

近世前期の学校構想

— 山鹿素行と熊沢蕃山との対比 —

前 田 勉

一

江戸時代、多くの学校があった。幕府の昌平坂学問所、全国各地の藩校、庶民の手習塾（寺子屋）、私塾など、さまざまな形態の学校が作られた。もちろん、それらは一朝一夕にできたわけではない。時代と共に、その種類と数を増していった。ただ、本稿の対象とする江戸前期、一七世紀の中ごろは、林家塾などの私塾は成立していたが、公営の学校は、ほとんどなかった。藩校設立の早い例として、寛文六年（一六六六）に岡山藩の池田光政が創設した「仮学館」があるくらいである。このような時代状況のなかで、学校という組織的な教育機関を構想する者が現われた。山鹿素行（二六二—八五、元和八—貞享二）と熊沢蕃山（一六一九—九一、元和五—元禄四）はその代表者である。

周知のように、素行と蕃山は江戸前期のユニークな儒学者として知られている。江戸儒学の第二世代ともいえる彼らは、武

士の日常生活に儒学をとりいれ、自らの生き方と政治のあり方を考えようとした。その思想的な模索のなかで、素行は、朱子学が「実は世間と学問とは別の事に成候」〔「配所残筆」、一六七五年、三三五頁〕ということを自覚し、「学問」と「世間」の一致を求めて、政治的な志向性の強い「聖学」を確立した。また蕃山も、当代の人情事変にふさわしい経世済民の「心法」の学を説いたのである。忘れてならないことは、こうした彼らの試みが、当時の時代状況のなかで孤立していたという点である。近世前期は、武士たちの間で、儒学を学ぶ者がようやく現われるようになったばかりだったからである。蕃山は儒学の普及状況を次のように述べている。

宋明の書、周子・程子・朱子・王子などの註解発明の、日本に渡り、人の見候事は、わづかに五六十年ばかりなり。しかれども、市井の中にとまりて士の学とならず。十年このかた、武士の中にも、志ある人はしばし見え候間、後世には好人余多出来候べし。〔集義和書〕卷一、一三頁

ましてや、儒学をベースとした学校などは、「古は日本にも盛なりし学校の教へ、積算の祭なども、中興せば珍しかるべく候」〔集義和書〕巻四、七九頁とされるほどであった。このような時代状況のなかで、素行と蕃山は、当時の人々には未知の学校という教育機関を構想していったのである³⁾。

これまでも、山鹿素行と熊沢蕃山の思想については、多くの研究史がある³⁾。それをふまえたうえで、二人の思想を学校構想という観点からみると、どのような問題が設定できるだろうか。一つの試論だが、それは、日常生活と学校との関連であると思われる。彼らは共通して、当時の武士の日常生活のなかに儒学を適合させようとした。学校もまた、その一環として位置づけられていた。とすれば、学校が武士の日常生活、さらに武士が支配する農工商の三民の日常生活にたいして、どのような役割・機能をはたすべきものなのか、という問いは、もともと基本的な問題であったと思われる。そこで本稿では、この日常生活と学校との関連に着目することによって、素行と蕃山の二人がどのような学校を構想していたのかを明らかにしたい。

二

山鹿素行は寛文年間に、幼い頃から学んできた朱子学が日常生活から遊離してしまう隠逸的な学問であることを批判し、朱子の書から周公・孔子の書に回帰することによって、新たな学

問Ⅱ「聖学」を確立した。素行は、先に述べたように「世間」Ⅱ日常生活と「学問」との一致を求めたのである。主著『聖教要録』（一六六五年）や『山鹿語類』四五卷（一六六五年）において提示された「聖学」はきわめて政治的志向性の強い学問・思想で、その中心となる政治論は、武士と農工商の三民の風俗教化を目指すものだった。まず、素行の学校構想を見る前に、その前提となる素行の風俗教化論を見ておこう³⁾。

最初に指摘せねばならないことは、素行の風俗教化論が朱子学の政治論の原理ともいえる『大学』の三綱領の一つである「新民」説への批判のうえに成り立っていた点である。朱子学の「新民」説は、民の個々の先天的な道德性に信頼して、民自らがそれぞれの道德性を発現することを目指していた。そのため、現実的には困難かもしれないが、為政者に「人の家ごとに諭し戸ごとに曉さんと欲せざるに非ざる」（『論語集註』「覚悟をもつて教化の任にあたることを求めていた。ところが、素行はこのような理想主義的な政治論を、「天下の広く万民の衆、家々戸々に至りて道を説き理を談ずる事不可レ叶」（『山鹿語類』巻一一、全五、三四二頁）と批判して、次のように述べている。

朱子の章句及び或問は、天下の人以て其の性心を明かにすと言ふ。是れ決して聖人の意に非ず。經の文、只だ天下を言ふのみ。是れ聖教の大綱を天下に明かにするなり。天下億兆の人民豈性心を明かにするの道あらんや。匹夫も其の

沢を被らざるを思ひ、比屋封すべき底は、是れ其の規模なり。「天下の人をして皆以て其の明德を明かにすることあらしむ」と、一挙して同じうすべからず。聖人の治平は道徳を一にして以て俗を同じうするに在り。故に三代の隆なる、王宮國都より以て閭巷に及ぶまで学あらずといふことなし。司徒・典樂の設、是れ道徳の綱紀を天下に明かにするなり。格物致知を極め至りて而る後に這箇の聖譽あり。天下の人悉く此の睿知を得ること、豈此れあらんや。〔四書句読大全 大学〕、全一一、一〇〇―一〇一頁

素行によれば、民を治めることは、一人ひとりの道徳性を發揮することではない。そもそも、そのようなことは、現実的に不可能だからである。素行はそうした「天下の人」すべての自律的な道徳性実現の非現実性を非難して、「道徳を一にして以て俗を同じうする」教化を説いた。素行にとって「礼」は、「道徳を一にする」日常生活を外側から律する客観的な規範だった。

師曰はく、治道之要最以レ立^レ規制^一と云へり。規制と云ふは、天下万民のためにいがた^規と可^制為事を制して、是れを立てのつとらしむる事也。規制何を以て先んぜんとならば、先づ衣服居宅食物而して日用の用具に各々規制を立つる也。〔山鹿語類〕巻七、全五、五九頁

それは、「いがた」と譬えられるものであった。素行は衣食住の日常生活全般の規範Ⅱ「いがた」を定型化して、その「い

がた」に人々の生活を流しこむことによって、風俗の画一化を図ろうとしたのである。素行はこうした「いがた」による教化方法によって、「風俗相異なるがゆゑに、面々自分として道徳を定め」〔山鹿語類〕巻七、全五、一八頁）ている価値のアンキーな状態を、知らず識らずのうちに画一化することができるとする。

師曰はく、使^三民日遷^レ善遠^レ罪不^二自知^一也と云へるは、前漢の賈誼が文帝に奏せし辞也。天下の広く万民の衆、家々戸々に至りて道を説き理を談ずる事不^レ可^レ叶。たとへば学校のまうけ大学の教へ、不^レ殘示^レ之すこととなると云へども、人心の不^レ又^二如^一人面^一と云へれば、ことごとく一致せしむる事不^レ可^レ叶を以て、古の聖人天理の節文をうつして人事の儀則とし、衣食居よりはじめ常住の用具吉凶軍賓嘉の礼に至るまで不^レ得^レ止の制法を立て、民この礼により此の法を守るときは、自然に善にうつり悪を去りて、いつとなく天倫のついで明かに、悪習日に遠ざかる、是れ聖人の教化也。〔山鹿語類〕巻一一、全五、三四二頁

このように日常生活全般の「いがた」を定めることによって、道徳を一にして、風俗を正すというのが、素行の風俗教化論であった。朱子学の風俗教化論のように、人間の道徳性・本来性を根拠として、民の自発性に期待するようなものではなかったのである。

