

世紀の交の靈魂論——中江兆民、井上円了、南方熊楠

中島隆博（東京大学東洋文化研究所）

概要

十九世紀と二十世紀の交にあって、靈魂の滅不滅をめぐる論争があった。その中から、中江兆民、井上円了、南方熊楠の三人を取り上げる。哲学の名のもとに靈魂不滅を論駁する兆民と、靈魂不滅を主張する円了は、その政治性において鋭く対立するが、熊楠を間に介するとその関係は複雑なものになる。というのも、熊楠は円了と同じく靈魂不滅を支持するが、その政治性においては円了を批判し、かえって兆民に近づくからである。また、熊楠の世界の「不思議」へのまなざしは、円了の想定する神秘を超えて、やはり兆民の精神論に近づいていく。とはいえ、熊楠のエコロジーのラディカルさに照らすと、それは兆民とも異質のものである。三人の靈魂論が織りなすマンダラから、哲学のプラクシスの今日的な意義を問う。

一 中江兆民の靈魂論

中江兆民（一八四七～一九〇一年）がその生を閉じたのは二十世紀の開頭であった。その「生前の遺稿」である『一年有半』（一九〇一年）に続いて出された『続一年有半』（一九〇一年）は別名を「無神無靈魂」と言い、理学すなわち哲学の名において、「断じて無仏、無神、無精魂、即ち単純なる物質的学説を主張する」（中江兆民『続一年有半』、『一年有半・続一年有半』、一一五頁）ものであった。この時、病に冒された兆民は次のように述べている。

なるほど人の肉を肝にして恣睢暴戾を極めた盜跖が長寿して、亜聖ともいはる顔回が夭折し、その他世上往々逆取順守を例とせる盜賊的紳士が榮へて、公正の行を守る人物が糟糠だにも飽かずして死するを見ると、未来に真個公平の裁判所があるといふが如きは、多数人類に取りて都合の好い言ひ事である。殊に身大疾に犯され、一年、半年と日々々々死に近づきつつある人物等にあつては、深仁至公の神があり、また靈魂が不滅であつて、即ち身後なほ独自の資を保ち得るとしたならば、大に自ら慰むる所があるであらう。しかしそれでは理学の莊嚴を奈何せん、冷々然ただ道理これ視るべき哲学者たる資格を奈何せん、生れて五十五年、やや書を読み理義を解して居ながら、神があるの靈魂が不滅といふやうな囁語を吐くの勇氣は、余は不幸にして所有せぬ。（同、一一四～一一五頁）

一方で兆民は、神が存在するとか靈魂が不滅であるとの主張が、多くの人に対して現世における善行の根拠を保証し、病を得て余命幾ばくもない人に安心を与えることを認めている。しかし他方で、

「冷々然ただ道理これ視るべき哲学者たる資格」によって、それを断固として退けるのである。兆民はこうした主張の背後に、人間中心主義の傲慢さを嗅ぎ取っていたからである。

しかるを五尺軀とか、人類とか、十八里の雰囲気とかの中に局して居て、而して自分の利害とか希望とかに拘牽して、他の動物即ち禽獣虫魚を疎外し輕蔑して、ただ人といふ動物のみを割出しにして考索するが故に、神の存在とか、精神の不滅即ち身死する後なほ各自の靈魂を保つを得るとか、この動物に都合の能い論説を并べ立てて、非論理極まる、非哲学極まる囁語を発することになる。(同、一一三～一一四頁)

兆民の「單純なる物質的学説」すなわち唯物論は、人と人の間の区別だけでなく、人と動物の区別を超えた徹底した平等を目指している。兆民は「余明治の社会において常に甚だ不満なり」(『一年有半』、『一年有半・続一年有半』、七六頁)とも述べていたが、この徹底した平等思想の政治的な意義を考えれば、明治日本に対してどれだけ居心地の悪さを感じていたかがよくわかる。

それに対して唯心論を唱える井上円了(一八五八～一九一九年)は、まさに「神があるの靈魂が不滅といふやうな囁語を吐く」哲学者であった。兆民は靈魂不滅を説く哲学者を、「半死の田舎唄の口からいへばともかくも、哲学者を以て自ら標榜する人物にして、かくの如き非哲学極まる言を吐くとは、直ちに人間羞恥の事を知らぬのである」(『続一年有半』、『一年有半・続一年有半』、一二〇頁)とまで口を極めて罵っているが、まさに円了こそそうした哲学者であった。

