

## IV. 平成 23 年度～27 年度活動報告

# IV-1

## シンポジウム

公開シンポジウム

人間と自然の共生と持続可能な関係を求めて

～「風土」のしらべから～

公開シンポジウム  
人間と自然の共生と持続可能な関係を求めて  
～「風土」のしらべから～

日時：2011年10月8日（土）13:00～17:00

会場：東洋大学白山キャンパス 井上円了ホール（5号館）

【主催】東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ

[プログラム]

マリンバ幻想曲「青海3章」より  
（復興祈念、鎮魂曲として）  
演奏：斉藤裕子（作曲：仙道作三）

講演

「自然観の役割—人間と自然の共生関係を求めて」  
竹村牧男（東洋大学教授）

「風土の現代的意義—日本の自然観との関わりから」  
亀山純生（東京農工大学教授）

「風土のしらべ—日本の音風景から」  
仙道作三（作曲家・エッセイスト）  
打楽器演奏：斉藤裕子

ディスカッション

「〈人間-自然〉の共生と持続可能な関係とは」  
（東日本大震災からの復興を願って）

コメンテーター：中川光弘（茨城大学教授）、宮本久義（東洋大学教授）

## 「自然観の役割—人間と自然の共生を求めて」

東洋大学文学部 竹村牧男

3・11の東日本大震災は、未曾有の被害をもたらし、日本の社会の根幹を揺るがす事態となった。加えて深刻な問題を引き起こしたのが、原発事故であった。想定外の事態が現実起きたことにより、人間が人間の知性で自然を完全に支配することはできないということを、あらためて認識させられた。地球社会のサステナビリティの危機が強く露呈し、文明の転換を強く促すものともなった。

この事態には、科学の陥穽が明瞭になったと見ることができる。自然科学は、自然を対象に置いて、これを要素に分割し、そのうえで操作・支配するという特質を有している。その立場は、対象を追いかけてやまないことにより主観ないし自己の側を見失い、ただ肥大していく欲望の充足の追求に人々を追い立てて行った。自己の生きる意味は不問に付され、精神的な価値は軽視され、物質的な豊かさへの執着のみをつのらせる結果となった。

ここに、科学の方向性を主導する哲学の欠如の問題を指摘することができよう。サイエンスが人間にとって真に意義深いものとなるには、その根底に生きる意味や達成すべき精神的価値、実現すべき美意識等が自覚されていなければならない。人間観・自然観・世界観が問われる所以である。

特に自然環境の汚染・破壊という現実に対しては、単なる自然愛にとどまるのではなく、確かな自然観を自覚し、そこからあるべき生き方を確立していくことが重要である。自然は人間にとっての対象ではない。人間がそこにおいて生きる場であり、人間と自然環境は一組のものとして考察していくべきである。つまり自然は人間の生を支える基盤として、人間とは切り離せない、人間と一体のものとするべきものである。

仏教の唯識思想においては、環境と身体とは心が維持しているのであり、その基盤の中で自己のいのちがあるという。天台本覚法門などにおいては、その環境と自己とは本来仏のいのちそのものであるとさえ説く。

地球社会のサステナビリティの問題に関する哲学としては、環境倫理とりわけ世代間倫理が重視されるべきである。今は存在しない未来世代に対する責任をどのように論理的に説明できるかが世代間倫理の核心のようであるが、未来世代への共感・共苦という、感情を基盤とする倫理もありえないであろうか。ひるがえって現在の同世代の他者に対しても、そのいのちの十全な実現に配慮すべきであることを忘れてはならない。とすれば我々は、自然との共生、同世代の他者との共生、未来世代の自然と他者との共生、について、深く考えていくべきである。そうした中で、ライフスタイルの理念をも得ることができ、さらにその実践の具体的な方途が探究されることになる。

こうしてみれば、自然観の明瞭な自覚は、人間観（他者へのまなざし）の明瞭な自覚をも招き、ひいてはサステナビリティのための倫理とその具体的な実践を導くことにつながっていて、きわめて重要であることを思うべきである。

## 自然観の役割——人間と自然の共生を求めて（資料）

### 1

「日本では、キリスト教以前のヨーロッパと同じように、自然は神聖なものと考えられた。……けれどもこうした自然崇拜と、これに結びつく精神、つまり最も繊細なしかたで自然を観想することを好む精神が、何よりもまず目・鼻・耳に不快感をもたらすあの日本の工業文明を阻止しなかったのである。」（パスモア『自然に対する人間の責任』、岩波現代選書、1979年）

### 2

「日本人にとって、自然とは、われわれがそこから生れた母であり、無限の恩恵を、われわれに与えるものであった。このような自然への無限の甘えをもった日本人が、西洋文明に内在する自然支配の思想をうけ入れるとき、事態は、はなはだ悪くなったのである。つまり、日本人は、自然をいくら虐待しても、なおかつわれわれに無限の恩恵を与えてくれる母と考えたからである。……私は、この点に、自然愛好国民の日本人が明治以後、もっともはなはだしい自然虐殺者になった秘密があるのではないかと思われる。」

「今、世界的に、特に日本に起こっている現象は、このような自然の怒りなのであろうが、自然の怒りという感覚をもてない我等日本人は、依然として現在もなお自然に甘えつつ、自然支配を続けているのではないか。われわれが健康な自然観を回復するには、自然を人間の対立物と見るヨーロッパ的自然観の否定であるとともに、自然を、われわれのいかなる我意をも甘やかしてくれる永遠の母と考える従来の日本人の自然観の否定でなくてはならない。」（梅原猛『哲学の復興』、講談社現代新書、1972年）

### 3

唯識では、五感の識（眼・耳・鼻・舌・身）・第六意識・末那識・阿頼耶識の八識があると説く。人人唯識で、一人一人、八識である。各識には、その中に対象面が具わっており、もちろんそれを見る（知る）ものも具わっている。これを相分と見分という。例えば、眼識には色が相分に現われ、それを見分が見ているということになる。前五識には、それぞれ色・声・香・味・触が相分に現じることになる。意識には、一切のものが相分に現じえる。末那識には、常住の自我の相が現じて、常にこれに執着する。阿頼耶識にも相分はある。それは、有根身（身体）と器世間（環境世界）と種子（七転識の現行の因となるもの）とであるとされている。つまり簡単に言えば、心の中に身体と環境とが維持され、そこにおいて見たり聞いたりがなされる、その総体が一人の自己であるというのである。

#### 4

「草木国土悉皆成仏」の思想は、主に天台宗において展開された。この思想の淵源は、天台智顛（538～597）の『摩訶止観』に出る、「一色一香無非中道」（一色一香中道に非ざる無し）にある。この言葉が、有情ではない非情にも仏性があるという思想を説くものとして受け止められ、のちの荊溪湛然（711～782）は、『止観輔行伝弘決』において、非情にも仏性があるということを強調している。

こうした中国天台教学を背景に、日本においては最澄（767～822）ののちに、この問題が大きく扱われていった。のちの宝地房証真（～1156～1207～）の『止観私記』には、「中陰経云、一仏成道、観見法界、草木国土、悉皆成仏、身長丈六、光明遍照、其仏皆名、妙覚如来」とあるが、実際には『中陰経』にこうした句は見出されない。むしろこの句は日本で作られたものらしい。それは、お能の謡曲にもしばしば引用されるなどした。

天台宗の忠尋（1065～1138）作と伝える『漢光類聚』（実際は1200年以降のものらしい）には、なぜ「草木国土悉皆成仏」といえるかについて、「草木成仏に七重の不同有り」と示している。それを簡単に整理すると、次のようである。

- ① 自己の完成と自然の完成は連動している。（諸仏観見）
- ② 自然の一つ一つが、自己と自然を超える究極のいのちに貫かれている。（具法性理）
- ③ 自己と自然は、不二であり、切り離せない。（依正不二）
- ④ 自然の一つ一つは、それ自体において絶対的な価値を有している。（当体自性）
- ⑤ 自然の一つ一つは、もとより靈性的表現を持っている。（本具三身）
- ⑥ 本当の自然および自己は、言葉を離れている。（法性不思議）
- ⑦ 自然の一つ一つは、他のあらゆる存在と関係し、他を自己としている。（具中道）

#### 5

人間の成長に応じ自己と他の存在との同一視・同一化が起こり、それゆえ自己が広がり、またその深みが増す。「他者のなかに自分を見る」ということが起こる。自分が同一化した相手の自己実現が妨げられると、自分自身の自己実現も妨げられてしまう。それゆえ、わたしたちの自己愛は他者の自己実現を助けるというかたちでも表われる。「みずから生き、他者も生かす」が原則になるのである。このように、愛他主義（義務的・倫理的に他者の利益を考慮すること）により達成されることはすべて、そしてそれ以上のことが、自己を広げ深めることで達成できる。カントの言葉を借りると、道徳や倫理に従う・従わないではなく、美しい行動をとるということである。（アラン・ドレクソン・井上有一共編、井上有一監訳『ディープ・エコロジー——生き方から考える環境の思想』、昭和堂、2001年）

## 6

関係主義はエコソフィからみると価値がある。なぜなら、関係主義は、生物や人間はそれらの風土や環境から切り離しのできるものだという信条を、容易に切り崩してくれるからである。生物と風土との相互作用について語ると、生物は相互作用だというような誤った連想を引き起こす。生物と風土とは二つの事物なのではない。もし一匹のねずみが全くの空虚に運びこまれたら、それはもうねずみでなくなるだろう。生物は風土を前提にしている。

同様に一個の人間は、人間が全体の場のなかでの关系的な接合点である、という意味では、自然の一部になっている。一体化の過程とは、この接合点を定めている諸関係が拡大して、ますます多くのものを含む過程である。自己 (self) が自己 (Self) に向かって成長する。(アルネ・ネス著、斎藤直輔・開 龍美訳『ディープ・エコロジーとは何か——エコロジー・共同体・ライフスタイル』、ヴァリエ叢書4、文化書房博文社、1997年)

## 7

私たちと他の存在者との連帯について私たちがもっと理解するにつれ、一体化は進み、私たちはもっと配慮するようになる。これにより、他の存在の幸福を喜び、彼らに危害がふりかかった場合に悲しむようになる道が開かれる。私たちは私たち自身にとって最善であるものを求める。しかし自己の拡張を通じて、私自身にとっての最善がまた他の存在にとっての最善にもなっている。(自分自身のものである—自分自身のものではない) の区別は、文法上残るだけで、感情の面ではなくなる。

哲学的には、自我 (ego)・自己 (self)・自己 (Self: 深遠にして包括的なエコロジー的自己) の諸概念は、世界の諸宗教に元来は緊密に結びついている異なった体系に編み込まれている。現代の私たちの産業社会ではこれら宗教の影響力が低下したので、一体化の諸哲学はほとんど近づきたいものになってしまった。いろいろな種類の自発的な宗教学験の温床は、今ではその宗教の発祥地の文化的賜物ではなくなった。(同前)

## 8

アルネ・ネス「ディープ・エコロジー運動の支持者に見られる傾向の指摘」(ネス「ディープ・エコロジーとライフスタイル」、1983) から。

- ①質素な手段を用いる
- ②反消費主義をとる
- ③民族的・文化的な違いの価値を理解し、これを尊重する。
- ④欲望ではなく不可欠の必要を満たす努力をする
- ⑤刺激の強い経験ではなく、深く豊かな経験を得ようとする
- ⑥自然のなかで生きることを心がけ、利益社会ではなく共同社会の発展に努める

- ⑦すべての生きものの真価を認め、これを尊重する
- ⑧身近な生態系の保護に努める
- ⑨人間が飼う動物と競合する野生生物を保護する
- ⑩非暴力などに基づく行動をとる（同時に菜食主義に向かう）
- ⑪第三世界、第四世界の状況を考え、自分の生活のあり方が貧困のなかで暮らす人々の生活に比べ、あまりにも高水準でありすぎないようにしようとする。ライフスタイルの地球規模の連帯をめざす
- ⑫どこでも、だれにでも実現可能な生活のあり方の真価を理解し、これを尊重する。このようなライフスタイルとは、他の人々や人間以外の生きものに対しても、不正を働くことなく維持できる可能性を持つ生活のあり方である。（前掲『ディープ・エコロジーとは何か——エコロジー・共同体・ライフスタイル』）

## 「風土の現代的意義—日本の自然観との関わりから」

東京農工大学 亀山純生

東日本大震災は命の尊い犠牲を通し、自然との関わり方を改めて現代人に問うとともに、復興の方向を巡って風土の意義を照射するように思う。私は、環境倫理から風土の意義を提唱してきたが、さらに現代の“人間の危機”克服にも、改めて注目される地域再生にも、風土は重要な意義をもつと考える。そして風土の“復権”には共生理念の有効化と、〈日本的〉自然観の再評価が重要と思う。これらを紹介し本シンポへの提起としたい。

環境倫理と風土：1990年代に欧米発「環境倫理学」が日本に導入されたが、その自然中心主義と人間中心主義の二項対立図式が批判され「関わり」が強調された。国際的にもその欧米主導の「普遍主義」が批判され、ローカリズムが登場した。他方では、環境保護運動の現場から、環境倫理学の“抽象性”・態度主義が批判され、問題解決の方向を示す規範としての無力が言われた。現場の疑問は総括的に言えば、社会による自然の歴史の変容の限度は何か、であった。これらの要請に応えるコンセプトが、地域の自然と人間、歴史と文化を一体として含む風土である。私は和辻哲郎の風土概念を批判的に継承し、風土の構造的3契機に注目して、三層構造の風土的環境倫理規範を提案している。

“人間の危機”と風土：1970年代“近代の達成”以来、人間疎外の深刻化が言われてきたが、今世紀には自己不在・他者喪失・生命力衰弱など“人間の危機”の様相を呈している。その核心は“孤人”化にあり、その広がりには“引きこもり”に象徴される。深刻なのは、“孤人”化克服のカギとして社会が異口同音に最重視する“人との関わり”が抑圧化し、忌避されることであり、日本社会は“人間の危機”のデススパイラル構造に陥っている。そこからの脱出は、人間関係自体の押しつけ（まして自己責任論や自己確立強要）でなく、自然と関わる中で自ずと醸成される人との関わりによる他はない。それは何より、人々が共同で自然と関わる風土（のライフスタイル）の中でこそ達成される。

地域再生と風土：環境危機も人間の危機も生活過程での自然や土地との切断から生じた。二つの危機は同時解決を不可避とするが、それは地域再生に収斂する（地方も都市も）。その際、風土をコンセプトとすべきことが多様な地域再生論から照射されている。

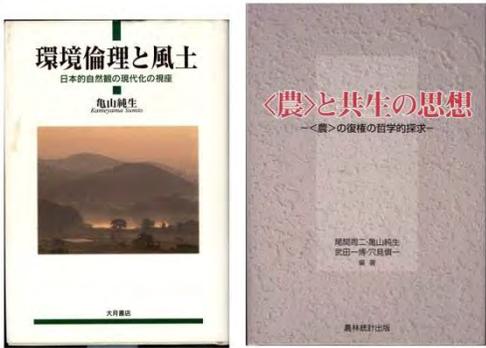
共生と〈日本的〉自然観：だが現代では風土は消滅しつつあり、特に都市では改めて再生すべき目標となる。その実現には何より現代人に定着した共生理念の活性化が重要である。共生理念は人間と自然の共生、人間と人間の共生を相互媒介的な契機とするが、それを具現する場が風土だから。この活性化には“人間と自然の共生”の語の定着のテコとなった〈日本の伝統〉的自然観の再評価も重要である。その点で、共生理念提唱を自負した黒川紀章が華嚴思想の影響を言うのは興味深い。だが、今日氾濫する共生の語は問題の情緒的拡散との批判もなお多く、伝統的自然観も単なる賛美は同じ批判を免れない。

重要なのは、どんな問題の解決への参照点になるかの具体的明示である。その際、自然観を何より

自然への実践的態度の表現、自然との関わりへの「身体的構え」の次元で見る必要がある。この観点から観念や思想に注目すると共に、それが歴史的生活過程でどう機能したかを見ることも重要である。例えば、中世の民衆生活で仏教の「山川草木悉有仏性」論は、不殺生戒として自然保護の意義とともに、逆にそれを空洞化し自然開発を正当化する二面性をもっていた。このことは、現代の共生理念にも示唆を与えないだろうか。

発表資料 亀山純生

<p><b>風土の現代的意義</b></p> <p>日本の自然観との関わりから</p> <p>東京農工大学 亀山純生</p>	<p><b>主な内容</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 環境倫理と風土——風土の現代的意義(その1)</li> <li>2. 風土とは何か——現代に必要な風土の概念と構造</li> <li>3. “人間の危機”と風土——風土の現代的意義(その2)</li> <li>4. 共生理念とく日本的&gt;自然観 ——共生の具現の場、共生理念のモデルとしての風土</li> </ol> <p>参考文献 亀山純生『風土と環境倫理』大月書店、 『東洋的自然観の寄与』(尾関他編『共生の探求』青木書店)、 尾関・亀山他編『農と共生の思想』(農林統計出版)の亀山論文・第2部各論文</p>
--	---

	<p>1. 環境倫理と風土——環境倫理になぜ風土が必要か (1) 環境保護の理念の歴史から</p> <p>① environmental ethics 導入による日本の環境倫理学 自然＝原生、自然保護＝不介入論への違和感 対立的欧米自然観批判と融和的な日本の自然観礼賛も空疎 → 人間と自然の共生論へ・・・地域の里山などのイメージ</p> <p>② 環境保護理念をめぐる2者択一論の不毛さ 自然中心主義か人間中心主義か、 自然の「内在的価値」、自然(動物)の権利の有無・・・ → 人間と自然の“関わり”の現場に注目 → 地域の個性:</p> <p>③ グローバリズム批判・ローカリズム重視の国際的傾向 妥協の「持続可能な開発(発展)」論 → “内発的発展”論 地域の現実の自然と個性(自然・社会・歴史・文化)に焦点 → → 地域の風土への注目</p>
---	---

(2) 自然保護運動の現場の疑問から

——— 既成の環境倫理学で応答できず

- ① 漁師が主張する「自然の権利」は「ごまかし」？  
→ 地域の自然との伝統的関わり・文化の保護
- ② 「ありふれた自然」保護の理由は？ cf. 希少種  
→ 住民の記憶・かけがえのなさ
- ③ 画一的緑化や自然の「絵画化」で自然保護？  
どこでもケヤキの街路、立ち入り禁止の公園・川・海  
→ 地域の自然全体との調和・人間の身体的関わり
- ④ 担い手なき自然再生で、自然保護？ 霞ヶ浦再生プロジェクト  
→ 自然保護と地域再生の不可分——地域の個性の発見
- ⑤ 自然保護をめぐる「地域」間対立  
→ 行政「地域」を超える地域とは？ → 自然と関わる範囲(流域)
- ⑥ 景観論争など地域内対立から合意は？  
——— 土地の歴史・個性・風格への注目  
→ 地域への注目

(3) 環境倫理にとって風土の意義(まとめ)

- ① 「人間と自然の共生」理念のモデルとしての風土  
理念の定着も内実明確化が課題 → 共生社会システム学会  
「共生=人間と自然の相互依存」モデルは里山に → 風土  
共生理念定着の基盤の「日本人の自然観」も風土の記憶から
- ② 自然変容の限度(環境倫理規範)の手がかりとしての風土  
1) 生物的生存条件の限度(ex. 有害物基準)だけでOK?  
2) 地域(住民)の意志の尊重だけでOK?
- ③ 地域内の合意の共通基盤としての風土  
意見対立(景観論争など)の収束点としての「土地らしさ」
- ④ 環境倫理の主体=「地域」の手がかりとしての風土  
自然保護には行政枠を超えた「地域」 → 自然域・生活域  
地域の個性・アイデンティティの集約点——風土  
→ 地域再生のコンセプトとしての風土

2. 風土とはなにか

(1) 「風土」のあいまいさと定義の必要

「風土」の定着とイメージの雑多さ・あいまいさ

気候風土(自然条件、土地、地形、土質・・・)、風土病、風土食、  
風土産業、風土文化、民俗風土、歴史風土、精神風土、文化風土、  
産業風土、政治風土(「汚職」の風土)、企業風土、「霞ヶ関」の風土、  
あいまいさの風土、「飲酒運転の風土」.....

→ 環境倫理の風土注目や風土の保全に何の意味？

cf. 風土=自然条件に限定(自然科学者など)

→ 風土=肥料づけ・汚染土壌、酸性雨？

★ 風土=好ましい自然(文化的自然)

風土のなつかしい響きも

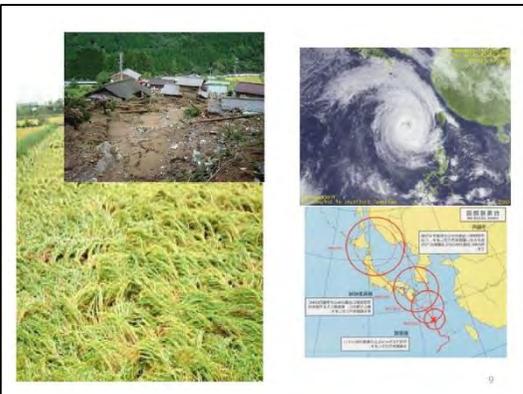
(原風景、ふるさと、土の香り・・・)

風土の総合的理解と風土概念の再構築  
の必要 cf. 和辻哲郎の風土概念



(2) 和辻の風土概念のポイント

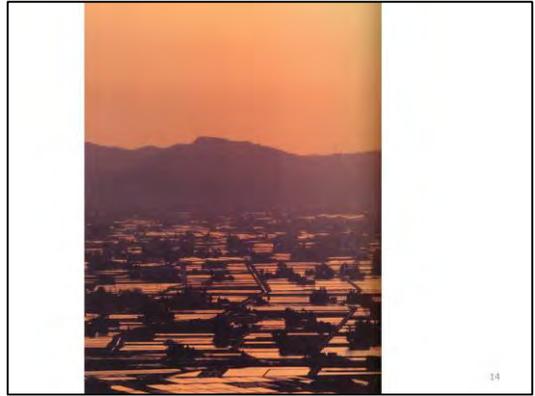
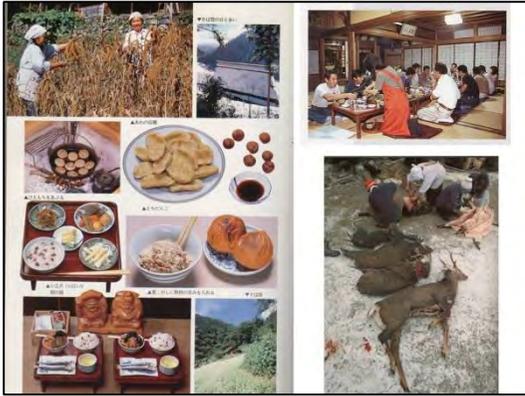
- ① 風土は文化・自然の一体的全体  
「風土の」ある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観  
「現象」 「文芸、美術、宗教、風習などあらゆる人間生活の表現」  
→ 風土の多様なイメージを含みつつ「土地」に収斂
- ② 風土は人間存在そのもの  
風土の本質、「人間存在の型」  
土地の人間の「自己了解の仕方」  
→ 自然も単に外的環境でなく、人間(のありかた)を表現  
文化的自然(ex. 棚田)から、「寒さ」、「台風」まで  
→ においも、音(海の声、風の響き・・・)も  
★ 和辻はハイデッガー流解釈学から。だが唯識の影響も？  
★ 問題点も:  
風土の3類型: モンスーン型(東アジア)、砂漠型(中東)、牧場型(西欧)  
日本単一の風土(→ ナショナリズム) 自然の独立を認めない.....



(3) 改めて風土とは何か

- ① 風土は地域の自然と文化・精神的営みの一体的空間  
風土の核心は土地における人間と自然の関わり  
——— 人々の共同による関わり、地域共有の関わり方  
人の関わりを映す自然、  
自然との関わりを映す共同関係(社会)・共同の文化
- ② 風土は、過去の営みを今に映す地域の歴史的空間  
空間の時間的共有性——世代間倫理への展望  
cf. 風土の伝統=歴史的变化と継承のバランス点#保守・復古  
→ バランス点=風土のおもむき(方向性)
- ③ 風土は空間・行為に現れる地域共有の「人間のありかた」  
★ 風土とは①②③の全体としての土地柄Landschaft  
風土: ある地理的空間(地域)において、人々の共同による、  
生活的自然との関わり全体。

③風土は空間・行為に現れる地域共有の「人間のありかた」  
 cf.近代の“私=内面(自我・自己意識)”の発想の逆転。  
 1)人間の現実存在existieren=外に出るex-sistere  
 人間=人の間:間柄 (和辻:ハイデッガーから)  
 cf.フォイエールパツハ——人間と自然の区別と相互関係の視点  
 ・人間はまるごと身体的存在で、自然に依存  
 ・主語(人間)の真実態は述語(どこで何をしたか)  
 ・人間が必然的に関わる対象は、人間の対象の本質  
 ・人間は「我と汝の統一」=共同関係あつての私・個人  
 ↓↓  
 2)自分とは、地域の中で他の人とどうつながり、自然とどう  
 関わり、何を食べどう住まい、どう振舞っているか、の全体  
 →風土は地域の人々のアイデンティティ。  
 風土保全の意義:風土を知る=“自分たち”を知る



(4)風土の構造——前近代のモデルから  
 環境倫理が基準とする風土のポイントは何か?  
 保全・再生すべき風土の要素は何か?

そもそも風土が成り立つ3つの最低条件  
 風土の3契機(不可欠要素)  
 “再生”の根本要素

(1) 風土の3契機

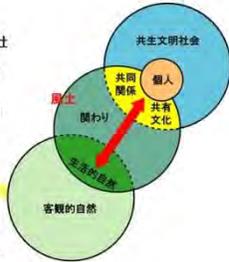
a, b, c (特にc)がなければ、地域に自然や文化・社会があっても風土はない。  
 →風土的環境倫理

風土なき現代の人間-自然関係=支配(収奪)

- 近代化・生活の文明化が問題でない。
- 問題は、都市型消費のライフスタイルの全面浸透  
生活と土地・自然との切断
- 近代文明社会における人間と自然の切断と、自然支配
- 人間(個人)と自然の変質

### 風土再生による人間-自然の関係=共生

- 3契機基準に風土(の質)の有無  
大都市に風土なし?  
地方では?
- ア. 緑・自然あっても生活自然なければ風土なし
- イ. 生活自然あっても、共同関係なければ風土なし
- ウ. 共同関係・共有文化あっても身体的関わりなければ風土なし



- 近代化・市場社会化の中での風土再生の契機
- 風土的環境倫理
- 風土あって、現代文明社会は共生文明社会に、客観的自然は共生的自然に。

### (5)三層の風土的環境倫理

- ①根本: 三つの風土的環境倫理の公理
  - 1) 地域の自然に生活的自然がなくてはならない。
  - 2) 自然との関わりに共同関係がなくてはならない。
  - 3) 自然との共同関わりは身体的関わりと、地域の自然全体(生態系)との調和がなくてはならない。
- ②九つの風土的自然の原理:
 

地域の自然は風土の中の自然でなければならない。生命圏の質、生命の豊かさ(生物的多様性)、風土性(土地の個性、歴史性)
- ③三つの風土性の原則:
 

地域の開発・保全は風土性を逸脱してはならない。  
風土性: 風土のおもむき(趣・赴き・面向き・方向性)  
基本要因: 生態的傾向・歴史の傾向

詳細は亀山『環境倫理と風土』

### 3. “人間の危機”と風土

- (1) 深刻化する人間疎外  
ギスギスした競争社会、カネの支配、人間のアト化・不安、人間力の疲弊
- (2) 絶望的な倫理融解・モラルハズ  
他者感覚の不在、自己の希薄化  
身体次元での生命感の喪失  
→他者に迷惑かけるな、人を殺すな!  
★倫理道德の原点(“人間力”)の  
=“人間(そのもの)の危機”  
核心は人間の“孤人化”  
「非社会化」・無縁社会  
象徴としての「引きこもり」



### (3)“人間の危機”のデスパイラル構造の現代孤人化”の拡大・潜行

1970年代後の特徴: 非社会化(門脇『社会力を育てる』岩波新書)  
若者(16~39歳)「引きこもり」増加(2010年総理府、朝日新聞7/24)  
「引きこもり」70万人(1.8%)、予備軍150万人(4%)

- 三重のデスパイラル
- ①“孤人”克服のカギの人の関わりへの抑圧化・忌避の悪循環  
関係(ex. 友だち)重視も“みんなぼっち”“まなざし地獄”
  - ②“孤人化”で現状満足の悪循環——疎外の窮極的完成  
20代70%、高校生93%(豊泉『若者のための社会学』はるか書房)
  - ③“孤人化”の再生産過程の悪循環  
社会の中堅・親世代の“孤人化”→次世代は??  
→都市型ライフスタイルでの“孤人化”克服の絶望

### (4)“孤人化”(人間の危機)克服のポイント

- 1) 自然との関わりが生む“生きる力”の注目  
自然体験、農業体験、農山村留学
- 2) 自然との関わりが含む暗黙の作法の意味  
→風土のモラルへの注目  
土地・自然への作法、他者への作法、  
共同の作法などのセット  
→関わりの中で不自然と身体に埋め込まれる他者感覚・生命感
- 3) “孤人化”ゆえの自然志向がテコ  
特に“農”が含む転成的欲求 cf 農転相成



風土の暮らしで疎外・“人間の危機”克服  
環境倫理の意義とセットで風土の文明転換的意義

### 4. 共生理念と日本の自然観

- (1) 風土再生(実現)のエンジンは共生理念  
風土は、人間と人間の共生・人間と自然の共生をセットで具現  
共生理念の国民的定着——共生の追求は風土へ

★実践的規範としての「人間と自然の共生」理念

1. 相互依存性: 人間と自然は互いに生かし、生かされあう関係であるべきだ
2. 相互補完性: 人間と自然は互いに対立しながら、互いを必要とする関係にあるべきだ
3. 異質性・平等性: 人間は自然と、その個性・自立性を尊重する対等の関係をもつべきだ
4. 共同性: 人間と自然は、片方だけでは不可能だった新しい創造的な共同関係にあるべきだ。

黒川紀章『共生の思想』を改作



### 人間と自然の共生理念の留意点

- ① 共生すべき自然＝眼前的生命圏システム≠自然史的自然  
cf. 人間が自然に依存で、自然が人間に依存とは傲慢？  
——巨大科学時代で、眼前的生命圏システムは人間に影響
- ② 自然との共生は、自然とのコミュニケーション関係でこそ。  
自然との共生は非科学的な擬人観？→自然をそのまま主体とみる(ex.サル学)
- ③ 共生すべき自然の二重性と  
入れ子構造  
★共生の相手としての自然  
★共生の場としての自然  
→全体的自然へ風土を埋め込み  
→入れ子構造で地域(風土)から  
グローバルへ連帯



### (2) 共生理念と“日本の伝統”的自然観

- ① 仏教と共生概念  
黒川紀章・椎尾弁匡「共生き運動」？ 唯識 ×「華嚴の相互相入」  
日本仏教学会：仏教に「共生」のタームなし？ むしろ思想内容で  
cf. 中村元『仏教語大辞典』に「共生」も、どの程度一般化？
- ② 自然と融和的な伝統的自然観  
・人間も文化も大自然の一部  
・自然との合一(循環)が文化の理想  
・アニミズム…神道・自然信仰  
・生命平等主義の仏教思想  
「山川草木悉有仏性」・不殺生戒…  
★欧米文明批判でなお賛美傾向  
⇒そんなに“自然(生命)尊重”の伝統的自然観があって、なぜ公害抑制できなかったか？



### (3) 改めて“日本の”自然観とはcf.“

留意: “日本”“伝統”の意味を検討。安易な「基層文化」論の危険

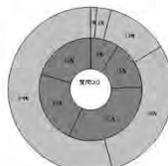
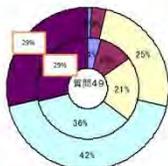
- ① 自然観＝自然への態度(Kellert)、自然への身体的構え(桑子敏雄)  
→伝統的思想・観念は、問題解決にどんなヒントか(参照点的意義)  
現代に“生きる”観念は、生活過程でどんな機能が(イデオロギー的意義)
- ② 例えば生命平等思想、だが、中世民衆の生活世界では二面性  
「山川草木悉有仏性」→自然も人間と平等に成仏可能性(価値の同等)  
A: 殺生禁断＝自然開発・動物殺傷の禁止  
特に仏法領(荘園)で民衆の開拓・猟・漁禁止; 仏逆の最悪の墮地獄  
仏法領では草木は仏の莊嚴、動物は仏の弟子、山は仏の化身(本地垂迹説)  
B: 自然(の神々)・動物の成仏論で殺生・自然開発の正当化(仏法領で)  
・殺傷・開発されることは、自然物・動物自身の成仏行(捨身の布施行)  
・仏の供物となることは、殺傷する人間(悪人)の罪軽減、動物自身の往生行  
では無意味？→殺生は普遍的目的のため。私益のための濫用

### (4) 共生理念の深化のために

- ① 共生理念(定着)の背景の“日本の自然観”の発掘と現代化  
自然とのコミュニケーション関係の深化  
生活生業の自然観:「田の貌」「川相」まよむ。山の身になる…  
cf. コミュニケーション関係と科学的認識の関係の解明  
生活過程での生命平等主義の二面性の意義の深化  
「悪」「もつたいない」「手入れ」の思想…  
薄れつつある“風土の記憶”のよびさまし
- ② 日本思想から参照点の発掘  
cf. 西欧、その他の思想からの参照点発掘とともに。  
——いかなる問題の解決方向を照射するか？  
共生理念における華嚴・天台本覚  
自然観と世界への構え(唯識)など…  
★環境破壊に「居会わせた」市民の責任と「因縁果」の論理

質問49 動植物も人間と同じ生き物  
質問30 動物虐待・草花を踏みにじるは許せない

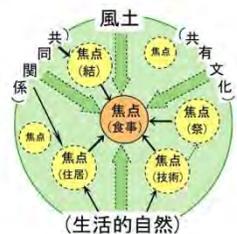
肯定: 学生71%、社会人65% 肯定: 学生86%、社会人32%  
否定: 学生4%、社会人11% 否定: 学生3%、社会人40%

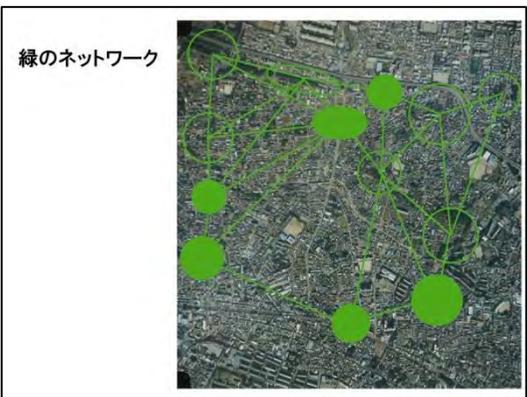


自然観アンケート(2006) 亀山『風土の環境倫理の可能性と日本の自然観の意義』

### 風土の構造(3) 風土の各焦点は風土の全体を映す

- ・ 風土の全体的性格:  
各焦点の総体が醸す土地柄(雰囲気)  
だが、風土の全要素・焦点の記述は困難
- 風土の焦点: それぞれの角度から風土全体を反映  
→代表的焦点から風土(全体)の特徴づけ  
関わりの3次元と  
風土全体俯瞰の3次元





# 「風土のしらべ—日本の音風景から」

作曲家・演出家・エッセイスト 仙道作三

## 【はじめに】

3月11日、東北地方の太平洋沖に巨大地震が起きた。そして多くの人々が犠牲となった。そこで私は若い音楽家仲間に声を掛けて、家族や家を失い放射能から逃れて来た人々へ、慰問コンサート8回行って来たが、私の気持ちは治まらず、地震や大津波で亡くなった人々の魂を鎮める、レクイエム（鎮魂歌）を作ろうと決意した。

東北に生まれ育ち、東北の風土に育まれた感性を持って、86曲ものオペラや交響詩などを作って来た作曲家として、犠牲となった東北の人々の魂を鎮めなければ、ご恩返しをしなければ、私の人生終われないのである。

そこで東北人の、粘り強く忍耐強い、その根性の根源は、一体どこに在るのだろうかと考え、東北の魂を探す旅を4月から続けている。いまその姿が少し見えて来た事柄を語ろう。

## （1）山形県の音風景

月山に東北の死者の霊が集まると聞いた。それならば霊を一身に受けようと、8月13日の午後、濃い霧の中、1450メートルの八合目の弥陀ヶ原へ登った。深い霧の中から聴こえる澄んだ妙なる浄土の声が。夜の火祭りの炎に集まる青白い霊と、闇夜を守る神、月が奏でる深遠な音が。

## （2）青森県の音風景

八戸市から出土した3500年前の「合掌土偶」は、いったい何を考え、何に祈っていたのだろうか。  
へら ひすい あずさゆみ むせ  
出土品の篋と翡翠と 梓 弓は。昭和に咽び泣いた青函連絡船「八甲田丸」の霧笛の音と北前船の霧笛は。

## （3）秋田県の音風景

謎のストーンサークルの環状列石を見た。直径約40メートル。二重の円形に規則正しく石を並べられたその中央は墓だという。道を隔てて二つのストーンサークルの中心点は、夏至の方角で結ばれる。縄文人は東西南北を知り、太陽を中心に生活していた。

## （4）岩手県の音風景

北上市民憲章に「あの高嶺、鬼のすむ誇り」と書かれ、鬼は蝦夷（えみし）と共に棲む東北人を言  
べっしょう  
う 蔑 称 であるが、テーマ・パーク「鬼の館」で生気が 甦 った、と宣言している。  
せいき よみが

念願だった「鬼剣舞」を観た。元は念仏踊りが始まりだというのが、首を取られた縄文の大将スクナ

の陰が見えた。

### 【終わりに】

フィールドワークで出会った縄文人、東北の人々は、自分の住む土地と風土をほんとうに愛し、一億年以上も祖霊それいや産土神うぶすながみを敬いながら生活して来たその行為を、いま若い世代へと引き継がれている事実を知り、私は喜びを覚えた。

だがこれは内陸部の話で、太平洋沿岸部は空爆を受けた戦禍の如くで、まるで地獄絵を見ている様であった。人間が住んでいない、草木が生えていない土地には、音風景が全く無い。

嘆いてはられない。復活再生をせねばならない。

公開シンポジウム

円了×熊楠

近代日本のエコ・フィロソフィ

公開シンポジウム  
円了×熊楠  
近代日本のエコ・フィロソフィ

日時：2013年2月24日（日）13:30～17:30

会場：東洋大学白山キャンパス 2号館16階「スカイホール」

【主催】東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ

【後援】国際井上円了学会

【協賛】東洋大学エコキャンパス推進委員会

[プログラム]

特別講演

鎌田東二（京都大学教授）「1910年と南方熊楠と生態智」

報告

野村英登（TIEPh 研究員）「井上円了における催眠術と瞑想法」

岩井昌悟（東洋大学准教授）「井上円了の“宇宙万物に対する徳義”」

中島隆博（東京大学准教授）「世紀の交の靈魂論—中江兆民、井上円了、南方熊楠」

パネルディスカッション

司会：永井晋

## 1910年と南方熊楠と生態智

鎌田東二（京都大学こころの未来研究センター）

### 1、一九一〇年の南方熊楠～ハレー彗星インパクトあるいは一九一〇年問題

南方熊楠を一九一〇年（明治四十三年）という時間軸で一コマショットのように切り取ってみよう。すると、その年に、彼がどんなアクションをしたかが、コマ撮りのように印象深く見えてくるだろう。

この年、南方熊楠は、激烈な神社合祀反対運動を展開して田辺警察署にぶちこまれた<sup>1</sup>。政府の命じた神社合祀運動を積極的に進める和歌山県県吏田村和夫に面会を求め、会場となっていた田辺中学校講堂に「家宅新侵入」して揉み合いになり、取り押さえられ、十八日間も留置所に入れられて拘留・訊問されたからである。その真剣ではあるが、いささか滑稽な南方熊楠像が鮮明に映し出されてくる。なぜ南方はそのようなエキセントリックな行為に及んだのだろうか？

唐突に思えるだろうが、わたしは、その彼の思い詰めた行動にはハレー彗星の影響が幾分かあったと考えるものである。

この年、一九一〇年五月十九日、地球にハレー彗星が最接近した。その時、世界中で地球滅亡が噂され、パニックとも珍現象ともいえる動きが起こった。その直後に、柳田國男は『遠野物語』を出版し、同年八月に南方熊楠は神社合祀反対運動を展開して留置場にぶち込まれ、福来友吉は透視実験を試みた「千里眼事件」によって東京帝国大学心理学科を追われ、夏目漱石は『門』の連載を進め、柳宗悦は『白樺』にテレパシーなどの現象を攻究する「新しき科学」と題する論考を発表し、京都帝国大学助教授となった西田幾多郎が翌一九一一年一月に『善の研究』を上梓した。

この一九一〇年の激震・激動を、わたしは「一九一〇年問題」とか「ハレー彗星インパクト」と呼んでいる。この時初めて、地球史的危機が世界的な規模で意識化されたと考えているので、この年を他の年とは異なった異様性を持った年として位置づけたいのである。その他の年との大きな違いもしくは特徴は、今日で言う「環境問題」の浮上であった。

この時、「エコロジー」なるイギリス仕込みの新学問を引っ提げて神社合祀反対運動を展開したのが南方熊楠であったが、その南方の思想と実践をその時代の思想と文化運動の文脈の中で捉え直し、今ここに突き刺さってくるメッセージとして読み解いてみたい。

さて、一九一〇年五月十九日、地球にハレー彗星が最接近した時の様子をもう少しくローズアップして見てみよう。この時、前年から世界中で地球滅亡が噂され、パニックとも珍現象ともいえる動きが起こっていた。

わたしの考えでは、一九一〇年は世界史のターニングポイントとなった記念すべき年である。その

<sup>1</sup> 鎌田東二「南方熊楠と神社合祀反対運動」（環栄賢・荒俣宏編『南方熊楠の図譜』所収、青弓社、一九九一年）。  
鎌田東二『翁童のコスモロジー——翁童論Ⅳ』新曜社、二〇〇〇年

年、地球上に初めて世界同時性の意識と地球史的危機意識が芽生え始めたといえるからだ。そしてその意識を浮上させたのがハレー彗星の到来であった。ハレー彗星の出現が世界中に騒動が巻き起こしたのである。

ヨーロッパでは、終末論的な破局がやってくるとまことしやかに語られた。有毒ガスを含んだ尾が地球を包み、生物は全滅すると噂され、パニックが起こった。尾に含まれた大量の水素が地球上で大爆発を起こすと信じられ、地下室にこもったり、郊外に逃げ出す人が続出したのだ。日本では、彗星到来時には清浄な酸素を吸収することができないので、洗面器に水を張って長く息を止める練習をする人のことなどが報道され、岐阜県では自殺者まで出ている。

五月一九日付けの東京日日新聞には、「支那では爆竹で彗星を驚かして退散せしめるという奇抜な呪（まじない）があるようだが、米国ではハレー彗星が地球と衝突した場合、その厄を逃るには、地中に潜っているが一番安全だといって、五六日前から穴居を始めた人があるそうだ。また、日本にも二三日前のこと、日向国延岡町の渡辺某妻は、十九日ハレー彗星が地球と衝突すると下界の人間は皆打殺されるという例の風説を信じて、逆上のあまり卒倒して遂に彼の世の人となった」との記事が載せられている。

また、東京朝日新聞では、ハレー彗星が接近してくるほぼ一ヶ月前の四月二三日からほぼ毎日のように、この「千載一遇の重大事件」であるハレー彗星についての特集記事が掲載されている。その中に次のような一節がある。

「仏国のフレンマリオン博士其他の説に依れば、此尾が地球を包む結果として地球の人類に大なる危害を及ぼす虞があると云ふことだ。果して然らば、今から二十幾日後の現象を考へると、実に恐怖と震駭に堪へない次第で、これこそ誠に人生に取つて非常の一大事件と云はねばならぬ。（中略）（フレンマリオン博士の）其言説とは、『ハレー彗星が太陽面を通過する時に地球と彼との距離は千五百万里を越えない。然るに、其尾の長さは二千万里、乃至三千五百万里の筈であるから、之に依つて我地球が包まるゝことは、勢ひの免れ難い所である』と云ふのだ。（中略）フ博士（フレンマリオン博士）は更に進んで、『此尾の中に含まるゝ水素が地球の空気の中に存在する酸素と化合すれば、人類は皆窒息して死滅するであらう。若し又、此反対に、空中の窒素が減ずる場合には、人類は勢ひ無我夢中に狂喜して踊つたり跳ねたりして、遂には矢張り死滅せねばならぬ筈だ』と述べた。」

この記事に出てくる「フレンマリオン博士」とは、ニコラ・カミーユ・フラマリオン（Flammarion, Nicolas Camille, 一八四二～一九二五年）のことである。フラマリオンは、フランス天文学会を創設して初代会長に就任したほどの著名な天文学者で、火星の観測から火星には海と運河があり、地球人よりも進んだ火星人が住んでいると主張した人物でもある。そのフレンマリオン博士がハレー彗星到来による人類滅亡説を主張したのだから騒然となるのもしかたないだろう。

そして、この二〇年ほど前から一〇年前までの一八九〇年代に、ロンドンで最新の「科学」や人類学や民俗学を学んでいた南方熊楠がこの動きに注目しないわけがない。彼はいつその危機感を持つ

て、日本列島で進行しつつある「神社合祀」という政府や地方行政の愚かな政策を叩き潰さなければならぬと本気で対処していたのである。もちろん、南方が捕まった八月には、ハレー彗星による地球破滅の危機は脱していたけれども。

この「人類死滅」が予測された明治四三年、すなわち一九一〇年の動きのいくつかを時系列に沿ってもう少し解像度を上げつつコマ撮りしておこう。

- ① 二月一〇日以降、東京帝国大学文学部心理学助教授・福来友吉が透視実験を始める。
- ② 四月一日、柳宗悦、武者小路実篤や志賀直哉らとともに「白樺」派を旗揚げする。
- ③ 四月二五日に東京帝国大学内で、同年二月に熊本で行った「千里眼」の持ち主・御船千鶴子の透視実験の報告をし、話題を呼ぶ。
- ④ 五月一九日、ハレー彗星が最接近。
- ⑤ 五月二五日、大逆事件が起こり、検挙が始まり、六月一日、幸徳秋水らが明治天皇暗殺計画の容疑で逮捕され、処刑される。
- ⑥ 六月一四日、柳田國男が『遠野物語』を出版し、新渡戸稲造、牧口常三郎らとともに「郷土会」を発足させる。
- ⑦ 八月二一日、南方熊楠が神社合祀反対運動により逮捕される。
- ⑧ 八月二二日、韓国併合条約が締結される。
- ⑨ 八月二四日、夏目漱石、伊豆の修禅寺で大咯血、大病を患う。咯血前後にウィリアム・ジェームズの遺著となる『多元的宇宙』を読破。
- ⑩ 八月二六日、アメリカの心理学者ウィリアム・ジェームズ死去（享年六八歳）
- ⑪ 八月三一日、学習院の教師であった西田幾多郎が京都帝国大学文科大学助教授に就任し、倫理学を担当する。
- ⑫ 九月一日と一〇月一日、学習院高等部で西田幾多郎や鈴木大拙の教え子であった柳宗悦が『白樺』第一巻六号・七号に心霊科学研究の論文「新しき科学」を発表する。
- ⑬ 同月、東京帝国大学で、御船千鶴子による福来友吉の透視実験が行われる。
- ⑭ 同時期に、高橋五郎『心霊万能論』、ブラヴァツキー『靈智学概説』E・S・スティヴンソン・宇高兵作共訳、スエーデンボルグ『天界と地獄』鈴木大拙訳、など、心霊研究書の出版が目白押しとなる。
- ⑮ 一一月二〇日、ロシアの文豪レフ・トルストイ死去（享年八二歳）
- ⑯ 一二月 柳田國男『時代ト農政』を出版する。この頃、柳田國男は、新渡戸稲造、牧口常三郎らとともに「郷土会」を発足させる。
- ⑰ 一九一一年（明治四四年）一月一八日 大審院が幸徳秋水ら二四人に死刑判決を下す。一月二四日 幸徳秋水ら一人を死刑執行。一月二五日 菅野スガ、死刑執行
- ⑱ 一月三一日 西田幾多郎の『善の研究』が出版される。

⑱ 同月、福来友吉の透視実験を詐欺呼ばわりされ、御船千鶴子は服毒自殺し、「念写」実験の協力者の長尾郁子も病死し、大正二年、福来友吉は東京帝国大学助教授を休職（辞職）する。

繰り返し注意を喚起しておきたいのは、この時、ハレー彗星の影響によって地球規模の気象変化がどのように起こるのかほとんど誰もまったく正確な予測ができなかったことと、それがゆえに、いっそう、地球と生命の危機と破滅が強く意識せられ、世界同時性＝地球的同時性を持った地球史的危機が認識され始めたことである。この時、一九世紀以来の西欧諸国による植民地支配、通信・交通網の整備、新聞雑誌等の大衆メディアの隆盛によって、ハレー彗星到来問題は全地球的な問題となった。ここで初めて、地球という惑星の中で、「世界は一つ」とか「惑星の運命共同体」という認識がリアリティを持ち始めたのだ。そのような次第で、わたしはこの年の大変化を「ハレー彗星インパクト」とか「一九一〇年問題」と呼んでいるのである。

## 2、一八六七年から一九一〇年までの南方熊楠～本草学＝生態学と心の理論としての心理学

それでは、次に、もう少し時間軸を過去に遡らせて、南方熊楠の誕生から一九一〇年までの動きを重ね撮りしてみよう。そして、熊楠にとっての「環境問題」の認識が、「曼陀羅」などの伝統的な真言密教の宇宙観の素養とロンドンで学んだ最新の「生態学（ecology）」との統合されたものであったことを指摘したい。

南方熊楠は慶応三年（一八六七年）、江戸時代の最後の年に、徳川御三家の一つ、紀州藩（和歌山県和歌山市）の城下町に生まれた。南方は子供の頃から植物や昆虫に異様な興味を持ち、近所の家に所蔵されていた『和漢三才図絵』を書き写したほどで、そのあまりの熱心さに父親が学問をすることを認めざるを得なかったという。

南方家の菩提寺は真義真言宗根来派の末寺・延命院（通称「赤門寺」）であるが、そこには南方熊楠の分骨が納められ、本骨は終の棲家となった和歌山県田辺市の高山寺（真言宗御室派）に納骨されている。ちなみに、田辺の高山寺の南方熊楠の墓のすぐ隣には合気道の開祖植芝盛平の墓がある。田辺湾を望み見ることのできる高台にある高山寺の墓地に、二人の墓が並んである風景は微笑ましくも、予言的である、

幼少期の教育環境について、熊楠は次のように記している。「（父母は）地藏の和讃、大日真言などを聞かせて育てたり。この和讃、この真言のかたことばかりの中に、在英の現在の金粟如来は生まれたるなり。」<sup>2</sup>。この頃、伊達神社の倉田神官や、提燈屋の亭主の国学者や、学識ある薬屋の坂上隠居らに、毎日曜日に「心学」を学んでいたという。

その後、熊楠は、一八七九年（明治一二年）和歌山中学校に入学し、そこで、生物学や天文学や和

<sup>2</sup> 本稿における南方熊楠の文章の引用は、『南方熊楠全集』第七巻、第八巻に拠った。平凡社、一九七二年

歌や漢籍や英語など、大変広範な学識を持つ博物学者の鳥山啓（ルビ： ひらく）の多大な影響を受けた。鳥山啓は、『変異弁一天変地異拾遺』（一八七三年）を始め、『異変弁動物図彙』『木水魚譜』『植物図彙』などの図鑑を著すと同時に、「軍艦マーチ」の作詞者としても知られている。ここで、熊楠は事物の観察のなにものであるか、なにごとであるかを実地で学びとり、それが彼の生涯の学問の基軸となった。

一八八四年（明治一七年）、熊楠は上京して共立学校で英語を学び東京大学予備門に入学する。だが、ノイローゼとなり、中退する。その時のことを、熊楠は脳漿を患ったと記している。その時の同期生には、夏目漱石や正岡子規や秋山真之、芳賀矢一、山田美妙、本多光太郎や、後に明治政府が「神社合祀令」を發布した時の内務省神社局長の地位に就いた水野錬太郎など、実に興味深い面々がいたが、もちろん、彼らが後年どのような活躍をするか、知る由もなかった。また、同級の彼らにとっても熊楠がどのような人物として成長を遂げるのか、まったく予測できなかったに違いない。

こうして、東京大学予備門を中退した熊楠は、一八八六年（明治一九年）、渡米する。そこからの振る舞いが熊楠らしいのだが、サーカス団に入ったり、巡業したりしてアメリカ合衆国内や中南米の島々を旅して回ったが、一八九二年（明治二五年）イギリスに渡って、ロンドンに住み着いた。そして、大英図書館に通い詰めて、猛烈な勉強を開始し、科学雑誌『Nature』に「東洋の星座」や「ミツバチとジガバチに関する東洋の見解」や「拇印考」などの論考を投稿し掲載される。東洋人として初めての論文掲載となる特筆すべき快挙であった。

この頃、大英博物館で図書目録編纂係となり、考古学や人類学の文献を抜書きし、南方版百科全書ともいべき私家版の『南方抜書』を作成しているのだが、これまた猛烈なる異様な抜書きで、その勉学ぶりが半端でないことがよくわかる。

熊楠のロンドン生活で、もう一つ特筆すべき事態がある。一八九三年（明治二六年）一〇月三〇日、ロンドンで土宜法竜（後の高野山真言宗管長）と出会ったことである。土宜法竜は同年、シカゴで行われた万国宗教大会に鎌倉円覚寺の釈宗演らとともに日本代表として参加し、その後ロンドンとパリに立ち寄り帰国することになるが、ロンドン滞在はわずか数日であったにもかかわらず、その出会いと議論が強烈であったのか、その後の土宜法竜と熊楠との間にこれまた半端ではない頻繁という以上に異様なほどの多くの書簡のやり取りが始まる。おそらく熊楠の強烈な手紙を受け取った土宜法竜もほとんど困ったことであろう。それは一九一〇年に起きた「ハレー彗星の到来」にも似た事態であった。もちろんその時に「ハレー彗星」とは強烈な毒ガスの破壊力を持つと恐れられた彗星・南方熊楠であったろう。

この熊楠と土宜法竜との間で発生した膨大な書簡の中で、真言密教と当時のロンドンで大流行していた心霊研究やオカルティズムやスピリチュアリズムが激突し、それによって熊楠独自のマンダラ的世界認識が作り上げられれていったことになる。ここで、ロンドンでの滞在が一年ほどになる熊楠は、西洋のオカルティズムとかシャーマニズムとか心霊研究などは日本の密教に比べるとそれほど大し

たものではないと主張している。たとえば、一八九三年一二月二日、南方熊楠は土宜法竜に、「オカルチズムのことは、仁者（引用者注一土宜法竜のこと）これを何の用に供するを言わず。（中略）オカルチズムのことたる、別に立派なものにあらず。一体日本にも巫覡などいうは、士君子たるものの正しきこととせぬことなり。仁者のこれを調べんとするは、西洋にかかるもの多く、言を仏教などに託するを聞いて、もし真に然らばこれを仏教の助けとなさんとせられしことと小生は思えり。（中略）またわけも分からざるオカルチズムぐらいのことで（中略）シャマニズムは、仏教の至って落ちぶれたるものとも、また大乘の『瑜伽論』の原をなせりとも申す」と書き送っている。

ここで熊楠は、西洋の「オカルチズム」（オカルティズム）などはさほど大したものではない、それは日本の「巫覡」すなわちシャーマニズム的な現象と変わらぬもので、それは仏教の落ちぶれたものであり、また大乘仏教の唯識派のヨーガ的な行法の元をなすものともいえると述べている。

注意したいのは、熊楠が一方では「オカルチズム」を「シャマニズム」のような落ちぶれたものと幾分否定的に言いつつも、もう一方でそれがヨーガ的唯識説の元をなすものだとも評価しているように見える点である。そしてさらに注目すべきは、翌一八九四年三月一九日付けの土宜法竜宛書簡で、その「瑜伽」をキリスト教のグノーシス主義に比している点である。「你、瑜伽を学ばんとならば、耶蘇教の Gnosticism を見よ。これ今はほとんど全滅せしが、書はあるなり。『大日経』ともいふべき大著述もあり。例の捏造捏造といわる、されど何しろ玄妙なものなり。五智如来の配置にはなほ似たることもあり。いろいろの秘密法あるなり。」

一八九四年当時に、古代キリスト教最大の異端とされたグノーシス主義をこのような観点から評価している熊楠の知識とその慧眼に驚かされる。しかも、「捏造」文書と言われるグノーシス主義に実に「玄妙なもの」である『大日経』のような大著があり、そこには、『大日経』に説かれる五智五仏の叡智のはたらきや密教修法のような「秘密法」があると述べているところにも驚かされる。いったい熊楠は、このようなグノーシス主義についての知見を、その熊楠が滞在する前にロンドンで話題になっていたマダム・ブラヴァツキーの「神智学」の文研から得たのではないかと思う。

いずれにせよ、熊楠がキリスト教神秘主義のグノーシス主義とユダヤ教神秘主義のカバラに一定の評価を与えているところに、熊楠において思考や宗教の先行モデルとも範型ともなっていたのが真言密教であったことがよくわかる。熊楠は日本および東洋の「密教」を判断軸として、グノーシス主義とカバラに一定の評価を与え、オカルティズムやシャーマニズムやブラヴァツキーに対しては、日本の古典の『古今著聞集』や『今昔物語』を判断軸として低い評価しか与えていない。

真言密教の思想と後年の熊楠的「環境問題」や生態学的認識を考える上での接点を指摘しておこう。

熊楠は一八九四年三月二四日付け土宜法竜宛書簡の中で、「この世界のことは決して不二ならず〔一つではない、一つとして同じものはない〕、森羅万象すなわち曼荼羅なり。その曼陀羅力を応用するの法およびその法あるべき理論を精述するなり。むやみに未熟で世に出すときは大害を生ずるものゆえ、まず仁者に真言として伝えんと思ふなり。事実の条述は大抵左のごとし。（一）箇人心は単一に

あらず、複心なり。すなわち一人の心は一にあらずして、数心が集まりたるものなり。この数心常にかわりゆく、またかわりながら以前の心の項要を印し留めゆく（このことは予実見せしことなり）。

（二）しかるに、複心なる以上はその数心みな死後に留まらず。しかしながら、またみな一時に滅せず、多少はのこる（予は永留の部分ありと信ず）。（三）右を実証す。（四）天才（genius）のこと。坐禅などはこの天才を涵養する法なり。しかるに、なにか大胆になるとか不平をしのぐとか心得は残念なり。不意に妙想出で、また夢に靈魂等のことあり。これ今日活動する上層の心機の下に、潜思陰慮する自心不覚識（アラヤ）の妙見をいう。（五）静的神通（遠きことを見る、聞く等なり）。（六）幽霊。（七）動的神通（遠きことを手でかきまねで示す等なり。南方金粟如来の秘密事なり）。（八）入定。（九）実用。（十）教用。（十一）真言宗向來の意見。」と書き送っている。

ここで熊楠は、「森羅万象」が「曼荼羅」であること、そしてその「曼陀羅力」の応用法を秘密の「真言」として伝えるとその意気込みを土宜法竜に向かって述べていることに注目したい。「森羅万象」が「曼陀羅」であるとは、それらがみな相互に関係し合い、入り組み合っているということの認識であって、後年の生態学的（ecological）な認識の下地となるものである。

熊楠は「森羅万象＝曼陀羅論」に加えて、①複心論、②数心の死後の存続、③その実証、④天才および天才涵養法あるいは潜在意識論、⑤透視やテレパシーなどの静的な神通力、⑥幽霊、⑦テレポート（物体移動）などの動的な神通力、⑧（弘法大師空海の死も含む）入定という死のありようについて、⑨密教の実用（事相・実践）、⑩教相（教学・理論）、⑪真言宗に対する熊楠のこれまでの意見の一一種を挙げている。

このように、南方熊楠は土宜法竜という密教の練達の士を得て、溢れるように彼の密教観と学問観を書き送ったのである。そこに、後年の「環境問題」への関心と認識の胚芽が真言密教の再布置を通して浮上しつつあることを読み取ることができる。

それでは、南方熊楠にとって、思考の基軸に置かれることになる真言密教とはどのようなものであったのか。帰国後三年ほど経って、那智山中に籠っている熊楠から高野にいる土宜法竜に宛てた書簡から探ってみよう。

「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、その順序だけざっと立てならべ得たることと思う。…（中略）…心不思議は、心理学というものあれど、これは脳とか諸感覚とかを離れずに研究中ゆえ、物不思議をはなれず。したがって、心ばかりの不思議の学というもの今はなし、またはいまだなし。次に事不思議は、数学のひと一事、精緻を究めたり、また今も進行しおれり。…（中略）…（ヌ）ごときに至りては、人間の今日の推理の及ぶべき事理の一切の境の中で、（この図に現ざるを左様のものとして）（オ）（ワ）の二点で、かすかに触れおるのみ。（ル）ごときは、あたかも天文学上ある大彗星の軌道のごとく（オ）（ワ）の二点で人間の知りうる事理にふれおる（ヌ）、その（ヌ）と少しも触れるところないが、近処にある理由をもって、多少の影響を

及ぼすなにか一切ありそうなど思う事理の外に、どうやら（ル）なる事理がありそうに思わるというぐらゐのこと想像しうるなり。…（中略）…。さてこれら、ついには可知の理の外に横たわりて、今少しく眼鏡を（この画を）広くして、いずれにかて（オ）（ワ）ごとく触れた点を求めねば、到底追蹤に手がかりなきながら、（ヌ）と近いから多少の影響より、どうやらこんなものがなくてかなわぬと思わるる（ル）ごときが、一切の分かり、知りうべき性の理に対する理不思議なり。さてすべて画にあらわれし外に何があるか、それこそ、大日、本来の大不思議なり。（中略）図中（イ）のごときは、諸事理の萃点」。

このよく知られている書簡の中で、熊楠は、①事不思議、②物不思議、③心不思議、④理不思議、⑤大日如来の大不思議の五種の「不思議」を弁別している。この内、「物不思議」を物理学、「心不思議」を心理学、「理不思議」を数学に比定している。しかし、これらの四不思議を超える第五番目の「不思議」がある。それが「大日如来の不思議」であると主張する。この「大日如来」とはもちろん真言密教の根本仏であり「法身」である。この熊楠の五不思議論には、法身仏の思想基盤として『華嚴経』の理事無碍法界論があり、真言密教の胎藏曼荼羅と金剛界曼荼羅および事相（修法・実践）と教相（教学・理論）の理論があった。こうした華嚴哲学や密教教理を判断基軸として、熊楠は「五不思議」の中に「大日如来の不思議」世界を位置づけているのである。

熊楠はこの書簡の中で、熊楠用語のキーワードとしてしばしば取り上げられることになる「萃点」に言及し、それを図化している。熊楠はいわゆる合理的知性で測り得る「理不思議」の「その外」に、「大日、本来の大不思議」の世界が存在することを表わす直線を引いている。つまり、熊楠はこの「理不思議」の「外」に、無方広大なる「大日、本来の大不思議」の世界を想定できる想像力と思考の軸を持っているということである。この存在世界認識に注意したい。科学の「理」は、そうした存在世界の一部分を切り取るための方法にすぎないということ、そのことを、熊楠は骨身に沁みて理解している。しかし、それを超える理外の不思議があること、その不思議さが彼の曼陀羅論や環境理論に組み込まれてくるのである。

次に、熊楠の「環境問題」である「神社合祀反対運動」について見ていこう。

その前に指摘しておきたいのは、熊楠には「辟支仏・縁覚・独覚」といういわゆる小乗仏教的な自己認識と「金粟如来」の化身とか「今弘法様」という密教的自己認識があったが、同時に「藤白王子の老樟木の申し子」という神道的な自己認識もあった点である。熊楠は、亡くなる二年前の一九三九年（昭和一四年）三月一〇日、土宜法竜の弟子の水原堯榮に宛てて、「小生は藤白王子の老樟木の申し子なり」と書き送っているのだ。

この「藤白王子」とは、和歌山県海南市にある、境内に楠の巨木を持つ神社で、九十九王子の中で特に「五体王子」と呼ばれた別格王子社の一社である。「藤代王子」とか、「藤代神社」とか「藤白権現」とか「藤白若一王子権現」とも呼ばれているが、要するに、熊野参詣道（熊野古道）の入り口に位置する由緒のある神社である。ここの神社の摂末社が楠社であるが、熊楠はこの「藤白王子」社の

宮司に名前を付けてもらった。そこで、「楠」に対しても、「熊」野に対しても、特別の思いが熊楠の中にはあったわけである。その上に、熊楠の父祖が和歌山県日高郡出身で、神社合祀で廃止されそうになっているその地の「大山神社」に特別の思いがあった。そのような「熊楠」感覚と神社感覚と密教感覚がないまぜになったところに、熊楠の「環境問題」の「深さ」があった。

神仏習合的熊野密教と楠。これこそ「南方熊楠」というマンダラ的存在の立脚点であった。南方熊楠の生命研究（植物学）と民俗学（人間生活学）と神社合祀反対運動との接合点は、熊楠の神仏習合マンダラ的密教理解と藤白神社に対する深い思いを基盤として支えられていた。

そもそも、熊楠が逮捕されることになった経緯も、「大山神社」を合祀して取り潰そうとしている県吏の田村和夫に抗議するためであった。その時の大立ち回りを当時の地元紙の『牟婁新報』（明治四十三年・一九一〇年八月二十四日付け）は面白おかしく次のように報じている。熊楠は、同紙の主筆の毛利清雅（柴庵）に、「ドウモ県庁では大山神社を潰す気と見へる。合祀好きの田村和夫も来て居るといふが、吾輩は今酔ふて居るから午後まで一息寝て、酒の酔ひが醒めてから会ふて見やうと思ふが、君は紹介して呉れるか、一処に往て呉れるか」と頼んだものの、家に帰って「一息寝」することもなく、さらに酒屋で酒を呷ってそのまま田辺中学校講堂に乱入したのである。その顛末は、「誰ぞと見れば、世界の大学者として知られたる我南方熊楠先生也。エイッと一声、手にせる信玄袋を場内に投げ付け、椅子に手を懸けんとする所を、藤田技手飛びかかりてこれをささえ、山本助役、朝比奈署長其他七、八名がかりにて控室に連れ出せしが、此日先生は朝来ビールを二拾本ばかりも傾けし由にて非常の大酩酊、高声にて『田村に面会に来たのをナゼとめるか』、『神社を破壊することはケンからぬ』などと叫び、強力無双の双腕を揮つて寄りくる面々を撥ね退け突き飛ばす勢ひに、一同大に持余ませしが、老練する朝比奈署長はナダめすかしつ、本社の柴庵と共に先生を護送せり。」というありさまであった。

滑稽かつ真剣なる事態であったが、ここで直接的な動機として、合祀によって「大山神社を潰す」ことに対する激しい反対と抗議の思いからこのような直接行動に及んだことに注目したい。

それでは、この「大山神社」とはいかなる神社であったのか？

大山神社は大山祇命を主祭神として祀る日高郡内の神社で、秀麗な神奈備型の円錐形をした「大山」の中腹に鎮座していた。この大山神社は熊楠らの激烈な合祀反対運動で、しばらく合祀することが見合されていたが、大正二年（一九一三年）一〇月に土生八幡神社に合祀され、熊楠は激怒することになる。

その大山神社のことを、熊楠は複数の関係者に次のように書き送っている。まず、明治四十二年十二月七日付けの従弟の古田幸吉宛て書簡には、「大山神社を再興せし宮所氏は我等御同前の祖母の出たる家の由、尊父善兵衛氏より承り居り候。」と書き送っている。その翌年の明治四十三年四月三日付けの『牟婁新報』の「一杉日高郡長宛書簡」と題する熊楠の投稿記事には、「大山神社は、小生外祖母（亡父の母、但し小生亡父は向畑氏に生れながら、和歌山の南方の家に養嗣となり、小生共を生

み候故、ここには外祖母と申し候)の生家宮所氏が文亀年間再興致してより四百余年に相成り、古へに社人十二家有之、浅野氏、徳川氏藩主たる間、篤く崇敬され、殊に徳川吉宗公幼年の時、疱瘡の祈願の験著しかりし故を以て、公、征夷大將軍と成るに及び、年々神饌料として米十二石を寄せられ候ひき。」と記している。

さらにその翌年の明治四十四年五月二十五日付けの柳田國男宛て書簡には、「小生の祖先が四百年來奉仕し來たれる大山神社(中略)も、今にその材木を利とし合祀を逼(せま)られおり、村民いづれも愚にして目前の利欲に目がくれ、小生の従弟等わずかに五戸を除くのほかは、合祀合祀と賛動し、小生一族は僅々の人数にてこれに抵抗し、今日まで無難に保留したれども、今秋までには是非つぶし見んなどと、日高郡吏等いきまきおる由。かかる郡吏を放縦ならしむるは、祖先崇拜を主張する政府の真意にあらざること万万にて、あまりに大勢大勢いうて何が大勢やら、ただただ衆愚の目前の利欲のみ標準とし往くも、国家独立の精神を養う所以にあらざるべしと思ふ。(目前の利欲に目がくれ、祖先以來崇敬し來たれる古社を潰して快とするやうなものは、外寇に通款し内情を洩らすほどのことを何とも思はぬこと当然なり。)」と書き、また同年六月二十六日付けの書簡には、「熊野は植物帯半熱帯地のことゆえ古來神社に樟あり、これを神体とし來たりたるに候て、これを伐るは何となく神の威嚴を損じ候。」と書き送っている。「大山神社」のことと「樟(くすのき)」のことが熊楠にとってどれほど重要であったかがよくわかる。こうして、熊楠は柳田國男に熊野地方の神社合祀反対に支援を依頼するのだが、その訴えの最後は次のような短歌で結ばれている。

音にきく熊野櫛樟日(くまのくすひ)の大神も柳の影を頼むばかりぞ

このように、柳田國男の「影=協力・支援」を頼みにしていたのである。

熊楠はつねづね周囲に、「小生畢生の事業の中心基礎店たる神林」と言っていたが、彼の「生態学」というものは、“deep ecology”というにとどまらない、コスモロジカル・エコロジーというべきものであった。

ここで、「神社合祀令」について、触れておこう。「神社合祀令」とは、明治三十九年(一九〇五年)十二月、西園寺内閣の内務大臣に原敬が就任した時に發布されたもので、神社は一町村一社を標準とするという、きわめて単純な管理者的発想によるものであった。例外として、『延喜式』や『六国史』などの古典に記述されている由緒ある神社やそれに準ずる格式のある神社、勅令によって祭る神社、皇室の崇敬を受けた神社、武将や領主や藩主の崇敬していた神社、祭神がその祭地に功績や縁故のある神社は、その対象外であった。

この「神社合祀令」のねらいは、神職もおらず財産も社地も持たない小さな神社では維持が困難でかえって神威を落とすことになり、また民間に流行する迷信や淫祠邪教の温床となっているような小社は良俗を乱すために解体整理し、伝統ある由緒正しく格式ある神社を維持発展せしめるというものであった。

この「神社合祀令」によって、神社合祀ないし神社整理がどのように進展したかということ、明治初

年に総数が当時の自然村とほぼ同数の十八万余社あったものが、明治十二年に整備された『神社明細帳』では十七万六千余社、明治三十九年の神社合祀督励直前の調査では十九万三千社、神社合祀令施行後の明治四十四年には十一万余社となっている。

神社合祀は、特に、伊勢の神宮のある三重県と熊野三山のある和歌山県で励行され、三重県では五五四七社あった神社が明治四十四年六月には九四二社に激減、和歌山県でも三七二一社（官国弊社四、県社一〇、郷社一四、村社六四〇、無格社三〇五三）あった神社が明治四十四年十一月には六百社にまで激減している。ともに六分の一にまで減少しているのである。熊楠が合祀反対を繰り広げた「大山神社」は、明治末年のこの時にはまだ延命していたが、大正二年に合祀されることになることは先に記した通りである。

それでは、南方熊楠の神社合祀反対運動の論理とはいかなるものだったのだろうか？

明治四十二年九月三〇日付けと一〇月三日付けの『牟婁新報』に熊楠は、「楠見郡長に与る書<sup>④</sup><sup>⑤</sup>」と題する神社合祀反対論を寄稿している。これがもっとも早い時期の反対論となる。そこで、熊楠は、自身の海外遊学体験などを披歴しつつ、帰国後紀州の山地などで粘菌や植物の新発見をしたこと、とりわけそれが田辺湾や近隣の神社の「神林」中から見出された新種であること、それゆえに神社の「神林神池」は「学術上至珍の品も夥しい生命の宝庫であることを説き明かし、具体的には、糸田の猿神様と御子の浜の神楽神社の二社で粘菌やリゾソレエアの新種を発見したことを挙げている。田辺湾や龍神山などを持つこの地は、「新種珍品に富むること、土は本州に続きながら、境は終已に亜熱帯の精を尽」しているまさに生命多様性の宝庫の土地柄であるから、「現状のままに保護」することが必要だと主張している。

そして、「本郡の役人等、無茶苦茶に神社合祀合併の事をせき立て、五村辺は已に宮木一本ものこらず、追ひ追ひ当田辺湾に及んで、昨今急に其事を迫り、宮木を伐る評定所々に絶えず、折角数千万年永続し来たりし生物にして、此果たして全国に遂行し得るか否か頗る疑はしき訓示の濫用のために一たび跡を絶ば再び見るを得ざるの場合に及べる者の多きは、実に歎きても余りありといふべし。」と述べ、「宮木」を伐ることが数千万年も永続してきた生命を絶滅させることだと力説している。

この時、多くの廃社となった神社の「宮木」は民間に払い下げられて伐採され、売り払われた。このような利得目当ての「宮木」の伐採に「熊楠」はまったく我慢ならなかったのである。永続的に維持されてきた地方の公共財がなし崩しに破壊されていく。そして、そのことが地方を根っここのところから交配させていく。

熊楠は続けて言う。「合祀全く終らば山頂の樹木追ひ追ひ濫伐され、神泉水絶て奇藻珍卉も枯れはて、従て流水跡を滅して、山下両村の岸崩れ出し、道路修復に夥しく迷惑することと思はる。」と。このことは、二〇一一年九月に台風一二号の集中豪雨の影響で、天の川、十津川、熊野川や勝浦川が大氾濫し、山林も百数十ヶ所も深層崩壊するという大惨事を招いたことから明らかである。森を守ることが川や海や村や町を守ることにはほかならないということの生態学的連鎖と因果関係の円環を、

この当時、熊楠ほど切実に危機感を持って感じとっていた人はいないのではないか。

熊楠は、神社合祀反対運動を八つの論点を打ち出して展開した。明治四十五年二月九日付けの東京帝国大学農学部教授白井光太郎宛ての書簡で次のように述べている。

「神社合祀は、第一に敬神思想を薄うし、第二、民の和融を妨げ、第三、地方の凋落を来たし、第四、人情風俗を害し、第五、愛郷心と愛国心を減じ、第六、治安、民利を損じ、第七、史蹟、古伝を亡ぼし、第八、学術上貴重天然記念物を滅却す。」と。

実に、明晰・明確な反対論で、今でもこの論点はそのままする。続けて、熊楠は、「当局はかくまで百万に大害ある合祀を奨励して、一方には愛国心、敬神思想を鼓吹し、銳意国家の日進を謀ると称す。何ぞ下痢を停めんとて氷を喫（くら）ふに異ならん。かく神社を乱合し、神職を増置増給して神道を張り国民を感化せんとの言なれど、神職多くはその人にあらず。おおむね我利我欲の徒たるは、上にしばしばいへるがごとし。国民の教化に何の効あるべき。」と述べる。

実は、明治政府は維新に当たり、「三条教憲」（三条教則とも教則三条ともいう）を国民教化運動の旗印として掲げた。その第一条は、「敬神愛国の旨を体すべきこと」、第二条は「天理人道を明にすべきこと」、第三条は「皇上を奉戴し朝旨を遵守せしむべきこと」である。その筆頭の国民教化目標に「敬神愛国」が掲げられている。熊楠は、その明治政府の建前を逆手に取って、神社合祀は政府が進めてきた「敬神」や「愛国」に逆行するどころか、それを破壊する政策であることを公的論理としてぶちかます。熊楠は「敬神思想」の破壊的進行事例をこれでもかというほどに突き付けていく。この熊楠の鋭く重量級のカウンターパンチを打ち返す論弁は政府当局にはなかった。論争としては熊楠の圧倒的な勝利であろう。

だが、政治というものは、論理的な正しさや整合性だけで進められるわけではない。さまざまな利権のもたれ合いや権力の暴力的な行使によって進行することが少なくない。明治政府においても同じであった。

先の白井光太郎宛ての書簡では、熊楠は続けて、「わが国の神社、神林、池泉は、人民の心を清澄にし、国恩のありがたきと、日本人は終始日本人として楽しんで世界に立つべき由来あるを、いかなる無学無筆の輩にまでも円悟徹底せしむる結構至極の秘密儀軌たるにあらずや。加之（しかのみならず）人民を融和せしめ、社交を助け、勝景を保存し、史蹟を重んぜしめ、天然記念物を保護する等、無類無数の大功あり。」と述べている。

いかに、神社の森と泉や池が人々の心を清らかなものにするか、そしてそれが日本人としての誇りやアイデンティティを基礎づける存在感覚であるか、すべての日本人に体感・体得できる存在価値、それが美しい「神林、池泉」を持つ「鎮守の森」である。それこそが、人民融和と社交と景観および史蹟保存と天然記念物保護などすべてを内含する「秘密儀軌」の聖なる場所だというのである。

この聖なる森の感覚は、いわゆる「環境問題」への認識以上の個別具体的かつ個別歴史的で、そのモチベーション自体がマンダラ的なつながりと深さを持っている。

今現在、繰り返し読んでも、熊楠の神社合祀反対運動の論理はきわめて体系的かつ合理的に練り上げられていて、見事に首尾一貫した戦略的な整合性がある。熊楠はこのように包括的、網羅的に、「神社合祀」という行政的な強制的政策の非と欠陥を突くのである。

この時熊楠は、「エコロジー (ecology)」という言葉を使って、生命の宝庫としての神社の森（鎮守の森）を護り、そのいわば社会運動を生態学的な生命研究と接合した。この点で、わたしは南方熊楠を宮沢賢治と並んで、日本近代における「生態智」思想探究の先駆者と位置づけている。そして、その両者ともに、「変態心理」を体験し、「変態心理学」に多大や興味と独自の心理学的野心を持っていた。その「変態心理」は自然の深奥に参入していく時にいっそうその深みと輝きを持ち、次元転換を成し遂げる。

熊楠は、神社の「神林、池泉」が持つ「いかなる無学無筆の輩にまでも円悟徹底せしむる結構至極の秘密儀軌」の力を、別の言葉で、「神社の人民に及ぼす感化力は、これを述べんとするに言語杜絶す。いわゆる『なにごとのおはしまつかは知らねども有難さにぞ涙こぼるる』ものなり」と言い換えている。わからなくてもわかる。言語的理解を超えたところで実現する非言語的・感覚象徴的・身体的理解。そのような身体知や自然智がある。それをわたしは「生態智」と呼んでいる。

「生態智」とは、「自然と他者に対する深く慎ましい畏怖・畏敬の念に基づく、暮らしの中での鋭敏な観察と経験によって練り上げられた、自然と人工との持続可能な創造的バランス維持システムの技法と知恵」である。それは、熊楠の言う「神林、池泉」や「鎮守の森」や聖地や癒し空間や、古代からのさまざまな生活文化のワザの中に保持されている。

熊楠が三年間住み着いた那智の山中などの「神林、池泉」を含む聖地は、「聖なるモノの示現するヌミノエ的な体験が引き起こされる場所」であり、そこには「生態智」的な知恵と力が宿っているので、祈りや祭りや籠りや参拝や神事やイニシエーションなどの儀礼や修行（瞑想・滝行・山岳跋涉等）が行われてきた。そのような場所は、太古の記憶を場所の記憶として蔵した聖なるものの出現地である。また魂を異界へと飛ばし、つなぎ、浄化し、活性化するタマフリ・タマシヅメの力を持っている。

人間にとって、そこは、根源的ないのちと美と聖性に関わる宇宙的調和と神話的時間を感じとる場処である。このような聖地は、「性地（エロス空間）にして政地（政治空間）」でもある。つまり、生殖を含む生命力を喚起し、活性化するのみならず、人々の念や思いや信仰を集め、情報とエネルギーの集積回路となる「性地」としての特性があるために、そこは政治的な統治や支配にとっても非常に重要な場所、すなわち「政地」となってきた。そのような「生態智」を宿す「聖地」を21世紀の「霊性のコモンズ（公共財）」として生かすことが求められているということを、わたしは『聖地感覚』や『日本の聖地文化』の中で主張してきた。

熊楠は、そうした「生態智」概念の先達であり、彼の「野外博物館とは実は本邦の神林神池の二の舞ならん」という発言など、間違いなく、「神林、池泉」に内包される「生態智」の洞察に基づいて

いる。

実際に、熊楠は、「エコロジー」という語を何度か使用している。和歌山県知事川村竹治宛てた書簡中には、「殖産用に栽培せる森林と異（かわ）り、千百年来斧近を入れざりし神林は、諸草木相互の関係はなはだ密接錯雑致し、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種専門の学問さえ出で来たりおることに御座候。」とあり、また、柳田國男宛て書簡中にも、「昨今各国競うて研究発表する植物棲態学 ecology を、熊野で見るべき非情の好模範島（神島のこと）」とある。この「千百年来斧近を入れざりし神林は、諸草木相互の関係はなはだ密接錯雑致し」という熊楠の記述は、まさに生命のミステリー場としての神社の森の生命精髓であった。そしてそれが、田辺湾に浮かぶ美しい「神島」という「非情の好模範島」に典型化された。

千年年単位で樹を伐らずに護ってきた「神林」は、多様な草や木が相互に「密接錯雑」している。つまり、エコロジカルな相互関係や円環性を持っている。その典型が田辺湾に浮かぶ美しい島「神島」であると主張したのだ。グローバルな地球世界を護るためには、個別の各地域のローカルで小さな森を守らなければならない。コミュニティの生産と消費、つまり地産地消の原点は、山・森（奥山・里山）一野原一田畑一川一海の連環の中にある。「カミ」は小さな地域の森の細部に、個別具体的に宿り給う。その「カミ」の「敬神」感覚と思想を熊楠は生涯忘れることはなかった。「藤白王子の老樟木の申し子」という自覚を彼は保持し続けたのである。

### 3、南方熊楠（一八六七～一九四一）と柳田國男（一八七五～一九六二）と出口王仁三郎（一八七一～一九四八）と井上円了（一八五八～一九一九）の探究

一九一〇年（明治四十三年）という年で輪切りしてみると、この年、南方熊楠四十三歳、柳田國男三十五歳、出口王仁三郎三十九歳、井上円了五十二歳であった。この中では、井上円了がもっとも年長者で、南方熊楠、出口王仁三郎、柳田國男と続く<sup>3</sup>。

井上円了は、「明治の第二世代」という講演の中で、維新の大業を成し遂げた第一世代は嘉永年間（一八四八～一八五四年）までに間に生まれた人で、それ以後、すなわち安政元年（一八五四年）から後文久年間（一八六一～一八六四年）に生まれた人は明治の第二世代に属し、それ以降は明治第三世代と主張している。安政五年（一八五八年）生まれの井上円了は、彼の説だと明治第二世代に属する。そして、江戸時代最後の慶應三年（一八六七年）生まれの南方熊楠は明治第三世代に属することになる。明治四年（一八七一年）生まれの出口王仁三郎も、明治八年（一八七五年）生まれの柳田國男もほぼ明治第三世代に入れることができるであろう。

わたしは、時と場、時代の場所はあらゆる生命に決定的な制約を与えると考えるが、その観点から

<sup>3</sup> 『井上円了・妖怪学全集』全六巻、柏書房、一九九九年

いえば、各自の出身地や出自や時代の制約は当然あると思う。井上円了にとっては、奥羽越列藩同盟の一国である越後国（新潟県）に生まれた明治第二世代で、しかも浄土真宗大谷派の寺に生まれたという出自は生涯ついて回った彼の履歴書刻印であった。それに対して、紀伊国（和歌山県・紀州藩・徳川御三家）に生まれた明治第三世代であった南方熊楠はまったく異なる制約の中にいたと思う。だが、この二人に共通しているのは、「官」すなわち中央に対する反発と矜持である。二人とも明治政府の「官」に就くことはなかった。独自の「在野」を貫いた。それは、薩長同盟の「官」に対する旧徳川幕藩体制の中での最後の砦の中にあつた彼らの反骨精神でもあつただろう。

とりわけ、南方熊楠の中央政府の施策の「神社合祀令」に対する反対運動は、「紀州（熊野三山と高野山を持つ「木州」）」の叛逆的精神性を顕著に示していると思う。彼らは共に敗れたる「国」の敗残の地から出てきた明治第二・第三世代であつた。そうした敗残の中で生き抜いた反骨の人々が新たな活路を拓いたのが、教育・学問・文学・芸術・宗教、つまり広く文化の領域であつた。大きく見れば、井上円了も南方熊楠も出口王仁三郎もそのような位置に立っていた。

中でも、明治第二世代である井上円了は、明治維新を達成した明治第一世代が政治経済的に地ならしをし、文明開化・殖産興業・富国強兵という近代国民国家路線を敷いた後の文化や教育や学術や宗教の外殻（形式）とコンテンツ（内容）を作る時代的要請を持っていた。東京美術学校や日本美術院の創設に寄与した文久二年（一八六三年）生まれの岡倉天心が同様である。実際、円了と天心はほぼ同時期に東京大学文学部で学んでいる。

しかも、井上円了は越後長岡藩の浄土真宗大谷派慈光寺に生まれ、京都の東本願寺の教師学校に学んだ後、その優秀さを買われて東京大学に派遣された。そのような時代的課題と使命と問題意識を持った人物が、どのような人生を歩み、新たな世界を切り拓いていったか。円了は文明開化と伝統文化・伝統宗教との接合点の中で、知の刷新を果たすことを第一の課題とした。それが井上円了にとつての「哲学」であり、その応用編としての「妖怪学」ではなかったか。

明治二〇年（一八八七年）に哲学館（東洋大学の前身）を創立した井上円了は、「妖怪学」という一大体系の中に、「理学」も「医学」も「哲学（純正哲学）」も「心理学」も「宗教学」も「教育学」も、すべてを体系的に位置づけている。

知られているように、円了は、「妖怪」を「物怪」と「心怪」とに分け、また「妖怪現象」を「自然現象・人為現象・心理現象」として見ながら、「妖怪現象」の合理的説明を『妖怪学講義』の中で、①理学部門、②医学部門、③純正哲学部門、④心理学部門、⑤宗教学部門、⑥教育学部門、⑦雑部門として展開していった。この体系合理性は明治第二世代の大きな特徴ではないか。間口を広く取り、大きな門構えの中で、万物をマッピングし、位置づける。だからこそ、この稀代の「妖怪学者」は、実に啓蒙的な迷信的な妖怪撲滅を掲げる合理主義者でもあつたのだ。

だが、この井上円了よりも少し後に生まれた明治第三世代の南方熊楠や出口王仁三郎や柳田國男は、円了流の合理主義「哲学」や「心理学」には飽き足らず、それを一歩も二歩も深化させる「変態心理

や「幽霊」や「民俗」の研究に突き進んだ。熊楠にとってはその「変態心理学」は、熊野・那智の地に根付いた「生態学」や「民俗学」と結びついた新たなる探究であった。そしてその探求の核心に彼の生家の真義真言宗根来派という真言密教のコスモロジカルな世界観は大きな指針となり影響力を持った。そしてその密教は、円了的合理性を内面突破する「大日如来の不思議」を内包していたのである。

南方熊楠は、明治四十四年三月二十一日付けの柳田國男宛て書簡（これが柳田宛ての最初の書簡である）の中で、「小生、当県の俗吏等むやみに神社合祀を励行すること過重にして（三重県の外にかかる励行の例なし）、一切の古社神林を濫伐するを憤り、英国より帰って十年ばかり山間に閉居し動植物学を専攻致し候も、もはや黙しおる時にあらずと考え、一昨年秋より崛起してこれに抗議し、一時は英国の学士会院等よりわが政府に抗議せしめんかと存じ候も、（中略）神社濫滅のため土俗学・古物学上、また神林濫伐のため他日学術上非常に珍材料たるべき生物の影を止めず失せ果つるもの多く、さて神職等、素餐飽坐して何のなすところなく、淫祀狐府蠱の醜俗蜂起し候こと、実の学問のためにも国体のためにも憂うべき限りに有之候。（中略）また英国の雑誌に小生をあてこみに質問出で候も、一向手がかりなく困りおり候一条は、死人の最も親しき親族が見るとき尸（しかばね）より血出づると申す。このことなにか本邦の文書に載りたるものに有之候や。井上円了氏の『妖怪学講義』など見ば手がかり有之べくと存じ候えども、その書手許になく困りおり候。」と記している。という事は、間違いなく、先行研究として井上円了の『妖怪学講義』を意識し、参照していたのである。

そのことは、ロンドン滞在中の土宜法竜との書簡のやり取り中에서도出てくる。「故に予は、真言で古え行ないしまじない、祈祷、神通、呪詛、調伏等は、決して円了などのいうごとき無功比々火として法螺ばかりのものと思わず。（『南方熊楠全集』第7巻）、「ただし前年、井上円了先生が妖怪学を立てたと聞き、大英博物館で予は先生の講義の序文を述べ、なんと欧州にはまだ化け物の学問はなかるうがと威張ったが、ある人が『それぞれ、お前の肘の辺りの常備参考架を見よ』と言うから、見てみると、ずっと以前に出版した『妖怪学書籍総覧』といって、化け物学の一切の書籍の索引だったから、日本人が気が付くことのほどは、大抵西洋ではすでに古臭くなっていると気付き、赤面して退いたことがある。思うに西洋では、千里眼などは今日古臭くて、学者はもっぱら死の現象を研究する最中かもしれない。」

南方熊楠は井上円了の『妖怪学講義』を参照しつつ、その先の「秘密」に踏み込もうとした。そのことは、平田篤胤に端を発するといえる「霊学」や「民俗学」の探究者であった出口王仁三郎や柳田國男からの井上円了批判とも共通する視点と問題意識である。

明治二十九年（一八九六年）、二十五歳の上田喜三郎（後の出口王仁三郎）は精乳館を設立して搾業販売業に乗り出すが、この頃、井上円了の妖怪学を研究し始めた。そのことが、明治三十七年（一九〇四年）に執筆された出口王仁三郎の『本教創世記』に次のように記されている。

「一先ず医学の研究を中止して、神道の方面より研究を始めんとし、東京哲学館より発行する井上円

了氏の『妖怪学』を研究する事となれり。されど井上氏の説にては、一か所も余の満足する所と成らざりしが、只其文中に、『妖怪学は仮怪を開きて真怪に入るの門路であるから、此の妖怪学を目標として真理の方面に向かつて進まば、終に心天の中に智光の日月を仰ぎ、心海最も深き所に真如の月を浮ぶるを得ん』とあるの一事であつた。故に余は井上博士の『妖怪学』を以て足れりとせず、只参考までに止めて置いて、他の方面に研究の弓を向けたのであつたが、早くも明治三十年の一月であつた。／＼余の主眼とする所は、政教慣造の調和に在つて、現世と幽界の親和を鼓吹せんとするので有る。暗黒社会の燈台ならん事欲するのである。」<sup>4</sup>。明らかにポスト円了妖怪学を志向しているのがわかる。

明治第三世代の最後の世代といえる柳田國男も同様であつた。柳田國男は、明治三十八年（一九〇五年）に行なつた講演記録「幽冥談」の中で、「僕は井上円了さんなどに対しては徹頭徹尾反対の意を表せざるを得ないのである。」とか、「井上円了さんなどは色々の理窟をつけているけれども、それは恐らく未来に改良さるべき学説であつて、一方の不可思議説は百年二百年の後までも残るものであらうと思う。」（「幽冥談」「新古文林」明治38年9月、『柳田國男集 幽冥談』ちくま文庫）と述べている。

また、戦後、昭和三十四年（一九五九年）に刊行した『妖怪談義』「自序」に次のように記している。

「どうして今頃この様な本を出すのかと、不審に思つてくださる人のために、言つて置きたいことが幾つかあります。第一にはこれが私の最初の疑問、問へば必ず誰かゞ説明してくれるものと、あてにして居たことの最初の失望でもあつた事であります。私の二親は幸ひに、あの時代の田舎者の常として、頭から抑へ付けようともせず、又笑ひに紛らしてしまおうとはしませんでした。ちょうど後半の井上円了さんなどは反対に、『私たちにもまだ本とうはわからぬのだ。氣を付けて居たら今に少しづつ、わかつて来るかも知れぬ』と答へて、その代わりに幾つかの似かよつた話を聴かせられました。平田（篤胤）先生の古今妖魅考を読んだのは、まだ少年の時代のことでしたが、あれではお寺の人たちが承知せぬだらうと思つて、更に幾つもの天狗、狗賓に関する実話というものを、聴き集めて置こうと心がけました。」<sup>5</sup>

柳田國男が幼少期から、父親の影響もあり、平田篤胤の『古今妖魅考』を読み解き、長じては井上円了の『妖怪学講義』を批判的に読んでいたことも明らかであるが、柳田の場合も円了的な合理性に収まり切らない不合理や非合理や「わからなさー不思議」に、円了とは異なるもう一つのアプローチを仕掛けた。それが、柳田民俗学になっていく。柳田はその民俗学的な妖怪研究の目的を、「われわれの畏怖というものの、最も原始的な形はどんなものだったろうか。何がいかなる経路を通して、複雑なる人間の誤りや戯れと、結どうすることになつたでしょうか。幸か不幸か隣の大国から、久しきにわたつてさまざまの文化を借りておりましたけれども、それだけではまだ日本の天狗や川童、又は

<sup>4</sup> 『本教創世記』の引用は、『出口王仁三郎著作集』第一巻に拠つた。読売新聞社、一九七二年

<sup>5</sup> 柳田國男『妖怪談義』講談社学術文庫、一九七七年

幽霊などというものの本質を、解説することはできぬように思います。国が自ら識る能力を具える日を、気永く待っているより他はないようであります。」と述べている。

以上、ハレー彗星が到来した明治四十三年（一九一〇年）を基軸としながら、南方熊楠を中心に、井上円了や同時代の後続世代の妖怪研究について考察してみた。ここで論じ残した論点は、この時代に輸入され、輪郭を露わにし始めた「心理学」が「生態学」や「民俗学」や「哲学」や「妖怪学」とどのような緊張関係と影響相互関係の中で展開していったのかを跡づけることである。これについては、次の課題としておきたい。

## 参考文献

- 『南方熊楠全集』全八巻、平凡社、一九七二年～一九七四年  
『井上円了・妖怪学全集』全六巻、柏書房、一九九九年  
鎌田東二『神界のフィールドワーク——霊学と民俗学の生成』青弓社、一九八五年  
鎌田東二『神と仏の精神史——神神習合論序説』春秋社、二〇〇〇年  
鎌田東二・鶴岡真弓編『ケルトと日本』角川選書、角川学芸出版、二〇〇〇年  
鎌田東二『聖地感覚』角川学芸出版、二〇〇八年  
鎌田東二『神と仏の出逢う国』角川選書、角川学芸出版、二〇〇九年  
鎌田東二『平安京のコスモロジー』創元社、二〇一〇年  
鎌田東二『現代神道論——霊性と生態智の探究』春秋社、二〇一一年  
鎌田東二編『日本の聖地文化』創元社、二〇一二年  
井上ウィマラ・藤田一照・西川隆範・鎌田東二『仏教は世界を救うか』地湧社、二〇一二年

【付記】本稿の一部は、『モノ学・感覚価値研究』第7号（京都大学こころの未来研究センター、二〇一三年三月刊）に掲載した拙稿「『こころの練り方』探究事始めその三～南方熊楠の『心理学』を中心に」と一部重複することをお断りしておきたい。

# 井上円了における催眠術と瞑想法

野村英登（東洋大学 TIEPh）

## はじめに

精神分析の専門家でもあるフランスの哲学者ガタリは、エコロジーといっても自然環境のことだけを考えるのではなく、人間社会のありようや、個人の精神の変革もエコロジーを考える上で重要な論点とみなした<sup>1</sup>。この自然環境・社会環境・精神環境の三つのエコロジーにおいて、井上円了にとって重要だったのを敢えて問えば、それは精神のエコロジーになるだろうか。井上円了は、教育・医療・宗教のそれぞれの分野において、人間の精神の変革を重視した。教育においては妖怪学、医療においては心理療法、宗教においては“真怪”の探究といった試みがなされたのだが、妖怪博士の異名の通り、妖怪学以外の業績は必ずしも十分な評価をされていない。

井上円了は、欧米からもたらされた実験にもとづく近代的な医学の正当性を強調しながらも、それが肉体のみに注目していることに留意し、心理的な治療、心理療法の必要性を主張した。その具体的な療法の一つとして重視されたのが当時流行しつつあった催眠術である。円了は哲学館において催眠術の実験講義を企画したり、哲学会雑誌に催眠術関係の記事を掲載するなど、結果として催眠術普及の一端を担っている。円了の説いた心理療法は、近代的な精神療法として、森田療法の先駆的な構想として評価されるが、他方、伝統的な養生論を継承していたことも注目されている<sup>2</sup>。確かに円了は止観や坐禅などの仏教の瞑想法にも催眠術と同様の効果を認めていた。そして実際に、明治から大正にかけてそうした伝統的な瞑想法は、近代化されつつ健康法として流行していった。そこで本報告では、円了が伝統的な瞑想法をどのように取舍選択していたのかを検討してみたい。

## 1. 催眠術の治病効果

それではまず円了が催眠術をどのようなものとして認識していたのか、『妖怪学講義 心理学部門』（明治 26～27 年、選集 17）には詳しい解説が収録されているが、ここでは円了最後の著作『真怪』（大正 8 年 3 月、選集 20）の「第四七項 催眠術の治病における効験」にまとめられたその要点を参照しておこう。

（問う） 病気治療法については、近年催眠術を応用するもの多く、種々の名義、瞑目の下で催眠治療を実行しておる。その中には、医師の方にて不知症と認められたる病人が全治することがある。素人の考えではいかにも不思議と思わるるが、いかがのものでありましょうか。