そもそも、外形的な「いがた」によって風俗が画一化する事が可能だとする前提には、外形的な規範Ⅱ「形」を実行することで、「心」は変化するという人間観があった。

人皆形によつて心たがひ、居によつて気うつり、手にとり目にみるによつて其の意念発す。玩好の器あれば玩好の心あり、人心惟危は古の戒なり。幼稚の時は幼稚の心あるを、元服して成人の礼を行へば其の日より成人の心となる。凡下卑列のものも、取立てて士官に附すれば士官となる。心は一つにして、一日の内にも物々品々に随つて変化することまのあたりなれば、百工に命じて器を制し、ぬひどのに命じて衣裳をなし、良匠に与へて家宅を作り、商賈を置きて交易を利するとも、各々其の節文儀則を守らしめて、悪習の輩の猶ほ求むると云へども世に其の玩好奇物なく、礼をそむき制をはなれたるは一事一物なりともいとませざらんには、人々嗜欲の自然にやみ、不_レ知して自ら道に入るべき也。〔山鹿語類〕卷一一、全五、三四一―三四三頁

素行によれば、「人皆形によつて心たが」う。「幼稚の心」あるものも「元服して成人の礼」を行えば、「其の日より成人の心となる」こともできる。「形」から「心」へという型を重んずる回路である。素行からみれば、朱子学の居敬のように「心」自体を直接に正そうとすることは、心性を翫ぶ「異端」にすぎなかつた。

このような風俗教化論によつて、素行は同時代の仏教の力を

弱め、統制することを目論んでいた。素行によれば、当代は為政者からの道徳的な「教戒」「教化」がないという。そのため、「道に志ある」者たちも仏教に帰依してしまい、「教化の道」はほとんど「断絶」してしまつていた。

本朝は仏の意を貴び、八宗九宗の宗門を立て天下これを帰依す。其の帰依すること風俗となつて、上より教戒の詳なることあらざるを以て、しばらく道に志あるの輩、思々に釈門に入りて皆空無の談をなして、今日日用の間、君君たり臣臣たるのゆゑんを不_レ知也。故に国都を領し人のをさをも致す人、皆下を教ふることなく、其の身にも釈門を宗とするを以て、教化の道殆ど断絶す。〔山鹿語類〕卷一一、全五、三六七頁

その結果、何が善で、何が悪であるか、「面々自分」で自己判断しているために、風俗が乱れ、「異端」仏教が信仰されていくのだという。

風俗相異なるがゆゑに、面々自分として道徳を定め、道其の道にあらず、徳其の徳にあらず、世以て非_レ道を道と心得、徳にあらざるを徳と崇敬す。是れ風俗となつて、末々後々まで愚民凡人是れを取りて道徳の異端をなす也。〔山鹿語類〕卷七、全五、一八頁

そのため、一定の「いがた」を作つて、「道徳を一にする」ことが必要だったのである。そうした価値の外形的基準を画一的に定めることによつて、「異端」仏教の勢力を弱めることが

できるのだという。この点、素行は「論語」の「攻乎異端、斯害也已」（為政篇）の「攻」の字は、朱子のように「專治」、すなわち専ら研究することではなく、「攻撃」だとする。素行は、「一旦、力を以てこれを攻撃すれば、天子諸侯の命と雖も、ただ屈服して未だ心服すべからざる」（四書句読大全 論語）異端だからこそ、「礼」Ⅱ「いがた」による風俗教化を求めたのである。

聖人異端の説を去るの説は論語にこれを出せり。曰ふ、「異端を攻むることなかれ。攻めずしてかれ自ら退かん」と。これ聖人の道なり。攻めずして去るの道は唯だ礼にあり。礼立たば則ち異端隆ならず。異端隆ならざれば則ち有るも亦無きが如く、何の害かこれあらんや。（『山鹿随筆』卷一一、全一一、五七六頁）

この「礼」による異端無力化は一種の統治の技術であった。直接的な暴力的な措置によって、強制的に弾圧するのではなく、いわば搦め手からその力を弱体化させようとしたのである。

三

本稿の対象とする素行の構想する学校とは、この風俗を正しくし、「道徳を一にする」有効な機関であった。素行は、「学校之設」を次のように説いている。

師論「学校之設」曰はく、学校と云ふは民人に道徳を教へ

て、其の風俗を正すの所を定むる事也。学も校もともにをしふるの字心にして、則ち学校の名也。（中略）ここを以て民家あつまりて其の教あるときは、則ち其の村庄に学校を立て、師道に可レ然ものを択んで是れをつかさどらしめて、民の農工商の暇あるの時、及び其の子弟の業に不レ付の間、この所にあつまりて人倫の正道を正し、家業のつとむべき法をならひ、其の天徳を正す也。（『山鹿語類』卷七、全五、三一―三二頁）

学校は農工商の「民人に道徳を教へ」る教化の機関であるという。素行は武士も含めた「四民ともに学校を立てて教へざれば、風俗邪僻にして、中国に居てえびすの如く、人にして禽獸に不レ異」（『山鹿語類』卷七、全五、三三三頁）と述べているが、学校の眼目が農工商の三民の教化にあることは、この「学校之設」が、「山鹿語類」における三民統治の「君道」の一項目「治教」のなかで論じられていることからも明らかである。

三民教化のための学校は、「教化」の機関であるといつても、書物を読んだりする場所ではない。「道を教」えるとともに、もつと実用的な「業」を習わせる機関であった。

学校と云ふは、学問を教へものをよみならはする所とのみ後世相心得るはあやまり也。尤も學術を立てざれば道学に可レ入之用なしといへども、学校は唯だ道を教へ業をならはしむるの所と可レ知也。道を教へ業を習はしむるゆゑに、民農をつとめ射を学んで兵民となるに用あり。徳行道芸の

すぐるによつて賞せられ、法をそむくにおいて刑を行はるるゆゑに、賞罰立ちて勸善懲惡の法正しき也。学校の法其の重きこと可レ知。(『山鹿語類』卷七、全五、三二六頁)

素行はこうした「道を教」えるとともに、技術的な「業」を習わせる学校を全国各地の村々に設置することによつて、三民の風俗を画一しようとした。そうすれば、仏教のような「異端の説」も行われなくなるといふ。

人君道德を一にして、上は百官を正し、下は万民を教へ、吏官県令ことごとく法を守りて教化を詳にし、所々に学所をまうけ、言行明なるを師とし、志あるは云ふに不レ及、愚民凡人に至るまで、閑暇あらば業を教へ道德の趣向を糾明せしめば、道德に志あるもの各々はれに親しんで、つひには教化広からん。教化能く熟せば異端の邪説誰かこれを用ひんや。不レ拒して異見をやめ、不レ禁して異端さるべし。(『山鹿語類』卷七、全五、二四頁)

さらに、素行は「異端」仏教を抑えるばかりか、寺社の手習(寺子屋)を学校に転用しようとした。

学校と云ふはあらざれども、在々所々に寺社多く、一里一郷の処にも神社仏閣のまうけなきはあらず、其の所の民人の小弟必ず相あつまりて手習ひ物学ぶ。或は祭礼をまうけて衆民相会し、やぶさめ競馬のこゝを行ひて飲酒の会あり、これ所の明神氏神を崇敬のためなりと号す。是れ等の事を案ずるに、寺社を改め学校とし、僧・神主に法を立て教師

として其の子弟を教化し、冠婚祭喪等の大礼を正さしめ五倫の教を全くし、相会するときは郷飲酒の礼をまうぐることを教へ、神事あるときは郷射の礼を学ばしめ、其の取行ふことにしたがつて自然と教化せば、何ぞ学校のまうけ教化の広きことあらざらんや。(『山鹿語類』卷七、全五、四六頁)

