

〈第6章 「大不思議」—根源的な場をめぐって—〉

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。又猫の分子いづれも猫の形あるが如く、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。されば吾れ吾れの好む所なるのみならず、吾れ吾れ身体の分子、原子迄も静止と動作との二をはなれず、何れも生々して止まぬにて、死後も亦静止動作の様子こそ此世とかはれ、生々して止まぬものと知るべし。

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』 p.256)

第1節、「大不思議」を論じる理由

第4章・第16節において筆者は、「南方曼陀羅」における「理不思議」を、推論・予知、いわば「第六感」で知ることができるような領域（＝夢などによる「やりあて」が可能になる領域）であると述べた。そして、「事不思議」・「心不思議」・「物不思議」・「理不思議」を全て包み込む「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」でもある、と述べた。「事」・「心」・「物」については第3章において、詳細にそれぞれの関係について検証してきた。ここまで本稿において、「事」・「心」・「物」・「理」各不思議については、ほぼ論ずることができたと言える。そうすると、やはり「南方曼陀羅」の最後のエレメントとであると同時に、「南方曼陀羅」解釈において最大の難関である「大不思議」についても論じないわけにはいかないであろう。

※

本章では、「南方曼陀羅」における、最重要エレメントの一つである「大不思議」について詳しく論述する。「大不思議」とは一体何か、どのようにして熊楠は「大不思議」を構想するに至ったのか、さらに、この「大不思議」と「理不思議」の関係はどのようなものなのか——これらについて、突き詰めて述べた論考はこれまで殆どなかったと言ってよい¹⁾。

「大不思議」、それは、そこから全てが生まれ、そこへ全てが帰還する「根源的な場所」、あるいは「生命そのもの」である。それはいわば、「一」であり「統一」であり「自他が融合した場」であり「プレローマ pleroma²⁾」である。

「大不思議」を完全に知り得ることは、我々が自己を持ち、生きている限り不可能である。しかし、そのような場はやはり在る。

木村敏は以下のように述べている。

¹⁾ これまで「大不思議」のみを扱った論考はなかった。中沢新一は「大不思議」について「南方マンダ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、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、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。

²⁾ プレローマ(Pleroma)とは、「グノーシスの用語で、ユングは、時空間カテゴリーの境界を超え、対立するものの間のあらゆる緊張が消失解消するような『場』を示すために用いた。」[Samuels 1986, 山中他訳 1993:139]そして同時にそれは、全てを生みだす基層でもある。

生命そのものは、物質や現象のように形をもたず、個別的な認識の対象にならない。

それはいわば、個々の生きものやその「生命」のなかに「含まれ」ながら、しかもそれらを超えている「生命一般」としか言いようのないものである。

[木村 1988, 著作集 6 2001 所収：124]

つまり木村は、「生命そのもの」は、物質・現象のように形を持たないため、視覚的な認識対象にはならないと言う。またそれは「個々の生きもの」の中にありながらも、それを超え出ているものであるとも言う。

「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³⁾。「個的生命」が「生命そのもの」を想定し得るということ自体、「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」を超え出てもいる。つまり「個的生命」では完全に把捉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」であると思われる。

熊楠は、「大不思議」を「大日如来そのもの」として捉えていた。そして「万物悉く大日より出、諸力悉く大日より出る」[1902年3月26日付〔推定〕土宜法龍宛書簡]（『高山寺資料』p.275）と述べ、さらに「万物みな大日に帰り得る見込あり」[同前書簡続き]と言う。つまり熊楠は、「個」は全て「大日（大不思議）」から生じ分かれ出て、「自己規定」（自己と他者の分離・区別）された「個」は、最終的に再び「大不思議」へ帰還すると述べているのである。また「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』p.255）しているので

³⁾ bios と zoé について、木村敏は以下のように説明している。「『ピオス』bios というのはある特定の個体の有限の生命、もしくは生活のことである。…（中略）…これに対して『ゾーエー』zoé は、そういった限定を持たない、個体の分離を超えて連続する生命、個々のピオスとして実現する可能態としての生命だという。」[木村 1994, 著作集 6 2001：319]つまり、「ピオス」とは「個的生命」であり、「ゾーエー」から分離して生ずる。そして「ゾーエー」とは「全体的生命」あるいは「生命そのもの（根源的な場）」と言い換えることが可能である。また、カール・ケレニー（Károly (Carl, Karl) Kerényi 1897～1973 年）によれば、「ゾーエー」とは「ありとあらゆる生きものの生」を意味し、一方「ピオス」とは「ある特定の生の輪郭、性格特徴、ある存在と他の存在を区別する外観」を意味するという。そもそも「ゾーエー zoé」とは、あらゆる生きもの・生物・動物を意味する「ゾーオン zoon」を語源とする。

ある。

つまり、熊楠の言う「大日（大不思議）」こそ、「生命そのもの（根源的場）」なのである。それは「個」の生命活動のレベルを超えた処にあり、客体として対象的・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（生命それ自身）」を、根拠・土台（grund）として生きているのである。

第2節、「南方曼陀羅」の概要

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。

[1903年7月18日付土宜法龍宛書簡]（『全集7』p.364）

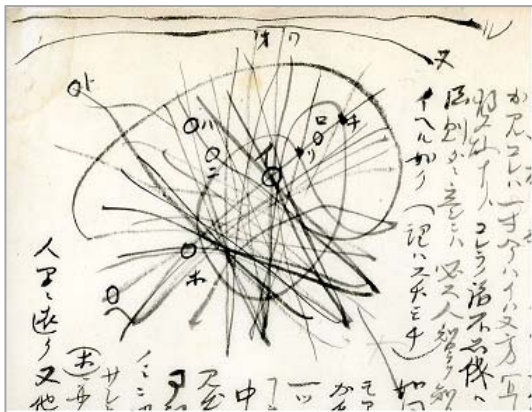


写真14 いわゆる「南方曼陀羅」（『全集7』p.365）
画像提供：南方熊楠顕彰館

熊楠による「南方曼陀羅」の説明は唐突に、この奇妙な絵図〔写真14〕と共に始まる。熊楠によると、この「曼陀羅」は、五つの要素（領域）から成り立っているという。その要素とは、可知の領域である「事不思議（心界と物界が交わる領域）」、「物不思議（物理学による研究領域）」、「心不思議（心理学によって考究可能な領域）」、そしてこれら各領域の上

位にあり、辛うじて人智によって知り得ることができる「理不思議（予知・第六感の働く領域）」、さらにそれらを全て包み込む「大不思議」である⁴⁾。

熊楠は、現在の学問は、この五つの領域の内、「物不思議」ばかりに拘泥しており、その他の領域は、まだまだ研究されていないと述べる。

⁴⁾ 熊楠にとって「不思議」（特に「大不思議」）は Wunder であった。それは、素晴らしく、また羨ましく在るものであった。人智は不完全ではあるが、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＝自身の『片割れ』）」に対する、弱々しい人智（自己）の謙虚さと憧れを表すため、その語を使用したのかもしれない。

