

國は過去八年間にわたるわが日本との戦ひを戦ひとすることによつて、その民族的強じんさを世界に示しえたが、世界戦争終了後の現在は、三たび南京を中心とする國民黨と滿洲・蒙疆および陝甘寧邊區を足場とする中國共產黨との南北兩世界の對立をきたしつゝある。

しかしこの對立は、從來みてきたやうな農耕民族と遊牧民族とか、南方世界と北方世界とかの、民族的ないしは歴史の・地理的差違によるものではなく、一方は三民主義を

威儀

——周代貴族生活の理念とその儒教化——

貝塚茂樹

政治の原理とし、他方は新民主主義を政治理念とするイデオロギイの相違にもとづく南北の抗争である。しかも兩者は、ただちに米英の民主主義的世界と、ソ連の社會共產主義的世界につながるといふ、全世界を背景にする争ひである。かようになつてくると、それはもはや東方史のみの構造の中には包攝しきれないで、同時に世界史の問題であるといへよう。(昭和二十二年九月五日稿了)

(同年十月十七日史學研究會大會講演)

一
威儀といふ言葉は中國古代の史書や儒教の經典のなかで度々使はれてゐる言葉である。これらの文獻を通じて威儀

の意味を考へて見ようとするならば、二つの違つた方向をとることができる。一つは威儀をば一つの孤立した言葉として、専らその言葉の指示してゐる概念の内包を具體的に明かにして見ようとする行き方である。これに對して今一

つの考へ方は威儀といふ言葉を、類似した禮といふ言葉と
關連させて、兩語の關係に於て、その意義を概念的に定義
しようとするものである。前の行き方に従ふと威儀とは周
時代の貴族が、その参加する公私の行事に於て必ず心得
必らず實際に行はねばならぬ、貴族にふさはしい行儀作法
の總體であると定義することが出来る。後の行き方による
と古代の國家社會を支配する政治法律道德の綜合的な原理
である禮に對して、威儀は具體的な場合に個人が行ふべき
行儀作法に就ての詳しい規定と考へられる。前の定義が主と
して詩の諸篇に現れる西周貴族社會に於ける用例に即して
考へることが出来るに對して、後の定義は政治道德の原理
として禮を重要視した孔子の後を繼いだ儒教の諸學派の禮
の論議に現はれる定義である。

これらの二つの異つた定義は威儀といふ觀念が形成され
經過した二つの異つた歴史的時代を代表したものである。
周代の貴族的生活に慣習的に傳はつてゐた威儀といふ生活
の準則は、孔子に於て、これらの慣習が禮として社會の規
範と化せられ、さらに下つてその後學の徒に於て禮の本質

についての省察が始つてくるとともに、禮記中庸篇が「禮
儀三百、威儀三千」といつた様に、周王朝の禮の一般的に
してかつ基本的な簡單な比較的少數の原則に對して、特殊
な場合に應じた個別的な煩雜な行儀作法の末節を意味する
ものとなつた。禮説では禮の行事に於ける進退動作の作法
を意味する動儀といふ言葉が使用され、禮器篇では儒家の
正統な經に書かれた經禮三百に對して、委曲を盡して説
明された禮である曲禮三千といふものが並べてあるが、ど
ちらも威儀三千と同一の内容を指すものに外ならない。周
代貴族の教養として缺くことのできなかつた威儀が、孔子
の道德學説の根源としてこれに重大な影響を與へたことか
ら、しかもその後學の禮論の興起によつて、禮に從屬する
位置に貶されて行く過程を威儀の概念の社會的意味の變化
を通じて明にして見ようといふのが小篇の主要な目的であ
る。

このやうな威儀の概念の變遷は、數年前加藤常賢博士が
「禮の起原と其發達」に於て、禮の概念に即して、原始氏
族社會を支配する社會的宗教的な全體的な原理であつた禮

が儀禮と道德とに分離して行く過程として、明快に説述せられたところである。たゞ加藤博士に於いては論題の關係上、禮と威儀とが春秋時代以後二つに分離して行く現實の歴史的過程が十分に闡明されてゐない憾を残してゐる。博士はこの分離の過程は春秋時代に於て實現されたと考へられ、これを左傳に現はれた禮説を通じて實證しようとした。しかし左傳に現はれた禮説がどこまで現實に春秋時代に行はれた禮と見做すことができるかは博士もすでに考へられた如く大きな問題である。博士は左傳のなかでしばしば君子曰くと題して禮論を述べてゐるものを、左傳に於ける後世の附加的部分として、左傳固有の禮説の資料とすることを避けてゐられる。これはまことに當然な文獻學的な配慮である。しかし博士は左傳のなかの歴史的人物の言葉のなかの禮に關する議論を、概して當該人物の現實に行つて辯論として取扱つて居られる。

