

環境倫理学から見た熊沢蕃山の思想

奥 谷 浩 一

要 約

江戸時代初期の思想家である熊沢蕃山は、自然環境破壊の深刻化に対応して近年盛んになりつつある環境思想の分野で、「我が国最初のエコロジスト」などとして高く評価されている。しかし、熊沢蕃山の環境思想は、こうした通り一遍の評価で済まされることが多く、必ずしも彼の思想の内部に深く立ち入って理解されてはいないように思われる。そこで本論文では、1980年代にアメリカ合衆国で成立した環境倫理学をひとつの視点にすえながら、熊沢蕃山の思想がはたして環境倫理学の考え方と接点をもつのかどうか、もつとすればいかなる点においてそうなのかを検討する。私見によれば、「山川は国の本なり」として岡山藩で実際に植林や治山治水の事業を行った熊沢蕃山の思想には、「天人合一」と「万物一体」の思想的基盤にもとづいて、自然生態系保全の重要性、自然生態系のなかで山林がはたす役割、森と川と海をつなぐ生態系のメカニズムなどにかんする基本的な認識に到達していた点で、現在の環境倫理学および生態学の考え方との接点および共通点がかなりの程度において見られる。このことを本論文で論証するとともに、合わせて丸山眞男や尾藤正英らによってなされた熊沢蕃山の思想の評価についても論評を加えることにしたい。

キーワード：環境倫理学、天人合一、万物一体の仁、自然と作為、仁政、山林は国の本なり

目 次

はじめに

第1章 環境倫理学の基本思想

第2章 熊沢蕃山の環境思想の諸前提

第3章 環境倫理学の観点から見た熊沢蕃山の環境思想

第4章 熊沢蕃山と池田光政・津田永忠との対立・確執について

第5章 熊沢蕃山の環境思想に対する評価をめぐって

おわりに

はじめに

熊沢蕃山(1619-1691)は江戸時代初期の思想家である。幼名を佐七郎、のち助右衛門、二郎八、伯継などとも称した。岡山藩致仕後は姓を蕃山〔しげやま〕に変更し、蕃山了介を名乗ったほか、晩年は息游および息游軒とも号した。蕃山は、中江藤樹門下で陽明学の薫陶を受けた思想家としてだけではなく、江戸時代随一の経世家・実践家として知られている。例えば、新井白石は熊沢蕃山が関わった藩校の事業を絶賛しているし、荻生徂徠とその弟子の太宰春台もまた蕃山の治山治水事業と特にその農兵制の思想を讃え、これを自らの政論のなかに取り入れさえしている⁽¹⁾。とりわけ蕃山の山林の事業にかんする思想は、江戸時代から現代にいたるまで山林の経営に携わる者にとっての大きな指針であり続けたし、このことは特に蕃山が活躍した岡山県で顕著である。また蕃山は、幕政の最高顧問を務めた新井白石を除いては、ほかのいかなる思想家・学者とも異なっており、岡山藩の「番頭^{ばんがしら}」として藩政の先頭に立ち、1653(承応3)年の備前の凶作・大飢饉と大洪水にさいして窮民救済と復旧に全力を傾注し、いくつかの用水池を築造しただけでなく、「川よけの道」、すなわち後の百間川の荒手放水路事業を企画立案し、洪水を防止するために山に植林をも行ったことなどで世に知られた経世的実践家であった。また、岡山藩にとどまらず、豊後岡藩においても山林管理と治山治水事業と農業地開発にかかわる計画立案と指導を行ったほか、晩年には幕命により古河藩に幽閉された後も古河藩の治山治水事業にも関与している⁽²⁾。つまり、彼はたんなる机上の儒学者・思想家ではなかったのである。

その蕃山の経世的な実践活動には哲学的な基盤があった。それは現代の学術用語で表現すれば、生態学にもとづく環境哲学または環境思想と言うべきものであって、こうした確固とした哲学的・思想的裏付けがあったからこそ、蕃山は強い信念のもとに治水治山などの実践を行うことができたのである。生態学がまだまったく問題となりえなかった17世紀の我が国において、確かに蕃山のように、朱子学や陽明学などの哲学的基盤の上に、山と森と川と海の生態学的つながりを洞察し、しかもこれらに基づいて実際に治山治水や植林の事業を実践した思想家はほかには類例がなく、世界的に見ても当時きわめて稀であった。その蕃山の環境面にかかわる経世家的な実践にかんしては、これまで主として治水治山の分野において、特に林学的な立場から、主として山林研究者や山林技術者によって多く論じられてきた⁽³⁾が、蕃山の自然環境にかかわる思想にかんしてはあまり論じられてはこなかったように思われる。しかし、蕃山の思想は近年ようやく、自然生態系の破壊と環境問題の深刻化、そしてこれに触発された環境意識の高まりのなかで、自然保護または生態学との関わりにおいても再認識されるようになってきたといっていよい。

熊沢蕃山にかんする戦後の研究業績でひとつの画期を築いたのは、尾藤正英『日本封建思想史研究』⁽⁴⁾(1961年)、源了圓『近世初期実学思想の研究』⁽⁵⁾(1980年)、そして宮崎道生『熊沢蕃山の研究』(1990年)などであろう。しかし、環境思想または生態学と密接にかかわって最初に蕃山に言及したのは、管見の限りでは、室田武氏が1982年に刊行した『水土の経済学—くらしを見

つめる共生の思想』⁽⁶⁾においてであったと思われる。室田武氏はこの著作のなかで蕃山の林政思想を論じながらも、蕃山を現代の「エコロジーの先駆」として高く評価したのであった。さらに加藤尚武氏も、1999年の中国「杭州大学国際シンポジウムの記録」である『東洋的環境思想の現代的意義』に収録された論文「熊沢蕃山の自然保護論」⁽⁷⁾のなかで、環境思想または自然保護の立場から蕃山を論じている。したがって、蕃山の思想は、20世紀半ば以降地球環境破壊の進行が大きな問題となり、生態学またはエコロジーにもとづく自然生態系の保全と回復が課題となり、アメリカ合衆国を中心に環境倫理学という現代倫理学の一分野が確立するなかで、改めて見直されつつあると言ってよいであろう。

しかし他方では、蕃山と岡山藩での彼の実績を単純に結び付け、彼の著作と思想の深層に立ち入ることなしに、蕃山を「我が国最初のエコロジスト」という通り一遍の評価で済ませようとする傾向も少なからず存在する。まして、蕃山の治山治水または山林の事業のみならず、これらの事業を支えた彼の環境思想を、彼の著作と思想に内在して本格的に論じる機会はまだまだ少ないように思われる。そこで本稿においては、これらの先行業績をふまえながら、蕃山の環境思想の特質を彼の著作と実績から明らかにするとともに、蕃山の環境思想のなかにはたして環境倫理学の基本思想との共通点または接点があるのかどうか、それが現在の生態学またはエコロジーの到達段階から見てどのような位置を占め、またどのように評価されるべきなのかなどの観点から、彼の環境思想を論じることにはしたい。そのためには、まず環境倫理学の基本思想を要約する作業から開始する必要があるだろう。

第1章 環境倫理学の基本思想

（1）環境倫理学の成立

環境倫理学とは、周知のように、アメリカ合衆国の自然保護思想の先覚者たち、すなわちエマーソン、ヘンリー・D・ソロー、ジョン・ミューア、レイチェル・カーソンらの人々が築き上げてきた環境保護思想を土台とし、直接的には第二次世界大戦後にアルド・レオポルドらによって主張されたいわゆる「土地倫理」の思想を大きな契機とするとともに、クリストファー・D・ストーンの「樹木の当事者適格」論文などによってさらに思想的な深みと展望とを与えられた現代倫理学のひとつの領域である。

「環境倫理学の父」とされるレオポルド（1887-1948）は、彼の死の翌年に出版された『砂の国の暦』（邦訳は『野性のうたが聞こえる』森林書房）の最終章の「土地倫理」（Land ethic）のなかで、これまでの倫理的な考え方の変革と倫理の拡張とを提唱した⁽⁸⁾。それによれば、これまでの倫理学は、共同体が人間と人間との間にのみ成立するとみなし、この共同体を規制する倫理が個人どうし、個人と社会との間を律すると考えてきた。しかし、人間が例えばきれいな水や空気、生物多様性をもつ自然環境、つまり「土地」のなかでしか自らの生命と健康と生活を維持できな

いとすれば、これまでの共同体の概念を拡張して、そのなかに物言わぬ山や川や動植物などをも含めて「土地」を全体としてひとつの共同体と考えなければならず、そこには人間と自然との間にしっかりと倫理を確立すること、つまりこの「土地」を構成する成員全体をしっかりと保全する倫理が必要だと主張した。こうした思想は、突如として現れたものではなくて、エマーソン、ソロー、ミューアなどによって継承・発展されてきたアメリカの自然保護思想を母体としている。1962年に『沈黙の春』を出版して農薬の無制限の使用に警鐘を鳴らしたレイチェル・カーソンもまた、農薬の無制限の使用によって生じる環境と生命の破壊は「自然科学の問題ではなくて、人類のモラルの問題である」⁽⁹⁾ ことを理解していた以上、明らかにこうした環境倫理学の思想の系譜のなかに位置づけられる。

そして、こうして成立した環境倫理学は、1981年にクリスティン・S・シュレーダー＝フレッチェットが編集した単行本“Environmental Ethics”（日本語訳の書名は『環境の倫理』上・下、晃洋書房）によっておおよそその理論的骨格と市民権とを獲得し、同名の年4回発行の季刊雑誌“Environmental Ethics”（『環境の倫理』）の発行によって継承されて、現在にいたっている。この流れは、その後さまざまな環境科学の成果や環境思想を組み入れながら、これまで人間の道德・倫理の枠組みをそれ自体として新しく拡張するか、または、これまで人間と社会の関係のなかでのみ成立すると考えられてきた道德・倫理の枠組みを人間社会と自然環境との関係、そして人間と身近な動物との関係にも拡大して考えようとし、この新しく拡大された領域で自然環境または動物にたいする人間の道德・倫理をも確立しようと試みている⁽¹⁰⁾。

（2）環境倫理学の基本的主張

このような環境倫理学の基本的主張を私なりに簡潔にまとめてみよう。

①人間中心主義から生態系中心主義へ

環境倫理学の主張の第一は、これまでの人間中心主義から、人間を包み込む地球生態系を中心に考える思想への移行である。地球が今からおよそ46億年前に誕生し、生命が36億年の歴史をもち、そのなかで今日の生物多様性が形成されて、その延長線上に人間があり、人間以外の生物なしには人間の生活もありえないとすれば、人間だけが生物界で最高の地位を占め、自然とあらゆる生物を自分の支配下に置いてよいという意味での人間中心主義はもうやめよう、人間もまたそのほかの生物と並んで「宇宙船地球号」の乗組員の一人にすぎないと考えよう、そして、「宇宙船地球号」の乗組員であるすべての生命を沈没させかねない自然生態系の破壊はやめるか、または最小限にとどめよう。こうした考え方は、人間「非」中心主義または「自然生態系中心主義」と呼ばれるものにほかならない。こうした立場は、自然と生命との共生、そして地球上の生命のなしうる限りの共生を主張するとともに、人間があらゆる生物のなかで最も優越または卓越した地位をもつという人間中心主義的考え方を否定する。

②「地球全体主義」

生態系中心主義は、見方を変えれば、地球全体のことを考えて行動しようという主張に重なら

ざるをえない。これまで人間は自分の利益を考え、自分の家族や仲間、多くても自分がぞくする政治単位の利益を考えて行動してきた。しかし、「宇宙船地球号」という言葉にこめられているように、今や地球規模に広がった世界を考慮すれば、われわれは人間一人ひとりの行動が全人類と地球全体に影響を与えるグローバリズムの時代のなかに生きていることがわかる。これこそ「地球全体主義」の考え方にほかならない。それは、個別的・地域的な環境汚染が自然生態系全体に広がり、地球全体に影響を及ぼすという意味でそうであるし、地球は有限であり、したがって地球資源にも限りがあり、このままでは人類はやがて資源枯渇に直面するという意味においてもそうである。このことは当然ながら、自分の眼先の利益だけを考えるのではなくて、全人類と地球全体のことを考えて行動しよう、そして自分さえよければ良いというエゴイズムを見直そうという行動倫理を要請することになる。

③現行の倫理の拡大・拡張としての「世代間倫理」

上述の行動倫理はさらに、自分が生きている間のことだけではなくて、孫やもっとその後の子孫たちの世代の利益を考えて行動しようという倫理、すなわち後々の世代の利益を考えて現在の行動を抑制するという「世代間倫理」をも要請する。現在の法律は、遺産相続や遺言が効力をもつような場合を除いては、基本的に当事者が生きている限りにおいて結ばれる契約の関係を前提に成立している。契約の相手が亡くなってしまうと相手に対する義務や権利の関係は基本的に消滅してしまう。しかし、例えばエネルギー資源の枯渇の問題を考えれば容易に理解されるように、今生きているわれわれはその後生まれてくる子や孫やさらにその後の世代のことを考え、彼らにできるだけエネルギー資源を多く残すために、今生きている間にこれを使い果たさずに、これができるだけ長きにわたって持続するように、節約と資源の循環を考えて行動する必要がある。また、われわれは破壊されない豊かな自然生態系をも代々の子孫のために残すべきであり、そのために行動すべきである。こうした考え方が「世代間倫理」である。これらは、これまでの倫理規範の射程を超えて、われわれの道徳と倫理を未来世代にまで拡大・延長して考えようとする考え方であると言えることができる。

④動植物や物言わぬ自然の保護・保全とこれらへの「権利」概念の拡大

人間があらゆる生物のなかで最高の地位を占めるわけではないのだとすれば、自然生態系のなかで育まれてきた「生物多様性」を尊重し、野生生物を絶滅の危機から出来る限り救うと同時に、飼育動物、つまりわれわれと生活を共にする愛玩動物（ペット）など、そしていずれわれわれのために命を絶たれる家畜でさえも、生きている間は苦痛を与えずに責任をもって育てよう⁽¹¹⁾。そしてさらに、命ある生物だけでなく物言わぬ山や川のような自然物を含めて、これらもわれわれの共同体の一員としてその自然の姿を保全しよう。人間の利益だけを考えるのではなくて、野生生物やわれわれと生活を共にする動物たちの命、そして物言わぬ自然環境の存在にも配慮しよう。これが「自然の権利」と呼ぶところの環境倫理学の主張の動機である。この主張は、民主主義社会において確立されてきた「人権」「基本的人権」の考え方を、人間以外の動物や植物、さ

らには物言わぬ自然物にさえも拡大しようとする⁽¹²⁾。これは、これらのものに直接「権利」があると言うのではなくて、社会的な約束事として、社会的合意のもとに、これらに「権利」を与えようとする主張をも含んでいる。

⑤自然にたいする人間のモラルの強化と環境教育の必要性

これまで、道徳・倫理やモラルとは、人間と人間との関係を律するか、または人間と社会との関係を律する規範とのみ考えられ、人間社会に固有のものと考えられてきた。しかし、環境倫理学はここでも倫理概念の強化・拡大・拡張を要求する。それは、人間社会を超えて、自然と人間、自然と人間社会との間を律する倫理的規則の要求である。言い換えれば、それは自然に対する人間の倫理の確立を主張する。これにはいくつかの意味がある。ひとつには、20世紀が地球生態系を破壊して地球環境問題を引き起こした世紀だとすれば、21世紀はそのツケを回収する時代でなければならない、人類には自らが生態系を破壊してきたことの倫理的・道義的責任を自覚し、これ以上の自然破壊をやめるだけではなくて、元の自然をできる限り再生し、さらに地球生態系全体を保全する管理者としての役割をはたすことが求められている、という意味での人間の倫理的責任である。また、先に述べた「土地倫理」が一定の自然環境中の、物言わぬ自然を含めたすべての存在物を「共同体」の構成員として尊重し、同等の環境価値をもつものとして大切にしようという意味もこめられている。さらに、環境問題に対処するための方法には、基本的に（イ）法的規制、（ロ）政策的誘導、（ハ）環境に対する人間のモラルの強化の三つしか存在せず、法的規制と政策的誘導とが対応しえない広大な領域に対処するには環境に対するモラルの強化しかありえないことを考慮すれば、そのための最も有効的な対処の仕方として「環境教育」の必要性和強化がきわめて重要な全人類的な課題となるであろう⁽¹⁴⁾。

