

「自然物」について—古代日本における物と神—

大西 昇*

On the Natural Products—matter (mono) and gods (kami) in the ancient Japan—

Ohnishi Noboru

For the people in the ancient Japan, nature herself was not God, but some natural products were their gods. Natural products had not their creator; they were not the creator and yet not creatures. They were matter and or non-matter. Therefore gods of the ancient Japanese were matter and or non-matter. And yet they were not gods of the Animism.

はじめに

山や岩自体が神として祀られるのは、はるか遠い過去のことかという、現代においても少数ではあるが見られるところである。これらの神は過去の単なる希少遺物なのか、それとも現代の我々にもかかわってくるのであろうか（註1）。

では翻って、古代日本人にとって、我々現代人が自然物と呼んでいる山や岩などの物は、どのようなものであったのか、それに対してどのような感情感覚あるいは認識を持っていたのであろうか。このことを精確に知るのとは不可能であろうが、少なくともこのような視点は古代研究上、必須条件の一つでなければならない。小論はそのような観点から古代日本における神と物の関係を少々考えて見ようとするものである。

前号の小論「古代日本の神『ナル カミ』について」（註2）同様われわれはこの試論を「古代語ナルの発想と意味内容の分析」作業、さらにはその発想を抽出して論理化する、つまり「ナルの論理」とでも言うべきものを抽出し外在化する作業、すなわち古代日本人の基本的な発想の一つと考えられるものの理論化作業の一環と考えている。それは原理的なものを求める作業にならざるを得ないが、そのため常に方法論的反省を強いられている。（註3）

これからわれわれがその検討の緒に着こうとしている課題は、単純な姿の裏に複雑な契機を秘めていて、問題の所在を明確に論じることには、困難

を感じざるを得ない。そこでまず、記紀の具体的な例から始め、次に、前論文でも参照した和辻哲郎の「不定の神」説と、その説を受けて新たな局面を開いた田中元氏の間を、われわれの関心に関連する範囲内で検討し、それらとの比較作業を通して、われわれの問題の所在を明かにしていきたい。そうして先学の諸説をより深め発展させる作業の一環に参加することを念じている。

ここで、論述の見通しのために、問題と関心の見取り図を述べておきたい。

- 1) 「山に神霊が宿る」などとは異なる形態の信仰である「山そのものが神」（物が神）の内的構造
- 2) 二つの信仰の共存の可能性の条件

なお記紀風土記の本文は主として岩波古典文学大系本に依る。それは、国文学研究資料館（註4）が大系本をデジタル化したものも使用したからである。引用は訓読本文を主とし、必要な限りの原文を付記する。原本の訓を（ ）内に記す。なお〔 〕内は筆者の説明である。煩雑になるのを避けるため、比較的長い引用などは資料註（記号M）として別掲にする。

1 田霧姫

神代紀上第五本文冒頭イザナキ・イザナミ二神は、三貴子誕生に先立って次のように宣言する。

* 東京工芸大学工学部基礎教育研究センター非常勤講師
2001年9月25日 受理

「吾已に大八洲國及び山川草木を生めり。」既而伊奘諾尊・伊奘冉尊、共議曰、吾已生大八洲國及山川草木。」

このように、記紀においては日本列島（もちろん現在の全部ではないが）を二神が生んだ、と表現されている。後代、キリシタン文書『妙貞問答』で国土を生んだ神の腹はさぞ大きかったろうと揶揄されているが（MⅠ）、それは故意にとしても、文字ないし言葉通りに解しての反応である。だが現代の我々にしても『妙貞問答』の揶揄以上の反応はできないかもしれない。しかしここには検討すべき重要な問題が存在する。現代の概念に対応させて、「國及び山川草木」を「物」と理解すると、これを物と神の関係の問題と受け取ることができよう。

記紀などの古代文献において、物と神の関係は以下に止まらないが（MⅡ）、まず問題の所在を明かにするために、便宜的に次の三つの場合で検討することにしたい。

【図式 m】

(m 1) 物の中にナル神

(m 2) 物が神とナル

(m 3) 物が神

以下にその用例をあげる。

(1) 《狭霧（さぎり）に》成れる神

「吹き棄（う）つる氣吹（いぶき）の狭霧（さぎり）に成れる神の御名（みな）は、多紀理毘賣（たきりびめの）命。」於吹棄氣吹之狭霧所成神御名、多紀理毘賣命」記上

(2) 《氣（いき）》神とナル

「乃ち吹き撥ふ氣（いき）、神と化爲（な）る。號を級長戸邊命と曰（まう）す。」乃吹撥之氣、化爲神」神代紀上第五段一書第六

(3) 《磐石（いは）》は大神

「所塞（ふさ）がる磐石（いは）といふは、是泉門（よみど）に塞（ふた）がります大神（おほみかみ）を謂ふ。亦の名は道返大神（ちがへしのおほみかみ）といふ。」所塞磐石、是謂泉門塞之大神也。亦名道返大神矣。」神代紀神代紀上第五段一書第一

以上の三つの例の狭霧、氣、磐石を「物」と仮に

置き換えると、先の図式 m になる。

果たしてこれら三様の表現は全く異なった事態を示しているのであろうか、という関心から検討することにしたい。

(1) の古事記の件は日本書紀では、

「吹き棄（う）つる氣噴（いぶき）の狭霧（さぎり）に生まるる神を、號（なづ）けて田心姫（たこりひめ）と曰（まう）す。」吹棄氣噴之狭霧所生神、號曰田心姫」神代紀上六段本文

とあるが、ここでは古事記の「成る」が「生まれる」に、多紀理毘賣が田心姫になっている。この田心姫については、岩波古典文学大系本の注によると（註5）、田霧姫が古形であろうとされ、この「霧」は直前のウケヒの「吹き棄つる氣噴の狭霧」の霧であろう、とある。この注の説の線上で進めると、(1) の「狭霧に成れる」は、(2) の「氣（いき）、神と化爲（な）る」（すなわち「物が神とナル」）とあまり変わらず、さらには(3) の「物が神である」例とそれほど遠いところにはないのではないかと考えられて来るのである。

↑ : m 2 「物が神とナル」の場合は、化生（変化してナル）とする見解や「生殖による」などの見解があるが（註6）、実例は必ずしもそれだけではない。「化生」が明白にそれらの意味ではない例もあるのである（MⅢ）。このように記紀などの例は現代人である我々にとっては一筋縄ではいかないものが多い。

そこで、いささか回りくどいことになるのはやむを得ないが、われわれの問題の所在を明かにするために、「物と神」の問題に関連していると考えられる先学の見解を検討する。

2 「不定の神」

周知のように和辻哲郎は記紀の神々を分類して、祀る神、祀るとともに祀られる神（天つ神）、祀られるのみの神（山川の神）、祀ることを要求する崇りの神の四種類にわけ、「祀るとともに祀られる神」がその尊貴性において最も高いとして、「布斗麻迹

