

# 自然観に関する比較文化学的研究

## —西洋・中国・日本について—

藤 田 昌 志

关于自然观的比较文化学的研究—欧洲、中国、日本自然观的比较—

FUJITA Masashi

### 【摘要】

欧洲的自然观认为自然是一种与文化相对立的野蛮状态，是需要经过人工加工和改良的对象。与之相反，中国的自然观受道家思想的影响，自然纯真无人工雕琢，有应该受到尊重的一面。不过，这种思想只是蕴含在背景中，表面上依旧是以儒教思想为主，用伦理约束“自然”，用仁和礼教束缚人。日本的自然观从根本上尊重自然而然的“自然”，重视没有经过人工加工过的保持原来状态的自然。

キーワード：自然観 比較文化学的研究 キリスト教 儒・仏・道 オノヅカラ

### 一 序

「自然」という言葉は *nature* (英・仏)、*Natur* (独) から翻訳された日本語であり、それはギリシア語 φύσις (フュシス) のラテン語訳 *natura* から派生した言葉である。日本語の元来の「自然」は「じねん」と読まれ、「オノヅカラ」の意味(場合によっては「万一、ひょっとして」の意味のこともある)を持っていたが、明治期の西洋語の翻訳によって「山川草木」を意味する言葉にもなった。「自然」がどうして *nature* の訳語として使用されるようになったかは判然としないが、おそらく *nature* の持っている物の「本性」や「本質」という性格が、作為や人為の加わっていない「自然」と共通するところがあるので、これを使用したのではないかと思われる<sup>①</sup>。「自然」の意味、語源は以上のようなものであるが、西洋・中国・日本の自然観にはどのような異同と類似があるのか、本稿ではそのことを比較文化学的に論じてみたいと思う。西洋の自然観から始めることにする。

## 二 西洋の自然観について

ギリシア語の φυσις (フュシス) は φησθαι という動詞から作られたもので「生ずる」、「生成する」、「成る」という意味を持ち、ラテン語の natura も「生まれる」、「生ずる」という意味の nascor という動詞に由来する。ギリシア語の φυσις (フュシス) は生命に満ちた、生成する有機的な自然であり、人間をその構成要素として内に包む自然であった。古代ギリシア人における自然は物質・生命・人間・国家・神等、一切のものを包みこむ生きた統一体であり、生命的な原理であると考えられた<sup>(2)</sup>。

もともと φυσις (フュシス) については実体的な「自然界<sup>ネーチュア</sup>」というよりは「存在のいわれ」「実在の原理」といった抽象的内容の言葉であり、古代日本のやまと言葉の「うみなす」とか「むすひ」に近く、「おのずから」の意と大差ないとする考えもある<sup>(3)</sup>。では、古代ギリシア語で現代の「自然界<sup>ネーチュア</sup>」にあたる言葉はなにかと言うと、むしろ κοσμος, kosmos (コスモス) がそれに当たるが、コスモスは「フュシスのもつ自成・自生の意味はなく、規則性や装飾性を内容とする言葉」であり、たとえばデモクリトスは「教養は、幸福な者には飾りだが、不幸な者には逃避である。」というように使っている<sup>(4)</sup>。

プラトンも自然を指し示す言葉として、コスモスを用い、比喩的に ουρανος (ウラノス、天) とか θεος (神) とも言ったが、コスモスという言葉は第一義的には秩序づけられていること、そしてそれに結びついた美を意味し、第二義的にはこの秩序が現れる世界全体を意味する。プラトンが宇宙を構成するに際して、「体系」(=「目標に合わせて配置された意図的な構成」) の概念を導入したことは、以後の自然理解の展開に対して決定的な土台を築いたと言え、それはロゴスの重視と数学の重視という点で重要な意味を持っていた<sup>(5)</sup>。

プラトンの『ティマイオス』においては宇宙は生き物であって、すべての生き物が属する一つの生き物であり、魂 (ψυχη, Seele) は生命の有機体の原理であり、全宇宙の生命や有機的組織は世界霊 (Weltseele) に根拠を持っていたが、それに対してアリストテレスでは魂の活動が植物的・感覚的・知性的能力の特別なはたらきに限定され、生き物が植物・動物・人間に分類され、この限定によって今まで生命あるものとされた広大な領域が、生命のないものとなり、世界霊やデミウルゴス (神なる制作者) に代わって、自然 (φυσις) が登場する<sup>(6)</sup>。

アリストテレスは感覚的に存在するものを①自然によって存在するもの、と②人工物 (自然以外の原因によって存在するもの)、に分類し、自然によって存在するものは運動と静止の原理を己の内に持っていると言い、プラトンが自然を作られたもの、技術による存在であるとして数学的・構成的自然把握を提示したのに対し、アリストテレスは自然を自ら作るもの、生成する存在であるとして有機的自然把握を提示した。アリストテレスにおいては、

生成(γενεσις)という概念が自然についてのさまざまな定義を分類し体系的に示す際に、主導的な概念であり、生成する存在としての自己活動的自然というアリストテレスの自然理解はソクラテス以前の人々の自然理解に結びついている<sup>(7)</sup>。

以上のようなプラトンとアリストテレスの相違はあるが、自然が古代ギリシア人においては生命等を包み込む生きた統一体として把握されていたことは事実であり、自然は「人間をその構成要素として内に包む自然」(既述)であった。