二 井上円了の靈魂論

兆民の遺稿の二年前、井上円了はその名も『靈魂不滅論』(一八九九年)を著している。円了はそこで、靈魂不滅を嘲笑う「近眼連中」を批判する目的を次のように述べる。

かく拙者が近眼連中を征伐するのは、あえて仏教のために弁護の労をとるわけでもなく、ヤソ教のために応援する次第でもなく、儒教のためでも神道のためでもなく、ただ拙者は、この問題たるや、国民の道德、社会の風教に関するすこぶる重大の事件にして、国家の独立興廃にも影響する一大事なれば、決して輕々しくみすごすべからざることと思ひ、真理のあるところはどこまでも推し究めて、世間の俗論輩と一大決戦を試み、刀折れ矢尽くるまで相争う決心であります。(井上円了『靈魂不滅論』、『井上円了選集』第十九卷、三一二頁)

円了にとって靈魂の不滅は、儒仏道あるいはキリスト教といった宗教を擁護するためではなく、「国民の道德、社会の風教に関するすこぶる重大の事件」であり、「国家の独立興廃にも影響する一大事」である。兆民と立場を異にするとはいえ、円了にとっても靈魂論は社会問題、政治問題であったので

ある。

前者の「国民の道德、社会の風教」に関して、円了は、靈魂不滅論は「社会公衆の安心」（同、三六四頁）を与えるものだとして述べ、兆民が挙げた、多くの人に対して現世における善行の根拠を保証し、病を得て余命幾ばくもない人に安心を与えるという特徴を積極的に評価している。では、後者の「国家の独立興廃」に関してはどうか。円了はそれを「国民挙げて国家のために一身を犠牲にする覚悟を養」う点において問題にする。

かくして、靈魂不滅説は人に決死の覚悟を与うるに最も妙であります。ゆえに、軍人教育にはその精神を固むる方、これよりよきはありますまい。わが国も将来、欧米の強国と一大戦端を開くことなしとは申されませぬが、その準備には国民全体にこの精神を与うるに最も肝要であります。その他なにごとをするにも、決死の精神ほど大切なものはありませぬ。しかして、その精神は靈魂不滅説より起こるとすれば、その説こそ実に国家の独立を保護するの金城鉄壁にして、富国強兵の基礎と申してよろしい。今やようやく内外多事に向かい、東洋の天地も風雲日に増し急ならんとする折柄なれば、国民挙げて国家のために一身を犠牲にする覚悟を養わねばなりません。拙者などは、今日なお微力の一寒生同様のものなれども、国家将来の興存亡に関しては、いささか杞憂を抱くものなれば、もっぱら靈魂不滅の理を講究して、これを国民に伝え、もって精神上の砲台を建設せんことを望むものであります。（同、三六七～三六八頁）

日清日露の戦間でもある世紀の交にあつて、円了の靈魂論は、このようにきわめて政治的なものであった。

三 南方熊楠の靈魂論

とはいえ、兆民と円了の靈魂滅不滅の対立は、南方熊楠（一八六七～一九四一年）を介すると一転して複雑なものになる。

熊楠もまた世紀の交にあつて靈魂を論じている。「明治三十五年三月二十二日午後二時半」という日時が記された、土宜法竜宛の書簡（一九〇二年）にはこうある。

靈魂の死不死などは、題からして間違っておる。神道ごとき龜末なるものにすら、アラミタマ、クシミタマなどということがある。神にまた魂魄ある説なり。魂と魄の別などは、太古から支那にあったらしい、すでに靈魂といわば不死を飲み込んだ下題なり。もし人間の人間たる所以の精（エッセンス）が死か不死かとの説ならんには、予は他の動物とかわり不死と答うべし。またそれを死というものあらんには、その人みずからこれほどの問題を下し、また究めんと欲する所以の心に問えば分かることなり。（南方熊楠「土宜法竜宛書簡」、『南方熊楠全集』第

七巻、三一五～三一六頁)

