

松宮観山の思想における「道」と「教」

— 神儒仏三教思想の成立原理についての一考察 —

総合研究大学院大学 文化科学研究科 国際日本研究専攻 宋 琦

要 旨

松宮観山は江戸期に神儒仏三教思想を論じた一人である。彼は、兵学、儒学、測量学、易学、和歌、唐音などの複数の分野に精通していた思想家で、『三教要論』、『続三教要論』などの自著において、神儒仏三教思想を唱えた。本論文は、松宮観山の思想における「道」と「教」についての分析を通して、彼の神儒仏三教思想の成立原理を検討したものである。

最初に、松宮観山の生涯、彼の提起した神儒仏三教思想及びそれにかかわる先行研究を概観する。次に、松宮観山の神儒仏三教思想における「道」と「教」との関わりについて論じる。『三教要論』の冒頭には「教えとは何ぞ、道を脩る也」とあり、この内容の出典は『中庸』の「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」と思われる。これをみれば、『中庸』の思想の影響を受けた観山は、「天↓性↓道↓教」の順で「教」が最終的に生成すると主張した。また、観山の神儒仏三教思想は、「道」と「教」との関連を重視し、「教」は自然の「道」によって決定される。これを踏まえて、松宮観山の神儒仏三教思想の成立原理を分析していく。松宮観山は、荻生徂徠の「聖人の道」への執着を批判し、また、本居宣長が「大和心」を探索することを否定する。さらに、観山の独自の神儒仏三教思想の構造を分析した。彼は「十二支」という概念の活用で、当時のインド、中国、日本の三者を比較し、日本の活力或いは生命力を誇りながら、神道の優位性を強調する。また易学の「天地人三才」の原理、すなわち宇宙間に存在する万物を統合する視点から、神・儒・仏という三つの教えを併用した。

このように、神道を中心として、儒仏の二教を補佐とする神儒仏三教思想が構築された。時代背景から見れば、中国では「明清交替」は本土や周辺に大きな影響を与えた。松宮観山の時代、「夷狄」であった満州人が政権を握っていた。同じく「夷狄」と見なされた朝鮮や日本などの周辺諸国において、国家意識や民族意識が次第に強くなっていった。観山においては、日本の「道」の独自性を強調するのが、それにあたると思われる。しかし、儒学を基盤とする中華文明から離れることができず、また日本においては、仏教の広範な社会的基礎があるので、このような時代背景からみれば、すでに日本の独自性に焦点を当てた観山は、神道だけを強調するのではなく、儒学と仏教を活用するように、保守的な態度をもって神儒仏三教思想を提起した。

キーワード：松宮観山 神儒仏 三教思想 中庸 聖人の道

はじめに

- 一 松宮観山の人物紹介
 - 二 人物紹介
 - 一 二 松宮観山の神儒仏三教思想
 - 二 松宮観山の神儒仏三教思想における「道」と「教」
 - 二 一 「聖人の道」から日本の「道」へ
 - 二 二 「脩道之謂教」の解釈
 - 三 松宮観山の神儒仏三教思想の成立原理
 - 三 一 「道」の独自性及び「教」の普遍性
 - 三 二 三教思想の可能性
 - 三 三 観山の神儒仏三教思想の成立原理
- おわりに
- 付録一 松宮観山略歴
- 付録二 松宮観山及びその子俊英の墓石

はじめに

松宮観山（一六八六～一七八〇）は、江戸期の三分の一もの期間を生きた思想家である。彼は、兵学、儒学、測量学、易学、和歌、唐音などの複数の分野に精通していた。彼は『三教要論』、『続三教要論』などの自著において、「神儒仏三教思想」を唱えた。神・儒・仏に対して、観山は単にそれらを「合一」させるのではなく、当時の日本社会思想に広がる三教のあり方を分析した。先行研究によって、観山の「反徂徠学思想」や「経世論」などは詳細に検討されているが、神儒仏三教思想についての考察は十分に検討されていないくらいがある。特にその成立原理は具体的に解明されていない。そこで、筆者は第一に、観山の『三教要論』

の冒頭にある、「教とは何ぞ、道を脩る也」（出典は『中庸』、原文「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」という記述に着目する。この記述から、観山が「道」と「教」との関連を重視していたことは窺える。観山の「道」と「教」との関連を重視している理由を分析していくことで、観山の神儒仏三教思想は、どのような学問的知見のもとで成立しているのかを理解できるようになる。本論文では、松宮観山の『三教要論』、『続三教要論』における「道」に関する記述を取り上げ整理することで、「神儒仏三教思想」の理論的基盤を示す。さらに、「道」と「教」との関連についての分析及び『中庸』への彼の理解を明らかにすることによって、松宮観山の神儒仏三教思想の成立原理の究明を試みる。最後に時代背景から松宮観山の神儒仏三教思想の位置づけを試みる。

一 松宮観山の人物紹介

一 人物紹介

松宮観山は、貞享三（一六八六）年に下野国足利郡養命山金剛院⁽¹⁾の修験僧、権大僧都俊恵の子として生まれた。本姓は菅原、名俊仍、字旧貫、繩川、通称左司馬（七十歳以降は主鈴）、号観山、観梅道人など。戦国時代の剣術家前原筑前守の子孫という説⁽²⁾がある。十四歳で江戸に赴き、同年北条氏長（一六〇九～一六七〇）の子氏如（一六六六～一七二七）⁽³⁾の門下となった。その後、北条兵学を身につけながら、奉行職の氏如に従い補佐官として、蝦夷、下田、佐渡など多くの地域を旅した。氏如が江戸に定住した後、観山は長崎に赴き、長崎奉行所に暫く滞在することとなった。長崎で『和漢寄文』を編纂するとともに、岡島冠山（一六七四～一七二八）に唐音を習い、『唐音雅俗語類』の校定にも参加した。七十歳から、観山は江戸に定住し、「左司馬」という呼称と家督を息子に譲り、「主鈴」と自称するようになった。その後、彼は兵学の私塾を開き⁽⁴⁾、社会の思想状況に注意を払いつつ、著作に多

大な勤力を入れた。『学論』、『三教要論』、『続三教要論』、『士鑑用法直旨抄』などはこの時期の作品である。また、『柳市新論』を著した山縣大弐（一七二五―一七六七）と書簡を交換したため、明和六（一七六九）年に「明和事件」に連座し、江戸追放され、四谷に移住した。九〇代にはさらに『異説弁解』、『国学正義』などを刊行し、安永九（一七八〇）年に九五歳の高齢で没した。菩提寺は大塚の高源院である。

一・二 松宮観山の神儒仏三教思想

松宮観山の学問的遍歴は、おおよそ七十歳以前とそれ以降で分けられる。七十歳以前は、基本的には知識を蓄えていた時期である。各地を遊歴する中で、観山は様々な人に接触し、学問的経験を積んだ。そして、七十歳以降は彼の学術的探究が大成した。本論はその観山の学説のなかで、神儒仏三教思想に焦点を当てる。

三教思想は、中国では「儒釈（仏）道」（以下は儒仏道と表記）を指し、日本においては「神儒仏」を指す。日本において、神儒仏という呼称がいつ成立したかについては定かではないが、儒教と仏教が伝入した後、三教の思想的な接触や融合が次第に成立していき、日本の政治、思想及び文学、芸術など多くの方面に多大な影響を与えたことは確かである。とりわけ江戸時代中期以降、神儒仏三教思想を論じることが多くなった⁽⁵⁾。

松宮観山に関する研究は、一九二〇年代から四〇年代にかけて、河野省三、伊藤武雄、国分剛二、井上豊、入沢宗寿らによって進められた⁽⁶⁾。また、国民精神文化研究所によって編纂された『松宮観山集』の解題において、小糸夏次郎の書いた松宮観山に関する紹介が残っている。八〇年代以降、内山宗昭、前田勉、小島康敬、高橋禎雄、奈良場勝らは教育学、反徂徠学、兵学、易学などの視角から松宮観山を取り上げ、研究を行った⁽⁷⁾。その中で、松宮観山の神儒仏三教思想については先行研究に準

じるものとしては、入沢宗寿が『日本教育の本義』においてその三教思想の概略を述べたものがある。入沢宗寿は日本教育の内容と方法を紹介する際に、「三教思想」を教育内容の全体観として認め、「三教思想の展開と教育」の節において、松宮観山の神儒仏三教思想を取り上げた。本研究の関心とより近い先行研究として、前田勉の『近世日本の儒学と兵学』が挙げられる。彼は著作の中の「観山の経世論」の節で観山が神儒仏三教思想を提起した意図について次のようにまとめた。

観山は徂徠の「聖者作者之称也」（『弁名』）を踏まえながら、民衆に「おもしろし」を感じさせる「趣向」を政治支配の要諦とする。そしてこの「趣向」の具体的な内容が神儒仏の三教であった。換言すれば、観山は三教によって民衆に「おもしろし」と感じさせて自発的服従を調達しようとしたのである⁽⁸⁾。

