

Transition of the Concept of Nature in Japan (1) —In Original Shinto

UEHARA Masafumi

Keywords: Concept of Nature, Transcendental Idea, Original Shinto
(*Gensho Shinto*)

Abstract

The purpose of this paper is, in order to provide a material for comparing the concept of nature between the East and the West, to consider the concept of nature in Original Shinto in ancient Japan. The subject of consideration are “*Fudoki*”, “*Nihon Shoki*”, “*Kojiki*” and “*Manyo Syu*” written mainly in the eighth century. The concept of nature is philosophically discussed from the perspective of the relationship among transcendental idea, nature, and human beings.

日本の自然観の変遷（その一） —原初神道における—

上 原 雅 文

要 旨

本論考は、東西の自然観を比較するための材料として、日本古代の原初神道における自然観を考察したものである。『風土記』、『日本書紀』、『古事記』、『万葉集』などの8世紀の文献を考察の対象として、自然観を、超越観念と自然と人間との関係という観点から哲学的に考察した。

序にかえて

本論考は、神奈川大学人文学会の共同研究グループ「自然観の東西比較」での発表（2016年7月28日）の一部を論考としてまとめたものである。論考は、古代の日本神話・伝説などを扱いながらも、「存在そのもの」など、抽象的・哲学的な概念を多用した特異なものになっている。なぜこのような内容になっているのかの説明のために、まず、本研究グループが目指していることと、本論考の意図について説明したい。

1. 「自然観の東西比較」研究グループが目指していること

共同研究グループ「自然観の東西比較」は、伊坂青司先生の主導のもとに2014年度に立ち上がり、2015年度から共同研究奨励助成金の交付を受

けて研究を進めている。メンバーは（敬称略、五十音順）、国際文化交流学科の人文系の先生方が中心で、伊坂、上原、大川（真）、小熊、坪井、鳥越、前田、村井（ま）、山本の9名である。「自然観」という共通テーマのもとに、各自がそれぞれの専門分野を活かしつつ研究を進め、ほぼ月1回のペースで個別研究報告をし、議論を重ねてきた。通常の間々の専門研究活動においては（無意識のうちに）閉ざしてしまっている知識や思想を新しく得ることができ、非常に刺激的な研究会となっていると思う。すでに成果を発表されている先生もおられる¹⁾。

しかし、共同研究によくある欠点は、単なる研究の寄せ集めになってしまうことである。現在のところ、その難を克服できているかどうかは怪しいと言わざるを得ない。これは、我々の研究姿勢だけの問題なのではなく、そもそも、「自然観の東西比較」というテーマでの原理的な論考が先行研究に見当たらないということ、つまりは「たたき台」がほとんど見当たらないという現状にも起因している。我々の研究は、その意味ではひとつの「たたき台」の作成を目指すものであるとも言える。

「たたき台」のためには、自然観の東西比較を行うための原理的な比較の軸が必要である。我々は、その比較のための横軸として「風土」概念を再検討し、援用する。和辻哲郎の「風土」概念²⁾は様々に批判されているが、カントやヘルダー、およびヘーゲルに遡って再定義して援用するなら、地域の固有性を尊重した多文化共生の視野のもとに比較検討する方法としては有意義であると考えられるからである³⁾。そして、共有された「風土」概念を視野に入れつつ各自の歴史的・思想史的研究を行うことを縦軸として位置づける、という共同研究の方法をとることとした。

しかし各自の歴史的・思想史的研究は、それぞれの専門領域に準じて行われるため、共同研究としては通史的・原理的な一貫性に欠ける恐れがある。そこで、自然観を分析する共有の概念として、「風土」とともに、「自

然」・「超越観念」・「人間」という三項を設定した。通常、「自然観」という言葉は、その三項の相互関係もしくはシステムの中での自然の意味、として用いられ考察されるのが常であるからであり、それに対して各自が自覚的になるということである。

2. 「比較」の困難さ

しかし、「比較」は難しい。まず問題となるのは「超越観念」である。

いうまでもなく、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム（教）といういわゆる一神教の神ですら、同じ神とされながらも、異なる面をもち、一つの宗教であっても時代・地域（風土）によって多様である。それでも、“一神教の歴史”という研究はされており⁴⁾、比較・変遷についての考察はまだ容易であると言っていいかもしれない。ギリシア哲学以来のロゴス、イデアを超越的な観念とする形而上学的伝統とも連続性をもって考察されている。しかし、それらと、いわゆる東洋（この範囲についても議論の必要があるが）の伝統的な超越観念である、「仏法」もしくは「仏」（仏教）、「天」もしくは「天道・天理」（儒学）、日本の「カミ」（神道）、中国の「神」概念、「道（タオ）」（道教）などの超越観念とを比較考察しようとする、容易ならざる問題に突き当たる。東洋の超越観念それぞれがかなり異なる概念であることは了解されているが、それぞれの思想原理についての研究は西洋の自然哲学や形而上学の伝統に比べて浅く、どのような類似点や相違があるのかについて未だに闡明されてはいない。それぞれの観念相互の関係についての研究も、仏教研究、儒教研究などの個々の研究領域で積み重ねられつつあるにせよ、閉じられがちであり（あるいはそれぞれの領域に偏しており）、神仏関係の哲学的研究ですら始まったばかりと言っても過言ではない。つまり、西洋の超越観念との「比較」を行うための前提としての、東洋の神・仏や天などの超越観念に対する一貫した研究

がまだ途上にあるという状況が、比較する際の困難さをもたらしているのである⁵⁾。

比較が困難な理由はさらにある。東洋の諸超越観念（仏教や儒教）の研究において、明治以降、西洋哲学が哲学という「学問」の見本とされたために、その「学問」の体裁をとろうとして、西洋哲学の概念を援用してきたという点である。これは致し方ない面がある。中江兆民が「我日本古より今に至る迄哲学無し」（『一年有半』）と喝破したのは、西洋哲学においてはギリシア以来の哲学的概念を使用して様々な思想を考察してきた伝統があるに比して、日本では（中国をはじめアジア諸国でも）、一貫した概念の歴史の積み上げがなかったことを指摘したものである。言うまでもなく、日本でも中国でも、人間とは何か、世界が存在するとは何かという「問い」とそれに対する「答えとしての真理」を探究する営み（“知を愛し求める（Philosophy）”＝哲学）はあったのだが、それが、仏教や儒教や道教、あるいは日本の神道という様々な領域で行われていて、そこに概念的な一貫性が歴史的に築かれてこなかったのである。明治になり、幕末の洋学研究の上に立って、西周らが西洋哲学概念を翻訳した。「哲学」をはじめ「科学」「存在」などの言葉（造語）が生まれ、それらを用いた日本・東洋の思想史の批判的・対自的研究がなされるようになった。翻訳語としての造語を用いている状況は今でも変わっていない。しかしその状況それ自体が、「正確な比較」を困難にしている要因の一つであるとも言えるのである。というのは、明治以降、当然ながら東西の思想「比較」もなされてきたが、西洋哲学概念という造語が分析の基盤となっているため、西洋哲学を見本・基準とするバイアスがかからざるを得なかった。そもそも内容的に、仏教や儒教や神道などの伝統思想に対しては、西洋近代を見本とする文明の進歩を目指す観点からするならば「遅れたもの」であるという先入観が根強かったのである⁶⁾。戦前の日本主義は、（政治性は抜きにし

て）思想的にはその反動とも言えるだろう。戦後に至っても、これらの、東洋の伝統思想を「遅れたもの」とする見方と、逆にそれを西洋哲学よりも「優れているもの」とする見方⁷⁾の双方に偏った言説は未だにあり、それは、西洋哲学概念（明治以降の造語）を分析概念として援用せざるを得ない、あるいは西洋哲学を哲学の見本・基準とすることから生じる宿痾と言ってもいいかもしれない。

