

再論「儒教」とは何か — 儒教関連概念の定義とモデル化に関する一考察 —

城 山 陽 宣

序 言

二千年もの長きにわたって、儒教は、旧中国の社会・文化など、その大部分を支配する圧倒的な存在であったといっても過言ではあるまい。

よって、辛亥革命以降においても、「往時、儒教なるものが、いかにして人々の心を捉えたのか」ということは、古代中国研究の一大命題であったであろうし、中国の人々にとっても「儒教」をいかに捉え、そして克服するかは、まさしく、中国の近代化の道程と重複する一大作業であったともいえるであろう。⁽¹⁾

そのなかで、「儒教」を定義することについても、近代以降、幾多の議論が重ねられてきた。しかし今に至るまで、その結論に到達したことはないようである。その原因として、多くの事由が存在するであろうが、その最大のものに、異なる視点や理論から「儒教」を定義しようとしたことが挙げられる。その主なものは、おおよそ以下のように分類されるであろう。⁽²⁾

- 一、伝統的儒学研究の立場から出発したもので、「儒教」とは教学であるとするもの。
- 二、宗教学研究の立場から出発したもので、「儒教」とは宗教であるとするもの。
- 三、歴史学研究の立場から出発したもので、「儒教」とは体制的な政治思想・国家イデオロギーであるとするもの、である。

このように、ひとくちに「儒教」と言ってみても、その意味するところは多義性を帯びている。また、その根拠の説明に至っては、まさしく、百花繚乱の様相を呈しているのである。ここで注目すべきは、次の二点に絞られると思う。

第一に、我々中国研究者は、儒教が教学であるのか、また宗教であるのか、はたまた国家イデオロギーであるのか、という類の論争は一刻も早く停止することである。

なぜなら、それぞれの学説は根拠を異にしながらも、他説に対する検証を疎かにしており、その上で、他説を批判することに熱心であるように見受けられるからである。つまり、この論争の影響で、いつまでたっても我々中国研究者は、「儒教」というタームを共通認識とすることができない状態となっているのである。ある人がいう「儒教」と、受け手が想定する「儒教」が異なる認識に

よっているという現状では、有意義な討論を期待できないことは言うまでもなからう。

第二に、我々は、第一で述べたような論争を停止した上で、「儒教の総合的定義」とでも称すべき、折衷案的な、「儒教」の定義の確定作業を一刻も早く開始することである。

「儒教」の定義論争が完全に無意味であったかといえ、決して、それに止まるものではないといえるであろう。他説を否定するという精緻な作業は、儒教の様々な諸相をあぶりだす上で、非常に有意義な多くの根拠が提出されたともいえるのである。

また、その結果から、儒教とは、相対的にもっと大きなものでないのかとも考えられてきつつあるようである。ところが、我々は、儒教の全体像を探る努力を十全に行ってきたであろうか。「儒教」を共通言語としない我々は、今日、一刻も早く、そうした努力を開始しなければならないであろう。この努力、つまり儒教を総合的に定義付けることが、「儒教」の共通認識を生み出し、我々を儒教研究のより一段の高みへと導いてくれるはずである。

もとより筆者は万全に、この困難な作業をやり遂げる自信などない。しかし、現在、我が国において、儒教の国教化がいかなるものかが大いに問われるなか⁽³⁾、これまでのように、議論の軸が組み合わない論争を繰り返してよいのであろうか。答えは自ずと明らかであろう。儒教に関して、一定程度の共通理解が醸成されない限り、儒教、及びこれに関わる儒教国教化の問題に、いささかの進展も見込めないことは言うまでもない。筆者は蛮勇を振るって、この問題の折衷案を提示し、一応の決着をつけることを試みたいと考えるのである。

そこで本稿では、まず、右に呼べたように、儒教の教学性・宗教性・国家イデオロギーとしての性質の順に、その範囲と特質を検証する。また、その過程において、それぞれを代表する諸要素を抽出して、時代の推移による変化に考察を加える。最後に、それらを総合して儒教のアウトラインを画定した上で、そのモデルを提示し、儒教の総合的定義を確立し、儒教、及びこれに関わる儒教国教化の諸問題を検討する際の共通認識の問題を解決することを目指すこととしたい。

なお、儒教の定義の問題に一定の決着を見れば、現在、大いに議論されている儒教の国教化問題に触れないわけにはいくまい。これについては本稿の附章において検討することとする。

一、儒教定義論争序説

本来、教学と宗教とは、それぞれが一方の対抗軸を構成し得ない概念であろう。国家イデオロギーと教学・宗教それぞれもまた、同様であるからである。

これまでの多くの議論が、教学・宗教、そして国家イデオロギーが対抗軸であるかのように、「儒教とは何か」を検討してきたが、多くの場合—その検証が篤実であればあるほど—、そのいずれにも当てはまることはなく、さもなくば、ひたすら自説の正当性の強弁を繰り返すというケース

が目立ったのではなからうか。なぜなら、この教学・宗教、そして国家イデオロギー説という三者が、対抗軸ではなかった、もしくはそれぞれが唯一の選択肢ではなかったため、どの説も多少の強弁を行わざるを得なかったからである。

もとより、これらの儒教の定義は、それぞれの研究者が知恵をしばって辿り着いた結論であり、決して全面的に誤ったものではないことはいうまでもあるまい。しかし本来、儒教という概念は、あまりにも多義性を持ち、また、同時にそれが多方面にわたっていたために、一部の研究者は、結果的に儒教のある一側面のみを注視して定義を行い、その果てに自説を固持するに至ってしまったのであろう。その証拠に、儒教を教学と定義しようが、宗教・国家イデオロギーとしようが、いずれにしても、強烈な反対意見が存在し、とてもその枠内に収まりそうにないのである。

池田秀三氏は、大著『自然宗教の力』のなかで、儒教の宗教論争を総括して、次のように述べているが、もっともであろう。

もう、こんな不毛な論争はここで仕舞にしようではないか。儒教には宗教的要素も非宗教的要素もあるのだから、どちらがより本質的かを論じて一概に決めようがないのである。⁽⁴⁾
やはり、儒教とは、教学・宗教、そして国家イデオロギーの三者のいずれかの矮小な枠に押し入れられるようなものではないと考えてよからう。池田氏は「儒教の範囲をできるだけ広くと」ることを提唱されているが、この主張に対して筆者も、全く同意する。

ただ、同時に注意しなければならないのは、儒教の持つ多義的な性質にも注意を払わなければならないということである。池田氏は「儒教を一面的に見ない」ように述べられ、同様に、浅野裕一氏も、

儒教とは何かを考える場合には、儒教がその時々を示す外延の側よりも、まず儒教が一貫して宿す内包の側に注目すべきであろう。⁽⁵⁾

と主張されているが、筆者は、これらの意見にも賛意を表するものである。

つまり、具体的に儒教を理解するためには、池田氏が提唱されるように、その教学性・宗教性・国家イデオロギーとしての性質を総合的に検討して、広い視野で儒教のアウトラインを構成しながら、同時に、浅野氏が述べられるように、そのなかの一側面にも十分な検討と配慮がなされなければならないのである。これは、儒教の特質とその範囲を新たに確定してゆくものである。本稿では、これを仮に儒教の総合的定義と呼ぶこととしたい。

第二に、こうした儒教の総合的定義を確定してゆく作業について。筆者の見るところ、その作業のうちの一部については、すでに有利な状況が醸成されていると言えるであろう。

なぜなら、これまでの活発な儒教の定義付けの論争の雑然性より、あえて逆説的に述べるならば、儒教の様々な側面についても、十分に議論が盡くされているとも言えるからである。

一例を挙げれば、宮川尚志氏は、儒教は、国家宗教である、とされ、浅野裕一氏は、「儒教体制の図式」として、「上天—古代先王—経典—君主（皇帝）—官僚—万民」などとその略図を示され

ている。⁽⁶⁾ つまり、これらの諸要素を満たすものが、儒教の宗教性に他ならないといえるであろう。

また、後に詳しく述べるが、それ以外の儒教の教学性・国家イデオロギーとしての性質を満たす様々な諸要素についても、これまでの活発な儒教の定義付けの論争の中で、すでに十分な検討を経ているといえるのではあるまいか。

つまり後学の我々にとっては、これら、実際の諸要素を抽出して並列・検討すれば、儒教の一側面を理解することが可能となると考えられるのである⁽⁷⁾。

また、これらの諸要素が示す外延こそが、儒教のアウトラインといえるものである。つまり、儒教の教学性・宗教性・国家イデオロギーとしての性質のすべてを総合すること、それこそが同時に儒教のアウトラインを構成する作業ということになるであろう。

しかし、儒教の諸要素を検討して、その性質を考えるにしろ、アウトラインを素描するにしろ、時代の変遷による変化を考慮しない方法論については、多く先学の苦言が呈されている。渡邊義浩氏は、

多様な要素を持つ儒教は、歴史的な変遷を見せる。それにも拘らず、中国のすべての時代に共通する儒教像を把握するという方法論を取れば、……整合的な解釈を提出しえないまま終わることも多い。⁽⁸⁾

と述べている。つまり、儒教を構成する諸要素の歴史的変遷についても、儒教のそれぞれの側面を検討する過程で、十分な配慮がなされなければならないのである。

また、浅野裕一氏の意見に次のようなものがある。

のちに儒教が中国世界で主流の座を占めるようになると、中国世界一般に存在した文化的伝統や習俗を、儒教は自己の内部に包摂していく。その結果、包摂された文化や習俗には、儒教によって絶えず潤色を加えられることとなる。

そこで両者を截然と判別することはしだいに困難になり、中国世界の文化的伝統や風俗・習慣があたかも儒教そのものであるような錯覚を、我々に与えることとなった。……

だがそうした文化や習俗自体は、あくまで中国世界の人々の共有物なのであって、もともと儒教なる特定の宗教の占有物だったわけではない。したがって、そうした文化的伝統や風俗・習慣をあれこれ抽出してきて、それを儒教の本質だと規定することはできない。⁽⁹⁾

確かに儒教が中国世界で主流を占めたのち、中国の文化的伝統や風俗・習慣には、多く儒教によって「潤色」された部分が存在することは認めなければならない。当然、この弁別には、細心の注意を払うべきではあるが、もともと儒教が、孔子という尚古主義の人物をその始祖として、その当時の中国の伝統文化を拠り所にして出発した部分がある以上、元来からのものと、後発で、それぞれの時代の儒教により染め上げられた部分との弁別には、最大の注意を払うべきであろう。

以上のように、儒教の定義付けと言っても、儒教の教学性・宗教性・国家イデオロギーとしての性質に立脚していると、定義を確定する道程は陰難極まるものとなるのである。

そこで煩瑣ではあるが、次章より儒教の教学性・宗教性・国家イデオロギーとしての性質について、その特徴と限界について検証し、その共通認識が何処にあるのかを確認する作業を行っていききたい。

二、儒教の教学性について

清朝末期、帝政が崩壊し、儒教の役割が終焉を迎えるなか、これに最後の役割を与えようとしたものがいた。康有為である。

彼は、戊戌変法運動以降、幾度か「孔子教（または「孔教」）」の国教化を提案したのであるが、彼が言う孔子教とは、「外圧に悩む中国の民族的アイデンティティ確立」のための「ヨーロッパ流の国家宗教として再解釈された儒教」であり⁽¹⁰⁾、我が国の中江兆民が「孔孟」を国家宗教の位置に考えていたことと軌を一にするものであろう。

