OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	成於楽と清明象天 ： 荀子楽教思想における二つの側面
Author(s)	温, 彬
Citation	演劇学論叢. 2024, 23, p. 25-39
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/94764
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

成於楽と清明象天

―荀子楽教思想における二つの側面―

温　彬

はじめに

中国雅楽は、原始時代の祭祀歌舞から発展してきたものである。遅くとも西周時代（紀元前一〇四六―紀元前七七一）初期に至り、政治家周公旦によって国家体制に礼楽として組み込まれ、国家祭祀の他、審美と教化の機能があると位置づけられた。その後、春秋時代（紀元前七七〇―紀元前四七六）に至り、孔子をはじめとする儒家は周公の体系を基に雅楽の教化機能に更に論理的な説明を加え、儒家の雅楽教化論（以下は儒家楽教論、または楽教論と略称する）を形成する。

しかし現存する史料からみれば、春秋時代から戦国時代（紀元前四七六年～紀元前二二一年）までの間に、儒者たちの雅楽に関する論述はそれほど現存しておらず、春秋時代末期の孔子『論語』、戦国時代末期の荀子『楽論』、および前漢初期に成立した『礼記』中の『楽記』にほぼ集中している。其中で、荀子の『楽論』は、雅楽とその教化機能を系統的に論じた最初の著作であり、孔子の楽教思想を受け継いでいる一方、後世の楽教論にも大きな影響を及ぼしており、儒家楽教論の発展史においては非常に重要な位置を占めている。筆者の研究はこの荀子『楽論』をめぐって展開していく。

春秋時代に至り、国家体制の根底を支えていた礼楽制度が崩壊し、楽の主機能は教化から逸れ、貴族の歓心を買う技に堕ちていた[1]。そのため、楽は当時、墨子をはじめとする一部の思想家から非難を受けている。たとえば、墨子は『非楽篇』において、楽は財力や人力を贅沢に費やし、貴族の私欲を満足させるのみで、社会や民生に対しては何の裨益もないと非難している[2]。このような批判があるなか、荀子は『楽論』を著し、雅楽は「昔の聖王」たちによって作られもので、教化機能があるとして楽の必要性を力説

し、墨子の非難を駁論した。

荀子の雅楽論に関して、先行研究は、次の二つの視点で研究を展開している。一つは、荀子の楽教論と彼の人性論との繋がりである。これらの先行研究によれば、荀子の楽教論は彼の性悪論を根幹としており、楽教の目的は、人の心を治め、自然な人間性を礼義化、あるいは社会化し、規正させることにある。[3] もう一つの論点は、社会的役割である。すなわち、雅楽を通して、異なる階層の人々の感情が調和を達成し、それにより社会全体が調和に導かれることを荀子は説いていると解釈する。[4]

このように、先行研究の荀子の楽教論に関する議論は、しばしば人間社会との関係に限定されており、雅楽を通じて人間社会が正しい礼義によって秩序化されることが、荀子の主張であると見なされている。しかし、筆者は、荀子が、孔子の楽教思想をいかに受け継ぎ、その後、どのように発展していったのかという点に着目して、あらためて読み解き直してみたい。というのも、よく知られているように、荀子の後、戦国時代後期における儒家楽教論（特に『楽記』を代表とするもの）は強い宇宙論的と天人合一的な傾向を示し、人は楽教によって天と一体化できると考えている。しかし、儒家楽教思想の発端である孔子自身の楽教思想にはこの傾向が含まれていないのである。戦国時代後期の楽教論が宇宙論の傾向を持つようになったのはなぜだろうか。この点に関して、おそらく荀子の楽教論から答えを見出すことができるであろうと考えられる。

一、雅楽教化の在り方―鑑賞と実践

雅楽が如何なる教化機能を果たしているかに関して、荀子は次の通りに述べている。[5]

> 楽なるものは聖人の楽しむ所なり、而して以て民心を善くす可く、其の人を感ぜしむること深し。其れ風を移し俗を易う。故に先王之を導くに礼楽を以てし、而して民和睦す（楽は、聖人が楽しむものである。これで民心を善にすることができ、人の心を深く感動させ、風俗を変えることができる。ゆえに先王は礼楽で民を導き、人々は和睦であった）。

この段によれば、雅楽はそれぞれの人の心を善道に導くことを通して、社会の風習を改め、人々を仲睦まじくさせることができる。つまり、荀子は雅楽が人の善心を喚起する機能を有していると考えている。さて、雅楽は如何に人の善心を喚起するかについて、荀子はまず、[6]

