

陳陽孟子訓義校積（五）

児玉憲明

樂書卷第九十五<sup>a</sup>

孟子訓義<sup>b</sup>

告子上 告子下 盡心上 盡心下

告子上<sup>d</sup>

至於聲、天下期於師曠。是天下之耳相似也。

天五與地十合而生土於中、其聲爲宮。地四與天九合而生金於右、其聲爲商。天三與地八合而生木於左、其聲爲角。地二與天七合而生火於上、其聲爲徵。天一與地六合而生水於下、其聲爲羽。天數五奇、地數五偶、奇偶相資而五聲成焉。蓋五聲之變不可勝窮也、而師曠能精之、故天下之語樂者、其聲必期於師曠。是天下之耳相似也。然耳之於聲、天下有同聽焉、必期於師曠者、豈以其聰聽出乎其類故邪。

〔校勘〕

a 「樂書卷第九十五」 四庫全書本は「樂書卷九十五」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、「樂書卷九十二」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 「告子上 告子下」 諸本「告子」に作る。本卷に載せる最初の二条は『孟子』の「告子上」と「告子下」にそれぞれ属す。よって本書の通例に倣って改めた。

d 「告子上」 諸本「告子」に作る。

〔訳〕

聲に至りては天下師曠に期す。是れ天下の耳相ひ似たればなり。

天の〈五〉と地の〈十〉が合わさって〈土〉が中央に生じ、その音は〈宮〉である。地の〈四〉と天の〈九〉が合わさって〈金〉が右に生じ、その音は〈商〉である。天の〈三〉と地の〈八〉が合わさって〈木〉が左に生じ、その音は〈角〉である。地の〈二〉と天の〈七〉が合わさって〈火〉が上に生じ、その音は〈徵〉である。天の〈一〉と地の〈六〉が合わさって〈水〉が下に生じ、その音は〈羽〉である。天の数は五つの奇数、地の数は五つの偶数であり、奇数と偶数が助け合って〈五声〉が完成する。〈五声〉の変化は知りつくすことができないが、師曠<sup>2</sup>はこれを聞き

分ける技量があるので、天下の楽を論じる人は、楽音については必ず師曠を標準とする。つまり天下の人の音感はだいたい同じなのである。しかし音楽における聴覚は、天下の人が同じ嗜好を持つ<sup>3</sup>にもかかわらず、必ず師曠を標準とする理由は、彼の音感が他の人に抜きん出ているからであろうか。

〔注〕

1 『禮記正義』卷第十四（月令）に引く鄭玄の『周易』注に類似する。「鄭注易繫辭云、天一生水於北、地二生火於南、天三生木於東、地四生金於西、天五生土於中。陽無耦、陰無配、未得相成。地六成水於北、與天一并。天七成火於南、與地二并。地八成木於東、與天三并、天九成金於西、與地四并。地十成土於中、與天五并也。大衍之數五十有五、五行各氣并、氣并而減五、惟有五十。以五十之數、不可以爲七八九六十筮之占以用之。故更減其一、故四十有九也」とある。鄭玄の説では「發生（生）」と「完成（成）」が、それぞれ「天」と「地」の働きとして分けて説かれる（たとえれば「水」については「天の一が北方に水を生ず」、「地の六が北方で水を完成させる」とある）が、「訓義」では「天の一と地の六が合わさって下方で水を生ず」とある。原理において鄭玄と異なるかに見えるが、簡略によつたのであろう。なお、『樂書』の「禮記訓義」（卷九）では、五声の治乱と君・臣・民・事・物の治乱の相関を論じるために、また「樂圖論」（卷一百五）では五声の五行・方位との配当を論じるために、この鄭玄の説が利用されている。

2 師曠は『孟子』の「離婁上」に既出（『樂書』卷第九十三〈孟子訓義〉）。

3 「然耳之於聲、天下有同聽焉」は『孟子』本条の下文「耳之於聲也、有同聽焉」による。ここの「聽」は「聴覚の感度」や「音感」ではなく音響に対する好悪や美的感覚を意味する。「口之於味也、有同者焉（味における味覚には同じ好みがある）」、「目之於色也、有同美焉（色における視覚には同じ美感がある）」と、「同聽」が「同者」「同美」と並列されているから、「同聽」は「楽音に対する嗜好が類似する」の意である。

