

「儒教の國教化」と「儒學の官學化」

富 谷 至

「儒教の國教化」に就ては、從來、西漢武帝期、董仲舒の提言により「儒教」が國教化されたということが定説となっていた。

武帝、五經博士を立て、弟子員を開き、科を設け射策し、勸めるに官祿を以てしてより、元始に訖る百有餘年、業を傳える者、寢く盛んにして、支葉、蕃す滋し。一經の説は百餘萬言に至り、大師は千餘人に至る。蓋し祿利の路の然らしむるなり。との『漢書』儒林傳贊の班固の言辭に始まり、今日、我々が目にする教科書、概説書の類は、ほぼ武帝期の「儒教の國教化」を認めているのである。しかるに昨今、武帝期のこの「儒教の國教化」に對して、否定的見解が出されはじめた。本稿では、かかる諸見解を紹介し、若干の卑見を提示する中で今後の展望を拓きたい。

「儒教の國教化」に對する疑義は、主として三方向から生じてきた。第一は、五經博士の設置、董仲舒對策に關する史料の疑問、第二は、「儒教の國教化」の實效性に對する疑問、又第三は、「儒教の國教化」

の解釋の問題である。以下順を追って考察していこう。

二

史料の疑問を端緒として、武帝期の「儒教の國教化」に對して否定的見解を提示されたのは、福井重雅氏「儒教成立史上の二三の問題——五經博士の設置と董仲舒の事蹟に關する疑義——」（『史學雜誌』七六一、一九六七年）である。氏の疑義は、「儒教の國教化」の具體的事實としての、五經博士設置及び董仲舒對策に關する史料が『漢書』のみに見え、『史記』の記載の中には存在しないことから始まる。

福井氏は、『漢書』にしか明記されていない五經博士に關して、博士が既に文帝・景帝期に詩・書・春秋などの學に設置されていたこと、『漢書』武帝紀にその明文が見える五經博士設置の年、建元五年（前一三六）の段階で、禮と易の博士は、誰が任命されていたのかわからないこと、さらに、五經博士が既に文帝の時代に立てられたとする異説が後漢時代に存在し、武帝による五經博士設置の傳承が必ずしも確立していなかったこと、などからして「武帝の時代も文景の時代を繼承して三博士をおく以外何ら特別な制度を設けていなかった。……武帝の五經博士設置という著名な制度は、漢書編纂當時の思想から加上的に假託された記載であり武帝時代に實施された事實は認め難い」と結論される。

さらに、董仲舒對策に關して、太學の設置を唱えた第二對策は、後世の竄入であるとし、又他の對策もほとんど留意されることなく、以後の政策に具體的に現れていないことを指摘される。實效面に於

ける氏の主張は後に詳述したいが、以上が福井氏が述べる史料上からの疑義である。

この福井氏の論考に對して、佐川修氏が「武帝の五經博士と董仲舒の天人三策について——福井重雅氏『儒教成立史上の二三の問題』に對する疑義」(『集刊東洋學』一七、一九六七年)で反論を出された。五經博士については、『漢書』武帝紀に對應する『史記』武帝本紀は現在失なわれており、原本『史記』武帝本紀にその記述がなかったとは斷定し難い。『史記』儒林傳の記述は、五經博士設置を前提としたものである。文帝期に五經博士があったという説は『後漢書』翟酺傳に見られるが、從來この部分はテキストに異同があり、原本『後漢書』がどの様であったかわからない、「五經博士を置く」とは、「今後、博士は五經に限って置くことを制度の方針として決定した」と解したい、などの點から佐川氏は、武帝建元五年の五經博士設置を肯定的にとらえるのである。

五經博士設置に關して、私は佐川氏と同様、福井説をそのまま容認することに躊躇を覚える。躊躇は、福井説に對して出された佐川説にほぼ従うとともに、『史記』儒林列傳に記載されている公孫弘の上奏文が、五經博士設置の傍證を提示していると考えからである。一般に「功令」と稱される官吏任用法に關するこの上奏文の一部には、

博士官のために弟子五十人を置き、その身を復す。

なる條目がある。もしこれを福井氏の如く、文・景帝時代にすでにあった諸博士のための増員と解するならば、「弟子五十人」とする意味がわからなくなる。「爲博士官置弟子五十人」とあるのは、一

