# 日本鍼灸史学会

# 第25回学術大会抄録集

◇提出された要旨・抄録において記載された演題名が、プログラム所載の演題名と一致しない場合は、すべてプログラムの演題名に統一してある。

◇旧字体・新字体については、提出された抄録内部での統一に留めた。また編集上の都合で一部の文字・表現を改めた箇所があるが、その際には、要旨を変えないように注意した。

日本鍼灸史学会

# 目　次

## 第１日


**一般講演１　訓詁　中国の鍼灸①　医経**（10:10～10:50）　**座長：吉岡広記**

1. 馬王堆脈書中の仮借字について　大阪　澤谷直子　51
2. 経脈の表裏と五行の検討　第４報　神奈川　山田恵美　51
3. 『難経本義摭遺』引用の『難経集註』について　大阪　木村純也　52

**一般講演２　中国の医学　中国の鍼灸②**（10:55～11:35）　**座長：木場由衣登**

4. 宮内庁本と南京本－『医方大成』二種における処方の比較－　愛媛　寺川華奈　52
5. 李時珍『奇経八脈考』浅析　第３報　茨城　荒木ひろし　53
6. 明代の小児医書における鍼灸条文　第２報　京都　川端かおり　57

**一般講演３　中国の鍼灸③**（11:40～12:20）　**座長：岩田源太郎**

7. 『医学綱目』の鍼灸　第７報　滋賀　鶴田泰平　57
8. 『東医宝鑑』雑病篇の鍼灸　第２報　神奈川　上田善信　58
9. 羅天益の鍼灸　大阪　三浦　喬　59

**一般講演４　日本の鍼灸①　脈診①**（13:20～14:10）　**座長：橋本典子**

10. 雲海士流の鍼灸　第２報　兵庫　岩田源太郎　59
11. 杉山流について　第６報　兵庫　橋本史代　60
12. 『脈因證治』について　岐阜　宮川隆弘　61
13. 井上系人迎気口診の形成過程について　京都　中川俊之　61

**シンポジウム**（14:20～16:20）　**座長：寺川華奈**

14. 岡部系と井上系、それぞれの六部定位脈診　パネリスト　橋本厳　中川俊之　吉岡広記　43


## 第２日


**一般講演５　中国の鍼灸④　病證①**（10:00～10:50）　**座長：鶴田泰平**

15. 明代の鍼灸　第７報－万暦年間その１―　兵庫　橋本典子　62
16. 明版『医学綱目』二種の比較　第５報　大阪　村田雅英　63
17. 明代医書における頭痛の認識　東京　渡部栄輝　64
18. 『万病回春』痔漏門の考察　東京　越尾幹彦　65

**一般講演６　日本の鍼灸②　日本の医学**（10:55～11:35）　**座長：橋本史代**

19. 『診脈要語』『信左隨身宝』について　神奈川　竹内　尚　66
20. 『医経溯洄集鈔』について　京都　木場由衣登　67
21. 日本人による漢籍医書の注解書について　補遺と総括　兵庫　小林香朋里　68

**一般講演７　脈診②**（11:40～12:15）　**座長：中川俊之**

22. 『脈経』沈際飛本の校訂について　大阪　水溜亮一　69
23. 研医会図書館所蔵の脈書について　東京　安部郁子　69

**一般講演８　蔵象　病證②**（12:20～13:00）　**座長：竹内　尚**

24. 肺について　大阪　宗　敦浩　70
25. 眩暈について　京都　野添友之　71
26. 小便数について　神奈川　吉岡広記　72

**特別講演**（14:00～16:00）　**座長：寺川華奈**

27. 中国における性三品説の成立と展開　－人間本性の平等と不平等をめぐって－　東京　池田知久　1

**予告** ---------- 73

**運営スタッフ** ---------- 73

# 中国における性三品説の成立と展開
## ――人間本性の平等と不平等をめぐって――

2017年11月19日　日本鍼灸史学会第二十五回学術大会
東京大学名誉教授・山東大学名誉教授　池田知久

「性」の思想、すなわち「性」という言葉を用いて営まれた諸思想は、「そもそも人間とはいかなる存在であるか」というテーマの中国的な問いであり、中国的な答えである。そして春秋末期（孔子）以来、これは中国思想史の最も重要なテーマの一つであった。

元来、中国における「性」の思想は、人間の「性」が善であるか悪であるか、といった価値評価の問題をめぐって議論されてきた。戦国時代の儒家の「性善説」（孟子）や「性悪説」（荀子）などがそれである。やがて前漢時代になると、これらの議論の中から「性三品説」というものが登場してくる。人間は生まれながらにして「上品の性」と「中品の性」と「下品の性」の「三品」に分かれている、とする理論である。

今回の特別講演では、中国の春秋末期～唐・宋に至る約一五〇〇年間の、「性」の思想の発生から始めて、「性三品説」の成立・展開・消滅に焦点を当てながら、その理論の歴史と意義についてお話したい。

目　次

１　「性」の思想の発生（春秋末期～戦国末期）
孔　子
孟　子
『礼記』諸篇
道　家
荀　子
韓非などの法家と法術官僚
２　変革期の新しい「性」の思想（戦国末期～前漢初期・後漢）
戦国末期～前漢初期の「性」の折衷
「性」の万人平等観と実践主体の変化
３　性三品説の成立と展開（前漢中期～唐・宋）
学習・修養の主体の変化
「上・中・下」の三等級に分かれる「性」
性三品説の経典的根拠と経学
性三品説の宿命論化
性三品説を成立させる諸要素
韓愈とその前後

## １　「性」の思想の発生（春秋末期～戦国末期）

「性」の思想、すなわち「性」という言葉を用いて営まれた様々の思想は、「一体全体、人間とはいかなる存在であるのか」というテーマの中国的な問いであり、中国的な答えである。そして古代以来、これは中国思想史の最も重要なテーマの一つであった。

人間の「性」とは何を指すのであろうか。――漢字の成り立ちから考えてみると、「性」という文字は、意符である「心」と音符である「生」から成っている。その原義は、生まれつきの心であろう。中国思想史の実際の場面では、この原義に基づいて、「性」は人間が生まれながらにして持っている本来の性質・能力という意味で用いられた。

中国における「性」の思想は、人間の「性」が善であるか悪であるか、といった価値評価の問題をめぐって議論されたと言ってよい。言い換えれば、「性」とは何であるか、「性」はいかにあるかという事実認定の問題は、むしろ二の次であった。それは、この思想が、人間が国家・社会の中で自己を道徳的にいかに律すべきか、また政治的にいかに振る舞うべきか、などといった道徳上・政治上の実践的な課題に答えるための、人間学的な基礎の位置に置かれていたためである。それ故、「性」の思想は、人間の「性」の事実の解明に向かうよりも、どちらかと言えば、人間にこのような国家・社会の中で必要とされる道徳・政治を遂行するに足る「性」が具わっているか否か、すなわちその「性」の道徳上・政治上の実践的な観点から見た「善悪」、という価値を評価する方向にバイアスをかけて展開されたのである。

**孔　子**

春秋時代末期の孔子（紀元前５５２～４７９）の言行録とされる『論語』の陽貨篇には、孔子の言葉として、

> 子曰、性相近也、習相遠也。（子曰わく、「性相い近きなり、習い相い遠きなり。」と。）
> 先生が言われた、「生まれついた素質は互いに近いが、学習によって互いに遠ざかるようになるのだ。」と。

という人間の「性」に関するものが残っている【１】。孔子は、また『論語』雍也篇において、

> 子曰、中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也。（子曰わく、「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」と。）
> 先生が言われた、「中以上の人に向かっては、上の世界のことを話すことはできるが、中以下の人には、上の世界のことを話すことはできない。」と。

と言い【２】、同じく陽貨篇において、

> 子曰、唯上知與下愚不移。（子曰わく、「唯だ上知と下愚とは移らず。」と。）
> 先生が言われた、「ただ最上の知者と最下の愚者だけは、もとのままで変化しない。」と。）

とも言っている【３】。しかし、中国思想史の実際の展開から判断するならば、このような人間観を孔子はまだ「性」の問題として述べるには至っておらず、また孔子の時代はまだ人間の「性」を一般的・概括的に問題にする段階には達していなかったと考えられる。『論語』公冶長篇において、弟子の子貢が、

> 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。（子貢曰わく、「夫子の文章は、得て聞く可きなり。夫子の性と天道とを言うは、得て聞く可からざるなり。」と。）
> 子貢が言った、「先生の身につけている文化の輝きは、聞くことができた（聞く機会があった）けれども、先生が性と天道とについて発言するのは、聞くことができなかった（聞く機会がなかった）。」と。

と証言したとおりである【４】。

ただし、孔子以後の比較的早い時期、例えば戦国初期～中期の儒家の人間観の中にすでに、上引の後の両文（雍也篇と陽貨篇）のように、人間のあり方を先天的に与えられた定まったものと把え、後天的な学習・修養や周囲の環境によっても変えられない、とする考えがあったのは事実かもしれない。そして、この考えは、前漢中期以降になると次第に理論的に形を整え、人間の「性」は生まれつき「上品・中品・下品」の三等級（クラス）に分かれている、とする性三品説となって展開していった（後述）。

## 孟　子

人間の「性」が本格的に論じられるようになるのは、戦国時代に入ってからのことである。今日「性」に関する最古の議論が残っている書物は、戦国中期の儒家の『孟子』である。告子上篇には、

公都子曰、告子曰、性無善、無不善也。或曰、性可以爲善、可以爲不善。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。是故以堯爲君、而有象。以瞽瞍爲父、而有舜。以紂爲兄之子、且以爲君、而有微子啓王子比干。今曰、性善。然則彼皆非與。孟子曰、乃若其情、則可以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善、非才之罪也。惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心仁也、羞惡之心義也、恭敬之心禮也、是非之心智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。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、爲此詩者、其知道乎。故有物必有則、民之秉夷也、故好是懿德。（公都子曰わく、「告子曰わく、『性に善無く、不善無きなり。』と。或るひと曰わく、『性は以て善を為す可く、以て不善を為す可し。是の故に文武興れば則ち民は善を好み、幽厲興れば則ち民は暴を好む。』と。或るひと曰わく、『性の善なるもの有り、性の不善なるもの有り。是の故に堯を以て君と為せども、而も象有り。瞽瞍を以て父と為せども、而も舜有り。紂を以て兄の子と為し、且つ以て君と為せども、而も微子啓・王子比干有り。』と。今曰わく、『性は善なり』と。然らば則ち彼は皆な非なるか。」と。孟子曰わく、「乃ち其の情に若えば、則ち以て善を為す可し。乃ち謂う所の善なり。夫れ不善を為すが若きは、才の罪に非ざるなり。惻隱の心は、人皆な之有り。羞惡の心は、人皆な之有り。恭敬の心は、人皆な之有り。是非の心は、人皆な之有り。惻隱の心は仁なり、羞惡の心は義なり、恭敬の心は礼なり、是非の心は智なり。仁義礼智は、外由り我を鑠るに非ざるなり。我固より之を有するなり。思わざるのみ。故に曰わく、『求むれば則ち之を得、舍つれば則ち之を失う。或いは相い倍蓰して、算うる無き者は、其の才を尽くす能わざる者なり。』と。『詩』に曰わく、『天蒸民を生ずるに、物有れば則有り。民の夷を秉るや、是の懿徳を好む。』と。孔子曰わく、『此の詩を為る者は、其れ道を知るか。』と。故に物有れば必ず則有り、民の夷を秉るや、故に是の懿徳を好むなり。」と。）

公都子がたずねた。「告子は『人間の性の中には善もなく、また不善もない。』と唱える。また、ある人は『人間の性は善を行うこともできるし、不善を行うこともできる。だから、周の文王・武王のような聖王が世に現れると、人民は感化されて善を好むようになり、周の幽王・厲王のような暴君が世に現れると、人民は影響を受けて乱暴を好むようになる。』と唱える。さらに、ある人は『本性が善である人がいるし、また本性が不善である人もいる。だから、堯のような聖王を上に戴きながら、臣下に象のような悪人も現れるし、また、瞽瞍のような悪人を父に持ちながら、舜のような聖人も生まれる。さらに、殷の紂王のような暴君が兄の子であり、かつ主君でありながら、微子啓・王子比干のような忠臣も出てくるのだ。』と唱える。ところが今、先生（孟子）は『人間の本性は善である』と主張している。だとすると、彼ら三人の説はいずれも誤りなのでしょうか。」と。孟子は答えて言った。「つまるところ、人間は自らの内面の情に逆らわなければ、それでもう善を行うことができるのだ。これが結局、私が『人間の本性は善だ』と言う内容である。確かに、人間は不善を行うことがあるけれども、それは才（素質）のせいではない。惻隱の心（他人の不幸をかわいそうだと思う気持ち）は、人間であれば誰でも持っている。羞惡の心（自分の悪を恥じて嫌う気持ち）は、人間なら誰でも持っている。恭敬の心（目上の人に恭しくする敬意）は、人間誰でも持っている。是非の心（是と非を見分ける判断力）は、人間誰でも持っている。そして、以上に挙げた惻隱の心は仁であり、羞惡の心は義であり、恭敬の心は礼であり、是非の心は智なのだ。それ故、仁・義・礼・智の四つの徳は、外部から自分に鍍金したものではなく、もともと自分が持っているものである。ただ人はこれについて自覚しないだけのことだ。だから、次のように言う。『これらの四徳は自分が求めさえすれば得られるが、放っておけば失くなってしまう。結果、

人と人の隔たりが二倍となり五倍となり、ついには数えられないまでに差が開いてしまうのは、自分の才（素質）を十分に発揮することができなかったためである。』と。『詩経』には、『天が万民をこの世に生じた時、事物（物）があればそこに必ず規範（則）が具わるようにした。かくして人間（民）は不変の規範（夷）を抱いている（秉る）故に、これらの美徳を好むのだ。』とある。孔子はこの詩を論評して、『この詩を作った者は、間違いなく道を把えた者であろうな。』と讃えた。詩の意味は、事物（物）があればそこに必ず規範（則）が具わるが、人間（民）には不変の規範（夷）が具わっている（秉る）ので、だからこれらの美徳を好むのだ、ということである。」と。

とある。これによれば、当時すでに三説が唱えられていた。――（１）「性無善、無不善也。」（性に善無く、不善無きなり。）とする説。「性」とは生まれつきの諸性質のことであって、道徳的な「善悪」とは無関係だとする告子の説である。（２）「性可以爲善、可以爲不善。」（性は以て善を為す可く、以て不善を為す可し。）とする説。同じ人の「性」の中に「善」の要素と「悪」の要素が混ざっているとする説である。（３）「有性善、有性不善。」（性の善なるもの有り、性の不善なるもの有り。）とする説。生まれつき「善」の人と生まれつき「悪」の人の二種類の人間がいるとする説である。

以上のさまざまな「性」の思想に対して、「人間の本性は善である」あるいは「人間の生まれつきは善だ」という性善説を唱えたのが孟子（前３７２ころ～２８９）である。その性善説は、人間であれば誰にも以下の四つの端緒（萌芽）が生まれながらに具わるとする四端説を基にして提唱された（『孟子』公孫丑上篇・告子上篇）。例えば、公孫丑上篇には、

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。非所以内交於孺子之父母也、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。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。（孟子曰わく、「人皆な人に忍びざるの心有り。先王人に忍びざるの心有りて、斯ち人に忍びざるの政有り。人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行えば、天下を治むること、之を掌の上に運らす可し。人皆な人に忍びざるの心有りと謂う所以の者は、今人乍ち孺子の将に井に入らんとするを見れば、皆な怵惕惻隱の心有り。交わりを孺子の父母に内るる所以に非ざるなり、誉まれを鄉党朋友に要むる所以に非ざるなり、其の声を悪みて然するに非ざるなり。是に由りて之を観れば、惻隱の心無きは、人に非ざるなり。羞悪の心無きは、人に非ざるなり。辞讓の心無きは、人に非ざるなり。是非の心無きは、人に非ざるなり。惻隱の心、仁の端なり。羞悪の心は、義の端なり。辞讓の心は、礼の端なり。是非の心は、智の端なり。」と。）

孟子が次のように言った。「人間であれば誰にも憐れみの心（不忍人之心）があるものだ。先王はこの憐れみの心を持っていたからこそ、人々に情けを掛ける政治（不忍人之政）を行ったのである。今もし憐れみの心を抱きつつ、情けを掛ける政治を行うならば、天下を治めるなどということは、ものを手のひらに乗せて転がすようにたやすいことだろう。私が、人間誰にも憐れみの心があると言う理由は、仮りに突如として幼子が井戸に落ちそうになっているのを見掛けるならば、人間誰しも驚きかわいそうだと思う気持ち（怵惕惻隱之心）が湧いてくる。これを縁故に幼子の父母と近づきになりたいためではなく、村民・友人から誉めてもらおうと考えたためでもなく、見殺しにして非難されるのを嫌ってこうするわけでもない。こうして見ると、惻隱の心（他人の不幸をかわいそうだと思う同情心）がない者は、人間ではない。羞悪の心（自分の悪を恥じて嫌う正義感）がない者は、人間ではない。辞讓の心（へり下って他人に譲る気持ち）がない者は、人間ではない。是非の心（是と非を見分ける判断力）がない者は、人間ではないのだ。そして、この惻隱の心は、仁の徳に至る端緒である。羞悪の心は、義の徳に至る端緒である。辞讓の心は、礼の徳に至る端緒である。是非の心は、智の徳に至る端緒なのである。」と。

とある。孟子はこの四端説を、「四端」が天与のものだと観念するような「天」の理論によって説明することは行わず、生まれながらに具わることの真実性を、むしろ経験によって確認しようとする。「四端」の内容は、「惻隠の心」（他人の不幸をかわいそうだと思う同情心）・「羞悪の心」（自分の悪を恥じて嫌う正義感）・「恭敬の心」（目上の人に恭しくする敬意）または「辞譲の心」（謙遜して他人に譲ろうとする気持ち）・「是非の心」（是と非を見分ける判断力）であり、それぞれ「仁・義・礼・智」に至る端緒であるが、それが完成された後の「仁・義・礼・智」の四つが孟子の言う「善」に他ならない。また、彼は以上と同じ内容の「善」の端緒を「良心」「本心」（告子上篇）・「良知」「良能」（尽心上篇）などという言葉でも表現した。このように、全ての人間に例外なく「善」となって完成していく「四端」などの萌芽が生得的に具わっているので、人間の「性」は「善」だと主張したわけである。

しかし孟子によれば、だからといって「四端」がそのままで「善」なのではなく、全ての人間があるがままで「善」を実現しているのでもない。「善」の実現のためには、その端緒に学習・修養の努力を加えて、目的意識的に拡大・充実してそれらを完成に導かなければならない。これが拡充説である。上に引用した公孫丑上篇の後半において、孟子は、

> 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。（孟子曰わく、「……人の是の四端有るは、猶お其の四体有るがごときなり。是の四端有りて自ら能わずと謂う者は、自ら賊う者なり。其の君能わずと謂う者は、其の君を賊う者なり。凡そ我に四端有る者、皆な拡げて之を充たすを知れば、火の始めて然え、泉の始めて達するが若くならん。苟も能く之を充たせば、以て四海を保つに足る。苟も之を充たさざれば、以て父母に事うるに足らず。」と。）
>
> 孟子が次のように言った。「……人間にこの四端が具わるのは、彼に四体が具わるのと同様である。この四端が具わるのに、自分は善を行うことができないなどと言うのは、自分を傷つけるものだ。我が君主は善を行うことができないなどと言うのは、君主を傷つけるものだ。一体、我が身に四端を具えている者が、いずれもみな四端を拡大・充実させることを自覚するならば、小さな火が燃え始めて大火となり、小さな泉が湧き出て大河となる、そのような結果をもたらすだろう。仮りに四端を充実させることができさえすれば、四海の内を安定させることも可能であるが、仮りに充実させることができないとすれば、父母に仕えることさえ不可能だ。」と。）

と述べている。その他、告子上篇に、

> 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。（孟子曰わく、「仁は人の心なり、義は人の路なり。其の路を舎てて由らず、其の心を放ちて求むることを知らず。哀しいかな。人は鶏犬の放たるるもの有れば、則ち之を求むることを知る。心を放つこと有るも求むることを知らず。学問の道は他無し、其の放心を求むるのみ。」と。）
>
> 孟子が言った。「仁は人間に具わる心であり、義は人間が歩むべき道である。ところが、人々はこの道（義）を捨ててしまってここを歩まず、この心（仁）を見失ってしまってこれを探し求めることを知らない。哀しいことだ。人々は飼っている鶏・犬を見失うことがあれば、それを探すことは知っている。それなのに、この心（仁）を見失っても探すことを知らないのだ。学問の道というものは、自分の失った心を探し求めることに他ならない。」と。

とある。本文中の「求其放心」（其の放心を求む）、つまり失った本来の心を取り戻すことを内容とする「學問之道」（学問の道）も、この「拡充」と大体同じ内容を持っている。

このように、「善」の「四端」の目的意識的な「拡充」が必要であるのは、人間の実際生活の中にその端緒の成長を妨げるもの、つまり「悪」の原因があるからである。孟子はそれを、人間の感覚・欲望の作用、およびそれを抑制しなままに放置しておく悪習の積み重ねにあると考えている。例えば、告子上篇に、

公都子問曰、鈞是人也、或爲大人、或爲小人、何也。孟子曰、從其大體、爲大人、從其小體、爲小人。曰、鈞是人也、或從其大體、或從其小體、何也。（公都子問いて曰わく、「鈞しく是人なるも、或いは大人と為り、或いは小人と為るは、何ぞや。」と。孟子曰わく、「其の大体に従えば、大人と為り、其の小体に従えば、小人と為る。」と。曰わく、「鈞しく是人なるも、或いは其の大体に従い、或いは其の小体に従うは、何ぞや。」と。）

公都子がたずねた。「等しく人間でありながら、偉大な人物（大人）となる者があり、つまらぬ人物（小人）となる者があって、こんな風に分かれてしまうのは、なぜでしょうか。」と。孟子が答えた。「人間の体中の大きな部分（心）を大切にする者は、偉大な人物となり、その小さな部分（耳目）を大切にする者は、つまらぬ人物となるのだ。」と。公都子がさらにたずねる。「等しく人間でありながら、体中の大きな部分を大切にする者があり、小さな部分を大切にする者があって、このように分かれるのは、なぜでしょうか。」と。

とあるように、弟子の公都子が質問した。これに答えて孟子は、

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。此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。（曰わく、「耳目の官は、思わずして物に蔽わる。物 物に交われば、則ち之を引くのみ。心の官は則ち思い、思えば則ち之を得、思わざれば則ち得ざるなり。此天の我に与うる所の者なるも、先ず其の大なる者を立つれば、則ち其の小なる者は奪う能わざるなり。此大人と為るのみ。」と。）

孟子が答えた。「一体、人間の耳目の感覚・欲望は、自ら考えるという能力を持っていないから外界の事物に接触して蔽われやすい。こうして、人間の前で外界の事物と事物が交錯する場合、耳目の感覚・欲望はそれらに引きずられてしまうのだ。これに対して、心の作用には考えるという能力があり、考えればものを把握できるが、考えなければ把握できない。このように、心（大）も耳目（小）も、どちらも天が私に与えてくれた器官であるけれども、その中でまず大きなもの（心）をしっかりと確立するならば、小さなもの（耳目）が心の作用を脅かすことなどありえない。このようにしてこそ偉大な人物（大人）となるのだ。」と。

と述べている。「心」が思考の作用によって「善」に向かうことができるのに対して、「耳目」などの感覚・欲望は外界の事物に引きずられて、それを阻害しかねないと言うのである。そこで、孟子は尽心下篇において、

孟子曰、養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲、雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲、雖有存焉者寡矣。（孟子曰わく、「心を養うには欲を寡くするより善きは莫し。其の人と為りや欲寡ければ、存せざる者有りと雖も寡し。其の人と為りや欲多ければ、存する者有りと雖も寡し。」と。）

孟子が言った。「心を養って善に向かうためには、欲望を少なくするよりも優れた方法はない。人と為りが欲望を減らしてしまった人であれば、善に不十分な点があるにしても、それは少ない。逆に、人と為りが欲望を多く持ったままの人であれば、善に十分な点があるにしても、それは少ない。」と。

とあるように、「養心」（心を養って善に向かう）の方法として「寡欲」（欲望を減らすこと）が最も善いと提唱したのである。

その感覚・欲望について、孟子は、尽心下篇において、

孟子曰、口之於味也、目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也。有命焉、君子不謂性也。仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、智之於賢者也、聖人之於天道也、命也。有性焉、君子不謂命也。（孟子曰わく、「口の味に於けるや、目の色に於けるや、耳の声に於けるや、鼻の臭いに於けるや、四肢の安佚に於けるや、性なり。命有り、君子は性と謂わざるなり。仁の父子に於けるや、義の君臣に於けるや、礼の賓主に於けるや、智の賢者に於けるや、聖人の天道に於けるや、命なり。性有り、君子は命と謂わざるなり。」と。）

孟子が言った。「口は美味を食べたがり、目は美色を見たがり、耳は美声を聞きたがり、鼻は美香を嗅ぎたがり、四肢は安楽を得たがるのは、いずれも人間の本性と言って構わない。しかし、これらの欲望が充足できるか否かは運命に左右されているので、君子はこれらを人間の本性とは言わないのである。父子の間で仁を行わなければならぬこと、君臣の間で義を行わなければならぬこと、賓主の間で礼を行うべきこと、賢者が智を具えていること、聖人が天道を抱いていること、これらはいずれも人間にとって定まった運命と言うことができる。しかし、これらは人間の本性に根ざし誰しも実現に努めるべきものであるから、君子はこれを人間の運命とは言わないのである。」と。

のように、「口・目・耳・鼻・四肢」の欲望を一旦は「性」であると認めるものの、それらは人間にとって「命」（運命）でもあるので、「君子」は「性」とは言わないとし、逆に「仁・義・礼・智・聖人」の五つ（の端緒）を一旦は「命」であると認めるものの、それらは人間にとって「性」でもあるので、「君子」は「命」とは言わないとする。すなわち、「耳目」などの感覚器官の欲望と「仁義」などの道徳的な「善」とを、どちらもともに人間にとって生得的なものである「性」「命」と認めながらも、結局のところ、感覚器官の欲望は「命」であり、道徳的な「善」の端緒は「性」であると二つに分割してしまう。その理由は、「命」は上述の学習・修養の努力を加える目的意識的な「拡充」の対象にならないのに対して、「性」はその対象になるからであろう。ここに我々は、孟子の性善説の実践的な性格を見て取ることができる。

以上のような内容を有する性善説は、戦国中期という当時の現実社会に対して孟子が掲げた改革のプログラム、すなわち王道政治（「仁義」の政治）の実現を通じて天下の平和的統一を達成するという理想にとって、その最も深い基礎に位置づけられた思想であった。人間の「性」が「善」であるからこそ、一方で統治者には、自分自身の「不忍人之心」（他人の苦しみを憐れむの心情）を「拡充」して王道政治の実現に向かって進んでいく可能性を認め（梁恵王上篇・公孫丑上篇）、他方で民衆には、「恆産」（安定した財産）を保証するという経済政策を採り彼らの「恒心」（安定した心）を養った上で、自ら統治者の王道政治を受け入れて「善」の実現に向かって進んでいく可能性を認めた（梁恵王上篇・滕文公上篇）のである。孟子の性善説の主な目的はここにある。言い換えれば、性善説とは戦国中期の戦乱に明け暮れる現実の中で、王道政治の実現を通じた天下の平和的統一という自分の改革のプログラムが実現可能である根拠を提供する理論であった、と考えなければならない。

ところで、孟子の性善説は、以上に述べた「善」である「性」を全ての人間が同じように有すると考えるところに、一つの重要な特徴がある。この説は、「善」を実現しうる可能性の点で、全ての人間を平等に見る人間観である。例えば、公孫丑上篇において、

聖人之於民、亦類也。（聖人の民に於けるや、亦た類なり。）

聖人と人民も、やはり同類である。

と言う。そして、全ての人間が同一の「性」を有するというこの思想は、上述のように、孟子に先立つ、

有性善、有性不善。（性の善なるもの有り、性の不善なるもの有り。）

本性が善である人がいるし、また本性が不善である人もいる。

とする理論に対抗して立てられたものだったから、彼の自覚的な信念に基づくと認めて差し支えない。彼が対抗したのは、「性」の「善」の人と「性」の「不善」（悪）の人の、二種類の人間がいるとする説であるが、これは上引の『論語』雍也篇の、

> 中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也。（中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。）

および陽貨篇の、

> 唯上知與下愚不移。（唯だ上知と下愚とは移らず。）

という、孔子の言葉に淵源しているようである。

ただし、「善」を実現しうる可能性の点で万人を平等に見ているとは言っても、孟子は現実性の点で万人を平等に見ていたわけではない。例えば、梁恵王上篇において、

> 曰、無恆産而有恆心者、惟士爲能。若民則無恆産、因無恆心。苟無恆心、放辟邪侈、無不爲已。（曰わく、「恒産無くして恒心有る者は、惟だ士のみ能くすと為す。民の若きは則ち恒産無ければ、因りて恒心無し。苟も恒心無ければ、放辟邪侈、為さざる無きのみ。」と。）
>
> 孟子が言った。「安定した財産がなくても安定した心を失わないでいられるのは、ただ士の身分の者だけに限られる。人民の場合は安定した財産がなければ、安定した心を持ちえない。仮りにもし安定した心がないとなると、放埒・邪悪など、どんな悪いこともやってのけるようになる。」と。

と述べているのである。そうであるにしても、孟子が万人を「性」において平等に見る人間観を中国思想史上初めて表明したことの意義は、過小に評価してはなるまい。

**『礼記』諸篇**

従来、孔子の孫、子思（前４８３ころ～４０２ころ）の作とされてきた「中庸」（『礼記』中庸篇）は、近年では、部分的に戦国初期の子思学派の作を含むものの、孟子よりもかなり後の秦代儒教の思想と見なされたり【５】、あるいは一九七三年、馬王堆帛書『五行』の出土に伴って、孟子に先立つ孟子と同じ系統（思孟学派）の思想と見なされたりしている【６】。しかし、実際には前漢、武帝期前後の儒家思想を表した文献とするのがよいと考える【７】。特に「中庸」第一章（武内義雄などは秦代の作とする）の、

> 天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教。（天の命ずる 之を性と謂い、性に率う 之を道と謂い、道を脩むる 之を教えと謂う。）
>
> 天が人間の内面に命じて与えたものを性と言い、その性に従って行動することを道と言い、その道を修めて身につけることを教えと言う。

という文は、善なる「性」は「天」が人間に与えたものと説明して、孟子と同じ性善説を、その哲学的・世界観的な根拠にまで深めたもの、とする見解が通説となっている。

人間の「性」が「天」に基づくという考えは、漠然とながら孟子にもあったようであるが、しかし彼はそれを明確には述べていない。戦国中期の孟子の段階では、この思想はまだ明文化を見るには至っていないと考えるべきである。この明文化を初めて行って「性」の根拠を「天」に求め、そうすることで人間の道徳の根拠を「天」に求めたのは、戦国後期～末期の儒家と道家の思想家たちである。例えば、『呂氏春秋』蕩兵篇（道家系）には、

性者、所受於天也、非人之所能爲也。（性なる者は、天より受くる所なり、人の能く為す所に非ざるなり。）
人間の性は、天から受けたものであって、人間が為しうるところではない。

とあり、『呂氏春秋』誠廉篇（儒家系）にもほぼ同じ文が、

性也者、所受於天也、非擇取而爲之也。（性なる者は、天より受くる所なり、択取して之を為すに非ざるなり。）
人間の性は、天から受けたものであって、人間が選び取って為したものではない。

とある。後述の荀子も『荀子』性悪篇において、

凡性者、天之就也、不可學、不可事。（凡そ性なる者は、天の就（な）せるなり、学ぶ可からず、事（こと）とす可べからず。）
そもそも人間の性は、自然に（天）できあがったものであって、人間は学ぶこともできず、為すこともできない。

と言う。『礼記』中庸篇第一章が、儒家の道徳思想中の重要概念である「性・道・教」を取り上げて、一貫したロジックで秩序だった理論を展開するのは、以上のような天与の「性」という思想を確立させる戦国後期～末期の取り組みが行われた後に、初めて可能になることなのである。そして、中庸篇第一章の思想と表現の原形は、前漢初期の儒家の陸賈の文章の中にも見えている【８】。
また、『礼記』楽記篇も前漢時代の儒家思想を表した文献である。ここには、後代にオーソドクシー（正統）とされる儒家の「性」の思想が画かれているが、「性」の思想の中に「情・欲」が明確に位置づけられ、かつマイナス方向に貶義されて論じられている。

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。好惡無節於内、知誘於外、不能反躬、天理滅矣。（人生まれて静かなるは、天の性なり。物に感じて動くは、性の欲なり。物至りて知知（ちし）り、然る後に好悪（こうおあら）形わる。好悪 内に節（せつ）無く、知 外に誘（いざな）われて、躬（み）に反ること能わざれば、天理滅びん。）
人間が生まれながらにして静かであるのが、天与の性である。外界の事物に感応して動きだすのが、性の中の欲望である。事物がこちらにやって来て知が働き始める段階になって、始めて好悪などの情が形作られる。好悪などの情が人間の内面で節度を持たず、知が外界の事物に誘引されたまま、本来の自己に立ち返ることができないならば、天理は滅びてしまう。）

のように。これは、先に見た孟子の「性」の思想を前提とした上で、「悪」の原因が外界の事物に触発されて生み出される感情・欲望にあることを、掘り下げて論じた儒家の代表的な文章である。しかし、その原形となったものが『淮南子』原道篇（前漢、武帝期初年の成立）に、

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、而知誘於外、不能反己、而天理滅矣。（人生まれて静かなるは、天の性なり。感じて後に動くは、性の害なり。物至りて神（しん） 応ずるは、知の動きなり。知（ち） 物と接して、好憎（こうぞう） 生ず。好憎 形を成して、知 外に誘（いざな）われ、己（おのれ）に反ること能わざれば、而（すなわ）ち天理滅びん。）
人間が生まれながらにして静かであるのは、天与の性である。外界に感応して動きだすのは、性の中に具わる害悪である。事物がこちらにやって来て精神がそれに反応するのは、知の働きである。