告子下<sup>a</sup>。

昔者王豹處於淇、而河西善謳、縣駒處於高唐、而齊右善歌、華周杞梁之妻善哭其夫、而變國俗。有諸内、必形諸外。爲其事而無其功者、髡未嘗覩之也。是故無賢者也。有則髡必識之矣。

外以内爲本、功以事爲始。故有諸内、未嘗不形諸外。猶之苟有車必見其軾、苟有衣必見其敝也。有其事者未嘗不無其功。猶之苟或言之、必聞其聲、苟或行之、必見其成也。

今夫善謳如王豹處於淇水而河西以謳相高。善歌如縣駒處於高唐而齊右以歌相軋。其樂心感之然也。與韓娥爲曼聲長歌而雍門善歌同意。齊莊公伐莒、大夫華旋杞殖勇於死敵、而三軍披靡、卒沒於戎事焉。其妻聞而哭之、城隅爲之隳<sup>b</sup>、國俗爲之變。其哀心感之然也。與韓娥爲曼聲哀哭而雍門善哭同意。凡此皆誠之形於内、而物應於外、爲其事而有其功者也。

若夫賢者之於國、異於是。其君用之、則言聽計從、道治政治。天下雖廣、可使風俗同而如一家。中國雖大、可使心德同而如一人。其據諸内而形外、爲其事而有功、豈特變國俗而已哉。

淳于髡徒知魯用公儀休子柳子思之賢、而不知繆公不師用其道、疑之以爲不賢、以明孟子名實未加於上下而去、亦如此而已。豈智者之言邪。

〔校勘〕

- a 「告子下」 諸本なし。本書の通例に倣つて補つた。  
 b 「爲之陋」 四庫全書本「爲之傾」、国会図書館蔵宋刊本および方濬師本は「爲之地」に作る。

〔訳〕

昔者、王豹淇に處りて河西善く謳ひ、縣駒高唐に處りて齊右善く歌ひ、華周杞梁の妻、善く其の夫を哭して國の俗を變ず。これを内に有すれば必ずこれを外に形はず。其の事を爲して而も其の功無き者は、髡未だ嘗て之を觀ざるなり。是の故に賢者無きなり。有らば則ち髡必ず之を識らん<sup>1</sup>。

外に現れる姿は内面を本源とし、功績は實際の仕事の始源とする。だから「内に何かあればそれが外に現れずにはすまない」と言つたのである。ちょうど「苟も車あらば必ず其の軾を見、苟も衣あらば必ず其の釵を見る<sup>2</sup>。」と同じことである。なんらかの仕事をしたら成果が現れないことはない<sup>3</sup>。ちょうど「なにか発言すればかならず声聞こえるし、なにかおこなえば必ず成果があらわれる<sup>4</sup>。」と同じことである。

今ここに登場する歌の上手な王豹が淇水に住んでいたので河西地方では歌うことを尊重したし、歌の上手な縣駒が高唐に住んだので齊右では歌を競いあつたのである。人々の楽しむ心が感化されてそうだったのである。韓娥が声を長く伸ばして朗々と歌つた

ので雍門の人は歌が上手だ<sup>5</sup>。という話と同じ趣旨である。齊の莊公が莒国を伐つた時、大夫の華旋と杞殖は敵地で死ぬことを恐れぬ勇敢さを見せて敵の三軍は恐れたが、最後は戦闘で死んだ。妻は知らせを聞いて哀哭し、城壁はそのために崩れ、国の風俗はそのために一変した<sup>6</sup>。悲しみの心が物を感化してそうなのである。韓娥が声を伸ばして悲しみを込めて歌つたので雍門の人は哭するのが上手だ<sup>7</sup>という話と同じ趣旨である。こうしたことはすべて「誠」が内心に生じて外界の物がこれに感応し、「其の事を爲して其の功有り」となることである。