「おもしろし」は観山の著作『神楽舞面白草』における重要なキーワードであり、それに『神楽舞面白草』と『三教要論』は観山のほぼ同時期の著作であるため、民衆教化の意図をもって三教を提起すると思われる。そして、松宮観山は、あくまでも幕府の官僚の経験から、政治家としての見方で、民衆教化の方途として「三教思想」を提起したという。時代背景をみれば、元和元年以降、世の中が太平に向かい、徳川時代初期の「武断政治」を経て、幕府は「文治政治」で治世をした⁽⁹⁾。特に五代将軍の徳川綱吉（一六四六―一七〇九）は儒学を好み、一六九〇年に湯島聖堂（孔子廟）を建立した。彼が儒学を重んじたことによって、日本における儒学は隆盛期を迎えることになった。その一方、徳川幕府の宗教統制の一環として、「寺請制度」の設定をした。寺院は社会管理の活動に参加していたため、仏教教団と民衆との関係が緊密となっていた。つまり、江戸時代の社会生活において、儒教と仏教は多大な影響力を持って

いたのである。それに対して、観山は『三教要論』において「神道の大本、王政を立、百官をもうけ、至公不有所依の化育を開に在り：此是治国安民の大道にして、官家儒に処らず、また仏によらず、吾が国一王の法制、天地の宏量、儒仏を容て障らず、用に随てこれを使ふて彼に致さるゝにあらず」⁽¹⁰⁾と主張する。彼は、神儒仏三教のうち、神道に優位性を見出した。日本における「治国安民」の「大道」は他ならず神道であるとする。儒教と仏教の繁栄はただ表層の現象として、「吾が国」は儒仏を活用するのみであるとした。

二・松宮観山の神儒仏三教思想における「道」と「教」

松宮観山の神儒仏三教思想に関する見解は、主に『三教要論』と『続三教要論』に反映されている。「教えとは何ぞ、道を脩る也」は『三教要論』の冒頭にあり、この内容の典故は『中庸』の冒頭文、「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」と思われる。これをみれば、『中庸』の思想の影響を受けた観山は、「天↓性↓道↓教」の順番で「教」が最終的に生成すると主張する。観山は、「道」と「教」との関連を重視し、「教」は「道」によって決定されると主張する。数えてみれば、『三教要論』には四十八回、『続三教要論』には三十一回、合計で七十九回も「道」という漢字が現れる。「道」は中国古代哲学における重要な概念の一つとして、古典籍において頻繁に出現し、その意味は多岐にわたる⁽¹¹⁾。漢学の造詣が深い松宮観山は、古代中国における「道」の概念を積極的に自著に導入した。とりわけ物事を論じる際に、理論的な部分に「道」の使用が多い。それゆえ、松宮観山の神儒仏三教思想における「道」の解釈、「道」と「教」との関連を説明すれば、彼の神儒仏三教思想の成立原理を浮き彫りにすることができる。

二・一 「聖人の道」から日本の「道」へ

中国春秋時代の老子は、『道德経』において、「道」は抽象的な存在として、自然萬物の源となる動力であると述べている⁽¹²⁾。自然における規律としての「道」に従うことが、人の倫理に叶い、行動規範としての「徳」となる⁽¹³⁾。最初に「道」に従い、「徳」が備わり、更に智慧や才能がある人は、「聖人」と見做される⁽¹⁴⁾。古典籍において「聖人」についての記録は多い。例えば、「聖人、人倫之至也」(訳文：聖人は人倫の至なり。『孟子・離婁上』)、「聖人者、道之極也」(訳文：聖人は道の極なり。『荀子・礼論』)などが挙げられる。また、『易経・説卦』には「聖人南面而聴天下、向明而治」(訳文：聖人南面して天下に聴き、明に向ひて治む)と書かれている。『礼記・大伝』によれば、「聖人南面而治天下、必自人道始矣」(訳文：聖人南面して天下を治むること、必ず人道より始む)という説がある。すなわち、聖人は自然の「道」を把握し、南に向いて治世する。世を治める聖人は次第に国の君主あるいは皇帝になるという⁽¹⁵⁾。

古文辞学派の荻生徂徠(一六六六―一七二八)は、「聖人の道」或いは「先王の道」を強調する。彼は『弁道』(一七二七年成)において、「道は知り難く、また言い難し：それ道は、先王の道なり」⁽¹⁶⁾と述べた。中村春作は徂徠の「道」の解釈について、「荻生徂徠の思想がそれまでの儒学思想とはつきりと区別されるのは、儒学の「道」を人の内心と連続したものから、人の内心と直接かかわりのない(外在)する政治の「道」と規定した点にある」⁽¹⁷⁾と特徴づける。徂徠の「道」について、王青は、「伏羲、神農、黄帝が創造した卜筮や農耕漁獵などの生活体系の「利用厚生之道」を含む、中国古代の先王や君主らが制定した具体的な歴史制度を指し、更には主として、堯、舜、禹、湯、周文王、周武王、周公の七人が制作した精神文化である「礼楽之道」を指す」⁽¹⁸⁾とまとめた。松宮観山は、徂徠学の影響を受けながら、反徂徠学の一人として、独自

の視点から徂徠学の修正を行うため、論を展開したという⁽¹⁹⁾。その中で、観山は「道」の作為性に対して自然性を強調した。その「自然性」とは何であり、自然に関連した観山の「道」に対する解釈とはいかなるものであったのかを以下より検討したい。

観山が七一歳の時に著した『士鑑用法直旨抄』(一七五六年成)のなかで、「徂徠物氏聖人大成功ノ功ヲ知ル。故ニ曰、道ハ天地自然ニアラス、聖人作^レ之^ヲト。其見卓タリ⁽²⁰⁾」という論説があることから、彼は徂徠の「聖人の道」を認めていたことがわかる。しかし、それと同時に、徂徠の主張における問題点を指摘する部分もあった。即ち「然モ未^レ知^ニ聖・人則^テ天^ニ而立^ル道^ヲ」⁽²¹⁾(訳文・しかも聖人は天に則って道を立てることを知らない)と、「聖人の道」は自然(または天)に基づき、人為的に加工されたものであると主張した。七十五歳の観山は、『三教要論』で、「其道を立る者、概して聖にあらずとす」⁽²²⁾とし、「道」は聖人がつくったものではないと表明した。観山は、徂徠の「聖人の道」をめぐる主張を、自然法的な角度から批判しながら、自らの「道」理解を作り上げた。

『三教要論』において、観山は地域に応じた「道」の差異、つまり日本と中国におけるあるべき「道」の差異を強調したうえで、日本の「道」に焦点を当てた。観山も一面では徂徠の説に同意していた。例えば観山は、「土あれば是人あり。人あれば是衣食住の不得已より始て、利用厚生礼楽刑政の道あらずといふことなし」⁽²³⁾と述べた。しかし、そのなかで、中国の聖人が作った「利用厚生之道」や「礼楽之道」について、日本での適用の可能性は難しいものと考えていた。観山は「故に各国の治、堯舜の道と全同しからざるを觀るときは、国風を不問して、一味異端とす」⁽²⁴⁾と徂徠の説を批判し、また、「故に妄謂、東海聖人を出らず、西海聖人を出さずと。殊に知らず、神人聖人各其国に生れて、性に適の道を立」⁽²⁵⁾と強調した。複数の神人や聖人は各々生活する地域がある

ので、「聖人の道」は唯一ではない。となれば、観山にとって、日本の「道」とはいかなるものと考えられたのか。

観山は『三教要論』と『続三教要論』で日本のあるべき「道」を世人に説明しようとした。観山の「道」に対する理解は、多様な意味を持つ。『三教要論』と『続三教要論』における「道」の解釈は、おおそ以下の五つの種類に分けられる。

① 宗教や思想の呼称と内容

例…恭く愚見を以考るに、神道は天に本づく。

② 抽象的な「源」

例…陰陽交感生々の道あらはれ、両儀四象を生じ、四象八卦を生ずといふに相似たり。

③ 修養などの道徳の実践

例…その至れるものは、聖賢君子にして、人道の美を尽す。

④ 民衆教化の方法

例…道といひ教といふものは、国君下民を制御し給ふ所の法を指ことしらざして…

⑤ 治国の方法

例…此是治国安民の大道にして、官家儒に居らず、又仏によらず。

以上五種類の「道」の解釈を見れば、観山は「道」を多義にわたる言葉として取り扱っていることがわかる。そのなかで、②抽象的な「源」は易学や陰陽道の影響を受けたことが窺える。また、③修養などの道徳の実践については、中国の「聖賢」、「君子」の範囲で論を展開する。しかし、④民衆教化の方法および⑤治国の方法については、観山の独自性があるように思われる。観山によれば『中庸』の「道は性に循って立つ」を規則として、日本の「道」は必ず対応する「性」によって立てられる。

日本の「性」は、「本邦旭日の熙する所、孟子のいわゆる夜気存す。孫子のいわゆる朝気は鋭もの也。故に人性質直、其気鋭にして武を好む。剛悍風を成す」⁽²⁶⁾であるとする。「人性質直」、「其気鋭」、「武を好む」、「剛悍風」は日本の「性」として、中国などほかの国には備わっていないものという。それゆえ観山は、日本において、ただ「聖人の道」を憧憬するだけではなく、日本の「水土」に応じた日本の「道」を重視するべきであると主張した。