しかし我々は、その状況に置かれつつも、それに対して自覚的であることによってできる限りの「克服」を目指したいと考えている。そもそも「正確な比較」とは何か、それ自体をも問いつつ、共同研究という議論の場を最大限利用できればいいと考えている。たとえば、「風土」概念であれば、カント、ヘルダーに由来する Klima と、東洋の「水土」概念の摺り合わせによって、再定義をしていくことから始める、というように。あるいはまた、できる限り、「一神教／多神教」、「アニミズム」などのバイアスのかかった概念を批判的に再検討し、比較考察のための中心概念としては用いないようにする、というように。課題は多い。

3. 本論考の意図

さて本論考であるが、日本で展開してきた自然観を、つまり「自然」・「超越観念」・「人間」という三項の体系の中での自然の意味を、歴史的に叙述しようと試みた、その最初の部分である。研究会の発表では、原初神道（古代）、仏教（主に中世）、儒学（近世）、西洋文明移入後（近代）といった順で概括したのであるが、本論考は原初神道の部分のみをまとめたものである。

日本にはインド由来の仏教、中国由来の儒教（道教も含まれる）が移入され、それぞれの移入以前の神信仰と相互に関係しつつ展開してきた歴史がある。幸いなことに、インド・中国・朝鮮半島で失われた伝統が、日本

では変容しつつも残存している。そのことを岡倉天心は、日本の「民族のふしぎな天性は、この民族をして、古いものを失うことなしに新しいものを歓迎する生ける不二元論の精神をもって、過去の諸理想のすべての面に意を留めせしめて」おり、日本はあたかも「アジア文明の博物館」と言ってもいいような状況にあると述べている⁸⁾。それから1世紀を過ぎた現在、その「博物館」は寂れつつも存続しているであろう。存続していること自体の善し悪しは別にして（岡倉天心のように日本主義的に価値付けせずに）言うならば、少なくとも、日本はアジア諸思想がせめぎ合う実験場だった。であるならば、それぞれの時代で、そのせめぎ合いの言説にかかっているバイアスを看過せずに考察するならば、あるいはバイアスそれ自体を対自化することを含めるなら、日本で展開してきた自然観の歴史的な叙述は、先に挙げた東洋の様々な伝統的超越観念の一貫した原理研究の「たたき台」（比較の前提としての東洋の超越観念の研究の「たたき台」）になると考えられる。本論考の意図はそこにある。

同じ意図を持った先行研究は少ないながらもある。それらの先行研究すべてに当たる時間的な余裕もないままに、さしあたりの整理を研究会で報告した段階であるが、今後の研究の方向が偏ったものにならないための批判を頂きたく、発表した内容の一部分を論考としてまとめ（発表の段階から、多少内容が変化している）、公表することとした次第である。

原初神道の自然観

1. 考察の前提

1-1. 「自然」という言葉

日本において、いわゆる「自然観」というときに意味している、山川草木・天地日月といった“対象的自然”を「自然」と呼ぶようになったのは、

明治 20 年代の後半から 30 年代に入ってからであり、nature の訳語として定着したものである⁹⁾。それより前、“対象的自然”は、総体としては「天地」「万物」「宇宙」「造化」、個別に「山川草木」などと呼ばれていたのである。日本語での「自然」という言葉は、多くの場合、「自然の」「自然に」という形容詞・副詞として用いられていた¹⁰⁾。「自然」は「おのずからしかる」という意味で、人為の加わらないありようを指す語であった。以下、『日本国語大辞典』に挙げられた用例を以下に示しながら、翻訳語が確定する以前の日本語の「自然」という言葉について概括しておく。

たとえば「月日のきたれるも自然の義也。その期いたれるも自然の理也」（『名語記』（1275 年））という用例においては、「月日」が対象的な自然として表現されているのではなく、その運行が「自然の義」「自然の理」、つまりおのずからなる必然的な法則である、として「自然の」という形容詞が使用されている。

また、おのずからの状態・働きという意味で、ものの本来の性質・本性の意味でも用いられた。「六義数奇の道に携らねども、物類相感ずる事、皆自然なれば、此歌一首の感に依て、嗷問の責を止めける」（『太平記』（14 世紀））という用例においては、「物類相感ずる事」が“人間共通の本来的な性質”だから、一首の歌による感動が「嗷問の責を止めける」ことを可能にしたと表現されており、ここでは本来的な性質・本性という意味の名詞として用いられている。近世の「天地の成ること造作按排を待たず、ただ已むことを得ざるの自然なり」（山鹿素行『聖教要録』（1665 年））という文は、「天地」という対象的自然の生成（「成る」）が、人為（「造作按排」）の介入を要しない、とどめることのできない必然性をもった本性としての運動であるという意味であり、「自然」は「天地」の生成運動の本性という意味の名詞として用いられている。明治になっても、「是は世間を憚る遠慮といふよりも、其方が私に取って自然だからである」（夏目

漱石『こゝろ』（1914年）という表現では、「自然」は自己の本来的な性質、本性という意味で用いられており、漱石は『それから』でも、世間的な道德規範に反する行為を選択する根拠として、同様な意味での「自然」を多用している¹¹⁾。

西洋の「自然」概念の歴史を見ると、ギリシアの *physis* には、存在者すべての「本性、真のあり方」と、「存在者の特定領域」および存在者すべて（万物）、という二重の意味があり（前者の方が基本的意味）、それがラテン語の *natura* に翻訳され、それが英語・仏語の *nature*、ドイツ語の *Natur* に受け継がれたとされている¹²⁾。日本でこれを「自然」と翻訳したのであるが、その訳語が決まる明治20年代前半頃までの辞書では、「天地」・「宇宙」・「万物」「造化」などといった対象的自然を指していた伝統的用語とともに、「品種」「本体」「天理」「性質」「造物者」などの訳語が挙げられ、一定の語に決まっていなかった（明治6年の『英和字彙』には多くの訳語の中の一つに「自然」がある。しかし明治14年の『哲学字彙』および明治24年の国語辞典『言海』には訳語として挙げられていない）。その中から、本来は対象的自然を指示していなかった「自然」という言葉が訳語として定着するようになった理由として、相良亨は、当時の日本人の“「天地」観”（「自然観」）があつてそれが作用したと言う。「天地」自体を、「おのずから」なる（「生々」する）運動と、それによって形成される物の総体と見る「天地」観である¹³⁾。「天地」は万物を生成する本性・本質を持つと見なすわけであるから、その訳語は *physis*、*nature* にあつた「本性、真のあり方」と「存在者の特定領域」および存在者すべてという二重の意味を踏まえたものでもあつたと言えるだろう。

しかしこの対象的自然のとらえ方（「天地」観）は、相良亨の考察が近世初期の儒学者である山鹿素行（1622-1685）の言葉の考察に基づいているように、近世の儒学思想の伝統が明治の思想に流れ込んできたものであ

る（相良が挙げているように、西田幾多郎や田山花袋の文章にもそれが確認できる）。もし、古代や中世の段階でギリシア語の *physis* やラテン語の *natura* が移入されてその翻訳語が定着したとすれば、それは「自然」という漢語ではなかったのではないだろうか。このあたりは、今後、日本の「自然観」を辿る中で明らかにしていきたい。

いずれにせよ、我々は「自然観」というときの「自然」という言葉を、伝統的なバイアスのもとに用いていることに自覚的であるべきだろう（ほとんど払拭されているにせよ。逆に言えば、日本語の「自然」用例を解釈する際に、*physis*、*nature* などの影響が忍び込むやも知れない）。その言語使用の段階から、「比較」の研究はなされるべきであろう。

