

報告Ⅲ・日本における自然と人間

——その倫理的考察——

平山 洋

はじめに

本発表は「自然」とりわけ「外的自然」すなわち環境に対する日本人の倫理観について扱います。しかしこのことは西洋の哲学にはない困難な問題に直面します。それは、神道・仏教・儒教という三つの宗教が複雑に絡みついた日本思想には「基準」となる立場がない、ということとです。「自然に対する日本人の態度」といつても一筋縄ではいかないことは容易に想像できましよう。

しかしながら、信仰する宗教が何であれ、それでも「日本的」と一括できるような自然環境に対する立場はあるように思われます。それは例えば西田幾多郎が次のように定式化しているような境地です。

私は日本文化の特色と云ふのは、主体から環境へと

云ふ方向に於て、何処までも自己自身を否定して物となる、物となつて見、物となつて行ふと云ふにあるのではないかと思ふ。己を空うして物を見る、自己が物の中に没する、無心とか自然法爾とか云ふことが、我々日本人の強い憧憬の境地であると思ふ。

(『日本文化の問題』一九三八年)

「主体」日本人は、どこまでも「自己否定」反省を行うことで、ついには「環境」自然」と一体になることを至上の境地とする、ということです。西田の立場では、「主体」はそもそも「無」なのであるから、必然的に「自然」に没しなければなりません。確かにこうした立場は究極的には神・仏・儒、いずれにもあてはまるようです。神道において至上の境地である「清明心」は、自然と一体化することによって得られる、と考えられました。

また、仏教においては、主体と自然環境を根本的には区別しない「草木国土悉皆成仏」(非生物も生物と同様に成仏しうる)という文字が広く受け入れられました。さらに人間と環境を厳格に区別して、人間の環境に対する圧倒的優越性を主張する儒教でさえも、日本での実際の適応にあたっては、後に述べる『心学五倫書』に見られるように、自然と環境優先の考えが採用されました。つまり日本では一貫して自然中心主義がとられてきたと言つてよいのです。

本発表は、まず、日本における神・仏・儒教の自然中心主義について概説し、最後に発表者自身の考えを述べたいと思います。

一 神道の自然観

原始時代の原日本人ともいうべき人々の自然観はどのようなものであったのでしょうか。もちろん、弥生時代までの日本人は文字をもたず、したがって自然に対する何らかの考えがあったとしてもそれを残すことはできなかったわけですから、第一次資料から私たちが原日本人の自然観を知ることができません。考古学的な遺物や、当時の日本を訪れた中国人が残した記録などから推定するより仕方がないわけです。原始の日本人が自然をどの

ように見ていたのか、紀元後三世紀の日本の地誌や政治や宗教について書いている『魏志倭人伝』の記者は当時の日本の風俗についてかなり詳細に記述していますが、残念ながら今日われわれが言うところの自然観についてはそれほど詳しくは述べてはいません。強いて挙げるならば、卑弥呼についての有名なくだりにある、「鬼道に事え、能く衆を惑わし」という表現などから、もし「鬼道」というのが今日盛んに喧伝されているように初期の道教に近いものであったなら、今日まで引き継がれている神道もまた道教の影響下にあると考えられるので、卑弥呼の時代の自然観はおおむね神道の自然観と同様であっただろう、としか言えないわけなのです。では、その神道の自然観とはどのようなものであったのでしょうか。神道の聖典である『古事記』『日本書紀』の自然観を見てみましょう。

『記・紀』を読みますと、そこに登場する神々にとつて、日本の自然がいかに大切であったか、がよく分かります。例えば、葦原中国の平定の描写です。

天照大御神の命もちて、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らす国ぞ。」と言よさしたまひて、天降したまひき。ここに天忍穗耳命、天の浮橋に立たして詔りたまひ

しく、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国は、いたく騒ぎてありなり。」と告りたまひて、更に還り上りて、天照大神に請したまひき。（『古事記』）