故に人は楽しまざるころ能わず、楽しめば則ち形るること無き能わず、形れて道を為さざれば、則ち乱るること無き能わず。先王其の乱を悪む。故に雅頌の声を制して、以て之を導き、其の声をして以て楽むに足りて流せざらしめ、其の文をして以て辨ずるに足りてよこしまならざらしめ、その曲直繁省、廉肉節奏をして、以て人の善心を感動するに足らしめ、その邪汚の気をして、接することを得るに由無からしむ（人は楽しまずにはいられない。楽しめば外に表現しないでもいられない。その表現が正しい方向に導かれなければ、乱れの発生を免れない。先王はその乱れを憎んだ。それゆえ、「雅頌の声」を制作して人が楽しめるように導き、その声は楽しむのに充分だが、淫らにはならない。その文は明らかだが邪にならない。その声の曲直繁省、廉肉節奏は、人の善心が感動でき、邪で汚れた気が入り込まないようにさせたのである）。

と述べている。つまり昔の先王たちは「雅頌の声」（雅楽）を作り、その「曲直繁省、廉肉節奏」を用いて人間の善心を喚起する。蔡仲徳氏によれば「曲直繁省、廉肉節奏」は雅楽音楽のメロディー（曲直）、曲の構成（繁省）、音色（廉肉）、及びリズム（節奏）のことを意味している。[7] つまり、雅楽が人間の善心を呼び起こすのは、その音楽の力である。人は雅楽を聴くとき、その音楽は心に沁み入り、善心を喚起することができる。

また、雅楽は一種の総合芸術として音楽のみならず歌と舞の要素も含まれている。荀子は雅楽の音楽を聞くことだけではなく、その楽歌と楽舞の実践練習も、心に影響を与えられると、次のように述べている。[8]

故に斉衰の服、哭泣の声は、人の心をして悲しましめ、甲を帯びかぶとを嬰け、行伍に歌えば、人の心をして傷ならしめ、姚冶の容、鄭衛の音は、人の心をして淫ならしめ、紳端章甫し、韶を舞い武を歌えば、人の心をして荘ならしむ（故に斉衰の喪服と哭泣の声は人の心を悲しませる。甲を着てかぶとを被り、行列になって軍歌を歌えば人の心を勇壮にさせる。艶めかしい姿と鄭衛の音は、人の心を淫らにさせる。紳、端、章甫を着用して、『韶』を舞って『武』を歌えば、人の心は荘になる）。

ここでは、荀子は実践の面で雅楽が人に及ぼす影響を説いている。『韶』と『武』はそれぞれ、舜帝と周公によって作られた雅楽といわれている。荀子によれば、礼服（紳、端、章甫）を着ながら先王の作った楽歌を歌い、楽舞を踊れば、その者の心は「荘」、即ち荘重的な状態になる。総

じていえば、雅楽は音楽の鑑賞と歌舞の実践（練習）という二つの面で、人の心に影響を及ぼし、その心を善と荘重な状態に導くことができるという。しかも、荀子が想定しているのは、単に心の状態を変えるだけではない。彼は『勧学篇』で、[9]

> 君子の学は、耳より入りて、心に箸き、四体に布きて、動静に形わる。端にして言い、蝡にして動くも、一に以て法則と為す可し。小人の学は、耳より入りて、口より出づ。口耳の間は、則ち四寸なれば、曷んぞ以て七尺の躯を美とするに足らんや（君子の学びは、耳から入って心に定着し、身体に行き渡って、言動に表現する。その一言一行は、ただ一つの規則に則るようになる。小人の学びは、耳から入って口に出す。口と耳の間は四寸しかなく、そんなことでは七尺の体を美とするには足りない）。

と述べている。太文字の部分によると、荀子が考える学びとは次のような三つの段階で展開している。（1）まずは耳目などの感官で知識を獲得する。（2）次にこれらの知識が心に定着する。（3）最後に学んだ知識は心（裏）から体と身体行為（表）へと発展する。荀子によれば、「学び」や教化の完成は意識の変化にとどまらず、その変化は身体と行動を通じて表現されなければならない。つまり「心身両面」の転換こそが、荀子の考える教化の完成と考えるべきだろう。

そうだとすれば、雅楽の教化によって得られた心の善や荘重感も、最終的には外見や行動で表現されなければならない。その通り、荀子は『楽論』で「其の干戚を握りて、其の俯仰屈伸を習えば、容貌荘を得る（幹戚を執り、その俯仰屈伸を習えば、その容貌が荘に成りえる）」と述べている。[10]要するに、楽舞の鍛錬を通じて、人の外見は一種の荘重感を呈するようになるのである。この文と前述の「『韶』を舞って『武』を歌えば、人の心は荘になる」の文を結びつけて考えると、荀子が追求する「荘」は単に内面の荘重感だけでなく、それが身体で表現されなければならないことになる。同様に、荀子の楽教論において求められている「善」も、単に善心を喚起するだけでなく、最終的には「身体に行き渡って、言動に表現する」、すなわち、心の内での善なる意識が、善なる行動に変換され表に表れることが必要であると推察できる。

