

遠藤石山の思想

野田 善弘*

A study on Sekizan-Endo's thought

Yoshihiro NODA

This study deals with Sekizan-Endo's (遠藤石山) thought. His thought had a great influence on persons in Niihama City. It is embodied in "Daigaku-Teikou (大学提綱)". I've analyzed "Daigaku-Teikou", and introduce Sekizan's thought.

1. はじめに

新居浜市の初代市長白石誉二郎、代議士小野寅吉、貴族院議員広瀬満正——。同市の発展を支えた先人の足跡をたどると、儒学者遠藤石山が新居郡泉川村星原(現・同市星原町)に創設した私塾「稽崇館」に行き当たる。工都の近代化は、私財を投じて次代の指導者育成にあたった石山の功績なしには語れない。⁽¹⁾

遠藤石山(1832~1907)は、小松藩士の家に生まれ、藩校養正館において近藤篤山に教えを受けた。1850年(嘉永3年)、藩命をおびて江戸昌平黌に学び、維新後は、新居浜泉川に稽崇館をひらき、儒学を教えた(『石山遺稿』「遠藤先生之碑」)。その門人たちは、郷土と国家の発展に大きな功績を残した。今、石山の事績について詳しくは述べない。この点については、地元研究者の優れた業績が最近公開されたので、これを参照されたい。⁽²⁾

ここに拙論を著す動機について述べることを許された。 「工都の近代化」とは、いうまでもなく、新居浜市における工業あるいは産業の発展を指しているのだが、そのような発展は、これを支える技術者の養成なくしては実現できない。技術者養成の学校が新居浜に誕生したのは、1939年(昭和14年)に遡る。このとき開校した新居浜高等工業学校は、後に改組されて愛媛大学工学部となる。同校は1963年(昭和38年)に松山へ移転、その跡地を利用して新居浜工業高等専門学校(以下、新居浜高専と略称する)が開校する。新居浜高専の歴史は通常1962年(昭和37年)から数え(愛媛大学工学部と新居浜高専が同じ敷地内に同居していた時期が1年有余あった。)⁽³⁾、この2012年(平成24年)をもって創立50年を迎える。しかしながら、新居浜高専が受け継ぐ新居浜市における技術者養成学校の歴

史は、新居浜高等工業学校から数えれば、実に70年以上に及ぶのである。

新居浜高等工業学校の誘致は、別子住友の力によるところがもちろん大きい。地元では当時の市長、白石誉二郎(1874~1951)、また中央政界では衆議院議員小野寅吉(1866~1947)の奔走によるものである。⁽⁴⁾すでに冒頭に示したとおり、白石も小野も石山の影響を受けた人物である。とくに小野は石山と直接の師弟関係にある。新居浜高専の前身である新居浜高等工業学校が、遠藤石山の薫陶を受けた人々の努力によって誕生したことは、注目すべき事実である。されば、いささか言い過ぎかもしれないが、明治2年にひらかれた「稽崇館」の教育、すなわち遠藤石山の教育理念は、新居浜高専の底流に息づいていると考えられないだろうか。

筆者が遠藤石山の思想を明らかにしたいと考えるのは、このような理由からである。石山については、地元の研究者によって研究が重ねられてきた⁽⁵⁾が、石山の儒学思想を解明したものはほとんどない。石山の儒学思想を考えるうえで重要な資料は、『石山遺稿』(大正3年刊、新居浜市立図書館蔵)の冒頭に収められる「大学提綱」であるが、石山について論じる際、この資料がほとんど用いられていない。理由を推測するに、「大学提綱」を読むためには、朱子学や陽明学、さらには徂徠学など、中国あるいは日本の儒学思想の知識などもふまえて理解する必要があり、その議論のかたちに習熟していないと石山の意図を汲みとることが難しいからであろう。そこで、筆者は今まで取り上げられてこなかった「大学提綱」を中心として、石山の思想について明らかにしたい。拙文がこれまで石山に関して多くのことを教えていただいた地元の研究者や篤志家へのささやかな恩返しと新居浜高専建校50年へのささやかな言祝ぎとなれば、幸いである。

