

東西の自然理解

環境・生命・倫理・神道の立場から

鎌田東二

「いのち」と「命主社」→出雲神話から探る

出雲大社（杵築大社）の東南東約五〇〇メートルほどのところに「命主社」と呼ばれる小さな神社がある。出雲大社に参拝する人もこの神社の存在は知らない人が多く、訪れる人はそれほど多くはない。

だが、この小社は『延喜式』神名帳に「神魂伊能知奴志しのかみのやしろう神社」として記載されている由緒のある延喜式内社である。「かみむすびいのちぬし」という神は、『古事記』冒頭の天地開闢のところで造化三神として現れ出る天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の内、「神産巢日神」

（『日本書紀』では「神皇産霊神」と表記）のことである。

我が国最古のテキストである『古事記』（七十二年編纂）や『日本書紀』（七二〇年編纂）に「かみむすひ」とある神が、平安時代に編纂された『延喜式』では、それに加えて、「いのちぬし（伊能知奴志）」と名が付加されている。つまり、「かみむすひ・いのちぬし」という神名により具体的に膨らんでいるのである。その神名は分節すると、「かみ+むすひ+いのち+ぬし」という四語の合成語となる。その名は、（神聖な「むすひ」の力を持つ「いのち」の主の神）という意味と神格を表わしていると解釈できる。

実は、この「いのちぬし」が、『古事記』の神統譜上で

は出雲系の神々の祖神とされ、兄神たちに殺されたオホナムヂ（大国主神の別称）を二度も生き返らせるはたらきをする。出雲大社の主祭神として祀られている大国主神は、『古事記』では一番多い異名を持つ神である。元々の名は「おほなむぢのかみ大穴牟遲神」で、その神名は「大きな穴を持つ威力ある神」という意味である。その他に、「あしはらのしこそのみ葦原色許男神・やちほこ八千矛神・うつつしたまのみ宇都志国玉神」の名前を持つ。

このオホナムヂには八十神と呼ばれる大勢の兄神がいた。しかし、オホナムヂは一番下の弟として邪険にされ、兄神たちに力仕事などでこき使われた。ある日、兄神たちは隣りのいなほくに稲羽国の八上比売やがみひめに求婚をしに行くが、この時、オホナムヂは兄神たちの荷物を全部負わされ、一番後からついて行くことになった。

兄神たちからずいぶん遅れてけた気多の岬まで来ると、「しろ素兔」（因幡の白兔）が泣いているのに出会った。そこでオホナムヂが泣いている理由を尋ねると、白兔は傷を受けた理由を語り、先に通過した兄神たちに教えてもらった傷を

癒す処方を実行するとますます痛みがひどくなったと打ち明けた。オホナムヂはその話を聞いて、川へ行つて真水で体を洗い、柔らかなかまのはな蒲黄を草の上に敷いて寝転がって体を休めると傷ついた肌は元に戻る、と傷を癒す方法を教える。その通りになると傷が癒えたので、白兔はお礼に、オホナムヂが兄神たちを差し置いて八上比売様の心を得ることができると予言と祝福の言葉を述べた。

すると、事態は白兔の言う通りになったので、兄神たちはオホナムヂを恨んで焼き殺した。オホナムヂはこのことで、兄神たちの猛烈な嫉妬といじめと攻撃を受け、二度も兄神たちに殺されたのである。一度目は、猪を追いかけるから下で待っていて射止めろと言われので、そのようにしていると、上から兄神たちが落とした真つ赤に焼けた大石が転がってきてオホナムヂを下敷きにしてしまい、焼け死んでしまう。

兄神たちは弟の死を大いに喜んだが、母神のさしくにわかひめ刺国若比売は嘆き悲しみ、天に上つて「かみひすひのみこと神産巢日之命」に助けを求め

た。そこで、「カミムスヒノミコト」は、赤貝の神である「蜺貝比売」と蛤の神である「蛤貝比売」を遣わし甦らせた。キサガヒヒメはバラバラに飛び散ってしまったオホナムチの体を集め、ウムギヒメが「母の乳汁」を塗って、元通りの立派な男に甦らせたのである。「ここにその御祖の命、嘆き患ひて、天に参上りて、神産巢日之命に請しし時、すなはち蜺貝比売と蛤貝比売とを遣はして、作り活かさしめたまひき。ここに蜺貝比売、刮げ集めて、蛤貝比売、待ち承けて、母の乳汁を塗りしかば、麗しき壮夫に成りて、出で遊行びき」と『古事記』上巻にはある。

このようにして、母神「ミオヤノカミニサシクニワカヒメ」が、親神「カミムスヒ」の力を借りてオホナムチを再生した。これが出雲の祖神たる「命主社（神魂伊能知奴志）」の神、「カミムスヒ」のはたらきである。そして、オホナムチは殺されて再生した、「死と再生」の神である。

だが、この再生を見て、ますます怒りと憎しみにかられたのが兄神たちである。兄神たちはふたたび策略をめぐら

せ、オホナムチを山の中に引き入れ、大木を切り倒して、木に茹矢のくさびを挿し込み、その木の割れ目のところに連れて行つてくさびを抜き、オホナムチを木の間に差し挟んで殺した。

それを知った母の刺国若比売はまたもや泣きながら死体を木から引き抜いて、もう一度蘇らせた。だがこのままではオホナムチの命がいくつあっても足りないといと、兄神たちの仕事を恐れ、祖神のスサノヲのいる「根の堅洲国」に行くように命じた。こうしてオホナムチは根の国に赴き、そこで一人前の神となり、祖神のスサノヲから「大国主神」の名を授けられることになった。

この『古事記』上巻の出雲神話の中で物語られる「オホナムチニ大国主神」伝承は、大変ドラマチックで複雑である。その大国主神を主祭神として祀る出雲大社（杵築大社）の巽の方角の東南東に、ひっそりと大国主神を見守るかのような佇まいで配置されているのは、なかなか意味深長なものがある。

この「神伊能知奴志神社」の奥には巨岩の磐座があり、境内からは新潟県糸魚川産の翡翠を使った硬玉製勾玉が出土し、国指定の重要文化財となっている。また社殿前方には、高さ約二〇メートル、幹の太さ約六メートル、枝張り約一九メートルの樹齢約一〇〇〇年の椋の大木が聳え立っている。その椋の大木の存在感は圧倒的で、「命主社」の神木として相応しい迫力を発している。

さて、「東西の自然理解―環境・生命・倫理」について、神道の立場から考える時、まずはこの「命主社」の神社名ともなっている「いのち」という言葉を手掛かりに考えていくことができる。この「いのち」の感覚と思想は、『古事記』の中では「神産巢日神」の「産巢日」、すなわち「むすひ」として表わされている。それが、『延喜式』神名帳では、「神伊能知奴志神社」の「魂＝むすひ」として表記された。

それは天然自然万物の根源的な生成力・生命力を表わす言葉である。それに対して、仏教的存在観・現象観は、「諸行無常」として捉えられるが、ともに生成変化する存在の裏

表をなす感覚である。生成変化の創造性の方にアクセントを置いた語が「むすひ」で、その破壊・崩壊・消滅の方にアクセントを置いた語が「無常」であると捉えることができる。とすれば、「むすひ（産巢日・産霊）」と「むじょう（無常）」はそれほど隔たっているわけではないとも考えられる。そのような「むすひ」と「むじょう」の両方を包み込む語が「いのち」である。

「いのち」は生と死の両極を含み持つ言葉である。たとえば、『万葉集』に見られる「いのち」にかかる枕詞は「たまきはる」であるが、それは、「魂・来・経る（膨る・張る）」、すなわち「魂が来訪して膨らみ経っていくもの」の意味で、魂の来訪と通過を核として成立している。とすれば、「いのち」の中には「たま（たましい）」をも含んでいるということになるだろう。そのような日本人の「いのち」観に基づきながら、「環境・生命・倫理」について神道の立場から考えてみたい。

「いのち」と「むすひ」→『古事記』における
「成れる神」と「生まれる神」

それでは次に、我が国最古の文献となる『古事記』にどのように「いのち」の成り立ちが物語られているかを見てみよう。そこでは、いのちの出現は、生成と出産の二つの過程として表現されている。和語で言えば、「なる（成る）」と「うむ（生む・産む）・うまれる（生まれる・産まれる）」である。