（答う） わが国において、催眠術を治病に応用することを始めたのは、馬島東伯翁である。

<sup>1</sup> ガタリ 2008

<sup>2</sup> 板倉 1983、恩田 1988、島菌 2003。

翁は明治十九年ごろよりもっぱら催眠療法を研究し、その効験の顕著なるを見て余の宅に来たり、「催眠術によれば、診断を用いず、薬石をからずして、病気の平癒すること実に不思議である。その理由を哲学上より説明ありたい」との依頼を受け、そののち翁の催眠術治療を実視し、ことに明治二十年秋、余が哲学館を創立せしにつき、その翌年館内において、生徒のために実験を依頼せしこともあった。しかして、これに対する余の説明は、病気に肉体より発するものと、精神より起こるものとの二様あると同時に、これを治する方法にも、肉体よりするものと、精神よりするものと二道なければならぬ。余は、前者を生理療法と名づけ、後者を心理療法と名づけた。今日、医家の用うる治療法は、肉体方面の生理学にもとづきて組み立てたれば、生理療法というべきものである。これに対して催眠術のごときは、単に精神作用にもとづくから、心理療法と名づくるが適当である。もとより、心理療法は催眠術に限るわけではない。すべて神仏の力、または加持祈祷の効力によって病気が平癒するのは、みな心理療法である。また、御水や呪文でなおるのも心理療法である。世間に伝うところのマジナイには、奇々怪々のものが多い。その中にはすこぶる滑稽のものがある。例えば、痔を治するマジナイに、飴を筒の中に入れて半日振っておれば必ずよくなると申すが、これは「雨（飴）ふって地（痔）固まる」という諺より起こったということだ。かかる滑稽的マジナイがその功を奏するとは、マジナイそのものの力にあらずして、これを信仰する結果である。

しかして、信仰は精神作用なれば、余は心理療法と命名した。その詳細は拙著『心理療法』に譲って略しておく。ただし、あらゆる病気が催眠術でなおるわけではない。精神が病気平癒の障害をなしておる場合、または神経が病気を増進しておるときに、心機一転せしむるために効験があるのである。

井上円了は現代の医学を生理学にもとづいて肉体を治療する生理療法と位置づけた。そして心理学にもとづいて精神を治療する方法を心理療法と呼び、催眠術を心理療法に分類した。肉体の領域と精神の領域をはっきりと峻別したのである。

例えば、催眠術について、その「原因を天地間の靈気の感応に帰したるは空想といわざるべからず」（『妖怪学講義』）とし、また読心術についても、「筋肉挙動の上に変化を呈する」ものを察知するもので、「[エーテル]もしくは電気の媒介に帰せしも、今日は心理学および生理学の道理によりて説明せらるること明らかなり」（『妖怪学講義』）とした。一見すると催眠術や読心術を否定しているようにとれなくもないが、井上円了自身は古くは神通力、新しくは超能力と言われるような特殊な能力の实在自体は信じていた。

実際、透視眼については「通常のわれわれの感覚は限られておるけれども、精神が統一せられて一点に集注ができれば、通常感じ得られぬことを感じ得るようになり、あるいはまた、X光線同様の作用も起こるかと思う。」（『真怪』）と述べている。また遠距離間の感応は「精神は電気のごとしであっても、精神性電気と物質性電気を別にして取り扱わねばならぬと思う。余はこれを、仮に物電と心電

と名づけておく。すでに物電すら遠方に感伝することができるならば、心電はむしろ感伝すべきである。」(『真怪』)として、“心電”という謎の概念を導入してまでその存在を容認した。

ようするに、物理的な何かが直接精神に与える影響の可能性を排除し、肉体と精神の完全な分離が井上円了にとっての重要な関心であったのだ。この立場は円了の坐禅理解にも大きな影響を与えている。

## 2. 治病法としての止観坐禅

『心理療法』(明治37年11月、選集10)をひもといてみると、治療法一般を次のように分類している。

療法	生理療法	内科		
		外科		
	心理療法	自療法	信仰法	自信法
				他信法
		他療法	観察法	自観法
				他観法

円了によれば、心理療法の分類においては、催眠術は他療法に属し、神官僧侶による加持祈祷の類も効果は期待できないにしろ分類上は他療法になるとしている。信仰法は自身や他者(神仏や医者)を信じることによって治病効果がもたらされることをいう。

ここで注目されるのが観察法である。自療法の二者は信仰によるか道理によるかの違いで分けられ、自観法は、「自心の上に観念を下し、病気の懸念するに足らざることを究め明らかにして、精神の疑惑を断つる類をいう。仏家の坐禅止観によりて心理療法を施すがごときその一なり。哲学上の道理をもって心内に世界観、人生観を起こし、これによりて安心するがごときも自観法というべし」とされている。同書では、インド医法論という章において、この止観坐禅の内容が論じられている。

古書に見るところにて事実を伝うるもの少なからず。たとえ妄誕なるも、その中にまたいくぶんの取るべきものあり。いわんや心病を治するをもって身病を治するがごときは、信ずべき道理の存するところなるをや。

『天台小止観』に記すところによるに、

それ坐禅の法、もしよく心を用うれば、四百四病自然に除差す。もし用心所を失すれば、すなわち四百四病これによりて発生す。

その方法につきては、

あるいはいう、心をとどめ、丹田（臍下一寸）を守りて散ぜざれば多く治することありとす。あるいはいう、常に心を足下にとどめて、行往寢臥を問うことなければ、すなわちよく病を治す。

その理由につきては、

人は四大の不調なるをもって疾患多し。しかして四大の不調は心識の上縁するによる。故にもし心を安んじて下に置けば、四大自然に調適して衆病除くべし。また一説に、心の憶想四大を鼓作するによりて病の生ずることあり。心をやすめて和悦すれば、衆病すなわち癒ゆ。故に善く止法を修すればよく衆病を治す（止法とは坐禪の法なり）。

その止観の方法につきては、ここにこれを略す。

関連する内容はすでに『外道哲学』（明治30年2月、選集22）にみられる。第一編緒論の第一四節「医方明」では、大蔵經収録の仏典などから引用しつつ、病種、病因、医療、医薬に関して検討している。このうち比較的、医療についての引用が詳細で、『摩訶止観』や『天台小止観』などに言及した上で、実際には『翻譯名義集』（巻六の六〇、『法苑珠林』巻一一四の二、『緑内拾遺』巻六の四八）の文章が転載されている。

『智論』にいわく、四百四病は、四大を身となし、常に相侵害す。一一の六の中に百一病起こる。冷病に二百二あり、水・風より起こるが故なり。熱病に二百二あり、地・火より起こるが故なり。止・観は治病の方法を明かす。すでに深く病源の起発を知り、まさに方法を作してこれを治すべし。治病の法にすなわち多途あり、要を挙げてこれをいわば、止と観の二種の方便を出でず。いかんが止を用（つか）って病相を治するや、ある師いう、ただ、心を止に安んじて病処にあればすなわちよく病を治す。所以はいかん、心はこれ一期果報の主なり。たとえば王の所至あるの処、群賊逆散するがとごし。つぎにある師いう、臍下一寸を憂陀那と名づく、ここに丹田という。もし、よく心をとどめてこれを守り散ぜざれば、久しきを経てすなわち多く治するところあり。ある師はいう、常に心を足下にとどめて、行往寢臥を問うことなければすなわちよく病を治す。所以はいかん、人は四大の不調をもつての故にもろもろの疾患多し。ここは心識の上の縁をもつての故に、四大をして不調ならしむ。もし心を安んじて下におけば四大自然に調適し、衆病除かる。ある師いう、ただ、諸法の空にして所有なきことを知れば病相を取らず、寂然として止往し、多く治するところあり。所以はいかん、心の憶想し四大を鼓作するによるが故に病ありて生ず。心をやすめ和悦すれば衆病すなわち差（い）ゆ。ゆえに『浄名経』にいわく、なにをか病の本となすや、いわゆる攀縁なり。いかんが攀縁を断つや、いわく、心無所得なり、と。かくのごとく種々に止を用って病を治するの相を説くこと一にあらず。ゆえに知る、止法を修してよく衆病を治す。

つぎに観をもって病を治するを明かさば、ある師いう、ただ、心想を觀じ、六種の気を用って病を治するはすなわちこれ觀じて病を治するなり。なんらか六種の気なるや、一は吹、二に

は呼、三には嘻、四には阿、五には嘘、六には呷なりと、云々。(原典は漢文のみ。選集版での書き下しの引用)

円了はこの部分について、「これ、身病を治するに薬方の力によらずして、精神の力によるの方なり。」という評価を与えている。

### 3. 『病堂策』の瞑想法

前節で引用した部分では、両者とも丹田をイメージする瞑想、いわゆる丹田呼吸法について言及しても、その内容は詳しく触れていなかった。しかし、『心理療法』ではその後に『病堂策』(知天真解述、蓮生寺蔵版、安永四(1775)年)に記録されている具体的な瞑想法がまとめられている。なお『外道哲学』では、『病堂策』について、「仏書中の彙報に関することを述ぶるにとどまり、もとより印度一般の医方明を知るべきものあらず」と指摘するにとどまっている。

『病堂策』と題する書中に、病を治する法に六種ありとし、一には止法、二には気法、三には息法、四には仮想法、五には観心法、六には方術法を掲げり。その説明あまり長ければ、左にその要を適載すべし。

一、止法とは、まず衣を解きてへそを豆の大的ごとくなりと諦観し、のち目を閉じ口を合わせ、舌をあごに支え、心をへそに置き、気をして調順ならしむ。かくして心を丹田にとどむれば、よく万病を医するを得。もしなお苦痛を感じば、心移して三里に向かえよ。痛なお除かずば、更に心移して両脚の大拇指のつめの横文の上に向かえよ。もし頭痛み目赤く、口熱し耳聾し、腹痛む等には、心を両足の中間にとどむれば癒ゆることを得べし。また心を足にとどむれば、よく諸病を治するに良効あり。

二、気法とは、呼吸の気をもって病を治する法にして、もし冷を病むときは吹を用い、熱を病むときは呼を用い、気を病むときは阿を用うる等の規則あり。その法、毎日、子の刻より巳の刻に至るまで、東に向かい静坐して、窓を開かず風を入れず、齒をたたき舌にて口中を攪(か)けば、舌下に水おのづから満つ。これにて数度くちすすぎ、三口に分ちてのみ下し、意をもってこれを丹田に送り至らしめ、徐々に口に嘸(つぐ)んで阿字を念じ、阿して心中の濁気を出す。そのとき声あることなかれ、声あればかえって心気を損ず。すなわち口を閉じ、鼻に精気を吸い、もって心を補う。吸うときもまた吸う声を聞くことを得ず。ただし阿の出ずるは短く、吸の入るは長からしめよ。かくのごとくすることを六度とす。その功を積みて験あるを見るべし。

三、息法とは、息の強軟を察して身の健病を験する法なり。息に四種の相あり。風、喘、気、息なり。坐するとき、鼻中の息、出入声あるを覚ゆるは風相なり。坐するとき、息声なしといえども、出入結滞して通ぜざるはこれ喘相なり。坐するとき、息声なく結滞せざるも、出入細ならざるはこれ気相なり。以上の三者は不調の相とす。そのよく調和を得た

るは息相なり。かくして息を調うときは衆患生ぜず。

四、仮想法とは、前の氣息の中に兼帯して想を用うるなり。『阿含経』に酥を觀ずるがごとき煥〔輒〕酥（なんそ）、頂にあり。滴々として腦に入り、五臓に濺（そそ）ぎ、徧身に流潤するをおもえ、これすなわち勞損治すとあるの類なり。もし『雜阿含経』によれば、かえって七十二法ありという。

五、觀心法とは、ただちに心を觀じてこの病を推し求むるに、内にあらず外にあらず、中間にあらず心不可得なり。病きたりてだれを責むる、だれか病を受くる者ぞ。かく觀力を用いて病を治するをいう。

六、方術法とは呪法禁厭のことなり。

以上の六法中、多少身部に関するものなきにあらずといえども、要するに心理療法に属するものと知るべし。その諸法は今日に適用し難く、その法のみによりて諸病を治することあたわざるは明らかなりといえども、その中にいくぶんの参考すべきところあり。かつ仏教は心理療法を唱うると同時に医家の治療法を勧め、身心両面より諸病を平治せんことを期するものなれば、決して今日の生理療法を妨害するがごときにあるべからず。ただ愚俗中にはこれを濫用して迷信に陥らしむることあるも、かくのごときは教育の方面より漸次にその弊を除去するを得べし。もしインド一般の療治に至りては婆羅門の支配するところとなり、その迷信のはなはだしき、仏教徒と同日の論にあらざるなり。

さて、この『病堂策』の六法は『摩訶止觀』を下敷きにしたものであるが<sup>3</sup>、まったく同じという訳ではない。つまりインド由来の瞑想法が、中国で『摩訶止觀』（594年、天台智顛）でまとめられ、日本に渡った後、江戸時代に再編集され、明治の円了の手で再びまとめられたということになる。

それではこの六法の変遷についてまとめておこう。まず第一法については『摩訶止觀』から『病堂策』への段階では、五行による解釈を除けば細かな省略や追加にとどまる。円了のまとめも全体を手堅くまとめたものになっている。第二法は『摩訶止觀』から『病堂策』への段階で大きく異なった部分がある。それは円了がまとめとして引用した気や液を丹田へ送り込む方法で、『摩訶止觀』にはこの法がそもそも記述されていない。『病堂策』が『遵生八牋』（明、高濂）から引用したものである。第三、四法については『摩訶止觀』から『病堂策』へは補足説明を除いて大きな違いはなく、円了のまとめも全体を簡潔にしたものとなっている。第五法は『摩訶止觀』では具体的な説明を欠くが、『病堂策』では豊富な事例を載せている。円了は『心理療法』の後段でその事例を参照している。第六法は、『摩訶止觀』では獣や取り憑いた悪神を追い払う呪文が記されているが、『病堂策』では全く別の内容と呪文に置き換えられており、円了はまったく注目していない。

以上のことから、円了は『病堂策』の段階で強化された丹田呼吸法を伝統的な瞑想法の中心的な技

<sup>3</sup> 円了はこの点を指摘していないが、元となった巻八を読んでいるので承知の上であろう。

法として認識していたことが確認できよう。

#### 4. 丹田呼吸法の身体性

円了が止観坐禅などの仏教瞑想の中心的な技法として丹田呼吸法があることを認識していた。もっとも円了自身は、こうした丹田呼吸法をあくまで心理的な実践として解釈し、生理的な要素を完全に無視してしまっている。例えば円了に印度哲学を教えた原坦山は、坐禅が心理にとどまらない生理的な変化を有することを主張していた<sup>4</sup>、鈴木大拙も『静坐のすすめ』の中で、やはり以下の通り坐禅による生理的な変化に注目している。

結跏趺坐し、脊梁骨を突き立て、下腹に力を入るやうにして、肺及心の活動に十分の余地を與へ、静かに鬼律ある呼吸をなすときは、全身の血液充分の酸素を得て、頭より脚に至るまで循環して、沈滞することなきのみならず、筋肉全體も、亦適宜の興奮力を得、注意力の活動は、其最強度に達すべし（鈴木大拙『静坐のすすめ』）

明治大正期には伝統的な養生法と近代的な健康法が入り交じって様々な健康法が流行していた。一例に山田玄翁編『禅の応用治病修養法』（精神書院、1912）に収録されている、当時坐禅と関係するとみなされていた治療法を概観してみよう。

天台大師禪的治病法

福来文学博士禪的治病修養法

积宗演師禪的治病修養法

朱子静座修養法 佐藤一斉静座説

平田篤胤禪的治病法

二木博士腹式呼吸治病法

白隠禪師禪的治病法 万菴禪的治病法

岡田式静座呼吸法

近重理学博士禪的治病修養法

これら流行した健康法を代表する岡田式静坐法や、あるいは藤田靈齋の調和道でも、丹田呼吸による身体的変化を強調し、その上でそうした身体的変化が精神や肉体の健康に関係あることを述べている<sup>5</sup>。円了は心身相関を説きながらも、実際は徹底した心身二元論の立場に立っていたと言える。

丹田呼吸による生理的な変化が実際に起こるのかどうかを問題にして、円了の理解の妥当性を検証してもあまり意味はない。単純に、曹洞宗の原や臨済宗の鈴木と違って、真宗の円了には坐禅体験がさしてなかったために、瞑想における身体性の問題が想像できなかったと考えるのが妥当であろう。

<sup>4</sup> 吉永 2006

<sup>5</sup> 野村 2012

## 5. 円了の瞑想法

実際、円了の興味は別のところにあった。『心理療法』の中で、円了は他観法について、「他の事物を観察して病念鬱憂を消散する法なり。その法の自観法と異なるところは、心内の観察と身外の観察とに帰す。たとえば社会人類の情態を観察し、あるいは宇宙天体の現象を観察し、すべて客観的に人生観、宇宙観をなし、もって病苦を消するがごときは他観法の主たるものなり。もしまた旅行あるいは転地して、山河の風景を観察し、もって自然に病憂を散ずるがごときも他観法の一なり。」とし、芸術鑑賞などもここに入るとしている。後年の『迷信と宗教』（大正5年3月、選集20）では、「(九)養神論」において、議論を次の通り展開させている。

人、生まれて心身を養う道を講ぜざれば、永くその生を保つあたわず。しかし、その身を養うには衛生法あれども、その心を養うにはなんらの方法あるを聞かざるは余の怪しむるところにして、爾来、養神術を研究してもって今日に至れり。古来、和漢の書中には往々養生を論じたるあり。その中には養神の方法をも混説せるのみならず、身を養うに心を養うの方法を用いき。これに反して、今日の衛生法は生理学の理にもとづき、養身の一方に偏する風あり。この両者ともにその正を得ず。ゆえに余は、養神的衛生法のほかに、養心的衛生法を講ぜんとす。これをここに養神論という。その一端は、余が（『妖怪学講義』「医学部門」心理的治療法、および別著『失念術講義』中に略述したれば、よろしく本篇につきて見るべし。ただしここに、養神術の第一は、余が妖怪学のいわゆる真怪を達観することにあることを一言せんのみ。

それ、真怪は宇宙万有の内外を一貫して存するものなれば、これを外にしては宇宙の上にその相を現し、これを内にしては一心の上にその体を開く。ゆえに、吾人もし活眼を放ちて宇宙を達観する際、おのずから美妙の光景に接触することを得。これ、すなわち真怪の光輝なり。美術の美も風景の美も、みなこの光気の外に発散せるものにあらざるはなし。ゆえに、もし人、その心神を養わんと欲すれば、真怪を達観する方法を講ぜざるべからず。この達観法を分かちて、外観法および内観法の二種となす。外観法また分かれて人為的、自然的の二種となり、内観法また知力的、意志的の二種となる。今、そのいちいちを弁明するにいとまあらずといえども、外観法の第一は、天然の好風景を観じてその美妙を楽しむにあり。春花秋月、夏山の葱々たる、冬雪の皚々たる、これを見るものみな、その好風景に感ぜざるはなし。心神を養うの術、これをもって最も便なりとす。しかるに、風景は常に一様なるあたわず。もし暴風大雨のときにありては、かえって心神をいたましむるのみなれども、その中におのずから宇宙の勢力の発現するありて、人をして雄壯の情を動かさしむるものなれば、これまた達観の方法いかんによりて、心神を養うの一助となるものなり。かくして、すでに天気不良なるも、なおこれに接見して快楽を感ずる以上は、平常、天気、風景の異状なきときも、これをみて好風景に接したると同一の愉快を感ずることを得べし。しかし、よくこの地位に達するには、必ず多生の練習を要するなり。内観法の一は禅学なるが、禅学を修むるにはまたすでに一定の方法、階梯あ

り。果たしてしからば、外観法にも一定の練習法なかるべからず。これ、余がもっぱら講究せんと欲するところなり。

つまり井上円了は、自身が妖怪学において追究していた「真怪」を観得することが、人間の精神衛生においていちばんよい方法であり、その具体的な技法として瞑想法を位置づけていたのである。そして坐禅や止観はその「真怪」を見るための一つの手段に他ならなかった。しかし、止観や坐禅のような内観法よりも、円了は外観法の方を重視していたのである。啓蒙家としてか真宗の徒としてか、風景を目の当たりにして心が動かされるといった、誰にでもできそうな簡単な方法を井上円了は求めていたといえよう。

それにしても「真怪」を見るとはどういうことなのか。いったん話が神仏に及ぶと、円了はまた心の問題、信仰の世界に立ち返る。『真怪』の最後は次のように締めくくられている。

……神や仏は不可思議中の不可思議で、全く別途の法門である。およそこの宇宙を観察するに、表裏両面がある。そのうちにて上来の諸説は、みな表面の観察に過ぎぬ。しかして、神や仏は裏面の観察によって、その実在を知るべきである。すなわち、表面の観察にて物心の本源たる絶対の体あるを知り、これを真怪の根本とするに、裏面の観察によれば、その絶対の内容を知ることができる。表面の絶対は玄妙というべきも、靈妙とは名づけ難い。活動とはいえるが、靈動とは申しにくい。また、わが心的作用の上にては、表面の観察は外観により、裏面の観察には内観によるの別がある。そのいわゆる内観は心内を反省するので、さきの真眼にあらずして靈眼により、心底深きところに住する靈性を認めて、ここに先天の声を聴き、さらにその声をたどりて先天の靈源にさかのぼり、はじめて不可思議の靈光に接することになる。この靈光の体がすなわち神仏である。

しかして、その体は表面観の絶対にして、つまり同一体の外景と内光の相違に過ぎぬ。この内光に接触する道に、わが靈眼が原動の位置に立って自ら靈源にさかのぼると、受動の位置にいて、いながら靈光を感じるのがあるから、仏教にも自力宗、他力宗の二門が分かれておる。この宇宙の裏面観において宗教を立つるのが余の新案にして、追って別に詳述するつもりなれば、詳細の説明は他日に譲っておく。

井上円了は「心底深きところに住する靈性」をたどって「先天の靈源」に遡り、「不可思議の靈光」に接することを望んだ。神仏の実在をそのように信じていた。物理も心理も超越した領域に宗教を求めようとした。しかし『真怪』が出版されてから2ヶ月半を過ぎた大正8年6月6日に、円了は大連で客死した。彼の構想が世に問われることはなかったのだ。

## まとめ

以上、井上円了の心理療法を催眠術を手掛かりにその特徴を坐禅や止観との比較から考察してみた。

円了は坐禅や止観に近代的な価値を見出していたが、当時の実践者たちのように生理的な機構を認めていない。純粹に心理的なものとして考えていた。しかしそれは井上円了の考え方がより“哲学”的であることを必ずしも意味しない。なぜなら円了は生理と心理の峻別に心を砕く一方で、生理・心理を超える“不可思議な靈光”が人間の心の奥に隠されているという伝統的な信仰を同時に保持していたからである。

#### 参考文献

板倉聖宣『妖怪博士・井上円了と妖怪学の展開』、国書刊行会、1983年

恩田彰（校訂解説）『新校心理療法』、群書、1988年

ガタリ、フェリックス・杉村昌昭（訳）『三つのエコロジー』、平凡社、2008年

島菌進『〈癒す知〉の系譜 科学と宗教のはざま』、吉川弘文館、2003年

野村英登「鍛える身体から感じる身体へ-東洋的身体観における近代性の密輸入について-」、東洋文化研究（韓国靈山大学）9、2012年

吉永進一「原坦山の心理学的禪：その思想と歴史的影響」、人体科学 15(2)、2006年

# 井上円了の‘宇宙万物に対する徳義’ —円了の環境資源に対する態度—

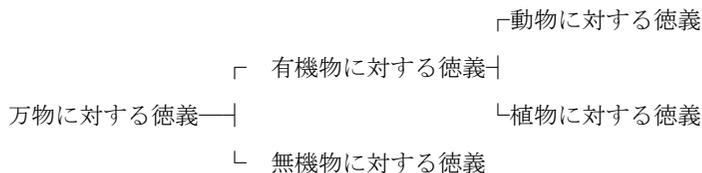
岩井昌悟（東洋大学文学部）

## 0. はじめに

熊楠が環境保護運動の先駆者として注目されるのに対して、円了の著作から彼の自然や環境に対する意識を探るのはきわめて困難であると言わざるをえない。しかしながら、かろうじてではあるが、円了 35 歳の著書『日本倫理学案』（1893 年：明治 26 年）の中、「宇宙万物に対する徳義」と題される第 51 節が、円了が自身の環境に対する態度を表明した文章として注目される。少し長くなるが、本報告にとって要となる文章であるので、まずそっくり引用してみたい。なお挿入した図と（ ）内は本報告者による。また原文には全くない段落を適宜入れた。

「つぎに、宇宙万物に対する徳義を述べんに、一人の道德は進みて一国の道德となり、国内の道德は推して国外に対する道德となり、すなわち個人的道德、国家的道德の名称を分かつに至るといへども、これ畢竟、みな人類間のことなるのみ。しかるに人類の外には禽獣あり、草木あり、無機物あれば、またこれに対する道德なかるべからず。これ国家的道德の更に進みて、人類以外に推及したるものというべし。

さて万物の中にも、有機物に対する徳義と無機物に対する徳義との二種あり。また有機物の中にも、動物に対するものと植物に対するものとの二種あり。



動物は万物中最も人類に近きものにして、なかんずく、高等動物に至りては多少の感情、智力を有するものなれば、人類相愛の一端をば推して禽獣の上に及ぼし、牛馬を使役するにも過度に失せざらんように注意するがごときは、動物に対する徳義というべし。また、植物は人類を去ることやや遠くして、苦楽の感覚を有せざるものなれば、これを愛憐するを要せざるがごとしといへども、我人衣食住は多く草木より得るものなれば、なるべくこれを濫用せざらんように注意すべし。これを草木に対する徳義といわんは、用語あるいは穩当ならじといへども、またあえてその意味なしといふべからざるなり。果たしてしからば、なにほど財産を有すとも、無益の奢侈（度を過ぎてぜいたくすること）にふけりて天物を暴殄（乱暴に扱い滅ぼすこと）

するがごときは、これ有機物に対する徳義に背くものというべし。

また、無機物に対するもその理は同一にして、空気なり日光なり水なり土なり、みな我人の生活を支うるに一刻片時も欠くべからざる必要のものたれば、我人はこれに対する徳義として、無益に光陰を費やし、無益に品物を耗する（ついやす）ことなく、必ず自然の理法に従いてこれを利用し、もって天地間に人の人たる本分を全うせざばあるべからざるなり。これによりてこれをみるに、さきに個人的道德の条下に述べたる勉強、耐忍、節儉の諸徳のごときは、まさにこの有機無機の諸物に対する徳義なることを知るべし。

しかして天地万物に自然に具有する理法は、人を生育すると同時に人を殺害するものあり。すなわち烈風、洪水、飢饉、<sup>びょうかん</sup>病患等これなり。人もしかくのごとき災難に際会する（でくわす）ときは、あるいは自然に向かいて怨嗟（うらみ嘆くこと）を発するものあれども、およそ一利一害、一苦一楽は世界の常則なれば、我人は災難に遭うごとにますます<sup>かいしん</sup>戒慎して、もって幸福<sup>いた</sup>の臻る（やってくる）を待たざるべからず。これまた我人の自然に対する徳義の一なり。

今また、これをわが国風に考うるに、皇室ありてのち人民ありし国なれば、衣食住の道もみなおおむねみな皇室皇宗の教えたまいしところにして、この国土も皇室の国土なることは、史<sup>ちよう</sup>に徴して（歴史に照らし合わせて）明らかなり。果たしてしからば、われわれ臣民は天地万物に対してその徳義を守るは、すなわちこれ皇室に対する報恩の意に外ならざることを忘るべからず。換言せば、この豊饒なる国土にありてこの秀靈なる<sup>ふうしよく</sup>風色（風景）に接し、もってこの身心を健全に保つを得るは、全く皇恩君徳の余沢（恩恵）<sup>よたく</sup>にして、この天地自然に尽くすゆえんものは、すなわちわが君主に尽くすゆえんなることを記せざるべからざるなり。」（『円了選集』第11巻、pp. 271-273）

## 1. 『日本倫理学案』について

先に引用した文章の内容を見る前に『日本倫理学案』について少し触れておかねばなるまい。井上円了の著作の中には「倫理」と名のつく著作が3つある。

- ①『倫理通論』1887年（明治20年） 円了29歳
  - ②『倫理摘要』<sup>てきよう</sup>1891年（明治24年） 円了33歳
  - ③『日本倫理学案』1893年（明治26年） 円了35歳
- ①と②については円了自身が『倫理摘要』の緒言に

「余は倫理学を専門とするものにあらず。しかるに世間その人に乏しきために、先年普及舎のもとめに応じて『倫理通論』と題する一書を編述せしことあり。その書ペイン、スペンサー、ダーウィン等の書に基づき道德進化の理を論定せるものなれば、世これを評して教科書用に適せずという。しかして余おもえらく、倫理の道理は古来東洋にありて存し、わが国にもその道

あり、なんぞ必ずしも西洋を待つを要せんや。ただ東洋の短所は、実験上の事実をもって論拠を構成せざるの一点にあり。この欠点を補うものは西洋近世の進化説なり。これ余がさきに、進化の原理に基づきて倫理書を編述したるゆえんなり。……倫理科を受け持つこととなり、倫理の要領を講述するの際適當の用書の必要なるを感じ、更に一部の倫理書を編述するに至れり。すなわちこの書なり」(『円了選集』第11巻、p. 141)

と述べているように、名が挙げられている Charles R. Darwin(1809-1882), Alexander Bain(1818-1903), Herbert Spencer(1820-1903)の3人中、特にスペンサーの学説に則り「道德進化」説を中心に論じている。少々乱暴ではあるが、簡単に言えば、より優れた道德を身に付けたものが適者生存の規則にしたがって生き残るという仕方、道德が発達するという説である。善・悪、苦・楽は生存に利であるか害であるかによって定まり、利他博愛といった心情もそれを具えた方が、社会の団結した後では自利自愛のみのものたちよりも、生存に有利であるといった形でその獲得が説明されている<sup>1</sup>。②は基本的に①と同じといえるが、ただしその末尾で

「しかりしこうして、實際の道德を講ずるに当たりて我人の更に注意すべきは、国家社会の人情、風俗、政治、国体のいかにあり。これにおいて、国異なればおのずからその国特有の道德を講ぜざるを得ざるに至る。これ倫理学に理論的と實際的とを分かつざるべからざるゆえんなり。」(『円了選集』第11巻、p. 210)

と述べていることは、すでに『日本倫理学案』の内容を暗に予告しており、注目される。これは『倫理摘要』も次の『日本倫理学案』と同様、教育勅語発布以後に出版されていることと無関係ではあるまい。

『日本倫理学案』は1890年(明治23年)10月30日に発布された「教育勅語」を受けて、「その精神は徹頭徹尾勅語の旨意に基づき、<sup>たて</sup>経も<sup>よこ</sup>緯もともに勅語をもって組織」されており、「その主義は儒教にあらざらば仏教にあらざらばヤソ教にあらざらば、すなわち国体主義」である。

円了はその倫理学中の位置づけを「第一講 緒論」に以下のように述べる。

「けだし人倫、道德の原理は、世の古今を問わず国の内外を分かつたず、常に一定して二致なかるべしといえども、これを一国、一社会の上に適用しきたりて可否得失を論ずるときは、その風俗、習慣、政治、国体等の諸事情に応じて、一国、一社会に特有なる道德を生ずべし。… …しかしてその特有なる道德中に、一脈の理法の貫通して存するあり。この理法を講究して原

<sup>1</sup> なお円了の進化論に対する態度はあまり一貫しているとはいえず、例えば『破唯物論』(明治31年)では「進化論が事実、実験に基づきて確実なる学説をわれわれに授けたることは、余輩も疑わざるところなれども、これを生物学もしくは有形学<sup>1</sup>の範囲にとどめずして哲学上に及ぼし、心理も社会も道德も宗教も、みな進化の一本槍をもって取り扱われるに至りたるは、余輩の賛成せざるどころであります。…」(『円了選集』第7巻 p. 574)としながら、『活仏教』(大正元年)では再び「すべて活物は必ず発達す、草木動物、人類社会みなしかり。活物ならざるものもまた進化する、天体、地球のごときこれなり。したがって人類社会の特産たる学芸、美術、政治等に至るまで、一として発達進化せざるはなし。されば仏教なんぞひとり発達せざるの理あらんや」(『円了選集』第4巻 p. 433)と述べている。

理原則を定むるもの、これを倫理学中の理論に属する部分とし、その世と国との事情に応じて生ずる変化異同を講究するもの、これを倫理学中の応用に属する部分とするなり。

応用に属する部分にまた、理論と実際との別あり。すなわち道德の、世と国とに応じて異なる理由を講究するはいわゆる理論なり。その理論すでに一定せりと仮定して、ただその方法のみを修習するはいわゆる実際なり。実際は技術に属し、理論は学問に属するなり。

┌理論（貫通する一脈の理法を講究して原理原則を定むる）

倫理└

└応用（世と国との事情に応じて生ずる変化異同を講究する）

┌理論（道德の世と国とに応じて異なる理由を講究する）学問

└実際（理論すでに一定せりと仮定して、ただその方法のみを修習する）技術

今、余は便宜のために、その学問中、理論の一方を講ずるものを理論的倫理学と名付け、応用にわたりて講ずるものを实际的倫理学と名付く。これに対して、技術に関する方を修身法もしくは修身術と名付く。

しかして余がこれより講述せんとするものは、この实际的倫理学なり。すなわち一国、一社会に一種特有の道德を生ずる原因、事情を論定するものなり。（『選集』第 11 卷 p. 222）

応用

┌理論的倫理学（理論の一方を講ずるもの）

┌理論・学問└

┌实际的倫理学（応用に渡りて講ずるもの）

└実際・技術—修身法・修身術

円了はつづけてこの緒論で「一国、一社会の道德は、いかなる方針を取り、いかなる方法を用うべきかを論定する」ために、「人生の目的ならびに善悪の標準については、完全の徳と高等の幸福とをもって最上の善と」定めて「福德一致」を打ち出し、「個人の福德を円満ならしむると同時に国家の福德を円満ならしめ、二者両全をもって目的」としなければならぬと述べる。そして「第二講 实际的倫理論」と「第三講 日本国体論」においては、各国で倫理の応用が異なる理由や義務に個人的義務と国家的義務の二種があること、日本の国体の特殊性などを論じているが、第四講からが本論であり、実際に道德を述べ始める。

「第四講 個人的道德論第一」として、以下見出しのみを挙げるが、「第 25 節 自己に対する徳義」「第 26 節 身体を健全にする義務」「第 27 節 知識を開発する義務」「第 28 節 徳性を養成する義

務」「第 29 節 情緒を純良にする義務」を、「第五講 個人的道德論第二」として「第 30 節 一家に対する徳義」「第 31 節 父母に対する義務」「第 32 節 兄弟に対する義務」「第 33 節 夫婦に対する義務」「第 34 節 奴婢と家主との関係」「第 35 節 親戚に対する徳義」を論じる。

つづいて「第六講 国家的道德論第一」として「第 37 節 朋友に対する徳義」「第 38 節 師弟の関係」「第 39 節 博愛」「第 40 節 公益」「第 41 節 正義」「第 42 節 君主に対する義務」「第 43 節 政府の組織」「第 44 節 国憲に対する義務」「第 45 節 国法に対する義務」「第 46 節 租税を納め兵役に服する義務」を、「第七講 国家的道德論第二」として「第 47 節 愛国の精神」「第 48 節 国民間の徳義」「第 49 節 国際上の徳義」「第 50 節 死後に対する徳義」「第 51 節 (宇宙) 万物に対する徳義」「第 52 節 神に対する徳義」を論じている(ちなみに第八講は「賞罰ならびに教育論」、第九講は「結論」である)。

「その主義は儒教にあらず」としながらも、ここには『礼記』「大学」の「修身齊家治國平天下」<sup>しゅうしんせいしかくへいてんか</sup>の順番で論じられていることが明瞭に見てとれる。

さて問題の「宇宙万物に対する徳義」がいかなる文脈で説明されているかを確認したところで、いよいよ内容を見て行きたい。

## 2. 宇宙万物に対する徳義

ここには「人には宇宙万物に対して守るべき道德上の義務がある」ことが言われている。

多少の感情・知力のある動物に対しては、人類同士の相愛の一端を動物にも向けることによって過度に使役しないように戒めている。人が衣食住を多くそれに頼る植物に対しては濫用を戒めている。総じて有機物に対しては無益にぜいたくして乱暴に扱って滅ぼしてはならないというのである。

次に無機物(空気・日光・水・土)に対しても「その理は同一」として、簡単に言えば無駄遣いを戒めているが、ここに「無益に光陰を費やす」ことが戒められているところに現代人の感覚と少し異なる円了の態度が垣間見える。人が生きて行く上での環境資源(有機物・無機物の両方)の消費は大前提になっており、円了の言わんとするところは「環境資源をなるべく浪費するな」というよりも、環境資源を消費しながら生きるからには「人の人としての本分を全う」すべく、「勉強、耐忍、節儉」せよ、つまり、「無駄に生きるな」というところにある。逆にいうと、「勉強、耐忍、節儉」せずに無駄に生きていると環境資源を無駄遣いしていることになるというのであろう。

このことは円了の後年 59 歳の時の著作『奮闘哲学』(1917 年 : 大正 6 年) に述べられていることを参照するともっとはつきりするであろう。

「今日は進化論によりて生物同祖論を伝えられ、動物も人類も兄弟姉妹の関係を有することを教えられた。よって吾人は牛馬鶏豚といえどもこれを愛憐し、これを救済すべきが当然なれども、世界の大進化に向かって人文を発展するには、牛馬自身の力にては不可能である。よって

吾人は彼らを引率して、この宇宙の大使命を果たさなければならぬ。しかるときは「一将功成りいっしょうこうなり万骨枯るばんこつか」とあるがごとく、多大の犠牲を払わざるを得ない。万骨が犠牲となりて始めて国運発展の成功をみるがごとく、牛馬鶏豚が犠牲となりて、吾人をしてその使命を全うせしむるのである。故に吾人が果たしてよくこの使命を全うすれば、彼らは必ず満足すべき道理であるが、もし彼らを犠牲にしなから、なんらの使命を果たさず、遊惰放蕩をもって一生を送るにおいては、実に宇宙の大罪人たるを免れず、天地もいれざる大逆賊に比すべきものである。よって吾人は牛馬を殺し鶏豚を食するごとに、この使命あるを忘れずますます奮励し大いに興起こうき（奮じんすい立つこと）して、世界人文のために尽瘁（労苦を顧みず全力を尽くすこと）せなければならぬ。」  
（『円了選集』第2巻、p. 257）

先の「勉強」、「耐忍」、「節儉」については『日本倫理学案』の第28節「徳性を養成する義務」に述べられていることを付言しなければならない。ここは個人に関する徳として「節制」、「恭讓」、「智慮」、「勇氣」を挙げ、智徳兼備を奨諭する勅語の「智能ヲ啓發シ徳器ヲ成就シ」に基づいて徳育を奨励しなければならないと説く段であるが、まず「節制」は「衣食酒色等の諸欲を制止して、極端に走らしやしないようにし、「奢侈を戒め儉約を守」ることであると、「一家の富も一国の富も、一人の節制儉約（＝節儉）によらずば決して興すべからず」と結ぶ。また「無益に光陰を費やさざること

に注意するも、儉約の一なり」とし、しかしここでは環境資源とは関係なく「時間は金銭なり。無益に時間を費やすは、無益に金銭を費やすに同じ」という。そして「恭讓」の徳を説明した後で、勅語の「恭儉きょうけん己レヲ持シ」はこの「節制」、「恭讓」をいうものであるとする。そして「なにごとに限らずその結果、影響の利害得失を先見してみだりに着手」しないために必要な「智慮」の徳を説いた後に、「智慮に過ぐるの弊」を防ぐ「勇氣」の徳を説く中で、「勉強」と「耐忍」とは勇氣の一種に属し、「百般の事業の無形的資本にして、一家の繁昌も一国の富強も一としてこれに基づかざるはなし」とする。

### 3. まとめ

「宇宙万物に対する徳義」は、円了の文脈では、よくよく吟味してみると、富国強兵の時代であるから当然といえば当然であろうが、結局国を富ませることを目的としており、多分に人間中心主義に墮して、環境資源は保護する対象＝目的どころではなく、手段に位置づけられてしまっている。これでは「徳義」をもって接することには程遠いと言わざるを得ない。

これは報告者の感想にすぎないが、環境資源に対して我々が道徳上の義務を負っているという発想自体は、傾聴に値すると思う。しかし環境資源に対して道徳上の義務を負うならば、我々は環境資源に対して円了とは異なった態度をとるべきではなかろうか。すなわち、我々は環境資源を「常に目的として扱い、決して単に手段としてのみ扱うことがないように振る舞わねばならない<sup>2</sup>」のではなか

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* の「汝の人格と他のあらゆる人の人格に存する人間性を、常に同時に目的として扱い、決して単に手段としてのみ扱うことがないように振る舞え」（Handle so, daß du die

ろうか。

## 資料① 教育勅語

(読み方は『勅語略解』<sup>3</sup>明治33年11月30日発刊に従う。ただし句読点を補う。)

朕惟フニ我カ皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ、徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ。我カ臣民克ク忠ニ、  
克ク孝ニ、億兆心ヲ一ニシテ、世世厥ノ美ヲ濟セルハ、此レ我カ國體ノ精華ニシテ、教育ノ淵源  
亦實ニ此ニ存ス。爾臣民父母ニ孝ニ、兄弟ニ友ニ、夫婦相和シ、朋友相信シ、恭儉己レヲ持シ、  
博愛衆ニ及ホシ、學ヲ修メ、業ヲ習ヒ、以テ智能ヲ啓發シ徳器ヲ成就シ、進テ公益ヲ廣メ、  
世務ヲ開キ、常ニ國憲ヲ重シ、國法ニ遵ヒ、一旦緩急アレハ、義勇公ニ奉シ、以テ天壤無窮  
ノ皇運ヲ扶翼スヘシ。是ノ如キハ獨リ朕カ忠良ノ臣民タルノミナラス、又以テ爾祖先ノ遺風ヲ  
顯彰スルニ足ラン。

斯ノ道ハ實ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ、子孫臣民ノ俱ニ遵守スヘキ所、之ヲ古今ニ通シテ  
謬ラス、之ヲ中外ニ施シテ悖ラス、朕爾臣民ト俱ニ拳々服膺シテ、咸其徳ヲ一ニセンコト  
ヲ庶幾フ。

明治二十三年十月三十日

ぎよめい ぎよじ  
御名 御璽

## 資料② 熊楠の円了への言及

ラサレにありし鈴木大拙、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。到底行われぬことながら、わが邦の愛國  
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、忠君愛國の資  
となさんといいし人もありしやに思う。

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うべき索引  
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  
は一たび通覽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

Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.) のもじり。

ただシカントは「その現存が我々の意志にではなく自然に依存している存在が、理性をもたない存在である時は、手段としての相対的価値のみをもち、それゆえ、物件と称される」(Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, ...) と言っているので、筆者のもじりに決して首肯しないだろうけれども。

<sup>3</sup> 明治33年11月30日発刊。

翻訳せば大賞<sup>もう</sup>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<sup>おとな</sup>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<sup>4</sup>。

ついでにいう。貴下の井上円了の哲学館の祝詞、また、誰の筆か知らぬが高等中学林図書館の趣意書に、三字つづきの語多し(鉄健児などという類)、これは、威儀を尊ぶわが宗では、梵語直訳(半折迦<sup>ほんぢやか</sup>、<sup>へいれいた</sup>薛荔多の類)の外は、不相応のことと存じ候。なんとなく後進のものを軽率にするなり。この類のことは、修辞上、欧州文学にもやかましきことにあるなり。さすがは福沢翁などの先生の書きしものに三字の漢語なきは、敬勤の外なし<sup>5</sup>。

故に予は、真言で古え行ないしまじない、祈祷、神通、呪詛、調伏等は、決して円了などのいうごとき無功比々火として法螺ばかりのものと思わず<sup>6</sup>。

ただし前年、井上円了先生が妖怪学を立てたと聞き、大英博物館で予は先生の講義の序文を述べ、なんと欧州にはまだ化け物の学問はなかりうかと威張ったが、ある人が「それぞれ、お前の肘の辺りの常備参考架を見よ」と言うから、見てみると、ずっと以前に出版した『妖怪学書籍総覧』といて、化け物学の一切の書籍の索引だったから、日本人が気が付くことのほどは、大抵西洋ではすでに古臭くなっていると気付き、赤面して退いたことがある。思うに西洋では、千里眼などは今日古臭くて、学者はもっぱら死の現象を研究する最中かもしれない<sup>7</sup>。

4 『南方マンガラ』河出文庫、1991年、p. 232. 明治35年3月22日午後二時半の手紙(土宜法竜宛)

5 同上、p. 272. 明治36年7月18日(土宜法竜宛)

6 同上、p. 305. 明治36年7月18日(土宜法竜宛)

7 「千里眼」(『南方民俗学』河出書房新社、p. 131) 明治44年6月10～18日『和歌山新報』

# 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つて、靈魂の滅不滅をめぐって論争があつた。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、かえつ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つた。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『統一年有半』（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、即ち單純なる物質的学説を主張する」（中江兆民『統一年有半』、『一年有半・統一年有半』、一一五頁）ものであつた。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、亜聖ともいはるる顔回が夭死し、その他世上往々逆取順守を例とせる盜賊の紳士が榮へて、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軽蔑して、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、非哲学極まる囃語を發することになる。(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、人と人と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囃語を吐く」哲学者であった。兆民は靈魂不滅を説く哲学者を、「半死の田舎傭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、かくの如き非哲理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、国家の独立興廢にも影響する一大事なれば、決して軽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滅不滅は、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、「国家の独立興廢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「国民の道徳、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）を与えるものと述べ、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「国家の独立興廢」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ぬ。拙者などは、今日なお微力の一寒生同様のものなれども、国家将来の廢興存亡に関しては、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つた。

### 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、題からして間違つておる。神道ごとき僊末なるものにすら、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、太古から支那にあつたらしい、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

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だし申し候」（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い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いし人」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覧ともいうべき索引さえあり、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、一二〇～一二二頁)。

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、一二二頁)

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つ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くるものである。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、五尺軀を以て奴隷と為して、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』第十九卷、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して述べるのである。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』第十九卷、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、尺を用いすれば、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き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うなるのだろうか。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『森のバロック』、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ぜしといい、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ると、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。（『森のパロック』、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え出で来たりおる」（「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ふべし」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』第二卷所

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ーシス的な構造に、みずからの主観性をつくりかえる」ものだと述べていた(『森のバロック』、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／主体の学にはほ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』第七卷、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「振抜挺騰の能力」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『森のバロック』、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.

公開シンポジウム

天命はなお反転する

人間再生のための環境—荒川修作+マドリン・ギンズとともに

公開シンポジウム

天命はなお反転する

人間再生のための環境—荒川修作+マドリン・ギンズとともに

日時：2013年03月09日（土）13:00～18:00

会場：東洋大学白山キャンパス 井上円了ホール

【主催】東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ

【共催】神経現象学リハビリテーション総合研究センター

ABRF, Inc.（荒川+ギンズ東京事務所）

[プログラム]

映画上映

「死なない子供、荒川修作」

（2010年／カラー80分／制作：リタピクチャル）

山岡信貴監督による作品解説

マドリン・ギンズからのメッセージ

総合シンポジウム

「天命はなお反転する 人間再生へ」

パネリスト

河本英夫（東洋大学文学部教授、TIEPh 研究員）

花村誠一（東京福祉大学福祉学部教授）

池上高志（東京大学大学院教授）

総合討論

総合司会：稲垣諭（TIEPh 研究員）

本間桃世（荒川修作+マドリン・ギンズ東京事務所 代表）

映像舞台作品

「モア・ディベロプメント——追悼人見眞理」

(岩崎正子、池田由美、稲垣諭)

Reversing reversing reversing reversing  
reversing – reversible destiny!!!!!!!!!!!!

Reversible destiny surpasses any such thing as  
destiny!!

Let us all work together to achieve (a)  
reversible destiny!!

Forget about any such thing as (a) destiny,  
think only in terms of (a) reversible destiny.

Reversible destiny: to reverse the thus-far  
obligatory

downhill course of life.

Reversible destiny will be achieved  
communally or it will not be achieved at all!!

And what of these variously positioned quite  
endless layers of weeping? These wounded  
weeping dynamisms everywhere? The agony  
will stop: reversible destiny.

All that is required is to become sufficiently  
(magnificently) architecturally guided and  
supported.

## DESTINY HAS STILL TO BE REVERSED

Arakawa and I have for long  
wished to teach as many  
people as possible as soon as  
possible how to invent and  
assemble the architectural  
procedures that will keep us--  
organisms that person ( puzzle  
creatures one and all!!)--alive  
for as long as desired.

Let us together construct an  
UNTOMBSTONE FOR  
ARAKAWA!!

反転、反転、反転、反転、反転させよ  
– 天命を反転させよ!!!!!!

反転に次ぐ反転、際限のない反転、それこそ天命の反転  
である

天命を凌駕し、

天命を忘却させ、

不可避と思われた生命の衰退の過程を反転させるために  
は、

ともに力をあわせ、一体となって、それぞれの、そして  
わたしたちの天命反転を実行しなければなりません。

あのいたるところで層を成す、とめどもなく流れる涙な  
ども、取るに足らないものとなるのではないか？ あの  
至る所で流される、傷ついたものの涙の力なども、取る  
に足らないものとなるのではないか？あの苦しみを消失  
させるもの – それこそ天命反転である。

ここに必要とされるのは、ただ存分に（華々しく）、建  
築的に導かれ、建築的に支えられるようになることなの  
である。

2013年3月8日 NYにて

Madeline GINS

## 天命はなお反転する

荒川とわたしが、絶えず願い続けてき  
たのは、「建築的手続き」をさらに考  
案し、組織化する手法を、すみやかに、  
可能な限り多くの人に習得してもらう  
ことなのです。

この建築的手続きこそ、わたしたち、  
すなわちまさにそれじたい謎に満ちて  
みずからを創りだす、有機体 - 人間の  
尽きることのない生をあたえてくれる  
のです。

荒川のために、ありうることの不可能  
な墓標を、ともに作りだしましょう！

2013年3月8日 NYにて

Madeline GINS

TIEPH・リハ研・ABRFシンポ 白山

## 天命反転のシステム

2013/3/9

東洋大学文学部哲学科  
河本英夫

## 何を問えば問いになるのか——問いの千 一步手前



## 問いと現実

- 問いは現実性を出現させるとともに、現実性を縮減する。判断は、さらにそれを確定する。判断を他者に向けて行うことは、その確定をみずからに所有させる。
- 現実性を縮減しない問いはどのようなものか。この問いじたいは、何を縮減しているのか。
- 問いから創発に進むことは可能なのか。

## アラカワは何を見ているのか——目を開けて何も見ないためのエクササイズ



## 触覚のランディングサイト

- 感じる事が、ここにあることであり、ここを占め、ここを占めるとともに動くことである。(ランディングサイトの二重作動)
- イメージのランディングサイト、知覚のランディングサイト以前に、触覚のランディングサイトという飛び切りの働きがある。ここを感じ取るとともに、同時に身体を形成する、ここを感じ取るとともに世界内に身体的位置を感じる、ここを感じ取るとともに世界内での運動の可能性を獲得する
- 一つの行為を行うことが、同時に異なる事態を出現させる仕組みが、二重作動であり、世界に多様性を形成していく仕組みである。

## 人工的里山



## 立つこと

- じっと佇むだけで、おのずと遊べる。斜面に立つことは、非周期的、非規則的な力感マトリクスの運動を生む。この身体の内発性が、おのずと運動の可能性を起動させる。
- この場所で、何もしないことを決意せよ。
- この場所で、眼を閉じてただ立つことを実行せよ。
- この場所で位置をイメージせよ。(イメージのランディングサイト)
- この場所で、何かを見よ。(知覚のランディングサイト)
- この場所で、休養するにはどうしたらよいか。

## 閉じたものの速度を問う——この建築の速度は何か



## 閉じることによって出ていくもの

- 円形に閉じるものは、静止そのものの内部に速度を含む。回転することで静止するコマと同様に、静止とは速度の一形態である。静止するコマが斜面にさしかかると何が起きるのか。
- 回転運動の速度は、直線運動の速度には解消できない。同じ速度の概念が適用できない。回転運動の内部でこの運動に適合することはどのようなことかを考えよ。

## 幼児の無邪気な微笑

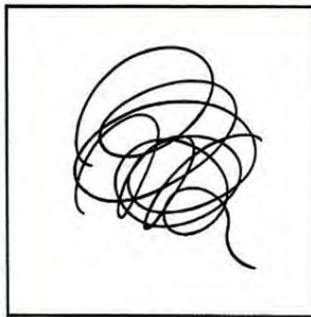


## 感覚の開かれすぎるもの

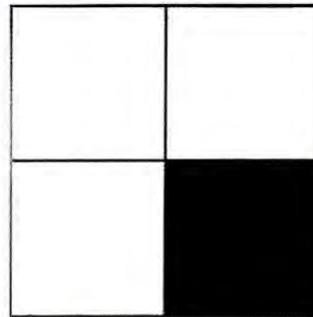
- 自閉症とは、開かれすぎて、繰り返しパニックに陥るもののことであり、必死で閉じようとするものである。このときおのずと選択的に閉じることに、必死の作為が働く。
- それぞれのものが固有に閉じていくことのできる場所が必要である。そのためには幾何学的3次元を放棄すること、幾何学的、力学的硬さを放棄すること、幾何学的広がりを放棄すること、
- 球形の空間(アリストテレス空間、形成空間)をどのように活用するか。
- みずから固有に閉じることを、個体という。

## 不可能の前に佇む——補助線を1本引く

(Impossible exercise)



A



B

PERCEIVE A AS B

## 不可能、無限、距離

- 解答をあたえること——科学 : Aが横、Bが前方の見え姿の立体を構想せよ。その立体の上から見た図を示しなさい。この回答に仕方は、一つに決まるのか。
- 解答するとはどのようなことかを考えること——哲学 : 回答が出る問題と回答が出ない問題は、いったいどこで決めているのか。ネアンデルタール人は、何を可能だと考えているのか。
- 解答とは外的に問いの延長上で何かを作り出してしまうこと——芸術 : 作り出すことは、問いを別様にすることであり、新たに別建ての問いに直面することである。
- 解答の奥深さに驚嘆すること——宗教 : 繊細な自己陶醉はありうる。
- 解答とは別に、岩に上ること——健康



## 支える

- 筋力はあるのに、首が座らない子供、頭の重さを感じ取ることができなければ、支えは生まれません。支えることは、内的均衡マトリクスを形成することである。
- だがこれは力学的均衡マトリクスではない。重さは通常は消えていなければならない。
- 身体の重さを感じ取ることができなければ、立位はできない。
- 身体の重さのずれを感じなければ、移動はできない。



## 凡庸のさなか

- この人は誰か。
- この人はどこにいるのか。
- この人は賢明なのか。
- この人は良い本を書くのか。
- この人は良く生きているか。
- この人は死ぬのか。
- (ホモ・サピエンスは、いつこれに回答できるのか。)

TIEPH・リハ研・ABRFシンポジウム  
「天命はなお反転する 人間再生へ」  
東洋大学井上円了ホール

# 比類ないカップル

荒川+ギンズ

東京福祉大学大学院社会福祉学研究科

花村誠一



「ヘレン・ケラーのことを言いだしたのはアラカワです。私は『そんな感傷的なもの冗談じゃない』って答えたの。アラカワはそれは違うと言った。彼女は人間が何であるかの重要な証拠だと。私たちが視覚や聴覚に頼って見落としている感覚を彼女は忍耐強く捕まえようとしたのだと。……本を手に取り読んでみた。そこでヘレンの署名を見て驚いた。そのラインのような文字。それはアラカワが絵に描く線のようなものでした。それから丁寧に調べるとアラカワの言うとおりであることがわかったのです。それを『ヘレン・ケラーまたは荒川修作』（渡部桃子先生によるすばらしい邦訳があります：演者注）に書いたのです」。（山岡信貴監督『死なない子供、荒川修作』のなかの“WE”より）

## 2人の哲学者の病跡



内沼幸雄によれば、パラノイア概念こそ、クレペリンの二大精神病論において要の位置を占めるものとされる。彼は「失調症者にはうつ病者のように、うつ病者には失調症者のように生きることをすすめる」と言う。フーコーは、図書館での資料収集、市街地での政治活動というようにジェオトロープに思索した。ウイトゲンシュタインは、戦争への志願、僻地への隠棲、講義での孤絶というように、イコトロープに思索した。重要なのは、2人の哲学者がそれぞれに「内沼の格率」を身をもって体現していることである。これこそ、狂気の一步手前で「不発病」たりえた絡繰りであり、彼らの創造をすぐれてアンタンシーフたらしめた。

## 軽躁病者と失調症者

臨床に目を転じると、菊池の報告した軽躁病者と失調症者のペアがここで参照するほとんど唯一のものである。この場合、両者の遭遇は隔離室の壁を隔ててのものであるが、前者によって後者の病態が変化したという。軽躁病者はまず、支離滅裂な失調症者に対して、困難さをもろともせず「思路づけ」訓練を繰り返している。軽躁病者はまた、現実から遊離して自閉する失調症者に対して「そのつどの自己」へと呼び戻すべく努めた。失調症者にとって、軽躁病者のもつ「共感を求める情意表現の直截さ」こそ、かけがえのないものであったといえる。要するに、軽躁病者の施す1対1の生活技能訓練により一般病棟に出れるほど病態が改善したことになる。

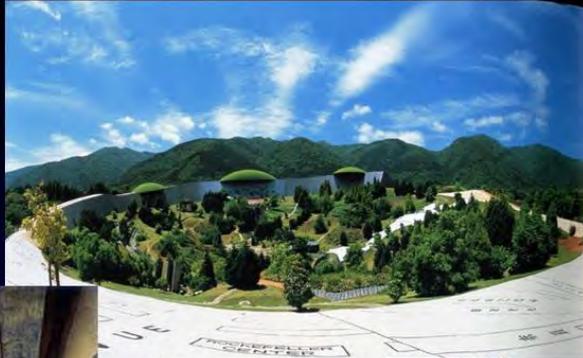


WORD RAIN  
OR  
A DISCURSIVE  
INTRODUCTION  
TO  
THE INTIMATE  
PHILOSOPHICAL  
INVESTIGATIONS  
OF  
GRETA, GARBO,  
IT SAYS

MADELINE GINS

GROSSMAN PUBLISHERS NEW YORK 1969

## ジェオ(即イコノ)トロープな展開



A. Dürer, Melencolia I

デューラーの「メランコリア I」では、「財布と鍵」「頬杖をつくモチーフ」「握り拳と黒ずんだ顔」という伝統的モチーフに加え、新たに「幾何学のシンボル」が登場する。翼をもつ女性のまわりに散乱する大工道具は、当時の技芸の象徴であり、画面左方に置かれた菱面体の石は、射影幾何学や透視画法という最先端の「測定の科学」を表す。

## 出来事としての失調症性 (Müller-Suur)

- 精神科医ならだれでも「ある人間の生活の意味を急激に根底から変化させうるあの出来事」を知っている。
- 臨床精神病理学的には、病初期における妄想知覚の結実として、カルテに書き込まれる。
- 患者自身によるこれとの対決 (Auseinandersetzung) は、治療的-治癒的契機となりうる。



「狂っていたという意識」  
(Bewußtsein eines Verrücktwesenseins)に対応する、実存が疑問に付されることの、相対的により少ない強度の度合いの表現



「狂ってしまったという意識」  
(Bewußtsein eines Verrückt-  
gewordenseins)に対応する、  
切迫した破壊的な状態の、相  
対的に**より多い強度の度合い**  
の表現

## 死の状況との類似性

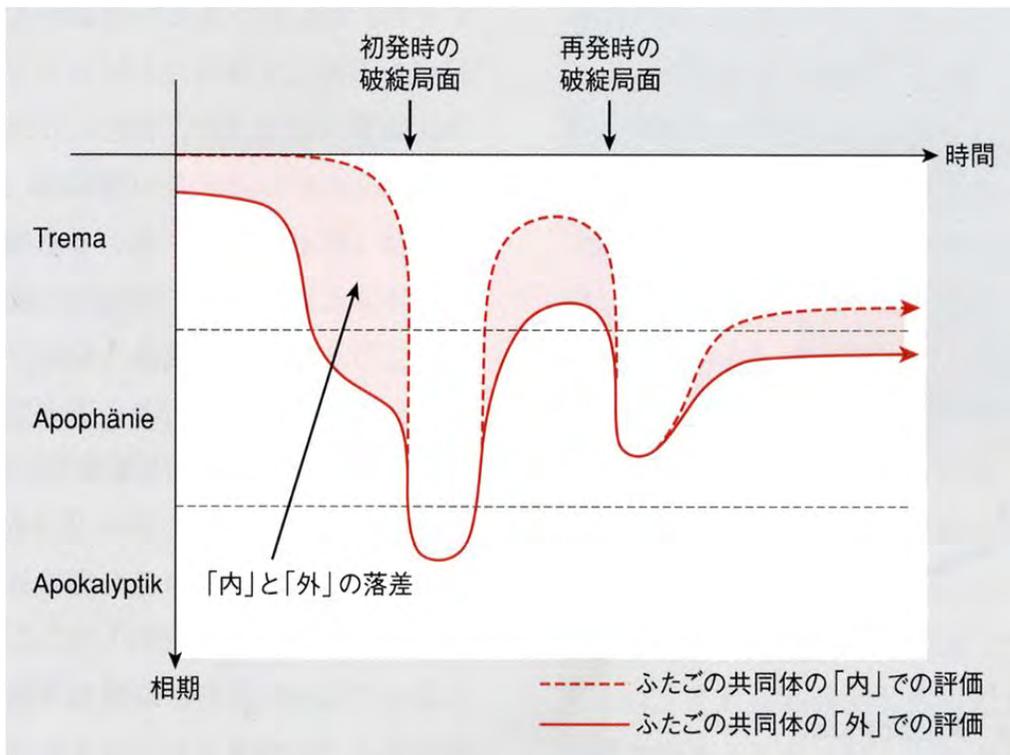
- 両方の像とも、死んでいく者の最後の瞬間における消え去り (Verlöschen) の前に、ひとがしばしば気づきうる、あの驚き (Erstaunen) を想起させる
- このことは、統合失調症の患者における多くの再生観念 (Wiedergeburtsideen) の由来を告げてもある  
[宮本のいう「生まれ変わり妄想」とは少しく異なる]

## 極限で似るものの家

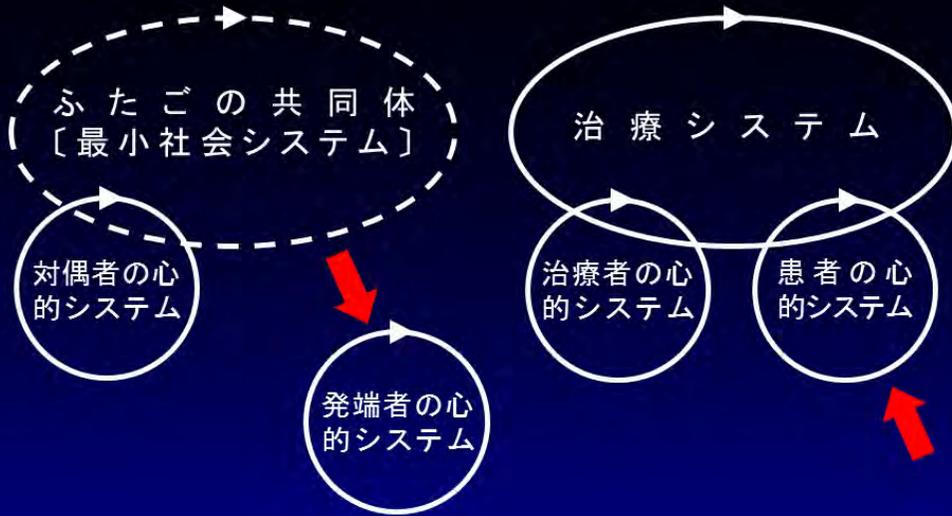


その使用法の1つに、「自分の家とのはっきりした類似を見つけるようにすること。もしできなければ、この家が自分のふたごだと思って歩くこと」というのがある。

ABRF東京事務所の本間桃世氏によれば、ギンズはよく「アラカワと私はふたご (twins) みたいなものよ」と語っていたというが、これは実に意味深長な言葉である。



# 社会システムとのデカップリングと再カップリング



## 建築—宿命反転の場 アウシュヴィッツ-広島以降の建築的実験 荒川修作+マドリン・ギンズ

「エンパイア・ステート・ビルディングの出窓から突然飛び出してしまったからには、見たところどこにも安全に降り立つ所もないまま、重力に引かれ、肉体は落下するしかない。このまま行って肉体がそっくり降り立てる所があるとすれば、それは、肉体が自分の身分を登録できない所、あるいは生きていくことの終わりを教え、もたらず所でしかない。

読者に要求されるのは、この急降下する肉体に入っていくという思考実験である。誰あるいは何に、その肉体はなるのであろうか。誰にも何にも、なる時間などない。どんな再統合がその場にあり得るのだろうか。つまり、この落下する肉体、その「ひと」(person)を統治するのは何であるのだろうか」(工藤順一、塚本明子訳)。

## われわれの生活実践のイメージ

「個々人のオートポイエーシス・システムは、孤立した個人ではまったくなく、システム-環境をつうじて環境のすべてに開かれている。生活実践のイメージの1つが次のようなものである。日々の生活において、人知れず、小説や詩を書き、さらにはみずからの哲学を1つ1つ積みあげ、音楽や陶芸品を黙々と産出し続ける人たちであり、性急に共同性を求めず、産出をつうじてこまごまとした生活の息づかいを表現していく人たちである」(河本英夫:マトウラーナ／ヴァレラ『オートポイエーシス—生命システムとはなにか』解題)

## Architecture as Space Time Landscape dedicate to Shusaku Arakawa

Takashi Ikegami  
University of Tokyo

2013年3月8日金曜日

Shusaku Arakawa was an outstanding artist and architect who proposed a new philosophy of life and mind by twisting the affordance of large spaces in a way that altered the unconscious aspects of the mind and body, i.e. the experience of the space. Arakawa proposed that this kind of intervention into time, space and perception would potentially extend biological life spans,

He has been working with his partner Madeline Gins and published their ideas and philosophy in e.g. "architectural body" and "Reverse destiny: We have decided not to die".



2013年3月8日金曜日

## the Reverse Destiny site at Yoro Japan



2013年3月8日金曜日

“After all this back-and-forth about the title for this book, have we ended up with the right one?”

“If only readers could come to it having some sense of what an architectural body is.”

“What was our last other choice for a title?”

“*Constructing Life.*”

“We couldn’t take it as the title because our work has more to do with recasting or reconfiguring life than with an out-and-out constructing it.”

“We wanted it because it signaled the connection between what we do and work being done in the fields of self-organization, autopoiesis, artificial life, and consciousness studies.”

“The direction is the same. We’re on the same avenue. Even so, we’re doing something quite different.”

“Should we spell out the differences?”

“Not this time around.”

from the preface of the book “**Architectural Body**”  
by Madeline Gins and Arakawa, 2002.

2013年3月8日金曜日

# landing sites

Gins and Arakawa take **architecture as a tentative constructing toward a holding in place**. Their ways of using architecture sound similar to what we define life or conscious states.

A term *landing site* is the central idea of their philosophy. A landing site is the manner we construct the world, i.e. something that will be apportioned out as the world.

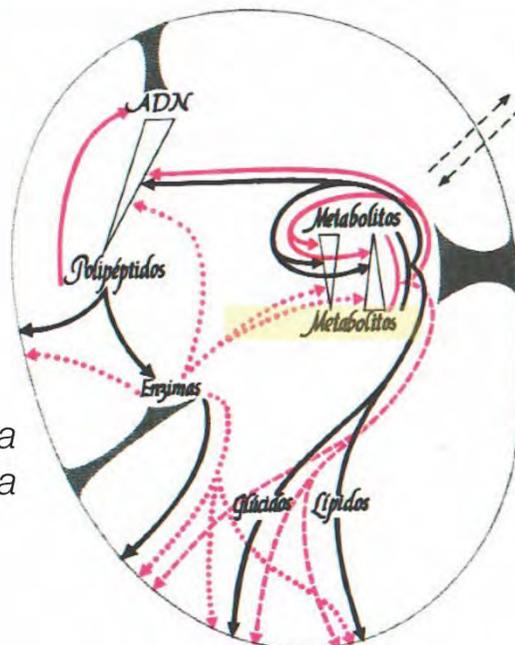
For example, a set of all sensations occur in a space is called a perceptual landing site.

A living system is not a mere result of constructing it from material constituents, but we need to organize landing sites.

2013年3月8日金曜日

# Autopoiesis

*The basic notion of autopoiesis is self-organization of a circular link between a metabolic network and a membrane.*

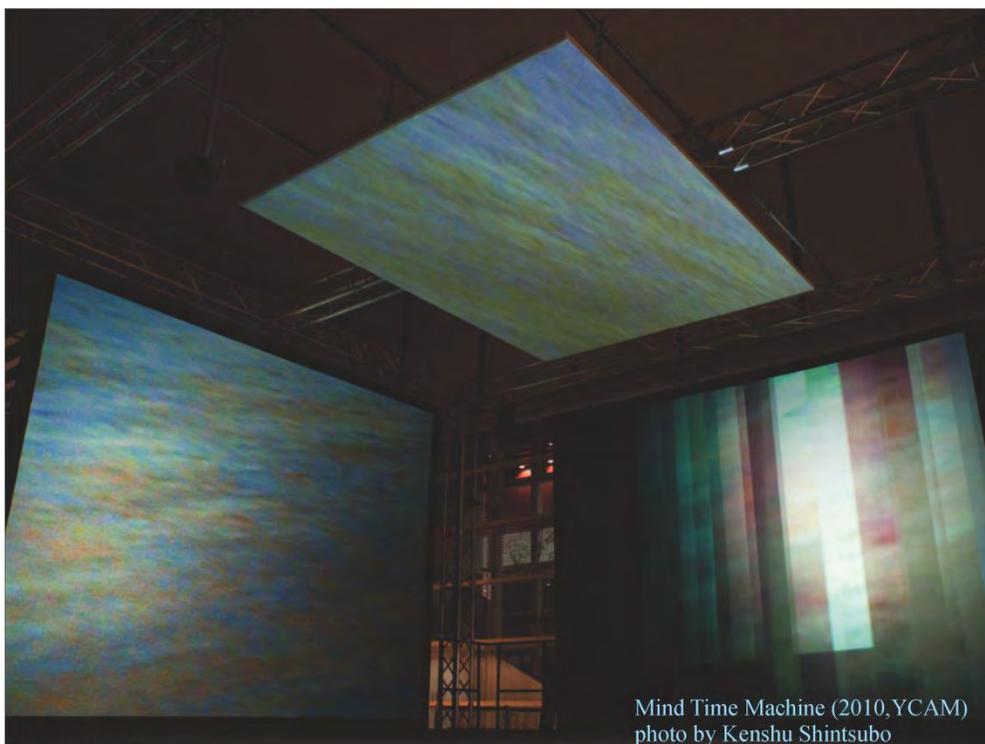


From *De Maquinas y seres vivos* ("on machines and living beings") by Maturana and Varela

2013年3月8日金曜日

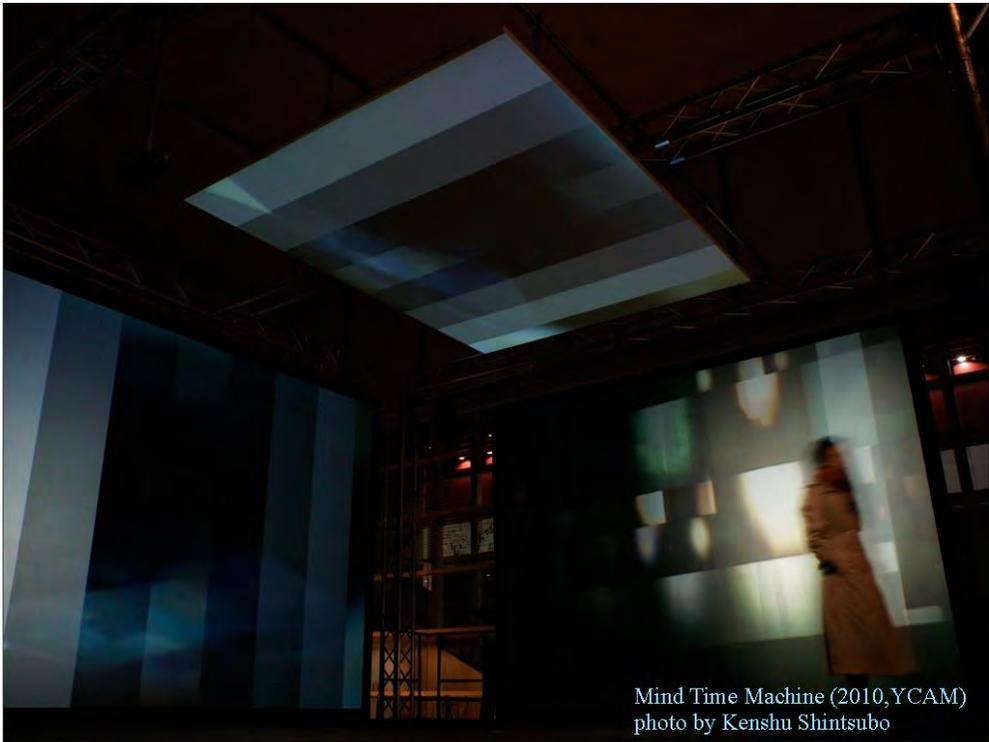
# Maximalist

2013年3月8日金曜日



2013年3月8日金曜日

Mind Time Machine (2010, YCAM)  
photo by Kenshu Shintsubo



Mind Time Machine (2010, YCAM)  
photo by Kenshu Shintsubo

2013年3月8日金曜日

公開シンポジウム

妖怪学と環境問題

—「お化け調査」は何を語るか—

公開シンポジウム  
妖怪学と環境問題  
—「お化け調査」は何を語るか—

日時：2013年3月16日（土）14:00～17:00  
会場：東洋大学白山キャンパス 6号館 6302 教室

【主催】

東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ（TIEPh）

【共催】

統計数理研究所調査科学研究センター  
青山学院大学アジア国際センター

[プログラム]

報告

菊地章太（東洋大学ライフデザイン学部）「あやかしのひそむ森  
—妖怪学から環境問題へ—」

吉野諒三（統計数理研究所調査科学研究センター）「「お化け調査  
」—各国の人々の自然観、死生観、宗教観、そして家族の大切さ—」

真鍋一史（青山学院大学）「日本人は靈魂、守護靈、輪廻、死後の世界、  
天国、地獄をどう捉えているか—国際比較の視座からする日本人の宗教意識—」

堀毛一也（東洋大学社会学部）「妖怪との共生—サステイナブルな生き方の心理学」

司会：大島 尚（東洋大学社会学部）

## 開会挨拶

大島 尚（東洋大学社会学部）

年度末のお忙しいところを、たくさんお集まり頂きましてありがとうございました。私は東洋大学社会学部の大島と申します。今回のシンポジウムを企画させて頂きまして、司会を務めさせて頂きま  
す。シンポジウムのタイトルを「妖怪学と環境問題」としたのですが、このいきさつはまた後でお話  
しさせて頂きます。主催は、私どもの研究プロジェクトで、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研  
究イニシアティブ、略して TIEPh と言っています、そして統計数理研究所調査科学研究センターと  
青山学院大学アジア国際センターの共催ということで行わせて頂きます。

初めに TIEPh という組織について、若干紹介しておきたいと思います。今、ご紹介したように、  
「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ、Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy  
の頭文字をとって TIEPh と呼んでいます。もともとは、「東京大学サステイナビリティ学連携研究機  
構」という研究プロジェクトが何年前にありまして、実はもう終了しているのですが、それに協力  
機関として東洋大学から参加したときに発足したものです。このサステイナビリティ学連携研究機構、  
IR3S と呼んでいたのですが、これは今、コンソーシアムとして続いています。環境問題について学  
際的に取り組もうというプロジェクトだったのですが、当時、東洋大学としては哲学を売りにしてい  
るものですから、そういう分野で参加したいということで加わったわけです。現在は、文部科学省の  
「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」に採択されまして、平成 23 年度から 27 年度までの 5 年  
間、今ちょうど 2 年目が終わるといふ時で、まだ続いていくものであります。

シンポジウムの企画と趣旨ですが、こちらも広く学会、ホームページ等でアナウンスさせて頂いた  
のですが、簡単にご紹介させて頂きます。まず、東洋大学の創立者の井上円了という哲学者が、大学  
で、当初は哲学館という名前だったのですが、哲学を学問の基礎に置き、合理的な思考を教えよう  
としたことがあったわけです。その中に、「妖怪研究」というものがありまして、井上円了というと、妖  
怪学博士とか妖怪学の人だとか、妖怪とセットでたいへん有名になっています。創立時から、妖怪学  
という学問が授業科目にあったのですね、他にはもちろん哲学とか心理学とか、今でもなじみのある  
学問がりましたが、それに加えて、いわゆる一般教養的な妖怪学というものが最初から置かれてい  
たということです。これは、一体何を教えていたかということですが、実際に井上円了先生は、日本  
全国の妖怪を研究されていて、趣旨としては、当時は明治時代で、日本が近代化をしなくては行け  
ない中で、合理的な思考をみんなが持たなければいけないというふうに位置付けたのです。その中  
にあって、色んなところで信じられている妖怪というものが迷信なのだと、そういう間違っ  
たものを信じてしまっ  
てはいけない、という趣旨だったかと思うのですね。そういうところをきちんと教えた  
かったということのようです。立場としては、近代化を妨げる迷信という対象として妖怪を研究され

たということです。

さて、今は近代化が進んだ時代なわけですがけれども、一方で、環境問題が非常に深刻な問題になっているというのはご承知の通りですし、われわれも環境問題というものに対して、いろいろと学際的にとりくむ必要性を感じているわけです。そこでこの2つを結び付けようというのが今回の企画の趣旨でして、簡単に書きましたけども、近代化というのは実は妖怪が出る場所が失われているのではないかと。近代的な建物、そこら中が明るくなりましたし、森も減っていくし、色んな意味で自然が失われていくと、妖怪の出てくる場所がなくなっていく。一方で、井上円了先生は明治時代に合理的な思考ということを強調して、妖怪は迷信だということを強調されたわけですがけれども、現在でも、若い人の中では不思議現象だとか、超自然的現象だとか、そういうものに対する関心は非常に根強くあるわけです。それに加えて科学でまだ解明されていない事柄というのが、実は身の回りにたくさんあるわけですね。そういったものに対する関心というのはやはりわれわれ皆、持ち続けているわけです。それで、不思議現象に対するわれわれの意識というのでしょうか、感じ方、とらえ方、そういったものを明らかにしていくと、われわれが潜在的に求めている環境とか、こうであってほしい世の中、そういったものがもしかしたら見えてくるのではないだろうか、そんなところからこのシンポジウムを企画したわけです。

後でお話し頂く統計数理研究所の吉野諒三先生は、日本人の国民性調査とか、アジアでもたくさんの価値観調査や国際比較をやっておられるのですが、そんな中にたまたま、「お化け調査」と内輪で呼んでいる調査があるという話を伺いまして、これがやはり超自然現象、超常現象、あるいは、不思議現象についての意識を問う質問項目だったわけです。調査自体は、客観的なデータとして明らかにしようとする方法を取っているわけですがけれども、そこで探っているものが実は、人間の奥底にある何か求めているもの、それはある意味、自然や超自然ということも含めて、まだ科学で解明されていないものに対する憧れとか、志向性とか、そんなものがあるのではないかと。そのあたりを客観的な調査を踏まえて明らかにしていくと、自然と人間の関係について、新たな見方ができるのではないかと、非常に漠然とした問題提起があるのですがけれども、今日はそういう立場から、それぞれの先生方に、あまりテーマを絞るのではなく自由に語って頂いて、現代の妖怪学というものをもう一回考え直してみれば、そこから何か環境問題に対する心理的側面が見えてくるのではないかと。その辺に関しましては、発表者の皆さんだけでなく、ご来場の方々、皆さんでなるべく自由に思ったことを語り合いながら、何かアイデアを探りたいという、そんな気持ちでおります。

プログラムですが、順番にご紹介していきます。最初にお話頂くのは菊地章太（きくちのりたか）先生、東洋大学ライフデザイン学部の教授でいらっしゃいます。「あやかしのひそむ森 ―妖怪学から環境問題へ―」という最初の問題提起を、どちらかというと調査研究の立場ではなくて、先生は教養が広くて、哲学ももちろんですし、西洋思想など、いろいろなことを研究なさっていますので、幅広く語って頂きたいと思っております。

続いて、統計数理研究所の吉野諒三（よしのりょうぞう）先生です。統計数理研究所というのは、正式名称は大学共同利用機関法人情報・システム研究機構統計数理研究所という長い名前なのですが、普通われわれは、「統数研」と言っております。以前は文部科学省の機関だったのですが、そこで、先ほどご紹介したように「おけ調査」というものがある、実際にデータも取られておまして、その辺の趣旨も含めてご紹介頂きたいと思っております。

次が、真鍋一史（まなべかずふみ）先生ですが、青山学院大学総合文化政策学部の教授でいらっしゃいます。ずっと関西学院大学にいらっしゃったのですが、最近、青山学院大学に移られました。真鍋先生も国際比較調査をずっとおやりになっておまして、今回は、日本人の霊魂、守護霊、輪廻、死後の世界、天国、地獄といったものの捉え方を、国際比較を通じて問題提起して頂くことになっています。

最後に堀毛一也（ほりけかずや）先生、東洋大学社会学部の教授ですが、コメンテーターということで、「妖怪との共生—サステナブルな生き方の心理学」ということでおまとめ頂き、その後自由にみなさんで、なるべく活発に、あまり焦点を絞らない議論をできればと思っております。

最初は菊地章太先生ですが、実は、東洋大学で全学総合科目という、テレビ会議システムを使って、今は5キャンパスですが、当初は4キャンパス、どこのキャンパスでも同じ授業が受けられるというシステムを、私自身が立ち上げたということがありまして、そのときに、どこの学部でも面白いと思われるような、しかもある程度東洋大学の特色を出そうとすれば、どんな授業が可能だろうかということをいろいろな先生方に問いかけました。その時、菊地先生から「じゃあ、妖怪学をやってみようか」ということを言って頂きまして、それから4年くらいになるでしょうか、毎年妖怪学の授業をやっております、ものすごい受講者数で、1000人を超えるような、大変な人気の授業になっています。既に、『妖怪学講義』という、授業の内容を紹介して頂くような本をお書き下さり、最近朝日新聞の書評にも載りました『妖怪学の祖 井上圓了』という本をお出しになりました。ですから、東洋大学の妖怪学といえば、今は菊地先生であるという状況になっていますので、最初の話題提供をと思います。それでは、菊地先生、よろしく願いいたします。

## あやかしのひそむ森 —妖怪学から環境問題へ

菊地 章太（東洋大学ライフデザイン学部）

東洋大学の菊地章太と申します。今ご紹介頂きました「妖怪学」の講義を担当するにあたりましては、大島先生のたいへんなご尽力で実現したものですから、大島先生のご命令には私は逆らうことができないという、そういう立場でございます。妖怪学と環境問題ってどこか繋がる場所があるのだろうか、というお話を最初に頂いたのですが、これが大ありでございまして、むしろ環境問題というのは妖怪っていうことの本質に繋がるのではないかといいぐらい大事なことなのではないかと考えております。実はですね、今日この同じ階でもう一つ、エコ・フィロソフィのシンポジウムをやっているものですから、ちょっと気になったので、先ほど会場を見に行きましたら、この部屋よりも広い部屋なのだけでも、こちらの方が人数が多くて、平均年齢もお若い方が多い、女性の方もきれいな方が多いという、ひとえに大島先生のお力かなと。それでは、映像を進めながら話を進めさせていただきます。

大島先生から最初頂いたテーマというのはここにありますが、統計数理研究所の調査を通じて「心のなかにある環境問題をさぐる」という、そのための方向性を吟味するということでした。この、上と下、前半と後半のこの不一致といいますか、ここに惹かれたのですが、そもそも統計や数理、それから調査と、どれも自分には全く無縁の世界のことです。私はカトリックの神学が専門なのですが、この神学というのはこれまた、ありえない神様をすべての中心にすえて世界を眺めるという、とんでもなく架空の学問といいますか、虚構の世界のことです。と申しまして、これこそヨーロッパの最も伝統的な学問なのです。そもそも大学というものが神学部から始まっておりまして、実に800年の歴史を持っているのです。私が若い頃に留学していました南フランスにある神学大学は、13世紀の創立なのです。この神学に比べたら、哲学というのは十分実学でありまして、なにしろ普通の常識で理解できる範囲でものを考えるのですから、とても堅実な学問なのです。おそらく哲学者から見たら神学ぐらい嘘くさいものはないだろうと思いますが、哲学者から言わせれば、哲学なんて世の中に迎合しているだけにしか見えないところがあります。ですから、私はこの哲学館が元になっている東洋大学にいる限りは、八方敵だらけですけれども、それに輪をかけてですが、大学で妖怪学の授業をしているなんて言おうものでしたら、十中八九、バカにされるのがオチでありまして、「それ本気で？」とか平気で言われてしまいます。何しろ法律だとか経済の研究というのは、これは高級なものである、妖怪なんて研究するレベルのことではない、というふうな。ただ、これもついでですから申しますけれど、ヨーロッパの大学でしたら、このミステリアスなものの研究というのは、むしろ最もアカデミックな場で行われるものなんです。人智を超えたものに向き合う、そのためにあらゆる智の領域を総動員する、そうしたものへの畏敬の念、あるいは知的好奇心というものを、これ

をやっぱり何百年も伝統を持つヨーロッパの大学っていうものは、ずっと持ち続けているわけです。ですので、今日のこのシンポジウムは、東洋大学では珍しく真にアカデミックな企画なのでございます。それはともかくといたしまして、この統計数理研究所の調査を通じて心の中にある環境問題を探る、というこの後半部分、この「心の中にある」というのが大変すばらしいと思います。これはもう、心情的な問題になりますから、全然割り切れるものではありません。ですので、個別的ですし主観的ですし、超えていくところもある。そもそも人の心の中なんて言うのは、これは身もふたもない言い方をしてしまえば、理論も論理も理性も関係無い、哲学者でしたらそうは考えないかも知れませんが、感情で動いている動物がすなわち人間ではないか。こうなりますと実に神学的なテーマでありまして、これなら私でも何とかすこしは言えるかな、と思った次第であります。

それでは本題に入りたいのですが、部屋を暗くして映像をご覧頂ければと思います。

スタジオジブリのこの「もののけ姫」、ご存知の方も多いと思いますが、今の大学生はこのジブリを見ながら育っていますから、授業でもこれをよく取り上げるのですね。この「もののけ姫」の中に、「こだま」という森の精が沢山出てきます。ご覧頂いている、この白くて何かへんてこりんな生き物、これが森の中に沢山住んでいます。これはご覧の通り、どう見ても実在の生き物ではなさそうですから、これを敢えて分類するなら、やっぱり妖怪ということになると思います。妖怪というのは、実在しない不可思議な存在、ドライに言うのでしたら人間の想像の中の存在、つまりイメージの産物ということになると思います。この「もののけ姫」の話の中には、今ご覧頂いているような壮大な森が出てきます。そこに「こだま」という妖精が溢れていて、その森は生命に溢れている。やがてそこに森の神様が現れます。それは人間に殺されてしまいますが、それとともに森も死に絶えてしまいます。そのときに、「こだま」たちも次々と死んでしまう。森がなくなってしまうと、「こだま」は生きていくことができない。ですけれども、やがて、これは自然の大いなる力、回復力によって森は少しずつ元の姿を取り戻していきます。そうするとまた、「こだま」も少しずつ生き返ってきます。ですから、自然が活着しているところに妖怪も活着している、そう言っているわけなんです。私たちが安心して暮らせる環境というのは、きっとおそらく妖怪にとっても安心して暮らせる環境ではないのか。妖怪がいなくなった世界、それは果たして人間が安心して暮らせる世界なのか。もちろん、このアニメを見ながら、いちいちそんな理屈っぽいことを考えているわけではないのですけれども、ちょっと立ち止まってみますと、そうしたメッセージを読み取ることもできそうな気がいたします。

妖怪って、私たちが知っている生物の中には分類できない、というだけではなくて、私たちが普段抱いている価値観の中にも入っていない存在と言えらると思います。私たちの価値観を変えてしまうもの、あるいは私たちの常識に疑問を突きつける存在と言えらるのではないのか。もちろん常識は大事ですから、常識を壊されてはかなわないのですが、でもいつもそうかと言いますと、どうもそうとばかりも言えない。実は私たちの心の中には、黒々としたところが結構ありまして、これはもちろん個人差がありますから、稀には真っ白という方がいらっしゃるかもしれませんが、天使でもない限りは、

大なり小なり黒々としたところがあるのがむしろ正常ではないか。常識なんか糞食らえとまでは言わないですが、既成の秩序に反してみたい、あるいは安穩な常識を壊してみたいっていう、そういう破壊衝動というのは心のどこかにあるかもしれない。特に、伝統ですとか秩序ですとか、そういうものを強制されますと、そういった破壊衝動がムラムラと湧き起こってくる。ただ、何もかもぶち壊してみたくてしまう、というのはむしろ、人間の心の安全装置かもしれないと思う時もなくはないのです。伝統だ、秩序だ、現状維持だ、そのようなものはもういい加減うんざりで、どん詰まっています。身動きもとれなくてももう息苦しくてたまらない。そんなものを片端からひっくり返して、まるごと全部否定してくれるようなものが、突然どこかから、外から現れて、強力なパワーで有無を言わずに変えてくれる、そういうあぶなっかしいものを心のどこかで期待するときがあるわけでありませう。

このドラキュラなんていうのは、これはルーマニアが原産だそうですが、登場したのは 19 世紀のイギリスであります。大英帝国の繁栄している、そのどん詰まりの閉塞感が充満している、そういう時代に登場しました。ヴィクトリア朝の大英帝国の秩序、これをズバズバにしちゃうようなデストロイヤーとして登場したわけです。とは言いましても、このドラキュラは革新的なリーダーなんかではまるっきりないのですね。それどころか、ご覧の通り、どうしようもないほどの懐古趣味のジェントルマンです。えらく古びた館に住んでいますし、このドラキュラの棺桶なんか、ディズニールンドのホーンテッドマンションにでもありそうな、すごく古風なスタイルですよ。それから十字架に弱いなんていうのも、そうとう古典的です。じゃあ、なぜそんな古くさいのが、この伝統と秩序の破壊者になったのかと考えると、まずこの場合の、その伝統と秩序というのが具体的に何を指すかと言いますと、それは先ほど申しました大英帝国のヴィクトリア朝時代の今に繋がっている伝統であります。彼らの今現在を形作っているところの伝統と秩序なのであります。さてその、今を破壊する存在というのはどこからやってくるのかと考えますと、二つ考えられる。一つは未来から来るタイプ、もう一つは過去から出て来るのではないかと。この UFO とか宇宙人というのは、これはもちろん未来からやってくるタイプですね。この空飛ぶ円盤などは、近未来型でないとしても様にならない。年代物の円盤だと故障したら宇宙に帰れない。この写真はまさにそれで、木に刺さったまま動けなくなってしまったドジな UFO であります。ところが妖怪は違って、その反対だと思います。過去からひょっこりと出て来るのが妖怪ではないか、一昔も二昔も前の世代というものを体現している。だからこそかえって、今を否定することができる、現在の伝統と秩序を破壊することができる、別の価値観を携えているわけです。ドラキュラがまさにこのタイプですけれど、ドラキュラだけではありません。妖怪はだいたいこのタイプに属しているのではないのでしょうか。

妖怪はどいつもこいつも、過去からのこのこ出て来る生き物であります。今風の妖怪なんて見たことありませんが、そもそも本物の妖怪を見たことがありませんが、もしいるとしても、古風な姿かたちをしているというのが、たぶん正統派の妖怪に違いない。古いお寺ですとかお屋敷に住んでいるっていうのは、標準型の妖怪であります。今ご覧頂いているこれ、『遠野物語』の遠野で買ってきま

したご当地キティちゃんです、キティちゃんの座敷わらしですね。ご覧の通り、おべべを着ていますし、髪型なんかおかつぱで、これ実に古風ですね。ノスタルジック、いかにも郷愁に溢れています。間違いなくこれは故郷に繋がっている、とっていいと思います。子どもの頃、田舎の奥座敷がおっかなかったという、そんな記憶と結びついているに違いないと思います。

私は横浜の街中で育ったものですから、小さい頃、50年前の都会はもう既に、夜は真っ暗じゃありませんでした。でも祖母の田舎は東北でしたから、夏休みに泊まりに行きますと、夜は真っ暗で、本当に何も見えない。便所が外にあったのですけども、便所の先はまさしく漆黒の闇。小さな子どもは漆黒なんて言葉は使わないですけど、何も見えない真っ暗闇だったのです。つい半世紀ぐらい前は、まだそれが当たり前だったのだと思います。もちろん、子どもの時はおっかなくて仕方ないですから、婆ちゃんにしがみついて便所に行ったなんていう情けないガキでしたが、今にして思えば、夜は闇だった、その頃が懐かしい気がいたします。私は今、水戸に住んでいるのですけども、一昨年あの東日本大震災で、二日間電気が来なくて真っ暗だった時があります。何もかも真っ暗の夜っていうのは実に何十年ぶりかで体験しまして、どうせ勉強はしませんが、電気もついてないからおさら勉強できませんから、ぐっすり日の入りとともに寝て、日の出とともに起きるなんていうのが何十年かぶりにありました。もちろん、被災したところではそんなのきなことは言っていられませんが、そういうことを経験いたしました。真っ暗な闇夜が恐ろしいという、そういう記憶っていうのは、これは個々人の記憶でもありますし、もっと言えば民族の記憶、さらにもっと言うと人間という種族の記憶であるのかもしれない。怖いものの記憶っていうのは、これは人間にとっては必要なものかもしれないと思います。このことはまた後ほど出て参りますが。

これは、西アジアの文化人類学を研究していらっしゃる先生から伺った話なのですが、遊牧民の社会では妖怪や幽霊の話っていうのはあんまりないそうです。特に怨霊型の幽霊の出現というのは至って少ない。そもそも、人と人との間に何かのわだかまりが生じなければ、お化けが出て来る理由というのがない。もちろん、遊牧民だって恨みがないわけじゃないし、いじめがないわけではないのでしようけれども、彼らは一ヶ所に定住していませんから、もしも人間関係に歪みが生じてしまったら、お互い住んでいる場所を換えればそれで済むことです。いじめが継続されない、怨念が蓄積されにくい、従って妖怪も幽霊も出て来る機会がほとんどないということになるわけです。ですから、妖怪や幽霊っていうことも風土的な要因、あるいは環境的な因子、ファクターっていうものが大きく関わっていると言えそうでもあります。その点でいきますと、この日本社会というのはその対極にありまして、なんといいましても典型的な定住型村社会でありますから、嫉みだのやっかみだのがオンパレードで、学校でも職場でも陰湿ないじめが繰り返される。しかも、見て見ぬふりのパラダイスですから、恨みが渦を巻いて怨念が蓄積されて怨霊が大量発生する、そういう社会に私たちは暮らしているわけです。ですから、幽霊や妖怪があちこちで泣いている、それが日本の精神的風土、社会的環境とっていいわけです。もちろん、このいじめられた人間の復讐というのは必ずあり、それは凄まじ

いものだということを、私たちはもっと怖れなければならないと思います。いつか必ず復讐される、これは生きているうちじゃなくても、死んでからでも必ず復讐される、っていうそういう恐怖が、今あまりにも希薄になっているのではないか。日本の幽霊話なんていうのは、大半は、いじめられた人間の死後の復讐とっていいくらいです。恐怖の必要性が薄れ、畏怖する対象が欠如してしまって、呪いなんて今更だれも信じない。だから、いじめもパワハラも日常茶飯事になってしまって、しかも、みんな知らんふり、という社会にいつのまにかなってしまいました。怨霊に怯えるとか、妖怪や幽霊の怖さにだまされるということが、もしかしたら、実は今ほど必要な時はないのではないかと、ふうには感じております。

妖怪なんかには騙されちゃいけないのだ、というところから、先ほど大島先生のお話がありました。井上円了の妖怪学というものは始まっております。時代は明治の初め、文明開化のまっただ中でありますから、まだこの時代、人々はむやみやたらと妖怪を怖がっていたので、そんなものを怖れちゃいけない、妖怪なんて本当は実在しないのだ、そんなものは迷信に過ぎないのだということを、合理的で実証的な精神に基づいて解明していく、そういう時代に登場して先陣を斬ってきたのが円了の妖怪学だったわけであります。ですから、妖怪という迷信を撲滅するため、円了は妖怪を研究したわけであります。

ところで先ほど、私は妖怪の怖さに騙されなくてはいけないのだ、と申しましたが、これじゃあ、この妖怪撲滅を目指した円了の姿勢とは正反対になってしまいます。でも、円了が妖怪学を始めた時代と現代とでは、妖怪学が目指すべきものも自ずから変わっていくのではないかと、そのように考えております。

これは、闇夜の晩に狐が松明を口にくわえて集まっていますが、『東海道五十三次』の絵師である歌川広重の作品であります。安政四年の作品、これは円了が生まれる一年前、なんと明治維新のほんの十年前に作られた浮世絵なのです。で、この十年後には文明開化を迎えますから、街にはガス灯が灯ろうという、そういう時代です。もっともそれは都会の話でして、日が暮れてしまえば村の夜は真っ暗で、闇夜のあやかしの世界が、なお人々の日常を支配していた、そういう時代でありました。円了は越後の国、新潟のお寺の息子であります。お寺の周りには自然が沢山あったでしょうし、闇が沢山あった。闇の中には狐や狸だった。狐だけじゃなくて、人魂が飛んでいたり妖怪が潜んでいたりする、とそう信じられて怖れられていたわけです。この、ご覧頂いている写真は、人魂が飛んでいてるだけですから、ご安心頂ければと思いますが、どこが安心なのかわかりませんが、人魂なんてそんなものは迷信に過ぎないのだから、自分の目で確かめてそのうえで判断しなくちゃいけない。時代は文明開化の世の中なので、科学的に合理的に世の中を見据えないといけない、円了の時代でしたからそうやっただけに違いありません。だからこそ、妖怪なんていうのは迷信に過ぎないということを科学的に合理的に解明する、科学やあるいは哲学の可能性を信頼する、そういう時代だったわけなんです。