私は今こゝに清末民國初年の公羊學派による左傳の本文批評、我國に於ける新城・飯島・津田諸博士の左傳著作年代に對する論争を解決しようといふ野心も準備もたな

い。たゞ現在の形の左傳が文獻として成立した年代は何時にあるかといふ問題とは區別して、左傳に含まれてゐる諸傳承の類型を、左傳の原傳承の形成された文化史的な環境、とくに精神史的な情況とをにらみ合せつゝ歴史的に理解したいと考へるものである。

津田博士が「左傳の思想的的研究」に於いてもすでに指摘された如く、禮または威儀の有無が政治家の運命を支配するといふのは左傳にもつとも屢現れる説話である。このやうな説話の型が左傳に多く現はれることの意味をば儒教に於ける威儀の學説の變化と連關させて説明しようといふのが著者の立場である。

二

威儀とは何であるか。これをよく説明するのは左傳襄公三十一年（西紀前五四二）に即位早々覇主である楚國にお目見得の旅をした衛襄公に隨行した北宮文子か、當時飛ぶ鳥を落す聲威を示してゐた大國の執政の子圍の威儀が全く國君と變ないことを見て、子圍の終りをよくしないことを豫

言した言葉のなかに現れる。文字の説明によると

威あつて畏るべきものを威といひ、儀あつて象るべきものを儀といふ。

とある。威とは人の容貌風采が、所謂威風堂々あたりを拂つて、他人に畏敬の念を起さすことである。儀とは進退動作が作法になつて他人の模範となるものである。風采に自然と重みがあつて、その上作法にかなひ、人に信頼感を與へるのが威儀であるとされる。文字はまた詩大雅の抑篇の

威儀を敬ひ慎む。これ民の則なり。

を引いてすべて治者が威儀をつゝしむと、民の模範となることができるといつてゐる。威儀とは何よりも治者の徳である。支配者が民の信頼を受けるには、まづ風采動作が民の模範となるやうにせねばならぬといつてゐるのである。

周代の封建國家では。治者の間にはまた身分的階層がある。文字によると

君には君の威儀あれば、その臣畏れて愛し、のつとりてかたどる。故によく國家を保ち、令聞あつて世を長く

す。臣には臣の威儀あつてその下畏るべし。その下畏れて愛す。故に能く官職を守り、族を保ち家に宜し。これ

より以下皆かくの如し。こゝをもつて上下能く相固きなり。君臣上下父子兄弟内外大小の皆威儀あるをいふ。

といつてゐる。君・臣・父子・兄弟など、それぞれの身分に應じた威儀の差等があるといふのである。威儀には封建的な身分社會に於ける治者である君主官僚や、家族内に於ける父兄弟の身分的階層に合する差等が認められる。

とくに治者の徳であるから、民の模範となり、民を威服させるやうな容貌と作法がなければならぬのが威儀である。

この文字の言といはれるものに現れる威儀の説明には詩の文句が引用せられてゐる。それら詩篇は西周時代後期の作品であるから、この威儀といふ觀念は春秋時代の貴族文化に特有なものではなくて、西周時代にすでに存在してゐたのである。前引の抑篇のほか大雅民勞篇に同じ

威儀を敬慎し、もつて有徳に近づく。

といふ句のほか、烝民篇の宣王時代の名相仲山甫の徳をた

とて

古訓これ式り、威儀これ力む。

と歌つたのは、西周王朝に於て治者たる貴族の備えねばならぬ徳として、民を威服する威儀の徳が考へられてゐたのであつた。しかし西周時代の威儀は決して春秋時代、または孔子後學の徒の間のやうな朝廷の儀式に於ける立居振舞とか、下民に示す態度とかいふ他人や部下に見せるための儀禮的なものではなくて、もつと日常生活に即した自然な感情の表出をとまらう動作のかたであつた。小雅賓の初筵の篇に

賓の初めて筵する、温々として恭なり。その未だ酔はざる、威儀反反たり。すでに酔ふ。威儀幡々たり。その坐をすてゝ遷る。屢舞ふて僂僂たり。その未だ酔はざる威儀抑々たり。既に酔ふといふ。威儀怳々たり。これを既に酔ふといふ。その秩を知らず。

