

「樂」と文化意識

— 儒家樂論の成立をめぐって —

玉木尚之

はじめに

樂論というものが人間の營爲としての樂を意味付けるものである限り、その意味を支えているものを論者の「文化意識」と呼んでもよからう。

この「文化意識」は、樂が反價值としての俗樂と對比される時により確かな輪郭を表して来る。さらに、同じ「文化意識」を共有する禮と對比される時に、樂の、その「文化意識」の中で占める位置が明らかとならう。

拙稿は、戰國時代末の『荀子』樂論篇から漢初の「樂記」に至る儒家樂論の成立過程において、樂を支える「文化意識」を浮上させ、その中で樂の占める位置がいかなるものであるかについての考察を試みるものである。

篇中七度も名差して非難していることから明らかなように、「樂論篇」は墨家の「非樂」論に對抗して、樂の擁護・宣揚を意圖したものである。現行の『墨子』非樂上篇に見る限り、墨家は、爲政者（王公

大人）の樂愛好が、耽溺を招き租税の厚斂や業務の怠慢・妨害に繋がつて、「民の衣食の財を虧奪する」ことになつてゐるといふ理由で、樂を否定し去つたのであつた。詳しくは後に譲るが、春秋から戰國時代にかけては、周の禮樂制度の崩壊に伴い、爲政者達の聽樂が専ら娛樂と化していつた時代で、それは古制度の侵犯・奢侈として批判されるが多かつた。墨家の「非樂」論は、そうした批判の最も尖鋭なものであつたのである。

これに對し、「樂論篇」はどう應じたのであろうか。その冒頭に言う、

(1) 夫樂者樂也。人情之所必不免也。故人不能無樂。樂則必發於聲音、形於動靜、而人之道聲音動靜生術之變、盡是矣。故人不能不樂、樂則不能無形、形而不爲道、則不能無亂。先王惡其亂也。故制雅頌之聲以道之、使其聲足以樂而不流、……

樂を人情に不可缺の樂しみとする「樂論篇」は、それが聲音動靜に發した時に「道」を爲めなければ亂れてしまふとして、墨家の批判するような樂の弊害が起き得るものであることを認めてゐる。「樂論篇」もまた、墨家と同じ現實の認識から出發せねばならないのは當然だらう。けれども「樂論篇」は、弊害を樂全體に負わせるのではなく、樂

を、「道」を得て節度ある樂しみとしての樂と、節度を失って放縱に流れた、いわば耽溺の樂とに分かつて、弊害を後者に負わせ、前者を救おうとするかのようである。樂は「道」に抑制されねばならないのだ。

とすれば、ここから「樂論篇」は、節度の規準「道」を明確にし、それによって現實に行なわれている耽溺の樂を抑制・脩正するように展開することも可能だった。しかし、「樂論篇」の意圖はそれとは少しく異なっていた。「樂論篇」に於て宣揚されるべき樂は、「先王の樂」以外ではなかつたのである。従つて、「先王はその亂れを惡んだ。そこで雅頌の聲を制定して導き、その聲音を十分樂しいながらも放縱に流れないようにした」と言うのは、先王の樂を範にして節度の規準「道」を抽出しようとするための言及なのではない。世の亂れの原因は、先王の樂が行なわれず、耽溺の樂が行なわれていることにある。收拾のためには先王の樂そのものが復活されねばならない。ここで先王の樂は、「道」に抑制されるものというよりは、むしろ「道」そのものとして、「道」にはずれた耽溺の樂に相反し、それを排除するものとして登場する。

ともすれば「道」から逸脱するものとして「道」と反發し合ひ、人情に不可缺の樂しみとしての樂をも樂と呼ぶなら、「道」そのものとして宣揚された先王の樂——「樂論篇」に於て眞の意味での樂——を「樂」と表記することにしよう。また、「樂」に排除される耽溺の樂——「鄭衛の音」に代表させられる——を「俗樂」と呼ぼう。すなわち樂≡「樂」十俗樂である。「樂論篇」冒頭では、「樂」・俗樂は共に「亂」に連なる人情に不可缺の樂しみ≡樂として、「道」と反發し合つていたかのごとくである。しかしながらその實、篇全體から見ると、

と、「樂」は「道」そのものとして俗樂と反發し合つているのである。さて、「樂論篇」における「樂」と俗樂の對比の表現を拾ひ、表にまとめてみよう。

- (2) 樂中平則民和而不流、樂肅莊則民齊而不亂。民和齊則兵勁城固、敵國不敢嬰也。……樂姚冶以險則民流慢鄙賤矣。流慢則亂、鄙賤則爭。亂爭則兵弱城犯、敵國危之。
- (3) 姚冶之容・鄭衛之音、使入之心淫。紳端章甫、舞韶歌武、使入之心莊。
- (4) 凡姦聲感人而逆氣應之、逆氣成象而亂生焉。正聲感人而順氣應之、順氣成象而治生焉。

「樂」		俗樂	
音樂中平（起伏が少なく音域が狭い）	正聲	險（起伏が激しい、音域が高い？）	姦聲
舞容嚴肅・莊重	姚冶（なよなよとなまめかしい）	心を淫らにする	心を莊重にする
心を調和させ齊一にする	民をだらしなく卑賤にさせ、亂れ争わせる	兵勁城固	兵弱城犯
治を實現	亂を招く	(4)	(2)
		(3)	(2)
		(3)(2)	(4)

表の「音樂」と「舞容」の部分の表現に、わずかに「樂」と俗樂の性格をはのめかしてくるものもあるが、總じて正反對の表現が並べられているに過ぎないと言つてよからう。例えば「姦聲」とは、「姦事」「姦道」（儒効篇）という語もあるように、單に「正聲」に對する語に過ぎないといった具合である。

このことは、先述したように、「樂論篇」の意圖が〈樂〉と俗樂を分かつ「道」を分析的に示すことにはなくて——例えば、律や鐘の重量を示す『國語』周語下の伶州鳩の言や『呂氏春秋』適音篇と比較されたい——、俗樂に現實の弊害を全面的に負わせ、〈樂〉を治世の具として稱讚することを前提にしていたことと無關係ではない。「樂論篇」にとっては、〈樂〉が復活されさえすれば、恐らくこの時代の最大の關心事であつた強兵に至るまでのあらゆる功用が得られたはずだから。

