

## 熊澤蕃山における生態学的思想

### 一

私はこれまで思想の歴史家として禁欲的に自己を限定した。その立場によると、ある時代のある思想はどのような性格のものであるか、そしてその思想はどのような条件の下でどのようにして形成されたか、そしてそこで新たに形成された思想は、その社会の中で、どのような働きをし、どのような影響や変化を与えたのか、またその過程において自らもどのように変化していったのか、等々のことを、比較的単純な状況から複雑な状況までを含め、比較的短い時間の単位のものから、ある「時代」と称するまとまった時間の単位まで拡張、存在とその変化という角度からある思想を明らかにする作業を営んできた。

これは思想史研究者に与えられた最小限度の必須の課題（ミニマム・エッセンシャル）であろう。しかしそれだけで果してよいのか。われわ

### 源 了 圓

れの時代の属している一つの文明がその終焉と破局を迎えつつある状況にある時、そのような禁欲に止まってよいのだろうか。われわれは一方ではそのような制限を自ら課することによって学問としての厳密性を保つ面と共に、他面ではわれわれの時代や社会の所属している文明の問題点を明らかにして、それを修正ないし改革する物の考え方、ないし価値観を、または過去のままでは直ちに解答を与え得るものではないが、われわれが新しい解釈を施すことによつてそのような働きをする可能性のあるものを、過去の思想の中に求めるといふ新しいアプローチを試みることもまた必要ではないだろうか。

このことが思想史という枠組みを越えて、われわれに思想史家であるとともに哲学者であることを要求するのか、思想史の枠を拡大して経験的次元の思想史と価値的次元の思想史があることの主張となるのか、私はまだ結論を下し得ない。しかし私自身は現在、思想史の学的厳密性の枠組みを壊したくないので、私一個の人間が思想史家であるとともに哲

学的問題意識を持つ研究者であるという立場に立つて、問題を考えた  
い。

ところでここで私が、われわれが属している一つの文明というのは、  
人類の大方が属し、または属そうという願望をもっている「科学技術文  
明」のことを言う。そのことは一昨年京都で開かれた「地球温暖化防止  
会議」で先進国の提案する数値目標設定に、発展途上諸国の大方が反対  
し、その提案を阻止したことに示されている。それらの国々は、自分ら  
がまだ科学技術文明の恩恵に充分に浴していない現状を認め、先進諸国  
とほぼ対等にその恩恵に浴しうようになるまでは、先進諸国がよほど  
の犠牲を引き受けない限り、この提案を認めないであらう。

ここで注目すべきことは、日本を除く先進諸国はその思想的背景とし  
て、自然を観察してそこに支配する法則を知り、そのことによって自然  
を征服し、これを利用して、生活の便宜をはかり、これによって快適な  
生活を送ろうとする考え方を歴史的背景として持つのに対して、反対し  
た後進国の方はむしろ自然と親和的な関係を持ち、自然の秩序に合う仕  
方で人間社会の秩序を保ち、自然の生産力に適合する仕方での生産のシス  
テムを作っているという考え方を歴史的にもつてきた、という事実が  
あることである。

思想的背景と現実の政治的行動との矛盾は、ここ三、四百年の間に、  
決定的にはここ百年ばかりの間に、前者の考え方を取る国々の方が現実  
の国際競争において勝利を占め、圧倒的な優位を得て、二、三百年の間  
に後者の大方は被征服者となるという歴史的事実があり、その隷属の状

態から必死に独立を勝ち取った後進国では、科学技術文明が先進国に追  
いつき得る唯一の武器と考えており、先進国の提案を勝利者のエゴイズ  
ムとしてしか考えられない状態にある。確かなことは、このような状態  
が永続する限り、先進国も後進国も共に、人類のすべてが破局に陥ると  
いう事態が訪れるということである。

このような状況において、日本の占める役割は非常に重要である。思  
想として自然に親和的な思想的伝統をもち、その基盤に立つてエコロ  
ジイ的発想の思想を形成することにおいて有利な地位を占めつつ、他方  
近代西洋の科学技術を受容し、それに基いてそれを産業化することにも  
一応成功した経験をもっている。一方では科学技術文明を達成するのに  
必要な「ノウハウ」を知りながら、科学技術文明だけが支配的になった  
社会の危険や怖ろしさも知っている。両方の立場にめぐりして、それ  
ぞれを理解しながら、一方に片寄らないで、今日の人類の直面している  
非常に困難で、しかも根本的な問題にある創造的な解答となり得る思想  
を形成し得る条件に恵まれているということは言えないだろうか。

本編は直ちに右に述べた問題への解答を示そうとする意図のものでは  
ない。その問題については、これとは別の論文が必要であらう。本論文  
では、過去の日本で最も速く、そして恐らく東アジア世界でも、場合に  
よっては世界中でも最も早く、環境行政の理念を鮮明に生態学の観点か  
ら掲げた熊澤蕃山(一六二九—一六九二)を取り上げ、彼がどのような社  
会的状況に置かれ、どのような思想的基盤に立つて、生態学的発想をし  
て、彼の時代の直面した問題に応えたか、それはどういう意味をもつも

のであったか、われわれの時代の問題解決にどのように示唆を与えるのか、ということを検討したい。

## 二

この節では、まず、エコロジー的発想を可能にする思想が形成されるのに必要な思想的条件についての私の作業仮説を示し、近世以前のこれらの問題をめぐる思想状況について一瞥することにする。

(一) 人間を人間界の生物としてのみ捉えるのではなく、自然界の生物として考えること

(二) 人間と人間以外の他の生物(動物だけでなく植物も含まれる)、場合によってはさらに広く、他の存在との間に絶対の障壁を設けないこと

(三) 人間的生命、自然的生命を含めて、生命体の世界には循環の構造があることを認めること

(四) 人間が自然の循環の営みの中に存在するものであることを自覚して、その循環の輪を断ち切らぬよう、自己を管理し、宇宙内の生物と共生する能力を身につけて、人間としての責任を果たすこと

——である。この問題は、私もまだ考え始めたばかりなので、不十分な点は多々あるであろうが、もし基本の考え方において間違なければ、日本やアジアの思想はエコロジー的発想と非常に親和的性格をもっている。

ここで古代日本の場合を考えてみる。一般に人間と自然との関わりの中の最初の関係には、「恐怖」の面と「恵み」の面の両面がある。古代日本人の場合も、一方では自然の恵みなしには生き得ないことを知るとともに、自然の恐怖をまざまざと感じたに違いない。自然はそういう力ある存在であった。

そのような力ある自然と交わり、自然の威力をなだめる道はそれをカミとして祭ることであった。本居宣長が「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり」(『古事記伝』)とカミを語り、その中に「鳥獸木草のたぐい、海山など」(同前)を含めている。これは、宣長が古代日本人における自然と人間との交わりの二重性を洞察していたかたにほかならない。

その後日本列島の開墾が次第に進むにつれて、自然に対する恐れは薄れ、自然は恵みとしてイメージされる傾向が強くなっていくが、古代日本人にとっては自然界は呪力に満ちた存在であり、そのいたる所に靈魂が宿ると信じられていた。ここには人間から超越した造物主、創造主という考えはなく、神・靈魂・人間・自然の間には一つの連続性があった。自然は多神教的神々の活躍する世界であり、自然の働きは神々の働きだった。

このような自然観が浸透していた古代日本に仏教が入った。仏教は「殺生を禁ずること」を五戒の一つとする宗教であり、人間だけを特別に尊いとする人間中心の教でなく、生きとし生けるものへの共感と憐れみを説く点、さきに作業仮説として私が挙げたものの前二つをとくに強

調し徹底している教であるということが出来る。ところで古代日本に仏教が入った時、最も大きな力をもったのは、空海による真言密教と、伝教の諸法実相の思想から派生した天台本覚論における「草木国土悉皆成仏」という思想の展開であった。これらの教えは、古代日本の自然観と通ずる面があるが故にようこんで受け容れられるとともに、これらの教によって日本人の自然観は深みを増していったといえよう。

たとえば、空海の、宇宙の大生命の象徴としての「大日如来」(Mahavairocana)とわれわれとの合一の教と、またそれを実現するための行法(身・口・意の三密)は、古代王朝の日本人に自然と人間との一体感を身につける実践的方法を教え、修験道の成立を促した。さらに「草木国土悉皆成仏」の語は、唐時代の中国の仏教者の間で、草木に仏性があるか否かをめぐって大論争を起し、そこでは草木成仏を認める人は少数派であったのに、日本では何の抵抗もなく、草木国土成仏派の思想が受け容れられたことが注目されなければならない。あらゆる自然物の威あるものを「カミ」とする古代日本では、中国天台の湛然の新しい思想を拒む理由は何もなかったのである。それは何のためらいもなく受容されるとともに、いつさいの自然物をそのまま宗教的実在とするこの教が、色鮮やかな自然美を肯定する王朝の美の思想を成立させたり、他方では人間の世界において、あらゆる人々が仏となる可能性があるとする「天台本覚論」の仏性論へと展開してゆく。

ここに見られるように、古代日本の「自然の働き即神々の働き」とする自然観の上に、空海の真言密教や天台宗の草木国土悉皆成仏の教は

びったりと覆いかぶさった。かくして、自然的環境と人間とは、共に仏の具現者として同一性を持つようになる。

では仏教はエコロジーの思想の形成の上で神道と全く同じ役割を果たすのであろうか。そうではない。仏教の中には「輪廻」の思想があるが故に、神道よりエコロジーの思想の輪がもう一つ拡がって、エコロジーを支えるより有力な思想的基盤となる。「輪廻」は大まかに言えば生物のいのち、特に人間のいのちの循環の、正確には迷える人間のいのちの思想である。この考えによれば、われわれが六道——天上・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄——の圏内の存在である限り、在世中に悟りをひらかないならば、生前の行為によってそのいずれかに転生する、とされる。そのような思想の持ち主であれば、人は他の生命に対する憐れみの気持ちを持たざるを得ないであろう。眼の前の牛や馬は、もしかしたら成仏できなかった父母の生まれ変わりであるかもしれない。生きとし生けるものへのやさしさ——この感情を母胎として、エコロジーという発想に親和的感情を持つようになるのはきわめて自然である。しかし仏教の輪廻の思想における循環は、「個体」の循環であって、個体がそこにおいてある宇宙の循環ではない。宇宙、そこにある一切が循環するという思想に立つとき、それがエコロジーという発想を生み出す思想的条件は蓋然的には整ってくる。そのことを可能にしたのは、中国から伝えられた儒教における「気の循環」の思想であった。