二・二 「脩道之謂教」の解釈

松宮観山の「道」について理解したうえで、『三教要論』における「教」とは何ぞ、道を脩る也」の解釈を試みる。有馬成甫は「北条氏長とその兵学」（一九三六年）において、朱子学は北条兵学における文武兼修の士を養成する過程に重要な内容であるとまとめた。北条兵学者としての観山は自著に朱子学を論じた内容が多い。また、前田勉（一九八五年、一九九六年）及び小島康敬（一九八八年）の研究によれば、観山の学問は、徂徠学につながっている。このような先行研究を踏まえて、本節ではまず朱熹（一一二〇～一二〇〇）と荻生徂徠の『中庸』（冒頭）に関する注釈を確認し、その後観山の理解を分析する。

①朱熹の注釈——『中庸章句』

命、猶令也、性、即理也、天以陰陽五行化生萬物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也。於是人物之生、因各得其所賦之理、以為健順五常之徳、所謂性也。率、循也、道、猶路也、人物各循其性之自然、則其日用事物之間、莫不各有當行之路、是則所謂道也。脩、品節之也、性道雖同、而氣稟或異、故不能無過不及之差、聖人因人物之所當行者而品節之、以為法於天下、則謂之教。若礼、楽、刑、政之属是也。⁽²⁷⁾

書き下し…

命は、猶令の如きなり、性は、即ち理なり。天は陰陽五行を以て万物を化生す。氣を以て形を成し、而して理またこれに賦す。猶命令の如きなり。是に於いて人物の生、おのその賦するところの理を得るに因つて、以て健順五常の徳を為す。いわゆる性なり。率は循なり、道は猶路の如きなり、人物各々その性の自然に循えば、即ちその日用事物の間、各々まさい行すべきの道非ざる無し。これ所謂道なり。脩は品行の節。性道同じきといえども、而して氣稟あるいは異なり、故に過不及の差なきこと能わず。聖人は人物のまさい行すべき處の物によりて、これを品節す。以て天下に法と為す、即ちこれを教という。礼、楽、刑、政の属の如きはこれなり。⁽²⁸⁾

現代語訳…

命は令と同じ。性は理である。天は陰陽五行を以て万物を化生する。氣は形を成して、理もまた賦することが命令と同じである。ここにおいて、人と物との生ずるのは、各々その賦する所の理を得ることに因つて、健順五常の徳をなす。所謂性である。率は循である。道は路と同じであるが、人と物とが各々がその性の自然に従えば、その日用事物の間に、各々行すべき路がある。これがいわゆる道である。修とはこれを品節することである。性と道とは同じであるが、氣稟は異なることがある。だから過不及の差がないわけにはいかない。聖人が人物の行すべき所のものに因つて、これを品節して法を天下になせば、これを教という。礼楽刑政の類のようなものがこれである。⁽²⁹⁾

朱熹は「性即ち理である」と言い、「天命」の客観性を認識しつつも、それを究明する過程である「究理」が朱子学における重要なプロセスであることを強調した。それを実践する場合、「循其性之自然」即ち「率性」

は天命に賦される「道」である。「性道雖同」という難題に対して、聖人は、人と物の「所當行者」によつて、品節（品級によつて節制する）し、それを「法於天下」することが「教」である。「教」の内容として、「礼」、「楽」、「刑」、「政」など様々な方面が含まれる。

② 获生徂徠の注釈——『中庸解』

老氏の徒、動言天言性。而譏聖人之道偽也。故子思本性本天。以明聖人之道非偽也。性者、性質也。人之性質、上天所畀。故曰天命之謂性、聖人順人性之所宜以建道、使天下後世由是以行焉、六經所載礼楽刑政類皆是也。⁽³⁰⁾

書き下し…

老氏の徒、ややもすれば天を言い性を言う。而して聖人の道を譏りて偽と為す。故に子思は性にもとづき天にもとづき以て聖人の道は偽にあらざるを明らかにするなり。性は、性質なり。人の性質、上天にあたふることなり。故に曰く天命これを性とす。聖人は人性の宜しきところに順いて、以て道を立て、天下後世をして、これによりて、以て行わしむ。六經に載せるところ礼楽刑政の類皆これなり。⁽³¹⁾

現代語訳…

老氏の徒は、天や性のことを語りがちであつて、聖人の道が偽りであると譏つた。故に子思は性と天に本づいて、聖人の道は偽りではないことを明らかにした。性とは性質であり、人の性質とは天より与えられたものである。故に「性とは天命のことを謂うのであり、聖人は人の性の適宜のところに順つて、道を立てた。天下と後世に対して是(道)にもとづいて行なうべきである」と示した。六經に記載されている礼楽刑政の類は、皆これである。⁽³²⁾

获生徂徠の注釈は、聖人や先王の「道」に焦点を当てる。朱熹の説の延長として、彼は明白に「礼」、「楽」、「刑」、「政」などは、聖人の作だと言ふ。また、徂徠の著作『弁道』において、『中庸』に関連する論説が見られる。「かの子思の中庸を作るを觀るに、老子と抗する者なり。老氏は聖人の道を偽と謂へり。故に性に率ふこをこれ道と謂ひて、以て吾が道の偽に非ざるを明らかにす」⁽³³⁾とする。徂徠は、老子が聖人の道を否定したことを認めない。彼によれば、聖人は自然の「道」を前提として、人性の宜しさに基づいて「道」を立てるので、その正しさを疑う余地がない。「聖人の道」と自然の「道」は繋がっていると強調しながら、「聖人の道」を足掛かりとして取り扱う。

③ 松宮觀山の理解

教えとは何ぞ、道を脩る也。道にあらざれば、人民を安んずることあたはず。道は性に循て立^(マ)。猶魚を池中に飼、獸を山林に畜かことし。性は天に出。天然の水土、四方同しからず。性亦從て異なり。故に曰、人方有性、性州異、教成俗、俗州異、道化俗と。けだし性異に俗異なりといへとも、ひとしく俗を化して、共に安らしむるものは道なり。⁽³⁴⁾

觀山は、対立と統一の狭間から「道」を理解する。「共に安らしむるものは道なり」によつて、「道」の包括性、普遍性を認めながら、「猶魚を池中に飼、獸を山林に畜かことし」という比喩で、「道」の個別性と特殊性を表した。しかし、「魚が池中に生きる」「獸が山林に生きる」によつて、「道」に人為的な力を加えない意図があることもわかる。觀山はまず自然の規制を客観的な存在（すなわち自然の「道」）として認める。また、「天然の水土、四方同しからず。性亦從て異なり」とし、万物には独自性が備わると説明する。その独自性を決めるものは他ならず、自

然る環境である。言い換えれば、万物のあり方は自然の「道」によって決められるが、限定の地域の「道」（例えば前述の民衆教化の方法、治国の方法など）はそれぞれ異なる。この思考様式は、朱熹の「理一分殊」の理解に類似するところがあるが、異なる部分もある。朱熹は本体論の角度から観察し、天地の万物に含まれる「理」は、一つの公共の「理」で、それを分けていえば、「理」は事ごとに存在している⁽³⁵⁾。しかも、事ごとの「理」がそれぞれ異なるので、それを探求する必要がある（すわなち「窮理」）。観山の思想には「理」という概念は導入されなかったが、その代わりに「道」は類似的な存在として普遍性をもっている。「性」はそれぞれ異なるものである。

以上のような理解を通して、観山は日本の「道」について、どのような結論を出したのか。『三教要論』にはこのような記述がある。「こゝを以、神教簡易正直を持て教とし、祝祓を持て事とす。以天地為書籍、以日月為證明」⁽³⁶⁾。この説をもつて日本の「性」（前述した「人性質直」、「其気鋭」、「武を好む」、「剛悍風」など）を日本の「道」は「簡易正直」の特徴がある。「教」はそれに応じながら生まれ、その「教」が、中国などの国と異なり、「祝祓」（神道的な祭祀）を重要なものとする。日本の「教」は「神の教」であると理解するのである。こうして松宮観山は神道を中心とすることの根拠を明らかにした。

三、松宮観山の神儒仏三教思想の成立原理

松宮観山は、神道が日本「道」に適した「教」であるとす。だが、なぜ「神道」に専念するのではなく、儒教と仏教を排除せず神儒仏の三教思想を強調したのであるか。本節では、観山が見た当時の思想界における問題点だとしていたことを確認し、彼の神儒仏三教思想の成立原理を分析する。

三、一 「道」の独自性及び「教」の普遍性

観山の時代、中国では満州人が政権を握っていた。「夷狄」であった満州人は中華の正統な権力者となり、「明清交替」は中国の本土や周辺に大きな影響を与えた。清・雍正帝（愛新覚羅・胤禛、一六三五—一七三五）は王権の正統性を証明するために、『大義覺迷録』において、「華夷の別」は地域や種族ではなく、伝統的中華文明がその判断基準であると述べる。しかし、「華」と「夷」という二元的旧秩序において、同じく「夷狄」と見なされていた朝鮮や日本などの周辺諸国の知識人たちは、自国が「夷狄」ではないと意識し、国家意識や民族意識が次第に強くなっていた⁽³⁷⁾。観山が、日本の「道」の独自性を強調したのも、そのような意識の高まりと関係していると思われる。『三教要論』には、松山藩出身で、観山の弟子である酒井忠躬による序文が寄せられている。そこには、観山の創作意図が記述されている。

三教之行^ニ于世^一也久^シ矣。顧^フ本^邦有^レ人^焉。儒^佛二^教之盛。不^レ減^ニ于^支竺^三。眼^高於^一世^二。氣^吞乎^八紘^三。巍^然体^制。煥^乎乎^文。章^{。殆}將^自我^壓彼^ヲ矣。獨^怪國^{。学}不^レ振^{。教}。授^{。頤}。門^{。家}。率^局。情^小。量^{。深}。秘^以為^レ法^ト。獨^知以^為榮^ト也。其^於下^{。日}神^照。徹^{スル}於^六合^一之^光。天^{。柱}極^立乎^四海^一之道^也。霄^壤不^レ啻^{ナラ}矣。是^ヲ以^為二^家所^レ蔑^視。亦^可嘆^也哉。我^カ観^山先生。潛^ニ憂^レ之^{。乃}著^ニ三^教要^論一^小冊^ヲ。書^キ下^シ...