では、今はどうなのか。円了の時代に日本列島に溢れていた自然は、もうだんだんなくなりつつあります。闇夜なんて本当になくなってしまいました。科学が発達して、もはや誰も人魂なんて信じないし、妖怪なんて信じないし、自然界には怖ろしい物などもう何もない。そういうふうには私たちは錯覚しきっていたわけですが、一昨年、そうではないのだということを身をもって知らされました。科学技術の粋を集めて造られたものが、津波の一撃でもろくも崩れ去った。それを私たちはとんでもない犠牲を払って、今なお払い続けながら思い知らされている。円了の時代も円了の妖怪学も、もはや過去のものであります。むしろ今だからこそ、環境ということと妖怪とが、円了の時代とは違って逆に結びついていかなければならない、そういう時代が来たのかも知れません。

話がだいぶでかくなっちゃって、なんだかもうほとんど誇大妄想的な神学のレベルになってきましたけど、聖書の中にこんな言葉があるのです。今更、神学者ぶってもしようがないのですけれど、「神を恐れることは知恵のはじめである」(旧約聖書「箴言」)。このことは、とても面白いと思います。なんといいましても、この当たり前なところがすごい気がします。考えてみますと、神様だとか悪魔だとかそんなものは迷信なのだ、いつまでもびくびくしてはダメだ、というのでしたらなんとなく話はわかりやすいと思います。だって科学は、むしろそういうところからスタートしたぐらいですから。でもそうではないのではないかと、今後どんなに人間が賢くなったとしても、それでもなお、私たちの力を遙かに超えた何者かが世の中にはあるかもしれない。そういったものに対して怖れを抱く心を失わないで、その前で自分たち人間の無力さを自覚する、それが本当の知恵というものではないかと思えます。もちろんそれを神と呼んでも呼ばなくてもいいのですけれど、どちらにしても、そういったものに向き合ったところで、取るに足らない自分たちの姿を思い知る、己の小ささをわきまえる、そういうところから本当の知恵への歩みが始まる、そのように理解できるわけであります。この「神を恐れることは知恵のはじめである」という言葉の、この神という言葉ですが、これを自然という言葉に置き換えてもいいかもしれない、そのように考えております。

最後にジブリがまた出てきますが、この『となりのトトロ』ですけど、これもやっぱり敢えて分類するなら妖怪という以外にはないのでしょうか。それにしても何故「となりの」なのか、なんてことを大学の授業で哲学の時間とかに話したりしていますが、もちろん答えなんかありませんけれど、自分ならこう考えるっていう道筋ぐらいはつけてみたいなと思っているのです。世の中には科学的な知識や論理的な思考で割り切れないものは沢山あります。そのはずなのに、その一方で、人間の理性を超えた不可思議な存在というものは今やなくなりつつある。そんなものに怖れを抱いたり、あるいは親しみを抱く、なんていうことは、子どもが大人へ成長するにつれて、あるいは社会が進歩するにつれて減少していく。そんな不可思議な存在を、このアニメの『となりのトトロ』の中ではお化けと呼んでいますけれども、そういう不可思議な存在というのは、スタジオジブリの他の作品にもしばしば登場します。先ほどの「こだま」がそうですし、あるいは『魔女の宅急便』の中で都会の大通りに突然、箒に乗った女の子の魔女が現れたりしますが、周りの人はたいして驚いた様子もない。そこでは魔

女も人々の暮らしの中に溶け込んでいるわけです。そんな不可思議な存在と共生していくこと、その大切さを忘れちゃいけない、それがジブリの全体に繋がるメッセージのような気がいたします。私たちの身近に、つまりすぐ「となり」にお化けはいたのだし、今も本当はいるのだけれど、大人はそんなことを今更信じてないですし、会いたいという好奇心もないし、余裕もありませんから、だから会うことが出来なくなってしまった。でも、お化けはいると信じている子どもたちならば、会えるかも知れない。もちろん、いつでも会えるってわけじゃないけれども、今も私たちのすぐ「となり」に、すぐ近くにいるに違いない。だから『となりのトトロ』なんだと思います。

トトロのいる森がかつて広がっていた、そこには闇があった、そこには妖怪がいた。それは、実は私たちにとっても一番住みやすい環境、一番暮らしやすい社会なのかも知れません。もちろん、森がなくなったからといって闇がなくなってしまったわけではなくて、都会の闇というのは実は沢山あります。妖怪の棲息場所だって、田舎から都会に移ってきた。今、民俗学の世界では都市の民俗学というのがとても盛んですけれども、相変わらず妖怪現象や幽霊話は後を絶ちません。でも、そうしたものがいまだに流行してどこかで恐怖に怯えるという思いを大事にしておく、実はそれが人間の健全な精神なのかもしれないと思います。かつて妖怪が棲息していた自然環境が激変してしまう、その存続がもはや抜き差しならなくなってしまった今だからこそ、なおさらに、妖怪学と環境問題の繋がりは大きくなっている気がいたします。

というわけで、統計数理研究に携わっておられる先生方のお化け調査と環境問題という、実に興味深いアカデミックなお話を今から聞けるのを、私もとても楽しみにして参りました。以上で私のお話を終わらせて頂きます。

## 「お化け調査」

### —各国の人々の自然観、死生観、宗教観、そして家族の大切さ—

吉野 諒三（統計数理研究所調査科学研究センター）

こんにちは、統計数理研究所の吉野と申します。菊地先生のお話をうかがっていて、こういうお話をじっくり聞くのは初めてだったので、色んなことを考えて、自分が話すことをどんどん忘れていまして、役割をみてやっていきます。私は統計数理研究所にいますが、われわれの研究所というのは戦時中に始まりまして、名前から何をやっているのか分からないようなものが戦時中にできれば、想像できるように戦略的研究ですよ、暗号解読とか、オペレーションズ・リサーチとか。大抵、戦争が終わるとこんなところはつぶされてしまうのですけれども、当時のアメリカ軍はよく日本のことを調べていて、どこにどんな人材がいるかというのを調べて、戦後の民主化に活用できるような政府の統計調査とか、民主主義を発展させるための世論調査を作り上げることを、研究所の先輩たちを利用して進めていったわけです。

統計数理というのは、統計と数理ではなく、統計数理という一つの概念で、みなさんは、ふつう数理統計というのは聞きますよね。数学とか確率論の学問の中で。数理統計というのは、数学的に厳密な確率論のもとで机上の空論みたいなことをやっていて、ちっとも現場では使えないじゃないか、役に立たないじゃないか、という批判があった。戦前のある時期から、そうではなくて、社会の現実の問題をとりあげて、それを統計的なアプローチで解決しよう、あるいは、統計的な新しい手法を開発して解決しよう、そういう概念として統計数理というのが出てきて、その後研究所ができたという話です。

先ほど申しましたように、残念なことに戦時中ですから、戦略的研究に結びついていましたけれども、戦後の豊かな国、民主の世界を作り上げるために、そういう新たな使命を帯びて続いてきました。その中で、日本人の国民性調査というものが、1953年からずっと行なわれておりまして、今年もやりますけれども、60年目です。還暦を迎えるような次第で、私が生まれる前からずっとやっているわけですね。私は平成元年に統計数理研究所に入りまして、そのときから国際比較研究に携わって、ずっとやってきました。それについてお話しします。

国際比較研究をやっていて、海外の人たちと交流があるのですが、一昨年震災があった時に、海外の人からいろいろメールが送られてきて、日本の様子を各国のメディアが海外に伝えていて、「あんな大災害があったのに、日本人はなんであんなに冷静で、整然としていられるのか。各国では、すぐ暴動が起きちゃって、すぐ色んなお店が略奪されちゃう。ところが、日本人は、がれきの中でスーパーマーケットの前に一列に並んで順番を待っている。なんであんなに冷静でいられるのか。」と。私なりに一生懸命考えて、日本人の国民性研究をしているわけだから、各国の国民性だとかいろいろ

なことを考えて、自然観とか生命観とかを考えて、答えをだそうとして試行錯誤しています。まだ解答があるわけではないのですが、それを冒頭に出しておいて、色んな話をします。私の話はいつも、精神分裂的に色んなところにいっちゃいますので、ご了解ください。

さて、先ほど申しましたように、私は「日本人の国民性」研究から、国際比較研究をずっとやってきました。今は、ここ 10 年ほどですが、日本を含む東アジアの国との比較とか、環太平洋の国との比較とか、アジア太平洋との比較を行っています。日本人の国民性調査から一つの例をあげてみたいと思います。いつも私の話を聞いている人は、「まただ」と思われるかもしれませんが、一つの質問は、「もし生まれ変われるとしたら、今度は男に生まれたいですか、女に生まれたいですか」というものです。まず、(会場の) 男の人だけに聞きますけれど、今度生まれ変われるとしたら、また男がいいと思う人、手をあげてください。今度は女がいいなと思う人……。それ以外……。では、今度は女の人だけに聞きます。生まれ変わるなら、今度は男がいいという人……。また女がいいなという人……。それ以外……。はい。これは昭和 33 年からずっと聞いているのですけれども、不思議なことに、男の回答はほとんど変わらず、9 割方が「また男がいい」というのです。男は男に、が 9 割ですね。ほんの数%は女がいいと言ってですね、それ以外の番外編というか、「神様に生まれたい」とか、「犬に生まれたい」とか……。God と Dog で逆なんですけどね、そんなのが出てきます。ところが、女性を見てみますと、昭和 33 年という、まだ一般家庭には電気冷蔵庫とか、電気掃除機なんてあまりないような時代でした。「また女に生まれたい」という女の方は 26~27%でした。「今度は男がいい」という女の方が 62~63%いたのです。それが、どんどん変わってきて、この辺(1968 年頃)で逆転してきました。この辺くらいになると昭和 33 年と平成 7 年かな、元の数字が完全に逆転しちゃって、つまり、漸的に上がり続けております。日本人の国民性調査にはいろいろな質問項目があるのですけれども、男の答えが全然変わらない、あんなに何十年経っても変わらないということと、逆に、女の方があんなにドラスティックに変わっているっていうのは、なんていうか、日本の戦後の状況を、ただの男女の問題だけでなく、日本の姿を象徴的に表しているようなデータだということで、私はいつも紹介しているんです。

もう一つ、別の例です。これは自由回答項目で、「あなたにとって一番大切なものは何ですか、何でもいいから教えてください」と聞くわけです。ご覧の通り自由回答ですから、あらゆるバラエティがある単語が出てくるのですけれども、それをカテゴライズしてこのように並べてみると、昔は、当たり前ですけど「生命・健康・自分自身」というのが青の部分ですね。ところが、このあたり(1978 年)からずっと、「家族」が突出しています。日本人というのは一般回答傾向として、極端な回答を避けるということが、国際比較の中で分かっています。極端な回答を避けるというのは、「あなたは満足ですか」と聞くと、「大変満足」とか「大変不満」とか、アメリカ人だったらはっきり言うわけです。ところが、日本人は、あまりはっきりとは言わなくて、「まあまあ満足」だとか「まあまあ不満」だとか、その程度です。中間回答傾向というのですが、それが。ところが、家族の大切さについて

ては、日本を含め、どこの国も、7ポイント尺度で7あたりですね、一番高くははっきりしている。ですから、人類が何百万年も生きてきたのは、やはり家族の大切さ、人類だけじゃなくて動物もそうかもしれませんが、家族の大切さとか、そういうものがあるということが、人類普遍的な価値観ではないかと私は思っているのです。

さて、国際比較をやっていると、色んな統計的な、技術的なことがあるのですが、あまりうるさいことは今日は避けます。さて、別の質問項目をあげます。「ここ1ヶ月の間につぎのようなものに悩みましたか」というものです。頭痛だとか背中痛みだとかですね。国民性の調査でこんな医療関係の質問が入っていて、何の関係もないじゃないかと思うのですけれども、ちょっとデータを見てみましょう。まず、こちらで1980年代から90年代はじめに、日本を含むアメリカとヨーロッパの5カ国の7カ国比較のデータになるのですが、先ほどお見せした項目で、症状を訴えた個数の平均値を出しているのですね。濃い色が女の人で、この青っぽいのが男の人です。7カ国の中で一番多いのが、どこの国も男と女を比べると、女の人の方が訴える症状が高いんです。イタリア、フランスが高いですね。一方、日本が7カ国の中で一番少ないから、日本が一番健康そうに見えますよね。特に日本の男が一番少ないわけだから、日本の男が一番健康そうに見えます。ところが、よく考えてみてください。女の人の方がどこの国も寿命が長いですよ。それから、幼児死亡率を考えると、男の方が死亡率が高く、女の方は低いですよ。要するに丈夫なんですよ。それから、残念なことに先進国の中で日本人の男の自殺率は高いのです。ついこの辺までOECDでトップだったんだけど、韓国がいつの間にか抜いちゃってもっと多いらしいのですが、いずれにしろ、そんな状況ですね。そうすると、これは体のことを質問しているけれども、もしかしたら、心の答えが出たかなというのが、私の一つの解釈です。というのは、男は本当に悩んでいると、知らない調査員がやってきて聞いても「余計なお世話だ、知るか、どこも悪くないよ」って言って閉じこもっちゃいがちで、閉じこもるからなかなかストレスが発散しないで、もっとどんどん状況が悪くなっていく。女の方は「ここ痛い、あそこ痛い」と簡単に言うし、それを言う友達もたくさんいると。電車の中に乗っていると、知らないおばさんともすぐ友達になって語り合ってる。それが悪いじゃなくて、それがあからうまくストレス解消して、健康を保っているのかもしれない。まあ、一つの解釈ですね。皆さんもっといい解釈があるかもしれませんが。いずれにしろ、何を言いたいかという、われわれの言う世論調査のような手法で調査していると、それはあくまで「こう聞いたら、こう答えている」という行動的なレベルでのデータであって、それが何を本当に意味するかは別の話だから注意しなさいよということですね。

これは別の話ですけれども、ディストレスのデータ、苦悩の尺度です。アメリカの方で、苦悩とか悩みとか苦痛の尺度を作ってやっているの、それを同じ様に日本人にもやってみたというものです。そのデータをぱっと見ると、苦悩や苦痛が最も低いのは、男の50代後半、女は60代前半であると。これを研究した人は、恐らく定年退職の頃がほっとした時期だろうと解釈を与えている。ところが、これが書いてあった本の別の章を見ると、男性の自殺率が書いてあって、50代がピークなんです

よね。50代はほっとしていて苦悩が低かったって言ったのと矛盾しますよね。どうも臨床心理なんかでは、お医者さんと患者さんとの信頼関係が成り立っていて、そこで色んな尺度で調べるものと、それをいきなり世論調査で知らない面接員がやってきて協力してください、答えてくださいっていう場合の尺度とは意味が違うのかもしれないし、あるいはそもそも聞くときに、本当にうつ状態だったり、悩みが深い人は、それを、特に男の場合は、言わないんじゃないか。たいしたことがなければ、「ああ、悩んでますよ、大変なんですよ」と言うかもしれないけれど。それから、日本の男は閉じこもっちゃうから、もっと悪化して、誰にも相談しない。閉じこもっちゃうから、事態が悪化して、自殺率が高くなってしまふ。一方、本当の自殺率は男は高いけれども、自殺未遂の率は女の方が高いという。自己開示性に関わっていそうで、死にたくないのだけど「死んでやる」と。ちょっと余計なことを言いましたけれども、われわれの調査というのは単に表面の数字を追っているのじゃなくて、文化差とか男女差をよく考えて、そのデータが本当は何を意味するかということを考えながら研究しているのです。

さて、自然観に話は変わります。日本人の国民性の中で昔から聞いている質問があります。「自然と人間との関係について、次のような意見があります。あなたがこのうち真実に近いと思うものはどれですか？ 1、2、3」と書いてあって、人間が幸福になるためには自然に従わなければならない、あるいは自然を利用しなければならない、あるいは自然を征服しなければならないという、「従う」、「利用」、「征服」の3択ですね。日本人のデータを見ますと、昭和33年くらいだと「自然を利用」というのは割とコンスタントにずっと続いていますね。でこぼこはあるけれども、まあまあずっとあまり変化がない。問題なのは、「自然に従う」と「自然を征服」ですね。昭和33年のときは、「自然を征服」が「従う」よりも多かったけれども、68年から73年くらいで逆転して、「自然を征服」というのはもうあんまりいなくなって、「自然に従う」が一番多くなっているわけです。日本人の国民性ではいろいろなことを聞いているのですけれども、国民性というくらいだから、そんなコロコロ変わるようなものは国民性じゃないですよ。比較的安定しているものをつかもうとしているんだけど、時系列比較しても、そんなに極端には変わらないはずなんです。ただ、注意しなきゃいけないのは、ひとつはこの68年から73年の間のところは、オイルショックとかニクソンショックがあって、あるいは公害問題とか、たいへんな事件がありました。あの時期は、自然に関しても、他のこともガラッと変わっちゃった。経済的にも悪い時期でした。だから、あの時期を見ると、その前後で意識が変わっている、という質問項目が目立ちます。それ以外の時は、時代は緩やかに変わっていくわけですから、そんなに極端に変化しないのですけども、そういう注意点があります。同じ質問をいろいろなところで聞いていますけども、これは80年代から90年代ぐらいのですね。日本、イタリア、フランスと書いてありますけれども、ぱっと見てイタリアが目立ちますよね。「自然に従う」がすごく多いです。67%とね。そこが理解できなかったんですが、あの頃は緑の党なんてヨーロッパの色んなところから出てきたりして、活躍しているというのがあるかなとか色んなこと考えたんだけど、あ

るいはもっと深いものがあるのかもしれない。アジアと欧米とを比べてみると、アジアの方がやはり「自然に従う」が多いですね。先ほどの菊地先生のお話にもあったけれども、妖怪が砂漠の遊牧民のところにはいないって言う。自然が豊かな南ヨーロッパ、あるいは日本、東南アジアも自然が豊かですよね。自然災害もときどきはあるんだけど、日本でも。だけど、自然とともに生きていく、ということが基本にあるだろう。そういうところは多神教で、たくさんの神様が色んなものに宿っていると考えている。一方で、厳しい自然の中東の砂漠とか、あるいは北ヨーロッパの辺、アメリカのように開拓してやっと生きていくようなところ、そこは厳しい自然を克服すべきものであって、しばしば超人的な神様を、スーパーナチュラルな神様を想定した一神教になっていますよね。その辺のことがあるかなあと、私は今考えているけれども、皆さんの方がもっと宗教観とかご存知なので、もっといい解釈があるかもしれません。

それからこれが、お化け調査と呼ばれる質問項目に関係するんですけど、「世間でときどき話題になることをおうかがいます。このカードにある「超能力」や「空飛ぶ円盤」などについて、あなたはどんな感じをもちますか。1から8までの言葉をよくごらんになって、a、b、c、dのそれぞれについて、あなたの気持ちにもっともピッタリとする言葉を1つずつ選んでください」って書いてあります。カードにあるというのは、これをカードで見せているわけです。面接調査だから、調査員がこれを読むんです、見せないで。読んで、その上でカードとしてはこれだけを見せて、1は「つまらない」、2は「あってほしい・いてほしい」、「いる・ある」、「おそろしい・こわい」、「あってほしくない・いてほしくない」、「おもしろい・たのしい」、「ばかばかしい・いない・ない」、「おそろしくない・こわくない」と。一個一個、超能力や念力について、この中であなたの感じに近いものはどれですかと選ばせるんです。あるいは、空飛ぶ円盤や宇宙人についてはどうですかと順番に選ばすわけですね。で、初めてこれを見たとき、調査質問項目としてぐちゃぐちゃしていて、何でこんなの作ったのかわからなかったんですね。ところが、携わった人の関係者に聞いたら、未熟なのは私で、もっと深い意味があったということがよく分かりました。これは、一見稚拙な回答選択肢の構成になっているけれども、実は深層を探る高等テクニックです。というのは、もともと統計数理研究所というのは、さっきも言ったように、戦後の民主主義のための世論調査の科学的な思想を作るために、いろいろ研究してきました。世論調査とか政治というのは、大義名分で動きます。大義名分というのは本音と建前の、建前の部分です。だから、建前がいけないのではなくて、建前はそれなりに重要であると。それで世の中が動くことがあるわけです。けれども、いったん環境問題だろうが医療問題だろうが、人々の心の深層まで入ろうとすると、なかなか普通の世論調査の手法ではうまくいかないわけです。そこで、一步でも心の中を、深層構造にアプローチしようと、そういう試みの中でこういうことが考えられたそうなんです。世論調査の場合は、基本的には皆さんのようなインテリだろうが、そうでない方たちも含めて、一人一票の民主主義だから、みんなに聞いてそれを総計して、単純集計で、これ賛成か反対が多いかとか出すわけですよ。決して、皆さんのほうがインテリだから10票分あるとか、そんな

なことではないわけです。ただ、深層構造を解明する場合は、そんなことを考えないで、単純集計で見せなくても、関係する色々な質問項目を総合的に多次元的に見て、統計的にデータの深層構造を発見するということをするわけです。この質問だけではなくて、いろいろな多様な質問が出てきて、そのデータに対して解明する、解析するということを私ははじめました。

林知己夫先生という、10年弱前に亡くなられましたけど、戦後の統計学の柱の一本だと思われる方がいます。80年代から林先生が仲間たちと始められた深層構造の多次元データ解析。統計の詳しいことは話しませんけども、数量化Ⅲ類とかを使います。これは、「お化け調査」というニックネームをつけましたけれども、ここに柳田国男の「妖怪談義」というのが書いてあって、『ないにもあるにもそんな事は実はもう問題ではない。われわれがオバケはどうでもいるものと思った人が、昔は大いにあり、いまでも少しはある理由が、わからないので困っているだけなのである』というモチベーションで、研究が始まっているんですね。で、林先生たちはいろいろ調査したのですけれども、それまでの調査票を用いた意識調査では、本音をつかむのに限界があるので、一步進んだ工夫で深層意識を垣間見ようと意図して、「オバケ調査」で素朴な宗教的感情、迷信や言い伝え、死に対する感情などを問うた。通常の意識調査であられる人々のタテマエは、それはそれで重要なのですが、複雑な医療問題や環境問題に対処するためには、人々の心の奥にある生命観、自然観、宗教観、死生観などに触れずには本当の解決は難しい。その試みとしてこの調査が遂行されたわけです。

ところが、結果を見てみますと、80年代の結果を見ると、素朴な宗教感情、超自然に対する感情、雪男やUFOなどの代表的なもの、幽霊、人のたたりなどの精神的なもの、カップ、龍などの架空の生き物について、どの対象についても、最も多いのは「いない・ない・ばかばかしい」です。まあ、合理的な答えですね。存在を肯定するものはさすがに少ない。しかし、興味や期待の感情は、特に近代的なもの、UFOとかそういうものに対しては比較的多い。そのような関心は、地方の米沢よりも東京、そして若い年齢層の方が、それから年齢との相関があるんですけど、高学歴の方が興味が高い。後の研究では、選択肢のなかで1番と7番をあわせて「合理派」と称して、それ以外の2、3、4、5、6を「合理派でない人」と分けたんです。こんなに選択肢があるのに、結局は二つに分けたっていう意識があったらしいんです。普通、いろいろな調査をしますと、性別で比べたり、年齢で比べたり、学歴で比べたり、収入で比べたりするわけですね。だけど、そういう外から測れる外的属性ではなくて、それを乗り越えて、直接は見えないパーソナリティ、人間の態度、今言うところの「合理派」とか「合理派じゃない」という態度、そういう外的属性を乗り越えたタイプの属性があって、それがいろいろなものに対する意識とか回答とかに大きな影響を与えているんじゃないか。あるいは、回答を区別するときの予測値になるのではないかと、そういうモチベーションで一生懸命研究しています。統計的な詳しいことはあまり述べませんが、今言ったことに関連するようなデータを少しお見せします。

これは、1958年、昭和33年と2008年、50年間の差の2回の調査で、「あの世を信じるか」とい

う回答を比べています。年齢別に比べますと、あの世を信じるのは、若い人がこの程度。年寄りもまあ、信じている人は、若い人よりは少ないけどまあ同じくらいですね。それで若い人は、昔は信じていなかった。ところが、今、というか5年ほど前、若者であの世を信じる人がこんなに多くなった。若い人と年寄りを比べると、今は年寄りよりも若い方が信じていると。細かいデータは、皆さん資料があるので、後でご覧になってください。あるいは、もっと詳しくは統計数理研究所のウェブサイトに行きレポートをダウンロードするなり、あるいはレポートをリクエストするなりしてください。

それから、気になる迷信ですけれども、いろいろ調べていますけれども、やっぱり気にしている人は6割から7割方いるんですよ。「いやな夢をみる」とか、「ジンス」とか。悪い方角に行ったり、引っ越したりするのは、それほど多くはないですけど、足せばそれでも50%弱いるわけですよ。だから、迷信を気にしている人は決して少なくない。

それから、これは死生観の調査データですけれども、これも詳しいデータはいちいち言いませんが、「次に書いてあることについてどう思いますか」と聞いていまして、「自分はなにか大きな見えない力によって生かされている」とか、「ある人が、どこで生まれ、いつ死ぬかは、その人の運命によって決まっておき、人の力では変えられない」とか、「人は死んでも、繰り返し生まれ変わる」とか、「自分が死んでも、自然の一部になって生き続ける」とか、「人類全体の進歩と幸福のためにできることをやってみよう」、あるいは「自分を犠牲にしても、その人のために自分で尽くしたいと思ったことがある」、「自分の主義主張のために死ぬことは立派なことだ」、「自殺するとき、自分の子供を道連れにする人の気持ちは、よくわかる」、「恋する者どうしが心中する、ということは美しい」とか、いろいろ書いてありますけど、こういうものに対して「そう思う」人が割といるわけですね。ただ、「恋人同士的心中」は流行らないみたいで、9割方は「そうは思わない」ですよ、日本は。ただ、数年前のいろいろな事件を見ると、インターネットで知らない者同士が一緒になって車の中で練炭自殺とか。恋人同士は流行らないんだけど、知らない者同士の自殺が流行っている。それからもう一つ、「子供を道連れの子殺し」ってありますよね、親子心中の話です。日本はまあ、7割弱方が「そう思わない」で、「そう思う」は10%なんですけど。ただ、そういうことがあったっていうのはわかりますね。親子の関係、ファミリーの関係ということで。けども、他の国は必ずしもそうではなくて、アメリカ人にこれ言ってもわからないんです。アメリカ人は個人主義だから、親と子は別人格だから、子供を道連れにしたら殺人になると。それから、親子心中して親が生き残っちゃって、子供だけ死んだっていうケースがありますね。日本の場合は、しばしば情状酌量になると。けども、アメリカの場合は殺人罪です。で、中国調査を一昨年やったときに、台湾の人は日本の気持ちがわかる言うけど、中国の本土は分からないって言うんですよ。まあ、相手が男だったせいなのかもわからないけど。中国ってところは、男の子供に家計を継がせるっていう伝統がありますからね。

あと、「靈魂の存在を信じるか」という質問ですけれども、先ほどもいったようにいろいろ出ていますが、これは色んな質問項目を合わせて合計点を作って、順位付けみたいなものをしたものです。

そうしたら、シンガポール、台湾、香港は、まあそういうものを信じるのが多い。この中では、日本と韓国は真ん中にいますけども、中国本土が下にいます。どちらかというとな合理的なんですね。

今のお化け調査の質問項目で、合理派じゃなくて感情派のところを見ると、やはり台湾、日本が上なんだけども、これを見てください。アメリカが合理派なのは、分かりますが、中国がもっと多いわけですね。アメリカと中国は、あれほど政治体制が真逆みたいに見えるけれども、実はパーソナリティでいうと、すごく似ているなって思うんです。だから、たとえば政治でも、どちらの国もグランドビジョンで30年後とか50年計画を立てますよね。けれども、やっているうちに、いろいろな問題が出てくれば、朝令暮改で変えることができるわけですね、アメリカも中国もね。だけど日本はそれができない。一回作ったら、それを変えようとするとな役人の首が飛ぶから。誰かが責任を取らなきゃいけないので。

こういう、合理派か合理派でないかという話を、先輩たちは、医療問題で、がん患者のパーソナリティを調べてがん告知の是非を判別するとか、あるいは原子力発電への反対賛成の住民運動の意識調査で、そのデータを解明するときなどに応用し始めていました。

これは科学と自然観という関係での質問ですけれども、後でちょっと見てください。結論をひとつ言うと、日米欧の7カ国の比較の場合は、日本とドイツというのは、科学に対してちょっと批判的なところがあるんだけど、日本の場合は、人のこころの解明とか、社会経済の問題の解決には、科学が役に立つとはあまり思っていないくて、悲観的なんです。だけどドイツの方は、精神分析とか、マルクスの経済理論が発達したのを見たら分かるように、そっちにはまだポジティブで、科学は役に立つと言っているんです。で、近代医療の可能性には欧米の方がむしろ否定的で、代替医療っていう、たとえば漢方医療とか按摩マッサージとか鍼とか、そういうものに対して興味を持つ人が、むしろアジアより多くて、逆に、中国の方は、自分たちの医療を信じないのか、東洋医学にあまりポジティブじゃなくて、近代的な医療の方に対してポジティブであるというようなことがあります。

最初の冒頭の問題。なぜ、あんな大震災があったのに冷静でいられるかの話ですけれど、いろいろ考えているんですが、こじつけようと思ったら、国民性の差や、色んな価値観の差について絡めて言えるかもしれません。けれども、よく考えてみると、経験から学んだっていうのが一番じゃないかと思ってるんですね。昔、震災、大震災があつて、いろいろな不幸なことがあつて、いろいろな暴動が起きたわけですよ。略奪とか。そんなことが二度と起きてはいけないということを、繰り返して、みんな学習したはずなんです。だから冷静でいられたんじゃないか、というのがひとつの答えです。ただ、あのままの状態が何日も何日も続くようなことがあれば、耐え切れなくて、また混乱が広まったかもしれないということです。

すみません、いろいろ飛ばしましたが、詳しい話はレポートでご確認ください。

# 日本人は 霊魂、守護霊、輪廻、死後の世界、天国、地獄をどう捉えているか —国際比較の視座からする日本人の宗教意識—

真鍋 一史（青山学院大学）

私のテーマですけれども、内容としては同じですが、もう少し広い角度から扱いたいと思ひまして、少しタイトルを変えさせて頂きましたので、ご理解頂きたいと思ひます。

この会は、妖怪学から出発して議論を進めているわけですが、私はここで、日本、ドイツ、スウェーデンという国をとりあげて、その宗教性の諸相ということ、国際比較の視座から取り上げてみようということを考えています。ご承知のように、日本の近代化の過程で、日本は欧米の国々から大きな影響を受けてきたと思ひます。その影響は圧倒的なものでありまして、それに対して抵抗することができないくらい大きな、当時の人にとっては、多分ショックであり、大きな衝撃だっただろうと思ひます。それはいわゆる欧米の近代文化が、文化というのはもちろん文明も含めてですけど、広い意味での文化が、それこそ圧倒的なものであって、それは、例えば物質的な文化もそうですし、精神的な文化についてもそうです。大正時代に、日本は大日本文明協会という、欧米の色んな書籍を日本に翻訳して紹介するという出版社をつくっているわけですね。そのときに、ずいぶん多くの翻訳がなされていて、これを私が学生時代に一生懸命神田を歩いて、集めてきて読んでいたわけです。意外に、その時代には多くのものが既に翻訳されているんですね。

繰り返しですけども、欧米の文化の大きな衝撃があったために、宗教に関しても、日本の宗教と海外の宗教を比べてみて、なんとなく日本の宗教の方が劣っていると。宗教についてさえ、いわゆる発展段階説的なことが考えられて、宗教っていうのはアニミズム的な原初形態から、だんだん発展していくんだという、そういう考え方が出てきました。例えば、教義的な宗教であるとか、教義をもっている宗教であるとか、あるいは啓示宗教とかいうものが、いわゆるマックス・ウェーバー的な言葉を使えば、世界宗教になってきて、そういうのもっていなかった宗教は、結局、民俗宗教にとどまる、というような議論がなされてきたと思ひますね。今日、お見せする資料のなかに、ややそれが出てくるところがあるんですけども、にもかかわらず、近年、いわゆるポストモダンという言葉が出てくるようになって、欧米の国においても、宗教を考えると、けっして今までのキリスト教的な考え方だけではなくて、そこにずいぶん変化があらわれつつある、ということをお話ししたいというのが、今日の私の狙いであります。

ここで宗教性という言葉を使っていますけれども、これはここではあまり議論に入っていないことにします。日本では、宗教意識という言葉の方がよく使われるわけで、宗教に関わる色んなものの

考え方、感じ方、見方というのを含めて、宗教意識という言葉を使ってきているわけですね。なぜこういう概念が使われるかっていいますと、社会学の領域でいいますと、制度的な側面と、人々の意識的な側面を区別したいということがあって、こういう宗教意識という言葉があえて使われるようになってきたんだと思います。で、なぜここで私が宗教をとりあげるかということですけども、たぶんこの辺で接点があって、今日はお招き頂いたんだろうと思うんですけども、もともと、私は宗教の専門家ではなくて、二つの契機でもって、宗教という問題に関心を持つようになったのです。もともと私は、人々のものの考え方、感じ方、見方っていうことを研究することに関心があって、社会学の領域に入っていったわけですけども、その領域で、吉野先生のお話にもありましたけれども、国際比較調査っていうのが、ずいぶん活発になされるようになってきたわけですね。これにはいくつかの契機がありますが、欧米のひとつの大きな流れは、ヨーロッパ価値観調査という調査、あるいは、ユーロバロメーターという調査、これが国際比較調査の出発点になって、それが世界にまで広がっていく形で、今は世界価値観調査というのがなされるようになってきているわけですね。この世界価値観調査というのは、もうすでに世界 100 カ国以上を対象の国としてやっけていまして、そんな大きな調査が今なされるようになってきたわけです。

こういう国際比較調査をみてみましたら、その中心な部分が、今言いましたように、ヨーロッパ価値観調査、世界価値観調査っていう価値観っていうところに焦点があてられているわけですね。さらにまた、その価値観っていう中のコアの部分に、宗教意識、宗教性というか、宗教意識の質問項目がはいっているんです。これはなぜかっていうことですけども、先ほど申し上げましたヨーロッパ価値観調査ですけども、これはふたつの大きなドライブ、エンジンをまわしていくような強い力があってはじまった。ひとつは、やはりヨーロッパの統合という問題で、ヨーロッパの統合を実際に進めていくために、これは決して制度の統合だけでなく、人々のものの考え方、感じ方の共通点の部分を見ていくことがどうしても必要になってきたわけで、それで価値観という問題が考えられるようになったということがひとつと、もうひとつは、ヨーロッパに進んできた、いわゆる世俗化といわれる現象。つまり、キリスト教で強く一体化していたものが、だんだん壊れてきた。これは、世俗化という言葉で呼ばれますけれども、それに対する危機感。このふたつがあって、宗教ということが中心になってきたわけですね。で、私はそういう側面から関心をもつようになったわけです。

なぜ日本、ドイツ、スウェーデンかっていうことですけども、ここで専門家の方はお分かりになると思うんですが、ドイツの場合は、大きく2つの「ピラライゼーション」という言葉が使われますけども、「石の柱」、ピラーですね。石の柱のように固いつながりといいますか、そういう構造ができあがっている。それはカトリックとプロテスタントの2つというわけです。こういう2つの拮抗する力がドイツ中にはあるわけで、そこにいきますとスウェーデンというのは、今、ヨーロッパの中で最も、一般的な意味での、世俗化が進んでいる国とされているんですね。で、そういう意味でいいますと、ドイツはいまだにピラライゼーションがある意味で残っているにも関わらず、スウェーデンで

は世俗化が進んでいる。そういうふうを考えまして、日本とドイツ、スウェーデンという、三角の関係を見ていくことで見えてくるものがあると考えたわけです。

さて、先ほどスウェーデンで大きく、宗教的考え方が変わってきているということを申し上げましたけども、典型的にはスウェーデンですが、今、社会学の方ではこういう議論がなされています。現代社会論として、ポストモダンの時代ということが言われるようになってきて、農耕社会から、産業社会、それで産業社会の後の社会、これをポストモダンの社会というふうに使われたりするわけです。世界価値観調査を主催しております、ミシガン大学のロナルド・イングルハートという人が、この議論を展開してきているわけですね。いわゆる経済成長から、もっと環境の方向へとか、異質性を拒否してきたものから、それに対して寛容な精神を持つようになるとか、拡大から持続可能性へとか、効率から意味へとか。こういう流れの中で、いわゆる強権的な、つまり非常に宗教的に中心である人物から、だんだんと宗教が多くの人に広がっていくというふうな形の強権的な宗教から、各自が人生の意味を探求する、それこそが宗教であるっていう、そういう内容が変わってきたという側面があるわけですね。

さて、今回私が利用する調査ですけれども、これは ISSP と呼ばれている調査です。色々な国際比較調査がありますが、さきほどのワールド・バリュー・サーベイと並んで、世界で大きな規模でなされている国際比較調査で、日本の場合は NHK が参加しています。ワールド・バリュー・サーベイは電通総研が対応しています。ISSP ですが、インターナショナル・ソーシャル・サーベイ・プログラムというグループがあるんです。こちらの方は、世界 40 数か国が参加していて、ワールド・バリュー・サーベイと並び称される、規模の面でいうと大きなグループです。

2008 年のデータから、ここにとってきたもので、ここにデノミネーションという言葉が書かれていますけれども、これはもともと欧米宗教社会学の言葉です。これ自体が議論になってくるわけですが、「あなたはどの宗派に属しているか」というのを、デノミネーションっていう言い方をするんですね。あなたは信仰をもっていますかっていうのは、イコールどの宗派に属しているか、ということで、これが欧米的な意味での信仰のありかたということになってくるわけですね。ここで大切なのは belonging、どこに所属しているかということがポイントになるっていうことで、これを見て頂くと、西ドイツ・東ドイツ、ドイツを単位を分けないで西ドイツ・東ドイツを一緒にすると、もう 65% です。けれども、東ドイツと西ドイツに分けると、西ドイツが 80% 近くで、東ドイツが 25% ということで、国際比較っていうのは、いったい何を比較しているのかっていう議論にもなってくるわけですが、東ドイツっていうのは社会主義的な体制の下に置かれていたもので、その意味で宗教は、マルクス流にいうとアヘンであるっていうような形で否定されてきたっていう歴史の中で、こういうデータが出てきているわけですね。西ドイツは、さきほど言いましたように、まだ今でも宗教性っていうのが生きておりますし、ピラライゼーションが進んでいる。ある地区、南ドイツ、ライン川の西はカトリックで、北ドイツ、東ドイツはプロテスタントと、きれいにピラライゼーショ

ンがなされています。

日本は古くからそうじゃないんだそうですね。これもデータが残っていますが、非常に古いときから色々な宗派が混ざっているというのが日本の形で、ヨーロッパの場合はこういう形でピラライゼーションが進んでいる。だからこそ、いまの高い数値が残っているということだと思います。

それから次は、スウェーデンの場合ですけども、スウェーデンっていうのは2000年までは国家宗教、国教会だったのですね。国教会っていうのが、ルター派のプロテスタントだったわけですけども、カトリックとプロテスタントを比べてみると、カトリックの方がどっちかという形を大切にしているところがあって、社会学的に興味があるのは、プロテスタントの国の方がセキュラライゼーションが早く進むんですね。カトリックは形を残すために、まだ残っていくというところがある。ですから、ドイツがいまだにある程度の教会への所属の高さがみえるのは、やはりカトリックが半分はいるっていうことが影響していると考えられます。

次の問題は、各自が自分で考えてみて、自分は何のくらい宗教的だと思うかっていう質問項目です。この辺から大事になってくるわけで、さきほどデノミネーションをお示しましたが、デノミネーション、つまりどのくらい自分がどの宗派に属しているかっていうことですけども、ここで「とても宗教的」と「やや宗教的」を足したパーセントを、さきほどのデノミネーションのパーセントから引いてやるんですね。西ドイツの場合だと、デノミネーションを示した人が84%います。ところが、宗教的という48%をひいてやると、36%になります。36%は「ノミナル」という言い方を、欧米社会学はしています。ノミナルなクリスチャンっていうのは、名目上の、といいますか、私の解釈ではこういう人たちはいわゆる社会的な慣習として、ある宗派に属しているという形になっていて、スウェーデンをみて頂くと、既にノミナルが51%になっているわけですね。

というふうに見てくると、いままでの宗派に属しているかっていうことで議論がなされてきて、今でもヨーロッパでは、宗派に属している人がどのくらいあるかというのを、デノミネーションの高さで非常に宗教的である、それに比べると日本は宗教的でない国だという。柳川啓一先生は日本の宗教学の第一人者としていわれてきた方ですが、柳川先生によれば日本人の3分の2は無宗教であって、外国からも日本は無宗教の国だと思われているということです。ただ、これで見限りにおいて、スウェーデンは51%がノミナルですから、宗教的だと自分でそう思っている人たちが18%に過ぎず、ヨーロッパにおいても同じ現象が起こっているわけで、決して日本との大きな違いがあるわけではない。

たまたま文化庁からの依頼で、文化庁では海外宗教事情調査っていうのをずっと続けているわけですけども、それで実際にスウェーデンに行きまして、色々なインタビューを試みたのですが、色々な人にインタビューして聞いてみますと、たしかに、子どもが生まれたときに洗礼を受けさせると。しかし、それは宗教的な意味よりは、社会的な慣習として、みな受けているから受けさせているという答えが多いわけです。こんなふうに見てくると、今のデノミネーションっていうことをもう一度考

え直してみることが大きな課題になってくるだろうと思うんですね。

先ほどの吉野先生の話で、日本は「どちらともいえない」というのが高いという議論がありましたけども、ここでいえばスウェーデンが一番「どちらともいえない」というパーセンテージが高い。これはどういうことかといいますと、スウェーデンの場合、先ほどから申し上げておりますように、2000年までは、人は生まれたら強制的にみんな国教会のメンバーということだったんですけども、2000年から自由教会、どこの教会に所属してもいい、あるいは属さなくてもいいという形が出てきて、しかしそれで、自分が宗教的かって聞かれた場合に、制度的にはどこかに所属する、どこかに自分を一体化させるわけではないにもかかわらず、自分の心の中で自分の宗教を求めるといって出てくるとすれば、その人たちはどちらで答えればいいのか。制度的な意味で自分を宗教的と答えるのか、それとも自分のこのころの中の問題として宗教的と答えればいいのかという迷いが出てくるということ、端的に表していると言ってよいものだと思います。

次の問題は、宗教的であるかスピリチュアリティかという議論ですけども、日本でも、本屋さんに行ってみたら、例えば仏教関係の場所、キリスト教関係の場所、それから、それとは別に精神世界とかスピリチュアリズムとかっていうのが、区別して置かれるっていうことがあるわけです。スピリチュアルという概念は、日本でもまだ、そういう意味で言えば必ずしも定着した概念ではない。ところが、もともとのキリスト教的な文化のなかでいえば、スピリチュアルとリリジューズというのはある意味では対立概念なわけです。スピリチュアルを超えて、宗教というものを考えるというのは、キリスト教的な考え方になってくるのですが、それが見事に見えてくるのがここなのです。宗教を信仰しないけれどもスピリチュアルを信仰するっていうのは日本が高く、宗教を信仰するがスピリチュアルではないというのは、西ドイツやスウェーデンになってくるわけで、こういうところが、やはり見逃してはならない重要なポイントになってくるんだろうと思います。

もうひとつの、神の存在を信じるかっていう項目ですが、これはいわゆるカテゴリーカルな選択肢です。信じないっていうところ、これはもう、いつもそうですけれども、東ドイツが一番出てくるわけです。その次、神が存在するかどうかかわからないし、存在するかどうかを明らかにする方法もない、これはフランスに典型的にあらわれた啓蒙主義の考え方で、つまり、神は実証できるかっていうことです。神と科学っていう対立関係も出てくるわけですけども、神の存在は実証的にとらえることができない。だから、どうかかわからない、存在するかどうかを明らかにする方法もない、という答え方ですね。これは、ですからそういう意味で、ひとつの大事な質問項目になってきて、これをご覧頂くと、日本とスウェーデンとが同じような高さが出てきているっていうのが、とても興味深いわけです。後で申し上げますけども、形として同じように出てきて、ところが内容が違うっていうのが、私の議論になりますので、そこをまず押さえておいてください。その次に、神がいると思わないが、なにか超自然的な力があるというところですね。これはご覧頂いて、スウェーデンが高いっていうのがおわかり頂けると思います。ところで、ISSPというのはマスターランゲッジクエスチョンでやっており、

共通の最初の質問項目は英語で作るわけですね。英語の質問項目では、ここの「神がいるとは思わない」というところの神は、**a God** じゃなくて **a personal God** なんです。**a personal God** というのは、キリスト教文化の中ではとても大事な言葉ですね。なぜ大事かという、これはキリスト教の教義からすれば、**a personal God** という意味内容には、日本では神学者の人が人格神という訳をなさったりしているように、人の形をした、そしてまた人の心をもった神という言い方をされるわけです。しかしそれとともに、いわゆる三位一体的な考え方、神と精霊と人間の形をした神という形があるのと、もうひとつ、パーソナルというところがポイントになってくると思います。キリスト教的な考え方からすれば、**a personal God** のパーソナルっていうのは、私にとっての神、私にとってのゴッド。ベックというドイツの社会学者が、『私だけの神』とかいう本を出しましたけれども、パーソナルというのはそういう意味合いを含んでいるわけで、だけでも、日本語になったときはその区別はないのですね。それで、その後のところが大事で、なにか超自然的な力、ベルグソンという人の考え方でいのちの輝きという言葉がありましたけれども、それがその後、欧米で利用されるようになって、いままでの制度的な神ではなくて、いのちの輝きとしての、あるいはいのちの力、ライフフォースという概念が使われている。つまり、これは欧米に出てきた新しい概念としての神なんですね。ということで、これは対概念、**a personal God** とライフフォースあるいは超自然的な力、そういうものを対概念として使っているというところが、とても大切なところになってきます。こんなふうに見てくると、ライフフォースは、やはりスウェーデンで高いパーセンテージがみられるわけですね。

これは死後の世界、地獄というものをずらっとあげたものなんですけれども、ここで見て頂きたいのは、まっすぐの実線のところが日本のデノミネーション、日本のデノミネーションといった場合に、NHK が聞いているのは「どの宗派に属していますか」ではなくて、「あなたは何か宗教の信仰をもっていますか」という質問項目なのですが、こうやってみて頂くと、日本の場合には、何か信仰があるというよりも、死後の世界があるというのが少し高い。それから天国っていうのも近い、地獄も近い。これは、私の理解では、日本の神道的な考え方、仏教的な考え方からすれば、いわゆる宗教的の奇跡というのがキリスト教的な意味での奇跡、あるいは宗教そのものというよりもですね、それを引き継いだ、例えば空海だったり奇跡を起こしたというような物語が残っているわけですけども、それ以外の物語っていうのは、意外に日本では、宗教的な奇跡をあらわしたものは少ないですね。

それから、ISSP の調査で不思議なのは、輪廻転生とか涅槃とか、先祖の霊的な力とか、こういったものを聞くようになってきていて、このこと自体に興味があります。つまり、ヨーロッパの人たちが考える ISSP の調査の中でも、アジア的、日本的なものを質問項目の中に加えていこうという動きが出てきていまして、まあわれわれからすると、なんとなく変なんですけども、とにかくそういう項目が入っているわけです。見て頂くと、スウェーデンの場合と東ドイツの場合、東ドイツがいちばん上ですね。それからスウェーデンですけども、いずれの場合にもデノミネーションがあると答えた人よりも、それぞれの項目に「ある」と答えた人のパーセンテージの方が低いのですね。これは明確な

形として出てくるわけで、これはこちらの調査だけでなく、もうひとつお配りしました資料は、私自身が日本とドイツでこういう質問項目でやってみた調査ですが、ここでもだいたい同じような傾向が出てきているんですね。それがポイントになってくると思います。

これは、いわゆる因子分析の結果というわけで、数字が多く出てきているところは共通の因子を想定して、それとこの項目との相関関係が高いってというのがこういうところなんです。こうやってみてくると、日本の場合は、死後の世界、天国地獄、それから、輪廻転生、先祖の力とか、こういうところが第一因子として出てきて、その後に第二因子として、デノミネーション、自分は宗教的かという項目、さらにまた実際の宗教的行動というのが出てくる。これは明らかに、日本の場合には、林知己夫先生が最初にお使いになって、それ以後、林文先生が使っていたらっしゃる、いわゆる素朴な宗教的感覚というのですけども、どうも日本の場合には、そんな素朴な宗教的感覚ってというのが第一因子で出てきて、その後、3分の1くらいの人の中に、強く宗教的な気持ちを外にあらわす、私の言葉で信仰表出的意識などと呼んでいるんですけども、それが第二因子として出てくる。ところが、ドイツの場合は第一因子にこういった伝統的な宗教意識が出てきて、第二因子は、私のドイツの場合の解釈は、素朴なというよりもむしろ、教義で学習したことが形として出てきているという議論です。このあとの、特殊アジア的、日本的なものが全く別の因子になるっていうのは、これは先ほどのところからよくお分かりになると思います。スウェーデンの場合の形は、むしろ日本に近いわけで、日本に近い形がどうして出てきているのかというのが、いまからの議論になってくるわけです。

最後に、今回のまとめの議論になってくるわけですが、駆け足でお話してきたので、つかみにくいところはたくさんあったかもしれませんが、宗教の行方というので、先ほどの柳川啓一先生がお使いになっている言葉をあえてここで使ってみました。宗教が進化発展する歴史とか書いておきましたけど、はたして宗教発展段階説というのが成り立つのだろうか、ということ逆を指摘したいと思います。さきほどの因子分析の結果をご覧になって、実はこの因子分析の結果をさきほどの個々の、単純集計の結果とつぎ合わせてみて、ずっと考えていくと、まさに今まで欧米の宗教社会学者たちの指摘したことが、見事に見えてきているということがある程度理解できると思うんですね。例えば、ドベラーレという、欧米の宗教社会学者として非常に影響を与えた人ですけども、宗教というのは、かつての制度的な宗教から、いまやブリコラージュ、あるいはアラカルト、パッチワーク、つまりどういうことかという、いままで既成のものがその形として与えられてきたものを、そうではなくて、各自が主体的に宗教のそれぞれのいい部分を自分でとってきて、それを自分のなかで作り上げていくという。ですから、それは寄木細工「ブリコラージュ」という言葉が使われたり、アラカルトって言葉は、コースではなく、それぞれ別個に選ぶということですよ。あるいはパッチワークというのは、色んなものが混ざっているというわけですね。これがドベラーレの指摘です。さっきちょっとお話ししましたベルグソンがまさに、いのちの輝きと呼んだような側面が、かつての、まさに a personal God という概念から、いまや、エラン・ヴィタールというんですが、いのちの輝きに

こそ、神を見るっていう形が出てきている。あるいは、ルックマンがずいぶん早く 1976 年に議論していて、イングルハートがそれをさらに世界規模で継承しているところですけども、宗教っていうものがだんだん私化して、プライベート化ですね、私化して、さらにまた個人化していく。われわれにとっては、現時点でのわれわれにとっては、教会という形での宗教行事というのは、そこに教会での説教を指導する指導者がいて、アグリゲートな、集合的な形で礼拝がおこなわれるという形であったわけですけども、もちろんそのなかには、日本でも無教会っていう考え方も確かにあったわけですけども、それに近い考え方が出てくるっていうのが、まさに私化、個人化ですね。アグリゲートからパーソナルに、それからパブリックからプライベートに、というわけです。ですから、さきほどの教会への参加と、祈りというのを区別しておきましたけども、祈りという形はちょうどその形が一緒になる、つまり、パブリックなものプライベートなものが重なってくる部分なんです。今、考えられている祈りっていうのは、各自の心の中での祈り、つまり、牧師先生に合わせて共に祈るというわけではなくて、それぞれの形で祈りを自分で行うという形の、これをルックマンは「見えない宗教」って呼んだわけですが、イングルハートはその議論をもう少し展開して、さらに、自分の人生について考えるということに、宗教という側面を見出していくということですね。

こういう形とパラレルに、アニミズムの再評価っていうのが出てきたわけで、これは例えば、カトリックの方ですと、アッシジの聖フランシスっていうのは、一方で評価されながら、一方でアニミズムの危険性をもっていると言われてきたのですが、いまやアニミズムっていうこと自体が再評価されているという側面が出てきたわけです。例えば、われわれが関西学院の COE プログラムとして取り組んだのが、ペットロス症候群という現象ですね。ご存知のように、大事に育てていた、例えば犬とか猫とか、自分がかわいがっていたペットが亡くなったあと、非常にショックを受けて、ちゃんとお寺で埋葬して欲しいと。これはある程度わかるんですけども、アメリカでペットロス症候群っていうのが非常に広がってきていて、ついにアメリカの教会が動物の埋葬をするということさえ出ているというのは、いままでそこに厳然として、人と動物の間に線が引かれていたはずにもかかわらず、まさに動物と人間との線がとばわれるような状態が出てきつつあるわけです。そういう意味では、アニミズムの評価、つまりアニミズムっていうのは非常に原始的なものとして考えられてきて、宗教はそこから教義から発展してくるという議論だったわけですけども、はたしてどうかっていうことが考えられるようになった。

ご承知のようにアニミズムというのは、色んなところに霊が宿るという考え方につながるわけで、私の議論は、それは自然環境の保護ということと表裏一体のものであって、あらゆるものに霊が宿る感覚がどこかにあるとすれば、それはまさに自然環境を大事にしていこうという考え方になってくるわけです。中沢新一のおもしろい本がありまして、これはチベット仏教の、必ずしも主流ではなかった考え方ですけども、鳥の仏教というのが残っていたんですね。それを解釈すると、まさに、アニミズムの再評価ということにつながるっていう議論で、私のいままでの議論もそういうところにつ

ながっていくというわけです。以上です。

## 妖怪との共生—サスティナブルな生き方の心理学

堀毛 一也（東洋大学社会学部）

ただいまご紹介に預かりました、東洋大学社会学部社会心理学科の堀毛と申します。三人の先生方のうち、菊地先生は、最近の著作をはじめとして、たいへんご活躍で、皆さま方、よくご存知だと思いますし、吉野先生は統計数理の中心的な先生ということでよく知られている方ですし、真鍋先生は最近、社会心理学会の名誉会員をお受けになった大先生でいらっしゃいますし、そういったお三方の発表内容に、どういうコメントをつけたらいいか、まったく戸惑うことしきりでございます。こういうときは、若いコメンテーターが無理やりいちゃもんをつけるというのがひとつのやり方ですが、私は決して若くはないのですけれども、気持ちだけ若くなったつもりで、少しコメントさせて頂こうかなと思います。

この発表の前提になっているのは、大島先生のお話にありました、妖怪学と環境問題ということで、3つのご発表の共通点を無理やりかもしれませんが考えてみますと、一方で近代化や都市化による非合理的な信念の排除があったと、円了先生の啓蒙ですね。それに対する最近の市民や学生に根強く残る、不思議現象や宗教性の信奉、こういうのも事実としてあるようだと。それを菊地先生は、あやかしというものから説き起こされて、妖怪学の見直しをやってきたというお話だったと思います。吉野先生は、お化け調査というようなところから解き明かして、これを社会の現実問題と結びつけて検討するというような視点の重要性を強調されました。真鍋先生は、宗教性や価値観の変遷、また国際比較というような点から、そういった問題の方向性について論じられました。

私自身は基本的な立場として、社会心理学という学問を専門にいたしております。社会心理学というのは、生理的・心理学的な人間が、対人関係によって形成される社会文化的な場面であって、歴史的円環のなかで意識し、行動する様子を把握する、そのような定義として知られる学問ですが、わかりやすくいうと個人史と歴史・時代史の変遷、そういうものの接点から人々の行動を把握する。そういう観点からみますと、この妖怪学と環境問題というのは、まさにタイムリーな話題でありまして、一方で時代による考え方の変化、それに対して一方で個人の発達と、それがどのように組み合わせられてさまざまな現象の説明ができてくるのかということ解き明かす学問体系になっているのではないかと思います。

そうしたなかでコメントということですが、いろいろと伺いたいことはあるのですが、ここでは3点に絞って考えていきたいと思っております。

ひとつはそれぞれの調査や、考察の背景にある社会的なリアリティという問題ですね。超自然的なものへの信念は、実社会ではいったいどういった機能を果たしているのか、そういうようなことについてお考えをお聞かせ頂ければと思っておりました。

2番目は、国際比較の際の概念的な等質性ですね。これはもう、吉野先生に改めて何うまでもないことだと思いますが、真鍋先生にしてもそうだと思いますが、この文化・社会によって、扱われる概念把握の仕方に差異があるということ。特に私は、最近ポジティブ心理学というものをやっています、そこで幸福感という概念のなかでそのことが非常に話題になるものですから、そのへんについて教えを頂ければと思いました。

そして、3番目は TIEPh 主催のシンポジウムということですので、さまざまな知見を基にして、環境問題や超自然的な信念、その関連について、これから何を考えていけばいいのか。つまり妖怪と共生できる社会を考えるキーワードは何かということについて少し話をさせて頂ければと思います。

まず第一点、調査の背景にある社会的リアリティということですが、私の恩師は沖縄シャーマニズムの研究をやっておりまして、大橋英寿先生という方ですが、『沖縄シャーマニズムの社会心理学的研究』という本を出しておられます。それは沖縄に在住するユタと呼ばれるシャーマンについてのフィールド調査でありまして、これは超自然的な信念というものが現実の社会のなかでちゃんとリアリティをもって機能しているという、というようなことについての事例のひとつです。ちょっとこのビデオを見て頂きたいのですが…

(動画)

今、見て頂いたのは沖縄の北部の地方ですが、そこで機能しているシャーマンの様子を描いたものです。最初のビデオは JAICA で作って頂いたもので、放送大学で流れているので、ご覧になった方も多いかもかもしれません。これは、今このシンポジウムのなかで扱われていた超自然的な信念、そういうものが実際に社会のなかで機能している、こういうことをあらわすひとつの実例かと思います。ユタと呼ばれる方々は、最近はずいぶん表に出てきていますが、昔は裏文化といわれていまして、後のほうのビデオはですね、35年位前のビデオで、わたしがちょうど大橋先生に連れられて、一緒にビデオを撮っていたのですが、カメラもその当時はガチャンガチャンという古いテープ式の白黒の重いビデオを抱えて歩いていたので、わざと白黒にしたわけではありません。そういうものが実際に社会のなかで機能していて、沖縄社会のなかでは、特に迷信であるということで迫害されるような歴史をもっている存在でもあります。特に、一部知識人の方々はまったくの迷信であるという考え方を今でも取ってらっしゃると思いますが、その現象に関して、私どもは部落の社会調査をしました。面白いことにユタに行くのはだいたいおばあちゃんたちが中心であります。どのくらいの人たちが行くのかということ調べてみると、8割9割の人たちが行っているということがわかってきました。何をやっているかということ、祖先崇拝の儀礼ですね。トートーメーという位牌の拝み方であるとか、あるいは、なにか悪いことがあったときには祓いの仕方であるとか、そういうようなことをしている。

そして、それはおばあちゃんだけの文化かということ、きちんと若い人たちにも伝達されていて、お嫁さんがある年齢になると、おばあちゃんに連れられてそこにいて、おばあちゃんの代わりに火の神様の拝み方であるとか、そういうことをきちんと継承していくということがわかりまして、主婦

の社会化のプロセスを兼ねているわけですね。

それから今、ビデオのなかにもありましたが、トラブルが起こったときに、それをどういうふうの意味付けるかという、超自然的な意味づけをやっている。特に、その地域住民に問題解決の水路を提供している、そういう機能があることが明らかになりました。それから、このビデオの表題にもあったように、野のカウンセラーというのですが、補完医療的な機能、これはさきほどの話のなかにもありましたが、沖縄では医者半分ユタ半分というような言い方をするのですけれども、お医者さんにもかかるけど、ユタにもかかるという、そういう双方向的な水路、そういうものをもっているということですね。

さらに、特定の精神症状の判別を行って、つまり、いわゆる精神的な問題のなかで、ある症状を示す人たちだけを判別して、その人たちを、この人はユタになれる人だというようなことで、地域のなかに適応させていく、そういう水路づけを機能としてもっている。つまり成巫過程という言い方をしますが、その際の指導的な役割を務める。こういったことがいろいろ見えてきたわけです。なによりも、オバアたちがそういう場をコミュニケーション、いわゆるソーシャルサポートの場としても使っているというようなことも重要ですね。もちろんネガティブな面もあります。迷信としての余計な方向性をサジェストして混乱させるとか、あるいは金銭授受を、一回 3000 円かかるとかですね。それと法との葛藤みたいなものがあるのは事実なのですが、それよりも、社会化のエージェントとしての機能をもつことが非常に重要だろうと、こういう方向がわれわれの展開です。

大橋先生はこれを土着シャーマニズムと外来文化の関係性ということでまとめておられまして、宗教に関しては、きちんと固有宗教の一方的な優位が見られる。それから相続法に関しては対立がみられる。治療に関しては、医者とシャーマンの共存関係がみられる、そんなふうに整理しておられます。

つまり、このシンポのなかで扱われてきた、妖怪が中心でしたけれども、超自然的な信念をこのような形でまとめたときに、それは場合によってはきちんと、われわれの社会のなかで機能しているものもあると考えることもできるということです。そういう超自然的な信念を基盤とするような文化的社会化の水路、その信念の背景に存在するリアリティというようなものを考えていく必要があるのではないかと。実は、こうしたリアリティはかつて全国に散在していたのではないかと。ワールドワイドだということは、韓国、東南アジアであるとか、あるいはアメリカ、ネイティブインディアンとか色んなところにシャーマニズムが存在するのを見ればすぐわかるわけですが、それは科学的、近代的思考様式によって排斥されてきた。しかし一方で、一般人の素朴理論や、しろうと理論のなかには、こういったものがいまだにきっちりと残っていると。しろうと理論というのは、Furnham という先生が提唱したものですけれども、人は何か説明できる理論をもちたいのだと。その際に、特徴みたいなものを考えてみると、単純論や二分論が好き、体験論や経験論に基づいている、個人内過程を過大評価し、状況要因の過小評価する、個人差が大きいなどといった特徴があります。超自然的信念というのは、こういう素朴理論の中で生き延びてきた考え方ではないかというふうに考えられるわけですね。

調査で得られた知見の背景にあるリアリティだとか、あるいは素朴理論の継承というのをもう少し目を向けて、現実社会のなかでこういった考え方がどのように機能しているかを考えていくことが大事だと思うのですが、いかがでしょうか。そのへんについてのお考えをお聞かせ頂ければ幸いというのが最初のコメントでございます。

2番目のコメントは、国際比較の際の概念的等質性ですね。先ほどいいましたとおり、私はポジティブ心理学というものに最近関心を持っておりまして、これは「人にとって良いことはなにか」というようなことに答えるべく、この「良いところ」を明らかにしていこうという科学的なアプローチとして定義されております。そのなかで研究されている領域としては、ポジティブな主観的経験とか、ポジティブな個人特性であるとか、ポジティブな機構制度、そういったものが関心の対象になっているわけなのですが、そのなかで一番関心をもって研究されているのはポジティブな主観的経験、そのなかでも特にウェル・ビーイングと呼ばれる、ハピネス、幸福感といったような考えかたでございます。

特に心理学的なアプローチとしては、その中で主観的ウェル・ビーイング、主観的な幸福感というものを重視して研究が進められてきました。これに関しては、研究そのものは哲学、社会学、老人学などさまざまな領域で行われてきたものですが、心理学の独自性はこの、サブジェクティブ・ウェル・ビーイングということでありまして、これが最近、経済学等でも評価されているという実態があると思います。この研究の中心人物である Diener という先生は、ドクター・ハピネスとも呼ばれる先生ですけれども、その先生の84年の論文のなかではSWB、サブジェクティブ・ウェル・ビーイングですけれども、それに関して、3つの定義があるということを言っています。ひとつは徳性や神聖さなど外的基準によって行う定義、つまり、理想と対比したときに自分は幸せかというふうに考える考え方で、2番目は自分の人生をポジティブに評価させるもの、満足感とか、よい人生とかいう話ですね、自分自身が幸せである認識の重要性を強調するということです。そして3番目は、ポジティブな感情状態がネガティブな感情状態を上回ること。アメリカの幸せの考え方は、特にこういうあたりのところが影響として大きいというようなことが言われています。

そういう点からみたときに、SWB というのは、主観的な経験であること、それからポジティブな経験を含むこと、様々な人生側面を包括的にとらえる視点をもつこと、というようなことが強調されている、ということになります。これに関しては、Diener が考えた SWLS という人生満足感という指標がたいへん有名なのですが、それを中心といたしまして、そこに規定因みたいなものを考えてみると、ここに示したような様々な結果が出てくるわけですが、特に注目して頂きたいのは、高い相関のある要因として、楽観性とかあるいは自尊心ですね、それから中程度のところに誠実性、外向性、内的統制、神経症的傾向の低さ、こういったことがある。つまり個人的な要因と、非常にそういうものが関連している。しかし、一方で年齢とか性別とか教育とか社会階層ですね、そういったものとの相関関係というものは比較的低い。これが従来言われてきたことであります。

先ほど言ったとおり社会心理学では、そういうものに関しても実は文化差があるというようなこと

が最近非常に強調されてきておりまして、たとえば京都大学の内田先生とミシガン大学の北山先生ですが、この先生たちは、幸せや不幸せ感情経験の自由記述をやって、そして取り出された言葉の望ましき評定をやりました。これは一般的な、北山先生がとられる手法として、状況サンプリングというのがあるのですが、それに基づいて考えて頂ければ結構だと思いますが、アメリカ人の方が、結果として圧倒的に量的に多い記述がある。しかも、99%が望ましい結果ということで考えられている。ところが、日本人では望ましいと評定された特徴というのは67%に過ぎない。特有なクラスタとして、無常観、幸福が長続きしないとかですね。幸福感は心の空虚さを埋めるものだというような考え方が入ってきたり、あるいはマイナス側面として、幸福だと周りが見えなくなる、ねたみの対象になるという側面を書いている。これはおそらく、内田先生に言わせると、文化的な、われわれの自己解釈の影響性というものがそこに強く反映されているということです。同じく北山先生たちとの研究のなかで、菅さんという東京女子大の先生ですが、ミニマリスト幸福感という考え方を提唱しております。つまりこれは、欧米とは違う尺度でわれわれの幸福感というものをとらえなくてはいけない。その構成要素としてなにが大事かという、多くを望まない最小限の喜び、そしてなにもしない一人の時間を楽しむ、そういう肯定的な脱関与性、そして全てのものへの感謝といったものが大事なのだと。さきほどお話のなかに、いわゆる、日本で、大震災のときになぜそんなに冷静だったんだというような考え方がありましたが、もともと何が幸せかということを考えるときに、こういう側面が日本人の心性のなかに基本的なものとしてあると。そのためにですね、皆で騒がないで、あるべき状況をそのまま受け止めて、そして対処していこうという考え方が出てきたのではないかと推測されているということになるわけです。

こうした研究の中で、大石先生、バージニア大の先生ですが、やはり Diener のお弟子さんで、いま SWB に関して、いちばん精力的に研究している先生の一人ですが、そういう幸福感というものを考えるときに比較文化研究を行う際の留意点がいくつかある。そのトップに上がっているのが概念的等価性です。今、お話したように、それぞれの文化のなかでターゲットとなる概念、この場合ですと、幸福感ということですが、それが文化間で同じ意味をもつのだろうかというようなことをまずきちんとおさえる必要があるだろうと。その上で、これは吉野先生のお話のなかにたびたび出てきましたが、翻訳の的確性であるとか、ターゲット概念の社会的望ましきの等質性であるとか、あるいは反応スタイルですね。これもお話がありましたが、それから測定項目の機能、自己呈示の仕方や認知的なバイアス、例えば、アメリカの方がポジティブなことをよく覚えているというような現象があるそうです。その他に妥当性の検証が異なる測定手法により行われているか。こういったところをきちんと検討したうえで、国際比較を行うべきではないかというようなことがいわれているわけです。このへんについて、吉野先生に、こういったところが特に大事なのか、特に概念的等価性の保証みたいなものをどのように考えればいいのかということを、教えて頂ければ幸いというように思っております。

3点目としてこれからなにを考えていけばいいのか、ということなんですが、これは TIEPh と関

連づけて考えてみますと、サステナビリティというようなことを考えていかなければいけないだろうと。サステナビリティというのは人間活動、特に文明の利器を用いた活動が、将来にわたって持続できるかどうかをあらわす概念であるという定義にたっています。この発展というものが、将来の世代が自らのニーズを充足する能力を損なうことなく、現在の世代のニーズを満たすようなものであるということになります。つまりこのニーズの部分を幸福というふうにと考えると、サステナブルな幸福感と考えることもできます。

これはここで専門家がたくさんいらっしゃると思いますので、改めて話をするまでもなく、大島先生も、またサステナビリティ学の研究連携機構の話などをされましたが、実は心理学の関わりが、これまで非常に浅かったということですね、環境心理学的な環境配慮行動とか、リスクマネジメントとかジレンマとか、そういうあたりでこういう問題が考えられてきましたけれども、特に最近ですね、Kazdin、これは説得心理学の研究者ですけれども、環境的なサステナブル行動の促進というものはウィックド・プログラム、非常に困難な問題であるといっております。したがって、これを解決していくためには学際的な体制が不可欠であると。そういったことを目指そうとしているのがTIEPhのひとつの路線だと思います。Corral-Verdugo、これはメキシコの先生ですけれども、サステナビリティに関する心理的な次元みたいなものを、心性の変数、行動の変数、それから文脈的な変数、結果変数という形で様々にまとめて、これらについて詳細な検討をしていく必要があるといったような提案をなさっています。そうしたなかから最近ですね、サステナブル・ウェルビーイング、さきほど少し言いましたが、その場限りの幸福感の追求は環境破壊や環境劣化の原因となる。それに代わって他者、将来の世代に負担をかけずに幸福を追求することが大事だというような考え方が出てきております。こういった主張をどういうふうにお考えか。これが、もしかするとこのシンポジウムをつなぐ、ひとつのキーワードになってくるのではないかと私は考えております。

そういった試みみたいなものが、経済学の中なかでもGNH(Gross National Happiness)、ブータンの幸福の考え方ですが、非常に強調されて、そういうものに関する学会等もできていきいているとうかがっています。そういうような全体的な動きの中なかで、環境問題を考える際に、持続可能な幸福というようなものを考えていくのが大事ではないかと、そのへんについてどのようなお考えがお持ちであるかということです。それを考えるにあたっては、幸せな社会というようなことですね。さきほどの大石先生は、格差であるとか民主化であるとか、流動性であるといったものをキーワードとしてあげていらっしゃいますが、環境との調和、妖怪との共生ということをこういった視線から考えることは重要ではないか。いずれにしてもわれわれが考えていかなければならないのは、そういう個人史と歴史時代的変遷の接点から、人々の行動を考える視点、これが大変重要な意味をもつのではないかと考える次第です。

あまりコメントになっていませんが、以上3点について、簡単でかまいませんから、なにかお考えをうかがわせて頂ければ幸いです。以上です。

公開シンポジウム

南方熊楠　：　神と人と自然

公開シンポジウム

**南方熊楠 : 神と人と自然**

日時：2013年10月12日（土）13：30～17:00

会場：東洋大学白山キャンパス 井上円了ホール

【主催】南方熊楠顕彰会

東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ（TIEPh）

【協力】田辺観光協会

【共催】紀南文化財研究会・南紀生物同好会

田辺市熊野ツーリズムビューロー

【後援】和歌山県・田辺市

[プログラム]

基調講演

荒俣 宏（博物学者）「熊楠と紀州的自然観—東北的自然観との比較をみつめて」

研究発表

唐澤太輔（早稲田大学社会科学総合学術院・助教）『『南方曼荼羅』の

新次元へ—理不思議と大不思議—

野村英登（東洋大学 TIEPh 研究員）「南方熊楠の修養法」

増尾伸一郎（東京成徳大学教授）「南方熊楠の比較説話研究と大蔵経

—『田辺拔書』の黄檗版抄録の意義について—

安田忠典（関西大学准教授）「南方熊楠と紀州田辺」

パネルディスカッション

司会：田村義也（南方熊楠顕彰会常任理事）

## 熊楠と紀州的自然観 ―東北的自然観との比較をみつめて

荒俣 宏 (博物学者)

皆さんこんにちは、荒俣でございます。ご案内をいただいてから、今回のテーマを考えれば考えるほど、単に自然観を論じるだけでは埒があかないという結論に達したので、あらかじめ提出してありました講演のタイトル「自然」に加えて、「靈魂」という言葉を追加していただくことにしました。靈魂という話題をここにくわえないと、今日的な神と自然の話につながらないような気がしたからです。

テーマはさらにふくらんで、東北と熊野と、ついでにドイツのお話しも入ってしまいました。これだけ入ったものですから、50分で話せるかどうかまったく自信がないのですが、とりあえず全力を挙げてお話していきたいと思います。

これから取り上げたいのは、紀州田辺代表の熊楠と、東北は岩手代表の宮沢賢治の二人です。ついでにドイツ代表はエルンスト・ヘッケルという、いずれもエコロジーに関係のある人々です。ヘッケルは ecology という言葉を広めた人です。熊楠は、それを日本で最初に受け入れた1人であります。宮沢賢治は東北で農政の仕事を生懸命やりながら、ヘッケルやらアインシュタインやらの西洋の新科学にも関心をもち、特に心霊現象に自説を発展させながら自然と神を見つめた人でありました。もしこの3人に共通点があるとしたら、何かわれわれの参考になるのではないかと思います。今日はこの3人の共通点と、少し違いはありますが大きな意味での共通意識をお話ししていきます。

私は3.11大災害の後、岩手県の復興対策の文化的なアイデアを出す1人として、岩手県知事と何度か話をしたことがあります。そのとき、この岩手が南方熊楠のいる紀州とどこか親近感があるという感じがしたのを覚えています。地の果てのようなところでありながら、非常に教養の深い人たちがいて、新たな地域文化を掘り起こし、世界に発信したという経緯は、どちらもよく似ております。なぜそんなことができたのか、非常に大きな疑問として提案させていただきました。

当初、簡単に考えたのは、実はどちらも地の果てと言われていますが、文化的には非常に往来・交流の激しい「文化的な交点」であるという歴史・地理的な共通点でした。紀州は本州南部に位置する和歌山の一地方でありましたが、かつてはとてもハイレベルな文化がありました。熊野信仰もそうですが、海上には船という名前の高速交通機関が定期運航し、海路という名前の高速道路が通る幹線が設置されていました。東海道新幹線が走っていたのと同じような場所でありました。

東北の岩手も柳田國男の書いた『遠野物語』などの場所を訪ねてみますと、確かに山人がいる奥深いところではあるのですが、実はあそこに流れている川を中心に物資が集約され、地元の産品を江戸・大坂に供給する交易の拠点であり、文化の交流点でもありました。だからこそ、明治になって佐々木喜善のように民俗学やスピリチュアリズムなど欧米の新しい思潮を取り込める文化人が現われたのでしょうか。つまり田舎の中の大都会であり、大文化地だったと分かったのです。そのような共通点も

ありながら、やはり言えるのは、ヘッケルも熊楠も宮沢賢治もだいたい生まれたときの世界情勢が彼らをそうした新思潮に近づけさせたのだろう、ということです。いわば、3人は時代のシンボルだったわけです。

大きな括りで言いますけれど、ちょうどこの3人が生まれた、あるいは活躍した時代は、世界的にデッドエンドというかデッドロックに乗り上げた閉塞の時代でありました。物質的にも政治的にも、また科学的にも、ちょうど行き詰りにぶつかってしまった時代だったのです。今とも少し似ています。にっちもさっちもいかない。根源的な哲学問題が非常に困ったことになったのだと思います。

いったいどれくらい哲学的に困ったのかということ、例を挙げながらお話しをします。まず一番大きかった問題は、西洋の屋台骨だったキリスト教の権威喪失です。ちょうどこの時代、19世紀にかけて、西洋では神が死んでしまいました。安心のバックボーンを支えていたキリスト教的な意味での神が、死んでしまいました。

なぜ死んだかということ、誰も神を信仰しなくなったこともありますが、どうも神が役割を何も果たしていないということ、これが分かるようになりました。神が仕事をしていないのなら、神は死んだことになります。神の役割というのは、つまり「超自然的な力」を発揮することです。ちょうど西洋の近代思想が盛り上がってきて、だんだん神様の超自然的な力が必要なくなってきたのです。宇宙は神様がいなくても運行いたします。地球は神様がいなくても回転を繰り返します。毎日が次々に去っていく。これらは神のコントロールを必要とせずに動いているのです。

だから、人間は神に遠慮することなく、コントロールする者がいなくなった自然に割り込んで、それを自分たちに具合がいいように使用できる。自然を機会と考えるわけですね。機械論的宇宙観などと言いますが、どうせこの世の中は神がいなくなって勝手に動いている機械なのだから、人間の役に立つように使えばいい。神は役に立たなくなっただけではなく、そのうち神の本質とはいったい何なのかという身元調べまでするようになってきます。神についての叡智が、多くは妄想か仮説に由来するという話が、だんだん力を得てくるのです。

とうとう哲学の上からも、実際には何の役にも立たない神は死んでしまったという宣言を下されるようになりました。これは西洋の人間ではないわれわれから見ると、どうでもいいことかもしれませんが、キリスト教の社会では大変な騒動になりました。それまでの大前提が覆ったわけです。

つづいて槍玉にあがったのが、私たち人間が有する叡智、すなわち知力でした。これについては、すでにフランシス・ベーコンらが「知は無限に発展する」というテーゼを出していましたが、19世紀末になると、これも信頼が置けなくなりました。もっとも重要だったのが、叡智の限界、知力の限界というアイデアです。私たち人間が永遠に知ることにできない「謎」が宇宙には七つあるとして、デュ・ボワ＝レイモンという生理学者が『自然認識の限界について』および『宇宙の七つの謎』という問いかけを発表しました。

私たちの自然認識では到底測り知れない宇宙の七つの謎とは、以下の通りです。

1. 物質と力の本性
2. 運動の起源
3. 生命の起源
4. 自然の合目的的性質・効率的性質
5. 単純な感覚的性質の起源・意識の起源
6. 理性の起源、言語の起源
7. 自由意志

今後の科学発展によっては解決可能な謎もありますが、おおむね人知では知ることの出来なような問題ばかりです。

しかし、話はまだつづきます。次がさらに情けないのですが、ちょうど19世紀末になるにしたがって、この世は「目的がない」ということがわかったのです。神がいた段階で神に近付こう、あるいは自分自身を向上させようという、生物で言えば進化論的なものは、時間が経てば経つほど生物が理想の姿に近付くものと考えられていました。卑近な例で言えば、私たちの暮らしはどんどん良くなり、どんどん天国が近付くのだという安心感があったのです。これは科学的な世界観も後押しをしていました。

しかし、そのうちに本当に機械論的な世界観が地球を支配してしまうと、極端な話、私たちは偶然の産物であり、偶然から生まれ、偶然が重なって今のようになっている、という発想になります。神が操る超自然的な力など、存在する余地もなくなります。先ほども言いましたように神は死んでいるわけですから、この世の運行は神がコントロールするわけでもない。目的があったわけではない。まったく無目的で、どうなるか分からない日々を危うく暮らしているという発想が出てまいりました。機械論的宇宙観が生み出した闇の側面だと思うのです。

そしてもう一つ、これがさらに重要なのですが、キリスト教が約束していた神による救済も、もはや期待できなくなりました。多くの宗教では神こそが人間を何とか救い天国へ引っ張り上げてくれる安心な存在でした。ですが、神は死に、神は役に立たず、そして目的も何もないとなれば、人間は、最後にどこで救いを求めればいいのかのでしょうか。日本でも、最後は弥勒菩薩が来て浄土に迎えてくれるなどの安心があったわけです。だから、みんな神々を大切にしていたのですが、機械論的宇宙観の展開と神の死によって、そのような救済が望めなくなりました。

そこで19世紀の知性は、神に代わる新たな「救済の主体」を発見することに全力を傾けました。そこで登場するのが、ふたたび、「自然」だったのです。母なる大自然には回復力と治癒力がある。自然は、文明の害毒を中和する薬である、と。特にドイツ・ロマン主義は、自然に霊性をも認め、神と同じ力を与えました。自分たちの体と精神を守る最後の砦は自然であり、頼れるところはそこだけだろうと、考えるようになりました。

その発想を具体的に展開したものが、19世紀の新しいコンセプトといえる「エコロジー」の思想で

す。ちょうど世紀が変わる 1800 年頃、ドイツにアレクザンダー・フォン・フンボルトという自然地理学者が登場し、地球の自然環境を総合的に調査し、地球の生命は自然環境の変化に応じて変化している事実を掴みました。そしてその自然環境は生命科学の基礎であると同時に、美学や倫理をも支配していると説いたのです。

1850 年ごろにはアメリカで「超絶主義」を柱にした自然を友とする質素で敬虔な暮らしが目指されるようになります。ヘンリー・ソローは自身の生活体験を『ウォールデン 森の生活』に綴り、影響を与えました。ソローは地球の環境を維持するために「健康と持続可能性のある暮らし Lifestyle of Health and Sustainability」という考え方を提唱しました。この言葉の頭文字をとって「ロハス LoHaS」といいます。

そして 1866 年に、ドイツのエルンスト・ヘッケルが進化論者の立場から「動物は無機物と有機物の両方の環境にかかわりを持ち、とりわけ動物と植物の友好的な関係を含む」と発言、そのような自然環境の関係性を「エコロジー」と表現しました。つまり、自然は自立した原理により整然とした調和ある世界を維持しているというのです。ヘッケルはこの関係が最もよく現われている環境として植物の生活場を示しました。植物は支え合いの相互関係を築き生態系としての森林を形成しているというのです。自然は機械ではなく、そこに存在する有機・無機両方が相互に支え合う「生命」に似たシステムを持っている、と。

これにつづき、1877 年には同じくドイツのカール・メビウスが動物の相互関係が見られる環境として海洋を選び、食物連鎖のシステムを発見しました。すると今度はエドアルト・ジュースという博物学者が出て、地質学の立場から、無機的な岩石と大気層との間に生物が「生命圏バイオスフェア」と呼ぶべき環境を創造していることを発表しました。これは極めて重要な発見で、地球自体が生命の生産物であるという発想の源になりました。

それでは、生命が作り上げた地球の環境とはなんのでしょうか。

いうまでもなく、大気、岩石、気象、環境など、すべてです。地球に生命が誕生して約 38 億年。その当時の地球は、たとえば大気には酸素がほとんど含まれておりませんでした。そんなとき、藻類が最初の生命として誕生します。あるとき、藻類のあいだからシアノバクテリア（藍藻）というのが誕生して、光合成ということをはじめた。これで、大気に酸素が蓄えられるようになったのです。植物が持っている葉緑素も、このエネルギー生産型の藻類が取り込まれて共生しているにすぎません。我々の細胞のなかにいるミトコンドリアも、元は食べた藻類が共生しはじめたものらしいのです。こうしてエネルギーを産む「エンジン」を獲得した生物は、そのエネルギーをもらって動き回れる生き物となり、複雑な多細胞生物への道を歩き出したのです。

さらに藻類は酸素を出して地球の空気の組成を変えてしまいます。いま、太陽系でこんなに酸素の割合が高いのは地球だけです。藻類はそのパワーで岩石もうみだします。石灰岩なんて、藻類が作ったようなものです。酸素と結合しやすい鉄も、藻類のおかげで鉱石としての鉄になり、これが海の底

に沈殿すると、核ができてマグマを冷やす。ついでに、石油も藻類がつくりました。今の燃料資源はシアノバクテリアのような藻類によってつくりあげられたといえるでしょう。石油だって藻類がつくったものなのです。

しかし、この自然がまた、19世紀の終わりごろになると、私たちが期待したような救い手ではなくなくなってしまいます。なぜなら、自然あるいは地球にも人類を守る上で限界があることが明らかになるからです。それを端的にしめたのが、二つの世界大戦と文明による環境破壊でした。

それから、大都会という文明環境についても考えなければなりません。それまでの大都会は、人間の暮らしがどんどん向上するという目的や理想があった都市でありました。現実としては、貧民層ができたり、工場の周りでは公害問題が出てきたりしましたけれども、方向的に大都会は新しい人間の文明の一つのスペースである。ここにいれば、ずっといい暮らしができるというものでした。

19世紀、この大都会に大変な危機が迫りました。食糧問題などいろいろありますが、一番大きかったのは、どんな人も隣に暮らすだけで命がおびやかされる現象が出てきたことでしょう。もちろん、治安が悪いので、人々が自分で命を守らなければいけないという精神的な荒廃の問題もありますが、もっと大きなものはパンデミックといえますか、世界的に流行する病気でした。この200年ぐらいの間に、新種の病気がどんどん現れてきたわけです。たぶん昔からあったのでしょうけれども、この200年ぐらいの間に目立ってきたのです。

一番大きかった最初のパンチは、コレラでした。それまでのたとえばペストをはじめとする伝染病は、水が悪かったり栄養が乏しかったり、生活の場が不潔であったり、要するに貧しさが生む環境の下で流行しました。極端に言えば、貧乏人ほど危険にさらされる。一方、大金を持っていたり、環境の良い場所に住んでいたりする富裕層や貴族層は、その病気から逃れる可能性に恵まれていました。

ところがコレラは空気感染です。富裕な人、知恵のある人、貴族、名誉や地位を持っている人、そういうこととは一切関係なく、都会に住んでいるというだけで私たちの命を見境なくむしばむ、大変恐ろしい病気になります。まず、空気を吸わないわけにはいきませんから。

さらにもう一つ大きかったのはインフルエンザの大流行で、何百万人死んだか分かりません。戦争よりもたくさんの方が死んでいるのです。これも空気感染で拡大しますと、防ぎようがありません。都会に住んでいること自体が、危険となる。都会とは理性が創りだした生活圏だとすれば、その理性を上回るような災害が都会にも浸食していきました。

20世紀になると、ほとんどの大都会は計画的な改良運動を行います。一番大きかったのは下水道処理などで、衛生都市にしようとしたんです。公衆衛生をしっかりとしようという大きな目標にしたのですけれども、それでも今われわれが直面しているように鳥インフルエンザなどはあっという間に恐ろしいことになってしまいます。

おまけに、最近特にそうですが、自然が同じように予想もつかない暴れ方をするようになってしまいます。今まで自然というのは、ときどき暴れるけれどもわれわれをバックアップしてくれる最後の

よりどころ、救済の源でありましたが、もはや救済の状態とは言えない、不制御のほうが大きな比率になってくる状態になってきました。

それから、最後にもう 1 つ重要なのは、人間には自由意志がないということです。ちょうどこの 18~19 世紀ぐらいから浸透するようになりました。私たち人間には自由に行動する力がありません。もしわれわれが自由意志を持っているとすると、例えばすごい犯罪を起こしたり、一つの大都市でテロを発生させたりするようなことは、神が命じてやらせているように見えてしまいます。特にここに出てきた 3 人のうち、エルンスト・ヘッケルはそう考えます。

「自由意志が存在すること自体がわれわれにとっては救済にはならない。むしろ自由意志がないことが救済になる」という、逆転した救済のプログラムを彼は出すのです。この世の中、私たちに自由意志は存在しないということ、これらを総合すると、もうにっちもさっちもいかないのです。

実は、この東洋大学の創立者である井上円了もそういう時代に生まれ合わせ、魂の危機を救おうとした 1 人でした。今まで宗教というものは、かなり安心の救済であったわけですが、宗教がだんだん妙な話になって、迷信や祈祷など実際には効力のない慣習を中心とした文化になってしまった。では、名前を変え、これからは「哲学」と呼ぶことにし、哲学の思考によって今出てきたような問題をもう一度コントロールする力、救済の力を考え直そうとします。だから哲学は最高の学問であり、この学問を深化することによって、今の状況を打開しようということで、円了は東大哲学科に入り、やがて東洋大学の全身である「哲学館」を創設するわけです。

さてここで、今日取り上げる 3 人、熊楠・ヘッケル・賢治の登場理由ですが、この 3 人は当時の危機において、それぞれの思考を極端な形で飛躍点に用いたパイオニアだったと思うのです。先ほども言いましたように、人類に最終的に残された安心安寧の基礎、すなわち自然を、従来の情緒的な自然や理学的な自然を乗り越えた「超自然」として再定義することに生涯を掛けたと言っていいと思います。なぜなら、この 3 人は神や靈魂の問題も自然の概念に含めた新しい自然思想を打ち出して、私たちに新しい救済をもたらそうとしたからです。

ちょうど世紀末にこれから新しい救済や哲学、思想、文化をつくろうと動き出した人々に対して、水を浴びせかけるかのように、同じ科学者の中から一つの大きな挑戦がありました。先ほど紹介したデュ・ボワ＝レイモンです。デュ・ボワ＝レイモンは、静電気、生体電流の研究者です。われわれの生体の中で電気が発生する、昔ガルバーニという人がカエルの筋肉に電気を流すと、カエルの脚が動いた。人間の生理以外にも電気のようなエネルギーが生物のいろいろな器官を動かすことができることを実験で証明しようとした「動物電気」派の後継者であります。

彼はそういう生理問題の研究をしながらも、どうしても考えなければいけない科学上の問題があることを世に知らしめなければならない、と思いつきました。それが、不可知論であり、もっというならば「科学で宇宙の謎はすべて解くことができない」という主張です。じつは、ヘッケルをはじめ、

熊楠も賢治も、科学を有効な地の作業としながらも、それだけでは自然を救済の主役にするためには不十分であることを認識していました。ヘッケルは純粋に冷たい唯物・機械論を突き詰めて魂に物質的基礎を与えようとしたし、熊楠は大乘の思想によって世界を「縁起」の中に関係づけようとし、賢治は農業と芸術の実践を通じて宇宙的な魂と交歓することを願いました。いずれも、死という俗世的宿命から人間の本質部分すなわち魂を宇宙の意味において救い出す作業でした。

その前提として、デュ・ボワ＝レイモンの「知の壁」問題があったのです。デュ・ボワ＝レイモンは1880年ごろ、ある学会において科学者や哲学者の前で挑戦をしました。知識を磨いて、分からないことはいつかわれわれの理性で分かるようになる。今まで超えられなかった道も、いずれは超えられるようになる……というような楽観的な共通認識は誤りである。私たちは知らないのだ、これからも何も分からない、ということをおある講演会で言いました。

これにどう答えるかが知の世界で大変な問題になり、回りまわって日本にも影響を及ぼしたのです。円了さんも、おそらくこれに答えようとしたのでしょう。だからこそ、妖怪らを中心とする迷信を宗教から取り除き、精神科学や哲学の周りもきれいにし、本当に役に立つ、あるいは最高の学問としての哲学を磨き上げようとしたのです。

ところで、デュ・ボワ＝レイモンが提示した解決不能の「宇宙の七つの謎」ですが、もうすこし中身に踏み込みます。

七つの謎の1番目は、物質と力の本性にかかわるものです。物質や力の本質は一体どこまでわかるのか。この質問は、多くの人の彼の意見によれば、解決不能です。そもそも物質がなぜ存在するのかが分かりません。今はビッグバンとかいろいろなことが言われていますけれども、本当に証拠を得られるような解決は当時では考えつかなかったでしょう。それから2番目に、運動の起源。物質には運動の法則、保存の法則など、いろいろな法則がありますが、なぜわれわれは動いているのか。物質は動いているのか。その動きの源エネルギーについても解決しないであろう、と。

3番目は生命の起源。彼は生理学者ですから、これはやがて解決されるかもしれないとは言いますが、しかしまったく困難な研究になるでしょう。それから次が、自然の合目的性。なぜわれわれは今知能を持っているのか。これは神の設計にあるものなのか。神は死んだとはいえ、どうもわれわれは進歩しているらしい。進歩は目的になるのではないか。もし、そういう目的が存在するのだとしたら、なぜ神がコントロールしていないのに、われわれがいい方向へ向かっていると言えるのだろうか。この答えを出しなさい、と。でも、この答えが出せることはないでしょう。そして、感覚や意識の起源。われわれはなぜ意識を持ったのでしょうか。その理由が分かりますか。心理学のようですね。6番は理性の起源。われわれの理性と言語の起源。理性や言語はなんとなくわかりやすいような気がしますが、当時はそれらも分からなかったのです。7番は、先ほど言いましたように自由意志。神がコントロールしているはず、あるいは機械的な宇宙がコントロールしているはずのわれわれが、自由にボラ

ンティアでやりたいことができるとしたら、自由意志が存在しうることになります。しかし、それも難しすぎる。

まとめると、物質と意識の起源の問題なのです。物質はなぜあるのか、意識はなぜあるのか。もっと言うと、考えること、言葉は一体いつできたのかという問いが答えられないのですが、人間にとって全部自分自身のことなのです。意識の問題にしても、意識が意識を分析することはなかなかできません。不可能だろうと思います。

こういう問題を突き付けられたときに、3人は三様の挑戦を試みました。

まずエルンスト・ヘッケル。この人が思想的には一番パワフルな人だったと思います。ヘッケルが行ったことは、井上円了風に言えば、科学上のあらゆる迷信は吹き飛ばすことでした。そのうち最大の迷信というか科学的妄想は、生命は不死になりうる、という認識です。死なない生命もいるかもしれない、霊魂ならば不死である、という妄想です。ヘッケルはその迷信を世界から吹き飛ばそうとしました。

純粋な唯物・機械論の立場から言うと、この世の現象は偶然と流転によって生起するもので、自由意志などは存在しない。七つの謎に対して、彼は生物学的に答えます。たとえば生命の起源、われわれが合目的に進化を遂げた理由を、彼はダーウィン進化論で解決できるのではないかという切り札を持っていました。エルンスト・ヘッケルは『宇宙の謎』という本を書いて、今まで出てきたような人間が分からないと言っていることも分かるのだという未来像を明らかにしようとしていました。

一方、ヘッケル思想にも精通したらしい熊楠も、自然の非論理的な構造を理解する切り札をもっていました。それが、東洋の哲学や宗教教義です。彼がよりどころにしようとしたのは真言密教の教えでした。彼がよく言っていたのは、原因があつて結果があるというような、理性で考えることのできる原因、結果の世界だけで自然は理解できない、という認識です。世の中には不条理というものがあり、まったく理屈に合わないことが現実に起きている。それをどうやって解決するか。

彼が東洋人として誇りに思ったのは、仏教には因縁の思想があることでした。これに対し西洋は因果の思想です。因縁と因果とは、発想が異なります。因は因果律のことだけれども、縁は論理的には証明できない新しい律である。もう少し分かりやすく言えば、偶然や、まったく何の関係のないものがいきなり関連して起きることがあり、その法則が必ず存在するはずである、ということです。さらに、ここからおそらく南方マンダラのような熊楠的世界観が、だんだんふくらんでいくのです。

そのマンダラの新しい世界観は、因果・偶然、そして可知・不可知、縁・無縁といった関係が検討できるようになりました。論理的関係を越えて、縁でつながる関係もある。これは因果律を超える方法です。

宮沢賢治も、東北で同じような啓示を受けています。彼は農政家ですから、東北の地震といったいろいろな災害に対する防御をどうするかということに、大変心を砕きました。宮沢賢治は生まれたときに三陸沖の地震があり、亡くなった年に三陸の津波があつたのです。生まれたときと亡くなったと

きに、東北を震撼させる 3.11 のような大災害がありました。その間に生きた人です。

彼は、ふつうの唯物論ではだめだという想いを抱いていました。唯物論とは要するに人間が感覚を持って外界と接することを中心に考える思考ですが、人間が感覚でとらえられない世界はいくらでもあり、唯物論的な理詰めでは理解することができないものも多数存在いたします。

賢治にとって 2 番目に重要なのが、そのような唯物論的感覚で理解できない異空間の創造です。異空間に関する手がかりや資料を何とか見つけたい、彼の目標はそうでした。そこで彼は田中智学の法華思想に関心を向け、西洋で勃興したスピリチュアリズム（霊界の実験研究）、また科学と芸術にも同時にアプローチしました。

すると 3 人は存在の危機を見据えながら、生死の双方を包含した上でそれを超越する方法に心を向けました。生きるか死ぬかの問題、重要ですが、それを認め両立させる道はないのか、あるいは死をどうやって乗り越えるのか。熊楠が発見したヒントの一つが粘菌です。粘菌は変形体というアメーバ状態と、キノコのようになる子実体との間に、生きた細胞と死んだ細胞が共存している時期があります。粘菌は死の世界と生の世界を行ったり来たりしているかのようなのです。

じっさい変形菌の一生を見てみると、奇妙な時期があるのです。たとえば真菌と呼ばれる核の状態にある菌は、環境が悪くなると死んでいるのか生きているのか分からない仮眠状態になってしまうのです。しかも固い皮をかぶって、ふつうに見られるぐちゃぐちゃしたアメーバ状態とはまったく違う形になります。

死んでいる状態、仮死の状態、動き回っている動物の状態、植物の状態、熊楠の言うところによると、生きている状態と死んでいる状態でも、このような変異が見られます。生死とはじつは実体の変遷過程の一状態同士ともいえるので、乗り切りが困難な障害でもないと考え始めます。これは新しい救済の一形式だと、私は思います。

他方ヘッケルは、自然とは巨視的に見て一個の大規模な有機体である、という発想にたどり着きます。これがエコロジー思想の原点です。有機体がすごいのは、どこか一部が死んでもそれを補うことができることにあります。あるいは子孫を残して存在を安定させる力があります。が、その一方で、どこかが死ぬと全部死ぬ可能性もあります。卵もそうです。一部を切っても、卵としてはちゃんと出てきます。ウニの実験などをすると、ウニの一部を切り取っても、またちゃんと全体が戻ってきます。

生命体は、死んだものと死んでいないもの双方に何かコントロールを与える力があるのではないかと。神がコントロールしているわけではなく、生命体そのものにその力が内在するのであれば、われわれ生命体には死を乗り越える潜在力を期待してよいのではないかと。生命体であるわれわれは、最終的には自分自身が救済の源となるのではないかとという発想を、彼は持つようになります。つまりわれわれという存在は、みんなつながっている。どこかが欠けても、どこかで残る、そういう存在なのではないかと考えるようになりました。従って彼の結論は、生命を一本の流れ（現象あるいは事態）であるということになります。

宮沢賢治も、同じようなことを言っています。彼の有名な『春と修羅』という詩集の冒頭に出てくる言葉です。「わたくしといふ現象は仮定された有機交流電燈のひとつの青い照明です」。すごいですよね。有機交流の生命体だということです。しかも彼は有機交流の電燈である一つの青い照明、個々の1人1人は電流から明滅する青い光なのである、と言っているのです。