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。

〔同前書簡続き〕（『全集 7』 p.364）

熊楠は「物界」と「心界」の研究は、別々の学問領域でそれぞれ研究されているが、「心界（心不思議）」の研究は「物界（物不思議）」の研究と大して変わりがないとも言う。熊楠は、別のところでもやはり同様のことを述べている。

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らたきなり。

〔1893年12月21日付土宜法龍宛書簡〕（『全集 7』 p.146）（傍点は熊楠による）

ここでもやはり熊楠は、現在の学問においては「心」と「物」が別個バラバラに研究されていると嘆いている。だから熊楠は、まずは両者の交わる「事」の領域（事不思議）についての研究をもっと行うべきだと述べている。「心」と「物」（あるいは「自己」と「他者」）が交わる（共存する）場＝「事不思議」こそ、我々がまず知らねばならない事柄なのである。自己が自己である為には、非自己（他者）が無ければならない。この自他の在り方（関係・場）を考えることの重要性を熊楠は理解していた。なぜなら熊楠は、この「中間」たる「事不思議」に、常に居るということができない気質の持ち主だったからである。あるいは、「中間」から大きく「距離」を採ることができたから、とも言える。つまり、我々にとって当たり前のことになっている「事」＝「中間」が実は、自己と他者の関係において非常に重要なものであることを、自己と他者の関係において極端な「距離」しかとることができない熊楠だからこそ知ることができたのである。「事不思議」という「場」があってこそ、初めて自己（心）と他者（物）は在り得る。つまり自己（心）と他者（物）

が共存する場（自他が、いわば「正常な関係」を持てる場）を、我々は最初に知るべきなのである。だからこそ、熊楠は「不思議」の説明において、「心不思議」でも「物不思議」でもなく、まず「事不思議あり。」と述べたのだと考えられる。

ここまでが「事不思議」・「物不思議」・「心不思議」の大枠である。そしてこれらは、既存の学問方法で何とか考究可能な、いわば「可知の領域」である。

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。

[1903年7月18日付土宜法龍宛書簡] (『全集7』p.365)

「南方曼陀羅」〔写真14〕⁵⁾では、その「可知の領域」は直線と曲線が入り乱れている処

⁵⁾ 「事不思議」・「心不思議」・「物不思議」・「理不思議」・「大不思議」から成る、所謂「南方曼陀羅」の構造は非常に複雑である。実は熊楠はこれらのエレメントに、さらに二つの要素を付け加えようとする。それは「名」と「印」である。

物心相反動作して事を生ず。事また力の応作によりて名として伝わる。…(中略)…事が絶えながら(事は物と心とに異なり、止めば断(た)ゆるものなり)、胎蔵大日中に名としてのこるなり。これを心に映して生ずるが印なり。故に今日西洋の科学哲学等にて何とも解釈のしようなき宗旨、言語、習慣、遺伝、伝説等は、真言でこれを実在と証する、すなわち名なり。

[1903年8月8日付土宜法龍宛書簡] (『全集7』p.390) (傍点は熊楠による)

これは1903年7月18日付土宜法龍宛書簡に記された「南方曼陀羅」からわずか二十日後に書かれたことから、明らかに「南方曼陀羅」を発展させようとした意図がうかがわれる。また、1903年6月6日付法龍宛書簡においては「某 実は、大発明をやらかし、わが曼陀羅に名と印とを心・物・事(前年バリにありしとき申し上げたり)と同じく実在とせることにつき……」などとも述べている。熊楠としては、この「名」と「印」を加えたものこそが、自身の「曼陀羅」の完成形と考えていたのかもしれない。また1903年8月8日の図には、金剛界と胎蔵界が描かれており、よほど伝統的な両界曼陀羅の形式を備えている。それにしても、「名」と「印」に関する上記書簡の内容は非常に難解である。筆者としては、熊楠は「名」と「印」について述べる前に、立ち止まってもう少し「理不思議」や「大不思議」について詳述すべきだったのではと思うのだが、熊楠の脳はこのとき「灼然として上進」し、留めることはできなかった。「名」と「印」は、確かに「ラング」や「神話」に関する重要な示唆を含んでいる。しかし、その説明において、熊楠はあまりにも言葉足らずである。「名」とは、どうやらまだ言葉にはできないような記号的なものらしい。しかし、宗旨・習慣・遺伝はともかく、言語・伝説は既に言語化されている(言葉になっている)のではないと思われる。しかし、注意して欲しい。熊楠は敢えてこれらの語にルビを振っているのである。つまりここで熊楠が言う「言語 language」とは、いわば個々人の言語活動を基盤で支えているものであり、「伝説 tradition」とは、言葉として残された「myth」ではなく、因習やしきたりのようなものである(tradition とは多くの場合「伝説」よりも「慣習」や「しきたり」という意味で用いられる)。そして「印」とは、「名」が数多く集まった結果、より具体的に映像化・イメージ化されたものだと言える。例えば、夢における「アニマ」とは記号であり、「名」である。そして「(アニマの象徴である)湖の白鳥が、ある男性を虜にし、共に飛び去る」という神話は、「名」が具体化され心に描かれたもの、つまり「印」なのである。まず「心」と「物」が適度に交わって夢(事)は生ずる。次に多くの人々が、どこか類似した夢を見る。それは言葉では言い表せない「何か」(記号的なもの)として残る＝「名」。そしてそれらが数多く集まることによって、より具体化・映像化されたものとして現われてくるのである＝「印」。例えば、多くの男性が夢において「アニマ」に関わる事柄を見たとする。この段階では、夢はまだ非常に抽象的なものであり、いわば「アニマ」的なものである。しかしながらこの夢は、どうにも忘れがたい印象深いものとして残存することになる。これはまだ言葉にはしきれない記号的なものであり、これがすなわち「名」である。この、意識に完全には汲み上げられない、かすかな残り香のような「名」が集まり合うことで、より具体的なもの(例えば「湖の白

に相当する。しかし、この図を注意して見ると、入り乱れる線の上部に、二本の彗星のような線（ヌ）（ル）があることが分かる。この内、線（ル）を熊楠は「理不思議」と呼んでいる。

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。

【同前書簡】（『全集 7』p.366）（傍点は熊楠による）

ここで言う、線（ヌ）とは、直線・曲線が入り乱れる処と同様、可知の領域（「事不思議」つまり「心」と「物」が交わる場）であると思われる。しかしそこは、点（オ）（ワ）という「個的生命」が「区別」されながら共存している場にかろうじて接しているという点で、自己と他者がまだ「区別」を保ってはいるが、極めてその「区別」が不鮮明になりつつある場であると言える。そして、線（ヌ）の近くに在りながらも、そこからは少し離れている線（ル）が「理不思議」である。それは、「知りうべき性の理」に対するもの、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」が働く場である。即ち「理不思議」とは、熊楠が「どうやらこんなものがなくてかなわぬと想わるる」と述べるように、端的に「予知・推論あるいは第六感の働く場」であると言える。その領域は「物不思議」などとは異なり、曖昧で混沌としており、分析的な知では捉えきれない、さまざまな「諸細目」が暗号のように散在している。「諸細目」とは、いわば対象の構成要素である。言語では言い尽くせない曖昧で暗黙的な情報である。それは「物不思議」を研究する物理学や「心不思議」を探究する心理学のように、既存の学問で分析的・量的・視覚的に捉えられるものではない。また、そのようにして捉えたものを個々に集積し組み合わせてみても、我々は決して対象の全体を捉えたことにはならない。端的に言えば「全体は部分の総和以上のもの」だからである。

