



Title	孔子 : その禮説を中心とする一考察
Author(s)	松代, 尚江
Citation	懐徳. 1966, 37, p. 167-179
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/90440">https://hdl.handle.net/11094/90440</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

# 孔

## 子

——その禮説を中心とする一考察

松代尙江

中國思想史上、孔子の占める地位は極めて特殊であり、無視しえないものがある。

前漢の武帝以來、孔子と孔子の思想の權威は國家の承認・保護を受けて伸張した。歷代の天子は追謚などして孔子を厚く遇し、その尊崇の仕方も時代が下るにつれて大規模になった。孔子廟が全國に建てられ、孔子は遂に宗教の教祖としての尊敬を受けるに至った。また孔子およびこれにつぐ聖賢の書と見られた古典は經と呼ばれ、この經の倫理が社會規範の淵源とされた。後世の學者達がいろいろ説を立てても、最後の判決を與えるものはこの經であり、孔子であった。そしてこのような情勢の中で、孔子の思想と云われるものは變貌して行つた。もと「百家の學」の一つに過ぎなかつた儒家の學が、「經學」としての地位を過去二千年餘の長きに涉つて確保して來たことは重要である。「經學」は、本來儒家の地盤に成立したには相異ないが、原始の儒家思想を唯そのまま受けついだというものではない。そこには大きい、本質的とさえ云える變化があつた。孔子の思想をその本質に於て捉え、正當に評價するのが難しいのはこのためである。

孔子は孔子自身の生きた時代の中において見られねばならない。彼は彼自身の時點に於て、その先行者の理論を發展させながら、時代の要請する課題に對して自ら立ち向つて行つた。その過程に眼を向け、思想史の流れの中で孔子が爲し、爲そうとしたところのことを明らかにしなければならない。それは儒家思想の起初に於ける意義を明らかに

するものであるが、起初の思想のものが生き生きとした力が孔子には確かにあった。それを正當に評價することこそ、現代の我々が孔子の思想に學びうる所以であると思われる。

### 孔子の生きた春秋戰國時代は、社會の一大變革期であった。

中國では殷周の際に於てすでに青銅器が盛んに行われていたが、春秋に入つて鐵器が使用され始めた。「左傳」には昭公二十九年に、晋の國に一鼓の鐵を稅として割り當て、それで刑鼎を鑄造したことが記録されている。「孟子」には許行が釜や甑を用いて炊ぎ、鐵器を用いて耕したとあり、「荀子」には楚人が宛で產出する剛鐵で鉈（矛）を作り用いていたと云う記事もある。戰國時代には、趙の卓氏のように鐵冶で以て富を致す者さえ現われ、かなり鐵器が普及していたことは明らかで、春秋は鐵器の萌芽期であったと見られる。

こうした冶金術の進歩と共に、農業技術は進歩した。春秋時代すでに牛を用いて耕作したという説もあり、これまでも人工灌漑術は農業の振興をたすけたが、工具の改良がこれらをいよいよ強力にして、生産力を増進させた。またこれに伴い分業が進み、金屬貨幣が成立して商工業が發達した。關稅制度が芽生え、都市が勃興しはじめ、社會經濟は著しい發展を見せた。

また生産力の増進が領主の土地に對する欲望を増進し、領主の土地の兼併が始まった。その過程に於て、多數の小領主達はみなその土地を失い、あわせてその農民に對する統治權をも喪失した。他方領土を擴大することによつて政治の支配權の及ぶ範囲が日ましに増大した大領主は、ここに一種の中央集權國家の體裁を形づくるに至つた。そしてこのことが、農民の身分關係に變化を生ぜしめたばかりでなく、封建的な土地世襲の制にも變化をもたらした。土地が私人の賣買の目的物となり土地の私有制が始まるのは、土地の兼併方式が私家豪富の兼併へと進む戰國期のことである。

あるが、春秋時代に於ても土地の所有形態は、徐々にではあるが確實に、變化しつつあったのである。

貨幣經濟の滲透と土地の自由兼併という新しい事態は、社會組織の上にも重大な影響を及ぼした。既存の階級にも盛衰消長があり、その利害關係は尖銳化した。思想界に於ける「百家爭鳴」もまた、正にこのような當時の社會情勢の反映であったと見なければならない。そして商工業の發達が都市の勃興を促し、この都市の自由の空氣が諸子百家の興起を助けたことは、附記するまでもないであろう。

