

寛政期における清聖論の受容

——和刻『聖諭広訓』の成立・講釈と懷徳堂知識人——

殷 暁 星

はじめに——清聖論というもの

本稿は、寛政期の懷徳堂知識人による清聖論『聖諭広訓』の講釈に焦点をあて、当該期の知識人層における清聖論の受容の諸相を分析することを通して、彼らの学問観・民衆教化観と当該期清朝文教政策との関連性を明らかにしようとするものである。

ここでいう清聖論とは、清朝皇帝による庶民教化に関する勅諭を指す。代表的なものに、康熙帝が頒布した「康熙十六諭」（一六七〇）、雍正帝が頒布した『聖諭広訓』（一七二四）がある。

明朝から、皇帝自らが道徳教化に関する聖諭を頒布し、庶民教化に聖諭を活用するという伝統がある。明太祖洪武帝が頒布した「孝順父母、尊敬長上、和睦郷里、教訓子孫、各安生理、母作非為」を唱える聖諭（二三九七、明聖諭、「六諭」と称される）は、明・清朝を通じて継承されただけでなく、近世日本においても、明末清初期の学者が編纂した「六諭」の談義本『六諭衍義』を藍本に、室鳩巢が和訳した教訓書『六諭衍義大意』などが庶民教化に機能していた^①。清朝初期、順治帝は順治九年（二六五二）に明聖諭を引用し、「順治六諭」と名付けて全国に頒布した。一八年後（一六七〇）、それに基づき、康熙帝は孝行・和睦・勤勉などを説く勅諭一六か条を頒布し、これによって清聖論「康熙十六諭」が清朝庶民教化の舞台に登場することとなった。その内容は、次の通りである。

敦孝弟以重人倫、篤宗族以昭雍睦、和郷党以息争訟、重農桑以足衣食、尚節儉以惜財用、隆学校以端士習、黜異端以崇正学、講法律以儆愚頑、明礼讓以厚風俗、務本業以定民志、訓子弟以禁非為、息誣告以全善良、誠匿逃以免株連、完錢糧以省催科、連保甲以弭盜賊、解讐忿以重身命^②。

清聖論の一六か条は全て同じ文型で構成され、すでに狩野直喜が指摘しているように、「首の三字、即ち第一條につきていへば、敦孝弟が行の目であつて以重人倫が其行の結果となつてゐる」ことがわかる。また、明聖諭と異なり、「康熙十六諭」はその第六、七条「隆学校以端士習、黜異端以崇正学」で示しているように、庶民だけでなく、知識人の学問的営為について規制し、知識人を統括することを一つの狙いとしたことに特徴がある。それと関連して、毎月朔望、「康熙十六諭」が白話俚語で庶民に講釈されたほか、科挙試験の科目とされ、広く普及した。

帝位を引き継いだ雍正帝は雍正二年（一七二四）に学士に「康熙十六諭」の注釈を命令し、自ら校閲した。その結果、注釈本『聖諭広訓』という書物が頒布されることとなった。この書は一六か条の聖諭に、一か条につき約六〇〇字の註を附したものである。全編の総計が一万字であるため、『聖諭万言訓』『万言訓』などとも呼ばれている。この書も科挙の必読書とされ、清末まで「康熙十六諭」とともに、歴代皇帝によって繰り

返し頒布された。

これまで、この清聖論について、中国学分野では膨大な研究蓄積がある。周振鶴は、世界中でみられる清聖論解説書を選別し、『上諭十六条直解』などの一六種を、清聖論の条目毎に羅列し、その文体・解説の特徴及びそれぞれの著者自身の清聖論に対する認識の差を鮮明に提示した^④。酒井忠夫・阿部泰記らは聖諭宣講文献と善書文化・唱導文化の関連性について考察した^⑤。井上徹・常建華らは清初の政治文化と結び付けて清聖論を検討し、その孝治中心主義的な性格を明らかにした^⑥。

享保十一年（一七二六）、『聖諭広訓』は長崎経由で日本に伝わり、天明九年（一七八八）、懷徳堂知識人の積極的な活動の下で、『聖諭広訓』が和刻・講釈されるに至った。本書の伝来や版行については、交流史・書誌学の分野から、大庭脩によって一定程度整理されたが、日本における清聖論の受容と変容に関する研究の蓄積は少ない^⑦。学界では明聖論（主に『六論衍義』『六論衍義大意』などの「六論」関係書）とは違って、もとより清聖論は日本では影響がなかったという先入観があったようだ。酒井も「江戸時代の日本では、『六論衍義』によって明の六論は受入れられ、日本文化に影響すること大であったが、『聖諭広訓』一六条は日本文化に受容されることは少なかった^⑧」とした。しかしながら、教育史の分野では教育勅語の成立に、清聖論は模範的作用を果たしたと評価している^⑨。すなわち、近世日本と無縁なものとして捉えられている。明治以降一躍国民精神に莫大な影響を及ぼしたものとして捉えられているのである。このように、研究分野によって、大きな断絶があると言わざるをえない。

