

古代日本の神と自然環境

——自然観の再検討をめぐって

上原雅文

東亜大学 総合人間・文化学部 人間学研究室

E-mail: ueharama@po.cc.toua-u.ac.jp

1. はじめに

「環境」という言葉を手近な辞書で引いてみよう。『大辞林 第二版』（三省堂、1998年）には次のような説明がある。

(1)取り囲んでいる周りの世界。人間や生物の周囲にあって、意識や行動の面でそれらと何らかの相互作用を及ぼし合うもの。また、その外界の状態。自然環境の他に社会的、文化的な環境もある。「一が良い」「一に左右される」「家庭一」「一破壊」(2)周囲の境界。まわり。

ここには、「環境」という言葉の一般的な説明がある。基本的な意味は、「取り囲んでいる周りの世界」である。さらに、「人間や生物の周囲にあって、意識や行動の面でそれらと何らかの相互作用を及ぼし合うもの。また、その外界の状態」とあるように、環境は人間という主体（主観）とは別に客体（客観）として、それ自体で存在している、と捉えられている。「自然環境の他に社会的、文化的な環境もある」としか記述のない「社会的、文化的な環境」は、辞書には明記されてはいないが、人間が作り出した環境である。それは、人間が客観としての「自然環境」から影響を受け、「相互作用」の中で自然環境に働きかけ、それらを利用して形成した、いわば二次的な環境であると考えられているだろう。それに対して、一次的な環境とし

ての自然環境は人間が作り出したものではない。山や樹木や石、水や空気などの自然環境は、人間がそれと関係を持つところの、物理的な環境であり、自然科学が客観的に捉えることのできる環境であると考えられている。

一冊の辞書の記述からは、多少はみ出してはいるものの、常識的な環境概念を説明すれば以上のようになるだろう。しかし本稿では、そのような環境概念を再検討してみたい。論点は、主に「自然環境」と人間との関係である。自然環境との「相互関係」の中で作り出される文化的・社会的環境の意味も、その「相互関係」それ自体の考察の中で考えていきたい。

2. 人間学・環境倫理学

さて、人間学研究室は「哲学・倫理学」と「人類学」という専門領域からなる。「人間と環境」を人間学から考える際にも、専門領域に応じた様々なアプローチがある。本稿筆者は倫理学を専門にしているが、一応、人類学にもコメントしておきたい。

人類学は、人間が、700万年にも及ぶ人類進化の歴史の中で、自然環境とどのような相互関係を持ち、衣食住の生活を営む上で自然をいかに利用してきたかを、様々な考古遺物から考察しようとしている。自然環境の利用の仕方、身体・知能・技術における、人間の進化過程が窺えるからである。人間は自然との相互関係の中で進化してきた。人間の骨格から社会的行動

にいたるまでが、人類進化という膨大な時間を背景に説明される。いわば、生物としての「ヒト」という観点から人間とは何かを探究しようとしているのである。自然環境という概念が、人類学において極めて重要であることは言うまでもないであろう。その際の自然環境概念は、自然科学が捉える物理的・生物学的な自然環境概念に近い。

さて、倫理学の分野では、いわゆる「環境倫理学」という領域がある。環境倫理学は、自然環境の破壊という問題を単なる技術的な問題とするのではなく倫理問題として捉え、その原因と対策について考察しようとしている。

その論点は様々であり、それを詳細に紹介することは本稿の課題を超える⁽¹⁾。本稿では、その中の一つの論点である、自然観の再検討というテーマを取りあげよう⁽²⁾。自然観とは、自然（自然環境）に対する「見方（型）」である。

近代の工業化社会を促していた自然観は、「機械論的自然観」とであるとされる。それは、自然を機械のように部品（要素）の集合と見なし、機械が規則的に運動するように、自然も規則的に運動していると見なす。その自然の運動・分解・結合の法則を認識するために、自然を要素に分解し、実験を行い、数値化し、法則を証明するという科学的方法が確立した。科学的方法によって認識された、単なる物質としての自然こそ客観的な自然である。人間は、自然法則を応用した科学技術によって、資源としての自然を分解・結合させて製品を作り、あるいは自然を操作し、人間の欲望のままに自由に利用できる。そのような自然の利用の仕方は動物にまで及んでいる。若鶏などの食用動物は、飼育から加工・出荷まで“工場”で行われているのである。

以上が、機械論的自然観の概要である。もっとも、科学理論の進展により、自然を単純な機械と同一視することは変更されつつある⁽³⁾。しかし、科学的方法によって認識される自然こそが、唯一の客観的な自然であり、それを人間が自由に利用できるとする見方に変更はもたらさ

れていない。機械論的自然観は現在でも科学・科学技術の進歩を支えているのである。この自然観と科学・科学技術が生み出した成果が、人類に多大な利便性をもたらしたことは言うまでもない。その恩恵は計り知れないし、これからも恩恵をもたらす続けるであろう。

しかし、大気汚染、水質汚濁、酸性雨等々の身近な公害から、地球温暖化・オゾン層の破壊・砂漠化などの地球規模の環境破壊に至るまで、科学技術の恩恵の裏に自然環境破壊がある。人間が作り出した有害物質は自然の循環の中では分解・処理されないものがある。例えば、原子力発電によってもたらされる高レベルの核廃棄物の中には、その管理に何万年も要するものがある。また、貴重な自然景観が破壊されたり、貴重な生物種が消滅したりしている。エネルギー問題はもとより、南北問題も、科学技術の進展にともなう副産物であるとされる。機械論的自然観は手放して容認できる自然観であるとは言い難い面を持っていると言えよう。倫理学は、その自然観を批判的に検討しようとする。端的に言えば、自然環境破壊を増長させている人間の行為の、その根源にある、「人間中心主義的」な機械論的自然観を批判的に検討し、別の自然観を模索しようとしているのである。

その一つに、樹木や動物にも「権利（生存権）」を持たせようとする環境倫理思想がある。「自然の権利」とよばれる思想である⁽⁴⁾。この思想からすれば、自然は、単に自然科学が分析の対象とし、人間が一方的に利用できるものではなくなる。樹木や動物は、それ自体で“生きる権利”を主張している存在と見なされる。“彼ら”の権利を侵害することは、倫理的に“悪”なのである。樹木や動物という個々の生物を倫理的に配慮すべき他者と見なすところに、この思想の特徴がある。このような思想の中でも、諸々の樹木や動物のうち、何に、どのような権利を、どこまで認めていくのかで思想内容は異なる。しかしそれらの思想が、機械論的自然観に対する批判と新しい自然観の模索を含むものであることは間違いないだろう。