しかし賢者が国内に及ぼす影響はこれとは異なる。君主が賢者を採用すると、意見は容れられ、政策は用いられ、道理は行き渡つて政治は整う<sup>8</sup>。天下がいくら広くとも、風俗が統一されて一家のようになれるし、中国がいくら大きくとも、感情と道徳が統一されてひとりの人間のようになる。内面に思いをのべて外界にそれが現れ、事業をおこなつて成果が実現するのである。どうしてただ国の風俗を変えることにとどまろうか。淳于髡は、魯国が公儀休、子柳、子思といった賢者を登用したことは知っていたが、繆公が彼らの語る「道」を手本としなかったことには理解が及ばなかった。それでこの三人を賢人ではないのではないかと疑い、さらに孟子が君主に対しても民衆に対しても名声も実績もあげぬまま齊国を去ろうとしていることを暴こうとしてこのような言い方をしたのだ<sup>9</sup>。どうして知者の言葉といえようか。

〔注〕

- 1 本条は、孟子を批判する淳于髡の言葉の一部である。淳于髡の意図は、世に賢者があれば、かならずその影響が目に見えるはずだが、それが見えないということは齊国には賢者が

いない（斉にいる孟子は賢者ではない）証拠である、という主旨である。したがってこの「訓義」は、この経文（淳于髡の言葉）を批判するものである。

2 『禮記』（緇衣）の句。「子曰、苟有車必見其軾、苟有衣必見其敝」とある。この引用は「車を持っているというなら何か積む物があることがわかるし、衣服を持っているというならそれがいつかは破れることがわかる」という、鄭玄の注および「孔疏」の解釈に沿っている。

3 原文は「未嘗不無其功（未だ嘗て其の功無からずんばあらず）」であるが、通じない。否定詞を三字連ねる「未嘗不無」はあまり見かけない句形である。さしあたり「不」を衍字と考え、「未嘗無其功」として解釈した。

4 『禮記』（緇衣）による。本条の注2に続く句。「人苟或言之、必聞其聲、苟或行之、必見其成」とある。

5 『列子』（湯問）にもとづく。秦青という歌の名手が語った話として見える。その概要は次のとおり。「昔、雍門（斉国の城門）を訪れた歌の名手の韓娥が悲しんで声を出したら町の人は悲しんで食事がのどを通らなかつた。楽しんで歌つたら、みな手をたたいて踊り我を忘れた。その遺風で雍門の人は今でも歌がうまい。」

6 『春秋左氏傳』（襄公二十三年）に見える逸話。『左傳』は「華旋」を「華還」に作る。ただし『經典釋文』（春秋左氏音義）によると「還」の音は「旋」。

7 『列子』による（本条の注5に同じ）。

8 「道洽政治」は『尚書』（畢命）の句。

9 ここの論旨は『孟子疏』（偽孫奭）に酷似する。「淳于髡所以又言之此者、以其不知繆公不能師三子之道、徒疑之以

爲不賢、又以此明孟子名實未加於上下而去之亦若是矣（淳于髡がここでさらにこのように言うのは、繆公が公儀休、泄柳、子思の道を手本としなかつたことを知らずに、ただ彼らを疑つて不賢と見なし、さらには孟子が名声も実績もないまま斉国を去ることもこの三者と同じであることを明らかにしようとしたのである）」とある。

盡心上

孟子曰、仁言不如仁聲之入人深也、善政不如善教之得民也。

仁以善爲主、善以仁爲用。均是仁也、有言聲之殊。均是善也、有政教之異。蓋號令之辭、無非仁言也。絃歌之音、無非仁聲也。

仁言則諭之以心而於感人爲外。仁聲則達之以實而於感人爲内。此仁言不如仁聲之入人深也。政之所發而可欲者無非善政也。教之所敷而可欲者無非善教也。善政以正之而於教爲粗。善教以化之而於政爲妙。此善政不如善教之得民也。

詩仁言也、於風俗則移之而未至於易。樂仁聲也、於風俗非特移之、又至於易之也。豈非仁言不如仁聲入人深之意歟。善政則以善服人未有能服人。善教則以善養人有至於服天下。豈非善政不如善教得民之意歟。言之仁者猶若此、況不仁者乎。教之善者猶若此、況不善者乎。