以下、「日本における自然観の変遷」を辿るにあたって、以上のことに留意しつつも、特に注意しない限り「自然」を、山川草木・天地・万物といった対象的自然の意味で用いる（時には「自然物」「自然景観」とも表現する）。

1-2. 「自然」・「超越観念」・「人間」

次に、考察の前提となる「自然」・「超越観念」・「人間」の概念を確認しておく。当然ながら、本論考で述べる原初神道のみならず、仏教や儒学、そして西洋の自然観にも適用できるような概念で論述するための前提の議論である（これは私論であって、共同研究で共有されているわけではない。これ自体も「たたき台」である）。

さしあたり、「自然」という対象は、人間がその中で生まれ生きて死んでいく環境であり、自然物の総体である。それを「自然観」として問題化することの意味は奈辺にあるのか。人間以外の動物のように、環境における自然物との対応が本能によって決まっていて、そこで完結した「環世界」（ユクスキュルのいう *Umwelt*）の中で生きて死んでいだけなら、

わざわざ「自然」という概念を用いて、自然物の総体としての意味であれその本性・本質という意味であれ、考察の対象とする必要はなかったと言える。生存のために必要な特定の自然物を記号（音声や身振りなど）で指し示すことは人間以外の動物も行っているだろう。しかし、おそらく人間のみが、自然物との本能的で即自的な対応のみでは充足し得ないという、生への過剰な欲動を抱いてしまったのである。人間は死者を埋葬し、自然物を超えた存在を想定するようになった。霊魂や精霊であれ、それら自然物を超えた超越的な存在に対して畏怖の感情を抱き、それらに祈りを捧げるようになった。生への過剰な欲動を抱くことと、死すべき有限な時空（今ここ）を自覚することとは表裏一体であり、また超越観念を想定させた（あるいは超越的な存在に気付いた）動因でもあろう。特定の超越的な存在についての“実在の有無”は、今は問わない。

さしあたり、今ここで生きているという有限性を超えた、過剰な“幸福”を求める欲動が、対象的自然物との即自的な充足関係（衣食住など）に加えて、その関係を超えて、対象的自然の背後にある超越観念（超越的存在）との関係を要請しているとは言えよう。様々な超越観念（超越的存在）は、“有限性を超えた幸福”への志向性（ノエシス）に対応した意味・志向内容（ノエマ）となる。

例えば、「仏（法）」や「天」という超越概念は、それぞれ「成仏」と「天人合一」という“幸福”志向と対応する。そして「自然」は、前者においては「成仏」のために知悉すべき「無常なるもの」、後者においては「天」が生成した秩序ある存在全体という意味をもち、「天」の秩序ある生成の道理は人間が実現すべき道理と通底する（故に「合一」を目指すべき）、とされる。

いずれにせよ、環境としての自然物の総体が、単なる本能的な対応物としてではない「自然」（もしくは「自然観」という意味・見方）として立

ち上がってくるためには、「超越観念」・「人間」の二項との関係がなければならないということである。

以上が、自然観を考察する際の前提としての「自然」・「超越観念」・「人間」の三項概念の漠然とした関係の説明である。以下、本論考で用いる、これらの三項概念に関わる分析概念について説明しておく。

本論考では、人間（意識）の「外部」にある存在の総体を「もの」と呼ぶことにする。我々人間は「もの」を身体や言葉によって様々に「意味づけ」、特定の自然物として表象化および形象化し、意識の内に内部化・内在化することで、それらと関係して生きている。というより、生の様々な場面でのそれらとの関係において、身体的におのずから「見（身）分け」られ、「こと・わり＝事・割り」という分節化が生じ、意識による意味づけが可能になっているとも言えよう。

しかし人間は前述したように、生への過剰な欲動が動因となって、眼前の自然物以外の存在をも想定する。つまり、通常の意味づけられた「もの」（自然物）以外の「もの」の領域も想定している。ここに超越的存在もしくはその観念の領域が開かれている。超越観念もまた人間の言語による意味づけを経たものである限り、内在化されたものとなるにせよ、人間の自然認識が、どこまでも有限であらざるを得ないことへの自覚は、超越観念の外部性を担保し続けるだろう。

その通常の認識（意味づけ）を超えた領域という意味で、「もの自体」という概念（カントの Ding an sich と類似）、あるいは同様な「存在そのもの」といった概念は有効な概念であり、存在的か存在論的に注意しつつ、超越観念を論じる際に使用していきたい。以下の考察では「存在そのもの」の方を用いる。

前述したように、超越観念は人間の“幸福”志向に対応した内容として規定される。「存在そのもの」も様々な超越観念において、その意味が異

なってくるだろう。さしあたり本論考では、存在の総体としての「もの」の存在根拠、及び「もの」と人間との関係の存立根拠として、「存在そのもの」という概念を用いることにする。自然物が「いかに」存在しているのかは、人間との関係の中で意味づけられ了解されているが、「なぜ」存在しているのか（存在根拠）は、通常の認識を超えた問いであり、生きることの意味を希求する人間にとって、“幸福”と深く関わるからである。抽象的で曖昧な概念であるが、様々な思想・自然観を考察する際に、その都度具体的に再定義していきたい。

以上の前提的な論を踏まえるならば、「自然観」とは、「存在そのもの」（「超越観念」を含む領域）と、対象的「自然」（意味づけられた自然物の領域）と、「人間」という三項の関係の中での、「自然」に対する「見方（観方）」であると定義できる。

2. 原初神道の自然観の特徴

2-1. 意味づけられた自然物と意味づけ不可能な「もの」

見出しとして用いた「原初神道」はあまり一般的にはなっていない概念であるが、これは外来思想移入以前の日本の神信仰（神祇信仰とも）の思想を指した概念である。後の、外来思想の影響を受けた「両部神道」「復古神道」「儒家神道」「国家神道」など多くの神道思想と区別するために用いる概念である¹⁴⁾。「原初」とはいえ、日本人の最も古層にある自然物の捉え方とは何かを主題的には問題にしない（こうした問い自体もすでに問題含みである。日本人がいつから日本人なのか、どこまでが日本人なのか、それが曖昧だからである。さらに、「〈古層〉自体が歴史的に形成されてきたもの」¹⁵⁾という指摘もある）。縄文・弥生・古墳時代の遺跡などから類推されている自然観は後に追加することとして、以下、日本語で表現された文献に見られる自然観を辿ることとする。主に8世紀に文字化された

『古事記』『日本書紀』『風土記』『万葉集』などがその題材となる。漢字で表記されている以上、縄文・弥生時代などの自然観に比して、儒教・仏教などの影響をすでに受けた自然観とも言えるが、ここではそれに触れない（続編でふり返ることとする）。

以下の引用文は、日本の自然観を描こうとした先行研究に必ずと言っていいほど引用されている箇所である。

あしはらのなかつくに いはがね こ かぶ かやのは なほ ものい ほ へ もころ
「葦原中国は、磐根・木株・草葉も猶し能く言語ふ。夜は煙火の若
おとな さ ば へ な わきあが
に喧響ひ、昼は五月蠅如す佛騰る。」（『日本書紀』神代下第九段一書
第六）（151 頁）

「彼の地（葦原中国）に、^{さは}多に螢火なす光る神と^{さばへ}蠅声なす^{あしきかみ}邪神と有り。
^{また}復、草木みな能く^{ものいふこと}言語有り。」（『日本書紀』神代下第九段正文）
（111 頁）

この引用文は、神話において、天空にある「高天原」から地上の「葦原中国」を見た際の（文字通り上から目線での）、地上での「もの」の様態を表現したものである。「高天原」では、「磐根」・「木株」・「草葉（木）」や「言語」「光」はそれぞれ意味づけられ区別され、同一性をもった様態を持ち、決して草木や岩が光り輝いたり^{うるさ}五月蠅く語ったりはしない。「高天原」は「もの」への意味づけが十全な世界であり、地上の「葦原中国」は意味づけが欠けた世界として表現されているのである。つまり、この文章が表現している自然物の様態は、上から目線であるが、意味づけ以前の「もの」、もしくは意味づけが失われた「もの」の様態を表現しようとしたものであると言えよう。

