The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	南方熊楠の思想におけるH.スペンサーの影響について：土宜法竜往復書簡に見える因果論を中心に
Author(s)	Szalay, Peter
Citation	大阪大学, 2015, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/53889
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

博　士　論　文

題目　南方熊楠の思想における
H.スペンサーの影響について
—土宜法竜往復書簡に見える因果論を中心に—

提出年月　　２０１５年６月

言語文化研究科日本語・日本文化専攻

氏名 SZALAY PETER

正誤表

17 頁上から 4 行目　（誤）『総合哲学体系』　→　（正）*Synthetic Philosophy*
35 頁上から 3 行目　（誤）宗教と神学の対立　→　（正）科学と神学の対立
42 頁下から 1 行目　（誤）最良の信仰［つまりキリスト教、訳者］→　（正）最良の信仰、つまりキリスト教
45 頁註 31、1 段落下から 6 行目　（誤）あらゆるものに対する迷信的なおそれの感情によって、聖職者は絶対的な優位を手にした。　→　（正）全ての人の迷信的なおそれの感情によって、聖職者は絶対的かつ有益な優位を手にした。
47 頁下から 7 行目　（誤）一つの生ける神　→　（正）一つの永続なる存在である真の生ける神
98 頁上から 9 行目　（誤）「理不思議」　→　（正）「事不思議」

2015 年 9 月 1 日

南方熊楠の思想における H.スペンサーの影響について
―土宜法竜往復書簡に見える因果論を中心に―

要旨

南方熊楠（1867～1941）は最も知られている日本の民俗学者の一人である。そればかりではなく、彼は 1980 年代以降において、思想家としても注目されている。本論では南方の思想におけるイギリス人思想家、H.スペンサー（Herbert Spencer, 1820~1903）の影響について論じた。なぜスペンサーに注目したかというと、彼は南方の思想形成期に最も注目されていた思想家であったばかりではなく、南方の遊学時代（1887～1900 年）の資料の中でも最も頻繁に出てくる名前の一つであるからである。

先行研究において、遊学時代に西洋の近代科学思想を吸収した南方は、西洋起源の科学思想に飽き足らず、これを援用しつつ東洋的、つまり大乗仏教の思想と融合させて新しい思想レベルに到達するに至った、と述べられている。この過程で、スペンサーは南方に一定の影響を与えたとされるが、その影響は徐々に弱まり、ついに遊学時代の後半で南方はスペンサーと決別してしまったとされている。

先行研究の成果がこのように判断する主な根拠は、本論でも多用した真言宗の僧侶である土宜法竜（1854～1922）との往復書簡であった。つまり、南方は本書簡において、スペンサーを批判しながら、大乗仏教の可能性を語ったとされたのである。この資料に重点を置くことは鶴見和子の『南方熊楠―地球志向の比較学』（1978）以来、南方研究における伝統である。つまり、彼女は、土宜宛書簡は南方研究において最重要資料であると述べた。なぜなら、そこでの主題は仏教ではあるが、議論の中で南方の思想の全貌をつかむことができるからである。以降の南方研究にこれは大きな影響を与え、本資料の重要性を疑う者は誰一人もいなかった。中でも、「南方曼陀羅」、「事の学」などと名付けられた南方が展開したいくつかの議論が注目され、仏教との関わりの中で盛んに論じられてきた。

しかし、筆者はこの往復書簡を数回にわたり精読したと同時に、スペンサーの活動と時代、さらに彼の代表的な著作を検討するにつれ、これまで提示されてきた南方論とはかなり異なった結論を出すに至った。もちろん、筆者の研究の現段階では南方の思想体系全体を論ずることは不可能である。従って、本論では一点にのみ注目して先行研究の是非を問うてみることにした。つまり、19 世紀西洋思想の南方への影響は、これまで考えられてき

た以上に大きく、なかんずくスペンサーの影響は帰国後（少なくとも 1904 年まで）も弱まることはなかったのではなかろうか、という点である。

浅学の筆者がこのような大胆なことを言うのは気が引けるが、①これまで提示された先行研究においては、スペンサーについては詳細な検討がなされていない、②土宜との往復書簡の資料的位置づけに問題があったのではないか、この二点を考慮した場合、先行研究とは異なる結論が導き出されるのではなかろうか、と考えたのである。

この疑問を解消するため、本研究において、南方の思想におけるスペンサーの影響について調査を行った。使用した資料の中で最も重要なものは土宜との往復書簡であるが、それ以外にも南方熊楠顕彰館と南方熊楠記念館の両施設を数回にわたり訪問し、保管されている南方の自筆資料と南方邸に残された書物の調査を行い、資料として用いた。

これらの資料に基づき、南方の思想におけるスペンサーの影響を、南方が東京大学予備門に入学した 1884 年から、土宜との書簡の中で展開される一連の議論が終結した 1904 年までの 20 年間に絞って、検討した。

この問題を明らかにするために、本論ではまず第 1 章から第 3 章において、背景的な説明を行った。つまり、第 1 章で先行研究の成果を述べ、そこでは西洋思想より仏教思想の影響の方が強調されていることを述べた。第 2 章では、東京大学予備門に通う南方が、『東洋学芸雑誌』、*Rōmaji Zasshi* と E.S.モース（Edward Sylvester Morse,1838~1925）の『動物進化論』を読み、そこからスペンサーについて一人の日本人知識人として身に付けるべき情報を得たと述べた。第 3 章では、南方がアメリカで熱心に読んでいた *The Popular Science Monthly* 誌を取り上げ、本誌はスペンサーのために創られたもので、大いにスペンサーの影響を受けたことについて述べた。南方はこの雑誌においてスペンサー的な考え、特に近代科学と宗教の対立について学んだのである。

ついで、第 4 章から第 6 章までが本論の中心的な議論である。第 4 章で、南方の宗教（キリスト教）に関する考えをおさえ、彼がキリスト教を好まなかったか理由を M.モニエル＝ウィリアムズ（Monier Monier-Williams, 1819~1899）著 *Buddhism* を中心に考察した。一言で言えば、キリスト教は「神意説」、すなわち自分の判断や能力が及ばない問題に直面すると、「神の思し召し」的態度をとることを南方が問題視していた。これは南方が東京大学予備門に通っていたころから親しんできた議論であった。彼はモースの『動物進化論』や *The Popular Science Monthly* 等でこのような議論について学んだ。これはスペンサーの議論と基本的に同じである。南方が多感な青年時代をキリスト教国の米英で過ごしたこ

とを考慮すれば、キリスト教に関する研究があっても不思議ではないが、これまで扱われることはほぼなかった。この意味で第 4 章は南方研究におけるキリスト教関連の最初の実証的な考察である。

第 5 章では、第 6 章で行ったスペンサーと南方の考え方の比較の前提として、スペンサーの思想に関する説明を行った。そこでスペンサーにとって、人間には解明できない「不可知」の議論はいかに重要であったかを論じた。最後の第 6 章は本論において最も重要な章である。第 6 章では土宜との往復書簡に見える南方のスペンサー理解を丁寧に考察した。その結果明らかになったのは、南方の言葉、考え（思想）の中にはこれまで考えられてきた以上にスペンサーの思想の痕跡が見られるということである。そしてそれは表面的なものではなく、南方の思想を根本的に決定づけるものであったのである。

先行研究では、南方は帰国後（特に 1900~1904 年）「西洋と東洋の結合の夢」を見るようになった、と述べられている。これは具体的にどういうことを意味するかというと、南方は大乗仏教（真言宗）の世界観に近代科学的因果律と進化論を取り入れ、全宇宙を含む「ダイナミック」で、「エコロジカル」な思想を創り上げた、ということである。つまり、南方は進化だけではなく、進化と退化の両方を融合した世界観を説き、その中であらゆる生命現象の関係性に注目した。さらに、近代的因果律を仏教の因果論と読み替え、「萃点（すいてん）」という方法論・学問モデルを創り上げたという。そして土宜との書簡の中で解き明かされた「萃点」と「南方曼陀羅」の思想は南方のその後の活動に現れていると論じられている。

その過程で、今まではその近代的・科学的因果律は漠然としか論じられず、南方が誰の影響を受けてそれを説いたかはほとんど検討されてこなかった。しかし、そこにこそスペンサーの決定的な影響が見られることが本研究で明らかになった。

土宜宛の書簡の中には様々な話題が出てくるが、本論では因果律とそれに基づく科学に関する話題に焦点をあてた。このテーマに関する南方の言葉をまとめてみると、次のようになる。1893～1904 年の日本社会（特に仏教僧侶社会）には科学と科学教育が最も必要である。科学は社会の発展とそれに伴う人間の幸福と結びついている。南方は科学の重要性と万能性を強調する一方で、科学的事実はあくまでも相対的であると述べた。なぜなら、科学者が諸現象の理由とする原理は最終的なものではないからである。つまり、因果の連鎖は永久に続き、いつまでも最初の原因は分からない。しかし、科学によって最初の原因、つまり「絶対的」は知りえないとしても、それを実在するものとして認めざるを得ない。

科学はこの究極の神秘を解明することはできないため､真言宗は科学を怖れる必要がない。むしろ真言宗の非科学的な要素を排除してくれる科学を歓迎するべきである。南方は上記の議論を土宜宛書簡の中で何度も繰り返し述べた。

この議論において、南方は科学の万能性を強調している。そのため、土宜が取り上げた「理外の理」、つまりオカルト、夢、幽霊等の問題に対しても南方は合理的な説明を行っていた。なぜなら、南方の考えでは、現今説明が付かない現象があっても、それに対する説明がないわけではない。単にそれを解明できる学問的手段がまだないということになるのである。

この議論にはスペンサーの影響が少なからず窺える。つまり、スペンサーは科学の最重要性を訴えてはいるが、科学的事実はあくまでも相対的である。なぜなら、「第一原因」となる「不可知」は「絶対的」で、完璧で、因果律と時間、空間を越えたものであるからである。そのため、経験と因果律に基づいて思考する人間は、「第一原因」を実体のあるものとして把握することができないのである。しかし、人間は思考する際、事象には原因を求める。そして全ての事象に原因があると考えている。そのため、原因の連鎖の最初に「第一原因」を想定せざるを得ない。それは人間の能力を超えるもので、全く把握できないが、合理的に考えるとそれを実在するものとして認めざるを得ない。この「第一原因」を科学は解明できない。そのため、この究極の神秘については宗教に任せるしかない。他方、この「第一原因」＝「不可知」の存在さえ認めてしまえば、それ以外の事象は（幽霊等を含めて）全て合理的に説明できる。

このように南方が、土宜に向かって繰り返して述べた議論はスペンサーの議論そのものとも言えることが本研究で明らかになった。

「不可知」以外のものは、因果律に基づいているため、必ず説明出来るとするのはスペンサーの立場である。先行研究では、南方が帰国後に熊野の森にこもって精神的に不安定な状態に陥り、幽霊を見たとされ、このような神秘的な経験を基に南方は、オカルトの研究に挑んだ、と述べられている。しかし、ここで注目すべき点は、南方がその説明において因果律に従わない「理外の理」を認めたわけではない。彼はオカルトや幽霊、夢からも科学的な原理を探し求めていた。つまり、スペンサーと全く同じ立場に立っていた。

南方は、仏教の因果・因縁・輪廻は科学の説明と完全に一致しているため、仏教と科学の調和はありうるものであると、土宜に訴えていた。というのも、南方が因果・輪廻・因縁を口にする時、それは本来の仏教における意味ではなく、単に「一因に一果がある」こ

とを意味していたからである。南方研究において、このような指摘をしたのは本論が初めてである。

南方は先行研究で指摘されているように、確かにスペンサーの進化論について全面的に賛成していたわけではない。しかし、スペンサーの進化論以前、南方は彼が語った因果律、特に *First Principles* の前半、「不可知」の部分に大きく影響されたこと、そして、スペンサーのこのような影響が、1904 年までは確実に見られるということを本論で明らかにした。

About the Impact of Herbert Spencer on the Thought of Kumagusu Minakata: Focusing on the theory of causation seen in the correspondence with Hōryū Toki

Abstract

Kumagusu Minakata (1867-1941) is one of the most a renowned folklorist of Japan. He is not only that, but ever since 1980's, he is looked at as a philosopher of the changing age of Meiji period, who tried to make a new interpretation of the Universe by combining the Western idea of causation with that of the Buddhist world view.

In this thesis, I have discussed the impact of the ideas of British philosopher Herbert Spencer (1820-1903) on Minakata's thought. I focused on Spencer because he was not only the most prominent figure of the second half of the 19th century, but because he is also one of the most commonly reappearing figures in the letters and writings of Minakata during 1884 and 1904, which period is thought to be the time when most of Minakata's ideas took their forms.

Previous inquires about the thought of Minakata agree on that, that Western thought had a very definite impact on his ideas of the Universe, especially in his younger days. However Minakata being unsatisfied with the limitations of Western philosophy and science, took what he considered worthy of it and implemented that into Mahāyāna philosophy. It is agreed on that Spencer was one of the most influential figures in the younger days of Minakata, however, during his process of assimilation of Western ideas into the Mahāyāna philosophy, he did not include Spencer in that and by the late 1890's, Minakata completely parted with the philosophy of Spencer.

This conclusion was drawn almost solely based on Minakata's correspondence with *shingon*-sect priest Hōryū Toki. Ever since the

research of Kazuko Tsurumi, this correspondence had been looked at as the most important data regarding Minakata's thought. According to Tsurumi, although this correspondence is with a Buddhist priest, and thus mainly deals with topics surrounding Japanese Buddhism, in the course of the discussion, almost every aspect of Minakata's ideas about the Universe can be clearly seen. However, because of the nature of the text, the conclusion drawn from it was that Minakata was heavily influenced by Buddhist ideas. And since than many researchers tried to reveal Minakata's Buddhist concept of the Universe.

However, when I read these letters while at the same time researched about the ideas of Spencer, I arrived at the conclusion, that Western thought had much greater impact on Minakata than Buddhist philosophy. In this thesis I did however not cover the effects of Western thought in general on Minakata, but instead focused on Spencer only. And doing so, I arrived at the conclusion that he had a much greater and much longer lasting impact on Minakata's ideas of the Universe than it was thought before.

In my research, along with the above mentioned correspondence with Toki and several works of Spencer, I used some previously hardly discussed materials as well. I conducted research several times at research center, Minakata Kumkagusu Kenshōkan and museum, Minakata Kumagusu Kinenkan, where I worked with Minakata's notes, manuscripts, books and diaries.

My thesis is divided into 6 chapters. In the first chapter I introduced the previous researches about the topic and explained how much more stress was laid on the impact of Buddhist philosophy on Minakata's ideas than that of the Western thought.

In the second chapter, I took a look at the magazines of *Tōyō Gakugei Zasshi* and *Rōmaji Zasshi*, and also the work titled *Dōbutsushinkaron* by Edward Sylvester Morse (1838-1925). Based on these, I discussed how

Spencer appeared in these materials that Minakata's had read during his days in Tokyo and what impact that might have had on him.

In the 3rd chapter, I discussed the *The Popular Science Monthly*, a magazine which Minakata was enthusiastically reading during his time in America and which was famous about being heavily influenced by Spencer and evolutionist ideas in general. I discussed the importance of Spencer in the life of the magazine and what Minakata has learned from there.

These first 3 chapters therefore are mainly about the age in which Minakata had lived and about the leading ideas of his time.

The second half of thesis deals with the correspondence with Toki. In chapter 4, I picked up a single letter by Minakata in which he criticizes Monier Monier-William's *Buddhism*. By taking a look at this, we could see Minakata's basic ideas about Christianity and religion in general. And what we have seen was that Minakata was against the theological approach regarding the interpretation of the Universe and he was especially critical about the Christian idea of God, while at the same time stressed the importance of logical explanations of the Universe and that of science. This discussion leads straight to the 6th and final chapter of this thesis, where I looked at the whole of the above mentioned correspondence with Toki, but before that I took a short break to explain a few things about Spencer's ideas in chapter 5.

In chapter 6 I have discussed, that Spencer's idea of causation and that of the Unknowable had very significant impact on Minakata.

In the correspondence with Toki, Minakata speaks of the reconciliation of religion (*shingon*-sect) with science. While at the same time, he explains the relativity of all scientific truth.

He explains that everything is under the work of natural laws and obey the law of causation. However, these causes and laws of nature which science clarifies are not "real" causes as such, but only broader

definitions of the phenomena of the Universe. And that is because man does not know, and cannot ever know the real cause of things, in other words the “First Cause” in the chain of consequences. While at the same time, man cannot escape the concept of the First Cause. And because of the existence of this First Cause, there will be always a place for Religion, because no matter how much man learns about the workings of Nature, this final enigma will always remain.

And according to Minakata, that is exactly why Buddhism should not fear science but welcome it and let it cleanse the teachings of Buddhism from the outdated dogmas and false superstitions. While at the same time, scientists, as long as they realize that everything is relative and not absolute, can continue their work of interpreting the Universe.

In this thesis, I proved that this argument of Minakata is significantly affected by what he had learned from Spencer.

目次

序論 III

1. 先行研究と本論の主題 1

1.1 鶴見和子『南方熊楠—地球志向の比較学』 1

1.2 松居竜五『南方熊楠—一切知の夢』 5

1.3 『南方熊楠を知る事典』 7

1.4 原田健一『南方熊楠—進化論・政治・性』 10

2. スペンサーの思想との出会い 13

2.1 スペンサーと日本 13

2.2 『東洋学芸雑誌』 18

2.3 モース著『動物進化論』 24

3. *THE POPULAR SCIENCE MONTHLY* 28

4. 南方とキリスト教 37

4.1 南方の宗教観の問題 38

4.2 モニエル＝ウィリアムズと仏教 39

4.2.1 *Buddhism* について 39

4.2.2 異教との対面 41

4.3 南方と *BUDDHISM* 44

4.3.1 *Buddhism* の評価 44

4.3.2 Buddhism の訳と解説 46

4.3.3 仏教と宗教の定義 47

4.3.4 自力と他力 51

4.3.5 南方のキリスト教批判 52

4.4 まとめ 53

5. ハーバート・スペンサーの思想について 56

5.1 PROGRESS: ITS LAW AND CAUSE 58

5.2 FIRST PRINCIPLES 63
5.3 RELIGION: A RETROSPECT AND PROSPECT 69
6. 土宜法竜との書簡におけるスペンサー 73
6.1 第 1 期、ロンドン（1893～1895 年） 73
6.1.1 南方の科学教育論とスペンサー 74
6.1.2 スペンサーにおける因果律と南方 79
6.1.3 理外の理 84
6.1.4 南方の因果論に対する土宜の批判 87
6.2 第 2 期、和歌山、那智（1900～1904 年） 91
6.2.1 真言宗と科学 91
6.2.2 南方の因果論と「不可知」 94
6.2.3 不可知と大日 102
結論 108
参考文献表 114
図表目次 120

序論

筆者と南方熊楠（1867～1941）[1]の付き合いが始まったのは、修士論文を執筆中に、彼の代表作である『十二支考』[2]を読んだ時であった。圧倒される博覧強記に加え、あのふざけた口調は衝撃的であった。修士論文を書き終えた夏、南方熊楠記念館を訪ね、南方の温もりを感じ、彼の世界に一層関心が強まったのである。

以降、南方に関する研究書を読むようになり、 彼は様々な角度から研究されていることを知るようになった。その過程で、現在の南方研究は 19 世紀から 20 世紀初期に至る時代において西洋で発達した近代科学とアジア的な伝統、特に大乗仏教の思想との関わりでなされていることを知るようになった。つまり、西洋の近代科学思想を吸収した南方は、西洋起源の科学思想に飽き足らず、これを援用しつつ大乗仏教の思想と融合しながら新しい思想レベルに到達する過程にあった、というものである。先行研究の問題点については後述するが、先行研究を検討する途次において、さらに本研究でも最重要資料として用いた土宜法竜（ときほうりゅう）（1854～1922）との往復書簡[3]を精読するにつれ、一点の疑問が生じるようにな

---

[1] 南方は 1867 年、和歌山に生まれた。1884 年、東京大学予備門に入学した。1886 年、同施設を中退して渡米し、大学入退学を繰り返しながら研究し続けていた。1892 年、イギリスへ渡った。その翌年から、*Nature* 誌の読者投稿欄へ送った手紙の掲載を皮切りに、同雑誌へ頻繁に意見・研究ノートを寄せるようになった。同時に、大英博物館の図書室で研究を続けていた。1898 年の年末、何度か事件に巻き込まれた結果、図書室から追放された。翌年はサウス・ケンジントン博物館と大英自然史博物館に研究の場を移し、*Notes & Querries* 誌へのデビューを果たした。1900 年、詳細不明な理由で南方は帰国した。心をイギリスに残した南方は、その後数年間、和歌山県、那智・勝浦を中心に植物・隠花植物を蒐集しながら、イギリスの雑誌へ、記事と手紙を書き続けていた。1904 年、南方は身を田辺へ移し、同年からは、『東洋学芸雑誌』と和歌山の地方紙を中心に日本語での記事を投稿し始めた。1906 年に結婚し、以降は田辺に永住した。1907 年から研究の場であった熊野の森に迫る危機を感じ、神社合祀反対運動に取り込んだ。他方、1911 年、日本民俗学の創立者である柳田国男（1875～1962）と文通を開始し、日本での研究活動は一層活発になった。1926 年、『南方閑話』、『南方随筆』、『続南方随筆』を相次いで発表した。同時に菌類、粘菌、藻等の研究と神社合祀反対運動も続けていた。1929 年、粘菌研究者でもあった昭和天皇に和歌山県田辺湾の神島（かしま）で進講をした。以降、1941 年に亡くなるまでは、執筆活動を控え、自宅で研究し続けていた。南方は、生涯においていくつかの教育・研究機関から招聘されたこともあったが、在野の学者であり続けた。（詳細は飯倉照平『南方熊楠―梟のごとく黙坐しおる』［ミネルヴァ日本評伝選］ミネルヴァ書房、2006 年を参照。）

[2] 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』全 12 巻、平凡社、1971～1975 年（以下『南方熊楠全集』）。『十二支考』は第 1 巻に収められている。

[3] 往復書簡のすでに活字化された分は、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』）と奥山直司・雲藤等・神田英昭編『高

った。

この書簡の相手は真言宗の僧侶であるため、書簡の内容は当然ながら仏教中心になり、多くの仏教用語が出てくる。そのため、南方は仏教思想家に見えてしまう。事実、多くの先行研究はこの様な見解に至った[4]。しかし、南方の 14 年間にもわたった留学はインドでもチベットでもなく、アメリカとイギリスであった。彼の思想にはむしろ西洋思想の影響の方が大きかったに違いないと考えた方が自然なのではなかろうか。筆者の疑問とはこの点であった。

筆者はヨーロッパ人として南方のテキストを読み、仏教の知識がほぼ皆無であるためかもしれないが、彼のテキストに現れる思想は仏教よりむしろヨーロッパ的経験主義に基づいているように感じたのである。その中でも、19 世紀のヨーロッパで一世風靡した H.スペンサー（Herbert Spencer, 1820~1903）[5]の影響は際立っている。

山寺蔵南方熊楠書翰―土宜法龍宛 1893-1922』藤原書店、2010 年（以下『高山寺書翰』）の二つに収められている。

[4] 例えば、橋爪博幸『南方熊楠と「事の学」』鳥影社、2005 年や環栄賢「熊楠マンダラ―南方熊楠の宗教、哲学、科学観」荒俣宏・環栄賢編『南方熊楠の図譜』青弓社、1991 年等はこの傾向を見せている。

[5] スペンサーは 1820 年、イギリスのダービーに生まれた。爺、父、二人の叔父も教師という教育者の家系であった。彼は幼いころは父と叔父のもとで学び、彼らの極端な自由主義が身についたようである。スペンサーは叔父に薦められた大学への進学を断り、17 歳で鉄道技師として働き始めた。同時に執筆活動も行っていた。ついに 1848 年、叔父の紹介でスペンサーはラジカルな *Economist* 誌の副編集長となった。1851 年で最初の本である *Social Statics* を発表した。それに現れた極端な自由主義は思わぬ反響を呼んだ。以降は知り合いが続々と増え、T.H.ハクスリー（Thomas Henry Huxley, 1825~1895）や J.ティンダル（John Tyndall, 1820~1893）等とも 1852 年に友情を結ぶに至った。1853 年に叔父の遺産を相続し、仕事を辞め、執筆に専念するようになった。1855 年に二冊目の本、*The Principles of Psychology* を発表した。しかし、精神的な負担のため体調を崩してしまい、生涯治らなかった。そのため、以降は彼の仕事はますます遅くなる一方であった。そんな中で、1860 年から世界の事物を貫く哲学シリーズ、*Synthetic Philosophy* を企画した。第 1 巻の *First Principles* は 1862 年に発表された。しかし、最初はさほど注目されなかったようである。他方、1861 年に発表された *Education* はベストセラーとなり、何ヶ国語にも翻訳された。1864 年と 1867 年に *The Principles of Biology* の 2 巻本を発表した。つづいて、*First Principles* を訂正し、第 2 版を出し、*The Principles of Psychology* の 2 巻本を 1870 年と 1872 年に発表した。E.L.ユーマンズ（Edward Livingston Youmans, 1821~1887）との約束で、1873 年に *The Study of Sociology* を出した。これはユーマンズの *The Popular Science Monthly* 誌とイギリスの *Contemporary Review* 誌にも連載され、好評であった。スペンサーの人気は本書のお陰で一気に上がり、過去の著作も再評価された。1877 年から 1896 年までシリーズの残りの *The Principles of Sociology* と *The Principles of Ethics* を不定期で発表し続けていた。スペンサーは生前、世界でもっとも影響力があった思想家であったと言っても、決して過言ではない。スペンサーは南方と同様、一生在野の学者であった。(スペンサーに関しては Taylor, Michael.