実は、熊楠もヘッケルと同じようなことを言っています。ヘッケルが、生命は全体の流れであると言ったときに、「これは存在というよりも現象である」と表現しました、熊楠的に言えば、それは「こと（事）」です。

宮沢賢治も同じことを「わたくしといふ現象」と言っています。最後に「ひかりはたもち、その電燈は失はれ」るとも、語っています。電燈を肉体だと思ってください。その電燈は光らなくなるけれども、光のもとである光子、光はそのまま保たれる。今風に言えば、肉体は滅びても魂はどこかで残っているのではないか、というようなことを匂わせるような、宮沢賢治の説明がございました。現象として生きていく、どんどん変化していく、でもどこかに変わらない要素を維持できるのです。

実はこの認識は、かつて宗教が支えていた安心、安全、救済のポイントでありました。魂は特別である、というのはまさにそうなのです。でも、もはや「魂」という表現では意味がなく、賢治はあえて「有機交流電燈の一つの青い照明である、これも現象であることを理解しなさい」と言い直しました。お互いに生きたものは死んだものとなり、他物を生かす力になる。一種の集合生命体であるという新しい発想です。

そこで第二の問題です。今お話ししたように、もし、生命あるいは生命体としての「自然」という現象に救済のチャンスがあるとしたら、古臭い言い方ですが生命に肉体とは別種の靈魂という流れを想定してもいいのではないかと。冒頭に、自然だけでは話が少し狭くなるのでふくらませて、「心霊」という語も加えました、とお話ししましたが、それはこの3人がいずれも靈魂の問題を考えていたからでした。ヘッケルは、靈魂は妄想であると否定しました。ただ、これはヘッケルのすごいところなのですが、われわれが意識や魂などと言っている形式では妄想なのだけれども、しかし、私たちがいろいろなものを感じたり、欲したり、悲しんだりする心理的な動きをもたらす情動には実体的なエネルギーがあり、彼はそれを「細胞の靈魂」と呼びました。すごい言葉です。細胞一つ一つの中に靈魂組織がある。

しかも、ヘッケルはその細胞靈魂が炭素系の物質でできていると、驚くべき確信を明らかに致します。つまり靈魂は物質なのです。1個1個の靈魂が細胞段階に入って行って、その1個1個の細胞はたぶん無目的にいろいろな反応するのですが、それがだんだん組織化され、上のほうに向かうのに従って、一つの意識のようなものの源になっていく。ヘッケルは晩年に石英などの鉱物結晶体を「鉱物の細胞組織」と考えるようになり、その内部に存在する一部分を「靈魂」と認定します。その図鑑もあるのです。したがって、この段階で有機物と無機物は細胞内に靈魂物質をもつ存在としてつなが

りあうのです。

さすがに、ここまで話が飛ぶと、ヘッケルを支持する生物学者はいなくなります。彼はそれも覚悟の上で、発言しました。この段階で、ヘッケルは精密科学を離れ、救済の哲学に向かったといえましょう。ただし、注意すべき点もおもうのです。ヘッケルはこの発見によって、鉱物に「心」があるとは言わなかった。「精神」があるとも言わなかった。マインドとは呼ばないのです。実質を持った細胞の中にある炭素系の物質を、彼は「魂 Seele」と表現しました。ドイツ語では魂を seele と言います。でもこれは、昔の霊媒やイタコが言っていたような魂とはまったく違います。物質性を伴った心のものであり、それが細胞のどこかにあるかを調べることを、晩年の仕事にします。

これは熊楠の問題でもあるのです。熊楠は霊魂についてヘッケルとはまったく違い、霊魂があるかないか、不死や不滅の問題はそれを訊くほうが悪い、あるに決まっているし、不滅に決まっている、と言いました。事実、彼もいろいろな超常体験を味わっています。自分は亡霊を見たり人間の生死を感じたりするような、幽体離脱体験をすると書いてあります。

その一方で宮沢賢治は、霊魂についても独特な考えを持っていました。彼は、熊楠と同じように霊魂の存在には納得しております。彼はずっと、霊魂と交信する方法を考えようとしていました。なぜなら、自分が生きていく上で大切なものをどんどん失ってしまうことを補償するために、霊魂との交信に執着しましたから。つまり、霊魂との交信ができなければ、救済がなくなるということです。

もし救済があるとしたら、その前後にどこかで心霊世界との交信が可能になるはずだという信念が、彼の「安心」でした。それは具体的には、若くして亡くなった妹のトシさんとの霊的な通信であります。彼の文学作品は、大きく言ってしまうと、ほとんどが亡くなったトシさんの魂とどうやって出会うか、その方法を考える記録だったと言えます。もちろん、自分が死んで死の世界を潜ることも、賢治には想定できたと思います。しかし、賢治はこの世と彼岸との連絡が行われることを世界救済と考えましたから、足場をこの世に置こうとしたのです。そのことで、この世に生きる意味や幸福が奪回できると信じたのでしょう。

『銀河鉄道の夜』をはじめ、『春と修羅』は特にそうです。『春と修羅』に「永訣の朝」という詩があります。この詩を詳しくお話しする時間はありませんが、皆さん是非読んでください。亡くなろうとするトシさんが、一体どこへ行くのか見極めようという発想を持った詩であります。彼女が行く暗い空から雪が降ってくる、あんな薄ぐらい世界から、こんな真っ白な雪が降ってくる。そういう不思議な異空間に妹の魂が行こうとしています。その行き先である天から降ってくる雪が、霊的存在になる妹へ捧げる最後の食べ物というのが、賢治は感じます。そして雪をお椀に取り、まるで聖なる食事を出すように妹に捧げます。黄泉で食事をするを「よもつへぐい」と呼び、その食事を口にすれば汚れた死の世界に永遠にとどまらねばならないと言う信仰が、日本には古くからあります。でも、賢治の詩は、それとは全く違います。妹は清らかな天の食事を兄から捧げられ、おそらくそれによってこの世に戻ってこられるのでしょう。

ちょうど同じようなことを、江戸後期に平田篤胤という国学者も知覚しました。平田篤胤は国学の非常に重要な仕事をなしたにもかかわらず、発想が余りに飛んでいたため当時の学者から「奇男子」と呼ばれました。彼も、自分のためにずっと骨を折ってくれた織瀬という奥さんが亡くなったとき、あの世の妻に再会したいと熱望しました。黄泉に下り、「よもつへぐい」して汚れた存在になり、この世とは永遠に決別すると言う信仰が、どうしても受け入れられませんでした。そこで篤胤は死後の靈魂の行方を研究し、結論として、死者がいる世界はこの世と重なっており、死者のほうからはいつもこちらが見えていて、ときおり交流も可能となる、と述べました。『靈能真柱』にその一部始終が書かれています。まさにイザナギが亡くなったイザナミに会いたくて地獄まで下っていったのと同じ経緯であります。どこかで奥さんともう一度会いたい。そこで昔の文献を探し、死んだ奥さんに会ったとか、あの世に行行って戻ってきたとか、仙人の世界で暮らしたとかいう人を江戸中、日本中に探して会いに行きます。

そして、確信を得るのです……奥さんがずっと大切にしていた琴がある晩、音を出した。それをよく聞いてみると、奥さんがよく弾いていた曲であった。奥さんの霊は自分の側にいるのだ。いつも自分を見守ってくれている、と。

黄泉の国のようなところへ行行って、どろどろに溶けて、ゴミと同じような状態になっているのではまったくなく、ところは違えど、われわれと同じ空間に住んでいて、ただ位相が違う異空間である「幽冥界」において、明るい世界と暗い世界に分かれているだけである。交通しようと思えばできるのだと考えました。これが後に「守護霊」という言い方になった安心の哲学です。平田篤胤は確信を持ってそれを主張し、この世の中では霊界と現世がくっ付いているという新しい展開を明らかにして「安心」を得るようになりました。このおかげで、平田学派は一つの新しい救済を得たと言えます。

たぶん宮沢賢治も、この世のみんなが救済される一つの大きな構造として、物理的宇宙と心霊的宇宙の交差する自然界を創造したかったと思います。生と死をつなぐ架け橋のような存在として、ときには通信ができる世界がありうることを、何とか立証したかったのです。『春と修羅』にはそういう話がいくらかでも出てきます。彼は列車に乗って、樺太に行きます。樺太に行く列車の中、亡くなった妹から通信が途絶えたので、それを待っている詩があります。有名な『銀河鉄道の夜』もそうだと思います。

昔だったらそれは霊媒か何かに呼ばれる魂があったのでしょうけれども、宮沢賢治はそういう表現法は考えませんでした。極端な話、鉄道に乗れば、もしかしたら異世界へ行けるのではないかと彼は考えていました。

じつは唯物論に凝り固まったかのように見えるヘッケルも、奥さんを亡くした時に篤胤と同じような「絶望を乗り越える思想」を体現しています。彼も新婚 18 ヶ月目くらいでアンナという奥さんを亡くしました。そのあとは悲しみのあまり自暴自棄となり、ダーウィンの進化論に反対する人々に論争を吹っかけ論破することにしか生きがいを見いだせない人間になってしまいました。しかし、ある

日、南フランスの海岸でまだ未記載種のきわめて美しいクラゲを発見します。そのクラゲの長い触手が、まるで亡くなった妻の髪のように見えたので、ハッと思いつくのです。妻は人間としては電燈が消えるように亡くなったけれども、彼女の「明かり」だけは、実体だけが違う次の生命の中に乗り移って、その生命の中で存在し続けている。妻の魂は生命の流れの中で別のかたちとなって今出現しているのだ、と。それがこの「美しい髪の毛のような触手をもつクラゲ」なのでした。彼はそのクラゲを記載するときに「アンナ・ゼーテ」という奥さんの名を学名として付けました。 最後にもう 1 つ、ヘッケルがいかにか魂を生命の救済に活用したかという証拠をお見せします。先ほど、靈魂が物質としてみんなの細胞の中に具有されている、それを探したというお話をしました。彼は死ぬ直前にそれを図示しています。

靈魂物質、見てください。これです。鉱物の中に靈魂の結晶体を見つけました。顕微鏡を駆使して見つけた、鉱物の中の結晶体です。結晶こそあらゆる物質の中、あらゆる細胞の中に存在している靈魂の姿であると信じ、このような図を描きました。亡くなった奥さんの例も、鉱物にまで浸透していると考えたとき、ヘッケルはこの世に生きて研究を続ける意味を見いだしました。

彼の最後の論文は、靈魂の結晶体を見つけたことで終わっています。これも、彼にとっては大変な安心だったのだと思います。この世の中には、今まで言われてきた靈魂や心というものは霊媒にしか用がないものであったかもしれないが、われわれを支える魂の感覚的な源はちゃんとした物質にある。つまり、この世の中に実体として存在する。これでヘッケルは最後の救済と安心を得ました。

極端な 3 人でありましたけれども、こうした人々が危機の時代に、ときを同じくして自然観、生命観を改革しようとしたお話でありました。熊楠の存在の価値を知る上で、私は有意義な比較対照ではないかと考えており、こうしてみなさまにご披露した次第です。ご清聴ありがとうございます。(拍手)

最初に補足をさせてください。私は先ほど熊楠との比較をするために宮沢賢治とエルンスト・ヘッケルというほぼ同時代人といつてよい 3 人の人物を取り上げました。そこで共通していることは、もっとも強烈な危機として 3 人が非常に身近な人を亡くしている事実です。それが学問のヒントにつながったヘッケルの場合もありますし、本当にあの世と通信を結ぼうとして文学と農政学に取り組んだ宮沢賢治のようなケースもあります。

では熊楠はどうかというと、話し足りなかった部分をあとから考えてみたのですが、熊楠もいろいろと重要な人に死に別れているのです。特に若いときですね。一番重要なのは、たぶん二人の幼友達、故郷和歌山で羽山繁太郎と蕃次郎兄弟との死別だったのではないのでしょうか。熊楠は羽山家でどちらもイケメンの兄弟に「ボーイズラブ」を感じました。それが彼を同性愛の研究に向かわせました。熊楠が外国に出発するので兄弟と別れてから、その恋情は大きくなりますが、実は兄弟は熊楠が日本を出ている間に相次いで亡くなってしまいます。親友 2 人の死は、彼にとっては非常に大きな危機問題

となっただけで、その克服が熊楠の半生を支配したテーマの一つだったと思います。熊楠は同性愛のもっとも清らかな姿として肉体関係ではない魂の無垢な合体関係を、このボーイズラブに見ています。

ひょっとしたら、熊楠が住んでいた故郷とのつながり自体を象徴する交流だったかもしれないので、そのシンボルが小さいうちに亡くなってしまったことが、彼にとって和歌山の自然との関係の中で、死という問題をどう乗り越えるかというテーマに発展した可能性はあると思います。熊楠は、破壊されていく和歌山の森に、羽山兄弟の死を重ねあわせていたのでは、と思う所以であります。

また、はっきり分からないのですが、熊楠は妹の藤枝さんも亡くしています。熊楠と仲のよかった妹さんは、もしかしたら宮沢賢治と妹のトシさんと同じような、兄妹だけれども同志のような関係があったかもしれません。いずれにしても、偶然ですが若いうちに奥さんを亡くし、妹を亡くし、親友を亡くしたという、この3人の危機体験は、たまたま神も自然も死に絶えそうになった時代の危機思想と結び付いた可能性があるのではないかと、あらためて深く考えるようになりました。

それに関連して、いろいろな質問をいただいたのですが、テーマを二つに集約できると思いますので、まとめてお答えさせていただきます。

一つは、3.11大震災のような危機が起こり、家族があつという間に亡くなってしまったときに、博物学をはじめ科学に、一体何ができるのか、という問題です。基本的に震災が起こった後に、世界や自然を探究する認識方法は改革されます。ここでは、この世から奪われた生命が果たしてどこへ行くのか、その行き場所について新たな見解が明示されるということです。ヘッケルと熊楠のときにお話ししたように、生命体は完全に破壊されればどうなるか分かりませんが、とにかく一部が残っていることが大変重要なことです。その残った一部をどう復活させるか。私は、失われた生命がそういう災害の犠牲ではなく、むしろ災害への防波堤であったという生命観が出てくることを期待します。同時に、その防災の基本は、失われたものを物質的にも心霊的にも補うことができる生命体への信頼にあるといえるでしょう。

今お話ししたように、宮沢賢治にしても農政学を得意としたから、あれだけ災害のある場所で、農業をはじめとするああいふものをどう復興させるかということ、常に考えていたはずで、賢治の文学作品は、その意味でも読み直しの価値があるのではないかと考えております。

また、自然と対峙する方法や手段が、しばしば大きな政治の力によって、自然を生かすという方向でなく二度と災害が起こさせない方向にむけられているように思います。それに対して、生物学的なアプローチができるのではないかと私は思います。つまり、「死という防波堤」の力です。この防波堤は災害を受けて死にますが、ふたたび蘇る。

東北のほうで例えばその一つが、高さ十数メートルの大防波堤をつくる計画です。今まで、大規模な防波堤は、だいたいだめなのです。では、ほかの方法はないのかということで、東北でもいくつかの手法が考えられています。その一例が、生きた植物による防波堤造りです。そういうときのための知恵は出せるのではないかと。熊楠研究の一分野ではないかと思えます。

古いものは1回なくなると、それこそ取り返しのつかないことになります。これをキープすることは、古いことにかかわり合っている人たちの新しいライフワークになるのではないか。特に祭りや儀式は、1回なくなるとどうしようもなくなります。生き物もさることながら、人間がつくり出していた第二自然のようなものも含めた復活は、おそらく、もっとも意識せねばならない課題でしょう。

私も岩手でコメントを求められたことがあります。死や破壊をどうやって「前向きに」諦めるかがとても重要ではないかと思うのです。人間はいろいろな欲望などによって諦めることができません。諦めとは後ろ向きのように感じるのですが、よく考えてみると開き直りではないかと思うのです。諦めの方法は、今までは鎮魂祭などで慰霊碑をつくるという形で何となく折り合いをつけていたところがあったと思います。諦めは、仏教用語にもあります。熊楠などが何か言っていそうな感じがするので、調べてみたいと思います。

それに関連して、賢治や熊楠やヘッケルがいたときに、実はヨーロッパで心靈主義というものが起こりました。科学ももちろん進歩しましたが、アンチテーゼとして心靈の実在をめぐる大きな議論になりました。おそらくヘッケルには、この人たちの影響があったと思います。もちろん、宮沢賢治も関心を抱いた新思潮でした。ただ、ヘッケルは心靈にまつわる言説のほとんどが虚報であって、そういうものに携わってしてしまうと、われわれの新しい知識にならないと言って、特に霊媒の問題、心靈的な交流は徹底的に批判しました。そうではなく、お話のときにも出しました通り、形になるものや物質的な根拠のあるもの、つまり、物質的基礎を体系に置いたような靈魂観を、もう一度考えるべきだ、と主張したように思えます。今まで通り祈祷をするなど、そういう形での独りよがりな、気分を収めるだけの心靈研究は時間の無駄であると彼が言っていました。そのわりに心靈については、形をかえて、奥さんの話のような、ああいう形で自分自身に跳ね返ってきたわけです。

宮沢賢治については、たぶんスピリチュアリティの影響が多分にあると思います。彼も熊楠と同じでドイツ語を学び、外国の文献をいろいろ読んでいましたので、日本でもかなり古くから、神智学やそのような新しい心靈文化、美を超越した千里眼の世界のことについても新しい実験が行われていることを含め、そういう知識をおそらくたくさん知っていたはずで。

ただ、彼の場合にもやはり新しさがキーワードです。それはどういう新しさかと言えば、一つの方法論として、妹との心靈的交流をこころみる実験精神です。まず、本人が今まで考えられてきた人間観を破棄しています。自分は電気系のランプのような存在であり一種の集合体だという、集合無意識を思わせるつながりを生命の本質とする点では、当時の心靈主義に負う部分も感じられてきますね。

熊楠の場合は、たぶん皆さんのご意見にもあった通り、彼もいい加減な救済が嫌いだったと思うのです。そういう意味では、ただ単に慰められるだけで心靈の本質を明示しようとしないうる心靈主義は、そんなに単純には受け入れられなかっただろうと思います。心靈的なものが必要であること、実在することについては、確たる確信を持っていたにしてもですね。

補足すべきお話しは以上です。ありがとうございました。

# 「南方曼陀羅」の新次元へ—理不思議と大不思議—

唐澤太輔（早稲田大学社会科学総合学術院・助教）

## はじめに

那智山の麓にある宿・大阪屋における「さびしき限り」の生活の中、<sup>みなかたぐす</sup>南方熊楠（1867～1941年）の思想は最も深化した。そして生まれたのが「南方曼陀羅」である。この奇妙な図（図1参照）には、熊楠の世界観・神観・自然観が見事なまでに表されている。

この「曼陀羅」は主に五つの要素<sup>エレメント</sup>から成り立っている。それらを熊楠は「物不思議」「心不思議」「事不思議」「理不思議」「大不思議」と名付けている。これまで多くの研究者がこの「曼陀羅」解釈に挑んできた。しかし、それらは「事」「物」「心」の各「不思議」までの研究に留まっていたように思われる。残る二つの要素「理不思議」と「大不思議」（そして両者の関係）はどのようなものなのか。これらについて突き詰めた研究は現在までほとんど無かったと言ってよい。おそらくこのような偏った研究の原因の一つには、哲学的にアプローチを行う熊楠研究者が極めて少なかったことがあるように思われる（特に、これまで「大不思議」のみを扱った論考はなかった<sup>1</sup>）。

人間の知が辛うじて及ぶ領域（推論・予知・第六感によって知り得る領域）——それが「理不思議」である。そして、「事」「物」「心」「理」全てを包み込み、全てを生み出す「根源的な場」こそ「（大日如来の）大不思議」である。つまり「大不思議」こそ、まさに「生命そのもの」「自然そのもの」なのである。

## 1. 「南方曼陀羅」とは

図1が、いわゆる「南方曼陀羅」である。これは熊楠によって、当時最も開明的な真言僧だったと言われている、<sup>どきほうりゅう</sup>土宜法龍<sup>2</sup>（1854～1923年）との往復書簡に記された。そしてこれを受けた法龍は

<sup>1</sup> これまで「大不思議」のみを扱った論考はなかった。人類学者・宗教学者の中沢新一は「大不思議」について「南方マンドラ全体の土台にすえられたが、それ自体は、思考をこえたものとして、あらゆるかたちをとる理性の外に、おかれたのである。」（中沢 1992：389）と述べている。また、社会学者・鶴見和子（1918～2006年）は、「この大日如来の大不思議とは、実在ということであろう。」（鶴見 2001：61）と述べるに留まっている。しかし 2004年、熊楠から法龍への書簡が大量に発見され、さらに 2010年に『高山寺蔵 南方熊楠書翰 土宜法龍宛 1893—1922』（藤原書店）として出版されるに至り、熊楠の「大日」観＝「神」観、あるいは「大不思議」への考え方の輪郭が、今ようやく見え始めてきたと言える。

<sup>2</sup> 土宜法龍 1854～1923年、京都梅尾高山寺住職、のちに高野派管長となる。真言宗聯合総裁、高野山大学総理などを兼任した当時最高の学僧（鶴見 2001：43）。1876年、慶應義塾別科に入り、福沢諭吉のもとで洋学を学んだ。1893年9月、真言宗を代表してシカゴ万国宗教会議に出席。10月渡英。10月30日、熊楠と出会う。11月4日、パリへ移る。パリに移ってから、熊楠と頻りに書簡のやり取りを行った。11月13日、パリ・ギメ博物館で御法楽の儀を執行。その他、同博物館で、仏教資料の調査・研究・助言を行った。熊楠が帰国後、両者の書簡のやり取りは再び頻繁となる。これらの書簡群は、熊楠の書いたものの中でも、特に思想性が高いものとして珍重されている。（中瀬・長谷川 1990：73, 75参照）



や「金剛界曼陀羅（智慧を表わす）」のように整然とはしていない。一見書き殴っただけの感がある。しかし実は、この絵図には熊楠の「神（自然）観」が表現されているのである。そして、人間の在り方、人間と神（生命そのもの）との在り方を余すところ無く説明しているのである。それは真に哲学的本質に迫ったものなのである。言うなれば、熊楠は従来の曼陀羅を換骨奪胎して、新しい独自の「曼陀羅」を生み出したのだ。

## 2. 南方曼陀羅の主要素

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、その順序だけざっと立てならべ得たることと思う。……心不思議は、心理学というものあれど、これは脳とか感覚諸器とかを離れずに研究中ゆえ、物不思議をはなれず。……さて物心事の上に理不思議がある。……これらの諸不思議は、不思議と称するも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。……さて妙なことは、この世間宇宙は、天は理なりといえるごとく（理はすじみち）、図のごとく（図は平面にしか描きえず。実は長、幅の外に、厚さもある立体のものを見よ）、前後左右上下、いずれの方よりも事理が透徹して、この宇宙を成す。その数無尽なり。故にどこ一つとりても、それを敷衍研究するときは、いかなることをも見出し、いかなることをもなしうようになっておる。その抄りに難易あるは、図中（イ）のごときは、諸事理の萃点<sup>すいてん</sup>ゆえ、それをとると、いろいろの理を見出すに易くしてはよい。……（ヌ）ごときに至りては、人間の今日の推理の及ぶべき事理の一切の境の中で、（この図に現ざるを左様のものとして）（オ）（ワ）の二点で、かすかに触れおるのみ。（ル）ごときは、あたかも天文学上ある大彗星の軌道のごとく、（オ）（ワ）の二点で人間の知りうる事理にふれおる（ヌ）、その（ヌ）と少しも触るところないが、近処にある理由をもって、多少の影響を及ぼすを、わずかに（オ）（ワ）に二点を仲媒として、こんな事理ということは分らぬながら、なにか一切ありそうなど思う事理の外に、どうやら（ル）なる事理がありそうに思わるというぐらゐのことを想像しうるなり。……さてこれら、ついには可知の理の外に横たわりて、今少しく眼鏡を（この画を）広くして、いずれかにて（オ）（ワ）ごとく触れた点を求めねば、到底追跡に手がかりなきながら、（ヌ）と近いから多少の影響より、どうやらこんなものがなくてかなわぬと想わるる（ル）ごときが、一切の分かり、知りうべき性の理に対する理不思議なり。さてすべて画にあらわれし外に何があるか、それこそ、大日、本体の大不思議なり。[1903年7月18日付土宜法龍宛書簡]（全集7：365, 366）

熊楠によると、私たちの生きるこの世界（宇宙）は、物理学など自然科学によって知ることのできる領域＝「物不思議」、心理学などによって研究可能な領域＝「心不思議」、そして「心」と「物」と

が交わる領域＝「事不思議」、さらに推論・予知といったいわば第六感で知ることができるような領域＝「理不思議」（〔3.「理不思議」とは〕で詳述）から成っているという。そしてさらに、これらの領域は人智を超えてもはや知ることは不可能な「大不思議」によって包まれているという。「大不思議」には内も外もなく、区別も対立もない。それは「完全」であるとともに「無」である。因みに、図の中心にあたる部分を熊楠は「萃点<sup>すいてん</sup>」と名付けている。それは、さまざまな因果が交錯する一点でもあり、熊楠によると、この「萃点」からものごとを考えることが、問題解決の最も近道であるという。

「物」「心」「事」については、「南方曼陀羅」の構想より約十年前、熊楠が「事の学」と呼ぶ思想の中で展開されている事柄とほぼ同じである。この「事の学」もやはり法龍との書簡のやり取りの中で生まれたものである。「事の学」について、熊楠は「ベン図論理式」で用いるような図（図2参照：左の楕円に「心」、右の楕円に「物」、二つの楕円が交わるところに「事」と描かれている）を記し、以下のように述べている。

小生の事の学というは、心界と物界とが相接して、日常あらわる事という事も、右の夢のごとく、非常に古いことなど起こり来たりて昨今の事と接して混雑はあるが、大綱領だけは分かり得べきものと思うなり。電気が光を放ち、光が熱を与うるときは、物ばかりのはたらきなり（物理学的）。今、心がその望欲をもて手をつかい物を動かし、火を焚いて体を煖むるときより、石を築いて長<sup>まじわ</sup>城となし、木をけずりて大堂を建つときは、心界が物界と雑りて初めて生ずるはたらきなり。電気、光等の心なきものがするはたらきとは異なり、この心界が物界とまじわりて生ずる事（すなわち、手をもって紙をとり鼻をかむより、教えを立て人を利するに至るまで）という事にはそれぞれ因果のあることと知らる。その事の条理を知りたきことなり。〔1893年12月21～24日付土宜法龍宛書簡〕（全集7：145-146）

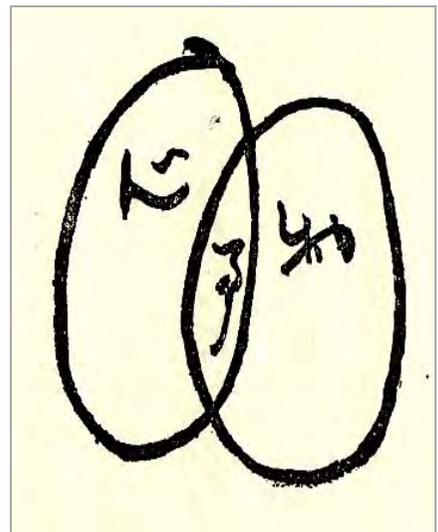


図2 [1893年12月21～24日付土宜法龍宛書]（全集7：145）  
いわゆる「事の学」の図

熊楠は「心」「物」どちらかを優位に立たせることはしない。むしろ両者が適度に交わることが可能な「事」という場を重視したのである。これまでは熊楠の思想研究あるいは「南方曼陀羅」研究に

においては、この三つの「不思議<sup>3)</sup>」、つまり「事」「心」「物」の領域に関する研究ばかりがなされていた。しかし筆者は後述するように、「南方曼陀羅」の真髄は、「理不思議」と「大不思議」にこそあると考える。「南方曼陀羅」において、直線・曲線が入り混じる箇所(=「事不思議」「心不思議」「物不思議」)は「可知(知る[頭で理解する]ことが可能な)」の領域である。そして大日如来の「大不思議」は「不可知(人間には完全には知ることが不可能な)」の領域である。では「理不思議」とは一体何であろうか。

### 3. 「理不思議」とは

仏教では「理」は普遍的な真理を指すことが多く、特に「事」つまり個別的・具体的な事象の対として用いられる場合、それは、現象の背後にあり、その現象を現象たらしめているような事柄自身を意味する。熊楠は「理不思議」について以下のように説明している。

こんな事理ということは分らぬながら、なにか一切ありそうと思う事理の外に、どうやら(ル)なる事理がありそうに思われるというぐらいのことを想像しうるなり。[1903年7月18日付土宜法龍宛書簡](全集7:366)

到底追跡に手がかりなきながら、(ヌ)と近いから多少の影響より、どうやらこんなものがなくてかなわぬと想われる(ル)ごときが、一切の分かり、知りうべき性の理に対する理不思議なり。

(同上)

「理不思議」は、言語や数値などで明示化され得る領域(=「事」「心」「物」の各不思議——それらは、図における直線と曲線が入り乱れる処である)に少しだけ触れている線(ヌ)から近いので(要するにそれが、線(ル)にあたる)、「どうやらこんなものがなければならない(どうやらこんなものがなくてかなわぬと想われる)」というように推論・予知によって知られる領域でもある。それは、「知りうべき性の理」に対するもの、つまり客観的理性である「理論」「論理」(熊楠が言うところの「可知の理」)に相対する、直接的「推理」・第六感が働く場なのである。そこはひらめきや予知、つまり偶然の域を超えた発見・発明・的中=「やりあて(熊楠の造語)」が起こり得る領域でもある。熊

<sup>3)</sup> そもそも、熊楠の言うこの「不思議」とは一体何なのか。差し当たっては「領域」と言い換えてよいと思われる。おそらく熊楠にとって「不思議」(特に人智を超えた「大不思議」)は *Mystery* というよりむしろ *Wonder* (ワンダーランド[素晴らしいところ]の *Wonder*) であったのではないだろうか。 *Mystery*、*Wonder* 共に「不思議」という意味を含むが、熊楠の言う「不思議」とは、より素晴らしく、またより羨ましくもあり、そして何よりも驚嘆に値するものであった。その意味では、不可解や謎の意味も含まれる *Mystery* よりも、*Wonder* の方が、ここで言う「不思議」に近いように思われる。人智は常に不完全であるが、この「不思議」に立ち向かわなければならない。熊楠は「不思議(あるいは自分が持ち合わせていないもの)」に対する、弱々しい人智の謙虚さを表すため、その語を使用したのではないだろうか。

楠は、そこにこそ「一切の分かり」が隠れていると言う。また熊楠は、我々人間にはこのような領域でも知る能力があると言う。「一切の分かり」、つまり人智の可能性の極限を知る鍵が、そこにはあるのである。

「理不思議」は「可知の領域」と「不可知の領域」との間にある領域である。言い換えるならば、この世（生）とあの世（死）との「通路」である。それは、普通の日常世界（＝心・物・事不思議）と全てが完全で統一された欠けるところのない世界（＝大不思議）との間にあり、両世界をつなぎつつ混ぜ合わせる微妙な場なのである。ノンバーバルな領域での「交感」が成り立つような「理不思議」では、通常我々が認識している時間も空間も無視される。遠距離であろうが同時に事柄が起こり得る。そこは不可視であり、また時空を超えてつながっている場のことである。つまり「理不思議」とは、日常的・物理的障壁を超えて、自己と他者との区別が不鮮明になる場なのである。

#### 4. 「直入」について

では、私たちはどのようにして「事」「物」「心」各不思議のいわば上位にある「理不思議」にたどり着くことができるのか。熊楠は以下のように述べている。

事物心一切至極のところを見んには、その至極のところへ直入するの外なし。[1904年3月24日付土宜法龍宛書簡]（全集7：455）

つまり、「事」「物」「心」といった、既存の学問で一応知ることができる領域のさらに奥深くにある、あるいはその上位にある「理不思議」において、対象を把握するには、そこへ「直入」する（「内在化」する）しかないということである。「事物心一切至極のところ」とは、「日常」の事柄全てが極まるに至ったところであり、それは要するに「大不思議」に極めて近い場＝「理不思議」のことである。そこへ熊楠は「直入」することの重要性を説いている。

「直入」、つまりそれは直接入ることであり、頭であれこれ考えるのではなく、いわば全体を「了解」あるいは「感得」することである<sup>4</sup>。「理不思議」を知るためには、その「理不思議」へ「直入」しなければならない。「理不思議」へ「直入」するとは、端的に、自己が対象へ入り込む（内在化する）ということである。

さて、「直入」とはどのような状態かを、我々に身近な事例からもう少し見ていきたい。例えば、自転車の運転やピアノの演奏などを思い浮かべると良い。我々は、自転車の各部の複雑な構造やピアノの鍵盤の位置などをいちいち頭で考え意識しなくとも、暗黙的にそれらを分かっている。簡単に言え

<sup>4</sup> それは喩えるならば、カンフーアクションスターのブルース・リーが『燃えよドラゴン』（1973年）の中で、修行中の若者に言った「Don't think. Feel……」の境地のようなものである。それは全身で感じ取ってわかる、もう少し言えば、「悟る」ということである。

ば、これが、いわば「直入」「内在化」という状態である。事物の外のみを視覚によって見ることで、その本当の「意味」、つまり暗黙的に「統合」されたもの（全体像）は決して知ることはできない。対象へ「内在化 indwelling」＝「直入」することで初めてそれは可能になるのである。例えば、我々が芸術作品を鑑賞する際、どのようなとき感動を呼び起こされるだろうか。我々は表面上の色の配置や形や大きさを、視覚だけで分析することで、その作品を知ることができるだろうか。感銘を受けることができるだろうか。そうではなく、芸術作品の世界に参入し、さらには創作者の精神に内在することで、初めて「審美的な鑑賞」が可能になると言える。それは機械には決して真似のできない、生命体（人間）特有の「共感 sympathy」と言えるものでもある。

このような、言葉にはできないような「分<sup>り</sup>」、言語を超えた了解、言語化されない包括的な知が、科学哲学者のマイケル・ポランニー（1891～1976年）の言う「暗黙知 tacit knowledge」である。我々は、対象へ「直入」＝「indwelling」したときにこそ真の「理解」に近づくことができる。それは暗黙的な「理解」である。言語化することは非常に難しいものなのである。しかし、そのように明示化し難くとも、対象の複雑な要素は確実に我々の内で「統合」されている。それは、上述したように、我々も日常生活において経験しているのである。

「理不思議」の領域で起り得る事柄（予知あるいはひらめき等）は、言語化・明示化することが極めて難しい。しかし「それはある」と熊楠は考えていた（いや、むしろ彼にとってそのような事柄はある種当たり前であった）。熊楠は「tact」（鋭い感覚・臨機応変の才）による「やりあて」について、法龍への書簡の中で何とか説明をしようとした。熊楠は、「理不思議」への言説の後、「やりあて」「tact」について以下のように述べている。

故にこの tact（何と訳してよいか知らず。石きりやが長く仕事するときは、話しながら臼の目を正しく実用あるようにきるごとし。コンパスで斗り、筋ひいてきつたりとて実用に立たぬものできる。熟練と訳せる人あり。しかし、それでは多年ついやせし、またはなはだ精力を勞せし意に聞こゆ。実は「やりあて」（やりあてるの名詞とでも言ってよい）ということは、口筆にて伝えようにも、自分もそのことを知らぬゆえ（気がつかぬ）、何とも伝うることならぬなり。されども、伝うることならぬから、そのことなしとも、そのこと用なしともいいがたし。現に化学などに、硫黄と錫と合し、窒素と水素と合して、硫黄にも正反し錫にも正しく異なり、また窒素とも水素ともまるで異なる性質のもの出ること多い。窒素は無害なり、炭素は大營養品なり。しかるに、その化合物たる青素<sup>シアニン</sup>は人をころす。酸素は火を熾<sup>さか</sup>んにし、水素は火にあえば強熱を發して燃える。しかるに、この二者を合してできる水は、火とははなはだ中悪きごとく、またタピオカという大營養品は病人にはなはだよきものなるに、これを産出する植物<sup>なま</sup>の生の汁は人を殺す毒あるごとし。故に一度そのことを發見して後でこそ、數量が役に立つ（実は同じことをくりかえすに、前の試験と少しもたがわぬために）。が、發見ということは、予期よりもやりあての方が多

いなり。やりあて多くを一切概括して運という)。比例に一例をいわん。鳥卵、殻の堅きは、中の卵肉を保護するが功用なること誰も疑わず。また落つればわれる憂いあればこそ堅きなり。しかるにこの経験たる、くりかえすことならず。何となればちょっとでも破るれば全体が死ぬ故なり。故に自然に、または卵自身の意で改良を重ねしにあらす。なんとなくやりあてて漸次堅くなりしなり。まことに針がねを渡るようなことなり。偶然といわんにも偶然にはあらす。偶然が幾千万つづくものにあらざればなり。故に、すじみちよいやつにやりあてて、はなさざりしという外なし。[1903年7月18日付土宜法龍宛書簡] (全集7:367、傍線一唐澤)

いかにして「やりあて」は可能なのか。この問いに対する熊楠の答えは、それが明示化できない暗黙的なものであるためであろうか、判然としない。「なんとなくやりあてて……」と言いつつも、それは「偶然といわんにも偶然にはあらす」と述べている。「やりあて」は、ある。しかし「口筆にて伝えようにも、自分もそのことを知らぬゆえ(気がつかぬ)、何とも伝うことならぬ」ものなのだ。

ともかく「直入」およびそれに伴う「暗黙知」は、より創造的<sup>クリエイティブ</sup>な事柄を成しとげるための重要なファクターである。そしてそれらは「発見」や「発明」など(=「やりあて」)に深く関係するものである。因みに、鶴見は、熊楠の「tact」による「やりあて」のことを、「内念 endocept (鶴見独自の用語)」と言い換えている。

一例を申し上げますと、岩波文庫にも入っていますけれど、ポアンカレの『科学と方法』にととてもおもしろい話があります。ポアンカレは数学者です。一生懸命考えてみても、どうしてもうまくいかない問題があった。そのとき、急に旅行に行かなくてはならなくなった。そのころは乗り合い馬車に乗って行きましたが、馬車に足をかけた瞬間に思いついた、というのです。これが内念 (endocept) なのです。(鶴見 1992: 178)

## 5. 「大不思議」について

吾れ吾れ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。是れ其作用にして即ち成仏の期望あるなり。……吾れ吾れ何れも大日の分子なれば、雑純の別こそあれ、大日の性質の幾分を具せずといふことなし。……これは死して直に大日の中枢に帰り得るものと見ていふなり。[1902年3月23日付土宜法龍宛書簡] (高山寺資料: 256)

万物悉く大日より出、諸力悉く大日より出ること第二以下の状にて見られよ。万物みな大日に帰り得る見込あり、万物自ら知らざるなり。[1902年3月26日付〔推定〕土宜法龍宛書簡] (高山寺資料: 275)

熊楠の言う「大日」とは、つまり「大日如来」であり、またそれは「大不思議」と同義である。「大不思議」とは、私たち「個的生命」が生きている根拠である。言い換えるならば「神」「生命そのもの」「自然そのもの」である。そこは、上記書簡で熊楠も言うように、全てが生まれ、また全てが帰還する場、つまり生も死も、自己も他者も、全てを包蔵する「生命の土台（根源的な場）」なのである。

「大不思議」を完全に知り得ることは、私たちが生きている限り（人間であらうとする限り）不可能である。しかし、そのような場はやはり、ある。熊楠は「個々（万物）」は全てこの「大日（大不思議）」から生じ分かれ出て、「自己規定」（自己と他者との分離・区別）された「個々」は、最終的に再び「大不思議」へ帰還すると述べている。

「生命そのもの（それは私たちを大きく包蔵する「自然そのもの」でもある）」たる「大日」から全ては生じ分かれ出る。つまり我々は「大日の分子」なのだ。その意味において、我々は「大日」を構成する要素（原素）つまり「大日の原子」でもある。さらに「大日（大不思議）」という、いわば「生命そのもの」は「個的生命」としての我々全てに含まれてもいる。我々は「大日の体より別れしとき迄の大日の経歴は一切具」[1902年3月23日付土宜法龍宛書簡]（高山寺資料：255）しているのである。

熊楠の言う「大日（大不思議）」こそ「生命そのもの（根源的な場）」である。それは、客体として分析的・視覚的には捉えることはできない。しかし、「個」としての我々人間は、この「根源」に根ざしている。つまり、我々は「生命そのもの」を、根拠・土台として生きているのである。「個」の中には、「生命そのもの」が含まれている。そして「個的生命 bios」は「生命そのもの zoé」においてある。「個的生命」が「生命そのもの」を想定し得るとのこと自体、「生命そのもの」は「個的生命」に関係し、そこに含まれているとも言えるであろう。しかし一方で、この「生命そのもの」は「個的生命」を超出している。つまり「個的生命」では完全に把握することのできない、普遍的・絶対的なもの（場）でもあるのだ。まさに、これこそ熊楠の言う「大不思議」なのである。

## 6. 「理不思議」と「大不思議」の関係

「全てが融合した根源的な場」＝「大不思議」からの「力」を感じつつも、まだ辛うじて「自己（自己意識を持つ者）」であることが可能な場、これが「理不思議」という領域である。熊楠は、この「理不思議」までは、何とか人智によって考究可能であると考えていたようだ。完全に「根源的な場」に全てが浸ってしまった時、もはやそこには、考察の余地すら残っていない。

熊楠は「物不思議」「心不思議」「事不思議」のさらに上位に「理不思議」という領域を見出した。この「理不思議」は「生命そのもの」「根源的な場」とは少し異なる。「理不思議」において生物は、「自他不鮮明な場」に居ながらも、そこではまだ何とか「自己」を保っているのである。そこは、「全体（集合）的な意志」のようなもの＝「生命そのものからの力」が最も前面に押し出されながらも、「個」が辛うじて保たれている特殊な場である。「自己」と「他者（対象）」との「区別」が不鮮明に

なりながらも「個」はまだ残っている状態——それは例えば、渡り鳥が美しい群れを成して飛ぶ様相に似ている。渡り鳥は、個々が飛ぶという行為において「自己」を保ち、また群れを成して同一方向へ飛ぶという行為においては「自己」を保ちつつも「全体的な力」あるいは「自他融合の統一的場からの強い意志」のようなものに動かされている（導かれている）。人間においてもそのような状態は、時として見られることがある。例えば、素晴らしい合奏（オーケストラ）においては、各演奏者は各々の楽器が奏でる音を意識し演奏しながらも、その演奏は「音楽全体」の流れ（力）に導かれてもいる。演奏者たちは、「音楽全体」に通底する「力」に身を任せつつ、個々のパートを演奏するのである。人間（生物）は、概してそのような場（「理不思議」）において、他者を圧倒・圧巻する創造的<sup>クリエイティブ</sup>な何かを「やりあて」ることができるように思われる。

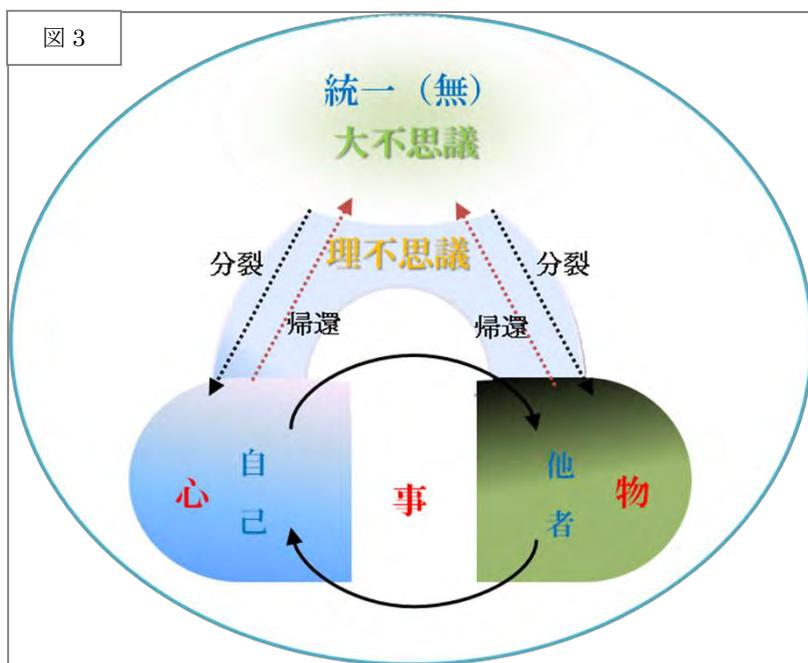
熊楠の考える「根源的な場」とは「大日如来の大不思議」であった。そして私たち人間（個々）は「大不思議（大日）」から分かれ出たものである。そこから分かれ出て、「自己（心）」と「他者（物）」との「区別」がなされる。そして「事」という場で交わりあう（＝関係し合う）。自己と他者（心と物）は「区別」されていながらも、共に「大日」の原子（構成要素）であり、また分子（分離したものである限りにおいて、最終的に再びこの「大日」へ帰還することができるのである。だが、私たちが「自己」を持ち生きている以上、それは完全には知り得ることはできないものでもある。しかし「理不思議」という、「大不思議」へと至る「通路」で、その大いなる力を感得することはできるはずである。つまり「理不思議」とは、「大不思議」へのアクセスポイントであり次元変換点なのである。

「大不思議」が根源的な場であることは間違いない。しかし筆者は、我々人間がこの「根源的な場」を知るための前提として、最も重視すべきは「理不思議」であると考えている。「個的生命」と「生命そのもの」とに浸透する「理不思議」は、単なる両者の橋渡しに留まらない。それは、両者の性質を混ぜ合わせ、さらには自己と他者をも混合させるような処である。そのような意味において、それは全てに通底する第一義的な場なのである。

## おわりに

これまでの「心」「事」「物」及び「理不思議」と「大不思議」の関係は、図3（筆者作成）で表わすことができる。「個々」はこの「大日（大不思議）」から分裂して生じる。そして「自己」と「他者（対象）」——と熊楠のように「心」と「物」と言い換えても良い——に区別され、それらは交わり（関係し）合う。それ（そこ）が「事」である。「心」と「物」は「大日（大不思議）」の「分子」「原子」であり、いずれはこの「大日（大不思議）」という「根源的な場」へ帰還する。そしてこの「分裂」と「帰還」が行われる場、もう少し言うなら、我々と「根源的な場」、また「自己」と「他者」とが混じり合う処、これが「理不思議」なのである。

以上が、あの奇妙な図＝「南方曼陀羅」の全容である。それは「存在」「根源」に関わる、極めて哲学的要素を含むものなのである。



熊楠史料研究者は、筆者のこの論を「勝手な解釈だ」と批判するかもしれない。しかし、熊楠研究はもはや史料中心だけの研究にはなく、次のステージに来ているはずである。つまり、その思想の哲学的研究である。もし、熊楠が現代に生きていて、筆者の「南方曼陀羅」解釈を見たら怒るであろうか。筆者はそうは思わない。事実、熊楠は、以下のように述べている。

要は、人々この宇宙無尽の事、物、理、心の諸相を取りて、思い思いに順序立てて（すなわち科学風に）観念し、研究なり称赞なりして、米虫【法龍のこと】ごとき無用の飯米つぶしは一人もなきようにならんことこそ望ましけれ。 [1903年7月18日付土宜法龍宛書簡]（全集7：377、傍線・【 】内—唐澤）

熊楠はここで、「事」「物」「理」「心」を思い思いに順序立てて観念し研究することが望ましいと述べているのである。熊楠は従来の曼陀羅を換骨奪胎して「南方曼陀羅」を生み出した。そして筆者は本稿において、その「南方曼陀羅」をさらに噛み砕いて従来の「心」「物」「事」の各不思議の在り方に加えて、「大不思議」という「根源的な場」と、「理不思議」という「通路」の重要性を見出し、それらを強調したのである。本研究は必ずや、今後の熊楠研究あるいは「南方曼陀羅」研究の「新次元」

へとつながる、まさに「通路」となり得るものである。

#### 引用・参考文献

1、『南方熊楠全集』は、全集と略記した。

- ・ 全集＝南方熊楠著／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 1～10巻、別巻1、2』、平凡社、1971～1975

2、2004年10月、京都・高山寺において新たに発見された土宜法龍宛書翰は、『高山寺蔵 南方熊楠書翰 土宜法龍宛 1893－1922』から引用し、高山寺資料と略記した。

- ・ 高山寺資料＝南方熊楠著／奥山直司・雲藤等・神田英昭編、『高山寺蔵 南方熊楠書翰 土宜法龍宛 1893－1922』、藤原書店、2010

- ・ 鶴見和子『南方熊楠—地球志向の比較学—』1981
- ・ 鶴見和子『南方曼陀羅論』八坂書房、1992
- ・ 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、2001
- ・ 中沢新一、『森のパロック』、せりか書房、1992
- ・ 中瀬喜陽・長谷川興蔵編、『南方熊楠アルバム』、八坂書房、1990
- ・ Polanyi, Michael *The Tacit Dimension*, 1967／邦訳：高橋勇夫、『暗黙知の次元』、ちくま学芸文庫、2003

# 南方熊楠の修養法

野村 英登 (TIEPh)

## 1. はじめに

わしなんかこうして、この部屋にジーと坐っていても、ちっとも淋しいとは思わぬ。昼でも夜でも、好きな時に、昔馴染の娘でも、後家さんでも、呼び出すことができる。……たとえばじゃネ、一ツの粘菌の発見でもじゃ、……一種の靈感によって、これほと思う物を採集して来る。するとメッタに間とは外れぬ。……また吾輩が旅行から帰るとき、汽船が田辺から数丁の所まで来ると、家で何も知らず寝ている妻の耳に、平常通りわしの声で、今帰ったとはっきり聴きとれる。そこで妻は戸を開けて待っているのじゃ。こんなことぐらいは、ちょっと修養ができて人間なら、誰にでもできる心霊現象じゃ。<sup>1</sup>

以上は、南方熊楠が65歳になる1930(昭和5)年に、心霊現象の存在を問われて答えた言葉として訪問者の酒井潔によって記録されたものだ。霊を呼び出すことや、千里眼やテレパシーを使うことが、「ちょっと修養ができて人間なら、誰にでもできる」という。熊楠が、ロンドンから帰国した後、熊野の山中にこもっていた那智時代の1903(明治36)年に、こうした心霊現象を体験していたことはよく知られている<sup>2</sup>。もっとも「妻を迎え、子あるに及び、幽霊も頓と出でず、不思議と思うことも希になりし」と述べるよう結婚後にはしばらく落ちついていたらしい<sup>3</sup>。

那智での心霊体験は、1925(大正14)年に書かれた有名な「履歴書」<sup>4</sup>でも言及されている。熊楠にとっては繰り返し語られる重要な体験であった。所謂“南方曼荼羅”とも密接な関係をもっているため、言及されることは少なくない。しかし内容が内容だけに、その背景にある思想を吟味することはあっても、技法的な実践についてはあまり論じられてこなかったようである。そこで本稿では、熊楠の考えていた修養法はいかなるものだったのか、技法的な側面から検討し、当時の他の修養法との比較を試みたい。

## 2. オカルトと病氣治療

ロンドン時代、南方熊楠は土宜法竜からの当地のオカルティズムに関するリサーチの依頼に対して、否定的な言葉を繰り返している。しかしそれは、オカルティズムが迷信で全くの嘘偽りだから、とい

<sup>1</sup> 酒井潔「南方先生訪問記」、『談奇』昭和5年9月号、飯倉照平編『南方熊楠 人と思想』(平凡社、1974年)所収。

<sup>2</sup> 例えば飯倉照平『南方熊楠一臈のごとく黙坐しおる一』、ミネルヴァ書房、2006年。

<sup>3</sup> 千里眼(田辺隨筆)、和歌山新報、1911(明治44)年6月、平凡社版全集6所収。

<sup>4</sup> 平凡社版全集7所収。

うわけではない。

また汝、オカルチズムごとき腐ったものを理外の理などいうて求めんとす。予は常にかかることを行ない、一昨日も行なえり。これは一種の病変を求むるの法なり。故に委陀徒はソマ草の汁を服し、南米土人はココアの汁を飲み、耶蘇徒は断食をもってし、瑜伽徒はいろいろの行法をもつてす。身外を忘れて一心を弄するの法なれば、いわば至って狭きことなり。しかして狂人がかったことなり。汝、かかるつまらぬことをもって俗人にすすめんとするや。……また汝、かかることをもって病を救い煩を除かんとするか、それならば医薬の一事でたくさんなり。かつこのことを理ありとして研究するにも、また理外の理ありとするにも、何にしても通常の心理学の一斑、諸感覚器の作用生理等は、心得おかねばならぬなり。<sup>5</sup>

確かにオカルティズムを「腐ったもの」と熊楠はみなしている。法竜が「理外の理」、不思議なものだと評価する態度を否定する。ただしその理由は、熊楠にとっては、ごく当たり前の日常的な行為にしか過ぎないから、なのである。薬を使ったりヨガなどの行法で可能なことなら現代医学で十分だといふのだ。熊楠にとっては、それは容易い実践なのである。

巫祝の術などをなにも理外の理あるに非ず、ただ薬も拙きことあり、術もきくことあり、既にきくことある上は其術は由て来る所なかるべからず、キク理由あるべしといふならんには、予は頗る賛成也。……八年海外にあり色々疾ありしが、一向薬を用ひず、ただ心性を修養すれば、常に得中医で平治するなり。これは自分で心修て病を治する方なり。……故に自分で心を修て病を去るほどならば、他より病をなほすの術あるも知れたことなり。現に今も薬で治せぬものを巫術にて治することは多くある。<sup>6</sup>

そしてオカルト的な病気治療は実際に効くと熊楠は考えていた。何しろ実際に自分で行って病気を治しているのだ。その具体的な方法は明らかにされていないが、「心性の修養」によって病気治療ができるという考え方は、実のところ明治大正期に流行した精神療法と同じ立場なのである<sup>7</sup>。

### 3. 読心術の実践

そもそも熊楠自身、海外遊学の前からオカルト的な技法に大いに興味を持っていたようである。例えば熊楠は海外遊学前に読心術を学んだことがあったらしい。

小生はかつて読心術ということを学びかけたり。いろいろ法術の案はあるなり。誓言立てて習いしことなれば、書には言い得ず。要するに、こちらの気をくばりて彼の言の前後、挙動等を察す

<sup>5</sup> ロンドンバリ往復書簡 23、1894（明治 27）年 3 月 4 日、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。以下往復書簡と略す）。

<sup>6</sup> ロンドン時代 19、1894（明治 27）年 7 月 16 日、奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺蔵 南方熊楠書翰 土宜法龍宛 1893-1922』（藤原書店、2010 年。以下高山寺蔵書簡と略す）。

<sup>7</sup> 精神療法といっても、心によって心の病を治療するのではない。心によって体の病を治療する方法を当時はこう呼んだ。田邊信太郎「生—オルタナティブな癒しとその実践者」（田邊信太郎・島菌進・弓山達也編『癒しを生きた人々—近代知のオルタナティブ—』、専修大学出版局、1999 年）参照。

るなり。小生、今も多少は出来べし。しかし、たとえば仁者と始めて会って紀州の出生なり、云々、と語り、さて真言宗のはなしなどすれば、まず出てくるものはその辺のことで察するようなことにて、中ることもあり中らぬこともあり。……しかれども、これらは実に研究の方法に苦しむ。何となれば、まぐれ中りの論ずるに足らざるはもとより、うまくしおおせることのごときは、ただ習練の久しきに出づるといふの外なし。……故に、真にこれをしらべんとすれば、到底みずからこれを習うの外なし。小生はこれをしらべて仁者に報ぜんとせしが、無用なりとさとりて止めたり。<sup>8</sup>

秘伝として学んだであろうその方法は、現代ではコールドリーディングと知られる技法であり、確かにテレパシーのような超能力を身につけるといった類の話ではない。訓練次第で誰でも身につけることができるものと熊楠は考えていた。

ヒプノチズム。是れは小生も多く見候。上手な人は兔をも麻睡せしめ候由。これはただ生理学上のはたらきに出ることにて、……一向につまらぬことに候。蓋し其術はたしかに有り候。又読心術と申すもの有之。私も少々之を能し候が、これ亦精神の鋭鈍に出ることにて、別に奇妙なることに非ずと存候。蛮人と小生と接し候ときなど一向語は通ぜず、全く此術を知らず覚えて旅行致したることに御座候。私は真言の法など左様に浅墓なるものには無之と存申候。<sup>9</sup>

当時流行していた催眠術も読心術と同様にめずらしいものではなく、ともに術者の精神の働き如何で左右される技術に過ぎない。病気治療もまた同様である。ロンドン時代の熊楠はそのように考えていた。つまり熊楠にとって、当時流行していたオカルト的な技法のもろもろは、不思議なものではなく当たり前に存在するものでしかないからこそ、「真言の法」などには及ばないと考えていたことになる。

#### 4. 千里眼と曼荼羅力

熊楠は「真言の法」のオカルティズムに対する優位性を繰り返し主張するが、実のところ両者をまったく隔絶したものとみなしてはいなかった。オカルティズムの効力を支える「心性の修養」と「真言の法」との間は、むしろ連続したものであると考えていた。ロンドンから帰国後、那智の山中で体験した心霊体験について、当時話題となっていた千里眼事件に絡めて、熊楠は次のように説明している。

たとえば、ナギランという蘭は、『草木図説』に南紀に産すと見え、『草木図説』に南紀に産すと見え、……近時その天然産を見しことなく、牧野富太郎氏これを記載せし時も、培養品のみに抛りたるなりようなり。

しかるに予那智にありて、一朝早く起き静座しいたるに、亡父の形ありありと現じ、言語を發せず、何となく予に宿前数町の地にナギランありと知らず。予はあまり久しく独居する時は、

<sup>8</sup> ロンドンパリ往復書簡 7、1893（明治 26）年 12 月 24 日、往復書簡。

<sup>9</sup> ロンドン時代 5、1893（明治 26）年 12 月 11 日、高山寺蔵書簡。

かかる迷想を生ずるものと思ひて棄て置きしに、翌朝も、翌々朝も、続けて十余回同じことあり。件の地は宿に近けれども、予がその時までかつて近づきしこともなかりしなり。さて縁戚の家の手代来たりしゆえ、このことを話し、共に往いて右の地を探るに、ナギリヤ一株を得たり。……

しかし、予がみずから経験せし神通、千里眼的の諸例を、虚心平氣に考察するに、さまで解説し得ぬほどの不思議なこと一つもなし。人間が物を考えるに、必ずしも論理法に示すがごとき正式を踏んでせず。……心理学者のいわゆる闕下考慮（サブリミナル・ソーツ）、佛説にいわゆる末那識、阿頼耶識様の物ありて、昼夜静まらず考慮し働きながら、本人みずからしかと覚えぬ一種の脳力ありとせば、予が多年の経験より類推して、みずから知らぬうちに、地勢、地質、氣候等の諸件、かくのごとく備わりたる地には、かかる生物あるも知れずと思ひ中れるやつが、山居孤独、精神に異状を來たせるゆえ、幽霊などを現出して指示すと見えたり。<sup>10</sup>

ようするに基本的な立場はロンドン時代と変わらない。千里眼もまた神秘的な超能力ではなく、元來人間の持っている能力の発露の結果に過ぎない。ただしここでは千里眼の技法的な解明がなされている点が注目される。熊楠の考えによれば、本人の無意識のうちに「阿頼耶識」のようなものが「多年の経験より類推して」答えを出す「脳力」が人間には備わっているというのである。幽霊自体が実在するかはここでは問題とされていない。

この「脳力」について、実際に体験をした当時、那智時代の熊楠は、「曼荼羅力を応用するの法」として次のような分析を加えている。

行儀作法は後のこととして、この世界のことは決して不二ならず、森羅万象すなわち曼荼羅なり。その曼荼羅力を応用するの法およびその法あるべき理論を精述するなり。むやみに未熟で世に出すときは大害を生ずるものゆえ、まず仁者に真言として伝えんとするなり。事実の条述は大抵左のごとし。

(一) 簡人心は単一にあらざり、複心なり。すなわち一人の心は一にあらざりて、数心が集まりたるものなり。(二) しかるに、複心なる以上はその数心みな死後に留まらず。しかしながら、またみな一時に滅せず、多少は残る。(三) 右を実証す。(四) 天才 (genius) のこと。坐禅などはこの天才を涵養する法なり。しかるに、なにか大胆になるとか不平をしのぐとか心得は残念なり。不意に妙想出で、また夢に靈魂等のことあり。これ今日活動する上層の心機の下に、潜思陰慮する自心不覚識 (アラヤ) の妙見をいう。… (中略) …この天才ということ自慢のように聞こゆるが、実はアラヤ識が高昂せるにて、近來天才を狂人の一種と論ずる学者多し、故に小生決して自慢にあらざり、実事を申し上ぐるなり。今述ぶる真言の妙法は道德等をこのアラヤ識に訴え直すの法なり。(五) 靜的神通 (遠きことを見る、聞く等なり)。(六) 幽霊。(七) 動的神通 (遠き

<sup>10</sup> 千里眼 (田辺隨筆)、和歌山新報、1911 (明治 44) 年 6 月、平凡社版全集 6 所収。

ことを手でかき、まねで示す等なり。南方金粟如来の秘密事なり。) (八) 入定。(九) 实用。(十) 教用。(十一) 真言宗向來の意見

ご承知のごとく、人間の識にて分かる、また想像の及ぶ宇宙は、大日に比してほんの粟一粒に候間、それは無用の穿鑿と致し候。まず、この人間の識、理想が中らぬながら遠からぬほど及ぼすべき宇宙中の曼荼羅を、右の実功とともに、心相、名印相の大要とともに説かんとするなり。

11

この分類が心靈研究協会創立メンバーの一人であるフレデリック・マイヤーズの著書『人間の人格、その肉体の死後の存続』に基づいたものであることはすでに詳しい論考がある<sup>12</sup>。ここでは(四)天才の項目に注目したい。略した部分には、熊楠が夢に見てナギランを発見した経緯の説明が書かれている。そして、その力を人間の道徳心の獲得に応用するものが「真言の法」だと熊楠は考えていた。つまり、曼荼羅力は真理の探究のためのみならず、「心性の修養」にも使えると熊楠は考えていたのである。以上の分類の前段では「真言の法」について次のように記している。

心界のことに、いろいろの従来知れぬことあり。これを現世に応用して(たとえば印を結ぶ)実益はなほ大なることあるなり。しかしてこれぞ従来のが曼荼羅教の本事として、その僧徒の本職として、上一人より下万民の信を得たることにあるなり。小生只今親ら行いおれり。それにはそれぞれ式作法あるなり。

たとえば姦乱のものを一朝にして全くまじめにし、盗人に盗させず、記憶悪しきものをよくし、不中の兄弟を和らげ、妙相を練出し、美を愛し優を敬するの念を出だしくるの法なり(要は従来真言の呪言加持、定印等に同じ)。仁者がみずからきらいながらこれを愛するという、かの胡喝乱喝、糞擲や尿滾々とかいう禅学ごとき遠まわしのものにあらず。忽然にして人心の原子を整理する法なり。(たとえば酒のみもこの法を用うるときは糞を食わんと試みるごとく、むりに飲まんとするも身体一体にこれを蛇のごとくきらう法なり。)この法は誰でも行ない得るか小生いまだ知らず、ただし多少世人一汎に行なえる。またつまらぬ奴にほどよくきくことは受合いなるなり。小生は只今研究中ながら、真言の秘法というは全くこれと同一と思う。<sup>13</sup>

伝統的な「真言の呪言加持、定印」と同様の方法を実践すれば、人間の性格を変えることができると想定して、熊楠はその方法を研究しているという。その研究成果が実ったのかどうか、数年後に神社社会反対運動について柳田国男と交わした書簡の中で、熊楠は実際に真言の呪法を実践して他人の心を変えようとしたことを告白している。

<sup>11</sup> 南方熊楠書簡(那智)51、1904(明治37)年3月24日、往復書簡。

<sup>12</sup> 安藤礼二「野生のエクリチュール」、群像2002年12月号、講談社。なお同書の目次のみを以下に挙げるが、これだけでも熊楠が踏襲していたことがよく分かる。

(1) INTRODUCTION (2) DISINTEGRATIONS OF PERSONALITY (3) GENIUS (4) SLEEP (5) HYPNOTISM (6) SENSORY AUTOMATISM (7) PHANTASMS OF THE DEAD (8) MOTOR AUTOMATISM (9) TRANCE, POSSESSION, AND ECSTASY (10) EPILOGUE

<sup>13</sup> 南方熊楠書簡(那智)51、1904(明治37)年3月24日、往復書簡。

近野村の一件どうやらうまい具合に事行きそうなり。委細は白石氏より御聞き下されたく候。小生とても尋常のことで叶わずと思ひ、必死になり手を廻し運動の上、昨夜みずから終夜一字仏頂輪王の降伏法を修したるに候。<sup>14</sup>

ただし結果はかんばしくなかった。

一字仏頂輪王の法は前方へどれほどきいたか、小生はこれがため非常にくたびれを感じ、身体疲労はなほだしく二、三日何ごともできず、ようやく今日より恢復致し候。まことに人をのろわば穴二つなり。<sup>15</sup>

この失敗に終わった「一字仏頂輪王の法」は、おそらく『一字仏頂輪王経』(T0951)に説かれるものであろう。例えば「一字佛頂輪王印之四。又當に合掌し、二無名指・二小指を以て、右を左に押し相交え掌に入れ、其の二中指を直豎し伸し、各第一節を屈して、頭を相拄えしめ、其の二大指を相並べ掌に入れ、平に伸し、又二頭指を以て平に屈し二大指の甲背の上を押し、頭指を相拄う。印呪に曰く。娜謨瞞蒲餓伽嚩底……」といったように、手で印を結んで呪文を唱えるものである。

しかし、「曼荼羅力を応用するの法」の(四)天才の項目でより注目すべきは、「真言の法」と並んで「坐禅」を「天才を涵養する法」として挙げ、同時に批判している点である。

## 5. 真言と禅—二つの境地体験

実のところ、すでにロンドン時代から熊楠は「真言の法」と坐禅を比較して論じている。

故に到底事物の識を外にして、われらは心内の妙想なしと思う。あるいは一感を重く心であつかうなり。この他には陸王の徒また禅徒の無念を求むるの法もあるべし。われらもそんなことしてみしに、例の薫習か、ただ邪念ないというばかり、到底は深く思いを沈め感を集むるの域を脱せしことなし。故に坐禅すれば詩句が出てくる。……小生はこの時、さてもかかる乞食の間にすら、人情ありて、毎日おのれが買いて銭を払いやる主人に何のわけもなきに挨拶することを知れり。またかかる落ちぶれた身にも、この雑閑の地に夜天をながめて、その澄み晴れたるを観じて楽しむことと思えり。されば人間はいかなる境界にも楽地はあるなり。……これらもまた妙想を心内に観ずるものとやいうべき。<sup>16</sup>

「事物の識」によって「心内の妙想」を得るとするのはこれまで論じてきた「真言の法」に等しい。その他に、「無念を求むる法」もあって、それが「禅」と「陸王」だという。熊楠が幼少より親しんでいた石門心学やその価値を認めていた熊沢蕃山は「静坐」を重視していた<sup>17</sup>。これらは広い意味で心学=陽明学=「陸王の徒」と言える。

ただ熊楠にとって「無念を求むる」ことは難しかったようだ。那智時代になると、熊楠は禅に対し

<sup>14</sup> 柳田国男宛書簡 52、1911（明治44）年11月6日、平凡社版全集 8。

<sup>15</sup> 柳田国男宛書簡 53、1911（明治44）年11月12日、平凡社版全集 8。

<sup>16</sup> ロンドンパリ往復書簡 7、1893（明治26）年12月24日、往復書簡。

<sup>17</sup> 飯倉前掲書でも若干言及されている。

て大いに批判を加えるようになる。

次に、貴下は禪を喜ぶとか。しかして弘法大師、〈この山よろしく禪定すべし、云々〉といい来た。しかり、予もこれを知る。ただし真言にいう禪定というは、静意観念して、宇宙の外を包む大なるものとおのれと結合し、無尽の安樂を取るの謂いにして、今日の棒で頭をたたいたり、宋元時代のべらんめい語、糞擲や尿尿滾々とか、なんとかかとか、同時代にできた『水滸伝』の李逵、魯智深等、博徒、草賊の激語と同一のものをもって、埒もなきことを公案として舌戦する。そのことすでに不立文字というに背けば、達磨の禪の本意ともまるでちがえり。……かつこの教えは、真言のごとき曼荼羅もなんにもなければ、森羅万象、心諸相、事諸相、名印諸相、物界諸相を理だてて楽しむというようなことは、もとより行わるべからず。しからば、万事万物研究して世用に充て、実際に人間を救うことの必用急務なる今日の世界にあてはまらず。要は一人を深くし、他はなんでもよい、自分さえよければよい、さてそのよければよいも、究極の悟りは、なるようになれば、よいもわるいもないところがよいというような、八、九歳の小児にも分かりきったことに過ぎず。<sup>18</sup>

現今の公案禪は達磨本来の禪と違ふし、自分一人の救済しか考えていない。それに対し真言の禪定、つまり真言の瞑想法は、「宇宙の外の大なるもの」と自身の結合にあるだけでなく、前節で論じたように、曼荼羅を求めることは「万事万物研究して世用に充て」て人々を救うことに繋がる、熊楠はそう考えていた。

真言と坐禪の瞑想法としての違いを熊楠は次のように表現している。

予は真言と禪は所期の（人間より見て）目的（実用上の）は同事ながら、その所期さるるものの観念は大いにちがうと思う。すなわち数学上でいけば、一方は乗数、一方は除数を増して、 $1 \times 2$  と  $\frac{1}{2}$  とより  $1 \times 20$  と  $\frac{1}{20}$  よりだんだん  $1 \times 200$ ,  $\frac{1}{200}$ ;  $1 \times 2000000$ ,  $\frac{1}{2000000}$  ……とまし、ついに  $\infty$ （無究竟大）と  $0$ （無涯限小）となるほどのちがうと思う。口ではいいあらい得ぬという度（デグリー）は相似たり、その性質は大いにちがうことと思う。<sup>19</sup>

禪は「無念を求むる」ものであるから、自己の知識と思考をどんどん減らしていく。そうすることで心の安寧がもたらされる。その逆に、真言は自己の知識と思考をどんどん増やしていく。そうすることで心が活発に働くようになる。禪と真言とどちらが現代社会にとって有効か。熊楠は断然真言だと考えていた。

入我我入とか、身平等、意平等、そんなことは、一日三文で食えるインドや、樹下で行しおれば、村の別嬪が醜態味でなくとも、握り飯や豆腐のから持ってきてくれるような、簡単な世にしていべし。今は然らず、すでに古えのチリをのけて（今は全滅しおわれり）、わが日本、支那ほど人のぎっしりつまった国はない。……かかる世にありて自他利益せんこと如何といえ、国産を

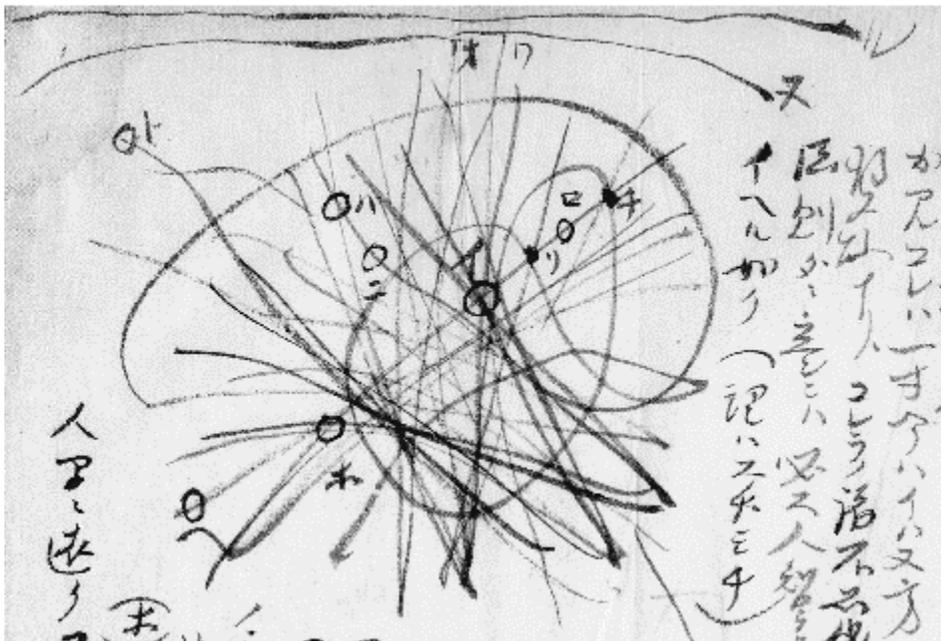
<sup>18</sup> 南方熊楠書簡（那智）46、1903（明治36）年7月18日、往復書簡。

<sup>19</sup> 南方熊楠書簡（那智）46、1903（明治36）年7月18日、往復書簡。

起こし、融通財貨の活発ならんことを期し、海外に貿易するとか、用品を安く多く作りて、剰余のものは不断外国のものと交換するとか、それぞれその急務はあるなり。……その急務を果たすには、科学教育が入る。この科学教育には、宗旨と同じく、実用説と原理説とある。されば、原理説心得ぬときは、実用ができぬ。……もし宗旨は社会に不可欠一機関なり（予はこれを信ず）、科学の原理説（これは何というてしっかりした極理のあるものにあらざることは前書にいう）ぐらえばかりでは、世間はつづかず。何とぞ、こちらも宗教を拡張して、彼らの不足処を足し、共に社会を益せんという日になると如何。<sup>20</sup>

つまり現代のような複雑化した社会にふさわしいのは、その複雑な社会をよりうまく動かすための方法ということになる。そうなると思考を単純化していく禅の瞑想はふさわしくない。曼荼羅のように森羅万象へと思考を拡張していく真言の瞑想の方が社会の現状にも適うことだろう。

さて、この議論の間に挿入されているのが、有名な“南方曼荼羅”と呼ばれるようになった以下の図である<sup>21</sup>。



図全体と図中のイロハを振られた点と線について、熊楠は次のように説く。

この世間宇宙は、天は理なりといえるごとく（理はすじみち）、図のごとく（図は平面しか画きえず。実は長、幅の外に、厚さもある立体のものと見よ）、前後左右上下、いずれの方よりも事

<sup>20</sup> 南方熊楠書簡（那智）46、1903（明治36）年7月18日、往復書簡。

<sup>21</sup> 南方熊楠書簡（那智）46、1903（明治36）年7月18日、往復書簡。“南方曼荼羅”をめぐる諸議論を整理し、批判的な検討を加えているものとしては、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）が参考になる。なお図版は、中瀬喜陽監修『別冊太陽 南方熊楠 森羅万象に挑んだ巨人』（平凡社、2012年）から転載した。

理が透徹して、この宇宙を為す。その数無尽なり。故にどこ一つとりても、それを敷衍追求するときは、いかなることをも見出し、いかなることをもなしうようになっておる。……すなわち図中の、あるいは遠く近き一切の理が、心、物、事、理の不思議にして、その理を（動かすこととはならぬが）道筋を追跡しえただけが、理由（実は現像の総概括）となりおるなり。<sup>22</sup>

つまり道筋（理）をたどることを重ねれば重ねるほど、宇宙に充満するが可視化されていないあらゆる不思議が複数の理の結節点として、現象として立ち現れるということなのだ。であれば、重要なのは道筋をどれだけたくさんたどれるかということになる。してみるとこの図は真言の瞑想の模式図としても理解できよう。

## 6. おわりに

熊楠は禅の瞑想は現代社会にとって役に立たないと否定したが、現実にはむしろ禅の瞑想の方が当時の社会には必要とされていた。中でも白隠の『夜船閑話』に説かれる丹田呼吸法は、明治から大正にかけて再発見され、岡田式静坐法・二木博士腹式呼吸法・藤田式息心調和法のような当時流行した健康法に参照されていた<sup>23</sup>。

宗教から発したもののだけに単に身体ばかりでなく精神の修養にも重きを置いてある點に於て、又その方法が呼吸を眼目としその呼吸を深くせんがために腹（これを臍下丹田といふ）に全身の中心を置き、そこ迄深く息を吐納する點に於ても共通せるところに独自の特色がある。……今日世に喧伝さるる岡田式静坐法の如きも全くその流れを汲むもので、筋肉の発達を眼目とする泰西の健康法とは深き相違が見られる。<sup>24</sup>

こうした当時の健康法は、「精神の修養」によって病気を治すものと理解されており、すでに指摘したとおり熊楠の考えも同様だった。しかし熊楠は白隠とその瞑想法について知ってはいたが、あまり興味を持っていなかったようである。土宜法竜より寄贈された『白隠広録』には『夜船閑話』が収録されているが、南方熊楠顕彰館の蔵書を実見したところ特段の書き込みはなかった。ただし読んでいたことは確かである。

白川の白幽子は（『白隠広録』に出づ。このことは白隠の手製とかいう。しかし、それより古きものにも見たることあれば、多少種のありしことにてよし。これは無根のこととするも、類例はありしことと思う）、禅坐して全体蜜に浸さるると思ひ、それで身を養ひしなどいうことあり。身を養う云々のことは知らぬが、現に狂人などに、気楽なる狂人は気楽なることばかり思うゆえ、はなはだ長寿なるもの多し。<sup>25</sup>

<sup>22</sup> 南方熊楠書簡（那智）46、1903（明治36）年7月18日、往復書簡。

<sup>23</sup> このうち岡田静坐法については、例えば小堀哲郎「坐一岡田虎二郎と岡田式静坐法」（田邊信太郎・島藺進・弓山達也編『癒しを生きた人々—近代知のオルタナティブ—』、専修大学出版局、1999年）参照。

<sup>24</sup> 加藤美侖『実験比較健康法全書』、帝国教育学会、1917（大正6）年。

<sup>25</sup> 南方熊楠書簡（那智）49、1903（明治36）年8月20日、往復書簡。

「禅坐して全体浸さるると思ひ、それで身を養ひしなどいふこと」というのは、『夜船閑話』の軟祖の法に他ならない。熊楠はその実効については気楽であれば長生きするだろうと揶揄するにとどまる。しかし当時の社会が求めていたのは、その気楽になることであつた。

近代化されていく社会についていけず、癒しを求める人たちにとって、本稿で論じてきた熊楠の考える真言の瞑想法は逆効果であつたろう。しかし熊楠の時代以上に複雑に生きていかざるを得ない現代社会においては、複雑な社会に積極的に対応せんとしつつも、その決定を自分の中の無意識や偶然に委ねようとする熊楠の思想は、かえつて癒しをもたらすものになるかもしれない。

# 南方熊楠の比較説話研究と大蔵経 ——「田辺拔書」黄檗版抄録の意義——

増尾 伸一郎（東京成徳大学人文学部教授）

## はじめに

南方熊楠（一八六七～一九四一）は学生時代から晩年に至るまでの半世紀にわたって和漢洋の諸書を抄録し、執筆に活用し続けた。大学予備門に入学した明治一七（一八八四）年に始まる「課余隨筆」全十冊をはじめ、明治二八（一八九五）年から明治三三（一九〇〇）年にかけてロンドンの大英博物館図書室や南ケンジントン博物館図書室などで洋書（英、仏、独語その他）を中心に約五百部ほど抄録した「ロンドン拔書」五二冊、さらに明治四〇（一九〇七）年から昭和九（一九三四）年にかけての「田辺拔書」六一冊が現存する。とくに「田辺拔書」では紀伊田辺に居を定めた南方にとって入手が困難であった和漢書のほかに、全体の三分の一にあたる二十冊を黄檗版大蔵経<sup>1</sup>の抄録が占める。これは明治四四（一九一一）年春の第一五冊から、大正三（一九一三）年秋の第三三冊にかけてと、大正八（一九一九）年春の第四二冊を加えたもので、抄録された仏典は約五百部で黄檗版全体の三分の一にあたり、細字の写本の総計は四千頁にのぼる<sup>2</sup>。

当時の日記<sup>3</sup>をみると、自宅近くの法輪寺から借り出した黄檗版一切経を、三年半の間に連日抄録し続けたことがわかる。南方はこの時期、神社合祀反対運動に奔走<sup>4</sup>する一方で、東京の柳田国男・高木敏雄らと民俗学や説話の比較研究とその方法をめぐって盛んに往復書簡を交わし、さらにロンドン時代に面識を得て以来、終生深い信頼を寄せた真言宗の土宜法竜にもたびたび長大な書簡を送り、仏教学の研鑽に努めていた。

本稿では、この時期に南方と柳田、さらに土宜との間で交わされた往復書簡を軸として、南方の著作活動に大きな比重を占めた比較説話研究に「田辺拔書」の、とくに仏典の抄録がどのような意義をもつのかを考察したい。

<sup>1</sup> 黄檗宗の講經僧であった鉄眼道光が全国を勧進行脚して資金を調達し、元和元（一六八一）年に完成した一切経。明の万曆藏の復刻版で一六一八部七三四巻からなり、仏典の普及に功献した。宇治の黄檗山万福寺宝蔵院には四万七千枚余りの版木が伝存し、現在も褶版が行われている。

<sup>2</sup> 抄録された典籍の目録は現在作成中だが、『南方熊楠全集』と未刊文集類に収められた著作に引用された漢籍と仏典については、飯倉照平『南方熊楠の説話学』（二〇一三年、勉誠出版）の第三部・資料篇所載の「南方熊楠引用中国書一覧」と「引用大蔵経一覧」によってマイクロフィルムを検索が可能になった。

<sup>3</sup> 長谷川興蔵校訂『南方熊楠日記4、1911—1913』（一九八九年、八坂書房）。

<sup>4</sup> 明治初年から政府は複数の神社の祭神を合祀して神社を統合整理する政策に着手し、和歌山県では明治三九（一九〇六）年から始まり、大正九（一九二〇）年に中止されるまでに約三千あった神社が約四四〇社に激減した。この神社合祀によって信仰や習俗が変容を強いられるだけでなく、鎮守の森や周辺の自然環境と生態系の破壊を憂慮した南方は、明治四〇（一九〇七）年から反対運動を精力的に展開した。

## 1. 柳田国男と『山島民譚集』

南方と柳田国男（一八七五～一九六二）が頻繁に長大な往復書簡を交わしたのは、明治四四（一九一一）年春から大正三（一九一四）年秋にかけてのことである<sup>5</sup>。その発端について、柳田は晩年の回想録『故郷七十年』<sup>6</sup>では、明治四三（一九一〇）年の五月と六月に相次いで出版した『石神問答』と『遠野物語』（ともに聚精堂刊）を、当時、東京人類学会を主宰していた坪井正五郎<sup>7</sup>の紹介で南方に贈ったという。南方はこの年の一月に発行された『東京人類学会雑誌』二六卷二九六号所載の「本邦における動物崇拜・追加」（『南方熊楠全集』第二卷、以下『南方全集』と略記）と、「馬頭神について」（同前、第三卷）において、早速この両書を引用しているが、文通の発端は、翌四四（一九一一）年二月に発行された『東京人類学会雑誌』二六卷二九九号の「山神オコゼを好むということ」（『南方全集』第二卷）を読んだ柳田が、翌三月一九日付で南方に宛てた書簡の末尾に「突然ながら一書拝呈仕り候」と記すように、所感を書き送ったことに始まるとみられる<sup>8</sup>。

南方は三月二六日付の柳田宛書簡で、『石神問答』については一九条、『遠野物語』に関しても六条にわたって所見や資料の補足と紹介を列記した後で、次のように述べた。

まだまだ多く書入れはあるが、右にて擱筆す。小生在外中多く土俗学また里談学ひかにひかし扣え置き、また彼方にて出板せしもの多きも、わが邦にては出す物なく、また出す物ありとても田舎におるゆえ一向知らず、今日まで筐底に潜みおるもの多し。神社合祀一件すみ候わば、小生は植物学に潜心するほかに多少のひま有之候間、山男のことを始め、なんなりとも抜き出して差し上げべく候。（後略）

南方は在英時代から“Nature”（ネイチャー、一八九三年以降）と“Note & Queries”（ノーツ・アンド・クィアリーズ、一八九九年以降）に多数の英文論考を発表していたが<sup>9</sup>、明治三三（一九〇〇）年に帰国後は、『東洋学芸雑誌』と『東京人類学会雑誌』のほかは、地元の『牟婁新報』が主な寄稿誌紙であった。

南方がロンドンに滞在していた一九世紀末期のイギリスでは人類学や民俗学の組織化が進み、興隆

<sup>5</sup> 飯倉照平編・解説『柳田国男・南方熊楠往復書簡集』（一九七六年、平凡社。その後『南方熊楠選集』別巻、一九八五年、〈平凡社ライブラリー〉全二冊、一九九四年、いずれも平凡社）。以下、両者の書簡は本書による。

<sup>6</sup> 一九五八年に『神戸新聞』に二百回連載の後、翌年、のじぎく文庫刊。『定本柳田国男集』別巻第三（一九六四年、筑摩書房）に未発表分を合わせ収載。（朝日選書）（一九七四年、朝日新聞社）、『柳田国男全集』21（一九九七年、筑摩書房）所収。

<sup>7</sup> その生涯と著作については川村伸秀『坪井正五郎』（二〇一三年、弘文堂）に詳しい。

<sup>8</sup> 飯倉照平、前掲注5。なお本書の各章毎に付された解説は、飯倉、前掲注2にも「柳田国男と南方熊楠一往復書簡おぼえがき」として収録されている。

<sup>9</sup> 「ネイチャー」誌には五〇篇、「ノーツ・アンド・クィアリーズ」誌には三二三篇を寄稿している。『南方全集』第十巻所収。これらの英文論考は飯倉照平監修・松居竜五他訳『南方熊楠英文論考〔ネイチャー〕誌篇』（二〇〇五年、集英社）、同『〔ノーツ・アンド・クィアリーズ〕誌篇』（二〇一四年、集英社、近刊予定）に全訳注が収録される。

期を迎えていた。南方の初期英文論考もこうした動向を反映して、伝説や昔話の比較研究のために、東アジアの漢文文献や仏典類から豊富な事例や知見を提供することに主眼が置かれていた<sup>10</sup>。

当時はまだ Folklore という学術用語に対して「民俗学」という訳語が定着しておらず、書簡にみえる「土俗学」や「里談学」などがさまざまに用いられている段階であった。

四月一六日付の南方宛柳田書簡では、柳田の二著に関する南方の指摘への謝辞と、神社合祀反対運動への協力を約束し<sup>11</sup>、「山人考」執筆への意欲を述べた後で、次のように記した。

シンドレラの話拝見仕り候。今までに外国と共通の物語につき、これまでの御研究ありしとは知らず、独力にてこれからやらねばならぬように考えおり候いしはまことに遼東<sup>いのこ</sup>の冢に候いき。この後は何分御指導仰ぐところに候。昨年来小生が搜索致し候は、御話のものよりは一般広く分布致しおり候口碑の類に候。少しくこれを分類致し、昨年十二月および本年一月の『太陽』に一部分を掲げ置き候。もし御手元にその雑誌無之ば買い求めさし上げ申すべく候間、何とぞ御覧下されたく候。朝鮮などに根原を有するもの多かるべしと存じ候も一向研究行き届かず候。御心付きの点御申し聞け下されたく候。この後もだんだんに進みたく考えおり候。『東洋学芸雑誌』にダイダラボシの足跡のこと御書きなされ候よし、さっそく拝見仕るべく、小生もこれに付き多少の材料をあつめおり候も、他の雑誌に出でたる諸氏の談を見ての上と存じ遷延いたしおり候。恐々頓首

引用部の冒頭で言及する「シンドレラの話」は『東洋学芸雑誌』二六卷三〇〇号（一九一一年三月）に掲載された南方の論考「西暦九世紀の支那書に載せるシンダレラ物語」（『南方全集』第二巻所収）をさす。南方は、日本に帰国後、那智山中で隠花植物や茸類の採集と分類整理に励む傍ら、夜間や雨天には宿で比較説話に関する研究を続けていた。明治三七（一九〇四）年一月二五日の日記<sup>12</sup>によると、これは初め「The Chinese Cinderella」という英文論考として執筆されたらしいが、掲載誌や草稿は確認されておらず、七年経って日本語で発表されたらしい<sup>13</sup>。唐の段成式『酉陽雜俎』続集卷一・葉限に類話のあることを指摘したもので、当時の西欧におけるシンデレラ譚研究者の視野には入っていない記事であった。

こうした著作に刺戟を受けつつ、当時の柳田が企図していたのは、日本の各地に分布する「口碑」（昔話）を集めて分類・整理することで、博文館発行の総合雑誌『太陽』に分載した「伝説の系統及

<sup>10</sup> カルメン・ブラカ（高橋健次訳）「南方熊楠 無視されてきた日本の天才」（英国民俗学会『フォークロア』九四巻二号、一九八三年。『南方熊楠日記』月報二・三。飯倉照平・長谷川興蔵編『南方熊楠百話』（一九九一年、八坂書房）参照。

<sup>11</sup> この年の九月に、柳田は南方が東京帝大教授で植物分類学の権威として知られた村松任三に宛てた、公表を前提として執筆した書簡二通を、『南方二書』として題して印刷製本し、識者に配布して賛同を呼びかけた。

<sup>12</sup> 『南方熊楠日記 2 1897—1904』（一九八七年）、前掲注 3 所収。

<sup>13</sup> 飯倉照平『南方熊楠』（二〇〇六年、ミネルヴァ書房〈日本評伝選〉）第七章、同『南方熊楠の説話学』（前掲注 2）『酉陽雜俎』の世界」参照。

分類」(一九一〇年一二月)「生石伝説」(一九一一年一月)<sup>14</sup>に、その概要が示されている。前者の論考の総目では、「長者・糠塚・朝日夕日・金鶏・隠里・椀貸・生石・姥神・八百比丘尼・三女神・巨人・ダイダラ法師・神馬・池月磨墨・川童馬引・硯水の十六伝説」を取り上げることにしていたが、南方がすでに『東洋学芸雑誌』二五卷三一九号(一九〇八年、『南方全集』第三卷)の「ダイダラハウシの足跡」で世界的な分布を論じていたこともあって、教示を求めたことがわかる。柳田は九月二〇日付の南方宛書簡で、

このごろは小生も伝説をあつめたる本を書かんと企ており候。よってさしあたり、

川童のこと

神馬のこと

馬蹄石のこと

にて御心付のことは、あまり御手数掛らぬ範囲において御知らせ下されたく候。先月よりある一老人をして貴下の手紙を浄写せしめおり候ところ、このごろ漸く御癖を知り、欧文さえ書き込めば別に一副本をつくりたることとなり候。これを片はしより篤志の二三子に見せ大いに感心させおり候。少なくとも小生の方面に向かつては御労は徒爾ならず候。草々不

と記すが、この「伝説をあつめたる本」は後に『山島民譚集』となった。柳田は東京帝大政治科を卒業後、農商務省農務局などを経て、内閣書記官記録課長として内閣文庫(当時は千代田文庫)の蔵書を管理する立場にあったため、浄書係の老人に依頼して南方の細字で速筆の難読な書簡を清書し、『南方来書』と命名して参看の便をはかっていた<sup>15</sup>。〔図1〕

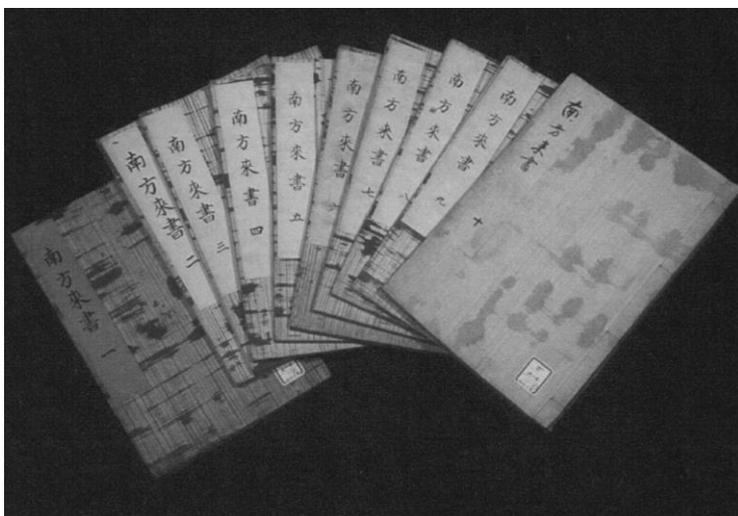


図 1：柳田国男旧蔵『南方来書』(成城大学民俗学研究所蔵)

<sup>14</sup> 『定本』第五卷ならびに、前者は『柳田全集』23(二〇〇六年)、後者は同24(一九九九年)所収。

<sup>15</sup> 成城大学民俗学研究所には、大正二年四月二二日付までの分が全十冊に製本されて現存する。

紀伊田辺の南方からの続々と届く長大な書簡には、語るに足る知友を得た喜びと期待にあふれた文面に、文字通り古今東西に渉る記事が満載されており、柳田が圧倒される思いで精読した様子が窺える。十月一日付の南方宛書簡には、

御多用の折から長文特に御訳出下され、御芳志千万御礼申し上げ候。さっそく拝見仕り候に思いかけぬ広き分布、亡羊驚嘆の外なく候。小生のは日本ばかりの研究ゆえ、これと幸いに重複する箇所少なく候につき、馬蹄伝説のあとへほとんど全部を附録として頂戴致したく候。清書の際不審伺い出づべく候。

右のごとくたとい日本文明史だけの研究としても、材料はあとよりあとより出で来たり終止するところを知らず候えども、性急のところへこの節氣苦勞多く、これらを自ら慰めんため今までの蒐集だけに多少の考を附して本にしたく、今日二、三十枚着手いたし候。いつごろ物になり候わんやも知れざるに、序の代りにすべき長歌なども出来、いやはや空想たくさんにてよき御笑い草に候。順序はほぼ『太陽』に掲げ候総目により「伝説十七種」という書名のつもりに候。

川童駒引

神馬の蹄

ダイダ法師

姥神 山姥のことなど

榎の杖 杖をさして樹生長することなど

八百比丘尼

長者栄花

長者没落

朝日夕日

金の鶏

隠れ里

椀貸

打出小槌

手紙の使 鬼より手紙を托せられたるに、その中に自分を殺せとかきてありし話など

石誕生

石生長

硯の水

これだけをほぼ相互の連絡をとり近世の話三百内外あつめ置くつもり候。いずれ多くは仏經を中間にして西洋にも行きわたりおる話に候わんが、小生はもっぱら日本にていかなる変形を閲せしかを明らかにしたく考えおり候。

と記したように、対象を専ら日本に絞る、南方から提供される漢籍や仏典、洋書などに見られる事例

を参考として掲載したうえで、『伝説十七種』という書名にする予定であったことがわかる。とくに末尾の一節は両者の関心や方法の差違を明確に示して興味深い。

これに対して南方から柳田に宛てた十月六日付の書簡では、その冒頭で、

芳翰拝誦。土宜法竜師よりは「二書」の受取書来たり候。小生「二書」出でてよりは大いに心も安く三年来始めて閑悠を得、妻子も大いに怡びおり候。

「伝説十七種」のうち、「杖をさして樹木生長すること」、「八百比丘尼」、「長者のこと」、「朝日夕日」、「金鶏」、「隠れ里」、「椀貸」、「打出小槌」、「石誕生」、「石生長」、いずれも外国にも似たことはなほだ多きものに御座候。もし出板前その原稿を拝見するを得ば、本邦のこのみでも多少小生の<sup>ひか</sup>扣え中より増加するを得べしと存じ申し候。

と述べ、柳田の尽力により出版、配布された『南方二書』に手応えを感じて謝意を表すとともに、一層の協力を伝えている。

結局『伝説十七種』は『山島民譚集（一）』と題して「河童駒引」と「馬蹄石」の二篇だけを収録した一冊が、大正三（一九一四）年七月に柳田の牛込区加賀町二丁目の自宅に置かれた「甲寅叢書刊行所」から叢書の第三編として五百部限定で刊行された（取次・発売は郷土研究社）。巻末に「大太法師」以下「硯ノ水」までの一五篇に「伝説分布表」「名物索引」を付した七冊の「続刊予告」を載せたにも拘わらず、柳田の生前に続巻は刊行されずに終わった。

第三の「大太法師」から第六の「八百比丘尼」までの四篇は、没後刊行の『定本柳田国男集』第二七巻（一九七〇年、筑摩書房）に「山島民譚集（二）（初稿草案）」として掲載され、さらに第七「長者栄華」から第一四「衢の神」（ただし第八の「日を招く話」は欠文のため『妹の力』から転載）までは、東洋文庫版『増補山島民譚集』（一九六九年、平凡社）に「山島民譚集（三）（新発見副本原稿）」として初めて紹介された。これは編者の関敬吾氏が保管していた戦時中作成の副本に基づくものである。

全体の草稿がほぼ出来ており、予告まで出しながら出版に至らなかった理由は不明だが、東洋文庫版の共編者である大藤時彦氏の回想によると、柳田が生前に全集への収録を認めなかったのが、青年期の新体詩とこの『山島民譚集』であり、そのために書名も『全集』ではなく『定本柳田国男集』になったという<sup>16</sup>。柳田は『口承文芸史考』（一九四七年、中央公論社）に収めた「昔話と伝説と神話」

（初出は一九三五年の「昔話覚書」）において、『山島民譚集』に言及し、「民譚」の語義は「民間話話」だが、本書には近世の随筆類も資料として採録しており、「民譚」とはいえないものを含む点を訂正している。また昭和一七（一九四二）年に創元社から〈日本文化名著選〉の一冊として復刊された際に執筆した「再版序」の一節に「ただほんの片端だけ、故南方熊楠氏の文に近いやうな処のあるのは、あの当時、闊達無碍の筆を揮って居た此人の報告や論文を読み又感じて読んで居た名残かとも

<sup>16</sup> 大藤時彦『日本民俗学史話』（一九九〇年、三一書房）。

思ふ（以下、略）」とあることも、影響しているものと思われる。

続く十月一日付の南方に宛てた柳田の書簡では、南方がロンドン時代から活用してきた唐の道世による仏教類書『法苑珠林』について、

今夕『宣室志』をよみ申し候。『聊齋志異』その他に多き狐の話は、この書など本元かと思われ、狐の話はなはだ多く候。

『法苑珠林』はいまだ完本を見ず候が、巻数幾何、また和刻有之や、藏経中には有之候や、御示し下されたく候。

と尋ねた後、日中の殺牛漢神信仰に関して、

先生は支那の小説をたくさん御よみ故御承知ならんが、かの国にては牛を食うことを非常な悪事とする一の信仰有之、近代のものにては紀暁嵐の『閱微草堂五種』などその話充滿し、古くは『酉陽』その他唐代の小説にも牛を殺して地獄に落ちしものの記事有之候。しかるに、日本の漢神には牛を殺して祭ること往々見え、朝家のこれを禁ぜられしとあるは、すなわち京師辺までこの風大分流行せしことを意味するものと存じ候。よって察するに、唐代の道教は分派非常に多く、各地方の信仰はそれぞれ地方色を備え、いまだ集大成するに至らず、したがって一方仏教との衝突の外、内には互いに相制するあり、牛祭派は終に敗北せしものならんに、首切馬の伝説も起原はこの辺に存し、最初は馬を屠りて神を祭りしことかと思ひ候が如何。とにかく御研究の公けにせらるるをまち申すべく候。

と『酉陽雜俎』などにも言及しつつ問いかけるが、この書簡にみえる柳田の道教理解は、浄土真宗の学僧で『真宗全書』（藏経書院）の編纂主任を勤め、『靈魂論』（一九〇六年）や、「道教の研究」（『東洋学報』一号、一九一一年）などの著作で知られる妻木直良の論著に基づくものと思われる。

柳田は十月一四日付の南方宛書簡の中で、農政学の石黒忠恵やアイヌ語・文学の金田一京助、琉球言語・文化の伊波普猷、日本語学の山田孝雄らとともに妻木直良の名を挙げ、

現に貴県田辺の一向僧妻木直良氏が仏教史に潜心し、進みて支那道教の諸書を渉獵せるがごとき、たといいずれも一家をなすにはやや遠しとするも、日本を始め東洋諸国の研究が三千年のバベルの塔を隔てていたずらに好事的穿鑿に陥りやすき西洋人の手にのみ委ねて置き難きことをさとり、いわば日本の学問上の使命ともいうべきものを自覚したる努力に候。

と述べて、殊更に西洋の学芸を評価する南方に対して明瞭な反論を記した。同月一七日付の南方の返書では、これらの人々は初めて聞くが、とくに妻木については「田辺の僧は大抵知るが、妻木という姓すら只今聞き始めなり」と応えている。妻木は田辺ではなく湯浅の真宗・本勝寺の住職で、後に龍谷大学教授となった。妻木が南方を訪問したのは翌大正元（一九一二）年八月のことで、その後親交を結んでいる<sup>17</sup>。

<sup>17</sup> 吉川壽洋「妻木直良」（『南方熊楠大事典』二〇一二年、勉誠出版）参照。柳田も大正三（一九一四）年に甲寅叢書の発刊に際して、趣意書に名前を挙げた七名の中に妻木を入れており、その信頼が窺える。

しかし、この頃から南方と柳田の間では、研究の方法や姿勢、さらには表現や内容をめぐって、徐々に激しい批判が繰り返されるようになる<sup>18</sup>。それでも十月一日付の柳田宛南方書簡では、柳田からの質問に対して、

『法苑珠林』は唐の則天より少し前に作られしものゆえ、それ以後のことはなし。しかれども、  
仏教の古話の大体を見るにはなほだ欠くべからざるの書なり。小生抄しおけるは、清の道光中の  
所鐫にて美本大本なりし、大英博物館にて見たるなり。本邦の『一切経』には南蔵北蔵諸刊本み  
なこれを収む。目録の末の方の「此土著述」書目の中にあり、一百卷あるなり。仏経中に古話多  
きも諸処に散在し、また小生の文と同じく digression（横道まわり）多く、かつ多くは暗誦に便  
にせんため足注韻文を用い、わざと入らぬこと、分かりきったことを幾重も繰り返せり。（中略）  
と答えた後、「田辺拔書」に言及する。

なかなか貴下ら隙暇少なき人の読み得るところにあらず。小生『一切経』について（小乗と中乗  
は了り、大乘は今やっておる）その古話、里伝を抄記し、すでに五巻ばかり細字にてあり、おい  
おい御目にかくべく、また貴下一本を写す志あらば、そのうち一冊ずつ御貸し申し上げべく候。  
日本および欧州等の古話、多くは仏経より出でたりと見え候。また、たとい出でずとも同範のも  
のがインドに先鞭を着けられおり候。

半年程前の四月頃から始められた黄檗版一切経の抄録は、約三年半にわたって、神社合祀反対運動の傍ら、ほぼ連日のように続けられたことは、当時の日記に詳しいが、その主な目的は「古話、里伝」の東西への伝播が仏典を介とする点に着目し、各仏典中から、その具体的な事例を抽出することになったことがわかる。

細字で二〇冊、総計四千頁にのぼる抄録は、約五百部の仏典に及び、約半数が著作に活かされたことは前にもふれた通りだが、南方はこの抄録を進める過程で、もう一つの興味深い事実に注目するようになった。翌明治四五（一九一三）年四月一〇日付の柳田宛書簡には次のような一節がある。

シキシン、たしかに識神に候。一切経の内より見出し<sup>ひか</sup>扣え置きしが、小生目下顕微鏡の方多忙で眼悪くちょっと見出でず、そのうち見当たれば申し上げべく候。

「石神考」等にて本邦の両部神道に仏教の外に道教多く混入せること承知仕り候。しかるにこの道教と申すもの、本邦の神道同様支那在来ながら、今のごとく神号を設け組織して道教となるに至りしは、後漢の世に仏教渡来後、多くそれに付会、模倣または沿襲してできしものに候。天神、大王、大將軍以下の号、みな実は婆羅門教より出で、仏経にあるを支那へ襲用せしこと、あたかも神道の六根清浄、鉄丸を呑む、天神、天王、八幡等のごとし。このことは『十門弁惑論』、『甄正論』、『破邪論』、『弁正論』など見れば一目了然に候。

小生、近ごろ少閑を得て、仏律に見えたる男女交会の方法、その他<sup>キツズ</sup>歎吻、ルーデサック等、種々

<sup>18</sup> 飯倉照平、前掲注 5、IV「無鳥郷の伏翼—柳田批判の胎動—」以下。

猥雑なことを、欧州の古今の書および本邦の春画の詞書につきしらぶるに、かれにあることはこれにあり、これにあることはかれにあり、別に他国また他人より教えられて始め<sup>きよ</sup>りしと思われること少なし。誰でも少々智恵あるものは思い付き得るようなことのみなり。万一そのことなき場合には、必ずその物料なき場合に限り。

前半では陰陽道の識（式）神や、両部神道と仏道二教との関連について言及し、後半では戒律関係の仏典を中心に「男女交会の方法」その他の性に関わる記述が豊富に含まれることから、その比較考察にも着手したことを語る。

南方はロンドン時代から少年愛、姦通、オナニズムその他の性的規範の逸脱に関する記事を「ロンドン抜書」に抄録していたが<sup>19</sup>、帰国後、黄檗版大蔵経の抄録を始めてからは、近親婚や男色、両性具有などへの関心を強め、とくに近親婚については明治四三（一九一〇）年から昭和一二（一九三七）年までの間に七篇の論考を執筆した。中でも大正二（一九一三）年に宮武外骨が主宰する『月刊不二』<sup>雑誌</sup>に連載された「月下氷人—系図紛乱の話—」<sup>20</sup>では、三〇部に上る仏典から近親婚に関する記事を列举し、仏教という宗教的世界にはりめぐらされた「律」というタブー・システムを辿りながら、その律を人はいかに侵犯していくものなのかを、さまざまな角度から追究している<sup>21</sup>。

## 2. 高木敏雄と『日本伝説集』

高木敏雄（一八七六～一九二三）は東京帝大独文科在学中から『帝国文学』を中心に旺盛な神話研究を進め、明治三七（一九〇四）年には、二八歳で『比較神話学』（博文館）を刊行した。高木は明治四四（一九一一）年秋に柳田と知り合って意気投合し、大正二（一九一三）年三月に柳田と二人で最初の本格的な民俗学研究誌として『郷土研究』を月刊で発行したが、翌年春に柳田と訣別する。高木は柳田の紹介で明治四五（一九一二）年から南方と文通を始め、二年数ヶ月に及んだ。その間に交わされた往復書簡の一部が残されているが、内容が判明するものだけでも百十通近くを数える<sup>22</sup>。

南方は同時期に柳田ともさかんに書簡を交わしており、『郷土研究』の発行と寄稿にも関連して共通する話題も少なくないが、柳田と高木の関心のちがいを反映して、柳田とは民俗学に関する比重が大きいのに対して、高木の方は説話の伝播や比較研究の方法をめぐる話題が多くを占める。

明治四五（一九一二）年一月三〇日付の高木宛の葉書（『南方全集』第八巻所収）は、高木から最初の書簡（現在未確認）に対する返事とみられる。

<sup>19</sup> 月川和雄「黎明期の「性科学」と相渉る熊楠」（『季刊文学』一九九七年冬号、岩波書店）。

<sup>20</sup> 南方はこの論考を連載中、発行者の宮武外骨とともに風俗壊乱罪に問われ、連載は中絶した。『南方全集』第三巻に、未発表部分を含めて掲載する。拙稿「『日本霊異記』の〈母の甜き乳〉と『雑宝蔵経』」（猪股清郎編『時空を超える生命 — 〈いのち〉の意味を問いなおす—』、二〇一三年勉誠出版）で詳述した。

<sup>21</sup> 原田健一『南方熊楠 進化論・政治・性』第五章「タブーという方法」（二〇〇三年、平凡社）による。

<sup>22</sup> 『南方全集』第八巻（一九七二年）所収「高木敏雄宛書簡」、ならびに飯倉照平編「南方熊楠・高木敏雄往復書簡（『熊楠研究』第五号、二〇〇三年、南方熊楠資料研究会）による。

拝啓。『東京朝日』小生の集めし諸話出で候分なるべく御送り下されたく候。小生は少しも外  
出せず、したがってかかるもの一向眼にふれず候。

左義長のことは拝見仕り候。これは北半球に交趾支那を始め、それより北方に必ず多少似寄り  
たること有之候。『ジャータカ』の英訳は、

Rhys Davids, 'Buddhist Birth, Stories,' London, 1880. 巻一出でしのみ。

Chalmers, Neil, Francis and Rouse, 'The Jātaka,' V. Fausböll の独訳より英訳 6 volumes,  
Cambridge, 1895-1907.

