

# Regarding Countenance, Changing According to the Condition of the Heart

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2016-01-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐藤, 実 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://otsuma.repo.nii.ac.jp/records/6333">https://otsuma.repo.nii.ac.jp/records/6333</a>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



# 心のありようによってかわる人相について

佐 藤 実

はじめに

1. 相逐心生説の誕生
2. 心のみかた
  - 2-1 外にあらわれでた何かからみる—外表説
  - 2-2 言動からみる—動静説
  - 2-3 徳行を積んでいるかでみる—徳行説
3. 君子と幸福
4. 徳と形の関係
5. 九徳と勸善運動

おわりに

はじめに

宋代以降に刊刻されはじめの人相占いを解説した書（以下、相書とよぶ）にしばしばみられるのが「有心無相、相逐心生、有相無心、相随心滅」といった内容の句である。正しい心をもっていれば、相術的に良い相貌でなくても、正しい心にしたがって良くなる。逆に良い相貌であっても、心が正しくなければ、相貌は心にしたがって悪くなる。相術的に良い相貌とは、もちろん、吉や福をもたらす相貌であるから、この句は心のありようによって相貌が変化し、その容貌につれて吉凶禍福も変転することを説いていることになる。本稿ではこうした考え方を「相逐心生（相貌は心にしたがって生じる）説」と呼び、その内容について概観し、相書における相逐心生説の意味を探ることとする。

## 1. 相逐心生説の誕生

『宋史』芸文志に著録される相書『玉管照神局』<sup>1</sup>巻中の冒頭には「許負先生がいわれた。正しい心があれば、良い相貌でなくても、相貌は心にしたがって良くなる。相貌が良くて

---

1 『玉管照神局』は『宋史』芸文志に著録され、『四庫全書』に収録。本書内に「秦檜當朝拜相、誰知他眼有夜光」と秦檜にかんする言及があることから早くても南宋に成書したと考えられる（王玉徳、楊昶『神秘文化典籍大観』広西人民出版社、2007年）。使用したテキストは十万卷樓叢書本影印本（新文豊出版、1987年）。

も、正しい心がなければ、相貌は心にしがたって悪くなる、と。確かにそのとおりだ（許負先生云、有心無相、相逐心生、有相無心、相随心滅。誠哉是言也）」とあるように、宋代にはすでに相逐心生説が、前漢に活躍した相術士である許負の言として伝わっていた。また1087（元祐2）年に成書した呉处厚の随筆『青箱雜記』巻四にも「諺曰有心無相、相逐心生。有相無心、相随心滅」とあることから、相術の世界のみならず人口に膾炙していたことがうかがえる。

明代に成書した相書の集大成ともいえる『神相全編』<sup>2</sup>では、ここかしこに相逐心生説が引かれている。たとえば劈頭の巻一・十観には、相術における十のポイントがあげられていて、その九番目に声と心を見るべきであるとしたうえで「書にいう。正しい心があれば、良い相貌でなくても、相貌は心にしがたって良くなる。相貌が良くても、正しい心がなければ、相貌は心にしがたって悪くなる（書云、未觀相貌、先看心田。有相無心、相從心滅。有心無相、相從心生）」とある。同じ巻一には陳図南つまり伝説の道士である陳搏のことばとして引用され、かつ同じ内容の言葉が散見する。また同書の巻四・麻衣相心にも「有心無相、相逐心生、有相無心、相随心滅」とあり、「この言葉は短くはあるが、実に人倫の綱領として絶妙である（斯言雖簡、實人倫綱領之妙）」と評価している。ほかにも巻八に「陳希夷風鑑歌」のなかに「相逐心生、信に之れ有り」という句があるなど、『神相全編』は相逐心生説のオンパレードである。

また、清朝の康熙年間には刊刻されていたであろう沈捷の『心相百二十善』<sup>3</sup>小引にも同様に「有心無相、相逐心生、有相無心、相随心滅」とあり、つづけて「この十六字は相術士がよく談じるものだが、ここには至高の道理がある（此一十六字雖屬術士恒談、然其中實具至理）」と、相逐心生説を高く評価している。

この相逐心生説は相貌よりも心が主導権をにぎるといえるかんがえかたであって、ややもすれば、心のありようが直接、吉凶禍福につながる、つまり相貌をみる必要がなくなってしまう可能性も生じてくる。たとえば、宋代には成書していたとかんがえられる相書『月波洞中記』<sup>4</sup>巻上・冥度では、「その人の骨格をみて、心を観察すれば、精神と形がわかる。

---

2 『神相全編』の書誌学的研究については三浦國雄氏による解題（三浦國雄編『術数書の基礎的文獻学的研究 — 主要術数文獻解題 第三編 —（平成21年度～平成23年度科学研究費補助金 基盤研究（C）研究成果報告書）』平成24年3月）65頁-71頁を参照。使用したテキストは『古今圖書集成』芸術典相術部所収のものと大学書局排印本（2004年）。

