

## 【 論文 】

### 「不思議」の相含構造—井上円了と南方熊楠をめぐって—

甲田 烈

#### Abstract:

In this study, while highlighting the similarities between Inoue Enryō(1858-1919) and Minakata Kumagusu(1867-1941), I will present the "mystery" as a philosophical method guided by joy towards knowledge. After providing an overview of the concept of the "mystery" found in Enryō's *Lectures on Mystery Studies* 『妖怪学講義』 (1893–1894), I will show how it is carried over into his late-life philosophical work entitled *New Proposal in Philosophy* 『哲学新案』 (1909). Then, I will focus on Kumagusu's letters to Dogi Hōryū written during his period of seclusion in Nachi 那智 and consider his discussion of the "mystery" found therein.

I focused on Inoue Enryō and Minakata Kumagusu's concepts of the "mystery," considering how they are inseparable from these two figures' understandings of the universe (the phenomenal world) and the joy that led their inquiry into it. In *New Proposal in Philosophy*, Enryō matures the "front" and "back" worldview conceived in his elucidation of the issue of the "soul" found in *Lectures on Mystery Studies*. He explains how in the phenomenal world seen from the "front," the essences of the "mind" seen from the outside and of "matter" seen from the inside are in a mutually inclusive relationship, just like how eyes and heaven / earth mutually include each other. Furthermore, he calls the spectacle of the back view the "mystery." This is the suchness

that is the source from which matter and mind appear. Since there is no time or space in it, it includes all of matter and mind, and it can be seen that the universe is one great projector slide. This is not an object-based knowledge inquiry. It is an objectless knowledge and therefore very direct. Because of this, it also brings joy to life. In the case of Kumagusu, he expressed the interrelated nature of phenomena in Minakata mandala A. This mandala is the sphere completely permeated by "incidents," the interrelating of "matter" and "mind." It is a "mystery" structure that includes even "reason" as intuitive knowledge. However, in the case of Minakata mandala B, which is from the perspective of a timeless and spaceless Dainichi, we find a structural elucidation of how the universe is created as well as how we, who contain Dainichi (which is part of this universe), lead our daily lives. As I discussed earlier, it expresses a complicated modality that, while being part of Dainichi, includes a progression from the interrelationship of "matter" and "mind" to "coincidences" and "arising." Minakata mandala A is a human perspective limited by time and space, while Minakata Mandala B is Dainichi's perspective that is not restricted by them. Thus, they can be seen as respectively corresponding to Enryō's "front" and "back." In other words, while the Minakata mandala A is the state of the phenomenal world that includes Dainichi (in that it reflects Dainichi as part of Dainichi), the Minakata mandala B expresses from Dainichi's perspective the state of the phenomenal world that is completely included in Dainichi. These two can be seen as mutually including each other.

(Keyword: Inoue Enryō, Minakata Kumagusu, Mystery, Minakata Mandala)

## 1. はじめに

哲学は驚き(θαυμάζειν, *thaumazein*)から始まるということは、古代ギリシャ以来言い古されてきたことである。しかしこの驚きは哲学的思索を駆動させるにあたって困惑や戸惑いとして作用し、「知」自体の持つ「歓び」という側面が閑却されてはこなかっただろうか。たとえば古東は存在の儚さや虚しさとの直面といった存在驚愕において、反転図形的に同時に存在のとてつもない希有性や肯定性が逆証されると述べている<sup>1</sup>。しかし通俗的な哲学の入門書をどれでも繙いてみると、なにかがその

人の予期に反して到来することへの当惑を哲学の始発点におく<sup>2</sup>という説明も見られる。こうした解釈においては、知的な歓びは閑却されているのではないだろうか。

夜空の星々をみて美しさを感じ、なぜ私はここにいるのか、とふと疑問に思ったとしよう。それはたしかに圧倒的な驚異にさらされた卑小な人間像を想起させるかもしれない。しかし当の驚く者自身にとっては、それはまずここを揺さぶられる素晴らしい体験であって、眼に映ずる星空が、他ならぬ自分自身を取り囲んでいることへの驚きではないであろうか。ここで、星空をめぐる科学的探求に人は歩を進めることもできる。それは自身もその中にいる星空について、まずはその配置や惑星間の関係、光の到達する速度といったことから、量子論も加味した宇宙誕生の歴史にまで至るかもしれない。またひるがえって、眼に宇宙を宿している自身に打ち震え、そこから心の構造や内奥にある「魂」といった事柄や、世界と自己の関係へと関心を膨らませるかもしれない。

これらの探求は一方において自分を取り囲む外界に向かい、他方においては自身の内奥に直接に向かっている。そしてこの両者は、実はあの星空との出会いから生じているのである。今日、哲学が専門分化しつつ力を失っているとしたら、その初発においてこうした知の歓びというより、むしろ思考を強いる暴力を看取してきたからであり<sup>3</sup>、そのことがむしろ素朴に歓びを強調する自然科学により注目が集まることに帰結しているのではないだろうか。言い換えればそのことは、哲学があまりにも人々の悩みや苦しみと関連するいとなみとして喧伝されてきた歴史もあるだろう<sup>4</sup>。