素行は当代に、寺社に「民人の小弟必ず相あつまりて手習ひ物学ぶ」場所があると認識していた。これは、いわゆる手習塾(寺子屋)だろう。素行はこれを「道を教へ業をならはしむるの所」としての「学校」に転換させ、僧侶と神主を「教師」として「教化」の役にあたらせようとしたのである。

その「教化」の内容といえば、「冠婚祭喪等の大礼を正さしめ五倫の教を全く」することであつて、文字や学問を教えることではなかつた。素行は当代の寺社の「手習ひ物まなぶ」場所で行われている教授内容を次のように批判していた。

子弟皆手習ひ物まなぶといへども教ふるもの学の道をしらざるゆゑに、唯だ往來の文をいとなみ日記帳のたよりののみなりて、世教治道の助となり風俗を正す基となることなし。或は源恵が庭訓、明衡が往來等の俗書を玩んで、年長けよはひさかんなるまで道に志し業をつとむるに志あるものは無レ之、やぶさめ競馬も時のなぐさみとのみなりて民兵の設なし。世太平に属すること久しきときは、教化を以て風俗を正さざれば道学不レ全也。閭里の少と云へども学

校のまうけなくんばあるべからず、況や本朝においてをや。譬へば学校を不_レ設とも、所々の民のをさ、時を以て民に法令を教示し、風俗を正し礼儀を詳にせば、則ち是れ周礼郷大夫・州長・党正・族師・閭胥・比長の法也。(『山鹿語類』巻七、全五、四六―四七頁)

素行は、子弟に手習を通して往来物、消息文を学ぶばかりで、「学の道」が行なわれていない現状を批判する。素行にとって、学校は「手習ひ物まなぶ」場ではなく、「世教治道の助となり風俗を正す基となる」教化の場であった。この点、たとえ学校を設けなくても、名主・庄屋らの「民のをさ」が「時を以て民に法令を教示し、風俗を正し礼儀を詳」するようになれば、その機能を果すことになる⁷⁾と説いているのは、「子弟」の「手習ひ」教育よりも、風俗教化に眼目があったことを端無くもあらわしていた。ともかくも、このように素行が手習塾(寺子屋)の「世教治道」への機能に注目していたことは、江戸幕府が江戸府内の寺子屋に干渉と保護を加えはじめたのが、八代將軍吉宗のころだったことを想起するとき、その先見性は評価しなくてはならない。

ところで、学校が三民教化の機関であつたとすれば、武士にたいして、素行はいかなる学校を構想していたのだから。周知のように、素行は三民の「師」(『山鹿語類』巻二一、全七、一頁)としての武士の生き方を求めていた。ただし、学校はその武士を教化する機関ではなかつたことに注意せねばならな

い。『山鹿語類』のなかには、先に述べたように「凡そ古之王者建_レ国君_レ民、教学為_レ先(学記)」といへり。四民ともに学校を立てて教へざれば、風俗邪僻にして、中国に居てえびすの如く、人にして禽獸に不_レ異」(『山鹿語類』巻七、全五、三三頁)と、士農工商の四民の学校の存在を説いている箇所がある。しかし、それは、『礼記』のなかの古代中国の学校を紹介したままで、これを当時の武士たちに適用しようとしたとは必ずしもいえない。というのは、素行の求める武士の学問も、三民同様に、読書ではなかつたからである。素行にとって、読書は余力にすぎなかつた。

師嘗て曰はく、人君は読書を以て学問とする事有り、是れに其の思入のたがふ処あること也。読書と云へることは已前には無_レ之ことなり。孔子門人にしめし玉ふにも、我れ汝にかくす事なしと云ふ事を以てす。読書を専らとせよと云へる戒なし。今日日用の上において、時々工夫間断なく、それ_レに相応する処を究理せしむる、是れを学問と云ふべきなり。学問して究理いたしがたき処を、古人言行に比興し聖賢の致せしことにたよつて其の理を究むる、是れを讀書と云ふなり。されば行有_レ余力_一以_レ学_レ文といへり。学と云ふは、事々物々の上をよく究理せしめ、其の至善に叶はんずる道を糾明して、人に尋ね心に工夫することなり、必ずしも書をよむのみ云へるにあらず。当時国郡を領するの人君、学問をば不_レ勤して読書を専らとす、故

に是レ古非レ今、時代に相応せざる治法を空談して、人々を評するに聖賢を以てするがゆゑに、一向高慢におち入る。たとへば天竺・南蛮の物語を覚えて本朝の日用をしらざるがごとく、異朝の大博学者をつれて来て君とし主とし置きけんじることならず、云ふ所は理あるに似て、時に取りて今日の用たらざる也。(「山鹿語類」巻一、全五、四二〇、四二二頁)

読書をするだけの学校であれば、必要はないという認識があるのである。読書を余力とする認識のうえで、素行は、三民にたいしては、「道を教へ業を習はしむる」教化機関としての学校を構想していたが、武士に向けての学校はどのようにとらえていたのだろうか。この点、素行が臣下の「教戒」を述べて、学校よりは、「家」での教育を重点においていたことに注目すべきである。

上古は皆学校において是れを教ふといへども、異朝の学校も名斗りにて、唯だ文学詩賦の沙汰のみなれば、是れを教戒とは云ひがたし。教戒あらざれば、文学皆身の修において害となれるなり。然れば大臣の子弟家に居て閑暇多きの類、皆其の父兄家法を立てて、其の子弟の人となり立つ可く可レ致也。(中略) 士農工商各々それぞれに随つて家法作法の教戒詳なるときは、人如何ぞ悪に陥らんや。(「山鹿語類」巻四、全四、二四七、二四八頁)

素行は「異朝の学校」が「文学詩賦の沙汰」ばかりで「名斗

り」であると非難して、かえって「身の修」に害があるという。修身は、「家に居て閑暇多きの類」のような「大臣の子弟」は、「父兄家法」を立てて、「人となり立つ」ような「家法作法の教戒」が望ましい。特別に学校という教育機関を設けるのではなく、むしろ家庭での教育を説いているのである。⁸⁾

このように素行が武士の家庭教育を重んじ、特別な学校を説いていない理由は、武士は自ら「職分」意識をもつことによつて、自ら律することを学ぶことができると考えていたからであろう。素行によれば、農工商の三民は道德的な自発性を期待できないが、武士は自ら「職分」を自覚することによつて、道德的な生き方を意志することができる。というよりは、そうした意識をもつことができる者が武士だといえる。武士は、日常生活の別次元の学校などに行かなくても、家庭のなかで自ら道德的に生きることができる。先に見た日常生活を律する「いがた」を学び、自己の価値観や感情とは異なっていたとしても、それを意志的に実行することが武士にはできる、と素行は考えたのである。

これにたいして、農工商の三民は生産や流通の活動に精一杯であつて、余暇はない。このような日常生活を自ら律して自己統御できない三民にたいして、「いがた」のなかに流しこみ「道徳」と「業」を教化する機関が、素行の構想する学校であつたといえる。

四

熊沢蕃山は陽明学者中江藤樹に学び、池田光政の岡山藩に仕え、藩政にも関与した江戸前期の特異な思想家である。彼の政治論は人情事変論や武士土着論が有名であるが、学校論はそのなかで重要な位置を占めていた。

蕃山によれば、学校は政治のなかで最も大事なもので、古代の理想世界には存在していたが、当代、すでになくなってしまったという。こうした認識を蕃山は若いときからもつていた。蕃山の初期の文章を集めた『息游先生初年倭文』には、「学校の政」に関する言説がある。

世の治乱は人心の邪正による。人心の邪正は慣の美悪により。然故に賢王の世を治給ふには学校の政を先として、人の心を正しくし給へり。学校の政絶て習あしく、風邪けがれたる末の世なれども、頼む所は良知の月いまだ地に墮ずして人に有。(『息游先生初年倭文』巻下、全五、三八頁)