### 三

まず「氣」の方から始めよう。この「氣」というのは中国哲学の基本概念であって、人間や世界を構成する基本物質で、ガス状の気体であるとされている。「きょうは天氣が良くて気分がいい」というような言葉は、「氣」という言葉を介して、「氣」は天地にも、人間の内的自然の中にも共通に存し、自然と人間とが不可分離の関係にあることを示している。

氣の最も精なるものは、人間の精神作用を営む(たとえば孟子の言う「浩然の氣」と考えられている。また「氣功術」ということばは、氣が人間の生命力という性格をもつことを示している。氣は天地の間に満ち満ちて流動変化するとともに、人間の身体の中にも充滿して、天地や人間の活動力、生命力の根源と考えられてきた。また十一世紀(宋)になると「氣」を「陰」「陽」の二つの種類の氣(陰氣は暗くて静なる氣、陽氣は明るくて動なる氣)に分けたり、「五行(木・火・土・金・水)という宇宙を構成する基本的物質」の氣という五つの種類に分けて、陰陽と五行との結合・分離、交代・循環等によって、宇宙、ならびに宇宙に存する事物の生成や変化を説明する思想が北宋の周敦頤(一〇一七—一〇七三)によって創始され、程子兄弟、張載等をへて南宋の朱熹(一一三〇—一二〇〇)の理氣二元論によって大成された。そして明清になると理よりも氣を最高の存在原理とする羅欽順(整庵)、王廷相、呉廷翰らの思想が形成され、その後この傾向で最も徹底した清の戴震(一七二三—

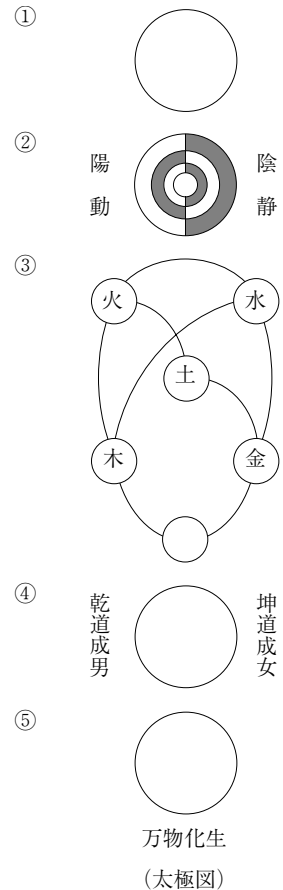
一七七七)の、「元氣」を想定し、それによって万物の生成を説明する思想が形成された。

ここでは中国での煩鎖な理氣論の問題には入り込まない。「理氣妙合」の立場なので、純粹の主氣論者とはいえないが、心の思想を否定し、氣の思想の重要性を唱えた山鹿素行や、戴震に先んじて「元氣」一元論に立って、氣の哲学の主唱者でありつつ、しかも大成者ともいべき伊藤仁斎についてもここでは触れない。これらの人々は哲学史的には重要な思想家であるが、エコロジの問題とはほとんど関係がないからである。彼らには客觀的自然の世界の中で人間を捉える姿勢がなかった。

今日の立場で考えると、エコロジの思想の形成に最も関係が深いのは、周敦頤の『太極図説』ならびに朱熹の『太極図説解』における「陰陽五行説」の氣の循環の説明をする部分である。彼らの宇宙生成論がエコロジの問題と深い思想的関連をもつのではないかと考えていた人は多いのではないか。私もまたその一人であった。日本の高度成長の自然破壊のすさまじさの結果が都市での排気ガスの異常なほどの増加となつて、いろいろの異変が起こり始めた一九七〇年代のはじめ、私は朱子の宇宙生成の考え方をかなり熱心に追求したが、この五行説のところで躓いてしまった。これを説明するには、どの本や論文にも書いてある「太極図」をここでも書かざるを得ない。

①は周敦頤が「無極にして太極」と書いてあるところであって、彼は陰陽の成立以前に遡って天地四時の成立を説明しようとする。「太極」は究極の根源、万物の始源を意味する(易経に由れば「氣」)。これに對





して、太極の元は何か、という問題もあるので、彼は「無極」という概念を持ち出し、太極の究極的根拠は「無極」だという。従って「太極」は無にして有なるものであり、無から発出したものではない。

②は、「太極動いて陽を生じ、動くこと極まって静なり。静にして陰を生じ、静なること極まって復た動く。一動一静、互いに其の根となり、陰に分かれ陽に分かれて両儀(陰陽のこと。もと繫辭伝に出づ)立つ。」

ここには、太極の運動と静止によって陽と陰とが生ずることが記されている。この陰陽両者は気の二つの相ということになる。

③は、「陽変じ陰合して水火木金土を生じ、五気順布し、四時行はる」とある。

陰・陽に分かれた気は、この③では「陽は変じ、陰は合する」という過程をたどりながら木・火・土・金・水の五行を生ずる。この五行は西洋の古代哲学でいうエレメントに当たる宇宙の基本的物質であって、火・木は陽(運動)、水・金は陰(静止)の性格をもち、土は陽でもあり陰

でもあってそのどちらかに分けることはできないものとされている。この五行というものはもととその実質は「地」の産物で陰、しかし陰陽の気であるという点からいうと「気」であって陽であるというようにして、その変化の組み合わせは無数である。しかしそれは陰陽の道を離れたものではない。

ところで右の文章については、周敦頤は「五行は一陰陽也。陰陽は一太極也。太極は本無極也。五行の生ずる也、各々其の性を一にす」という文を加えている。その言わんとするところは、五行はそれぞれその氣質を異にしているが、違った観点を取れば一陰陽であり、一陰陽は↓太極↓無極と還元でき、その性は一であるとしている。宇宙の生成は「一即一切、一切即一」の構造をもっているという意であろうか。(④以下は省略)

右に見られるように、周敦頤や朱熹は、宇宙の生成について、陰陽と五行の気の組み合わせという仕方これを解釈し、無極而太極なるものから宇宙の万物への展開の道と、宇宙の万物から無極而太極なるものへ

の還帰の道という「循環」を説いた。

では私は何故「五行」のところで挫折したか。私は五行を実体的に解釈したために、陰陽の気が回転をつづけてゆくうちに木・火・土・金・水の五つの気に分かれるのだが、そこには気体だけでなく、液体と固体もあってそれへの変化の説明がつかないところにつまずきのものがあった。陰陽のところまではついて行けたが、五行のところがつまずいてしまったのである(三浦梅園らも陰陽の原理は認めているが、五行説は否定している)。そのハードルを、最近東工大の桑子敏雄教授は次のように軽々と越えられた。

周敦頤は、陰陽が分かれる以前にさかのぼって、それ以前の姿を「無極」と「太極」ということばで現します。「太極」はいちばんの極限、つまり万物の根源であり、根拠を表現していますが、その究極的な根拠が無だということです。太極が分かると、陰と陽となります。しかし陰陽とは気の相対立する二つの相にはなりません。運動と静止によって特徴づけられるこの対立は、相対的なものにすぎないので、つまり一つの気が熱の分布の偏りによって運動と静止の状態に分かれ、それらが相互に作用し合うことによって五つの物質的な差異が生じるとされます。それが「木」「火」「水」「金」「土」という五行の気です。これらの気は運動し、相互作用することによって相転移を起します。つまり液相化し、さらには固相化して、この世界の物質を形成するのです。<sup>(1)</sup>

ここで桑子氏は熱力学の考えを導入して、「熱の偏り」によって、気相↓液相↓固相↓気相へと循環作用が止むことがないとする。五行説を実体的解釈から解放する画期的なものであった。

もちろんさきに見たように周敦頤も朱熹も桑子氏の言ったようなことは言っていない。このような解釈は、思想史研究者には許されないことであろう。しかし哲学者であれば、その思想のもつ現代的可能性という観点からの論であるから充分に許される、否、賞賛されるべきことであると思う。

これによって、朱子学のもつ思想的潜在的可能性が浮かび上がってきた。朱子学の潜在的可能性はこれだけではない。(たとえば拙稿「江戸儒学の国際的普遍性」を参照されたい。<sup>(2)</sup> われわれの見る眼が変われば、これまで見落とされた潜在的可能性はもつと浮かび上がってくるであろう。

しかし、中国や朝鮮の大部分の朱子学者や日本の朱子学派の主流をなす崎門学派(山崎闇斎門下)の人々を見ると、無条件に朱子学がそのままエコロジー的思想であるとは断定しにくい。朱子以降、その学派は主理派と主気派に分かれたが、傍流の主気派にこそ氏の考えはあてはまる。そしてその系譜に属しつつ、しかも「気の哲学」の傾向を最も徹底したのが貝原益軒(一六三〇—一七二四)であった。益軒は朱子学者でありながら、朱子学の基本的前提のいくつかを疑った。朱熹が究極の存在を「無にして有」と考えたのに対して、彼は「有るもの」だけしか認めない立場をとり、それを「太極(気の原型で万物の根源)」であるとした。

さらに朱子学者たちが「氣」に対して超越的に存在する「理」があると考えたのに対し、理は超越的なものではなく、「氣の理」として経験的にしか捉えられないとした。また道德面でも、感情の自由な発動を抑えた「敬」を重んじる朱子学の考えに反対し、「忠信」、「誠」という心情道德をとる（『大疑録』参照）。

このように益軒は朱子学の超経験的側面を否定して、「氣の哲学」に立脚した。これまで述べてきたことから見ると、彼の思想は崎門学派の朱子学者たちより、古義学派の伊藤仁斎、東涯父子のそれにはるかに近い。それにもかかわらず益軒が朱子学にとどまったのはなぜか。それは益軒が、自然の問題と人間の問題を統一的に捉えようとする朱子の考えに賛同していたからである。