思想史の視野から近世日本における清聖論の影響について、いくつかのアプローチがみられる。特筆すべきは、陶徳民が早い段階から、『聖諭広訓』の渡来以降、和刻に至るまでの経緯を系統的に整理し、当書の和

刻をめぐる知識人の論争について紹介した^⑩。近年、眞壁仁は近世後期の「政教」問題を検討する際、「幕府による「政教一致」の試み^⑪」の一つとして、享保期の『六論衍義』和解と天明期の『聖諭広訓』和刻を捉えた。しかしながら、懷徳堂を代表とする寛政期の文教政策にかかわった知識人たちは、清聖論をどのように認識し、またそれをどのように自らの知見として消化してきたのか、これらの問題はまだ検討する余地が残されている。加えて、これまでの懷徳堂と『聖諭広訓』の和刻に関する研究は、竹山を中心としてきたが、懷徳堂内部の『聖諭広訓』読解をより全面的に捉え、詳細に分析する必要がある。本稿はこれらの問題を念頭に、中井竹山と中井履軒の清聖論認識を素材に、当該期知識人層における清聖論受容の側面を解明したい。

一 清聖論の渡来と和刻『聖諭広訓』の成立

「康熙十六論」がいつ、どのように日本に伝わったか、これに関する記録はまだ見当たらない。しかし、沖縄県立図書館所蔵の程順則版『六論衍義』には、巻頭に「康熙十六論」が収録されている。このことから、程順則版『六論衍義』が薩摩を通じて享保四年（一七一九）に將軍吉宗に献上された時に、すでに「康熙十六論」は近世日本の知識人（少なくとも鳩巢・荻生徂徠など『六論衍義』の和解に参与した人々）に知られていた可能性が非常に高い。また、享保十一年、すなわち雍正帝が頒布してからわずか二年後には、『聖諭広訓』は長崎に伝わっていたことが確認できる。楓山文庫の書籍目録によれば、『聖諭広訓』だけでなく、清朝聖諭宣講に最もよく使われた聖諭関係書の『聖諭像解』も、前者とともに楓山文庫におさめられたことがわかる^⑫。

渡来してから約六〇年後、大坂の書肆は篆刻家曾谷学川（一七三八―

一七九七)を介して懷徳堂当主竹山に序を依頼し、天明九年に和刻『聖諭広訓』を上梓した。筆者の調査によると、明治までに出版されたもので、日本に現存する和刻『聖諭広訓』及び関係書は、琉球版二種(下記③④)を含め、全部で次の四種ある。

① 『聖諭広訓』(清)世宗撰、竹山序、菱川岡山跋、天明九年、京中野宗左衛門・江戸山崎金兵衛・大坂赤松九兵衛・大坂浅野弥兵衛蔵板、浪華書房屋文堂小雅堂梓行。

② 『聖諭』有尚書苑主人抄録、出版年不詳。『聖諭広訓』第一条、第六条のみ収録。

③ 『聖諭広訓大意』文化三年(一八〇六)上梓、文化七年(一八一〇)発行。

④ 『聖諭広訓大意』、出版年不詳。

このうち、①の浪華書房版『聖諭広訓』、すなわち竹山序本は、現存冊数が最も多い、主流となった版本である。安政六年(一八五九)に西田幹治郎によって模写されたものも残されている(九州大学西田文庫蔵)。また、本書扉に「聖諭広訓国字解全三冊追刊、聖諭広訓大意ひらがな全二冊追刊」(『聖諭広訓』)の広告があり、平仮名版などの追刊予定があったようだが、実際に出版に至ったかどうかは不明である¹⁵⁾。

二 「刻聖諭広訓序」からみる中井竹山の清聖諭認識

和刻『聖諭広訓』の成立及びそれをめぐる竹山の営みについては、すでに陶の研究で詳細に検討されてきた。陶の指摘によると、この書は民版の形で、書肆が先に出版計画を立て、「書賈之謀利」(『刻聖諭広訓跋』)から始まったもので、書肆が利益を上げることをもくろみ、本書の和刻を促したことは明確であるという。

懷徳堂当主竹山は、書肆の要求に応え、序を起こしただけでなく、さらに、和刻『聖諭広訓』の上梓した直後に、「新刻聖諭広訓一部、越中公へ献上、一部は相模侯へ献上、一部は豊前侯へ献上」¹⁶⁾した。では、彼はどのように『聖諭広訓』を捉えていたのだろうか。「刻聖諭広訓序」を通して、竹山の『聖諭広訓』解説を分析してみよう。