熊澤蕃山の思想は、こうした環境倫理学の基本主張とはたして接点をもつであろうか、もしも接点をもつとすればそれはいかなる論点においてであろうか。こうした問題の提起は過去に思想と現代の考え方を唐突・無媒介に結びつけるような牽強附会的な企てに見えるかも知れない。しかし、私見によれば、蕃山の思想と環境倫理学の主張とは、両者がおよそ300年以上の時を隔てているにもかかわらず、いくつかの重要な局面で意外な接点をもつように思われる。次章以下でこのテーゼを論証することにしよう。

第2章 熊澤蕃山の環境思想の諸前提

（1）熊澤蕃山の思想の構成要素

多くの研究者が指摘するように、熊澤蕃山の思想には、朱子学以前の古儒学、朱子学、陽明学、老荘思想などのさまざまな思想潮流が流れ込んでいる。これは、12世紀宋代に儒学を新たな段階に引き上げたと言われる朱子学自体が、古来の儒学に加えて、程伊川らの宋学、老荘思想を取り込んだ道教、仏教、とりわけ禅の考え方などの多様な諸思想を総合した壮大な思想体系という面を

もっているから、当然のことである。これらをベースとし、蕃山自身の独学による思索と「心法」の習練、さらに社会的実践から得られた経験知にもとづいて、彼独自の思想が生い立っている。蕃山自身がある人から、先生の論は王陽明の学説に似ているが、朱子と王陽明の学説の相違をどう考えておられるのかを問われて、こう述べているとおりである。「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



写真 1. 岡山藩藩学跡地と今に残る畔池

用ひ侍るなり。道統の伝のより来ること、朱王ともに同じ。其言は時によって発する成べし。其真にをいては符節を合せたるがごとし。又朱王とても格別にあらず。…愚拙自反慎独の功の、内に向いて受用と成事は、陽明の良智の発起に取、惑を辦るの事は、朱子窮理の學により侍り。」⁽¹⁵⁾しかし、彼はそのほかの箇所ではこうも述べている。「註をしりぞけ、末書をして、聖經のみ見れば、朱子・王子共に聖經にをきて全からず、いづれをも助とはなすべし。堯舜を師としてあやまてるものはあるべからず」⁽¹⁶⁾、「答曰、しかり、我は聖學をすれども、儒に着せず。俗學のいやしきをもみたり。朱學・王學の費も知れり。すべて取べきと思ふ學なし」⁽¹⁷⁾、「今の儒學の様子にては、朱學も王學も治道の助とはなり侍らじ。国君世主少し用ひ給はば、少し害あるべし。大に用ひ給はば、大に害あるべし。世の儒學者より見ては、大簡にて莊老の道にちかきと云程になくては、日本の水土、今の時節にはかなひ侍らじ。」⁽¹⁸⁾

これらの蕃山自身の言葉を総合すれば、彼自身は自らの立場が、朱子や王陽明などの特定の学説を墨守するというのではなく、基本的には彼自身によって独自に解釈され理想化された君主としての堯・舜にかんする聖學を基本とし、經學および經世上の必要に応じて朱子や王陽明ほかのさまざまな学説を「時・処・位」に応じて取り入れる立場である、というように理解していたと考えてよいであろう。したがって、蕃山の思想には、良く言って独自または独創的、悪く言う和我流の面が少なからずあり、既成の学問の諸粹や類型を単純にあてはめてこれを解釈するのを許さないのであって、蕃山はやはり、儒學・朱子學などのもろもろの学問だけでなく、必要分野にかんしては現場の実際の知識・技術の持ち主に謙虚に学んでこれを聞き取り、そのことによって得られた経験知を必要に応じて自らの思想のうちに取りこんだ、独自の思想家と見られるべきであろう。

（２）「天人合一」と「万物一体」の思想

独自の思想家熊沢蕃山の環境思想の根底にあるものは、やはり儒學・朱子學・陽明學などの思想の独特な結合である。

蕃山の環境思想のひとつの大前提をなすのは、自然と宇宙の発生論にかんする哲学である。周知のように、北宋時代の周濂溪（1017-1073）は『易經』繫辭伝の記述から老莊思想などによっ

て永い間伝承されてきた考え方を儒教的立場から解釈し直し、さらにこれに易の理論をも加味して、宇宙の発生と成り立ちにかんする形而上学的な解釈を行った。これは、「此所謂無極而太虚也」で始まり、動の象徴である陽と静の象徴である陰から五行（水・火・木・金・土）が生じ、万物が生成していくことを図とともに示した『太極図説』によって知られている。朱子はこれをうけ、さらに「氣」に「理」の概念を加えて、これに独自の解釈を行った。朱子学者の多くにもれず、蕃山もまたこの宇宙発生と万物化成にかんする伝統的な説を彼なりに踏襲している。

蕃山は『集義和書』卷三でこう述べている。「太虚は理氣のみなり。いへばたゞ一氣なり。理は氣の徳なり。…理を主としていへば、氣は理の形なり。動・静は太極の時中なり。」⁽¹⁹⁾ また、この著作の卷十五でも「理をいへば氣をのこし、氣をいへず理をのこす。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」(20卷15, 401頁)と叙述されている。ところが、同じ著作の卷一では「天地万物みな太虚の一氣より生じたるもの」⁽²¹⁾と書かれているから、これらの箇所の間隔と論理的整合性が問題となるであろうし、朱子の後に「理」と「氣」の関係にかんして問題となった解釈論争が蕃山の理解との関係でも問題とされるであろう⁽²²⁾。しかし、これらの問題については他日を期すこととし、今は蕃山の自然観には、こうした伝統的な自然哲学が彼自身によって独自に解釈されて前提されていることを確認することによしとしよう⁽²³⁾。

こうした蕃山の朱子学的な自然哲学または宇宙論的な形而上学から次に帰結するのは、生きとし生けるもののみならずすべてのものが「太虚の一氣」に由来し、これから形成されている点で同等・一体であるという「天人合一」「万人一体」の思想である。先に引用した『集義和書』の「万物一体とは、天地万物みな太虚の一氣より生じたるものなるゆへに」という箇所のはこう続いている。「仁者は一木一草をも、其時なく其理なくてはきらず候。況や飛・潜動・走のものをや。草木にても、つよき日でりなどにしほむを見ては、我心もしほるゝがごとし。雨露のめぐみを得て青やかにさかへぬるを見ては、我心もよろこばし。是一体のしるしなり。」⁽²⁴⁾ 彼はこの関係を草木虫魚にまで拡大し、この箇所に続けてさらにこう述べている。「あると有魚けだもの、木草まで同じ氣より生れいでたる物なれば、外の物ならず。しかるゆゑに情なき草木までもおれくだけるぬるを見る時は、心をいたましめ、あおやかにさかえぬるを見ては、心をよろこばしむ。いわんや情ある魚鳥においておや。」⁽²⁵⁾

つまり、「天地人の合一」の思想は同時に、情=心があるとなしとにかかわらず、あらゆる生きとし生けるものの「万物一体」の思想をも含むものとされている。これらの箇所には、すでに生態学的発想を含むさまざまな思想が凝縮されている。こうした「天人合一」と「万物一体」にかんする思想は、彼の自然観・人間観のみならず、他人の追隨を許さない治水治山と山林の経営、農業・経済・民衆統治の方策などにいたるまで一貫して貫かれることになる。しかも蕃山の場合にも、この「天人合一」「万人一体」の思想はたんなる一般論・抽象論にとどまらない。それは、自然の形而上学を離れて、ただちに社会的人倫の世界にかんする思想と結合される。つまり、「万

物一体」の思想はただちに「万物一体の仁」⁽²⁶⁾の思想につながるのである。

彼の初期の著作『大和西銘』の最初の一節にはこう記されている。「天は父なり，地は母なり。陰陽の天にあるを，四象といへり。日と月と星と辰なり。…天地のみちみてる陰陽五行の氣はわが身となれり。そのにごりておもきはかたちとなり，すみてかろきは身のうちにみちて，かたちのはたらきをなせり。かたちはこりてかよわねども，氣はへだてなければ，いでいるいき耳目の靈よりかよひて，天地とひとつなり。その氣のくはしきものむねのうち方寸のむなしき中にあるを心と名づけり。…此の心には運命のさはりもなければ，やんごとなきいちの人に有てもますことなく，賤男賤女にありてもおとる事なし。かくおなじく天地の氣をわけて此身とし，ひとしく天地の心をわけて心とすれば，世の中にあるとあらゆる人は，みな我同胞の兄弟なり。」⁽²⁷⁾ここにははっきりと示されているのは，「万物一体」の自然形而上学は，天と地と人の心が「氣」によってつながれて一体であることを前提することによって，その論理的・必然的に帰結として，人間の貴賤を超越した同胞性・平等性をも説き及んでいることである。一見するといかにもきわめて「陳腐」に見える自然の形而上学が，熊沢蕃山の思想のなかでは，封建時代の身分的階級関係の限界内ではありながらも，可能性としてはこれを突破しかねないぎりぎりのところで，人間の同胞性・平等性を主張していることにわれわれは驚かされる。だがそれだけにはとどまらない。

蕃山は、『集義和書』のなかの武士の本分を論じた箇所では，「士は何を天職とすればよいか」を問われて，こう答えている。「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著せしむ。士はすることなし。人を愛せずば濟ふところなし。」⁽²⁸⁾さらに「何をか人を愛するの事業とせん」と問われて，蕃山はさらにこう続ける。「問学して心を正し身を修め，上は賢君のおこり給ふを待。下は凡夫のまどひをさとし，武事をよくして凶賊をふせぎ，天下を警固す。是を文武二道の士といふ。人を愛するの事也。」⁽²⁹⁾ここに蕃山の農本主義的立場とともに，民衆主義的立場，そして仁愛の思想がはっきりと表明されており，これらは，江戸時代の封建性社会を内部から突き破りかねない，大きな可能性をもった，明らかに近代へとつながる思想である。だから，「万物一体」の自然形而上学は，たんなる形而上学にとどまらずに，人倫社会の変革の思想につながる近代的側面をもっていたのであり，丸山眞男のように，決してこれを前近代的な「陳腐な道学的説教」として切り捨てるわけにはいかないのである。

（3）人倫と仁政の思想

すでに明らかなように，朱子の哲学においては，一般に「万物一体」にかんする思想はただちに「万物一体の仁」という倫理思想へと展開し，さらには社会倫理へと結合される。朱子学の基本的な教えが「格物窮理」からただちに「修己治人」へと説き及び，このことが政治に携わる施政者と士大夫の目標となり，これが実践されれば天下国家は基本的に安定的に推移するということがその基本的な思想であり，熊沢蕃山も基本的にこうした自然観と倫理観との結合を踏襲する。蕃山は例えば，「心法圖解」で天道の図を示しながら，「太虚ハ理氣ノミ。天道ハ至誠無息ナリ。故ニ誠ノ字ヲ中ニ書ス。誠ハ天之道ナレバ也。其中ヲノズカラ元・享・利・貞ノ条理アリ。是ヲ

四徳ト云。…惟此無極ノ理・二五ノ精妙合シテ人トナリ、明德ソナハル。是ヲ性ト云、性中ヲノズカラ仁・義・礼・智・信ノ条理アリ」⁽³⁰⁾、また「天ノ元亨利貞ト人ノ仁義礼智信トハ同体異名也。天ノ五行ト人ノ五倫トハ同氣異形也」⁽³¹⁾と述べて、太虚の理解からさらに「仁・義・礼・智・信」という個人道徳を引き出している。

そして、蕃山においては、そこからさらにこの人倫と人徳をそなえた者が施政者、つまり君主とならなくてはならず、君主が天道と合致する統治を行うとともに「仁政」を行うことによって、国が栄え、民が栄えるという周知の説が説かれる。『大学或問』の冒頭で、「或人問、人君の天職は何ぞや。云、人民の父母たる仁心ありて、仁政を行ふを天職とす。一国の君には、一国の父母たる天命あり。天下の君には、天下の父母たる命あり。…天命は常に仁善に与す…人君仁心ありといへども、仁政を行はざれば徒善なり」⁽³²⁾と述べられているとおりである。「仁政」の中味とは、賢者、才人、能者をしかるべき地位に取り立て、彼らに能力を発揮させること、家臣の諫言をよく聴いて政治を改めることに憚らないこと、家臣や人民に対しては思慮深くおおらかで度量があること、農業を保全すること、人民に対しては税や刑罰を厳しくすることに頼らずに天下を治め、慈愛と寛大と寛容の心で接すること、華美を避け質素と節約を励行することなどがその基本とされる。そして、この「仁政」の重要な柱として位置づけられているのが「山林は国の本」という環境思想にはかならない。環境の保全とこれにもとづく山林の経営および適切な治水治山は、仁徳を有する君主または支配者がなすべき最も重要な施策である。このことは、言い換えれば、「仁政」を行うことなしには、山林の保全と治水治山は成功しないということでもある。またこのことは裏を返せば、蕃山の時代には「仁政」が行われていないから、山林が荒れ、洪水が頻発し、国土が荒廃し、農民が苦しんでいるという事態が引き起こされているということを意味しもある。

したがって、この蕃山の「仁政」の理想とこれにかんする議論は徳川幕府にとっては「両刃のやいば」とならざるをえない。彼の「人政」の思想はただちに幕政に対する鋭い批判となって反響するからである。蕃山はとりわけ『大学或問』の中で何度も以下のような叙述を繰り返している。「仁政を天下に行はん事は、富有ならざれば叶はず。近世無告の者多し。無告とは、誰をたのみ、何方へよらむ便りなく、何をして父母妻子ともに一生をおくるべきやうなきもの也。仁君の政には先此無告の者をすくひ給へり。今の無告の者は浪人なり。度々の飢饉に餓死せるもの数をしらず。豊年にして米下直にても、勝手尽果てぬれば益なし。毎年人しらず餓死する者多し。」⁽³³⁾蕃山によれば、堯・舜という中国古代の伝説的で理想的な仁君がまず施策として行ったのは「無告の者」、すなわち職も寄る辺もなく妻子を養うことができない者を救済することであった。今の時代に浪人があふれ、しばしば起きる凶作や洪水被害で無数の民が苦しみ、飢え死しているが、こうした現状は徳川幕府のもとで仁政が行われていないからである、ということになる。山林や治水治山の事業においても仁政が行われておらず。山林が荒れ果て、洪水が頻発している。彼はほかの箇所でも川堤の普請についてこう述べている。「永久の道は、山林茂り川深くなるにありといへども、大君大道の真志おはしまして、仁政を行ひ給はざれば、成就することかたし。」⁽³⁴⁾「仁政

はじまりて五六年せば、天下の借金なくなるべければ、此米多くあまれり。是を以て山川の政をせん事易し。」⁽³⁵⁾ 近年山林が荒廃し、川底が浅くなって、自然環境が荒れているが、これは国土の重大な破壊であり、その原因は仁政が行われていないからであると見なす蕃山の論法は、徳川幕府にとってはきわめて耳の痛い批判であったし、彼の言葉は事実、幕政の側からそのような手厳しい批判として受けとめられた。蕃山が晩年古河藩に蟄居・幽閉させられたのもこうした幕政批判のゆえであったことは、多くの識者の知るところである。

第3章 環境倫理学の観点から見た熊沢蕃山の環境思想

彼の思想と環境倫理学との間に果たして接点があるのかどうかという問題にかんしては、以上に総括した蕃山の思想の諸前提を踏まえれば、その答えがおのずと出されるであろう。蕃山は、宇宙と自然の成り立ちにかんする形而上学から社会思想を一貫して展開するなかで、「仁政」の思想にたどり着き、この「仁政」の思想が山林を保護し、自然環境を保全するという中核的な柱を明確に持っていたからである。以下本章においては、蕃山の環境思想の中味とそれが環境倫理学と共有する視点をさらに立ち入って検討しよう。