上記の通り、南方の独自性を前面に出す先行研究の傾向は、彼の西洋で得た知識と大乗仏教の融合・統合に重点が置かれている。その過程で、スペンサーは南方に一定の影響を与えたとされるが、その影響は徐々に軽減し、ついに南方はスペンサーと「決別」してしまったとされる。土宜宛の書簡にあれほど頻繁に現れるスペンサーと、多くの論者が言うように南方は本当に決別してしまったのであろうか。先行研究が言う「決別」の時期（南方がイギリスへ渡ってから間もなくの時期であるという）以降においても、南方がスペンサーや彼の思想について所々で言及するのはなぜであろうか。さらに、南方が帰国した後、彼の思想に対する大乗仏教の影響は否定できないとしても、基本的な学問的信念に依然としてスペンサーが後を引いているのではなかろうか。

このような疑問が消えることはなかった。もちろん、浅学の筆者に南方の学問や思想の体系を論じることは不可能であるとしても、小さな問題かもしれないが、少なくともスペンサーと南方の関係だけでも明らかにしたいと考えるようになった。おそらくこの問題に関する調査は、将来的に南方の学問体系そのものの評価にも関わるのではなかろうか、という期待もあるが、現段階では不明である。

なぜスペンサーに注目するかというと、南方の思想形成の時期にはスペンサーは世界で最も流行していた思想家であったからである[6]。さらに、南方の遊学中（つまり彼の思想形成期）の資料の中で、スペンサーの名は最も頻繁に出てくる名の一つである。すなわち、南方に最も影響を及ぼした思想家の一人であったと思われるからである。

本論の目的は南方の思想の全貌を解明することではない。そうではなく、本論の目的は、南方の思想においてイギリス人哲学者スペンサーは、少なくとも「南方曼陀羅」が展開された 1904 年までは、重要な一面を占めていた点を実証的に究明することである。

スペンサーの思想を扱う事は決して容易ではない。なぜなら、彼が説いた「進化論」は単なる学説ではないからである。それは「進化」を軸に、「可知・不可知」、「科学・宗教」等の様々なキーワードが絡み合って織り成す哲学である。そのため、南方の思想におけるスペンサーの影響を検討する際、上記のキーワードを取り入れながら検討する必要がある。その中でも特に重要なのはスペンサーが考えていた因果律である。南方の「進化」の概念に対する言及を取り上げるだけでは不十分なのである。

The Philosophy of Herbert Spencer. London: Continuum, 2007 と山下重一『スペンサーと日本近代』御茶の水書房、1983 年を参照。)

[6] スペンサーの諸著作は 100 万部以上の売り上げを誇った。これは哲学者・思想家においては前代未聞である。（Taylor, *op. cit.*, 4.）

以上を踏まえ、本論ではこれまで公表された先行研究に依拠しながら、これまでの研究において南方の思想におけるスペンサーの問題が必ずしも明確にされていない点に注目する。すなわち、南方はどのようにスペンサーと出会い、それは彼にどのような影響を及ぼしたかを明確にする。

本論は、第 1 章でまず先行研究の成果とその内容について述べることとする。ここで先行研究での西洋思想の位置づけを確認する一方、これまでスペンサーに関してどのような指摘がなされてきたかをまとめる。

第 2 章では南方が青春を過ごした時代の風潮（エートス）に触れ、スペンサーが日本にどのような影響を及ぼしたかについて述べる。さらに、南方は東京大学予備門に通いながら、東京大学関連刊行物、『東洋学芸雑誌』、*Rōmaji Zasshi* と E.S.モース（Edward Sylvester Morse,1838~1925)の『動物進化論』[7]を読んでいたが、これらによって、スペンサーはどのように南方に紹介されたかを検討する。南方の遊学以前の資料は限られているため、彼のスペンサーとの出会いを語るのは困難であるが、時代の状況を踏まえ、蓋然性の高い仮説を提案することができると思う。

第 3 章では、スペンサーのアメリカでの普及に絶大な役割を果たした *The Popular Science Monthly* 誌を取り上げる。本誌は、その重要性が認められながら、これまでの研究ではほとんど取り扱われてこなかった[8]。本誌の紹介の後で南方が写した一つの記事を取り上げ、南方は本誌を読むことによって、スペンサー的な考え方を身に付けたということについて述べる。

第 4 章では南方の宗教観に注目する。スペンサーにとっては宗教と科学の対立とその調和の可能性は大きな問題であった。そのため、科学的因果論と対照する意味においても、南方の宗教理解を知る必要がある。本章では南方の M.モニエル＝ウィリアムズ（Monier Monier-Williams, 1819~1899）著 *Buddhism*[9]に対する批判を中心に分析を行い、南方が考えた宗教（キリスト教）について述べる。南方の宗教の理解の根底にはモースや *The Popular Science Monthly* 等から学んだスペンサー的な、科学主義的な見解があるという点に注目する。

第 5 章ではスペンサーの著作から彼の科学、宗教、哲学に関わる三つを紹介する。その

---

[7] エドワルド・エス・モールス口述、石川千代松筆記『動物進化論』東生亀治郎、1883 年。
[8] 第 3 章、註 1 参照。
[9] Monier-Williams, Monier. *Buddhism: In Its Connexion with Brāhmanism and Hindūism and in Its Contrast with Christianity*. London: Murray, 1889.

中でも特に彼が考えていた因果律とそれから導かれた不可知論に注目する。これは、先行研究ではスペンサーに対する説明が十分になされてこなかった点を踏まえ、彼の思想の中核を知る上で必要な作業である。さらに、第 6 章で行う南方とスペンサーの思想の比較のために必要不可欠の作業となる。

第 6 章では南方と土宜の間で交わされた書簡の分析を行い、その中からスペンサーに関する、またはスペンサーの見解に近い言葉をいくつか取り上げる。この検討を通し、南方の思想において、スペンサーは極めて重要な位置を占めていたことを論証する。先行研究では本往復書簡に基づいてスペンサーの影響が否定されたにもかかわらず、本研究では逆に本資料におけるスペンサーの影響に注目し、新たな見解を提示する。さらに、先行研究では大乗仏教の影響を象徴すると考えられていた、いわゆる「南方曼陀羅」とスペンサーの関係を明らかにする[10]。

それでは、本題に移ろう。

[10] 本論の第 2 章第 2 節と第 3 章は拙著「南方熊楠の思想形成における『東洋学芸雑誌』と『ザ・ポピュラー・サイエンス・マンスリー』」『日本語・日本文化』第 42 号、2015 年、第 4 章は拙著「Sir M. Monier-Williams のキリスト教護教論と南方熊楠の宗教観―土宜法竜との往復書簡を中心に」『一神教世界』第 5 号、2014 年に基づいている。

1.　先行研究と本論の主題

南方の論文・記事の独特な味とユーモアは生前からよく知られていた。しかし、彼の学問的評論は長い間ほぼ皆無で、中山太郎が 1943 年に発表した『学界偉人―南方熊楠』[1]を始め、南方の伝記だけが数多く発表された。その理由の一つは、どうしても人の注目を引いてしまう南方の伝説的な挙動であった。しかし、南方の没後 40 年が経つと、一大転機が訪れた。鶴見和子が『南方熊楠―地球志向の比較学』（1978 年）[2]を著したのである。

1.1 鶴見和子『南方熊楠―地球志向の比較学』

鶴見は南方と土宜の往復書簡に注目し、従来体系性と論理性に欠けていると言われた南方の学問を解く鍵はそれに隠されていると訴えた。

> 土宜宛書簡は、相手が学僧であるから宗教が主題であることは当然である。しかし、これらの書簡のおもしろさは、仏教を軸として世界の諸宗教を比較していること、そして、比較宗教論が即科学論になっている点にある。（中略）たしかに、南方はその理論なり方法論なりを論文の形では発表しなかった。しかし、かれは、土宜法竜宛書簡の形で、かれのすべての仕事を貫く方法論と、壮大な理論構築へのこころざしとを語ったのである。そのいみで、わたしは土宜宛書簡を、南方の理論志向を探るための最も重要な作品として評価する[3]。

その中でも、鶴見は特に「南方曼陀羅」[4]と名づけた一つの絵図（6.2.2.、99 頁参照）と

---

[1] 中山太郎『学界偉人―南方熊楠』富山房、1943 年。

[2] 鶴見和子『南方熊楠―地球志向の比較学』（日本民俗文化大系、第 4 巻）講談社、1978 年。本論では最も普及している講談社文庫版（1981 年）のページ数を示す。

[3] 鶴見（1981）、前掲書、206 頁。

[4] この絵図のネーミングについて鶴見は、「この南方の絵図を、中村元博士にお目にかけたら、『これは、南方曼陀羅ですね』と即座にずばりいわれた。そこで、わたしも、中村博士にならって、これを『南方曼陀羅』と呼ぶこととする。曼陀羅、今日の科学用語でいえば、モデルである」と説明している（鶴見[1981]、前掲書、82 頁）。つまり、この絵図に「曼陀羅」と名づけたのは南方本人ではなく、鶴見と仏教学者である中村であったことには注目する必要がある。さらに、「中村さんは『自分は熊楠はよんでいません』とおっしゃった。あれを見て『ああ、これは《南方曼陀羅》でございますね』と、

その説明に注目した。

南方は、ヨーロッパ近代の科学を学ぶことによって、大乗仏教の思想に独自の解釈を与えた。真言曼陀羅（まんだら）を「南方曼陀羅」に読み替えた。自然及び人間世界の森羅万象は、すべて原因結果の連鎖でつながっている。それはしかし、漫然とすべてがすべてに関係がある、ということではない。ある一つの場面をきりとると、そこにはかならず、その中のすべての事象が集中する「萃点（すいてん）」があり、その萃点に近いところから、しだいに、近因と遠因とをたどってゆくことができる。南方は、大乗仏教の世界観を、ものごとを原因結果の連鎖として示す、科学的宇宙観として、解釈し直したのである。この世界観にもとづいて、南方は、あらゆる国、あらゆる地域、あらゆる民族、あらゆる時代の民俗、風習、民話などの異同と、その異同の起源とを究明しようとした。

かれが、粘菌に対して抱いた異常なほどの関心もまた、この「南方曼陀羅」の発想と関係がある。粘菌は、植物でもあり動物でもある。動物と植物との結節点であるという意味で、また、生命の原初的形態であるという意味で、自然と人間との関係の萃点にあると言ってよい。大乗仏教は、人類に対象を限らず、人類を含むすべての生類のあいだの因果関係をその宇宙観の中に包蔵（ほうぞう）していると南方は考えた。南方が粘菌の研究と、比較民俗学との間をゆきつもどりつしたのは、二兎を追ったのではないとわたしは考える。それは「南方曼陀羅」の示すかれの宇宙観の帰結であるように思われる[5]。

このように、鶴見は南方の生物学研究と民俗学研究を「南方曼陀羅」と「萃点」の思想のもとで関連づけたのである。彼女は特に「萃点」に注目し、後に『南方熊楠・萃点の思想』[6]の中でより詳しく説明している。

なぜ南方がこのような西洋と東洋の思想が入り混じった「南方曼陀羅」を創り上げるに至ったかというと、「南方は、幼少年時代の体験と、写経と、読書とによってかれの中に根づいた大乗仏教（真言密教）を根として、ヨーロッパ思想に対決した」[7] からであると

即座におっしゃった。だから私がびっくりしたの」と、松居竜五との対話で鶴見は語っている。（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』2001年、藤原書店、166 頁。）

[5] 鶴見（1981）、前掲書、23~24 頁。

[6] 鶴見（2001）、前掲書。

[7] 鶴見（1981）、前掲書、20 頁。

鶴見は説明している。つまり、「父母からは真言大日如来の信仰を、町の教育者たちからは心学の訓えを、物語のかたちで、しっかりと植えつけられた。その根が深かったからこそ、西欧の科学・合理主義と出会ったときに、火花を散らしてたたかうことができた」[8]、と鶴見は述べている。

鶴見の考察をまとめてみると、次のようになる。南方は両親の影響で幼いころから真言宗の教育を受けていた。これは彼に深く根づき、その世界観を決定した。後に、ヨーロッパの科学との出会いの際、真言宗の世界観を西洋の科学的な世界観と対決させた。その結果として、南方は仏教の世界観を残しながら、その因果論を科学的因果律に読み替えた。このように南方は「科学の根底にある世界観として大乗仏教を再解釈しよう」[9]とした。そこで南方はさらに粘菌の研究による成果を用い、「南方曼陀羅」という学問モデルを創り上げた。そしてこの鶴見が提示した「南方曼陀羅」に現れる考え方は、彼のすべての論文・記事と行動の裏に働いていた動機・思想であったという。つまり、鶴見は「南方曼陀羅」と「萃点」を南方の思想体系の鍵としてとらえ、その根源には大乗仏教の知識と粘菌研究から得た生態学的（エコロジカル）な考え方の二つがあったと述べている。

鶴見のこの壮大な仮説は南方研究の新しい展望を開き、その後の発展に強烈な刺激を与えた。多くの研究者は彼女の研究に触れて初めて南方に興味を持つようになった。そのため、鶴見の研究は後の研究の出発点となった。この功績は大きい。

しかし、ここで注意しなくてはならないのは、鶴見の南方の思想の根底に大乗仏教があるという指摘は、大乗仏教資料の精微な調査に基づくものではなく、一つの仮説として提示されたに過ぎない点である。鶴見以降は数多くの研究者が「南方曼陀羅」と南方の思想における仏教の問題に挑んだが、彼女の仮説が証明されたとは言いがたい[10]。

その理由の一つは、現存する資料の中で、南方と土宜との間に交わされた書簡は、南方の思想を知る上で余りにも重要視されてきたことである。鶴見も指摘するように、土宜は仏教者であり、彼との議論が仏教の問題に関わっていたことは、何ら不思議ではない。にもかかわらず、鶴見はそこで南方の思想の全貌が現れると考えていた。このような考え方は余りにも楽観的なのではなかろうか。その資料のみが存在する状況の中で、それにのみ

---

[8] 同書、115~116 頁。

[9] 同書、210 頁。

[10] 例えば、白川歩「密教と現代生活―南方熊楠・土宜法龍往復書簡を中心にして」『密教文化』第 204 号、2000 年、奥山直司「南方熊楠と大乗仏教」『大法輪』77 巻（6 号、8 号）2010 年等がある。

依存し、南方の思想の全体像を描き出そうとすることは明らかに問題があるのではなかろうか。もちろん、南方の思想において仏教が重大な要素である点は否定できないとしても、それを中心に全体が構築されたことは、未だ確固たる証拠をもって証明されたわけではない。

土宜との書簡では仏教用語が次々と出てくる。しかし、筆者は南方の仏教の知識を確認せず、用語をその一般的な意味で解釈するのは誤解を招くと考える。なぜなら、これらの用語を南方はかならずしも本来の意味で使っていると限らないからである。その理由の一つは、この書簡が交わされた時代ではまだ多くの西洋思想と科学に関する言葉の訳語が定まっていなかったことにある。事実、南方が十代に読んでいた『東洋学芸雑誌』（2.2 参照）には、一時毎号ごとに新しく提案された訳語のリストが載せられていた。そのため、南方は多くの場合、議論を展開するにあたり、自分で用語を訳さざるを得なかった。その際、相手は仏教者であるから、彼に対する説明で最も手早い方法は仏教用語をもって説明することであった。このような南方の仏教用語の彼なりの理解と使い方についてはほとんど論じられていない。土宜との書簡の有する、研究のテキストとしての重要性を筆者は否定していない。というより本論もそれを大いに利用している。筆者は本論では、南方が使用する仏教用語、たとえば、輪廻、因果、不可得等の背後に見える思想に注目する。そして、その裏には南方がそれまでに読んだ西洋思想の影響が確かにあることを明らかにする。しかし、それを全て扱うのは、現段階において浅学の筆者には非常な困難を伴う。従ってとりあえず、当時の西洋思想の代表者、そして当時南方に最も影響を及ぼしたと思われるスペンサーに注目するのである。

鶴見はスペンサーに全く触れていないわけではない。彼女は、ハクスリー、スペンサー、J.G.フレーザー（James George Frazer, 1854~1941）等の名を挙げ、南方がこれらの「世界的に知られた思想家たちと、同じ場所、同じ文化の中に棲む同時代人であったことは、重要」[11]であったと指摘している。他方、鶴見は南方が土宜宛て書簡で展開した「比較宗教論」に触れ、南方がスペンサーの社会進化論に対して否定的であったと述べている。

> 南方の比較宗教論の根底にあるのは、社会進化論批判と、それに基づく進歩史観の否定である。「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えど、受け取りがたし。……故（ゆえ）に世界ということ、

[11] 鶴見（1981）、前掲書、38 頁。

その開化の一盛一衰は、到底夢のようなものにて、進化と思ううちに退化あり、退化するうちにも進歩あるなり」[12]

南方は、社会および精神の進化と、生物および物質の進化とを、同日に論じることはできないと考えた。しかし、生物にかんしても、進化の側面と退化の側面があるのだから、エヴォルーション（evolution）ということばは、進化論と訳すよりも、「進化退化を兼ねて変化とか転化とかいうべし」と卓見を披瀝（ひれき）する[13]。

鶴見は上記の南方の指摘を中国の革命思想家である章炳麟（しょうへいりん）（1869～1936）が述べた見解と比較し、「両者とも大乗仏教に立脚した点は共通している」[14]とスペンサー批判と大乗仏教的な世界観の関連性に注目した。鶴見のこの指摘は次に述べる松居と長谷川には強く影響を及ぼした。

1.2 松居竜五『南方熊楠―一切知の夢』

松居竜五は 1991 年、『南方熊楠―一切知の夢』[15]という、南方がイギリスに滞在した時期を中心に扱った本を発表した。そこで松居は、若き南方の思想形成における西洋知識の重要性を指摘し、特に G.W.ライブニッツ（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646~1716）とスペンサーの存在が大きかったと述べている。そもそも、生物学に興味を抱いていた南方は進化論に影響されなかったはずがなかったと説明している。そして、南方はモースの『動物進化論』や加藤弘之（1836～1916）の『人権新説』[16]を読み、加藤が唱えた「優勝劣敗」に大きく影響されたという。また、南方はアメリカへ渡ってから、多くの進化論関係書物を購入したと松居は指摘する。さらに、南方はイギリス滞在中もこのような傾向にあり、自ら「スペンサーの徒」と名乗った、ということが松居の調査で明らかにされた。

しかし、南方のこの「スペンサーの徒」の自称は、英国人に対する表向きのものであった、と松居は解釈している。

このような「スペンサーの徒」という南方の自称は、英国人に対して表向きに使わ

---

[12] 原文は『往復書簡』No.23（1894 年 3 月 4 日）157~158 頁。
[13] 鶴見（1981）、前掲書、212~213 頁。
[14] 同書、214 頁。
[15] 松居竜五『南方熊楠―一切智の夢』朝日新聞社、1991 年。
[16] 加藤弘之『人権新説』谷山楼、1882 年。

れていた、という側面を多分に持つものであろう。同じ時期の私信[17]においては、スペンサーを鋭く批判するような言葉も見えているからである。つまり、「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をいえど、受け取りがたし」[18]というように、スペンサーの考える進化が常に一方通行のものであることへの不満を、南方は述べているのだ。

この時、南方の頭の中には、一方向への移り変わりではなく、進化と退化をあわせ持ったような物事の展開と、そうした展開をとらえ得るより自由な知的体系があったはずである。それは、彼が幼い頃から親しんできた大乗仏教である。西欧進化論がそれまでの思想にくらべていくらダイナミックなものであると言っても、「輪廻に従いて変化消長する」[19]とは、むしろ大乗仏教こそがその本質としてさんざん説いてきたことなのではないか。そう南方が考えていたとしても不思議ではない。（中略）

