

# 孔子の礼・孝・仁・楽

## — 三重拘束された身体 —

橋 本 敬 司

### (一) はじめに — 方法としての身体 —

従来中国思想研究は、思想家が正確に自己の思想の意味を理解し表現し得ているという暗黙の前提に立ち、その言説を手がかりに、限りなくその意味内容に近づこうとするものであった。しかし、思想家が意図した唯一絶対の意味があるとすれば、無数の研究者によって記述された数え切れないほどの注釈書、研究書の殆どは、その唯一実体化された意味にはたどり着いていないことになり、またその意味を見出すことの不可能性を証明している。①

我々は今、このような研究方法とは異なる立場に立とうとしている。それは、仮想される実体的絶対的意味を括弧に入れ、記述された言説のみを読みの対象とし、これを新たな読みの地平において、それらが一体如何なる新たな意味を生成して立ち現れてくるのかその意味を創造する「読み」の立場である。

この新たな読みの地平の一つとして、身体が考えられる。この身体とは、肉体としての生理的身体であるばかりではなく、人間関係を形成しその関係のネットワークによって世界を構築する根源的媒介としての身体のことである。これはまた、物象化された媒体としての身体であるとともに、世界を直に感じとりその世界との相互交流、共感の中で世界と自己を構築し続けるそのダイナミックな運動と現象である。②

この身体は、現在、社会学、文化人類学、哲学、文学などの分野では、それらを新たに読み解くキーワードとなっているが、中国思想研究においては、身体をキーワードにその哲学的身体を構築しつつ中国思想を読み解く研究は皆無に近い。③しかし、仁、孝、礼という徳性が、人間関係を形成し共同体の存立を支える原理であり、共同体の中で如何に身をもって振る舞うかという行動指針でもある儒教思想こそ、身体の視座から読み解かれなければならない。更に

言えば、この身体は、儒教、老荘、仏教という既成の学問の枠組みを解体し、他のフィールドの学問との対話の地平を開く可能性に満ちた共通言語でもある。

従って本稿は、従来の研究のように礼・孝・仁・楽といった術語の実体的意味を解明して孔子の身体論を虚構しようとするものではない。『論語』に残された礼・孝・仁・楽を巡る孔子の言説を、身体論の視座から読むことで、孔子の身体の意味を生成し、同時にこれらの術語、言説が如何に新たな意味を生成するのかを明らかにし、道徳的聖人として意味化された孔子の封印を解き、一個の人間として「読み解く」挑戦に他ならないのである。

## (二) 二重拘束される身体

### 1 拡張する身体

孔子がどのような身体を得ようとしていたのか、次の言説を見てみよう。

子曰、甚矣、吾衰也。久矣、吾不復夢見周公也(述而)

子曰、周監於二代、郁郁乎文哉。吾從周(八佾)

子曰、天生德於予(述而)

孔子は周公を目標とし、周王室の統治する社会を肯定し、自らは天と一体であることと確信していたのである。これらの言説から、孔子自身は天大の身体を備え、更に周公の身体を共有し、周王室の統治する社会即ち周の天子の身体を守ることを理想としていたことが読みとれる。

この目指すべき周公、周王、天大の身体は、「子曰、性相近也、習相遠也」(陽貨)と言われるように、生まれながらに与えられていたのではない。それを獲得する方法とは、「我非生而知之者、好古敏以求之者也」(述而)、「十室之邑、必有忠信如丘者焉。不如丘之好學也」(公冶長)と、生まれながらに知る者ではなく、古を学ぶことを好み学を好む者としてそのアイデンティティを確立していた孔子においては、学ぶこと以外にはなかったのである。また、子夏に「女爲君子儒、無爲小人儒」(雍也)と、君子としての儒者になれと言うように、弟子達にも、学問によって自己の身体を拡張して、君子大の身体つまり周公大の身体・天大の身体を獲得することを求めていたのである。

次の言説を見てみよう。

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(学而)家庭内での孝、共同体での弟、謹み深く誠実で信用があり、広く人々を愛し、仁に親しみなさい、というこの言葉から、孝を核とし、その同心円上に、弟、信、愛、仁、とその内面的徳性を備えた身体を家族から社会へと拡張し、更に文を学ぶこと即ち学問によってその道徳的身体を一層拡張させることを弟子に求めていたことがわかる。この言説から、孔子の身体とは、自己と社会をその道徳性が貫く道徳的身体のことであり、その拡張には、学問以前の徳性による内面的拡張と、学問による外面的拡張の二面があったことが読みとれる。