（1）当時の自然環境破壊の状況にかんする把握

岡山を中心とする中国地方は、花崗岩の多い中国山地が背骨をなしており、磁鉄鉱も豊富であったため、蕃山の時代以前からたたら製鉄で有名であった。そして、瀬戸内海に面した備前地方では塩田と備前焼に象徴される焼き物が

主たる産業であった。これらの産業はいずれも大量の木材を消費したから、蕃山の時代の岡山藩ではすでに山林と自然環境の破壊が深刻な問題となっていた。山林が伐採されることで、河川に土砂が流れ込みやすくなり、そうすることで河川の川底が浅くなり、大量の降雨があれば洪水が起きやすくなる。こういう自然のメカニズムを当時蕃山ほど正確に把握していた学者はほとんど皆無であったであろう。蕃山は『宇佐問答』のなかで、こうした自然破壊とこの事態を引き起こした政治の状況を告発している。「むかしは天下の山、斯のごとくあれざりし故に、木曾路など通りしに、日の目見ぬ所多し。吉野熊野など大なる深山にてありき。然るに近年五十年此かた天下の兵乱なく、静なる時運にあたりて、文教の教なければ、國都の主も人の君たるの道をしらず、榮花のおごりを事とせり。其上に佛者の奢りをきはめ、無道至極して、天下の山林を伐りあらしたれば、都國の浅き山は忽ちつきて、吉野熊の木曾路土佐等の深山も日本國の材木を出す事なれ



写真2. 岡山藩藩学跡地に立つ蕃山記念碑

ば、田畑と心得て、材木に仍而露命をつなぐ者幾千萬と言数を知らず。」⁽³⁶⁾ この箇所は、環境破壊の原因が、教育が行き届かず、統治者が君子の器でなく、文化の奢侈の風潮があり、仏教寺院が贅沢をきわめ、里山も深山も山林伐採が横行していること、そしてこれが政治の問題と直結していること、つまり統治の仕方と統治者の問題であることを見事に指摘している。また、蕃山は『集義外書』でも「五十年此かた、塩濱の出来たる事、むかしに三倍せりと老人の物語候き。…塩濱と焼物との、山林を盡すとは大なる事なり。それ山林は国の本なり。…国に忠あらん人は、塩濱と焼物とを減ずとも増べからず。其上古人も、山をつくすものは子孫おとろふと申傳候」⁽³⁷⁾、「しかれ共御当時當家〔徳川家のこと—筆者〕天下を得たまひし始の次第もよく、君も正君仁君つゝ、き給ひ、執権もあしき人おはしまさねば、如此つゝ、き侍り。然れども山林の力つきつきて、今はなでぎりと申ものにて成侍り。…天下の根本すでにつき候へば、数十年の間心もとなし。山林のあれたる事、開闢より以来なき大あれなれば、亂世もまた久しからん」⁽³⁸⁾と述べて、このまま環境破壊が進行すれば、世の中は乱世になって永い間続くだろうと、不気味な見通しを予言している。

(2) 生命尊重主義

先にも引用したように、蕃山は『集義和書』のなかで先に引用した「万物一体」の考え方を示す文章の後に、「仁者は一木一草をも、其時なく其理なくてはきらず候。況や飛-潜動-走のものをや」⁽³⁹⁾と続けている。この箇所には明らかに環境倫理が語りだされている。つまり彼は、「太虚の一氣」に由来しこれから形成されている万物が一体であるとすれば、「一木一草」だけではなく「飛-潜動-走のもの」、すなわち鳥獸虫魚をも含めて、万物はそれなりの理由を与えられて存在しており、それゆえに尊いのであるから、その時節を弁えずにこれらを切ったり殺してはならないし、また十分な理由がなくてはこれらを切ったり殺生したりしてはならないと言いたいのである。これは、自然環境に対する人間のモラル、つまり環境倫理にはかならないし、一定の範囲の「土地」に存在するすべての自然物が人間存在とおなじように「土地共同体」の一員として尊重されなければならないとする、あのレオポルドの「土地倫理」に一部通じる考え方だと言えよう。

(3) 「自然」的な「作為」の思想

蕃山は『集義和書』のなかで、天下国家があり統治があつて成り立っているのに「無為」を強調するのはどういう理由であるかと問われてこう答えている。「世人馬の人次第なるを無為なる馬といへり。此言暗に理にあたれり。それ馬を使ものは人なり。人をつかうものは天なり。人の理にしたがつて動き、私意をまじへざるはは無為なり。事の多小動静にかゝらず、出て勞すべき時に勞せずして閑居するは、無為にあらず。隠居してひとり其身をよくすべき時に當て、出て世間を渡るも無為にあらず。皆名利を主として私意にをこるものなり。…人も天の理にしたがつて、或いは勞し或いは休す。其間に私心を入ざるは無為なり。君たる人の時処位にしたがつて無事を行ひ給ひ、天下國家浄清なるを無為にして治と云。」⁽⁴⁰⁾ 周知のように、「無為自然」とは老

莊思想の代表的な言葉であるが、蕃山はこの「無為」を、「私意」や「名利」から発して天下国家を治めるのではなく、「天」の「理」に従い、人も「天理の自然」に従って「私心」なく、つまり「作為」なく行動することだというのである。文脈はやや異なるとしても、蕃山においては、この「無為」または「作為」のないことは自然環境と相対する場合にも同じように適用されると考えられたに違いない。これは明らかに、自然環境をできるだけ自然のままに保全しようという態度につながるものである。

『集義和書』にはそのほかにもこんな箇所がある。「それ先王の天に継て極を立給ふこと、誠を本とし給ふべきか、つとめを本とし給ふべきか、自然にしたがひ給ふべきか、制作を先にし給ふべきか。たゞ誠を本としし給ふべし。誠を本として自然に應じ、時にしたがつてつとめをなし、制作おはしますべし。過るををさゆるは誠を立る也。自然に應じて作為なきなり。これ法のはじめ也。」⁽⁴¹⁾ この箇所は喪に服するのが普通三年ということの過不足をめぐっての問いに答えたものであるが、この箇所も「作為」そのものである「法」のはじめでさえも「誠」にもとづき、自然に応じ、「時処位」にしたがって作られたものであることを説いたもので、自然に従って作為なく制作・行為することの大切さを示している。文脈はやや異なるとしても、蕃山においてはこうした態度もまた自然環境に対しても、とりわけ治山治水の事業に対処するさいにも、まず大前提として考慮されるべき事柄であったに違いない。こうした無為自然の態度は、自然環境も天理によって作られた以上、できるだけその自然のままに、なるべく人為的な作為を加えずに残そうという基本的態度につながるものであった。蕃山にこうした内容をもつ環境思想ないし環境哲学が確固としてあったことが、後に池田光政や津田永忠らが採用した政治路線、つまり藩の富裕化を目標として新田開発を急速に進めようとする政治路線、言い換えれば「自然」と相いれずこれと対立する「作為」を行おうとする立場との反目・抗争につながる伏線となったように思われる。

ところで、後にも指摘するように、丸山眞男は「自然」と「作為」とを区別し、儒教的・朱子学的伝統が道德的規範の分野を含めて「自然」にとどまったとしてこれを近代化の路線から退けた。そして、荻生徂徠が「自然」と「作為」を区別・分離して「作為」の独自性を追求したことをもって近代化のあらわれと見、荻生徂徠を高く評価した。しかし、蕃山の思想にも今示したように「自然」と「作為」を区別する明らかな視点があったし、しかも蕃山の場合には、その姿勢はこの区別のうえに立ちながらも、「作為」を出来る限り「自然」に近づけ、「天理の自然」に即して「作為」を行おうとするものであったと言えるであろう。蕃山のこうした思想と姿勢こそ、現代の環境倫理学の考え方と共通するものなのであって、これを前近代的なものとして全面的に切り捨て、熊沢蕃山を歴史的評価の対象からはほとんど除外した丸山眞男の一面性は明らかであろう。

（４）山林がそれ自体として経済的価値以外の価値をもつ

環境倫理学の基本的な考え方のなかに、自然生態系がそれ自体として経済的価値以外の価値をもつという思想がある。例えば、水田や埋め立てて畑などに転用することのできない湿原は、そ

れ自体としてはまったくの経済的効用や価値を生まない、無用の長物であるかに見えるが、しかし、多くの水鳥や水生生物をはじめとする野生生物の住処となるばかりか、山や里山から流れてくる水を浄化して海に流すという水質浄化機能をもつことが知られている。この機能はすべての生物にとって最も重要な生活環境の健全と保全にかかわる機能であるから、湿原はたんなる経済的な価値以上の価値、すべての生物の命と健康にとってきわめて重要な価値をもつ。レオポルドの「土地倫理」はひとつにはこうした考え方のうえに成立したものであった。レオポルドによれば、「経済的に価値のないことが、一部の種や群れの特徴であるばかりではなく、その生物共同体全体の特徴でもある、という場合もある。」⁽⁴²⁾「もっぱら経済的な動機にもとづいている自然保護対策の基本的な弱点は、対象とする土地共同体の構成員のほとんどが経済的には何の価値もないという点である。」⁽⁴³⁾ 人類は特に産業革命後、経済的利益第一主義にもとづいて経済活動を行ってきたが、この考え方を転換させて、自然生態系の価値を第一と考えることが重要だとレオポルドは指摘する。これは、自然生態系がそれ自体として経済的価値以外の価値、経済的価値よりもいっそう重要な価値をもつということである。もしも特定の自然環境が経済的利益をそれ自体として生むことはなくても、人間を含めたすべての生物の命と健康にとって不可欠であるという意味において経済的価値よりもいっそう重要な意味をもち、この意味における生態学的な価値をもつとすれば、こうした環境的・生態学的価値を保全することは、これまで人類が産業革命以後にひたすら追求してきた経済的利益第一主義からの大きな方向転換を行わなければならないということを意味する。こうした意味でレオポルドは「人間の自分勝手な経済的観点だけに基づいた自然保護体制は、どうしようもなく偏ったものである。これでは、土地という共同体のなかの、人間の商売の役には立たないが（われわれ人間の知る限りでも）その共同体の健全な機能に欠くことのできないと思われる数多くの要素をないがしろにし、ひいては絶滅させてしまう結果になる」⁽⁴⁴⁾と主張したのである。

熊沢蕃山の環境思想のなかには、これとまったく同一ではないにしても、こうした環境思想に通じるとともに、その萌芽であると形容しうるような発想が明らかに認められる。蕃山は不毛の土地の生態学的な価値と重要性をも明確に認識していた。「返書略、國に田畠ばかりにて、山林不毛の地なきは、士民共にたより悪しき物なり。野は野にてをきたるぞよく候」⁽⁴⁵⁾という言葉に示されるように、蕃山は山林が薪を供給する点で民衆の生活に不可欠のものとみなしていたし、不毛の地やただの野ですらもそれなりの存在意味があり、できるだけこれをそのままにして残しておくのが望ましいと考えていた。そして、これらを開発・開墾する場合にも、きちんとした相応の根拠と理由または大義名分なしに行ってはならないとするだけではなくて、既存の民衆の生活を損なわないという厳密な条件のもとでのみ行うべきであると考えていた。蕃山がここで言う「山林」とは田畑に隣接した里山のことであり、ここに近年生態学者から盛んに唱えられている里山の生態学的重要性に通じる考え方が示されていると言ってよい。現在は、山岳地帯と田畑との中間であり、両者の緩衝地帯でもある里山としての「山林」の保全は、はるかな昔から日本の

農村における民衆の生活と深く結びついており、こうした民衆の生活を守るという意味でも大きな生態学的な価値と意味とがあると考えられているからである。また、「不毛の地」もそれなりの存在意義があり、「野は野のままにしておくがよい」という蕃山の考え方も、経済的にはそれ自体として価値を生むことのない湿原の存在意義と同様の意味において、きわめて現代的であるとともにエコロジックである。

（５）自然環境を公共財とする思想の萌芽と安易な商業主義に対する警戒

開発されない山林や野が生態学的重要性をもつとすれば、これらを含めた自然環境は国民の公共的な財産としての意味をもち、したがって出来る限り公共財として保全される必要がある。経済的・商業主義的利益を直接に持ち込んで、山林や原野の私有を認めてこれを私的な経済利益と商売のなすがままにしたり、未開の土地を安易にひたすら開発の対象とのみ見なして、これを野放しに開発に任せるなどの行為は、公共性を損なうものとして基本的に否定されなければならない。蕃山が以下のように述べていることは、以上のような含意を含んでいたように思われる。「上古には地を諸侯に封といへ共、名山大澤をば封ぜず。その故は雲雨を起し、材木を生じ、流川を出し、天下の用を達する神靈あれば、一人の私すべき所にあらず。故にそまを入、材木を出し、家屋を作ると、國天下の山澤をはかりて、つくすべからざる制法をなせり。」⁽⁴⁶⁾ ここで言う上古の時代には、例えば平安時代の初めには朝廷から「山川藪沢の利は公私共にすべし。しばしば占兼を禁じたが、今なお寺や王臣や豪民などは憲法をはばかり独り利潤を貪り、広く山野を併包して細民の柴草を採るを禁ずるばかりでなく、所持する鎌や斧を奪うものもある。今後は官賜專買を問わず一切の山野は公収し、利用は公私ともにすべし」⁽⁴⁷⁾ という禁例が出されたことがある。蕃山はこの問題次元と問題関心とを共有している。つまり、多くの人々が共有する生活環境にあっては、山林は基本的に公共財、つまり士民の共通の財産であるべきだとの思想がここに表明されている。また『集義外書』のなかでも蕃山は「古人は問學ありて、山川の地理に器用なる人をえらび、且山川の事に慣れしめて、其後山川池堤等の奉行をなさしめ給ひき。いまの人いかほどかしければとて、問學もなく、生付の器用も撰ばず。其事にもなれず。古人のしをかれたるかんがへもなく、商人などの利にかしこきものゝいふにしたがはんはあやうき事也」⁽⁴⁸⁾ と述べている。これは、古人が山林や河川に詳しい者を奉行に抜擢するなどして治山治水の事業にあたらせるというやり方を継承せずに、本来公共財であるべき山林および河川の保全と管理にただちに商業主義を持ち込むことの弊害に警鐘を鳴らした卓見と言うべきであろう。ここにも蕃山の考え方とレオポルドの、人間の得手勝手な経済的利益の観点からだけ見られた自然の危うさという考え方との共通性はおのずと明らかであろう。山林と河川が国民の共通の財産であるからこそ、これらにかんする政策の中に安易に私的な商業主義を持ち込ませるべきではないとするこうした思想はきわめて現代的であり、現在の自然保護とその活動にも十分に通用するものである。蕃山の目にはおそらく、藩財政の富裕化のために新田開発や製塩業・焼物などを、環境保護とは無関係に、つまり商業主義的に推進するやり方の行きつく先が、すなわち近代主義がもたらす結

果の弊害がはっきりと見えていたに相違ない。

(6) 山林は国の本である

蕃山の『大学或問』のなかに後世きわめて有名となった次の周知の文章がある。「或問、山川は国の本なり。近年山荒、川浅くなれり。是国の大荒なり。昔よりかくのごとくなれば、乱世となり、百年も貳百年も戦国にて人多く死し、其上軍兵の扶持米難儀すれば、奢るべき力もなく、材木・薪を



写真3. 蕃山の隠遁地蕃山村の蕃山記念碑

取る事格別すくなく、堂寺を作る事もならざる間に、山々本のごとくしげり、川川深くなるといへり。乱世をまたず、政にて山茂り川深くなる事あらんか。」⁽⁴⁹⁾ この問いに対して、蕃山は前章で述べた内容の「仁政」を5-6年継続するならば、乱世を経ずして本の山林の状態を回復できると答えている。「云、戦国にて昔の山川とならんは、百五十年貳百年を経べし。仁政にては百年の間には本の山川に帰るべし。仁政はじまりて五六年せば、天下の借金なくなるべければ、此の米多くあまれり。是を以て山川の政をせん事易し。」⁽⁵⁰⁾

