

日本における儒教国教化論争について（二）

— 「儒教国家論」 批判 —

鄧 紅
(社会システム研究科)

キーワード

「儒教国家論」、指標、循環証明、論点先取

要旨

「日本における儒教国教化論争について」の第二弾として、まず「福井再検討」以後の主な動向とみられる「渡邊 2005」および「福井 2005」の合評会部分を検証し、合評会の学術性の欠如を指摘する。そして渡邊「儒教国家論」について、五つの指標を中心にくわしく検証し、その内蔵したトリックを暴露し、論理的錯繆を批判する。

序 言

拙論「日本における儒教国教化論争について—福井再検討を中心に」¹（以下「鄧 2014A」と略す）は、「儒教国教化」概念の検討から始まり、「福井再検討」を中心に数十年間にわたる日本における儒教国教化論争を論議したが、紙面の関係で「福井再検討」以後の動向について言及しなかった。

小論は「日本における儒教国教化論争について」の第二弾として、まず「福井再検討」以後の主な動向たる『兩漢の儒教と政治権力』（渡邊義浩編集、汲古書院 2005年、以下「渡邊 2005」と略す）、特に福井重雅著『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、以下「福井 2005」と略す）の合評会部分（以下「合評会」と略す）を検証する。次に、『兩漢の儒教と政治権力』の編集者である渡邊義浩氏の『後漢国家の支配と儒教』（雄山閣出版 1995年、以下「渡邊 1995」と略す）および続編『後漢における「儒教国家」の成立』（汲古書院 2009年、以下「渡邊 2009」と略す）の「儒教国家論」について、五つの指

標を中心にくわしく検証した上で、それに内蔵したトリックを暴露し、その論理的錯繆を批判する。

第一節 福井重雅著『漢代儒教の史的研究』の合評会について

一、「福井 2005」と「渡邊 1995」との関連

2005年、儒教国教化論争に横やりを入れる形で、「第50回国際東方学会議VI. 両漢の儒教と政治権力」が開催され、その「続編」として「福井 2005」の合評会が開かれた。会議の主催者は当時の東方学会東京支部長の池田知久氏であったが、その主役は、いうまでもなく会議の「仕掛け人」で、会議の成果を『両漢の儒教と政治権力』にまとめた渡邊義浩氏である。

渡邊義浩氏といえば、1995年に『後漢国家の支配と儒教』（「渡邊 1995」）を著作した人物である。その大作において、渡邊氏は五つの指標を打ち出し、その指標がすべて「満たされたとき、これを「儒教国家」の成立と称し、「儒教国家」の成立によって、「儒教の国教化」は達成され、(P31) その完成の「一瞬」を「白虎観会議が開催された後漢時代の章帝期に指定」としたのである。

「鄧 2014A」の「(三) 福井再検討の内容について」において、数十年間日本で出現した「儒教の国教化」の二十二名、三十通前後の説を検討する際、上記の渡邊「儒教国家論」を次のように触れた。

学者・時間・出所	いつから	いつまで	主張	概念
渡邊義浩1995 『後漢国家の支配と儒教』雄山閣出版、1995	前漢の武帝期、元帝期、王莽—後漢光武帝時代の儒教の国教化をいづれも否定し、	後漢章帝建初の白虎観会議（七九から八三年。ただし白虎観会議の文献を全然検討していない）！ ²	1) 儒教一尊体制の確立。 2) 儒家的官僚の進出。 3) 政治思想を根幹とする体制儒教の確立。 4) 儒教的支配の成立。 5) 在地勢力による儒教の受容。	「儒教国家」の成立＝儒教の国教化すべてにわたって5つの指標が満たされたとき。

当時は、渡邊説を三十通前後の説の中の一つとして取り上げただけで、詳しく検討しなかった。その詳細な検討は次章に譲るが、とりあえず、「渡邊 1995」の要点と「福井 2005」との異同を次のように確認しておこう。

- 1、立場として、「渡邊 1995」は前漢、特に武帝期の儒教国教化説を否定する。いわゆる通説反対派。それは「福井 2005」と同じ。
- 2、国教化のタイミングとして、「渡邊1995」は「国教化の始まり」でもなく、「国教化の普

ロセス]でもない、「国教化の終わり」つまり「儒教国家」の成立＝「儒教国教化」達成の「一瞬」を重視する。完成の一瞬を重視する点では「福井 2005」と同じ。

3、完成の時期として、「渡邊 1995」は国教化完成の「一瞬」を「白虎観会議が開催された後漢時代の章帝期に措定」する。この点について、福井の「宣元一画期説」（福井 2005）とだけではなく、通説反対派とされる平井の元成以後説（平井 1974など）、西嶋の王莽期説（西嶋 1970）、板野の光武帝時代（板野 1970）などの説とも一線を画している。

4、概念として、「渡邊 1995」は誰も使用していない「儒教国家」という新概念を発明。ただし、なぜ「儒教国家」の成立＝「儒教の国教化」の達成だかとは説明していない。内包の定義も五つの指標と同じである。³それに対して、「福井 2005」は「儒教の官学化」という概念を使っている。

詳しく言えば、渡邊の「儒教国家」の概念内包とは、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、ということである。

福井「儒教の官学化」の内包は、「唯一の思想」「国家正統思想」という限定語に示されたように、「思想」の範疇にとどまる。これに対して、「儒教国家」概念の内包は、「政治思想」のみならず、「国家の支配理念」、つまり宗教としての儒教理念の支配、さらに②③④に示されたように、政治支配そのものも儒教によって行われるシステムの完成まで発展した。

つまり、渡邊氏の「儒教国家」論は、武帝期の儒教国教化の通説に賛成しない点では一致するものの、「儒教国教化」の概念と完成時期は、「福井 2005」と内質的にも外延的にもまったく違う、といってもよい。

それでまず不審に思われるのは、「福井 2005」と内質的にも外延的にも違う説を主張する渡邊氏は、なぜ東方学会を利用して、わざわざ「福井 2005」のために「合評会」をセッティングし、自説とかなりかけ離れている「儒教の官学化」説を高く持ち上げるか？そしてこのような合評会の学術性が保たれるのだろうか？その目的とは何か？などなどの疑問が湧いてくる。

二、合評会の非学術性——新「白虎観会議」のつもり？

案の定、「渡邊 2005」を読んでもみると、合評会の学術性が非常に乏しかったと言わざるを得ない。

「渡邊 2005」に記載される合評会は、いきなり渡邊氏の『漢書』批判から始まった。

『史記』『漢書』の比較は古来よりなされてきたが、後世になるほど『漢書』は『史記』

より劣ると評されていく。六朝以来の『漢書』の尊重を受けた唐初には、『漢書』は「三礼『文選』と並んで「三頭学」と称されていた。そうした風潮の中で『史通』を著した劉知幾は「正史」の模範となった『漢書』の断代史を評価したが、宋の鄭樵により断代史という形式も批判されていく。内藤湖南は、「その記事の取捨の仕方、その事を直書する間に善悪の自ら分れるやうに書くことに於て、班固は遠く司馬遷に及ばなかった」と述べ、「何と云つても漢書の劣つてゐることは疑ひなきところである」と『史記』と『漢書』の比較を総括する。湖南の批判は、記事の具体的内容には踏み込まなかったが、『史記』と『漢書』の記事の比較から、『漢書』の偏向、それも董仲舒の対策により太学に五経博士が置かれ儒教が国教化された、という現在でも高校世界史の教科書に堂々と掲げられている「定説」に関わる史料の偏向を指摘したものが、福井重雅「儒教成立史上の二三の問題—五経博士の設置と董仲舒の事跡に関する疑義」であった。(P169-170)

渡邊氏が宣告したなぜ『史記』は『漢書』より勝るかの理由は、内藤湖南が言っているからだ、というものであった。たとえそうだとしても、これはあくまでも内藤湖南という一人の日本学者の個人意見に過ぎなかった。内藤湖南は典型的な「『史記』びいき」ということについて、渡邊氏が知っているだろうか。⁴

『史記』は『漢書』より勝るから、『史記』の董仲舒に関する記述などは信ずるべく、『漢書』のは信ずるべからず、というのは「福井 1967」以来の論法であったが、誤った二分法 (false dilemma) に基づくものであった。本場の中国でも、日本でも、時代によって、「揚班抑馬」(「『漢書』びいき)あるいは「揚馬抑班」(「『史記』びいき)という傾向があったが、それにしても、『史記』を以て『漢書』を否定し、司馬遷を以て班固を批判するような手法が殆ど見当たらない。なぜならば、逆に『漢書』を以て『史記』を否定し、班固を以て司馬遷を批判することもできるからである。真の「哲学史的研究」も「史的研究法」も、このような史学史常識のない手法と一線を画すべきである。⁵

その前に、渡邊氏に『史記』と『漢書』の優劣を裁判し宣告する資格があるか? 『史記』『漢書』の比較研究をしたことがあるか? と筆者が聞きたい!