こうした「学校の政を先」とする認識は、蕃山の経世論の書『大学或問』(一六八六年)においても変わりない。そこには、武士の土着論などのユニークな提言がなされているが、「政の第一」とする「学校の政の事」という一条があった。そのなかで、蕃山は「学校は文学の所なり。政といへるは何ぞや」と問いかけて、「学校の政」である理由を次のように答えている。

云。学校は人道を教る所也。治国・平天下は、心を正しく

するを本とす。是政の第一なり。其上大君、諸侯を親しみ給ひ、父子のごとく兄弟のごとく心服するは、学校あるによつてなり。学校の師は、徳ありて理にからからざる人を司とす。博文達才の者、其下に附て経文を講明す。大君、老臣・諸侯・上士・中士をひきゐりて議論講習す。大君の道徳に親切なる一言、他の千言万語よりもまさりて、諸侯・諸士の心志を感動す。諸国に伝へて、衆の固有の善心を感じ発す。徳の流行、置郵して命を伝ふるより速也。(『大学或問』下冊、四五二頁)

学校がたんなる「文学」≡学問の場であるのではなく、「人道を教る所」であるとする。蕃山によれば、「治国・平天下は、心を正しくするを本とす」のだから、「人道を教る所」である学校を設けることは、最優先の政策であるという。

今の時に当て大道をおこさんものは、学校の政を先にして、人々固有の道徳をしらしめ、道理を弁へしむべし。(『集義和書』巻五、一六七二年初版、九九頁)

「人々固有の道徳」を知らしめ「道理を弁」えさせること、これが「学校の政」の目的である。素行が民の道徳性実現の非現実性を説いて、「道徳を一にして」風俗を画一化するための教化機関として学校を位置づけていたのにたいして、「先学校の政を以て是非善悪を弁ふる知をひらきて、恥をしるの義を勸むべし」(『集義和書』巻五、九四頁)とあるように、蕃山にとって学校は、一人ひとりの先天的な「固有の道徳」(是非善悪

を弁ふる知」を発現させる機関だった。

さらに注目すべきは、素行の学校が三民教化のための機関であったこととの対比でいえば、蕃山の学校が政治を担う武士の教育機関であるうえに、とくにそのトップである「大君」を教育するための機関だった点である。「大君」、すなわち、徳川將軍が学校の中心となつて、学校の場で「老臣・諸侯・上士・中士をひきゐる議論講習」することを求めているのである。

この「議論講習」の内容については、後で見ることにして、まず、学校の中心が「大君」であつたことを考えてみよう。中央の「大学校」の役割について、蕃山は次のように述べている。

大学校は公侯卿大夫士の子庶人の子の、秀才を教ふる所といへども、第一は王侯の子を教ふる所也。王侯の子道なくては衆人の道学益すくなし。王侯の子の知をみがく所は学校也。

〔孝経外伝或問〕卷一之下、全三、九三頁)

第一義的に大学校は「王侯の子」を教え、「王侯の子の知」を磨く場であるという。この点は注目すべきである。そこでは、「公侯卿大夫士の子庶人の子」の「秀才」とともに、学び合うのである。蕃山によれば、「書を読み講をきくことも、何方にても成事なれども、其分にては用をなさ」といふ。

書を読み講をきくことも、何方にても成事なれども、其分にては用をなさず。いにしへは天子の御子達といへども、生れながら東宮にそなはり給ふ事なし。公侯の子も世子の定なし。況や卿大夫をや。学校にては士庶人の子と共に文

字を共にし、共に礼楽弓馬を共にし、成人にしたがひて親みふかければ、下に居ては知らざる上の事を知、上に居ては知らざる下の人情事変を知、たがひに益をとり人がらをもよくしり、いにしへは王侯の子といへども、愚不肖にて君子の相なきは庶人に下す作法也。況や卿大夫をや。(孝経外伝或問〕卷一之下、全三、九三頁)

蕃山によれば、書物を読み、「講をきく」ことはどこでもできるけれども、それでは効果がないという。「天子の御子達」「公侯の子」であつても、「士庶人の子と共に」、「礼楽弓馬」という文武を学ぶからこそ、「成人」になるにつれて親しみも深まり、下情に通ずることもできるのだというのである。先に見た素行では、学校は「文学詩賦の沙汰」ばかりであるから、「大臣の子弟家に居」て、それぞれの家庭のなかで個々人で学ぶべきだとされたことと比較すると、学校は「士庶人の子と共に」、「王侯の子の知をみがく所」だと説いて、集団学習の教育的效果を認めた蕃山の考えは対照的である。

周知のように江戸後期になると、全国各地の藩に藩校ができ、そこでは藩士教育の場として、藩士の人材育成を目指していた。このなかで、藩主と藩士が一緒になつて、学び合うような藩校はなかつた(その構想は、広瀬淡窓の「迂言」に出ている^⑩)。その難しさは、端的にいえば、強固な世襲制度とそれを秩序づける身分格式にがんじがらめにされていた、武士の日常生活に起因していた。ところが、蕃山の学校構想の前提とな

つていたのは、そうした世襲制度のない、理想化された非日常的な「中華」世界である。そこでは、君主は必ずしも世襲ではなかったという。「大学」の三綱領の一つ「在親民（ひとをしらしむにあり）」について、蕃山は次のように述べている。

民は人也。無_レ位者を民と云。位は人の命ずる者也。生れ出たる所は貴賤ともに皆天民也。いにしへは皇子といへども、生れながら官位なし。凡人と同じく学校に入て学び給へり。人情事変に通じて、治体を知給はんが為也。故に民の字、君臣父子夫婦兄弟朋友の五倫を兼ていへり。（「大学小解」、全三、一八一—二頁）

生れた時は人はみな、「官位」などなく、「無_レ位」の「民」である。「官位」は後天的に人が「命ずる者」であつて、もともと「生れ出たる所は貴賤ともに皆天民」であるという。「皇子」といっても、生まれつきの「官位」はなく、「凡人」と一緒に学校に入つて学ぶのだという。

蕃山はさらに一步進めて、「王侯の子」であつても、「愚不肖」で「君子の相なき」者は「庶人」に下すのが「作法」だともいう。このような世襲を認めない言説はさすがに過激であつたのか、蕃山は反論を予想して次のように説明している。

問、王侯の御子達君子の相なきとて、庶人に下す事はさなけなく、其身も難儀なる事にあらずや。云、しからず。いづれか天子と成、いづれか諸侯と成、卿大夫士庶人と成給はん、しれざる事なれば、生給よりかるくそだて、学校に

入てかるき住居も迷惑ならざるやうにならはし給なり。庶人に下りても、庶人なみの位にて民間に住ばかり也。其身一代はならはぬわざをもするにもあらず。其子よりは民間のそだちにて、民の子と共にあそび。しらすく如_レ此ものと思ひて其業に入也。王侯の子なれば三三代四五代は富有にて、庶人の中に居ばかり也。譬も黄帝より四五代の孫なれば、庶人にはくだりたれども、富有なりしといへり。民間より仕官に出て帰郷したるもの、富有なるがごとし。（「孝経外伝或問」卷一之下、全三、九四頁）

誰が「天子」となり、「諸侯」となり、「卿大夫士庶人」となるかは、生まれつき決まっているわけではない。蕃山は、「大学或問」のなかで、「才徳其位に叶はずして、代々大祿を受る事は、天の廢する所なり」（上冊、四二—三頁）と、世襲制度を批判していた。ここには、「士」としての対等性の主張がある。

士といふものは、小身にて徳行のひろきものなれば、上下通用の位にて、上は天子・諸侯・卿・大夫の師と成、下は農・工・商を教へ治るものにて、秀れば諸侯・公卿ともなり、くだれば庶人ともなり、才徳ありながら隠居して庶人と同じく居を処士といへり。大道を任じて志大なるものは士なり。公卿・諸侯の本地なる故に、賢なれば公卿・諸侯もくだつて士を敬し給ぬ。（「集義和書」卷八、一四六頁）