これは、山林をしっかりと保全し経営すること、つまり山に木々が青々と茂り、川の水深が深い状態が保たれることこそが、国の基本であり、国の力と民衆の富の源泉であるからこそ、これを政治の根本にしっかりと位置づけなければならず、こうした治世こそが「人政」なのだということ力を説いた、素晴らしい文章である。そしてこうした思想こそ、蕃山が岡山藩を致仕して寺口村に隠居した後に、草木の豊かな「蕃山（しげやま）」を姓として用いるようになった理由でもある。『大学或問』は蕃山の晩年の1686（貞享3）年頃に成立したと考えられているが、その中で示された、「山林は国の本なり」としてこれを「仁政」と結合させて国策の根本にすえるという思想は、当時世界的に見ても稀な慧眼を示していたといえるであろう。この思想こそ後世に大きな影響を与えるとともに、今日の環境倫理学においても立派に通用する環境思想の基本であるということができよう。

そして蕃山が、100年-200年をスパンとして、雑木繁る緑豊かな山林と河床深く洪水の憂いなき河川を後世のために残そうとしたことは、潜在的には自然環境にかんする「世代間倫理」の考え方を含むといつてよいであろう。

ところで昔の哲学者のなかにも、森林伐採が肥沃な土壌を流失させ、国土を荒廃させることに気づいていた人がいなかったわけではない。それは、例えば古代ギリシャの哲学者プラトンである。プラトンは『クリティアス』のなかでこう語っている。昔のギリシャの「山々は土におおわれた小高い丘をなし、今日<石の荒野>と呼ばれているところには肥沃な土壌に満ちた平野が広がっていたし、山々には木々の豊かに茂る森があった。」「この国土は豊かな土壌におおわれてい

て、その中に雨水を受け入れ、水持ちのよい粘土質の地層にたくわえてから、高地で神道した雨水を窪地へと流し、いたるところに泉や川の豊かな流れを提供していた…。」しかし、長い年月の間に豊かな森林が伐採されたうえに、いくたびも洪水に襲われたために、「病人の身体が骨ばかりになっているように、肥沃で柔らかな土壌はことごとく流失し、やせ衰えた土地だけが残された」⁽⁵¹⁾。確かにプラトンは森林伐採と土壌流失の関係、保水の地質学的なメカニズムを正確にとらえていたといえるが、しかし、蕃山のように、山林と河川と海にまたがる生態系を全体して視野に収めていたわけではないし、森林の保護と殖林とを国策の中核として位置づけていたわけでもない。

（7）山林は水源を涵養する機能をもつことの理解

蕃山は山林がもつ機能の第一に水源の涵養をあげている。「…夕立は山川の神氣よく雲を出し、雨をこすによれり。山は木ある時は、神氣さかなり。木なきときは、神氣おとろへて、雲雨をこすへくちからすくなし。しかのみならず、木草しげき山は、土砂を川中にをとさず、大雨ふれども木草に水をふくみて、十日も二十日も自然に川に出る故に、かたがたもって洪水の憂なし。山に木草なければ、土砂川中に入て川どこ高くなり候。大雨をたくはふべき草木なきゆえに、一度に河に落入、しかも川どこが高ければ洪水の憂あり。山川の神氣うすく、山澤氣を通じて、水を生ずることも少ければ、平生は田地の用水すくなく、舟をかよはす事も自由ならず。これ皆山澤の地理に通じ、神明の理を知る人なき故なり。」⁽⁵²⁾

蕃山は豊かに繁茂した山林が水源を涵養することを基本的に理解していた。これも当時としては世界的に見てもきわめて先駆的であったと言えよう。蕃山の『集義外書』には以下の文章がある。「山に草木しげりぬれば、にはか水のうれひもなく、且草木に水を含みて、十日も二十日もしたたりあり、河水もとほしからずと仰せられ候事を、老農にかたり候へば、似合しきたとへを申し候。禿のかしらに水をかけたと、坊主のかしらに水をかけたとくにて候うとの事に候。至極の儀と感じ申候。大河といふも方々の谷だにのしたたり落合、積て末に大をなせり。」「返書略、我山賤にきけり。…此の三河の水上を大たいが原と云。…三国のうち小うす曇、花ぐもりなど云ほどにても、此の原の雲雨甚し。…其外、高山深澤、名嶺には私雨と云ものあり、同じ理なり。…山川は天下の源なり。山又川の本なり、古人の心ありてたて置し山澤をきりあらし、一旦の利を貪るものは子孫亡るといへり。」⁽⁵³⁾

蕃山は、草木が水分を吸収するがゆえに「山に草木が茂っていれば、にわか水が起る心配がない」こと、「河川の水も乏しくなることがない」という山と川の生態系のメカニズムを理解していた。つまり、三河の大台ヶ原を例に取り、また高山・深沢・名嶺をあげて、これらに林が繁ることで、これらの地域に雲雨がはなはだ多く、このことが川に豊富な水をもたらすという山川の環境のメカニズムを十分に理解していたのである。この意味で樹木が育つ「山もまた川の本である」し、一時の利益のために山沢を伐り荒らすことは結局のところ「子孫が減びる」ことにつながるのだと言う。蕃山のこうした環境思想は、あくまでも経験的知識または直観にもとづくも

のであったとはいえ、山に育つ豊かな森林が雲雨をもたらし、また雲雨によって生じた水分を森林が吸収してにわか水を防いで川と山林を保全するという環境システムを基本的に把握していた点で、きわめて優れた卓見であり、現在においても十分に通用すると言わなければならない。アメリカ合衆国の自然保護活動家として名高いジョン・ミューア（1833-1914）は、長い間ヨセミテに住んでシェラネヴァダ山脈の研究調査を行った自らの経験にもとづいて、一般に言われるように水があるから木があるのではなく、その逆に木があるから水があるのだという、水源のメカニズムを鋭く洞察していた⁽⁵⁴⁾が、蕃山はミューアよりも少なくとも200年以上前に、森林と雲霧、そして雨露との循環的な関係、したがって山林の水源保全としての機能と役割を正確に理解していたのであって、このこともまた称賛に値するであろう。

（8）河川自体の生態系にかんする透徹した理解

蕃山は、山林の存在が川に土砂が過剰に流れるのを阻止し、川を深くし、海に土砂を流すことで、生態系の保全に役立っていることを明確に理解していた。彼は『大学或問』にこう書いている。「杉・檜、ならびに雑木、山々に多き時は、夏は神氣盛になりて、夕立たびたびすべければ、池なくとも日損なかるべし。山茂りて山谷より土砂を出さずば、川は一水ひとみずに土砂海に落て深く成べければ、洪水のうれへもなかるべし。」⁽⁵⁵⁾ また『集義外書』においても、山林の保水と水源涵養の機能だけでなく、これと河川の関係にかんしても、先に引用した箇所と重なるが、概略こう述べている。草木の生え茂る山は土砂を川中に落とさず、大雨が降っても草木に水を含んで、十日も二十日もかかって自然に川に出るから、一方では洪水の心配がないが、山に草木がなければ、土砂が川中に入って川床が高くなる。大雨を蓄える草木がないから、土砂は一度に川に落ち入り、しかも川床が高いから洪水の心配がある。しかも、草木が水を生みだすことも少ないから、平生は田地の用水も少なくなり、船の通航も自由でなくなる、と⁽⁵⁶⁾。

河川は、自然本来の状態では、たえず流水とともに上流から下流は海へといたるまで土砂を流し続け、そのことによって川床を深く保ち続けるし、森林におおわれた山から流れ出る川は、たとえ大雨が降っても樹木自体が土砂をせき止めるばかりか、その吸水作用によって川の流れを泥水にすることが少ない。ところが、山林および河畔林を濫伐するようなことがあれば、大雨とともに土砂が直接に河川に流れ込み、このことが川床を高くすることになり、川床が高くなった地域では大雨による洪水が起こりやすくなり、川が海に流れ込む河口付近では土砂が堆積することになる。これが河川の自然なメカニズムであるのだが、蕃山はすでに森と河川と海のこの生態学的メカニズムを熟知していた。『集義外書』にもこう書かれている。「問、…もはやうづもれ入たる砂はとれ申すまじきや。」「云、山々谷々しげりて、ながれ入べき土砂とまり候へば、大雨の度ごとに今ある土砂は自然に大海に入て、川水ふかくなり候勢にて候。あとからながれ入事大なる故に、はじめの砂も海には落がたく候。」⁽⁵⁷⁾ 山林と河川と海とがひとつの生態系をなして関連しあうだけでなく、その出発点として山林があるというこの考え方は、現在の生態学から見ても、完全に正しい。また、川底が浅くなることが船の航行の妨げになるばかりか、洪水を起こしやす

くするという考え方も基本的に正しい。このように蕃山は、浅くなった川底を掘って土砂を運び出すというやり方は根本的な洪水対策にはなりえないと考えてもいた。洪水を防止する根本的な対策は、河川が流れ出る山と谷の上流と周囲の森林と河畔林をしっかりと保全することであり、もしもそこが禿山になれば、ただちに植林を行って河川の生態系を元通りに回復する必要があると考えたからこそ、蕃山はただ観念世界のなかや机上での思考にとどまることなしに、岡山藩の「番頭」として、実際に山林の伐採を禁ずる法令を公布し、また実際に資金を費やし人手を借りて岡山藩内に多くの植林事業を行ったのである⁽⁵⁸⁾。

その蕃山の森林保護は、例えば木の切り株さえも取ってはならないというほど、徹底的なものであった。彼は言う。「…其本をよくせずして、末にての才覚何としてなるべく候や。今は草木を切りつくすのみならず。かくるまで掘申候。きりくるほりたる山は、猶以土砂多く、川中にながれ入候。後にとめ山にしても、木の根ほりたる山は、五十年三十年にては草木も有つかぬものに候。」⁽⁵⁹⁾ こうした徹底した山林保護の立場から、蕃山は実際に「切り株」まで取り尽くすことを禁じる法令を藩下に発している⁽⁶⁰⁾。蕃山が仏教と壮大な仏教寺院の建設に反対したのも、ひとつには過剰な寺院等の建築が樹木の過剰な伐採と山林の荒廃を引き起こしているという現実があったからである。

（９）雑木林の生態学的重要性の認識

蕃山は、早く成長し木材としての価値が大きい杉や檜、荒地に強い松などの樹種のそれぞれの効用と利用可能性にかんして基本的な知識をもっていたが、それ以上に雑木林の利点をも誰よりも知悉していた。人民の生活を保証し、洪水を防ぐのは松でなくて、雑木であるからである。「又今諸國共に、松山を好み。そだちやすきが故也。松山は多しげりても神氣のたすけにはなりがたし。却て神氣を損ずることあり。松山には下草が生ぜず。水かれて出ず。松にかゝりたる雨露、田畠に入りて毒となれり。松は浦濱などに相應の木也。山は雑木にしくはなし」⁽⁶¹⁾と彼が述べているとおりである。ただし、松の功罪にかんして「松山には下草が生えず、水が枯れて出てこない」と論じた箇所は、現在の森林生態学または林学から見れば問題の残る箇所であろう⁽⁶²⁾。そのほかの箇所でも、蕃山は「杉・檜、ならびに雑木、山々に多き時は、夏は神氣盛になりて、夕立たびたびすべければ、池なくとも日損なかるべし。山茂りて山谷より土砂を出さずば、川は一水ひとみず土砂海に落て深く成べければ、洪水のうれへもなかるべし」⁽⁶³⁾、「松山は山土・田地ともに悪し。白地の草木のそだたぬ所にも松は生付ものなり。当分のよきに目付て後年の害をしらず。右の政行れば、小松は根深くならぬ前に引すててよし。今の松山自然に雑木山と成べし」⁽⁶⁴⁾、「土よき山の松は自然に用木に伐て、其跡雑木となすべし。又松ならではそだたぬ赤ざり山あり。是は後までも松山たるべし」⁽⁶⁵⁾などと述べている。松の功罪にかんする議論は別に行うことにして、今われわれが目指したいのは「山は雑木が一番よろしい」と述べているくだりである。それというのも、先に述べた里山の保全と関連して、雑木林がもつきわめて重要な森林生態学的意義が最近になって指摘されているからである。

蕃山によれば、雑木林が重要なわけは、先の引用に明らかなように、松林のような単相林よりもたくさんの樹種が混じり合う雑木林の方が土砂の流出を留めるのに効果的であり、今の松山も小さな松を引き抜くことでいずれは雑木林に戻すことが大切だからである。それに劣らず大切なのは、先に里山について論ずる時に述べたように、里山を代表する雑木林がその周辺に生活する民衆に薪などの生活の糧を提供するからである。雑木林が松山や杉林に変えられると、民衆の生活に支障が生ずることを蕃山は知りぬいていた。蕃山はこう述べている。上記のように、松山などを管理すれば「三拾年許には雑木のしげりとなるものなり。雑木茂りては、其近所の村里薪に事はかかざるなり。」⁽⁶⁶⁾ 蕃山が山林と治水を論じ、雑木林の重要性を論じる場合にはいつも、これらを民衆の生活との関わりを切り離して自然環境の保護を自己目的として行うのではなくて、常にこれらと民衆の生活との密接なかかわりを視野に収めながらそうしていることにも注目されるべきである。

近年、我が国の山林では杉・檜・落葉松など単一種の人工林が増えている。こうした樹木は成長が早く、高く売れたり、木材としての利用価値が高いからである。しかし、こうした人工林には例えばクマなどの野生動物が暮らすことはできない。秋にドングリを実らせるミズナラをはじめ、多様な種類の樹木があつて初めて、野生動物は命を保ち、繁殖に成功することができるのである。さらに、人工林は天然林に比べて、台風や大雨などのさいに発生する強風や土砂崩れに弱いことも知られている⁽⁶⁷⁾。里山の雑木林は人の生活と野生動物たちとが出会う場所であり、人里の人間から見れば彼らと野生動物とのいわば緩衝地帯をなしてもいる。天然の雑木林がもつこうした優れた生態的価値を蕃山は現代の生態学者のように十分に認識していたとはいえないかも知れないが、しかし、その認識のすぐ近くにまで到達していたということは言っているように思われる。

(10) 山林とそこに住む動物との相互依存的関係の把握、そして物質循環の思想の萌芽

『大学或問』のなかに、先の引用と重なる部分があるが、きわめて印象的で重要な一節がある。それははげ山を林にする方法を述べたくだりである。「草木なきはげ山を林となす事あり。山の広さを積り、一度にならずば、一峰一谷づつもはやすべし。谷峰の広さによって稗を三拾石・五拾石・百石・貳百石づつまかせ、其上にかれ草萱などをちらし置なり。諸鳥来て是を拾ふ。鳥のおとしにまじりたる木の実はよくはえるものなり。上に枯草を置事は、拾ひにくきやうにして、鳥を久しく来たさんとなり。其上、雨に流れず、稗山土に生付てもよし。かくのごとくすれば、三拾年許には雑木のしげりとなるものなり。」⁽⁶⁸⁾ 草木の育たないはげ山に林を育てる方法があるが、それは山や谷の広さを測って、稗を播き、そのうえに萱草などを敷いておけば、鳥が来てこれをついばみ、その鳥の糞に混じった種がやがて環境中に撒き散らされることで、緑がふえていく、というきわめて自然で単純な方法である。

ここで重要なことは、糞とともに撒き散らされた種がよく成長し、こうした方法で森林が育つことを蕃山が知っていたということだけではない。山林とそこに生息する動物とが、この場合は

