

論文——シンポジウム「南方熊楠から見たヴィクトリア朝」

ヴィクトリア朝の南方熊楠——コスモポリタンの知性の巡礼

大石 和欣

網羅的な知の断面

南方熊楠を学術的に位置づけようとする、その横断的な知性と強烈な個性ゆえに、現代の細分化された専門領域の枠組みには収まらないことは歴然としている。和歌山から東京、アメリカ、ロンドン、そして再び和歌山へと放浪を続けた熊楠は、生涯学位を取ることもなかったし、思想や知見をまとめた著書を書くこともなかった。その意味では止まることなく行脚し続けたコスモポリタンの知識人でしかなかったのかもしれない。

しかしながら、だからといって熊楠の学術的貢献を無視したり、軽視したりするのは、大いなる過失となろう。『ネイチャー』に論文を掲載し、粘菌研究を続けた科学者でもあり、国や民族を超えて複眼的な視野で人間の思考形態を追究し、『ノーツ・アンド・クエリーズ』に論文を掲載し続けた民俗学者であり、さらに武内善信や鶴見和子が指摘するように、生態系の保存を訴え、神社合祀に反対したエコロジー運動家でもあった。¹ 特定の学術機関に所属することもなく、一個人として、世界的な規模で広がる知のネットワークの中で泳ぎ、呼吸をし、対話をし、その構築に関与したことは、同時代の日本における大学・研究機関に所属する研究者と比しても驚くべき業績であり、評価すべきものだろう。

そんな熊楠の知性を、19世紀末のイギリスという文脈の中で、時代や文化、アジアとの関係、さらには文学の領域と絡めて再考しようと試みたのが、2017年11月のヴィクトリア朝文化研究会全国大会におけるシンポジウム「南方熊楠から見たヴィクトリア朝——科学と神秘主義と文学」の

趣旨であった。熊楠研究については田辺市の「南方熊楠顕彰館」に収蔵された膨大な資料をベースにして、国内の研究者が精緻な研究を続けており、熊楠についての足跡や彼の著作、書簡、ノートについて、多角的な検証が進んでいる。あえて世紀末のイギリスとその文化というある特定の文脈の中に置いて、彼の思想の縦糸と横糸をたどり、断面図として示すことで、熊楠の位置づけだけではなく、その時代の知性のあり方そのものについて再考する機会が得られるのではないかと考えての企画であった。

それと同時に、私個人に限って言えば、古今東西の膨大な資料を精力的に渉猟することで民俗誌・博物誌に関する巨大な知識を積み上げ、統合しようとした熊楠の網羅的で活力に満ちた知性を覗き見ることで、極端に専門化してしまった学術体系のなかに押し込められがちな現代の研究環境を再考させる広がり、知のダイナミズムを検知できるのではないかという期待もあった。この論文では後者についての考えをとりまとめておく。

進化論批判と心性への関心

19世紀後半において大きな論争をもたらし、また大きな知的革命を起こしたのがダーウィンの進化論であったことは否定できないであろう。松居竜吾が指摘したように、青年期の熊楠はアメリカ渡航前にすでに進化論を知り、その影響下にあった。² 生物を観察し、分類していた彼にとって、進化論はカオス的な生物界を統合する一つの原理を示唆したものであり、それゆえにその意義を鋭敏に察知することができた。生命体は固定された形をもつものでもなく、異なる形態を持った生物が実は同じ系統から発生した同族であるという進化論の考え方は、粘菌を含む自然観察に対する彼の関心と視点を支えていくことになったものであろうし、東洋の博物学と並行して熊楠の知性のあり方そのものを形成することになった。加えてハーバート・スペンサーの著作を通して社会進化論や人類学にも視野を広げていくことにもなる。³ 『ネイチャー』や『ノーツ・アンド・クエリーズ』に彼が投稿した博物学や民族学に関わる論文には、異質な文化のなかに眠っていた伝承や逸話に同じ考え方や心性を見出そうとする彼特有の方法論が垣間見えるが、それを構築することになっていった原理の一つが進化論の

考え方である。

しかし、やがて熊楠が進化論そのものに対して、大きな疑問を寄せることになっていったことに、熊楠の独自性を見出す必要がある。ロンドンで出会い、意気投合した真言宗仏教学者土宜法竜に宛てた1894年3月3日付の書簡において、熊楠は進化論を唱えたダーウィンやアルフレッド・ラッセル・ウォレス、さらにはハーバート・スペンサーの社会進化論に言及しながら、人間の関わるすべての事象が常に改善され、前進し、「開花」していくという考え方に疑問を提示する。それは単に先人の知恵に基づいて新しい知見を積み重ねることで文明が進んで行くだけのことにすぎない。しかし、「心性」と呼ぶ人間の精神や意識、思考のあり方は物質文明とは異なり、歴史を振り返ってみても昔のほうがかえって現在よりも進んでいることもあると主張する。

されば、ダーウィンと同日、自然淘汰説を学士会院へ持ちこみたるワリス氏は、今日開花開花と誇れども、それは、前人がしたことを段々つまかさねて得たるほどのことにて、別に何の特色もなし。ただ年代多く経ただけが幸いとなるなり。史を案ずるに、心性上の開花は、物形上の開花とは大いに違い、一盛一衰一盛一衰するが、決して今のものが昔にまされりといいがたし。反って昔の方が今よりまされり、といえり。これは、仁者の言にもよく似ていて、科学上の証も挙げたなり。ハーバート・スペンセルなど、何ごとも進化進化というて、宗教も昔より今の方が進んだようなこといへど、受け取りがたし。⁴