知が外界の事物と触れあうと、好憎などの感情が生まれる。好憎などの感情が形成された後、知が外界の事物に誘引されたまま、本来の自己に立ち返ることができないならば、天理は滅びてしまう。）

のように見えているように、戦国末期～前漢初期の道家の「性」の思想の影響を受けてもいる。このように一定の条件の下では、儒家の孟子流の性善説と道家の「性」の思想とは、容易に握手することができるのであった（後述）。

**道　家**

戦国中期に初めて思想界に登場した道家は、当初は「性」についてほとんど言及することがなかった。なぜなら、当初の道家は、人間のあり方、殊に道徳的・政治的なあり方を人間の枠内で問題にする「性」というテーマなどに、全然関心が持てなかったためである。道家にとっては、第一に、人間の行う道徳や政治は人為の代表・典型であり、人間の本来的なあり方をスポイルする元凶でしかなかったし、第二に、人間のあり方を人間の枠内で問題にするのは、あまりに限定された視野狭窄の営みでしかなかった。

この内、第二に関しては、人間のあり方を人間の枠内ではなく、存在する事物一般「万物」の中で問題にし、それを人間の「性」としてではなく、「万物」の「理」（ことわり）や「情」（実情）として把握しようとした。例えば、『荘子』秋水篇には、

蓋師是而无非、師治而无亂乎、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。達於理者、必明於權。明於權者、不以物害己。（蓋し是を師として非を无みし、治を師として乱を无みせんか、是未だ天地の理、万物の情に明かならざる者なり。……然らば則ち何ぞ道を貴ぶや。……道を知る者は、必ず理に達す。理に達する者は、必ず権に明らかなり。必ず権に明らかなる者は、物を以て己を害せず。）

思うに、是だけを大事にして非のあることを無視し、治だけを大事にして乱のあることを無視するならば、それはまだ天地の理法、万物の実相に通じていない者である。……しかしそれならば、人間は、なぜ道を貴ばなければならないのだろうか。……それは、道を知ることができた者は、必ず万物の条理に通じ、条理に通ずることができた者は、必ず物に対する臨機応変の処置に明るくなり、臨機応変の処置に明るくなった者は、物によって傷つけられることがないからだ。

とある。このような把握の方向は、もともとは、「万物」の中の一物でしかない人間が、その一物であることを止めそれから超出して、「万物」の対極にある根源の「道」と合体する、という道家哲学の根本的なテーマ（『荘子』斉物論篇など）の線に沿ったものであった。しかし、その後、道家の思想が発展して人間のあり方にも直接関心を持つようになるに連れて、この「理」や「情」は「道」が「万物」の中に内在したものであり、それが人間の中に内在する場合は「性」となると考えられるようになる。例えば、『荘子』天地篇には、

泰初有无、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、且然无間、謂之命。留動而生物、物成生理、謂之形。形體保神、各有儀則、謂之性。（泰（太）初に无有り、有る无く名无く、一の起こる所なり。一有りて未だ形れず、物得て以て生ず、之を徳と謂う。未だ形れざる者に分有り、且つ然れども間无し、之を命と謂う。留（流）動して物を生じ、物成りて理を生ず、之を形と謂う。形体神を保ち、各々儀則有り、之を性と謂う。）

世界の真の根源は無である。それは無いものであり、名づけられることさえないものであって、未分化の一はこれに由来する。この一は、始めはまだその中に諸物が形を具えて現れるに至っていないが、やがて諸物がこれによって生成するようになる。そのような一の働きを徳と言う。すなわち、まだ諸物が現れるに至っていない未分化の一の中に、最初はそれほど大きな間隙ではないにしても、諸物への分化が発生する。このような分化の必然性を命と言う。分化し始めた一は、流動・変化し

て色々の物を生み出すが、それらの物ができ上がって、それぞれの物としての理（属性）を具える。このような物の属性の一つを形と言う。この形体が精神を保持して、人々が銘々の内に完備した規範（儀則）を宿す。こうして宿されたものを性（人間の本性）と言う。

とある。このような思想は、人間の「性」を「天」に根拠づけ、そうすることで人間の道徳の根拠を「天」に求めた、上述の戦国後期～末期の儒家・道家の思想の先駆と評することができよう。道家が最も重要と考える根源の「道」が全ての人間の中に内在しており、それが今まで論じられてきた「性」に他ならないとするこの新しい主張は、表面的には「善」という褒義語を用いていなくても、実は人間の「性」を最も強力に肯定するものであった。それ故、道家の「性」の思想は、孟子の性善説と基本的に同じタイプと把えて差し支えない。（「善」の内容が孟子と道家では正反対であることについては後述。）戦国末期の道家が唱えた人間の本来的な生まれつきに復帰しようという、「復初」（初めに復る）・「反性」（性に反る）というテーゼ（『荘子』繕性篇）【９】が、後に性善説を奉ずる唐代儒家の李翺（７７２～８４１）の『復性書』を経て宋代以降の朱子学に受け入れられていったのは、偶然ではないのである。

以上のように、道家が人間の「性」に肯定的に言及するようになった段階でも、第一の人為に関しては、彼らは否定的な態度を取り続けた。したがって、道家の言う「性」の概念は、道徳・政治などといった人為の対極にある、人間の健康な身体的生命や無知・無欲の素朴な心情などを指す。それは、道家に先立つ時代の儒家である孟子が、『孟子』離婁下篇において、

孟子曰、養生者、不足以當大事。惟送死可以當大事。（孟子曰わく、「養生なる者は、以て大事に当つるに足らず。惟だ死を送（喪）うことのみ以て大事に当つるに足る。」と。）

孟子が言った。「生命を養うなどということは、大きな仕事と見なすことはできない。ただ死者を弔うことだけを大きな仕事と見なすことができるのだ。」と。

と述べるように、「養生」（身体的生命を養うこと）を軽視し、また「仁・義・礼・智」の四端が全ての人間に生まれながらに具わると主張したのとは、正反対の方向を向いていた。そして、道家においては、この「性」は先天的にそのままで１００パーセント完全であり、後天的な学習・修養の努力などを加える必要の全然ないものと考えられていた。それどころか、特に儒家の主張する道徳や政治における学習・修養などは、全ての人間に生まれながらに具わる「性」をスポイルしてしまう僻事と見なされた。このように、後述する儒家の荀子が「天人之分」（天と人との区別）・「性偽之分」（性と偽との区別）を唱えるよりも前に、実は道家が「天・性」と「人・偽」とを峻別していたのである。――道家の思想を踏まえた荀子が道家の「天・性」への高い評価と「人・偽」への低い評価とを逆転させたという相異はあるにしても。

戦国末期から前漢初期にかけての道家系の文献には、「性命之情」（生まれつきの性質の実相）を損なわず保全しようという思想がしばしば登場する（例えば、『荘子』駢拇・在宥・天運・徐无鬼の諸篇、『呂氏春秋』重己・謹聴・観世などの諸篇、『淮南子』原道・俶真・精神などの諸篇）【１０】。この場合の「性命之情」の内容も上述した人間の身体的生命や素朴な心情などであり、これが論じられるコンテクストも上述した儒家などの「人為」に反対する道家の「無為」の主張というものであった。

**荀　子**

戦国末期の代表的な儒家である荀子（前３１４ころ～２３８過ぎ）は、春秋・戦国時代に花開いたさまざまの思想を総合することのできる位置、かつ秦の始皇帝による天下統一のひた迫る社会的・政治的状況の中に生きて、その思想活動を営んだ。したがって、荀子の思想は、彼に先立つ春秋・戦国時代の諸子百家、特に道家から多大の思想上の刺激、知的な栄養を受けているが、このことは「性」というテーマについても当てはまる。

上述のように、道家は、人間という存在を何よりもまず事物一般「万物」の一つと把え、そのあり方を「万物」とは異なった人間独自のもの、つまり「性」とは認めず、むしろ「万物」中の一物のあり方の中

に解消してしまう方向に向かった。荀子は、この思想を部分的に承認しつつこれを踏まえ、かつそのニヒリズムを乗り越えようとして、「万物」の世界の階層論を提起する。『荀子』王制篇に、

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、故最爲天下貴也。力不若牛、走不若馬、而牛馬爲用、何也。曰、人能群、彼不能群也。人何以能群。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、彊則勝物。故宮室可得而居也。（水火には気有りて生無く、草木には生有りて知無く、禽獸には知有りて義無く、人には気有り生有り知有り、亦た且つ義も有り、故に最も天下の貴きものと為るなり。力は牛に若かず、走ることは馬に若かざるに、牛馬 用を為すは、何ぞや。曰わく、「人は能く群するも、彼は群する能わざればなり。」と。人は何を以て能く群する。曰わく、「分なり。」と。分は何を以て能く行わるる。曰わく、「義なり。」と。故に義以て分ければ則ち和し、和すれば則ち一なり、一なれば則ち力多く、力多ければ則ち彊（強）く、彊（強）ければ則ち物に勝つ。故に宮室も得て居る可きなり。）

水や火には気という元素はあるが生命はなく、草や木には生命はあるが知覚はなく、鳥や獣には知覚はあるが義という道徳がない。ところが、人間には気があり生命があり知覚がある上に、さらにまた義もある。だからこの天下で最も貴い存在となるのである。力の点では牛に及ばず、走る点では馬に及ばないのに、牛や馬が人間に用役されるのは、なぜだろうか。答え、「人間は社会を作る（群）ことができるけれども、牛馬は社会を作ることができないからだ」。人間はどのようにして社会を作ることができるのだろうか。答え、「区別（分）によってである」。区別はどのようにして実行することができるのだろうか。答え、「義の徳によってである」。だから、義の有無によって人間を区別すれば人間社会は和合し、和合すれば人間社会は統一され、統一されれば人間社会は力量を発揮し、力量を発揮すれば人間社会は強くなり、強くなれば人間社会は万物にも打ち勝つことができる。その結果、人間は宮殿にも住むことができるようになるのだ。）

とある。しかし、荀子はこのような「義」を、人間の生まれつきの「性」であると認めたわけではない。逆に、彼は孟子を何度も名指しして（仁・義・礼・智を性と認める）その性善説に反対し、逆に性悪説を唱えた。『荀子』性悪篇の冒頭で、荀子は、

人之性惡、其善者僞也。（人の性は悪なり、其の善なる者は偽なり。）

人間の本性は悪だ、それが善であるのは人為（僞）の結果である。

と宣言する。

荀子の性悪説の理論構成は、なかなか複雑である。以下にその大略を示そう。――彼の言う「性」とは、人間に生まれながらに具わる自然の性質である。性悪篇に、

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、謂之僞。是性僞之分也。（凡そ性なる者は、天の就せるなり、学ぶ可からず、事とする可べからず。礼義なる者は、聖人の生ずる所なり、人の学びて能くする所なり、事として成す所の者なり。学ぶ可べからず、事とする可べからずして人に在る者は、之を性と謂う。学びて能くす可く、事として成す可きものの人に在る者は、之を偽と謂う。是性偽の分なり。）

そもそも人間の本性（性）は、自然に（天）できあがったものであって、人間は学ぶこともできず、為すこともできない。それに引きかえ、礼義などの道徳は、聖人が作り出したものであって、人間が学んでできるようになり、行って完成させることができるものだ。学びえず為しえないもので、人間の内部にあるものを本性（性）と言い、学んでできるようになり行って完成させうるもので、人間の内部にあるものを人為（偽）と言う。これが本性と人為の区別である。

とあるとおりである。しかし、「性」の実際の内容は、孟子とは異なり主として「欲」（欲望）を指す。荀子の性悪説のこの部分は、孟子の論敵であった告子の、

性無善、無不善也。（性に善無く、不善無きなり。）
人間の性の中には善もなく、また不善もない。

という説を継承したものと考えてよかろう。『孟子』告子上篇において、告子は、

告子曰、食色、性也。仁、内也、非外也。義、外也。非内也。（告子曰わく、「食・色は、性なり。仁は、内なり、外に非ざるなり。義は、外なり。内に非ざるなり。」と。）
食欲と性欲は人間の本性である。仁の愛情は内在的なものであり、義の道徳は外在的なものである。

と言っている。このように、告子は、人間の中に内在する欲望と感情を先天的な「性」と見なし、「義」などの「善」を目指す後天的な道徳を、人間にとって外在的なものと述べて、「性」の事実と善悪の道徳との両者を、また感情・欲望の内在と道徳の外在との両者を明確に区別する。荀子は恐らく告子のこの「性」の思想から、多大の知的な栄養を受け取ったに違いない。彼の「天人之分」や「性偽之分」の思想には、道家の「天と人」を峻別する哲学からの影響だけでなく、告子の以上のような思想からの影響もあったものと考えられる。

次に、荀子は、この「性」としての「欲」を持つ点では、いかなる人間の間にも区別はなくみな同じだと主張した。栄辱篇に、

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。（材性・知能、は君子と小人と一なり。栄えを好み辱を悪み、利を好み害を悪むは、是君子と小人との同じき所なり。）
性質・本性や知恵・能力は、君子も小人も同じである。名誉を好んで恥辱を嫌い、利益を好んで損害を嫌うのは、君子と小人の異ならない点である。

とある。「性」において万人を平等に見るこうした人間観は、性善説と性悪説とで善悪の評価に違いがあるにもかかわらず、荀子の孟子と同じ点であり孟子を受け継いだ点である。そして、荀子によれば、人間は生まれながらそれぞれみな同じように、質の上では官能的・物質的・政治的などの多種多様な「欲」を持っており、しかも量の上ではどこまでも満足せずにそれらを無限に追求しようとする。栄辱篇には、

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。（人の情は、食には芻豢有らんと欲し、衣には文繡有らんと欲し、行くには輿馬有らんと欲し、又た夫の余財・蓄積の富を欲するなり。然れども年を窮め世を累ぬるも足るを知らざるは、是人の情なり。）
人間の実情は、食事には肉料理を食べたいと欲し、衣服には美しい綾錦を着たいと欲し、外出には馬車に乗りたいと欲し、さらに余財・蓄積の富を持ちたいと欲するものだ。このような欲望の追求は何年何十年経っても、満足することを知らないが、これこそが人間の実情である。

とあるとおり。

このような多種多様で無限に追求する「欲」を持つ人間が、同じ対象の獲得を目指すところから、万人の万人に対する闘争が発生して、それがそのまま国家・社会の混乱をもたらす。荀子は、こうしてもたらされる国家・社会の混乱を「悪」と定義するのである。したがって、荀子の性悪説とは、その直接的・表面的な内容は、万人の「性」が国家・社会に混乱をもたらす方向で作用する、ということに他ならない。

この闘争を止めさせ混乱を救うことによって、全ての人間の「欲」を合理的に充足させうる社会規範として荀子の提唱したものが、「聖人」の作った「礼」の理念であり、その実態としての「分」という社会秩序であった。王制篇には、

> 分均則不偏、勢齊則不壹、衆齊則不使。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。（分均しければ則ち偏からず、勢い斉しければ則ち壹ならず、衆斉しければ則ち使われず。天有り地有りて、上下に差有り。明王始めて立ちて、国に処するに制有り。夫れ両貴の相い事うる能わず、両賤の相い使う能わざるは、是天の数なり。勢位斉しくて、欲悪同じければ、物澹る能わず、〔澹る能わざれば〕則ち必ず争い、争えば則必ず乱れ、乱るれば則ち窮まらん。先王其の乱を悪むや、故に礼義を制して以て之を分かち、貧富・貴賤の等有り、以て相い兼ね臨むに足らしめし者は、是天下を養うの本なり。『書』に曰わく、「維れ斉しきは斉しきに非ず」とは、此の謂いなり。）
>
> 人々の身分が同じであれば統治は普遍的に広がらず、人々の勢力が等しいならば天下は統一されず、人々の大勢が無差別であれば使われる者がいなくなる。しかし、自然界を見わたすと、天があり地があって、その間に上下の差があるのだ。明王（聖王）が始めて王位に即いた時、国に対処するために制度を定めた。一体、身分が同じように高い者が二人いる場合、相手に従属することができず、身分が同じように低い者が二人いる場合、相手を使役することができないのは、自然の道理（天数）である。さて、人々の間で勢力・地位が等しく、欲望が同じであるならば、欲望の対象物は不足を来たすことになる。〔不足を来たすならば〕、人々は必ず争うことになる。争えば国家・社会は必ず混乱し、混乱すれば行きづまるであろう。古代の聖王（先王）はこうした混乱を憎んだ。そこで、礼義（社会規範）を制定して人間を上下に分け、貧者と富者、貴者と賤者の間にランクを設けて、上下それぞれが互いに臨むことができるようにした。これこそが天下を養うための根本である。『書経』に「一体、真の平等とは不平等のことだ。」と言うのは、こういうことなのである。

とある。荀子が人間の後天的な学習・修養つまり人為（偽）を積み重ねた結果達成されると言う「善」は、こうして人類がついに建設することに成功した「礼」ある理想社会のことである。上引の性悪篇の冒頭で言っていたように、それは先天的な「性」のままではなく後天的な「偽」の積み重ね、「天」のままではなく「人」の積み重ねの結果であった。

以上のように、荀子は、人間の生まれつきの「性」とその実際の内容である「欲」を「悪」と規定した。にもかかわらず、彼は「性」としての「欲」を否定する主張を述べることがない。反対に、国家・社会を混乱に陥れる危険性を十分に承知した上で、「欲」の追求を肯定するのである【１１】。これはなぜであろうか。――それは、荀子が、全ての人間の「性」としての「欲」が同じ対象物の獲得を目指すところから発生する、万人の万人に対する闘争を、「聖人」の作った「礼」を全ての人間が自ら受け入れて新しい理想社会を建設していくための、最も根本的なエネルギーと位置づけるからである。荀子学派は、間近に迫りつつある戦国時代の終焉と秦の始皇帝による天下統一を視野に入れながら、統一のプロセスの中で建設されるべき新しい理想的な天下秩序の理論化に腐心していたのであるが、このような体系を持つ「性」の思想は、その理想社会論の基礎に位置づけられたものであった【１２】。

**韓非などの法家とその後の法術官僚**

戦国末期の韓非（前２８０ころ～２３３）を始めとする法家は、人間の「性」について正面切って論ずることはほとんどなかった。しかし、その人間観は荀子の性悪説を踏襲したものと見なしてよかろう。と言うのは、法家の代表者、韓非は法治主義を唱えたことで有名であるが、その基礎をなす、人間は誰しも本来安全・利益を求め危険・損害を避けるものだとする思想が、師である荀子の性悪説の影響下に成った

ものであることは、疑う余地のない事実だからである。例えば、『韓非子』姦劫弑臣篇に、

夫安利者就之、危害者去之、此人之情也。（夫れ安利なる者は之に就き、危害なる者は之を去るは、此人の情なり。）

一体、安全・利益になるものに近づき、危険・損害になるものから去るというのは、人間の実情である。

とある。韓非は、全ての人間が生まれながらに持つこうした性質を十分計算に入れた上で、富国強兵という目標を達成するために君主権の強大化を図らなければならない、と主張する。すなわち、君主サイドから見て功績を挙げた者には安全・利益になる「賞」を、功績を挙げなかった者には危険・損害になる「罰」を、臣下と民衆にそれぞれ正確に下すこと（信賞必罰）が必要だと唱えるのである。これは荀子には見られない韓非独特の主張であるが、後には法家だけでなく儒家からも支持されていった。例えば、後漢末期の徐幹（１７０～２１７）の『中論』賞罰篇は、

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。（人君 賞罰の道に明かなれば、則ち治むること難からず。夫れ賞罰なる者は必ず重きに在らずして、必らず行わるるに在り。必ず行わるれば則ち重からずと雖も民 戒め、行われざれば則ち重しと雖も民 怠る。故に先王は賞罰の必ず行わるるに務む。）

君主が賞罰の道を明確に把えているならば、人々を統治することは困難ではない。一体、賞罰というものは厳重であるかどうかが問題なのではなくて、実行されるかどうかが問題なのである。もし必ず実行されるのであれば、厳重でなくても人民は気を緩めず戒慎するけれども、もし実行されるのであれば、厳重であっても人民は手を抜いて怠慢となる。それ故、古代の聖王（先王）は賞罰が必ず実行されることに努力したのである。

と唱えて、韓非と同じように君主が人々を統治する際の「賞罰必行」（賞罰必ず行わる）を強調するが、その基礎には荀子・韓非流の性悪説がある。そして、韓非はこの「信賞必罰」によって、君主の手足となって働く官僚機構を整え、それを通じて民衆支配の強化を推し進めて、来たるべき戦国時代の終焉と秦の始皇帝による天下統一を迎えようとしたわけである。

後の前漢・後漢以降になると、政治の舞台の上に酷吏と呼ばれる法術官僚が現れる。彼らは中央に立つ皇帝権力を強化するために、法律・刑罰を峻厳に適用して諸侯王・地方豪族・商工之民などの政治的・経済的な力量を削ぎ落とす活動を行った。この酷吏の活動を支えた人間観つまり「性」の思想は、以上のような荀子や韓非の、人間は生まれながらに安全・利益を欲し危険・損害を憎むものだとする、性悪説から来ている面が少なくない。例えば、『漢書』刑法志は、儒家の思想的立場から、民衆を統治するためには「礼・教」だけでなく「法・刑」も必要だとする理論を展開した文献であるが、その冒頭には上引の『荀子』王制篇（上引）をアレンジした文章が、

夫人宵天地之貌、懐五常之性、聰明精粋、有生之最靈者也。爪牙不足以供耆欲、趨走不足以避利害、無毛羽以禦寒暑、必將役物以爲養、任智而不恃力。此其所以爲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、衆心説而從之。從之成羣、是爲君矣。歸而往之、是爲王矣。洪範曰、天子作民父母、爲天下王。聖人取類以正名、而謂君爲父母、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。（夫れ人は天地の貌（貌）に宵（肖）、五常の性を懐き、聡明精粋にして、有生の最も霊ある者なり。爪牙は以て耆（嗜）欲に供するに足らず、趨走は以て利害を避くるに足らず、毛羽の以て寒暑を禦ぐ無ければ、必ず將に物を役して以て養いを為し、智に任じて力に恃まざらんとす。此其の貴きものと為る所以なり。故に仁愛ならざれば則ち羣（群）すること能わず、羣（群）すること能わざれば則ち物に勝た

ず、物に勝たざれば則ち養い足らず。羣（群）して足らざれば、争心将に作こらんとす。上 聖は卓然として先ず敬譲博愛の徳を行う者なり、 衆心 説 （悦）びて之に従う。之に従いて羣（群）を成すものは、是君と為る。帰して之に往くものは、是王と為る。『洪範』に曰わく、「天子は民の父母作り、天下の王為り。」と。聖人 類を取りて以て名を正して、君を謂いて父母と為す、仁愛徳譲に明かなるは、王道の本なり。愛 敬を待ちて敗れず、徳 威を須ちて久しく立つ。故に礼を制して以て敬を崇くし、刑を作りて以て威を明かにするなり。）

そもそも人間という者は、天地の姿 形 に似ており、また五常の本性（仁・義・礼・智・信）を具え、その聴力視力（聰明）は精細純粋（精粹）であって、生きとし生けるものの中で最も優れたものである。人間の場合、爪や歯はその欲望を充たすのに役立たせることができず、走る力は他からの被害を避けることができず、毛や羽根で気候の寒さ暑さを防ぐこともないから、必ず他の物を使いこなして生命を維持し、知能に頼って体力には頼らない。これこそが人間が万物の中で霊長（貴）となる理由である。したがって、人間は、仁愛の徳がなければ社会を形成する（羣）ことができず、社会を形成しなければ万物に勝つことができず、万物に勝たなければ生命を維持することができない。社会生活を営みながら自分の生命を維持できなければ、人々に争いの心が起こることになる。こういう状況の中で、上古の聖人はひときわ抜きん出て先頭に立って敬譲博愛の道徳を実践した者であるが、民衆は心から喜んでこの聖人に従った。人々を従えて社会を完成させる者が、君主となった。人々が帰着して集まる者が、王となったのだ。『洪範』は次のように言う。「天子は人民の父母であり、天下の王である。」と。聖人は同類の現象を取ってきて名前を正しくつけ（羣と君、往と王）、君主のことを人民の父母であると称したが、仁愛徳譲（敬譲博愛に同じ）の道徳を明確に把えることこそ、王道の根本である。それらの中で、仁愛は尊敬の心が伴っていれば社会の腐敗は起こらないし、徳譲は権威の裏づけが伴っていれば国家は長く維持される。それ故、礼義を定めて尊敬の心を強固にし、刑罰を作って権威の裏づけを明確にするのである。

のように記されている。

しかし、同じように儒家の立場から法律・刑罰の必要性を主張する理論であるにしても、時が経過するに連れてその基づく「性」の思想には、荀子の性悪説を離れて各種各様の「性」の思想が採用されるようになる。例えば、前漢初期の董仲舒（前１７９ころ～１０４ころ）は、「上の性」を持つ統治者が、「中の性」を持つ者には「教え」を用いて対処すべきことを唱える一方、「下の性」を持つ者には「刑罰」を行使することを承認する（『春秋繁露』五行相勝篇）が、これは誕生してまだ間もない性三品説に基づいた見解である（後述）。後漢の王符（１００ころ～１７０ころ）も同じように性三品説に基づいて、「下愚極悪」の者に対する「刑罰」の適用を主張する。例えば、『潛夫論』述赦篇においては、

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。雖脱桎梏而出囹圄、終無改悔之心、自詩〈恃〉以羸〈數〉敖〈赦〉頭〈贖〉、出獄踧踖、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。（今夫れ性悪の人は、家に居るに孝悌ならず、出入するに恭敬ならず、軽薄慢傲、凶 悍にして辨無く、明らけし威侮侵利を以て行いと為し、賊残酷虐を以て賢と為す。故に数々王法に陥る者は、此乃ち民の賊にして、下愚極悪の人なり。桎梏を脱して囹圄を出ずと雖も、終に改悔の心無く、自ら詩〈恃〉みて以て羸〈数〉々敖〈赦〉頭〈贖〉せらるれば、出獄して踧踖たるも、復た法を犯す者何ぞ然らざる。……此に由りて之を観れば、大悪の資は、終に化す可からず、歳に之を赦すと雖も、適に姦を勧むるのみ。）

一体、生まれつきの本性が悪い人間は、家庭にいれば親兄弟に孝悌でなく、外出すれば目上の人に恭敬でなく、軽薄で傲慢、凶悪で見さかいがなく、間違いなく、威張り散らして利を貪る行いに走り、残虐酷薄のやり方がよいと考えている者である。それ故、しばしば王者の法を侵す者は、結局のところ人民に対する加害者であって、下愚で極悪の人間である。手かせ足かせを外されて監獄か

ら出てきたとしても、最後まで改悛の心がなく、自力で何度も賠償金を支払って罪を許され、出獄したばかりの頃はおずおずと慎んでいるけれども、再び法を犯してしまう者であって、いずれもこの例外ではない。……以上から考えてみれば、大悪の素質を持った者は、最後まで教化することができず、年に一度の恩赦を与えたとしても、それは正に邪悪を奨励するだけでのことある。

と論じている。また、北斉の魏収の著した『魏書』刑罰志は、

生民有喜怒之性、哀樂之心、應感而動、動而逾變。淳化所陶、下以惇朴。故異章服、畫衣冠、示恥申禁、而不敢犯。其流既鋭、姦黠萌生。是以明法令、立刑賞。（生民に喜怒の性、哀楽の心有り、感に応じて動き、動きて逾（愈）々変ず。淳化の陶うる所は、下は以て惇朴となる。故に章服を異にし、衣冠を画して、恥を示し禁を申ねて、敢えて犯さざらしむ。其の流既に鋭めば、姦黠萌生す。是を以て法令を明かにし、刑賞を立つ。）

人類には喜んだり怒ったりする本性、哀しんだり楽しんだりする本心があり、感じたものに反応して心が動き出し、動き出せば少しずつ変化していく。しかし、優れた教化があるならば、下々の者はその感化を受けて素直・素朴（惇朴）になる。それ故、身分の高低によって身につける紋章・服飾に差を設け、体にまとう衣服・冠に線引きをしたのであるが、悪者には着るものを通じて恥辱であることを明示し禁止事項を周知させて、悪を犯そうなどという気持ちを起こさないようにした。しかし、その流弊が進んでいくと、邪悪が発生するようになる。そこで法律・命令を明確にし、刑罰・恩賞を確立したのである。

のように、上述の『礼記』楽記篇が「悪」の原因を、外界の事物に触発されて生み出される感情・欲望にあるとしたことを踏まえて、それに有効に対処するには「徳」だけでなく「刑」も必要であると唱えている。

## ２　変革期の新しい「性」の思想

（戦国末期～前漢初期・後漢）

**戦国末期～前漢初期の「性」の折衷**

戦国初期に誕生した後、戦国末期までさまざまな方面に展開した以上のような「性」の思想には、諸説に共通するいくつかの重要な特徴が具わっていた。

第一に、諸思想がそれぞれの内部に、あまり他の「性」の思想の要素を含まない純粋性あるいはオリジナリティーを持っていること。

第二に、それぞれ建前として基本的に、全ての人間は同一の「性」を有すると考える万人平等観を持っていること。

第三に、それぞれ理想の「善」を実現するためには、「性」に学習・修養を加える必要があるとするが、その主体を全ての人間と認めていることである。

しかし、中国社会が巨大な変革期を迎えた戦国末期～前漢初期には、以上の諸点にも大きな変化が発生して新しい「性」の思想の胎動が始まった。

さて、以上の「第一」に関しては、戦国初期～末期には、一方に、孟子流の性善説があり、それが以後の儒家や道家の思想活動によって次第に理論的に整備されて、『礼記』諸篇などの「性」の思想に到達していった様子は、上に略述した。また他方に、告子を先駆とする荀子流の性悪説がある。この思想体系全体も、戦国末期～前漢初期の儒家に圧倒的な影響力を及ぼし（陸賈・賈誼・賈山・韓嬰・董仲舒等々がその影響を受けた）【１３】、また、法家や法術官僚の活動の拠りどころともなった。これ以外にも「性」の思想はいくつか存在した（本論文の「孟子」の項を参照）けれども、特に孟子と荀子の性善と性悪の両説は、旗幟甚だ鮮明であって、それぞれの思想内部にあまり他の「性」の思想の要素を含まない純粋性ある

いはオリジナリティーを持っていたために、戦国時代の「性」の思想を終始一貫してリードする役割を演じた。ところが、戦国末期～前漢初期になると、この両説を折衷あるいは総合しようとする思想が現れる。

折衷・総合にはいくつかのタイプがある。

その一は、荀子の欲望論に基づいて、人間は誰しも生まれながらに官能的・物質的・政治的な諸「欲」を有するが、それだけに止まらず、道徳的な「仁義」などの「善」を欲する「欲」をも有すると述べて、性悪説の大枠の中に性善説の契機を包摂しようとするものである。例えば、馬王堆漢墓帛書『五行』【１４】や『淮南子』泰族篇【１５】がこのタイプである。

その二は、一方の孟子の性善説は、人類によって理想の「善」を実現することが可能であることを言う思想であり、他方の荀子の性悪説は、人間が「悪」を正し「善」の実現を目指して学習・修養の努力を加えることが必要であることを言う思想であると、両者の任務分担を考えるものである。このタイプは、同じ人間の「性」の中に性善と性悪の両面が併存する、だから、同じ人間にとって「善」の実現の可能性と「悪」を矯正する必要性の両者がともに重要だと考える。したがって、これは孟子の時代にすでに唱えられていた、（２）「性可以爲善、可以爲不善。」（性は以て善を為す可く、以て不善を為す可し。）とする説が戦国末期～前漢初期に復活したものと言うことができよう。例えば、前漢末期の揚雄（前５３～後１８）の『法言』修身篇【１６】や、晋の傅玄（２１７～２７８）の『傅子』戒言篇【１７】がこのタイプである。

その三は、人間の「性」は生まれつき「上品・中品・下品」の三等級（クラス）に分かれている、とする性三品説である。この思想は、「上品」の「上知の性」が孟子性善説に基づき、「下品」の「下愚の性」が荀子性悪説に基づくだけでなく、また「中品」の「善悪混じった性」が上述の「その二」つまり孟子・荀子の折衷に基づく、と考えられる。このような二重の意味で、孟子・荀子の折衷と評することが許されよう。そして、このタイプは、孟子の時代にすでに唱えられていた、（３）「有性善、有性不善。」（性の善なるもの有り、性の不善なるもの有り。）とする説がその先駆であり、これが前漢初期以降に理論として整備されたものとも言うことができるのではなかろうか。（「その三」のタイプについては、後述。）

**「性」の万人平等観と実践主体の変化**

次に、以上の「第二」に関しては、孟子や荀子がそれぞれ建前として、全ての人間を「性」において同じと見る万人平等観を持っていたことは、すでに述べた。戦国時代全体を通じて、この万人平等観がほとんど主流であった。例外は、上に触れた性三品説である。人間の中に、生まれつき「善の人」と、生まれつき「悪の人」と、生まれつき「善悪混じった」人、がいるとするこの人間不平等観は、すでに戦国中期の孟子の時代にその先駆が萌芽していた。しかし、この人間観は戦国時代全体を通じて、知識人や統治者の間で決してこれ以上に整備されることはなかった。ところが、戦国時代の終焉と秦漢帝国の成立という中国史の巨大な変革を経過して、事態は一変してしまう。前漢中期に至ると、万人平等観は影を潜め、逆に性三品説が盛行するようになるのである。

ただし、孟子の性善説は「性」の可能性の点で万人平等観を抱いていたとは言っても、「善」の現実性の点で万人平等観を抱いていたのではなく、勿論、現実の国家・社会の中に存在する君主と臣下、統治者と民衆などの差別を正当で合理的だと考えていた。孟子よりも一層強力に現実に存在する人間の不平等を肯定したのは、荀子の性悪説である。荀子によれば、万人が平等の「性」というスタートラインに並んで出発はするが、その後は各人の自己責任で学習・修養を加えたり加えなかったりした結果、現実のゴールでの人間の能力は千差万別となり、それぞれの方向に分岐する。このように人間を分けるための理念が「礼」であり、また分けた結果形作られる秩序の実態が「分」なのである。彼は、『荀子』栄辱篇において、

> 夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也。然則從人之欲、則埶不能容、物不能贍也。故先王案爲之制禮義以分之、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、然後使愨緑多少厚薄之稱。是夫羣居和一之道也。（夫れ貴くして天子と為り、富みて天下を有するは、是人情の同