鳥が、ある男性を虜にし、共に飛び去る」という話）としてイメージ（映像化）されるのである。これが「印」である。このようにして、「アニメ」という記号を付した「白鳥伝説」は残り続けていくのである。

混沌とした対象を全体的に把握するためには、その内部に「indwelling（潜入・内在化）」⁶⁾することが必要不可欠である。その為には、まず自己は対象（他者）に「共感」することが望まれる。それは単なる「親近感」の類ではなく、対峙している対象が、自己と元は一つであった「片割れ」であると感じられる程の、強い関心を持つことである。次に、極度の集中力（熊楠はそれを「脳力」と呼んでいる）によって対象の内部に入り込み、そして全体を包括的に捕えなければならない。例えば、熊楠は「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』p.455）などと述べている。「事」・「物」・「心」といった、既存の学問で「分析」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「直入」＝「indwelling」するしかないということである。それを行うことができたとき、我々は創造的な何かを「やりあて」ることができるのである。

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』p.366）

「大不思議」はこの絵図には描かれていない。それはこの絵図の全てであるとも言えるし、あるいは絵図の余白部分に相当するとも言える。それは「事」・「心」・「物」・「理」各不思議の全てを包含するものなのである。「大不思議」、そこには区別も対立もない。全ての要素を含みつつ、「無」でもある。そこは全てが生まれ、また全てが帰還する、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。

第3節、統合失調症者のいる場所

「大日如来の大不思議」とは一体何か、熊楠がこの「大不思議」という領域を構想する

⁶⁾ 「indwelling」とは、マイケル・ポランニー（Michael Polanyi 1891～1976年）による「暗黙知（tacit knowledge）」の理論における鍵概念である。ポランニーによると、事物の外側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）は決して捉えられず、対象へ潜入・内在化（indwelling）することで初めてそれは可能になる、という。つまり「暗黙知（言語化不可能かつ言語で知りうる以上の知）」とは、「indwelling」によって獲得され、それは〈対象内の「諸細目」を統合した「全体像」を包括的に理解すること〉→〈創造的な何かを成し遂げること〉である。[Polanyi 1967, 高橋訳 2003 参照]（第4章・第2節参照）

に至った理由は何かを詳述する前に、本節では、統合失調症者を例に挙げ、「生命そのもの」としての「根源的な場」について考察する。

「根源的な場」とは、いわば自他融合の「統一」である〔図 29〕。そこから「自己規定（ポジション設定）」は成される。「自己規定」とは、「統一」から自己と他者が「分離」し、両者を明確に「区別」し、両者の間に「適当な距離」を採ることである〔図 30〕。「我々」は、他者と何かしらの関係を持つことが可能な近さに居ながらも、その他者と完全に同一化してしまう程、近いわけでもない。また自己が他者に働きかけても、全く反応してくれない時や、他者がどうしても自己の思い通りにいかない時、自己は他者から離れ、独立・孤立していると感じる。しかし、独立し、他者と離れているとはいえ、その他者に働きかけることができるだけの近さにもいる。両者は、交わりながらも混じわることはない。——この微妙な距離こそ「適当な距離」である。「我々」は普通、この「適当な距離」を保ちつつ生きている。いわば、「適当な距離」に自己を「ポジション設定」しているのである。

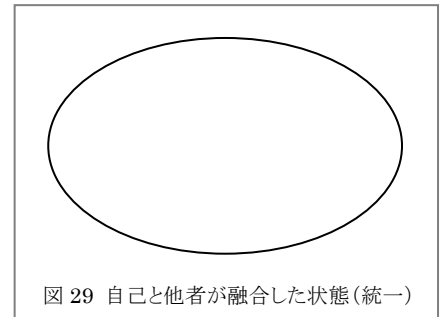


図 29 自己と他者が融合した状態(統一)

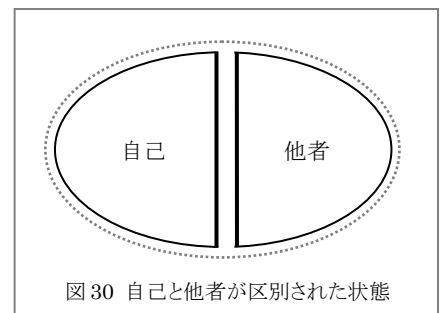


図 30 自己と他者が区別された状態

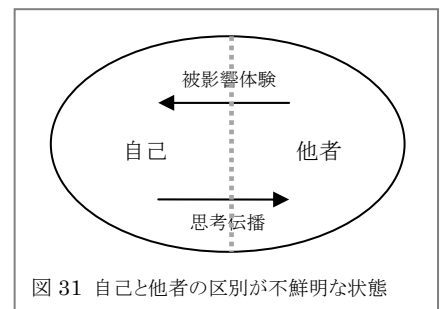


図 31 自己と他者の区別が不鮮明な状態

人は、この「自己規定」が何らかの理由によってできなかった場合、「病」に陥る。自己と他者との明確な「区別」ができなかった場合、例えば自己と他者との境界が不鮮明になり、自己の主体性が他者の主体性として、あるいは他者の主体性が自己の主体性として感じられる場合、その人は「統合失調症」と診断される。統合失調症者の症状として、しばしば報告されているものに、例えば、自分の一切の行動が他者によって操られていると感じてしまう「被影響体験」や、自分（他者）の考えが全て他者（自分）に筒抜けになっていると感じる「思考伝播」、周囲の出来事や他人の行為全てが自分に向けられていると感じる「関係念慮」などがある。これらは全て、自己と他者の境界が不鮮明になっている現象として捉えることができる〔図 31〕。

しかし、この自己と他者の境界が不鮮明になっている場こそ、実は「生命そのもの（根源的な場）」に最も近い処なのではないだろうか。C.G.ユングであれば、そこを「個人的無意識」よりもさらに深い「集合的無意識」と呼ぶであろう。

自己と他者の境界が不鮮明ではなく、自己と他者が完全に融合してしまった場が、言うなれば「根源的な場」＝「大不思議」である。

統合失調症者は、かつて「自己規定」されていた（自己と他者が明確に「区別」されていた）場所へ戻ろうとして苦しむ。自他が不鮮明な場所に留まることは、「現代社会」においては「異常」とされるのである。しかし、もし自己と他者の「区別」が不鮮明な場が、「生命そのもの（根源的な場）」に最も近い処であるとするならば、「異常」を有しているのは、実は我々の方なのではないだろうか。自己と他者の「区別」を徹底化し、そこに安住しようとすることは果たして「正常」なことなのであろうか。「統一（根源的な場）」こそ「真」であるならば、そこから完全に離れ、さらにそこから目を背けようとするところこそ「異常」なことではないだろうか。