そしてここでは、その意味づけ以前の不可思議な、光り輝き言語を発す

る岩・草木のわき上がるような（「^{わきあが}沸騰る」）威力を持った存在の様態が、「神」「邪神」と表現されている。つまり、意味づけを逸脱した不可思議な「もの」の様態が「神」と捉えられているのである（古語「もののけ」の「もの」に近い）¹⁶⁾。人々は意味づけられた自然物の背後に、意味づけ以前の「もの」を想定し、それを「神」と名付けたのであろう。

以上の考察を踏まえ、通常の意味づけをされた自然物の様態を逸脱し、意味づけられた自然物を超えた威力もしくは威力ある存在を「神」と名付けたことから窺える古代の超越観念を、分析概念として「もの神」¹⁷⁾と呼ぶことにする。

2-2. 「もの神」の立ち現れ

記紀神話や『風土記』など8世紀に成立した書物で描かれる「もの神」の立ち現れは、人間（様々に意味づけられ意味的に構成された生活世界）にとって災いである。上記、岩や草木が五月蠅く^{うるさ}言語を発する地上の様態は、とても人間と共存できる世界とは言えない。だからこそ、「高天原」からみて人間の住めない、荒れた大地と見なされているのである。単に荒れているだけではない。

「昔者、この川の西に荒ぶる神有り。路行く人多に殺害され、半ばは^{しの}凌ぎ、半ばは^し殺にき。」（『肥前国風土記』）（383頁）

「荒ぶる神」はある特定の場所（「この川の西」）に存在し、そこを通る人々の半数を「殺」す。また『常陸国風土記』では、「天より降」って来た「天つ神」が「東の大きな山」の「松の樹の八股の上」に居て、その「神の祟り」が甚だしく、その方向に向かって「大小便」をなすと「^{わざはひ}災」を示し^{やまひ}疾苦を致さしめ」たと語られている（85頁）。

これらの例は、決して自然物全般ではなく、生活世界の辺境にある“特定の”「川」や「山」「樹木」という自然物の場所やその「上」に「ものの神」が限定的に存在しているという表現であり、実はこれが最も一般的な古代の「ものの神」の表現なのである¹⁸⁾。『常陸国風土記』の例では、「ものの神」は「天」や海山の彼方から突然やってきて、特定の自然物に依り憑き、それに触れた人間に対して「祟り」をなす。

先の『日本書紀』における「高天原」からの上から目線においては、その特定の場所が汎化されて作想的に表現されていたのだと言えよう。その神話的な表現の意図は、後述するが、「高天原」から降臨してくる祭祀者の優位性を語るためであり、その子孫としての天皇の尊貴性を際立たせるためである。

もう一つ「神の祟り」の例を挙げる。

「(欽明天皇)の御世、天の下国こぞりて風吹き雨ふりて、百姓うれへき、その時、卜部、……トへしめたまふに、乃ちトへて、賀茂の神の祟りなりと奏^{まを}しき。よりて……祀るに、馬は鈴^かを係け、人は猪^{しし}の頭^{かしら}を蒙^{かがふ}りて、はせて、祭祀をなして、能く禱^ねぎ祀らしめたまひき。よりて五穀^{たなつもの}成就^{みの}り、天の下^{ゆたか}豊平なりき。馬に乗ること此に始まれり。」
(『風土記(逸文)山城国』)(416頁)

「風吹き雨ふりて、百姓うれへき」というような暴風雨などの自然災害・災厄も「神の祟り」とされている。先の『風土記』の2例が空間的な特異点に「ものの神」が現れていたのに対し、この例では、暴風雨という時間的な特異点に「ものの神」が現れていると表現されている。

これらの例で共通して使用されている「祟り(たたり)」とは、「立ち現れ」を意味する古語である。「春立つ」の「立つ(たつ)」と語源的に共通

し、見に見えない、隠れていたものが目に見えるようになること、の意である。「もの神」の立ち現れ（祟り）を災厄として捉えていたところに、「もの神」は災厄をもたらすほどの畏怖すべき威力をもった存在である、という古代の神観念の端的な特徴が見られるだろう。

さて、「もの神」と自然物との関係であるが、語源的に見れば、「もの神」は自然物に内在する威力（内在的超越観念）のようであるが、必ずしもそうではない。先に見た『常陸国風土記』の例（神は「天」から来臨）のように、あるいはこの暴風雨もそうであると言えようが（そもそも『風土記』によれば「賀茂の神」も「天」から降ってきた神である）、空間的な外部から突然やってくる存在であると考えられたようである（折口信夫が日本の神を「客人（まれびと）」¹⁹⁾と呼んだように、である）。

しかし、自然物に対して「もの神」が内在するのか外在するのかは、古代日本といっても、時代あるいは表現者の思想によって異なるとも言えるかも知れない。少なくとも、「もの神」の威力が強いほどに外在化される傾向にあると考えられる。内在・外在をめぐる原理的な問題、存在論的な問題に関しては今後の課題としたい（他の超越観念との比較の上でも重要な論点となる。儒学の「天道・天理」や仏教の「仏法」は内在的超越観念である）。

原初神道の超越観念の自然物に対する内在・外在を巡っては、さしあたり、『古事記』で語られる「大物主」が、オオクニヌシの時代の「葦原中国」に海の彼方からやってきて大和の三諸山（後の三輪山）に祀られ、オオクニヌシの「国作り」に協力し、それ以降その山に宿る（憑依・定着することになったと語られているような、自然物と超越観念との関係様態を原初神道における完成様態としておく。つまり、自然物に外在する「もの神」が遠くから来臨し、特定の自然物に憑依・定着し（内在化し）、内在化しつつもその由来が外部にあるために外部性を発揮し続ける、という

関係様態である²⁰⁾。

2-3. 原初神道の自然観における“哲学”

さて、先の『風土記（逸文）山城国』からの引用に戻る。人々は崇った「神」を特定した後（つまり、人間との関係を取り付けるための最初の“意味づけ”を行った後）、その「もの神」を「祀」る。神への「祭祀」によって、「五穀^{みの}成就^り、天^{あめ}の下^{した}豊^{ゆた}平^か」という事態が生じたと語られている。「祭祀」は、「もの神」の災厄をなすような荒ぶる威力を、「五穀」などの自然物の生成（「成就^{みの}り」）へと変容させるための人為である。「もの神」の威力は人間の祭祀を介することによって、人間に豊穡や安穩をもたらす安定した生成力へと変容すると考えられた。神の変容は、古語において神の「和^{なご}み」あるいは「和^{やわ}らぎ」と表現されている（祭祀においては、「もの神」は擬人化されている）。

「もの神」の生成的な威力を表現した代表的な言葉が「ムスビ（ヒ）」である。「ムス」は「こけむす」と言うように、生成・繁殖・増殖の意であり、「ビ」は「ヒ」であり神としての靈力を意味する。すなわち、「ムスビ」は万物を生成する靈力を意味する言辞であり、『古事記』においては「産巢^{むすひ}日の神」、『日本書紀』では「産靈^{むすひのみこと}尊」というように神名として漢字表記されている。生成力それ自体は穏やかであるとは限らない。雨（水）や風（空気）や土や太陽は生成力の要因であるが、暴風雨や日照りや地震などの過剰な働きをなし、人々に災厄をもたらすからである。