爾ト相而」の天つ神や天照大神をこの神の例として挙げた。しかしながらその神が自己自身の意志を最終的には遂行せずにウラナヒをすることは、さらに「不定の神」の意志を問うことであり、それは天つ神や天照大神が背後の規定されない不定の神、つまりは「神とは把捉されなかった」ところの「神聖なる『無』」の意志の「通路」となっていることを示す、とした。

「祭祀も祭祀を司どる者も、無限に深い神秘の発現してきた通路として、神聖性を帯びてくる。そうしてその神聖性のゆえに神々として崇められたのである。しかし無限に深い神秘そのものは、決して限定せられることのない背後の力として、神々を神々たらしめつつもそれ自身ついに神とせられることがなかった。これが神話伝説における神の意義に関して最も注目せらるべき点である。究極者は一切の有るところの神々の根源でありつつ、それ自身いかなる神でもない。言いかえれば神々の根源は決して神として有るものにはならないところのもの、すなわち神聖なる『無』である。それは根源的な一者を対象的に把捉しなかったということを意味する」〔傍点原文〕(註7)

この引用文だけでは明かではないが、「祀るとともに祀られる神」は、具体的には皇祖神と天皇を指している。次の引用文の『歴史』を作る神々とはほとんど皇祖神を指すと見て良い。

「祭祀の呪力は、ノエーマ的には山川の神神〔マ〕に投影され、ノエーシス的には祭祀を司どる者としての神々となる。前者はある山、ある川に位置づけられながら、しかも神としては漠然として取りとめのないものである。それに反して後者は、主体的なるがゆえに、人格的な神々たらしざるを得ない。従ってこれらの神々は活動するに従って『歴史』を作る。それが神代史なのである。」(註8)

以上と前論文(註9)で述べた「ナルの余白構造」とは、ある程度対応するところがある。以下われわれの問題の所在を明かにする目的で、少々ここで触れることにしたい。

すなわち、「無限に深い神秘そのものは、決して限定せられることのない背後の力として、神々を神々たらしめつつもそれ自身ついに神とせられることがなかった。」には「ナル カミはオノヅカラナルカミであり、オノヅカラナルハタラクの顕れであ

る、と考えられるのである。これは古代日本のカミの一面を語っている。しかしオノヅカラナルハタラクキそのものは言葉ないし概念とされることが無く、『ただ』オノヅカラと、あるいはナルと、表現されたと考えられる。『不定の神』ないし『無』と解釈される余地はあったのである。」がほぼ対応する。(註10)

しかし、当然そこには微妙な違いがある。その一つとして次のようなことが挙げられる。

「山川の神神」は和辻哲郎の神の分類では「祀られるのみの神」に入れられ、「自然人生を支配する神」とも言われているが、神代史の中で「何の役目もつとめず」(註11)としているように和辻哲郎のパンテオンの中ではほとんど無きに等しい。それは氏の視点には「山川の神神」を正當に評価できない面があると考えられるのである。氏の見解はわれわれからすると、全体として余りに記紀作成者側の論理に傾きすぎているところがあり、そのため古代日本の神の本質に迫る氏の説全体をゆがめているのではないかと思わざるを得ない(引用した部分だけではそれほど明かではないが)。田中元氏も指摘しているが(註12)、天皇の最高の尊貴性を主張するのであれば、天照大神が最終意志決定者ではないように表現するというのは、常識的にはその意図に合わないであろう。するとこの「不定の神」という発想は記紀作成者側の論理の意図からだけでは理解し難いところがあると見なければならぬ。そこにあるのは、記紀作成側の意図とは異なる水準の、別の、それも根源的な発想ではないのか、という可能性も充分考えられる。勿論これには異論があるであろう。

従って、われわれの関心からは、殊に「神々を神々たらしめつつもそれ自身ついに神とせられることがなかった」という理解は大きな意味を持っているが、個々の神の説明をそのまま受け取るわけにはいかない。記紀文書が、政治的文書としては大和朝廷の正統性、その權威の来歴を説明し主張しているものとしても、そのような観点からだけで記紀文書を見ることの当を得ないのは当然であろう。†

† : 例えばその理由の一つを考えて見ても、皇祖神という形でその正統性の根拠を主張していることを取り上げてみると、これは系図的主張であると

の理解も可能であって、そこには系図的な思惟・発想が顕著であると言えよう。しかしこれを大和朝廷の全くの独創とは考えられず、この〈系図体系〉は大和朝廷に止まらない。つまり、〈系図〉を所持しているのは大和朝廷だけではない。記紀文書で、大和朝廷の支配下にあるように表現されている諸共同体にも、それぞれ個々の〈系図〉があり、それぞれが一種の〈皇祖神〉を持っていると考えられるのである。〈小天皇〉ということが言われる遠因である。この場合、大和朝廷側がこの既存の〈系図的思考〉の原理を利用して皇室の権威を最高のものにしようと企図したのだ、という方が、大和朝廷独自の〈系図的思考〉を拡大し、諸共同体が採用したという可能性よりむしろ考えられることであり、今まで我々は、いわば大和朝廷中心思考に慣れ過ぎていたきらいがあるのではないか。上に述べた〈系図的〉発想が既に何らかの形態で存在していなかったら、大和朝廷側としても説得力を欠くことになる。すなわち、大和朝廷的系図思想はある特定の系図的思考であって、系図的思考の「一つであるもの」の色彩だけで全体を見てはならない、と考えられるのである。(ただし大和朝廷が最高の地位にあるとするにはこれらの発想を利用したにせよ、それだけでないであろうことは明かであるが。)

以上のことがそれほど単純なことではなく、詳細な検討を要するのは明瞭であるが、われわれの観点は大筋では的をはずしていないと信ずる。

和辻哲郎(氏だけに限るのではないが)が余り評価しなかった「山川の神神」を、異なる視点で見直し検討するというのがわれわれの主題である。ただしこの場合でも氏の「神々を神々たらしめつつもそれ自身ついに神とせられることがなかった」という解釈を参考にすることは言うまでもない。

3 基本的立場

従って現在の我々は、記紀文書を過度に大和朝廷的に見る必要も、天照大神を最高神と見る必然性もない、と言ってよいであろう。(天照大神が過去の日本人の多くにとって〈生きた〉神であったとは考えにくい。)特に、発想・思惟の面で、大和朝廷的な路線でだけ見ることに大いに注意しなければ

ばならない。†

それはわれわれにとっては次のようなことを意味するからである。

記紀の中に大和朝廷的色彩の系図的思考の型が強力にあると見る反面、記紀などにはそれだけには止まらない、つまり(支配の発想の)大和朝廷的路線にかぎらない、もっと広い、古代日本に生きた人々の発想・思惟・感情を伺うことが出来る、というのがわれわれの探求の基本的な仮定であり、立場である。そこからすると、記紀風土記万葉集などの古代文献を主資料として古代日本人の心性を探ろうとする作業が、大和朝廷的な路線で見ることによってゆがめられることを出来る限り避け、古代日本人の生きた発想・感情に、制約の中で、可能な限り近づきたい、というのがわれわれの意図であり関心であって、大和朝廷的な発想を無視しようということではない。ただし、以上は原則を述べたのであり、これは以上述べたほど簡単なことではないのは当然である。

