

はじめに

現在、環境学 environmental studies の一領域である（とともに、日本思想史学の新たな展開と言ってもよい）日本環境思想史学の学問的確立が強く求められている。

レイチェル・カーソンの『沈黙の春』の刊行（一九六二）から始まるとされる現代の環境運動に促され環境学も出発したが、六〇年代半ばに姿を現した欧米の環境思想史研究は次のような問題意識に基づいていた。第一に、現在の環境破壊⇨生態学的危機の思想的淵源は何かというものである。その視点から、キリスト教的世界観、ベーコン、デカ

佐久間 正

ルト、ニュートンによって確立する近代的 세계観やイギリス古典経済学からマルクスを経て現代経済学に至る労働価値説などの問題点が、主として自然の根源性と有限性を捨象した「人間中心主義」として批判される。第二に、第一の裏返しであるが、環境破壊⇨生態学的危機をもたらすことなく社会を持続させ得る思想的基盤の構築に寄与する過去の思想的遺産は何かというものである。その視点から、アジアの諸思想、近代化される以前の伝統思想や植民地化あるいは同化される以前のネイティブの思想に関心が向けられる。これらの研究を通じて、環境哲学（広く現代哲学と言ってもよい）の重要課題の一つである自然—人間関係の再定義に基づく新たな人間観が探求されると言つてよい。

自然と切り離された人間の主体性に重きを置き、そのような主体の確立に近代的思惟の歴史的意義を見出すのではなく、「人間中心主義」とは異なつた自然―人間関係を提示し、還元主義的方法を絶対化することなく、ホリスティックな視点に貫かれている、そのような思想の「共時的構造化」が求められているのである。

私は、相対的に進んでいる、右のような問題意識に基づく欧米の環境思想史研究に学びながら、日本環境思想史の研究課題を次のように考えている。第一に、自然観―環境認識の具体的内容とその変遷に関する考察、それを踏まえ、第二に、現在の環境破壊Ⅱ生態学的危機をもたらした思想的淵源の究明、特にこの課題においては、欧米の近代的世界観―自然像の影響を強く受けている明治以降の思想が主要な対象となる。第三に、第二の裏返しであるが、環境破壊Ⅱ生態学的危機をもたらすことなく社会を持続させ得る思想的基盤の構築に有効な過去の思想的遺産の発掘である。以上について少し通史的に述べてみよう。

第一に、自然観―環境認識の発生と一六世紀頃までのその歴史的展開である。列島においても、環境認識の発生をめぐっては、山野川海の自然の恵みの採集・狩猟・漁労によつて生活していた段階から、原生の自然を恒常的な労働対象としての耕地（第二次的自然）に改変した農業の登場が

重要なエポックとなる。また、自然の大規模な計画的改造である都城の形成も留意される。そして、列島の基幹的な生業である農業における生産力の増大は、耕地面積の拡大と単位面積当たりの収穫量の増大（集約化）の二つによつて実現されるが、特に前者の場合、耕地面積の拡大Ⅱ開発を促した自然観―環境認識を明らかにしつつ、神道・仏教等がいかなる思想的役割を果たしたのかが問われなければならない。一方この時期は、一三世紀の『方丈記』や一四世紀の『徒然草』をはじめ多くの文学作品の内に豊かに見られるように、いわゆる日本の自然観に大きな影響を与えた審美的・観照的自然観が形成された時期でもあり、そのような自然観の特質についても、従来の研究を踏まえつつ環境思想という視角から明らかにする必要がある。

第二に、開発が進むとともに農業技術の発展によつて上述の集約化の方向が顕著になってくると、農書をはじめとする生産技術に関するまとまった記述が現れてくるとともに、一七世紀の熊沢蕃山（一六一九―一七〇一）に明瞭にうかがわれるように、新田開発に対する反省的認識が見られるようになる。また一七世紀以降、従来の神道・仏教に加え、儒教さらには南蛮学―蘭学―洋学的知識が自然観―環境認識に大きな影響を及ぼすようになる。こうして日本環境思想史は新たな段階に入ると言つてよいが、徳川日本の環境

思想を考える場合、次のような論点を挙げる事ができよう。①儒教（朱子学）の影響の下に広く存在する、「天地」のあり方を範型として人間のあり方を捉えようとする傾向に關してである。思想的範型としての自然をめぐる問題と言ってもよい。②農書をはじめとする生産技術に關する文献に見られる自然観—環境認識についてである。③この時期は〈儉約の時代〉と言つてよいほどに、法律の条文から庶民の生活記録に至るまで「儉約」が強調されるが、その思想的意義に關してである。低位の生産力と身分制的支配秩序に規定された資源節約といった点からのみではなく、石田梅岩（一六八五—一七四四）に鋭く見られるように、物質的欲望—消費の拡大ではなくその抑制を人間の基本的あり方とする視点から改めて考える必要がある。④南蛮学—蘭学—洋学によつてもたらされた世界知識により、従来の三国的世界像（日本・中国・インド）は大きく修正され、世界は著しく拡大し世界像は変容する。仏教的世界観や儒教的宇宙論は批判され、地球体説は知識人を中心に受け入れられ、恒星系や他の天体における人間の存在を想定する者さえ現れてくる（山片蟠桃（一七四八—一八二二）『夢の代』）。このような西欧の自然科学の発展に裏付けられた世界観—宇宙論の受容に伴う自然観—環境認識をめぐる問題である。⑤商品生産が大きく進展し、都市を中心に消費社会が成立

してくる。そのような社会変化を背景として、鎖国下でありながら、海保青陵（一七五五—一八一七）、本多利明（一七四四—一八二〇）、佐藤信淵（一七六九—一八五〇）らの後期経世論に見られるように、明治以降の日本の歩みの先駆と言つてよい、徳川日本の政治社会体制とは齟齬する経済思想や国家構想が登場してくる。それらにおける自然観—環境認識をめぐる問題である。