それでは、歓びを動機として哲学を始め、また歓びに寄り添いつつ哲学していくことは可能だろうか。私たちはその希有な試みを井上円了(1858-1919)と南方熊楠(1867-1941)にみることができる。円了と熊楠に関する比較研究は少なく<sup>5</sup>、また両者は同時代人であるにも関わらず直接の交流はなかった。管見の限り円了から熊楠に関する論評などは確認できないが、熊楠は朋友の土宜法龍(1855-1923)宛の現在発見されている限りでは在英時の最初の書簡においてすでに「円了法師が例の妖怪研究とか、一向に取り留めもなき法螺話」<sup>6</sup>と痛烈に批判し、また帰国後の書簡においても「真言で古え行いしまじない、祈禱、神道、呪詛、調伏等は、決して円了のいうごとき無効比々として法螺ばかりのものと思わず」<sup>7</sup>とやはり妖怪学を対象としたと思われる批判を記している。熊楠は自身においても予知夢や幽霊といった現象を経験し、日記に観察を記録しているが<sup>8</sup>、そうした合理的な観察眼を持っていたと思わ

れる円了への評価は手厳しいものがある。このように見ても、円了と熊楠はまったく対蹠的な思想家と思われるだろう。しかし、円了は後述するように生涯を通して「不(可)思議」に関心を示し、自身の哲学の中核としてそれを位置づけていたし、熊楠は法龍宛書簡において、不思議の体系としての「南方マンドラ」<sup>9</sup>を提唱したのだった。しかも両者はその思索の方法として遊びを手放さなかったのである。

本研究では、円了と熊楠の共通点に着目しつつ、知への遊びに導かれる哲学の方法としての「不思議」を提唱することを試みる。まず円了の『妖怪学講義』(1893-1894)における「不可思議」の概念を検討し、それが晩年の哲学的著作である『哲学新案』(1909)においても継承されていることを確認する。次に熊楠の那智隠棲期における法龍宛書簡に焦点化しながらその「不思議」論について考察する。そして最後に、両者の共通点として、世界と人間に対する「表」からの見地と「裏」からの見地があり、その両者が相含していることを「不思議」と特徴づけていることから、現代の哲学に対する若干の方法的示唆を得る。

## 2. 井上円了における「不可思議」論

### 2-1. 『妖怪学講義』における「不可思議」

円了は妖怪学の遂行が「生死の迷門を開きて死後の冥路を照らすもの」(16:23)<sup>10</sup>であると考えていた。そのことによって人は「泰然として歓楽の別世界に安住」(16:25)することができるのである。不可思議の探求の極点であると同時に直接知の深化としての「真怪」の探求は、すでにそのことを証示していると言えよう<sup>10</sup>。そのことは同時に、円了の関心がきわめて宗教的であったことも示唆している。実際に円了は『妖怪学講義』の「第六 宗教学部門」において宗教を「妖怪の本城」(18:13)と定め、幽霊論から靈魂の不死、呪術や靈驗の効果についてまで、およそ生死にまつわる広範な問題を解明している。けれどもその中核は円了の独特の「靈魂不滅論」の提示にあった。円了はそのことを冥界(あの世)の意味について触れつつ、次のように展開している。

しかして、余がいわゆる靈魂とは、すなわちこの物質内包の力、すなわち妙力にほかならざれば、幽冥世界というもまた、この力の世界というにほかならず。ゆ

えに、物質にも表裏両面あることを知らざるべからず。表面より見れば盲目的有形世界を形成せるも、その裏面には靈活なる精神世界を開き、内外相よりてこの世界をなすものなり。この精神世界、これを名付けて幽冥世界という。すなわち不可思議の境遇なり。しかれども、人はまたその身内に不可思議世界の一部を開きたれば、これによりて幽冥界と相通すべき道あり。これ他なし、吾人の精神なり。(18:150-151)

円了によれば、「表」の立場と「裏」の立場によってこの世界は異なった姿を立ち現れさせる。「表」において物質は固定した存在であり、あたかも死んだもののように見える。しかし「裏」から見れば、それは「靈活」として特徴づけられる「妙力」を展開する力動的な存在である。それはより適切には「生成」といったほうがよいだろう。なぜならば、それは活動して止まないのであり、そのことが「天地間の妙力を具する」(18:150)ことになっているからである。では、その「裏」の視点を開示するものは何か。円了はそれを「精神」という。精神により開示された「裏」からの世界の光景が「不可思議」なのである。円了によれば、この宇宙の本源への探求も、その終局を求めたとしても、「ただ不可知、不可思議として観ずるよりほかなし」(18:198)である。しかし他方において、「従来、世人の認めて不可思議となししものは、いまだ真の不可思議にあらず。ゆえに、これよりますます進みて真の不可思議を開示するものは、すなわち學術の目的とするところ」(18:199)なのである。これはどういうことだろうか。

たとえば「幽霊」について考えてみよう。円了によれば、一般的な靈魂不滅論者は僅かな「幽霊」目撃譚に基づいて靈魂の不滅を説くが、それは他の無数の事例を説明することにはならず説得力を持たない。また靈魂の存在を否定する者たちは、われわれが生きている以前にそれがいかなる状態にあったかということを解き明かせないでいる。この両者の誤りは「生時の靈魂」(16:34)を極めていないところに起因すると円了は考える。では、円了は「靈魂」についてどのように考えたのだろうか。それはおおよそ次のように要約できる。「靈魂」が不滅である理由は、第一に物質不滅、勢力恒存という自然科学上の知見による。物質は偶然に生ずることはなく、また突然に消滅するものではない。唯物論者は精神もまた物質から生ずる働きだと考えているが、そうであればなおさら、人間の精神もこの世界に属するものである以上、これらの法則に漏れるものではありえず、不滅であることになる。また潜勢