また、「地球全体主義」(地球環境倫理・全体主義的環境倫理思想)とよばれる思想がある⁽⁵⁾。「自然の権利」思想は、樹木や動物を近代的個人概念・権利概念に則った形で見ていく。それに対し、「地球全体主義」思想は、そのような個人・権利概念を乗り越えて「全体論的に生命圏全体を倫理の対象とする」⁽⁶⁾思想である。地球の資源は有限であり、また地球全体は無機物も生物も含めて一つの生態系というシステムをなしている。生態系とは、土壌・水・微生物・植物・動物相互・大気などにおける物質・エネルギーの循環がバランスを持っているシステムを言う。その全体システムが「生命圏」とよばれる。生命圏を破壊するならば人間の生存はない。生命圏があってこそ、人間を含む個々の生物がある。そのような見方からすれば、地球の生命圏全体こそ、それを尊重・保護すべき倫理的配慮の対象であるのみならず、そのシステムに従って生きることが善であると見なされる。自然は、人間が自由に利用できる対象ではなく、人間よりも優位に立ち、人間を生存させている価値ある存在なのである。国家のエゴや個人の欲望は、その自然観によって制限されざるを得ない。

以上のように、環境倫理学は、西洋近代が生み出した人間中心主義的な機械論的自然観を批判的に再検討しようとしている。自然科学が対象としている物理的な自然とは別の自然の在りよう(自然の権利であれ生命圏の優位性であれ)⁽⁷⁾を、より“現実的な自然”と見なそうとしている。自然科学それ自体を否定しようとしているのではない。そこでは、自然を破壊し利用し続けようとする人間の欲望を制限するための、新しい自然観が模索されているのである。

倫理学が自然環境を問題にする際の問題意識をまとめよう。自然環境が問題化されるとき、自然環境とのあるべき相互関係が問題になる。科学技術の進歩や設備の改良は、大気汚染を減少させ、水質も改善させた。これら、あるべき関係の模索は、従来の自然観を前提に行われている。しかし倫理学は、従来の自然観それ自体を問題化する。あるべき相互関係の模索とは別

に、人間にとって自然とは何かを問題化し、自然に対する、あるべき見方(自然観)を模索しようとしている。自然観が前提になって、自然に対する実践的關係がある。あるべき関係の前提にはあるべき自然観がある。故に、倫理学は、自然との関係という行為の前提となっている自然観それ自体における、あるべき在りようを模索しているのである。

3. 現象学の方法

本稿筆者の専門は倫理学であるが、その中でも、日本の古典を題材とする「日本倫理思想史」という学問領域を専門としている。日本倫理思想史は、日本の古典を題材にして、人間とは何か、人間いかに生きるべきか、という倫理学的問題を考えていく学問である。

日本倫理思想史が自然環境を問題にするとき、今述べた環境倫理学と同様に、自然観の再検討という問題意識を持つ。ただ、題材が日本の古典であるというまでである。

一見、環境問題とは無縁に見える日本の古典を題材にして、現在の自然観を再検討することができるのか。できるとすれば、それは西洋倫理思想史が行っている歴史的文献の解読作業とどのような差違があるのか。まずその点について述べたい。

そのためには、まず、自然環境・自然観について議論する「方法」について述べておかなければならない。倫理学が自然環境および自然環境との関係を考察する場合、自然科学とは違う方法を持つのである。倫理学は、実験も、アンケートも採用できず、データ分析も行わない。いわゆる科学ではないのである。しかし、論理的で客観的であることを、限りなく目指している。本稿では、現象学の方法(と言うより、現象学とは方法に過ぎないのであるが)を援用する。現象学はフッサールによって提唱され、サルトル、メルロ＝ポンティ、ハイデガー、ガダマーなどによって批判的に継承されてきた方法である。彼らの方法と思想はもちろん一律には語れない。ここでは、厳密に誰それに限定した

現象学の概念ではなく、本稿筆者が援用している方法としての“現象学的方法”に特有の方法的概念について説明しよう。

現象学は、世界および人間を含む個々の存在者を、意識によって「構成」された、意識の相関者と見なす。「構成」とは、対象を意味あるものとして定立させることである。世界が意識によって構成されたものであるということは、人間の外にあると思われている対象は、客観的なものではなく「主観に対して或る特定の意味と妥当性を持つ対象」でしかなく、世界は「その存在の意味を付与する主観性の相関者」⁽⁸⁾でしかないということの意味する。意識は常に何かを「志向」する「志向的意識」である。志向することは意味付けを行うことであり、意識が対象を捉えることは、対象を意味付けて捉えること、すなわち意味的に構成することである。意味付与作用によって対象を構成する意識は、純粹意識であり、それは「超越論的自我」とよばれる。「超越論的」とされるのは、その作用によってはじめて日常的な経験が可能になるような働きだからである。超越論的自我の作用も、その相関者としての志向的对象（意味付けられ構成された対象）も、意識の「内部」にある。意識の「外部」にあるのは、それから感覚器官が刺激を受け、それに意味を付与しているところの「物」(「超越」)である。本稿では“モノ”とよぼう。

超越論的自我の作用は、個人において孤立した作用ではない。現実的に、我々は個々の存在するもの(「存在者」)の意味を共有している。それを前提に、社会としての日常的世界が成立している。そのような、人々において共通の、世界を構成する意識は、「超越論的間主観性」とよばれる。超越論的主観は、“わたし”であると同時に“われわれ”である。“わたし”は、人々と共有する世界にすでに組み込まれている。日常的世界は、基本的に、間主観的な意味付けによって構成されている世界である。それは「生活世界」とよばれる。しかし同時に、“わたし”は世界を構成する主体でもあるのである。生活世界は、超越論的間主観性の相関者

として、意味的秩序を持った世界であると言える。生活世界を本稿では「日常的世界」とよぶことにしよう。

以上、抽象的な概念を並べ立てた。自然環境の中で、太陽を例にとってもう少し説明しよう。

自然科学の対象としての太陽は、太陽それ自体を研究する天文学・宇宙物理学や、太陽の影響を科学的に分析する生物学などの対象である。それは例えば、「太陽系の中心にあって地球などの惑星を伴う、我々に最も近い恒星。巨大な高温のガス球で、球形に見える部分を光球という。……光球の表面温度約5千800度、……。半径は69万6千キロメートルで、地球の109倍。平均密度1.41グラム毎立方センチメートル。地球からの平均距離1億4960万キロメートル。」(『大辞林 第2版』)等と説明される。また、地球は太陽のまわりを公転しつつ、西から東へと自転している。

