



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	『孟子』萬章下篇「金聲而玉振之」考：馬王堆漢墓帛書『五行』を手がかりに
Author(s)	西, 信康
Citation	研究論集, 6, 55(右)-71(右)
Issue Date	2006-12-20
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/62396
Type	departmental bulletin paper
File Information	06_023_nishi.pdf



『孟子』萬章下篇「金聲而玉振之」考

——馬王堆漢墓帛書『五行』を手がかりに——

西 信 康

要 旨

『集大成』という言葉の典拠は、『孟子』萬章下篇である。そこには、「集大成也者、金聲而玉振之也」（集大成なる者は、金聲にして、玉これを振むるなり）と見える。この「金聲而玉振之」の意味については、一般に朱熹『孟子集注』の説が広く支持され、「鐘を打ち鳴らし演奏を始め、玉（磬）を打ち鳴らし演奏を締め括る」と解釋される。だが、この朱熹の解釋に對しては、かつて全く批判がなかったわけでもなく、そして、實のところ朱熹自身もまた、みずからの解釋が確かな證據に基づくものでないことを既にこわつてもいる（『朱子語類』卷五十八）。

そうした中、一九七三年には、馬王堆漢墓帛書五行篇（以下、馬王堆『五行』）が出土し、そこに「集大成」と「金聲而玉振之」の語句が確認された。したがって、本來であれば、この新出資料を手がかりに、朱熹以來の懸案を解決することが期待される。ところが、これまでのところ、朱熹の解釋が積極的に訂正されることはなく、却って、新出の馬王堆『五行』に對してもそれがそのまま適用されてしまう。こうした手法は、馬王堆『五行』によつて『孟子』を再考する試みを著しく困難にするばかりでなく、馬王堆『五行』の思想文獻としての獨自性をも損いかねない。そこで、本稿は、そうした從來の手法を反省し、先ずは、朱熹の解釋を前提とせずに馬王堆『五行』の記述を読み解き、そこで用いられる「金聲而玉振之」の語句の意味を確定する。そして、それを本に、『孟子』の「金聲而玉振之」の解釋に對して一案を提示する。

『孟子』の「金聲而玉振之」は、「金聲玉色」（論衡）、「玉潤而金聲」（後漢書）、「金聲玉服」（墨子）といった言葉と同様に、樂器の演奏の次第を意味する言葉ではなく、「金」（金石）と「玉」（通常の「玉」）に對する觀念を援用すること、それ自體端的に人物の徳性を比喻する言葉であり、具體的には、作爲的な善行（「金聲」）のみならず、眞心に由來する無作爲の徳行を實踐すること、その威徳を振るい、普く他者を感化すること（「玉振之」）の比喻と考えられる。

一、問題提起

『孟子』萬章下篇の次の一文は、人口に膾炙した「集大成」という言葉の典拠として有名である。

孟子曰、伯夷、聖之清者也。伊尹、聖之任者也。柳下惠、聖之和者也。孔子、聖之時者也。孔子之謂集大成。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。始條理者、智之事也。終條理者、聖之事也。

「孟子曰はく、伯夷は、聖の清なる者なり。伊尹は、聖の任なる者なり。柳下惠は、聖の和なる者なり。孔子は、聖の時なる者なり。孔子をこれ、集大成と謂ふ。集大成なる者は、金聲にして、玉これを振むるなり。金聲なる者は、條理を始むるなり。玉これを振むるなる者は、條理を終ふるなり。條理を始むるは、智の事なり。條理を終ふるは、聖の事なり。」

「集大成」とは、要するに先人の諸々の功德を昇華させ一つに纏め上げる、という意味と理解されるが、『孟子』はそれを「金聲而玉振之」と説明する。一般にこの「金聲而玉振之」の一句は、「金聲」は鐘を打ち鳴らし演奏を始めること、「玉振之」は玉（磬）を打ち鳴らして演奏を締め括ること、と解釋される。そうした解釋の直接の據り所は、朱熹の『孟子集注』である。

金鐘屬、聲宣也。如聲罪致討之聲。玉、磬也。振、收也。如振河海而不洩之振。始、始之也。終、終之也。……八音之中、金石爲重。故特爲衆音之綱紀。又金始震、而玉終詘然也。故竝奏

八音、則於其未作而先擊鉦鐘、以宣其聲、俟其既闋、而後擊特磬、以收其韻。宣以始之、收以終之。……金聲玉振、始終條理、疑古樂經之言。

「金は鐘の屬、聲は宣ふるなり。罪を聲し討を致すの聲の如し。玉は磬なり。振は收むるなり。河海を振めて洩さず、の振の如し。始は、これを始むるなり。終は、これを終ふるなり。……八音の中、金石を重しと爲す。故に特に衆音の綱紀と爲す。又た金の始めは震るひて、玉の終はりは詘然なり。故に竝んで八音を奏でれば、則ちその未だ作らざるにおいて、先に鉦鐘を撃ち、以てその聲を宣べ、その既に闋るを俟ちて、後に特磬を撃ち、以てその韻を收む。宣べて、以てこれを始め、收めて、以てこれを終ふ。……金聲玉振、條理を始め終ふるは、疑ふらくは、古樂經の言。」

現在の通説は、この「玉は磬なり」、「振は收むるなり」、「先に鉦鐘を撃ち、以てその聲を宣べ、……後に特磬を撃ち、以てその韻を收む」とする朱熹の説に基づく。しかしながら、朱熹自ら最後に「疑古樂經之言」と結ぶのは、實際にこの説を裏付ける直接の證據があるわけではなく、この説がなお有力な假説の一つに止まることを物語っている。

例えば、「振」を「收む」と讀むのは、確かに鄭注の記載があるとしてみてもかなり特殊な讀み方であるから、當然、他の假説が成り立つ餘地も残される。大阪懷徳堂の儒者、中井履軒（一七三二—一八一七）は、朱熹の説を批判し、次のような自説を提示する。

ある、というのが履軒の見解である。

振、整之也。言鐘鼓雜奏、而擊磬以統攝之也。……戴記、詘然、指玉聲之終也。非樂之終。註引用失當。按商頌、執鼓淵淵、嘒嘒管聲、既和且平、依我磬聲。蓋鐘鼓管簫、其聲元不相關、各鳴其聲耳。乃使衆音相應、井然弗紊者、磬之職也。小雅、鼓瑟鼓琴、笙磬同音。可見磬與衆音齊鳴也。……註、大泥終始兩字。故解振爲收、遂以磬爲祝敵之類、不可從。及以金聲爲衆音之先、亦非。