然仁言仁聲之所施、有及於貴賤、故言人。善政善教之所施、止於賤者而已、故言民。與孔子言節用而愛人、又言使民以時同意。

〔校勘〕

a 「至於服天下」 四庫全書本「致於服天下」に作る。

〔訳〕

孟子曰く、「仁言は仁聲の人に入ることの深きに如かざるなり。善政は善教の民を得るに如かざるなり」と。

「仁」は「善」を主とし、「善」は「仁」を用とする。いずれも「仁」であつても「言語」と「楽音」の違いがある。いずれも「善」であつても「政令」と「教化」の違いがある。政令の言葉に「仁言」でないものはない。絃歌の音に「仁声」でないものはない。

「仁なる言語」は、教え諭すのに〈心〉に訴える。人を感化する点に於いて外部に作用するのである。「仁なる楽音」は、それを届かせるのに〈実〉に訴える。人を感化する点に於いて内部に作用するのである。これがつまり「仁徳の言語は、仁徳の楽音がより深く人に影響するのに及ばない（仁言は仁声の人に入ることの深きに如かざるなり）」ということである。発布されて従うべき政令は、「善良なる政令」でないものはない。施されて従うべき教化は、「善良なる教化」でないものはない。しかし「善良なる政令」によつて民衆を矯正するのは教化に比べて疎略であり、「善良なる教化」によつて民衆を化育するのは政令に比べて精細である。これがつまり「善良な政令は、善良な教化がより強く民を掌握するのに及ばない（善政は善教の民を得るに如かざるなり）」ということである。

「詩」は「仁徳の言語」である。風俗に対しては、「移す」ことはあつても「易える」ことまではできない。「楽」は「仁徳の

楽音」である。風俗に対しては、「移す」だけでなく「易える」ことまで可能である。<sup>2</sup> これこそ「仁言は仁聲の人に入ることの深きに如かず」ということではなからうか。「善良なる政令」は「善によつて民衆を服従させようとするもの」であり、これでは「人を服従させることはできない」<sup>3</sup> のである。「善良なる教化」は「善によつて民衆を養う」ことであり、これによつて「天下を心服させる」<sup>4</sup> に至るのである。これこそ「善政は善教の民を得るに如かず」ということではなからうか。言語の「仁」なるものでさえこうであるから、不仁であればなおさらである。教化の「善」なるものでさえこうであるから、不善であればなおさらである。

しかしながら、「仁徳の言語」と「仁徳の楽音」が施される対象は身分の高い者と低い者いずれにも及ぶ。だから「人（に入る）」と言つたのである。「善良なる政令」と「善良なる教化」が施される対象はもつぱら身分の低い者だけである。だから「民（を得る）」と言つたのである。孔子が「用を節して人を愛す」と言い、さらに「民を使ふに時を以てす」と言うのと同じ意図である。

〔注〕

1 『毛詩』の「大序」に「先王以是經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗」とあり、「詩」の効用として風俗を「移す」効用を述べる。

2 『孝經』（廣要道章）に「移風易俗莫善於樂」とあり、『禮記』（樂記）に「樂也者、聖人之所樂也、而可以善民心、其感人深、其移風易俗」また「樂行而倫清、耳目聰明、血氣和平、移風易俗、天下皆寧」とあり、いずれも音楽の効用に

「移風」と「易俗」を挙げる。「訓義」は、「詩序」が「詩」の効用として「移す」とのみを言い、「易ふ」を言わないことに着目して、「仁言（詩）」より「仁声（楽）」が人情に及ぼす効果において優れているとする孟子の言葉を補強しているのである。

3 『孟子』（離婁章句下）に「以善服人者、未有能服人者也（人君が善によつて人を屈服させようとすると、その人を心から従わせることはできない）」とある。

4 『孟子』（本条注3）の下文による。「以善養人、然後能服天下（善教によつて人を養うと、天下を服従させることができる）」とある。

5 『論語』（學而）の句。孔子が大国を統治する原則を述べた一節である。「子曰、導千乘之國、敬事而信、節用而愛人、使民以時」とある。皇侃の『論語義疏』は「人」とは見識ある者の分類であり、「人を愛す」とは朝廷のことも兼ねている。「民」とは暗愚の者の呼称であり、「民を使ふ」とはただ下賤の者だけである（人は有識の目、愛人則兼朝廷也、民是隕闇之稱、使之則唯指黔黎）」と、「人」「民」に差異があるとする。『孟子』の「人に入る」「民を得る」にも同様の区別があると「訓義」は解釈している。