熊楠は進化論そのものを否定しているわけではない。生物であれ、社会であれ、環境や状況に応じて形が変化し、機能が変わり、先人たちの知恵の上に新たな知見を加えて文明が進んでいくことは特別なことではないと考えている。しかし、宗教を含めた人間の心のあり方は必ずしも改善したり、「進化」したりするものではない。ときに退化さえする。それゆえ「心」の世界は「物」の世界とは峻別されるべきであると訴えているのである。目に見える物質的な現象と目に見えない精神の働きは、同じ尺度やアプローチによって意味や価値を判断することはできない。進化や文明にのみ価値を見出そうとする西洋科学の限界と問題に、熊楠は早くから気づき、そう

した考え方が人間の思考や行動を支配していることに批判を加えているのである。それは理性的、言ってみればロゴス中心的な思考への抵抗であり、同時にそうした西洋に倣って文明開化を叫びつづけた明治以降の日本に対する厳しい批判でもあろう。

ここで「心性」という概念を熊楠が持ち出していることには注意している。もちろん彼のいう「心性」は、一義的には人間が生まれながらに備えている不変の本性という仏教的概念だが、フランス語に訳せば“*mentalité*”であり、それはアナール学派が歴史学において探究したものと呼応する。従来の歴史学が史料に基づいて政治的事件や権力者や為政者の事実を解き明かすのに対して、リュシアン・フェーヴル(1878-1956)やマルク・ブロック(1886-1944)らは、民衆の日常生活を長期持続的に構築している思考様式や感覚などを、文献以外の図像、遺物、伝承などから解き明かそうとした。「アナール学派」の由来となる『社会経済史年報(*Annales d'histoire économique et sociale*)』が創刊されたのは、1929年のことである。とはいえ、歴史的な文脈における社会心理をおもに経済史の領域から提示しようとしたところに彼らの意義があり、計量的に示すことのできない心性そのものについては検証の対象から外さざるを得なかった。彼らに先駆けること35年も前に熊楠は、その計量的に計測できない心性を民間伝承や古来の記述をもとにして解きほぐすことで、複数の地域において数世紀に渡って存続する習慣や風習を構成する意識を比較しつつ、時間と空間に限定されない人間の意識のあり方を模索していたことになる。

東洋の視座

もちろん熊楠の「心性」へのアプローチは、この頃から興隆した文化人類学や、フロイトやユングが探究することになる無意識を含めた人間の心理への関心とも重なるものであって、歴史学とは異なる。とりわけ医学と考古学の双方に関心を持ち、人間の心理と科学の接点としての分析心理学を確立しながら、曼荼羅にも関心を持ち、錬金術を含む古今東西の文献から集団的無意識や象徴を捉えたユングとの共通点は多い。しかし、そうした西欧における新しい科学と比べても、熊楠の立場はきわめて特異だ。

熊楠が究明しようとしていたのは、特定の地域に限定された社会制度や文化の構造でもなかったし、人間の精神構造でもなかった。「東洋の星座」、「動物の保護色に関する中国人の先駆的観察」、「蜂に関する東洋の俗信」といった『ネイチャー』に掲載された論文には、二つの役割と意義がある。たしかに、よく言われるように、中国や日本、アジアにおいても古来より科学的な考察がなされていたことを示すことで、西欧を中心にして構築された科学的言説に揺さぶりをかけた論文であることは否定できない。だが、同時に自然を観察する古今東西の人びとの認識や思考形態が、伝播や文化交流を通して相互に影響を及ぼし、ときに象徴形式や構造を変えながらも、ある類型化を保って日常世界の意識のなかに浸透し、眠っていることを示したものとして捉えるべきであろう。西洋と東洋とでは大きな地理的、文化的、ときには時代的懸隔があるし、異質な伝承の系統に属する場合が通常だが、そこにあえて相似性を見出すことで、それぞれの文化の特異性を浮かび上がらせつつ、普遍的な人間の「心性」のあり方を照射していこうとする。

たとえば「東洋の星座」は、神話的な西洋の星座体系との比較を問われた質問に対して一気呵成に書かれ、『ネイチャー』に掲載された熊楠のデビュー論文である。中国の星座体系が神話的な性質のものではなく、内陸に発展した古代中国の社会制度や生活から発生したものであり、結果として「海」の生物に関する星座がないと指摘する。それゆえにそこに「古代中国人の思考法を探る手だて」や「歴史観」を見出す可能性があると主張する。⁵ さらに、インドの星座体系との類似性を示唆しながらも、そこに近接する民族や文化の近親性を認めず、むしろ相互の「交流」と「伝播」の結果であると結論づける。⁶ 「星座」を通して夜空を見つめる行為が普遍的なものでありながら、その認識は、神話という形而上的、超越的なロゴスによって体系づけられるのではなく、むしろ日常的かつ社会的、文化的な領域に根源を持ち、伝播と交流を通して他世界からの影響を受けながらも独自の心性によって組み替えられ、構築されていると示唆する。心性は相互に影響を及ぼし、変成を繰り返しながらも、多元的で多様な様相をもって言説のなかに立ち現れてくる。それを観察して、取り出すのが熊楠流の進化論と言え、そこにダーウィンの進化論やスペンサーの社会進化論を取り