孔子の鄭聲批判に祖型を持つこの〈樂〉／俗樂の構圖は、「樂論篇」全體から見ると、必ずしも中心的位置を占めるようには見えないかも知れない。だが、〈樂〉をただ譽めたてるだけでは墨家への對抗に十分ではなかつたはずである。その意味では、俗樂の排除は「樂論篇」にとって不可缺・本質的な要素だつたに違いない。このことは、「樂記」に、この構圖を展開させて作成された「魏文侯」章なる一章があることから窺える。

二

「樂記」魏文侯章は、河間獻王徳の下で先行諸文獻からの引用を「樞軸もしくは骨子とする形で」執筆されたという、この「樂記」の一章としては珍しく、先行文獻らしきものもなく、單に魏文侯と子夏の問答に假託されたものなのか、それとも骨子となる古傳承があつたのかは定かでない。が、さしあたり、孔子から「樂論篇」へ繼承された俗樂批判をさらに展開させたものと捉えてよからう。

この章では、〈樂〉は「古樂」「俗樂」は「新樂」と呼ばれているが、それらの指し示す内容が異なっているわけではない。今、この古樂／

新樂の對比の表現を検討しよう。

(5) (a) 今夫古樂、進旅退旅、和正以廣、弦匏笙簧、會守拊鼓、始奏以文、復亂以武、治亂以相、訊疾以雅。君子於是語、於是道古、脩身及家平均天下。此古樂之發也。今夫新樂、進俯退俯、姦聲以濫、溺而不止、及優侏儻優雜子女、不知父子。樂終不可以語、不可以道古。此新樂之發也。……

(b) 夫古者、天地順而四時當、民有徳而五穀昌、疾疢不作而無妖祥。此之謂大當。然後聖人作爲父子君臣、以爲紀綱。紀綱既正、天下大定、天下大定、然後正六律和五聲、弦歌詩頌。此之謂德音、德音之謂樂。……

(c) 鄭音好濫淫志、宋音燕女溺志、衛音趨數煩志、齊音敖辟喬志。此四者、皆淫於色而害於徳。是以祭祀弗用也。……

(d) 聖人作爲鼗鼓柷敔簠簣。此六者德音之音也。然後鍾磬竽瑟以和之、干戚旄狄以舞之。此所以祭先王之廟也、所以獻酬酢也、所以官序貴賤各得其宜也、所以示後世有尊卑長幼之序也。

いささか煩雜な引用になつてしまつたので、古樂と新樂が表現上明確に對比されている(a)の部分、他の部分で補いつつ見て行こう。

まず「進旅退旅」／「進俯退俯」とは、鄭玄によると舞容、もしくは舞列が「齊一」であるのとそうでないのとを言うものらしい。

次に、古樂の「和正以廣」とは何についての表現か不明瞭であるが、新樂の「姦聲以濫」と對とみなすなら、「和正」は音樂の形容であらう。「廣」「濫」は舞列か音樂の人心への作用とならうか（「志意廣きを得」という表現が他箇所に見える）。

以上の對比のみなら「樂論篇」のそれと大差あるまい。だが、ここではやや具體的になつてゐる。すなわち、古樂については使用される

諸樂器とそれらの役割が擧げられ (d) も参照)、新樂については「俳優や侏儻、男も女も入り混じり」と表現されている。

これらの詳細について立ち入る必要は今はない。というのも、兩者の演奏形態の差異は、それ自體では善でも悪でもなく、ここに擧げられた諸樂器の音樂を「和正」と聽くとか、俳優・侏儻・男女の入り混じる様を「濫」と見るとかは、畢竟評者の判断にかかっているに過ぎないのであり、一方我々が今問題としているのは、その評者をして古樂を「和正」、新樂を「姦」「濫」等と評せしめたもの、我々が「文化意識」と呼ぶ所のものだからである。これは次に續く部分に讀み取ることが出来る。「それによって語る事ができ、古を道うことのできる」古樂に對し、それができない新樂、というのがそれである。

『周禮』を参照すると、大司樂が「樂語を以て國子に與・道・諷・誦・言・語を教う」とあり、鄭玄によれば、「道」は「導」で、故事を語って今を諷刺すること、「語」は、「言」に對して返答をすることだという。しかし、「語」はまた六者を統べる「樂語」の「語」でもあり、それは、盲目の樂師がそれによって故事を語り、人々を教導する口頭傳承を意味している。

『禮記』文王世子篇の天子の學事視察の儀禮の一節にも「清廟を登歌し、既に歌いて語り、以て之を成すなり。父子君臣長幼の道を言いて、德音の致に合わす」とあり、この(d)において古樂を「先王の廟を祭る所以、獻酬醕酢する所以、官序貴賤各々其の宜しきを得る所以、後世に尊卑長幼の序有るを示す所以」と言うように、「樂語」は祭祀の場で行なわれ、先王の事績を再現する舞樂と共にあったか、もしくはそのものであったのであり、故事を再現することで王朝の權威の基礎を再確認し強化するためのものだったのである。ただここでは(b)

に、聖人が父子君臣を作つて「紀綱」とし、それで天下が大いに定まった、そこで詩頌を弦歌して頌め讀めたのが「德音」とも呼ぶべき樂である、と言うようにほとんど理念化されてはいる。

が、ともあれ古樂は、古に聖人が定め、それによって天下が大いに治まった所の、父子君臣の身分秩序に「紀綱」を再確認し強化することのできるものと位置付けられているのであり、かくてこそ(a)に「身を脩め家に及ぼして、天下を平均す」と述べられたのだ。

これに對し、卑賤の者や男女が入り混じつて「父子を知らざる」新樂は、「紀綱」を語り得ず、新樂と呼ばれるように、「古を道う」こともできないものである。それは「祭祀に用いざる」(c)樂であつた。