力と顕勢力という二つの力の関係からも、「靈魂」は不滅であると考えられる。両者は「内包外発」(18:36)の関係にある。たとえば植物の種子をいつまでも部屋の引き出しの中にしまいこんでいたとすると、その種子はいつまでたっても発芽しない。その意味からすれば、種は死んでいると言えよう。けれどもひとたび土の中にそれを撒いて日光と水分を与えればそれは芽吹き、植物として生長する。そうだとすると、この種はやはり生きていたのだ。肉体の死後、「靈魂」はこのひきだしの中の種子のような眠りの状態に入るが、ひとたび肉体を得たときには、活動を表面化させるのだ(18:35-36)。「しかして真怪と名付くべきものは、余はひとり靈魂そのものの本性、実体あるのみと信ずるなり」(18:66)と円了は結論する。

以上のような理路が、先述した「裏」の視点と同一のものであることは明らかであろう。植物の種のアナロジーにおいては、死んだものに見える種に内包されている力が靈魂であった。これは種という「表」からは見えない。それは種のうちという「裏」に眠っているからである。このように、「表」において自然科学的に把握される物質は、「裏」から透視されたときは「妙力」なのである。それは「不可思議」の境域なのだが、人間の精神はそれを開示する回路となっているのである。「鬼神も幽霊も不思議にあらずして、心そのものの奇々怪々、不可思議なることを知るべし」(18:128)なのである。ただしこの「心」は個体としての人間の心というわけではない。かえって直接的であるがゆえに捉えることが困難な真怪であり、直接に与えられ、深化させられるべき世界の真相なのである。「すなわち、その体たるや絶対不可思議にして、ことに物心万有を包含し、かつこれに遍在せるもの」(18:152)がここでいう「心」の意味であろう。では、このような物心の相対的關係と両者の包含、換言すれば「表」と「裏」の構造はどのようなになっているのだろうか。

## 2-2.『哲学新案』における「相含」と「不可思議」

哲学的には円了の最晩年の集大成というべき『哲学新案』は短いながら体系的な著作であり、その論点は多岐にわたる。したがってここでは、『妖怪学講義』において示された「表」「裏」のパースペクティブと「靈魂」観念、そしてそれと「不可思議」との関わりに焦点化して論究する。その核心である相含説は、以下のように説かれる。

心界は物界の中にあることは、何人といえどもたやすく了解するところにして、更に深く推究すれば、物界かえって心界の中にあるを見る。例えば吾人の眼は天地の間に点在して、しかも天地が吾人の中に現立するがごとし。換言すれば眼は天地の中にありながら、天地また眼中にあり、心界は物界の中にありながら、物界また心界の中にあり、この関係を余は相含と名付けたり。この相含説こそ古来の二元論、両面論、あるいは相制論、並行論等を総合して、その中正を得たるものというべけれ。(1:342-343)

「物」と「心」との関係は現代哲学においても難問の一つであるが、円了はこれを両者の視点の差異と、その視点を支えるさらなる始源を求めるという形で解明しようとしている。まず「眼と天地の相含のアナロジー」について考えてみよう。私たちの眼はその視野において見えるもの全てを収めているということができる。それがたとえどのようなものであれ、見られた以上は取りこぼされるものはない。しかし同時に、その眼は特定のこの肉体において位置を占め、その意味で視野として見られる外界や他者側からの視点には丸ごと収められているものといえよう。このように、大宇宙の中に包含された一存在に過ぎない眼の中に、かえって大宇宙が包含されているという入れ子＝相含の構造をまず円了は指摘する。そして、これと同様に、大宇宙における「物」という立場からみたとき、やはり「心」も「物」の中にあるように見えるが、しかし「心」の立場から捉えなおしてみたとき、「心」の中に「物」があるように見える。そうだとすれば、両者は互いに相含していると言わざるを得ないというように論を進める。「心」と「物」をまず異なる領域として区別した上で対立させる視点においては、そのどちらが根本的なのかという問いを免れることはできない。しかし「相含」として考えたときに、その「中正」が得られる。なぜならば、それは「心」と「物」を両立させつつも、いずれも根本ではないという立場を担保するからである。

ところで『哲学新案』は「各方面より観察せる結果をことごとく総合集成」して「宇宙の真相」(1:286)を解き明かすことをモチーフとしている。円了はまず観察の方面を「表観」と「裏観」に分節し、「表観」をさらに「外観」と「内観」に分節する。そして「外観」には「縦観」と「横観」が含まれる(1:284)。この「表」とは物心が相関した現象世界と考えることができる。物質の領域はまた、その成り立ちの歴史(縦＝時間)と現実の構造(縦＝横)という二つの側面から見ることができるが、

宇宙の勢力がなければ物質は存在せず、物質がなければ勢力が存在しない以上、この両者は「包含」の関係にある(1:332)。また「内観」においては「物」も「心」に含まれることは、先に見たとおりである。「表」における「外」においては物質と勢力が相含し、「内」においては「物」と「心」が相含する。しかし留意すべきは円了の相含論はここに留まらないことである。さらにこの「表」を「裏」から見たとき、以下のような光景が展開される。

