

陳陽孟子訓義校釈（四）

児玉憲明

樂書卷第九十四^a

孟子訓義^b

離婁上^c 萬章上 萬章下

離婁上^d

孟子曰、仁之實、事親是也。義之實、從兄是也。智之實、知斯二者弗去是也。禮之實、節文斯二者是也。樂之實、樂斯二者是也。

道德不廢¹、安取仁義、性情不離、安用禮樂。仁義出於道德、而爲禮樂之體、禮樂出於性情、而爲仁義之用。仁者愛也、其本在孝、而其實見於事親、則凡移之於事君者、皆仁之華也。義者宜也、其本在悌、而其實見於從兄、則凡移之於從長者、皆義之華也。智之實在於知仁義、而其華見於前識。禮之實在於節文仁義、而其華見於威儀。樂之實在於樂仁義、而其華見於節奏。

孩提之童無不知愛其親、及其長也無不知敬其兄。豈非智之實在於知仁義歟。合父子之親、明長幼之序、則禮制行矣。豈非禮之實在於節文仁義歟。父母俱存、兄弟無故、君子樂之、雖王天下、不與存焉。豈非樂之實在於樂仁義歟。

樂以樂天爲至、仁義則人道也。故於樂特言樂斯二者而已。今

夫華者實之所自出、華無實則文勝質、實無華則質勝文。自堯舜至於周、其文質未嘗不彬彬也。周道衰、天下以文滅質、述墨氏兼愛之道、如夷之而不知有仁之實、述楊氏爲我之道、如告子而不知有義之實。其流至於仲子離母之不仁、避兄之不義。故孟子反仁義之華、而歸之實。猶物生之運、春則榮華而去本、秋則落其華而實之者也。孟子言仁義之實、以救當世逐末之弊。與老子言道德終於見素抱樸同意。

〔校勘〕

a 「樂書卷第九十四」 四庫全書本は「樂書卷九十四」に作る。また四庫全書本にはこの行の前に「欽定四庫全書」の一行がある。

b 四庫全書本は、「樂書卷九十四」と「孟子訓義」の間に「宋陳陽撰」の一行がある。方濬師本には「宋宣德郎秘書省正字陳陽撰」の一行がある。

c 「離婁上」 諸本「離婁下」に作るが、本条および続く「樂則生矣」条はいずれも『孟子』の「離婁章句上」に属する。よって改めた。

d 同上。

e 「智之實」 四庫全書本「知之實」に作る。

f 「道德不廢」 諸本「不散」に作る。以下四句は『莊子』（馬蹄篇）の引用であるが、現行『莊子』は「道德不廢」に作る。また『樂書』の卷十三（禮記訓義）、卷八十五（論語訓義）も『莊子』の同じ句を引くが、ここでは『莊子』に同じく「不廢」に作る。よつてこの「不散」は刊刻の誤りと考え「不廢」に改めた。ただし「道德不散」のままで意が通じないわけではない。

〔訳〕

孟子曰く、「仁の實は親に事ふる、是れなり。義の實は兄に従ふ、是れなり。智の實は斯の二者を知りて去らざる、是れなり。禮の實は斯の二者を節文する、是れなり。樂の實は斯の二者を樂しむ、是れなり」と。

「道德がすたれないのなら、仁義など必要だろうか。性情が正しいありかたから離れることがないのなら、礼樂など必要だろうか。」（と莊周はいう。）仁義は道德から出たものであり、「仁義は」礼樂の〈体〉である。礼樂は性情から出たものであり、「礼樂は」仁義の〈用〉である。「仁」は愛することである。その〈根本〉は「孝」にあり、その〈実〉は親に仕えることとして具体化する。したがってこれを君主に仕えることに応用するのはすべて「仁の〈花〉」なのである。「義」は宜（正しいこと）である。その〈根本〉は「悌」にあり、その〈実〉は兄に従うこととして具体化する。したがってこれを長上を敬うことに応用するのはすべて「義の〈花〉」なのである。「智」の〈実〉は仁義を理解することであり、その〈花〉は予見する能力²として具体化する。

る。「礼」の〈実〉は仁義を整備して裝飾することであり、その〈花〉は儀礼の偉容や作法として具体化する。「樂」の〈実〉は仁義を樂しむことにあり、その〈花〉は音楽の演奏として具体化する。

「幼児でさえも自分の親に親しむことを知らぬ者はいない。成長すると、自分の兄を敬うことを知らぬ者はいない。」³というところが、ここの「智の実は仁義を理解することにある」ではなからうか。「父と子の親愛の情を合わせ長幼の序を明らかにすれば礼はうまく行われる」ということが、ここの「礼の果実は仁義を整備して裝飾することにある」ではなからうか。「父母ともに健在で兄弟に事故がないことを君子は喜びとする。王者として天下に君臨することは君子の喜びには入らない。」⁵ということが、ここの「樂の果実は仁義を樂しむことにある」ではなからうか。