3 康熙36年から39年に成った『昭代叢書』に収められている。

4 『月波洞中記』は『通志』芸文略、『郡齋讀書志』、『宋史』芸文志などにみえることから遅くとも宋代には成書。『四庫全書』に収録。使用したテキストは『百部叢書集成』所収『函海』本。『月波洞中記』については拙論「相術における心の問題」（武田時昌編『陰陽五行のサイエンス思想編』京都大学人文科学研究所、2011年）で言及したことがある。

というのは、形は骨にくっついたものであり、精神は心に宿るものだからである（視其骨、察其心、則神形可見。蓋形麗於骨、而神宅於心）」と述べたうえで「精神は心にあり、心が清浄であれば福がおのずから生じることがわかる（能知神者在於心、心能清浄則福自生矣）」と言いきる。このかんがえかたは、あとで言及するように勸善書の流行、影響とかかわるであろう。とはいえ、相術である以上、やはり「相」をぬきにすることはできないはずである。そのあたりのこともあとでふれたい。

## 2. 心のみかた

### 2-1 外にあらわれでた何かからみる—外表説

では、その心はどのようにして観察すればよいのだろうか。本稿の冒頭でふれた『玉管照神局』の巻中にはまさに「論心」という篇があるので、この論心篇を中心にこの問題をかんがえていきたい。論心篇はつぎのようにはじまる。

心は五臓の主であり、神魂が宿り、視たり聴いたりすることをつかさどっている。その形は体内にあって見ることができない。見ることができるのは心の外表だけである。そこで、心は神の宮室であり、玉の戸口、金のかんぬきでできていて、智慧の居所であることがわかる。心は平らかでけがれがなく、ゆったりと厚いのが良く、くぼんでいて狭いのが良くない。ゆったりと広い者は深い智慧をもち、狭い者は愚かで賤しい。心頭に毛が生えていると、性格は猛獣のようで、心頭の骨が突きでていると、貧窮で下劣である<sup>5</sup>。

「心」字は、精神のはたらきとしての、いわゆる「こころ」を表すと同時に、臓器としての心臓も意味する。心臓が「こころ」でもあるのは、心臓は「神魂」（あるいは神気、神とも）が宿る場であるからだ。

心はもちろん外からは見えないのだが、「外表」は見えるという。では「外表」とはなにか。本文に具体的な説明がなく「心は平らかでけがれがなく、ゆったりと厚いのが良く……」と「心」が主語となってつづいていってしまうのだが<sup>6</sup>、漢語の「外表」には風貌、風采という意味がある。たとえば『梁書』劉孺伝「〔劉孺の弟劉遵は〕其孝友淳深、立身

---

5 心爲五臓之主、宅神魂、宰視聽。形居體內不可得而見也。其可見者心之外表也。是知心乃神之宮室、玉戸金關、智慧所居也。心欲平白寬厚、不欲陷坑窄狹。寬博者智慮深、窄狹者愚而賤。心頭生毛、其性剛豪、心頭骨凸、貧窮下劣。

6 論心篇のこの部分については並行テキストが存在する。『神相全編』卷四・麻衣相心がそれである。参考にあげておく。「心又爲五臓之主、宅神。形體內不可得而見也。其可見者心之外表也。是知心乃神之宮室、玉戸金關、智慮之所居。心欲寬平博厚、不欲坑陷窄狹。寬博者智慮深、窄狹者愚知淺。心頭生毛、其性剛豪、心頭骨凹、其性貪酷」

貞固、内含玉潤、外表瀾清」の用例をみると、内には玉のツヤのような徳をもち、外には清らかさがあふれだしている、という意味である。つまり「外表」はわれわれがいう「かたち」そのものではなく、感覚によって感じとることができる雰囲気のことであり、それを「心」のあらわれとして認識しているということであろう。そうであれば「心頭に毛が生えている」「心頭の骨が突きでている」という句もかたちをいうのではなく、逆に性格が猛獣のような者、貧窮で下劣な者をそれぞれ比喩的にそう呼んでいたのではないか。われわれが、厚かましい者を「心臓に毛が生えている」というように。ともあれ、本稿では外表説とよんでおく。

ただし、この心のあらわれを風貌や風采ととらえないかんがえかたもあったようだ。この論心篇に類似した内容を記載する『人倫大統賦』巻下（『神相全編』巻六にも収録）をみてみたい。同書は、金の張行簡が撰し、元の薛延年が注釈をほどこしたとされるが、その巻下につきのようにある。

心は視たり聞いたりすることをつかさどって、内には魂と魄を支配する。また六府の気をおさめて、五臓の神をまとめる。顔色の変化によって〔その人の運勢の〕是非はすでにわかれている。〔顔色が〕悪いと禍がむすばれ、善いと福がやってくる。胸が突きでた者は落ちつかず下劣である。〔胸の〕毛が長い者は強靱ですぐかつとなる。〔胸が〕くぼんでいて狭いのは愚昧で、身分の低い者がおおい。ゆったりと平らかで広くて厚いのは賢く、早いうちに高位高官となる。