このことは例えば次のようなことを考えても明らかである。

興味深いことに皇祖神としてことさら尊貴性を強調されているイザナギ・イザナミとアマテラス・スサノヲ・ツクヨミの三貴子が《ナル》カミであり、ククノチなどの木、風、山、海などの神は《ウム》とされている。これをどのように考えるか。このことは、まず、〈系図的〉(血統的、系譜的)ということが、記紀の世界では単純には扱えないということをも示唆するだろう。もちろん問題はこれだけではない。さらには、ナルともウムとも言われていない神々も存在する。ヨモツカミ、山川の神の一部、アラブルカミなどなど。それらの神々と重複するところもあるが、さらに記紀の世界には系図を持つようには表現されていない神々も多い。和辻哲郎の先の引用文で「神としては漠然として取りとめのないもの」とされた「山川の神神」はほとんどこの神々に入るであろう。しかし、「漠然として取りとめのない」となっているのは記紀の叙述上のことであって、それがそのまま実態であるとは考えにくい。むしろ多くの人々にはこの神々の方が「漠然として取りとめのない」どころかより具体的な「生きた」カミであった可能性が大きい。それどころか、記紀文書においてさえも、重要な局面で皇祖神だけではなく山

川の神々も祀られている（仲哀記）。このことをもっと積極的に評価する必要がある。さらにこの山川の神々や風土記などで活躍するアラブル神などは、柳田国男等の民俗学の神につらなっていくと考えられる。和辻哲郎は『歴史』を作る神を言うが、その歴史が問題であり、民俗学が問題とする歴史とは異なる。その意味では山川の神々も歴史を作ってきた、と言えよう。つまり記録に残らない人々の生活を作ってきたのである。大和朝廷的視点だけでは山川の神々すなわち「自然物」の神々は正しく評価できないであろう。従って本題と直接関係しない様に見えることどもを長々と論じてきた意図はそこにある。先にも触れたように、この山川の神々を大和朝廷的な視点から解放して、本来の姿に可能な限り迫ろうというのがわれわれの主題である。

†：（叙述上少々先走りになるが）さらにはいわゆる「神道」思想という点にも注意しなければならない。これはしばしば言及されてきたことである。例えば、大橋良介氏はその『「切れ」の構造』で（註13）

「民間の神祇信仰や習俗の中で成立した神社こそが、原型としての神道文化だったのである。

それは、いわゆる復古神道とかこれを受け継いだ明治以降の国家神道とかが、仮想的に希求した純粋な神道思想のことではない。原型としての神道文化は、『思想』としてイデオロギー化される以前の生活形態そのものである。そこには集落共同体をなして水稲農業にたずさわった民族の感性が表現されている。」としている。〔傍点原文〕

水稲農業云々についてはわれわれは判断する能力を持たないが、「生活形態そのもの」「感性」という点では、ほぼ同じ方向と思われる。

こうした観点からすると、その様な契機に対して「原始神道」などの語の使用は誤解と混乱の原因になるのではないか、別の用語をそろそろ用意すべき時ではないか、と思わざるを得ない。少なくとも、適切な語が提出されるまで、神道の語の使用は避けるべきである。

さらにわれわれとしては以下の小論で、古代日本を理想化し美化するつもりは全くない。従って大橋良介氏が指摘する「仮想的に希求した純粋な神道思想」とはなんら関係ないつもりである。もし現代に

小論が関係するところがあるとすると、ただ現在の自閉的な物質観、ひいては自然観からの解放に、何か参考になる点があるのではないかと考えているだけである。

4 「人態神」と「自然神」

田中元氏は和辻哲郎の「根源的な一者を対象的に把握しなかった」説を受け継いで「対象化されざる神性」の考究をさらに進め、次のような氏独自の問いを立てる。

「人間の人的なカミの観念が成立しながら、なお、山・海・境・石などをそのままカミとすることはどうして可能であったのであろうか。」（註14）（問A）

氏の論は以上に留まるものではないが、今はわれわれの関心から特に上述の問を取り上げると、先の引用文での「山・海・境・石」が別の箇所では「自然物」とされているように、先の氏の問は、人間のよ様な活動をする人間的な姿をしたカミ（先の和辻哲郎では「人格的な神々」「歴史』を作る」神々）が活躍する記紀の世界において、また前者ほどの活躍はしないが「自然物」がカミとされていて（和辻哲郎では「山川の神神」）、両者は共存あるいは同居している。どうしてその様なことが可能であったのか。という問いを意味する。この「人態的なカミ」は明かに「物」とは考えられていない。†

†：しかし例えばオオゲツヒメなどは、人態的（「食物神」〔註15〕）でありつつ非人態的（島〔阿波国〕）である。記紀の神々は簡単にはいかない。（非人態的も田中氏の用語）

以上のように田中元氏は「山川の神神」を和辻哲郎よりは評価しており、大和朝廷的な見地からは相対的に離れていると言えよう。

さてその問に対する解答であるが、田中氏は第二章で引用した和辻哲郎の文章の「祭祀も祭祀を司る者も云々」を引用した後で、「人態的な神の観念を所有しながら、なお非人態的なカミが考えられているゆえんも、ここから明かであろう。このような対象化すべからざる神性が感じられるものは、たとえそれが石であろうともカミなのである。」（註1

6) (答 a 1) と述べている。別の箇所では、「神とされる自然物は、物理的な自然物ではない。それらはすでに背後の神性を示している。」(註17) とされる。

田中元氏が和辻哲郎と異なる点の一つは、「山川の神神」を認めて、この共存の可能性の条件を問題にしていることである。(丸山眞男も問題にはしていない(註18))。

5 一つの思考実験

もう一度先ほどのわれわれの図式 m に戻ると、

(m1) 物(の中に)にナル神

(m2) 物が神とナル

(m3) 物が神

であるが、通常この3つに時間的な変遷、段階を見る歴史的な観点から理解されているであろう。現代人の常識から見れば、3から2、2から1へと、神が「具体的」なものから「抽象的」なものへ変遷している、と見るのが妥当であろう。†

しかし、この歴史的観点の見解の場合に、3をどのように捉えているかが問題である。この見解では、3はいわゆる「原始」「未開」のものであって、次の段階では消滅したと見做されるか、ほとんど影響力を持たないほどの「残存」形態として認められているか、であろう。さらに、現在における神体山などの存在もそのように理解されていると思われる。この理解を今は「共存 a」とする。しかしわれわれはこの理解に疑問を持っている。そして肝心なことは、「物が神」自体がどのように理解されているかである。‡

すなわち、先に、3と2の、さらには1との距離がそれほど無いのではないかと推察した。従ってそのような線で行けば、三つはそれほど異ならない、さらには同じことである、という可能性を考えてみることも許されるであろう。ここで、われわれは3の「物が神」を原質的な「根源的直感」であると仮定し、一つの思考実験を試みたい(註20)。すなわち物そのものが神、田中元氏の用語では「自然物」そのものが神ということである。こう述べた場合は、まず、田中氏のようにその物の「背後」に何かの力などを予想はしていない(なお、和辻哲郎の「背後」がここでの意味とは異なることは明瞭である)。つ