このようにして當時、社會は一大變革期にあり、思想界にも新しい時代を招來する機運が熱しつつあった。そして私人講學の風を開き、諸子百家の興起に對して「金雞一鳴天下曉」<sup>(①)</sup>の作用を起したと言われる孔子は、この新機運に逸早く應ずる者となつたのである。この意味で、彼は優れた先驅者であり、啓蒙家であつた。しかも彼が眞に偉大な啓蒙家である所以は、決してこれに止まるものではない。學問でも常識でも支配的イデオロギーを權威として無批判的の盲目的に信仰される限り、それはドグマである。彼は一種のドグマであつた傳統文化を整理概括しつつ、嘗爲の當爲たる所以を明らかにしようとした。即ち傳統的な考え方方に支配されていた古代人は、孔子によつてその蒙昧から解放され、眞理を自ら探求しうるという人間の自覺に達した。思想界は正しくこの時から新しい時代を迎えたのである。

注

- ① 左傳、昭公二十九年
- ② 孟子、滕文公上
- ③ 荀子、議兵篇
- ④ 史記、貨殖列傳
- ⑤ 禹貢に見える治水の事跡は、人工灌漑が古い歴史をもつこ
- ⑥ 參考文獻として、この時代の經濟問題を扱つた李劍農著「先秦兩漢經濟史稿」がある。
- ⑦ 稲文甫著「春秋戰國思想史話」

## 一一

啓蒙の要求は、何ら疑うことなく眞理をそのままに承認する盲目性一般に向けられる。周代合理的精神も、その表われの一つであった。殊に「殷の人々は神を尊び神に事えたが、周の人は禮を尊び、鬼神には、敬しつつも遠ざかつた」<sup>①</sup>と言ふ言葉のよく示しているように、周代は宗教的非合理から解放されて、人間の自覺が高まりを見せた時代であった。孔子に先立つ子產は、傳統的な星占や呪術に信頼をおかず、火災が豫言され實際火災が起つた場合でさえ、なお「天道は遠く、人知の測り知るところではない」との基本的態度を變えなかつた。<sup>②</sup>刑鼎を鑄造した彼は、その點でも極めて徹底した合理主義者であつた。そしてこのような神話的呪術的宗教權威に對する不信感は、それだけ自由な人間精神を增强するものである。周初以來、道德的主體としての人間の自覺は高まり、敬徳の思想が盛んになつた。啓蒙の風潮は孔子以前になかつたわけでなく、人間を宗教的傳統による無知、俗信から解放しようとする動きは、當時に於てむしろかなり強い一般的風潮でありえた。

注目すべきは、孔子の啓蒙の要求がそこに止まらなかつたことである。人間の價値をその徳性に於てのみ見ようとする彼の要求は、徹底したものであつた。そしてそのことによつて、彼の道德主義は人間を、單に神々の手から解放するに止らず、様々な封建的舊習から解放する力を持つことになつたのである。當時封建的な身分秩序は崩壊しつつあり、一種の實力主義的な風潮が世の中を支配していたが、彼の思想からすれば、支配階級たる士人階級は道德性に於て優れた知識階級に他ならないから、固定的な階級差別はない。<sup>③</sup>爲政者は先ずその身の正しいことを必要條件とされ、權力に頼つて支配することは非難される。<sup>④</sup>社會生活を規制するものは、國家の強制力を伴う法律ではなかつた。<sup>⑤</sup>道德主義を貫くことによつて、孔子はあらゆる既存の權威に對して批判的にならざるをえなかつた。

孔子が混亂した社會に秩序をもたらすものとして倫理道德＝禮をとりあげるのは、それが人々の良心や社會の世論または習慣を基礎とすると信じられたからに違いない。そしてここに、人間と人間の共同體についての彼の思想の本質を窺うことができる。本論は彼の啓蒙の業績を明らかにしようとするものである。従つて習俗を基底とする倫理道德を重んじた彼が、どのようにして後者を前者から獨立させたか、そこにより重要な問題點がある。しかしそこに入る前に、その根底にある彼の人間觀を明らかにしておきたいと思うのである。

「孔子は大きな二者擇一があるのを知っていた」とヤスベースは<sup>④</sup>言う。即ち「世界から孤獨のうちに引退るか、それとも世の中で人間と共に生き、人間と共に世界を形成するか」の二者擇一に於て、孔子の決斷が常に一義的であつたと云うのである。