#### 盡心下

高子曰、禹之聲尚文王之聲。孟子曰、何以言之。曰、以追蠡。曰、是奚足哉。城門之軌、兩馬之力與。

舜樂謂之九磬、禹樂謂之九夏之樂、其奏必以鐘鼓。蓋鐘鼓者

樂之器、而樂非器也。鏗鏘者樂之聲、而樂非聲也。樂雖非器、未始離乎器、雖非聲、未始離乎聲。高子以禹有追蠡已弊之鐘、謂禹好聲樂爲勝於文王。是不知追蠡久而弊、節奏久而絕。非謂禹之聲尚文王之聲也。

今夫城門之軌、至於弊者、非兩馬之力所能致。鐘之追蠡至於絕者、非一世之用所能致。高子以追蠡論禹之聲、是猶以城門之軌責兩馬之力。其爲不智甚矣。由是觀之、高子非特固於爲詩、亦固於爲樂矣。

#### 〔訳〕

高子曰く、「禹の聲は文王の聲にまさる」と。孟子曰く、「何を以て之を言ふか」と。曰く、「追蠡」を以てなり」と。曰く、「是れ奚ぞ足らんや。城門の軌は兩馬の力ならんや」と。

舜の音楽は「九磬<sup>2</sup>」と称し、禹の音楽は「九夏<sup>3</sup>」の楽と称する。これらの演奏にかならず鐘と鼓を用いる。そもそも鐘と鼓は音楽の道具であるが、音楽は道具そのものではない。「鏗鏘<sup>4</sup>」は音楽の音の響きであるが、音楽は音の響きそのものではない。音楽が道具そのものでないとはいえ、楽器を離れては成り立たない、音の響きそのものでないとはいえ、音響を離れては成り立たない。高子は、禹には取っ手がすり減ってポロポロになった鐘があることを根拠に、禹の音楽への愛好は文王を上回ると考えた。それは鐘の取っ手が長く壊れたままで演奏が長くおこなわれていないということを理解していない。「高子が言うように」「禹の声は文王の声にまさる」ではないのである。

ところで城門の下の轍については、それが深くえぐれているのは二頭の馬の力だけでそうだったのではない。鐘の取っ手がすり

減つてちぎれているのは、一代でそうなるはずがない。高子が鐘の取っ手が減っていることを根拠に禹の音楽について論じるのは、城門の轍の形状を根拠に二頭の馬の力をその原因とするようなものである。その無理解たるや、ひどいものだ。以上のことから考えるなら、高子は「詩」の理解において偏っているだけでなく、音楽の理解においても偏見にとらわれているのである。

〔注〕

1 「追」は鐘をつり下げするための紐を通す突起部分で、「蠡」は今にも壊れそうであること（趙岐の注による）。

2 『周禮』（春官・大司樂）に「九磬之舞」の語があり、鄭玄注に「九磬の字は（大韶）としなければならぬ。文字の誤りである（九磬、讀當爲大韶、字之誤也）」とある。また『周禮』の上文に「樂舞を以て國子に教ふ。雲門、大卷、大咸、大磬、大夏、大濩、大武を舞ふ（以樂舞教國子、舞雲門、大卷、大咸、大磬、大夏、大濩、大武）」とあり、鄭玄注に「大磬は舜の樂（大磬舜樂也）」とある。

3 「九夏」は『周禮』（春官・鍾師）に見える。「鍾師は鐘の演奏を管掌する。奏樂のさい鐘鼓で九夏を演奏する（鍾師掌金奏、凡樂事、以鍾鼓奏九夏）」とある。これを禹の音楽とする記事はない。陳陽は『樂書』（卷一百五十三）で、「大司樂」に「九徳の歌を奏し九磬の舞を歌う」とあり、また「磬」に「九徳の歌を司る」とあることを根拠に、「大磬」が舜の樂であるから「大夏」は禹の樂であり、ここではそれを「九徳の歌」と称しているのだ、と解釈している。

