

## 日本有關「儒教國教化」的研究回顧\*

渡邊義浩\*\*

松金佑子譯\*\*\*

以孔子為教祖的教說，應該怎麼稱呼才好？將它視為一種教說而稱做「儒學」好，還是視為一種宗教而稱做「儒教」好？對於這個問題，很難做出可以通用於每個時代的合理解釋，因為儒教含有多元因素。因此，我們應該區分不同時期，闡明儒教在每個時期的存在形態與演變過程。漢代的儒教宗教性較強，可以想見地「儒教國教化」是此期的最大特色。根據《漢書》記載，在西漢武帝時期實現了儒教國教化，大部分學者也支持如此的看法。但筆者頗有疑義，倘若我們假定「儒教國家」的成立意味著「儒教國教化」的完成，而「儒教國家」之成立需要如下條件，即(1)「儒教」成為支持國家正當性的政治思想，它作為國家支配理念的地位被普遍接受；(2)進而儒教不但浸透到官僚階層之中；(3)而且出現在具體的支配局面；(4)最後被歡迎此種支配的地方勢力所容納，那麼可以說「儒教國教化」應該是在東漢章帝時期實現的。

關鍵詞：儒教 國教化 東漢

---

\*本文是增補渡邊義浩《後漢國家の支配と儒教》（東京：雄山閣出版，1995）的序論第2節〈「儒教の國教化」をめぐる諸研究〉和第1章〈白虎觀〉的第1節〈「儒學」と「儒教」〉而成的。

\*\*大東文化大學文學部中國文學科副教授

\*\*\*東京大學大學院總合文化研究科博士班研究生

## 一、前言

在討論中國國家或社會的特徵之際，儒教就是不可忽視的基本因素之一。關於儒教的研究，主要有以下兩個方向。第一，有些學者企圖重新評價近代以來飽受批評的儒教，譬如有些美國、臺灣及香港的華人學者主張「新儒家」或「儒教復興(renaissance)論」。<sup>1</sup>其中特別值得關注的是溝口雄三(1989)所介紹的一連串研究。溝口承認在儒教思想中的地方分權論、救國濟民思想、大同思想、均分思想等，均含有促進傳統中國孕育「自生的近代」形成的部分因素，同時對於在中國社會的自律發展過程中儒教所發揮的作用給予高度評價。換言之，溝口認為中國的「近代」雖然深受歐洲「近代」的影響，但自生性還是很強，「中國近代」還是特別的，不可忽視儒教在此發揮的積極作用。

第二個研究方向是與上述相反的，有些學者認為儒教就是中國社會「停滯」的原因。<sup>2</sup>在此介紹金觀濤、劉青峰提起的「超穩定結構」論。根據金觀濤、劉青峰(1987)，中國封建社會的特有結構就是「宗法一體化結構」。在農民叛亂導致一個國家崩潰之際，「宗法一體化結構」會提供修復王朝的鑄型，讓社會退到原來的結構上。也正是因為中國社會有如此的「超穩定結構」，所以在基本上停滯的狀態下發生了周期性的改朝換代。他們認為，儒教造成的「宗法一體化結構」使中國社會落入巨大的「陷阱」中，阻礙中國社會的順利發展。

儒教之所以有以上兩種極端評價的原因，乃是因為儒教本身具有

---

<sup>1</sup>面臨現代中國的思想危機，代替馬克思主義的「新儒家」思想承認中國文化的普遍價值，表揚宋明理學的倫理精神，它含有的積極價值和意義可以超越國家和文化的藩籬。參照吾妻重二(1989)。至於「儒教復興(renaissance)論」，溝口雄三(1989)加以總括。

<sup>2</sup>關於現代中國對儒教的評價與批判，參照丸山松幸(1989)。

多面性。不僅是對於儒教的正負面評價，即使是稱呼為「儒教」還是「儒學」這種根本的問題，似乎也沒有共識。甚至關於儒教打從何時開始規範中國社會一事，也有越來越多人懷疑過去的定論，不再認定是西漢武帝時期實現了儒教的國教化。

在日本，已經有不少學者討論這些問題。在此本文擬以圍繞「儒教國教化」的議論為中心，整理前人研究，並提出一個假設：東漢時期「儒教國家」成立，並形成中國社會的基本因素。

## 二、儒學與儒教

以孔子為教祖的教說是「儒學」，還是「儒教」？這並不是單純的語義問題。用某種詞語來指以孔子為教祖的教說，此時的選擇直接關係到怎麼了解其教說內容的根本問題。如果把它視為一種「禮教」或「教學」，則可以稱之為「儒學」，但如果視為一種宗教則可稱為「儒教」。

過去在日本，多數學者認為它是「儒學」，形成研究主流。比如在日原利國(1905-1993)所編的《中國思想辭典》(1984)中，對「儒教」有如下之定義：是以孔子為教祖的一種有體系的教說，從重視信仰和實踐教說的立場稱為「儒教」，而從重視學習研究教說和大量附屬文獻的立場稱為「儒學」。此外，對這些文獻的專門研究就可以稱為「經學」，一般以四書五經為中心。因此，《中國思想辭典》基本上承認儒教與儒學的並立存在。但還是很難把儒教看成是種宗教，因為儒教不象一般宗教，在感情上的信仰或願望方面，也完全沒有見神或救贖的可能。換言之，在儒教完成悟得或信念的方法過度理智，這一點與一般宗教不同，所以它傾向是一種修養法體系，或者是倫理教說體系。

與此相反，多數歐美學者和中國學者認為「儒教」是宗教。因此趙吉惠、郭厚安主編的《中國儒學辭典》(1988)設有「儒教」和「儒學」

兩個項目。在「儒學」項目中，闡明是孔子創設的儒家學說，介紹其思想內容和歷史演變。相對於此，在「儒教」項目中，說明它等於是孔教，將其定義為從孔子的學說發展起來的宗教，歸因於董仲舒宣揚崇天神學以後，歷代封建統治階層繼續推廣孔子的神格化。接著介紹認為「儒教」非宗教的個別學說，討論儒教的宗教性，最後結論說儒教還是一種宗教，具備宗教的基本特性，只是由於它的形式表現與一般宗教不同，所以有些學者不認為是宗教而已。

### （一）儒學

戶川芳郎、蜂屋邦夫、溝口雄三的《儒教史》(1987)是有關儒教的概說書，寫得很有體系，雖然它是世界宗教史叢書中的一冊，但還是認為孔子的教說是「儒學」。這本書接著追溯對「儒學」此種看法的源流，介紹宇野哲人<sup>3</sup>(1875-1974)、武內義雄<sup>4</sup>(1886-1966)、津田左右吉(1873-1961)等人之論，分別加以商榷。然後陳述自己對「儒學」的了解，認為毫無反省地、巧妙地迎合政治性潮流的教化思想就是儒教的一種本質，最後介紹池田末利對「儒學」的定義，作為結論。本文在此介紹其中的津田左右吉和池田末利之論，並對《儒教史》沒有提起的個別學說進行探討。

其實在宇野哲人以前，已有服部宇之吉(1867-1939)《孔子及孔子教》

<sup>3</sup>宇野哲人《儒學史》(1924)的〈序論〉說：「到底儒教是什麼？不待言，它是在二千四百餘年前魯國的孔子創立的教說，迄今經過種種變化，形成有關倫理道德的教說」，明確認為儒教是「有關倫理道德的教說」。

<sup>4</sup>武內義雄，《儒教の倫理》(1943)的〈敘說〉說：「儒教是在中國發展的倫理教，可以說儒家的教說就是倫理。但從另一方面來看，倫理是扶持國家社會秩序的規則，儒教則特別著重維持宣揚這個規則的實踐方法和為它提供理論基礎的哲學思辨」。看來武內的了解與宇野一樣，認為儒教既是「倫理」，也是「哲學」。

(1917)對「孔子教」的本質給予如下的解述。服部說，「孔子以道德爲一，提倡一貫之道而將其本源歸於天上。對於過去思想含有的宗教因素，孔子進行倫理性之解釋，而在有關倫理綱常的方面做了比過去更爲廣泛的立論」。換言之，服部認爲「孔子教」不是宗教，而是一種「倫理思想」。服部之所以如此了解「儒學」，因爲他激烈反對「如今中國人過於牽強，企圖將孔子及孔子教混進在民主共和體制裡面」。也就是說，服部對於當時康有爲等人組織的孔教會所展開的孔教國教化運動，覺得憤憤不平，<sup>5</sup>自然非常反對孔子的神秘化和「孔子教」的宗教化。

戶川芳郎、蜂屋邦夫、溝口雄三的《儒教史》(1987)一書也介紹津田左右吉的論說。在津田左右吉《儒教の實踐論》(1938)當中，強調「忠」和「孝」，將其作爲「儒學」的主要德目。《儒教史》探討津田闡釋「儒學」的背景，說明在日本明治維新以後的「教育勅語」體制下，津田不得不重新認識「被醇化」的儒教特色。津田對「儒學」的了解，也扎根於他對整個中國宗教的了解。在《上代支那人の宗教思想》(1920)，津田說明「在中國，宗教性往往躲在政治外表的後面，宗教從屬於政治，政治規範宗教。同時在知識社會的儀禮方面，祭祀越來越被禮典化，而在思想方面，神靈越來越被理智化、抽象化」。簡言之，津田認爲「儒學」這個倫理道德，正如中國知識社會的宗教完全從屬於政治一樣，也不能擺脫政治的影響。