平成23年9月20日受付 (Received Sep20, 2011)

* 新居浜工業高等専門学校一般教養科 (Department of Human Science, Niihama National College of Technology, Niihama, 792-8580, Japan)

2. 心性の学

遠藤石山の思想は「大学提綱」の中に集約されている。そもそも「大学提綱」とは何か、簡単に記述しておきたい。ただし、「大学提綱」の成立時期など詳細は不明である。よって、ここに記述するのは、その内容に関することに限られる。「大学提綱序」にいう、

私は不敏であるが、孔子を学ぶものである。そもそも道は繁雑であれば、奉じることは難しく、その要領を得ていなければ、着実に実践することはできない。そこで、その要点を押さえていて着実に実践できるものを捜し求めて列挙し、人の人たる根拠としての道を追求しようとする世の人々に問わんとするのである。

予雖不敏、学孔子者也。夫道非簡、則奉持是難、非約、則踐履不切。因索其簡且切者、以举之。此欲詢世之悦人之所以為人之道者云爾。

「大学提綱」は、孔子の道の精髓、その中の特に実践的なものを取り出し、それをわかりやすく解説したものである。「列挙」とあるが、これは孔子の言葉を抄出したものではなく、石山自身の言葉で綴られていて、その思想的立場を鮮明に表現している。また、「大学」の名が冠せられているが、これは決して四書の一に列せられる『大学』の解説書ではない。ここにいう「大学」は、「大人の学」の意味であろう。すなわち、「大学提綱」は「真の学問とは何か」を問いかけた文章であるといえよう。今はまずその学問観を明らかにしてみたい。

孔子が堯舜の道を継承して文王武王の法を守り、道統は生まれたのだが、孔子が私淑したのは、すべて心性である。だから孔子はいった、「私は十五で学問に志し、三十で基礎ができ、四十で迷うことがなくなり、五十で天が与えた使命を知り、六十で他の異なる意見も素直に受け入れられるようになって、七十で心のままに行動しても逸脱することがなくなった」と。ここから考えると、孔子は終始心性の陶冶に力を注いだのである。（第三章）

仲尼祖述堯舜、憲章文武、是道統所由起也。其所私淑、亦莫皆不心性矣。故其自言也、吾十有五、而志于学、三十而立、四十而不惑、五十而知天命、六十而耳順、七十而從心所欲、不踰矩。由是觀之、終始用力於心性上。

儒教において、「修己」＝心性の陶冶と「治人」＝政治や社会に対する貢献とは本来不可分であり、両立すべきものである。しかし、石山は「治人」をないがしろにするわけではないが、「心性の陶冶」こそが「学問」の根本であると明言している。

「心性」とは何か。「心」と「性」は、宋代以降の新儒教において厳密に区別され、朱子学の「性即理」と陽明学の「心即理」は、両者の思想を区別する際に最もよく用いられる指標である。「性」は「情」と相対する概念であるが、「心」は「性」と「情」を包括するものである（『張載集』性理拾遺）。しかし、石山はそのような厳密な概念にとらわれず、「心」と「性」を厳然と区別することはない。「性・情・心は一なり」（第十二章）といい、その一体性を強調する発言もしている。さらに石山はいう、

心は気である。身体を形づくる気の純粹で優れたものが心なのだ。よって、身体はすべて心である。なぜかといえば、たとえ脚や指の先でも、痛みや痒みを感じれば、心はたちまちそこへ向かって集まるので、身体はすべて心だというのである。（第五章）

心也者、気也矣。体氣之精者是也。故一身莫皆不心焉。何則脚末指頭、痛痒相感、則心忽赴此集此。故曰、一身莫皆不心焉。

石山は、心身を分別せず、身体を支配するものとしての超越的な「心」を立てない。ただし、身体の主宰としての「心」のはたらきは認める。「心」は身体の「主宰」となって、「感覚器官を使役する」が、それはあたかも「民衆が君主を選択擁立して、その命を戴いて奉仕する」ようなもので、「心」が絶対的な支配力をもって身体を抑圧するような、対立的関係に立つものではない。このように「心」は自己そのものであると石山はみなしている。さらに「心」は身体と一体であるのみならず、万物と一体であることを主張する。