この宇宙に存在する万物は、すべて時間の推移とともに変化していく。しかし、そうした変化をある方向への「進化」として一律に評価し得るような価値基準はどこにも存在しない。南方は大乗仏教に基づいて、そのような時間認識をたてていったと、私には思われるのである。そして結局、ダーウィン、スペンサーに代表される西欧科学思想を、そうした大乗仏教に基づく独自の哲学の中に吸収しようとしたと言うことができるのではないだろうか[20]。

つまり、南方は一時的に進化思想のダイナミックな世界観に専念していたが、最終的に大乗仏教のさらにダイナミックな思想に戻ってしまった。南方は特に一方通行の進化論に不満を抱いていた。その時、彼の頭には幼い頃から親しんできた仏教思想が浮かんできたはずであった。そのため南方は C.ダーウィン（Charles Robert Darwin, 1809~1882） とスペンサーに代表される西洋科学思想を「大乗仏教に基づく独自の哲学の中に吸収しようとした」と松居は述べている。松居のこの見解の根拠が、鶴見同様土宜宛て書簡に見られるスペンサー批判である点は注目に値する。

南方が幼いころから受けた仏教の影響を強調する点では鶴見が述べた見解とかなり近い意見と言えよう。この見解の問題点としては、第 4 章で詳しく述べるが、南方の遊学期間

---

[17] この「私信」はむろん土宜宛て書簡を指している。
[18] 本章、註 12 参照。
[19] 原文は『往復書簡』No.7（1893 年 12 月 24 日）58 頁。
[20] 松居（1991）、前掲書、55~56 頁。

における仏教の知識はまだかなり浅かったと思われることが挙げられる。

1.3 『南方熊楠を知る事典』

1993 年、南方ブームの最中(さなか)、南方の思想と生涯を多方面から取り上げた『南方熊楠を知る事典』[21]が出版された。ここから三つの項目、「進化論」、「ダーウィン」と「スペンサー」を取り上げたい。

ではまず松居が著した「進化論」の項目をまとめてみると次のようになる。南方は「進化論の世紀」とも呼びうる時代で育ったため、若い時は当然進化論に興味を持っていた。渡米の直前の送別会での彼のスピーチでは、社会進化論の考え方がはっきり見られる。しかし、南方はアメリカでスペンサーとダーウィンの著作を読み込むと、彼の考え方は大きく変わった。イギリスでは「進化」という一方向への価値基準でとらえることに対する批判を繰り返して述べている。そしてこのような「一方通行の社会進化というハーバート・スペンサーの論とはここで訣別」[22]した。なぜなら、南方は進化のうちは退化もあるということに気づいたからである。しかし、こうして「社会ダーウィニズムを切り捨てた熊楠であるが、進化論が科学的思考の基礎であるという考えには変わりはなかった」[23]のである。そして、南方のこの進化論はダーウィンの説より広い範囲をカバーし、「宇宙のあらゆる部分をつらぬいている生成と変化のダイナミズム」[24]と考えられる。最後に、「そのような銀河から自宅の庭の粘菌までをつらぬく変化の原理を背景にして、科学的思考の基礎原理たる『進化論』を口にした時、もはやそれはダーウィンやハーバート・スペンサーの意図を超えて、熊楠の脳裏にまったく新たな思考様式として胚胎することになっていた、ということができるのではないだろうか」[25]と松居は述べている。

松居は、南方はスペンサーと「訣別」し、ダーウィンより広い範囲でのダイナミックな世界観（新しい進化論）を作ったと述べている。しかし、ダーウィンより広い範囲で、万物の変化（進化）を唱えたのはまさにスペンサーであったことを指摘せざるを得ない。南方とスペンサーの論の相違点の説明として不十分であると感じられる。

---

[21] 松居竜五・月川和雄・中瀬喜陽・桐本東太編『南方熊楠を知る事典』講談社、1993 年。
[22] 同書、21 頁。
[23] 同書、23 頁。
[24] 同書、24 頁。
[25] 同書、26 頁。

長谷川興蔵が書いた「ダーウィン」の項目では、南方は「ダーウィンへ畏敬は生涯失われなかった」[26]のに対して、「ハーバート・スペンサーに対する熱狂が急速に冷えて」[27]いたと述べられている。「また、彼は容易な、直線的な進化思想を嫌い、進中退化あり、退中進を含み、進化というより変化というべきだというような言葉を繰り返しているが、これらの批判は、いわゆるエヴォリューショナリストやハーバート・スペンサーに対するものであって、一度もダーウィンの名を挙げていないのは、ダーウィンの多元的な進化思想の中に、すでに組み込まれていることを知っていたからである」[28]と述べている。「いずれにせよ、ハーバート・スペンサーと決別したのち、ラプラス［Pierre Simon Laplace, 1749~1827、筆者］、ライエル［Charles Lyell, 1797~1875、筆者］に続くチャールズ・ダーウィンが熊楠の大乗仏教との結合を夢見た西欧の『変化の学』の巨峰だったことはまちがいない」[29]と解説している。

長谷川は松居と同様、南方は「直線的な進化思想を嫌」ったため、スペンサーと「決別」したと述べた。他方、「ダーウィンが熊楠の大乗仏教との結合を夢見た西欧の『変化の学』の巨峰だったことはまちがいない」、とダーウィンの影響を強調していた。

最後に同じく長谷川が書いた「スペンサー」の項目も見てみよう。これによると、南方はアメリカでスペンサーを読み込み、イギリス滞在初期には、ダーウィンと並び、南方の科学思想観の根幹にあったという。さらに、南方は「仏教の因果説―『変化の理』を、西欧科学も証していると述べているスペンサー」[30]を進化思想の大成者と見なしたと述べている。しかもその考え方はすでに米国のアナーバー（Ann Arbor）滞在中に確立したようである。そして、南方はついにイギリスでスペンサーの学徒と名乗るに至った。しかし、やはり南方は「ダーウィンに対する尊敬の念を終生失わなかったように見えるが、スペンサーに対する熱狂的な崇拝は急速に冷えていった」[31]という。「熊楠にとってもっとも我慢できなかったのは、スペンサーの粗雑な宗教進化論であった。口をきわめて罵倒した熊楠は、さかのぼってスペンサーの全体形[ママ]―『第一原理』までも嘲笑する。ほとんどハーバート・スペンサーへの決別といってよい」[32]と説明している。スペンサーの影響は南方の後

---

[26] 同書、408 頁。
[27] 同上。
[28] 同上。
[29] 同書、409 頁。
[30] 同書、417 頁。筆者が知る限り、スペンサーがこのような発言をしたことはない。
[31] 同書、419 頁。
[32] 同書、420 頁。

半生に認めることはほとんどできないと長谷川は述べている。

長谷川は、南方がスペンサーと決別したことを強調している。そして南方はスペンサーの宗教進化論に対する不満をその根拠としている。長谷川は南方の次の記述を挙げる。

> 例のハーバート・スペンセルの進化説に、社会の万事みな進化なりとて、宗教進化を説く。その説を名に驚かずして熟読するに、まるでむちゃなり。すなわち最初一条一様の袈裟を着しが、おいおいいろいろに染め分け、幼長の外の別無かりしがいまは大和尚、大僧正、大僧都より味噌摺り乃至隠亡に至る分別生ぜり、というようなたわ言なり。これは宗旨の進化よりむしろ退化を示すものにして、単に宗教外形式上の進化というまでのことなり。宗旨の進化は数珠の顆数や経巻の数で分かるものにあらず。また、もっともおかしきは、長くて整うて前後の関係ついたものを進化という、と。長崎から強飯のようなことをいうが、洋人のくせなり[33]。

しかし、これはスペンサーの宗教進化論に関する批判ではない。南方は単に宗教団体や宗教形式上の進化は必ずしも宗教の進化と一致していないと指摘したのである。これはスペンサーの宗教進化論とは全く異なっている。スペンサーが考えた宗教進化論の詳細は 5.3 で述べる。この発言自体はさらに大きなコンテキスト、すなわち南方が土宜と書簡を交わした時期の真言宗僧侶社会の抱える問題に対する批判の中に置かれている点にも配慮する必要がある。

他方、長谷川は南方がダーウィンを一生尊敬したと述べている。それは、筆者も恐らく間違いないと思う。しかし、長谷川は、土宜との書簡においてはダーウィンがほとんど批判されていない事実だけをその根拠にしている。この点に関しては、筆者はやや戸惑いを覚える。なぜなら、南方が宗教者である土宜の前でダーウィンと生物学的な進化論について議論しないのは、何ら不思議はないからである。二人の間の書簡の話題はあくまでも宗教（真言宗）である。

そして、もう一つさらに大きな問題点がある。つまり、『南方熊楠を知る事典』では、松居と長谷川の両者は南方がスペンサーと「決別・訣別」したと述べているが、その根拠として挙げられた南方の言葉にはそれぞれ 8 年間の時差がある。そのため、南方は結局「何時」スペンサーと「決別」したのという問題が残る。1893 年で決別したとしたら、8 年後

[33] 同上。原文は『往復書簡』No. 38（1901 年 8 月 16 日）、250 頁。

の 1901 年でもはやスペンサーを話題にする必要は全くない。他方、1901 以降に決別したとしたら、1893 年の南方の言葉は「決別」の意味とは当然とれなくなるのである。

いずれにせよ、1993 年の『南方熊楠を知る事典』では鋭く批判されながらも、スペンサーと進化論はかなり注目されていた。本書には「進化論」、「ダーウィン」、「スペンサー」、「ウォーレス」（Alfred Russel Wallace, 1823~1913）の項目がそれぞれ掲載されていた。しかし、20 年後の 2012 年で、南方研究の最新の成果を含めた『南方熊楠大事典』[34]では「ダーウィン」の項目以外は全て姿を消してしまった。それに対して、仏教に関する項目は倍増した。やはり、最近の南方研究における仏教への傾向が感じられる[35]。

1.4 原田健一『南方熊楠—進化論・政治・性』

以上述べたように、スペンサーと進化論に関しては 90 年代の先行研究ではすでにある程度検討された。ダーウィンの影響は一生、「社会進化論者」スペンサーの影響は、一時的ではあるが、認められていた。しかし、この問題については厳密で実証的な研究は行われてこなかった。進化論の問題に先鞭をつけたのは原田健一である。彼は 2003 年、『南方熊楠—進化論・政治・性』[36]において改めてサブタイトルにもなっている三つのキーワードの重要性を問い掛けた。

原田は進化論に関しては、スペンサーが南方に及ぼした影響はそれまで指摘されてきたよりもはるかに大きいと述べている。南方は、進化論を、すくなくともアメリカ滞在中は「宇宙、地球、生物、人間、その心の世界を貫くトータルな世界観として」[37]受け入れたという。そして、このような総合的世界観に基づく進化論を説いたスペンサーの学問は南方を魅了したことに間違いない、と原田は述べている[38]。

その中で、原田は南方の *First Principles*[39]に対する評価と、進化論における「進退化」の二つの問題について詳述している。原田は、南方がスペンサーに魅了された理由は、「スペンサーが、人間社会をも進化論によって総合的に理解しようとしたのは、人間から生命

---

34 松居竜五・田村義也編『南方熊楠大事典』勉誠出版、2012 年。
35 松居は改めてスペンサーに注目しているようである。松居竜五「南方熊楠蔵書中のハーバート・スペンサー著作に見られる書き込み」『熊楠研究』第 9 号、2015 年参照。
36 原田健一『南方熊楠—進化論・政治・性』平凡社、2003 年。
37 同書、35 頁。
38 同書、36 頁。
39 Spencer, Herbert. *First Principles*. London: Williams and Norgate, 1862.

の源へ逆にさかのぼろうとする視線を含んでいたからである。そこに人間存在に迫ろうとする、哲学の領域がある。熊楠が、スペンサーの科学哲学に影響を受けざるをえない本質的な理由である」[40]と述べた。さらに、原田は南方がスペンサーと決別した根拠として彼の宗教進化論批判を挙げた先行研究に対して、異議を唱えた。つまり、進化退化の問題と、因果律と仏教の因果論の類似性の話題は当時として井上円了（1858～1919）等によって盛んに論じられたことを指摘し、「長谷川興蔵が痛烈な批判と考えたものは、実際は熊楠が、読み手の日本人である真言僧の土宜法竜に対して、耳に入りやすい批判を述べたもの」であったと解釈している[41]。

しかし、原田は最終的に、「熊楠、一度はスペンサーの社会学に心酔し、後に否定へと一八〇度転換する。（中略）熊楠は進化論の持つ社会的イデオロギー性を脱色し、人間の心の進化の問題へと編み直そうとした。そのとき、『事』というカテゴリーが熊楠のなかで、創出されることになった」[42]と解釈している[43]。この解釈について、筆者は疑問を感じる。

南方が「人間の心の進化」（というより心における因果）の問題に興味を抱いていたという原田の指摘について、筆者は同意する。しかし、「事の学」を仏教と関連付け、南方はスペンサーの社会進化論を脱色し、仏教思想の方へ入り込んだという結論には上記の三人の研究者の立場同様、議論の余地がある。原田によるいくつかの鋭い指摘は極めて有益であるが、研究の余地が残っていないわけではないと考える。

原田は、南方が「生」とどのように向き合ったかという大きな問題を検討した。進化論に関する思考はその一部であった。だからこそスペンサーの進化論を「生命の源」と関連づけて解釈している。そして、この意図があったから、原田はスペンサーよりダーウィンを重視していた。これは原田が扱っていたテーマの中で最も興味をそそられるアプローチであったと思う。

しかし、そのため、原田はダーウィンを深く読み込んだのに対し、スペンサーに関しては、彼の代表作である *First Principles* しか検討しなかった。それもおよそ百年前の日本語

---

40 原田、前掲書、43 頁。
41 同書、48 頁。
42 同書、242 頁。
43 「事」というのは南方の独自の哲学用語で、「心がその欲望をもて手をつかい物を動かし、火を焚いて体を煖むる」 のような、「心界と物界が相接」（『往復書簡』No.7［1893 年 12 月 24 日］、46 頁）する瞬間のことを意味する。83 頁参照。

訳を用いている。この翻訳は筆者の理解では、あまり厳密なものではない。原文のかなりの分はまとめられたり、省略されたりされている。しかも、南方が持っていた 1888 年の第 5 版とは異なる、第 6 版に基づいているのである。大まかな内容は同じではあるが、やはり厳密な研究は南方が読んでいた現物（つまり、1888 年刊の第 5 版）を用いた方が望ましい。筆者は以下で行うスペンサーの著作の解題から南方との比較に至るまで、これに基づいて行った。

また、原田がその著作を発表した時点でまだ発見されていなかった『高山寺書翰』は当然ながら用いられていない。しかし、第 6 章で示すように、この資料は極めて重要で、いくつかの不明な点を明らかにするものである。さらに、原田は、南方は予備門時代においてほとんど進化論の影響を受けなかったと述べているが、この問題に関しては第 2 章で触れる。本研究と原田との最も大きな違いは、本研究では原田がほとんど言及していない「不可知論」が最も重要な主題の一つとなっている点にある。以上の点から、原田の進化論・スペンサーの研究にはまだ多くの重要な検討事項が残されているようである。

本研究は原田とは異なり、ダーウィンと生物学的進化論ではなく、スペンサーとその因果論という点からアプローチしている。これは、南方の思想においては、ダーウィンよりむしろスペンサーが重要な位置を占めていると考えているからである。少なくとも、本研究で用いるテキスト、土宜との往復書簡に関してはこのように言える。

筆者は、先行研究の立場とは異なり、南方の思想にはこれまで考えられてきた以上に、後の時期まで（少なくとも 1904 年まで）、スペンサーとその進化思想が甚大な影響を与えたのではないかと提案する。少なくとも、先行研究が用いている南方のテキスト（土宜宛の書簡）を丁寧に読めば、むしろこのような解釈の方が自然に導き出されるように思う。しかし、南方の思想におけるスペンサーの正しい位置づけのためには、先行研究や本研究でも最重視される書簡に至る経緯の詳細な調査が必要である。まず南方はどのようにスペンサーと出会ったか、この点をできるだけ明確にしなければならない。さらに、彼がどのようにスペンサーを理解したのかという問題を検討しなければならない。そして最後に、スペンサーの（進化）思想は南方が土宜宛ての書簡の中で語る科学観・宗教観にどのように現れたかをはっきりさせなければならない。特にこの最後の問題は今までほとんど検討されてこなかったので、本論の中心テーマの第一位の位置を占めることになる。

2.　スペンサーの思想との出会い[1]

先行研究ではアメリカ時代におけるスペンサーの影響はすでに何人かの研究者によって指摘されている。しかし、その詳細は論じられていない。そのため、筆者は本章で予備門時代まで遡り、現存資料が許す限り厳密な調査を行った。

2.1　スペンサーと日本

南方の自筆資料の中で、スペンサーの名前が出てくる最も古いものは、1885 年に書かれたと思われる『課余随筆』[2]第 2 巻である。そこには 39 番目のメモに次のように書かれている。

> 英国ニテ当時教育家ノ七傑トモ云ベキ者ハ次ノ如シ、(1) Spencer; (2) Huxley; (3) Wilson; (4) Thring; (5) Miss Buss; (6) Laurie; (7) Quick.（羅馬字雑誌第一号）

南方はこれを、上記のように、*Rōmaji Zasshi* から、その Zappō のコーナーから写した。この *Rōmaji Zasshi* は次節で述べる『東洋学芸雑誌』と深い関係を持った Rōmaji Kai の会誌である。Rōmaji Kai はその名の通り、漢字の完全な廃棄を求めていた。言い換えれば、異常な程の西洋崇拝者が集まっていた会であった。

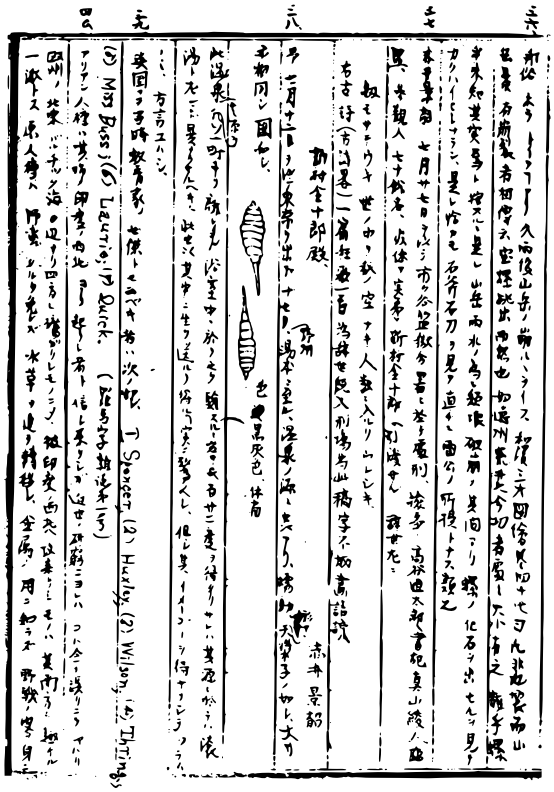


図 1　『課余随筆』第 2 巻に見られるメモ

---

[1] 以降の資料に関して、原則として、書物・記事のタイトルと引用の中の漢字を常用漢字表に定められている字体に改めた。

[2] 南方の数あるノート・「抜書」の一つである。1884～1899 年の間、合わせて 11 冊が書かれた。南方熊楠記念館所蔵。

南方はこの会に入会し、本誌を何冊か所有していたことはその日記から分かる。

実は、この南方が写したリストは *Rōmaji Zasshi* の意見を反映したものではなく、*The Popular Science Monthly* の“A Test of Philosophy”[3]という記事に基づいているものである。これは後述するように、東京大学関連書雑誌にとって *The Popular Science Monthly* はどれ程重要な情報源であったのかを示す一つの良い例である。さらに、当時の日本とアメリカでスペンサーがどれ程もてはやされたかを物語っている。なぜなら、“A Test of Philosophy”は、「世界一の哲学者」であるスペンサーが近頃イギリスで「世界一教育者」としても選ばれたということを述べているスペンサー崇拝の記事であるからである。

スペンサーはイギリスだけではなく、日本でも偉大なる教育者と見なされた。文部省がスペンサーの *Education*[4]の翻訳[5]を出した明治 13 年から明治 20 年ごろまではスペンサーの教育論全盛時代であった。*Education* の大きな特徴には、自由主義と科学万能主義が挙げられる。*Education* で見られるあまりにも強い自由主義的な論調と自由教育の強調のせいで、文部省は自ら出した翻訳を翌年絶版とさせた[6]。しかし、スペンサーの教育論はすでに広く支持を得、続く 10 年の間に何度も翻訳された[7]。

第 6 章で詳しく紹介・検討する土宜との書簡で南方は教育における科学の重要性を訴え続けている。それは少なからずスペンサーの影響を受けたからであると、筆者は考える。1885 年では南方がどれ程スペンサーの教育論に親しかったか、確かめようがない。しかし、少なくとも、一人の教育者としてかなり早い時期からスペンサーを意識していたことが上記のメモから窺える。

南方はこの時期（1883～1887 年）にスペンサーを教育者としてしか知らなかったというわけではない。南方が初めてスペンサーと出会った時期を、正確に示す資料はない。しかし、その出会いはかなり早かったと思われる。なぜなら、南方が育った明治初期はまさにスペンサーの時代であったからである[8]。

維新後の思想混迷の時期、幕藩体制はその思想的な基礎を失った。福沢諭吉（1834～

---

[3] “A Test of Philosophy.” *The Popular Science Monthly* June 1885: 121-122.
[4] Spencer, Herbert. *Education: Intellectual Moral and Physical*. London: Williams and Norgate, 1861.
[5] 文部省編（尺振八訳）『斯氏教育論』文部省、1800 年。
[6] 尺次郎「資料：≪尺振八≫拾遺―尺振八生誕 150 年記念」『英学史研究』第 22 号、1989 年、173 頁。
[7] 赤塚徳朗『スペンサー教育学の研究』東洋館出版社、1993 年、3~4 頁。
[8] 下出隼吉『明治社会思想研究』浅野書店、1932 年、34 頁。

1901）の『学問のすゝめ』[9]や自由民権運動等の影響により、「四民平等」の議論は広く行われ、日本社会を支えてきた儒学的な倫理思想が崩壊した。そこで日本は新しい思想的な基盤を求め、西洋科学、キリスト教、フランス共和思想、そしてスペンサーを受け入れようとした[10]。

スペンサーはまず自由民権運動とともに、政治思想家として日本に紹介された。当時の日本人の間でどの程度理解されていたかはともかく、共同体より個人の幸福を重視したスペンサーの論は自由民権運動家の心に響いた。特に *Social Statics*[11]と“Representative Government”[12]の翻訳はよく読まれていた[13]。

スペンサーは明治時代では J.S.ミル（John Stuart Mill, 1806~1873）と並び、最も読まれた一人であった[14]。自由民権運動家だけではなく、政治家、思想家、教育者まで、スペンサーは明治時代の知識人にとって身近な存在であった。試みに国会図書館のコレクションに基づいて明治時代に翻訳されたスペンサーの著作のリストを作ってみると、次のようになる。

尾崎行雄訳『権理提綱』丸屋善七、1877 年（*Social Statics*）

鈴木義宗訳『代議政体論』鈴木義宗、1878 年（“Representative Government”）

鈴木義宗訳『干渉論 』山中市兵衛、1879 年 （“Over-Legislation”[15]）

尺振八訳『斯氏教育論』文部省、1880 年 （*Education*）

井上勤訳『女権真論』思誠堂、1881 年 （*Social Statics*）

山口松五郎訳『社会組織論』松永保太郎、1882 年（“The Social Organism”[16]）

山口松五郎訳『商業利害論』加藤正七、1882 年（“The Morals of Trade”[17])

山口松五郎訳『刑法原理獄則論綱』山口松五郎、1882 年（“Prison Ethics”[18]）

宮城政明訳『代議政体論覆義』小笠原書房、1883 年（“Representative Government”）

---

[9] 福沢諭吉・小幡篤次郎『学問のすゝめ』福沢諭吉、1872~1876 年。

[10] 槙林滉二「H.スペンサー哲学受容の様相―『東洋学芸雑誌』、『六合雑誌』、『中央学術雑誌』を中心に」『国文学攷』第 108~109 号、1986 年、25 頁。

[11] Spencer, Herbert. *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*. London: Chapman, 1850.