ところが、この道徳的身体を無限定に拡張することには危険が伴っていた。

好仁不好學、其蔽也愚。好知不好學、其蔽也蕩。好信不好學、其蔽也賊。  
好直不好學、其蔽也絞。好勇不好學、其蔽也亂。好剛不好學、其蔽也狂  
(陽貨)

仁、知、信、直、勇、剛という人間の内面的徳性も、学問がなければ愚、蕩、賊、絞、乱、狂といった弊害を生じる。つまり、学問によってこそ弊害を免れ適正なものとなるのであった。孔子においては、古を好んで学ぶことこそが身体を適正に拡張させ周公大、天大の身体を獲得する方法だったのである。

しかし、この方法は決して容易なことではなかった。孔子は言う。「三年學不至於穀、不易得也已」(泰伯)生活の糧を得られずに三年も学問する者はとても得難い、と。また、「君子謀道、不謀食。耕也餒在其中矣、學也祿在其中矣。君子憂道、不憂貧」(衛靈公)と、君子は道を得ようとつとめるが、食を得ようとつとめるのではない。耕しても飢えることはあるが、学べば俸禄はそこにあるのである、と言う。孔子において君子とは、食を求めて生きるのではなく、禁欲的に道を求めて学問する者のことであった。従って、孔子の学問とは、ただ無限定に際限なく身体を拡張する方法ではなく、自己抑制的に道徳に適った身体へと適正に拡張させる仕掛け即ち機制であったのである。

## 2 制限される身体

次の言葉を見てみよう。

孔子曰、不知命、無以爲君子也。不知禮、無以立也(堯曰)

命を知らなければ君子になることはできないし、礼を知らなければその存在が成立しない、と言う孔子において、人が生きるとは、礼を正しく実践することであった。この孔子自身が如何に礼を実践して生きていたかは次の言説に明らかである。

子入大廟、毎事問。或曰、孰謂邾人之子知禮乎。入大廟、毎事問。子聞之曰、是禮也(八佾)

この礼は、一体如何なる概念のことであろうか。

天下有道、則禮樂征伐自天子出(季氏)

能以禮讓爲國乎、何有。不能以禮讓爲國、如禮何(里仁)

と言われるように、礼とは、楽・戦争同様、天子即ち周王のみから生成された周王の社会的身体そのものであった。つまり、社会的に価値化された周王の身体を擁護し、国を統治するための社会機制だったのである。だからこそ孔子は、礼に違反して周王の身体を傷つける行為を痛烈に批判、否定するのである。

三家者以雍徹。子曰、相維辟公、天子穆穆。奚取於三家之堂(八佾)

周王室の王である天子のみ行うことができる雍を、三家が行ったことを完全に否定している。道徳的社会的である身体を無限定に拡張することで、諸侯、大夫をしてその身体が天子大だと錯覚させることはたやすい。そこでは、容易に礼に悖った振る舞いが行われ、天子の身体は傷つけられ、その共同体はただ混乱するばかりである。従って、たとえ小さなことでも礼に違反することは、周王によって生み出された礼と、道徳性を共通の理念として存立する周王の身体そのものである共同体を傷つけ崩壊させる危険な行為だったのである。

周王の身体と平和を守る唯一の方途である礼は、次のようにも説かれる。

子曰、君子博學於文、約之以禮、亦可以弗畔矣夫(雍也・顔淵)

博く文を学びながら、それを礼で引き締めれば、道に違犯し逸脱することはない、と。学ぶことが身体を拡張させると同時に、礼は身体の拡張を抑制する力だったのである。つまり礼は、共同体存立の基盤であると同時に、共同体構成員の身体の拡張を制限し秩序化する外的社会的機制だったのである。

この礼は、また次のようにも説かれていた。

林放問礼之本。子曰、大哉問。礼与其奢也寧儉、喪与其易也寧戚(八佾)

孔子は、礼を、拡張する欲望を抑制するものとも考えていたのである。この欲望を抑制する礼は、正しく人間の内面における心理的機制であった。このことは、次の孔子と顔淵の会話に明らかである。

顔淵問仁。子曰、克己復禮爲仁。一日克己復禮、天下歸仁焉。爲仁由己、而由人乎哉。顔淵曰、請問其目。子曰、非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動(顔淵)

