慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	孔子の教育思想における「樂」の位置について：「詩」「禮」「樂」の関わりを中心に
Sub Title	On the role of music in confucian education theory : in the context of the inter-relations of music, odes,and rites
Author	高, 婷(Gao, Jing)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	2001
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.53 (2001.) ,p.43- 54
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000053-0043

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

孔子の教育思想における「樂」の位置について
—「詩」「禮」「樂」の関わりを中心に—

On the Role of Music in Confucian Education Theory
—In the Context of the Inter-relations of Music, Odes, and Rites—

高　　婷*
Gao, Jing

"Be stimulated by odes, take your stand on rites, and be perfected by music" are the three steps of learning, says Confucius in *The Analects*. Why is music the final step leading to perfection? According to Confucius, odes, rites, and music are different by nature and play different roles in learning and personal development. This paper explores and illustrates the nature of music from the Confucianist point of view by looking at the inter-relations of the three steps of learning.

はじめに

中国思想史上もしくは中国教育思想史上において，孔子 (Confucius, 551～479. B.C.) が最も重要な地位を占める存在の一人であることはいうまでもない[1]。孔子は儒教の開祖として中国伝統思想における一つの原点と見なされ，その思想には中国の正統思想としての地位が与えられてきた。

当然ながら，孔子の思想に対しては，これまでに膨大かつ多種多様な考察が加えられてきたが，伝統的に，孔子の思想における最重要概念と考えられてきたものは「仁」であった。例えば，吉川幸次郎は『論語』について「この書物の最も重要なトピックは，やはり『仁』である」[2] と語っているし，金谷治も「孔子の主張の中心が仁の発揚であったことはいうまでもない」[3] と論じている。

しかし，筆者は本論において，孔子の教育思想のうちとくに「樂」という概念に着眼し，この概念の思想的位置づけを分析することを通して，彼の教育思想の構造や特質を明らかにしようと考えている。というのも，孔子の教育思想をとらえる上での筆者の着眼点は，何よりも孔子の「興於詩，立於禮，成於樂」(『論語』泰伯篇) という言葉に注がれているからである。この言葉は，孔子が学問の段階について語った言葉として知られるが[4]，ここには「仁」は登場せず，まさに「樂」が学問の最終段階に位置づけられている。『論語』という書物の性格からして，孔子がこの言葉をどのような状況で語ったのかは必ずしも明らかではない。だが，少なくとも孔子が「樂」を極めて重視していたことは確かである。では，「樂」を重視する孔子の認識はどのような論理に支えられていたのか。この問題関心に立って孔子教育思想の構造を探ろうとするならば，少なくとも次の二つの問題が吟味されねばならないであろう。すなわち第一に，孔子が学問の段階を「詩」「禮」「樂」の三者をもって論じようとしたのはなぜかである。そのためには，「詩」と「樂」，「禮」と「樂」それぞれがどのような思想連関において結ばれていたのかを，明らかにする必要がある。第二に，三者相互の関係において「樂」が最重要視されたのはなぜか，という問題である。孔子は「樂」にどのような人間形成論的意味を見出していたのか，そしてその意味が「詩」や「禮」のもつ意味とどのように異なるものとしていたのかが，吟味されねばならない。

ところで，孔子の「樂」に着目し，これを人間形成論的関心から論じた研究は必ずしも多くはない。管見の限り，児玉憲明「孔丘音楽論管釈」(新潟大学人文学部『人文科学研究』第 71 号，1987 年，7 月，所収) と，津田左右吉「儒教の禮樂説」(『津田左右吉全集』第 16 巻，岩波書店，1965 年，所収) の二つをその代表的論考として

* 慶應義塾大学大学院社会学研究科教育学専攻博士課程
(教育思想史)

挙げることができる。以下，この二つの先行研究に若干の分析を加えることで，本稿の研究課題をより鮮明なものにしておきたい。

まず，児玉の論考は，孔子の「樂」が有する人間形成的意味に注目している。すなわち，彼は「孔子の考えによればこうである。音楽は人間の感覚・知覚に激甚な作用をおよぼすが，同時に人間の理性に対しても覚醒と活性化をもたらし，さらにその作用は肉体にもおよび，精神と肉体の統合としての人間に全体的に働きかけ，人格の完成を助ける」[5] と述べ，孔子が「樂」を人間の道徳性の確立にとって不可欠の教養と位置づけた，とする。つまり，「樂」は人間の感性を充実させ，理性を目覚めさせる働きをもつものであり，それゆえに，単なる娯楽や宗教儀礼に留まらず，先人の道を得るための「経」として，『詩』『書』とともに学ぶべきもの，『禮』とともに実践すべきものと理解された，というのである。ただし，「樂」の人間形成的意味合いを論ずる児玉の立論は，「樂」を外在的な道徳規範とする視点に貫かれており，人間の内的感情との関連において「樂」をとらえようとする関心は稀薄である。彼は，また「樂」と「詩」「禮」との関わりについても言及しているが，それによれば，「樂」は「詩」を伴うことで，古典文献の解釈という知的訓練に等しい効用を有し，また「禮」と同等の肉体的活動を備えることで実践的機能をもつ（従って，「樂」は理性と肉体の統合体としての人間にとって，必須の教養となる），とされる。だが，この主張だけでは，「樂」「詩」「禮」の三者がいかなる思想連関において結ばれていたのかや，孔子の人間形成論に関わる認識構造の中で「樂」がどのような位置を占めているのか，が鮮明にされたとは認めがたい[6]。

次に，津田左右吉の「儒教の禮樂説」についてである。津田は儒教を元来「道徳及び政治の教である」[7] ととらえたが，この論考もそのようなとらえ方に基づいて論を展開している。すなわち津田は，「樂」をそれ自体として論ずるのではなく，「禮」と一体化した「禮樂」として，あるいは「禮」を補完するものとして把握しようとする。津田にとって，儒家のいう「禮」とは日常生活における道徳的規範と，政治統制のための社会的秩序・制度との二つの機能をもつものであった。しかも両者の機能は元来不可分なものと見なされた。つまり，「禮」のもつ日常生活的規範としての機能は，同時に政治的意味での教化の機能をもつものなのであった。そして，人々に対する社会的教化としての「禮」は，儀礼という形式において実践されるのであるが，この儀礼は通常「樂」の演奏を伴うものであった。「禮」と「樂」とが一体化したものと理解される理由がここにある。こうして，「禮樂」はその儀礼という形式に従って，人々に対する道徳的感化と政治的教化という二重の機能を果たすのであった。津田によれば，儒家が「禮樂」を強調するのは，畢竟，道徳を説き，その道徳が帝王によって立てられたものであることを説き，そうして，君主の政治的支配の正統性を説くためであった。だが，このような津田の立論は，「樂」の意義や機能を規定する外部的要因としての政治に視線を集中させるものあり，「樂」（あるいは「禮樂」）の思想がその内部にどのような論理構造をもつのかを吟味しようとするものではない。道徳（や政治）の立場から「樂」を論じるだけであって，「樂」の側から道徳をとらえ直す視点は確保されていない。