ここに來て、先に「樂論篇」で見た〈樂〉／俗樂〉Ⅱ〈節度／耽溺〉の構圖の意味が明瞭となつて來る。ここで俗樂Ⅱ新樂は「色に淫して徳に害あり」と統べられているが、耽溺は社會を秩序付ける「紀綱」を亂すが故に排除されたのである。「樂論篇」においても、俗樂との對比としてこそ扱われていなかったが、「樂は、宗廟の中に在つて則ち君臣上下同じく之を聽けば和敬せざるなく、闔門の内則ち父子兄弟同じく之を聽けば和親せざるなく、郷里族長の中則ち長少同じく之を聽けば和順せざるなし。」と、〈樂〉の効用を述べていた。正しくこれが〈樂〉の本分だったのである。

「魏文侯」章に戻らう。作者にとつては、天下を大いに定めたこの「紀綱」こそが人間の社會と歴史を價值付けて來たものであり、これに支えられ蓄積されて來た營みこそ「文化」であつた、と言つてよからう。〈樂〉はまさしく文化だったので。そして「徳に害ある」俗樂は、文化を害するもの——「反文化」として排除されねばならなかつ

たのである。逆に言えば、俗樂に「反文化」の烙印を押して排除することによってこそ、〈樂〉の正當性・文化性の輪郭を明瞭にし得たのであった。

三

以上、「樂論篇」から「魏文侯」章にかけて樂が、「紀綱」に基づく「文化意識」の下で〈樂〉として規範化され、俗樂を排除したのを見て来た。

一方「樂記」には、樂を先王の「紀綱」に基づけるのとは異なった態度が並存している。「樂論」章・「樂禮」章を中心に見える「天地の和」としての樂がそれである。

(6) 大樂與天地同和、大禮與天地同節。和、故百物不失、節、故祀天祭地。

(7) 樂者天地之和也。禮者天地之序也。和、故百物皆化、序、故羣物皆別。樂由天作、禮以地制。

(8) 天高地下、萬物散殊、而禮制行矣。流而不息、合同而化、而樂興焉。……樂者教和、率神而從天。禮者別宜、居鬼而從地。

(9) 天尊地卑、君臣定矣。卑高已陳、貴賤位矣。動靜有常、小大殊矣。方以類聚、物以羣分、則性命不同矣。在天成象、在地成形。

如此則禮者天地之別也。

地氣上齊、天氣下降、陰陽相摩、天地相蕩、鼓之以雷霆、奮之以風雨、動之以四時、煖之以日月、而百化興焉。如此則樂者天地之和也。

(10) 樂著大始、而禮居成物。著不息者天也、著不動者地也。

ここでは禮と樂とが對置されている。總じて言えば、禮が天地間に

存する萬物の差異性・不動性における秩序に類比されているのに對し、樂は天地の生成力・流動不息性における調和に類比されている、としてよからう。

この「天地」が、時に「神」「鬼」に並稱され(8)、祭祀の對象であり(9)、人間に働きかけられ得ると思惟される存在である(「樂象」章に「聖人の樂は」四氣の和を動かして以て萬物の理を著わす」と見える)、等のことを断つた上で尙この「天地」を、人爲(「文化」)に對するもの、自ずから然るものとして「自然」と呼ぶことにしよう。

自然は、それを靜態として捉える時には、萬物散り殊なつて、各々がその差異性を守つて秩序正しく存在するように觀ぜられる。他方、それを動態として觀ずれば、時々刻々變化し、生成して息まない流動と捉えられよう。その流動はとぎれなきものだが、例えば、日月の交替、やや不規則な晴天と風雨雷霆の交替、そして四時の巡りとして分節されることで、大いなる調和として立ち現れて来る。

ここで禮は、靜態的自然像に根據付けられているのだが、これは(9)の「天地」と「君臣」の類比や「貴賤」の表現に露呈しているように、人間界の身分秩序の投影に他ならない。萬物の差異自體は「貴い」とか「賤しい」とかの價值判断とは無縁だからである。その差異を「君臣」「貴賤」と同列に扱うことは、とりもなおさず、既存の人間界の身分秩序の根據を自然界の差異性に求めようとしたことを意味している。言うまでもなくこの身分秩序は、先に〈樂〉の文化性を支えていた「紀綱」に他ならない。ここでは、「紀綱」に基づく文化が自然をも取り込んだのだと言えようか。

それに對しここで樂に類比された動態的自然像は、かの文化性とは全く無縁のものである。なるほど靜態的自然像はもとより、不息の自

然の「生成」を晝夜・四時等に分節して人間を包み込む調和と捉えるのもまた、人間の意識の營みであつて、その意味では自然像も「文化意識」の所産に他ならない。としても、この動態的自然像は「紀綱」とは結びつけようもない。「紀綱」が自然を文化として取り込み得たのは、その形體の差異性においてであつた。けれども時々刻々變化して息まない「生成」は、たとえ四時といった形式で分節し得たとしても、それが流動として捉えられているように、つきつめればその刻々がただ生成の瞬間、「成物」以前の「大始」(⑩)——天地誕生の時の繰り返しなのであり、ともすれば「紀綱」の基づく差異性を破産にしていまいかねないのである。

「紀綱」としての禮と「生成」としての樂の對峙については後にもう少し詳しく觸れるとして、ここでは以下の二點を指摘しておく。一つは、「樂論篇」と「魏文侯」章で〈樂〉を支えていた「紀綱」が、ここでは禮に擔わされ、樂の「生成」に對置されていること。今一つは、先王の「紀綱」でなくて常に存する自然の調和に根據付けられるなら、この樂はもはや規範化された先王の樂Ⅱ〈樂〉である必要はないだろう(従つて、既に◇なしで樂と記して来た)、といふことである。そこで次には、禮・樂(〈樂〉)と「紀綱」「生成」の關連を、『荀子』から「樂記」への流れの中でまとめてみることにしよう。

四

『荀子』においては、何を措いてもまず禮が規範としての位置にあつた。「禮は養なり。芻豢稻粱五味調香は口を養う所以なり、雕琢刻鏤黼黻文章は目を養う所以なり、鐘鼓管磬琴瑟笙簧は耳を養う所以なり、……」「文飾と蠱惑、聲樂と哭泣、恬愉と憂戚とは、是れ反する