続いて「合評会」では、渡邊氏の次のような言葉が響く。

二千年の定説を覆す (テーマ)

...

本書の最大の成果は、前漢武帝期の董仲舒の対策により太学に五経博士が置かれ儒教が国教化された、とされる定説を覆したことにある。副題となっている「儒教の官学化をめ

ぐる定説の再検討」は、十全に果たされたと言えよう。とくに第二篇第三章で、津田左右吉の流れを汲む厳密な史料批判により、董仲舒の「天人三策」に潜在する根本的な疑問を明らかにしたことは、漢代思想史の研究が今後踏まえるべき水準となろう。(P193)

・・・

福井先生が董仲舒の献策による儒教の国教化という定説はおかしいと、四〇年前からおっしゃっているわけですが、今回それを御著書にまとめられ、明確に述べられた。我々後学はそれを受け、両漢の儒教をもう一度検討しなければならない。そして、それには思想史と歴史学とが共同して研究を進めていこうではありませんか、ということを集めた言葉にさせていただいて、本日は終わらせていただきたいと思います。福井先生、どうもありがとうございました。(拍手) (P217)

反通説の英雄として福井氏を礼賛し、合評会の非学術雰囲気「拍手」で最高潮に達す。あたかも千年の定説だけではなく、現在にも活きている通説どもも「福井 2005」の一撃で打倒されたようだ。残りは「後学」たちがそれを受け、「両漢の儒教をもう一度検討し、研究」するのみである。

且慢。調べてみると、合評会にも、「渡邊 2005」にも、「福井 2005」に対する反論、異論は、内山俊彦氏の片言以外にほとんど登場していないので、真の合評会とは言えない。ただの賛美会じゃないか？第一、その合評会に、町田三郎、浅野裕一、富谷至⁶、齋木哲郎（前半「第50回国際東方学者会議VI.」に参加、合評会に不参加）、関口順および拙者（当時東方学会会員）など当時「存命中」の通説主張者はいずれも参加していない。欠席審判か？

通説主張者、つまり片方の当事者が誰か一人も参加していないのに、前漢武帝期の董仲舒の対策により大学に五経博士が置かれ儒教が国教化されたとされる「千年の定説」（否や、2千年以上よ）を福井氏の董仲舒否定の一つの書物による一発で「覆した」ことを日本全国に宣言し、40年間続いた「儒教国教化論争」を一つの合評会の形で一挙に「儒教の官学化」と「宣元一劃期」で統一しようという手法は、果たして日本ないし世界の学術界に通用するだろうか？東方学会の権威を利用する新「白虎観会議」のつもり？

「第50回国際東方学者会議VI. 両漢の儒教と政治権力」主催者は池田知久氏、福井重雅著『漢代儒教の史的研究』の合評会の司会者は三浦国雄氏、有名な学者ではあるが、いずれも当時渡邊氏の大東文化大学の同僚であった。「渡邊 2005」に名を連れる堀池信夫氏、辛賢氏はいずれも渡邊氏の筑波大学院時代の恩師か後輩であった。仲間意識の強さはものを言うが、2005年までに国教化論争とかかわったことのない人物ばかりであった。

しかもそのかつての同僚たちは、数年後渡邊氏は福井氏の同僚になる事を、2005年の時点で

は想像しただろうか。⁷

三、合評会の疑問点

前掲のように、渡邊氏は「福井 2005」を賛美する時に、次のように述べる。

本書の最大の成果は、前漢武帝期の董仲舒の対策により大学に五経博士が置かれ儒教が国教化された、とされる定説を覆したことにある。副題となっている「儒教の官学化をめぐる定説の再検討」は、十全に果たされたと言えよう。(P217)

要するに、「福井 2005」の成果は二つ。一つ目は、董仲舒否定、二つ目は「定説の再検討」である。

一つ目の「董仲舒否定」について、周知の通り、「佐川 1967」は「福井 2005」の下敷である「福井 1967」を完膚なく批判したことがある。これについて、福井氏は1967年以後から2005年までの38年間反論していないし、「福井 2005」も正面から応戦していなかった。そして、まことに内山氏に指摘されたように、「福井 2005」は「自分の論に都合の悪い史料を「後世のでっちあげ」だとか言ってしまえば、どんな結論でも出る」⁸というやり方で得られた「結論」であった。況や、その合評会に町田三郎、浅野裕一、富谷至、齋木哲郎などの先学たちも参加していない。

そうであれば、「前漢武帝期の董仲舒の対策により大学に五経博士が置かれ儒教が国教化された、とされる定説を覆した」ということに対して、「先学」たちも認めていないので、渡邊氏以外の「後学」たちは、そう簡単に「受け」入れるわけにはいかないだろう。なにせ「福井 2005」は「文献を操作する」(前掲内山語)のみならず、「推論による考証」といった「でってあげ」と言われても仕方ない手法で築かれた「結論」なのだ。⁹

二つ目の「定説の再検討」について、「鄧 2014B」では、福井氏の董仲舒個人否定は幾つかの論理学上の誤謬を犯したことを暴露した上で、次のように述べた。

福井氏の董仲舒個人否定をもって、武帝期の国教化を否定することも、この詭弁法によるものである。「国教化」の概念を別にして、この手法の誤謬は、董仲舒個人を否定しても、武帝期の「絀黄老、刑名、百家之言、延文学儒者数百人」¹⁰という儒教隆盛の事実を否定できない、ということにある。故に福井 1967さえも、第二策を疑ったが、武帝期の儒教一尊の史実をちゃんと認めていた。¹¹

儒教国教化論争の焦点は、まさにこの「絀黄老、刑名、百家之言、延文学儒者数百人」といっ

た武帝期からの「儒教の顕著な興隆」（福井 1967語）の史実をどう命名すればよいか、という所から始まった。たとえ董仲舒の事蹟を否定しても、上記の史実が無視できない。五経博士の「五経」という熟語を否定しても、博士官設置それ自体が揺るがない事実であると同じことである。¹²

それについて、「福井 1967」と「福井 2005」は、「儒教の国教化」は事件ではなく、「長期にわたる過程だ」という。

そして、内山俊彦氏は、儒教の国教化は、事件ではなく、過程でもなく、状態だ、という。¹³

さらに、堀池氏は「国教化というものは言葉を換えれば、儒教の理念によって国家が統治される体制」、という。¹⁴

「鄧 2014B」は、「儒教の国教化」、「儒学の官学化」、「儒教の正統化」といったことばは、あくまでも漢王朝ないし二千年来の皇帝専制制度に奉仕する諸思想の中で、儒教がほかの思想より優位を取った形勢に対する日本人学者の形容手法の一つに過ぎない、という。

要するに、「儒教の国教化」というものは、いったい何を指しているか、事件か、過程か、状態か、それとも体制か、形勢か、といった一見簡単な問題についても、学者によって見解が違ってくる。

特に、今日まで日本の学者たちは、まちまちな「儒〇の〇〇化」という組み合わせで、特定の内包と外延を有する概念を使って、各時代に進んでいく儒教と皇帝専制制度（皇権）との関係を形容し、表現してきた。「儒家の官学化」、「儒教の正統化」、「儒教の国教化」、「儒家の儒教化」、「儒教の官学化」、「(宗教的) 儒教の成立」、「儒学の支配思想化」、「儒教の体制化」、「儒家的礼教的世界」、「礼教国家の完成」、「儒学の国家制度化」などがそれである。¹⁵