「刻聖諭広訓序」は以下の通りである。

府人或翻刻聖諭広訓。价曾應聖。請序於予。予危坐正襟曰。於戲海外康熙雍正間。體信達順之徳。務本敦實之道。殆乎出於漢唐令主之右。其論條十六訓言一萬。切近懇到。寔為提耳之誨焉。吾邦享保年。維新之業。乃有六論衍義之官刻。申布以大意之撰。為得大舜取於人以為善之意。今也國家。克繩祖武。廟堂有人。海内歌之則民間斯刻。亦為能承德意者。前日二書之譯言国字。肯便乎盲俗。今日文教滋振。則斯編正文。俗間亦往々誦讀通曉焉。是皆家告戸諭者。可以助風化也。抑海之内外当初韃囊。年歴既相接近。今我天明。輿彼乾隆。治教又相輝映。豈不美乎哉。彼匪冠裳之類。我匪赤縣之區。而其致隆治。則同有三代之遺。豈不奇乎哉。今閩閩細人。而從事於斯筭。亦隆治之化使然耳。予皆深有感焉。遂序而授之。

天明八年戊申季冬(『聖諭広訓』上、一丁オ―三丁オ)

陶が指摘しているように、序文において、「竹山はよく対比の手法で当代の時勢を論じている」。それはすなわち「清代中国・徳川時代の日本と古代中国との対比」である¹⁷⁾。次は、陶の指摘に基づき、この序文をより詳しく考察する。序文に、明晰な時間軸が二つみられる。一つは、

享保―「維新」―『六諭衍義』↓天明―「文教滋振」―『聖諭広訓』
 のように、現在（天明）を享保の時期に対応させている。ゆえに、同じく
 改新の時期にあつて、『聖諭広訓』を流通させることは『六諭衍義』を和
 解して頒布することと同じ意味を持つと竹山は主張した。竹山は、松平
 定信の施政方針に呼応し、「定信の政見に対する強い共感と時勢に対する
 深い識見」によつて、「享保維新・中興論」を唱えた¹⁸。このような考えに
 基づき、「文教」においては、享保の『六諭衍義』と『聖諭広訓』を対応
 させた。もう一つは、

「康熙雍正間」―漢唐―「諭條十六訓言一萬」↓乾隆―「致隆治」

という、清朝に対する把握である。康熙・雍正両帝は、「漢唐令主」と並
 べられる明君であり、康熙雍正期に頒布された「康熙十六諭」と『聖諭
 広訓』は、現在の乾隆期の泰平天下を導いたと説明し、清聖諭の教化に
 おける機能を評価している。この二つの時間軸に、対偶の修辭法を持ち、
 空間軸を加えることによつて、日本と清朝を結び付け、同時空で語れる
 ようにした。すなわち、

「海外康熙雍正間」―「殆乎出於漢唐令主之右」―「諭條十六訓言一萬」

「吾邦享保年」―「得大舜取於人以為善之意」―『六諭衍義』

清 ― 「匪冠裳之類」―「彼乾隆」

日本―「匪赤縣之區」―「我天明」

「海外」の康熙雍正期と「吾邦」の「享保年」が対応し、いずれも明君・
 賢相の出現を特徴とする。康熙・雍正・徳川吉宗は、いずれも教化を重
 視し、その時に用いた教訓書こそ明清聖諭であつた。そして、「匪冠裳之
 類」―清と、「匪赤縣之區」―日本を、同じく「中華」でない地域として
 捉えた上、このような二つの「夷」は、天明期と乾隆期の「年歴既相接
 近」「治教又相輝映」、ともに「隆治」に致すことが可能になる理由を、
 明清聖諭を活用した前例に帰結させた。ゆえに、竹山にとつて清と同じ
 く「三代之遺」を有する天明九年の日本で、『聖諭広訓』を刊行し、それ
 を庶民教化に用いることは自然なことであつた。

三 『聖諭広訓』講釈からみる中井履軒の清聖諭認識

以上の竹山の清聖諭認識の下で、和刻『聖諭広訓』は当該期の日本の
 文教に適切なものとされ、本書の出版にかかわった懷徳堂を中心とする
 知識人の中で広がった。竹山の弟履軒は和刻『聖諭広訓』について講釈
 を行つた。その講釈の様子について、国立国会図書館に所蔵されている
 『聖諭広訓聞書』（以下『聞書』と略す）という史料を素材に検討してみたい。

本史料は記録者など不詳だが、陶の考察によると、履軒による『聖諭
 広訓』講釈を記録したものであるという。和刻『聖諭広訓』の表題から
 竹山の序、そして本文、最後の跋まで、一句ずつ詳細に講釈している。²¹
 また和刻『聖諭広訓』にある「尊良」（『聖諭広訓』上、一丁ウ）の言葉に
 対して「尊ハ莫ノ誤字也」（『聞書』三丁ウ）というような、翻刻中に現れ
 た誤字の訂正についても言及している。このような訂正から見ると、履
 軒の講釈は、天明九年の和刻『聖諭広訓』刊行直後に行われたかと考え
 られる。