つまり、荀子の考える雅楽の教化は、鑑賞と実践を通して、人間の心身両面に変化をもたらすことを目指しているのである。この変化の経緯は、具体的に次のようであると解釈される。まずは人の心理状態と身体行為が善道に導か

れる、つぎに心身両面の荘重さを増すように導かれる。そうして初めて雅楽を通して、人は善良でありながら荘重な存在へと成長することが可能になるのである。

このような考え方は、荀子以前の孔子の考えを引き継いでいるだろうか。実は、孔子は雅楽の教化について、論理的な説明を加えていない。しかしながら、彼と門人たちは礼楽が心と行動に良い影響を及ぼすとの考えを持っていたことが、『論語』から知られる。[11]

子、武城に之きて弦歌の声を聞く。夫子莞爾として笑いて曰く、雞を割くに焉んぞ牛刀を用いんと。子游対えて曰く、昔者偃や、諸を夫子に聞けり。曰く、君子道を学べば、則ち人を愛し、小人道を学べば、則ち使い易いしと。子曰く、二三子よ、偃の言是なり。前言は之に戯れしのみと（孔子が武城に行くと、（民が）琴を弾いて歌う声が聞こえてきた。孔子は笑って「雞をさくのになぜ牛刀を使うのか（民を礼楽で治めているらしいが、大げさではないかという隠喩）」と言った。子游は「昔、私はこういうことを先生から聞きました。すなわち、君子が礼楽の道[12]を学ぶと人を愛するようになる、小人が礼楽の道を学ぶと民は和やかになり、使い易い従順な人柄になる、と」と答えた。孔子が「みんな、子游の言葉は正しい。さき言ったのは冗談のみだ」と言った）。

ここでは、孔子の弟子たる子游が地方官に任じられていた時、当地の民衆に雅楽の音楽の演奏と、楽歌の歌い方を教えて、雅楽による民衆教化を実践していたこと、それは君子や小人の道徳修養の方法として有益であるとする孔子の教えにもとづいていたことが示されている。荀子『楽論』に提唱されている鑑賞と実践による効能は、孔子とその門人たちの時代からあった、民衆教化の実践と思想に由来するであろう。

二、社会化の人と「成於楽」
―荀子の孔子楽教観に対する継承―

では、荀子はなぜ「善」と「荘」を求めたのだろうか。まず、荀子は『性悪篇』で、「善」の定義を次のように述べる、[13]

孟子曰く、人の性善なり、と。曰く、是れ然らず。凡て古今天下の所謂善なる者は、正理平治なり。所謂悪なるものは偏険悖乱なり。是れ善悪の分なり。今誠に人の性は固より正理平治と以えるか、則ち悪んぞ聖王

を用いん、悪んぞ礼義を用いんや（孟子は、「人の性は善である」と言う。これには、「そうではない」と答える。**およそ古今・天下のいわゆる善というのは、正理平治のことである。**いわゆる悪というのは、偏険と悖乱のことである。これが、善と悪との区別である。本当に人の性は本来的に正理平治であると思うのであれば、なぜ聖王が必要であろうか、礼義が必要であろうか）。

ここで、荀子は善を「正理平治」（藤井氏はこれを「中正・条理・平静・治定。人間関係の相互に妥当という状態をいう」と解釈している。これに対して、「偏険悖乱」は「偏頗、険危、悖戻、擾乱と、人間関係が矛盾衝突する状態をいう」と解釈している[14]）であると理解している。また、「もし人間の本性にもともと「善」があれば、別に聖王や礼義は必要ではないだろう」と述べ、善と倫理・社会規範である礼義との関連性を示している。さらに引用文の続きに「今人の性悪なれば、必ず将た聖王の治、礼義の化を待ちて、然る後に皆治に出でて、善に合するなり（人の性は悪なのであるから、必ず聖王の治と礼義の教化を行うことによって、その後にはじめて治世をもたらされ、善に合致するのである[15]）」と述べ、「礼義の教化」は人を善に合致させるために不可欠な要素であると述べている。つまり、荀子が言う「善」は、礼義に合致した結果なのである。逆に言うと、もし人が礼義の教化を受け、それに従えば、善に合致するということになる。