聖書に現れた自然観は以上の古代ギリシア人の自然観とは全くと言っていいほど異なっている。『旧約聖書』「創世記」冒頭の天地創造の由来は有名で、創造主が無から6日間かけて天地を創造した様が描かれている。創造主は光、空、地、星、動物、人間と日を追って造り、「産めよ、ふえよ、地に満ちよ、地を従わせよ」と言う。人間は創造主の姿に似せて造られる。古代ギリシア人の考えでは神々や人間は自然の内に包まれているが、聖書では自然は創造主によって造られたものであり、かつ人間によって統治されるべく、また人間に奉仕するべく造られたものである<sup>(8)</sup>。「創世記」の中には「ちりから創られた人間」というイメージもあるが、それはより古いイスラエル人の人間観であり、時とともに「神の似像」(imago Dei)としての人間というイメージへ推移していったのであろう<sup>(9)</sup>。人間は自然と同じ被造物ではあるが、「神の似像」として、自然を見下し、一段低い位置に自然を置き、自然を支配すべき存在である。それがキリスト教の人間観、自然観である。

古代ギリシアのヘレニズム的自然観とキリスト教のヘブライズム的自然観は中世に出会い、おおむねキリスト教的自然観が採用され、創造主としての神、被造物としての人間という位階秩序の観念が生じ、更に被造物としての人間は自然の上位に位置して、自然を支配し統治する資格を神から与えられていると考えられるようになり、こうした人間中心的なキリスト教的自然観の上に、自然を支配し利用するための自然科学が確立されていった<sup>(10)</sup>。自然を人間と対立するものとし、人間の支配と利用の対象と考えた西洋において科学や技術が発展したのはごく当然のことであった<sup>(11)</sup>。

中世において「自然」は「オノズカラ」成ったものでも生まれたものでもなく、神によって創造されたものであり、中世ヨーロッパの文献において *natura* は『本性』の意味で用いられることがほとんどで、今日の自然にあたるものは“*creatura*”と書かれることが多<sup>(12)</sup>かった。人間は神の言葉のみを聞くべきであって、小川のせせらぎの音や小鳥のさえずりに耳をかすことは悪魔の誘惑に乗ることだという神学支配のもとで、「自然」は「悪しきもの」とされ<sup>(13)</sup>た。「自然」を含む『自然法則』という語はトマス・アクイナスによって最初に用いられ、トマス・アクイナスは『神学大全』の中で『自然法則とは何か』 *quid sit lex naturalis* を論じている<sup>(14)</sup>が、この場合の「自然」は「人間の心的な本性、おのずからなる

傾向」<sup>(15)</sup>のことであり、人間を包む自然という古代ギリシア人的自然観の「自然」の意味は存在しない。大航海時代にヨーロッパ以外の地の自然に対する関心が高まり、『インド諸島の自然と道德の歴史』(1590年、ジョゼ・デ・アコスタ)や『インド諸島の一般のおよび自然的歴史』(1535年、デ・オビエト<sup>16</sup>) (傍点筆者)といった書が著されたが、それらの「自然」は「ヨーロッパにはない珍奇な動植物の意に限られており」、「ヨーロッパ文明圏すなわちキリスト教圏以外の未知の世界や、神の恩寵にあずからざる野蛮界のことを、非文明的「自然」と見下した蔑称」<sup>(16)</sup>にすぎないものであった。

中世から近世、近代への移行期にあたるルネサンス期における自然観は、ルネサンスの欲求や衝動は人間そのもの、あるいは人間の内面に向かっての道、すなわち人間性とその心情の内へと向かう方向と、それとは逆に人間の外部に向かう道、すなわち外なる現実や世界に向かう方向という二つの方向に向けられた<sup>(17)</sup>。そして、内へと向かう方向は宗教改革的なものを志向した。他方、人間の外部へ向かう方向は歴史的・現実的な世界へ向かう方向と客観的な自然的世界に向かう方向の二つに分けて考えられる<sup>(18)</sup>。後者の客観的な自然的世界に向かう方向、換言すれば「自然」の問題をめぐる知的関心の方向については、ルネサンス期における自然認識ないし自然学は、①汎神論的あるいは生命論的な自然把握とも言うべき立場②神秘的ないし神智学的な自然把握③「科学的」と呼ぶ傾向—の三つの傾向ないし立場に整理できるのである<sup>(19)</sup>が、ルネサンスにおいて自然の問題は神—自然—人間という大きな連関のうちで全体知として探求され、考察されているとともに、個々の自然物の中に神の支配ではなく自然性を見出し、「人間」という自然物の中に自然性を発見し、日常生活に根ざした日常的世界観の世界で、したがって文学や美術の世界で自然性を見出し、それがダ・ヴィンチやデューラーやグリューネハルトやミケランジェロなどの人体画や人体彫刻の徹底した物質感にあらわれている<sup>(20)</sup>。ルネサンスは個々の自然物の中に自然性を見出したのである。

中世において、自然は人間の下位にあり、人間に奉仕するものと考えられたが、同時に生命に満ちあふれたものであり、まだしも「生きた自然」であった。しかし、近代に入ると「機械的に動く物質的な自然」、つまり「死せる自然」へ変貌していく<sup>(21)</sup>。この西洋の近代的自然観を確立したのがフランシス・ベーコンとデカルトである。