經博士毎に十人、五經博士全體として五十人の弟子をつけるという意味ではないだろうか。又福井氏は、五經博士に誰が任命されたか不明であることから、五經博士自身の存在をも否定的にみられるが、『史記』『漢書』の中には、「博士某」とだけあり、氏名・略歴が不明なる博士もいる。名が不明であることから、存在をも否定することは危険であらう。

次に董仲舒第二對策の信憑性について、第二對策を後代の竄入であるとする説は、福井氏に先だち、平井正士氏が「漢の武帝時代に於ける儒家任用——儒教國教化の前階として」(『史潮』十一—二、一九四一年)に於いて主張されたものである。平井氏は、まず董仲舒對策の年次を武帝元光元年(前一三四)であったと推定される。そこから、第二對策文中の、

夜郎・康居、殊方萬里、德を説き誼に歸す。これ太平の致なり。

は、後人による竄入であると考えられる。何故ならば、康居と漢朝に交渉がはじまるのは、張騫の西域旅行の後、元朔三年(前一二六)のことであり、對策文中には、八年後の事蹟が含まれていることになるからである。また、董仲舒第二對策は、密接不離な關係にある第一・第三對策とは、孤立遊離したものである。氏は、それらのことから、康居についての記載のみならず第二對策全體を後人の竄入と斷定され、董仲舒對策の史的意義をより低く評價されるのである。福井氏も、この平井氏の説に則り、第二對策を後人の偽作とされた。

確かに、康居が漢朝に關知せられるのは、『史記』大宛列傳、『漢

書」張騫傳などの記載から、張騫が漢に歸國した元朔三年（前一二六）以後のことであろう。董仲舒の對策が果たしていつ提出されたかについては、諸説あるが少くとも建元年間、乃至は元光年間であるとの點では一致を見、その期間内であったと考えてもさしつかえない。そこから、この康居に關する記載を再検討してみよう。

『史記』『漢書』には、今一ヶ所康居に關して刮目すべき記載が存する。

巴蜀の太守に告ぐ、蠻夷自ら擅し、討たざるの日久し。……陛下に即ぎ、天下を存撫し、中國を輯安す。……康居、西域、譯を重ね朝を請い、稽首來享す。

（『史記』及び『漢書』司馬相如傳）

右は、建元六年（前一三三）、司馬相如が巴蜀に派遣された時出した「喻告巴蜀民」なる檄文の一部である。この檄文中に見える康居請朝も事實ではないだろう。しかし、當時西方の諸國を通じて康居は漢朝に少なくともその存在は、知られており、相如は檄文という性格上、誇飾し、「康居西域重譯請朝」と表現したと考えることは十分可能である。事柄は、董仲舒對策においても同様だと私は考えた。

さらに、第二對策が他の二つの對策と遊離していることについて、第一對策の初めの武帝の制策文中に「今子大夫褒然爲舉首」とあり、第二制策文中には「今子大夫待詔百有餘人」と見える。これは、事態の進行からいえば全く順序が逆になっているのであり、最初に多くの賢良方正に策問し、その結果董仲舒が「舉首」となったとする方が自然であろう。この點から最初に第二對策が位置し、天

子のさらなる策問に對して第一・第三對策があったと考えられるのである。

以上、「儒教國教化」の史料面での問題點を福井重雅氏の論考を中心として紹介し、若干の私見を述べてきた。私見では、五經博士、對策文に關しては、『漢書』の記載をほぼ信用してよいと考えるのである。本章では、「儒教國教化」の實效性について考えていこう。

三

武帝期の「儒教國教化」を肯定的にとらえる爲には、それが實行に移された事實と、その實態を具體的に確認せねばならない。「儒教國教化」についての否定的見解は、その實効性が確認できないという點からも生じる。行論の便宜上、ここで董仲舒對策の内容を簡単に述べておこう。

董仲舒對策は、先に言及している如く三つの對策から成っている。第一對策は、災異・瑞祥を媒介とした天と人との關係を説き、そこから君位にあって天下を治める者は、萬民の教化に意を注がねばならないと主張する。所謂、天人相關説が述べられているのである。第二對策は、天下の俊英を選挙する爲に、太學を興し、賢士を養成する旨を述べる。さらに第三對策では、『春秋』の一統を尊ぶという經義に基づき、孔子の學以外の諸子の學を斥ける旨を主張する。