第三に、明治以降二〇世紀半ばに至る環境思想である。ここでは、田中正造（一八四一—一九一三）と南方熊楠（一八六七—一九四二）の環境思想が基軸的位置を占めると言つてよい。それは、足尾銅山鉍毒問題及び神社合祀問題を文士どおり身を挺して闘い抜いた両者の思想には、次に指摘するように、現代日本の環境思想の論点がほとんど含まれているからである。①環境保全の重要性とそれと關連する調査研究活動の意義——上述の二つの闘争を闘つた両者には明瞭に見られるが、特に生物学者であつた熊楠はエコロジーにふれながら（日本にエコロジーを紹介した早い例である）学術的に展開している。環境保全の重要性が、熊楠のフィールドワーク、正造の組織した「下野治水要道会」に見られるように、両者において調査研究活動と緊密に結びついていたことを看過してはならない。②国家権力への抵抗と人権の擁護——自由民権運動をくぐり抜け、衆議院議

員を務め、地域住民の生活を守る立場から国策に抗した正造には明確に人権意識が認められる。③地域生活の擁護と民俗の尊重——後者は、柳田国男と並び民俗学の創始者と評される熊楠に明瞭に見られる。④非戦と軍備撤廃の思想——これは環境思想の重要な内容であるが、正造に先駆的な主張が見られる。⑤仏教の再評価——当時有数の学僧であった真言宗の土宜法竜と親交のあった熊楠は、中村元の名付けた「南方曼陀羅」なる認識論的枠組に見られるように、生物学を中心に精通していた西欧近代科学の方法に拝跪することなく、仏教的論理の新たな可能性を示している。⑥両者は、近代日本の人間像をめぐる重要な論点の一つである天皇と宗教に対する態度に関する特徴的なケースでもある。正造はよく知られているように、衆議院議員を辞したのち尾銅山鉱毒被害を天皇に直訴し（一九〇二）、この問題を闘う中でキリスト教に入信する。熊楠はロンドンを中心とする一五年の外国遊学にもかかわらずキリスト教には近づくことなく、上述のように仏教には極めて深い造詣があり、神道にも肯定的に言及している。また彼は、粘菌研究を中心とする生物学者として知られるようになるが、彼の住地近くの田辺湾に來航した御召艦長門艦上で紀州の植物や粘菌について天皇に進講した（一九二九）。彼は田辺湾に浮かぶ神島（彼はその環境保全に尽力した）に、「一枝も

心して吹け沖津風わが天皇のめでましし森ぞ」の歌碑を建てたのである。

本稿では、以上のような問題意識を踏まえながら、徳川日本の環境思想の論点として指摘した上述の①をめぐって、貝原益軒（一六三〇—一七二四）の所説を中心に考察する。従来の研究では、そのような所説は、範疇的に異なる人と自然を連続的に捉え、人の主体性を把握し得ない前近代的な思想として批判的に理解されることが多かった。しかし、環境思想史の立場からすれば、そのような理解こそ自然の根源性を捨象した近代特有の「人間中心主義」として批判されなければならないと言えよう。

一

貝原益軒は宝永五年（二七〇八）に成った『大和俗訓』巻一の冒頭で、人とそのなすべき「人の道」を「天地」と関連づけて次のように述べている。ここに論述されている内容は、彼の思想の最も基本的かつ中心的なものと言ってよい。

天地は万物の父母、人は万物の靈なりと尚書に聖人と
き給へり。……天地は万物をうみ養ひ給ふ中にも、人
をあつくあはれみ給ふこと鳥獸草木にことなり、こ、

を以て万物のうちにて、もはら人を以て天地の子とせり。されば人は天を父とし、地を母として、かぎりなき天地の⁶大恩を受けた⁶り。故に天地につかへ奉るを以て人の道とす。天地につかへ奉る道はいかゞぞや。およそ人は、天地の万物をうみそだて給ふ御めぐみの心を以て心とす。此の心を名づけて仁と云ふ。仁は人の心に天より生れつきたる本性なり。仁の理は人をめぐみ物をあはれむを徳とす。此の仁の徳をたもち失はずして、天地のうみ給へる人倫をあつく愛し、次に鳥獸草木をあはれみ、天地の⁶人と万物を愛し給ふ御心にしたがひ、天地の御めぐみのちからを助るを以て、天地につかへ奉る道とす。これすなはち人の道とする所にして、仁なり。

右の一節では、「天地」の根源性に基づき人間存在の特質が述べられているが、その要点をまとめてみよう。

1 「天地は万物の父母、人は万物の⁶霊」である。これは彼もことわっているように、『書経』泰誓に基づく。そして人は「万物の⁶霊」として天地に厚く育まれているが故に、「天地の子」とも称される。

2 このように、人は「かぎりなき天地の大恩」を受けているから、「天地につかへ奉る」ことこそ「人の道」である。

3 人は天地の「万物をうみそだて給ふ御めぐみの心」を「本性」として賦与されており、「仁」がそれである。

4 この仁の実践こそ「人の道」である「天地につかへ奉る道」の内容であり、具体的には、①仁を保持する（心性を存養する）⁷とも言われる、②人倫を厚く愛する、③鳥獸草木をあはれむ、ことである。②と③をまとめて言えば、「天地の御めぐみのちからを助る」こと＝天地の「化育」「造化」「生生」とも言われるの働きを賛助することである。

以上について、益軒の他の著作も参照しながらいくつか補っておこう。1に見られる天地—人関係は、「人となるものは天地を以て大父母とする故、父母の恩をうくるがごとく、きはまりなき天地の恩を受けた⁸り。天地のめぐみにて生れたる恩のみならず、身を終るまで天地のやしなひをうくること、たとへば人の身の父母より生れて後も、父母のやしなひによりてひと、なるがごとし」と明確に述べられるように、父母—子の関係に擬制化されている。だから2の「天地につかへ奉る道」は「天地につかふる⁹孝」とも述べられる。ここに示されるのは天地の絶対的根源性である。

4の①と②・③は、『自娛集』（正徳二・一七二二年成る）

卷一「順事論・上」に「心性を存養すると人物を親愛するとは、体用の分有ると雖も、其の仁たるは則ち一なり。此れ便ち天地に事へるの道なり」とあるように、体・用の概念で把握されているが、注意すべきは、②と③の、さらには②と③のそれぞれにおける軽重の順序である。愛の差等性の問題と言つてもよい。正徳元年（二七二二）に成つた『五常訓』卷一の一節を見てみよう。やや長くなるが、平易な論述によつて彼の考えがよくわかる文章である。