音楽は、天を樂しむのが至高のありかたであるが、仁義は人の道に属するものである。それゆえ音楽を論じるにあたってわざわざ「この二者（仁と義）を樂しむ」と言ったのである。ところが〈花〉とは、そこから〈実〉ができるものである。〈花〉だけで〈実〉がないのは「文が質に勝る。」⁶ことになり、〈実〉だけで〈花〉がないのは「質が文に勝る。」ことになる。堯・舜の世から周王朝までは、裝飾と実質の調和がとれて美しく輝いていた。周が衰微すると、天下こぞつて過剰な裝飾によって実質を滅ぼしてしまった。墨子の「他者を博く愛す」⁷の教えを広めた結果、あの夷之のように「仁の〈実〉」があるのを知らぬ者があらわれた。楊朱の「ただただ自分の利益を考える。」⁹の教えを広めた結果、あの告子のように「義の〈実〉」があるのを知らぬ者があらわれた。¹⁰ この風潮はついに、仲子の母を棄てる不仁、兄

を避ける不義にまで至った¹⁾。こうしたわけで孟子は、「仁義の〈花〉」から戻って「仁義の〈実〉」に復帰させようとしたのである。ちようど生物の生成の循環のようなものである。春には花が開いて根元を離れ、秋にはその花が散って果実となる。孟子は「仁義の果実」を取り上げて言うことよって、些末なことを追求する当時の悪弊を改めようとしたのである。老子が道德について論じて「素絹を身に着け白木の装飾品を持つ²⁾」と言ったのと趣旨は同じである。

〔注〕

1 『莊子』（馬蹄篇）による。「道德がすたれていないのなら仁義など必要あるまい。人間の本来の性情が発揮できているなら礼楽など必要あるまい（道德不廢、安取仁義、性情不離、安用禮樂）」とある。

2 原文は「前識」。『老子』（王弼本三十八章）に「予見する力は道の華であるが、愚かなことのへ出発である。よって大丈夫は厚い所に身を置いて薄つべらな所にはとどまらず、〈実〉を守って〈華〉に近づかない（前識者道之華、而愚之始。是以大丈夫處其厚、不居其薄、處其實、不居其華）」とある。「前識」が「華」と「実」の比喩とともに語られているので、「訓義」もこれを踏まえていると思われるが、『老子』では「華」と「前識」が否定的に扱われており、趣旨が異なる。

3 『孟子』（盡心章句上）の語。「幼児も自分の親を愛することを知らぬ者はなく、成長すると兄を敬うことを知らぬ者はない。親に親しむのは仁の徳で、長上を敬うのは義である（孩提之童、無不知愛其親者。及其長也、無不知敬其兄也。

親親仁也、敬長義也）」とある。

4 『禮記』（樂記）に、「父子の親愛を合わせ、長幼の序列を明らかにし、天下を敬愛する。天子みずからそのようであれば礼が行き渡る（合父子之親、明長幼之序、以敬四海之内、天子如此、則禮行矣）」とある。

5 『孟子』（盡心章句上）の語。「君子には三つの喜びがあるが、天下に王者として君臨することはそれに含まれない。父母が健在で兄弟が無事であることが第一の喜び（君子有三樂、而王天下不與存焉、父母俱存、兄弟無故、一樂也）」とある。

6 以下の「文」と「質」をめぐる論述は『論語』（雍也）を踏まえる。「質が文にまさると野蠻で、文が質にまさると役人だ。文と質が美しく調和してこそ君子だ（質勝文則野、文勝質則史、文質彬彬、然後君子）」とある。

7 墨子の「兼愛」の主張を批判した孟子の言説は、『滕文公章句下』に見える。「墨子の〈兼愛〉の主張は父をないがしろにすることだ。父と主君をないがしろにするのは鳥獸である（墨氏兼愛、是無父也、無父無君、是禽獸也）」とある。

8 『孟子』（滕文公章句上）による。墨子の学説を奉じる夷之なる者を孟子が批判する一節である。夷之は「儒者の主張では『古人は親が赤子を愛するように人民を治めた』というが、どういう意味だろう。私が思うに、そもそも愛情に差別はないはずだから、さしあたりは身近な肉親への愛から始めようということに過ぎないのではないか（儒者之道、古之人若保赤子、此言何謂也、之則以爲愛無差等、施由親始）」と述べ、孟子がこれを非難している。