「士」は「天子・諸侯」の「師」に成りうる一方で、「庶人」にも下りうる「上下通用の位」であつて、いわば中間者として

対等性があるのである。さらにいえば、蕃山においては、「天子・諸侯・卿・大夫」から「農・工・商」の「庶人」にいたるまで、みな「兄弟」であった。

王者は天を父とし、地を母とす、故に天子といへり。公侯伯子男附庸の国卿大夫士は不_レ及_レ言、農工商の庶人無告の者までも皆兄弟也。（『孝経外伝或問』卷一之上、全集三、六七頁）

蕃山はこうした平等観をもとに、「天子の御子達」「公侯の子」であっても、「士庶人の子と共に」学び合う集団学習を説いているのである。

ところで、蕃山にとって学校は、「大君」トップを含めた「士」としての武士の教育機関であったことはいうまでもない。蕃山によれば、「武士の子は八・九歳より学に入て、其子の成易き事よりをしへ」、「手習ひ」、「父兄・長者・賓客の前へ出る礼容、陪膳・給仕・進退・左右・送迎・うけこたへなどの」礼を学び、一一・一二歳からは経伝を読み、一三・一四歳からは「礼の大なる」を教える。また同時に、八・九歳、一一・一二歳の子には、「笛・箏・築・笙の譜を唱」えさせ、音楽を学ばせるといふ。さらに一四・一五歳からは弓馬を教え、三〇歳まで文武を学ばせるのである。この過程のなかで、「弓矢・鞍・鎧の請取・渡・披露等品々あるべし。七五三・五々三等客となり陪膳と成て、かはるがはる習ふべし」（『大学或問』下冊、四五三頁）と、協同実演を行うことを説いていた。この点、石川

謙は、蕃山が「共同学習の教育的効果を夙に認めてゐた」と評価している。この教育の結果、「士文武に達し、国用・軍用に備」はり、「その中道徳に通ずる人」や「才能秀るもの」も出てくるという。その意味で、「学校は英才をあつめて、其人がらを知べきところ也」（『孝経外伝或問』卷一之上、全集三、六九頁）とあるように、学校は臣下の「人がら」を見極め、選抜する場でもあったのである。

五

こうした「英才」たちが集まる学校は、先に見たように、「大君」が自ら率先して「老臣」以下の者たちと「議論講習」するような場だった。そこは、師から弟子への一方向的な「講習」の場ではなかった。

学を講ずるは、当時講習などすることき事にはあらず。今の講釈も講の一端也。博学審問慎思明弁は講学の要也。義を聞てよくうつり、過を知て速に改るは修身の急務也。（『論語小解』述而第七、全四、八九頁）

この「講学」の場とは、『集義和書』のなかで説かれる、「士」の対等性を前提とした「心友」同士の「議論」と重なっている。我等、道徳の議論をしてあそび候心友も、又かくのごとし。心友なるが故に、たがひに貴賤をば忘る、事に候。全く師と不_レ存、弟子にもなく候。（『集義和書』卷二、三九頁）

徳と年と位との三を天下の達徳といふ。朝廷にして上下の礼ある所にては位を尊び、常の交には年を尊び、世をたすけ人に長たるの道にをいては徳を尊ぶ。公・侯は士の賢をうやまひ給ひ、士は公・侯の位をうやまひ、たがひに相敬するの義なり。志同して心を友とする時は、双方の尊卑相忘る義もあり。（『集義和書』巻八、一四六頁）

師と弟子の關係ではなく、「道徳の議論をしてあそび候心友」同士の關係である。こうした「心友」の「議論講習」は、たんに經書を読み合うだけではなく、参加者相互の道徳的な修養の場でもあった。

今の理を窮と云は、書の上にて、文に即て講明し、或は空談に議論す。これ物に即て理を窮るにあらず、文を以友を會するといふものにて、友を以て仁を輔るにはいたらず。仁を輔ると云は、父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信において、過るを磨し不レ足を補ひ、互に過ちを告て相輔るものなるに、今の学者は過を聞かざるといひ、至情を云者をにくめば、即レ物窮^二其理^一の美を失へり。しからは、天下の事々物々の理を窮、博識大聞なりと云とも、何の益かあらむ。（『集義和書』巻九、一五九頁）

対等な「友を以て仁を輔ると云は、父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信において、過るを磨し不レ足を補ひ、互に過ちを告て相輔るものなる」、お互いに道徳的な修養

をする場が、「議論講習」「議論講明」の場であったのである。また、「中庸」の「君子尊^二徳性^一而道^二問学^一」を解して、蕃山は次のように説いている。

道問学は經伝を講明し道徳を議論し、師に学び友に格し、過をき、非を改め、善をなし、義に進み、礼楽弓馬書数等の芸に遊び、日々に新にするの学なり。今はよき師友まれば、聖經賢伝を読んで文義を解し理に通じ、含蓄の意を吟詠して、古人を師友とするを問学の要とする也。文義の通ぜざる所、故事のしれざるなどは道を不知とも文学ある人にたづね学ぶべし。聖人には常の師なしとて、我より先に学びたる人をば皆師とし問給ふなり。（『中庸中解』下、全三、三四八頁）

もともと、經書を読むことは目標としての聖人を学び、道徳的に完璧な人格である聖人になることを目的としていたのだから、修養の場であったことは不思議でもなんでもない。では、何が特徴的なのか。それは、「師に学び友に格し、過をき、非を改め、善をなし」とあるように、独りでの読書・道徳的修養ではなく、集団でのそれであった点である。

お互いで、悪いところを矯正し、善いところを伸長させる。悪いところを指摘されたならば、それを受けいれ直す、これは言うにやすく、行ふに難いことである。だれでも、悪いところを指摘されれば、それを否定して反発するというのが普通の反応だからである。ここに、切磋琢磨の難しさがある。自分の悪

いところを指摘されたならば、それを受けいれ直すし、また相手にたいしても同様であるというような関係が、蕃山のいう「心友」同士の関係である。こうした関係ができるのは、お互いが同じく聖人を志す者、すなわち「心友」だからである。

注目すべきは、蕃山はこうした「心友」同士間の道徳的修養を、机上の空論ではなく、自ら実践していたという点である。そのことを示すのが「花園会約」である。この「花園会約」は、蕃山が中江藤樹のもとから帰り、正保二年（一六四五）に岡山藩に再出仕した後、慶安三・四年（一六五〇・五一）ころに、蕃山の組下の者と藤樹の弟子たちとともに作った「心学学習の結社」（倉知克直）の規約である。そこには、武士の職分を「民を育む守護」と規定したうえで、良知を致すことを会の主旨とすると言明していた。

是故に今諸子の会約致し良知を以て宗とす。寔に難レ得此生を得、難レ聞聖教を聞、難レ遇同志教輩集れり。三難の時にかで黙止べきや。（花園会約、全五、二二頁）

この「花園会約」が本稿の問題意識からみて注目すべきは、最後の条目に同志間の相互批判を勧めている点である。

朋友の交過を規し、善を勧て以眞実の親みとす。過を見て規ことなく、善を知て勧ざるは同志切磋するの本旨にあらす。徒に其非をとがめ、其是を争ふも亦同志切磋するの始願にあらす。これを規に和を以し、これを勧に時を以して、漫に論弁をなさゞれ。議論稍かなはざる事あらば、心を虚

にしてみづから反せよ。それ良知の愛敬は万物を以一体とす、我手足傷時は、是を治する心平愈に至ざれば不レ息。人の心病を療するも、忠告で善導の意按をめぐらすべし。過を聞人も良薬の口に苦を不レ厭して、病に利ある事を樂べし。過を規人に向て蓋蔽し、外に慎は、譬病者の醫師に逢て、其病症をかくすがごとし。心事光明にして内外なく、自心に恥て念上に格去べし。（花園会約、蕃山全五、二二頁）