熊楠にとって靈魂論とは人間の精（エッセンス）の不死を当然の前提としているものであった。熊楠は、この書簡を書いたときには、熊野は那智の山中に籠もっており（一九〇一年十月～一九〇四年十月）、しばしば幽霊を見ていた。

かくて小生那智山にあり、さびしき限りの生活をなし、昼は動植物を観察し図記して、夜は心理学を研究す。さびしき限りの処ゆえいろいろの精神変態を自分に生ずるゆえ、自然、変態心理の研究に立ち入り。幽霊と幻（うつつ）の区別を識りしごとき、このときのことなり。

幽霊が現われるときは、見るものの身体の位置の如何に関せず、地平に垂直にあらわれ申し候。しかるに、うつつは見るものの顔面に平行してあらわれ候。（南方熊楠『履歴書（矢吹義夫宛書簡）』、『南方熊楠全集』第七巻、三一頁）

その上で、熊楠は「幽霊があらわれて知らせしままに、その所に行きてたちまち見出し申し候」（同上）と述べ、幽霊に導かれて珍しい植物を発見したことを告げている。

これだけからすると、熊楠は兆民よりも円了にずっと近いように見える。しかし、熊楠にとっての靈魂不滅は「さびしき限りの生活」においてはじめて見出されるものであって、円了のような国家に対する直接的な政治性はない。とはいえ、それはかえって激しい政治性をもつ。そのことは後述することにして、先ほどの書簡に戻ろう。実はその中で熊楠は円了に言及していた。

ラサレ〔ラサール、シカゴ郊外の街〕にありし鈴木大拙、かつて書を寄せて事を論ず。その中に宗教は道德と別のものなり、このところ不可言の旨なりという。このことまた大いに味あり。到底行なわれぬことながら、わが邦の愛国とか忠君とかいうことを喋々する仏僧などの一針と思う。たれか妖怪学とかを唱えて、忠君愛国の資となさんといひし人もありしやに思う。（南方熊楠「土宜法竜宛書簡」、『南方熊楠全集』第七巻、三一四頁）

「妖怪学とかを唱えて、忠君愛国の資となさんといひし人」は円了である。ここで熊楠は、鈴木大拙を持ち出し、日清戦争後に宗教を国家への道德と重ね合わせることでこぞって戦争協力を行った仏教徒とその言説に批判的である。そして、円了はそうした仏教徒とともに批判されていた。続きはこうである。

妖怪学は取りも直さずデモノロジーにて、英国博物館にはこの学の群書一覽ともいふべき索引さえあり、公衆に見せおれり。前々世期に妖怪を列して駁撃せしチュールという僧の著書など

は一たび通覧するに半年ばかりかかりし。王充の『論衡』もこの類なり。これはキリスト前七九年ばかりに作りしなり。また例のコラン・ド・プランチーの『妖怪類典』あり。画入りにて翻訳せば大賞けならん。こんな在り来たりしことを今ごろ一派の学にせんとて大誇し、世人も許可するは、そこがいわゆる十日の菊も花より外は訪う人もなき山里の榮にて、世間万事知らぬが仏、また知らぬところが花じゃ。(同、三一四頁)

このように熊楠は円了の妖怪学を「在り来たりしこと」と退ける。熊楠にとって靈魂論は円了のそれとは異なる構造をなしていなければならなかったのである。

四 熊楠と兆民、円了の交差

熊楠は一九〇〇年九月にロンドンを発ち帰国の途につくが、その四月に『ネイチャー』に「幽霊に関する論理的矛盾」という論文を掲載していた。この論文は、ハーバート・スペンサーの『社会学原理』を引用して、未開民族の幽霊譚に服を着た幽霊があるが、それでは服の幽霊の存在を認めたことになるから論理的矛盾であるという説を紹介しながら(南方熊楠「幽霊に関する論理的矛盾」、『南方熊楠英文論考〔ネイチャー〕誌篇』、一一九頁)、さきほどの引用にあった王充の『論衡』に言及している。すなわち、熊楠はその「論死篇」を訳出して、死んだ人が幽霊となって現れるためには衣服を着ていなければならないが、衣服に靈魂はないから死者の靈魂を覆うことはできないという矛盾を指摘したと述べる(同、一二〇～一二一頁)。