そもそもわが心なくして、ある事物を事物として成り立たせることはできない。ある事物を事物として成り立たせることができれば、その事物はすべてわが心にあるのだ。これは他でもなく、心と天地万物が本体を同じくしているからである。（第六章）

且非吾心、則不得物其物矣。得物其物矣、其物皆在吾心矣。是無他、以心与天地万物同其体也。

石山によれば、「心」は「果斷識見・是非分別・感応記憶・默契妙悟」の能力を具備している。このはたらきによって、万物は認知され、世界が構成される。事物はそのままでは存在しない。存在しないというのは、主体にとって意味のあるものとしては存在しないということである。主体が判断や分別をすることで、万物はその本質を開示し、世界の中に位置づけられるのである。こう考えれば、石山の意図は明快である。

ともかく、石山は「心」が自己と他者を貫くものであり、万物の根源であると考えている。よって、「心性の陶冶」こそ、最も優先すべき課題なのである。

3. 朱子学・陽明学・徂徠学

『論語』に「吾が道は一以て之を貫く」という言葉がある。孔子はその高弟である曾子と子貢に対してこのように説いた。朱熹（朱子）はこれに注して「聖人の心は、渾然一理にして、泛く応じ曲に当たり、用各^{おのお}の同じからず」（『論語集注』）という。朱熹は、「一」を「一理」（を實現した心）と解している。すなわち「一貫」とは、「一理貫通」の意であり、「一本万殊」（「理一分殊」）もこれによって理解される。「道」の本体としての「理」が万物を貫いているというのが、朱熹の「一貫」理解である。しかしながら、石山はこれに対して異議を申し立てる。

思うに「一」は心という意味であろう。どうしてそれと知れるのか。曾子が門人に語った言葉からわかるのだ。そもそも「忠恕」は心の徳である。つまり一心が万物を貫いている、これを「吾が道」というのである。理は抽象的で実質がないものだが、心は実際にいきいきとはたらくものである。理が心から導きだされるのでなければ、これを道とすることができない。澁刺たる流動を欠くだけでなく、具体的でない理あるいは道が、どうして天下に行われようか。（第九章）

按一也者、心之謂也。何以知之。推曾子告於門人語知之。夫忠恕者、心之徳也。言一心以貫万物、謂之吾道也。抑理者虚位也。心者活物也。理非発於心、則不足以爲道。不唯缺其澁刺流動、虚理空道、何以行於天下。

孔子に「一貫」の教えを聴いた曾子は、門人の問いに「夫子の道は忠恕のみ」と答える（『論語』里仁）。ここから石山は「一」とは「心」として考えた。もちろん、「理」は「心」に備わる（これを「性」という）のであり、その意味では「心」が「理」そのものである聖人にとっては、「一」を「理」としようが、「心」としようが、さしたる違いはない。しかし、石山はあくまで「心が万物を貫く」と説き、「理」や「道」を重んじない。石山にとって、「理」や「道」—— わかりにくければこれを「規範」と言い換えてもよい—— は、「実際にいきいきとはたらく」心から生み出されるものであり、そうではない、たとえば「澁刺たる流動を欠く」固定的な既成観念は、「天下に行われる」規範とはなりえない。こういうわけで、石山は何よりも「心」にこだわるのである。

石山はここで朱熹を名指しで批判しているわけではないが、「一理貫通」「一本万殊」という概念に対する批判は、明らかに朱熹を意識した発言である⁶⁶。また、朱熹の名を挙げて指弾するところもある。第十章では、朱熹が「格物」を「物に格^{いた}る」と読んで「理を窮め、性を尽くす」こととした点を挙げ、「高蕩散漫」「手を下す所無し」と厳しく非難している。また、第十七章⁶⁷では朱熹の「雄才博学」を称えながらも、「唯だ其の少くる所は、則ち事業実践のみ」