ベーコンは人間は罪に堕ちることにより無垢の状態を失ったのみならず、被造物に対する元の支配を失ったが、無垢の状態は「宗教と信仰」によって、自然の支配は「技術と学問」によって取り戻せる<sup>(22)</sup>とし、人間は理性に基づいて自然に対する支配を確立しなければならないと言う。そして自然の解明と支配のための具体的にして実用的な学問を求め、その方法としてノヴム・オルガヌム(新機関、すなわち論理学)を提唱した。アリストテレ

スの演繹法、すなわち三段論法に基づくオルガヌムに対抗して、実験と観察に基づく帰納法を提唱したベーコンは、アリストテレスが「知のための知」、「学問のための学問」を求めたのに対して、「自然を支配し利用するための科学」を求め<sup>(23)</sup>、科学における自然と人間の関係を法廷の状況にたとえ、探求する人間を真理を求める裁判官に、探求されるべき自然を告発された人間にたとえて、自然の秘密を明らかにするために、自然に暴力や苦痛を与えなければならないと言う<sup>(24)</sup>。また、デカルトは自然を自我、すなわち認識主体にとってまったく他者として見、無機的で機械的な世界と考え、幾何学的な延長と運動からなる一種の大仕掛けの機械と考えた。デカルトは自然を自律的、生命的原理を欠いた単なる機械的物質の世界と見なし、その死せる物質世界を外から客観的に分解、分析することによって、その原理・法則を発見し、自我を統御し支配しようとした<sup>(25)</sup>。自然支配の思想は18世紀の啓蒙思想における無限の進歩という思想と結びついて、科学や技術の産業化を生み、科学は人間の欲望に奉仕する傾向を持つようになっていった<sup>(26)</sup>。

以上の中世から近代にかけての人間中心的な自然支配の自然観に対して、西洋自然観の異端として「神則自然」と考える汎神論の立場をとるスピノザやその継承者であるシェリング（根本的実在を「絶対者」と考え、絶対者は主観=客観であるとする）、ヘーゲル（個々の有限者を絶対者自身のあらわれと考え、一切のものを理性的であるとする）が存在するが、両者とも精神の自然に対する優位という思想は保持している<sup>(27)</sup>。

現代科学の自然観は機械的思惟の到達点としての自然の技術化の中に見られ、それは遺伝子工学によって生物学的領域を占拠しようとしている。現代は単なる機械の時代ではなくて技術の時代であると言えよう。現代において、科学の自然観の一人歩きへの危惧の念を多くの人々が持っており、生命倫理とともに倫理的な自然観の確立が要請されている。

### 三 中国の自然観について

ギリシアは措くとして、西洋の中世から近代にかけての人間中心的な自然支配の自然観は西洋の自然観を特徴づけるものであるが、中国における自然観は少なくとも自然支配の自然観ではなく、人間との連続性を意識した自然観であったと考えられる。

「自然」という語については元来、中国では「（聖人は）万物の自然を輔<sup>たす</sup>けて敢て為さず」（『老子』第六四章）、「物の自然に順いて私を容るる無し」（『莊子』応帝王篇）と言うように「オノヅカラ」の意で用いられ、「自然」の二字だけをそれだけで人間を取り巻く外界としての自然の世界もしくは存在物の意味に用いることは、漢代以前の古典時代の中国語には全く見られない<sup>(28)</sup>。

中国における原始的な自然観は農業の発展と深い関係があり、殷代には暦法が既に備わっ

ていて、周も農業を重んじた。『書経』『洪範』の『庶徴』の説は君主行為の善悪が天候の良否に関係するとの思想であるが、それは国是として農を重んじる以上、農政の責任は王が負うべきであるという思想の表れであった。「庶徴」とは「雨」「暘（晴天）」「燠（暖気）」「寒」「風」の五者が「時」（時候）に従って種々の徴驗を顕すことで、それに「休徴」（休は美）と「咎徴」（咎は悪）があり、君主の明哲か愚昧なるかによって晴雨寒暖風が時候に応ずるかどうかわかるとするものである。「咎徴」には旱魃や陰雨暴風等天候の不順が含まれる。君主の徳行如何を見て天が之に禍福を降すとの宗教思想が潜んでおり、この『庶徴』の説はやがて董仲舒の『天人相與』の説として中国の古今を貫く一大自然観となる<sup>(29)</sup>。

前漢に陰陽五行の理で「春秋」を説いた代表的学者が董仲舒である。董仲舒の考えはその著「春秋繁露」十七巻に顕れている。なぜ王徳と天地の変とが相関があるのかについて言う。「王道は天地人の三者を貫くもので、而して人道は天道に比すべく、天道は常に万物を利せんことを心がけ、之を養長するを以て仕事とし、春夏秋冬によって其の作用を為す。王者も亦常に天下を利せんことを心がけ、一世を安楽にするを以て仕事とし、好悪喜怒によって其の作用を為す。然らば王者の好悪喜怒と天の春夏秋冬とは同じである。天がこの四季を順調に出せば豊年であり、然らざれば凶年である。王者が此の四情を正しく出せば世は治り、然らざれば乱れる。此れを以て人理が天道に副ふことが了解できる。」（王道通三篇）。「類を同じくするものは相感動する。（中略）天に陰陽有り、人にも亦陰陽有り、天地の陰気起れば人の陰気も之に応じて起る、人の陰気起れば天地の陰気も之に応じて起るはずである。若し雨を降らさんと欲せば人の陰気を動かせば天の陰気が起って雨となり、雨を止めしめんと欲せば陽気を動かせば陽気が起って晴れる。」（同類相同篇）<sup>(30)</sup>。王道は天地人の三者を貫くものであるから、当然、三者は相互に影響し合うというのである。西洋に比べて自然は人間と密接な関係があるものとしてとらえられている。