結局のところ、康有為の儒教の宗教化運動は、失敗に終わったのであるが、我が国における術語・儒教の名称は、この宗教・孔子教をひとつの源流と見なしていると考えられている。板野長八氏が、ここにいう儒教とは孔子教のことである。……我が国では孔子教のことを儒教という習慣があるので、ここでもそれに従った。⁽¹¹⁾

というのは、その一例である。この「習慣」は、大陸において、康の活動が大々的に行われた折か、あるいは服部宇之吉の代表作『孔子及孔子教』発行の辺りから始まったと見なせるのであろう。

ところが服部は、おそらくは、康有為の孔子教の看板を借りながらも、その内容理解においては、康の主張と全く違えたことを言うのである。⁽¹²⁾ 以下に儒教の教学としての諸要素を点検してゆくが、表記の問題として、まず、儒教の性質を決定する要素、これを括弧でくくって明示した後、それらについて説明を加えてゆくスタイルを採ることにしたい。

①儒教を「倫理道德」とみなすもの。服部宇之吉は、「孔子教」を「孔子は道德を一とし、……従来の思想に含まれたる宗教的の方面をば主として倫理的に解釈」したと規定したのである⁽¹³⁾。渡邊義浩氏によると、服部のこのような規定は、「康有為らの孔教会による、孔教の国教化運動に対する反発」がその基底にあるために、「孔子の神秘化、および「孔子教」の宗教化を批判」し、服部をして儒教を倫理と規定させた、と見なしている⁽¹⁴⁾。宇野哲人氏も同様に、

儒教とは言うまでもなく、二千四百余年の昔、魯の孔子の説くところにして、その後、いくたの変遷を経て、もって今日に至れる倫理道德の教えをいう。⁽¹⁵⁾

とし、また、武内義雄は、

儒教はシナにおいて発達した倫理教であるから、儒の教えは、すなわち倫理であるともいえる。⁽¹⁶⁾

と述べているが、この両者の意見も同様のものと見なされるであろう。これらは、明治・大正の日本国家が必要とした道德規定的な面が濃厚に反映されたものと言うことができよう。

②「儒学、およびその観念」とみなすもの。要素としては、「儒学（経学）」である。

古くは、武内義雄による次のような意見がある。

儒教は孔子によって立てられた教えて、儒教的には堯・舜、文・武の道をうけついだものであるが、内容的には詩・書・礼・樂・易・春秋の六経に本づいて、仁義の教えを唱導するものだ、と理解される。⁽¹⁷⁾

また、津田左右吉の「儒教が中国支配階級の所産であるところの観念」なども同類のものであろうし⁽¹⁸⁾、近時における、関口順氏の一連の成果や池田秀三氏の儒教の定義も、ここに分類されるであろう。

関口順氏は「儒教」儒学は基本的に〈天下・国〉構造の天下を統治するための教学である。なぜなら唐虞三代の聖王たちが天下を治めていた事実こそが統治の最大最高のお手本であり、それが孔子によって六芸・六経に纏められて在るからである」と規定している⁽¹⁹⁾。

また、池田秀三氏は「孔子をはじめとする古えの聖人の書物に真理が記されており、それを学び知ることによって天下泰平が実現できるという信念をもつこと、それが儒教である……端的にいえば、孔子の教えを奉ずる（と自ら思っている）者、それは全て儒教の徒である。孔子の思想を忠実に継承しているかいないかは問題ではない。逆にいくら儒教思想に影響を受けていようと、孔子を聖人と思わぬ者は儒教の徒ではない」と述べている。⁽²⁰⁾

実は、①「倫理道德」は、②「儒学、およびその観念」を引き伸ばしたものに過ぎない。なぜなら、当然、儒学の観念の一部に倫理道德があるからである。儒教を倫理道德に規定せしめた第一の理由は、太平洋戦争以前、儒教の倫理道德を「宗教以上のもの」⁽²¹⁾として国家教護に利用していたためである。また、第二のように、儒教を儒学とみなすのは、当時の中国の学術界の観点と軌を一にするもので、あらゆる意味で、前近代的色合いより脱却したともいえるであろう。

ただ、この二つに共通するのは、一方から言えば、儒教を狭く捉えるものであり、また、ある一方から言えば、まさしく、儒教が始まってから、その役目を終えるまで、変質が極めて少なかった部分であるといえるであろう。現在においても支持者が少なくないのは、そうした理由によると考えられる。

③「儒学による教学体制」とみなすもの。具体的には「官学」と「私学（私塾）」及び「祭祀（孔子廟）」の関係である。つまり、公私において儒学がいかに浸透したかを問題とするもので、すでに本来の教学性の枠を超えていると言ってもよいであろう。

服部は、儒教を単に「倫理道德」の枠に収めただけではない。服部が、この清朝末期において、体制や国民の孔子に対する様子を記録した「支那に於ける孔子尊崇」と題される文章があるが、そこに描かれている「それ（儒教）」は⁽²²⁾、氏が先に規定した枠を大きく乗り越えているもので、本

人はそのことに気づかなかったのかもしれないが、平井正士氏は、この「儒学による教学体制」の側面に注目して一文をものしている。ここでは、清代末期の「儒学による教学体制」がいかなるものであったか見ておこうと思うが、服部氏の報告には、平井氏による的を得た要約があるので、それを以下に示しておきたい。

(1) 孔子は歴代崇拝を加えられ、最後には大祀に升せられ、天地宗廟の祀りと同じく天子自ら祭りを致された。(2) しかしそれは神として祀られたのではなく崇高なる人格者として尊崇されたのである。(3) その祀りは学堂内の祀りを升せたものである。(4) 各級学堂の孔子への祀りは従来の私塾で行われていたものが其儘入り或は儀節を増したものである。(5) こうした孔子への尊崇は、明、清の先聖先師の祀りの尊崇が一段と進んだものである。(6) この明・清の先聖先師の祀りは、漢・唐の学・太学に於ける先聖と先師の祀りが孔子一人の祀りとなったものである。(7) 漢代から元代にわたり、孔子の諡号は「褒成宣尼公」から「大成至聖文宣王」へと一層尊崇を増した。(8) 孔子の聖廟は北京・曲阜の大成殿をはじめとして城・鎮には必ず、郷にも大きければ必ずおかれ、地方費を以て設立維持された。(9) 題名記(進士及第者の名を碑に刻して北京大成門外に立てたもの)は進士に及第すれば凡て孔子の門末に列することを意味した。(1)(3)(4)(8)(9)を通観すれば「君主官僚・社会の全体が孔子の教えの下に立つ体制」が出来上がっていることが判る。そしてこの孔子の教えとは、(6)に示すように太学に於ける儒学の先聖先師の教えが孔子一人の教えに集約されていったものであることがわかる。従って孔子の教えの下に立つとは儒学の先聖先師としての孔子の教えの下にたつことであり、従って孔子の教えの下に立つ体制の実現とは溯って考えれば儒学の教えの下に立つ体制の実現である。而もこの体制は(4)に示すように国家からそれと宣布されたものではなく、国家と社会の双方のニードにより歴史的に形成された体制である。そしてこの体制はその中心となる孔子が(2)にいうように神としてでなく崇高なる人格者たる先聖先師であるから宗教的体制でなく礼教的体制である。そして清末にそれが完成していた。⁽²³⁾

このように、宋代から清末までの官学と私学における孔子崇拝は、深化の度合いを深めたのであるが、ここで注目されるのは、儒学が、完全に「体制」としてできあがっていることであり、すでに先に見てきた本来の儒学の規定を、超えた状態となっていることである。「天地宗廟の祀りと同じく天子自ら祭りを致された」ことや「孔子廟」での祭祀は、この証拠であろう。同時に、儒学のレベルを超えた「それ(儒教)」は、非体制の側にも拭い難いほどに浸透している点も見逃せない部分といえるのではなからうか。これは、渡邊義浩氏の「儒教国家」の規定にかなりの面で合致すると見られる部分であり、「儒学による教学体制」には、かなり体制的な政治思想、つまり国家イデオロギー的な側面も見て取ることができるのであろう⁽²⁴⁾。

服部宇之吉は、確かに「官学(各級学堂)」「私学(私塾)」など教学性に関する用例を挙げているのであるが、それにしても、氏の報告は、単なる「儒学」の枠を超えた内容を含んでいることは

疑いを容れまい。

なお、平井氏は、儒教の語を極力使わない。この論文の題目も「漢代の儒学国教化について」であり、その註（１）には、儒教と儒学の関係を、以下のように規定されている。

「儒学」と「儒教」は漢代では同じである。而も「儒教」の用例がない。本稿は特別な場合の外は「儒教」は儒学に含ませる。⁽²⁵⁾

しかし、先にも示してきたとおり、清朝において儒学の枠を大きく超えた事例に関しても、氏は「儒学」の語にて説明されているのである。これについて、どのように考えればよいのであろうか。ちなみに、漢代において、「儒学」と「儒教」は同じなのであろうか。まず、問題になるのは、図讖の宗教性についてであろうが、その外にも、郡国廟や武帝期の封禅・明堂など、本来、儒教の範囲にない方法の祭祀が存在し、そうでありながらも、儒教は、それらに関与せざるを得なかったことについて、注目しなければなるまい。⁽²⁶⁾ ここでの具体的な論証は紙面の都合上、省略するしかないが、これらは理念的にも「儒学、およびその観念」の枠を超えてしまっている。つまり、それらには、実際の行動をも伴っていたとみなされなければならないであろう。

同様に、後代においても、儒教の祭祀については、曖昧な存在は多く見受けられる。例を挙げれば、唐代の明堂や太清宮における祭祀儀礼、宋代の景靈宮の儀礼など、儒教祭祀は、道教のそれと非常に近接した位置づけにあったとの報告も存在する⁽²⁷⁾。

したがって、平井正士氏が述べられるような「儒教とは儒学である」的な主張は、あまりにも、儒教を狭く捉え過ぎており、今日では、受け入れ難いものとなっているであろう。ましてや、逆に「儒教」を儒学に含ませる」ことなどありえようはずもない。池田秀三氏は「儒教の範囲をできるだけ広くと」ることを提唱されたが、こうした「儒教とは教学である」という偏狭な定義に否定的なものに、吾妻重二氏の次のような意見がある。

一言でいえば、儒教の中にさまざまな祭祀があることが等閑視されてきたのである。本稿ではそのような先入観を解き、儒教の内包する広がりを検討し直してみたいと思う。この作業は、儒教の宗教性とはどのようなものなのか、ひいては儒教とは何なのかを明らかにすることにつながるはずである。

吾妻氏の場合は、実際の儒教祭祀儀礼の研究の過程から、儒教を狭く捉えるこれまでの定義に根本的な違和感を覚えられたと推測される。氏は他にも、宋代を中心とした儒教祭祀の「現場」を重視した報告がなされているが、儒教の実践的な祭祀儀礼については、その緒についたばかりであり、さらなる研究の深化が求められるであろう。⁽²⁸⁾

「儒教とは教学である」という公式は、あくまで、その非変質性に力点を置いた言い方であり、やはり、儒教のひとつの側面、または、その特質を説明するに過ぎないようである。そのことを強く認識しておく必要があるのではあるまいか。つまり、「儒教とは教学である」とは言えないが、「教学を含む」とは言えるであろう。