孔子において、視聽言動という人間の行動即ち身振りは、己の欲の自己実現として表出するものではなく、全て礼に準拠し自己抑制的に表出するものでなければならなかった。孔子においては、欲によって無限に自己拡張する身体を礼によって制限制御することが、仁であった。これは礼が仁という道德性と構造的に結び付いた道德的概念であることを示している。従って、社会的であると同時に心理的道德的である礼は、その社会的身体を強力に制限制御する社会的機制であると共に、人間の道德的身体＝欲望的身体を制限制御する心理的機制でもあったのである。外面的にも内面的にもこの礼によって自己の行動即ち身振りの制約と制限を受けることになる人間は、この礼による制約制限によってこそ、自らの欲望による身体の肥大化を制限すると共に、周の王室の経営する共同体の構成員として生きそれを維持することができるのであった。

孔子において学ぶことと礼とは、人々を、周王の身体として形成された共同体の構成員となるように身体を道德的社会的に拡張させ、それを共同体の中に適切に組み込み、同時に、その共同体を超出して周王の身体を傷つけることのないように抑制する、人間を共同体構成員化する機制に他ならなかった。これはつまり、拡張しつつ制限されるという二重に拘束されたダブルバインドの身体を形成していくことを意味している。

### (三) 解体される道德的身体

孔子の、学問により拡張されると同時に礼によって制限される道德的身体とは、果たして自己の内面に備わった道德性が純粹に拡張された身体なのだろうか。ここでは孝と仁という既に道德的に意味化された身体が、単なる道德性の拡張としてのみ実現されるのではなく、人間の内面の道德性の拡張と抑制によ

ってやはり二重拘束された身体であることを明らかにしていきたい。

## 1 孝なる身体＝父の身体を生きる

孔子は人に内在する徳性に関しても、無限定な拡張は認めていない。【論語】には、父母に対する子としての具体的振る舞いが孝として示されている。

子曰、父母之年、不可不知也。一則以喜、一則以懼(里仁)

孟武伯問孝。子曰、父母唯其疾之憂(為政)

子夏問孝。子曰、色難。有事弟子服其勞、有酒食先生饌。會是以爲孝乎  
(為政)

このような具体的身振りにおいて孝は実現されているのであるが、その身振りの根底には、父母を思う気持ちが必要ならぬことが、これらの言説から、あるいはその背後に読みとることができる。上辺だけの振る舞いではなく、思いやる心の備わった身振りこそが、孝なる道徳心といえるのである。

では、次の言葉を見てみよう。

子曰、父母在、子不遠遊。遊必有方(里仁)

父母が存命であるときは、遠くに出かけないし、遠くに出かけるにしても必ず所在をはっきりさせておく、と言う。ここに、孝が子自らの自由によって実現されるのではなく、強烈な自己規制の中で実現されるものであることが解る。

次の言説は、孝が厳しい規制の中で実現されることを言い表している。

子曰、父在觀其志、父没觀其行。三年無改於父之道、可謂孝矣(学而)

父が存命であればその志を理解し、父が亡くなって初めてその父の行いを振り返ってみる。それから三年間父の志し生きてきた道を変えずに生きて、そこで初めて孝といえる、と説く。この孝とは、父の志と行い即ち父の身振りをそのまま自己において継承し、父の身体を自らの身体に重ね合わせることであった。従って、自分勝手な孝の実行と実現は許されず、むしろ自らの身体を捨て自らの欲望を抑えて、父の身体を自らに実現していくことこそが孝であった。この言説からは、孝とは、父の身体を共有して生きることで、自己の身体の拡張を規制し制限することであることが読みとれる。

父母の身体に拘束された身体を保持し続けることが孝であることは、次の言

説にも明白である。

子曰、事父母幾諫、見志不從、又敬不違、勞而不怨(里仁)

たとえ父母に間違いがあっても、緩やかに諫めるだけであり、敬して逆らわず、ただ心配するだけで恨んではいけない、と孔子は言う。子は決して父母の身体よりも拡張した身体を持つてはいけないのである。

孝が純粋に人間に内在する徳性であったならば、人は自らの内なる声に従って、あるがままに孝を実現していくだけで十分だったはずである。しかしながら、孔子は、その内なる声を絶対的に信じていたわけではなかった。自分勝手な孝などは孝とは考えなかったのである。礼に則って初めて真の孝であると考えたのである。

