

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	https://hdl.handle.net/11094/90440
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

孔

――その禮說を中心とする一考察

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。

松代尚江

過ぎなかった儒家の學が、「經學」としての 地位を過去二千年餘の 長きに涉って確保して 來たことは 重要である。 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った。もと「百家の學」の一つに 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、 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 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 い。そこには大きい、本質的とさえ云える變化があった。 「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 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。歴代の天子は追謐などして孔子 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

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 展させながら、時代の要請する課題に對して自ら立ち向って行った。その過程に眼を向け、思想史の流れの中で孔子 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

しいのはこのためである。

孔

子

八

するものであるが、起初の思想のもつ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。

孔子の生きた春秋戦國時代は、社會の一大變革期であった。

普及していたことは明らかで、春秋は鐵器の萠芽期であったと見られる。 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、かなり鐵器がの 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」には楚人が宛で産出する剛鐵で釶(矛)を作 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、それで刑鼎を鋳造したことが記錄されている。「孟子」 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、春秋に入って鐵器が使用され始めた。「左傳」に

は著しい發展を見せた。 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强力にして、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 こうした冶金術の進步と共に、農業技術は進步した。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

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って政 が私人の賈買の目的物となり土地の私有制が始まるのは、土地の兼倂方式が私家豪富の兼倂へと進む戰國期のことで 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。 治の支配權の及ぶ範圍が日ましに增大した大領主は、ここに一種の中央集權國家の體裁を形づくるに至った。そして 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

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。

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 盛衰消長があり、 の興起を助けたことは、 貨幣經濟の滲透と土地の自由兼併という新しい事態は、 その利害關係は尖鋭化した。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 附記するまでもないであろう。 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

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。 爲たる所以を明らかにしようとした。 的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った傳統文化を整理概括しつつ、當爲の當 啓蒙家である所以は、決してこれに止まるものではない。 逸早く應ずる者となったのである。この意味で、彼は優れた先驅者であり、啓蒙家であった。しかも彼が眞に偉大な 私人講學の風を開き、 このようにして當時、 諸子百家の興起に對して「金鷄一鳴天下暁」の作用を起したと言われる孔子は、この新機運に 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 卽ち傳統的な考え方に支配されていた古代人は、孔子によってその豪味から解 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

① 注

左傳、 昭公二十九年

孟子、 滕文公上

(2)

(3) 荀子、 議兵篇

史記、 貨殖列傳

禹貢に見える治水の事跡は、 人工灌漑が古い歴史をもつと

> 當時の溝洫問題の重要性を想起させる。 溝洫に力を禹したことで禹を賛美した孔子の言葉

6 参考文獻として、 との 時代の 經濟問題を扱った

李劍農著

先秦兩漢經濟史稿」がある。

7 **愁文甫著「春秋戰國思想史話**

子

は た。 な人間精神を増强するものである。 でも極めて徹底した合理主義者であった。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った。刑鼎を鋳造した彼は、® あった。孔子に先立つ子産は、傳統的な星占や呪術に信賴をおかず、火災が豫言され實際火災が起った場合でさえ、 た」と言う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 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、敬しつつも遠ざかっ 啓蒙の要求は、 啓蒙の風潮は孔子以前になかったわけでなく、 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 當時に於てむしろかなり强い一般的風潮でありえた。◎ 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、 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っ その點 その表

道德主義を貫くことによって、孔子はあらゆる旣存の權威に對して批判的にならざるをえなかった。 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。爲政者は先ずその身の正しいことを必要條件とさ® 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 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ったのである。當時封建的な身分秩序は崩壞しつつ する彼の要求は、徹底したものであった。そしてそのことによって、彼の道德主義は人間を、 注目すべきは、 權力に賴って支配することは非難される。社會生活を規制するものは、 孔子の啓蒙の要求がそこに止まらなかったことである。人間の價値をその德性に於てのみ見ようと 國家の强制力を伴う法律ではなかった。 單に神々の手から解放

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。 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 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。従って習俗を基底とする倫理道 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 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

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っ 「孔子は大きな二者擇一があるのを知っていた」とヤスパースは言う。卽ち「世界から孤獨のうちに引退るか、そ

鳥獸不可與同羣。吾非斯人之徒與而誰與。(論語、徼子篇)

たと云うのである

「鳥獸と群を同じらすることはできず、 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、時に深く絕望する。 人は人と共にあらねばならぬ」と云うのが孔子の考えであった。

子曰。賢者辟世。其次辟地。…(憲問)