以上のように，児玉の論考では，孔子の（教育）思想に占める「樂」の位置づけが必ずしも明確ではなかった。また津田の論考は，「樂」の思想をそれ自体の内部構造に即して把握するという作業が十分ではなかった。これを踏まえる限り，上記に示した本稿の二つの課題，すなわち「詩」「禮」「樂」三者の思想連関の解明，および「樂」の人間形成論的意味の把握という課題は，孔子教育思想の構造や特質を明らかにする上で，それなりの意義を有するものと認められるであろう。以下，この二つの課題に即して論考を進めていくが，その前提として，次節では，孔子が「樂」をどのような意味において理解していたのかについて，若干の考察を加えておく。

1. 「樂」の定義と孔子における「樂」

まず，「樂」という言葉の字義について検討してみよう。『説文解字』では，𤔲の文字を解して「五聲八音の總名なり，鼓鞞に象る，木，虡なり」[8] と説明している。つまり，この文字は鼓とそれをかける台を意味するというのである。この解釈は字形に対するものであるが，その意味については諸橋轍次の『大漢和辞典』により詳しく述べられている。それによれば，「本義は楽器。字形，白と幺と木とを合す。白は鼓の形にかたどり，両側の𤇾𤇾即ち幺は鼙にかたどり，木は鼓，鼙をのせる虡，即ち楽器の柎をあらわす。轉じて，五聲八音を總称し，又，音楽して楽しむ義から，たのしむ・好むの義に用ひる」[9] というのである。要するに，「樂」の字はもともと楽器のことを意味したが，これが五声八音の総称に転じ，さらに音楽の意味から楽しみの意に転じたというのである。このように，「樂」には，もともと「音楽」（これは今日の音楽という意味での yuè という発音に対応する）と「楽

しみ」（これは今日の楽しみという意味での lè という発音に対応する）との二つの意味があった。

また「樂」は，こうした語源的説明以外にも，歴史的，社会的な文脈において理解されてきてもいる。それは「樂」を，いわゆる「禮樂」の「樂」として，つまり「禮」と不可分の関係にあるものとして理解するものである。この理解に従えば，「樂」は「禮」とともに祭祀を起源とするものであり，それゆえ制度的・形式的な内実をもつものであった。だが，祭祀の時に行われていた「禮樂」としての「樂」にも，人間の喜び・楽しみなどの感情を表すものとしての意味合いが含まれていたこと，つまり，「音楽」と「楽しみ」との両者が含意されていたことはほぼ間違いない[10]。

さらに，儒教の古典に示されたいくつかの文言に従えば，「楽しみ」と「音楽」とは相互に密接な意味的連関があると認められる。例えば，『禮記』「樂記」には「夫れ楽（がく）とは，楽（らく）なり」[11]という句が見られる。これは「樂」の二つの意味合いによる互訓であり，つまり，音楽は人間の楽しみを表すものとして存在している，というのである。また，『論語』の「子，人歌いて善ければ，必ず之れを反さしめて，而る後に之れに和す」（『論語』述而篇）という文言，すなわち「善い歌を聴いたら，いつもそれを繰り返させ，そのあと自分も一緒に歌う」という孔子の態度は，音楽と楽しみとの密接な関係を孔子自身が私達に伝えるものである。

しかしながら，儒教の古典文献に基づいて「樂」の意味を探ろうとするとき，さらに重要な事柄が浮かび上がって来る。それは「音楽」のもつ人間形成作用としての意味合いである。例えば，『尚書』「舜典」には，「樂」に関わる，次のような舜の言葉が記されている。

> 帝曰く夔，汝に命じて典樂たらしむ。胄子に教うるに，直にして温，寛にして栗，剛にして虐ぐること無く，簡にして傲なることなかれ。詩は志を言い，歌は言を永くす。声は永に依り，律は声を和す。八音克く諧うて倫を相奪うこと無ければ，神人以って和せん。夔曰く，ここに予，石を撃ち石を拊てば，百獣率い舞う[12]。

舜は中国古代社会の帝王であるが，この文言からは，少なくとも舜の時代には，「樂」に関わる官職（楽官）がすでに存在していたことが窺われる。そして夔に典樂を任命して（「楽」を通じて）氏族成員の品格の育成を図っていたというのである。

孔子の時代になると，「樂」に対するこのような認識はより明確になる。『論語』には，孔子が「樂」を好み，これに日常的に親しんでいたことがしばしば述べられているが，孔子は「樂」を個人の趣味として好んだに止まらず，さらにそれを教科のなかにとり入れていた。周知の通り，孔子は「六藝」を以って教えていた[13]。「六藝」とは，いわゆる「禮，樂，射，御，書，数」のことであるが，その中で，孔子はとりわけ「禮」と「樂」を重視していた。もちろん，「樂」を始めに教えたのは孔子ではない[14]。しかしながら，「樂」の人間形成的な意味を重視し，その立場から「樂」の教育を展開したのは，孔子をもって嚆矢と見なされる。

ところで前述のように，「樂」には「音楽」と「楽しみ」との二つの意味合いがあったが，このことは『論語』に示された「樂」にも妥当する。つまり，『論語』の文言を探ってみれば，孔子の説く「樂」も「音楽」と「楽しみ」との両者を内包していたということは容易にわかる。

例えば，「音楽」としての「樂」について，孔子が語った代表的な文言として，次の条が挙げられる。

> 子，魯の大師に楽を語りて曰く，楽は其れ知るべき也。始めて作こすに翕如たり。之れを従ちて純如たり。皦如たり。繹如たり。以って成る。（『論語』八佾篇）

この条は，孔子の音楽批評として，あるいは孔子が音楽の構成について語った条として非常に有名である。ここでは，「翕如」「純如」「皦如」「繹如」という四つの形容詞を使用して，それぞれに異なった楽曲の段階を表している。「翕如」というのは，金属の打楽器鳴奏による曲のはじまりであり，「純如」とは諸楽器の参加による純粋な調和のことである。また，「皦如」は，諸楽器がそれぞれに受け持つパーツの明晰さを表し，「繹如」のほうは曲の連続と展開を象徴する[15]。このように，孔子は音楽としての「樂」に対し特別の関心を抱いていた。音楽がいくつかのパーツから構成され，しかも各パーツがそれぞれに異なる性質や傾向をもつことに関して明確な認識をもっていたことが，何よりもその証左である。

また，これ以外にも，「音楽」としての「樂」を語った孔子の言葉として，

> 子斉に在りて韶を聞く。三月，肉の味わいを知らず。曰く，図らざりき，楽を為すことの斯に至るや。（『論語』述而篇）

もよく知られている。孔子が斉国に滞在していた間，「韶」を聞いてその素晴らしさに感動し，三か月間肉を食べてもその味を空虚なものと感じた，というのである。この「韶」は，『論語』八佾篇の「子，韶を謂わく，美を尽くせり，又た善を尽くす也。武を謂わく，美を尽くせり，未まだ善を尽くさざる也」にも現れているが，朱熹の『論語集註』（以下，「朱註」と称す）はこれを「韶は舜の樂」と解し，それと対比される「武」を「武王の樂」としている。同じく古聖人の音楽でありながら，孔子が両者の間に区別を認めていることは，音楽としての「樂」に対する彼の造詣の深さを物語っている[16]。