益軒は、人が風や月に向かつて詩を吟じたり、躍ったりして自分の血脈を養うのと、…鳥がのどかに鳴き、鳶が飛び魚が躍るのは、皆同一の自然の生理であり、楽しみでないものはない、とする（慎思録）。これに益軒の言う「陰陽の運動」（大疑録）が、桑子説のように「五行の循環」にまで進んだら、彼の学問は完全にエコロジ的学説と言えるところまで進んだに違いない。しかし現実にはそうならなかった。それには恐らく彼の思想的営為を動かす根本衝動が、科学や技術を進めることを通じて、民の「利用厚生」をはかろうとすることにあつたからではないだろうか。

#### 四

日本で初めて——そして恐らく東アジアの儒学世界でも初めて——エコロジ的発想をしたのは熊澤蕃山であった。

だが、これに対しては「たしか蕃山は陽明学者ではなかったか」という反論が直ちにでてくるに違いない。たしかに蕃山は中江藤樹の弟子であり、その藤樹は陽明学者であり、蕃山もまた陽明学を信奉していた。しかし、彼はただの陽明学者ではなく、その思想の基本的立場について、『集義和書』の中で次のように語っている。

「愚拙、自反慎独の功の、内には向て受用と成事は、陽明の良知の発起に取、惑を弁るの事は、朱子窮理の学により侍り」

即ち、内に向かうという基本的志向を陽明に学び、外的世界の条理を明らかにすることを朱子によりながら、「内外を兼ねて天下の主」（中庸小解）たる道を目指したのであって、彼が朱子学的側面をもっていたことは別に不思議なことではない。

蕃山の作品でエコロジ的発想が初めて見られるのは、三十二歳のときの作品『大和西銘』<sup>やまにしめい</sup>（慶安三年＝一六五〇）である。ここにおいて彼は言う。「それ山川は天下の本なり 山川ある、は国の亡<sup>ほろぶる</sup>にちかしさればいにしへの賢王は其人を撰で山沢をつかさどらしめ 流をいだす源の山と流れの左右の木をきらず 源を神にし 左右は塊をとどめぬれば 川は常に深して洪水のうれひなし」（蕃山全集第五冊一一八一九



頁、以下全、五——一八、九としるす。

ここに示された考えは、蕃山においては終始一貫し、六十一歳の折に成稿した『集義外書』にもほぼ同意の文がある。外書における問題はまた後で触れることにして、暫く『大和西銘』の問題に留まろう。川の水源の山や兩岸の森林の問題になぜ蕃山は注目したのであろうか。私は最初、彼が物頭ものがしらとして岡山藩の行政に当たっていた時の大洪水の経験によるものと思いきや、だが、洪水は彼が『大和西銘』を書いてから三年後に起きている。したがって洪水体験は、彼の確信を強化するものではあっても、原体験ではない。彼についてのいくつかの伝記を見ても、それと猜されるような記録はない。恐らく蕃山という人は、自分の僅かな経験から物事の根本原因を洞察する稀なる力に恵まれていた人であらう。

われわれはこの『大和西銘』というタイトルが、中国北宋の朱子学者、張載（一〇二〇—七七）（周敦頤、程明道、程伊川とともに朱子を準備した朱子学者）の『西銘』（じのめい）に由来することを思い起こす必要がある。蕃山は『大和西銘』を書く前に『西銘』はもちろん『正蒙』（せいもう）をも読み、そこに展開する「氣」の思想や、またそれに由来する「万物一体の仁」という考えが、彼の原体験を一つの思想的骨格をもったものとして表現することを可能にしたのではなからうか。

ところでこの本に示された「氣」と世界中のあらゆる人々、更にはあらゆる「鳥けだもの」「本草」とが「我同胞の兄弟」（わがはらからのおとこのちやうだい）であり、自分とつながりのない「外の物」ではない、という思想については、次のような

文章がある。「天地のみちみてる陰陽五行の氣はわが身となれり。その濁りて重きは形となり、澄みて軽きは、身のうちにみちみちて、形のはたらきをなせり。形（ここでの形は「物体」とか「固体」と同意）は、礙りて通わねども、出で入る息、耳目の靈より通ひて、天地と一なり。……かくおなじく天地の氣を分けて此身とし、等しく天地の心を分けて心とすれば、世の中にありとあらゆる人は、みな我同胞の兄弟なり。ありとある鳥けだもの、本草（草木）まで同じ氣より生まれ出でたる物なれば、外の物ならず」（読みやすいように仮名をできるだけ漢字で表記した）（全、五、一一七頁）。

ここで説かれた「万物一体」という思想は、人間の間だけでなく、人間と自然物（じやうぶつ）情のある動物と情のない植物も共に含める）との間に障壁を置かず、これらを一体として捉えようとするものであって、先に述べた四つの項目の中の①②に該当する。この①②の思想は、神道や仏教、とくに「草木国土悉皆成仏」ということばの中にすでにあった思想であるが、この天地の間の万物を一体ならしめるものが「氣」であるという思想はそれらにはなかったものである。

ところで「氣」の問題は『西銘』にはまったく触れておられず、これに対して『正蒙』は、「氣」の聚散を以て万物の生成の問題を精しく解き、中国思想史における「氣の哲学」の出発点ともなるべき著作であるから、私は蕃山は『西銘』だけではなく、『正蒙』をも読んだのではなからうかと考えたのである。

もしそうだとすると、『西銘』だけでなく『正蒙』も藤樹から教えて

貰ったのではないかと思って調べてみたが、その形跡はない。それに藤樹の思想は存在論的には「理」に立脚する思想であって、「氣」の思想を主張する張載とは、その立脚点を異にする。しかしもししたら、藤樹が蕃山に『西銘』について教えるとき、「氣」の思想についても教えなかったかもしれないと思って、「代 門人 答 西銘疑義」という一文を読んてみたが、まったくその形跡はない。<sup>6)</sup>

私は現在、蕃山は『大和西銘』を書いた時に、(一)『西銘』だけでなく、朱熹の書いた『朱子西銘解』を併せ読んだ(もしくは『朱子西銘解』を直接読んで『西銘』の思想を知った)、(二)ないしは、藤樹以外のことから『正蒙』の存在を教えて貰った、のいずれかではないかと考えている。

この二つを検討してみる。(一)の場合であるが、『朱子西銘解』には氣の思想が展開されている。曰く「人は氣を天に稟け、形を地に賦け、藐然たる身を以て混合して間無く而して(天地の中に位す) (岩波文庫『太極図説・通書・西銘・正蒙』六七頁)。そしてこの文章と、『大和西銘』中の「天地のみちみちる陰陽五行の氣は、わが身となれり。その濁りて重きはかたちとなり澄みて輕きは、身のうちにみちみちて、形のはたらきをなせり」(全、五、一一七頁、傍点筆者)と比較すると、二つの文章における「氣」——「形」という対応関係は見事に照応している。これに対して、『正蒙』には「氣」——「形」の関係はない。このところを見ると、蕃山は『朱子西銘解』を通じて『大和西銘』における「氣」の思想を得たのではないかと思われる。

『大和西銘』における「氣」の觀念はあまりに素朴であるから、私は蕃山は基本的に『朱子西銘解』に拠って、「太極」の語は藤樹に学んだという方に気持ちいが傾いているが、そう断定する決め手はない。

したがって、これ以上この問題にかかずらうことをやめて、『大和西銘』に帰ろう。この作品で蕃山は「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。あると有魚鳥けだもの、木草までおなじ氣より生まれいでたる物なれば、此の物ならず」(全、五、一一七頁)と「氣」と「心」との同一化によって世の中の人だけでなく、草木までも自分の「同胞の兄弟」であるとされている。ただし注意深く読むと、「氣」は人間の場合も草木の場合も等しく使われているのに、「心」は人間の場合だけに使われている。またこの作品では後の作品と違って、仏教も必ずしも否定されていない。

この点を見ると、『大和西銘』は、蕃山の思想における「中世的なもの」から「近世的なもの」への過渡的作品とも読めるし、彼の氣の立場は、仁斎、東涯などのように純粹に氣一元論でなく、あくまで「心」の立場で(心法主義)、「氣」と「心」とを混融させる(太極の理氣混融的把握)彼の思想様式の原型という解釈もできないことはない。

また蕃山の思想形成の歩みからいえば、「氣」の重要性を積極的に認める点において、師の藤樹の全面的影響下の存在からの自立への第一歩ともいえるべき作品ということもできよう。

いずれにしても儒教の氣の思想を受け容れることを通じて万物一体の

思想を基礎づけ、川の源流をなす山とその森林を生態系上最も重要な場所として、これを守ることが経世の根本とする思想が、初めてここに結晶したのである。

## 五

山、川、そして森を治めることを国土経営の基とする思想は、その後蕃山の生涯を通じて変わることにはなかった。五十四歳当時の『集義和書』においても見られるが、最も本格的にこの問題を取り上げたのは、六十一歳当時に成稿した『集義外書』である。しかもこの時の蕃山は『大和西銘』当時から約三十年の年輪を加え、その間、人間として、政治家として、思想家としてさまざまな経験を重ねている。したがって彼は三十年前とは較べものにはならないほどの広大な思想的、政治的、社会的、経済的文脈の中でこの問題を捉えるに至っている。

蕃山はこの本の中で、同志たちと集まって、談、「治国平天下の窮理」の問題に及んだ時のことを次のように語っている。これによれば、国の国たるところは民というものがあるからである。民の民たるところは、五穀があるからである。五穀が豊かに多いことは、民力に余裕があって、為政者の功業が成ることによってもたらされる。だから有徳の君、有道の臣のいる代は、日がゆつたりと流れて長い。道のない世の日は気忙<sup>せ</sup>わしく短かい。その民は苦しみ、一生懸命に働いても力が足りないから、気忙<sup>せ</sup>わしく短かいのである。古も今も、日の長短に変わりある筈はない。君明らかに、民が静かであれば日が長いように感ぜられる。上に

立つ君が闇く、下が乱れると日が短かいように感ぜられるものである。この故に礼義は民の富が足りることから生じ、盜賊は民の貧窮から生ずる。富が足りるのは民の「寛暇」から生じ、貧窮は民が忙しくて日がないということから生ずる。だから聖人は、力（民力）は民の本であって、国の基である。——ここに見られるように、「民」本意の政治観を蕃山は提起する。