じく欲する所なり。然れども則ち人の欲に従えば、則ち埶（勢）いは容るる能わず、物は贍る能わざるなり。故に先王案ち之が為めに礼義を制して以て之を分かち、貴賤の等、長幼の差、知愚・能不能の分有らしめ、皆な人をして其の事を載いて各々其の宜しきを得しめ、然る後に慤（穀）禄に多少・厚薄の称あらしむ。是夫の羣（群）居和一の道なり。）

一体、貴い身分は天子となり富の点で天下を所有することは、人間の情（性）として誰もが一様に求めるところだ。しかし、全ての人間のそうした欲望の追求を許すならば、権力のポスト（埶）も欲望を満足させるだけの数はないし、欲望の対象（物）も十分にはない。そこで、古代の聖王は礼義（社会規範）を制定して人間を分け、貴者と賤者の間のランク、年長者と若者の差別、知者と愚者、有能者と無能者の区別を設けて、全ての人間がそれぞれの仕事を行って、自分に適わしい職業に就けるようにし、その上で、与えられる穀禄（欲望追求）に多い・少ない、厚い・薄いのバランスを設けるようにした。これこそ人類全体が社会生活（羣居）を営みつつ協力・統一（和一）していく道である。

と主張した。こういうわけで、この性悪説は一面で、現実に存在する人間の不平等を甚だ強力に是認するものともなったのである。

性三品説が前漢中期に盛行するようになるのには、まず根底のところで、秦漢帝国の成立という国家・社会環境が以前とは大きく変わったという事情があるが、それ以外に、具体的な思想の担い手の問題として、これを唱える儒家の思想家たちが従来のような在野の批判勢力であることを止め、統治権力に接近して統治の一端に責任を持とうとしたという事情や、さらに「性」の思想の問題として、荀子性悪説の現実的役割が様相の一変した前漢時代において作用を発揮し、その国家・社会秩序を固定化に向かわせたという事情、などもあったと考えられる。

以上の「第三」に関しては、戦国時代の「性」の思想は若干の例外を除いて、理想の「善」を実現するための学習・修養の主体を、民衆をも含めて全ての人間と認めていた。孟子の場合も建前としてはそうであり、荀子もそうである。荀子は、例えば、『荀子』性悪篇において、

塗之人可以爲禹、曷謂也。曰、……。今使涂之人、伏術爲學、専心一志、思索孰察、加日縣久、積善而不息、則通於神明、參於天地矣。故聖人者、人之所積而致也。（塗（途）の人も以て禹と為る可しとは、曷の謂いぞや。曰わく、「……。今使し塗（途）の人、術に伏せ学を為し、心を専らにし志を一にし、思索孰（熟）察し、日を加えて久しきを縣け、善を積みて息まざれば、則ち神明に通じ、天地に参ぜん。故に聖人なる者は、人の積みて致（到）る所なり。」と。）

路傍の人でも禹のような聖人になれるとは、どういう意味か。答え。「……。今もし路傍の人が道に努め学問を修め、一意専心、思索熟考して、日を重ねて長きにわたり、善を積み重ねて止まることがなければ、ついには神の明らかさ（神明）に達し、天地の化育に参加することもできよう。こういうわけで、聖人とは人間が善を積み重ねて到達した者なのだ。」と。

と述べる。ところが、前漢中期になると、様相が一変してしまう。「善」を実現する学習・修養の主体が、全ての人間であったところから転じて「聖人」「天子」「君主」とされるに至るのである。そして、この変化の内容と意味も、性三品説の成立と展開の問題として解明することができる問題なのである。

## ３　性三品説の成立と展開（前漢中期～唐・宋）

戦国時代の終焉と秦漢帝国の成立という中国史の巨大な変革を経過して、「性」の思想にも大きな変化が生じた。前漢中期を迎えて、思想界に性三品説が登場し、盛行するようになっていったことである。ただし、同じく性三品説と言っても、誕生したばかりの前漢中期の素朴な理論から後の唐代の『五経正義』や韓愈（７６８～８２４）の理論として完成されたものに至るまで、この間には思想としていくらかの発

展・展開がある。以下、その方向に沿って性三品説の成立と展開を述べる。

**学習・修養の主体の変化**

性三品説の誕生にとって、まずその根本の条件を作ったものは、「以上の「第三」に関して」で述べたように、それぞれの「性」に学習・修養の努力を加える実践主体が、民衆をも含めて全ての人間ではなく、ただ「聖人」「天子」「君主」だけとなったことである。例えば、『淮南子』泰族篇（前漢初期、武帝期初年までの儒家の作）に、

> 繭之性爲絲、然非得工女煮以熱湯、而抽其統紀、則不能成絲。卵之化爲雛、非〔得〕慈雌嘔煖覆伏、累日積久、則不能爲雛。人之性有仁義之資、非〔得〕聖王爲之法度、而教導之、則不可使鄉方。（繭の性は絲と為るも、然れども工女の煮るに熱湯を以てして、其の統紀を抽くを得るに非ざれば、則ち絲を成す能わず。卵の化は雛と為るも、慈雌 嘔煖覆伏し、日を累ね久しきを積むを〔得〕るに非ざれば、則ち雛と為る能わず。人の性は仁義の資有るも、聖王之が法度を為りて、之を教導するを〔得〕るに非ざれば、則ち方に鄉わしむ可べからず。）
>
> 繭には生糸となる本性があるけれども、工女が熱湯で煮て、その糸筋を引き出すことができなければ、実際に生糸となることはできない。卵には孵化して雛となる本性があるが、慈しみ深い雌鳥が抱き暖めて日を重ねて長きにわたることができなければ、実際に雛となることはできない。それと同じように、人間の本性には仁義を行いうる資質があるが、聖王（聖人・先王）が社会の法律・制度を定めて、彼らを教え導くことができなければ、実際に道に向かわせることはできないのだ。

とある【１８】。人間の「性」は「善」を行いうる可能性を持ってはいるが、しかし人間は自力でそれを実現させることができない、「善」の実現のためには「聖王」（に擬えられた現実の君主）の外部からする「教導」という人為が不可欠だ、という新たな主張である。ここでは極めて明確に、全ての人間は自分の「性」に学習・修養を加える主体でなくその客体であり、「聖王」こそが全ての人間の「性」を善へと「教導」していく主体であるという、「性」の思想における実践主体の所在が論じられている。

言うまでもなく、この主張は、前漢帝国の成立という未曾有の社会的・政治的状況の変化を迎えて、その統治の一端に責任を持とうとした儒家の思想家たちが、君主が全ての人間を統治することを合理化・正当化するという新しい思想課題に応えるために、「性」という問題視角から提出した解答の一つである。しかしながら、ここにはまだ「性」が「上・中・下」の三等級（クラス）に分かれるとか、「聖王」が「教導」する対象は「中人」だけだとかいった議論はなく、であるから、これはまだ性三品説の誕生とは言うことはできない。誕生の根本条件を作ったその前夜であるにすぎない。そして、以後この主張は、新たに誕生した性三品説の中で、多くの場合その根本条件として受け継がれていったのである。

**「上・中・下」の三等級に分かれる「性」**

次に登場するのは、「以上の「第二」に関して」で述べたように、人間の「性」を「上・中・下」の三等級に分けてそれぞれの「善し悪し」や、国家・社会における役割を論ずる議論――本格的な性三品説である。この思想の先駆が『孟子』告子上篇に現れていたことは、すでに述べた。しかし、現存する文献から判断する限りでは、この思想を最も早く唱えたのは『淮南子』修務篇（前漢初期、武帝期初年までの墨家の作）である。その中に含まれる、以下の文章に注目したい。

> 且夫身正性善、發憤而成〔仁〕、帽〈憫〉憑而爲義、性命可説、不待學問而合於道者、堯・舜・文王〔也〕。沈酣耽荒、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説者、西施・陽文也。唫腞哆嗚、籧篨戚施、雖粉白黛黑弗能爲美者、嫫母・仳催也。夫上不及堯舜、下不及〈若〉商均、美不及西施、惡不若嫫母、此教訓之所兪〔也〕、而芳澤之〔所〕施。（且つ夫れ身は正しく性は善に、発憤して〔仁〕を成し、帽〈憫〉憑して義を為

し、性命は説（悦）ぶ可く、学問するを待たずして道に合する者は、堯・舜・文王〔なり〕。沈酣耽荒して、教うるに道を以てす可べからず、喩すに徳を以てす可べからず、厳父も正す能わず、賢師も化する能わざる〔者〕は、丹朱・商均なり。曼頬皓歯あり、形は夸く骨は佳く、脂粉芳沢を待たずて性の説（悦）ぶ可き者は、西施・陽文なり。唸朕哆嚇、籧篨戚施にして、粉白黛黒ありと雖も美を為す能わざる者は、嫫母・仳催なり。夫れ上は堯舜に及ばず、下は商均に及〈若〉かず、美は西施に及ばず、悪は嫫母に若かざるものは、此教訓の兪（喩）す所〔にして〕、芳沢の施す〔所〕なり。）

それに、一体、体つきが端正、本性が善で、発憤して〔仁〕を成し遂げ、慷慨して義を行い、その性格は悦ばしいものであり、学問をするまでもなく道に合する者というのは、聖人である堯・舜と文王〔のことである〕。酒色に耽溺し心は荒んで、道を教えこむこともできず、徳を喩すこともできず、厳父も矯正することが不可能、尊師も教化することが不可能な者という〔の〕は、堯の愚息丹朱と舜の愚息商均のことである。肌理美しい頬に白い歯を持ち、姿形も麗しく骨格も佳く、脂粉や香水を用いるまでもなく本性から悦ばしい者というのは、古代の代表的な美女である西施と陽文のことである。頬骨はいかつく口は大口で出っ張り、体つきは反り返ったり猫背だったりで、たとえ白粉・黛黒を施したとしても美しく変えることができない者というのは、古代の代表的な醜女である嫫母と仳催のことである。そもそも本性の点では上のクラス（等級）の堯・舜に及ばず、下のクラス（等級）の商均ほどひどくなく、容姿の点では美しい西施に及ばず、醜い嫫母にほどひどくないという中のクラス（等級）の者、これらは教育によって喩す相手〔であり〕、また化粧によって格好をつける〔対象〕である。

もっともこの文章は問題を「性」の「善悪」だけに絞りこんでおらず、容姿の「美醜」といった夾雑物をも混入させており、また、上文で指摘した「性」を「教訓」する実践主体が誰であるのかを明言していないこともある。したがって、これはまだ本格的な性三品説が登場する前の、その原形と考えるのが適当であろう。

本格的な性三品説が初めて思想の舞台に登場するのは、やや後の董仲舒（前１７６頃～１０４頃）が最も早いようである。董仲舒は人間の「性」を実際は「上・中・下」の三等級に分けるが、「上（聖人）の性」と「下（小人）の性」は「性」と名づけず、ただ「中（中民）の性」だけを「性」と名づけるのだと唱える。例えば、『春秋繁露』実性篇には、

聖人之性、不可以名性。斗筲之性、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。繭待繰以湢湯、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。（聖人の性は、以て性と名づく可べからず。斗筲の性も、又た以て性と名づく可べからず。性と名づくる者は中民の性なり。中民の性は、繭の如く卵の如し。卵は覆うこと二十日を待ちて、而る後に能く雛と為る。繭は繰（繅）くに湢湯を以てするを待ちて、而る後に能く絲と為る。性は教訓に漸むを待ちて、而る後に能く善と為る。善は、教訓の然らしむる所なり、質樸の能く至る所に非ざるなり、故に性と謂わず。）

聖人の本性は、「性」と名づけてこれを人間の本性とするわけにはいかない。また小人の本性も、やはり「性」と名づけてこれを人間の本性とすることはできない。「性」と名づけて人間の本性とするのに適わしいのは中間の人間（中民）の本性である。中間の人間の本性は、蚕の繭に似ており鶏の卵に似ている。鶏卵は母鶏が二十日間抱き暖めることを経た後、始めて雛となることができる。蚕繭は工女が熱湯の中で糸筋を引き出す作業の後、始めて絲となることができる。同じように、人間の本性は教育・訓導によって少しずつ進歩することを経て、始めて善となることができるのである。したがって、善というものは、人間に対する教育・訓導のなせるわざであって、人間の素朴な素質がそのままで到達できるものではない。だから、本性とは呼ばないのである。

とある。この「中民の性」は、『春秋繁露』深察名号篇に、

性之名非生與。如其生之自然之資、謂之性。性者、質也。（性の名は生に非ざるか。其の生の自然の資の如き、之を性と謂う。性なる者は、質なり。）

性という言葉は、生まれながらという意味ではなかろうか。生まれながらの自然の素質、これを性と言うのだ。性とは素質である。

とあり、また同じく深察名号篇に、

天地之所生、謂之性情。性情相與爲一瞑。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。（天地の生ずる所は、之を性情と謂う。性と情とは相い与に一瞑と為す。情も亦た性なり。性は已に善なりと謂えば、其の情を奈何せん。故に聖人 性は善なりと謂うこと莫きは、其の名を 累 せばなり。身に性情有るは、天に陰陽有るが若きなり。人の質を言いて其の情を無みするは、猶お天の陽を言いて其の陰を無みするがごときなり。）

天地の生じたものを性情と言う。性と情はどちらも同じく瞑目（目をつぶった）の状態である。情もまた本性の一部分である。人間の本性を最初から善だと言うとすれば、情はどうなるのだろうか。だから、聖人には人間の本性が善だと言う者はいなかったが、それは表現の混乱を避けたためである。人間の身体に性と情があるのは、天に陰気と陽気があるようなものだ。人間の素質を論じて情を無視するのは、あたかも自然（天）の陽気を論じて陰気を無視するようなものである。

ともある。このように、董仲舒によれば、人間の「性」と「情」は一体であって、どちらも「天地」から生まれながらに授かった自然の素質である。そして、彼はその「情」の実際の内容を「欲」（欲望）であると認め（『漢書』董仲舒伝の第一次対策・第三次対策）、「中民の性」の内、特にその「情」（欲）の中に「悪」を犯す契機があると考える。しかも人間の「性と情」は、「天地」の「陰と陽」に根拠づけられた、宇宙の根源的な秩序の一端をなすものであった。

それ故、董仲舒は、以上のような人間の「性」つまり「中民の性」を、「善」に向かう素質を持つとは認めるものの、そのままで「善」であるとは決して認めようとしない。同じく深察名号篇に、

性如繭如卵。卵待覆而成雛、繭待繅而爲絲、性待敎而爲善。此之言眞天。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、而退受成性之敎於王。王承天意、以成民之性爲任者也。今案其眞質、而謂民性已善者、是失天意、而去王任也。（性は繭の如く卵の如し。卵は覆うを待て雛と成り、繭は繅くを待ちて絲と為り、性は教えを待ちて善と為る。此を之れ真天と言う。天 民を生ずるに、性に善質あるも未だ善なる能わず。是に於いて之が為めに王を立てて以て之を善にす、此天意なり。民は未だ善なる能わざるの性を天より受けて、退きて性を成すの教えを王より受く。王は天意を承けて、民の性を成すを以て任と為す者なり。今其の真質に案りて、民の性は已に善なりと謂えば、是天意を失いて、王の任を去ることなり。）

人間の本性は蚕繭や鶏卵のようなものだ。鶏卵は（母鳥が）抱き暖めることによって始めて雛鳥となり、蚕繭は（工女が）引き出すことによって始めて生糸となり、人間の本性は（聖人が）教えることによって始めて善となる。これを真の天と言う。天は民を生じたが、その本性に善に向かう素質は具わるものの、そのままではまだ善であることができない。かくして、そのために王を立てて民を善に向かわせることにしたが、これが天の意志である。民はそのままでは善たりえない本性を天から受け、また一方で本性を完成させる教えを王から受ける。王は天の意志を押しいただきつつ、民の本性を完成させることを自分の任務とする者である。もしもその真の素質に基づいて、民の本性を最初から善だと言うならば、それは天の意志を見失って、王の任務を放棄することである。

とあって、上で見た『淮南子』泰族篇や『韓詩外伝』巻五とほぼ同じように、「民の性」は「善」を行う素質を具えてはいるけれども、そのままで「善」であることはできない、「性」の完成のためには「王」の（民衆の）外部からする「教え」という人為が不可欠だ、と主張するのだ。

それだけに止まらず、董仲舒は『淮南子』泰族篇・『韓詩外伝』巻五のまだ言わなかった主張をも新たに提起した。――「王」とは、「民の性」を「教え」て「善」に向かわせるという任務のために設けられた地位であり、しかもこれには背景に「天」の意志が存在している、と。ここでは、「民の性」に人為を加える実践主体が民衆自身ではなく「王」であることは言わずもがな、人間の「性」という問題領域の中に「王」に関する政治思想が強引に浸透してきて、「王」の統治権力の下に「民の性」をめぐる主要な問題が全て回収され、その結果、異常なまでに「王」（現実的には、前漢の武帝以後の皇帝を指す）の権力強化が図られるに至っている、といったことが容易に見て取れる。この「王」は、『漢書』董仲舒伝の第三次対策に、

> 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、而大本擧矣。（天の令 之を命と謂う、命は聖人に非ざれば行われず。質樸 之を性と謂う、性は教化に非ざれば成らず。人欲 之を情と謂う、情は度制（どせい）に非ざれば節（せつ）あらず。是の故に王者 上は天意を承くるに謹みて、以て命に順うなり。下は教えを明らかにし民を化するに務めて、以て性を成すなり。法度の宜しきを正し、上下の序を別かちて、以て欲を防ぐなり。此の三者を脩むれば、而（すなわ）ち大本挙（あ）げられん。）
>
> 天の下した命令を命と言うが、命は聖人がいなければ実行できない。人間の素質を本性と言うが、本性は教化がなければ完成できない。人間の欲望を情と言うが、情は規範がなければ節度を保てない。こういうわけで、王者は、上では謹んで天の意志を押しいただいて、天命に従い、下では努めて教えを明確にし人民を感化して、人間の本性を完成させ、法律・制度を適切に保ち、（人々の）上下のランクを分けて、人間の欲望を抑えるのである。以上の三つを修めるならば、政治の根本は全て尽くされるだろう。

とあるように、また「聖人」「王者」とも呼ばれている。それ故、これらは、一方で理念的には、先に見たように董仲舒が三等級に分けた「上の性」の持ち主に相当する。と同時に、他方で現実的には、「聖人」「王者」に擬（なぞら）えられる実際に統治を行っている前漢時代の皇帝を指すに違いない。

以上の董仲舒の「性」の思想をまとめれば、次のようになる。――「上の性」を持つ「聖人」が「天」の意志を奉じつつ「王」の位に即き、「中の性」を持つ「民」を「教化」して「善」の実現に導く。しかし、「下の性」を持つ者はこうした「教化」の対象にはならない。なぜなら、「中の性」を持つ「民」はそのままでは「善」たりえないが、「善」の素質は具わるので、「教化」が可能であり必要である。それに対して、「下の性」を持つ者には、生まれながら「善」の素質が具わらないので、「教化」が不可能であり不必要だからである。

このように完備した理論でありながら、後述の性三品説の完成形態を基準にして判断するならば、それでもなお性三品説の理論として不十分な点がなくはない。例えば、董仲舒は、「下の性」の者に関して実際にはあまり論及していないので、ここに述べたまとめの内、「下の性」の者への処遇は筆者の推測がいくらか混じっていること。また董仲舒は、このような性三品説を唱える時、経典上の根拠として後世の儒家が行ったように、『論語』の陽貨・雍也両篇の孔子の言葉（上述）などを引用することは、行っていないことがある。しかし、いずれにしても、彼の性三品説はほぼ完成された本格的な思想であった。

**性三品説の経典的根拠と経学**

性三品説の経典上の根拠となる文としては、上述の『論語』陽貨篇の、

子曰、性相近也、習相遠也。（子曰わく、「性相い近きなり、習い相い遠きなり。」と。）

と雍也篇の、

子曰、中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也。（子曰わく、「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」と。）

の二つの孔子の言葉がその代表である。

紀元後一世紀半ばに成ったと思われる『漢書』古今人表は、以上の両文を含む『論語』の六つの文章を典拠に挙げながら、全ての人間を、

可與爲善、不可與爲惡。（与に善を為す可きも、与に悪を為す可からず。）
一緒に善を為すことはできるが、一緒に悪を為すことはできない。

という「上智」の人、

可與爲惡、不可與爲善。（与に悪を為す可きも、与に善を為す可からず。）
一緒に悪を為すことはできるが、一緒に善を為すことはできない。

という「下愚」の人、

可與爲善、可與爲惡。（与に善を為す可く、与に悪を為す可し。）
一緒に善を為すことができ、また一緒に悪を為すこともできる。

という「中人」の、三つの等級に分類する。そして、「上智・中人・下愚」をさらに「上上・上中・上下、中上・中中・中下、下上・下中・下下」の合計九等級に分類した上で、古今の著名人をこの九等級の枠に入れる一覧表を作った。これもまた性三品説の一つである。

また、後漢の王符の『潛夫論』徳化篇も、『論語』陽貨篇の「唯上知與下愚不移。」に基づいて性三品説を唱え【１９】、後漢の荀悦（１４８～２０９）の『申鑒』雑言下篇も、『論語』の陽貨篇の「性相近也、習相遠也。」と「唯上知與下愚不移。」との両文に基づき、「三品・九品」という言葉を使用しながら、やはり性三品説を唱えている【２０】。

儒教の経典のこの時代以後の注釈を調べてみると、『論語』陽貨篇の「唯上知與下愚不移。」に対して、前漢、武帝期の孔安国の『論語訓解』が性三品説の立場に立って注釈を加えていたと見なされる場合もあるが、しかしこれは時代があまりに早すぎ、史実としては疑わしいので除外する方がよいと思う。『論語』雍也篇の「中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也。」に対しては、三国、魏の王肅（１９５～２５６）が性三品説の立場から注釈を加えていたようであり、また王肅の説を肯定的に引用する三国、魏の何晏の『論語集解』もそうであるらしい。

しかし、これらより一層徹底して性三品説の立場に立って『論語』に注釈を加えたのは、梁の皇侃（４８８～５４５）の『論語義疏』である。この書物は、雍也・季氏・陽貨などの諸篇【２１】の注釈で詳しく性三品説を展開しており、それらの中にはまた皇侃独自の新しい思想も含まれる。皇侃は諸篇において以下のように論じている。――人間の「性」は大分すれば「上品・中品・下品」の「三品」に分かれるが、細分すれば「上上・上中・上下、中上・中中・中下、下上・下中・下下」の「九品」に分かれる。「上上」は「聖人」で、教える必要のない者だ。「下下」は「愚人」で、これも教える必要がない。その間の「上中」から「下中」までの「七品」の人が「中人」で、教えることのできる者だ。「中人」は、善い先生に出遇えば上昇できるが、悪い人間に出遇えば下降してしまうので、それぞれに対して一級上の道を教えな

ければならない。このように「性」が「三品・九品」に分かれる理由は、人間がこの世に生まれてくる時、誰しも「天地」から「清濁・厚薄の気」を受けるが、それぞれ「純粋の清気」（聖人）、「純粋の濁気」（愚人）、「清濁混じった気」を受ける（中人。その中にも「多清少濁」「多濁少清」「半清半濁」などの差がある。）、のように分かれて生まれてくるためである、と。その後、皇侃の『論語義疏』の諸思想を踏襲した北宋の邢昺（９３２～１０１０）の『論語正義』も、ほぼ同様の性三品説を述べている。

そして、唐代に成った（６５３）国定教科書である『五経正義』になると、性三品説の経典上の根拠となる文献は、さらに拡がって『尚書』堯典・多方の諸篇、『礼記』中庸・表記の諸篇などにも求められるにようになる。時代が降れば降るほど経典的根拠がますます増え、それに連れて理論としてますます完成の域に近づいて、思想としての影響力がいよいよ重大になっていった有様を、我々はここに窺い知ることができるのである。

**性三品説の宿命論化**

上に見た皇侃の性三品説の中には、今まで検討してきた性三品説には現れていなかった、「気」の理論に基づく宿命論が含まれており、それがこの性三品説全体を、人間を身動きのつかない境域に追いこむ暗い思想にしてしまっている。そもそも、人間の所与の「性」はいかに努力しても変更できないものだとする思想は、戦国以来の道家系の書物の中ですでに唱えられていた。例えば、『荘子』天運篇・『呂氏春秋』貴当篇・『淮南子』原道篇などにそれが現れている【２２】。また、これらの影響を蒙った儒家系の『荀子』哀公篇・『韓詩外伝』巻一・『大戴礼記』哀公問五義篇・『孔子家語』五儀解篇などにも見える【２３】。しかし、「気」の理論に基づいて「性」に関する宿命論を唱えた思想家としては、後漢の王充（２７ころ～１００ころ）の右に出るものはない。

王充は『論衡』の相当の紙幅を割いて「性」について論じており、この問題に多大の関心を抱いていたことを示している。彼は『論衡』本性篇において、まず過去から現代に至る「性」の思想を合計七説列挙し、それらの内容を一々吟味して批判する。

列挙された「性」の思想の第一は、周人世碩の、

> 人性有善有惡。擧人之善性、養而致之則善長。〔惡〕性、養而致之則惡長。（人の性には善有り悪有り。人の善性を挙げて、養いて之を致せば則ち善長ず。〔悪〕性は、養いて之を致せば則ち悪長ず。）
>
> 本性が善の人もいれば悪の人もいる。本性が善の人を取り上げて、それを養成して徹底させれば、善が伸張する。本性が悪の人の場合は、それを養成して徹底させれば、悪が伸張する。

とする説であり【２４】、王充は宓子賤・漆雕開・公孫尼子も同じ説だと言う。

その第二は、孟子の、

> 人性皆善。及其不善、物亂之也。（人の性は皆な善なり。其の不善に及びては、物之を乱せばなり。）
>
> 人間の本性はみな善である。それが不善（悪）になるのは、外物がそれを乱すからである。

とする説である。

その第三は、告子の、

> 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。（性には善悪の分無し。之を湍水（たんすい）に譬うれば、之を東に決すれば則ち東し、之を西に決すれば則ち西す。夫れ水の東西に分かるること無きは、猶（な）お人〔性〕の善悪に分かるること無きがごときなり。）
>
> 人間の本性に善悪の区別はない。譬えてみれば早瀬の水のようなもので、堤防を東側に切れば東に流れ、西側に切れば西に流れる。一体、水自体に東に行く本性と西に行く本性の区別がないのは、あたかも人間に善の本性と悪の本性の区別がないようなものである。

と論ずる説。
　その第四は、孫卿（荀子）の、

　　人性惡、其善者僞也。（人の性は悪なり、其の善なる者は偽なり。）
　　人間の本性は悪である。それが善であるのは後天的な人為の結果である。

とする説。
　その第五は、陸賈の、

　　天地生人也、以禮義之性。人能察己所以受命則順、順之謂道。（天地の人を生ずるや、礼義の性を以てす。人能く己の命を受くる所以を察すれば則ち順う、順うこと之を道と謂う。）
　　天地が人間を生じた時、人間に礼義の本性を与えた。人間は自分が天命を賦与された根本を洞察することができるが、洞察することができれば天命に従う。天命に従うことを道と言う。

とする説。
　その第六は、董仲舒の、

　　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。（天の大経は、一陰一陽なり、人の大経は、一情一性なり。性は陽より生じ、情は陰より生ず。陰気は鄙しく、陽気は仁なり。性は善なりと曰う者は、是其の陽を見るものにして、悪なりと謂う者は、是其の陰を見る者なり。）
　　自然（天）の根本は、一組の陰気と陽気であり、人間の根本は、一組の情と性である。本性は陽気から生まれ、情は陰気から生まれる。陰気は卑しい働きを持つが、陽気は仁の徳を持っている。だから、人間の本性を善だと言う者は、天の陽気だけしか見ない者であり、悪だと言う者は、陰気だけしか見ない者である。

とする説。
　その第七は、劉子政（劉　向）の、

　　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。（性は、生まれながらにして然る者なり、身に在りて発せず。情は、物に接して然る者なり、形に出で外に〔出〕ず。外に形るれば、則ち之を陽と謂い、発せざる者なれば、則ち之を陰と謂う。）
　　人間の本性は生まれながらのものであって、身体の内にあってまだ外に現れない状態である。情は本性が外物に接した後のものであって、形となって現れ外に出てきた状態である。外に形となって現れる段階では、それを陽と言い、内にあってまだ外に現れない段階では、それを陰と言う。

とする説である。
　吟味・批判の過程で、以上の諸説の中で、最も正しいのは第一の世碩・公孫尼子の説だと結論した後、王充は彼自身の「性」の思想を、以下のように提起する。

　　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。面色或白或黒、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。（実に、人の性に善有り悪有るは、猶お人の才に高有り下有るがごときなり。高きものは下くす可からず、下きものは高くす可からず。……人 天地の性を稟け、五常の気を懐き、或いは仁に或いは義にして、性術 乖うなり。動作趨 翔して、或いは重く或いは軽くして、性識 詭くなり。面色の或いは白く或いは黒く、身形の或いは長く或いは短く、老に至り死に極まるまで、変易す可べからざるは、天性 然らしむるなり。余固より以えらく 孟軻の人の性は善なりと言う者は、中人以上の者なり。孫卿の人の性は悪なりと言う者は、中人以下の者なり。揚雄の人の性は善悪混ずと言う者は、中人なり。）

実際に、本性が善の人もいれば悪の人もいるが、その有様は、ちょうど才能が高い人もいれば低い人もいるようなものである。才能の高い者は低くすることができず、低い者は高くすることができないのだ。……人間は等しく天地の本性を受けて、五常の気質を具えているが、ある者は仁である者は義というように、生まれつきの徳（性術）が異なる。動作・行為も、ある者は鈍重である者は軽快のように、生まれつきの能力（性識）が違う。顔色も白あり黒あり、身長も長あり短ありで、これらは老年に至り死亡に至るまで、変更することができないが、これは天性によってそうなっているのである。私の以前からの考えによれば、孟子が人間の本性は善だと言うのは、中人以上のこと、荀子が人間の本性は悪だと言うのは、中人以下のこと、揚雄が人間の本性は善悪が混ざっていると言うのは、中人のことである。

これは言うまでもなく、「中人以上、中人以下、中人」の性三品説である。そして、この文章からも、人間の所与の「性」は、一生の間、決して変更できないものだとする王充の宿命論は、十分に感取されるであろう。

さらに、『論衡』率性篇においては「気」の理論を基礎に置いて、

小人君子、稟性異類乎。譬諸五穀皆爲用、實不異而效殊者、稟氣有厚泊。故性有善惡也。殘則授仁之氣泊、而怒則稟勇渥也。仁泊則戾而少愈〈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〉故爲惡。人受五常、含五臓、皆具於身。稟之泊少、故其操行不及善人。猶〔酒〕或厚或泊也、非厚與泊殊其釀也、麴蘖多少使之然也。是故酒之泊厚、同一麴蘖。人之善惡、共一元氣。氣有少多、故性有賢愚。（小人と君子とは、性を稟けて類を異にするか。諸を五穀に譬うれば皆な用を為し、実は異ならざるも効き殊なる者の、気を稟けて厚泊（薄）有るがごとし。故に性に善悪有るなり。殘なるものは則ち仁の気を授（受）くること泊（薄）くして、怒るものは則ち勇を稟くること渥きなり。仁泊（薄）ければ則ち戻りて愈〈慈〉しみ少なく、勇渥ければ則ち猛々しくして義無く、而も又た和気足らず、喜怒 時を失い、計慮も軽愚なり。妄行の人も、故さら悪を為すに罪〈非〉ず。人は五常を受け、五臓を含みて、皆な身に具わる。之を稟くること泊（薄）少なり、故に其の操行は善人に及ばず。猶お〔酒〕の或いは厚く或いは泊（薄）きがごときなり。厚きと泊（薄）きとは其の釀すを殊にするに非ざるなり、麴蘖の多少 之をして然らしむるなり。是の故に酒の泊（薄）厚は、麴蘖を同一にす。人の善悪は、元気を共一にす。気に少多有り、故に性に賢愚有り。）

小人と君子は、異なった種類の本性を受けたのであろうか。譬えてみれば、五穀はみな有用であるが、穀物の実は同じでも用途が異なるのは、気を受ける時に厚い・薄いの相異があるようものだ。だから、本性に善悪があるのである。本性の残忍な者は仁の気を受けることが薄く、怒りっぽい者は勇の気を受けることが厚いのである。仁の気が薄いと人情に背いて慈愛の心が少なく、勇の気が厚いと猛々しくて義がなく、さらに和合の気が不足で、喜怒の感情は時に構わず暴発し、思慮も軽薄・愚昧である。しかし、でたらめを行う人であっても、故意に悪行をなそうしているわけではない。人間は等しく五常の気を受け、五臓を有し、それらを身体に具えている。しかし、気を受けることが薄いために、操行が善人に及ばないのだ。譬えてみれば、酒に厚い・薄いの差があるのと同じで、厚い酒と薄い酒の醸し方が異なるわけではなく、加える麹の多い・少ないの相異によってこうなるのである。こういうわけで、酒の味の厚薄の差が、同じ麹から作られるように、人間の本性

の善悪の差は、同じ根源の気（元気）から作られる。その際、受ける気に多い・少ないの差があるので、だから性に賢い・愚かの差が生ずるのだ。

のように、「天」から「厚い多くの気」を受けて生まれる人が「性の善」なる「君子」となり、「薄い少しの気」を受けて生まれる人が「性の悪」なる「小人」となる、という宿命論を一層明確に述べている。

この「厚薄・多少の気」を受けた「性」は、一生の間、決して変更できないものであった。王充は「中人の性」についてはともかくとして【２５】、「上知」と「下愚」は「性」は変更できないと考えていた。『論衡』非韓篇において、

凡人稟性也、清濁貪廉、各有操行、猶草木異質、不可復變易也。（凡そ人 性を稟（う）くるや、清濁貪廉（たんれん）、各々操行有り、猶お草木の質を異にして、復た変易す可べからざるがごときなり。）

そもそも人間が本性を受ける時、清と濁、貪と廉のように、それぞれ異なった操行を持つようになる。あたかも草木のそれぞれ異なった性質が、変更できないようなものである。

と述べているとおりである。

王充の抱いた諸思想は、生前には人々からほとんど注目されなかったようであるが、後漢末期の蔡邕（１３２～１９２）・王朗・荀悦などを通じて次第に思想界に広まっていった。上に見たように、皇侃の『論語義疏』や邢昺の『論語正義』が、「気」の理論に基づく宿命論を伴って性三品説を唱えた、その目に見えない背景に、王充のこの性三品説があったと考えてよいのではなかろうか。