しかし、熊楠はスペンサーそして王充の議論に満足しているわけではない。逆に王充の論から靈魂の存在を導き出そうとしていた。

幽霊が裸でなら現れることが可能だなどと考えている点で、王充自身がかなり論理的に矛盾しているのは奇妙である。王自身の命題によれば、靈魂は血気のなかにも存在している。一方、肉体は生きている間は靈魂と不可分であるが、死後は切りはなされてしまって、命も魂ももたない衣服のようになるという。幽霊が現れるときは決して着衣ではないはずだとするならば、同時に肉体もないはずではないか。(同、一二一頁)

王充は裸の幽霊であれば認めていることになる。熊楠の指摘は王充の思想家としてのもう一つの姿を的確に捉えている。それは王充が、近代的な意味での「合理主義」や「自然主義」に似た思想を有していた反面で、神秘的なものへの抜きがたい傾倒を隠すことができなかったということである。たとえば、次のような記述を見てみよう。

鳳凰や麒麟は通常は太平の時にやって来るものである。ただし春秋時代に、孔子が王とならな

かったのを怨んで麒麟がやって来たことがある。光武帝が済陽で生まれた時にも、鳳凰がやって来た。光武帝が生まれた時は、成帝と哀帝の間で、いまだ太平の時ではなかったが、鳳凰が到来した。もし光武帝に聖徳があるというためにやって来たのであれば、これは聖王が生まれる瑞祥であったわけで、太平に応じてやって来たのではない。（『論衡』「講瑞」）

つまり、靈魂不滅を否定し、幽霊を退けるからといって、それが直ちに世界をただ科学的に見ることになるわけではない。逆に、世界の秘密を別の次元で見通すことにもなる。このように熊楠が王充を理解したとすれば、それは熊楠と兆民の関係にも当てはまるだろう。なぜなら、兆民はほとんど王充と同じ態度を示していたからである。

『統一年有半』を再び見てみよう。ここで兆民は靈魂不滅を論駁するために、人々の「死後靈魂独存して滅びないとすれば、これ靈魂国の人口は非常の滋息を為して、乃ち十億、百億、千々、万々、十万億と無限に蕃殖して、一箇半箇も減することがないであらう」（『統一年有半』、『一年有半・統一年有半』、一二〇頁）という論理を展開している。これは朱熹の鬼神論にも見られるものであるが、早くは王充の『論衡』に見られるものだ。しかも、まさにこれと同じ論理を、熊楠は「幽霊に関する論理的矛盾」において言及していたのである（「幽霊に関する論理的矛盾」、『南方熊楠英文論考〔ネイチャー〕誌篇』、一二〇頁）。その上で、兆民は精神に関して興味深いことを述べている。

〔推理、想像、記憶と〕その他感情や、感覚や、断行や、皆精神の發揮の種類である。それ若干元素の抱合より成れる五尺の軀から、かくの如く燦爛たる金碧の光彩が放たれて居るので、昧者はこの光彩を認めて本体と為し、主人と為して、五尺軀を以て奴隸と為して、彼の虚霊説の囁語が出来たのである。夜行珠の光が余り美麗なるが故に、珠よりも光が貴ばれて、光てふものが珠を離れて別に存在して居ると思ふたのも、やや無理もないといふても良い。

かくの如く精神即ち軀体の作用は、軀体より発しながら、これが本体たる軀体の中に局しないので十八里の雰囲気を透過し、太陽系の天体を透過し、直ちに世界の全幅をまで領略するの能がある。即ち吾人が宗旨家の卑陋の見を打破して世界の大理を捕捉せんと擬するは、正に精神にこの振拔挺騰の能力があるから出来るのである。（『統一年有半』、『一年有半・統一年有半』、一五〇～一五一頁）

円了は唯物論者を「人の生時に精神なく、死後に靈魂なしという」（『靈魂不滅論』、『井上円了選集』第十九巻、三一六頁）定義しているが、兆民はその限りでは唯物論者ではない。かえって精神こそがその「振拔挺騰の能力」によって「世界の大理を捕捉」することを可能にすると述べるのである。唯物論者の言う「物質不滅の規則は変じて、精神不滅の規則となります」（『靈魂不滅論』、『井上円了選集』第十九巻、三三三頁）という円了の論断もあながち当たっていないわけではない。