また、「荘」については、『荀子』におけるこの字の用例はかなり少なく[16]、しかもほぼ「荘重的」という意味で使われている。しかし、ここで注意したいのは、戦国時代中後期から前漢初期までの礼学論著において、人間の荘重さは礼義と関連付けられていることである。例えば『曲礼』における「祷祠祭祀、鬼神に供給するも、礼に非ざれば誠ならず荘ならず（祭祀で祈り、鬼神に供養し、礼によらなければ誠にもならず、荘にもならず[17]）」という言葉に関して、人間が礼義に従わないと荘重にはならないことを説いている。また、「荘」の字はこれらの書においてはよくその同義語たる「敬」字と結びつき、「荘敬」という複合詞になっている[18]。たとえば『楽記』における「礼を致して以て躬を治むれば則ち荘敬（礼を以て体を治めれば、荘敬となる[19]）」や『経解』における「恭倹荘敬なるは礼の教なり（恭倹荘敬は礼の教えである[20]）」という言葉も、人が体現する荘重感は礼義の教化の結果であることを説いている。これらの著作の成立時期は荀子が生きていた時期にやや近いので、荀子もこの意味で「荘」字を用いている可能性が高いだろう。つまり、「善」と同様に、荀子がいう「荘」も礼義に合致するという意味をもつと推測できる。

以上から、「善」と「荘」は、共に礼義に合致するという意味を持つ。したがって、雅楽によって人は、身心の両面が善と荘の状態となり、礼義と完全に融合した「礼義の人」になるのである。

では、なぜ荀子は「善」と「荘」を「礼義の人」であることの到達点としているのだろうか。これに関して、荀子は『王制篇』で、[21]

> 水火は気有るも生なく、草木は生有るも知無く、禽獣は知有るも義なし。人は気有り生有り、知有り亦且つ義有り、故に最も天下の貴と為すなり（水・火には気があるが生命がない。草や木には生命はあるが知能がない。禽獣には知能はあるが義がない。人には気も生命も知もあり、かつ義もあるため、最も天下で尊い存在なのである）。

と述べている。ここの荀子の人間に対する捉え方は、基本的に儒教の基本的な考え方を引き継いでいる。彼は人を生物学的な意味での自然な存在とは見なさず、むしろ一種の社会的な存在と見なしている。荀子にとって、人が人である根本的な属性は、その「義（礼義）[22]」という社会的な属性である。つまり、真の人は「礼義の人」なのである。この考え方の基盤の上で、荀子が理解する「人の礼義化」するという雅楽の機能は、実際には「人の根本的な属性が、真になることを実現し、人を人にする」ことであると考えられる。

そうであれば、礼義の人、或いは真の人はいかなる様相を有しているだろうか。これについて、荀子は『勧学篇』で、[23]

> 目をして是に非ざれば見ることを欲すること無からしめ、耳をして是に非ざれば聞くことを欲すること無からしめ、口をして是に非ざれば言うことを欲すること無からしめ、心をして是に非ざれば慮ること欲すること無からしむ。其の之を致好するに至るに及んでや、目は之を五色よりも好み、耳は之を五声よりも好み、口は之を五味よりも好み、（中略）夫れ是を之れ成人と謂う（目はこれ（礼義と礼義に相応しいもの）でなければ見たくなくさせる。耳はこれではなければ聞きたくなくさせる。口はこれではなければ言いたくなくさせる。心はこれではなければ考えたくなくさせる。礼義を好むことが至れば、目は五色よりも礼義を愛するようになる。耳は五声よりも礼義を愛するようになる。味は五味よりも礼義を好むようになる。（中略）これを「成人」と呼ぶ）。

と説いている。つまり、人の礼義化が実現すると、礼義はその生理に徹底的に内面化される。彼の感官的な嗜好、思考の活動、そして行動様式まで、すべてが礼義を基準とするようになる。そして、このような人物を、荀子は「成人」、すなわち「完全なる人間」と呼んでいる。

ここで荀子の楽教観と孔子の楽教観との関係性をおおよそ説明していく。『論語・泰伯』には、「歌に興り、礼に立ち、楽に成る（詩に興起し、礼に確立し、楽に完成する）[24]」という孔子の言葉が載せられている。この「楽に完成する」に関して、李沢厚氏は「〈楽に完成する〉はつまり、楽の陶冶で完全な人を仕立てるという意味（中略）楽は人に人格の完成を与える[25]」と指摘している。「楽に完成する」、即ち雅楽の教化で人を完全にさせるという観点では、荀子と孔子の見解には大きな違いがない。一方で、成人の意味に関して言えば、孔子の「成人」に関する論述は「仁」が重点であり、一方で荀子の論述では「義」であるという違いがみられる。もっとも、荀子が言う「礼義」はそもそも「仁」を基盤としている[26]ため、実は、本質的には大きな違いはない。総じていえば、荀子が、雅楽は人を礼義化させ、完全な人間にさせると述べているのは、孔子の「楽に完成する」という、楽教観点を引き継ぐものである。

三、宇宙化の人と「清明象天」
―荀子の孔子楽教観からの発展―

しかし、ここで注意しなければならないのは、荀子が説いている礼義は単なる人間世界の倫理・社会秩序ではないらしいということである。彼は『礼論』において、礼義の機能を次の通りに説明している[27]、