この三つの對策の中で唱えられた、太學の設置に伴う儒家官僚の任用、及び儒學一尊の主張が、董仲舒によって打ち出された「儒教

國教化」である。對策文は『漢書』董仲舒傳に見えるが、同じく『漢書』禮樂志にも、その一部が引用されている。そして、そこに董仲舒が對策文を提出した後の武帝の處理について

この時、上まさに四夷を征討せんとし、志を武功に鋭くし、意を禮文の事に留めるに暇あらず。

とつけ加えられている。董仲舒の對策は、提出後ほとんど留意されなかったというこの記載が、武帝期に於ける「儒教國教化」の實效性面での疑問の端緒となるのである。

福井重雅氏は、先に挙げた論考の中で、武帝初期の崇儒政策に貢獻したのは、趙綰・王臧・公孫弘らであり、董仲舒個人を特に評價すべき理由はない。董仲舒の學説は當時にあつては、異類のものであり、公羊學が他を壓するほどの重要な價值をもつ學説として尊重されたとは考え難い。などの點から董仲舒の役割により低い評價を與えると共に、「儒教」の擡頭に關しては、公孫弘による博士弟子の増員を上奏した「功令」以後、「儒教」政策は姿を消し、以後酷吏に代表される法術主義が再び擡頭してくるとされる。即ち、氏の結論としては、「武帝の儒教政策も、即位當初の十餘年間に一時的に施行されたことを示すものであり、その後は殆んど顧みられることなく凋落して行つた」ということになるのである。

また平井正士氏に於いても、儒學一尊の中心人物は武帝初期の丞相田蚡であり、太學設置に寄與したのは、一に公孫弘であり、董仲舒の對策の史的意義を過大に評價すべきでないといわれる。

さらに、次章で詳しく紹介する西嶋定生、板野長八氏は、武帝の時代の「儒教の國教化」について、「これまでの理解では、武帝の

時代に儒教は國教となり、これによつて儒家は尊重されたと説かれている。しかしこのように酷吏が當時の官僚を代表するものであるとすれば、儒教がこの時代に國教化されたという理解は再考する必要がある。」(西嶋定生『中國の歴史・秦漢帝國』講談社 一九七四年)「武帝がこの對策(筆者注、董仲舒第三對策)を納れ、又、

五經博士を置いたことを以て孔子教、即ち儒教が國教になったとするのが一般である。然し、武帝がこの對策を評價したとしても、その主旨を實行に移したことを示す事實は見當らない。又、五經博士を置いたとしても、そのこととこの對策との間に必然的な關係があったとも思われない。のみならず博士官は秦の時代にもあったのであるから、これを設置したことによつて孔子教が國教とされたと言うことは出来ないであらう。」(板野長八「圖讖と儒教の成立」、『史學雜誌』八四一二、一九七五年)と説明されているのである。

以上の諸説は、董仲舒對策が以後の武帝の政策の面で具體的に實行されていないこと、及び酷吏に代表される法術主義により、「儒教」の擡頭が阻まれたことを、武帝期の「儒教國教化」を否定的に見る共通した要因とする。しかし、私はかかる見解に對しても、いささか懷疑的である。

董仲舒は、その第二對策で太學復興を唱え、それは元朔五年(前一二四)、公孫弘の上奏により實施に移される。先述の『史記』儒林列傳、『漢書』儒林傳に見られる博士弟子員の設立を述べる功令である。平井氏、福井氏は、太學設立に關して董仲舒と公孫弘を分離し、太學設立の貢獻は公孫弘により比重がかかることとされるのである。しかしこの功令の成立過程は、『漢書』武帝紀元朔五年の條

に見える詔書に對するもの、即ち、武帝が制詔を群臣の集議にかけた結果、覆奏されたものである。^②であるならば、太學設立はまず武帝から發議されたものと解さねばならない。そしてこの武帝の發議は、董仲舒の主張に基づくものであったとしてもさしつかえないであらう。武帝が董仲舒第二對策に留意し、制詔を下し、その意を汲んだ公孫弘らがそれを法制化したと考えられるのである。董仲舒對策が實行に移されたという事實は、ここに現れているのではないだろうか。