右の外に完全なものはなきように御座候。なお 'Journal of the American Oriental Society,'  
vol xviii, 1897 に Sergei Oldenburg の『ジャータカ』の論文あり、参考として必要に御座候。

正月の『太陽』に出し載せたる「猫一疋より大富となりし話」は客年十二月二十三日の『ノー  
ツ・エンド・キリス』に出であり、『一切有部律』より見出せしなり。貴下仏教の里伝、古話を  
見んとならば、『ジャータカ』よりは小乗律蔵の諸本を見らるべく候。一切経の中にあり。

小乗律の諸本とは、『一切有部毘奈耶』、『一切有部毘奈耶雜事』、『十誦律』、『四分律』、『一切有部  
苾芻尼破僧事』等に候。

冒頭の『東京朝日』小生の集めし諸話... は、前年暮の『東京朝日新聞』紙上に「民間伝説及童話  
募集」の広告が掲載され、読者から寄せられた原稿を高木敏雄が採択し、分類整理して出版する企画  
で、この年の七月までに寄稿されたものから高木が二五〇編を選び、『日本伝説集』<sup>23</sup>を編纂して、翌  
年に郷土研究社から刊行した。本書には南方の「前鬼後鬼」と「猿神退治」の二編が採録されている。

続く「左義長のこと」は、前年一月に『読売新聞』に掲載された高木の論説「春祭新話 日本の左  
義長と欧羅巴中等部の春祭」を柳田の紹介で南方に送ったことへの返事で、ヨーロッパ中部に分布す  
るキリスト教の復活祭との対比を試みた高木への助言である。その後の西欧で重視される『ジャータ  
カ』よりは「小乗律経の諸本」の方が「仏教の里伝、古話を見るためにはより有用であるという教  
示から、南方の高木に対する仏教講義が始まる。

同年二月一七日付の高木宛書簡（『熊楠研究』五号所収）では、

『ジャータカ』は只今欧州に伝ふるは、たしか五百四十九と存候。然し貴〔？〕国の一切経に  
伝る所は中々五百四十九所に有る可らず候。小生は大抵は写し集め置き候が、小生悪筆にて自  
分も読めぬ事多きには困り居り候。今日もてはやす『イーソップ物語』杯も、決して希人イーソ  
ップの作に非ず。ずっと後に耶蘇教僧が『ジャータカ』より翻出せしものに候。

貴下古話の学をなすなら一と通り予め読み置て然るべき書目差上んと写しかかりしが、小生  
の扣え帳中々大部にて一寸事行かず、又吾国にはなかりそうなもの多し。神社合祀一件国命で何  
とかなるべき間、それが吉左右聞き次第、小生略ぼ写し出し、吾国にありそうなもの一通り書目

<sup>23</sup> 本書は話の形式やモチーフによって二三種に分類した体系的な構成をもつ点が高く評価され、近年の〈ちく  
ま学芸文庫〉版まで、何度も版を重ねている。

を記し可申上候。

古話の学に古話の集彙と古話の学説とあり。古話の学説は、歐人は東洋の事むちゃ故、浦島の古話と和莊兵エの小説と混じたりする事多く、学説などんと出来ず、吾国には一切経なども完備し居れば、古話の学説を真に出すは必ず日本か支那の人たるべくと被存申候。

この文面には、ロンドンから帰国した後の南方が、比較説話学を主要な課題に据えたことの意図が明確に見て取れる。欧米の研究者は主に『ジャータカ』などに拠って古代インドとの対比を行うのに対し、インド以東のアジア諸地域については漢訳仏典と漢籍を媒介とした諸話の伝播を考究する可能性が広がっていることを強調するこの書簡には、西欧の学知を相手に、東洋から新たな知見を切り拓こうとする南方の気概が感じられる。

さらに二月二五日付の高木宛書簡（『南方全集』第八卷所収）には、

さて小生、昨年四月柳田君と文通を始めてより、五十余通の細字の書簡を、柳田氏、人に写させ六巻となしある由、そのうち今度御尋ねの werwolf に関することも少々ありしと覚え候。小生は近頃家事係累多く、かつ植物学と神社合祀といろいろの学事搜索と一時になるゆえ、かかる長々しき書簡はこの上認むること能わず。貴下なるべく柳田君に右の六巻を借り覽、貴下に用ある処を抄し置かれたく候。夜より寝ずに調べ、また翻訳せることも多く、中にはわが国で見られぬ希珍の書も多く候。小生がしらべしのみで小生の功にあらず。多くは先輩東西人の書を抄記したるなり。小生の見解採るべからずとするも、材料としては十分参考に資すべきものに御座候。右ちょっと申し上げ置き候。柳田氏方に一本あるのみなれば、失いおわれたらそれきり二度と世に出ぬものに御座候。早々以上。

という一節があり、高木と柳田が頻繁に会っていることと、柳田が「南方来書」と題する清書本を作製したことを知って、同様の内容を二人に別々に書き記すことを避け、負担の軽減をはかろうとする様子が窺える。

三月一三日付の南方宛書簡（『熊楠研究』五号所収）では、高木が困惑気味に、

一切経知人より借受申候処、伝説及童話の材料の研究は如何なる部門を読み申べきや、一寸分り兼閉口致居候。御教示願上候。『法苑珠林』は全部読了仕候。

と尋ねたところ、南方は折り返し三月一五日付の書簡（『南方全集』第八卷所収）で、

一切経は浩瀚なものにて、とてもちょっと見通し得ず。小生は十分の七まで目を通し申し候。抄したること多きも、索引なきためちょっと一々見出し得ず。まずはフォークロールの参考とならば、第一に目録について、「西土聖賢撰集』『出曜経』以下『十二遊経』まで（一七三套至一七八套）、次に小乗経「阿含部」を『中阿含経』より『仏説楼炭经』まで（七八套より八七套に至る）、次に「小乗律」のうち『十誦律』より『善見毘婆沙律』まで（一〇八套—一二一套まで）御覧あるべく候。しかるときは、今日西洋でかれこれいう『ジャータカ』などよむよりは、はるかに益多く御座候。「阿含部」と「小乗律」とに重複のこと多し、故に「小乗律」をさきに読むも宜

しく候。しかもいずれもフォークロール外のこと多し。故に「西土聖賢撰集」は純粹に話ばかり「イソップ」「グリム」様に集めたものゆえ、貴下ごとき多忙の人概梗を知らんとならば、必ず「西土聖賢撰集」をまず読まるべし。右読んだ上、多分は複重ながら小乗経の「単訳経」の部、『正法念処経』（八九―九〇套）、『仏本行集経』（九一―九二套）および「五大部外重訳経」のうちの『六度集経』（五三套）を見らるべく候。

このほか読まんとすれば片はしから読み抄するほかなし、実に手数繁きことに候。

右経の名の下に添えたる套数は黄檗版（貞享・寛文間の）（北蔵）の套数なり。貴下のは何の板か知らねど、大抵右の套数の順で見当たることと存じ申し候。

という具合に、二月一七日付の書簡で約束した通り、実に懇切に読むべき仏典についての教示を与えている。なお文中の「西土聖賢撰集」は黄檗版における類別で、第一七三套の『出曜経』から第一八〇套の『瑜伽集要焰口施職儀』までの一四六部は、主に本縁部と密教部に属する。

南方と高木の往復書簡では、高木の問いかけに対して南方が応える割合が圧倒的に大きいのが、南方が高木に対して熱心に応じたのは、高木が当時の日本では数少ない欧米の比較神話学に通暁した存在であり、南方と人文学の分野での関心が近かったことによると考えられる<sup>24</sup>。

### 3. 土宜法竜と『維摩経』

一方、高木とは対照的に、専ら南方が発する仏教学を中心としたさまざまな質問に博識をもって縦横に答えたのが、真言宗の土宜法竜（一八五四～一九二二）である。

一五歳で高野山に入って得度した土宜は、真言宗法務所課長であった明治二六（一八九三）年九月にアメリカのシカゴで開催された万国宗教大会に出席した後、ロンドン、パリに滞在し、帰途セイロン、インドを巡歴して翌年六月に帰国した<sup>25</sup>。

南方と土宜は十月末に共通の友人である横浜正金銀行ロンドン支店長中井芳楠の自邸で開催された夜会で出会って意気投合し、パリに発った直後の土宜に南方が長大な書簡を送って以来、何度かの断絶をはさみながらも、文通は土宜の没年まで続いた。

宗務の運営に手腕を発揮した土宜は、仁和寺門跡（真言宗御室派管長）や金剛峯寺座主（高野山真言宗管長）などの要職を歴任したが、南方は、その人格に対する信頼の裏返しからか、時に悪口雑言を浴びせながらも、終生敬愛を表し、書簡を通していわゆる南方マンダラや、夢と靈魂の論、仏教とキリスト教など西欧の宗教との比較、アジアの宗教と習俗その他の諸問題について知見を深め、独創

<sup>24</sup> 南方と高木との関係については、拙稿「説話の伝播と仏教経典―高木敏雄と南方熊楠の方法をめぐる―」（『中国学研究』二五号、二〇〇七年、大正大学中国学研究会）でも言及した。

<sup>25</sup> 土宜法竜の遺文集『木母堂全集』（宮崎忍勝編、一九二四年、六大新報社。一九九四年、大空社復刊。木母堂の雅号は晩年を過ごした梶尾高山寺の「梶」の解字）の三分の一以上を、この十ヶ月間の洋行の日記、通信、手紙類が占めており、土宜の生涯においてこの体験が、いかに大きかったかを物語る。

的な論を展開していった<sup>26</sup>。

現存する両者の往復書簡は、従来知られていた五五通（南方の土宜宛書簡二四通、土宜の南方宛書簡三通）<sup>27</sup>と、二〇〇四年に梅尾の高山寺で新たに発見された南方の土宜宛書簡四三通<sup>28</sup>だが、長文のものが多く点の特徴とする。その中には、「田辺拔書」の意義を考えるうえで重要な記述も含まれている。

例えば、南方は明治四五（一九一二）年二月一四日の日記に、〔図2〕

午下起く。午後六度集経抄し了り、夜今福湯へ之、帰ておそく迄維摩経写す。これは合祀反対の祈りに全く写す。抄するに非ず。序品より弟子品の中辺迄写す。

と記したのに続いて、翌一五日にも同じく、

午下起く。午後維摩経写す。夜今福湯へ之、還て又写す。

とあり、翌一六日には、

十一時起、維摩経写し了る。宝雨経抄す。

と記しているので、わずか三晩で『維摩経』を全文写し終えたことがわかる。翌十七日には、

午下起く。午後下女と法輪寺へ之き、一切経返し、更に五十五―九套借る。

とあるように、黄檗版の抄録は休みなく続けられていた。この時に書写した『維摩経』は「田辺拔書」第二二冊の一八二丁表から二〇〇丁裏にかけてみることができる。〔図3〕

田辺の書籍・文具店「多屋長製」の十行詰罫紙の各行に細字で二行書きされており、二行目の末尾から三行目にかけて、「維摩詰所説経三卷ナリ、亦名不可思議解脱経、姚秦三蔵法師鳩摩羅什奉詔訳」と記した後、卷一・仏国品から卷一四・嘱累品までを、日記に記した通りに全文を筆写している。

「田辺拔書」に抄録された約五百部の仏典は、いずれも南方による抄出や要約による筆写だが、『維摩経』だけが全文書写された点に注目した中瀬喜陽氏は、三年半にわたり連日のように仏典を書写した期間が、神社合祀反対運動の渦中にあった時期とほぼ重なることから、「心頭に発する怒りを鎮めるための筆でもあったのだろう」と推測しているが<sup>29</sup>、『維摩経』の内容を考えると、もう少し別の見方も出来るように思われる。

『維摩経』は一～二世紀頃の成立とみられ、サンスクリット本は他書に断片的な引用が数例知られる程度だったが、近年チベットの寺院で写本の伝存が確認された。漢訳本は三種あり、三世紀前半に呉の支謙が訳した『仏説維摩詰経』二巻と、五世紀初期に姚秦の鳩摩羅什が訳した『維摩詰所説経』

<sup>26</sup> 奥山直司「土宜法龍と南方熊楠」、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』、二〇〇五年、方丈堂出版）、奥山直司「近代日本仏教史の中の土宜法龍」（『環』三五号、二〇〇八年、藤原書店）。

<sup>27</sup> 飯倉照平・長谷川興蔵編『南方熊楠土宜法龍往復書簡』（一九九〇年、八坂書房）

<sup>28</sup> 奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高山寺蔵南方熊楠書翰土宜法龍宛 1893-1929』（二〇一〇年、藤原書店）。

<sup>29</sup> 中瀬喜陽「田辺拔書」（松居竜五他編『南方熊楠を知る事典』（一九九三年、講談社現代新書））。





三卷、さらに七世紀の唐の玄奘が訳した『説無垢称経』六卷の三種の内、南方が「田辺拔書」に筆写したのは、二番目の鳩摩羅什訳本である。これらは『大正新脩大蔵経』第一四巻に収められ、『国訳一切経』印度撰述部・経集部六をはじめ、多数の訳注があるが、またチベット訳本（デルゲ版一七六番、北京版八四三番など）の日本語訳注本も二種刊行されている<sup>30</sup>。

経名の維摩詰は「汚されなく名声の高い者」を意味する梵語 *Vimalakīrti* の音写で、主人公は釈迦位世時の六大都市の一つ、ヴァイシャーリーに住む在家の資産家でありながら、深い悟りを成就した人物のため、居士と称される。仏典は釈迦の説法に基づくのが普通だが、この經典では在家の維摩居士が釈迦を代弁する点を、第一の特色とする。

まず仏国品第一では長者の子の宝積が他の長者の子ら五百人とともに七宝の傘蓋を仏に供養し、仏は神通によって大きな一つの傘蓋に変え三千世界を覆い、その中に諸仏の姿や声を出させる<sup>31</sup>。

次いで方便品第二では、維摩居士の徳と悟りが詳さに説かれるが、維摩は方便により病床に伏す。続く弟子品第三では、仏が舍利弗をはじめとする十大弟子に、病床の維摩を見舞うよう命ずるが、皆、嘗て維摩に難詰された経験があり、躊躇する。菩薩品第四でも同様に仏は弥勒など四菩薩に見舞うように促すが、いずれも辞退した。

問疾品第五では、文殊菩薩が見舞うことになり、維摩と空性についての問答を展開する。不思議品第六では、一毛孔に大海の水を注ぎ込む不可思議解脱の境地が説かれるが、これは『維摩経』の別称でもある重要な概念である。観衆生品第七では、菩薩が衆生を空と観ずることや、舍利弗と天女の問答を通して、男相女相の無分別についても論ずる。

仏道品第八では、著名な泥中の蓮華の譬喩により、あらゆる煩惱は仏種であることが説かれ、入不二法門第九では、文殊や諸菩薩が言葉で入不二法門を説こうとするのに対して、維摩は黙然として語らずに入不二法門を示し、香積仏品第十では維摩が香積仏から受けた香飯を会衆にふるまい、香積国での説法が言葉や文字ではなく、香によることを説く。また菩薩行品第十一でも、阿難と仏、維摩の対話を通して、前品の香がよく仏事をなすという。

見阿閼仏品第十二では、維摩が阿閼仏の浄土である妙喜国から来たことが明かされ、法供養品第十三では、本経の受持者を帝釈天が守護することを仏に誓い、最後の嘱累品第十四では仏が弥勒に本経の流布を依嘱し、会衆の全ての菩薩が本経の受持を仏に誓って終わる。

日本では聖徳太子が『法華経』『勝曼経』とともに『維摩経』の注釈書を著したという〈三経義疏〉

<sup>30</sup> 大鹿実秋『インド古典研究』I、一九七〇年、成田山）、長尾雅人『大乘仏典』7「維摩経」（一九七四年、中央公論社）。

<sup>31</sup> 以下の要約には『大乘仏典』7「維摩経」、前掲注30と、鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大事典』（一九八九年、雄山閣）を参照した。

の伝承により重視され<sup>32</sup>、維摩居士の居室である「方丈」に倣って書名としたのは鴨長明である<sup>33</sup>。また入不二法門品に説く無言・無説の教えは不立文字を旨とする禅思想の源流となり、何ものにも捉われない自由闊達な生き方は多くの知識層に影響を与えた。

こうした『維摩経』を南方は特別な仏典として認識していたことが、土宜宛の書簡にみえる以下の言説に看取できる。南方は明治二六（一八九三）年一二月と推定される書簡<sup>34</sup>では、

前日ちょっと談し申せし大乘(マフ)教典の仏の伝記として欧人の伝うるものは、『神童遊戯経』と『仏所行讚経』の二なり。『行讚経』の訳は和歌山に蔵す。『神童遊戯経』は日照の訳名にて、中天の法時はこれを『方等本起経』または『普曜経』と訳せりという。経中の卓文なる『法華』はすでに翻訳があるが、『維摩』はなし。小生これをなさんと思うが、所蔵の『維摩経』は全からず。仁者、長谷氏に書を送るとき、これを送らしめんことを乞う。代りになにか仁者蔵中になき宗教書をおくるべし。クラークという人の『十宗教論』は、仁者など各大宗教を概覧するにはなほだよし（もっとも例の外相のみ述べたものながら）。これは仁者いまだ買わずや、'Ten Great Religions'<sup>テン・グレート・リリジヨンス</sup>と申す。なければ和歌山にあるものを仁者に寄すべし。

『維摩経』を「経中の卓文」と評価し、『法華経』のように英訳したいと考えていたが、手許には完本が無かったので、日本から送るよう手配して欲しいと依頼している。「長谷氏」は真言宗の学僧・長谷宝秀（一八六九～一九四八）をさす。長谷は土宜が創設の中心となった真言宗高等学校（現、種智院大学）で長く講壇にたち、『弘法大師全集』他、多数の著作をまとめた。

明治二七（一八九四）年二月九日付の、高山寺本『土宜宛書翰』13号には、次のような一節がある。

前書『法華』、『涅槃』等は仏説に非ずといふかとの問故、仏説に非ずといふに非ず、又仏説なりとも非ず、後人の敷衍也といひしなり。すなはち多少の仏説はあるなり。仏は梵教を学び、梵理を修し、高荘の学問、理想ありし人なれば、小生は仏の所説は今日欧人が思ふほど、浅近なるものに非ずと思へり。すなはち、大乘の骨髓たる理偷位はありしこと十分なりと思ふ。但し大乘の經典の中には色々後人が附会の事多ければ、經典は決して仏説に非ず。ただ仏説に色々附会書き入れせしなりといふなり。小生は仏徒なり。而して釈迦牟尼に対しては、仁者如きひよつとこ坊主よりは千倍の大有力大功德の仏者なりと自信す。すなはち当世の金粟如来ぢや。文仏の為

<sup>32</sup> 『維摩義疏』の本体や論述方法に関する批判的研究としては福井康順による一連の研究（〈福井康順著作集〉四『日本上代思想研究』一九八七年、法蔵館）が知られる。大山誠一編『聖徳太子の眞実』（二〇〇三年、平凡社。二〇一四年平凡社ライブラリー版）参照。また、日本における『維摩経』の受容相をめぐる諸問題を含む近年の研究として、石井公成「漢訳仏典と文学」（〈シリーズ大乘仏教〉第十巻 『大乘仏教のアジア』二〇一三年、春秋社）がある。

<sup>33</sup> 南方熊楠は明治三六（一九〇三）年春に、ロンドン時代に庇護を受けたディキンズ（元ロンドン大学事務総長）から依頼され、『方丈記』の英訳と、鴨長明伝を執筆し、ロンドンに送った。訳稿にはディキンズが加筆のうえ、一九〇五年に『王立アジア協会雑誌』に掲載され、次いで一九〇七年に単行書として刊行されている。『全集』第十巻所収。

<sup>34</sup> この書簡は日付を欠いており『南方全集』では明治二七年三月と推定して6番目に配列したが、八坂書房版『往復書簡集』では、その内容から2書簡への返書とみられるので、前年一二月に出された3書簡とする。

に弊事を全除せんと思ふなり。

文中で自らを擬える「金粟如来」は、維摩の前身をさすとされる。南方は前年の暮頃から「金粟王」「無垢称」「浄名」などの別称を用いつつ自らを維摩居士に擬定するようになる<sup>35</sup>。同年三月二日付の書簡<sup>36</sup>では、

欧人なにかという捏造<sup>ねつぞう</sup>とか不純とかいう、これ大馬鹿なことなり。無中に何ごとも造り出されぬは知れたことなり。また五采燦爛としていろいろの美を集むるにあらざれば、事は成らぬものなり。現にかの毛唐人輩<sup>けつとうじん</sup>の自慢とする帰納法論理は、当世開化の基本というが、すなわちいろいろのものを集むるの法に外ならず。釈迦いかな手づまつかいなりとも、竜猛<sup>りゅうみょう</sup>いかな法螺吹きなりとも、所伝のなきことをいかにして無中より作り出だし得んや。故にインドに異論あるいは一衰し、あるいは一盛して相争える永年期の間に多少の賢士ありて仏の地をなすべき法は説いたことなるを、釈迦が世に出でて統合してこれを残し、それがまた分かれたるを、竜猛がまた統合せるなり。維摩居士すなわち余の前身のごきは、実にえらい大乘家なり。しかして欧人もその釈迦と同時の人（一市人）なるを疑わず。維摩別に釈迦にいるはから教えられて、かほどえらくなつたとは聞かず。はじめから舍利弗や目犍連に駕する見識がありしなり。

と述べており、翌日付の書簡<sup>37</sup>でも、次のように記す。

また従来わが真言の相承というものもかくのごとくなるなり。釈迦が仏教を始めたなど心得るは大違いにして、釈迦よりずっと前よりありしなり。それは梵教の一部の異見といわんか、それは、なにか今日より北朝は正統にあらずというような論で、ただ言句上の遊戯なり。梵教大はやりのときなりとも、梵天より高きものを主張せるものあらば、すでに梵教にはあらず。また前状申し上げしごとく、維摩すなわち余の先身のごときものことを見よ。『法華』が釈迦の骨髓とすれば、『維摩』は維摩の肝胆を得たるものにて、二経すでに大乘の大支柱たれば、維摩は釈迦に次ぐ迦葉ごときものよりはよほど卓見ありし人と見ゆ。しかして、別に釈迦に教えられてかかる不可思議の広才を得たりということを聞かず。またそのところは多少釈迦と（言句の）ちがうた骨法もあるなり。故にこの人は釈迦と同時に、前代の仏教を釈迦とは別の師より得たるか、または自習自発見たるものにて、たまたま釈迦の出でて法を説くに及び、大いに協賛同助せることなり。

維摩を釈迦や迦葉と対比して、その独歩を称揚する一方で、同年三月一九日付の書簡<sup>38</sup>では、当時のヨーロッパにおける理解を批判する。

<sup>35</sup> 金粟如来などの呼称は、天台智顛の『維摩經玄疏』などの中国撰述文献にみられるものである。高山寺本『土宜宛書翰』前掲注 28、一四七頁、注 33 参照。

<sup>36</sup> 『南方全集』四号、『往復書簡』二一号。

<sup>37</sup> 『南方全集』五号、『往復書簡』二三号。

<sup>38</sup> 『南方全集』七号、『往復書簡』二九号。

今、欧州人は『法華経』『維摩経』を疑うて竜樹、無著<sup>むじやく</sup>などがこしらえたというなり。それを弁ずるに、『法華経』に多宝如来がどういふ、また、『維摩経』は維摩居士が問答なりなどと、人がそれを疑いおるものを証として疑いを排せんとするは、自分の夢を正として、人がそれは夢なりというを駁するごとし。実に小生は、仁者などよい年をして頑冥なるに呆るるなり。当時の牧師などにそんな人多し。『バイブル』の注ばかりを証として、『バイブル』の正しきことを唱うるなり。

南方が自身を維摩に擬えるようになった契機としては、土宜法竜から「南方菩薩」あるいは智恵第一の仏弟子とされる「舍利弗」などと評されたこと<sup>39</sup>や、その舍利弗をはじめとする十大弟子たちを、在家者でありながら次々と論破して怖れられた維摩居士の存在を、ロンドンでの孤独な生活の中で自身を奮い立たせるために強く意識したものと考えられる<sup>40</sup>。

南方の著作の中に直接『維摩経』の引用や言及がみられるようになるのは帰国後のことだが<sup>41</sup>、「田辺拔書」にみられる全文筆写は、ロンドン時代の思念を再び掻き立て、神社合祀反対運動に取り組む覚悟を固めるとともに、自らを鼓舞する思いで行われたとみてよいだろう。

## むすびにかえて

南方熊楠のきわめて多岐にわたる著作の成り立ちや意義を考究するためには、柳田国男をはじめ、高木敏雄や土宜法竜など、南方が直接に交渉をもった人々の著作や書簡、あるいは日記類を通して読み解くことが不可欠である。

和漢洋にわたる蔵書と膨大な来翰を含む遺品の詳細が、近年、南方熊楠邸保存顕彰会による二冊の目録として刊行され、田辺市の南方熊楠顕彰館により保存と公開が維持されるようになった。これらの資料を含めて、その著作を読解するうえで、飯倉照平氏による平凡社版全集の校訂から未刊文献集や論評文献の集成、二種の評伝執筆、そして蔵書・蔵品目録の作成に至る調査に裏づけされた、南方

<sup>39</sup> 前掲注 37 に同じ。

<sup>40</sup> 前掲注 35 参照。

<sup>41</sup> 飯倉照平、前掲注 2 によれば、次の通りである。

- 「喜怒自在」五（『牟婁新報』一九一〇年十一月。飯倉照平他編『熊楠漫筆—南方熊楠未刊文集—』一九九一年、八坂書房）。
- 「鳥が人に生まれし話」（『考古学雑誌』二巻六号、一九一二年。『南方全集』二巻）。
- 「情事を好く植物」（『日刊不二』一九一三年一月六日、八日。『南方全集』六巻）。
- 「竜燈について」（『郷土研究』三巻一〇号、一九一六年。『南方全集』二巻）。
- 「馬に関する民俗と伝説 九民俗（3）」（『太陽』二四巻一四号、一九一八年。『南方全集』一巻）。
- 「猪に関する民俗と伝説 三」（『太陽』二九巻七号、一九二三年。『南方全集』一巻）。
- 「我が命の早使い」（『日本及日本人』未掲載原稿。一九二九年一月執筆、『熊楠漫筆—南方熊楠未刊文集—』）。
- 「性空上人と室の遊女」（『続々南方随筆』の原稿（未発表、新稿。原田健一編「『続々南方随筆』草稿中の未発表原稿Ⅱ」（『熊楠研究』第六号、二〇〇三年）。

の著作における漢籍と大藏經に関する索引は、近く完成する英文論考の全訳注とともに、今後の研究の基礎文献として測り知れない価値をもつ。本稿はそれらに導かれながら試みた、ささやかな読解の一端にすぎない。

## 南方熊楠と紀州田辺

安田忠典（関西大学人間健康学部准教授）

### 紀州田辺、人の魅力

南方熊楠が紀伊半島南部の町、田辺に定住するようになったのは1904（明治37）年のことであるが、それには学生時代からの親友、喜多幅武三郎が大きく関わっていた。喜多幅と熊楠は、和歌山中学校時代に知り合い、熊楠の外遊中にも書簡を交わす間柄だった。帰国後も、熊楠は1902（明治35）年に田辺で医師として活躍していた喜多幅を訪ね、大いに飲んで騒いでいる。このとき、田辺の素封家多屋氏の家族をはじめとして、さまざまな人々と親交を結び、田辺という町の暮らしやすさを心に留めたのであろう。1904（明治37）年の秋に那智山での研究生生活を切り上げた熊楠は、田辺に舞い戻り、そのまま終生とどまったのである。

田辺に来た頃の熊楠は、荒れに荒れていた。ロンドンでの遊学生活が途絶し、帰国後も親族から離れ一人那智山に籠って研究を継続するも、ついに挫折してしまう。三十代も半ばを過ぎて、それまで人生を賭けてきた学問の世界での成功が遠のき、自らの居場所や存在価値そのものさえ不確かな状況に陥っていたのである。そんな熊楠に、喜多幅は結婚をすすめ、松枝夫人との媒酌の労まで引き受けている。喜多幅の人柄については、熊楠の長女文枝の回想に詳しい。

「二人は実の兄弟のようで、先生の方がわがままな弟のような父をいつもリードしてくださいました。…父も先生の言うことなら何でもよくきくのです。ですから私たちが困ったときは先生に言いきかせてもらったものでした。母はいつも冗談に『もしも先生の方が早く亡くなられたら、すぐ迎えに来てくださいよ、こんな気難しい人残されたらかなわんから』とっておりましたが、ちょうど約束を果たしたように父も同じ年に亡くなりました。…二人とも頑固で時折喧嘩するのですが、謝りに行くのは必ず父の方でした。『あいつに一服盛られたらたいへんだから』と言って（笑）。先生も『怒って知らん顔をしていたら、必ず夜謝りに来る、僕が悪かったと機嫌をとりに来るよ、実に純なところがあるよ』と笑ってらっしゃいました。」

いかにも大らかな風貌の喜多幅を介して、熊楠は田辺の人々との交流のなかで社会との接点を回復していった。妻の松枝と二人の子どもに恵まれ、盟友毛利清雅、腹心の雑賀貞次郎、野口利太郎、悪友の川島草堂、後援してくれた多屋家の人々、そして田辺新地の芸妓たちなど、多くの仲間と囲まれて、熊楠は田辺の街で暮らした。彼ら、彼女らは、熊楠のことを「先生」と呼び、地域の仲間として受け入れた。温暖な気候と豊かな自然に抱かれて暮らす大らかな人々の街であったからこそ、熊楠は田辺でその生涯を全うすることができたのである。

## 土地の魅力

熊楠が田辺に居を構えたのは、人情のよさだけに拠ったのではない。幼い頃から本草学や博物学に親しみ、欧米遊学で近代的な分類学の手法を身につけた熊楠にとっては、田辺湾岸の豊かな自然もまた魅力的であった。実際、熊楠が国内で生物学関連の調査を行ったポイントを概観してみると、自宅があった田辺近郊が圧倒的に多いのである。後述する神島などの田辺湾の島々や沿岸部、市内の鬮鶏神社や高山寺周辺、郊外の稲成神社や横手八幡、さらには隣村の田中神社、八上王子等々で、熊楠は活発な採集活動を行っている。

黒潮洗う紀伊半島南部に位置する田辺周辺は、温暖かつ湿潤であり、常緑広葉樹に覆われた森林に恵まれている。熊楠が研究対象としていた菌類や変形菌類、地衣類、蘚苔類、藻類等の隠花植物の宝庫といっても過言ではなからう。

また、熊楠は、「くちくまの」すなわち熊野の入り口と称された田辺での暮らしについて、『履歴書』（大正 14〔1925〕年 1 月 31 日付矢吹義夫宛書簡）で次のように語っている。

…そのころは、熊野の天地は日本の本州にありながら和歌山などとは別天地で、蒙昧といえば蒙昧、しかしその蒙昧なるがその地の科学上きわめて尊かりし所以で、小生はそれより今に熊野に止まり、おびただしく生物学上の発見をなし申し候。…

この書簡で熊楠は「小生はそれより今に熊野に止まり」としており、田辺に定住している大正 14 年の時点でも引き続き「熊野にいる」という意識を持っていることがうかがえる。こうした熊楠の立ち位置は、田辺に定住してから本格化したかれの社会活動における独特の視点を支えるものであった。つまり、熊楠は外部からの観察者として熊野を見つめたというよりは、熊野に暮らすという内的な立場から神社合祀反対運動等の活動に取り組んだのである。

この「熊野で暮らしている」という自覚は、とくに、熊楠の実践活動として評価されている神社合祀反対運動とは密接な関係がある。日本文化の形成において神社を中心にした自然信仰の体系が重要な役割を果たしたことについては、すでに在英時代に「タブーシステム・イン・ジャパン」（明治 43〔1909〕年）という論題で発表を試みていた熊楠だったが、それは海外にあって日本文化を相対化するという視点を獲得したうえで書かれたものだった。そのような視点を獲得した後に、じっさいに熊野の地に暮らす機会を得たことは、後に神社合祀反対運動へと発展する熊楠の思想をより深め、身体化する過程であったとみることができよう。

## 盟友との活動

熊楠は 1909（明治 42）年 9 月 27 日付の『牟婁新報』に掲載された「世界的学者として知られたる南方熊楠君は如何に公園売却事件を見たるか」という記事の中で、はじめて神社合祀反対意見を公にした。以後、熊楠は牟婁新報を主な寄稿先として、神社合祀反対の論陣を張ることになる。

じつは、熊楠の神社合祀政策に対する問題意識は、この記事から約 1 年前の 1908（明治 41）年、

「糸田の猿神社」が合祀されたことに端を発すると言われている。では、熊楠が実際の行動を起こすまで約1年間もかかった理由は何であろうか。それには、牟婁新報の存在、とくに主筆であった毛利清雅の存在が大きくかかわっている。というのは、単独では行動を起こせないでいた熊楠の眼前で、すでに毛利らは大浜台場公園売却問題などの地域の問題に取り組んでいたのだ。つまり、熊楠は牟婁新報の活躍に触発されるかたちで自らの意見を述べはじめたと考えられるのである。

こうして牟婁新報を舞台に口火を切った神社合祀反対運動は、その後、柳田國男ら中央の人脈を頼み、『日本及日本人』などの全国規模の雑誌上で展開されることになる。そして、その神社合祀反対運動は、和歌山県でいえば5800余りあった神社が1912（明治45・大正元）年には400台にまで減ずることで合祀自体がほぼ収束するのに合わせて終局をむかえたのだが、運動をめぐる思惑の相違などから、牟婁新報や毛利との関係も同年前半にいったん途絶している。（翌年末には毛利と文通を再開している）

なお、その後も熊楠と牟婁新報の関係は続き、滝尻王子の移転問題、奇絶峡保存問題、岡の田中神社の伐採問題、三郡製糸会社設置問題など、地域に起こった様々な社会問題に対して、熊楠は牟婁新報を通して意見を表明している。

また、熊楠の生涯におけるクライマックスとなった昭和天皇へのご進講の舞台となった神島の保全についても、熊楠は毛利らと協力しながら、粘り強くことを進めた。熊楠らの神島保全に関する運動は、明治35（1902）年の神島初上陸から、明治末年の「保安林」に指定、昭和5（1930）年の和歌山県天然記念物指定、昭和10（1935）年の国の天然記念物指定まで、30年以上に及んでいるのだ。そして、この3段階の保全活動において、熊楠は常に主導的な立場に関わり、神島という紀伊半島南部の生態系をよく残していた稀有な島が法の下できちんと保全されるために、最善を尽くしたのである。

## 生態学の視点

神社合祀反対運動や神島の保全運動の内容を少し詳しく見てみると、熊楠の特徴的な思想を垣間見ることができる。たとえば、熊楠が生涯をかけて研究したのは当時隠花植物と呼ばれていた菌類や変形菌であったが、その膨大な隠花植物のコレクションのうち神島で採集されたものはごくわずかなのである。つまり、神島は熊楠の採集フィールドとしては、少なくとも量の上からはマイナーなポイントだったのだ。だとしたら、どうして熊楠は30年にもわたって神島の保全に力を注いだのだろうか。まず、神島についての最初期の言及を見てみよう。

…此の島の下生えに「バクチノキ」とて…薩州と田辺辺にしか無き物で、昨今勃興の植物所住学（エコロジー）及び従来喧しき分布学上最も保護を加ふべき物として…

（「神島の珍植物の滅亡を憂いて本社に寄せられたる南方先生の書」牟婁新報、明治44（1911）年8月6日）

続いて、晩年、神島が国から天然記念物指定をうけた後のコメントを見てみたい。

この島の草木を天然記念物に申請したのも、この島になんたる特異の珍草珍木あつてのことにあらず。田辺湾固有の植物は、いまや白浜辺の急変で多く全滅し、また全滅に近づきおる。しかるに、この島には一通り田辺湾地方の植物を保存しあるから、後日までも保存し続けて、むかしこの辺固有の植物は大抵こんな物であつたと知らせたいからのことである。

（「新庄村の合併について」 牟婁新聞、昭和 11（1936）年 8 月 23 日）

二つのコメントには 25 年という時間の隔たりがあるが、熊楠の主張は生態学（エコロジー）という観点に立っているという意味ではまったく揺らいでいない。そして、神島を巡る熊楠の仕事は、後世の生態学者たちによって見事に利用されているのである。

もっとも、熊楠たちの最初の保全運動である保安林指定の際、すでに神島はワンジュが全滅するほどの深刻なダメージを受けていたらしいのだが、その後、長い時間をかけて植生が回復したことも含めて、熊楠は克明に記述してくれている。熊楠没後も、時代に応じたかたちで護られてきた幸運な神島ではあるが、熊楠の頃からその植生は人間社会の影響を受けながら変化し続けているのである。もしかしたらこの小さな島は、いつの時代も、私たち人間と自然とのかかわりの深さを表す指標の役割を担ってくれているのかもしれない。

## まとめ

以上、駆け足で見えてきたように、熊楠の活動、とくに社会的な活動については、そのほとんどが田辺に定住してからのことであり、家族や仲間、自然環境等のすべての環境とのかかわりのなかから紡ぎだされたものなのである。

自らの名前に熊野の「熊」と社叢の大木である「楠」を頂く熊楠が「くちくまの」田辺で取り組んだ仕事は、「生物多様性」や「共生」といった現代的な課題に通じる萌芽的な内容を含んでいるだけでなく、人文・自然の両分野にまたがる複層的な関心から、彼が生きた「近代」という時代の行方を考えようというスケールのものであった。

また、そうした熊楠のユニークな仕事を可能にしたのは、人と自然が豊かにかかわりあうことで醸成されてきた日本文化の原点のようなものが感じられる田辺の街のちからでもある。そして、その田辺の街には、いまでも熊楠の息吹を感じることができる場所が少なくない。ぜひとも足を運ばれることをお勧めしたい。

公開シンポジウム  
いのちの尊さを考える

公開シンポジウム  
いのちの尊さを考える

日時：2014年1月11日（土）13:00～17:00

会場：東洋大学白山キャンパス 8号館125周年記念ホール

【主催】学術研究推進センター

【共催】東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ  
(TIEPh)

[プログラム]

基調講演

村上和雄（筑波大学名誉教授）「いのちの奥にあるもの」

シンポジウム

寺田信幸（東洋大学理工学部教授）「自律神経が織りなすいのちの妙」

金子律子（東洋大学生命科学部教授）「生物の多様性の紹介

—生き物の定型化と柔軟性—

白石弘巳（東洋大学ライフデザイン学部教授）「「生きること」と

「生かされること」の相克としてのいのち

—精神障害をもつ方々への支援の経験から—

河本英夫（東京大学文学部教授）「リハビリテーションと自己組織化」

パネルディスカッション

司会：岡崎 渉（東洋大学生命科学部教授）

いのちの尊さ考える

## 「自律神経が織りなすいのちの妙」

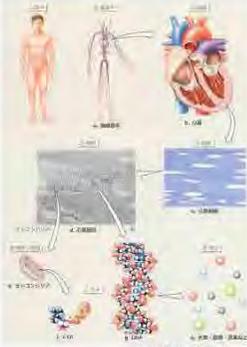


東洋大学生体医工学研究センター  
東洋大学理工学部生体医工学科  
寺田 信幸

SMBE 17.26ruda 2014/7/11

### 細胞・組織・器官・系

- 細胞は遺伝プログラムに沿って増殖（細胞の数を増やすこと）、分化（特殊な機能を持つように変化すること）をし、そのためにそれぞれの細胞は与えられた働きを遂行するためにさまざまな形をしている。
- 分化した細胞は形態や機能が違うが、基本的な構造は共通している。
- 臓器はたくさんの細胞の集合（100兆個以上）からできている。



引用：解剖生理学（医学書院）

### 生体を取りまく環境因子

**内なる環境**

細胞  
組織  
身体  
心

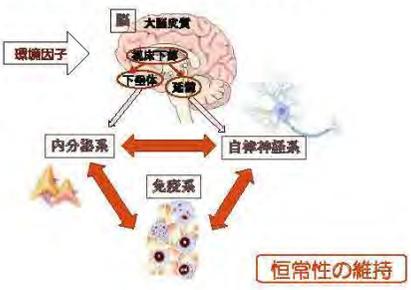


**外なる環境**

自然環境  
社会環境  
食品環境

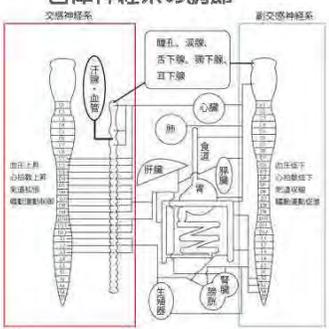
恒常性の維持（ホメオスタシス）

### 恒常性を維持するための調節



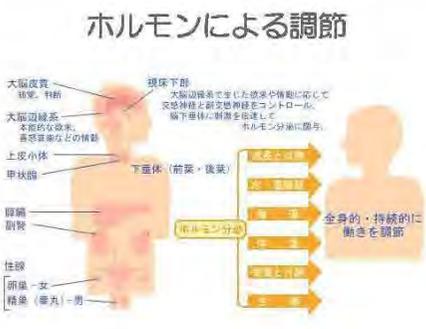
恒常性の維持

### 自律神経系の調節

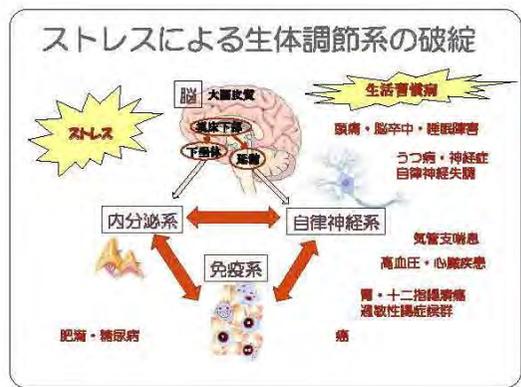
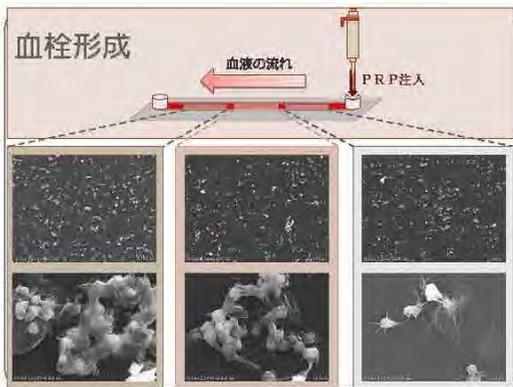
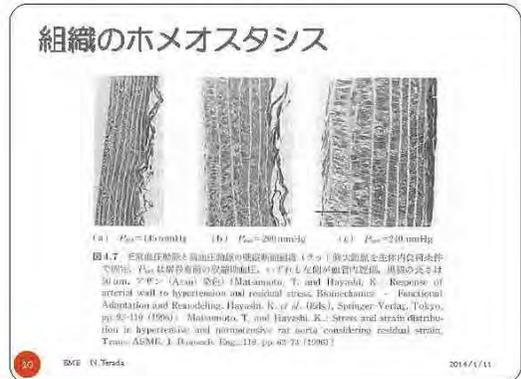
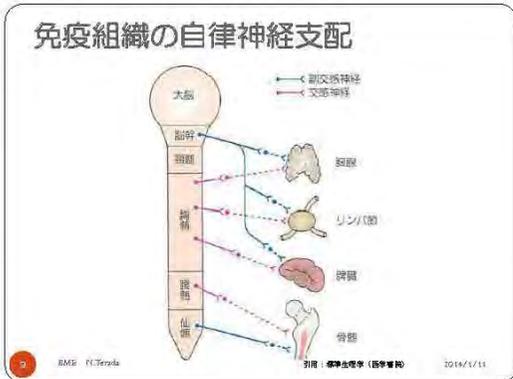
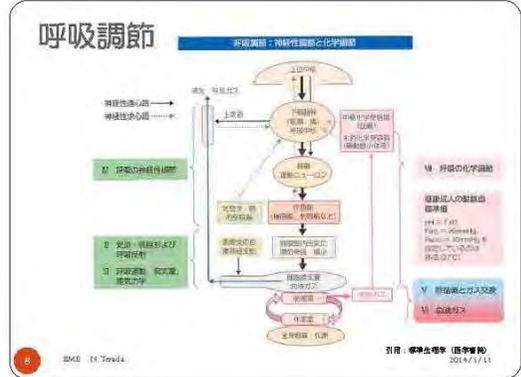
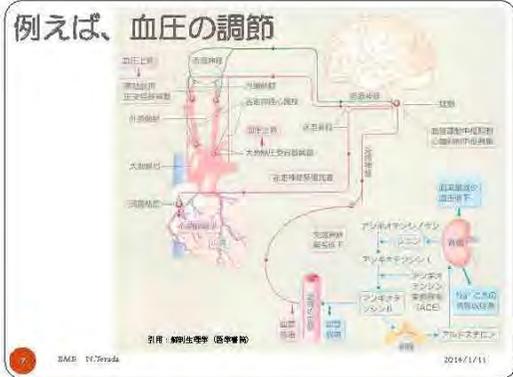


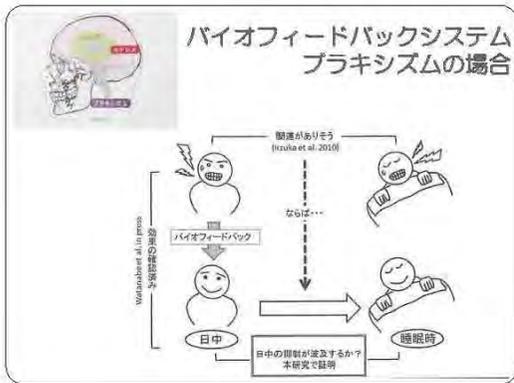
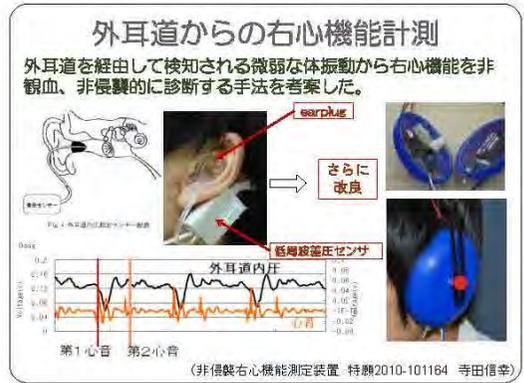
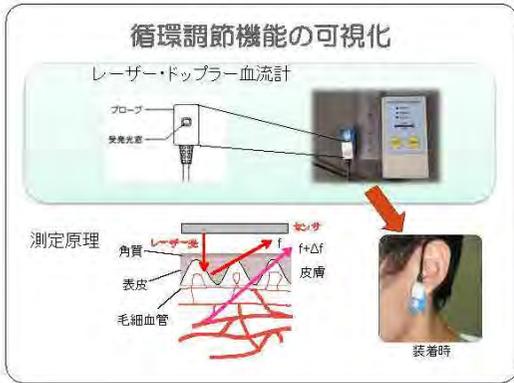
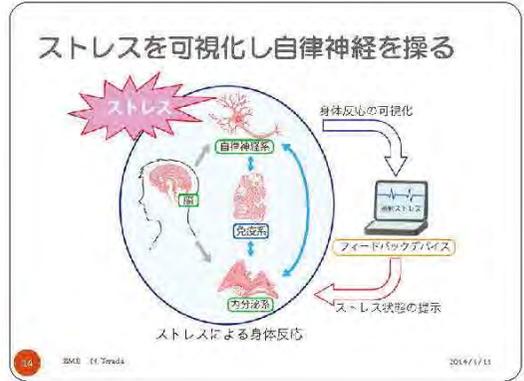
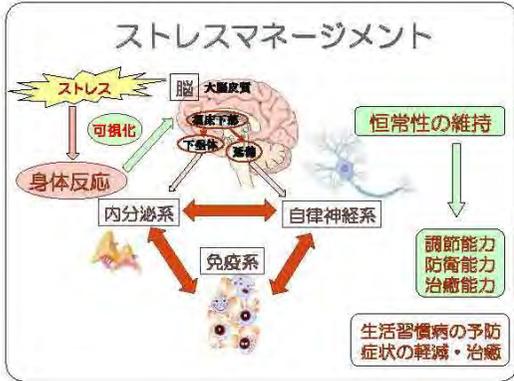
SMBE 17.26ruda 2014/7/11

### ホルモンによる調節



全身的・持続的に働きを調節







生物の多様性や柔軟性について

生物 > 動物 > 人間

人間の視点から見ると、固定的に考えがちなことも、ひろく動物を見渡すと、生物はもっと柔軟に命を繋いできたことが分かる。

生物:いろいろなサイズ、何を食べるかなど、様々

「性」(雌 vs 雄、女性 vs 男性)を例に  
動物の多様性や柔軟性を知る。

私たちが、遺伝的に決まっています、揺るがせないものの代表と考えているものに、「性」があるのではないかと？

性染色体によって「性」は決まると考えている。  
女性はXX、男性はXY

しかし、実は動物界を見渡せば...

性決定様式には、  
(1) 遺伝によって性別が決まる遺伝性決定  
(2) 個体が置かれた環境によって性別が決まる環境性決定  
などの遺伝によらない性決定がある。

爬虫類の中には、

温度によって「性」が決まる種類がある...ワニ、カメ、トカゲ  
temperature-dependent sex-determination (TSD)

(ちょっと脱線)

高田爬虫類研究所



高田榮一 (1925年-2009年10月13日)

東洋大学文学部卒業

歌人、詩人として多くの作品を発表するかたわら、「へび博士」としても知られる。

東京都・文京区・根津に爬虫類研究所を1960年ごろに建てる。  
日本人専門家として初のコモド島調査を成功させ、  
コモドオオトカゲの紹介に尽力した。

爬虫類の中には、

温度によって「性」が決まる種類がある...ワニ、カメ、トカゲ  
temperature-dependent sex-determination (TSD)

種類によって異なるパターン

- 【パターンI】低温で100%オス、高温で100%メスとなる。
- 【パターンII】低温で100%メス、高温で100%オスとなる。
- 【パターンIII】低温と高温で100%メス、その中間でオスとなる。

環境によって性が変る他の例  
(性転換)  
魚類に多い

クマノミ *Amphiprion clarkii*



クマノミ類はイソギンチャクに共生し、ひとつのイソギンチャク内で最大の個体が雌、2位の個体が雄、3位以下は未成熟となる。雌がいなくなると、2位だった個体が雌に性転換し、3位だった個体が雄として成熟する

クマノミ (ウイキペディア: <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E3%82%A1%E3%83%9C%E3%86%9C%E3%93%99>)

ファインディング・ニモ



DISNEY  
<http://character.disney.co.jp/finding-nemo/>

性転換にはホルモンが関係しているので、ホルモンによって人為的に生殖腺や行動の性転換を起こせる場合がある。

【金魚でのホルモンによる行動の転換のビデオ】

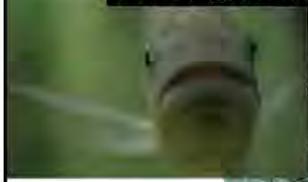


国際基督教大学 小林牧人教授が撮影

生殖行動は決まりきった行動で、変えられない思いがちでは。しかし動物によっては、このように本能行動まで変化させうる。

**生殖行動の雌雄が逆転する  
この時、脳の中で何が起きているのか？**

ティラピアを使った私のラボでの研究



ティラピア  
(*Oreochromis mossambicus*)

雄が作った巣穴  
1匹ごとに巣穴を掘る



ティラピアの巣

モザンビークティラピア (*Oreochromis mossambicus*)

雄がnest building (巣作り行動)をする。  
雌は哺育をする。雌は、本来、決して巣作りをしない。

私たちは、雌にホルモン(魚類の雄性ホルモン)を注射することで、成熟した雌に**巣作り行動**を起こせることを発見した。

行動を決定するのは、「脳」

↓

ホルモン投与によって、本来雄がする生殖本能行動を雌がするようになった時、脳の中では何が起こったのか？  
脳の中の変化をどのように調べていくのか紹介しながら、  
脳の変化・柔軟性をみてみましょう。

ティラピアの雄で、GnRH3と呼ばれるホルモンが働けないようにすると、その魚は、巢作りをしなくなった

Prof. Parhar I. S. グループの研究 (Ogawa et al., 2006)

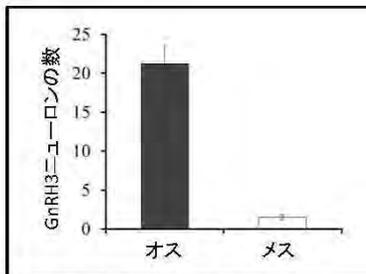
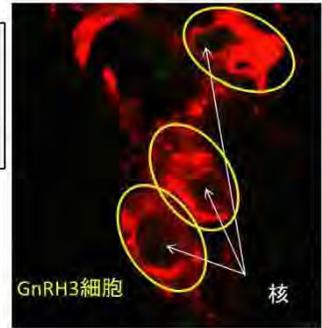


(注) GnRHとは・・・  
 「生殖腺刺激ホルモン放出ホルモン」のこと。  
 つまり、GnRHニューロンとは・・・  
 「生殖性刺激ホルモン放出ホルモンを  
 産生・分泌する神経細胞」のことで、  
 生殖機能を調節する主要なニューロンの1つ。

「GnRH3ニューロンは、巢作りを指令する神経細胞」と考えられている。  
 そこで、GnRH3ニューロンに注目して調べた

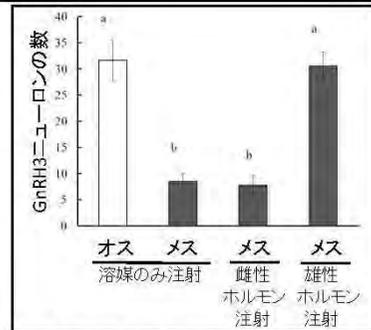
特定のニューロンを  
 染め出す技術

GnRH3ニューロンを赤く  
 染め出す (右の写真)



GnRH3ニューロンの数の雌雄差

GnRH3ニューロンの数には、  
 明瞭な雌雄差があることを発見した。



ホルモン注射後のGnRHニューロン数  
 雄性ホルモンを注射すると、メスのGnRH3ニューロンの数がオス並みに増加した。

どんな仕組みで、雄性ホルモンは、  
 脳のGnRH3ニューロンの数を増やしたのか？

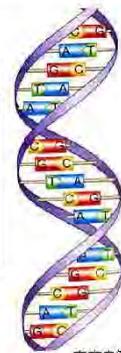
⇒どのように脳のオス化は生じたのか？

新しくニューロンが増えて、GnRH3ニューロン数が増えた可能性はないのか？

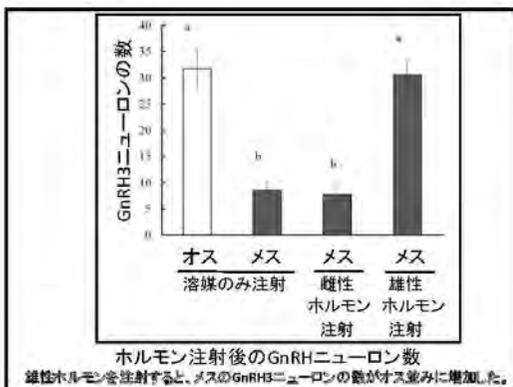
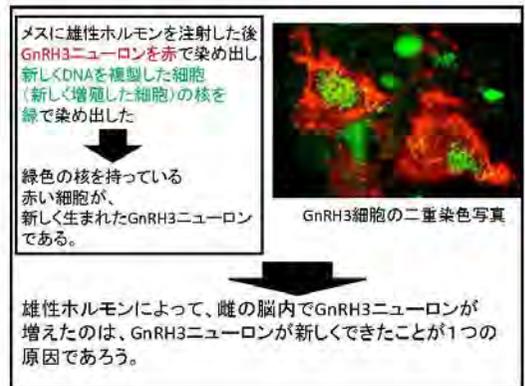
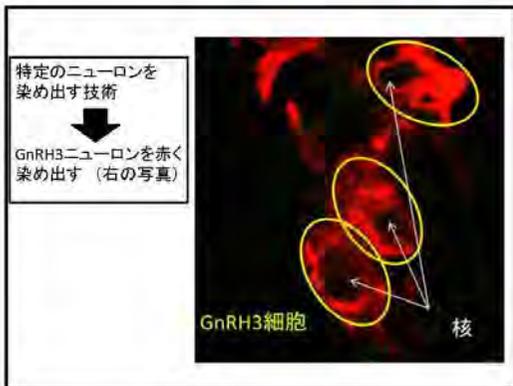
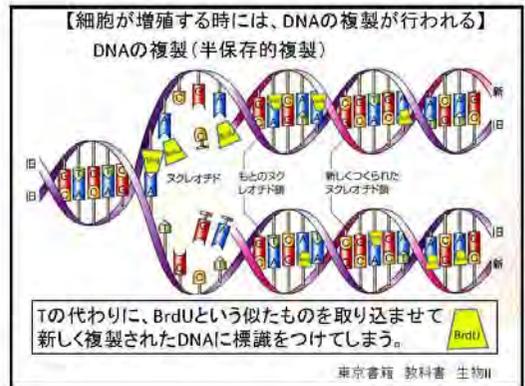
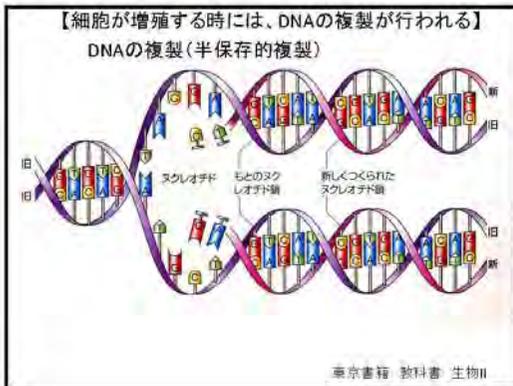
それを調べるために、  
 新しく増えた細胞に標識を付ける技術を用いる

DNA(遺伝子)  
 の二重らせん構造

AにはT、GにはC  
 と呼ばれる「塩基」が  
 結合し、DNAの二重らせん  
 が作られている。



東京書籍 教科書 生物II



魚類では脳の広い範囲に、分裂能力のある「幹細胞(stem cell)」が存在する。  
(PS細胞=induced pluripotent stem cell)

↓

そのため、ホルモンによって刺激されたり脳が損傷を受けた場合に、神経細胞が新しく生まれ行動を変えたり、損傷を回復させることができる。 (また恐らく、新しくニューロンを作るだけでなく、回線の繋ぎ換えも哺乳類より容易に行っているのだろう。)

↓

新しく神経細胞を増やすことができる能力は、実は哺乳類でも(私たち人間にも)、脳の特定の領域に備わっている。(河本先生から後程、お話があります)

今日は、動物の「性」決定を例に  
動物の多様性や柔軟性(「脳の性転換」)  
のご紹介をした。

様々な動物は、多様性と柔軟性を持って  
いる。

動物の持つ柔軟性のメカニズムを明らかにすることで  
人間の脳損傷後の機能回復などに  
活かせないだろうか？

サカナ  
ネズミ  
ヒト  
など

ご清聴ありがとうございました。

2013年度・東洋大学生命科学部  
生命科学科・神経機能研究室

 東洋大学

「生きること」と「生かされること」の相克  
としてのいのち—精神障害を持つ方々  
への支援の経験から—

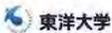
ライフデザイン学部生活支援学科  
白石弘己

われわれは、  
ただ生きているのではない。  
ほかならぬ自分として、  
よりよく生きること  
自分の力で生きること  
を自他から期待された存在である  
→人は常に未完の存在

 東洋大学

WHOの健康の定義  
Health is a state of complete physical, mental and  
social well-being and not merely the absence of  
disease or infirmity.

健康とは、病気ではないとか、弱っていないということ  
ではなく、肉体的にも、精神的にも、そして社会的  
にも、すべてが 満たされた状態にあることを言う。  
→健康すら極める対象となる

 東洋大学

高齢でも、病気に罹患しても、障害を持ってい  
ても、好ましい状態(well-being)は可能。  
1)その人が、**楽しさや充実感**を得ている  
2)その人が、**持てる能力を発揮**している  
3)その人が、**孤立**していない

→そうした状態は「**負けないで自分らしく生きて  
いる**」状態といえるのではないか(「心の健康」)

 東洋大学

私は精神科医として約30年臨床に関わり、  
精神障害は他の障害と比較し、「**負けない  
で自分らしく生きる**」ことが容易ではないと感じてきた。  
→今日は、**精神障害者への支援と回復を「  
いのち**」という視点で論じてみたい。

 東洋大学

精神障害とは  
物忘れがひどい人。  
いるはずのない人の声が聞こえてくる人。  
注意が散りすぎて、坐って授業を受けられない  
児童。  
会社に行きたくても行けない人。  
酒を止めたいのにやめられない人。  
潔癖性が過ぎて自分でも困っている人。  
→精神障害では、**できるはずと思われているこ  
とができなくなる。**

 東洋大学

### 精神障害の構造

精神機能に障害が生じる(精神症状)

- 1) 能動意識が剥奪される(させられ体験)
- 2) 自己の知覚が不確実になる(幻覚)
- 3) 能動的な行動が制限される(思考制止)

防衛過程としてのホメオスタシスとその機能不全

(これも精神症状)

- 1) 制御不全に陥る(強迫行為、アルコール飲酒)
- 2) 心的防衛システムが否認や歪曲を引き起こす

→発生した精神の機能障害に対し不適切な対処方法での防衛に固執することにより悪循環が生じる。  
(**個体レベルでの悪循環**)



悪循環の帰結: 生きる基盤の切り崩し

日常生活面

- 1) 生活習慣の崩壊
- 2) 対人関係の崩壊

心理面

- 1) 自尊心が損なわれる(自己否定)
- 2) 自己の有効性に関する意識が損なわれる(無力感)

→精神障害では、一般に重篤になるほど支援を拒む傾向が強まる(**社会レベルでの悪循環**)。



精神障害者の意思を尊重すべきか迷うことがしばしば生じる(1)

#### 入社式間近の大卒女子の事例(うつ病)

自殺をほのめかす行動があったため、父母に伴われて精神科外来を受診した。入社式は3日後に迫っていた。本人は「自殺しない」「入院したら就職を取り消される」と訴える。父母は、入院の可否は医師の判断に任せるという。



精神障害者の意思を尊重すべきか迷うことがしばしば生じる(2)

#### 体重約20kgの20歳代女性の事例(摂食障害)

体重20kgでも、もっとやせたいと言い続け、昼食は点滴で200滴しか受け付けられないとしていたが、数滴多く体内に入ったと言って怒り、病棟前の交通量激しい道路に飛び出して死のうとする。



### 精神障害者には支援が必要

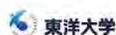
エンパワーメント的支援

直面化

操作

養育的態度

→支援はできる限り、本人の自己決定を尊重したものであることが望ましいが……。



### 支援の矛盾

精神疾患が重い人ほど、本人の望む支援はできない。しかし、支援は本来本人の望むものであるべき。

→最悪の状況を回避し、その上で希望を叶える支援(エンパワーメント的支援)を行う。



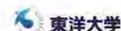
## ひきこもりに対する対応

病的な状態と見る→治療や特別の訓練を強制する(無理に関わる)  
 不安から身を守っていると見る→成長や経験着積を重視(介入を控える)  
 自分が決めた生き方と見る→尊重しつつ選択肢を広げる援助を実施(エンパワーメント的支援)  
 →変えることより関わること。できること探し。



精神障害者に対する支援は、  
 悪循環を阻止し、  
 良循環を動き出させる  
 触媒として機能するもの。

→個人の自律(ホメオスタシス)の破綻、  
 周囲からの孤立から立ち直るための環境づくり。



## 精神疾患からの回復を促す言葉

- (1) 回復はできないことをできるようにするのではなく、できることをきちんとできるようにすることから始まる(生活習慣)
  - (2) 今できることを頑張ってやっていたらいつか良くなる(希望)
  - (3) 自立とは、できることは自分でい、できないことを人に頼めること(対人関係)
- 悪いままの状況を肯定的に見る視点を共有



ひきこもりの改善  
 内面の問題 自尊心低下  
 社会での行動 回避

ひきこもり

あなただけではない  
 皆同じ状況になる

あなたにできることがある  
 できることをすれぱいい



個人としての自律



## 結論

精神障害では個人のホメオスタシスが破綻する。  
 その結果、個人の尊厳と社会関係を毀損する悪循環に陥る。従って、周囲からの支援が必要となる。  
 支援は、強制的に生きる環境を整えることから始まり、本人の意思を尊重し、現状を肯定的に見ることが共有されることで良循環が回り出す。  
 →精神障害とその支援のありようから、人のいのちが人々によって支えられ「生かされる」ことと「生きること」の相克の中で存在できていることが明らかとなる。



学術推進センター・エコ・フィロソフィー

## リハビリテーションと自己組織化

2014/1/11

東洋大学文学部哲学科  
河本英夫

### 動的平衡システム1

- 動的平衡システム(成体生命体の90%)
- レジリエンス(病変からの回復力と平衡逸脱への抵抗力):均衡逸脱からの回復時間で計測される。ただし破壊サンゴ礁の回復までの時間とインフルエンザからの回復では、タイムスケールが異なり、標準タイムスケールがない。
- レジリエンスはしばしばヴァルネブリティ(脆弱性)との対抗概念だとされるが、脆弱性は病因論概念であり、レジリエンスは治療・回復・維持概念である。見ている局面が異なり、対抗概念というより、異なる構想である。
- レジリエンスには、均衡逸脱への抵抗力(複雑性、冗長性、代替可能性、内部選択可能性と均衡逸脱からの回復力(再生可能性、自己組織化、オートポイエシス等)がかわる。
- 健康とは、一定の複雑さを維持し、内部・外部の変化に対し、対応可能性の幅を一定程度に維持できていることである。

### 動的平衡システム2(複雑さの維持)

複雑系としての指尖脈波のカオス

### 動的平衡システム3(内的選択性)

- 形の変換可能性:ヒトデ(5本足)とイカ(頭足類)の間には、圧縮と伸長だけで変換回路はあるか。こうした変異を病気だとは言わない。
- 整数次元は、次元を尽くすか。少数次元(3.53次元、2.89次元)を入れた環境設計は可能である。健康維持とリわけ神経系で制御される健康維持のためには、一定程度の複雑な環境に触れていて方がよい。生体はこうした複雑さの度合いを踏んでおり、そこにとのように対応できているのか。
- 複雑さの度合いを拡張しておくこと(内在的な選択性を高めしておくこと)

### 動的平衡システム4(非整数次元)

### 自己組織システム1A(プロセス)

- 二重安定性(湖沼の汚濁は、進み始めると一挙に進行する、フェーズシフト。あるいは相転移) ところがひとたび汚濁が安定すると、汚濁物質の濃度を汚濁開始濃度まで下げても、透明にはならない。相転移には、復数の変異曲線があり、汚濁進行曲線を逆回しにするようには、透明回復曲線は進行しない。
- おそらく健康を損なっていく変異曲線と、健康回復の変異曲線はずれていて、健康を害する悪業(汚濁物質)を取り除けば、逆回しするように健康が回復されるわけではない。破壊プロセスと再生プロセスはずれてしまい、異なる転移点と異なるプロセスがある。相転移点が複数個あるという事態は、相維持に複数個の規定変数がある、と考えられる。
- 病気とは言えない(未病)が、健康でもないという状態間の隙間は相当に広く、一定程度の揺れ幅をちっている。健康が病気の二者択一にはならない。この場合、完全に健康状態に戻すためには大幅なコストがかかるが、病気になるようにすることは転移点の事前に留めればよい。

### 自己組織システム1B(プロセス)

- ・ 病氣とは、変容したシステムの最大の自己治療努力の成果もしくは結果である。発熱とは、自己治療の開始であり、そのプロセスである。病氣とは、自己治療努力の結果到達された一つの安定・平衡状態である。内的に対応可能な選択肢がすでに安定状態へと向かわせる回路に入っている場合、病氣である。健康に幅があるように、病氣にも幅がある。
- ・ 生命の基本は、一挙に進んでしまふプロセスを何重にも抑制機構をかけることで、遅延させる仕組みである。したがって慢性病は、みずから安定状態へと入ろうとする安定化の回路をもちいていると想定できる。病氣とは自己安定したシステム状態である。ある意味で慢性病とは、自分で治りたくないと自律しているシステム状態である。
- ・ そうなると病氣がそれとして安定化する手前に留めること、つまり二重安定性の状態の間についてけることが、治療の可能性を大きくする。

### 自己組織システム2(プロセス)

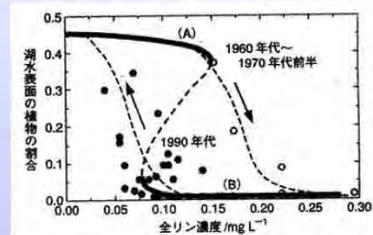


図1—オランダ、ペルエ湖の富栄養化過程(○)とその修復過程(●)で見られたヒステリシス(細い破線と矢印)。

### 自己組織システム3

- ・ 神経系を事例にとると、事態は一挙に複雑になる。神経システムを生命の基本的な本性を含んだシステムだと考えると、システムの詳細みから考えなければならぬ。神経システムは、外界に適応しようとしておらず、神経系の生体挙動だけで作動する。にもかかわらず神経システムによる身体制御は、外界に適応する。したがって神経システムの再生のためには、環境設定だけでは足りておらず、視点を二重にしなければならぬ。
- ・ 内的目的(カント): 食う-食われるという関係で、個体は何かの役に立っている。これを外的目的という。イワシは98%食われてしまうが、結果として食われた場合でも、イワシは食われるために生まれてきたのではなく、それ固有に生きている。これが内的目的である。内的目的としての個体は、世界のなかの不連続点であり、ここに生命のかけがえのなさ、否応のなさが出現する。個体化するという仕組みは、カントにはなく、現在のシステム論が展開している。

### 自己組織システム4(視点)

- ・ 生命システムで生じていることは、飛行機で生じていることに似ている。パイロットは外界に出ることは許されず、計器に示された数値をコントロールするという機能しか行わない。パイロットの仕事は、計器のさまざまな数値を読み、あらかじめ決められた航路ないし、計器から導かれる航路にしたがって、進路を確定していくことである。パイロットが機外に降り立つと、夜間の見事な飛行や着陸を友人からほめられて当惑する。…といったパイロットの仕事は、観測者が記述し表を交している行為とはまるで異なっているからである。
- ・ 外的視点と内的視点の両方の変換不可能性が確認する。解釈学の限界。
- ・ クジャクのメスは、オスの羽の目の数が140以上のオスに求愛する。しかし目の数を数えているはずがない。カシオペアは、自分の身体色を環境に併せて変えるが、環境の色と自分の体色を比較照合して変えているはずがない。
- ・ 神経系にとっての健康は、観測者が見たときと、システムそのものにとっての事態が別れてくる。ニューロンの総量は、基本的に年齢とともに減少し縮小しており、機能的特定化の方向に向かう。特定機能化することは、神経系の対応可能性を狭く続けることである。

### 自己組織システム5(プロセス)

- ・ 家を建てる場合を想定する。13人ずつの職人からなる二組の集団をつくる。一方の集団には、見取り図、設計図、レイアウトその他の必要ものはすべて揃え、棟梁を指定して、棟梁の指示通りに作業を進める。…もう一方の13人の集団には見取り図も設計図もレイアウトもなく、ただ職人が相互の配置だけでどう行動するかが決まっている。職人たちは当初偶然特定の配置につく。配置についての遠端、動きが開始される。こうしたやり方でも家はできる。
- ・ アリやハチが、巣を作るさいに、あらかじめ設計図を見て作っているとは考えられない。
- ・ 目的が決まった時、それを実現するためには、目的に向かうような目的合理的行為で形成されているとは限らない。まったく別の回路で形成されている可能性があり、プロセスの運動から作られている可能性が高い。
- ・ 溶液中で結晶が形成されるとき、溶液内の生成プロセスは継続するが、一つ一つの生成プロセスは、結晶を作ろうとして、作っているのではない。生命の生成プロセスは、目的(結果)に向かうように進行しているとは考えにくい。にもかかわらず結果は合致する。

### 神経系の再生に向かうリハビリ1

- ・ 脳卒中、脳梗塞の患者は、多くの場合半身麻痺となる。一側に片麻痺と呼ばれ、130万人程度の患者がいるとされている。半身麻痺のために、麻痺している身体の運動を回復させようとする運動機能回復が行われる。しかし病的な症状は半身麻痺であるが、疾患の型は脳神経系である。したがって運動機能回復には、本来同時に神経系の再生を促すような治療が必要となる。(これは相當に難しい課題であり、病巣、アロツハイマーの頻度を下げるような治療技法や日常訓練の開発が求められる。)
- ・ また片麻痺の急性期には、麻痺側に動きかけると、破損部位からのノイズの出力を抑え、対側運動部位で補おうとする、強固な抑制的機構が作動する。つまり運動機能回復は、破損部位を抑えること、代替機能回路の形成が自動的に進む仕組みを活用している。
- ・ ネズミの人工的片麻痺実験では、破損部位を作り、麻酔を解くと、ただちに歩行を始める。破損領域以前と同じように歩くことができる。しかし人間の場合には、片麻痺後に健康歩行がほとんど不可能となる。人間の脳は、左右分担をして動作を形成している可能性が高い。左脳で、動作の順序を制御し、右脳で空間的位置の制御を行うように、左右脳で分担制御している可能性が高い。人間の動作は圧力的に多様になりうるが、半側脳だけでは動作の制御は難しい。

## 神経系の再生に向かうリハビリ2

- 脳神経系の再生は、特定の機能回路を担うようには形成されない。神経系は自分自身で生き残ること(ニューロンの運動の形成)で生き残ろうとするが、結果としてそれが特定機能回路を形成することになったとしても、この機能回路に向かって形成されたのではない。神経系の形成と機能形成の間にはかなり深い隙間がある。
- 動かない手を詳細に動かすようにしようとすれば、細かく手を動かす訓練をするよりは、患側の手で物に触る訓練をした(ほうが良い)。物に触るとき本人は物につまみ触ろうとするが、そのとき運動速度や触る圧の調整が行われている。意識的な経験では、現れないように行為能力の形成が必要となる。
- 触覚性感覚の活用: 触覚は、視覚や聴覚の比べて、機能分化していないにもかかわらず物の肌理や滑らかさについては、2500 - 3000程度の度合いの区分ができるようである。

## 神経系の再生に向かうリハビリ3

- 統合失調症の場合には、精神の別の統一状態にあると考えられる。つまり意識の統一状態は、複数個あると考えてよい。
- 意識の機能性: 統一のモードの設定、境界設定(幻覚、幻聴)、集中 - 弛緩の度合い調整、注意の選択の場を開く、というぐらいの意識の機能性を考えておくことができる。
- 意識の境界は、比較的容易に変動する。(ナッシュ)集中 - 弛緩の度合いの変動ができないのは、意識障害となる。ただし統合失調症の場合、一定の緊張状態を容易に解除できない。複雑さの度合いは健康者と変わらないが、別の複雑さのモードになっている。
- 「健康」とは、本人の能力がさらに発揮しやすくなる可能性を含む状態のことであり、たとえ集合量からみて奇妙であったとしても、本人の能力(免疫、運動能力、生活力等々)の発揮しやすさの度合いを健康指標とする。

## 触覚性変容介入

- 触覚は、それを担う特定の器官がない。しかしざらつき、滑らかさの度合いは、2千から3千区別できる。必要が生じれば、細かな細分化が起き、そうでなければ未分化のままに留まり、余分な反応(しない)。触覚性の反応は、感じないことであり、感じないことを本性とする。視覚、聴覚のような精密機能(もたない)が、精密さとは異なる精緻さがある。
- 視覚、聴覚は、機能変容が起きれば(た)だちにわかるが、触覚性緊張のよるものは簡単には機能疾患とは認定できない。
- ヘルムの精神科医ルック・チョビは治療のさいに、スポンジで覆った柔らかい部屋で行っていた。身体の緊張を解き、身体の内側の細かさを回復するには、触覚性の度合いにかかわる介入が必要となる。

## 重力を感じ取る



## 光を感じ取る



国際シンポジウム  
ドイツ文化とエコロジー

国際シンポジウム  
ドイツ文化とエコロジー

日時：2015年3月10日（火）13:00～17:10

会場：東洋大学白山キャンパス 6号館 6404 教室

【主催】東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ  
(TIEPh)

[プログラム]

講演

ゲオルグ・シュテンガー（ウィーン大学教授）／通訳：山口一郎

「ドイツ文化とエコロジー」

河本英夫（東洋大学教授）

「ドイツ環境政策とエネルギー —日本との対照」

山口一郎（東洋大学大学院客員教授）「予防原則の理論的背景」

全体討論

ゲオルグ・シュテンガー (ウィーン大学)

(翻訳：増田 隼人)

このシンポジウムの主催者から私が依頼された「ドイツ文化とエコロジー」というテーマは、およそ私の手には負えず、また、ひとつの講演では十分に汲みつくせないテーマであろう。というのも、これには以下に挙げる幾つかの理由がある。1) まず、もし「ドイツ文化」に関して、この講演を単に「ドイツ哲学」、「ドイツ観念論」、「ドイツ精神」、「ドイツの科学技術」と結びつけるだけではなく、「ドイツ社会の構造」や「ドイツの政治」、「ドイツ社会と民主主義の関係」など、その他とても多くの事柄も含めて解するのであれば、そもそも「ドイツ文化」とはいったい何を意味するのだろうか。2) 次に、近頃では時代遅れに分類される古びた国家理解に執着しないとすれば、実際に何を「ドイツ的」と呼べばいいのだろうか。というのも、私達は今日、グローバルに考えたり、振舞ったりしないとしても、少なくともヨーロッパ的に振る舞おうとする傾向があるからである。他方で、「ポスト国家主義的な」思考とは、国家の概念と結び付けられた古典的な「文化」の克服を意味するのだろうか。人間は、まさにこの文化に基づいてこそ、通常の生の理解において、自身を言語的、行動的に、また感性的、身体的、習慣的に理解しているのではないだろうか。あるいは、これらの構成的規定の特徴は、そこに埋没してはならないだけでなく、埋没することのできない各自の人格の自己同一性に他ならないと判明することを意味するのだろうか。とすれば、ドイツの法哲学者ないしは法学者であるエルンスト・ヴォルフガング・バッケンフェルデによる有名なテーゼを眼前に掲げ、それにしたがって、国家が自己自身を保障しえない前提条件となる自由主義的で世俗化した国家において生きるとしたら、最終的に国家に根付いた稜堡としては、権利と法の妥当性を保証する「憲法愛国主義」だけで十分だろうか<sup>1</sup>。このように、私達は、「ドイツ文化」という名称と共に、予期せぬうちに、川底への眼差しを阻み続けるような暗く淀んだ航路の中へと迷い込んでしまうのである。3) そして、以上のことは、他方で、「エコロジー」という概念の場合も同様ではないだろうか。むしろ、「エコロジー」という概念は、国家という枠を超えて一すなわち世界的に認められている領土を超えて、国際的に世界全体を包括して語られることで、その問題提起が先鋭化するのではないか。それだけではなく、気候変動対策、エネルギー源ないしはエネルギーの生産、ゴミ処理等々の問題は、国際間ないしは大陸間で折衝されるものであり、そういったことだけでも実践的かつ現実的な政策に関する方向に議論が移されうる。このように、すでに最初の開始時点から、解決策の眺望などないかのように、問題は山積みになっている。そのため、私は、本講演において、この主題について多少緩やかなアプローチをしたいと思う。そして、私はその中で、このような暗闇の中に、もしかしたら何か光明をもたらすかもしれない幾つかのポイントについて述べたい。これらは独立したパースペクティブな視点ではなく、

<sup>1</sup> E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. (『国家、社会、自由』) Frankfurt am Main, 1976, S. 60.

むしろ、互いに補足し合い、刺激し合い、うまくいけば、より輝きを放ちうるような、次元的に把握される視点である。

## I. ドイツ的な視点と日本的な視点：違いと共通点

ドイツ文化について語る際に、まず注意するとしたら、ドイツと日本という「文化的世界」は、かなり異なった地域にあるにも関わらず、常によく比較されるということである。ここで文化史的・思想的な研究で語られている両国の繋がりを事前に一瞥すると、フィリップ・フランツ・v・シーボルトやマックス・ウェーバー、カール・レーヴィットのような「古典的作家達」をはじめとして、20世紀にはドイツやフランス出身の多くの知識人や哲学者が日本への好奇心を強くしていたのである。

「ドイツと日本、この両国は、似ている点もあれば、とても異なっている点もある。例えば、一方の国は、ヨーロッパ大陸の中心にあり、多くの国と国境を接している。他方の国は、海上にあり、国境を接する隣国をもたない。しかし、両国は共通の性質、つまり《間にあること》という共通性をもっている。冷戦時代、ドイツは東西双方の国々から焦点を当てられる中間地帯であった。このことは、ドイツが再統一された後も本質的には変わっていない。そして、他方では日本も、明治維新以来、文化的にはアジアとヨーロッパのどちらでもあるといえても、それでも、どちらか一方に属すのではなく、その双方の中間地帯として存在している。さらに、その大きさに関してもドイツと日本は類似している。すなわち、両者は超大国でも弱小国でもないが、今日の、そして明日の世界史における両者の国の立場や使命について考えると、私には、この《間にあること》から目を逸らさぬことが重要であると思われる。」<sup>2</sup>

そして、大橋は、「覇権的」・「拡張的」に前進しようとする「中央」へと向かう努力とは反対に、ある仕事の「ささやかではあるが重要な」一歩が、「間にあること」において為されるとみる。つまり、「そこが諸々の対立が互いに出会い、対話に至るような場所となる」と大橋は述べるのだ[18頁]。

しかし、同時に、同じような関連付けを、例えばとりわけ「フクシマ」に対して示された印象的な反応について行ってみると、そこからはドイツと日本の間にある意味深く、強力な違いが判明する。すでにこのフクシマという言葉そのものが、潜在的な、原子力による自滅の凶兆ということに関して、チェルノブイリの場合よりも、はるかに強力に世界中に行き渡っているのである。

「次のように記述することは可能である。すなわち、日本にとって、フクシマは地震によって引き起こされた事故であった。フクシマにおいて起きたことは、たしかに大きな事故ではあるが、それは他

<sup>2</sup> R. Ohashi, *Deutsches Auge – Japanisches Auge. Zum Zeitalter der Interkulturalität*, in: ders., *Japan im interkulturellen Dialog*, (「ドイツ的なまなざしと日本的まなざし。間文化性の時代について」、『間文化的対話における日本』所収) München 1999, S. 11-19, hier 17f.

の事故と同じようなひとつの事故に過ぎない。地震による危険は、日本では日常的なことである。地震は予告なしに来るし、避けようがないものなのだ、と。」<sup>3</sup>

それゆえ、地震や津波による直接的な影響があったフクシマの原子炉の事故は、起こりえる他の全ての事故と同様に「事故」としてみなされるし、それに対して私達は、より良い予防措置を敷くことさえすればよい、ということになる。

「(しかし、これに対して) ドイツでは、最初からある結論へとその眼差しが向けられていた。日本では、それはドイツ的な「不安」と呼ばれるだろう。しかし、ドイツ人の目撃者にとって、フクシマは事故ではなく、カタストロフィ〔破滅〕だった。カタストロフィとは、回復不能であるような被害を引き起こすものである。(中略) それ(が) (政党の垣根を越えた) ドイツ人の共通の感情であったし、今もそうなのである。そして、フクシマの事件へのこうした反応は、ドイツで重大な影響を及ぼした。この感情はとても強力なものであり続け、ラディカルな政治的転換を必然的にもたらしたのだ。それは原子力政策内部の転換に留まらない、エネルギー政策自体の転換である。原子力発電は、将来のエネルギー供給の計画から取り除かれることとなった。ラディカルに、完全に、そして可能な限り速やかにである。この原子力の「廃棄」の決断は、それにかかるコストなども度外視して行われた。それは、絶対的な決断であり、無条件のものだったのである。ただし、その廃棄の方法に関しては、議論が続けられている。廃棄の方法は未だに問題が多いのだ。その問題は技術的にも困難であり、経済的にも計算が難しく、したがってまた、政治的にも激しく議論されている。その上、そうした廃棄の問題は—こちらはあまり議論の対象となることはないが—原子力抜きで行い続けていかねばならない、現在と将来のエネルギー政策の枠組みにおける多くの問題の中のひとつにすぎないのである。」(同上)

「フクシマ」後まもなく、三島憲一はドイツにおいてもよく知られていた日本の世論を批判的に報告し、報道に関して、日本とドイツの間ではメディアの影響力が非常に異なっていることを指摘した。三島は、ドイツの『ZEIT』誌における刺激的な論稿において、日本では真に批判的な公共性がまったく形成されていないこと、このことを、このようなカタストロフな事態が著名な専門家によって事前に予測されていたこととして、糾弾したのである。三島は、これが真の「公共性の無力化」であり、殆ど独占的な運営会社である東京電力や、メディア、新聞、科学政策ないしは政治それ自体の間にある、いわゆる公的な盟約によって作られた危険なシステムに内在するものであると断じるのだ。三島は、ハーバマスの言葉を刷新し、今の日本の状態は、日本の行政や経済界の策略による「生活世界の

<sup>3</sup>T.Borsche, Ein seinsgeschichtlicher Deutungsversuch der Atompolitik Japans und Deutschlands nach Fukushima. (「フクシマ後の日本とドイツの原子力政策の存在歴史的解釈の試み」), ベルリンのフランス大使館での講演, Juni 2014.

植民地化」のみならず、完全な「公共性の植民地化」であると述べているのである<sup>4</sup>。

しかし、このような観点も各々の立場から語ろうとするもので、実際には非常に様々な観点があるのであり、私はここで、日本人が三島の言う通りのようだとか、ドイツ人はそれとは異なるといったことを主張したいのではない。それに、私が引用した三島の意見は、ある意味では、実際のドイツ人以上にドイツ人的な意見ではないだろうか。はたして、日本は未だに前近代的な国家だろうか。そして、私達はどこで近代国家という認定を受け、そこに組み組み込まれるのだろうか。他の問い方をすれば、日本が、ドイツから、技術的なノウハウや技術の継続的審査、政治的・経済的な実行可能性といった問題を遥かに凌駕する、よりよい議論の仕方や視野を広げること、あるいは確たる洞察などを強く期待しているといえるだろうか。問題になるのはむしろ、このような現在のカタストロフィの場面を背景にして、生活世界に生き生きと根付いた文化性の根本的理解なのであり、そこにはさらに一人間学的には当初から一技術性についての理解も属しているのである。いうまでもなく、文化性や理性には、「自然」についての根本的理解も属すのだが、それについて東洋と西洋の伝統の間には大きな違いがある<sup>5</sup>。自然の解釈の仕方について、西洋的な理解は自然科学的な枠組みとロマン主義の間で二極化しており、私としては、このような見方を日本人の自己理解に転用しようとするのは大きな損失になりうるのではないかと考えている。しかるに、キリスト教的な起源をもった自然理解（「地を従わせよ」と、神道的ないしは（禅）仏教的な地盤の上にある自然経験を対立させることが既に、いかにアポカリプ的〔黙示録的〕に高揚されて体験されているとしても、ここでは直接的な伝達や融合とは異なった他の解決の可能性の展望が求められることになる。したがって、決定的に重要なのは、どのように、間文化的な標語のもとで—日本／東アジアと、ドイツ／中央ヨーロッパの間で—自然と技術の関係に関わり、それを理解するのかであり、再度、この特別な挑戦を行うことなのだ。

## II. システムの合理性か、あるいは秩序の生き生きとした多次元性か

社会的・文化的にみて、人はある特定のシステムが他のシステムを凌駕するとみなす傾向がある。なぜなら、機能性や効率性に基づくあらゆるシステムは、それ固有の説得力をもつからである。宗教、科学、政治、技術等々のどのようなシステムであれ、あらゆるシステムの中には、まず、独自の合理性が住まうようである。とはいえ、技術といった、常に特定の技術的意識が伴われるようなシステムが、ただちに政治システムと同一視されることはないだろう。ここには、「システム」とは各々どのように理解されるのかに関して、その核心に至る区別がある。より正確に考察すると、諸々のシステムは、別個に存在するのではなく、相互に影響を与え、創発しあっている。まさに相互の交信に依存

<sup>4</sup> Vgl. Kenichi Mishima, *Des Pudels Kern. Der japanische Philosoph über die Lage seines Landes in der nuklearen Katastrophe*, (「核の正体。原子力カタストロフィにおける日本の状況について、日本の哲学者より」), in: *DIE ZEIT*, 5. Mai 2011, No. 19, S. 54.