日本神話では、つまり神道では、神は何にでも宿りうるのですから、いわば自然にあるもの一切が神となりうるということになります。そしてその神が宿る国である日本、神国日本は、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国」でなければならぬということになります。「神国日本」などというイデオロギー的に歪曲されたイメージをもちがちですが、当初の意味は、「一切の事物に神的なもの、霊的なものが宿っている国」といった素朴な意味でしかなかったのです。日本の神々の中には、糞から生まれた波邇夜須昆古神（ハニヤスピコノカミ）やら尿から生まれた弥都波能賣神（ミツハノメノカミ）などというとんでもない神まで含まれているのです。しかもこの神々は、ヘブライ的な絶対唯一の神ではなかったし、ヘレニズムのな天上にいる人格神たちでもありません。神というのは、人間には理解不可能な、何か訳の分からない力を行使するもの一般のことであって、『記・紀』の神の多くはただ名前が出てくるだけです。また、一神教での絶対神は、世界の創造者であり、また支配者でもあります。「自然は神が作った」ものです。ところが、日本

神話では逆に「自然から神が生じた」ことになっているのです。『古事記』の冒頭をみましょう。

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。

「天地」が最初にでたとき、「天上界」で「生じた」神の名前は天之御中主神（アメノミナカヌシノカミ）だった、となっています。今「成れる」を、「生じる」と現代語訳しましたが、この「成れる」は、天空で雲が沸き上がるようなイメージです。「生じる」がもっとも適当な現代語になります。

ところで『古事記』の中で神が生じる場合の表現は二通りあって、一つは今挙げた、単独の神が自然に「成れる」、つまり「生じる」場合と、男神と女神が交渉して「産む」場合です。いずれにしても神は、自然に生じるか、または、何かから生み出されたりするもので、神自体が世界を創り出すわけではありません。

さて、このようなカミ観念から導き出される宗教は結局、日本神話の中で神たちが「けがれ」のない生活を送ろうとした、という一点のみを基礎に据えるものとなります。神道でもっとも重要なことは「けがれ」のない生

活を送ることであって、これは、精神のありかたとして「清明心」を持つと同時に、肉体的にも清潔さを保つことです。それが「けがれ」のない生活の全てということになるのです。

もちろん、その場合、「清明心」はいかにして獲得できるのか、ということが問題になります。「清明心」は、仏教における悟りのように修業によってもたらされるものではありません。また、老荘思想のように、「わざとらしさ」から逃れて仙人のような生活を営むことによつて得られるものでもないのです。その点について、ずっと時代が下りますが、十八世紀後半の思想家である本居宣長は、「清明心」の実践としての「神の道」について次のように述べています。

さてかの老荘は、おのづから神の道に似たる事多し、これかのさかしらを厭て、自然を尊むが故也、かの自然の物は、ここもかしくも大低同じ事なるを思ひ合すべし、但しかれらが道は、もとさかしらを厭ふから、自然は眞の自然にあらず、もし自然に任ずるよしとせば、さかしらなる世は、そのさかしらのままたてあらんこそ、眞の自然には有べきに、そのさかしらを厭ひ悪むは、返りて自然に背ける強事也、さて神の道は、さかしらを厭ひて、自然を立んとす

る道にはあらず、もとより神の道のままなる道也、これいかでかかの老荘と同じからん。（『くず花』下つ巻）

似ているようだけれども、実は「清明心」の実践としての「神の道」と「老荘思想」とは違うのだ、と宣長は述べています。どのように違うかというと、老荘の場合では「自然」の境地は「さかしら」、つまり「わざとらしさ」を嫌うことによつて獲得される。それに対して「神の道」は「わざとらしさ」を嫌い憎むことすらない。「おのづから」の境地でなければならぬ、というのです。「清明心」とは、「何かに関する」意識ではなく、「一切の個別的な内容を持たない純粹な」境地であって、全ての意識の前提となるような、いわば「地」のようなものということになります。「清明心」とは、絵を描くにあたっての無地のキャンパスのようなものです。そしてさらに、この引用での自然が「外的自然＝環境」をも含んでいるということに注意するべきでしょう。「かの自然の物は、ここもかしくも大低同じ」というこの部分で、宣長は、中国・インドの自然と日本の自然を比較しているのです。こうなってみると「外的自然を自然として受け入れる、一切の内容を含まない心のありかた」が、「神の道」であり、「清明心」であることになりま