[12] Spencer, Herbert. “Representative Government: What is it good for?” *Westminster Review* Oct. 1857.

[13] 下出、前掲書、42 頁。

[14] 同書、34 頁。

[15] Spencer, Herbert. “Over-Legislation.” *Westminster Review* July 1853.

[16] Spencer, Herbert. “The Social Organism.” *Westminster Review* Jan. 1860.

[17] Spencer, Herbert. “The Morals of Trade.” *Westminster Review* Apr. 1859.

[18] Spencer, Herbert. “Prison Ethics.” *British Quarterly Review* July 1860.

山口松五郎訳『道徳之原理』須原鉄二、1883 年（*The Data of Ethics*[19]）

大石正巳訳『政体原論』西村玄道、1883 年（*Political Institutions*[20]）

大石正己訳『社会学』是我書房、1883 年（*The Study of Sociology*[21]）

松島剛訳『社会平権論』報告社、1884 年（*Social Statics*）

杉本清寿、西村玄道抄訳『万物進化要論』民徳館、1884 年（*First Principles*）

山口松五郎訳『哲学原理　上巻之 1～3』加藤正七、1884～1885 年（*First Principles*）

浜野定四郎・渡辺治訳『政法哲学』石川半次郎、1884～1885 年（*Political Institutions*）

小田貴雄述『斯辺鎖氏教育論講義』真理書房、1885 年（*Education*）

乗竹孝太郎訳『社会学之原理』経済雑誌社、1885 年（*The Principles of Sociology* Vol. 1.[22]）

有賀長雄訳注『斯氏教育論―標註』牧野善兵衛、1886 年（*Education*)

高橋達郎訳『宗教進化論』松田周平、1886 年（“Religion”[23]）

辰巳小次郎訳編『斯氏哲学要義』哲学書院、1887 年（*First Principles*）

平松熊太郎訳『代議政体得失論』富山房、1888 年（“Representative Government”）

島田豊訳『代議政体論』大倉書店、1890 年（“Representative Government”）

荻原民吉訳『非国会論』大成館、1891 年（*The Man versus the State*[24]）

田中登作訳『斯氏倫理原論』通信講学会、1892 年（*The Principles of Ethics*[25]）

宮城政明訳『斯氏代議政体論』旭昇堂等、1892 年（“Representative Government”）

千田釣訳『利勢論』芝本清次、1892 年（?）

越川文之助訳『干渉論』文広堂、1893 年（“Over-Legislation”）

永井久満次訳『個人対国家論』博文館、1894 年（*The Man Versus The State*）

鶴田久作訳『修辞論』開新堂、1895 年（“The Philosophy of Style”[26]）

藤井宇平訳『綜合哲学原理』経済雑誌社、1898 年（*First Principles*）

このリスト[27]を見ると、スペンサーが明治前期において異常な程多く翻訳されたことが

---

[19] Spencer, Herbert. *The Data of Ethics*. London: Williams and Norgate, 1879.
[20] Spencer, Herbert. *Political Institutions*. London: Williams and Norgate, 1882.
[21] Spencer, Herbert. *The Study of Sociology*. London: King, 1873.
[22] Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. Vol. 1. London: Williams and Norgate, 1876.
[23] Spencer, Herbert. “Religion: A Retrospect and Prospect.” The Nineteenth Century Jan. 1884.
[24] Spencer, Herbert. *The Man versus the State*. London: Williams and Norgate, 1884.
[25] Spencer, Herbert. *The Principles of Ethics*. London: Williams and Norgate, 1879.
[26] Spencer, Hebert. “The Philosophy of Style.” *Westminster Review* Oct. 1852.
[27] リストの作成にあたり、下出、前掲書、374~410 頁を参考にした。

分かる。1877 年から 1895 まではほぼ毎年新しい翻訳が出た。これらのテーマは、倫理学、社会学、教育学、哲学が中心を占めている。彼の生物学、心理学に関する著作は翻訳されていない。そして、もう一つ注目すべき点は、スペンサーは頻繁に翻訳されたものの、そのほとんどは抄訳か短いエッセーの翻訳であった。『総合哲学体系』自体の翻訳に挑んだ者は長い間いなかったのである。その理由は様々であろうが、スペンサーの記述は非常に複雑で必ずしもその理解が容易ではない点が挙げられる。ましてその翻訳を当時の日本人が自由に出来たとは思えない。

スペンサーの多元的な学問のおかげで、彼の思想は同時に様々なルートで輸入された[28]。次節では、その中から東京大学のルートに注目する。なぜなら、南方は東京大学を目指していたからである。

東京大学ではスペンサーは早い時期から注目された。東京専門学校（現：早稲田大学）同様[29]、長い間スペンサーのあらゆる著作が学校のテキストとして使われていた。自由平等を語るスペンサーも紹介されたが、重要な主題としてスペンサーの社会進化論が注目された。特に有賀長雄（1860～1921）、外山正一（1848～1900）、E.F.フェノロサ（Ernest Francisco Fenollosa, 1853~1908）、加藤弘之がその普及に大きな役割を果たした[30]。

南方が東京で勉学に勤しんだ時期は 1883 年から 1887 年の間であった。これは丁度加藤の『人権新説』が話題になっていたころである。つまり、1883～1884 年はありとあらゆる新聞と雑誌に加藤に対する賛否の記事（主に批判）が載せられた。日本はまさに「優勝劣敗」（＝進化論）で大騒ぎしていた[31]。

原田の調査によると、南方が加藤の『人権新説』を所有していたことは確かである[32]。しかし、これは現存していないため、本書の影響について論じるのは困難である。ただし、第 1 章ですでに触れたように、その影響が南方のアメリカへ渡る直前の送別会でのスピーチで見られることは先行研究でしばしば指摘されている。つまり、そのスピーチで南方は、日本人は昔、後れた原住民を全滅させたと同様に、今日後れた日本は欧米に全滅させられる危機にあると述べた。そのために、欧米に習う必要がある。そしてそれは自身（南方）

---

[28] 山下、前掲書、10 頁。
[29] 槙林、前掲書、31 頁。
[30] 山下、前掲書、121~122 頁。
[31] 下出、前掲書、196 頁。
[32] 原田健一編「明治十九年東京南方熊楠蔵書目録」『熊楠研究』第 3 号、2001 年。

の留学の目的であるという[33]。ここで南方が「優勝劣敗」を取り入れているのは明らかではあるが、果たしてこれが彼の本音であったかどうか不明である。しかし、少なくとも若気の勝った青年南方が、当時の流行思想を見聞きしていた点だけは確実に知ることができる。

では、次に『東洋学芸雑誌』について見てみよう。

2.2 『東洋学芸雑誌』

南方は幼いころから勉強好きであった。和歌山中学卒業後、当時日本で唯一の大学であった東京大学を目指して 1883 年に上京した。そして 1884 年にその予備機関である東京大学予備門に入学した。ところが、1886 年の初めには予備門の厳しさに耐えられず中退し、同年末には父親を説得して渡米し、東京大学への進学の夢は果たせずじまいになった。南方はこの時期について後に次のように語った。

> 明治十六年に中学を卒業せしが学校卒業の最後にて、それより東京に出で、明治十七年に大学予備門（第一高中）に入りしも授業などを心にとめず、ひたすら上野図書館に通い、思うままに和漢洋の書を読みたり。したがって欠席多くて学校の成蹟よろしからず[34]。

ここでは南方が授業に対して示した無関心が強調されている。しかし、南方は予備門に通っている間、『中央学術雑誌』[35]、『学芸志林』[36]、『東洋学芸雑誌』という、東京大学

---

[33] 南方熊楠「明治十九年十月二十三日松寿亭送別会上演説草稿」『南方熊楠全集』第 10 巻。

[34] 『南方熊楠全集』第 7 巻、8 頁。

[35] 『中央学術雑誌』は 1885 年 3 月に発刊された予備門の機関誌である。同月の『東洋学芸雑誌』に載せられた広告によると、次のような目的で発刊された。
「本誌は東京専門学校講師学生及び校外諸名家を以て組織せる同攻会に於て会員諸氏の講究せる法理文三学に係はる論説翻訳記事雑録を掲載する者にして議論の高尚なるを引証の的切なるとは世上多く其比を見ざる所なり今般第一号より続々発兌せんとす」（『東洋学芸雑誌』第 42 号、1885 年 3 月、広告欄）
南方熊楠顕彰館には南方が購入したと思われる 1~28 号（1885～1886 年）が保管されている。そのほとんどに関しては南方の日記にも明記されている。本誌は経済学から宗教まで様々なテーマを取り上げた。特に定まった方向性はなかったようである。本誌は基本的に予備門の生徒を対象としたものであったと思われる。『中央学術雑誌』は予備門の校長が創刊した『東洋学芸雑誌』と多くの共通点を持ちながらも、加藤弘之のような

関連の三誌を欠かさず購入していた。この事実は実際に南方がどれ程東京大学を意識していたかを物語っている。本節でとりわけ注目したいのは『東洋学芸雑誌』である。

まず、南方の日記[37]に見られる『東洋学芸雑誌』に関する記述を見てみよう。

1885 年：

1 月 26 日　「九銭にて東洋学芸雑誌、二十八銭にてジ・ライフ・オフ・クライブを買ふ。」（9 頁）

2 月 26 日　「九銭にて東洋学芸雑誌第四十一号を買ふ。」（13 頁）

3 月 26 日　「東洋学芸雑誌第四十二号を買収す。」（18 頁）

3 月 27 日　「午後有地氏を訪ふ。六時帰宅。同氏より東洋学芸雑誌第十六号もらふ。」（18 頁）

4 月 2 日　「東洋学芸雑誌第四十二号買ひ国元へおくる。」（19 頁）

4 月 25 日　「東洋学芸雑誌第四十三号かふ。」（23 頁）

5 月 13 日　「東洋学芸雑誌三十一より四十迄装釘して一冊となす。」（27 頁）

5 月 15 日　「東洋学芸雑誌四十三号をかひ国元へおくる。」（27 頁）

5 月 25 日　「中央学術雑誌第六号、東洋学芸雑誌第四十四号を購ひ国へおくる。」（28 頁）

6 月 27 日　「東洋学芸雑誌第四十五号を購ふ。明日国元へおくる。」（32 頁）

7 月 25 日　「夜里見八犬伝巻之九、東洋学芸雑誌第四十六号を購ふ。」（35 頁）

7 月 26 日　「中央学術雑誌第十号を購、明朝東洋学芸雑誌と共に国へおくる。」（35 頁）

8 月 25 日　「東洋学芸雑誌第四十七号買。」（38 頁）

9 月 25 日　「東洋学芸雑誌第廿五号かい国元へおくる。」（42 頁）

10 月 17 日　「東洋学芸雑誌自第十一至第二十号合本一冊成、今夜受取。」（45 頁）

著名な論者の記事は掲載されなかった。筆者は南方熊楠顕彰館で保管されている雑誌、全てに目を通した。これらには合わせて 3 か所に書き込みが見られる。中でも、宗教に関する二つの記事、高田早苗著「耶蘇教東漸ノ利益ヲ説テ仏徒に望ム所アリ」（第 15 号）と西洋天狗著「宗教論」（第 11 号）が注目に値する。本論と直接の関わりがないので、これらの記事になされた書き込みの内容を紹介するは次の機会にゆずる。ただし、南方は宗教に関する話題に興味を示していたという点は指摘しておきたい。

[36] 1877～1885 年の間に発行された東京大学の総合機関誌である。本誌に関しては、後年はともかく、次章で紹介する *The Popular Science Monthly* の翻訳が初期においては非常に多かったことは注目に値する。

[37] 長谷川興蔵校訂『南方熊楠日記』第 1 巻、八坂書房、1987 年。

11 月 25 日　「東洋学芸雑誌第五拾号を買ふ。」（49 頁）

12 月 25 日　「東洋学芸雑誌五十一号及八犬伝十九冊購。」（52 頁）

1886 年：

1 月 25 日　「東洋学芸雑誌第五拾弐号を購ふ。」（59 頁）

4 月 5 日　「池田氏に托せる東洋学芸雑誌第五十四号及安政三組盃第十編、八犬伝二十七、三十二、本日郵着。」（67 頁）

5 月 9 日　「池田元太郎氏より先月十六日贈れる録にて購収せる八犬伝卅三、卅四、新磨妹と背鏡三、四、二冊、安政三組盃十一、東洋学芸雑誌第五十五号を贈らる。」（72 頁）

6 月 1 日　「池田元太郎氏より東洋学芸雑誌第五十六号到着す。」（75 頁）

7 月 3 日　「池田氏より東洋学芸雑誌着。」（79 頁）

7 月 31 日　「東京池田氏より東洋学芸雑誌第五十八号到着す。」（83 頁）

9 月 17 日　「本日常楠より東京学芸雑誌五十九号、未来の夢第八冊を贈らる。」（89 頁）

1887 年：

3 月 25 日　「常楠より所送写真数枚及東洋学芸雑誌第六十五号を受く。」（114 頁）

4 月 5 日　「領事館にて常楠よりの状一及東洋学芸雑誌一月分及他に状三（羽山・浅井、野尻、中松の四氏より）を得たり。」（116 頁）

4 月 27 日　“*Presented The Toyō*［ママ］ *Gakugei Zasshi 2vol. to Mr. T. Tamura, Napa City.*”（117 頁）

南方熊楠顕彰館に保管されている『東洋学芸雑誌』は、1881～1886 年発行のものは第 1～40 号、第 53～60 号、第 62 号しかない。しかし、上記を見ると、発見されていない 41～52 号も南方が所有していたことが分かる。南方の日記は 1885 年以前のものは非常に乏しいので、彼が何時本誌を読み始めたか判断しにくい。しかし、21 号～30 号を一冊にまとめた南方の本の中には、“*This book belongs to K Minakata June 7th, 1884*”という書き込みが見られる。さらに、それ以前の 11 号～20 号をまとめたものを彼は後の 1885 年 10 月 17 日に購入したことは上で示した。すなわち、1884 年の 6 月 7 日に初めて『東洋学芸雑誌』を購入した可能性が極めて高い。

南方の本誌に対する執着度は、次のいくつかの事実が物語っている。①南方は毎月 25 日の出版日の後間もなく本誌を購入した。②バックナンバーを揃えた。しかもそれに丁寧

に目次と見出しを付け、文書中の誤字を訂正した。すなわち、ほとんどの記事を精読したと思われる。③予備門を中退し、里帰りした後は、わざわざ東京の友人と弟に頼み、渡米直前の1886年11月の分まで送ってもらっていた。④1887年、南方の弟がアメリカまで最新号の二冊を送った。

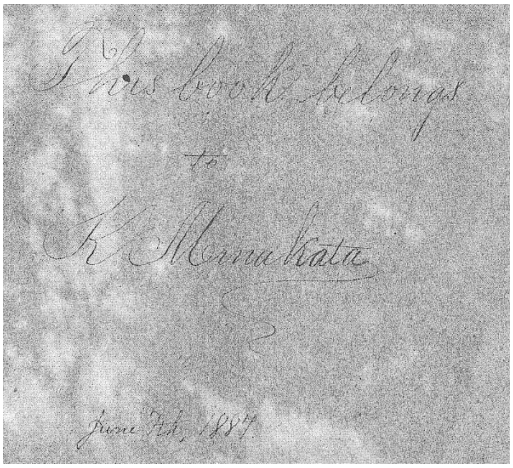


図 2　『東洋学芸雑誌』21号～30号に見られる南方の書き込み

南方が本誌を熱心に読んでいたことは以上で明らかになったが、それから彼は何を学んだかを考えたい。では、次に『東洋学芸雑誌』はどのような雑誌であったか、そしてそれはスペンサーとどう関係しているのか見てみよう[38]。

『東洋学芸雑誌』は後の予備門の校長、杉浦重剛（1855～1924）が発刊した。杉浦は後に、本誌の第487号では次のように回想している。

> 顧れば今より四十余年前、明治十三年の夏、私が英国留学から帰つて来て、病を箱根に養ふて居た折にも、予て英国に於て愛読措かなかつた通俗科学雑誌『ネチユール』のことは忘れられず、此種の雑誌の、未だ日本に一つも無いのを甚だ遺憾とし、寧ろ自から之が発刊を試みようとさへ思つた位であつた。
>
> 偶々私の友人で、又親戚にも当る千頭清臣君が東京大学文学部を卒業したといふので手紙を寄越し、此度同人と計つて雑誌を創刊したいから是非賛同してくれとのことであつた。
>
> 蓋し当時我大学には米国のモールス氏が在つて盛んに進化論を流行らせて居た為め、一は其感化を受けて、此計画もなされたのであらう。私は無論之に賛成し、箱根より帰るや否や、早速其話を進めて、実行に取り掛つた。同人は主に文科出の人達で、千頭清臣、福富孝季、井上哲次郎、磯野徳三郎の諸君であつた。
>
> 今日雑誌を起すことは左程困難でもないが、当時はそれが容易の業ではなかつた。幸、其時分の大学教授井上良一君の弟に井上蘇一といふ人があり、本屋を営んで居たので、それに販売其他の世話をして貰ひ、又同じく本屋の石塚徳次郎君とも相談して、

38 『東洋学芸雑誌』の紹介にあたり、下出、前掲書、270~291頁を参考にした。

愈々明治十四年十月、東洋学芸雑誌の名に於て其初号を発行する運びになつた。

内容は科学に関するものを主に蒐め、たゞそれだけでは無味乾燥に失する虞れありとし、文芸其他の記事をも加ふる事にした。（中略）

其後、大学教授の人々も同人として大に声援してくれるやうになり、外山正一、菊池大麓、矢田部良吉の諸君は其主なるもので、外山君が例の新体詩を作つて載せたのも此雑誌であつた[39]。

つまり、杉浦はイギリスに留学した時に愛読した科学雑誌 *Nature* のような雑誌を、日本でも発刊したいと願ったのである。こうして生まれた『東洋学芸雑誌』はモースの進化論の講義に衝撃を受けた東京大学の教授と卒業生を中心に創刊されたと述べられている。ここで杉浦は *Nature* しか取り上げていないが、『東洋学芸雑誌』第 4 号で掲載された上田秀成の記事からは *Contemporary Review*[40]と *The Popular Science Monthly*（第 3 章参照）も意識されたと窺える。

「コヽヲ以テ本誌第四号即チ本月本日ノ発行ヨリ紙数ヲ増シ論説ヲ精査シ且周ク内外ノ学士ニ玉章ヲ寄セラソン[ママ]ヿヲ乞ヒ其許諾ヲ得タレバ益々本誌ノ光栄ヲ加ヘ弥々読者ノ望ニ添ユルヲ得ン然リト雖モ吾輩ハ敢テ之ヲ以、足ン[ママ]リトスルモノニ非ス今日以還勉メテ止マス遂ニハ英ノコンテンポラリー・レビユー或ハ米ノポ[ママ]ヒユラル・サイヤス・モンスリーノ如キ一大雑誌タラシメンヿヲ期ス」[41]

南方が読んでいた三つの総合科学雑誌、イギリスの *Nature*、米の *The Popular Science Monthly* と日本の『東洋学芸雑誌』がここで繋がっている点は非常に興味深い。そしてこの三誌における共通点の一つにはスペンサーがあったことが注目に値する。次章で詳しく述べるが、*The Popular Science Monthly* はスペンサーのために創られたのである。他方、*Nature* の初期はハクスリーとその友人たち—当然、スペンサーも含め—が主な寄稿者であった。*Nature* の創刊号はハクスリーの記事で始まる。その中で、彼は科学の重要性を訴え

---

[39] 杉浦重剛「東洋学芸雑誌の改題に際して」『学芸』（東洋学芸雑誌）第 487 号、1922 年 4 月、2~3 頁。杉浦重剛については、Nicholas Casson『杉浦重剛の留学体験とその後の思想展開』大阪外国語大学、日本語・日本文化特別コース、博士論文、2005 年を参照。

[40] *Contemporary Review* といえば、スペンサーの最も人気があった著作の一つである *The Study of Sociology* は本誌で連載されたことを指摘しておきたい。

[41] 上田秀成「本誌改良ノ因由ヲ述ベテ皇帝陛下ノ万歳ヲ祝シ奉ル」『東洋学芸雑誌』第 4 号、1882 年 1 月、47 頁。

る。（ハクスリーに関しては第 3 章参照。）そして、『東洋学芸雑誌』やその他の東京大学関連雑誌はこれらの雑誌を模範としていたため、当然ながらスペンサーとその他の科学主義者、進化論者の影響を少なからず受けていた。また、それと同時に、*Nature* と *The Popular Science Monthly* は『東洋学芸雑誌』等にとって重要な情報源でもあった。

そのためか、『東洋学芸雑誌』は啓蒙主義、進化主義と西洋崇拝の面が強かった。西洋での最新の科学の発展と応用を紹介した者もいたが、漢字を廃してローマ字を用いるべきであると論じた者もいた。ここで一例として最も影響力があった投稿者の一人、東京大学の総長であった加藤弘之の論説を取り上げる。