「天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。この三柱の神は、みな独神と成りまして、身を隠したまひき」（倉野憲司校注『岩波古典文学大系 古事記』岩波書店）とあるように、「天地初発時」に高天原に最初に「成り」出でる神々は、①天之御中主神、②高御産巢日神、③神産巢日神、④宇摩志阿斯訶備比古遲神、⑤天之常立神の「別天神」と呼ばれる五柱の神々である。

この第一段階のいのちの生成は、「独神」で「隠身」とされる神々の顕現であり、「なる（成る）神々」の生成である。これらの「成る神々」は、誰かが産（生）んだ神々ではない。おのずから成り出で、現われる神々である。その自然生成力を二番目と三番目に成り出でる「タカミムスヒ」と「カミムスヒ」という「むすひ」という語を共通に含む神名で表現している。なぜ「むすひ」の名を持つ二柱の神々が現われ出てくるのかと言えば、男女や夫婦や陰陽のように、対極にあるものを結びつけることによって生成していく対構造を示す必要があつたからであろう。

この世界の初期設定を動かしている「むすひ」のはたらきは「成る」力として表現されている。世界の生成の過程で、「むすひ」神々の力が発動し、いまだ形は生まれていないが、はたらくとして生成している。このプレ世界における形態なき「隠身・独神」の顕現が語られ、続いてより具体的に対関係の神々が「隠身」ではなく、顕身として現われ出てくる。順に、⑥宇摩志阿斯訶備比古遲神、

⑦ 天之常立神、^{あめのとこたちのかみ}⑧ 国常立神、^{くにのとこたちのかみ}⑨ 豊雲野神、^{とよぐもののかみ}⑩ 宇比地邇神、^{うひぢにのかみ}⑪ 角杵神、^{つぐひのかみ}⑫ 意富斗能地神、^{おほとのぢののかみ}⑬ 妹大斗乃弁神、^{いもおほとのべのかみ}⑭ 於母陀流神、^{おもだるののかみ}⑮ 妹阿夜訶志古泥神、^{いもあやかしこぬののかみ}⑯ 伊邪那岐神、^{いざなぎのかみ}⑰ 伊邪邪那美神の十二柱の神々で、先の五柱の別天神と合わせて十七柱の神々が「成り」出る。ここまでの神々はすべて「成る神々」である。

しかし、その次に現われ出てくる神々は「生まれる神々」である。上記の十二番目のオホトノヂから十七番目のイモイザナミまでの六柱の神々はみな対遇のペア神で、女神神格には「妹」が接頭語として付いている。中でも、最後のイザナキ・イモイザナミは人間同様の身体性を持つ神々として表現されている。そしてこのイザナキ・イモイザナミという生殖器を持つ男神と女神が性行為（「みとのまぐはひ」）を行ない、国生みをする。つまり、出産するように「大八島」と呼ばれる島々を生んでいくのである。とすれば、イザナキ・イモイザナミは、器官的身体性を持つ神々である。

高天原の神々は、最後に成り出でたイザナキ・イモイザナミの二柱の神々に、「この漂える国を修め、理り、固め、成せ」と命じ、「みとのまぐはひ」による「国生み」をさせる。これが次の段階の「むすび」の具現化である。つまり、イザナキ・イモイザナミは、天の神々のミコト（命Ⅱ御言）、すなわち国生みのミッションを受けて、夫婦となり、国生みを始めるのである。

この時、イザナミノミコトは、まず「水蛭子」と「淡島」を生む。だが、これらの「子」や「島」は子の数には入れられず、次に生まれた「淡道の穂の狭別島」（淡路島）が最初の子供と認定される。続けて、「身一つにして面四つ」を持つ「伊予の二名島」（四国・阿波・土佐・伊予・讃岐）が生まれる。ここで興味深いのは、生まれてきたそれぞれが「神名」を持つこと、男か女かの「性別」を持つこと、一つ島でも地域によつて神格・神名・性別・地域特性が異なることである。「伊予の二名島」すなわち「四国」は、「身一つにして面四つ」、つまり、一つの島であるが四つの

地域の顔と特性を持つとされ、東南の顔は阿波の「大宜都比売」、西南の顔は土左の「建依別」、西北の顔は伊予の「愛比売」、東北の顔は讃岐の「飯依比古」と命名される。

この四つの神名を分析すると、男神二神と女神二神に分かれる。オホゲツヒメとエヒメの「ヒメ」神（女神）グループと、タケヨリワケとイヒヨリヒコの「ヨリ」の共通名を持つ男神グループである。その内、東南のオホゲツヒメと東北のイヒヨリワケはどちらも生産や食料の男女神であり、西南のタケヨリワケと西北のエヒメは「猛々しい男」と「美しい女」という意味の男性性と女性性を最大限に発揮した男女神である。要するに、最初に子として認定された「一身四面」の四国は陰陽のバランスのとれた島ということになる。

イザナミは、続けて隠岐の三子島（天之忍許呂別）、筑紫島（九州）、伊伎島（天比登都柱Ⅱ壹岐）、津島（天之狭手依比売Ⅱ対馬）、佐度島、大倭豊秋津島（天御虚空豊秋津根別Ⅱ本州）の島々を生む。これらの八つの島々が「大

八島国」と呼ばれる。この中で、「筑紫島」すなわち九州も、四国と同様「身一にして面四つ」とされる。北の筑紫の国は「白日別」、東の豊の国は「豊日別」、西の肥の国は「建日向日豊久土比泥別」、南の熊曾の国は「建日別」と呼ばれ、すべての地域神名に「日」と「別」の名と文字が入っている。ということとは、陰陽男女が組み合わさっている四国とは異なり、九州の土地の靈性（日Ⅱ靈）はみな英雄しく火を噴く（別Ⅱ湧くⅡ沸く）男神たちである。このような地域特性を『古事記』の国生み神話と神名の分析から読み解くことができる。

『古事記』に「自然理解」という抽象度の高い記述をそのまま見出すことはできないが、このような神話の分析を通して、より神話的伝承の中の「自然理解」の具体的な形象を探り当てることができるだろう。

さて、この国生みの後、イザナミはさらに石や土や砂や海や川や山や谷や火など山川草木の神々の「神生み」をする。だが、火の神カグツチを産んでホト（女陰）が焼かれ、

病み衰えて黄泉の国に身罷る（「神避る」）。『古事記』においては神々も死の世界に赴く。その表現が「神避る」であるが、それはあくまでも「さる（避る・去る）」こと、つまり移行することであって、消滅ではない。死は生滅ではなくて、移行である。この世とは異なるあの世への、すなわち黄泉の国や根の国や常世の国への移行ということになる。このような生死観が『古事記』の神話伝承から読みとることができる。

「神道」とは何か？

「東西の自然理解―環境・生命・倫理―神道の立場から」という課題を考えていく際、「神道」をどう捉えるかをはっきりとさせておかなければならない。この「神道」の捉え方もさまざまな立場があるので、これ自体が議論の焦点になるホットなテーマである。その議論の全体を取り上げることができないので、ここで大きな枠組みとして神道の

起源をどう考えるかの考え方の大枠を整理しておきたい。神道の起源と成立を考える際に、大きく次の五つの立場がある。

- ① 縄文（時代）起源説
- ② 弥生（時代）起源説
- ③ 律令（時代）起源説
- ④ 平安（時代）起源説
- ⑤ 鎌倉（時代）起源説

①の縄文起源説は、神道のレンジをもっとも広く取る立場で、神道史学者の西田長男、哲学者の梅原猛、革命思想家の太田竜などであるが、一般に広く認められているわけではない。この立場は神道のアニミズム起源説とも言えるもので、神道的思考の根源にあるものをアニミズムや自然崇拜に認めようとするものである。

②の弥生起源説は、稲作農耕と神道の成立を結び付ける考えで、國學院大學の神道学者の安津素彦や上田賢治や安蘇谷正彦などがいる。『古事記』に「天照大御神の嘗田なぐさの

畔を離ち、その溝を埋め、またその大嘗を聞こしめす殿、
『日本書紀』神代下巻に「吾が高天原に所御す齋庭の穂を
以て亦吾が児に御せまつるべし」とあり、高天原で稲作農
耕が行なわれていた記述や、天孫降臨に際していわゆる「齋
庭の稲穂の神勅」と呼ばれる命が天照大神より発せられた
との記述があるので、神道学会などでは広く支持されてい
る考えである。