『聞書』では「聖諭広訓」の由緒、「郷党」「族」など比較的難解な言葉を中心に、逐字の解釈がなされている。また、『聖諭広訓』各章の冒頭におかれた「康熙十六諭」の各箇条について平易な説明を施している。例えば、「敦孝弟以重人倫」について、「孝行弟道ヲアツク手厚クシテ。以テ人倫。人ノタグイノ五倫ノ道ヲモモンジ。大切ニスベキ事ト也」(『聞書』七丁オ)とあり、または、「篤宗族以昭雍睦」を「宗族ノ一家一門ヲ手アツクシテ以テヤワラゲムツマジクスル事ヲハツキリト明カニセヨト也」(『聞書』九丁ウ)と説明している。

前述のように、民衆だけでなく、知識人も規制の対象としたことが、清聖論の特徴である。そのため、ここでは、特に民衆教化における学校・知識人の役割について詳細に説明した『聖諭広訓』の第六条「隆学校以端士習」と第七条「黜異端以崇正学」の二か条についての履軒の講釈をみてみよう。履軒はこの二か条について詳しく講釈し、清聖論の学校・知識人論を自らの知識人観にも投影している。『聖諭広訓』第七条「隆学校以端士習」では、

隆学校以端士習。古者家有塾。郷有庠。州有序。国有学。固無人不在所教之中。專其督率之地。董以師儒之官。所以成人材而厚風俗。合秀頑強儒使之帰於一致也。我聖祖仁皇帝寿考作人。特隆学校。凡所以養士之恩。教士之法。無不備至。蓋以士為四民之首。人之所以待士者重。則士之所以自待者益不可輕。士習端而後郷党視為儀型。風俗由之表率。務令以孝弟為本。才能為末。器識為先。文芸為後。所読者皆正書。所交者皆正士。確然於礼儀之可守。(『中略』)凡以為興賢育才。化民成俗計也。然学校之隆。固在司教者有整齐嚴肅之規。(『中略』)士品果端。而後発為文章非空虚之論。見之施為非浮薄之行。在野不愧名儒者。在国即為良臣。所系顧不重哉。

寛政期における清聖論の受容

〔中略〕氓之蚩蚩亦可以礼義為耕耘。赳赳武夫亦可以詩書為甲冑。一道同風之盛。將復見於今日矣。(『聖諭広訓』上、一四丁オ―一六丁オ)

と、士の身分及び学校の役割を述べ、士は品行を正しくし、万民の模範となり、学校を盛んにすることによって、「異端」を排除し、万民「一道同風之盛」を迎える教化理念を述べた。

これについて、履軒はまず「隆学校以端士習」の論条を「学校ヲサカシニシテ以テ学士ノ習ヒナロウテスル風俗ヲタシクセヨト也」(『聞書』一九丁ウ)と簡単に説明した。次に「士之所以自待」の一句に、「士ハ学者ヲ云フ也」(『聞書』二〇丁オ)と説明を加えた。いずれも「士」という言葉を使わず、代わりに「学士」「学者」と「士」を定義した。『聖諭広訓』は「以士為四民之首」としている。ここで履軒が「士」を学者として解したことは、清の皇帝の聖諭を借りて、知識人の身分に対する理解をも述べていた。そして、「士」＝「学者」の民に対する模範的役割について、彼は『聖諭広訓』に従って次のように説明した。

為儀型ハ。型ハ土ノイカタ也。法トスルヲ云フ也。学者ヲ視テ儀式トスルト也。由之表率ハ。表ハアラハシ見セル也。率ハ法式也。民ノ風俗ハ学士ノ表目当法式ニヨツテ、ヨクナルト也。確然ハカタキ也。礼義ノ守ル可キ所ヲカタクトリ守ル也。(『中略』)士品果端ハ学者ノ品果タシラチアケテ、タシクシテト也。有野不媿名儒者ハ。野民間ニアツテ名アル儒者ト人トヨリ云ハレテモ、ハヂザル者ハト也。(『聞書』二〇丁オ―二二丁オ)

と、民間知識人を含む全ての「学者」の役割とは、「風俗」「儀」など、

あらゆる面で民の模範となり、民の「風俗」をよく導くことであると説いている。むしろ、このような役割は、逆に知識人に対して、厳しく自省することも要求する。つまり、知識人の役割は、郷校・藩校・私塾・教諭所など、各レベルの教化機関を指す「学校」を通して果たされる。「学校」は全ての民を包括している。知識人―「学校」―万民という民衆教化の構造で、「化民成俗」を遂げ、「一道同風之盛」に達することが期待されている。そのため、かかる構造におけるもつとも重要な役割を果たすべきものとされた知識人たちに、読書や道徳的自省、そして異端・異学に対する批判などの義務を与えた。

しかしながら、知識人として批判すべき「異端」とは一体何を指しているだろうか。「康熙十六論」と『聖諭広訓』には、第六条と第七条において、仏教・道教・天主教などの「異端」について語っている。『聞書』のこの二章に焦点を絞って、履軒の「異端」理解を考察してみよう。

まず、『聖諭広訓』第六条「隆学校以端士習」では、「否或躁競功利干犯名教。習乎異端曲学而不知大道。驚乎放言高論而不事躬行。問其名則是。考其实則非矣」（『聖諭広訓』上、一四丁ウ）と、功利に夢中になり、「名教」を犯し、「異端曲学」を学びにして大道を知らず、「高論狂言」を言い放ちながら「躬行」しない、名ばかりの「士」を痛烈に批判している。この文に対して履軒は、