ものなり。然り而して禮は兼ねて之を用い……」(禮論篇)と云うように、樂は禮の機能の一部を擔うものでしかなかった。

時として樂が「恭敬は禮なり、調和は樂なり」(臣道篇)などと禮に並稱されたとしても、『論語』學而篇の有子の言にも「禮の、和を用つて貴しと爲すは、先王の道も斯れを美と爲せり。……和を知つて和するも、禮を以て節せざれば亦た行なうべからざるなり。」とあるように、樂の機能たる「和」は禮に抑制されねばならなかつた。禮の抑制機能は「禮論篇」では「別」と言われ、それは、「群居」せざるを得ない社會的存在である人間各人の欲望を各々の身分に應じて分かち、そこに充足させて「和」ならしめる機能だつた。「養」の側面をいくら強調しても、「貴賤には等級があり、長幼には差がある」のであり、彼が「君子は養を得るとさらに區別の有るのを好む」と言ふ順序とは逆に、實は「別」の方が前提であることは容易に察せられる。

樂の「和」は、規範たる禮の規制を受けて初めて「貴賤の等・長幼の差」——我々が「魏文侯」章によつて言う所の「紀綱」——の維持に奉仕できるものだつたと言つてよい。「樂論篇」も冒頭では正しくそのように語つていた。人情に不可缺の樂しみである樂は、「道」を爲めなければ亂れてしまふ、と。「道」はすなわち禮であつたはずである。

ただ、墨家の「非樂」論に對抗する必要から、主に樂を取り上げて論じなければならなかつた「樂論篇」では、樂を規制するものとしての「道」Ⅱ禮がほとんど陰に隠れてしまつてゐる。「道」Ⅱ禮に通つた〈樂〉の宣揚がもとより目的だつたからである。

こうして、『荀子』における樂が「紀綱」を擔う禮に規制されたものであつた以上、〈樂〉もまた「紀綱」を擔うものとされたのは自然

である。

では、禮・樂(楽)と「生成」との関係はどうであったのか。

「禮論篇」には「天地も以て合し、日月も以て明らかに、四時も以て序し、星辰も以て行り、江河も以て流れ、萬物も以て昌んに」と言われ、禮が自然界の生成調和に働きかけるものと思惟されている。

禮の起源が農耕や社會秩序の強化に關わる祭祀儀禮にある以上、それが「紀綱」と「生成」との兩者に關わるものとして理念化されたのは自然なことであろう。ただ、「天人分離」を唱え、禮を聖人の「偽」、すなわち人間の營爲として高唱した荀子において、禮と「生成」のつながりはさ程表立つことはなかったように思われる。この「禮論篇」の表現も、いかにも理念的である。

このことは、禮に規制されてその作用の一部を擔う(楽)についても言える。「樂論篇」には「其の清明は天に象り、其の廣大は地に象り、其の俯仰周旋は四時に似る有り」、「舞の意は天道を兼ぬ」、「鼓は天に似、鍾は地に似、磬は水に似、竽笙箏籥は星辰日月に似、鞀祝拊鞀柷楬は萬物に似る」などの表現が見える。大宇宙と、(楽)の構成する小宇宙の一致、と言いたい。が、「禮論篇」の表現同様、この(楽)と「生成」(というよりも自然界の現象だが)を結びつける表現も、前章で見た「樂記」のそれに比較すれば貧困の感を免れない。それはここに、「樂記」に見たような「生成」のダイナミズムである流動のイメージが伴われていないせいだろう。また「樂記」では、「樂は天地の和なり」と直言されて樂即「天地の和」であったのに對し、この(楽)は「天」「地」その他に單に「象り」、「似ている」のに過ぎない。この點は、「禮論篇」の禮が「天」や「地」に働きかけるものであったのに比べても受動的で、「生成」とのつながりが弱い、と言えなくも

ない。

いささか表現の細部にこだわって強引な解釋になった感もあるが、しかし、「樂論篇」から「魏文侯」章に見た所の「紀綱」に支えられた(楽)の「文化意識」からは、「生成」についての關心は脱落していた、と言つてよい。何よりも、俗樂との對比においてそれが問題とされていなかったではないか。

さらに「魏文侯」章の(b)を見よう。「紀綱」が聖人によって作られた時に天下は大いに定まり、(楽)も作られた。作者にとって價値ある時間(歴史はその時から始まった、と言える。だが彼の意識においては、それ以前にも世界並びに人間は存在していた、しかも、「天地が調和し、四時が順當に巡り、民には徳があつて、五穀が昌んに實り、病氣も異常現象もない」、「大當」という不足なき心象において、(楽)を支える「紀綱」の時代は唯一價値ある時代となつてはいないのだ。

「大當」は、「萬物群生」し、「草木遂長」し、人と禽獸とが雜居し、君子・小人の別なき「莊子」馬蹄篇の「至徳の世」、他人の親・子をも等しく愛し、物も勞働も公共のものである「禮記」禮運篇の「大同」の世等と同種の、あの失われた黄金時代の一ヴァリアントであろう。これらの時代は、いずれも後に續く「紀綱」的時代に對置されているが、より神話的な傳承においては、それは「地天の通」が存し神と人とが往來し得た時代だったのであつた(尙書「呂刑篇」)。

苗民の過失によつて「地天の通」は絶たれ(呂刑篇)、神々は天に隱退した。「紀綱」に支えられた「聖人」の世(馬蹄篇)、「小康」の時代(禮運篇)が始まる。「呂刑」篇や「馬蹄」篇では決定的に、また「禮運」篇でも「大同」との比較において、この時代は衰退の時代であつ

た。が、總じて儒家にとつては、この時代こそ理想の時代だったのだ。

『國語』楚語下に見える觀射父の「呂刑」篇の神話解釋に、「紀綱」の時代を理想とする立場の先蹤を見ることが出来る。彼によれば、巫・祝等の官が「各々其の序を司」る。「民神雜糅」なき——「紀綱」的な——状態こそ、「地天の通」が絶たれ嘉穀の降される理想の状態だったのだ。『孟子』でも堯・舜以前——「紀綱」以前——の世界は、「洪水は横流して天下に氾濫し、草木は暢茂し禽獸は繁殖して、五穀は登らず、禽獸は人に偪り、獸蹄鳥跡の道、中國に交われり」（滕文公上篇）という渾沌の様相で描かれている。