三、儒教の宗教性について

前近代の中国では、儒教の宗教性について、古くから多くの議論が繰り返されてきたが、学術上から観るに、その論争には二つの注目すべき点が存在するであろう。

そのひとつ目は、六朝期の儒佛道の三教による論争においてであり、ふたつ目は清初のキリスト教との間に戦わされた「天人之分」のそれにおいてである。

まず、外来の仏教からの儒教に対する視点について。中国においては、六朝時代から、儒佛道の三教が「宗教」とであると認められたとされているが、それ以降、佛・道の二教が、根本的に儒教の正統性に疑義を呈したものはなかったようである。

それに対して、同じく外来のイエズス会から儒教に対する視点については、まったく異なっている。明末におけるイエズス会の中国布教以来、清代初期においても、キリスト教と儒教は同様に「主宰的な天」を崇めるとする姿勢は変わらなかったのであるが、カトリック諸会派の不和を契機に突如方針を転換し、儒教に対して攻撃を始めたのである。

これら佛教とキリスト教の儒教に対する行為を、どのように解釈するべきか。同様に外来である宗教からの視点において、儒教がいかなる存在であるかの一つのヒントになるであろう。

①儒教を「宗教」とみなすもの。具体的な要素「教主」「経典」が挙げられる。近代以降、中国の儒教に対する見方は、ヨーロッパと中国において同様なものとなっていったが、これらを、我が国において最初に紹介したのは、宮川尚志氏である。⁽²⁹⁾

宮川氏は、イエズス会の中国における布教活動の略史、レグ・ウェーバー・マスペロ・グラネ・クーリルら西欧の碩学らが儒教を宗教と見なしている意見を紹介し、ヨーロッパにおける中国研究の世界では、儒教が宗教であるとする説が中心的な位置を占めてきたことを紹介している。

また、宮川氏は、近代中国の学术界における儒教の歴史についても触れられ、先に述べた康有為の孔教運動も⁽³⁰⁾、先進的なヨーロッパ世界の宗教観を背景に、儒教を単なる道德規範に止まるものとせず、「国教」とすること、つまり、儒教を宗教と見なす方向があったことも説明されている。つまり、世界的なトレンドとして、儒教を宗教としてみる一時期があったが、日本においては、むしろ劣勢であることが、宮川氏の口吻から窺われるのである⁽³¹⁾。

また、注目されるのは、中国における古くからの儒仏道の三教間の儒教の見方である。小林正美氏は、六朝期、法琳『弁正論』には、道安『二教論』を引いて、

儒家には、帝王の教主と墳典の教とが存するから、「教」と称し得る。また、佛教では法王が教主で、十二部経が教であり、やはり教主とその教とが存するので、「教」と言える。⁽³²⁾

との考えがあったと指摘されている。儒教が佛教とともに、「教主」「経典」が存するので「教」、つまり宗教であるというわけである。これまで、三教が並び立っていたことを常識的には理解して

いたであろうが、近代学術の視点で、仏教側からの意見を再評価した小林氏の意見には、傾聴すべき点が存するように感じられる。そのなかでも、宗教の構成要件として、「教主」「経典」の二つが必要不可欠であることを論じている点が、本稿の主旨から見て最も見逃せない部分となるであろう。

②次は、儒教を「国家宗教」と見なすものである。具体的な要素として「国家祭祀」「教団」「神」が挙げられよう。

宮川尚志氏によると、マスペロとグラネの両氏は、「（マスペロ）朱子学は……公的宗教と分かちがたく結合し」、「（グラネ）皇帝が宗教の有効性の至高の源泉であり」、「フランスの両碩学の考えに共通するのは……漢以降の儒教を国家宗教と認める点である」と説明されている⁽³³⁾。

また、西嶋定生・板野長八両氏は、緯書の出現に宗教性を認め、「儒教の国教化」を国家宗教としての儒教の成立と見なしているのであるが、この両者の意見は、宗教的要件を満たすかどうかにかんがみ重きを置いたものではなく、あくまで体制的政治思想としての儒教、つまり、国家イデオロギーとしての儒教の成立を追及したものであるので、次章にて詳しく考えることにしたい。

そのなかで、興味深いのは、浅野裕一氏の意見である。浅野氏は、その著『孔子神話—宗教としての儒教の形成』や『儒教—ルサンチマンの宗教』において、西嶋氏や小林氏の意見を取り入れ、「儒教を生み出した情念がルサンチマンにあったこと」を集中的に論じて、「儒教という宗教がどのように形成されていったのか」を確認しているのであるが、書中に登場する図式が、氏が考える儒教の変遷とその構造を最も如実に代弁していると考えられるため、ここでも再度、確認を行っておきたい。

（孔子素王説）上天—天道—孔子—『春秋経』—天子—官僚—万民

（前漢）上天—古代先王—経書—皇帝—官僚—万民

（後漢）上天—古代先王・素王孔子—経書・緯書—皇帝—官僚—万民

（朱子学）上天—孔子—四書・五経—君主（皇帝）—官僚—万民

（孔子改制考）上天—孔子（唯一の王者）—五経（孔子の自著）—君主（世俗の王権）—官僚—万民⁽³⁴⁾

このように、浅野氏の意見に拠れば、まさしく、儒教は国家宗教として捉えられている。まず、緯書により、「儒教国教体制は、ほぼ定められた」との考えは、西嶋定生・板野長八氏らの意見に近く、前漢期に「古代先王」と「経書」を並べるのは、小林正美氏らが指摘した道安『二教論』の「教主」「経典」よりの発明とみなされるであろう。このように近いのは当然であり、浅野氏の意見は、康有為の意見、ほぼそのままといえるのである。

そのなかで、筆者が注目したいのは、この図の一番上の「上天」「古代先王・孔子」と一番下に位置する「官僚」「万民」についてである。

まず、便宜上、「上天」「古代先王・孔子」について考えてみたい。これらは、つまり、中国世界における神である。天の思想については、古くから盛んに議論されてきたが、結局、これに宗教性

を認めて人格神と見なす派閥と理法としてみる教学派に分類される。ただ、ここでは、宗教性を述べているので、これらを暫定的に神に規定しておく⁽³⁵⁾。

次に「官僚」「万民」について。「官僚」も「万民」も、中国世界では、宗族制によってその家族形態は構成されているのは、周知のとおりであろうが、国家宗教にせよ国家イデオロギーにせよ、この宗族制によって組織された「民」をいかに教化しうるかによって、国家の安寧が保たれるか否かが決定されたのである。

つまり、儒教が国家宗教であるという立場からすれば、「官僚」「万民」とは、「教団」や「教士・教徒」に該当するのである。なお、このような思考は、中国の任継愈氏にも非常に近いものがある。

先秦時代の『儒学』は、殷・周以来の宗教思想を継承しながらも、宗教ではなかった。これに、董仲舒によって、神学的目的論が加えられ、さらに儒・仏・道の三教合一の宋明理学が形成されて『儒教』が完成する。⁽³⁶⁾

このように、任氏は、宋明理学の形成を以って、儒教が宗教となったと見なす点こそ、浅野氏の意見と異なるのであるが、儒教の宗教としての形態について、

教主は（半神半人の）孔子、教義と崇拜の対象は「天地君親師」（封建宗法制度と宗教的世界観の結合）、經典は六經、教派および伝法の世系は道統論、その宗教組織は中央の国学および地方の州学以下の地方の学校、また学官は専門の神職にあたる。⁽³⁷⁾

と定義されている点において、共通点も少なくはない。

また、中国の張栄明氏も、後漢までの儒教の形成より「教主を孔子、教皇を皇帝、教士を学官、教徒を士民」と当てはめ⁽³⁸⁾、浅野氏や任氏に近似した結論に達していることから、「儒教宗教説」は荒唐無稽なものではないのであろうが、果たして、こうした宗教的要件が、中国社会のある側面に当てはまるからといって、儒教を宗教に定義するには、いかななものであろうか⁽³⁹⁾。

まず、儒教を「宗教」や「国家宗教」と見なす意見については、わが国においては、儒教を教学と見なす意見が根強いのか、多くの場で反対意見が述べられている。必ず引かれるのは、吉川幸次郎・池田末利氏の意見である。

○宗教という言葉……具体的にはキリスト教とか仏教とか、そういう思想は……死んでから後も、人間の魂だけは存在して、理想の世界に連なるといふ風に考える、……そういうものを私は私なりに宗教と申すならば、中国においてはそういう形の宗教というものも、存在しないではないけれども、それが否定されがちである。⁽⁴⁰⁾

○孔子の道徳的人間観の根底には正統的な伝統信仰が存在することは否定しえないのであるが、このことが直ちに孔子教学や儒教を宗教と規定することにはならない。

孔子の後に儒家の經典として結集された『五經』の中の「礼」は、……漢初に儒教が国教となつて以来、大筋としては守られたと思われるので、儒教は国家宗教の体裁をとるにいたったが、經典の記述には儒教倫理的な解釈が多く、また、儀礼の執行も宗教的信仰の発露というよ

りは、王権の誇示、宗族の団結といった政治的・社会的意図に発するものが多いのであって、秦・漢帝国の封禅や郊祀などがその例である。

このようにみてくると、宗教をいかに定義づけるにしても、孔子の教学や儒教を宗教と断定することは困難で、ただ宗教的側面をふくむというにすぎない。⁽⁴¹⁾

また、池田秀三氏は、『自然宗教の力』において、多くの頁を割いて「儒教の合理主義・人間主義・現実主義」的性質から、本来、「現実主義たる中国の思想・文化は宗教性に乏しい」ことを力説され、「儒教宗教説」を否定されている。他にも池田氏の批判の矛先は、儒教を宗教と定義するものに容赦なく向けられている。

例えば、先に述べた浅野裕一氏の意見についても、「（漢代以降の）全体としての儒教が孔子を教祖にいただく国家宗教であるとは、認められない」⁽⁴²⁾といい、任継愈氏についても、

任氏の所論は根拠薄弱であり――たとえば、孔子を半神半人の宗教的教祖とし、「天地君親師」を宗教的崇拜の対象とするというなら、その例を宋明理学の著作中に求めるべきであるが、それは必ずしも十分にはなされていない。⁽⁴³⁾

と述べられている。

また、さらに、儒教の宗教性を強く主張される加地伸行氏の一連の著作、とりわけ『儒教とは何か』に対する池田氏の反論には次のようなものがある。加地氏は「儒教は死と深く結びついた宗教である」と定義されているが、池田氏は、加地氏の所論を次のように喝破して、それらひとつひとつに反証を加えられている。

○儒教の宗教性は祖先崇拜、とくに祖先祭祀にありとみて、最初からその一点（「宗教的孝」（孝の宗教性））にしばって……論じている。

○加地氏があくまで宗教性を儒教の本質とみるのは、私の見るところでは、第一に儒教がシャーマニズムから発生したこと、および本来は死の問題を中心として取り扱っていたこと、第二に礼教としての儒教は現在すでに解体して過去のものとなっているが、宗教性のほうは一貫して存続しつづけ、いまもなお、中国人を規制しつづけていること、の二点によるものかと思われる。⁽⁴⁴⁾

紙面の都合から要点のみを記せば、「より大きな問題は（加地）氏が死や鬼神に関心を向けぬ（漢代以降の）儒教を無視し、儒教と認めないことにある」⁽⁴⁵⁾ということに尽きるであろう。渡邊義浩氏も、