さきに一言せしがごとく、宇宙の本体より時方両系の形式を除き去らば、その体は一点一無に帰するのみ。その一無の中にこの重々無尽の相含の理を具有す。これを開現するには時方の形式によらざるべからず。宇宙は一大幻灯なり。そのひとたび照動して、時方の形式の上に光を送りきたるときは、たちまち森羅万象の開現を見る。しかしてその形式を超絶せる一如の内情は、信性を待つにあらざれば感知することあたわず。ここにおいて表裏両面の観察いよいよ明瞭となる(1:395-396)。

すでに「内観」においても、「無限光は一電光間に縮むべく……一分子一元素は、宇宙の胎内に収蔵せらるると同時に、宇宙世界は一分子一元素の曩底に包括せらるるが如き相含あるを知るべきなり」(1:355-356)と説かれていた。なぜならば、「心」はその性質として時間・空間を一瞬に把握するからだ。そこには当然、物質の歴史の全領域も畳みこまれている。逆にいえばその一瞬の中に、宏大な宇宙が息づいているのである。しかしそうであるとしても、これはまだ時空を前提とした把握に過ぎない。「表」から「裏」へと視座が反転したとき、「時方の形式」は無と化しきる。言い換えればそこには時間も空間もない。しかしこの宇宙＝現象世界は相対的な領域であるために、時間と空間という形式を必要とし、それらの諸形式を通してみたとき、「森羅万象」が立ち現れるのである。かくして、「宇宙は一大幻灯なり」と言われる。ここで注目すべき点は二つある。まず、「裏」からの視点とは、もはや「視点」ともいえない直接知の深化によるものであり、「内観」とは異なるものであるということだろう。「内観」とは言い換えれば内省であり、内省にはたとえば知・情・意という対象があり、いかに一瞬に畳み込まれているとしても宇宙という対象がある。ある特定の視点からなにかを省みるということがなければ「内観」は成立しない。しかし「裏観」にはそうした対象がなく、言わばそれは非対象的な知である。そこ



では直接的に事物事象が把握される。ひとたび事象を対象化したとき、宏大な宇宙の誕生を「裏観」の立場にたつものは観ることになるのだ。そしてこのような「裏」からの視点を体得したとき、「人生楽天の一道」(1:389)が開かれることになる。

このような「観」が入れ子となったパースペクティブ構造により、円了の相含論は支えられていると言えよう。「外観」における物質と勢力の相含、「内観」における「心」と「物」の相含、さらに「内」と「外」をあわせた「表」観における「心」の本質と「物」の本質の相含、さらにそれらを一瞬に畳み込んだ相含と、「表」と「裏」の相含、このような「重々無尽の相含」が「観」の反転によってもたらされ、かつそれによってこの世界＝宇宙の真相が開示される。それは「徹頭徹尾、神秘不可思議」(1:382)の世界である。

では、このような哲学において、「靈魂」はどのように位置づけられるであろうか。その答はすでに示されていると言ってもよい。もし物質と勢力が相含して不滅であるとしたら、「靈魂」もまた不滅であるということになる。それは根源的には「宇宙」と同義であるが、「宇宙」は時間と空間の両者の形式をとって存続しているのであった。私たちの肉体もまたこの宇宙から産まれる。それはなぜかと言えば、この「宇宙」の前の「宇宙」において潜在的な要因となったものが、今回のこの「宇宙」において発現してくるからである。死とはあたかも眠りのようなものであり、眠りが覚めれば再び活動が生じるように、「靈魂」にも「潜因と顕因」(1:367)がある。このように、個体としての「靈魂」もまた現象世界において差異化されて出現している以上、消滅してしまうことはない。円了はそのことを「靈魂は無数回消滅しつつ、無限の来界に向かいて不生不滅を継続するなり」(1:370)と表現する。

ここでは『妖怪学講義』における「表」と「裏」の世界観がさらに緻密に練り上げられているといえよう。『哲学新案』における「裏観」の直接知は「真怪」と同義である。それは「不可思議」の領域であり、現象世界の根底でありつつ、あまりに直接的であるために把握しがたい領域である。しかしその現象世界の相関性に対するまなざしを翻してその立場にたつとき、この現象世界の光景そのものが不可思議と化し、われわれの「靈魂」もその一部として不滅であることがわかる。しかしそれは同時に現象世界の否定を意味しない。この「裏」の立場もまた「表」に相含されており、「表」における諸々の立ち現れの相含を支えているのである。では、このような「不可思議」論と対比して、南方熊楠の場合はいかがであろうか。

### 3. 南方熊楠における「不思議」と「大日」

今日、南方熊楠の広範な仕事は民俗学・博物学・植物学・変形菌研究などに渉るものとされており、その総合的評価は緒についたばかりだと言えよう。熊楠研究に先鞭をつけた鶴見はその全体像を「地球志向の比較学」<sup>11</sup>として位置づけている。その意味は次のようなものである。すなわち、熊楠における変形菌(粘菌)研究と民俗学的業績には(1)知的好奇心を原動力にしている、(2)境界領域への関心が高い、(3)ことがらの原初形態に関心を持つ、(4)膨大な資料を用いながらも、それらの事物をそれらが生じた脈絡から切り離さないようにつとめること、という共通点があり、そうした比較学のモデルとして「南方マンダラ」が考案されているということなのである<sup>12</sup>。しかし熊楠の研究は個別・具体的な事象に沿ったものが多く、一般的に哲学者とは言い難いであろう。ところが近年、土宜法龍宛の書簡の研究が進展するにつれ、そこでとりわけ展開された南方曼陀羅の理論は、かなり原理的深度に達するものであることが明らかにされ、その成果を南方哲学<sup>13</sup>として再評価する研究もみられる。本節では土宜宛書簡に焦点化しつつ、これまでとは異なる哲学的見地からその曼陀羅における「不思議」論と「靈魂」論の関わりについて簡略に考察する。