古代中国には西洋のキリスト教のような天地創造の神話のたぐいは存在しない。しかし、中国においては儒教、仏教、道教が存在し、儒教と仏教が一貫して「理」の自然哲学を自己の立場とするのに対して、道教は基本的に「気」の自然哲学を自己の立場とした<sup>(31)</sup>。仏教と道教は相互に、相手の「理」と「気」を非難しあう排他的な論議を多く行ったが、12世紀以後、宋明の新儒教の時代になると、朱熹の理気説のように、両者を統合統一し、体系化しようとする動きが出ている事実は「理」と「気」の自然哲学が天地大自然の世界の成立と展開に関する解釈ないし認識においては共通の立場に立ち、思想哲学として類似の性格を持つことを示しており、その思想的基盤は「理」と「気」のいずれをも「自然」＝「オノズカラシカルモノ」として理解し、この「オノズカラシカルモノ」としての「自然」を「天」と「人」の世界のいずれにも共通して肯定し凝視し認識しようとする中国人の天

地万物一体感であった<sup>(32)</sup>。

インドの仏教学と唐の時代の中国仏教学の相違は後者が草木土石の自然物に対しても仏性(=成仏)の可能性を肯定していることであり、夫れは天台宗中興の祖・荊溪湛然の『金ペい論』に「一草一木、礫一塵にも各おの一仏性あるなり」と説かれていることなどに見てとれるが、このような天地万物の一体感は『莊子』(知北遊篇)の「道は在らざる所無し(中略)螻蟻に在り(中略)てい稗に在り(中略)瓦礫にあり云々」の「一切万物、悉有道性、とも言うべき万物一体の「真」の哲学を媒介とするものである<sup>(33)</sup>ことを考えれば、中国の自然観には道教、仏教を超えて人間と自然を連続でとらえる考えが存在していると思われるのである。このことに関連して、次に儒教と老荘系(道教系)の自然観について考察してみることにする。

儒教系の古典には「自然」の二字はない。この「自然」は「オノズカラ」の意であるが、『易経』『書経』『詩経』『論語』『春秋』『礼記』に「自然」の語はなく、これらの書物では自然界のことは「天」「天地」と書かれている<sup>(34)</sup>。『論語』では全章約 500 の中で自然に関係することを述べているのは以下の 3 章だけである。「子在川上曰、逝者如斯夫、不舍晝夜——孔子は川のそばで言った、過ぎゆくものはこの流れのようなもので昼も夜もとまる時がない」、「迅雷風烈、必變——はげしい雷や強い風のときには必ずつつしみ深くして躰のようすを改めた」、「夫何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言焉——天は何かものを言うだろうか、何も言わずにいて、四季がめぐり万物が成長している」<sup>(35)</sup>。孔子は神秘的なものとともに自然の問題を意識的に排除したと考えられる。門人の樊遲が農作業について教を乞うと、孔子は「我は老農に及ばない」といいつつばね、「樊遲はつまらない奴だ。」と批判していることなどから、農業技術を軽視していたと考えられるし、人間の問題にあまりにも集中していたので、それ以外の問題、特に自然の個物の観察は無用とされ、むしろ人間の問題を考える上でじゃまになることとさえ考えられた<sup>(36)</sup>のであろう。もっとも孔子が自然について全く無思想であったわけではなく、孔子が天に対する熱い信仰を持っていたことは有名で、自然の中の神的なもの、大きな働きを認めて、それを天ということばに重ねていたことはまちがいでなく、孔子以前に自然と神と人は一つのもので分離できなかったが、孔子は自然と神を分離できなかったとはいえ、不完全ながら人を分離する上で画期的な役割を果たした<sup>(37)</sup>と言える。関心の在りどころが違っているのである。もっとも「オノズカラ」の意の「自然」の語が儒教の書物にないことには次のような厳しい批判もある。「儒教の「自然嫌い、は徹底している。そもそも「おのずからなる」状態を、倫理規範で規制し、「仁」だの「礼」だのによって金縛りにすることをのみ追求する儒教に、「おのずから」の意の「自然」の語がないのは当然なのであろう<sup>(38)</sup>。」

老荘系の自然観はどうであろうか。『老子』『荘子』の中の「自然」の語は「オノズカラ」の意である。しかし、孔子とは異なり、自然を積極的にとりあげている。『老子』では「無名は天地の始めであり、有名は万物の母である」とし、無名から有名、すなわち天地ができ、その天地から万物が生まれるとし、「自然」は「無為(ことさらな行為をしないこと)であって、人間的な作為<sup>しわざ</sup>である「有為」と対立し、道から万物が出てくる働き方は無為自然であり、人間の行動が有為であるのとは違っている、人間に過失が多いのは有為のためであるから、道の働き方を模範として無為自然であるべきであるというのが『老子』の実践論である<sup>(39)</sup>。自然を観察して一つの判断を下した上で、それを人生の模範としている<sup>(40)</sup>のであるから、孔子とは異なり、自然に積極的な意味を見いだしていると言える。『荘子』では『老子』以上に自然に関する記録があり、荘子は自然に因循することを目指し、自然の在り方に従って人間のこごかしい知恵や技巧をすてることを目論み、自然を統一的な秩序を持つものとし、永遠のもの、公平無私のものとして、人間世界の無秩序さ、一時的相対性、私的な主観性と対照的に見、そうした自然の根本に立つことを「道樞——道の中心」を得るとか「天鈞——自然の中心<sup>いこ</sup>」に息うとか言った<sup>(41)</sup>。