こうした「心友」の朋友の相互批評の会は、それゆえに、「徒党」とみなされる危険があった。事実、花園会という「心学学習の結社」は、当時、藩士からの不審を招いたという。池田光政は、大老酒井忠勝から「大勢あつまり候所、もよう悪候間、御しめ可有候」（光政日記）、慶安五年五月六日条）という指摘を受けていたのである。後藤陽一によれば、「花園会約にみられたような同志的講学の風が、耶蘇の変法ともいわれる疑惑をそそつたものようである」と推測されている。この苦い経験があったためか、後年の「集義和書」のなかで、蕃山は「徒党」にたいして注意を喚起している。

貴殿の心術は心と行と二になるがごとし。学友の交には和あれ共、世間の交には和なし。古のしたしきもうとくなれり。親類・知音みな離れて、同志とのみ昼夜の会をなせり。わきより見て徒党と云共、いひわけしがたからん。（「集義和書」卷一〇、一九〇頁）

「議論」する「会」にたいする非難への警戒の言説は、このほかにある。例えば、以下のような蕃山の言葉である。

学者あり問て云。我國の同志、夜な／＼会をなして静坐し議論す。益を得こと不レ可レ過レ之。

答云。君子は無欲を以て静とす。行住坐臥共に静坐なり。何ぞ別に静と云ものをなさんや。心思、義理を専にする時は、いふこと皆議論なり。何ぞ別に議論と云ものを作らんや。其上、夜な／＼の会合には、其亭主の家内の者共の勞するのみならず、客の家内の者も亦主人の帰を待て不レ寝。夏は蚊虫にくらはれ、冬は寒氣にいたむ。十人よれば十家の者を勞苦せしむ。凡男女百人の難儀なり。（『集義和書』卷一〇、一八七頁）

心友問て云。いとまなくして心術の受用す、みがたし。禄を辭し官を去て、靜に成て志を上げまざば、上達の功もしるしあるべきか。

答云。聖賢の学、いとまありて後修ることをきかず。たとひ初めいとまある身にて学たりとも、出で仕て学所を試み行はんとこそおもふべきに、官禄を去退て受用すべきとは、何事ぞや。遊民をねがふか。今の学者の風をきけば、会合をしげくして議論を好み、氣方のあひたる人々と打奇て、昼夜となくあそぶを以て学問の事とす。主人なくて如レ此ならば弥安樂ならんとおもへり。此人々ねがひをとげて一

二変せば、心身共に異端と成者あらん。（『集義和書』卷一〇、一九一頁）

ここでは、蕃山は必ずしも「会合」を勧めてはいない。「会合」が度重なる結果、「打奇」ること自体が目的となつてしまひ、本来、目指すべき心の修養が疎かになつてしまふことへの警戒があるだろう。蕃山によれば、たんに集まればよいというわけではない。「議論講明」といつても、書物を詮索したものであるのではない。一人ひとりが自己の「内に向う」ことが大事であるという。

心友問。議論講明、甚親切に、道理くはしけれども、其心術躬行に名利の交りあるは、何ぞや。

答云。心法は、問学のあらきくはしきにはよらず。たゞ心のむかふところ異なり。心、内にむかふ時は、一言にしても精微を尽すべし。心、外に向ものは、千言万語の親切なる講習をなすとも、たゞ説話のみにして精微に入ることあたはず。心は本の凡心なり、何ぞ名利をまぬかれんや。

問。心いかゞして内にむかふべきや。

云。これいひがたし。吾子の心、初より内にむかへり。他の学者の心を見て分明なるべし。内に向たる人に学时は、学者の心自然に内にむかふ。外に向たる人に学时は学者の心自然に外にむかひ去。親切の心術ともに外にむかひ事を不レ知。是意を以意を伝ふ、言語の及ぶ所にあらず。（『集義和書』卷九、一七七―一七八頁）

こうした内に向うことを求めたのは、もともと学問は「人の為にする」のではなく、「己の為にする」(『論語』憲問篇)もなかったからである。「己がためにするの工夫は、いかゞ受用し得るべきや」という問いにたいして、蕃山は次のように述べている。

天地の間に己一人生てありと思ふべし。天を師とし、神明を友として見時、外・人によるの心なし。かくのごとくなれば、内固して奪ふべからず。外和してとがむべからず。

(『集義和書』巻九、一五七頁)

「天地の間に己一人生てあり」という強い精神的自立をえるために、お互いが切磋しあう「議論講明」であって、そうした「同志」「心友」の集まりであれば、自然と一人ひとりが「内に向う」ようになるというのである。ここに、蕃山の「心法」の核心があるのだが、本稿の問題関心からすれば、かりに「心友」相互の道徳的修養の場であったとしても、近世前期の時代状況のなかでは、「徒党」の非難をうける可能性があったことは看過できない。というのは、ここに武士の日常生活のなかでの「心学学習の結社」の困難さがあつたからである。

では、長所、短所をもっている者同士がどのような関係をつくるのか。その基準・ルールとなるのが「礼楽」であつたといえるだろう。まず、礼楽のうちの礼についていえば、蕃山の場合、「式」と言い換えている。「式」は日常の規則から政治的な制度までの外形的な基準である。先に見たように、素行におい

ても同様であつて、これ自体、蕃山の特色ではないが、面白いことは、その「式」の定め方である。身分の違いを超えて(といっても、武士内部の身分ではあるが)、「議論講明」して定めるとしている点である。

問。式は何と定むべきや。

云。武士より出たる者の、人情・事変に達せる人を、式を定る司とし、和漢の事に博学なるものをまじへ、数十箇条を記し、君及び老臣・上士・中士・下士、近く坐して議論講明し、損益の思ひ寄を述、君と司と道理の定る所を決して清書せしむ。猶又諸国に下知して所と人情との同異を聞、賢才の者の昌言を得て損益す。(『大学或問』下冊、四五五頁)

先に述べた「大君、老臣・諸侯・上士・中士をひきゐて議論講習す」る道徳的な相互修養の「議論講明」は、政治的なそれにつながっているのである。こうしたことが可能なのは、その前提として「学校」のなかで、主君の子もまた世襲の枠を取っ払って、学び合うという構想があつたからだろう。「心友」同士で、お互いが道徳的な修養をつみ、悪いところを正し、善いところを勧めあうことができるような関係が成立していたからこそ、そのまま政治的な「式」を定めるに際しても、「議論講明」できると蕃山は、考えたのであろう。蕃山は、「同志と会して」、「治国平天下の窮理」に及んだことがあると述べている。

同志と会して、治国平天下の窮理に及ぶ。夫国の国たる処

は、民あるを以也。民の民たる所は、五穀あるを以て也。
〔集義外書〕卷七、全一、一二二頁

ここには、学校ニ朝廷論への萌芽（横井小楠へのつながり）がある。

また、この「議論講明」のなかで定められる「式」自体の問題もある。それは、「礼儀ノ則アツテ不_レ過不_レ奢、欲ヲフサグモノナリ。是ヲ名ツツケテ式ト云。此式ヤ時・処・位アリ」〔集義和書〕卷七、一一四頁、「礼式は人情を考へ、天地の事変にしたがひて損益あり」〔論語小解〕為政二、全四、三三二頁とあるように、どこまでも「時・処・位」と人情事変に適應したものでなくてはならなかった。周知の蕃山における「時・処・位」論・人情事変論がこれにかかわっている。蕃山は普遍的な「道」を根本におきながらも、日本の人情事変に応じた特殊な「法」を立てることを求めたのである。この点は、従来の蕃山論で取りあげられているので、割愛して先に論を進めよう。蕃山の「議論講明」が相手の非を誇りあうような場ではなく、「和」することができるとしたのは、礼楽の楽が音楽であったことに起因する。同志の間の「議論」は、あたかも楽器が異なるように、お互いの「議論」が異なっているからこそ、ハーモニーをかなえることができ、楽しいのである。