しかし蕃山は、富が足りるということすべての問題が解決するとは考えていない。彼は言う、「人々俸禄は次第にまして、富も奢<sup>おご</sup>りも節なければ、国貧し、勢強にして、人に驕<sup>おごる</sup>者は必弱なり」（二三頁）。ここで「奢」「驕」の文字が使われていることに注目する必要がある。君の俸禄を受ける為政者の「驕奢」が、国が富みつつも貧しいという事態を惹き起こしたとするのである。

蕃山は徳なき者が国政を取る場合には必ず国が乱れるとする。また為政者らは、心の安定と平静をもって、微かな萌<sup>も</sup>し（幾微）を慎しみ、君の過ちをまだそれが社会的行為として発現される以前に諫める責任があるとする。もし人君の間違った考えがすでに実行に移され、事が実現した状況になって、盛んに燃え盛る欲に刃<sup>は</sup>向かうようなことになる時は、諫言は何の効果もない。世間の悪も、その本<sup>もと</sup>を知って、幾微の間に廃止するようにしなければならぬ。すでに国に悪人が多く、國中に欲が盛んで、その上、社会的困窮が加わる時は、たとい刑罰を厳にしても何の甲斐もない。却ってその勢が増すだけであるとしている。

では蕃山の生きている現在の状況はどうか。彼は今の世の人の欲は、

すでに盛んなるに近い、もう少したつと改革の成就是不可能に近くなるが、今であればまだ止めさせる道があるという。

蕃山はこの状況を、易のことばを借りて「剥」(三三三)に見立てる。剥というのは「剥落(剥ぎ落とされる)」の意で、下の方に「陰」が成長して総数五になり、残る一陽が今にも剥ぎ落とされようとしている姿、即ち小人が榮え、君子が困窮する時代である(本田清『易』に拠る)。蕃山は、国の剥は民から始まり、民の困窮するのは、国の剥する始であるとする。そして「剥」の象を引いて、「山附<sup>クハ</sup>於<sup>ニ</sup>地<sup>ナリ</sup>剥<sup>ニ</sup>。上以<sup>テ</sup>厚<sup>クシ</sup>下<sup>ヲ</sup>、安<sup>シ</sup>宅<sup>ヲ</sup>」<sup>下</sup>と言ひ、「上以て下を厚くし、宅を安んずる」(為政者は民を豊かにすることによって、自己の支配を安定させる)のは、剥を止める道であるとする。

これ以後の議論はすべて「山、地に附くは剥なり」の問題に集中する。山は本来、地上高く聳えているべきものであるが、それが現実には土にくつつているのは、山の土が剥落されたのである。この「山の剥」は実は「君の剥」の象徴である。君が無道で世を失う場合もあるが、これは「格別」のケースである。一般には君の悪逆なしに国を失う場合が多い、として、その折の亡国の前兆は山にあらわれとし、「山の木草つきて、土砂の川谷に落るは、上たる人の富貴を失ひて川にくだるがごとし」(同上、二二四頁)と言う。

ここで蕃山は、自己の説得力を強化するために、中国の「渭洛つきて夏亡ぶ」という故事や、「玉をかしぎ、桂をたく」という詩経のことばを引く。ここでいう「玉をかしぐ」というのは、米が高値になるこ

とであり、「桂をたく」というのは、薪が高値になることをいう。山林が尽きたことからこのようなことが起こったのだ。「渭洛がつきる」というのは、水上の山の草木がつきて、神気がうすく、流水が次第に細くなり、大雨毎に土砂を落とし入れて、川を埋め、終には山も崩れて、川の源をとどめたことを言うのである。——蕃山はこう言い、話題を日本に転じて、近年、諸国において山の崩れるのは同じような理屈でそうなるのだと言う。

そして言う。だからむかしは、諸侯に地を封じても、名山大沢は封ぜず、君に有道の臣がいて、君が直接に諸国の山川を司どった(二二四頁、六十二頁)。なぜか。名山大沢は「雲雨を起こし、材木を生じ、流川を出し、天下の用を達する神靈」があつて、「一人の私すべき所」ではなかつたからである(六十二頁)。

蕃山の考えでは、山、川、森は「天下存亡の源」であつた(二二四頁)。彼がここで例として挙げているのは、播州(兵庫県の一部)、備州(岡山県と、淡路島、小豆島との風土の有機的関連である。もと二つの島の山々には木々が茂り、その山澤のおかげで豊かに夕立が降り、その余沢は前者の場合は播州に、後者の場合は備州に及び、両地方には多くの収穫があり、民生も豊か、涼風にも恵まれて民は健康であつた。ところが両島の山や森が荒れ夕立も起こることが稀となつて、その結果、対岸の播州、備州の田も畠も枯れそして痛んだという事例を挙げている。こうした事態を避けるためには、古人に習つて、山川の地理に器用な人を選び、山川のことに十分馴れさせて、その後、山川地理の奉行をさ

せるといような、プロの国土経営の専門家を育成するシステムをつくって、天下国家という立場から長期的な国土計画を立てるべきだといふのである。蕃山は「いまのいいかほどこかしければとて、問学もなく、生付の器用も選ばず。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きものついにしたがふは人にあやうき事なり」(二三〇頁)という。彼の真意は「商人」だから皆悪いというのではなかった。眼の前の「経済効率性」という観点からのみものを考えて政策を立案することがここでは批判されているのである<sup>8)</sup>。

この時点では、右に述べたような基本的考えを社会的文脈で考えるような拡がりがあるにはできている。第一は、当時の社会の急速な産業化との関係で問題を捉えることである。ここで彼が例として挙げているのは「塩浜」と「焼物」、すなわち当時急速に進みつつあった塩田開発と陶磁器産業(岡山藩では備前焼)であり、これらが山林を荒蕪させる有力な原因であることを指摘し、そのコントロールの必要を説いている(七頁)。

また彼が批判の対象としたのは、大きな神社、仏閣、とくに後者の建造の問題である。キリシタンの制圧とともに、当時幕府は人心を掌握するために神社の建造を奨励しつつあった。とくに寺院の建築は建築様式の上から大きな木材を必要とし、数百年かかってやっと大きくなった木々が伐採された。この外、蕃山はあまり指摘していないが、江戸における諸藩のあい競ってなされた豪壮な藩邸の建造なども注目すべきことであろう。急速な都市化とともに、山林の荒廃が急速に進んでいく。当

時の武士としては蕃山は珍しく旅行家であり、これらの光景を眼の当たりにして感ずることが多かったであろう。そして儒学を学び神道に好意をもっていた蕃山の寺請制度下の僧侶たちの墮落を中心とする仏教攻撃はなかなか厳しく、古代律令下の「得度制度」(国家で認定した者しか僧侶にならない制度、古代の律令制度に即していえば「僧綱制度」)をつくって僧侶の数をへらし、仏教の力を弱めることが、この問題に対応する最もすぐれた方法であるとしている。

ここで興味深いことは、蕃山が山林の回復期と社会の爛熟期との間に、相容れない関係があり、両者は時間的にシーソー・ゲームをして歴史が展開するという「生態学的歴史観」ともいえるべき見方を提起していることである。彼が取り上げているのは、保元・平治の乱(前者は一一五六年、後者は一一五九年)の時代から四代将軍家綱統治下の延宝七年(一六七九)『集義外書』は延宝七年蕃山六十一歳の折に成稿頃までの五百年有余の時代である。彼によれば世の中が安定し平和がつづくといふ教の「得度の法」が次第に破れて、僧侶が増え、おのずから堂寺が沢山建てられ、その結果山林の力が尽きて、川々は浅くなっていく。この状態では社会の安定が維持できなくなり、保元・平治の乱が起こる。その後二十余年は公家の世とも武家の世とも言えない時代が続く、源平の乱世が生ずる。頼朝によって天下が統一されるが、源氏三代、北条の初めまではまだ乱世の名残で、おのずから世の中は儉約を守り、堂寺も思うように立たない。この間に山々もしげり川々も深くなり、エコロジーという点からするといい時代が訪れる。しかし北条の治政が長くつづいて



堂寺も多くつくられると山川の神気が薄くなり、世の中は乱れ始め、『太平記』に示されるような戦乱の時代がつづき、この間に川沢、山林はまた深くなる。足利の数代がまた続くと天下が爛熟期になり、堂宇がいつぱい立って、山川の力はまた尽きる。その後大乱の時代にはいり、信長の天下統一に至るまでそのような状態がつづいて、この間に山も川もものようになった。ところで秀吉の天下統一後、世の中は静かになり、その後も静謐の状態が続いている。(蕃山は関ヶ原の役、大阪の陣はただ一戦ずつの戦で乱世ではないとみなしている。)従って世の中の奢りは長じ、その上にキリシタンの穿鑿のために仏教が保護され、堂宇の多いことは開闢以来未曾有のことである。この結果「天下の根本」ともいべき山林の力は尽き果たしている。

ここで蕃山はもし天下の支配者が鎌倉時代の執権の如きものであったら、世の中はとつくの昔に乱世になっていたであろうという。しかし徳川家は天下を得た時の次第もよく、その後の治政者も格別悪い人はいなかったもので、ともかくここまで続いているが、あと数十年続くか、甚だ心許ない。思い切つて政道を変えることがなければ、乱世となつてその間に山川の回復を待つほか方法はない、とベシミスティックな見解を示している。

ところで右に示したような生態学的歴史観ともいべき考え方は、どのような思想的基礎に立つて成立したのであろうか。

蕃山の生態論的歴史観の発想の根底には、氣候の中庸を逸脱した状態(暑すぎる)ことや寒すぎる(こと)は、社会の道德的基盤の喪失によつて惹

き起こされるという発想がある。オックスフォード大学のマクマレン博士は、蕃山はこの発想を『漢書』『五行志』に示唆されて得たとする新しい説を発表された。<sup>(10)</sup>

確かに『漢書』『五行志』には、五行説と天人相関説とが結びついて、人間、とくに支配者の、五行の自然な運行を止める行為は、もし彼が天のいましめを聴かないならば、天は災異を下すという考えが基本にあり、その災異が「恒雨」(雨つづき)、「恒陽」(日照りつづき)、「恒奥」(暑さつづき)、「恒寒」等の氣象の異常な状態である場合も含まれている。もちろんこの「五行志」に載せられた災異はこれだけでなく、木・火・土・金・水の「五行」、貌・言・視・聴・思の「五事」のカテゴリに含められるいろいろの災異が含まれている。蕃山が、これらの多くの災異の中から、とくに「氣象と災異との関係」だけを選んでそれに注目したということは、この「五行志」という本を手にする以前から彼がこの問題に並々ならぬ関心を持っていなければ、とうていできないことではなかったか。