自然観に関連するもので、中国に顕著なものとして挙げなければならないものに自然美の鑑賞がある。自然美の鑑賞は①詩賦絵画と②趣味生活に分かれる<sup>(42)</sup>。

①について。詩賦については、自然美の鑑賞はまず『詩経』に現れているが、人事を詠ずるにあたってその比喩として用いられている(たとえば周南「桃夭」の詩)のであって、自然美の鑑賞自体を目的とした詩はまだ発生していない。『楚辞』になると自然の観賞を直叙するものが多くなり屈原の詩は世に容れられぬ者がその友を自然美に見いだしている者の典型である。『楚辞』には「橘頌」のような詠物詩も存在する。魏晋の間に老荘的厭世思想が盛行し、自然に親しむ傾向が著しくなり、竹林の七賢が出現し、竹や松の酷愛が生じ、やがて東晋末宋書に陶淵明、謝靈運が叙景詩人の鼻祖として出て、この頃から叙景が叙情詩の羈絆を脱して独立しうようになった<sup>(43)</sup>。その流れを酌んで山水田園を詠ずることを本領とする詩人として唐の王維、孟浩然、韋応物、柳宗元の四家が登場する。

絵画においても風景を描くことは東晋の頃から始まり、五代、宋、元の画風は自然の実景を手本として写実的である。もっとも理想主義も写実主義とともに存在し、この両者を併用したところに中国画の妙味があり、詩における詠物と性質がほぼ類似する花鳥画においても自然美の鑑賞に道徳的観念(理想)が加わるのが中国の特徴である。中国人は自然を写実的に、そして同時に理想を載せて把握したと言える。

②について。自然に模した趣味的な假山(築山)は唐を経て北宋に至り発達し、北宋末に徽宗が汴京に築いた艮嶽なるものが最も盛大で有名であるが、巨大な怪石を随所に配置し、



その状は自然中の最も奇なるものを模するに努め、神仙的理想も加えられたかのように見えるものである。庭石として最も愛されたのは太湖石型のもので、北宋末葉の米芾べいふつは(庭)石を酷愛したと言われるが、石は假山の代用となるものであり、石の奇なるを愛玩することは文人趣味の一となっていた。

花木については菊・牡丹・芍薬・海棠を愛するのはその花の持つ美それ自身であるが、竹や梅・蘭の如きを愛するのはその気品が主たるものであろうし、気品を論じるときは松が重んじられた<sup>(44)</sup>。

賞玩用の魚としては金魚を第一とするが、この魚は宋代に初めて現れた。植物、金魚に対して人工的に変種を作るのに中国人は長じており、また、その鑑賞も早くから進歩していたが、それは「天地の化育を賛して天地と参するもの」<sup>(45)</sup>と言え、中国では自然を賛美し自然に没入するとともに、それに手を加えることにも深い関心があったことを物語っている。

#### 四 日本自然観について

次に、以下、日本の自然観を歴史的に考察し、論じてみたいと思う。まず、日本の古代の自然観の歴史的検討、考察から始めることにする<sup>(46)</sup>。

古代の日本人は、自然を呪力に満ちた存在とみなし、自然の至るところに靈魂が宿ると信じた。<sup>みわやま</sup>三輪山のように山自体がご神体となる場合さえあった。神—靈魂—自然—人間は断絶することなく、連続性でとらえられ、自然は多神教的神々の活躍する世界であった。自然=神々のはたらきを神格化したものがムスヒの靈力である。「自然」の語は8世紀の『古事記』『日本書紀』『万葉集』などにはなく<sup>(47)</sup>、『枕草子』『源氏物語』の「自然」<sup>じねん</sup>は「オノヅカラ」の意である<sup>(48)</sup>。自然のはたらきを神々のはたらきとするところでは、「内的自然」「内なる自然」のありように非常な関心が払われ、「清明心」が尊ばれた。素朴な古代の自然観に新しい展開への刺激を与えたのが、中国の宗教や美術、具体的には仏教、特に空海による真言密教の受容、天台本覚論における草木国土悉皆仏性の思想の展開と中国の六朝や初唐の詩から受けた花鳥歌成立への刺激であった<sup>(49)</sup>。

古代末期から中世にかけての自然観における重要なことからは「花鳥風月」的自然観が成立したことである。それは花や鳥に呪力があると考えられ祝頌、招魂のために歌われた『万葉集』の花鳥歌を淵源とするが、『古今和歌集』の成立(905年)から近世の成立にわたる700年間に近い間の『花鳥風月』的自然観は、『新古今和歌集』の成立(1205年)まで(前期)とそれ以後(後期)に分けることができる<sup>(50)</sup>。前期は「花鳥風月」的自然観が成立した時期で、『古今和歌集』によって四季の部立が成立し、時の移ろいの中で「はかなし」、「あは