9 『孟子』（滕文公章句下）に、「楊朱の〈自分のためにする

という主義は、君主をないがしろにするものだ（楊氏爲我、是無君也）」とあるのによる。

10 『孟子』（公孫丑章句上）による。孟子は「義は内から生まれるもので、外にあるものを取り入れるのではない」という趣旨を述べ、続けて「私が告子はまだ義を理解していないとしたのは、義を外にあるものとしているからである（我故曰告子未嘗知義、以其外之也）」と評している。

11 『孟子』（滕文公章句下）による。仲子は齊の陳仲子。仲子を清廉な人物だとする匡章に孟子が反論する一節である。陳仲子の家は代々齊国に仕える名家で、彼の兄は高禄を得ているが、仲子はそれを「不義の禄」と考え、家を出てあえて貧困に身を置いた。孟子はこの行為を「兄を避けて母を離れる（辟兄離母）」誤ったもので、「ミミズに生まれ変わらなくては自分の主張は全うできまい（蚓而後充其操者也）」と激しく指弾している。

12 『老子』（王弼本十九章）による。聡明と知識、仁と義、技巧と利益を捨て去って人間本来のありかたに復帰すべきことの主張である。染めていない絹（素）と切り出したままの材木（樸）を身につけることでそれを実践することを述べている。

也。^a 樂則生矣。生則惡可已。惡可已、則不知足之蹈之、手之舞之也。

人之性、流通則生、厭塞則熄。樂出於性、樂其所自生者也。樂記曰、致樂以治心、則易直子諒之心油然而生矣。易直子諒之心

生則樂。樂則安、安則久、久則天、天則神。樂之生也如此、其可已乎。故由事親之實、至於仁眇天下、由從兄之實、至於義眇天下、由智之實、其大至於觀遠近、由禮之實、其節至於同天地、樂之生不已而極於日新之盛、則天機自動、所造皆適。足不知所蹈、手不知所舞、而有盡性術之變。豈非眞人之息以踵而天機發於此歟。孟子言樂及於是、亦歸根反本之意也。

詩序言手之舞之足之蹈之、與孟子不同者、蓋詩序言情動於中而形於外、則始而有終、故先手舞後足蹈。孟子言樂之生惡可已、則終而有始、故先足蹈後手舞。

〔校勘〕

a 「舞之也」 諸本同じ。現行本『孟子』には「也」の字が無い。

b 「所蹈」 方濬師本「所造」に造る。

〔訳〕

樂しめば則ち生ず。生ずれば則ち惡んぞ已む可けんや。惡んぞ已む可けんとならば則ち足の之を蹈み、手の之を舞ふを知らざるなり。

人の性は、流通すれば生まれ、閉塞すると失われてしまう。音楽は人の性から生まれるものであり、その生まれる根源を樂しむものである。「樂記」には「音楽を万全に実践して心を整える」と、平らで素直で慈愛があり誠実な心が自然と生まれる。平らで素直で慈愛があり誠実な心が生まれると、樂しくなる。樂しくなれば安定し、安定すると長続きする。長続きすれば天道に一致する。天道に一致すれば神明にかなう」とある。このようにして

楽しみの感情が生まれるのだから、止めることができようか。こういうわけだから、「親につかえる。」²から出発して「仁は天下にあまねく行き渡る。」³にまで拡大し、「兄に従う」から出発して「義は天下にあまねく行き渡る」にまで拡大し、「仁義をすてない」から出発して、認識能力の大きさは「遠近を觀る」⁴にまで拡大し、「仁義の実践を楽しむ」から出発して、「その筋目は天地と同じ」⁵にまで至るのだ。楽しむ心が生まれ、それが中断せず「日々新たになる。」⁶という旺盛な状態にまでなると、自然の造化の作用がおのずから動き始め、すべてが心にぴったり合い、足はどこを踏んでいるのかわからず、手は何を舞っているのかわからず、人の本性が残らず満足される⁷のである。「真理を体得した人は踵の底で呼吸する。」⁸ので、自然の造化の作用がこのように働き出す（足がかつてに動く）のではなからうか。孟子が音楽を論じてこのようなことに言及するのは、根源に復帰し、基本に戻ること主張しているのだ。

「詩序」には「手の之を舞ひ、足の之を踏む。」とあり、孟子と「順序が」違っているが、その理由はこうだ。「詩序」は、情が内面に発動し、それが外にあらわれることを述べ、まず起源に始まって結末を論じたのだ。だからまず手が動き、後で足を踏むと言ったのである。孟子は、楽しい感情が生まれたら止めることはできないことを述べ、結末から根本に戻って論じたのだ。だから先に足を踏むことを言い、手が動くことを後で言ったのである。