まりいわゆる「靈的」なものを前提しないのである。田中氏は「対象化されざる神性の感じられるものについては、自然物と言えどもカミと感じられたのであった」と述べている(註21)。(以下、「そのもの」と言った場合は石だけが考えられていて、例えば「背後の神性」などを前提しない、ということの意味する、と取り決める。)

†：ごく一般的な例として、岩波古典文学大系本『日本書紀 上』の国常立尊の注(註19)の説明では、具体的な意味・説明から抽象的な観念に移って行くという図式で整理説明されている。

‡：敢えて言う、歴史的・時間的見解の場合、と言うことは今までのほとんどの見解になるであろうが、第一段階にされることもある m3 の「物が神」が本来どのようなことであったのか、という肝心なことが本格的に検討されたことはなかったであろう。従って、後述する共存 b と a とでは、その「物が神」の理解に当然微妙な違いがある。

従って田中氏の間(問A)そのままではないが、隣接した問(問B)が考えられるのである。(われわれの問題を明かにするため、繰り返しやまわりくどい表現が多いと思われるが、容赦願いたい。問Bそのものは次章で説明する。)

「人間の態的なカミの観念」が言われていることは、それが<不可視の(いわゆる)靈的存在>(spirit, soul や god など含む)に通じる存在として表象されていることを語ると考えられるが、一方、山・海・境・石など自然物が神であるとされる時の、自然物と神をどう捉えたら良いのか。神は「自然物」そのものか、あるいは田中氏の説明のように自然物の「背後の神性」を前提するのか。しかし「背後の神性」を前提することは、もう一方の「人間の態的なカミ」すなわち靈的存在の方へ近づいた説明ではないか。すなわち「背後の神性」という説明は、すでに物を離れていわゆる「靈的」な存在への芽を含む説明ではないか。氏の説明は、我々現代人には分かりやすく思えるかも知れない。だが田中氏の意味での「背後の神性」とは何か†。神体山、神木とされているものは、すでにそれだけで神々しいとされて来たのではないか。ここには、古代日本の神と、古代日本人の

心性と認識構造の根本にかかわる問題が伏在していると考えられる。

それは古代日本人にとって、我々現代人が言うところの自然物（現代語「自然物」の指示対象そのもの）は何であったのか、ということである。それは、田中氏の「神とされる自然物は、物理的な自然物ではない。それらはすでに背後の神性を示している。」

（註22）から、言ってみれば、後半を前提しない前半、すなわち「神とされる自然物は、物理的な自然物ではない。」とされる側面から考えて見よう、ということである。

さらに言えば、「神とされる物」ばかりでなく総ての物について言おうとするのである。すなわち、田中氏の言う意味での「背後の神性」を前提することなくすべての物が物理的な自然物ではない、ということである。‡

†：田中元氏の「背後の神性」は Rudolf Otto の Das Heilige 概念（註23）を視野に入れての表現であろうと思われる。そのような視点はもちろん不可欠であるが、古代日本の明確な理論的理解以前には当然慎重な配慮が要求されよう（われわれは未だ明確な理論的理解は確立されていない、と考えている）。その副題に示されているように、Rudolf Otto は göttliche Idee を問題にしている、日本古代の神の場合に Idee というのは少々無理であろう。このこと以上に重要な相違点は、Das Heilige が Übernatur との相関概念であり、「自然」とは全く異なる次元の概念であることである。もちろん田中氏は十分用心して、Das Heilige 概念がそのまま古代日本に当てはまるとしているのではない（註24）。しかし、両者の異同の原理的な説明がなされてからが本道ではないかと思われる。ただしその説明への途中の作業として、比較作業は有益であろう。Das Heilige 概念に替わる概念の提出は我々の責務であるが、残念ながら田中氏も、またわれわれも未提出で、課題のままである。

‡：「すべての物」というのは奇異に思えるかも知れない。この点については後章（8章）で少々触れるが、記紀風土記などにおいて尿、屎や吐瀉物などまでがカミとされていることなどからも、その消息はいくらか窺えよう。なお、自然物という田中氏

が使用した語は、氏独自の用語ではなく一般的な語であるが、われわれは余り適切な語とは考えていない。田中氏を参照した関係と他に適切な語を見つけれないために便宜的に使用する。

現代語「自然物」の指示対象そのものは古代人にとって何であったか、というこの問題は、今まで、このような視点では全く視野の中に入っていなかったか、あるいはあいまいなままにされたか、とにかく余り本格的に検討されていない。しかしこの問題は日本的心性の解明にとって肝心な問題の一つであると考えられる。（当然これは古代日本語モノの問題に深く関連するのだが、以上の様な視点での検討は少ないということである。†）

この非常に微妙な問題に対する我々の理解を妨げているものの一つは、我々現代人の物質観ないし物質感である。我々はこれ以外の物質観を想像しにくいし、それから脱することもほとんど不可能である‡。従ってわれわれの歩みはいささか難渋する歩き方にならざるを得ない。

†：阿部眞司氏はその『大物主神伝承論』第一章（註25）で、古代日本語モノについての先学の諸説を詳細に検討しているが、そこにはそのような視点はみられない。

‡：厳密に言えば、この事態に対して我々のような反応をするのは我々だけではない。歴史的に指摘出来る例は多いであろう。とすれば原因は現代的な物質観だけではないことになる。これは今後の課題である。

さらに、敢えて言えば Animism などの考え方も障碍となっていると言わざるを得ない。特に Animism ではなくアニミズムの場合、日本語の「自然」が持っている内容を投影する傾向があり、なおさら混乱させていると考えられる。

6 「山そのものが神」と「山に神霊が宿る」

さてこの問題は以下の様にも定式化できるが、それはある立場からすればほとんど無意味かも知れない。

「山に神霊が宿るとされていながら、一方で山そ

のものが神であることはどのようにして可能であるのか。」(問B)

この問Bの「山そのものが神」(命題 α)は前章での意味であることはことわるまでもないであろう。従ってこの問は微妙に田中元氏の問Aと相違する。

先にも触れたことであるが、まず通常、「山そのものが神」と「山に神霊が宿る」(命題 β)[†]は、時間的経過・進展・展開という視点か、残存という解釈で説明されるであろう。この観点からは先の問いはほとんど無意味である。それほど、歴史の事実は発展を示している見えよう。あえて異議をとるまでもない、とされるであろう。その場合は、先にも述べたように、「山そのものが神」は全く認められないか無視される。認められる場合は残存、それもほとんど問題にするに足りないものとして処理されることが多いであろう。この場合の共存を共存aとする。

だが、われわれの〈思考実験〉では、片方の無視・軽視は許されないほどの共存を問題にしたい(共存b)。それに共存を問題にしていることは、「山に神霊が宿る」という考え方やその信仰の事実を否定しているのではないことは明かであろう。さらに「残存」については後で検討することにしたい。

[†]：このような事態については種々の表現があるが、可視の山そのものではなく、不可視の何かを前提するような場合を、この一例で便宜的に代表させる(必ずしも代表的な例ということではない)。