天地ノウメル処ハ人ト万物ナリ。天地ノウメル人ト万物ヲアハレムヲ以テ、天地ニツカヘ奉ル道トス。……人倫ハ皆天地ノ子也。人倫ヲアツクスルハ、即チ天地ニツカヘ奉ル道也。人倫ヲ愛スルトテ、ワケモナク一ヤウニ人ヲ愛スルハ、道理ニソムケリ。墨子ト云ヒシ人、仁ヲマナビソコナヒテ、天下ノ人ヲ一ヤウニ兼愛スル道ヲ立テタリ。是レヒガ事也。人ヲ愛スルニ、シタシキトウトキト貴賤ニヨリテ、自然ノシナアリ。品ナケレバ、オヤヲモ路人ヲモ一に見ルナリ。人倫ノ中ニ、トリワキオヤニツカヘ孝ヲ行ナフヲ專一トスルハ、人倫ノ本ヲアツクスル也。次ニ兄弟・夫婦・朋友ナリ。君臣ノ義ハ、又父子ノ親シミト同ジク尤モオモシ。……人倫ヲ愛シテ、其ノ次ニハ鳥獸虫魚草木マデ愛スルハ、是レ又天地ノアハレミ給ヘル御心ニシタガヒテ、

我モアハレム也。天地ノ万物ヲウミ給ヘル中ニモ、取リワキ人民ヲ尤モアツクシ給フハ、人ハ万物ノ靈ナレバ、禽獸草木ニ同ジカラズ。天地ノ性、人ヲ貴シトナス（『孝経』聖道。コ、ヲ以テ、天地ノ御心ヲウケテ、マツ専ラ人倫ヲアツクアハレミ、次ニハ鳥獸草木ヲモ愛スベシ。君子ノ道ハ、只一スヂニ天地ノ御心ニシタガヒテ、ソムカザルニアリ。是レ天ニツカヘテ、孝ヲ行ナフナリ。是レヲ仁ト云フ。……孟子（尽心上）ニ、親ヲシタシミ民ヲ仁シ、民ヲ仁シテ物ヲ愛ストイヘリ。君子ノ仁愛ヲ行ナフ、其ノ次第カクノ如クナルハ、其ノ品ニシタガヒテ、心ヲ用ウルニ厚薄アリ。是レ自然ノ理ニシタガヘリ。マツ父母兄弟ヲシタシミ、次ニ親戚ヲシタシムハ、皆是レ親ヲ親シム也。次ニ、民ヲ仁ス。民トハ万民ナリ。其ノ内ニモ貴賤親疎ノ次第アリ。次ニ、物ヲ愛ス。物トハ、トリケダモノ草木ヲ云フ。トリケダモノ草木ヲ愛スルモ、各ヲノ次第アリ。先ヅ鳥獸ヲ愛シ、次ニ草木ニ及ブベシ。親ヲ親シ、民ヲ仁シ、物ヲ愛スルハ輕重ノ次第アリ。親ヲ親シムハ尤モアツク、民ヲ仁スルハ是ニツギ、物ヲ愛スルハ民ヲ仁スルヨリカロシ。

肉親から草木に至る、この愛の差等性の指摘との関連で述べられる、「鳥獸虫魚草木」（生物）のいわば保全の主張

についてもふれておこう。『大和俗訓』卷三の一節では次のように述べられている。

易（繫辭下）に、天地の大徳を生といふ。この理よくあちはひてしるべし。生とはいきて死なず、いかしてころさず、生々してやまず。この故に天地は万物をうみそだて給ふ万物の父母なり。物をあはれみていかすことをこのみ、ころすことをきらひ給ふ、是れ天地の大徳なり。生の理なり。人は天地の子なれば、其の心に天地の大徳、生の理そなはりて、天地のめぐみの心を生れつきたり。是れを仁と云ふ。仁は人物をあはれみ愛する心にして、是れ即ち天地の生物の心なり。万物は皆天地のうめる所なり。その中に、取分人倫は最も天地のめぐみあつし。万物の内にていと貴くして、天地の子とする所なり。この故に天地の御心にしたがひ、仁心を以て物を愛するには、人倫におゐることさあつくすべし。人倫をあつくするは、是の天地の御心に順ふなり。人倫を愛するにも次第あり。……亦その次に鳥けだもの蟲魚を愛してみだりに殺さず。次に草木を愛してみだりにさらず。是れ人をあはれみ物を愛する次第なり。……されば禽獸も草木も皆天地の生ずるものなれば、みだりに是れをそこなふは、天地に對して不孝なりとしるべし。

禽獸虫魚草木（生物）は、人と同じように、天地によつて生育したものであるから、みだりに殺したり傷つけたりしてはならないという主張は、生物の保全について明確に述べていると言つてよい。しかし、人が命をつなぎ生を維持していくために他の生物の命を奪い傷つけることは不可避である。他の生物を自らの衣食住のために利用せざるを得ないことは必然的である。この点に關して益軒はどのように考えるのか。『五常訓』卷三の一節を見てみよう。

儒者ノ道、鳥ケダモノヲコロスハ不仁ナリト云フ人アレド、ソレハ道ヲシラザル人ノ言ナリ。君子ハ、故ナケレバ禽獸ヲコロサズ。故ナクシテミダリニコロスハ、儒者ノ道ニアラズ。……コロスベキ理アレバ、人ヲモコロシテ義ニアタル。イハンヤ鳥ケダモノヲヤ。コロスマジキ理アレバ、草木ヲモキラズ。鳥獸ハサラ也。曾子曰ク、樹木時ヲ以テキリ、禽獸時ヲ以テコロス。孔子曰ク、一樹ヲキリ、一獸ヲコロスモ、其ノ時ヲ以テセザレバ、不孝也（『礼記』『祭義』。是レミダリニ木ヲキリ、物ヲコロスハ、天地ノ物ヲソコナフ也。不孝ト云ベシ。イニシヘノ人、田ハタケニ作レル五穀ヲソコナフ鳥獸ヲコロシテ、民ノタメニ害ヲノゾキ、是レヲ用ヒテ、宗廟社稷ノ神ヲマツリ、老ヲヤシナヒ、賓客ニソナフルタメ、民ノ隙ヲ用ヒテ、武事ヲナラハシメ、