す。

こうした神道の自然観から導かれる人間の外的自然環境へのありかたが、結局、徹底した自然保護・自然崇拜・自然中心主義に向かうのは当然ということになります。田畑は自然的なものではなく人為的に作られたものですが、それも、できうるかぎり自然を改変しないように作られなければなりません。また、田畑からの収穫物は自然が、つまりは神々が人間に恵みとして与えたもの、ということになります。木々の生い茂る山は、村落共同体の共有物として、最低限の薪や建築物資を得るため以外には立ち入りさえも制限されます。人間が生きていくためには最低限の自然への介入が必要であるために、人間は神から赦しを得るためにさまざまの祭を行わなければならないのです。

これが神道の自然観です。

二 仏教の自然観

神道が本来的に自然中心主義であるとするならば、仏教は当初は自然をそれほど重要視していなかったにもかかわらず、日本化するにあたって自然が重んぜられるようになったということができます。

インドの古代仏教に「自然外道」と呼ばれる一派があ

りました。しかしその「自然外道」の一派は仏教の主流派からは批判の対象でしかなかったのです。その「自然外道」は、原始経典の「沙門果経」によれば、「できあがったもの(果)としての事物は因縁によって変化するのではなく、固定的な自性によってはじめから決定されている。つまりその意味で自然(おのずからそうあるように)に存しているのである」という考えでした。「事物は自然にそうあるようにしかありえない」、というこの主張は、「人間は修業によっていかようにも向上することが可能である」、という仏教の本来の教えと鋭く対立する考えでした。そこで仏教の主流派は「この自然外道は決定論であり敗北主義である」、と批判したわけです。また、後の時代にいたっても、さきほど神道思想のところでも少し触れました老荘思想を、中国の仏教徒が批判しています。

もっとも、仏教においても自然は否定的にのみ捉えられていたわけではありません。「自然はどうにも動かしようもない」という考えは退けられねばなりません。が、「事物をあるがまま(自然)に生かし、また、自己を自由自在(自然)に生かす」という意味でなら、「自然」は仏教修業の最後の段階をも意味するからです。法然の名前が「法爾自然」の略であることは有名なことですし、

また弟子の親鸞には「自然法爾章」と題した文章もあります。その題は、「事物すなわち法は、作為を越えて本来自然に作用するものである」、ということを意味しています。自然に超越的な作用を見いだしたのです。

ただ、この場合の自然は、環境という意味での自然を含んでいるものの、外的な環境としての自然そのものを意味しているわけではありません。日本仏教の外的自然への感覚をあぶりだすには少しばかり役不足であるようです。

それでは、日本仏教の外的自然に対するアプローチとして、インド仏教や中国仏教にはない点はどこにあるのでしょうか。発表者は「草木国土悉皆成仏」という文字に日本仏教の自然観が集約されていると考えます。「草木国土悉皆成仏」とは、「草・木・国土など心をもたないもの(非情)すべてが、人間など心を持ったもの(有情)と同じように仏性があって成仏する」という意味です。この文字はよく知られたものですが、実は出典がよく分からないのです。現在見ることできるその初出は九世紀の天台宗の学僧である安然の『料定(しんじょう)草木成仏私記』に「中陰経に云く」として引用されているのですが、その文字は実際は「中陰経」には見られないのです。

もちろん、「草木国土悉皆成仏」と調和的な思想が、本来の外来思想としての仏教に全く無かった、と言おうとしているわけではありません。その一例が「涅槃経」です。「涅槃経」は、もともと釈尊の入滅(死)を記述し、その意義を問う経典ですが、そこには一種の靈魂不滅の考えが示されています。そして、「釈尊が亡くなったとしても如来(修業を完成した者)の法身(絶対的真理)は不滅である」、という考えが発展して、死という方便をなしうるものは全て仏性を有すると考えるにいたったのです。それが「涅槃経」に見える「一切衆生悉有仏性」という表現です。「死すべきもの」はことごとく「仏の性質」を有する、ということなのです。この場合の「仏性」の意味ですが、それは他者への「慈悲心」をもち、それ自体「尊厳性」を有するものと捉えても構わないと思います。このように全ての生物は仏性を有するという考えがインドの古代仏教にあったということは明らかなのですが、では一般には心をもたないと考えがちな「草木国土」もまた仏性を有し、成仏しようという考えはどこに由来するのでしょうか。