つまり、「もの神」は畏怖すべき荒々しい自然の威力（「荒ぶる神」）でありつつ、その「もの神」を人間が祀ることによって、その荒々しい威力が「和み・和らぎ」、人々と融和し、自然物を安定的に生成し、豊穡と安穩をもたらす力へと変容すると考えられたのである。荒々しい威力が強大なほどに、祭祀後の豊穡の大きさも期待されたのである。

一般的に、神的威力は、生成と破壊、豊穰と災厄という相反する事態を引き起こす両義的な威力であるとされる。心的志向性においては、それに対応して魅惑と畏怖という相反した感情・志向性が抱かれることになる（ノエマ・ノエシス的な相互関係として）²¹⁾。しかし、「もの神」の祟りと豊穰に見られるのは静的な両義性ではない。そこには祭祀儀礼という人為を介した時間的・空間的なプロセスがあることを看過してはならないだろう。動的・時間的な関係において、はじめて両義性が実現しているからである。

ここには、祭祀儀礼や神話において表現された、古代人の“隠れた哲学”が窺える。自然物を、災厄をもたらすような超越的な「もの神」の威力によって生成したものであると見なすことは、自然物の存在根拠、そして我々人間・自己の存在根拠としての「存在そのもの」が「もの神」の背後に予感された（あるいは同一視された）、ということである。つまり「なぜ」存在するのかという“問い”に対する“答え”に関わって「神」という“意味づけ”がなされたのである。また、豊穰や安穩が「和」らいた「もの神」によってもたらされると見なすことは、“幸福”が、単なる衣食住の充足（自然物との関係の充足）を超えて、「もの神」と融和した事態に希求されたということが窺えるだろう。つまり、存在することへの問いに対する“答え”は、「もの神」との融和それ自体にあった。融和それ自体において「存在そのもの」が実感されたのである。そして「もの神」との融和のための祭祀儀礼において要請される心や行為の様態として、「清明心」や「禊ぎ」「祓え」などの規範が成立してくる。

この原初神道の“哲学”的な自然観を、西洋のいわゆる物活論もしくはソクラテス以前の自然哲学者（フォアゾクラティカー）に見られる生成的自然観と同一視してはならない²²⁾。前述したように、この“哲学”の求めた“答え”は、観念的・思弁的なテオリアの対象なのではなく、人間

の行為（プラクシス）が介入した時間的・空間的な動的プロセスにおいて現実化し体験されるものである。人間と「もの神」との乖離（崇り）・緊張を孕みつつ融和に至る、いわば「ものがたり」的運動過程とその結末において、そこで“答え”が経験・実感される。逆に言えば、祭祀という人為がなければ安定的な生成（答え）が確保されないし、「もの神」が外部の存在である以上、祭祀を行ってもそれが失敗するかも知れないという不安定さが避けられない動的プロセスなのである²³⁾。

これに対して、西洋の物活論・生成的自然観においては、古代ギリシアであれば、自然物の背後に自然物を安定的・秩序的に生成するロゴス（あるいはエイドス）という内在する超越の観念が前提となり、キリスト教以降であれば、自然物はGodの神的理性によって創造された、とする超越的観念と自然物との関係が前提となっていると考えられる。

2-4. 原初神道の自然観と「神々」

原初神道の自然観においては、自然が自然として成立するためには（“答え”が実感されるためには）祭祀とそれを実施する祭祀者は不可欠な存在である。しかも祭祀は不安定さが避けられない動的なプロセスである。

それ故にその構造が、優秀な祭祀者の神格化をもたらすことになる。『古事記』上巻神話で語られる「天照大神」（以下、アマテラスと表記する）が「高天原」で「もの神」を祀っている巫女でありながら、その特権的な優秀さの故に、「神」と呼ばれていることがその典型である。つまり、アマテラスは太陽神もしくは太陽神が擬人化された存在なのではなく、太陽神という「もの神」を祀る巫女が神とみなされた存在なのである²⁴⁾。アマテラス以外にもその弟スサノヲ、彼らの父母であるイザナキ・イザナミ、オオクニヌシなど、『古事記』上巻神話に登場する「神々」のほとんどは、明らかに「もの神」を祀る祭祀者である²⁵⁾（『古事記』上巻神話で

一例使用されている「八百万神」は高天原の祭祀者達を指した言葉である)。

そしてその神話は、最終的にアマテラスの子孫としての天皇の尊貴性・特権性を語る。天皇は地上で「もの神」を祀る祭祀者であり、神話に裏付けられることによって尊貴性・特権性を付与され、『万葉集』で「大王は神にし坐せば」あるいは「明つ神」とも詠まれることになるのである(『万葉集』以降の、いわゆる「現人神」)。

神話で語られたアマテラスやイザナキなどの祭祀者達も地上で「神」として祀られる。彼らは「もの」ではなく人間であるため、「もの神」ではない。ここでは「ひと神」と呼ぶことにしよう。現存する人間ではなく霊的な存在であるため、霊的な「ひと神」である(後世の代表的な霊的な「ひと神」として菅原道真=天神がいる)。記紀神話で語られる天皇も「ひと神」であるが、現存している人間であるため、唯一、「現・ひと神」なのである。

天皇制神話としての『古事記』上巻神話に表現された思想と、原初神道の思想とを同一視することは避けなければならない。ほとんど別の神話とも言える『日本書紀』との比較考察も含めて課題は多いが、少なくとも、いわゆる記紀神話に見られる原初神道における超越観念(超越的存在)は、多数の「もの神」、多数の祭祀者としての霊的な「ひと神」、一人の「現・ひと神」(天皇)から構成されていると言えよう。記紀神話においては、多数の「もの神」の中に唯一性への傾向は見られないが、多数の「ひと神」においてはアマテラス→天皇という唯一性が析出されている。排他的ではなく、多数性を統括する(あるいは縁戚関係で関係づける)ピラミッド型の頂点に位置するような唯一性の表現である²⁶⁾。

2-5. 神と自然景物・景観

以上の原初神道的な自然観を反映して、環境としての自然物が意味づけられて意味的に構成される。畏怖と魅惑という相反する志向性が神の場所という空間的な意味づけに反映し、強大な威力を持った「もの神」は生活世界の空間的外部に存在するとみなされたと考えられる。海山の彼方（奥山・海原）に「もの神」の原郷が想定される（「常世」、沖縄などでは「ニライカナイ」などと呼ばれる海の彼方の神々の世界である）。そして、海山の彼方から来訪する神が生活世界に幸福をもたらして、また帰って行く、とみなされた（折口信夫の「まれびと」論）。

本論考では省略するが、相反する志向性は神の祭祀儀礼にも反映する。祭祀は、神を外部から迎える→神を饗応し和め神と融和する→神を外部へと送る、という時間的形式をとるのである²⁷⁾。

海山の彼方から「もの神」を迎える場所、あるいは「もの神」が憑依してくる自然物（一般的な学術用語として「依代」と呼ばれる）が特定され、いわば聖別される。円錐形をした特定の里山（「神奈備山」）や島（「神島・御島・三島」など）、奥山と海原とをつなぐ川、滝、井泉、池など水に関する特定の場所、特定の樹木・岩（「磐座」）、動物（蛇・狐・狼など）である。時には、人為的に木を立て、岩囲いをつくって神を迎える場合もある。

そして自然物の場合、「もの神」が憑依する依代でありつつも、そこに「もの神」が定着し、それ自体が神と見なされたもした（「神島」などは島自体が神と見なされている名辞であろう。「御神木」や「神体山」という現代でも使用される名辞は、その巨木や山が神そのものと見なされていることを物語る）。その他、水の神、川の神、風の神、石神、そして猿神や蛇神など、多くの自然物が「もの神」を宿した「神々」と見なされて、祀られることになった²⁸⁾。祭祀の場所の多くは、「もの神」が畏怖の対象で