込みながら、その直線的な考え方を批判する熊楠の社会観、人間観がある。ロンドンに到着して最初に書いた論文のなかに、西欧の科学、ロゴス中心の一元的思考法を批判していく熊楠の思考が透けて見える。

『ノーツ・アンド・クエリーズ』に投稿した論文では、そうした傾向がさらに顕著になる。足跡や足形へ関心を寄せ、ときにそれを信仰する習慣について古今東西の逸話を縦横無尽につなぎ合わせて論じた「神跡考」は、そんな熊楠独自の関心と思考が余すことなく発揮された傑作と言えよう。ある投稿者がイギリスのケントにある教会で見つけた足形の類型を問いただしたのに対し、熊楠は膨大な量の旅行記や資料に基づいて回答を寄せた。北米の先住民族、古代ローマ、古代エジプトにも同様の風習がある一方で、古代インドや仏教が伝播した日本や中国にも足跡を重んじる慣習があることを指摘する。だがそれを宗教や神話へと一元的に回収するのではなく、太古の時代から人間にとって生物の足跡を見分けることが身の安全を守るための重要な能力であったことを認め、「安全な生活や社会の基盤」としての足跡観察にそのルーツを求めている。⁷ 足跡を保存し、畏れ、敬う人間の心性のダイナミックな多様性と同時に、それが日常生活に根ざした普遍的なものであり、相互浸透性を持ったものであると説いたのである。後述するように、「痕跡」や「刻印」という原始的な表徴を「発話」や「記号」に変えてしまうロゴス中心主義を批判したデリダが、そうした「痕跡」と「刻印」を追う動物に成り変わることで「主体」を脱構築しようとしたのと同じ哲学的思考が伺える。

結婚式で赤ワインの入ったグラスを割るユダヤの習慣の謂れについて質問した記事に答えた論考も、欲望や本性に基づく人間の心性へと切り込み、そこに多様性のなかの相似性を見出そうとする熊楠の思考を顕著に反映している。日本の結婚式で新郎新婦が寢床に引き上げたとき、残った人たちがすり鉢のなかの味噌をすりこぎで練った後、すり鉢を割る習慣を紹介して、いずれも処女でなくなることを示唆する儀式と断ずる。『ネイチャー』に投稿しながらも掲載されることはなかったが、「燕の石」について古今東西の言説を蒐集してそこに安産や子孫繁栄に対する民衆信仰を見出す「燕石考」もまた同じ趣旨の論文である。

そうした熊楠の心性への関心は、柳田国男との交流を通して日本の民俗

学の確立にも寄与していったことはよく知られている。だが、柳田が民間伝承の収集を通して見出そうとしていたのは、彼のいう「常民」が社会や共同体を維持している制度や秩序であり、それゆえに発話され、「物語」化された伝承を、彼独自の洗練された「語り」によって浮かび上がらせた。「神隠し」や「オシラサマ」、「コンセサマ」といった信仰や超自然現象にまつわる挿話は、語られるものであって、そうした信仰や伝承が生まれてくる根源的な村人の生活や風土、その中で育まれ、構築されている心性については不問に付されている。そこには他文化との接点や接触が触発するダイナミズムもないし、多様性も生まれてこない。農民や職人、木こりや狩人など民衆の生きた語りを聞くのを無常の楽しみとし、そこに物語を生み出す基盤である「心性」を見出そうとしていた熊楠にとって、柳田の「常民」は極めて抽象的な概念であり、人びとの日常生活や欲求、本能から切り離されているかのような物語は、構造化され「死んだ」物語でしかなかったのではないだろうか。

19世紀末の知的空間と熊楠

19世紀後半のイギリスにおける知的環境を俯瞰すれば、それ以前から学術知を牽引してきたアマチュアの知識人を、学問の専門化・細分化の過程で登場した専門家集団が凌駕しはじめ、帝国主義の下で猛烈な勢いで知と言説の集積と普及を行っていった時代であった。生物学、生理学、化学、物理学、医学に加えて、心理学、文化人類学や社会学も台頭し、また文学研究も制度化されていくことになる。そのなかで進化論、数々の元素の発見、X線の発見、病原菌の研究、熱力学も進展していった(表1)。文学の専門化と制度化については、オックスフォード大学では1894年に、ケンブリッジ大学では1919年に英文科が創設されたのが、一つのメルクマールと言えよう。新たな科学的知見は『ネイチャー』をはじめとした雑誌メディアにおいて言説によって構築されていくが、それらが専門性を高めていくのも19世紀末のことである。当初は『ネイチャー』に投稿していた熊楠が、しだいに古物愛好的、博物誌的な雑誌『ノーツ・アンド・クエリーズ』へと投稿論文執筆の軸足を移していかざるをえなかったのも、そうした科学

