

## 熊沢蕃山の教育と政治

——学政一致の思想と構造——

沖 田 行 司

は じ め に

閉塞した時代にあつて、未来を語る行為が新しい時代を切り開く原動力となりうるためには、語る主体の厳しい自己教育が必要とされる。先行する時代の人間から「現在」を相対化する視座なり、または時代に相渉る主体の生きざまを学ぶのも、そうした自己教育の一つである。

熊沢蕃山は、こうした意味で、後世の教育者や思想家にすくなからずの影響を及ぼし、とりわけ幕末期に生きた人々に高く評価された思想家のひとりである。たとえば、広瀬淡窓（七六二—一八五〇）は蕃山を次のように位置づけている。

蕃山ハ儒林第一ノ英雄ナルベシ。但徠ガ古今ヲ睥睨スルヲ以テスラ。猶且熊沢ガ知ト称シ。又人才ハ熊沢ト称セリ。但徠春台ガ経

濟ノ説ハ。熊沢ニ本ツクコト多キ由。先儒モ之ヲ云ヘリ。余其集義和書及ビ外書ノ一ツヲ見ルニ。如何ニモ經濟ニ深キ人ナリ。此人陽明学ヲ好メリ。其人オモ我國ノ陽明ナルベシト。

蕃山を「經濟ニ深キ人」と見る淡窓の評価は、近世においてのみならず近代以降においても、蕃山に与えられる評価全般に共通したものである。衆知の通り、近世における「經濟」なる用語は文字通り經世済民を意味しており、道徳に連結した儒教的政治理念と密接な関連性を有していた。（政治と道徳を切り離し、政治独自の領域を主張した荻生徂徠にあつても、經濟と政治の區別はなされてはいない。）この「經濟ニ深キ人」という表現には、現実の社会に対応できる実践性を備えた人という意味あいもこめられている。

幕末期に、蕃山を高く評価した思想家に、藤田幽谷、藤田東湖、渡辺華山、佐久間象山、横井小楠などがある。彼らはいずれも、現実から遊離して観念的で銜学的な傾向に流れつつあつた学問や教育を刷新することによつて、状況を的確に把握しうる認識及び判断力を身につけ、新たな時代を展望する思想や人材を創出しようとした。その際、学問や教育は学政一致というスローガンの下に刷新された。学政一致とは、学問と政治の連結であり、儒教の本来的な特質の一つである。学政一致には二つの形態が考えられる。一つは、政治がその主義や政策を貫徹するために学問を手段として政治に従属させる形態である。ここにおいては、学問の自立性は無視され、学問はひたすらその政治イデオロギーの正当化に貢献するか、または単なる技術として奉仕するかである。これに対して、もう一つの形態は、学問の自立性を前提として、学問において見いだされた真理にもとづき、その成果が具体的に政治に反映されるという学問と政治の結びつきである。ここでは、学問によつて提唱された政治理念が現実の政治を相対化するような当為的な方向を有し、現実との間に緊張関係をつくりだした場合、この学政一致論は社会を変革する機能を持ちうるのだ

ある。

本稿の目的は、熊沢蕃山の思想の中に、幕末期に登場した学政一致論の第二形態の原型を見だし、それを特徴づけている思惟構造を明らかにすることと、蕃山の学政一致論が持つ歴史的意味と思想的特質及びそこから展開された教育思想を明らかにすることである。

## 一 蕃山の生涯

熊沢蕃山は名を伯継、字を了介と称し、元和五（一六二〇）年浪人の子として京都に生まれた。寛永三（一六二六）年に外祖父で水戸藩士熊沢守久の許に行き、後に養子となって熊沢の姓を名のことになった。

蕃山の生涯は立志時代、岡山藩の池田光政に仕えて政治の實際に携わっていた仕官時代、それに岡山藩を致仕して自己の思想を深めると同時に、岡山藩政や幕府の政治を批判した意見を発表する著述時代の三期に分けることができる。

蕃山は寛永一一（一六三四）年に児小姓役として池田光政に仕えている。しかし、同一五年に鳥原の乱に従軍することを願ひ出るが却下され、そのこともあってか蕃山は岡山藩を致仕して近江桐原の祖母宅に家族とともに寄寓した。蕃山が学問に興味を持ち始めるのはこの頃からである。この辺の事情を蕃山は次のように記している。

氣力盛なりし時は、不幸にして学あることを不知。無用の事に精神を勞し、病氣に成て後、二三歳の時、初て四書の文字読を習ぬ集註に仍て。四書を学びき。廿四の七月高嶋に行て、中江氏に逢てうたがはしき事をとふ。帰て又九月に高嶋に行て、来年の四月

まで居て、孝経、大学、中庸を学びき。それより後は、父たる者仕へを求めんがために、江戸に行ければ、東江州の人遠き城屋敷に母井に妹どものみありければ、京都にも西江州にも行ことかなはず。家きはめて貧にて独学する事五年なりき。しれる人、母弟妹のあるをしり、饑饉の餓死に入なんことをあはれみて、つかへを求めしむ。

これによれば、蕃山が初めて四書を読むのは二二歳の時であるから、当時の儒者と呼ばれた知識人と比べれば、かなり晩学であったといえよう。また、大淵藩を脱藩し、武士である事を放棄して近江国高嶋で私塾を営んでいた中江藤樹（二〇八一—一六四〇）に師事するのであるが、蕃山が藤樹のもとで実際に学んだ期間は七カ月にすぎない。その後、父が仕官を求めて江戸に出たため、蕃山は母や幼ない弟や妹を養わねばならなくなり、窮乏生活の中で思うように学問をすることができずに苦しい独学を余儀なくされた。このように、立志時代の前半は武士であろうとする実践的な意識が強く作用しており、後半には、晩学でしかも苦しい生活環境の中で学問をしなければならぬという生活の問題があった。こうしたことは、蕃山の思想が生活感のあふれた実践性を獲得する上で大きな要因となっている。

蕃山が岡山藩に再出仕した時期については、正保二年説と正保四年説があるが、ともかく正保四（一六四七）年には知行三百石の側役に就任し、三年後の慶安三（一六五〇）年には知行三千石の番頭に抜擢されている。当時の儒者に与えられた石高は平均して百石前後が一般的であった時に、三千石というのは行政官としても破格の待遇であった。この二度目の出仕の期間は約一〇年余りであるが、そこでの蕃山の役割は「軍用之事専ニ可仕旨申付ぬ」というように、軍事に関する正に武士としての任務であったが、他方、岡山藩の教学にも関与していた。

本より親しき者一兩人粗知て尋しに、聖学あることを話ければ、又伝て志す者五六人に及べり。大に悦て披露せしかば、そしり出来、風波おこり、予ををひ失はむとする者あり。これによりて、主人（光政…筆者注）其是非を格しきかれき。これ世に名をしら

るるの初、主人志の出来たるはしなりき。其時は良知の旨に専なりき<sup>4)</sup>。

この頃、蕃山は岡山藩の好学の士のために「花園会約」という壁書を起草している。「花園会約」の理念は、「民を育む守護<sup>5)</sup>」として、封建領主とともに天から与えられた「仁政」という使命を遂行するための武士の主体性の確立をめざすものであった<sup>6)</sup>。しかし、藩内での蕃山のこうした行動は「熊沢カ事かてん不参由、何事やらん数々申聞候へ共、一ツもやくニ立事無之候<sup>7)</sup>」というように重臣にとらえられていた。このような藩内での批判に加えて、光政も老中酒井忠勝より「五常ノ上ノ事ニ候へハ、御無用と申事ニテハなく候へ共、大勢あつまり候所もよう悪候間、御しめ可有候由被仰候<sup>8)</sup>」という勧告を受け、更に板倉重宗からは蕃山の学問は心学（陽明学）であるとして、「此學術ハ天下かそしり候共、是ニ過たるハ有ましく候、猶以おんひんノ義可然候<sup>9)</sup>」という忠告を受けた。この時期において、蕃山は未だ幕府の政策を批判するような著述をおこなっていないのであるが、「花園会約」にその片鱗が窺われるように、武士の倫理と政治責任を厳しく問いかける思想が流布することは、近世初頭の社会状況において、幕府の当局者側に一種の脅威と受けとられたとしても不思議ではない。事実、慶安二（一六四九）年に、光政の参勤交代に従って江戸に赴いた際、大名や旗本の中から蕃山の思想に共鳴する者が出ている。しかし、このような幕府の干渉にもかかわらず、光政は「此学少ニても承候者ハ、少々ツツハ益も御座候故、知音・親類ニハきかせ度存候故、それか枝葉さきくひろまり申候、加様ニ御座候所本意ニテハ無之候へ共、いかん共可仕様無之候、私ノ手前ハしめ申候、末々ノ義ハ右申通ニ候条、左様ニ御心へ候て可被下旨申候<sup>10)</sup>」事と、蕃山とその学問を擁護する立場をとった。

