだが、これは四時の節を正すことよって「殺生の期を憲し、作事の節を詔げ、万国の民をして其の業を失はざらしめ」んがためであって、いわゆる天人相関説と日を同じうして論ずることはできない。また、「夫曆教者、聖人之所以測靈耀之頤而窮玄妙之情也、非天下之至精、孰能致思焉」といえば、聖人に非ざる者が軽々に天道を論じることとは戒められている。
- (19) 徐幹の天道観については、注(3)所掲の李氏書第四章第一節「天人關係論」を参照。
- (20) 芸紀篇に「民生而心知物、知物而欲作、欲作而事繁、事繁而莫之能理也、故聖人因智以造芸、因芸以立事」とあるのは、『荀子』礼論篇より発想を得ているように、私には思われる。
- (21) 揚雄の性論は一般には「性善惡混」説とみなされているが、実質的には三品説である。拙稿『「法言」の思想』（『日本中国学会報』二九、一九七七）参照。
- (22) 王符の性論については、日原利国「王符の人間観」（『池田末利博士古稀記念東洋学論集』、同事業会、一九八〇、所収）、田中麻紗巳「王符の人間観について」（『日本大学文理学部人文科学研究所 研究紀要』五一、一九九七）を参照。
- (23) 荀悦の性論を含む思想全般については、日原利国「荀悦の規範意識について」（『東方学』一八、一九五九。後に『漢代思想の研究』、一九八六、研文出版、に収録）、張美煜「荀悦申鑒思想探求」（一九七四、自版本）、田中麻紗巳「荀悦の「權時之宜」等について」（『漢学研究』三六、一九九八）を参照。
- (24) 張岱年氏は、「告子・荀子・董仲舒・王充・韓愈はみな「生」をもって「性」を解釈しているが、告子は性は「善不善を分つ無し」とし、荀子は「性惡」を論じ、董仲舒・王充は性に善有り惡有りと説いて「性三品」に傾き、韓愈となると明確に「性三品」を宣揚した。（同じく「性」を「生」としながらも）それぞれ説を異にしている」ことに注意を与えている（『中国古典哲学概念範疇要論』、一九八九、中国社会科学出版社、一八一頁）。
- (25) 『礼記』聘義篇に「瑕不揜瑜、瑜不揜瑕」とあり、その鄭注に「玉之性、善惡不相揜」という。
- (26) 李文獻氏もこの一文を「人の性は善有れども全善なるには非ざ」るを主張するものとし、徐幹は「性に善有り惡有り」を唱え

たのだとみる。注(3)所掲李氏書、一三一—三二頁。

(27) 王充は周知のごとく、性は命と同様、原理的には不可変なるものとして、善悪の可変性を制限する独自の性説を立てている(論衡「本性篇」)。ただし、率性篇では後天的変化の可能性をむしろ積極的に認めていることもまた周知のとおり。

(28) 李文獻氏も本稿とほぼ同じ文章を挙げ、それに拠って、徐幹の性説を三品説と論定している。ただ氏が、中才の徒を「君子或いは賢人を指すに似たり」(一三四頁)というのは同意しがたい。後述のとおり、中才の徒は賢人どころか、下愚にベクトルを向けた存在である(ただし、衆庶とは区別されたものとみる点は鄙見と一致する)。同氏はまた、上智の人は善多悪少にして必ずしも純善にあらず、愚惑の民は善少悪多にして必ずしも純悪にあらずとし、これは「人性兼有善悪」説と抵触しないように、上智・下愚をそれぞれ純善純悪とする荀悦の三品説に修正を加えたものだというが(一三六頁)、この見解にも賛同は表せない。徐幹は聖人にも過失や不足のあることを認めており、そこに彼の聖人論の特色があるのだが、それと上智が純善でないことは直接には関係はない。李氏の文章解釈には疑問な点があり、また「不遷」という限りは、やはり改変不能の意とみなければなるまい。すなわち、上智・下愚はあくまで質的差異であって、量的差異に還元はできない。

(29) 串田久治氏も、「中才の徒」の設定には王符・荀悦の影響を受けていると推定している。注(3)所掲論文I、一一三頁および一二四頁。

(30) 徐幹は「晷は則ち経緯を研精し、夜は則ち列宿を歴観し」(序)ていたと伝えられる。このようなタイプの人物であれば、劉向(晷は書伝を誦し、夜は星宿を観る)生活を送っていたというのごとく、大いに天道に興味を有していたとしてもおかしくない(「経緯」の「緯」を文字どおり経に対する緯と解してよいなら、徐書は緯書にも通じていたことになる)。また彼は「混元を未だ形れざるに考へ」(序)たというが、これも、もし元氣論の類なら、宇宙生成論を有していた可能性がある。序に顕著な道家的傾向が「中論」にはほとんど現れていないことを併せ考えれば、「中論」が「大義を闡弘し、道教(儒教)を敷散す」(序)するという限定的目的のために作られたことが確認される。いずれにしても、「中論」が徐幹の思想・学問の全てを表現したものでないことは心しておかねばならない。