**性三品説を成立させる諸要素**

性三品説が成立するためには、いかなる直接の思想上の諸要素が必要であろうか。その諸要素を、以上に述べてきた事項の中から抽出してまとめると、以下の四点に整理することができると思う。

第一に、戦国初期～末期の古い「性」の思想が、いずれも建前としては全ての人間を「性」において同じと見る万人平等観を持っていたのに対して、この性三品説は人間の本性を万人同一であるとは考えず、それが「上品の性・中品の性・下品の性」の三つのクラス（等級）に分岐すると認めることである。その場合、「上品・中品・下品」という言葉を使用しているか否かは、必ずしも重要ではない。何らかの価値的な差異の意味で、三つのクラスに分かれるという思想であれば、それは性三品説の形成史の中に位置づけられる。このような説の先駆・萌芽が、『論語』雍也篇の「中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也。」を除外すれば、戦国中期の孟子の時代に事実上すでに生まれていたこと、また前漢、武帝期初年の『淮南子』修務篇にも見えていたこと、などについては上文に既述した。そして、時代の経過と歴史の展開とともに、以上の要素を持つ性三品説は強化・固定化されていったのである。

第二に、古い「性」の思想は、それぞれ理想の「善」を実現するためには、それぞれの「性」に学習・修養の努力を加える必要があるとするが、その実践主体を基本的に全ての人間と認めていた。ところが、この性三品説においては、「性」に学習・修養を加える主体を、民衆をも含めて万人とすることがなくなって、ただ「聖人」「天子」「君主」だけとなったことである。まだ性三品説の萌芽でしかない『淮南子』泰族篇からして早くも、生まれながらにして「上品」の「聖王」が、「中品」の人々を学習・修養させることを通じて変えることができるとし、こうした「聖王」の「教導」という実践主体性の掌握に、新しい政治の本質を見出している。このことは、また「中品」「下品」という大多数の人間は、実践の主体ではなく客体、政治の主体ではなく客体となったことでもある。その上、「下品」のクラスは「上品」が「教導」を施す対象ではありえず、逆に「刑罰」を適用する対象でしかないと見なすことも、王符『潛夫論』述赦篇などを始めとして、以後、あちこちの文献に顔を出している。

第三に、古い「性」の思想の時代の戦国初期～前漢初期には、儒教は必ずしも最有力の学派ではなかったから、性三品説を唱える場合、儒教の経典を引用して自説の正しさの根拠にすることはなかった（『淮南子』修務篇・泰族篇・董仲舒『春秋繁露』など）。それに対して、儒教の国家・社会における地位が高

まった前漢、武帝期以後になると、その経典上の根拠となる文として、儒教の経典を挙げる場合が増えてくることである。最初に典拠とされたのは、『論語』陽貨篇の「性相近也、習相遠也。」と雍也篇の「中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也。」という孔子の言葉であったが、間もなく陽貨篇の「唯上知與下愚不移。」が加えられた。その後は、季氏篇の「孔子曰、生而知之者上也。學而知之者次也。困而學之又其次也。困而不學、民斯爲下矣。」なども追加されている。さらにその後は、『論語』だけでなく、『尚書』堯典・多方の諸篇、『礼記』中庸・表記の諸篇などにも経典的根拠が求められるにようになり、時代が降れば降るほどいよいよ増え、それに連れて思想としてのあり方がますます固定化していったが、これらの問題についてはすでに指摘した。

第四に、古い「性」の思想が、それぞれの「性」に学習・修養を加えて、生まれついた「性」を変更することができるとしていたのに対して、この性三品説は特に「上品・下品」の二つのクラスは、いかなる教育・訓導によっても宿命（運命）のように動かず、それ故教育・訓導は、「上品」に対しては上智であるので全く不必要、「下品」に対しては下愚であるので全く不可能と考えていることである。やがて以後の性三品説の展開の中に、こうした宿命論をさらに強化する理論が登場するようになる。すなわち、王充による「気」の理論の導入である。王充は上述した「性」の不可変更性の根拠を、「気」の理論に求めて、「上品」はこの世に生まれる時、厚く多い「気」を受けたためにその「性」は上智となり、「下品」は薄く少ない「気」を受けたためにその「性」は下愚となる、と唱えた【２６】。王充が切り開いた以上のような、「気」の理論による性三品説の宿命論化は、その後、皇侃（おうがん）『論語義疏』、邢昺『論語正義』などによって継承されていった【２７】。このことは既述したとおりである。

以上の四点が、性三品説を成立させている直接の思想上の要素である。そして、大局について敢言すれば、性三品説は基本的に、この四要素が前漢初期の最初の段階ではそれぞれ未熟・萌芽であったものが、次第にそれぞれ少しずつ成熟・発展していき、ついに唐代中期の韓愈に至ってその全てが完成する最終段階に達したと、このような推移を画くことができると思われる。

**韓愈とその前後**

性三品説として最も完成されたものは、唐代中期の韓愈の「原性」である。韓愈が世に出る直前の唐代中期は、仏教が最盛期を迎え、また道教も著しく発展していた。韓愈はこうした動きに対抗して、古文復興によって儒教に新しい内容を与え、その権威を回復しようと企てた。その立場から著した論文が「原道」「原性」「原人」の三篇である。

「原性」の中で、韓愈は次のように言う。――「性」は人間が生まれると同時に与えられる本性であり、「情」は外物に接して現れる感情である。「性」の品は「上・中・下」の三つがあり、「性」を構成する要素は「仁・礼・信・義・智」の五つがある。「情」の品も「上・中・下」の三つがあり、「情」を構成する要素は「喜・怒・哀・懼・愛・悪・欲」の七つがある。「性の上品」は完全な「善」で、一要素を主としつつ他の四要素をも行う。「中品」は導いて上下させることができ、一要素はあるが不完全で、他の四要素も不純である。「下品」は完全な「悪」で、一要素は欠けて他の四要素も背いている。「情の上品」はどんなに動いても七要素が中庸を得る。「中品」は七要素に行き過ぎがありまた欠如もあるが、しかしそれぞれの中庸を求める者である。「下品」は七要素に行き過ぎと欠如ばかりで、「情」にまかせて勝手に行う者である。「性」は「情の三品」に対応しており、「情」は「性の三品」に対応している、と。

これは、甚だよく整えられた性三品説である。この内、「性」を構成する要素を「仁・礼・信・義・智」の五常と結びつけるのは、韓愈独自の新しい理論のようにも見えるけれども、実は『漢書』刑法志・五行志・翼奉伝・『白虎通』情性篇・鄭玄『礼記注』中庸篇などを始めとして漢代以来盛んになっていった、先行する同様の言説を踏襲した措置である【２８】。一方、「性」の三品説と「情」の三品説とを結合するのは、恐らく韓愈独自の理論ではないかと思われる。これは、『春秋繁露』深察名号篇以来、詳しく論じられるようになっていった「性と情」の関係の議論（翼奉の説・『孝経鉤命決』・『孝経援神契』・劉向の説・『白虎通』情性篇等々）を踏まえて【２９】、「情」にも道徳的な意味を与えるものである。従来は、「情」に対して「悪」に向かう契機だけしか見出だしてこなかったので、ここに韓愈の新しさがあると言って差

し支えない。

続いて、韓愈は以上の地点から従来の三説を振り返って、次のように言う。――人間の「性」について孟子は「人之性善」（人の性は善なり）と言い、荀子は「人之性惡」（人の性は悪なり）と言い、揚雄は「人之性善惡混」（人の性は善悪混ず）と言う。しかし、これらはそれぞれ、始めは「善」で後に「悪」に行くケース、始めは「悪」で後に「善」に進むケース、そして始めは「善悪混じっ」ていて後に「善または悪」に分かれるケースであるが、いずれも「中品」を挙げるのみで、「上品と下品」を忘れた者だ。その一を得てはいるが、その二を失っている者である、と。そして、最後に結論を下して言う。――そうだとすれば、「上品の性」と「下品の性」は、最後まで移すことができないのだろうか。「上品の性」は学問に赴いて輝きを増し、「下品の性」は威力を畏れて罪を犯さなくなる。だから、上の者は他を教えることができ、下の者は他から抑えられる。その「品」については、孔子が「唯上知與下愚不移。」（唯だ上知と下愚とは移らず。）と言ったとおりだ。今日、「性」を論ずる者がこれと異なるのは、なぜだろうか。今日の「性」の議論は、仏教・老子の思想を加味して論ずるからだ。仏教・老子を加味して論ずる者は、何を論じても（孔子と）異なったものになってしまうのである、と。

以上の所説の中で最後の部分は、重大な意味を含んでいるので、原文を引用しておくと、

> 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。（曰わく、「今の性を言う者の此（これ）に異なるは、何ぞや。」と。曰わく、「今の言う者は、仏老（ぶつろう）を雑えて言うなり。仏老（ぶつろう）を雑えて言う者は、奚ぞ言うとして異ならざらんや。」と。）

というものである。

この結論の部分には二三、注目しなければならない点がある。すなわち、ここには「上品」の者が他を「教え」て現実の統治者となることを合理化・正当化する主張が展開されているが、これは前漢初期の『淮南子』泰族篇・『韓詩外伝』巻五以来の通説に基づくものであること、「下品」の者に対しては道徳・礼楽を用いて対処するのでなく、法律・刑罰を用いて処置するのが適当であると唱えられているが、これも『春秋繁露』五行相勝篇以来の儒家にとって懸案の理論的テーマであること、「上品の性」と「下品の性」が最後まで変更しえないのは、『論語』陽貨篇の孔子の言葉という経典上の根拠があるからであるが、こうした性三品説のために経典的根拠を求める学問的営み（経学）も漢代以来の伝統であること、などである。

しかし、これら以外にさらに注目すべきことがある。それは韓愈が、今日の「性」の議論は仏教・老子を加味していると非難している点にある。その仏教・老子を加味しているテーマとは、ここでは端的に孔子の「唯上知與下愚不移。」という言葉に見られる、人間の「性」に対する不平等観と「上下の性」の変更不可能論を指す。逆に言えば、韓愈以前、唐代中期に至るまでの間に、仏教や道教などが事実上、「性」万人平等観と「性」変更可能論をすでに提起していて、それらが儒教を含む思想界に相当の衝撃を与えていたのではないかと思われる。

ところで、仏教の「性」における万人平等観とは如来蔵思想・仏性論であり【３０】、道教の「性」の万人平等観とは仏教に刺激されて起こった道性論である。中国、唐代における性三品説と仏教の如来蔵思想・仏性論との関係については、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―」（『学大国文』第二十七号、大阪教育大学国語国文研究室、１９８４）が、白居易研究の中ですでに優れた見解を発表している【３１】。田中によれば、白居易が唐代中期までの性三品説の宿命論から救いを求めたのは、馬祖道一（７０９～７８８）の系統を主とする南宗禅の仏法であり、同じ系統の宝誌和尚の頌（『景徳伝灯録』巻二十九所収）中の特に「大智は愚に異ならず」という言葉などにも惹かれた可能性がある。そして、その「大智は愚に異ならず」の内容は、『論語』の「唯だ上知と下愚とは移らず」を真っ向から否定するものに他ならない。以上のことを指摘した上で、田中は、小川一乗『仏性思想』（京都文栄堂、１９８２）、服部正明「仏性論の一考察」（『仏教史学』四―三・四合併号、仏教史学会、１９５５）に依拠しながら、『涅槃経』の主張、

一切衆生、悉有仏性。（一切の衆生に、悉く仏性有り。）
この世の全ての人々は、誰もみな仏になりうる本性を有している。

を引用して、

一切の衆生が勿論生まれながらにして「仏性」を具有しているとする発想は、「人性三品説」の根底を、その内部から崩すことになります。

等々と、焦点になる諸問題を多角的に論じている。

筆者の理解によれば、こうした如来蔵思想・仏性論が中国仏教界で注目されるようになるのは、東晋末期（五世紀初め）の『涅槃経』が漢訳されてからのことである【３２】。その後、四四三年には『楞伽経』・『勝鬘経』が訳出され、さらに百年ほど後れて『宝性論』も伝わって、中国においても極めて多様・複雑な議論が行われていった。このあたりの経緯・事情や「仏性」の本来の意味については、注【３２】所引の常磐大定『仏性の研究』や、高崎直道『如来蔵思想・仏性論Ｉ』（春秋社、２０１０）【３３】・高崎直道監修『如来蔵と仏性』（春秋社、２０１４）【３４】に譲ることにしたい。したがって、如来蔵思想・仏性論の表現を「一切衆生、悉有仏性。」（一切の衆生に、悉く仏性有り。）によって代表させ、かつそこに「性」の万人平等観と変更可能論を見出すという理解のし方では、当該思想の多くの側面を一つだけに絞りこみ過ぎており、複雑な全体を単純化し過ぎている。しかし、唐代中期の白居易（７７２～８４６）や韓愈が理解した仏性論は、やはり田中の指摘のとおりこうした「性」の万人平等観と変更可能論を中心としていたと考えられる。田中は、上引の論文の中で、韓愈が非難した「仏老」の「仏」を、もっぱら禅宗を言っており、特に馬祖道一系統であると解釈しているが、筆者も主に禅宗を指すとするのには賛成である。なぜなら、この時代までに士大夫階級を含めた中国の人々に仏教を身近かに感じさせたのは、何と言っても著しく中国化した禅宗だったからだ。ただし、禅宗が仏性論を受け入れたのは田中が挙げる馬祖系統よりも早くからであり、またより広い範囲に及んでいたと考える。ここでは詳論する余裕はないけれども、六祖慧能（６３８～７１３）以来、南宗禅の頓悟の思想がほとんど全てこの方向にあったのである。

また、韓愈が非難した「仏老」の「老」については、上引の田中論文は何の言及もしていない。憶測を混えて述べるならば、それは道教の道性論であったのではなかろうか。すなわち「道」を把えて神仙になりうる本性は、人間生まれながらにして誰にも具わっているという思想である。この思想は、根本的には、道家文献でありかつ道教文献でもあった『老子』・『荘子』などにおいて、「道」の万物における遍在を説く個所に早くも現れていた。例えば、『荘子』知北遊篇（前漢初期の成書）に、次のような文章がある。

東郭子問於荘子曰、所謂道惡乎在。荘子曰、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。（東郭子　荘子に問いて曰わく、「所謂ゆる道は悪にか在る。」と。荘子曰わく、「在らざる所无し。……螻蟻に在り。……稊稗に在り。……瓦甓に在り。……屎溺に在り。……至道は是の若く、大言も亦た然り。……物を物とする者は、物と際する无し。」と。

東郭子という人が、哲学者の荘子にたずねた。「道というものは、どこにあるのかね。」荘子が答えた。「どこにだってあるよ。……螻・蟻の中にある。……稊・稗の中にもある。……瓦・甓にもあるよ。……屎・溺にだってあるさ。……至上の道とは、このように全て物の中にあるが、その道を表現する大いなる言葉も同様なのだ。……ところで、あれこれの物をその物たらしめている道は、どんな物との間にも区別を持たず、全ての物とともに混然として一体をなしている。」と。

このように、至上の「道」が螻蟻・稊稗・瓦甓・屎溺の中にさえある、すなわち一切の万物の中にあると認められる【３５】のであれば、これが全ての人間に「性」として生得的に具備しているのは、当然の理でなければならない。とすれば、道家・道家側の、一切万物の中に至上の「道」が「性」として生得的に

具わるとする思想は、儒教側の性三品説の、人間の「性」は生まれつき「上品・中品・下品」に分かれるとする不平等観を、論理の上ではすでに打ち砕いていたと見ることができよう。

唐代前後の道性論については、筆者の力の及ばない課題であるので、ここでは、鎌田茂雄『中国仏教史』（岩波書店、１９７８）の説を紹介するに止める。その第三部、第十章、第二節、「道教経典に及ぼした仏教の影響」で、鎌田は言う。

> 仏教の仏性説は道教においては道性説に改換されたが、『大乗妙林経』『海空智蔵経』『道教義枢』などに見られる。とくに『道教義枢』には三論宗の吉蔵の五種仏性説（『中論疏』）による五種道性説と草木道性説が見られる。

もしも以上のとおりだとするならば、韓愈の「原性」における性三品説の提起は、このような仏教側・道教側の思想革新に対する、保守的な儒教側からの反撃と把えなければなるまい。

しかしながら、しばらく後の宋学の時代になると、儒教側も新しい思想革新の取り組みを開始する【３６】。その代表者の程伊川（北宋、１０３３～１１０７）や朱子（南宋、１１３０～１２００）は、むしろ仏教や道教が提起していた「性」の万人平等観と変更可能論を受け継ぎ、韓愈に至って儒教伝統に則（のつと）り完成の域に達した性三品説をはっきりと放棄した。程伊川は「顔子所好何學論」（『河南程氏文集』巻八所収）の中で、

> 聖人可學而至歟。曰、然。……後人不達、以謂聖本生知、非學可至、而爲學之道遂失。（聖人は学びて至るべきか。曰わく、「然り。……後人は達せず、聖は本々（もともと）生まれながらに知りて、学びて至る可きに非ずと謂（おも）うを以て、学の道の遂（つい）に失わるるを為す。」と。）
>
> 聖人は学問することによって到達できるのだろうか。答えて言う。「そのとおりだ。……後代の人は道理に達せず、聖人とはもともと生まれながらに知る者のことで、学問によって到達できる者ではないと考えた。そのために学問の道は失われてしまったのだ。」と。）

と述べる。また、朱子は『中庸章句』序の中で、

> 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。（人には是（こ）の形（かたち）有らざるもの莫（な）し、故に上智と雖も人心（じんしん）无（な）きこと能わず。亦た是の性有らざるもの莫し、故に下愚と雖も道心无（な）きこと能わず。）
>
> 人間には誰にもこの身体が具わるので、上智の者にも人心がないはずはない。また誰にもこの本性が具わるので、下愚の者にも道心がないはずはない。）

と述べる。

こうして、前漢中期～唐代の長期にわたって人々の心を縛ってきた性三品説は、ついに終焉の秋を迎えたのである。

**付　記**　この原稿の初出は、以下の拙論である。

「性三品説的形成与発展」（劉岳兵訳、『新哲学』第六輯所収、大衆出版社、２００６）

「天下のなかの人間――性の思想の発生、性三品説の成立と展開」（溝口雄三・池田知久・小島毅共著『中国思想史』（東京大学出版会、２００７）所収の第一章、二）。

今回の講演に当たって相当の補足・修正を施した。

**注**

【１】一九七三年に前漢、中山懐王劉脩の墓中から出土した、定州漢墓竹簡『論語』（以下、定州『論語』

と略称）は、現在までのところ抄写年代の最も古い『論語』の一つである。中国、河北省文物研究所定州漢墓竹簡整理小組の編纂・出版した『定州漢墓竹簡　論語』（文物出版社、１９９７）の「定州漢墓竹簡《論語》介紹」によれば、墓主人である中山懐王劉脩は、前漢、宣帝五鳳三年（紀元前５５）に卒している。したがって、定州『論語』は宣帝五鳳三年（前５５）以前の抄本ということになる。

その定州『論語』陽貨篇には「子曰、生相近也、習相遠也。」とあって、通行本の「性」字を「生」に作っているが、両者はテキストとして相異がない。

【２】定州『論語』雍也篇には「子曰、中人以上可語上也、中人以下不可語上也。」とある。通行本の二つの「可」の「以」字が、定州『論語』にはないが、両者の文意に相異はないと思う。

【３】定州『論語』陽貨篇には、この一章は見えない。残欠したものと思われる。

【４】定州『論語』公冶長篇には、この一章は見えない。残欠したのであろうか。

【５】明治日本において儒教の近代的な研究を始めた、武内義雄の『易と中庸の研究』（『武内義雄全集』第三巻所収、角川書店、１９７９）は、「中庸」を前半部分の中庸本書と後半部分の中庸説とに二分し、前半は孔子の孫の子思の作、後半は秦代の子思学派の作とする。なお、前半でも第一章は例外的に中庸説の錯簡と見る。これは従来の伝統的な解釈とは異なる新しい見解であって、その後も、

重沢俊郎『原始儒家思想と経学』（岩波書店、１９５０）

金谷治「中庸について」（『金谷治中国思想論集』【中巻】所収、平河出版社、１９９７）

内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』（創文社、１９８７）

などがこの武内説を襲っている。ただし、前半の中庸本書に関しては、武内は子思制作説という従来の解釈を克服することができていない。

【６】新出土の馬王堆帛書『五行』に基づいて、戦国時代に子思・孟子学派という儒教の学派が存在したという説を初めて本格的に唱えたのは、龐樸『帛書五行篇研究』（斉魯書社、１９８０）である。その後、二十一世紀の今日まで、この龐樸説は中国・台湾・アメリカ・韓国を含む世界の学界を席巻するに至っている。龐樸「馬王堆帛書解開了思孟五行説古謎」（前掲の『帛書五行篇研究』所収）によれば、思孟学派の代表的な著作は『中庸』・『孟子』・『子思』・『五行』などであるが、彼は、『中庸』すなわち『礼記』中庸篇を従来どおり戦国初期の子思の作と見なしている。筆者の考えでは、この説は新出の『五行』や伝世の『孟子』・「中庸」に対する文献学的・思想史的な分析が弱く、それ故十分な説得力を持っていない。拙著『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』（汲古書院、１９９３）の第一部、第二章、第一節、四「龐樸「馬王堆帛書解開了思孟五行説古謎」の検討」を参照。

【７】注【５】所引の武内説に反対した代表的な著作としては、津田左右吉「「大学」の致知格物」（『津田左右吉全集』第十八巻所収、岩波書店、１９６５）があり、本論文ではその成書年代を「前漢の後半期もしくは末期の作である」と言う。また、

板野長八『中国古代における人間観の展開』（岩波書店、１９７２）

板野長八『儒教成立史の研究』（岩波書店、１９９５）

も武内説に批判的であって、「中庸篇は武帝時代の産物である『淮南子』・楽記篇・『韓詩外伝』とほぼ同時代、または少し遅れた時代に作成されたもの」としている。これらの解釈は、「中庸」の文章構成や思想内容の精密な分析、戦国・秦漢思想史の文献学的・思想史的な分析の上に提唱されており、それ故説得力に富んでいる。筆者は基本的にこれらの説に賛成である。

【８】『論衡』本性篇において、王充は、陸賈の次の言葉を引用した上で論評を加えている（その論評については後述）。ただし、この文章は現在の『新語』のテキストには含まれておらず、その佚文であると思われる。

陸賈曰、天地生人也、以禮義之性。人能察己所以受命則順。順之謂道。（陸賈（りくか）曰わく、「天地の人を生ずるや、礼義の性を以てす。人能く己の命を受くる所以を察すれば則ち順う。之に順う 之を道と謂う。」と。）

陸賈（りくか）が言った。「天地が人間を生ずる時、礼義などの善である性を賦与する。人間は自分が天地から命を受けた根本（所以）を察することができるが、察することができれば善である性に従う。

善である性に従うことを教えと言う。」と。

この文章には、中庸篇第一章の上二句「天命之謂性、率性之謂道。」（天の命ずる 之を性と謂い、性に率う 之を道と謂う。）は、ほぼ同じ思想が含まれていると認めても差し支えないが、表現はまだ中庸篇第一章ほどには整っていない。また、中庸篇第一章の最後の一句「脩道之謂教」（道を脩むる 之を教えと謂う）について述べれば、思想も表現もここには全然存在していない。前漢初期の陸賈の時代にすでに「中庸」が成立していたとすれば、このような事態は起こりえないのではなかろうか。

【９】『荘子』繕性篇には、「復初」（初めに復る）という言葉が登場し、肯定的な評価を受けている。

徳又下衰、及唐虞始爲天下。……然後民始惑亂、无以反其性情、而復其初。（徳又た下衰して、唐虞の始めて天下を為むるに及ぶ。……然る後民始めて惑乱し、以て其の性情に反りて、其の初めに復る无し。）

それから徳がさらに衰えて、とうとう堯・舜の両帝が天下を統治する局面を迎えた。……こうなった後、人々はついに何が何だかすっかり分からなくなって、己の本性のあるがままに立ち返り、その最初の姿に復帰することができなくなってしまったのである。

【１０】「性命之情」という言葉の用例を『荘子』駢拇篇から一つだけ挙げておく。

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。（吾が謂う所の臧しとは、仁義の謂いに非ざるなり、其の徳を臧しとするのみ。吾が謂う所の臧しとは、所謂ゆる仁義の謂いに非ざるなり、其の性命の情に任すのみ。）

私の言う善とは、仁義のことではなく、自然な持ち前を善と言っているのだ。私の言う善とは、いわゆる仁義のことではなく、自己の性命の自然な姿に任せることに他ならない。

【１１】『荀子』正論篇の中で展開されている、寡欲説への批判を参照。長くなるので、ここでは引用は省略する。

【１２】戦国末期～前漢初期の思想界における荀子学派の思想や、荀子の影響を受けた儒者たちの思想については、内山俊彦『荀子』（講談社、１９９９）のⅢ章、２「諸子の時代の終末――荀子から荀子以後へ」が手際よく略述している。

【１３】『荀子』の性悪説の分析については、以下の拙論を参照されたい。

池田知久「『荀子』の性悪説――その本質と機能――」（上）（下）（高知大学国語国文学会『高知大国文』第２号・第３号、１９７１・１９７２）

【１４】馬王堆帛書『五行』の「性」の思想については、拙著『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』（前掲）の第一部、第四節「『馬王堆帛書五行篇』の作者とその学派」を参照。特に、「草木の生（性）」が「生」であり、「禽獣の生（性）」が「好悪」であるのと対比して、「人の生（性）」を「仁義を好む」ことであると見なす『五行』の思想が重要である（拙著『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』（前掲）の第二部、第二十三章説を参照）。

【１５】『淮南子』泰族篇は、前漢、武帝期初年までの儒家の「性」の思想を述べた篇である。その大枠は、人間の「性」の内容を欲望・感情と把えて、戦国末期の荀子の性悪説を受け継ぐだけでなく、同時に「道」に向かう可能性を持つものと把えて、戦国中期の孟子の性善説をも踏まえている。この問題については、拙著『訳注『淮南子』』増補改訂版（講談社、２０１７）の巻第二十泰族、５５「聖人が社会の制度を定めたやり方」を参照。

【１６】揚雄『法言』修身篇には、次のようにある。

人之性也、善惡混。修其善則爲善人、修其惡則爲惡人。氣也者、所以適善惡之馬也與。（人の性は、善悪混ず。其の善を修むれば則ち善人と為り、其の悪を修むれば則ち悪人と為る。気なる者は、善悪に適く所以の馬なるか。）

人間の本性は、善と悪とが混ざっている。本性の中の善の部分を修業すれば善人となり、悪の部分を修業すれば悪人となる。気というものは、善または悪に行くために乗る馬のような乗り物であろうか。

【１７】傅玄『傅子』戒言篇には、次のようにある。

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。（夫れ栄えを貪り利を重んずるは、常人の性なり。上の好む所は、栄利焉に存す。故に上之を好めば、下必ず之に趣く。之に趣きて已まず、死亡すと雖も避けざるなり。先王は人に善を好み徳を尚ぶの性有りて、又た栄えを貪りて利を重ずるを知るなり。故に其の尚ぶ所を貴びて、其の貪る所を抑う。其の尚ぶ所を貴べば、則ち礼讓興こる。其の貪る所を抑うれば、則ち廉恥存す。）

一体、栄誉を欲しがり利益を重んずるのは、通常の人間の本性である。そして、上位者の好むところにこそ、栄誉・利益がある。だから、上位者がこれらを好むならば、下位者必ずそちらに向かって行く。向かって行って止まらず、死んでもその害を避けようとはしないのである。古代の聖王（先王）は、人間には善を好み徳を尚ぶ本性があると同時に、また栄誉を欲しがり利益を重んずる性質もあることを知っていた。そこで、彼らの尚ぶ徳を貴んで、彼らの欲しがる利益を抑えたのだ。彼らの尚ぶ徳を貴ぶならば、礼義・辞讓が盛んになり、彼らの欲しがる利益を抑えるならば、廉恥の心が生き続けることになる。

【１８】『淮南子』泰族篇のこの部分の解釈については、拙著『訳注『淮南子』』増補改訂版（前掲）の巻第二十泰族、５５「聖人が社会の制度を定めたやり方」を参照。また、この部分は、『韓詩外伝』巻五にもほぼ同じ文章がある。

【１９】王符『潛夫論』德化篇には、以下の文章がある。

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。（聖帝・明王は、皆な徳化を敦くして威刑を薄くす。徳なる者は己を修むる所以なり、威なる者は人を治むる所以なり。上智と下愚の民は少なくして、中庸の民は多し。中民の世に生ずるは、猶お金を鑠すことの鑪に在るがごときなり。篤〈範〉に従いて変化し、惟だ冶の為す所のままに、方円薄厚、鎔に随いて制せらるるのみ。）

聖帝・明王は、いずれも恩徳による教化を重視して、威厳による刑罰を軽視してきた。恩徳というものは自己を修める方法であり、威厳というものは他人を治める手段である。この世の中には、上智（智恵ある上のクラス）と下愚（愚昧な下のクラス）の人民は少ないが、中庸（両者の間の中のクラス）の人民は多い。中民（中間の人間）がこの世に生きていく有様は、あたかも金属を鑪に入れ溶かすようなものである。溶けた金属が鋳型（篤〈範〉）の相異によって変化していく様子は、何でも鍛冶の親方のなすがままであって、四角や円形、薄型や厚型、みな鋳型（鎔）どおりに作られるのだ。

【２０】荀悦『申鑒』雜言下篇には、

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。（或るひと天命・人事を問う。曰わく、「三品有り、上と下とは移らず、其の中は則ち人事焉に存するのみ。命相い近く、事相い遠ければ、則ち吉凶殊なるなり。故に曰わく、『理を窮め性を尽くして、以て命に至る。』」と。）

ある人が天命と人為について質問した。私は答えて言った。「人間の本性には三品（三つのクラス）があり、上品の本性と下品の本性はどちらも変更することができない。ただ中品の本性だけが、人為の加えられる対象である。人間というものは、天命を賦与された本性は互いに近いけれども、人為によって互いに遠くかけ離れてしまうので、最後には手にする吉凶は異なったものになる。そこで、『道理を十分に把握し、本性をどこまでも実現することによって、ついには天命に到達するのだ。』と言うのである。」と。

という文章がある。また、『前漢紀』高后紀には、「荀悦曰」として、

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。（人には教えずして自ら成る者、教えを待ちて自ら成る者、教化無ければ

則ち成らざる者、教化を加うること有るも終身成る可べからざる者有り。故に上智と下愚とは移らず、中人に至りて、上下す可き者なり。）

人間の中には、教化を受けずに自分の力で善を完成する者、教化を受けることによって自力で善を完成する者、教化がなければ善を完成することがない者、教化を外から加えても一生善を完成することができない者、がいる。だから、上智（智恵ある上のクラス）の人と下愚（愚昧な下のクラス）の人はどちらも変更ができず、ただ中人（中間のクラス）だけが、上がったり下がったりすることができる者である。

という文章もあって、荀悦の性三品説を知る上で参照することができる。

【２１】皇侃『論語義疏』の性三品説で、上文で議論してきた雍也・陽貨両篇ではないものの一例として、季氏篇における性三品説を挙げておく。当該個所の『論語』の経文は、以下のとおり。

孔子曰、生而知之者上也。學而知之者次也。困而學之又其次也。困而不學、民斯爲下矣。（孔子曰わく、「生まれながらにして之を知る者は上なり。学びて之を知る者は次なり。困しみて之を学ぶものは又た其の次なり。困しむも学ばざるものは、民にして斯ち下と為す。」と。）

孔子が言った。「生まれついて物事を知っている者は上のクラスの人間である。学習によって物事を知るようになる者は次のクラスの人間である。行きづまった後に学習するようになる者はさらにその次のクラスの人間である。行きづまった後になっても学習しようとしない者は、民衆であって、これが下のクラスの人間である。」と。

これは、皇侃以前には、性三品説を根拠づける経典として取り扱われることがなかった文章であり、例えば、孔安国『論語訓解』も性三品説として解釈していない。皇侃に至って、新たに性三品説の経典的な根拠に加えられるようになった文章である。このような例は、季氏篇のこの文章だけでなく『論語義疏』の中に他にまだ含まれている。皇侃は季氏篇において以下のように論ずる。

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、此只次前上賢人也。謂下愚也、既不好學、而困又不學、此是下愚之民也、故云民斯爲下也。（此の章は学を勧むるなり、故に先ず聖人従り始むるなり。生まれながらにして自ら知識有る者の若きは、此は是上智の聖人なるを明かにす、故に上と云うなり。上賢を謂うなり、上賢は既に生まれながら知るにあらず、学を資にして以て分を満たす、故に生まれながら知る者に次ぐなり。中賢以下を謂うなり、本々学を好まず、特だ己に用うる所有れば、理に於いて困憤するも通ぜざるを以て、故に憤りて之を学ぶ、此只だ前の上賢に次ぐの人なり。下愚を謂うなり、既に学を好まずして、困しみても又た学ばず、此は是下愚の民なり、故に民にして斯ち下と為すを云うなり。）

この章は学習を勧めており、だから論述を先ず聖人から開始するわけである。もし生まれつき自然に知識を持っている者であれば、それは上智（智恵ある上のクラス）の聖人であることを明かにしている。それ故孔子は「上」と言ったのである。上賢（上のクラスの賢人）のことを言っており、上賢は生まれつき物事を知っている者ではなく、学習に基づいて自己の本分を充実させていく。それ故生まれつき知っている者の次である。中賢（中のクラスの賢人）以下のことを言っており、元来は学習を好まないが、ただ自分に役に立つところがある場合、道理の点で行きづまり発憤するものの通じないために、それで発憤して学習を開始する。これは前の上賢の次の人間であるに過ぎない。下愚（愚昧な下のクラス）のことを言っており、学習を好まないだけでなく、行きづまっても学習しようとしない。これは下愚の民衆である。それ故孔子は「民衆であって、これが下のクラスの人間である。」と言ったのである。

【２２】人間の「性」はどうあがいても変更できないものだとする思想の、『荘子』天運篇中にある比較的古い例を一つだけ挙げておく。以下のとおり。

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。（性は易う可からず、命は変う可からず、時は止む可からず、道は壅ぐ可からず。苟も道を得れば、自りて可ならざる无く、焉を失えば、自りて可なる无し。）