私はまだ蕃山が『漢書』『五行志』を読んだということを裏づける史料を眼にすることはできないが、今回右の本を読んでみて、マクマレン氏の「激しい非道德的行為は、寒冷の破壊的「氣」を刺激し、「温和」<sup>おとな</sup>しい非道德的行為は暖気を刺激する」という考え方を、蕃山が『漢書・五行志』から得たのではないかと推測しておられることは、正しいと考える。そのような考えが見出せるのは、「五行志」中の下の「視」の章の「恒奥」(暑さつづき)と「聴」の章の「恒寒」(寒さつづ

き)の項である。これらの項で取り上げられた色々の例を要約するのが、「恒暑」の項の「周<sup>ハ</sup>失<sup>フ</sup>之<sup>ヲ</sup>舒<sup>ニ</sup>、秦<sup>ハ</sup>失<sup>フ</sup>之<sup>ヲ</sup>急<sup>ニ</sup>」(和刻本正史・漢書(二三五一頁下段)である。(東洋文庫の『漢書五行志』ではこれを、周の過失はしまりなさにあり、秦の過失は過酷な点にあった、と邦訳している。)

それを「五行志」における「激しい非道德的行為——寒冷の氣」対「溫和しい非道德的行為——暖氣」という二組のコントラストをなす対応関係とし、蕃山はその考えを受け容れて、「剛惡」——「殺伐の氣」対「柔惡」——「燠<sup>い</sup>暖<sup>く</sup>の氣」という対立項、つまり「氣候」と「社会的氣風」との関係における二つの対立項に読み変えたというのが、マクマレン氏の解釈であって、非常に説得力がある。これは蕃山研究者の誰も気づかなかった新しい見方である。

ここで『五行志』との関係の問題を離れて、『集義外書』に帰ろう。蕃山のいう「剛惡」とは急な乱れを言い、「柔惡」とは「くらゐつめに亡<sup>は</sup>る」すなわち段階的に徐々に、その中に住んでいる人がそれと気がつかないうちに滅亡の淵に沈んでいくことを言う。剛惡の乱れは誰しも気づくが、柔惡の惡は「結構に過」ぎるということであって、常識では「惡」とは言い難く、「しまり」がなくなるということである。したがってその中にいる人々は「柔惡」の惡についてはつい見過ごしてしまう。しかしこれが「剛惡」の惡以上に怖い結果を惹き起こすというのが蕃山の見方であり、私はこれは蕃山の大変な炯眼として高く評価する。蕃山はこのような事態においてどのようなことが起こるかということ

について、次のような意味のことを言っている。(このような事態において)「人心は我ままになって、世態・風俗は無意識のうちに奢り、貴賤ともに「堪忍の情」(耐えるこころ)がなくなつて(今日の用語では「すぐされる」ということ)、万事が自分の分を越えたことでないと満足しなくなる。だから商人層は社会のバランスを失って豊かになり士は貧しくなつて、国郡の主であっても次第に蔵が乏しくなり(今日風に言えば国庫や地方自治体の財政が欠乏状態になること)、民から取り上げる税も倍加するようになる。士が貧しく民が困窮すると、人は皆「利」に走つて「義」を忘れ、人心が悪くなる様<sup>さま</sup>は、まるで物が崩れるようだ。人心がよくないので、天の氣も本来あるべき状態でなくなり、「燠<sup>い</sup>暖<sup>く</sup>の氣」(暑きに過ぎる氣)が勝つて、夏の暑氣が秋までつづき、秋になつてもなかなか涼氣が訪れない。冬になつても寒氣が薄く、民の蓄えも少ないから、翌年も五穀の稔りが少なく、凶年が多い」(『集義外書』卷十二、全、二二、二七一頁)。まるで今日の日本のようではないか。

ここで蕃山の、氣候が宇宙の氣とどう関わるかということについての考えを見てみる。彼は温暖の氣の下に世の中の紀綱が弛まり、人氣<sup>じんき</sup>(人々の氣風)が締めなくなり驕奢が長ずる時は、南の氣が北に移動して、暖氣が多く寒氣が少なくなってくる。このような状況において、人が多く生まれ、その中には善人は少なく、人々の氣力が全体として弱い。人だけでなく、草木金石までその性質がやわらかになるとする。彼が「柔惡」の時代と言ったのは、このような状況を指すのであろう。

このように紀綱が弛まり、驕奢が長じ、士民が困窮する時は、兵乱が生ずる。ところが戦国となると、「殺伐の氣」が流行するだけでなく、軍国には人は戦陣のことにのみ心を用いて、驕奢の暇はない。兵狼の確保に皆苦労して、万事不自由であるから、おのずから人民の氣風（人氣）に締めりができる。だから天の氣は南に移り、北の氣が南へ行くから、寒氣が勝つようになる。∴戦国だから紀綱があつて締まるのではないが、境界の然らしむるところで、止むを得ず質素になるから引き締まってくるのだと蕃山は言う。

以上が暖が強すぎる場合（暖勝、すなわち柔惡の時代）と寒が強すぎる場合（寒勝、すなわち剛惡の時代）についての蕃山の見方である。

ところでここに使われている「剛惡」「柔惡」の語が易の「剛」「柔」に由来することはあらためて言うまでもない。そして易の『繫辭伝』の上巻に出る「剛柔相推而生變化」——この語の意味を本田濟氏は「剛極まれば、変じて柔爻となり、柔極まれば、変じて剛爻になる」と実的に確に示している。（中国古典選2『易』下）——という語句は蕃山の最も重要視したことばであつた。蕃山は繫辭伝のこのことばに註して言う。「造化卦爻人事共ニ剛柔相推ノ中變化生ズ。日星ハ陽ニシテ剛也。月辰ハ陰ニシテ柔也。代ルヘ明ニ互ニ行シテ四時ヲ行ヒ、年ヲ成スハ變化ヲ生ズル也。地ノ風雷ハ剛也。雨露ハ柔也。風雷雨露時ニ行レテ万物ヲ生長ス。皆推テ變化ヲ生ズル也。君臣ハ剛柔也。君命ジテ臣行ヒ、臣又善ヲ告ゲ諫ヲ奉ズ。君是ヲ受テ国天下治ルハ剛柔相推也。万人其化ニヨリテ惡ヲ改メテ善ニツツル、是變化ヲ生ズル也。君命ズルバカ

リニテ臣不諫、善不告バ不相推也。故二国天下ヲ風化スルコトナク、日々ニ風俗衰ヘテ四海困窮スルハ、變化ヲ生ゼザル故也」（『繫辭上伝』全、四、四〇三頁）

ここでは「剛柔相推」は自然の世界における変化の理だけではなく、政治の世界をも貫く易理として描かれている。そして後の世界では「剛柔相推」の内容は、具体的には主君の命と、臣下の諫ないし告善であるとされ、特に臣下の諫と告善とが最も重要視され、これらが政治の世界における惡を改め善に移らしめるものとされている。そしてここに出た「惡」の問題を真正面から取上げたのが、「剛惡」「柔惡」の語である。人間の社会には「剛惡」もあれば「柔惡」もある。剛惡極まれば変じて柔惡となり、柔惡極まれば変じて剛惡となる。その変化の過程にほんの僅かな間の、剛と柔とのバランスのとれた時間が歴史の上に成立する。その僅かな時間を、少しでも長くすること、それが人間の——そしてとくに為政者の課題であり、それを歴史的に達成した人がいわゆる「聖人」である、というのが蕃山の考えであつたと思われる。

ところでさきに述べた「暖勝」（暖かさが強すぎる時代）と「寒勝」（寒さが強すぎる時代）の両者を蕃山は比較して「暖勝も寒勝ともに順にはあらず。其間凶年多しといへ共、寒の勝は暖の勝よりは人も強く、物も堅し。又人の生るゝこと少なし。乱極までは治となる。人も乱世に退屈して治世をねがへり。賢人君子にはあらざれ共、其世中にては寛仁なる生付の器量ある人出来て、天下を一統す。久しき戦国の名残にて、万事用たらざれば、いまだ質素なり。道德の紀綱にはあらざれ共、治世

の初にてをのづからしまりあり。故に歳の惣体寒氣多し」(全、二、二七二頁)と寒勝の方に軍配を上げている。この評価は徳川初期の状況についての彼の觀察や信長、秀吉、家康という歴代の支配者のことを念頭に置いての発想であろう。

右に見られるように、蕃山は中国の思想によって物の考え方の基本になることの訓練を受けることによって、天の氣と人の氣の順なる場合、逆なる場合の配置についての思考を『漢書』の「五行志」に学び、物事がその極点に至った場合、それが転じて新しい局面が開けるという易の思想に示唆を受けながら、氣候と人心、世態、經濟の問題の関連に特に注目して日本のことを考察する。そしてこれまで見たように、一方ではエコロジ的視pointsの象徴ともいふべき山林、他方では文明や社會の爛熟の象徴ともいふべき都市の仏閣——これら異なつた二つの原理の象徴としての山林と都市の仏閣に共通なものは樹木ないし木材という名前で呼ばれる「木」である——という二つの焦点にピントを合わせて、中世から近世初期に互る日本社會の變動の型を、生態學的歴史觀に立つて見ようとする。そこにわれわれは、「交替」「循環」の組み合わせを通じて歴史の變動を捉える彼の志向を認めることができる。

## 六

この節ではまず彼のエコロジ的經世論の発想を可能ならしめた思想的基盤というものを考え、最後に彼のエコロジ的經世論がどのような經世論全体の文脈の中で発想されたかを明らかにしたい。