同志ノ交り生質義論等我おもむきに叶候へば相和、不叶は同志とても隔あるやう候。志さへ実ニあらば生質おもむきのすりちがひたるが益多候。そのすりちがひたる所ニ心ヲ

付候へば、をのれがす、みに成候。たとへば音楽なども平調ノ楽なれば調子を定、笙ひちりき笛箏琵琶あまたの楽器それ〳〵の音ありて同音なるは一ツもなく候へども、平調ノ誠ヲ一ツ安置候へば、それ〳〵の音ちがひてすりまくりあれども、いづれも平調ノ調子ニかなへば、各相和して其楽正し。人道も其通ニ而、至誠さへあれば同志不同志ノゑらみなく相和益ある事也。〔集義義論開書（二）〕、全六、二三三頁

音楽のもたらす「和」を評価することに関連して、蕃山においては、学校の教師となるのは、雅楽に通暁した京都の皇族・公家であったことにも注目せねばならない。

王子・諸公家男女ともに、出家し給はでも、道行はる、時は、すべきやうあり。いまだすくなくとせんか。いつのころにや有けん、乱世にて禁中・公家領貢を納る事なかりしかば、縁を尋て田舎に居る人多かりき。其公家の中に願はれし人ありときく。天下を一統して將軍とならん人、道学を好まれよかし。京に昔の学校を興し、国々にも古の如く学校あらば、師になすべき人稀ならん。足利にかたばかり残りたる学校にさへ、師なければ出家に預け置たり。人倫の学校を出家に預け置きやうなき事也。諸国に師を多くせんには、京の学校に天子より諸公家の子、生れながら官位の沙汰なく。たゞ人と同じく皆学校に入れ、文学・音楽を習はしめ、楽人の子・社家の子は王子・公家の陪膳・給

仕の爲に入て、公儀より入用をあたへ、講習の時は同座して共に学び、音楽を学ぶべし。其中に仁徳おはします王子を位に即奉り、諸公家の才智あるものを、其家を嗣しめ、文学・音楽に達せるを、国々に遣はすべし。〔大学或問〕下冊、四五七―四五八頁)

蕃山は皇族や公家の男女女子を出家させずに、「天子より諸公家の子」までを「生まれながらの官位」を与えずに、「たゞ人と同じく学校に入れて、「文字・音楽」を習わせ、「仁徳」ある「王子」は位につけ、「諸公家の才智」あるものには家を継がせ、そのほかの「文学・音楽」に上達した者たちを諸国の学校の「師」にせよと説いている。こうした音楽（雅楽）に学校教育の重要な位置を与え、それに通曉した皇族・公家を武士の教師に招くという提案は、蕃山が京都の公家と親しく交際していたことが背景にあつただろう。

ところで、武士の教育機関として学校を位置づける蕃山の場合、素行において主眼であつた三民教化の問題はどのようにとらえられたのだろうか。蕃山とて、民にたいする愚民観はある。

心法・治道トモニ無欲ヨリ先ナルハナシ。無欲ナルトキハ心静ニシテ靈明生ズ。仁・義・礼・知・信ノ性、自然ニ照スモノナリ。此心法ヲ知テ用ル人ハスクナシ。民ノ如キハ、アマネク教テ知ラシムコト不レ能。タゞ政ヲ以テ不レ知不レ識無欲ニナルコトアリ。〔集義和書〕巻七、一一四頁)

そのうえ、民衆教化策として蕃山も、素行と同様に、仏教対策を問題にしていた。蕃山も、現時点では仏教が民衆の信仰心や道徳心をとらえているという認識をもち、キリシタンが大きな勢力を獲得できたのも、仏教が先導役を果たしたためだとする。「畢竟仏法は吉利支丹の先達也」〔集義和書〕巻一一、二二三頁)。さらに、同時代の仏教がキリシタン禁制のために制度化された寺請制によつて、幕藩領主の年貢徴収と競合する位になつているとする点も、素行と認識を同じくしている。

吉利支丹請にて、不義無道の出家漫り、仏法の実は亡びたるといへり。〔大学或問〕下冊、四四五頁)

要するに、江戸前期の仏教の勢力を抑えることを課題とする点で、二人は問題意識を共有しているのである。むろん、それは二人だけの問題ではなく、当時の幕藩領主の政治的な課題でもあつた。

素行の場合、三民教化の機関として学校を構想して、これに答えようとした。直接に仏教を抑えつけるのではなく、そのようにすれば、かえつて反抗して、民衆の心服を得られないから、搦め手からその弱体化を謀る術策だつたといえる。ただ、学校といつても、仏教寺院を棄却するのではなく、再利用するものであつた。これにたいして蕃山の場合はどうか。蕃山もまた、仏教寺院を弾圧しようとしていない。

問。今寺請を止て、天下の人の信不信に任せば、檀那寺持ざるもの大分ならん。然らば僧は飢に及びんか。

云。是故にまづ仁政を先にして余米を以て粮なき僧を養へり。みだりにみづから出家するものを禁じ、前にいふ所の得度の法行はれば、出家するもの千分が一ならん。三十年の間には、出家も死てすくなくなるべし。渡世の為に是非なく出家したる者多ければ、還俗せしめて、渡世だにあらば、還俗するもの多かるべし。文字達者なるものは在々所々にて小学の役人ともなるべし。〔大学或問〕下冊、四四七頁)

この点、池田光政が寛文期に強行した寺院淘汰と蕃山との間には、ズレがあったことは、すでに指摘されている。ただ、素行との違いは、素行には術策性があったのにならして、蕃山の場合、まず自らが「心法」を学ぶことによつて、仏教寺院の勢力は自然と減退するだろうと説いたのであつて、ここには、素行のような術策性は認められない。

六

素行と蕃山の二人は、武士の日常生活に儒学を取り入れようとすることに変わりなかつた。それによつて、近世前期に生きる武士、より具体的にいえば、一七世紀中ごろのいわゆる藩政の確立期の武士にふさわしい教育をしようとしたのである。

ただ、素行は学校のなかで武士を教育しようとしたわけではなかつた。素行はそれを武士の日常生活、とくに家庭のなかで

行おうとして、武士のための特別な教育機関を設けようとはしなかつた。素行によれば、武士は三民の「師」であるがゆえに、道徳的な模範とならねばならない。逆説的だが、武士は自らの「職分」を意識することによつて、意志的に「いがた」のなかに自らを流しこんで、生活しなくてはならないのである。そこでは、武士個々人には、内面的な感情や価値観と外形的な行動との間に矛盾を意識するようなこともあるだろう。しかし、「職分」を自覚した武士は、そうした私的な感情や価値感を自己統御し、自らの日常生活を律しなくてはならない。武士は学校という特別な機関を設けずとも、「世間」＝日常生活の場である家庭のなかで、そうした生き方を幼い頃から個々に教育すべきだとした。

といつて、素行は学校を否定したわけではない。農工商の三民教化のための機関として学校を位置づけていたからである。思うに、こうした三民教化の機関が求められた理由は、農工商のなかで、村々町々に手本となるべき人物を育成することが必要だったからであろう。武士は城下町に集住しているため、直接、農工商の三民に接することはない。武士は三民の模範たるべきとされるにもかかわらず、実は三民の前でそれを示すことはできなかつた。そこで、いわば代替措置として三民のなかから優秀なもの（現実的には村々町々の支配層）を教育することによつて、模範・手本たらしめようとしたのである。その際、彼らは、三民にたいして道徳的な教説を言葉によつて教えるよ