2005年までの「儒〇の〇〇化」論争は実に賑やかであった。概念として様々な組み合わせがあり、外延として漢の武帝期から後漢の章帝まで種々の説があり、内包はまちまちで、事件、過程、状態、体制、形勢といったさまざま表現手法がある。まさに「百家争鳴」であった。

「福井 2005」の「福井再検討」は、それらの説の内包、外延と表現法を一顧せず、自分自身が賛成しない説をみんな「通説」「定説」だと線を引いて、「概論的な説」だ、悉く「墨守」するものだ、と批判した。

さんざん批判したのに、通説どもと余り変わらない宣元期の「儒教の官学化」説を打ち出した。

もちろん「佐川 1967」、あるいは「鄧 2014A」と「鄧 2014B」に暴露されたように、この福井反「定説」説は問題点だらけである。現に「福井 2005」の核心部分「董仲舒否定」論は「推論による考証」によるものである。

それでも結構なことだ。福井説は、立派な反「定説」説として、「百家争鳴」の中の特に異彩を放る一家だと、誰もが認める。

日本における儒教国教化論争について (二)

問題は、先にも述べたように、通説主張者、つまり片方の当事者が誰も一人参加していないのに、東方学会の権威を利用して、董仲舒否定によって「千年の定説を覆」したことを日本全国の学术界に、否や、中国の学者をも呼んでいるから、世界に高々宣言すること自体とその手法、数十年間続いてきた「儒教国教化論争」を一つの合評会の形で一挙に「儒教の官学化」と「宣元一劃期」で統一しようという思惑は、すでに學術の範囲を越したものである。「福井説一尊」を謀りたいのか？このやり方に疑問を感じる。正道じゃないといわれても仕方ない。

「渡邊 2005」に次のような興味深い一節がある。

内山俊彦氏が「儒教の国教化」についての見解を述べた後に、次のように述べた。

ついでに憎まれ口を叩いておきますと、史料批判というものは、あまり自分勝手にやっ
てはいけないので、自分の論に都合の悪い史料を「後世のでっちあげ」だとか言ってしま
えば、どんな結論でも出るわけです。そういうことをやっている人がいるとは言いません
が、ともすればそういう弊に陥りやすいところがあると。私自身を含めてですけれども、
文献を操作する者としては自戒すべきことではないかと思います。(P164)

まさに「福井2005」の核心を突く言葉である。本当の「福井 2005」合評会は、ここから深
入りすべきだ、と思いきや、司会者はいきなり、

どうもありがとうございました。いま内山先生の仰ったことに対して、違和感を感じた
り、反論もあるかと思いますが、時間ですのでここで終わりにさせていただきたいと思
います。

違和感を感じたら、正々堂々反論すればいいのに、都合が悪くなるとみて、素早く終わらせ
る。口封じというか、はやく既成事実を作りたいというか。とにかく異例な幕の引き方だと言
わざるを得ない。

しかし考えてみれば、このような口封じ的なやり方で、「文献操作」と「推論による考証」
によって作られた程度の福井説では、果たして「福井説一尊」し、東洋史学界だけではなく、
中国哲学・思想界の「阿呆」¹⁶たちにも服従させ、天下一統をすることができるか？いままで
の多様多彩な儒教国教説どもを「福井 2005」の宣元期の「儒教官学化」説で統一する権威性、
正確性があるか？

一方、前述のように合評会仕掛け人の渡邊氏の「儒教国家論」と福井氏の「儒教の官学化」
とは、かなり乖離しているにもかかわらず、本人は合評会において頻繁に自家菜籠中のもの

「五つの指標」を持ち出し、後漢章帝期の「儒教国家論」と宣元期の「儒教の官学化」論との鴻溝を埋めあわせようとし、なるべく福井先生に近づこうとする意志が見え透く。

実は後に小論第二章にこれから述べるように、この五つの指標こそ重大な疑問点が潜んでいる。この疑いはすでに合評会の時に露見した。池田知久氏は、「儒教国家論」の五つの指標について、次のような酷評があった、

こうして条件（渡邊の五つの指標）を追加してハードルを高くすればするほど、儒教の国教化というものは後になり、渡邊氏の都合のよい結論になるわけですが（笑）、別の両漢儒教の大事な問題を付け加えたらもっと厳しくなるかもしれません。¹⁷

さすが合評会の参加者たちも、この五つの指標にトリックが仕掛けていることに気付いたが、「一笑」だけで済ませてしまった。しかし笑っただけの学者たちは、四年後の「渡邊2009」では、「五つの指標」の中の最重要であるはずの第五指標「在地勢力との繋がり」¹⁸がいつの間にか消されて、「四つの指標」に修正されたことに、気づいたのだろうか？

小論の第二節は、「儒教国家論」について、この怪しい五つの指標を中心にくわしく検証する。

第二節 渡邊「儒教国家論」批判

まず「国家」という言葉は、中国語ではなく、英語の「state」を日本語に訳す時に近代日本人が発明した「和製漢語」だ、ということをおきたい。この「state」は欧州近代法制国家の概念で、秦の始皇帝で開始した皇帝専制制度を固め、「天下」を独占しようとする漢王朝に使用することには、強い違和感を覚える。¹⁹が、小論ではそれを不問とし、さっそく正題に入る。

渡邊氏の「儒教国家論」の柱は、五つの指標を立て、それらをすべて満たしたときこそ、「儒教国家」の成立＝「儒教の国教化」の達成と判断する、ということである。この理論をはじめて遭遇する時、おそらく大部分の学者の胸に次のような疑問が湧いてくるに違いない。

- 1) 五つの指標の由来は何処か？
- 2) 五つの指標は正しいのか？絶対なのか？
- 3) 五つの指標はどうしてすべて満たさなければならないのか。一つ、二つだめなら、三つ、四つでもだめだろうか。
- 4) 次々と都合のいい条件を出したら、結論はおのずから一つしか導かないのではないのか？つまり、著者の論証手法は、誘導尋問の嫌疑がないのか？²⁰

これについて、小嶋茂稔氏は次のように批判したことがある。

私の抱く最大の問題点は、序論で展開される氏の立論のそもそもの前提である、「儒教」なり「儒教国家」なりの定義の仕方である。それらの実態を史料に即して検討し、その結果を踏まえて「定義」づけをするのが歴史学の基本的方法ではなかったか。渡邊氏のこの「定義」の先取りは氏が読者の便宜のためにあらかじめ結論を叙述したもの、とも解せよう。しかし、そうした独得の定義が、渡邊氏の先行研究の批判という作業の中からだけで産み出されたものであることは一読すれば明瞭であり、そうした「定義」の前提となる何らかの検証作業は見出せない。

(『漢代国家統治の構造と展開』序章第三節、汲古書院 2009年)

小嶋氏の批判は正鵠を得ている。

もっと厳しく言えば、まず、「定義」の先取りは氏が読者の便宜のためにあらかじめ結論を叙述したもの」であれば、「結論先行」、「結論ありき」にあたる行為である。結論に合わせるために、資料を捜し、証明することに奔走することは、日本ではもちろん、中国でも「以論帶史」として批判される手法である。

そして、「そうした独得の定義が、渡邊氏の先行研究の批判という作業の中からだけで産み出されたもので」あれば、ご参照になった先行研究がどのようなものなのか、正しいかどうかについて、検証しなければならない。

さらに奇妙に感じたのは、「渡邊1995」の修正版として、『後漢における「儒教國家」の成立』が上梓され、この「渡邊2009」をめくると、「渡邊1995」が自慢していた「五つの指標」は、いつの間にか一つ減らされ、「四つの指標」に修正されたのである。しかし修正理由が示されていない。なぜか。

上記の疑問を抱き、本節はまず五つの指標の由来を詳しく検証する。

一、五つの指標の由来

(1) 「儒教一尊体制の確立」という指標

これについて、渡邊氏は次のように述べる。

前漢武帝期に「儒教の国教化」を求める通説は、平井・福井の批判のように、官僚層に儒家の存在が少数であっただけでなく、儒教思想そのものが政治や社会に浸透していないことを理由として、承認することはできない。(渡邊 2009、P23)