〔注〕

- 1 『禮記』（樂記）の引用で、原文にまったく同じ。
- 2 「親に事ふるの實」以下は、『孟子』の上文の句である。

3 「仁眇天下」と続く「義眇天下」の二句は『荀子』（王制篇）による。「仁徳が天下に行き渡るので天下の人はみな親しむ。正義が天下に行き渡るので天下の人はみな貴ぶ。威嚴が天下に行き渡るので天下の人は対抗しようとはしない（仁眇天下、故天下莫不親也。義眇天下、故天下莫不貴也。威眇天下、故天下莫敢敵也）」とある。「眇」を楊倞は「盡」とし、「天下の人々すべてが王者の仁徳を慕う（盡天下皆懷其仁）」と解釈する。「眇に盡の訓はなく、高遠の意である」とは王念孫の説（『讀書雜誌』八之三）であるが、「訓義」は楊注に拠っていると考えて釈した。

4 「觀遠近」『莊子』（秋水篇）に「大いなる認識力を持った者は深遠なことも卑近なことも平等に把握する（大知觀於遠近）」とある。これによるか。

5 『禮記』（樂記）の「大いなる礼は天地と同じようにものごとくに筋目をつける働きがある（大禮與天地同節）」によるか。

6 「日新」は『周易』（繫辭上傳）の語。「（天の）日々新たに造化の作用を盛徳と呼ぶ（日新之謂盛徳）」とある。

7 「有盡性術之變」は『禮記』（樂記）の「音楽とは楽しむことを本質とし、人情が避けて通れないものだ。楽しんで時には、それが必ず声や音となり、身振りとして表現されるのが人のありようだ。音声や動作の変化によって人の性質がすべて發揮される（夫樂者樂也、人情之所不能免也、樂必發於聲音、形於動靜、人之道也、聲音動靜、性術之變盡於此矣）」による。

8 『莊子』（大宗師）による。太古の「真人」は寝ても夢を見ず、覚めても心配ごとがなく、深い呼吸をすることを述べ、「真人の息は踵を以てし、衆人の息は喉を以てす（真人之息

以踵、衆人之息以喉」という。

9 『毛詩』のいわゆる「大序」の「詩」の起源を述べた箇所による。「詩は志のゆく所なり（詩者志之所之也）」に始まり、「情、中に動きて言に形はる。之を言ひて足らず、故に之を嗟歎す。之を嗟歎して足らず、故に之を永歌す。之を永歌して足らざれば、手の之を舞ひ足の之を蹈むを知らざるなり（情動於中而形於言、言之不足、故嗟歎之、嗟歎之不足、故永歌之、永歌之不足、不知手之舞之、足之蹈之也）」とある。孟子が「足」を「手」より先にいうのに対し、「詩序」は「手」から述べており、順序が異なる。

萬章上

謳歌者、不謳歌益而謳歌啓、曰吾君之子也。

徒歌爲謳、永言爲歌。是謳則未免乎有意^a、歌則適於心之甚可。謳歌者、不謳歌堯之子而謳歌舜者、天與賢則與賢故也。謳歌者不謳歌益而謳歌啓者、天與子則與子故也。由是觀之、帝王所爲固未嘗有所容心、一於順天而已。故堯舜與賢而天受之、先天而天不違也。禹與子而天亦受之、後天而奉天時也。禮運以不獨子其子爲道行而大同、以各子其子爲道隱而小康。豈知孟子所謂均出天與之意乎。

然舜以聖繼帝而其迹晦、人得而親之、莫得而譽之。故其言止於朝覲獄訟謳歌者歸之而已。啓以賢繼王而其迹顯、人非特得而親之^b、抑且譽之矣。朝覲獄訟謳歌者歸之、親之也。曰吾君之子、譽之也。

禮言必先其令聞、止於三代之王、亦是意歟。然朝覲獄訟者歸

之、非惟舜啓爲然。文王之時萬邦之方、朝覲者歸之也、虞芮質厥成、訟獄者歸之也、下民之王、謳歌者歸之也。彼其有天下之實如此、卒不有天下者、時而已矣。

〔校勘〕

a 「有意」底本「有謳」に作る。国会図書館蔵宋刊本、方濬師本も同じ。通じない。四庫全書本によって改めた。

b 「親之」方濬師本「視之」に作る。

〔訳〕

謳歌する者、益を謳歌せずして啓を謳歌し、吾が君の子なりと曰ふ。

ただ歌うことが「謳¹」で、言葉を長く発するのが「歌²」である。ということは、「謳」はかならず意図が含まれているものであり、「歌」は心が喜ぶものになうものである。謳歌する者が堯の子を謳歌せずに（堯の子ではない）舜を謳歌するのは、「天が賢者に王位を与えようとしているから賢者に与える³。」ということだ。謳歌する者が（賢臣の）益を謳歌せずに（禹の子の）啓を謳歌するのは、「天が子に与えようとしているから子に与える」ということだ。こうしてみると、帝王の行為はそもそも私心を挟む余地はないのであり、ひたすらに天に従うだけなのである。つまり堯と舜が賢者に王位を与えて天がそれを承認したのは「天に先んじて天は違はず⁴」であり、禹が子に王位を与えて天がやはり承認したのは、「天に後るるも天の時を奉ずるなり」である。「禮運」は、自分の子だけの子とすることのない世を道がおこなわれている大同とし、自分の子をそれぞれの子とする世