一方，「楽しみ」としての「樂」は，孔子にとって人間精神の一種の境地を指し示すものであった。それを如実に伝えるものが，次の二つの条である。

> 子曰く，疏食を飯らい水を飲み，肱を曲げて之れを枕とす。楽しみ亦た其の中に在り。不義にして富且つ貴きは，我れに於いて浮雲の如し。（『論語』述而篇）
>
> 子曰く，賢なるかな回や。一箪の食，一瓢の飲，陋巷に在り。人を其の憂いに堪えず。回や其の楽しみを改めず。賢なるかな回や。（『論語』雍也篇）

上記の二条で，孔子は，たとえ貧しい暮らしのなかに身をおいたとしても，人生を楽しむことができるということを力強く語っている。もちろん，ここで貧しい生活を描写したのは，そのような生活様式を理想とし，それこそが人間の実践すべき目標としたわけではない。例えば，後者について，「朱註」が程子の解釈を引いて「顔回の樂しみ，箪瓢，陋巷を楽しむに非ず，貧窶を以って，其の心を累して其の樂しむところを改めず，故に夫子其の賢を称す」と説明するように，顔回の楽しみとしたものの内容が，「箪瓢」，「陋巷」ではないのは明瞭である。通常人間が憂いだとする境遇にあっても，そのことに心を煩わせることなく，常に「楽しむ」姿勢を確保すること，これこそ，物質的環境によってもたらされた快楽を越える人間の精神的境地だと，孔子はいうのである[17]。

以上，孔子は「音楽」と「楽しみ」という二つの意味合いにおいて「樂」をとらえていた。しかも孔子は，音楽としての「楽」であれ，楽しみとしての「樂」であれ，「樂」というものに人間のあるべき姿を示す方向性を与えていた。前述のように，孔子は「音楽」をもって教養の最高の段階としていたし，「楽しみ」をもって人間の理想的境地と見なしていたからである。このことは，孔子が「樂」というものを人間形成的意味合いにおいて極めて重視していたことを物語っている。したがって，孔子の「樂」を把握するためには，その「音楽」や「楽しみ」としての意味合い以上に，その人間形成的意味を探ることが必要である。

前述のように，本稿での筆者の関心は，「詩に興こり，禮に立ち，樂に成る」という孔子の言葉をどう理解するかに置かれている。単なる音楽の重視ということ以上に，音楽のもつ人間形成論的意義に関する認識を示したのがこの条だと理解されるからである。以下では，音楽としての「樂」を中心として，それと「詩」・「禮」との関わりを手がかりに，その人間形成論的意味を検討する。それによって，孔子の思想における「樂」の性格及び「樂」の人間形成的意味を鮮明化させたい。なお，「楽しみ」のもつ人間形成的意味合いについての検討は，紙幅の制約上，別の機会に譲ることにする。

2. 「樂」と「詩」

本節では，「詩に興り」というように，孔子が学問の段階の出発点（その意味で人間形成過程の出発点）に据えた「詩」について，その意味内容と「樂」との思想的連関について論考を加えることにする。

まず，「詩」には元来どのような意味が与えられていたのか。古典文献に見られる「詩」に関する最も古い記述は，前述の『書経』「舜典」のなかの「詩言志」という言葉である。この「詩言志」の「志」というのは，本来は，人間（＝作者）の志を託すことのみを意味するのではなく，祭祀をとりおこなうときに，神明前に功績や政事などを報告することを指す。つまり，「詩」もまた祭祀を起源とするものなのである[18]。『詩経』の「大雅」や「頌」のなかには，そのような痕跡を伺うことができる部分が多く残されている。このような詩はまた政治と関わる部分も大きい。だが，同じ『詩経』でも「国風」に収められたものの大半は，個人の自然な心情を表す抒情的な詩である。そして，孔子が尊重したものも，これら人間の感情表現としての「詩」であった。次の条を見てみよう。

> 子曰く，詩三百，一言以って之れを蔽えば，曰く，思い邪しま無し。（『論語』為政篇）

これは『論語』のなかで，「詩」に対して下した評価として極めて有名な条である。ここで「詩三百」と称されているものと今日に伝わる『詩経』三百五篇との異同は，必ずしも判然とはしていない[19]。だが，「思無邪」という

言葉の出典が,『詩』「魯頌」の「駉」[20]であることはほぼ間違いない。「駉」という詩は，馬を述べることを通じて，魯の君主僖公が所有する富を称えた篇である。「思無邪」といのも，馬が歪まずにすばやく走るのを賞賛する賛辞である。では，孔子が，この詩のもとの文脈と切り離して，詩を一言で蔽うのに「思無邪」と語ったのはなぜか。朱熹はこれに関して「昔の詩を爲す者は，未だ必ずしも此を知らず。孔子詩を讀んで此に至る。而して其の心に合すること有り。是を以て之を取る」[21]というように解釈した。つまり，孔子は「情性の正」（朱熹『詩集傳』）[22]に詩の本質を見出したのであったが，「駉」詩の「思無邪」こそ，人間感情の真摯さや純粋さを表すのに最も相応しい言葉であるとして，その意味を敷衍的にとらえ直したのであった。

孔子が整理，編集したといわれる『詩』に，男女の恋愛感情を素直に賛美するものや，人間の心情を吐露するものが数多く収められているのは，孔子が詩に含まれている人間の真摯な感情を重んじたことの何よりの表れである。さらに，詩にはそのような純粋な情的内容がこめられていることから，それを学ぶことを通じて，人々に「情性の正」を獲得させる働きをもつといえる。朱熹も，これに関して，「凡そ詩の言，善き者は以て人心の善心を感發す可し。惡しき者は以て人の逸志を懲創す可し。其の用，人をして其の情性の正を得せ使むる歸するのみ」（「朱註」為政篇第２章）という解釈を施している。こうして孔子は，人間感情に働きかける詩の役割を極めて重視するのである。このいわば人間形成論的文脈において語られる詩の役割について，孔子は，

> 子曰く，小子何んぞ夫の詩を学ぶ莫きや。詩は以って興すべく，以って観るべく，以って羣うべく，以って怨むべし。之れを邇くしては父に事え，之れを遠くしては君に事う。多く鳥獣草木の名を識る。（『論語』陽貨篇）

と述べている。この条には，極めて重要なメッセージが凝縮されている。それは，詩のもつ芸術性，政治性，社会（道徳）的役割，言辞（知）的役割に関する孔子の認識についてである。「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨」という四つは，詩の役割を概括する言葉である。そしてその四つのいずれも人間の「情性の正」と深く関わっている。

まず，「興」について，検討してみよう。何晏の『論語集解』（以下「集解」と称す）は孔安国の言葉を引いて，「興は，譬を引いて類に連なるなり」とし，また「朱註」は「興は，志意を感発す」と解釈している。前者は，個別・具体的な事柄を比喩等の手法を使うことによって，より普遍性のある事柄へと結び付けていくことを説き，また後者は人間の内面的感情や意志の発動のことを論じている。両者の解釈が相異なる関心からなされていることは一見して明らかである。だが，「興」の字義解釈ではない，まさに「興す」に関わる具体的様相を，私たちはどのように理解すればよいのか。『論語』には，その事例を私たちに伝える条がある。例えば，