鳥と雑木林の関係であるが、鳥が雑木林を広げ、雑木林がまた鳥を呼び寄せて相乗作用をすることで自然生態系が豊かに保たれること、つまり動物と森林の両者が相互作用しあいながら自然生態系を作っていること、こうした認識が蕃山にあったということがさらに重要なのである。現代の生態学であれば、こうした相互作用は樹木とそこに住む動物との間の「物質循環」というところであろうが、蕃山は、生態系における動物を媒介にしたこうした「物質循環」についておおよその理解に到達していたこともまた、われわれが見逃すわけにはいかない彼の重要な功績であろう。われわれはアメリカの環境思想の系列のなかでは、ソローがリスと森林との生態学的な相互関係を洞察し、リスによる森林の拡大の時間的経過を計算さえしていたことを知っているが、蕃山はそれよりも150年以上も先んじていたのである。

（11）持続可能な山林の利用

すでに述べたように、蕃山の自然保護思想のなかには、現在われわれが言うところの自然生態系またはエコ・システムという言葉はそれ自体として存在しないものの、これにきわめて近いかまたは一部共通する考え方があったことは否定することができない。これまで論じたように、それは山林の乱伐を止め、不毛の地や野さえもできるだけそのままのかたちで保全し、その利用価値を活かそうと言う考え方であり、乱開発された山林を昔の山林のかたちに蘇らせようという考え方である。しかし、蕃山は環境に対する開発をいかなる意味においても拒否した人物であるのではない。しばしば誤解されていることだが、蕃山は新田開発でさえもこれをまったく拒否する立場に立っていたわけではなかった。蕃山が藩政をあずかるにあたり、民衆の富裕が藩または国家の大富裕につながると言う考え方を基本的にもっていたからである。そこに貫かれているのは、現代の言葉で言えば、例えば山林にかんしては「持続可能な山林の利用」ということになるであろう。

すなわち蕃山は、樹木の伐採にかんしては、これを行わなくてもすまずことができるような方策を考え、実行することを勧める。そのためには、例えば豪華で華美な寺院を必要以上に数多く建築して木材を消費するのではなく、こうした建築をしばらくの間抑制することによってその間に育った樹木を利用するというようなやり方で必要以上の樹木の伐採を避けることができるし、やむなく木材を伐採する場合でも既存の山林を損なわないという一定の限界内で行うことが可能だとし、そういうような治政が仁政にほかならないと主張する。蕃山はこう述べている。「大道行はる時は、山の木を伐らでも材木事欠ざる積りあり。」「山の昔にかへらん間は、諸神社あらたに作り直す事をやめて、其末社のたたみたる木を以て修理のみせば、材木拵て用ふべからず。」⁽⁶⁹⁾

蕃山は、当時から備前の産業として有名であった製塩や焼物についても、山林の荒廃をこれ以上進行させないためには製塩と焼き物の生産さえも減らすべきである、つまり国の大本である山林を保護するためには備前を代表する産業さえもしばらく減産して山林の回復を待つべきであり、環境保護という大きな全体的な枠組みの限界内で産業が行われなければならないと主張するのである。既に引用した箇所の中にもこういう言葉があったことを思い起こそう。塩浜と焼物とが

山林を伐りつくすことは重大な問題であり、国に忠誠であろうとする人は、塩浜と焼物を減らすとも、増やしてはならないのだ、と。『宇佐問答』のなかでもこう記されている。「いかなる深き山も久しく陶器作りの者居れば焼からすもの也。此故に天下の用を達すべき程に山のあれざるほどにすべし。…焼塩濱は山林を盡すものなれば、天下の用を達すべき程をえらぶべき事也。」⁽⁷⁰⁾ 蕃山のこうした主張こそ、現代で言う「持続可能な山林の利用」、やや強く言い換えれば「持続可能な開発」につながる発想であると断言してよいと思われる。もちろん、先に述べたように、蕃山は産業と開発そのものを否定するのではない。蕃山は、環境の保護と産業の振興とのバランスを考えながら、環境をこれ以上破壊しないという限界内での産業の振興を主張しているから、この発想はまさしく現代社会に要請されている「自然と人間との共生」というスローガンにも完全に一致していると言うべきであろう⁽⁷¹⁾。

(12) 新田の開発および当面の治水対策について

今述べた蕃山の「山林保護の限界内での山林利用または開発」という考え方は、新田開発のような事業においてもそのままのかたちで適用される。この考え方を根底から支えているのが「仁政」の思想である。彼は先に引用した文章に続けてこう述べている。「…其上新田をひらきて、古地の田あしく成所あり、よくよくかんがへ有るべき事に候。たとへさはりなく、よき新田なりとも、君子ならばたゞにはおこすまじ。をこさばかならず其義あるべし。義といふは、大道をこなはれて、ありかゝりの遊民のかたづけなくば、新田をこして有付候。塩濱國土の山林に過て、材木薪不自由なる時、その濱をへらすべきに、塩焼どものかたづけのために新田をこすべし。塩濱五百石に入候ともあまり有べく候。塩濱には人多く入こむものにて侍り。如此のやむなき入かへあらでは、おこすまじきは塩田なり。人入こみて後、其人を迷惑せさずとは、ならぬ事にて侍れば、こゝるあらん人は、もし後世仁政のをこなはれんために、残し置き度儀に候。」⁽⁷²⁾

要するに、新田を開発することは一面では大きな直接的利益をもたらすが、その反面古くからある田を損なって全体として不利益をもたらすことがある、新田開発のために人力が新田に注がれて古田の管理がおろそかにされる場合もあり、また河川の自然な在り方が人為的に変更されることに伴う弊害も生じうるからだ、山林の荒廃という現状を改めるには塩田の削減・縮小という「仁政」が実施される必要があるが、そうなった場合、製塩産業に携わっている人々が職を失うから、これらの人々を新田開発に向けるという「大道」に従った条件下であれば、大義名分があって新田開発も許されるだろう、というのである。ここは、土地全体の環境保護と産業とのバランス、環境保護という大枠内での限定された新田開発という蕃山の思想がよく示された箇所である。他の箇所でもこの考え方は繰り返し述べられている。「又此川ちがへによって、大坂邊に新田多いでくと申説有。是は猶以あしかるべき事に候。…古地に少もかまはでさへ、川下に新田をすれば、川上の古地あしく成とてむかしより心有ものはせぬことにて侍り。まして古地をつぶして新田をする事は、大小の損益はいふべき事にあらず候。」⁽⁷³⁾

さて、岡山藩下ではしばしば大洪水が発生し、岡山城下にまで達することがあった。本論文で

すでに論じたように、蕃山は、大洪水の主たる発生原因が山林の荒廃と樹木の伐採にあることを早くから見抜き、そのための根本的な対処法は山林の荒廃を防ぎ、荒れ果てた山林を元の緑豊かな山林に回復することであると考えていただけでなく、実際に岡山藩下に多くの殖林を行った。しかし、山林環境の回復には数十年という年月がかかるので、それまでの間の応急的な措置として、洪水を防ぐ暫定的な方法を考案しなければならなかった。その方法とは、「川よけ」、つまり、大量の雨が降って川が氾濫した場合、堤を越えて洪水として流れようとする川水を、いわゆる「越流堤」を築造し、遊水池や遊水河川を掘削してこれへと逃がすというものであった。これについて蕃山はこう書いている。「淀の大橋のむかふ山崎邊より、あらてごしといふことをなし、すて堤をつき、あらて川は、二三町にして、洪水のとき、兩川となすべし。かつら川は淀までつけず、半よりあまる水をあらて川へこさする筋も有べし。しからば鳥羽伏見邊、津國河内の水損やむべし。…其外諸国の水損、其地形を見ばよき道あるべし。是大道行はれ、天下長久の基、本立業を始、統をたれ、川々がむかしのごとくふかくなるまでの補ひとはなるべきか。」⁽⁷⁴⁾

こうした河川思想のもとに蕃山が企画立案した「越流堤」をはじめとする治水工事は、岡山藩のかの有名な百間川だけでなく、蕃山が関係した豊後岡藩、そして蕃山幽閉後最後の土地となった古河藩などの各地で行われ、そのきわめて堅固な作りによってその後三百年以上を経た現在もなおその土地の人々を守っている。このことの意味は計り知れないほど大きいと言わなくてはならない。蕃山が考案・実現しようとした「越流堤」は治水の理、つまり自然の理にかなったものであり、江戸時代のこうした治水対策の方法は、甲斐の武田信玄の「信玄堤」や「霞堤」などと並んで、現在のようなコンクリート製のダムなどの河川建造物のなかった時代の人間の知恵の結晶というべきものである。そして現代において、河川に建造されるコンクリート構築物が山の森林と川と海をつなぐひとつつながりの自然生態系の物質循環を分断・破壊することの問題点が指摘されるなかで、こうした自然と共生する治水の仕方こそ、自然を一方向的に支配するだけのこれまでの近代社会のやり方を超えた、エコ・システムに合致した在り方として、その重要性和価値とが改めて再認識されつつあるものである⁽⁷⁵⁾。

(13) 蕃山の環境思想の否定的側面

以上に要約したのは熊沢蕃山の優れた環境思想の側面であった。しかし、蕃山の環境思想はそのすべてが時代に先んじていたという訳でなくて、思想が常に伴わなければならない社会的被規定性にもとづく時代の制約もまた存在していた。蕃山の諸著作には確かに丸山眞男が言うところの「陳腐」な思想が散見される。蕃山の環境思想に対する必要以上の過大評価と蕃山崇拝を避けるために、次にその否定的側面のいくつかを紹介しよう。ただし、蕃山の思想にいか「陳腐」な諸側面があろうとも、これらは蕃山の優れた全体としての環境思想を損なうものではないし、彼の環境思想と環境倫理学との間に接点が存在するという本論考の基本的主張を損なうものではないことは断っておきたい。

蕃山は、朱子学徒の例にもれず、宇宙の根源である太極にそなわる理と氣の動静から自然と人

間が形成されたと信ずるから、自然界にもいたるところに靈氣が存在し、その靈氣の濃淡が自然現象になんらかの影響を及ぼしていることを疑うことがなかった。だから彼は、自然現象を引き合いに出す場合に、しばしば「靈氣」または「氣」の濃淡を問題とし、この濃淡によって説明しようとする。例えば彼は、山林の伐採と靈氣、靈氣と靈驗との関係にかんして、こう述べている。「地藏も觀音もむかしのやうに靈なきことは、愛宕山もきりあらして草木がなければ、山神の氣うすく、初瀬清水も山木あれて、瀧のながれもむかしの十分が一もなく候へば、神靈かすかなり。これによって地藏觀音の罰利生もなく候。」⁽⁷⁶⁾つまり彼は、自然の靈氣がないことと地藏觀音の靈驗があらたかでないことを単純に同一視している。しかし、次の箇所になるとこれはいっそう俗信に近いものであろう。「扱は人の生るゝ事、父母の氣血をうけつぐ事とはいひながら、天地の氣質をうくる事第一なり。天氣は地の靈不靈にしたがひ候。近年は山澤次第にあれて、神靈の氣がうすき故に、秀才の人生れがたく候。」⁽⁷⁷⁾

さらに次の箇所は、明らかに動物行動学に対する科学的知識の不足に加えて、人倫世界における道徳的規範から出発して、これを自然の世界である動物の行動に投映し、いわば押し付けたものであり、現在の生物学ではとうてい通用するものではない。「雁の行に長幼の序の正しき事、格法者といふも及べからず。鴛鴦の夫婦はよく和ぎて、別たゝしく、雄鳥死しても雌鳥ひとりたてるとは、人といへどもよく及ぶものは少なし。」⁽⁷⁸⁾なお、この箇所の最後の文章にかんしては、タンチョウなど、雄雌がいったんカップルを組むと基本的に一生の間連れ添う鳥類がいるがことは事実であるが、これは鴛鴦にはあてはまらないというのが現在の鳥類学の成果であることを付記しておこう。

第4章 蕃山と池田光政・津田永忠との対立・確執について

本章では、新田開発にかんして蕃山と池田光政・津田永忠との間で生じた周知の対立・確執の原因について論じたい。

津田永忠(1640-1707。幼名は又六、佐源太、重次〔二〕郎とも称した)は、岡山藩上級武士の子として生まれ、14歳で池田光政に取りたてられて児小姓役となった。それ以来、1657年に蕃山が7年にわたる岡山藩の番頭職を辞し、池田光政の三男政倫を養子として縁組し、家督をこれに譲った後、備前寺口村(後に蕃山〔しげやま〕村と改称される)に隠遁するまで、蕃山からじかに儒学・朱子学・陽明学の教えを受け、備前を襲った飢饉と大洪水による被害と農民の困窮を救済するために奮闘を続けた蕃山の姿を見ながら成長した。津田永忠は、蕃山とその実弟泉八右衛門(仲愛)と津田重二郎(永忠)の三人による『熊澤次郎八(蕃山)、泉八右衛門、津田重二郎問答畧記』⁽⁷⁹⁾を書き残していることで知られるように、蕃山が岡山藩を致仕する前までは蕃山から親しくその教えを受けていた間柄であった。蕃山もまた才能ある永忠に期待をかけており、その親しさの度は、例えば1661(寛文元)年に致仕後の蕃山が22才となった永忠に宛てた書簡に

よって明らかである⁽⁸⁰⁾。

多くの識者が指摘するとおり、蕃山はこの隠遁は、必ずしも岡山藩政からの完全な引退ではなくて、藩の外部から藩政を監督するとともに、状況によっては藩政に復帰する可能性を残したものだと言われるが、藩主池田光政は、蕃山引退後は蕃山の教え子でもあった津田永忠と水野三郎兵衛を近習に取りたて、「岡山藩随一の切れ者」と言われた津田永忠に次々と学校建設、治水のための荒手工事、新田開発などを任せるようになった。しかし、蕃山が岡山藩を去った後、蕃山と池田光政・津田永忠との関係が急速に悪化し、光政引退後は池田綱政・津田永忠の関係ものつびきならない関係になっていった。このことは現在残っている記録や伝記などから明らかである。



写真4. 蕃山村の蕃山顕彰碑

とりわけ蕃山が江戸の岡山藩屋敷の池田綱政・政倫宛に送った1685（貞享2）年8月の書状では、藩政の乱れと法による厳罰主義・厳格主義を批判したうえで、「重二郎（ママ）氣根つよく氣がさ者、座敷にては非を是と申なをし候へ共是も実は知なき者の由申し候事」⁽⁸¹⁾、さらに「是は重二郎が少将様之御遺言の様に申なし了介（蕃山のこと一筆者）を御近付被成候事御無用と少将様に御申被成様に仕たる者と察候故こりず如此申上候。それに仕てもそれは父君の亂命と申物にて御座候」⁽⁸²⁾と述べ、さらに津田永忠のことを「只今士民共に重二郎をにくまぬ者はなきと申候」⁽⁸³⁾とまで痛罵するにいたっている。

池田光政の側でも蕃山のこうした藩政批判に神経をとがらし、書付に「了介わかま、不屈の儀、色々在之候へ共その段ハ不申及候」⁽⁸⁴⁾あり、またほかの年次不明の書付にも「了介、學術ノ見立テ私ノ知ヲ以、時処位ノ三ツヲ知り、時變ニ通し候外之と申、去々年も我等方へ江戸へ書状越候、私生付テ右之段、悪物ニて候故未萬事ニ渡リ聖學ヲ過リ候と被思候、か様ニ高満なる事不是非候」⁽⁸⁵⁾に始まるきわめて激しい蕃山批判が語られている。また1668（寛文8）年頃書かれたと推察される綱政宛の書簡で、光政は「了介言行不合不宜事共人傳にてもなく我等覚候分頭書にして見申候へハ凡二三十ヶ条も在之…」⁽⁸⁶⁾と述べて、蕃山の言行不一致と高慢を非難している。光政はこのようにして、蕃山が数回にわたっての書状による藩政批判を展開したことを内政干渉として、これに強い不快感を示し、その非難は蕃山の学問的姿勢ばかりか彼の人格をあげつらうような批判にまで及んでいることがわかる。