上記の回想で杉浦は、日本で初めて進化論を紹介したモースとその影響について触れている。しかし、近代生物学がまだ成立していなかった日本ではモースの説明は理解しにくく、一般の人にそれほど影響を及ぼさなかったと思われる。日本で進化論、とりわけ社会進化論を流行らせたのは加藤であった[42]。彼は長年、すべての人間は生まれながら平等かつ自由であると主張してきた。自由民権論者のよき味方であった。しかし、1882 年に『人権新説』を表し、それまでの主張は誤りであったとした。すなわち、天賦人権論は「妄想主義」に過ぎないと述べたのである。なぜなら、実際に権利を持つのは優れた才能と財産を持つ人達であるからである。そして、自分がこれまで間違っていたことはダーウィン、スペンサー等の進化論者の論を読んだ時に気がついたと述べた。加藤の軌道修正は激しい非難を浴びる一方で、彼が進化論から導いた「優勝劣敗」の論は瞬く間に日本で広まった。これ以降、加藤の名は進化論と結びついた[43]。

加藤は『東洋学芸雑誌』においても、同様の傾向を見せている。本誌の創刊号は彼の「人為淘汰ニヨリテ人才ヲ得ルノ術ヲ論ス」[44]という記事から始まる。そこで加藤は自然淘汰と人為淘汰の違いを説明した後、日本人の人為淘汰が行われるべきかどうかを読者に問いかけた。すなわち、①強い小児だけが育つべきかどうか、②医学をもって病気の人を治すべきかどうかの二つの問いであった。これに対して様々な回答があり、何年間もこの議論が続いた。この論争における最後の記事は、丁度南方が 1885 年の 1 月に購入した第 40 号に掲載された。

---

[42] 渡辺正雄「明治初期のダーウィニズム」芳賀徹・平川祐弘・亀井俊介・小堀桂一郎編『西洋の衝撃と日本』（講座比較文学、第 5 巻）東京大学出版会、1973 年、88~90 頁。

[43] 『人権新説』以降の加藤の活動については横山利明『日本進化思想史（一）―明治時代の進化思想』新水社、2005 年、154~168 頁参照。

[44] 『東洋学芸雑誌』第 1 号（1881 年 10 月）、第 2 号（1881 年 11 月）。

これが終わると、加藤は次いで「人種改良ノ弁」[45]を発表した。これは高橋義雄（1861～1937）が『日本人種改良論』[46]で提案したことについて検討したものである。すなわち、日本人は欧米人と結婚して新しい日本人種を作るべきかどうかという問題を扱っていた。

教育者の加藤にとって人為淘汰が大きな問題であったことは当然である。『人権新説』で「優勝劣敗」の法則を認めた以上、今度はどうしたら西洋人に対抗できる優秀な日本人を育てるのかという問題が出てきたからである。この議論の根底には明らかに進化論（ダーウィンとスペンサーを中心に）と西洋人に対するコンプレックスが潜んでいた。

東京大学の総長であった加藤の論説はこの雑誌の売りの一つであったと思われる。東京大学を目指していた南方は次節で詳述するモースの『動物進化論』と加藤の『人権新説』を購入し、『東洋学芸雑誌』での加藤の論説と雑誌の雰囲気に少なからず影響されたと思われる。

また、槙林は、『東洋学芸雑誌』は当時のスペンサー熱狂の中でも、全肯定のスペンサー論を最も多く載せた雑誌であったと述べている。中でも、スペンサーの思想と日本仏教の調和を語った井上哲次郎（1855～1944）等の論に注目している[47]。このような論は第 6 章で検討する土宜宛て書簡の中でも見られる点は非常に興味深い。

南方は東京大学を目指していたので当然ではあるが、予備門時代はまるで加藤と東京大学の魔法にかけられたと思われるほど東京大学関連の事物に関心を示しているように見える。すなわち、南方は『東洋学芸雑誌』やその他の東京大学関連雑誌から啓蒙主義、進化論主義と西洋崇拝の洗礼を受けたのである。そしてその過程で、南方は加藤、井上等を通じて、スペンサーについて、当時の日本人知識人として身に付けるべき情報を吸収していたと推定することができる。

最後に渡米以前の資料から、モースの『動物進化論』を見てみよう。

2.3 モース著『動物進化論』

モースの『動物進化論』は従来から南方研究で注目されている。松居は、『動物進化論』は南方の進化論の理解の原点である。南方はそれから得たヒントの基で、後に二つの論文

---

45 『東洋学芸雑誌』第 53 号（1886 年 2 月）第 54 号（1886 年 3 月）、第 55 号（1886 年 4 月）。

46 高橋義雄『日本人種改良論』石川半次郎、1884 年。

47 槙林、前掲書。

も発表した。さらに、南方はモースが発見しした大森貝塚で土器片や骨片を集め、モースの海洋生物の研究所があった江ノ島で海産生物を集める等、「モースの跡をたどるようにして初期のフィールドワークをおこな」った、と述べている[48]。筆者は南方が所有していた『動物進化論』の調査を行い、その書き込み等を調べた。それを見る限り、南方は本書を精読したと思う。

『動物進化論』は主にダーウィンに基づいて分かりやすく生物進化論を説明している。その特徴には、著しいキリスト教批判がある。これはいかにも有名な話である。しかし、少なくとも南方研究においてその詳細は紹介されていない。本節では、モースがどのようにスペンサーを紹介したか見てみたい。

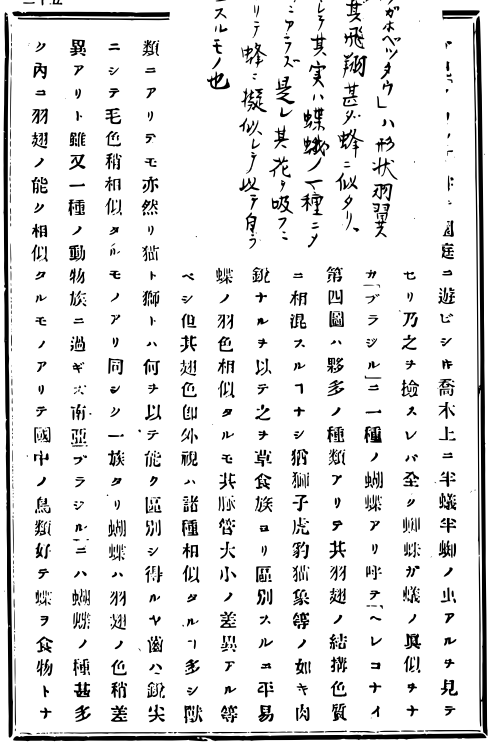


図 3　南方の書き込みが見られる『動物進化論』の 1 ページ

天地覆載ノ間、森羅万象無数ノ事物ヲ講究スルニ、其最先ンズ可キモノハ論理にアリ、其真理ヲ討究シテ後、之ヲ事実ニ比較シ、其果テ附合セルトキハ、其論理ヲ称シテ正実ナリトナスベシ。宗教家ノ如ク事物ノ解シ難キモノニ逢ヘバ、是天帝ノ所為ナリ、是天神ノ賞罰ナリト言做テ、其理ヲ考究セズ、単ニ神力ノ不可思議ニ托委シテ、空説ヲ主唱スルノ理アランヤ。（中略）

余ガ今日演説セント欲スル動物進化論ハ、「ダルウヰン」氏ヲ始トシテ其他欧洲諸賢ノ主唱セシ所ナルガ、不幸ニシテ耶蘇教徒ノ勢焔盛ナルノ時ニ際シ、論趣全ク相背馳セルヲ以テ、教徒大ニ之ヲ嫉忌シ、其説遂ニ世ノ擯斥スル所トナルニ至レリ。而テ宗教家ノ論説ハ、年ヲ遂テ益々人心ニ浸染シ、人ノ生ルヽヤ、父母昆弟朝夕相甯邇スル者悉ク宗教ノ空説ニ迷溺シ、幼時ヨリ教徒ノ講説ヲ聴キ、先入主トナリ、以テ渺茫タル烟霧其心胸ヲ蔽ヒ、人間ハ上帝ノ特別ニ創造セシモノニ迷信固執シテ、一人ノ之ヲ怪トスル者ナク、物理ニ達セズ事情ニ通ゼザレバ、人種の下等動物ヨリ変遷進化セ

[48] 松居竜五・田村義也編、前掲書、513~514 頁。

シ等ノ理ヲ省悟スル者アランヤ[49]。

つまり、モースは、人間にとって学問を究めることは最も重要であるが、宗教家（キリスト教徒）はそれをせず、分からない事に出会ったら、神意説や創造説を唱え、その科学的真理を求めない。これは現社会においては有害であることは明らかであるが、ほとんどの人は幼いころから宗教の教育を受けているので、それは深く根づいていて、その影響をなかなか払拭できない、と嘆いている。

其他百般ノ学術大ニ開ケ、世ノ文明ヲ促セル今日ニアリテ、宗教家ノ所謂ル真神創造ノ空説ヲ破毀シ、人種ノ原因ハ万物ト同ジク簡易単一ノ物ヨリ変化セリトノ真理ヲ空明シ、公衆ノ迷信ヲ掃ヒ、其起ル所ノ原ニ遡リ、確然不抜ノ証拠ヲ掲ゲテ衆人ノ耳目ニ達セシムレバ、何ゾ無益不用ノ弁ト云可ンヤ。各自其先ヲ尋ヌルハ、是新学術ニ於テ最緊要ノ事ト云ベキナリ[50]。

モースは『聖書』の創造説より、進化論の説の方が社会の基盤となるべきである、と述べている。その中でスペンサーについては次のように述べている。

又宗教ノ元因変遷ト方今宗教論ノ真ナラザルノ説ヲ知ラント欲セバ、「タイロル」「ルツボツク」「レウイス」「モルガンフ」「フイスク」「スペンセル」氏ノ所著、及ビ文学部教授「フエネロサ」氏ノ演説ニシテ芸術叢誌ニ印刷シタルモノニ就テ見ルベシ[51]。

つまり、モースの講義は基本的に生物進化論に関するもので、社会進化論、宗教進化論等については述べていない。そこで、宗教と科学の対立についてさらに知識を得ようとする生徒にはスペンサー等を薦めている。後に南方は薦められた研究者から J.ラボック（John Lubbock, 1834~1913）、E.B.タイラー（Edward Burnett Tylor, 1832~1917）、スペンサーを読んだ。本書の影響かどうか、確かめがたいが、南方はモースが薦めた方向で研究を進めたことは確かである。

南方はモースと同様の発言を何度もしていた。それはつまり、科学者は宗教（特にキリスト教）を信じてはいけないということである。（これについては、第 4 章で詳述する。）

---

49 石川千代松全集刊行会編『石川千代松全集』興文社、1935 年、2~3 頁。
50 同書、27 頁。
51 同書、85 頁。

モースはスペンサーを宗教を退ける科学者の英雄の一人として紹介したのである。南方は後、教育者、社会学者、進化論者、宗教思想家としてスペンサーを語っている。（第 6 章参照。）彼はおそらく渡米以前からすでにスペンサーについて多角的に知っていたと考えられる。以降で述べるように、スペンサー的な思想の中で、南方は特に科学と宗教の対立に強い関心を示していたと思われる。

3. *THE POPULAR SCIENCE MONTHLY*[1]

南方はアメリカへ渡ると、今度は『東洋学芸雑誌』に代わり、*The Popular Science Monthly* を購入し始めた。なぜ、筆者がこの雑誌に注目するかというと、これはまさにスペンサーのために創られた雑誌であったからである。

現存している南方の雑誌のコレクションの中で、南方熊楠顕彰館ではその第 31 巻 1 号と 3 号（1887 年 5 月と 7 月の分）、第 33 巻 6 号（1888 年 10 月の分）、第 34 巻 3 号（1889 年 1 月の分）、第 36 巻 3 号と 5 号（1990 年 1 月と 4 月の分）の六冊しか保管されていない。これだけを見ると、南方はそれほど本誌に興味を示さなかったと思われるかもしれないが、実は、南方が本誌をよく購入したことは彼の日記で確認できる。

以下で日記に見える *The Popular Science Monthly* に関する記述を抜粋する。

1887 年：

1 月 22 日　「ロビンソンクルーソー七十五銭、ポピュラル・サイエンス・モンスリー五十銭、ノウトブック十銭、レッターペイパー五十銭。」(107 頁)

1 月 29 日　「ポピュラル・サイエンス・モンスリー第三十巻二号をかふ。」(108 頁)

2 月 5 日　「夜ポピュラル・サイエンス・モンスリー当月分一冊買、又ハーパース・ライブラリー・シリーズの内、罪の歴史、ガリバルヂ伝、笠頓自伝、Cleveden 各一冊買ふ。」(109 頁)

3 月 3 日　「ポピュラル・サイエンス・モンスリー二月分常楠へ送る。」(112 頁)

3 月 4 日　「The Popular Science Monthly of inst.を購ふ。」(112 頁)

3 月 15 日　「常楠へ Popular Science Monthly of instant Edithion[ママ]をおくる。」(113 頁)

3 月 30 日　「ポピュラル・サイエンス・モンスリー四月分一冊購収。」(115 頁)

---

[1] 筆者は南方熊楠と *The Popular Science Monthly* の関係については3年前から独自に研究をすすめてきたが、昨年、同じテーマに触れた武上真理子の『科学の人・孫文―思想史的考察』勁草書房、2014 年が出版された。さらに、2014 年 8 月 7 日に行われたシンポジウム、「南方熊楠と真言密教」に橋爪博幸は『南方熊楠と《 ポピュラー・サイエンス・マンスリー》』というタイトルで研究発表を行った。それは、松居（2015）と同様、本論の執筆が終わる数週間前に論文の形で発表された。（橋爪博幸「南方熊楠と『ポピュラー・サイエンス・マンスリー』」『熊楠研究』第 9 号、2015 年。）同テーマについて複数の研究者が注目していた点は、この雑誌の重要性を示すものであり、南方研究にとって歓迎すべきことであると思う。本章では橋爪と武上が中心に扱っていた南方の自筆ノートの解説を省略する。

3 月 31 日　「弟へ又ハガキ一つ、ポピュラル・サイエンス・モンスリー四月分一冊を贈り、竹川寅次郎氏へハガキ一つ、津田安麿氏へハガキ一つ出す。」(115 頁)

5 月 11 日　「兄へハ一、吉田氷次郎へ状一、志村へハガキ一、弟へハ一、野尻へ状一、弟へポピュラル・サイエンス・モンスリー一、差出す。」(119 頁)

6 月 14 日　"*Sent the Popular Science Monthly, newest edition, to the Brother in Tokio.*" (122 頁)

12 月 14 日　"*Bought Populer*［ママ］ *Science Monthly XXXII for 50 ¢.*" (137 頁)

1888 年：

1 月 5 日　「ポピュラル・サイエンス・モンスリー当月分を購ふ。」(143 頁)

1 月 24 日　「Popular Science Monthly 昨年分三冊、Humboldt's Library 四冊、ハーパース地理書一冊、ジョンストン米国史一冊を購ふ。」(145 頁)

4 月 28 日　「ポピュラル・サイエンス・モンスリー三月の分をかふ。」(154 頁)

5 月 11 日　「発信　弟ポピュラル・サイエンス・モンスリー昨年九、十、二ヶ月分合二冊 」(156 頁)

5 月 16 日　「発信　南方常楠ポピュラル・サイエンス・モンスリー四冊昨年十一、十二、二ヶ月分、今年一、二、二月分 」(156 頁)

6 月 7 日　「ポピュラル・サイエンス・モンスリー四月分買ふ。」(159 頁)

8 月 4 日　「発信　＜本月六日出す＞南方常楠（ハムボルドライブラリー五冊、ポピュラル・サイエンス・モンスリー当三、四二ヶ月分）」(165 頁)

8 月 11 日　"*Sent Popular Science Monthly 2 to Tsunegusu.*" (166 頁)

12 月 17 日　"*Forwarded Oct. & Dec. numbers of the Popular Science Monthly to Tsunegusu.*"　(178 頁)

1889 年：

2 月 6 日　「マクミラン会社より所購ブレイク著アストロノミカル・ミッス及アレン著花色論、アップルトン会社よりポピュラル・サイエンス・モンスリー正月分着す。」(192 頁)

2 月 22 日　「今日ポピュラル・サイエンス・モンスリー昨十一月分と今正月分を常楠へおくる。」(194 頁)

2 月 27 日　「ポピュラル・サイエンス・モンスリー三月の分を購ふ。」(195 頁)

3 月 2 日　「午後図書館へ行き、ポピュラル・サイエンス・モンスリーを読む。
来信　アップルトン会社ポピュラル・サイエンス・モンスリー当二月分 」(195 頁)

3 月 4 日　「弟へポピュラル・サイエンス・モンスリー当二月三月の分二冊送る。」(195 頁)

4 月 8 日　「ポピュラル・サイエンス・モンスリー今月分着。」(200 頁)

4 月 12 日　「発信　常楠ポピュラル・サイエンス・モンスリー当月分一冊 」(201 頁)

12 月 10 日　「朝六時起。朝郵便局に赴く。本日及明日二便を以て、上貼布せる目録通りの書物を求ん為それぞれ送金す。（中略）
Appleton & Co.―Popular Science Monthly 1 yr.―5.00」(231～232 頁)

以上の記述を表でまとめて見ると、以下のようになる。

巻数号数	何年何月の分	購入日	常楠へ送った日
第30巻1号	1886年11月		
第30巻2号	1886年12月	1887年1月29日	
第30巻3号	1887年1月		
第30巻4号	1887年2月	1887年2月5日	1887年3月3日
第30巻5号	1887年3月		
第30巻6号	1887年4月	1887年3月30日	1887年3月31日
第31巻1号	1887年5月		
第31巻2号	1887年6月		1887年6月14日
第31巻3号	1887年7月		
第31巻4号	1887年8月		
第31巻5号	1887年9月		1888年5月11日
第31巻6号	1887年10月		1888年5月11日
第32巻1号	1887年11月		1888年5月16日
第32巻2号	1887年12月		1888年5月16日
第32巻3号	1888年1月	1888年1月5日	1888年5月16日
第32巻4号	1888年2月		1888年5月16日
第32巻5号	1888年3月	1888年4月28日	1888年8月4日
第32巻6号	1888年4月	1888年6月7日	1888年8月4日
第33巻1号	1888年5月		
第33巻2号	1888年6月		
第33巻3号	1888年7月		
第33巻4号	1888年8月		
第33巻5号	1888年9月		
第33巻6号	1888年10月		1888年12月17日
第34巻1号	1888年11月		1889年2月22日
第34巻2号	1888年12月		1888年12月17日
第34巻3号	1889年1月	1889年2月6日	1889年2月22日
第34巻4号	1889年2月	1889年3月2日	1889年3月4日
第34巻5号	1889年3月	1889年2月27日	1889年3月4日
第34巻6号	1889年4月	1889年4月8日	1889年4月12日

南方が確実に所有していたものを灰色で塗りつぶした。

何号か明記されていないものもある。それを含めると、1887 年に 11 か月分、1888 年は 8 か月分、1889 年は 4 か月分と 1990 年の 12 か月分について日記に言及されている。つまり、南方は第 35 巻はともかく、第 30 巻から第 37 巻まではほとんど全部購入し、目を通したと思われる。すなわち、南方は本誌に対して並みならぬ関心を示していたのである。

では、*The Popular Science Monthly* がどのような雑誌であったかを見てみよう。

1916 年で、本誌の第 88 巻の冒頭で創刊者のユーマンズと雑誌の歴史を紹介した記事が載っている。

> アイデア自体はユーマンズのものではあったが、『ザ・ポピュラー・サイエンス・マンスリー』を実質的に生み出した功績はハーバート・スペンサーのものである。英人［スペンサー、訳者］の著作に対する米人［ユーマンズ、訳者］が感じた感嘆から、二人の間に深い友情が芽生えた。
>
> ユーマンズは一旦本誌の企画を中止したことをスペンサーに書き送ったところ、スペンサーは新発行物のために書くことを約束した一連の記事の最初を、ユーマンズは受け取った。1872 年の 4 月に記事がユーマンズのところへ届くと、新雑誌の創刊号は翌月に出版された。（中略）
>
> ハーバート・スペンサーの記事は話題となり、雑誌は最初から大成功であった。
>
> ユーマンズは彼の雑誌へ寄稿してくれる卓越な人々を集めることに成功した。スペンサーの記事のほかには、ジョン・ティンダル、トマス・ハクスリー、R. A. プロクター教授、ヘンリー・モーズリー博士、ヘンリー・ウォード・ビーチャーその他、深慮しながらも明瞭に記述する人達の記事があった。
>
> 一年半がたつと、発行部数は 1 万 2 千部を突破した。これは一部が 50 セント、一年分購読料が 5 ドルした雑誌としては―当時は一冊はかなりぶ厚かったとはいえ―非常に高い発行部数であった。
>
> 『ザ・ポピュラー・サイエンス・マンスリー』はアメリカでは最も知られた発行物であった。なぜなら、我が国はもとより、ヨーロッパでも同じくらい広く知られたからである[2]。（筆者訳）

[2] "*While the idea was Youmans', Herbert Spencer deserves the credit for bringing The Popular Science Monthly into actual being. A warm friendship had sprung up between the two, based upon the American's admiration for the Englishman's work.*
Youmans had written to Spencer that he had temporarily abandoned the plan of starting

つまり、*The Popular Science Monthly* はスペンサーのおかげで、と同時にスペンサーのために創刊された雑誌であった。そして他の投稿者のほとんどもやはりスペンサーの意見に近い見解を示していた。

しかし、南方が本誌を購入した時期に、スペンサー本人は体調不良でほとんど投稿しなかったのである。とはいえ、彼の影響が薄くなったわけではない。ほとんどの論説は彼を基にしていた。スペンサーの影響について J.フィスク（John Fiske, 1842~1901）は 1890 年に次のように述べている。

> 現代物理学の歴史を顧みると、力の相互関係説や光の波動説等の場合もそうであったように、根づく瞬間がやってくるまでは、賢明なアイデアはふわふわとした種のように大空中に浮かんでいた事例は多くある。現代思想の最も雄大な業績、すなわち進化説も例外ではなかった。あらゆる分野の学生と研究者、物理学も歴史学も同様、目の前の現象を観察すると、何か漸進するかつ整然とした変化や発展の漠然とした仮説を立てる傾向が見られた。すなわち、世界はまさにスペンサーの偉大な著作を待っていた。だからこそこれほど早く古い考え方に勝利したのである。そしてその勝利はあまりにも完全で迅速であり、かつ決定的であったため、その全貌を正確に語るまでは後一世代は必要であろう。一方人々の心はその大模範かつ目まぐるしい変化にやや呆然とする傾向にある。そして、人々がスペンサー氏の考えを、それが氏の考えであることを認めることも、あるいは、どこからそれを入手したのかをも知ることもなく、とり入れるのを余りにもよく目にするのである。スペンサー氏その見解を発表するや否や、それはあちらこちらの専門家によって採用され、それぞれの専門領域で用いら

---

the magazine when he received the first of a series of articles which Spencer had promised to write for the new publication. The articles reached Youmans in April, 1872, and the first issue of the new magazine appeared the following month. . . .
The Herbert Spencer articles made a sensation and the magazine was a success from the start.
Youmans was able to get great men to write for his magazine. In addition to Spencer's there were articles by John Tyndall, Thomas Huxley, Professor R. A. Proctor, Dr. Henry Maudsley, Henry Ward Beecher and others who thought profoundly and were able to write simply.
Within a year and a half the circulation was 12,000 and that would be a big circulation for a monthly that sold for fifty cents a copy and $5 a year, even in these days of large volume.
The Popular Science Monthly became the most famous publication in America because it was as widely known in Europe as it was in this country." ("Vision of a Blind Man." *The Popular Science Monthly* Vol. 88. 1916: vii.)