さて興味深いのは、觀射父の解釋が至福の状態を逆轉したものであったとすれば、嘉穀の繁殖は當然「地天の通」の存した時代にあったはずであり、「大當」には正しくそれが描かれ、「馬蹄」篇も「草木の遂長」を肯定的に描いているが、一方、「紀綱」的時代を理想とする立場にあつては、この嘉穀の繁殖はこの時代にこそあつたということである。とすれば、〈樂〉を「紀綱」によつて宣揚する「魏文侯」章にあつて嘉穀の繁殖は「生成」のイメージが「大當」側にあるのは、「大當」が否定されていないことと同時に極めて不可解なことなのだ。つまり、「紀綱」に基づいて〈樂〉を支える「文化意識」からは、「生成」は脱落していたということではないだろうか。

以上、「紀綱」と「生成」とは、『荀子』においては禮に統合され、樂は禮に規制された上でその一部を擔つていた。「生成」は既に閑却されている感があつたが、「樂論篇」から「魏文侯」章に至る「紀綱」に基づく〈樂〉の「文化意識」からは、それはほとんど脱落してしまつたと言つてよい。「樂記」樂論章・樂禮章等において「紀綱」と「生

成」は再び統合されたのだ。ただし、「紀綱」は禮に、「生成」は樂に、という形だ。

五

「樂記」に至つて儒家樂論は完成した。それが中國の正當な樂論となつたことは、正史たる『史記』の「樂書」が、「樂記」とほぼ同内容であることによつて明瞭である。今、この正當な樂觀に捉えられた樂の歴史を、『漢書』禮樂志に借りて見てみよう。そうして樂論成立の歴史的背景をなぞつてみたい。

周道始缺、怨刺之詩起。王澤既竭、而詩不能作。王官失業、雅頌相錯、孔子論而定之、……是時周室大壞、諸侯恣行、設兩觀、乘大路。陪臣管仲・季氏之屬、三歸雍徹、八佾舞庭。制度遂壞、陵夷而不反、桑間濮上・鄭・衛・宋・趙之聲並出、內則致疾損壽、外則亂政傷民。……故秦穆遣戎而由余去、齊人鮑魯而孔子行。至於六國、魏文侯最爲好古、而謂子夏曰、寡人聽古樂則欲寐、及聞鄭・衛、余不知倦焉。子夏辭而辨之、終不見納、自此禮樂喪矣。

周王朝の衰退は、その權威を支える儀禮制度の崩壞、すなわち禮樂の棄損を招いた。諸侯に、さらにその陪臣に侵犯されて、禮樂はもはや王朝の權威を飾り社會の紐帶を強化する力を失つたのだ。魯では季氏が天子の徵饌の樂「雅」を用い、天子の八佾の舞を舞わせ、齊から贈られた女樂に感い、秦の穆公の贈つた女樂に戎王が溺れる。周室ですら、王が財政を顧みず大鐘を鑄造しようとして臣下に諫められた、と記録は留めている。「禮樂志」に言う魏文侯と子夏の逸話はもちろん「魏文侯」章のそれだが、そこに見える魏文侯の言葉に、爲政者達が樂に何を求めていたのかが端的に表白されていよう。樂は、權威を

飾って社會の紐帶を強化しようなどという儀禮的な意圖とは無縁の、單なる娛樂と化していたのだ。こうした状況の中で、樂にはもはや何も期待せず、それどころか民の害でしかないとして、「非樂」を提唱したのが墨家だった。

樂への言及は孔子以來なされて來たし、それ以前にもなされていたろう。けれども、それが一應まとまった論という形を取ったことには、この「非樂」論の登場が大きく關與している。天子や君主の禮樂制度の侵犯に對しては、臣下や遊說家達はその場に應じて諫めていればよかつた。しかし、樂を否定し去る墨家の主張を前にしては、黙っておられないのが儒家であろう。ここに論としての樂への言及の生まれる必然があつたと思う。

同時に、儒家においては俗樂の排除が高唱されることになつた。俗樂たる鄭聲を批判し、雅樂に對立せしめたのは孔子だったが、樂をめぐる状況がさらに悪化したと思われる時代を生きた孟子は、齊の宣王に説いて「先王之樂」と「世俗の樂」の區別を棚上げしていた、「民と共に樂しむならば」と前提して。彼は、社會の紐帶を強化するものとしての樂を求め、そのため「先王之樂」にこだわらなかつたらしい。だが先述した通り、「非樂」論に對抗した「樂論篇」には、俗樂の排除が缺かせないものだったのである。

とはいへ、「樂論篇」や「魏文侯」章が衰退した周王朝の權威と不可分の關係にある〈樂〉に固執する限り、現實に對處することは不可能だった。孟子が暗示していたように、問題の解決は〈樂〉の復活にかかつているのではなく、樂を機能させる權威の再構築にあつたのだから。生まれ出るべき權威のために新しい樂が必要なのであり、恐らく孟子は、それ故に〈樂〉と俗樂の區別を棚上げし、王に「民と共に

に、「いわば「公」の立場で樂を聴くよう求めたのではなからうか。

加えて、俗樂が、〈樂〉を亂すとして〈樂〉と明確に區別され、排除されていたかどうかは疑問なのだ。民間歌謡が宮廷に收集されて『詩經』が編まれ、宮廷で演奏されていたように、また、『周禮』春官に鞀鼓氏が「四夷の樂」を司ると言われ、さらに時代が下つては、漢の武帝が樂府を設置して「鄭聲を以て朝廷に施す」(『漢書』禮樂志)と評されたように、宮廷というものはいつでもいゆる俗樂を貪欲に吸収し續けていたのではなかつたか。宮廷の權威が確固たるものである時には、俗樂の採收は權威を飾り宮廷樂を活性化こそすれ、何ら危懼されるようなものではなかつたのではあるまいか。

先王之樂のみ宣揚することと俗樂を排除することは同じことであるが、要するに儒家樂論は、成立當初から脩正を餘儀なくされていたのだ、と言つてよい。

再び「魏文侯」章をふり返らう。(9)で「徳に害あり」として排斥された俗樂は、鄭・衛・宋・齊の四國のものであつた。これらの國々を春秋時代の地圖上で見るならば、ほとんど魯を包圍することに氣がつく。周文化を繼承し孔子を生んだ魯は、俗樂を排除する〈樂〉の「文化意識」にとつて中心の地であつたに違いない。そして孔子の鄭聲批判が、「樂論篇」では鄭衛の音批判となり、さらにここでは魯を圍むこれら四國の音へと擴がっているのも暗示的である。「魏文侯」章成立當時、これらの國々が既に存在していなくとも、子夏の語に託した作者の心理に於ては、〈樂〉は四方を圍繞されて窒息状態に置かれていたのだ、と言えまいか。