とあつて、射禮の宴に招かれた賓客は酒を過すとともに少しくかれて坐を立つて舞ひ出すのであるが、この様子を詩人は形容して「威儀幡々」「威儀怳々」とか稱してゐるの

である。毛傳によると幡々とは威儀を失したかたちであり怳々はふざけたかたちであるとされる。詩序はこの詩は周幽王が小人を近づけ飲酒度を過したため、天下淫風に化したことを諷刺したものと説明してゐる。そこで鄭玄の箋注はこの一章は賓が始めて宴席に臨んだときは自肅して禮を守り、威儀を失はなかつたが、獻酬を重ねるうちに、小人の本性が出てきたさまを描いたとするのである。その次の章には賓客が酔ふて嘔號亂舞するさまが歌はれてゐる。そして

既に酔ふて出づ。竝にその福を受く。酔ふて出でず。これを徳を伐つといふ。酒を飲むはなはだ嘉し。これその令儀なり。

と附言する。賓は適度に酔が廻れば辭去すべきで、かくてこそ主人とともによき譽をうけるのであるが、亂酔に及んで歸らないのは、徳をきづつけるものである。嘉賓を招いて立派に威儀を示すことこそ宴會の徳であると述べるのである。

威儀といふ言葉はこの場合は宴席に於いて酒の撻應を受

けた賓客の振舞ひについていはれてゐる。かゝる宴會は一年中の特定の季節、穀物の取入れが済んだ後に祖神を迎へての豊年祭りなどを機として行はれるものである。小雅の楚茨篇には、このやうな祭りに伴ふ宴席のさまを寫してゐる。

賓たり客たり、獻酬交錯す。禮儀ことごとく度あり、笑語ことごとく得たり。神保これいたり、報ゆるに介福をもつてし、萬壽報ゆるところあり。

と歌つてゐるのは、主人賓客の間の獻酬が縦横に交されながら、その應酬がよく威儀にかなひ度を過さず、笑ひさゞめきも宜にかなつてゐる。その子孫賓客の歡語するうちにこの祭りの主體である戸に馮依した祖先の靈が、戸の口を通じて子孫たちに祝福を與へるといふのである。禮儀すなはち威儀とはこの酒宴の席に於ける主客の振舞ひ、酔ひぶりについでた作法を意味する。賓之初筵篇に於ける亂酔はこの節度を失つたが故に威儀を失すと批難されたのであつた。宴會に於ける威儀は適度の酔に伴ふ笑語と歌舞のなかに於て示される。招かれた賓客は所望によつて必らず舞

ひを伴つた昔語りの藝を出さねばならぬことは、吾國の鄉村社會のかつての作法でもあつたが、また中國の古代の郷黨のしきたりであり、禮儀でもあつた。その容貌動作を通じての表現が威儀であつたのである。大雅既醉篇に於ける朋友攝するところ、攝するに威儀をもつてす。

威儀はなはだ時なり。君子時あり。

の威儀にしても、また同じく假樂篇の

威儀抑抑、德音秩秩たり。

の威儀にしても、その先行の章には酒食の饗應及びこれに對する祖先の靈の子孫への祝福が述べられてゐるから、祖先の祭祀とともに行はれる饗燕の席に於ける主客の威儀を指すものに外ならない。威儀は西周時代に於ては、まだ郷村の共同體の祭祀に於ける共同飲酒の作法であつた原形を濃厚に保有してゐたのである。

しかしながら前に引用された抑篇の威儀は王侯執政者がこれを遵守するとき、民の模範となり、國家の秩序が保たれるが、これを失するときは民心を失ひ、道德の頽廢となつて國家の危機を將來するものと觀ぜられてゐる。大雅瞻

印篇の

申らず祥せず、威儀のよからざる、人これを亡といふ。

邦國殄瘁す。

といふのは治者たる貴族階級の威儀の喪失が西周王朝の權威の失墜を來すものであると刺るのである。西周の末期の朝廷の宴會の席上で歌はれ歌であつた雅のなかには、すでに王侯貴族の朝廷に於ける威儀を國家の政治と密接に連絡させる傾向が顯著となつてきてゐる。威儀は郷黨に於ける農村共同體の共同飲酒に於ける作法から脱して、王侯の朝に於ける貴族たちの複雑な身分的な差等に應じた制度的な傳統と化してきた。さきに引用した假樂篇の威儀が實はこれに先立つ二章の

君に宜しく王に宜しく、愆らず忘れず舊章にしたがひよる。

といふのを受けてゐるのは、このやうな威儀の貴族社會の規範としての性質を明らかにするものである。このやうな身分的差等の傳統された威儀であればこそ、これを守るものはこの西周末期の王朝に於て