熊楠は、統合失調症に極めて親和性のある気質の持ち主であった。自己と他者の境界が不鮮明になる場に、ふとした瞬間にすぐに入り込んでしまうような気質を有していた。熊楠は「気を抜く」と、そのまま自己と他者の境界が不鮮明になる場に留まってしまう可能性があった。だからこそ熊楠は普段、過剰なまでに自分というものを強く持とうとした（それが今度は逆に、他者との「距離」を極端に大きく離してしまうことになるのだが）。熊楠は、自分がそのような気質の持ち主であることを認識していたようだ。熊楠の、那智山から田辺への移住はそのことを端的に表している。

那智山に籠ること二年ばかり、その間は多くは全く人を避けて言語せず、昼も夜も山谷を分ちて動植物を集め…（中略）…那智山にそう長く留まることもならず、またワラス氏も言えるごとく変態心理サイキアトリの自分研究ははなはだ危険なるものにて、この上続くればキ印じるしになりきること受け合いという場合に立ち至り、人々の勧めもあり、終にこの田辺に来たり……（以下略）

[1911.6.10－18『和歌山新報』掲載「千里眼」]（『全集 6』pp.7-10）

那智山隠栖の後期（1904年頃）、熊楠の精神は極限状態にあった。熊楠が那智山で、これ以上研究を続けることは、自他不鮮明の場所に留まること、つまり「狂人」になること（キ印になりきることを意味した。孤独に生物の採集・観察を続けていく内に、熊楠は、研究対象である生物と自己との境界が不鮮明になり、自分の存在が薄れていくのを感じていた。そのような状況における自己の変化を、熊楠は日記等に詳細に記録している。これ以上那智山に留まれば、熊楠と他者の境界が溶解してしまい、もはや自他不鮮明の場から自己へ戻ることができなくなるのではないかと彼を「不安」にさせたのである。

第4節、「大不思議」と「理不思議」の関係

熊楠は「生命そのもの」である「根源的な場（自他融合の『統一』）」について、どのように考えていたのであろうか。前述したように、熊楠は「物」と「心」を例にとり、両者のような、いわば「異質なもののたち（各々が『区別』され、別々に在るものたち）」が交わる場を「事」、あるいは「事不思議」と呼んだ。では、この「事不思議」が「根源的な場」であらうか。——いや、そうではない。「事不思議」という領域は、あくまで自己と他者が交わる場（自他が共存する場）であって、両者の「区別」がなくなり融合する場ではない。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」こそ「生命そのもの」であり、「根源的な場」であらうか。——一否、これも違う。「理不思議」において人は、「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」がかろうじて保たれている「特殊な場」である。即ち、この「保ち方」は、観念的には自他合一しているが、事実としてはまだ合一していない状態であると言える。

自己と他者の「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、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において、創造的な何かを「やりあて」ることができるように思われる。熊楠は以下のような興味深い事例を挙げている。

されば数量の学識、万物に及ばさぬ今日は tact（何と訳するか知れぬが、練熟能ともいふべきか、石切り屋がよそむきて話しながら臼の目を規則通りに角度正しく切り、何の音調の定則も譜表も持たざる芸妓が、隣人のくだまく声に合わせて三線を鼓するがごときを tact という）ということ、もつとも肝心なり。

[1911 年 10 月 25 日柳田國男宛書簡]（『全集 8』p.220）（傍線—唐澤）

熊楠は上記（傍線箇所）で、「即興音楽」の事例を挙げている。それは、特に楽譜など無くとも、隣の人が歌うと、それに合わせて三線をうまく弾くことができる芸妓がいるというものである。熊楠は上記で「tact」という、普段、我々にはあまり聞き慣れない言葉を使っている。「tact」とは「臨機応変の才」あるいは「適否を見定める鋭い感覚」、「美的センス」などのことである（因みに熊楠はこの「tact」を何と訳したらよいか分からないと嘆いている⁷⁾）。

芸妓は、隣人の内部に、つまり今まで聴いたこともない隣人の声の内部に、引き込まれるように入り込む（indwelling）。そこは、自己（芸妓）と他者（隣人）の「区別」が不鮮明な場でもある。そして芸妓は、隣人の歌の音調を「思考伝播」のように察知し、三線を演奏するのである。芸妓という「個人」は「音楽全体（隣人の声やメロディー）」に通底す

⁷⁾ 熊楠は、「tact」に関して以下のようにも述べている。「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。」[1903 年 7 月 18 日付土宜法龍宛書簡]（『全集 7』p.367）因みに、これまで熊楠に関する多くの書物の中で、「やりあて」と「tact」は同義として語られてきた。しかし熊楠のテキストを慎重に読んでいくと、どうも「やりあて」=「tact」ではないようである。「tact」とは「臨機応変の才」、「鋭い感覚」あるいは「innateness」=「生まれ持つての直観」であり、特に「臨機応変の才」などは、経験の積み重ね（熟練）を必要とする。一方、本能のレベルに属する「innateness」には、多年の積み重ねは必要としない（場合が多い）。熊楠が「tact」の訳語に悩んだ理由は、この「tact」の背景には、相反する要素（熟練と innateness）が含まれているからだだったからかもしれない。ともかく、このような「tact」によって「やりあて」は可能となるのである。従って「やりあて」と「tact」は決して同義ではない（「tact」と「やりあて」の関係は、第4章・第1節1・2参照のこと）。

る「力」に身をまかせつつ（導かれつつ）、そこからはみ出ないようにしながら、しかも自分自身の三線をも意識し演奏するのである。

「自他が融合した根源的な場」からの「力」を感じつつも、まだかろうじて自己であることが可能な場、これこそが熊楠の言う「理不思議」という領域であった。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。「根源的な場」に片足を踏み入れながらも、もう片方の足はまだ「現実界（「個」が実際に生命活動を行う場）」にある。「現実界」に触れているということは、自己をまだ保持しているということでもある。自己が残っている以上、考察の余地も残っているのである。しかし完全に「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。

この「理不思議」に居るということは、統合失調症の状態と極めて類似している。しかし、このような「特殊な状態」にある人が、統合失調症者と異なるのは、その人がこの「特殊な場」からすぐに自己へ戻ることができる（「自己規定」できる）という点である。見知らぬ隣人が歌う声に合わせて三線を弾くことができる芸妓は、隣人の歌と自分が弾く三線の「音楽全体」が終了すると、もとの自己へと戻る。この戻るという言い方は非常に微妙なのだが（なぜなら、自己が本来戻る〔帰還する〕べき処は「自他未分化な根源的な領域〔統一〕」であるはずだから）、とにかく、演奏終了と同時に、再び自己（芸妓）と他者（隣人）は別れる。そして再びお酒を注いだり飲んだり、話をしたりなど、遊びに興じることであろう。しかし、統合失調症者の場合、この「自己規定」が困難になっている。戻るべき自己と他者との「区別関係」を見失っているのである。「病」に罹る前は、意識などせずとも簡単にできていた「自己規定」が、何らかの理由で、できなくなってしまうのだ。「以前はできていた」という点が、患者を苦しめる。以前には確かにあった、自己と他者の「区別」を知っているが為に、そこへ戻ろうと苦悩するのである（しかし、患者は「退路」を既に見失っている）。もともとそのような「区別」を知らなければ、戻る必要もない。