軍法ヲオシエンガタメ、四時ノ狩ヲシテ、鳥獸ヲコロセシハ、理ナリ。……禽獸ハ愛スベシトイヘドモ、時ニヨリ、事ニヨリ、殺スベキ義アリ。是レ又分殊ナリ。サレドモ是レヲ用ウルニ、時アリ礼アリテ、ミダリニ殺サズ。草木ヲキルニモ、時アリテミダリニキラス。イニシヘハ、春夏ニ草木ヲキラズ。成長スル時ナレバ也。山林ニ入テ木ヲキルニモ、鳥獸ヲコロスニモ、時アリ。獸ノ子ヲトラズ。鳥ノ卵ヲトラズ、胎アルヲ殺サズ、巢ヲクツガヘサズ（『礼記』王制）。皆此レ天道ニシタガヒ、物ヲアハレム仁ナリ。¹³⁾

すなわち、人が他の生物の命を奪い傷つけ、自らの生（生命から文化・文明に至るまで）の維持のためにそれらを用いることができるのは、他の生物が存続していくことを妨げない限りにおいて、そうすべき「理」がある場合なのである。朱子学の理一分殊説が適用されるのはまさに朱子学者らしい論述であるけれども、その場合でも生物の存続が配慮されていることを看過してはならない。そして、それが、単に利用すべき資源が枯渇するからという理由のみからではなく、「天地」のあり方を範型とする人のあり方から論じられていることに注意しなければならない。生物の保全の主張と指摘した所以であるが、徳川日本における生物保全の主張として最もすぐれたものの一つと言えよう。

次に、先に指摘した、（②と③をまとめて言えば）「天地の御めぐみのちからを助る」ことⅡ天地の「化育」の働きを賛助することをめぐってやや詳しく見てみよう。正徳四年（二七一四）に成った『慎思録』巻四の一節では、天と人の相違が次のように指摘されている。

天道流行して万物を化生す。……天は心なくして自ら成すことあたはず。故に独り其の過不及を制することあたはず。必ず人力の裁成輔相を待ちて、其の生育の功を成すこと有り。¹⁴⁾

そして、元禄一六年（一七〇三）に成った『君子訓』では、為政者の職務に関連して次のように敷衍されている。

天地は万物の父母なり。その徳広大にして限りなく、万物を生育してやむ事なし。人は殊に天地の正氣をうけて生れ、仁義の性をそなへたれば、万物の靈にして、貴き賤しき、みな天地の御子なり。なかについて、国土を治め給ふ君子は、天より専らこの人を厚くかして、人民のつかさとし、下を治めしめ給ふ。そのゆゑは、天地は人を生じ出し養ひ恵むを以て心とし給へども、天もの言ざれば、自ら命令を下して人を治むることあたはず。君子を取立て、官禄をあたへ、其の地の人民を預け給ふなり。然れば、凡そ国土人民を司り治むる人は、各をの其の主君より命を受くれども、そ

の実は、天より立て給へる代官なり。故に天職といふ。君子と称するは、国に君として民を子とすといふ義なり。天職とは、天に代りて民を治むることを司るなり。凡そ国天下の君、その宰臣および一郡一郷の司まで、その任大小異なれども、皆君子にして天職を分かち任ずる人なり。

すなわち、「人をめぐみ物をあはれむ」「天地の御めぐみのちからを助る」(天地の化育の働きを贊助する)ことは、為政者の場合、「天より立て給へる代官」¹⁶としての「天職」の実践として要請されるのである。益軒の兄、楽軒(二六二五―一七〇二)もまた、為政者の「職分」¹⁷について次のように述べている。

帝王は天の名代なり。天の子として天に代り、天下の万民をめぐみ、賞罰を行ひ、万民に安楽をほどこす職分なり。天道は人のごとく物いはねば、賞罰を行はる、事なし。帝王はこれに代りて、人民を安んぜらる、理りなり。帝王を天子と号するも、此の心によれり。又民の父母ともいふめり。大小こそあれ国郡の主も又是れに同じ。

このように、「天地」の根源的な働き＝万物の生成(化育、造化)を助けることが人のなすべきこととされ、政治もまたその重要な一部とされるのである。このような把握に基

づいて、熊沢蕃山は『孝経外伝或問』において、「徳を以て造化を助くるは聖賢の事也。政を以て造化を助くるは人¹⁸才也」と指摘し、政治の理想態である聖賢による徳治政治と区別された現実の政治を「政を以て造化を助くる」ことと明確に定義し、現実の政治もまた自然的秩序のうちに包摂して捉えたのである。

農工商三民の業にあつても事情は同様である。『不亡鈔』²⁰ 卷三の一節を見てみよう。

農人は天地生植の財を主どる。田畠を開きて八穀を布き、桑麻を植え、山に入りて薪をとり、野に趣きては萱をかり、総て山野河海の食物を取つて天下の衣食に勞す。工人は天地器用の材を掌どる。……総じて万の器を作り、天下の用に勞す。商人は天地の偏倚をたすけ、有を省きて無を補ふ。余り有るを取りて不足に与へ、総じて天下の財を遍して、天下に其の化育を蒙らしむ。……農工商の人、何の故にか如斯なる。是れ天下の心を心とし、天地の道を為道、天地の化を為業、人々相見ること一家のごとく、人に勞すること¹⁹を好み、人を勞する事を悲しみ、天地の道を助け、天地の化をほどこし、我が辛勤を顧みざるものなり。是を以て農工商の人ともに相患へ、ともに相勞し、ともに相やしなはれて、其の成功に居る人なし。²¹

末尾の「ともに相患へ、ともに相勞し、ともに相やしなはれ」という共同的存在としての人間把握が、次の指摘も見られるように、天地との関連で述べられることにも注意しておこう。

農工商の人ともに患へ、ともに相たすけ、人に勞して人を不_レ勞_レことは、天心を心とす、天地の道を道とす、天地の化を業とするにあり。⁽²²⁾

二二

「一」で考察した朱子学者益軒の思想は、当然のことながら朱子学の所説に基づいている。以下、その点について見てみよう。まず、次のように述べられることから判るように、彼の所説は北宋の張載の「西銘」に基づくものである。