一方、日常的世界の中にある太陽は、「東から昇って西に沈む」。また太陽は、時と場合によって違った意味を持つ。例えば、元旦の朝日のみは手を合わせて拝む“宗教的な”対象ともなる。元旦でなくとも、東から徐々に昇ってくる朝日はすがすがしく、一日の始まりのある“気分”とともに眺められる。一日の終わりに東に沈んでいく夕日を見ることは、また違った“気分”をもたらすだろう。朝日と夕日は自然科学的には同じ太陽であっても、日常的世界における自己にとっての意味が違う。それぞれ“始まり”と“終わり”の象徴として意味付けられていると言ってもいい。そこでは、見るときの“気分”が意味を決定しているというより、見ることで“気分”が生まれているだろう。その時々太陽を見ることが、その時々自己を感じるようになっていく。太陽を見ることが、ある種の「自己了解」を行っているのである⁽⁹⁾。そのことが可能になっているのは、すでに太陽が、日常的世界を生きる人間の超越論的意識によって、そのようなものとして意味付けられ、意味的に構成されているからである。人間が生きている生活世界(日常的世界)

は、そのような自然物を自然環境とする世界である。

過去にさかのぼってみよう。太陽は、時に「お天道さま」とよばれ、「お天道様のもとで恥ずかしくないように生きる」という倫理的・宗教的観念をともなっていた。お天道様は、当時の人々の倫理的・宗教的な志向的意識によって意味論的に構成された、意味ある太陽なのである。そこでも、人々はお天道様を見ることで、倫理的な自己を了解していた。そのような“気分”をもって、お天道様は存在していたと言えるだろう。そして、その時代・地域においては、それこそが“客観的な太陽”だった。

自然を見る際の“気分”あるいは自己了解は、自然に対する超越論的意識による意味付けから来る。その対象は、単に主観的なものではなく、時代や地域によって共有されている、超越論的間主観性の相関者としての対象なのである。

しかし、日常的世界で出会うそのような存在者の在りようは、科学的な観点からは非科学的とされる。自然科学的な対象としての太陽は、太陽系の中心にある。「東から昇って西に沈む」という見え方は、地球が西から東へと自転しているという客観的な事実から来る錯覚に過ぎない。しかし、生活世界にある（意味的に構成された）太陽は、非現実的ではない。

日常的世界においては人々と共有する「主観的な自然」がある。そして、その主観性を暴くような自然科学的な「客観的な自然」がある。少なくとも二つの自然が人間を取りまく自然環境として存在している。二つは矛盾する場合もあれば、併存している場合もある。

ここでは、「主観的な自然」と「客観的な自然」という二つの自然を、日常のあるいは倫理的・宗教的な志向的意識と自然科学的な志向的意識というそれぞれの志向的意識が対象の意味を規定し、意味的に構成したものである、と考えよう。そう考えるならば、主観的・客観的といっても、いずれも志向的意識の相関者としての対象でしかない。そのうちの何が“真の現実”であるかは決定できない。自然環境という

現実には重層的である、と言ってもいいだろう。人間にとっての自然環境とは何か、それはそれぞれの志向的意識を分析することで見えてくるだろう。自然環境の意味は、それを構成する主体の志向的意識の在りようによって異なるからである。

4. 倫理思想史の課題

現象学的方法による自然環境概念の考察は、人間が、意識ならざる“モノ”としての自然にどのような意味付けをしているのか、その意味付与のシステム、意味付けの理由を、根源的に問うことである。自然という対象を意味的に構成する超越論的意識の間主観的な「志向性」（志向的意識の在りよう）を問うことである。志向的意識は、対象に意味を付与する能動的作用である。その能動性には、それを突き動かしている「欲望」があるだろう。意識の志向性を問い、その構造を解明することは、能動意識の背後で働く欲望を解明することでもある。

自然観とは、自然に対する意味付けのシステムである。それを自然に対する「見方」と本稿ではよんできたのである。換言すれば、自然観とは、意識における一定の志向性の型が生み出している自然に対する見方（型）である。それは、意識の相関者であるのみならず、欲望の相関者でもある、とすることができる。

自然科学的な対象は、倫理思想史的な観点からは、その特権的な客観性を剥奪され、人間の志向性が構成した対象として相対化される。しかし、さらに、なぜ自然科学的な志向性が全世界を席卷しているのかが、他の志向性との関係で問題化される。

問いの作業は、古典の文献解釈学をともなう。西洋哲学史・西洋倫理思想史では、自然科学的な意識の志向性が西洋近代において、なぜ、いかに発生したのかが問われている。環境倫理学において、自然科学が前提としている機械論的自然観の発生から問いを立て直し、その根拠をユダヤ・キリスト教思想に見出そうとする論者もいる。確かに、その自然観は西洋近代

という特殊な時代と地域において発生した。その志向性の根拠を歴史的にさかのぼることも必要なのである。機械論的自然観以前には、自然それ自体が生命的な原理を内在させているという有機的な自然観があったのである（その一つにアリストテレス的自然学がある）。西洋倫理思想史においては、そのような他の自然観から機械論的な自然観がどのように発生したのかが問われ、そして自然科学の有効性を見極めつつも、倫理的な方向転換が模索されているのである。

日本においては、幕末の黒船ショックから西洋近代科学の受容が本格的に始まった。日本はアジアの中で一番に、急速な近代化を遂げた。第二次世界大戦後、日本の科学・科学技術は先進国と変わらないレベルに達し、それとともに公害先進国にもなったのである。日本倫理思想史における課題の一つは、そのことを可能にした内在的な原因の解明である。

その解明は、未だに研究途上にある。近世において一般的であった儒学、特に荻生徂徠の儒学思想における近代性を指摘したのは、丸山眞男である。しかし日本の儒学は、近世初期から、本家である中国の儒学とは異なる展開を見せている。とすれば、近世に限定して近代化の原因を探ることに限界が生じる。そこで日本倫理思想史は、近世より前に主導的であった仏教やそれ以前の神道との関係で、近代化に直結する近世思想の展開も捉え直し、かつ日本の近代化の理由を問おうとしているのである。過去の思想の影響は、思った以上に強いからである。そこでは、なぜ日本人は急速に機械論的自然観を受け入れることができたのか、が問われる。同時にまた、機械論的自然観とは別の自然観を提示しようともしているのである。儒学にせよ、神道・仏教にせよ、それぞれに自然観があった。それらは連続性も非連続性ももちつつ展開し、日本人に共有されていた。現代において、その自然観はどのような意味を持ちうるのか、これもまた日本倫理思想史における一つの課題なのである。