共時の空間で四方を壓迫されていた〈樂〉は、歴史を遡って先王之天下平定の時に作られた「紀綱」にその根據を置いていた。しかしこ

の「文化意識」は、空間において壓迫されていたのと同様時間軸上においても壓迫されていたのだ。作者の意識の中では、前節で觸れたように、「紀綱」以前にも世界は不足なき心象で存在していたのだから。

「紀綱」的世界を理想とする立場は恐らく、神や天と人間とを結ぶ制度が失われた時、神や天から見離された人間が、自らの營爲に頼って社會秩序を求めようとする決意に支えられていた。觀射父のように「民神雜糅」のない時代にこそ神が嘉穀を降したとするのは、彼の自由だったけれど、そこでは確かに「地天の通」が絶たれていたのだ。孔子が「天何をか言わんや、四時行なわれ百物生ず。」と慨嘆する時、彼は、「言うこと無からんと欲す」——人間を人間たらしめる言語を捨てることによつてしか天と一體にはなり得ぬと悟っていたのだ。論語「陽貨篇」し、荀子が「天行常有り、堯の爲に存せず、桀の爲に亡びず」(天論篇)と言う時、天は常に變らぬ規範でありながら、社會が亂れ、天と人間を結ぶ制度が機能していない時代には、逆に人間を疎外するものとしてあることを暗示している。『樂論篇』の「天」や「地」に象り、「四時」に似るに過ぎぬ。『樂』も、いわば天から疎外されたものだったのだ。

こうした時代にあつて、機能し得ぬ禮樂に「紀綱」の維持を期待したのは、彼らが最低限守らねばならなかったもの、それによつて社會秩序の回復を願ったものが「紀綱」だったからに他ならない。「生成」は恐らく後回しにされたのだ。

だが、ではなぜ「魏文侯」章は、「大當」を天地四時の調和した豊穰の世界と描いたのか、なぜそれを否定して「紀綱」の時代を絶對化しなかったのか。「大當」を否定しない以上、その世界に樂が存在し

なかつたとする理由もないのである。なぜなら、『國語』周語下に「之樂を行ないて以て八風を遂わしむ。……陰陽序次し、風雨時に至り、嘉生繁祉し」とか「和平の聲有れば、則ち蕃殖の財有り」と言うように、樂と四時の調和や穀物の豊穰は深いつながりがあったのだから。さらに、『尙書』皋陶謨には「夔、曰において鳴球を曼擊し、琴瑟を搏拊して、……鳥獸賡賡」と、樂によつて集い舞う鳥獸が描かれている。禽獸との雜居が「大當」的世界の形姿の一つであることは前節で述べた。

とすれば、『樂』との共時空間に、「紀綱」にはずれた樂(俗樂)が存在していたように、時間軸上においても「紀綱」以前に、「紀綱」によらぬ樂は存在し得た。恐らくは人間の存在と共にこの時空に滿ち滿ちて來た樂という營爲を、空間においても時間軸上においても「紀綱」によると否とに分斷し、その「紀綱」による時空の側に規定されたのが、つまりは『樂』というものだったのだ。

樂をそのように「紀綱」の枠に『樂』として閉じ込めること——しかも、『樂』はもはや「紀綱」を維持しようもないのに——の無理を、「大當」が否定し去られない所に讀み取ることができはしないだろうか。

六

秦の統一から漢初にかけて、禮樂制度も次第に復興されて行った。

高祖の時、叔孫通が秦の樂人によつて「嘉至」以下の宗廟樂を制定したのを始めとして、その四年には「天下の樂の已に行なわれ、武以て亂を除けるに象」つた「武德舞」、六年には舜の「招(韶)舞」に本づく「文始舞」が作られ、他にも周の舞に本づき始皇によつて改名さ

れた「五行舞」、文帝が作り「天下の安和なるを示」した「四時舞」等々があった（『漢書』禮樂志）。「魏文侯」章のいわゆる「天下大定」の時の再現と言えようか。

叔孫通の死で完備されぬままになっていた、と班固に評された禮樂制度であったが（禮樂志）、「樂記」の編者と目される河間獻王徳がその書と雅樂を獻じた（禮樂志）武帝によって、郊祀の禮が定められ、次いで太一が祀られた時に、絶えていた天地の祀のための樂舞が復活されたという（『史記』孝武本紀）。制度と思想をそのまま結びつける必要はないが、さしずめ「天地の和」と稱し得る樂が再生されたのだ、と言えなくもなからう。

「禮樂志」によると、古樂は秦・漢時代にも改作を受けつつ繼承されてきたようである。しかし、既に李斯は、〈樂〉の代表であった「武」「象（韶）」を、鄭衛の音と並べて「異國の樂」だと明言していたし（『史記』李斯列傳）、俗樂を好んだ秦の二世に對する趙高の「五帝三王の樂は各々名を殊にし、相襲がざるを示す。各々一世の化・度時の樂あり」（樂書）という言に、〈樂〉の置かれた位置が明瞭に見て取れよう。

新しい王朝にはその王朝の樂が必要だった。とはいえ、それは娯樂の樂ではなく、天下を大いに定める儀禮樂でなければならなかった。勢いそれは、傳承された〈樂〉に參照して作られることになる。〈樂〉とは、それが作られた王朝の權威を飾るものであるから、そのまま新王朝に使用できない以上、漢の例に見たように改稱なり改作なりが行なわれたのである。そこに趙高の言の意味がある。「五帝は時を殊にして樂に相沿わず、三王は世を異にして禮を相襲がず」と「樂記」（樂禮章）も語るが、この言回しの意味する所は深長である。すなわち