この問Bでその可能性の条件が問われている事態(共存b)を端的に言えば、古代日本人にとって、「自然物」そのまものが神であると同時に、いわゆる「靈的」な存在も神であった、ということである。つまり「山そのものが神」という信仰と「山に神霊が宿る」という信仰が同時に同じ心性の中で共生している、ということであり、問Bは共存bの可能性の条件を問うということの意味する。[†]

[†]：問Bを問うわれわれの動機についてここで少々触れると、記紀などの古文獻の世界に接する作業から生まれたものであるのはもちろんであるが、また、記紀以降の歴史のなかにも、さらには現代人

である我々の中にも、敢えて言えば日本的心性[‡]の中に、二つの事態の共存を感じ取れるところがある、ということである。ただしこれはあくまでもわれわれの動機であって、直接そのまま「事実」であると主張するものではない。従って、これは古代日本人の心性探求のための仮の設定であり、一つの思考実験である。例えば我々が、石と土で出来た山そのものを神とすることに抵抗を覚えること《も》あることは否定できない。われわれの課題はそれほど単純なものではないのである。

[‡]：前論文で触れたように、不変の日本的心性なるものを湯浅泰雄氏(註26)は否定していて、それに対するわれわれの見解も述べたが(註27)、一つの仮説として、ここでは、この共存の点での一貫性・持続性を考えている。註3参照。

7 「幻視の二重構造的性」

そこで次にこの共存の問題に一つの解答(答a2)を与えていると思われる益田勝実氏の「幻視の眼」という見解を検討する。(益田氏自身が明白に如上の間を立てているのではないが。)

益田勝実氏は記紀風土記の世界に生きていた人々が持っていた二つの眼を主張する。

「物を物そのものとしてみ、また、信仰の上でのイメージにおいてみる。二重構造の視覚、それは原始以来の眼であった。」(註28)

「幻視の二重構造的性は、一方で、自然のアニマ(靈力)を、一方で自然現象そのままを同時に把握認識する、自然崇拜時代の祖先たちの心の営みを背景に持っており、・・・」(註29)

これで見ると岩は岩そのもの、すなわち自然物そのままでありながら同時に神であるという説であるように理解できるが、「外在物の媒介なしでは展開しにくいところが、呪術的原始的幻想の個性でもあった。」(註30)と述べているところを見ると微妙に違いがあるようでもある。事実、「もとより、見えるものすべてが、見るごとにそう見えるのではない。」(註31)とされ、「かれらが襲の日の日中、野に出て仰ぐ山は樹木の茂った山そのものであり、山以外ではない。しかし、晴れの日祭の庭では、それは神々の世界の舞台。道具立てとなる。……」

幻視は、晴れの日の祭の庭の心の神秘が生むイメージであり、それゆえに、けの日のものごとのイメージ、彼等の生活体験に基く認識と、せめぎあうことはなかった。〔傍点原文〕(註3 2)と言われる(答 a 2)。これからすると「幻視の二重構造的性」はハレとケの二重構造的性に因ることになる。また氏は次のような「二つ」にも言及している。すなわち、周知の「葦牙(アシカビ)の如く萌え騰る物に因りて成れる」神も、本来は「アシカビそのものの神格化†」であり、そう見る眼を失った史家が「物に因りて」と「解釈」したとされるのである(註3 3)。すると、<アシカビそのものが神である>†は、幻視の二重構造的性から説明されるが、「物に因りて」の「解釈」はもっと後代のものということになる。

†：厳密に言うところの「アシカビそのものの神格化」と<アシカビそのものが神>とは微妙に相違する、と考えられる。「神格化」ということについては補3で少々考えてみた。

益田勝実氏は幻視の二重構造的性を見つけたように、ハレとケの二元論から主張する。しかしそれは二者の直列の趨きがある。時間的にはハレとケの交替論の直列的説明であって、一つの心性の中での同時共存の可能性を問題にはしていない、と考えられる。信仰の眼でみれば岩が神であり、普段の生活意識からみれば単に岩である、という説明のように見受けられる。「物を物そのものとして」見る眼と「信仰の上でのイメージにおいてみる」眼とがどのように関連しあっているのか、は説明されていない。もちろんハレとケの二元論からすれば明白なように見えよう。しかし先にも触れたようにハレとケの二元論は異なる時間でのことであって、同時ではない。†。たとえハレとケの二元論を認めたとしても、われわれからすると、ケの日々に眺める山をどう見ていたか、が問題である。もちろん我々現代人に近い視線で見ている、ということではないであろう。とすればハレの時の視線とケの日の視線の関係が問題であり、益田氏の説明では不透明なところがある。‡。

†：ただし、ハレとケの二元論も、次のように考えれば共存 b とそれほど遠くないかもしれない。す

なわち奇異な表現を取るが、ハレをエネルギーとし、人間を蓄電池に例えると、ハレの日に蓄電し、ケの日々にそれを消費する。消費するとまたハレの日に蓄電する。このように考えれば、ケの日々にもハレの日のエネルギーは生きていることになる。つまり、ハレをより本質的、根幹的と捉えるのであるが、これに近い見解は磯部忠正氏の『日本人の信仰心』にも見られる。(註3 4)

‡：こここのところの微妙な相違は、氏がマリノフスキーの説を引用踏襲していることから分かることである。マリノフスキーの説は適応と操作という観点からのものと考えられ、自然についての「合理的」な知識と、知識が不可能なことに対しては自然を支配しようとする呪術の二項理解である。これは古代日本の例と氏の見解には、本来なじまない理解ではないか。

8 共存は何を意味するか

これまでの紆余曲折を図式的に整理すると、「山そのものが神」(命題 α) と「山に神霊が宿る」(命題 β) の共存を、歴史的・時間的な観点から、ほとんど後者だけを問題とする理解の共存 a、と「自然物そのものが神」という前者にも同じ重要性を見る理解の共存 b に分けた。その際、これまでくどいほど述べてきたことであるが、「自然物そのものが神」という前者への理解が、a と b では微妙に異なっているとするのがわれわれの基本的な仮定であった(そこで命題 α の山を「山 α」、命題 β の山を「山 β」と区別することが明確化には必要であろう)。

さらに、共存の可能性の条件を問う問では、田中元氏の間を問 A とし、われわれの間を問 B とした。田中元氏自身の答を a 1、益田勝実氏の答を問 A に対する解答と見做して a 2 とすると、

共存 a --- 問 A --- a 1、a 2 (--- 山 β)

共存 b --- 問 B --- (b) (--- 山 α、山 β)

のようになるであろう。

これまでわれわれは、a、A、a 1、a 2 の検討を通して共存 b と問 B、なかでも特に「山 α」の意味を明かにしようとしてきた。(b) としたのは、われわれは未だ問 B に答えるに十分な解答を見い

だせないでいるからである。それには山 α と山 β の解明が肝要であり、問Bには、オノヅカラやナルが深く関わっているのではないかとの推測を持っているが、われわれの歩みはなお手探りである。従って以下に述べることは一試論に向けての一通過点に過ぎない。