「一切衆生悉有仏性」の考えが中国に入ったとき、仏性がすべての衆生に有するのか、それともそれを有しない衆生(無性・無仏性)も存在するのかをめぐって論争が

起きました。それというのも涅槃經の引用部の後に、「ただし一闡提（欲望より成るもの）は除く」とあったからです。この涅槃經の解釈をめぐって、中国の天台仏教の一派は、老莊思想を援用して、非生物も仏性を有するとしたのです。

すなわち『莊子』（知北遊）には、「道は在らざる所なし、梯稗に在り、瓦甍に在り、屎溺に在り」という表現があるのですが、ここに見られる「道」が仏教の「菩提」（悟りの境地）の意識語として用いられたことから「仏性はどこにでも存在し、もちろん草木土石といった無情の物にもある」とする論議が、中国の隋・唐の天台仏教学で盛んに行われるようになったのです。

従って、「仏性は衆生（生物）だけではなく、無情の自然物にもある」とする考え自体は、中国の天台仏教において確立したと言ってよいと思われませんが、ここで注意しなければならぬのは、中国では「石にも瓦にも仏性が宿っている」というこの考えは一般化しなかったのに、日本では「草木国土悉皆成仏」に類する思想が広く行きわたったということです。安然から三百年ほど後に曹洞禅を日本に伝えた道元は、『正法眼蔵』において、「草木国土これ心なり。心なるが故に衆生なり。衆生なるが故に仏性有り」と述べています。「草木国土は仏性

を有す」と明確に語っているわけです。また、道元は次のようにも述べています。

草木叢林の無常なる、すなわち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。（『正法眼蔵』「仏性」）

さらにこうしたことは、天台教学ばかりではなく、謡曲・軍記物などの文学作品にもしばしば引用されています。例えば、謡曲「芭蕉」には次のようにあります。

柳はみどり、花は紅と知ることも、ただそのままの色香の、草木も成仏の国土ぞ、成仏の国土なるべし。また、『曾我物語』にも次のようにあります。

げにや、有為転変の世のならひ、花は根にかへり、鳥は古巣に入り、日月天にかたぶき、松柏のあをき色も、つひには五衰の時あり、蜉蝣のあだなるかたち、芭蕉風にやぶるる例、なげきてもあまりあり、かなしみてもたへず。ただ一筋に仏道をねがふ時は、草木国土悉皆成仏とぞ見えける。（巻第十一「貧女が一燈の事」）

このようにしてみますと、日本の仏教の自然観には、自然を神聖視することで、「自然は主体と同様に仏性を有するかけがえのない存在として扱われなければならない」という考えが深く根を張っているように思われま

す。もとより、鎌倉時代以後に宗勢を伸ばした一向宗や日蓮宗のように、ただひたすら主体の救済だけを追求するかに見える宗派もあります。しかしながら、そうした宗派でさえも、積極的には自然について説かない、というだけで、その奥底には依然として「草木国土悉皆成仏」の思想が流れているのです。

これが日本仏教の自然観です。

三 儒教の自然観

神道・仏教においては、自然中心主義が比較的容易に導き出されるのに対して、儒教からはそうした考えはなかなか出てこないようです。それは、そもそも儒教が外的自然とは隔絶した人間と人間の関係、すなわち「仁」を出発点にしているからです。儒学派にとってみれば、外的自然に関心をもち、自然の観察から倫理思想や政治思想を導くのは無知蒙昧な者のすることでした。怪しげな「鬼神は敬遠する」のが儒学派の立場だったので、その倫理思想や政治思想はあくまで人間を考察することによって打ち立てられなければならないのです。

そうしたわけで古代儒教には自然観はないといってもいほどですが、儒教もまた伝来して日本的な展開を遂げるうちに、日本人好みの自然中心主義が大幅に流入する

ことになったのです。ただ、この場合の「自然」は、おおむね外的自然ではなく、むしろ「おのずからに」といった副詞で表現されるようなものです。

近世において公認の学問とされたのは、よく知られているように「朱子学」（宋学）です。十二世紀後半に成り立って鎌倉時代に日本に伝来した朱子学には、そもそも儒教にはない要素が付け加わっています。その端的な例は、「理」概念に基づく形而上学です。儒学派は本来は人間相互の倫理的関係のみを考察の対象としていたことは今述べたとおりですが、朱子学にいたって、そうした倫理的関係を保証する形而上的基礎づけとして、「理」が重要視されることになったのです。