そうすると兆民と熊楠の距離は思いのほか近いことになる。南方マンダラを図示した明治三十六年（一九〇三年）七月十八日の土宜法竜宛の書簡で、熊楠は「不思議」についてこう述べている。

さて物心事の上に理不思議がある。これはちょっと今はいわぬ方よろしかろうと思う。右述のごとく精神疲れおれば十分に言いあらわし得ぬゆえなり。これらの諸不思議は、不思議と称するものの、大いに大日如来の大不思議と異にして、法則だに立たんには、必ず人智にて知りうるものと思ふ。（「土宜法竜宛書簡」、『南方熊楠全集』第七巻、三六五頁）

熊楠にとって「不思議」とは、「大日如来の大不思議」を除けば、精神が十分に働けば人智によって法則立てて知りうるものであった。ただ、時に、現在の知見が及ばない場合に、その精神の働きを「法螺」と誤解することもある。熊楠はここで再び円了に言及する。

さて少々数量を知り、尺を用いうれば、不十分ながら在来の小屋を立て箱を作ることできしごとく、tact にあたること多きときは、さまでのことなくとも、心性作用を利用して（多少）公益私用のことありしことは、疑いなし。故に予は、真言で古え行いしまじない、祈禱、神通、呪詛、調伏等は、決して円了などのいうごとく無功比々として法螺ばかりのものと思わず。このこと近来科学者間にもはなはだやかましくなれり。（同、三七一頁）

熊楠にとって円了は「まじない、祈禱、神通、呪詛、調伏等」の精神の働きを理解していないために、「不思議」に十分には通じていない人物だったのである。言い換えるなら、熊楠の靈魂論は円了のそれと異なり、国家や道徳に向けられるのではなく、世界の「不思議」に向けられていたのである。そして、この点では、熊楠ははるかに兆民に近いのである。

五 熊楠靈魂論の政治性

では、熊楠の靈魂論の政治性はどのようなのだろうか。それを考えるために、まさしく政治運動となった、熊楠の神社合祀反対論を検討しておこう。政府は明治三十九年（一九〇六年）の神社合祀令によって、神社を合併し一町村一社にしようとした。それに対して熊楠は、あらゆるチャンネルを用いて神社合祀に反対したのである。

では、その意義は何であるのか。中沢新一は、そこに近代社会の権力が「森の深さに神聖を感じるこのような宗教感覚」（中沢新一『森のパロック』、三三一頁）を破壊することへの抵抗を見た。熊楠の神社合祀反対論は八項目の論から成り立っているが、その第三の項目は次のものであった。

古来神殿に宿して靈夢を感じしといい、神社に参拝して迷妄を闢きしというは、あたかも古欧

州の神社神林に詣でて、哲士も愚夫もその感化を受くこと大なるを言えるに同じ。別に神主の説教を聴いて大益ありしを聞かず。真言宗の秘密儀と同じく、何の説教講釈を用いず、理論実験を要せず、ひとえに神社神林その物の存立ばかりが、すでに世道人心の化育に大益あるなり。（「白井光太郎宛書簡」、明治四十五年（一九一二年）二月九日、『南方熊楠全集』第七巻、五五一頁）

「神社神林その物の存立」自体が神聖であり、それは「真言宗の秘密儀」と同じだというのである。これを踏まえて中沢は次のように解説する。

秘密儀の宗教は、表象を立てない。なにか本質的なものが、自分の前に開かれてくることを、全身で体験するとき、人々は「何事のおはしますかを知らねども有難さにぞ涙こぼるる」ような、不思議な感覚につつまれるのだ。それは、言語による表現や解説によるのではなく、神社と神林のトポスがつくりだす、ナチュラルな神秘感だ。人の世界をこえた、畏敬すべきなにかの力の存在を感じとる、このような自然な感動が、日本人に謙虚さと落ちつきをあたえてきた。そのことを忘れて、神林を伐採し、古い神社を廃止して、人工的な施設や口のうまい神主をいくらたくさん揃えたとしても、日本人の宗教感覚の土台は、むなしく崩壊していつてしまうだろう。そして、その宗教感覚が失われるとき、日本人からは、人情もなくなり、奥ゆかしい風俗もなくなっていつてしまうにちがいない。（『森のバロック』、三五一頁）