といい、これでは「大事業を建て、大勲功を奏するを得ず、一村の学究にして終わるのみ」であると批判している。すなわち、石山によれば、朱熹の学問における最大の欠陥は、知識の偏重と「実践」の不足である。「学問」は実際の「事業」に結びつかなければならないという確固たる思いが石山にはある。

筆者はすでに石山の「学問」が、「心性の陶冶」を根本とすることを論じた。しかしながら、それは石山が「外」を無視して「内」のみに目を向けたということではない。そもそも儒教において「修己」と「治人」は一体のものであり、「心性の陶冶」はそのまま「事業」へと結びつくのである。これこそが「一心が万物を貫く」、すなわち「一貫」ということにほかならない。

「格物」理解において、石山は王守仁（以下、王陽明と表記する）の説に共感を示している。「致知格物」を「知を致して物を格^{ただ}す」、すなわち「わが心の良知を發揮して、事物の是非善悪を弁別し、正しいあり方に戻す」とことと考える王陽明の格物説を「急所をよくおさえている」と石山は評価する。しかしそのうえで、その「わが心の良知」に全幅の信頼を置くことはできず、「良知の本源を長養する」ことが必須であると主張し、その欠点を指摘することも忘れない。

さらに、石山は荻生徂徠を批判する。徂徠は、「氣質は何としても変化ならぬ物にて候。米はいつまでも米、豆はいつまでも豆にて候」（『徂徠先生答問書』）といい、宋代以来の儒教において重視された「氣質変化」説を批判した。また「我が心を以て我が心を治む。譬えば狂者自ら其の狂を治むるがごとし。安んぞ能く之を治めんや」（『弁道』）といい、自己の心性を陶冶し、自己変革することが不可能であることを論じた。その思想は儒教の「修己」を否定し、「治人」の側面のみを重視する、実に斬新なものであった。徂徠は、学問によって氣質を変化させて誰もが完全な人格を獲得する必要はなく、統治者が各人の氣質をそのままにうまく組み込んで、治を実現すればよいと提言したのである。このような徂徠の思想が石山と対立することは明らかである。石山は、第十九章で「心を以て心を治むる」ことが可能であることを自らの体験をふまえて主張し、これを否定する徂徠に対して「彼は実験なし」と批判している。「実験」とは「実践上に験する」ことである。つまり徂徠の思想は徂徠自らが実践し体験したうえで構築されたものではないと石山は批判するのである。裏をかえせば、石山は徹頭徹尾「実験」の人であった。筆者も含めて石山を知りたいと思う人々は、その著述の少なさを深く惜しむ。しかしながら、著述が少ないのは、彼が「実験」の人であったからである。その著述の少なさこそが石山の学問の本領なのであり、これは何ら惜しむに当たらぬことである。「わが心を治める」ことにすべてをかけた石山の姿は、この『大学提綱』の中に生きいきと描かれている。

4. 格物説

石山は「心性の陶冶」を重視したが、その実現へ向けて具体的にどのような工夫（方法）を行うのか。その工夫は「致知格物」にほかならない。前章で論じたように、朱熹と王陽明では、その理解は大きく異なっているが、石山はこれをどのように解釈したのか。石山の「格物」説をここに示そう。

顔回が仁について質問したとき、孔子は「己にうち克ち、礼に復帰することだ」と答え、さらに「一日でも己にうち克って礼に復帰すれば、誰もがその仁徳を仰ぎ慕うだろう」といった。「己」は私欲であり、「礼」は本性、あるいは天理である。すなわち、「己にうち克ち、礼に復帰する」ということは、実際に「視たり聴いたり言ったり動いたりする」場面で、私欲を抑制して天理に復帰することだ。これぞまさしく「致知格物」にほかならない。（第七章）