の専門化・細分化が背景にある。

それでも、知的探究と発見が完全に「プロの職人科学者」の専売特許になったわけではない。高度な知的関心を持ったアマチュアの知識人たちも依然として、そうした研究者や科学者に混じって知の集積に多大な貢献をしていた。どこの研究機関に属することもない熊楠はそうした一人であり、そうした知的文化ゆえにブリティッシュ・ミュージアムで歓待され、閲覧室の利用を許され、学術誌への掲載を通して知のネットワークの一角として認知されることになったのである。逆に帰国後に植物学者牧野富太郎などから、学者としての資質を疑問視する評価が出るのも、学術領域の細分化という時代背景と知的文化の差異に起因する。たしかに熊楠の業績は「研究者」や「科学者」という肩書きで収まるものではない。奴隷出身のシノペのディオゲネスが自らを呼称した「世界市民」、つまり所属する国やコミュニティを持ちえない、市民権のないコスモポリタンな哲学者というべきなのかもしれない。毛皮職人の子として生まれながら、古典語を含めた多言語に通じ、医学、神学、博物学などあらゆる知識を蓄え、『動物誌』全5巻(1551-1558)、書誌学の礎となる大著『世界書誌』(1545-55)を著したスイス人コンラート・ゲスナーに熊楠が憧れるのも、彼の知的コスモポリタニズムを示唆する。重要なのは熊楠が『ネイチャー』や『ノーツ・アンド・クエリーズ』への投稿を通して、欧米の知識人にその知性を認められ、対等に「対話」をしていることである。⁸ 逆説的だが、所属する機関や特定の肩書きを持たないがゆえに、そうしたコスモポリタンの知のネットワークに帰属する資格を獲得したとも言えよう。

そうした知のネットワークを支えるインフラもまた整備されていったことにも注意すべきだろう。1851年の万博は庶民に自然科学や博物誌的な知を開示した。その万博の利益によってケンジントン区域の博物館が建立され、その動きが世紀末のブリティッシュ・ミュージアムの拡張整備や、ナショナル・ギャラリー設立といった博物館・美術館建立にもつながっていく。拡大する「知」の世界は、大衆までも飲みこんでいった。とりわけ1870年の教育基本法は大衆の識字率を飛躍的に高めることで、「知」の拡大に貢献する。「知」の専門化と制度化は知識をエリート集団に限定し、囲い込もうとしたが、その一方でその専門的なはずの「知」は社会のなかで台頭する

大衆を含めた広く、錯綜する公共圏へと開かれていった。

文学も知識探究の一領域として制度化されはじめると同時に、新聞や雑誌、演劇などを通して大衆のために書かれ、大衆によって発展していった。H・G・ウェルズの知識と著作は、まさにそうした科学知の大衆化と文学の大衆化が掛け合わさることで出来上がったものだ。熊楠もまた、そうした広がる知的空間の中で自らの存在意義を見出していった。熊楠の著作そのものは大衆的とは言えないが、古今東西に生きた民衆の風俗、伝承、慣習のなかに根ざした心性を探究し、人間の本性に立ち返ることで、西欧の理性中心の科学的思考を批判し、修正した点に、専門化のプロセスとは反対の方向に向かう知的ベクトルを見出すことができる。

「粘菌」になってデリダを超える

熊楠の粘菌研究は、そんな彼の知性のあり方をよく示していると言えよう。癩癰治療のための遊びとしてはじめたと本人は語るが、⁹ 顕微鏡を抱えて熊野の山中に分け入り、70種にも上る新種を発見した業績は生物学者として瞠目に値する。目で確認できる粘菌の外皮は死体であり、その下で菌は呼吸し、アメーバ状になって移動し、餌を取り込み、成長していく。そんな粘菌は、植物でもなく、動物でもない生物である。古くから世界各地に生息しながら、それぞれの土地の性質と気候に従い、無限に多様な形体を保って人間の日常生活の中に目立つことなく潜在している。やむをえずイギリスから帰国したものの、所属する機関も居場所も持ち得なかった熊楠が、熊野山中で粘菌採集に二年もの間没頭し、その後も菌類一般を研究し続けるのは、そんな粘菌の生態に自らのコスモポリタンの知性のあり方を重ね合わせていたのが理由の一つかもしれない。だが、それだけではなく、普遍的でありながら、多様性を持って日常生活を背後で支配している庶民の心性と同じものを粘菌に見ていたからではないだろうか。¹⁰

さらには、その粘菌に生命の原始のかたちを見出そうとしていた点も重要である。書簡において熊楠は、人間を含めた生命体についてさまざまな科学的考察がなされているが、その発生や活動、繁殖、生態について探究する際に、粘菌という原始的な生物にそれらを解き明かすヒントが隠され

ていると説く。

一体、粘菌は他の原始動物とかわり、その原形体非常に大にして、肉眼で観察しながらいろいろの学術上の貴重の試験を行い得。人間の児孫蕃殖のことを精査せんとするも、眼前男女を交会せしむることはならず。他の活動植物とて、たとい雌雄交会せしむることは得るとしても、その際およびその際以後、男女の精液(すなわち原形体)の変化を生きたまま透視することならず、わずかに葉汁で固めたり、解剖して半死になったところを鏡検するのみなり。しかるに、この粘菌の原形体は非常に大にして、肉眼またはちょっとした虫眼鏡で生きたまま、その種々の生体変化を視察し得。故に生物繁殖、遺伝等に関する研究を司細にせんとすれば、粘菌の原形体に就いてするが第一手近しと愚考す。¹¹