『史記』儒林列傳は、その後の儒家官僚の進出を、

これより以來、則ち公卿大夫士吏、斌斌として文學の士多し。

と述べている。確かに、公孫弘以後、西漢期の丞相はその大半が儒家官僚であり、又博士弟子員出身者が目だちはじめる。又『漢書』中に見える

士は經術に明らかならざるを病う。經術苟しくも明らかなれば、それ青紫を取ること俛して地芥を拾うが如きのみ。(夏侯勝傳)

なる武帝以後の人物によってなされた表現は、儒家官僚の官界進出を述べた『史記』の言葉を裏附けるものである。董仲舒對策を端緒とする儒家官僚任用が、武帝以後、實效性をもって徐々に結實してくると私は考えたい。

また別に、福井氏及び西嶋氏は、酷吏に代表される法術主義的官吏の進出が「儒教の國教化」を阻んだとされるが、酷吏の思想的基盤、及び法適用の方法を検討してみると、逆に酷吏の進出、活躍は、儒學一尊の風潮が生み出したものと考えられる。當時の儒學の

中心的地位を占めていたのは、春秋公羊學であり、公羊學の思想性は酷吏の擡頭と活躍を保證するものであったのである。^③

かく考えてくると、董仲舒對策によってなされた「儒教の國教化」を、その實效性の面から否定的に捉える見解には、疑問の念を抱かざるを得ない。

四

武帝期における「儒教の國教化」に對して、文獻の方面、及び實效性の面以外から疑問を提示した論考として、西嶋定生氏、板野長八氏の見解がある。

西嶋氏のそれは、「皇帝支配の成立」(岩波講座世界歴史)四所收、一九七〇)及び「中國の歴史・秦漢帝國」(前掲)で提示されたものである。とりわけ後者は、概説書とはいえ、氏が本卷の「おわりに」で述べられている如く、氏なりの考え方を意識的に強調され、「試行錯誤の一過程となるもの」として書かれたものであるらしい。それ故、氏のこの書は、はなはだ示唆に富む。

西嶋氏によれば、「儒教の國教化」を満足させる條件は、第一には、「儒教」が國家の政治理念として絶對的地位を得て、儒家の説く禮説によって國家の祭祀が改革されること、第二には、漢帝國の支配者である「皇帝」の存在を「儒教」の教義體系の中に組み入れることであり、この二つの完成をまわって、はじめて「儒教國教化」が成立するとされる。前者は、宗廟制、郊祀制などの國家の祭祀制度が儒家思想を規準として改廢された時期、即ち西漢後期から王莽期にかけて完成を見る。一方、後者については、皇帝とは、「煌々

たる上帝」即ち、天帝の意であるが、王道思想を政治の理想とする儒家思想には、天子は理解できても、天帝（皇帝）を理解する論理は缺落している。だから、儒家が「皇帝」觀念と妥協する爲には、その教義體系を變容させねばならないのである。この妥協・變容を可能ならしめたものが讖緯説である。即ち、儒家が讖緯説をとり入れ神祕主義と結合すると、神祕的權威である皇帝を肯定することが初めて可能となるのである。前者に於ける國家の祭祀儀禮の改革と相俟つて、ここに「儒教の國教化」が成就したとするのが西嶋説の概容で、氏によれば「儒教國教化」の時期は、西漢最末期に置かれ、王莽政権は、他ならぬこの「儒教國教化」を背景として出現し、そしてそれを完成させたということになる。皇帝觀を媒介とした氏のこの見解は、皇帝と天子の機能の分離を説くことから、秦漢帝國の出現を、東アジア世界の形成に結びつけようとする展望の上に立つものであった。

次に、板野長八氏の見解をとり上げよう。板野氏は、「儒教の成立」、『岩波講座世界歴史』四、一九七〇年、『中國古代における人間觀の展開』（岩波書店、一九七二年）、「圖讖と儒教の成立」、『史學雜誌』八四—二、三、一九七五年）、『公羊學による春秋の圖書化』、『史學雜誌』八七—一〇、一九七八年）などの論考を通して、一貫して「儒教の國教化」の問題をとり擧げてこられた。氏の説は、ほぼ次の如くに要約することができるであらう。