加地氏が考える儒教の本質が、漢代以後の儒家が考える本質と異なるからといって、漢代以後の儒家の儒教理解を「無理解」とすると非難することは傲慢であろう。⁽⁴⁶⁾

と同様の意見を述べられている。他にも、儒教を宗教と見なすことへの反論は枚挙に暇がないほどであり、すべてを採り上げることは到底できそうにない。やはり、宗教性も儒教の一側面を代表するに過ぎないようである。

四、儒教の国家イデオロギーとしての性質について

日本の中国研究の学会では、戦前戦後を問わず、儒教の教学性が非常に重視される傾向にあった。また、儒教の宗教性は、本来、欧州や中国において重視されてきたが、我が国においても、徐々に議論されるようになってきた。

しかし、「儒教は教学である」という伝統的見解には、多くの反対意見が頭角を現しつつあるし、「儒教は宗教である」とする主張にも、教学性を重んじる人々からの多くの根強い非難があるようである。

そうしたなかで、東洋史を研究の基盤とする学者らによって主張されはじめたものに、儒教に国家イデオロギーとしての側面を見出そうとするものがある。これは、先節において説明したマスペロやグラネ、また我が国では、宮川尚志氏の提唱により、儒教を「国家宗教」と見なすものから発展したものであり、その萌芽は、板野長八・西嶋定生氏らの説明に垣間見ることができる。

板野氏は、

孔子教は光武帝が経としての図讖、孔子の作れる図讖によって、命の己にあることを自負して兵を挙げ天下を平らげ、図讖に依拠して皇帝となり、図讖に基づいて制度を定め政治を行ない封禅を挙行し、図讖を非経なりとするものを非聖無法のものとしてこれを抑圧し、かつ図讖を天下に宣布したことによって国教となった。いわゆる儒教はかくして成立したのである。⁽⁴⁷⁾

と述べ、「呪術性・神秘性」という宗教性を持つ儒教の図讖を、皇帝以下の政治権力が信奉すること、それを「儒教の国教化」と見なしているようである。板野氏の説明は、皇帝を筆頭とする政治権力が、宗教色の濃厚な儒教の権威の下に置かれることから、グラネらが主張するような「国家宗教」としての儒教と同様なのか、さらに歩を進めたものなのか、判断が難しい点があるように思われる。

西嶋氏は、「丞相の職務の変化」「儒家官僚の進出」「郊祀制の改革」「長安南郊の明堂の建設」「讖緯説」「礼制・学制の改革」など、儒教的施策が元帝期以降、王莽執政期に集中的に行われていったことに注目し、元帝期より「儒教の国教化が進み」、平帝時代の礼制・学制の整備・改革は、すべて王莽の補政のもとに実現し、この制度がのちの中国諸王朝に継承される。儒教の国教化を完成したのは、まことに王莽にはかならなかった」と、儒教にもとづく政治制度・その宗教性の双方が王莽執政期に頂点を迎え、儒教国教化が完成したと主張する⁽⁴⁸⁾。

板野・西嶋両氏は、ともに政治制度や図讖の宗教性について言及されており、また、皇帝が図讖の影響下に置かれたことをもって「儒教の国教化」と見なすという点については同様の考えを示されている。板野氏は、理論としては完成されているが、否定的な面から言えば図讖一辺倒であるのに対し、西嶋氏の説明は、今日の日から見るに、ややルーズに映るかもしれない。しかし、王莽執

政期の礼制・学制が後の中国王朝に継承されたことを重視するという巨視的な観点に立っていること、儒教的政治制度の進行をもって、「儒教の国教化」と見なすという、後に紹介する渡邊義浩氏の説明である一儒教を「国家イデオロギー」と見なすという前衛的立場である点などは、板野氏の説明と質を異にするであろう。つまり、板野氏の儒教観は、時に宗教としてのそれであるが、西嶋氏は、明らかに儒教に国家的な政治イデオロギーとしての性質を持ち込んだものとなっているのである。

こうした板野・西嶋両氏の見解について、さらに明確に儒教を国家イデオロギーへと押し上げ、現在も精力的に活動されているものに渡邊義浩氏の「儒教国家」論がある。その準則は以下のとおりである。

「儒教」とは、国家の支配を正当化するための政治思想であり、国家の支配の正当化のためには変質・追従をも辞さない国家の支配理念であると定義したい。こうした「儒教」の定義を基礎として、「儒教国家」を以下のように定義する。すなわち、①政治思想として国家を正当化する「儒教」が、国家の支配理念として承認され、②こうした儒教が官僚層に浸潤するばかりでなく、③支配の具体的な場にも出現し、④そうした支配を歓迎する在地勢力によって受容された国家、これを「儒教国家」と称することにしたい。……「儒教国家」の成立によって、「儒教の国教化」は達成されると理解したい。⁽⁴⁹⁾

この説明通りであるならば、渡邊氏が儒教を国家イデオロギーとして定義されていることに疑いを容れることはできない。ここでの問題は、氏が主張される「儒教国家」とは何かということに尽きると考えられよう。渡邊氏の主張は、引用文①のような「国家支配の正当化理論として承認されたことのみを以て、「儒教国家」と称するものではな」く、引用文②官僚、引用文③国家祭祀、引用文④在地勢力すべての承認を必要とするもので、こうした条件を完全に満たすためには、「儒教の国教化」が完成された極地に到達しなければなるまい。渡邊氏の「儒教国家」の完成は、章帝期を想定されているのは、後漢儒教極盛時代がそのときである以上、当初より決定されていたのではないかと感じられるのである。

そこで渡邊氏のいう①のように、「儒教」を「国家イデオロギー」とみなす場合、これを構成する諸要素としては、「皇帝」「官僚」「宗族（在地勢力）」「祭祀」など、板野・西嶋・渡邊氏らが検討されたものなどを挙げておくことになるであろう。

では、「儒教は国家イデオロギーである」のであろうか。渡邊義浩氏の「儒教国家」論については、関口順氏の次のような意見がある。

ただ、「儒教」を定義して「国家の支配を正当化するための政治思想であり、国家の支配の正当化のためには変質・追従をも辞さない国家の支配理念」とするのはどうか。これでは、政治上のすべてのイデオロギー、理念が該当してしまうだろう。⁽⁵⁰⁾

筆者は、この関口氏の意見に完全に同意するが、そのほかにも、儒教の教学性・宗教性から検討し

た場合、これらを排除した渡邊氏の意見は、やはり強弁が過ぎるように感じられるのである。やはり、ここでも、「儒教は国家イデオロギーとしての性質をも含む」と判断するほうが、妥当であろう。

五、「教学」「宗教」「国家イデオロギー」の諸要素の検討

さて、これまで、これまでの儒教を教学と見なす意見、宗教と見なす意見、国家イデオロギーと見なす意見のそれぞれについて検討を加えてきたが、教学・宗教・国家イデオロギーに限定した意見には、それぞれに限界があることが明確になったと考えられる。

つまり、「儒教とは教学である」とか、「儒教とは宗教である」、または「儒教とは国家イデオロギーである」とは断言できないということである。

また、これまでの考察の過程で、「儒教が教学性・宗教性・国家イデオロギーとしての性質、それぞれの一面を含む」ということは可能であることも、同時に確認されたであろう。つまり、一例を挙げれば、「儒教とは教学である」とは断言できないが、「儒教には教学性を含む」とは言える、などである。

したがって、儒教とは、教学・宗教・国家イデオロギーに限定されない、これらの性質を併せ持つ巨大なものである可能性が高まってきたと考えられる。

そこで、次に、この儒教の総体が当時の中国社会において、いかなるものであったかを検証する必要があるであろう。それこそ、とりもなおさず、「儒教の範囲をできるだけ広くと」る⁽⁵¹⁾という池田秀三氏の提言を実際に具現化することとなるであろう。

その方法については、序言にて述べたとおりであるが、これまで、先学によって、砂を噛む様な地道な作業の後に得られた儒教の三つの性質を構成する諸要素・諸条件が、当時の中国社会において、いかなる位置付けにあるかを検証する。この儒教の外郭を決定する作業が、まさしく、そのアウトラインを素描することで、儒教の総体を考える上においては、必ず、こうした工程を経る必要があるであろう。

そこで、これまで儒教の性質を検証する過程において、確認されてきた諸要素を並べてみると、以下ものが挙げられよう。これを図示すると（図1）のようになる。

一、儒教の教学性

- ①「倫理道德」とみなすもの。要素「儒学（経学）」。
- ②「儒学、およびその観念」とみなすもの。要素「儒学（経学）」。
- ③「儒学による教学体制」とみなすもの。要素「官学」「私学（私塾）」「祭祀（孔子廟）」。

二、儒教の宗教性

- ①「宗教」とみなすもの。要素「教主」「經典」。

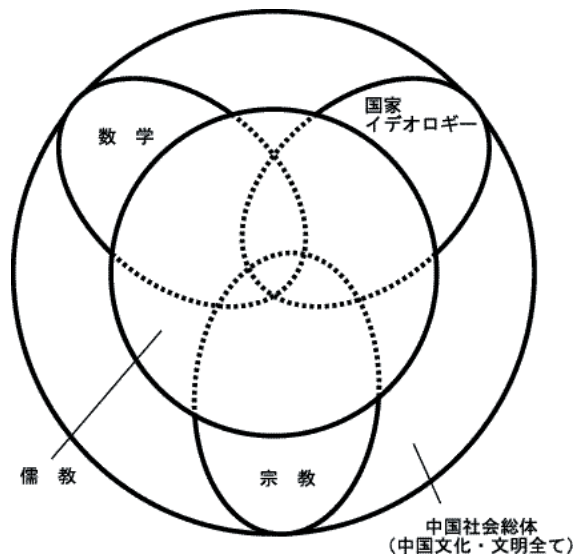


図 1

②「国家宗教」とみなすもの。要素「国家祭祀」「教団」「神」。

三、儒教の国家イデオロギー性

①「国家イデオロギー」としての性質。要素「皇帝」「官僚」「宗族（在地勢力）」「祭祀（在地勢力が執り行うもの）」。

ただし、ここで挙げられている諸要素には、重なり合う部分・切り離して考えなければならない部分が存在する。

例えば、儒教の宗教性を重んじた場合、まず、そこでいう②の「神」とは、①の「教主」と同様である。次に、②「神」は、ほかに「上天」「先王」「孔子」などの実例がそれに該当する。また、西嶋定生氏によると、「皇帝」とは、まさしく「天子」であるから、儒教の宗教性における②「神」を検討する場合、「皇帝」は、「上天」の権威と切り離して考えてはなるまい。この場合、儒教の宗教性②の「神」と「皇帝」は、皇帝の宗教性を考える意味でも重ねて検討してよかろうが、儒教の国家イデオロギー性の「皇帝」を検討する場合は、これは権力構造の一部である「皇帝」議論するために先学が挙げたものであるので、宗教性の議論とは別個に考える必要性が生じるといえるであろう。

また、重複するものとして、儒教の教学性②「儒学（経学）」と宗教性①「経典」がある。言うまでもなく、教学性の「儒学（経学）」とは、中国社会における伝統的な学問としてのそれである。宗教性①「経典」とは、「儒教とは宗教である」と断定するものが、教学性②「儒学（経学）」を宗教の「経典」に見立てたものである。この両者が、指しているものは、明らかに同じではある