西洋近代科学の発生、あるいは機械論的自然

観の発生、及びその克服が環境問題を問う西洋倫理思想史の一つの課題であると言っているだろう。それに対比させるならば、日本倫理思想史の課題は、儒学・仏教・神道などの前近代の思想と、外来思想としての近代思想との連続・非連続が問題となる。しかし、その姿勢は、前近代の自然観や人間観の復権を唱えるものではない。まず、前近代の自然観や人間観それ自体の解明を行わなければならない。そして、前近代の自然観や人間観が、人間存在においてもっていた意味を解明する必要がある。

前近代の思想の解明は、西洋倫理思想とは別の意義を持つ。日本の前近代の思想は、我々現代人にとっても、遠く消え去った過去の遺物ではないからである。それは現代においても身近なところで影響を及ぼし続けてもいるのだ。例えば、散歩をすれば、神社や寺院に遭遇する。人々は正月を祝い、お盆には帰省する。地域の祭りにも参加するだろう。それらは日本の自然観の中に組み込まれている。過去の人々の志向的意識が意味的に構成した世界に、我々は、未だに片足を踏み入れつつ住み続けていると言えよう。人間が生まれ・生き・死んでいくこの世界は「歴史性」という性質をもっているのである。伝統と分かちがたく結び付いて世界は存在すると言ってもいい。故に前近代の思想の解明はまた、現在の自己の在りようを解明することにもなるのである。そこで自己の在りようが批判的・根源的に問われるだろう。過去の思想を問うことを通して、現在の自己を問い続けること、日本の古典を題材とする日本倫理思想史の意義はそこにある。

以下、日本の自然観の一端を窺う一助となるであろう、古代における神の観念を考察する。

5. 古代日本の神

かつて（とりわけ古代）の人々にとって、自然を意識することは神を実感することであった。しかし、自然の中に神を見出していたのは、古代人に限らない。現在でも、住宅地の真ん中にこんもり茂った木々を見つけると、そ

れは神社であることが多い⁽¹⁰⁾。日本人は現代においても、神の観念を完全には失ってはいない。

しかし、人々が神とは何かを知っているとは限らないのである。自然の中に神を実感すること、それはわかっているようで、哲学・倫理的に解明されているわけではない。例えば「アニミズム」という概念がある⁽¹¹⁾。日本の神を説明する際に、しばしば援用される概念である。その概念は、自然物の中に崇拜すべき霊的・神秘的な力（靈魂）を見出している、という意味に過ぎない。これでは、我々現代人にとってほとんど意味をなさない。アニミズムという概念は、ロマン的な“癒し”にはなるかも知れないが、自然観の再検討には至らない。自然物の中に見出されていた「崇拜すべき霊的・神秘的な力（靈魂）」とは何かが問われなければならない、というより、その対象を意味的に構成している意識の志向性・欲望の在りようが問われなければならないのである。

ここでは、あくまでも哲学・倫理的に神の概念を考えていきたい。手がかりは、古典である。古代、神はどのように語られたのだろうか。ここでは、「大物主の大神」（以下、大物主と略記する）を例にとる。712年に成立した『古事記』は、大物主について、おおよそ次のような神話を載せている。分析の便宜上、4段に分ける⁽¹²⁾。

- ①大物主は、海の彼方から「海を光らして依り来」て、大国主によって大和（奈良県）の三輪山に祭られた。大国主は大物主を祭ることで「国作り」を進めた。
- ②以降、大物主は三輪山に憑着（憑依・定着）し常住している。
- ③その後、崇神天皇の時代、疫病流行によって多くの死者が出て「人民尽きなむとす」という災厄が生じた。災厄をもたらす神が特定できず、災厄はとどまらない。事態を愁えた天皇が神託を受けるための床で休んでいると、天皇の夢に現れた大物主が、自分の祟りによってこの災厄が生じている、意富多々泥

古が自分を祭るならば災厄は治まり太平が訪れるであろう、と告げる。そして、捜し出された意富多々泥古を神主として大物主は祭られ、「国家安平」となった。天下に豊饒と太平がもたらされたのである。

- ④神主として指名された意富多々泥古は、大物主と人間の活玉依毘売の間に生まれた子供の子孫であった。ある時、「麗美しき」男が活玉依毘売のもとに通い、性的交渉を持った。活玉依毘売は正体を知ろうとして密かに麻糸を男の衣の裾に刺しておいた。翌日、麻糸を辿って行くと、三輪山の神社にたどり着いたので、男が大物主であることがわかったのである。大物主の正体は、「麗美しき小蛇」であったと『日本書紀』は語る⁽¹³⁾。『古事記』でもそれは前提となっている。麻糸は、戸の鍵穴を抜け通っていた、と語られているからである。

③に見られる大物主の「祟り」は、神の働きとして例外的なものではない。多くの場合、神は病気・自然災害などの災厄（祟り）となって現れた、と語られているのである。折口信夫によれば、「たたり」とは、「月たつ」「春たつ」などの「たつ」に由来し、本来「出る」「現れる」を意味している。神の祟りとは、「神意があらわれること」を意味している。目に見えない神が木や石に憑依し、示現し、立ち現れてくることが「たたり」なのである、と折口は言う⁽¹⁴⁾。本来そこに災いの意は含まれない。つまりここには、神の働きそのもの、神の本体の働きは、人間にとって災厄である、という理解が見られるわけである。

神は、その激しく荒々しい働きで、日常的世界を破壊し、人々を畏れさせる。神は「人間的な善悪の判断を越えた無限定の威力」⁽¹⁵⁾であり、突然の現れ（祟り）においては、神は名前も持たない。「無限定」で、不可思議な存在である。後に名前が判明し祭祀が可能になるにしても、神はそもそも「恐怖と畏怖の対象」⁽¹⁶⁾としての、いわゆる「祟り神」である。神は、身も心もすくむような畏怖の感情をもって相対す

べき、畏るべき存在として考えられていたのである。

しかし、そのような畏怖すべき神は、③に見られるように、祭られることによって豊饒と太平をもたらす神へと変貌する。それはしばしば、荒ぶる神の「和み」と表現される。①に見られる、大物主の祭祀による「国作り」とは、荒々しい神が祭られることによって国土に豊饒と平安をもたらしたことを意味しよう。神の働きは、「五穀豊穰」という言葉にも見られるように、農作物を始め、万物の豊かな生成をもたらしているのである。