思想的基盤の第一は、宇宙間の万物は同氣の存在であり、万物はそれぞれ<sup>(1)</sup>の仕方<sup>(2)</sup>で「一太極」であるとする「万物一体」の思想である。彼はこの考えを、北宋の儒者張載に学んだ。第二は、次に蕃山は天地間の万物は、宇宙の生態系の状態を常にサインとして送っている、われわれはその意味を解読する力と謙虚さをもたねばならないということを経から学んだ。それとともに、物が極点に達すると、これまでの事態は壊れてまったく新しい事態へと移り、そのような過程を繰り返して何時の間にか始元に帰るという循環の思想も、蕃山はこの易経から最も多く学んだ。第三に、蕃山はこの循環の思想を北宋の儒者邵雍(康節)からも学んだ。蕃山には、朱熹のように五行説の解釈に基づいて宇宙の循環を捉えるという自然哲學的循環説はもたなかったが、天地万物が十二万九千六百歳のサイクルをもつて変化するという邵雍(康節)の宇宙的時間の循環の教説を基本的に受け容れている(『集義和書』卷十二)。そしてこの天地の変化は世の風氣の変化となつてあらわれ、「世中の風氣五十年には小変し、五百年にて大變す」(『孝経外伝或問』)と考えている。この「大變」「小變」の考えは、『史記』天官書「天運三十歳一小變、百年中大變、五百載に大變」から学び、これに自分の経験や觀察を加えて読み替えたのである。こうして蕃山は、宇宙的規模の邵雍の時間的サイクルと、われわれの日常的時間の小さいサイクルとを連絡したのであつた。

蕃山の生態學的思想の特色を裏付けるものに、天道と人道、自然と倫理との間に「対立」ではなく、「照應」の関係があるとする思想がある。これは東アジアの思想に共通のパターンであつて、われわれアジア人に

とつては珍しいものではないが、西欧世界、さらにわれわれも半ばそれに浸っている近代科学技術文明の思想から見れば珍しいものであろう。

私はかつて、熊澤蕃山における天(天地)と人間との関係を、「形而上的關係」「生成的關係」「倫理的關係」「政治的關係」等に分けて考察し、その根底に易経の「元・亨・利・貞」(宇宙原理)対「仁・義・礼・智」(人間の道德的原理)という対応関係があることを明らかにした。<sup>(12)</sup> 広く言えば、蕃山の思想も儒学の「天人合一」の思想のパターンに属し、そのことが彼のエコロジ的発想の思想の基盤になっていると言<sup>(13)</sup>えるが、蕃山のエコロジ的発想の根底には、もっと生々しいものがあつた。さきに示した『漢書』『五行志』にヒントを受けてつくられたある社会、とくに支配者の「剛悪」に対応する「殺伐の氣」と、それとコントラストをなす「柔悪」に対応する「煖暖の氣」という「氣候」と「社会的氣風」との関係における対立項を軸として、エコロジ的方向と反エコロジ的方向とが対立しつつ交替し、その繰り返しの中で循環が行われるという思想がそれである。そこには「経済」という要素をも含めて問題が捉えられているところに蕃山の斬新さがあるが、更に世界的規模で見ると、[「剛悪」]「柔悪」ということばに見られるように、人心の悪という倫理的・宗教的次元の問題を含めて、深くかつ柔軟に生態学的発想がなされている。それは社会科学の没価値性を強調する余りに、このような根元的問題を無視して問題を捉えようとしている近代科学技術文明下の人類への大きな警鐘ではあるまいか。そしてここに示されている「剛悪」「柔悪」という概念が「剛柔相推」という易の

原理に基づいていることを見落としてはならないであろう。

これまで見てきたように、熊澤蕃山は北宋の儒者張載の氣の思想や、邵雍の時間の循環の思想、漢書五行志の五行思想と災異との関係についての考え、なかんずく易の「剛柔相推」の考え方や「剥」の卦などに触発されながら、その生態学的思想を形成していった。ところでこれらの本を読んだ儒者や儒学研究者は東アジアにはかなりいたのではないかと思う。しかし蕃山だけが十七世紀の日本で突如として生態学的発想の思想を生んだ。いったいそれはなぜだろうか。

それには彼が儒学の教養を基礎としつつ、経世家であつたことがまず挙げられねばならない。中国の儒者たちの大半は読書人であり、胥吏と呼ばれる社会階層の人々が実務を担当したのに、蕃山は自分の眼で自然や世の中、そこに住む人を見ては感じ、考え、そして読み書き、さらに思索しつつ実践する経世家であつた。しかし日本の儒者たちも、その大半は自己の考えを経世の面において果たすことはできなかった点では大同小異である。多くの儒者たちは文字の人であり、経世的識見と能力をもたなかった。

その点蕃山は浪人の子として浮世の辛酸を嘗め、社会と人間を観る眼をもっていた。そしてその思考法は総合的であるとともに、長い時間の単位でものを考えるものであり、雑多な社会や自然の諸現象の中で何が最も重要なのか、それを実現するのに何処から手をつければよいか、ということ洞察する直観力に恵まれていたように思う。

当時、経世の任をもった武士たちは、近世初頭の日本社会の中で社会



の安定と民生の向上という自己の政治的課題とする改革家（A）と、社会の安定という点では前者と同じであるが、その才知を自己の保身、自己の利益の増進のみに傾ける一般の政治家（B）に分れようが、蕃山がAのグループに属したことはいうまでもない。従ってこれらの人々がまず河川の工事をして洪水の害を防ぎ、灌漑用の池を掘り、あるいは新田を開発したりして、国全体や一藩の富有をはかったことはいうまでもない。蕃山がその面において卓越した能力をもっていたことは周知の通りである。

しかしこのような政策がある程度成功を治めた段階において、彼らの考え方は、徳川御一家ないし一藩の支配者たちへの権力の集中を第一義としてそのような改革策を推進する者と、民の豊かさ即一藩の豊かさ、さらには日本国の豊かさという考えに立つて改革を押し進める者たち、の二つのカテゴリーに分かれる。前者を現実主義者、後者を理想主義者と一応類型化することができよう。恐らく寛文年間（一六六〇年代）が一つの分岐点であったように思える。世にも稀な君臣関係と言われていた岡山藩主池田光政と熊澤蕃山との関係が変調を来し始めたのもこの頃であつた。<sup>(14)</sup>

藩政改革にある程度成功して、藩権力の集中と強化のために改革政策を行おうとする光政と、自分も政策立案に責任のある計画が、自分の意図とはまるで違う方向に行こうとしていることに失望して、必死になって自己の発想の原点に帰ろうとする蕃山。彼は民の富有を犠牲にした藩の富有はあり得ないと考える。そしてこの民の富有化政策は長期的展望

に立ったものでなければならない。新田開発も塩田の開発も、また陶器産業の発展も、長期的展望の下に一定の条件を付けてなされねばならない、眼の前の藩財政の発展ということばかり考えての改革は考え直されねばならない——蕃山はそうのように考え始める。一国、一藩の山林の面積は水源を永久に涸らさないことを可能にするものでなければならぬという条件を満たす範囲で、産業の発展も考えていく。

このような蕃山の発想の根底には、師の中江藤樹から受け継いだ学問の精神、すなわち「大道の実義」があつた。彼は言う。「予が先師に受てたがはざるものは実義なり。…大道の実義に在いては、先師と予と一毛もたがふ事あたはず。…「何をか大道の実義といふ」…一事の不義を行ひ、一人の罪かるき者を殺して、天下を得事<sup>うゑ</sup>もせざるの実義あり。不義をにくみ悪をはづるの明德を固有すれば也。此明德を養て日々に明かにし、人欲の為に害せられざるを心法といふ。これ又心法の実義也」（集義和書、二一、四—五頁）。

怪我を機に三十九歳で引退した蕃山は、この大道の実義を核として自己の直面した課題を解決するために、一方では自分の思想を学問的に確かなものとする作業、他方では経世的問題を更に広い社会的文脈で捉える作業、に取りかかる。第一と第二の作業は蕃山にとって別の作業ではなく、果てしない循環的構造をもつ。

ところでこの問題については、すでに私の基本的考えは「熊澤蕃山の実学観と経世済民の思想」において書いたので、ここでは触れない。ここでは蕃山の生態論的発想の治山・治水の経世論が、蕃山の経世論全体

の中でどのような位置を占めているかということ、彼の最後の著述である『大学或問』において見てみたい。

蕃山の経世論の全体的骨格はすでに六十四歳当時の『集義外書』において出来上がっていたように思われる。彼はそこで当時の社会状況について彼の見るところを記した後で「武士手づかへなく、民ゆたかに、工商利を得る政道あるべし」と言い、「其政はいかやう成事にておはしますや」という問いに対して、「予はただ古今の理をいふのみ。時に当るの政は知べからず。たとひ知侍る<sup>とも</sup>、其任なきものは、いふべきにあらず」(全、一一、一三五頁、傍点筆者)と答えて敢て答えようとしていない。時務論について、その地位にあらざる者は発言すべきではないという儒教の教えに対して忠実であった。

その彼が貞享四年になつてなぜ『大学或問』という時務論を書く気になつたか。それにはいくつかの理由が考えられる。第一は、彼の弟子の田中孫十郎が大目付になつて、彼から何らかの依頼があつたこと、第二は、中国を制覇した清は、康熙帝の時李朝朝鮮をも席捲し、その勢いで日本を席捲する可能性がある<sup>と蕃山が考えたこと</sup>、そして貞享二年清の船が二〇〇艘も長崎に來たので、いよいよその来襲は近い、今の中に早く備えをしなければ日本は大変なことになる、少しでも早く自分の考えを幕閣に伝えねば、と蕃山が考えたこと、第三は、蕃山の健康状態が思わしくなく、どのような処罰を受けても言うべきことは言っておきたいという止みがたい気持ち<sup>が</sup>彼の中に強く起きてきたこと、第四は日本の政治の最高責任者である將軍綱吉の政治姿勢に大きな問題があると蕃山

が痛感し、補佐の臣たちの自覚を呼びかける気持ち<sup>が</sup>蕃山に強かつたこと、等々である<sup>(15)</sup>。

『大学或問』に述べられた経世策は、「和漢に通ずべからず、古今にわたるべからず、いまをすくふ活法なり。其人を待て行はるべし」(上冊、四〇九頁)と、蕃山によつて規定されている。確かに、清の侵攻を必至と考え、それへの防備態勢を軍事面だけでなく経済面だけでも至急考えなければならぬ。という緊急事態を予想した経世論であるから、古今に涉らず、今を救う活法として構想されたことは間違いない。しかしそこには政治というもののあるべきあり方——すなわち蕃山の政治哲学も述べられているし、治山(治水)事業とか教育の問題、宗教の問題など、長期的展望の必要な事柄、今日から見たら一つの相対的問題だが、軍事や経済より長い時間の物差しで考えねばならない社会や行政の問題等々、いろいろの要素が絡まつており、「今・ここ」での問題でありつつ、蕃山の政治についての考えがおのずからにじみ出ている。