③の律令起源説は、天武天皇や持統天皇の時代に律令体
制が確立してくる時代に神道の制度の骨格が定まったとい
う考えで、哲学者の上山春平や梅原猛、仏教学者の末木文
美士などの広がりを持つ。近年具体的な証拠に基づく妥当
性を持つ考えとして支持されているはこの説である。

④の平安時代起源説は、奈良時代から平安時代初期に仏
教勢力とは距離を置く神仏分離が行なわれたと考える高取
正男や平安時代中期以降に朝廷で「二十二社」の制度が固
まりその後「諸国一宮」制の確立につながっていくのを神
道の成立と考える井上寛治などがこの立場を採る。

⑤の鎌倉（以降）起源説は、伊勢（外宮・渡会）神道
や吉田神道（唯一宗源神道）などの神道思想や神道教義が
確立してきた時を神道の成立と考える立場で、顕密体制論
で知られる黒田俊雄がいる。

これらの神道起源説や神道成立論には、相応の論拠があ
るが、私は神道史の俯瞰的仮説（神道史大局図）として次
のような見取り図を提示してきた。

①古代以前→神神習合時代（カミも多種多様に習合。
その典型・代表が天照大神と大国主神や八幡神。また稲荷
神・諏訪神も複数の神々の集合体である）

②古代・中世→近世→神仏習合時代（神仏相補・神仏補完・
神仏併存・神仏隔離を含む）

③近代→神仏分離時代（王政復古、律令体制期の「神
祇官」再興を含む）

④現代・未来→神仏諸宗共働時代（新神仏霊場の巡礼
などの動きを含む）

この見通しの根幹にあるアイデアは、『古事記』や『日

本書記』の編纂過程でも、日本の神々は一定しておらず、さまざまな伝承の揺らぎの中にあるという事実認識である。そのことを、折口信夫は『古代研究』（大岡山書店、一九二九年）の中で、「統一なき神々の行状」と言っている。また、神道神学者の小野祖教は『神道用語の基礎知識と基礎問題』（神社新報社、一九六三年）の中で、神道に明確な教義はないが「潜在教義」があると指摘し、宗教民俗学者の堀一郎も『聖と俗との葛藤』（平凡社、一九七五年）の中の「日本文化の潜在意志としての神道」と題する論考の中で、「神道的なるもの」や「日本的なるもの」の「潜在的主体性」を考察し、それを『神道』の名のもとに包括しようとするような日本的潜在意識」と述べている。

これらの先行研究とは異なる視点から私は『神と仏の精神史―神神習合論序説』（春秋社、二〇〇〇年）や『神と仏の出逢う国』（角川選書、二〇〇九年）などで、日本文化の底流に「神仏習合」文化があるが、その「神仏習合」が成立してくる基盤に「神神習合」があったと主張してき

た。「神仏習合」以前に、律令体制期に「八百万の神」とか「八十万の神」と呼ばれるようになる多神の集合体を持つ文化基盤の上に接ぎ木されるようにして「神仏習合」という、神々と仏菩薩との出会いと相互関係性が形成されていったと考えたのである。そしてこの「神神習合」は、縄文時代以前、旧石器時代や新石器時代からのユーラシア大陸北東部や日本列島の形成期の歴史の中で培われてきた神観が生み出した初期文化形態であると仮説した。その土壌の上に仏教が入ってきて、千一四五〇年に及ぶ神仏（仏神）関係の中で、日本の神々との習合や共存関係が形づくられたと考えたのである。

そして、このような「神神習合」や「神仏習合」を支えているのは、日本列島の地質学的・地理学的条件であると指摘した。日本の習合的宗教文化は、この日本列島という自然と風土の上に花開くことになる。日本の自然・風土の特徴は、南北東西に細長く伸びた島嶼列島ゆえの多様性にある。日本は島国の狭い国土ではあるが、大変複雑で多様

な列島の自然風土を持っている。それが「神神習合」や「神仏習合」や「神儒仏習合」などの異質な他者を結びつける複雑で多様多彩な習合文化を作り上げていく土壌となった。

古代の神祇信仰にも平安時代の神道にも明確な教義を認めることはできない。しかし、そこに小野祖教や堀一郎が見ようとした「潜在教義」や「潜在意志」を見てとることは可能である。私は神道の根幹を成す神話と儀礼と聖地を総合して考察し、「あらわれ（表現）」としての神道」として次の七項を抽出した。

- ① 「場」の宗教としての神道
- ② 「道」の宗教としての神道
- ③ 「美」の宗教としての神道
- ④ 「祭」の宗教としての神道
- ⑤ 「技」の宗教としての神道
- ⑥ 「詩」の宗教としての神道
- ⑦ 「生慧智」としての神道

後に「鎮守の森（杜）」と呼ばれるようになる「神社」という「あらわれ（表現）」を中核とする「神道」は、何よりも「場」（場所）として、一種の「空間の宗教美学」として成立した。これを、「森（杜）の詩学」とか、「齋庭の幾何学」とか、「聖地のトポロジー」とか、「場所の記憶（メモリー）」と記録（ドキュメント）」と比喩的に言うこともできるだろう。私は「神社」という神道的宗教施設とそれを支える場所としての「鎮守の森」をそのような観点で捉える。

もちろんそれは、明示的な教義や信条や教えの体系ではない。しかし、神話と儀礼と聖地の相関の中で明確な様式的を保つ「道」生の歩み方（ライフスタイル）の生活実践である。またいのちと暮らしの構えであり流儀であった。そのようないのちの道の伝承文化として、「神社」の中に、「神社」を通して、「神社という場」とともに、「神道」は息づいてきた。そしてその「神社」および「神道」に祭り（祭祀）や歌や神楽などのさまざまな技法が生み出され、そこ

に「生態智」(ecological wisdom)とでもいふべき叡智が宿つていと捉えたのである。

国立科学博物館編『日本列島の自然史』(東海大学出版会、二〇〇六年)によると、南北東西に三〇〇〇キロメートルもの距離を持つ日本列島には、亜寒帯から亜熱帯までの実に多様で豊富な動植物が生息している。日本列島は、よく知られているように、ユーラシアプレート(西方)、北米プレート(北方)、太平洋プレート(東方)、フィリッピンプレート(南方)という四枚のプレートが潜り込み合うことでできていたが、世界中でこれほど複雑多様にプレートが重なり合う国はない。日本は四方を海に囲まれた島嶼列島であるが、およそ一二〇〇年前に現在のような形の日本列島となった。氷河期が終わって北極圏の氷床が溶け出し水位が上がると、それまでユーラシア大陸とつながっていた半島は完全に四方を海に囲まれた島嶼列島となった。その頃から土器文化を持つ縄文時代が始まり、独自の日本列島の風土と文化の形成が始まった。

大小合わせて六八〇〇を超える島々から構成されるこの島嶼列島の周囲には、南方からは暖流の黒潮と対馬暖流が流れ込み、北方からは寒流の親潮とリマン海流という四つの海流が流れ込み、ぶつかり合っている。太平洋側からも日本海側からも暖流と寒流のぶつかり合う対極性を内包している。この地質学的なプレート集合や海洋学的な海流集合のさらにその上に、半島の要素(北方)、大陸的要素(西方)、南島の要素(南方)を持つ歴史地理学的条件が加わった。すなわち、朝鮮半島や中国大陸や太平洋諸島などからの人々と文化・文明の流入により、きわめてハイブリッドな習合文化が生じた。それが宗教にも直接間接に反映している。このような多層多元的な習合構造の中に習合的宗教文化としての神道や神仏習合や神儒仏習合が成立してきたのである。

このように、まさにプレートと海流と文化・文明の十字路の上にあるのが日本列島である。これはこの生命多様性と文化多様性が「神仏多様性」を生み出すことになる条件

であり、土壌であった。この習合的宗教文化は、単なるこつた煮や雑居ではない。独自の神仏関係理論（本地垂迹説や反本地垂迹説など）や様式を持ち、実験的洗練を重ね、美と聖と靈性が具体的な形態表現を通して練り上げられ、それがたとえば寺社建築や祭りや庭園や能楽や茶道や華道などにも発現している。そこで私は、『靈性と東西文明―日本とフランス「ルーツとルーツ」対話』（竹本忠雄監修、勉誠出版、二〇一六年）の中の論考を「神道とは何か？」ユーラシア・環太平洋交響楽としての神道」と題して、神道を「ユーラシア・環太平洋交響楽」として観る視点を提示した。これは神道をあまりに拡張するものだという批判もあるだろうが、まずはそのような仮説を提示することによって日本文化に通奏低音として鳴り響いている神道の潜在力を定位置した。