心宰視聽、内主魄魂。帥六府之氣、統五臓之神。顔色始變、是非已分。惡則禍結、善則福臻。胸凸者、慄而多劣。毛長者、剛而好嗔。坑陷淺窄、愚暗而多居下賤。寬平博厚、賢明而早廁縉紳。

原文をみるとわかるように、『玉管照神局』論心篇とよく似た記述である。『人倫大統賦』によれば、「外表」とは明記されてはいないものの、心のありようはまず顔色にあらわれるとかんがえるのであろう。注意したいのはついで言及されるのが胸部であるということである。文脈からかんがえるならば、つづく「毛長者」「坑陷淺窄」「寬平博厚」も主語はいずれも胸であらう。論心篇ではこれらの主語は心であった。また論心篇の「心頭生毛（心頭に毛が生えている）」も、『人倫大統賦』の理解では胸に毛が生えていることになる。心臓の拍動は胸に手をあてることで知れる。胸が心の外表であるというかんがえかたはありえよう。また「心頭骨凸」という表現があるが、われわれがいわゆる胸というのは肋骨の外側の皮膚部分だけではなく、肋骨によって保護された内側の胸郭部分もあわせていい、その胸郭のなかの空間に心臓が位置するわけだが、胸は実体としてあるというよりは、肋骨によって界限される場であるといえよう。いっぽう心臓は臓器であるから実体として存在するのだが、外からはみえない。ではどのようにして認識するかといえば肋骨という実体によって界限された胸をふれることで、その拍動がやっと知れるのである。つまり、われわれは肋骨のことを「胸の骨」というが、これは外側からいったまでで、内側からいう

ならば「心臓の骨」ともいえるのである。

『玉管照神局』は先述のように『宋史』芸文志に著録されているのにたいし、『人倫大統賦』のほうは『明史』芸文志になってやっとその書名が登場するので、著録の有無からいうならば『人倫大統賦』の成書のほうが後になる。とりあえずそう仮定しておく、心のあらわれをかたちそのものとしてみない論心篇の記述は後に『人倫大統賦』によって胸のかたちとして解釈されたことになる。ただし論心篇の風貌・風采のばあいも、かたちを直接には問題にしてはいないものの、外からみえるなにかから心のありようを判断しようとするという点では共通する。つまりかたちの要素がまったく排除されているわけではない。そして『人倫大統賦』の解釈もあわせて外表説をささせえるのは、内にあってみえない心のありようは、かならず外にあらわれでてくるものであり、他者はそれを把握できるというかんがえかたである。

## 2-2 言動からみる一動静説

「神」が宿る心のありようを知るための方法として、『玉管照神局』がついで挙げるのは以下の説である。

また詩にいう。まずその人の言動をみることで、心を知る。智慧がはたらき、精神が安定していることが、人としてもっとも重要。人相見は外表だけをみて、ゆったりと平らかであれば富貴、狭ければ一文無し、と。軽口をたたかない人は考えがしっかり。私心なく話す人はまっすぐ。最もあぶないのは、心のなかで怒りが爆発している人。物言いが辛辣な人は何事にも我慢ができない<sup>7</sup>。

「言動」と訳しておいた原語は「動靜」であり、立ち居振る舞いを意味するが、後文からわかるように、ここではおもに話し方が対象となっている。これを動静説と呼ぼう<sup>8</sup>。

この動静説では、話し方からその人の心つまり性格をおもに推察しているのであって、吉凶禍福は後景化している。心が正しければそれでよい、という可能性もあるが、この問題は後述する。この動静説も言葉づかいという外にあらわれたものから判断するという意味では、広く外表説の一種であるともいえる。そのちがいは、風貌・風采という見た目の

---

7 又曰詩、先觀動靜見心田、運智藏神一體先。相者但能觀外表、寬平富貴狹無錢。不言不語心機重、發語無私耿直人。最怕心中嗔怒者、口唇尖薄性難任。「心機重」を『玉管照神局』は「心機會」に作るが、『神相全編』にしたがってあらためた。

8 この前半について、並行テキストである『神相全編』巻四・麻衣相心では、「訣曰、……先觀動靜次見心田、運智藏神一體之先。……」となっていて、言動をみることで、心のありようがわかる、という先後関係が明確になっている。これにしたがって訳しておいた。またつづけて「相者但能觀外表、内者誰能識得全」とあり、外表だけでは内を完全には認識できないことが主張されている。外表で判断するのは（おそらく並みのレベルの）人相見であって、そうした凡百の人相見を批判しているともよめる。



直感であるか、言葉づかいを注意深く聞いたうえでの判断かにある。そして、かたちの要素をもつ外表説とくらべると、動静説はかたちの要素をまったく考慮しない点も確認しておきたい。

### 2-3 徳行を積んでいるかでみる一徳行説

そして、論心篇は動静説の引用を終えると、最後に徳行説とも呼ぶべきかんがえかたを説く。論心篇ではこの徳行説が分量がもっともおおい。また、この徳行説の部分（論心篇の後半）は、『神相全編』巻四・相徳篇、『太清神鑑』<sup>9</sup>巻三・論徳などに並行テキストが存在する<sup>10</sup>。