共存bは二つの原理の共存であり同居である、との観点から、「山そのものが神」を過小評価あるいは無視から救い出しその本来の位置に戻したい、というのがわれわれの関心事である。このような意味での「山そのものが神」は直感であり、信仰でもありとしたい。すなわち「山 α 」を直感であると仮定する。

共存bは、一つの主観の中で、山そのものを神と思っていると同時に、また山に神の霊が宿しているとも思っていて、そこに全く矛盾を感じない、という事態である。ただし、よりはっきりと意識されているのは、「山に神の霊が宿っている」(命題 β)の方であろう。しかし、この場合の、<神霊が宿していると思われる>「山」(山 β)は、「山そのものが神」(山 α)という直感を含んでいる、と考えられる。と言うより、そう仮定することによりこの紛糾事態の理解は大きく進むのではなかろうか。このような意味で、「山そのものが神」換言すれば「自然物が神」は《原質的直感》とでも言うべきものである、としたい。多くの場合この直感は、いわば前景から後景に退いているだけであり、存在しないということではない、と考えられるのである。

これがまずわれわれの「共存」の意味の非常に不十分な説明である。†

†：ここで「残存」説について少々触れると、残存説もわれわれ同様に新旧二つの共存を認めていることになる。しかし、古い方は少数派だから新しい方とそれほど拮抗しない、というのが残存説の理解ではないか。さらには両者の関係を問題にしていけないであろう。この「山そのものが神」という思いは、普段はどこかに置き忘れていて、何かの拍子にふと思い出す、というようなものではない。つまり通常の残存概念では捉えられないのである。

だが総ての自然物が神である世界とは想像不可

能であるとされるかもしれない。

しかし、われわれは無条件に、古代日本人が日々接する「自然物」すべてが彼等には神であった、と主張しようとするものではない。「自然物が神」を「信仰」と捉えると、それは、記紀作成以前のある不定の時代における純粋な姿を想定したものであって、実際の形態は純粋なままではないであろうが、純粋な形態への可能性を常に持っていた、と見ることができ、すべての物が神となる可能性を持っていた世界で彼等は生きていた、と考えられる。それは、根源的な記憶として残るものであり、草木言語†はその記憶の反映の一例であろう。この記憶は刻印されて消え去ることはない、と考えられる‡。

†：「葦原中國は、磐根(いはね)・木株(このもと)・草葉(くさのかきは)も、猶(なほ)能(よく)言語(ものい)ふ。」(神代紀第九段第六の一書)、「古老のいへらく、天地の權輿(はじめ)、草木言語(ことど)ひし時」(常陸国風土記)など、古文獻には十数例みることができる。神代紀の例では草木だけでなく「磐根」も「言語」する。(註35)

‡：我々現代日本人でさえ、現代の物質観とは異なる「物質感」を持っているのではないか。この物質感、物質観とは異なり教科書や学校で教えられるものではない。物に対する特異な感覚、と言う方が幾らか分かりやすくなるであろう。ただしそれは一時的なものではない感覚ということになる。それが物を単なる「物理的な自然物」ではないものとしている、と考えられるのである。わざわざ物質感という奇異な用語を使ったが、この物質感、当然だが、日本語の中にも存在する。

そこで同じ事態を、主観すなわち人間の内的能力という観点から見ると、共存bは

A) 働きを物として感知する [物が神]。

B) 物と離れた働き(例えば、神霊)を感知(あるいは、物と離れた働きという知覚)する [物に神霊が宿る]。

の共存となるが、再三触れたように、Aの「働きを物として感知」(「山そのものが神」ということには分かりにくいところがある。それはわれわれの説明、分析の仕方が非常に不十分だということから

も来ているが、事柄自体にも基因する。

ここで便宜的に個物という用語を使用すると、Aは少しは分かりやすくなるかもしれない。すなわち、働きを個物で感じる、個物を離れて働きはない。すなわち個物であって、また単なる個物ではない。だがこの場合の「働き」は特別な意味で使用したのである。

われわれはかつて、山部赤人の「和歌ノ浦に潮満ち来れば潟をなみ葦辺をさして鶴鳴き渡る」万葉集巻六・919を取り上げて、「赤人は、この時の〈満ちてくるウゴキつまりハタラキ〉を『鶴』『潮』として捉えていて、赤人にとって、この『鶴』『潮』を離れて〈満ちてくるハタラキ〉そのものは存在しないし、逆にこの〈満ちてくるハタラキ〉と独立して、赤人が感動している〈この時のこの鶴〉もありえない」（註36）としたが、この〈満ちてくるハタラキ〉を《オノヅカラナル働き》の一つの姿と考えたのであった。

ここで以上を補う意味で、オノヅカラナルということについてのわれわれの理解の概略を記すと、ナルをとりわけ強く意識して表現したものがオノヅカラという言葉であり表現であって、ナルは本来的にはオノヅカラナルであり、原理的には、ツクルやナスなど、換言すれば人間の意志と行為もオノヅカラナル働きの線上で発想され生きられている、と考えられる。従ってここに、オノヅカラナル働きに対する全面的に近い一種の信頼、信仰、あるいは根源的な直感とでも言うべきものを、想定することになる（註37）。現在のわれわれは、このオノヅカラナルという根源的発想が問Bで問われた共存bを可能にする条件の一つではないか、と予想しているのであるが、両者の関連性の解明は未だ先のことであって、小論は「共存b」と「山 α 」の問題提起以上を出ない。

9 課題の方向

そこで最後に、「神がナル」「物がナル」の簡単な検討を通して、今後の課題の方向を探ってみたい。（註38）

オノヅカラナルという視点からすると、「山そのものが神」は、「山の神がナル」と「山がナル」は

同じこと、を意味するであろう。すると、そもそも「神がナル」とはどういうことか。

そこで、ここでは仮に以下の様に考えてみたい。神々をナルと捉えたことは、ある根源的なことを古代日本人は「ナル」と表現した、と考えられるであろう。「世界」をナルものとして捉えた、ということになる。

先にも前論文の一部を引いたが、煩をいとわずもう一度同箇所をあげると、

「ナル カミはオノヅカラナルカミであり、オノヅカラナルハタラキの顕れである、と考えられるのである。これは古代日本のカミの一面を語っている。しかしオノヅカラナルハタラキそのものは言葉ないし概念とされることが無く、『ただ』オノヅカラと、あるいはナルと、表現されたと考えられる。」

さらに、

「古代日本人は、世界と人間を『オノヅカラナルという仕方のもの』『そのように働くもの』として受け取り、生きた。それは生活意識と日本語の根底にあるものの一つと考えられる。つまり、カミ、世界、人間（社会）、それらと相互に交渉している自分自身をも、〈オノヅカラナルもの〉として捉えた『根源的な直観』とでも言うべきものを仮設することになる。」（註39）

従って、神だけではなく、物は基本的にはオノヅカラナル働きの現れであり、働きそのものであると考えられる。つまりは、山そのものが神である（山 α ）。この水準では、山に神霊が宿るということではない。この世界では「こころ」も人もナルものである（MIV）。この世界は物と心の二元論では割り切れない。