一つの具体例―「鳴鏑を持つ神」

二〇一六年八月三日から九日まで一週間、私は中華人民

共和国内モンゴルを巡り、オーラ（阿古拉）、ハイラル（海拉尔）、フルンボイル大草原、ロシアとの国境の満州里などを回った。その旅の途中で思いがけず比叡山の神（おほやまのくひのみかみ）「大神」の持ち物に行き当たった。「鳴鏑（なりかたな）」である。

『古事記』上卷には「鳴鏑」という語が三度登場する。スサノヲノミコトのいる根の堅州国に到ったオホナムヂ（大国主神）に、スサノヲが「鳴鏑を大野の中に射入れて、その矢を採らしめたまひき」とあるのが初出である。スサノヲは「鳴鏑」の矢を放ってオホナムヂにその矢を取って来くるように命じ、オホナムヂが矢を採りに野に入った時、火を放って焼き殺そうとした。すると鼠がやってきて、「内はほらほら、外はすぶすぶ」と言ったので、その地面を踏みしめると土が落ちて穴倉のようになった。オホナムヂはそこに入って、野火が通り過ぎるのを待っていると、「鼠、鳴鏑を咋（くは）ひ持ちて、出で来て奉りき」、つまり、鼠がその「鳴鏑」を口に銜えて持って来て、オホナムヂに捧げ、助けた。これが二度目の表記である。

この「鳴鏑」について、本居宣長は『古事記伝』の中で、『日本書紀』では「なるかぶら」と読ませているが、「鳴神夫なりかみぶ理矢りや」で、「かみ」の「み」を省いて「りや」が「ら」に縮まったものとしている。また『日本書紀』卷二十七の天智天皇紀に、「日本の高麗を救ふ軍将等、百済の加巴利浜に泊りて火を燃く。灰変りて孔に為りて、細響有り。鳴鏑の如し」とあるが、細い響きの音がして「鳴鏑」のようだったとあるので、射ると空を鳴りながら飛ぶさまが雷に似ていると解し、「蔓菁根まのかぶら」の形に似ているという説は誤りであると指摘している。そして、この「鳴鏑」の矢が『古事記』のどこどこに見えているので、古代にはよく使用されたものと推測し、『日本書紀』に「八目の鳴鏑」が出てくるのを指摘している。この「八目」とは鏃にたくさんさの穴が開いていることを指している。さらには、「万葉集」卷九の一六七八番歌に「響矢」とあることにも触れている。また、「内はほらほら、外はすぶすぶ」と言った鼠の言葉については、「富良ほら」は、「洞」で、ものの中が空虚で広

いことを指し、「須夫すぶ」は窄すぼんでいて狭いさまを言うところ。そこで、鼠は地中に掘った穴は広く、入り口は狭いから焼ける心配はないので、そこに隠れて危難を切り抜けてくださいという意味を持ち、「内はほらほら、外はすぶすぶ」とは鼠の鳴き声の模倣かも知れないとも推測している。

さて、問題は、『古事記』上巻での三度目の「鳴鏑」の表記である。そこに、比叡山の神「大山咋神」が出てくる。「大山咋神」は、スサノヲが大山津見神の娘の神大市比売を娶って生んだ「大年神」の神裔である。興味深いのは「鳴鏑を用つ神ぞ」とこの比叡山の神を名指しで説明している点である。「大山咋神、亦の名は山末之大主神やますまのおほしのかみ」。この神は近つ淡海国の日枝の山に坐し、また葛野の松尾に坐して、鳴鏑を用つ神ぞ」とあるのがそれである。

この比叡山に鎮座する「大山咋神」は別名「山末之大主神」と言い、「近江」の「日枝の山」（比叡山の古事記表記）に鎮座すると同時に、葛野の松尾すなわち松尾大社に鎮座し「鳴鏑」を持つている「神」であると言うのである。私



中国内モンゴル・ハイラルのフルンポイル民族博物館に
展示された子安貝（左）と海蝶（中）と鳴鏑（右）

はその「鳴鏑」を内モンゴルのハイラルのフルンポイル民族博物館の展示物の中に見出した。

この「鳴鏑」は、通常、矢の先端に付けて、弓で射て音を鳴らす道具である。木や鹿角や牛角や青銅などで燕の形に作り、中を空洞にし、周りに四個ほどの小さな孔を穿つ。そのまま息を吹き込むと音を出すこともできるが、矢に付けた鳴鏑は、弓で射られて飛んでいく際に自然にその孔から空気が入って高い音が鳴る仕組である。

中国の北部を遊動していた匈奴は、この「鳴鏑」を用いていたという。東北アジア一帯でも「鳴

鏑」は用いられた。古代日本に匈奴く鮮卑系の「鳴鏑」文化が入ってきていたことは間違いない。それをササノヲくオホナムヂくオホトシくオホヤマゲヒという神々が担っている。そして、秦氏が崩れた松尾の神すなわち「大山咋神」が「鳴鏑」を持つ神であると『古事記』は明言している。

もともと、この『古事記』の「大年神の神裔」の条は、西田長男らによって、平安時代初期に後から挿入されたのではないかと疑われている箇所でもあり、『古事記』上巻本文中でもとりわけ解釈の難しいところである。とはいえ、ササノヲの系譜に三度も「鳴鏑」が出てくることの意味を考察する必要がある。

『日本書紀』には、ササノヲが朝鮮に渡っていることがはっきりと記されている。そこからササノヲと鮮卑系の接点を考えることができる。鮮卑は二世紀に全モンゴルを統一した後、慕容氏（前燕・後燕・西燕・南燕）、乞伏氏（西秦）、秃髮氏（南涼）、拓跋氏（北魏）などに分裂し、拓跋族は華北を統一して「北魏」を建国する。彼らは強力な騎

馬軍団を率いていたが、北魏、東魏、西魏、北斉、北周、隋、唐も、祖先は鮮卑系であるとされる。そこで検討しなければならぬのは、スサノヲと朝鮮との関係や馬との関係である。

『日本書紀』神代上巻には、スサノヲが「新羅国の曾尸茂裂之処」や「韓郷之島」に行つたことが記されているが、『古事記』には一切そのような記述はない。代わつてあるのが、天照大御神との「宇氣比」を行ない、それによつて自分の心が「清明」であることが証明されたとして、高天原の農耕の邪魔をした末に、馬の皮を剥いで血だらけにして、神聖な機織りをしているところに投げ入れて若い機織り女を殺してしまつたという記述である。「天照大御神、忌服屋に坐して、神御衣織らしめたまひし時、その服屋の頂を穿ち、天の斑馬を逆剥ぎに剥ぎて墮し入るる時に、天の服織女見驚きて、梭に陰上を衝きて死にき」とあるのがそれである。

ここで唐突に馬が出てくる。そしてその馬の皮を「逆剥

ぎに剥ぐ」という残虐に見える行為をスサノヲが行なつたことが記されている。その唐突さは謎めいている。そこでスサノヲが馬の文化の圏内にいたということを想定してみよう。つまり、スサノヲ神話には朝鮮や内モンゴルの騎馬文化が背景にあり、その接点を持つていと想定してみるとによつて、さまざまな接点が見えてくる。

これまで、三品彰英を始め、何人もの研究者が日本神話と朝鮮神話との共通点や影響関係を指摘してきた。秦氏のことを考えるだけでもその接点を否定することはできないが、それだけでなく、さらに広く鮮卑文化圏との関係も視野に入れて検討していく必要がある。ハイラルのフルンボイル民族博物館に展示されていた石碑には、昔、托跋部がこのハイラル地域に住んでいたことや、洞窟内の祭壇で天地自然の神々や祖先を祭つたこと、またこの時期の鮮卑の首長が「可汗」と呼ばれていたことが記されている。この鮮卑系の洞窟祭祀や鳴鏑文化やシャーマニズム文化が古代日本の祭祀文化とつながっていることを改めてよく考えて

見なければならぬのである。スサノヲの系譜にまつわる「鳴籥」文化を接点ないし補助線として、古代中国・古代モンゴルと『古事記』や『日本書紀』にまとめられていく古代日本および天つ神と国つ神の背景をなす「ユーラシア・環太平洋交響楽」の一つの事例を見ていくことができる。と考えるのである。