親には孝を、君には忠をしっかりとつくすことがあらゆる徳のまっ先にくるものであり、あらゆる行為のなかで美なるものである。〔徳行を積みば、〕目にみえる良き事がなくても、気づかない果報がかならずある。また自分の身になくても、子孫にかならずある。まことに、〔徳行を積むということは〕悪俗をせきとめ、良俗を打ちたてることができる。人相見の上手な者は、それゆえまずその人の徳を観察し、そのあとで形をみる。もともと徳が美であれば形が悪くても君子となることをさまたげないし、形が良くても行為が悪ければ小人となるのは免れない<sup>11</sup>。

忠孝を頂点とした徳行の実践いかんが問題となる。そして、この徳行説では、形が良くても徳行を積まず、倫理的に正しくない行為をとったならば小人になると説くことから、一見すると形は重視されないようにみえる。しかし、「まずその人の徳を観察し、そのあとで形をみる」と述べているように、動静説のようにかたちの要素を無視しているわけではない。そのことについてはあとでふれることにして、そのまえに徳行説における吉凶禍福についてかんがえたい。

---

9 『太清神鑑』は五代後周の宰相であった王朴が著したとされるが、『旧五代史』の王朴伝には相書を撰したことはみえず、後世かれに仮託したものと考えられている。目録類には記載されず、『四庫全書』（1782（乾隆47）年）に収録。使用したテキストは江寧・秦慎安校勘『太清神鑑・冰鑑・白鶴仙数法』（新文豊出版社、1989年）所収本。

10 『太清神鑑』巻三・論徳の直前にある「心術論」は『玉管照神局』論心篇の前半と類似するが、双行注に「玉管照神七可取同」とある。「玉管照神」は『玉管照神局』であるとかんがえられる。また『太清神鑑』全体をみても双行注はこの「玉管照神」についてしばしば言及している。双行注をだれがいつ書いたのかもわからないが、『玉管照神局』が『四庫全書』以前の目録に掲載されていないことをかんがえると、おそらく『玉管照神局』の論心篇が先行するテキストで、『太清神鑑』が論心篇の前半と後半をそれぞれ心術論と論徳にわけて掲載したのではないか。

11 能孝於親、能忠於君爲衆徳之先、衆行之美。不得陽貴、必獲陰報、不在其身、必在子孫。固可以激薄俗、立風化也。善相者所以爲先察其徳、然後相其形。故徳美形惡、無妨爲君子。形善行惡、不免爲小人。

### 3. 君子と幸福

徳行説では、徳行を積むかどうか前面にでて、君子となりうるか、小人となるのかという倫理的な問題となってしまう、吉凶禍福という相術ほんらいの問題は後景化してしまっているように見える（それは動静説もおなじであって、動静説も言動から類推される心、あるいは性格が焦点となっていた）。しかし、おそらくそうではない。論心篇はつづけて、『荀子』非相篇のことばを引用する。

荀子がいう、形をみるのは心を見るのにおよばないし、心を論ずるのは術をえらぶことを論ずるのにはおよばない、と。これは人に善をなすことを勧めているのだ<sup>12</sup>。

この『荀子』非相篇の文は、後世、相術を議論する際にしばしば引きあいに出されるものであり、相書においても、相逐心生説が説かれる箇所では、ほぼかならずといっていいほど引用されていて、影響力をもっていたことがわかる。

ここで、原文の「術」が何を意味するのかが問題となるのだが、すくなくとも論心篇の作者は、竹岡八雄・日原利国訳『荀子』<sup>13</sup>の「行為のあり方」ととっていたとかがえるのが妥当であろう。なぜなら、『荀子』のこの句が「人に善をなす」ことをすすめる、つまり勧善を説くものであるというコメントがつづいているからである（これら相逐心生説の背景には、あとでふれるが、「勧善運動」がある）。そうなれば、論心篇のこれまでの諸説つまり風貌や風采といった外表、心・性格、忠孝の実践という内容はまさにこの『荀子』の主張の順とパラレルになる。そして論心篇における吉凶禍福の問題という文脈で重要なのは、論心篇では引用されていないが『荀子』非相篇のつぎの主張である。

術が正しくて、心が真っ直ぐであれば、人相が悪くても心術は善く、君子であるとしてかまわない。人相が善くても心術が悪ければ、小人であるとしてかまわない。君子を吉といい、小人を凶という<sup>14</sup>。

つまり、『荀子』において、君子か小人か、というすぐれて倫理的な問題は吉凶問題としても認識されていたのである。では、君子が吉で、小人が凶であるというのはどういうことか。たとえば孔子が「富貴は人が欲するものであるが、しかるべき道によって得たものでなければ、そこに安住はしない。貧賤は人がにくむものだが、しかるべき道によってそうだったのであれば、そこから離れることはない。君子は仁から離れて、どうして名をなすことがあろうか」（『論語』泰伯篇）と述べたように、君子は富貴や貧賤といった即物的な過不足ではなく、道の実践、具体的には仁の実践に価値を置く。森三樹三郎氏がつと