「振は、これを整ふるなり。言ふところは、鐘鼓雜奏して、磬を撃ち以てこれを統攝するなり。……戴記、詘然、玉聲の終はりを指すなり。樂の終はりに非ず。註の引用は、當を失す。按ずるに商頌、執鼓淵淵、嘒嘒たる管聲、既に和し且つ平らか、我が磬聲に依る。蓋し鐘鼓管簫、その聲は元、相ひ關せず、各おのその聲を鳴らすのみ。乃ち衆音をして相ひ應じ、井然として紊れざらしむるは、磬の職なり。小雅、瑟を鼓し琴を鼓す、笙磬、音を同じくす。磬と衆音とは齊しく鳴るを見る可きなり。……註は、大いに終始の兩字に泥む。故に振を解して收と爲し、遂に磬を以て祝敵の類と爲すは、從ふ可からず。金聲を以て衆音の先と爲すに及ぶも、亦た非。」

履軒の解釋の特徴は、『毛詩』商頌那篇に「既に和し且つ平らか、我が磬聲に依る」とあり、小雅鐘鼓篇に「笙磬、音を同じくす」とあるのを根據に、「玉振」の「振」を「整える」と讀むことにある。「玉（磬）」は、演奏を締め括る役割にあるのではなく、他の樂器と一緒に演奏され、各々の音を統率して一つの音楽にまとめる役割に

「振」を「整える」と讀むことがなおも特殊な讀み方であることに變わりはない。しかしながら、「註は、大いに終始の兩字に泥む。故に振を解して收と爲し、遂に磬を以て祝敵の類と爲す」として、「終」「始」の字を演奏の終始とする前提に拘らない解釋の可能性を示す點は、大いに注目し値する。他文獻における「金聲而玉振之」の古い用例は、『漢書』と『後漢書』に徴することができるが、そこから「演奏を始め」「演奏を終える」という意味を直ちに讀みとすることはできず、したがって、履軒の批判はその意味でも無視できない。『漢書』兒寛傳には、次のようにある。

今將學大事、優游數年、使羣臣得人自盡、終莫能成。唯天子建中和之極、兼總條貫、金聲而玉振之、以順成天慶、垂萬世之基。『今、將に大事を擧げんとするに、優游たること數年、羣臣をして人ごとにおのずから盡くすを得しむも、終に能く成す莫し。唯だ天子のみ中和の極を建て、兼ねて條貫を總べ、金聲にして、玉これを振るひ、以て天慶に順成し、萬世の基ひを垂る。』

顏師古の注には「言振揚德音、如金玉之聲也」「德音を振揚すること、金玉の聲の如きを言ふなり」とあるように、この「金聲而玉振之」は、天子が優れた言葉を宣揚することの比喩と考えられる。『孟子』に對する從來の解釋を前提にしない限り、ここから演奏を始め演奏を終えるという意味を直ちに讀みとすることはできない。また、『後漢書』張衡傳には、次のようにある。

昔有文王、自求多福。人生在勤、不索何獲。易若卑體屈己、美

言以相剋。鳴于喬木、乃金聲而玉振之、用後勳、雪前吝。婁佷不柔、以意誰斬也。

「昔、文王、自ら多福を求むること有り。人生は動むるに在り、索めざれば、何をか獲ん。體を卑しくし己れを屈し、言を美しくして相ひ剋たんとするに易若。喬木に鳴けば、乃ち金聲にして、玉これを振るひ、後勳を用て、前吝を雪ぐ。婁佷にして不柔なる、意を以て誰をか斬らんとす。」

張衡に對して、高位名聲を求めたことを促す一文であるが、やはりこの「金聲而玉振之」にも演奏を始め演奏を終えるという意味を直ちに讀みとすることはできない。李賢等の注に、「喻求仕遷於高位、振揚德音、如金玉之聲。孟子曰、金聲而玉振（之）」「仕へんことを求め高位に遷り、德音を振揚すること、金玉の聲の如きを喻す。孟子曰はく、金聲にして玉（これを）振るふ」とあるのも、同様である*。

履軒の批判及び、「漢書」「後漢書」の用例に鑑みれば、本来「金聲而玉振之」には、演奏を始め演奏を終えるという意味が必ずしも含まれない可能性が豫想される。「孟子」の一文を見て、始めるとか「終える」の意味を直接示すのは、「始條理」「終條理」の一句であつて、「金聲而玉振之」それ自體ではないはずである。

そもそも、古代中國の文獻において「金」と「玉」とが對稱されるとき、それは例外なく財寶や貴重品を指す。朱熹は「玉は器なり」と斷定し、履軒もその見解は踏襲するが、しかしながら、「八音之中、金石爲重」という朱熹の論證にも示されるように、「玉」はいったん

「石」と言い換えない限り、それを直ちに樂器の「磬」と見なすことはできない*。であるならば、履軒の批判は更に徹底させるべきではなからうか。すなわち、單に「磬」の用い方に對する批判に止まらず、「金聲」の「金」を「鐘」と解釋し、「玉振」の「玉」を「磬」と解釋すること、乃至はここに演奏の次第を想定すること自體も、もう一度問い直されてよいように思われる。

このような批判に答える手がかりとして期待されるのは、一九七三年に湖南省長沙の馬王堆漢墓三號墓から出土した馬王堆漢墓帛書五行篇（以下、馬王堆「五行」）である*。既に多くの研究者によつて指摘されるように、この新資料には、「金聲而玉振之」と「集大成」の語が確認されるからである。ところが從來、その手がかりとなるべき馬王堆「五行」の一文は、先に紹介した『孟子』に對する朱熹の解釋がほとんど無批判に適用されて解釈される*。そうした手法では、馬王堆「五行」によつて『孟子』を再考する機会が奪われるのみならず、馬王堆「五行」の思想文獻としての獨自性も、損われない。

一部にはこうした問題意識から、『孟子』に對する從來の解釋を前提とすることなく、馬王堆「五行」の「金聲而玉振之」の意味を確定する試みもなされている*。本稿もまた、その問題意識を引き繼いで、馬王堆「五行」の「金聲而玉振之」の意味を確定し、更にはそれを本に、『孟子』の「金聲而玉振之」の解釋に對して一案を提示したい。

二、馬王堆「五行」《說》

馬王堆「五行」は、馬王堆帛書「老子」甲本の後部に位置する古佚書四篇の一つで、『老子』甲本の第一七〇行から第三五〇行までに渉る文獻である。そのうち、第一七〇行から第二一四行までが經文（以下、『經』）に相當し、第二一五行から第三五〇行までは、前半部分の『經』を一字乃至一文ずつ解説する說文（以下、『說』）に相當する*。題名に見える「五行」とは、「仁」「義」「禮」「智」「聖」の「五」つの「行」を指す。馬王堆「五行」第一章には、この文獻の思想的特徴の一つが示されており、