> 天地は以て合し、日月は以て明かに、四時は以て序し、星辰は以て行り、江河も以て流れ、万物も以て昌に、好悪も以て節し、喜怒も以て当る（天地は礼によって合し、太陽と月は礼によって輝き、四季は礼によって順序にし、星は礼によって巡り、江河は礼によって流れ、万物は礼によって繁栄し、人の好悪は礼によって節度を持ち、喜怒はまた礼によって適切となるのである）。

すなわち、礼義は人間の感情や好悪を節度あるものにさせる。それに加えて、天地、日月、四季を含む自然界全般の運行も礼義を基準としているという。この段について、羅光氏は「荀子は宇宙の安定昌明を人情好悪喜怒哀楽の節度あることと同等に扱い、同じく礼に帰している。故に礼

の形而上的な意味は即ち天地の節文である」と解している[28]。つまり、荀子が考える礼義は単なる人間社会における倫理秩序であるのみならず、宇宙論的な意味での、普遍的な原理という意味を有する「天理」や「自然秩序」でもある。このため、雅楽を通して教化された「礼義の人」も恐らく単なる公序良俗を守る教養のある人、または社会化された人だけでなく、さらに深い意味を有していると考えなければならないだろう。これに関して『楽論』における荀子の次の論述が留意される[29]。

（A）君子は鐘鼓を以て志を導き、琴瑟を以て心を楽しめ、動かすに干戚を以てし、飾るに羽毛を以てし、従うに磬管を以てす。（B）故にその清明は天に象り、其の広大は地に象り、その俯仰周旋は、四時に似たること有り（（A）君子は鐘鼓によって意志を導き、琴瑟によって心を楽しませ、干戚を握って舞い、羽毛によって飾り、磬管に従う。（B）故にその清明さを天になぞらえ、その広大さを地になぞらえ、その俯仰周旋を、四時（四季）になぞらえる）。

右の傍線部の「その」に関して、後漢の鄭玄は「楽」と理解し「清明」「広大」「俯仰周旋」はそれぞれに人の声、鐘と鼓の音、および楽舞の動作のことを指すとしている。つまり鄭玄によると、（B）は楽の形式の特徴を説いているものである。近代以来の先行研究も往々にして、鄭玄の旧注を踏まえてこの段を同様に解読している[30]。すなわち、鄭注に従えば、この段は、

（A）君子は鐘鼓によって意志を導き、琴瑟によって心を楽しませ、干戚を握って舞い、羽旄によって飾り、磬管に従う。（B）故に楽の声の清明さを天になぞらえ、鐘鼓の音の広大さを地になぞらえ、舞の秩序ある様を、四時（四季）になぞらえる。

と解される。しかしこのように解すれば、（A）と（B）との前後関連性が弱い。つまり、（A）が如何に（B）の結論を導いたかについては理解しがたい。そこで、筆者は次のように解読できると考える。

（A）君子は鐘鼓によって意志を導き、琴瑟によって心を楽しませ、干戚を握って舞い、羽旄によって飾り、磬管に従う。（B）故に君子の心を天の清明さになぞらえ、彼の意志は地を広大さになぞらえ、彼の踊りを、四時（四季）の秩序になぞらえる。

まず、原文において（A）の段の主語は「君子」である。（B）の段における「故に」によれば（B）は（A）に接続しているので、（B）の主語「其」は、鄭注のように「楽の声」ではなく、「君子」になるはずである。つまり、（A）は君子が楽に触れることを説いているに対して、（B）は君子が楽に触れた後に得る効果を説いている。このように解読すると、（A）と（B）との前後関連性も明らかになる。なおここで言う君子とは、為政者としての君子ではなく、学識、人格共に優れた人という意味である。

次に、『荀子』における「清明」という言葉の用例は五つあり、用例はいずれも人間の心に対する形容詞で、聖人の「大清明心」という意味で用いられている。この点から考えれば、この段における「清明」は、鄭玄がいう楽の声ではなく、雅楽の教化を経た人の心の状態に対する形容である可能性は高い。以上の理由から、（B）の段は楽の形式的特徴より、むしろ楽を稽古した人にもたらした影響を説いていると見なすべきであろう。

筆者の解読に従ってこの段を考えれば、人が雅楽によって教化された結果、彼の心は天のように清明になり、意志は地のように広大になり、且つ彼の一言一動も四季の流れのように秩序のあるものになる。つまり、人の身体（心身両面）は一種の「宇宙」と同等になり、宇宙万物と其運行の規律の体現になる。ここにおいて、人の存在の有様は質の変化を迎える。その人はもはや、社会的な、個別的な存在ではなく、雅楽の教化を通して、宇宙、あるいは天そのものに限りなく近く、真実的、普遍的な存在になっている。荀子が求めている礼義の人は、社会を超えて「宇宙的」という性格も有しており、「宇宙化の人」と呼ぶべきだろう。