三教の世に行わるるや久しい。顧みるに本邦人あり、儒佛二教の盛んなることを支竺に減せず。目は一世に高く、気は八紘を呑む。巍然たる体制、煥たる文章。殆どまさに我より彼を圧せんとす。独り怪しむ国学の振るわざるを訝しむ。教授は専門の家、おおむね局情小量。深

秘を以て法を為し、独り善がりを榮と為すなり。日神六合に照徹するの光、天柱四海に極立するの道におけるや。霄壤に畜ならず。ここを以て、二家の蔑視するところとなる、また嘆くべきかな。我が観山先生、潜にこれを憂つて：即ち三教要論一小冊を著した⁽³⁹⁾。

現代語訳…

三教が世に行われて久しい。顧みればわが国には（儒教と仏教の）を志す人がいる。儒仏二教の盛んなるさまは支那と天竺に引けを取らない。そうした人たちは、一世において望む水準が高く、気概は世界を呑みこむかのようなものである。優れた体制や華麗な文章をもちいて、他の教えを圧するぐらいである。我学の不振を不審に思う。その教授は専門家に限られ、力量と才能を制限しては、深く秘めたものを法とする。独り善がりの知を榮譽としている。霄壤（世界）における尋常でない存在である。日神が全世界に広く光を照らさし、天柱は四海に極めて道を立つものである。このような言説は、儒仏の二家に蔑視される所であるが、亦嘆くべきことである。我が観山先生はこのような事態を深く憂慮した：すなわち三教要論という一小冊の本を著した⁽⁴⁰⁾。

前述のように、武家政権の徳川幕府は儒学を中心とする文治政策を行いながら、仏教も民衆の統治に利用していた。儒教と仏教は徳川幕府の文化統治と政治統治における重要な手段であった。これらに対して、神道は政治的には優勢を占めてはなかった。観山は、儒仏の二教は日本において盛んな状態と比べて、「国学」は不振である時勢に対して多い懸念を抱いていた。ここで、「国学」という言葉には注意が必要である。江戸時代中期から勃興した国学は江戸期の思想史において重要な部分である。国学の立場に立つ思想家は契沖（一六四〇～一七〇一）を先駆として、「国学四大人」と呼ばれる荷田春満（一六六九～一七三六）、賀茂

真淵（一六九七～一七六九）、本居宣長（一七三〇～一八〇一）、平田篤胤（一七七六～一八四三）などが著名である。『三教要論』が上梓された一七六〇（宝暦十）年には、国学の理論化と体系化はまだ途上であった。観山は当時の国学家たち（特に本居宣長は当時の漢学の風潮に対し批判を展開している）と同じく、思想の独自性・土着性といった問題に直面したが、国学派の理論は認めなかった。彼は国学者を批判し、『和学論』に「国学者流、動必是我邦之道也、孔孟所言者、漢土之教也耳、不合我邦之風、是居偏守偏、不知中和之道」⁽⁴¹⁾（訳文：国学者の仲間たちは、ややもすれば必ず我が国の道を正しいと考える。彼らは、孔孟の話は、漢土の教えであり、我が国の国風に合わないと否定する。これは偏に居りて偏を墨守し、中和の道を知らない⁽⁴²⁾）と国学派の問題点を指摘した。観山は国学者と同様に、「我邦之道」を強調したが、思想上の方向が全く同じというわけではなかった。観山が「漢土之教也耳、不合我邦之風」と批判したことから見れば、彼の立場は「中和の道」に従って、中国（漢土）の教を活用することを目指していたと考えられる。観山の関心は、神道の教えと複数の教えが並存する環境のなかで、如何にして生命力を維持することができるかにあった。例えば、彼は神道の伝教方式について以下のように述べた。

神道を己か家の物として、儒仏と争を起すものは、自ら小にして祈禳
禱の業とし…加之神学家秘密を以第一義とし、授受必盟契を立、屏
處耳語以常とす。儒仏二家の徒、法を弘るを以務とするものと大に異
なり⁽⁴³⁾。

『古事記』や『日本書紀』においては、神々の系譜が述べられているが、神道は明確な教義や教典を持たない。これは神道が伝教において不利となる要素である。観山によれば、神道家たちの伝教方式は、「秘密を以

第一義とし、授受必盟契を立、屏所耳語以常とす」である。このような神秘主義的な方式は、広範囲での伝教に適さない。それに比べて、儒教と仏教の場合は、「法を弘るを以て務とする」ため、神道が衰微し儒仏が盛んとなっていると評した。観山はこの状況を理不尽であると思ひなした。観山は、自国文化を「主」とし、伝来文化を「客」として、「儒仏二家の徒、皆自」の道を張皇して、国神を蔑視し、御国恩を顧ざるもの、客として主に酬るの義なし⁽⁴⁴⁾と述べた。彼は、儒学における「五常」の一つである「義」を取り上げ、儒仏の「道」(教義)を宣伝するのが「義なし」だといひ、搦め手から「儒仏二家の徒」を攻撃した。つまり、彼は儒教と仏教に対する崇拜思想を厳しく批判するものであった。

日本の「道」は独自のであり、神道は日本の「教」であると主張する観山は、当時の日本社会において隆盛した儒教と仏教に対して、いかなる態度をとるかを、以下より詳細に見ることにする。先に見たように、観山が儒教と仏教の支配的地位を批判したとはいへ、これらの存在を否定することには至らなかった。神道に従属する形であれば、これら二者の有用性は認めらるものであった⁽⁴⁵⁾。観山が日本文化の中から「漢意」を排除するのではなく、積極的に儒教と仏教の教えを日本土着の神道の中に取り入れることを提唱した点は国学派との顕著な違いであった。だとすれば、神・儒・仏という三教は調和的に共存する可能性があったのであろうか。

三二 三教思想の可能性

異国から伝来した「教」(思想や宗教など)をどのようにして取り扱っていくのかは、いずれの国や地域でも避けることが出来ない問題である。中国の思想には儒仏道三教思想というものがあり、これは異なる思想(教)を融和させるといふ概念である。

中国の儒仏道三教思想には、「三教鼎立」、「三教可一」、「三教一致」、「三

教合一」、「三教帰一」などの様々呼び方がある。これは儒、仏、道が融和している状態のことをいう⁽⁴⁶⁾。その融合を促成する要素は王権の保護者と宗教の伝播者⁽⁴⁷⁾である。黄心川によれば、中国での儒仏道三教思想は、隋唐時代に鼎立の勢いで併存し、南宋に入ってから「三教合一」思想という名称のもとで発展してきたという。元明以降、「三教合一」思想は次第に成熟しつつあった。そのなかで、儒仏道三教思想は多くの政治支配者に提唱されてきた。例えば、南宋の宋孝宗(趙昚、一一二七～一一九四)はかつて三教思想に基づき、古文運動の先駆者である韓愈の『原道』に対して、『三教論』(『原道辯』)を著した。韓愈は排仏の立場を取り、『原道』に「今也拳夷狄之法、而加之先王之教之上、幾何其不胥而為夷也」(訳文…いまや夷狄之法(仏教)を取り上げて、これを先王之教(儒教)の上に置き、ほどなく其れはすべて夷狄に染まってしまう)⁽⁴⁸⁾と主張した。これに対して、宋孝宗は『三教論』に「大略謂之以仏修心、以道養生、以儒治世、可也、又何惑焉」(訳文…仏道を以て心を修し、道教を以て生命を養い、儒を以て世を治めれば、それでよい、また何を惑うことであろうかと私は考える)⁽⁴⁹⁾と述べた。そして、清の雍正帝は一七三二年の「上諭」に「域中有三教、曰儒、曰釋、曰道、儒教本乎聖人、為生民立命、乃治世之大經大法、而釋氏之明心見性、道家之練氣凝神、亦于我儒存心養氣之旨不悖、且其教皆于勸人為善、戒人為惡、亦有補于治化」(訳文…国の中に三教があり、儒、釋(仏)、道と云う。儒教は聖人に本づき、人民のため命を立てる。すなわち治世の大經や大法である。一方、仏教の心を明らかにして本性を徹見すること、道家の気を練りて神を凝ること及び、また我が儒の心を存して性を養うという趣旨に背くことがない。かつその教えは人に善を為すように勧め、人に悪を為すを諫める。また治化を補する)⁽⁵⁰⁾と述べた。雍正帝により、中華文化の代表的な思想である儒・仏・道の三教を重視するようになり、異民族統治者として、政治的正統性をはかるとともに、それを維