あるほどに、当然ながら、日常的な生活世界の周縁（辺境）に設定される²⁹⁾。

それら、聖別され、神聖視された自然物は、祭祀という特定の時間において「もの神」に触れるために意味づけられた「もの」である。祭祀という動的プロセスが実施される場所であり、祭祀者とともに、そのプロセスにおける重要な役割りを担う自然物なのである。祭祀の場において、その自然物を見、その場所に立つことは、「もの神」と融和し、「存在そのもの」を実感することを可能にさせる、あるいはそれを促す景観だったとも言えよう。

2-6. 和歌と自然観

祭祀を通じて豊穡の姿を輝かせる自然物・景観の様態は、和歌に詠まれている。

『万葉集』（8世紀末頃成立）では、祭祀者としての天皇の「国見」儀礼（国土の「もの神」を祀り予祝する儀礼）にかかわって、次のように詠まれている。

「やすみしし わが大君の 見^めし給ふ 吉野の宮は 山高み 雲ぞた
な引く 川速^とみ 瀬の音ぞ清き 神さびて 見れば貴く 宜^{よろ}しなへ
見れば清^{さや}けし この山の 尽きばのみこそ この川の絶えばのみこそ
ももしきの 大宮^{おほみやどころ}所 止む時もあらめ」（巻第6・1005）（65頁）

この歌は、天平8（736）年、聖武天皇の吉野行幸に際して山部宿弥赤人が詠んだものである。天皇が祭祀を行ったとされる吉野離宮は、奈良の都からほど遠い、今の感覚で言えば山奥の地にある祭祀場である。むろん奈良の都は見えない。「国」全体の豊穡をもたらしほどの強力な神が宿る

場所だからこそ、都から離れた奥山に祭祀場が設けられたのだろう。その場所は狭い盆地で、荒々しい巨岩がむき出しに連なった吉野川の溪流に囲まれ、その川のはるか向こうに、連山の背後に円錐形の神奈備山である青根ヶ峰が際立つように望める場所である。「もの神」の祭祀にふさわしい辺境的な景観と言える。

そしてここで、「吉野の宮」を囲む高くそびえる「山」や「川」そして「瀬の音」が「清き」「清^{さや}けし」「神さびて」と、自然物が賞賛されている。祭祀を通じて立ち現れ実感された自然物についての表現であり、「清き」「清^{さや}けし」「神さびて」という表現は、「存在そのもの」を予感した感覚から発せられていると言えるだろう。つまりこの歌は、自然物・景物を、「もの神」が生成し、「もの神」が穏やかにそこに宿って働いている様態として捉え返した歌であり³⁰⁾、この場所での祭祀によって「和」められた「もの神」の威力が、奈良の都をはじめ「国」全体へと及ぶと考えられたのであろう。

『万葉集』で、自然物を賞賛して表現する文字（訓）は、「貴」もあるが圧倒的に「清」が多い。「清」という形容詞の対象となっている自然物は、「川・川の音」「瀬・瀬の音・川の瀬」「滝」「河内」「白波」「川原」「走井水」などの川に関する自然物、および「浜・浜辺・白浜」「荒磯・磯」「波・波の音」「（海の）底」「渚」などの海に関するものが圧倒的に多い。

「山」に関しては賞賛する文字（訓）として「高」が使用されているが、多くは「川」とセットであり「山川」が「清」と詠まれている例もある。上記の川に関する自然物もその背景に「山」が見据えられていたことが窺える。「山」が「清」と賞賛されている例としては数少ないが「山川」以外には「山辺」がある。

また「月・月夜・（月の）光」も「清」と賞賛されて多く詠まれている。その他、「風の音」「野辺」「（秋風の）夕」「松原」「御田屋」「道」などが、

数少ないが「清」として詠まれている自然物である³¹⁾。いずれも「もの神」が祀られた特異点に関係していることが窺われる。

時代は下るが、『古今和歌集』（10世紀初頭）では、「花鳥風月」といった美的自然観が成立したとされる。本論考で論じた原初神道とは異なる自然観として改めて考察しなければならないが、今は原初神道との連続性が見られる思想を、論証抜きで概括しておく。

『古今和歌集』で詠まれている美的な自然物・景物は、『万葉集』の自然観の延長上にあり、「もの神」による自然物・景物の穏やかな生成と豊穡を表現したものなのではないだろうか。その「仮名序」に、「花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いずれか歌を詠まざりける」とある。「もの」の発する音声が、人間の感情を豊かに表現する「歌」として聞こえている。この「仮名序」の表現は、原初神道の文脈からすれば、岩や草木が五月蠅く言語を放っていた祀られる以前の「もの神」が、祀られることで穏やかに、人間と融和する豊穡の自然物となっている事態を表現したものであるとも言えるのである。

同和歌集は春・夏・秋・冬の部立をもち、折々の美的景物によって季節および季節ごとの時間的推移を表現している。「もの神」によって、四季として循環する時空という自然が生成運行していることの表現でもある。その循環は、豊穡（美的景物）が循環して生成される時空であり、循環すること自体も豊穡なる様態として詠まれている³²⁾。

「花鳥風月」は抽象化された美的理念（美的自然物の総体）であって、その具体例としては、「花」は春の梅、桜、山吹、夏の花橘、秋の紅葉、女郎花、萩、菊であり、「鳥」は春の鶯、帰雁、夏のほととぎす、秋の雁であり、「風」は春の風、雪、霜、秋の風、時雨、霜、冬の雪であり、「月」は春の闇、秋の天の川、月である³³⁾。

これらの自然物・景物は、祭祀を通じてではなく、歌の言辞における枕

詞、掛詞、縁語、句切れ、リズムなどの様々な技巧を用いて詠まれることによって、美的な自然物・景物として立ち現れ実感される。祭祀が、荒々しく崇めている「ものの神」の「名」を特定すること（言葉によって「ものの神」の動きを、をある意味で封じること）から始まっていたように、言葉は「ものの神」に作用する力を帯びていると考えられていた（言霊思想）。そして、折口信夫の言うように、歌の言辭が神の発した言葉に由来するとすれば、その言辭は日常的言語とは異なり、「ものの神」により強く作用すると考えられたのだろう³⁴⁾。そして歌の言辭における様々な技巧は、「ものの神」の美的な立ち現れに対する希求、志向性から発展してきた言辭の形式であると言えるだろう。つまり、「花鳥風月」の様々な美的自然物・景物は、和歌という特殊な言辭による“祭祀”によって祀られた「ものの神」の様態と言えるのではないだろうか。とするならば、人々は和歌を詠むことによって実感する美的景物・自然物に（それがたとえ現前していなくとも、つまり題詠であって、観念的な景物であっても）、「存在そのもの」を感じ取ったのである。

歌の言辭と「ものの神」の祭祀についての原理的な考察は今後の課題としたい。

研究会での発表では、原初神道、仏教、儒学、近代のそれぞれの自然観の特徴を通史的・概括的に報告したのであるが、本論考では、その原初神道の内容の一部をまとめるにとどまった。省略したのは、祭祀儀礼のプロセスと祭祀者に関する考察（異類婚姻譚などを題材としていた）である。今後、続編として、省略した部分を加えつつ、仏教以降の自然観の変遷を論考としてまとめたいと考えている。

引用について

『風土記』『日本書紀』『万葉集』からの引用は、以下の書籍から。引用文の後にページ数のみ示した。また、分かりやすくするために表記を適宜改めた箇所がある。

- ・『風土記 日本文学大系 2』岩波書店、1958 年
- ・『日本書紀① 新編日本古典文学全集 2』小学館、1994 年
- ・『万葉集 二 新日本古典文学大系 2』岩波書店、2000 年