這些第二次世界大戰以前的研究，基本上都對當代中國抱持懷疑的態度。與此相反，吉川幸次郎(1904-1980)《中國人と宗教》(1948)進行不同的孔子思想分析。吉川對「儒學」的了解如下：「儒學有豐富的宗教因素，也可以發展成爲宗教。但歷史上儒教沒有形成宗教，這是因爲中國文化及民族從很早的時期就開始傾向追求合理性，而不傾向

<sup>5</sup>服部在第 15 章《支那民國の崇祀孔子》之中，介紹孔教國教化運動。關於孔教會，可參照鐙屋一(1990)。

追求神秘性」。吉川跟津田一樣，認為「儒學」不是宗教，但他不像津田一般，認為中國因為落後所以宗教也不發達，而是認為乃因為中國民族的合理性，「儒學」沒成為宗教。如此高度評價中國的合理性，將它視為「儒學」成立的動機，這是戰後日本研究中國的代表觀點。

另外，池田末利以一般宗教學的理論為背景，在《宗教學辭典》(1973)裡面將「儒學」定義如下。即「儒教的外表很像國家宗教，但經典上的大部份記載皆是從儒教倫理的角度來被解釋的。執行儀禮也不能說是宗教信仰的表現，大致起源於炫耀王權、團結宗族等政治社會意圖，例如秦漢帝國的封禪、郊祀等。如此看來，很難否認祭祀是從屬於政治秩序的。即便為宗教做出不同的定義，還是很難將儒教看做宗教，儒教只是含有一些宗教因素而已」。

透過以上說明可以看出，用「儒學」一詞的學者——也就是認為儒教非宗教的日本學者，根據其不同的立場可以分兩種：宇野、服部及武內等人強調「儒學」的倫理性，而津田、池田等人則重視「儒學」對政治的從屬地位。

對於這些否定儒教的宗教因素之研究，池田秀三(1998)進行概括性的整理。但池田的結論還保留了許多問題。依據池田的結論，儒教究竟是否為宗教，這個問題很難回答，不應該歸於一方。但若勉強歸於一方的話，他要為儒教非宗教的那一方投一張票。因為若從在儒教中具有卓越地位的「天」或「鬼神」來看，儒教實際上還是明顯傾向於無神論。如果一定要承認儒教含有宗教性的話，不得不稱之為「非宗教的宗教」。或者也可能稱做是種「自然宗教」，因為儒教與啓示宗教不同，以人們的理性為基礎，另一方面，儒教也如一般宗教一樣，向社會提供幾乎等於是自然法秩序的規範。

相反地，不少中國學者認為它還是「儒教」。稍後介紹的任繼愈提出主要的代表看法。但根據王家驊(1988)的總結，尚不能忽視有些學者與日本學者一樣將其稱做「儒學」，強調倫理道德或政治理論的側

面。<sup>6</sup>那麼，只以倫理性和對政治的從屬性為依據，真的能夠斷定儒教是「儒學」嗎？下面接著探討採用「儒教」一詞，主張其宗教性的各個學說。

## （二）儒教

歐美學者比較強調以孔子為教祖的教說含有之宗教性，將它稱為「儒教」。不過也有例外，如韋伯(M.Weber, 1971)指出儒教只是有教養的世俗人遵守的政治準則和社會禮儀規則之巨大法典，強調「儒學」的合理性，而不重視「儒學」的宗教性。<sup>7</sup>對此，宮川尚志(1965)則重視德格羅(DeGroot)以來一直存在的，視為「儒教」的研究立場，介紹馬伯樂(Henri Maspero, 1883-1945)、葛蘭言(Marcel Granet, 1884-1940)、顧立雅(Herlee Glessner Creel, 1905-)之所論，宮川自己也支持「儒教」。<sup>8</sup>在此以葛蘭言為例進行探討。

葛蘭言(1943)認為「儒教」是「公共宗教」。「一切的祭祀，如果不是帝王舉行或者其精神權威的代理人以皇帝的名義舉行，那就會失去價值。這就是公共宗教的基本。皇帝就是最高的宗教領袖」。葛蘭言極度重視皇帝主辦「儒教」祭祀的意義。換言之，他認為在國家祭

---

<sup>6</sup>王家驊(1988)介紹對任繼愈的批評，特別是李國權、何克讓(1981)和崔大華(1982)這兩篇論文，反對的立場非常明確。

<sup>7</sup>木全德雄(1966)援用 Weber 的看法，認為儒教的實質有六項，即(1)傳統主義、古典主義；(2)合理主義；(3)重視禮貌；(4)創造傳說；(5)沈靜態度；(6)「合理目的性」(6)是 Weber 的概念)。

<sup>8</sup>根據宮川尚志(1965)的介紹，DeGroot 主要陳述作為國家宗教的儒教祭祀，而 Maspero 認為儒教是一種理論體系，在合理主義和無神宗教的範圍內盡可能收集令信徒滿足的理論。Creel 則將孔子比擬成以色列的預言者。這些議論都認為儒教是宗教，但同時也不否定與西歐宗教比較之際所突顯出的合理主義特色。

祀之中，「儒教」的宗教性非常明顯。

此外，中國學者任繼愈也支持所謂「儒教」的立場。根據任繼愈(1979)的說法，「儒學」歷史演變的結果就是「儒教」。他說：「先秦時代的『儒學』雖然繼承殷周以來的宗教思想，但不能說是宗教。在這個基礎上，董仲舒添加神學目的論，後來發展成了儒、佛、道三教合一的宋明理學，完成了現在的「儒教」。宋明理學是宗教，同時也是哲學、政治準則、道德規範，透過這四者的結合，完成了中國中世紀哲學(Scholasticism)完好無缺的基本因素」。換句話說，任繼愈重視「儒學」往「宗教」的方向演變，形成「儒教」的過程。

板野長八(1927-1984)也提出關於「儒學」變質為「儒教」的看法，做出對「儒教」的獨一定義，認為「儒教」是指作為國教的「孔子教」。根據板野長八(1970)，「所謂『儒教國教化』是指六藝之科和孔子之術，感化了包括君主在內的天下人們，對他們進行指導和教化。如果在這樣的定義上考慮實現儒教國教化的時期，那就應該提起圖讖和孔子教相結合一事，即講人道的聖人孔子變成講天道的巫術之最高權威，亦即孔子教在本質上發生重大變化的這個時期。具體來講，就是圖讖受到全面的接受，即位、政策、封禪等的整個活動都依據圖讖而舉行的東漢光武帝時期」。宮川尚志(1965)也提出同樣看法，重視漢代讖緯思想對「儒學」宗教化進展的影響，認為「儒教」是一種國家宗教。由以上看來，支持「儒教」這一方的多數學者，比較注重「儒教」在國家發揮的作用或者它作為國家宗教發揮的作用。

另外，加地伸行(1990)從不同的角度來分析「儒教」的宗教性。至於原始儒教的宗教性，過去學者關注不多，但加地視巫術性為「儒教」是宗教的重要依據。據加地所論，一般人都不知道人死是什麼、死後世界是怎樣，所有的宗教正好對這些問題提供說明。與人死關係最深的宗教就是儒教，在喪禮方面儒教發揮的作用十分顯著。加地還說：「『孝』就是儒家說明人死的最好概念。儒者以『孝』作為生命論之

基礎，在此基礎上構築家族倫理和社會倫理（政治理論），甚至發展宇宙論或形而上學」。簡言之，加地認為「儒教」的本質是「孝」，它是一個生命論的概念，而這個本質包含豐富的宗教因素。

如此看來，「儒教」看做是宗教的學說，又可細分為兩種：一為重視「儒教」的國家宗教性，另一為重視它本源含有之巫術性。出現「儒學」和「儒教」兩個不同研究角度之原因，可以歸因於儒教包含的多元因素。那麼，我們應該怎麼掌握儒教的諸多因素？

### （三）儒教的諸多因素

「儒學」與「儒教」，這兩種看法對其宗教性的解釋正好相反，這些看法可以並立存在的理由為何？這是因為儒教持有多元性質。在此介紹三位試圖掌握儒教多樣性的學者研究，即：富谷至透過「儒學」與「儒教」概念的辨別，摸索、整合兩者的方法；溝口雄三直接認為諸多因素的複合形態就是儒教；加地伸行主張儒教的多樣因素經過了分階段的變化。

首先介紹富谷至(1979)。他主張應該把「儒教國教化」和「儒學官學化」分開討論。根據他的定義，「儒學官學化」是指「經學」受到國家的地位保證之狀態，而「儒教國教化」則是「儒教」成了「準國家宗教」，作為一種教理來規範君主和人民的狀態。但真的可以把儒教分為「儒學」和「儒教」的兩種極端嗎？筆者認為，也許將儒教視為多種因素混合一體的看法較妥當吧。正如在本文「（一）儒學」所提到，池田末利在一本辭典上負責「儒教」一項的解釋，正好總括站在「儒學」立場的整體學說。對於這個問題，池田在《中國古代宗教史研究》(1976)的序說部份，表示如下的看法：「多數的歐洲學者和日本學者都認為：一般中國人不那麼傾向宗教，而比較重視唯人中心主義和現實物質，導致中國思想裡宗教因素或其影響之減少。此種看法，適切地點明了中國民族精神基本性質的一部份。但是，儒家的倫