いのちの言葉としての「言霊」という事例

いのちのふるさとと言える出雲神話に登場する歌う神が須佐之男命と大国主神である。スサノヲに始まる出雲神話を「怪物退治と歌の発生」という観点から『古事記』を見ていくと、そこには「言霊」という語こそ用いられてはいないがその前奏曲を聴き取ることができる。

八雲立つ出雲八重垣妻籠みに八重垣作るその八重垣を
このスサノヲの歌が日本の和歌の濫觴となるが、総計
一一二の歌謡を持つ『古事記』は叙事詩であり、歌劇のよ

うな歌物語である。それは、『古今和歌集』仮名序に紀貫之が書いた、「和歌は、人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける。世の中にある人、事業しげきものなれば、心に思ふ事を、見るもの聞くものにつけて、言ひだせるなり。花に鳴く鶯、水に住むかはづの声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌をよまざりける。力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女のなかをもやはらげ、猛き武士の心をもなぐさむるは、歌なり」という宣言の基底をなす歌の世界の発動であった。そこには、スサノヲに始まる声の力に対する畏怖の念と、人間ばかりではなく自然の様々の事物も言葉を発するという言語生命観的なアニミズム的言語意識があった。『古事記』上巻には、スサノヲの泣き声を、「速須佐之男命、命させし国を治らずて、八拳須心の前に至るまで、啼き伊佐知伎。其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ちて悪しき神の音は、狹蠅如す皆満ち、万の妖悉に発りき」と記している。スサノヲの泣

き声は、青山を枯らし、河や海の水をすべて干上がらせてしまふほどの凄まじいエネルギーがあり、その悪しき力で神々の悪しき喧騒の声が満ち溢れ、ありとあらゆる禍がおこったというのである。

同様の記述がアマテラスが天の岩屋戸に隠れた場面に出てくる。「故是に天照大御神見畏みて、天の岩屋戸を開きて刺許母理坐しき。爾に高天原皆暗く、葦原中国悉に闇し。此れに由りて常夜往きき。是に万の神の声は、狹蠅那須満ち、万の妖悉に発りき」。つまり、太陽神天照大御神の洞窟籠りによって世界は光を失い、真つ暗闇になって神々の悪しき喧騒の声が満ち溢れ、ありとあらゆる再びありとあらゆる禍が起こった。この禍を取り除き、光を取り戻すために行なわれたのが、「祭り」であった。そこで、「祭り」は神々の世界再生計画の実施であり、生存戦略であった。太陽神が天の岩屋戸という洞窟に隠れてしまったために、世界にあらゆる災いが次々に起こってくる。この時、世界は、何も見えず、何もわからず、何もできず、何も生

まれることのない、非生産的な世界に墜ちる。それは、生命力の根源である「むすひ」の力と働きが死に絶えた生命力の枯渇した死の世界である。そこには未来も希望もない。いのちの輝きもない。高天原といういのちの根源をなす世界が崩壊する。この絶体絶命の危機と崩壊を食い止めるにはどのような方策があるか。神々はこの暗黒の世界の中でどうするか「神集い」して相談論議した。そして、天神あめののおみ金神かぬのかみという名の智略の神が神々の議論を取り仕切り、結論を出した。祭りをしよう、と。

この天思金神は、『日本書紀』や『旧事本紀』には、「思兼おもひかね神のかみ」とか、「八意思兼神やこころおもひかねのかみ」と表記されている。複数の思いや心（意）をまとめる力を持つ知恵の神である。その天思金神がこの暗黒世界を脱するには「祭り」しか方法がないと決断を下し、それを実行する。神々はそれぞれ役割分担して祭りを実行する。伊弉許理度賣神いしこりどめのかみは、ものづくりの神として高天原の祭りに欠かせない「八咫の鏡」を造り、玉たま祖神ちのやのかみは「八尺の勾玉」を造り、布刀玉命ふたたまのたまは天香山あめのかみやまから採

ってきた根の付いた大榊に紙垂を取り付け、鏡を飾り、玉を飾って依代とし、天の岩屋戸の洞窟の前に祭壇を設けた。そして、中臣氏・藤原氏の祖神の天兒屋命が「太詔戸戸」の祝詞を奏上し、猿女氏の祖神の天宇受賣命が手に小竹葉を持ち、「槽伏せ」踏み轟かして踊りを踊り「神懸り」となった。

そのさまを『古事記』は、「天宇受賣命、天香山の天日影を手次に繋けて、天真拵を臺として、天香山の小竹葉を手草に結びて、天岩屋戸に槽伏せて踏み轟こし、神懸りして、胸乳をかき出で裳緒を陰に押し垂れき。ここに高天原動みて、八百万神共に咲ひき」

先に引いたスサノヲは泣き叫ぶ力で世界を破壊したが、ここで八百万の神々は笑い声で岩戸を押し開く。その笑いを『古事記』は「咲」と表記している。それこそ、いのちの甦りと「春」張る「膨る」をもたらず「むすひ」の力であった。この生命力の復活の祭りは神々の「むすひ」の力の発動であり、そこで発せられる祝詞や笑い声はまさに言

霊や音霊（声霊）の力の発現であった。

こうして八百万の神々の笑い声が天の岩屋戸の洞窟の中にも、声として音として伝わり響き渡った時、洞窟の中で閉じ籠っていた天照大御神は洞窟から出て来、天の岩屋戸は開放され、天照大御神が再出現したことで、世界に光と熱といのちが甦ることになる。こうして笑いという声の力の発動に導かれてきた天照大御神の光によって世界に再び光と輝きが戻り、「高天原も葦原中国も、自ら照り明りき」という状態に再生でき、いのちの最大最大の危機を脱することができた。これが祭りの発生に関する神話伝承である。ここに、神々の悪しき狂騒の声から麗しく聖なる「祝詞」と笑いによって負―悪の声の力が正―生の声の力に転じていく音霊・言霊のはたらきがドラマチックに表現されている。

そして、続いて、すべての禍の原因を作ったスサノヲは高天原を追放された赴いた出雲の地で八頭八尾の怪物である八俣大蛇を退治し、を助けて、先に引いた我が国最初

の歌を詠む英雄神となつたのである。

スサノヲは自らの荒御魂の暴力性を和御魂の歌に転化することができた。この負の力の正と生への変容の中に『古事記』の物語と歌に現れた言霊思想があると言える。

『古事記』が語る葦原中国の神々の悪しき声のことを『日本書紀』神代下巻では、「皇孫天津彦彦火瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。然も彼の地に、多に螢火の光く神、及び蠅声す邪しき神有り。復草木咸に能く言語有り。故、高皇産靈尊、八十神等を召し集へて、問ひて曰はく、『吾、葦原中国の邪しき鬼を撥ひ平けしむと欲ふ。当に誰を遣さば宜けむ』と記している。『常陸国風土記』にも、「豊葦原水穂国を依さしまつらむと詔りたまへるに、荒ぶる神等、又、石根・木立・草の片葉も辞語ひて、昼は狭蠅なす音声ひ、夜は火の光明く国なり。此を事向け平定さむ大御神と、天降り供へまつりき」と似た記述がある。

ここに共通するのは、日本列島には狂騒の声を発する「邪しき神」がいて「草木」もみな「言語」、「荒ぶる神等」や

「石根・木立・草の片葉」まで「辞語」するという事態である。これを古き日本列島が草木も万物もみなそれぞれの言葉が発する言語アニミズム状態にあったと捉えることができる。それを高天原から降りてきた天孫(天皇家の祖先)が平定し統治していくさまが『古事記』や『日本書紀』の天孫降臨神話を核とする日本統一の神話物語であった。そのことが、『延喜式』祝詞の中に、「大八洲豊葦原の瑞穂の国を安国と平らけく知ろしめせと、言寄さしまつりたまひて、天つ御量もちて、事問ひし盤根木の立ち、草の片葉をも言止めて、天降りたまひし食国天の下と……」(大殿祭祝詞)、「かく依さしまつりし国中に、荒ぶる神等をば神問はしに問はしたまひ、神掃ひに掃ひたまひて、語問ひし盤根立、草の片葉をも語止めて……天降り依さしまつりき」(大祓祝詞)、「経津主命・健雷命二柱の神等を天降したまひて、荒ぶる神等を神攘ひたまひ和ししたまひて、語問ひし盤根立、草の片葉も語止めて、皇御孫之尊を天降し寄さしまつりき」(遷却崇神祝詞)、「豊葦原の水穂国は、昼