鳥獸不可與同羣。吾非斯人之徒與而誰與。（論語、微子篇）

「鳥獸と群を同じうすることはできず、人は人と共にあらねばならぬ」と云うのが孔子の考え方であった。

孔子の關心が人間社會から離れたことはない。無道の世の中に憤を發して食を忘れる彼は、時に深く絶望する。

子曰。賢者辟世。其次辟地。…（憲問）

子曰。道不行。乘桴浮于海。（公治長）

遁世の情が彼に全くなかつたわけではない。實際惡しき時代に於ては、隱棲して自己の個人的な救濟のことを考へる以外には、何も残つていよいよ思われるかも知れない。彼と同時代、あるいはそれに先立つても、隱逸の人は多い。<sup>⑤</sup>しかし個人生活の純粹さを尊ぶ餘りに、社會に全く背を向けてしまうやり方は、彼のとる所でない。

…不仕無義。長幼之節不可廢也。君臣之義如之何其廢之。欲潔其身而亂大倫。君子之仕也行其義也。道之不行

已知之矣。（微子）

君子が世に出て仕えるのは、世の中に秩序をもたらすためである。自己一身の生活を純粹に保とうとして、このより

大きな人間關係を放置することはできない。天下が無道で、一時的に隠れる必要のあることは否定しない。<sup>⑩</sup> しかしそれはいわば「可もなく、不可もない」自由な立場で、明日のより有効な活動に備えて一步退却することに過ぎない。

逸民。伯夷。叔齊。虞仲。夷逸。朱張。柳下惠。少連。子曰。不降其志。不辱其身。伯夷叔齊與。……我則異於是。無可無不可。（微子）

この點に於て孔子は、かの逸民達とはつきり異っていたのである。

天下有道。丘不與易也。（微子）

彼には、天下が無道であればある程、自分のこれを易えようとする努力もまた必要なのだと思われた。

激動期の社會にあって、秩序は何時にも増して切實に希求されていた。しかし彼をこのように激しく人間と人間の共同體の問題に驅りたてたものは何であつたろうか。ここで我々は再び、彼の「鳥獸と群を同じくすることはできない」と云う言葉に歸らねばならない。彼によれば、人間の本質は人間の共同體の中に於てのみ現實的であった。單なる思想は、單なる知識と同様に無意味であり、究極に於て人ととの交りのうちに實現されないものは無に等しい。彼は内部に於て眞であるものは必ず、外部に於て形づくられねばならぬと考えたものと思われる。そしてここにこそ、彼の思想を貫く本質的なものがあると理解される。

孔子の所謂「大きな二者擇一」は、いづれの場合にも人間とその社會が彼の本質的な問題であった、という事情から來ている。彼の説に於て禮が重要な要素の一つを爲しているのも、このためである。

従つて彼の禮は、共同體の秩序維持を目的としているもので、決して抽象的な德目ではない。日常生活に於ける、冠婚葬祭に於ける、衣服進退の古くからの様式として、禮は習俗の昔からあつた。そして孔子の云う禮もまた、人がそれを以て行い、挨拶し、相互に關係する節度に他ならない。<sup>⑪</sup> 習俗の禮と孔子の禮の異つてゐる點は、前者が傳統に

よつて無批判的盲目的に従われるものであるのに對して、後者がその根據にさかのぼつて意義づけられていることである。即ち禮はもと、その文字の示すように、神聖觀念から發生したものである。そして原始社會に於ては、このよな意味に於ける禮が社會生活のすべてを規制していた。しかし時代と共に、禮の作用は宗教的倫理的政治的ななどの諸方面に分化し、元來の禮の形式や意義は失われる。古い禮は、もはやそのままでは十分な機能を果しえなくなり、新しい形式と意義を求めはじめたと言つてよい。<sup>(5)</sup> 従來の習俗的な儀禮の一々に理性的反省を加えて新しい時代にふさわしいものに再編成する孔子の仕事は、このような時代の要請に應えるものであった。ここに於てそれぞれの禮は、改めてその根源にさかのぼつて意義を問われ、あるものは形を変え、あるものは新しい意味を與えられた。