張子ノ西銘ノ意ハ、仁人ノ天ニツカフマツル道ヲイヘリ。……凡ソ西ノ銘ノ意ハ、ハジメヨリ半マデ、人ハ天ノ子ニシテ、天地万物皆我が一体ナル事ヲトケリ。半ヨリ後ハ、天地ニツカヘテ、仁ヲ行ナフ道ヲイヘリ。⁽²³⁾西銘前の半截、天地を父母と為し、万物を一体と為すを言ふ。此れ其の道理を言ふ也。時に之れを保つより以下の後の半截は、人の天地に事へるの道、当に父母

に事へるが如くすべきを言ふ。此れ其の工夫を言ふ也。終りの二句は是れ主意。夫れ昊天極まりなきの徳有りて、人生之れに事へるの道を知らず、虚生と謂ふべし。是れ西銘の作る所以也。⁽²⁴⁾

益軒自身は一々ことわつていないけれども、『張子全書』冒頭に収載された「西銘」に付された朱子の注釈を見ると、益軒の所説がさらに朱子の主張に拠っていることは明瞭である。例えば、「西銘」の「民は吾が同胞、物は吾が与也」に対して朱子は次のように注している。

惟だ人のみ其の形氣の正を得たり。以て其の心最も靈にして、以て性命の全体に通づること有り。並生の中に於て又同類にして最も貴しと為す。故に同胞と曰ふときは則ち其の之れを視ること、皆己が兄弟の如くす。……惟だ吾が与なり。故に凡そ天地の間に形有る者の動の如く植の如きの有情・無情、其の性に若_レひ其の宜しきを遂ぐること有らざる莫し。此れ儒者の道、天地に参はり化育を賛くるに至りて功用の全くして外に強ふる所有るに非ざる所以なり。

あるいは、「大君は吾が父母の宗子、……凡そ天下の疲癯・殘疾・顛独・鰥寡は、皆吾が兄弟の顛連して告ぐること無きの者也」の注釈では、次のように述べられている。

乾は父、坤は母にして、人其の中に生ずるときは則ち

凡そ天下の人皆天地の子なり。……是れ皆天地の子を以て之れを言ふときは、則ち凡そ天下の疲癯・殘疾・顛独・鰥寡は、吾が兄弟の顛連して告ぐることに無きの者に非ずして何ぞや。

益軒の人間の平等の意識を明瞭に表現したものととして、これまで私もしばしば引用してきた『五常訓』卷二の次の一節も、右に見た「西銘」そしてその朱子の注釈に基づくものであることは明らかだろう。

此ノ世ニムマレテハ、高キモイヤシキモ、皆同ジク天地ノ子ニシテ同ジ人ナルニ、ナカニツキテ、不幸ナル人ハ、家マドシク財ナクシテ、ツネニ衣食トモシク、朝夕ウレヒクルシメリ。且年アシク、衣食トモシク、ヤシナヒタラズシテ、世ヲワタルヨスガナキ人多シ。ワガ身幸ニシテ、カ、ルクルシミナク、カレハ不幸ニシテ、カ、ルウレヒニシヅメリ。彼ノ貧民、タトヒ疎遠ノ人ナリトモ、其ノモトヲタヅスレバ、同ジク皆ワガ兄弟ノワビシキ人ナレバ、アニカナシマザランヤ。

さらに他の箇所の朱子の注釈には、「天に事ふる」(『孟子』尽心上)という語句や、「天地の人に於ける父母の子に於ける、其の心を設くること豈に異なること有らんや」という天地―人関係と父母―子関係の同一視(「親に事ふるの誠に因りて以て天に事ふるの道を明らかにする」)や、墨子の「兼愛の

弊」を批判して、愛の差等性を指摘した次のような論述も見られる。

所謂分殊は猶ほ孟子親を親しみて民を仁し、民を仁して物を愛すと言ふがごとし。其の分同じからず。故に施す所差等なきこと能はざるのみ。

そして、益軒にあつては、「人の道」である「天地につかへ奉る道」は、具体的には、①仁を保持する(「心性を存養する」)、②人倫を厚く愛する、③鳥獸草木をあはれむ、こととされ、②と③はまとめて「天地の御めぐみのちからを助る」ことⅡ天地の「化育」を賛助することであったが、言うまでもなく、これは『中庸』一二章(朱子の『章句』に拠る。朱子は「天道を言ふ」章とする)に基づいている。同章の全文を左に引用しておこう。

唯だ天下の至誠のみ能く其の性を尽くすと為す。其の性を能く尽くせば、則ち人の性を尽くす。能く人の性を尽くせば、則ち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くせば、則ち以て天地の化育を賛くべし。以て天地の化育を賛くべければ、則ち以て天地と参となるべし。朱子は右の「参贊」について、「贊は猶ほ助のごとき也。天地と参とは天地と並び立ちて三となるを謂ふ也」と注している。そして、「天地の化育を賛くる」ことについて、『朱子語類』卷六四では次のように説明している。

天地の化育を賛けるといふのは、人は天と地の真ん中に居て、天地と理を一にしているけれども、天（地）と人との所為にはそれぞれ自ずから分担があり、人のできることで、天にはかえってできないものがある。例えば、天は物を生むことはできるけれども、種まきや耕作にはどうしても人を用いなければならぬ。水は物を潤すことができるけれども、灌漑にはどうして人も人を用いなければならぬ。火はよく物を焼くことができるけれども、炊事にはどうしても人を用いなければならぬ。ほどよく取りはからって天地の働きを手助けすることは、人がしなければならぬ。これらはみな賛助に他ならない。程子は、「参贊」の意味は賛助ではないと言っているが、この説は正しくない。⁽²⁷⁾「一」で、天（地）と人との相違を述べた益軒の「天道流行して万物を化生す。……天は心なくして自ら成すことあたはず。⁽²⁸⁾故に独り其の過不及を制することあたはず。必ず人力の裁成輔相を待ちて、其の生育の功を成すこと有り」という『慎思録』巻四の一節を引用したが、ここに見られる「裁成輔相」という語句は、先に引用した『語類』の一節にも用いられている。「ほどよく取りはからって天地の働きを手助けすること」と訳した原文である。