曲学ハマガリシ学問也。驚乎放言高論ハ。言葉ヲハナツテ、ホシイマ、ニ云ヒ。論ヲ高クシテ、タゞ口チニ大言ヲ放チ。高論スル学問ニハセユキテ也。問其名則是ハ。其ノウハムキノ名ノ所ヲトヘバ。異端ノ学問ヲスル者モ則チ是ニテ、ヨキヨウニ見ヘルト也。（『聞書』二〇丁ウ）

と、「マガリシ学問」をし、ほしのままに言い、高論を言い放ち、名ばかりの人を「異端ノ学問ヲスル者」であると断言した。つまり、異端を学ぶことは、本来、功利に夢中になること、高論大言を言い放つことなどと並べて、「士」の身分に不相応な仕草の一つに過ぎないと指摘した『聖諭広訓』と違い、履軒はここで功利を追求、高論をするなどのすべてを「異端ノ学問ヲスル者」の行為として解釈した。かかる解釈を通して、批判する対象を不学の「士」から「異端ノ学問ヲスル者」に変更したのである。

そもそも、彼のいう「異端」とは、『聖諭広訓』の中の定義と一致するののか。『聖諭広訓』において、「異端」に関する定義は第七条「異端」と「正学」に関する条目にみられる。「至于非聖之書。不經之典。驚世駭俗。紛紛藉藉。起而为民物之蠹者。皆為異端」（『聖諭広訓』上、一六丁ウ）と、正学に相対し、世間を驚かせ混乱させること、民万物を喰い害す者は皆「異端」とされている。それに加えて、仏教・道教についても次のように言及している。

自古三教流传。儒宗而外厥有仙釈。朱子曰。釈氏之教。都不管天地四方。只是理会一个心。老氏之教。只是要存得一个神氣。此朱子持平之言。可知釈道之本指矣。自遊食無藉之輩。陰窮其名以壞其術。大率假災祥禍福之事以售其誕幻無稽之談。始則誘取貨財以凶肥己。漸至男女混淆聚處為燒香之會。農工廢業。相逢多語怪之人。又其甚者。奸回邪慝。窟伏其中。（中略）如百蓮聞香等皆前車之鑑也。又如西洋教宗天主亦屬不經。（中略）夫左道惑衆。律所不宥。師巫邪術。邦有常刑。（『聖諭広訓』上、一七丁ウ―一七丁ウ、傍点は引用者による）

儒教・道教・仏教三教は、古へから伝わってきて、仏教は「心」を「理会」し、道教は「神氣」を「存」ずるものであると定義づけた。注意すべきは、ここで仏教・道教を批判の対象とせず、異端視していないことである。儒教の中心的な地位を肯定しながらも、仏教、道教に対して、徹底して排除する姿勢を取らず、むしろ寛容な態度を示した。それは雍正帝をはじめとする清朝歴代皇帝のチベット仏教信仰の背景にもかかわっているだろう。しかし、仏教・道教の「本指」から離れ、その名を借りて「無稽」な話を売ること、人の財貨を騙し取ることなど、自分の利益を謀る「遊食無稽之輩」や彼らの話こそ異端だと明言し、容赦なく排除すべきだとしている。百姓はこのような異端の説にだまされ、農工を廃し、集会したり線香をあげたりした。白蓮教（百蓮教）・天主教などこそ異端と称すべきものだという。このような仏教・道教の「本指」から離れたものとしての異端は「左道」と呼ばれ、百姓を惑わすため、律法によって取り締まられているという。

白蓮教（百蓮教）・天主教などを異端として猛烈に批判しつつも、朱熹の言葉を引用しながら、仏教・道教自身を批判しない。清聖論におけるかかる曖昧な姿勢は、履軒のような寛政期の朱子学者にとつて、難解な側面があっただろう。この内容に対応する履軒の講釈は、次の通りである。

三教流伝ハ。儒仏老ノ三ツノ教ヘガ流レツタハツテ、タレデモ知ルヨウニナリシト也。儒宗而外ハ儒道ノ宗本家トスル学問ヨリ。而シテ外カノ道チ也。不管天地四方ハ。管ハアツカル也。天地四方ヲアヅカラズナントモ、ヲモハズシテ外カモノニスル也。一箇神氣ハヒトツノ神氣ヲ存シ得ルヲ要スル也。遊食無稽ハ。藉ハ帳面也。無稽ハ帳面ニナキ帳外モノナリ。言口ハ游ヒアルキテ食シ。