板野氏が言う「儒教」とは、國教としての孔子教を意味する。そして「儒教の國教化」とは、六藝の科・孔子の術が、君主を含めて人間界全體を指導し教化するようになることである。かかる意味か

らすると、西漢武帝期にあっては、聖人孔子の權威は、君主武帝の權威に及ばないと述べる董仲舒對策で示されている如く、孔子教は、君主をも含め人間界を指導し教化する所の國教とはなっていない。即ち、「儒教の國教化」は未だ成立していないのである。元帝・成帝以後、經・禮・孔子教による宗廟、郊祀の改革運動が起こり、事態に遇した漢室を直接支持する官僚・學者が、漢室に傳統となっていた超人間的、呪術的權威を維持し、復活させるために祭祀、瑞祥、災異、符讖の類を求めこれを利用するようになる。即ち、圖讖と孔子教が結合し、人道の教えを説く聖人孔子が神道としての天道を説く呪術の最高權威となり、孔子教が神道の教に變質してくるのである。王莽に於いては、經に屬するものと讖に屬するものが未だ一本化されていなかったが、光武帝期に經であり、經なるもの、孔子にかかわるものとしての圖讖が確定する。光武帝は、圖讖を全面的に受容し、即位、政策、封禪等々、全て圖讖に依據した。君主も國家も圖讖によって示された天命、天意に基づき、その權威を保證されたのである。圖讖敎國家がここに成立し、經であり、經なるもの、孔子にかかわるものとしての圖讖が國教となるのである。ここに所謂「儒教の國教化」が成立する。

板野氏の説は、「儒教の國教化」が光武帝期に完成するとしたもので、王莽期にその完成をみる西嶋氏の説とは相違する。しかしこの二説は、圖讖というものが「儒教」の中に包攝せられてはじめて「儒教の國教化」が成立するとみる點で共通し、又、從來の「儒教國教化」についての考え方の根本的な再檢討を唱えるものであった。

すぐれて示唆に富むかかる見解は、魅力的であるが、我々に、少くとも私には、何かしら違和感を抱かせるものであると言わねばならない。では、かかる違和感はどこから生じるのであろうか。次章では、「儒教國教化」をとり扱う上での私なりの考えを提示し、「展望」の責を果たしたいと思う。

五

私は、本稿に於いて「儒教」「儒教の國教化」と「」を附し論を進めてきた。一般的に儒教、及び儒教の國教化と言われるが、それが果して何を意味するのかは、論者によって必ずしも一致をみていないと思われるからである。教科書、概説書の中には、「漢武帝の時、董仲舒により儒教が國教化した」という表現を使うものもある。別に「儒學が官學化した」と述べている書もある。さらに進めて言えば、一般的に「儒教」と「儒學」は、その言葉の使用に於いてそれ程嚴格には區別されてはいないのではないだろうか。例えば、平凡社『アジア歴史事典』では、「儒學」の項目と「儒教」のそれは一つにまとめられている。

吉川幸次郎氏によれば、中國には本來「儒學」という言葉は一般的であったが、「儒教」という使い方は、あまりされていなかったということである。もっともこの二つの言葉は、すでに『史記』の中に見出せる。

河間獻王德、以孝景前二年用皇子爲河間王。好儒學、被服造次必於儒者。〔史記〕五宗世家

魯朱家者、與高祖同時、魯人皆以儒教、而朱家用俠聞。〔史記〕

記「游俠列傳」

しかし、この場合、「儒學」は熟語として使用されているのに比し、游俠列傳に見られる「儒教」は、読み下しにすると「魯人皆な儒を以て教えるも、朱家は俠をもつて聞ゆ」となり、「儒教」と一つのまとまった言葉には未だなっていないと考えられる。