が、経書が暗誦されたのは、宗教的側面によるものなのかを考える際には、やはり、別個に考える必要があろう。

儒教の宗教性②の「教団」と国家イデオロギー性の「官僚」「宗族（在地勢力）」も重なり合う。理由は、やはり、儒教を宗教に見立てた場合、「官僚」「宗族（在地勢力）」、つまり皇帝以外の人民は、「教団」ということになるであろう。これも、宗教性と国家イデオロギー・体制的政治思想とは議論の基礎が異なるので、分けて検討する必要がある。

さらに、儒教の教学性③「官学」「私学（私塾）」は、宗教性の議論では神学校であったかどうかを検討するために必要であろう。当然、これも重複する問題である。

これらのなかで、もっとも、難しいのが、祭祀についてである。儒教の教学性③の「祭祀（孔子廟）」と宗教性②の「国家祭祀」、国家イデオロギー性の「祭祀（在地勢力が執り行うもの）」の三種が挙げられているが、孔子廟の祭祀は、国家と民間に分類できるので、これは、以下の両者「国家祭祀」「祭祀（在地勢力が執り行うもの、つまり民間祭祀）」に含ませてしまうのが妥当であろう。しかし、この両者は、宗教性の議論、国家イデオロギー・体制的政治思想の議論において必要不可欠であろうから、個別に、論及することになるであろう。

以上、諸要素の初期確認は完了したが、次に、これら諸要素を中国社会に跡付ける際、どうしても、その時代の推移と、それによる変化を考慮しなければならないことはいうまでもあるまい。そこで本章では、これらの諸要素を時代順に紙面の許す限り検討してゆくことにしたい。

なお、時代区分については、中国思想史において著名なものに従うことにした。具体的には、「先秦・漢初」「兩漢」「魏晋南北朝・隋・唐」「宋・元・明・清」の四分割とする。以下、表にまとめた。

	教 学			宗 教						国家イデオロギー			
	儒学	官学	私学	神	經典	教団	学校	国家祭祀	民間祭祀	皇帝	官僚	宗族	祭祀
先秦漢初	○	×	△	△	△	△	△	×	△	×	×	△	×
兩 漢	◎	◎	△	○	△	△	△	○	△	◎	◎	◎	◎
魏晋隋唐	◎	○	○	△	△	×	×	△	△	○	○	○	○
宋元明清	◎	◎	◎	○	△	△	△	○	○	◎	◎	◎	◎

まず、教学性の「儒学」について。孔子が世に出て、儒教の經典の整備は、徐々に進んだであろうが、やはり、他の諸子の学と比較したときに、儒学が持つ優位性は揺るがなかったであろうが、本格的には、五經博士の設置を待たなければならなかったであろう。また、魏晉になると、儒学に対する貴族たちの視線にもやや冷やかなものがあったであろうが、南北朝末期から、隋・唐にかけて着実に義疏の学から五經正義へと整備された観はある。なお、宋代以降の儒学の権威については、説明せずとも了解されるであろう。

「官学」については、前漢武帝期、都には太学が、地方には庠・序が置かれて儒学教育環境の基礎が整備され、王莽執政期には、さらに学・校が置かれて地方における教育拠点が整えられた。後漢の盛時には、太学生は約三万人もいたとされるほどである。魏晉以降も、黄初三年（222）に太学が再興され、晋では、国子学が置かれた。また、地方においても官学があったことが窺われるのであるが、やはり、その多くは隋・唐になり順次整えられて行ったと考えられる。また、宋代以降の中央と地方における教育機関の充実、科擧の充実と相まって顯著であることは、説明を要しない。

また、「私学」であるが、これも古代における個人学校時代は当然低調であり、その状態が比較的長く続くが、書院が登場してより、科擧・もしくは学問のための書院が盛行してから、とりわけ唐宋からの拡張は急なものがあつた、その盛期は清末まで続いたと考えられている。

次に、宗教性の「神」について。上天・先王が渾然と神格を成し、孔子がやや突出しているであろうが、グラネが言うように「皇帝が宗教の有効性の至高の源泉であ」る以上、天子である皇帝観を含めた「神」観念の検討ということになる。両漢は、儒教の神秘性、宗教性が神と皇帝観を含めて強く、宋代以降も、民間信仰、道教の神を受け入れ、神秘性がやや認められるため、この二つに○がついた。ただし、儒教の宗教性で検討したように、吉川幸次郎・池田末利・池田秀三氏らが述べるように、中国人の現実主義的性質などから、その宗教色・神秘性は薄いと見なされるであろう。

ほかに「經典」「教団」「学校」についても同様に、儒教の經書を宗教の「經典」と言い切れるかどうか、中国の官僚や宗族において、それを「教団」と言えるものかどうか、また、「官学」「私学」を含めて、これらが神学校かどうかである。

儒教の經書については、そのほとんどが先王、または孔子、あるいは彼の編纂によるものであるから、宗教的「經典」と言えなくもないが、筆者は、個人的には、頷首しがたい。

また、「官僚」や「宗族」を「教団」に見立てるのは、明らかに成立し得ないと考えられる。なぜなら、「官僚」については、確かに両漢においては、そうした見立ては可能ではあると思うが、魏晉以降、士大夫が道教・仏教を信仰していく過程で、その当てはめは崩れるからである。もともと宗教とは、兼修できるものなのか、そうした命題もあるが、基本的には宗族を教団制度には当てはめ得ないであろう。それは、道教の天師道の組織と宗族を比較してみれば十分に了解されるであ

ろう。

「学校」について。前漢の学校は、儒学を学び、官僚になるためのもので、『漢書』芸文志に「禄利之路」と評されるものである。ここに宗教性は皆無である。ただし、宋代以降において、四聖の配祀などで、若干の宗教性を帯びるに過ぎない。

「国家祭祀」「民間祭祀」については、ここでは、儒教の宗教性がどの程度発揮されているかが基準となるであろう。

まず、漢初からの郡国廟、武帝期の封禅・明堂については、それぞれ儒教式ではなかったが、元帝期以降、郊祀改革、儒教式の明堂・太学の設立など相次いで、儒教式にはなった。よって、やはり両漢は、国家祭祀においても儒教の宗教性が比較的強いのであるが、池田末利氏が「経典の記述には儒教倫理的な解釈が多く、また、儀礼の執行も宗教的信仰の発露というよりは、王権の誇示、宗族の団結といった政治的・社会的意図に発するものが多い」と言われるように、やはり、そこには限界があると考えられよう。

さらに例を挙げると、唐代においては、明堂の運営が道教の儀礼に則っていたことが報告され、太清宮が太廟の祭祀より優先されている。また、宋代においても、道教の景靈宮が一時、太廟の祭祀より優先されている。今日では、「国家祭祀」における儒教の宗教性は、それほどに純粋なものではなかったと考えられているのである。

また、「民間祭祀」においては、道教・仏教の宗教性が強く作用し、儒教の宗教性は、ある一定程度にとどまったであろう。

次に「国家イデオロギー」についてであるが、渡邊氏が言うように、儒教の政治性がどれほどに浸透しているかが唯一絶対の指針となるであろう。

「皇帝」については、やはり、前漢の武帝以降の皇帝は、大なり小なり、儒教天子的な振る舞いであった。魏晋以降は、佛教や道教に帰依する皇帝が現れるなど、儒教の権威がやや下降したが、宋代以降、持ち直したと見受けられる。

「官僚」や「宗族」における儒教の権威の浸透については、概説にも詳述されている通りで、今さら説明の必要はないであろう。そこで、両漢の祭祀についてのみ、付言しておきたい。ここでの祭祀は、国家祭祀・民間祭祀双方についてであるが、この両者ともに、儒教の権威の影響が見て取れるであろう。例を挙げれば、元帝から王莽執政期における、郊祀制度改革・明堂の建設などは、池田末利氏がいうように「王権の誇示」、「政治的・社会的意図に発するものが多い」具体例であろう。また、民間祭祀については、後漢において多く見られる墓室中の画像石の題材には、儒教的なものが多く見て取れるのである。

以上で、諸要素の大まかな検討を終わるが、こうしてみると、やはり儒教の教学性は、範囲は狭いが、全時代通じて大きな変質は少ない。宗教性は、幅広く、多くに当てはまる要素はあるが、各々のケースにおいては濃度は薄いことが確認された。また、儒教の国家イデオロギー性は、権力を掌

握する皇帝と官僚に支持されるかどうかで決まり、魏晉南北朝隋唐においては、道教・佛教の盛行のため、比較的皇帝や貴族・宗族における支持が低いものとなっているが、儒学による科挙が軌道に乗りはじめた宋代以降は、中国社会において抜くべからざる影響を与え続けたと言えるであろう。

また、〔表〕や（図1）より分かるとおり、教学性・宗教性・国家イデオロギー性それぞれの諸要素をすべて含むのが各代における儒教の総体・アウトラインとなる。時代によって盛衰はあるものの、全体的に見ると、基本的には時代が下るにしたがって、中国世界の人士に対する儒教の影響力は、増していく一方であったことが理解されるであろう。

さて、儒教とは、教学性・宗教性・国家イデオロギー性を併せ持つものであることが、おおよそ理解できたところで、次に儒教の総合的定義について考えてみたい⁽⁵²⁾。

まず、定義の前提条件として、強調しておきたいのは「中国世界において」という限定の言葉が必要であろうということである。本稿において、筆者は、これまで中国世界における儒教を検証してきたのであって、他の世界観を持つ国、日本や韓国などについては、まったく検討していない。つまりこれらの世界では、異なる定義が成立しうる余地も残すといえるのである。

次に、儒教が教学性・宗教性・国家イデオロギー性を包括した理由について考えてみたいと思う。

池田秀三氏は、大著『自然宗教の力』のなかで、

伝統文化の中核あるいは根幹は、なんといっても儒教である。伝統文化の中で最も枢要なる領域を獨占するとともに、他の伝統文化を伝統文化たらしめているのが儒教なのである。⁽⁵³⁾

と儒教が「伝統文化の根幹」であることを述べられている。事実、孔子のころの儒教にしても、それ以前の伝統文化をもとに、その学問は構成されていったのである。さらにその尚古主義、「伝統的」な姿勢は、代を重ねるごとに顕著なものとなっていったと考えられている。一例を挙げれば、漢代の著名な対策文である公孫弘の「功令」には次のようにある。

聞三代之道、郷里有教、夏曰校、殷曰序、周曰庠。……一歳皆輒試、能通一藝以上、補文学掌古缺。⁽⁵⁴⁾

学校制度の基礎は、三代から始める。また、すでに官学の五経が成立しているにもかかわらず、その一経を「一藝（芸）」と呼ぶ。『史記』『漢書』において、こうした例は枚挙に暇がない。これは、当時の世相や武帝の要求とも合致していたのであって、儒教だけが「伝統的」で尚古主義であっただけでなく、中国世界、ひいては漢民族の考え方の根本に「先例による」ことが定着していたからではなからうか。良くも悪くも、儒教こそは、「中国世界における」「伝統的」文化より生まれ、「伝統文化の根幹」を形成していったと考えられるのである。

そのほかに、池田氏の発言で次のようなものがあつた。

孔子をはじめとする古えの聖人の書物に真理が記されており、それを学び知ることによって天下泰平が実現できるという信念をもつこと、それが儒教である……端的に言えば、孔子の教えを奉ずる（と自ら思っている）者、それは全て儒教の徒である。⁽⁵⁵⁾