多くの蕃山研究者が指摘するように、蕃山と岡山藩とのこうした対立関係の背景には、藩主池田光政の時代に金岡新田（1578石）をはじめ、浅口郡上竹新田、和気郡友延新田、浜田新田、和気郡井田、辰巳村新田などが開発されたほか、光政が引退して綱政が藩主となっても津田永忠が先頭に立って、倉田新田（約300町歩）の開発、荒手の築造と百間川の掘削、倉安川用水路建設、

辛島新田の開発（約562町歩）、上道郡沖新田と高浜新田の開発⁽⁸⁷⁾などの事業が展開されたことがある。そのほかにも大横目に出世した永忠は、光政の下命により、岡山城内城山に仮学館の建設、和意谷の池田家墓所の造営、藩校と閑谷学問所の建設、牛窓港の石波止（一文字波止）の築堤などの重要な事業を完成させている。およそ20年間でこれだけ多くの事業を完成させたことはまさに驚異的であって、永忠の功績はたぐい稀である。こうした開発至上主義的新田開発は確かに岡山藩の財政を潤したが、しかし他方では、藩政が権力集中と専制的体制を強めたこと、厳格な法にもとづく厳罰主義が適用され、多くの民衆が苦しんでいることは事実であったようで、蕃山は藩政の乱れとしてこれらを諫言しようとしたのである。岡山藩では、新田開発高が1649（慶安2）年の約2万5千石から1711（正徳元）年にはそのおよそ5倍の約10万5千石に達した⁽⁸⁸⁾ことを見ても、その新田開発とそれによる経済成長がいかに急速に伸長したかがわかる。

こうした性急な経済至上主義的な開発は蕃山の理想とする経世政策とは正反対のものであった。すでに引用したように、蕃山は『集義外書』の冒頭でこう述べていた。「其上新田をひらきて、古地の田あしく成所あり、よくよくかんがへ有べき事に候。たとへさはりなく、よき新田なりとも、君子ならばたゞにはおこすまじ。をこさばかならず其義あるべし。義といふは、大道をこなはれて、ありかゝりの遊民かたづけなくば、新田をこして有付候べし。塩濱國土の山林に過て、材木薪不自由なる時、その濱を減すべきに、塩焼どものかたづけのために新田をおこすべし。塩濱五百石の人は田地千五百石に入候ともあまり有べく候。塩濱には人多入こむものにて侍り。如此のやむことなき入かへあらでは、おこすまじきは新田なり。人入こみて後、其人を迷惑せさずるとは、ならぬ事にて侍れば、こゝろあらん人は、もし後世に仁政のをこなはれんために、残し置度儀に候。」⁽⁸⁹⁾

本論文においてこれまで検討してきたように、池田光政側の資料や津田永忠にかんする数少ない記録から見れば、彼らと蕃山との最も大きな相違は、開発に対する基本的姿勢の差異、つまり、彼らが蕃山のように新田開発にあたっても古田に損害を与えず、しかも山林を荒らして多く作り過ぎた塩田を減らす際に生じた余剰人口を新田に充当するような場合以外には基本的に新田開発を行わない、新田開発を行う場合にはそれ相応の「義」、つまり理由がなければならぬとするような配慮をもたなかったことにある。蕃山の目には、彼らの新田開発はあたかも経済成長を至上命令とし、あまりにも実利に傾きすぎて開発を行うものとして映ったに違いない。すでに述べたように、豊後岡藩と古河藩における蕃山の施策に見られるように、蕃山は新田開発に反対したのではなくて、生態系を保護し古田を追われるような農民を出さないという観点をもたない開発至上主義に反対したのであって、必要と「義」または大義名分、つまり理由と必然性が存在する場合には、開発を行うことにやぶさかではなかったのである。

しかし、これまで論じてきたことから見れば、それだけにはとどまらないであろう。池田光政側の日記・書簡・書付などの資料、それに例えば津田永忠が反対派の人々から非難されたさいに提出した一種の弁明書などの数少ない資料を見る限りにおいて、両者に共通に言えることは、蕃

山がまず何よりも基本的に自然生態系を保全することからいつも政策を考えようとしているのに対し、両者には自然環境に対するこうした配慮と基本的な姿勢がまったくと言っていいほど見られないことである。蕃山と彼らの対立・確執の根源的なところにあったもの、それは、彼らが蕃山のように自然学的に基礎づけられた確固とした水土論、「天の理」が作りだした自然生態系を出来る限り基本的に自然のままに維持し、これに「作為」を加える場合も基本的に自然の理に従ってそうするというような自然に対するさいの配慮をもたなかったこと、そして本稿がこれまで追求してきたように、私には総じて言えば、蕃山が確固としてもっていた信念である「環境思想」を彼らが基本的にもっていなかったことにあるように思われてならないのである。

第5章 熊沢蕃山の環境思想に対する評価をめぐって

最後に、戦後の日本思想史の研究で画期をなした研究者としてよく知られる丸山眞男と尾藤正英の二人による熊沢蕃山評価を検討することにしよう。両者とも蕃山の環境思想を過小評価し、それがもつ生態学的・エコロジー的意義をほとんど評価しえていない点では、共通点をもつといえようからである。



写真5. 茨城県古河市鮭延寺の蕃山夫妻墓碑

（1）丸山眞男の蕃山評価について

戦後の日本思想史研究と日本の論壇をリードした丸山眞男は、周知のように『日本政治思想史研究』のなかで荻生徂徠（1666-1728）の積極的な再評価を試みた。彼のアプローチは、周知のように、江戸時代の日本思想の展開過程を、自然法則が道德的規範に従属するか、これと一体物と見なす朱子学的思惟様式の解体の過程と見、「自然」と政治的「作為」とが分離して、「作為」が固有の術と論理を獲得していくこうした過程を近代化と見なすものであった。つまり、江戸時代の朱子学者は、朱子哲学の体系構成に即して宇宙論・存在論・自然学の原理から出発し、いわゆる「万物一体の仁」の説に代表されるように、これをただちに「修己治人」というような人倫または道德的規範を連続させるとともに、こうした思想のもとに天下国家の統治の任にあたる者の姿勢を論ずるというような自然と道德的規範との一体化を基本としていた。これに対し荻生徂徠は、この自然と道德の一体化また「自然」と「作為」の一体化から法と政治とを切り離すとともに、人間を性善説的に楽観的に見るのではなく、時には悪と知りつつ悪を行う存在と見、政治の「道」である「先王の道」を治国平天下の技術と見なし、道德性をこの意味での政治性に従属させてリアルに認識しようとしたのだが、丸山眞男はこの点に荻生徂徠のマキャヴェリ的な近代性があるとして評価したのであった。こうした観点からすれば、熊沢蕃山の思想に対する丸山眞

男の評価は、徂徠の思想に比べて、決して高くはありえない。荻生徂徠自身が「蓋し百年来の儒者の巨擘経世思想家」として蕃山をきわめて高く評価しているにもかかわらずに、である。

丸山眞男は蕃山の思想の評価にかんして、本文においてではなくて注記のなかで、例えばこう述べている。「ただし蕃山は道と法とを明瞭に区別し、道は…明白に自然的存在であるが、法は『聖人処位に応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』(同上)として、法=制度をば聖人の制作した歴史的存在として規定した。これは朱子学的自然の立場より徂徠学的作為の立場への注目すべき過渡思想の一つである。」⁽⁹⁰⁾ これは蕃山に対する一定の評価を示す箇所であるが、しかし丸山眞男は他方では、同じく本文でではなくて注記のなかで「この時代における逸すべからざる学者になほ熊澤蕃山がある。しかし彼は理論的な思惟よりもはるかに具体的な社会経済政策において、さらに実際政治家としての経綸において偉大であった。ひとは彼の著、たとへば集義和書において、全く陳腐な道学的説教が、個々のではあるが非常に優れた経験的洞察と肩をならべてゐるのに、珍奇の観を禁じえないであらう。『愚が名は虚なり。何ぞ其虚名をいだきて物しりがほに人の師たるを任をになひ侍らんや』(同書卷九)と自懷する蕃山は単なる儒者を以て律しえない多面的な存在である。彼の儒教思想には…非宋学的な考へ方の萌芽もみられなくはないが、それらは他の部分と必ずしも調和せずに散在してゐるにとどまる。当面の問題が徂徠までの学説史に存するのではない以上、彼をわれわれの系列から除く事も許されると思ふ。」⁽⁹¹⁾ つまり彼は蕃山を実際政治家または経世家としてかたちだけの評価を行いながらも、直接には主として朱子学と陽明学に由来する自然学と道德規範との一体化を示す蕃山の学説を、近代科学の水準からただちに「全く陳腐な道学的説教」と断定し、「珍奇の観を禁じえない」と一蹴したのである。こうした評価からは、蕃山が現代エコロジーの先駆であるというような評価と位置づけはまったく出てきようがなく、これは荻生徂徠の思想を過大評価するとともに、その裏面として蕃山の思想全般に対して明らかに過小評価を行うものであると言わなければならない。

蕃山の思想に対するこうした丸山眞男の評価は、いまだに環境問題が深刻化しておらず環境倫理学の分野も登場していなかった当時としては、時代の制約として許されると見えるかも知れず、こうした過小評価を指摘することは酷に過ぎるように見えるかも知れない。しかし、双方の思想家に対する丸山眞男のこうした評価は、彼が近代化への移行を評価するさいの視座が、近代化をもっぱら朱子学的な自然哲学と道德的規範との直接的一体化からのこれらの分離ととらえ、そして道德的規範から分離された法と政治がそれ自体の目的を達成するまでに自立化することに置かれていることに由来するのであって、単純に時代の制約とみなすわけにはいかない問題点を含んでいる。つまり、丸山眞男は蕃山の思想に反近代を見て、徂徠の思想に近代性を認識したのであるが、こうした評価は、近代がひたすら経済的な利潤を第一に追求する道を歩み続け、とりわけ産業革命後に大量生産・大量消費・大量廃棄の現代社会を生みだし、その結果として「宇宙船地球号」にほかならない地球自然環境の破壊を引き起こし、それがもつ矛盾が露呈した現在においては、そのままのかたちで妥当するものとはいえなくなっているからである。このことは同時に、

近代化を評価するさいの丸山眞男の規準軸または準拠軸が不十分であるか、または誤っていたことを意味するであろう。

「無極にして太極」から説き起こされる宋学的・朱子学的自然観の体系は、陰陽五行説を柱としている以上は、近代科学がいう検証可能性とは接点をもたない、形而上学的で「陳腐」で「珍奇」な学説であり、すでにとうの昔に廃棄された思想であるかに見えるかも知れない。しかし、こうした東洋の思想には、科学的には検証しえなくても哲学的・思想的な確信として、朱子学的に言えば「万物一体」、つまり宇宙と人間との、大宇宙と小宇宙との、自然と人間との一体性の思想があり、仏教的に言えば「梵我一如」と「不殺生」に象徴される生命尊重と「草木国土悉皆成仏」または「一木一草仏性あり」に象徴される自然尊重の思想があったのであって、これが現在の環境思想と環境倫理学につながる側面を強くもっているのである。丸山眞男は、近代科学を規準軸とし、「自然」からの「作為」の自立化を近代化の規準軸としたために、こうした思想の「陳腐」で「珍奇」な側面のみを見て、これが裏腹の関係としてもっていた環境思想につながる側面を見ることができなかった。言いかえれば丸山眞男は、朱子学的な哲学体系が自然学と倫理規範とを直結させたことの否定的側面を一面的に断定することに終始し、この哲学が含んでいる「万物一体」の思想が内包していた、現代につながるエコロジ的な思想の肯定的側面をまったく評価しえず、これを丸ごと投げ捨ててしまった。いわば、メダルの両面に刻印してあるその表側だけを見て、時代を超えて価値をもつその裏側を見ることなく、このメダルを投げ捨ててしまったようなものである。丸山眞男の眼にはたとえ「陳腐」または「珍奇」に映ろうとも、蕃山の環境思想はこうした道学的学説に基づいていたからこそ、その反面として現代のエコロジーにも十分に通用する観点がそなわっていたからである。蕃山が見ていたような近代の矛盾、近代のゆく末、行きつく先が少なくとも丸山には見えていなかったに違いない。その意味で、丸山眞男の熊沢蕃山に対する評価は彼の日本思想論の規準軸の限界をきわめて明瞭に示しているように思われる。

蕃山が土木工事の請取普請の是非にかんする問いに対して答えた次の言葉は、近代社会の行く末を暗示したものとして、商業主義と資本主義によって根底的に規定された現在の社会にも十分にあてはまるように思われる。「惣じて天下の万事をうけとりてにさせて、武士は心安きやうに侍れども、皆町人の心にのみこんで仕度まゝに仕候。武士は町人にはからはれて、何と有やらん不知候。さて金銀は皆町人の手にあつまり、才知町人長じ候へば、時而有て亂逆のおこりとも成べく候。みづからおこさず共、賊のためによきたくはへたるべく候。是は皆うけとりより初め候。」⁽⁹²⁾

荻生徂徠の政治思想が当時としてはいかに優れたものであったとしても、それが徳川幕府の封建社会体制を基本的に支えるイデオロギーにほかならなかったことは、例えば「人の気質というもの、天から与えられ、父母から産みつけてもらった先天的なもので、その気質を個人の修養によって変化させるなどということは、宋儒のくだらない妄説というもので、できないことを人に押し付ける、無理の至りというものです。気質はどんなことをしても変化させることのできないものです」⁽⁹³⁾「あの『天子の道』『諸侯の道』などは、いずれも人々がだれでも行うことので

きるものではない。『君子の道』などもやはり人民に行うことのできるものではない」⁽⁹⁴⁾「一般に民百姓は愚かなもので、それまで自分がし慣れてきたことでなくてはしないのが普通です。ですから、世渡りの職業も上に立つ武士がいろいろと考えてやって、その土地になればならぬと思われるような、草木の栽培や植林を指導し、あるいはいろいろの職人を集め、商品の流通を図るようにします」⁽⁹⁵⁾などの箇所を見れば、あまりにも明らかであろう。徂徠に民百姓と人民に対する性悪説的な蔑視の思想の一面があったことは明らかである。これに対して蕃山は、「人は皆天地の子孫なれば何のいやしきといふ者かあらん」⁽⁹⁶⁾という言葉に見られる封建社会を内部から突き破りかねないぎりぎりのところでの平等思想を述べていたし、仁愛にもとづき苛斂誅求と嚴罰主義を否定し、山林と治水の破壊または崩壊という現実の状況認識から、水土と自然生態系の保全を主張してそのための施策を自ら考案・実践したのみならず、農民に対する「仁政」思想を基礎に農本主義とそのひとつの現実的な実践としての農兵論を基調とし、幕政が地方領主に強制した参勤交代の負担の軽減をはじめとする数々のきわめて大胆な改革を提案した。また蕃山は、重罪を犯したわけでもない罪人を安易に死刑に処するような嚴罰主義には反対したし、「故に孔子曰、君子の徳は風也。小人の徳は草也。草に風をくはうれば必ず偃すと。君子の治世は殺を不用」⁽⁹⁷⁾というように死刑の適用にも慎重であった。蕃山のこれらの思想と施策と構想の近代性格を看過することは決して許されはしないであろう。したがって、以上に展開したすべての根拠からして、丸山眞男のように「自然」から「作為」の自立という観点からのみ江戸時代の思想の近代性を評価することはきわめて不十分であり、そして前近代と近代とを分とうとするこうした観点自体もともに不十分であることがわかる。このことを明確に示しているのが、これまで本稿が検討してきた熊沢蕃山の環境思想にほかならないのである。