承応三（一六五二年）に岡山藩を襲った大洪水とそれに続く大飢饉を契機として始まった藩政改革は、やがて光政と蕃山の政治路線の相違点を明らかにするばかりでなく、蕃山の思想形成にとっても重要な意味を持っている。この大災

害に対して、給人による各々の知行地単位の復興では追いつかず、藩当局が各知行地の救済に乗りださねばならなくなった。その結果、それまで徴税権は各知行地の給人の特権であり、その税率も自由に決定できたのであるが、この改革によって、そうした特権はすべて藩当局に掌握され、土地・人民をあわせて藩主の一元的支配の下に置かれることになった。そうして、知行権の実質的内容を奪取された武士は、その政治的・経済的な自立の基盤を喪失し、封建官僚として藩の集権機構に組み入れられた。すなわち、中世的な武士の土着性を払拭し、ここに近世的な武士が登場することになるのである。また、この改革のもう一つの特色として、農民対策があげられる。大庄屋制を解体して、小規模の十村肝煎を設置するとともに、半奴隸的な隷属農民に譜代を解放するなど、自営農民の積極的な育成策がとられた。こうした農民政策は、現象的には蕃山が主張した「仁政」という形態をこるものであったが、家臣から当局は農民ばかりを重んじる政策をとるとの批判が出た時、光政は「扱々愚知千万なる義ニ候、去年当年士共迷惑仕候ハ百姓のならざる故とハ不知候哉、米ノ出来て君臣町人ともニやしなへるハ、民か藏なる事を不レ存候や、如此民ニ力ヲ尽スハ、当暮より士共ニ物成能とらせ、町人もうり物をしてすぎ、飢ふちをやめ可申ためニて候<sup>(4)</sup>」と答えている。つまり、農民の救済は、あくまでも農民が武士の生活を支える封建領主経済の主要なる担い手であり、「士共に物成能とらせ」るためにおこなわれるのであって、武士の生活保障の手段であり、決してそれ自体は目的とみなされてはいない。従って、この発想の下の農民政策は、農民の利益と武士の利益が衝突すれば、容易に農民を犠牲にして武士の利益を守る方向に転回する。

この改革には、蕃山も光政の名代として現地視察をするなど積極的に参与したが、改革が軌道に乗り出した明暦三(一六五七)年に突然隠居を願ひ出て致仕することになった。

拙者事無分別、不才竟にて国家の用に立べきもの日にあらざる事を、我ながらよく存候故に、せめて日本の武士の勉なりとも可仕と存候て、家職ばかりは心のおよぶかぎり仕候き。身を軽くあつかひ候段は、今に存たる者多く可有之候。四十前後大病切々病出し、其上に山より落、右の臂をいたみ候へば、口強き馬にもられず、弓ひかれず、鎚も不自由に候へば、武士のつとめもこれまでなりと思ひて、隠居いたし候。

蕃山の致仕をどうとらえるかという問題は、蕃山の思想のベクトルを知る上で重要である。右の史料にあるように、病気がちであったところ、右臂をいためたので、武士としての任務が果たせなくなつたというのが一般的な解釈である。蕃山の生涯がここで閉じられたか、またはこれ以後、何ら思想的な発展もなく、文字通りの隠居生活を送つたとするならば、とりたてて問題にする必要はない。しかし、蕃山の思想を表明した代表的な著書はほとんどこれ以降に書かれており、しかもその経世論は光政の藩政改革とは対立する側面を有している。蕃山が致仕する直前に、光政は「助右衛門（蕃山・筆者注）やまい物ヲ聞入善と知テハすむ所甚きハトニ候故事ノ上誤ハ皆此はけしき所より出来候」と述べているが、このように蕃山に頑な態度をとらせたのは一体何であつたのだろうか。尾藤正英氏がいうように「現実の藩政の動きに対する蕃山の絶望感があり、また政治的見解の相違にもとづく周囲の人々との違和感」が存在し、それが致仕の大きな原因となつたとも考えられる。

かくして明暦三（二六五）年に致仕した蕃山は、寛文元（二六六）年には京都に移り住んだ。そこで、公家をはじめ多くの文化人と交流するのであるが、とりわけ、公家文化に接近したことは、後にみてゆく蕃山の人間観や教育思想に大きな影響を及ぼしている。だが、寛文七（二六七）年に京都所司代牧野親成が蕃山の京都居住を禁止したため、それ以降は公家との交流が断たれ、蕃山の受難時代がはじまるのである。蕃山は、吉野山から山城鹿背山、更に明石へと移り住みながら思索と著述活動に打ち込むのであるが、この頃より光政との関係が悪化しはじめた。

了介此後ハ伊與ヘ何角と仕置候事共申指出たかり候事可在之候間皆違も其心得にて伊與ヘ了介手寄不申様ニ何とそ可被相心得事、了介近年ノ跡行、我等ノ存計ニテ無之候、上方ニテノ作法、内膳殿能御存、大和殿、備後なども殊ノ外くやミニテ候、了介わかまま不届之儀、色々在之候ヘ共其段ハ不申及候。

了介生付満心ふかく己を是として人ノ言ヲ不入聞、私知ヲ專とシテ人ヲ一圓不知晦き所有之事、へつらいまげしたがふ者をほめ少にても守所在之思寄ヲまげさる者ハ氣不入、了介申通ニ人ヲ進退候ハハ大キニ過可有之事。

これによれば、蕃山が光政の後を嗣いだ伊與（綱政）に藩政上の事に関して干渉することがあるから、それを排除するようにと、光政は国老に注意を促すことも、蕃山に対する人格的な不信感を明らかに吐露している。また、蕃山自身も綱政に藩政を批判する書簡を出し、暗に光政の政治路線を批判した。次章以下で述べる蕃山の政治及び政策論は、岡山藩の藩政に対する批判を通して構想されたともいえるのである。

天和三（一六六三）年、蕃山は大老堀田正俊の招聘を受けて江戸に赴いたが、正俊の出仕要請には応じなかった。また、蕃山を明石に引きとった松平信之も、蕃山の識見を高く評価したひとりであり、蕃山も信之の転封に従って明石から大和郡山に移住しているが、その間は政治を担当する立場におらず、専ら著述に専念していた。

貞享四（一六八七）年、幕府は松平家に蕃山の招致を命じた。しかし、蕃山を待ちうけていたのは禁錮命令であった。これは、蕃山の門弟田中孫十郎が大目付に就任した際、政務の要諦として蕃山が書き送った『大学或問』が幕閣の忌諱に触れたためといわれている。六九歳にして古河城の片隅に禁錮された蕃山は、四年後の元禄四（一六八七）年にその生涯を閉じた。

以上、蕃山思想形成のあらましを見てきたが、次に、その思想を成り立たせている思惟構造を明らかにするとともに、蕃山思想全体において重要な位置を占める実学思想についても論及したい。