仲尼答顔氏問仁也、曰、克己復礼。又曰、一日克己復礼、天下帰仁焉。己者私欲也。礼者本性也、天理也。言就於視聽言動上、抑制私欲、復帰天理。即致知格物是也。

石山は『論語』（雍也）の「克己復礼」と『大学』の「致知格物」を同意とみなしている。これは石山の独特な見解である。「己」を「私欲」とし「礼」を「天理」とする石山の「克己復礼」解釈は、朱熹と完全に一致している。が、石山の「格物」解は、朱熹のそれと大きく異なる。前章で論じたように、「格物致知」を「窮理」とする朱熹の説を石山は批判した。朱熹にとって事物の理を窮めることは実際には読書を主とする知的営為であり、石山は、朱熹のこの工夫が「実践」や「事業」から遠くかけ離れ、「一村の学究」を養成するほかに何も役立たないと否定したのである。石山は「六経四子は、皆な古人の陳言糟粕なり」（第十四章）といい、いわゆる四書五経などの経書を絶対視していない。

石山の「致知格物」は、「視聴言動」する日常の中で私欲を抑制していくという工夫である。言い換えれば、それは具体的な対人的関わりの中で自己を見直していく実践的な工夫である。それは、王陽明が提起した「事上磨練」（『伝習録』）を想起させる。石山がその「致知格物」理解において王陽明の「致良知」説に共感したのも、動的で具体的な、他者との応接の場において自己を錬磨していくことを求めたからである。

ただ一方で、前章に論じたように、石山は「良知」の危うさも感じ、その「長養」を説いている。先に筆者は、石山が朱熹の格物解を批判するとともに四書五経を絶対視しなかったことを指摘したが、これは石山が「読書」を完全に否定したということではない。「良知」を「長養」する工夫について、石山は詳しく語っていないが、その工夫には「読書」、すなわち経書を読むことも含まれていたと思

われる。石山が開いた漢学家塾、稽崇館の「学規」を繙いてみればわかるように、稽崇館で行われた授業は、素読・読義・暗誦などの伝統的方法にもとづくものである。ただし、石山が「学規」の中で説いているのは、「学問は徒らに字を識り、書を記するが為のみに非ざれば、廉恥礼讓を守り、義烈節操を励み、其の心術磊々落々、其の行事方正恭順なるぞ肝要なれ」（「生徒心得」）¹⁰ということであり、されば、要するに石山は「読書のための読書」を批判したのである。「心性の陶冶」、それによって実現される「実践事業」に何の役にもたない「読書窮理」を否定したのである。

このように石山は朱熹の「格物」解を批判したが、決して朱熹の思想を全否定したわけではない。そもそも天理と人欲を謹厳に区別し、私欲の克服を説いたのは、まさしく朱熹その人である。他にも石山の思想には朱熹との親近性を感じさせる側面がある。性情の分である。

朱熹は「心は性情を統ぶ」という張載の定義を継承し、心を性と情に分別し、性のみを理と認め、至善なるものとした。いわゆる「性即理」である。性は「天より得て心に備わる」天理であり、本来完全なる存在である。これに対して情は、清濁多様な気質を通過して現れるものであるために、悪が混在する可能性をもつ「危うき」存在である。されば、情を含む心も「危うい」存在となる。またその「危うき」存在である情は、本来完全なる性に合致させなければならない。そのためには、情の発現に影響を与える気質を変化させることが必要となる。さらに言えば、心あるいは良知が、気質を媒介して現れるがために「危うさ」を含んでいることを自覚し、工夫を行うことが必須となる。気質の不変を説く徂徠学を批判し、また「致良知」を説く陽明学の危険性を指摘した石山の思想の中に朱子学との親近性を見ることが出来る。石山は「性・情・心は一なり。唯だ性・情のみ相待つ」という（第十二章）。石山は、ときに性と情を分別して対立的にとらえつつも、一方で、それらが一体であることを説く。石山の論理は一見矛盾するかのように見えるが、朱子学か、陽明学か、という対立軸をもって、石山の思想を考えることは意味がない。石山は、両者を「実験」して折衷する姿勢を示している。