つまり、「儒教一尊体制の確立」という指標の由来は、「平井 1954B」²¹および「福井 1967」の中で、前漢武帝期の「儒教国教化」通説どもに納得できない理由として取り上げた反対意見で、「そうじゃないとだめだ」という無理な要求からである。言い換えれば、「儒学一尊体制」は、通説どもと平井・福井陣営との、「儒教の国教化」あるいは「儒教の官学化」の共通イメージであったが、平井・福井陣営が通説どもに文句をつけたのは、その「儒教一尊体制の確立」の目標のための漢王朝の具体的な措置が足りない、という点である。

しかし前漢武帝期の「儒教国教化」通説どもが主張したのは、前漢武帝期の隆儒政策は「儒教一尊体制の確立」という「終わり」の一瞬ではなく、「儒教一尊体制」の「開始」という「始まり」の契機であった。董仲舒の「対策」などによって、国教化の起点ができ、「儒教」は武帝期の種々の隆儒政策によって段々「国の教え」に「化」していく。まだ不十分だが、これからは官僚層に儒家存在比率の増加はもちろんのこと、太学の興起、五経博士の設置などを主な内容とする儒教思想が漢王朝の政治や社会に浸透し、「儒教」の「国教化」的要素が次々と増大していくはずである。

要するに、たとえ董仲舒の対策の史実が否定されたとしても、「漢武の時代を契機として儒教の興隆が顕著になったことは事実である」（福井 1967語）はずだ。一方、平井、福井両氏は通説どもの「始まり」の真意を理解せず、「確立」という仮想の目標を立て、「官僚層に儒家の存在が少数であっただけでなく、儒教思想そのものが政治や社会に浸透していない」、つまり「儒教一尊体制の確立」の二点ばかりの数値が足りないので、「国教化」といえない、だから通説どもは間違いだ、と主張する。

要するに、通説どもと平井・福井陣営との齟齬は、「儒教一尊体制」はいつたい、その「確立」の一瞬を指すか、「開始」の契機を重視するか、という「タイミング」の土俵の違いから引き起こされた論争にすぎない。

また平井は、通説どもと違う独特な数値目標（官僚の比率、浸透度）を立てて、それに達しないと「儒教一尊体制の確立」として認めないぞと、違う「内包」の土俵を作ったから論議を起した。

渡邊氏は、この論争の真意を理解していないので、「儒教一尊体制の確立」を一つの指標に立てたとみられる。考えてみると、「儒教一尊体制の確立」は「指標」ではなく、「儒教の国教化」そのものではないか。少なくとも学術・思想というイデオロギーレベルの「国教化」である。通説どものみならず、平井・福井陣営もそう考えていたが故に、後に「儒教の官学化」という概念を使ったのである。

そうであれば、「儒教一尊体制の確立」を「儒教国教化」＝「儒教国家成立の指標」にするには、「結論先行」という重大な論理的錯繆があると考えられる。それについての論証は、小論の次節

に任せる。

(2) 「儒教の官僚層への浸潤」という指標

これについて、渡邊氏は次のように述べる。

前漢元帝期に「儒教の国教化」を求める平井説はどうか。平井の実証によれば、元帝期の公卿層に占める儒家官僚の割合は、二六・七%であるという。わずか一・九%に過ぎなかった武帝期に比しての儒教の浸潤は明白である。しかし、公卿層への三割弱の浸潤によって、ここに「儒教の国教化」を措定することは難しいであろう。(渡邊 2009、P23)

公卿層に占める儒家官僚の割合は、三割弱だけであることは、数値指標として不足かもしれないが、決定的ではない。だって、「福井再検討」後に打ち出された「宣元一劃期」の「儒教官学化」説は、宣帝・元帝期の国教化を主張しているよ！²²

『漢書・元帝紀』に次のような一節がある。元帝は、父の宣帝が多く儒者と違う文史法律の吏を使い（「宣帝多文法吏」）、刑名で臣民を管理する（「以刑名繩下」）とみて、それはよくないと考え、「陛下は刑に頼りすぎ、宜しく儒生を用いるべき」（「陛下持刑太深、宜用儒生」）と建言したところ、宣帝は次のように答えた。

漢家自有制度、本以霸王道雜之、奈何純任德教、用周政乎？且俗儒不達時宜、好是非古今、使人眩于名實、不知所守、何足委任？”（《漢書・元帝紀》）

実は、このような「霸王道雜之」の傾向が後漢時代にも続いていた。《太平御覽》卷九《皇王部》注に華峴『後漢書』卷一曰く、

世祖（光武）既以吏事自嬰，（明）帝尤任文法，總攬威柄，權不借下。值天下初定，四民樂業，戶口衣食滋植，斷獄號居前世之十二。中興已來，追蹤宣帝。夫以鍾離意之廉法，諫諍懇切，以寬和為首。以此推之，斯亦難以德言者也。

渡邊氏が主張する儒教国家成立する時の後漢の光武期あるいは明帝期も、前漢の宣帝のような霸道、王道を融合する政策をとり、「斯亦難以德言者也」という儒学の徳教的政治を行っていなかったことが明らかである。

拙論「鄧 2014B」²³は、儒教と漢王朝（「国家」ではない、「漢家」という「家天下」！）皇

帝専制制度の関係について、次のように述べたことがある。

「儒教の国教化」、「儒学の官学化」とは、あくまでも日本の一部分の研究者が儒教の漢王朝の皇帝専制制度に奉仕する体制、形態、形式を形容するまちまちな表現方法の一つに過ぎなかった。言い換えれば、「儒教の国教化」、「儒学の官学化」、「儒教の正統化」といったことばは、あくまでも漢王朝ないし二千年来の皇帝専制制度に奉仕する諸思想の中で、儒教がほかの思想より優位を取った形勢に対する日本人学者の形容手法の一つに過ぎない、といってもよかろう。このような形態の中で、主導権は常に専制君主の皇帝側にあった。専制君主は主人であり、儒学は下僕であり、利用されるだけである。

要するに、後漢明帝のように「總攬威柄、權不借下」を指向する皇帝専制制度における儒教と皇帝専制制度の関係は、皇帝専制制度が自らの「家天下」支配を正当化しようとして儒学を利用し新しい支配観念を作り出させるものであるが故に、政権の中の儒者の数や比率というような数値が決定的な要素ではない。たとえば、「儒教国家」が成立したとされる後漢後期も、儒教官僚が中心とする清流勢力は、皇権側から厳しく弾圧された「党錮の禁」が二回あった。いくら科挙制度が確立した唐宋時代、あるいは科挙制度が厳密に実行された明清時代において、官僚たちはほぼみな儒者であっても、儒者と皇帝専制制度の関係はやはり主人と下僕の関係であり、利用と利用される「学而優則仕」の関係であった。唐の太宗皇帝は科挙制度について、「天下英雄尽入吾彀中矣」と喜び²⁴、明代では、気に入らない大臣（すべて儒者）が朝廷でしばしば「廷杖」される。皇帝専制制度の下では、官僚は100%儒者でも、理想中の儒家徳教政治は出現しやしない。故に政治制度とイデオロギーの関係を逆転させ、皇権側は儒教に服従し、儒学は「皇帝を筆頭に官民一般に推戴される国家正統思想」となるはずがない。

故に、日本における儒教国教化論争に関わる20数名論者たち（福井 1967を含む）は、平井氏以外に誰も「儒教の官僚層への浸潤」、「公卿層に占める儒家官僚の割合」といったような具体数値にこだわらなかった。

渡邊氏の第二の指標は、「儒教国教化」と謳歌される皇帝専制制度における儒教の本当の立場を理解していない平井氏の牙慧を拾っただけで、普遍性がないと思われる。

（3）「思想内容としての体制儒教の成立」という指標

これについて、渡邊氏は次のように述べる。

王莽期、光武帝期に、それぞれ「儒教の国教化」を求める西嶋説、板野説は肯綮し得る

であろうか。たしかに、「皇帝」の概念を思想内容に含む時期は、讖緯思想の確立期である王莽期から光武帝期の間に求められよう。また、王莽によって、儒教的な宗廟制・郊祀制が確立されたことも明らかにされている。(渡邊 2009, P23)

これによれば、第三指標は儒教の神秘性と宗教性に関わる問題と思われる。これについて、かつて富谷(1979)では、「国家的宗教」の「儒教の国教化」と、「儒学の官学化」とは別問題とすべきだと述べたことがある。