れた。スペンサーのシステムは、すぐに理解され、同化された。それに、すでにスペンサーの見通しが明瞭に貫き通った難解な思考の領域で手探りするまじめな思想家たちによって、新しい解説がなされていたのである。従って、進化の教説は、今日、この世代のあらゆる思想と不可分に混入することになったのである。私は何も人々は通常それ［進化説、訳者］について明瞭な考えを持っていると言っているのではない。というのは、明瞭な考えというのはそれほどありきたりことではないからである。ほとんどの人がニュートンの万有引力の法則が何であるか尋ねられても、明瞭な説明はできないであろう[3]。（筆者訳）

フィスクはスペンサーの友人で、応援者であったため、上記の記事では多少事実が誇張されている。しかし、スペンサーは少なくとも本誌の投稿者たちの論説の基盤となっていたことは間違いない。

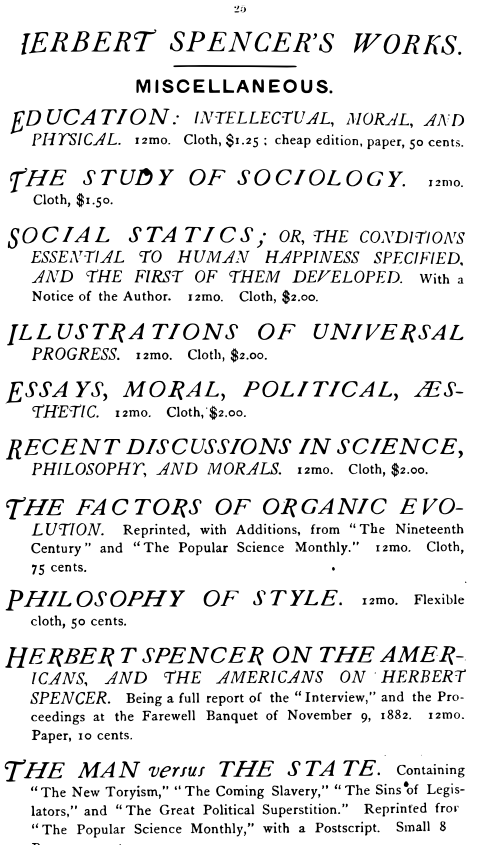
また、本誌の広告欄を見ると、スペンサーの本の紹介が目立つ。それもそのはずである。雑誌の創刊者・編集者はスペンサーのアメリカでの編集者であるユーマンズであったからである。さらに、雑誌を出版した Appleton 社はスペンサーのアメリカでの唯一の正式な出版社であった。

---

[3] "*The history of modern physics—as in the case of the correlation of forces and the undulatory theory of light—furnishes us with many instances of wise thoughts floating like downy seeds in the atmosphere until the moment has come for them to take root. And so it has been with the greatest achievement of modern thinking—the doctrine of evolution. Students and investigators in all departments, alike in the physical and in the historical sciences, were fairly driven by the nature of the phenomena before them into some hypothesis, more or less vague, of gradual and orderly change or development. The world was ready and waiting for Herbert Spencer's mighty work when it came, and it was for that reason that it was so quickly triumphant over the old order of thought. The victory has been so thorough, swift, and decisive that it will take another generation to narrate the story of it so as to do it full justice. Meanwhile, people's minds are apt to be somewhat dazed with the rapidity and wholesale character of the change; and nothing is more common than to see them adopting Mr. Spencer's ideas without recognizing them as his or knowing whence they got them. As fast as Mr. Spencer could set forth his generalizations they were taken hold of here and there by special workers, each in his own department, and utilized therein. His general system was at once seized, assimilated, and set forth with new illustrations by serious thinkers who were already groping in the regions of abstruse thought which the master's vision pierced so clearly. And thus the doctrine of evolution has come to be inseparably interfused with the whole mass of thinking in our day and generation. I do not mean to imply that people commonly entertain very clear ideas about it, for clear ideas are not altogether common. I suspect that a good many people would hesitate if asked to state exactly what Newton's law of gravitation is.*" (John Fiske. "Edward Livingston Youmans: The Man and His Work." *The Popular Science Monthly* May 1890: 1-2.)

南方はこの雑誌と *The Humboldt Library of Popular Science Literature* シリーズ[4]に掲載された数多くのスペンサーの著作を通じてますますスペンサーの世界に入り込んだのである。本誌を購入し始めた翌年に、南方はスペンサーのほぼ全著作を揃えた。

どれほど南方が *The Popular Science Monthly* に本気に取り組んだかを彼の手書きノートが物語っている。すなわち、南方は図書館へ通いながら、バックナンバーの第 28 巻と第 29 巻から彼の注目を引いた幾つかの記事を自筆ノートである *The Scientific Memoirs* へ写した。筆者はこの 3 冊から成るノートの調査を行った。内容は様々であるが、南方は特に進化論・科学と宗教の対立の問題に強い関心を示していたように見える。


29

HERBERT SPENCER'S WORKS.

MISCELLANEOUS.

EDUCATION: INTELLECTUAL, MORAL, AND PHYSICAL. 12mo. Cloth, $1.25; cheap edition, paper, 50 cents.

THE STUDY OF SOCIOLOGY. 12mo. Cloth, $1.50.

SOCIAL STATICS; OR, THE CONDITIONS ESSENTIAL TO HUMAN HAPPINESS SPECIFIED, AND THE FIRST OF THEM DEVELOPED. With a Notice of the Author. 12mo. Cloth, $2.00.

ILLUSTRATIONS OF UNIVERSAL PROGRESS. 12mo. Cloth, $2.00.

ESSAYS, MORAL, POLITICAL, ÆSTHETIC. 12mo. Cloth, $2.00.

RECENT DISCUSSIONS IN SCIENCE, PHILOSOPHY, AND MORALS. 12mo. Cloth, $2.00.

THE FACTORS OF ORGANIC EVOLUTION. Reprinted, with Additions, from "The Nineteenth Century" and "The Popular Science Monthly." 12mo. Cloth, 75 cents.

PHILOSOPHY OF STYLE. 12mo. Flexible cloth, 50 cents.

HERBERT SPENCER ON THE AMERICANS, AND THE AMERICANS ON HERBERT SPENCER. Being a full report of the "Interview," and the Proceedings at the Farewell Banquet of November 9, 1882. 12mo. Paper, 10 cents.

THE MAN *versus* THE STATE. Containing "The New Toryism," "The Coming Slavery," "The Sins of Legislators," and "The Great Political Superstition." Reprinted fro "The Popular Science Monthly," with a Postscript. Small 8

図 4　南方が所有していた *The Popular Science Monthly* に見られる数あるスペンサーの広告から一つ

ここで一つの興味深い記事を例として取り上げたい。それはハクスリーの"The Interpreters of Genesis and the Interpreters of Nature"[5]である。

この記事でハクスリーは以前 *The Century* で掲載された W. E.グラドストーン（William Ewart Gladstone, 1809~1898）の記事に反論した。グラドストーンは現今の科学者の見解はまさに『聖書』の「創世記」に書かれた順番と同じ順番での進化を主張していると論じた。つまり科学は『聖書』を裏付けたと言った。これに対してハクスリーは、最新の科学的見解はグラドストーンの解釈と全く違うと説明した。さらに、キリスト教の科学的な解釈は無意味であると論じた。すなわち、その二つの調和を計ることを試みる人達はすでに「創世期」での「一日」の意味を文字通りの 24 時間の意味でとっていない、「創造」も実は「進化」の意味で理解している。しかし、ハクスリーによると、「創世期」のテキス

[4] 科学の普及をめざし、1879～1892 年に月に二回、著名な科学者たちの著作を手頃な値段で出版するというものであった。（Christine Bold ed. *The Oxford History of Popular Print Culture. Vol. 6 US Popular Print Culture 1860-1920*.Oxford: Oxford UP, 2012: 626.）

[5] Huxley, Thomas Henry. "The Interpreters of Genesis and the Interpreters of Nature." *The Popular Science Monthly* Feb. 1886.

トをそこまで自由に解釈してしまうと、生き物が創造された順番等の文字通りの解釈だけにこだわる必要はもはやない、と鋭く批判した。

ハクスリーによると、そもそもこのような議論は科学と宗教の対立ではなく、宗教と神学の対立の問題を扱っていると述べた。なぜなら、科学はそもそも人間の知識外のもの（つまり宗教の本来の領域）を一切取り扱っていないからである。しかし、やはりエッセーの最後にハクスリーは宗教と科学の対立に関しては次のような見解を述べた。

> 科学が対立しているのは宗教ではなく、宗教自体をほとんど踏み潰した異教の名残と誤った哲学である。私は、二つの対立は永久になくならないと思っている。しかし、真の科学は永久にその最も有益な機能を果たし続けるであろう。すなわち、それは宗教の名のもとで、人々に偽りの科学がかける負担から彼らを解放する機能である[6]。（筆者訳）

上記のハクスリーの見解と南方が後に土宜宛ての書簡で述べた見解を比較してみよう。

> 理窟に合わぬ（科学に合わぬ）ことをむりに頭に押しこむが仏教ならんには、小生はいかにも尽力してその仏教を絶滅せしめんことを欲す。何となれば、理窟と併行せぬ教理の一世界一社会に大害あるは、カソリック教の過去現在のことをみても証し得べし[7]。

南方のこの様な見解については第 6 章でもっと詳しく述べるが、ハクスリーと南方の両者が科学と宗教の対立に関してかなり似ている見解を述べた点は非常に興味深い。これは、南方が予備門時代、モース等を読み、さらにアメリカで本誌を読み、このような科学観を学んだ可能性を物語っている。そして、このような見解は第 5 章で詳述するスペンサーの意見とも基本的に同じである点は注目すべきである。

以上で述べた要点を述べると、南方は極めて熱心に、かつ丁寧に *The Popular Science Monthly* を読んでいたことが分かる。最も重要な点は、この雑誌はその出発点においてスペンサーの寄稿を前提としており、彼の存在なしではその価値が損なわれる性質を持って

---

[6] *Ibid*., 460. “*The antagonism of science is not to religion, but to the heathen survivals and the bad philosophy under which religion herself is often well-nigh crushed. And, for my part, I trust that this antagonism will never cease; but that, to the end of time, true Science will continue to fulfill one of her most beneficent functions, that of relieving men from the burden of false science which is imposed upon them in the name of religion.*”

[7] 『往復書簡』No.17（1894 年 2 月 5 日）131 頁。

いたことである。確かに橋爪が指摘するように雑誌に掲載された論文は多岐にわたるとしても[8]、それはこの雑誌の理念がユーマンズとスペンサーの考える当時入手可能なあらゆる科学的知識を読者に提供することであったからである。これまで南方のアメリカ遊学時代におけるスペンサー研究について漠然としか論じられてこなかったが、本章では *The Popular Science Monthly* は南方のスペンサー的な考えを吸収する過程において非常に大きな役割を果たしたと論じた。

[8] 橋爪（2015）、前掲書、20 頁。

4.　南方とキリスト教

南方がアメリカで仏教について改めて研究し始めたことは研究者によって注目されている[1]。しかし、これと同時に彼はイスラム教、キリスト教、ジャイナ教等についても熱心に学んでいた。それは、すでに触れたように彼が科学と宗教の対立に興味を抱いていたからであろう。スペンサーの思想において、科学と宗教の対立と調和が一つの主題となっているため、本章では、南方が宗教（キリスト教）についてどのように考えていたか、見てみたい。特に南方が遊学した米国・イギリスではキリスト教が根強い影響力を持っていたことは言うまでもない。これまでの南方とキリスト教の関係というテーマは、誰にでも思いつきそうであるにも関わらず、全くと言ってよい程手が付けられてこなかった。第 6 章で詳述する南方のスペンサーの宗教と科学理解との比較検討という意味で、南方とキリスト教の関係は避けることが出来ない問題なのである。スペンサーの宗教的立場は複雑であるが、彼の議論には明に暗にキリスト教やキリスト教信者が意識されている。本章では、土宜宛ての書簡から一つ、『往復書簡』No.10 を取り上げ、この問題を論ずる。

南方は遊学 7 年目の 1893 年に土宜と出会った。土宜は米国シカゴで開催された万国宗教会議からパリのギメ博物館に行く途中でロンドンに立ち寄った。数日しか滞在しなかったにもかかわらず、南方と深い絆を結ぶにいたった。それ以降、中断があったとはいえ、何十年も書簡を交わすことになった[2]。現在発見されている二人の書簡の中では、宗教、ことに仏教がテーマの中心となっている。二人とも『往復書簡』No.10 が書かれた時期（1893 年）は、海外での遊学・仕事の刺激もあり、西洋の諸学問に強い関心を示していた。

しかし、長年の遊学の経験があり、いくつかの外国語が読めた南方に対し、土宜はそれができなかったので、誰かに翻訳を依頼するしかなかった[3]。そのため、南方は翻訳に値すると判断した何冊かの洋書を彼に薦めたのである[4]。その中の一冊にイギリス人のインド学

---

[1] 例えば原田、前掲書、34 頁にも指摘されている。

[2] 松居竜五・田村義也編、前掲書、409 頁。

[3] 土宜は「外教をも段々と相学ぶべきよう存じ候。小生これまで右のことを種々に工夫致し候えども、何分日本語にては他教学はむつかしく候につき、今に充分に相学び申さず候いし」（『往復書簡』No.2［1893 年 11 月 29 日］7 頁）と諸宗教について学ぶよう努力はしているが、日本語しかできないため、あまり進まないと南方に嘆いている。

[4] *Buddhism* 以外に同時期に南方が土宜に送ったものには、Huxley, Thomas Henry. *Evolution and Ethics*（1893）や Colebrooke, Henry T. *Essays on the Religion and*

者、モニエル＝ウィリアムズの *Buddhism*[5]があった。

南方は本書を高く評価しながらも、その最終章で述べられる比較宗教論はキリスト教護教論であるとして異議を唱えた。その議論は 1893 年 12 月 31 日頃に書いたと思われる『往復書簡』No.10 を中心に明確に表れている。従って、本章では特にこの書簡を手掛かりに議論を発展させる。

4.1　南方の宗教観の問題

南方の宗教観について、仏教を中心に、すでに多くの論文が発表された[6]。南方研究の現時点での集大成の一つである『南方熊楠大事典』の「仏教」の項目[7]に見られる本章と密接な関係がある箇所を要約すると、次のようになる。

①南方は仏教徒であると自称した。明治維新後、日本でも多くの信者を集めたキリスト教より彼が仏教を選んだ理由として、彼は仏教の近代科学との親和性を挙げた。特に因果論と輪廻説を高く評価した[8]。

他方､彼のこのような主張は当時珍しかったわけではない､と神田英昭が指摘している。つまり、明治初期、廃仏毀釈等の影響を受けた日本の仏教界は、近代科学を武器にし、キリスト教を論駁することによって復興を目指そうとしたというのである[9]。

②しかし、南方は、キリスト教と同じく、仏教の近代科学に反する点を厳しく批判した

Philosophy of the Hindus（1858）等がある。『往復書簡』No.6（1893 年 12 月 19 日）36 頁参照。

5 本章の執筆にあたり参考にしたのは、Monier, Monier-Williams. *Buddhism, in Its Connexion with Brāhmanism and Hindūism, and Its Contrast with Christianity. Varasi:* The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964 である。以下、註に示すページ数は全てこれに従う。

6 たとえば、奥山直司、前掲書、神田英昭「南方熊楠の考える仏教―土宜法龍宛書簡を中心に―」『古代文学』第 51 号、2011 年、白川歩、前掲書、前谷直克「南方熊楠の書簡に関する一考察」『仏教学会報』第 8 号、1982 年等がある。これらの論文の最終的な目的は、鶴見によって見出された「南方曼陀羅」を解明することであるため、ほとんどの研究者は南方がロンドンに滞在した時期の土宜との書簡をその萌芽としてしか見ない傾向にある。

7 松居竜五・田村義成編、前掲書、26~33 頁。

8 同書、30 頁に指摘されているように、南方が考えた因果論と輪廻説は非常にあいまいなもので、書簡ではこの二つを類似語として扱う傾向にある。これは彼の科学主義的な考え方と関係する非常に大きな問題である。第 6 章では詳しく論じる。

9 神田英昭「南方熊楠の因果論―土宜法龍宛書簡にみられる南方マンダラの萌芽―」『密教文化』第 224 号、2010 年、95 頁。

ことも注目すべき点である。また、南方のキリスト教批判には、それが象徴する西洋文明に対する反抗的な態度の要素も含まれると指摘されている。

③他方、理論の面では、彼には科学・因果論に基づく考え方があり、キリスト教が教える「神意」の概念を受け入れることができなかったと思われる。

④しかしながら、同時に彼は、絶対的な神の存在を疑わなかった。しかし、それは創造主ではなく、バラモン教の梵天の概念に近い、万物をその身体から分身して流出する神であると南方は考えていた。

以上述べた南方の宗教観には、西洋のインド学が大きな影響を与えたことがたびたび指摘されてきた。これについて奥山は、モニエル＝ウィリアムズの重要性にも着目し、南方がすでに 1889 年に *Buddhism* を読んだ可能性を論じている[10]。後でも触れるが、この点について筆者はその可能性は余り高くないと考えている。むしろ、スペンサーとその一派の影響が非常に強かったと思う。なぜなら、すでに何度も触れたように、上記のようなキリスト教批判と科学重視の考え方は彼らを象徴するのであるからである。

いずれにせよ、科学主義者南方の宗教観に関しては検討の余地が残っている。南方にとって科学的な知のみが真の知であり、宗教的な信念は不要であったのであろうか。あるいは、南方には独自の宗教的信念がある一方で、宗教の特定の傾向を嫌ったのであろうか。本章はそれを明らかにしようと企てるものであるが、その過程ではやはりキリスト教の立場から仏教を解説したモニエル＝ウィリアムズの著作が重要な手がかりになると思われる。

4.2 モニエル＝ウィリアムズと仏教

4.2.1 *BUDDHISM* について

モニエル＝ウィリアムズは 1819 年、ボンベイに生まれた。1822 年にイギリスにもどり、キングス・カレッジを卒業し、その後インドで活躍することを目指した。しかし、弟が第一次イギリス＝アフガニスタン戦争（1838～1842 年）で亡くなると、母親に頼まれてイギリスに残り、オクスフォード大学でサンスクリット語を学び始めた。学位を習得し、1858

[10] 奥山直司「南方熊楠と十九世紀ヨーロッパのインド学」『アジア遊学』第 144 号、2011 年。

年までイースト・インディア・カレッジで教授を務めた。1860 年にオックスフォード大学のサンスクリット語のボーデン教授となった[11]。これは J. ボーデン（Joseph Boden, ?~1811）中佐によって設けられた、キリスト教のインドでの布教に強い関心を持つ者にしか与えられない職である[12]。この点でモニエル＝ウィリアムズは理想的な志願者であった。なぜなら、彼がインド学に励んだ目的は、インド人やインド社会の理解を深めることではなく、インドの知識を宣教師の仕事に役立てることにあったからである[13]。

Buddhism はダフ宣教講義シリーズ[14]の一講義として、1888 年に、スコットランドのエディンバラのニュー・カレッジで行われた 18 回にわたる講義の記録が中心となっている。

その内容をまとめると、最初の 6 章は三宝（仏陀の生涯、彼が説いた哲学・道徳、信者・僧）についての説明である。続いて、主に旅行記に基づいて、諸国に広まって形を変えた後代の仏教、つまり大乗仏教が検討される。その後は、仏教の儀式、僧院や仏像の種類等について述べられる。そして最後にキリスト教と仏教の比較宗教論が展開される。

モニエル＝ウィリアムズは当時の西洋のインド学者の間で流行していた大乗非仏説論に同調していた[15]。しかし、仏教を総合的に紹介するためには、大乗仏教を知ることも必要

---

[11] *Oxford Dictionary of National Biography In Association with the British Academy: From The Earliest Times To The Year 2000*. Vol. 59. Oxford: Oxford UP, 2004: 261.

[12] *Ibid*., Vol. 16., 394.

[13] 彼のこのような考え方は例えば *The Study of Sanskrit in Relation to Missionary Work in India: An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford, on April 19, 1861*. London: Williams and Norgate, 1861: 59 によく表れている。ここで、"*I have thus indicated the extent to which a missionary ought to know Sanskṛit, with a view to command the spoken dialects, and conciliate the affections of the Indian community. Without such knowledge the truths of Christianity may be powerfully preached, translations of the Bible lavishly distributed, but no permanent influence will be gained, no mutual confidence enjoyed, no real sympathy felt or inspired.*"（「以上、インドの現行の諸方言を自由自在に操り、インド人社会の好意を得るために、どの程度宣教師がサンスクリット語を知るべきかについて述べた。このような知識が無くても、キリスト教の真理について力強く教説は出来るであろうし、『聖書』の翻訳を気前よく配布することも出来るかも知れないが、永続する影響力、相互的な信頼、誠実な共感が得られないであろう」）（筆者訳）と、インドでキリスト教を効果的に広めるためには、サンスクリット語が欠かせないと要約されている。

[14] A. ダッフ（Alexander Duff, 1806~1878）という、インドで活躍したスコットランド人の宣教師が設けたものである。

[15] イギリスのインド学のリーダー的存在である T.W.リス＝デヴィッズ（Thomas William Rhys Davids, 1843~1922）と F.M.ミュラー（Friedrich Max Müller, 1823~1900）も大乗仏教に批判的であった（Thelle, Notto Reidar. *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899*. Honolulu: University of Hawaii, 1987: 216）。しかし、土宜は、リス＝デヴィッズは「決してマキシュムラ氏の如き狭隘の見にあらず。仏教大乗をも大いに敬愛致しおり」と述べている（『往復書簡』No.2［1893 年 11 月 29 日］7

であると訴えていた[16]。

また、本書には、モニエル＝ウィリアムズの専門であるバラモン教とヒンズー教の仏教の発展における役割も検討されたという特徴がある。

モニエル＝ウィリアムズは他の仏教書に対して抱いていた不満を隠さなかった。特にキリスト教と仏教の道徳観との類似性ばかりを強調する論[17]と、翻訳・仏教論におけるキリスト教の専門用語の使い方を問題視していた[18]。なぜなら、彼は仏教がキリスト教と根本的に異なると強調したかったからである。従って、この講義を通して、特にその最終回では、このような誤解・誤用を指摘し、二つの宗教の明確な区別を試みたのである[19]。

しかし、インドでのキリスト教の布教に役に立たないと思われた、専門外の仏教の講義をあえて行った理由はどこにあったのであろうか。

4.2.2 異教との対面

10 年ほど前の 1879 年、イギリス人の詩人・ジャーナリストの E.アーノルド（Edwin Arnold, 1832~1904）が *The Light of Asia*[20]という物語詩を発表した。これは『普曜経』に基づいて仏陀の生涯とその思想を描いたものである[21]。

当時、西洋では仏教研究はすでに行われてはいたものの、そのほとんどが批判的なものであった。比較宗教学者・インド学者のほとんどが進化論の影響を受け、単純な宗教から最も高度な宗教、すなわち自分たちが信じていたキリスト教に至るまで諸宗教を並べようとしていた[22]。

しかし、アーノルドの詩は違う。本作における仏陀の生涯は、ある仏教信者の視点から見た、恋する王子の幻想的な物語として語られている。そのため馴染みやすく、信仰心に溢れる、西洋では前代未聞の仏教関連の作品が生まれた。詩の世界における斬新なテーマ

頁）。

[16] Monier-Williams (1964), *op. cit.*, vii.