怨まるゝことなく悪まるゝことなく、群匹にしたがひよる。福を受くること難なく、四方の綱たり。これ綱しこれ紀し、燕は朋友に及ぶ。百辟の郷士、天子にめでられ位におこたらず、民のいこふところたり。

といふやうに君臣上下の衆望をえて、卿士として王朝を支配する位置につくことが可能となつたのであつた。

要するに威儀は本來は農村社會に於ける祭祀に於ける共同飲酒の席に於ける作法に起原をもつものであつたらしいが、西周の朝廷の貴族社會の作法となるやうになつてから可なりの變質をうけたのである。威儀が田園の共同體の行事に於ける作法から變つて堂々たる宮廷の宴席の作法となつた結果として、内容的にいふと官職の高下に伴ふ身分的な差等が組み入れられてきた。このやうな身分制による差等は、この宴席の作法を次第に複雑化せねばやまない。作法は次第に細かい規定を生んできて、ますます作法の原型である儀禮に存した意味が失はれ、人工的なものと化し、參列する諸員の喜怒哀樂の感情の自然の表現を妨げ朝廷に於ける宴會の儀式を乾燥無味なものとする傾向をも

つであらうことは推察に難くないところである。賓之初筵篇に於いて西周末期に於いて傳統的な宴會の作法である威儀が無視され、酒食に耽つて亂醉に及んだ貴族が少くないことが諷刺されてゐる。このやうな現象は小雅大東篇に東人の子、職として勞して來せられず、西人の子、爍々たる衣服あり。舟人の子、熊羆これ妻とするに、私人の子、百僚是れもちゐらる。

と歌つた如く、舊來の貴族階級のうちに没落した者が多かつたのに反して、これに従屬役使されてゐた家人たちが、新しく官僚として登用せられ、支配階級の實質が著しい變化を來し、従來の貴族社會の傳統であり舊章である威儀を心得ないものが一躍して王廷に出入し、王の饗宴に列席するやうになつたことも一因である。しかしこれを生んだ今一つの要因として、西周末期に於ける王廷の威儀の極度の煩雜化、固定化が反動的にこれへの反感を誘發して、かへつて節度の破壊をもたらしたといふことも考へられるのである。

西周末期に於ける威儀は何よりも支配者である貴族が臣

民に對して身分にもとづく教養の優越を誇示し、それによつて臣民を威服さすといふ政治的な機能を、演ずる本人の意識の有無に關せず、獲得して來たのである。そこで威儀の威は人を威服させるものであり、人の模範となるものであるとの意味をはつきりさせてきた。春秋時代に入つて、この傾向はさらに明確となつたであらうことも想像に難くない。威あつて畏るべく、儀ありて像るべしといふ衛の北宮文子の與へたといふ威儀の定義は、もちろん左傳の傳説の恒として、この歴史的人物が現實に表白した言葉ではなかつたとしても、少くとも春秋時代の末期の中原の人士の威儀に關してもつてゐた觀念を示すものと看做して支障はないであらう。

三

左傳のなかで威儀に關して詳論したのは前にも引用した衛の北宮文子の言辭である。北宮文子は楚令尹子圍の威儀が王を僭してゐるのによつてその野心を看破し、なほその非違の企圖が失敗に歸し非運の死をとげるであらうことを

豫言したのである。この様に威儀によつて個人或はその氏族、國家の運命を見透した豫言は左傳のなかに無數といつていゝ位多數ある。たとへば成公十四年（前五七七）晉の豪族卻氏の一人である卻犖が衛國を訪問したとき、その歡迎の宴に於ける彼の態度は傲慢を極めたので、衛の大臣寧惠子が「卻氏はきつと滅亡する。昔から宴會といふものは威儀を觀、禍福を觀るためのものである。彼の傲慢は禍を取る道だ」と批評したが、數年を出ずに卻氏は滅亡したといふ話の如きはこれである。

また同年周の大臣の劉康公成肅公が霸者晉公を始め諸侯を會して秦國を征伐の軍を起したことがある。この儀式に於いて成公の社の祭肉を受ける動作が不敬であつた。同役の劉氏は「動作禮儀威儀の法則は、人の運命を決定するものである。祭祀と軍事とは國の大事であるのに、成公がこれをすぼらにしたのは自分の命をおとすものだ」と豫言したのもこれに屬する。左傳の同年の條には晉から魯國出兵を依頼した使に立つた卻錡の使ひぶりが不敬であつた。魯國の大臣孟獻子が「卻子はきつと亡びるのであろう、禮は