> 子貢曰く，貧しくして諂うこと無く，富んで驕ること無きは，如何。子曰わく，可なり。未まだ貧しくして楽しみ，富んで礼を好む者に若かざる也。子貢曰わく，詩に，切するが如く，磋するが如く，琢するが如く，磨するが如しと云うは，其れ斯れを之れ謂う与。子曰わく，賜や，始めて与に詩を言うべきのみ。諸れに往を告げて来を知る者なり。（学而篇）

がその一つである。ここで孔子が語った「往を告げて来を知る」とは，まさに「集解」のいう「譬を引いて類に連なる」に関連する。だが，孔子が「始めて与に詩を言うべきのみ」と子貢のことを称賛したのは，まさに子貢が詩を通して「志意を感発す」ることを果たし得たからだと見なされよう（「始めて与に詩を言うべきのみ」という孔子の言葉は，八佾篇の中にも現れている。そこでは子夏が，詩を通して「志意を感発」している。なお，この条については次節で考察を加える）。

次に「観」についてである。吉川孝次郎はこれを「みずからは経験しない事柄を，あたかもしたしく経験したごとく感じ，また感じたことによって考えうる」[23]という文学一般の効用をいうものと解釈するが，これは「朱註」のいう「得失を考見する」という説とも相通ずるものがある。「詩」を学ぶことは，それを通して自らの生活経験の拡充という効用をもつ。また，詩には人間の自然な感情が含意されていることを踏まえるならば，それが読み手に受容され，詩の書き手の情と詩の読み手の情とが相通ずるようになることで，読み手の感性が拡充されていくことも期待される。そのような働きはまた，「樂」も含め芸術作品に共通に備わるものでもある。

「羣」について，「集解」は孔安国の「群居相切磋する也」という註を引いている。人間は個々に生きるものではなく，絶えずお互いに関わっていく存在であるという，孔子以来の人間性を社会性の側面においてとらえる

姿勢が窺える（「朱註」の「和して流れず」という解釈もほぼ同趣旨と認められる）。人間社会の中で，人間が他人とかかわりながら生きていくしかないならば，人間同士のあいだの交流が当然重要視される。その交流には，情に呼びかけ共感や共鳴を引き起こすことが，一つの必須の手段だと考えられる。身分と境遇の全く違う人が，同じ詩や曲によって，同じ気持ちを感じ取るのは，「詩」や「樂」のもつ「羣」という役割である。

「怨」についても，「集解」は孔安国の注を引いているが，そこでは「上政を刺す」といい，主に「詩」の政治的な効用を表すものとしている。詩は，「興すべく」というように，比喩の手法を用いて，単刀直入ではなく，婉曲的でありながら巧に政治を批評することができる。そして，「怨」というのは，やはり人間の情的な発露にほかならない。だが当然に，そのような発露にはそれなりの節度が求められることになる（「朱註」が「怨は，怨んで怒らず」との註釈を加えているのもこの意味でおいてであろう）。しかしながら，「詩」の中に収められている男女の思慕と情愛や，人間の怨みなどの感情を表す数々の詩句を見れば，孔子が人間の内から発する自然な情感をそれ自体として重視していたことは間違いない。「詩」に描かれた「怨」という感情は，「詩」を学ぶことによって，より調和のとれた方向に導かれる，というのが孔子の認識であった。

「詩」は，以上のような人間の内なる感情の表現でありながら，さらにそれ以上の意味内容と効用を有している。それが詩のもつ社会（道徳）的役割であり，言辞（知）的役割である。

先ずその社会（道徳）的役割を述べたものが，「之れを邇くしては父に事え，之れを遠くしては君に事う」である。「朱註」は，これに「人倫の道，詩に備わらざること無し。二者重ね挙げて言う」という解釈を加えている。「詩」には人倫道徳上の問題が含まれており，その典型としての「事父」と「事君」の二者に関する示唆が多く含まれている，というのである。

また，「多く鳥獣草木の名を識る」という文言は，「詩」のもつ言辞（知）的役割を論じたものである。いうまでもなく，「詩」の文字には，日常的な事物に関する確実な知識が多く含まれている。「詩」の「樂」に対する独自性もそこに見出すことができる。

こうして孔子は，「詩」を一方において，人間の個人的感情（芸術性）と社会的感情（社会性・道徳性）の架け橋として，他方において人間の感性と知性との架け橋として，捉えることになった。すなわち孔子は，人間の感情表現であり，また感情の拡充に働く（その意味で芸術性をもった）「詩」を，政治や倫理も含め，社会全体の一つの基盤と見なした。つまり，孔子にとって，個人と社会とは，相対立する関係の両端を占めるような存在ではなく，むしろ，人間の情感に基づいた道徳内容を社会全般に拡充することを通じて，協和的な統一まで到達できるものと理解された。さらにまた，「詩」は人間の感性的表現でありながら，その学習を通して事物の知に至るという効用をもつものと見なされた。孔子が「詩」に人間形成的意味を見出し，そのことを強調したのもこのためであると見なされるのである。

人間形成において「詩」の役割を重視する孔子の認識は『論語』の中で随所に示されているが，例えば，

> 陳亢，伯魚に問うて曰く，子も亦た異聞有る乎と。対えて曰く，未まだし。嘗つて独り立てり。鯉趨りて庭を過ぐ。曰く，詩を学びたる乎と。対えて曰く，未まだしと。詩を学ばずば，以って言う無しと。鯉退いて詩を学ぶ。他日又た独り立てり。鯉趨りて庭を過ぐ。曰く，礼を学びたる乎と。対えて曰く，未まだしと。礼を学ばずば，以って立つ無しと。鯉退いて礼を学ぶ。斯の二つの者を聞けりと。陳亢退いて喜んで曰く，一を問うて三を得たり。詩を聞き，礼を聞き，又た君子の其の子を遠ざくるを聞く也。（『論語』季氏篇）

は，孔子が「禮」とともに「詩」の重要性を語ったものとして知られる。この中の，「詩を学ばずば，以って言う無し」という孔子の言葉を，「詩」をもって社交上の必須の教養としていた当時の貴族社会の必要に応ずるものとする理解の仕方がある[24]。しかし，そのような詩的教養を要請する外在的契機への関心だけで，孔子の説く「詩」の意義を理解するのは不十分なことであろう。それ以上に，上記のような，芸術性と社会性・道徳性との調和と，感性と知性との調和を陶冶するものとして「詩」の総合的性格（いわば人間形成に作用する「詩」の内在的契機）にこそ，孔子は人間形成論的意味を見出していたというべきである。ただし，そのような「詩」の総合的性格も，その起点となるのは各個人の内なる自然感情であったことは忘れられてはならない。

3. 「樂」と「禮」

『論語』のなかで，「樂」と最も密接な関連を持つ概念は，「禮」である。『論語』全体を通観して，「禮」と「樂」

に関する条を形式的に分類してみると，主に次の三つのパターンがある。すなわち，その一つ目は，単独に「禮」或は「樂」を論ずるものである（しかしながら，その中に，「樂」という字を使わずに樂を論ずる用例も見られる。その例として，「師摯の始め，関雎の乱りは，洋々乎として耳に盈てる哉」〈泰伯篇〉が挙げられる）。二つ目は，「禮」と「樂」を併挙するパターンである。その例として，「人にして仁ならずば，礼を如何。人にして仁にならずば，楽を如何」（八佾篇）が挙げられる。そして，三つ目のパターンが，「禮樂」という形で並称するものである。その例として，「事成らざれば，則ち禮樂興らず。禮樂興らざれば，則ち刑罰中らず」（子路篇）が挙げられる。