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。…（中略）…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。
…（中略）…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』p.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』p.275）

これらの言を見ても分かるように、熊楠の考える「根源的な場（自他融合の『統一』）」は、やはり「大日如来の大不思議」であったと言える。我々人間は「大不思議（大日）」という「統一」から分かれ出たものである。そして自己と他者の「ポジション設定」は成される。両者は「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、この「大日」へ帰還することができるのである。また両者は、もともと「一」であった以上（同じ「大日〔統一〕」から分離した分子である以上）、「区別」はされていても、それはいわば「区別なき区別」であると言える。両者が完全に合わさり融合したときにこそ、「大日（統一）」へ帰還できるのである。しかし、我々が生きている以上、それは感ずることはできても、普通、完全には知り得ることはできないものでもある（真言密教における「即身成仏」は、自己を保ちつつ「大日如来」と一体となる、まさに「密議」であると言える）。

第5節、なぜ「分離」するのか

熊楠の言う「大日」あるいは「大不思議」こそ「生命それ自身」であり、「根源的な場」であった。そこは、全てを産み出す要素が含まれている場であると同時に「無」でもある。区別も対立もない場である。そこから「個」（万物）は発生する。そして再びそこへ帰還する。

人智は「大不思議」へ辿りつくことは到底できない。人智とは自己を持っていないければ在り得ない。「大不思議」において自己と他者は、もはや完全に融合してしまっているのだ

ある。故に、その場を人智によって「分析的」に捉えることなど不可能なのである（しかし、人間は「統一」から分かれ出た「自己」を持っているからこそ、「統一」を想定し得るとも言える）。

問題は、なぜ「万物」は、この「大不思議（統一）」から分離・発生してしまうのか、ということである。我々は、なぜ「無でありつつも全てが充満する場」に留まることができないのであろうか。この問題は、「神」が人間を造り給うた理由は何か、という問題にもつながってくるであろう。

「神」が「神」たり得るために、「神」は人間を造ったのであろうか。「神」は、人間が居なければ「神」と認定され得ない（さらに言うならば、人間に啓示することはできない〔神の力を行使することはできない〕）。「神」と「区別」された人間が居るからこそ「神」は「神」たり得ると言える。熊楠は、以下のように述べる。

大日何の為に此擾々たるものを生じて自ら楽しむかといはば、何の為めといふことなしといふの外なし。

[1902 年 3 月 23 日付土宜法龍宛書簡] (『高山寺資料』 p.265)

何のために「大日（大不思議）」は「万物」を生ぜしめるのか（何のために「神」は人間を造ったのか）、熊楠にも、その明確な理由は分らなかった。ただ「（大日が）自ら楽しむ」ため、あるいは「何の為」という「理由」など無いと言うしかない述べている。

「統一」とは、言うなれば、何かと何かが等しいということ（一つになっていること）であるが、そのためにはまず、何かと何かに分かれるという、つまり「分裂」という契機が前提としてなくてはならない。つまり「統一」が「分裂」するのは、それ自身にもともと「分裂」を含んでいるからだと言える。「統一」から「分裂」した各々は、前述した通り「区別なき区別」である。言い換えれば、それは「同名のものの区別であり、その本質は統一〔一つであること〕」[Hegel 1807, 樫山訳 1997 : 197]である。——これ以上我々人間は、自己を持ち生きている限り、述べることはできないのかもしれない。

終て、無終始の大日金界に復するの^〇見^〇込^〇み^〇は^〇之^〇れ^〇な^〇き^〇も^〇の^〇一^〇つ^〇も^〇な^〇し。

[1902年3月25日付土宜法龍宛書簡] (『高山寺資料』p.262) (強調点は熊楠による)

人智が及ばない以上、我々が自己を持ち生きている以上、「大日（大不思議）」のことを完全に把握することは、通常できない。ともかく、我々は、「大不思議」という「統一」から「分裂」して生まれ、自己と他者を「区別」し、「自己規定」を行うのである。そして再び「無終始の大日」へ復帰する。熊楠も言うように、そこへ帰還する可能性は、全ての「個」に備わっているものである。重要なことは、この無限運動（統一→分裂→区別→帰還→統一→……）を知ることである。この運動（関係）は、決して近代科学的な見方では見出すことはできない。つまり視覚的に分析して捉える方法では、「生命」は結局、物質的なものに還元されるだけである。そのような見方からは「生命それ自身」を（「自己—他者」・「生—死」なども）真に捉えることは、決してできないのである。

第6節、熊楠が「大不思議」を構想し得た理由

熊楠による「大不思議」に関する言葉は、決して多くはない。しかしそれでも、熊楠がこの「大不思議」という、いわば「生命」の「根源的な場」を語り得たということは、特筆に値する。熊楠が「大不思議」という領域を構想するに至った理由とは一体何だったのか。

熊楠が「南方曼陀羅」及び「大不思議」について、友人の真言僧・土宜法龍宛書簡において熱く語っていた頃、彼は華嚴経や、ユダヤ教のカバラに関する書物、さらにマイヤーズ⁸⁾の『ヒューマン・パーソナリティー *Human Personality and Its Survival of Bodily Death part 1 & 2*』という心霊現象に関する大著を熱心に読んでいたことはよく知られている。しかし、もし仮にこれらの書物から「大不思議」に類似する記述を見つけ出したとしても、「熊楠はこの書物の、この記述を基に『大不思議』という概念を考え出すに至ったのだ」と単純に結論を出すべきではない。熊楠がこの「大不思議」を構想し得た理由は、

⁸⁾ 熊楠は、那智山に籠っていた1904年2月12日、マイヤーズの『ヒューマン・パーソナリティー』を取り寄せている。マイヤーズは、日本ではあまり馴染みのない人物であるが、初期 S.P.R. (心霊研究協会 The Society for Psychical Research) の重鎮とも言うべき人物であった。彼のこの大著には、テレパシー (telepathy) をはじめとした、さまざまなオカルト現象の事例が記されている(因みに、このテレパシーという語は、マイヤーズの造語である)。

もっと奥深く、彼の気質や那智山での孤居などの経験が大きく関係しているのである。

熊楠が、統合失調症に親和性のある気質の持ち主であったことは既に述べた。自己と他者の境界が不鮮明になる場に、ふとした瞬間に入り込んでしまうような気質の持ち主であった。熊楠は、特に夢の中において、身近な人物と同一化（それは完全な融合ではない。自己へ戻ることができる、いわば「瞬間的な同一化」である。以下に使う「同一化」も同様）していたと思われる。熊楠は、しばしば近親者の死を「予知」しているが、それは夢に見て的中させる（「やりあて」る）ことが多かった⁹⁾。自己と他者の境界が不鮮明になる領域、いわば「集合的無意識」において近親者と交感し、その人の死なども感じ取っていたと思われる。統合失調者の「思考伝播」のように相手の思考（思い・意志）をリアルに受信していたのである。

人のまさに死なんとする前に、もはや覚悟をきわめて、平生や旧時の交友などのことを静思する。その際その思いが池に石を抛げて渦紋を生ずるごとく四方へ弘がり、もはや遠くひろがりて影を留めざるに至り、そこに受動に適せる葦の一本もあらんか、一旦ほとんど消滅せる渦紋がまたそれによって強く現出するごとく、かかる力を受くるに適せる脳の持ち主に達してたちまち現出することかと存じ候。ラジオに似たることなり。