実際では、漢の武帝期の「儒教の国教化」を主張する通説どもは、ほとんど「儒学」あるいは「儒教」の宗教性を説かない立場であった。「儒教の国教化」通説に反対する学者たちの一部(渡会 1984、保科季子 1998、西川利文 1999など)も、福井 2005「儒教の官学化」の「第一期と第二期」を含め、儒教の宗教性を認めていない。故に、「渡邊 2005」はことさら「後漢儒教の固有性」の一節を設けて、自分で儒教の宗教性、特に「後漢に儒教が宗教になった」ことを証明しなければならなかった。²⁵しかし、「儒教には宗教性がある」ことが証明されても、「儒教は宗教である」ことにはならないと考える。せいぜい「儒教の宗教性」がどの程度あるか、あるいは渡邊氏が自分で証明しようとした「後漢において宗教になったのでは」という問題になる。

言い換えれば、第三指標は「儒教の国教化」通説に反対する学説群の中の「儒教は宗教である」と主張する一部の少数意見からの概括に由来した上で、「儒教には宗教性がある」ことを「儒教は宗教である」ことにすり替えたものである。

なお、西嶋、板野両氏が重視する「王莽によって儒教的な宗廟制・郊祀制が確立された」ことから、「後漢時代の儒教国家の成立」と結び付くことには、幾つかの理論的ハイハードルを超えなければならない。

まず、王莽が宗教的「宗廟制・郊祀制」を作る目的は、一体どこにあるか。「儒教国家」を作る虔誠な儒教的動機で漢王室のために「宗廟制・郊祀制」を作ってあげるか、それども漢王朝政権を乗っ取る「禪讓」のために、宗教的雰囲気を作り出すか。言い換えれば、「宗廟制・郊祀制」(「封禪」含む)は、儒学自身の進歩と深化か、それども漢王朝を篡奪し莽新政権を作るために、宗教のレベルで儒学の理想中の制度を利用したか、ということを徹底的に論証しなければならない。

第二、周知の通り、王莽が「改制」の時に利用した儒学知識の一部分は、儒学の変種であった凶讖、緯書に由来する。それが光武帝なども利用していたので、よしとしよう。しかし、大部分の古経文は劉歆父子の偽造によるものと言われているが、どう理解すればよいだろうか。²⁶

第三、「王莽期から光武帝期」という時期の全体性、継承性はどうか。言い換えれば、

王莽の篡権から前漢の消滅、王莽新朝の成立、「緑林、赤眉の乱」、莽新政権の崩壊、そして後漢政権の成立といった一連の大事件が発生した歴史上の一大動乱時期の後にできた後漢政権は、前漢王朝と莽新政権の何を継承し、何を否定し、何を創出したかなどの重大問題を論証なしに、「王莽期から光武帝期」と軽く一言で恰も一つの整合性のある時代のように片づけられるかどうか。

第四、西嶋、板野両氏が主張する「王莽によって儒教的な宗廟制・郊祀制が確立された」というような儒教国教化は、「王莽期」という時間の土俵があった。これを「儒教国家論」成立の指標にすると、時間の土俵は、説明なしに「王莽期」から「後漢の章帝期」に置き換えられていいか。

(4) 「儒教的な支配」の確立という指標

これについて、渡邊氏は次のように述べる。

本質的に政治思想である儒教は、抽象的な思想「内容」の確立ではなく、国家の支配に儒教が「具体的」に、いかに関わっていたのかという指標でこそ、有用性が判断されるのではなかろうか。換言すれば、(4) 支配の具体的な場に、儒教が出現する「儒教的な支配」の確立を、「儒教の国教化」の第四の指標として指定し得るのではないであろうか。

この指標は「渡邊 2009」では第五の指標と合併したので、次の第五の指標と一緒に議論する。

(5) 在地勢力の儒教の受容という指標

これについて、渡邊氏は次のように述べる。

中国古代国家の支配を現実のものとするものが、在地勢力であるのであれば、公卿層といった高級官僚だけではなく、国家の支配を在地で支えた在地勢力が儒教を受容することに、最終的な「儒教の国教化」の確立を設定するべきである。すなわち、在地勢力の儒教の受容を、「儒教の国教化」の第五の指標として設定し得るのである。(渡邊 1995、P30-31)

前述したように、現代語の「国家」を中国の王朝に頻繁に使用することに違和感を覚えるだけでなく、「在地」という日本史の概念を漢代地方の豪族に使用するのも首をひねるが、ここでも不問としよう。渡邊氏の論述は次のように続く、

前漢武帝期からに史料に現れ始める「豪族」の成長の著しい時代が、後漢時代である。後漢国家の建国者である劉秀その人が、豪族層出身であることをはじめ、後漢の功臣はほとんどが豪族層出身者である。これを論拠に、後漢国家を「豪族政権」と位置づける研究もある。国家という唯一無二の公権力と、豪族という在地における幾多の私権力とを、無媒介に結び付け、これを以て政権の本質を表すものとする議論は、第一節で検討した第一期の研究と同質であり、到底容認できるものではない。しかし、後漢時代において、豪族が極めて大きな力を保有していたことは事実であり、後漢時代は、国家と在地勢力との関わりを検討することを必要とする時代なのである。(渡邊 1995 P31)

渡邊氏が述べた通りにすれば、在地豪族の勢力は国家政権と関り始めたのは、後漢政権成立してからであろう。そうであれば、「在地勢力の儒教の受容」という指標は、後漢以後の時代にしか使えないことになる。それによって、儒教国教化の論争は、前漢時代と全く関係なくなり、結論はおのずから後漢以後に限定する。特に開国皇帝の劉秀も後漢の功臣もほとんど豪族層出身者であったので、「儒教の国教化」は「在地勢力の儒教の受容」の項目においては、後漢初期に完成することは、論証する前にすでに決まっている。論者の仕事は、儒教と劉秀ないし後漢の功臣たる豪族の代表者との関連を捜すのみである。

これこそ第五指標のトリックである。さすが渡邊氏本人もこれが見破れたらまずいと思い、「渡邊 2009」では、この第五の指標を第四の指標に合併しただろう、と推測できる。

しかし、単に「儒教的支配の成立」となると、政治支配も儒教によって行われるという意味になり、政治体制の儒教化になる。そうすると、この指標は、「独尊儒術」から発祥する「儒教一尊体制の確立」という学術一統の第一指標と、「儒教の宗教性」とかかわる第三指標とは、全く別問題になる。

二、5つの指標の意味するものとその局限性

上記の5つの指標を意味することをまとめると、次のようなことがいえよう。

第一指標の「儒教一尊体制の確立」は、前漢武帝期の「儒教国教化」通説どもと平井・福井陣営が認めている学術レベルの「儒教国教化」であるが、意見の違いは数値の認定であった。儒教の「一尊体制」が本当に「確立」できたならば、「儒教国教化」そのものではないか、つまり、「儒学一尊体制の確立」は「儒教国教化」の同義語だ、ということがいえる。そうであれば、これを論証の指標として立てることは論理学上の「循環証明」の嫌疑がある。

第二指標の「儒教の官僚層への浸潤」は、皇帝専制制度の下の儒教国教化における儒教の本当の立場を理解していない平井正士という一人の学者がこだわる数値目標に過ぎなかった。皇

帝専制制度の下ではほぼ無意味な数値目標であった。言い換えれば、一般性のない数値目標に過ぎない。

第三指標の「思想内容としての体制儒教の成立」は、儒教の宗教性に関わる問題。「儒教は宗教である」、あるいは「後漢では儒教は宗教になったでは」というのは、一般的にいう「儒教の宗教性」と全く別問題であり、それらに賛成する意見は、儒教国教化論争に関わった学者の中では少なく、いまの日中両国の中国哲学思想学界においても少数派である。普遍の指標に相応しくないことが明らかである。

第四指標の「儒教的な支配」の確立は、「渡邊 2009」では第五の指標と合併したが、前述のように、第五の「在地勢力の儒教の受容」という指標は、後漢以後の時代にしか使えない命題である。それを指標とすれば、儒教国教化の論争は、前漢時代と全く関係なくなり、結論はおのずから後漢以後に限定してしまう。つまり、命題は論証する前にすでに結果が決まっており、論者の仕事は、儒教と劉秀ないし後漢の功臣たる豪族の代表者との関連性を捜すのみである。