新しい樂は、過去の王朝の聖王達の傳統を受け継ぐものでありながら、しかも現王朝を權威付けるのだ。

三節で指摘しておいたように、自然に根據を求めた「樂記」の禮樂は、必ずしも歴史にその根據を求める必要はない。もちろん先王が捨て去られることはないが、先王の禮樂制定の理念が自然に求められる限り、この自然に基づいて新しく制定される禮樂は、先王の理念にも乖くことはないのである。

この、禮と樂とがそれぞれ「天地の別」「天地の和」として機能し得る世界とは、文化（『紀綱』）と自然（『生成』）とが一つの調和と感ぜられる、今、價值あるものとして存在している世界である、と言つてよいだろう。天下は統一され、禮樂——天地自然と人間界を結びつける制度が回復された、もしくは、回復が期待し得たのである。それ故、「樂論篇」「魏文侯」章の〈樂〉を支える「文化意識」からはほとんど脱落していた自然が取り入れられた。

これを、歴史の彼方に追いやられていた「大當」的世界の現前と言えは言えよう。本来そこにも樂が存在すべきであったことは先に觸れた。この「樂記」の「天地の和」のイメージと同趣の、漢初頃の諸文獻に頻見する陰陽の流動をめぐる表現が、祭祀の場で一度世界の始源の渾沌に反る體験と關わるものである、とする所論も既に²⁷⁾あるが、「大當」とはまさに、「紀綱」以前の渾沌とか、「民神雜糅」禽獸との雜居といった始源的世界の傳承と通じ合うものだったではないか。樂は「大當」へと解放され、渾沌を潜在させる自然の生成力を「天地の和」として現前させた。これを、樂を支える「文化意識」の變容と呼んでも差し支えあるまい。自然像もまた「文化意識」の所産に他ならないのだから。

さて、樂が先王の樂に限られないとしたら、俗樂も排除される必要はなくなつたらうか。「樂記」は鄭衛の音を「亂世の音」、桑間濮上の音を「亡國の音」と呼んでいる（樂本章）。亡國はもちろん「亂世」もまた過去に存在したに過ぎない（可能性としては、「亂世」は將來存在し得るが）以上、これを、「樂論篇」「魏文侯」章に見える共時空間における〈樂〉と俗樂の對立と同視することはできない。〈樂〉と對置された意味での俗樂は、確かに過去のものとなつたのである。實際、宮廷に吸収され續けていた俗樂を排除し去ることなど、とうてい不可能だつた。

とはいえ、この樂論がいかなる樂をも容認したわけではもちろんない。「樂勝てば則ち流れ、禮勝てば則ち離る」（樂論章）と言うように、樂は禮と反發し合い、禮に嚴しく規制されている。「離」とは、禮樂のバランスが禮に偏り、「紀綱」の締めつけが強くなり過ぎること。反對に「流」とは、「紀綱」が緩んで自然状態に近くなること。我々は、「樂論篇」冒頭で見た、人情に不可缺の樂しみとしての樂と「道」との關係を思い出す。この一節は、この樂が、〈樂〉と俗樂對立以前の、「道」に禮に規制されるものに戻つてゐることを示している。

ただ異なるのは、『荀子』の禮は規範であつて、その過度の運用の弊害などありようもなく、従つて樂は禮に一方的に規制されるものだったので對して、ここでは樂と禮とが對等に補ひ合つてゐることである。禮が「紀綱」である以上、樂がそれを犯すことは許されないうが、「紀綱」だけでは逆に人間同志を引き離し、「紀綱」が機能し得ないと云つてゐるのだ。

「樂論篇」「魏文侯」章の、絶対の規範としての「紀綱」を中心とした〈樂〉の「文化意識」が、反「紀綱」の世界——俗樂と「大當」

——に對して決定的に閉じられていた（もつとも、「大當」に對しては脆弱にして閉じ切り得なかつたのだが）のに對して、自然の「生成」を取り込んだこの「文化意識」は、相對的に開かれたものだった、と言えよう。確かに、樂の自然性の過剰の彼方にある「流」という無秩序は排除された、つまり文化からはみ出してゐたのだが、その文化の只中に「離」という無秩序が潜在していることによつて、この「文化意識」は文化に向かつて求心的のみあるわけにゆかず、自然に向かつて開かれていたのだ。

ではなぜ、『荀子』においては禮に——そしてそれに規制された樂に——統合されていた「紀綱」と「生成」とが、「樂記」ではそれぞれ禮と樂とに分擔させられたのであらうか。この間には、禮があくまで人間のものではあつたのに對し、樂が自然のものでもあつた、という對比でさしあたり答えておく他ない。

樂に關する様々な起源傳承は、樂というものが、人間（ユーヘメライブされた神と言つてもよからうが）の營爲でありながら、風や鳥の鳴き聲に範を取つて作られたものであることを語つてゐる。姿なく音立てる風も、音立てつつ空を行く鳥も、神、もしくはその使者であつたことはもはや言うまでもない。音というものの持つ、不可視でありながらかくも人心を動搖させる力、不可思議な調和の魅惑、それが、可視の現象の背後に潛む不可視の力、神・靈との媒介を果たすものとしての役割を樂に獲得させたのであらう。樂と神、そして自然は感應し合うのだ。

生成して息まぬ自然の調和の内には、差異の發生を拒む流動が潜在していた。樂もまたその妙なる調和と共に、「流」という無秩序へと逸脱させる力を響かせるのだ。ここで言う無秩序とは、決して否定的

意味だけを持つのではない。樂を、「樂記」同様「生成」とのアナロジで捉えながら、それを人間の意識を解體する渾沌の様相で語った説話が『莊子』天運篇に見える。それは、天と一體となった聖人には「天樂」として響いても、俗人には「懼れ」「怠り」「惑い」を感じさせるだけだと言う。自然の巡りは、四時の循環として分節し、調和と捉えることもできようが、その絶えざる「无尾」「无首」の流動のイメージが肥大化した時、「常」なるものは崩れ去ってしまうのだ。そして樂もまた、人間を文化の枠から解き放つ。

確かに儒家にとっては、自然も樂も、「紀綱」を核とする文化秩序の中に調和として取り込まねばならないものであった。だが、「樂記」が多くを依據した『呂氏春秋』の「大樂」篇が、「天地陰陽の調和」としての樂の誕生を、「渾々沌々」として息まざる宇宙の生成とアナロジで捉えていたように、「樂記」も自然と樂との調和の背後に潛む渾沌の持つ生命力を排除し去ることはできなかったのだからうか。それこそが宇宙を生み出すものだったのだから。