(2) 尾藤正英の蕃山評価について

尾藤正英(1923-2013)は、『日本政治思想研究』に結晶した丸山眞男の思想史研究を継承しながらも、丸山がその著の本文ではほとんど正面から取り上げることの少なかった陽明学を含めて江戸時代の朱子学的思想を広く周到に論じ、山崎闇斎、佐藤直方、中江藤樹、そして熊澤蕃山の思想を取り上げた。尾藤の場合は、丸山眞男による評価軸、つまり朱子学的束縛からの思想的離脱を示す徂徠学の作為的秩序思想に近代的な「主体性」の自覚が典型的に見られるという図式の基本的正しさを認めつつも、秩序を作為する主体が絶対的な政治君主と考えられている点に徂徠学の限界を見ようとする。尾藤も「朱子学的自然法思想が、江戸時代の日本社会には、本格的に受容される事ができなかった事実を明らかにしようとした」⁽⁹⁸⁾が、その学問的射程は蕃山に付随的にのみ触れた丸山よりもはるかに本格的である。

その尾藤は、蕃山論のなかで蕃山に対して通説となっている歴史的評価を、日本主義的评价、経世家的評価、実務家的評価の三種に分類し、これらのそれぞれに論評を加えつつ、独自の評価を打ちたてようとする。そして、私見によれば、尾藤はとりわけ蕃山に対するこれまでの経世家的評価と実務的評価に対して反論を行う過程のなかで、蕃山の業績に対する部分的な過小評価に

陥っているように思われる。尾藤に対する私の批判はその蕃山評価全体ではなくて、この一点だけに関わっている。例えば、尾藤はそのうちの経世的評価にかんする論評に反論する余り、「蕃山にとって学問とは、心の『明知』、すなわち道徳的理性をみがくことであって、『時処位の至善に叶』う道のあり方を考えるためには、必要な筈であるが、その面に関してすら蕃山は特別の努力を払おうとはしなかった」⁽⁹⁹⁾と述べ、「其の水土をも風俗人情をも確実に知らうとせず」という津田左右吉の蕃山評価を引用したうえで蕃山の思想の主観主義を批判する。しかし、既に述べたように、例えば蕃山の農本主義的思想にもとづく土着的な士農論または兵農論は、やや薄められたかたちで荻生徂徠に継承された⁽¹⁰⁰⁾ものであるし、彼の参勤交代の縮小論または負担軽減論もまた幕末の時代になって蕃山の崇拜者でもあったかの横井小楠の手によって実際に幕府に献策され、結果として実現を見たものである。その蕃山の経世論を「特別の努力を払おうとはしなかった」とか「水土をも風俗人情をも確実に知らうとせず」と評価することは事実と余りにも相違しすぎるように思われる。

また、実務家的評価に対する論評のなかでも、尾藤は基本的に重野安繹の講演筆記「熊沢蕃山と津田佐源太（永忠）」（明治35年）に依拠しながら、『池田光政公伝』の記述に、通例蕃山の功績として讃えられる百間川築堤の工事の着工が蕃山の岡山藩致仕から13年後だったことから、これを蕃山の事業ではなくて蕃山が計画しただけにすぎない、とあるのに賛同するばかりか、それ以外の業績が見当たらないこと、そして蕃山の著書のなかに蕃山自身が自らの業績として記したものが堅固な「池堤」を築造したこと、「川除けの道」を教えたことの二点があるにすぎないことを引き合いに出して、これらの業績が「果たして『備前ノ善政』をして天下に冠たらしめるほど画期的であり、藩政の根本にふれるものであったろうか」⁽¹⁰¹⁾との疑問を提起する。そして、蕃山の業績として従来讃えられてきた「その多くは津田永忠の指導にかかるものであり、その他にも永忠の遂行した事業の多くが、後年にいたり蕃山の盛名におおわれ、ともすれば蕃山に結びつけられて伝えられる方向きのあったことは、既に指摘されている」⁽¹⁰²⁾とし、「手腕や理想は、当時の藩政を有効に指導しうる性質のものでなく、したがって『備前国政の改革』というようなめざましい活躍がありえたとは、到底考えられない」⁽¹⁰³⁾と繰り返している。しかし、尾藤のこうした蕃山評価は事実関係がきちんと踏まえられておらず、したがって妥当とはいえないように思われる。蕃山の業績を客観的な事実にもとづいて解明することなく、蕃山の自身の言葉、それも自分の業績を誇示することを潔しとせず、むしろ謙遜してこれをきわめて控えめに表現している言葉をそのまま言質に取り、「抹殺博士」と綽名された重野説を根拠として蕃山を評価するというやり方は、客観的に歴史を研究する者が取るべき態度ではないであろう。

こうした評価は、1654（承応3）年7月に発生した備前・備中大洪水とこれに伴う凶作と飢饉の発生という未曾有の危機に蕃山が番頭として手際よくまた冷静に奮闘・対処して、一人の餓死者も出さず、池田光政が名君としての名声を高めたことに大いに貢献したという第一級の業績を見逃している。しばしば岡山城下にまで洪水を起こした旭川の洪水防止策として、これに荒手堤

(越流堤のこと) を作って洪水のさいに旭川の堤を越えた水を分流させて百間川に導くという壮大な計画は、熊澤蕃山の構想であったが、確かにこの計画の実行に蕃山は参画していない。しかし、こうした大掛かりな土木工事を企画立案するだけでも当時としてはきわめて画期的なことであり、蕃山の晩年の古河藩での実績が示すように、蕃山はこうした企画立案を行うためにも綿密な現地調査と測量を行ったに違いない。津田永忠もこうしたしっかりした計画があったからこそこれに忠実に百間川築造の事業を展開できたであろう。これらのことを評価しないのは片手落ちである。

歴史的な事実は、岡山藩の1669(寛文9)年5月1日の「評定書」に「蕃山了介積之由にて、先日津田重次郎(永忠)申候」⁽¹⁰⁴⁾とあること、つまり津田永忠自身が熊澤蕃山から荒手堤と百間川築造の計画を聞いたと言明しているとして記録されていることで明らかである。蕃山が池田光政のもとで7年間にわたって組頭を務めた後、岡山藩を致仕・引退したのが1657(明暦3)年12月のことであるから、この計画を実行・実現できる立場になかったことは事実である。しかし、もしも備前大洪水に伴う飢饉救済のために奔走して農民を救おうとして奮闘した蕃山が守旧的な仕置き家老・重臣・藩士たちとの対立のために藩を致仕することがなく、蕃山が組頭として藩政の先頭に立ち続けていたならば、彼はいずれこの困難な大事業を確実に成し遂げたであろう。

このことは、蕃山が例えばその後の1660(万治3)年に豊後岡藩から招聘を受け、この年の十月からおよそ一カ月半豊後三佐に滞在して、河川・土地・山林を調査するとともに、経済を講義し、民政を指導したことが判明していることで明らかである。岡藩三代目藩主中川山城守久清は蕃山から細かい民政上の指示を受け、また治山治水、水路植林の献策を受けて、これを実行した。その事業のなかには「緒方」と「竹田井路」の築造と竹田市城原の山間部水田開発、岡城周辺の山々への植林などがある。なお、池田光政が中川氏と縁戚関係にあり、彼が不安定な岡藩政を心配していたこと、岡藩には蕃山の実の弟である野尻藤助一成が仕えていたことを付記しておこう⁽¹⁰⁵⁾。

また蕃山が岡山藩を去って現在の蕃山村に引退した後のことであるが、蕃山はここでも、池田光政に現地配置を要請した代官預川村平太兵衛の力を得て、旧大谷川の川筋を変更して現在の持田川としたことで、村々の田畑の耕地面積の増加と農民の生活の確保を可能にしたという⁽¹⁰⁶⁾。尾藤正英は、蕃山自身が著書のなかで自らの業績として語っている「川除け」とは百間川のことであろうと推測しているが、そうではなくて、これは時期的に見て蕃山が蕃山村で行った上記の河川変更工事のことを指していると思われる。

さらに見落とす訳にはいかないことがある。それは、蕃山が幕府に咎められて古河藩に幽閉された時のことであるが、古河藩主松平信之は蕃山を藩邸内に禁固するどころか、蕃山に農政や土木の事業の指導を行わせていたから、蕃山はこの終焉となった地で、土地と河川調査のために多くの巡回調査を行い、例えば蕃山溜と呼ばれる溜池や蕃山堤を多数建設したほか、この地においても渡良瀬川にそそぐ蓮花川に洪水防止のための土木工事を行った。そのなかで最も大規模な事業は藤岡町に築造され今も残っている「新堀」である。この「新堀」は、渡良瀬川が氾濫した場

合に備えて、蓮花沼下流の藤岡荒立ての所で赤麻沼に越流を落下させるものであり、この「新堀」の築造の指導を開始して1年後に蕃山は死去したという⁽¹⁰⁷⁾。この地には昔は蕃山の名前を冠した事物がかなりたくさんあり、今はかなり消滅したらしいが、蕃山の業績を伝える建造物が今もなお残ってその役割をはたしており、そのためにこの地では蕃山を尊敬する人々が、細々とではあるが、今なお彼の事業を伝えている。こうした蕃山の事業が彼とかかわりの深い地方の人々や郷土史家によって今改めて発掘されつつあることはきわめて悦ばしいことである⁽¹⁰⁸⁾。

おわりに

これまで現代の環境倫理学との関わりにおいて熊沢蕃山の思想を検討してきた。その過程のなかで明らかとなったのは、蕃山が生態系中心主義と山川を国の本として後々の世代にまで残そうという意味での世代間倫理にかんする思想を環境倫理学と一部共有していることであった。そして、当時の岡山地方で発生した洪水の頻発、河川の荒廃、河口の土砂の大量堆積などの原因がたたら製鉄、製塩、焼物、社寺仏閣の建設などによる山林の大規模な破壊にあることを見抜いていたこと、そのなかで山と川と海をつなぐ自然生態系の重要性を正確に認識していたこと、山林と森林の保全が国家と国民の存続の本であると位置づけたこと、そしてこの自然環境を破壊しないという限界内における新田等の持続的開発を主張したこと、これらの点に蕃山の環境思想と現代の生態学・環境倫理学との接点があるばかりか、これらの先駆をなしていたとさえ評価できるということであった。環境思想という観点から見れば、17世紀という時代的制約を考慮し、また世界を見渡しても、思想家および学者としての蕃山の思想と数々の業績はやはり抜きん出ていると言ってよいであろう。しかし本稿の考察は、この独自の思想家熊沢蕃山の環境思想のごく一部にささやかな焦点をあてただけであって、彼の著作のなかにはまだまだ無数の思想の鉱脈が埋もれているように思われる。

蕃山の思想はひとつの独立した巨峰のごときものである。その諸著作は問答形式で書かれていることが多く、体系的に叙述されていないために、その深層と真相はいまだ究められているとは言いがたい。本稿をひとつの着手点として、今後この思想の鉱脈に秘められた我が国の思想の宝をさらに地道に発掘していきたいと念願するものである。 [完]

[2014年12月2日 最終原稿提出]

注

- (1) 例えば、新井白石は『藩翰譜』のなかで、蕃山が全国に先駆けて計画・設立し、後に藩校へと発展した花鳥教場などの教育事業を称賛したし、荻生徂徠も蕃山を「蓋し百年來の儒者の巨擘」と評価し、その弟子太宰春台も蕃山と池田光政との出会いを「千載一時」の出会いと述べた。そのほかにも、幕末の思想家横井小楠、足尾銅山鉅毒反対闘争に生涯を捧げた田中正造、さらに「神社会祀令」に反対して自然保護活動を展開した

- 南方熊楠など、蕃山から直接・間接に薫陶・影響を受けた人物は数多く存在する。これらについては、大橋健二『近代の精神熊沢蕃山』（勉成出版、2003年）などに詳しい。
- (2) これについては宮崎道生『熊沢蕃山—人物・実績・思想』（新人物往来社、1995年）44頁以下に概略が述べられている。個別的には、佐藤毅士「熊沢蕃山と豊後岡藩の治山治水」、川島恂二「旧古河藩における蕃山遺蹟」（両論文とも、『歴史手帖』第18巻10号、1990年10月に掲載されている）を参照されたい。
 - (3) 山田貞芳編『山林家としての蕃山』（岡山県庁、明治36年）、宇野圓三郎編『熊沢蕃山先生遺訓・治水殖林・本源論』（明治37年）、鳥羽正雄「岡山藩の林政と熊沢蕃山」（『史学雑誌』第39-7、昭和3年）、山本徳三郎「熊沢蕃山の山林論私見」（『大日本山林会報』542、昭和3年）、狩野享二『江戸時代の林業思想』（厳南堂、1964年）などを参照のこと。
 - (4) 尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、1961年）217頁以下を参照。
 - (5) 源 了圓『近世初期実学思想の研究』（創文社、1980年）419頁以下を参照。
 - (6) 室田 武『水土の経済学—くらしを見つめる共生の思想』（紀伊國屋書店、1982年）の「第七章 熊沢蕃山の林政思想—現代エコロジーの先駆」（同書、158頁以下）を参照のこと。
 - (7) 加藤尚武『熊沢蕃山の自然保護論』（『杭州大学国際シンポジウムの記録・東洋的環境思想の現代的意義』農山漁村文化協会、1999年）168頁以下を参照。
 - (8) Aldo Leopold, A Sand Country Almanac, Oxford University Press, 1987, pp.201. アルド・レオポルド『野性のうたがきこえる』森林書房、310頁以下。
 - (9) Rachel Curson, Silent Spring, Houton Mifflin Company, 1994, p.99. レイチェル・カーソン『沈黙の春』新潮社、88頁。
 - (10) Christin Schrader-Frechett, Environmental Ethics, Second Edition, The Boxwood Press, 1981, 1991. (シュレーダー＝フレチュット編『環境の倫理』上・下、見洋書房)
 - (11) 例えば、ピーター・シンガーの論文「動物の解放」（シュレーダー＝フレチュット編『環境の倫理』上、182頁以下）、また同『動物の権利』技術と人間、などを参照のこと。
 - (12) 「宇宙船」倫理にかんしては、クリスティン・S・シュレーダー＝フレチュットの論文「宇宙船倫理」（シュレーダー＝フレチュット編『環境の倫理』上、81頁以下）を参照されたい。
 - (13) クリストファー・D・ストーン「樹木の当事者適格—自然物の法的権利について」（『現代思想』青土社、1990年11月号所収）を参照のこと。
 - (14) レイチェル・カーソン『センス・オブ・ワンダー』のなかに次の言葉がある。「子どもたちの世界は、いつも生き生きとして新鮮で美しく、驚きと感激にみちあふれています。残念なことに、わたしたちの多くは大人になるまでに澄みきった洞察力や、美しいもの、畏敬すべきものへの直観力をにぶらせ、あるときはまったく失ってしまいます。もしもわたしが、すべての子どもの成長を見守る善良な妖精に話しかける力をもっているとしたら、世界中の子どもに、生涯消えることのない『センス・オブ・ワンダー』を授けてほしいとたのむでしょう。」（同書、新潮社、23頁）
 - (15) 熊沢蕃山『集義和書』巻8（『増訂蕃山全集』第1冊、名著出版、1978年）188-189頁。
 - (16) 熊沢蕃山『集義外書』巻6（『増訂蕃山全集』第2冊）108頁。
 - (17) 同上書、巻6、110-111頁。
 - (18) 同上書、巻16、283頁。
 - (19) 熊沢蕃山『集義和書』巻1（『増訂蕃山全集』第1冊）同上、56頁。
 - (20) 同上書、巻15、401頁。
 - (21) 同上書、巻1、9頁。熊沢蕃山『大和西銘』（『増訂蕃山全集』第5冊）117頁。『大和西銘』はその奥付に「慶安三年十月吉辰」と書かれているから、蕃山の真筆で比較的初期の作品と考えられている。この年は、蕃山が中江藤樹から「致良知」の学説を核心とする陽明学を授けられる少し前、岡山藩に再び仕えて「番頭」となった年である。『増訂蕃山全集』第5冊の同書解題の第二追記によれば、この著作には岡山藩主池田光政による自筆筆写本があるという。
 - (22) この点については、周濂溪の『太極図説』以来の宇宙形成論の解釈が問題となるし、これに「理」を付け加えた朱子の理解もその後多くの学者たちの論争を呼んだものである。『集義和書』巻一のなかで先のように叙述した蕃山がこの箇所でも述べていることの論理的整合性、「宋学五子」の学説との対応関係、「道」「継」など諸概念の妥当性についても、かなりの問題を孕んでいると思われる。しかし、これらの問題については他日を期して論ずることにしたい。このテーマにかんしては、友枝龍太郎「熊沢蕃山と中国思想」（日本思