受精が生命発生の根源とすれば、目の前で男女にセックスをさせるわけにはいかないから、その過程を粘菌観察で調べることができるのではないかというのが熊楠らしい。民俗学においても常に原始の形態、とりわけ自然の本能や本性に根ざした事柄を重んじる熊楠は、粘菌にも同じものを見ている。それらがどのように繁殖し、遺伝を継承するかを生きたまま観察することで、生命体の生態が明瞭になると考えているのである。見えないものを見えるものにしていくのが科学であり、熊楠の生きた時代はその過程が物理、化学、医学、生物学といったすべての領域で促進されていった。¹² 不可視の死者とのコミュニケーションを探究する心靈主義も科学の一つでさえあった。目に見えない「心性」を生きた言説を用いて明瞭にしようとする熊楠のアプローチは、生命の根源を粘菌に見出そうとする生物学者としての熊楠の視点と根底では繋がっている。

そうした多様で、日常のかつ普遍的な生命の原形体と心性の双方を追求める熊楠は、自然界の物質的側面と精神的側面を同次元で探究していたにほかならない。そして、その先に両者が切り分けられていく「理」、生命の根源、宇宙の根源を動かしている「^{ことわり}理」を見ようとしていた。いわゆる「南方マンダラ」と呼ばれるものがその哲学を示唆している。土宜法竜に宛てた手紙の中に描いた無数の線が交わりながら錯綜し、あらゆる方向へと展開している図面のことだが、熊楠流に科学の根源である因果律のあり方を

示唆したものと考えられている(図1)。熊楠はそれを物質界に関わる「物不思議」の世界だけではなく、精神世界を意味する「心不思議」の領域、さらにその心と物が出会い、交わり生まれる事象である「事不思議」の領域にも当てはめて考えようとする。

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到るまで)という事にはそれぞれ因果のあることと知る。その事の条理を知りたきことなり。(中略)今の学者(科学者および欧州の哲学者の一大部分)、ただ箇々のこの心この物について論究するばかりなり、小生は何とぞ心と物とがまじわりて生ずる事(人界の現象と見て可なり)によりて究め、心界と物界とはいかにして相異に、いかにして相同じきところあるかを知りたきなり。¹³

こうした因果の交錯を熊楠は「縁」という仏教概念を持ち出して説明する。西欧の自然科学が「物不思議」ばかりを探究し、心理学が「心不思議」ばかりを解き明かそうとしながら、両者が「縁」のもつれ合いのなかで共存と交渉をくり返ししながら「事不思議」を構築していることを無視していると批判する。¹⁴ 熊楠の粘菌研究と民俗学に「地球志向の比較学」を見た鶴見和子は、それを西欧近代科学・哲学という「知的武器」によって、仏教教理を再解体・再構成したものであり、「南方における、ヨーロッパ近代と古代仏教との対決の結果として結実した、一つの統合モデル」と定義した。¹⁵

さらに突き詰めれば、熊楠の見極めようとしていたのは、そうした「物」と「心」の出来をしゅつたいを司り、「縁」を統括している理、いわば森羅万象の根源にほかならない。土宜法竜との交流のなかで熊楠はそれを真言宗の教理を借用しながら、大日如来になぞらえた(図2)。そこから「心不思議」が「物不思議」と接触することで「事不思議」が生まれ、そこに「名」が与えられ、その結果として「印」が残されると説明する。胎蔵大日中の金剛大日が働かせる作用によって、「物を生じ、物心相反応動作して事を生ず。事また力の応作によりて名として伝わる」。ここで熊楠が言う「名」とは、西洋の科学・哲学によっては解釈できない宗旨、言語、習慣、遺伝、伝説といったものであり、これが心に「印」として映し出されると言う。¹⁶ 宇宙の根源

的摂理に導かれるようにして生物が縁を結び、人間はそれらを生活のなかで秩序立てることで宗教や物語、伝承を形成していく。それらは「印」と呼ぶ言語以前の意識、いわば未分化な「心性」の源泉であると同時に、その発露でもある。

中沢新一はこのプロセスに着目したことこそ、「南方マンダラ」の本質であると喝破した。そして真言密教の理論を人類学に応用してみせた熊楠の哲学を、構造主義の考え方によって解説してみせた。中沢によれば「胎蔵界」とは、人間の無意識の構造を埋め込んだもの、「無意識の生命エネルギー」が刻みつけられ、「生命の無意識的な活動がおこなわれている場所(トポス)」であり、理性的な心の動きにフィードバック的に働きかけることで、「印」が生まれ、それを解説しながら「心」は言語や習俗の規則に則って多様な「スピーチ」を行うことになる。¹⁷

しかし、人間界に限定した「無意識」や「言語」という概念だけに執着すると、粘菌という植物でもなく、動物でもない生物に生命のあり方の本質を見ようとした熊楠の哲学を矮小化してしまうことにはならないだろうか。「熊」と「楠」というトーテムズ的な名前を冠した熊楠が、中沢の言う通り自然と生命の内奥で起きている「宇宙的な変容のプロセス」に突き進んでいったとすれば、¹⁸ それは意識・無意識や言語という人間的なものを突き抜けて、生命体そのものの「縁」によって成り立つ存在とその生きた動態に向かっていったというべきではないだろうか。「心」は人間の精神内部に限定されるべきものではなく、生命体の細胞あるいはDNAに内蔵された「エネルギー」であり、それが物質界と交わるなかでさまざまな事象を生み出していく。環境との相互作用のなかで、呼吸し、子孫を残し、生態系を築き、ときに変質さえする。その関係も「縁」であり、その過程が「名」であり、作用の結果が「印」ということになる。熊楠が民俗学において追い求めた「心性」は、人間精神においては中沢のいう言語以前の無意識と言えようが、生命体全体に関していえば「縁」の交錯のなかで維持し、その生存を支えているエネルギーの位相である。