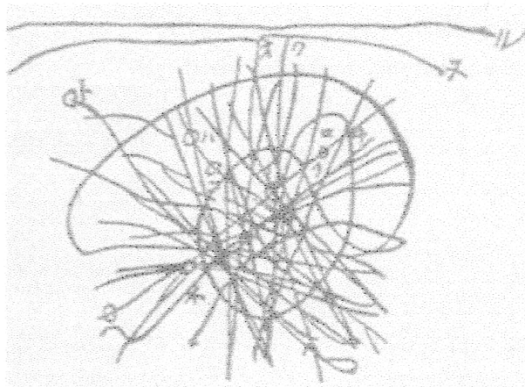


図1 南方マンダラ A

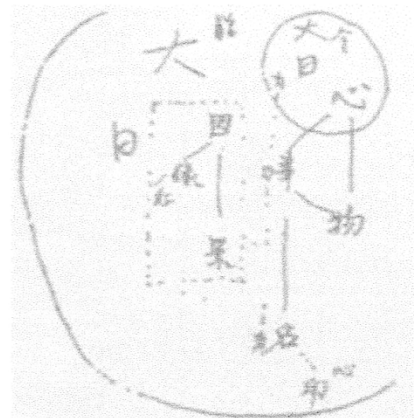


図2 南方マンダラ B

ところで、「南方マンダラ」と呼ばれるものは現在三種類ある。一つは変形菌のライフサイクルを土宜に対して説いたもので「絵曼陀羅」であると熊楠は述べているが、本節の考察からは除外する<sup>14</sup>。残る二つは(便宜的に A・B と名づけたが)、それ

ぞれ明治36(1903)年7月18日と同年の8月8日の土宜宛書簡に見られるものである。

この両図の説明に入る前に、マンダラ誕生の前提を確認しておこう。熊楠は明治35(1902)年3月に土宜に宛てた書簡で生死の問題に対する考察を展開し、「大日の体に有らざる所なし。吾れ吾れはその小原子なれば、大日の体より別れしとき迄の大日の経歴は一切具する」<sup>15</sup>と述べ、さらに「吾れ吾れ何れも大日の原子は何れも大日の全体に則りて、或は大に或は小に大日の形を成出するを得」<sup>16</sup>と繰り返して生命体が「大日」の部分であり、そうである以上逆に「大日」を含むことを強調する。そして翌年の6月8日には「わが曼陀羅に名と印とを心・物・事(前年パリにありしとき申し上げたり)と同じく実在とせることにつき、はなはだしき大発明をやらかし」<sup>17</sup>と熊楠在英時にパリにあった土宜に宛てた「事の学」<sup>18</sup>の思索の進展を報告している。この「事の学」というのは、「心」と「物」が交接した現象のことであり、「心物両界連関作用」<sup>19</sup>をあらわす。熊楠は夢や仏教における十二因縁を事例にあげているが、「今の学者(科学者および欧州の哲学者の一大部分)ただ箇々のこの心この物について論究するばかりなり」と、「事」の理解には及んでいないことを論じている<sup>20</sup>。

さて、南方マンダラの図に戻ろう。長い思索の結晶として示された南方マンダラAについて、熊楠はまず次のように説き起こす。

ここに一言す。不思議ということあり。事不思議あり。物不思議あり。心不思議あり。理不思議あり。大日如来の大不思議あり。予は、今日の科学は物不思議をばあらかた片づけ、その順序だけぎつと立てならべ得たることと思う。(人は理由とか原理とかいう。しかし実際は原理にあらず。不思議を解剖して <sup>げんしょうだん</sup> 現像団 とせしまでなり<sup>21</sup>。

熊楠によれば、この宇宙は前後左右上下、いずれの方向からも事理が透徹している。それは「法則だに立たんには、必ず人智にて知りうること」<sup>22</sup>、すなわち可知の領域である。この図にはイ・ロ・ハ・ニ・ホ・ヘ・ト・チ・リとランダムな曲線の交差する地点に記号がつけられ、上部にヌ・ルという直線が描かれているが、このランダムな曲線は物事がさまざまに変化していく状態をあらわす。その中において、たとえば中心点のイは多く線が交錯しているので、人間の注意を呼びやすい。熊楠はこれを「諸事理の <sup>すいてん</sup> 萃点」<sup>23</sup>と呼ぶ。それに対して、可知の領域から推測できるの