德之行五和、謂之德、四行和、謂之善。善、人道也。德、天道也。

「德の行ひ五つ和する、これを德と謂ひ、四行和する、これを善と謂ふ。善は、人道なり。德は、天道なり。」

とある*。『德之行五』とは、「仁」「義」「禮」「智」「聖」の「五行」を指す。それが「和」した状態を「德」とし、そこから「聖」を除いた「四行」が「和」した状態を「善」とする。そして「善」と「德」とは、それぞれ「人道」と「天道」とされる。「四行」とそれに「聖」を加えた「五行」との違いは、單に德目の數が一つ増えるに止まらず、「善」即ち「人道」と「德」即ち「天道」との違いを意味する。具體的に「聖」のいかなる性質が「善」と「德」との違いをもたらすのかは、別に探求されなければならない難題であるが、ここではひとまず、その違いが「聖」の有無にあることを確認しておきたい。

問題の「金聲而玉振之」の語は、馬王堆「五行」第九章《經》に次のようにある。

金聲而玉振之、有德者也。金聲、善也。王（玉）言（音）*、聖也。善、人道也。德、天道也。唯有德者、然苟（後）能金聲而玉振之之*。

「金聲にして、玉これを振るふは、徳有る者なり。金聲は、善なり。王（玉）言（音）は、聖なり。善は、人道なり。徳は、天道なり。唯だ、徳有る者のみ、然る苟（後）に能く金聲にして、玉これを振るふ。」

ここにも「善」「人道」、「徳」「天道」の語が見える。語順の對應關係に着目すれば、「金聲」は「善」「人道」の比喩であり、「玉振」は、途中「玉音」と言い換えられるが、「徳」「天道」を實現する直接の契機、即ち「聖」の比喩であることがわかる。この第九章からは、「善」（「四行」「人道」）に「聖」が加わることで、「徳」（「五行」「天道」）となるのに對應して、それを比喩する「金聲」（「四行」「善」「人道」）に「玉振」（「聖」）が加わることで、「金聲而玉振之」即ち「有徳者」（「五行」「徳」「天道」）になる、という對應關係を讀みとすることができる。そして、この第九章の具體的な意味については、第九章《說》に次のように説明される。

金聲、善也。金聲者、□□（由）徳重。善也者、有事焉者。可以剛柔多給（色）爲。故（曰）善。（玉辰（振）、聖也。玉辰（振）也者、忌（己）有弗爲而美者也。雖（唯）有徳者、然苟（後）能金聲而玉辰（振）之、金聲而玉辰（振）之者、動□而（苟

(後)能(井)形(善)於外。有德者之(至)。

「金聲は、(善なり、金聲とは)□□德に繇(由)りて重し。善なる者は、事とする有る者。以て剛柔多く爲を給(与)すべし¹⁷。故に善と(曰ふ)。(玉辰(振)は、聖なり。玉辰(振)なる者は、思(己)れ爲さずして美なること有る者なり。雖(唯)だ徳有る者のみ、然る筈(後)に能く金聲にして、玉これを辰(振)るふ。金聲にして、玉これを辰(振)るふとは、□動じて(荀(後)に能く)善を外に井(形)はす。徳有る者の(至り)。」冒頭の文字が缺損しているので、「金聲」の説明は直接読みとすることができないが、「金聲は、善なり」とあることから、「事とする有る」という「善」に對する説明は、「金聲」にも當てはまるものと考えてよい。一方の「玉振」については、「己れ爲さずして美なること有る」ものと明示される。

「事とする有る」とは、『荀子』正名篇に「不事而自然、謂之性」[事とせずしておのずから然る、これを性と謂ふ]とあるように、性の自然な反應と對比されるような、作爲的行爲を指す¹⁸。つまり、「金聲」は、作爲的行爲の喩えであり、それは馬王堆『五行』第四章に「善弗爲亡近」[善は爲さざれば近づくこと亡し]とあるように、「善」の實現のために作爲を要求する思想に對應するものである。それに對して、「己れ爲さずして美なること有る」とは、無作爲でおのずから美しさを發揮することの喩えであることがわかる¹⁹。

また、『集大成』を説明する馬王堆『五行』第二十一章《經》には、次のように見える。

君子雜(集)泰(大)成。能進之、爲君子。不能進、客(各)止於元(其)里。

「君子は雜(集)めて泰(大)成す。能くこれを進むれば、君子と爲る。進む能はざれば、客(各)おのその(里)に止まる。」「進」めることができる「君子」と、「進」めることができず「その里に止ま」つてしまふ者との二者が想定され、前者が集大成者とされる。そして、この一文に對するより詳しい説明は、第二十一章《說》に次のようにある。

「君子雜(集)大成。雜(集)也者、猶造之也、猶具之也。大成也者、金聲玉辰(振)之也。唯金聲(而)玉辰(振)之者、然荀(後)思(己)仁而以人仁、思(己)義而以人義。大成至矣、神耳矣。人以爲弗可爲(也)、無繇(由)至焉耳。而不然。」

「君子は雜(集)めて大成す。雜(集)むとは、猶ほこれを造すがごときなり、猶ほこれを見ふるがごときなり。大成すとは、金聲にして、玉これを辰(振)るふなり。唯だ金聲にして[玉これを辰(振)るふ者のみ]、然る筈(後)に、思(己)れ仁にして、人を以て仁にし、思(己)れ義にして、人を以て義にす。大成の至りにて、神なるのみ。人は以て爲へらく、爲す可からざる(なり)、繇(由)りて焉れに至る無きのみ、と。しかれども然らず。」

「金聲而玉振之」とは、自分自身が「仁」になり「義」になるに止まらず、なお且つ他者をも「仁」にし「義」にすることの比喩であることがわかる。そうした他者をも感化する状態を「大成の至り」

とし、それを「神」と表現する。「神」とは、『孟子』盡心下篇に「充實之謂美、充實而有光輝之謂大、大而化之之謂聖、聖而不可知之之謂神」[充實するを、これ美と謂ひ、充實して光輝有るを、これ大と謂ひ、大にしてこれを化するを、これ聖と謂ひ、聖にしてこれを知るべからざるを、これ神と謂ふ]とあるような、個人の内面の道德的充實が轉じて他者をも感化するに至るその具體的過程や仕組みの不可知性を指す。

更に、第二十一章《說》は、次のように續く。

能進之、爲君子。弗能進、各止於元(其)里。能進端、能終端、則爲君子耳矣。弗(能)進、各各止於元(其)里、不莊(藏)尤割(害)人、仁之理也。不受許(吁)駭(嗟)者、義之理也。弗能進也、則各止於元(其)里耳矣。終元(其)不莊(藏)尤割人之心、而仁復(覆)四海、終元(其)不受許(吁)駭(嗟)之心、而義襄天下。仁復(覆)四海、義襄天下而成、繇(由)元(其)中心行之。亦君子已。