中沢は熊楠の政治性を的確に捉えて、「日本人の宗教感覚の土台」の崩壊への抵抗だと述べている。別言すれば、熊楠の、「さびしき限りの生活」において世界の「不思議」に向かう靈魂論と、政治運動として多くの人を巻き込みながらも「秘密」を保持しようとするその神社合祀反対論は、一直線に繋がっている。なぜなら、どちらも、宗教的な神秘とそれに対する「宗教感覚」を廃絶しようとする明治日本の権力に対する抵抗という政治性を有しているからである。そして、熊楠はここにおいて、「余明治の社会において常に甚だ不満なり」と述べる兆民と再び交わるのである。

六 熊楠のエコロジー

熊楠の神社合祀反対論は、もう一つ、日本でのエコロジー運動の先駆けだとも評価されている。なるほど、熊楠が立てた八項目の論のうち、いくつかの項目はエコロジーの主張として読むことができる。その中で最後の第八の論はこうである。

第八、合祀は天然風景と天然記念物を亡滅す。[…]

またわが国の神林には、その地固有の天然林を千年数百年来残存せるもの多し。これに加う

るに、その地に珍しき諸植物は毎度毎度神に献ずるとて植え加えられたれば、珍草木を存すること多く、偉大の老樹や土地に特有の珍生物は必ず多く神林神池に存するなり。[...]

日本の誇りとすべき特異貴重なる諸生物を滅し、また本島、九州、四国、琉球等の地理地質の沿革を研究するに大必要なる天然産植物の分布を攪乱雑糅、また秩序あらざらしむるものは、主として神社の合祀なり。（「白井光太郎宛書簡」、明治四十五年（一九一二年）二月九日、『南方熊楠全集』第七卷、五五九～五六一頁）

これに加えて、「川村竹治宛書簡」に、「千百年来斧斤を入れざりし神林は、諸草木相互の関係はなほだ密接錯雑致し、近ごろはエコロジーと申し、この相互の関係を研究する特殊専門の学問さへ出で来たりおる」（「川村竹治宛書簡」、明治四十四年十一月十九日、『南方熊楠全集』第七卷、五二六頁）とあることを合わせて考えると、熊楠がある種のエコロジストの先蹤であることは間違いではない。

しかし、そのエコロジーの主張は、鶴見和子が言うように、「木や草に神が宿る。したがって、神域の木や草を濫りに伐採してはならぬという、アニミズムの信仰に基づくタブー」（鶴見和子『南方熊楠・萃点の思想——未来のパラダイム転換に向けて』、七七頁）とそのままだに重なるものなのだろうか。これは、結局、熊楠の靈魂論が日本古来の「宗教感覚」とどこまで重なるかということである。

ここでもう一度、一九〇二年の土宜法竜宛書簡を読んでみよう。すでに見たように、熊楠は「もし人間の人間たる所以の精（エッセンス）が死か不死かとの説ならんには、予は他の動物とかわり不死と答うべし」として、靈魂不滅が動物一般ではなくあくまで人間の問題であると述べていた。それに続けて、人間の靈魂不滅が、「この世の安心」を超えた「身後の安心」に関わるとした上で（「土宜法竜宛書簡」、『南方熊楠全集』第七卷、三一六頁）、人間ではない動物そして植物の「安心」についてこう論じていた。

また動物衆生の安心は如何と問わば、一休が、汝生きて潑々たらんよりはわれに食われて成仏せよ、とて鯉を食いし一事にて、鯉が人身となりて鯉の精は大安心せることを知るべし。（同上）

この後の図では「植物の安心処」と「土水の安心処」がさらに描かれている。重要なことは、熊楠が、鯉に神が宿るといったアニミズムからはやや距離を置いているということだ。かえって、人間中心主義の傲慢を撃つ兆民の方が、はるかにこうしたアニミズムに親和的であろう。ところが、熊楠は、動物を喰らうことが動物にとっての成仏であるとする一休宗純に従う。それは、「鯉が人身となりて」とあるように、他者がわたしとなり、わたしが他者となるような、根底的な変化を肯定するエコロジーである。