[1931年8月20日付岩田準一宛書簡]（『全集9』pp.43・44）（傍線—唐澤）

ラジオ局からは、四方八方へ、目には見えない電波が発信されている。そして、それを受信するには「アンテナ」が必要である。つまり、熊楠は非常に高感度の「アンテナ」（第六感）の持ち主だったと言える。熊楠によると、死を覚悟した人（他者）の強い思いは、ラジオの電波が四方八方に発信されるように広がるという。熊楠は、それを受信し、意識化することができた。上記書簡を読んでも分かるように、熊楠自身、受信に適した「アン

⁹⁾ 例えば、熊楠の友人・羽山芳樹（羽山家・四男）に関する「死の予知夢」がある。1930年3月16日付白井光太郎宛書簡において、熊楠は友人・羽山芳樹の死を「予知」したという話をしている。熊楠はこの日の明け方、床で芳樹の幻影を見たという。芳樹の幻影は畳の上に直立していた。精神を鎮めて何度も眼を開閉しても、やはり芳樹がはっきりと見えたという。屋になり、芳樹は確か中風だったので、お見舞いに安藤みかんを送ろうと、熊楠は準備をしていた。その最中、芳樹の死亡の由を伝える電報が届いたという。熊楠と縁の深い羽山家のことだからであろうか、この出来事に関する熊楠の記述は、非常に詳細に書かれている。（『全集9』pp.512・513）このような熊楠による「死の予知」に関する言説は、日記等にしばしば見られる（第4章・第11～16節参照）。

テナ」を持っていることを自覚していたようである。

「他者」とは、何も人間でなくても良い。熊楠は、粘菌や隠花植物といった生物（それらは、熊楠の「ペルソナ persona」に対する「アニマ anima」でもあった）に対しても、時に入り込んでいた（indwelling）。それは、熊楠による「取り入れ同一化」、あるいは「投影同一化」と言い換えても良いであろう¹⁰⁾。ともかく、熊楠は、自己と他者が未分化になるほど、他者へ「同一化」することができたのである。熊野・那智山という聖地に漂う独特な雰囲気、それをさらに助長したとも言える。他者と「同一化」できたとき、熊楠はその他者の内部の「諸細目」を包括的に掴み取り、時に創造的な発見などを「やりあて」ることができた。

「自他未分化な場（自他融合の場）」に極めて近い「自他不鮮明の場」入っても、何とか再び自己へ戻れる（「自己規定」のできる）、この非常に危うい位置が、熊楠の言う「理不思議」であり、「やりあて」が可能になる場であった。そして、この「理不思議」こそ、「大不思議」と「現実界」をつなぐ、いわば「通路」なのである。因みに「通路」とは、つながれている二つのものの性質＝〔ここでは、自己と他者が完全に融合することと、自己と他者が区別されてあること〕を同時に持っていなければならない。つまり本稿で使用する「通路」とは「パサージュ passage」と言い換えることもできる。熊楠が「大不思議」という「根源的場」を構想し得たのは、彼がしばしばこの「通路」に立っていたからである（「通路」の概念については、序章・第4節・注釈3参照のこと）。

「我々」は普通、この「理不思議」にすら、なかなか辿りつくことはできない。勿論、人間が生物である以上、そこへ辿りつく可能性は当然持っているのだが（事実、動物はほぼ常にこの領域にいるらしい）、それでもやはり、相当難しい。それはおそらく、「現代社会」あるいは近代合理主義によって、自己と他者が強力に引き離されているからであろう。

「個」であり続け、それを守ることこそ、「現代社会」においては、最も重要視されている

¹⁰⁾ 「投影同一化」とは、メラニー・クライン(Melanie Klein 1882～1960年)によって提唱された概念である。そしてそれと一対をなすものが「取り入れ同一化」である。「取り入れ同一化」とは端的に言えば、対象を自己に取り入れ、満たされない感情を満たそうとする心の働きである。一方、「投影同一化」とは、対象の中に自己が意識していないような部分を投影し、その対象と同化しようとする心の働きと言うことができる。つまり「取り入れ同一化」が、自己に対象を「摂取」するのに対し、「投影同一化」とは自己を対象へ「投げ入れる」こと、自己が対象へ「入り込む」ことだと言うこともできるであろう。〔氏原他 1992:1003-1004 参照〕及び〔小此木 2002:165-166 参照〕因みに「取り入れ同一化」は熊楠による執念とさえ言える「採集」行為、「投影同一化」は熊楠の粘着的な「観察」行為と深く関係している（第5章参照）。

のである。「自他の区別が不鮮明な場」に留まり続けると、「病」（統合失調症）の「烙印」を押されてしまうことになる。

近代的な自我構造、あるいは「個」を重要視する社会システムによって縛られた我々人間は、いずれ「理不思議」に入ることができなくなるかもしれない。「大不思議」と我々「個人」はつながっている。そうでなければ、「個人」の「生」はあり得ない。しかし、この「大不思議」と「個人」をつなぐ（結合させる）^{パサージュ}「通路」＝「理不思議」を、近代合理主義は否定的にしか見ることはない。この領域に入ることができる者たち、例えば「巫女」や「シャーマン」は、現代においては、大抵「うさんくささ」の目で見られる。科学者たちは、何とかその「偽」を暴こうと、あらゆる論理的・科学的方法を用いて検証する。近代科学にとっては、視覚化・対象化可能なものだけが「真」なのである。

「生命そのもの」、熊楠の言葉で言えば「大日（大不思議）」から、分かれ出て「個」として現われたものが、我々人間である。人間が「自己と他者の区別が不鮮明な場」に留まりながらも「個」であることは基本的には不可能だが、それを体現しているのが統合失調症患者である。彼ら（彼女ら）は、現代では「病者」として扱われてしまうが、近代より前においては、そのような者は「聖者」とされることが多かった。

例えば、イエス・キリストとは、まさにそのような者だったのではないだろうか。イエスは「不変なもの（神）」が形態（個）を得て現われた者であった。つまり、「不変なもの」でありながらも「個」の形態を持っていたのである。

「理不思議」が、「現実界」と^{パサージュ}「大不思議」との「通路」であるならば、イエスは、まさにその^{パサージュ}「通路」に立つ者であった。「現実界」の者たち（我々人間）と「神」とをつなぐ「媒介者」であった。ヘーゲルは、このように述べる。

第一の不変なもの〔父〕は、意識にとっては、個別を裁く、見知らぬものであるにすぎない。第二の不変なものは、それ自身がある通りの個別性の形態〔子〕である。そこで、第三に不変なものは精神〔聖霊〕となり、自己自身を精神のうちに見つける喜びをもち、自らの個別性が一般者と和解していることを、意識するようになる。

[Hegel 1807, 樫山訳 1997 : 249]