は・五・月・蠅・な・す・水・沸・き・夜・は・火・盆・な・す・光・く・神・あ・り・石・根・木・立・
青・水・沫・も・事・問・ひ・て・荒・ぶ・る・国・な・り（出雲国造神賀詞）と表
記されている。

ここから古代の言霊思想の発生を次のように考えること
ができる。

①最初に、自然のあらゆる存在が言葉を発する「草
木言語」というアニミスティックで根源的な言語意識や言
語感覚があらゆる自然の物音を「こえ（声）言葉」と
して聴き取る態度があった。

②そのため、「語（事）問ひ」には得体の知れない霊力
があると畏れられていた。

③この原初的な言語（音声）生命観は、徐々に祝詞や
歌謡や和歌などの定型化された詞章を唱えることによつて
神威に祈請し、自らを脅かすカオスのな力を統御しようと
する言語呪術を生み出した。また実名忌避や忌詞など、み
だりに唱えてはならない禁忌語や神聖語も定めら、言語定
型の力の観念が生まれてくる。

④そのような言語生命観や言語呪術の上に、『万葉集』
で「言霊」の観念が生まれてくる。

⑤ほぼ同時期に、言葉の神格化が果たされ、『古事記』
や『日本書紀』において「事（言）代主神」「一言主神」「興
台産霊神」など言葉を司る神々の存在が物語られるように
なる。

このようなのちの言葉の観念として「言霊（事霊）」
の語が成立してくると考えられるが、『万葉集』中にその
語はわずかに三例を数えるだけである。

志貴島 倭国者 事霊之 所佐国叙 真福在与具

磯城島の日本の国は言霊の幸はふ国ぞま幸くありこそ

（万葉集卷十三・三二五四）

事霊 八十衢 夕占問 卜正謂 妹相依

言霊の八十の衢に夕占問ふ占正に告る妹はあひ寄らむ

（万葉集卷十・二五〇六）

神代欲理 云伝久良久 虚見通 倭国者 皇神能 伊

都久志吉国 言霊能 佐吉播布

国等 加多利繼 伊比都賀比計理

神代より 言ひ伝て来らく そらみつ 倭の国は 皇

神の 厳しき国 言霊の 幸は

ふ国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり……(万葉集卷五・

八九四)

前二者は柿本人麿歌集中の歌、後者は「天平五年三月一日、良宅対面、献^三日、山上憶良謹上^二大唐大使卿記室^一」と左注のついた山上憶良の作になる長歌である。人麿の歌の表記が「事霊」となっていることは、上代における言葉と出来事との本質的同一という觀念の所在を窺わせるが、同じ「事霊」の表記ではあっても、遣唐使への餞詞として歌われた「事霊の幸はふ国」という觀念と、言霊のはたらく夕方の辻で人々の言葉を聞いて吉兆を占うという意味で枕詞的に用いられている「事霊の八十の衢」の觀念とは異質の意味内容がある。

前者は長歌の反歌として詠まれたものだが、その長歌に、
葦原 水穂国 神在隨 事拳不為国 雖然 辞拳叙吾

葦原の瑞穂の国は神ながら言拳せぬ国 しかはあれど

言拳げぞ我がする……

とあり、「言拳せぬ国」にもかかわらず「言拳すわれ」によって、あえて大和^{やまと}が「言霊の幸はふ国」であることを謳い上げ、それだからこそ相手の旅の無事息災を祈る言葉もその通り実現するだろうという、言葉の力への願いとそれがはたらいっている国に対する讃仰が表現されている。つまり、ここでは、言霊意識が国家意識と緊密に結びついており、唐という大帝国に対する日本の国の独自性の自覚がみられるのである。それは言語意識のあり方としては単なるアニミズムのな言語意識にとどまらない、抽象化され理念的に構成された言語意識の段階であろう。

それに対して、「事霊の八十の衢」での夕占問いは、アニミズムのかつ言語呪術的言語意識の残滓をとどめている。霊的存在の浮遊しやすい黄昏れ時に飛び交っている言葉には霊的世界からの前兆やメッセージが隠されている。そのしるしを読み取って未来を予測し吉凶を占う。こうし

た言霊理解が言霊観の古層にあった。

こうした『万葉集』時代に顕在化した「言霊」観念が基盤となり、空海の招来した真言宗の「真言」思想に接ぎ木されることによって、やがて和歌則陀羅尼説などの神仏習合的な和歌・言霊＝真言思想が生み出されていく。

『古事記』のスサノヲに集約表現された原初言霊の観念や「草木言語」の言語アニミズムを密教的存在論と真言の修法に接ぎ木して統合したのが空海であった。空海は『声字実相義』の中で次のように説いた。

五大にみな響あり

五大皆有響

十界に言語を具す

十界具言語

六塵ことごとく文字なり

六塵悉文字

法身はこれ実相なり

法身是実相

この「五大音響、十界言語、六塵文字」という思想の中にブレ仏教的な言霊・音霊観念はすべて呑み込まれ、位置づけし直された。この空海の真言密教が神道と仏教との最大の接合部となったのである。空海はまた『卍字義』で次

のように述べている。

草木也成またず

何いかに況いんや有情をや（中略）

草木に仏なくんば

波にすなはち湿うるほなけん

これこそ、『古事記』や『日本書紀』や『風土記』や『延喜式祝詞』に表現された神道の「草木言語」世界を仏教の言語世界に包摂し、延いては天台本覚思想の「草木国土悉皆成仏」にまでつなぐ糊代であった。つまり、「草木」も「言語う」世界から「草木」が「成仏」する世界まで空海は接続したのである。こうして、「草木也成ず」と言う空海によつて神と仏あるいは神道と仏教は原理的差異を超えて一挙に習合化の道を辿り、「草木国土悉皆成仏」を説く天台本覚思想が接続する。そしてその先に和歌則陀羅尼説が出てくる。

『新古今和歌集』でもっとも多い九四首の歌を収録されている西行は真言僧であるが、瞑想の達人と謳われた明恵

上人に、「此の歌即ち是れ如来の眞の形体なり。されば一首詠み出でては、一体の仏像を造る思ひをなし、一句を思ひ続けては、秘密の眞言を唱ふるに同じ。我れ此歌によりて法を得ることあり。若しここに至らずして、妄りに此の道を学ばば、邪路に入るべし。」〔梅尾明恵上人伝記〕卷上と語つたという。このような、一首即一仏、一句即一眞言という和歌即陀羅尼の思想が言霊思想と眞言思想をつなぐ神仏習合思想の典型である。

無住の著わした『沙石集』の「和歌ノ道フカキ理アル事」の中にも、「和歌ノ一道ヲ思トクニ、散乱鹿動ノ心ヲヤメ、寂然静閑ナル徳アリ。又言スクナクシテ、心ヲフクメリ。惣持ノ義アルベシ。惣持ト云ハ、即陀羅尼ナリ。(中略) 聖人ハ心ナシ。万物ノ心ヲ以テ心トシ、聖人ハ身ナシ。万物ノ身ヲモテ身トス。然バ聖人ハ言ナシ。万物ノ言ヲモテ言トス。聖人ノ言、アニ法語ニアラザランヤ。若法語ナラバ、義理ヲフクムベシ。義理ヲフクマバ、惣持ナルベシ。惣持ナラバ、即陀羅尼ナリ。此心ヲモテ思ニ、神明仏陀ノ和歌

ヲ用給事、必ズコレ眞言ナルニコソ」とあつて、ここには歌を詠むことが冥想であるという和歌即陀羅尼説が展開されている。臨濟僧正徹の歌論書『正徹物語』にも「和歌仏道全二無」が主張され、その弟子の天台僧心敬の歌論書『さめごと』にも「本より歌道は吾が国の陀羅尼なり」、「歌道はひとへに禅定修行の道」、「歌道即身直路の修行也」と和歌即陀羅尼説が説かれている。

「草木言語」というのちの言葉の感覚が「言霊」という言語観念を生み出し、やがて仏教と融合して「草木国土悉皆成仏」という命題や和歌即陀羅尼思想を生み出した。『古事記』や『日本書紀』や『万葉集』や『延喜式』祝詞に表現された潜在思想がより広大で普遍的な眞言密教や天台仏教と結びつき、我が国独自の天台本覚思想と和歌即陀羅尼説を生成していったのである。ここに古代の言語観念や言語思想を通して見た「自然理解」の変遷とその表現を読みとることができるだろう。