それは熊楠が生きた時代の科学で説明できるものではなかった。自然神学のなかで生まれた近代科学は「ロゴス」をその中軸に据えて、発展してきたものだからだ。人間の理性とそれに基づく主体を構築し、自然の摂理

を解明しようとする点に科学の力と権威があった。熊楠は、東洋において古来存続する伝承や自然観や自然観察、日常生活のなかでの庶民の欲求と情念のなかに眠る心性を持ち出すことで、そうした理性中心主義、ロゴス中心の科学に抵抗し、批判し、その権威を突き崩そうとしたと言える。カテゴリー化することのできない粘菌という生物を考究したのは、それが生命と外界が交錯することで作り上げていく曼荼羅の「事不思議」の世界を示唆しているからであり、それがロゴスに基づく言語体系では表現することも、解明することもできないものであったからではないだろうか。

その立場は構造主義というよりも、ジャック・デリダの哲学に近いようにさえ見える。『動物を追う、ゆえに私は(動物で)ある』においてデリダは、^{トラス}痕跡や^{マルク}刻印という原始的な指標が、^{パロール}発話や^{シーニュ}記号ないしは^{シニフィアン}能記へと取って代わっていくことで、人間中心主義、「ファロス=ロゴス中心主義」が確立されたと主張し、反転して^{トラス}痕跡や^{マルク}刻印を追い、そうした狩猟の行動を通して心中に映ずる動的印象に「私」という主体を入り込ませ、その根本を解体していくことで、人間存在そのものを問うことを試みる。「動物を追う、ゆえに私は(動物で)ある (L'animal que donc je suis)」を掲げ、ハイデガーやデカルト、ジャック・ラカンの哲学を転覆していくデリダだが、彼の射程は動物どころか生物全体にも及んでいる。^{トラス}痕跡や^{マルク}刻印が人間のロゴスへと置き換えられてはしまうが、それによってすでに「人間中心主義の境界の、人間的な言説および語に監禁されているような言語活動の限界の通過に向かう方向づけがなされていた」ことを認める。¹⁹「^{グラム}刻印、書記、痕跡、差延 [différence] は、すべての生きているものに、生きているものの生きていないものへのすべての関係に、差異を含みつつかわるのである」とデリダが述べたとき、熊楠が粘菌と民間伝承のなかに見出そうとしていたものとの共通性を見出すことができないだろうか。²⁰ 熊楠は、粘菌と伝承という生態のなかに、生命のエネルギーと物質界の「縁」と交錯を見出し、そこから「名」と「印」が発生し、無限に多様化しながら変形していく位相を見つめ、取り出した。それによって西欧のロゴス中心の科学を打ち破り、言語以前の生命の本質、「心性」を明らかにしようとした熊楠のアプローチは、デリダの思想と限りなく共鳴している側面がある。熊楠の「差縁」の哲学は、デリダの「差延」を先取りしながら、非体

系的だが視野の広さにおいてそれを凌駕するスケールを持ってさえいる。

知の巡礼者

民俗誌や博物誌の資料を精力的に読破し、植物学や生物学、さらには人類学の領域にも入り込み、ヨーロッパやアジアなどの境界を飛び越えて、「心性」の問題を解き明かした思索を続けた熊楠は、今でいう「学際性」を超越する「統合的」な知性の持ち主だったと言えよう。それゆえにこそ、世紀末の科学が胚胎していた限界や矛盾をも喝破していた。世紀末のロンドンに暮らした熊楠は、帝都の都市空間にアイルランドや植民地からの移民、東欧からのユダヤ移民が流れ込んで「闇」を作り、深刻な貧困問題とスラム化の問題が憑依している実態を直視したのではないだろうか。「進歩」と「進化」の裏に「退化」と「腐敗」が共存していたことも目撃していたからこそ、ダーウィニズムへの批判を繰り出した可能性もある。科学がユートピアを喚起する一方で、ディストピアの源泉にもなりうることも認識していたのではないだろうか。

西欧中心的ロゴスの限界への認識は、不可知論の台頭の裏にも見え隠れしているし、科学的知が勝利するはずのウェルズやコナン・ドイルの小説、ロバート・ルイス・ステイヴンソンの『ジキル博士とハイド氏の奇妙な事件』（1886年）、ブラム・ストーカーの『ドラキュラ』（1897年）といった文学作品の背後にも不気味な影を潜めている。熊楠の活動と言説はそれを別の角度からあぶりだすものだ。熊楠のアウトサイダー的、ゆえにコスモポリタンの知性は、国や地域、文化の境界ばかりではなく、学術的境界や言語体系 (langue, style, écriture) さえも乗り越えることで、「縁」が交錯する「事不思議」の世界の中から言語未然の「心性」を探り出すことができたし、それゆえに人間中心的、ロゴス中心的科学の限界を暴き、密教的な「理」への巡礼を続けることが可能だったのではないだろうか。それは一元的な真理へと回収することなく、文化の相互浸透と同時にそれぞれの文化と生活習慣の多元性と多様性を認める考え方であり、そこに生命の「生態」そのものを確認する哲学であり、現代世界にも豊かな示唆をもたらす思想と言えよう。