この「理」については、古来からとりわけ仏教とのつながりが指摘されています。朱子には実際に若い頃には仏教と道教を学んでいたのです。十八世紀初頭の日本の思想家である荻生徂徠は、朱子学に対抗して中国思想のよりオリジナリな場所を捜し求めていた古学派に属していました。その著書『弁道』において、「儒教はそもそも漠然として八博くして要の寡ない」（史記）のがその本質的性格なのだから、朱子学（宋学）のように、いっさいを貫通するかなめとしての八理を論じたりするのは、そのことだけでも朱子学が仏教にほかならな

いことを示している」と述べています。その徂徠から「まるきり仏教ではないか」と批判された朱子学は、それではどのような構造をもっているのでしょうか。

朱子学では、存在するものは全て「氣」によって構成されています。その氣は常に運動していますが、運動が盛んである状態を「陽氣」、静止している状態を「陰氣」といいます。陽の氣が凝集すると木、火の二つのエレメントとなり、陰の氣が凝集して金、水の二つのエレメントになります。この四者にさらに「土」を加えた「木・火・土・金・水」を五行といいます。このうち土は他の四要素に常に幾分か含まれていて、それら四要素を成立せしめている「にがり」のようなもの、と考えるのです。朱子学によれば、存在するものはこのように単一の材料である「氣」によって全て説明されるのですが、さらに、全てあるものは単にあるのではなく、あるべきようにある、とされます。この「一切を統制する原理」ともいべきものが「理」であるのです。「理」が統制を行うことによって「氣」は秩序ある世界を構成しつつ、絶えず「理」にかなったありかたで変化していくわけです。この話を単純化してしまうと「理」が「形相」で、「氣」が「質料」になってしまおうのですが、アリストテレスとは違って「理」は「氣」に先行するわけではないし、ま

た神学的に絶対神の役割を果たすわけでもありません。

さて、以上が朱子学の形而上的部分ですが、この世界観は、形而下の世界では「天」（形而上）の「理」に最もかなった人物が国王として支配を行い、臣下は、主君が「理」にかなった政治を行う限りに於いて忠節を尽くす、という政治的秩序観となります。臣下たちはつねに天が命じた儒教道徳を修め、そのことは天下の安定に直結します。「修身・国家・治国・平天下」は一直線のものとして捉えられているのです。そして、そうであるなら、反対に主君が天に背くような政治を行うなら「易姓革命」もやむをえない、ということになります。儒教が近世において公認の学問となるにあたっての最大のネックは、この「場合によっては反乱もやむなし」という思想が導かれうることにありました。ごく常識的につきつめていけば阿呆な將軍や殿様はいくらでもありうるわけですが、支配層としてはそれを認めることはできません。そこで、「自然」が登場するのです。

十七世紀初頭の通俗的道德書である『心学五倫書』では、朱子学で形而上の世界を示す「天」が、外的自然環境とほとんど同じ意味で用いられています。

誠とは道にかなひて、偽なき所を云。これ天道の本体なり。春夏秋冬土用毎年毎年、毛頭したひみたれ

ざるも誠の理なり。人間は人間をうみ、桜はさくらの花を咲も、誠のしるしなり。天のなす程の事偽は少もなし。しかる故に、天の本体を誠と云なり。

我心天より来りたるによりて、人も偽なければ、自然に天道にかなひ、偽あれば天道にそむきて、子孫ほろぶるなり。君に忠節、おやに孝行、人に慈悲をほどこすを、眞の道とするなり。

ここでは、「天」の作用が、自然の運行とのアナロジーで語られ、忠節も孝行も、春夏秋冬と同じレベルで語られています。『心学五倫書』の核になる部分が儒教道徳によることは明らかですが、ここで提唱されている道徳は、本来の儒教がもっていた、人間と人間の主体的な関係を基礎とするものではなくて、天が人間に自然ともたらずものとして語られているのです。