## 二 思惟構造の特質

蕃山の思惟構造の基軸には、変化という概念が設定されている。たとえば「陰陽屈伸闢闔ノ中、万物変化ス。変ズル故ニ往来不<sub>レ</sub>窮、キハマル時ハ塞ル者也。通ズルは不<sub>レ</sub>窮ガユヘ也。造化ノ無盡蔵ナル処也<sup>(4)</sup>。」というように、世界そのものを運動するものとして動態的にとらえ、しかも、万物は変化するものであり、変化するという現象こそ新たな生命の創出を意味するものと考えたのである。この変化は「陰陽ノ流行」という自然界及び人間社会のすべてに亘って支配する法則に準拠しており、変化は絶対的なものであって、人間の意志は介入しえなかつた。人間がこの変化に対してなしえることは、変化の実体を認識し、すべてのものが変化していることを自覚して、それに対応することであつた。

変ニシタガヘバ通ズ。順ハザレバ塞ル者也。天下ノ政道ハ人情時変ヲ本トス。時変ニ不<sub>レ</sub>叶、人情ニモトル時ハ、事善ナリトイヘドモ、天下ノ利フサガリテ不<sub>レ</sub>通、人民穹ス。故ニ聖人ノ治世ハ時トトモニ変通シテ利用カギリナシ。是ヲ利ヲ盡スト云也。鼓之舞之ハ人民日々ニ善ニウツリテ自<sub>レ</sub>不知也。礼楽政教ハ鼓舞ノ備也。過化存神ノ妙、自新ニスル民ヲオコス是盡神也。聖人ノ政教マデモ昔ノ跡ニテ時変ニ不<sub>レ</sub>通ハ、神ヲ盡スコトアタハズ。況ヤ凡知ノ理屈ニマカセテ善政ヲスルト思ヘドモ、鼓舞ノ精神ナク、時ノ変通ヲ不<sub>レ</sub>知ハ其功ナシ<sup>(5)</sup>。

蕃山によれば、「人物共ニ陰陽ノ流行ニツレテ変化ス<sup>(6)</sup>」というように、人間も事物とともに、変化するものであり変化に対応しうるには人情・時変を認識しなければならなかつた。それは抽象化された人間や観念的な社会一般ではなく、「現在」という時制のもとで具体的に生活する人間の意識、人情と、そうした生活を規定しつつも変化させる

ところの社会状況に時変の認識に他ならなかった。たとえ過去に妥当性を持っていたとしても、また善なるものであったとしても、この「人情・時変」に適合しない時は寧ろ害とさえなるのであった。蕃山は「人情・時変」に「時・処・位」という概念を加えて具体的な方法を説明している。「時・処・位」論は師の中江藤樹から受けついでものである。藤樹によれば、書物に記されているのは「聖人、天時・地利・人情の至善をはかりてきたまふ法度のありと<sup>44</sup>」であるから、それをそのまま現在に用いることはできないのである。現在に適用しうる「よき法度」とは「主君の明德をあきらかにして根本をさだめ、周礼などにしるしをきたる聖人の成法をかんがへて、その本意をさとり、まつりごとのかがみとし、時と所と位と三才相応の至善をよく分別して、万古不易の中庸をおこなふ<sup>45</sup>」こと、つまり聖人が残した「迹」ではなく「心」を理解し、時・処・位を考慮したものであった。しかも、「義理にて論じては合点ゆきがたければ、目のまへなることにたとへて体現したるがよく候<sup>46</sup>」というように、現実を優先した体験的思考にもとづくものであった。蕃山の時・処・位論も「上に在て理を以てをして令することは、下にいたり違事多し。古今時異也。遠近人情事変同じからず。又水土のかはりあれば、理屈にて令しては事の実に不叶、可にあたらず。しいて守らしむる時は、人民困窮して立がたし<sup>47</sup>」と、ほぼ藤樹のそれを踏襲している。しかし、藤樹の場合は「明德の生理あきらかならざれば、時と所と位とにかなひて聖人の法をもちひても、益なきことを体認すべし<sup>48</sup>」というように、最後には「明德の生理」という人間の内面の問題に重点が移り、晩年になると時・処・位論から実践的契機が失われるのである。これに対して、蕃山の場合、時・処・位論は人民の生活を安定させるといふ明確で具体的な実践的課題と結びついて展開されている。「師の藤樹の原理的・観念的次元の時・処・位論を具体的・現実的、さらには動態的なものに変容<sup>49</sup>」したといわれるのは、こうした時・処・位論の設定の仕方の相違によるものであり、更に、

それは武士を棄てて政治実践の場を持たなかつた藤樹と、池田光政のもとで三千石の番頭という藩政の中枢に位置して政治実践を体験した蕃山との発想の仕方の相違によるものであった。

この時・処・位論は、しかしながら、あくまでも方法論であり、これだけでは実践を方向づけることはできない。たとえば「儒法と云は跡なり。跡は其国をひても時うつるときは不行こと多し。況や日本をひてをや。儒道神道仏道、みな明知の人の其時処位に應じて行ひし跡なり」というように、確かに時・処・位論は過去の学問や思想を相対化することは可能であるが、時・処・位に即応する行為に妥当性を保障するまでには至らない。この問題に關して、蕃山は「道」と「法」という概念で説明している。

道と法とは別なるものにて候を、心得ちがひて、法を道と覺えたるあやまり多く候。法は中国の聖人といへども代々に替り候。況日本へ移しては、行がたき事多く候。道は三綱五常これなり。天地人に配し五行に配す。いまだ徳の名なく、聖人の教なかりし時も此道は既行はれたり。いまだ人生ぜざりし時も、天地に行はれ、いまだ天地わかれざりし時も、大虚に行はる。人絶天地無に帰すといへ共亡ることなし。況後世をや。法は聖人時処位に應じて事の宜きを制作し給へり。故に其代にありては道に配す。時去り人位かはりぬれば、聖法といへども用ひがたきものあり。不<sub>レ</sub>合を行ふときは、却て道に害あり<sub>レ</sub>。

つまり、「法」とは聖人が時・処・位に應じて作為した過去の歴史的産物であった。この「法」は、従つて「道」という普遍性を体現したものではあつたが、「法」自体は個別的性格を持つており、或る一定の時・処・位においてしかその普遍性は妥当しないのである。これに対して、「道」とは、たとえば「理をいへば氣をのこし、氣をいへば理をのこす。理氣ははなれざれども言にのこす所あり、ただ道といふ時はのこすことなし。理氣一体の名也。」<sup>81</sup> というように、あらゆるものの存在を可能ならしめてゐる普遍的原理であると同時に、人間界においては三綱（君臣・父子・夫婦）という人間関係と五常（仁・義・礼・智・信）という道德命題を意味した。そうして、「道」はそれ自

体としては実在しないが、人間の主体的な営為により各々の時・処・位に依りて「法」化されてはじめて実現され、具体性を持つのであった。その際、「道」は時・処・位という対象の内に存在するのではなく、対象にはたらきかける人間の内に存在の契機を有していた。従つて、「道」を「法」化する前提として、道を体现する学問——心学が必要となつてくる。その学問を蕃山は「実学」と称した。蕃山は「実学」を様々な表現を用いて説明している。そうして「夫学は善の淵源なり、故に実学に志すは善に志す也<sup>(4)</sup>」とか「徳性を尊ぶを以て実学とする<sup>(5)</sup>」というように、いずれもその意味するところのものは道徳学であつた。しかし、蕃山によれば、この道徳学の持つ実践性はそれ自体で自己完結したものでなく、時・処・位に対する認識に妥当性を附与するものであつた。従つて、源了圓氏が主張しておられるように「天下国家の経世的問題に関心をもちつつ、しかも内なる心の問題に関心を寄せる<sup>(6)</sup>」という外と内との二元論的な関心と方向を持つものではなく、時・処・位の認識という方法論と結びつくとともに、その前提ともなる道徳学——心学であり、それ故に「実学」たりえたのである。

以上のように、時・処・位論によつて過去の「法」を相対化する一方、人間の心に存する「道」にのつとつて、主体的に状況を認識し、判断し、そつして行動するという蕃山の実学は、すべてに亘つて祖法遵守という行動様式が伝統として固定化しつゝあつた幕藩体制において、変革の思想となりえたのである。たとえば、こうしたところから、蕃山は当時の社会状況、とりわけ民衆の生活を次のように分析した。