寛政期における清聖論の受容

帳面ニナキ帳外者ノ也。竊其名以壞其術ハ。其ノ釈道ノ名ヲヌスンデ以テ其ノ術ヲヤブル也。售其誕幻無稽之談ハ。其ノミダリナウンヲツキ、幻術ノアヤシキ事ヲナシ、カンガヘル事ナキ談論ヲウツテ也。男女混淆ハ。淆ハミダレマジハル也。男女イツシヨニ混雜シ。マジハリミダレ、ト也。竄伏其中ハ。奸マガリテ邪マニアシキヲ其ノ仏法ノ中チニカクシ伏スル也。〔中略〕如白蓮聞香等教ハ。此ノ時キ白蓮舎ト云フ舎中ヲムスビテ。香ヲキ、法談セシ事アル也。其ノ白蓮社ノ党ヲムスンデ香ヲ聞キ会スル等ノヲシヘ也。西洋教主、天主ハ。西洋ハ西ノエビスニテ天竺ヲ云フ也。天竺ノ教ヘノ本家ノ天主ノ如キ也。天主ハ切支丹ヲ云フ也。〔中略〕左道惑衆ハ。左道ハヒダリノ道チニテ仏法ヲ云フ也。左道仏法ノ衆人ヲマドハス也。師巫邪術ハ。師巫ハミコカンナギ也。邪術ハヨコシマナル術也。〔聞書〕一二丁オ―二三丁オ、傍線は原文のママ、傍点は引用者による）

ここには、白蓮教（百蓮教・白蓮舎・白蓮社）・天主教に対する説明の他、履軒が加筆した独自の解釈がみられる。『聖諭広訓』に記した「西洋教宗」の言葉を理解できなかったせいか、履軒はそれを「西洋教主」に言い換え、本来天主教を指す「西洋教宗」を、「西洋」（＝「西ノエビス」＝天竺）の教主、すなわち仏教として捉えた。すなわち、「西洋教宗天主」を「西洋教主」（＝仏教）と「天主」（＝「切支丹」）の両者を指す言葉として、履軒は理解していた。それに基づき、履軒は「左道ハヒダリノ道チニテ仏法ヲ云フ也。左道仏法ノ衆人ヲマドハス也」と、『聖諭広訓』の仏教に対する曖昧な批判と異なり、履軒は民を惑わす「左道」＝「仏法」と明言している。彼が批判する「異端」とは「仏法」そのものである。つまり、本来、「白蓮」「天主」「誕幻無稽之談」「誘取貨財以凶肥己」な

どを包摂する語であった「左道」が、履軒の理解と言い回しによって、「仏法」だけを指すように変容されている。しかも、履軒のいう「仏法」は、『聖諭広訓』で提示した仏法の「本指」かどうか関係なく、漠然とした「仏法」その概念である。このような講釈を通して、履軒は清朝皇帝の勅諭を自らの排仏の主張の傍証とした。

おわりに——寛政期における清聖論の受容

以上、清聖論に対する竹山・履軒の理解について、和刻『聖諭広訓』の序文及びそれについての講釈を通して検討してきた。竹山は日本—中華・享保—寛政という空間的、時間的対比関係において、清聖論の果たせる役割を把握し、『聖諭広訓』の活用を推し進めようとした。一方、履軒は清聖論に見られる民衆の美風良俗の勧導に期待された知識人の役割を提示しながら、仏教Ⅱ「左道」という『聖諭広訓』の原本から逸脱した解釈を行った。

清聖論をめぐって竹山と履軒との間、どのような議論が起こったか。それを直接に示した史料は残されていないが、懷徳堂内部においても清聖論に対する認識は決して一元的なものではなかっただろう。しかし、意見が異なっただとしても、寛政改革の前奏といえる天明—寛政期の社会変動に対応し、この清から伝わってきた一冊の教訓書を通して、大坂学問の中心に立つ懷徳堂の知識人たちは、それぞれの立場から、日本と清朝の「世教」にかかわる一連の動きについてリアルタイムで考えることで、自らの学問と役割を検討しようとしたに違いない。

この時点で、すでに耳になれた明聖論『六諭衍義』を継承するのではなく、わざわざ清聖論『聖諭広訓』を和刻し、教化に用いることを必要としたのも、このような考えの結果かもしれない。すなわち、明聖論『六

諭衍義』になかった清聖論の学者・学校に関する内容が、必要とされ、庶民だけでなく「士」を視野に入れ、「黜異端以崇正学」を主張した清聖論は竹山らの知識人に共鳴を引き起こした。明聖論『六諭衍義』の代わりに、民衆の教化だけでなく、知識人の思想統括に清聖論『聖諭広訓』を用いたのである。

和刻『聖諭広訓』が定信へ献上されたことは、どれほど幕政に影響を与えたかについて、なお精緻な考察を要するが、竹山・履軒は『聖諭広訓』という清朝皇帝の諭条を読んだことを、彼らの主張の背景の一つとして考える必要がある。清聖論の和刻に尽力し、それを民衆教化に活用しようとした懷徳堂知識人の営みは、単に彼らが清の教訓・政策を模倣し、あるいは清の一方的な影響を受けた結果ではなく、履軒の講釈に現れた原文と異なる読解を含めて、清聖論の受容は、彼らが清に発生する諸現象を観察し確認しながら、自分の主張を推した結果だと認識しなければならぬ。時に清の聖諭に彼らなりの解釈を加え、時に清の事例を取り入れ、自分の論拠にする場合もあることが、この『聖諭広訓』の和刻と講釈を通して、明確にみられる。