持するために努力していたことを見取れる。

日本には、中国の儒仏道三教思想の影響を受けたと見なすことが出来る。早い時期のものは、政治上で現れており、特に聖徳太子（五七四～六二二）の「十七条憲法」と「冠位十二階」には儒・仏・道の内容が含まれている。しかし、この段階では「三教一致」の概念がまだなく、主に中国を模倣して、儒・仏・道の内容を羅列していた。中国における三教思想の相互浸透が進み、また日中交流の頻度が増すにつれて、遣隋使、遣唐使や日宋貿易の時に活躍した学僧の知識導入によって、中国の儒仏道三教思想は日本において鮮明に現れるようになった。例を挙げれば、無住道暁（一二二七～一三二二）の『沙石集』及び吉田兼好（一二八三頃～一三五二頃）の『徒然草』は、両者とも儒・仏・道三家の思想を内包しており、宥和的態度を読み取れる著作である⁽⁵¹⁾。同じく十三世紀に「伊勢神道」が現れて以来、神道と儒・仏は結びつきを強めてきた。江戸時代に入って、徳川幕府は儒学を官学として奨励した。このように神・儒・仏という三つの思想体系それぞれの特徴が顕著になってきた。それは、中国の儒仏道という三教思想のモデルが存在する一方、日本においても独自の三教を生み出す条件が熟成したことを意味する。

三三 観山の神儒仏三教思想の成立原理

観山は幕府に務めた経験や遊学の見聞に基づいて、当時日本の現実状況に即した三教思想を提起した。だが、観山の神儒仏三教思想には、批判の声もよせられた。『三教要論』が刊行された二年後の一七六二（宝暦十二）年、『続三教要論』が著された。その序文において、観山の弟子である酒井忠躬は次のように述べている。

もし其学力博く他の美を知るを以本土を賤しむの資とするものは、識者の取所にあらず。観山松宮先生嘗て三教要論を著して粗論之。不佞

拙序を加ふ。粹成て世に行る。一二の儒生難して曰、我儒の道、神仏と同日の談にあらず。要論の説は駁（駁か）雑、容悦国家に諂ふもの也と。或云、仏を信じ神を尊ひ、又儒を倡ふ。其学や定見なし。よむ人をして適従する所に迷しむと⁽⁵²⁾。

ここでは観山の三教思想に対する批判的意見が主に三点あることを説明する。一点目は、儒学は神教と仏教より優位な位置にあり、同列に論じるべきではないという批判である。二点目は、観山の主張は「国家」（近代国家の概念ではなく、儒家思想をベースとして、君主を中心とする旧式の国家認識である。ここでは尊王の意味が含まれている）に媚びているのではないかという批判である。三点目は、全体の主張が雑駁であるため、その主張につかみどころがないという批判である。

一点目の批判から、当時の儒者らは儒学のみを高く評価し、神教と仏教を蔑視していたことがわかる。しかし、正しくその点こそ観山が自身批判していた点である。二番目の批判は恐らく幕府の利益を代表するイデオロギーであり、それに対して、観山は『続三教要論』において、「三不朽」⁽⁵³⁾の説を以て、「嘗て聞、世道の弊を拯ふの責三つあり。上士は立徳、以教変之。中士は立功、以法革之。下士は立言、以辞闢之と」⁽⁵⁴⁾という解答を示した。彼は、自身が神儒仏三教を取り上げて論じる理由を述べた。「上士」は君主あるいは聖人などを指すものとして、「中士」は將軍や政治家などの役割であると読むことができる。観山は自分を「下士」として、「立言」を目指すものであると自らを評した。すなわち、彼は一人の学者として、国家に媚びているのではなく、社会的な責任を果たすために、社会思想や社会秩序の問題に対して自分の知見を述べているのだと説明した。三番目の批判は、観山の神儒仏三教思想の構造に関するものである。観山は自身の主張が正確に理解されていないことを問題であると捉えていたため、『続三教要論』をもって再度三教思想

を論じた。

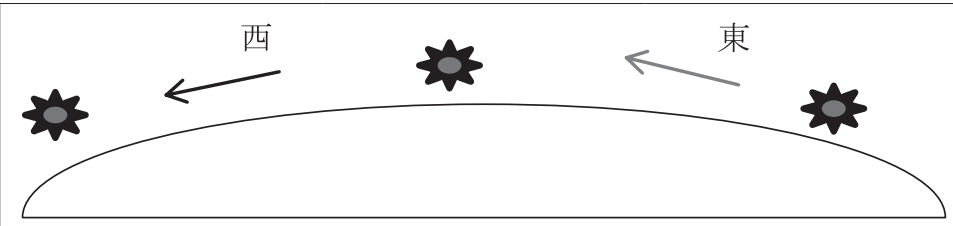
『三教要論』と『続三教要論』において、観山は「天」、「性」、「道」、「教」など多くの中国古代思想の概念を用い、孔子や孟子など中国古代の聖人の言葉を引用した。神道が儒仏より優位であることを表明するために、観山は「十二支時刻」の概念を導入して、日本、唐土（中国）、天竺（インド）の三者を比較した。

日本国東方の首、これを日時に譬れば、猶卯辰兩刻の事とし。唐土は巳午の二刻、天竺は未申の二刻也と。本邦旭日の煦する所、孟子のいゆる夜気存す。孫子のいゆる朝気は鋭もの也。故に人性質直、其気鋭にして武を好む。剛悍風を成す。こゝを以、神教簡易正直を以教とし、祝祓を以て事とす。抑三教の本つく處、恭く愚見を以考るに、神道は天に本つく。其教天を以人を語り、人を以て天を語る……儒道は人に本をつく。後なきを不孝とすといへとも、然れとも人の材徳を重んじて、氏族を問はず。仏道は地に本つく。地は物の帰藏する所、後なきを以悟りとす。今世を幻妄とし、穢土とし、来世を極楽浄土とす。輪廻出離を以教をなす。寂滅を樂とす。その風老極の人の如し⁽⁵⁵⁾。

観山は地理的関心が強い思想家であった。彼は享保十三（一七八二）年に『分度余術』を著わした。この著作は、長崎で得たと思われる西洋地理学・天文学の知識および北条流兵学の測量術の集大成である⁽⁵⁶⁾。中国古典の知識に造詣が深く、また地理に精通していた観山は、三国を比較するにおいて、地理的条件を考慮した。観山は地理上の東から西への順位に基づいて、日本、唐土（中国）、天竺（インド）の三国を早朝の「卯辰」、正午の「巳午」、黄昏の「未申」にたとえた。また『孟子・告子上』及び『孫子兵法・軍争篇』の内容を運用して、日本は「旭日の煦する所」なので、「夜気存」、または「朝気は鋭」⁽⁵⁷⁾の特徴があるとし、

それに対して、唐土（中国）は「晝気惰」、天竺は「暮気帰」であると述べた。『孟子・告子上』では、「夜気」とは明け方近くの清澄な大気であり、または人が夜中に物思いに沈んで得た良知を意味する。『孫子兵法・軍争篇』によれば、士気は「朝気鋭」、「晝気惰」、「暮気帰」の三種類に分けられる。戦の際に有能な指揮官は、相手の「朝気鋭」を避けて、「晝気惰」あるいは「暮気帰」の時に攻撃する。このような文脈から、観山は、「夜気存」と「朝気鋭」を日本の特徴とし、「夜気存」から「朝気鋭」への連続性を見出した。つまり、日本は夜気が強く存する（力を蓄える段階）ので、「朝気」も鋭い。それゆえに、日本の「性」は活力が溢れているため、「朝気鋭」に対応する日本は他の国より優位である（次のページの図を参照）。

しかし、観山は日本の神道を強調する際に、日本文化の中から「漢意」を排除するのではなく、積極的に儒教と仏教の思想を日本土着の神道の中に取り入れることを提唱する。一見、矛盾を孕む説だが、観山はそれを成立させるために、易学の原理を運用した。観山は、一七五三年に易学者平澤随貞（一六九七―一七八〇）の門下となり、易学を習得しつつ、『卜筮経験』、『卜筮卦交問答』等著作の作成に協力した。観山は『神楽舞面白草』において、「その神の物と推移るや、一陰一陽これを道といふ。陰陽の交感、生々不窮の本元たり」⁽⁵⁸⁾と述べた。恐らく観山の目から見れば、神道の重視と儒仏の活用はまさに陰と陽のような矛盾対立の存在として捉えられている。奈良場勝の研究によれば、観山は易を兵法に応用することを目的としていた⁽⁵⁹⁾。そのため松宮観山の神儒仏三教思想においては、易学の理論を借用して論を展開している箇所が多い。具体的な例を挙げれば、神儒仏の三者を論じる際に、観山は易学の「天地人三才」思想を応用したのである。「天地人三才」の典故は『易経・繫辭下』であり、原文は「易之爲書也、廣大悉備、有天道焉、有人道焉、有地道焉、兼三才而兩之、故六。六者、非他也、三才之道也」（訳文…

			太陽の軌道
天竺	唐土	日本	国名
未申	巳午	卯辰	時刻
暮気帰	晝気情	夜気存・朝気鋭	国の特徴
人気衰老、帰着を求む。	聖賢君子にして、人道の美を盡す。	人性質直、其気鋭にして武を好む。剛悍風を成す。	人の特徴
仏	儒	神	「教」
輪廻出離	人の材徳を重んじる	簡易正直	「教」の特徴
地	人	天	本づくもの