れ」と感ずる心が生まれ、『古今和歌集』では秋の歌を中心とするようになり、「花」と言えば万葉のように梅を指すのではなく桜を指すようになった。とはいえ、前期の世界は四季折々の色あざやかな世界を基調としており、その「花鳥風月」的自然観は『新古今和歌集』を境として全く異なる様相を示し始める。後期には桜や紅葉の色彩の美しさを消した秋の夕暮れがこよなく美しい世界として描かれるようになり、俊成、鴨長明によって「幽玄」が美の一つとして重んじられ始め、定家によって「余情」の美が高く評価され始める。15世紀には①色あざやかな彩色の世界から墨一色の単色の世界への変化、②自然の模写から自然の再構成への変化(山水庭園から枯山水庭園への変化)、③冬の否定美の発見、へと「花鳥風月」的自然観は変化していく。③の根底には禅の無心の考え方がある。

中世において「外なる自然」と「内なる自然」は連続、統一でとらえられている。道元は「一切衆生悉有<sup>しつうぶっしょう</sup>仏性、如来常住無有<sup>むうやく</sup>變易」を「悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ」と読み替える、つまり「一切の有は仏性であり、その(一切の有の)なかの一つを衆生という」と言う。山川草木・森羅万象そのものが仏性そのものだと言うのである<sup>(51)</sup>。現実の山川草木としての自然がそのまま仏の現成であり、またその自然の一部としての衆生も仏であると言うとき、「外なる自然」と「内なる自然」は連続している。親鸞の晩年の思想は「自然法爾<sup>に</sup>」であり、親鸞にとって「自然」は人為や作為に対する言葉であって、「オノズカラ」の意であった。「自然法爾」とは「罪惡深重の凡夫が弥陀の誓願を信ずることによってそのまま如来等同の存在となり、仏性さながらの存在になる」ということを「自然」という角度から非常に単純化して言ったものである<sup>(52)</sup>。究極的実在たる「無上仏」(=法身仏)を「自然」と呼び、衆生が一切のはからいを捨てて心から信じたときの我々のありようも「自然法爾」であると言うとき<sup>(53)</sup>、そこにおいて「内なる自然」は「外なる自然」と連続している。日蓮も「開目抄」で「我並びに我が弟子、諸難ありとも疑う心なくば自然に仏界にいたるべし」と述べ、疑いがなければ「自然」=「オノズカラ」と仏界に至ると「自然」を尊重している。「外なる自然」と「内なる自然」を連続してとらえる基盤には「自然」を「オノズカラ」としてとらえる考えが存在しており、「オノズカラ」としての「自然」を良きものとして考える精神的基盤が存在する。

近世の自然観で注目すべきことは花鳥風月的自然観の変容と朱子学を受容に伴う哲学的・自然科学的自然観の成立の問題である<sup>(54)</sup>。

花鳥風月的自然観の変容とは花鳥風月を大胆にデザインした花札が作られたことに象徴されるように、花鳥風月の世界が回復し保持されたことを指すが、それはかつての花鳥風月の世界の背後にあった無常観や無常観を教義的に支えた仏教が色あせた中で行われた。「憂き世」が「浮き世」に転換した時代が近世であった。花鳥風月はかつての「風雅」の

世界ではなく、「酒食の興」を催す媒<sup>なかだ</sup>ちとなり下がったのである。そうした中で本来の花鳥風月的な自然との交わりを失わなかった細川幽齋、沢庵のような人々、更には芭蕉、良寛といった自然との美的・宗教的交わりを深めた人もいた。芭蕉は風雅の道の無用性を強調したが、それは近世における実学志向の社会状況の中で生じたものであり、そのことが芭蕉の花鳥風月の自然観を深めた。要するに「無情」の思いを失わなかった漂泊の人芭蕉や隠逸の人良寛のような人々だけが定型化しマンネリ化した花鳥風月の世界ではなく、美的宗教としての花鳥風月の世界を創造的に深めていったのである<sup>(55)</sup>。

近世における朱子学の受容は日本人の自然観に二つの点で大きな影響を与えた。第一にそれは「外なる自然」、「超越的自然」と「内なる自然」を統合する哲学的視点を日本人に教え、第二に自然科学的志向への大きな刺激を与えた。第一については朱熹が宇宙の究極的實在たる「無極而太極」(理)が万物の中にも(理)、人間の中にも(性)宿るとして「外なる自然、超越的自然」と「内なる自然」を統一的に捉える思考体系をつくった。崎門学派や貝原益軒、古学派の人々がこの朱子学と格闘した。第二については貝原益軒が理を「気の理」とし、経験合理主義の立場をとったこと等を指している<sup>(56)</sup>。

近代日本の自然観の問題は有機体として自然を捉え、自己もまた自然の一員としていた伝統的自然観と西洋近代の自然観をどう関係づけるかということであった。それは文学の世界でより深刻であった。日本の近代文学は近代科学の影響下にあったリアリズムの文芸思想<sup>もと</sup>の下に成立した。子規は俳句の世界に「写生」の考えを導入したが、その基礎には宗教的自然観の基礎の上にあった花鳥風月のフィルターをはずして自然をリアルに見ようとする考えが存在した<sup>(57)</sup>。本格的に花鳥風月のフィルターをはずして、自然を新たに把握しようとする動きはリアリズム批判として成立したロマンティシズムの影響下に起こった。その派の代表たる国木田独歩はワーズワースが機械論的自然観に幻滅しフランス革命に失望して「自然」を神格化したように、政治の季節が終わり、リアリズムの文学運動に満たされない気持ちを抱いて自然を神格化<sup>いだ</sup>した。しかし、産業社会の発展の中でリアリズムは否定されえず、自然も「風景」としてとらえられるようになった。自然は運命と同義となり、それへの「諦め」が自然への最終的態度であったと言える。それは伝統的な自然受容の態度への回帰であった<sup>(58)</sup>。