ここからみると、荀子が雅楽を通して成る「成人」「礼義の人」は、人文社会と宇宙自然という両方を貫く概念であるといえよう。雅楽を聞き、演奏する人は社会の規範・価値を体現する社会化の人でありながら、自然界の基本的な法則を体現する宇宙化の人という二つの側面を有することになる。

では荀子にとって、「宇宙の人」はいかなる性格を有しているだろうか。これに関して、荀子『解蔽篇』における次の段に注目したい[31]。

> 人は何を以て道を知るや。曰く、心なり。心は何を以て知るや。曰く、虚壹（きょいち）にして静（せい）なり。（中略）虚壹にして静なる、之を大清明と謂う。万物を形として見ざること莫（な）く、見るとして論ぜざること莫く、論ずとして位（くらい）を失うこと莫し。室に坐（ざ）して四海を見、今に処（お）り

て久遠を論じ、万物を疏観して其の情を知り、治乱を参稽してその度に通ず。天地を経緯して万物を材官し、大理を制割して宇宙裏す（人は何によって道を知ることができるのだろうか、それは心である。心はなぜ道を知ることができるのだろうか、それは、心が「虚壹にして静」になることができるためである。（中略）「虚壹にして静」は、「大清明」と言う。万物すべての形を認識することができ、すべての認識したものを論じることができ、すべての論じたものを宇宙の中に正しく位置づけることができる。室内に座りながら四海の状況を洞察し、現在にいながら久遠の歴史を論じ、万物をおおよそ見てその実情を知り、天下の治乱の軌跡を通観してその原理に通じる。天地を治めととのえて万物を裁断し、万物の根本的原理を利用して宇宙を秩序化する）。

先述のように、宇宙化の人は、その心は天のような清明さを持っている。「清明」とはどういう意味だろうか。この段によれば、「清明」とは、万物の内実や本性を洞察することができるという意味である。具体的にいえば、このような心が万物を観照する過程において、万物の、宇宙におけるあるべき位置づけを洞察できる機能も備わる。つまり、「清明」なる宇宙化の人は万物を正しく位置づけることができ、宇宙の秩序を確保する能力を有している。

人間社会の面から言うと、雅楽によって社会化が達成された人は、社会の規範と価値標準を体現しているが、同時に、その人は宇宙化の人として、万物の本質を洞察し、それぞれの物を類によってあるべき位置に身を置かせる能力も持っている。

このような宇宙に関する考えは孔子には見られない。つまり、荀子は孔子の「成於楽」という観点を受け継いだ一方、孔子の立場を超え、楽教の問題を宇宙論、或いは天人の視野に発展させて論じてきたことが知れる。彼は楽教を通して、人間を限りなく天に合致させることを求めている。

荀子の宇宙論や天人関係説に関して、先行研究では一般的に、荀子は「天人合一」を主張している子思や孟子などと異なり、「天人の分」を主張しているとする。すなわち荀子の宇宙観は自然主義的なものであり、宇宙（天）と人間、人間社会とは深い関連がないとされている。筆者の知る限り、この説は一九三〇年代に馮友蘭氏に始まり、その後、台湾の新儒家を含むほぼ中華圏学界全般で広く受け入れられている。おそらくこの見解の影響からか、先行研究では荀子の楽教論の分析において、天人や宇宙の問題にはほぼ触れていない。いっぽうで、日本では、一九四〇年代から板野長八氏や松田弘氏などの多く研究者は、この「天

人の分」説に疑問を呈し、本世紀初からでは中華圏の学界でもこの説に疑問を抱く学者（例えば台湾の劉又銘氏や大陸の梁涛氏など）も多く存在する[32]。本論文で指摘したように、荀子の楽教思想は単に社会の面にとどまっていない。特に本節で見てきたように、荀子の楽教思想は、先行研究の指摘したとおり「人間の社会化によって社会の礼儀（秩序）化を実現する」ことにあるのみならず、孟子と同様に、荀子も天人合一の境地に強い憧れを抱いている[33]。筆者も板野氏と松田氏などの研究者の見解に賛同し、荀子が天人関係において基本的天人合一、天人相関説を主張している。

おわりに

以上の考察から、荀子の楽教論で求めている「礼儀の人」にはそれぞれに、「社会化の人」という社会的な面と、「宇宙化の人」という宇宙的な面の二つのディメンションを内包しているといえる。前者は孔子の「成於楽」という思想を継承するものであり、後者は孔子からの新しい発展であると結論づけることができる。