易という書物の内容は、きわめて広大なもので、あらゆる道理がここに備わっている。そこには天の道があり、人の道があり、地の道がある。ゆえに易を作られた聖人は、天地人の三才をいずれもみな二つずつにして六画とされた。一卦の六爻はではない、天地人三才の道を示したものである⁽⁶⁰⁾である。一つの卦は六爻（陽爻・陰爻の組み合わせ）からなるものであり、その中で、天、人、地はそれぞれ二つの爻で表れている。観山が、三教の「本づくもの」をまとめることによって、「神・儒・仏」は「天・人・地」に対応するような存在であると設定した。天・人・地はひとつでも欠けていてはならないために、神・儒・仏も同じくそうであるとなした。例えば、『三教要論』において「三才の功一つを欠ときは、鴻業不成こと見つべし」⁽⁶¹⁾と述べている。観山はまた「三才」を述べると同時に、「（日本には）五穀秀美、金鏡純粹、実に三才精英の凝る所」⁽⁶²⁾と主張する。観山によれば、自然環境に恵まれる日本には、天人地三才の精華が集まるので、それらに基づいた神、儒、仏の三教をともに重視することが必要であるのだという。

さて、以上のような松宮観山の神儒仏三教思想の成因には、次の二点の要素もあるように考えられる。一点目は、観山の学問の基盤となる北条兵学からの影響である。観山は三十年にわたって北条氏如のもとで北条流兵学を学んでいる。有馬成甫によれば、兵学教育における「文武合一の教育」及び「教育の中心的指導精神を神道に置いたこと」は北条兵学の特徴である。すなわち、融和の思考方式および神道への関心は北条兵学にも含まれている⁽⁶³⁾。これまで見てきたように、観山自身も神道に対して多大な関心を払っている。三十九歳の時に観山は『垂加翁神説』を筆写したことがある⁽⁶⁴⁾。また、菩提寺の高源院において、観山の墓石には神道の霊名と仏教の法名が両方刻まれている⁽⁶⁵⁾。以上のように観山にとって神道を思想上重視することは、彼の学問的来歴も大きく関与していることがわかる。

もう一点は、天台僧侶の釋法忍との交流で得た神儒仏三教思想についての共鳴である。釋法忍は観山の門弟である。『三教要論』には、「時に釋法忍師あり、故ありて仏門にありるといへても、其志一世儒仏の徒、皆国学中に駆入て、それをして王制治術を翼賛せしめんと欲るに在り」⁽⁶⁶⁾とある。そのほか、観山の『神楽舞面白草』において、「釋法忍師よく神道の奥秘を究め、多く書を著し、又生を悔し身を捨、抖擻行脚し、濟世のために寢食をわすれ：記憶絶論にして学三教に涉れり」⁽⁶⁷⁾という記述もある。すなわち釋法忍は著書や説教などを通して、民衆教化に身をもって努めていたことが分かる。当時の社会思想のあり方に関心を持っていた観山は、釋法忍を高く評価した。それと同時に、釋法忍は儒教、仏教を「王制治術」の「翼賛」とする考え方は、観山の神儒仏三教思想とほぼ同じである。以上の検証から、神道を中心とし、儒仏の二教はそれを補佐することを基礎とした。松宮観山の神儒仏三教思想の理論的な骨組み及び主な成因を明らかにすることができた。

おわりに

以上に見てきた松宮観山の神儒仏三教思想の成立原理には、折衷の特徴が非常に明らかである。小糸夏次郎は『松宮観山集』第一巻の序文に、観山は「一国学術の恪守すべき格準を鮮明にした先覚者であると共に、その学的態度の寛弘は、廣く自他の交流による文化発展可能の真相について教へる所が多い」と評した。松宮観山の時代、外来の「教」としての儒教と仏教はすでに日本化して、当時の社会文化、人々の生活に多くの影響を与えていた。複数の「教」が併存する状況において、どのような取捨選択をするべきなのかが多くの知識人の関心であった。また、松宮観山が活動していたのは、中国で満州人が政権を握っていた時代であった。従来は「夷狄」として位置づけられていた満州人が中華の正統な権力として自らを認識していた。「明清交替」は中国本土や周辺に大

きな影響を与えた。旧来の中華中心主義の秩序のなかで、同じく「夷狄」と見なされていた朝鮮や日本などの周辺諸国において、国家意識や民族意識が次第に強くなっていた。観山が、日本の「道」の独自性を強調したのは、そのような傾向のあらわれとして捉えることができる。しかし、儒学を基盤とする中華文明から徹底的に離れることはできず、また日本においては、仏教の広範な社会的基礎もあった。このような時代背景からみれば、すでに日本の独自性に焦点を当てた観山は、神道だけを強調するのではなく、儒学と仏教を活用するように、保守的に神儒仏三教思想を提起した。

注

- (1) 養命山金剛院は真言宗寺院であることが、『旧三和郷土資料』(中村実男編、一九七七年)に記されている。(足利学校史跡図書館所蔵)
- (2) 原得斎(名義胤、一八〇〇～一八七〇)の『先哲像伝』によると、幕府の大学頭林榴岡(一六八一～一七五八)は松宮観山に詩を贈った。原文：甲陽府前原筑前守七世孫、松宮左司馬、菅原俊仍、字旧貫、號観山、以北條氏兵略立門戸、云其家藏台德廟親翰一通。元文庚申秋九月、因江守加納久通納諸管庫教曰、可賜白鏃二枚。俊仍乞予、言聊作詩為將來之證。多歲卷舒墨壘辭、正知子葉又孫枝。一家美譽先君賜、累世功勳在此時。從五位下守大學頭林信允。
- (3) 北条氏長は北条兵学の祖であり、二十代の時点で三代將軍徳川家光の兵法師範となり、四十代には大目付になった。『土鑑用法』はその著作である(松宮観山は後に『土鑑用法直旨抄』を著わした)。北条氏如は氏長の末子、五代將軍徳川綱吉に『論語』を講義した。元禄四(一六九一)年に小姓組になった。後に六代將軍家宣に仕え、奥州羽州、蝦夷を巡検し、下田奉行、佐渡奉行などをへて、寄合となった。
- (4) 内山宗昭の研究によれば、観山は津山藩侯から学資を受け、兵学教授を職としたことがある。その後、北条流兵学の講義を周囲の者から要請されていたこともあり、七十歳以降は本格的に私塾での教授

を始めた。また、宝暦末年、彼の塾は幕吏藩士など門人千人近くで賑ったという。「松宮観山の教育観―武教主義を中心とする考察」『関東教育学会紀要』関東教育学会編、一九八五年、二頁。参照。

(5) 石門心学の始祖石田梅岩(一六八五―一七四四)は『都鄙問答』(二七三九年刊)において「神儒仏トモニ悟ル心ハ一ナリ。何レノ法ニテ得ルトモ、皆我心ヲ得ルナリ」と述べた。これに対して、思想家富永仲基は(一七一五―一七四六)『翁の文』(一七四六年刊)において、「今の世に、神儒仏の道を三教とて、天竺漢日本、三国

ならべるもの、様におほへ、或はこれを一致ともなし、或はこれを互いに是非して争ふことにもなせり。仏は天竺の道。儒は漢の道。国ことなれば。日本の道にあらず。神は日本の道なれども。時これなれば。今の世の道にあらず」と主張した。そのほか、臨済宗中興の祖白隠慧鶴(一六八六―一七六九)と門下の東嶺圓慈(一七二二―一七九二)は、白隠禅を広める際に、三教一致の説に言及した。このように江戸時代中後期においては、神儒仏三教思想には賛否両論があった。また、このことから神儒仏三教思想は、当時の知識人の間での論題の一つであったことがわかる。

(6) 河野省三「松宮観山の「土鑑用法直旨抄」―山鹿素行の側面と武士道学派伝統資料」『國學院雑誌』二九卷(三三三)、一九二三年、伊藤武雄「松宮観山の著作に就いて」『國學院雑誌』二九卷(六六)一九二三年、国分剛二「松宮観山と堀季雄」『四』『伝記』七月号(十二月号、一九三五年、井上豊「松宮観山研究」『四』『歴史と国文学』二四卷、二五卷、二七卷、入沢宗寿『日本教育の本義』大日本図書、一九三九年。など。

(7) 内山宗昭「松宮観山の教育観―武教主義を中心とする考察」『関東教育学会紀要』(十二号)一九八五年、前田勉「反徂徠学者松宮観山」『日本思想史研究』(十七号)一九八五年、小島康敬「徂徠学の一波紋―「心法」論否定の問題と松宮観山」『思想』(七六六号)一九八八年、高橋禎雄「北條流三伝口訣考―松宮観山論序説」『日本思想史研究』(二八号)一九九六年、益子勝「平澤随貞と松宮観山の易」『二松大学院紀要』(十四号)二〇〇〇年。など。

(8) 前田勉『近世日本の儒学と兵学』ぺりかん社、一九九六年、三三三頁。傍線は筆者による。以下同じ。

(9) 徳川幕府は、武断主義から文治主義への推移が、江戸時代の前半における大きな転換である。戦国時代は基本的に武力が重視されたが、平和の維持及び文化の発達の要求によって、幕府は次第に文治政治を行った。栗田元治によれば、文治主義は、「敵視に対する親和、愛重、抑圧に対する教化、武力に対する礼楽、霸道に対する王道」を指している。栗田元治『江戸時代史』近藤出版社、一九七六年。参照。