「能くこれを進むれば、君子と爲り、進む能はざれば、各おのその里に止まる。能く端を進め、能く端を終ふれば、則ち君子と爲るのみ。進む能はざれば、各各、その里に止まる。尤みを莊(藏)して人を割はざるは、仁の理なり。許(吁)駭(嗟)を受けざるは、義の理なり。進む能はざれば、則ち各々その里に止まるのみ。その、尤みを莊(藏)して人を割はざるの心を終へて、仁は四海を復(覆)ひ、その許(吁)駭(嗟)を受けざるの心を終へて、義は天下を襄む。仁は四海を復(覆)ひ、

義は天下を襄みて成るは、その中心に繇(由)りてこれを行へばなり。亦た君子なるのみ。」

《經》に「進む」とあったのは、より詳しく「端を進む」と説明される。「端」とは、『孟子』の「四端」に做つた言葉と考えられる²⁰。馬王堆『五行』では、具體的に「尤みを藏して人を害はざるの心」という、恨みを懷いて人に危害を加えようとしないう心や、「吁嗟を受けざるの心」という、理不盡な扱いを斷固拒否しようとする心であると説明される。「仁は四海を覆」い「義は天下を襄」むのは、「端を進」めて「端を終」えることによると説明されるが、文末では「仁は四海を覆ひ、義は天下を襄みて成る」のは、「その中心に由りてこれを行へばなり」と總括される。この「中心に由りてこれを行」うことと、「事とする有る」ことは、その作爲性の有無という觀點において、正反對の行爲と考えられる。したがって、善行を實踐しても「その里に止ま」り未だ他者を感化できないのは、その行爲が「事とする有る」ためであり、一方、「人を以て仁に」して「人を以て義に」し、「仁は四海を覆ひ、義は天下を襄」むとあるように、他者をも感化するに至るのは、その行爲が「己れ爲さずして美」なる「中心に由る」行爲であるため、と言い換えることができる。

以上の思想と「金聲而玉振之」の比喩との對應關係を整理すれば、「金聲」は「善」の比喩(前掲第九章)であるから、「事とする有る」ために善行を實踐しても未だ他者を感化しない「その里に止まる」ことの比喩でもあり、「玉振」は「徳」を實現する契機である「聖」の比喩(前掲第九章)であるから、それは「中心に由りて行」い「己

れ爲さずして美」にして、「人を以て仁に」して「人を以て義に」して、「仁は四海を覆ひ、義は天下を襄む」「有徳者」となるための契機の比喩でもある、と考えられる。

馬王堆『五行』《説》に解説される「金聲而玉振之」の内容は上述の通りであり、従来考えられているような「鐘を打って演奏を始め、玉を打って演奏を終える」という解釋が示されないことは、一目瞭然である。それならば、馬王堆『五行』《説》の説く「金聲」と「玉振」とは、具體的にはいかなる意味なのか。先ず考えなければならぬのは、「金」と「玉」とが何を指すのかについてである。

三、「金聲」について

馬王堆『五行』《説》において、「金聲」の語は、「善」の作爲性を比喩するものと捉えられていたが、『尚書』洪範篇には「木曰曲直、金曰従革」とあり、その傳に「金、可以改更」とあるように、「金」はその形状を人爲的に改變して適切な形に仕上げることができるとされる。したがって、「金聲」が「事とする有る」という作爲性の比喩として用いられるのは、こうした「金」の改變可能な性質に着目したものと理解することも不可能ではない。『孟子』萬章下篇に「金聲也者、始條理也」とある趙岐の注に、

始條理者、金從革、可治之使條理。

「條理を始むるとは、金は従りて革め、これを治めて條理ならしむ可し。」

である、と理解することができる。

「金聲」に関しては、それを樂器の「金石」と見なしでも、『性自命出』等の記載を參考にすることで、馬王堆『五行』《説》の記載に即した説明が可能である。しかしながら、一方の「玉振」の「玉」を「石」と即ち「聲」と見なしただけでは、そこからいかにして、「己れ爲さずして美なること有る」等とあるような解釋が導かれるのか、その理由がうまく説明できない。馬王堆『五行』における「玉振」の「玉」が何を指すのかについては、豫め「聲」に限定してしまうのではなく、一般的な「玉」に對してもその答えが廣く求められるべきであり、樂器の演奏に拘らない解釋の可能性が先ずは探られるべきである²⁵⁾。

四、「玉振之」について

「玉」の性質を詳しく述べる文章としては、『禮記』聘義篇や、それと同様の文を載せる『荀子』法行篇、『管子』水地篇、『説苑』雜言篇、『淮南子』説山篇、『説文』などが有名である²⁶⁾。「玉」は、五つ乃至九つの諸徳を併せ持つものとされるが、そこには例えば『禮記』聘義篇に「これを叩きてその聲、清越にして以て長く、その終りはは拙然」とあるように、音の美しさも言及される。朱熹は、この一文を「玉」が樂器であることの傍證と見なすようであるが、しかし、この一文は貴重品や財寶としての「玉」を叩いたら音も美しい、といっているに過ぎず、「玉」が樂器であることを意味するもの

とあるのもまた、趙岐が「金聲」の語を「金」の改變可能な性質（「従革」）と關連づけて理解していることを窺わせる。しかしながら、「金聲」とあるように、その「聲」が着目されている點は無視できない。その點を考慮するならば、馬王堆『五行』における「金聲」は、「金石之聲」を省略した言葉と見なすのが適當と思われる。つまり、「金聲」の「金」を「金石」の「金」と見なすのである。ただし、馬王堆『五行』《説》には、樂器の演奏に關する記載がないのであるから、「金聲」の譯語に關しては、先ずは文字に忠實に従い、素朴に「金の聲」と譯すべきである。これが比喩であることを參照しても、「金のように〔美しい〕聲を發し²⁷⁾」と譯するのが適切であろう。そして、「金聲」の「金」を「金石」の「金」と見なすとき、注目すべきは郭店楚簡「性自命出」の次のような記載である。

凡性爲主、物取之也。金石之有聲、〔不叩不鳴、人〕²⁸⁾雖有性、心弗取不出。

「凡そ性、主爲れども、物これを取るなり。金石の、聲有り、〔叩かざれば鳴らず、人、性有りとも雖も、心取らざれば出でず。〕

「金石」の「金」は、本來的に聲を發する性質を備えながらも、逐一叩くという作爲が加わらなければその本性を發揮できないものとして描かれる²⁹⁾。このような「金」に關する記述を念頭におけば、「金聲」が「事とする有る」という作爲性の比喩となる理由も整合的に理解できる。すなわち、馬王堆『五行』における「金聲」の語は、逐一叩かれて美聲を發する「金」に對する觀念を援用することで、逐一「事とする有り」て實踐される「善」の作爲性を比喩したもの

ではない³⁰⁾。『禮記』等の「玉」の音に關する記述は、通常の所謂「玉」であつても音の美しさが着目される證據として、改めて捉え直すべきである。また、『毛詩』鄭風有女同車篇に、