ここに至つて、道徳は習俗から獨立した。習俗に於ては、人間の個人的な方と社會的な方とは混沌未分である。禮の内に含まれている原始の信仰は、なお生きている。もちろん習俗の中には個人的なものも社會的なものもあるわけだが、個人と社會の對立という深刻な問題ではなく、兩者はナイープな調和を示しているのである。この調和が破れる時、道徳と法律は共に、習俗から獨立してそれぞれの分野をもつようになる。そして孔子の禮は、この場合の法と道徳を兼ねて道徳として主張するものであつたと見てよい。彼によつて初めて、かくある事實である習俗とかくありたい理念である道徳の間の區別は明確になつた。このようにして、新しい禮はも早や、單に宗教的傳統による無知、俗信から解放されただけではない。この時人間は、何ら疑うことなく眞理をそのままに承認する盲目性一般から解放されることになつた。從來疑わぬかつたことや、先入見や、自明的だと思ひこまれていたことが開明され、傳統的な考え方支配されていた古代人の蒙昧が啓かれた。孔子は偉大な啓蒙家だったと先に述べたのは、この意味である。

しかもこのように考えてくると、「鬼神は敬してこれを遠ざける」という彼の言葉にもまた、自ら別の興味が湧いてくる。即ちそれは一般には、人事を第一とする現世主義的な考え方の表われと理解される。しかしそれは同時に、思

惟と問う能力に對して實際上の限界を自覺するものである。彼のこの思想は、人間の無批判的盲目的な信仰を開明するだけでなく、人間自身についても開明する眞に啓蒙的なものであつたと見る」とができます。

## 注

- ① 「殷人尊神、率民以事神、先鬼後禮、……周人尊禮尚施、事鬼敬神而遠之、近人而忠焉」（禮記、表記）
- ② 左傳、昭公十七、十八年参照
- ③ 左傳、昭公六年
- ④ 周代合理主義精神の發達については、重澤俊郎著「中國哲學史研究」が詳しい。
- ⑤ 知識階級たる資格を授けるための教育は、「束脩を行ふより以上」、「犁牛の子」といえども差別されることなく與えられたから、すべての人は原則上平等であった。
- ⑥ 「子曰。其身正。不令而行。其身不正。雖令不從。」（子路）
- ⑦ 「子曰。苟正其身矣。於從政乎何有。不能正其身。如正人何。」（子路）
- ⑧ Karl Jaspers, "Die Grossen Philosophen"—Konfuzius—1956. S. 167 f.
- ⑨ 「發憤忘食」は述而篇。「鳳鳥不至。河不出圖。吾已矣夫」（子罕）は、絶望の言葉として餘りに有名である。
- ⑩ 資料を論語に限つてみても、微子篇にあげられている隱逸の人は十指に餘る。
- ⑪ 「天下有道則見。無道則隱」（泰伯）孔子によれば、内にあって孝弟の徳を修めることは、政を爲すに等しい（爲政）。彼にあつては隠棲すら、全個人と人の交りを絶つものではなかつたのだ。「無道なれば隠れる」と云つても、道家的な遁世とは、本質的に異つてゐる。
- ⑫ この種の禮の規定は、論語に於ては、鄉黨篇に多い。
- ⑬ 禮思想の發達—宗教儀禮と世俗儀禮の分離の問題は、加藤常賢氏の説が詳しい。
- ⑭ 雍也篇

## 三

孔子によれば、禮は決して絶対不變の性格を持つものではなかつた。夏殷周三代の禮は損益する所があり、禮が變すれば制度は改變した。そしてこの三代の禮制に對して、

顏淵問爲邦。子曰。行夏之時。乘殷之輶。服周之冕。樂則韶舞。……（衛靈公）

「暦は夏のものを用い、車は殷のものに乗り、冕は周のものをつけたい」と云う彼の立場は自由であった。勿論この自由さは、無定見無節操と云うことではない。同じ彼が

子貢欲去告朔之餼羊。子曰。賜也。爾愛其羊。我愛其禮。（八佾）

子曰。斂冕禮也。今也純。僕。吾從衆。拜下禮也。今拜乎上。雖違衆吾從下。（子罕）  
形ばかりになつた告朔の餼羊をやめることに反対し、「下に拜する禮」は必ず下よりしなければならぬと言うのである。この頑固さが、儀式によつて表わされる精神の存續を願い、形式と精神の間に不可分の關係を認めるところから來るのは明らかである。單なる形式は、單なる知識と同様に、それを充實させる根源性と、その中で働いてる人間性なしには何の價値も持たない。究極に於て