おわりに

朱子学の諸主張をも参照しながら考察を進めてきた天地と人をめぐる益軒の所説は、次のように要約することができる。

1 「天地は万物の父母、人は万物の靈」である。人は他の生物にもまして天地に厚く育まれているが故に、「天地の子」と称される。「ばんみんはことごとく天地の子」⁽²⁹⁾（中江藤樹「一六〇八〜四八」、『翁問答』）、「万民はことごとく天の子」⁽³⁰⁾（石田梅岩『儉約齊家論』）と述べられるように、このような把握は益軒に限らないが、このような人間観こそ徳川日本における人間的尊厳の意識を生み出すとともに、人間の価値的平等の意識を支えるものであった。

2 人は「かぎりなき天地の大恩」を受けているから、「天地につかへ奉る」ことこそ「人の道」である。

3 人は天地の「万物をうみそだて給ふ御めぐみの心」を「本性」として賦与されており、「仁」がそれである。天地の絶対的根源性を言う場合、以上の1と3の二つの点から捉えられなければならない。すなわち、天地は万物を生み、その中でも人を厚く養い育んでい

る大父母であるとともに、人は万物を生み育むという「天地の心」(仁)を本性として賦与されており、そのような天地のあり方が人のあり方の範型となるというのである。

4 この仁の実践こそ「人の道」である。「天地につかへ奉る道」の内容であり、具体的には、①仁を保持する(「心性を存養する」、②人倫を厚く愛する、③鳥獣虫魚草木(生物)をあはれむ(ここに生物の保全という主張が明確に認められることを指摘した)ことであり、②と③をまとめて言えば、「天地の御めぐみのちからを助る」(天地の「化育」の働きを賛助することである。すなわち、内面的修養のみならず、政治を含む人の社会的(公共的)行為も自然的秩序の内に包摂して捉えられるのである。この意味においても、天地は人に対して規範的意味を持っているのである。

5 以上の彼の所説は朱子学の諸主張によっているけれども、一の冒頭で引用した『大和俗訓』の一節に典型的に見られる彼の論述は、よく朱子学の諸主張を咀嚼し、理論的に構造化したものであり、その意味で彼特有のものと言ってよい。

このような益軒の主張の一端は彼のみに止まらず、朱子学の影響を受けた徳川日本の思想に濃淡の差こそあれ見ら

れるものである。「はじめに」で指摘した徳川日本の環境思想を考える場合の論点の③の「儉約」についても、このような天地—人関係を踏まえることによって、その思想的意義を積極的に捉えることができよう。その一端は石田梅岩の思想をめぐって既に考察したことがある。⁹¹ いずれにせよ、益軒に見た生物の保全の主張や熊沢蕃山に見られる山川の荒廢に対する批判とその回復の主張といった環境思想の各論的内容に止まらず、右の3で指摘した天地の二重の意味における根源性——万物を生み育む母胎である(「天地は万物の父母」である)こと、そしてその万物を生み育む天地のあり方が人のあり方の範型である(「天地の心」は人の「本性」である「仁」である)こと——と、1に見られる人間的尊嚴の意識(「人は万物の霊」であり「天地の子」である)は、前者を自然の根源性の自覚と人のあり方(欲望⇨消費の抑制や環境や生命への配慮を含蓄する)への規範的根拠としての自然というように現代的に翻訳すれば、歴史を超えて現代の環境思想の「共時的構造化」に寄与するものを含んでいると言えよう。

そして、本稿で行なった朱子学者益軒を中心とする徳川日本の環境思想の考察は、さらに環境思想としての儒教の考察を要請している。環境思想史研究の先駆者であるリン・ホワイト・ジュニアが、現在の生態学的危機の思想的

淵源として別決した、人間による自然の搾取を神の意志であるとするキリスト教的世界観の「人と自然の二元論」に基づく「人間中心主義」に対するものとして、「古代の異教や（ゾロアスター教を除く）アジアの宗教」を挙げて以来、「アジアの宗教」では仏教・老荘・神道等の環境思想としての側面が取り上げられることが多いが（それすらまだ十分に解明されていない）、それに対して儒教はその「人間中心主義」（愛の差等性）の故に、テクストに見られる環境や生物に対する配慮への言及に止まり、環境思想史の視角から本格的な研究はいまだなされていないように思われる。⁽³²⁾ 本稿がそのような研究状況に一石を投ずることになれば幸いである。

注

(1) 「はじめに」の以下の論述については、佐久間正「環境思想の歩み—日本—」（二〇〇一、長崎大学文化環境／環境政策研究会編『環境科学へのアプローチ』九州大学出版会）、同「日本環境思想史の構想」（二〇〇四、『環境と人間』、同上。同書は、前年、台湾の淡江大学で開催された「文化と環境国際会議」への日本研究者の報告を中心にまとめたもの）、特に、同「日本環境思想史の構想・再論」（二〇〇六、『井上義彦先生退官記念論集』、台湾・学

生書局）参照。以上の論文はそれぞれ佐久間（二〇〇二）というように略す。私は本格的な環境思想史研究は、現代の生態学的危機の思想的淵源として、人間による自然の搾取を神の意志であるとするキリスト教的世界観の「人間中心主義」を別決した、リン・ホワイト・ジュニアの論文「現在の生態学的危機の歴史的根源」（一九六七）から始まると考えている。

(2) 井筒俊彦は「東洋哲学の共時的構造化のために」という副題を有する『意識と本質』（一九八三、岩波書店。九一、岩波文庫）において、「東洋哲学全体を、その諸伝統にまつわる複雑な歴史的聯関から引き離して、共時的思考の次元に移し、そこで新しく構造化しなおす」（文庫版、七頁）ことを研究課題とした。この「共時的構造化」という方法は、環境哲学の構築の際にも大きな示唆を与えてくれる。

(3) 私は、日本環境思想史研究は九〇年代に入ってから本格的に始まると考えている。エポックを画するのは、一九九一年の宇井純の編集した環境思想史の資料集『谷中村から水俣・三里塚へ—エコロジーの源流—』（一九九一、社会評論社）、翌年の中野孝次『清貧の思想』（草思社）の刊行である。両書の研究史的意義については、佐久間（二〇〇四、二〇〇六）参照。