(31) 審大臣篇に「至於遊説之士、講其邪術、率其徒党、而名震乎諸侯、所如之國、靡不尽礼郊迎、擁簪先驅」という。この遊説の士はむろん從横家等指して言うが、鄒衍もその中に含まれることは、『史記』孟子・荀卿伝に「騶子重於齊、適梁、惠王郊迎執賓主之礼、……如燕、昭王擁簪先驅」とあることから明らかである。徐幹にとって五行説は「邪術」に属していたのである。

(32) 祝瑞開氏は徐幹の天道観に対して「朴素唯物主義」なる評定を与えている(『兩漢思想史』、一九八九、上海古籍出版社、四一三～一四頁)。

(33) 串田氏は、徐幹は後漢王朝を見限り、曹氏に英明の君主としての希望を託していたという(注(3)所掲論文1、一一〇～一二一頁)。まさに然りであろう。

(34) 「天生蒸民」は『詩』大雅・蒸民を踏まえたものだが、原詩が「天生蒸民、有物有則、民之秉彝、好是懿德」と民の善性を謳っているのをあえて逆転させているところに、徐幹のアイロニーがこめられている。

(35) 注(3)所掲論文1、一一三頁。

(36) ただし、「中才(材)」という語自体は『史記』にも見える古来の語であり、性論の文脈でも『論衡』や『申鑒』などで用いられている。

(37) 『論衡』本性篇「人性有善有惡、猶人才有高有下也、高不可下、下不可高、謂性無善惡、是謂人才無高下也」。

(38) 注(35)に同じ。

(39) 祝瑞開氏は、徐幹の重才輕徳の思想は伝統儒学に衝撃を与えて思想解放の重要な作用をなすとともに、また曹操の「唯才是舉」の革新的政策の理論的準備の役割を担ったと評価する(注(32)所掲書、四一七頁)。「思想解放」という言い方にはかなり抵抗を覚えるが、一応首肯し得る見解と思う。

(40) 同時期の荀悦も「或問、聖人所以為貴者才乎、曰、合而用之、以才為貴、分而行之、以行為貴、舜禹之才、而不為邪、甚於□矣、舜禹之仁、雖亡其才、不失為良人哉」(『申鑒』雜言下)と、同様に才と行の優劣を論じているが、二者択一においてはなお行を上位におく立場を崩していない。なお任繼愈氏は、智行篇の討論は才・性の同異離合にわたっており、魏晉時期の才性四本論を準備するものだというが(同氏主編『中國哲学發展史(秦漢)』、一九八五、人民出版社、七四八頁)、承服しがたい。智行篇は才・性の同異問題にまでは立ち入っていないし、徐幹に清談的発想はまだない。ただ、客観的には、その地ならしをしたことは認められよう。また徐幹の才智論が葛洪に影響を与え、その『抱朴子』仁明篇の原本となっていることについては、亀田勝見「葛洪における「明」」(『東方宗教』六九、二〇〇〇)に指摘がある。

(41) 王符の政治思想における法の意義と現実直視の姿勢については日原利国「王符の法思想」(『東洋の文化と社会』六、一九五七後、注(23)所掲書に収録)に詳細な考察がある。法思想(法術主義)は王符研究の主要テーマであって、日原論文以降も数多くの

論考が出ているが、それらについては、矢野野隆男「王符の政治思想における〈智〉」（『中国研究集刊』一〇、一九九一）および渡部東一郎「後漢における儒と法―王符と崔寔を手掛かりに―」（『集刊東洋学』七八、一九九七）がそれぞれ鳥瞰的要約を行っているので、それを参照されたい。

(42) 仲長統の政治思想については、金谷治「後漢末の思想家たち―特に王符と仲長統―」（『福井博士頌寿記念東洋文化論集』、一九六九、早稲田大学出版部。後に『金谷治中国思想論集上巻 中国古代の自然観と人間観』、一九八七、平河出版社に収録）、内山俊彦「仲長統」（『日本中国学会報』三六、一九八四。後に『中国古代思想史における自然認識』、一九八七、創文社、に収録）を参照。