この意見を少々言い換えれば、「孔子や古えの聖人を奉じようとする観念」とでもいえようか。ここで強調しておきたいのは、儒教とは、孔子より始まったものであるということである。最近では、儒教が、こうした形式を持つことを忘れ去られているように思えるが儒教が本来「孔子や古えの聖人を奉じようとする観念」であることについては、関口順氏も『儒学のかたち』において、「天下観念」「三代観念」「経書観念」の三つに分類されて力説されている。

「儒教」儒学は基本的に〈天下・国〉構造の天下を統治するための教学である。なぜなら唐虞三代の聖王たちが天下を治めていた事実こそが統治の最大最高のお手本であり、それが孔子によって六芸・六経に纏められて在るからである。⁽⁵⁶⁾

儒教とは、「天下観念」「三代観念」が、孔子によって経書がまとめられたという「経書観念」より成るとするもの、つまり、「孔子や古えの聖人を奉じようとする」共通理解とする「観念」である。それは具体的に、どのような観念であろうか。それは、尚古主義的観念、「伝統的観念」であるばかりでなく、「経書観念」つまり、中国伝統文化の中心である経書の観念を指すことは自明の理であろう。

ここで、改めて思い起こしていただきたい。それは、なぜ、儒教が教学性・宗教性・国家イデオロギー性を包括しえたのかということである。

これまで何度も確認してきたように儒教の教学性の中心には「儒学」、つまり経書があった。また宗教性の条件の一つにも「経典」、つまり経書があったのである。さらに、国家イデオロギーの中心にも、当然、経書があったのである。西嶋定生氏は、前漢末に「郊祀制の改革」「長安南郊の明堂の建設」「讖緯説」「礼制・学制の改革」が行われ、これをもって「儒教の国教化」とみなしたが、これらの事例は、すべて経書の観念によるものであることについて、説明の必要はないだろう。

つまり、儒教の性質を代表するこれらのものについて、その観念の中心には、常に経書の存在が欠かせないのである。とりもなおさず、経書の観念とは、これまで説明を重ねてきたとおり中国文化そのものの観念でもある。よって、こうした経書の観念を「文化的観念」と名づけることにしたい。かつて、吉川幸次郎氏は、「『尚書正義』譯者の序」として、

漢以前の支那人の思索は、原則として専ら「経」の範囲の中に於いてのみ運らされ、その外に溢出することを許されなかった。⁽⁵⁷⁾

と述べておられるが、まさしく、中国人の思索、それは文学的であれ、哲学的であれ、いずれにしても、経書の観念の内にある。「その外に溢出することを許されなかった」ほど、「伝統的」に徹底していたのである。これこそが、中国世界独特の「伝統的・文化的観念」であると言えるものなのであろう。

ただし、儒教は、「観念」にとどまるものではない。第一節で述べたように、吾妻重二氏は、儒教の中にさまざまな祭祀があることが等閑視されてきたのである。本稿ではそのような先入観を解き、儒教の内包する広がりを検討し直してみたいと思う。⁽⁵⁸⁾

と述べ、宋代を中心に、実際上の儒教祭祀の儀礼を具体的に挙げているが、これらは、実際の行為そのものである。つまり、儒教の「伝統的・文化的観念」には、その「外的発露」が存在する。祭祀儀礼は、その一例であるが、総じてそれをいうならば、「礼」がその代表であり、聖人の書である経書に関わる学問もそれに該当するであろう。

まず、「礼」について。「礼」とは、日常の礼儀作法、祭祀や国家的儀礼・機構のようなもので、荀子がいうところの「大礼」までを含むものである。これらは、すべて経書の観念よりの外的発露である。

また、聖人の書である経書に関わる学問、「経学」も、経書観念の外的発露である。これらは、双方ともに行為を伴うものであり、経書観念の外的発露である。つまり、「文化的な行為そのもの」といえるものなのである。

したがって、吾妻氏のいう「儒教の内包する広がり」とは、「経書に内包される観念世界」であるだけでなく、「経書に内包される観念世界を具現化した外的発露である実際の文化的な行為そのもの、礼や経学」をも含みをもった、広がりのあるものでなくてはならない。これらが、非常に幅の広いものであることは、これまでも再三確認してきたことである。

以上、これらを総合すれば、儒教とは以下のように定義されうのではなかろうか。

中国世界において孔子に代表される古えの聖人を奉じることを共通理解とする伝統的・文化的観念とその外的発露である文化的行為群（とくに礼と学問）である。

この定義は、時代を選ぶことなく適用しうる。儒教というと国教化された後のみを言うものもあるが、これは、孔子以降は、儒教にも該当する。

また、経書の観念とその発露の両方表しうるので、この定義は、儒教の三つの性質、教学性・宗教性・国家イデオロギー性を包括する。

ただ、実際のところ、定義化をするとなると、少しずつではあるが、その範囲を狭めてしまうものなので、最終的に、非常に幅の狭いものと捉えられてしまうかもしれない。

そこで、最後に一例を挙げておきたいと思う。

儒教とは、右のように定義され、儒教の三つの性質、教学性・宗教性・国家イデオロギー性を包括するものであるが、これらは、富士山を真上から見た火山と山全体の関係に似ていると考えられるのである。（図2）経書の観念が火口であれば、山全体には、儒教的教学性・宗教性・国家イデオロギー性の諸要素が散在しているということになる。さらに、山全体には、経書の観念の外的発露である文化的行為群も含まれる。儒教の性質を決定する諸要素と経書の観念の外的発露である文化的行為群は、同質、または相似のものなのである。そして、これらを包括する外延・アウトラインの内は、すべて儒教である。

そして、それを立体的に表現すると、ほぼ富士山のような円錐多角錐のモデルが形成される。（図3）溝口雄三氏が「中国儒教の10のアスペクト」で示した十の要素が多角錐の一面を形成する

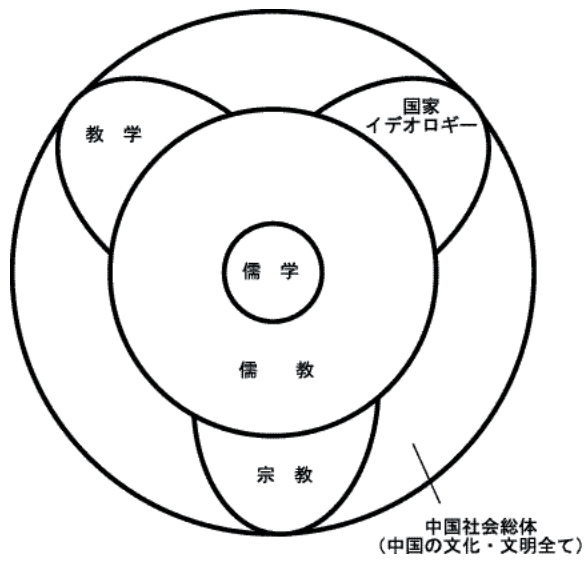


図 2

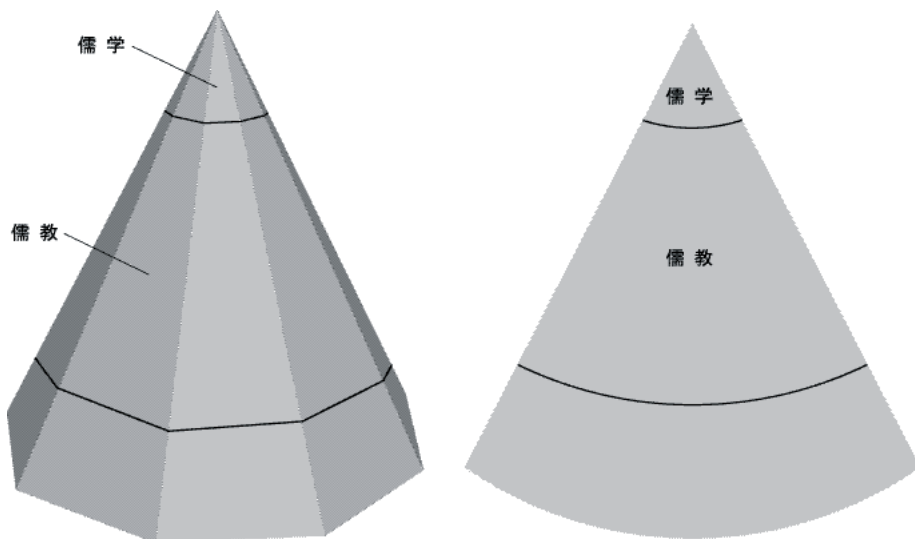


図 3

のか、はたまた、吾妻重二氏が「儒教の再考：儀禮・祭祀・神々・五經」（『日本中国学会報』第六十五号、2013年）で示した諸要素が、多角推を形成するののかについては、さらに多くの紙面を費やす問題であるので、稿を改めることとしたい。

附、儒教国教化の定義について

儒教については、ひとまず定義がなされることになったが、これより、直ちに恩恵を受けえるのは、前漢代の儒教国教化の問題についてであろう。

漢代における儒教国教化は、武帝期になされたのか、元帝期になされたのか、それとも王莽執政期なのか、はたまた後漢の光武帝期・章帝期なのか、ここまで多くの食い違いが見られるのは、研究者個々人が「儒教」及び「国教化」について、独自の異なる定義化を主張し、共通するところが多かったことに、その根本的な原因があったことは、ここまで詳細に検証を加えてきた⁽⁵⁹⁾。

しかし、儒教が定義されたことにより、その問題点は、「国教化」をどのように考えるかに限定されてきたと考えられるであろう。以下、検証を加えていきたい。

まず、「儒学」というのは、これまで見てきたように、儒教の一部であるが、「儒学官学化」とは、「儒学」「官学化」という二つの用語はともに、儒学が体制化されたことに限定され、本来は、儒教的な観念から派生する明堂や郊祀制度などに関与することはできない呼称と見なされるであろう。

次に、「儒学独尊」「儒家独尊」は、先秦より続いた諸子百家による百家鳴争の状態から抜け出たことを強調するものであって、後世、儒教が中国思想史の主宰者となったことを意味する名称ではない。やはり、儒学にせよ儒家にせよ、儒教の限定的な術語であるために、その下に置かれる用語も「独尊」という、学派・学術に限定された用語しか置くことができないのである⁽⁶⁰⁾。

そのなかで、「儒教国教化」は、これまで用いられてきた用語の中では、唯一、儒教の学問が体制化され、その観念と実際の行為群が、国家政策として具現化していったことを表現することができるものである。

しかし、福井重雅氏も、

従来一般に、`国教、や`国教化、というばあい、それらはこれに由来する外国語の譯語であるのか、あるいはただカトリックのみを唯一正統の信仰であると規定し、他の諸宗教を一切禁絶したという歴史的な事象を端的に表現するために、便宜上、これらのことばを造語したのか、その成語自体の語源や成立事情の概要すらも明らかではない。しかしいずれにせよ、それらは前近代の中国には存在せず、しかも近代以降、歐米において使用されるようになった用語や概念である。以上の諸点を勘案するとき、そもそも`国教、や`国教化、という熟語を使用することは、それ自体、その定義をめぐって、際限ない無用の混乱や摩擦を生み出す一因となるこ