理主義人生觀也好，道家的自然主義世界觀也好，基本上一定存在著天或神等超越者和至上者，在此意義上，仍不能忽視宗教性還是中國思想裡面一種基調。不僅如此，儒教政治本身就貫徹一種儀式主義(ritualism)，「禮」這種概念貫徹所有的局面，對於帝王來說最重要的任務就是儀禮和巫術。因此，只強調中國思想的非宗教性或反宗教性，不得不說是一種偏頗的看法，而這種單方面的理解是沒有充分洞察中國思想的宗教性而發生的」。以上引用的長文，筆者認為精闢指出在「儒教」裡面宗教性和非宗教性渾然一體的狀態。也就是說，正如富谷所說的分離論，將「儒教」與「儒學」問題過度矮小化。<sup>9</sup>

溝口雄三(1990)試圖把儒教的諸多因素歸成十個局面來理解，即：(1)禮制、儀法、禮觀念；(2)哲學思想；(3)世界觀、治世理念；(4)政治、經濟思想；(5)指導者的責任理念；(6)教育論、學問論、修養論、道德論；(7)民間倫理；(8)共同體倫理；(9)家族倫理、君臣倫理；(10)個人倫理。溝口的看法，可以說把儒教的多樣性具體且概括地表現了出來。然而，「儒教」在歷史中的存在形態，真的是等於這十個項目的羅列並存狀態嗎？「儒教」隨著時代而變化多樣，我們可以把儒教不斷發展的結果分成十個項目，但絕對不能只以這十個項目來展現其多樣性。只以溝口的類型論，無法了解儒教在歷史中的存在形態。

相對溝口提出的羅列性類型論，加地伸行(1990)認為「儒教」的諸多因素是經過五個不同階段而逐步發展的。也就是：(1)在原儒時代(孔子以前)人們為了對付死亡而信仰巫術；(2)在儒教成立時代(西元前六世紀至前二世紀)巫術演變為一種生命論的「孝」，「孝」成為儒教的根基(宗教性)；(3)在經學時代前期(漢至唐)，形成家族論和政治論(禮教性)；(4)在經學時代後期(宋以後)的宋學中，形成宇宙論、形而上學論(哲學性)。這樣形成起來的禮教性和哲學性，(5)在儒教內面化時

<sup>9</sup>西川利文(1999)在最近發表的論文中，對富谷至(1979)提起的觀點給予了高度評價。對此，福井重雅(2000)給予嚴厲的批判。

代（現在）崩潰了，在儒教的諸多因素當中還存在的只有「孝」這個生命論。加地說明每個時代的儒教發展過程，跟溝口的羅列論相比，更適當地描述儒教在歷史中的存在形態。但是，認為「孝」才是儒教本質的加地，在批評後世儒家失去了「孝」含有的宗教性的時候，似乎沒有充分考慮歷史演變。舉個例子，加地說明如下：「在儒教經典上都有鬼神祭祀之記載，這是跟祖先崇拜分不開的。漢代以後，企圖使儒教脫離宗教的儒家，在定位這種祭祀時吃了不少苦頭。因為他們不懂作為儒教本質的宗教性，更遑論從宗教的角度來定位鬼神祭祀。五世紀的范縝正是這種儒家的代表人物」。這樣，加地批判了漢朝以後儒家對「儒教」的不了解。不過對於筆者來說，這還是個疑問。如果漢朝以後的儒家在對以祖先崇拜為基礎的鬼神祭祀下定義時吃了很多的苦頭，那麼這些吃苦的儒家不就是代表漢代以後儒教的總體情況嗎？可以說，儒教的本質隨著時代而發生變化。因為自己所認為的儒教本質和漢代以後儒家所認為的儒教本質不同，加地就批判說漢代以後的儒家對儒教的解釋是「一無所知」，就這一點來說，加地的態度失之傲慢。也就是說，加地的本質論是從現代的視角出發的，只以現代的觀點是不可能掌握儒教在歷史中不斷變化的存在形態。

那麼，我們應該怎麼理解儒教呢？擁有多樣因素的儒教，經過了多樣的歷史變遷。既然如此，如果我們企圖採取一種方法論來解釋橫跨中國各個時代的儒教面貌，一定得不到合理的結論，可能會陷入如上文所探討的有關「儒教」和「儒學」各種議論之困境。所以筆者建議，應該暫時放棄這樣的嘗試，而從解明各個時代儒教的面貌著手。換句話說，我們有必要解釋儒教在每個時代所表現的不同存在形態。池田秀三(1998)也持同樣的看法，引用了作為本文基礎的渡邊義浩(1995a)的文章，說：「現在需要的不是憑空討論儒教，而應該闡明在各個時代、每個人對儒教特質的理解。渡邊建議按照不同時代分別解釋清楚儒教在歷史中的存在形態，本人對這個提案極表贊同，認為現今對儒

教的研究只有這一條路可行」。

池田秀三(1998)指出，漢朝和明朝一樣，皆是儒教的宗教性很強的時代。如本文前言提到的那樣，一般認為漢朝是「儒教國教化」完成的時期，但是對於其具體時段，現在仍有很多不同的學說，下面探討的是有關「儒教國教化」的議論。

### 三、儒教國教化

儒教對中國的國家和社會發揮了怎樣的作用？如果要闡明這個問題，我們必須從儒教成為支配中國的理念而滲透到社會的時期開始研究。過去大部份的研究都認為，自從西漢武帝接受董仲舒的「對策」而推廣「儒教國教化」以後，儒教就占據了中國正統思想的地位。但是有關「儒教國教化」的「定說」，在探討實現時期和內容等方面已有不少批判。<sup>10</sup>以下按照所論的時代順序，論述本文研究「儒教國教化」的立場。

#### (一) 西漢武帝期

首先舉出重澤俊郎的〈董仲舒研究〉(1943)，<sup>11</sup>這篇論文與以往的定論相同，是在西漢武帝期實現「儒教國教化」的代表性學說。重澤認為：儒家思想統一中國可說是基於社會上或政治上需要的結果，基本上與董仲舒(西元前176-前104)個人無關，對儒家的表揚早晚會被進

<sup>10</sup> 針對儒教國教化，福井重雅(2000)對於各個學說進行整理。

<sup>11</sup> 此外，例如武內義雄(1943)也認為：武帝即位後，名儒董仲舒出現，終於使儒教壓倒諸子百家，正式成為國家的正教。狩野直喜(1953)的看法也相同：武帝接納董仲舒的進言(只保留孔子的學說，徹底根除其他學說)，於建元五年首次設置了五經博士。從此中國史上首次開始以儒教做為學術正派，直到現在才改變了這個地位。

行。儘管如此，我們必須承認董仲舒偉大的創舉，他早就洞察這個趨勢，並且整理和更改了舊來的儒家思想。這樣，重澤從當時的社會狀況來談董仲舒的事蹟，認為他的出現是必然的結果。<sup>12</sup>重澤接著分析董仲舒的學問、著作、「天人三策」的提出、五經博士的設置等，明白地闡述了董仲舒的代表性事蹟，並且討論其政治思想、倫理思想、陰陽五行思想之間的相互關聯。特別是關於君權的思想，可說是董仲舒的政治思想中最具特色的一部份。董仲舒爲了肯定君主的無比權力，按照「大一統」的世界國家之思想，提供了理論上的根據。另一方面，董仲舒也沒有忽視儒家的傳統精神，設法防止君權超越一定的範圍。上述關於重澤對董仲舒的理解，成爲後來研究的基礎，很多日本學者沿著重澤的看法進行研究。<sup>13</sup>放眼中國，有關董仲舒的定位和

<sup>12</sup>山田勝芳(1991)針對達到儒學一尊的社會情勢進行分析，發現無論漢初的國家體制、外交問題、官吏任用制度的任何一個都適合黃老思想，儒家學者以吳楚七國之亂為契機而抬頭。

<sup>13</sup>對董仲舒的研究主要有兩個方向，有些探討作為其政治思想中心的「天人相關說」，有些探討其思想與政治的關係。分別做以下的整理：第一，對於「天人相關說」，澤田多喜男(1968)分析被董仲舒加以理論化的「天人相關說」，為何對於漢朝的支配階層沒有達到控制作用的原因。因為「天人相關說」在和儒家的道德政治思想一致的情況下，可以成爲強力的王朝擁護者；但在相反的情況下，卻像雙刃劍一樣，成爲嚴厲批判王朝存在的理論。另外，田中麻紗巳(1974)認為，包含人類的自然萬物，以陰陽為媒介相互持有關係而感應。田中還解釋，董仲舒相信人類能夠發揮對自然的影響力，而這種帶些迷信色彩的自然觀正是中國獨自的自然觀。伊藤計(1979)則檢討董仲舒的災異說，特別以「高廟園災對」——董仲舒遭遇筆禍，讓他決不再提到災異的契機——為史料，認為董仲舒企圖把背負天意的孔子的批判精神貫徹到漢朝社會的支配階層中去。第二，對董仲舒思想與政治的關係，山田琢(1987)認為，董仲舒的公羊春秋學根據漢武帝的「當世之務、先聖之術」等政治上的需要而形成。同樣，小倉芳彥(1965)也認為，從孔子到董仲舒的思想變遷是一般思想為了順應政治而變遷的過程。另外，佐川修(1961)指出，董仲舒主張從道德的觀點來改制漢朝的禮樂，