武士は常の禄あれば、たとひ凶年なりとて、難義なるといふばかりにて、饑寒には至らず。百姓は年中辛苦して作出したるものを、のこらず年貢にとられ、其上にさへたらずして、未進となれば、催足をつけられ、妻子をうらせ、田島山林牛馬までをもうらせてとらるれば、其百姓家をやぶりて流浪し、行方なきものは乞食となり、たまたま村里にはさまり居といへども、凶年には飢死

をまぬかれず。甚しきものは、有無の差別をもしらず、水せめ・箒卷・木馬などのせめをなす。これによりて、病つきて死し、或は病者になりて用にたたざるもあれども、いむ事なれば、うったへもならず。

武士という支配階層に所属しながら、近世の農民が置かれた悲惨な状況をこれほど真摯に見つめた人間も数少ないのではなからうか。こうした見方の背景には「天地ひらけて人あり。人の多を民といふ。山川国土の神民の為に財物を生ず。是神といへ共民に次の理也。民は基本を報じてこれを祭れり。人民の多きこれを治るものなければ乱る。故に君を立。是又国君といへ共民に次もの也。」という儒教的民本主義があり、更に「士は何を以て天職とせん。人を愛する也。民は五穀を作りて人を養ふ。婦女はきぬをおりて人に着せしむ。士はすることなし。人を愛せずば済ふところなし」という、武士の天から与えられた使命と天職観があった。ここから、武士の責任倫理が追求されるのであるが、蕃山によれば「むかしの士は民を安ずる役人たり。今の士は民をせむる催促人なり、甚しきは民の賊なり」という有様が一般的であった。蕃山にとって、民衆の生活安定こそ、武士の天から与えられた使命であり、政治の第一目的であった。そうして「むかし公家の世盛に驕奢遊楽の風流のみ事とし給ひ、民の辛苦をかへりみ給はざりし天罰にて、武人に奪れ給ひて、かくおとろへたり」というように、それは政權交代の重要な要因とも考えられた。このように、時・処・位論を通して方向づけられた実学の目的は民衆の生活安定に向けられていたことが明らかとなったが、とりわけ蕃山の民衆観は次の点において、当時の民衆に対する為政者の見地と異なっていた。

天下の主は天下の人を一人ももらさずめぐみたまふ中にも、かくたよりなきものをまつすくひ、国の主となりては、国に一人もうゑごごへものあらん事をはちおそれ、それより下つた人の人も、それぞれの富にしたがひて、ちからのおよぶきは、たよりうしなへるものをたすくべし。

近世無告の者おほし。無告とは誰をたのみ、何方へよらん便なく、何をして父母妻子共に、一生を送るべき様なき者也。仁君の政

には先此無告の者ヲすくひ給へり<sup>四</sup>。

「仁政」の本音の部分における政治的意図が、ややもすれば自給自足経済の下で武士の生活を支え、封建経済を担うものとしての百姓を「殺さぬよう」にする政策、いかえれば、領主経済の基盤の保持にあつた時代にあつて、蕃山の主張した仁政は社会において最も虐げられた弱者（「たよりなりもの」「無告の者」）の救済を最優先課題とするものであつた。しかも、それは単に政治担当者のみに課された任務のみではなく、社会の構成員が各々の「富」に依じて、これらの弱者に救済の手を差しのべねばならないというのである。蕃山の実学思想の根底には、「万物一体の仁」に基づくこうした普遍的な人間愛が存在していたのである。

きわめて現実主義的な学問や政治の方法を主張し、そうした学問や政治を通して実現する価値を外的な權威や権力と結びつけず、人間の心の内にある絶対善に置くことによつて、当時、絶対的な權威と権力を有していた徳川幕府に対しては、次のような批判を展開しえたのである。

今改易追放国々に多し。さほどの罪とも聞えざる者有。たとひ其身罪ありとも、父祖の功を思はば戒てなだめらるべき者多し。罪のがれかたくは、せめては左遷の法により度事也。改易せられては、一人の罪によりて一家の罪なき者、善人までも無告困窮の民となるはいたたましき事也。禄有時は常人なれども、牢人と成ては人により悪人の徒と成者あり。常の産なくて常の心なきは凡人の習也。しかれば天下に悪人の種をまく事なれば大君への不忠也<sup>四</sup>。

幕藩体制の確立期において、幕府は改易策を通して対抗勢力となりうる可能性を排除するとともに、権力の集中をはかつたことは衆知の通りである。しかし、そのことにより、他方では生活手段を有さない多くの浪人をうみだしていた。これが社会悪をうみだす原因であると考えた。善悪を人間の個人的な資質の問題として、精神論で処理するの

が一般的であった当時の道德主義の中にあつて、蕃山は生活の問題と直結してとらえている。「悪」を社会現象として認識し、幕府の改易政策もそうした現象をつくりだす要因であるといふのである。更に「或問、諸大名困窮すれば、勢なくして、公方〔儀〕の御為却てよしと申説あり。しかるに諸国共に富有なるべき政はいかが。云諸侯不勝手にて武士困窮すれば、民に取事つよくて、百姓も困窮す。士民困窮すれば、工商も困窮す。しかのみならず牢人余多出来て、飢寒に及ぬ。是天下の困窮也。天下困窮すれば、上の天命の冥加衰ぬ。天命おとろへては、いかんともする事なし。⑨」といふように、参勤交代や諸役などの諸藩の勢力削減を目的とした幕府の本強末弱政策こそ「天下困窮」の原因に他ならないと見るのであつた。この論理は一世紀半を経た幕末期における幕府批判の論理の原形をなすものであり、諸藩においてはこうした変革を要求する運動は学政一致という形で、藩校に学ぶ理想に燃えた青年武士によって提唱された。次に、そうした学政一致の思想や具体的な内容について見てゆきたい。

### 三 学政一致論

政治と道德が連続している儒教では、道德学を主体とする学問と政治は本来一体のものともみなされてきた。たとえば、君主はその支配の正当の根拠を自己の道德性―徳と、それに基づいて民衆の生活を保障する仁政に置かねばならないとされていた。従つて、学問を通して「徳」を体現した道德的存在となることは君主の第一の条件であつた。次に、中国大陸の厳しい自然条件の中で苛酷な労働生活を余儀なくされていた民衆を教化して社会秩序を定めることも、君主の「徳」の質を問う最も重要な政治責任の一つと考えられていた。もし、「徳」を持たない人間が君主の地

位に就き、民衆を圧迫する恣意的な政治をすれば、その時は政權交代＝易姓革命が承認された。このように、学問と政治の連結は儒教の大前提でもあった。

蕃山も、こうした儒教の正統的な政治観のもとに、君主の「天職」を「人民の父母たる仁心ありて、仁政を行ふ<sup>40)</sup>」ものと考えた。そうして「衆の心を得る時は国を得、衆の心を失ふ時は国を失ふといへり。衆の心は、仁により不仁にはなる。是天職を修る時は、天命を得、天職を廢する時は、天命を失ふ所也<sup>41)</sup>」というように、民衆の心を得て賛同を得られるかどうかが政治を左右する大きな要因と考えるのであった。こうしたことは儒教的教養を有した為政者も共有するものである。問題は、このような政治理念を具体的な政策の次元で提示し、実践しうるか否かである。蕃山はそのための幾つかの前提条件を述べている。まず第一に「政ヲスルモ徳ヲ以テ人民ノ心ヲ化シテ後礼儀ヲ教ル時ハ悪ヲ改メ善ニウツリテ、風俗変ズル者也。徳ノ化ナクテ事ノ裁制バカリナレバ人民イトフテ心服セズ、心術風俗トモニ何トナク悪ニ変ズル者也<sup>42)</sup>」、つまり、民衆を教化するとは、教化する主体＝君主の徳をもって自然と民衆の心を教化してゆくことであり、決して強制的なイデオロギー教化であってはならないというのである。たとえば、蕃山は『論語』の「子曰。民可使由之。不可使知之。」という一節を「人々道をしらしむることあたはず、ただ君上の徳化によりて、しらすく此道によりて常人となれり。上古の常人は不知の善人也。説法のごとくして衆庶のこらず道をしらしめんとする時は却て弊あり。徳知の風化にあらず。及こと少して浅し。隠しひかへてしらしめざるにはあらず、なるべくは天下皆知たるは心安き事なれども、しらしむることあたはず<sup>43)</sup>」と解釈している。「徳」というものが教えられるものであるかどうかという問題はソクラテスの時代から現代に至るまで、古今東西の旧くて新しい教育の重要な課題の一つであるが、蕃山は説教の如くして全ての民衆に教え込もうとすれば却て弊害が生じるといふ。