先に述べたように、働きそのものはオノヅカラやナルという言葉で表現されていて、抽象化されていない。オノヅカラやナルも物を通して表現されているのである。物はナル物である。そのような「物」に対しての〈感覚〉として、先に「原質的直感」を仮定し、その刻印された記憶を考えたのである（山 α ）。すなわちオノヅカラナルは根源的直感であり、オノヅカラナルの働きの現れである物も「ナル物」として直感によって捉えられた（山 α ）、とわれわれは考えたのであった。

従って、「山そのものが神」と「山に神霊が宿る」の共存を考えた共存bでは、後者の「山」（ β ）に

は「山そのものが神」の刻印（記憶されている直感）（山 α ）が、いわば沈殿している、と理解することにより、共存 b の可能性の条件の一つは、「山そのものが神」を可能にしているオノヅカラナル働きであると推定されるのである。言い換えれば、山 β は山 α によって刻印され、その記憶は沈殿している、そういう構造から共存が可能となる。その山 α はナル山であり、そのナル山 α という原質的直感を可能にしているのはオノヅカラナル働きという根源的直観である。

それを図式化するとおおよそ次のようになる。

オノヅカラナル働き→ナル物→山 α →山 β

以上は、仮定と推定の結果であり、解決ではない。これを今後の課題の方向を示唆するものとして、オノヅカラナルの内的構造の検討をさらに続けていきたいと考えている。

†：しかしそこに全く抽象能力が働いていない、ということはない。オノヅカラという表現に抽象力をわれわれは感じる。しかしオノヅカラをそれ以上に規定しなかったところに古代日本人の抽象能力の限界ないし特色があろう。（この問題ではさらにはヒなどや思金神などの検討も必要であるが）。すなわち、直感として、概念的に規定されることがなかったのであるから、感覚としては極めて明瞭であったとしても、概念としてはあいまい、混乱になることは充分考えられる。補2を参照。

補1 マナイズムなどについて

これまで述べてきたことがマナイズムと理解されることがあるであろう。しかしわれわれはマナイズムを主張しようとするものではない。マナイズムの検討にはその原典から始めなければならないが、われわれは今回はその余裕を持たなかった。ただ、現在までの日本語マナイズム概念には疑問を持っている。

さらには、生命主義でもない。現代社会において、生命、いのちを強調することには必然性があるとも思われるが、人間中心主義になりかねない危険性を持っているのが、その半面である。従って生命主義

的な観点から「自然物」を見ることには、すぐには賛成でき兼ねるところがあると言わざるを得ない。

しかし、共存 b と Manatism、Animism などとの比較作業は共存 b の理論化に必須の作業であるから、根本から検討することを期したい。

補2 区別について

問Aにしる問Bにしる、問われている事態は、ある見方からすると混乱か混同（註40）である。この「混同」は現下のわれわれの問題に関係するに留まらず、一方で区別があり、また一方で区別がない、というように見える現象・事象は、記紀風土記万葉などの世界のみならず、それ以後にもよく見られる、しばしば指摘されてきた事態である。例えば次の河合隼雄氏の見解もそのような事態の一つの例を語っている。

「外界と内界、意識界と無意識界との区別が明白でないことも、日本人の特性のひとつではないかと思われる。そのひとつの証例として、浦島の帰還が歴史の記述の中に組みこまれているという事実がある。それは、『日本後紀』淳和天皇二（825）年の条に……このような、外的現実と内的現実の容易な混合は、日本人の特性のひとつではないだろうか。」（註41）

あるいは、

「日本人にとって、こころを語ることは自然を語ることである。花に託してとか、月にことよせてとかいうことさえ不適當である。花や月を詠むことによってしかほんとうに己のこころを語ることができないうところまで「心ふかく、姿よげに」（公任『新撰髓脳』）思いをひそめ、ことばを浄化していかなければならないのであろう。……自然をうたうのではなくて、己れをうたうことがそのまま自然をうたうことになるのである。」（註42）

この磯部忠正氏の見解を受け入れるか否かは別として、氏は花や月と「己のこころ」との「混同」とされかねない事態を述べていることになる。

さらに例をざっとあげても、ウムとナル、ナルとツクル、モノとコト、事と言など、そこに同様な事態を見ることができよう。

われわれの問もこのような事象の一つである。この問題は日本的な発想にかかわる根源的事象の一

つであり、解明されなければならない課題である。われわれはこの問題も、オノヅカラナルに深く関連しているのではという予想を持っているが、解明は未だまだ先のことである。しかし、この問題の理論的な分析と解明がなされた暁には、日本的心性の理論的解明に大きな飛躍をもたらすと考えられる。

補3 自然神と自然崇拝について

自然物ということでは次のようなことも、敢えて、考えなくてはならない。

自然神、自然（物）の神格化などと言うことが可能なら、突飛な表現であるが、自然を超えた自然の外（Supernature、Übernatur）の「何か」を神格化した、ということも言えるわけである。ただ、その「何か」が、「自然神」の場合ほど、普通の意識には明確でないだけである。そして、敢えて言うと、自然を神とはしない精神が自然神というのである。奇異な言い方になるが、当然、「神」の、GODの神格化！とは言わない。さらには、そもそも「自然」が神であるとすると、その神格化などを言うのが当を得ないのは当然である。もちろん現代人が、現在の自分たちが自然と規定している対象を「神と崇めていた」と見るのは当然であろう。ただその言い方は、自然を神と崇める信仰を失ったか元々持たない者の見解であるという当然なことを忘れてはならない。†

自然神概念は、「自然神」の信奉者・信仰者には当然無関係であるが、彼等の内実を充分捉えているとは言いがたい。そこで生きた、生きている人間の内実にはほど遠いのではなかろうか。その人達からすると、自然神概念は「超自然の立場」のHybrisと映るであろう。自然神は要するに、直接キリスト教的概念ではないと仮にしても、類似の概念であると思われるのである。要するに、本来は、自然は神ではない、という前提を持つ精神圏からの概念である筈である。‡

†：記紀などの世界は「自然が神」である世界であったことからすると、自然神と我々が規定することは、我々がその十全な信仰を失っていることを意味するのであり、このことは忘れてはならないことである。すなわち、これは「自然」を神とする信仰

を失った者の規定である。そのようなことは言うまでもない当たり前のことだと言われるであろうが、人間の信仰ということはこんなことも明確に区別しておかなければならない微妙なものであると考える。

‡：さらに「自然神」概念はほとんど何も語らない、つまりは明確な内容が、有るようでいて無いのではないか。ただ自然物を神としていてそこには自然崇拝がみられる、という以上を出ない。我々は、この概念に日本語の「自然」が持っている内容を入れ込んで使用していないか。

以上に関連して「自然崇拝」概念についても同じことが言えよう。自然崇拝は自然と人間・人為が、あるいは自然と超自然が截然と区分されている文化圏出自の概念の嫌いがあり、一括して自然崇拝の語に入れてしまうことは、（主に非欧米圏の文化、特に後進国とされている文化圏の）個々に異なる可能性があるものを一色にしてしまう危険性があるからである。それは諸文化間の交流会話を生産的なものにしない。