さて、この災厄と豊饒という二面性を持つ神とは何であろう。災厄として現れる、畏怖すべき、名前を持たない不可思議の神は、意味付与作用が行われていない“モノ”の現出と見なされていたと言えよう⁽¹⁷⁾。古代人が、日常的世界を崩壊させるかのごとき災厄を神の立ち現れと見なしたということは、意味的に構成された日常的世界の外部の“モノ”を神と見なしていたということの意味するのである。畏怖の感情はそれに由来する。しかし災厄として現出する神は、「“モノ” そのもの」ではない。「“モノの現出”として意味付けられた“モノ”」と言う方が正確である。意識の外部にある“モノ”そのものを意識することは、原理的に不可能だからである。そして“モノの現出”は、五穀などの万物を生成する、豊饒をもたらす働きと見なされた。つまり、“モノ”は、〈万物を生成し、万物を存在せしめている働きを持つ“モノ”〉として意味付けられる。それが神である。その、古代人が意味付けた神を、本稿筆者は、〈存在者（個々の存在するもの）を存在せしめている存在それ自体の根源的な生成的威力〉と定義する。それを本稿では簡略に〈存在の生成的威力〉とよぼう。突然の疫病流行や自然災害は、人々に“モノ”的で無限定な〈存在の生成的威力〉を実感させたのである。〈存在の生成的威力〉は、内在的で超越的な生成する威力として、個々の存在者を生み出す。あらゆる命あるものとその活動（その生と死）を生み出す無限の働きである。

古代の言語で確認しよう。それは「ムスビ」という言葉である。「ムスビ」は『古事記』において「産巢日」などと漢字表記される、古代の神観念における代表的な名辞である。「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なのである。神はまさしく〈存在の生成的威力〉なのである。

6. 大物主神話の意味

この神の概念を用いて、大物主に関わる上述の『古事記』神話を解釈してみよう。

神は万物を生成する働きとして、存在者を存在せしめている存在の根拠である。それは、何気ない日常世界において、刻々に働き続けているはずである。そうでなければ、日常世界のあらゆる存在が無に帰するからである。

しかし、日常的意識においては、その根源的な生成的威力は忘却されている。神は崇りをもたらす畏怖すべき無限定の（“モノ” 的な）生成的威力であった。しかし、無限定の威力は無意識的な日常的な知によって限定される。日常的意識は、事物事象を志向対象として意味的に構成し、秩序の中に位置付ける超越論的意識を前提的働きとして持つからである。超越論的意識の働きは、自己を取り巻く個々の存在者の同一性をもたらし、同時に自己の同一性をももたらしていると言っていだらう。それが日常的世界である。そして、日常的意識は秩序化された日常的世界の存在者に慣れ親しんでいる。そのことによって日常的世界が成立し、日々の日常生活が可能になっているのである。

しかし、日常的世界の成立は、同時に、事物や自己の根源にある畏怖すべき〈存在の生成的威力〉を隠蔽すること、排除することでもある。神そのものは、いわば日常的世界の外部に追いやられ、外部の超越となる。日常的世界の外部は、正確に言えば、日常的意識の外部であるが、超越論的意識は、日常的世界の外部を

“神の世界”として意味的に構成する。つまり“海山の彼方”という日常的な空間の外部に神の原郷が措定される。①にあったように、大物主は海の彼方から「依り来」る。神の原郷は、海山の彼方に想定されていたわけである。

そして、①・③に見られる神話において、外部から来る神がこの世界を生成させ豊饒をもたらすと語られる。つまり、人々は日常的世界から神を隠蔽し、外部へと排除しながらも、その〈存在の生成的威力〉に出会うことも望んでいる。自らが秩序を作りながらも、秩序の裂開・崩壊による、外部からの神の現出を望んでいる。それが、災厄としての祟り（神の現れ）であった。三輪山に憑着している大物主が神であり続けるためには、時に祟らなければならなかったのである。彼らにとって、災厄によって脅かされることこそ、排除した神に出会う“方法”なのである。生存を脅かすほどの無限定な威力にこそ、限りなく“モノ”に近似した〈存在の生成的威力〉としての神は実感される。災厄をもたらさない神は神ではなく、日常的な秩序の中にある既知の何か（物・働き）であるに過ぎないからである。

③に見られるように、〈存在の生成的威力〉は災厄として現れ、豊饒をもたらす威力へと変貌する。破壊の後に世界が更新される。神によって世界が更新される実感こそ、古代の人々が「国作り」として求めたものなのである。祭祀による世界の更新については後で述べよう。

さて、人間が神を排除しつつ求めるという両義的な在りよう、あるいは神がもたらす災厄と豊饒という二面性を反映して、神は畏怖の対象である反面、「魅惑」のある形象としても語られる。④に見られた、「麗美しき」男という形象である。畏怖すべき神が「魅惑」の対象である理由は、人々が〈存在の生成的威力〉に触れ、その神秘的な威力を、生きているこの身体の内から自覚的に受け入れて、豊饒を実感しようとするからである。それは、神との一体化願望とも言える。その願望の反映が、神話の言説において、神との性的交渉という語りとなっているのである。

しかしその関係は持続しない。④に見られたように、一般的に、正体を知ろうとする人間の側の理由によって必ず破局をむかえる。美しい男の本体が人間ではないからである。神が神として、両義的な〈存在の生成的威力〉である以上、その語りは必然的であろう。大物主は多くの女性と関係を持つし、他の神々もまたそうである。神が祟り続けるように、神は女性と短期間の関係を持ち続ける。その神話的語りを通して、人々は畏怖すべくして魅惑的な神を実感しようとしたのである⁽¹⁸⁾。神を“魅惑的な人間の男”にしてしまわず、あくまでもその本体を「蛇」などの異類として語り、恋の破局を語ることは、そもそも神が“モノ”の側にあり、志向的意識によって日常的世界の中に取り込むことができないものであること、その違和性の強調表現なのである⁽¹⁹⁾。

畏怖すべき〈存在の生成的威力〉は、この世界が存在していることの根拠であり自己が「生きている」ことの根拠である。人々が災厄としての神の現出を望み、神との性的交渉を神話として語ることは、自己の存在の根拠に触れ、そこから身体のうちから豊饒の威力を取り込みたいと願うからである、とさしあたり言うことができる。

以上のように、畏怖すべき神の現象（祟り）をおびえおのきつつ魅惑の対象として希求している、そのような人間存在の矛盾構造が神信仰に見られる⁽²⁰⁾。この矛盾する意識の志向性の在りようが、神話における神と人間の在りようを意味的に構成しているのである。