それではどうすればよいのか。蕃山は、教化する主体の徳に満ちた行為なり生き方を通して、自然に伝達し徳化するしかないと述べている。かくして、君主なり政治を担当する者及び教師が徳を体現した存在であることが前提となるのである。こうしたところから「其心其徳ノ位職ニ叶ハザルハ、縦ヒ父祖ノユヅリニ継タルモ、昔ヨリ其位ヲヌメル者トイヘリ。(筆者中略)後世諸侯大夫士ノ位ニ居者、道徳ノ学ナク富貴ヲ榮トシタル計ニテ、何ノワキマヘモナキ者多シ<sup>(44)</sup>」というように、徳のない人間が生まれもつて民衆を支配する地位や職に就く世襲制に対する批判が引きだされるのであった。

次に、「政は衆を富しめて後教ゆる也<sup>(45)</sup>」というように、民衆の生活の向上が教化又は教育に先行する問題としてあげられている。このために蕃山は「上ヲゴリ下クルシム時ハ乱レ亡ブ、損コレヨリ大ナルハナシ。上質素ニ下豊カナル時ハ、国治天下平ナリ。益コレヨリ大ナルハナシ<sup>(46)</sup>」とか、または「君子の政は上へとり上るを以て益とはせず。国民の産業を安んずるを以て益とす<sup>(47)</sup>」というように、上への富の集中という封建社会の経済法則とは全く逆の政策を提唱した。「下の財を上へあつむれば、下の心はなれ散ず。上の財を下へ散ずれば、下の心上に服し聚まる。下心服するの極は五穀財用水火のごとくに成て富有也。富有大業を生じて礼樂おこり文武備はる<sup>(48)</sup>。」というように、富が民衆の間に分散され、民衆が経済的に潤う方向で「富有大業」を興さねばならないのである。以上のように、民衆に対する深い仁愛に貫かれた政治理念を実現するためには、すべての為政者に厳しい自己規律と「天職を」とめざる時は天罰あり。是天理の自然也<sup>(49)</sup>。」という職業意識または自覚が要求された。

こうして為政者の政治姿勢が定まると、次に「仁政」をおこない「富有大業」を興すための具体策として、蕃山は人材登用論を展開する。「仁政を行ふことは、其人を得ルにあり。賢者を位に置、本才ある人に国政をとらしめ、能者

を諸役に命ずる時は、君の仁心ひろく成て、仁政行はる<sup>61</sup>」つまり、色々な才能を有した人間を登用し、才能に応じて政治を分担させることによって、仁政は可能となるのであった。蕃山によれば「天下の事は多し。理は窮なし<sup>62</sup>」というように、世界の事物は無限であり、「一人して極めしるべからず。力を合せ謀をあつめて、天下の知を用て天下の事を盡<sup>63</sup>」さねばならなかつた。すなわち、仁政をおこない富有大業を興すためには世界の知識を用いなければならず、世界の知識を用いるためには、各々の才能を有した人材に頼らなければならないというのである。このように、才能を持った人材を登用しようとする、従来の知行体制に何らかの変更を加えなければならなくなる。「むかし執権職の人には、米金にて禄を給はりて、知行なきこと侍りき。ただ心を専に国天下の事に用んがため也。執権の人は城も所もなく候。あれば却てさまたげに成候。筋目身代をいはず、たれにても賢者善人をあげ給ひ候へば、其身一代ぎりの禄にて候<sup>64</sup>」つまり、蕃山は奉禄を「家」ではなく才能を持った個人に与え、しかも一代限りとするという方法を提唱し、この方法によって次々と新しい才能を有した人材を、身分や門地を問わずに登用できるとしている。

こうして登用された人間にも「君を助けて、仁政を行はしむる<sup>65</sup>」という天職があつた。これは、君主に対する忠誠に抛り所を持つものではなく、君主に天職<sup>66</sup>＝仁政を執行させるために天から与えられた使命であり、「君不善あれば諫争<sup>67</sup>」する自立性を有したものとみなされていた。つまり、君と臣は「天職」をもって結びついたものであり、「君臣と夫婦とは義を以て合ものなれば、義かなはぬ時は去べき也<sup>68</sup>」というように、もし君主が天職<sup>69</sup>＝義に反する時には、君臣関係は解消されるとまで述べている。このような主体性を有した人材を登用し、政治の実際を担当させることが仁政をおこなう具体的な方法であつたが、これと同時に民衆の意見を汲みあげる必要を主張した。蕃山は

「言路ひらけ通ずる時は治り、ふさがりとづる時は乱る」というように、下から上に対しての発言の機会が閉ざされ、上下の「情」が通じなくなれば、人情、事変にかなった政策がたてられず、人心が拡散して社会秩序が崩壊することも述べている。また、生まれながらにして「国君大君」の位にいる者はこうした人情・事変に接する機会がないので、「下ニ生れて事変人情に通ジ、学力あり、出志有て、本才ある者は知べし」というところからも、広く人材を登用することは同時に底辺の意見を汲みあげることの意味したのである。このような人材を育成するのに重要な役割を果たすのが学校であった。

蕃山は「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、是政の第一也」というように、学校を政治の基本に据えている。従って「夫学校は士大夫の子弟の為のみに非ず、人君の知を明にせんと也。人君たらんとする人は幼より尊くせず、学校に入て士大夫の子弟と居しめ、庶人の秀才と交はらしめ、徳を養ひ、知を大にす」というように、将来君主の地位に就く人間の徳知を養い育てるとして為政者教育を主要な目的としていた。しかし、「天下の主の子も国君の子も学校に入てただ人となし、修行させ」よと述べているように、特別な教育というものには用意されておらず、君主の子弟といえども学校においては「ただ人」であり、平等に扱うべきであるというのである。為政者教育を目的としていたが、学校の形態は階級別ではなく、次のような理由から、士庶共学でなければならなかった。

学校にては士庶人の子と共に文学を共にし、其上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もよくしり、いにしへは王公侯の子といへども、愚不肖にて君子の相なきは庶人に下す作法也。況や卿大夫士の子をや。故に天子の御子の道学内に向ひ、徳業を成給べきは謙讓にして、士庶人の子の秀才を親み、我ゆくは庶人たらん、汝と友たるべしとて、たがひに尊卑を忘て心を友とし、庶人の子の里へ

版も伴ひ行て農人の家にあそびなどし給へば、其徳を成給のみならず、人情事変に通じ、よき人などを見聞給へば、是こそ継体の君の相おはしませ、と貴賤にいはれ給ひて、終に位に即給へば、眞の天下を知給ふ賢君也。

つまり、一般武士や庶民の子弟と共に学ぶことは、君主の子弟にとって、士庶人の生活感覚を知り、人情・事変に通じる機会を提供するともに、仁政をおこなうのに必要な人間的資質「徳を養う」という教育効果をもたらすというのである。これは「生ながら尊して下情に遠ければ政令くたりて可にあたらす、人情時勢にもとる事多ければ、下上をあなどりて法を不用」という、当時の実情の反省に基づいたものであった。