物の生まれついた本性は変更することができず、その与えられた天命は改めることができない。移りゆく時の流れは引き止めることができず、万物の中に貫通する道は塞ぎ止めることができない、これが真理というものだ。それ故、いやしくもこの道を把えていさえすれば、どんな場合でも万事うまく運ぶが、この道に背いてしまうと、する事なす事一つとしてうまく行かないのだ。

【２３】人間の「性」は変更できないものだとする儒家思想の比較的古い一例を、『荀子』哀公篇から引用しておく。以下のとおり。

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。（孔子対えて曰わく、「所謂ゆる士なる者は、……。是の故に知は多きに務めずして、其の知る所を審らかにせんことに務む。言は多きに務めずして、其の謂う所を審らかにせんことに務む。行いは多きに務めずして、其の由る所を審らかにせんことに務む。故に知は既已に之を知り、言は既已に之を謂い、行いは既已に之に由れば、則ち性命・肌膚の易う可べからざるが若きなり。故に富貴も以て益すに足らざるなり、卑賤も以て損するに足らざるなり。此の如くなれば則ち士と謂う可し。」と。）

孔子が対えて言った。「いわゆる士というのは、……。したがって、知識については博識であろうとは務めないで、知っている点を深く掘り下げようと務める。言葉については多言であろうとは務めないで、述べる点を深く掘り下げようと務める。行動については多事であろうとは務めないで、根拠とする点を掘り下げようと務める。だから、この人のすでに知った知識、すでに述べた言葉、すでに根拠に基づいた行動は、人間の性命や皮膚が変更できないのと同じように確固不動のものになるのである。だから、この人に対しては、富貴にすると誘ってもやる気を起こさせることができず、卑賤にすると脅しても意気阻喪させることができないのだ。このようであれば、士と言うことができる。」と。

【２４】「周人世碩」は、『漢書』芸文志の儒家類に「世子二十一篇。名碩、陳人也。七十子之弟子。」（世子二十一篇。名は碩、陳人なり。七十子の弟子なり。）とある、「世子」のことであろう。この「世子」は、一九七三年に出土した馬王堆漢墓帛書『五行』第二十章説に、その名と思想が登場して注目を浴びるに至っている。拙著『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』（前掲）の第二部、第二十章説、注（２０）を参照。王充のこの部分の論述を信用するならば、戦国初期の孔子の孫弟子（世碩）の時代に、すでに王充説に近い性三品説の原形ができていたことになるが、果たしてどうであろうか。

【２５】「気」の理論を持っていたにもかかわらず、王充は「中人の性」については、学習を通じて後天的に変更することできるものと考えていた。『論衡』本性篇に次のようにある。

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。告子之以決水喩者、徒謂中人、不指極善極惡也。孔子曰、性相近也、習相遠也。夫中人之性、在所習焉。習善而爲善、習惡而爲惡也。至於極善極惡、非復在習。故孔子曰、惟上智與下愚不移。性有善不善、聖化賢教、不能復移易也。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。（夫の告子の言は、人の性は水と同じと謂うなり。……。人の善は因〈固〉より善なり、悪も亦た因〈固〉より悪なり。初めて天然の姿を稟け、純壹の質を受く。故に生まれながらにして兆見れて、善悪察す可し。善悪に分かるること無くして、推移す可き者は、中人を謂うなり。善ならず悪ならざるは、教えを須ちて成る者なり。故に孔子曰わく、「中人以上には以て上を語る可きなり、中人以下には以て上を語る可からざるなり。」と。告子の水を決するを以て喩うる者は、徒だ中人を謂うのみにして、極善極悪を指さざるなり。孔子曰わく、「性相い近きなり、習い相い遠きなり。」と。夫れ中人の性は、習う所に在り。善を習えば善と為り、悪を習えば悪と為るなり。極善極悪に至りては、復た習いに在るに非ず。故に孔子曰わく、「惟だ上智と下愚とは移らず。」と。性に善と不善と有れば、聖化・賢教も、復た移易する能わざるなり。孔子は、道徳の祖にして、諸子の中の最も卓き者なり、而も「上智

と下愚（かぐ）とは移らず。」と曰う。故に告子の言は、未だ実を得ざるを知るなり。）

あの告子の説は、人間の本性は水と同じようなものだと言っている。……。人間の善はもとからの善であり、悪もまたもとからの悪である。この世に生まれた最初に自然の姿形を受け取り、純粋の素質を受け取る。だから、生まれついた時に前兆が現れていて、将来の善悪が予想できるのだ。最初から善悪に分かれておらず、変更することができるのは、中人のことを言うのである。もとから善でなくもとから悪でない者は、教えを受けることによって完成していく者である。だから、孔子は言っている。「中以上の人に向かっては、上の世界のことを話すことはできるが、中以下の人には、上の世界のことを話すことはできない。」と。告子が堤防を切って水を流すことで人間の本性を比喩したのは、ただ中人のことを言ったに過ぎず、極善の人・極悪の人を指しているわけではない。孔子が「生まれついた素質は互いに近いが、学習によって互いに遠ざかるようになる。」と言うとおり、一体、中人の本性は、学習するところに懸かっている。善を学習すれば善人となり、悪を学習すれば悪人となる。極善の人・極悪の人に至っては、学習によって左右されることはない。だから、孔子は言う。「ただ最上の知者と最下の愚者だけは、もとのままで変化しない。」と。本性がもともと善の人ともともと悪（不善）の人がおり、たとえ聖人の教化・賢人の訓育をもってしても、それらを変更することはできないのだ。孔子は、道徳の元祖であって、諸子百家の中で最も高い存在であるが、その孔子でさえ「ただ最上の知者と最下の愚者だけは、もとのままで変化しない。」と唱えている。だから、告子の説は、まだ実相を把えていないことが分かるのである。

【２６】王充の「中人の性」に対する「気」の理論の適用は、『論衡』にも明文がなく不明である。本文で引用した『論衡』率性篇や【２５】で引用した本性篇などを総合して考えれば、「中人」は、本性が「善悪に分かれない」その前提としての、「仁の気」と「勇の気」が厚くもなければ薄くもない状態、あるいは「気」がまだ「厚薄・多少」に分かれない状態、を賦与されると考えていたのであろうか。

【２７】近年、性三品説を論じた著書に渡邉義浩の『西晋「儒教国家」と貴族制』（汲古書院、２０１０）所収の第一章、第四節「九品中正制度と性三品説」がある。本書の第一節「性三品説の展開」と第四節において渡邉は、筆者（池田）の所論を無断で借用しながら、自説を展開している。筆者の所論とは、溝口雄三・池田知久・小島毅共著『中国思想史』（東京大学出版会、２００７）所収の第一章、二「天下のなかの人間――性の思想の発生、性三品説の成立と展開」である。ただし、渡邉は筆者の研究を正確に理解していないために、その第四節「九品中正制度と性三品説」では種々の誤解や誤読を犯している。

その一つが、王充の「気」の理論の性三品説における役割と、皇侃（おうがん）の「気」の理論の性三品説における役割との、異同についての理解である。両者の役割、すなわち性三品説の宿命論化には相異がなく、皇侃が王充を受け継いで自説を展開していることは、本文ですでに述べた。ところが、渡邉は、

王充も性の善悪は人が生まれる時に父母から授かる「気」によるとしている。……王充は性が三品のいずれになるのかは、全くの偶然であり、それはひとえに無心の天のなせるわざとしていた。そこに家系や気の清濁を親から受け継ぐという考えはないのである。これに対して、皇侃は生まれながらの「気」により人の性が九品に分かれると考えている。

などと唱える。この文章中の、王充の「天」の理解については問題があるがそれは問わないとして、王充の性三品説とその「気」の理論についての理解は、ほぼ正確と言ってよい。しかし、皇侃の性三品説とその「気」の理論の役割についての理解は、誤っている。渡邉の解釈によれば、皇侃は、人が生まれながらそれぞれの性が九品に分かれるのは、「家系」の相異によって「気の清濁を親から受け継ぐ」からだと考えている、とのことである。渡邉はこの点に皇侃の性三品説が貴族社会の思想、「貴族の世襲制を正当化する理念」である証拠を見出したわけである。しかし、これは皇侃の性三品説に対する初歩的な誤解である。と言うのは、皇侃の場合も、王充の場合と同じく、人の「気」は直接的には父母から稟けるものの根本的には「天地」から稟け、かつその時、人がいかなる種類の「気」を

稟けるかは全く偶然だと考えているからである。その際、皇侃は「清濁」という言葉を用いるけれども、それは彼が他の個所で「厚薄」「多少」と言っているのとほとんど違わない。ただ、皇侃の生きていた時代に「清流」「濁流」などの人品に関する議論が盛んであったために、そうした時代環境に影響されて「気」について「清濁」を言ったまでのことである。他方、王充も、人が生まれる時、根本的には「天地」から「気」を稟けるけれども、直接的には父母から稟けるのだとも述べている。そして、王充の場合、改めて論ずる必要もないであろうが、天地から「厚多の気」を受けるかそれとも「薄少の気」を受けるかは、全くの偶然にゆだねられているのだ。ちなみに、実は王充も「性」に関して「清濁」に言及している（『論衡』非韓篇を参照）。

【２８】「性」を構成する要素を「仁・礼・信・義・智」の五常と結びつけるのは、上引の『漢書』刑法志の次の文である。

夫人宵天地之貌、懐五常之性、聰明精粋、有生之最靈者也。（夫れ人は天地の貌（すがた）（貌）に宵（に）（肖）、五常の性を懐き、聡明精粋（せいすい）にして、有生（ゆうせい）の最も霊（れい）ある者なり。）

その「五常」は、顔師古が注するとおり「仁・義・礼・智・信」を指す。なお、『漢書』五行志は、五行災異説を踏まえて、木・火・土・金・水の五行に関して「性」を言い、その「性」に道徳的な意味を含めて考えており、『漢書』翼奉伝の翼奉の言説の中にもほぼ同じ思想が現れている。

【２９】翼奉の「性と情」の関係の議論とは、例えば、『漢書』翼奉伝に以下のようにある。

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。故詩之爲學、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。（故に曰わく、「其の繇（よ）る所を察し、其の進退を省（み）、之を六合・五行に参ずれば、則ち以て人の性を見、人の情を知る可し。」と。用（もつ）て外察し難きも、中従（よ）りすれば甚だ明らかなり。故に『詩』の学為（た）るは、情性あればのみ。五性相い害なわず、六情更々（こもごも）興廃す。性を観るに暦を以てし、情を観る律を以てするは、明主の宜しく独り用うべき所にして、二人と共にし難きなり。）

それ故、次のように言う。「その人が何に基づいているかを観察し、その人の進退のし方を省察し、それらを六合・五行と合わせて考えれば、人の性を見ることができ、人の情を知ることができる。」と。外面から観察することが難しくても、内面から見れば甚だ明瞭である。それ故、『詩経』が学問となりうるのは、そこに情と性があるからに他ならない。五性は互いに害ないあうこともなく、六情は代わる代わる興ったり廃れたりする。その時、五性を観察するには暦（十干）を用い、六情を観察するには十二律を用いるが、それは君主が独りで用いるべきものであって、臣下と二人で共用しがたいところである。）

このように、翼奉の「性」と「情」は、五性（肝静仁・心躁礼・脾力信・肺堅義・腎智敬の五行）と六情（廉貞・寛大・公正・姦邪・陰賊・貪狼）であり（張晏と晋灼の注に基づく）、この両者の絡みあいである。

【３０】上引の渡邉義浩の三「九品中正制度と皇侃の性三品説」（前掲書所収）は、筆者（池田）の所論を無断借用しつつ自説を展開する。しかし、渡邉は筆者の旧論を正確に理解していないために、ここでも不正確な理解または誤解に陥っている。事柄の焦点は、筆者の旧論「天下のなかの人間――性の思想の発生、性三品説の成立と展開」（前引）が指摘しているとおり、あくまで人間の「性」の問題である。ところが、渡邉は仏教・道教の「性」については言及せず、「とりわけ、仏教の平等性は、差別を基底に置く儒教にとって脅威であった。」のように、仏教の社会における万人平等の主張を一般的に述べるだけで終わっている。仏教の社会における万人平等の主張というこうした一般論であれば、何も今さら改めて指摘する必要はあるまい。すでにインドの原始仏教以来ずっとそうであったことが、例えば、中村元『原始仏教の社会思想』（春秋社、１９９３）所収の第二章「人間の平等性」などによって詳細に論じられ、中国仏教もその例外でないことが広く知られている。韓愈が今日の議論が仏老を雑えていると非難したのは、このような一般的な意味においてではなく、あくまで人の「性」についてのことなのである。

【３１】筆者は二「天下のなかの人間――性の思想の発生、性三品説の成立と展開」の中で韓愈「原性」

を分析した時、田中の前掲論文を読んでおりそれから多くの啓示を受けていた。それ故、拙論の『参照した文献』に田中の当該論文を挙げたのである。ただし、前掲の共著『中国思想史』では、筆者はこの事実を注記しなかった。そのために渡邉の上述のような安易な無断借用を惹起してしまったわけで、この点は田中氏と読者にお詫びしたい。ただし、前掲の『中国思想史』は、大学の一般教育で使用する教科書という性格づけと、それに出版元の東大出版会の強い意向もあって、全篇にわたって一切注釈をつけないという方針を採った。この点、ご諒解いただきたい。

【３２】常磐大定『仏性の研究』（国書刊行会、１９７３）の中篇「支那に於ける仏性問題」を参照。本書によれば、インド・中国においてもまた日本においても、仏性論を「一切衆生、悉有仏性。」（一切の衆生に、悉く仏性有り。）で代表させて、そこに「性」の万人平等観と変更可能論を見るという理解では、仏性論の多様性を一つに絞りこみ過ぎており、複雑な全体を単純化し過ぎている。

【３３】本書は『高崎直道著作集』第六巻である。本書所収の第一部、第二章「如来蔵・仏性思想」、その八「如来蔵と仏性――中国・日本における展開」、及び第四章「如来蔵思想の展開」、その四「中国における如来蔵思想の伝承」を参照。

【３４】本書は『シリーズ大乗仏教』第八巻である。本書所収の下田正弘「如来蔵・仏性思想のあらたな理解に向けて」（第一章）、幅田裕美「仏性の宣言――涅槃経」（第三章）、藤井教公「涅槃経と東アジア世界」（第七章）を参照。

【３５】『荘子』知北遊篇の本章の詳しい解釈については、拙著『荘子（下）全訳注』知北遊第二十二を参照。

【３６】この種の取り組みは、実際には宋代以前の唐代に開始されている。上述のとおり、韓愈は「仏老を雑えて」人間の「性」を論じたために、その内容が孔子（儒教）の性三品説とは異なったものになっているとして、同時代までの「性」の諸思想を非難した。非難されたものの中の一つとして、田中は李翺（７７２～８４１）の『復性書』の「性」における万人平等論を挙げるが、これは有意義な指摘である。同時にまた、性三品説の行きづまりを克服するための、宋代以前に開始された先駆的な取り組みとして、高く評価すべきであると考える。――この点も田中がすでに指摘している。ここで、詳しく李翺の人性論を追究することはできないが、重要な内容だけを引用すれば、以下のとおり。

人之所以爲聖人者、性也。人之所以惑其性者、情也。喜・怒・哀・懼・愛・悪・欲七者、皆情之所爲也。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、不燿而光、制作參乎天地、変化合乎陰陽。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。（人の聖人と為る所以の者は、性なり。人の其の性を惑わす所以の者は、情なり。喜・怒・哀・懼・愛・悪・欲の七者は、皆な情の為す所なり。情既に昏ければ、性斯ち匿れん。……性なる者は、天の命なり、聖人は之を得て惑わざる者なり。情なる者は、性の動きなり、百姓は之に溺れて其の本を知る能わざる者なり。聖人なる者は、豈に其れ情無からんや。聖人なる者は、寂然として動かず、往かずして到り、言わずして神に、燿かせずして光り、制作は天地に参じ、変化は陰陽に合す。情有りと雖も、未だ嘗て情有らざるなり。然らば則ち百姓なる者は、豈に其れ性無き者ならんや。百姓の性は聖人の性と差わざるなり。然りと雖も、情の昏くする所は、交々相い攻伐し、未だ始めより窮まり有らず、故に身を終うと雖も自ら其の性を覩ざるなり。）

人間が聖人となりうる原因は、性である。また、人間においてその性を惑わす原因は、情である。喜・怒・哀・懼・愛・悪・欲の七つは、いずれも情が起こすものである。情が暗くなると、性は隠れてしまうのだ。……性というものは、天の与える命であり、聖人はこれを受けて惑わない者である。情というものは、そうした性の動きであり、百姓はこのために惑って、根本である性を知りえなくなってしまう。聖人にも情は具わっているが、聖人という存在は、ひっそりとして動かず、ことさら出かけて行かなくても到着し、意識的に口で言わなくても霊妙であり、わざわざ華美に飾らなくても光り輝き、事業を行えば天地の化育の働きにも参加し、行動の変化は陰陽の

気と軌を一にもする。それ故、情があるのは確かだけれども、決して情としては働かないのである。して見ると、百姓にも性は具わっており、百姓の性は聖人の性と異ならない。にもかかわらず、百姓の場合は、情が起こって内面を暗くした結果、喜・怒・哀・懼(く)などが互いにせめぎ合い、どこまでいっても果てしがなく、だから一生を終えるまで己(おのれ)の性を視ることができないのだ。

このように、李翺(りこう)は「百姓之性與聖人之性弗差也。」（百姓の性は聖人の性と差(たが)わざるなり。）と明言して、師である韓愈の性三品説に真っ向から反対した。李翺のこうした思想革新に仏教からの影響があることは、諸家の指摘するとおりであろう。ちなみに、中国の研究、例えば、

侯外盧主編『中国思想通史』第四巻（上）（人民出版社、１９５９）の第六章、第四節「李翺唯心主義思想及其実際応用」

馮友蘭『中国哲学史新編』第四冊（人民出版社、１９８６）の第四十八章、第二節「韓愈・李翺在過渡時期的貢献」

などは、李翺のこのような「性」の万人平等観にあまり高い評価を与えないが、筆者には適当とは思われない。やはり、田中の上引論文のように「性」の思想史的展開の上で、高く評価すべきではなかろうか。

## 【シンポジウム】　岡部系と井上系、それぞれの六部定位脈診

### シンポジウムの動機

戦前の『東邦医学』『医道の日本』や、戦後の『医道の日本』座談会を見ると、経絡治療は、岡部、井上、竹山を中心とする旺盛な議論から創成されたことが解る。しかし、戦後、その熱はしだいに冷め、現在、経絡治療は長い停滞期にあると言えよう。

経絡治療が停滞した理由として、一つは初期経絡治療家たちが、体系をいかに創成したかを正確に伝えず、学術交流の基盤が確立しなかった点が挙げられる。

さらに経絡治療の諸問題を、治療体系などの究明によって解決しようとせず、医学史や古典研究の問題にすり替えたことで研究の焦点がぼやけてしまった。

この停滞の打開には、経絡治療の創成以来の全てを誰もが理解できる形で明らかにする必要がある。また、治療体系の基礎となった医書をはじめとする文献研究も不可欠である。本学会は経絡治療の学会ではないが、だからこそ広い視点を持つことが出来ると考える。経絡治療に内在する問題について、私達は、経絡治療家であり文献研究者でもあるという立場から検討してみたい。

### シンポジウムに向けて

経絡治療は日本で作られ発展してきた鍼灸の枠組みであるが、多くの日本的なものがそうであるように、経絡治療もまた時代時代の鍼灸師たちにより少しずつ形を変えてきた。だがそういった変化を経てもなお、脈により全体を證として把握し、経脈あるいは経穴を選ぶというスタンスは保持されている。言い換えれば、日本の鍼灸を考えるならば脈診、特に六部定位脈診とどう向き合ってきたかについて検討することは、欠くことが出来ない一つの儀礼のようなものではないだろうか。グローバル化が進む中、日本の鍼灸の特徴が「触れることを重視する」と主張するだけでは、近いうちに息切れがするだろう。そろそろ、将来に向けて日本の鍼灸についてきちんと整理しはじめる必要がある。その点からも今回のシンポジウムは有益なものになると考えている（**座長　寺川華奈**）。

我々は経絡治療の成立について深く知る必要がある。しかし、経絡治療第一世代はすでに逝去され、第二世代で活躍する先生も数少ない。文献をみると、柳谷素霊先生の没後、井上恵理先生の没後、竹山晋一郎先生の没後、そして岡部素道先生の没後に、これら絶対的な価値観に対して次世代が問題提起をするかのような構造がみてとれる。亡くなった方に答えを聞くことはできない。必要なのは第三世代の活躍する間に、経絡治療の本質的な意義についてあらゆる角度から検証することである。六部定位脈診の問題はその中心的な存在であり、本シンポジウムは貴重な機会である。重責だが、会派としての経絡治療学会の立場から意見を述べてみたい（**経絡治療学会事務局長　橋本　厳**）。

「古典医書をいかに活用したか」という疑問に、経絡治療ほど応えてくれる治療体系は他に無い。どのような問題意識や動機があり、どのように古典医書を集め、活用しようとしたかがはっきり解っている。さらに創成後の崩壊と拡散の過程も知るところである。古典医書を趣味ではなく、何らかの問題意識から読もうとするなら、経絡治療の検討は不可避の事柄である（**日本鍼灸研究会　中川俊之**）。

鍼灸の治療は、穴を介して行われる。その穴の選定には、診察による病態像の構築が必要となるが、古典の中には経絡治療のように診察・病態構築・治療に至るまで一貫した理論を持つものは見受けられない。経絡治療にこのような体系がある以上、たとえ担い手がいなくなっても、顧みる者が現れれば復活できると考えている。ただし、その創成から半世紀以上が過ぎ、新たな展開を見せると同時に、それ自体の歴史的な検討も必要となってきているため、今のままでは不十分と言える。より明解な体系の言語化が私たちの課題であり、継承のためには不可欠である（**日本鍼灸研究会　吉岡広記**）。

シンポジウムの内容

## Ⅰ．それぞれの診断・治療の枠組みからみた構造

**岡部系**

（１）岡部系の定義

①狭義の岡部系

②広義の岡部系

（２）経絡治療学会の教義

①『日本鍼灸医学』における姿勢

…基礎編において概念的に特化したのは「病理病証」である。「病理＝気血津液の虚実の様相」と「病証＝寒熱波及の様相」を中心として、証の全容を理解する姿勢であり、病理を考慮することで脈診と病証の関連性を強めている。

**井上系**

井上恵理に始まる系統で、井上雅文（古典鍼灸研究会）と小野文恵（東方会）の二つの流れがある。様々な病態に対応するために、井上雅文の系列は病證学を軸に人迎気口診導入することで選経選穴を工夫し、小野文恵の系列は鍼法に重きを置き手技を磨いた。私たちは、井上雅文に続く篠原孝市（日本鍼灸研究会）の系列にある。

現在の井上系経絡治療の診察法は、脈診（六部定位診と人迎気口診）と問診からなる。診察の内容は、病態把握（蔵府経絡の虚実證と陰陽虚実證）、内外傷、予後判定である。なお、人迎気口診の導入後は、内外傷や順逆、選経選穴に一定の変化が生じたが、六部定位診が第一の診察法であることに変わりはない。

## Ⅱ．六部定位脈診をどう診るか

### １）表裏（蔵府）という視点の有無

**岡部系**

（１）六部定位脈診の脈位

寸口部（橈骨茎状突起付近）を上中下の三部に分け寸関尺とし、左右六部をさらに陰陽に分けて、沈位で陰経（臓）を、浮位で陽経（腑）を伺う。

脈診によって経絡の変動を診るが、変動を「経絡の虚実」と定め、虚と実の「差」を診る行為は、岡部素道らの着想といえる。虚実の差があることで脈診に具体性が保たれ、表裏の脈状に意味が出てくる。

六部定位脈診の名称は経絡治療第一世代の造語であるが、「脈有三部、部有四經」（『難経』十八難）を根拠とする本来的意義においては、それぞれの経絡の変動を診た上で経絡と臓腑を分けずに五行的に運用するによって、五臓の変動を判断すると考える。

（２）脈診のレベル

基礎編では、脈診について①脈差診、②祖脈診、③脈状診、④脈位脈状診の四種を述べ…

…初級レベルでは四陰経の虚を判断するため、表である陽経および腑の情報を扱わない。

一方で、四陰経の虚以外の情報を問わないことになると、実際の臨床では病証と脈の関係が問われるわけで、脈全体を診る「十二経の虚実」を把握する姿勢を問われることになる。この点を補う視点で祖脈診および脈状診が必須となる。結果、各脈位で祖脈、脈状を問う脈位脈状診へレベルを上げていく必要に迫られる。

首藤傳明の『経絡治療のすすめ』（昭和58年、以下、『すすめ』）にみる「私の脈診法」は、このあたりの困難さ、矛盾点をよく表している…

…六部定位脈診の普及啓蒙に一定の効果はあったが、脈位脈状診に至る過程で扱う情報量が増していく構造が、反って脈診習得を難しくしているとも思える。

以上の状況をまとめると、四陰経の虚を対象に脈差診を行うことで初級レベルの習得は容易になるが、脈位脈状診を行うために暫時情報が増えていく構造が、反って脈診習得と臨床実践を困難にしている（図3）。この状況を解決するための基礎編である。

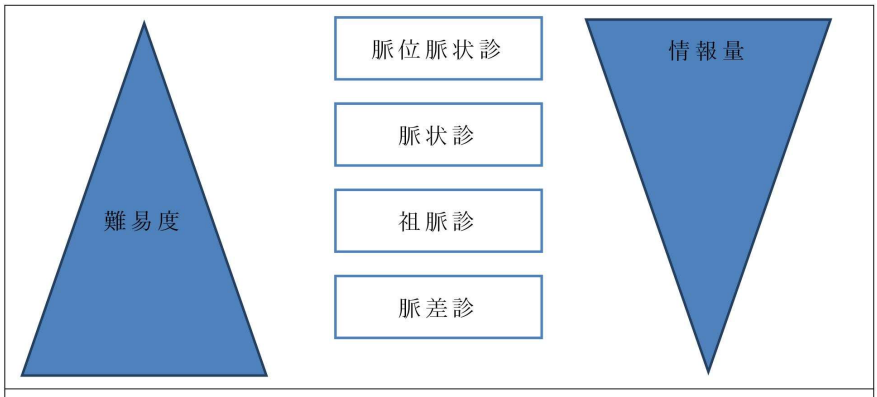

図3　六部定位脈診のレベルと難易度

**井上系**

陽脈・陰脈に区別する考え方は取らない。左右寸関尺の浮沈にかかわらず、単純に左右の比較（相対的な虚実）により陰経の虚実のみ判定する。陽経の虚実は、陰経を離れて単独に判定することはない。

### ２）證決定の方法

#### ①證決定～虚證・実證の決め方（六部位の強弱と経絡の虚実證との関係）

**岡部系**

証を決定するにあたり、初級レベルの脈診は「四陰経の虚」によって基本証を導くことであるが、脈差診によって「四陰経の虚」を診るのか、「十二経の虚実」を診るのかによって六部位の関係に違いが出てくる。

（１）脈差診「四陰経の虚」

基本証（治療証）を導くために肺経、脾経、肝経、腎経の「四陰経の虚」を判別する。この場合、沈位（陰経・臓）の虚を判別するため、結果的に浮位（陽経・腑）の脈状を問わないことになる。

…基本証が四証になった経緯について明確な答えを持ち合わせていないが、岡部素道は『鍼灸経絡治療』において、一経の取穴、二経の取穴、三経の取穴、四経の取穴として証にレベルを設けているが、「二経にわたる治療が多い」（『経絡』P88）と述べ、これを『すすめ』も引用していることから、前述の教育レベルの問題も考慮した70～80年代経絡治療のトレンドであったように思う。

また、岡部は『経絡』において心虚証を明示しつつ、『真髄』では、「火経の（略）虚証はあるわけです。従来、この問題は避ける傾向がありましたが、肝と心の虚というのは現実にある」と述べて微妙な立場をとる。

また、「陽経の場合は二経にわたらずに一経で勝負するのがいいとおもいます。また主に実のときは、一経主義として働かした方がいいようです。虚証は他経に影響して二経・三経となる。ここで多少の重みを区別しておいた方がいいようです。」（真髄P84）と述べ、この頃からほとんどの証を「虚証」と取っていること、陽経および実証を一経と取ることは、次項の十二経の虚実とあわせて考慮する必要がある。

（２）脈差診「十二経の虚実」

六部定位脈診の成立を考えたとき、「十二経の虚実」を診る脈差診が「四陰経の虚」脈診を先行する。昭和10年代の経絡治療成立期には、柳谷門下は十二経の虚実を対象にしている。特に「陰で弱々しい」と「陽で猛々しい」組合せを重視した、陰経が虚せば陽経が実する関係、もしくは陰経が虚せば陽経も虚す関係として、陰陽の相関を重視した陰陽二分（陽実－陰虚）が病理の中心であると考える。

昭和20年代になると、各人の臨床にあわせて経絡治療が変化したと推察し、また経絡治療を学びたい者だけでなく、業団活動や教育において経絡治療を扱うようになったことで、考えに変化がみられる。特に岡部素道の経絡観が簡便化に向かっているようにみえる。

昭和30年代には第1回経絡治療夏期講習会が開催され、脈診を岡部が担当することで脈状診よりも祖脈診（浮沈遅数＋虚実）を重視するようになった。

昭和40年代には、六部で祖脈（浮沈遅数虚実）を診る「脈位祖脈診」を推奨。岡部の「ほとんどが虚証」の虚証観によって「二経にわたる虚」を証とするようになった。また、「陰の虚があれば必ず陽の実があるとは言えない」として、陰陽虚実の病理観が陰陽二分から陰陽四分（陽実、陽虚、陰実、陰虚）の病理観に近くなっている。

当初、十二経に虚実を認めていたものを、基本証（肝虚証、脾虚証、肺虚証、腎虚証）に集約する過程で、陽経の変動と実証に関してはその他の一経の変動を診るように変化していったと推察する。陽経は主訴とする病証との関係を指すものと考えられる。また、実証は「先に虚を補い然る後に実を瀉す」（六十九難）を根拠に実であっても必ず虚を導くために虚証の他の一経を対象とするという意味に解する。

**井上系**

最初に絶対的な虚実により虚證と実證の判定を行う。次いで、虚證（虚脈）であれば陰経虚證を、実證（実脈）であれば陽経実證・陰経実證を確定する。

絶対的な虚脈　→　陰経虚證（肝経虚證、心包経虚證、脾経虚證、肺経虚證、腎経虚證）
絶対的な実脈　→　陽経実證（肺虚大腸実證、脾虚胃実證）、陰経実證（肺虚肝実證）

虚證の證決定は、寸関尺（ほぼ寸関のみ）の相対的虚実（左右差）の五行的処理により行うことを基本とする（第1法、2法）。

実證は、各部の陰位と陽位の相対的虚実（陰陽差）により行う（第3法）。陽経実證は最も陰弱陽強の陽位を、陰経実證は最も陽弱陰強の陰位をその證とする。なお、虚證は強い部位から、実證は弱い部位から推定する。

**a）〈2強1弱〉に基づく主證の条件**

六部定位脈診の證決定は陰陽五行的な関係が根拠となる。その条件は、《六部の虚実から、五行の相生剋による〈2強1弱〉の三角関係が構築された時、1弱の陰経が主證となる》というものである。したがって、必ずしも最弱部が證とはならない。

**b）強弱部位の決定法**

［第1法］挙按を通して左右各部の強く触れるところ同士を比較する。脈位や脈状は問題にしない（浮沈や滑濇が左右で違っても関係無く、診る部位はどこでもよい）。

［第2法］先ず脈を押しつぶし、徐々に浮かべ、最初に出た部位を最強部とする。ただし、陰を診るという意味ではない。

［第3法］陰陽位（浮沈）の比較により差が最も大きい部位を把握する。

第1、2法が最強部から五行的に決定され、陰経虚證の判定に用いる。第3法は陰陽的な比較であり、陰陽経実證の判定に用いる。

**c）證決定のパターン**

古典鍼灸研究会において、1978年から数年の間、篠原孝市の提案と進行により、六部定位脈診の證決定法の検討会が行われた。その結果、基本の4證から14パターンの證決定法（肝3法、心包2法、脾2法、肺4法、腎3法）が制定された。この14パターンは日本鍼灸研究会の證決定法となっている。

### ②証決定～陰経・陽経の決め方

**岡部系**

筆者は、過去に昭和34年以降の『医道の日本』誌「経絡治療座談会」（以下、座談会）における参加者の経絡観と治療観について報告した（表2）。

| 表2　座談会の経絡観と主証決定方法 |
|---|
| ①経絡を実際の手応えとして「単純化」して捉える立場－岡部素道 |
| ②経絡を病因病理病証などと対比して様々なレベルで「多層化」して捉える立場－井上恵理、本間祥白 |
| ③ツボを加算的に増やして治療を行う「多数穴治療」－芹沢勝助 |
| ④ツボとツボを結びつけ減算的に、かつ最も効果のあるツボを選ぶ傾向にある「少数穴治療」－間中喜雄 |

芹沢勝助の述べる経絡観は筑波大学理療科における「経絡を用いないことでツボ数も多くなりがち」な視覚障害者の治療について述べたものであって、経絡治療ではない。特に岡部と井上の価値観は同じ経絡治療といっても、かなりの違いがみられる。これらの経絡観を縦軸に、治療観を横軸に対比させた（図5）。