「儒教國教化」的討論，基本上並未凌駕於這條線上。<sup>14</sup>

當然，對於這種「定說」有人提出批評，根據富谷至(1979)的整理，批評主要針對以下三個問題。第一，五經博士的設置以及有關董仲舒對策的史料問題；第二，「儒教國教化」的實效性問題；第三，如何定義「儒教國教化」的問題。首先我們檢討一下史料上的問題。

首次對第一個問題提出批評的就是平井正士(1941)。他對於提出「天人三策」的年代順序有異論，平井則認為：第一策和第三策是於元光元年(西元前134年)上奏的，而第二策文中記載有「康居」一節，如果不是在武帝末年就不可能留下此紀錄，因此可以推斷是後人加上去的。另外，本傳記載著，以董仲舒的對策為契機，漢朝開始採取推崇孔子、罷黜百家、推州郡茂才等措施，平井指出這只是對董氏的讚美而已。漢代儒學一尊的風潮，實際上是從田蚡開始，到公孫弘時方才固定下來。因此，因為有董仲舒才有「儒教國教化」的定論受到平井的批判。

福井重雅(1967)不但繼承了平井的批判，更展開了相關議論。福井強調，五經博士的設置以及有關董仲舒對策的史料僅在《漢書》中出現，在《史記》上沒有記載。根據福井，《漢書》在編寫上受到編者劉向、劉歆父子思想很大的影響，而劉氏父子因為崇尚董仲舒為「儒宗」。<sup>15</sup>班固繼承他們的思想，自然以董仲舒為漢代儒教的創立人而

---

且建議曆正採用建寅和夏時，在此方面他的改制說之意義非常明顯。

<sup>14</sup>周桂鈿(1989)代表中國在近幾年對董仲舒的研究。不但介紹董仲舒對策的年順等基本存在形態，而且說及宇宙論、人生論、仁義論、義理論、賢庶論、德才論、貴志論、名諱論、辭指論、常變論、中和論、大一統論以及對後世的影響，正好概括有關董仲舒的各種議論。另外，鄧紅(1995)繼承周桂鈿(1989)的研究，同時以《春秋繁露》為依據，試圖解明董仲舒的思想。但是，這些研究都只是對董仲舒的思想內容進行分析而已，沒有討論他的思想與現實國家的關係或在國教化過程中所發揮的意義等。

<sup>15</sup>《漢書》在思想上的偏向，可參照板野長八(1980)。

撰寫《漢書》。結果，記載五經博士設置的文獻唯有《漢書》，五經博士之中禮、易博士是由何人擔任的也不明確。也就是說，武帝所創的五經博士這著名的制度，其實是在編纂《漢書》時受到撰者思想的影響而被添加進去、實際上不存在的記載，也無法確認是在武帝時代付諸實施。至於「天人三策」，福井繼承平井的論點，他認為：除了第二策是被後世加上的，其他的對策也幾乎是沒有具體實現的政策。總之，武帝的儒教政策僅在即位當初的十餘年間，一度被施行而已，之後便不會受過重視，而逐漸被人們遺忘了。

對於福井之說，佐川修(1967)提出了相反的論證。富谷至(1979)的看法基本上與佐川相同。町田三郎(1985)肯定佐川的論文適當地解決了福井提出的問題，町田認為西漢武帝時代才是「儒教國教化」時期，並把這樣的看法做為立論的前提。<sup>16</sup>所以，我們在此需要檢討佐川對福井提出的批判。據佐川對福井的批判，第一：為什麼有關五經博士的記載僅在《漢書》中出現，是因為和《漢書·武帝紀》相對應的《史記·武帝本紀》已經失傳了。而且，佐川對於武帝設置五經博士一事持肯定的態度，認為「置五經博士」只是意味著一個政策方針，決定今後設置的博士只限於五經方面。第二：關於董仲舒的第二策，佐川指出不應該以「康居」一詞而加以否定，這樣的立論過於危險。如果我們設想最初就有了第二策，之後為了回答天子的策問，第一策和第三策也被提出，那第二策就不一定是後人加上的。佐川對平井、福井兩人的看法提出了如上的反論。

現在普遍認為佐川的論文解決了平井、福井兩人提出的關於史料

<sup>16</sup>町田三郎(1985)認為西漢武帝時期實現「儒教國教化」，根據此前提，對董仲舒所發揮的作用做了如下的評價：「始推陰陽，為儒者宗」的董仲舒不僅是對陰陽五行說有所研究，並且吸收了道家諸家等百家的學問。他站在公羊春秋派儒家的立場上，企圖綜合諸家的學問，不斷地「潤色吏事」，逐漸把儒教理念帶入政治界。簡言之，町田認為董仲舒是在統一國家之下將思想予以統一的元勳。

的兩點問題，即五經博士的設置和「第二策」的問題。<sup>17</sup>但是，佐川以及繼承其論點之富谷所提出的批判，對於平井和福井提出的有關史料的兩點問題似乎沒有作出十全十美的解答。<sup>18</sup>首先對於五經博士，在《史記·武帝本紀》已失傳的情況下，《史記》中並沒有記載此一事實，即使可以成為暗示五經博士不存在的消極因素，也不能成為完全否定五經博士的積極反論。另外，對於第二策的問題，如果像佐川、富谷所說的那樣，最初第二策已經存在，為了回答天子的策問才出現第一策和第三策的話，那麼撰者為什麼沒有按第二、第一、第三的順序編寫？甚至在內容上，第一策和第三策非常相似。除此之外，佐川自己亦承認：五經博士的制度是公孫弘上奏天子，在大學裡面設置博士和弟子員之後才確立的。這已不是簡單的史料上問題，而是涉及到富谷分類中的第二類問題，就是如何定義「儒教國教化」的問題，在此意義上佐川並沒有做出任何的解釋。反正有關史料的問題，由於具有決定力的史料不存在，往往會變成學者從各自所持的觀點來自行解釋問題。本文不屬於其中的任何一說，在此進一步展開有關的爭論似乎也沒有意義。因此，暫且讓針對史料問題之不同見解並存，接著討論有關「儒教國教化」實效性的問題。

<sup>17</sup>淺野裕一(1991)也指出董仲舒對策是按第二、第一、第三的順序，董仲舒在武帝制策上需要的範圍內闡述自己的意見。雖然董仲舒參與以武帝中心的驅逐黃老道和實現中央集權化的策略，但從長期來看，他把天人相關的災異說引進儒教內容，正由於他這樣的作為，儒學方能夠成為最鞏固的政治思想。淺野的這個解釋基本上沿襲佐川的論文，同時分析在董仲舒提出對策之時的政治狀況。另外，齋木哲郎(1996)對福井作出批判，但福井重雅(2000)本人也指出，在史料解釋上有所錯誤。

<sup>18</sup>對佐川的反批判，有平井正士(1976)；對於富谷的反批判，有平井正士(1983)。兩篇都是從平井本來提出的看法而出發的反批判。按照現存史料，相較於佐川或富谷，平井在理論上做出更合理的解釋。

## (二) 西漢元帝時期

有關「儒教國教化」實效性的問題，也是由平井正士開始提出的。平井正士(1954)認為：在武帝建元年間儒家被任用一事，僅不過是宰相田蚡樹立勢力的一個手段，因此在田蚡鞏固勢力之後，儒家的勢力就開始衰落了。平井還指出，武帝本人之所以任用儒家，也是為了牽制朝中的大臣，到了武帝獨裁時期，儒家便不受重用。之後，經過昭帝、宣帝的準備期，到元帝、成帝時期以後儒家官僚的上台才得以實現。為了證實上述所說，平井正士(1982)探討儒家滲透到公卿階層的過程，他發現從設置「太學」到武帝退位的三十七年間，儒家滲透到公卿階層的比率大約只有 1.9% 左右，其程度十分有限。但到了元帝時期，儒家滲透到公卿階層，在高峰時儒家的人數占當時公卿階層總數的 26.7%。由此可見，在元帝時期儒學第一次得到了支配思想的地位。另外，福井重雅(1967)也指出：在武帝治世初期，趙綰、王臧、公孫弘等人對崇儒政策作出了不少貢獻，我們不應該只對董仲舒個人給予過高的評價。公孫弘上奏「功令」，建議增加博士、弟子以後，「儒教」政策便消聲匿跡，以酷吏為代表的法術主義重新抬頭，武帝推行的儒教政策，僅存在於即位當初的十餘年間。

相對於此，富谷至(1978)認為當時儒學的主流是春秋公羊學，公羊學的思想內容支持了酷吏的抬頭。富谷至(1979)進而指出，酷吏勢力發展的原因在於儒學一尊的風潮，對福井之說做了批判。然而，富谷也不能把平井所做的實証性研究棄之不用，因為平井檢討了公卿階層中儒家官僚所占的實際數字。<sup>19</sup>另外，即使假設公羊學是酷吏抬頭的背景，我們還是很難接受儒教國教化的完成導致了法家出現的立論。我