子曰。道不行。乘桴浮于海。

(公冶長)

遁世の情が彼に全くなかったわけではない。 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える

以外には、何も殘っていないように思われるかも知れない。彼と同時代、あるいはそれに先立っても、 隠逸の人は多

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

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

子

已知之矣。

(微子)

孔

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、一時的に隱れる必要のあることは否定しない。しかしその 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歩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、かの逸民達とはっ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。

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 る思想は、單なる知識と同様に無意味であり、究極に於て人と人との交りのうちに實現されないものは無に等しい。 共同體の問題に騙りたてたものは何であったろうか。ここで我々は再び、彼の「鳥獸と群を同じうすることはできな 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 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

ら來ている。彼の說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。 孔子の所謂「大きな二者擇一」は、いず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

そ、彼の思想を貫く本質的なものがあると理解される。

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。習俗の禮と孔子の禮の異っている點は、前者が傳統に 冠婚葬祭に於ける、衣服進退の古くからの樣式として、禮は習俗の昔からあった。そして孔子の云う禮もまた、 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、

改めてその根源にさかのぼって意義を問われ、あるものは形を變え、あるものは新しい意味を與えられた。 新しい形式と意義を求めはじめたと言ってよい。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、 諸方面に分化し、 う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どの よっ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って意義づけられていることで ある。卽ち禮はもと、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 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、

傳統的な考え方に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 ら解放されることになった。従來疑われなかったことや、先入見や、自明的だと思いこまれていたことが開明され、 くありたい理念である道德の間の區別は明確になった。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 の法と道德を兼ねて道德として主張するものであったと見てよい。彼によって初めて、 あるわけだが、個人と社會の對立という深刻な問題はなく、雨者はナイープな調和を示しているのである。 ある。禮の內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 ここに至って、 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 道德と法律は共に、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、 道德は習俗から獨立した。習俗に於ては、人間の個人的なあり方と社會的なあり方とは混沌未分で かくある事實である習俗とか この場合 この調和

しかもこのように考えてくると、 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の表われと理解される。 「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 しかしそれは同時に、 思

るだけでなく、 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、 人間自身についても開明する眞に啓蒙的なものであったと見ることができる。 人間の無批判的盲目的な信仰を開明す

- 1 事鬼敬神而遠之、近人而忠焉」(禮記、 「殷人尊神、率民以事神、先鬼後禮、 表記) ……周人尊禮尙施
- 3 左傳、昭公六年 左傅、昭公十七、十八年参照
- 4 學史研究」が詳しい。 周代合理主義精神の發達については、重澤俊郎著「中國哲
- 6 (5) り以上」、「犂牛の子」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。 知識階級たる資格を授けるための教育は、「束脩を行うよ 「子曰。其身正。不令而行。其身不正。雖令不從。」(子路)
- 7 うのが、孔子の考えであった。 「子曰。苟正其身矣。於從政乎何有。不能正其身。如正人何。」 法制禁令を以てすれば、民は現れて恥じない(爲政)とい

1956. S. Karl Jaspers, "Die Grossen Philosophen"-Konfuzius-167 f.

8

- 9 (子罕)は、絕望の言葉として餘りに有名である 「發憤忘食」は述而篇。「鳳鳥不至。河不出圖。吾己矣夫」
- (10) の人は十指に餘る。 資料を論語に限ってみても、微子篇にあげられている隱逸
- (11) 彼にあっては隱棲すら、全く人と人との交りを絕つものでは **遁世とは、本質的に異っている。** なかったのだ。「無道なれば隱れる」と云っても、道家的な あって孝弟の德を修めることは、 「天下有道則見。無道則隱」(泰伯) 孔子によれば、 政を爲すに等しい(爲政)。
- 12 常賢氏の説が詳しい。 禮思想の發達―宗教儀禮と世俗儀禮の分離の問題は、 この種の禮の規定は、 論語に於ては、 郷黨篇に多い。

加藤

14 雍也篇

ずれば制度は改變した。そしてこの三代の禮制に對して、 禮は決して絕對不變の性格を持つものではなかった。夏殷周三代の禮は損益する所があり、

禮が變

孔子によれば、

 \equiv

顏淵問爲邦。子曰。行夏之時。乘殷之輅。 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。麻冕禮也。今也純。倹。吾従衆。拜下禮也。今拜乎上。雖違衆吾従下。(子罕)