石山は、いきいきと働く心に一定の信頼を寄せている。「理は心より発するに非ざれば、則ち以て道と為すに足らず」（第九章）という言葉によって、これを証することができる。ところが、石山は今ここに現成している心が完全であるという確信ももってはいなかった。私欲や私情に蔽われぬよう、日々心を錬磨していく工夫が必要であると考えたのだ。性と情、道心と人心の分別は、常に自己を省みるうえで必要である。しかし、あまりに自己の「危うさ」に怯え、内向きに理想的自己を追求することは、外へと踏み出す実践性を減損してしまう。石山はあくまで「実験」の人である。内面の省察に自己を閉じるのではなく、外界との交接の場（「視聴言動」）に自己を開き、そのような具体的で動的な場において心の澆刺としたはたらきに任

せ、実践的な道理を見いだしていくことが、石山の「心性の学」なのである。

5. 権道

「権」とは何か。石山はいう、「経に反して道に合す、之を権と謂う。」と。さらに説明して「権は称錘なり。往來して物の軽重を称する所以なり。」と。これらの解釈は、いずれも「権」に対する伝統的注釈である。「権」を「経に反す」とするのは後漢の趙岐、「権」を「称錘」として「物を称って軽重を知るゆえん」としたのは、朱熹『論語集注』に引く程子の説である。程説は、「経」と「権」を対立させる趙岐の説を批判し、「権は只だ是れ経なり」と主張しているが、石山においては趙説も程説もともに矛盾なく受容されている。要するに「経」は常であり常道であって、「権」は常道に反しながらも、臨機応変に対応する非常の措置である。常時において弟が兄嫁の手を握ることは礼としてあってはならないが、もし兄嫁が川に溺れたとき常時の礼に固執して助けられないことは逆に道に反してしまう、これが「権」である（『孟子』離婁）。ときには常道を逸脱しても臨機応変に宜しきを選択する「権道」は、歴代の儒者たちの実に悩ましき課題であった。

幕末から明治という激動の時代を生きた石山にとって、「権道」はとりわけ重大な問題であったと筆者は考える。そのような石山の「実験」が、次の言葉に詰まっているように感じられる。

聖人がむやみやたらに「権道」を語らないのは、そのために本来の道を見失ってしまうことを恐れるからだ。しかしながら、「権」なき道は無用なこぶやいぼに等しい。これでは、大いなる道を実現することなど、どうしてできよう。孔子はいった、「与に立つべし、未だ与に権るべからず」と。道に「権」があって、はじめていきいきと働き、千変万化する事象に対応できるのだ。たとえるならば、分かれ道が多く、小径が縦横にはしり、道がもつれ、右へ行ったり左へ行ったりしながらも、なお大道の区画から外れることがないようなものだ。（第十四章）

聖人不濫語権道、則又恐其失正鵠也。然道而無権、則贅疣何異。豈足以為大道。仲尼曰、可与立、未可与権。道有権矣、然後潑潑刺刺、可以応千之変、可以接万之化焉。譬猶岐路多端、細徑縦横、通衢糾紛、右往左歩、尚不脱大道之区画也。

千変万化する事象に対応するために、常に「権」を意識しなければならない。そうでなければ、新しい時代に対応できる実践的な道理を見いだすことはできない。ここには既成観念にとらわれた頑迷な漢学者のイメージは全くない。石山は「六経四子は、皆な古人の陳言糟粕なり。其の陳言糟粕を墨守して、変通を説かざれば、是れ舟に刻み瑟に膠するの愚のみ」（第十四章）と喝破している。四書五経を

ありがたく推し戴き、金科玉条として墨守するようでは、千変万化する現実世界を生き抜くことはできない。「変通」、すなわち「権」を柔軟に取り入れていかなければならないと石山は主張するのである。

そのうえで石山は、王陽明の致良知説を支持した際、良知の「危うさ」を指摘し、自己修養の必要を説いたことと同じく、「権」を用いる場合にも自己錬磨が重要であることを忘れずに言い添えている。いわく、