- 想大系30『熊沢蕃山』岩波書店）が参考となる。
- (23) 近代科学によっては検証されえないこうした自然形而上学的な思想となった。我が国でもこの思想は実に、例えば実証的であるべき医学を学んだ町医者安藤昌益（1703?-1762）の哲学・医学説のなかにも継承されていることは、この古代の思想的伝統の強靱さを示すものである。この思想は、江戸時代後期に西洋科学が輸入されるまで、日本の思想家の自然観・人間観を根底から実に根強く規定していた。しかし、丸山眞男のように、後に論証するように、この思想を前近代的なものとのみ評価し、「陳腐」なものとするのは一面的であり、短絡的でもある。
- (24) 熊沢蕃山『集義和書』巻1（『増訂蕃山全集』第1冊）同上、9頁。
- (25) 同上書、118-119頁。
- (26) 「万物一体の仁」とは直接には王陽明の言葉である。蕃山のこのあたりの叙述は王陽明と重なり合う。例えば、王陽明の『伝習録』巻下には「蓋し天地萬物は、人と原是一體にして、そのは發竅の最も精なる處は是人心一點の靈明なり。風雨露雷・日月星辰・禽獸草木・山林土石は、人と原只だ一體なり。故に五穀禽獸の類は、皆以て人を養ふ可く、藥石の類は、皆以て疾を癒す可し。只だこの一氣を同じうするが爲の故に能く相通ずるのみ、と」（王陽明『伝習録』、新釈漢文大系、明治書院、483頁）とある通りである。
- (27) 熊沢蕃山『大和西銘』（増訂蕃山全集、第5冊）117頁。ただし、この著作『大和西銘』は、宋学者、いわゆる「宋学五子」の一人である張横渠の座右の銘であった『西銘』を踏まえて書かれていて、「天地万物一体の仁」の思想は同じく「宋学五子」の一人である程明道にあり、これを継承して王陽明もまた同じ学説を唱えている。先の蕃山の文章表現もまた王陽明の次の所説とよく似ていることに注意すべきであろう。「你未だ此の花を看ざる時、則ち此の花の顔色一時に明白に起り来る。便ち知る、此の花の你的心の外に在らざるを。」（王陽明『伝習録』、新釈漢文大系、484頁）
- (28) 熊沢蕃山『集義和書』巻1（『増訂蕃山全集』第1冊）同上436頁。
- (29) 同上書、同上頁。
- (30) 同上書、巻6、133-134頁。
- (31) 同上書、巻6、138-139頁。
- (32) 熊沢蕃山『大学或問』（『増訂蕃山全集』第1冊）235頁。
- (33) 同上書、巻3、238-239頁。
- (34) 同上書、巻3、242頁。
- (35) 同上書、巻3、252頁。
- (36) 熊沢蕃山『宇佐問答』（『増訂蕃山全集』第5冊）295頁。ただし、この著作が収められた『増訂蕃山全集』第5冊の同書解題によれば、この著作は今のところ証拠が不在であるために、蕃山による真作であるか、それとも偽作であるかを決定できず、今後の研究に待たなければならないという。その内容は蕃山のそのほかの著作とはほぼ一致していると思われるので、ここでは真作として扱うことにする。
- (37) 熊沢蕃山『集義外書』巻1（『増訂蕃山全集』第2冊）6-7頁。
- (38) 同上書、巻14、237頁。
- (39) 熊沢蕃山『集義和書』巻1（『増訂蕃山全集』第1冊）9頁。
- (40) 同上書、巻9、238-239頁。
- (41) 同上書、巻10、262頁。
- (42) Aldo Lepold, A Sand Country Almanac, Oxford University Press, 1987, p.214. アルド・レオポルド『野生のうたが聞こえる』森林書房、327頁。
- (43) Ibid. 同上書、同上頁。
- (44) Ibid. 同上書、237頁。
- (45) 熊沢蕃山『集義外書』（『増訂蕃山全集』第2冊）7-8頁。
- (46) 同上書、62頁。
- (47) 筒井迪夫『山と木と日本人—林業事始』朝日新聞社、5頁。
- (48) 熊沢蕃山『集義外書』巻13（『増訂蕃山全集』第2冊）9頁。
- (49) 熊沢蕃山『大学或問』（『増訂蕃山全集』第1冊）131頁。
- (50) 同上書、132頁。
- (51) プラトン『クリティアス』（『プラトン全集』第12巻、岩波書店）230-231頁。

- (52) 熊沢蕃山『集義外書』巻1 (『増訂蕃山全集』第2冊) 7頁。
- (53) 同上書, 巻3, 60-61頁。
- (54) ミュアはヨセミテの探究者および紹介者としてきわめて著名であるが, その彼の著作『山の博物誌』にこういう印象的な一文がある。「すべてのセコイアの木立に流水があることを, のどの渇いた登山者はよく知っているが, 水が原因となって木立がそこに生まれたと考えるのは間違いである。そうではなく, 木立が原因となってそこに水が生じたのである。その水を枯渇させても, その樹木は残るであろうが, 樹木を伐採すれば, 流水は消滅してしまう。」(『山の博物誌』154頁) これは, 環境倫理学の形成にとっても大きな役割を果たしたミュアによる, エコ・システムの透徹した理解を示す言葉である。江戸時代には, 広島藩出身の農学者・林学者宮崎安貞 (1623-1697) に代表されるような, 山林経営・農業振興にかんする優れた技術的・实际的知識をもっていたという点では, 蕃山をはるかにしのぐ学者がいたことは事実である。また, 作者不詳ではあるが江戸時代にすでに三河遠江地方で成立していた『百姓伝記』のような体系的な農業技術書が書かれていたこともよく知られている。しかし, これらを考慮しても, 山・川・森林・水の関係にかんするエコ・システムをほぼ正確に理解していたという点では, 蕃山に及ぶ者は皆無であったといえるであろう。
- (55) 熊沢蕃山『大学或問』(『増訂蕃山全集』第3冊) 256頁。
- (56) 熊沢蕃山『集義外書』巻1 (『増訂蕃山全集』第2冊) 7頁。
- (57) 同上書, 巻13, 228頁。
- (58) 蕃山による植林の実践および山林保護のための法令施行については, 狩野亨二『江戸時代の林業思想』嚴南堂, 189頁, 岩崎孫八「熊沢蕃山の治水策と岡山藩の治水施設」(『歴史地理』第36巻, 第6号)などを参照のこと。
- (59) 熊沢蕃山『集義外書』巻13 (『増訂蕃山全集』第2冊) 227頁。
- (60) 蕃山の切り株禁止令は, 山林の監督, 竹林の乱伐防止などの法令とともに, 岡山藩に大洪水があった1654 (承応3) 年の直後から出されている。
- (61) 熊沢蕃山『集義外書』巻7 (『増訂蕃山全集』第2冊) 125頁。
- (62) 明治時代に宇野圓三郎は同じ岡山藩の山林家であった蕃山をいたく崇拝し, 蕃山遺訓を『治水殖林・本源論』にまとめたが, そのなかでこの松林にかんする「下草が生えず, 水が枯れて出てこない」「松にかかる雨露が田畑の毒となる」という叙述にだけは蕃山の意見に異を唱えている。同書12頁を参照のこと。山本徳三郎も「熊沢蕃山と近世の林学」(『大日本山林会報』第398号)のなかでこう述べて, 蕃山の松山にかんする指摘に批判を行っている。「蕃山の所謂松山は山土に悪しと云ふのは松林は動もすれば其取扱粗雑に流れ天然に存置するも中年以後は鬱閉を破り林地を荒廃せしめ易き意味とすれば本多博士の論旨に一致する。然し末にかりたる雨露毒なる故に言々とあるのは甚だ疑問である。」「今の松山, 自然には雑木山と成べし」という記述も, 「相当な地味の所では松山でも漸次雑木山に変わって行くと言うのも真理である。」(狩野亨二『江戸時代の林業思想』嚴南堂, 254頁)
- (63) 熊沢蕃山『大学或問』(『増訂蕃山全集』第3冊) 256頁。
- (64) 同上書, 同上頁。
- (65) 同上書, 258-259頁。
- (66) 同上書, 255頁。
- (67) 私は, 2002年夏に強力な台風18号が北海道に來襲した後, 北海道立野幌森林公園の倒木被害の調査に関わったことがある。そのさいに, 人工林の倒木率が高かったのに比して自然の倒木率が圧倒的に少なかったことを知り, 改めて自然林, とりわけ天然の雑木林の強さとそれゆえの重要性について認識を新たにした次第である。奥谷浩一「その後の野幌森林公園『危険木』伐採問題と台風18号」(『北海道の自然』第43号, 2003年)を参照されたい。
- (68) 熊沢蕃山『大学或問』(『増訂蕃山全集』第3冊) 255頁。
- (69) 同上書, 256-25頁。
- (70) 熊沢蕃山『宇佐問答』(『増訂蕃山全集』第5冊) 322頁。
- (71) 加藤尚武氏も次のように述べておられる。「日本の経済史家は, このような蕃山の態度を近代化に敵対して, 自然主義的な農法に固執する, たんなる保守主義としてか評価してこなかった。しかし, 森林の再生を維持できる限度でしか開発ができないという限界設定の合理性は, 地球規模で見れば完全に正しい。」(「熊沢蕃山の自然保護論」, 『杭州大学国際シンポジウムの記録・東洋的環境思想の現代的意義』農文協, 173頁) なお同氏は蕃山の土着農兵論が安藤昌益の「直耕」の思想につながっていることを指摘しておられる。同論文同頁を参照されたい。

- (72) 熊沢蕃山『集義外書』巻1（『増訂蕃山全集』第2冊）8頁。
- (73) 同上書、巻13、230頁。蕃山は『宇佐問答』でも、新田開発は藩の政策として上から行うことがよく、その反対だといろいろな弊害が生ずると述べている。その弊害とは、新田を作ってこれを保つことは金持ちでなくてはできない、金持ちはどこにでも住めるが、貧民はもともとの土地を手放して新田の近くに移住しなくてはならず、人手もかかり、肥やしも遠くから手に入れなければならないので、思いのほか利益が少ない、その結果手放した古田は不出来になる憂いがある、貧民がそれまで芝や萱を採取していた野山が新田によって開発されてしまうと、富める者はいよいよ富んでさらに山野を開発し、貧民はますます貧困となり、生活の糧を失って苦しむことになる、などである。『宇佐問答』（『増訂蕃山全集』第5冊）323頁を参照のこと。
- (74) 同上書、231-232頁。
- (75) 江戸時代のこうした治水方法に触れた手近な書物として、富山和子『環境とは何か』PHP新書がある。また、「信玄堤」にかんしては和田一範『信玄堤』山梨日日新聞社に良い解説がある。
- (76) 熊沢蕃山『集義外書』巻1（『増訂蕃山全集』第2冊）11頁。
- (77) 同上書、巻2、44頁。
- (78) 同上書、巻3、64頁。
- (79) これは『増訂蕃山全集』第六冊に収録されている。これは津田永忠が後年になって記したものと考えられている。
- (80) 蕃山の書簡（『増訂蕃山全集』第6冊）を参照。
- (81) 井上通泰編『蕃山遺材』巻二、107頁。
- (82) 同上書、111頁。これは『増訂蕃山全集』第6冊167頁にも収録されている。
- (83) 同上書、112頁。『増訂蕃山全集』第6冊168頁をも参照。
- (84) 『増訂蕃山全集』第7冊、258頁。
- (85) 同上書、同上頁。
- (86) 同上書、300頁。谷口澄夫『池田光政』吉川弘文館をも参照のこと。
- (87) 谷口澄夫『岡山藩政史の研究』394頁以下を参照。
- (88) 同上書を参照。
- (89) 熊沢蕃山『集義外書』巻1（『増訂蕃山全集』第2冊）7-8頁。
- (90) 丸山真男『日本政治思想史研究』東大出版会、207頁。
- (91) 同上書、44-45頁。
- (92) 熊沢蕃山『集義外書』巻1（『増訂蕃山全集』第2冊）224頁。
- (93) 荻生徂徠『答問書』（『日本の名著・荻生徂徠』中央公論社）328頁。
- (94) 荻生徂徠『弁名』（『日本の名著・荻生徂徠』中央公論社）125頁。
- (95) 荻生徂徠『答問書』（『日本の名著・荻生徂徠』中央公論社）318頁。
- (96) 熊沢蕃山『夜会記』巻1（『増訂蕃山全集』第5冊）13頁。
- (97) 熊沢蕃山『集義和書』巻13（『増訂蕃山全集』第1冊）335頁。
- (98) 尾藤正英『日本封建思想史』東大出版会、6頁。
- (99) 同上書、230頁。
- (100) 熊沢蕃山の土着農兵論はやや形を変えて荻生徂徠の『政談』に受け継がれたし、さらにその弟子太宰春台や幕末の学者横井小楠にも影響を与えている。
- (101) 尾藤正英『日本封建思想史』233頁。
- (102) 同上書、234頁。
- (103) 同上書、237-238頁。
- (104) 柴田一『岡山藩郡代津田永忠』下、山陽新聞社、106頁。
- (105) 佐藤毅士「熊沢蕃山と豊後岡藩の治山治水」、『歴史手帖』第18巻10号、1990年を参照されたい。宮崎道生『熊沢蕃山—人物・事績・思想』明石書店、44頁以下も参照されたい。
- (106) これについては、宮崎道生『熊沢蕃山—人物・事績・思想』43頁に詳しい。
- (107) 川島尙二「旧古河藩における蕃山遺蹟」、『歴史手帖』第18巻10号、1990年を参照されたい。また宮崎道生『熊沢蕃山—人物・事績・思想』51頁以下をも参照のこと。
- (108) 同上書、巻2、44頁。また古河市史編纂委員会編『古河市史近世編』1979年、および関塚清蔵『蓮花川—郷土の歴史と農業の発達』全国農村教育協会などを参照されたい。

注記

文中の写真1から4は私が昨年9月28日に開催された「関谷学校第14回史跡めぐり・津田永忠の足跡を巡る」に参加した時を含む、二回の蕃山史跡調査のさいに撮影したものであり、写真5も2009年10月の朝鮮通信使の史跡調査のさいに撮影したものである。なお、『増訂 蕃山全集』からの引用は活字化できない部分があり、一部現代表記に改めたところがあることを断っておきたい。

Banzan Kumazawa's Thought from the Viewpoint of Environmental Ethics

Koichi Okuya

Abstract

Banzan Kumazawa, a philosopher of the early Edo Period, is highly regarded as Japan's first ecologist by scholars of environmental thought, a field that has become popular in recent years with the exacerbation of environmental destruction. However, Kumazawa's environmental thought is valued only from the ecological viewpoint and is not necessarily understood in greater depth. Thus, by employing environmental ethics established in the U.S. in the 1980s as a perspective, this paper clarifies and analyzes common ground between Kumazawa's thought and environmental ethics. Kumazawa promoted forestation as well as soil and water conservation in the Okayama Domain, maintaining that rivers and mountains were what the country was entirely dependent on. The author believes that Kumazawa's thought, based on "the unity of heaven and men" and "the oneness of the universe", has much in common with today's environmental ethics and ecological science, in that he had a basic awareness of the importance of conserving natural ecosystems, the significant roles played by mountain forests in natural ecosystems and the ecological mechanisms in which seas, rivers and forests are interrelated. This paper will prove this contention of the author, and comments will be made on evaluations of Kumazawa's thought by Masao Maruyama and Masahide Bito.

Keywords: environmental ethics, unity of heaven and men, ren of oneness of the universe, nature and art, benevolent government, mountain forests are the foundations of a country

（おくや こういち 札幌学院大学人文学部教授 哲学・倫理学専攻）