佩玉將將。彼美孟姜、德音不忘。〔佩玉將將。彼の美なる孟姜、德音忘れず。〕

とあるのも、佩玉がふれあう音の美しさを言い、それを人格の徳性に準える傳統的な例を示している。樂器でなくても、「玉」の音の美しさは、優れた人格の比喩となる。

傳世文獻には、「金聲而玉振之」と同じ修辭法を用いたと思われる言葉が散見し參考になるが、その場合の「玉」も樂器ではない。例えば『論衡』顯符篇に次のようにある。

金玉之世、故有金玉之應。文帝之時、玉楫見。金之與玉、瑞之最也。金聲玉色、人之奇也。

「金玉の世は、故に金玉の應有り。文帝の時、玉楫、見はる。金と玉とは、瑞の最なり。金聲玉色は、人の奇なり。」

「金聲」は、人物の聲や言葉に對する修辭であり、一方の「玉色」は見えた目に對する修辭であろうから、この場合の「玉」が樂器でないことは明らかである。また、『後漢書』班彪列傳下には、次のようにある。

百姓滌瑕盪穢、而鏡至清、形神寂寞、耳目不營。嗜欲之原滅、廉正之心生、莫不優游而自得、玉潤而金聲。

「百姓は瑕を滌ぎ穢れを盪ひて、至清を鏡とし、形神、寂寞たりて、耳目、營まず。嗜欲の原滅し、廉正の心生じ、優游として

自得し、玉潤にして金聲ならざる莫し。」

ここには「玉潤而金聲」とあるが、この「玉」も楽器ではない²⁸。また、『墨子』經説上篇には、次のようにある。

實、榮也。實、其志氣之見也、使人如己、若金聲玉服²⁹。

「實は、榮なり。實、その志氣の見はるるや、人をして己れの如からしむること、金聲玉服の若し。」

一文の意味について、牧野謙次郎『墨子國字解』下（漢籍國字解全書）第十八卷、早稻田大學出版部、一九二七年）は、次のように解説する。

實とは、表裏皆一にして、其の志氣の中に充實して外に見はるるや、他人をして感化して、己と異なることなからしむ、其の實の充ち美なること外に見はる者、宛かも金聲玉服の昭著にして人の耳目に映留せざるなきが如し……其の中に充實せる誠意、外に見はれ、他人を感化して己と同一の行動を取らしむるなり……金聲は金の鳴る聲にて美聲なり、玉服とは、服は佩也……必ず外に光輝著はるると、金聲玉服の其の美を掩はんと欲するも得べからざるが如くなるを謂ふ。

牧野氏はこのように説明するが、この場合の「玉」も楽器でないことは明白である。以上の用例は全て「金」と「玉」の美しさをその人物の徳性に準えるものであり、したがって、樂器の演奏の順序とは全く関係のないことが分かる。

以上の用例の中、馬王堆『五行』の「金聲而玉振之」を読み解く上でとりわけ注目されるのは、『墨子』經説上篇の「金聲玉服」であ

はし、必ずその神明を出だす、それこれをこれ謂ふか。故に玉、山に處れば木も潤ひ、淵、珠を生ずれば岸も枯れざるは、潤澤の加ふる所なり。」

牧野氏が『墨子』の「金聲玉服」を「必ず外に光輝著はるると、金聲玉服の其の美を掩はんと欲するも得べからざるが如くなるを謂ふ」と解釋するのは、こうした「玉」に關する記述を踏まえたものと推測される。また、この『史記』の用例において特筆すべきは、「玉」は木を潤したり、岸を枯れさせず保つたりと、周りを感化するものとして描かれることである。それと同様の表現は、他文獻にも散見し、『荀子』勸學篇には、

昔者、瓠巴鼓瑟、而流魚出聽、伯牙鼓琴、而六馬仰秣。故聲無小而不可聞、行無隱而不形。玉在山而草木潤、淵生珠而崖不枯。爲善積邪。安有不聞者乎。

「昔、瓠巴、瑟を鼓すれば、流魚も出でて聴き、百牙、琴を鼓すれば、六馬も仰秣す。故に聲は小なるも聞こへざること無く、行ひは隠れたるも形はれざること無し。玉、山に在れば草木も潤ひ、淵、珠を生ずれば崖も枯れず。善を爲して積まんや。安ぞ聞こへざるもの有らんや。」

とある。この他にも『大戴禮記』勸學篇、『淮南子』説山篇、『文子』上德篇にも同様の表現が見える。「玉」は、内に懷く美しさをおのずから發揮し、そのことによって他者を感化するものとして描かれる。『墨子』において「その志氣の見はるるや、人をして己の如からしむる」ことの比喩として用いられる「玉」は、このような通常のいわ

ろう。なぜならば、自身の道徳的完成（實、其志氣之見）によって他者を感化することの比喩として「玉」を用いる點は、馬王堆『五行』の場合と同じであるからである。では、その場合の「玉」とは、具體的に何を指すのか。『韓詩外傳』卷四に次のようにある。

顏淵蹇然變色曰、良玉度尺、雖有十仞之土、不能掩其光。良珠度寸、雖有百仞之水、不能掩其瑩。夫形體也、色也、色也、心也、閔閔乎其薄也。苟有溫良在中、則眉睫著之矣。疵瑕在中、則眉睫不能匿之。詩曰、鼓鐘于宮、聲聞于外。

「顏淵、蹇然と色を變じて曰はく、良玉、度尺なれば、十仞の土有りとも、その光を掩ふ能はず。良珠、度寸なれば、百仞の水有りと雖も、その瑩を掩ふ能はず。それ、形體の、心を包むや、閔閔乎として、それ薄きなり。苟めにも溫良、中に在れば、則ち眉睫、これを著はすこと有り。疵瑕、中に在れば、則ち眉睫、これを匿す能はず。詩に曰はく、鐘を宮に鼓し、聲、外に聞こゆ、と。」

人の心の善し惡しは隠すことができず、おのずから外に表れざるを得ないものであると同様に、「玉」の輝きはどんなに覆い隠そうとしても、おのずから外に表れるとされる。このように、内に抱いた美しさがおのずから外に表出するものの例えとして「玉」を取りあげる例は、『史記』龜策列傳にも、次のようにある。

今夫珠玉寶器、雖有所深藏、必見其光、必出其神明、其此之謂乎。故玉處於山而木潤、淵生珠而岸不枯者、潤澤之所加也。

「今、かの珠玉寶器、深く藏する所有りと雖も、必ずその光を見

ゆる「玉」を指すと考えられる。

馬王堆『五行』《説》の記載に従う限り、「玉振」の「玉」を樂器の「磬」と見なすことはできない。句法が類似する「金聲而玉色」（『論衡』）や「玉潤而金聲」（『後漢書』）、そして「金聲玉服」（『墨子』）の「玉」もまた、樂器の磬ではなく、通常のいわゆる「玉」であった。馬王堆『五行』《説》の記載と以上の用例を參考にするならば、「己れ爲さずして美なる」ものであり、「己れ仁にして、人を以て仁にし、己れ義にして、人を以て義にす」ることの比喩となる「玉振」の「玉」は、「その光を掩ふ能は」（『韓詩外傳』卷四）ず、「深く藏する所有りと雖も、必ずその光を見は」（『史記』）し、「山に在れば草木も潤」（『荀子』）う「玉」と見なすべきである³⁰。