(10) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三七―三八頁。

(11) 中国古代漢語における、「道」の解釈は主に以下の通りである。道路、線、方法、規律、道理、学説、主張、道義、正道、道德、正義、談論、言う、行政地域、思う、志向、志、導く、道教関連(万物の源など)、宇宙の真理など。『中国哲学大辞典』方克立編、中国社会科学出版社、一九九四年、『古代漢語辞典』商務出版社、一九九八年。参照。

(12) 『道可道、非常道、名可名、非常名』(『道德経・一章』)、「道生一、一生二、二正三、三生万物」(『道德経・四十二章』) 饒尚寛『老子』中華書局、二〇〇六年。参照。

(13) 吳安新、周世海「道法自然―関于『道德経』的法哲学解説」『重慶工商大学学报』(社会科学版)、二〇〇八年。参照。

(14) 吳震「中国思想史上の「聖人」概念」『杭州師範大学学报』(社会科学版) 第四期、二〇一三年。参照。

(15) 本段落における『孟子・離婁上』、『荀子・礼論』、『易経・説卦』、『礼記・大伝』の引用文の訳文は、『新釈漢文大系』(明治書院)を参考にした。また、『易・説卦』によれば、「离也者、明也、万物皆相见、南方之卦也」という説があり、南に向いて万物が見えるので、「南面」は権力の象徴であるといえる。

(16) 荻生徂徠『弁道』日本思想大系、岩波書店、一九七三年、十頁。

(17) 中村春作「荻生徂徠『中庸解』」『江戸儒学の中庸注釈』市来津由彦他編、汲古書院、二〇一〇年、二〇五―二二四頁。

(18) 王青「荻生徂徠における「道」と「人性」「人情」」博士論文、一橋大学、一九九八年、『日本近世儒学家荻生徂徠研究』上海古籍出版社、二〇〇五年。参照。

(19) 前田勉「反徂徠学者松宮観山」『日本思想史研究』十七号、一九八五年、同『近世日本の儒学と兵学』ぺりかん社、一九九六年、小島康

- 敬「徂徠学の一波紋―「心法」論否定の問題と松宮観山」『思想』七六六号、一九八八年。参照。
- (20) 松宮観山『松宮観山集』第三卷、国民精神文化研究所、一九四〇年、九四頁。
- (21) 松宮観山『松宮観山集』第三卷、国民精神文化研究所、一九四〇年、九四頁。
- (22) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三六頁。
- (23) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三六頁。
- (24) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三五頁。
- (25) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三五頁。
- (26) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三六頁。
- (27) 朱熹『四書章句集註・中庸章句』中華書局、二〇一一年、十九頁。
- (28) 筆者訳。
- (29) 朱熹『四書集注・下』朱子学大系第八卷、明德出版社、一九七四年、二六頁。
- (30) 荻生徂徠著、関儀一郎編『中庸解』、『日本名家四書註釈全書・学庸部一』東洋図書刊行会、一九二二年。参照。
- (31) 筆者訳。
- (32) 筆者訳。
- (33) 荻生徂徠『弁道』、『日本思想大系』、岩波書店、一九七三年、十頁。
- (34) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三五頁。
- (35) 朱熹は玄覚禪師(六六五〜七二二)の『永嘉証道歌』の内容を引用し、「理一分殊」を解釈する。『永嘉証道歌』の原文は、「一性圓一切性、一法遍合一切法、一月普現一切水、一切誰贏一月射」、略語としては「月印万川」と言われ、すなわち空にある月は「理」の本体、一つの川に映される月の影は一つの物事の中に含まれる独自の「理」である。
- (36) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三六頁。
- (37) 伊東貴之「明清交替と王権論―東アジアの視角から―」『武蔵大学人文学会雑誌』三九卷、三号、二〇〇八年、同「東アジアの「近世」から中国の「近代」へ―比較史と文化交流史・交渉史の視点による一考察―」『思想史から東アジアを考える』辻本雅史、徐興慶編、台大出版中心、二〇一六年。参照。
- (38) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三三頁。
- (39) 筆者訳。
- (40) 筆者訳。
- (41) 松宮観山『松宮観山集』第二卷、国民精神文化研究所、一九三六年、一八二頁。
- (42) 筆者訳。書き下し…国学者流は、ややもすれば我が邦の道を是とするなり、孔孟の言うところのものは、漢土の教なるのみ、我が邦の風に合わず、これ偏において偏を守り、中和の道を知らず。
- (43) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三八頁。
- (44) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、四四頁。
- (45) 井上豊「松宮観山研究(三)」『歴史と国文学』二五(五)、大洋社、一九四一年、十四頁。
- (46) 任継愈「唐宋以後的三教合一思潮」『世界宗教研究』一九八四年第一期、中国社科院世界宗教研究所、一九八四年、黄心川「三教合一」在我国発展的過程、特點以及对周边国家的影响」『哲学研究』一九九八年第八期、中国社会科学院哲学研究所、一九九八年。参照。
- (47) 漢代以降儒教を基盤とする中国の王権政治、君主はできる限りに様々な思想体系を統合する。その一方、仏教や道教の生命力を維持するために、宗教者は道義を主流思想の儒学に従属させる。
- (48) 筆者訳。書き下し…今夷狄の法を挙げて、これを先王の教えの上に加ふれば、その胥ならずして至ることを幾何ぞ。
- (49) 筆者訳。書き下し…朕は以下のように思う。大略仏を以て心を収め、道を以て生を養い、儒を以て世を治む、加なり、また何ぞ感う。

- (50) 筆者訳。書き下し・域中に三教あり、曰く儒、曰く釋、曰く道。儒教は聖人にもとづき、生民のために命を立て、すなわち治世の大経大法。釋氏の明心見性、道家の練氣凝神、また我が儒存心養氣の旨に悖らず、且つその教皆人に勸むるに善を為し、人に戒める悪をなし。また治化に補いなり。
- (51) 曹景恵『日本中世文学における儒釋道典籍の受容―『沙石集』と『徒然草』』台大出版中心、二〇一二年、六頁。
- (52) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、四七頁。
- (53) 『左伝・襄公二十四年』によれば、春秋時代魯国の大夫叔孫豹及び晋国の范宣子は「死而不朽」（志望したが不朽となる）について論説を展開した。叔孫豹は「立德」、「立功」、「立言」という「三不朽」を提起した。
- (54) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、六二頁。
- (55) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三六頁～四一頁。
- (56) 前田勉『近世日本の儒学と兵学』ぺりかん社、一九九六年、三〇五頁。
- (57) 「夜気存」の出典は『孟子・告子上』、原文…「梏之反覆、則其夜気不足以存。夜気不足以存、則其違禽獸不遠矣。」「朝氣は鋭」の出典は『孫子兵法・軍争篇』、原文…「是故朝氣鋭、昼気惰、暮気帰。善用兵者、避其鋭氣、擊其惰帰、此治気者也。」
- (58) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、七三頁。
- (59) 奈良場勝『近世易学研究―江戸時代の易占』おうふう、二〇一〇年、一〇一頁。
- (60) 鈴木由次郎『全釈漢文大系十・易经下』集英社、一九七四年、四一八頁。現代語訳の部分には、三画卦についての説明がある。「三画卦をもつていえば、三の上一画は天に型取り、中の一画は人に型取り、下の一画は地に型取ったもので、これでも天地人三才の道が示されるのであるが、天地人にはそれぞれ陰陽の二面があるので、三画では天地人の道が十分に示されていない。」
- (61) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、
- (62) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、五一頁。
- (63) 有馬成甫『北条氏長とその兵学』明隣道書店、一九三六年、四一～四四頁。ここで有馬は北条氏長の兵学を「大星思想を中心とした所謂兵家神道を樹立して武士教学の真道を示し、思想的には儒仏其他あらゆる思想を抱擁して些かも害するところなく、技術的に言えば古兵術、支那兵術を消化合一し之に欧羅巴の科学を採用混同して整然たる近代的実学たらしめたところに一大特色を顕はした」とまとめた。
- (64) 村岡典嗣校訂『垂加翁神説・垂加神道初重伝』、一九三八年、岩波書店。用いた『垂加翁神説』の原本は松宮観山の自筆写本であった。付録二参照。
- (65) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、三九頁。
- (66) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、七三頁。
- (67) 松宮観山『松宮観山集』第一卷、国民精神文化研究所、一九三五年、七三頁。

(二〇一七年二月二日 採択決定)