を道が隠れた小康と定義した⁵。孟子が「天が与えようとしている」と解釈した趣旨を知ることができよう。

しかしながら、舜はその「聖性」によつて帝位を継承したので、その事跡は幽玄で人は親しむことはできないし、褒めたたえることもできない。よつて「朝覲、獄訟、謳歌する者がこれに帰順した⁶。」と述べるだけである。啓はその「賢」によつて王位を継承したので、その事跡は明瞭で人は親しむことができるだけでなくこれを褒めたたえたのである。朝覲、獄訟、謳歌する者が帰順したというのは親しんだのであり、「吾が君の子」と呼んだのは褒めたたえたのである。

『禮記』は「かならず先祖の時に高い名声が現れる⁷。」とする説を三代の王者のことに限定して述べているが、同じ趣旨であろう。しかるに、朝覲、獄訟、謳歌する者が帰順したのは舜と啓だけがそうだったわけではない。文王の時には「万国が向かう。」とあるとおり、朝覲する者が帰順したのであり、「虞芮は公正となる⁹。」とあるとおり、獄訟する者が帰順したのであり、「民衆の王¹⁰。」とあるとおり、謳歌する者が帰順したのである。このように文王は天下の実質を手中にしていたのである。最後まで「王として」天下を保有しなかったのは、時勢によつてそうなたただけである。

〔注〕

1 『爾雅』(釋樂)に「ただ歌うのを(謠)という(徒歌謂之謠)」とあり、『毛詩』(園有桃)の「毛傳」にも「曲合樂曰歌、徒歌曰謠」とあり、「歌」と区別した場合の「謠」を無伴奏の歌とすることは通説である。陳陽『樂書』樂圖論・雅部の「謠」の項(卷第一百五十四)も『爾雅』を引いて「謠」

を説明している。いっぽう同書同巻の「謳」の項には『孟子』の「謳歌」の条を引くも「謳は歌の調子の違うものであり、歌は謳の総称である(謳爲歌聲之別調、歌爲謳之総名)」と述べ、この定義とは異なる。「謳」を「徒歌」と釈するのは、たとえば『楚辭』(大招)の「謳和揚阿」の王逸注に「徒歌曰謳」とある。

2 『尚書』(舜典)に「詩は志を言葉で述べ、歌はその言葉に長い節をつける(詩言志、歌永言)」とある。

3 『孟子』の上文の引用。続く句も同じ。「天與賢則與賢、天與子則與子」で、「訓義」の引用は『孟子』に同じ。

4 『周易』(文言傳)による。続く句も同じ。「それ大人は天地と其の徳を合し」に始まり「天に先立つて行動しても天の理法に反することなく、天に遅れて行動しても天の理法を守ることになる(先天而天弗違、後天而奉天時)」とある。

5 『禮記』(禮運)による。「大同」については「大道のおこなわれていたころは、天下は万人のものとされ……自分の親だけを親とせず、自分の子だけを子とせず……これを大同の世という(大道之行也、天下爲公……不獨親其親、不獨子其子……是謂大同)」とあり、「小康」については「大道がおこなわれなくなり、天下を我がものとするようになり、それぞれが自分の親を親とし、自分の子を子とする……これを小康の世という(今大道既隱、天下爲家、各親其親、各子其子……是謂小康)」とある。

6 『孟子』の上文による。堯が崩じると舜は堯の子に遠慮して身を引いたが、「諸侯はみな堯の子ではなく舜に拝謁し、訴訟を起こす者はみな舜をたより、徳をたたえる者はみな舜をほめたたえた(天下諸侯朝覲者、不之堯之子而之舜、訟獄

者、不之堯之子而之舜、謳歌者不謳歌堯之子而謳歌舜」とある。

7 『禮記』（孔子問居）による。「三代の王者が天下を治めるさい、まず父祖の代に評判があがった（三代之王也、必先其令聞）」とある。ここの「三代」は、鄭玄によると夏禹、殷湯、周文である。ただし「訓義」は周文王ではなく武王と理解しているようである。

8 「萬邦之方」は「皇矣」（『毛詩』大雅・文王之什）の句。鄭箋は「方」を「郷（向かう）」と訓じ、「万国が集まつて来る国となつた）爲萬國之所郷」とする。つまり「朝覲」の意である。