それで、「渡邊 2009」では、第五の指標は、第四指標の「儒教的支配の成立」と統一されたのである。しかし「儒教的支配の成立」になると、「儒教国教化」は、学術思想一統を指向する本来意味の「儒教国教化」から逸れて、思想運動としての「儒教の国教化」、あるいは「儒教の宗教性」、ないし第一指標の「儒学一尊体制の確立」とは全く別問題になり、政治支配も儒教によって行われるという意味になってしまう。

では、五つの指標を立てた目的は何だろうか。

1、第二指標の「儒教の官僚層への浸潤」を除いて、「儒教国教化」論争の主題がだんだんすり替えられていったとみられる。論理学上のいわゆる「論点のすりかえ (Ignoratio elenchi)」という誤謬を犯したのである。

詳しく言えば、第一指標は学術としての儒学が国の思想統一を図るイデオロギー（儒学一尊）を指しているが、「儒教国教化」概念の原形を保っていた。しかし、第三指標になると、儒学を学術思想の領域から宗教化へ、イデオロギーから国家宗教へと置き換えてしまった。第四、第五指標になると、儒学は国を支配する政治理念と統治システムの原理に上昇させられたのである。言い換えれば、「国教化」の内包は、学術、宗教、政治の三段階ですりかえられたのである。

2、第五指標は、設定当初から、儒教国教化の論争の結論を後漢以後に限定してしまう学術上のトリックに当たるものであった。それが都合悪いとみて第四指標と合併し、而も説明がない。二重の欺瞞行為だと言わざるをえない。

3、いずれの指標も渡邊氏のオリジナル説ではない。自説を展開するために便宜上に先行研究の説を借用したが、ほとんど発明者の真意と局限性を理解していない。第二指標がその典型

である。

4、第一、第二、第三指標は、いずれも「儒教国教化」論争においても少数意見であったが、なぜ渡邊氏はわざわざそれを使うか。はっきりいえば、三つの指標を重ねて使うことによって、公約数はさらに小さくなっていく、渡邊氏はそのトリックを利用して、読者の思惟をあらかじめ用意した結論—「儒教国教化」＝「後漢初期の儒教国家の成立」へと誘導する。

三、五つの指標の論理学上の誤謬

先述も披露したが、五つの指標は結論から読者のために予め設定したものであれば、論理学上では問題が多々あると思われる。²⁷

第一、五つの指標は、「証明すべき結論を前提として用いている」ので、形式論理学の「循環論法」に当たる。つまり、「儒教国家の成立とは何か」の問いに対して、「儒教の国教化」だと答える。では、「儒教の国教化とは何か」と問うと、「儒教一尊体制の確立」だと答える。それに足りなければ、「思想内容としての体制儒教の成立」が用意されている。しかし、そもそも「儒教の国教化」イコール「儒教一尊体制の確立」ではないか。

第二、上記と関連して、「儒教一尊体制の確立」を指標として立てば、「証明すべき命題が暗黙または明示的に前提の1つとして使われる」ことになる。これは論理学上では「論点先取」(Begging the question) という誤謬にあたる。

「論点先取」とは、1つの三段論法の中で「循環論法」が使われており、推論過程に証明すべき事柄を前提とする命題を含んでいる場合である。本質的に、命題がそれ自身の証明に使われるような戦術はその基本的形式において説得力がない。

すなわち、「儒教一尊体制の確立」自体は、「儒教国教化」の論争の中で論証すべき命題であるが、それを指標として使ってしまうと、明示された前提になるので、論点先取(Begging the question) という誤謬を犯した、ということになる。

第三、「複問の虚偽」。

「儒教国家論」は一気に五つの指標を立て、それらをすべて満たしたときこそ、「儒教国家」の成立＝「儒教の国教化」の達成という。しかし一度多くの問いで結論を限定してしまう手法は、論理学上では「複問の虚偽」という。

詳しく言えば、一度たくさんの指標を重ねて使うことによって、公約数は段々と小さくなってしまい、読者の思惟をあらかじめ用意した結論—「儒教国教化」＝「後漢初期の儒教国家の成立」へと誘導される。

例えば、儒教国教化の時間について、次のように誘導される。

第一指標は、武帝期の「儒教国教化」を否定して、平井・福井氏が言う武帝以後の時代へと

誘導する。

第二の指標は、平井説の前漢元帝期へと誘導する。

第三の指標は、西嶋説、板野説が主張する王莽期、光武帝期へと誘導する。

第五指標は、儒教国教化の論争の結論を後漢以後に限定する。(それはあまり露骨しすぎてしまったので、第四指標と合併する。)

第四指標は、みんなの思惟を後漢の章帝期(『白虎通』)という明確な到達点へと案内する。

内容的に言えば、次のように誘導される。

第一指標は、「儒教一尊体制の確立」に対して疑問を提示することによって、「儒教国教化」の学術内容に対して不満をもたらす。

第二の指標は、「儒教の一尊体制の成立に」、「儒教の官僚層への浸潤」という政治的指標を要求する。

第三の指標は、「儒教国教化」の内容を儒教の宗教化へと誘導する。

第四、第五指標は、「儒教国教化」の内容を儒教の政治的支配へと誘導する。

社会一般ではこの手法を「誘導尋問」というが、論理学上では「複問の虚偽」に当たる。

第四、推論方法上の問題。

論理学上からいえば、推論方法は2つある。

一つは帰納法。問題を発見したら、さまざまな方法を使い、資料を分析した上で推理し、最後に論者が思った通りの一般的な結論を得る方法。前述した小嶋氏の言葉を借りれば、「それらの実態を史料に即して検討し、その結果を踏まえて「定義」づけをするのが歴史学の基本的な方法」というのがそれである。歴史学の常識的な論証手法なのに、「儒教国家論」はこの方法を取っていないので、小嶋氏に批判されたのである。

もう一つは演繹法。一般から個別への推理法。つまり、一般性、普遍性的原則を前提として分析し始め、個別のある特殊な結論を得る。ただし、この場合の推理は、「一般性、普遍性的原則」を前提としなければならない。

「儒教国家論」はこの方法を取ったが、前述のように、「儒教国家論」が立てた五つの指標の出所は、尽く「一般性、普遍性的原則」あるいは「一般性、普遍性的知識」ではなかった。

第一、二、三指標は、先行研究から得た知恵であったが、第一指標は二人のみの反論説(平井・福井説)、第二指標は奇抜的な個別説(平井説)、第三指標は学界では少数派説(板野・西嶋説)。いわば、いずれも係争中の説ばかりであり、少なくとも一般性、普遍性を持たない一部分の通説反対派の説に過ぎない。

第四、第五指標だけは渡邊氏本人の主張であるが、第五指標には「誘導尋問」の嫌疑があったので、「渡邊 2009」では第四指標と合併した。つまり、第五指標は最初からデタラメであっ

た。第四指標は、「国教化」の内包を学術、宗教、政治の三段階ですり替えられた結果である。つまり、「国教化」の「土俵」は、こっそりと2回交換されてしまった、ということになる。

数十年間の日本における国教化論争を回顧すると、政治支配のレベルで「儒教国教化」を大げさに論議するのは、「儒教国家論」者だけだ、と言っても過言ではあるまい。なぜならば、儒学の政治支配への参与は、前漢の武帝時代から一般的に行われていたとみられる。董仲舒をはじめとする「春秋決獄」、あるいは董仲舒の弟子「步舒至長史、持節使決淮南獄、於諸侯擅專斷、不報、以春秋之義正之」などがそれである。²⁸

とにかく五つの指標の由来する所の説は、いずれも一般性、普遍性を持つ原則ではなかった。論理学によると、推論の前提とされる原則に一般性、普遍性がなく、偏見や誤りがあると、推理の結論がみずから誤るものになる。

第五、前項に関連して、第一、二、三指標は、先行研究から得た知恵ばかりであったが、論理学上では、数多くの事例の中から自らの論証に有利な事例のみをならべたてるとは、命題を論証しようとするチェリー・ピッキング (cherry picking) という誤謬にあたる。「つまみぐい」ともいう。