性なしには何の價値も持たない。究極に於て 來るのは明らかである。單なる形式は、單なる知識と同樣に、それを充實させる根源性と、その中で働いている人間 形ばかりになった告朔の餼羊をやめることに反對し、「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、儀式によっ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

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)

役にも立たない」と云うのが、彼の考えであった。禮は、その根源性を尊ばれることによって、本質的な自由を與え られていたと言える。 「禮に於て重要なのは、玉帛ではなく、それによっ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

「人を愛する」という言葉自體は、 仁と禮は云わば根源と分岐の關係にあったが、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 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)

千乘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

一七五

子

子

一七六

いら言葉もある。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。可謂仁之方也己。(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)

めに、汎く衆を愛することを孔子が輕視していたと考えてはならない。 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 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 「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 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)

もと利己的存在たる人間が、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爲である』 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爲に他ならず、仁 と加藤常賢氏は言う。仁を根源にする禮が譲の德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 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。仁の德の根本は、 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 學ぶ基礎にあるべきだという彼の考えから來ている。卽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 ようになる。彼はその子、伯魚にも先ず詩を學ぶことを奬めたが、それは人間の純粹な感情を理解することが、禮を 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

種の人間愛であることは否定できない。

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った。 に謀るべきことを教えられたのである。人がもし絕對的に唯一人存在するものであるならば、私が滿足できるような 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、彼によって自己以外の人間に眼を向け、人のため 一個の眞理が、孤立した私にあればよい。しかし人と人との交りを重んじ、究極に於て人と人との交りの中て實現さ このようにして孔子は、禮の根源に仁をおくことによって、人間をお互いに近しくしたと云うことができる。とか

よって、傳統的な考え方に支配された古代人の蒙味を啓いた孔子は、ここで眞理を自ら探求しようとする人々に對し の他にも古典の研究は奬勵された。 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 有用と考えられた。 「意・無・固・我」は排斥された。そしてこれらによって、仁は愚の蔽から逃れるはずであった。その啓蒙的業績に このことに關して、彼が學習を獎勵したことを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

て一つの道を示して見せたのであった。

- 爲政篇
- 顔渕篇

季氏篇

- 篇の子貢の問に對して、恕の行爲として說かれている。 意に解される。そしてこの「己所不欲勿施於人」は、衞靈公 仁の方とされた「能近取譬」は、「己所不欲勿施於人」の
- 加藤常賢著「仁の語義について」斯文第四號 昭二六 (8) 7 「博く文を學び」(雍也・顏渕)、あるいは「博く學ぶ」(子罕 多く聞きて疑わしきを缺き、
- 也・先進)。 自身の自ら許す所あり(公冶長)、 孔子は雅に「詩書執禮」を云った(述而)。「好學」は孔子 顔回の特質でもあった(雍
- 「就有道而正焉。可謂好學也已」(學而
- れに從う。多く見てこれを識すのは知の次である(述而)。 ことも少い(爲政)。多く聞いて、その中の善いものを擇びこ 多く見て殆きを缺けば、

子

孔

子

七元

・子張)ことは、重視されていた。

9

子罕篇

⑪ 「子曰、由也、女聞六言六蔽矣乎、……好仁不好學。

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。 從っ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

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、 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。卽ち禮には、人をそれぞれ 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 より大きい現實的な期待がかけられるのである。 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 しかし禮はまた、本質的にこれと異った性格を持っている。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、 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德だけで規制することが實際上困難 このようにして根源性を失った禮は、ある時は法律のように、自律性を持たない外的權威として人々の前に現われ しか

て働けば、美しい假象に滿足して、眞正の德が見失われる危險は大きい。 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 また彼の禮は習俗的な基底を重んじ、旣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 もそれは時代と共に深刻化して行く性質のものであった。

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。

は彼の貴族主義的性格と云えるものに關係があるだろう。そしてそれが、彼自身の眞意はどうであっても、 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 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 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った。 の似而非君子を生み出す素地になった。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 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。卽ち習俗と道義性及び法の區別はなお曖 巧言令色 彼は粗野

は時代と共にその根源性を稀薄にして行くようにも見えた。

と言ってよいのではなかろうか。 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、片言隻句を鵜飮みにする時訪れた あるいは觀念的な世界に止まらせず、その生涯を嚴しい野黨精神で貫かせた。とすれば、 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、 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。 このことは孔子の説に種々の要素があり、問題點も少くなかったことを示している。實際、彼の宗教觀について、 危機は後學の徒が、 しかし我 孔子が

孔

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、決して望まなかったに違いない。