(4) 鶴見和子『南方熊楠』（一九八一、講談社学術文庫。

同書はもと『日本民俗文化大系 第4巻』(小学館)として一九七八年に刊行された。その熊楠の文章を省略したものが文庫版) 八二頁参照。

(5) 環境思想(史)研究において、「人間中心主義」anthropocentrism なる用語を批判的な意味で初めて用いたのは、注(一)でふれたリン・ホワイト・ジュニアの「現在の生態学危機の歴史的根源」であり、以降、生物の絶滅や環境破壊に至る、自然や人間以外の生物に対する人間の行動を正当化する思想のイデオロギー性を指して用いられている。それに対するものとして、「自然中心主義」「生命圏平等主義」等が用いられ、現在では「人間中心主義」批判は環境思想(史)研究においてステロタイプ化した感さえある。近年ではこのような用語を安易に用いることを反省し、「自然の根源性・有限性」と(人間の尊厳)の双方を踏まえた方法的自覚が術語の用法を含めて現れてきている。高田純『環境思想を問う』(二〇〇三、青木書店)参照。私には、加藤尚武の言う環境倫理学のテーゼの一つ「人間にあっては個が、人間以外の生物にあっては種が尊重されなければならぬ」(例えば『環境倫理学のすすめ』一九九一、丸善書店)に賛同し、究極的には(両者が対立した場合)人間の尊厳が優位しなければならぬと考えている(その意味ではあくまでも「人間中心主義」である)。したがって、ピーター・シンガールの言う、「人間中心主義」を

さらに展開させた「種差別主義」speciesism といった用語には与しない。

(6) 『益軒全集 三巻』(一九七三、国書刊行会。以下『全集三』)というように略す) 四七〜四八頁。引用文に見られる益軒の所説は本文で指摘したように彼の思想の最も基本的かつ中心的なものである。彼が、「天地をたつとびつかへ奉るべきこと、前にもすでにいへれど、返すがえすよく人につげんために、同じことをいくたびもくりかへしていふなり。猶此後にもいふべし」(同書巻一、四九頁)、「天地の御心にしたがふとはなんぞや。……初学の人にしらせんために、しばしばいふなり」(同書巻三、同上、一二八頁)と記す所以であり、本文でもふれるように、同書以外にも『五常訓』巻二(『日本思想大系³⁴ 貝原益軒『室鳩巢』一九七〇、岩波書店、九五頁以下)、『自娛集』巻一「順事論上・下」『事天説下』「泰若天地論下」(『全集二』一九七三)、『慎思録』巻五(同上、九三頁)等で同趣旨が述べられている。以下、『益軒全集』等から引用する場合、合字かなを通用のかなに変え、句読点の位置を改め、ふりがなを省略し、送りがなを補った場合がある。

(7) 『自娛集』巻一「順事論上」、『全集二』一八一頁等。『自娛集』及び『慎思録』の原文は漢文であるが、読み下して引用する。

(8) 『大和俗訓』巻一、『全集三』四九頁。

(9) 同上。

(10) 『全集二』一八一〜八二頁。

(11) 『日本思想大系34』九八〜一〇〇頁。

(12) 『全集三』八二〜八三頁。引用部分に続いて、墨子の兼愛が批判されている。また『五常訓』巻二では次のように述べられている。「トリ・ケダモノ・ムシ・魚ヲスベテ物ト云フ。物ヲイカス事ヲコノミ、コロス事ヲキラフハ、人ノ本心ナリ。……イノチヲオシミ、死ヲオソル、事、物モ人モ同ジ。コロサル、時、イタミクルシム事、物モ人モ同ジ。子ヲ愛スル事モ、物モ人モ同ジ。タゞ物ハ智ナク力ナク物イハズ。是レ人トカハレリ。……仁ニ志アラン人ハ、物ノカナシミヲカヘリ見テ、アハレムベシ。コロス事ヲコノムベカラズ」(『日本思想大系34』一〇八〜〇九頁)。「禽獣虫魚ノイノチヲラシミ、草木ノ其ノ生ヲトゲントスル理ハ、人ト同ジ。イカンゾミダリニコレヲコロシ、カラ(幹・茎)ヲキリ、根ヲタツベキ」(同上、一〇九頁)。

(13) 『日本思想大系34』一〇九〜一〇頁。対馬藩は一八世紀初め、陶山訥庵の献策に基づき、対馬農業の「害獣」であった猪の絶滅(「殲猪」)を図るが、「殲猪」への反対意見に対して、陶山訥庵は次のように反論している。「天理にて自然と生じたる獸を殺し尽し候に成り申す道理にては無御座」候得共、一島の地に有り来り候獸の内を一種にても取り尽し候段、快き事にて無御座、已むことを得ざる

所より仕る事に候得ば、種類を他方へ遣し候道筋さへ有之候は、遣し可申儀に御座候」。そして、猪の子が釜山の倭館近くの絶影島に放されたのである。佐久間正「近世対馬と陶山訥庵」(長崎大学文化環境研究会編「環境と文化」二〇〇〇、九州大学出版会) 参照。

(14) 『全集二』七〇頁。

(15) 『全集三』三九一頁。

(16) このような把握に注目して、為政者を「天の代理者」と評したのは石田一良である(「徳川封建社会と朱子学派の思想」一九六三、「東北大学文学部研究年報」一三三号・下、九九頁)。環境思想史研究においては、リン・ホワイト・ジュニアを批判したジョン・パスモアの著書『自然に対する人間の責任』(一九七三)に見られるように、西欧のキリスト教的伝統には、世界の世話を任された「神の代理人」として、あるいは自然を完成させるために「神に協力する者」として人間を捉える傾向があるという指摘がある。佐久間(二〇〇六)参照。石田の論稿は近世朱子学の世界観・自然観を包括的に分析し、それが「還俗せる宗教」として「徳川封建制度の神学」となったとするものであるが、右の「天の代理者」という把握をはじめ、引用資料等、徳川日本の環境思想を考察する上でも多くの示唆を与えてくれる(その意味では同論文はもっと学ばなければならないと思う)。しかし、その考察の基軸概念である