第六、五つの指標によって、「国教化」の内包は、学術→宗教→政治の三段階ですり替えられた。そうすれば、これは論理学上では「論点のすりかえ (Ignoratio elenchi)」にあたる手法である。これを意識的に使えば、詭弁となる。

「論点のすりかえ」の手法は、「儒教の宗教性」という命題を、「儒教は宗教である」、「後漢の時に儒教は宗教になった」とする時も使われていた。

第三節 論理的誤謬の原因——「儒教国教化論争」とは何か？

小論は、合評会を検証した上で、「儒教国家」論について五つの指標を中心に論述したが、この論述はやはり「鄧 2014B」が「董仲舒否定論」の論理的誤謬を批判したように、論理的誤謬の検討に始終した。

では、福井氏、平井氏²⁹、渡邊氏の論点と論証手法に、なぜこのような論理学上の誤謬が多かったか。一口というと、「結論先行」、「結論ありき」だからである。つまり、論文を構想する前にすでに結論があって、その結論に合わせるために、ひたすら資料を捜しにいった結果である。

一、福井説の場合

福井氏の場合は、平井氏の第二対策否定の啓発を受けてから董仲舒全面否定論を思い付いた

とみられる。³⁰董仲舒の事蹟さえ否定してしまえば、五経博士の設置も武帝期の儒教官学化なども否定できるという論法であった。しかし、資料を集めてみたら、自分の論点に有利な資料が幾つかあるものの（「鄧 2014B」に取り上げた「欠陥点」と「疑問点」などがそれである）、決定的な資料がなかった。でも董仲舒否定の旗印がどうしても下せないで、ついに二つの無謀な手法を取ってしまった。

一つは内山氏に暴露されたように、「自分の論に都合の悪い史料を「後世のでっちあげ」だとか言ってしまえば、どんな結論でも出る」という「文献の操作」で「結論」得る方法であった。「班固捏造論」は主にこの方法によって作り上げられたものとみられる。

もう一つは、「鄧 2014B」に暴露されたように、「都合の悪い史料」さえない場合には、「推論による考証」という手法で予め設定していた結論に辿り着く方法であった。董仲舒否定論は主にこの方法によって作り上げられたものとみられる。

しかも、このように作り上げた結論である「福井 2005」をもって、「千年の定説を覆し」た偉い成果として、一つの合評会で世界の学术界を統一するなんて、とんでもない。

二、「儒教国家論」の場合

渡邊氏の「儒教国家論」にいたって、小論に指摘したように、その五つの指標の由来と内容は論理学上の誤謬だらけであった。トリックさえ仕掛けていた。

本来、渡邊氏は、後漢時代の外戚、宦官、黨錮、僱、祭祀などの方面の研究をしていた。³¹歴史の実態を史料に即して検討し、結果をえるという歴史の基本方法に基づく研究といえよう。しかし、「渡邊 1995」にまとめる時に、一つの歴史概論の大風呂敷が必要であった。³²それで作り出したのは、「儒教国家論」とみられる。

「儒教国家論」自体は、小嶋氏が指摘のように、自分自身が考案した概念であれば、何ら問題ない。問題の始まりは、「儒教国教化」との結び方である。

第一、「儒教国家の成立」は「儒教国家の成立」である。「儒教国教化」は「儒教国教化」である。論理学上では、AはA、BはBである。「儒教国家の成立」イコール「儒教国教化」になると、AはBになってしまう。簡単な判断誤謬である。

第二、「儒教国家の成立」は「儒教国教化」としたいならば、まず「儒教国家」の内包と外延をきちんと定義しなければならない。しかし「儒教国家」の外延こそ後漢の章帝期としたが、内包は「儒教国家の成立」の五つの指標と同じである。しかし、氏は別の場合でこの五つの指標を「仮説」という。³³そうすれば、内包=仮説になってしまう。これは「定義」とは言えない。

第三、福井「儒教の官学化」への無理な接近。小論の第一章は既に述べたように、「儒教国家論」は福井「儒教の官学化」とは、反通説の点においてのみ一致するものの、内包と外延は

全然違うので、無理に接近すると怪しくなる。

「儒教国教化」との無理な結び付きで、ついに多くの論理学上の誤謬を犯し、五つの指標を四つの指標に修正する羽目に陥ったのである。

三、「儒教」とは何か、儒教国教化論争とは何か

「渡邊 2005、P154-155」に、井ノ口哲也氏が「儒教」といった言葉は漢代では使っていないので、現在それについて議論されるのは無意味だ、という疑問に対して、渡邊氏は「儒教・儒学」という言葉は「分析概念」だ、と強弁する場面があった。

確かに、思想史・哲学研究ではよく「分析概念」を使う。しかし分析する前に、使われる「概念」の内包と外延をよく定義した上で、なるべく曖昧な恣意的に解釈できる要素を無くさなければならぬ、というのは分析概念法の基本である。

たとえば、「儒教」という言葉を分析概念として使う前に、せめてその「儒教」は「宗教」概念なのか「哲学」概念なのか、という内包的な規定を明記する必要がある。そうでなければ、「漢代の儒教に宗教性を強く感じる」(渡邊 2005、P155)という理由だけで、「儒教国家」と「宗教国家」(渡邊 2005、P142)とを同等にしてしまう恐れがある。

また、渡邊氏が言うには、

儒教とは、儒学の教説の総称である。その中心となる経典解釈は経学とよばれるが、本書では、漢代儒教の特徴をその宗教性の高さに求める立場から、経学を含めた儒学の教説全体を儒教と呼ぶ。(渡邊 2009、P24)

そうすれば、漢代儒教の特徴を「その宗教性の高さに求める」だけでは、「漢代儒教のすべての特徴は宗教性にあるか?」、「非宗教性部分の「六芸」「五経」はどういう特徴を持つか? (井ノ口氏の質問の真意はおそらくそれであろう)」、「宗教性の高さって、どのくらい高いか? どんな歴史段階で高かったか? どんな事件で高くなったか?」という様な疑問が噴出する。

要するに、「儒教国家論」に使われる「儒教」とは、哲学界において一般に使われている「儒学の教説」ではなく、渡邊氏が主張する漢代儒教の特徴である高い宗教性を「儒教」の一般性として把握する概念である。

言い換えれば、漢代「儒教」の一部の特徴である宗教性の高さを儒家の教説全体である「儒教」の特徴とすることは、「典型的な個性を一般性とする」という哲学上の誤謬に当たる。

実はここに儒教国教化論争の根本的問題点が潜在する。

「渡邊 2005、P163」に内山俊彦氏の次のような発言がある、

渡邊義浩氏が言われたようないろいろなエレメントが加わり、儒教のいわゆる国教化ができていくわけですが、中国のことですから、少しずつ進んでいくわけですが。そのどこかの時点を切り取って、「ここで儒教が国教化された」と言おうとすると、これは千差万別で、いろいろな意見が出てしまう。で、それらを闘わせてもあまり効果はないと思います。

内山氏の真意を小論的に拡大解釈すると、次のようである。

1、いろいろな意見の儒教国教化がある。日本だけでも二十数名、三十通前後の説がある。

2、渡邊氏の言う儒教国教化は、いろいろなエレメントが加えているので、渡邊氏の独特な儒教国教化論と言える。

3、「ここで儒教が国教化された」とは、あくまでも渡邊氏、福井氏、平井氏などの学者が主張する儒教国教化の完成点であった。しかし、そもそもほかの学者たち—中国では馮友蘭氏など、日本では狩野直喜、重沢俊郎、日原利国、町田三郎、斎木哲郎氏などが言っていたのは、「ここは儒教が国教化になり始める」「契機、きっかけ」というものであった。

4、福井氏や渡邊氏が言っている「儒教国教化」—「儒教の官学化」・「儒教国家論」は、ほかの学者たちが言っていた「儒教国教化」とは、内包も外延も違うもので、ただ同じ「儒〇〇化」といった「一見、是に似て實はしからず」というような概念を使っているだけである。