このように「禮」は「樂」と密接な関わりを持つ事柄であるということが容易に理解されるが，ここではまず，「禮樂」として併称されるものではなく，「禮」それ自体の意味内容からみていくことにする。

一般的に，「禮」の起源は祖先を祀ることにあると理解される。字源的にいっても，「禮」という字は，示と豊とに分けられる。この文字の由来は「金文では時に豊の字を用いていることがある。字のつくりからいえば，一枚の皿に二本の玉串を盛って神に捧げることである。恐らく，礼は神を祭ることから起こったので，その字は後に〈しめす偏〉〔「示」はもと祭壇を描いた象形文字で，神や祭に関する文字を構成する〕に属し，その後，人に対しても使うようになり，さらにその後に吉凶，軍事，接待，慶事関係のさまざまな儀制を意味するようになった」[25]と説明される。これ以外にも「禮」の字源については諸説があるが，この文字が祖先を祀ることに関連する点においては，ほぼ共通している。

この，祭祀との関わりの中から生まれた「禮」を体系的に整備し，一つの社会制度として確立したのが周公であった。周公は，文王の子，武王の弟で，武王の没後にその子である成王を補佐して周室の基礎を固めた人物である。彼は，いわゆる嫡子制・分封制を中心として「礼制」を組み立て，これを前代未聞の完備した体系に仕上げた。その意味で，周公は中国の歴史上画期的な人物であった[26]。そして，周公が制度化し，そしてそれらの制度を体系的に確立し，社会秩序の基本とした諸々の「禮」こそ，孔子が生涯をかけて回復しようと尽力したものであった。

周知の通り，周の政権は前八世紀の末頃から衰えが見え始め，それに伴って社会秩序も乱れるようになった。孔子がその生涯を送った時代とは，まさに周王朝の衰退期の初めにあたっていた。孔子が生まれ育った魯国は，今日の中国山東省曲阜の西南に位置し，周初の頃に，周公の子伯禽が封じられた土地である。このような歴史上の経緯を考えれば，魯国では周公の体系化した典章制度や文化などが比較的後世まで受け継がれていったとしても不思議はない[27]。しかし，孔子の時代になると，礼制はすでに甚だしく頽廃していた。孔子は礼制の崩壊に対して，断然として周礼を擁護し，復興しようという態度を取ったのである（「久しいかな，吾れ復た夢に周公を見ず」〈『論語』述而篇〉という孔子の言葉はこの文脈において理解される）。

周公によって整えられた「禮」とは，祭祀や政治から日常生活に至るまでの諸々の制度・規範に及んでいたが，その内容は一方が典章制度であり，もう一方が個人に対する生活上の行為の規範であった。このうち尊卑長幼の等級制を持つ統治秩序は，「禮」の最も重要な内容であり，目的とするところでもあった。孔子が「礼を知る」ことをめぐって，管仲[28]に人物批評を加えた次の条は，その一例として挙げられる。

> 子曰く，管仲の器は小さい哉。或るひと曰く，管仲は倹なる乎。曰く，管氏に三帰有り。官の事は摂ねず。焉んぞ倹なるを得ん。然らば即ち管仲は礼を知れる乎。曰く，邦君は樹して門を塞ぐ。管氏も亦た樹して門を塞ぐ。邦君は両君の好しみを為すに，反坫有り。管氏も亦た反坫有り。管氏にして礼を知らば，孰か礼を知らざらん。（『論語』八佾篇）

すなわち，一国の君主のみの特権として許されたことを，管仲もしたゆえに，孔子は管仲のことを「禮」を知らない人間と評したのである。この批判を通して，まず孔子が社会の等級，身分，地位などに応ずるものとしての「禮」を肯定的にとらえていたことが分かる。そして，「禮」を行うには各人の等級に相応しいやり方がある，というような考え方を孔子がもっていたことも窺える。このように，社会に属する人間は，「禮」によって生活全般における分限が定められ，「禮」を規範として行動することが求められる。管仲は，「禮」に定められた範囲を越えた行動をしたことによって，孔子に礼を知らない，心得ていないと責められたのである。

しかしながら，孔子が継承しようとしたのは，上記のような「禮」の外面的規範としての側面だけではなかった。孔子によれば，「禮」によって規定された上下等級，尊卑老幼の秩序は，ただ単に形式的で，強制的なものと

いうのではなく，氏族の血縁関係に基づく親子の愛情に根ざし，それによってすべての人が自覚的に実行できるものであった。そのような「禮」の側面は次の条によって最も明確に表されている。

> 宰我問う。三年の喪は，期已に久し。君子三年礼をなさざれば，礼必ず壊れん。三年楽をなさざれば，楽必ず崩れん。旧穀既に没きて，新穀既に升る。燧を鑽りて火を改む。期にして可なり。子曰く，夫の稲を食い，夫の錦を衣る。女に於いて安き乎。曰く，安し。女安くば，則ち之れを為せ。夫れ君子の喪に居るや，旨きを食うて甘からず。楽を聞いて楽しからず。居所安からず。故に為さざる也。今ま女安くば則ち之れを為せ。宰我出づ。子曰く，予の不仁なるや。子生まれて三年，然る後に父母の懐を免る。夫れ三年の喪は，天下の通喪也。予や三年の其の父母に愛むこと有る乎。(『論語』陽貨篇)

孔子が，「禮」における喪に関する規定を重視したのはいうまでもない。この条では，服喪する期間が三年と定められているのが長すぎるという宰我の指摘に対して，孔子は既存の「三年之喪」という制度に，一つの解釈を行い，その根拠を与えた。つまり「三年」という既に慣習化された形式上の決まりに関して，何ゆえに三年という長い時間をかけて服喪しなければならないかについて説明をしたのである。その根拠とされたのは，やはり親子の愛情の自然な発露であった。孔子は，明らかに「礼制」の中に道徳的規範が存することを認めていた。しかし，その道徳的な規範の原点としたのは，ほかでもない血縁に基づいた人間の最も自然で偽りのない感情であった。そして，一見人間の外側にある制度化された規範が，人間の内側から発する感情に基礎を置くことによって，人間の自然な道徳要求と結びつくように考えられた。制度の枠組みに従って人間が行動を強制されるのではなく，制度そのものと自分の内心の動きとが一致するところに，「礼」のありようを見出したのである。そのようにして，はじめて人間に外在する規則と内在する情との懸隔を埋めることができるのである。この条の言葉は，抽象的概念や論理的分析をもって人間の理性に訴えるものではなく，直観的・具体的な体験をもって人間の心情に訴えるようとするものである。「禮」に従い行動することが，理性によって規範化されることは確かであるが，孔子は，理性の働きに感情の内なる要素を加え，人間の理性的な部分と情的な部分とを統一することを目指したのである。