(43) 崔寔の政論については、串田久治「崔寔『政論』について」（『愛媛大学法文学部論集 文学科編』一五、一九八二）および注(41)所掲の渡部氏論文を参照。

(44) 務本篇において徐幹は、人君たる者は文王のごとく「九徳」に励まねばならぬとして、「如此則為九徳之美、何技芸之尚哉、今使人君視如離婁、聰如師曠、御如王良、射如夷羿、書如史籀、計如隸首、走追駟馬、力折門鍵、有此六者、可謂善於有司之職矣、何益於治乎、無此六者、可謂乏於有司之職矣、何増於乱乎」と述べ、君子の不可欠の基礎要件だったはずの六芸と技芸を人君には無用な、というよりむしろ有害なものとして斥けているが、これも振り出しに戻った例に数えられよう。才智と技芸は、本論で述べたように、深く関連している。

(45) 注(3)所掲論文Ⅰ、一一九頁。

(筆者 いけだ・しゅうぞう 京都大学大学院文学研究科教授／中国哲学史)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Hsü-kan's View of Humanities

by

Shuzo IKEDA

Professor of the History of Chinese Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

Hsü-kan (徐幹, A. D. 171-218) asserts that human-mind owns "liao" (理道, the ability of self-command) by nature. This assertion, which is similar to the statement of Sung-Ming li-hsüeh (宋明理学, new Confucianism in the Sung and Ming dynasties), makes him seem standing on the hsing-shan-shuo (性善說, the proposition that human nature is good). And he expectedly declares that all human beings can and must become the chüntzu (君子, the man of both learning and morality; a sage) by self-cultivation, especially by studying Confucian classics.

But it is wrong to judge Hsü-kan's view of human nature to be the hsing-shan-shuo such as that of Mencius, for he affirms existence of shang-chih (上智, the man who is a saint from birth) and hsia-yü (下愚, the stupid person who has no capability of self-improvement). Generally speaking, affirmation of shang-chih and hsia-yü inevitably leads to the hsing-san-p'in-shuo (性三品說, the proposition as follows: there are three classes on human natures, the higher class is hsing-shan, the lower is hsing-ê (性惡, human nature is evil), the middle class, to which most people belong, is mixed with the goodness and the badness. To get virtue or vice is determined by acquiring or not). And the hsing-san-p'in-shuo was the main idea in the Han dynasty. Therefore it is well that we should consider him to be also based on the hsing-san-p'in-shuo. His emphasis upon the necessity of self-cultivation is suitable to the hsing-san-p'in-shuo.

Nevertheless, on the other hand, he insists that the faculty and capacity of each individual person is different, therefore everyone can not become the chüntzu. This

assertion contradicts the hsing-san-p'in-shuo, because it essentially denies the possibility of chung-jên (中人, middle-class-people) to become the chüntzu.

But Hsü-kan does not deny whole reason for being of chung-jên at all. He finds it in various talents of chung-jên. He thinks that talents and intelligence are more important and useful than morality against traditional doctrine. Thus he could get rid of the shackles of Confucianism, and made a step forward to the liberalism in the Wei-Chin (魏晉) period.

Another "Aesthetics" in Hegel's Philosophy: On the Reality of 'Things' as Fiction

by

Ken-ichi IWAKI

Professor of Aesthetics and Art History

Graduate School of Letters

Kyoto University

As I have already suggested in "The Journal of Philosophical Studies" (Nr. 564), we can find another 'aesthetics as a new science' among the various works of Hegel, which clarifies the structures of human experiences and the functions of sensibility and feeling. Actually, Hegel's so-called "Aesthetics", which he himself originally had preferred to call "The Philosophy of Art", has its roots deep in this 'another aesthetics'

In this article, I would like to turn my attention to Hegel's radical theory of 'perception' in his work, "Phenomenology of Mind" (1807), in which he deconstructed every fixed belief in the truth of our consciousness and unveiled its relativity. According to Hegel's consequent thinking, criterion of the truth is always changed in, and related to, the formations of every consciousness each time it happens. With regards to the 'perception', its discourse of truth always depends on the belief in the real existence of 'things'. In other words, the truth of perception and the belief in the reality of things have always been correlating to each other. Therefore, the reality of things must be changed into fiction if we understand that the structure of perception is only in the unstable to-and-fro motion between contradictory statements, i. e. on one hand, 'the thing is one', but on the other hand, 'the thing has many qualities'.

Hegel revealed the structure of this contradictory consciousness and its tacit