一身の幹であり、敬は一身の基である。卻子は基なく、かつ軀として出兵の天命の使となつてその動作なほざりであるから、きつと亡びる」といつたのも同種の傳説である。しかしこゝで劉子の豫言は一言も威儀には觸れられてゐないで、單に不敬といひ、禮に關係づけてゐるだけである。そしてこの様に貴族の言動を批評しその運命を豫言した例は左傳・國語のなかで數へ上げることにも不可能なほど多數現れてゐる。左傳のこのやうな説話は、すべて威儀をもち出してはゐないけれども、その内容を見ると結局個人の言動の禮にかなひ、威儀を失しないか否かによつて、その運命を判じたといふ形式をとつてゐる。左傳國語のこの種類の傳説に現れた歴史觀は、禮が歴史を支配する唯一の力であり、威儀が邦國個人の運命をかへる唯一の力であることとを信ずるものであり、このやうな歴史觀が左傳の歴史記述を特徴づける要素となつてゐるのである。

兩書に於ては威儀は支配者である王侯貴族の運命、すなはち政治史を決定する力をもつものと考へられてゐる。支配階級である王侯貴族が朝廷の祭祀燕享などの式典での作

法を重要視するのは、さきの劉子の言葉では、「民は天地の中を受けて生れる。それが命である」と前置きされてゐるやうに、民の命を支配するものであるからである。そしてこの史観は實に前述した威儀を敬めば民の則となる、すなはち支配者である貴族の威儀が民の模範となり、その結果として國の安危を決定するといふ、西周末期の史観を、さらに一種の宿命觀の裏附けのもとに教訓譚のなかにとり入れたものである。このやうに教訓と豫言との結合としての特異性は濃くはなつてはゐるけれども、春秋時代を通じて卓越した威儀觀は、支配階級である貴族の徳、すなはち貴族階級の人間典型である君子の徳として、民を支配する徳としてこれを見るときいふ態度は西周時代末期とは變らないのである。

春秋末期に出た孔子に於てもこの春秋時代の威儀觀は受けつがれてゐる。

しかし左傳のなかでは威儀と禮との分化を語る禮説がすでに上述のやうな威儀と禮とを同一物として、個人の行事に於て示した威儀がその人の運命を支配するといふ豫言傳

説と並んで存在してゐることはすでに加藤博士の指摘せられたところである。こゝに於ては威儀と禮とを不可分とした西周の貴族の觀念とは全く異り、國家社會の政治宗教道徳の原理としての禮の自覺が高まり、個人の行事に於ける威儀は禮の末節として下位に置く新しい觀念が現れてきたことになるのである。このやうな觀念を代表するのは鄭國の名相子産の言葉とされてゐるものである。昭公二十五年（前五一七）の黄父の會に霸國晉の祖である趙簡子が鄭の賢臣子大叔に逢つて揖讓周旋の禮を質問したところ、子大叔はこんなことは儀であつて禮ではないといつて對へない。趙子のしからば禮とは何かといふ再問に對して、子大叔は先年死んだ鄭國の子産から聞いた言葉だとして、

禮は天の經なり、地の義なり、民の行なり。天地の經にして民實にのつとる。天の明に則り、地の性により、その六氣を生じ、その五行を用ふ。氣は五味たり、發して五色となり、章はれて五聲となる。淫すれば昏亂し、民その性を失ふ。この故に禮をつくりて奉ず。

といふ言葉に始つて、禮が天地宇宙の原理であり、これが

人間すなはち民の命を支配する原理となり、社會の規範となることを説いてゐる。禮を單に一身の運命だけではなく、社會、國家の安危とに關する基本的な自然法であるといふ考へは左傳の桓公二年の晉の師服の「義はもつて禮を出し、禮はもつて政を體し、政はもつて民を正す」といふ辯論にもあるやうに、春秋初年からその例に乏しくない。しかし儀すなはち威儀と禮との區別を明確にしようとするのは、この鄭の子産の系統を引く子大叔の言と昭公五年の女叔齊の晉侯への對問とを代表とするものであつて、そのやうな例は頗る乏しい。私はかつて「孔子と子産」の論文に於て春秋中期を啓蒙時代として、その指導的政治家たる子産・叔向・晏嬰の活動する時代が中國古代精神史上に占めるであろう重大な位置について述べ、孔子の思想はこれらの賢相とくに子産から承けることが多く、これを出發點として、彼の獨特の政治道德學説を發展させたことを主張した。