従って，孔子はただ単に周公の事績を祖述するに止まったのではなく，「禮」を述べ，「禮」に情的基盤を与えることによって，「禮」の内実をある意味で創作したのだということもできよう。外面的規範としての「禮」が人間の内的心情の支えを必要とするという，孔子の認識は，『論語』のなかにある次の条に最も端的な形で示されている。

> 子夏，問うて曰く，巧笑倩たり，美目盼たり，素を以って絢を為すとは，何んの謂いぞや。子曰く，絵の事は素きを後にす。曰く，礼は後か。子曰く，予れを起こす者は商なり。始めて与に詩を言うべきのみ。(『論語』八佾篇)

この条に対する解釈は必ずしも一様ではないが，例えば「朱註」では，まず「素は，粉地。画の質なり。絢は，彩色。画の飾なり。…絵の事は，絵画の事なり。後素は，素きより後にす」という註釈を加えた上で，「禮は後か」に対して，「禮は必ず忠信を以て質と為す，犹ほ絵の事は必ず粉素を以て先と為すがごとし」と解釈する。すなわち，「絵の事」は「粉素」の「後」にしなければならないように，「禮」は「忠信」より「後」であり，また「忠信」をもって「禮」の「質」としたのである。「忠信」という人間の内的心情が，「禮」の基盤をなすという解釈の典型をここに見ることができるであろう[29]。

また，これ以外にも「林放，禮の本を問う。子曰く，大いなるかな問いや。禮はその奢らん与りは寧ろ倹せよ。喪はその易めん与りは寧ろ戚め」(『論語』八佾篇)などは，孔子が，人間の内的心情をもって「禮」の根本に据えた一例といえる。孔子が「禮」を論ずる場合，一貫して，人間の自然な情こそがその原点であり起点である，としていたのである。

こうして「禮」を「外」なる規範と「内」なる心情との関わりにおいて，「禮」をとらえ直した孔子は，さらに「禮」を人間形成の重要な一要素として重視する。

孔子が曲阜に開いたと伝えられる学園は，当時の君子の教養と目されていた「六藝」を弟子たち教授することを一つの課業としていた。だが前述したように，孔子はその中でもとくに「禮」と「樂」とを尊重した。それは，「禮樂」の伝統を擁護し復興するためばかりでなく，「禮」(と「樂」)が人間形成において重要な意味を持つものであるという孔子の認識に基づくものであった。例えば，孔子は，

他日又た独り立てり。鯉趨りて庭を過ぐ。曰く，礼を学びたる乎と。対えて曰く，未まだしと。礼を学ばずば，以って立つ無しと。鯉退いて礼を学ぶ。（季氏）

と，実子の鯉に「禮」の学習に勤しむべきことを説いている。この条は，前節でも取り上げたが，ここでの「礼を学ばずば，以って立つ無し」という孔子の認識は，「泰伯」篇の「礼に立ち」に対応している。いずれも，「禮」の学習によってはじめて，人間として自立できるというのである。

だが，では，そのような「禮」とは，人間形成において具体的に如何なる役割を果たすものであるのか。以下，それと密接な関係を持つ「樂」の役割と比較しながら，検討する。

前述したように，「樂」と「禮」とは起源において同一性を有する。すなわち，「樂」と「禮」はともに祭祀に由来し，またそれを主な内容としていた。しかし，「樂」と「禮」はともに祭祀を担いながらも，全く同じではなく，それぞれの性質に応じ異なる役割を担っていた。従って両者は，人間形成の文脈においても，それぞれに異なる役割が与えられることになるのである。『禮記』「楽記」のなかに，次のように述べられている。

樂は中由り出で，禮は外自り作る[30]。
樂を致して以て心を治むれば則ち易直子諒の心，油然として生ず。禮を致めて以て躬を治むれば則ち莊敬なり[31]。
故に樂なる者は内に動く者なり。禮なる者は外に動く者なり[32]。

このように，「禮」は人間自体の外部に存在する客観的な制度を支える諸々の規則であり，厳格に人間の行為を規定し，主に人間の理性に作用する。一方，「樂」は人間の内からの発露であり，また直接的に人間の情に働きかける。しかしながら，「樂」は人間の情を基盤とするが，長い歴史のなかで，「禮」と一体化して祭祀を担ってきた。つまり「樂」には内なる情的な源を有する一方，その情の表れとしての外面的な確固たる形式も備えている。従って，「樂」は人間の情的な部分にだけではなく，理性にも訴えかける。「樂」の人間に対する働きかけが，全人的な作用として機能するのである。

「樂」と「禮」の性質の異同は，また社会的な役割の異同の面にも現れている。「樂」と「禮」はともに教化の道具とされ，「徳」を修める方法であり，教育の手段でもある。この点に関して両者の社会的役割は共通している。だが例えば，荀子が「樂なる者は，和の變ず可からざる者なり。禮なる者は，理の易ふ可からざる者なり。樂は同を合せ，禮は異を別つ」[33]と論ずるように，「禮」は人間社会における上下尊卑や老幼先後の秩序を定位するという機能をもつ。「禮」は，各人の身分に従ってそれぞれの行為に限度を定める。またその限度を厳格に守ることによって，社会の秩序が維持される。ただし，その身分の分別があまりにも厳格なものであれば，人間同士の間に隔たりと距離感をもたらす。そこに「樂」の役割が位置づけられる。すなわち，「楽」は人間の感情に作用し，共鳴や共感を呼び起こし，秩序づけられた社会の成員の相互関係を調和する。その結果，たとえ身分の異なる人であっても，同じ曲を聴くと，同じ感覚あるいは感情を共有する可能性が生まれるのである。荀子は「樂論」のなかで，このことについて，詳しく論じている。

樂は宗廟の中に在りて，君臣上下同じく之を聴けば，則ち和敬せざること莫し。閨門の内にて，父子兄弟同じく之を聴けば，則ち和親せざること莫し。郷里族長の中にて，長幼同じく之を聴けば，則ち和順せざること莫し。故に樂なる者は，一を審にして以て和を定むる者なり[34]。

また，『論語』の次の条もまた，この「樂論」ほど詳細ではないが，やはりこのような面に関する言及を行っている。

子，武城に之き，弦歌の声を聞く。夫子莞爾として笑いて曰く，鶏を割くに焉んぞ牛刀を用いん。子游対えて曰く，昔者は偃や諸れを夫子に聞く。曰く，君子道を学べば則ち人を愛し，小人道を学べば則ち使い易き也と。子曰く，二三子，偃の言是也。前言は之れに戯むるる耳。（『論語』陽貨篇）

この条は，武城の宰であったが「樂」をいわば民衆の社会教化のために用いていたことにまつわるものである。子游は，君子であれ，小人であれ，「樂」を学ぶことは人々にとってそれぞれに意味があると主張するが，孔子もこれに賛意を示している。「樂」のもつ人間形成的役割は，一個の人間の成長のみならず，より広汎な社会教化という文脈においても，その意義が認められていたのである。各人がもつ個人的感情は「樂」によって洗練さ

れることで，社会を構成する人々の間の共感にまで高められる。この共感によって獲得された「和」は，「禮」による外面的・形式的な社会秩序を支える基盤としての役割を有していたと考えられるのである。