子曰。禮之禮云。玉帛云乎哉。樂云樂云。鍾鼓云乎哉。（陽貨）

子曰。人而不仁。如禮何。人而不仁。如樂何。（八佾）

「禮に於て重要なのは、玉帛ではなく、それによつて象徴される精神である」。「人として仁でないならば、禮は何の役にも立たない」と云うのが、彼の考へであつた。禮は、その根源性を尊ばれることによつて、本質的な自由を與えられていたと言える。

仁と禮は云わば根源と分岐の關係にあつたが、仁は、孔子自身の言葉によれば、「人を愛すること」である。そして「人を愛する」という言葉自體は、この他に

子曰。道千乘之國。敬事而信。節用而愛人。使民以時。（學而）

子之武城。……君子學道則愛人。（陽貨）

千乗の國を導く場合に心がけるべきこととして擧げられている。また「君子が道を學べば人を愛するようになる」と

いう言葉もある。愛が重視されていることは理解できる。しかし

子貢曰。如有博施於民而能濟衆。何如。可謂仁乎。子曰。何事於仁。必也聖乎。堯舜其猶病諸。夫仁者。己欲立而立人。己欲達而達人。能近取譬。可謂仁之方也已。（雍也）

子曰。弟子入則孝。出則弟。謹而信。汎愛衆而親仁。行有餘力。則以學文。（學而）  
「人を愛する」ということと、「衆を愛する」ということは同じでない。博く衆民に施すことは聖人すら難しとする所で、仁者の目標からは一應はずされている。このことから、仁の愛は普遍性を持ないと批判する人も多いわけである。そして事實、孔子の愛と墨子の愛は本質的に異り、仁の愛に自ら制約があることは否定できない。しかしそのためには、汎く衆を愛することを孔子が軽視していたと考えてはならない。

ところで孔子によれば

子曰。興於詩。立於禮。成於樂。（泰伯）

子曰。小子何莫學夫詩。詩可以興。可以觀。可以群。可以怨。（陽貨）

身を脩めるにも順序があり、人は先ず詩を學ぶことによって、風俗人情を理解し、よく社會生活を營むことができるようになる。彼はその子、伯魚にも先ず詩を學ぶことを奨めたが<sup>(①)</sup>、それは人間の純粹な感情を理解することが、禮を學ぶ基礎にあるべきだという彼の考え方から來ている。即ち別の言葉を借りれば、仁とは自分が何かを立達したいと欲する時、他人にもこれを立達させることである。仁にふさわしく行動するためには、人は先ず身近かな自分の事柄から類推して、「自分の欲しないことは他人に對してもしない」のである。とすればこれは忠恕の行為に他ならず、仁の愛とは思いやりの心情を根本にしていることになる。「仁の語の原義は忍（忍耐）に密接である。仁の徳の根本は、もと利己的の存在たる人間が、利他的社會的な存在へと自己を高めるべく、自忍克己するところの忠恕の行為である」と加藤常賢氏は言う。仁を根源にする禮が譲の徳を主としている所からしても、仁が自己を忖度して他を思いやる一

種の人間愛であることは否定できない。

このようにして孔子は、禮の根源に仁をおくことによつて、人間をお互いに近くしたと云うことができる。とかく自己の利益を追求することにのみ走りがちな當時の爲政者達は、彼によつて自己以外の人間に眼を向け、人のために謀るべきことを教えられたのである。人がもし絶対的に唯一人存在するものであるならば、私が満足できるような一個の眞理が、孤立した私にあればよい。しかし人ととの交りを重んじ、究極に於て人ととの交りの中で實現されないものは無に等しいとするならば、眞理は二人から始まらねばならない。先に大きな二者擇一を爲した彼は、眞理についての獨りよがりを排して、眞理を人々のものにしなければならなかつた。

このことに關して、彼が學習を獎勵したことと附記する必要はないかも知れない。詩については先に述べたが、その他にも古典の研究は獎勵された。有徳者について身を正し、多く聞見して知を廣めることも有用と考へられた。「意・無・固・我」<sup>(6)</sup>は排斥された。そしてこれらによつて、仁は愚の蔽から逃れるはずであつた。その啓蒙的業績によって、傳統的な考え方支配された古代人の蒙昧を啓いた孔子は、ここで眞理を自ら探求しようとする人々に對して一つの道を示して見せたのであつた。