「玉振」の「玉」が「磬」ではなく、文字通りの「玉」であるならば、もはや音樂用語であることを前提にして、「振」を「收む」や「整える」と読み替える必要はない³¹。むしろ「振」はそのまま「振るう」と読み、例えば、『管子』霸言篇に「威、振天下」とあり、同、七臣七主篇に「振主、喜怒無度」「振主、喜怒に度無し」とある注に「動發威嚴、謂之振」「威嚴を動發す、これを振と謂ふ」とあり、『左傳』僖公五年に「均服振振」とある注に「振振、盛貌」とあるような「振」の意味を活かすべきであろう。もし、そうした「振」の意味と、前の馬王堆『五行』第九章において「玉振」が「玉言」（「玉音」と言い換えられることを考え合わせるならば、馬王堆『五行』の「玉振」は、「玉」がみずからの美しさを音に託して「振」るうの意味であり、それは君子がみずからの威徳を振るって他者を感化すること

の比喩である、と解釋することができ³⁰。

以上の考察を踏まえ、馬王堆『五行』における「金聲而玉振之」の訓讀及び口語譯を提示すれば次の通り。

金聲にして、玉これを振るふ。

(金のように「美しい」聲を發し、玉のようにおのずから「美しい音を」振るう)

なお、「玉振之」の「之」について付言すれば、『孟子』の虚字を分類する倪志備『論孟虚字集釋』(臺灣商務印書館、一九八一年)は、「玉振之」と、「沛然下雨、則苗沛然興之矣」「沛然と雨を下さば、則ち苗は沛然とこれを興す」(梁惠王上篇、「不知足之蹈之、手之舞之」[足のこれを蹈み、手のこれを舞ふを知らず](離婁上篇)の三つの「之」をひとまとめに分類し、「語助詞」で「焉」と同じものと見なす。確かに「語助詞」と處理するのが無難であるが、この三者には、手足がおのずから舞い踏み、苗がおのずから興り、玉がおのずから振るう、というように、その動作が自然發生的なおのずからのものであるという共通點を指摘することができる。そこで、ここでは試みに「おのずから」と譯出する。

五、『孟子』の「金聲而玉振之」——結びにかえて——

「金聲而玉振之」と同様の修辭法を用いたと考えられる「金聲玉振」「玉潤而金聲」「金聲玉色」等の言葉は、樂器の演奏の次第を意味する言葉ではなく、人物の徳性を聽覺的美しさ(「金聲」と、視覺的

美しさ(「玉色」「玉潤」「玉服)」の觀點から賞賛し比喩する言葉であった。そして、馬王堆『五行』の「金聲而玉振之」もまた、樂器の演奏の次第を意味する言葉ではなく、端的にその人物の徳性を比喩する言葉であった。こうした用例に従い、『孟子』の「金聲而玉振之」を馬王堆『五行』と同様に解釋するならば、『孟子』における集大成者孔子とは、馬王堆『五行』の言葉で言う所の、「事とする有る」作爲的な善行(「金聲」)のみならず、その上更に、中心の眞心に由來する「己れ爲さずして美」な無作爲の徳行を實踐することによつて、「人を以て仁に」し、「人を以て義に」し、「仁は四海を覆ひ、義は天下を襄」むような感化力を身につけた者(「玉振之」)、と理解することができる。

他者を感化することに關しては、盡心下篇に、次のような記載がある。

孟子曰、聖人、百世之師也。伯夷、柳下惠是也。故聞伯夷之風者、頑夫廉、懦夫有立志。聞柳下惠之風者、薄夫敦、鄙夫寬。奮乎百世之上、百世之下聞者莫不興起也。非聖人而能若是乎。而況於親炙之者乎。

「孟子曰はく、聖人は、百世の師なり。伯夷、柳下惠これなり。故に伯夷の風を聞く者は、頑夫は廉に、懦夫は志を立つること有り。柳下惠の風を聞く者は、薄夫は敦に、鄙夫は寛。百世の上に奮ひ、百世の下に聞く者は興起せざるなきなり。聖人に非ずして能くかくのごときか。而して況やこれに親炙する者をや。」

「條理」を始めることと、「條理」を終えることと説明し、更にはそれを「聖」と「智」とに當てはめる。そして、「聖」と「智」との關係を弓の喩えで説明するなど、馬王堆『五行』には直接記載が見られないものである。尻取り式に展開するその論述形式が示すように、議論の焦點もしいに變化する。この後半部分については、既に再検討の試みもなされているので³⁶、その解釋については、それらの成果を檢證しつつ今後の課題としたい。

(にし)のぶやす・歴史地域文化學専攻

註

*1 金谷治『孟子』(『中國古典選』朝日新聞社、一九五六年)、楊伯峻『孟子譯注』(『中國古典名著譯注叢書』中華書局、一九六〇年)、内野熊一郎『孟子』(『新釋漢文大系』明治書院、一九六七年)、小林勝人『孟子』(岩波書店、一九七二年、字野精一『孟子』(『全釋漢文大系』集英社、一九七三年)等。

*2 『朱子語類』(黎靖德編『朱子語類』(四)、中華書局、一九九四年)卷五十八には、「金聲而玉振一章甚好。然某亦不見作樂時如何、亦只是想像說」(『金聲而玉振』の一章は、甚だ好し。然れども某も亦た、作樂の時、如何なるかを見ず、亦た只是想像して説くのみ)とあり、實のところ朱熹自身、自らの解釋が實際の證據に基づくものでないことを既にこわつてゐる。なお、朱熹の古樂經說が形成される経緯については、吉原文昭『南宋學研究』(研文社、二〇〇二年)第II部『孟子集注研究』に詳しい考察がある。参照されたい。

*3 中井履軒の生卒年については、加地伸行等著『中井竹山・中井履軒』

*4

〔叢書・日本の思想家〕明徳出版、一九八〇年）を参照。
「祝敵」については、『白虎通』禮樂篇に「祝敵者終始之聲、萬物之所生也。……祝、始也。敵、終也」〔祝敵とは終始の聲、萬物の生ずる所なり。……祝は、始めなり。敵は、終はりなり〕とある。