結び

以上に論じたことを踏まえ，ここで「詩」「禮」「樂」それぞれがもつ人間形成論的意義，並びに三者の相互関係（とりわけ「樂」の役割）を整理してみよう。

第一に，「詩」には，芸術性・政治性・社会（道徳）的役割・言辞（知）的役割という人間形成における役割が認められていた。その意味ですでに総合的性格を有するものであった。だが，あくまでも「詩」は人間感情の自然な発露を基盤とするものであり，従って，「詩」に見出された政治的・道徳的意味は，あくまでも「詩」に表現された（あるいは「詩」を表現しようとする）人間の内的心情がそのまま政治や道徳の基盤でもある，という点にあった。この内的心情が上記のような役割を十全に果たすには，「詩」を学ぶことだけで尽くされるものではなかった。人間の「内」なる心情が，「外」なる制度や規範に向かうには，その「外」なるものによって，「内」にあるものが喚起される必要があったのである。

第二に，「禮」とは，基本的に，日常生活の礼儀作法から社会秩序に至るまで社会全般を規定する制度・規範であった。その意味で人間にとって「外」に存在するものであった。しかし，孔子はこの「外」なる制度・規範は，人間の「内」なる心情（親子・兄弟・朋友間に生ずる自然な親しみの感情）に支えられてこそ，安定的・調和的に機能すると見なした。孔子にとって，外面的規範としての「禮」は，構造的に人々の内的感情との相互関連を必要とするものなのであった。

第三に，「樂」（ここではとくに「音楽」としてのそれを念頭に置いている）とは，それを表現しようとする人間の「内」なる心情と，その表現である「外」なる形式を併せ持つものであった。すなわち，「樂」は「詩」や「舞」を含むことにおいて，「詩」とともに人間の自然感情を豊かにする働きがあり，またその儀礼という形式を「禮」と一体化する形で支える働きをもつものであった。「詩」が主に人間の「内」なる心情と関わり，「禮」が「外」なる制度・規範と関わるのに対し，「樂」はこの「内」と「外」との両者を備えていた。

この，人間形成における「内」と「外」という関心からすれば，人々は「詩」と「禮」を学び，両者を統合することで，個人と社会，感性と理性との統合をはかることが可能である。「詩に興り」「禮に立つ」という学問の段階もこのことを指していると見なされる。しかし，「詩」に見出される「内」と，「禮」に見出される「外」との統合は，両者を兼ね備えた「樂」の学びを通してこそ，より効果的に，またより包括的に行われることが期待されることは論を俟たない。「樂」は，人間の「内」と「外」とが互いに助けあい，補完しあい，さらに両者を融合させるための包括的な教養なのであり，それゆえ孔子はこれを学問の最終段階に位置づけたのである。

以上，本稿では，孔子の「詩」「禮」「樂」の相互関係を検討することによって，「樂」の性格とその人間形成的意義を論じた。だが，孔子の教育思想を把握するためにはやはり「仁」関する論考は不可欠である。今後の課題として，「樂」と「仁」と思想連関に関する検討を深めることによって，孔子教育思想全体の中での「樂」の位置付けをより明らかにしていきたい。

凡例

- 本稿で引用する『論語』各章は，基本的に冨山房の『漢文大系』第一巻，1972 年増補版，所収，の『論語集説』を出典とする。なお，読み下しには，吉川幸次郎『論語（上）（中）（下）』朝日新聞社，1978 年，も参照した。
- 本稿では，主に『論語』を取り上げ，孔子の「樂」論について検討する。しかしながら，『論語』の中に「樂」を論ずる各条は断片的なものにすぎず，これだけで，孔子の「樂」に関する主張を把握し，体系つけることは極めて困難であるため，補助手段として，『禮記』の第十九篇である「樂記」（冨山房『漢文大系』第十七巻，1976 年増補版，所収）などの文献をも参考とした。
- 本稿で引用する『論語』各章の解釈に関しては，最も権威ある註釈とされてきた何晏の『論語集解』（『論語何氏等集解釈』台湾中華書局，1970 年）と朱熹の『論語集注』（斉魯書社，1992 年）を主に使用する（なお，両者からの引用については各篇をあたることで出所は明らかなので，煩を避けて頁数の表記を省略した）。また，日本，中国の権威的な諸家の注釈を参照するために，前掲の吉川幸次郎『論語』を利用した。

注

1) 馮友蘭は，中国史上に占める孔子の位置について，①孔子は中国で初めて学術を民衆化し，教育をその職業とし

た「教師」である，②孔子の行動はギリシアの「ソフィスト」に類似する，③孔子の行動とその中国史に与えた影響は，ソクラテスの行動とその西洋史に与えた影響に類似する，と評価している（馮友蘭/柿村俊他訳『中国哲学史・成立篇』冨山房，1995年，83-84頁）。

2) 吉川幸次郎『中国の知恵』新潮社，1958年，34頁。

3) 金谷治『孔子』講談社，1990年，212頁。

4) 例えば朱熹の『論語集註』では，泰伯篇にある同章の註釈において，「詩」について「學者の初め，其の善を好み惡を惡むの心を興起して，而も自ら已む能はざる所以の者」と，「禮」について「學者の中，能く卓然として自立し，而も事物の揺奪する所を爲さざる者」と，さらに「樂」について「學者の終り，義精しく仁熟して，而も自ら道德に和順なる者」と述べられている。

5) 児玉憲明「孔丘音楽論管釈」（論説資料保存会『中国関係論説資料』第一分冊，哲学・宗教）29号，1987年，所収），247頁。

なお，本文にも示したように，同論文の原著は，新潟大学人文学部『人文科学研究』第71号，1987年，7月，に収録されている。

6) 例えば，児玉は「樂」と「禮」の関係について，その共通性を人間の肉体活動に基づく実践性だとした。しかし両者の相違に関しては，「樂」に内包されている情的内容を重視せずに論議している。それゆえ，「樂」が，外在する規範としての「禮」とどのように関わるのかについては明らかにされたとはいいがたい。

7) 津田左右吉『儒教の禮楽説』（『津田左右吉全集』第16巻，岩波書店，1965年，所収），198頁。

8) 尾崎雄次郎編『訓讀説文解字注』絲册，東海大学出版会，1989年，506頁。

『説文解字』は，後漢の許慎によって著された中国の部首別字典の最初のものである。特に字形の分析から出発し，扁や旁などの要素によって文字を収め，解釈することは，その最大の特徴とされる。

9) 諸橋轍次『大漢和辞典』巻六，大修館書店，1985年修訂版。

10) 中国の太古の民族は，農耕を営んでいたといわれるが，狩猟生活をしていたことも確かである。それゆえに，天を祭り，地を祀ることが非常に重要な行事とされ，他の社会の民族と闘争して自己の生活安全を期することも行事のごとくに度々行われていた。そして，中国の古代社会においては，祭祀と音楽とが非常に密接な関係にあった。祭天する場合にはかなり古くから祭壇を設けて，祭壇に物を供えて行った。また天地の神を祭るときにも歌舞は行われ，歌舞によって天神をたのしませ，地神を悦ばせんとする風習もあった。歌舞は人のたのしむところであるから，神もまたこれを喜ぶであろうという気持ちが原始民族の間に起こったのであろう。また社会の団結にも音楽が重要な役割を演じていた。音楽が原始社会の団結力を強めるのにすこぶる役立ったと思われるのは，祭祀が行われるといっては，彼らは集団で歌ったり踊ったりし，婚礼などの祝事があれば，集まって酒を飲みながら愉快げに歌い踊ったからである。そして勝利を得た時には酒席を設けて歌舞し，喜びを人とともにすることも何よりの慰安であった。また人の死んだ時には一団となって哀しみながら歌舞した。これについて詳しくは，瀧遼一『中国音楽再発見・歴史篇』（瀧遼一著作集II）第一書房，1992年，を参照されたい。