蕃山の政治理想は、「衆の心を得るときは国を得、衆の心を失うときは国を失ふ」(日本思想大系30、以下頁数のみ、四二二頁)という民本政治であり、そしてその理想とする国のあり方は、国が「富有」になると、しかもその「富有」のあり方は「国君富有なれば國中うらみ、大君富有なれば天下怨む」ような「小富有」ではなく、国君富有なれば国悦び、大君富有なれば天下悦ぶような「大富有」(四一六頁)である。

そのような大富有の国になるには、人君が「仁心があつて仁政を行うこと」、そして「賢者」「本才ある人」(国天下の政に達する才の持ち主)

「能者」(一事々々の能力ある人)等を選んでそれぞれの役割を果たすことが必要である(四一一頁)。

君主に要求されるのは、「言路を開て天下の善言を来し、誹謗の言までを取、(自己の)明智を先ぜずしてことを問ことを好む」度量の広さであり、「本才の人」は「下に生れて、事変・人情に通じ、学力あり真志」があつて「時、所、位」をよく知つて行政能力があることが要求される。彼は、人君と民とをつなぐ役割を果たすことが要求される。世襲ではなく「一代切」である(四一二頁)。

蕃山が為政者たちの避けねばならない「心病」と挙げているのは、(1)我を立て人の美を取らないこと、(2)下問を恥じて問うことを好まず、したがって知ることが狭く、人情、事変を知らないこと、(3)儒を好み、仏を好み、神をのみ好んで、一方に偏ること、(4)賞罰に片寄り、吟味強く罰することが多く、天地万物の生生の趣意を害していること、(5)貨を好み、色を好んでいること、(6)人を選ぶ際に、ある決まった範囲の中からしか選ばないこと、である。儒者である彼が「儒に片寄る」ことを斥け(四五〇頁)、「仁政」という実践を重視していることは最も注目すべきことである。彼は「明察の君」が人の言を容れず、自己の明察を頼んで人を罰することを「天道にあらず」として戒めているが、なぜ明察を戒めるかという問いに対して、「至明姦を照せば百邪蔽ことあたはずといへども、自智をくらます。」(四一〇頁)と答え、「天下の智」を用いるべきことを説いている。これらのことは、間接的な表現ながら、綱吉批判であることは言うまでもない。蕃山が天

和三年堀田正俊の幕府への登庸を断わったのは、綱吉に対して右のような評価を行い、政治的行動を共にすべき人ではないと判断したからだとい私は考えている。

清国の日本侵攻、ということ的前提にして蕃山はどういうことを考えたか。それには兵備を確かなものとしなければならないことは言うまでもないが、まず経済的基礎を固めねばならない。しかし現実の日本は「貴賤共に借金のおひ倒れ」(上冊、四一六頁)という状況であると蕃山は見、「今日本国中の借金高は有金の過ぬべし」(下冊、四六二頁)と云う。どうしてこのようなことになったのか。蕃山は、経済面では商業資本の発展、貨幣制度(蕃山の用語では「金づかいの経済」、種々の原因による「米」のすたり、政治面では各藩に強い苛酷な参覲交替の制度、武士の所領を離れた城下町居住、等が基本原因であり、それに最近の原因としてあいつづく豊作による米価の急落、という原因がある。

これらの諸原因を取り除いてまず借金がなくなるような状態にしなければ、戦争をするにしても内部から崩壊する。兵備の備えとともに兵狼の備えをしなければ、清の軍隊から国を守ることはできない。ここで蕃山が考えたことは、(1)現在の金銀遣いの制度とともに、「米遣い」ということも認めること、(2)「すたる米」をすたらないようにするためのさまざまな工夫、(3)武士の土着、農兵制度の採用、(4)参覲交替の制度を緩和して、三年に一回、一回在京五十日という鎌倉時代の制度に帰ること、定府の制(大名の家族を人質として江戸に置くという制度)の廃止、そして大名には参覲制の廃止による利益によって武士の借金の

返済、浪人の救済をなすことを義務づける、等のかなり思い切った提案をしている。そして武士たちの借金がなくなれば、それは農民たちへの重税も軽減される(蕃山は十分の一税を税率の理想としていた)。そうなればおのずから都市の住人たる商工業者の生活も潤ってくる。——このように蕃山は考えている。

これらの政策については「諸大名困窮すれば勢ひなくして、公方の御為却てよし」とするような反論があることを、蕃山はよく知っていた。話は幕末に跳ぶが、文久年間、横井小楠の意見を採用して、幕府が参勤交替の制を廃止した時も、現にそのような批判があった。蕃山は、右のような批判に答えて言う。「諸侯不勝手にて、武士困窮すれば、民に取事つよくて、百姓も困窮す。士民困窮すれば、工商も困窮す。しかのみならず浪人余多出来て飢寒に及びぬ。是天下の困窮也。天下困窮すれば上の天命の冥加おとろへぬ。天命おとろへてはいかんとする事なし」(下冊、四三九頁)と言い、そして『論語』『堯曰篇』の「堯曰、四海困窮 天禄永終<sup>セバ</sup>」を以てこの文を結ぶ。

(蕃山の宗教や教育に関する見解はここでは省略する)以上が彼の幕政改革案の骨子である。このような思想の文脈において治山・治水論はいかなる位置を占めるか。

土堤を改修し、洪水の害を少なくする等のことは、「すたる米をすらぬようにする」ための急を要する政策であろう。しかし水源の「はげ山」は草木を根づかせ、本格的に植林して、それが充分の保水能力をもつようになって土砂の流入がなくなり、水の流れが川床に沈澱した土石

を常時流して川を深くすることは一世代ではとてもできない話である。蕃山は、戦国時代のように歴史の循環による自然の回復力を待つと百五十年ないし二百年の歳月が必要であるが、平和な時代の仁政では百年もあれば、山川がもとの山川に帰ることは可能であると考えている。

事実、幕府も治山・治水の問題に関心を持ち始め、寛文六年(一六六六)二月には「山川の掟」を出し、延宝六年(一六七八)の九月には山林保護の高札を出している。しかしそれにもかかわらず、山はますます荒れ、川はますます浅くなるという事態は止めることはできなかった。なぜか。それは村人たちの貧困による。蕃山は言う、「山あらず事法度とあれども、三日の食物さへ貯なきもの多ければ、薪を買って焼べきやうなければ、たとへ明日首をきらるるまでも、今日はぬすみて山をからではならず」(上冊、四三五頁)。そして蕃山は、村々の庄屋や年寄たちはその事情をよく知っているから、彼らを見のがしにするより仕方なかったのだ、という。

蕃山自身も村々の庄屋や年寄たちに共感する。山の民らを咎めることなく、「大道の富有」の政治をすることによって民を豊かにすることによって、おのずからそのような犯罪がなくなるようにする、これが為政者の課題であると考えたのである。

さて本稿の最後に、私がエコロジイ的発想を可能にする思想が形成されるのに必要な思想的条件についての私の提起した問題に帰ろう。本稿三頁に提起した四つの条件のうち、蕃山の思想は何処まで満たしているか。私は、蕃山は一、二、三については充分満たしていると思

う。しかし第四の「循環の輪を断ち切らぬよう、自己を管理し、宇宙内の生物と共生する能力を身につける」ことについては、『大和西銘』の中に「樵夫仙人時を以て山村に入り、獵者はらごもりをとらず漁者あみの目をさだめ」（全五、一一八頁）とあるだけで、それ以上彼の思想は展開していない。

この環境管理意識の弱さは、日本人の弱点ともいえるべき面だと思ふ。あることに夢中になると、そのことが後でどういう結果を惹き起すかということあまり考えない。この問題について深く考えた近世の儒者は、私の知っている限り帆足万里くらいである。この人の環境管理意識については、「儒教的信念体系と窮理——帆足万里」（拙著『徳川合理思想の系譜』、一九七二、所収）についていくらか述べておいたことだけを記し、さらに詳説することは今後の課題とすることにする。

（追記） 本稿は三菱財団の援助を受けて研究中の「近世日本哲学史の研究——東洋思想の可能性の追求を含めて——」の一部である。

## 注

（1） 桑子敏雄『気相の哲学』、六七—六八頁。一九九六年、新曜社。

（2） 源了圓『江戸儒学の国際的普遍性』、西尾幹一編『地球日本史2』、扶桑社、一九九八年。

（3） 朱熹が理氣二次元論を立てたからといって、朱子学派の人々がすべてそのような立場をとったのではない。程明道、張載の二人は共に氣を重視する立場の人であったが、とくに張載は『正蒙』を著して主氣論の立場を哲学的に鮮明した。彼によれば、究極の実在は「太極」であるが、太極と氣

との関係については、端的に「太虚即氣」（二一八、以下一の文字を省略）という場合もあれば、「太極無形。氣之本體」（二二）と規定する場合もある。なぜ「氣之本體」と規定するかというと、氣には、「聚散」という運動・変化の面があつて、とくに「聚」の場合には、氣は聚つて万物となつて「形」有る存在となるからである。しかし氣が静止している場合、太極も氣も共に形無き者であり、太極は即ち氣にほかならない。

張載は太極と氣との問題を「虚空」と「氣」ということばに置き換え、「虚空は即ち氣」であることが分れば、「有無、隱顯、神化、性命」は「一に通じて二無」いことが明らかとなり、二元主義の考えを免れることができるという（五）。

ところで氣は太虚において塊然として（眼に見えない仕方でも無限に升降飛揚して）まるところがない（二六）が、氣が聚まる時は見ることができ形がある。だが聚らないときは見えず、形がない。その聚まつて形があつても、それは実体としての有ではなく「客」のものと云わざるを得ないし、散じて形がない場合でも、それは無（非存在）とは言えない（七）。

このように宇宙の諸現象はすべて「氣の聚散」に帰するが、現象としては「天道は窮まりないし、もろもろの運動もまた然り」。しかしそれらは「寒暑」とか「屈伸」の二つにすぎない、鬼神のいろいろのすがたも「陰陽」の二氣のはたらきにすぎない（二一、二二、二三）。