今日、我々が使用する「儒教」なる言葉は、「孔子によって立てられた教え」（武内義雄「儒教の倫理」）という意味が一般的で、「儒教」の「教」は「教理」を示し、それはいわゆる「宗教」の「教」ではないことは、しばしば確認されてきた。しかし、「教理」というものの持つ性格が、多分に宗教性へと傾斜するからであろうか、儒教が宗教的な傾向をもつものであることは、否めない。そこから、特に西洋の學者の中には、儒教を宗教としてとり扱う場合もある。グラネは、『支那人の宗教』の中で、「おおやけの宗教」として儒教をとり扱っている^⑤。

一方、ここに「儒學」という用語を使うなら、その意味するところは、「儒教」のそれと自ら相違を呈するであろう。儒學とは、易・書・詩・禮・春秋の五經、所謂經書を講究する學と定義し、儒學は經學としてもよいであろう。そして、西漢武帝期に董仲舒によって打ち出されたのは、直接的にはこの經學の地位の確立であり、それ以上のものではなかったと私は考えたい。

董仲舒對策では、孔子の學以外の諸子の學を認めないこと、太學を復興し博士弟子員出身者を官吏とすることが主張され、それに基づき、五經博士が置かれ、學校制度が確立する。特にこの五經博士が設置されたということは、それ以前の詩博士、傳記博士などの諸

博士を五經に關するものに限定したのであり、學問は、五經に限られたことを意味する。又學校制度が確立され、經學を學んだ者が官吏となるシステムが設けられた。經學が國家によりその地位を保證されたのである。皮錫瑞は『經學歷史』の中で、この時期を「經學昌明時代」としているが、かかる經學の地位の確立を、所謂、「儒學の官學化」とすべきではないだろうか。

儒學は、その學問對象を經書におくものであるが、同時にその目的は、政治への援用であり、人民の教化を目ざす。そこに學としての儒學と教理としての儒教の密接不離なる關係が生じる。

教理としての儒教が、君主及び人民を規制し、一種の「國家宗教的なもの」になること、それを所謂「儒教の國教化」とするならば、經學の確立である「儒學の官學化」とは、視點を異にして論じなければならない。西嶋、板野兩氏が問題とされたのは、この「儒教の國教化」であった。そして兩氏の論考に對して覺えた違和感とは、「儒學の官學化」を念頭に、「儒教の國教化」をとり扱った論文に接したことから生じたものかも知れない。

儒教と儒學の相違は、かつて、白河次郎氏が「儒・儒教・及び儒學」（東亞研究——二、二——一九一一、一九一二）で言及されている。氏は、

孔子教を指して儒教と稱し、儒教に對する儒學だとすれば、孔子教の義理を闡明し、その經典を講究するものが即ち儒學であつて、恐らくは、支那及び日本に於いて、儒學と稱する學問は、古來此の意味に用いられて居つたであらう。……孔子教と

いうものより見れば、孔子の人格及び事業が即ち孔子教であるけれども、より大なる儒學というものより見れば孔子は寧ろ儒學の中に含まれているのである。……孔子の教徒であるということ、儒學の研究者であるということは、劃然見解を異にせねばならない。

とされる。私もこの說に従い、儒教と儒學を區別し、儒學史の流れと、儒教史のその二流をいま一度、確認すべきだと思う。學としての儒學と、教理であり、それ故「國家宗教」へと多分に傾斜する儒教をひとまず別に考え、その上で、儒學と儒教の相互の連關、儒學史が儒教史に與えた影響とその意味を考える方が問題の處理が容易になるのではないだろうか。事がらは、漢代に限らず、以後の時代でも同様だと考えている。

註

① たとえば、『史記』儒林列傳に見える公孫弘の上奏文の初めに、

謹與太常臧、博士平等議曰、……

とあり、「太常臧」とは孔臧をさすが、「博士平」なる人物は、不明である。又、『漢書』武帝紀元鼎二年の條、

遣博士中等分循行……

の「博士中」も詳細はわからない。

- ② 大庭脩「漢代詔書の形態について」（『史泉』二六、一九六三）
- ③ 拙稿「西漢後半期の政治と春秋學——『左氏春秋』と『公羊春秋』の對立と展開——」（『東洋史研究』三六・四、一九七八）参照。
- ④ 吉川幸次郎「中國人と宗教」（『吉川幸次郎全集』二所收一九六八）

⑤ グラネ『支那人の宗教』（津田逸夫譯 河出書房 一九四三）