がルと記された理不思議である。このことについて熊楠はtact(やりあて)と表現し、自身の植物の発見の例をあげて説明している。たとえば明治23(1890)年、熊楠はフロリダでピソフォラという藻を発見した。それからかなりの年月がたち和歌山帰国後、和歌山の吉田村にある聖天に行けばこの藻が見つかるという夢を繰り返してみた。あまりに何度も見るので、その付近を歩き回ってみても見つからない。ところが、近くの熊楠の弟が勤める紡績会社の池に藻が浮かんでいるのを見て気になり、子どもに見せようと持ち帰って顕微鏡で確認したところ、アメリカで発見したものと同種のピソフォラだった<sup>24</sup>。唐澤はこうしたtactについて、この事例のように発見につながるような熟練能的tactと、人の死の予言のような生得的tactについて指摘している<sup>25</sup>。ピソフォラの場合は前者に該当するだろう。すなわち、熊楠にはすでに歴大な植物や藻に対する知識があった(物)。その知識から観察を続けるうちに夢(事)を見て心に感じ(心)、なんとなくその場所に行けば藻が見つかる直観的に推理し(理)、それを行動に移したといえよう。ここでは物・心・事が交錯し、理に導かれている。熊楠の宇宙観はこのようにさまざまな現象が相関して立ち現れているさまをそのままに写し取ったものだった。そして、その相関の諸様態を「不思議」と呼んだのである。

だが、話はここで終わりではない。なぜなら、「さてすべて図にあらわれし外に何があるか、それこそ、大日、本体の不思議なり」<sup>26</sup>だからである。南方マンダラAは「人間」の側から宇宙を捉えていることだと考えられる。そのことを熊楠が「人間を図の中心に立つとして」<sup>27</sup>と明言していることからわかる。しかしそれに対して南方マンダラBは「大日」の側からの図となっている。そのことを証示するように、熊楠は南方マンダラAにも比して高密度な文体でその内容を一気に述べている。

すなわち四曼陀羅のうち、胎藏界大日中に金剛大日あり。その一部心が大日滅心(金剛大日中、心を去りし部分)の作用により物を生ず。物心相反応動作して事を生ず。事また力の応作により名として伝わる。……右の如く真言の名と印は物の名にあらずして、事が絶えながら(事は物と心とに異なり、止めば絶ゆるものなり)、胎藏大日中に名として残るなり。これを心に映して生ずるが印なり。<sup>28</sup>

留意すべきは、「大日に取りては現在あるのみ。過去、未来一切なし。人間の見様

とまったく反す。空間また然り」<sup>29</sup>とこの図が「人間」目線のものではないと説かれていることである。つまり南方マンダラ B は「大日」の側からの宇宙の生成・構造論なのである。さて、この図では大日・心・力・物・事・名・印・因・果・縁・起という 12 の文字が読み取れる。これを熊楠自身の挙げた一例に基づいて読み解いてみよう。それは「熊楠が酒を見て美趣があることを、人に聞いたことがあることを思いだし、それを飲むことによって酒の名前を得る」というごくシンプルなものである。ところがこれは驚くべき複雑なプロセスで生成している。熊楠(心)が酒(物)を見る(力)。そこからまず酒名(名)があることをかつて人に聞いたこと(力)を想起する(心)。そして酒を飲む(事・力)によって、酒名(名)を得る、というように<sup>30</sup>。大日如来自体は時空を持たない。しかしその大日の力が発動して「心」と「物」が分節され、その交錯が「事」となる。この「心」「物」「事」の部分は南方マンダラ A と同一である。さて、「事」は「心」と「物」が特定の条件になれば消滅してしまうが、そのときに「大日」の中に「名」を残す。これは先の例だと「物」の「名」だと思われるかもしれないが、そうではない。なぜならそれはあくまで「事」に先行されており、現象の痕跡だからだ。それを「心」において具体的に想起することが「印」である。熊楠は「名」について宗旨・言語・習慣・遺伝・伝説をあげているのであるが<sup>30</sup>、「名」が抽象的な構造であることがここからもわかる。では、「因」「果」と「縁」「起」とは何であろうか。熊楠はそれについて、因と果は相関し、この因果の相関に別の因果が交錯することが縁であり、それが異なる影響を与えることが起であると述べ、次のような例をあげている。たとえば自分が山の中で人に会い、ただそれだけで終われば「縁」ということになる。ところがその人と話し込み、後日その家を訪れるときは「起」であると<sup>31</sup>。これも、われわれの日常にとってはありふれた例だろうが、瞬間に出会う無素の「縁」が重なり「因果」が形成され、そこから別の行動が生ずるさまを的確に捉えている。

以上をまとめてみよう。南方マンダラ A は心・物・事・理の諸不思議が交錯する現象世界を人間の視点から描いたものだった。そこでは「心」と「物」が交錯して「事」が生じ、「事」を追求していくと直観の力や推測によって「理」を垣間みることができた。人間を図の中心にした場合、ランダムに描かれた線は人間にとって気がつきやすい側面と気づきにくい現象の側面をあらわす。ところが、この有限的な知性を持つかにみえる人間もまた「大日」の一部であり、人間の中に「大日」が在るとも考えられる。そのことを明確に表現したのが南方マンダラ B である。「大日」