ところで造化の成したものに一物として肖たものはない。それを見ると、万物は多いが、その実は「一物」であることがわかる。天下の万物に陰陽のないものはない。だから天地の変化も陰陽にすぎない（一九）。そして陰陽の二者がないと一なるものは見ることはできないし、一なるものが見ることができなかつたら、陰陽のはたらきはやんでしまふ（四）。この「一物両体」なるものが「氣」である。一であるが故に「神」であり、「両」であるが故に、万物は生生する（一一二）。そして陰陽の二氣の「循環」によつて天地は成立する（二六）。この循環は「交替」と置き換えてもよいが、この交替というかたちの循環の思想が生まれたことは注目に価する。

ところで張載においては「循環」についての具体的説明はないが、（七）に示された「形あるもの」でも実体ではなく、「形がないもの」でも「無」ではないとしているところは、彼において「循環」が成立する条件である



と考えてもよいであろう。『正蒙』のテキストは、岩波文庫『太極図説・通書・西銘・正蒙』に拠る。なお(二一)とあるのは『正蒙』の「参兩篇第二の二」、(七)とあるのは一七、即ち「太和篇第一の七」の意。

(4) 「氣」という概念は中国の戦国時代以降儒教、道教、医学、兵法、芸術論、政治論等多くのジャンルにまたがって使用されてきた中国思想の基本概念である。初めは人間の氣息や、自然界における風、霧、雲、蒸氣、湯氣などをさすものとして用いられ、天地の間に充滿するとともに、人の身体の中にも充滿し、体内の氣を外界の氣とは共通のものであるという程度の認識であったが、やがてそれは天地万物を形成する素材であり、生命や活動力の根源であり、人間の身体・精神のはたらきもこの「氣」によると考えられるようになった。しかしながらまだ氣の思想の体系的理解には至らなかった。山井湧氏は言う、「氣」を明確に意識し、氣による生成論(および存在論を樹立したのは張載であった。張載は万物の生滅を氣の聚散によって説明した。宋学による氣の理論は張載によって確立されたと見てよい」(小野沢精一・福永光司・山井湧共編『氣の思想―中国における自然観と人間観の展開』、東大出版会、三五八頁。そして数ある張載の作品の中でも、この氣の思想を展開したのは『正蒙』であった。

(5) 藤樹は『翁問答』において究極の実在を「天道の神理」と呼び、「天道の神理にかなひぬるを、正真のをし」とし、学もんとし、儒教と名づけ、儒教といふなり」としている。またこれと対照的に「仏者は元氣の靈覺をさとりて至極と思、唯無欲無為無為自然を心法として元氣の靈覺に任する故に、其心粗濶にして、その行跡狂妄なり」と仏教の立場を「氣」に立脚するものとして批判している。

(6) この「代門人答西銘疑義」という小論は次のような内容のものである。――藤樹の塾で蕃山と相弟子だった一友人が、熊沢氏は嘗て自分に「西銘の「待烹」の章はいったいどういう意味のものだろうか」と訊ねたが、自分も藤樹先生にこの意味を訊ねるのを忘れていたので、蕃山の問いにこたへることができない。そこで塾に帰って先生におめにかかり、これに対する答を得たのでこれを送る」という文章がまず記されている。

ここで「待烹の章」と呼ばれているのは、次の文章である。「不弛<sub>シテ</sub>メ

勞而底豫。舜其功也。無所逃而待烹。申生其恭也。を待<sub>ム</sub>つは、申生が其の恭也。その意味は「親に仕える勞を弛めることなく、そのことによって舜に対してこれまで親としての情を示さなかった父瞽瞍も遂によりこびを示すようになったのは、ひとえに舜の功である(孟子「離婁」篇に出る)。父猷帝から「烹」の刑を宣告されても逃亡することなく、「烹」の刑を静かに待つのは、ひとえに申生の親に対する恭による。)(左伝僖公五年伝、国語晋語、礼記檀弓篇、史記などに出る)

恐らく蕃山は申生の態度に納得がゆかなかったたので、友人を介して藤樹のその意を問うたのであろう。これに対する藤樹の答は次の如くである。この文章を見ると、父猷帝から「烹」の刑を宣告されても逃亡することなく、静かに烹の刑を待つ如き逆境に遇つても、必ず一毫の憂懼の心もなく、必ず申生のとった「恭」の態度を取れと説くのが、ここでの『西銘』の文意である。

「師曰。無所逃而待烹者。是非申生之事。只仮設此事。而説雖遇如無所逃而待烹之逆境。必無有一毫憂懼之心。而必可如申生之恭也。非惟待烹之事。為然。育英才不弛<sub>シテ</sub>勞等。皆此意也。」(『藤樹先生全集』一、二〇八―二〇九頁)

この藤樹の「待烹」解釈を見ると、彼は左伝その他の中国の古典に載せられたことを「事実」として受けとらず、一つの譬喩として自分の主体的立場から解釈していたということができよう。

その生涯を終えるまで、蕃山の古典解釈にはその態度が受け継がれている。それだけでなくこの「大和西銘」では儒教の立場は仏教までも混融されていて、のちの蕃山の仏教に対する態度とは明確に異なる。藤樹の庶民教化の書を模倣したのであろうか。

(7) 蕃山は『大和西銘』では、「天地の氣」ということは使っているが、「太極」についてはそれが、「氣」であるとか「理氣混融のもの」であるとも、

何とも規定していない。恐らく天地間の万物はすべて同気であるということ以上のことは考えていなかったのである。しかし後年哲学的問題への関心をもってきた時『集義和書』『孝経外伝或問』、『太極』を気とする張載と違つて「理気混融論」を明確に主張するようになっていく。それは蕃山が、実在の性格として「流行活動」の面だけに満足できず、「不在不動」の面を求めたことに基づくとは私は考えている。

- (8) たとえば寛文八、九年（一六六八、九）頃から、藩権力の強化という大目的のために、経済効率性という観点から急激な開発政策をとる岡山藩主池田光政、とくにその寵臣津田永忠などは蕃山の批判の対象となっている。

- (9) 蕃山は京都で生まれ、水戸で育ち、岡山で仕え、途中近江（それも郷里桐原村と藤樹の塾のある小川村）、その後再び岡山、江戸、九州岡藩（豊後竹田）、吉野、京都鹿背山、明石、大和郡山、そして古河で死去というように転々とした生活を送っており、「余儀なくされた旅行家」という一面もある。それに領内の巡視ということを加えると、彼の観察した地方の数は膨大なものがある。しかもそこには当時の大都市、地方の中都市、小都市、田舎の村落、山村、海浜の町とその生活環境も多種多様である。

- (10) Ian James McMullen, *Cosmic Warning and Deforestation: A Seventeenth-Century Japanese Confucian Perspective*, なおこの論文は、一九九七年八月に開かれた『国際陽明学京都会議』で発表された。

- (11) さきに紹介した保元・平治の乱時代から蕃山が『集義外書』を書いた家網時代までの約五百年の間、またその中の小さい変動を描いた叙述は、「天運三十歳一小変、百年中変、五百載に大変」とする史記天官書の叙述にヒントを得ながら、彼の眼でわが国の歴史の中での社会変動を観察する材料とすることによって成ったものと思われる。そしてその結果蕃山は、史記の「五百載大變」をそのままにして、「天運三十歳一小変、百年中変」を簡略化して、「小変五十年」と修正したのである。玉懸博之氏によれば、蕃山はこの最近世五百年について「五百余歳の間、清盛頼朝北条足利信長秀吉とうつりかはりて、治世の短きことは、純素の風華美にかはり、農兵貢法やぶれて、上下怠り人民苦しむ故なり」（源語外伝上）という評価を与えている（玉懸博之「熊澤蕃山の歴史思想」『東北大学研究所研究報告』第十七集、一九八一年）。この「純素の風」の支配する時代が山に樹木が茂り川が

深い時代、「華美」の風が支配する時代が都市に仏教伽藍が林立する時代、とここでは読みかえられたのである。

- (12) 拙著『近世初期実学思想の研究』「熊澤蕃山の实学観と経世済民の思想」四三七―四四七頁を参照。その中で私は、蕃山の天人観の特色として、(1) あらゆる人を同じ天の子として兄弟視し平等視する普遍思想、(2) あらゆる人は兄弟であり平等であるとともに、天と地とアナロジーに立つとする秩序観の共存、(3) その秩序の内容は固定的、静的なものでなく、変化を含んだ動的要素を含むこと、(4) 天と人間とを媒介するものとしての「聖人」についての蕃山の独自の見方、を明らかにした。

- (13) この「天人合一」ということから儒教の生態学的可能性を見るものに、張云飛『天人合一——儒学与生态环境』、四川人民出版社、一九九五、王家驊『儒学の生態環境思想とその現代的主義』、農文協編『東洋的環境思想の現代的意義』所収、農山漁村文化協会、一九九九、等がある。

- その後この「気」の思想は、朱熹によって「理気哲学」の中に吸収されたが、明・清になると、この理気哲学を否定し、氣一元論の立場に立つ羅欽順（整庵）、王廷相、戴震等の思想家が輩出した。気哲学の出発点はこの張載の『正蒙』にあると言つてよい。

- (14) 寛文八年（一六六八）頃のものと思われる光政によりその子綱政に宛てた書簡の中に、光政の蕃山に対する憎しみの感情が露骨に表明されていて、（谷口澄夫『池田光政』六〇―六一頁）、ありし日の感情がまったく崩れていくことがわかる。

- (15) 天和三年（一六八三）、蕃山は大老堀田正俊、側用人牧野成貞に招かれて江戸に下った。二人は蕃山を幕府に招こうという意志があったが、蕃山はこれを辞した。蕃山に心酔する正俊の政治の仕方は、綱吉の気にも入られず、また輩下の大名にも怨を買って、翌年貞亨元年正俊は江戸城中において若年寄稻葉正休によって刺殺された。

將軍綱吉は学問が好きで、林鳳岡らと經義を討論したり、後には自ら『大学』を講ずるくらいであったが、自己の明察を持んで人の意見を容れず、彼の親裁でお家断絶となった大名は数多いとされる。貞亨四年には「生類憐みの令」を出し、人民の難儀は大きかった。蕃山は旧知の側用人牧野成貞や弟子の大目付の田中孫十郎に期待したのであろう。