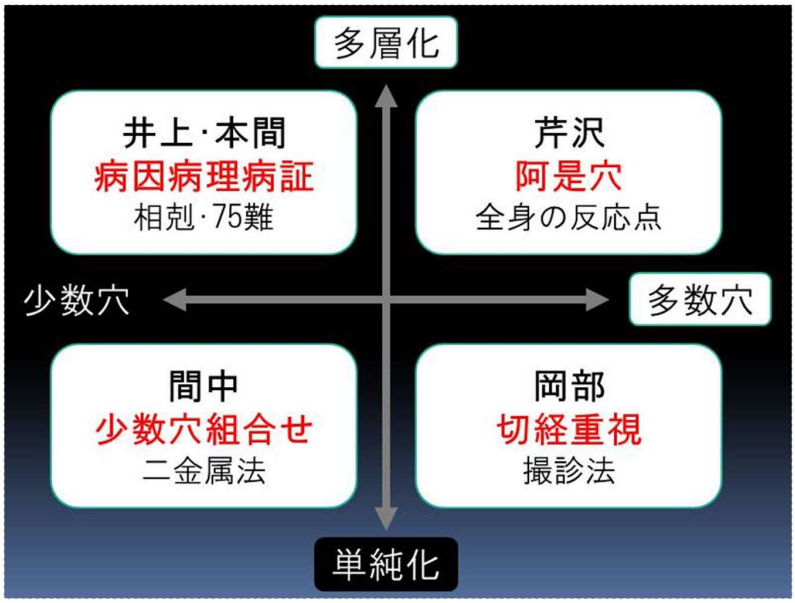

図５　座談会参加者の経絡観・治療観

本間祥白は、証決定について「病が一経に止まる時はその経の虚実によってただちに主証と定める事が出来るが、二経あるいは数経にわたるときは、そのいずれの経にか主証を定めなければならない」（『誰にもわかる経絡治療講話』以下、『講話』P209）と述べ、さらに二経以上の虚実がある場合に、陰陽（表裏）の虚実が相反する場合と、対経的に虚実が相反している場合とを想定している。座談会においても主証決定に関して複雑なプロセスを提示している。

一方で、岡部は脈診同様に切経重視の姿勢をみせている。昭和20年代に、撮診について「変動のある経絡に反応があらわれるもので（略）たとえば肝経に変動のあるときには肝経上に、腎経に変動のあるときは腎経常に必ず撮診異常があらわれているのである。これは、脈診とほぼ一致している」（『経絡』）と切経のとくに撮診の重要性を述べているが、座談会においては「補瀉の術は脈診によって決まるが、切経で経絡が定まることもかなりある」としてさらに切経の重要性を高めている。これは岡部が筑波大学理療科で教鞭をとっていることと関係する可能性がある。

間中は少数穴で済ませる工夫としてツボとツボを組み合わせる二金属法を発明したと述べている。これは現在の低周波鍼通電療法にも該当する概念ともいえる。

**井上系**

**ａ）主證陰経に対する他の陰経の選経**

『難経』六十九難の母子関係にあたる母陰経と子陰経が選経される。

虚證では、主證陰経に母陰経を併せて選経する。

実證では、主證陰経に子陰経を併せて瀉法を行う。

虚證でも、主證の治療で効果が無い場合、子陰経を主證とする。ただし、診察には組み込めず。

**ｂ）陽経の選経**

六部定位脈診は陰経を決定する脈診であり、陽経は直接判定できない。陽経は、選ばれた陰経を土台に陰陽と五行により選経される。初期経絡治療の陽経選経には以下の種類がある。

陰経虚證＝[主證陰経を補い、相剋陽経を瀉す]、[陰陽経双方を補う]

陽経実證＝[主證陽経を瀉し、相剋陰経を補う]、[主證陽経を瀉し、裏陰経を補う]

井上恵理　→　対経（肺経・胆経、肺経・小腸経）

本間祥白　→　自経（肺経・大腸経）

**ｃ）六部定位脈診による治療効果の判定**

・本治法により脈状の変化がある（強いところが弱くなる）ことを第一とする。

・主訴の変化には重きを置かない（問診の範疇になるが、睡眠・食事・大小便の変化を重視）。

**ｄ）現在の井上系の選経**

人迎気口診の證（内外傷）により陽経を選経するため、詳細は略す。

**③選穴について（選定の基準、手足と体幹のツボ～五兪穴をどう捉えるか）**

**岡部系**

①基本証（治療証）：六十九難型の自経・多経補瀉、七十五難型の補瀉

②寒熱証（病理証）：六十八難型（特に五味と五行穴との対応）

③病証：五邪論・六十八難型（心下満等の主治穴）、一経の補瀉

兪募穴は臓腑に直接働きかけるものとして、本治法の補助になるものと局所治療に用いる。

昭和20～30年代の岡部は脈状診を「湯液で用いるもの」と述べているが、これは五臓の働きを知るための脈診という意味であろう。また、座談会において井上恵理は「外の経絡を通じて、からだの調節をするという方法と、薬味によって五臓の方から外へ治効を及ぼすというのが湯液の方なんでしょうね。鍼灸の方は外の経絡から五臓を調節するという方法になっている。」と述べている。薬味は五味を基本とする。

五臓に働きかける治療として、六十八難型の五行穴に五味（酸苦甘辛鹹）を対応させた運用が、脈位脈状診と五行穴を対応させた治療としてあげられる。

**井上系**

**ａ）選定の基準**

**・井上恵理、本間祥白の選穴**

基本：『難経』六十九難

虚證（虚すれば其の母を補う）・・・自経の母穴、母経の自穴

実證（実すれば其の子を瀉す）・・・自経の子穴、子経の自穴

その他

郄穴、原穴→瀉法、絡穴→補法

経絡の證にもとづく兪募穴への知熱灸（井上恵理以来の伝統であるが根拠未詳）

**・現在の井上系の選穴**

『難経』六十八難の五行病證に基づく選穴を応用し、人迎気口診の證に合わせてすべての手足要穴を選ぶ。詳細は略す。

**ｂ）手足と体幹の穴～五兪穴をどう捉えるか**

手足の五兪穴と体幹の穴は、等価と見なしていない。病の全体を経絡の虚実證として診るため、経絡と

もっとも結びつきの強い手足の五兪穴を何よりも重視する（『霊枢』本輸にはじまる五兪穴には、「以陽治陰」という陰陽的な観点が背景にあると見られることからも、陰虚主義の経絡治療にとっては外すことはできない。鍼法よりも選経選穴の工夫に力が注がれる所以である）。また、体幹の穴でも兪募穴は五兪穴に次ぐ位置づけである。井上系では井上恵理以来の伝統として経絡の證にもとづき兪募穴を選び、知熱灸をしている。ただし、その根拠は未詳である。さらに井上雅文が、人迎気口診の證にもとづき鍼法での兪募穴の運用を試みたが、五蔵との関係が示されている穴であるために、成功には至っていない。したがって、兪募穴はそれ以上の使い方ができない状態にある。さらに、五兪穴・兪募穴を除くその他の穴は、主治病證が未解明なため、現時点では有効な運用方法はない。

## Ⅲ．それぞれの習得の方法（特に脈診を含めた鍼灸の学び方～どう学んできたか）

**岡部系**

先人の歴史に学ぶことが重要と思われる。

経絡治療の成立期に行われた脈診として「十二経の虚実」を診る視点を挙げた。これは身体全体を診る視点である。全身を対象に診察治療を行うことは、初学者にとって最も大事なことだと考える。また、十二経の虚実はすでに脈状診を含んでいる。書籍や情報が多い現代において、「これだけやっておけば良い」と情報を絞る方がむしろ難しいと考えるため、全体としての十二経の虚実を診ることが先行すべきだと考える。…

…最後に、できれば経絡治療を実践している師につくこと。私自身、岡田家に師事したが、最終的に長年の臨床で練られた、臨床に必要な様々な技術と理論を昇華した形の術があってはじめて脈診が活きると感じる。

**井上系**

井上系は、言葉の学習を第一とし、座学を中心にすえる。習得の要諦は、互いに学び互いがわかることであるが、脈診の習得には、他人と答え合わせをしないことに特段の注意が払われる（脈診がいくつかの判断基準に基づいて自分が判断する行為であるため）。

日本鍼灸研究会では、①解説書や講義を通じた理論の理解、②典拠となる医書の学習、③鍼灸や脈診の実技指導（技能教育）で構成され、講座と月例会を通じて行われている。

①解説書や講義を通じた理論の理解は、主に講座で進められる。「蔵象」、「内外傷」の講義に続き、「選経選穴論」として人迎気口診からの選経選穴論を学ぶ。

②典拠となる医書の学習は、主に月例会で行う。実践する経絡治療の体系を前提に、その補足すべき点を、古典の研究を通じて見出すことを基本姿勢とする。また、「経絡治療に合うように古典を読む」のではなく、「古典は古典として読む」ことを旨とする。なお、各自の中で理解を深める方途として、各自が学会での研究発表と学術交流を行うことを推し進めている。本学会は、その一貫として設立されたことをここに記しておく。

③鍼灸や脈診の実技指導は、刺法（捻鍼、散減）と灸法（糸状灸、知熱灸）、脈法（六部定位脈診、人迎気口診）である。技法は、明確な言葉によるマニュアルを学習したうえで、実技に入る。姿勢や型を徹底し、鍼法は無痛、灸法は無痕、脈法は重くなく軽くもなく短くを善しとする。なお、脈診は、脈状・證・診法の基準について明確かつ厳密な定義が求められるため、それらの定義はたえず練られている。

（文責　岡部系：橋本　厳、井上系：中川俊之・吉岡広記）

**【一般講演1】 第1席**　　**馬王堆脈書中の仮借字について**

大阪　澤谷直子

**１．はじめに**

通仮とは、本来使用されるべき文字の代わりに、意味は異なるが、音が同じ（或いは近い）文字を用いることであり、本来の文字を本字、代わりに用いられる文字を通仮字という。戦国・秦・漢の古典の中には、この通仮という現象がとても多く見られ、『素問』や『霊枢』の中にも通仮字は多く残されている。本来、漢字は表意文字であり、形によって意味が分るものであるが、実際には、文字の意味ではなく、その音のみを用いる事がある。上古においては、すべての語意に応じた文字が用意されてはおらず、同音や音が近い字を用いて、語音を記す事があったのだ。

通仮の状況には、①本字が造られなかった場合、②本字が造られても使われず通仮字が本字となった場合、③本字と通仮字が併存する場合（所謂当て字）があり、訓詁において、普通云われる通仮とは③を指す。

**２．本発表の目的と方法**

演者は、本学会第24回学術大会において、『戦国秦漢簡帛古書通仮字彙纂』という辞書より、出土医書における通仮字の用例を全て抽出し、馬王堆帛書、武威漢代医簡、張家山漢簡に見られる通仮字の整理を行った。引き続き、今大会では、抽出した通仮字を分類し、内容を検証していく事にする。

通仮字の分類には、音韻による分類、字形による分類、本字の有無による分類など、幾通りかの方法があるが、本調査では、字形分類を選択する。具体的には、①本字が形声字で通仮字がその声符であるもの、②通仮字が形声字で本字がその声符であるもの、③通仮字と本字が形声字で共に同じ声符をもつもの、④通仮字と本字の字形が無関係のもの、といった分類になる。形声字は全字数の８割から９割を占めるといわれるが、通仮字の中でも形声字の割合は多く、字形分類を行なう事で通仮の全体像を掴むことが出来るであろう。

調査対象は馬王堆帛書に絞る事にする。出土資料や先行研究の豊富さなどを考慮したものである。

**３．使用テキスト**

『馬王堆古医書考釈』: 馬継興、湖南科学技術出版社、1992年
『馬王堆出土文献訳注叢書 五十二病方』: 小曽戸洋・長谷部英一・町泉寿郎、東方書店、2007年
『馬王堆漢墓帛書［壱］仮借字研究』: 沈祖春、巴蜀書社、2008年
『戦国秦漢簡帛古書通仮字彙纂』: 白于藍、福建人民出版社、2012年

---

**【一般講演1】 第2席**　　**経脈の表裏と五行の検討　第４報**

神奈川　山田恵美

**目的と方法**

本演題のテーマは、経脈の表裏と五行が定まっていく過程の解明である。本学会第21回大会ではその背景にある様々な問題について経脈・蔵府の出現と関係性の概略とともに報告した。第22～23回大会では基礎調査の第一歩として『素問』『霊枢』における経脈と蔵府の用例を抽出した。今大会では、用例を分類整理し、『素問』『霊枢』内の様々な段階を明らかにし、それらの先後関係を検討するための足がかりとしたい。具体的には、経脈・蔵府の数と配列を分類し、全体の範囲を特定する。

**【一般講演1】 第3席　　『難経本義摭遺』引用の『難経集註』について**

大阪　木村純也

『難経集註』は呂廣、楊玄操、丁徳用、虞庶、楊康侯の五家による、『難経』に対する注解を集めた書である。原書は早くに佚亡しており、日本に伝わるものが現存するのみである。これは、慶安5年（1652）刊本のもの（以下、慶安本と略称）および『難経集註』旧鈔本と呼称されるもの（以下、旧鈔本と略称）である。 この両版本には書式や字句の差異があり、異なる系統である可能性が指摘されている。

演者は昨年の本学会第24回大会において、「『難経抄』における『難経集註』の引用について」と題し、寛永7年（1630）に刊行された『難経抄』に引用されている『難経集註』の条文が、どちらの版本に近いものかを比較、検討し、引用に使用された『難経集註』の系統を調査した。結果として、『難経抄』中の『難経集註』の引用部分が、両版本ともに一致しないもの、慶安本と一致するもの、旧鈔本と一致するものの各々が見られた。その中から、慶安本のみと一致するが、条文の前に「本義曰」と附された、『難経本義』に引用されている『難経集註』の条文からの孫引きとおもわれる箇所や、一文字のみの一致で、単なる旧鈔本の誤りの可能性があるものなどを除くと、慶安本系統の書からの引用であると断定に至る箇所はなく、特徴的な字句の一致が複数見られた旧鈔本系統の書は少なくとも使用していたと考えられる結論となった。

『難経本義摭遺』（十巻）は万治2年（1659）に刊行された貞竹玄節により著とされる『難経本義』の注解書である。これは慶安本刊行後のものであるため、慶安本そのものを引用時に使用している可能性も考えられる。今回は前回の結果と合わせ、江戸前期における『難経集註』の系統の流れを推測することを目的とし、『難経本義摭遺』を使用して前回同様の調査を行った。

---

**【一般講演2】 第4席　　宮内庁本と南京本－『医方大成』二種における処方の比較－**

愛媛　寺川華奈

『南北経験医方集成（以下、医方集成とする）』および『南北経験医方大成（以下、医方大成とする）とは、「新編」「類編」などを冠する元代に成立した医方書で、各門が病論およびその処方（もしくは処方のみ）により構成される。この二書の関係、即ち元・孫允賢が主に『三因極一病證方論（以下、三因方とする）』や『厳氏済生方（以下、済生方とする）』から病論を構成し、他の医方書からの処方も加えて著した『医方集成』に、熊彦明（1336～1392年）が『黄帝素問宣明方論（以下、宣明方とする）』『済生抜粋（以下、抜粋方とする）』などから処方を増益し、『医方大成』として編集したことが、熊宗立『名方類證医書大全』（以下、『医書大全』とする。正統11年［1446年］）の自序や、同じく宗立著『医学源流』の「孫允賢」項などに見える。『医方集成』は宗文書堂（王元福による序年は至治元年［1321年］）より、『医方大成』については『四庫全書総目提要』によると初版本が至正癸未［1343年］9月に進徳書堂より刊行されている。

昨年『中国古医籍整理叢書』方書二十三として中国中医薬出版社より刊行された南京図書館所蔵の明刊本『新編南北経験医方大成』（以下、南京本とする）は熊彦明による増益を経たもの（即『医方大成』）だが、その「校注説明」によると、本書とこれに先立ち中医古籍出版社より刊行された『海外回帰中医古籍善本集萃』第二十三に収められた宮内庁書陵部所蔵の元刊本『新編南北経験医方大成』（以下、宮内庁本とする）とが基本的なところで一致し、同一版本の可能性について言及されている（「此本版式、内容与南京図書館明初刻本基本一致、疑為同一版本、但僅存一至八巻、九、十巻与序、目録、跋均佚、年代無法確定」）。しかしながら、今回、宮内庁本と南京本とを比較したところ、処方に異同が見られたため、その結果の報告を行う。

**【一般講演2】 第5席**　　**李時珍『奇経八脈考』浅析　第３報**

茨城　荒木ひろし

**９．陰・陽維脈の流注と輸穴－浅析**

維脈の「維」字は「つなぐ」意。維絡の語も用いる。陰維と陽維の二脈は「一身の綱維」として全身の経脈を維ぐ役割を持つ。

イ）陰維脈

陰維脈は築賓穴（足少陰腎経）を起始として（陰維の郄穴）、これより腎脈に沿って下腿を上行し、膝関節内側を上って肝経（足厥陰）を行り、脾経（足太陰）に沿って大腿部を上行し、鼠径部に入って府舎に上り、さらに腹部脾経に沿って大横、腹哀、期門に上り、これより胸部に上り天突、廉泉（ともに任脈）に至る。

ここで検討されるべきことは、原文に「上胸膈、挾咽、與任脈会於天突廉泉」とある記載を、流注の面からどのように読みとるかであろう。筆者はいくつかの流注図を参看したが、おおよそ次の四つに分かれている。

①期門穴から胸部外側を迂行して天突穴に至るもの（岡本一抱子撰『内経奇経八脈詳解』）

②期門穴から直上の乳線を上行して、乳中から天突穴へ向かうもの（『針灸医学大辞典』、『現代語訳奇経八脈考』など）

③期門穴からただちに天突穴へ向かうもの（寺島良安『和漢三才図会』、小坂元佑『経穴纂要』）

④期門穴から膻中（任脈）に向かい、これより上行して天突に至るとするもの（山下詢『臨床図解　取穴法－経絡流注図解附』下巻）

正経と奇経とにかかわらず、その流注は病症と関わり、主治症および治法に直結する。李氏『八脈攷』は、それを明示する為に「為病」の項に力点をおいた。「為病」は次の項で訓む。上に挙げた四説のうちで、筆者が当面注目しているのは④である。

陰維脈のもう一つの問題は流注輸穴の穴数で、『八脈攷』は十四穴とするが、『十四経発揮』『鍼灸大成』『和漢三才図会』など殆どの医著では十二穴となっている。李氏が何故十四穴としたか、一抱子は７×２＝１４と誤り数えたものであろうと云う。一方で李氏『八脈攷』は衝門穴を包括して左右十二穴、正中二穴を加えて十四穴とした説もある（前出、『現代語訳』注）。この見方は陰維脈の流注を考えるうえで参考になる。衝門穴は足太陰碑経に属し、足太陰・厥陰・陰維の交会穴（出『甲乙経』）。

ロ）陽維脈の流注と輸穴－浅析

陽維脈は金門穴（足太陽膀胱経）を起始とし、これよりただちに陽交に向かい（陽交は陽維の郄穴）、これより足少陽胆経の流注と一致して上行し、膝の外側を行って股関節部に上り、下腹部の外側に至り、大転子の前から腹の居髎（足少陽胆経）に入る。これより下腹胆経・脇肋部を上行して京門に至り、ここから直上して肩甲骨外縁をめぐって外下方の臂臑に至る（手陽明、手足の太陽と交会）。これより肩の前を通って臑会・天髎（ともに手少陽三焦経）、肩井に上り（手足の少陽、足陽明と交会）、さらに肩の後部に入り、臑兪穴（手太陽小腸経、『甲乙経』に「手太陽、陽維、蹻脈の会」とある）から上行して耳の後部をめぐり風池穴で手足の少陽経と交会し、さらに脳空、承霊、正営、目窓に上り、臨泣、陽白に下り、これより反転して本神に至って終わる。

以上、陽維脈の流注を簡単に記した。ただし『八脈攷』に忠実に従ったものではなく、処々に筆者の管見が入る。どの脈にしてもそうであるが腧穴をたどり、流注をさがすのは容易ではない。陽維脈の場合は『八脈攷』と他書とを比べてみると記述が異なるところが多い。小稿は李氏八脈を訓むことをたてまえとしているので、私見を加えることは極力ひかえる。しかし陽維脈の流注を考えるうえで問題となることを以下に記して自分の課題とする。

①居髎穴の位置。下腹説と寛骨説とがある。

②肩甲骨部周辺の流注
③頭・面部の流注

次に陽維脈の穴名と穴数について、いくつかの医著を挙げると次のとおり。
●李氏『八脈攷』三十二穴
金門　陽交　居髎　臂臑　臑会　天髎　肩井　臑兪　風池　脳空　承霊　正営　目窓　臨泣　陽白　本神（左右１６×２）
●『十四経発揮』二十四穴。『聖済総録』『類経図翼』も同じ。
金門　陽交　臑兪　天髎　肩井　陽白　本神　臨泣　正営　脳空　風池　風府　瘂門（左右１１×　２＋２）
　上記二書の内容をみると『十四経発揮』には居髎、臂臑、臑会、目窓、承霊の五穴が無く風府、瘂門の二穴が有る。従って当然のこととして二著の流注図はかなり異なったものになる。問題の所　在は筆者が上に課題としてあげた三点につらなる。
●『鍼灸大成』三十二穴。『八脈攷』と同数。但し居髎穴が無く、日月穴が有る。日月穴は足少陽胆経の募穴、期門穴の直下五分に在り。
●『和漢三才図会』三十二穴。『八脈攷』と同数。但し居髎、臑会の二穴を省き、風府と瘂門の二穴を入れて三十二穴とする。寺島『三才図会』は私共が正経、奇経を考えるうえで、貴重な著であ　る。陽維脈については簡明に流注を記し、次の按文を載せている。
　＜按ずるに陽維脈の循行および穴数、本草綱目（李氏『八脈攷』を指す）、十四経、類経図翼等の説、異同有り。予、銅人形を作るに、此に至って殆ど難渋す。然れども、図翼各経の注に拠りて更考し、脱漏する所の者を取り、三十二穴を得。皆な循行は序次を以て混じざらしむ。本草綱目に居髎、臑会の二穴有り。今これを省く＞ 三十二の数は１５×２＋２。
●『経脈図説』、『隧輸通攷』－ともに三十四穴とするが内容を異にする。
　『経脈図説』の按文に云う。＜按ずるに陽維の脈行、張氏図翼、全く滑氏に従う。而るに李氏の説く所は二氏と大に同じからず。愚説、李氏に由ると雖も、またこれを去就するもの有り。是れ或は拠無くんばあらず。其の脈気会する所、発揮および図翼共に二十四穴と為す。ただ八脈攷のみ三十二穴と為す。是れ、居髎、臂臑、承霊、目窓の八穴を添えて共に陽維脈の会する所と為すなり。然れども李氏、督脈の瘂門、風府の二穴を闕く者は大失なり。此二穴は諸書、皆陽維の会と為す。故に今これを存し、また足陽明頭維二穴を添える。是れ亦陽維の会なり。居髎を去る者は陽蹻に属するを以てなり。都合て三十四穴と為す。＞

一方『隧輸通攷』は『八脈攷』を参照する一方、腧穴については『甲乙経』に拠り、流注については『素問』刺腰痛論、気府論（王冰注）等によって刪改して掘氏独特の説をたてる。三十四穴の内容は、金門、陽輔、陽交、承山、臑腧、天髎、肩井、風池、風府、瘂門、脳空、承霊、正営、目窓、臨泣、本神、頭維、陽白。１６×２＋２

**１０．二維為病（陽維と陰維の病）－訓み**
越人曰く、「陽維、陰維は身を維絡（つなぎまとう）し、溢畜して諸経に環流灌漑すること能わざる者なり。故に陽維は諸陽の会に起こり、陰維は諸陰の交に起こる。」（二十八難）。「陽維は陽を継ぎ、陰維は陰を継ぐ。陰陽自（おのずか）ら相維ぐこと能わざれば、則ち帳然として志を失い、溶溶として自（みずか）ら収持すること能わず」。又曰く「陽維病を為せば寒熱に苦しみ、陰維を為せば心痛に苦しむ」（溶溶は緩慢の貌）（二十九難）。
張潔古曰く、衛は陽と為し、表を主る。陽維邪を受けて病を為せば表に在り。故に寒熱に苦しむ。営は陰と為し、裏を主る。陰維邪を受けて病を為せば裏に在り、故に心痛に苦しむ。陰陽相維（つな）がば、則ち栄衛和諧す。栄衛諧（ととの）わざれば、則ち帳然として志を失い、自ら収持すること能わず。何を

以て之を知るや。仲景の云く「病、常に自汗するは、是れ衛気が営気と和せざるなり。宜しく桂枝湯にて之を和すべし」。又曰く「桂枝を服し、反って煩して解せざれば、先ず風池、風府を刺し、却って桂枝湯を与う」。此の二穴は乃ち陽維の会なり。謂らく桂枝の後、尚お自汗、発熱、悪寒し、その脈寸は浮、尺は弱にして反って煩するは、病は陽維に在りと為す。故に先ず此の二穴に鍼す。仲景また曰く、「蔵に他病無く、時に発熱し、自汗出て愈えざるは、此れ衛気和せざるなり。桂枝湯これを主る」。又曰く「陰維、病を為せば心痛に苦しむ」、治は三陰の交に在り。太陰の証は則ち理中湯、少陰の証は則ち四逆湯、厥陰の証は則ち当帰四逆湯、呉茱萸湯これを主る。

ここまでは張潔古（元素）の医説を引用した部分。『傷寒論』太陽病篇の条文を引くが、文章・文字に出入がある。要は営、衛、陰陽、表裏の大概である。

李瀕湖曰くー以下の一段は李時珍（瀕湖は号称）の注解を加えた部分ー陽維の脈は手足の三陽と相継ぎ、而して太陽、少陽は則ち始終相聯（つら）なり附く者なり。寒熱の証は惟（ただ）二経にのみ之有り。故に陽維病を為せば、また寒熱に苦しむ。蓋し衛気は昼は陽を行り、夜は陰を行る。陰虚すれば則ち内熱し、陽虚すれば則ち外寒す。邪気経に在れば、内は陰と争いて悪寒し、外は陽と争いて発熱す。則ち寒熱の表に在りて太陽の証を兼ねる者、汗有れば当に桂枝を用うべし。汗無ければ当に麻黄を用うべし。寒熱の半表半裏に在りて少陽の証を兼ねる者は当に小柴胡湯加減を用いて之を治すべし。若し夫れ営衛喋卑（ちょうひ）して寒熱を病む者は黄耆建中および八物湯の類之を主る。潔古が独り桂枝の一証を以て、これを陽維に属せしむるは、未だ拡充せざるに似る。陰維病を為せば心痛を主るに至っては、潔古が独り三陰温裏の薬を以て之を治すときは、則ち寒の三陰に中る者に宜しきなり。而れども三陰熱厥して痛みを作す（者に）は未だ備わらざるに似たり。蓋し陰維の脈は三陰に交わりて行ると雖も、実は任脈と帰を同じくす。故に心痛、多くは少陰、厥陰、任脈の気上衝に属して然り。

暴痛無熱（暴かに痛みて熱無く）、久痛無寒（久しく痛みて寒無く）、之を按じて少しく止む者を虚と為し、按じ近づくべからざる者を実と為す。凡そ寒痛して少陰および任脈を兼ねる者は四逆湯、厥陰を兼ねる者は当帰四逆湯、太陰を兼ねる者は理中湯之を主る。凡そ熱痛し、少陰及び任脈を兼ねる者は金鈴散、延胡索散、厥陰を兼ねる者は失笑散、太陰を兼ねる者は承気湯之を主る。若し営血内傷し、夫の任、衝、手厥陰を兼ねる者は四物湯、養営湯、妙香散の類に宜し。病に因りて之に薬すること此の如くならば、則ち陰陽虚実、其れ差（たが）わざるに庶（ちか）きかな。

ここまでが李時珍の注解部分。張元素の医説と李時珍の医学の異いが明確に示されている。『傷寒論』の三陰三陽、表裏内外、陰陽虚実と内経医学理論を融合させた李時珍の医学を正確に理解するには、詳細な注記が必要である。

王叔和『脈経』に曰く、寸口の脈①「少陰より斜めに太陽に至るは、是れ陽維脈なり。動もすれば肌肉痺癢に苦しみ」、②「皮膚痛み、下部は不仁し、汗出でて寒す」。又③「顛仆、羊鳴、手足相引き、甚しき者は音を失いて言うこと能わざるに苦しむ。宜しく客主人（ー細字注ー耳前の起骨の上廉に在り。口を開けば空在り。即ち手足の少陽、陽明の会ー）を取るべし」。

以上は『脈経』巻十、「陽維陰維陽絡陰絡脈」の項に拠る。カッコでくくった部分は『脈経』の原文であることを示す。但し、この引用は『脈経』の原文そのままではなく、李時珍の取意によるため文字の異同がある。①『脈経』当該部に「寸口脈」の三字無く、「陽維脈」の句に「脈」の字は無い。②「皮膚・・・汗出而寒」の文、『脈経』では「陽絡」下に属する。③「顛仆」ー「顛僵仆」、「宜取」ー「直取」。また「客主人」につづけて『脈経』は「両陽維、脈在外踝絶骨下二寸」とある。客主人は上関穴（足少陽胆。出『素問』気穴論）。

又曰く、寸口の脈①「少陽より斜めに厥陰に至るは、是れ陰維脈なり。動もすれば癲癇僵仆、羊鳴に苦しむ」。又②「僵仆、失音、肌肉痺癢し」、③「時に応じて自ら発して汗出で、悪風し、身は洗洗然たり」。

陽白、金門（前に見ゆ）、僕参（陽蹻に見ゆ）を取る。
この段も同上『脈経』に拠る。陰維のこの記載も陽維と同様、文字の出入がある。因に②「肌肉痺癢」の句、『脈経』は「肌肉淫痺癢、汗出悪風」に作る。③は「陰絡」下に属する。

瀬湖曰くー以下の一段は李時珍の注解ー王叔和、癲癇を以て陰維と陽維に属せしめ、『霊枢経』は癲癇を以て陰蹻と陽蹻に属せしむ。二説の義は異なるも旨は同じ。蓋し陽維は外踝に由りて上り、陽分を循りて肩肘に至り、耳、額を歴（へ）て終わり、衛分、諸陽の会を行る。陰維は内踝に由りて上り、陰分を循りて脇を上り咽に至り、営分、諸陰の交を行る。陽蹻は跟中に起こり、外踝を循りて股の外（大腿の外側）を上行し、脇肋、肩髆に至り、一身の左右を行りて目の内眥に終わる。陰蹻は跟中に起こり、内踝を循りて股の内（大腿の内側）、陰気上行し、一身の左右を行りて咽喉に至り、任脈に会して目の内眥に終わる。
邪、陰維、陰蹻に在れば、則ち癲を発し、邪、陽維、陽蹻に在れば、則ち癇を発す。癇は動にして陽に属し、陽脈これを主る。癲は静にして陰に属し、陰脈これを主る。大抵二疾は当にこれを四脈の穴に取るべし。其れ陰陽を分かつのみ。
以上、李時珍の注解。陰蹻、陽蹻を訓む処で、若干の記述が必要であろう。前述の下実線を付した「陰気」の語について、『現代語訳』は「陰器」と訳出する。この点も陰蹻脈の流注の項でふれる。

王叔和曰く「診て陽維脈浮を得る者は、暫（にわか）に目眩を起す。陽盛実なる者は、肩息に苦しみ、洒洒として寒するが如し」。「診て陰維脈沈大にして実を得る者は、胸中痛、脇下支満、心痛に苦しむ」。「其脈貫珠（数珠のように連なる）の如き者は、男子は両脇下実し、腰中痛み、女子は陰中痛み、瘡有る状の如し」。
以上、三つの文は『脈経』巻二の末、「平奇経八脈病第四」に拠る。但し三番目の「其脈」の語、原文には「診得陰維如貫珠・・・」とある。

『素問』刺腰痛論に曰く、「陽維の脈は人をして腰痛せしむ。痛みの上怫然として腫る。陽維の脈を刺すは、太陽と腨間に合す。地を去ること一尺なり」。
王啓玄曰くーこの一節は、李時珍が王冰の注を引用した部分ー「陽維は陽に起こる。則ち太陽の生ずる所、並行して上り、腨下に至り、復（また）太陽と合して上る。地を去ること一尺、乃ち承山穴なり。鋭腨の下、分肉の間の陥中に在り。七分を刺すべし」。
この記載は検討すべきことがいくつかある。後考。

「肉里の脈は人をして腰痛せしめ、以て欬すべからず。欬すれば、則ち筋縮急なり。肉里の脈を刺すこと二痏を為す。太陽の外、少陽絶骨の後に在り」。
王啓玄曰くー同前ー「肉里の脈は少陽の生ずる所、陽維の脈気の発する所、絶骨の後、陽維の過ぎる所、分肉の穴なり。足外踝直上、絶骨の端、後へ如く（いく）こと二分、筋肉の分間に在り。五分を刺すべし」。
この記載も前文と同様、整理しておくべきことが多い。

「飛陽の脈は人をして腰痛せしめ、痛み拂拂然たり。甚だしきときは、則ち悲しみ以て恐る」。
王啓玄曰くー同前ー「此れ陰維の脈なり。内踝を上に去ること五寸、腨の分中、少陰経に並びて上るなり。飛陽の脈を刺すは、内踝の上五寸、少陰の前、陰維との会に在り。築賓穴なり」。○『甲乙経』に云う「太陽の絡、別れて少陰に走るものを名づけて飛陽と曰う」。
これらも、整理すべきところが多い。今回はあえて訓みくだし文を作成した。（未完）

**【一般講演2】 第6席**　　明代の小児医書における鍼灸条文　第２報

京都　川端かおり

筆者はこれまで歴代の小児鍼灸条文を調査してきた。2016年の鍼灸史学会では、明代の小児科医書（『全幼心鑑』（昪平撰、1468自序刊）から『活幼心法』（聶尚恒撰、1616？頃成・刊）までの10書）に見られる小児鍼灸法を調査した。その結果として、鍼条文は少なく、刺絡を中心とする外科的な用例が大半であった。灸条文では『太平聖惠方』の引用が多く見られた。今回は、これら小児医書及び小児記載のうち、『幼科証治準縄』9巻（1604刊。王肯堂撰『証治準縄』中の一書）について、さらに調査を行った。明代末期の成立であり、また、調査した医書の中で最も鍼灸条文が多いことから、明代の小児鍼灸法をより明確にし得ると考える。テキストは日本・寛文13［1673］本（早稲田大学図書館蔵）を用いた。

［内容］集之一初生門・証治通論・雑将護法には小児への鍼灸法を総括し、「疾が微かなれば、切に妄りに鍼灸するべからず。・・然る所以は、鍼灸は児の経絡を傷る。」とある。各病證ごとに灸法、或いは鍼灸法が附され、49条認められる。灸法がほとんどであるが、鍼も外科的用法の他に少数ながら記載される（「然谷・・可灸三壯、鍼入三分」［臍風撮口］）。灸法は経穴などへの施灸の他、患部に対する大蒜を用いた隔物灸を記載する。『太平聖惠方』からの引用が最も多い。