7. 祭祀と豊饒

では、“モノ”的な外部の神を求める、意識の志向性とは何だろうか。神を「魅惑」の対象として意味的に構成する意識、その超越論的意識の欲望とは何だろうか。存在の根拠への欲望といっても抽象的である。手がかりとして、古代における祭祀の一般的なありようを見てみよう。祭祀において、人々は何を獲得したのだろうか。問題は、“豊饒”とは何か、である。

祭祀は一般的に次のような過程を踏む。まず、擬人化された神を迎える（神迎え・神おろし）。神籬や磐座や御神木を通して神は迎えられる。その迎える場所や迎える祭祀者は日常世界から聖別され、祭祀者がその場所に長期間籠もることもあった。そして、神を酒食・歌舞などで饗応し、神を喜ばせ、荒ぶる神の威力を「和める」。神との性的交渉儀礼が、神の饗応として演じられた場合もあった。そして、神輿による巡幸などの後、神に帰ってもらう（神送り）。神の本体は日常世界から外部へと帰っていく。しかし、祭祀によって神の生成的威力は穏やかで秩序化された働きとなり、その威力の一部がこの世界にとどまり、豊饒をもたらすと考えられたのである。名前を持ち、限定された神の働きはこの世界で働き、豊饒をもたらす。

以上のように、神は祭祀の終わりに帰っていく。帰っていくのは、神の“無限定さ”であると言っていいだろう。祭祀によってもたらされる豊饒とは、神の働きが限定的に穏やかに立ち現れ、存在者を生み出し、存在者と一体となっていると実感される事態である。五穀などが成長していく在りようや、豊かに稔った在りよう、そして穏やかな天候に、そして何より存在者が存在している在りように、それまで実感されることのなかった（排除し忘却していた）〈存在の生成的威力〉が実感される。その実感が豊饒と言っていいだろう。豊饒とは、日常的な存在者が、その存在の根源的な生成的威力とともに充溢し、輝き立ち現れている事態である。路傍の石ころですら、存在の根源から輝き立ち現れている。外部から来る神がそれをもたらしていると語られることは、その輝くほどの秩序が、違和性を帯びていることの表現でもある。美しい男の本体が蛇であったように、彼らにとっての豊饒は、どこか恐ろしいほどの新鮮な事態なのである。そこで世界は、擬似的な再生を遂げている、と見なされている。そこでは、神によって、新たに世界が生み出されている。「国作り」として表現されているのは、その実感であろう。その震えるほどの魅惑ある事態こそ、豊饒の内実である。豊饒を実感すること

で、人々は神との一体感を実感した。祭祀の後の、〈存在の生成的威力〉が充溢する豊饒、その“存在の明るみ”のただ中で、人々は、世界と自己が存在することの意味を感得したのである。思惟によってではなく、“見る”ことによって、存在の意味を実感したと言えよう。

祟り→祭祀→豊饒という一連の過程において働いている超越論的意識の欲望、それは、自己の存在の意味、世界の存在の意味を実感したいという欲望である。そして、存在の根拠から、圧倒的に示される、今ここに“ある”ということの肯定感情が“豊饒”なのである。

8. 神と自然環境

「大物主の大神」は、凄まじい祟りの最中、それとして特定できなかつた。神の最初の現れは抽象的であり、“モノ”の如く無限定なのである。人々は神と関係を持つことができない。しかし、神は特定の人（巫者）・樹木・岩などの存在者（依代）に憑着（憑依・定着）し、そこに神の威力が偏在的に宿ると考えられた。人間であれ物であれ、依代という媒介する存在者を通じて神と関係を持つことができると考えられたのである。神懸かりや夢告によって、あるいは占いなどによって神が特定され、祭祀者は神と一体となって神の言葉を伝え、神を祭ったのである。

ここで問題にしたいことは、樹木や岩を神との媒介者とする考え方であり、第5節の②にあったように、外部から依り来た神が、三輪山という特定の山に憑依し定着（憑着）し続けているという考え方である。それは、古代人にとっての自然環境の在りようを物語る。

一般に、神が憑依するものが山や樹木や岩の場合、それぞれ神体山（神奈備山）⁽²¹⁾、御神木、磐座（磐境）として特別視された。そして、それを通して外部から神を迎えることができると考えられ、あるいはそれを通して神を祭ることができると考えられた。また、その神体山、御神木、磐座それ自体が神と見なされたのである。ここに見られるのは、特定の存在

者と空間を外部の神との「媒介者・媒介空間」として設定し、それと関係を持つとする意識の志向性である⁽²²⁾。これによって、自然環境の中にある特定の山や木や岩が日常的世界の事物から聖別され、空間の質的な分節化が行われ、神の場所を含む自然環境が意味的に構成される⁽²³⁾。自然環境の中の特異な場所が、外部の神との「媒介空間」として、日常的空間から少し離れたところに設定される。そこは、近づき難い違和性をもち、畏怖すべき神の場所とされる。しかしそこは、存在の根拠としての“モノ”的な外部と具体的に接することができ、豊饒の源泉となる必須の場所なのである。祭祀はその媒介空間と日常的空間を往還することで行われる。神話もまた、媒介空間をめぐる語られる。祭祀や神話を通して、媒介空間は媒介空間としての意味を持ち続ける。人々は、その具体的な空間を眼の片隅に置くことで、自己と世界の存在の意味を実感できたのだと言えよう。媒介空間は、空間的に広がる自然環境と人間の生を意味付ける、目に見える座標軸の原点なのである。

今ここで確認しておきたいことは、現在もなお三輪山は典型的な神体山として信仰を集めているという事実である。低いながらも円錐形の秀麗な形の山は、奈良盆地のどこからでも眺めることができる。そして、三輪山西麓の奈良盆地との境界には、三輪山自体を神体として位置付けているために本殿がなく、拝殿のみ的大神神社があり、多くの参拝者が参詣している。許可を得て山に登ると、登山路の途中、山中の薄暗い斜面に辺津磐座、中津磐座という巨石磐座群があり、山頂にも奥津磐座という巨石磐座群がある。その幾つかに米や酒などの神饌が供えられ、大物主への信仰が現在のものであることを物語っている。三輪山という特定の山と磐座群が醸し出す雰囲気（気分）は、現在の我々においても古代と同様な神を実感させていると言っていいたいだろう。