このやうな一般的な情勢を考慮に入れると、この子大叔が子産の言として引く辯論そのものは、天地人が禮經によ

つて支配されるといふ禮の一元論を餘りに驟然と展開してゐる點に於て、春秋中期の啓蒙時代としては思想的に進み過ぎてゐるので、子産の原の言葉ではなくて、後世の儒教の潤色を経てゐることは疑へないけれども、このやうな言論を子産の言葉として鄭國に傳へてゐたといふ傳承自體は決して無根ではない。子産はこのやうな思想傾向をもつてゐたことは、歴史的な事實であつたと考へてもよいであらう。子産・叔向が禮をば國家政治の基本と説いた言葉が襄公二十一年、二十三年の條にも現はれてゐるから、この國家政治の基本としての禮經への自覺は啓蒙時代に於て始めて明確となつたと考へて大過ないであらう。従つて威儀と禮との分離が具體的に實現されたのも、この時代に於てであると思はしても差支ない。

西周以來の貴族階級の保持してきた文化の最高表現としての威儀は今やその春秋中期の賢相たちによつて、國家の政治の原理である禮とは區別せられて、末梢的、技術的なものとして、その價値はやく低く下げられることゝなつたのである。このやうな傾向をば、賢相の思想史的な後繼

者である孔子はどんな風に受けついだであろうか。

四

孔子の論語に於ける致養ある人間の典型である君子の徳目のなかには上に述べた威儀と一致するものがある。孔子は

君子重からざれば威あらず。(學而篇)

といつてゐるのは、君子は威儀を備えねばならないことを云つたものと解してよい。このやうな威儀の必要は、孔子によると

知はこれに及び、仁能くこれを守るも、莊以てこれにのぞまざれば民敬はず。知これに及び仁能くこれを守り、莊もてこれにのぞむも、之を動すに禮をもてせざれば未だ善からず。(衛靈公篇)

といつてゐる。民に仁政を施すだけではないけない、厳しい態度で臨まねば民の信頼を得られぬといふのは、君子は威儀を必要とする、威儀は治者が民を治めるために必要な徳であることを認めたものである。しかし孔子に於ては民に

莊即ち威儀をもつて臨むだけではまだ足りない。民を動かすには禮をもつてせねばならないといつてゐるのであるから、威儀は禮の下位に置かれてゐる。威儀は禮に比較すると低次の徳であるといふことが意識されてきたらしくも見える。

禮といひ禮といふも、玉帛ならんや。(陽貨篇)

も禮に使用する祭幣贈物のやうなものは末節であつて、禮の原理には關係がないから、深く介意するに足りないといつてゐるのである。このこともまた孔子に於ける威儀と禮すなはち行儀作法と禮の原理との分化の意識を示すものゝ如くとられる。

しかしこれらの二章は論語中の比較的晩期の編纂にかゝる下論中に屬してゐる。これに對し上論のなかでは大廟に入つて事ごとに有司に問ふた孔子、告朔の羊を保存しようとした孔子(八佾篇)が描かれてゐる。禮の本をたづねた林放に對して「大いなるかな問」と前提して

禮はその奢らんよりは寧ろ儉なれ、喪はその易ならんよりは寧ろ戚しくせよ。(同)

といつてゐる。禮の本末論、すなはち禮の本質論は餘り夫子の好んだ題目ではなかつたのである。禮の器具を奢りすぎるのが注意され、また喪の心得としては悲哀の感情が根本だといつてゐるのであるから、孔子自身もこの威儀と禮との本末は反省しないではなかつた。しかし啓蒙時代の政治家のやうに儀と禮とを明快に分け、國家の基本としての禮の本質を尊しとして威儀を蔑視することは夫子の態度ではなかつたらしい。

このことは前論文でも説いたやうに、啓蒙期の子産は政治上の主義としては法治主義をとつてゐたのに對して、孔子はむしろ反動的に徳治主義をとつたといふ立場とも相關連するものである。孔子は子産等の如く威儀と禮とを分ける立場に對して、一步退いて周の禮、すなはち貴族階級の生活の準則である威儀をばすて去らず、出來るだけ保存し威儀の徳をもつた現實の君子といふ通念をさらに昇華して仁の至上の徳に向つて努力する君子の典型を結晶させたのである。そこで威儀については前に引用した二三の問答のほかには、これについて詳しい意見をのべた章が論語のな

かには見出せないのである。

しかし孔子自身は餘り辯を費さなかつた威儀について夫子の後學はかへつて重要な問題として取り上げた。子夏・子張・子游等の門弟たちにとつて、禮を如何にして實行し威儀を守るかといふことは、學派の根本に關する重大な問題となつた。論語の子張篇には子夏の言として