「汎神論」と「アニミズム」—現代日本人の「自然理解」の二つの視点

紙幅の関係で、中世や近世の日本人の「自然理解」については、例えば、室町時代の神道家（唯一宗源神道の大成者）吉田兼俱の『神道大意』の中にある「吾唯一神道は天地を以て書籍とし、日月を以て証明とす。是則純一気雜の密意なり」という表現や、その『神道大意』を注釈した江戸時代の神道家吉川惟足の『神道大意講談』の中に、「天地の靈氣を感じるに至りて、生成無窮なり」を「草木国土、悉皆成仏と説くに同じ」と解釈する箇所など検討すべきテキストや思想であるが、最後に現代日本人の「自然理解」として二人の作家の考えを検討してみたい。その二人とは遠藤周作（一九二二—一九九六）と石牟礼道子（一九二七—二〇一八）である。

遠藤文学は、『沈黙』（一九六六年）中でフェレイラ神父とロドリゴ神父の二人の「棄教」の苦悩を描いた。踏み絵

を踏んで棄教したフェレイラ元神父は日本の思想風土を「泥沼」と表現した。フェレイラは弟子で後輩のロドリゴ神父に次のように語る。

「知ったことはただこの国にはお前や私たちの宗教は所詮、根をおろさぬということだけだ」

「この国は沼地だ。やがてお前にもわかるだろうな。この国は考えていたより、もっと怖ろしい沼地だった。どんな苗もその沼地に植えられれば、根が腐りはじめる。葉が黄ばみ枯れていく。我々はこの沼地に基督教という苗を植えてしまった」

日本にキリスト教が根づかないことの不毛性を「怖ろしい沼地」と言うのである。さらに続けて、「この国で我々のたてた教会で日本人たちが折っていたのは基督教の神ではない。私たちには理解できぬ彼等流に屈折された神だった、だがもはやそのような「屈折された神」は「神じゃない」と。フェレイラによれば、日本人は「デウス」と「大日（如来）」を「混同」し、「屈折」させ「変化」させ、

「別のもの」にしてしまった。そうして、「基督教の神は日本人の心情のなかで、いつか神としての実体を失っていった」、「日本人は人間とは全く隔絶した神を考える能力をもっていない。日本人は人間を超えた存在を考える力も持っていない」、「日本人は人間を美化したり拡張したものを神とよぶ。人間とは同じ存在をもつものを神とよぶ。だがそれは教会の神ではない」。こうして、「切支丹が亡びたのはな、お前が考えるように禁制のせいでも、迫害のせいでもない。この国にはな、どうしても基督教を受けつけぬ何かがあったのだ」と結論づける。

元切支丹で今はキリシタン最大の迫害者となっている長崎奉行の井上筑後守も同様の主張をする。「パードレは決して余（引用者注―井上筑後守）に負けたのではない」、「この日本と申す泥沼に敗れたのだ」、「かつて余はそこもとと同じ切支丹パードレに訊ねたことがある。仏の慈悲と切支丹デウスの慈悲とはいかに違うかと。どうにもならぬ己の弱さに、衆生がすがる仏の慈悲、これを救いと日本では教

えておる。だがそのパードレは、はつきりと申した。切支丹の申す救いは、それと違うとな。切支丹の救いとはデウスにすぎるだけのものではなく、信徒が力の限り守る心の強さがそれに伴わねばならぬと。してみるとそこもと、やはり切支丹の教えを、この日本と申す泥沼の中でいつしか曲げてしまったのであろう」

遠藤は、『沈黙』を書く以前に、『宗教と文学』（南北社、一九六三年）「日本的感性の底にあるもの―メタフィジック批評と伝統美」と題する評論でこう述べていた。「私がいつも考える西欧の美的感性とは、このようにメタフィジックであり、然し、神や超自然的な美にたいし限界を意識し、対立し、能動的であると言う特質をもっているのである。なぜなら、基督教的な世界では人間は神には絶対にならないからである」、「西洋の美的感性の、（一）境界の区分的意識、（二）対立性、（三）能動的という三つの特徴が、日本人としての私たちの感性に非常に不足していることを指摘したからにすぎない。そして、その代わりに日

本的感性は汎神的風土を母胎としてうみだされたものであるために、(一) 個と全体との区分や境界を感じない、(二) したがって対立を要求しない、(三) 受身的である、この三つに還元されると思われるのだ」と。

西欧と日本の大きな違いは、①境界区分意識、②対立性、③能動性だと遠藤は指摘する。西欧にはそれがあるが、日本にはそれがない。境界も曖昧、対立を避ける、極めて受動的だ。まるでそれは西欧とは正反対の形である。そこにキリスト教が入って来ても「泥沼」にずぶずぶと吸い込まれて定着し花を開かせることはない。

遠藤は、「汎神性とは全(神や自然)と個との限界を消すもの」で、「人間と全的なもの(自然や宇宙)が本質的に同一」の日本人の思考に底知れぬ「怖ろしい泥沼」を見る。日本人には、「境界や区分の意識、対立性、能動的という三つの特徴をその底にもった西欧の美的感性と、これらのものを持たぬ代りに、受身的であり、はっきりとした区別や境界を嫌い、全的なものへ、そのまま吸収されたい

という郷愁をもった我々の、感性とのちがいが」があり、「この日本的感性が孕む虚無は時として私を慄然とせしめるのである」とも慨嘆する。

この心情はしかし、遠藤にとってアンビバレントなものであった。遠藤はカトリック信者であった伯母と母の影響により十二歳の時、カトリックに入信した。遠藤は生涯カトリックの信仰を捨てることはなかったが、しかし彼にとってそのカトリックの信仰は「サイズの合わない洋服」であり、「身の丈に合わない借り衣装」であった。一九六七年、遠藤周作は「新潮」十二月号にエッセイ「合わない洋服——何のために小説を書くか」の中で次のように記している。

「少年時代のある時期、私は素直に信仰を信じ、毎日、教会に通って朝のミサをうけ、自分も神父になろうかと考えた時もあったのである。だがその後十年たって、私は初めて自分が伯母や母から着せられたこの洋服を意識した。洋服は私の体に向に合っていないかった。ある部分はダブダブであり、ある部分はチンチクリンだった。そしてそれ

を知ってから、私はこの洋服をぬごうと幾度も思った。まずそれは何よりも洋服であり、私の体に合う和服ではないように考えられた。私の体とその洋服との間にはどうにもならぬ隙間があり、その隙間がある以上、自分のものとは考えられぬような気がしたからである。／もし、あの時、私が別の境遇にあつたなら洗礼も受けなかつたらうし、また生涯、この基督などという縁遠い洋服など着なかつたらうと私はしばしば悩んだ。だがその時でさえ、私はその洋服を結局はぬぎ棄てられなかつた。私には愛する者が私のためにくれた服を自分に確信と自信がもてる前にぬぎずてゐることはとてもできなかった。それが少年時代から青年時代にかけて私をとも角、支えた一つの柱となつた。／後になつて私はもうぬごうとは思ふまいと決心をした。私はこの洋服を自分に合わせる和服にしようと思つたのである。それは人間は沢山のことで生きることができず、一つのことを生涯、生きるべきだと知つたからでもある。私は自分が身にあわぬダブダブの洋服を着ていて、それが人々

に非難されたり、批判されたりしても構わぬという気持ちに少しづつなつたからである。他の人のように素裸から自分の服をみつけ、それを選ぶこと——それは文学だろう。しかし他人から着せられたダブダブの洋服を自分の体に合うよう生涯、努力することも文学ではないかと言う気持ちになつたからである」

遠藤は「合わない洋服」の喩を使って、カトリックの信仰の齟齬を繰り返し告白している。だが、遺作となつた『深い河』の中で、神父に成り損なつた大津に次のように言わせている。「神学校のなかでぼくが、一番批判を受けたのは、ぼくの無意識に潜んでいる彼等から見て汎神論的な感覚でした。日本人としてぼくは自然の大きな命を軽視することには耐えられません。いくら明晰で論理的でも、このヨーロッパの基督教のなかには生命のなかに序列があります。よく見ればなすな花咲く垣根かな、は、この人たちには遂に理解できないでしょう。もちろん時にはなすな花を咲かせる命と人間の命とを同一視する口ぶりをします

が、決してその二つを同じとは思っていないのです」

大津は、生身の遠藤同様、「生命」の「序列」や存在の位階、エラルキーに納得できない「感覚」があった。大津の中に潜んでいるその「感覚」は、「汎神論的な感覚」で、それは序列なき生命に対する讚美や尊崇だった。生命の根源的な平等性への親和や畏敬の念。そのような「神」観を持つてしまう大津は三人の先輩にこう反論する。