<sup>5</sup> 自然科学的思考と、西洋的—より正確にいえば、ドイツ的な系譜をもつ哲学的思考の間にある次元の違いに関する哲学の—批判的な現状分析は、基本的な洞察に関して熟慮されねばならない。Vgl. etwa P. Janich (Hg.), *Naturalismus und Menschenbild*, *Deutsches Jahrbuch Philosophie*, Band I, (「自然主義と人間観」, 『ドイツ哲学年報』第1巻所収) Hamburg 2008.

しているものであり、詳細に見ると、それがまさに進歩になっているのだ。システムは、自己維持の追求のみならず、概念的な自己了解に即して、「進歩」へと目的づけられている。恐らくそれは進歩ではあるが、それはシステムの原初的な根本規定の「接続能力」ともいえるかもしれない。ドイツ連邦議会技術評価局（TAB）及びカールスルーエのシステム分析研究所（ITAS）の主任であるアヒム・グリュンヴァルトは、このことを取り上げつつ、その潜在的な危険性にも気づき、次のように述べる。

「技術的發展は、特別なフォーマットの社会的で政治的な形態化の課題をもたらすものである。様々なあり方で周知のものである技術の二面性、すなわち、意図せずに、広範に渡ってしまう結果の発生や技術に関する社会的摩擦、また持続可能な発展についての要請、ならびに自然環境や固有の身体と精神の内部への人間の介入の射程についての原理的な問いは、将来の技術發展の構築が相当の努力を必要とすることを明らかにしている。」<sup>6</sup>

その際、その時々決定権を持つ（持たねばならない）のは、政治システムである。そのため、政治システムは常に一方で、技術に関わる、諸々のチャンスやリスクを評価する当該の科学の専門知識に伴われつつ、他方で、方向を定めることに努め、基礎知識の解明の努力配慮にも伴われている。この後者に属するのが、哲学者の参加も顧慮される政策協議の委員会である。しかし、よく耳にする嘆きではあるが、そのようにしてどんなに多くの良い助言が得られたとしても、多くの場合、最終的な政治的決定は、選挙によって選ばれた代表者にに基づき、より望ましい知識にしばしば反するような「経済的合理性と現実性」によって判断されるのである。政治システムにおいては、まさにこれこそがまず見積もらなければならないのであり、システムの合理性の固有の論理であることは明らかである。

システムの合理性の理論およびその実践は、逃れようのないほど支配的である。それはまさに、あることを習慣的に、儀礼的に決定するほどの固有の説得力を持っているようである。しかし、それにもかかわらず、全てにおいて、おそらくいつも、決定の基準にあつては、人間としての人間、すなわち最終的には「人間的なもの」が問題になっているのかもしれない。そして、それを通して人間が人間になるのは、まさに社会的秩序への参加を通してなのであり、この社会的秩序が、人間を人間としてともに構成するのであり、それはまた、解釈のプロセスを開始させ、人間の生を遂行するものとして維持するのである。したがって、私は、「システム」よりも「秩序」について語りたいと思う。というのも秩序は、様々な諸秩序の間の「対応関係」であることが、よりよく理解されるからである。それらの秩序は、秩序の「枠組み」—秩序に替わる言葉—としては、仕事や職業、経済や科学、親密性や道徳的生（権利、義務など）、言語の秩序や価値の秩序、芸術や文学などの秩序、また私的な（家族など）並びに公共の秩序などが描き出される。すなわち、秩序とは、最終的に文化的に彩られた社会を構成するものである。そして、そうあるからには、「文化」と「社会」は、固有の秩序の間での対応関係の生起なのである。そして、このことが、それらの秩序を、応答し合い、透き通った相互的

<sup>6</sup> A. Grunwald, *Technik und Politikberatung*, (『技術と政治的助言』) Frankfurt/M. 2008, S. 7.

共鳴を生み出す、いわば「生き生きとした」生起へと作り上げるのである。この秩序の生は、部分が全体を自己の内に感じ、再発見することで、自由な活動として経験される。それは生き生きとした経過なのであり、そこではこの生がまさに生として、生き生きと感じているのであり、それは文字通り、生を・獲得〔er-lebt、体験する〕しているのである。そして、この配置ないしは構造は、まさに現象学的な刻印を担っており、それは、相互に形成し、構成し合う個人と社会の依存性を、統一的に構造化することの生起の両極として、記述可能なものとするのである。この配置こそ、まさに本来的に「秩序」を意味しているのだ。換言すると、「社会秩序は、社会的行動や、他人の存在の事実から初めて結果するのではなく、特有な実存形式としての人間の自己構成に属している。人間は、まずもって主観的なのではなく、そしてその主観から他の諸主観への関係を取りだすのではなく、人間は拡張された全体の構造として生きているのであり、この構造から、構造の単なる一契機としての「自己」へと立ち帰るのである。この全体の構造への拡張とその内部における規定点へと立ち帰るという（存在論的並びに超越論的に基づけられた〔筆者による補足〕）生起においてのみ、人間は自分を次のようなあり方で獲得する。すなわち、人間は常に既に、他者に依存し、他者から強い影響を受け、異他なるものに向けてその輪郭を与え、その生の全体においてこの輪郭づけを通して特徴づけられている。そして、この個体化を通して、全体の生において特徴づけられる人間が獲得されるのである。」<sup>7</sup>

したがって、秩序は単に所与されているものではなく、構成的な条件づけの下敷きであり、枠付けなのであり、それらは、再度、あらゆる具体的な進展と共に、この秩序として構成されているのである。同時に、これらの秩序は、それぞれの輪郭や簡潔性に関して、それらがその相互に構成的である複数性をめぐって要求するものに到達するのである。

### III. エコロジーの危機か、それとも技術の危機か。

#### 1. あるいは、「生活世界」の喪失

私がここまで行ってきた論述は、持続可能性や影響評価、技術革新に伴うチャンスとリスク一般に関する問題など、エコロジーの議論においてなおざりにされている問題に注意を向けたいがためであった。この問題とは、人間を「事実的人間」にする事実知に常に合致する経験的事実と、可能的な現出に至るものの構成的な根本条件の明示化に努める知の間の次元的違いについて、（あまり）知らずとしていないようにみえることである。後者は、エドムント・フッサールが「内省」と名づけたものの意義と価値を知っている、方向づけの知のようなものが、そこを通して初めて獲得されるような知である。かくしてフッサールの貢献に帰するのは、とりわけ、体験の領域とともに、それと結びついている、明証的に為すべき直観性の超越論的な根本構造を、その構成プロセスに向けて主要な主題にするときに、それを方法論的な意図をもってより明晰にみることであった。それによって基づけられた、学問的な哲学に奉仕する現象学的な研究態度がまず示すのは、あらゆる現象は、主観の側と

<sup>7</sup> H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, (『社会生活の現象学。現象学的社会学の基礎論』) Freiburg/München 1994, S. 127. (Vgl. auch ebd. 136f.)

それにその都度相応する客観の側の間のそれ以上遡れない「相関関係のアプリオリ」に登録されているということであり、また同時にどのように登録されているかということである。それにも関わらず、フッサールの危機分析にあるように、科学の発展は、時代の流れの中で、まるで当然のように、その都度の主観の相対性を、純粋な客観主義と心理主義の都合のために犠牲にさせることとなった。主観の相対性と客観主義という二つの論題において、現在の議論を支配している「技術的思考」と「情動と直観の思考」の前身をみることは、決して誇張とはいえない。その間に、あの「理念の衣」—現在の「実在主義」と「経験的知識」への殺到は、その裏面に過ぎず、その証明であるように映る—は、人間を支えることがなくなり、決定せねばならない重要なことの全てに蓋をかぶせ、覆い隠してしまった。これに対して、フッサールは最終的に、「生活世界」と、その生活世界の基づける力と質をまず徐々に明らかにし、そのために、哲学的な科学文化の「奥深い生」を、単なる科学文化の「平面的な生」に対置した。生活世界が担うものは—フッサールは、それを、人文主義、いわば「ヨーロッパ的精神」という名の下に置き去りにされたままになっている、かつてもたらされた志向的な原創設の沈殿した諸形式として設定するのだが—とりわけ、人格性や社会性、習慣性や歴史性などのような、それなくしては人間がその像を人間として、すなわち「世界の本質」として獲得しえず、ましてや獲得されたことなどありえないような基本的領域である。したがって生活世界には、世界を形成する力が属するのであり、それはまた、同時に文化的世界を形成する機能をもつのである。

## 2.あるいは「世界像の時間」ないしは集立から四方域へ

同名の論文の中で、マルティン・ハイデガーは、近現代の世界像の形而上学的構成に注意を促している。彼は、世界への原理的な接近や、世界一般についての理解に関心があった。科学や、そこから生じた機械技術、美学の視野へと転じた芸術や、文化と人間学的な問題提起として理解された人間の行動と思考、そしてそれに平行して現れる「脱神化」などのような近現代の本質を為すものの出現は、ある共通するものを持っている。それは上記の全ての実践において本来的な主題である世界なのである—それはまさに「世界自体」が問題になっているに他ならない。この世界は、前に-立てられた〔表象された〕世界であると同時に、こちらへ-立てられた〔作り上げられた〕世界として出現している。

近現代的思考は、常に既に世界に関する像を作り、そのようにして像としての世界が、「立てること」一般の必然的な帰結として生じてきたのであり、この立てること一般が、ハイデガーによれば近現代の人間の基本的態度を構成している。世界は像になる。それもただ単に事實的・媒体的にだけでなく、すでに前もって存在論的な根本的構成において像になる。ハイデガーによれば、世界像が生じ、それに確信しうるのは、ただ主観としての人間が、何かを前に-立てれば〔表象すれば〕よいのであり、それは、人間それ自体が既に「世界-内に-ある」現存在としてあること、すなわち人間それ自体と世界内存在の両者が、存在理解と世界理解の意味を等根源的に現存在の遂行それ自身に基づいて初めて経験することへの「真の内省」なしにそうするのだ。そのとき、諸像は、表象された本性により、減衰された像でしかありえない（このように像を、世界自体を前に-立てる〔表象する〕こととして

理解するなら、ハイデガーが正しいとせねばならない。しかし、この像がハイデガーの言うところの、固有で本来的な遂行的意味や固有の開示性、世界を生起させる意味解釈において把握されるのかは、私には疑問に思われる。ハイデガーが彼独自の像分析において(熟慮することと熟慮されたことという二重の意味を通して)、すなわち思考の単なる模造として像について熟考したことは偶然ではない。)

ハイデガーは、特に『技術への問い』<sup>8</sup>という論文と、ブレーメンでの4つの講演『あるといえるものへの洞察』<sup>9</sup>において、技術に関する問いという根本的議論に取り組んでいる。このことからハイデガーは、今日の技術哲学において欠かせない対話の相手なのである(A.ノールマン、アンドレアス・ルックナー、フリードリヒ・キットラー等の著作を参照)。後期ハイデガーにおいて問題になるのは、次のような洞察である。すなわち、技術的思考と共に、同時に客観化し、確定し、目的づけられた思考が進行するということであり、この思考は、「立てること [Stellen]」(そこに-、組み-、こちらに-、前にたてること [Hin-, Auf-, Her-, Vorstellen])という根本様相において働くことから、ハイデガーは、それに対し、「集立 [Ge-stell]」という集合的概念を使用した。この概念は、技術的接近としての理論的及び実践的接近を表現している。ハイデガーが批判的かつ本質的に疑問を呈している近現代的な技術理解は一古いテクネー〔技術〕の概念である「こちらへ-前へ-持ってくる

[Her-vor-bringen、作り出す]」ことと違って—事物だけでなく世界や大地や基準となるものといった、人間がそこにおいて「住んでいる(「オイコス」>家)」と理解している事柄に対して、それらを使用可能かつ有用な資材とみなすように「挑発してくる」のである。このようにして、「発見されたもの」は単なる客体になってしまい、その客体は全てに関して使用可能になり、それによって操作可能なものにもなるのである。しかも、そのつど可能な固有の意義や事物の発展性や事物自身から「現れ出てくること [Her-vor-gehen]」に配慮できないままそうなるのである。もともと奉仕する手段と理解された技術が、自然に対してのみならず、何よりも人間性全体に対する「挑発」であるような仕方、自立してしまうのである。アリストテレスに由来するポイエーシス〔制作〕という概念が、事物を引き合わせることで、すなわち4つの原因の集合に起因すると理解され、人間に対してその活動性は作成することにあると診断されているとするなら—これが「四方域 [Geviert]」がそこから成り立つとされる第一の根拠であるが—いまや全てが、「機械」という様相のもとで現出するのである。そこで考えられているのは、事物が機能的な連関に向けてのみ、対象化されて考察されていることである。この「新たな」見解に応じて、人間は、作成という様相においてだけでなく、恒常的に、まさに不可逆なあり方で、できあがり済みの主観として互いに行き来し合っている。このできあがり済みの主観とは、技術の利用者(ユーザー)あるいは考案者や敵対者として活動しながら、技術的な客体に対立するものとして自己を経験しているのである。人間は、技術の存在史的なメッセージにより、それ自身、事物と自然全体に相応して立てる「集立されたもの」となる。人間それ自身が、潜在的に、

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: ders., *Die Technik und die Kehre*, (「技術への問い」、『技術と転回』所収) Stuttgart 1962 (1982<sup>9</sup>), S. 5–36.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Einblick in das was ist.* (『あるといえるものへの洞察』) Bremer Vorträge 1949, GA Bd.79, Frankfurt/M. 1994, S. 5-77.

その活動性と自己理解が打算的で、計算可能で、支配可能な、そういった機械存在になるのである。全てが「用象 [Bestand]」に変異する。この用象が知らせるものは、全てが計算可能なものに向けて「挑発されている」ことであり、産業上の文脈であれ、核分裂に至るまでの技術的成果であれ、世界的な通貨の流通という経済的な循環であれ、教育機関であれ、政治的な国家機構であれ、そして人間自身であれ、そのように挑発をうけているのだ。古来の技術であれ、近現代の技術であれ、両者とも「露出する出来事」に関わっているのだが、これが生じるのは、まったく異なったあり方においてであり、まったく異なった帰結を伴って生じている。「オイコロジー」の根源的な意味である世界の内に「住まうこと」としての人間の尺度に代わって重要になるのは、明らかに、自然の支配だけということになり、詩的で、趣があって、芸術的な、いわば作り出す自由として以前に理解されたことが、いまや、その内的な理由によって限度を知ることのない計算する合理性に目的づけられているのだ。かつて努力する価値があることとして、「集めること」、「収集すること」が妥当とされていたのが、いまや「要求すること」や挑発や請求が重要とされる。この「集めて・立てること」において、人間自身が「集立」され、そして全ての表象はここからその力を引き出しているのであり、それが表象にそのそれに固有な支配的性格を供与しているのだ。ハイデガーの技術分析によって—私はただ僅かな論点を述べるに留めるが<sup>10</sup>—「エポケー」、いわば「退歩」が提供されることになる。この退歩とは、私達に思索的・システムの前提条件を開示させることが可能で、この条件は、自然と人間を「支配する知」から、ある新しい形式へと牽引するような「技術的意識」へと導くのである。また、ハイデガーの分析を直接、取上げることなしに、例えばヴァイゼッカーは、新しい「方向づける知」を促している。この知は、「エコロジーの現実政策」に即しつつ、ただ経済性や利益の最大化や融資可能性に向けて解釈されるだけの「役立つ知識」に対抗して論じられている。それは、自然科学と人文科学の間に新たに実りある対話をもたらし、「エコノミーの世紀」(20世紀)から、新しい「エコロジーの世紀」(21世紀)に移行することが可能になるのだ(そこでは、前者が後者に対して指図することはないのである)<sup>11</sup>。

ヘルダーリンのしばしば引用される言葉に、「危険があればこそそこに救いもある」という言葉がある。ハイデガーは、あらゆる「技術」に潜伏する「芸術」をこの言葉によって表現にもたらそうとしている。すなわち、真理の生起として次元的に相互に離れているにも関わらず、技術と芸術の双方において、(芸術の)自由と(技術の)決定性の間で捉えられるものなのである。言い換えれば、私はここで、T.ボルシェの次の言葉を引用してみたい。「私達がカタストロフィ〔破滅〕として経験す

<sup>10</sup> Vgl. auch K. Akitomi, Schwerpunktbeitrag: Kerntechnik denken – Ausgehend von den Technikdiskursen bei Heidegger, (「原子力技術—ハイデガーにおける技術論を出発点にして」) veröffentlicht. 2014, <http://philosophie-indebate.de/1699/schwerpunktbeitrag-kerntechnik-denken-ausgehend-von-den-technikdiskursen-bei-heidegger/#more-1699>.

<sup>11</sup> Vgl. E. U. von Weizsäcker, Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, (『地球政策。環境世界の世紀の戸口に際してのエコロジーの現実政策』) Darmstadt 1994, S. 244 f.

ることは、私達に考えを根本的に改めることを要求する。それは、「私達は何ができるのか」(たとえば、私達は安全な原子力発電所を建造できるのか) という問いから、「私達は何をしたいのか」という他方の問いに考えをずらすことである。」<sup>12</sup>

技術それ自体は決して間違った道ではない。技術は必要なものであり、歓迎すべきである。しかし、技術は、思索的で意識的な、個別的なものを普遍化するという本来的な傾向を追い払うことができない。そのため、技術は、いわば自分の母である芸術を、脇に押しやってしまうのである。そこで問われるべきは、冒頭にあげられた、東洋と西洋の間で異なっている自然の把握という問題提起に立ち帰り、なぜ日本では、今日に至るまで失われることなく持ち続けている芸術的伝統の意味が、少なくとも、文化的な自己理解のエネルギー源として、より積極的に活用されることがないのかという問いである。そこで問題になっているのは、同様に技術であるが、それは「技術という高次の芸術」なのであり、そこでは、行為は、未だ単純に目標設定へと目的づけられ、達成するに値するものに至ることを望むとされているのではなく、老子が簡潔に述べていることだが、真の目的とは、道なのであり、歩む道の一步ごとにそこで生み出すような道なのである。ここには、西洋人にとって、とても魅力的に見える、選ぶことのできる思考と実践のモデルの大きな潜在性がある。日本の側からみて、西洋のノウハウの知識だけによる単独の解決策を約束するよりも、実存的で持続可能な生活様式や思考形式を顧みることの方が、より有意義で、具体的な生活に即したより現実的なことのように思われる。そして私がここで強く確信するのは、あらゆる事実的な現実性を伴う日本における現在の原子力政策に対して、何が別の推進力を意味するかといえ、原子力技術と原子力政策へのおよそ盲目的な信頼に対する、批判的な態度と熟考した自己反省を引き起こすことではないだろうか。活動に際して高度に人為的な自然解釈と身体解釈が既に働いている芸術の道に並んで、宗教に根ざした生の形式が源泉として想起されなければならないのではないか。それは例えば、「没我的な自己」や「同情」、「絶対無における単純なくさうある-こと」などの仏教的な倫理であり、大きな、包括的・原理的な「氣」<sup>13</sup> の力や、または、根本的な、決して問われることのない神道における「大自然」への畏敬の念などであり、これは季節的な周期や、それより遙かに多くの事の中に埋め込まれているのである。時代的変転にあつて、より精査してほしいのは、何が日本人の自己理解のためにより構成的であり、同意を得やすく、持続的であるのか、である。ここで示唆されたような伝統や経験にあるのか、それとも、比較的一面的である国家の経済的利益に方向づけられた原子力政策であるのか、ということである。

#### IV.(構成の問題としての)先述定的、情念的、身体的な遭遇の諸次元

1) 「身体-化」、身体言語—構成的、遂行的。ライアン・ガンダー——(英国、1976 年生まれ、ドキュメンタ 13 [カッセルでの展示会で])

„Need Some Meaning / Can Memorise“ (*The Invisible Pull*)“, 2012. (アップロードビデオ)

<sup>12</sup> T. Borsche, 2014, S. 8.

<sup>13</sup> Vgl. I. Yamaguchi, *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, (『身体的理性としての氣。身体性の間文化的現象学への寄与』) München 1997.

> (私は必要とする/意義を必要とし、意味を必要とする/私は感銘を受けることができる、君は感銘を受けることができるか/見えることのないものが引きつけること、引きつけること、引くこと > 衰退 >これを対象の側から語ること、この対象は、まったく現れることなく、まったく目に見えるものであってはならず/それを望まないこと)

そよ風が展示スペースを抜けて見物客をつかまえる。カッセル（ドイツ）においてドキュメンタという大きな展覧会のために場所を提供している、フリチアヌム美術館の入口に面した、二つの大きなホールでのことである。そこでは、空調装置によって、さわやかな風が、見物客に快適な冷たさを届けていた。その風は、さわやかな涼しさと隙間風とのあいだを行き来していた。その時期のカッセルは暑い夏だったので、見物客は、皮膚の上に快適な冷たさを感じると同時に、優しげであるが、多少攻撃的で危険な（寒さや病気、露出されている）といったものを感じさせられたのである。

1) 芸術に専念する者と芸術を軽蔑する者——両者は、芸術に対する期待、それも高い期待からそこを訪れ、両者ともそこで期待を裏切られる。その展示スペースには（大判の）写真もなく、彫刻もなく、パフォーマンスもなく、「像」もない。そこには、人の足を押し留めることができそうな何物も置かれていないのである。つまり、そこには対象もなく、（およそ）いかなるオブジェクトもなく、ぼっかりした空虚だけがあるのだ。2) 張りつめた期待と、支配的だったがゆえにそれだけ強く迫ってくる期待外れがそこで張り合う。訪問者の頭一杯のアイデアや豊かな知識、可能な自分なりの分類などが直面するのは、ドキュメンタの年代的で高貴な展示会の芸術のホールは、そもそも換気されなければならないのか、また、そもそも、この展示会の意味そのものと、その強大な展示会の意義の潜在力が、全部疑問に付されねばならないのか、と問われるのである。そもそも、展示会、すなわち自己を展示するといったことは旧式なものと考えられねばならないのか。何の意味もないとして、少なくとも挑発といったことがどこかになければならないのではないのか。こういった当惑が募る中で、次第にゆっくりと私の／貴方の皮膚が目覚めてきて、快く感じたり、同時に露出され、攻撃されているように感じたりしてくる。人はそこから逃げたいと思うのと同時に、「引きつけられている」、引き込まれているとも感じる。「偉大な思想は鳩の足で歩んでくる」というニーチェの言葉が迫ってきて一しかしそれは、ある種の理解による、比喩的な救命具といったものといえようが一思い煩っている間に、〔既に〕身体はそこにあるのであり、目覚めていて、その気分や雰囲気一般、周囲世界や何とはなしに感じるともにいる人間や最終的には生と死がそこに居合わせているのである。

「我が兄弟よ、あなたの思想と感情〔ここで考えられているのは「自我」である〕の背後には、強力な支配者、知られざる賢人が立っている。それが「自己」というものなのだ。あなたの身体の中に彼は住んでいる。あなたの身体がその彼だ。」(身体の軽蔑者、『ツァラストラ』 /KSA 4/40)。

また、その数行前には次のように述べている。

「私」とあなたは言う、そしてあなたはこの言葉に誇りをもっている。しかし、あなたは信じようとしないだろうが、大いなるものとは、あなたの身体であり、—あなたの身体とその大いなる理、それを私は言わないが、それを私は行なうのである。」(同上.39)

これに関連して、文化的にも歴史的にも遥かに跳躍するが、道元という13世紀の日本の禅師の「身心」(初心)という述語が思い出される。この「身心」という述語は、そこで「修行の実践」に注意が向けられ、詳細に生活態度と思考形式の同一性に到達することが指摘されている。「苦」という仏教の根本経験に由来する「生き生きとした生の経験」は、あるいはフッサールによって述べられた「原受動性」は、「自我-存在」の、取り返しのつかない「自由に使用できないこと」を言いたいのであり、この「自我-存在」は、「私の」自我-存在についてすら語るができないのである。というのも、通常、この「私の」は、すでに(私の)自我を前提にしているからである。田口茂はここで、まさに「根源的な」、「基礎的な異他性」の契機を取り出し、次のように述べている。

「なぜならこの異他性は自我の力を「外部から」相対化するのではなく、根源的な自我-存在自身が内的に関わっているからである。自我自身のこの原受動的な異他性は、私にとって通常の既知性へと転換されうるような単なる未知の「遠さ」ではなく、他のどこでもない私の最も近い近さにおいて開かれている。原事実的な必然性を意識している現象学的に「目覚めた」自我は、まさにこの必然性において、私の固有の自我のかの「自由に使用できない先-存在」を確定するのだ。全ての明証性の中で最も明晰な明証性は、したがって、それ自身においてラディカルに私に-先行することの「異他性」ないしは私固有の自由に使用できることから除外されることの「異他性」を示すのである。」<sup>14</sup>

ライアン・ガンダーは、目立たず、殆ど目に見えぬように「痕跡」をつける(技術的手段(空調設備)は、人がやっと気づけるように落としておく)。そして、そよ風が私達の物的身体に対して、おそらくただ「物的身体(身体—物体)」としてのみその痕跡を残し、開かれた、実験的な、いわば遠くからやってくる、まるで進化の際に予感と知の間で共振するような関係性の錯綜を感じさせるのだ。

私はここで、三つの見方を確認しておきたい。1) 私達の身体は、一方で最初に与えられたものとして現出すると同時に最後に与えられたものとしても現出する。しかし、よくみると、身体というのがそれ自身として「存在する」のではない。それは、私達や私というときの私がそれ自身として存在しないことと同様である。身体は、むしろ関わりを受けたり、晒されたりするものとして把握されており、最も広い意味で、そのつどの状況において解釈されたものとして把握されている。身体は、そのつどの状況から自己を「与えられた」ものとして経験しており、その際、この与えるということ

<sup>14</sup> Shigeru Taguchi, Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst, (『フッサールによる「原自我」の問題。自己の自明的な「近さ」への問い』) Dordrecht (Springer) 2006, 227.

は、身体と状況の間での絶えまない解釈と同一化の生起として構成されているのである。私達は、そのようにしてのみ私達の身体で「ある」ことができ、私は、この身体としてあるのであって、私は身体を「所有している」のではない。あるいはもしそうであるとすれば、それは為し得たものではない、言わば掘り崩された身体の次元に基づいてのみ、そうあるのである。2) 身体に生じるのは、それ固有の「意識性」であり、それは感知や感覚などと称される。そしてそれは、その意識性が、身体において固有の自我性を構成している限りにおいてであり、この自我性は、固有の、何物にも左右されない判断能力をもち、この判断能力は、一般に行われている合理的な意識類型と混同されてはならない(これについて、H. Rombach, StA, 288 ff.を参照)。3) したがって「身体」は、事実上、身体をそもそも「私の」身体に作り上げる、一生続く仕事を意味し、そのようなものとして明らかになる。それは単純に生物学的な体制が引き受けたり担ったりすることではなく、たえず再解釈され、構造化される。このことは、生物学的状況を遥かに超え出た配置、すなわち私の職業の状況や社会的状況などのような、私の身体も共にそこに与えられているような配置に類似しているのである。

手短かにまとめると、次のように表現できる。すなわち部分的に交差したり重なり合ったりし、部分的に非対称的に示され、次的に際立ちをみせる状況性の多様性は、常に身体に通じており、その意味において、人は、身体について、このような状況の一種の「中心化」として、いわば、「(常にパースペクティブな)世界所持の存在論的な与格」として(Rombach, StA 296; 脚注参照)、したがって「誰か」に与えられるものとして語ることができ、他方で、身体はそこにおいて、同様に「物(的)身体の所持に対する対格」としても把握され、そこにおいて身体は、自己自身を、「自己性の内的な圏域」、すなわち多様な関係性の内的に開かれた圏域に関する状況として発見している。

## 2) 龍安寺：あるヨーロッパ人と日本人の経験

a) 啓蒙されたヨーロッパ人として、すなわち、あらゆる神秘主義的、ロマン主義的な美化について心得ていて、そういったものに感銘を受けることができないオランダ人の文筆家であるシーズ・ノートブームが、京都の龍安寺の有名な石庭を訪ねて、次のように述べている。

「かつて信仰の扉を静かに閉めたことのある者なら、投げ捨てた古い価値を神話や神秘の新しい信条と取り換えるつもりはないことだろう。それにもかかわらず、数メートルの殺風景な地面から、ある魔法と神秘的な挑発してくるものが発していて、それから逃れることは容易ではないだろう。(中略)長く座り続ければ続けるほど、感情は言葉にできないようになり、眺める私を包み込んだ。まるで私は、吸い込まれてしまったようで、軽くその上を漂うような気がして、まるで私は、身体がこの庭になってしまったかのように感じた。気がつくと、私はそこから立ち去りたくなくなり、もう一度振り返り、そこに戻っては、そこに座るのだった。そして、私は、そのしばらく後に、空間的にも時間的にも別の現在の中へと帰り、自分の部屋の中で座る。(中略)、そして私は、この庭が、全ての歪

曲と隔たりを超えた向こう側に、私を穏やかに連れていくように感じる。」<sup>15</sup>

ここで彼が説明している経験の内容は、親密さと異他性との間を揺れ動いているようである。また、彼は同時に、そのなかで、単純に飛び越えることのできない、それそのものとして経験にいたっているような差異の経験に注意を向けているのである。

b) 高名な日本人作家である井上靖は、「石庭」<sup>16</sup> という短編小説によって、読者のある恋物語の迷宮の中へと連れていく。この恋物語は、お互いに望み合い、様々な無言の継続的な努力にかかわらず、いかなる逃げ道も残されていないようである。その物語は、現在と回想、充実と期待の間で揺れ動いており、そこでは、新婚旅行のさい、慰めと同時に解決を求めて、夫の提案により、新婚旅行の最終目的地として石庭（龍安寺）を訪れるのである。私は、ここで、その最後の場面を読んでみよう。

「魚見が宿へ帰ってみると、光子はいなかった。なんとなく、部屋へ一歩入った瞬間、漠然と不安な予感が彼を捉えた。彼は部屋の隅にある机の上に、一通の封書が載っているのを見ると、急いで、それを取上げ、立ったままで封を切った。

貴方のよい妻として、生涯の幸福な生活の設計に取りかかりましたが、やはり、それができませんでした。／実は、結婚式を挙げまして昨日まで、私はそれができると考えておりました。貴方の愛情に抱かれて、私の心も、ひどく素直になっておりました。／しかし、今日、連れて行っていただいた龍安寺の石庭の持っている異様な冷たい美しさに、眼を見張っておりますうちに、なぜか、私は妥協している自分が嫌になりました。流されてはいけない妥協してはいけない、こんな声が身内から聞こえてまいりました。あの静かな石と砂のお庭は、わたしから弱さを取上げ、冷酷なほど、わたしを強くしてくれました。石と砂ばかりで、庭を造ろうと考えた庭師の、非情なほど高い精神の呼びかけでありましょうか。／あなたとの生活は、あるいは、私にとって一番幸福な道であるかも知れません。でも、わたしは、たとえ不幸になりました、自分の生き方を貫かねばならぬと思いました。私が過去に小さい恋愛事件を持っていたことを、今日まで秘めていたことを、幾重にもお詫びいたします。

手紙にはそれだけ認められてあり、もちろん光子はその晩帰って来なかった。」

龍安寺—ある深遠さの次元とその深さの経験。その中で文化的身体や歴史的な身体、関係的身体や物的身体が会うことで、それらは、相互に入り込んで聞き入り、また沈み込みながら聞き入りつつ、その深みから、偽りのない、決して制御することのできない、取り返しのつかない深遠な声が聞こえてくるのである。その声は、幸福や不幸といった事柄の彼岸で語りかけている。そしてその声は、誠

<sup>15</sup> C. Nooteboom, *Im Frühling der Tau. Östliche Reisen*, (『春の露。東洋の旅』) Frankfurt/M. 1997, S. 84.

<sup>16</sup> Y. Inoue, *Der Steingarten*, in: ders., *Liebe*. (『石庭』、『愛』所収). *Drei Erzählungen*, übers. aus dem Japanischen von R. Bollinger, Salzburg und Wien 2000, S. 43-62, hier 61f.

実に語ることができるのである。なぜなら、選択の余地のない決断が、遙かかなたから、深い根底から、そして無から来たって、人を担うからである。「冷たい美しさ」としての無の、なんと近いことか。そして、それは、ある別様の、生命力に溢れた出来事でもあるのだ。

### 3)世界像の時間：あるいは文化的世界との出会いについて

大橋良介は、カントの構想力とハイデガーの世界像の論文を（無批判的にではなく）もとにし、間文化的挑戦に関連して、世界像の複数性を出発点にとる試みを企てた<sup>17</sup>。カントとハイデガーの思考だけでも、西洋的・ヨーロッパ的思考の根幹に位置するといえるが、大橋は日本的・東洋的思考の専門家として次のような疑念を呈示している。すなわち、大橋は、一方で、ハイデガーの近代的な世界像の分析をその系譜と批判的見地において是認し、他方では、全ての関係の中心としての、西洋的思考にとって構成的な「基底」という概念が、東アジア的な思考伝統においてはそのようなものとしてないことを指摘する。もしそのようなものがあるとすれば、自然（大自然）それ自体が、人間存在の模範像なのである。「人間の自己は本質的に主体を欠く」のである（26頁）。この「主体を欠く」ことは、欠如としてではなく、むしろ、人間と自然の間 [Mensch:人間]に生起することとして理解されるべきであり、人間は「そうあること」、「そのようにあること」における、自然と事物として把握されるのである。大橋の論点一彼は、まさに世界像の数多性の可能性について問うている一は、ここで、次のように述べられる。すなわち、ここで描かれた図式において、水平軸が、グローバルな尺度における「今日の世界構造」としての「統一的に規格化する科学とテクノロジー」を示している。そして、その「様々な図形」は、その根源を生活世界的・故郷世界的な特殊性をもつ様々な文化を象徴する。「この文化の根源を、垂直軸が明瞭に示す」（27頁）。この二つの軸は交差しており、その際、水平軸は、「その本質からして単数であり、普遍的であり」、垂直軸は局所的であり、それによって多様に設定される。図解1において、「世界像」は、水平軸という単一の軸のみを明らかにしようとするものであり、全ての文化を上方から把握し、それらを平均化する傾向があり、次第に、その下部層にまで侵入し、ついには丸呑みにし、最後には唯一の世界文化、すなわち唯一の世界像が残ることになる。それに対抗して、図解2に示されるように、「世界像の時間」が開始される。注意すれば分かるように、各々の文化の垂直軸が水平軸と交差し、様々な種類の交差点、すなわち様々な文化的世界が生成するのである。「水平軸の力によって、あらゆる文化は、他の文化を、固有の世界の同一性を失うことなく、異他的な世界として自己の内に映し出す」。「第一の場合(2a)において、ヤーヌス〔双面のローマ神〕の頭の一方の顔が他方の顔を追い立て破壊する（文化的紛争、衝突）。第二の場合(2b)は、ヤーヌスの頭は存在せず、局所的な軸と普遍的な軸がそのつど異なった交差をすることになる」。大橋は、諸文化が双方を生産的に受け入れ、出会うことに賛成するが、そこにおいては、西洋的世界

<sup>17</sup> R. Ohashi, *Die Zeit der Weltbilder*, in: R.A. Mall/N. Schneider (Hg.), *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht, Studien zur interkulturellen Philosophie*, Bd. 5, (「世界像の時間」、R.A マール・N. シュナイダー編『間文化的視点、間文化的哲学の研究から見た倫理と政治』第5巻所収)。

がどうしても特別な機能をもっている。決定的に重要なのは、(かつて) 世界像の中心から「辺境にあった諸世界」がこの世界像へと統一化され、不可避にその中へ統合されることがあるのか、あるいは、それらの世界が他の人間存在の理解と共に、他の世界像の可能性を含んでいるのか」であり、いわば、「[特定の] 世界像の時間」が「諸々の世界像の時間」から遊離されるのか、ということである。

これは私が彼に言及した理由でもあるが、大橋が、このような「モデル」を獲得したのは、彼が「像」を媒介にして諸文化の間の区別を的確に把握できるとみなしているからであり、このことは、「世界像」という論題に他の意味を持たせるだけでなく、本来の〈像思考〉を結果としてもちうるからである(例えば「切れ」<sup>18</sup>の論文を参照)。いずれにせよ、東洋的思考に妥当するのは、「ありとあらゆるものが(そこで)自分自身の像である」ということである。世界全体とは「場」であるといえ、場はどこにおいても現れてはいないが、そこにおいて何かである全てが現在になっているのである」(28頁)。「像」とは、「世界から来たっている」(西田)のであり、同時に世界に向かっていくのである。

<sup>18</sup> R. Ohashi, Kire – Das ‚Schöne‘ in Japan. Philosophisch-ästhetische Reflexionen zu Geschichte und Moderne, (『切れ—日本の美。歴史と近代についての哲学的-美学的反省』) Köln 1994; Neuauflage, München 2014.

発表資料 河本英夫











公開シンポジウム

大地の思想－風水・聖地・里山－

公開シンポジウム  
大地の思想－風水・聖地・里山－

日時：2015年3月17日（火）13:30～

会場：東洋大学白山キャンパス 6号館 6209教室

【主催】東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ  
(TIEPh)

[プログラム]

講演

大形徹（大阪府立大学教授）「中国の風水思想と洞天福地」

宮本久義（東洋大学教授）「思想としてのガンジス」

田村義也（TIEPh 客員研究員）「南方熊楠と紀南の神社林」

河本英夫（東洋大学教授）「課題としての里山」

全体討論

司会：山田利明（東洋大学教授）

# 中国の風水思想と洞天福地

大形 徹（大阪府立大学）

はじめに

一、中国の風水思想

二、洞天福地

三、齊雲山の洞天福地と風水

四、風水と洞天福地をつなぐもの

おわりに

はじめに

発表者は、中国の神仙思想や道教をおもな研究対象とするが、2009年から、専修大学の土屋昌明教授の科研「中国道教における山岳信仰と宗教施設のネットワークに関する総合的調査と研究」2009年度～2011年度 基盤研究(B)に参加し、さらに2012年から継続する形ではじまった土屋昌明「中国道教の地理的イメージと宗教的ネットワークに関する総合的調査と研究」2012年度～2014年度 基盤研究(B)に参加し、現地調査を行った。

その間、発表者自身が訪れた中国の山岳は、赤城山（十大洞天）・括蒼山（十大洞天）・蓋竹山（七十二福地）・委羽山（十大洞天）（浙江省 2009.9）・中岳嵩山（三十六小洞天）（河南省 2011.8）・西岳華山（三十六小洞天）・終南山（陝西省 2011.8）・東岳泰山（三十六小洞天）（山東省 2012.8）・王屋山（十大洞天）（河南省 2012.8）・南岳衡山（三十六小洞天）（湖南省 2013.8）・羅浮山<sup>1</sup>（十大洞天）（広東省 2013.8）・齊雲山（安徽省 2014.11）・龍虎山（七十二福地）（江西省 2014.11）である。

これらは、洞天福地の観点から調査を行った。洞天福地とは、中国の道教において構想された聖地であり、多くは洞窟を有する。理念上は、それらの洞窟は地下でネットワークを有し、それぞれつながっているイメージがある<sup>2</sup>。実際にはもちろん、そのようなことはない。十大洞天・三十六小洞天・七十二福地があり、整然と区別されている。洞天は六朝時代に端を発し、唐代に司馬承禎と杜光庭によって整理され、現在の体系となった。

調査の場所では、多くの道士や道教関係者と話をしたが、彼らとの会話の中で風水という言葉が、何度かあらわれた。道観の立地条件として、また修行の場所として、風水が良い場所が選ばれるようであった。浙江省の道観では修行の場として洞窟の入り口の開けた場所が選ばれていた。そこで道士たちは座禅のような修行を行っていた。そこはまたかつては煉丹の場所でもあったと聞いた。仙人に

1 『抱朴子』の作者、葛洪が修行した場所。

2 参考文献「増補仙穴考」参照。

なる薬である煉丹は、水銀などを含む鉱物質の薬物を丹炉という炉に入れ、調合して作られるが、やはり、気が流れて集まる場所がよいとされたのである。

## 一、中国の風水思想

### ・中国

「風水」は、白川静の『字通<sup>3</sup>』によれば「風と水。地相」であり、ごく簡単には、地相ということになる。「風水」という言葉は晋の郭璞（276・324）の撰とされる『葬書<sup>4</sup>』の中にみえる。

葬は生氣に乗ずるなり。五氣、地中<sup>めぐ</sup>に行り、發して萬物を生ず。人、體を父母より受け、本骸、氣を得、遺體、廕を受く。經に曰く、氣感じて應じ、鬼福、人に及ぶ。是<sup>こゝ</sup>を以て銅山、西に崩れ、靈鐘、東に應ず。木、春に華さき、栗、室に芽ぶく。蓋し生なる者は氣の聚まりて、凝結する者は骨と成り、死して獨り留まる、故に葬なる者は氣を反して骨に入れ、廕を以て生ぜしめんとする所の法なり。丘壠<sup>おか</sup>の骨、岡阜<sup>おか</sup>の支<sup>えだわかれ</sup>は、氣の隨う所。經に曰く、氣、風に乗ずれば則ち散じ、水に界<sup>へだ</sup>てらるれば則ち止む。古人、之れを聚めて散ぜざらしめ、之れを行らし止まること有らしむれば、故に之れを風水と謂う。風水の法、水を得るを上と為し、風を藏するは之れに次ぐ。…<sup>5</sup>

『葬書』という書物は、死者（祖先）の骨に気が入り、それがまた子孫に影響を与えるという、不思議な理論となっている。「人、體を父母より受く」というのは、『孝經』の「身體髮膚、之れを父母に浮く、敢えて毀傷せざるは、孝の始めなり。<sup>6</sup>」にもとづくことは明かである。しかしながら、この場合の「孝」は生きている人のことを述べており、ここの風水説のように、死者（祖先）の骨を媒介にして、子孫がよい氣を得るといったものではない。

清の朱亦棟<sup>しゆえきとう</sup>『羣書札記<sup>7</sup>』は、

3 『字通』電子版、平凡社、風水。

4 欽定四庫全書『葬書』晋、郭璞撰。『四庫提要』によれば、「…其〔郭璞〕の嘗て葬書を著わすを言わず、唐末に葬書地脈經一卷、葬書五陰一卷有り、又た璞の所作りし所為るを言わず、惟だ宋志のみ載せて璞の葬書一卷有り。是れ其の書、自宋自り始めて出で、其の後ち方技の家、競いて相い粉飾し、遂に二十篇の多き有り（不言其嘗著葬書、唐末有葬書地脈經一卷、葬書五陰一卷、又不言為璞所作、惟宋志載有璞葬書一卷。是其書自宋始出、其後方技之家、競相粉飾、遂有二十篇之多）。これによれば郭璞が実際に『葬書』をあらわしたとは考えにくく、どうも宋あたりに、郭璞に仮託して作られた書物のようである。「傳郭璞『葬書』の成立と變容」宮崎順子著。…日本中国学会報 58, 2006.に詳しい。

5 葬者乘生氣也。五氣行乎地中、發而生乎萬物。人受體於父母、本骸得氣、遺體受廕。經曰氣感而應、鬼福及人。是以銅山西崩、靈鐘東應。木華於春、栗芽於室。蓋生者氣之聚、凝結者成骨、死而獨留、故葬者反氣入骨、以廕所生之法也。丘壠之骨、岡阜之支、氣之所隨。經曰、氣乘風則散、界水則止。古人聚之使不散、行之使有止、故謂之風水。風水之法得水為上、藏風次之。…

6 身體髮膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也。『孝經』開宗明義章。

7 16卷 朱亦棟學；及門諸子校字、竹簡齋 光緒 4 [1878]。

葬書に云う、風に乗れば則ち行<sup>めぐ</sup>り、水に界<sup>へだ</sup>てらるれば則ち止む、此れ風水の二字の由りて始まる所なり。按ずるに、易の大過、巽下兌上、巽は風なり、兌は澤水なり。風水の義、蓋し諸を此に取る<sup>8</sup>。

という。「風水」の語が、『葬書』のこの部分からきているということ、それはまた、儒教の經典である『易経』の風と水の部分にもとづくという。そしてまた朱亦棟のころ、「風水」という言い方が一般的であったことがわかる。

日本における風水研究の草分けともいえる牧尾良海氏の『風水思想論考』（1994）の序文にこうある。

《風水》という一つの思想体系は、仏教という言葉の博大な流通に比較すれば、まことに渺たるものであり、その内容がどんなものであるか、関心を持っている人もきわめて少ないであろう。小さい辞典ではこの単語も載っていないくらいである。しかしこの風水の思想は、中国では遠い古代の戦国時代から秦代にかけてその源を発しており、魏晋南北朝の時代に光大となり、爾来、千数百年間を通じての中国の思想や文化に並々ならぬ影響を与えたものである。一方、この風水思想は、唐代に朝鮮半島の新羅朝に伝えられてその土壤を暴君的に支配し、やがてこれがまた朝鮮半島と大陸との双方から相ついで日本にも伝来せられて、日本文化の各方面にわたって少なからざる影響を与えたといえることができる。

『風水思想論考』（1994）は、牧尾氏が、『風水：地霊人傑の思想』（デ・ホロート原著；牧尾良海訳・註。…大正大学出版部、1977.）を出版してから、20年になろうとしているころのものであるが、この時点でも、まだ「風水」の認知度は、低かったといえる。

風水は、中国から朝鮮半島に伝わり、日本にも伝来しているという。風水の定義については、以下のように述べられている。

ともあれ以上の字解が示しているように、風水という語は一つの総名であり、生者のための都城や居宅に係わる術と死者の墳墓に係わる術との二方面が含まれているのであって、通例前者を《陽宅(陽基)風水》と呼び、後者を《陰宅風水》と呼んで区別している。しかし双方ともに根本的な原理は同一というべきである。<sup>9</sup>

8 葬書云、乗風則行、界水則止、此風水二字所由始也。按、易之大過、巽下兌上、巽風也、兌、澤水也。風水之義、蓋取諸此。

9 前掲牧尾 7-8 頁。

総名としての風水に一応の定義を与えるとすれば、次のように言えるであろう。

“人が都城や寺院・居宅・墳墓などを構築するに当って、予定地点の環境を形成している大地自然の形勢や方位、流泉の有無及びその態様、地表下の精気（竜脈）の優劣吉凶、全局面における陰陽調和の程度等を観察判断し、能うかぎりの各種の好条件を具えた勝境を求める理論と方法をふくむ思想の一体系。”<sup>10</sup>

山田利明氏は、風水説の原形として「気」の存在を考え、その展開の上に、風水が成り立っていると考える。

宇宙に充ちたこの気は、地上のあらゆる存在の根元であり、生命の源でもある。つまり、人を作る気も、山水を作る気も同じ気にはかならない。同様に、人の身体に気が流れるように、大地の中にも気が貫流している、という自然観が現われる。おそらく漢代頃には、こうした思想はかなり整理されていたと考えられる。それは、例えば導引法の存在や、気論の存在などからも推測し得るところである。こうした思想あるいは技術の中から、後に堪輿・風水と称される地相術が発達する。この地相術の原形は墓地の選定に関わり、祖先が死後も快適で安楽な生活を営める土地の択占法であり、祖先が地下で快適に過ごし得ることによって、子孫が余慶を受けて家門の繁栄に至るといったもの。陰湿な地よりは温暖で適度の乾地、要するに生きる人間にとっても快い地が適地とされた。そこに地気の流路、方向などが加えられて複雑な技法として成立する。これが死者の陰宅（墓室）だけではなく、生きるものの陽宅に及ぶ。<sup>11</sup>

ここでは人体の中に流れる気の相似形として、大地にも気が流れると考えられたと理解されている。

堪輿の詳しい解説は措くとして、大地中の気の流れる経路を龍脈と称し、龍脈の本流や太い支流、さらに人体のツボと同様に気が滞溜する局という地を最上の土地とし、これを捜す技術を風水術・堪輿などと称する。これによって、墓地だけではなく、住宅や都城の建設にも大きな影響をあたえるようになる。しかし、地気や龍脈というのは全くの架空の存在であり、地を掘って確認し得るものではない。そのための目安の地形が、北方に高い山が控え、南は広くひらけて水流や湖沼がある土地として伝えられる。さらにいえば、景色の優れた地であり、肥沃な土地ということになる。ここまで条件を充たせば、風水説によらなくても、墓地や住宅の適地であることは、誰の目から見ても明らかであろう<sup>12</sup>。

10 前掲牧尾 8 頁。

11 「中国思想の環境論 —自然・山水・風水—」山田利明著…「エコ・フィロソフィ」研究 第 1 号, 2007., 7 頁。

12 同上。

山田氏のこの論は興味ぶかい。とくに「地気や龍脈というのは全くの架空の存在であり、地を掘って確認し得るものではない」の部分である。中国医学の経絡説は、経絡の存在が完全には証明されていないが、鍼灸は実際に効果があることから、気の流れはあると認識されている。

地気や龍脈というは、人体という小宇宙を大地の上に展開させて得られたものであろう。地下には伏流水があり断層などもある。そのため「全くの架空の存在」というのは、言い過ぎかもしれない。ただし、実際に地を掘って、地脈の流れを確認してできた図ではないこともまた明かである。中国のさまざまなものは、医学にしても風水にしても、理論が重視される傾向があり、時にそれが先行する観がある。枠組みをつくり体系化がすすみ、そのあと、細部にわたる分類がなされていくことが多いのである。

医学の場合は、気が滞ることは、好ましくないことである。また気は循環している。ところが風水では、むしろ、気を必要とする場所にとどめて、その気をそこに取り込もうとするのである。

## ・朝鮮

野崎充彦氏は、「朝鮮断脈説の形成について<sup>13)</sup>」という論文の中で、

李朝後期の著名な士大夫である李重煥(一六九〇～一七六五年?)が著した『扱里誌』は、朝鮮士大夫の理想の住居を求めた書として夙に名高い。それは、三十年にわたる李重煥自身の放浪生活と、彼が親しんだ風水思想が反映された異色の地理書であり、その慶尚道篇青山の条には次のような記述がある。一善山は…尤も清明穎秀、故に諺に曰く、朝鮮人の才の半ばは嶺南にあり。嶺南人の才の半ばは一善(善山一筆者注。以下同じ)にあり。故に旧より文学の士多し。壬辰のとき(壬辰倭乱即ち秀吉の朝鮮侵略のこと)、天将(中国の將軍)のここを過ぐるあり。術士、外国の多才なるを忌み、兵卒をして邑後の脈を断たしめ、熾炭もてこれに灸し、且つ大鉄釘を挿し壓し往く。これより人才衰爾して出でず<sup>14)</sup>。

と紹介する。

この話は、壬辰倭乱(1592<sup>15)</sup>)という豊臣秀吉の朝鮮侵略と、朝鮮を救援しようとした中国の將軍とが、からみあった、やや複雑な構成となっている。

朝鮮の慶尚道には、人才を排出する善山という清明穎秀<sup>16)</sup>な地がある。人材は、この地から輩出していたのだが、その理由は風水がよいことにある。朝鮮を救援にきた中国人の將軍に同行していた術士(風水のことがわかる)が、その地が風水にすぐれていることを見抜き、外国(朝鮮)に多才な人材が

13 [http://dlisv03.media.osaka-cu.ac.jp/infolib/user\\_contents/kiyo/DB00000279.pdf](http://dlisv03.media.osaka-cu.ac.jp/infolib/user_contents/kiyo/DB00000279.pdf)

「朝鮮断脈説の形成について」野崎充彦著。-- 人文研究 48(1), 1996., 1-25 頁。

14 2 頁。

15 日本で「文禄・慶長の役」と呼んでいる「文禄」の役が始まった時の干支。

16 穎は、秀での意味。「穎秀」は「才智がすぐれる(白川静『字通』平凡社)」とされている。

多くなりすぎることを忌み、風水を悪くするための方策を講じた。中国は、朝鮮を救援に来たのだが、朝鮮に多才な人士が輩出しすぎることを恐れたということになる。

そしてそれを阻止するための方策として、地脈を断つために熾った炭で灸をし、大きな鉄釘を挿したという。その結果、その地では人材が枯渇したという。

この話で、興味ぶかいのは、風水説が中国だけでなく朝鮮にも伝わっているということ。また人体に行う鍼灸を想起させる表現がみえることである。

地脈という大地の中を流れているようにみえる脈があり、その流れは熾った炭の灸や鉄釘(の鍼?)で阻止できるという。「灸」という語がみえるため、相対的にこの釘は「鍼」ということになるだろう。これは鍼灸である。一般に鍼灸は人体の気の流れをよくするために行うものである。だが「熾った炭の灸」と「大きな鉄釘の鍼」という、かりに人体に行うとすれば、経穴を破壊し、経絡の流れを阻害してしまいそうな処置を行うことによって、地脈の流れを断ち切ったということになる。中国医学では、経穴と急所が一致している場合があり、それはまた武術の活法、殺法にも通じるが、ここではそういった観点はない。異常な「灸」と異常な「鍼」を用いて、地脈を断ち切っているのである。

野崎はまた、

日本統治下の植民地朝鮮にも、鉄道や道路付設にまつわる同様の断脈説のあったことはよく知られている<sup>17</sup>。

という。

日本人が朝鮮を植民化したときに風水の気の流れを遮断するためにさまざまなことをしたというのが、ひろく信じられているという。

地脈を断つことを断脈説という。中国にも、秦の武将、蒙恬の話の中に、「遼東<sup>じょうとう</sup>に城壘<sup>じょうらい</sup>すること萬餘里、此れ其の中に地脈を絶つ無きこと能はざらんや<sup>18</sup>」と、地脈を絶つという言い方がみえる。蒙恬は匈奴を追い払い、万里の長城を築造したことで、有名な将軍である。「城壘<sup>じょうらい</sup>」は「城(長城)の濠<sup>ほり</sup>」ということであろう。しかし、そのこと自体は、それほど展開していない。むしろ、韓国で発達したものとされている。

しかし、それらの話のものは、

…このような文脈(道教→風水)があったればこそ可能だったのだ。道教における壓(厭)勝術と中国との外交的軋轢、それに加え、未曾有の国難であった壬辰倭乱を経て、断脈説が形成されていったのである<sup>19</sup>。

17 前掲「朝鮮断脈説の形成について」。

18 遼東城壘萬餘里、此其中不能無絶地脈哉。『史記』卷八十八、蒙恬列傳第二十八

19 18頁。この内容は、『韓国の風水師たち：今よみがえる龍脈』野崎充彦著、— 人文書院、1994、152頁に詳しい。

と、ベースは中国の風水の流れのもとにあるという。

### ・沖縄

日本における風水の流行は沖縄の風水の研究から始まっている。沖縄に中国の影響が大きいからであろう。渡辺欣雄氏の『風水思想と東アジア』(1990)は、沖縄の風水に触れている。このあたりから日本に風水ブームが起こり、その火つけ役ともなった。時間の関係で詳しい内容は省略する。

## 二、洞天福地

道教の聖地といってもよいだろう。基本的に洞窟がイメージされているが、それは同時に山ともつながっていて、山にある洞窟ということになる。唐代になって、十大洞天、三十六小洞天、七十二福地というように分類されている。福地という言葉には、洞窟のイメージはないが、実際には洞窟をもつ福地もある。洞天福地のさきがけとなる書物には、この山のあと、別の山に行くといった順番のようなものが記されていて、四国の八十八箇所めぐりのようになる可能性はあった。

しかし、十大洞天などの分類には、そのような順序は想定されていない。以下に十大洞天の名前とその場所を記した表を掲げる。

### ・十大洞天

	洞名	天名	周廻	廣	羣仙統治	州	縣	備考
								※上段司馬承禎『天地宮府圖』十大洞天 太上曰十大洞天者處天地名山之間是上天遣之所
								※下段杜光庭『洞天福地嶽瀆名山記』
第一	王屋山洞	小有清虛之天	周廻萬里		屬西城王君治之	洛陽河陽兩界去王屋縣六十里		※『紫陽真人内傳』、陶弘景撰『周氏冥通記[0312]』卷之四に王屋山
	王屋洞	小有清虛天	周廻萬里		五褒所理	五褒所理	王屋縣	
第二	委羽山洞	大有空明之天	周廻萬里		青童君治之	台州黃巖縣去縣三十里		※『紫陽真人内傳』に青真小童君、『真誥』卷之六に「方諸青童君」

	委羽洞	大有虛明天	周廻萬里		司馬季主所理	武州		※『紫陽真人内傳』、『真誥』卷之五に司馬季主、『洞玄靈寶真靈位業圖[0166]』の第三中位の右位にも司馬季主
第三	西城山洞	太玄惣真之天	周廻三千里		是屬上宰王君治之			未詳在所、登真隱訣云、疑終南太一山
	西城洞	太玄總真天	周廻三千里		王方平所理	蜀州		
第四	西玄山洞	三元極真洞天	周廻三千里					恐非人跡所及、莫知其所在
	西玄洞	西玄洞		廣二千里	裴君所理	金州		
第五	青城山洞	寶仙九室之洞天	周廻二千里		屬青城丈人治之	蜀州	青城縣	
	青城洞	寶仙九室天		廣二千里	甯真君所理	蜀州	青城縣	
第六	赤城山洞	上清玉平之洞天	周廻三百里		屬玄洲仙伯治之	台州	唐興縣	※『周氏冥通記』卷之一に赤城
	赤城洞	上玉清平天		廣八百里	王君所理	台州	唐興縣	
第七	羅浮山洞	朱明曜真之洞天	周廻五百里		屬青精先生治之	循州	博羅縣	
	羅浮洞	朱明曜真天		廣一千里	葛洪所理	修州	博羅縣	
第八	句曲山洞	金壇華陽之洞天	周廻一百五十里		屬紫陽真人治之	潤州	句容縣	※『真誥』卷之十一稽神樞、『洞玄靈寶真靈位業圖』、『周氏冥通記』卷之三に句曲山
	句曲洞	金壇華陽天		廣百五十里	茅君所理	潤州	句容縣	
第九	林屋山洞	林屋山洞	周廻四百里		屬北嶽真人治之			在洞庭湖口 ※洞玄靈寶真靈位業圖[0166]『周氏冥通記』卷之三に林屋山
	林屋洞	左神幽墟天		廣四百里	龍威丈人所理	蘇州	吳縣	
第十	括蒼山洞	成德隱玄之洞天	周廻三百里		屬北海公洵子治之	處州	樂安縣	※『洞玄靈寶真靈位業圖』に括蒼
	括蒼洞	成德隱真天		廣三百里	平仲節所理	在台州		

※三十六小洞天と七十二福地は省略した。

### 三、齊雲山の洞天福地と風水

ここでは2014年11月に訪れた安徽省、黄山の近くの齊雲山（586メートル）を紹介したい。唐代の司馬承禎（643-745）および杜光庭（850-933）が説いた十大洞天・三十六小洞天・七十二福地は有名である。しかし、そこには齊雲山は入っていない。唐代には、注目される場所ではなかったのであろう。ここには張三豊（1247-?）の墓がある。かれは明代の道士である。現代では齊雲山は道教の聖地、四大名山の一つとされている。そして洞天福地という標識（図版1）も掲げられている。

実際にこの地を訪れてみると、そのことは十分、納得がいく。明、唐寅（1470-1524）の碑「紫雨肖宮玄帝碑」等の石碑がある山道を登りつめると、山がアーチのようになっている（図版2）。そこをぬけると一気に視界がひろがる（図版3）。すぐ下方は三方を山に囲まれた、すり鉢のようになっており、その中心には太極図のような円形の文様が描かれている（図版4）。さらに下方には池がみえる（図版5）。太極図の中心に立つとあたかも周囲の気が、そこに集まり、体中に気がみちてくるような感覚におちいる（図版6）。そこには小さな洞窟（図版7）があり、雨君洞・玄芝洞などと名づけられていた（図版8）。そこには道教の神が祀られていた（図版9）。このような景色は、どこにでもあるわけではない。風水の観点からみてもすばらしい場所なのであろう。

### 四、風水と洞天福地をつなぐもの

『道教風水学<sup>20</sup>』では、第二章 道教文献考査で、一、道蔵内の風水文献 二、蔵外道教風水文献の項目をたて、道教と風水の親近性を探っている。また第三章 道教風水学之特徴与要則では、二、

20 参考文献参照。



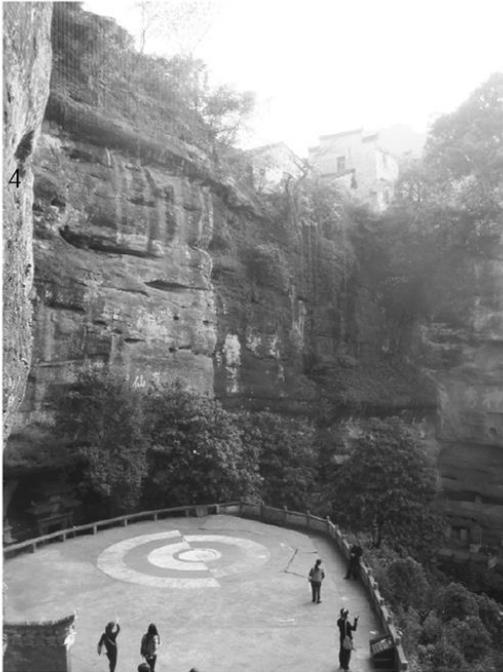
1 洞天福地遺址の標識



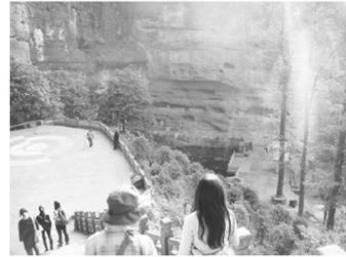
2 石碑の立つ場所からアーチをぬける



3 視界がひろがり、異なる景色があらわれる



4 下方にすり鉢状の開けた場所がみえ、中心に太極図がえがかれる



5 さらに下方に池がみえる



6 太極図の中心で気をあつめるポーズをとる女性



7 洞窟がみえる



8 雨君洞 玄芝洞



9 神像

道教風水学的仙家性の2.道教風水学与洞天福地勝境という項目をたてて、風水と洞天福地が関連すると述べている。

また陶弘景『真誥』巻十一の以下の文章を参考としてあげている。

句曲洞天、東のかた林屋に通じ、北のかた岱宗に通じ、西のかた峨眉に通じ、南のかた羅浮に通ず、皆な大道なり。其の間、小径雜路有るも、阡陌抄會すること、非一處に非ざるなり。漢の建安（196-219）の中、左元放傳者の云うを聞く、「江東に有此の神山有り」と。故に江を度（わた）り之れを尋ぬ。遂に齋戒し、三月乃ち山に登り、乃ち其の門を得、入洞虚、陰宮を造る。三君も亦た授くるに神芝三種を以てす。元放、洞宮の内を周旋す。年を経るも、宮室結構方円整い、肅たること甚だ惋懼なり。凶らざりき天下復た此の如きの異有るか。神靈往来し、生死を相い推校すること、地上の官家の如し。<sup>21</sup>（『真誥』巻十一）

ここでは、句曲洞天が中心にあり、東は林屋洞天、北は岱宗すなわち泰山、西は峨眉山、南は羅浮山に通じている、という。泰山が三十六小洞天である以外、他はいずれものちに十大洞天に入れられている。それらは、大道を通じて、つながっているという。この「道」は、地上の道路と解してもよさそうだが、洞天の性格を考えると、地下の洞窟のような通路と考えることも可能であろう。中心と四方というのは、のちに崑崙山に発すると考えられた龍脈とは異なるものの、崑崙の位置が句曲に移動したと考えれば、よく似た構造となる。ただ、気が句曲から発しているというわけではない。ネットワークの通路というイメージである。

洞天はとくに流れを意識しているわけではないため、風水の方が人体の経絡に近いかもしれない。流れが意識されると、朝鮮の断脈説のような理論が現れるのであろう。

## おわりに

風水の起源を地相と考えれば、堪輿などが当てはまり、洞天福地よりも古い。ただ、現在の風水思想に直接、つながるものといえば、宋代あたりに郭璞に仮託されて作られた『葬書』あたりとなるだろう。この風水は、地脈である龍脈と祖先の埋葬と生者の利益とをむすびつける功利的なものであった。陰宅風水であるが、地形としては、よい気のあつまる場所が想定されている。これは生者にとっても気持ちのよい場所であり、陽宅風水と陰宅風水の基本的な原理は共通するように思われる。

洞天福地は、神仙が棲む場所として構想され、洞窟があることが、一応の基本となっている。地下をも含んだ理想的な場所である。ここには龍脈のようなものは、想定されていないが、それぞれの洞天が地下でつながったネットワークのようなもの示唆する話もある。

21 句曲洞天、東通林屋、北通岱宗、西通峨眉、南通羅浮、皆大道也。其間有小径雜路、阡陌抄會、非一處也。漢建安（196-219）之中、左元放傳者云、江東有此神山、故度江尋之。遂齋戒、三月乃登山、乃得其門、入洞虚、造陰宮。三君亦授以神芝三種。元放周旋洞宮之内。經年、宮室結構方円整、肅甚惋懼也。不凶天下復有如此之異乎。神靈往来相推校生死、如地上之官家矣。

出発点の異なる「風水」と「洞天福地」は、同じではないものの、大地を流れる気と、大地の下のネットワークのようなものという考え方には似たところがある。また風水の術士と道士は重なりあう場合がある。そのため、「はじめに」で述べたように、現在の道士はかなり風水を気にしているのである。中国の大地には、熱風の吹きすさぶ砂漠のようなイメージはない。その大地を流れる気はプラスイメージである。風水も洞天福地もそれらの気を取り込もうとするのであろう。

写真紹介でみた斉雲山は伝統的な洞天福地には含まれていないが、十分にその資格を有する場所であろう。山に囲まれた中心、八卦のマークが描かれたその場所に立てば、大地の気が、その一点に凝集しているという感覚をもつのである。

※拙稿は、2015年3月17日に東洋大学白山キャンパスで行われた東洋大学 TIEPh 主催シンポジウム「大地の思想——風水・聖地・里山——」の発表原稿「中国の風水思想と洞天福地」に加筆修正したものである。

## 参考文献

### 風水関係

- ・『術の思想：医・長生・呪・交霊・風水』三浦國雄編。-- 風響社, 2013.
- ・『風水思想を儒学する』水口拓寿著。-- 風響社, 2007。-- (ブックレット《アジアを学ぼう》) ;3).
- ・『風水という名の環境学：気の流れる大地』上田信著。-- 農山漁村文化協会, 2007。-- (図説・中国文化百華 ;015).
- ・「中国思想の環境論 —自然・山水・風水—」山田利明著。「エコ・フィロソフィ」研究 第1号, 2007.
- ・『風水講義』三浦國雄著。-- 文藝春秋, 2006。-- (文春新書 ;488).
- ・「傳郭璞『葬書』の成立と變容」宮崎順子著。-- 日本中国学会報 58, 2006.
- ・『尋龍点穴：中国古代堪輿術』王玉徳著。-- 中国電影出版社, 2005.
- ・『風水・暦・陰陽師：中国文化の辺縁としての沖縄』三浦國雄著。-- 榕樹書林, 2005。-- (琉球弧叢書 ;10).
- ・『朝鮮の風水』朝鮮総督府編著 ; 上, 下。-- 復刻版。-- 龍溪書舎, 2003。-- (韓国併合史研究資料 ;41).
- ・『風水の社会人類学：中国とその周辺比較』渡邊欣雄著。-- 風響社, 2001.
- ・『風水と身体：中国古代のエコロジー』加納喜光著。-- 大修館書店, 2001。-- (あじあブックス ;034).
- ・『大地は生きている：中国風水の思想と実践』聶莉莉, 韓敏, 曾士才, 西澤治彦編著。-- てらいんく, 2000.
- ・『中国風水羅盤』程建军著。-- 江西科学技术出版社, 1999.
- ・『韓国の風水思想』崔昌祚著 ; 金在浩, 渋谷鎮明共訳。-- 人文書院, 1997.
- ・『族譜：華南漢族の宗族・風水・移住』瀬川昌久著。-- 風響社, 1996.
- ・『中国古代风水与建筑选社』一丁[ほか]。-- 河北科学技术出版社, 1996.

- ・『風水：中国人的環境』劉沛林著．-- 生活・讀書・新知上海三聯書店，1995．-- (中華本土文化叢書)．
- ・『風水探源：中国風水の歴史と実際』何曉昕著；宮崎順子訳．-- 人文書院，1995．
- ・『風水気の景觀地理学』渡辺欣雄著．-- 人文書院，1994．
- ・『風水論集』渡邊欣雄，三浦國雄編．-- 凱風社，1994．-- (環中国海の民俗と文化；4)．
- ・『風水思想論考』牧尾良海著．-- 山喜房仏書林，1994．
- ・『道教風水學』詹石窗著．-- 文津出版社，1994．-- (道教文化叢書；3)．
- ・『韓国の風水師たち：今よみがえる龍脈』野崎充彦著．-- 人文書院，1994．
- ・『風水思想と東アジア』渡辺欣雄著．-- 人文書院，1990．
- ・『沖縄の風水』窪徳忠編．-- 平河出版社，1990．
- ・『風水：中國的方位藝術』羅絲巴哈著；李煥明譯註．-- 明文書局，1988．
- ・『中国人のトポス：洞窟・風水・壺中天』三浦國雄著．-- 平凡社，1988．-- (平凡社選書；127)．
- ・『中国の風水思想：古代地相術のバラード』J.J.M.デ・ホロート著；牧尾良海訳．-- 第一書房，1986．
- ・『風水：地靈人傑の思想』デ・ホロート原著；牧尾良海訳・註．-- 大正大学出版部，1977．
- ・『金寄靖水の風水学校』金寄靖水著．-- 祥伝社，2004．

#### 洞天福地

- ・拙稿「洞天における山と洞穴—委羽山を例として—」『洞天福地研究』1号、好文出版、2011.4、10-30頁
  - ・拙稿「第二洞天委羽山探訪記」『洞天福地研究』1号、好文出版、2011.4、81-96頁
  - ・拙稿「華山と洞天—大上方を中心として—」『洞天福地研究』2号、好文出版、2012.2、10-30頁
  - ・拙稿「増補仙穴考」『洞天福地研究』3号、好文出版、2012.3、66-82頁
- その他『洞天福地研究』1～5号の論文など。

# 思想としてのガンジス

宮本 久義（東洋大学）

「思想としてのガンジス」というタイトルは前にどこかの出版社から出そうと考えていましたが、全然時間がなくて、まだまだ中身ができていません。一つは、今日のタイトルでもある「大地の思想」というものに対して大河の思想というかたち。ガンジス川という現実にある地理的なものですが、それを見つつ、人間のわれわれが思想をだんだんかたちづくっていく。また、かたちづくっていった思想が私たちの生活にいろいろな影響を及ぼしていく。昔、津田左右吉という人がそういうことを考えましたが、それと似たような、われわれの考えたものがまたわれわれの生活を律していく。そういうかたちでガンジス川が特にインドのヒンドゥー教徒には影響しているのだらうと考えています。

インド学、仏教学で中村元先生という先生がいらっしゃいます。中村先生がガンジス川というのは日本人にとっての富士山のようなものだ。富士山がどういう影響を与えているのかよくわかりませんが、私の母方の実家も富士山の見えるところなので、祖父が家をいろいろ改装したときに富士山の窓というものを、小さい家ですが、わざわざ富士山の見える窓を、本当に小窓ですけれど、つくっていました。なぜそんなに富士山が好きなのかと思うぐらいに、そこにいる人は好きなのです。富士山を見つつ生きていくというのが、インドの人たちの場合にはガンジス川がそういうところに当たるのかなと思います。

## ヒンドゥー教とは

### ■ 開祖のいない宗教

紀元前1500年頃に西方からインド亜大陸に移動してきたアーリア人が信仰していた祭祀中心の宗教(バラモン教)を核にして、先住民のもつさまざまな民間信仰を融合して発展した宗教

### ■ 業と輪廻、解脱の思想

苦からの解放(解脱)は可能である

行為による方法: 祭祀などを行なう

知識による方法: 梵我一如=大宇宙と小宇宙の照応

信愛による方法: 神様に対する絶対的帰依(バクティ)

### ■ 人生の目的

ダルマ(法)・アルタ(実利)・カーマ(性愛、優美)

### ■ 神観念

・あらゆる神は究極的には唯一の神の多様なあらわれであるという考えと、自分の崇拝する神が最高であるという考えがある

・哲学者たちは最高原理を追究する傾向があった。しかし庶民は神々を崇拝

・三種類の神を信仰してよい(村の神、家の神、自分の神)

ヒンドゥー教はいま、インド 12 億のうちの 8 割以上が信仰している宗教です。ですから 10 億人ぐらいにあたるのでしょうか。ところがわかりにくい。開祖がいない。また、バイブルのようなものにあたる聖典がない。それでなかなかわかりにくいものになっていますが、いまから 3500 年ぐらい前に西のほうからやってきた人たちが、アーリア人が中心になって、現地にいた人たちと民間信仰を融合して取り入れたものです。その中で、その後、『ウパニシャッド』という教典の中で業と輪廻の思想とか解脱の思想をかたちづくっていくわけです。

人生の目的のあたりは省略してしまいますが、神様の観念はずっと続いていて、途中、ウパニシャッド時代とか、いまから 2500 年ぐらい前には哲学が、創造神を想定しない形而上学が発展します。これがいかにインドの思想の中心というか、中心にはなっているけれど、一世を風靡したような感じがしますが、実際は哲学者というのはいつの時代にも本当に少数なので、おそらくそういうものを考え出した当初は神様のいない形而上学はなかなか興味を得られなかったのだろうと思います。ですから、その間も神観念というものが続いていて、ウパニシャッド時代、その後の六派哲学という時代が流れ去るとまたまたヒンドゥー教が盛んになっていくというような流れになります。

- 家長主義と出家遊行主義  
→ 四住期(学生期、家住期、林棲期、遍歴期)
- 3つの負債(リナ)  
神・聖仙(リシ)・祖霊に負債を返す
- 浄と不浄の観念 → カースト制度

ここは省略してしまいますが、家長主義と出家遊行主義についてだけお話ししておきます。五木寛之が最近よく本にも書いていますが、学生時代には学生。学びが終わると家に戻って結婚してしばらく過す。その後、林棲期と遍歴期を経て、この四つの時期を過ごしていくのがインド人の理想だと言われています。しかし実際にこの理想に従った人たちがどのぐらいい

たのかというと、本当に未知数です。なぜかというと、いまから 2000 年ぐらい前に書かれたマヌ法典ですと、家住期から林棲期に移るところが、髪の毛が白くなって子供に全部託せるようになってから外へ出ていい。要は、うば捨て山ではないけれど、仕事あるいは子孫を残した後だったらいいということですから、体のいい老後対策みたいになってしまっています。その意味での家長主義がインド人の、ヒンドゥー教徒にとっての理想ということなのです。

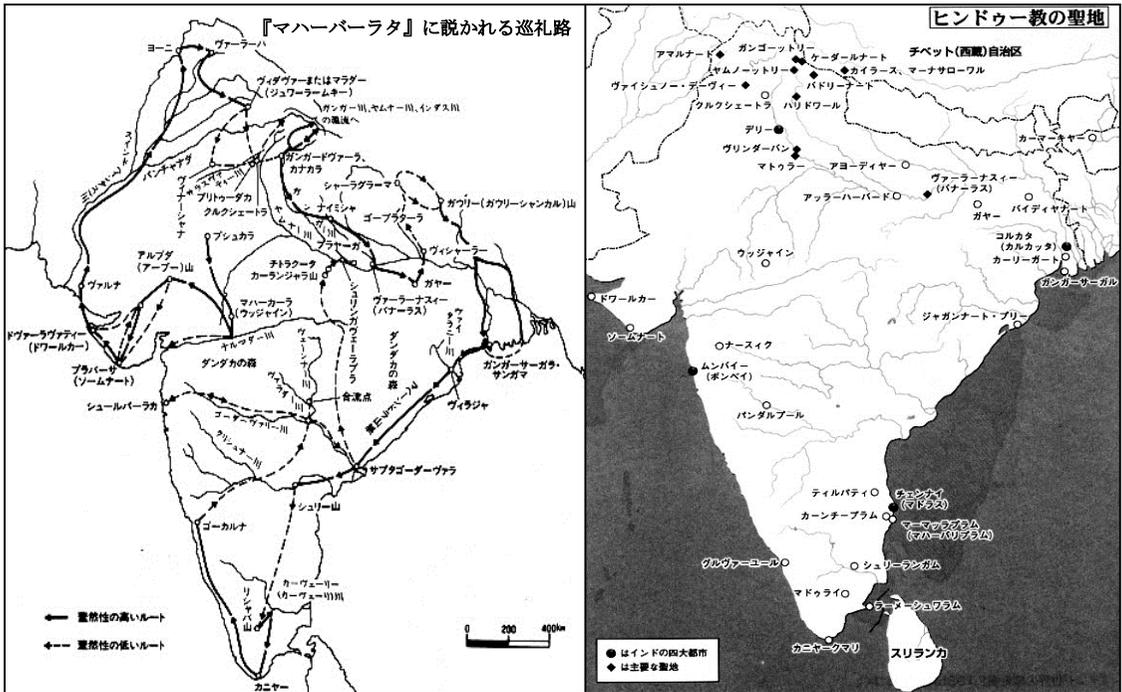
もう一つの出家遊行主義ですが、これはどこでも、学生の途中でいやになってしまったりしてどこかで出家したい。時期、場所を問わずに出家する人が昔からいたということです。ウパニシャッド時代に結婚しない症候群、あるいは結婚生活拒否症候群の男性たちが大量に出てきた。大量にといっても人数的にはパーセントは少ないけれど、仏教の開祖の仏陀もそうですし、ジャイナ教の開祖のマーハーヴィーラもそうですが、子供がいたにもかかわらず出家してしまう。これがインドの出家遊行主義の一例になると思います。

## インドの聖地

- 巡礼地は水と深く関係。インドの多くの聖地は川岸・合流点・海の岸辺に発達した。
- サンスクリット語で聖地を表す言葉「ティールタ」は川の浅瀬などを意味する。
- 通俗的語源解釈では、此岸から彼岸へ渡る場所、すなわち天界に通じる場所である。
- 巡礼の道は神々の恩寵を得るために聖仙によって切り拓かれ、彼らを先達として叙事詩の英雄たちがその道をめぐり、さらに庶民が神々・聖仙・英雄の事跡をたどる構図になっている

このようなかたちで思想が進んでいきまして、いよいよ聖地のお話になります。ヒンドゥー教の聖地というのは、そういう出家遊行者を集めてだんだんできてくるのだろーと思えます。最初に記述があるのはマハーバーラタとかそういうところ。仏教の聖地はもう少しちょっと前にさかのぼって、アショーカ王という王様がいくつか回ったときに巡行地とか、そこができていくということがあります。

ヒンドゥー教の場合、マハーバーラタとかラーマヤナでして、そういう英雄たちが回ってその後、下のほうに書いてありますが、巡礼の道は神々の恩寵を得るために聖仙……。聖仙というのは聖者ですね。仙人によって切り拓かれ、彼らを先達として叙事詩の英雄たちがその道をめぐり、さらに庶民が神々・聖仙・英雄の事跡をたどる構図になっている。このように神話もだんだんできていくわけです。聖地という意味は、「ティールタ」というのは浅瀬というような意味でして、そこを通過して天界に通じる道。このような解釈が、通俗的な語源解釈がなされていきます。



マハーバーラタにはインド全土を回るような巡礼路もできていきます。マハーバーラタができあ

がったのは紀元後 5 世紀ぐらいですが、1000 年ぐらいかけてまとまっていったわけですから、いつごろまとまっていったのかははっきりわかりません。右回り、時計回りになっています。現代のヒンドゥー教の聖地、これも配布資料のほうに載せておきましたが、このようなかたちで北のほうのガンジス川の流域に非常に多いのです。その中で今日取り上げるのは聖地バナールスです。ここは私が留学していた場所でもありますが、シヴァ神という神様が自分の奥さんと住むのに一番ふさわしい土地を探して、そこに移り住んだ。聖地には分類がありますが、だいたい大きな聖地をグループ分けして七聖都とか三聖地とか、あるいは五十一の聖地とか、先ほどの大形先生のお話でもいろいろまとまっている、グループ分けというのがインドでもありますが、そういう中でいくつものグループ分けの中に入っている重要な聖地です。

その中にいろいろな聖地がありますが、特に有名なのがバンチャクローシーというところ。だいたい 4 泊 5 日で回る巡礼路ですが、これは裸足で、着替えとか食べ物とか燃料などを頭に乗せて移動しているところ。これは途中で休んでいるところ。朝 2 時か 3 時ごろにスタートして、そんなに遠くないですから 10 時ごろには次のところに着く。そこで洗濯したり食べたりして、午後はそこにいるお坊さんたちの説教を聞いたりする。そしてまた早く寝て明け方というか、夜中に移動するみたいなことが普通です。私も何回か行きましたが、非常に楽しいところになっています。

これも資料に付け加えておきましたが、鉄道の線路が描かれています。いびつですが、円環状になっています。バナールスのおもしろいところは一番外側、見えているところですが、そこをぐるっと 4 泊 5 日ぐらいで回って戻ってくる。その巡礼路の中で死ねば即解脱を得られるという思想をつくっています。これはとりもなおさず聖職者たちが自分たちの聖地に信者を集めたいために、要するに宣伝、広報活動をするわけです。それがいろいろな書物にもだんだん影響を与えていって、この場所は特別な場所である、ここに来れば悪人であってもいいというふうな考えになっていきます。それが、バナールスが今の時代でもインドで一番重要な聖地とされる理由になっています。

次に水をめぐる古代インドの自然観です。日本のテレビでもよく出てきますが、沐浴場というのがあって年間何百万人という人が来る場所ですが、この川を見ますと、私も 7 年間、ガンジス川の見えるところに下宿していましたけれど、その水がだんだん汚くなってきた。そこでもう 1 度、水のことについて振り返ってみました。ガンジス川はいったいどうして汚れてしまったのか。ほかのところでもそうですが、もともと水



モエンジョダロの大沐浴場

というのはインドの精神文化の中で重要と言われています。いま画面に出ているのはモエンジョダロというところの、いまから 5500 年ぐらい前にできてきた、英語ではプールと言われているところです。でも、これは現在パキスタンにあります、

よくよく考えてもプールで泳いでいたわけがない。なぜかという、類推でしかないけれど、インド人は泳ぎが下手です。

インドは日本の9倍ぐらいの面積がありますが、海岸線の長さを集めても日本の海岸線の長さの何分の一かです。三角形になっているので、ストレートなので、日本のほうが入り組んでいるので、海岸線は日本のほうがはるかに長いのです。海岸に住んでいる人もほとんど泳ぎません。漁師さんでも泳げない漁師さんがたくさんいるみたいです。ですから考古学者の人は、これは沐浴場であろうというふうなことを言っています。現在もこのようなかたちの沐浴場がありますので、昔からインドの人たちは何らかのかたちで聖水というふうなものを信仰対象にしているところがあったのだろうと考えられます。『リグ・ヴェーダ』という紀元前1200年ごろにまとめられたものの中でも、水というのが私たちの生命がかたちづくられるマトリックスになっているというふうな記述があります。ここは原初の水という考えです。primordial water というのがずっと『リグ・ヴェーダ』あるいは『アタルヴァ・ヴェーダ』の中に出てきます。

## 2) マトリックス(母胎)としての水

### ■ 『リグ・ヴェーダ讃歌』(前1200年頃編集)

- 「そのとき(太初において)無もなかりき、有もなかりき。空界もなかりき、その上の天もなかりき。何ものか発動せし、いずこに、誰の庇護の下。深くして測るべからざる水は存在せりや。そのとき、死もなかりき、不死もなかりき。夜と昼との標識(日月・星辰)もなかりき。かの唯一物(中性の根本原理)は、自力により風なく呼吸せり(生存の徴候)。これよりほかに何ものも存在せざりき。」

『リグ・ヴェーダ讃歌』宇宙開闢の歌より

## 3) 天界の水・地上の水

- 『リグ・ヴェーダ讃歌』には英雄神インドラが天の水を支配していた悪蛇ヴリトラを退治して、堰を切って地上に水をもたらした、という讃歌がある。これは雨季の到来を語っているとも言われる。
- ガンジスが天界から降下する神話

その下のほうにガンジス川が天界から降下する神話というのがあります。これはちょっと端折ってしまいましたが、本当は端折ってはいけなかったところだったのかもしれませんが。ガンジス川は天界を流れている川だった。いろいろな物語を省略しますが、その川でしか死者が供養できないということが言われ出して、ガンジス川を何とか地上に降ろしたい。そこである豪族が何世代もかかってお願いしてようやくガンジス川を、これは女神でもあるけれども、女神がシヴァ神の頭を受け皿として天界から飛び下りる。そうでないとあまりにもショックが激しいということで、シヴァ神にもお願いして天から飛び下りてもらう。シヴァ神の頭をワンバウンドして、そこから地上に流れるというような神話があります。これによっていろいろ報われなかった先祖の霊が、罪障、罪、穢れが流されるということなのです。

この罪、穢れが流されるという考え方は極めて宗教的な考えです。しかし、仏教はそういうものは信じない。仏教はガンジス川の水に触れても、体の垢は流れるけれども罪障って何なの？ 罪障など、そんな川によって流れないでしょうというのが仏教徒の考え方です。ヒンドゥー教徒は、いやいや、

そこで罪障は流れるんだと。そこらへんは同じ宗教でありながらもだいぶ違います。

この違いによって、仏教は外国に伝播していく。要は倫理的な面、論理的な面を持った宗教ですから、外国へ行く。方やヒンドゥー教はガンジス川とかヒマラヤ山とかそういう現実の地理的な要素も含めて、そこにあるものの信仰から離れない。外国に行ったらガンジス川はないですから、ガンジス川の水で罪障を浄化することはできません。そんなかたちでガンジス川信仰というのは、実際はインド内部にとどまるわけですが、逆にいうとインドの中では根強い信仰を集めます。仏教は1203年にインドの社会的な表面上から消え去ってしまいます。最後の残った僧院が1203年、イスラム教徒の焼き討ちに遭って、それ以降復活することはありませんでした。なかったということはインド人にとって仏教はいらなかったということです。しかし、ヒンドゥー教は同じように何百ものお寺がイスラムによって火をかけられて破壊されましたが、ヒンドゥーのほうはまた復活して残っていったことになります。

『ウパニシャッド』とかそういうものの中で、水というものはそういう意味でインド人にとっては昔からあるものであり、今に至るまで根強い信仰を得ているのです。そしてガンジスという言葉自体、ガンガーという言葉も現地の人たち、アーリア人の言葉ではなくて先住民の言葉としてしゃべられていました。それをローマ人など紀元前に来ていた人たちがガンゲージという名前でもプトレマイオスの地図とかそういうものに載せていく。そして先住民の間で広がっていた水の潮解力、そういうものをアーリア人たちがだんだん受け入れていくわけです。そこに女神の崇拝ができるわけです。その川が汚染されている、なぜそういうことが起きたのかということを経験的に付け加えておきます。

バナーラスという聖地に住んでいたあるお寺の管長、もうお亡くなりになってしまいましたが、ヴィールバドラ・ミシュラという人。この方は実はバナーラスヒンドゥー大学という大学の水力工学の教授でもありました。毎朝4時とか5時ごろに沐浴し、それから朝食を食べたりして大学へ教えに行っていたが、どうもガンジス川が汚いというので水質調査をしたところ、とてもじゃないけれど、ひどい値が出たわけです。そこで自分のお寺を主体として、サンカト・モーチャンというお寺ですが、財団をつくって清浄なるガンジス運動というものを開始します。ガンガーは私たちの母であって、私たちの保護者だ。私たちは池の中の魚と同じだ。池がどんなに汚れても魚はどこにも逃げられない。これはガンジス川から逃げられないヒンドゥー教徒の意見を代表しているような考えです。それで政府にも訴えかけていきます。

## ガンジス川の汚染と浄化プロジェクト

### ■ 民間団体の取り組み

サンカト・モーチャン財団が、1982年に「清浄なるガンジス運動」を開始。

- 「ガンガーは私たちの母、私たちの保護者なのです。」
- 「私たちは池のなかの魚と同じです。池がどんなによごれても、魚はどこにも逃げられないのです。」

(代表者ヴィールバドラ・ミシュラ氏の言葉)



ガンジス川でのゴミ拾い

政府に訴えかけるとどうなるか。そこで政府の取り組みです。ラジブ・ガンジーという前の首相ですが、この方は中央ガンジス川公共事業機関というものをつくり、浄化運動に取り組むことを考えます。これに JICA も援助します。しかしインドは、今でもそうですが、ほとんどのお金が汚職でなくなってしまって、実際には現地にはほとんど行き渡っていません。それから JICA の人が来たときも、その人たちは政府の人たちと一緒に来る。このときに私は、留学が終わった後ですが、たまたまその場所において、来ていたのを知っていましたけれど、たとえばサンカト・モーチャンの人たちが会いたいと言ってもそちらには会わせない。なぜかという地元のお役人たちがそのお金を全部自分たちのものにしたいから。そういうことで真摯に取り組んでいる人たちの意見を聞かない。

では、民間の人たちはどうしているか。毎週ガンジス川の汚いものを片づける作業をしています。私も、ああ、そうなのかとしばらく思っていました。長く住んでいますと、これはおかしいと。インドでは一般のヒンドゥー教徒とアウトカースト、不可触民と呼ばれているヒンドゥー教徒にはかなりの差があって、一般の人たちはごみ拾いをしません。ごみ拾いをしていると周りの人たちに後ろ指を指される。おまえはアウトカーストと同じだといろいろな差別を逆に受けてしまう。ボランティア活動と言っていますが、この人たちは本当にボランティアなのか。聞いてみたら違います。このオレンジの人たちはアルバイト賃をもらって清掃しているだけの不可触民の人たちです。だから、ガンジス川の清掃運動というのは本当に難しいインド的な現状を抱え込んでいるわけです。

民間の取り組みと政府の取り組みがありますが、もう一つだけ政府の取り組みについてお話しします。この川べりには死体焼き場がありまして、24 時間、死体を焼いています。完璧に焼けている場合もありますが、だいたい焼けたところでそのままガンジス川に流してしまったりする。そこで政府は電気炉を造ったのです。焼き場は 2 カ所あります。これが 1 カ所目、これが 2 カ所目ですが、この 2 カ所目に電気炉を造りました。しかし、誰も利用しない。要するに、電気はいやだということです。これは私の写真です。ガンジス川でプカプカしていますが、後ろに流れているのはもちろん死体です。ここは浅瀬なので死体をイヌが食らっている。あまりいい写真ではないので飛ばしますが、こんな状況がずっと、今でも続いています。私は雨期に川辺に座って数えてみましたが、3 時間ぐらいの間に、人間+牛+蛇ということで 30 の死体が流れていきました。このように川はどんどん汚れているわけ

です。

おわりにということで、現代社会にインド精神文化が投げかける意味です。ガンジス川はなぜこんなふうに汚されてしまったのか。バナーラスというインド最大の聖地と言われている場所でありなが

<h3>政府の取り組み</h3> <ul style="list-style-type: none"><li>■ ラジーヴ・ガンディー元首相が「中央ガンジス川公共事業機関」設立</li><li>■ ガンジス河川環境破壊の修復のために「ガンジス河行動計画」開始</li></ul> 	 <p>ガンジス河畔にある電気火葬設備</p>
---	---

ら、なぜなのかと考えたとき、聖地というのを美化してしまっているからなのではないか。ここは非常にいいところだと私たちは何の疑いもなしに暮らしているけれど、ここでの一番の排水はもちろん工場排水です。工場排水が一番ひどいわけですが、そのほかの生活雑排も入り込んでいますから、自分たちが気がつかなければそこは直せないのです。その直す手立てとは、当事者意識がなければ変わらない。では、その当事者意識はどうなのか。自分たちが汚してしまった。自分たちが崇めているがゆえに逆に見過ごしてしまった。そしてそれを自分たちがやろうとしたときには自分たちのカースト制度の壁にぶち当たる。このように一つの場所でいろいろなことをするのは難しいなというのが私の考えです。ガンジス川というものの重要性、そしてそこが今どういうことになっているのかという報告を終わります。

## 南方熊楠と紀南の神社林

田村 義也 (TIEPh 客員研究員)

私は南方熊楠みなかたぐすのことに取り組んでいますので、南方熊楠の紹介を中心に、彼がかかわった紀南の神社と神社林についてお話しさせていただきます。

最初の写真ですが、これは有名なものです。見たことのある方が多いのではないかと思います。南方を知っている人の場合、この写真を知っている、見たことがあるという方が多いのではないかと思います。



これは南方が自分で撮らせた写真です。「林中裸像」、つまり、林の中で裸である肖像という名前のついた写真です。ある意味、見せびらかしの気配が濃厚で、こういうイメージが自分について広まるように、たぶん意図的に自己演出して撮らせているのだらうと思います。森の中にいて自然と同化した野の人というセルフ・イメージですね。実際に南方さんはそういうイメージで受け取られるようになりました。都会的な洗練からは遠く、東京のような都会にある研究機関から遠い場所において、そこから独自の観点を持っていた人というイメージ。これが南方の作戦どおり見事に広まっています。そういう自己演出みたいなことをした人でもあったわけです。



次の写真をご覧ください。どこだかおわかりでしょうか。那智大社の丘の上のほうの青岸渡寺から見下ろした光景です。この写真ではただちにわからないと思いますが、下の写真だったら逆によくわかると思います。見たことのある構図だと感じる方が多いと思います。NHKの固定カメラが青岸渡寺の崖の上にあって、そこからだと多宝塔がかぶらないかたちで、もう少しよく那智の大滝が見えます。同じように、青寺渡寺の境内からずっと坂を下りていったところの那智の大滝を見下ろすような構図で撮ると、このように見えます。同じ場所から振り返ったのが、先の写真です。山の峰を越えて向こう側には、勝浦の港の沖の海が見えます。

那智大社というのは、那智の大滝から振り返ってみると遠く熊野灘の海が見えるところなのです。逆にいうと、港から

では見えにくいのですが、熊野の沖まで出ると、そこから那智の大滝が見えるわけです。それは、漁民にとって目印になる地形でした。古代人にとっての聖地というのは、いろいろな理由から選ばれました。そしてこの那智の大滝は、133メートルという、紀南地域では最大の滝ですから、その点だけでも信仰を集めるのに十分な資格がありましたが、それに加えて、海で生きる民にとって非常に大事な目印になる地点でもありました。仏教が入ってくる前、神道の信仰体系が成立する前からの古代人にとって、このことも又重要な意味を持っていたのだらうと思います。

紀伊半島、和歌山県南の聖地の場所を示した地図をご覧ください。和歌山県内にある重要な信仰の地といますと、高野山ですが、その高野山から南東へ、小辺路という山中の道が伸び、これを通っていくと熊野の本宮大社に出ます。熊野本宮大社から、なかへち中辺路という道を通って那智大社まで行けます。少し小高いところにある青岸渡寺というお寺と、那智大社という神社とがあって、そこから少し下っていくと下に滝壺があり、そこには飛瀧権現という別社が祀られています。



この那智大社から北東にちょっと離れたところに、熊野川の河口の港町である新宮という町がありまして、熊野速玉大社、普通は熊野新宮と呼ばれている神社があります。このまま伊勢路を北東に上がっていくと伊勢神宮まで続く伊勢路です。このように、日本の宗教史の中でも比較的重要な信仰の拠点が、紀伊半島にはいくつか集中しているということになります。中世には、京阪神、京都からこのような巡礼道が形成されました。

紀伊路を和歌山、海南、御坊と下って、地図で湾のくぼみが見えているところが田辺町です。この田辺町から先が、熊野の地であると認識されていたようです。田辺町は和歌山県、西海岸の南のほうにあって、近世にはくちくまの熊野と言われました。熊野への入り口です。これに対して先のほうは奥熊野といえます。奥熊野へ向かう道として、山中を行く小辺路と、海際を行く大辺路とがありました。大辺



路のほうが辛い道だったようです。熊野灘とか枯木灘は、航路としても危険な場所でした。山が海岸線まで迫って、平地にとぼしい大辺路のほうが困難な道で、中辺路のほうが基本的な巡礼道であったようです。

次の地図は、田辺ツーリズムビューローが観光情報として作ったものですが、いわゆる熊野三山と高野山を示しています。中央には、山の中を道が走っています。これらの



制度だったということがあります。南方の場合は、小学校、中学校、みんな（ほぼ）一期生です。つまり、明治政府が次々と作っていった新しい制度が、この年生まれ、この世代の人たちのために用意されていったというわけです。加えていうと南方の場合、徳川御三家の城下の和歌山市の中心ですが、新設の和歌山中学で教えていた教師たち、漢文の教師とか博物学の教師は少し前まで藩校の教師をしていたような人たちであり、紀州藩で一番優れた、ということは日本で最高水準の文化人たちだった。そういう人々が教える、彼らの世代のためにあらたに出来た学校で教育を受けたという巡り合わせに、この世代はなっています。

南方熊楠は、日本近世、東洋前近代の学問的伝統と西洋近代の学問の両方に取り組んだというふうな言われ方をしばしばします。森鷗外のいう「二本足の学者」ですが、そのことの重要な前提として、南方の世代にとって師匠、教師は、近世・江戸時代の教養人だったということがあるわけです。このことは、慶応3年生まれたたちが共有していた世代的特徴ですので、その意味でこの年が日本文化史上、特異年となったことには、ある種の必然性もあったのだろうという議論を、南方熊楠の研究者間ではよくしています。

彼はその後、数えて20歳の年に、学校をうまく卒業できなかったので私費留学で海外へ出てしまいますが、これも同様に、この時代の人々がみな共有していた課題である徴兵制度との関係があったのではないかとよく付度されます。夏目漱石についてもこのことが指摘されています。南方も、そういう理由もあって私費留学したのかもしれない。ただ、南方の場合は、20歳になる年から33歳になる年までの13年間、イギリスとアメリカで過ごすことになり、その間にいろいろな出会いをし、いくつかの機会を得て自分の理論を英語で書いて英語の雑誌に掲載することに成功し、通常の学者の留学とは全然違うルートですけれど、英語圏の研究者の世界とのつながりをつくり、自分の論考や研究ノートを刊行したという実績を積み上げて、1900（明治33）年に帰国します。加えていうと彼は、数えていうと20歳で日本を出て、34歳の年に帰ってくることになりますので、学者としても人間としても自己形成をした、とても重要な時期を足かけ15年、海外で過ごしたということがあります。この点も、例外的で、非常に重要な体験をしたと言えます。