この結論の意義は次の二点にある。まず荀子楽教論に関して、今までの先行研究は第一節で述べたように、荀子の楽教論は人間を自然状態から「社会化」「制度化」させ、「社会化の人」にさせることを目的とするのみを結論付けている。本論文はこれに加えて、荀子楽教論における「宇宙化の人」という一面の存在を指摘し、先行研究の「社会化の人」のみ注目するという一面的な認識を広げた。つぎに中国先秦楽教論の発展史に関していえば、先行研究は荀子の孔子楽教観に対する継承と発展を指摘しながらも、具体的に何を継承し発展したのかについては、詳しい考察を行っていなかった。本論文は「人の宇宙化」という点が、荀子の孔子楽教観に対する新たな発展であることを指摘し、先秦時代楽教論の発展過程において、すでに「天人関係」という視点があることを方向付けた。

即ち、戦国時代末期に至り、荀子のみならず、後の『楽記』においても、以下のように人は楽教を経て「天になれる」という説が主張されるにいたる[34]。

君子曰く、礼楽はしばらくも身を去るべからず。楽を致して以て心を治れば、即ち易直子諒（いちょくしりょう）の心、油然（ゆうぜん）として生ず。易直子諒の心生ずれば、則ち楽しむ。楽しめば則ち安（やす）し、安ければ則ち久（ひさ）なり、久しければ則ち天なり、天なれば則ち神なり（礼楽は少しだけでも身から離れてはいけない。楽の奥義に至れば、正直で順良な心が生じ得る。正直で順良な心が生じれば楽しむ。楽しめば安らかになる。

安らかな気持ちが長く続けば天に通ずる。天に通じれば神に通ずる）。

右によれば、楽で心を治めることを通して、人の精神は「天」または「神」、則ち天と「合一」になる境に至ることができる。これは荀子『楽論』における「其清明は天に象り」という言葉の意味と類似する。それでは、春秋時代の孔子から戦国時代末期の『楽記』まで、儒教の楽教思想がなぜ宇宙論や、天人関係の方向に進展したのだろうか。本研究での検討を通じて、筆者はこの発展の過程で、社会と宇宙の両面性を有する荀子楽教論がその展開の契機となった可能性があると考えている。言い換えれば、戦国時代後期の楽教論の宇宙論的な展開は、荀子楽教論が出発点となっている可能性を考慮しなければないだろう。

参考文献

論文

王順然「「楽崩」現象的背後：「学統」再造与礼楽関係重構」、『孔子研究』二〇二二年第一期。

李重明「従治心到化性―荀子楽教思想略論」『船山学刊』二〇一〇年第四期。

任鵬程「荀子的人性論与楽教」『武陵学刊』二〇二一年第五期。

王玲「楽教治国弁証―従「礼記・楽記」与「荀子・楽論」之別談起」『天府新論』二〇一三年第五期。

卞崇道「『荀子』における礼楽思想の分析」、小島康敬編『「礼楽」文化―東アジアの教養』ぺりかん社、二〇一三年。

板野長八「荀子の思想―特に天人の分について―」『史学雑誌』第五六篇第八号、一九四六年。

松田弘「荀子における儒家的理念と天の思想史的位置」『筑波大学哲学思想学系論集』第一号、一九七五年。

劉又銘「合中有分―荀子、董仲舒天人関係論新詮―」『台北大学中文学報第二期』、二〇〇七年三月。

梁涛「荀子「天人之分」辨正」『邯鄲師専学報』第四期、二〇〇三年十二月。

梁涛「仁学的政治化与政治化的仁学―荀子仁義思想発微―」『哲学研究』二〇二〇年第八期。

譚徳興「論「楽記」的成書及其材料的時代特徴」『貴州大学学報』二〇〇八年第六期。

専著

馮友蘭著、森下修一訳『新編中国哲学史』第二巻、林書店、一九六七年。

蔡仲徳『中国音楽美学史』、人民音楽出版社、二〇〇三年。

路徳斌『荀子与儒家哲学』斉魯書社、二〇一〇年。

李沢厚『華夏美学・美学四講』、三聯書店、二〇〇八年。

羅光「中国哲学思想史・先秦篇」『羅光全書冊六』、台湾学生書局、一九八二年。

漢籍

藤井専英「荀子上・下」『漢文大系巻五・六』明治書院、二〇一八年。
吉田賢抗「論語一」『新釈漢文大系巻一』明治書院、二〇一八年。
竹内照夫「礼記上」『新釈漢文大系巻二七』、明治書院、二〇一四年。
竹内照夫「礼記中」『新釈漢文大系巻二八』、明治書院、二〇一八年。
竹内照夫「礼記下」『新釈漢文大系巻二九』、明治書院、二〇一七年。
「礼記」『漢文大系巻十七』富山房、一九七八年。
孫詒讓「墨子閒詁」『国学基本叢書』、商務印書館、一九三五年。
『呂氏春秋注疏』巴蜀書社、二〇〇二年。
「四書章句集注」『新編諸子集成第一輯』中華書局、一九八三年。