以下の会話には、孝が、礼と表裏の関係にあることが明らかにされている。

孟懿子問孝。子曰、無違。樊遲御。子告之曰、孟孫問孝於我。我對曰無違。

樊遲曰、何謂也。子曰、生事之以禮、死葬之以禮、祭之以禮(為政)

孝とは、生きているときも、亡くなって葬祭のときも、祭りのときも、その生涯をかけて礼に適った行動をすることであった。

これら孝に関する言説から、孝とは、決して人間固有の道德性にのみ傾く概念ではなく、礼によって支えられた具体的な行動の指針ともいうべき実践規範であったということが読みとれる。人間が生まれ持った孝行心が、礼によって方向性を与えられることで適正な行動即ち身振りとして表れる、この身体の在り方が孝だったのである。この生まれながらの孝行心を拡張させることであると共に、自己の身体を拡張しようとする欲望を礼と相俟って押さえ込むための自己規制・自己抑制的機制であった孝に生きる孔子の身体とは、正しく拡張と抑制という二重拘束された身体そのものだったのである。

## 2 仁なる身体=自己を抑制して生きる

礼に生きた孔子は、「君子去仁、惡乎成名。君子無終食之間違仁。造次必於是、顛沛必於是」(里仁)とも言うっており、どんな時も常に仁に生きていた。この孔子が生きた仁とは、「樊遲問仁。子曰愛人」(顔淵)という言説から、人間に内在した人を愛する心であると解釈され、人間の内面的徳性であると理解で

きる。この仁は、孟子の四端拡充へと発展するのであるが、孔子はそのように単純に仁を捉えていたわけではない。内面的徳性として自己拡充する仁よりも、自己の無限定な内発的欲動を拘束し制限する規制としての仁の側面の方が、むしろ孔子の主張したところであった。以下このことを見ていこう。

夫仁者己欲立而立人、己欲達而達人(雍也)

仁者先難而後獲、可謂仁矣(雍也)

志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁(衛靈公)

仁とは、自分が立とうと思えば先ず人を立たせたやることであり、自分が行こうと思えば先ず人を行かせてやることであり、また、先ず困難なことを先にして利益を後回しにすることであった。更には、志士仁人とは、生存欲求を求めて仁を損なうことはなく、その身の欲望を抑えて仁を実現する者のことであった。これらの言説から、仁が自己の欲望を抑制した具体的身振りであることが読みとれる。即ち仁もまた孝と同様に、自己抑制的機制だったのである。

再び次の顔淵との会話を読んでみよう。

顔淵問仁。子曰、克己復禮爲仁。一日克己復禮、天下歸仁焉。爲仁由己、而由人乎哉。顔淵曰、請問其目。子曰、非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動(顔淵)

自己の視聴言動したいという欲動を抑え礼を實踐することが仁であると、孔子は明言している。仁は、礼の實踐を通してしか語るることのできない概念であったと言えよう。己の欲に克ちつつ礼を實踐することが仁であり、その己こそが仁を為す主体であるという人間存在そのものの両義性が、孔子の人間観の最高理念である仁の両義性の根拠となっていることは明白である。従って、仁を為すとは、礼を厳しく履行し、自己の欲望を制限制御するところにしか、実現し得ないのである。仁が人間に内在した絶対的徳性であるならば、人はその内なる声に耳を傾けて自己実現すればそれで良かったはずである。しかしながら、孔子は、内なる徳である仁さえもそのあるがままの自己発現は構造的には欲の自己発現に等しく、仁が容易に欲に転じる危険性を危惧していたのである。だからこそ、仁の礼と相即する自己抑制的側面をこそが重要だと考えたのである。要するに、この仁もまた、人の道徳的的身体を拡張すると共に制限する機制として機能していたのである。仁に生きる孔子の身体はやはり、拡張と抑制との二

重拘束の中を生きていたのである。

従来の儒教研究において、人間が備え持った徳性だと解釈されていた孝と仁は、実は礼という枠をはめ込まれることによって、それ自体が、自ら拡張しようとする欲動を備えた身体を制限する機制に転じ、二重拘束の身体を形成する仕組みであることが読みとれた。この孝に生き仁に生きる身体とは、二重に拘束されているからといって決して人間存在を苦しめるのではなく、正しく周王の身体である礼のままに生きる共同体の構成員として自己の存在を成立させ、またその存在する共同体を擁護していくには不可欠の身体だったのである。