君子に三變あり。これを望めば儼然たり。これに即けば溫かし。この言をきけば厲し。

といふのは、君子の威儀を論じたものに外ならない。とくにこれを望めば儼然たりといふのは威儀の畏るべしといふ左傳の定義に相當するものである。子夏とかなり密接な關係にあつた子張と孔子との問答が同篇のなかにあるが、そのなかで子張の恵めども費さずといふ言葉の意味の問に對へ、

君子はその衣冠を正し、その瞻視を尊くして儼然たり。人望んでこれを畏る。これまた威あつて猛からざるにあらずや

といつたのも、また君子の外容についていつたので、威儀

の説明と見てよいのである。君子の外貌については、それが他人に畏敬の念を興へるものでなければならぬとされてゐる。威儀とはまづこのやうな君子の外貌について言はれる徳であるといふのが、子夏・子張たちの傳へる孔子の威儀説であらう。同じ子張篇には

子夏の門人小子、洒掃應對進退に當つては則ち可なり。

そも／＼末なり、本は則ちなし、これを如何せん

と子游が非難したといはれてゐる。子夏の門人たちは拭掃除や應對や儀式の進退などの作法の末節ばかり練習してゐたといはれてゐるのである。これは子夏の學派では威儀の學習をもつとも重要視したことを示すものである。しかしこれを非難した子游の學派でも、その學派の書であるといはれた曲禮篇の冒頭に

曲禮に曰く、敬せざることなかれ、儼として思ふが若く辭を安定せよ。

と云つてゐる。敬せざることなく儼として思ふが如く、言葉使ひを大事にするとは威儀の第一義に外ならない。子游の禮説でも、これらの雑多の禮の末節的規定の實行を通じ

て獲得しようとしたものは、子夏子張の學派でも理想として追求してゐた君子の徳である威儀であつたと見てよいのである。子夏がこの末節を忠實に奉行することによつて、これを通じて威儀を體得しようとするに對して、子游はまづこの指導的な理念である威儀の意義を知つて、この演繹として禮の末節を教へやうといふやうに學習の順序を異にするだけであつたと見られるのである。この曲禮のなかでは君子の威儀をおごそかに坐して冥想するが如くあれと教へ、威儀は思索的な學者のもつてゐる外貌ととられてゐる。子夏では衣冠を正しくした貴族にふさはしい外貌であつたのが、こゝに於て全く學者にふさはしい外貌にと變化されたのである。威儀は西周時代に於ては支離階級である貴族が行事に於て守るべくそして貴族にふさはしい禮儀作法であつた。それは民にとつて畏るべき威壓を感じしめる外貌を伴はねばならなかつた。威儀はある場合は外容として動作とも區別され、ある場合には動作の作法をも包攝したこともある。威儀は動作をも含めて行事に於ける作法を指したのが本義であつたのが、次第に動作を分離して嚴か

な外貌だけを指すやうに轉化してきたのである。孔子が君子重からざれば威あらずといふのもこの傾向を襲つたものである。傳統的な貴族階級の生活の趣味は自然に動的なものから靜的なものへ移りやすい。威儀は西周貴族の生活のなかで、もはやこの様な靜的な外貌を形容するものとして、固定化した型式となりかけてゐた。

孔子はこのやうな生活の型式をとり上げたのであるが、文化の形成物に對して深い理解をもつ彼は、この貴族階級の教養の結果によつて到達できる美的な理念をそのままに新興士人の禮の學習のなかにとり入れた。禮の本質をば空言せず、この威儀を習ふことによつて、體驗的に了解せよといふのが、彼の教育であつた。そこで威儀は貴族の生得的の趣味でも教養でもなくて、その學習の禮の本質を體得する手だてとして取上げられたのである。威儀はかつては貴族が生活の實踐に於て無意識に獲られた美的な徳であつたが、今や學者が道德の完成のために意識的に求めた徳となつたのである。威儀は貴族の徳から、學者である士人の徳と變化したのである。

五

以上西周時代の貴族生活の作法である威儀が孔子の創始した儒教學園で君子の徳目の一として習はれるに至つた徑路を概観した。この威儀なる觀念の歴史的な變遷の過程を知つた後に改めて春秋時代の政治家たちの言動の威儀を批判することによつてその運命を豫言してゐる數多の説話が左傳並に國語の兩書のなかにあのやうに多數現はれてくるといふ事實のもつてゐる意義について考へて見ねばならぬ。