<sup>19</sup>馬彪(1988)分析兩漢的公卿階層中儒家所占的比率，做了一覽表。儒家在元帝時期占 24.5%，平帝時期占 26.8%，與平井的結論幾乎相同。

們認為，在西漢武帝時期，官僚階層中的儒家寥寥無幾，而且儒家思想也未滲透到政治或社會面。根據以上的探討，筆者同意日原利國(1972)所提的看法。日原說，儒教在武帝時期一旦成為國教，後來滲透到政治界和學術界，普及陰陽災異說，其過程經過了從昭帝、宣帝到元帝的近百年的歲月。綜合上述，如果我們設定「儒教國教化」的時期是指儒教在某種程度上滲透到官僚階層的時期，那「儒教國教化」不是在西漢武帝時期，而應該是在西漢元帝時期實現的。

### (三) 王莽時期、東漢光武帝時期

「儒教國教化」這一詞應該怎麼定義？西嶋定生(1919-1998)和板野長八對此提出了值得討論的意見。據西嶋定生(1970)所說，「儒教國教化」必須滿足以下兩個條件：第一，「儒教」成為國家的政治理論，得到絕對的主導地位，國家的祭祀也按照儒家主張的禮說而接受改革；第二，漢帝國支配者「皇帝」的存在被編入「儒教」的教義體系中。第一個條件在西漢後半期到王莽時期完成，此期國家以儒家思想為基準，改革或廢除了宗廟制、郊祀制等國家祭祀。第二個條件形成於西漢末期，此期儒教受到讖緯說的影響，與神秘主義相結合。因此，西嶋認為，「儒教國教化」時期在西漢最末期，王莽政權以「儒教國教化」為背景而出現，並且完成了「儒教國教化」。<sup>20</sup>

板野長八(1975)提出了跟西嶋不同的看法，他以獨特的定義為出發點，認為「儒教」就意味著作為國教的「孔子教」。<sup>21</sup>對板野來說，「儒教國教化」是指六藝之科和孔子之術，指導教化包括君主在內的人類全體之狀態。從這樣的觀點來看，在東漢光武帝時期才發生了孔

<sup>20</sup> 渡會顯(1984)用同樣的思考方法來理解王莽政權。另外，飯島良子(1995)介紹王莽利用古文經典來實現儒教國教化，支持西嶋所論的妥當性。

<sup>21</sup> 此外，可參照板野長八(1970)、(1978)等由板野長八(1995)總結的各種研究。

子教內涵的變化，即圖讖和孔子教相結合，本來倡導人道的聖人孔子變成宣傳天道之巫術最高權威。光武帝時期全面接受圖讖，舉凡即位、政策、封禪等所有國家大事都依照圖讖來進行。

西嶋和板野，分別設定以王莽和光武帝兩個不同的時期作為「儒教國教化」的時期。但他們同樣重視讖緯和圖讖為儒教的神秘化所帶來的影響。眾所周知，王莽的革命被稱為「符命革命」，而光武帝的革命被稱為「圖讖革命」，<sup>22</sup>在兩者的政治行動中儒教發揮了非常重要的作用。在此時期，儒教已成為非常重要的政治思想，是國家建設過程中不可或缺的思想核心。當時的儒教跟讖緯思想結合在一起，也把「皇帝」的概念引入其思想體系，在思想內容上名符其實地具備了與「國教化」相應的內容。正如西嶋和板野所主張的，我們可以認為儒教思想和讖緯思想相結合的王莽、光武帝時期，就是在思想內容上實現「國教化」的時期。

#### （四）隨著「儒教國家」的成立而實現的「儒教國教化」

在此對上面提到的各種論點稍做整理。過去的研究大致從下面三個指標來討論「儒教國教化」，即：(1)在制度上實現儒教一尊體制；(2)儒教滲透到公卿階層；(3)儒教思想內容產生變化而配合支配體制。將(1)視為尋求西漢武帝時期「儒教國教化」之指標，此一定論已受到平井和福井的批判，我們也不能贊同。因為當時官僚階層中的儒家人數不多，儒教的思想也沒有滲透到政治和社會中去。武帝和宣帝時期興盛的法家思想，如實地說明了這一點。那麼，平井以(2)為指標，視西漢元帝時期就是實現「儒教國教化」的時期，他的看法如何？平井的實證指出，元帝時期公卿階層中儒家官僚所占的比率是 26.7%，

<sup>22</sup>對於王莽，參照安居香山(1966)。對於光武帝，參照安居香山(1964)、平秀道(1965)。

和武帝時期不到 1.9 % 的數字相比，儒教一目了然地滲透到公卿階層。但是，只憑著不到十分之三的數字而斷言「儒教國教化」實現是不可靠的。只有等到儒教更廣泛地滲透到公卿階層中，才可以適用指標(2)。最後討論的是指標(3)，西嶋和板野把(3)作為指標，分別視王莽時期和光武帝時期為「儒教國教化」的時期，這是否適當呢？的確，儒教在思想內容上引進「皇帝」概念的時期，正處在王莽時期到光武帝時期之間，讖緯思想確立的時期。而且，已有研究證明儒教的宗廟制及郊祀制是由王莽確立的。<sup>23</sup>但是，如果將「儒教國教化」的概念只適用於作為政治思想之思想「內容」的話，我們能說它把「儒教國教化」這個概念所有的要素都表示出來了嗎？

儒教在本質上是政治思想，評價儒教有用性的依據不應該是抽象的思想「內容」，而應該是儒教「具體地」關係到國家支配的程度。換言之，我們為了分析「儒教國教化」的具體時期，不如另設指標(4)，用指標(4)來判斷儒教何時出現於支配的具體局面，以使「有儒教特色的支配」確立。如果以筆者這樣的建議來探討的話，王莽時期不會是「儒教國教化」實現的時期，因為此時王田制等所有的「有儒教特色的支配」政策，幾乎沒有得到實效性的結果，隨著短暫新王朝的崩潰就消滅了。再者，既然在中國古代保證國家支配的勢力就是強盛的地方勢力，<sup>24</sup>那我們就不應該只關注公卿等高級官僚階層的情況，而應該考慮支持國家支配的地方勢力何時開始接受儒教。這也是關鍵的時期，由此可以看出「儒教國教化」進展到最後階段。在此我們又可以設定新指標，地方勢力接受儒教就是「儒教國教化」的指標(5)。

總結上述，對於「儒教國教化」，本文除了論及過去研究所提倡

<sup>23</sup>參照金子修一(1982)。

<sup>24</sup>有些學者認為在中國古代國家的支配下國家和農民就是維持生產關係的基本因素；有些學者認為在地方勢力、共同體等中間團體出現之後，國家才得以完成支配。渡邊義浩(1995a)的〈序說〉進行這些學說的整理。

的(1)到(3)的指標以外，又提出了(4)、(5)兩個指標。(1)有儒教特色的制度完成；(2)儒教滲透到公卿階層；(3)儒教成為政治思想而被體制化；(4)有儒教特色的支配形式確立；(5)地方勢力接受儒教。只有在這些五個指標都滿足的情況下，我們才可以說「儒教國家」成立了。筆者也認為，隨著「儒教國家」的成立逐漸完成的就是「儒教國教化」。由此可見，「儒教國家」成立的時期應該在東漢第三代章帝時期。

#### 四、東漢國家的支配與儒教

對於中國古代國家的支配形態，過去有不少研究圍繞著一個問題討論：國家貫徹了對個別小農民的人身支配嗎？還是在「共同體」等中間團體出現後，國家才完成了對個別人身貫徹性的支配？對於學者來說，此乃最大的爭論點。渡邊義浩(1995a)基本上站在後者的立場，對東漢國家的支配和地方勢力的關係進行考察，認定了「儒教國家」成立於東漢章帝時期。在此定義下的「儒教國家」滿足四個條件，即(1)「儒教」成為支持國家正當性的政治思想，它作為國家支配理念的地位被普遍承認；(2)儒教不但滲透到公卿階層中；(3)而且出現在支配的具體局面；(4)最後被歡迎這種支配形式的地方勢力所接受。這些條件與在本文「三、儒教國教化」所檢討的「儒教國教化」的五個指標中的(2)至(5)相對應。筆者認為，在滿足這些條件的時候，才可以說「儒教國家」成立了。

##### (一) 東漢「儒教國家」的形成

首先探討一下代表「儒教國家」成立的第一個指標。「儒教」何時開始成為政治思想，為國家的正當性提供基礎，被普遍承認是國家支配理念？漢代的儒教吸收其他思想，透過不斷地變化，為國家權力

提供理論上的正當性。可是關於儒教的變質，在西漢和東漢兩個時期有很大的差異。王莽時期以前，強大的國家權力作為優先前提而存在，儒教為了配合這樣的國家權力，不斷促使自身的內容發生變化。比如說，董仲舒的公羊說試圖以「天人相關說」使武帝的神權專制政治正當化；《穀梁傳》為了使宣帝的「王霸雜糅」的法術性政治正當化，融合了法家思想；劉歆的左氏傳，讓以周公為典範而篡位的王莽之行爲得到正當化。無論其中任何一位，都企圖使國家權力正當化。如此，在西漢時期儒教使自身的學說發生變質，以迎合國家權力。東漢時期國家和儒教之間的關係，與西漢時期有所不同。在東漢時期，皇帝為了保證自己的正當性而擁護儒教，像光武帝向天下宣布圖讖，以維護自己的正當性；章帝則在白虎觀會議上，提示了儒教作為支配理念的地位。<sup>25</sup>到了這個階段，皇帝開始承認儒教可以為國家支配的正當性提供理論基礎，而在這個意義上，我們才可以斷定「儒教國家」的支配理念確立了。也就是說，本文所定義的「儒教國家」四個條件中，滿足條件(1)的時期就是東漢章帝時期。