意識の志向性とは欲望であり、超越論的自我は欲望する自我である。例えば、先に挙げた神体山や磐座を例にとろう。存在の根拠を求める

意識・欲望が、特定の山や岩を、存在の根拠との媒介として意味付け、神体山や磐座として意味的に構成している。物理的に見れば、三輪山は隣接する山と同じであり、磐座も平地の路傍に転がっている石と同じである。人々が特別の山や石を神体山や磐座として見出すのは、“そう見たい”から、に他ならない。“そう見たい”という欲望が特定の存在者を聖別する差別化作用・意識作用の根源にある。“そう見たい”という欲望がなければ、神体山や磐座は意味をなさず、通常の山や石である。あるいは、自然を利用しようとする欲望のもとに見れば（機械論的自然観のもとに見れば）、山は開発のためなら切り崩してもかまわないし、石は粉碎して道路舗装にでも利用できる材料になるだろう。たとえ崇りがあったとしても、それとして認知できない。意識の志向性によって、聖域の侵犯と災厄を因果関係でつながらない限り、災厄は崇りとして意味的に構成されないからである。

特別な空間に神を見出そうとする志向的意識は、古代において、神体山としての山を意味的に構成した。しかし、現代まで三輪山は神の憑着している神体山として特別視され続けてきた。特別視する意識作用・欲望は、現在の作用でもある。単に伝統的習俗として惰性的に存続しているのではない。三輪山山中の磐座に供えられた神饌が、信仰の現在性を語っているし、たとえ惰性・形式性としての存続であれ（そのような空間や習俗はあるだろう）それを存続させている意識は、現在の意識なのである。

9. 自然観の再検討

神の場所という媒介空間の設定、つまり志向的意識による空間の意味的構成とその現代への存続は、自然環境が決して単なる自然科学的な対象ではなかったし、現在でもそうである（可能性を秘めている）ことを物語る。古代の人々は、それを見、それに取り囲まれ、そこに住むことによって生きる意味を実感していた。

“モノ”としての外部に触れ、存在の意味を実感したいという志向的意識によって意味的に

構成された自然環境こそ、古代人の自然環境であった。古代の人々は、存在の根拠と関係するために空間を分節化し、意味付けられた人間的な自然環境を意味的に構成したのである。その痕跡は今でも存続している。

そこで見出されている“自然”は、単なる主観的な投影像としての非現実的な自然ではない。自然科学がどれほど進歩したとしても、自然は造ることはできない。存在を無から生成させることはできない。自然科学は、すでに存在しているものの在りようを探求し、それを加工・利用することしかできない。存在することそのもの（“モノ”）は、未だに、そしてこれからも謎であり不思議であり続けるであろう。現代の我々はその謎に対して鈍感になっているだけである。古代人が、自己と世界が存在していることそれ自体に驚愕と畏敬の念を抱き、その存在の根拠を神と捉え、それを自然の中に見出したことは、科学がなかったからではない。存在することそれ自体、存在の根拠を神であれ何であれある言葉で表現し、それと関係を持つこととするのは、科学の外部のみならず意識の外部にある“モノ”を捉えて表現しようとするものであり、それと関係しようとするものである。それは“非科学的”な表現や行為ではない。科学の外部を科学が非科学的であると断定することは原則的に不可能であり、越権である。科学の外部への志向を科学が非科学的であると断定するとすれば、その断定は非科学的である。

科学的な意識の志向性が、すでに存在している物質の存在様態を極め続け、自然科学的な対象を意味的に構成しているように、神話的・宗教的な意識の志向性は、存在することそれ自体の謎を捉え、表現し、それと関係しようとして世界を意味的に構成したのである。それらの意識作用は今でも続いている。両者は、相互に影響を及ぼし続けることがあっても、一方が他方を飲み込むこと、あるいは一方を他方に還元することは、原理的に不可能である。

例えば、自然科学者が温泉につかって、美しい自然の風景に癒され、あるいは地域の祭りに

参加して神を実感することもあるだろう。彼は、祭りの後に、相変わらず物質の究極的な原理を解明していくだろう。神の祭りと自然科学的研究は矛盾しない。優れた自然科学者が宗教の信者であったとしても、それは矛盾する事態ではないのである。

それぞれの有効性を自覚すること、そして両者の関係に思いを致すこと、そのことが、機械論的自然観に偏った自然観の見直しに繋がるだろう。自然観の変更は容易ではない。機械論的自然観はこれからも有効性を持ち続けるだろうことは確実である。近代以降の機械論的自然観が変更されるにしても、それはまだ誰にとっても見えてはいない。大事なことは、その自然観が自然環境に対する唯一の見方なのではなく、その見方とは矛盾しない別の自然観が、過去には明確にあったし、今でもあるし、これからもあり続けることに自覚的であることであろう。少なくとも、自然環境と一言で言っても、そこには重層的な意味があることを自覚することが重要なのである。

本稿で考察したように、古代の自然観は、〈存在の生成的威力〉を神と見なすものであった。人々が神と関係することは、自己と世界が存在する、その根拠と関係することであった。意識の外部にある“モノ”との関係によって、生きること・存在することの意味を実感することだった。そのために、空間的に広がる自然環境を分節化し、“モノ”の世界・神の原郷としての海山の彼方、そして神との媒介空間としての神体山・磐座などを意味的に構成し、神と様々な関係を持つとしたのである。

彼らの自然観は、人間が“よく生きる”ために不可欠の自然観であった。彼らの志向的意識によって意味的に構成された自然環境は、定期的に（祭祀・盆や正月などの際に）存在の意味を実感できる、豊かな自己了解を可能にする自然環境だったのである。我々現代人も、身近な自然環境を少し注意して見回すならば、その数多くの痕跡に接することができる。自然観の再検討は、身近な自然環境の見直しから始めることもできるのである。

最後に、改めて日本倫理思想史の意義を語ろう。日本倫理思想史はまさしく、残存している重層的な自然環境の意味を、現在の自己および身近な自然景観の中から、実感的に“発掘”できる学問なのである。あえて発掘することは重要である。現在の“私”にとって意味のある自然環境は、決して自明なものではないからである。ある日本の風景に美的・宗教的（畏怖すべき）感情を抱いたとしても、その場所の“意味”の解明は、（既成の宗教的言説や他者の言説に依存しないとすれば）自分で古典をひもとくしか手段はない。古典は、身近な実感レベルでの自己発見から、環境倫理的な自然観の見直しに至るまでの、豊富な題材に満ちているのである。

10. おわりに

「自然環境」をめぐる考察を行ってきた。倫理学の分野における環境倫理学が自然観の見直しを行っていることを紹介した後、倫理思想史、日本倫理思想史という文献解釈学が、自然観の見直しにどのような寄与をなし得るのかを紹介した。そして、日本倫理思想史が扱う具体的な事例として、神の概念を取りあげたのである。神と自然環境について書き残したことは多い⁽²⁴⁾。古代の神の考察と環境倫理学の問題との関係についても、不十分なままに考察が終わっている。今後の課題としたい。