うな存在ではなく、自らの行動によって模範となるような存在であった。三民教化の学校は、書物を読むためのものではなく、実業的なものを教え込むもので、言葉を紹介しての教育ではなく、知らず識らずのうちに、「形」¹¹「いがた」の実行を通して習慣化させるものであった。

素行が農工商の三民教化の機関としての学校を構想していたのにたいして、蕃山の構想する学校は武士教育の機関だったといえるだろう。こうした学校論は、江戸後期には珍しくない。どこが蕃山の特色かといえは、武士のトップ「君主」を教育することを主眼におき、しかも、「士庶人の子と共に」学び合うことを求めた点である。こうした蕃山の武士教育論のベースとなっているのは、「士」としての対等性の原理であった。この点こそ、世襲制度を前提とした江戸後期の学校論との大きな違いがある。しかし、対等な武士相互の「議論講習」のもとの教育を目指していたがゆえに、「徒党」への警戒感をもたれる可能性もあつたことは看過してはならない。さらにそれは、「式」のような政治的な制度を「議論講習」する場でもあつたことでも、注目すべきである。蕃山の場合、学校は世襲身分制度の「世間」¹²日常生活と異次元であるがゆえに、上から下への一方向的な教化ではなく、武士相互の道德的な修養を行う場であるばかりか、政治を「議論講習」する場にも成りえたのである。²⁰

現実の学校登場以前の近世前期に提示された、山鹿素行と熊

沢蕃山の学校構想は、江戸時代のそのいわば原型であつたと言えるだろう。素行の学校論は三民教化の機関としての学校であるのにたいして、蕃山のそれは武士教育の機関としての学校である。前者が上から下への一方向的な教化をめざすものであつたのにたいして、後者は対等な者同士の相互の教育をめざすものだった。ここに示された三民教化か、武士教育かの問題は、江戸時代の学校論の基本テーマとなつたと思われる。今後、近世全体の学校論の歴史をたどるなかで、その具体相を明らかにしていきたい。

註

(1) 「配所残筆」のテキストは『山鹿素行』(日本思想大系32、岩波書店、一九七〇年)を使用した。そのほかの素行のテキストは広瀬豊編『山鹿素行全集(思想篇)』一五卷(岩波書店、一九四〇〜一九四二年)を使用した。以下、思想大系本と全集の巻数・頁数は本文中に略記した。

(2) 「集義和書」「大学或問」のテキストは『熊沢蕃山』(日本思想大系30、岩波書店、一九七一年)を使用した。そのほかの蕃山のテキストは正宗敦夫編『増訂蕃山全集』七卷(名著出版、一九七八年)を使用した。以下、全集の巻数・頁数は本文中に略記した。

(3) 素行と蕃山の学校論については、石川謙「日本庶民教育

史」(刀江書院、一九二九年、玉川大学出版部復刻、一九七二年)、中泉哲俊『日本近世学校論の研究』(風間書房、一九七六年)、松野憲二「山鹿素行の学校論に関する考察」(一)、「七」(『明星大学研究紀要人文学部』(一五)、「二二」)、一九七九年、「一九八六年」・「熊沢蕃山の学校論に関する考察」(一)、「(四)」(『明星大学研究紀要人文学部』(二)、「三二」(一)、「二二」)、一九六五年、六七年、七六年、七七年)がある。

(4) 山鹿素行については、拙著『近世日本の儒学と兵学』(ぺりかん社、一九九六年)を参照されたい。蕃山については、尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一年)、源了圓『近世初期実学思想の研究』(創文社、一九八〇年)、佐久間正『徳川日本の思想形成と儒教』(ぺりかん社、二〇〇七年)参照。

(5) 前掲拙著参照。

(6) 石川謙前掲書、二二五頁。

(7) 同右、八頁。

(8) 武士の家庭教育の模範的あり方を提示したものが、素行の『武教小学』であり、またそれを「職分」意識のもとで改変した『山鹿語類』巻二一の「士道篇」であった。『武教小学』と「士道篇」との関連については、拙稿「山鹿素行における士道論の展開」(『日本文化論叢』巻一八、二〇一〇年)参照。

(9) 「学校の政」という言葉は、中江藤樹の朱子学時代の著『大学考』に、「学校の教は、政中の一事なり。故に学校の政と曰ふ」(『藤樹先生全集』巻一、一九二八年、六〇七頁)とある。

(10) 拙稿「広瀬淡窓における学校と社会」(『日本文化論叢』巻一七、二〇〇九年)参照。

(11) 石川謙前掲書、四頁。

(12) 蕃山と同時代の京都で、伊藤仁斎もまた、「同志」相互の道徳的修養を目的とした、輪講形式の読書会を開いていた。拙著『江戸の読書会』(平凡社選書、二〇一二年)参照。この点、蕃山と仁斎の比較は興味ある問題である。

(13) 「花園会約」は、寛永一八年(一六四一)に創設された岡山藩の花島教場に掲示されていたとする定説にたいして、柴田一は疑義を呈した。「花島教場」と熊沢蕃山(谷口澄夫先生古稀記念事業会編『歴史と風土』福武書店、一九八三年)参照。柴田によれば、それは、蕃山が、正保二年(一六四五)、岡山藩に再出仕した後に居住した花島に集まつてきた同志たちと文武修練の会の「会約」であるという。倉地克直は柴田説を支持し、花島での会は、「蕃山を中心とした心学学習の結社」であって、「花園会」と呼ばれたと推定している(『近世の民衆と支配思想』柏書房、一九九六年、二五〇頁)。

(14) 後藤陽一「熊沢蕃山の生涯と思想の形成」(『日本思想大系』熊沢蕃山、四八二頁)参照。後藤は、ただ、後藤は、「花

園会約」については、寛永一八年に創設された花島教場に掲示された学則であると説いている。

(15) 同右。

(16) 江戸時代、同志が集団で結社すること自体が非日常的な行動だった点については、拙著『江戸の読書会』（平凡社選書232、二〇二二年）第一章「会読の形態と原理」参照。

(17) 玉懸博之「熊沢蕃山の思想—中江藤樹の「中期」の思想との関連をめぐって—」（『文化』四〇—三・四、一九七七年、『日本近世思想史研究』所収、ぺりかん社、二〇〇八年）、佐久間正前掲書参照。

(18) 蕃山の礼楽の楽が、武士の式楽である能楽ではなく、雅楽を想定していた点については、武内恵美子「熊沢蕃山の楽思想と一八世紀への影響」（笠谷和比古編『一八世紀日本の文化状況と国際環境』、思文閣出版、二〇一一年）参照。

(19) 荻生茂博「家」の祭祀をめぐる儒仏の確執—藤樹・光政・不受不施・蕃山—（『日本思想史学』二二号、一九八八年）参照。光政は、寛文期に寺院淘汰、キリシタン神職請、さらに藩内に民衆の神儒を勧める者として、郡々に一名ずつの「講釈仕候者」として「読書之師」「講釈師」を置くことを定め、「郡々手習所」を設置して、領内教化を目指した。ただ、光政致仕後、「郡々手習所」は、延宝三年（一六七五）に閑谷学校のみ残して、廃止された。倉地前掲書参照。倉地によれば、寛文六年の宗教政策をはじめとする教化主義的諸

政策以前は、寺院が教育の場であったが、それを破壊し、手習所で「手習算用」と「四書小学之内文義」を弁えさせ、儒学の教えによって民衆に教化しようとするものであったと指摘している（前掲書、二七一頁）。蕃山はこうした光政による民衆の意志を無視した教化政策にたいして批判的であった。光政の行った手習所を拠点とする教化策は、蕃山の学校構想というよりは、先に見た素行の学校構想に近いといつてよいだろう。

(20) 拙著『江戸の読書会 会読の思想史』第五章「会読の変貌」参照。