まえには左傳のうちとくに子産叔向等の啓蒙時代の賢相の言論といはれるものゝなかに國家社會の規範としての禮と個人の教養の現はれである威儀とを區別し、前者を優位に置き、後者を下位にさげる見解が表明されてゐること、そしてかゝる言論が彼等政治家によつて文字通りに話されなかつたとしても、啓蒙時代の思想界の通念を示すものと見做しうることを説いた。しかし左傳國語に、かゝる個人の威儀と區別された國家社會の規範である禮を説いたいく

らか思辯的な辯論と比較して遙に頻繁に現れてくるのがさ
きにも述べた威儀によつた個人の運命豫言の傳説である。

威儀と禮との分別を主張する言論が特に春秋中期の啓蒙期
を機として賢相に結び付けられてゐる傾向があり、特殊の
歴史的な意義を示してゐるらしいのに對して、この種の説
話は兩書のなかに特定の時代と國家と個人とに關係なく、
普遍的に散布してゐる。このことはかゝる説話は一般に左
る國語の説話の原型ができ上つた、文化史的な環境を物語
傳ものとして解釋をせねばならぬやうに見える。

さきに孔子の晩年の門弟のなかで子游子夏の兩學派の間
で禮の學習法に關して原理である禮の理解を先とすべきで
あるか、或は個々の場合に於ける作法である威儀の習得を
先にすべきであるかといふ論争を生じたことを述べた。子
夏は威儀の習熟を先務とし、これを通じて禮の原理を體得
すべきことを主張するのである。もし子夏の威儀觀を歴史
の解釋に適用したならば、左傳に現はれたやうな威儀によ
る人間運命の豫言といふ説話を生ずるであらうことは想像
に難くない。史記の孔子世家には孔子の春秋の著作は筆削

宜しきを得て門人子夏のともがら、一字をもつけ加へるこ
とができなかつたといふが載せられてゐる。孔子が春秋を
自ら著作したか否かはわが武内博士以來問題となつてゐる
ところであるし、此の記事は聖人孔子の文物制作傳説の一
に屬するものである。しかしして、この傳説で子夏は單に孔
子の門弟で子游と相並んで文學の専門家であつたから、こ
の傳説の引合に出されたといふに過ぎないであらうか。

實は司馬遷のこの記事は、徐彥の公羊疏に引いてゐる戴
宏の公羊傳に子夏から公羊高に傳へられたといひ、また應
劭の風俗通によると子夏はこれを穀梁赤に傳へたといつて
ゐるから、今文春秋の二傳は子夏の學派の著作にかゝると
いふ傳承が漢代にも存してゐた。史記の孔子の春秋著作に
就て子夏の名が出てくるのは、子夏の名は春秋の著作と密
接なる連絡のある門弟としての記憶があつたからである。

しかも公羊春秋は早く齊地に傳り、穀梁は魯地に傳り、齊
魯の學派に受けつがれて、今文派の經となつた。

これに反して子夏は晩年西河に赴き、魏文侯の師となつ
たといはれてゐる。現在の左傳、國語の兩書には勿論春秋

列國の史事を廣く所載してゐるけれども、衛聚賢氏が「古史研究」で論じた如く、三晉の史實を記述してもつとも詳密を極めてゐることは、何人も否定できない事實である。

左傳の傳説の史料としては、三晉の國史及び傳説がもつとも多く利用されてゐるのであるから、その主要部分が三晉で著作せられたことはむしろ當然であつて、魏に於ける子夏の後學の徒の間で左傳國語の原型が編纂せられたと推定することも、或はあながち無稽の想像とはいえないであらう。たゞこの點に關しては左傳を魯國の君子左邱明の著作とする劉向の別錄に記してゐる傳受の系統が障害となるけ

れども、この後起の傳受の系譜に大きな考慮を拂ふ必要はなからうと思はれる。これらの點に關しては更に詳論する機會を待つことゝして、こゝには贅しない。

要するに左傳に普遍的な威儀によつて人の運命を豫言する傳説は、これを儒教の禮説の變遷史から見ると、孟子荀子のとく如き社會國家の規範乃至は基本法としての禮の觀念ではなくて、貴族的教養としての威儀觀によつて書かれてゐるので、三晉の子夏の門弟たちの間で成長した説話であつたと考へるべきであらうといふのが私の到達した結論である。

ソロモン王のオフィル航海に就いて

織田武雄

「ソロモン王エドムの地紅海の濱に於てエラテの邊りなるエジ
オンゲベルにて船數隻を造れり、ヒラム海の事を知る舟人なる

其僕をソロモンの僕と偕に其船にて遣せり彼等オフルに至り其處
より金四百二十タラントを取りて、これをソロモン王の所に携來