#### 注

① 爲政篇

② 頭潤篇

③ 季氏篇

④ 仁の方とされた「能近取譬」は、「己所不欲勿施於人」の意に解される。そしてこの「己所不欲勿施於人」は、衛靈公篇の子貢の問に對して、恕の行爲として説かれている。

⑤ 加藤常賢著「仁の語義について」斯文第四號 昭二六  
「博く文を學び」(雍也・顏淵)、あるいは「博く學ぶ」(子罕

⑥ 孔子は雅に「詩書執禮」を云つた(述而)。「好學」は孔子自身の自ら許す所あり(公冶長)、顙回の特質でもあつた(雍也・先進)。

⑦ 「就有道而正焉。可謂好學也已」(學而)

⑧ 多く聞きて疑わしきを缺き、多く見て殆きを缺けば、過つことも少い(爲政)。多く聞いて、その中の善いものを擇びこれに従う。多く見てこれを識るのは知の次である(述而)。

・子張) ことは、重視されていた。

⑨ 子罕篇

⑩ 「子曰、由也、女聞六言六蔽矣乎、……好仁不好學。其蔽也愚……」（陽貨）

#### 四

孔子はその禮説に於て、彼の思想の本質的なものを展開させた。従つて彼の啓蒙的で自由な精神もまた、ここで最も顯著である。

しかし禮はまた、本質的にこれと異った性格を持つている。人間との交際は彼にとって重要な問題であるが、ここでは人は、君臣・父子・兄弟・夫婦・朋友として相互に關係する。そしてこの場合、仁が人間をその本質である所のものによって近しくするのに對して、禮は人間をそれぞれの特殊な現象の中で分別する。即ち禮には、人をそれぞれの性や年令や性質、その教養・官職・威嚴などの差に應じて染め分ける性格がある。これは禮を動かす獨自の原理の存在を示していると見てよい。しかも民を教化し社會に秩序をもたらすという點では、こういう意味に於ける禮により大きい現實的な期待がかけられるのである。

このようにして根源性を失つた禮は、ある時は法律のよう、自律性を持たない外的權威として人々の前に現われる。そして禮が法制的な役割を持つようになるのは、人間のあり方のすべてを道徳だけで規制することが實際上困難であることにも由來している。修身・齊家・治國・平天下は理想で、現實には個人と社會の對立の問題であり、しかもそれは時代と共に深刻化して行く性質のものであった。

また彼の禮は習俗的な基底を重んじ、既存の形式にかなり依存していた。そしてそのことも禮の形式化をもたらすものであった。單に習俗にかなうためならば、人は親切らしく丁寧らしく見せかければよい。禮が一種の社交術として働けば、美しい假象に満足して、真正の德が見失われる危険は大きい。

子游曰。子夏之門人小子。當洒掃應對進退。則可矣。抑末也。本之則無。如之何。

子游は、子夏の門人は賓客に對して威儀を脩めるという、いわば末梢的な事柄だけをよくすると非難した。

このことに關しては、孔子の善と美についての考え方も無關係ではない。即ち習俗と道義性及び法の區別はなお曖昧である。そしてそれは、先にも述べたように、多分にその背景にある歴史的・情況に起因している。同様にして、彼に於て善と美の間の區別も餘り明確ではない。眞の善は、善と共に美を盡すものでなければならなかつた。彼は粗野であることを好まず、威武仲の知、公綽の不欲、下莊子の勇、冉求の藝に、なおこれを文飾する禮樂を欲した。それは彼の貴族主義的性格と云えるものに關係があるだらう。そしてそれが、彼自身の眞意はどうであつても、巧言令色の似而非君子を生み出す素地になつた。先進の野人であるのに比較して、後進は禮樂に優れた君子であり、禮の形式は時代と共にその根源性を稀薄にして行くよにも見えた。

このことは孔子の説に種々の要素があり、問題點も少くなかつたことを示している。實際、彼の宗教觀について、人間觀について、あるいは傳統文化に對する態度について、不徹底性や矛盾を指摘することは容易である。しかし我々は、彼の依據する歴史的條件を無視してはならない。彼の人間の共同體に對する深い關心は、彼を單に消極的な、あるいは觀念的な世界に止まらせず、その生涯を厳しい野黨精神で貫かせた。とすれば、危機は後學の徒が、孔子が彼自身の時點に於て新しい時代を啓くために爲した所のことを本質的に理解せず、片言隻句を鶻飲みにする時訪れたと言つてよいのではなかろうか。

新しい時代を啓いた孔子の精神は、自分が權威にされるようなことを、決して望まなかつたに違ひない。