為政者教育の中でも、蕃山が特に重視したのは「本才」と呼ばれる才能を有した人材教育である。「本才」とは「本才は人情事変に通ずる才なり。国天下を治する第一なれば、本才といふなるべし」とか、またはもつと簡潔に「本才と云は、天下国家政道の方に得たる才なり」と述べられているように、政治の実際に通じた才能である。仁政をおこなうのに必要な資質として「徳」があげられてきたが、蕃山は「徳」と「本才」の関係を「賢人君子の徳有ても本才を用ざれば、五穀を水火のごとく生ずる時の中を行ことあたはず。本才ありといへども道徳なければ天道の誠のごとく、仁政あまねき事あたはず、一人かぬることあたはざれば、君并に大臣に道徳ありて本才の人を宰相職に置いて政をなさしむ」と述べている。政治や経済などの才能に恵まれたものが必ずしも「徳」を有した人間であるとは限らないのは今日においても熟知するところであるが、このように、「徳」と「本才」を分けて「一人かぬることあたは」ずという蕃山の見地は、儒教の徳治主義の非現実性を見抜くと同時に、権力の一元的集中を防ぐ意味もこめられていた。そうして、「本才は天下第一の才なれ共、徳なければ用をなさず」というように、「本才」という技術知は「徳」という倫理によって用いられなければ、「仁政」という形で実を結ばなかつたのである。

以上に見てきたように、蕃山における学政一致は「仁政」を実現する方法として展開された。その際、蕃山の思想の理想主義的性格は、現実の封建的諸関係を機能的に活用し、更に時・処・位と人情・事変という現実主義的な状況認識を加えることにより、実践に向けての可能性を増大させ、しかも現実との間につくりあげた緊張関係は社会変革への途を開けていたのである。こうした蕃山の政治と学問の關係に、更に教育が加わり、この三つが有効に機能した時に蕃山のユートピアが実現されるのであった。最後に、その教育の位置と内容について論じたい。

#### 四 教 育 論

学政一致論の「政」については、これまで論じてきたが、ここでは「学」の特質から考察をはじめたい。

蕃山は、これまで陽明学派の中に位置づけられ、その学問の特質も陽明学から説明されてきた<sup>40</sup>。しかし、近年は蕃山に関する思想史的研究が進み、たとえば尾藤正英氏は「朱子学と陽明学との共通面に立脚地を求め、前者からは合理主義の側面を、後者からは心の主体性を重んずる側面を生かそうとする<sup>41</sup>」というように蕃山の学問をとらえており、また源了圓氏は「内に向うという基本的志向を陽明から学びつつ、内外を兼ねる広大な世界の条理を明らかにすることを朱子から学んだ<sup>42</sup>」と、その折衷的立場をあげている。蕃山が陽明学派か朱子学派のどちらに属するかということはさほど重要ではない。問題は、蕃山が朱子学や陽明学をふくんだ当時の儒学をどのようにとらえ、そうして彼自身の学問をそれらに対して如何に位置づけていたかということである。このことに関して、蕃山は次のような言葉を残している。

愚は朱子にもとらず、陽明にもとらず、ただ古の聖人にとりて用ひ侍る。道統の伝のより來ること朱王ともに同じ。其言は時によつて発するなるべし。其真にをいては符節を合せたるがごとし。又朱王とても各別にあらず。朱子は時の弊をたむべきがために理を究め惑を辨るの上に重し。自反慎独の功なきにあらず。王子も時の弊によつて、自反慎独の功に重し、究理の学なきにあらず。愚拙自反慎独の功の内に向て受用となる事は陽明の良知の発起に取、惑を辨るの事は、朱子究理の学により侍り<sup>60</sup>。

これによれば、蕃山は特定の学派に拘らず、朱子からは「惑を辨る事」を学び、陽明からは「自反慎独」という「心法」を學んだと述べている。また「拙者をも世間には心学者と申と承候。初学の時心得そこなひて、みづからまねきたる事に候へども心学の名目しかるべからず存候。道ならば道、学ならば学にてこそ有べく候へ。いづれと名を付かたよるはよからず候<sup>61</sup>」というように、蕃山は學問にレッテルを貼り、一学派に拘泥することには批判的な立場をとつた。これは次のような蕃山の學問發達史観によつてゐる。蕃山の見るところによれば、始皇帝の焚書によつて經書が散佚したために漢代に訓詁学が登場したが、訓詁学の後は種々の學説が出現して混亂したので宋代にはその惑いを解くために理学——朱子学が登場したというのである。そうして、世の中の惑いが朱子によつて解かれたので、人間の内面の問題を考える心学が明代に出現したのであつた。つまり、「漢儒の訓詁ありたればこそ、宋朝に理学もおこり候へ。宋朝の發明によりてこそ、明朝に心法をも説候へ。明朝の論あればこそ数ならぬ我等ごときも入徳の受用を心がけ候へ<sup>62</sup>」というように、學問は各々の時代の課題を担つて形成されるものであり、一つの學問は次の時代の新しい學問を生みだす前提となるのであつた。従つて、一つの學問に拘泥することは新しい學問を生み出すことを放棄することでもあつた。このように、學問も時代とともに變化するという發想のもとに「日新の学者は、今日は昨日の非を知といへり。愚は先生（藤樹・筆者注）の志と徳業とを見て、其時の学を常とせず。其時の學問を常とする者は、先生の非を認て是とするなり。先生の志は本しからず<sup>63</sup>」と、師の藤樹の思想なり學問を蕃山の生きた時代の課

題に合致するように展開できたのであった。そうして、「予の言のごときも今の人の惑に當り、今日の受用に益あり共、時去て後人の議論に及ばば大半非ならむ<sup>(9)</sup>」と、やがては蕃山自身の学問も乗りこえられ、次の時代には次の学問が創造されると述べている。逆に表現するならば、蕃山の学問にはそれだけ「現在」という時制觀念が強く作用していたといえるのである。

以上のことから、蕃山にとって、学派を形成している既成の学問はあまり意味がないばかりか、「今の儒学の様子にては朱学も王学も、治道の助とはなり侍らじ。国君世主少し用ひ給はば、少し害有べし。大に用ひ給はば、大に害有べし<sup>(10)</sup>」というように、それを実際の政治に用いれば害となるのであった。このような既成の学問に対する批判は、漸く増加しつつあった同時代の儒者に対する次のような不信感ともなつてあらわれている。

今の学者は物知たるばかりにて、彼好人には及べからず。学者世俗のいまだしらざる道学を学び、いまだ行はざる礼を行くことありといへども、数代の習の汚をも不洗、利害をだにも免れざるあり。意気高くして、世俗を見下すといへども、実は平人にも劣れることあり。毀譽利害根深ければ、格すべきことあれども至情を告がたし。世俗みな良知良能あれば、学者の非を見くことまやかなり。心に竊に慢り輕しめらる。しかのみならず、時処位にあはざる法を持来て行はんとす<sup>(11)</sup>。

同時代の学者に対する蕃山の批判は、一つに学問が単なる知識の集積に過ぎず、学問主体者の内的な問題として理解されていないこと、二つには世俗から遠ざかり、世俗を蔑視すること、そして最後には時・処・位に合わない「法」を実践しようとする事、以上の三点に要約することができる。この三点に共通した問題は理論と実践の乖離である。この乖離の原因として、蕃山は「今の学者博く古の書を見といへども、心に工夫受用をせざれば、身に行ふ所をしらず<sup>(12)</sup>」つまり、知識を受容する側の「工夫受用」という主体的かつ創造的思考の欠如をあげている。この主

体的かつ創造的思考は、伝統主義乃至形式主義にとらわれずに、時・処・位及び人情・事変にに応じて、何を成すべきかを自ら認識し、判断し、行動することを可能にするものであった。もう一つの原因として、学問が「道」に根拠づけられていないことをあげている。蕃山は学問の根底にすべての人間が共有する一種の人間愛のような観念を据えている。「我子のみならず、他人の子、もしはあだかたきの子にても、赤子の井のほとりへはひより、おちいらんとするをみては、おどろきかなしみて、はしりより、これをすくはずといふことなし。是聖凡一体の仁の端のあらはれたるものなり。学問の道は他なし。此心をあげて天地同根万物一体の本然に帰するのみなり。」つまり、学問の「道」とは、人間と人間を結ぶ絆であり、しかもそれは日常生活のありふれた愛情や思いやりの中に見い出されるものでもあった。従って、学者は「衆とともに行ふを大道とす。善なるべき時は衆とともに善なり。時至らざる時は、衆と共に愚なり。故に学者俗を離れず、道衆を離れず」というように、常に民衆とともに歩むことにより、人情・事変に通じた実践的な学問を創造することができるというのである。また、こうした「道」の実現は「今の時に當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。」というように、人間自身の自覚と陶冶を促す教育によらなければならなかった。