しかしながら、その後、『聖諭広訓』はしばらくの間、再刊の動きがみられず、少なくとも表面上では、類本・異本の多出した明聖論に由来した『六諭衍義』ほど人気を博すことができなかったようだ。特に履軒が見出した、自らの排仏論及び知識人論の証左になりうる『聖諭広訓』の性格は、懷徳堂の内部でさえ、さほど共鳴がみえなかった。履軒の高弟山片蟠桃は『夢ノ代』で「貞観政要・名臣言行録・牧民忠告・聖諭広訓・六諭衍義・帝範・臣軌等ノ書、ツネニ坐右ヲキテコレヲ見ルベシ。自カラ得ル処アルベシ」と述べ、この書を『六諭衍義』と対等な位置に置き、その「世教トナルコト」の価値を評価したが、師履軒の「発見」した上記の『聖諭広訓』の卓越した点を言及しなかった。

にもかかわらず、履軒は清聖論を咀嚼し、自らの理論として消化し、履軒なりの主張と変身させた。懷徳堂知識人たちは、みなそれぞれ清聖論の理論を吸収した部分があるのではなからうか。その個々の受容について詳細に分析することは、当該期日本の知識人はいかに清朝の政治のあり方を思考し、さらに自らの学問と実践に組み込もうとしたかなどの問題につながる課題ではなからうか。

注

- ① 近世日本における明聖論「六論」の渡来・流行・影響などについては、東恩納寛惇「六論衍義伝」(『東恩納寛惇全集(八)』第一書房、一九四二年)、石川謙「近世日本社会教育史の研究」(青史社、一九七六年)、許婷婷「徳川日本における「六論」道徳言説の変容と展開」(『東京大学大学院教育学研究紀要』四七巻、二〇〇七年)など、数多くの研究がある。
- ② 素爾納等纂修「欽定学政全書巻七四」沈雲龍編「欽定学政全書」(文海出版社(台北)、一九六八年)一五五三―一五五四頁。
- ③ 狩野直喜「聖論広訓に就いて」(『懷徳』三〇号、一九五五年)、六頁。
- ④ 周振鶴撰集、顧美華点校『聖論広訓・集解与研究』(上海書店(上海)、二〇〇六年)。
- ⑤ 酒井忠夫『増補中国善書の研究(上下)』(国書刊行会、一九九九年)阿部泰記『宣講による民衆教化に関する研究』(汲古書院、二〇一六年)など。
- ⑥ 井上徹「清朝と宗法主義」(『史学雑誌』一〇六号、一九九七年)。常建华『清代的国家与社会研究』(人民出版社(北京)、二〇〇六年)など。
- ⑦ 大庭脩『江戸時代における唐船持渡書の研究』(関西大学東西学術研究所、一九六七年)。同『江戸時代の日中秘話』(東方書店、一九八〇年)。
- ⑧ 酒井忠夫『増補中国善書の研究(下)』(国書刊行会、二〇〇〇年)、四五頁。
- ⑨ 海後宗臣『教育勅語成立史の研究』(私家版、一九五六年)。稲田正次『教育勅語成立過程の研究』(講談社、一九七一年)。陶徳民「懷徳堂学

研究」(大阪大学博士論文、一九九一年)。同「懷徳堂朱子学の研究」(大阪大学出版会、一九九四年)。拙稿「日本近代初等道徳教育対明清聖論的吸収与改写」(『世界歴史』〔北京〕二〇一七年第五号、二〇一七年)。

⑩ 前掲陶徳民「懷徳堂学の研究」、同「懷徳堂朱子学の研究」。

⑪ 眞壁仁「徳川後期の学問と政治」(名古屋大学出版会、二〇〇七年)、一三頁。

⑫ 前掲狩野直喜「聖論広訓に就いて」、前掲陶徳民「懷徳堂朱子学の研究」はその例である。狩野は当論文において、和刻『聖論広訓』の上梓について、竹山の営みを中心として紹介し、陶も竹山の活動に焦点を絞った。また、陶は履軒が懷徳堂で講義を開き、『聖論広訓』を講釈したと紹介したが、具体的な分析をせずにとどまった。

⑬ 渥美豊次郎忠篤ほか編「元治増補御書籍目録 第七冊 子部 儒家類」慶応二年(一八六六年)(小川武彦・金井康編「徳川幕府蔵書目録 第三巻」ゆまに書房、一九八五年)、一一頁。なお、本書籍目録が作成される前には、昌平坂学問所から書物が譲渡されたことがあるので、『聖論広訓』も本来学問所であり、のちほど譲渡された可能性があることも注意すべきである。