4 「鏗」「鏘」とも樂器（鐘と鼓）の音を表す豊韻の擬声語。

5 『孟子』（告子章句下）の記事にもとづく。高子が「小弁」

（毛詩・小雅・節南山之什）の詩について、「小人の詩である（小弁、小人之詩也）」とし、その理由を「恨んでいるから（怨）」と言ひ、これに對して孟子が反論している。孟子の反論は「小弁の詩が恨みを述べるのは、（過ちを犯した）親を大切に思うからこそである。親を思うのは（仁）なのである。なんと頑ななことか、高氏の詩の理解は（小弁之怨親、親也、親親仁也、固矣夫高叟之爲詩也）」である。この章に對する趙岐の注は「小弁」を「伯奇」の作とし、これを積する「（偽）孫疏」は伯奇を宜白（周幽王の子で太子に立てられたが、幽王の寵愛が褒姒に移つたため廢された）のこととする。なお、本章を「告子章句下」と関連づけて高子の「詩」の解釈の固陋を批判する論旨は、「（偽）孫疏」に同じ。「ここでは高子の無理解が詩にとどまらないことも知られる（此又見高子之蔽不獨於詩也）」とあり、陳陽「訓義」と同様の見解が示されている。

孔子曰、惡似而非者。惡莠、恐其亂苗也。惡佞、恐其亂義也。惡利口、恐其亂信也。惡鄭聲、恐其亂樂也。惡紫、恐其亂朱也。惡鄉原、恐其亂徳也。

莠非苗也、類於苗而亂苗。佞非義也、假於義而亂義。利口非信也、託於信而亂信。鄭聲非正樂也、雜於樂而亂樂。紫非朱也、間於朱而亂朱。鄉原非徳也、似於徳而亂徳。凡此皆似是而非、孔子之所惡也。

莠之亂苗、其實爲易辨、故佞與利口似之。鄭聲與紫則亂雅聲正色、爲難辨、故鄉原似之。揚雄曰、太山之與螳蟄江河之與行

潦、非難也、大聖之與大佞難也、亦此意歟。

孔子曰、惡紫之奪朱、惡鄭聲之亂雅樂、惡利口之覆邦家者、其序與孟子不同何也。論語以紫之爲害不及鄭聲、鄭聲之爲害不及利口。故舜命九官先之以夔之典樂繼之以龍之納言。孔子語顏淵、先之以放鄭聲、繼之以遠佞人。其意亦由是也。孟子以亂義不及亂信、亂信不及亂德。其所主三者而已。而苗莠朱紫聲樂、特觸類而取譬者也。其異如此。

樂書卷第九十五。<sup>d</sup>

〔校勘〕

a 「揚雄」底本「楊雄」に作る。国会図書館蔵宋刊本、同じ。四庫全書本、方濬師本「揚雄」に作るのによつて改めた。

b 「樂書卷第九十五」国会図書館蔵宋刊本「樂書卷第九十五終」、四庫全書本「樂書卷九十五」、方濬師本「樂書卷九十五終」にそれぞれ作る。

〔訳〕

孔子曰く、「似て非なる者を惡む。莠を惡むは、其の苗を亂るを恐るるなり。佞を惡むは、其の義を亂るを恐るるなり。利口を惡むは、其の信を亂るを恐るるなり。鄭聲を惡むは、其の樂を亂るを恐るるなり。紫を惡むは、其の朱を亂るを恐るるなり。郷原を惡むは、其の徳を亂るを恐るるなり<sup>1</sup>」と。

(樂書卷第九十五)