---

**【一般講演3】 第7席**　　『医学綱目』の鍼灸　第７報

滋賀　鶴田泰平

『医学綱目』四十巻は、元末明初の医家・楼英（1320～1400［一説に1389］）が著した医学全書である。楼英の一名は公爽（コウソウ）、字は全善（ゼンゼン）、浙江省蕭山（ショウザン）の人で、南宋の医家・楼文隽（ロウブンセン）の曽孫にあたる。易と医学に通じ、朱丹溪の門人である戴原礼（タイゲンレイ）（1324～1405）と交流があった。

『医学綱目』は1362年から1396年に至って完成したが、現存最古の刊本は明の嘉靖四十四年（1565）刊本である。これは日本の龍谷大学図書館所蔵本の画像がweb公開されており、また、『続修四庫全書』の1020～1021冊にも影印されているので、容易に見ることができる。なお、この龍谷本と『続修』所収本の間には多数の文字の異同があることが、当学会の研究報告にて村田雅英氏により報告され、現在も調査継続中である。他にも若干の明刊本が中国や日本に伝存する。清代の重刊本は確認されないが、日本では万治2年（1659）初刊・寛文2年（1662）再刊本がある。また近代以降の重刊本に、1937年上海世界書局鉛印本、1987年人民衛生出版社点校本、1996年中国中医薬出版社排印本がある。これ以外にも、「中国医学大成続集」所収の影印本がある。

『医学綱目』は、巻一～巻九の「陰陽蔵府部」において陰陽虚実論と診法・治法の総論、鍼灸、用薬と鍼灸の禁忌を、巻十～巻三十九の「肝胆部」「心小腸部」「脾胃部」「肺大腸部」「腎膀胱部」「傷寒部」「婦人部」「小児部」において各蔵府及び婦人・小児別の病症、薬法、治法などの証治を、巻四十の「運気部」では運気論を論じている。このうち、巻七～巻九の鍼灸を論じた部分は、元代までの鍼灸経文の引用で構成されており、『素問』『霊枢』『甲乙経』の校勘資料としても重要である。

演者は本学会第19回～第24回大会にて「『医学綱目』の鍼灸」第1報～第6報と題し、『続修四庫全書』所収の『医学綱目』巻一から巻二十五の鍼灸条文について、論述内容とその引用書物の調査を行った。

今回は、前回までの続きとして、巻二十六～巻二十七の「肺大腸部」の約30種の病症項目における病症、治法の論述部分を中心に引用書と記述内容などについて調査を行い報告する。

**【一般講演3】 第8席**

# 『東医宝鑑』雑病篇の鍼灸　第２報

神奈川　上田善信

## はじめに

『東医宝鑑』25巻（本文23巻、目録2巻）は、太医・許浚（1539～1615）が編纂した朝鮮の代表的医書である。万暦24～25年（1596～1597）の未完に終わった初稿の後を承けて、万暦39年（1611)に完成し、万暦41年(1613)に初刊された。その後、朝鮮だけでなく、中国や日本でも重刊され、現在30種以上の版本が確認されている。清の周中孚（1768～1831）は『鄭堂読書記』で本書の構成や書名に言及し、「是書以『黄庭経』有内景之文、医書亦有内外境象之図、故先以内景精気神蔵府為内景四篇、次取外境頭面手足筋脈骨肉為外形四篇、又采五運六気四象三法内傷外感諸病之證列為雑病十一篇、末著湯液三篇、鍼灸一篇、以尽其変。（中略）其謂之「東医宝鑑」者、以王節斎有東垣北医丹渓南医之説、故称彼国之医為東医。又以元羅謙甫有『衛生宝鑑』、明龔廷賢有『古今医鑑』、故合称為「東医宝鑑」云」と述べている。

全書は目録2巻、内景篇4巻、外景篇4巻、雑病篇11巻、湯液篇3巻、鍼灸篇1巻からなる。各篇では子目を設けて、最初に論を、次に薬方や鍼灸法を掲げ、そこに歴代の諸本を引用して本文を構成している。引用された条文には、典拠(書名、人名)が明示されている。なお、内景篇巻之一の冒頭の「歴代医方」には、中国・朝鮮の歴代医書86種が載せられているが、これは本書中に引用されている書目の全てではない。崔秀漢著『朝鮮医籍通考』(中国中医薬出版社、1996年)によれば、書中に引用されている医書、非医書、佚書の総数は300種余りにのぼる。

『東医宝鑑』の鍼灸については、既に2010年と2011年の本学会において、外形篇と内景篇における鍼灸条文全284条（外形篇185条、内景篇99条）中の引用書及び人名についての調査検討が報告されている。演者もまた昨年（2016年）の本学会において、同様に雑病篇の巻1～巻6所載の鍼灸条文の調査検討の詳細な報告を行った。

## 目的と方法

巻1～巻6の場合と同様に、雑病篇巻7～巻11の鍼灸条文(全93条)を項目別に整理し、引用書及び人名の調査検討を行った。底本には台湾・国風出版社影印本（1972年再版）を使用した。この影印本は、朝鮮の「甲戌完営重刊本」を影印したものである。この重刊本について、岡西為人は「三木博士によると、この甲戌は純祖の一四年（一八一四）で、ともに初刊活字本によって覆刻したものであるが、両者の版本はよく似ていて、刊記によって区別できるだけであるという」と述べている（『中国医書本草考』第二章第二三節、南大阪印刷センター、1974年)。なお、郭靄春校注『東医宝鑑』(中国中医薬出版社、1996年)を併せ参照した。

## 結果

引用書は全部で24種で、そのうち『医学綱目』『世医得効方』『資生経』の3書が多くを占め（『医学綱目』20条、『世医得効方』14条、『資生経』8条)、他に『内経』『外科精要』『丹溪心法附余』各5条、『外科精義』『医学正伝』各4条などがあった。書名ではなく人名を表記する例として「扁鵲」「東垣」「子和」が各1条あった。『医学綱目』『世医得効方』『資生経』の引用は多いものの、その比率は内景篇、外形篇、雑病篇巻1～巻6と比べると低くなっている。なお引用の中には、表記されている書物からの直接の引用では無く、『医学綱目』からの再引用が見られる。また引用する場合も取穴法や刺灸法などを省き、症状と穴名のみの主治条文としているので、鍼灸篇と併せ見ることが必要である。

『東医宝鑑』雑病篇の鍼灸は、その引用の状況から見て、内景篇・外形篇のそれと同様、朝鮮独自の鍼灸を述べたものでは無く、『医学綱目』を主体とする中国明代の鍼灸を祖述したものであることが判明した。

**【一般講演3】 第9席**

## 羅天益の鍼灸

大阪　三浦　喬

演者は、これまで金元四大家とその師弟達の鍼灸について検討してきた。このたびは、李東垣に師事した羅天益について報告する。

羅天益（生没年不詳）は字を謙甫といい、真定（河北省正定地区）の人。李東垣（1179～1251年）が真定に帰ってきた（1243年頃）のちに入門し、東垣が没する1251年まで、師事したと言われる。著書である『衛生宝鑑』に見える63例の治験から、1253年頃から治療活動を開始し、1254年以降は度々徴用され蒙古軍の軍医として各地を巡り、高官の治療も行っていることがうかがえる。そういった功績が評価されたのであろう、羅天益は太医の地位に就いた。李東垣の篤い信任を得た羅天益は東垣の臨終にあたって著書を依託され、1266年に師の治験等を整理した『東垣試効方』を編纂し、1276年以降東垣の遺著『脾胃論』『蘭室秘蔵』『内外傷弁惑論』などを刊行し、世に広めた。次々と李東垣・羅天益の書が刊行されたのは、こうした出世にあずかるものと考えられる。

『衛生宝鑑』は、巻1～3は「薬誤永鑑」、巻4～20は「名方類集」、巻21は「薬類法象」、巻22～24は「医験紀述」と称しそれぞれ臨床上の注意点、古今の名方運用法、薬物の性味・薬能、事故の治療経験・臨床の実際に関して解説を行っている。

本書中の鍼灸条文は、鍼法29条、灸法31条、経穴51条であった（治験が57条含まれ、鍼法7条、灸法2条、鍼灸併用1条、鍼灸併用〔経穴の指定あり〕47条）。灸法は、「脾胃、人之所以為本者（巻二・瀉火傷胃）」の観点から中脘・気海の二穴の効用を力説した記載が多い。腎を補うことで脾胃を助けるとした「中脘也。先灸五七壮。以温脾胃之気。進美飲食。次灸気海百壮。生発元気。…復灸足三里。腎之合也。三七壮。引陽気下交陰分。亦助胃氣。後灸陽輔二七壮。接続陽気。令足脛温暖。散清濕之邪。…病気去。…（巻十六・陰陽皆虚灸之所宜）」からも、特に脾胃の学説を継承したことがうかがえる。なお、気海は百壮と多く、同じ体幹にある中脘とは使い方が異なる。鍼法では、金元代の特徴である「三稜鍼」を用いて出血させる治療が見られた。特に巻十鼻中諸病併用方に「治衄血吐血久不愈。服此薬。以三稜鍼刺気衝穴出血。」とあるが、これは『脾胃論』巻中 脾胃虚弱随時為病随病制方「気衝以三稜鍼出血…」と類似することから、李東垣の影響がうかがえる。

これまでの検討では、病證と鍼灸法が一体となっている記載は少なかったが、『衛生宝鑑』には病證の病因病機とともに具体的な選穴や鍼灸法の記載が多数見られる。治験に鍼灸による治療が目立つことからもうなずける。このことから、金元明代の鍼灸法を知るための重要な一書であるばかりか、今後さらに後世の医家を調査するにあって羅天益の鍼灸との比較が必須となることは言うまでもない。

---

**【一般講演4】 第10席**

## 雲海士流の鍼灸　第２報

兵庫　岩田源太郎

安土桃山期から江戸初期にかけて、多くの鍼灸流派が生まれた。その中には、明や朝鮮からの渡来人により伝えられた鍼灸も幾つかある。

雲海士流の鍼灸は、文禄の役の折り、長曽我部基親の兵長である桑名将監にとらえられた金徳が、連行された日本の土佐（高知）にて、長生庵了味や桑名玄徳に教えたものとされる。雲海士流の鍼灸書として、『広狭神具集』『古今集鍼法』『鍼法蔵心巻』三書のほか、後述の内藤記念くする博物館所蔵の諸本がある。

昨年、演者は、本学会において、「雲海士流の鍼灸 第一報」と題し、雲海士流の鍼灸書の内容を調査し発表した。『鍼法蔵心巻』の序文末に「治病の法は神倶集を尋ね、療養の口伝は当に此の巻を尋ぬべし」とあることから、著作の内容は「治病」と「療養」の二つの面から要約することができる。具体的には、治病は『広狭神具集』と『古今集鍼法』に見られ、各病證に合わせた主治穴が述べられている。一方、『鍼法蔵心巻』の療養の論では、手足の要穴を用いた『難経』流の選穴と補瀉が述べられている。治療に用いる穴は、著作によって異なるが、概ね95穴か129穴であり、江戸初期の流派鍼灸に見られる特長を有して

いる。③施術方法は、鍼法主体で灸法は殆ど用いておらず、鍼法では補瀉並びに瀉血が行われている。以上が昨年発表した内容の概略である。

本年は、これまで影印されたことのない内藤記念くする博物館収蔵の『雲海士流儀書 上・中・下』（蔵書番号46900）を調査し発表する。この『雲海士流儀書 上・中・下』は『新撰広狭神具集』、『鍼法古新的伝集』、『雲海士流鍼之抄』の全三巻で構成されている。その書名や構成の一部は、論文やインターネット上に見ることはあるが、内容については発表がなされていない。よって、今発表において雲海士流の研究の一助としたい。

---

**【一般講演4】 第11席**　　**杉山流について　第６報**

兵庫　橋本史代

江戸期最大と言われる流派、杉山流には、『杉山真伝流』表之巻五巻・中之巻四巻・奥龍虎之巻三巻（島浦和田一撰著）という書がある。治療理論及び実際の手技刺法を伝えるために編纂されたものである。演者は本学会第22回～第24回学術大会において、表之巻（異本を含め5種類のテキスト全て）の調査を行い、構成内容（①医学基礎理論、②診断法、③病證及び穴法、④鍼法）から、下記〔1〕～〔3〕の結果を得た。

〔1〕一般刺法論には、宋～明代の鍼灸書から灸法や鍼法に関する内容を引用する例が多く、『素問』『霊枢』『難経』といった原典からの理論を挙げる箇所は比較的少ない。

〔2〕鍼法は特に補瀉論の引用が目立つ。これは杉山和一著述の「三部書」でも重要視していた、病因の鑑別〈蔵府の陰陽虚実〉と適切な治法〈補瀉〉を踏襲しているため。

〔3〕「十八手術」の刺法手技には主治證の設定があるものの、「雀啄」のように多岐の病證に渡って用いられる手術も多い。取血や灸法もみられるが、全体の３分の１にも満たず、鍼法が中心。病證ごとの使用穴数は、経外奇穴を除いておよそ100弱であり、腹部穴の使用例が圧倒的に多い。

今回の調査から、中之巻の構成内容を検討する。表之巻はテキストが5種存在しているのに対し、中之巻と奥龍虎之巻は今のところ、『秘伝・杉山真伝流』島浦和田一撰著、小野塚楽山写（桜雲会、平成16年［2004]影印、財団法人杉山検校遺徳顕彰会所蔵）と、それを底本とした油印本『杉山真伝流』島浦和田一撰著（杉山真伝流保存会、昭和3年［1923］油印、『続鍼灸医学諺解書集成』第5冊、オリエント出版社、1988年、武田科学振興財団杏雨書屋所蔵［乾3644］）の2種類である。中之巻には唯一、島浦和田一の序文が付される。

中之巻は全四巻。巻第一は鍼法（刺法手術）について（付録に「鍼刺心得」と先人による補瀉心得、予後判定の論あり）、巻第二は85の病證及び穴法と刺法手術について、巻第三（上中下の構成）は経絡・蔵府・婦人・小児・その他の病に分類した病證論と治方論（治験例含む）について、巻第四（上中下の構成）は診察論（望診・聞診・問診）、産前産後の病證、五要穴、腹部・背部の要穴について論じている。

今回は巻第一の鍼法（刺法手術）について、表之巻との比較とともに整理を行う。詳述される刺法手技は、表之巻の手技を基礎としながら、その量をはるかに凌ぐ90種近くも収められている（「十八手術」を含め、「百法鍼術」といわれる）。巻第二の85病證は表之巻と同じであるが、刺法手術はより複雑なものが加わっている。これらの手技を実際に使いこなしていたかどうかは別として、理論に精通するだけでも相当の修学時間を要するのは想像に難くない。秘伝書であるという理由を差し引いても、表之巻に比べテキストが流布しなかったのは、あまりに難解な内容のためではないかと推察できる。

**【一般講演4】 第12席** **『脈因證治』について**

岐阜　宮川隆弘

『脈因証治』は、朱丹溪の名前を冠して、広く流布している医書の一つである。『中国中医古籍総目』では、「『脈因証治』二巻。（元）朱震亨（彦修、丹溪）撰」の見出しのもとに、清・乾隆40(1775)年の湯望久序合志堂刊本から民国時代までの10数種の刊本が列挙され、その中には清の周学海編纂『周氏医学叢書』、民国の曹炳章編纂『中国医学大成』などの叢書所収本も含まれている(以下「通行本」と略す)。2巻本と4巻本があるが、内容に大きな違いは無い。ちなみに真柳誠・小曽戸洋は「漢方古典文献概説」第34回・元代の医薬書（その6）で、「丹溪の名に託した書」の一つとして「『丹溪脈因証治』2～8巻、王世仁撰」を挙げている。この「8巻」は『四庫全書総目提要』の医家類存目に見える。また王世仁は清代の医家と見られるが、王を著者とする説の根拠は示されていない。

通行本では、1775(乾隆40)年の繆遵義の序文、目録に続いて、「一卒尸」「二痺」「三痓」「四痿」「五厥」…と項目番号を附して70項目が列挙されている。各項は概ね、脈状、病因、病証、処方に分けて解説されている。即ち、「脈」「因」「証」「治」の順である。

ところで、この通行本とは系統を異にする明刊本2巻(以下「明刊本」と略す)が、国立公文書館内閣文庫に伝存する（紅葉山文庫旧蔵。刊行年未詳。3冊。函架番号:子-22)。この版本は中国には伝存しないので、孤本の可能性がある。書外題は3冊とも「丹溪脈証」、上巻の内題と巻末書題は「丹溪朱氏脈証」、下巻の内題と巻末書題は「丹溪朱氏脈因証治」とある。内容は、通行本とは異なり、「丹溪朱氏脈因証治序」と題する至正15年(1355年)の宋濂の序文2葉がある。次いで「丹溪朱氏脈因証治目録」2葉が置かれているが、内容は通行本と同じである。本文のあと、「脈因証治後序」2葉があるが、3葉目以下を欠くため、筆者その他は未詳である。

通行本と明刊本の本文の間には異同が散見する。例えば通行本の「一卒尸」は、「脈」と「通治」の条のみで、明刊本の脈・因・証・治の体例でないばかりか、本文自体も大きく異なっている。また明刊本には鍼灸の条文はみられないが、例えば「一卒尸」の末尾には「救卒死張口反折方」として「灸手足両爪後一十四壮、飲以五毒諸膏散」とある（『肘後方』巻之一・救卒中悪死方第一からの引用)。「三?」では通行本には「脈」の条があるが、明刊本には見えず、「因」の条から始まっている。以上のことから、通行本は明刊本の補訂本と考えられる。

なお国立公文書館内閣文庫には、尾張藩所蔵の明刊本を多紀氏が転写した文化13（1816）年抄本が所蔵されている（函架番号301-0004)。多紀元胤はこの抄本の奥付で、『脈因証治』について、「右本、もと「丹溪先生」の四字を標す。巻首に「潜溪宋氏格致余論題辞」を改めて以てこれを附す。而して其の初めに脈を論じ、次に因、次に証、後に治を論ずるは、黄世仁が『本草権度』と毫も差異無し。（中略）是れ蓋し後世に黄書を重刊せる者、丹溪が盛名を附して售を求め、斯れが伎倆を呈すのみ。余この頃『古今医籍考』を編するも、その仮託に係るを以て、即ち録に著さず」（原漢文）と考証している。即ち明刊本の序文は、『格致余論』の宋濂の序の引用である。また黄済之の『本草権度』（国立公文書館内閣文庫所蔵嘉靖14〔1535〕年跋刊本。函架番号304-0317）は、項目数は86項目で『脈因証治』よりも多いが、個々の内容は明刊本とほぼ一致する。

多紀氏の指摘するように、明刊本『脈因証治』は『格致余論』の宋濂序及び『本草権度』の70病証を抜き出して刊行したものと考えられる。ただ、明刊本は流布せず、清代にこれを重訂した第二の刊本(通行本)が出現し、これが重刊されて現在に至っているのである。

---

**【一般講演4】 第13席** **井上系人迎気口診の形成過程について**

京都　中川俊之

井上系経絡治療は井上恵理に始まる経絡治療の学統であり、その淵源は井上が主導した古典鍼灸研究会（昭和15（1940）年9月発足）である。現在、古典鍼灸研究会と、それより分かれた日本鍼灸研究会がその学統を受け継いでいる。本発表では、井上雅文（井上恵理の息子）による人迎気口診の導入過程につい

て考察する。

1940年代に創成された経絡治療は、対症療法的な施術への批判から発し、経絡を介した全体像を持つことに成功した。画期的な治療体系であったが、選穴は『難経』六十九難型で固定しており、様々な病態に対応できなかった。貧弱な治療を補完する取り組みは初期から行われ、岡部素道の祖脈診研究や、井上恵理、本間祥白による病證学の研究がなされている。しかし、いずれも病態に応じた選経選穴の確立には至らなかった。

1970年代、井上雅文は強い問題意識の下、先ず陰陽虚実論を含む病證学を研究し、次いで手足要穴の主治に取り組んだ。さらに脈状診を指向し、24脈状からの脈診を検討した。これらの研究の挫折後、人迎気口診の導入により、六部定位脈診の證に含まれる様々な病態に応じた選経選穴法を確立した。これ以降、井上系経絡治療は、六部定位脈診による経絡虚実證と、その病態構造を人迎気口診で診る診察体系を持つこととなった。これら井上雅文の業績は、井上恵理と、直接の師である本間祥白の研究の上に成り立っている。

六部定位脈診と人迎気口診による診察体系の確立には、以下の様な段階があった。

**病證（陰陽虚実證）の研究**

①病證学による陰陽虚実證の研究　井上雅文は、1960年代後半から70年代初めにかけて病證学の研究論文を発表している（「蔵象から病証へ」（『経絡治療』第18号・1969）など）。陰陽虚実證は井上恵理と本間が熱心に取り組んだ課題である。陰虚、陽虚、陽実、陰実を、蔵象と病因から解析しようとしたが、明快な解決とならなかった。

②主治の研究　次いで、穴の主治の研究から、選穴法を確立する試みを行った。その内容は、「取穴論に関する一考察」（『鍼灸医学』第2号、1971年）に残されている。本間の『鍼灸実用経穴学』で行われた五兪穴主治の研究を継いだものであるが、五兪穴を一貫して運用する論理にはならなかった。

**脈状診への試み**

主治の研究の後、24脈状の臨床化が検討された。元・滑寿『診家枢要』持脈平法の浮沈遅数滑濇の6脈に虚実を加えた8脈を座標軸により表記し、24脈状をまとめようとしたが、記入不能の脈状もあり失敗した。次に、8脈状による陰陽虚実證の診察に取り組み、それを上記の脈図に表した。この脈図により脈状からの診察は感覚的なものでなく、極めて構造的なものとなった。脈図には浮沈や遅数の中間点（0座標）が存在しないが、井上雅文が、脈状は常に一方に傾くものと捉え、平脈を採用しなかったことによる。

8脈状による脈診は、実際にどの部位で診るか、左右の脈状の違いをどう処理するかといった点が不明であった。これらの課題に対し、南宋・陳言『三因極一病證方論』の人迎気口診をヒントに、井上系の人迎気口診が作られ、最終的に組み立てられたのが、虚遅、虚数、実遅、実数の4グループ、32脈状パターンである。これら脈状グループは陰陽に基づく対称的な配列で構成され、様々な病態と、その時間的変遷が把握できるようになった。

---

**【一般講演5】 第15席**　　**明代の鍼灸　第７報－万暦年間その１―**

兵庫　橋本典子

**１．はじめに**

演者は、前回大会において、正徳～隆慶年間（1506～1572年）に刊行された医学書にみえる鍼灸は、鍼・灸ともに癰瘡への治療が主であったことを報告した*。今回は、万暦年間前半（1573～1599）の医薬書にみえる鍼灸条文について調査報告を行う。

*:鍼灸条文は、692条文あり、鍼法が313条文、灸法が350条文、鍼灸条文が29条文と、鍼法と灸法に大差はなかった。鍼法は、癰や瘡からの排膿排血や破開を主な目的とする外科的なものが多く、使用する鍼は三稜鍼や鈹鍼、鋒鍼、砭鍼（石）、鍼刀と燔鍼（火鍼・絡鍼・焼鍼）などである。そのためか、刺入深度の記載はごく

わずかであった。施術部位は、患部が233条文と多く、残る119条文は穴となる。なお、穴は手(上腕～手先)と足(大腿～足先)が主であった。また、小児に用いる鍼は、細鍼や絹鍼であった。灸法は、できものによる痛み止めに隔物灸が多用されていた。隔物灸には、多いものから大蒜・豆鼓餅・附子餅・桑柴(燃)・餅上・香附餅・塩・濕蚯蚓餅が用いられる。壮数は、10壮までの少壮灸が61条文、11～99壮が44条文、100壮以上が25条文であった。施術部位は、患部が159条文、穴が191条文であった。穴は、手足91条文、体幹部(胸・腹・背)77条文、頭頚部(頭・顔・頚)23条文であった。

**２．対象資料と検討方法**

調査対象となる資料は、『中国中医古籍総目』(薛清録主編、上海辞書出版社、2007年）を参考に、万暦年間前半（1573～1599）で版本が3種以上発刊されている医薬書（本草・痘疹分野を除く）とした。対象資料は以下の通りである。

①『慎斎遺書』10巻（周之千撰、1573年)、②『医聖階梯』10巻（周礼、1573年)、③『医学入門』7巻・巻首1巻（李挺、1575年)、④『(秘伝）眼科龍木論』10巻・巻首1巻（葆光道人撰、1575年)、⑤『古今医鑑』16巻（龔信撰・龔廷賢編・王肯堂訂補、1576年)、⑥『訂補明医指掌』10巻（皇甫中撰・王肯堂訂補、1579年)、⑦『幼科発揮』2巻（万全撰、1579年)、⑧『(新刊）種杏仙法』4巻（龔廷賢編、1581年)、⑨『医学源流肯綮大成』16巻（龔信編・余応奎補遺、1583年)、⑩『医方考』6巻（呉崑、1584年)、⑪『医学指南捷径六書』6巻（徐春甫、1586年)、⑫『万病回春』8巻（龔廷賢編、1587年)、⑬『雲林神彀』4巻（龔廷賢編、1591年)、⑭『幼幼集』4巻（孟継孔、1593年)、⑮『(新刊）魯府禁方』4巻（龔廷賢編、1594年)

検討方法は、これまでと同様に、以下の3点により鍼灸条文を解析する。

ⓐ鍼法と灸法の条文の比率

ⓑ鍼法の内容：「鍼」「針」「刺」「砭」など鍼法に関する文字を含み、かつ明確に施術対象（穴など）があるもの（禁鍼条文も含む)

ⓒ灸法の内容：「灸」「艾」など灸法に関する文字を含み、かつ施術対象や壮数がみられるもの（禁灸条文も含む)

---

**【一般講演5】 第16席　　明版『医学綱目』二種の比較　第５報**

大阪　村田雅英

『医学綱目』40巻は明・楼英が撰じた医学全書である。初稿は1300年代半ばに成ったが、晩年まで改稿を続けたため、著者没年の建文2年（1400）を以て成書年とする。嘉靖44年（1565）に曹灼が序を付して刊行した。本書には二種の同版本（龍谷大学図書館所蔵本［Web公開。以下『龍大本』と略称］と続修四庫全書所収本［Web公開。以下『続修』と略称]）ある。

2012年度の本学会において『医学綱目』所引の『甲乙経』について発表した際、上記の両版本を使用したが、ともに壊字や汚損などによる判読不能の箇所が見られるため、相互に比較して解読不可文字の補訂を行った。研究には両版本を併せて使用する必要があるが、そのためには両版本の異同の程度を知ることが必要と考え、両版本の壊字、汚損、ならびに相互の文字の異同について調査をおこなった。

昨年度は過去4回の発表である巻1～巻20をまとめ、全1480箇所の異同の分類をした。その内分けは壊字1082箇所、誤字157箇所、汚損95箇所、略字71箇所、欠字34箇所、衍字23箇所、欠葉・乱丁・通仮字各3箇所、古今字・通借字・文字転倒各2箇所、文字異動・錯簡・誤文各1箇所であることを報告した。

今回は昨年度に見られた大きな異同である欠葉・乱丁などに留意し、巻21巻23についての詳細な調査報告を行う。

**【一般講演5】 第17席**　　**明代医書における頭痛の認識**

東京　渡部栄輝

**緒言**　ある病症状の病証学的な捉え方は時代によって異なる。古い時代の病態認識や分類が、ほぼそのまま後代に引き継がれることもあれば、新しく提唱された見解が一般化する蔭で古い言説が消えていくこともある。本発表では、明医学隆盛期に著され、後世に大きな影響を及ぼした『医学正伝』（1515年、以下『正伝』）、『古今医統大全』（1556年、以下『大全』）、『医学入門』（1575年、以下『入門』）、『医方考』（1584年）、『万病回春』（1587年、以下『回春』）の頭痛門の記述から、当時の頭痛に対する一般的な認識について考察する。

**頭痛門の位置と構成**　『正伝』『医方考』の頭痛門が身体各所の痛みに関する諸病門の先頭に置かれるのに対し、『入門』『回春』の頭痛門は顔面部の病として位置づけられている。また『正伝』『大全』『入門』で頭痛門の直近に置かれ、頭痛との関連性が示唆されている眩運門や頭眩門、頭風［附眉稜骨痛］門は、他書では病門立てされず、頭痛門中で言及されたり、頭痛門と離れた他の巻に収録されたりしており、統一性がない。『正伝』『大全』『回春』の頭痛門中の構成は類似し、病証、脈証、治法を一括して論じているが、『入門』『医方考』には脈論がなく、病証論としても整理されておらず、各薬方の主治病証として挙げられるに過ぎない。

**頭痛門の内容**　『正伝』と『大全』の頭痛門は記載量が多く、典拠も示されている。両者に共通する主な内容は、李東垣『蘭室秘蔵』頭痛門の引用と朱丹溪の説の抜粋である。東垣の頭痛論は『正伝』『大全』の頭痛門中、最も明解で体系的である。その趣旨は、傷寒頭痛、気虚頭痛、湿熱頭痛、寒湿頭痛、偏頭痛、真頭痛、厥逆頭痛、六経頭痛、血虚頭痛、気血俱虚頭痛、痰厥頭痛、風湿熱頭痛の弁別にある。特に『大全』の「頭痛大法分内外之因」には「頭痛自内而致者、気血痰飲五蔵気鬱之病。東垣論気虚血虚痰厥頭痛之類是也。自外而致者、風寒暑湿之病。仲景傷寒東垣六経之類是也」とあって、頭痛を内因と外因に分別した東垣の論を重視したことが知れる。一方、丹溪の説とは、①頭痛の主な病因が痰と火熱であること（「頭痛多主於痰、痛甚者火多」）、②肥瘦による頭痛の病態像の相違（「肥人頭痛是湿痰／瘦人頭痛是熱」）、③発症部位の左右の別による病態像の分別（「偏頭風、在左属風及血虚、在右属痰与熱」）の主張である。

『正伝』『大全』以外の3書は典拠が明示されていない。そのうち『回春』の病証論は東垣と丹溪の説に類似している。気虚、湿熱、風寒、偏頭疼、真頭疼、六経頭痛、血虚、眉輪骨痛の弁別、「肥人頭痛者、多是気虚湿痰也」「瘦人頭痛者、多是血虚痰火也」「頭痛偏左者、属風与血虚也」「頭痛偏右者、属痰与気虚也」「頭痛左右俱疼者、気血両虚也」等の論述を主とし、やや異同はあるものの、東垣の弁別の大枠や丹溪の肥瘦と左右の分類も踏襲している。一方、『入門』と上述の3書との共通性は、六経頭痛の枠組みと、外感頭痛と内傷頭痛の弁別以外見られない。また『医方考』は「頭痛常発者、名曰頭風」「偏於一辺而痛者、名曰偏頭風…気血有虚実、左属血分、右属気分也」として、定義上の歴史的な混乱が見られる頭風と偏頭風を頭痛の一種と見なし、頭痛における左右と気血の関係性を明示したことを特徴とする。

脈論を載せる3書のうち、『正伝』『大全』は『素問』の「寸口之脈中手短者曰頭痛」、『脈経』の「陽弦則頭痛」「寸口脈浮中風発熱頭痛」「寸口脈緊苦頭痛骨肉疼是傷寒」「脈緊上寸口者中風風頭痛亦如之」を引くほか、脈状からみえる頭痛の予後についても触れ、さらに『大全』は「凡寸口緊急或短或浮或弦皆為頭痛」と要約している。一方、『回春』は『脈訣』の「頭痛陽弦、浮風緊寒、風熱［『回春』作「熱必」］洪数、湿細而堅、気虚頭痛、雖弦必濇［『回春』作「帯数」］、痰厥則滑、腎厥堅実」を引く。これらの脈論は次のように概括できる。①頭痛の脈状は短、浮、緊、弦、洪、数、細、堅、濇、滑で、陽部の症状であるため、寸口にあらわれる。②頭痛を引き起こす病証には風寒湿熱、気虚、痰厥、腎厥などがある。③浮滑の脈（風や痰）なら予後は良く、短濇は予後不良である。

**結語**　頭痛は陽部の症状で、気の上逆により陽部の気の滞りが起こることにより発症する。陽性の病証である風と熱、そして身体各部に停滞して痛みを生じさせる痰が頭痛の主要な病因である。気虚からは湿痰が、血虚からは熱が生じるため、結果的に同じ病態を呈することになる。また、陰性病証である寒と湿

は、風や熱を伴う、もしくは上実下虚を起こすことで陽部に影響するほか、経脈（主に陽経）の変動として把握されるものもある。

---

**【一般講演5】 第18席　　『万病回春』痔漏門の考察**

東京　越尾幹彦

**緒言**　『万病回春』（以下、『回春』と略す）は、明の万暦15（1587）年に龔廷賢（1522～1619）により編纂された医方書で、朱丹渓や李東垣の流れを汲み、各病門ごとに病證の解説と治方を載せている。龔廷賢は、江西省金谿県の人で、字は子才、雲林と号した。その父・龔信は、字を瑞之、西園と号し、大医院に出仕し、『古今医鑑』（1576）（以下、『医鑑』と略す）、『医学源流肯綮大成』（1583）などの著がある。龔廷賢は、龔信の『医鑑』を補訂すると共に、自らも『種杏仙方』（1581）、『雲林神穀』（1591）、『魯府禁方』（1594）、『寿世保元』（1615）、『済世全書』（1616）、『普渡慈航』（1632）など多数の医書を著している。『回春』は、龔廷賢の生前に6回ほど刊行され、以降も清末までに30回ほど重刊された。一方、日本では江戸初期を中心に少なくとも19回翻刻されている。これは『医方大成論』に次ぐ刊行回数であり、このことから、日本近世医学に多大な影響を及ぼした一書であると言える。

痔漏は、古来より認識されている病證の一つである。以下、『回春』痔漏門の検討を通じて、『回春』という医書の性格の一端を明らかにし、あわせて明代医学の病證研究の一助とする。

**痔漏門の構成**　病門の構成は、①経言、②病態、③五痔、④諸痔、⑤治方、⑥予後より成る。『医学綱目』巻二十七・肺大腸部・痔に、「無」からの引用としてほぼ同文がみられることから、これが直接の典拠である可能性がある。なお、「無」とは、陳無択『三因極一病証方論』（1174）（以下、『三因方』と略す）のことであるが、両書の字句には、少なからず異同が見られる。