熊楠はその靈魂論において、魂が他者と入れ替わることを繰り返し強調していた。「睡眠中に靈魂抜け出づとの迷信」や、「睡人および死人の魂入れ替わりし譚」を読むと（『南方熊楠全集』第二巻所

収)、熊楠が、他者となることに大いに関心を寄せていたことがわかる。熊楠の靈魂論こそ、その根底的な変化を肯定するエコロジーを支えていたのである。

中沢新一はこうしたエコロジーを「精神のエコロジー」と呼び、「マンダラ的ないしはオートポイエシス的な構造に、みずからの主観性をつくりかえる」ものだと述べていた(『森のパロック』、三六一頁)。熊楠のエコロジーは近代的な主観／主体をくぐり抜けた後に、それを打ち抜き、別の主観／主体、もしくは主観／主体とは別の仕方であることを目指したのである。

七 哲学などは古人の糟粕

そうであれば、近代の主観／主体の学にはかならない科学や哲学を、熊楠は受け入れることはできない。

とにかく科学では10を三に除し切るほどのこともならぬものなり。また哲学などは古人の糟粕、言わば小生の齒の滓一年一年とたまつたものを、あとからアルカリ質とか酸性とか論ずるようなもので、いかようにもこれを除き畢らば事畢る。それを除く法を議せず小田原をきめおる、愚人の骨頂と存じ候なり。これより齒医者へ出かけるから今日の芝居はこれ限りに致し候。(「土宜法竜宛書簡」、『南方熊楠全集』第七巻、三一七頁)

こうした熊楠にとって、哲学あるいは科学の名によって靈魂の滅不滅を論じる兆民や円了は、結局のところ容認できるものではない。それはせいぜい、「10を3にて除」して得た、「9. 9」や「9. 99」の「この世の安心」にとどまるだけである(同、三一六頁)。「10の安心」もしくは「無究大∞」である「身後の安心」(同上)に向かって跳躍すること。それが、齒の滓を齒医者で取り除くような、熊楠の神秘のプラクシスである。

中江兆民、井上円了、南方熊楠が織りなす、世紀の交の靈魂論というマンダラは、しかし、わたしたちからは遙かに遠い。兆民が述べた「世界の大理を捕捉」する精神の「振拔挺騰の能力」を失ったからなのか、円了の言う「精神上の砲台」が崩れ去ったからなのか、それとも熊楠が生きた森を失ったからなのか。熊楠とは違った意味での「さびしき限りの生活」が瀰漫する今日、新たな靈魂論が生じるとすれば、少なくともそれは何らかのプラクシスにおいてであろう。それが哲学のプラクシスであるのかどうか。この三人に問い質してみたいものである。

〈参考文献〉

南方熊楠『南方熊楠全集』全一二巻、平凡社、一九七一年～一九七五年

井上円了『井上円了選集』全二五巻、東洋大学井上円了記念学術センター、一九八七～二〇〇四年

南方熊楠『南方熊楠コレクション』全五巻、河出文庫、一九九一～一九九二年

中江兆民『一年有半・続一年有半』、井田進也校注、岩波文庫、一九九五年

鶴見和子『南方熊楠・萃点の思想——未来のパラダイム転換に向けて』、藤原書店、二〇〇一年

原田健一『南方熊楠——進化論・政治・性』、平凡社、二〇〇三年

南方熊楠『南方熊楠英文論考〔ネイチャー〕誌篇』、飯倉照平監修、松居竜五・田村義也・中西須美訳、集英社、二〇〇五年

高木宏夫『井上円了の世界』、東洋大学井上円了記念学術センター、二〇〇五年

中沢新一『森のパロック』、講談社学術文庫、二〇〇六年

芳賀直哉『南方熊楠と神社合祀——いのちの森を守る闘い』、静岡学術出版、二〇一一年

Nakae Chômin, *Un an et demi. Un an et demi, suite*, traduit, présenté et commenté par Eddy Dufourmont, Romain Jourdan et Christine Lévy, Paris, Les Belles Lettres, 2011.