12 荀子曰、相形不若相心、論心不若論擇術。此勸人爲善也。

13 『論語 孟子 荀子 礼記（抄）』中国古典文学大系三、平凡社、1970年。

14 術正而心順之、則形相雖惡而心術善、無害爲君子也。形相雖善而心術惡、無害爲小人也。君子之謂吉、小人之謂凶。



に指摘しているように、孔子の場合「徳の完成に伴う満足感が、そのままに幸福であった<sup>15</sup>」とされる。ひたすら徳の完成を願う儒家にとって、君子たる道德者になることが幸福の一ありようであったということは留意しておいてよいだろう。

論心篇にもどると、徳が美であれば君子であり、悪であれば小人である、というのは、いわば君子と小人の定義でもあり、当然のことをいっているのだが、吉凶禍福を断じる相術にとってみれば、君子・小人になることそのものもさることながら、君子・小人からみちびかれる吉凶禍福が意味をもっていることになる。

そして、もうひとつ重要であるのは、自身による徳行の応報は、自身のみならず、子孫にも及ぶということである。これは逆にいえば、悪事をはたらけば、子孫にまで災禍が及んでしまうことを意味する。こうしたかんがえかたも、後述する勸善運動の文脈でとらえることができるであろう。

また、『荀子』非相篇との関係をもう一点指摘しておく、論心篇の徳と君子・小人の関係を説く文章は、『荀子』非相篇のそれを下敷きにしている。

故徳美形悪、無妨爲君子。形善行悪、不免爲小人。（論心篇）

則形相雖悪而心術善、無害爲君子也。形相雖善而心術悪、無害爲小人也。（非相篇）

あらためて『荀子』非相篇の影響のおおきさが見える。

#### 4. 徳と形の関係

さて、保留にしておいた徳行説における形の問題についてだが、論心篇はつぎのようなたとえで形と徳との関係を説明する。

そもそも形とは人の素材である。徳は器のようなもの。素材が美であって、さらにそれを徳によって表現するのは、原石を彫り磨いて美しい器にするようなもの。〔たとえ原石がよくても〕下手な職人によってすてられてしまえば、用をなさない器になってしまう。そこで徳は形の先にあり、形は徳の後にあることがわかる<sup>16</sup>。

形と徳の関係は素材と器の関係に似ているという。形と素材がどうして対応するのか。これまで説明をしてこなかったが、古典漢語の「形」字というのは「影」をつくる（形は「影」と対になる）、体積や面積をもつ実質のあるもの、実在物のことである<sup>17</sup>。日本語の「かたち」は輪郭をも指すので、実質をもっていないものでも、たとえば「カシオペア座はWのかたちをしている」といいうる。形は実在物であるというその点において、素材に

15 森三樹三郎『上古より漢代に至る性命観の展開』創文社、1971年、43頁

16 夫形者人之材也。徳猶器也。材既美矣而表之以徳、猶加之雕琢而成美器。遇拙匠而棄之、是爲不材之器也。是知徳在形先、形居徳後也。

17 木下鉄矢『朱子学』講談社選書メチエ、2013年、91頁-92頁参照。

なぞらえることができよう。素材があつて、それを彫琢して美しい器ができる。同様に、人という素材があつて、それに徳が備わることで優れた有徳の人となる。

興味ぶかいのは、末尾の「徳は形の先にあり、形は徳の後にある」の部分である。形がなければ、徳の完成はそもそもありえないのだから、生成論的には形のほうが徳の先にあるはずである。しかし、「徳在形先、形居徳後」であるという。したがってここでは生成論的先後をいっているのではない。そうではなく、徳と形を比較したばあい、徳が人を他の生物から区別するエッセンスであることをのべているとかがえたい。たとえば人と動物はどちらも形をもつという点においてはおなじである。両者のちがいは中国の伝統でいうならば「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」（『荀子』王制篇）とあるように義という徳の有無であり、そうした徳の十全なる発揮を目指すのが儒家的士大夫的な一般的なたてまえである。つまり、有徳であるということが人の必要条件であり、そのうえで徳を完成させることが十分条件になる。次節でみるように、徳行説はつづけて九つの徳の観点から君子と小人が対比するが、人とは徳の完成を頂点とした有徳のグラデーションのなかで定義されることになる。そうした徳を実践する本体として形が認識されている。