[17] *Ibid*., 537.

[18] *Ibid*., xi.

[19] *Ibid*., 537.

[20] Sir Edwin, Arnold. *The Light of Asia: Or, the Great Renunciation (Mahâbhinishkramana). Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism (as Told in Verse by an Indian Buddhist)*. London: Trübner, 1879.

[21] 南方はこの *Light of Asia* を 1888 年 4 月 30 日に購入していることが彼の日記から分かる（長谷川興蔵校訂（1987）、前掲書、155 頁）。

[22] Thelle, *op. cit.*, 215.

が話題を呼び、*The Light of Asia* は間もなくベストセラーとなり、版を重ねた[23]。

この頃はダーウィンの進化論とライエルの地質学、そしてスペンサーの不可知論はキリスト教に大きな衝撃を与えた。同時に植民地の拡大にともない、アジアに関する知識も広まっていった。西洋人がキリスト教以外にも似た価値観と道徳観を持つ宗教が存在することに気づき始めたころである。その中でも、キリスト教より 500 年ほども古く、しかもキリスト教と同じく世界宗教である仏教は、非常に注目を集めた[24]。このタイミングでアーノルドの *The Light of Asia* が発表されたのである。すなわち、この本によって仏教が西洋で広まる可能性が開かれたのである。

合理主義に支配された時代に、異教に魅された信者たちを取り戻すためには、困惑したキリスト教界には、キリスト教教義の論理的な説明を行い、キリスト教の優勢を説明するしかなかった。モニエル＝ウィリアムズもまた、それを試みた一人であった。だが、彼が特に注目された理由は、1872 年に発表された、現今も広く使われているサンスクリット語辞書等の成果によってこの時点ですでに著名なインド学者として認められていたことにある。

彼は自らの学問を当初はインドでのキリスト教布教のために役に立ててきたが、アジアからやってきた仏教からキリスト教を守る必要性を感じたのであろう。インド、すなわち仏教誕生の地に関する膨大な知識を基に、説得力がある講義を志すに至った。

Buddhism は、出版されるや否や、あらゆる雑誌で広く取り上げられた。その中でもキリスト教系雑誌での評価が最も高かったことは言うまでもない。ここでその一例として *Baptist Quarterly Review* 46 (April, 1890)で発表された評論の一部を引用する。

> 宣教界はモニエル＝ウィリアムズ卿に仏教哲学を解説してもらい、彼に対して恩が出来た。熱心なキリスト教徒として書き、またキリスト教徒として他のあらゆる信仰を最良の信仰、［つまりキリスト教、訳者］に移し変えることが責任であると信じて、

---

[23] *Ibid.* 仏教に好意的な態度を示した神智学雑誌、*Lucifer*（後の *The Theosophical Review*）の第 4 号（1889 年 5 月）の 248 頁に見られる次の箇所からも *The Light of Asia* の当時の勢いが窺われる。“*There is one book called ‘The Light of Asia, ’ a poem by Sir Edwin Arnold, of which several hundred thousand copies have been sold, and which has done more for Buddhism than any other agency*”.（「E.アーノルド卿には何十万冊も売れたという *The Light of Asia* の著作がある。これは［西洋で、訳者］の仏教［の宣教、訳者］にとっていかなる手段よりも効果的であった。」）（筆者訳）

[24] Tomoko, Masuzawa. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: U of Chicago P, 2005: 140.

広範にわたる議論を行ったのである。セイロンやビルマ、中国、日本にいる宣教師たちがきっと高く評価するであろう。この書物はそれらの宣教師にとって情報の宝庫である。

本書はE.アーノルド卿の *The Light of Asia* のように、誇張されたり美化されてはいないし、O.キストナーの *Bibliography of Buddhism*[25]で述べられた仏教に関して著しく貶めるような記述をした幾人かのローマ・カトリックの著書のようなものでもない。今もそしていかなる場合にも仏教徒と接触する機会を持たないであろう人たちにとって、本書は真実の説明をしている点で主として価値がある。我らはモニエル＝ウィリアムズ卿の優れた作品を読み、仏教との比較によって、自分たちの信仰がよりよいものであると理解できる。また、同時に、世界の宗教の中でも最も偉大な宗教の一つである仏教についてもより明瞭な理解を得るであろう。これまでなぜどの宣教誌もあの最終章を転載しなかったのか、また仏教徒の国にいる宣教師の誰一人としてそれを翻訳し、仏教徒の間で小冊子として配布しなかったのか、不思議でならないのである[26]。

つまり、①キリスト教が唯一の宗教として残ることを信じてやまない熱心なキリスト教徒のモニエル＝ウィリアムズの *Buddhism* は、宣教師にとってなくてはならない武器となるに違いない②一般の人々は、仏教を平等に扱い、丁寧に分析したモニエル＝ウィリアムズの論を読み、自身の信じるキリスト教の優位性を再確認できる点は高く評価すべきである③何故今まで海外の宣教師たちがこの本の最終章を翻訳して広めようとしなかったのか、不思議でしかたない、と述べられているのである。

---

[25] Kistner, Otto. *Buddha and His Doctrines: A Bibliographical Essay*. London: Trübner, 1869.

[26] "*For its presentation of Buddhist philosophy Sir Monier-Williams has laid the whole missionary world under obligation to him. Writing as a zealous Christian, believing in the duty of Christians to supplant every other faith with the best, that of the Christian, he has presented a vast array of arguments that the missionaries of Ceylon, Burma, China and Japan will not fail to appreciate. The book is a mine of resources for them.*
To those of us who neither now nor at any time come in contact with Buddhists the book is of value chiefly in giving us a true picture neither overdrawn and highly colored, like Sir Edwin Arnold's 'The Light of Asia,' nor as savagely depreciative as the works of some of the Roman Catholic writers on Buddhism mentioned in Otto Kistner's 'Bibliography of Buddhism.' We shall appreciate our own faith the better by a careful study of its contrast with Buddhism and have a very much clearer comprehension of this, one of the greatest of the world's religions by the aid of Sir Monier-Williams great work. It is a wonder that no one of the missionary magazines has yet thought to reprint that last chapter, on the contrast, nor that apparently none of the missionaries in Buddhist lands has thought to translate it and print it as a tract for circulation among Buddhists". (*Baptist Quarterly Review* 46 Apr. 1890: 258.)

モニエル＝ウィリアムズはエディンバラでの講義が終えてまもなく、1888 年 6 月にロンドンで開催された世界プロテスタント宣教 100 周年学会で上記の講義の最終回、つまり翌年に発表される *Buddhism* の最終章を取り上げて発表した。この発表もまた、後にいくつかの雑誌に掲載されたのであった[27]。

このように、*Buddhism* の最終章はキリスト教優位を明示し、その章がことさらに高い評価を受けたのである。

本書には明確な目的が存在した。合理的な議論を展開することで、キリスト教が仏教に対する優位性を示し、信者たちを取り戻そうとしたのである。4.3 で示すように、上記の引用から、南方の *Buddhism* の読み方、扱い方が正当であることが窺われる。つまり、土宜宛ての書簡からは、南方は本書の性質そのものを見抜いていたということが分かるのである。筆者が本章において特に *Buddhism* の最終章に重点を置く理由もここにある。

4.3 南方と *BUDDHISM*

4.3.1 *BUDDHISM* の評価

南方は、土宜と出会った日から、*Buddhism* は「実に近来欧州での大著述」[28]として、彼に薦めていたようである。しかし、実際に彼に *Buddhism* を送ったのは一ヶ月ほど先のことである。その理由は、「毎度延引じゃが、これは送る前に少少書き抜くところあるなり」[29]と 1893 年 12 月 24 日の書簡の中で明らかにしている。すなわち、この時期はまだ、南方自身が本書を読んでいる最中であったと思われる。

上記の通り、奥山は、南方は本書を 5 年前の 1889 年にすでに読んだという可能性を論じているが[30]、速読で有名な南方が *Buddhism* を読み、写すのに足掛け 5 年もかけたとは到底考えられない。1893 年から始まる書簡のいたるところに見られる、*Buddhism* を資料として使用している南方の書きぶりと上記で引用した箇所を合わせて考えると、南方が本書を精読したのは 1893 年であったと考えられる。

---

[27] *A Few of the Chief Contrasts Between the Essential Doctrines of Buddhism and of Christianity* や *Literary Admirers of Buddhism* 等のタイトルが付けられた。
[28] 『往復書簡』No.1（1893 年 11 月 28 日）4 頁。
[29] 『往復書簡』No.7（1893 年 12 月 24 日）72 頁。
[30] 39 頁参照。

残念ながら南方の日記には *Buddhism* についての記載はないので、彼が本書をいつ購入したかは確認できない。奥山は、南方の手書き回覧雑誌『珍事評論』の第二号の「与竜聖法印書」にはすでにモニエル＝ウィリアムズの影響が見られると論じている。しかし筆者の調査によって、「与竜聖法印書」のほとんどは、南方がその時点で確実に所持していた *Encyclopædia Britannica* の 9 版の「仏教」の項目の抄訳と「ラマ教」の項目のまとめから成り立っていることが明らかになった[31]。

南方は、「この『仏教講義』[32]は、他の小乗と大乗を別にして説いたものにあらずして、大乗小乗を合概して一冊に編みたるものなれば、作者のこれによりて名を得たるは知るべし」[33]と、当時としては珍しくが初期と後代の仏教を合わせて説いた本書を気に入ってい

---

[31] 「与竜聖法印書」における南方の架空の自伝に続く記述が *Encyclopædia Britannica* の 9 版の「仏教」の項目と全く一致していることは、全体的な構成と用語から明らかである。「与竜聖法印書」の「維(こ)れ紀元前六百年の末、亜黎(エリアン)人種の槃耶婆(バンニヤブ)より移りて、すでに恒(ガンジス)河の側にある者、威勢を以て本土人(ドラビヂアンス)を圧す。因襲の久しき、級別成り、儼然(げんぜん)として鉄壁の如し」という記述と、*Encyclopædia Britannica* の“*At the end of the 6th century B.C. the Aryan tribes from the Panjab had long been settled on the banks of the Ganges; the pride of race had put in an impassable barrier between them and the conquered aborigines; the pride of birth had built up another between the chiefs or nobles and the mass of the Aryan people; and the superstitious fears of all yielded to the priesthood an unquestioned and profitable supremacy; while the exigencies of occupation and the ties of family had further separated each class into smaller communities, until the whole nation had became gradually bound by an iron system of casts*”（下線部筆者）（「紀元前 6 世紀の末、パンジャブから来たアーリヤ族の諸部族がすでにガンジス川の岸に定住していた。アーリヤ族の自尊心は征服された原住民との間に超えることの出来ない壁となった。また、アーリヤ族の間でも、血統によって、貴族・族長と一般庶民の間でも同じような壁が築かれた。あらゆるものに対する迷信的なおそれの感情によって、聖職者は絶対的な優位を手にした。一方、占領の諸要件および家族関係によって、全ての階級はさらに細かく分割された。最終的に国民全体が鉄のような身分制度によってお互いに結ばれることに至った」）（筆者訳）という記述を一例として対比してみよう。 一部省略されている箇所はあるが、下線部を直訳すると「与竜聖法印書」の記述になる事が分かるであろう。
また、「与竜聖法印書」の最後に述べられている「ネパルの九法」のあたりはこれほど忠実な訳ではないが、同じ *Encyclopædia Britannica* の「ラマ教」の項目に基づいていると思われる。ここでは、九法を列挙する順番が *Encyclopædia Britannica* のそれと全く一致していることがヒントになる。なぜ、南方は「仏教」の項目の抄訳に「ラマ教」の項目を足したかというと、「仏教」の項目の最後に、続きは「ラマ教」を参照、と書いているが、南方はそれに従って、その通り写したと思われる。この二つの項目はともにリス＝デヴィッズが書いたもので、「与竜聖法印書」に見られる西洋のインド学の影響は全てリス＝デヴィッズによるものであるということができるであろう。

[32] *Buddhism* を指している。南方はしばしば海外の書物のタイトルを日本語に訳しており、*Buddhism* も『仏教講義』とも『仏教講論』とも訳した。

[33] 『往復書簡』No. 10（1893 年 12 月 31 日）98 頁。

たようである。しかし、「この書の末段一章こそ、実に太史公の貨殖、遊俠伝ともいうべき骨髄にして、すなわち全冊はこの一段の参考までに述べたるなり」[34]と南方は最終章の重要性を見抜き、そしてその最終章は「仏と耶とを比較して、その優劣を示せるものなり」[35]という仏教批判論であったと土宜に説明している。さらに、「その論、仏者ならずとも局外より見るも、自分が酒に酔うて人殺したことを自慢しありくごとし」[36]とし、最終章はモニエル＝ウィリアムズの勝手な解釈に過ぎないと強く批判している。「さばかり仏教をしらべたりという人のかくするは、いわゆる〈知りてこれを犯すものなり〉」[37]とモニエル＝ウィリアムズに対して失望した様子が窺われる。

つまり、南方は *Buddhism* を高く評価しながらも、最終章に対して納得できなかったようである。

4.3.2 BUDDHISM の訳と解説

では、南方が *Buddhism* の問題となる最終章に訳をつけた、1893 年 12 月 31 日頃に書いたと思われる書簡を詳しく検討してみたいと思う。

南方は最終章をかなり丁寧に訳し・解説をしているが、結局「植物など室内に取り散らし塵かかりてはまた損するゆえ」[38]として、その半分を訳したところで止めてしまった。土宜からの反応もなく、この書簡以降は *Buddhism* が取り上げられることはほとんどなかった。

南方の訳には誤訳が何箇所か見られ、辞書を片手に手紙を書いた様子が思い浮かべることが出来るが、原文とつき合わせて読むと、内容を理解するになんら問題はなく、モニエル＝ウィリアムズの議論は充分に伝わってくる。

次節で述べる南方の解説を検証するうえで忘れてはならないのは、彼は基本的に仏教側の立場に立ってモニエル＝ウィリアムズのキリスト教の護教論に反論しようとしたという点である。つまり、本書簡中に見られるのは、南方の個人的な宗教観というよりは、彼の仏教の解釈である。この二つは必ずしも一致しているとはいえないため、慎重に検証する

---

[34] 同上。
[35] 同上。
[36] 同書、No. 7（1893 年 12 月 24 日）82 頁。
[37] 同上。
[38] 『往復書簡』No.10（1893 年 12 月 12 月 31 日）、108 頁。

必要がある。

4.3.3 仏教と宗教の定義

モニエル＝ウィリアムズは、「キリスト教は宗教ではあるが、対照的に仏教は、すくなくともその最初かつ最も純真の形では、全く宗教ではなく、厭世的な世界観に基づいている道徳と哲学の思想体系に過ぎない」[39]（筆者訳）、つまり、後代の仏教はともかく、初期の「真の仏教」[40]はキリスト教に比べると宗教ではなく、厭世的な世界観に基づいている道徳と哲学の思想体系に過ぎないと述べている。これを裏付けるためには、彼は宗教を次のように定義した。

> 確かに宗教を定義することには困難が伴う。その語源は非常に不確かなので、それを説明するのにあまり役に立たない。しかしながら、言葉の正しい意味で宗教と主張するような体系であれば、無限の力と智恵と愛を持ち、目に見えると見えないすべてのものの創造主であり、計画者であり、保全者である一つの生ける神を前提としなければならないことを確認する点で、我らは正しいとされるであろう。
>
> それはまた人間の魂か精神の不滅、さらに未来と不可視界の真実を当然のことと認める。さらに、人格神に依存する内なる生来の意識を人間の内に前提しなければならない。つまり、神の正義、聖性、智恵、力、そして愛から沸き上がり、［人間の、訳者］弱さの深い意識、罪の存在、暴虐と罰から救われたいと熱望する気持ちによって高められた、神を敬愛する意識である[41]。（筆者訳）

---

[39] Monier-Williams (1964), *op. cit.*, 537.
"*Christianity is a religion, whereas Buddhism, at least in its earliest and truest form, is no religion at all, but a mere system of morality and philosophy founded on a pessimistic theory of life.*"

[40] モニエル＝ウィリアムズが言う「真の仏教」は、"*Buddhism of the Piṭakas or Pāli texts*"（Monier-Williams (1964), *op. cit.*, vii）、すなわち三蔵に書いてあるものを指している。同時代の西洋の仏教・インド学者によく見られる傾向である。つまり、彼らは、アジア諸国に広まっていた仏教にはあまり関心を示してはいなかったのである（Masuzawa, *op. cit*., 126~131.）。

[41] Monier-Williams (1964), *op. cit.*, 538.
"*Clearly the definition of the word 'religion' is beset with difficulties, and its etymology is too uncertain to help us in explaining it. We shall, however, be justified if we affirm that every system claiming to be a religion in the proper sense of the word must postulate the*

これに対して南方は、

> 我輩仏教が外教徒の目に宗教と見えぬとてちょっともかまいなし。たとえば植物学者の一派が自分の口弁にまかせて、植物は炭酸を吸いて酸素を吐くものじゃというて、菌芝（キノコ）は炭酸を吐いて酸素を吸うゆえ植物じゃないとうごとし。たれか松簟（まつたけ）、シメジ、椎茸、キクラゲを動物なりといわんや。〈誰か黄葉は黄金なりといわんや〉。仏教は西洋人に宗教と見えずとも、仏教徒には西洋人がその宗教とするところのものを見るごとく見られ、奉ずるごとく奉ぜられおるなり。されば、欧人の定義には宗教にあらずして、仏徒の定義には宗教なり。また耶蘇の教えのごときは、仏徒の定義より言わば左道巫祝の道のようなことなり[42]。

このように、得意の生物学の知識を駆使してモニエル＝ウィリアムズの定義を批判している。この比喩の正当性はともかく[43]、仏教を宗教と認めない人は非常識であると述べている。つまり、南方は仏教が宗教であることに絶対的な確信を持っていたことが分かる。

確かに、モニエル＝ウィリアムズの宗教の定義に従うと、初期の仏教は宗教とはいえない。しかし、

> いかにもユダヤ、回々、耶蘇、またインド諸教、拝火徒も、右の定義のごとき神を土台とし、これを土台とせぬは、今日は仏教と裸身外道[44]ばかりなり。されば、多数でかかること推し通すべきか。これは日本の飯も西洋のパンも穀類より作る、よって穀類より作りしものを食わぬは本当の食事じゃないというがごとし。しかし、芋やソテツの根の粉、またタピオカ（薑（はじかみ）のようなもの）、椰子類等より、穀類より取ると同様の成分をとって食事するものは世界に多し。その輩より見れば、穀類食うものが

---

eternal existence of one living and true God of infinite power, wisdom, and love, the Creator, Designer, and Preserver of all things visible and invisible.
It must also take for granted the immortality of man's soul or spirit, and the reality of a future state and of an unseen world. It must also postulate in man an innate sense of dependence on a personal God—a sense of reverence and love for Him, springing from a belief in His justice, holiness, wisdom, power, and love, and intensified by a deep consciousness of weakness, and a yearning to be delivered from the presence, tyranny, and penalty of sin."