漱石は晩年、「自然」という言葉の代わりに「天」という言葉を使用した。その理由は自然という言葉が近代においては天地、山川草木を意味するので、超越的契機に乏しかったからである。西田幾多郎は究極の宗教的實在を神としたが、西田の言う神は「精神と自然とを合一したもの」であり、「宇宙の大精神」であった。それは「無」でありつつ、いや「無」であるがゆえに「宇宙の統一者」であり、人間学的には「無限の愛、無限の喜悅、

平安」であった。両者は自然を超える超越的実在を探求したが、それはキリスト教的な神ではなく、自然との連続性を保っているところに、日本における超越者観念の自然的性格が存在した<sup>(59)</sup>。

寺田寅彦は「日本の自然界が空間的にも時間的にも複雑多様であり、それが住民に無限の恩恵を授けると同時に又、不可抗な威力をもって彼等を支配する、その結果として彼等はこの自然に服従することによってその恩恵を十分に享樂することを学んで来た、この特別な対自然の態度が日本人の物質的並に精神的生活の各方面に特殊な影響を及ぼした」<sup>(60)</sup>と言う。「自然に服従する」と言うが、それは「自然に順応する」ことと同義であり、「その恩恵を十分に享樂する」とは食物の季節性、つまり「はしり」や「しゅん」を貴び、「空気の流通が良くてしかも雨や風の侵入を防ぐ」「蓑<sup>みの</sup>」を身にまとい、地震、台風の襲来に耐えるために平屋造りか二階建ての木造家屋を作り、自然の中に抱かれ自然と同化した気持ちを楽しむために住居に庭を作ったことを意味する。

西洋の自然観では自然は文化と対立する野蛮状態と考えられ、人間の手によって加工され、改良されるべき対象と考えられる。それに対して、中国では老荘思想の影響もあり、はからいのない、ありのままの姿として自然が尊重される面があった。もっともそれは裏の思想であり、表の思想である儒教は「自然」=「おのづからなる」状態を倫理規制し「仁」や「礼」によって人間を縛ることを主張した。他方、日本では「オノヅカラ」としての「自然」を尊重する思想が根底に存在していて、人間の手の加わらない本来の姿のままの状態を重んじた<sup>(61)</sup>。

西洋では自然は神の被造物であり、神とは別個の存在であり、「神の似像」としての人間とも別個の存在である。自然は人間のために存在しているのであって、自然は神聖なものではない。中国、日本では自然は神聖なもので自然を自己の揺るぎない母胎と見なし、自己の心の平安と憩息は自然との親しみや和らぎの中にこそあると考える<sup>(62)</sup>。

西洋と中国、日本の自然観の相違はおおむね、以上のようにまとめることができるであろう。

## 五 結語

以上、自然観の比較文化的研究によって、「自然」が元来「オノヅカラ」、「自成・自生」の意味であるという共通点はあるが、西洋ではキリスト教の影響で、中国では儒教、仏教、道教の影響により、日本では中国の影響と「オノヅカラ」の意の尊重により、それぞれ独自の自然観を形成してきたものと考えられる。

1945年の敗戦後、日本人にとって自然とは、とりわけ高度経済成長の最<sup>さなか</sup>中では、征服と

破壊の対象でしかなかった。そのためにひずみも生じた。しかし、西洋流の自然の支配者という観点から自然を破壊し続けながらも、同時に日本人は自然への精神的依存を保ち続けてきた<sup>(63)</sup>。寺田寅彦の言うように日本人は「自然に服従することによって、その恩恵を十分に享樂することを学んできた」。換言すれば「恐怖としての自然」と「恵みとしての自然」の両方と伝統的に上手につき合ってきたのである。自然と対立し、自然を支配しようとする考えが全世界的な環境問題を引き起こし、人類の未来に暗い影を投げかけている昨今、自然を尊重し、自然と上手につき合っていく方法を模索している現在の世界において、過去の日本の自然とのつき合い方は大きく世界の自然観の転換に寄与するところがあるのではないか。日本はエコ大国として世界に貢献し、顔の見えない経済大国としての日本を止揚していくべきである。もともと、拝金主義と富の不当な一部への偏りが前提にある社会では、エコも名聞名利と「金儲け」のために利用される。我々はその面も注視し、あるべき方向へ忍耐強く歩み続けなければならない。

[注]

- (1) 小坂(2008) pp.236-237
- (2) 小坂(2008) pp.216-217
- (3) 寺尾(2002) p.248
- (4) 寺尾(2002) p.249
- (5) 鼓(2002) p.304
- (6) 鼓(2002) p.304
- (7) 鼓(2002) p.305
- (8) 小坂(2008) pp.217-218
- (9) 小坂(2008) pp.218
- (10) 小坂(2008) p.219
- (11) 小坂(2008) p.220
- (12) 小坂(2008) p.10
- (13) 寺尾(2002) p.260
- (14) 坂本(2002) p.245
- (15) 寺尾(2002) p.260
- (16) 寺尾(2002) p.261-262
- (17) 藪田(2003) p.78
- (18) 藪田(2003) p.78-79