器のたとえにもどると、徳によって彫琢された器は、やはり外からみて美しい器である。器の美しさとひとことでいっても、それは決してかたちだけにとどまるものではない。たとえば、かたちにくわえて、色や質感、さらには機能的な美しさ、使い勝手のよさなどいろいろな要素があるだろう。人でいうならば、それが風貌・風采であり、言動であり、徳の実践ということになるのではないか。先述したように、心がどのように外にあらわれるというかについて、かたちの要素をもつ外表説とかたちではなくことばからみる動静説の二説があり、さらには外表説のなかにも風貌・風采とする説と胸のかたちとする説の二説があった。外表説と動静説、外表における風貌と胸のかたち、とそれぞれ相異なる説のようにみえるが、そうではなく、それらすべて外からわかる（みえる、きこえる、といった五官のはたらきによって知りうる）人の属性としてとらえようとするのがこの器のたとえであり、また論心篇の主旨なのではないだろうか。そうであれば「相逐心生」の「相」とは「形」つまり日々の生活において諸々のことがらを実践する当の人、におけるかたちの要素、立ち居振る舞いの諸相のことをいい、相逐心生説とは、そうした諸相は心によって変化するという説である、ととりあえずパラフレーズできるのではないか。

## 5. 九徳と勸善運動

徳行説は最後に郭林宗の「九徳<sup>18</sup>」という観人法を列挙する。郭林宗とは後漢末の学者、

---

18 『玉管照神局』は「郭林宗観人有徳九」に作るが、『神相全編』『太清神鑑』では「郭林宗観人有九徳」に作る。

郭泰（128年-169年）のこと。林宗はその字。靈帝の時の名士、いわゆる「八顧」のひとりで、多くの人物を評して、官界に輩出した。『人物志』を著した劉劭とともに人物評で知られる儒者である。ここで郭林宗が登場することから相術と人物評との連続性がうかがえる。『後漢書』の郭泰伝にこの九徳はみえないので、後世、郭林宗に仮託してつくられたものであるとかがえられる。郭林宗の九徳とは以下のとおり（〔 〕内は双行注）。

- 一に容物の徳という〔江・河のように低きにあって、あらゆる物を包容し、虚心で招きいれ、浩然としていていっばいになることがない。小人が容れられる量はほんの少しで、どうしてあのようにできようか〕。
- 二に樂善の徳という〔君子は人の善行を聞けば、その善行をよろこぶ。小人は人の善行を聞けば、忌み嫌い邪魔をしようとする〕。
- 三に好施の徳という〔君子は貪らず、ケチらず、物があれば人に与える。小人は欲張りで心がいやしく、財貨をこのみ、人に施すことなどない〕。
- 四に進人の徳という〔君子は人を先にして、自分を後回しにする。小人は自分を先にして、人を後回しにする〕。
- 五に保常の徳という〔いつも変わらぬ道德心をもっていて、最後まで最初のように慎しみぶかい。小人は感情が安定せず、いつも気が変わる〕。
- 六に不妄の徳という〔自分のことばで話し、それがでたらめであったことはない。小人の言葉には誠実さがなく〕。
- 七に勤身の徳という〔つとめて善行を行い、労苦をおしまずはたらき、怠惰になれない。小人は怠惰で努力しない〕。
- 八に愛物の徳という〔君子は人を自分のことのようにみるので、からだの弱った老人を養い、幼い者を育てる〕。
- 九に自謙の徳という〔君子はへりくだって、おごることがない。小人は勝ち気で先を争う。どうして失わないことがあろうか<sup>19)</sup>〕。

双行注をみるとわかるように、君子と小人とが対になって、君子となるべく、徳を実践

---

ここでは『神相全編』『太清神鑑』にしたがった。

- 19 一曰、容物之徳〔如江河在下、物無不容、招來虚受、浩然不満也。〔小〕人則升合之量、豈能如此〕。二曰、樂善之徳〔君子聞人之善則樂善而喜慕之。小人聞人之善則惡忌而欲害之也〕。三曰、好施之徳〔君子不貪不吝、有則與人。小人貪鄙好財而未嘗施於人〕。四曰、進人之徳〔君子先人而後己。小人先己而後人〕。五曰、保常之徳〔有常之徳、慎終如始。小人喜怒不常、終始多變〕。六曰、不妄之徳〔言出諸己、未嘗虚妄。小人未嘗有信〕。七曰、勤身之徳〔勉勉好善、能勤於身、不慢不怠。小人慢怠而不勤也〕。八曰、愛物之徳〔君子視人猶己、所以養羸而育幼稚也〕。九曰、自謙之徳〔君子謙不自居。小人則好勝争、豈能不損〕。
- 「容物」の双行注の最後の句は意味がとおらず、また最後の九番目「自謙」の双行注と対になると考えて、「小」字を補った。

することを説いている。

ところで、九徳といえば伝統的には『尚書』皐陶謨の九徳が想起される。皐陶謨は皐陶が禹にたいして、人を官に推薦する際にめやすとなる九つの徳目を説く篇であり、人物評の嚆矢ともいえる。したがって、郭林宗の九徳というばあいも、著者は皐陶謨の九徳を知らないはずはない。皐陶謨の九徳は以下のとおり。