真実にほど遠いのに、真実めかして真実を亂す。鄭国の音楽は、雅正な音楽ではないのに、音楽に紛れ込んで音楽を亂す。紫は、朱色とは違うのに、朱に似た色をして、朱を亂す。村の善人は、人徳者ではないのに、徳ある人に似ていて徳を亂す。これらはすべて似ているが異なるもので、孔子が忌み嫌うものである。莠が穀物の苗を亂すのは、実は判別しやすいのである。つまり雄弁と多弁がこれに似ているといえる。鄭声と紫色が正統の音楽と純正な色彩を混乱させるのは、判別がむずかしい。つまり村の善人がこれに似ているといえる。揚雄が「泰山と蟻塚や、黄河長江と水たまりの区別は難しくない。大聖人と口達者が見分けにくいのだ<sup>3</sup>」と言うのもまた同じ意図であろう。

孔子が「紫の朱を奪ふを惡む。鄭聲の雅樂を亂るを惡む。利口の邦家を覆す者を惡む」と言い、孟子の引用とはその順序が異なっているのはなぜだろう<sup>4</sup>。『論語』の論旨では、紫色が引き起こす害毒は鄭声のもたらす害毒には及ばず、鄭声が引き起こす害毒は多弁の害毒には及ばないのである。それゆえ、舜が九人の役人に職務を与えるさい、まずに夔に音楽の管理を命じ、それに続いて龍に言辞を取り次ぐ任務を与えた<sup>5</sup>。し、孔子が顔淵に答えた時は、先に「鄭聲を追放せよ」と言い、それに続けて「佞人を遠ざけよ」と言った<sup>6</sup>のである。これらの言葉の意図もまたこうした理由によるのであろうか。

〔注〕

1 『論語』に「紫色が朱色に取つて代わるのを憎む。鄭の樂が雅樂を亂すのを憎む。舌先三寸の輩が国家を覆すのを憎む。



む（惡紫之奪朱也、惡鄭聲之亂雅樂也、惡利口之覆邦家者）  
 （陽貨）、「鄭の楽を追放し、舌先三寸の者を遠ざけよ。鄭の  
 楽は淫靡であり、舌先三寸の者は危険だ（放鄭聲、遠佞人、  
 鄭聲淫、佞人殆）」（衛靈公）、「村里の善人は道德の敵だ（郷  
 原徳之賊也）」（陽貨）と、類句がある。孟子はこれらを取捨  
 して孔子の言葉としたのであろう。

2 「莠」はエノコログサなどのイネ科の雑草。小さい時には  
 イネやムギに姿が似ている。

3 『法言』（問神）による。陳陽の引用は、現行『法言』に同  
 じ。

4 『論語』（陽貨）の原文が〈紫〉↓〈鄭聲〉↓〈利口〉の順  
 であるのに対して（本条の注1参照）、孟子は「孔子曰」と  
 しなから、〈音楽〉↓〈色彩〉の順に挙げることによる発問  
 である。列挙の順序に関する議論は、『孟子疏』（偽）孫奭  
 に既に見える。「疏」は言う。「『論語』の順序がこと異なる  
 理由は、孟子は義を乱すことは信を乱すことに及ばず、信  
 を乱すことは徳を乱すことに及ばず、重要なのはこの三つで  
 あると考え、莠や紫や鄭樂は比喩に用いたのである。これが  
 両者が異なる理由である（其序與此不同者、蓋孟子以亂義不  
 及亂信、亂信不及亂徳、其所主三者而已、莠苗朱紫聲樂、所  
 託以爲喩者也、是所以爲異者也）」と。ただ、陳陽の理解は  
 これと異なり、色彩の混乱の害より音楽の乱れの害のほうが  
 重大であり、多弁の害はさらにこれを上回るとし、重大なも

のほど後に挙げたのだ、と解釈している。

5 『尚書』（舜典）による。即位した舜が、禹以下計九人を大  
 臣に任命する一節がある。八番目が夔で、舜は「夔よ、なん  
 じに典樂を命ぜよ。若者を教育せよ（夔、命汝典樂、教胄子）」  
 と言い、つづいて龍に向かつて「なんじに納言を命ぜよ。朝晩  
 わが命令と臣の上奏を取り次ぎ、誤りのないようにせよ（命  
 汝作納言、夙夜出納朕命、惟允）」と言う。

6 『論語』（衛靈公）による。原文は本条の注1を参照。

（二〇一〇、五、二七）