ただ、帰ってきた後、彼は日本ではあまり幸せではありませんでした。私費留学ですから、実家はとんでもないお金を彼のために使っています。実家は商家で、彼が海外へ出た後、彼の弟が家業を継ぐことになり、父親と一緒に造り酒屋を始めています。今日まで続いている造り酒屋「世界一統」なんです。そういった商家の評価基準でいうと、送金した金額に見合うだけの実績を彼は挙げずに帰ってきた、どうやらそう評価されたようなのです。確かに、研究成果が書物になったとか、学校の学位を取って帰るとか、そういうことを南方はしなかったわけです。『Nature』のような雑誌に30本に及ぶ論考の掲載に成功したことは、大学にいる研究者や読書家の眼にはすばらしい業績と映りますが、彼を迎え入れた家族はそうは思わなかったようで、帰ってきてから彼は和歌山の実家では幸せ

に受け入れられず、別の地方にやられてしまいます。送られた先が紀南の勝浦町でした。その勝浦から遠くない、那智山のみもと那智村に入って、そこでしばらく過ごすことになります。

彼は帰ってきてから、昼は野外で採取活動をして、夜は読書するというような生活をします。仕事はしていませんから、ずっと実家がかりといますか、親はもういなかっただけで、弟からの送金によって生活するという不労所得者としてその後の生涯を過ごすことになったわけです。そのように暮らしながら、やがてはイギリスの研究誌への投稿を再開し、日本の学界雑誌にも投稿を開始して、研究機関には属していない在野の研究者として、日本でもだんだん知られていくようになるというのがその後の彼の日本社会でのスタンスです。

日露戦争後の1905年ごろから明治政府は神社合祀政策というものを始めます。これは、基本的には行財政的な理由のあったもので、日露戦争というとても大きな財政負担を強いた政策、国策を遂行した後、地方の行財政改革、具体的には行政単位の統廃合を進める必要があったことの一環として、神社を整理するという政策でした。南方さん、この政策に対する反応は、実は多少遅いのです。お配りしている年表にあるとおり、彼は1909年からそのことにかかわり始めます。なぜかということもいろいろ議論されていますが、ひとつには、神社合祀そのもの、そういう政策が遂行されていることが、彼の視野になかなか入ってこなかった。気がつくのが遅かったということが指摘されています。なぜ視野に入ってきたかについては、後ほど写真を見ながらご紹介したいと思います。とにかく多少出遅れながら彼は神社合祀に反対する言論活動を、最初は新聞への投稿というかたちでするようになりました。

しかしこれは、彼の知的活動、執筆活動に多くの面があった中の一つでして、同時にいろいろな研究を彼は進めていました。同じ時期に、柳田國男という人と、同好の士として通信が始まっていたりもします。この柳田と接点ができたことは、日本における民俗学の形成に関して重大な意味を持つことになっているわけですが、南方が神社合祀反対の活動にのめり込んでいく時期とちょうど重なっていました。高級官僚であった柳田さんは、南方の神社合祀に反対する文章を印刷、配布するというかたちで南方の活動にも協力刷るようになっていったことを、年譜の1911年のところに書いてあります。このような、南方さんの生涯の中での神社合祀反対運動の位置を念頭においていただいたうえで、写真をもう少し見ていただきたいと思います。

いま見いただけているのは、GoogleのWeb上で公開されているゼンリンの地図ですが、田辺湾です。このへんがいわゆる田辺



町です。大浜とか扇ヶ浜という地名が、ここに当たります。非常に入り組んだ深い入り江になっていることがわかりと思いますが、このような深い入り江は、波が少なく安全です。<sup>つなしらす</sup>綱不知などという地名がありますが、船にもやいをしておく必要がないぐらい穏やかであるという意味で綱知らずだそうです。昭和天皇が 1929（昭和 4）年に紀南行幸をされたとき、戦艦長門がお召し艦だったようですが、それから舳で渡ってきて上陸したのがこの綱不知という場所でした。今日の行政単位でいうと、白浜町になっています。ここに突き出した鼻が番所崎といいますが、江戸時代以来、まさに番所があった場所で、今日はここに、南方熊楠記念館という資料展示施設があります。南方がずっと住んでいたのはこのあたり、白浜町からは、海の湾を隔てた対岸です。南方邸はこのへんにあります。南方邸は、令嬢の南方文枝さんが亡くなった後、家屋敷と資料が全部田辺市に寄贈されまして、田辺市はここに南方熊楠顕彰館という施設を造りました。こうしたことで、田辺市にある顕彰館と、白浜町にある記念館と、南方にかかわりのある施設がいま二つあるという状態になっています。

<sup>かしま</sup>神島という島があります。田辺市新庄町、当時の新庄村の沿岸です。これは、南方さんが撮らせた明治末ごろと思われる写真です。

ご覧のとおり、こんもりした森が二つあります。

そして紀南の照葉樹林、タブノキやクスの仲間などが優越する森になっています。同じ写真ですが、南方が撮らせたものを、こうやってわざわざ立派に装丁したものもあります（下左）。こちらの写真には、池田写真館と書かれていまして、これは今

日も田辺町に存在している写真館です。次の写真（下右）は、同じ島について、向きは反対側からですが、私が 2004 年に船上から撮った写真です。比べていただいて、どうでしょう、横幅との関係で、高さが低いといえますか、森の背がちょっと低くなっているように見えませんか。

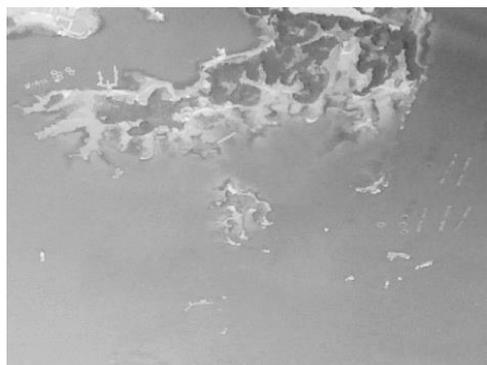
南方のころは、実際にいい森があったようです。それが、いろいろと損なわれているということ、



南方はいろいろなかたちで書いています。実際に、100年を隔てて、森は貧弱になっているようです。最近では平成10（1998）年に、紀南で大きな風水害がありまして、紀伊山地も、この神島でも、森が相当損なわれたということもあったようです。写真で見ても、森が小さくなっていることが実際にわかります。



次の写真は、これもやはり南方が撮らせた写真と思われる。不思議と言えば不思議なことに、明らかに上から見下ろしています。どうやって撮ったのでしょうか。ラジオゾンデのような、あるいは観測気球のようなものを使ったのかもしれない写真を南方は撮らせているわけです。これに類似の写真を自力で撮るのは難しいのですが、先日、飛行機で白浜空港に向かったときに、飛行機が紀伊山地から田辺湾上に出ましたら、ちょうどそのへんを上から見下ろしていたので、あわてて撮った写真がこれです。私が3月、今月に撮影したものです。神島が、突き出た岬の下に隣接して見えます。向かいの、鳥の巣という地域と、地形的にはそっくりです。ちょっと海位が上がったので、島になっているという場所です。



次の写真は、

上陸しての神島の森です。このような写真を南方は多数撮らせています。タブ（地域名イヌグス）のような照葉樹、常緑広葉樹を中心とした森の中に、このような、ニシキヘビの胴体みたいな太いツタ性の植物がたくさんあります。ワンジュまたはハカマカズラと呼ばれる植物です。固い殻をまとった実が、海洋を漂流して棲息域を増やしていくという漂流型の生物で、ビーチコーミングをしていると実を拾えるような樹種です。この田辺湾の神島は、世界的に見ても分布の北限に近いところのようで、こういう珍しい、奇異なものが南方の眼を惹きました。このワンジュのように、本州の中緯度帯、温帯域にありながら熱

帯的な生物がずいぶん見られるという意味で、紀南地域は全体として生物学的におもしろいということ Southern 折に触れて強調しています。神島はある意味、棲息異常といいますか、本来この地域にはいないような生き物がずいぶんいるという、紀南の生態系の典型であるということで、彼は非常に重視していました。

この写真の裏側をご覧ください。南方は、このように説明を縷々書いています。これはつまり、南方が自分の意見表明のためにセットで使った組写真資料なんですね。こうした写真が、南方邸にはいくつか残ってまして、この「十八」としてのされている写真裏の記述の翻刻を、お配りしたハンドアウトに挙げておきました。

十八 西牟婁郡田辺湾内 <sup>かしま</sup>神島の密林  
南方二書九一〇又一五頁に出づ

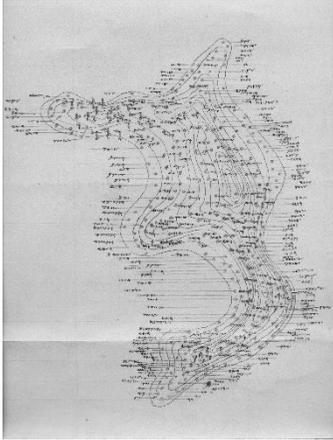
これも神社失はれたる為め近年大に衰え行く 今年夏  
伐らるる所を抗議し又京坂諸新聞の声援ありて保安林  
になる。

写真中の大なるカヅラは有名なる <sup>ワンジュ</sup> 彎珠 *Bauhinia japonica* Max. なり 伐木して周囲の範囲かはれる為  
め枯れ失せ了り 今は少々の若きものしか存せず 保  
護策を講ずる最中に候。

つまり、放っておけば神社林だったものが神社林でなくなる、木材として換金するために伐られるところだったのを、自分がかかなり活動した結果、保全されることが決まったというのです。「伐木して周囲の範囲かはれる為め枯れ失せ了り」という指摘には、生態学的な視点があります。なお、学名の命名者マクシモーヴィチは、牧野富太郎らから標本の提供を受けて、多数の日本および東アジア産高等植物を記載報告したロシアの植物学者ですね。

ふたこぶあるうち、<sup>こやま</sup>小山のほうは実際に伐られてしまったようです。その結果、日本ではこと、ここより南しかないという重要な植物がかかなり損なわれてしまった。これを、何とか守らなければいけないんだというわけです。

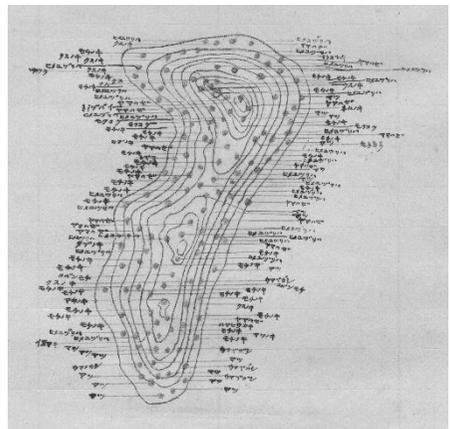
これらの写真を南方は、組写真として、どうやら複数有力者に送ろうとしていた、実際に何人かには送ったらしいのです。送った先には、東大農学部教授白井光太郎のような人が含まれます。余談ですが、白井光太郎は水銀を使った延命術、不老長寿の術をやっていて、最後はそれに失敗して死んだ人です。中国の神仙思想的な分野についても南方と波長の合った人だったようです。南方は、重いカメラをかついだ写真師を連れ回して写真を撮らせ、このようなかたちでいくつもの神社について、このように自分の意見を書いた写真を残しています。



神島という島はいろいろな意味で重要であり、特別な島です。南方が活動していた 1911 (明治 44) 年のころからみますと 25 年ほどたった 1930 (昭和 10) 年に、最終的に文部省指定の天然記念物に指定されました。南方がこのころから四半世紀続けた活動の結果ということになります。そのために、彼はいま見ていただいているような写真を作らせていたのです。神島については、「神島現存顕著樹木所在図」というものも作成しています。ある程度以上の太さのある樹木について、樹種を全部調べて、それを地図にプロットする、こういう地図を作らせてまして、天然記念物指定申請のために文部省に提出しました。生態学的な調査の先駆です。

もちろん 1 人でできることではなく、彼が指揮して地域の人たちに調査させたということです。

これは<sup>おやま</sup>大山と<sup>こやま</sup>小山と<sup>い</sup>っているふたこぶからなる、この島についての詳細な図になっています。生態学の観点からは、この南方の調査は、後年になってとても重要な意味を持つことになりました。1935 (昭和 10) 年の時点でこの島に顕著な樹種としてどういったものがあったか。これを詳細に調べた地図なのですが、同じ趣旨の調査がその後、1955 (昭和 30) 年にされ、それから 1983 (昭和 58) 年ごろにされました。20 世紀の前半と、半ばと、後半と、過去に 3 回この島では植生調査が相当網羅的に行われたこととなります。その結果を並べてみると、ずいぶんいろいろなことがわかります。同じ地域について網羅的な調査がある程度時間をおいてされているという意味で、この神島は生態学の研究においてとても重要な意味をもつ島となりました。南方はそのための重要な資料を残してくれたこととなります。



少し具体的なお話をしますと、南方の調査ではタブノキ—紀南での地域名はイヌグス、つまりクスに準ずる木という意味だと思いますが—、これが卓越していました。しかし 1955 年の調査の時点ではもうすでにほとんどなくなっていたそうです。卓越する樹種が交代したということです。タブノキはクスと同じで樟脳が採れます。つまり換金材であり、商売になる

木です。容易に憶測がつくことですが、お金にするために切りたかった人々がいたわけで、これは、神社合祀政策がとりわけ紀南地域で非常に進んだことと関係がありそうなのです。南方もそのことをいろいろと、あしざまに語っています。神社でなくなればお金に換えられる大木のある地区があり、そして神社を合祀して整理しろという中央からの指示があったとき、行政と商人との結託がおこった。それを批判する人々から、南方へ情報提供もなされたわけで、南方の神社合祀反対の言論には、そういった糾弾の情報提供に依拠した部分もあるわけです。

次の写真は、ご参考までに見ていただくものです。「南方熊楠 菌類図譜」と呼ばれております。これは、自分の研究を紹介するために南方が撮らせた白黒写真で、わかりにくいのですが、南方はこのような図譜と呼ばれるものをずいぶん作りました。これはキノコの観察図です。「菌」という漢字の本来の意味はキノコです。キノコを採集し、採集したキノコの子実体を乾燥標本にしてそのまま張り付けたり、それから胞子は紙の袋に入れて貼り付ける。実は、購読していた洋雑誌、『Nature』のような雑誌の広告ページを切り取って袋にしていますが、この中に胞子を入れています。それから、乾くと失われてしまう色や、乾燥前の形といった情報は絵で描き入れている、こういった「図譜」というものを、大量に作成しています。そういった、自分のキノコ研究の成果である図譜の写真を撮り、その写真の裏側にも、さきほどの神社林の写真と同じく、自分の生物研究とはどんなものかということを縷々書いているのです。

この写真の裏面には、「(十二) 紀州 古社林の植物標品」と題して、次のような説明があります。古い神社林が自分の植物研究の舞台であることをアピールするための写真です。

右は市川延次郎氏が「カンゾウタケ」と  
名し *Fistulina hepatica* (九) 横手八  
幡の神林「シヒ」の木よりとる。

中及び左は前状申上し *Sparassis* sp.  
あり (十六) 稲成村稲荷山にて松に付  
るをとる

此通り東西牟婁郡及び日高郡和歌山市  
辺と大和北山十津川村には小生過る十  
年間に菌類五千余点地衣類七百点斗り

藻類一千五百点変形菌百程(これは既に審査了れり) 苔類二百余点蘚類七百五十点輪藻類五十点  
取り帽菌及び軟嚢子菌は此写真如くそれぞれ彩色図を作り乾標品とプレパラートと胞子を備へ  
ある。これは何卒本邦の然るべき Institute へ寄附し後年の参考常備品とし度なり

小生如き癩癩持ちの手早き男には異数の耐忍なくて出来ぬことなり  
それを顧みず神林を潰<sup>つぶ</sup>しなどする故一層癩癩を挑発するなり

南方にとって神社林は、自分の生物研究にとってとても重要な舞台でした。実際に彼が変形菌を見つけた重要な神林が神社でなくなったため、たちまち伐られてしまって森でなくなったなどという体験をしているわけです。生物研究の重要な舞台がつぶされたということも、彼にとっての神社合祀に反対する重要な動機だったわけです。

南方が神社合祀に反対したことについて、彼の議論が必ずしも包括的でないというか、私信で書いていることが多いので宛て先によって書く内容が変わります。そのたびに、比重の置き方が変わるわけです。そのため、南方の神社合祀反対運動の動機についてもいろいろな議論があります。生物研究が重要であったということを言う人もいます。神道という信仰が大事だったのではなくて、神社林に生物があったから彼は神社林を保全してほしかったのだと言う人もいます。

人によって言うことの違っている南方の議論をいろいろと並べていくと、地域にとって神社が重要であったという議論を主にしている場面もあり、神社という信仰の歴史的な重要性について、この場合の神社というのは国家神道以前の地域信仰ということになりますが、それと同時にこのようなかたちで生物学的な重要性ということを集中的に議論している場面もあります。そういったことで南方の神社合祀反対についての議論はまだ全貌がきちんと説明できる状態になっていません。その理由ですが、彼が、いわば組織的な研究機関にいた研究者でなかったために、彼の議論が学術論文ではなく、いろいろと *sporadic* なかたちでなされていって、それらの全貌がまだ十分に把握されていないことも理由の一つです。

このように手書き資料のまま、旧南方邸資料のまま、研究者からあまり見られてこなかったものがずいぶんありまして、南方さんの主張の全部がまだよく見通されてはいません。それら資料の整理を私どもは進めています、南方の理解を深め、研究を進めるというより、今日までは、どういう資料が存在しているかを紹介するという段階にとどまっています。このような資料のご紹介をさせていただくことで、いただいた時間を使ってしまいました。これで発表に代えさせていただきます。

〔資料〕

【南方熊楠略年譜】

- 1867 慶応 3 4 月 15 日（新暦 5 月 18 日）、和歌山城下橋丁に出生
- 1883 明治 16 和歌山中学卒業、進学のため東京へ
- 1886 明治 19 東京大学予備門を退学、帰郷。年末にアメリカ留学へ出発
- 1887 明治 20 ミシガン州ランシングの州立農学校入学、近郊アナーバーに滞在
- 1891 明治 24 フロリダ州ジャクソンヴィルへ移住
- 1892 明治 25 ロンドンへ移住
- 1893 明治 26 大英博物館東洋部門と接触、『ネイチャー』誌へ投稿をはじめ
- 1899 明治 32 『ノーツ・アンド・クエリーズ』誌へ投稿をはじめ
- 1900 明治 33 帰国、和歌山へ
- 1902 明治 35 紀南那智山での滞在をはじめ
- 1904 明治 37 和歌山県南の田辺町へ移住
- 1905 明治 38 粘菌標本をはじめて大英博物館へ送付する
- 1909 明治 42 いわゆる神社合祀に反対する言論活動をはじめ
- 1911 明治 44 柳田國男との文通はじまる。柳田が『南方二書』を印刷配布
- 1912 明治 45 『太陽』『日本及日本人』などへ投稿をはじめ。『郷土研究』創刊
- 1914 大正 3 『太陽』（博文館）に「虎に関する史話と伝説民俗」を發表（「十二支考」のはじまり）
- 1922 大正 11 上京し「南方植物研究所」設立資金を集めるため奔走
- 1925 大正 14 A & G Lister, A Catalogue of Mycetozoa 3rd ed 刊行（南方採集の標本多数に言及）
- 1926 大正 15 粘菌標本 90 点を東宮へ進献。単行本『南方閑話』『南方随筆』『続南方随筆』刊行
- 1929 昭和 4 昭和天皇和歌山行幸に際し御進講、粘菌標本 110 点を進献
- 1935 昭和 10 田辺湾の神島が文部省指定天然記念物に指定される（申請書を南方らが作成）
- 1941 昭和 16 12 月 29 日没（74 歳）

## 課題としての里山

河本 英夫（東洋大学）

今日は「里山」ということで考えてみます。里山というのは英語にもなっていて、それじたいでも有名なものです。

### 【里山】

村落・集落に隣接し、恒常的に住民との行き来があることで、森林そのものの生育が宙吊り状態に維持されているような山林を意味する。森林は、自然状態であればいずれにしる大木が育ち、灌木が消えて、雑草性の草むらとなり、極相に達して安定する。極相は、それ以上に大きな変化のない「生物多様性」の少ない生態系である。少なくとも人間がそこに立ち入るのは難儀である。

里山の条件として、次の（１）～（５）を考えています。

- （１）人間が恒常的に立ち入ることで維持されている動的平衡系である。
- （２）それじたいで極相の手前に留まるために、生物多様性の可能性の幅が広い。
- （３）総体の変化率が少ない。変化率を留めているのは、基本的に人間の営みであり、それによって「人間にとっての持続可能性」が高められる。
- （４）この場合の持続可能性とは「遅延」のことである。

つまり、里山は変化を遅らせている装置を含んでいるということです。ところがこれを極端に考え、十分考えていくと実は「里山」というのは、もうちょっと違う内容を含んでいます。遅延、遅らせるという装置だけではなくて、何かに向かうという仕組みが一般には想定されます。一般に生命系は基本的にどこか死に向かうというかたちで、何かへと向かう。あるいは川だったらどっちかに流れていく。上流があって、下流があって、どこかに向かっていく。ここでは里山を何かに向かうという仕組みが解除されている場所として考えてみたいと思います。これは実は非常に大きな問題を引き起こします。

何かに向かうというのは人間の考え方の基本に入っていることで、アリストテレスだと目的論と言われます。思想系統だと「志向性」となる。行為の志向性、意識の志向性のように活用されます。意識の志向性ということ強く使った議論が、哲学では現象学と呼ばれています。何かに向かうことが人間本性の中で必ずどこかでおのずと入ってしまっている。だから、海を先をずっと向こうまで行けば天につながる。それはどこかの向こうの先の話だけれど、向かうという宿命を持っている。これがプロセスを背負ってしまっている者の宿命とも呼ぶべきもので、やはり何かに向かう。その向かうという仕組みとは違うかたちで、里山を考えてみたいのです。人間がものを考えるときにはどこに向

かうかということと考えます。たとえばボールペンを落とすと、下へと落ちる。地球の中心に向かっていく。地球の中心に向かっていくので、このものの本質の行き先は地球の中心である。ものの本質は地球の中心にあって、自分の本質のほうに向かって物体は進んでしまう。力学の場合だとこのような理論をアリストテレスが作り上げていきました。

多くの場合、何かに向かうという目的論に代えて、機械論は向かうという仕組みをやめて、機械的にすべて決まっているのではないかというようなかたちで、対抗系で一般には語られます。これは大きな勘違いだろうと思います。何かに向かうということの仕組みの中で出発点のところすべての設定を置く。向かうという仕組みは同じなのです。だから、たぶん機械論は目的論の一部で、大きな目的論の中で出発点のところの条件を設定すると自動的に目的まで到達してくれるという仕組みのことです。この仕組みのところを目的論は何かに向かうというかたちでやっていきますが、そうしたどこかへと向かうことを解除してしまっている仕組みとして里山というものを考えたいと思っています。

そうすると、里山というテーマは、かなり大きな挑戦になってしまうし、難しい話が入ってしまいます。どこかへと向かって進むというのは、現在ある状態、あるいは手前の状態、出発点の状態から、どこそこへと向かって考えていくということになるのですが、それとは違う論理と違う仕組みを取り出せていけたらと思っています。とりあえず持続可能性を高めるということ言えば、プロセスの速度を遅くする仕組みですね。遅くする仕組みというのは、難しいようなことが語られているように見えますが、実はこれは生命の中にもすでに入っている。遅くする仕組みというのは基本的に生命の中に入っている仕組みでして、たとえば化学反応だと急速に進んでS字曲線を描いて、やがて終わりまで行ってしまふ。このようにS字曲線で進んでしまふところの一番底のところ、そこから進まないように、進まないように、進まないように遅くする仕組みというのがあります。何段階にもロックがかかって遅くする仕組みというのが生命の基本だろうと考えられます。そうすると、このような遅くする仕組みがかなり本質的なことになっていくのではないかと考えられます。

(5) 燃料用の薪、山草、穀物の生産場所であり、またときとしては遊び場であって、人間生活に利用可能な公共的な場所である。

これが里山の一般的な用途です。一般的だけど、多目的に使えるということが通常の意味のように見えます。しかし里山の重要なことは、特定の目的に向かわないというところを見ると、何に利用できるか確定していない部分があるところに広範に含まれている。つまり、未決定部分が大量に含まれていることがたぶん里山の特質なのだろうと思います。この未決定部分が含まれているところを使って、いったいそこでどういう遊びができるか、どういうことが可能かというようなことを考えていくための工夫の場所でもあると思えます。子供たちはきっとそういう使い方をしていきます。

里山というのがどうやってできたのかよくわからないのですが、現在、里山として知ることのできるの、きれいに整地されて、人間の村落のすぐ近くにあるようなものです。しかし、そのようなも

のが急にできるはずはないのです。里山というものができるためには、きっといろいろなタイプの変遷を経てきて、前史があっただろうと考えることができます。そのでき方によって、たぶん割り当てられている機能が違ってくるのだらうと考えられます。

## 【里山の出現】

里山は最初から里山であったわけではない。

(1) 高度の低い森林で水の便のよさそうな共有地（いまでいう市街化調整区域）の近くを宅地開発して集落ができる。このときには小規模宅地開発が必要で、デヴェロッパーが入る場合には、通常は里山が残らない。

何らかのかたちで、このプロセスで里山が出現するのは、いったいどういう仕組みでできたのかはよくわからないけれど、この場合はどこかプロセスの中断がなければできません。中断というのは、宙吊りするという作業が必要になります。

(2) 共有地・畑作地の周辺の集落が、植樹して小規模森林を作る。共有地の変化のスパンを10年程度だと考えると、森林のタイムスパンは40-50年程度必要で、このスパンの落差の共存が里山となる。

この場合、変化のスパンの異なるものの共存が里山の条件になっている。人間の生活のほうは生活が便利になればなるほどどんどん変化していきますから、タイムスパンの異なるものを共存させる仕組みがどっちかのほうになければいけない。人間の生活圏の方にあるのか、森のほうにあるか、どっちかの中になければいけないということになります。

(3) 広大な森林の一部を宅地開発して森林のなかに宅地を設定する。里山の設定をインフラ整備の一部だと位置づける。電気・水道のインフラ整備が容易な場所が宅地となる。

こうしたモードは基本的に何を考えているのか。住まうということの環境設定をしたときに、宅地をどこで設定するかといったときに、宅地が一部になるというような環境設定のほうからやると、こんな仕組みができてくるだらうということなのです。

里山を形成するさいには、そこにどのような力点をもたせるかでデザインが異なってくる。また新たな機能をもたせた里山をデザインすることもできる。共通地（公園）を強調する場合、リセットを強調する場合、場所の喚起力を強調する場合で、多くの多様な里山が成立する。

何をやろうとしているかということ、里山類縁のものを別の力点を持たせて多くのかたちでつくることができるのではないかと、というふうに考えているわけです。そこで里山類縁を探してみます。

## 【里山類縁 1 神社】

先ほど田村さんが熊野について細かくおっしゃってくださいましたが、神社は統廃合したくなるほどたくさんあるわけです。神社と名前のつくものが日本には7万ぐらいあるけれど、これが何のため

## 里山類縁1 神社

- 日本には7万個近くの神社がある。最大多数は、「八幡神宮」系であるが、土地の有力・有名武将を祭ったものが多い。由来は共有地のシンボルである。神社は、半自然・半人工の場所であり、法人化された共有地であり、集会場所でもあり、地形的に場所のシンボルでもある。とりわけ一宮には「場所の喚起力」を備えたものが多い。これは思想性よりも場所の感度を優先している。また明治神宮のように「畏き」を祭ったものもあるが、墓地ではない。天皇陵と神社は機能的には異なる。墓参とは異なる仕方で行くこと。岩、滝、山並みのイメージ喚起力(ファンタジーと物語性つ生む)を活用したものも多い(諏訪一宮)。多くの地方では、季節ごとの市が開催される場所となっている。(中越一宮)

に使われているのかわからない。ぼくは神道など全然わからないけれど、それでも神社が何かちよつと違う場所だなということはわかる。だいたい神道の側から神社を理解している人がどのぐらいいるかわからないけれど、西行の歌のなかに、何か理由はわからないけれどありがたいので柏手を打ってみるというのがあるから、どうも理由などはわからない。だけ

ど、何かちよつと違うなど。

お寺へ行ってみると、何か立派なものが建っているけれど、あの神社に特有のぞくぞくする感じが無いのです。お寺というのは人工が過ぎるといふか、玉砂利に枯山水で、すべてを極端に人工化している。それと対比してみると、神社というのは、半分自然があつて、半分人工性が残っている。この半分自然で、半分人工性が入っているところに、里山的な性格が内部に含まれている。そうでなかったら、あんなにたくさんものを維持するはずがないし、残しているはずがない。日本にまだ7万ぐらい残っていますが、なぜあんなものがたくさんあるのかを考えてみると、どうもよくわからない。何かの理由であれだけ残っているらしい。ご存じの方がいらっしゃったら詳細を教えてくださいのですが、そういうかたちで一切の宗教性とは疑似独立に、神社は生活感情の延長上で活用できるし、現に活用されてきている。そのレベルで意味があるし、有効性を持っている。そこのところを読み解くときに、里山というところの延長上で神社を読んだほうが、たぶんあのものの存在意義が出てくるだろうというふうな感じがします。

とりわけ一宮というところがありますが、一宮というのは場所の喚起力を備えたものが圧倒的に多くて、これは思想性よりも場所の感度、感性というものを優先した場所設定を行っています。したがって場所設定のほうから考えたときに、何か場所の持っているある固有性、固有領域を区分したときに、そのランドマークとして神社が設定されているというふうに考えたほうがいいたろうと思っています。こんなことを言うと、神道系の人たちからは何をふざけたことを言っているんだという話になるのかもしれませんが、それでいいのです。だって、ほとんどの人が神道の教義に合わせて、あそこに訪問して柏手を打っているはずがないのです。別のかたちで感じ取られて生活の中で生きている。そういう場所なんだと考えたほうがいいたろうと思います。

そうすると、墓参とは異なる仕方で行くこと。岩、滝、山並みのイメージ喚起力(ファンタジー

と物語を生む)。なぜあそこで物語性が出現するのかよくわからないのですが、そういうものを活用したものも多い。全国そんなにたくさん回ったわけではないけれど、やはりおもしろいのは諏訪一宮です。諏訪一宮は非常におもしろかった。諏訪大社というのがテレビで映っているけれど、あれは見せ物です。テレビ映りがいいように大社というのは造ってある。要するに、ただの見せ物です。

それに比べれば、諏訪湖から5キロぐらい離れたところに諏訪一宮というのがありますが、中度の高さの山の麓のところにあります。ここは抜群の喚起力。そこに立つだけで靈感が走るというぐらいの喚起力を持っています。空気が違います。なぜ空気が違うのか。科学的に説明するとマイナスイオンだとかいろいろな説明ができてしまうと思いますが、全部ウソだと思います。ただ、空気は違う。あれ、何だろうかと思うけれど、たぶん地形を活用した風の流れだろう。このところで風水の話とだいたいつながってくる場所があります。日本式の風水というのは結局のところ、いわば場所というところを活用する。風の流れのランドマークが神社だと考えていくと、そういう活用の仕方の中で多くの地域で組み込まれているのだろうと考えることができます。

### 【里山類縁2（集会場）】

これは我が家の近くです。ぼろぼろになって壊れかかっています。写真というのは不思議でして何か立派そうに見えるでしょう。写真で撮るからです。現物は、行ってみると突っ張りが映らないように撮ってあるだけで、これ、壊れかかっています。何に使っているかという、集会場に使っているのでしょうか。両側は、この神社の前と

左には大通りが走っていて、ものすごくトラックが走っている。その角っこにある。だから、もう境内などはほとんどない。木があって、最初はただの切り損ねた木が集まっているだけだろうと思って行ってみたら、こういうものがあつた。朝晩そこを散歩する人と、ときどき集会に使っている人がいます。集会に使える場所というのは何かあるのです。人が集まる場所には必ず理由があります。実用的な生活、たとえば水を集めるとか、塩を集めるとか、そこへ行ったら恵みがあるというふうなこととは別に、集まることで何か落ち着きのあるような場所というのが必ずあるに違いありません。

### 【里山類縁3（場所・時間のシンボル）】

田村さんが言われていた速玉の横にある、元の新宮の上にある岩です（※次ページ）。実はアリストテレスから中世までは岩というのは地面から生えてきている。竹の子と一緒に。地面から生えて

いて、大地の力でもって育ち上がってきているのが岩です。そうすると岩に対する感度というのは相当違っているはずで、ぼくは個人的にわりと岩が好きで、どの岩でも岩の近くに行って何をするかというところで頭を使う。頭で考えるのではなくて頭突きを食らわす。頭突きを食らわして、これに勝てるかどうか。だいたい勝てた試しはない。岩というのはそういうふうに固さを感じ取る仕組みです。固さ、圧力です。大地の圧力です。

圧力というものを感じ取るだけの力が今はもう人間の感覚の中になくなってしまっているのです。むしろこういう岩が大地のある種の奇跡的な偶然と、それが何万年にわたって壊れてないでいるというある種の圧力のはらみ方、圧力のこもり方を感じ取る。実は現象学というのはそういうことを感じ取っていく学問です。岩って何だ。形ではない。色ではない。岩っていうのは固さ。固さを触感的な感度で感じ取っていく。それが、これ、何かすげえなあということになる。高いところであって、岩は転がらないで数万年もじっとしているわけです。この耐用年数は確実にスカイツリーよりも長い。スカイツリーというのは細かい人間の努力と技術の集積です。スカイツリーは人間の気の遠くなるような技術の蓄積だけど、偶然的な奇跡がない。この岩は誰の意匠でもないけれど、このようになってしまっているある種の偶然、かつ奇跡です。こんなものを場所として活用するということです。

#### 【里山類縁 4 (熊野本宮跡)】

これは熊野本宮の、もとの場所です。これは川の中州にあります。川の中州にあって、流れてしまったのです。いま本宮はすぐ近くの小高い丘のほうに造られています。広大な敷地です。中州というところは流れがゆるいから砂利が溜まります。広いところで流れがゆるくなっているから、いろいろ含まれているものが落ちてきて中州になるわけで、それがなぜ流されるのか。なぜ流されるのかという感じを持ちます。

中州の中にこれが残っています。ああっ、こんなものまで流されるのか。この敷地全体が水に漬かるほどの大水が出たのか。いや、中州ですから

そんな水は出ません。では、なぜ流されたのか。理由は簡単です。熊野川の上流のほうに小高い山がいっぱいあります。大きな台風が来ると山が崩れて、人工ではないけれど自然のダムがよくできます。小規模、大規模のダムがよくできる。このとき、大きな地崩れがあって、かなり多くの水をせき止めたらしいのです。せき止めた水が、その堰が切られると一挙に流れ出てかつての熊野本宮を押し流してしまったというのが実情のようです。細かく調べてみないとわからないけれど、力学的にはそういう仕組みしか考えられません。そうだとすると、ここのかつてあった広さのものを押し流すほどの水ということで、それが新本宮というところの本質的な場所の設定です。だから、数百年に1回はこういう水が出てくるということです。

### 【里山類縁 5（戸隠・密教と神社の合体）】

これは戸隠です。下のほうで女の人が2人そろって歩いているのですが、ものすごく高いスギです。なぜこんなところに修験道と密教と仏教が入っているのかよくわからないけれど、とにかく場所の喚起力は抜群です。あんな山奥に行って楽しいことなどそんなにあるとは思えないけれど、そういうところに人間がこのこと行ってしまう喚起力を備えています。このようにいろいろな理由があって人が入るということで成立しているような施設は、神社系の中にいくつものモードであったらうと考えられます。

次に話を展開して人工的里山です。「里山」はこのキータムをどこまで拡張できるかという観点で考えていきます。

### 【人工的里山 1】

人間にとって経験の拡張や能力の拡張を組み込んだ場所の設定を行うと、新たなタイプの里山となると考えられます。つまり何度か訪れると、同じ場所で異なった経験が進行するような装置として里山を活用することができる。これは単に休息やリセットの場所ではない。

あるいは人間の能力のなかでいまだ活用しておらず潜在化している能力を発揮させるような場所としても活用できる。とりわけ発達障害系の人たちには有効に作用するような場所として設定する。

普段たまたま住み慣れているところから外れて、ちょっと行ってリフレッシュできるというような場所とは異なるかたちで、何度も行くと行くたびに何か違う経験が起こるような場所として里山というものを設定してみよう。ちょっと難しい設定です。

そこにいることが新たな自己設定であるかのように、機会をあたえることができる場所を設定する。自然環境を別様に活用する仕組みである。

### 【人工的里山 2 (イーストハンプトン)】

この例として人工的里山 (イーストハンプトン) というのがあります。これはニューヨークの避暑地にあります。建築家の荒川修作とマドリン・ギンズが設計して、これはマドリン・ギンズが陣頭指揮をとってやりました。人工的里山と、居住地の中にすでに里山風のもので組み込まれてしまっているわけです。そういうかたちで居住地を造っていくというのは、内部に里山のいろいろな要素を組み込んだものになります。色がありますね。色というのは、認知科学的にいうと 6 色以上の色を同時に感じ取ると疲れが出ないということがわかっているのです、6 色以上の色が同時に目に入ることによって設定されています。そうすると、どこかけばしい色がずっとなじんでくる。なじんできて、けばけばしいのが普通だなという感じが出ます。そのことを計算して造っていったわけです。それと地面のところにてこぼができていでしょう。これは竹踏みと同じで、足の裏の触覚性の感覚を動かしていくような仕組みです。本人はこれで、こういうところに住んでいけば人間は死ななくなると言っていましたが、こんなところに住んでいけば寿命が縮むに決まっています。2010 年に本人自身は死にました。それはそうですよ。ときどき行くから里山なので、年がら年中そこに住んでしまったら里山ではないのです。だから別荘地にあるわけです。別荘地であれば、こういうかたちで設定してもできるだろうと思います。

### 【人工的里山 3 (養老天命反転地テーマパーク)】

これは岐阜の養老公園です。この養老公園の一番奥に滝があって、これを養老の滝と昔から呼んでいました。この養老公園の一番前に空き地があって、岐阜の県知事か何かが大手の建設会社の反対を押し切って、ここをテーマパークとして荒川に造らせたのです。これはよくできている。ときどき茶色いところがあるでしょう。茶色いところがあって道のようになっているでしょう。その合間にいろいろな植物とか何かを植えてあって

斜面になっている。これを飛行機あるいはヘリコプターで上から見ると、茶色いところは日本列島が描かれています。上から見ると日本列島になっていて、この日本列島を移動して行って、ときどき緑のところに入っていったりする。これも人間の能力の形成や感覚の形成に寄与する。通常の住居の中に住んでいると習慣性によって必ず感覚が鈍磨します。この感覚の鈍磨ということを勘定に入れて、なおかつたとえば1年に2、3回遊びにこられるようなテーマパークを設定し、来るたびに違う経験ができるというような設定の仕方になっています。だからリピーターが多くてそう簡単に廃墟になったりはしない。結局、遊びに来ることで遅延というか、遅くしているわけです。遊びに来ると極相のほうに向かって動くことをしないので、そんなふうになっているということです。

#### 【人工的里山 4（人工的喚起力；生まれくるために）】

これは三鷹にある三鷹ロフトです。武蔵境でしたか、武蔵境の駅から路線バスに乗って20分ぐらいのところにあります。「三鷹天命反転住宅」で検索していただくとバスの時間表まで出てきます。ここには人が住んでいます。信じられないことですが、本当に住んでいる人がいるのです。

この造りは最初のイーストハンプトンのもよりはるかによくできています。球形の部屋というのがあります。球の部屋というのがあって、球形の部屋というものがいろいろなところで設置されています。これを造るには相当な技術がないと造れなくて、たぶん世界でいくつかの建設会社しか造れないでしょう。ここは竹中工務店が請け負いまして、職人もその気になって造りました。球形の部屋が後ろに写っていますが、実際に子供たち、あるいはちょっと発達障害系の人たちを連れていくと、この中に入り込んで際限なく遊ぶ。際限なく遊んで何か感覚や感触が変わってきたと感じ取って帰っていきます。この前に大通りがありますが、その脇の車道を子供たちが自転車に乗って、あるいは母親が子供を乗せて通過すると子供がキャッキョッキョと笑う。理解できるけれど、ほとんど理由のないかたちで大声で笑っているから、何か笑うということが起こるような仕組みではあるようです。

#### 【人工里山 5（目を開けて何も見えないエクササイズ）】

これが荒川修作です（※次ページ）。もう死にました。この球形の部屋がある意味で通常の空間を壊していく。空間というのは三次元空間ですが、三次元空間を壊していく。現在わかっている空間の

仕組みということでいうと、生命体が三次元の中に、あるいは二次元の中に、あるいは四次元でもいいけれど、整数次元の中にきれいに適合するのは難しいということはわかっています。生命体にふさわしいような空間とはたとえば 3.12 次元とかであって、整数次元というのはたまたま数字がそうなっているだけで、次元が整数次元でなければいけない理由は本当はないのです。たとえば 3.24 次元なんていうのは実はかなり簡単に造れます。次元の幅を変えていかないとこのような発想になっていかないということがあります。そういうふうに次元を変えていくようなかたちで設計して行って部屋を造ると、そこは身体に無理がかかるから恒常的に住むことはできないけれど、ショートステイという仕組みがあります。1

週間ぐらい住んで、出てきて、ああ、感じがちょっと変わった、調子が変わったなどと思って、また数カ月たって行ってみるとのことです。

### 【人工的里山 6 (みずからを閉じるために)】

極めつけがこれです。これがどこかわかりますよね。庭です。金閣のすぐ脇のところに入っていくと龍安寺というのがあります。静かな石庭で有名な龍安寺ですが、それを内側に造る。中はシリンダーで傾斜がありますが、巨大なシリンダーの中に龍安寺を移し込む。これは岡山の城下町の津山から路線バスで 40 分ぐらい行ったところにある奈義の龍安寺です。奈義町というのは片田舎です。9 割は農家です。奈義町にこんな世界で最先端の美術館があるはずがない。ところが奈義町というところは異様なのです。この奈義の現代美術館というところと、奈義町のはずれの日本原には広大な自衛隊の駐屯地があります。この広大な自衛隊の駐屯地はものすごく不気味で、この補助金でこのような現代美術館を造ったわけです。

ここは本当に極めつけです。里山というのは例外中の例外で、この中に 2 時間いるとちょっと危ない。だから 30 分いたら出てきて、また 30 分入ってと。この中に 2 時間いると神経系が相当に亢進

する。これは下向きのところを撮っていますが、このシリンダーは傾斜がついています。光が一方向から差してきますから光の量が時間とともにどんどん変わっていく。色合いも変わってくる。2時間の間に感覚印象が変わってくるので相当危ない場所です。ただ、感覚についてリセットしたり神経系を形成したりということが出来る場所です。短期間活用して、そこを別様に使う。

### 【人工的里山 7 (グランドゼロ・記憶の再生のために)】

これはよく知られているニューヨークの貿易センタービルの跡です。人工的里山です。よくわからないけれど、たいした建物ではない。周りに木があって水が流れているだけです。それしかない。可能なかぎり水と木と深さだけにする。木と水と深さだけにすると喚起力が抜群です。変数をできるだけ減らしていったら、そこから出てくる喚起力はたぶん記憶の喚起力でしょう。もち

ろん名前が刻まれている。しかし誰なのかほとんど知りませんが、それにもかかわらず、これだけの装置で多くの喚起力を呼び出せるのは、建築的な設計としては相当うまく設定されているのではないかという気がします。

### 【人工的里山 8】

里山は異質な系が連動しながら共維持される仕組みでもある。そこには双方の活用の仕方に新たな変数の出現の余地が含まれている。

つまり、まだまだ新たな変数の出現する余地が含まれているということは、機能が覆っていないということです。機能が覆っていないというのは、たとえばどこそこへ向かうとか、何の役に立つとか、そういうかたちの機能性の設定が進んでいないで、宙吊りにされている部分が非常に多いということです。向かうということ言えば、どこに向かっているかわからない。先ほどの宮本先生の話にあったけれど、どちらが上流なのかさっぱりわからないし、風向きによっては川の水がどちらに流れているのかもわからない。その状態のことを機能性とは別の仕方でも活用する。何かの役に立つということとは別の部分を含んでいる。そこが工夫の余地があるところだろうと考えていきます。

そのことはとりもいなおさず、〈サトヤマ〉というキータームをどの程度拡張しながら活用できるかを探る「発見的試み」であり、かつそれをアイデアとしてどのように生かすかにかかわっているだ

ろうと思います。

つまり、神社を里山類縁として考えてみて、それから建築を人工的里山として考えていく。里山というのを一つのキータームにしておいて、いわばアナロジーでもって拡張していくと、どれだけのものが見えてくるかというようなある種の発見的なやり方として活用できるだろうということです。これはなかなか使い方がある。大学を一つの里山だと考えると里山大学。里山大学というのは周りに森のある必要はなくて、里山的機能として校舎が造られればいいわけです。そうすると里山大学というのはみんなが1カ月に1回ぐらい集まってみたいところになるはずで、それによってリセットされる場所なはずで。

里山大学、里海、里空、里島、里女、里男、里学科、里プロジェクトのように人工的に言語を並べてみる。これは事柄に対してのイメージの拡張の試みであり、そのことによって何かが見えてくれば、時として展開可能性がある場合もある。

こういう言葉を作りながら、言葉を作ってみて、そこでどれだけイメージが喚起できるか。これはイメージを拡張していくためのかなり重要な発見的方法の一つです。このようなやり方を使いながら大地の思想を自然性ということの延長上に考えていき、かつ、そこからどれほど豊かなものが出てくるか。そういう可能性として設定しておきたいと思います。これが里山ということの設定として今日お話ししたかったことです。

国際シンポジウム

宋代の自然観

国際シンポジウム  
宋代の自然観

日時：2015年5月30日（土）15:50～

会場：東洋大学白山キャンパス2号館スカイホール

【主催】東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ  
(TIEPh)

【共催】日本宋代文学学会

[プログラム]

講演

谷口高志（佐賀大学准教授）

「記の文学における自然と人為 —中唐期から北宋中期にかけて—」

東英寿（九州大学教授）

「歐陽脩の書簡に見られる季節の挨拶をめぐって」

周裕鍇（四川大学教授）

「自然・藝術・宗教 —略論《石門文字禪》中的景畫詩禪之交融—」

全体討論

司会：浅見洋二（大阪大学教授）



1 中唐期の記における自然と人為

1.1 自然の占有

・白居易「草堂記」(吳金城纂校『白居易集箋校』卷四三)

江州の廬山にて自ら造営した草堂について記す。

樂天既來為主、仰觀山、俯聽泉。……今我為是物主、物至致知、各以類至、又安得不外適  
内和、體安心恬哉。……一旦蹇剝、來佐江郡、郡守以優容而撫我、廬山以靈勝待我、是天  
與我時、地與我所、卒獲所好、又何求焉。

(樂天既に來りて主と為り、仰ぎて山を觀、俯きて泉を聽く。……今我是の物の主と為り、物至りて  
知を致し、各その類を以て至る、又た安くんぞ外適内和、體安心恬たざるを得んや。……一旦蹇剝た  
りて、來りて江郡に佐たり、郡守は優容を以て我を撫し、廬山は靈勝を以て我を待す、是れ天の我に時  
を與え、地の我に所を與う、卒に好む所を獲れり。又た何を以てか求めん。)

↓山水の占有(主人となり、好む物を獲得する)——草堂の造営と山水の遊覽

・柳宗元「結鐘潭西小丘記」(尹占華、韓文等校注『柳宗元集校注』卷二九)

永州、結鐘潭の近くある丘をめぐる山水遊記。永州八記の一。  
得西山後八日、尋山口西北道二百步、又得結鐘潭。潭西二十五步、當湍而淺者為魚梁。梁  
之上有丘焉、生竹樹。……丘之小不能一畝、可以綰而有之。問其主、曰「唐氏之棄地、  
貨而不售」。問其價、曰「止四百」。余憐而售之。

(西山を得て後八日、山口の西北の道を尋めること二百歩にして、又た結鐘潭を得。潭の西二十五歩、  
湍に當りて淺きは魚梁為り、梁の上に丘有り、竹樹を生ず。……丘の小なること一畝たる能わざれば、  
以て納して之を有すべし。其の主に問えば、曰く、「唐氏の棄地なり、貨するも售れず」と。其の價を  
問えば、曰く、「止だ四百なり」と。余、憐れみて之を售す。)

↓山水の占有(独占)——丘の購入

・柳宗元「潭州楊中丞作東池戴氏堂記」(『柳宗元集校注』卷二七)

潭州刺史の楊德が東池とそれを樂しむための堂を造営し、それを一世を離れ道を樂しむ者である  
戴氏に授けたことを記す。

卒長賓客之澤者、誰國戴氏曰簡、為堂而居之。堂成而勝益奇、望之若連鰓、與波上下。  
……凡觀望浮遊之美、專於戴氏矣。……賢者之舉也必以類。當弘農公之選、而專茲地之勝、  
豈易而得哉。地雖勝、得人為而居之、則山若增而高、水若闢而廣、堂不待飾而已與矣。

(堂に賓客の澤者、誰國の戴氏帝と曰うものに授け、堂を為りて之に居らしむ。望成りて勝益々奇、波に  
り、之を望めば鰓を連ね鰓を際ぎ、波と上下するが若し。……凡そ觀望浮遊の美、戴氏に專らにせらる。  
……賢者の舉なるは必ず類を以てす。弘農公(楊德)の選に當りて、茲の地の勝を專らにするは、堂に  
易くして得んや。地は勝なり雖も、得人を以て之に居らしむれば、則ち山は増して高まるが若く、水は闢  
き、堂は成りて勝益々奇を得ず。)

↓山水の占有(独占)——池と堂の造営

・山水(勝境)と人為(堂の造営と居住)の関係性に関する言及

・堂の造営によって輝きを増す山水(堂成而勝益奇)

・居住者を得ることによって開発されていく山水(地雖勝、得人為而居之、則山若增而高、水若闢而廣)

(参考) ・白居易「太湖石記」(『白居易集箋校』外集下)

牛首潭の太湖石への愛好とその蒐集について記す。

古之遊人、皆有所嗜、玄晏先生嗜書、嵇中散嗜琴、顏師先生嗜酒、今丞相奇章公嗜石。……公於此物、  
獨不厭讓、東第南第、列而置之。……潔要而言、則三山五岳、百洞千壑、飄飄縹緲、至五岳中、百仞一  
華、千里一瞬、望而得之。……然而自一戒不遠以來、不知幾千萬年、或委流壑、或滄海底、高者僅數仞、  
重者幾千鈞、一旦不期而至、爭奇鬥怪、為公眼中之物。

↓山水の占有(蒐集)——怪石の蒐集と陳列(庭園において)三山五岳、百洞千壑のミニチュア

(『鑑鏡』を作り、我がものとする)

・柳宗元「桂林袁中丞魯家洲亭記」(『柳宗元集校注』卷二七)

桂管觀察使の裴公立が桂州、魯家洲に建てた亭について記す。

既成以興、歐遊而賞、咸曰「首之遺勝者、必於深山窮谷、人罕能至、而好事者後得、以為已切。……  
華非壯山之靈、不足以遊觀、非是洲之靈、不足以遊觀、則公之繼、不啻以獨得」。嗚、造物者之設是  
久矣、而盡之於今、余其可以無悔乎。

↓山水の占有(獨占)——亭の造営

1.2 自然美の開発

・柳宗元「邕州柳中丞作馬退山茅亭記」(『柳宗元集校注』卷二七) 一説に獨孤及「七二五七七  
七」の作)

兄の柳中丞が邕州に造営した亭について記す。

歲在辛卯、我仲兄以方牧之命、試于是邦。……乃暨乃塗、作我攸宇、於是乎景朝而木工告  
成。……夫美不自美、因人而彰。蘭亭也、不遭右軍、則清湍修竹、無設於空山矣。

(歳辛卯に在り、我仲兄は方牧の命を以て、是の邦に試らる。……乃ち暨り乃ち塗り、我が宇とす  
る彼を作し、是に於いて裝飾たらずして木工成るを告ぐ。……夫れ美は自ずから美たらず、人に因り  
て彰らかなり。蘭亭なるは、右軍に遭わざれば、則ち清湍修竹は、空山に蕪没せん。)

↓山水はそのままで美なのではなく、人によつて一人間がそれを見だし開発することによつて美となる。

・劉禹錫「武陵北亭記」(『劉禹錫集箋校』卷九)

朗州刺史の曹嘗が北亭を改修したことを記す。

於是撤故材以移用、相便地而居要。去凡木以顯珍茂、汰汚池以通滄漣。自天而勝者、列於  
鵲望、由我而美者、生於鵲指。……斧斤息響、風物異態。

(是に於いて故材を撤きて以て移用し、便地を相じて而して要に居す。凡木を去りて以て珍茂を顯らかに  
し、汚池を汰いて以て滄漣に通す。天よりして勝る者は、鵲望に列す、我出りして美なる者は、鵲  
指に生ず。……斧斤は響きを息め、風物は態を異にす。)

↓亭の改修を指示することで、山水の美を生み出す。

・白居易「冷泉亭記」(『白居易集箋校』卷四三)

杭州、靈隱寺の近くに、歴代の杭州刺史五人が建てた五つの亭の冷泉亭について記す。

亭在山下、水中央、寺西南隅。高不倍尋、廣不累丈、而撮奇得要、地搜勝概、物無遁形。  
……杭自郡城抵四封、蕭山復湖、易為形勝。先是領郡者、有相里君造作「白雲亭」、有韓僕射  
早作「陔仙亭」。……及右司郎中河南元黃最後作此。於是五亭相望、如指之列、可謂埒埒



・「浮橋山水記」(『歐陽脩詩文集校箋』二〇二頁、「居士集」卷四〇)

知廣州李端憲が遊見した、浮橋山の泉水(飲料用)について記す。

浮橋之水、發自李侯……因以其水遺余於京師。予報之曰、李侯可謂賢矣。夫嗣天下之物無不得其欲者、富貴者之樂也。至於蔭長松、藉豐草、聽山溜之潺湲、飲石泉之滴瀝、此山林之樂也。而山林之上、想天下之樂、一動其心、願力不可得而止者、乃能退而樂於斯、彼富貴者之能致物矣、而其不可兼者、惟山林之樂爾。惟富貴者而不得兼、然後幽賤之士、有以自足而高世、其不能兩得、亦其理與勢之然歟。

今李侯生長富貴、願於耳目、又知山林之為樂、至於攀緣上下、幽隱窮絕、人所不及者、皆能得之、其兼取於物者、可謂多矣。李侯折節好學、喜交賢士、敏於為政、所至有能名。凡物不能自足、而待人以彰者有矣、其物未必可貴而因人以重者亦有矣。故予為志其事、俾世知斯泉發自李侯始也。

(浮橋の水は、發みること李侯自らす。……因りて其の水を以て余に京師に遺る。予之に報じて曰く、李侯は賢なりと謂うべし。夫れ天下の物を獨めて其の欲するを得ざる無きは、富貴者の樂しきのみなり。長松蔭に、豐草藉けるに至り、山溜の潺湲たるを聽き、石泉の滴瀝たるを飲むは、此れ山林の樂しきのみなり。而るに山林の上は、天下の樂しきを獨るも、一として其の心を動かざる、或いは心に欲するも、力の得べからざるを願みて止むる者有り、乃ち能く退きて樂しきを得ざるを欲するも、或いは心に欲するも、其の兼めるべからざるは、惟だ山林の樂しきのみなり。惟だ富貴者にして兼るを得ずして、然る後に幽賤の士、有て以て自足し世に高しとするのみ、其の兼取する能わざるは、亦た其の理と勢との然る世しめなり。

今李侯は生長して富貴なり、耳目に感き、又た山林の樂しきを得ずを知り、攀緣上下、幽隱窮絶人の及ばざる所に至り、攀緣上下を得、其の物を兼取するは、多しと謂うべし。李侯は節を好み、賢士と交わるを喜び、為政に敏にして、至る所に能く有り。凡そ物は自ら見ゆる能はずして、人を待たずして以て彰りかなる者有り、其の物未必しも貴とすべからずして人に因りて以て重みせらるる者も亦在り。故に予志に其事を志し、世をして斯の泉の發みること李侯自ら始まるを知らしむるなり。

A 「富貴者」天下の物を遍く占有することができ、が、「山林の樂しき」のみは兼有できない。

B 「山林者」(貧賤の士)天下の物(俗世間の樂しき)に心を動かさない、もしくはそれを欲してはいるが、「力」が足りないために、「山林の樂しき」を占有すること足らず。

二つを「兼ねる」(兩得)のは難しいが、李侯にはそれが可能であり、浮橋山の水を發見し、儼れた価値を付与した。

☆人と山水をめぐる関係性の復雑化——「富貴者」と「山林者」

「富貴者」 俗世間(天下)「部邑」の繁華な物

「山林者」 俗世間を離れた山水自然

占有を志す者のなかにも、「富貴者」と「山林者」があり、本来両者は好む対象が異なり、棲み分けができていたが、「富貴者」は時にその枠組みを超えて、山水までもを「兼有」しようとする。山水は「富貴者」も獲得しうるものの一つとなり、その意味に

おいては、俗世間(天下)「部邑」にあふれる繁華な物と同列に扱われる存在となったといえる。一部の「山林者」のみが占有を許されていた山水は、不可侵のものではなくなり、「天下の至美と其の樂しき」とは、得て焉を兼ねざる者有ること多し(『有美堂記』)とあつたように、この世界の欲する物を全て得ようとする営みのなかに巻き込まれ、相対的にその価値を減じていったかのようにも思われる。なお歐陽脩は周知のように、古物の愛好家・蒐集家でもあり、たとえば「琴記」(『歐陽脩詩文集校箋』一六九八頁、外集卷二三)では、性質の異なる複数の古琴を「兼有」していることが述べられ、「集古録目序」(同二〇六〇頁、「居士集」卷四二)でも「兼聚」の語を用いつつ、物の蒐集一般に関する議論が展開されている。この「兼有」の語は、歐陽脩にとって山水を始めとする多くの物が占有と蒐集の対象と認識されていたことを示しているだろう。

また右の記では、占有権をめぐる、ある種の争いが繰り広げられていることにも注意すべきであろう。「山林の士は、天下の樂しきを視るも、一として其の心を動かさず、或いは心に欲するも、力の得べからざるを願みて止むる者有り、乃ち能く退きて樂しきを斯(山林)に獲るといふ箇所では、天下の樂しき(世俗の樂しき)に対し、「山林の士」は「力」がないために占有を断念する旨が述べられている(この「力」は、「集古録目序」が説く蒐集論においても、たびたびその重要性を強調されており、たとえばその冒頭には「物常聚於所好、而者得於有力之強、物は常に好む所に聚まり、常に力を有する強(強者)に得らる」とある)。それに続く箇所では、更に「彼の富貴者の能く物を致し、其の兼ねるべからざるは、惟だ山林の樂しきのみ。惟だ富貴者にして兼ねるを得ずして、然る後に貧賤の士、有して自足し世に高しとするのみ」(山林の樂しき)は、「富貴者」がそれを兼有できないからこそ、「山林者」(貧賤の士)が占有し、世に貴重なものとしてありがたがる(「世に高しとすること」ができる)とある。「山林」の価値が明確に相対化されて捉えられており、「富貴者」が取り残したものであるがゆえに、「貧賤の士」がそれを我がものとし、誇ることができるといっているのである。ここには「山林者」「富貴者」との間における、占有権の駆け引きのようなやりとりを見て取ることができのではないだろうか。

中唐期においては、山水と人は一対一の関係にあり、占有されるものと占有するものが存在するだけであった。一方、歐陽脩の場合、山水に対して複数の種類の人間が存在し、互いに牽制し合う関係にある。占有者同士の間係性に意識が及び、山水を開発し占有することが、文人社会のなかでどのような意義を持つかということが、問われるようになっていくのである。

中唐期・山水Ⅱ人によって開発され、占有されるべきもの  
人がその美を見いだし、価値を付与する対象

歐陽脩・山水Ⅱ人と人が兼有・蒐集を競う対象  
山水の価値の相対化が進む

## 歐陽脩書簡に見られる季節の挨拶をめぐって

東 英寿（九州大学）

### 一、はじめに

北宋の歐陽脩（一〇〇七～七二）には、植物や樹木を読み込んだ作が多い。たとえば「辨甘菊説」（『筆説』）、「希直堂東手種菊花十月始開」（『居士集』巻三）には菊花、「四月九日幽谷見緋桃盛開」（『居士集』巻三）、「小桃」（『居士集』巻十二）には桃花、「荷花賦」（『居士外集』巻八）、「荷葉」（『居士外集』巻六、七）には荷花、「鎮陽殘杏」（『居士集』巻二）、「和梅聖俞杏花」（『居士外集』巻六）には杏花、「榴花」（『居士外集』巻五）、「西湖石榴盛開」（『居士外集』巻八）には石榴花、他にも梅や芙蓉、檜、楠、松、柳、竹等、多くの草花や樹木が彼の作には読み込まれている。

とりわけ牡丹については強い愛着があるようで、「洛陽牡丹図」（『居士集』巻二）、「謝觀文王尚書惠西京牡丹」（『居士集』巻七）、「答西京王尚書寄牡丹」（『居士集』巻十三）、「禁中見 紅牡丹」（『居士集』巻十三）等があり、なかでも「洛陽牡丹記」（『居士外集』巻二十二）三巻は、牡丹の各品種や栽培方法について書かれた専門書と言ってよい。その「風俗記」に次のような記述がある。

春初時、洛人於壽安山斷小栽子。……接時須用社後重陽前。……澆花亦有時。或 用日未出、或日西時。九月旬日一澆、十月十一月二日一澆、正月隔日一澆、二月一日 一澆、此澆花之法也。

春の初めに、洛陽では牡丹の苗木を切り出し、牡丹の接ぎ木は春の社日の後から重陽の前までがよく、一日のうち水をやるのは日の出前か日の入り前がよく、更に水をやるのは、九月は十日に一回、十月、十一月は二日に一度、正月は一日おき、二月は毎日というように、牡丹の栽培を季節の移り変わりに従って記録しているのがわかる。歐陽脩は植物や樹木に関心があるので、月日の移り変わりや季節の変化に留意していたのであろう。

他にも「初寒」（『居士集』巻六）、「秋陰」（『居士集』巻十四）、「霜」（『居士外集』巻七）等の気候や天候を読み込んだ詩があり、特に雪について詠んだ詩は数多く、「詠雪」（『居士集』巻十一）、「春雪」（『居士集』巻十二）、「對雪十韻」（『居士外集』巻十三）、「雪晴」（『居士外集』巻四）、「雪」（『居士外集』巻四）、「喜雪示徐生」（『居士外集』巻三）等がある。

このように天候、気候や季節の移り変わりを感取っていた歐陽脩は、書簡にも季節や天候等について書き込むことが多い。本稿では、歐陽脩の書簡に季節や天候等がどのように記されているのかに注目し、それを手がかりとして、彼の書簡の作成過程の一端を明らかにしたい。

## 二、当時の書簡

歐陽脩の書簡は、『居士集』に十篇、『居士外集』に四十六篇、『書簡』に四百七十二篇が収録され、更に筆者が発見した書簡として九十六篇（新発見書簡）が存在しており、合計で六百二十四篇の書簡が今日に伝わっている。

さて、新発見書簡四十五「與蔡忠恵公」の冒頭は次のようである。

脩啓。氣候不常，動履何若？前日承恵《李邕碑》，字畫誠佳，輒已入録，多荷多荷。

「氣候は不順ですが、いかがお過ごしですか」という書き出しである。このように書簡において気候や季節を述べて書き始めることは現在でもよくあるが、それでは当時の書簡の書き方はどのようなものであったのかということについて確認しておきたい。

中国で最も古い日用百科全書と言われる、元の泰定元年（一三二四）に刊行された『啓劄青錢』巻一に、宋代の正式な書簡の書き方が掲載されている。

「手書一幅正式」

一具札、二呼称、三叙別、四瞻仰、五即日、六時令、七伏惟、八燕居、九神相、十尊候、十一托庇、十二入事、十三未見、十四祝頌、十五不宣

金文京氏の『漢文と東アジア—訓読の文化圏』によれば「①具札（初めのあいさつ）②呼称（相手の呼称）③叙別（無沙汰のあいさつ）④瞻仰（相手への思慕）⑤即日（季節のあいさつの導入）⑥時令（季節のあいさつ）⑦伏惟（8以下への導入）⑧燕居（相手の日常の描写）⑨神相（神に加護）⑩尊候（相手の健康への配慮）⑪托庇（相手のおかげで息災であることへの礼）これだけの前置きをして⑫入事（本題の用件）となり、最後は⑬未見（会えないことへの遺憾）、⑭祝頌（相手の健康の祈願）、⑮不宣（結び）でようやく終わる」ということである。『啓劄青錢』は元代に刊行されているが、引用されているのが唐代の資料なので、宋代には編纂されていたと推測されている。季節の挨拶に関連するのは、導入である「即日」、そして季節の挨拶である「時令」であり、書簡に季節の挨拶を記述することは、当時の書き方の一つの方法であったことがわかる。

確かにこれが正式な宋代の書簡の書き方であったのであろうが、こうした格式張った書簡以外に、歐陽脩は「與富文忠公」（『書簡』巻一所収）の中で、書簡について次のように述べている。

謂書者、雖於交朋間不以疏數爲厚薄、然既不得羣居相笑語盡心、有此猶足以通相思、知動靜、是不可忽。苟不能具寸紙、數行亦可。易致則可頻致、猶勝都不致也。

書簡は、思いを通じさせ、動静を知らせるもので、数行でもよいと述べている。『啓劄青錢』に掲

載されていた書簡の形式とは対照的である。当時の書簡は格式張ったものから、ここで歐陽脩が言う個人的な些細なやりとりを記したもので多様な形式があったと考えられる。

### 三、書簡における季節の挨拶

さて、『歐陽文忠公集』所収の『書簡』四百七十二篇から、試みに季節や天候等の記載を列挙してみると以下のようなになる。

#### (書簡卷1)

仲秋漸涼、冬序極寒、季冬極寒、歲暮晴和、冬寒、冬候凝寒、秋暑尚繁、霜寒、秋暑、余暑尚繁、日夕風凜、早暮遂涼、氣節遂爾寒凝、冬序始寒、暑雨、春候暄冷

#### (書簡卷2)

孟春猶寒、仲夏毒熱、猛秋猶熱、季冬極寒、晴陰不常、大暑、秋寒以来、夏熱、秋氣稍涼、秋涼、經寒、經暑、秋暑尚繁、酷暑、余寒体氣清佳、頓涼、秋暑、仲秋漸涼

#### (書簡卷3)

初夏已熱、今夏暑毒非常、秋雨早寒、冬寒、春寒、經暑涉秋、秋寒、秋暑猶盛、仲夏炎毒、

#### (書簡卷4)

初涼、經寒、經夏涉秋、夏熱、春寒、自春氣候不常、初暑、經暑

#### (書簡卷5)

嚴寒、暖甚、余寒頗甚、春候猶寒、經暑、經寒、春氣暄和、經暑、經寒、春暄、窮冬、窮臘陰雪、氣候已寒、霜氣清冷、以立秋日卜秋暑多少、冬凜外体氣清和、涉夏秋体氣清適暑雨為孽、寒凝、秋冷、漸寒、

#### (書簡卷6)

酷暑如此、經夏大暑、陰雪不止、春寒、雪寒如此、大熱甚於湯火之烈兩日差涼、陰雨累旬、夕寒色尤盛、快晴、雨不止、經節陰雨

#### (書簡卷7)

三兩日毒暑尤甚、春暄、暑候已深、經春体氣清裕、春寒、寒凝、陰雨泥甚、稍涼、數日大熱、秋後慎生冷為佳、稍寒、酷熱中体氣清安、遽爾大熱、大熱

(書簡卷8)

春寒、夏熱、夏暑毒、陰寒、暑毒、大雨連綿、經寒、過午遂熱、秋暑、寒來、酷暑、經寒

(書簡卷9)

自夏涉秋今條冬矣、今夏京師大熱、近以雨水為患、陰雪、春夏之交氣候不常、秋暑、冒大熱、經寒、又值雪寒、時熱、酷暑、數日大熱、經寒、春寒、經此暑毒、秋暑、春和氣體清裕、春氣尚寒、秋寒、秋冷、春首余寒

(書簡卷10)

邇來暑熱、今日蔡州大風微雨

季節や氣候、天気、あるいはその移り変わり等の自然状況が、しばしば書簡に記述されているのがわかる。こうした季節の移り変わりや氣候、天候を書簡に書き込むのは、書簡の挨拶形式の一つとしての側面もあったであろうが、更に前述した如く歐陽脩が植物等の自然に関心があったことも関連しているであろう。その他に、歐陽脩の健康や体調との関連も見逃せない。たとえば、新発見書簡二十八「與呂正獻公」の全文は次のようである。

脩啓。佳雪可喜，寒中伏承台候萬福。辱手誨，欲枉旌騎訪戴之事，數百年未有繼者，曷勝爲幸！  
第以泥濘，重有勞動，茲又悚愧也。人還，布謝，不悉。脩再拜知府侍讀侍郎執事。十日謹空。  
脩十餘日左車牙痛，一兩日方能常食，滴酒不曾入口，寒中甚苦之，惟幸免酒也。惶恐惶恐。

美しい雪で喜ぶべきですが、あなたのご清祥のことと存じますと書き出し、あなたからの手紙を受け取ったこと、わざわざたずねてこられたことへの感謝を綴っている。最後に「寒中甚苦之」として、ここ十日余りあごや歯が痛み、寒さによって甚だ苦しんでいることを追伸として記述している。寒いという氣候が彼の身体に影響を与えていたようである。その他にも書簡の中には、季節や氣候と関連させて身体の調子を書き込むことが多い。たとえば嘉祐二年の「與吳正肅公」(『書簡』卷二)は次のようである。

酷暑中、承氣體清適。某自初旬内、嘗冒熱赴宿、為暑毒所傷、絕然飲不得、加以腹疾時時作。

暑さを冒して宿に赴いたことが原因で身体が疲労してしまい、飲むことが出来ないようになり、その上腹痛を起こしたこともわかる。暑いという氣候を書き込むことによって、それに関連して自らの身体の不調へと記述が展開するのである。一方、氣候の変化で身体が良くなったという記述もある。たとえば、嘉祐二年に吳正肅公に送られた別の書簡「與吳正肅公」(『書簡』卷二)では次のように記

述する。

頓涼。伏計德履康裕。某病体得涼漸愈。

急に涼しくなったことが影響して、歐陽脩は体調が良くなったと記述しており、ここでも気候と身体の変化が密接に関連している。また、嘉祐四年の「與趙康靖公」(『書簡』卷三)では以下のように言う。

乃以今夏暑毒非常歳之比。壯者皆苦不堪。況早衰多病者可知。自盛暑中忽得喘疾。

夏の暑さは、病気がちの歐陽脩の身体にはこたえたようで、突然喘息の症状を発症した。喘息については『新発見書簡』二「與呂正献公」の中でも、

脩啓、以経夏涉秋雨、喘加以痰毒、風眩、居常在告。

と記述し、夏を経て秋雨が続く気候によって、喘息が起こり、しかも痰がでて立ちくらみが出るなど症状を悪化させていることが窺える。ここは、身体の調子について記述するために、気候の変化を書きこんだとも言えるだろう。更に、梅堯臣に与えた皇祐五年の書簡「與梅聖愈」(『書簡』卷六)には、「自春陰寒少晴明、病体不勝疲労」として、寒さは病気がちの身体にはこたえることを記述し、熙寧五年作の「與薛少卿」(『書簡』卷九)では「又值雪寒、難於挙動、加之病齒妨飲」として、雪の寒さの中、行動することが難儀で、それに加えて歯が痛み飲食を妨げると記述する。

このように、季節や天候、あるいはその移り変わりが歐陽脩の体調とともに書簡に書き込まれることは多い。歐陽脩は若いときから身体が丈夫でなかったようで、特に晩年は糖尿病を患い、眼疾や歯の疾患、手足の疾患で非常に苦しんでいる。従って、季節の移り変わりや気候の変化が体調に影響を及ぼしたであろうし、逆に病気のために季節の移り変わりを感じやすかった側面もあるであろう。かくの如く、季節や天候が体調に影響を与えたので、日常の些細なこと、特に自分の体調の具合を相手に伝える際に、季節や天候等の自然現象がしばしば書き込まれたと言えるであろう。

#### 四、『居士集』所収の書簡

このように歐陽脩は季節や天候等をしばしば書簡に書き込んでいるが、しかし『居士集』に収録されている書簡だけでは、実はこうした記載が全く見られない。特に、季節や気候等が書き込まれることが多い冒頭部分を列举してみると次のようになる。

「答陝西安撫使范龍圖辭命書」

脩頓首再拜啓。急脚至、得七月十九日華州所發書。伏審即日尊體動止萬福。夷狄侵邊、自古常事、邊吏無狀、至煩大賢。伏惟執事忠義之節、信於天下。…………

「答李詡第一書」

脩白、人至辱書及性詮三篇、曰以質其果是。夫自信篤者、無所待於人、有質於人者、自疑者也。…………

「答李詡第二書」

脩白、前辱示書及性詮三篇、見吾子好學善辯、而文能盡其意之詳。今世之言性者多矣。…………

「與荆南樂秀才書」

脩頓首白秀才足下。前者舟行往來、屢辱見過。又辱以所業一編先之、啓事及門而贊。…………

「答吳充秀才書」

脩頓首白先輩吳君足下、前辱示書及文三篇。發而讀之、浩乎若千萬言之多、及少定而視焉。…………

「上杜中丞論舉官書」

具官脩謹齋沐拜書中丞執事。脩前伏見舉南京留守推官石介為主簿、近者聞介以上書論赦被罷…………

「舉曾鞏論氏族書」

脩白貶所僻遠、不與人通、辱遣專人惠書、甚勤、豈勝媿也。示及見託撰次碑文事。…………

「答宋咸書」

脩頓首白、州人至、蒙惠書及補注周易、甚善。世無孔子久矣。…………

このように『居士集』に収録された書簡八篇は、季節や気候の状況が記述されずに本題に入る。しかも、書簡の本文中、如何なる箇所においても季節や気候等の自然状況に言及することはない。これはどういうことを意味しているのだろうか。

それを考える手がかりとして、まず『居士集』の編纂過程を確認したい。そもそも、歐陽脩の全集『歐陽文忠公集』百五十三卷は、南宋の周必大が、孫謙益、丁朝佐、曾三異、胡柯らの協力を仰いで紹熙二年（一一九一）から慶元二年（一一九六）までの六年の歳月をかけて編纂した。この『歐陽文忠公集』百五十三卷を構成する詩文集の一つが『居士集』である。参考までに『歐陽文忠公集』の構

成をあげると以下の通りである。

『居士集』五十卷、『居士外集』二十五卷、『易童子問』三卷、『外制集』三卷、『内制集』八卷、『表奏書啓四六集』七卷、『奏議集』十八卷、\*『雜著述』十九卷、『集古録跋尾』十卷、『書簡』十卷。

(\*『雜著述』十九卷の内譯は、『河東奉使奏草』二卷、『河北奉使奏草』二卷、『奏事録』一卷、『濮議』四卷、『崇文總目叙釋』一卷、『于役志』一卷、『歸田録』二卷、『詩話』一卷、『筆説』一卷、『試筆』一卷、『近體樂府』三卷)。

このうち『居士集』五十卷部分だけは、歐陽脩自らが編纂をしていた。たとえば、次に挙げる『文獻通考』卷二百三十四、經籍考六十一の記事には、葉夢得の言葉を引いて次のように述べる。

石林葉氏曰歐陽文忠公晚年取平生所爲文、自編次。今所謂居士集者、往往一篇至數十過、有累日去取不能決者。

ここから、歐陽脩が晩年に自己の作品を何度も読み返し苦心して『居士集』を編次していたことが窺える。また、周必大も「歐陽文忠公集後序」（『平園續稿』卷十二）において次の如く記述する。

惟居士集經公決擇、篇目素定。而參校衆本、有增損其辭至百字者。有移易後章爲前章者。皆已附注其下。

『居士集』は歐陽脩により篇目が決定されていたこと、更に『居士集』に収録するに当たり、歐陽脩が自らの作に多くの修正を行っていたことがわかる。

『居士集』の書簡八篇は「書簡」と題されており、これは歐陽脩が「書簡」という篇目を決めて、自己の数多くの書簡の中から、『居士集』に収録するにふさわしい書簡を選別したことを意味している。もちろん、『居士集』に収録されたこれらの書簡には当初から季節や気候の状況を書いていなかった可能性もあろう。ただ、『居士集』に書簡として収録した作の全てに季節や気候への言及がないということは、前述した如く他の多くの書簡に季節や気候の移り代わりを書き込んだ歐陽脩にとって、いささか奇異に感じられる。

そこで、『居士集』にどのような書簡が収録されたのかということを考えたい。それを考える手がかりとして、周必大らの『歐陽文忠公集』百五十三巻の編纂過程に注目したい。周必大らは、全集編纂に当たり、新たに『居士外集』と『書簡』という部立てを設けた（それら以外の全集の構成は、歐陽脩家に残された枠組みを利用している）。『居士外集』とは、歐陽脩が編纂した『居士集』の外集と位置づけられる部立てであり、『書簡』とは当然ながら書簡を収録する部立てである。歐陽脩家に残

された資料に加えて、種々の資料から書簡を見つけた周必大らは、全集を編纂する際に基本的にはそれらを『書簡』に収録したが、『書簡』巻十の最後に附された校勘において次のように記述するのは注目される。

吉綿本書簡有論文史問古事之類、移入外集第十六十七十八十九卷中。

この校勘は、周必大らが見つけ出した資料の一つである吉綿本において、書簡に分類されていた作の幾つかを、全集を編纂する際に『居士外集』に移したという指摘である。その判断の基準として、書簡の内容から周必大らは「文史を論じ、古事を問ふ」をあげ、そうした内容を持つ書簡を『居士外集』に移したと述べる。部立ての名称から明らかな如く、周必大らは、歐陽脩が編定した『居士集』に倣って『居士外集』を編纂したのであり、つまり周必大らは歐陽脩の『居士集』に収録されている書簡は「文史を論じ、古事を問ふ」内容だと認識していたと考えられるのである。そうであるが故に、彼らも『居士外集』を編纂する際に、歐陽脩と同じくそうした内容を持つ書簡を全集の『書簡』部分ではなく『居士外集』に移して収録したのではないだろうか。「文史を論じ、古事を問ふ」内容とは、日常の些細な出来事を述べるのではなく、自らの見解や意見を述べるもので、いわば一つの「作品」と言える内容を持つものであろう。

前述した如く『居士集』を編定する際に、歐陽脩は自らの作を修正して収録していた。とすれば、書簡を『居士集』に収録する際にも修正を加えることもあったであろう。「文史を論じ、古事を問ふ」内容となるように、歐陽脩が書簡の文章や表現を修正したことは十分に考えられるのである。

事実、歐陽脩は書簡にしばしば修正を加えている。たとえば『歐陽文忠公集』の『書簡』に収録される「又（與劉侍讀）」其二十六に着目したい。全文は以下の通りである。

某啓。賈常行，嘗附狀。辱書，承經暑動履康和。兼蒙惠以《韓城鼎銘》及《漢博山槃記》，二者實爲奇物。某集錄前古遺文，往往得人之難得，自三代以來，莫不皆有，獨無前漢時字，每以爲恨。今遽獲斯銘，遂大償其素願，其爲感幸，自宜如何。屬患膝瘡，家居絕客，無人爲識古文。故第於郵中粗報已受二銘之賜，篆書當徐訪博識尋繹，續得附致。其餘區區，萬不述一，大熱慎護，以副瞻勤。清水安能久滯耶，實負愧也。

これに対して、次の新発見書簡四十二を確認したい。

（新発見書簡）四十二與劉侍讀 見履常齋石刻

脩啓。近賈常行，曾致拙問。辱書，承經暑動履清勝，少慰瞻勤。兼蒙惠以韓城鼎銘、蓮勺博山槃記，不意頓得此二佳物。脩所集錄前古遺蹟，自三代以來，往往有之，獨無前漢時字，常以爲恨。今遽獲斯銘，遂大償素願，乃萬金之賜也。屬患（膝）瘡數日，家居絕客，無人爲辨古文，

當徐訪博學者識之，續錄寄上。今且於郵中致此粗報，已獲佳貺爾。今歲大熱，疲病尤覺難支。西州高爽，更冀慎護，以副區區，不宣。脩再拜原甫安撫學士坐前。廿一日 謹空。

これらの書簡は、長年欲していた漢代の遺物を入手した歐陽脩が、その送り主である劉敞に感謝を述べたもので、今は膝の病気のため詳しくは考察できないが、詳しいことが明らかになれば連絡をするということも書かれており、ほぼ同じ内容で同一の書簡ではないかと思わせる。ただ、文章表現に違いがあるので、まず以下の部分の違いに着目したい。

『歐陽文忠公集』「又（與劉侍讀）」其二十六

某集錄前古遺文、往往得人之難得、自三代以來、莫不皆有。獨無前漢時字、每以爲恨。

（新発見書簡）四十二「與劉侍讀」 見履常齋石刻

脩所集錄前古遺蹟、自三代以來、往往有之、獨無前漢時字、常以爲恨。

この部分、新発見書簡四十二の方が字数が少なく簡潔な表現になっている。「又（與劉侍讀）」其二十六では「私は前古の遺文を収録し、往々にして人が入手するのが難しいものを入手し、三代以来入手していないものはない。ただ前漢の時代の作だけでなく、常に恨みに思っている」となり、一方新発見書簡四十二では「私が集めた前古の遺蹟については、三代以来往々にして入手しているが、ただ前漢の時代の作だけでなく、常に恨みに思っている」となり、新発見書簡四十二の方が引き締まり、その文章が簡潔になっているのがわかる。しかも、「又（與劉侍讀）」其二十六では歐陽脩が手に入れた遺物の一つが、「漢博山槃記」と記載されているが、新発見書簡四十二では「蓮勺博山槃記」となっており、「漢」という漠然とした記述から「蓮勺」という具体的地名に変更されており、内容が深化しているのが窺える。つまり、この二つの書簡は、「又（與劉侍讀）」其二十六に歐陽脩が修正を加え、新発見書簡四十二「與劉侍讀」が出来上がったのではないかということを感じさせるのである。

更に、新発見書簡四十二「與劉侍讀」には、最後に相手の宛名「原甫安撫學士坐前。廿一日 謹空。」が記載されているということから、新発見書簡四十二「與劉侍讀」は直接相手に送られた書簡であることが窺える。しかも、新発見書簡四十二「與劉侍讀」では、歐陽脩が自らのことを「脩」と言っているのに対して、「又（與劉侍讀）」其二十六では諱を避けて「某」と記載されていることも看過できない。「某」を用いることについて、范志新『避諱学』には次のごとく述べる。

父祖諱通常稱家諱。此類避諱與古代宗族制下的祭法、喪服制度、有內在的關係。……文人避家諱、以史学著作與文集為常見。

今案：書某避諱・其例亦古。尚書已啓其端。……

古代の祭法では父祖の諱を避けるのであり、「又（與劉侍讀）」其二十六に「某」と記載されていたことは、それが歐陽脩家に残されていた資料であったことを端的に物語っている。つまり、この二通の書簡は、全集収録の「又（與劉侍讀）」其二十六に、歐陽脩が修正を加えて新発見書簡四十二を作成して相手に送付したという関係になる。家に残されていた「又（與劉侍讀）」其二十六は、後に周必大らが見つけ出して全集に収録したのであった。このように、新発見書簡によって書簡の具体的修正例が窺えたことから見ても、歐陽脩は書簡を作成するに当たってしばしば修正を行っているのは間違いないであろう。

以上、歐陽脩は『居士集』編纂の際に自己の作に何度も修正を重ねたこと、書簡も修正を施すことを厭わないこと、更に『居士集』には「文史を論じ、古事を問ふ」内容を持つ書簡が収録されていること、これらを考え合わせると、『居士集』に収録された書簡は、はじめから季節や気候の記述がないものもあったかも知れないが、その大部分は歐陽脩が『居士集』を編纂する際に、選録した書簡に修正を加え、その過程で季節や気候等に関する記述が削除されたと考える方が自然ではないだろうか。

## 五、おわりに

南宋の沈作喆『寓簡』巻八の次のように記述する。

歐陽公晩年、嘗自竄定平生所為文、用思甚苦。其夫人止之曰、何自苦如此。當畏先生嗔耶。公笑曰、不畏先生嗔、却怕後生笑。

歐陽脩は死ぬ直前まで自己の詩文集『居士集』五十巻を編纂し、文章の修改や作品の確定を行っていた。それを見かねた夫人が、どうしてそのように苦しんでまで編纂をしているのかと尋ねたところ、後世の物笑いにならぬようと歐陽脩は答えた。このように自分の作を後世にしっかりと伝えることを意識して編纂した『居士集』に、歐陽脩は書簡のうち「文史を論じ、古事を問ふ」内容が表れた作を収録しようとし、自らの多くの書簡の中から代表作を選びすぎたと考えられる。更に、それらの書簡に自らの意見や見解が明確に表われるように内容や表現に修正を施したのではないだろうか。意見や見解が表れた代表作に仕上げるためには、歐陽脩は自らの議論とは無関係な季節や気候等の記載はもはや不要なものを見なして削除したと考えられる。『居士集』に収録された書簡は、分類は書簡ではあるが、歐陽脩の意識の中では、日常の些細な個人的出来事を述べた書簡と言うよりも、後世に残すべき自己の見解や意見を表出した代表的「作品」だったのである。

# 自然·藝術·宗教·自我

## 一 《石門文字禪》中景畫詩禪之交融

周 裕鏞（中國四川大學）

在宋代關於自然、藝術與自我之關係的建構中，詩僧惠洪的著述起了不可忽視的作用。在《石門文字禪》中我們可以發現，惠洪對待風景和藝術的觀念深受王安石、蘇軾、黃庭堅諸公的影響，不僅借鑒其構思立意，而且借鑒其術語詞彙和修辭手段，有時甚至讓人覺得他只不過是諸公的應聲蟲或傳聲筒而已。然而，作為一箇篤信佛教的僧人，惠洪筆下的風景和藝術常常帶有宗教色彩，表現出欲念與審美的衝突，宗教幻覺下的變形，觀照自然的人文眼光，以及山林江湖“箇中人”的身份認同。在王蘇黃諸公的自然、藝術、自我三維之外，他突出了宗教一維，這就使得《石門文字禪》中的自然、藝術與自我之間的關係變得更加複雜和豐富，形成了一種景、畫、詩、禪交融的文本。因此，本文將結合《冷齋夜話》的論述，探究《石門文字禪》中惠洪是如何站在僧人的立場給予風景詩畫以全新的觀照與書寫，以期揭示其在藝術觀念史上的意義。

### 一、橫陳與法供：禪觀風景的無欲之欲

衆所周知，惠洪《冷齋夜話》論詩有箇突出特點，即借用佛教的觀念或術語去詮釋唐宋詩人作品的寫作技巧，比如以“換骨奪胎法”代指借鑑前人的構思（卷一），以“妙觀逸想”說明詩歌創作本無禁忌（卷四），以“影略句”借喻詩歌的互文見義（卷四），以“句中眼”形容詩歌的韻味（卷五）；又如稱王安石、黃庭堅的集句詩“筆端三昧，遊戲自在”（卷五），稱蘇軾“橫看成嶺側成峯”一詩“於般若橫說豎說，了無剩語”（卷七）<sup>1</sup>。

同樣，在《冷齋夜話》裏，惠洪也常站在佛教禪宗的立場去詮釋前輩詩人有關風景的描寫。比如《蘇王警句》：

唐詩有曰：“長因送人處，憶得別家時。”又曰：“舊國別多日，故人無少年。”荆公用其意，作古今不經人道語。荆公詩曰：“木末北山烟冉冉，草根南澗水泠泠。纒成白雪桑重綠，割盡黃雲稻正青。”東坡曰：“桑疇雨過羅紈膩，麥隴風來餅餌香。”如《華嚴經》舉因知果，譬如蓮花，方其吐華，而果具莖中。（《冷齋夜話》卷五）

這是講詩句之間的因果關係，王詩意謂，因為纒成雪白的蠶絲，所以嫩綠的桑葉重新生長出來；因為收割完黃雲般的麥田，所以稻田的秧苗一片青綠。蘇詩意謂，當雨過桑疇的時候，已知蠶將吐絲結繭，而纒絲織就羅紈；當風過麥田的時候，已知小麥將豐收，麩粉將做成餅餌。這本是詩人之狡獪，惠洪卻

<sup>1</sup> 惠洪《冷齋夜話》，《稀見本宋人詩話四種》本，江蘇古籍出版社2002年版。

有意與《華嚴經》說佛法“舉因知果”的手段聯繫起來。又如《王荊公詩用事》：

舒王晚年詩曰：“紅梨無葉庇華身，黃菊分香委路塵。歲晚蒼官纔自保，日高青女尚橫陳。”

又曰：“木落岡巒因自獻，水歸洲渚得橫陳。”山谷謂予曰：“自獻、橫陳事，見相如賦，荊公不應用耳。”予曰：“首楞嚴經亦曰：‘於橫陳時，味如嚼蠟。’”（《冷齋夜話》卷五）“橫陳”二字，黃庭堅以為出自司馬相如賦。李壁《王荊公詩注》亦謂：“《周禮》掌客注有‘橫陳’字。又騷詞：‘橫自陳兮君之前。’”<sup>2</sup>而惠洪卻認為《楞嚴經》也有這樣的描寫。他在《楞嚴經合論》中曾專門解釋“橫陳”二字之含義：“問曰：‘於橫陳時，何義也？’曰：‘女子裸形時也。’司馬相如好色賦曰：‘華容自獻，玉體橫陳。’譯者用此土美詞，緣飾吾聖人之意耳。”<sup>3</sup>從辭源上說，王安石詩中的“自獻”、“橫陳”應該是點化司馬相如賦，而惠洪卻寧願以《楞嚴經》的描寫來看待故意橫躺於詩人面前的岡巒洲渚。

我們發現，惠洪在《冷齋夜話》中稱道的前人詩句，往往在《石門文字禪》中可找到仿效的例子，如《登控鯉亭望孤山》：

水面微開笑靨，山形故作橫陳。彭澤詩中圖畫，為君點出精神。（卷一四）<sup>4</sup>

這明顯脫胎於前舉王詩。“水面”意為江水的面容，江水蕩漾如美人微露笑靨，而孤山則如睡美人橫躺水上。上句是水之“華容自獻”，下句是山之“玉體橫陳”，與王詩的描寫如出一轍。具有諷刺意義的是，這二句似乎並無《楞嚴經》“我無欲心，應汝行事，於橫陳時，味如嚼蠟”的意思，反而可看出惠洪對“於橫陳時”津津有味的欣賞，儘管其欲求的對象只是自然風景而已。

惠洪更愛用“笑靨”、“煙鬢”之類的詞將山水比作女性，除前舉詩外，“笑靨”之用如“湘山破曉立娉婷，秀抹鉛華餘積雪。故應山亦為余喜，隔岸遙看圓笑靨”<sup>5</sup>；“雨絲纔歇轉輕雷，無數晴峯笑靨開”<sup>6</sup>。至於“煙鬢”喻山，乃從王安石、蘇軾詩中借鑑而來，如“鍾山對吾戶，春曉開煙鬢”<sup>7</sup>，“武林散煙鬢，一峯螺髻孤”<sup>8</sup>之類的描寫，不勝枚舉。

在《石門文字禪》中，還有比“山形故作橫陳”更大膽露骨的作品。惠洪在西湖邊閱讀林逋的詩集時，循着蘇軾“欲把西湖比西子”的思路，作出充滿欲望的聯想和想象：

長愛東坡眼不枯，解將西子比西湖。先生詩妙真如畫，為作春寒出浴圖。（卷一六《讀和靖西湖詩戲書卷尾》）

這首詩中的風景、詩歌和繪畫都有雙關性：景—西子和西湖，詩—蘇詩和林詩，畫—春寒出浴圖（明說）和西湖煙雨圖（暗示）。值得注意的是，蘇軾將西湖比西子，乃在於其容貌的淡妝濃抹，屬於審美的範疇；而惠洪的春寒出浴圖，則着眼於美人的肉體，屬於情色的範疇。這種聯想和想象，顯然有違佛教的清規戒律，因此遭到僧友思睿（廓然）的痛斥和規勸。不過，惠洪卻從佛理的角度對自己語言越軌的行

<sup>2</sup> 《王荊公詩注》卷四二《清涼寺白雲庵》，《四庫全書》本。

<sup>3</sup> 惠洪《楞嚴經合論》卷八，《卍續藏經》本。

<sup>4</sup> 《石門文字禪》，《四部叢刊本》。按：以下凡引《石門文字禪》者，皆只標卷次題目。

<sup>5</sup> 卷三《乾上人會余長沙》。

<sup>6</sup> 卷一一《妙高老人臥病遣侍者以墨梅相送》。

<sup>7</sup> 卷四《同敦素沈宗師登鍾山酌一人泉》。

<sup>8</sup> 卷六《湘西飛來湖》。

爲作出辯護：

居士多情工比類，先生詩妙解傳真。只知信口從頭詠，那料高人作意瞋。雲墮鬢垂初破睡，山低眉促欲嬌春。何須夢境生分別，笑我忘懷歎愛頻。（卷一一《偶讀和靖集戲書小詩卷尾云長愛東坡眼不枯解將西子比西湖先生詩妙真如畫為作春寒出浴圖廓然見詩大怒前詩規我又和二首》之一）

在此，他雖然再次將西湖山水比作慵懶嬌娜的美女，卻按萬法平等的佛理解釋說，無論風景還是美女，自己都將其視為夢境而已，不生分別之念。

惠洪對山水的欲念不只表現為眼根的“好色”，也表現為舌根的“好味”。儘管他好用《楞嚴經》“味如嚼蠟”的比喻，但只用於形容“世味”（世俗趣味）給他的無聊感覺，面對青山綠水，他愛使用的詞卻是“嚼芳鮮”。這一詞本來出自蘇軾詩：“知君苦寂寞，妙語嚼芳鮮。”<sup>9</sup> 蘇詩稱讚友人以美妙的詩語來品嚐牡丹花的芬芳鮮美。惠洪則把此詞推衍到對山光水色的品嚐回味：“家住湘山湘水邊，氣清日應嚼芳鮮。”<sup>10</sup> “肝膽秋光磨洞徹，齒牙嶽色嚼芳鮮。”<sup>11</sup> “嚼嶽色之芳鮮，飲湘流之甘寒。”<sup>12</sup> 如果說蘇詩“嚼芳鮮”尚屬於藝術欣賞的通感的話，那麼，惠洪欲以“齒牙”去“嚼”山光水色之“芳鮮”，則更多地帶有六根互用的意味，面對“嶽色”不用眼睛，而用齒牙，感官之功能互換，同時更將“芳鮮”之味與詩人“齒牙”之感具體化，強化了詩人對山光水色的感官欲望，即與“魚鰕纔說口生津”<sup>13</sup> 相類似的口腹之欲。

當自然風景被惠洪視為一種可以咀嚼的對象時，那麼它們的性質便具有幾分祭獻和供養一即“法供”的意味，而詩僧作為“三寶”之一的“僧寶”，則理所當然地可享用風景進獻的“法供”。正如惠洪在一首詩中所言：“開軒咄嗟辦法供，一味萬壑松風聲。”<sup>14</sup> 這裏借用了《世說新語·汰侈》“石崇為客作豆粥，咄嗟便辦”的典故，意思是一打開軒窗，法供就置辦完畢，這“法供”就是窗外萬壑松風之聲。換言之，萬壑松風聲為詩人提供了“一味”的法供。進一步說，“一味”本身就可能帶有禪學的隱喻，即所謂禪宗燈錄所載“一味禪”或《維摩經》所言“禪悅為味”<sup>15</sup>。在贈給江西派詩僧善權的詩中，惠洪也提及山水供養之事：“道人少小來廬山，水光山色供盤飧。坐令山水秀傑氣，繚繞胷中成塊搏。”<sup>16</sup> 水光山色直接就是善權的檀越，提供食材，任其咀嚼，獲得秀傑之靈氣，再轉化為胸中的詩意。在另一首擬人化的詩中，惠洪塑造了一箇“竹尊者”的形象，並想象以自然景色為之供養：“戲將秋色供齋鉢，抹月披雲得飽無？”<sup>17</sup> 無論是“盤飧”還是“齋鉢”，都由自然景物主動“供”給“道人”和“尊

<sup>9</sup> 《蘇軾詩集校注》卷三二《雪後便欲與同僚尋春一病彌月雜花都盡獨牡丹在爾劉景文左藏和順閣黎詩見贈次韻答之》，張志烈、馬德富、周裕鏞主編《蘇軾全集校注》，河北人民出版社2010年。

<sup>10</sup> 卷六《聽道人誦公琴》。

<sup>11</sup> 卷一一《贈湧上人乃仁老子也》。

<sup>12</sup> 卷二一《潭州開福轉輪藏靈驗記》。

<sup>13</sup> 卷一一《次韻李端叔見寄》。

<sup>14</sup> 卷三《七夕卧病敦素報云道夫已至北山遲遲未入城其意耽酒用其說作詩促之》

<sup>15</sup> 《天聖廣燈錄》卷八《筠州黃檗鷲峯山斷際禪師》：“有僧辭歸宗，宗云：‘往甚處去？’云：‘諸方學五味禪去。’宗云：‘諸方有五味禪，我者裏祇是一味禪。’”《維摩詰經》卷上《方便品》：“雖復飲食，而以禪悅為味。”

<sup>16</sup> 卷二《贈巽中》。

<sup>17</sup> 卷一〇《崇勝寺後竹千餘竿獨一根秀出呼為竹尊者》。

者”。

正是這種獨特的視角，使得王、蘇、黃諸公偶一爲之的自然供獻給人美景的詩句，在惠洪詩中踵事增華，變本加厲。比如王安石詩有“暮林搖落獻南山”<sup>18</sup>、“木落崗巒因自獻”<sup>19</sup>兩例“獻”字的用法，都是形容樹葉落盡露出山形。黃庭堅詩有“苦雨已解嚴，諸峯來獻狀”<sup>20</sup>、“雲獻楚天高”<sup>21</sup>的用例，都是形容雲散露出山峯或天空。蘇軾則有“山供詩筆總眉愁”<sup>22</sup>的句子，謂山如眉黛而給詩人提供詩材。而在《石門文字禪》中，這種“獻”、“供”字的用法關涉更多的景色：