蕃山の教育論の基調は、いうまでもなく儒教の道徳主義にあった。しかし、これまで述べてきたように、時・処・位に合致した学問を主張した蕃山は、教育に関しても単に普遍的な人間観から現実の人間を規定するのではなく、まさに生活をしている人間の現実性の内に普遍的な契機を見いだし、それに基づいて教育というものを考えようとした。

蕃山は人間を「人ト生レタル者ハ聖人凡夫共ニ天性ニライテカハリナシ」というように、その本質においては平



等とみる。そうして「天下の才みな我ごとくなれば、用は達せざる也。人々それぞれの才違たるにて重宝也。それにて万事とのほる也。農を得たる者は農をつとめ、大工商みなかくの如し。それにして天下の事とのほれり<sup>80</sup>」というように、人間は各々異なつた諸特性を有していて、この諸特性こそが社会を構成する重要な要素であり、従つて、この諸特性に応じた職業も人間を差別する要素にならないと考えた。しかし、「慎独」して自らを教育する人間と、「自欺」する人間が各々「君子」と「小人」と呼ばれるようになる、この平等の原則は崩れる。この原因を蕃山は単に個人の資質に求めるのではなく、「人の悪をなすはその生れつきにあらず、これをなす物あり<sup>81</sup>」というように、外的な要因に求めている。つまり、本性は善である人間が悪に転化するものは、人関をとりまく社会的な環境によるものであるというのである。従つて、「百姓の過罪は上の教たらざる故也。己れを責て下をとがむる事なし<sup>82</sup>」というように、それは為政者の政治責任でもあつた。だが、教育の全領域に亘つて、政治は介入することができなかつた。

蕃山によれば、人間の心には「教によりて其固有の善心をひらき生ず<sup>83</sup>」る「孝徳」が天から与えられており、これを「鼓舞」する方法として、徳・教・法・式があつた。徳とは為政者の民衆に対する愛情であり、教は「大学校小學校礼楽弓馬書教<sup>84</sup>」というように学校教育であり、法は法律、式は礼式のことである。その中でも、法令については「法は教すくなきをよしとす。多ければ人くるしみて邪偽生ず。政は人の心を直にするよりよきはなし。しかるに法度によりて人心邪偽になるは本を失へる也<sup>85</sup>」と述べ、刑罰をとまなう法律による強制は非教育的な結果しかもたらさないと反対した。政治が教育のためになしえることは「善事をあたへんと欲する時は、富有大業の政を行て、万民富足やうにする也。困窮してせはせはしき人民には教をほどこしがたし。何のいとまありてか、礼儀を修べきや<sup>86</sup>」

というように、民衆の生活の安定であつた。つまり、生活の安定が教育の前提となつていたのである。これ以外は、政治から教育の領域になるのであつた。

儒学では、教育といへば原則として自己教育をたて前としていた。勿論、師弟の関係は存在したのであるが、学ぶ側の主体性が重んじられ、それなくしては教育は成立しないのである。従つて教育〔学〕は如何に教えるかという教授学よりも、如何に学ぶべきかという学問主体者の側における学問方法論として説かれるのが一般的である。蕃山はそうした学問の方法の一つとして、尋問することを提唱した。

問以弁之は、先学に問学するのみならず同学後学にも問ことを好也。無学の凡人といへども、人情時變の才は学者にまさる者あり。いはむや己より前に学びたる者は、数年数年の發明美言を段々に聞伝て至理蘊す。このゆへに書をみたる事は己よりすくなくとも、学には広処あり。不問にして独学する者は、書を広く見ても、学にせばき所あり。故に君子はひろく学て、数千年数百人の教を受る也。

この世界における知識は無限であり、一人で知り尽くすことができないため、各々の才能を有した人間の分業に抛らなければならぬと主張したことは既に見てきた通りである。従つて、個々の人間に問い尋ねることは、この無限の知識を修得する上で合理的な方法であり、かつ正確な知識を修得することでもあつた。しかし、蕃山は単に知識を修得することはそれ程重要とは考えていなかったようである。たとえば、蕃山は古典学習について「古代の跡を見て其世の時処位にかなへる心を知べし」と述べている。つまり、時間的・空間的に異なつた状況における古人の生き方なり、状況へのかかわり方を学ぶことが重要であり、そうすることによつてのみ、古典は現在という時制の下で方法として措定しえたのである。

以上のような学問方法論は、自ら主体的に学問と取りくむことが可能な年令に達した人間を対象としたものであったが、蕃山によれば、このような成人は既に「人情欲厚く利害深きこと其習十百年にあらず、根固く染深し」<sup>101</sup>有様であるから、「童蒙」の教育の方が先決であるというのである。

蕃山の教育論には、注目すべき幾つかの特質がある。その一つは、子供の主体性乃至自発性の尊重である。「しゆることなくて、其固有と時とにしたが」<sup>102</sup>うこと、つまり、子供の個性と成長段階に合わせて教育を考え、しかも「よく幼童を養育するものは、我童蒙に求るにあらず、童蒙我に求む」<sup>103</sup>というように、子供に命令するのではなく、子供の要求を受けて教育的配慮をほどくことが必要だというのである。次に、教育における戒律主義の否定があげられる。「先善事をする事を教て後、禁戒を備べし。天理を存してこそ人欲も亡ぶべけれ。天理を存する事は、不<sub>レ</sub>教して人欲をされとばかりいましめたるにては、誰を主として人欲を去侍らんや。政道も善事か所作あらば、戒なくともあしき事はうすく成侍らん」<sup>104</sup>、つまり、禁止事項をならべたてる前に、何をなすべきかという事柄を教え、「おかれてなるべき小戒を先だてて、大道のさまたげ」<sup>105</sup>をなしてはならないというのである。こうした戒律主義の中でも、体罰に関しては次のように否定している。

昔は学校の刑にもむちうち事見えたり。是も今の人情風俗にては行はるべからず。むちうちたず共禁戒立べし。寺子共さえ五六十年以前まではむちうちしが、近年は士の子などは左様にならざる風俗也。庶人の子といへ共うつ師はまれに成たり。世中の風氣五十年には小変し、五百年には大変す。何事も時処位ある事也。<sup>106</sup>

蕃山によれば、体罰は戦国時代の遺習であり、平和の時代の「人情や風俗」には適合しないものであった。

第三の特質は、教育における平等の原則である。「今十五以下の童子百余人を聚め教る者あらむ。其中の秀才一二人

知覚はやく、ひらけたるありて、成人の法を立むことを望むとも、師たる者知あらば、一二人のために大勢のあたはざる事をなすべからず<sup>10)</sup>」つまり、百人の生徒の中に一人か二人の秀才がいたとしても、決してこの秀才に授業の水準を合わせてはならないのである。何故ならば「若秀才を好して、衆童のあたはざることをしいば、秀才は己が人人に優れたるにほこり、才にはせ知識にひかれて、ついに不祥人とならむ。衆童は学に倦み道を厭て、学校の政のやみなむことをねがふべし<sup>11)</sup>」というように、秀才は自惚を増して人間的に駄目になり、一般の生徒は学問嫌いになり、結局のところ両方の生徒を駄目にしてしまうからである。

蕃山のこうした教育観は、単なる抽象的な理論にとどまらず、随年教法に基づく教育課程として『大学或問』の中でも具体的に提起されている。そこでは、「よむに苦勞になく、今少シ多くよみ度と思ふ程に教る也<sup>12)</sup>」というように、子供の学習心理を理解した上で、学習意欲を増大させるように配慮したり、同一科目を長時間教えるよりも、「手習」と「文字よみ」及び礼儀作法の実習を巧く組み合わせ、子供の興味を持続させる教授法が述べられている。この他に、情操教育の一環として、雅楽の楽譜の合唱及び楽器演奏などからなる音楽教育も取り入れられており、また、実際の授業に関しては、「先に学びたる子、跡より学ぶ子ニ、文字よみを教べし。次第送りにすれば、教学共に益有て、師勞せず<sup>13)</sup>」という助教法 (monitorial system) が提唱されている。