表1

19世紀末におけるイギリスの知的動向

生物学、植物学、動物学、生理学

進化論 ダーウィン、アルフレッド・ラッセル・ウォレス、トマス・ヘンリー・ハックスレーの支持
優生学、その一方で退化論も浮上、浸透する。

化学・物理学 原子説についての論争が19世紀を通して継続。

1868年 ノーマン・ロッキヤー ヘリウム発見、1869年 *Nature* 創刊

1869年 メンデレーエフによる元素周期表の発表

1895年 レントゲンによるX線の発見(キュリー夫人の放射性物質の発見)

1905年 アインシュタインが特殊相対性理論を発表

医学

1870年 パスツールとコッホによる病原菌説(その後のワクチン開発)

科学技術

熱力学の進展

19世紀末 統計力学の台頭

文化人類学、社会学の勃興

ハーバート・スペンサーの社会進化論

ジェイムズ・ジョージ・フレイザー、ジョージ・ローレンス・ゴンム、ジョージ・ウィリアム・コックス、
エドワード・B・タイラー

1910年 マリノフスキーがLSEで人類学研究を開始

心理学の勃興

ヘルマン・フォン・ヘルムホルツ(独)による神経伝達速度、音と色の実体、音や色の認識の本性
の研究

ヘルムホルツが雇用した助手ヴィルヘルム・ヴントが、画期的な『生理学的心理学綱要』(1872)
を著す。アメリカへ波及。

1890年代からジークムント・フロイト、カール・ユングの心理学研究

心霊主義

1883年 フレデリック・W・H・マイヤーズらが「心霊調査協会」を設立

➡ ウィリアム・ジェームズらへの影響

宗教学

マックス・ミュラー、ウィリアム・ロバートソン・スミス

(アメリカ) 1875年 ブラヴァツキーとオールcottによる「神智学協会」の設立

歴史学(ヨーロッパ)

ヘルダーやフンボルトなど前時代から継続する博物学的歴史(民俗学、民族誌、言語学)

ホイッグ史観、ナショナリズムとヨーロッパ中心史観

(ドイツ) ランケの実証主義、(ドイツ・イギリス) マルクスの唯物史観

(ドイツ) マックス・ウェーバー 宗教倫理と経済活動の関係性

(フランス 1929～) アナール学派=社会学、文化人類学、経済学、民俗学などの知見を取り込み、
農政史、出版史、物価史、人口史、経済史、心性史などの社会学的なテーマを探究

英文学

制度化への動き 専門化=大衆文化との区別

科学小説、大衆小説、雑誌・新聞と文学

H. G. ウェルズ、ブラム・ストーカー 『ドラキュラ』、コナン・ドイル

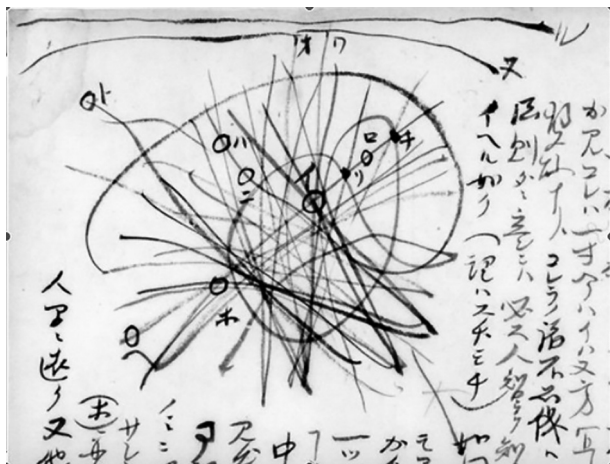


図1 土宜法竜宛書簡(明治36年7月18日)『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』308頁。

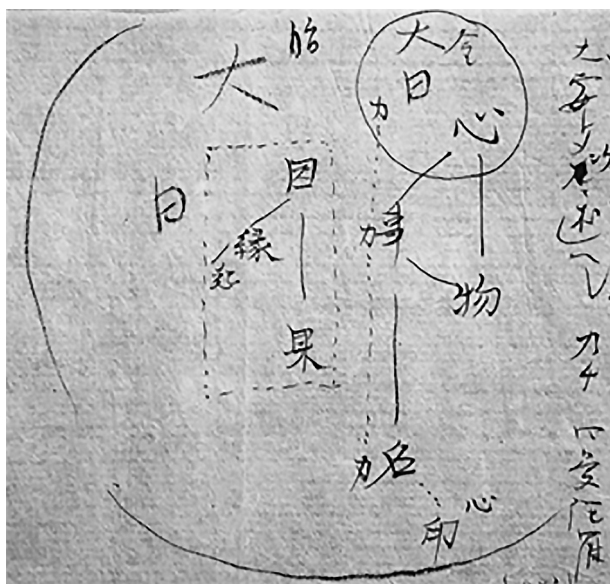


図2 土宜法竜宛書簡(明治36年8月8日)『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』333頁。