ゆったりとしているが威厳のあること（寛而栗）。和やかではあるがちゃんと仕事をやってゆく能力があること（柔而立）。誠実ではあるが礼儀を欠かさないこと（愿而恭）。腕は立つが人に誇らないこと（亂而敬）。おとなしいが決断力があること（擾而毅）。性質はまっすぐではあるが穏やかさを持つこと（直而溫）。太っ腹ではあるが細かい処にまで気が付くこと（簡而廉）。きっぱりしていてもやることが空疎に流れないこと（剛而塞）。強い意志を持つと共に正しい道に適っていること（彊而義）<sup>20</sup>。

郭林宗の「容物の徳」が一番目の「寛」に相当するぐらいであろうか。全般的に郭林宗と皐陶謨の九徳はかさならない。皐陶謨の九徳はまつりごとをおこなう者、あるいは補佐する者として必要な徳目であり、実務を想定したものもある。それにたいし郭林宗の九徳は立派な人の指標である。したがって字面は同じ九徳であっても、意味内容がことなる。その他にも類似の名数表現として『莊子』雜篇・列禦寇篇、劉劭『人物志』の九徴があるが、『莊子』のそれは優秀な人材リクルートのための要点であり、『人物志』は人物評のための評価項目であり、いずれも『尚書』の九徳の流れをくむものである。それにたいして郭林宗の九徳は、『尚書』『莊子』『人物志』と同様の名数表現ではあるが、個人として実践すべき徳目であるという点でことなることを確認しておく。

この郭林宗の九徳の内容は善書とのつながりでかんがえたほうがよいだろう<sup>21</sup>。宋代以降に儒・仏・道をあわせのんで出版された善書は、人びとに善行を実践すればその応報として幸福がおとずれ、逆に悪行を実践すれば禍が生じると説く。こうした福德一致のかんがえかたじたいは中国の伝統ではあるが、善書の登場は北宋末から南宋初の『太上感應篇』がその嚆矢であり、さらにその淵源には『抱朴子』対俗篇、微旨篇があることがすでに知られている<sup>22</sup>。相書が宋代以降に出版されるようになることは冒頭でふれた。たとえば、既出の『人倫大統賦』下の「〔顔色が〕悪いと禍がむすばれ、善いと福がやってくる」は

20 訳は尾崎雄二郎・小南一郎・中島長文・中島みどり（『詩経国風 書経』世界古典文学全集、筑摩書房、1969年）。

21 すでに小川陽一氏らの指摘がある（『人相術』坂出祥伸責任編集『「道教」の大事典』新人物往来社、1994年）。

22 のちに明末になると、儒家たちによる勧善運動とも呼ぶべき現象があらわれる。これらのことについては酒井忠夫『中国善書の研究』弘文堂、1960年にくわしい。また呉震（連凡訳）「中国歴史上の善書と勧善について」（『中国哲学論集』36号、九州大学中国哲学研究会、2010年）も参照。「勧善運動」の語は呉震論文による。

前段からの文脈に即せば、おぎなっておいたように顔色が問題になっているのにたいして、薛延年の注は「人の行為の善悪は、すべて心から出ている。もし行動をおこして悪をおこなえば禍がむすばれ、もし行動をおこして善をおこなえば福がやってくる<sup>23</sup>」と行為の善悪が禍福をみちびくと説明している。

徳行説はまさに善行を勧めるものであるから、善書の影響はかんがえられる。では具体的な内容はどうかであろうか。たとえば『太上感應篇』で善とされる行為をみてみたい（テキストは『正統道蔵』太清部所収のものを使用する）。

正しい道であれば進み、そうでなければ退く。近道を行かない。暗い部屋でだまさない。徳を積んで手柄をたてる。物にたいして慈しみの心をもつ。忠孝友悌を守り、自分を正しくして人を教化する。孤児や寡婦をあわれみ恵み、老人や幼児を大切にする。昆虫や草木を傷つけない。人の凶事を不憫に思い、人の善きことをよろこぶ。人の急場をたすけ、人が危険を救う。人が何かを得れば、自分が得たかのようにし、人が何かを失えば、自分が失ったようにする。人の短所をあげつらわず、自分の長所をひけらかさない。悪をとどめて、善を称揚する。多くを差しだし、少なくもらう。辱めをうけてもうらまず、寵愛をうけても不思議におもう（当然だとおもわない）。恩をほどこしてもお礼をもとめない。人にあたえて後悔しない<sup>24</sup>。

九徳に対応する善行をみていくと「容物」は「辱めをうけてもうらまない」あるいは「恩をほどこしてもお礼をもとめない。人にあたえて後悔しない」が相当するか。「楽善」は「人の善きことをよろこぶ」、「好施」は「多くを差しだす」がぴったりくる。「進人」は「多くを差しだし、少なくもらう」、「不妄」は「正しい道であれば進み、そうでなければ退く」。「愛物」は「物にたいして慈しみの心をもつ」あるいは「孤児や寡婦をあわれみ恵み、老人や幼児を大切にする」、「自謙」は「寵愛をうけても不思議におもう」あたりがそうか。