最後に、蕃山の教育思想の中でとりあげておかなければならないのは教師論である。教育の本質を「道」の実現とする蕃山は「言を以て教るは末の事也。己をそこなふのみならず、人をもそこなふ也。そのきくものも同心せざるもの也。その徳をおさむるがをしへ也<sup>14)</sup>。」と述べ、教育をするといふ行為は言葉で知識を伝えるのではなく、畢竟するに教育者の人間形成に集約されると主張した。そうして「己が為に学ぶの余り、自然に人を教育する者也<sup>15)</sup>」という

のが、自ら教育者であることを否定した蕃山が描いた理想的な教育者の姿であった。

政治というリアリズムの対極に、ユートピア論としての学問や教育を措定するのではなく、また、そのリアリズムの中で、学問や教育がイデオロギーとして政治に従属するのではなく、正に、学問及び教育が本来的に所有する普遍性の内に自らのリアリズムを獲得し、ユートピアの実現という方向で政治そのものを動かすというのが蕃山の学政一致論であり、教育思想を特色づけるものであった。

— 昭和五十六年 神無月 欄筆 —

- 註(1) 「儒林評」三頁。(『近世儒家史料』上冊)
- (2) 「集義外書」卷六(『増訂蕃山全集』第二冊、一七〇頁)以後、『増訂蕃山全集』は単に『全集』と略記する。
- (3) 『池田光政日記』一四三頁、慶安四年の条。
- (4) 「集義外書」卷六、前掲書、一〇八頁。
- (5) 「花園会約」(『日本教育史資料』二、五八二頁)。
- (6) 詳細は拙稿「近世初期学校教育の研究——岡山藩校を中心として——」(『文化史学』第三四号、昭和五十三年)を参照されたい。
- (7) 『池田光政日記』一四一頁、慶安四年の条。
- (8) 同書、一五七頁、慶安五(承応元)年の条。
- (9) 同書、一五九頁。
- (10) 同書、一五七頁。
- (11) 同書、二九六頁。承応四年の条。
- (12) 「集義外書」卷二、前掲書、三五頁。

- (13) 『池田光政日記』三二六頁、明暦元年の条。
- (14) 尾藤正英著『日本封建思想史研究』二二七頁。
- (15) 「池田光政書附」一、蕃山關係重要史料（『全集』第七冊、二九七―二九八頁）。
- (16) 「池田光政書附」二、同書、二九九―三〇〇頁。
- (17) 「繫辭上伝」（『全集』第四冊、四三八頁）。
- (18) 同書、四四五頁。
- (19) 同書、四三二頁。
- (20) 「翁問答」上卷之末（『中江藤樹』日本思想大系、七〇頁）。
- (21) 同書。
- (22) 同書。
- (23) 「易经小解」卷第二（『全集』第四冊、三一八頁）。
- (24) 「翁問答」前掲書、七一―七十二頁。
- (25) 源了圓著『近世初期美学思想の研究』四六九頁。
- (26) 「集義外書」卷十六、前掲書、二七七頁。
- (27) 同書、卷三、前掲書、六三一―六四頁。
- (28) 「集義和書」卷第一五（『全集』第一冊、四〇二頁）。
- (29) 「論語小解」（『全集』第四冊、二二頁）。
- (30) 同書、六四頁。
- (31) 源了圓著『近世初期美学思想の研究』四三〇頁。
- (32) 「集義外書」卷九、前掲書、一六七頁。
- (33) 「集義和書」前掲書、四〇六頁。
- (34) 同書、四三六頁。
- (35) 「夜会記」卷第二（『全集』第五冊、一六五頁）。

- (36) 「源語外伝」卷之上（『全集』第二冊、四五〇—四五二頁）。  
 (37) 「大和西銘」（『全集』第五冊、一一九頁）。  
 (38) 「大学或問」（『全集』第三冊、二三八頁）。  
 (39) 「孝経外伝或問」三（『全集』第三冊、一六四—一六五頁）。  
 (40) 「大学或問」前掲書、二六〇頁。  
 (41) 同書、二三五頁。  
 (42) 同書。  
 (43) 「繫辭上伝」前掲書、四四六頁。  
 (44) 「論語小解」泰伯第八、前掲書、一一二頁。  
 (45) 「繫辭上伝」前掲書、四二九—四三〇頁。  
 (46) 「孝経外伝或問」二、前掲書、一二八頁。  
 (47) 「集義和書」卷第七、前掲書、一五一—一五二頁。  
 (48) 「宇佐問答」卷之下（『全集』第五冊、三三三頁）。  
 (49) 「大学小解」（『全集』第三冊、二〇九頁）。  
 (50) 「論語小解」季氏第十六、前掲書、二三〇頁。  
 (51) 「大学或問」前掲書、三三五頁。  
 (52) 「集義和書」卷第九、前掲書、二二四頁。  
 (53) 同書。  
 (54) 「集義外書」卷十四、前掲書、二四七—二四八頁。  
 (55) 「大学或問」前掲書、二三六頁。  
 (56) 同書。  
 (57) 「夜会記」卷第一、前掲書、一三四頁。  
 (58) 「大学或問」前掲書、二三七頁。

- 59 同書、二三九頁。
- 60 同書、二七二頁。
- 61 「中庸小解」下（『全集』第三冊、三五八頁）。
- 62 「三輪物語」卷第四（『全集』第五冊、二四六頁）。
- 63 「孝経外伝或問」一之下、前掲書、九三頁。
- 64 「中庸小解」下、前掲書、三五八頁。
- 65 「源語外伝」卷之下、前掲書、五二四頁。
- 66 「集義外書」卷十四、前掲書、二三五頁。
- 67 「孝経外伝或問」一之下、前掲書、一〇〇頁。
- 68 「大学或問」前掲書、二八二頁。
- 69 たとえば井上哲次郎著『日本陽明学派之哲学』以来、中泉哲俊著『日本近世教育思想の研究』などが代表的である。
- 70 尾藤正英著『日本封建思想史研究』二五六頁。
- 71 源了圓著『近世初期実学思想の研究』四五三頁。
- 72 「集義外書」卷八、前掲書、一四三—一四四頁。
- 73 「集義和書」卷第一、前掲書、一〇—一一頁。
- 74 同書、一一頁。
- 75 「集義外書」卷二、前掲書、三二頁。
- 76 「集義和書」卷第十五、前掲書、四二頁。
- 77 「集義外書」卷十六、前掲書、二八三頁。
- 78 「集義和書」卷第五、前掲書、一二四—一二五頁。
- 79 同書、卷第十三、前掲書、三五八頁。
- 80 「三種之象解」（『全集』第五冊、二〇五頁）。
- 81 「集義和書」卷第五、前掲書、一二五頁。



- 82) 同書、一三二頁。
- 83) 同書、卷第六、前掲書、一四二頁。
- 84) 「息先生道談」(『全集』第五冊、三六九頁)。
- 85) 「大和西銘」、前掲書、二二〇頁。
- 86) 「論語小解」堯曰第二十、前掲書、二五九頁。
- 87) 「孝經小解」(『全集』第三冊、三頁)。
- 88) 同書。
- 89) 同書、四頁。
- 90) 「孝經外伝或問」前掲書、六九頁。
- 91) 「易經小解」卷第一、前掲書、三二二頁。
- 92) 「孝經小解」前掲書、一九頁。
- 93) 「集義和書」卷第五、前掲書、一一二頁。
- 94) 同書。
- 95) 同書、一一三頁。
- 96) 「集義外書」卷十四、前掲書、二四一頁。
- 97) 同書、卷十、前掲書、一八六頁。
- 98) 「孝經外伝或問」三、前掲書、一六五頁。
- 99) 「集義和書」卷第五、前掲書、一一三頁。
- 100) 同書、一一四頁。
- 101) 「大学或問」前掲書、二七三頁。
- 102) 同書、二七四頁。
- 103) 「息先生道談」前掲書、三六九頁。
- 104) 「易經小解」卷第一、前掲書、三二二頁。