5、そうすれば、「福井 1967」によって闘わせ、引き起こされた「儒教国教化論争」自体が効果のない戦いであった。なぜならば、論者たちは、内実的にも、外延的にも同じ土俵に立っていなかったからである。

6、そうであるので、一つの「合評会」を借りて、一つの内容（「儒教の官学化」）と一つの時期（「宣元一劃期」）に統一しようという思惑は、なおさら無意味である。

数十年間日本で起こってきた、否や、福井氏が挑んできた「儒教国教化論争」の本質は、所詮そんなところであろう。

結 語

今年「福井 2005」が出版十周年にあたる節目である。当初「千年の定説を覆す」成果として大々的に宣伝された説だが、蓋を開けてみると、日本ではただ一つの内輪ともいえる思想史の概論書物と一つの高校の教科書に採用されたのみである。³⁴本場の中国に於いても、全く反響を呼んだことはない。なぜならば、中国の学界にとって、日本の董仲舒否定説と班固捏造説は、かの孫景壇氏の説とまるで「荘子の蝶夢」のように、孫氏の説なのか、福井説なのか、平井説なのか、区別がつかなくなるからだ。

日本における儒教国教化論争について (二)

時間は真理の父である。一つの学説は後世に伝えられるかどうかは、華やかな宣伝よりもその学説の正否に関わる。故に「推論による考証」によってできた説がそうは長く続かないと断言する。

そして、「儒教国教化」という概念が混乱の源であるので、その標識「Marker」的使命が完了したと考えてもよからう。³⁵

(注)

- 1 『北九州市立大学国際論集』第12号、2014年3月。
- 2 この点について、井ノ口哲也氏から厳しく批判されたことがある。書評「渡邊義浩著『後漢国家の支配と儒教』、『後漢経学の基礎的研究』P70、平成二十五年三月。なお、渡邊の「儒教国家」の概念について、小嶋茂稔氏から批判されたことがある。(『漢代国家統治の構造と展開』序章第三節、汲古書院 2009年)
- 3 「渡邊 1995」P37以後。
- 4 吉川忠夫「『史記』びいきの内藤湖南と『漢書』びいきの狩野君山」(『書論』第39号、「特集 京都学派とその周辺」、書論編集室 2013年8月)を参照されたい。なお、大木康氏の『「史記」と「漢書」：中国文化のバロメーター』(岩波書店 2008)によると、「古来、日本人は『史記』びいき」の傾向があったという。内藤湖南はその典型であろう。
- 5 拙論『董仲舒否定の否定』(『北九州市立大学大学院紀要』27号、2014年1月、以下「鄧 2014B」とする)を参照されたい。なお、近代以来の『史』『漢』異同比較研究について、日本の内藤湖南氏、吉川氏、大木氏の研究以外に、中国には鄭鶴聲、吳福助、白壽彝、徐朔方、韓兆琦などの研究があり、韓国には朴宰雨などの研究がある。
- 6 拙論「日本における儒教国教化論争について—福井再検討を中心に」は、「富谷」を誤って「富谷」にしてしまった。この単純ミスについて、富谷氏に素直に謝りたい。なお、富谷氏は『東洋史研究』(2005, 64)において、「福井 2005」の書評を発表した。その書評において、富谷氏は後学として、「福井 2005」の努力に対して最大限の敬意を示した一方、「福井 2005」の結論および最大の眼目である『漢書』・班固否定について、皮肉な批判を行った。実に面白かった書評である。
- 7 承知千万であったが、この一節は「合評会」の非学術性を検証するものなので、幾つかの非学術的現象を指摘し、非学術的言葉を使わせていただいた。
- 8 「渡邊 2005」163頁から164頁。
- 9 「鄧 2014B」の第三節では、この「推論による考証」を厳しく批判したので、ご参照されたい。
- 10 『史記・儒林列伝』いう。「及竇太后崩、武安侯田蚡為丞相、絀黄老、刑名、百家之言、延文学儒者数百人」。要するに、このような事件をどう命名すればよいか、という問題になる。それについて、「鄧 2014A」を参照。

- 11 「福井 1967」には次の文章がある。「勿論、漢武の時代を契機として儒教の興隆が顕著になったことは事実であり、それは史記と漢書の各処から十分に看取されることである。例えば史記が諸子の中から特に儒教を選定して儒林伝を設け、孔子を翼奉して世家に立てるなど、当時の活発な儒学の振興はこれを否定することができない。しかし、そのことは直ちに儒教の官学化という事実に結び付くものではない。」
- 12 前掲富谷氏「書評」、『東洋史研究』(2005, 64) P 105.
- 13 「渡邊 2005」 P163.
- 14 「渡邊 2005」 P157.
- 15 「鄧 2014B」(三)を参照されたい。
- 16 渡邊 2005、P206に「みんな阿呆のようにしがみついている」という表現がある。
- 17 「渡邊 2005」 P156.
- 18 この点について、さすが福井説に疑問を提示した内山氏も信じてしまった。「渡邊 2005」 P163を参照されたい。
- 19 平林文雄氏は次のように言う。「『国家』という語は、stateの訳語として、近代においては、一定の領土を有し、そこに居住する人々で構成され、一つの統治組織を持つ社会集団の意味に用いられる。すなわち国家の基本的条件は、領土・国民・統治権が必須の三要素とされている。このような概念は極めて近代的なものであって、専制君主制などに反対して、共和制あるいは民主制などを樹立しようとした近代初期に発生した概念である。それ以前の社会においても、『国家』という語は古くから存在したが、必ずしもそのような意味には用いられておらず、もっと単純な意味に用いられていた。」佐藤喜代治編『講座日本語の語彙』10『語誌』2、P69。明治書院 1981年。
- 20 前掲池田知久氏のコメント、「渡邊 2005」 P 156.
- 21 平井正士著「漢の武帝期に於ける儒家任用—儒学国教化の前階として」、『東洋史論叢』三、1954年。
- 22 「福井 2005」 P106。それに対する評論は「鄧 2014A」を参照されたい。
- 23 「鄧 2014B」 P191-192頁を参照されたい。
- 24 (五代)王定保《唐摭言》卷一。
- 25 ちなみに、「宗教」という言葉も和製漢語である。儒教の宗教性を論証することは、大いに結構なことだが、論証する前に「宗教」や「religion」という概念を論じた方が良いのではないと思われる。
- 26 顧颉剛編『古史弁』「自序」および『秦汉的方士与儒生』第十六章以後を参照されたい。(上海古籍出版社 1998年版)
- 27 以下中島聡著『論理学』(ふくろう出版 2007、P69)を参照。
- 28 『後漢書・應劭傳』に「董仲舒老病致仕、朝廷每有政議、數遣廷尉張湯問得失、於是作《春秋》決獄二百二十三事、動以經對。」とあり、『史記・儒林列伝』に、董仲舒の弟子「舒至長史、持節使決淮南獄、於諸侯擅專斷、不報、以春秋之義正之、天子皆以為是。」とある。

日本における儒教国教化論争について（二）

- 29 平井説が使う「儒〇〇化」という概念は、「儒学の儒教化」、「儒学の官学化」および「儒教の国教化」三種類があつて、その内容はまちまちであつた。その「儒〇〇化」の時期も、漢の武帝の時に「固成された」説（平井 1941）と、元朔五年公孫弘の上奏文による説「儒学の官学化」完成説（平井 1983）と、武帝期は「国教化の前階」にすぎず、「功令制定後の沈潜期時代と昭宣の準備期を経て元成以後に繁栄する」（平井 1954B）として元帝、成帝以後に完成する説との三つの時期であつた。典型的な内包と外延の不一致で、混乱の極まりであつた。
- 30 「佐川 1967」を参照されたい。
- 31 「渡邊 1995」「跋」を参照。
- 32 「渡邊 1995」「野口序」を参照。
- 33 渡邊『「儒教の国教化」論と「儒教国家」の成立』（『中国—社会と文化』第二四号、2009年7月）。
- 34 東京大学出版会2007年に出版された溝口雄三・池田知久・小島毅『中国思想史』と、山川出版社の高等学校用教科書『詳説世界史』はこの成果を取り入れたのみである。
- 35 井ノ口哲也「完成使命的『儒教国教化』学説」、後漢経学の基礎的研究」P79（2）、平成二十五年三月。