注

- 1) 鳥越輝昭「奪い返す「自然」と抗う想像力—ピラネージのローマ表象をめぐる—」『人文学研究所報』神奈川大学人文学研究所、第 55 号、pp. 1-20、2016 年。
- 2) 和辻哲郎『風土』（1935 年）で提示された、モンスーン型（インド、東南アジア、東アジア）、沙漠型（アラビアなど）、牧場型（ヨーロッパ）の風土の 3 類型。
- 3) 「風土」概念に関して、和辻哲郎の『風土』を発展させたベルク『風土学序説』（2002 年邦訳）がひとつの研究到達点といえる。ベルクには『風土の日本』（1988 年邦訳）に始まる一連の「風土」論があり、環境倫理学への提言も行っている。それ以降は、当共同研究の参加者である伊坂青司 *Klima und Geschichte bei Herder und Hegel*, in “Herder Studien” Bd. 10（2004 年）および「ヨーロッパ風景画の雰囲気と文化風土」（2012 年）が新しい成果と言える。近年ヘルダー思想の再検討も行われるようになった。『思想』（岩波書店、2016 年、第 5 号）に、笠原賢介「和辻哲郎『風土』とヘルダー」という論考があり、ヘルダーおよびそれを受容した和辻の「風土」概念の再検討を行っている。
- 4) カレン・アームストロング『神の歴史—ユダヤ・キリスト・イスラーム教全史』（柏書房、1995 年、原著は 1993 年）など。
- 5) 東西の思想を一覧できるコンパクトな書物はほとんどない。唯一、高校倫理の教科書であろうか。そこでは、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム（教）、および仏教・儒教（朱子学・陽明学を含む）という、いわゆる「源流思想」が記述され、西洋においては古代ギリシアの自然哲学から始まり、現代哲学のポスト構造主義に至るまでの哲学史が記述されている。日本思想史においては、『古事記』から丸山眞男や吉本隆明などの戦後の思想までが記述されている。しかし、正直、記述はばらばらであって、「神」という概念の多様さすら読み取れない。これを大学の教員が高校生向けに共同執筆しているという状況がすべてを物語っているだろう（執筆者の一人として忸怩たるものがある）。
- 6) 明治以降、再評価されて注目されるようになった思想家の代表者が、鎌倉時代の浄土真宗の祖、

親鸞である。この再発見に、明らかにプロテスタンティズムの影響（バイアス）があったことは今では当然のこととされている。神仏習合などという、呪術的で非合理的な思想（たとえば一遍）は、ほとんど無視されてきた。近年、思想史のみならず、芸能史などにおける一遍および時衆の影響の大きさが見直されている。このあたりの事情は、桜井哲夫『一遍と時衆の謎』（平凡社、2014年）を参照。

- 7) 環境考古学者の安田喜憲の一連の著作（『大地母神の時代』（角川書店、1991年）、『日本文化の風土』（朝倉書店、1992年）、『蛇と十字架』（人文書院、1994年）など）は、優れた比較文化・文明論であり、和辻の「風土」がほぼ現在の気候風土を基準にしているのに対し、紀元前13世紀頃の世界的な気候変動に伴う人間の思想・宗教の変遷を考古学的・比較神話的に辿っている。見習うべき点は多い。しかし、日本の「多神教」がキリスト教の「一神教」よりも優れているという主張が強調され過ぎているように思われる。
- 8) 岡倉天心『東洋の理想』（筑摩書房、1901年、197-8頁、原著は英語）、引用文の訳文は多少変更した。
- 9) 相良亨「「自然」という言葉をめぐる考え方について―「自然」形而上学と倫理―」（『相良亨著作集6 超越・自然』所収）、83頁以降参照。
- 10) 中世では、ジネンと読めば「ひとりでに、おのずから」、シゼンと読めば「もしも、突然、偶然」の意味で使い分けられてもいた。『日本国語大辞典』（小学館）の「自然」を参照。
- 11) 中国語の「自然」という語の用いられ方、用例などの比較は、今後の課題とする。代表的な思想書である『老子』の「無為自然」は、人為を加えないおのずからなる状態を意味しているよう。
- 12) 木田元『反哲学史』（講談社、2000年）、66-69頁参照。木田は、ギリシアの *physis* には「生成」「発現」という意味もあったと言い、フォアゾクラティカーにはいわゆる「生成的自然観」が見られるとする。
- 13) 相良前掲論文、および、同書「「おのずから」としての自然」（141頁以降）参照。
- 14) そもそも日本の古代の神信仰（神祇信仰）は、「神道」などとは呼ばれてはおらず、仏教移入後に、「仏道」と区別もしくは対抗する意味で、8世紀頃から「神道」という言葉が使用されるようになったとされる（それでも使用概念に揺れがあり、輪廻する六道のうちの「天」（神々）を「神道」とも呼んでいる）。以後、「神道」は「両部神道」「伊勢神道」「山王一実神道」「吉田神道」など、いわゆる神仏習合思想（あるいは習合と言えないまでも仏教の影響下にある神道）として展開する。近世には儒学と習合した「垂加神道」などのいわゆる「儒家神道」や、仏教・儒学などの外来思想を神道思想から排除して本来の神道に戻そうとした「復古神道」（実はキリスト教の影響を受けた作作的な神道である）、近代のいわゆる「国家神道」（文明開化と国民国家体制を促進するために作られた政治的・道徳的な神道で、儒学、近代市民社会道徳、明治武士道、皇室祭祀、変質された神社神道などのアマルガムである。未だに「神道」に「国家

神道」のイメージを重ねる人が多いのは、困った事態である）などがあり、いずれも、仏教や儒教移入以前の神信仰を含みながらも大きく変質してきたのである。外来思想移入以前の神信仰（神祇信仰）を「神信仰（神祇信仰）」と呼べば、外来思想移入以降の諸「神道」をも含み持つことになる。故に、あえて「原初神道」という概念を用いている。よくまとめられた神道史の文献として、近世までではあるが、伊藤聡『神道とは何か』（中央公論新社、2012年）がある。

- 15) 末本文美士『日本宗教史』岩波書店、2006年、224頁。
- 16) 古語で、不可思議な存在物を「もの」とも呼んでいる。その意味では、日本では、分析概念としての「もの」とテキスト概念としての「もの」が重なるが、区別して用いる。テキスト概念では、たとえば記紀の崇神天皇条で語られる代表的な神である「大物主」は、大いなる「もの」の主の意の一般名称とされている。
- 17) 益田勝実『秘儀の島』（筑摩書房、1976年）所収の「モノ神襲来—たたり神信仰とその変質—」という論考で「モノ神」という概念を用いている。佐藤正英『日本倫理思想史』（東大出版会、2003年／増補改訂版、2012年）、および『日本の思想とは何か』（筑摩書房、2014年）などで、「くもの神」が主要な分析概念として用いられている。それらの概念の影響を受けているが、全く同じというわけではない。
- 18) 末木は、「歴史的に知られる範囲では、神は特殊な自然物（山、岩、巨木など）に下ってきたり、蛇や狐などの特殊な動物が神、あるいは神の使いとされるのであって、あらゆる自然物がそのまま神というわけではない」（末木前掲書、4頁）と述べている。19世紀後半の、イギリスの人類学者タイラーが『原始文化』（1871年）で使用し始めた「アニミズム」という概念がある。一般的に、生物・無生物などあらゆる存在するものに霊（アニマ）が宿っているという考え方、とされている。また、その弟子マレットの「プレアニミズム（アニマティズム）」という概念もある。いずれにせよ、古代の「もの神」には適合し得ないと考えられるが、縄文時代以降の変遷も考慮しつつ、注意深い比較が必要である。
- 19) 「まれびと」論については、折口信夫「国文学の発生（第三稿）」（1927年）、『折口信夫全集1』（中央公論社、1995年、所収）参照。
- 20) 以前、本学の別の研究会で、この関係様態について報告したとき、人間科学部の小馬徹先生から「それはかなり進んだ段階の神話であって、決して原初的な神の観念ではない」というような指摘をいただき、アフリカでの、神や霊についての具体例を教示していただいた。全くその通りだと考えている。「原初神道」とはいえ、その思想はかなり“合理的”に構築された思想である。
- 21) 明珍昭次はフッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』での言葉を借りて、「故郷世界の共同体的構成員の思惟には、故郷世界への求心的閉鎖性と、異郷世界への遠心的関心性