注

- (1) 最近出版された概説書としては、徳永哲也『初めて学ぶ生命・環境倫理学——「生命圏の倫理学」を求めて』（ナカニシヤ出版、2003年）が、議論を簡潔に整理している。詳細な参考文献案内付きである。また、岡本裕一『異議あり！生命・環境倫理学』（ナカニシヤ出版、2002年）も論点を整理している好著である。
- (2) 環境倫理学を自然観の問題として捉えた最近の好著として、小坂国継『環境倫理学ノート』（ミネルヴァ書房、2003年）がある。
- (3) 相対性理論や量子力学は、自然を単純な機械とは見なさない。それが、自然観の変更を促しているとも言われている。
- (4) 1972年に書かれた、クリストファー・ストーンの「樹木の当事者適格——自然物の法的権利について」（『現代思想』1990年11月所収）、および翌年に書かれたピーター・シンガーの「動物の解放」（加藤尚武他編『バイオエシックスの基礎』東海大学出版会、1988年所収）という諸論文に始まる。そして、その思想は1990年出版の、ロデリック・ナッシュによる『自然の権利』（松野弘訳、ちくま学芸文庫、1999年）に結実した。またピーター・シンガーは『動物の解放』（戸田清訳、技術と人間、1988年）の中で、実験動物や家畜動物の解放を説く。
- (5) 古典的な書は、アルド・レオポルド『野生のうたが聞こえる』（新島義昭訳、講談社、1994年）である。また、ラブロック『地球生命圏——ガイアの科学』（星川淳訳、工作社、1984年）、同『ガイアの時代』（星川淳訳、工作社、1998年）が、地球全体を一つの生命体として捉える理論を展開している。
- (6) 鬼頭秀一『自然保護を問い直す』（ちくま新書、1996年）、34頁。
- (7) 「自然の権利」思想と「地球全体主義」思想との間には論争が行われているが、ここでは立ち入らない。『環境倫理思想の系譜 第3巻』（東海大学出版会）参照。
- (8) フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（細谷恒夫・木田元訳、中央公論社、1974年）、214頁。
- (9) 和辻哲郎は現象学的方法で自然環境を捉え直し、人間にとって一義的な自然、現実的な自然は、すでに超越論的に構成された自然としての「風土」としてとした。和辻によれば、「風土」は人間の「自己了解の仕方」である。『風土』（岩波文庫、1979年）、17頁。
- (10) 日本各地の神社にある神の森の荘厳と、それと共に生きる周囲の人々の様子は、民俗学者の野本寛一の報告『共生のフォークロア——民俗の環境思想』（青土社、1994年）が伝えてくれる。
- (11) ラテン語の *anima*（靈魂）という語に基づいている概念で、タイラーによって提唱された。
- (12) 以下の記述は、新潮日本古典集成『古事記』（新潮社、1979年）、75頁、134～137頁に基づく。
- (13) 新篇日本古典文学全集『日本書紀1』（小学館、1994年）、283頁。
- (14) 『折口信夫全集』（中公文庫）第二巻、213頁、および第十六巻、371頁。
- (15) 中村生雄『日本の神と王権』（法蔵館、1994年）、17頁。

- (16) 同上、16頁。
- (17) 佐藤正英は、原初的な神を「くもの神」とよび、「むき出しの他物」とする（佐藤正英『日本倫理思想史』（東京大学出版会、2003年、27頁以下）。本書における神に関する以下の考察は、佐藤の神論を参考としている。
- (18) 神との性的交渉は、後の時代に至るまで「異類婚姻譚」として再生産される。神は蛇の他、狐などの様々な動物として本体が形象化され、いずれも美しい異性として姿を現し、人間と性的交渉を持つ。
- (19) “モノ”としての神は“意識”に対して原理的に違和である。古代文献には、神の魅惑に取り憑かれ、あるいは、日常的世界には存在しないものへの過剰な欲望を抱いてしまった者についても語られている。その人間の結末は、当然ながら「死」であり、日常的世界からの消失である。
- (20) 明珍昭次は、『民俗の現象学』（世界書院、1987年）の中で、フッサールの概念を借りて、「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」と述べている（42頁）。「故郷世界」とは生活世界・日常的世界のことであり、「異郷世界」とは神の世界の意である。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、オットー『聖なるもの』（岩波文庫、1992年）に詳しい。日本に神観念は決して特異なものではない。
- (21) 神奈備は、一般に「神の鎮まる場所、とくに神聖な森や山のこと。神隠の意」と説明される（縮刷版『神道事典』弘文堂、1999年、178頁）。神奈備山とは、神のこもる神聖な山の意である。また、神奈備を「神の霊（ヒ）」とする説もある。
- (22) このような媒介空間を、佐藤正英は「辺境世界」という概念で表現し、古代の神信仰や中世仏教における日本人の思想を解釈している。注(17)の『日本倫理思想史』の他、『隠遁の思想』（東京大学出版会、1977年。ちくま学芸文庫、2001年）、がある。本稿の「媒介空間」は、佐藤の「辺境世界」の換言である。
- (23) 三輪山に限って言えば、三輪山を神体山と見なす祭祀遺跡は、縄文時代から平安時代にまで及んでおり、遺跡は時代によって変遷している。樋口清之「三輪山」（大場磐雄編『神道考古学講座 第五巻』雄山閣、1972年 所収）、景山春樹『神体山』（学生社、2001年）、弓場紀知「三輪と石上の祭祀遺跡」（和田萃編『古代を考える 山辺の道』吉川弘文館、1999年）などが参考になる。
- (24) 例えば、山は神の場所であると同時に、死の場

所、死後の靈魂が赴き鎮まる場所でもあった。『古事記』における死の世界である「黄泉の国」は山中に想定されている。また『万葉集』には、山に死者の靈魂が鎮まることを想定した歌が幾つも見られる。三輪山も、現在の神社の背後にある禁足地は古代の葬地だったのである（「むくろが谷」とよばれる谷があった）。山は、神の場所として生命の源泉であると同時に、死後の靈魂が帰っていく魂の原郷としての場所でもあった。そのような山が、日常的世界の片隅に構成されて存在することの意味、それはまさしく生きていることの意味・根拠を、そのような山を「見る」ことで実感できたということであろう。“生と死”を「見る」ことのできる自然環境、それは“豊かな自然環境”と言えるのではないだろうか。