付録一 松宮観山略歴

西暦	和暦	年齢	観山に関する事跡
一六八六	貞享三	一	下野（栃木県）足利郡養命山金剛寺の権大僧都俊恵（修験僧）の子として誕生。
一六九九	元禄十二	十四	江戸に赴き、処士松宮政種の養子となり、松宮左司馬と称し始める。同年に北条氏如に入門。
一七一〇	宝永七	二五	幕府巡見使の北条氏如に従い、蝦夷（北海道）に赴く。蝦夷の通詞勘右衛門と談話し、『蝦夷談筆記』成。
一七一三	正徳三	二八	下田奉行の北条氏如に従って、下田（伊豆）に赴く。
一七一五	正徳五	三〇	佐渡奉行の北条氏如に従って、佐渡に赴く。
一七一七	享保二	三二	江戸で岡島冠山に入門。
一七二〇	享保五	三五	子俊英が誕生。
一七二二	享保七	三七	長崎奉行の日下部博貞に従い、長崎に赴いた。太宰春台は観山に送別詩。
一七二三	享保八	三八	京都遊学、伊藤東涯と学問上の意見を交換。
一七二四	享保九	三九	『垂加翁神説』
一七二六	享保十一	四一	『唐音雅俗語類』（岡島冠山編、篠崎東海・松宮観山校）刊。『和漢寄文』刊。
一七二七	享保十二	四二	師北条氏如が没。
一七二八	享保十三	四三	『分度余術』刊。
一七三五	享保二十	五〇	『城制図解』（広瀬実常他著、松宮観山補）成。
一七四八	寛延元	六二	『渚の松』成。
一七五〇	寛延三	六五	易学者平澤随貞に入門。
一七五三	宝暦三	六八	下谷に定住。『兵具図式』成。『卜筮卦爻問答』（平澤随貞述、松宮観山記）成。

西暦	和暦	年齢	観山に関する事跡
一七五四	宝暦四	六九	『卜筮経験』（平澤随貞著、松宮観山編）成。
一七五五	宝暦五	七〇	家督を息子俊英に譲り、俗称を主鈴と改め、俊英は左司馬と呼び始めた。同年本格的に著述と私塾の教授を始めた。『学論』刊。
一七五六	宝暦六	七一	子俊英が没した。『土鑑用法直旨抄』成。
一七五七	宝暦七	七二	『学論二編』刊。『卜筮盲筮極秘大全』、『卜筮靈狐伝』（平澤随貞著、松宮観山編）成。
一七五九	宝暦九	七四	弟子の积法忍が没。『武学答問書』（門人撰）成。
一七六〇	宝暦十	七五	『三教要論』刊。『天地開闢推量考辨』、『乙中甲口決』、『乙中甲伝秘決』成。
一七六一	宝暦十一	七六	『神楽舞面白草』自序。『続人名・女中の巻』（法忍著、松宮観山校）刊。
一七六二	宝暦十二	七七	『続三教要論』刊。
一七六三	宝暦十三	七八	『学脈弁解』刊。
一七六五	明和二	八〇	加藤枝直と歌論を交換（『加菅問答』にて記録される）。『歌学論』成。
一七六七	明和四	八二	八月に山縣大弐が「不敬罪」で死罪、藤井右門は磔刑とされた。积法忍との師弟関係で、九月十五日から十二月二十二日まで、寺社奉行の土岐美濃に取調べを受けた。
一七六八	明和五	八三	明和事件（尊王論弾圧事件）に連座。『法忍師大願旨趣』写。
一七六九	明和六	八四	江戸追放の上、著作が没収された。四谷に移住。『和学論』成。
一七七五	安永四	九十	『異説弁解』成。
一七七六	安永五	九一	『国学正義』成。
一七八〇	安永九	九五	江戸で没。

付録二
松宮観山とその子俊英の墓石（東京都大塚高源院内（1）、筆者撮影）



図一



図二

解説

図一：松宮観山の墓石。

正面には松宮観山と妻の霊神号（神道）および法名（仏教）が刻まれ、左側には「清稚院紅顔梅馨大姉」、右側には「本覚院無着街居士」が刻まれている。文字のサイズから見れば、霊神号は法名より遙かに大きい⁽²⁾。

観山の霊神号は「真相霊神」、法名は「仰高院観山浄厳居士」。

図二：松宮観山の子俊英の墓石⁽³⁾。

俊英の霊神号は「柳條霊神」、法名は「松操院俊傑清英居士」。

側面の碑文（原漢文）：

柳條霊神、姓松宮、名俊英、字子僑、號柳條、又號麟亭、稱左次馬。嚴父君観山先生^{名俊仍}、家聲震及一時、母上野氏。享宝五年庚子四月十二日生于東都、幼戲為講書、及稍知文字、而欲繼承箕裘、以張皇先業也。曉起訪師、夜間會友、論究以為常、講習以為樂、果文武兼通、立言有筋脉焉。就中無邊流鎗術、楊心流柔術、兵家築城之制、殆造妙處、且嗜和歌、玩唐詩、及好書、鼓琴、擊鼓、皆不失体律。事親甚切、^重徒尤厚、寬量容衆而無留怨、親疏共謀者、悉服其區處也。而立之齡、世已知其名者多矣。唯恨銳志有餘、不省稟受之薄、而侵風雪、凌寒暑、竟以此致病、頻年不安。乙亥年脚疾大發、門生及知其為人者、咸曰非獨私於其人也、實為天下惜其死矣、乃潛托於巫祝以祈請回復於神靈者。凡若干人、人心有誠、則神感不忒、權護有效。漸還死法、得命脈僅延。然食餌不復、起居不常、次年夏間旧疾再發、百計營謀、萬道遂窮。丙子八月初七日卯上刻卒於下谷僑居。行年三十有七。病極而不喪心、口目尚言視、不毛釐称痛苦、奄然如睡。葬于西郊高源禪院寺後。院主諡覺法院明翁義鑑居士。曾娶横地氏女生一女、養澤田氏子^{定俊}、妻之以為

嗣、四方聞焉者恨不視其老成之功、況遊其門者乎。嗚呼、哀哉。天乎、命乎、實一世之不盡也哉。

宝曆六年丙子秋九月 文久二壬戌年十一月十五日

門人高弟

柳梢財津三太夫永貞

柳山白井利左衛門忠邦

柳郷渡邊友之進淨宣

柳絮武井忠才夫珍恒

柳亭財津與右衛門永張

柳臺村田仙左衛門春道

諸生等會同謹誌

孝子定俊泣血百拜敬建

- (1) 現在松宮観山およびその子俊英の墓石は、高源院では「神道無縁墓」と呼ばれている。高源院での墓石調査は、寺務を担当する神勳充氏・杜多千秋氏より多大な協力を得て、ここで感謝の意を表す。
- (2) 左側と右側に、松宮観山の末裔の法名であると推測する。
- (3) 国民精神文化研究所に編纂された『松宮観山集』（第二巻）の『学論』において、「柳條霊神墓誌」の全文が収録されるが、墓石の内容と異なる部分があるので、ここで墓石に刻まれる内容を記録する。

The Tou and Kyou in Matsumiya Kanzan's Theory: An Analysis of the Key Principle of His Theory of Three Teachings

SONG Qi

Department of Japanese Literature
School of Cultural and Social Studies
SOKENDAI (The Graduate University for Advanced Studies)

Summary

This essay is an attempt to analyze the structure of Matsumiya Kanzan's Shintoist Theory of Three Teachings, by studying the role of Tou (way or nature) and Kyou (teaching) in his theory.

First, we take a look at Matsumiya's life, his Theory of Three Teachings, and former research conducted on him. One of the proponents of a Three Teachings approach, Matsumiya lived in the Edo era and was an expert in military matters, Confucianism, surveying, poetry and the Chinese language. He advocated his main ideas in his book *Sankyoyouron* ('The Basis of the Theory of Three Teachings'). Second, we focus on the connection between Tou and Kyou in Matsumiya's ideology. In the beginning of *The Basis of the Theory of Three Teachings* he wrote, "What is the definition of Tou? It is the practice of Kyou." The following sentence is taken from the Chinese classic *Zhongyong* (*The Doctrine of Mean*, trans. James Legge): "What heaven has conferred is called the Nature (Tou), an accordance with this Nature is the Path of duty (Sei), the regulation of this path is called Instruction (Kyou)." It seems that it was the influence of the *Zhongyong* that led Matsumiya to place Kyou last of his Three Teachings, in the order Tou-Sei-Kyou. Meanwhile, emphasizing the connection between Tou and Kyou, Matsumiya declared Kyou to be determined by Tou, which is based on the law of nature. This is the fundamental principle of his Theory of Three Teachings.

Matsumiya criticized Ogyu Sorai's theory for its insistence on defining Tou as the law of ancient sages, and also he disagreed with Motoori Norinaga's Japan-centralist approach. Matsumiya applied the 12 earthly branch conception in comparing India, China and Japan, asserting the vitality of Japan, and emphasizing the excellence of Shintoism. He also applied the concept of the Three Geniuses (Heaven, Earth and Men), in order to advocate a position of everything being one when seen holistically, in order to support his combining teachings from different sources.

Thus, his construction of his Theory of the Three Teachings, which revolved mainly around Shintoism but also contained Confucian and Buddhist elements, was finally completed. In the period that Matsumiya lived, China was ruled by Qing Dynasty, formed of Manchus, who the people of the time termed "savages." The fact that such "savages" had become the leaders of the East Asian world had great influence on China's neighbouring nations, with Korea and Japan's national consciousness gradually increased through their hatred of "savages." Matsumiya's emphasis on a Japanese form of Tou, different from the Chinese Tao, may be a product of increased national consciousness. However, Japan at this time had not separated itself from Confucianism-based Chinese culture, and Buddhism served as the basis of much of Japanese society, which means we can also see Matsumiya's Theory of Three Teachings as motivated by a form of conservatism.

Key words: Matsumiya Kanzan, Shintoism, Buddhism and Confucianism, The Three-teaching ideology, *Zhongyong*, The law of ancient sages