**痔漏門の病證部分の訓読**　「痔漏　①腸澼、痔を為す。②大沢の中に少山有りて、突出するが如きを痔と為す。凡そ人、九竅の中に於いて、但だ小肉突き起こるを皆な痔と云う。特り肛門の辺りに於いて生ずる者のみに之れを名づけず。亦た鼻痔、眼痔、牙痔など有り。其の状ち一ならず。③方に五種に分つ。曰く牡、曰く牝、曰く脈、曰く腸、曰く気。牝痔は肛門の辺に瘡を生じ、腫れ突出す。一日数枚、膿、潰れば即ち散ず。牡痔は肛（ちい）門の辺りに肉珠を発し露す。状ち鼠奶の如し。時時、膿血を滴たりて潰す。脈痔は腸口、顆顆として、癰を発す。且つ痛み、且つ癢く、血出でて淋ぐ。腸痔は肛門の内、結核、血有り、寒熱往来して厠に登りて脱肛す。気痔は、恐と怒とに遇えば、則ち肛門に発し、腫れ痛み、気散ずれば則ち愈ゆ。④又た酒痔有り。飲酒に遇う毎に発動して、瘡、即ち痛み腫れて血を流す。血痔は則ち大便に遇う毎に則ち血出でて止まらず。⑤宜しく熱を解し、血を調え気を順するを主るを為すべし。⑥若し久しくして癒えざれば、必ず穴を穿つに至りて漏と為る。（以下省略）」。

**痔漏門の解析**　①『素問』生気通天論に拠る。論の書き出しとして、「痔」の最古の典拠を挙げたものであるが、以下の論述には深い関わりは持たない。②③④「痔」は『素問』、『霊枢』、『金匱要略』のほか、『足臂十一脈灸経』等の出土医書や、諸子百家の諸書などにも散見されるところの、古来からの病證用語である。蔵府・経脈の病としての痔と、痔の分類（五痔・諸痔と通称）とに大別されるが、概ね、肛門部の疾患として認識されることを通例とする。ところが、『回春』では通説に従わず、おそらく『医学綱目』に拠って、痔は九竅に発生し、肛門に限らないとする説を採る。この『回春』の説は、恐らく『三因方』を初出とし、『厳氏済生方』（1253）、『医学綱目』に引き継がれたものである。ただ、龔廷賢は、自身が校訂した『医鑑』のみならず、『回春』以後の著書においても、痔を肛門の病とした。以上のことから、龔廷賢は『回春』痔漏門執筆時には、執筆の30　年ほど前の1565年に初行された明初の1370年成立の医書『医学綱目』に基づいて論を立てたが、その後、説を改めたことが知れる。⑤治方。⑥予後。『病源』痔病諸候に「痔久しく癒ざれば、変じて漏となす」とあるが如く、痔と漏の関係が示されている。

**結語**　古来、痔（痔漏・痔瘻）は、肛門の病として認識されてきたが、後世、『三因方』などで九竅に痔が生じるとの異説が展開された。『回春』痔漏門は、その異説を引く『医学綱目』の影響を受け、九竅の痔論を採ったため、当時の通論と異なることとなったと考えられる。しかし、のちに龔廷賢はこの異説を捨て、『医鑑』に拠った通説に再転換し、『寿世保元』や『普渡慈航』では、肛門の病とするに至った。

**【一般講演6】 第19席　　『診脈要語』『信左随身宝』について**

神奈川　竹内　尚

【緒言】

演者の架蔵に、蠹蝕した一冊の抄本がある。この本は、2007年初旬に購求した端本一束中の一書であったが、さして顧慮するに及ばなかった。然るに頃日、書架整頓の際に再見したところ、書中に「鍼博士藤木土佐守温故先生口伝」とあることに気が付いた。藤木氏は江戸初期以来、鍼博士を世襲した名門であるものの、その流儀を伝えるものは、管見に入らない。となれば、本書は藤木流の面影を伝える稀有な一書ということになろう。よって、ここにその概要を発表して、藤木流鍼術の研究の一端としたい。

【書誌】

書形：縦24.5cm×横17cm、外題無し。無辺無界、毎半葉11行、行22字、注文双行。全37葉、「診脈要語」18葉（01a～18b）、「脈形状指下秘訣二十四種」1葉半（19a～20a）、白葉半葉（20b）、「信左随身宝」16葉半（21a～37a）、白葉半葉（37b）より成る。『診脈要語』は、第1葉の冒頭に、「診脈要語」と題し、次いで「東都　田馮君翼輯」と記して、以下、本文18葉。『信左随身宝』は、「信左随身宝目録」半葉（21a）、「温故先生略伝」および「脈訣評林七診之法」半葉（21b）、「随身宝序」2葉半（22a～24a）、序末（24a07~08）に「寛政庚戌（1790）仲夏／東都田馮選」と記す。第24葉裏に「信左随身宝」と題し、次いで「故従五位上鍼博士藤木土佐守温故先生口伝」、「門人　堅田絨造馮　謹著」と記し、以下、本文13葉。

【撰者について】

本書中の署名には、田馮君翼、田馮、堅田絨造馮の名が見えるが、いづれも同一人物である。堅田絨造（1746～1812）は、京都の儒医で、名は馮・絨造、字は君翼、独得と号した。武蔵国の人で、堅田氏の養嗣となり、長じて京都に上り、雨宮氏より資を受けて、その女を娶った。村瀬栲亭（1744～1819）、小野蘭山（1729～1810）に学び、戸田因幡守忠寛（1739～1801）に仕え、寛政年間には、宋版『類證普済本事方』を幕府に献上し、白金を賜った。本書以外の著作には、『万病回春名物考』（寛政十年刊）があり、また、写本として『痘疹要訣』、『木鐸集本草部』、『算定度量衡』が伝わっている。文化九年に没し、京都の頂妙寺に葬られた。墓誌銘は、海保青陵（1755～1817）が撰している。

『信左随身宝』冒頭に記される「故従五位上鍼博士藤木土佐守温故先生」とは、典薬寮の鍼博士・藤木成興である。成興（1713～1779）は、藤木成敬の養子で、明和六年（1769）九月二十五日、従六位上・土佐守に叙され、同年十二月十八日、鍼博士に任ぜられ、安永三年（1774）に正六位下、同四年（1775）には従五位下に叙された。同七年（1778）に鍼博士を辞し、翌八年九月二十五日卒、六十七歳。本書に附された「温故先生略伝」よれば、温故と号し、かつては勘定官であったという。

【『診脈要語』について】

浮、沈、遅、数、滑、濇、虚、実、洪（大、鉤）、微（小）、緊（急）、緩、芤、弦、革（牢）、軟（耎、濡）、弱、散、細（小）、動、伏、促、結、代、長、短、牢、疾、鉤、毛、石、敗極脱、二十四脈、七表、八裏、九道、七死、雀啄、屋漏、弾石、解索、魚翔、蝦遊、釜沸、脈、四診、左右三部、三部九候、人迎気口寸口、覆手脈、反関脈、虚里動、腹診、腎間動、趺陽脈、太谿脈、女脈、児脈、五蔵脈、胃気脈、真蔵脈、離経、横脈、鬼脈、形気、両手並診の各項について、『脈経』『脈訣』『素問』『霊枢』『回春』『傷寒論』『太素』『活人書』『入門』『正伝或問』『韓氏医通』などの諸書を以て注解し、間々、案語も附している。

【脈形状指下秘訣二十四種について】

二十四脈に、長短疾を加えた27脈について、その脈状を記す。

【『信左随身宝』について】

序目の後、管鍼製度、始造、九鍼、九変、三刺、五刺、十二節、十二禁、古鍼法、四要、五義、十四法、信左、候気、催気、出鍼、補瀉、不診脈、治神、刺大人、布上刺、鍼痛、鍼暈、鍼癰、華人行鍼手法、百病一鍼、散鍼、五兪、鍼灸雑識の各項について、『素問』『霊枢』『難経』『鍼灸聚英』『千金方』『傷寒論』『韓氏医通』および張註などの諸書を以て注解し、間々、案語も附している。

**【一般講演6】 第20席**　　『医経溯洄集鈔』について

京都　木場由衣登

『医経溯洄集抄』は「古方派の開祖」として名高い名古屋玄医（生没寛永 5 年(1628)～元禄9年(1696)、玄医の名は通称であり、字は富潤、又の名を閲甫、室号として宜春庵、丹水子）による『医経溯洄集』(以下『溯洄集』と略）の注解書である。『溯洄集』は王履（安道）が著したが成立は不明。日本の伝本は全て『東垣十書』(1399～1424年成立）所収本を由来とする。『溯洄集』の注解書（後述）は4種（3種は刊本、自筆未刊本が1種）である。今回は名古屋玄医による『溯洄集』の注解書である『医経溯洄集抄』について考察する。

名古屋玄医は京都にて寛永 5 年(1628)に生まれてより、元禄9年(1696)に没するまでに数多くの医方書、注解書を世に出しており、その著作を挙げると次の様にある。

『難経本義首書』(玉名玄呂が編纂、万治3年(1660)、玉名玄呂跋、同年刊)、『医経溯洄集抄』(寛文3年(1663)刊)、『秘穴授調』(寛文3年(1663)刊)、『纂言方考』(寛文8年(1668)成立、寛文12年(1672)刊)、『脈要源委』(寛文9年(1669)自序、写本のみ)、『閲甫食物本草』(寛文9年(1669)自序、寛文11年(1671)刊)、『難経註疏』(延宝7年(1679)伊藤素安序、同年自序、天和3年(1683)伊藤跋、天和4年(1684)刊、巻頭に『三章心包絡命門弁』一巻を付す)、『脈要訓蒙』(延宝8年(1680)自序、写本のみ)、『医学愚得』(上巻は『陰陽応象大論注疏』(延宝9年(1681)刊)、『怪痾一得』(元禄2年(1689)自序、元禄4年(1691)刊)、『丹水家訓』(元禄6年(1693)年門人序、同年刊)、『金匱要略註解』(元禄9年(1696)、門人等の序、同年自跋、翌年刊)、『医方規矩』(写本のみ、成立年不明)、以上である。

現存する『医経溯洄集抄』(以下『溯洄集抄』と略）は武田科学振興財団杏雨書屋蔵（研究-2950）の一種のみであり、これは寛文3年(1663)刊本である。玄医の著作とすれば、35歳頃の著作で、著作活動をする時期としては初期であり、万治3年(1660)の『難経本義首書』を最初の著書とすれば、二番目に当たる。本書は玄医の講義録であり、著録については門弟の桜井玄雄が行っている。桜井玄雄についての伝記が無いが、小曽戸洋によると『読山脇東洋論業』の著者桜井玄彝(げんい)はその末裔ではないかという。他に国立国会図書館蔵『水火土金石愚按艸稿』の著者が桜井玄良というが関係は分からない。『溯洄集抄』には「閲甫曰」として玄医の注が附されているが、桜井玄雄の注と思しい「愚按」で始まる注文の方が多い。この「愚按」の注文の方が文字数も多い。玄医の講義を元に『溯洄集』に注を加え、自身による注も記したのが本書の成立と考えられる。伝本である杏雨書屋蔵の寛文3年刊本『溯洄集抄』には扉、序跋、目録は無く、奥付（刊記「寛文三年［癸卯］年九月吉日、［二条通松屋町］書肆武村市兵衛新刊」）が附されるのみで、巻一冒頭も書名･著者のみで、王履の序の註解から始まる。全体の構成は、全7巻(7冊)、丁数は巻一46丁、巻二34丁、巻三40丁、巻四44丁、巻五18丁、巻六20丁、巻七20丁の計222丁である。和刻刊本（『東垣十書』由来の）は42丁であるので、比較すると凡そ5倍の丁数である。

『溯洄集』の注解書は他にも幕府医官･林恒斎が『東垣十書』所収本を底本に注を加えた『鼇頭医経溯洄集』(貞享5年(1688)刊）がある。この書は113丁しかなく、玄医･玄雄の『医経溯洄集抄』は2倍の厚みがある。松岡玄達（大淵子）が師･浅井周伯の講義録を筆写したと思われる『溯洄集講義』(奥書より貞享3年(1686)成立、龍谷大学蔵・自筆写本）も存在する。松岡玄達が19歳頃の筆跡と言われ（真柳誠『龍谷大学大宮図書館和漢古典籍貴重書解題（自然科学之部)』より)、全86丁にカナ混じりにて詳細に筆記されている。また享保13年(1738)には岡本一抱の注解による『医経溯洄集倭語鈔』が刊行される。全10巻は計234丁であり、林恒斎注を踏襲しており、諺解書でもあるため、『鼇頭医経溯洄集』と比べて丁数は2倍を超えている。『溯洄集抄』は『倭語鈔』より少ない222丁であるが、内容の量は劣っていない。『溯洄集』の注には、『素問』経文と諸家注（王冰注、新校正注、類註、張氏注、呉氏注、馬氏注)、『傷寒論』と『金匱要略』とその注解書（成無己『注解傷寒論』と『傷寒明理論』)、『脈経』、『千金方』、金元明代の医書（『原病式』、『玉機微義』、『古今医統』、『医学入門』、『活人書』、『脈訣刊誤』、『此事難知』、『医学綱目』、『難経俗解』など)、史書（『史記』、『左伝』、『後漢書』など）から、四書五経・諸子百家の類（『尚書』、『易』、『論語』、『荘子』、『孟子』、『韓非子』、『淮南子』など）まで、当時既に伝来した豊富な資料が引用されている。

松岡玄達、林恒斎、岡本一抱らの注解に先行して成立した『医経溯洄集抄』であるが、伝本が杏雨書屋のみと少ない。享保13年に出た『溯洄集倭語鈔』は、国会図書館、早稲田大学、刈谷市中央図書館、杏雨書屋（杏雨、乾々）、東京国立博物館と伝本が多く、こちらの方が良く読まれたであろうと推測できる。入手が困難であり、読みやすさという点でも『溯洄集倭語鈔』に劣るが、王履の『医経溯洄集』を読むためには必須の注解書であり、古方の成立に係わる名古屋玄医の思想を知る為にも重要な資料である。

---

**【一般講演6】 第21席**　　日本人による漢籍医書の注解書について

兵庫　小林香朋里

演者は、前回の本学会において、日本人による漢籍医書の注解書についての第3報として、1716年～1868年に出版された注解書を対象として調査報告をおこなった。その要旨は以下の通りである。

１．注解書と注解された漢籍医書について

小曽戸洋著『日本古典籍辞典』（大修館書店、1999年）に掲載される江戸中期後半から江戸末期（1716年～1868年）に出版された注解書は130書であった。漢籍医書ごとの出版数は『傷寒論』系統が54書と最も多く、次いで『金匱要略』系統18書、『温疫論』系統17書、『素問』系統12書、『難経』系統6書、『史記』扁鵲倉公列伝関連系統5書、『霊枢』系統2書、『医学正伝』、『医経溯洄集』、『素問入式論奥』系統各1書であった。また、注解された漢籍医書は『医経溯洄集』、『素問入式論奥』、『医学正伝』、『素問』、『霊枢』、『難経』、『傷寒論』、『金匱要略』、『温疫論』、『救荒本草』、『難経本義』、『神農本草経』、『史記』扁鵲倉公列伝の13書に分類された。成立年代においては、漢代の書が7書、明代の書が4書、宋代、元代の書が1書という結果であった。

以上の結果から、この時代の医家に重要視された漢籍医書は、張仲景の『傷寒論』を筆頭とした中国医学の原典書であることがわかった。漢方湯液療法書が多くみられ、前回までの調査で主要であった、李朱医学に関連する書物が大幅に減少し、『十四経発揮』関連書が全く存在しないことから、李朱医学や鍼灸医学への関心はほぼ消失していたと考えられる。その他、疫病の流行や天災、飢餓を救うために書かれた『温疫論』や『救荒本草』に注解がなされており、当時の時代背景が読み解ける。

２．注解者について

1716年～1868年間の注解者は86名であった。それぞれの経歴は、医家63名、漢学者11名、国学者が2名、本草家7名、考証学者1名、僧1名、経歴不詳14名（但し、経歴が多数あるものはそれぞれを数に加えた。）であった。医家には、原南陽、中西深斎、中神琴渓、宇津木昆台など、金元李朱医学を排し、それまでの陰陽五行論、経絡、五臓論などの理念的な考えを否定し、臨床体験を重視した古方派に属する者が多い。特に『傷寒論』の注解者に多いことから、『傷寒論』を特に重視した学派であることが推察される。　また、出版書が多数である注解者には、森立之（6書）、多紀元簡、喜多村直寛（5書）、多紀元堅、山田業広（4書）があり、いずれも、幕府の直轄である江戸医学館の医師で、考証学派に属する者であることがわかった。

以上の結果から、江戸中期後半から江戸末期の日本の医学は、古方派が中心として活躍し、考証学派による中国医学の原典書の研究が盛んな時代であったと思われる。

今回は、2014年からおこなってきた発表の補遺と総括をおこないたい。

**【一般講演7】 第22席** 『脈経』沈際飛本の校訂について

大阪　水溜亮一

『脈経』は、西晋代に王叔和によって著された診断学書である。その内容は、古代中国における脈診を中心とする診断法を体系的に総括するものであり、後代への影響は多大なものがある。また本書は『素問』『霊枢』『難経』『傷寒論』『金匱要略』の文章のみならず、今に伝わらない医書の佚文を多く含むため、医経の校勘資料及び診断学研究において大変重要な価値を持つ。

本書の現伝本は、何大任本系と広西漕司本系の2種類に大別できる。いずれも宋改を経た紹聖三（1096）年刊本を祖本とするものである。最善本は、何大任本系にあたる明刊仿宋何大任本とされるが、『脈経』研究には、広西漕司本系テキストとの校勘は、欠かすことが出来ない。しかし広西漕司本系の各テキストの評価が定まっているとは言い難い。

演者は、昨年本学会において、広西漕司本系であり訓点本として価値の高い和刻慶安三年本と明刊沈際飛本とを比較することにより、慶安三年本の版本としての評価を行った。その結果、慶安三年本には、対校や他校により沈際飛本の誤脱を修正したと考えられる箇所が見られたが、修正とは言い難い改変も、それ以上に認められた。従って慶安本の版本としての価値は、沈際飛本以上のものではないことが分かった。沈際飛本は、『経籍訪古志』に誤脱が多いとされる袁表本を校訂したものである。沈本自体も『経籍訪古志』に妄改を指摘されている。しかし校訂の内容は、詳らかではなく、慶安本の評価を確実にするためには、独自に評価をする必要がある。

今回の発表では、沈際飛本と袁表本の字句を比較し、異同を検討することにより、沈際飛本の校訂内容を明らかにする。

---

**【一般講演7】 第23席** 研医会図書館所蔵の脈書について

東京　安部郁子

**【緒言】**今回、研医会図書館の所蔵する医書の中で、書名に「脉」あるいは「脈」の文字が使われているものを取り上げてみた。脉に関する内容を含む書物はこれらに限られたことではないが、今回は25の脈書について調べた。但し2冊は西洋医学の脉書である。

**【方法】**調査方法は、①総論があるか。②「七表」という言葉があるか。③「八裏」という言葉があるか。④「九道」という言葉があるか。⑤「三部」という言葉があるか。⑥「人迎・気口」という言葉があるか。⑦「長沙十脉」「仲景脈法」「傷寒論の脉法」などの言葉があるか。⑧「四脈」（よつのみゃく）という言葉があるか。⑨「死脉」という言葉があるか。⑩「経脉」について説明しているか。⑪小児の脈について述べているか。⑫婦人の脈について述べているか。⑬『素問』『内経』「黄帝」などの言葉があるか。⑭『霊枢』を引いているか。⑮『難経』を引いているか。⑯五蔵と脈についての関わりを説明しているか。⑰両手の図があるか。⑱脉状を表す模式図があるか。⑲その他の図があるか。

という19のポイントを作ってみた。書物の言葉から脈書の系統がわからないものかということから発想した方法である。調査した書籍は『脉経』『脈形書』『察脉全要』『診脈秘伝集』『太素脉訣』『脉語』（３）『脉訣刊誤集解』『診脈口伝集』『脈訣』『捷径脉秘伝』『本草綱目　奇経八脉』『黄帝秘伝経脉発揮』『脉譯簡略』『脈論口訣』（２）『切脉小言』『脈学輯要』（２）『仲景脉則』『脉要精微論解』『脈法私言』『西醫脉鑒』『検脉新法』である。

**【結果】**まず第一に感じたのは、脈診に関する本は江戸の前半に出されたものが多い印象があった。江戸時代を江戸城開城の1868年までとすると、最初の80年目までに23冊の漢方脈書の内17冊が作られている。これが研医会図書館だけの傾向なのか、社会全般、江戸の後半には脈診に関する興味が薄れ、書籍の発行や筆写が行われなかったのかは不明であるが、書籍の装丁などは戦国期のものにもよく見られる大きな版や、こげ茶色の渋紙の表紙が思ったより多い。

江戸の前半では曲直瀬道三（1507－1594）の流れのものが多く、元亀2年（1571）と寛永19年（1642）、寛文9年（1669）の写本があり、その後、延宝8年（1680）写本の内容の要点を書いた刊本『脉譯簡略　サ

スノミコ』と天和3年（1683）の『脈論口訣』という刊本が2部ある。６部の道三流の本のうち、『捷径脉秘伝　道三　聖功方抜書』以外の５つの書は皆横長の袖珍版で、内容はわかりやすく整理され、素人でも読む気になる纏め方である。必ず四脈（よつのみゃく）について触れており、診脈の入門書の内容と思われる。

面白いのは脈を図にしている書物がいくつかあることだ。線描きの図で脈状の特徴を表している。年代不明の『脈形書』『察脉全要』は、あまり教養のある人間が書いたとは思われない書き様であるが、前者には32の脈について、各、模式図がつけられている。そしてこの模式図も天和3年の『脈論口訣』では刊本として出されている。

原元麟の著書『仲景脈則』では、張仲景の十脈というものを主張している。仲景を取り上げたのはこの一冊だけかと思いきや、すでに『脉語』の上達篇で簡単ではあるが、この十脉に触れている。『仲景脈則』より数年前に出された『切脉小言』でも「傷寒論の候法」という言葉が出ており、幕末の浅田宗伯も『脈法私言』の中で取り上げている。10というのは診療の現場で現実的数字のようにも思えた。

じっくり読んでみたいと思ったのは貝原益軒がまとめた李時珍の『本草綱目』に収載されている「奇経八脉」、饗庭東庵の『黄帝秘伝経脉発揮』、明・清の医家の資料を読んだ上で纏めてある丹波元簡の『脈学輯要』、そして浅田宗伯の『脈法私言』の４点であった。

---

**【一般講演8】 第24席**　　**肺について**

大阪　宗　敦浩

中国医学の基本的概念の一つに「五蔵」がある。「肝」「心」「脾」「肺」「腎」がそれである。この外来の医学用語について、古代の日本人がどのように解釈し、受容したかは、例えば平安時代の古字書である源順の『倭名類聚抄』に見ることができる。

『倭名類聚抄』形体部・臓腑類では、「肝」について、後漢の班固が著した『白虎通』の「肝、木之精也。色青（肝は木の精なり。色青し）」を引いて、その概念を記し、併せて「音干、?毛（音は干。キモ）」と漢音と和語を附す。「肺」についても、やはり『白虎通』の「肺、金之精也。色白（肺は金の精なり。色白し）」と記し、「音廃、布久布久之（音は廃。フクフクシ）」と注している。この『白虎通』の解釈は解剖学的ではなく、蔵象論的解釈ということができる。

一方、和語の面からも、「肝」や「肺」をどのように考えていたかがわかる。

本居宣長によると、「キモ」は古くは蔵府の総称であったが、後世に肝胆の俗称に転じて遺ったものとされる。『日本国語大辞典（第二版）』によると、和語「キモ」の語源は、①「コリモノ（凝物）」、②「キノモト（気元また木元）」、③「キ」は木で「モ」は助字、④「キム（気群）」の音転などの諸説があって定まらないが、「気」は五蔵の蔵象論的解釈、「木」は肝の蔵象的解釈といえる。いずれにしても解剖学的な解釈でない。森枳園の『素問攷注』は、『素問』霊蘭秘典論の「肝者。将軍之官。謀慮出焉（肝は、将軍の官、謀慮出づ）」に注して、本居宣長と狩谷棭齋の説（狩谷棭齋『箋注倭名類聚抄』所載）を引き、「案、岐毛者古毛留之義、在内不動之謂也（案ずるに、「キモ」は「コモル」の義、内に在りて動かざるの謂なり）」と自説を述べているが、やはり蔵象論的解釈である。

「肺」の「和語」である「フクフクシ」の語源について、『日本国語大辞典（第二版）』には「フクは吹の義。肺は休み無く息をするところからフクフクと重ねたもの。シは助辞」「フクレフクレシ（脹脹如・胞胞如）の義」とある。森枳園は、『素問』霊蘭秘典論の「肺者相傅之官」の注で、『倭名類聚抄』の和語について、「案、肺為五蔵之上蓋、不宜萎、不宜張、常含気勃鬱然。故名曰布久布久之。布久布久之者、謂如畜気於皮嚢中、推此移彼之状也。（案ずるに、肺は五蔵の上蓋為り。萎えるに宜しからず、張るに宜しからず、常に気を含んで勃鬱然たり。故に名づけてフクフクシと曰う。フクフクシとは、気を皮嚢の中に畜えて、此れを推して彼に移るの状の如きを謂うなり）」とある。「肺」については、「肝」の場合と異なり、呼吸器的な解釈といえる。

時代が下って、近世にオランダ医学を受け入れた時、オランダ医学の解剖学書を翻訳するために、躊躇

無く中国由来の伝統医学の言葉を援用した。例えば、解剖学書に見える「long」を翻訳する際、新しい造語ではなく、音訳である「ラング」でもなく、中国医学のことばである「肺」を使って翻訳したのである。そのため、その後、オランダ医学が定着するとともに、オランダ医学の解剖学的な臓器の概念と、中国医学の蔵象の概念が同一であるかの如く理解されるようになってしまった。

しかし、オランダ医学的な、あるいは現代医学的な概念と中国医学的なそれにはかなりの違いがある。それは、「肺」というものが中国医学古典（『素問』『霊枢』『難経』など）においてどのように使われているのかを見れば明らかである。中国医学においては、「肺」は五行の金に属し（つまり「肝」や「心」と相剋の関係にあり）、皮毛、呼吸、宣発、粛降などの機能と関連付られている。一方、オランダ医学における「long」は、呼吸機能、すなわち心臓からおくられてきた静脈血中の二酸化炭素を酸素と交換するガス交換機能のみと関連付られている。オランダ医学の「long」と中国医学の「肺」の概念の違いは歴然である。

この度の研究では、「肺」をとりあげ、①中国医学において五蔵の一つである「肺」はどのようにとらえられていたか、②オランダ医学において「long」とはどのようなものと考えられていたか、③オランダの解剖学書を翻訳する際に、造語も音訳もせず、伝統的な中国医学の言葉をそのまま使って疑わなかった理由は何であったか、について検討し、そこにある問題性を明らかにしたい。

---

**【一般講演8】 第25席**　　**眩暈について**

京都　野添友之

「眩暈」は日常のありふれた病症である。この病症は平安時代の和語で「女久流米久夜万比（めくるめくやまい）」と呼ばれ、漢字の「眩」や「目眩」がこれに当てられた。現在も一般に使用される和語「めまい」は、中世頃から現れたらしく、「目舞い」に由来するとされる。

「眩」は『説文解字』に「目無常主也（目に常主なきなり）」、『釈名』に「縣也。目視動乱、如縣物揺揺然不定也（縣なり。目視動乱し、物を縣けたるの揺揺然として定まらざるが如し）」とある。中国医学では、古来、この「眩」の文字を使った病症用語が数多く見られる。例えば『素問』の玉機真蔵論篇第十九、刺熱篇第三十二、腹中論篇第四十、標本病伝論篇第六十五、気交変大論篇第六十九、五常政大論篇第七十、六元正紀大論篇第七十一、至真要大論篇第七十四、『霊枢』の五邪第二十、寒熱病第二十一、厥病第二十四、口問第二十八、海論第三十三、五乱第三十四、衛気第五十二、大惑論第八十、『難経』の十四難、二十四難には「眩」の字を用いた病症が見られる。それらを整理要約すると、「眩」「眩冒」「掉眩」「目眩」「頭眩」「眩仆」が眩暈の主要な病症名となる。

「暈」は『玉篇』に「日月旁気也（日月の旁気なり）」とあって、もと「月のかさ」のことである。ただし、朱駿声の『説文通訓定声』に「運、叚借為暈（運は叚借して暈と為す）」とあり、「暈」と「運」は通用する。ただし、「頭目眩暈」「頭眩運」の語が医書に登場するのは唐の『千金方』からで、「眩暈」の称が病門として定着するのは北宋以降のことである（「目眩」の病門自体の初出は『諸病源候論』巻之二十八・目眩候と見られる）。これらを踏まえて、『正字通』では「有暈眩證。頭暈昏暈是也（暈眩の證有り。頭暈、昏暈、是れなり）」といい、『本草綱目』百病主治薬・眩運では「眩是目黒、運是頭旋（眩は目黒、運は頭旋）」と述べている。

なお、以上の記述からもわかるように、「眩暈」という病症を表現する言葉は、必ず「眩」や「暈」の文字を含むとは限らない。「目運」「目転」「眼運」「脳風」「脳旋」「脳転」「頭旋」など、その表現は多種多様であり、「眩暈」や「目眩」「頭眩」はその代表ということになる。

「眩暈」は現代医学では三半規管の異常による影響が考えられている。一方、中国医学では、古くは標本病伝論篇の「肝病、頭目眩、脇支滿、三日体重身痛」、気交変大論篇の「歳木太過、風気流行、脾土受邪、民病飧泄食減、体重煩寃、腸鳴腹支満、上応歳星、甚則忽忽善怒、眩冒巓疾」、至真要大論篇の「諸風掉眩．皆属於肝」などの条文から、肝―風が原因と考えられている。

今回は中国医学が非常に隆盛した明代に「眩暈」がどのように捉えられていたのかを調査する。調査対象は明代後期の代表的医書である『医学正伝』(1515)、『古今医統大全』(1557)、『編註医学入門』(1575)、『古今医鑑』(1576)、『万病回春』(1587) の5書である。調査方法は、各病門中の条文を抜き出し、①病因、②病機、③症状、④脈状について比較し、明代の「眩暈」に対する認識についての検討を行う。

使用版本は以下の通りである。

『(京版校正大字) 医学正伝』、日本・元和8年 (1622) 村上平楽寺刊本、国立国会図書館所蔵、請求番号く－13。

『古今医統大全』、日本・万治3年 (1660) 序刊本、東邦大学額田文庫所蔵。

『編註医学入門』、明・万暦3年 (1575) 序刊本、紅葉山文庫旧蔵、国立公文書館内閣文庫所蔵、請求番号子026-0010。

『古今医鑑』、日本・正保2年 (1645) 刊本、『和刻漢籍医書集成』第11輯所収。

『万病回春』、明・万暦33年 (1605) 刊本、早稲田大学図書館所蔵。

---

**【一般講演8】 第26席**

## 小便数について

神奈川　吉岡広記

小便は、『素問』『霊枢』から見られる新しい表記で、近年、中国で出土した戦国末から前漢初期頃の医書では「弱 (溺)」、『史記』扁鵲倉公伝では「溺」と「溲 (「前溲」、「小溲」とも)」とあらわされていた。これらの諸書中の小便に関わる病證を概観すると、そう多くはなく、大別して①止まるもの、②止まらないもの、③色が変わるものに分けられ、『素問』『霊枢』に至る過程で増減が見られる。

その中で②に分類できる小便数は、具体的な症状がもっとも不明瞭な病證と言える。その理由は、次の三点にある。第一は、数は頻数の意と取れるが、脈状であれば一息四呼を平脈とするように、回数の基準が定められていないことである。第二は、量の多少が不明なことである。近似する善溺 (喜溺) は、もともと多溺 (『足臂十一脈灸経』、足希陰脈の病證) であったが、厥陰の病 (厥陰終) であるためか、『素問』診要経終論篇 (『霊枢』終始) では「多」のほかに「数」の意を持つ「善 (喜)」を用いることで、量だけでなく回数も多い病證とされた可能性がある。一方、小便数が『霊枢』経脈篇において肺手太陰之脈の所生病 (気盛有余による) とされていることから、回数が多く量の少ないものとして善溺に対置されたと考えることもできるように思われるが、次に挙げる第三の理由から推測の域を出ない。第三は、『霊枢』経脈篇が『素問』『霊枢』諸篇の中でも新しい篇であり、かつそれ以前の病證群には小便数に類する用例が少ない (数小便〔『素問』痺論篇・肝痺〕と小便遺数〔『霊枢』経脈篇・手太陰之別・虚〕のみ) ことである。

以上のことから、『素問』『霊枢』以降の変遷から小便数の症状について考察する。

## 日本鍼灸史学会第26回学術大会 開催予告

**日時：2018年11月23日（金）～24日（土）**

**会場：京都市国際交流会館　特別会議室（決定）**

**内容：特別講演ならびにシンポジウムのほか、医経、日中の鍼灸及び医学、病證、脈診等に関する一般講演を予定**

---

**学会事務局**

**〒790-0005　愛媛県松山市花園町4-12 和光ビル1階　花園鍼灸院内**

**TEL 089-913-9927　FAX 089-907-4595　E-mail jim@jsamh.org**

日本鍼灸史学会第25回学術大会スタッフ一覧

企画・プログラム編集・運営・執行／理事会

理事長:寺川華奈　専務理事:中川俊之 吉岡広記　理事:木場由衣登 鶴田泰平

会計／寺川華奈

HP制作／吉岡広記　木場由衣登

ポスター制作／木場由衣登

演題スライド制作／岩田源太郎

進行／中川俊之　木場由衣登

設営／鶴田泰平　岩田源太郎

会場／木村純也　野添友之

資料／水溜亮一　小林香朋里　澤谷直子

受付／橋本典子　上田善信

伝令／中川俊之　鶴田泰平

アナウンス／橋本史代　河内輝美

動画撮影・スライド／竹内　尚　吉岡広記

写真撮影／木場由衣登　三浦 喬

助手／村田雅英　宗 敦浩

後援／日本鍼灸研究会

**日本鍼灸史学会 第25回学術大会抄録集**

**吉岡広記　編集**

**2017年11月25日　配布**

**日本鍼灸史学会　発行**