9 「虞芮質厥成」は「縣」（『毛詩』大雅・文王之什）の句。「虞芮」は隣接する二国の名。「毛傳」によると「質」は成し遂げること、「成」は公平。両国は境界を争っていたが文王に感化されて争いをやめた。つまり「獄訟」のことである。

10 「下民之王」は前出『毛詩』「皇矣」（注8）の句。

萬章下

集大成也者、金聲而玉振之也。金聲也者始條理也、玉振之也者終條理也。

乾之爲卦、聖人之分也。其位則直西北之維、而於物爲金玉。金者陰精之純、而生乎西、其材從革、其聲始隆而終殺。聖人鑑之以爲鐘、以警道之用也。玉者陽精之純、而生乎北、其材不變、其聲清越以長、而無隆殺。聖人憂之以爲磬、以警道之體也。

古之作樂、鏗金以始之、戛玉以終之。聖人始則出道之用以趨時、而有金聲之象。終則反道之體以立本、而有玉振之象。在易鼎之六五資剛以趨變、而其象爲金鉉。上九剛實、以不變、而其象爲玉鉉。金鉉象聖人之趨時、玉鉉象聖人之立本。亦金聲而玉振之意也。易曰成言乎艮、又曰終萬物始萬物莫盛乎艮。則始而不終、不足以爲成、終而不始、亦不足以爲成。集大成也者、金以成德、孔子集道之全以大成邪。

孟子論四聖人之聲、而玉振之者、終始具、故也。蓋金聲則或洪或纖、所以條理於其始、利用之道也。玉振則終始如一、所以條理於其終、成德之道也。伯夷、伊尹、柳下惠之行、足於成德、不足於利用。故能清者不能任、能任者不能和。孔子之行、非特足於成德、又足於利用。故或清、或任、或和、適時而已。是金聲者、孔子之事、玉振之者、伯夷伊尹柳下惠之事也。以金聲爲始條理、則終未必不然。以玉振之爲終條理、則始未必不然。是善終者未必善始、而善始者未必不善終。斯三聖所以善終不善始。而孔子所以集大成而終始之也。然大成若缺、豈非能不自大、故能成其大邪。自制行之殊觀之、三聖未嘗不與孔子異。自易地而處觀之、孔子未嘗不與三聖同。道歲也、聖人時也、以異而同而已。

〔校勘〕

- a 「剛實」 方濬師本「剛實」に作る。
b 「終始具」 方濬師本「終始其」に作る。

〔訳〕

集大成すとは、金聲してこれを玉振するなり。金聲すとは條理を始むるなり。これを玉振すとは條理を終ふるなり。

乾の卦の性質は、聖人に相当し、その方位はびつたり西北の隅で、¹物質では金と玉に当たる。²金は陰の精の純粹なものであり、西方で生まれる。材質は自在に形を変えることができ、発する音響は初めは大きく盛り上がり、最後には減衰して消える。聖人はこれを打って楽器の鐘とし、「道の用」になぞらえた。玉は陽の精の純粹なものであり、北方で生まれる。材質はけつして変化することがなく、発する音響は澄みきつて長く持続し、大きくなつたり減衰したりすることがない。聖人はこれを叩いて楽器の磬とし、「道の体」になぞらえた。³

古代の音楽の演奏は、金を打つて始め、玉を叩いて終つた。聖人は、初めは「道の用」から出発して時勢に従い、金の音響を体現する。最後は「道の体」に戻つて根本を確立し、玉を鳴らすありさまを体現する。『易』の鼎卦の「六五」では、剛強をよりどころとして変化に従うことを述べ、その象を「金鉉」としている。⁴「上九」では、剛実で変わることがないことを述べ、その象を「玉鉉」としている。⁵つまり「金鉉」は聖人が時勢に従うことであり、「玉鉉」は聖人が根本を確立することである。これまた「金声してこれを玉振する」ということである。『易』に「艮で完成する」⁶。「万物を始め、万物を終えるに、艮より盛んな卦はない」⁷とある。つまり始まって終ることがなければ「成る」とはいえないし、終つて始まることがなければ、「成る」とはいえない。「集大成」とは、金によつて徳を完成し、