#### (四) 三重拘束された身体 — 楽しむ身体 —

学を好むことに自己のアイデンティティを見出した孔子ではあるが、「知之者不如好之者、好之者不如樂之者」(雍也)と説いて、「好む」ことよりも「楽しむ」ことこそが、心の最高の在り方であると考えていた。また、「知者樂水、仁者樂山」(雍也)と、仁なる者は山を楽しむと言われることから、仁が楽しむことであったとも言えよう。

ではこの楽しむとはどのようなことを意味するのであろうか。孔子は、「賢哉回也。一簞食、一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂、回也不改其樂。賢哉回也」(雍也)と、粗食に耐えながら貧しい貧民街に住むことを楽しみとしていた顔淵を賢者だ、と評していた。この顔淵の身体こそが、学問によって拡張し礼によって抑制されることで二重拘束された共同体構成員の身体とは異なり、その二重拘束から解放された陋巷において隠者的に生きる楽しむ身体であったのである。孔子が、この楽しむ身体を生きる顔淵を賢者だと評価したことは、二重拘束から解放された隠者的の身体を認めたことに他ならない。④

この楽しむ身体が孔子にとってどんな意味を持っていたのか、子路、曾皙、冉有、公西華と語り合った志から読み解いてみよう。子路は次のように言う。

如或知爾則何以哉。子路率爾而對曰千乘之國、攝乎大國之間、加之師旅、

因之以饑饉、由也爲之、比及三年、可使有勇、且知方也。夫子哂之(先進)  
 大国に扶まれて苦しんでいる諸侯の国を三年で立派に納めると大言壮語する子路に対し、孔子は「爲國以禮、其言不讓」と礼を弁えず謙虚さがないと一笑に

付し、子路の制限することなく拡張し過ぎる身体を否定したのである。

また、冉有、公西華二人は次のように志を述べていた。

求爾何如。對曰、方六七十、如五六十、求也爲之、比及三年、可使足民、如其禮樂、以俟君子。赤爾何如。對曰、非曰能之。願學焉。宗廟之事、如會同、端章甫、願爲小相焉。

冉有は、狭い土地なら三年で治められますが、礼樂に関しては君子にお願いするしかありません、と言ひ、公西華は、何もできませんが、宗廟のことを学びたい、と言う。この両者の卑屈なまでの謙虚即ち抑制し過ぎる身体については孔子は何も反応してはいない。しかしながらこの三者の志はいずれも、宰相となって国即ち共同体を治めることであり、孔子学園の目指すところであったはずである。にもかかわらず、孔子はこれらを否定したのである。

そして、最後に會點が次のように言う。「莫春者春服既成、得冠者五六人童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸」、春の終わりの暖かい日に春の軽装を着て、五六人の若者と六七人の子供を連れて、沂水で湯浴みをし、雨ごいをする辺りで涼んで、歌を詠いながら帰ってきたいです、と。孔子はこの言葉を聞き、「喟然歎曰、吾與點也」と、唯一會點の志のみを認めたのである。この會點の身体こそが顔淵と同様に、学問と礼によって拡張しつつ制限するという二重拘束から解放された楽しむ身体であった。この楽しむ身体を、顔淵は現実に生き會點は志として思い描いていたのである。しかしこの楽しむ身体は、孔子が説いてきた全ての儒教的価値が意味を失って解体され無化される地平としての身体であり、仁、孝、礼といった儒教の言語によって構築されてきた価値及びその価値を内面化して自己形成した儒者のアイデンティティとしての二重拘束の身体の物語が解体され、孔子自身を脱構築させる身体だったのである。

拡張と抑制とに二重拘束された身体のままに共同体を生きていくことは、他者の視線の重圧とその磁場から発する強烈な拘束を感じながら生きて行くことでもあり、それから解放された楽しむ身体を求めることは自然な思いであったと言えよう。しかし、「子曰、沽之哉、沽之哉。我待買者也」（子罕）と、共同体に自己を買ってもらうことを求めた孔子には、仁、孝、礼の二重拘束を脱することも、共同体の構成員である儒者としてのアイデンティティを喪失することもできなかった。何故なら、そこにしか孔子の生きる場はなかったからで