には時・空がない。それは「人間」の立場とはまったく反するものである。しかし人間も「大日」の一部である以上、それが生きる現象世界にも「大日」の働きがおよんでいる。それはまず「力」によって「心」と「物」が交錯する「事」の現象世界を自身から差異化し、人間における「事」の差異として「名」を生み、「名」は「事」の構成条件の「心」において「印」となり、「因」と「果」の交錯としての「縁」「起」として連鎖していく。熊楠においてはこのように、複雑な現象世界は、その中に「大日」があると同時に、「大日」に現象世界が畳み込まれていた。換言すれば「大日」と「宇宙」は入れ子だったのである。このことから「靈魂」の不滅を導き出すことは容易である。なぜなら、熊楠が南方マンダラ A・B の前年に土宜宛にあてた「大日」について説明した書簡はまさに「靈魂の安否、死不死」<sup>32</sup>について説いたものだったからである。熊楠はこのような「大日」を中心とした「不思議」論を展開していた。それは「無尽無究の大宇宙の大宇宙のまだ大宇宙を包蔵する大宇宙を、たとえば顕微鏡一台買うてだに一生見て楽しむところ尽きず、そのごとく楽しむところ尽きざればなり」<sup>33</sup>と自身も含む大宇宙を極め尽くしてきわまりないという形で、無上の歓びを与えるものだったのである。熊楠の脱領域的な関心は、こうした楽しみに基づく知的好奇心に源があったといえよう。

#### 4. 「不思議」の相含構造

これまでわれわれは井上円了と南方熊楠における「不(可)思議」の概念に着目しながら、それが彼らの捉える宇宙＝現象世界の構造や、その探求に向かわせる歓びと不可分であることを考察してきた。円了は『妖怪学講義』において「靈魂」問題の解明を梃子にして構想した「表」と「裏」の世界観を『哲学新案』において成熟させ、「表」から見られた現象世界において、外観された「心」と内観された「物」がともにその本質において相含の関係にあり、それはあたかも眼と天地が相互に含み合うようなものだと言っている。さらに裏観においては、その光景は「不可思議」と呼ばれる。それは物心を立ち現れさせる根源の一如であり、そこには時間と空間がないがゆえに、物心も全てが畳み込まれ、宇宙が一大幻灯であることが体得される。それは対象的な知の探求ではなく非対象的な知であるがゆえにあまりに直接的であるが、そうであるがゆえに人生に歓びをもたらすのである。熊楠の場合、諸現

象の相関性は南方マンダラ A によって説き示されたが、それは「物」と「心」が相関する「事」が透徹する領域であり、直観知としての「理」までも含む「不思議」の体系であった。しかしそれは「大日」の側から見られた南方マンダラ B の場合、時間・空間のないそこから、いかに宇宙が生成し、その一部である「大日」を宿す私たちが、日々の生をどのように営んでいるかという構造の解明となる。それが「大日」に畳み込まれながらも「物」「心」の相関から「縁」と「起」の連鎖まで複雑な様相を呈することは、先に述べてきたとおりである。この南方マンダラ A・B の関係は、A が時間・空間に限定された人間的視点、B が時・空に制約されない「大日」の視点であることから、円了における「表」と「裏」に相当すると考えられるだろう。すなわち、A は「大日」に包含されていると同時に、同時にその一部分として「大日」を宿す現象世界のありかたであり、B は「大日」の側から、あくまでそこに畳み込まれた現象世界のありようを表現したものである。そしてこの両者はやはり「相含」していると考えることができるのではないだろうか。

このように両者の哲学を比較したとき、円了と南方はともに(1)現象世界を不思議の体系として捉え、(2)さらにその構造を人間的視点といわば人間を超えて含む非人称的視点からの多層的なパースペクティブの相含の下で捉えていること、(3)さらにそうした知の営みが自らも含まれた宇宙への喜びに促されたものであったことという三点において共通していると言えよう。

今日の私たちがここから学ぶことのできることははかり知れない。なぜなら冒頭で述べたように、現代において哲学は専門分化し、精緻化するとともに、なおも一般人からの人生論へのニーズをともなった誤解にさらされ、低迷しているかに見えるからである。こうしたときに、素朴な世界や自己・他者への驚きや喜びを手放さず、その動機に忠実に哲学していった円了と熊楠からは、その「不思議」という概念を哲学の方法として摂取することができるのではないだろうか。それは哲学というには、直接知を深めるというプラクシスを含むので理論的ではなく、またあまりに楽天的と誹られるかもしれない。だが、その発想を比較研究の手続きも介して改釈することは、円了の哲学的営為を今日的に継承・深化するという関心にもかなうことだと思われる。また、原発問題や環境汚染に代表されるように、いくら自然科学の暴走が批判され、人類種の存続と地球の危機が叫ばれても、知への憧れや喜びが衰えるわけではない。そうだとしたらいつそ丸ごとに「驚く事」自体を方法化し、素朴な知の喜びを深める方向に価値を再び見いだしてもいいのではないだろうか。

それはおそらく円了と熊楠が喝破したように、存在論的な事象の相含性に焦点づけられ、人間性と非人称性を往還する「不思議」の回路を開く哲学の営みとなる。それが具体的にどのような理路を備えるのか、また具体的な人類の諸課題に対してどのように応答するものになるのか。そのことを彼ら先達の「不思議」に学びつつ、さらに考察していくことが今後の課題である。