おわりに

「樂論篇」「魏文侯」章においては、樂（先王之樂）は「紀綱」に基づく文化として俗樂を排除した。一方、「樂記」で「紀綱」を支える禮に對置された樂は、ともすれば「紀綱」を解體する自然の「生成」の象徴だった。

前者から後者への禮樂を支える「文化意識」の變容（「紀綱」↓「紀綱」+「生成」）は、前者が禮樂の廢れた戰國期に最低限守ろうとされたものだったのに對し、後者が統一後の社會の安定・禮樂の再興を背景にした調和的世界觀に支えられていたことによる。

「樂」と文化意識

「紀綱」を擔う樂、「紀綱」に反する「生成」としての樂、とは、人間を拘束もし解放もする樂の二面性の表現でもあろう。樂は文化でありながら自然に通じていた。自然もまた調和・秩序性の背後に、狂暴さや意識化を許さぬ不息の流動性を秘めている。樂も自然も、意識を超えた渾沌の彼方から、文化へと意識化・秩序化されて来るものとして、文化と渾沌を媒介しているのだと言えよう。「樂記」は樂を「天地の和」と捉えることで、渾沌の生命力を文化の中に取り込んだのだ。

注(1) 『荀子』樂論篇は大きく四部分に分けられ、樂に關するのは拙稿の扱ふ最初の二部分のみである。「樂論篇」と言えば従来は第一部分のみ扱われることが多く、この部分につき秦の統一後の荀子後學の作とする説もある（板野長八氏「荀子の樂論」《廣島大學紀要》18、一九六〇）、伊東倫厚氏「古代中國の音樂理論——『荀子』及び『呂氏春秋』の場合」《東京大學教養學部人文科學科紀要》55、一九七二）。詳しく觸れる餘裕はないが筆者は、その部分に述べられる樂の効用に、敵國への備えとして強兵への要請がなされていることから、少なくとも戰國期に成立していたものと考える。尙、テキストは『四部叢刊』本を用いる。

(2) 「樂記」とは現行の『禮記』樂記篇を指す。この書は河間獻王徳の下で編まれたというのがほぼ定説である。伊東倫厚氏「樂記本文における引用の問題について」《東京大學教養學部比較文學研究》13、一九七四）、人民音樂出版社編輯部編『《樂記》論辨』（一九八三、北京）等参照。尙、テキストは『十三經注疏』本。

(3) 「樂論篇」の樂は、「雅頌の聲」「詔」「武」等の具體的な先王之樂のイメージを離れない。

(4) 『孟子』梁惠王下篇で「先王之樂」に對置された「世俗之樂」という

語による。

- (5) 「執其干戚、習其俯仰屈伸、而容貌莊焉」により舞容とした。
- (6) 「先王之制鐘也、大不出鈞、重不過石」「大不踰宮、細不過羽」(周語下)「大不出鈞、重不過石、小大輕重之衷也。黃鐘之宮、音之本也、清濁之衷也。」(適音篇)などと言う。
- (7) 『論語』に「樂則韶舞、放鄭聲、……鄭聲淫」(衛靈公篇)「惡鄭聲之亂雅樂也」(陽貨篇)とある。
- (8) 伊東氏注(2)所掲論文、頁一五六。尙、『漢書』藝文志に「武帝時、河間獻王好儒、與毛生等共采周官及諸子言樂事者、以作樂記」と言う。
- (9) 貝塚茂樹氏「神々の誕生」(一九六三、『著作集』5、頁四六―四八)、白川靜氏「西周史略」(『金文通釋』卷六、頁一〇五、一九八〇)参照。
- (10) 例えば、「武」は周武王の克殷を樂舞化したもので、その様相は『國語』周語下、「樂記」賓牟賈章等に窺える。
- (11) 『莊子』の、「名」「形」以前の「無」の時を指す「泰初」(天地篇)「大初」(知北遊篇)「太初」(列御寇篇)とのつながりがある。
- (12) 「禮論篇」に「天能生物不能辨物也、地能載人不能治人也。宇中萬物生人之屬、待聖人然後分也。」とある。
- (13) ただし以下二つの引用は、「葦古樂經之文」(郝懿行、『荀子集解』所引)と言われる、第二部分からのものである。
- (14) 原文は「竽箏箏和箏。」玉引之により改む。
- (15) そこでは人は、「不死性」「自發性」「自由」「神々と容易に出會える可能性」「動物たちとの親近性」等を持つが、それらはある墮落の結果失われる。ミルチャ・ヒリアード氏『神話と夢想と秘儀』(岡三郎氏譯、一九七二)第四章参照。
- (16) 大室幹雄氏『劇場都市』(一九八一)、頁六七―六八参照。
- (17) ただし彼の解釋では、「紀綱」的理想時代が「民神雜糅」の時代の前後にある。
- (18) 御手洗勝教授「崑崙傳承と永劫回歸——中國古代思想の民族學的考察」(『日本中國學會報』14、一九六二、頁九一―一〇、後に『古代中國の神々』、一九八四、に所収、頁六九六―六九九)参照。
- (19) (20) 『論語』八佾篇。
- (21) 同前「微子」篇。
- (22) 『韓非子』十過篇。
- (23) 『國語』周語下。
- (24) 『孟子』梁惠王下篇。
- (25) 『左傳』襄公二十九年の條を参照。
- (26) 「天地の和」の語が『呂氏春秋』(大樂篇)に恐らく初出であるのも示唆的である。しかも、ここでも樂を指す語である。
- (27) 御手洗教授前掲論文、頁一五(前掲書、頁七〇七)、中鉢雅量氏「死と再生——中國古代祭祀の側面」(『日本中國學會報』32、一九八〇)参照。
- (28) 板野氏は、河間獻王が武帝の俗樂愛好への批判として「樂記」を獻じたとされる(『中國古代における人間觀の展開』、一九七二、頁四一―三)。としても「樂記」は、先王の樂に固執しているのではない。
- (29) ただし「樂記」には、禮優位の表現も並存している。
- (30) 『呂氏春秋』古樂篇等を参照。