ある。だからこそ、この楽しむ身体とは、ただ思い描くだけの幻想の身体でなければならず、決して生きてはならない身体だったのである。ここに楽しむ身体は、拡張と制限の二重拘束から解放されることのない身体を強烈に意識させる第三の拘束となり、ついに孔子の身体は三重に拘束されることになるのである。

## (五) まとめ

以上、道徳的にも社会的にも拡張と制限とに二重に拘束されているところに、虚構ではない人間の現実を見いだした孔子は、更に第三項としての楽しむ身体を発見するが、これはけっして解放されることのない二重拘束の苦しみをかえって深刻化することになる。ここに楽しむ身体は第三の拘束となり、孔子が生きた身体は三重に拘束されたトリプルバインドの身体となるのであった。孔子が「七十而従心所欲、不踰矩」(為政)と述懐し、七十才になって初めて一切の拘束から解放されるまで、孔子の身体は、学問による拡張と、礼による制限、更には楽しむことによる解放という幻想との、相異なる三つの方向から三重に拘束され続けていたのである。

孔子の身体に関する考察から、従来ただ人間の徳性とのみ考えられていた仁、孝が、心性に根ざした道徳性であると共に、共同体を維持するために不可欠の礼を内包した制御機制である両義的概念であることが読みとれた。また、この道徳性による内的欲動を制限する機制こそが、人間の内面に備わっていると同時に社会的価値としての外的規制である礼であったことも読みとれた。更に、孔子の厳しい目に、人間とは、決して聖人などではなく、自らの仁、孝を無限定に拡張しようとする内的衝動・欲動に突き動かされる危うき存在でありながら、二重拘束、三重拘束の中から自己を見出そうと学問しつつ生きていく存在として映っていたことが理解できた。

この孔子の三重拘束された身体はそれぞれ、拡張する身体は孟子の四端拡充する身体へ、制限する身体は荀子の礼学によって変革する身体へ、そして楽しむ身体は荘子の遊ぶ身体へと徹底化されるのであるが、このことに関しては稿を改めて論じたい。

注

- 1 『物語の構造分析』ロラン・バルト みすず書房 参照
- 2 『知覚の現象学』メルロ・ポンティイ 法政大学出版局 参照
- 3 『氣流れる身体』(石田秀実 平河出版社)は、古代の医書を基に生物質としての身体読み解いたものであり、哲学的に身体を思索したものではない。台湾で、『儒家身體觀』(楊儒賓 中央研究院中國文哲研究所籌備處)という刺激的な研究書が出版された。ここで著者は「筆者對儒家身體觀的理解是從孟子開始的、這種理解也構成了本書的核心論點……在孔子階段、人格的問題雖已覺醒、但身心關係卻尚未成為重要的哲學問題」と述べて、儒家の身体論は孟子に始まると考え、孔子の身体に関する論及は無いが、儒教の身体論を身心関係論から論じた最初の論攷である。また、『中國古代思想中的氣論及身體觀』(楊儒賓主編 巨流圖書公司)参照
- 4 聖人孔子に次ぐ者として意味化された顔淵が、賢者だと評されるのは当然のようであるが、しかし、この顔淵の身体は、儒者としては生きてはならない身体であり、また危険な身体でもあった。にもかかわらずこれを孔子が評価したのは、孔子の言語を超えられなかった顔淵が新たな身体即ち顔淵自身の言語を見出したことへの、孔子の微妙な評価のゆれであると言えないだろうか。

(広島大学留学生センター)

Li(礼) · Xiao(孝) · Ren(仁) · Le(樂) of Confucius

— The body of the triple restraint —

Keiji HASHIMOTO

Confucius thought that the body was expanded by the learning, and physical expansion was controlled by the gratitude. This Confucius'body was restrained in the ways by the expansion and the repression. However, this body restrained double to live in the community was indispensable. A community member is protected while being regulated by a community. The community restrains a person in the ways, as well. A human being is the existence it seeks to be liberated from this double restraint and the order. Confucius thought out the body which it enjoyed based on this thought. This concept destroys the the community organized by the Confucianism as well as the fundamental value of the Confucianism. Therefore, the body which Confucius appreciated was merely as the body imagined body. As a result, this body caused the third restraint to controll Confucius'body. Confucius was living according to the body restrained from these three concepts,i.e., the expansion, the repression and the pleasure.