孔子が道の完全なるものを「集めて大成した」ということである。

孟子は四人の聖人の声望を論評したが、「これを玉振する」とは、終始が完備しているからである。「金声」は、時に強大であり、時に繊細であり、事の最初に条理を与えるためのもの、つまり臨機応変に運用する道のことである。「玉振」は最初から最後まで音の響きは均一であり、事の最後に条理を与えるためのもの、つまり徳を完成する道のことである。伯夷、伊尹、柳下恵の行為は、徳を完成することはできたが現実の用途には足りない。それゆえ清廉ではありえても実際の職務を担当することはできなかつたり、職務を担当できても他者と協和することができなかつたりした。孔子の行為は、ただ徳を完成することができただけでなく、現実社会の効用にも益をもたらしたのである。あるときは清廉で、あるときは職務に励み、あるときは周囲と協調し、時宜に応じてふるまつたのである。つまり「金声する」とは孔子のことであり、「これを玉振する」とは、伯夷、伊尹、柳下恵のことなのである。「金声」によつて事の最初に条理を与えるなら、最後がそのようでないわけがない。しかし「これを玉振する」ことによつて事の最後に条理を与えるとしても、最初がそのようだとはいえない。つまり、最後をよくする者が必ずしも最初がよかつたわけではないが、最初をよくする者が必ずしも最初がよかつたわけではないのだ。かの三聖人が終わりはよかつたが初めが不遇で、いつぼう孔子が集大成して終始ともよくしたのはそういう

理由である。しかしながら「大成は欠けたるがごとし」⁹であるから、おそらく自分自身を誇らずにいられたので大成したのであろう。行動の違いの点でいうと、三聖人は孔子と違うことをしなかつたわけではない。しかし「立場を変えてみる」¹⁰という観点から考えるなら、孔子はけつして三聖人と違っているわけではない。道は一年の全体であり、聖人は個々の季節なのである。異なることによって同じなのである。

〔注〕

1 『周易』（説卦傳）に「乾は西北の卦である（乾西北之卦也）」とある。

2 『周易』（説卦傳）に「乾は……玉であり金であり（乾……爲玉、爲金）」とある。

3 冒頭の「乾之爲卦」以下、類似の文章が「周禮訓義」（卷五十二）に見える。「乾之爲卦、位乎西北之維、而於物爲金玉。金陰精之純、而直乎西、其材從革、其聲始隆而終殺。先王鏗之以爲鐘。玉陽精之純、而直乎北、其材不變、其聲清越以長、而無殺。先王憂之以爲磬」とあり、語句に出入りがあるが趣旨は同じである。

4 『周易』鼎卦、六五の爻辞に「鼎、黄耳金鉉あり、貞に利あり」とあり、象傳には「鼎、黄耳あるは、中以て實と爲す」とある。「剛を資りて以て變に趨く」という「訓義」の説とは一致しないようである。

5 『周易』鼎卦の上九爻辞に「鼎、玉鉉あり、大吉、利あらざるなし」とあり、象傳には「玉鉉、上に在り、剛柔節す」とある。「剛實にして以て變ぜず」という「訓義」の説とは一致しないようである。

6 『周易』（説卦傳）に「良で完成する（成言乎良）」とあるのによる。

7 『周易』（説卦傳）に「万物を終え万物を始めるもの、良より盛んなものはない（終萬物始萬物者、莫盛乎良）」とあるのによる。

8 「清」「任」「和」は、孔子以外の三聖人に対する評語で、本章の『孟子』の上文に見える。「伯夷は聖人の中の〈清〉なる者である。伊尹は聖人の中の〈任〉なる者である。柳下惠は聖人の中の〈和〉なる者である（伯夷聖之清者也、伊尹聖之任者也、柳下惠聖之和者也）」とある。

9 『老子』（王弼本四十五章）の語。「完成したものは欠陥があるように見え、その作用は無尽蔵である（大成若缺、其用不弊）」とある。

10 「易地」は地位を取りかえることで、『孟子』（離婁章句下）に、禹と后稷と顔回の事跡を論じた箇所に見える句。治水に奔走した禹、農事に精励した後稷、路地裏で清貧を貫いた顔回も「道を実践する」という点は共通であり（同道）、「立場が代わればみな同じ事をしたはずだ（禹、稷、顔子、易地則皆然）」とある。このこと同じ趣旨である。

始條理者、智之事也。終條理者、聖之事也。智、譬則巧也。聖、譬則力也。由射於百步之外也。其至爾力也、其中非爾力也。

條理有數而不可紊、理則有分而不可易。聖人之於道、條理於其始、則利用而不惑、智之事也。以譬則巧也。條理於其終、則篤於成德而不變、聖之事也。以譬則力也。力出於人而有極、則

發而有所至、由射至於百步之外也。巧出於天而不窮、則至而有所中、猶射中於百步之外也。

夷、惠、伊尹之於道、能至不能中。孔子則能至且中矣。蓋能至者射之善、而能至能中者備其善者也。能清^a能任能和者、聖之善、而能時者備其善者也。

射始於古、至羿逢蒙然後善於^b中。清任和行於三聖、至孔子然後善於時。豈非三聖立道之體。道始於金聲。而玉振之、取諸存乎樂者明之。終於巧力之射、取諸存乎禮者明之。蓋禮樂法而不說。惟法也、衆人共由之、惟不說也、天下之至蹟存焉。