「保常」と「勤身」にはぴったり対応するものがなさそうだが、「保常」はそもそも常に善行をこころがけなければならないし、また「勤身」はつとめて善行をおこなうことであるから「保常」と「勤身」は『太上感應篇』の前提ともいえる徳であろう。

以上、内容的にはおおかた『太上感應篇』の内容とかさなるといえる。ただし、九徳として数を規定したり、「○○之徳」といったかたちで整序して列挙するという形式ではない。整序されたものとしては明清代の勸善運動に大きな影響を与えた明末の袁了凡の善書『祈嗣真詮』がある。その積善第二には善行の内容として十をあげている。つまり、

第一、與人爲善 第二、愛敬存心 第三、成人之美 第四、勸人爲善 第五、救人危急

23 人之所行善惡、咸發之于心。若其舉而行惡則當禍結、如能舉而行善、其福應臻。

24 是道則進、非道則退。不履邪徑、不欺暗室。積德累功、慈心於物。忠孝友悌、正己化人。矜孤卹寡、〔敬老〕懷幼。昆蟲草木、猶不可傷。宜憫人之凶、樂人之善。濟人之急、救人之危。見人之得、如己之得。見人之失、如己之失。不彰人短、不衒己長。遏惡揚善、推多取少。受辱不怨、受寵若驚。施恩不求報、與人不追悔。



第六、興建大利 第七、捨財作施 第八、護持正法 第九、敬重尊重 第十、愛惜物命とあり、意味内容としてはこちらも郭林宗の九徳とほぼかさなるといえるだろうが、これを踏まえているとまではいえない。郭林宗の九徳の典拠については即断を避け、今後の課題としたい。

## おわりに

善書との共通点をさぐったが、相違点も指摘しておきたい。『太上感應篇』は末尾に過ぎのようという。

そもそも心に善の気持ちが起これば、善行をまだ実践していなくても、吉神がすでにその心にしたがう。心に悪の気持ちが起これば、悪行をまだはたらいでなくても、凶神がすでにその心にしたがう<sup>25</sup>。

つまり、『太上感應篇』は心に善行か悪行かを思いえがいた時点で、すでに吉凶の神が動くとかんがえる。動機主義である。論心篇はそうではない。心に思っただけでは、その心そのものは外からはみえない。風貌・風采であれ、言動であれ、徳行であれ、あくまでも他者が外から感じとれるものから判断される。「相」字がほんらい「みる」と訓ぜられ、観察するという動詞であることがここにきいている。そうした意味では相術の射程はけっして静的なかたちにとどまるのではなく、他者が外から相えるものすべてがその対象となりうる。本稿の冒頭の『神相全編』十観でもふれたが、当人の声も相術の対象とされていたことを想起したい。そして、先述したように、風貌・風采も、言動も、徳行も「相」としてとらえられているのである。

したがって、徳行説の思想をふまえたうえで再度、相逐心生説をパラフレーズするなら、心に徳の完成を思い、それを実践にうつすことで、はじめて良い「相」となる。いや、その実践そのものがひとつの「相」であり、その「相」＝実践が幸福をもたらす、というかんがえかたであるといえる。

じつは、このことは『荀子』非相篇が下敷きになっているのではないか。『荀子』はこういっていた。

故相形不如論心、論心不如擇術。

ここでは、吉凶禍福は人の形状・顔色よりも心、心よりも行為・実践によって知ることができる、といているのである。「論心は擇術に如かず」つまり、心を論じることはどう実践するかに及ばないとは、善い心をもっている、善い立ち居振る舞いに結びつくとは限らない。心におもったことを実践することのむずかしさは日々感じることである。しかし、立ち居振る舞いが善いのであれば、それは善い心をもっているということを意味す

---

25 夫心起於善、善雖未爲而吉神已隨之。或心起於惡、惡雖未爲而凶神已隨之。



る。この行為・実践をひとつの「相」とみなせば相逐生説になる。つまり、相逐心生説は『荀子』非相篇の相術批判を受けとめたうえで、その批判部分を換骨奪胎し、相術のあらたな理論的根拠としたといえるのである。

本稿はJSPS科学研究費「幸福概念の理論的基盤の再構築—その文化的多様性と歴史的重層性の批判的検討を通じて」（課題番号25370026 研究代表者・佐藤啓介）および「幸福と時間性に関する比較思想史的研究」（課題番号25370083 研究代表者・森川輝一）の助成を受けたものである。

## **Regarding Countenance, Changing According to the Condition of the Heart**

**Minoru Sato**

In a document explaining Divination by Facial Features (the Xiang-shu) which has continued to be published since the time of the Song Dynasty, a repeated passage exists which reads “Those who have a just heart, even if they don’t have a good countenance, that person’s appearance will follow their just heart and become better. On the contrary, even if they have a good countenance, those who don’t have a just heart, that person’s appearance will follow their heart and become worse.” This section explains that a person’s countenance changes according to the condition of their heart, which in turn also causes a change in their good and bad fortune which follows their countenance. This manuscript gives an overview of such a way of thinking, and explores its meaning.