- (19) 菌田(2003) p.79-81
- (20) 寺尾(2002) p.283
- (21) 小坂(2008) p.221
- (22) 鼓(2002) p.311
- (23) 小坂(2008) pp.221-222
- (24) 鼓(2002) p.311
- (25) 小坂(2008) p.224
- (26) 小坂(2008) p.224
- (27) 小坂(2008) pp.230-232
- (28) 福永(1985) p.321
- (29) 青木(S.45) p.554
- (30) 青木(S.45) pp.570-571
- (31) 福永(1985) p.338
- (32) 福永(1985) pp.338-339
- (33) 福永(1985) p.343
- (34) 寺尾(2002) p.177
- (35) 金谷(1997) pp.212-213
- (36) 金谷(1997) p.214
- (37) 金谷(1997) pp.214-215
- (38) 寺尾(2002) p.178
- (39) 金谷(1997) p.216
- (40) 金谷(1997) p.216
- (41) 金谷(1997) p.217
- (42) 青木(S.45) pp.574-591 以下の既述はおおむね青木正児の既述による。
- (43) 青木(S.45) pp.578-579
- (44) 青木(S.45) pp.588
- (45) 青木(S.45) pp.591
- (46) 主として源了圓(1985)「日本人の自然観」を基礎とした。
- (47) 寺尾(2002) p.200
- (48) 寺尾(2002) p.202-203
- (49) 源(1985) p.352
- (50) 源(1985) p.353

- (51) 小坂(2008) p.254
- (52) 源(1985) p.358
- (53) 源(1985) p.358
- (54) 源(1985) p.360
- (55) 源(1985) pp.360-361
- (56) 源(1985) pp. 362-365
- (57) 源(1985) p.368
- (58) 源(1985) p.369
- (59) 源(1985) pp.370-371
- (60) 寺田(1992) p.606
- (61) 以下の東洋の自然観と西洋の自然観の対比は主として小坂(2008)の pp.265-267 に負うところが大きい。
- (62) 小坂(2008) p.267
- (63) 源(1985) p.371

**[引用文献・参考文献]**

- (1)小坂国継(2008)『西洋の哲学・東洋の思想』講談社
- (2)寺尾五郎(2002)『「自然」概念の形成史』農文協
- (3)鼓澄治(2003)「5 ヨーロッパにおける自然理解の歴史」(編著池田善昭(2003)『自然概念の哲学的変遷』世界思想社所収)
- (4) 編著池田善昭(2003)『自然概念の哲学的変遷』世界思想社
- (5)坂本賢三(1985)「コスモロジー再興」(大森荘蔵等編集(1985)『新・岩波講座・哲学 自然とコスモス』岩波書店所収)
- (6) 大森荘蔵等編集(1985)『新・岩波講座・哲学 自然とコスモス』岩波書店
- (7) 坂本賢三(2008)岩波全書セレクション『科学思想史』岩波書店
- (8)藺田坦(2003)「1 ルネサンスにおける「自然」——N.クザーヌスからJ.ペーメへ——」(編著池田善昭(2003)『自然概念の哲学的変遷』世界思想社所収)
- (9)福永光司(1985)「中国の自然観」(大森荘蔵等編集(1985)『新・岩波講座・哲学 自然とコスモス』岩波書店所収)
- (10)青木正児 (S.45)「民族考 支那人の自然観」(青木正児 (S.45)『青木正児全集』第二巻 春秋社所収)
- (11) 青木正児 (S.45)『青木正児全集』春秋社

- (12)金谷治(1997)「中国古代における自然観」(金谷治(1997)『金谷治中国思想論集 上巻 中国古代の自然観と人間観』平河出版社所収)
- (13) 金谷治(1997)『金谷治中国思想論集 上巻 中国古代の自然観と人間観』平河出版社
- (14)源了圓(1985)「日本人の自然観」(大森荘蔵等編集(1985)『新・岩波講座・哲学 自然とコスモス』岩波書店所収)
- (15)寺田寅彦(1992)「日本人の自然観」
- (16)寺田寅彦 (1992)『寺田寅彦全随筆五』岩波書店
- (17)伊藤俊太郎編 (1995)『日本人の自然観 縄文から現代科学まで』河出書房新社
- (18)R.G.コリングウッド 平林康之 大沼忠弘 訳 (1974)『自然の観念』平凡社
- (19)R.G.コリングウッド 平林康之 大沼忠弘 訳 (2002)『自然の観念』みすず書房
- (20)芳賀綏 (2004)『日本人らしさの構造——言語文化論講義』大修館書店
- (21)斎藤正二 (S.55)『日本人とサクラ—新しい自然美を求めて—』講談社
- (22)中西真彦・土居正稔 2007)『西欧キリスト教文明の終焉』太陽出版
- (23)川崎謙 (2005)『紙と自然の科学史』講談社
- (24)三浦國雄 (1997)「中国の自然観」(梅原猛・後藤康男編 (1997)『地球と人類を救う 東洋思想の知恵』PHP 研究所所収)
- (25) 梅原猛・後藤康男編 (1997)『地球と人類を救う 東洋思想の知恵』PHP 研究所