樂書卷第九十四^d

〔校勘〕

a 「能清」 国会図書館蔵宋刊本、四庫全書本、方濬師本いずれも「能時」に作る。ここは『孟子』本文の「伯夷聖之清者也、伊尹聖之任者也、柳下惠聖之和者也」に対応するので、底本の「能清」が正しい。

b 「善於中」 四庫全書本「善于中」に作る。

c 「始於金聲」 四庫全書本「始于金聲」に作る。

d 「樂書卷第九十四」 国会図書館蔵宋刊本「樂書卷第九十四終」、四庫全書本「樂書卷九十四」、方濬師本「樂書卷九十四終」にそれぞれ作る。

〔訳〕

條理を始むるは智の事なり。條理を終ふるは、聖の事なり。智は、譬へば則ち巧なり。聖は、譬へば則ち力なり。由ほ百歩の外より射るがごときなり。其の至るは爾の力なり。其の中る

は爾の力にあらざるなり。

〈条〉には〈数〉があり、これを乱すことはできない。〈理〉には〈分〉があり、これを変えることはできない¹。聖人の〈道〉におけるありかたは、出発点に〈条理〉があるので、現実の事業に活用して惑うことがない。これが「孟子が言う」「智の事なり」であり、「譬へば則ち巧（技術）」である。最後に〈条理〉があるので、徳を完成することに集中して変わることがない。これが「孟子が言う」「聖の事なり」であり、「譬へば則ち力（腕力）」である。腕力は人の生来に由来するので限界がある。そのため矢を射ると、それぞれに届く距離が違う。矢を射て百歩離れた所にまで届くのがそれである。技術は自然の法則に由来するもので、限界がない。そのため矢が到達して命中するのである。矢を射て百歩離れた的に当たるのがそれである。

伯夷、柳下恵、伊尹の〈道〉におけるありかたは、「聖人としてのもつて生まれた力があつたので」届くことはできたものの、命中しなかつたのである。孔子はといえば、到達したし、命中したのである。届かせることができる者は射撃のすぐれた者であり、届いてさらに命中させることができる者は射撃のわざを完全に身につけた者である。「伯夷のように」清廉であったり、「伊尹のように」責任を持つて重職をまっとうしたり、「柳下恵のように」協調性に秀でた資質は、聖人の中のすぐれた者なのだが、「孔子のように」時宜をわきまえることができるのは聖人としてのすべての長所を兼備した者である²。

射撃の技術は太古に始まつたが、羿と逢蒙³に至つて命中するようになった。清廉や責任や調和の徳は三聖人の時におこなわれていたのだが、孔子に至つてその時宜を得ることになった。三

聖人が〈道の体〉を創立したということではなからうか。初めに「金声して之を玉振す」という比喩で述べたのは、音楽に現れるものをたとえとしてそれを明らかにしたのである。最後に射撃の技術と腕力の比喩を用いたのは、儀礼に現れるものをたとえとしてそれを明らかにしたのである。そもそも「礼楽は、規範はあるが言葉では説明しない⁴」という。「規範はある」ものは、人みなそれを共有するが、「言葉では説明しない」ことについては、世界のもつとも奥深いもの⁵がそこにあるのだ。

(樂書卷第九十四)

有其神妙、以能見天下深蹟之至理也」と解釈している。

(二〇〇九、五、三〇)

〔注〕

- 1 『孟子』の孫疏に「條則有數而不紊、理則有分而不可易也」と、このこと酷似する句が見える。
- 2 この一節(原文の「蓋能至」から「善者也」まで)は、孫疏に酷似する句が見える。「蓋能至、亦射之善者矣、而能至能中者、又備其善者也。能清能任能和、是聖人之善者也、能時、又備其聖人之善者也」とある。
- 3 羿と逢蒙は太古の弓の名手。説話が諸書に見えるが、『孟子』(離婁章句下)にも逸話が引かれている。
- 4 「禮樂法而不説」は『荀子』(勸學篇)の語。
- 5 原文は「天下之至蹟存焉」。『周易』(繫辭上傳)に「天下の最も〈蹟〉なるものを論じてもそれを人は嫌がらない(言天下之至蹟而不可惡也)」「天下の〈蹟〉を極め尽くしたものは易の〈卦〉にある(極天下之蹟者存乎卦)」などとある。「蹟」について孔穎達『周易正義』は「幽深にして見がたいものであるが、聖人には神妙なる能力があり、これによって天下の深蹟の原理を見ることができ(蹟謂幽深難見、聖人