西山向人亦傾倒，犯雲爭來獻層疊。（卷四《重陽後同鄒天錫登滕王閣》）

雲披獻青嶂，風檻爭卷簾。（卷七《次韻游南嶽題石橋》）

雪雲卷山去，天宇獻遼邈。（卷七《和杜司錄嶽麓祈雪分韻得嶽字》）

沃野獻新綠，殘晴釀晚陰。（卷九《次韻衡山道中》）

嶽麓雪雲獻樓閣，橘洲煙雨學丹青。（卷一二《湘西暮歸》）

沃野不辭常自獻，暮雲無事解歸來。（卷一三《送興上人之歸宗》）

三湘在圖畫，開屏供卧披。（卷七《次韻過醴陵驛》）

數筆江村供晚望，一蓑煙雨助詩愁。（卷一二《彥周借書》）

樓迥峴雲供醉望，夜晴漢月洗吟魂。（卷一三《寄黃嗣深使君二首》之一）

自然景物“獻”“供”出來的是層疊、遼邈、新綠之類的美學風格，以及丹青、圖畫、屏風、筆墨之類的藝術作品。至於自然美景爲何會向詩人主動奉獻，這與《楞嚴經》的“轉物”觀念頗有關係，筆者已另有文專論及此，茲不贅述。

人們對自然山水的觀照，本質上是一種審美，是不帶欲求、超功利的活動，“耳得之而爲聲，目遇之而成色”<sup>23</sup>。正如王國維所說：“美之對象，非特別之物，而此物之種類之形式；又觀之之我，非特別之我，而純粹無欲之我也。”<sup>24</sup>惠洪也不例外，他將生活之欲帶來的煩惱，轉化爲觀照山水的審美活動。這種活動理應與禪宗的修行相一致，即信州鵝湖大義禪師所謂“欲界無禪，禪界無欲”<sup>25</sup>。然而，如前所述，當惠洪將山水視爲橫陳玉體、多情笑靨、梳理煙鬢、芳鮮滋味、甚至出浴美人之時，將山水的呈現視爲自然的主動供獻之時，其潛意識裏肯定帶有食色之欲與佔有之欲，這無疑違背了“禪界無欲”的原則。正如黃庭堅作《漁父詞》，有“新婦磯頭眉黛愁，女兒浦口眼波秋，驚魚錯認月沈鉤”之句，自言“以水光山色替却玉肌花貌”，而蘇軾卻戲謔指出：“此乃真得漁父家風也，然纔出新婦磯，又入女兒浦，此漁父無乃太瀾浪也。”<sup>26</sup>惠洪以“玉肌花貌”之詞寫“水光山色”之景，正與黃詞出於同一機

<sup>18</sup> 《王荊公詩註》卷四一《歌元豐五首》之五。

<sup>19</sup> 同上卷四二《清涼寺白雲庵》。

<sup>20</sup> 《山谷內集詩注》卷一九《勝業寺悅亭》，《四部備要》本。

<sup>21</sup> 同上卷二〇《贈惠洪》。

<sup>22</sup> 《東坡詩集注》卷一六《次韻送張山人歸彭城》。

<sup>23</sup> 《蘇軾文集校注》卷一《赤壁賦》，《蘇軾全集校注》本。

<sup>24</sup> 《靜安文集·叔本華之哲學及其教育學說》，《王國維遺書》第5冊，上海古籍書店1983年據商務印書館1940年版影印。

<sup>25</sup> 《景德傳燈錄》卷七《信州鵝湖大義禪師》，《大正藏》本。

<sup>26</sup> 《蘇軾文集校注》卷六八《跋黔安居士漁父詞》。

杼，由此遭到嚴肅僧友的怒責，乃咎由自取。儘管我們相信，惠洪在觀照風景中所追求的愉悅感，是心靈從“欲界”中解放出來的自由感，但當他把“水光山色”當作“玉肌花貌”的替代品時，實際上無意識地展現了審美、參禪與欲望之間的衝突和緊張。他試圖用禪界、欲界皆為夢境本無分別的解釋來緩解此種張力，強調“橫陳”出自《楞嚴經》，其咀嚼之“芳鮮”，已與“味如嚼蠟”別無二致，即所謂“我無欲心，應汝行事”。不過，比“爛浪漁父”更不雅的“浪子和尚”之號似已深入人心，難以消除。

## 二、翔舞與推墮：宗教幻覺中的風景變異

佛經中常用幻師炮製的魔幻世界來比喻衆生所在的現象世界。幻師就是魔術師，他創造幻覺的過程就是“幻出”的過程。而據大乘十喻的理解，世界萬法皆“如幻”，即如幻師“幻出”的世界，虛幻不實。

黃庭堅首次將“幻出”一詞用到藝術評論中，他稱文同畫墨竹是“能和晚煙色，幻出歲寒身”<sup>27</sup>，稱自己作草書是“晚學長沙小三昧，幻出萬物真成狂”<sup>28</sup>，將繪畫和書法都視之為幻師無中生有的把戲。在《石門文字禪》中，“幻”或“幻出”更成為描述人工藝術（包括繪畫、雕刻、建築等等）的口頭禪。比如，他以“道人三昧力，幻出隨意現”、“怪老禪之遊戲，幻此花於縑素”來稱賞花光仲仁禪師畫的墨梅<sup>29</sup>；以“偶寄逸想，幻此沙門”來稱道蘇軾畫應身彌勒<sup>30</sup>；以“頓入毫端三昧，而幻此一幅之上”、“何人毫端寄逸想，幻出百福莊嚴身”來讚賞釋迦、觀音畫像<sup>31</sup>；以“以如幻之力，刻此旃檀像”來讚美木刻佛像<sup>32</sup>；並以“幻出寶坊金碧開”、“幻出寶構”、“幻出樓閣”、“幻出樓觀”來讚歎寺院殿閣<sup>33</sup>。不僅如此，惠洪還把自然景物也看成是幻化的結果，觀真山是“曉煙幻出千萬峯”<sup>34</sup>，觀假山是“幻出匡廬雙劍閣”<sup>35</sup>。

值得注意的是，惠洪用“幻”或“幻出”這樣的詞，大多數是形容僧人的藝術創作或佛教的藝術作品。然而，從佛教的世界觀來看，與其說藝術家是魔術師，毋寧說欣賞者是夢遊人。當欣賞者意識到自己是夢遊人時，則無論是藝術世界還是自然世界，便都是無中生有的幻覺。惠洪在《飛來峯》詩中明確地表達了這一看法：

意行忽出門，欲留聊植杖。雲開飛來峯，巋然眉睫上。氣勢欲翔舞，秀色無千嶂。萬物皆我造，何從有來往。大千等毫末，古今歸俯仰。心知目所見，皆即自幻妄。如窺鏡中容，容豈他人像。頗怪胡阿師，乃作去來想。此意果是非，一笑聲輒放。且復臨冷泉，舉手弄清漲。（卷三）

按照“萬法皆心造”的觀念，目所見的飛來峯只是我心之鏡中幻妄的投影。無論是巨大的空間“大千”和久遠的時間“古今”，都與我此時此刻“俯仰”之間的幻覺有關。既然心之鏡中只有自我，沒有他者，

<sup>27</sup> 《山谷內集詩注》卷七《次韻子瞻題无咎所得與可竹二首粥字韻戲嘲无咎人字韻詠竹》之二。

<sup>28</sup> 同上卷八《戲答趙伯充勸莫學書及為席子澤解嘲》。

<sup>29</sup> 卷一《仁老以墨梅遠景見寄作此謝之二首》之二、卷二〇《王舍人宏道家中蓄花光所作墨梅甚妙戲為之賦》。

<sup>30</sup> 卷一九《東坡畫應身彌勒贊》。

<sup>31</sup> 卷一八《釋迦出山畫像贊》、《漣水觀音畫像贊》。

<sup>32</sup> 卷一八《華藏寺慈氏菩薩贊》。

<sup>33</sup> 卷一三《送興上人歸宗》、卷二一《潭州大滄山中興記》、《重修龍王寺記》、《信州天寧寺記》。

<sup>34</sup> 卷五《季長出示蒼詩次其韻蓋蒼蒼見衡嶽圖而作也》。

<sup>35</sup> 卷一一《李德茂家有硯石如匡山雙劍峯求詩》。

那麼飛來峯也不過是我心創造的產物。這樣一來，胡僧關於此峯所謂“飛來”的說法，也就毫無根據了。既然大千世界都是幻化的產物，那麼在風景觀賞者的眼中，藝術幻覺不可避免地造成現象世界的變異。就以《飛來峯》為例，靜態的青山變異為動態的“氣勢欲翔舞”，就有賴于心之所造。事實上，在《石門文字禪》中，關於青山的書寫，動態翔舞比靜態橫陳更為常見：

溢江萬朵真藍潑，寒空翔舞狂如活。（卷二《送德上人之歸宗》）

經行遲立望吳山，氣勢飛翔爭入楚。（卷三《次韻超然》）

湘山解事不須招，數峯入座爭翔舞。（卷六《臥病次彥周韻》）

青山猶不老，千疊似翔鸞。（卷九《宿本覺寺》）

我行淺麓驚回地，君在翔鸞杳靄間。（卷一一《和答素首座》）

窗外雲閒如去鶴，門前山好似翔鸞。（卷一五《無盡見和復次其韻五首》之二）

扶策經行此堂上，萬峯翔集漢江津。（卷一六《崇山堂五詠為通判大樂張侯賦·靜隱堂》）

霄然洞開雲水鄉，橫峯側嶺爭回翔。（卷二一《潭州大瀉山中興記》）

各種地理不同、形狀各異的山峯，都如同杭州靈隱寺的飛來峯一般，氣勢飛動，凌空如活。而且，惠洪筆下的山峯並不只是一座“飛來峯”，而是數峯、萬峯、萬朵、千疊同時飛舞，如同衆鳥翔集一般，生動非凡。儒家傳統的“山如仁者靜”的觀念在此完全被顛覆。

在惠洪的審美幻覺中，山林中靜態的寺院建築也如羣峯一樣呈飛翔之勢：“亂峯踴卓不容數，寶構翔空盤萬礎。”<sup>36</sup>“萬峯纏煙霏，一線盤空路。丹楹出翔舞，半在生雲處。”<sup>37</sup>“曹溪寶林甲天下，樓觀翔空盤萬瓦。”<sup>38</sup>“鐘鼓五千指，翔空樓殿開。”<sup>39</sup>“蟠岸千楹，寶勢翔空。”<sup>40</sup>這種對樓閣“翔空”的想象，與前舉“幻出寶坊”、“幻出寶構”之類的書寫是一致的。儘管《詩經》已用“如鳥斯革，如翬斯飛”<sup>41</sup>，唐人已用“飛閣流丹，下臨無地”<sup>42</sup>來描寫建築，但那只是形容房屋的飛檐而已，而惠洪則是指整箇寺院的寶構樓觀，萬礎盤空，千楹翔舞，其描寫的動態感和誇張程度，遠非前人所可比，其間“如幻三昧力”的宗教想象的作用不可小覷。

如果說樓觀的“翔空”是因從仰視角度看山上雄偉的佛寺而產生的幻覺，那麼，另外一箇形容佛寺建築的“墮”字則更具佛教隱喻性質。惠洪在遊覽山林之佛寺時，常有“忽驚梵宇墮林梢，寶勢飛翔照深壑”<sup>43</sup>、“忽驚寶構從空墮，便覺風光與世分”<sup>44</sup>的感覺，這從空而墮的梵宇寶構，顯然是非世間的，來自另一箇世界，所謂“梵釋龍天之宮”，泛指佛經中梵天居住的梵王宮以及帝釋居住的忉利天宮，由各種寶物構成的極為華麗的宮殿。爲了稱讚佛寺的莊嚴妙麗，惠洪常用“梵釋龍天之宮”作比喻，此喻

<sup>36</sup> 卷六《送悟上人歸瀉山禮觀》。

<sup>37</sup> 卷六《次韻游方廣》。

<sup>38</sup> 卷八《餞枯木成老赴南華之命》。

<sup>39</sup> 卷九《謝大瀉空印禪師惠茶》。

<sup>40</sup> 卷二一《雙峯正覺禪院涅槃堂記》。

<sup>41</sup> 《毛詩正義》卷一一《小雅·斯干》，《十三經注疏》本。

<sup>42</sup> 《王子安集》卷五《滕王閣詩序》，《四庫全書》本。

<sup>43</sup> 卷三《游南嶽福嚴寺》。

<sup>44</sup> 卷一二《過瀉山陪空印禪師夜話》。

本自蘇軾描寫廬山東林寺：“使廬山之下，化為梵釋龍天之宮。”<sup>45</sup>而在《石門文字禪》中，這種描寫幾乎已成套路，例如：

疑師以三昧力搏取梵釋龍天之宮置於人間，不然，何其幻怪神異如此其多耶？（卷二一《漳州大瀉山中興記》）

天花墮飄，舞雨旋風，疑登梵釋龍天之宮。（卷二一《雙峯正覺禪院涅槃堂記》）

化瓦礫之墟，為梵釋龍天之宮。（卷二二《華嚴院記》）

是望刹，皆天下之冠，蓋梵釋龍天之宮從空而墮者也。（卷二四《送因覺先序》）

殿閣宇室，間見層出，如化城，如梵釋龍天之宮，從空而墮人間。（卷二六《題白鹿寺壁》）

厦屋崇成，盤崖萬礎，飛楹層閣，塗金間碧，如化成梵釋龍天之宮。（卷二九《嶽麓海禪師塔銘》）

我們注意到，在這些“梵釋龍天之宮”的比喻中，惠洪除了沿襲蘇軾的“化為”一詞之外，還特別強調其從空“墮”於人間的性質，強調其以“三昧力”（即“如幻三昧”）而為“化城”的性質。綜上而言，“墮”、“翔”與“幻”、“化”便共同組成了惠洪關於山林寺院書寫的宗教隱喻系統，其背景知識則為佛經中有關幻師的化城以及梵王宮、忉利諸天宮的描寫。

鑒於佛寺本身的宗教屬性，詩人會很自然地與梵釋龍天之宮發生聯想，然而當這種聯想形成一種慣性時，便容易出現“萬物皆著我之色彩”的情況。既然觀賞佛教建築與自然山峯可共同分享“翔舞”、“翔空”的比喻，那麼基於同樣的邏輯，從空而“墮”的美景便很容易與佛經中那些降臨人間的神奇世界發生聯繫。《石門文字禪》中有關雪景的書寫最為典型，試例示如下：

魂清寒妥貼，寺近汨羅江。夜迴疑生月，夢驚聞打窗。地鑪無宿火，經閣有殘缸。起望兜綿界，誰推墮陋邦。（卷九《和曾逢原待制觀雪》）

這首詩最新奇之處是將白雪覆蓋的大地稱為“兜綿界”。兜綿即兜羅綿，又曰堵羅綿。唐釋慧琳《一切經音義》卷三：“堵羅綿，梵語，細綿絮也。沙門道宣《注四分戒經》云：‘草木花絮也，蒲臺花、柳花、白楊、白疊花等絮是也。取細軟義。’”兜綿界，即白絮世界。兜綿在佛經中有二義，一為軟白義，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二四：“三十一者眉間白毫相，軟白如兜羅綿。”一為飄颻義，如《大方等大集經》卷三八：“如兜羅綿隨風飄散。”此二義以喻雪景，可謂再貼切不過。惠洪更愛用“華藏界”、“蒼蘆林”之類佛教用語來比喻白雪世界：

今年湘山三尺雪，大松夜倒蒼崖冽。曉驚誰推華藏界，墮我坐前光不滅。（卷五《次韻雪中過武岡》）

湖山蒼蘆林，為我花連夜。想見老居士，擁衲清入畫。（卷六《宿湘陰村野大雪寄湖山居士》）

湘西雪連日，荒寒發明鮮。誰持華藏界，墮我宴坐邊。遙知毘耶老，蒼蘆開滿前。想見散華女，笑頰微渦旋。（卷六《大雪寄許彥周宣教法弟》）

“華藏界”即《華嚴經》中的蓮華藏世界海：“一切虛空界，光明遍充滿。”大雪覆蓋的世界格外明亮

<sup>45</sup> 《蘇軾文集校注》卷二二《東林第一代廣惠禪師真贊》。

所以惠洪有意取“華藏界”的光明遍滿之義喻之。“蒼菊”，梵語音譯，亦作“瞻菊”，義譯為鬱金花。唐段成式《酉陽雜俎》卷一八：“諸花少六出者，唯梔子花六出。陶貞白言：梔子翦花六出，刻房七道，其花香甚，相傳即西域蒼菊花也。”蘇軾詩形容雪曰：“蒼菊無香散六花。”趙次公注：“蒼菊，梔子花，與雪花皆六出。”<sup>46</sup> 蒼菊花色白而六出，與雪花相似，更重要的是，蒼菊是佛經中的花，更符合惠洪的書寫立場。《維摩詰經》卷中《觀眾生品》：“如人入瞻菊林，唯嗅瞻菊，不嗅餘香。”因此惠洪由雪滿園林聯想到花開的蒼菊林，再由此而想到毘耶城裏的維摩詰居士及其丈室中散蒼菊花之天女。

“蒼菊”在蘇詩裏是作為雪花的比喻而出現的，而在惠洪詩中，蒼菊林則是由觀雪者的宗教幻覺而產生的“開滿前”的景物，是與佛教徒（僧人或居士）的生活起居（宴坐、擁衲）相關的場景，並以其佛典的運用與“墮我前”的“華藏界”一起構築成光明純潔的佛國世界。在這些詩的描寫中，雪景無疑產生了變異，其自然屬性讓位於宗教屬性，不再是真實的世界，而是幻化成的佛教徒詩意棲居的禪境。

在描繪雪景時，惠洪一再用到“墮”這一動詞，這與其形容寺院建築的神奇如出一轍。“墮”字意味着美景來自另一箇迴出凡間的世界，不知由誰將其推落到人世，也許是佛祖，也許是天公，也許是造化。這一“墮”字也時時被他運用到其他觀景詩中，成為他生動的風景描寫的關鍵詞之一。無論是“嶽色墮馬首，嵐光忽滿襟”<sup>47</sup>，還是“多謝秋山每傾倒，潑雲秀色墮欄干”<sup>48</sup>，當惠洪用“墮”字來表現他對美景的驚訝之時，我們都會自然而然地想到從空而降的不可思議的世界。

### 三、畫詩與寫詩：由自然創造的藝術

我曾在《風景即詩與觀者入畫》一文中論及在宋代出現的對待自然、藝術與自我之間關係的兩種新觀念，並引用了不少《石門文字禪》中的詩文為例<sup>49</sup>。有證據表明，這兩種新觀念首先由惠洪揭櫫出來，為同時或稍後的詩人所響應風從。

當然，在宋人的藝術觀念的建構過程中，惠洪的貢獻絕不止以上兩點，比如著名的“有聲畫”之說，就最早見於《石門文字禪》，而後才成為宋人以之代詩的口頭禪。惠洪有一首詩題為：“宋迪作八境絕妙，人謂之無聲句。演上人戲余曰：‘道人能作有聲畫乎？’因為之各賦一首。”（卷八）宋迪以其絕妙的“無聲句”（瀟湘八景圖）為時人所稱道，惠洪則應演上人之邀寫下八首“有聲畫”（瀟湘八景詩），欲與宋迪對話。這組詩不僅將靜態的空間並置的畫面轉化為動態的時間延續的影像，而且有意增加了音響效果，如嘔軋的雁叫、風中的笛聲、黃鳥的啼鳴、打窗的落雪、五更的畫角、船篷下的孤吟、煙寺的晚鐘、淅瀝的風聲等等，充分調動了“有聲畫”的長處。除此之外，他的詩中還有幾次使用這一術語：

欲收有聲畫，絕景為摹刻。興來勿復緩，轉顧成陳迹。（卷一《同超然無塵飯柏林寺分題得柏字》）

<sup>46</sup> 《蘇軾詩集校注》卷二四《章錢二君見和復次韻答之二首》之一。

<sup>47</sup> 卷九《次韻衡山道中》。

<sup>48</sup> 卷一六《崇山堂五詠為通判大樂張侯賦·致爽亭》。

<sup>49</sup> 《風景即詩與觀者入畫——關於宋人對待自然、藝術與自我之關係的討論》，《文學遺產》2008年第1期，第66—72頁。

東坡戲作有聲畫，竹外一枝斜更好。(卷一《華光仁老作墨梅甚妙為賦此》)

戲為有聲畫，畫此笑時興。(卷四《次韻天錫提舉》)

第二例最易理解 是說蘇軾“竹外一枝斜更好”的詩句，就如同一幅有聲的墨梅，這無非是“詩中有畫”的翻版。第三例則道出詩歌與繪畫的區別，詩歌（有聲畫）不僅可描繪風景，而且可表現景中人之情感（笑時興）。第一例中詩、畫、景關係相對複雜，詩人欲收藏的到底是有聲音的繪畫，還是有畫面的詩歌？到底是“有聲畫”摹刻“絕景”，還是“絕景”摹刻“有聲畫”？我們當然可以說“絕景為摹刻”是倒裝句，意謂用“有聲畫”來摹刻“絕景”，但是，對照惠洪其他有關自然與藝術關係的書寫，以“絕景”來摹刻“有聲畫”也非常可能。

事實上，《石門文字禪》中不僅有“窗含滿眼新詩”<sup>50</sup>、“行看洞中境，都是寂音詩”<sup>51</sup>這樣直接把風景當作詩歌的詩句，表達“風景即詩”的觀念，而且更有直接把風景看作能擺弄筆墨的詩人的例子，試看以下的說法：

雨窗燈火清相對，畫出淵明五字詩。(卷一一《至筠二首》之二)

古今不隔諸緣淨，畫出巖中道者詩。(卷一〇《石臺夜坐二首》之二)

衝雪來尋覺範，思時出說靈源。此夕蔣陵二老，畫出韋郎五言。(卷一四《贈誠上人四首》之二)

首例的“畫出淵明五字詩”，“淵明”其實當為“韋郎”，即唐詩人韋應物，有“那（寧）知風雨（雪）夜，復此對牀眠”之句，為宋人稱道<sup>52</sup>。惠洪既言“雨窗燈火清相對”，當然是化用韋詩。第三例是指“蔣陵二老”一即誠上人和惠洪風雪夜燈火相對，其情景亦與韋詩相近，所以稱“畫出韋郎五言”。第二例中的“諸緣”為佛教語，指人之六根攀援的塵境，“諸緣淨”，是指此詩前文“滴階寒響雪消後，通火活紅灰陷時”遠離塵緣的場景，“巖中道者詩”當然是指惠洪之詩。以上三例皆屬於惠洪所欣賞的“清景”或“清境”。《冷齋夜話》卷三《荆公鍾山東坡餘杭詩》：

山谷云：“天下清景，初不擇賢愚而與之遇，然吾特疑端為我輩設。”荆公在鍾山定林，與客夜對，偶作詩曰：“殘生傷性老耽書，年少東來復起予。夜據槁梧同不寐，偶然聞雨落塔除。”東坡宿餘杭山寺，贈僧曰：“暮鼓朝鐘自擊撞，閉門欹枕有殘缸。白灰旋撥通紅火，卧聽蕭蕭雪打牕。”人以山谷之言為確論。

我們可明顯看出前舉惠洪詩與王、蘇詩之間詩意的相近，也可發現宋人這些“清景”與韋應物詩的關係，令人感興趣的是“畫出”二字，彷彿是雨夜燈火相對的清景創造了類似韋應物所寫的五言詩，而非五言詩表現了這樣的清景。簡而言之，是清景畫出詩篇。“畫出”二字語意雙關，暗示其刻畫出的既是“無聲詩”也是“有聲畫”。

更值得注意的是下面這兩箇例子：

<sup>50</sup> 卷一四《寄巽中三首》之一。

<sup>51</sup> 卷八《游廬山簡寂觀三首》之二。

<sup>52</sup> 《韋蘇州集》卷三《示全真元常》：“寧知風雪夜，復此對牀眠。”《冷齋夜話》卷二《韓歐范蘇嗜詩》：“東坡友愛子由，而性嗜清境，每誦‘何時風雨夜，復此對牀眠’。”蘇軾《樂城集》卷七《逍遙堂會宿二首》引曰：“轍幼從子瞻讀書，未嘗一日相舍。既壯，將遊宦四方，讀韋蘇州詩，至‘安知風雨夜，復此對牀眠’，惻然感之，乃相約早退，為閑居之樂。”

夕陽寒帶殊山雨，寫出蕭郎醉裏詩。（卷一六《次韻蕭子植承務四首》之一）

西山出雲青未了，九客凭欄一笑時。秋天便是一張紙，寫取江南覺範詩。（卷一六《世明九客同登滕王閣索詩口占》）

第一例中，夕陽映雨的光影、殊山的形狀以及飄來的寒意，共同寫出蕭郎在酒醉後應體會到的詩篇。第二例的主語則是“秋天”，它作為一張紙，以高出層雲的西山和憑欄一笑的九客寫成惠洪的詩。這裏的“寫出”或“寫取”二字，將“風景即詩”進一步誇張為“風景寫詩”，很可能是惠洪自己的創造。“風景寫詩畫詩”的說法，可看作受到黃庭堅“天開圖畫即江山”<sup>53</sup>的啟發，不過，與之不同的是，“天開圖畫”是一種自然無心的呈現，而“風景寫詩畫詩”卻是一種人為有意的創作。當然，這所謂“人為”者，其實就是詩人面對的具有藝術氣質的大自然。

這樣一來，與此“風景寫詩畫詩”的觀念相對應，《石門文字禪》中出現了不少直接以“數筆”來形容山水美景的詩句，諸如：

數筆江村供晚望，一蓑煙雨助詩愁。（卷一二《彥周借書》）

忽驚林杪湘山露，誰作江天數筆秋。（卷一二《游太平古寺讀舊題用惠上人韻》）

山學春愁眉黛，水如含笑花香。睡起憑高凝睇，淺紅數筆殘陽。（卷一四《贈瀟山湘書記二首》之一）

一舸春色紅鱗動，數筆海山青玉開。（卷一五《次韻魯直寄靈源三首》之一）

數筆湘山衰眼力，一犁春雨隔清談。（卷一五《寄嶽麓禪師三首》之一）

倚欄天際數歸帆，春在滄州數筆間。（卷一六《又登鄧氏平遠樓縱望見小廬山作》）

數筆瀟湘春自曉，橘叢蘿落露人家。（卷一六《次韻曾機宜游山湘江晚望》）

以“數筆”寫風景最早見於惠洪細讀過的西湖處士林逋的詩集，共有兩例：“清猿幽鳥遙相叫，數筆湖山又夕陽。”<sup>54</sup>“且看輦轂千蹄曉，復憶溪山數筆晴。”<sup>55</sup>其後百餘年無人響應，只是在惠洪詩中纔得以繼承發揚。而這以後，南宋元明就用的很普遍，正可見出惠洪之影響。這種寫法或許與“江山如畫”、“天開圖畫”的觀念有關，但是當惠洪追問“誰作江天數筆秋”之時，顯然涉及到誰是令人驚異美景的執筆者的問題，答案不言而喻，大自然就是能不斷畫出“數筆”美景的神奇藝術家。

如果以上我們的分析成立，那麼從某種意義上可以說，惠洪將宋人關於自然模仿藝術（江山如畫）、自然等同藝術（風景即詩）的看法，進一步推行為自然創造藝術（風景寫詩作畫）的觀念。當然這一切，都在前輩詩人的啟發下逐步形成。

此外，還有一箇現象值得注意，惠洪無論說“寫出蕭郎醉裏詩”還是說“誰作江天數筆秋”，其實都是帶着潛在的人文藝術眼光，或者說是站在人文藝術的立場上來觀察自然的。在此，風景不是純然的自然意象，而是經過欣賞者的藝術心理過濾或異化的人文意象。比如在惠洪的題畫詩中就能看到“數筆”一詞的使用：

<sup>53</sup> 《山谷集》卷一五《王厚頌二首》之二，《四庫全書》本。

<sup>54</sup> 《林和靖集》卷二《湖山小隱二首》之二，《四庫全書》本。

<sup>55</sup> 同上卷三《寄輦下莫降秀才》。

數筆何處山，領略分樹石。遠含千里姿，間見復層出。我本箇中人，慣卧蒼崖側。借路行人間，勃土相欺得。那知一幅中，見此晚秋色。悠然欲歸去，遠壑誰同陟。旁人笑絕纓，捲卷成陳迹。

（卷一《仁老以墨梅遠景見寄作此謝之二首》之二）

這首題畫詩為華光仲仁禪師所畫“遠景”而作，其寫法跟惠洪其他寫景詩並無二致，畫中山水就是他生活於其中的真山水，甚至其結句“捲卷成陳迹”，都與前舉《同超然無塵飯柏林寺分題得柏字》“興來勿復緩，轉顧成陳迹”的結句大致相同。在這裏，“有聲畫”、“無聲詩”與“絕景”之間的界限渾然莫辨。由此可知，那些構成自然風景的“數筆”，不過是從華光仲仁這樣的藝術家手裏移植過來的畫具罷了，歸根結底是藝術改變了自然，或者說藝術眼光改變了自然。

#### 四、箇中人：風景與藝術中的自我認同

惠洪在題畫或寫景時，並不僅僅是一箇理性的旁觀者，而有時更像是一箇帶着強烈情感的參與者，認為自己本身就存在於被欣賞的圖畫或風景之中，是所謂的“箇中人”，或是期盼以“箇中人”的身份成為畫與景的組成部分。如前所舉他在觀看華光仲仁“遠景”圖時，自稱“我本箇中人，慣卧蒼崖側”，曾生活在類似圖中表現的自然場景裏，而且表示“悠然欲歸去”，重新回到那箇遠離人間塵土的清境，嵌入仲仁的“遠景”圖之中去。在別的題畫詩中，也可看到類似的表述：

曉烟幻出千萬峯，箇中我曾如懶融。天公亦妬飽清境，戲推墮我塵網中。……去年雪夜宿絕頂，笑聲響落千巖風。今年千巖在掌握，烟雨又復分西東。（卷五《季長出示子蒼詩次其韻蓋子蒼見衡嶽圖而作也》）

由於惠洪所次韻的是韓駒（子蒼）關於“衡嶽圖”的題畫詩，所以這裏的“箇中”應指衡嶽山中。“懶融”指唐法融禪師，住牛頭山。此處題“衡嶽圖”，應該作“懶瓚”，《林間錄》卷下：“唐高僧號懶瓚，隱居衡山之頂石窟中。”懶瓚、懶融與懶安（大安禪師）號“禪林三懶”<sup>56</sup>疑此處連類而及之，爲了次韻而換懶瓚爲懶融。《石門文字禪》多處詠及懶瓚事，惠洪自己也曾數次寓居衡嶽福嚴、南臺、方廣、法輪、雲峯諸寺，因而自稱“箇中人”。去年他曾夜宿在衡嶽圖畫般的清境裏，今年這清境已作爲圖畫在其手的掌握之中。這是很有趣的感覺，從去年到今年，自我、風景、圖畫三者彷彿完成了一次輪迴。

至於寫景時“箇中人”一詞的使用，在惠洪詩中更爲常見：

鍾山盤萬丈，雲破見尾脊。殷勤度邑屋，分此一寸碧。升空帶青小，撐漢螺髻出。我亦箇中人，登覽增眼力。（卷四《提舉范公開軒面鍾山名曰寸碧索詩》）

煙霏含空青，向晚望逾好。欲行落瀑邊，俊鶻屢側腦。偶攜白髮禪，步盡青松道。孤鴻聊送目，瘦策自扶老。甚欲東澗陰，縛屋安井竈。我亦箇中人，歸計嗟不早。永愧巖上僧，松鬣和雲掃。

（卷三《泊舟星江聞伯固與僧自五老亭步入開先作此寄之》）

我本箇中人，久負未歸債。我自負名山，名山豈余棄。（卷七《次韻曾機宜題石橋》）

<sup>56</sup> 卷二〇《懶庵銘》。

在觀照或回憶山水時，惠洪的自我意識特別強烈，哪怕在與他人唱和，也忘不了強調作為“箇中人”的自己。而且其詩中的口吻，與其說是他把自己歸屬於那些“名山”，不如說是他更想成為“名山”的主人。

這種強烈的自我意識深受蘇軾影響，而無論圖畫或風景的“箇中人”的說法，也正是首見於蘇軾之作：“平生自是箇中人，欲向漁舟便寫真。詩句對君難出手，雲泉勸我早抽身。”<sup>57</sup>這是見圖畫而言；“日暖桑麻光似潑，風來蒿艾氣如薰。使君元是此中人。”<sup>58</sup>這是見風景而言。惠洪的寫法顯然“奪胎”於此，然而有兩點值得注意：一是將“箇中人”的生存狀態進一步具體化、場景化；二是“箇中人”的身份認同頗有差異，蘇軾是“使君”，一箇想退隱的士大夫官員，而惠洪卻始終將自己定位於一箇歆慕古德的僧人。

正是這種差異，使得惠洪面對名山勝水和其他特定清境時，總會想起與之相關的高僧大德的軼事，如杭州飛來峯慧理的呼猿，鍾山定林寺僧遠的飲澗，廬山慧永的松下杖策，衡山懶瓚的煨芋拭涕，如此等等，不僅表示歆慕，而且常以之自喻。惠洪有一首《上元宿百丈》詩：

上元獨宿寒巖寺，卧看篝燈映薄紗。夜久雪猿啼嶽頂，夢回清月在梅花。十分春瘦緣何事，一掬歸心未到家。却憶少年行樂處，軟紅香霧噴京華。（卷一〇）

相傳王安石之女讀至“十分春瘦”一聯，稱惠洪為“浪子和尚”<sup>59</sup>，因而此詩也飽受後人譏評。但此詩或許可看作惠洪修行過程中的一次檢討，感歎自己未能忘情絕愛，所謂“一掬歸心未到家”，此“到家”二字乃是禪宗對心性覺悟的隱喻<sup>60</sup>。還可討論的是，此詩作於洪州百丈山，且其中有“夜久雪猿啼嶽頂”之句，我們可將其描寫與《冷齋夜話》的記載對讀：

智覺禪師住雪竇之中巖，嘗作詩曰：“孤猿叫落月中巖，野客吟殘半夜燈。此境此時誰得意，白雲深處坐禪僧。”詩語未工，而其氣韻無一點塵埃。予嘗客新吳車輪峯之下，曉起臨高閣，窺殘月，聞猿聲，誦此句，大笑，栖鳥驚飛。……親證其事然後知其義。（《冷齋夜話》卷六《誦智覺禪師詩》）

“車輪峯”就是指百丈山，惠洪住此山時，曾誦讀智覺禪師（即永明延壽）之詩，並親自體會到詩中所寫的禪境。無獨有偶，智覺詩中刻畫禪境的巖、夜、月、燈、猿五字，也全部出現在《上元宿百丈》詩中：寒巖、夜久、清月、篝燈、雪猿。這當然不是巧合，而是惠洪把自己想象成智覺詩中那箇“坐禪僧”，在百丈山夜宿經歷詩中的“此境此時”。

另一箇常被惠洪提及的禪境或詩境，就是《冷齋夜話》中所載華亭船子和尚（德誠禪師）那首著名的詩偈所展現的場景：“千尺絲綸直下垂，一波纔動萬波隨。夜靜水寒魚不食，滿船空載月明歸。”<sup>61</sup>如果說惠洪住山時曾親證智覺禪師詩意，那麼臨水時則常試圖體驗或仿效船子和尚的作為。在這種情況下，他企盼成為華亭吳江的“箇中人”，也就是船子和尚的“詩中人”。這樣的詩句在《石門文字禪》

<sup>57</sup> 《蘇軾詩集校注》卷一一《李頎秀才善畫山以兩軸見寄仍有詩次韻答之》。

<sup>58</sup> 《蘇軾詞集校注》卷一《浣溪沙·徐門石潭謝雨道上作五首》之五，《蘇軾全集校注》本。

<sup>59</sup> 吳曾《能改齋漫錄》卷一一《浪子和尚》，中華書局1960年版。

<sup>60</sup> 禪籍有“到家一句”之說，如《楊岐方會和尚語錄》：“出門便作還鄉計，到家一句作麼生道？”

<sup>61</sup> 《冷齋夜話》卷七《船子和尚偈》。

中隨處可見：

何當効船子，華亭從釣舟。（卷一《次韻超然游南塔》）

我漁意不在金鱗，湘浦華亭一樣春。苑頭佐舟未乾沒，問法僧來寂寞濱。古師政與人意合，有問自應忘所答。一波纔動衆波隨，光徧千燈無壞雜。（卷五《次韻思禹思晦見寄二首》之一）

行將侶白鷗，浩歌作遠逃。已作華亭叟，月明水一篙。（卷五《清臣先臣過余於龍安山出羣公詩為示依天覺韻》）

獨愛華亭百衲師，小艇橫蓑一竿竹。久住湘江語水脉，揭篷慣看湘西月。（卷五《復和答之》）

何當一棹華亭上，閑唱波寒月滿舟。（卷一〇《次韻無代送僧歸吳》）

當惠洪作為一箇自我意識強烈的參與者介入風景時，這使得青山綠水發生了另一種變異，即演變成他參禪修道的場所，從而帶有宗教的意味。這只要閱讀他的《述古德遺事作漁父詞八首》之《船子》中“萬壘空青春杳杳，一簑煙雨吳江曉，醉眼忽醒驚白鳥”（卷一七）的景物描寫，便會明白這一點。

在《石門文字禪》中有一箇比企求成為“詩中人”更突出的傾向，這就是試圖成為“畫中人”，將身處風景中的自我當作繪畫的主角。其中最有名的要數《舟行書所見》一詩：

剩水殘山慘淡間，白鷗無事小舟閒。箇中著我添圖畫，便似華亭落照灣。（卷一六）

我曾經從“觀者入畫”的角度分析過這首詩：“惠洪是坐在船上看風景的，剩水殘山、白鷗小舟既是他所見的風景，又是他身處其間的環境。……詩人扮演了兩種角色：一是風景畫的觀賞者，二是風景畫的構成者。如果沒有詩人自我的參與，這幅畫是不完整的。所以畫中一定要‘著我’，畫面才具有‘華亭落照灣’一樣的意義。顯然，惠洪在看到眼前的風景時，腦海中浮現出關於船子和尚生活畫面的種種聯想，他希望有一幅圖畫能記錄自己和風景，將眼前這閑淡的一刻化為像船子和尚公案故事一樣的永恆。”

<sup>62</sup> 這裏要特別指出的是，在惠洪希望自己與風景共同入畫之時，始終保持了一箇僧人的自我身份認同，因為同樣是漁舟上的“箇中人”，蘇軾“欲向漁舟便寫真”的意識就與船子和尚的公案了無關係。

在其他“觀者入畫”的表述中，惠洪力圖成為與古德媲美的宗教形象流傳後世的想法也時有所見，比如：

此翁胸次足江山，萬象難逃筆端妙。君看壁間耐凍枝，煙雨楂芽出談笑。想當卻立磴礧時，醉魂但覺千巖曉。恨翁樹間不畫我，擁衲扶筇送飛鳥。併作《玄沙息影圖》，禪齋長伴爐煙裊。（卷四《法雲同王敦素看東坡枯木》）

玄沙，指唐玄沙師備禪師，事具《景德傳燈錄》卷一八、《禪林僧寶傳》卷四。《山谷內集詩注》卷九《觀伯時畫觀魚僧》：“橫波一網腥城市，日暮江空煙水寒。當時萬事心已死，猶恐魚作故時看。”任淵注：“山谷舊跋此畫為《玄沙畏影圖》。按：《傳燈錄》：‘玄沙宗一大師，姓謝氏，幼好垂釣。年甫三十，忽慕出塵。乃棄釣舟，落髮。後得法於雪峯。’”《山谷內集詩注目錄》附《年譜》：“舊本《畫觀魚僧》題云：‘子瞻畫枯木，伯時作清江游魚，有老僧映樹身觀魚而禪，筆法甚妙。予為名曰《玄沙畏影圖》，并題數語。’”惠洪此詩因觀蘇軾畫枯木圖而聯想到李公麟（伯時）所畫觀魚僧，進而聯想到黃庭堅為

<sup>62</sup> 見前揭《風景即詩與觀者入畫——關於宋人對待自然、藝術與自我之關係的討論》。

圖所取之名。認為如果自己入畫，正如玄沙禪師映樹身，觀魚而禪，只可惜蘇軾沒有在枯木圖中畫上自己。

更多的時候，惠洪直接希望以“寂音尊者”的形象進入圖畫，與船子、玄沙、懶融（懶瓚）這樣的高僧為伍，共同成為經典的釋家類畫卷流傳人間：

知誰沙步泊漁舟，舟中應容寂音老。愛山誰復如君者，一幅湘西和我畫。（卷五《季長出權生所畫巖麓雪晴圖》）

朝來誰扣門，寂音老尊者。扶筇坐山堂，詩眼不知夜。不入人間世，誰將作圖畫。（卷六《景醇見和甚妙時方閱華嚴經復和戲之》）

我與湘峯色，俱堪入畫圖。（卷六《湘西飛來湖》）

怒龍鬪未已，角尾相攀牽。巨石為解紛，背腹遭虬纏。千年毒不死，槎牙帶雲煙。樹間宜畫我，乞與人間傳。（卷八《游廬山簡寂觀三首》之三）<sup>63</sup>

最後這一首有點狂妄，不僅期盼有人“畫我”，而且乞求這圖畫還能在人間流傳。但這種狂妄多少有幾分依據，因為他居住在長沙湘西時，真有一位本地畫家曾為他寫真：“巨公要人貌已偏，戲畫寂音老尊者。繩牀壞衲氣深穩，霜須瘴面情閑暇。”<sup>64</sup>畫中的“寂音老尊者”儼然是他詩中一貫描繪的高僧形象，而這正是惠洪所自期與自詡的形象。

惠洪在自然風景和詩畫藝術中這種強烈的“箇中人”的身份認同，也許有如下原因：其一，他所關注的風景或詩畫中表現的風景，多為他參禪修道時曾經居住過的山林，如衡山、廬山、鍾山、靈隱山、百丈山、石門山、洞山等等，而這些山林都有歷代高僧修行的遺蹟。其二，他試圖以對山林江湖“箇中人”身份的強調，來抵禦“軟紅香霧噴京華”之類少年行樂的誘惑與煩惱，表現一種“禪心已作沾泥絮，不逐春風上下狂”<sup>65</sup>的願力志向。其三，他認同高僧修行的山林江湖，也是向世人表示自己的價值取向，以回擊那些所謂“浪子和尚”的譏評。其四，這種身份認同也來自他對高僧見賢思齊的崇敬和嚮往，期望繼承其弘揚佛法的事業，重振禪宗“本色住山人”的宗風。

## 結語

在禪宗的書寫傳統裏，關於自然與宗教的關係，早已有“青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若”的觀念，山林大地皆說佛法，如惠洪欣賞的蘇軾遊廬山至東林所作偈：“溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身。夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。”<sup>66</sup>即以溪聲山色演說佛法。然而，本文所關注的問題並不在此，而在於惠洪自我與自然、藝術、宗教的關係。通過以上討論，惠洪這個詩文僧對景、畫、詩、禪的關係的獨特認識，已經較清晰地呈現在我們面前。在《石門文字禪》中，他將多種二元對立的因素，如欲念與無欲之糾結，虛妄與真實之矛盾，作詩與參禪之衝突，通過藝術的中介融合在一起，獲得一種充滿張力的平衡。由此，他在自然觀照中進行藝術審美，在藝術審美中建構宗教境界，在宗教境界中實

<sup>63</sup> 《游廬山簡寂觀三首》之二有“都是寂音詩”之句，可見此處“畫我”即畫“寂音尊者”。

<sup>64</sup> 卷七《贈鄒處士》。

<sup>65</sup> 《冷齋夜話》卷六《東坡稱賞道潛詩》。

<sup>66</sup> 《冷齋夜話》卷七《東坡廬山偈》。

現自我定位，一步步由“浪子和尚”完成向“寂音尊者”的轉型。而其描寫天外飛來的神奇世界的修辭手法，及其所塑造在山水世界中“觀者入畫”的自我形象，有的已為後人所仿效<sup>67</sup>，成為宋詩書寫傳統和藝術觀念中的重要一環。同時，惠洪作為與士大夫“文字飲”相區別的“文字禪”寫作態度<sup>68</sup>，也使其成為宋代禪宗文學書寫的重要典範之一。

2015年5月9日作於成都江安花園

<sup>67</sup> 如趙蕃《淳熙稿》卷一七《用洪覺範詩為首作四絕》：“剩水殘山慘澹間，道人名字滿江干。向疑此語來天上，何意真成朝暮看。（其一）釣舟無事白鷗閒，自是江湖境界寬。我欲汎然隨所往，竹君誰與報平安。（其二）箇中著我添圖畫，能畫今誰如輞川？但寫一簑仍一笠，不須羽服記蹁躚。（其三）便似華亭落照灣，要人彈壓媿詩孱。餘霞散盡空無綺，新月初升勢已彎。”

<sup>68</sup> “文字飲”首見於韓愈《醉贈張祕書》：“不解文字飲，惟能醉紅裙。”《五百家注昌黎文集》卷二補注：“東坡詩云‘賢王文字飲’、‘文字先生飲’，皆祖此語。”

国際シンポジウム  
**after our Fukushima**

国際シンポジウム  
**after our Fukushima**

日時：2015年10月13日（火）14:30～16:00

会場：東洋大学白山キャンパス 6号館文学部会議室

【主催】東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ  
(TIEPh)

[プログラム]

鼎談

ゲオルグ・シュテンガー（ウィーン大学教授）

河本英夫（東洋大学教授）

ファビアン・ガーベルベルガー（東北大学）

通訳（ドイツ語）：山口一郎（東洋大学大学院客員教授）

## 鼎談「after our Fukushima」

ゲオルグ・シュテンガー（ウィーン大学）

河本英夫（東洋大学）

ファビアン・ガーベルベルガー（東北大学）

通訳（ドイツ語）：山口一郎（東洋大学）

河本 今日シュテンガー先生を入れて鼎談ということで、いろいろな話をしたいと思います。シュテンガー先生は何度も日本に来ておられますが、今日はフリートークを多くして話していただければと考えています。2015年、今年3月にシュテンガー先生、山口先生、それから数名を入れ、「福島」を訪問し、回ってきました。

シュテンガー先生も福島に行かれるに当たり、当然、そういう話題が出るわけですから、シュテンガー先生の奥さまがえらく心配して、「鉛のパンツをはいていかないとまずいのではないだろうか」（笑）。そこまで心配しなくてもいいと思うのですが、おのずと警戒してしまう部分があり、そこをリラックスしていただくために、その後、福島のスパリゾートハワイアンズで温泉に浸かり、全身リラックスして緊張を解いていただきました。

第一に、福島を訪問されたときの感想と、そこから引き出される技術と自然の問題について、お話を伺えればと思います。

シュテンガー（通訳：山口） おっしゃるように、一般的な福島の放射線の問題を含め、私には大丈夫なのかという不安がかなりありました。とりわけ、いま閉鎖されている地域にまでかなり近づき、そこを通るということでしたので、一般的な放射線の問題について、「本当に大丈夫なのか」という不安がありました。しかし、私の同僚たち、皆さんが「大丈夫だ」と言うことなので、それを信用して旅行に参加させていただきました。

福島の事件は大きく見て三つの要素から成ると思います。一つは、自然災害としての地震と津波です。そして、もちろん人為的な事故、あるいは災害としての原発問題。この大きな三つの側面から見られるべきだと思います。

まず、初めに強調したいことは、そこに住んでいる人々、そして避難した人も含め、その人々の未来の問題、これからどうするのかという問題があります。否定的な側面が大きく浮き上がってくるわけですが、肯定的な側面としていちばん初めに訪ねた元東京電力の職員だった方（半谷栄寿さん）が、プロジェクトとしてトマトを現地の南相馬で栽培する。しかも太陽光発電のエネルギーを利用して。その地域で、恐らくまだ汚染量が一定で、安全性が確保されているといっても、どのような影響があるかまだわからないようなところですが、しかも、ハウス栽培でもってトマトをつくり、自分たちで販売もして経済的にも独立してやっていける。そのよう

なプロジェクトを立ち上げる人間のエネルギーがあることに感服しました。

第二の論点は最後に訪ねた、避難をされている方々の住居を訪ねた経験でした。これは非常に複雑な側面を持っていたと思います。まず、その場所にわりと年を取った方々が三々五々集まり、ダンスをしたり、読書をしたり、いろいろな形で人が集まり、お互いに気持ちの上でも支え合って生きていこうとしている。明るい側面と言えるかもしれません。当然ですが、一面的に明るいわけではなく、またつらい災害の過去ではなく、今の災害の否定的な側面も担いつつ、深い悲しみを担いつつ、集まってくる年取った人々という側面。

もう一つは、直接見たわけではないのですが、同行していた人々から聞いた若い人たちのやり場のなさ、未来のなさでした。まず、パチンコに興じていて、一定以上の仕事をしてはいけない。そして、現地に帰ることも当然できません。そして、現地に帰ることの一つの大きな動機であるはずの、先祖代々のお墓にも訪ねることができません。お墓に訪ねることができないということは、今まで生息してきた故郷、ふるさと、先祖とのつながりが断ち切られるということです。この点について、東京に住んでいる人々も、若い人々、年いった人々を含め、全体の故郷をズタズタにされ、故郷に戻ってこられない人々の悲しみを、どれほど自分の問題としているかは非常に問題だと思います。恐らく、何も知らずに生きているのでしょうから。

第三の論点は、哲学がどのようにこのような問題に対すべきかという問題です。哲学がどう問題にするかという問題の手前にあるのが、技術、政治や経済の問題だと思います。福島事故、災害以来、ドイツでの反応はある種、明確な立場設定をして、メルケルさんの対応の仕方に見られるように技術、原子力発電を2030年までに全部放棄するというのですが、それは一つの政治的な決断なわけです。

ドイツには、技術の問題を技術で解決するという方向性もちろんあります。ということは、技術の問題を経済の問題として、あるいは政治と一つの問題として、どのようにして技術で技術を克服していくか、改良していくかという方向性があります。とりわけ持続性の問題、サステナビリティの一環にあると思えるのは、技術革新の結果がどのような影響を及ぼすかについての、技術の発展の結果を、科学的に計測し、科学的に予想するという長い伝統があります。そのような期間の下で、結局、技術的発展がどのような弊害を及ぼす可能性があり、その可能性をどのように克服していくか、克服していくことができるか。お金もかけて、技術でもって技術をこなしていくといった方向性が、まずあることを確認しておかなければなりません。

その一方、哲学がこういった問題にどう対応するか。その一環として、それに関連して日本の哲学の対応の仕方とドイツの対応の仕方に少し違いがあるように思いました。

一つは、ケアの問題について。その主だった視点は介護などに当たり、いわば人が人としてどのようにして生きていくか。表現するのはなかなか難しいのですが、人が人であること、どのようにしてその人間が健康に健やかに過ごしていくかという、人間性の側面が強調されているように思いました。介護を受ける人と介護をする人との、相互の人となりというか、人間性

の問題が強調されているように思いました。

先ほど申し上げましたように、人間性を強調することに対応する形、それに対置するのは、言ってみれば技術を技術で克服するという方向性だと思います。ドイツにもケアの学問がありますが、健康保持するような介護学という方向性で、とても強く技術の方面が強調されています。これが私の一般的な福島事故に対する大きな三つの論点、感想です。

河本 ありがとうございます。日本の哲学者は基本的に今回の事故に際して、いったい何を語ったらよいか、何が語れるのかというところで、正確に言えば哲学はいったい何に寄与し得るのか。そういう問いに苦しめられてきました。つまり、自分自身の意義を、こういう場面でもどのようにして確認し得るかの作業をやらなければいけない場面があり、そこを通過させなければいけないということがありました。

シュテンガー これは本当に決定的な問題だと思います。哲学でない他の学問、例えば原子の技術に関する問題、経済の問題やエネルギー政策の問題に関して言えば、今あるベースの上にそういう災害が起こったときに、どのようにすればうまくいくかとか、経済的により効率がよいかとか。簡単な手仕事、当たり障りのない、こうしたらいいだろう、ああしたらいいだろうという小手先の試みでしかありません。そして、ここでのベースになっている問題、例えばエネルギー問題、技術の問題とどう関わっていくべきかという、人間が根底から問われる問題については、個々の専門科学では対応のしようがないものだと思います。

簡単な例を申し上げますと、日本において生活していく場合にごみの排出量は、単純な日本での生活経験から、恐らくドイツの5倍以上の日常生活のごみの排出量があると思います。これを原子力廃棄物の問題と一緒にするわけではありませんが、そもそも廃棄物をどのように対応していくべきかということは、非常に深刻な問題であり、これを果たして生きるふだんの生活の場面に落とし込んで、どのようにしていくべきかということを根底から考える必要があるのではないかと思います。

土曜日の講演で私が強調したように、考えの変換は、ただ違ったふうに考えてみるだけのことでなく、私はフッサールとフーコーとニーチェを例として出しました。伝統的な哲学の歴史の中で、いったい何が起こってきたのか。主観性の相対化に力を入れ、フッサールは研究してきています。フーコーの場合は、理性と暴力という枠組みの中から、新たな権力構造を明確にするような仕事をしてきました。ニーチェの場合には文化を全体的に取り上げ、簡単に言うと批判的、歴史的考察と言われるものです。文化を含め、総体的、全体的に西洋の歴史を批判的に考察する。とりわけ、キリスト教、そしてギリシャの哲学を全体として批判的に見直し、それが未来への糧になるという方向性がニーチェにおいて強く出ています。

このような形で、いま起こった技術的なカストロフというか災害の根っこがある。つまり、私たちは過去から引き継いできた思惟の伝統、哲学の伝統の中の一コマとして、一場面として、ああいった原子力災害というものが、原子力災害として展開する必然性がそこにあった。必然

性があるものを多少の改良を加えたところで、むしろそこに潜んでいる、今までの道から出てきている必然的な動きに対し、どう対処するか。他の展開の仕方はなかったのか。あるいは、どのような選択の可能性がないのか。そういった方向での技術、文化、哲学と自然といった根本的な枠組みの中で、もう一度しっかり東洋に伝わっている技術と自然との関わり、そして西洋に伝わっている自然と技術の関わりといった根本問題から考え直さなければならない。それが私の哲学者としての、この技術の問題に向けての答えです。

ニーチェに関しての内容ですが、哲学の歴史は概念をどう新たなものにつくり上げていくのかという、いわば各時代の各哲学者が自分なりの考えの中で今まで伝えられてきた概念を、精緻化したり、差異を述べたり、そして新たにつくり変えた結果、いわば概念との作業、具体的な格闘の歴史であったと思います。その中でニーチェは記念碑的な歴史と、古道具のような歴史、あるいは芸術の歴史といった見方をとらえていますが、その記念碑的な歴史の背後に敷かれている概念の再構築のような作業に、明確な反省の視線を届けなければいけない。

フッサールの場合に言えることは、フッサールは時代が少し遅れてきているわけですが、「学問の概念そのもの」に批判的な目を向けました。つまり、一方的な科学の進歩という見解に対し、哲学的な反省を向け、学問の進歩と言っているけれども、学問性そのものに大きな懐疑を投げかけ、後期の生活世界の概念の中に含まれるような批判を展開したわけです。ハイデッガーの場合も、技術の問題を技術とは何かという形で問題にしてみました。

私が言いたいのは哲学の中での、哲学内部でのそういった基本的な概念を踏まえて、精緻化している個別的な自然科学や社会科学の根底に潜む基本的な概念把握。その根底にこれを哲学は改めて真正面に、いったい全体、何をやっているのだということをテーマとして未来を開拓していかなければならない。仮に 20 世紀を経済の世紀だとするならば、21 世紀はエコロジー (Ökologie) の世紀と言わなければならないでしょう。しかし、このときにいったい全体、エコロジーということで、何を理解し、何をどのようにしていくつもりなのか。エコロジーという言葉自体、あるいは方向性そのものの根底的、概念的把握が必要であると思われます。

河本 日本にいて福島で起きた事件に遭遇して感じられることで、すべて哲学の課題になるかどうかは別ですが、いくつかの点があります。第一に真善美という基本的な領域、これにはアリストテレスもカントも立っていますが、真善美という大きなカテゴリー領域以外のカテゴリー。例えば健康であるとか、発達であるとか、別のカテゴリー領域をきっちり立てていく訓練もしていけないと、既存の議論の中に収まらない経験や課題を、うまく立ち上げることができないのではないかという思いもありました。

シュテンガー ご存じのように真善美は、カントまで強力な、普遍的な西洋哲学の根本構造として伝えられてきているものです。ここでこれがベースとして残ること自体は一応そうだとおき、しかし、いつもここから出発すべきと考えるのではなく、むしろ例えばニーチェが *Große Gesundheit*、“大きな健康”という言い方をしています。これは通常、人間的に考える病気と、

健康ではないレベルの東洋哲学で言えば絶対無のようなレベル、Große Tod “大きな死”ですか、死ぬことをそういったレベルの問題であると思います。

ですから、これは結局、真善美そのものが健康と結びつけられる形で、“大きな健康”の地点から真善美を語るという方向性が出てきていいし、それはまた発展ということの入り口、発展という問題を通して真善美を語るような視点が出てきてもいいのではないかと私も思います。

河本 もう一つ日本で感じ取れているのは、これほどの大きな災害に直面したときに、これまでの人間の持っている経験の可能性の範囲ではどうも足りていないのではないか。すなわち、哲学が企てなければいけないのは、カント的な可能性の条件に代え、経験を広げていくための、あるいは経験の可能性を拡張していくための道筋を同時に探しておかないといけないだろう。それはフッサールがずっとやり続けてきた形が一つあります。それから、伝統的な倫理観を超克するような形で、ニーチェももちろん企てたわけです。

ただ、人間そのものをつくり変えるというよりは、経験の仕方をもっと拡張するような形で事態を受け取らないと、どうにもうまく受け取れない、そういうものがあるのだという印象を持ったわけです。

シュテンガー おっしゃるとおりだと思います。私が『間文化性の哲学』で書いたのはまさにそのことであり、カント的な意味での経験と超越論的条件性のような、今までの対置を超える、それでは語れない経験そのものの根本経験という概念を含みつつ、いわゆる経験論的なもの、超越論的なものといった対置を乗り越えているような、そういう新たに理解されるべき経験の概念というか、経験の領域が確定されなければならない。

フッサールは『危機』書の中で、まさにそのことを企てていたわけで、自然科学的な領域と、今まで考えられてきている超越論的哲学、カント的な意味での超越論性を乗り越えるものを打ち出しています。ニーチェの場合も同様に、概念といったものはニーチェにおいては、もう崩壊していきます。それに先行する形で経験が展開していきます。この経験そのものの展開のレベルが、正しく把握される必要があると思います。ですから、経験の新たな表現方法が求められます。把握の仕方が求められるのだと思います。一般的になりましたが、そんなことですね。

河本 もう一つ別の観点になりますが、英語でいうとテクニックとスキルの両者を分け、どううまく考えるかというところがあります。日本人の技術はテクニックを完成させていく方向。例えば非常に美しい建物をつくったり、快適な車をつくったり、こちらのほうの対応は日本とドイツは並び称されるほど優れたものを持っている。

それに対しスキルは、例えば緊急時のような場合に最適の選択ができるという能力です。テクニックというのはサッカーにたとえると、美しいシュートが打てる。スキルというのは、とにかく相手のディフェンダーがいるときに、この場でも最適な選択ができる。スキルの能力がどうしても落ちがちになるということがあります。

例えば、バイエルン・ミュンヘンというミュラーがいますが、あのミュラーはテクニク的には大したことはないけれど、スキルが抜群。つまり、困ったときでも何とか最善の選択をするような、そういうすごさを持っているのではないかと感じています。

シュテンガー 非機能的機能とでもいうか、要するにミュラーはミュラー自身にとっても予測不可能な動きをする。だから、この予測不可能な動きなどを、サッカーのトレーナーは技術的な問題にすることはできない。しかし、ミュラーがミュラーであるゆえんは、まさにこの非機能的な機能という側面で、技術で解消できない能力だ。そして、それがミュラー自身にも自覚していない自発性だ（笑）。そういうものだと思います。

要するに、ミュラーは試合のときだけがミュラーではないのですね。インタビューのときもミュラーである（笑）。とりわけ、記者がいつもミュラーさんとインタビューしたいのはなぜかという、今までで聞いたこともないような反応がミュラーから出てくる。そういうインタビューになり、ものすごく面白い。そして、ミュンヘンのグループは絶対にミュラーを手放さないだろう。どんなやつが出てきても高く売ったりするけれど、ミュラーは絶対手放さない。

なぜかという、ミュラーの価値は今までの最高の技術、最高のレベル、最高のこうあるべきだというスタンダードがある。そこに対してカネを払ってきたけれど、それを突き破ってしまう、最高の技術の上をいく、それを突き抜ける。この突き抜けることに対し、ミュンヘンのサッカーチームの所有者はよくわかっている。突き抜けるのはトレーニングのたまものというようなものではない。出てくるものであり、それに対し最高の報酬を出して、ミュラーは絶対に手放さないだろう。今までも技術の天才と言われる模範の選手がたくさんいます。そういう模範の選手の模範像のようなものが、ミュラーを通して崩れてきた。新しい模範、それがミュラーだ。

しかし、一つ強調していかなければならないところがある。今は、サッカーはこれまで続いてきた教会と同じだ。権力の象徴になっている。要するにサッカーが王様というか権力のいちばんトップにある。どうしてそうなっていったのかは、基本的に福島事故と同じだ。なぜかという、経済と技術で成り立っていた。

しかし、今までの経済と技術の両足で立つという事柄は、もう立ち行かなくなる。これでは無理なのだ。福島に象徴化されるように、この2本柱でこれからの未来を上がっても、崩れ去っていった教会と同じような運命になる。サッカーの一つの側面が教会であるとするならば、もう一つの側面はゲーム、Spielだ。要するに、遊動というか、活動というか、遊びを含んだ遊動空間のようなもの。ゲームがサッカーの目的になっている。

サッカーチームは高い金を出し、技術的に優秀な人を持ってくるわけだけれど、サッカーの究極の目的はゲームなわけですから、ゲームの中に含まれている創造性や、ある種の偶然性といったものがサッカーをサッカーにしているわけだ。このサッカーをサッカーにしているところも、もちろん見失うわけにいかない。だから可能性としてというか、選択肢ということでは

うならば、そのゲームという側面により重点を置くことになるのではないか。

ゲーム理論というものがある。ギリシャの今の財務省の大臣は、ゲーム理論とマルクス主義を混ぜたようなものをしている。しかし、ゲーム理論の背景にあるのは、いちばん最高の利益である。だから最高の利益を目指しているので、結局のところゲームがゲームであるということ。逆に言うと人生もゲームであるというような、ゲームの本質が見損なわれるというか、しっかり捉えられないという危険はいつも伴っている。

皆さん、ある程度ご存じのことだから短く言います。自然と技術の関係を西洋哲学の歴史の中で見ると、ギリシャ哲学においては、自然はまだ生きていた。簡単に言うと、キリスト教でもって自然と文化の区別が起きる。精神的な文化と物理的な自然との断絶。断絶が起こると同時に精神的な文化に自然が従属するよう、自然を支配する精神という構図がしっかり出来上がった。そして近世以後、学問という名前で、学問は実は精神的文化に従事するものにほかならない。自然科学でも同じこと。外的自然であれ、内的自然であれ、その中に潜む合理性、合理的な規則性を対象にして、精神がいわば感性と知性という大きな枠組みの中で感性を知性が文化化する、文化的に昇華する。そういう主立った構造的な枠組みを常に持っていた。文化とは技術である。ですから、西洋の文化は技術なのだ、自然を支配する技術だということです。まず、これは西洋的な考え方の基本です。

私の知る限り、東洋の場合には自然と人間。技術はいま括弧に入れておきますが、自然と人間の対応の仕方が、先ほど言った文化と自然、あるいは技術と自然という対応の仕方を取っていない。自然に対して生きるのではなく、自然とともに生きる中で、とりわけ人間という概念に含まれているような、人と人との間ということです。常に間の中で、自然と人との間、人と人との間、そして人と動物との間とか、人と何かの間という性格を持っているのではないか。

例えば日本に関連した、あるいは東洋に関連した荘子や道元といったテキストを見るとわかるように、自然とともに、自然の中で、自然の一員として、俳句は自然の歌といってもいいように、当然ですが、技術的な支配の対象物という考え方はまるっきりない中で、自然が昇華したもの、自然が結晶化したものとして芸術が考えられ、文学が考えられている。ですから、自然と人間との対立軸は考えられていない。

技術の問題に入ります。まず、ギリシャのアリストテレスが主体になって考えられた技術ですが、それは芸術と芸術の仕方というか、芸術の手段、方法の側面に分岐していきます。芸術のほうはカントの言っている天才の方向に、芸術家という方向に分かれていく。そしてどのようにしてものをつくっていくかといった方向性が、学問、自然科学の方向に移っていきました。

それをいま自然と関連づけてみます。自然はいつも両方に関与しています。今まだ考えている途中にあるのですが、自分の考えを述べてみます。日本においては生の自然はなく、はじめからどこか分画された自然となっている。

例えば石庭ですが、これには実はテクネーから始まった全部の要素が一つにまとまっている。

一つは水に象徴される変化、変転で、もう片方は永遠に象徴される石。変化と永遠というものが一緒になりつつ、それが空あるいは無として表現され、それがそうあることで、これは興味深いことにお寺の内部にある。寺の外ではなく、寺の最も重要な核心部に石庭が位置する。石庭にたどりつくためには、そこに行く道がある。石の道でも何の道でもいいのですが、これは何々道と言われる、武道、剣道や柔道と言われるときの道の概念に相当するもので、いわばその道を通して、空であり、無であり、まさにそうであるという、仏教の核心に至る道なのである。これが文化の構成と言えるのではないか。日本の文化の構成の仕方なのだと。

これから私の命題に入りたいと思います。要するに、福島は対立する形だけれど、これと同じような構造を持っている。

まず、水があり、そして原子炉の内部での原子核に代表される、原子炉で燃えている燃料があります。燃料はものすごい量のエネルギーであり、それが岩や石に比べられるのはどうしてなのか。石は日本において、普通は宝石や飾りという形で、さまざまに細工されてアクセサリーになったりするのですが、石が石として文化的なものというか、石として文化の中心になったのは13世紀頃とされています。石はある種の無限のエネルギーを象徴するものであり、下に沈下していく、地下に向けての、まさに瞑想に値するような、下に向けての無限のエネルギーを象徴するような氷山の一角である。だから、石は自然であり、自然のエネルギーを象徴するものであり、そしてそれは瞑想にも比喩的に活用することができる。

そして、水は冷却水である。つまり無限のエネルギーを、冷却水を通して、人間が活用できるようにしていく。そして、その最も内部にあるものは、原子核から解放された、莫大な、目に見えないエネルギーです。

最も内側にあるものは、しかし同時に閉鎖されているという意味で寺と対比されます。お寺、**temple** のもともとの意味は閉鎖された、隔離された領域であるということであり、それはまさに原子力発電所の原子炉にほかならない。この大きな対比の中で比べる中で、私が言いたいことがこれから出てきます。

この二つの由来を持つ片方は東洋の伝統、もう一方は西洋の伝統に立つ、内的構造的が類似している石庭と原子力発電所に対し、どのように哲学が関わっていくか。その一つの提案、未来の方向性としてあるのが舞踏（暗黒舞踏）である。なぜかという、舞踏はこの両者の間に行くのだ。両方の要素を含み入れていて、全部漏れなくすべてを統合している。しかも、そのとき重要であるのは、舞踏は文化性に対する反逆であり、学問的に操作されてきたものへの革命であるということだ。最も端的に表せるのは原爆で殺された人々の肉体だ。これが出発点となって、技術の成果の犠牲になったそのような肉体が、このような全体のあり方、とりわけ文化に対して反逆性を提示し、革命を起こす。

しかも、どこから革命を起こすかという、自然から革命を起こすのだ。泥、水、自然の中から立ち上がった身体である。身体の自然に対する応答の仕方は、手のひらが地面に触れるよ

うに、一つには自然からの力を獲得すると同時に、触覚の持つ反省の性格も併せ持っている。そのような形で自然と文化、あるいは技術と自然の統合、総合という形で舞踏が成立している。そういう一つの方向性を提示できるのではないかと思います。

もちろん、舞踏が救い主というわけでもないし、舞踏で全部が解決できるわけではないが、舞踏が育ってきたのは核爆発が起こってきたと同時ですから、その命運を舞踏は背負っている。その意味で経験の拡張である。感性そのものに根付いたものであり、感性をどうこうするという話ではない。その中には政治的、経済的なものも含め、あるいは日常的なものも含め、すべてが舞踏文化というか芸術の中に、表現にもたらされている。

河本 少しだけ奇妙な日本の事実があります。それは、原爆が直接投下されたのは、世界的に基本的には日本だけ。それから、ある新興宗教教団があり、サリンというガスをまかれたのは日本だけ。かなりの人が亡くなりました。3番目に巨大な原発事故、恐らく世界で例のないような原発事故を起こしてしまいました。ある意味で巨大な技術の負のほうの実験場所が日本である。

シュテンガー 理解できないのは、もちろん安全のためとはいえ、福島で海岸沿いにあんな見苦しい防波堤をつくっている。美しい海とつながった日本の自然に、あの長い防波堤が全部重なっている。

河本 一つは、復興という名目で経済効果を出すためには、建設業界、土建屋にまずお金を動かさないといけないというのがあり、最も簡単なのはああいう塀です。塀をつくっておけば、とりあえずは安心・安全と言われる、ああいう形の、要するに「見える姿」をつくることのできる、そういう形です。

シュテンガー あまりにも短期的な見方ではないか。これでもって短期的な目的は達成されるかもしれないが。日本は今まで震災もあったし、津波の災害もあった。しかし、津波と地震に対立するような形でのああいう防波堤を、いわば反抗者として自然に向き合った歴史はないはずだ。自然とどうにか工夫しながら、共に生きるようにしていたはずなのに、真っ向から津波を敵に回した。そして、自然の景観、それから今まで生きてきた自然との共生をぶち壊しにするのは、あまりにも短期的な見方ではないでしょうか。

河本 全くそのとおりです（笑）。いくつか質問をしたいことがあります。一つは、シュテンガー先生が話された自然。その自然を持ちながら、さまざまな科学が日本に入ってきた。例えば、キリスト教文化と一緒にあったような形の科学が、日本に入ってくると分離され、科学は科学できっちりと受け入れができる。その形をとったのは、アジアでは日本だけです。日本が一度やってみせると、日本から逆に輸入の形で中国に伝わったり、韓国に伝わったり。これが何か日本の文化の特質のようなもの、ある種の弾力というのか、ヌエ的でもいいのですが、要するに入ってくるときの受け入れの仕方が、類のないような文化形態をつくっている感じは受けます。それらについては、シュテンガーさんはどう考えられるのか。

シュテンガー 中国と韓国の場合の西洋文化と技術の受け入れられ方は日本と違う。日本の場合はそ

ういったある種の成功を取めているのですが、文化的な側面も同時に受け入れ、そして社会的な変革が起こっている。例えば、中国の場合の共産主義、韓国の場合のアメリカニズム、アメリカ文化にいわば吸い取られた形があるのではないか。

日本の場合に、技術が技術として学べられるという特性があることは確かにそのとおりだと思いますが、先ほど申し上げましたように、西洋文化の場合は、キリスト教的な伝統や西洋哲学の伝統と技術が、言ってみれば土壌の上に技術が乗っている構造です。日本の場合はキリスト教的な、あるいは西洋哲学的な土壌に代わるものがあり、それが神道、仏教や儒教のような生活に結びついた考え方のようなものが技術と並び立っている。

お互いに無関係のように見え、一つの併存している形を見た場合に、例えばハイデッガーの言っているような表象化するという考え方でない、技術についての批判的な考え方としての放下 (Gelassenheit) という形のあり方が、ハイデッガーの場合は特殊な一つの西洋哲学の亜種のような形ですが、そのような放下のようなものが、東洋的な伝統の中にはもっと生き生きとした形で、さまざまな日常生活、生活習慣や日本の生活世界の中にまだ生き生きと働き続けていて、その土壌と高度に発達した技術の重ね合わせのような特殊な状況があるのではないかと思います。

河本 例えば哲学ということ言えば、すぐに役に立ちそうな哲学書を読んだりということはいくつもの国でやるのですが、例えば新カント派から哲学の体系、カントの体系とかを学び、哲学書を学び、ヨーロッパの哲学を総体として受け入れ、何か違う形まで展開していく。というようなところで一応はやろうとする。この形になるのは、たぶんアジアでは日本ぐらいしかなく、韓国にはカント全集はないし、中国は役に立つものしか読まない。

ある種の精神の持っている弾力と、日本の総合的な経済政策との間には相当隔たりがあり、それでも何かやれてしまっているという不思議。要するに文化のミュラーのようなもので(笑)、文化のミュラーのようなことを、どこかでやらかし続けている面があるのではないか。

シュテンガー そのときにどうやって受容するかということです。もちろん、受容の努力はすごくて、ありのままを受け止めようとするわけです。しかし、そのときに、日本人なりの消化の仕方がある。その消化の仕方は、先ほど経験の拡張とおっしゃったようなあり方の、自分の生きてきた経験の素地に合わせて加工するような、特有な消化の仕方があるのではないか。結局、インフォメーションとして、ただある知識として、それをあるがままに受け止めるのだったら、たいてい知識の山に誰だつて押しつぶされてしまう。だから、それをどのように自分の中で消化するかという、その消化の仕方が先ほど言っていた経験のようなものつつながっているのではないかと思います。

ガーベルベルガー 福島事故が起こった後に、いろいろな国のリアクションがありました。一つのリアクションとして言えるのは非分脈化ということで、構造的な問題を明らかにするような試みでした。それはどういうことかということ、あれはロシアで起こったように東洋の世界の出来

事であり、特別なことであり、地震の多い、そして津波も生じるような日本の、アジアの、極東の、特別な問題であり、という具合にして分脈化した中で眺める傾向だと思います。

それに対しドイツが行ったのは、非分脈的な見方でもって内部構造的な問題として扱い、その中で政治的な決断に入ったわけです。それを日本で対比させてみると、やはり日本の場合分脈の中に入ったままですが、地震が多くて津波も予想されるような分脈の中で、どうにかアトムエネルギーというか原子力エネルギーの活用を、さらにその分脈の中でどうにかしていこうという方向性に今も動いているし、その中で工夫をしているように見受けま

す。この3~4年の動きを見ると、日本は福島領域の復興に関してある一定の成果を上げているように見えます。なぜかという、汚染されたところの汚染の除去をしながら、人が戻ってきて住めるような環境づくりのところまでいこうとしているし、次第にその実現可能性が開かれてきている。これは西洋の場合なら考えられません。なぜかという、その地域を誰も人が住めないような領域として完全に隔離してしまう。隔離政策ですから、その点は日本の独自性のように思います。

その際にシュテンガー先生がおっしゃっている、自然と経験ということに関連しての質問です。お聞きしている中で、自然と文化と技術という全体の問題の関連の中で、自然の概念がある種、楽観的というか、あまりに自然に頼ってしまっているとか、自然の力、エネルギーを過小評価しているように見えますが、どうでしょうか。それは経験の概念にも関わってきますが、その関連について。つまり、経験と、それから過小評価された自然は問題含みではないかということ

です。シュテンガー ドイツと日本を比較して、構造的と分脈的という分け方を提示されたのは面白いと思います。そして、構造的ということの中身を見たときに、エネルギー政策はどこの国でも重要な問題なわけで、そのときに原子から自然エネルギーに移行しようという決断がなされたわけです。これもいろいろなことがあり、いま電気が足りないので石炭を使おうかというばかな話も出てきています。

石油は中間に位置するようなものですが、この石油をめぐる世界経済、それからロシアとアメリカと中東の問題は、政治絡みの経済的な問題が山積しています。今ある石油を中心にしたエネルギー供給の、世界経済の全体のネットワークの輪を見ながら、これからエネルギー政策をどう展開していくかということが必要になってくる。もともと19世紀、20世紀のころには、戦争を通してエネルギーを獲得するのが当たり前でした。

しかし、それが冷戦の時期に至って、お互いに殺し合うような原爆を使っても両立しないわけですから、原爆による均等性とか、利益の割り振りのような形で、今のところずっと収まっているわけです。そして、お互いに戦争はせずに、冷戦構造がいまだ基本的には変わらないまま続いているわけです。これがまず1点として、構造的な分析の内容の一つとして、そういった世界規模のエネルギー政策の問題視点を、まず確実に捉えておく必要があると思います。

自然をあまりに重視しているのではないかというご批判の趣旨はよくわかりますが、いま私が自然と言っていることは、例えば生け花の表現の仕方に連想されるように、形態のない形態、自己のない自己といった形、あと自然と文化あるいは自然と芸術、宗教といった対立軸の中にあるような自然ではなく、大きな自然、それを包括しているような自然です。

少し端折りますが、それが自然に起こるとか、おのずからというときの表現に含まれているものであり、それが二元対立の背後に生きているし、それが表現にもたらされていると言えるのではないかと。ですから、技術と宗教と文化といった三つともが対立軸の中にあるわけではなく、それが総合されていながら、そして総合のうちに自然にと。自然ということの中で表現され得るような意味での自然が、まだ可能であり、これはこれからの哲学において放棄すべきでない見方であると思われます。

今まではたいてい学問、技術の西洋、そして芸術、宗教の東洋といった大きな分け方で見られる場合が多々ありましたが、対立軸を超えたところに大きな意味での自然があるのではないかと考えられます。

ガーベルベルガー ある種の「自然」に帰るといふか、技術化された自然ではなく、ドイツの中にはいろいろな現象が見られます。例えば、田舎に帰って田舎暮らしをするとか、エコを意識した形で自作、自分でつくり、自分で消化するといったいろいろな方向での、自然との共創といふか、共に生きるというあり方の試みがドイツにおいても、ヨーロッパにおいてなされています。

しかし、一つの危険としていつもあるのは、それが経済効果の一環として、あるいは経済政策の一環として試みられ、つまりエコ商品が出回り、全部市場の問題に解消されていってしまう、市場主義のエコの商品になってしまう。そうすると、本当の意味での生き生きとしたエコロジー、サステナビリティや持続可能性といった標語の下で、産業はいくらでもつくり上げられるわけです。それに対抗し得るような、本当に自然の経験のような方向に行く具体的な可能性や方向性は、どういうところに見られるのでしょうかという質問です。

シュテンガー まず1点は、自然をめぐって間文化的思惟を展開すること。つまり、その際にお互いに同等の目線でもって、相互に自然についてどう考え、どう理解しているのか。それを相互に哲学のレベルで結構なので、お互いに理解し合うということです。それを日本がなさったように全部を受け止めるというのではなく、お互いがお互いを批判しつつ、自然についてどう考えるかを練り合わせていくことが一つの方向性。

もう一つの方向性はエコロジーという概念そのもの。つまりエコロジーを根本概念としてどう捉えるかということが重要になってきます。例えば、荒川修作さんの例が出ましたように、そこでは住まい、住むことを経験するといった、そういう形でエコロジーの新たな捉え方をす。それが空間性、時間性すべてを含め、住むということの経験はどのような質的な普遍性と差異を内に含むのか。こういった状況の中では、もはや国の区別は意味をあまりなさなくなてきます。

そういったさまざまな試みがいろいろな国の中で行われてくるわけですから、その中ですみ分けるとか、技術の活用やエネルギーの活用などを含め、新たに住まうというロゴスの明確な構築。これは新たな構築なので、そういった形で展開する可能性が開かれているのではないか。それは今までドイツで見られたような自然に帰れとか、ロマン主義で技術に対する反抗、反逆の手が挙がりましたが、ドイツの場合はたいていどちらか、文化、技術、学問を強調すれば、その一方として無秩序ではないけれど、自然とともにある非常にラジカルな形での、自然と一体化するといった真逆のブレがありました。あっち行ったり、こっち行ったりするのですが、それはこぶしを振り上げてという表現がいちばんいいかもしれません。

ドイツの人たちは対立する形での思考的なトレーニングといいますか、闘争ですか。そういった形での展開がなされてきたのですが、もはやそういう形ではなくして、お互いに了解し合いつつ、差異を認めつつ、エコロジーという経験の拡張の方向に、お互いに確かめつつ進んでいくような方向性が見られるのではないかということです。

河本 論じなければならないことはまだまだ切りがないと思いますが、一応このところで区切りにして、次の機会にまたやることにしましょう。何回かやっていくと相当詰まってきて、どこが焦点で、どうやって相互に超えていくかが見えてくると思います。

シュテンガー 次はウィーンですね。

河本 次はウィーンで。ですから、きょうはこのところで一区切りにして、また次の機会に日本かウィーンか、どちらかでやりたいと思います。

シュテンガー ありがとうございます。

最終シンポジウム  
かおりの生態学

最終シンポジウム  
かおりの生態学

日時：2015年12月5日（土）15:00～

会場：東洋大学白山キャンパス 6号館 6203 教室

【主催】東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ  
(TIEPh)

[プログラム]

特別講演

高林純示（京都大学生態学研究センター）「かおりの生態学」

特定質問者：金子有子（東洋大学准教授）

講演

坂井多穂子（東洋大学准教授）「香こと文人」

TIEPh 活動報告

河本英夫（東洋大学教授）「エコ・フィロソフィとは何か」

総合司会：山田利明（東洋大学教授）

# 香と文人

坂井多穂子（東洋大学）

昔の中国の知識人の公的な面を士大夫、私的な面を文人といいます。文人は文房四宝（筆・硯・紙・墨）をはじめとして、身のまわりにあるさまざまな物に対して、いわば「こだわり」をみせました。香もその「文人趣味」のひとつです。宋代に作られた香譜や詩を題材に、宋代文人がどのように香を楽しんだのか、その一端をお話したいと思います。

## 1 香の普及

まず、香はいつから文人の嗜好品になったのでしょうか。

香は太古の昔から文人にとってなじみぶかい日用品であったわけではありません。そもそも香の原産地は国外、とくに南方です。たとえば、もっとも代表的な香である「沈香」の原産地はいまのベトナムです。香は高級な舶来品であったのです。

中国に伝わったのは漢代ですが、当初、香が使われていたのは、寺院・道観など、仏教や道教の宗教施設でした。文人の生活空間に普及したのは唐代（618-907年）から、宋代（960-1279年）に入ってからです。

### <普及の要因>

宋代の士大夫（文人）にとって香が身近なものになった原因には、環境的要因があります。（→資料1：地図）

隋代に大運河が開通し（610年）、これによって、長江（揚州）と黄河が水路でつながりました。さらに長江の南方の支流である湘江と広西の桂江がつながり、よって、北宋の都（汴京）から南海まで水路一本でつながりました（実際には途中で船を乗り換える必要があったようですが）。宋代は、大運河を幹線とし、その他の河川が支線となった水上交通経路が発達した時代です。水路周辺の都市の経済発展は清代までつづきます。

唐代の都が長安にあったのは、西方（シルクロード）との交流を視野にいれてのことですが、北宋が都を汴京に置いたのは、水路の利用によって南方（南海）との交流をはかろうとしたためです。南宋には臨安（今の杭州）を都とし、金国によって北方や西方との交易が断絶するため、南方との交流はさらに盛んになります。その南海貿易によって、東南アジアから香（沈香・麝香など）が流通しました。

### <香の普及>

香は宋代には文人の間に普及しましたが、それを端的に物語るのは、『香譜』の出現です。宋代に

は譜録が流行しました。譜録とは、動植物や器物を列挙して説明をくわえた書物のこと。牡丹や菊、蟹、琴など、さまざまな事物の譜録が作られました。

『四庫全書総目』巻一一五と一一六「子部 譜録類」には、文房四宝など多くの事物の「譜録」が収録されていますが、その大半が宋代以降に作られたものです。『香譜』については、

巻一一五「子部 譜録類」

- ・『香譜』二卷（宋 洪芻（字 駒父））
- ・『香譜』四卷（宋 陳敬（字 子中））
- ・『香乘』二十八卷（明 周嘉胄）

巻一一六「子部 譜録類存目」

- ・『香國』三卷（明 毛晉）

の四種が挙げられています。いずれも宋と明のものです。宋は文人趣味が本格化した時代であり、明はその最盛期です。

ほかにも、南宋 陳振孫『直齋書錄解題』には、

『侯氏萱堂香譜』二卷

『香巖三昧』十卷（不傳）

の二書も記録されています。

宋代以前の香の普及は、百科事典における「香」の分類に見ることができます。中国の百科事典を類書とといいます。香についてまとまった分量の記載があるのは、唐初の『藝文類聚』(624年)と北宋初の『太平御覧』(980年前後)です。前者からは六朝(222-589年)の、後者からは唐代の香の普及を知ることが出来ます。

## ○『藝文類聚』

巻八一 「藥香草部上」(計11種)

蘭・菊・杜若・蕙・蘼蕪・鬱金・芸香・@香・鹿@・蜀葵・薔薇…

## ○『太平御覧』(計41種)

巻九八一 「香部一」

香・麝・葳香・鬱金・雞舌・龍腦・雀頭

巻九八二 「香部二」

蘇合・安息・薰陸・流黄・青木・旃檀・甘松・艾納・霍香・楓香・棧香・木蜜・栴香・都梁・沈香・甲香・迷迭・零陵・芸香

### 卷九八三 「香部三」

槐香・蘭香・@蕪・薰草・@車・杜蘅・白芷・荃香・薰香・兜末香・反生香・驚精香・白蛤狸・藁本香・神精香・龜甲香

二書をくらべると、『藝文類聚』では薬香草部、すなわち薬草と香草の部にあります。当初、香は薬草の一部であったことがわかります。いっぽう、『太平御覧』では「香」のみの独立した部になり、11種から41種へと種類も激増しています。この二書はいずれも勅命で編纂され、皇帝に献上されました。当時の文人の入手状況の如何を示すものではありませんが、六朝から唐代にかけて、中国国内に存在する香の種類が増加したことを見てとることができます。その主な要因はさきほど述べた水路の充実による南海貿易の本格化でありましょう。

## 2 陳敬の『香譜』

ここでは前章に挙げた陳敬の『陳氏香譜』四巻を取り上げます。陳敬の著を取り上げる理由はその成書時期と内容にあります。

『陳氏香譜』には熊朋来（1246～1323）が陳敬の子の陳浩卿に頼まれて「至治壬戌」（元 至治二（1322）年）に記した「序」があります（熊朋来はべつに『瑟譜』を著しています）。熊朋来の序文の一部を次に挙げます。

河南陳氏香譜、自子中至浩卿、再世乃脱藁。凡洪顔沈葉諸譜、具在此編、集其大成矣。詩書言：香、不過黍稷蕭脂、故香之為字、從黍作甘。・・・此時譜可無作。楚辭所録名物漸多、猶未取於遐裔也。漢唐以來、言香者必取南海之産、故不可無譜。

（河南の陳氏の『香譜』は、父の子中（陳敬）から子の陳浩卿の二世にわたってようやく完成した。洪（駒父）・顔・沈（立）・葉らの香譜すべてがこの書にあり、その大成を集めたものである。春秋期の詩・書にいわく、香は黍<sup>まきび</sup>・稷<sup>うるちまきび</sup>・蕭<sup>よもぎ</sup>・脂<sup>あぶら</sup>に過ぎず、ゆえに香の字の成り立ちは黍に従い甘に作る・・・この時期に香譜は作られなかったであろう。戦国期の『楚辞』に記される名物は増えたが、それでもはるか僻地の物は採録していない。漢唐以来、香を語る者は必ず南海産の香を取り上げるので、譜が無いわけにはゆかない）

とあるように、陳敬の『香譜』はそれ以前に作られていた数種の『香譜』の精華を集めたものです。陳敬の生卒は未詳ですが、子の陳浩卿が熊朋来に序を書いてもらった一三二二年にはすでに亡くなっており、南宋末から一三二二年以前の人ということになります。すなわちこの書は、時期的にも内容的にも、宋代の『香譜』と文人の香を総括していると言えるでしょう。

陳敬の『香譜』（全四巻）はつぎのような構成になっています。

卷一

「香品」(83種)、「香異」(70種) →原香の来歴、原産地

卷二・卷三

「凝和諸香」(223種) →合香の配合法、使用法

「佩熏諸香」(44種) →衣類等に焚きしめる香の種類とその方法

「塗傳諸香」(23種) →身体に塗りつける香粉や香餅等

「香品器」(7種)

卷四

「香珠」「香藥」「香茶」 →香の内服について

「傳」「序」「説」「銘」「頌」「賦」「詩」 →香を題材にした詩文を、文体ごとに載せる

まず、原香を説明したあと、調合法や使用法、道具の説明、そして香を描いた文学作品を紹介する、という構成になっています。なかでも、「凝和諸香」(合香)の種類が最も豊富で、原料となる香と分量を挙げて作り方を記しています。たとえば、

『陳氏香譜』卷二「凝和諸香 古龍涎香」

沈香半両 檀香 丁香 金顔香 素馨花各半両(広南有最清奇) 木香 黒篤宝 麝香各一分 顔脳二錢 蘇合油一字許

右各為細末、以皂子白濃煎成膏和勻。任意造作花子、佩香及香環之類。如要黒物、入杉木@ (火孚)炭少許、拌沈檀同研。却以白芨極細作末、少許熱湯調得所將篤罽・蘇合油同研。香如要作軟者、只以敗蠟同白膠香少許、熬放冷以手搓成錠(煮酒蠟尤妙)

(右の原料をそれぞれ細かく砕き、黒い粒が白く細やかになるまで(?)煎りつけてあぶら状にしてととのえる。任意で花の形につくり、佩香や香環などとして身につける。もし黒い物がよい場合は、杉の木の炭を少し入れ、沈香や檀香を混ぜすりつぶす。また白トリカブトを粉末にし、少量の熱湯をくわえ篤罽香と蘇合油(樹脂)をともにすりつぶす。もし軟らかい香が欲しければ、敗蠟と白ニカワ少しを入れ、煎りつけて冷ましてから手でもんで丸める。)

「古龍涎香」の調合法は三種類、記されていますが、ここにその一つを挙げました。

「龍涎」(龍が海中で吐き出したよだれの意。アンバルという。アラビア原産)は、マッコウ鯨の体内の結成物で、「古龍涎」とは、北宋末の徽宗(1082-1135)が命名した珍品です。五代の後周の時(958年)に大食国(アラビア)の使者から献上されたという古い龍涎香をたまたま手にした徽宗は、当初は牛糞かと勘違いして臣下に下賜しましたが、のちにその価値に気付いて取り戻し、「古龍涎」と名付けて珍重しました。

ここでは合香によって、その名香の香りを再現しようとしています。本物の龍涎を原料に用いず、

香の代名詞というべき「沈香」をはじめ、数種類の植物性香料を主原料とし、麝香という動物性香料をくわえます。『本草綱目』にみえる薬の調合法に似ています。

香の焚き方（焚香）は、つぎのような手順をふんでおこないます。

#### 『陳氏香譜』卷一「焚香」

焚香必於深房曲室、矮卓置爐、與人膝平、火上設銀葉或雲母、製如盤形、以之襯香、香不及火、自然舒慢、無煙燥氣。（『香史』より）

（香を焚く際には必ず奥まった部屋で、低い机に香炉を置き、人の膝と同じ高さにする。火の上に盤の形に作った銀葉あるいは雲母（耐熱性の鉱物）を置く。香をその上にのせると、火力は間接的に香に伝わるため、自然にゆっくりとのびのびして、煙もたたく焦げくささもない）

奥まった部屋で焚くのは、香りを逃さぬためであり、低い机に香炉を置くのは、香りがほどよく鼻に届く高さだからでしょうし、火加減を調整するのは、香の本来のかおりを充分に引き出すためです。香を充分に楽しむ作法がすでに確立していたことを示しています。

### 3 宋代文人の詩——焚香の方法

『陳氏香譜』の「焚香」の作法は、宋代の文人にとってもはや常識だったのでしょう。『陳氏香譜』よりも早くに、同様の記述が詩の中にもみえます。

#### 南宋 楊万里（1127-1206）「焼香七言」

琢瓷作鼎碧於水	瓷を琢 <small>みが</small> きて鼎と作せば	水よりも碧し
削銀為葉輕如紙。	銀を削りて葉を為れば	軽きこと紙の如し
不文不武火力均	文ならず武ならず	火力 均し
閉閣下簾風不起。	閣を閉じ簾を下せば	風起らず
詩人自炷古龍涎	詩人 自ら 古龍涎 <small>た</small> を炷 <small>た</small> き	
但令有香不見煙。	但だ香のみ有りて煙を見ざらしむ	
素馨欲開未利折	素馨 開かんと欲して 未利 折れ	
底迅龍涎和檀棧。	底ぞ迅 <small>なん</small> きや 龍涎と檀棧。	
平生飽識食山村味	平生 飽くまで識る 山村の味	
不奈此香殊嫵媚。	奈んともせず 此の香 殊に嫵媚なるを。	
呼兒急報蒸木犀	兒を呼び急ぎ報ず 木犀を蒸せと	
却作書生真富貴。	却て作す 書生の真富貴	

（甕を水よりも碧くなるまで磨いて鼎（香炉）にし、銀を紙のように薄く削って銀葉（香敷き）を作

る。(→資料2：『長物志』)

火力は弱くもなく強くもなく均一にして、部屋を閉めてすだれ簾を下ろせば風が起こらない。

詩人(わたし)は手ずから「古龍涎」を焚き、香だけが生じて煙はたたぬようにする。

ジャスミン  
素馨の花が咲きかけたところで折れてしまい(「古龍涎」の中のジャスミンの香りが物足りない)、  
龍涎も檀香・棧香もあつというまに消えてしまった。

ふだん田舎の味に親しんでいるせいで、この香がことにあでやかなのが我慢できない。

そこで子供を呼びつけて木犀を蒸すよう急ぎ申しつけ、これこそ書生のまことの贅沢だと感じた)

<語釈>

古龍涎：前出。

檀：＝檀香。沈香の一種。南海からの輸入品。

棧：＝棧香。沈香の一種。南海からの輸入品。

素馨花：ジャスミンの花。

末利：＝茉莉(ジャスミン)。

嫵媚：なまめかしく美しい。あでやかだ。

木犀：岩に生える桂の別名(後述)。

詩の前半は『陳氏香譜』の「焚香」とほぼ同じ内容です。香を焚く準備に手を抜かず、風や火加減にも留意して丁寧に香を焚いています。この「古龍涎」は徽宗の珍重した貴重品ではなく、さきほどの『陳氏香譜』にみえた合香でしょう。楊万里は、「古龍涎」に調合されたジャスミンや沈香(檀香・棧香)の香の成分を聞き分けて楽しんでいるのでしょう。「香を聞く」こと自体が、文人の楽しみになっていたことがうかがえます。

「木犀香」については、『陳氏香譜』につぎのような記述があります。

『陳氏香譜』卷一「香品 木犀香」

『向余異苑図』云、巖桂一名七里香。生匡廬諸山谷間、八九月開花、如棗花、香滿巖谷、採花陰乾、以合香甚奇、其木堅韌。(後略)

(『向余異苑図』にいわく、巖桂は七里香ともいう。廬山の山々の間に生え、八月から九月に開花し、棗の花に似ている。香は山谷に満ち、花を採取して陰干しし、香をつくと非常に素晴らしい。(後略))

「木犀」は、廬山(今の江西省)に生える植物で、いわば国産品です。楊万里の郷里にあります。「山村の味」に慣れたために舶来の高級品は「あでやか」だと感じられ、国内(しかも地元)の山に生える木犀(を干したもの)を蒸した香を楽しんでいます(木犀を「蒸」す方法は不明)。楊万里はこの

時、郷里から離れた常州（今の江蘇省）に勤務していました。自分を満足させた香は舶来の名香ではなく、地元の「山村の味」、木屋を蒸した香だった、という結句は、望郷の念を表現しているのかもしれない。

なお、これらの香はどのような香りだったのでしょうか。山田憲太郎氏（『香料 日本のおい』法政大学出版局 1978年）によれば、合香のなかで、沈香は「清澄優雅な香気」で、「草類の葉」は「甘美」な香り、麝香など動物性の香は「匂い全体を安定・結合させ、匂いを長く保ち、そして粘着性を増す」ように考慮されているとのこと。

#### 4 宋代文人の詩句——焚香の時間の過ごし方

さいごに、「焚香」しながら、文人がどのように時間を過ごしていたのか、詩のなかからさぐってみましょう。

##### A 清慮

1 熟眠勝醉酒，清慮當焚香。（陳著「兪蓀墅示以雜興四首乃用危驪塘所次唐子西韻因次韻」其六）

##### B 坐、読書（四書五経（周易）、楚辭、詩集）

- 1 焚香清坐對韋編，妙處懸知不可傳。（王炎「即事六絶 其一」）
- 2 焚香讀周易，意得氣自伸（王灼「王氏碧雞園六詠」）
- 3 焚香正巾褐，聽汝讀春秋。（陸游「新秋以窗裏人將老門前樹欲秋爲韻作小詩十首」其十）
- 4 置之勿復道，焚香誦楚詞（鄧深「寄題真樂齋」）
- 5 清夜焚香讀楚詞，寒侵貂褐嘆吾衰。（陸游「夜寒二首 其一」）
- 6 剩喜今朝寂無事，焚香閑看玉谿詩。（陸游「假中閉戸終日偶得絶句三首」其三）
- 7 焚香細讀斜川集，候火親烹顧渚茶。（陸游「齋中弄筆偶書示子聿」）
- 8 小圃追涼還得熱，焚香清坐讀唐詩。（楊萬里「中元日午」）

##### C 掃地

- 1 衡茅隨力葺幽居，掃地焚香樂有餘。（陸游「北窗即事二首」其一）
- 2 小几研朱晨點易，重簾掃地書焚香。（陸游「閑詠」）

##### D 喫茶

- 1 鈍置詩盟酒約，只自焚香喫茶。（白玉蟾「呈嬾翁 其一」）

##### E 閉鎖した空間で1人過ごす

1 折梅著句聊排悶，閉戸焚香剩放慵。（陸游「睡起書事」）

2 焚香燒燭恣狂吟，管甚瑟瑟催五鼓。（胡仲弓「抱拙以三通鼓爲韻見寄次韻」）

ここからわかるのは、文人が「静謐かつ清浄な空間（書齋）に香りを満たす」という行為は、いわば、「自分一人の世界にとじこもるための切り替えスイッチ」であるということです。香を焚くことによって気持ちを落ち着かせ、思考や読書に集中することができました。彼らにとって香は、けっして「睡眠前のリラックスアロマ」などではなく、おのれの精神世界の構築を手助けしてくれる嗜好品でした。閉鎖された空間で香を焚くことによって、自身を外界から切り離し、精神活動をほしいままにすることができたのです。