「神とはあなたたちのように人間の外にあつて、仰ぎみるものではないと思います。それは人間のなかにあつて、しかも人間を包み、樹を包み、草花をも包む、あの大きな命です」

大津ははつきりとおのれの隠すことのできない「異端」と呼ばれる信仰の内実を主張した。その「汎神論的な感覚」が日本という国の「泥沼」の正体である。天台本覚思想が「草木国土悉皆成仏」と命題化したのが「泥沼」日本の思想の真髄である。それは、「唯一絶対」を限りなく相対化し、八百万の *one of them* の中に溶かし込んでしまう。それは、

フレレイラ神父やロドリゴ神父から見ると、なし崩しの習合「地獄」であり、「泥沼」であつた。その「絶対」を持つことのない思考と感覚。曖昧さの中で境界を失つてぐずぐずに溶けてしまう底なし沼。

大津の反論に対して、三人の先輩は「それは汎神論的な考えかたじゃないか」と批難する。大津が感受し抱いている「大きな命」に対する深い畏怖畏敬と讚仰の感覚は日本人の根源的な宗教心そのものであるが、これは正統的な先輩の思想には受け入れることのできない「汎神論」であつた。

すこぶる要領の悪いバカ正直な大津はまた神学校の「口頭試問」で、「神は色々な顔を持つておられる。ヨーロッパの教会やチャペルだけでなく、ユダヤ教徒にも仏教の信徒のなかにもヒンズー教の信者にも神はおられると思ひます」と発言する。するとすぐに「その考えこそ、君の汎神論的な過ちだ」と「烈しく叱られ」る。大津の言う「色々な顔」を持つているなどという曖昧で変幻自在な神の「顔」

は、唯一神の絶対性と純粹性と超越性を冒瀆する考へである。だが大津は一步も引かず、シャルトルの大聖堂にはその地方の地母神信仰が聖母マリア信仰に溶け込み昇華されているし、一六世紀から一七世紀の日本人の切支丹信仰には仏教や汎神論が混在していると主張し、実はキリスト教の中にも「汎神論的なもの」が含まれていると反論する。

これに対して先生たちは、「では正統と異端の区別を君はどこでするのかね」と大津に訊ねると、彼は「今は中世とちがいます。他宗教と対話すべき時代です」、「基督教は自分たちと他宗教とを対等と本当は考えておりません」、「これでは本当の対等の対話とは言えません。ほくはむしろ、神は幾つもの顔をもたれ、それぞれの宗教にもかくれておられる、と考えるほうが本当の対話と思うのです」と答えたのである。これはキリスト教カトリックの神父になるための試験としては最悪の解答であろう。大津は「正統と異端の区別」に境界線を引かず、他宗教との対話の必要を強調する。当然のことながら、大津の答えは査問官の反

感と怒りを買ひ、結局大津はその「異端」思想のために二度も神父になる資格を獲得することに失敗する。それでもなお大津は、地動説を唱えるガリレオのように、「神とはあなたたちのように人間の外にあつて、仰ぎみるものではない」と思います。それは人間のなかにあつて、しかも人間を包み、樹を包み、草花をも包む、あの大きな命です」という考えを捨てることはできない。

大津の信じた「神々キリスト」は愛の塊りであり「ぬくもり」であるが、その愛はすべてのものを「包む、あの大きな命」である。その「命」のしもべたること。大津神父が殉じたのは、そのような「いのち教」とでもいうべきキリスト教であった。この「いのち教」のガリレオである大津は「信仰」の異端性を突かれてついに神学校や修道院を追い出され、インドのベナレスのガンジス河のほとりで行き倒れて死んでいく人々に寄り添ひ、最後を看取り、火葬に付すボランティア活動をするようになる。そしてその河のほとりで事故に遭ひ、瀕死の状態で小説は幕を閉じる。

遠藤の小説に解決はない。葛藤と対立の中で引き裂かれた魂の軌跡を描くのみである。それを通して東西の「自然理解」の溝の深さを喚起せしめる。そのような異化のブリッジとして遠藤周作の文学は世界性と地域性の両極を含んでいる。

まったく立場は異なるが、石牟礼道子の文学にも似たところがある。石牟礼ははっきり自分がアニミストであることを告げている。

「民衆は論を言いませんから。歌で言いますから。あるいは演技で。演劇的に生きてるといいますかね。知識じゃなくて演劇的な表現で、自分を表現するときに何かしらお芝居がかって表現しますよね」、「母の言葉は歌でしたね。天草の出身ですから」、「森羅万象と人間とが別々でない」、「アニミズムの世界で育ちましたね」、「やはり森羅万象を離れては生きていけないんじゃないかって、今もあらためて思いますけど」（「初期詩篇」の世界（インタビュー）『石牟礼道子全集』第一巻、藤原書店、二〇〇四年）

「古代祭祀社会時代のあの牧歌的アニミズム（物活説。

全ての生きものにはそれぞれの心意が宿っているという信仰）などで大らかに支えられているから、たとえば水俣病事件など、産業の発達に伴う必要悪などという異質のモラルにひとたび毒されると、救いたいことになってします。／魚たちが死に、鳥たちが死に、猫たちが死に、ねずみたちも死に、犬も豚も死に、ついには人びとがわかつているだけで四六人も毒死し、残りの人たちもいまま徐々に死につつある地方にいて、私は、死んだあの、天草生まれの漁師のじいさまの言葉をいつもおもい出す」

石牟礼道子は自分の基層にあるアニミズム世界を隠すこととはしない。それを後に「生類あはれ」という言葉に表わすが、それは「草木国土悉皆成仏」という天台本覚思想に、キリスト教的な贖罪思想にもつながる中世的近代受苦思想を接続した石牟礼独自の「痛みのアニミズム」である。

「魚は、天の呉れらすもんでござす。その点の魚を、我が要ると思うしこ（だけ）採って、その日を暮らす。我が

庭とおんなじこの海に舟を出して、その日要ると思、うしこの魚を天から頂き申し、その日を暮らす。これより上の栄華が、どこにあるのかい」／じいさまはもつと寡黙に、銀のしたたりのようなことばで語ったが、〈天の呉れるもの〉を失ってしまった現代へ語りつぐには、いささか冗舌にならざるをえないのがかなしい。／〈天の呉れるもの〉をじいさまは沢山持っていた。鳥たち、魚たち、仏さまにあげる野の花、山の花。死んだ孫たち、まだ生きていて、水俣病である孫。なたまめさせるも、竜のうろこのお守りも、網にかかってきた沖の石も、舟も、春の南風も、ほら貝も、自分の命も、ぜんぶ〈天の呉れらすもの〉であった。(中略)／じいさまが、魚どもが花どもが、と目を細めて愛で語っていた魚の精、花の精は、人間や神のために生命を供される魚や花、というより、それは天とともにある(生類)、我と同じ生命を分けあっている生類、というおもむきであった。／花にも石にも、虫にも生命を感じ、自分をも含めて天与の生命を愛で惜しみ、生類あはれ、という日本庶民

の清(さや)かな情念が宗教化されたのは、たぶん中世あたりだと思われるが、じいさまや、毒死した漁師たちが抱いていた魂の世界、つまり私の不知火海、およびこの海をふちどつていた世界は、さかしらな現代文明がその魂までは侵略しきれなかった〈天のもの〉というよりほかない世界であった。／ここにはまだ、文字化されたことのない古代叙事詩の世界が息づいていたのである」(「天の呉れらすもの」一九七〇年、『石牟礼道子全集』第四卷)

天与の贈与世界の崩落を目の前にしながら、石牟礼は、「まぼろしの湖の上にひらくひとすじの道があるいて／まだ息絶えぬ原始を看取りに／わたしは急ぐ」(「木樵り」)。病苦の中にある日本の「泥沼」を「痛苦のアニミズム」として感受してきた点で、遠藤周作と石牟礼道子は対極的な位置から互いの手を取り合うことになる。そしてその二人が指し示している「自然理解」が今後の「東西の自然理解」に必要な生態智的視点であると私は考える。そしてそうした「自然理解」の根底にある「いのち」と「むすひ」

の思想と言葉の希望と可能性を私も辿りたいと思うのである。

かまた・とうじ
京都大学名誉教授