「第一の不変なもの」とは「神」であり、いわば「生命それ自身（生命そのもの）」である。それは、視覚化・対象化できない点において、遠く彼岸にある「見知らぬ」ようなものでもある。しかし「第二の不変なもの」によって、我々はこの「彼岸」を知ることができるようになる。「第二の不変なもの」とは、イエスである。イエスとは「神」でありながら、「個別性の形態」を得ている者である。つまり「神」と「個」との間をつなぐ「媒介者」と言える。我々がイエスという「媒介者」を通じて（「理不思議」という「通路」^{パサージュ}を通して）、「神」（統一・根源・生命そのもの）へ帰還できた時、「第三に不変なもの」において、「個」と「普遍」は宥和されるのである。そして、「生命そのもの」が「個的生命」に含まれていることを（あるいは、漂う「風 pneuma」において「個的生命」が在ることを）、我々は理解することができるようになるのである。

第7節、熊楠は、なぜ自己を保持できたのか

何となれば、大日に帰して、無尽無究の大宇宙の大宇宙のまだ大宇宙を包蔵する大宇宙を、たとえば顕微鏡一台買うてだに一生見て楽しむところ尽きず、そのごとく楽しむところ尽きざればなり。

[1903年7月18日付土宜法龍宛書簡]（『全集7』p.356）

熊楠は、「大日（大不思議）」へ帰還する方法を知っていたようである。彼にとっては、顕微鏡一台さえあれば、「生命それ自身」、あるいは「根源的な場所」を覗き込むことができたのだ。自己も他者も、生も死も、全てを包蔵する、いわば「自他が完全に融合した場」を覗き込むことができたのである。しかし、あくまで覗き込むだけである（熊楠が生きている限り、その中へ完全に入り込むことは不可能である）。その身は「現実界」と「大不思議」の「通路」^{パサージュ}＝「理不思議」に置かれていた。熊楠はそこを覗き込み、「理不思議」において「大不思議」から流れてくる「何か」を感じ、掴み取っていたに違いない。

熊楠にとっては、このような作業が無上の「楽しみ」とであると共に、極めて「危険な」作業でもあった。少しでも「気を抜け」ば、「理不思議」から出られなくなる可能性があったからだ。我々の場合、「気を抜け」ば、自己と他者に「分離」してしまう。「理不思議」

へ行くには、相当な集中力と持続力がある。しかし、熊楠の場合、我々とは逆に、常に気を張って自己を保とうとしなければ、「理不思議」から出られなくなってしまうのだ。この点が南方熊楠という人物の、我々とは異なる「特異性」でもあった。

熊楠の愛息・熊弥は17歳で「統合失調症」に罹った。熊楠が楽しみながらも恐れていた「自己と他者の区別が不鮮明になる場」から、熊弥は出ることができなくなってしまったのだ。これはもはや運命の悪戯としか言いようがない。

熊楠は、かろうじて自己を保ち、「狂人」ではなく「奇人」・「変人」に留まることができた。それは、彼の約15年間に渡る、アメリカとイギリスにおける遊学経験のおかげかもしれない。熊楠はこの遊学を通じて、自己を保ち守る術を体得したのである。熊楠は遊学中、『ネイチャー *Nature*』や『ノーツ・アンド・クエリーズ *Notes and Queries*』といった学術誌に、しばしば論文を投稿した。その主たる理由は「東洋固有の文化・風習を西欧人たちに知らしめるため」だったという。この目的のため、熊楠は、西欧の一流学者たちと誌上で、あるいは書簡で論戦を繰り広げた。有名なものに、オランダの学者・シュレーゲルとの「ロスマ論争¹¹⁾」というものがある。この論争で熊楠は、シュレーゲルを完膚なきまでに説き伏せた。このような経験を通じて、熊楠の自己は、次第に（「理不思議」から戻れるほどに）強固なものになっていったと考えられる。そのような意味で、熊楠が、当時のアメリカやイギリスの、「個」を重視する近代合理主義社会に、ある種感化されたことは、彼の人生にとって、非常に重要な意味を持つものであったと言えるのではないだろうか。

第8節、フロイトの「死の欲動」論から

「根源的な場」とは「統一」のことであり、我々人間は、この「統一」へ帰還しようとする（帰還したいと願う）欲望を持っている。フロイトの言葉を借りれば、それは「死の欲動」ということになるかもしれない。フロイトの、いわゆる「死の欲動」論に従えば、

¹¹⁾ シュレーゲル(Gustav Schlegel 1840～1903年)は、オランダの東洋学者で、東アジア関係の学術誌『通報』を主宰していた。シュレーゲルが『通報』誌上で、十七世紀中国の辞書『正字通』にある「落^ロ斯^ス馬^マ」をイッカクであるとしたことに対し、熊楠は「これは誤りで、正しくはノルウェー語のロス(馬)・マル(海)に由来する海馬(セイウチ)のことである」として、シュレーゲルへ書簡を送った。この「ロスマ」を巡るやり取りはしばらくの間続き、ついにはシュレーゲルが降参した。この熊楠とシュレーゲルとの書簡のやり取りが「ロスマ論争」と呼ばれている。[松居 1991 参照]

他者から区別された、絶対に交換不可能な「個人（形態を備えた生命体）」、あるいは、「個別的生命」の帰還先は、「死」であり、我々はそれを求める「欲動」を持っているということになる。つまりフロイトは、個別性を解消した行き先は、「死」であると考えていた。フロイトは、

以前のある状態を復元しようとする、生命ある有機体に内在する衝動は、ひとつの欲動ではないだろうか。

[Freud 1920, 小此木訳 1970 : 172] (傍線—唐澤)

と述べ、さらに

例外なしの経験として、あらゆる生き物は内的な理由から死んで無機物に還るという仮定が許されるなら、あらゆる生命の目標は死であるとしかいいえない。

[Freud 1920, 小此木訳 1970 : 174] (傍線—唐澤)

と説明する。この概念は非常に分かりづらい。なぜなら、個別性を解消した帰還先が「死」であるならば、もはやそこからは何も生じないような印象を受けるからである。しかし、それは我々が「死」というものを、単に「生」と断絶したものとして考えているからである。

「死の欲動」とは、簡単に言えば、他者を攻撃し破壊する、あるいは自己を抹殺して「死」へと至らしめるような衝動である。しかし、他者を攻撃し消し去ることは、自己を消し去ることも意味する。そして自己を消し去ることは、他者を消し去ることを意味する。なぜなら、自己は他者があって初めて自己たり得るのであり、逆も然りだからである。以下で、ヘーゲルが述べるように、他方の自立的存在を廃棄して自己を確立したと思っても、それは自己自身を廃棄することになるのである。

まず、自己意識は他方の自立的な実在を廃棄することによって、自分が実在であることを確信することに、向って行かねばならない。そこで次に、自己自身を廃棄するこ

とになる。というのは、この他者は自己自身だからである。

[Hegel 1807, 檜山訳 1997 : 220]