注

- 1 武内善信『闘う南方熊楠——「エコロジー」の先駆者』（勉誠出版、2012年）。
鶴見和子『南方熊楠——地球思考の比較学』（講談社学術文庫、1981年）222-36頁。
- 2 松居竜吾『南方熊楠——複眼の学問構想』（慶應義塾大学出版会、2016年）
103-16頁。
- 3 松居『南方熊楠』178-222頁。しかし、松居の議論の力点は、東洋的哲学・
思想に育まれた熊楠の知性がスペンサーの進化論批判へと向かっていった
点にある。
- 4 南方熊楠・土宜法竜『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』飯倉照平・長谷川興蔵
編（八坂書房、1990年）157頁。
- 5 南方熊楠『南方熊楠英文論考〔ネイチャー〕誌編』飯倉照平監修、松居竜吾・
田村義也・中西須美訳（集英社、2005年）31頁。
- 6 南方『南方熊楠英文論考』36頁。
- 7 南方熊楠『南方熊楠英文論考〔ノーツアンドクエリーズ〕誌編』飯倉照平監修、
松居竜吾・田村義也・志村真幸・中西須美・南條竹則・前島志保訳（集英社、
2014年）82頁。
- 8 鶴見は問答形式から熊楠が知的ゲームの手法を学んだと指摘する。『南方熊
楠』49-52頁。
- 9 南方熊楠『南方熊楠全集 第8巻』（平凡社、1972年）211頁。
- 10 鶴見和子は、熊楠にとって粘菌研究と民俗学とともに生命の原初形態と多
様性を示しているがゆえに、相互依存の関係にあると指摘する。鶴見『南方
熊楠』79-81頁。
- 11 南方熊楠『南方熊楠全集 第6巻』（平凡社、1972年）114-15頁。
- 12 ヴィクトリア朝文化研究学会第17回全国大会シンポジウム「南方熊楠から見
たヴィクトリア朝——科学と神秘主義と文学」におけるコメンテータ川島
昭夫氏の指摘に基づく。
- 13 南方熊楠『南方熊楠全集 第7巻』（平凡社、1972年）146頁。
- 14 南方・土宜『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』328-38頁。
- 15 鶴見『南方熊楠』87頁。
- 16 南方・土宜『南方熊楠・土宜法竜往復書簡』333頁。
- 17 中沢新一『森のパロック』（せりか書房、1992年）170頁。
- 18 中沢『森のパロック』26頁。
- 19 ジャック・デリダ『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』マリ＝ルイズ・
マレ編、鶴飼哲訳（筑摩書房、2014年）192、151頁。
- 20 デリダ『動物を追う』192頁。

——東京大学教授

Summary

Minakata Kumagusu in the Victorian Age: The Pilgrimage of a Cosmopolitan Intellect

Kazuyoshi Oishi

The article aims to trace the trajectory of Minakata Kumagusu's (1867–1941) activities in relation to the intellectual context of Britain at the turn of the twentieth century. Minakata was an independent and cosmopolitan scientist and anthropologist who dropped out of higher education in 1886 and yet migrated in the following year to the U.S. and then to U.K. to pursue his interest in natural science and philosophy. While reading an extensive range of travelogues and anthropological narratives at British Library, he studied botany and zoology independently and collected plants, in particular, mosses energetically. He started contributing articles on scientific achievements and anthropological narratives in Asia to *Nature* and *Notes and Queries* from 1893 onwards.

Darwin's *Origin of Species* and Herbert Spencer's theory of social evolution made a significant impact not only upon Minakata's approach to plants and natural environments, but also upon his view on the evolutionary process through which a human psyche or *mentalité* has been passed down and transformed between generations and between different societies via variegated cultural negotiations and then emerges in vernacular narratives. And yet it is also noteworthy that his intellectual background was deeply rooted in the Asian tradition of botany and zoology, which had nurtured his intellect and world view throughout his childhood and adolescent years. Most of his articles in *Nature* intended to compare scientific knowledge and discoveries in Asia, as he had known or recently discovered at British Library, with the established views in the West. They sometimes sought to overturn the hegemony of European

science. In *Notes and Queries*, Minakata also offered insightful comments and arguments on curious manners and traditions across the world, which share similar features with different cultural implications. He insisted that manners and traditions had been produced by human desires and *mentalité*, and, in a due course, influenced and transmogrified by each culture and natural surroundings. This was a stance he kept throughout his pursuit of anthropological studies.

Minakata's critical stance towards the Euro-centred scientific discourses became more conspicuous in his writings after his return to Japan in 1900. In a letter to his friend Doki Houryu, a high-rank priest of the *Shingon* sect of Buddhism, he claimed that European and American sciences had examined physical aspects of nature separately from human psychology without paying attention to the ways in which human psyches encounter and recognize the physical world and their conceptions and impressions produce variegated narratives and discourses according to each cultural and environmental frameworks. Through numerous epistolary exchanges with Doki, Minakata developed his own version of *mandara*, an esoteric chart illustrating how the entire world is constructed through ramified encounters and negotiations of all sentient beings and their psyches. This pseudo-religious view of the natural world supported his scientific and anthropological discourses which ultimately critiqued and deconstructed the reason or *logos* permeating European and American thinking. Perhaps his position may precede Jacques Derrida's deconstructionism. Indeed, his collection and study of slime moulds intended to discover the secret of natural life. He discovered numerous new species of slime moulds and examined their habits and life cycles, which he believed would be applicable to human and its psyche and would thus overturn the established, *logos*-orientated scientific discourse of the West. Just as Derrida aims to critique the *logos*-centred discourse by illustrating 'animal' aspects of humanity in *L'animal Que Donc Je Suis*, Minakata hoped to critique Euro-centred, logocentric framework by taking up mycetes as a model of all sentient beings and from a unique system of philosophy nurtured by the Asian religion and sciences.