とは否定できない。⁽⁶¹⁾

と言われるように、「国教」の語が、ある種の混乱を生んでいることは明らかな事実であろう。「国教化」を、儒教が国家の官学に認定された当初に定義されるのか、儒教による諸政策や概念装置が置かれていったことをもって「国教化」と見なすのか、さらには、皇帝が儒教の権威の下に置かれたことをもって「国教化」と称すのか、はたまた、「国教化」とは、儒教の体制化の最盛期を指すのか、全く、定見を得ないのが現状であろう。

しかし、福井氏の指摘にあるように、「国教」という語が、おそらくは訳語である以上、「国教化」といえば、「三九二年、皇帝テオドシウス一世によって布告されたとされる、いわゆるキリスト教の「国教化、」のそれと同義である⁽⁶²⁾。この文脈は、明らかに国家の官学に認定された「初め、を指すのであって、既存の諸説は、そうした点に、もう少し注意を払うべきではなかったろうか。「儒教」そして「国教化」の用語にこうした注意が払われるならば、今後、「際限ない無用の混乱や摩擦を生み出す」ことは、ほぼ根絶されると考えられよう。つまり、「国教化」とは、その当初をもっと言うこと明かではなかろうか。

ちなみに、儒教国教化というと、西嶋定生氏のように、右のキリスト教の国教化と同様に、国家宗教としての態を整えたことをもって考える向きもあるであろうが、これまで述べてきたように、儒教の中核には、強固な教学性、すなわち儒学があるのであって、短絡的に「国教化」と述べれば、宗教としての儒教が国教化されたということを指すのではなく、あくまで儒教の学問、その教学性が、国家の公認権を得たことを言うのである。「国教化」の語は、元々は、キリスト教の国教化や国家宗教を来源とするのであろうが、現在、儒教において使用される「国教化」については、儒教研究の歴史の変遷のなかで、本来の意味が変質しているように見受けられるのである。

市村瓊次郎『東洋史統』には、漢の元朔五年博士弟子員設置の後につづけて、「殆中国の国教の如く取扱れるに至った」(波線は筆者による)というくだりがあるが、『東洋史統』が刊行された一九三九年には、すでに「国教の如く」と「キリスト教の国教化の「国教、に似てはいるが」、「国教そのものではない」とする解釈が行われていたのである。以後は、推して知るべしである。「国教化」の用語の解釈については、必要以上に原義にとらわれるべきではあるまい。

なお、尾形勇氏は、「近年の学説では、少なくとも儒教が体制化(国教化)されたと評価できる時代は、例えば、武帝の三代後の元帝期、または王莽の「新」の時期に求められている」と述べて、「儒教の体制化」なる新語を登場させている⁽⁶³⁾。

「儒教の体制化」とは、新たな用語であるゆえに、現在、明確な基準はないのであろうが、それにしても「体制化」といってしまえば、漢代以前にも、魯国において儒教は体制化されていたと見なすこともできるであろう。つまり「体制化」の語は、国家の公認の学問なり思想となったということにとどまらず、一地方政府の公認のものとなった場合にも、その用語を使いうるという難点があると考えられるのである。「儒教の国家体制化」と称するのであれば、その意味は明確である。しか

し、この「体制化」の用語は、「国教化」より、さらに、はっきりとしないものと見受けられるのである。

そうであれば、やはり、多少の問題点はあろうとも、「儒教の国教化」を論じる場合には、「国教化」の語を欠かすことはできなさそうである。

結 語

本稿では、儒教の諸側面から、「儒教とは何か」という定義の問題について、もっぱら検討を重ねてきた。

まず第一章では、儒教の教学性・宗教性・国家イデオロギーとしての性質に立脚している場合には、定義を確定することに、多くの困難が生ずるため、儒教の三つの性質について、その共通認識が何処にあるのかを確認した。

続けて第二章では、伝統的儒学研究から出発した「儒教とは教学である」とみなす意見を通観し、その特徴について考察を加えた。儒教の教学性は明確であり、その非変質性は際立っているのであるが、その理由は、なんと言っても、その中心が儒学・経学であるためであった。一方、この説は、儒教を狭く捉えたものでもあり、今日では、多くの点で説明できない事項が発生しつつある。よって、「儒教とは教学」ではないが、「儒教は教学性を含む」とは言えることを検証した。

そして第三章では、宗教学研究から出発した「儒教とは宗教である」とみなす意見を概観し、その特徴について考察を加えた。儒教を宗教と見なすのは、中国のみならず欧米でも盛んに議論されてきたが、日本では、まず国家教護論として儒教が有用であったために、そうした宗教論は盛り上がり欠けた側面があった。そのため、儒教宗教論は、古くから多くの批判を浴びたのであるが、最近でも、池田秀三氏による宗教論批判が展開されるなど、多くの問題点を抱えるようである。したがって、「儒教とは宗教」ではないが、「儒教は宗教性を含む」とは言えることは理解されたといっ

てよいであろう。

また、第四章では、歴史学研究から出発した「儒教とは国家イデオロギーである」とする意見について集中的に検討を加えた。「儒教国家」論を主張される渡邊義浩氏の意見は、国家を論じる際には、非常に有益であったと考えられるが、儒教の教学性・宗教性から検討した場合、これらを排除したものは、果たして儒教といえるものであるのだろうか。議論が分かれるところであろう。すなわち、「儒教は国家イデオロギーである」とは言えないが、「国家イデオロギーとしての性質を含む」とは言えるであろう。

この第二章から第四章までの検証によって、これまでも儒教の定義を巡って激しい論争がたたかわされてきた、教学・宗教・国家イデオロギーは、それらが、それぞれに核心を突いていたからこ

そ、お互いに論破できない、まさしく鼎立の状態が続いていたことが確認されたといえるであろう。

また、これらのそれぞれの分析は、異なる学問を基礎にしていたことも、そうした不幸を加速させたと考えられる。教学を言うものは、伝統的な漢学を基礎としていたし、宗教を言うものは歐米の宗教学を、また国家イデオロギーを言うものは、唯物主義の体制論を基礎としていたであろう。これらが、論争をしても、議論が噛み合うことが少なかった。つまり、論争の対抗軸がずれているという理由も少なからず作用したことが、原因として考えられよう。

ただし、その反面、これら異なる視野からの指摘により、儒教の諸側面について多くの問題解明が果たされてきたことも、言及されなくてはなるまい。本稿では、そうした先学のヒントを集めることができたため、儒教のとは何かを明らかにすることが試みることができたといえるであろう。

これまで、儒教の教学・宗教・国家イデオロギーとしての、それぞれの全面を、その枠内に入れて議論できなかったのは、これら、三つの儒教論が、まさしく、儒教の一側面を代表するものに過ぎず、儒教とは、さらなる巨大な総合体であったためであった。つまり、中国世界において、儒教の範囲は、その文化・文明すべてに肉薄するほどに幅広いものではあったのである⁽⁶⁴⁾。

したがって儒教とは、「中国世界において、孔子に代表される古えの聖人を奉じることを共通理解とする伝統的・文化的観念と、その外的発露である文化的行為群（とくに礼と学問）である」と定義されるのが妥当ではなかろうか。この定義は、儒教の三大側面である教学性・宗教性・国家イデオロギー性を包括し、いずれの部分をも貫いているものと考ええる。先に富士山に例えたように、真上から見て内面にある儒教の文化的観念（経書観念）が、その火口であれば、火口の外に広がる周縁は、礼や学問、芸術などの外面は、林檎の果実そのものであったのである。そして、中国世界（社会）においては、富士山のような円錐や多角錐のモデルが該当するであろう。当然、その世界（社会）の総体を覆いつくす観念が、儒教であることは言うまでもあるまい。

以上のように、おおよそ儒教の定義されたことにより、「国教化」をどのように考えるかについても、ある一定の解答が導き出せることとなった。まず、儒教の「国教化」をいつに導き出すかについては、この語が本来持つ意味は、「その当初」にあるのであって、勝手に最盛期に当てはめることはできないと考えられることが確認された。また、「国教化」については、1939年に刊行された、市村瓊次郎の『東洋史統』において、すでに「国教の如く」と「キリスト教の国教化の『国教、に似てはいるが』、「国教そのものではない」とする解釈が行われていたのである。「国教化」の用語の解釈は、原義にとらわれるべきではないのであろう。

最後に、「儒教の国教化」論争については、「儒教」や「国教化」という語の定義の問題と、歴史上の実際の問題を確認するものと二つに分けられようが、本稿において、用語の定義の問題についてある一定程度の解決がなされたことにより、残る問題は歴史上の実際の問題に絞られてきたと考えられる。本稿与えられた紙面を大幅に超えてしまったため、この問題については、他日を期すこととしたい。

注

- (1) このことについては、わが国における有力な中国研究者が、いかに儒教に対して注視していたか、その発言を確認すれば十分に理解されるであろう。本稿の二・三・四章参照。中国人にとっての儒教は、まさしく、伝統そのものでもあり、ある意味において近代化の阻害要因でもあった。こうした面は、中国近現代研究者から、多くの指摘がなされている。戸川芳郎等『儒教史』（山川出版社、1987年）第十二章「儒教の再生」など参照。
- (2) 渡邊義浩『後漢国家の支配と儒教』（雄山閣、1995年）序章参照。なお、古典的で、有力な「儒教」の定義研究には、以下のものがある。本田成之『支那經学史論』（弘文堂書房、1927年）第三章「秦漢の經学」、安井小太郎等『經学史』（松雲堂書店、1933年）「先秦より南北朝に至る經学史」、馮友蘭『中国哲学史』第一篇「子学時代」（商務印書館、1934年）、武内義雄『中国思想史』（岩波書店、1936年）、狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、1953年）、侯外廬等『中国思想通史』第二卷（人民出版社、1957年）第九章「兩漢經今古文学之爭論」、諸橋轍次『經学研究序説』（『諸橋轍次著作集』第二卷 大修館書店、1976年）第一篇「經学の概念」、吉川幸次郎『支那人の古典とその生活』（岩波書店、1944年）、平岡武夫『經書の成立』（全国書房、1946年）第一序説篇「經書と尚書」、重澤俊郎『原始儒家思想と經学』（岩波書店、1949年）第二部「經学の本質」、宇野精一「五經から四書へ—經学史覺書—」（『宇野精一著作集』第四卷、明治書院、1987年）（原載『東洋の文化と社会』第二輯、京都大学支那哲学史研究室、1952年）など。
- (3) 『日本中国学会報』第五十八集「学会展望（哲学）」（市来津由彦氏執筆）において、福井重雅氏の『『漢代儒教の史的研究—儒教の官学化をめぐる定説の再検討』』（汲古書院、2005年）を「兩漢思想研究を深化させる上で、いまなおきわめて重要なテーマである」と評されている。
- (4) 池田秀三『自然宗教の力』（岩波書店、1998年）終章「儒教の多様性」211頁参照。本章において、以下、同書を池田著書と略称する。以下順に、池田著書、終章「儒教の多様性」212頁、214頁参照。
- (5) 浅野裕一『儒教ルサンチマンの宗教』（平凡社、1999年）終章「ルサンチマンの宗教」275頁参照。本章において、以下、同書を浅野著書と略称する。
- (6) 宮川尚志「儒教の宗教的性格」（『宗教研究』一八〇、1965年）、浅野著書、第四章「神秘化される孔子」162頁参照。
- (7) しかし、先学の意見の中には、儒教の歴史的変遷をあまり考慮に入っていないものもあるが、そうした歴史的な変化も十分考えなければならないのではなかろうか。例えば、溝口雄三氏の意見は、儒教の諸要素を十全に紡ぎ出しているように見えるが、その分類が中国世界のそれぞれの時代に合致したものではなく、その要素の多さが逆に混乱を与えた側面を持つとも考えられるの