では、自己も他者も消え去るとどうなるのか。それは端的に、自己と他者が区別される以前に帰還することを意味する。フロイトは、「死んで無機物に還る」と表現している。この「死」は、「生」の単なる終焉（生の停止状態）を意味するのではなく、「生命一般（生命それ自身）」に関わるものであり、再び「生」の創造へとつながるものである。フロイトが「無機物」と表現した為に、どうもそこで全てがストップしてしまう印象を受けてしまうが、おそらくそうではない。フロイトは、個別的生命の「死」を「個別的生命発生以前の状態（生命そのもの）」へ帰還することとして捉えていたと思われる（現にフロイトは、「以前の^{ある}状態を復元しようとする……」と述べている）。要するに、「死の欲動」とは、「生命の基層への帰還欲求」と言い換えることができるであろう。

「生命の基層（根源的な場）」とは、自他未分化の「統一」状態であり、そこから再び自己規定は成される。自己規定とは、自己から他者を「分離」することであり、両者を明確に「区別」することである。我々人間には、この「統一」状態へ帰還したいという欲求と共に、頑なまでに自己を守ろうという意志が備わっている。このいわば「重層構造」こそ、人間の特殊性とも言える。そして我々は、この微妙なバランスを保ちつつ生きているのである。

第9節、「根源的な場」への問いの発生

人間が、正常に生きていくためには、「生命そのもの」とも言える「自他未分化な根源的な場」から立ち上がり、「自己規定」を行わなければならない。我々は、この「根源的な場（統一）」から分離し、各々「個人」の生を生きている。とはいえ、やはり我々は、この「根源的な場」に根ざしてもいる。「個人」の生が、限定（現定）されることによって初めて可能である限り、非限定的である「根源的な場」は、我々と既に関係を持ってしまっているのである。そのような「場」を意識せずに、一生生きていくことは、おそらく不可能であろう。誰しも一度は「自分はなぜこの世に生を受けたのか」、「自分は死んだらどこへ

行くのか」ということを考えるものである。人間以外の動物は、決してそのようなことは考えない。なぜなら、動物は「個別性」というものが極めて稀薄だからである。勿論、動物にも「主体性」は在る。しかしそれは、「全体的生命」の後ろに隠れた状態で在る。木村は以下のように述べる。

人間以外の生きものは、動物も植物も単細胞の生物も含めて、ゾーエー的な集合的・集団的生命の圧倒的な優位のもとに生きている。

[木村 2005 : 9]

動物の群れの行動は、各個体の意志の単なる総和ではない。また動物は、人間と異なり、種の保存のためには「自己犠牲」を厭わない。例えば古来、様々な動物の群れ（羊、牛、鼠など）で、個体数の過剰な増加などに伴う「集団自殺」が報告されている。それらは「全体的生命」あるいは「生命そのもの」からの「力」が強く働いた結果とは言えないだろうか。それは、人間の自殺とはやはり異なる。現代の人間の自殺は通常、自己の意志によるものであり、そこに「全体的生命」からの意志は働いていない（勿論、例えばカルト教団における集団自殺などについては、考える余地は多分にあるが）。

また、動物においては「今（瞬間）」があるのみである。我々人間のように、「過去」や「未来」を持つてはいない。我々人間は、「現在生きていること」を確認するために、それとは「区別」された「過去」や「未来」を作り出す。「現在」ではないもの（過去・未来）を媒介せずには「個的生命（自己）」を意識することはできないのである。しかし、「根源的な場（生命そのもの）」＝「大不思議」においては、そのような「区別」は存在しない。熊楠は次のように述べている。

大日に取りては現在あるのみ。過去、未来一切なし。人間の見様とは全く反す。

[1903年8月8日付土宜法龍宛書簡]（『全集 7』p.392）

熊楠がここで言う「現在」とは、「過去」も「未来」も溶け合った、まさに「今」のことであると思われる。我々が当たり前のように考えている、「過去→現在→未来」という流

れ（時間の矢）は、あくまで「現代社会」に生きる人間のみ、しかも「個」を是が非でも守り生きようとする人間にのみ当てはまるものなのだ。全てが溶け合う「大日（大不思議）」という「根源的な場」においては、日常的時間は存在しない。また「個的生命」の意志より、「全体的生命」あるいは「生命の母胎」からの「力」の方が優位に働く動物においても同様である。そもそも「時間の矢」における「未来」とは、「現在による未来に対する浸蝕 [Lévinas 1948, 原田訳 1986 : 73]」である。つまりそれは「現在」からの予測や投射がなされたものである。それに関わるいかなる手だても欠いている、「絶対に他なるもの」こそが、本来の「未来」なのであろう。

熊楠による「大日（大不思議）」への言及は、我々が至極当たり前だと考えている事柄＝「常識」に、疑問符を投げかける。「常識」とは例えば、上述した「過去→現在→未来」という時間の流れや、自己と他者の「距離」のあり方、あるいは「病（異常）」の定義などである。また、熊楠による「大日（大不思議）」に関する言葉は、我々に、視覚化・対象化不可能な「生命そのもの（根源的な場）」を思索するための重要な手掛りを与えてくれるものでもある。

対象化・合理化可能な「生命」を分析する者には、「終着点」が見えている。しかし、その「終着点」は、「生命」の解明にとっては「袋小路」なのかもしれない。「生命そのもの」は、視覚的に対象化不可能であるため、科学だけでは決して明らかにされることはない。だからと言って、哲学や深層心理学によって完全に明らかにされるものでもない。しかし、この「生命そのもの（根源的な場）」について、徹底的に考え抜く作業を行わなければ、我々の「生命」は極めて無味乾燥なものになるであろう。我々の思索に「終着点」はない。しかし考え続けなければ、人間としてこの世に生を受けた意味がない。人間として自己が在るからこそ、「根源」への問いも在るのである。厄介な道ではあるが、そこを歩き続けることが人間に課せられた宿命でもある。

※本章は、早稲田大学大学院社会科学研究所『ソシオサイエンス No.17』（2011 年 3 月）掲載『南方熊楠の「大不思議論」—根源的な場に関する考察—』を、加筆修正したものである。

参考文献

- ・ 氏原寛・小山捷之・東山紘久・村瀬孝雄・山中康裕・山本格、『心理臨床大事典』、培風館、1992
- ・ 小此木啓吾、『フロイト思想のキーワード』、講談社現代新書、2002
- ・ 木村敏、「あいだ」、1988（『木村敏著作集 6 反科学的主体論の試み』、弘文堂、2001 所収）
- ・ 木村敏、「心の病を考える」、1994（『木村敏著作集 6 反科学的主体論の試み』、弘文堂、2001 所収）
- ・ 木村敏、『関係としての自己』、みすず書房、2005
- ・ Samuels, Andrew・Shorter, Bani・Plaut, Fred, *A CRITICAL DICTIONARY OF JUNGIAN ANALYSIS*, 1986／監修：山中康裕・邦訳：濱野清志・垂谷茂弘、『ユング心理学辞典』、創元社、1993
- ・ 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、『森のバロック』、せりか書房、1992
- ・ Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920／邦訳：小此木啓吾訳、「快感原則の彼岸」、『フロイト全集 6』、人文書院、1970
- ・ Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, 1807／邦訳：榎山欽四郎、『精神現象学（上）』、平凡社、1997）
- ・ 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
- ・ 松居竜五、『南方熊楠 一切智の夢』、朝日新聞社、1991
- ・ Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, 1948／邦訳：原田佳彦、『時間と他者』、法政大学出版局、1986