「天の全支配」(造物主的・主宰者の性格)の強調等には賛同できない。例えば、益軒は『五常訓』巻二において、「夫レ天地ニ別ニツカサドリナシ。物ヲ生ズルヲ以テ、ツカサドリトス」(『日本思想大系』34、九〇頁)と明瞭に述べているのである。この点については、島田慶次の「近人の注釈書に「天」について」宗教的な宇宙の主宰者「天地万物創造の神」などという言葉が見えるのは、是認できるであろうか。……もちろん、道徳的経験の極致はおそらく宗教的なそれに通ずる、と言いうるのであるが、しかしそれも決して天地万物創造の神というような方向に解さるべきでなく、天道の自然という方向にこそ解さるべきものである。すくなくとも朱子学の理論としてはそうである(二九六七、『大学・中庸』、朝日新聞社、一六九〜七〇頁)という指摘は無視し得ない。ただし、後述するように、朱子にあっても天の「主宰」「有心・無心」をめぐっては微妙であり、「天道の自然」という天の「無心」の側面のみで理解することはできないように思われる。この点は益軒も同様である。

(17) 『農業全書附録』、『全集八』(一九七三)八一七頁。帝王(為政者)を「天の名代」として捉え、「天の子」「天子」「民の父母」というように、「天」に引きつけて把握していく、引用文に見られる論理のイデオロギー性には注意が必要である(「天の子」の意味内容がこれまで論述して

きた益軒の場合とは異なることに留意されたい)。すなわち、徳川日本の「天」(地)をめぐる思想には、「おわりに」でふれる、人間的尊嚴の意識を生み出し、人間の価値的平等の意識を支える側面と、為政者の特権的地位とその統治行為を正当化する役割の双方があるのである。

(18) 『蕃山全集三』(一九七九、名著出版)六八頁。

(19) 私は蕃山を「環境保全論の嚆矢」と捉えているが、彼が、山々が荒廃し河川が浅くなったことを批判し、環境保全の根本は「山茂り、川深くなるにあり」と指摘し、「政にて山茂り川深くなる事」を考えねばならないと主張する根底に、本文で指摘したような政治観があることを看過してはならない。佐久間(二〇〇四、二〇〇六)参照。

(20) 同書は従来室鳩巢の著とされてきたが、近年異論が提出されている。同書の、「人望」により身分が発生する、君―民及び君―臣間の「契約」により各々の職務が生じる、天下・国家は「悉く民の有」である、とする主張などは、徳川日本における儒教的民本主義の高度の展開として注目される。

(21) 『日本経済叢書二』(一九一四、同書刊行会)六七〜六八頁。引用文から明瞭にうかがわれるように、徳川思想の社会観を考える上で重要な職分論的言説が、本文で取り上げてきた天地―人関係に基づくものであることに注意されたい。職分論については佐久間正「徳川期の職分論の特

質」(一九九二、玉懸博之・源了圓編『国家と宗教』、思文閣出版) 参照。

(22) 『日本経済叢書二』、六九頁。

(23) 『五常訓』卷二、『日本思想大系34』一一八〜二〇頁。引用文の中略部分は、「西銘」による「天ニツカフマツル道」の説明である。

(24) 『慎思録』卷二、『全集』二二五頁。

(25) 『張子全書』は延宝三年(一六七五)刊の和刻本『周張全書』所収のものを用い、読み下して引用する。

(26) 『五常訓』卷二、『日本思想大系34』一一〇〜一一頁。

(27) 『朱子語類』は寛文八年(一六六八)刊の和刻本『朱子語類大全』を用いる。本文に引用した訳文の原文は次のとおり。「賛天地之化育。人在天地中間、雖只是一理、然天人所為各自有分。人做得底、却有天做不得底。如天能生物而耕種必用人、水能潤物而灌溉必用人、火能煖物而薪爨必用人。裁成輔相須是人做。非贊助而何。程先生言、參贊之義非謂贊助。此說非是」。

(28) 注(16)に指摘しておいたように、天地の「有心・無心」をめぐるのは、『朱子語類』卷一にいくつか議論が載っているが、その中の楊驥(道夫)の質問に対して、「もしも天に心が無いのなら、牛は馬を生み、桃の木にすももの花が開いてしまう」(若果無心、則須牛生出馬、桃樹上發李花)、「季節がめぐり万物が生じるような場合、天

地に何の心があるか」(如四時行百物生、天地何所容心)と述べ、天地の有心・無心それぞれの側面を指摘し、「心の心有るところを知り、また心無きところを見なければならぬ。一方に定めて言つてはいけない」(今須要知得有心所、又要見得無心所。只恁定說不得)と答えているのが注目される。「天地の心」「天地の理」をめぐるのは、同じく卷一に次の問答がある。「問う。天地の心、天地の理という場合、理は道理、心は主宰の意でしょうか。曰う。心は固より主宰の意だが、主宰する者は理だ。心の外に別に理があるわけではないし、理の外に別に心があるわけではない。また問う。この心の字と帝の字は似ていますか。曰う。人の字は天の字に似ており、心の字は帝の字に似ている」(問、天地之心、天地之理。理是道理、心是主宰底意否。曰、心固是主宰底意。然所謂主宰者即是理。也不是心外别有箇理、理外别有箇心。又問、此心字与帝字相似否。曰、人字似天字、心字似帝字。心―主宰―理が結びついていることに注意しよう)。

(29) 『日本思想大系29 中江藤樹』(一九七四)四〇頁。

(30) 『日本思想大系42 石門心学』(一九七二)二七頁。

(31) 佐久間正「石田梅岩の思想」(二〇〇四、『季刊日本思想史』六五号、ぺりかん社)。

(32) リン・ホワイト・ジュニア「現在の生態学的危機の歴史の根源」。同論文は同氏著『機械と神』(一九六八)に収

録され、一九七二年に邦訳が刊行された（青木靖三訳『機械と神』、みすず書房）。

(33) こうした中で、農山漁村文化協会編『東洋的環境思想の現代的意義』（一九九九、農山漁村文化協会）所収のいくつかの論文は先駆的な研究であり、異論もあるが教えられる点も少なくない。私の考察の一端は、本稿以外に、東西文化会通国際学術研究会（二〇〇六・五・二三）、台湾・淡江大学文学部、淡江大学文学部中国文学系等共催）において、「環境思想としての儒教」と題して報告したことがある。

* 本稿は平成一六（一七）年度科学研究費補助金による「日本環境思想史の構想に関する研究」の成果の一端である。

（長崎大学教授）