ただし自然崇拝を用語として全く無用とするのではない。以上のようなことを失念してはならない、ということだけを述べただけである。さらに言えば、自然崇拝に対して、相違を示す目的で、異なる形態の崇拝として「神崇拝」という語を用語として使うのは有用かもしれない。この場合の神はもちろん非自然である。

【資料註】

《M I》

「大八洲ノ国ト云フハ、日本一州、其海山草木マデモ生メリトヤ。アラヲビタ、シノ腹ヤ。是程大ナル腹ヲ持タル身ニテハ、国土ヲ生ザル先ハ、イツクニ陶〔スハ〕リ居ラレシゾ。」中巻 岩波日本思想体系 25 『キリシタン書 排耶書』所収、p.138)

《M II》：物と神の関係

- a 1) 物に因りてナルー神
- a 1-1) 物に因りて
- a 1-2) 物実

- a 2) (場所としての)物「に」ナル一神 (a、
b)
b 1) 物が神とナル
b 2) 物が神

[用例]

- a 1) 物に因りてナル一神
a 1-1) 物に因りて

「葦牙(あしかび)如く萌え騰る物に因りて成れる神の名は、宇摩志阿斯訶備比古遲(うましあしかびひこぢの)神」如葦牙因萌騰之物而成神名」記上

- a 1-2) 物実

「是の後に生(あ)れし五柱の男子は、物實(ものぎね)我が物に因(よ)りて成れり。」記上

- a 2) 物「に」ナル一神(物が場所)
a 2-1 (a) (場所を表す名詞)

「天地初めて發けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神」於高天原成神名」記上
:「殺さえし迦具土神の頭に成れる神の名は、正鹿山上津見神。」所殺迦具土神之於頭所成神名」記上

- a 2-2 (b) *

- 1の用例(1)

*このbも場所であるが(於を使用)、aのように本来から場所であるのではない。

- b 1) 物が神とナル
1の用例(2)

- b 2) 物が神
1の用例(3)

《MⅢ》

「一書(あるふみ)に曰はく、天地初めて判(わか)るるときに、一物(ひとつのもの)虚中(そらのなか)に在り。状貌(かたち)言ひ難し。其の中に自(おの)づからに化生(なりい)づる神有(いま)す。國常立尊と號(まう)す。」神代紀上第一段一書第一

《MⅣ》

「吾〔ヤマトタケルノミコト〕が心、恒に虚(そら)より翔り行かむと念ひつ。然るに今吾が足得(え)歩まず、當藝當藝斯玖(たぎたぎしく)成りぬ。」景行天皇記

タギタギシイのは足であるが、心もタギタギシク成ったのである。

「今皇子、年始めて十九。未だ《成人(ひととなる)》に及(いた)らず。成人に至りて、其の徳(いきほひ)を得べし」齊明天皇紀四年十一月

ヒトナリは上の用例の意味に留まらないが、今は一例を挙げる。

【註】

- 1) 本小論では引用、検討しなかったが、折口信夫の「古代」ないし「古」は、時代的概念の域を超えて、根源的の意味をも含んでいる、と考えられる。丸山眞男の「古層」にもそのようなニュアンスがあると思われる。すなわち、現代の我々との強い繋がりという関心を秘めていると推察できるのである。いずれ、われわれもその意に参加したいと考えている。さらに小論のテーマからすると、それを受け入れるか否定するかにかかわりなく、本居宣長の検討も必要であるが、われわれは現在その余裕を持たない。本居宣長は一筋縄ではいかなないところがあり、原理的理解からする厳密な考究が要求されると考えている。つまり個々の点を捉えてもほとんど意味をなさない。
- 2) 『東京工芸大学工学部紀要』Vol.23 No.2、2000 所収 「古代日本の神『ナル カミ』について」
- 3) 註1参照。古代日本人に限定せず、いわゆる日本的心性の基本的な発想とする視点と問題意識を持つことが要請されているであろう。この発想を明かにすることは「我々」の自覚作業そのものでなければならない。唐突な例ではあるが、今西錦司の「自然学」における、進化は「変るべくして変る」という説

- も、ここに言う「ナルの論理」に深く関連する、とわれわれは考えている。それほど「ナルの論理」は強力な磁力を持って持続していると考えられるのである。
- 4) 国文学研究資料館：
<http://www.nijl.ac.jp/index.html>
kokin@nijl.ac.jp
- 5) 岩波古典文学大系『日本書紀 上』五五九頁、下段、注七〇
- 6) 村岡典嗣、『神道史』1956 創文社、p.9
- 7) 『日本倫理思想史 上』和辻哲郎全集 第十二巻、p.67
- 8) 同上、p.67
- 9) 前掲拙論
- 10) 同上、p.83
- 11) 和辻哲郎 前掲、p.56
- 12) 田中元 『古代日本人の世界-仏教受容の前提-』1972、p.22
- 13) 大橋良介 『「切れ」の構造』1986 第一章の1 「神道文化」、引用文は p.26
- 14) 田中元 前掲書、p.16
- 15) 新潮日本古典集成 『古事記』1969 付録 「神名の釈義」西宮一民、p.329f
- 16) 田中元 前掲書、p.20
- 17) 同上、p.191
- 18) 丸山眞男 「歴史意識の『古層』」、筑摩書房 日本の思想6 1972 所収
- 19) 上巻、五四五頁、注六
- 20) 『増訂 日本思想史研究』1940 岩波書店 一頁で村岡典嗣は、記紀などの古文献の資料性に関して「本質もしくは原質」という表現を使用している。
- 21) 田中元 前掲書、p.175
- 22) 注17 参照
- 23) Rudolf Otto, "DAS HEILIGE über das irrationale in der IDEE des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen" 1917
- 24) 田中元 前掲書、p.30ff
- 25) 阿部眞司 『大物主神伝承論』1999、「さまざま大物主神像」
- 26) 湯浅泰雄 『古代人の精神世界』1980、p.1ff
- 27) 前掲拙論、註2
- 28) 益田勝実 『火山列島の思想』1965、p.23
- 29) 同上、p.40
- 30) 同上、p.24f
- 31) 同上、p.28
- 32) 同上、p.28f
- 33) 同上、p.39
- 34) 磯部忠正 『日本人の信仰心』1983 講談社現代新書 p.25ff
- 35) 拙論『『草木言語』伝承考』1985.6『宗教研究』264号 参照
- 36) 『東京工芸大学工学部紀要』Vol.20 No.2 1997 所収 拙論「古代日本語ナルについて」
- 37) 註2の拙論参照
- 38) 紙数が尽きたため、以下のナルの検討は簡略なものにせざるを得なかったが、もちろん詳細な論証が必要である。
- 39) 註2の拙論、p.82f
- 40) 例えば、村岡典嗣 『日本思想史概説』1961 創文社、p.507 参照
- 41) 河合隼雄 『昔話と日本人の心』1982、p.167
- 42) 磯部忠正 『無常の構造』、p.107