しかし、（権という）称錘を使いこなして、（大道の）区画をつかむのは、自分自身である。よってわが心を錬磨し、何があってもむやみに動揺することなく、心性をきれいにすぎ、明鏡止水のごとく、一点の曇りもないようにせねばならぬ。（第十四章）

然而司其称錘、認其区画者在己。故宜錬磨心志、造次顛沛、不猥動揺、洗滌心性、明鏡止水、無些点汚也。

私欲を克服除去し、心を清浄に保つ「致知格物（克己復礼）」の工夫を常に心がけなければならない。そうしてはじめて「権道」は「大いなる道」の実現に寄与するのである。

誤解してはならないのは、古代中国の経書を「陳言糟粕」と喝破した石山の真意は、決していわゆる四書五経の権威を抹殺しようとするものではないということである。もしこれが経書の否定であるならば、自らを「孔子を学ぶ者」という、その主張と矛盾してしまう。よって、石山の真意は、千変万化する実際の交接の場において、わが心の澁刺とした働きを発揮して「実験」することこそが何よりも大切であって、そうしてはじめて四書五経の真意も体得できるということだ。そのような「実験」もなしに経書を読んでも、経書は単なる「陳言糟粕」としてしか、その姿を現さないのである。石山の「心性の学」は、複雑多様な現実世界に背を向けて静かに内省するようなものではなく、実際の事物との交接の場で自己を錬磨していく実践的学問である。それゆえに、その思想は、幕末明治という「千変万化」の時代を色濃く映しているとも考えられる。石山の「心性の学」は、すでに論じたように、「修己」と「治人」を貫く学問であったから、その思想に世相や時代が投影されるのは当然のことである。「大学提綱」の中にも、石山の時代への視線がわずかながら垣間みえる。

6. 時代

「大学提綱」は、「心性」の議論が中心となっているが、終章（第二十章）は少し趣が異なっている。ここには、日本と清国（中国）との関係についての発言が見られて興味深い。本節では、これを紹介し、石山と時代とのかかわりを論じよう。

『論語』子罕に「子、九夷に居らんと欲す。或るひと曰わく、陋しきかな、之を如何せん。子曰わく、君子之に居らば、何の陋しきこと之有らん。」とある。石山はこれ

を当代の日本と清国との国際的な緊張関係を念頭に置きつつ解釈する。その解釈の独特な点は文中の「君子」を天皇とするところである。文中の「君子」は孔子を指すとするのが一般的である。「君子」を日本の天皇を指すとするのは、すでに伊藤仁齋の『論語古義』に見え、石山の独創的な見解とは言えないが、注目すべき解釈といえよう。また、『中庸』の思想が日本の建国の精神に合致し、現在までこれを継承していることに言及するなど、石山は孔子の時代から中国と日本が密接な関係を築いてきたことを明らかにする。さらに幕末から明治にかけて流行した清国の祖先を源義経とする、「義経＝清朝先祖説」⁽⁸⁾を示して、清国と日本の同文同種を強調し、「牽聯浅からざる」ゆえんを明らかにする。そのうえで「宜しく以て旧好を尋ね、親睦を結ぶべき所なり」という。石山は清国と日本が友好的関係を結ぶことを願っていた。

さすれば、わが君子国（日本）の人士が、一系無窮の聖天子を君主として支え戴き、慎重に善を択んでひたすら守り、中和の至道を遵守し、孝悌忠信、義烈節操をわが身に修めて他に及ぼし、帰順させたり討伐したりして世界にその威容を示すならば、わが国は東洋の霸王として必ず認められるだろう。だからこそ、学問の綱領は大いに講究されなければならないのだ。
故今我君子国人士、而翊戴一系無窮之聖天子、惟精惟一、遵守中和之至道、孝悌忠信、義烈節操、修之其身、及之其他、懷柔膺懲、以樹立於世界、則欲使我国不為東洋霸王、得乎。是所以学問之綱領、不可大不講究也矣。