11) 『礼記』巻第十九「樂記」（『漢文大系』第17巻，冨山房，1976年増補版，所収），14頁。

12) 『尚書』巻第一「舜典」（『漢文大系』第12巻，冨山房，1975年増補版，所収），21-22頁。

13) 例えば，『史記』の「孔子世家」には，「孔子以詩書礼樂教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人」（吉田賢抗『史記七（世家下）』〈新釈漢文大系〉明治書院，1982年，871頁）という話が見られる。

14) 『国語』楚語の記述によると，楚の太子箴の教えられた教科の中には，すでに「樂」というものが存在した。そして，『周礼』の大司樂という官職に関する記述を見ると，大司樂は国子に雅楽を教えることもその本来の職掌の一つとしていることが分かる。

15) 「翕如」「純如」「皦如」「繹如」に関する解釈は，前掲の吉川幸次郎『論語』のそれに従った。

16) 吉川幸次郎によれば，舜は堯から平和的に帝位を譲り受けたのに対し，武王は，武力革命によって前の王朝を倒したのであり，それゆえに，武という音楽には不可避的に殺伐の意が含まれていた。孔子は，そのような歴史の経緯から，「韶」を「盡美盡善」だと評する一方，「武」には美的方面のみを肯定した，とされる（吉川，前掲『論語』，214頁）。

なお，『論語』のなかで「音楽」としての「樂」を論ずる条は，ここに挙げた三条のほかに，八佾3，子罕14，衛靈公10，陽貨11・18，微子4（数字は章数を示す。また章数は朱子の分類に基づく。以下も同じ）などがある。

17) 『論語』のなかで「楽しみ」としての「樂」を論ずる条は，本文に挙げた二つの条のほかに，学而1，学而15，八佾20，雍也18・21，述而18，先進12・25，子路15，憲問14，季氏5などがある。

18) 「詩」に対する解釈は様々であるが，李沢厚は，「詩」は祭祀に由来し，また政治と関わる，と説いている。すなわち，李沢厚は詩の起源に関して「…『詩』を『樂』と関連させてみると，『詩』はたぶん最初は巫師の口頭でとなえられていた呪文であり，祭神活動と密接に関わっていた。後になってだんだんと発展して，祖先の事跡，民族の奇跡的な歴史，軍事征伐の勝利，祭祀典礼の礼式などに対する記述や，頌歌，伝承となった」（李沢厚『中国の伝統美学』平凡社，1995年，54頁）と論ずる。李沢厚のとらえる「志」の原意からすれば，詩と政治とは当然緊密につながるのである。

19) 「詩三百」の具体な数については，幾つかの説があり，一致していない。朱注には，「『詩』三百十一篇，言三百者，挙大数也」との解説が見られるが，『史記』「孔子世家」では，「古者詩三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于禮義。…三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶，武，雅，頌之音」（前掲，吉田賢抗『史記七（世家下）』，867頁）というような説も見られる。「孔子世家」のいう三百五篇が，現存の数と一致する点は注目してよい。

20) 原文は，「駉駉馬，在坰之野。薄言駉者，有駰有騢，有駱有魚，以車祛祛。思無邪。思馬斯徂」（『毛詩』第二十，「魯頌駉」〈『漢文大系』第十二巻，冨山房，1975年増補版，所収〉3.頁）というものである。

21) 同上『毛詩』所収の『詩集傳』による（同上，3頁）。

22) 同上

23) 前掲，吉川幸次郎『論語（下）』，52頁。

24) 春秋時代には，詩はすでに貴族の社交上の交際において必須の教養の一つとされていた。そこでは，詩が政治的な役割を果たすばかりではなく，その詩の言葉をかりて，感情や，願望などを表す役割を果たしていた。例えば，朝廷で外国の賓客をもてなすときには，通例にならって詩の中の一首または一節を選び，楽師に命じて歌誦させ歓迎の意を表すのであるが，これを「賦詩」という。来賓もやはり一首または一節を選んで返礼するのだが，これを「答賦」という。これらは主賓間の相互感情，願望，希求さらに諷刺まで，詩の中の一節，一句を抜き

出して，暗に示そうとするものであるが，このためにも詩の教養は不可欠だったのである。なお，これについて詳しくは，鍾清漢『儒家思想と教育』成文堂，1991 年，68-69 頁，を参照のこと。

25) 李沢厚『中国の文化心理構造』平凡社，1989 年，23 頁

26) 周公の制作した「禮樂」について詳しくは，林泰輔『周公と其時代』名著普及会，1988 年復刻版（原著は，大倉書店より 1915 年に刊行），91-107 頁，を参照のこと。

27) 「子曰，周監於二代，郁郁乎文哉，吾従周」（『論語』八佾篇）は，このことを述べたものと理解される。

28) 管仲は，春秋時代初期に，斉桓公を補佐し，その覇業をなさしめた人物であり，春秋時代の最も偉大なる政治家の一人である。桓公は斉の襄公の子であるが，父の死後，公子たちの争いがあり，桓公も公子の一人として，久しく国外に亡命した。のち外国の後援を得て故国に帰り，同じく亡命の公子で外国から帰ってきた兄弟，公子糾を殺して，君主となった。そのとき，管仲は公子糾の家来であり，同僚の召忽は，主君の難に殉して死にさえもした。しかるに管仲は，かつての敵である桓公につかえ，その覇業を補佐した。詳しくは，前掲，吉川幸次郎『論語（下）』162-163 頁，を参照。

29) 馮友蘭はこの条について，「つまり，巧笑美目の美しい娘がまずいて，そのあとおしろいを施せるのと同じで，人間は真心があって，しかるのち礼を行うことができる，というのである。そうでなければ，礼は虚偽の形式に堕し，尊重しうるどころか，ひどく下品なものにすらなるであろう」というように解釈した。前掲，馮友蘭『中国哲学史・成立篇』，107 頁，を参照。

30) 前掲『礼記』巻第十九「樂記」，5 頁。

31) 同上，23-24 頁。

32) 同上，24 頁。

33) 『荀子』巻巻第十四「樂論」（『漢文大系』第 15 巻，冨山房，1975 年，所収），7 頁。

なお，『礼記』「樂記」には，「樂は同を為し，禮は異を為す。同なれば則ち相親しみ，異なれば相敬す」（前掲「樂記」，5 頁）や，「樂なる者は情の變ず可からざる者なり。禮なる者は理の易ふ可からざる者なり。樂は同を統べ，禮は異を辨ず」（同 15 頁）などの句が見られるが，このように「樂記」と荀子の「樂論」にはほぼ同様の記述が認められる。「樂記」の完成は荀子の「樂論」より後となるから，もとの出所を「樂論」とするのは大方の見方である。

34) 同前『荀子』「樂論」，2 頁。