其次「儒教國家」的第二個指標，儒教是何時滲透到官僚階層中的呢？東漢政權的主要官員，從初期開始就有七成以上有著儒教的修養。<sup>26</sup>這個數字和西漢儒教進入官僚階層最多的元帝時期之 26.7 % 相比，可知東漢儒教對公卿階層的滲透程度有多高。在此，我們可以斷定這個時期就是以「儒教對公卿階層的滲透」為指標的「儒教國家」成立的時期。至於浸透到公卿階層的儒教內容，「家學」的重要性比較高，「家學」的大部份就是今文學。儒教官僚利用國定今文學，將它視為「利祿之道」，使自己的地位逐漸地世襲化、門閥化。也就是說，本文所定義的「儒教國家」的條件中，條件(2)也不是在西漢時期完成的，而是直到章帝統治的東漢初期才得以滿足。

<sup>25</sup>參照渡邊義浩(1995a)，第1章〈白虎通〉。

<sup>26</sup>參照渡邊義浩(1995a)，第2章〈官僚〉。

接著「儒教國家」的第三個指標是，儒家以怎樣的形態出現在支配的具體局面？東漢時期的「寬治」是以儒教為媒介的支配形態，「寬治」承認豪族在地方社會所擁有的規範能力而積極利用。儒教在抽象的理念方面，本來是不容許豪族存在的，井田法就是代表的例子。同樣，皇帝的國家支配在理念上亦不容許豪族存在，譬如在西漢武帝時期酷吏勢力的活躍即是為了遏止豪族勢力的存在。但是在東漢的現實情況下，豪族階層總是存在，東漢國家在支配地方社會的時候，不得不依靠豪族的規範能力。因此，儒教作為東漢國家的支配理念，有必要具備現實且具體的理念，以容許豪族存在而使豪族規範能力之利用被正當化。東漢國家根據今文《尚書》「五教在寬」裏對於「寬治」這種支配理念的利用，使地方社會透過豪族階層進行支配的事實得到正當化，進行對個別人身的支配，以實現國家的「支配意思」。<sup>27</sup>在此，我們可以找到「儒教國家」的條件中條件(3)的成立依據。地方勢力互相爭著容納儒教，支撐東漢「儒教國家」的利用，正是由於「寬治」。

最後探討「儒教國家」的第四個指標，地方勢力何時接受儒教？地方勢力在掌握了儒教祭祀的權限之後，才確立了規範地方社會的能力，在此我們也可以從地方勢力的祭祀權來進行論證。本來自然形成的民間祭祀隨著國家的中央集權化進展而被國家收斂。但是在西漢時期，祭祀上留有的巫術或方術性色彩非常濃厚。王莽對這些祭祀進行了改革，把它變成有儒教特色的祭祀。王莽伴隨著儒教祭祀的形成而掌握了祭祀權，最後篡奪了西漢的皇位。打倒王莽後，東漢光武帝、明帝、章帝的三代皇帝也同樣親自祭天，把有儒教特色的祭祀權完全掌握在自己的手中，「儒教國家」祭祀之完成因而在東漢初期實現了。同時，地方勢力也積極接受儒教的祭祀形式。這樣的趨勢，在桓帝以後的時期非常明顯，東漢國家已不重視儒教祭祀了，反而由地方勢力

<sup>27</sup>參照渡邊義浩(1995a)，第3章〈支配〉。

擔當這種祭祀的權限。<sup>28</sup>總之，「儒教國家」條件中的條件(4)，也是在東漢初期完成的。

如以上所探討，事實上，東漢就是作為中國基礎的「儒教國家」初次成立的時代。「儒教國教化」並非像過去所說的，是在西漢或者王莽時期實現的，而是在召開白虎觀會議的東漢章帝以後才完成的。

## (二) 東漢「儒教國家」的崩潰

東漢時期成立的「儒教國家」，最後還是面臨了崩潰的命運。不過，那只是東漢「儒教國家」的崩潰，「儒教國家」本身並沒有崩潰。<sup>29</sup>東漢時期形成的「儒教國家」，在後世不斷變換形態而延續下去。<sup>30</sup>在此追溯一下東漢「儒教國家」崩潰的過程。

東漢這個「儒教國家」，由於外戚和宦官恣意運用國家權力而逐漸地面臨崩潰。特別是察舉體制被破壞，而使東漢國家之權威分配到地方勢力的渠道不再發揮作用。此外，部份官僚與外戚和宦官聯手，不依據儒教理念的支配，此事也加深了這個趨勢。為了擁護東漢國家本來持有的「儒教國家」特色，儒教官僚開始了政治鬥爭，進而展開「黨人」運動。最後，儒教官僚還是沒能打倒外戚和宦官。不過，我們從「黨人」的自律秩序中，可以發現六朝貴族制度的萌芽。

東漢時期，儘管光武帝、明帝等採取壓抑外戚的政策，外戚仍積極參與政治，特定的外戚世家子弟輩出而形成了一個再生產的結構。外戚之所以能夠維持勢力不墜，乃因為在決定了東漢儒教導向的白虎

<sup>28</sup>參照渡邊義浩(1995a)，第4章〈祭祀〉。

<sup>29</sup>小嶋茂稔(1998)評論渡邊義浩(1995a)，誤認為渡邊指出東漢的崩潰導致「儒教國家」的崩潰；關口順(2000)也沿襲小嶋的評論。本人並未做出如此草率的主張。

<sup>30</sup>渡邊義浩(2001)描述：受東漢「儒教國家」崩潰的影響，在儒教之內發性的發展過程中，出現了代替「寬治」的「猛政」概念。

觀會議中，提倡了《春秋公羊傳》的「母以子貴」這個理念，使外戚獲得了再生產正當化的理論依據。因為東漢國家有必要維護其「儒教國家」的地位，所以皇帝不得不承認以儒教理念為背景的外戚再生產結構。儘管與皇帝權力發生了矛盾，外戚還是能夠得到權力。在此對其具體結構稍做探討，過去有些研究認為由於皇帝的「恩澤」而使外戚掌握了獨自性的權力。<sup>31</sup>但這個見解，在東漢時期得不到論證。其實，外戚自由行使權力的情形是在皇太后親臨朝政下的政治狀況才得以實現的。這意味著外戚的權力原本就是皇太后的權力。換句話說，外戚的權力就是在皇太后主政下，以皇帝年幼作為盾牌而形成的擬似皇權。若觀察外戚壟斷將軍、內朝官職的現象，可以發現在皇帝親政下與在皇太后臨朝下情況十分不同。在皇帝親政下，外戚的地位最高只到虎賁中郎將或者黃門侍郎等，而在皇太后臨朝下則可以官至大將軍或者平尚書事。也就是說，在皇帝親政下和皇太后臨朝下，外戚展現了不同性質的存在形態，外戚只在皇太后主政下才得以行使獨自的權力。作為外戚權力淵源的東漢皇太后的權力，全部來自於她們是先帝嫡妻的地位。嫡妻權力優越於生母權力，其正當性來自於《春秋公羊傳》的「母以子貴」一節。因此，儒教官僚不能否定外戚存在的事實，儒教官僚只能對外戚實行政策時含有的私利性提出批判。外戚利用以先帝嫡妻權為淵源的皇太后權，在此基礎上擁立幼主，以擬似皇帝權力來行使自己的權力。與此相對抗的只有皇帝權力本身，其他力量無法與之相抗衡。由此可知，東漢時期外戚被皇帝或延伸皇帝權力的宦官打倒的原因所在。<sup>32</sup>

在這個意義下，宦官與東漢「儒教國家」之間並沒有矛盾關係。贊美宦官州輔的「州輔碑」的碑陰，刻著「清流」的典範人物廷篤的名字。在過去的研究裡面，宦官都被認為是「濁流」而從不會和「清

<sup>31</sup>東晉次(1982)、藤田高夫(1990)等。

<sup>32</sup>參照渡邊義浩(1995a)，第5章〈外戚〉。

流」形成伙伴關係。<sup>33</sup>但他們還會和信仰儒教理念的「清流」聯繫在一起。一般來說，宦官的權力來自於和皇帝個人的結合關係。特別是東漢時期的宦官，一直沒有減少作為皇帝「秘書官」的性格特徵而維持權力。當然也有一些宦官及宦官的族人是豪門大族，透過結合全族的力量，在縣到郡的範圍內發揮了社會規範能力。但是，宦官行使權力的形態，追根究底都是從皇帝「家內奴隸」的地位出發的，我們應該將宦官的政治權力和宦官在地方擁有的社會力量分開來考慮。簡單來說，外戚權力是擬似皇帝權力，宦官權力就是皇帝的延伸權力。儒教官僚對宦官的批判，不過是批判宦官把國家的諸多機能私物化，並未發展為完全否定宦官存在的程度。這是因為既然宦官以皇帝權力延伸的形態來行使權力，儒教官僚就不敢否定宦官的存在或者否定宦官權力的行使，以免陷入直接否定皇帝權力的危險情境。直到黨錮事件前後為止，一般儒教官僚都以不出既存體制範圍的方法來進行批判，即以對皇帝的上奏來批判身為皇帝權力延伸的宦官，自然沒有得到顯著的效果。因此，宦官獲得了延伸皇權的權力，比外戚更恣意地掌握國家政權。後來，皇帝權力使東漢國家各種機能私物化之趨向日益嚴重，東漢「儒教國家」的特色逐漸地消滅。黨錮事件以後，儒教官僚的態度比以往更為積極，對宦官進行強烈的批判，進而涉及到對東漢皇帝權力的批判。<sup>34</sup>