*5

中井履軒『孟子逢原』（關儀一郎編『日本名家四書註釋全書』孟子部貳、東洋圖書刊行會、一九二五年所収）。

*6

また、『朱子語類』卷九十二には、「時舉因云、金聲玉振、是樂之始終。不知只是首尾用之、還中間亦用耶」〔時舉、因りて云ふ、金聲玉振は、これ樂の始終。只だこれ、首尾にこれを用ふるのみか、還た中間にも亦た用ふるかを知らず〕とあり、「鐘」と「磬」の演奏における役割に對しては、既に疑問が提起されている。

*7

訓讀は吉川忠夫『後漢書』（第七冊、列傳五、岩波書店、二〇〇四年）を參考にした。

*8

また、『文選』卷五十八碑文上、王仲寶「褚淵碑文一首」にも、「仁經義緯、敦穆於闔庭、金聲玉振、寥亮於區宇」〔仁經義緯、闔庭に敦穆たり、金聲玉振、區宇に寥亮たり〕とあり、その李善注には、「鄭、禮記注曰、振猶動也」とある。

*9

『國語』周語下には、「金石以動之」〔金石以てこれを動かす〕とあるが、その韋昭の注には、「鍾磬、所以發動五聲也」〔鍾磬は、五聲を發動する所以なり〕とある。「石」が「磬」であることを示すのみならず、その演奏における役割については、朱熹や履軒の説とも異なる見解を示す。なお、『朱子語類』卷九十二には、「時舉云、所謂玉振者、只是石耶、還真用玉」〔時舉云ふ、所謂、玉振なる者は、只だ此石なるのみか、還た眞に玉を用ふるか〕とあり、「玉」を「磬」と解釋することに對しても、當時既に疑問を懷く者のあつたことが窺われる。

*10

馬王堆「五行」の出土状況については、曉函「長沙馬王堆漢墓帛書概述」〔『文物』第四期、一九七四年、池田知久「馬王堆漢墓帛書五行」

*11

篇研究』（汲古書院、一九九三年）等を参照。

淺野裕一「帛書五行篇の思想史的位置」〔『島根大學教育學部紀要』一九八三年、後、同「黃老道の成立と展開」創文社、一九九二年所収、池田前掲書第二部譯注編、龐樸「竹帛《五行篇》校注及研究」（萬卷樓、二〇〇〇年）「竹帛《五行篇》校注」、魏啓鵬「簡帛《五行》箋證」（中華書局、二〇〇五年）「馬王堆帛書《德行》校釋」、饒宗頤「從郭店楚簡談古代樂教」（郭店楚簡國際學術研討會論文集、湖北人民出版社、二〇〇〇年、沈建華編「饒宗頤 新出土文獻論證」上海古籍出版社、二〇〇五年所収）等。ただ、張顯成「集大成」與「金聲而玉振之」訓釋補正——帛書研究札記〔『古籍整理研究學刊』第二期、一九九六年〕、同「簡帛文獻學通論」（中華書局、二〇〇四年）第五章第四節「語言學研究價值」は、「金聲而玉振之」について、「五行」と「孟子」の比較を行う。しかしながら、一文の意味については、從來どおり音樂用語として解釋している。

*12

劉信方「簡帛五行解詁」〔藝文印書館、二〇〇〇年〕「金聲玉振之」及其相關問題は、「孟子」の傳統的解釋を馬王堆「五行」に當てはめる從來の手法を批判し、馬王堆「五行」の「金聲而玉振之」に對して、獨自の解釋を提示している。しかしながら、「孟子」の解釋については、保留している。

*13

龐樸「馬王堆帛書解開了思孟五行說古謎」〔『帛書五行篇研究』齊魯書社、第一版、一九八〇年所収〕參照。

*14

以下、馬王堆「五行」のテキストは、國家文物局古文獻研究室「馬王堆帛書《豎》」（文物出版社、一九八〇年、以下「文物本」）を底本とし、釋文・分章は池田前掲書に從う。訓讀は獨自に改めた箇所もある。引用文中、異體字・假借字・省字を通行字に改めた場合は（ ）内に示し、缺字部分を推測により補う場合は（ ）内に示す。

郭店楚簡「五行」は「音」に作る。
下の「之」は、恐らく衍字であらう。

*15

*17

「可以剛柔多給（合）爲」の一句は、或いは脱字があるのかも知れない。脱字があるものと假定すれば、「可以剛柔多（少）、給（合）爲」〔剛柔多（少）を以て、給（合）して爲す可し〕と「少」字を補う案も考えられるが、今はそのまま池田前掲書に從う。「給」の意味は、『文物本』注（四一）が「說文通訓定聲」に「配偶之義爲給、聚會之義爲饋、和協之義爲詒」と云うのを引き、「給の本義は、或いは合金、融治の義」とするのがよいであらう。

*18

「事とする」については、この他「荀子」性惡篇に、「不可學、不可事、而在人者、謂之性、可學而能、可事而成之在人者、謂之偽」〔學ぶべからず、事とすべからずして、人に在る者は、これを性と謂ふ。學で能くすべく、事として成るべきものに在る者は、これを偽と謂ふ〕とある。

*19

池田前掲書第一部第二章第三節「馬王堆漢墓帛書五行篇の成書年代とその作者」は、「善」についての記述を「有事」性即ち「有爲性」を述べるもの、「聖」についての記述を「弗爲」性即ち「無爲性」を述べるものとする。

*20

龐樸前掲書「校注」注⑧は孟子『孟子』盡心下篇に「人能充無欲害人之心、而仁不可勝用也」「人、能く人を害せんと欲する無きの心を充さば、仁は勝つて用ふ可からざるなり」とあるのを根據に、「尤」を「欲」と讀む。魅力的な説ではあるが、兩字の通假事例が示されていないので、今は採らない。ただ、文意に關する龐樸氏の指摘は妥當であらうし、『文物本』注（七〇）が「孟子」萬章上篇に「仁人の弟におけるや、怒りを藏さず、怨みを宿さず、これを親愛するのみ」とあるのを引くのも、妥當であらう。

*22 *21

池田前掲書、龐樸前掲書、淺野前掲書參照。

「聲」は名詞として解釋してもよいが、ひとまず『白虎通』禮樂篇に「聲者、鳴也」とあるのを參考に動詞として譯出する。なお、劉信方前掲論文は、「金」と「玉」とが併稱されるとき、その「金」は單

西『孟子』萬章下篇「金聲而玉振之」考

*23

る美辭であつて、鐘に限定されないことを指摘し、「金聲」を「鐘の聲」とする解釋を斥ける。美辭であるという指摘は重要であるが、しかしながら、美辭であること、それが鐘の聲であることは、決して矛盾しない。却つて、鐘の聲は美しい聲を象徵する美辭と考えても、差し支えない。