これが日本儒教の自然観です。

おわりに

このようにしてみると、日本における自然と人間の関係は、やはりおおむね自然中心主義としてまとめられてしまいかまわないと思われまます。こうした自然観がどうして成立したのかについて、昔から地政学的解釈、つまり地理的な関係に理由を求めること、がなされたりもし

てきています。その代表例が西川如見でありまた和辻哲郎なのです。十八世紀初頭の地理・天文・暦算の学者であった西川如見は、長崎での遊学中に触れた外国の知識をもとに日本の風土について考察した『日本水土考』を著しました。如見はそこで、日本人の「清浄潔白を愛し、質素朴実を営む」特性を、中緯度地方であるために氣候が温暖で自然が豊かであることと、島国であるため外敵に侵略されにくいということに求めました。和辻の『風土』論はドイツの地政学の影響の下で書かれたものでしたが、日本についての記述はほとんど如見と同じです。

日本は厳密には単一民族国家ではなく、話されている言葉も日本語だけではありませんが、しかし私たちがそのことに気づくのはまれでしょう。それこそ「おのずから」に人間と人間の関係も、人間と外的環境の関係も決まっています。こうした日本人のありかたを肯定的に評価する「日本人論」を今日数多く見ることができません。しかし、発表者はそれを肯定できるものとは思えません。それは、「自然」という概念にある種のいかがわしさが含まれているからかもしれません。例えば、発表者は、神道について、「清明心」は「一切の内容を持たない純粹な」境地である、と述べましたが、しかし「清明心」がそういうものであるとして、そこにいったいど

のような人間のありかたが導き出されうるというのでしようか。人間と人間の具体的関係を定める基準として「清明心」が有効な機能を果たすことは可能でしょうか。「清明心」とはいいながら、結局は權威に盲従することになりがちであることは歴史が明らかにしています。自然中心のありかたを肯定するだけでは、結局のところ、現実世界に生きている人間は何もなすことができないように思われるのです。

(ひらやま よう 静岡県立大学)

シンポジウムのまとめ

司会 頼住 光子

近年、地球環境が急激に悪化している。例えば、今世紀最大の会議といわれた地球サミット(92年6月開催)で採択された、地球再生のための行動計画「アジェンダ21」の中の、解決すべき環境問題の膨大なリストを一瞥するだけでも、問題の深刻さが実感される。

この深刻な問題を解決するために、各方面において実に様々な対策が試みられているが、今、真に必要なのは、単に対症療法的に、個々の環境問題を解決することではなくて、自然破壊を生み出すもとなつた、われわれ自身の思考方法そのものを見直すことではないだろうか。今回のシンポジウム「自然と人間」の参加にあたり、私が抱いていたのは、このような問題意識であった。

シンポジウムの報告にあたって、三人の提題者の発表をまとめておきたい。まず、小野木氏は、自然と人間とを媒介するものである「技術」に着目し、ギリシャ哲学研究者の立場から、プラトンの技術観を注釈を通じて明らかにした。氏によれば、プラトンは、人間は技術によって自然に働きかけるが、自然自身も、神の技術の産物であると捉えているという(ティマイオス)。そして、

人間の技術について、プラトンは、最善をめざす真の技術と、快樂しか問題にしない偽の技術(迎合)とを峻別する(ゴルギアス)。また、プラトンは、技術を、多様で無限なるものを、関係付け統一して限定する営為と捉え、高く評価している(ピレボス)。

次に、小野原氏は、カント研究者の立場から、環境問題に対する、カントの人間中心主義的倫理学の有効性を検討した。氏によれば、カントは、一貫して自然を、人格によって自由に使用可能である物件として扱っている、という。この様な態度は、動物に人格を認め、湖や森にさえ権利を与える現代の環境倫理学とは、対立的なものであるが、しかし、カントの人間中心主義からは、環境破壊しか帰結しないかといえ、決してそうではない。人間という概念に、単に人格としての個人だけでなく、世代の担い手という意味を導入することによって、将来に渡って「維持可能な」自然を、未来の世代に対して残すという義務を、根拠付けることが可能となるのである。最後に、平山氏は、日本思想研究者の立場から、日本の思想的伝統を形作っている神道、仏教、儒教に共通して「日本的」自然観が見出されることを、関連文献を引用しつつ明らかにした。この自然観によれば、自然は、それ自身で神聖化された超越的なものであり、人間に求