東漢「儒教國家」的基本形態是使用儒教來吸收地方勢力的支配。從和帝時期開始的外戚和宦官所造成的國家私物化，逐漸損壞東漢本來的「儒教國家」應有的形態。對此，作為東漢時期支配階層的儒教官僚及其後備勢力，不斷地展開抵抗活動，楊震、李固的運動可以說是最典型的例子。引起黨錮之禁的「黨人」運動，也是基於東漢政治史的脈絡上可以適當地被理解的。但是，有一點需要在以往儒教

<sup>33</sup>川勝義雄(1982)提供其代表性的看法。

<sup>34</sup>參照渡邊義浩(1995a)，第6章〈宦官〉。

官僚的抵抗運動和「黨人」運動之間劃清界限：因為宦官在全國大規模實行國家私物化，所以儒教官僚的抵抗運動範圍也遍布全國。激烈的程度甚至涉及到宦官背後的皇帝權力，最後，變成了與東漢國家權力相對峙的自律運動。儘管如此，關於圍繞著皇帝所進行的鬥爭，儒教官僚仍無法勝過持有皇帝權力延伸力量的宦官，免不了受到兩次慘烈的鎮壓。「黨人」的抵抗運動無法勝過有皇帝權力撐腰的宦官，這一點和以往的抵抗運動同出一轍。但是，「黨人」運動逐漸形成了和東漢國家不同的「黨人」自律秩序，這一點和以往的運動有著本質上的區別。「黨人」的自律秩序是按照人物評價來排名的，最大的特徵是其排列順序與東漢皇帝權力沒有關係。此外，隨著東漢皇帝權力的逐漸衰退、皇權失去原本在社會上擁有的各種機能、造成地方社會輿論方向調整之批評朝政者的出現和活躍等現象，「黨人」的名聲逐漸獲得提升，最後成為社會權威。<sup>35</sup>

但是，「黨人」的名聲畢竟是「私議」的，受到黨派性或分裂性因素之存在。因此，並未充分宣揚「黨人」以及繼承「黨人」的「名士」階層，也沒有發揮鞏固他們權力的作用。對於擁有初步性皇帝權力的曹操、劉備、孫權等軍閥首腦來說，以「黨人」為起源之「名士」的社會權威是很難被接受的，因為它正是和國家權力相背離的「私議」。三國時代以後，皇帝權力致力於破壞「名士」的社會權威，「名士」則設法死守其地位。雙方經過這樣的鬥爭，才產生了六朝貴族制的特徵，就是國家秩序和社會秩序並存的狀態。<sup>36</sup>東漢「儒教國家」的崩潰，反而刺激了貴族階層的上台，貴族成為體現儒教精神的新興支配階層。

<sup>35</sup>參照渡邊義浩(1995a)，第7章〈黨錮〉。

<sup>36</sup>參照渡邊義浩(1995b)。

## 五、結語

中國社會之構成乃植基於許多原理，本文特別注重儒教此一原理，證明東漢時期才是有儒教特色的國家支配和社會狀態成立的時期。同時透過解明東漢時期形成的「儒教國家」的支配形態和社會結構，闡明中國社會的基本因素是如何產生的。

本文所定義的「儒教國家」，與過去研究所持的儒教國家觀是不同的。本文的「儒教國家」是指一種承認地方勢力的存在、利用儒教作為媒介，利用地方勢力的規範能力來進行支配的國家。也就是說，筆者試圖描寫「儒教」在現實社會上暴露的世俗性形態。換言之，本文主要探討的不是純粹思想的儒學，而是在作為支配理念被國家利用之際展示出多義性的「儒教」。今後為了深化此一課題，有必要進一步驗證在此定義下的「儒教國家」概念，與其他時期進行比較。比如，魏晉南北朝時期普遍被認為是儒教衰退的時期，那麼當時儒教的具體存在形態為何？我們有必要探討不同時期儒教的不同面貌。東漢「儒教國家」崩潰以後的魏晉南北朝時期，位居支配階層的貴族，表面上皆兼通玄儒文史的四學、儒佛道三教，並以這些文化資本作為存在基礎。<sup>37</sup>但實際上，據筆者的初步分析，魏晉南北朝時期就是儒教內在化的時期，玄學、文學、史學及佛教等，這些位居時代先端的文化基礎其實都含有儒教的因素。有關這個問題，待日後再進行討論。

---

<sup>37</sup>參照吉川忠夫(1970)。

徵引書目（依日語假名音序）

- 淺野裕一，1991，〈董仲舒・天人對策の再検討——儒學國教化をめぐって〉，《正統と異端——天皇、天、神》，東京：角川書店；  
收入氏著，1992，《黃老道の成立と展開》，東京：創文社。頁  
651-676。
- 吾妻重二，1989，〈中國における非マルクス主義哲學——「新儒家」  
をめぐって〉，《思想》，784。頁 83-104。
- 鐙屋一，1990，〈孔教會と孔教の國教化——民國初期の政治統合と  
倫理問題〉，《史峰》，4。頁 20-56。
- 飯島良子，1995，〈莽新政權の國家統合論——后稷神話と王莽のま  
つり〉，《〔國際基督教大學學報 III-A〕アジア文化研究》，21。  
頁 1-21。
- 池田秀三，1998，《自然宗教の力——儒教を中心に》，東京：岩波  
書店。頁 207-208。
- 池田末利，1973，〈儒教〉，《宗教學辭典》，東京：東京大學出版  
會。頁 361-366。
- ，1976，〈古代中國思想における宗教の性格——模索的描寫〉，  
《中國哲學史の展望と模索 木村英一博士頌壽記念論集》，東  
京：創文社；收入氏著，1981，《中國古代宗教史研究——制度  
と思想》，東京：東海大學出版會。頁 3-22。
- 板野長八，1970，〈儒教の成立〉，《岩波講座 世界歴史》，4，東  
京：岩波書店；收入氏著，1995，《儒教成立史の研究》，東京：  
岩波書店。頁 493-527。
- ，1975，〈圖識と儒教の成立〉（一）、（二），《史學雜誌》，  
84.1、2；收入氏著，1995，《儒教成立史の研究》。頁 329-401。

- ，1978，〈公羊學による春秋の圖書化〉，《史學雜誌》，87.1；  
收入氏著，1995，《儒教成立史の研究》。頁 403-450。
- ，1980，〈班固の漢王朝神話〉，《歴史學研究》，479；收  
入氏著，1995，《儒教成立史の研究》。頁 451-492。
- 伊藤計，1979，〈董仲舒の災異說——高廟園災對という上奏文を中  
心にして〉，《集刊東洋學》，41。頁 15-28。
- 宇野哲人，1924，《儒學史》上，東京：寶文館。頁 123-128。
- 小倉芳彦，1965〈孔子から董仲舒へ〉，《古代史講座》，12；收入  
氏著，1970，《中國古代政治思想研究》，東京：青木書店。頁  
227-250。
- 加地伸行，1990a，《儒教とは何か》，東京：中央公論社。頁 24-36。
- ，1990b，〈《孝經》の漢代における思想的地位——宗教性か  
ら禮教性へ〉，《日本中國學會報》，42。頁 47-61。
- 狩野直喜，1953，《中國哲學史》，東京：岩波書店。頁 272-276。
- 金子修一，1982，〈中國——郊祀と宗廟と明堂及び封禪〉，《東ア  
ジア世界における日本古代史講座》，第 9 卷「東アジアにおけ  
る儀禮と國家」，東京：學生社；收入氏著，2001，《古代中國  
と皇帝祭祀》，東京：汲古書院。頁 83-139。
- 川勝義雄，1982，《六朝貴族制社會の研究》，東京：岩波書店。頁  
23-55。
- 木全徳雄，1966，〈儒教の本質〉，《漢文教室》，76。頁 1-9。
- 小嶋茂稔，1998，〈後漢時代史研究の近年の動向〉，《歴史學研究》，  
707。頁 31-40。
- 齋木哲郎，1996，〈董仲舒の生涯、對策の年次、及び儒教國教化の  
實際について〉，《東洋文化〔無窮會〕》，77。頁 32-47。
- 佐川修，1961，〈董仲舒の改制說〉，《集刊東洋學》，6；收入氏著，  
1983，《春秋學論考》，東京：東方書店。頁 149-164。
- ，1967，〈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》，17；收入氏著，1983，《春秋學論考》。頁 221-236。
- 澤田多喜男，1968，〈董仲舒天譴說の形成と性格〉，《文化》，31.3。頁 109-132。
- 重澤俊郎，1943，〈董仲舒研究〉，收入氏著，《周漢思想研究》，東京：弘文堂書房。頁 143-265。
- 關口順，2000，〈「儒教國教化」論への異議〉，《中國哲學》，29。頁 1-24。
- 平秀道，1965，〈後漢光武帝と圖讖〉，《龍谷大學論集》，379。頁 66-85。
- 武內義雄，1943a，《儒教の倫理》，東京：岩波書店；收入氏著，1978，《武內義雄全集》，第 2 卷「儒教篇 1」，東京：角川書店。頁 8-79。
- ，1943b，《中國思想史》，東京：岩波書店；收入氏著，1978，《武內義雄全集》，第 8 卷「思想史篇 1」，東京：角川書店。頁 8-238。
- 田中麻紗巳，1974，〈漢代の自然觀について——董仲舒の説を中心として〉，《日本中國學會報》，26；收入氏著，1980，《兩漢思想の研究》，東京：研文出版。頁 9-33。
- 津田左右吉，1938，《儒教の實踐道德》，東京：岩波書店；收入氏著，1965，《津田左右吉全集》，第 18 卷「儒教の研究 三」，東京：岩波書店。頁 1-131。
- ，1920，〈上代支那人の宗教思想〉，《滿鮮歷史地理研究報告》，6；收入氏著，1966，《津田左右吉全集》，第 28 卷「日本、シナ思想の研究」，東京：岩波書店。頁 185-271。
- 戶川芳郎、蜂屋邦夫、溝口雄三，1987，《儒教史》，東京：山川出版社。頁 3-24。
- 西川利文，1999，〈漢代の儒學と國家——武帝期「官學化」議論を