*24

上海楚簡「性情論」（第三號簡）は「金石之又（有）聖（聲）、弗鈎（扣）不鳴」に作る。

この「金石之有聲、不叩不鳴」と同様の表現は他文獻にも散見し、『莊子』天地篇には「故金石有聲、不考（叩）不鳴」とあり、『淮南子』詮言篇や「文字」上德篇にもこれとほぼ同文が見える。もちろん、「金石」の比喩を用いる思想的な意圖は、それぞれの文獻によつて異なるであらうが、ここでは、「金石」それ自體に對する基本觀念を示す用例として、これらの文獻を取り上げたまでである。

*25

なお、喻燕姁「從馬王堆漢墓出土簡帛文獻看古人觀念中的玉」（『湖南省博物館館刊』第一期、二〇〇四年）は、通常の所謂「玉」が「才學が卓越していることを贊美」する例として馬王堆「五行」の「金聲而玉振之」を挙げるが、一文の具體的解釋は示していない。

*26

林巳奈夫「佩玉と綬——序説——」（『東方學報』第四十五冊、一九七三年）參照。一例として「禮記」聘義篇の一文を掲げれば次の通り。夫昔者君子比德於玉焉。溫潤而澤、仁也。縝密以栗、知也。廉而不劓、義也。垂之如隊、禮也。叩之其聲清越以長、其終詘然、樂也。瑕不揜瑜、瑜不揜瑕、忠也。孚尹旁達、信也。氣如白虹、天也。精神見於山川、地也。圭璋特達、德也。天下莫不貴者、道也。詩云、言念君子、溫其如玉。故君子貴之也。

「それ昔、君子は徳を玉に比す。溫潤にして澤あるは、仁なり。縝密にして以て栗なるは、知なり。廉にして劓らざるは、義なり。これを垂れて隊つるが如きは、禮なり。これを叩きてその聲、清越にして以て長く、その終はりは詘然たるは、樂なり。瑕は瑜を

拵はず、璣は瑕を拵はざるは、忠なり。孚尹、旁達なるは、信なり。氣、白虹の如きは、天なり。精神、山川に見はるは、地なり。圭璋、特達するは、徳なり。天下、貴ばざるなきは、道なり。詩に云ふ、言に君子を念ふ、温にしてそれ玉の如し、と。故に君子は、これを貴ぶなり。」

同じくこの聘義篇の記述を踏まえたと思われる『孟子』の趙岐の注にも、じつのところ樂器の演奏であるとは、一言も明記されていない。なお、この注には、『禮記』孔子曰、君子比徳於玉焉。温潤而澤、仁也。孟子曰、孔子徳如金聲也。『禮記』孔子曰はく、君子、徳を玉に比す。温潤にして澤あるは、仁なり。孟子曰はく、孔子の徳は金聲の如きなり」とある。

原文は「不若金聲玉振」に作るが、「不」字は孫詒讓『墨子閒詁』（諸子集成）四、中華書局、一九五四年）に従い衍字とみなし削去する。他に「不」字を衍字と見なすのは、野村岳陽『墨子・楊子』（支那哲學叢書刊行會、一九二五年）、牧野謙次郎『墨子國字解』下（漢籍國字解全書）第十八卷、早稻田大學出版部、一九二七年）、高亨『墨經校詮』（世界書局、一九八一年）等である。

「也」「色」字は、屈守元『韓詩外傳箋疏』（巴蜀書社、一九九六年）に従い改める。

また、馬王堆『五行』第六章には、「不愛則王（玉）色、王（玉）色則刑（形）、刑（形）則仁」とあり、『聞君子道則王（玉）言（音）、王（玉）言（音）則刑（形）、刑（形）則聖」とあるが、後者の「玉音」の「玉」は前者の「玉色」の「玉」と同様、通常のいわゆる「玉」と考えられる。このことからしても、馬王堆『五行』における「玉」は一貫して通常のいわゆる「玉」と解釋すべきである。「玉振」のみを例外視する積極的根拠はない。

なお、『文選』序に、「若賢人之美辭、忠臣之抗直、謀夫之話、辨士之端、冰釋泉涌、金相玉振」「賢人の美辭、忠臣の抗直、謀夫の話、辨

* 33

士の端の若きは、冰釋泉涌し、金相玉振す」とある呂延濟の注に、「相、質也。振、發聲也」とあるのは、「玉」が音を發するの意味に解釋しているが、特に樂器の演奏を想定した様子はない。

なお、『晉書』景帝紀の次の用例は、馬王堆『五行』の「玉振」の意に近い。

夫聖王、重始、正本、敬初、古人所慎也。明當大會、萬衆瞻穆穆之容、公卿聽玉振之音。詩云、示人不佻。是則是效。易曰、出其言善則千里之外應之。

「それ聖王、始めを重んじ、本を正し、初めを敬ふは、古人の慎しむ所なり。明當、大會し、萬衆は穆穆の容を瞻、公卿は玉振の音を聴く。詩に云ふ、人に示し佻からず、是れ則り是れ效ふ、と。易に曰はく、その言を出だし、善なれば則ち千里の外これに應ず、と。」

「玉振の音」は「その言を出だし、善なれば則ち千里の外これに應ず」とあるように、遠い他者の應答を喚起する感化力を有するものとして捉えられる。これは、「その里」に止まらず、遠く「四海」に及び「天下」を感化するという、馬王堆『五行』《説》の「玉振」に対する説明と合致する。

「孟子」の「聖」が感化力を含意することについては、佐藤一郎『古代中國思想史解釋の問題——聖人について——』（敍説）第五號、一九五〇年）も次のように指摘する。

伯夷・柳下惠のどが聖人として考えられた理由であるか……「風」という表現のあらわす、彼等の行爲の卓越せる感化力がその根拠である。

また、吉永慎一郎『孟子における聖王と聖人——その墨家思想の受容——』（秋田大學教育學部研究紀要）第四十八集、一九九五年、後に同『戰國思想史研究』朋友書店、二〇〇四年所収や、近藤浩之『孟子』萬章下篇「其至爾力也、其中非爾力也」の再解釋」（『中國哲學』

* 35

第三十四號、二〇〇六年）にも、「聖」の感化力に関する指摘がある。なお、馬王堆『五行』は、集大成者（『五行』とそうでない者（『四行』）との違いを「聖」の有無それ自體に求めるのに對し、『孟子』は「聖」の有無それ自體ではなく、「聖の清」「聖の任」「聖の和」「聖の時」と分けられる「聖」の種類の違いとして説明し、そして、「時」であることに集大成者（孔子）の特殊性を求める。これは、『孟子』と馬王堆『五行』との微妙な違いであるが、馬王堆『五行』にしても、その第三章には『五行』、皆その内に形はれ、時にこれを行ふ、これを君子と謂ふ」とあるように、「五行」を體現した集大成者は、その行爲が「時」という表現で記述される。要するに、『孟子』の場合は、孔子という具體的な人物を引き合いに出して「集大成」を論じる際に、その「時」であることに特別なこだわりを見せ、そこに他の三者との違いを求めるのであろう。

近藤浩之前掲論文。

* 36