注

（1）王順然「「楽崩」現象的背後：「学統」再造与礼楽関係重構」、『孔子研究』二〇二二年第一期。
（2）孫詒讓「墨子閑詁」『国学基本叢書』、商務印書館、一九三五年、巻八、一六一頁。
（3）李重明「従治心到化性―荀子楽教思想略論」『船山学刊』二〇一〇年第四期、一四六―一四九頁。任鵬程「荀子的人性論与楽教」『武陵学刊』二〇二一年第五期、一―七頁。
（4）王玲「楽教治国弁証―従「礼記・楽記」与「荀子・楽論」之別談起」『天府新論』二〇一三年第五期、一―六頁。卞崇道「『荀子』における礼楽思想の分析」、小島康敬編『「礼楽」文化―東アジアの教養』ぺりかん社、二〇一三年、三六―五三頁。
（5）藤井専英「荀子下」『漢文大系巻六』明治書院、二〇一八年、巻第十四、六〇〇頁。
（6）同上注、五九五頁。
（7）蔡仲徳『中国音楽美学史』、人民音楽出版社、二〇〇三年、一八二頁。
（8）同注五、六〇一頁。
（9）藤井専英「荀子上」『漢文大系巻五』明治書院、二〇一八年、巻第一、三三頁。
（10）同注五、五九六頁。
（11）吉田賢抗「論語一」『新釈漢文大系巻一』明治書院、二〇一八年、三八〇頁。
（12）ここでの「道」に関して、前漢の孔安国は「礼楽なり」と注している。同上注、三八〇頁。
（13）同注五、六九六―六九七頁。
（14）同注五、七〇〇頁。
（15）同注五、六九八頁。
（16）『楽論』における「楽荘粛」「心荘」「容貌得荘」と、『非相』における「矜荘」の四例のみである。
（17）竹内照夫「礼記上」『新釈漢文大系巻二七』、明治書院、二〇一四年、一四頁。
（18）『曲礼』における「礼に非ざれば誠ならず荘ならず」に関して、後漢の鄭玄は「荘、敬也」と注している。また、『呂氏春秋・孝行』における「居処は荘ならず（居処不荘）」に対して、後漢の高誘も「荘、敬也」と注を加えている。つまり、これらの史料で、荘と敬は同じ意味で使われている。「礼記」『漢文大系巻十七』富山房、一九七八年、巻一、三頁。『呂氏春秋注疏』

巴蜀書社、二〇〇二年、一三六五頁。

(19) 竹内照夫「礼記中」『新釈漢文大系巻二八』、明治書院、二〇一八年、五九八―五九九頁。

(20) 竹内照夫「礼記下」『新釈漢文大系巻二九』、明治書院、二〇一七年、七五五頁。

(21) 同注九、二三七―二三八頁。

(22) 荀子は常に礼と義の二つの字を「礼義」として組み合わせて使用し、これによって二者の一体性を強調している。具体的には、礼の確立は義に基づいており、したがって、これらは相互に補完し合い、一体となった関係を持っている。路徳斌『荀子与儒家哲学』斉魯書社、二〇一〇年、七七頁。

(23) 同注九、四二頁。

(24) 同注一一、一八五頁。

(25) 李沢厚『華夏美学・美学四講』、三聯書店、二〇〇八年、五五頁。

(26) 梁涛「仁学的政治化与政治化的仁学―荀子仁義思想発微―」『哲学研究』二〇二〇年第八期。

(27) 同注五、五五〇頁。

(28) 羅光「中国哲学思想史・先秦篇」『羅光全書冊六』、台湾学生書局、一九八二年、六五六頁。

(29) 同注五、六〇一頁。

(30) 服部宇之吉氏と藤井専英氏などはいずれも鄭注にしたがってこの段を解読している。同注五、六〇四頁。

(31) 同注五、六二九―六三〇頁。

(32) 馮友蘭著、森下修一訳『新編中国哲学史』第二巻、林書店、一九六七年、二七五―二八七頁。板野長八「荀子の思想―特に天人の分について―」『史学雑誌』第五六篇第八号、一九四六年。松田弘「荀子における儒家的理念と天の思想史的位置」『筑波大学哲学思想学系論集』第一号、一九七五年。劉又銘「合中有分―荀子、董仲舒天人関係論新詮―」『台北大学中文学報第二期』、二〇〇七年三月、二七―五〇頁。梁涛「荀子「天人之分」辨正」『邯鄲師専学報』第四期、二〇〇三年十二月、三―九頁。

(33) 勿論、如何に天人合一の境地に致すかに関して、両者の見解は異なっている。これに関しては本論文と関係が薄いため、ここで贅言しない。

(34) 同注一七、五九八頁。『楽記』の成立時期は前漢初期であるとはいえ、その内容は荀子と同時の戦国時代末期の音楽思想を反映していることが、既に先行研究によって指摘されている。譚徳興「論「楽記」的成書及其材料的時代特徴」『貴州大学学報』二〇〇八年第六期。