- 中心に〉，《佛教大學文學部史學科創設三十周年記念史學論集》，京都：佛教大學文學部史學科創設三十周年記念論集刊行會。頁 151-163。
- 富谷至，1978，〈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》，36.4。頁 62-97。
- ，1979，〈「儒教の國教化」と「儒學の官學化」〉，《東洋史研究》，37.4。頁 133-140。
- 西嶋定生，1970，〈皇帝支配の成立〉，《岩波講座 世界歴史》，4，東京：岩波書店；收入氏著，1983，《中國古代國家と東アジア世界》，東京：東京大學出版會。頁 51-92。
- 東晉次，1982，〈漢代の貴戚に關する覺書〉，《愛媛大學教育學部紀要》（第 2 部人文、社會科學），14；改題收入氏著，1995，《後漢時代の政治と社會》，名古屋：名古屋大學出版會。頁 91-141。
- 日原利國，1972，〈災異と讖緯——漢代思想へのアプローチ〉，《東方學》，43；收入氏著，1986，《漢代思想の研究》，東京：研文出版。頁 64-82。
- ，1984，《中國思想辭典》，東京：研文出版。頁 190。
- 平井正士，1941，〈董仲舒の賢良對策の年次に就いて〉，《史潮》，11.2。頁 79-116。
- ，1954，〈漢の武帝時代における儒家任用——儒學國教化の前階として〉，《東洋史學論集》，3，東京：不昧堂書店。頁 291-304。
- ，1976，〈漢代儒教國教化の定説の再検討（附五經博士についての一解釋）〉，《杏林大學醫學部進學課程研究報告》，3。頁 83-104。
- ，1983，〈漢代の儒學國教化について〉，《多賀秋五郎博士古稀記念論文集——アジアの教育と社會》，東京：不昧堂出版。

- 頁 15-26。
- ，1982，〈漢代に於ける儒家官僚の公卿層への浸潤〉，《歴史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》，東京：國書刊行會。頁 51-65。
- 服部宇之吉，1917，《孔子及孔子教》，東京：明治出版社。頁 368-389。
- 福井重雅，1967，〈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》，76.1。頁 1-34。
- ，2000，《儒教の國教化（稿）——日本における學術史、研究史の整理》，科學研究費報告書。頁 1-42。
- 藤田高夫，1990，〈前漢後半期の外戚と官僚機構〉，《東洋史研究》，48.4。頁 160-182。
- 町田三郎，1985，《秦漢思想史の研究》，東京：創文社。頁 159-181。
- 丸山松幸，1989，〈現代における儒教〉，《岩波講座 現代中國》，4，東京：岩波書店。頁 77-102。
- 溝口雄三，1989，《方法としての中國》，東京：東京大學出版會。頁 174-195。
- ，1990，〈中國儒教の一〇のアスペクト〉，《思想》，792。頁 5-24。
- 宮川尚志，1963，〈儒教の宗教的性格〉，《宗教研究》，180。頁 1-24。
- 安居香山，1963，〈王莽と符命〉，《漢魏文化》，4；收入氏等著，1966，《緯書の基礎的研究》，東京：漢魏文化研究會。頁 128-151。
- ，1964，〈圖讖の形成とその延用——光武革命前後を中心として〉，《東方學》，27；改題收入氏等著，1966，《緯書の基礎的研究》。頁 100-127。
- 山田勝芳，1991，〈儒學の國教化——中國的正統の形成〉，收入片野達郎編，《正統と異端——天皇、天、神》，東京：角川書店。頁 233-250。

- 山田琢，1953，〈董仲舒と春秋學〉，《斯文》，6；收入氏著，1987，《春秋學の研究》，東京：明德出版社。頁 5-14。
- 吉川幸次郎，1948，〈中國人と宗教〉，《東洋的社會倫理の性格》，東京：白日書院；收入氏著，1973，《吉川幸次郎全集》，第 2 卷「中國通説篇下」，東京：筑摩書房。頁 369-394。
- 吉川忠夫，1970，〈六朝士大夫の精神生活〉，《岩波講座 世界歴史》，5，東京：岩波書店；收入氏著，1984，《六朝精神史研究》，京都：同朋舎出版。頁 3-42。
- 渡邊義浩，1995a，《後漢國家の支配と儒教》，東京：雄山閣出版。頁 1-486。
- ，1995b，〈三國時代における「文學」の政治的宣揚——六朝貴族制形成史の視點から〉，《東洋史研究》，54.3。頁 25-56。
- ，2001，〈「寛」治から「猛」政へ〉，《東方學》，102。頁 20-33。
- 渡會顯，1984，〈漢代儒教國教化に關する二、三の考察——王莽の禪讓革命をめぐる〉，《牧尾良海博士頌壽記念論集——中國の宗教、思想と科學》，東京：國書刊行會。頁 593-605。
- 葛蘭言(Granel)著，津田逸夫譯，1943，《支那人の宗教》，東京：河出書房。頁 142-191。
- 韋伯(M. Weber)著，木全德雄譯，1971，《儒教と道教》，東京：創文社。頁 241-287。
- 王家驊，1988，《日中儒學の比較》（東アジアのなかの日本歴史 5），東京：六興出版。頁 16-22。
- 金觀濤、劉青峰著，若林正丈、村田雄二郎譯，1987，《中國社會の超安定システム——「大一統」のメカニズム》，東京：研文出版。頁 18-60。
- 崔大華，1982，〈「儒教」辨〉，《哲學研究》，第 6 期。頁 44-50。
- 周桂鈿，1989，《董學探微》，北京：北京師範大學出版社。頁 1-416。

- 任繼愈口述，吉川忠夫譯，1979，〈儒家と儒教〉，《東洋史研究》，38.3。頁 135-149。
- ，1982，〈儒教的再評價〉，《社會科學戰線》，第 2 期。頁 1-6。
- 趙吉惠、郭厚安主編，1988，《中國儒學辭典》，瀋陽：遼寧人民出版社。頁 847、848。
- 鄧紅，1995，《董仲舒思想の研究》，東京：人と文化社。頁 1-351。
- 馬彪，1988，〈試論漢代的儒宗地主〉，《中國史研究》，第 4 期。頁 64-74。
- 李國權、何克讓，1981，〈儒教質疑〉，《哲學研究》，第 7 期。頁 22-29。

## Studies in Japan on the Establishment of Confucianism as a State Religion

Watanabe Yoshihiro

Department of Chinese Literature, Daito Bunka University

Should the teachings of Confucius and his followers be called a philosophy or a religion? Given the diverse elements that Confucianism contains, this is a difficult question to which there can be no conclusive answer that would hold true for every period. We need to elucidate the historical form taken by Confucianism in each and every age. It is possible to postulate that Confucianism became the state religion during the Han Dynasty (202 BC – AD 220), when its religious aspect was strong. But it is questionable whether the period in which this occurred can be attributed to the reign of the Western (Former) Han Dynasty 西漢 (前漢) Emperor Wu 武帝, as described in the *Han Shu* (History of Western Han Dynasty) 《漢書》. For Confucianism as a political justification of the state (1) to be accepted as a concept of governance, it not only had to (2) permeate the ranks of the bureaucracy, but also (3) appear in specific seats of power, and furthermore (4) be accepted by a local elite who would welcome this form of government. If such a process is described as the creation of a Confucian state and the establishment of Confucianism as the state religion is defined as the result thereof, then the period in which this took place is to be sought in the Eastern (Latter) Han Dynasty 東漢 (後漢), during the reign of the Emperor Zhang 章帝.

**Keywords:** Confucianism, state religion, Eastern (Latter) Han