石山はいう、日本人が孔子の「心性の学」を修めて自己を変革し、これを他者に及ぼして世界を感化していくならば、日本はアジアの盟主として世界に君臨することができる。そのために孔子の教えを追究していくのである。「心性の学」はまさしく「国を治め、天下を平らかにす」（『大学』）る「治人」の学に直結するものである。

やや脇道にそれるが、将校や士卒の養成に関しても教育の本源は「仁義忠孝」にあると石山はいう。いわく、「仁義忠孝もて肺肝を浸潤し、性情を薰陶すれば、則ち戦に臨んで慄おびやかされず、向かう所敵なく、大義の存する所を知ること有り。夫の宗教々育のごときは、則ち無常を説き悟り、迅速即滅なることをば楽しみと為し、以て其の死を軽んぜしむ。大義高節の在る所を知らず、終に順逆を謬り、徒死に陥るに至る者も亦た多し」と（『石山遺稿』「征清吟稿」素養篇）。石山は、宗教的で神秘的な思想を徹底的に排し、兵士たちが死を急ぐことを固く戒めている。石山において、孔子の道、「仁義忠孝」の教えへの信頼は揺るぎないものがある。日本人が「心性の学」を大いに論ずれば、日本は世界にその存在を示すことができると石山は論じている。

7. おわりに

石山は、明治の学制変革に対して肯定的評価を与えながらも、その教学内容に関しては不満を表している。石山は現在の学校が「皆な欧米の制に倣い、徒らに曲芸技術の処を授受する所と為り、夫の孝悌忠信・仁義礼讓・廉恥節操の道のごとき、則ち之を科外に委ねて問わざる」こと、これによって「軽重浮薄の俗」を醸成したことを「西学の弊害」と批判している（『石山遺稿』「孝経訓解序」）。このような発言を読むと、石山は西洋化の波に抗う、時代遅れの頑固者というイメージを結んでしまう。石山自身、自らを「その変に通ずるを知らざり」る「逸民」と自嘲的に語っている（『石山遺稿』「尾崎星山伝」）。

しかしながら、石山が「変に通じない逸民」であったとは、たとえ本人がそう主張したとしても、筆者は到底承服できない。これまでの考察によって明らかなように、石山は千変万化する現実世界の中で「心性」を陶冶・錬磨し、既成観念にとらわれることなく、「権道」を用いて、時代に即応した実践的な規範を見いだすことを主張した。そして何よりもその「心性の学」は「修己」と「治人」を貫き、「事業実践」へ必ず結びつくものでなければならず、徹頭徹尾「実践上に験する」ことを求めた石山は、決して時代に背を向けた「逸民」などではない。

だからこそ、稀代の実業家、広瀬幸平（1828～1914）は石山に信頼を寄せ、その愛息、満正（1858～1928）を託したのであろう。その門下に学んだ小野寅吉は、吉岡泉の開拓に心血を注いで農業を発展させ、そして何よりも新居浜高等工業学校の誘致に向けて中央政界で奔走し、見事にこれを実現した。石山が教えた「心性の学」は、「事業実践」に大いに力を発揮し、工都新居浜の発展を支えたのである。

注

- (1) 『発掘えひめ人—近代を拓いた101人—』（愛媛新聞社、2002年）
- (2) 内藤雅行『鄙を照らした儒者の生涯 遠藤石山物語』（泉川まちづくり協議会、2010年）
- (3) 『創立40年誌』（新居浜工業高等専門学校、2002年）
- (4) 『白石誉二郎翁伝』（白石誉二郎翁伝記刊行協賛会、1975年）
- (5) 遠藤石山に関する先行研究については、内藤前掲書および拙稿「遠藤石山「大学提綱」訳注稿（一）」（『東洋古典学研究』23、2007年）を参照のこと。
- (6) 詳しくは拙稿「遠藤石山「大学提綱」訳注稿（二）」（『東洋古典学研究』24、2007年）を参照のこと。
- (7) 稽崇館学規は片上修『遠藤石山翁遺稿集を読む』（1996年）所収。
- (8) 森村宗冬『義経伝説と日本人』（平凡社新書、2005年）