## 参考文献

- 日野裕一郎. 「南方熊楠の思想: 「南方マンダラ」から「南方哲学」へ」(『文化環境研究』2号、2008年)、p.20-29.
- 飯倉照平・長谷川興蔵編『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』八坂書房、1990年
- 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年
- 唐澤太輔『南方熊楠の見た夢: パサージュに立つ者』勉誠出版、2014年
- 國府功一郎. 『ドゥルーズの哲学原理』岩波書店、2013年
- 古東哲明. 『〈在る〉ことの不思議』勁草書房、1992年
- 松居竜五「南方マンダラの形成」(松居竜五・岩崎仁編『南方熊楠の森』方丈堂出版、2005年)、p.132-159
- 中島隆博「世紀の交の靈魂論: 中江兆民、南方熊楠、井上円了」(『エコ・フィロソフィ研究 別冊』第7号、2012年)、p.39-49
- 中島義道. 『哲学の教科書』講談社、2001年
- 奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺蔵 南方熊楠書簡 土宜法龍宛 一八九三——一九二二』藤原書店、2010年
- 斎藤慶典『哲学がはじまるとき: 思考は何/どこに向かうのか』筑摩書房、2007年
- 『井上円了選集』(東洋大学、1987-2004年)
- 鶴見和子. 『南方熊楠: 地球志向の比較学』講談社、1981年

## 注

<sup>1</sup> たとえば古東はタウマゼインの体験を、底無しの体験として描写し、そこからの反転



を〈存在神秘〉と表現している。古東哲明『〈在る〉ことの不思議』勁草書房、1992年、p.119 参照。

<sup>2</sup> 國府功一郎は現代の哲学者ジル・ドゥルーズ(Gilles DELEUZE, 1925-1995)を論じた著作において、このような「思考の強制」にドゥルーズが着目していたことを論証している。國府功一郎『ドゥルーズの哲学原理』岩波書店、2013年、p.87-94 参照。

<sup>3</sup> 新書スタイルの哲学入門の中で斎藤は「当惑」を「哲学は驚きから始まる」というアリストテレスの言葉と重ねて論じている。斎藤慶典『哲学がはじまるとき：思考は何/どこに向かうのか』筑摩書房、2007年、p.26-27 参照。

<sup>4</sup> 哲学は人生論ではない。しかし哲学がいつまでも人生論であるという誤解が繰り返しなされるのも事実である。この誤解の構造については中島義道『哲学の教科書』講談社、2001年参照。

<sup>5</sup> その一例として両者の靈魂論に着目したものに次のものがある。中島隆博「世紀の交の靈魂論：中江兆民、南方熊楠、井上円了」(『エコ・フィロソフィ研究 別冊』第7号、2012年)、p.39-49。

<sup>6</sup> 飯倉照平・長谷川興蔵編『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』八坂書房、1990年、p.5。

<sup>7</sup> 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年、p.371。

<sup>8</sup> 熊楠の神秘的な経験についての詳細な研究には唐澤太輔『南方熊楠の見た夢：パサージュに立つ者』2014年、勉誠出版がある。

<sup>9</sup> 鶴見和子によれば、「南方マンダラ」の最初の命名者は中村元である。そのさい中村は本稿で扱う南方マンダラ A を指している。鶴見和子『南方熊楠』講談社、1981年、p.82 参照。

<sup>10</sup> 本稿における『井上円了選集』(東洋大学、1987-2004年)からの引用は全てこの略記号で示す。()内の左の数字は巻数を、右の数字は頁数を示す。たとえば(17:125)は『井上円了選集』第17巻 p.125 を示す。

<sup>11</sup> 鶴見和子『南方熊楠』講談社、1981年、p.60-112 参照。

<sup>12</sup> 同書、p.80-81 参照。

<sup>13</sup> 日野裕一郎「南方熊楠の思想：「南方マンダラ」から「南方哲学」へ」(『文化環境研究』第2号、2008年)、p.20-29 にこのような視点が見られる。

<sup>14</sup> 南方マンダラの形成過程については松居竜五「南方マンダラの形成」(松居竜五・岩崎仁編『南方熊楠の森』方丈堂出版、2005年)、p.132-159 参照。この「絵曼陀羅」は変

形菌における生死について説明しているため、本稿とは異なる角度の考察を必要とする。  
熊楠の変形菌研究についてはあらためて論じたい。

<sup>15</sup> 奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺蔵 南方熊楠書簡 土宜法龍宛 一八九三——一九二二』藤原書店、2010年、p.255。

<sup>16</sup> 同書、p.256。

<sup>17</sup> 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年、p.326。

<sup>18</sup> 同書、p.145。

<sup>19</sup> 同書、p.148。

<sup>20</sup> 同書、pp.146–148 参照。

<sup>21</sup> 同書、p.364。

<sup>22</sup> 同書、p.365。

<sup>23</sup> 同書、p.365。

<sup>24</sup> 同書、p.369 参照。

<sup>25</sup> 唐澤太輔『南方熊楠の見た夢: パサージュに立つ者』勉誠出版、2014年、p.175–178 参照。

<sup>26</sup> 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年、p.366。

<sup>27</sup> 同書、p.366。

<sup>28</sup> 同書、p.390。

<sup>29</sup> 同書、p.392。

<sup>30</sup> 同書、p.390 参照。

<sup>31</sup> 同書、p.391 参照。

<sup>32</sup> 奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺蔵 南方熊楠書簡 土宜法龍宛 一八九三——一九二二』藤原書店、2010年、p.257。

<sup>33</sup> 岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第7巻、平凡社、1971年、p.356。

(甲田烈：相模女子大学非常勤講師)