⑭ 和刻『聖論広訓』の成立時期について、浪華書房版和刻『聖論広訓』の版記「天明八年戊申秋八月官許印行」に基づき、「天明八年」とされることが多いが、『東洋文庫所蔵漢籍分類目録』史部(東洋文庫、一九八六年、三九一頁)では「天明九年」と記されている。この件をめぐって、陶は次のように分析し、本書の成立は天明九年であると主張する。「官許を得たことは、必ずしも直ちに同書を印行に付することを意味しているとは限らない。(中略)竹山の「刻聖論広訓序」が「天明八年戊申季冬」に書かれ、また「岡山処士菱賓」すなわち菱川岡山の「跋」が「天明己酉孟春之日」に記されたからである。「戊申季冬」とは天明八年十二月であり、「己酉孟春」とは天明九年正月であって、ともに寛政改元がおこなわれた正月二十五日以前のことであるため、本書が序・跋のそろったかたちになったのは、天明九年のことにちがいない」(前掲陶徳民「懷徳堂朱子学の研究」一六七頁)。筆者も陶の説に賛成する。

⑮ 高岸晃夫は、『聖論広訓大意』は沖縄県浦添図書館に現存すると述べて

いる（高岸晃夫「聖諭広訓札記」（『千里山文学論集』八〇号、二〇〇八年）。しかし、両者が同一物である証拠はない。

①⑥ 中井竹山『学校公務記録』（『懷徳』一九三五年一三三号）、八七頁。

①⑦ 前掲陶徳民『懷徳堂朱子学の研究』、一七一―一七二頁。

①⑧ 同前、一七三―一七四頁。

①⑨ 前掲陶徳民『懷徳堂朱子学の研究』。

②⑩ 講義を行った場所について、史料上確認できない。懷徳堂または履軒の私塾「水哉館」で行った可能性が大きい。

②⑪ 陶は『聖諭広訓聞書』に原文第七条、第九条に関連するものが欠如していると指摘した（前掲陶徳民『懷徳堂朱子学の研究』、一八三頁）が、実際、各条の講釈をみると、第七条は第六条に、第九条は第八条に合併されたと考えられる。ただしこれは、講釈する際に、講釈者の理解によってこのように講じたのか、それとも単なる記録方法によるものであるかは不明である。

②⑫ 陶は和刻『聖諭広訓』の献上は、直接幕政に影響を与えたと推測し、さらに、『草茅危言』の作成時期と合わせて、「竹山は序の作成を頼まれたときはもちろん、和刻本が出たあとも、その『聖諭広訓』を読んだにちがいない。とすれば、それが、『草茅危言』上巻に影響を及ぼした可能性は充分あると考えられる」（同前、一七五頁）と指摘している。

②⑬ その理由の一つとして、すでに陶によって指摘された当時流行になった正名論の風潮（すなわち、和刻『聖諭広訓』における清の「聖祖」・「聖諭」・「皇帝」等の呼称が、そのまま日本で使用することの当否をめぐる猪飼敬所と竹山の論弁を代表とされた、当時の日本の自己認識の台頭と絡まった思潮）が挙げられる（同前）。しかし一方では、明聖論（『六論衍義』）の隆盛と対比的に、清聖論（和刻『聖諭広訓』）が普及せずにして、近世日本の歴史舞台から静かに消えていった捉え方は、決して妥当とは言

えない。後程、備中・美作の代官早川正紀は『聖諭広訓』を参照し、管下の農民教化のために『久世条教』を作成し、またその方法は代官のネットワークを通して、五條代官池田仙九郎に伝わり、『聖諭広訓』と『久世条教』に基づき、仙九郎は『五條施教』という教訓書を作成したなどの事例からみれば、清聖論はかなり広範に伝え亘ったことがわかる。その過程において、『聖諭広訓』『康熙十六論』などの、直接に清聖論である性格を示すタイトルが隠蔽されたにもかかわらず、清聖論は明聖論より、地方の民衆教化の現場に浸透したことが無視できない。さらに、それらの清聖論の活用は、明治期までに継続されていく。近世民衆教化の現場及び明治初期修身科の学校教育にみられる明清聖論の活用については、拙論「近世日本地方庶民教化における清聖論の活用」（『日本思想史学』四九号、二〇一七年）、「近世日本の清聖論受容と民衆教化」（『歴史評論』八二四号、二〇一八年）を参照されたい。

②⑭ 山片蟠桃「夢ノ代」（水田紀久・有坂隆道校注『富永仲基・山片蟠桃』〔日本思想大系四三〕岩波書店、一九七三年）、四四三―四四四頁。

〔史料引用一覧〕

清世宗撰『聖諭広訓』上下、赤松九兵衛ほか、天明八年（一七八八）、関西大学図書館蔵。

記録者不詳『聖諭広訓聞書』年不詳、国立国会図書館蔵。

〔付記〕本研究はJSPS科研費18K12221の助成を受けたものである。また、本稿の作成にあたり、多くのご教示を賜った。記して感謝の意を表したい。

（本学専門研究員）