とが、矛盾並存的に存在した」（『民俗の現象学』世界書院、1987年、42頁）と述べている。「求心的閉鎖性」と「遠心的関心性」はそれぞれ「畏怖」と「魅惑」に対応する。また、人間が神的存在に相対した時、「畏怖」と「魅惑」という両義的な感情を抱くことについては、オートー『聖なるもの』（岩波文庫、1992）に詳しい。

- 22) 木田前掲書には、その同一視が語られているが（72頁）、木田以外にも見られる傾向である。丸山眞男「歴史意識の「古層」」（『日本の思想』第六巻「歴史思想集」解説、筑摩書房、1972年。後に『忠誠と反逆』（筑摩書房、1992年）に所収）論文は、「世界の諸神話にある宇宙（天地万物人間を含む）創成論を見ると、その発想の基底に流れている三つの基本動詞にぶつかる。「つくる」と「うむ」と「なる」である」と述べ、「つくる」論理の典型が「ユダヤ＝キリスト教系列の世界創造神話」であり、「日本神話では「なる」（生る・成る）発想の磁場が強く、「うむ」を「なる」の方向にひきこむ傾向がある」と述べている。そして『古事記』神話を詳細に考察し、そこに一貫してみられる生成の論理を剔出し、その意識が日本人の歴史意識として時代を通じて「古層」として見られると主張する。ここでも、生成的自然観との同一視が窺えるのである。しかし、「つくる」「うむ」「なる」の三類型は、それ自体としては興味深い比較概念といえる。少し長くなったが注として挙げておいた。
- 23) 祭祀の失敗は想定され、むしろ積極的に語られているようである。『古事記』上巻神話では、イザナミの死、スサノヲの高天原での祭祀の妨害、アマテラスの擬死など。これらの蹉跌の語りにおいて、むしろ「もの神」の見通しがたい、不可思議な外部性が際立たせられているのである。
- 24) 和辻哲郎は神話で語られている神を大きく2種類に分類し、「祀られる神」と「祀る神」と呼んだ。前者が本論文の「もの神」であり、後者が、神を祀る祭祀者を神と見なした存在である。『日本倫理思想史』（1952年）で提示された。
- 25) 佐藤正英は和辻の「祀る神」論を受けて、『古事記』上巻神話に登場する神々のほとんどを「祀る神」とみなす（『日本倫理思想史』（2003年）以降の各著書）。今はこれに従う。
- 26) ここまでの論で、いかに「一神教と多神教」「人格神と自然神（アニミズム）」などといった東西宗教の概念が比較の役に立たないものであるかがわかるだろう。それらの比較概念は、キリスト教文化・西洋哲学中心的なバイアスがかかった「オリエンタリズム」的概念であると考えざるを得ない。
- 27) 神社が仏教寺院の影響で建立されるようになったということは定説であるが、いつの頃からか、多くの場合、神は神社の本殿に存在しているとされ、祭祀の時には本殿から拝殿に神を迎えるようになった。しかし現代でも、古い神迎えの形式を残している神社はある。京都の上賀茂神社（賀茂別雷神社）は丸山の「御生野」（古代は神奈備山である神山の山頂）が神迎えの聖地、下鴨神社（賀茂御祖神社）は神奈備山である御蔭山（御生山）の御蔭神社が神迎えの聖地であ

る。神迎えの神事は、前者では「御阿礼神事」、後者では「御蔭祭」（以前は「御生神事」と呼ばれる。いずれも5月15日の葵祭の前、5月12日に実施されている。前者の場合、真夜中に秘儀として行われ、祭祀者以外でそれを見た人の目は潰れると信じられている。

- 28) 『延喜式』（927年）の巻九・十の「神名帳」に記載のある神社を、一般に「式内社」と呼ぶ。そこに記載されている神社は、確認される最も古い神社群である。そして、その多くが自然景物に由来する名称である。山の神（御上神社、浅間神社、白山神社、月山神社など）。木の神（杉柁別神社、須義神社、楠本神社、大楠神社、桜神社、檜本神社、椿神社など）。石の神（石神社、磐神社、石座神社、天乃石神社、平群石床神社（本殿がない）、高石神社など）。井泉の神（御井神社、三井神社、井上神社、温泉神社、湯神社など）。滝の神（滝本神社、多伎神社など）。川の神（小川神社、河上神社、広瀬神社、川合神社、神川神社、丹生川神社など）。海の神（志加海神社、和多都美神社、海神社など）。島の神（伊都伎島神社＝巖島神社、大島神社、三島神社、奥津島神社、宗像神社、神島神社など）。動物で最も多いのは蛇神（オカミ、ミツチ）（意加美神社、多賀宇加美神社、蛟蛸神社など）であり、その他動物神は少数（隼神社、御馬神社、白鳥神社など）である。菱沼勇は『日本の自然神』（有峰書店新社、1985年）で、詳しい調査に基づいて説明している。
- 29) 拙稿「神に関わる聖地の景観構造」（『日本における神仏関係思想をめぐる倫理学的基礎研究—神・仏概念の原理的解明—』平成15～17年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（2））研究成果報告書、2006年、1頁～20頁）で、神社の立地景観のパターンを図示し、三輪山と大神神社、春日山と春日大社など代表的な神社の地形図とを根拠として例示した。
- 30) 古橋信孝『古代和歌の発生』（東京大学出版会、1988年）参照。佐藤正英『日本の思想とは何か』（注（17））153頁以降参照。
- 31) 山口大学リポジトリ「万葉集検索システム Ver 2.2.0」（http://infux03.inf.edu.yamaguchi-u.ac.jp/~manyou/ver2_2/manyou.php）を使用して検索した。ここでは詠まれた自然物のみを挙げただけであるが、詠まれた状況なども含めて詳しい考察が必要である。今後の課題としたい。
- 32) 巻第一の巻頭歌は、在原元方による次のような歌である。「ふる年に春立ちける日よめる 年のうちに春は来にけり 一年をこぞとやいはむ 今年とやいはむ」（巻第一・春歌上・一）。この歌に対して正岡子規は「あきれかえった無趣味の歌」とし、和辻哲郎も『古今和歌集』の中で「最も愚劣な歌」としている。佐藤正英はそれらを批判し、この歌が「循環する時・空が遅滞なく現前している事態を対象化して喜び祝い、……新しい年を予祝する和歌である」とした（佐藤正英『日本の思想とは何か』、157-158頁、および同書注（36））。佐藤に従うべきであろう。この例は、近代の知識人がいかに原初神道の“哲学”を見誤ってしまっているかの典型例であろう。
- 33) 佐藤前掲書、161-162頁参照。

- 34) 折口は、「私は、日本文学の発生点を、神授（と信ぜられた）の呪言^{ジョゴン}に据ゑて居る。……さうした神憑りの精神状態から来る詞章が、度々くり返された結果、きまつた形を採る様になつた。……むすびと言ふのは、すべて物に化寓^{キョド}らねば、活力を顕す事の出来ぬ外来魂なので、呪言の形式で唱へられる時に、其に憑り来て其力を完うするものであつた」（下線は折口）と述べている（『国文学の発生（第四稿）』（1927年）、『折口信夫全集 1』中央公論社、1995年、所収、125-126頁）。