- である。溝口雄三「中国儒教の10のアスペクト」(『思想』七九二、1990年)
- (8) 渡邊義浩『後漢国家の支配と儒教』(雄山閣、1995年)以下、同書を渡邊著書と略称する。
- (9) 浅野著書、終章「ルサンチマンの宗教」275頁参照。
- (10) 小島毅・村田雄二郎「儒教」(『中国思想文化事典』東京大学出版会、2001年)。筆者は結局のところ、浅野氏のような全面的に中国の文化的伝統や風俗・習慣が儒教の本質ではないとする意見に与しないが、浅野氏が指摘するような傾向があることは承認する立場をとる。
- (11) 板野長八「儒教の成立」(『儒教成立史の研究』岩波書店、1995年、493頁、原載『岩波講座世界歴史4』岩波書店、1970年)。
- (12) あるいは、教学の「儒教」には、江戸儒者による何らかの規定が存在するのかもしれない。
- (13) 服部宇之吉『孔子及孔子教』(明治出版社、1917年)。なお、儒教の教学性については、戸川芳郎等著『儒教史』(山川出版社、1987年)序章「儒教をどうみるか」、渡辺著書、「序論」第一章「白虎観」などに詳しい。
- (14) 渡辺著書、第一章「白虎観」53～4頁参照。なお、渡辺氏の文章を一部筆者が要約した。
- (15) 宇野哲人「序論」『儒学史』(宝文館、1924年)。
- (16) 武内義雄『儒教の倫理』(『武内義雄全集』第二巻(角川書店、1978年)儒教篇一、原載『岩波講座倫理学』第九巻(岩波書店、1941年))。
- (17) 注(16)武内論文参照。
- (18) 戸川芳郎等『儒教史』(山川出版社、1987年)「序章 儒教をどうみるか」において、津田左右吉氏の意見を要約した部分を抜粋。
- (19) 関口順「儒教国教化」論への異議」(『中国哲学』北海道中国哲学会、2000年)参照。
- (20) 池田著書、終章「儒教の多様性」208頁参照。
- (21) 宮川尚志「儒教の宗教的性格」(『宗教研究』一八〇、1965年)。
- (22) 服部宇之吉「支那に於ける孔子尊崇」(東亜研究一ノ一、1911年)。「それ(儒教)」とは、もってまわった言い方であるが、服部氏の報告には、儒学では、説明しきれない項目が多く登場する。
- (23) 平井正士「漢代の儒学国教化について」(『多賀秋五郎博士古稀記念論文集・アジアの教育と社会』不昧堂出版、1983年)23～4頁参照。
- (24) 注(8)渡邊著書、序章、37～8頁参照。
- (25) 注(23)平井論文、26頁参照。
- (26) 武帝期の封禅・明堂は、儒家の意見は採用されていない。にもかかわらず、『漢書』の班固の賛文には、儒教的政策の一例として、採り上げられている。
- (27) 金子修一「漢代における郊祀・宗廟制度の形成とその運用」「唐代における郊祀・宗廟の運用」(『中国古代皇帝祭祀の研究』岩波書店、2006年)、吾妻重二「宋代の景靈宮について一道教祭祀と儒教祭祀の交差」(小林正美編『道教の齋法儀礼の思想史的研究』知泉書院、2006年)など

参照。

- (28) 吾妻重二「儒教祭祀の性格と範囲について」(『アジア文化交流研究』第一号、2006年)、注(27) 吾妻論文参照。また、「儒教は死と深く結びついた宗教である」と考える加地伸行氏は「儒教と言えば、一般には、ただ単に倫理道德としてしか理解され」ないと不満を披瀝されており、山下龍二氏も、加地氏と同じく、こうした方面から非を唱えておられるが、これらのように、①で述べた「倫理道德」に対する反対意見は、今日では、少なからず見受けられるようになってきているのである(加地伸行『儒教とは何か』(中央公論社、1990年)、山下龍二「儒教の宗教的性格」(『朱子学と反朱子学』研文社、1991年)。
- (29) 注(6) 宮川論文参照。
- (30) この康の意見の根底には、三教という中国本来の宗教意識が働いていたであろうことは、疑うべくもなからう。
- (31) 「儒教宗教説」を退け、儒教が教学性を中心とするものであることについては、注(1) 池田著書の全編で力説されている。
- (32) 小林正美「三教交渉における「教」の観念」(『六朝道教史研究』創文社、1990年) 参照。
- (33) 注(6) 宮川論文参照。
- (34) 浅野裕一『孔子神話—宗教としての儒教の形成』(岩波書店、1997年)、『儒教ルサンチマンの宗教』(平凡社、1999年)。なお、池田秀三氏による浅野氏『孔子神話—宗教としての儒教の形成』の書評がある。注(1) 池田著書49～51頁参照。
- (35) 儒教の天の議論については、注(1) 池田著書、「天の宗教性」参照。
- (36) 任継愈著・吉川忠夫訳「儒家と儒教」(『東洋史研究』三十八—三、1979年) 参照。
- (37) 池田氏の要約による。池田著書、終章「儒教の多様性」193頁参照。
- (38) 張栄明『中国的国教 從上古到東漢』(中国社会科学出版社、2001年) 参照。
- (39) 「当てはまる」云々については、本稿第五章参照。
- (40) 吉川幸次郎『中国人と宗教』(1948年) 参照。
- (41) 池田末利「儒教」(『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年) 参照。
- (42) 注(1) 池田著書、五十一頁参照。
- (43) 注(1) 池田著書、終章「儒教の多様性」194頁参照。
- (44) 注(1) 池田著書、117頁、125～126頁参照。
- (45) 注(1) 池田著書、133～134頁参照。なお、括弧部分は筆者が要旨から補った。
- (46) 注(8) 渡邊著書、第一章「白虎観」、59頁参照。
- (47) 板野長八「図讖と儒教の成立」(『儒教成立史の研究』岩波書店、1995年 329頁、原載『史学雑誌』八十四—二・三、1975年) 参照。
- (48) 西嶋定生「儒教の国教化と王莽政権の出現」(『中国の歴史 2 秦漢帝国』講談社、1974年) 345、

- 384頁など参照。
- (49) 注(8) 渡邊著書、序章、37～8、31頁参照。なお、儒教を国家イデオロギーと称することに
ついて、「体制的政治イデオロギー」や「体制的政治思想」と称するものも、ほぼ同意であろう。
- (50) 関口順「儒教国教化」論への異議(『中国哲学』北海道中国哲学会、2000年) 15～16頁参照。
- (51) 注(1) 池田著書、終章「儒教の多様性」212頁参照。
- (52) 序言参照。
- (53) 注(1) 池田著書、「はじめに」、5頁参照。本稿の注(1)にも記している通り、中国の停
滯論の一因に儒教が挙げられることがあるが、それは、儒教の尚古主義によることが大きいとも
考えられている。
- (54) 『史記』儒林伝。
- (55) 注(1) 池田著書、終章「儒教の多様性」、208頁参照。
- (56) 注(50) 関口論文参照。
- (57) 『吉川幸次郎全集』第八卷(筑摩書房)唐篇一、所収。
- (58) 注(28) 吾妻論文参照。
- (59) 「儒教国教化」については、狩野直喜『中国哲学史』(岩波書店、1953年) 262頁、狩野直喜
「儒学と漢武帝」(『支那学文叢』みすず書房、1973年)、狩野直喜『支那文学史』(みすず書房、1
970年)、本田濟「儒学」(『岩波哲学・思想事典』岩波書店、1998年)、宇佐美一博「董仲舒」
(『岩波哲学・思想事典』岩波書店、1998年) など参照。「儒教国教化」の問題について、網羅的
に記述されている文献には、西嶋定生「皇帝支配の成立」(『岩波講座世界歴史4』岩波書店、19
70年)、西嶋定生「儒教の国教化と王莽政権の出現」(『中国の歴史2 秦漢帝国』講談社、1974年)、
板野長八「儒教の成立」(『岩波講座世界歴史4』岩波書店、1970年)、板野長八「図讖と儒教の
成立」(『史学雑誌』八十四一・二・三、1975年)、平井正士「漢代の儒学国教化について」(『多賀
秋五郎博士古稀記念論文集・アジアの教育と社会』不昧堂出版、1983年)、渡邊義浩『後漢国家
の支配と儒教』(雄山閣、1995年) や福井重雅『漢代儒教の史的研究—儒教の官学化をめぐる定
説の再検討—』(汲古書院、2005年) の序章、西川利文「漢代の儒学と国家—武帝期「官学化」
議論を中心に—」(『佛教大学文学部史学科創設三十周年記念・史学論集』1999年)、関口順「儒
教国教化」論への異議(『中国哲学』北海道中国哲学会、2000年) などがある。
- (60) なお、「儒学国教化」「儒教国教化」などという術語は、存在しえない用語であるといえるで
あろう。実際に目睹したのは、平井正士の「儒学国教化」であるが、儒学や儒家という儒教の一
部である限定的な用語の下に、「国教化」という相当に幅の広い用語を置いても、無理があるか
らである。また、「儒教」という巨大な術語の下に、「独尊」「官学化」という限定的な意味を有
する用語を置けば、それは即ち、儒教の意味を限定するものとなるであろう。
- (61) 福井重雅「第一章 儒教の官学化をめぐる学説・研究略史」(『漢代儒教の史的研究—儒教の

官学化をめぐる定説の再検討―』汲古書院、2005年）参照。

(62) 注(61) 福井著書、「第一章 儒教の官学化をめぐる学説・研究略史」参照。

(63) 尾形勇「登りつめた漢帝国―前漢から新へ―」（『世界の歴史2 中華文明の誕生』中央公論社、1998年）323頁参照。

(64) 補足であるが、中国の文化事象から、儒教に影響された部分を抜き出すと、儒教は、中国文化・文明そのものではないかと思われるほど、奥深く幅広いものである。それは、後日必ず言及することもあると思われるが、この儒教の諸々の文化事象こそが、経書の観念の外的発露である文化的行為群なのである。

Reconsidering What the "Confucianism" is:

A Study on the Definition and the Modeling of Concepts related on Confucianism

The discussions have been arising these days in great numbers about "Establishing Confucianism as the national religion", its meaning and we are still struggling to find out common views on its origin as well. The issue, however, is not just limited to that as there are various interpretations on the single word "Confucianism".

Accordingly, to the views of previous studies about the Confucianism being summarized, it can be classified into three categories, "regarding it as being for the education and learning", "regarding it as religion", and "regarding it as the national ideology". So "Confucianism" can be interpreted in various meanings and aspects in such ways.

Therefore, I would like to summarize it on "How the state of each aspect in history was" to derive the certain result of the subject that seemed to be impossible to solve.

In addition to that, the controversy about "Establishing Confucianism as the national religion" in Former Han can be divided into two categories, first about the definition of the word "Confucianism" and "Establishing the national religion" and second about confirming actual issues in history. If the controversy about the definition of the terms could be solved effectively in this paper, the remaining issues are thought to be narrowed down the historical ones. I would like to mention another opportunity for this.