42 『往復書簡』No.10（1893 年 12 月 31 日）99 頁。

43 当時、キノコはまだ植物に分類されていた。キノコ、コケ、シダ、カビ等は全て「花が咲かない植物」として「隠花植物」と呼ばれていた。

44 南方のジャイナ教の呼び方である。

間違うておるように見える[45]

と、宗教を定義することは非常に難しく、多くの宗教がその教義の土台として神の存在を容認するとはいえ、これのみで宗教を定義すべきではないと南方は指摘しているのである。

仏教における「神」の概念の問題に関しては、他の書簡でも言及されているので、引用してみたいと思う。

> 又今度送るべき『仏教講論』の末章に、耶蘇徒がこれぞ耶蘇教の仏に優れる特処として評する一段に耶仏の比較章あり。大体は仏教は人情に訴へ、耶蘇教は神を基とす。故に耶蘇教は一段高いとの事なり。（中略）仏教は神を知らざるものに非ず。（たとえば天龍八部[46]など、みな他諸宗教にこれぞ造物主、大自在王、大神と称するもののみなり）ただ神は神たるのみ。其力に限りあり。人は神よりも尊き地に至り得べし。善を修せずして神を拝するも益なきことを述たるものと存ず[47]。

つまり、キリスト教が信じる神に近い存在は仏教にもあるが、仏教ではその神の力は有限なものであると述べている。

このテーマに関して、また別の書簡では、「やはり大日覚王とか阿弥陀とか、名は異にして実はゴッド同然のものを立ておがみ、耶蘇教同然に霊魂説などを主張」[48]すると述べられている。つまり、大乗仏教（真言宗）ではキリスト教と同様、一種の神が崇拝され、永久不滅の霊魂の存在が認められていると南方は指摘している。

ここで注目すべき点は、南方とモニエル＝ウィリアムズの説明・見方に若干ずれが見られるということである。すなわち、モニエル＝ウィリアムズは基本的に初期の仏教を説いているに対して、南方は同時代の、彼自身が所属していた真言宗、すなわち日本の大乗仏教の一派の視点から述べているのである。そのため、二人の意見が合わないのは当然である。

しかし、モニエル＝ウィリアムズは大乗仏教とキリスト教との類似性に気づいていないわけではない。彼が提案した宗教の定義の大部分は、大乗仏教にもあてはまるということ

---

45 『往復書簡』No.10（1893 年 12 月 31 日）、100 頁。
46 八部衆、つまり、阿修羅、迦楼羅、夜叉等の仏法の守護神のことである。
47 『高山寺書翰』No.4（1893 年 12 月 6 日）25 頁。
48 『高山寺書翰』No.13（1894 年 2 月 9 日）135 頁。

を認めているのである。

> また、［仏教は、筆者］周辺諸国へ広まると、宗教の性格をとった。つまり、不可視界の実在を唱え、弥勒やその他の、人格を有する架空の救世主に祈願を捧げることを許すようになった。また、このような天上界の存在に対する信仰と期待を教え込み、それが、人々の心に善行の動機を引き起こすことになった。他方、高等なものとして生まれ変わったり、敬虔な行いによって徳を得ようという欲望は、キリスト教国における礼拝によく似た行いを生んだ[49]。（筆者訳）

モニエル＝ウィリアムズはこのように述べているが、仏教は「真の宗教」（キリスト教）から程遠いという考えをはっきりと示していた。そして、これを証明するため、更なる比較（キリストと仏陀の生まれた環境、彼らが生きていた間に信者となった者の数、聖書と三蔵に書かれている言葉のしなやかさ等）を展開した。

ここで南方が愛読した百科事典、*Encyclopædia Britannica* の 4 版（1801-1809）、9 版（1875-1889）と 15 版(1974-1994)で、「宗教」の項目を見てみたい。

これらを比較すると、まず 4 版は人力を超えた単数または複数の存在によって世界が統御され、その存在が人の幸と不幸も決定するということを信じるのが宗教だとしている。

9 版では、ある団体の共通の信仰に基づいている神聖な崇拝の対象の存在を宗教の定義としているが、比較宗教学に頼り、新しい定義を探るべきだと述べられている。

そして 15 版では、宗教は人がそれぞれ何かに対して神聖さや宗教的であると感じること、それ自体が宗教であると抽象的に定義した後、定義することの困難さについて述べられている。つまり、西洋人は、20 世紀後半にいたるまでに、次第に宗教を定義づけられなくなってきていることを、以上の内容は示しているように見える。

モニエル＝ウィリアムズと南方についてみれば、モニエル＝ウィリアムズはその時代においてすでに時代遅れとされていた保守主義的な態度を取っていたことが分かる。これに対し、南方は 9 版・15 版の定義に近い立場にあったと考えられる。むしろ、以上に述べた

---

[49] Monier-Williams (1964), *op. cit*., 551~552.
"*Then again, when it spread to outlying countries it assumed the character of a religion; it taught the existence of unseen worlds; it permitted the offering of prayers to Maitreya and other supposed personal saviours; it inculcated faith and trust in these celestial beings, which operated as good motives in the hearts of many, while the hope of being born in higher conditions of life, and the desire to acquire merit by reverential acts, led to the development of devotional services, which had much in common with those performed in Christian countries*."

ように、南方が 9 版の「仏教」や「ラマ教」の項目だけではなく、「宗教」の項目も読み、その影響を受けた可能性が非常に高い。

4.3.4 自力と他力

前節で述べたように、モニエル＝ウィリアムズの宗教の定義においては神が土台である。そのため、彼が展開した議論はもちろん神に関係しているのである。人間の道徳を生み出すための基本的動機となり、祈願の対象であり、さらに罪から救済するのは、全て神である。つまり人は、その罪が許されるため、その幸せをつかむためには神、またはキリストの力に頼るしかないと論じているのである。（これは明確な護教論である）。これに対して仏教では、すべてが自己責任とされ、自分のために自分の力で行動しなければならないとしていると述べている。つまりモニエル＝ウィリアムズは他力と自力を対立させているのである。

南方はモニエル＝ウィリアムズのこの見解、つまり、「大体は仏教は人情に訴へ、耶蘇教は神を基とす」[50]という主張を見抜いていた。しかし、「また自力云々といえど、この自力にて釈尊の教えにしたがい、信をおけば、別に救世主など出でずとも、自力が救世主の他力より千倍の力となるなれば何のことなし」[51]と自力説をかえって高く評価している。「仏者はキリスト教徒のするごとき一豚蹄、酒一壺で甌窶満籌、汙邪満車[52]、御子孫も繁昌、壱岐の松のいきのびるほど煩悩を増すごときことを祈るものにあらず。その誦経は誰をあてにせず、何ごとをも望まずとも、自分善をなすのたしなみ、履やハンカチのことのみ心配するものにまされり」[53]と、他力に祈願をかけるより、己で善をなすよう努力すべきであると南方は主張していたのである。

従って、「過ぎたこと丸消し帳とはありがたいが、そうすると悪いことばかりして丸消しを冀い、消してはまた冀うか」[54]と、キリストの許しに関しても当然批判的であった。すなわち南方は信仰より行いに重きを置いていたと考えられるのである。

---

[50] 49 頁参照。
[51] 『往復書簡』No. 10（1893 年 12 月 31 日）101 頁。
[52] 『史記』に使われている例えである。何かを神に祈る際、それに見合うだけの供物を捧げなければならない、という教訓を持つ話である。
[53] 『往復書簡』No. 10（1893 年 12 月 31 日）101 頁。
[54] 同書簡、107 頁。

4.3.5 南方のキリスト教批判

ただし、南方はキリスト教を全面的に否定していたわけではない。むしろ、後述の通り、新教徒に対して好意的な態度をしばしば示した。南方がキリスト教を遠ざけた理由には、次の二点を挙げることができる。

第一点目は、前節で述べたように、南方が行いを重視したため、教義を無視・悪用する行動を許すことができなかったという点である。たとえば、『高山寺書翰』No. 5 では次のように述べている。

> 小生耶蘇教を悪むに非ず。ただ吾国今日の其徒たるもの、何の弁へもなくして先祖の霊牌を焼き、又寺門の石塔を押たほし、甚しきは父の葬会に父の非行を演説して、耶蘇教となりて死にぎはに懺悔せりなど、人情忍びざることをなして得色あるを悪むものなり[55]。

しかし、これは仏教の場合も全く同様であった。南方は土宜に宛て、日本の仏教徒の悪行を延々と述べている。たとえば次の例を見てみたい。

> 『仏教講義』の最末の仏耶孰優論はよくよく諸友に御示し、御商量の上とくと、しかとしたる名説も有之ば、御送り被下度候。但し小生に於ては、今日の仏徒は事実上此返答は出来まじと存申候。何となれば教のよきは無論乍ら、仏徒の実際の性行は甚悪く候[56]。

この点については、第 6 章で詳述する土宜との書簡の性質と関わっている。私見では、二人の間に交わされた書簡の内容で重要なのは、西洋の近代科学を仏教側で教育計画の中で採用すべき一方、仏教徒が堕落しているという南方の指摘である。本書簡は決して、仏教の教義そのものについての神学論争ではない点に注意を要する。

第二点目の理由は、やはり南方の科学主義的な考え方にある。すなわち、彼は、近代科学と矛盾しているとして、神意説を受け入れることができなかったのである。彼にとっての最大の問題はこの点であった。「小生の仏徒を信仰するは、其因果の一大理にあるなり。すなはち、輪廻して行はるるなり。世進み学（文学等感情的のものを除き）すすむに従ひ、

---

55 『高山寺書翰』No. 5（1893 年 12 月 11 日）32~33 頁。
56 『高山寺書翰』No. 17（1894 年 5 月 14 日）175 頁。

因果といふことは決して争ふ可らざることとなれり。故に神意説を唱ふるものは因果を排せんとするものなれば、世の進むに併伴せず」[57]と述べ、神意説は世の進歩、学問の進歩を妨げていると批判した。「甚おかしきことながら、植物学者などもややもすればわけ分らずに耶蘇の徒なるもの多き故、予は甚だ科学をして因果といふことを見証するを目的とする科学者に似合はぬ卑陋虫のやうな奴輩と蔑視して、一向文通もせず植物学会にも入ず」[58]（下線部筆者）と、科学者南方は因果説を何よりも重視したことがうかがえる。

同時に、「近く西洋のプロテスタントの如きは、かかる神経奇変醜陋聞くに堪ざる法螺ばなしは少しもいはぬぢや。ただ神意といふことを奉ずるだけ金粟如来[59]の御気に召さぬぢや」[60]と、神意説さえなければ、「法螺ばなし」、つまり科学的な説明が付かないところを主張しない新教徒（ユニタリアン等）になることもいとわないとさえ述べている。

南方の科学的なキリスト教批判の背景に、第 2 章～第 3 章で述べたように、『動物進化論』、*The Popular Science Monthly* 等の影響が窺える。

しかし、同時代の人達と違い、南方はキリスト教を批判しても、全面的には否定しなかった。なぜなら、彼がやはり人に宗教が必要と考えたからであろう。それはなぜであろうか。この問題について第 6 章で述べる。

最後に南方自身の言葉で彼の諸宗教に対する立場をまとめてみよう。

> 予ほど公平なるものなし、何となれば何れの宗教の好処をも知り信じおればなり。ただ因果といふこと、世界の進むにつれて、事理無碍なれど、神意といふことは有碍といふなり。此外は諸悪莫作衆善奉行、どの宗教も説く所之に止り、又教理といふことはどれにもありて、それを自慢するは、いなかものが自分の村の戸長の肩もち、つかみ合ふやうなことなり[61]。

4.4 まとめ

19 世紀末は宗教の見方が大きく変わり始めた時期であり、比較宗教学の創成期であった。

---

[57] 『高山寺書翰』No. 13（1894 年 2 月 9 日）131 頁。
[58] 同書簡、133 頁。
[59] 南方の数ある自称の一つである。
[60] 『高山寺書翰』No. 13（1894 年 2 月 9 日）135 頁。
[61] 同書簡、136 頁。

その中で、保守主義者で熱心なキリスト教徒であるモニエル＝ウィリアムズはキリスト教の仏教に対する優位性を証明するための講義を行った。これは後に一冊の書物となり、南方の手に入った。彼はこれに衝撃を受け、知り合ったばかりの土宜に宛て、この書籍と、それに対する自身の反論を送った。

Buddhism を読んだ南方にとって最大の問題は宗教の定義の仕方から生じているように思う。モニエル＝ウィリアムズの定義は明らかにキリスト教に基づいているため、それ以外の宗教を「真の宗教」として彼は認めていない。神の存在そのものを必要とせず、もちろん崇拝もしない初期の仏教は、当然宗教ではないことになる。これに対して仏教徒を自称した南方は、仏教を宗教として認めている。そして宗教の定義を拡大しなければならないと反論した。このことから、たとえば、二人の議論の中では初期・後代の仏教の扱い方のずれがしばしば見られる。

第 2 章〜第 3 章で述べたように、南方が海外に滞在した期間はちょうど進化論の最盛期、比較宗教学の創成期に当たる。ともにキリスト教と深い関係にあることはいうまでもない。西洋では人々の日常生活と思想においてキリスト教が大きな部分を占めている。14 年にわたり西洋で過ごした南方も、少なからずその影響を受けたと思われる。しかし、南方はキリスト教をテーマとした論文を発表したわけではない。時折キリスト教に言及したとはいっても、それを確認できる資料は非常に限られている。その状況において、本章で扱う『往復書簡』No. 10 にある *Buddhism* の解説・批判はきわめて異色であるため、本章で扱ったのである。

その結果判明したことは、南方はキリスト教だけが最善の宗教であるという西洋人キリスト教徒の独善を批判したが、その根拠は最終的にすべて神任せにしてしまう神意説であるということである。一方、南方は宗教を否定したことはない。彼が拒否したのは、西洋人キリスト者の独善と非合理的な宗教の押し付けであった。本章では、当時のヨーロッパのみならず、日本の思想界を風靡した進化論という大きな枠の中で、南方の宗教思想の形成において無視できない比重を占めるキリスト教の問題を、限られた資料の中でできる限り実証的に考察した。

本章で論じた南方のキリスト教批判は、スペンサーの立場と通底する特徴がある。すなわち、南方がキリスト教を受け入れ難いといっているのは、その「神意説」、つまり合理的判断を超越した信仰の立場である。第 5 章で述べる「不可知」論の萌芽がすでにイギリス留学時代の初期に指摘できるのである。南方のこの科学的合理主義的傾向は生涯変わる

ことがなかったという立場を筆者はとるが、本論ではあくまで 1904 年までの時期のみを扱う。この時期に形成された南方の立場は全く変化を蒙らなかったのではないのであろう。同時代の風潮の影響（スペンサーを中心に）が後代に至るまでどのように継承されたか、第 6 章でこの問題について詳しく検討する。

5. ハーバート・スペンサーの思想について

第 4 章に至るまで南方とスペンサーとの関わりについて注意を払いながら、時系列的にイギリス滞在初期あたり（つまり土宜との交際があった 1893 年～1894 年頃）までの状況について叙述した。これまでの 4 章の中で 4 章は本論の中心テーマと深い関わりを持つものの、全体としては、以下の 2 章へと導く前提のようなものである。概括すれば、①南方の進化論、ならびにスペンサーとの関わりは東京の予備門時代に遡ること、②南方はアメリカ滞在中に *The Popular Science Monthly* 等を通して本格的にスペンサーの思想を知るようになったこと、③同時に仏教研究も行ったが、主として西洋の研究者の成果を通したものであって、④さらに、その過程でキリスト教についても多くを知るようになった。④については、特にモニエル＝ウィリアムズの著作が代表的なものであった。南方はこれにおいて通俗的な「宗教」について厳しく批判する立場をとるようになった。さらに後述する「不可知」についての考えに至る前提がここにも見られる。以上の南方の研究遍歴をスペンサー、宗教・科学に着目した要約を背景に、本章からは具体的にスペンサーの思想とは何か、そして南方がこの 19 世紀末を代表する知識人の思想をどのように受けとめたのか、さらにその思想的影響はどの程度強かったのかについて土宜との往復書簡を頼りに検討する。ではまずスペンサーの思想とは何か、検討を始める。

南方はスペンサーの著作を数多く所有していた。現在確認されているものだけでも次の 16 冊がある。

1. Flower, William Henry. *Fashion in Deformity: Manners and Fashion as Illustrated in the Customs of Barbarous and Civilized Races to Which is Added Manners and Fashion by Herbert Spencer*. (The Humboldt Library of Popular Science. Vol. 28.) New York: Fitzgerald, n. d.
2. Spencer, Herbert. *The Data of Ethics.* (The Humboldt Library of Popular Science. Vol. 9.) New York: Fitzgerald, n. d.
3. Spencer, Herbert. *Progress, its Law and Cause, with Other Disquisitions.* (The Humboldt Library of Popular Science Vol. 17) New York: Fitzgerald, n. d.
4. Spencer, Herbert. *First Principles*. 5th ed. (A System of Synthetic Philosophy. Vol. I.) New York: Appleton, 1888.

5. Spencer, Herbert. *The Principles of Biology*. Vol. 1. (A System of Synthetic Philosophy. Vol. II.) New York: Appleton, 1888.
6. Spencer, Herbert. *The Principles of Biology*. Vol. 2. (A System of Synthetic Philosophy. Vol. III.) New York: Appleton, 1888.
7. Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. Vol. 1. 3rd ed. (A System of Synthetic Philosophy. Vol. VI.) New York: Appleton, 1888.
8. Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. Vol. 2. (A System of Synthetic Philosophy. Vol. VII.) New York: Appleton, 1888.
9. Spencer, Herbert. *Ecclesiastical Institutions: Being Part VI of the Principles of Sociology*. 2nd ed. New York: Appleton, 1886.
10. Spencer, Herbert. *The Principles of Psychology*. Vol. 1. 2nd ed. London: Williams and Norgate, 1870.
11. Spencer, Herbert. *The Principles of Psychology*. Vol. 2. 2nd ed. London: Williams and Norgate, 1872.
12. Spencer, Herbert. *Three Essays, Viz: Laws, and the Order of Their Discovery; Origin of Animal Worship; and Political Fetichism*. New York: Fitzgerald, 1885.
13. Spencer, Herbert. *The Study of Sociology*. New York: Appleton, 1888.
14. Spencer, Herbert. *The Study of Sociology*. 16th ed. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1892.
15. Spencer, Herbert, and David Duncan. *Descriptive Sociology: Sociological Facts, classified and arranged by Herbert Spencer. Types of lowest races, negritto races, and Malayo-Polynesisan races, compiled and abstracted by David Duncan, R. Richard Schepping and James Collier.* London: Williams and Norgate, 1897.
16. Flower, William Henry, and Herbert Spencer. *Fashion in Deformity: As Illustrated in the Customs of Barbarous and Civilized Races. / Manners and fashion.* New York: Fitzgerald, 1889.

この中から、特に三つ、つまり番号 3.と 4.の二冊、および番号 9.に含まれる一つの章を取り上げて紹介する。まず、①“Progress: Its Law and Cause” (1857)[1]、これはスペンサーの考えを、全宇宙を貫く総合的な理論として初めて論じたエッセーである。②*First*

[1] Spencer, Herbert. “Progress: Its Law and Cause.” *Westminster Review* Apr. 1857.

Principles (1862)、スペンサーの代表作である。彼の「総合哲学」の基本的な考えをまとめた本である。ここでは“Progress”で論じられた世界観がさらに発展を見せている。③“Religion: A Retrospect and Prospect” (1884)[2]、このエッセーでは *First Principles* で大きな話題となった「不可知」についてスペンサーはさらに明瞭に、宗教の進化と関連づけて説明した。これは当時かなりの話題作であった[3]。スペンサーの代表作の一つである *The Principles of Sociology*（1876~1896）[4]の一部としても発表されたが、それとは別に本エッセーに関わる一連の論争を含め、*The Nature and Reality of Religion*[5]というタイトルでも発表された。

スペンサーのこの三つの著作を検討する理由は、これらの著作が彼の思想のエッセンスと考えることが出来るからである。スペンサーは自身の思想に対する読者の反響に極めて敏感であったため、常に読者に対する説明に気を配り、誤解の解消に務めていた。この過程を経て、公にされた著作はスペンサーの知の追求の道における関心の所在を知る上で、欠かすことは出来ない。

このように、①、②、③には彼の世界観・思想、特にその因果論と宗教観の発展が明確に現れている一方、南方の思想に最も影響を及ぼした著作とも言える。この点を明らかにする前提作業として上記三点の著作を詳細に検討することによって、まずスペンサーの思想の核心を把握する作業から始めたいと思う。

5.1 PROGRESS: ITS LAW AND CAUSE

1852 年に発表された“The Development Hypothesis”[6]以降、スペンサーは次々と進化に関するエッセーを発表した。その集大成は 1857 年に *Westminster Review* 67 号（4 月）で掲載された“Progress: Its Law and Cause”である。この中でスペンサーは生物学から得たヒントに基づき、宇宙全体に適応できる一つの原理を検討している。それでは内容を詳

---

[2] これは本エッセーが単独で発表された時のタイトル。後に *Ecclesiastical Institutions* の一章になった時、スペンサーは“Religious Retrospect and Prospect”とタイトルを改めた。

[3] Spencer, Herbert. *The Nature and Reality of Religion: A Controversy between Herbert Spencer and Frederic Harrison*. New York: Appleton, 1885: 187.

[4] Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. Vol. 1-3. London: Williams and Norgate, 1876-1896.

[5] Spencer, Herbert. *The Nature and Reality of Religion: A Controversy between Herbert Spencer and Frederic Harrison.* New York: Appleton, 1884.

[6] Spencer, Herbert. “The Development Hypothesis.” *The Leader* 20 Mar. 1852.

しく見てみよう。

“Progress”は *Synthetic Philosophy* の最初の分冊であった[7]。本エッセーはそのタイトルの通り、「進歩」の法則を定義する部分とその原因を探る二つの部分に分かれている。

スペンサーのそもそもの出発点は、一般的に通用している「進歩」の概念の曖昧さに対する不満であった。スペンサーは、最も一般的な解釈においての「進歩」は、「進歩の現実よりも進歩の付随物を含み、実体よりも影を含む」[8]と述べている。例を挙げると、「子供から大人、未開人から哲学者への成長に見られる知能の進歩とは、普通、より多くの事実が知られより多くの法則が理解されることにある、と見なされる。しかし、真の進歩は内面の変化にあり、知識の増加はその現われにすぎない」[9]という具合である。また、多くの場合は、人間の幸せは「進歩」の基準となると述べている。すなわち、人間にとって有益な発展は、しばしば「進歩」であると誤解されるという。これに対して、スペンサーは異議を唱える。しかし、本エッセーの数年ほど前、スペンサーは *Social Statics* (1850) を著した。この書によると、人間の最大の幸福はその才能を最大限に活用させることにある。そのためには最大限の自由が必要である。しかし、人の自由は他人の自由を妨害するものであってはいけない。すなわち、他人に配慮しながら得られる最大限の自由がスペンサーの理想であった。しかし、それを実現させるために必要な道徳のレベルに、人間はまだ達していない。そのため、お互いの自由を保つために、やむを得ず政府の力に頼るしかない。しかし、政府に縛られた不自由な人間は不幸であるため、人間の道徳が発達すれば政府の力は徐々に弱めるべきであると述べた。このように、人間社会の進歩の目的は明らかに自由とそこから生まれる幸福にあると論じられた。そして、他の国はともかく、日本では本エッセーは「民権の教科書」と呼ばれるほど広く読まれ、大きな影響を及ぼした[10]。このように考えると、少なくとも日本では、スペンサーこそ「進歩」の概念を曖昧にした張本人と言えるかもしれない。

いずれにせよ、スペンサーは“Progress”では主にフォン・ベーア（Karl Ernst von Baer, 1792~1876）の研究結果に基づいて新しい定義を設定する。

---

[7] Spencer, Herbert. *An Autobiography by Herbert Spencer*. Vol. I. London: Williams and Norgate, 1904: 500.

[8] H.スペンサー（清水禮子訳）「進歩について―その法則と原因」清水幾太郎編『コント スペンサー』（世界の名著 36）中央公論社、1970 年、399 頁。

[9] 同書、399 頁。

[10] 山下、前掲書、7 頁。

個々の有機体が進化の過程で示す進歩という点では、この問題に対する回答はドイツ人たちによって与えられた。ヴォルフ、ゲーテ、およびフォン・ベーアの研究は、種子から木、卵から動物への発展を通じて行われる一連の変化が、構造の同質性から構造の異質性への発達であるという真理を証明した。（中略）これは、あらゆる有機体の歴史である。有機体の進歩が同質から異質への変化であることは議論の余地がない[11]。

つまり、生物学においては同質性から異質性への発展が「進歩」であるということはすでに明らかになったとスペンサーは説明した。彼は *Social Statics* で漠然とした形で語った「同質から異質への変化」について、フォン・ベーアを読んで確信を得たようである[12]。そして、スペンサーはそのアイデアを生物学のレベルに留まらず、太陽系の発生から、商売、言語まで、宇宙全体の「進歩」に適応できると考えていた。

相次ぐ文化の過程を経て単純なものから複雑なものへ向かう発達というのは、推理により遡ることの出来る宇宙の太古の変化にも、また帰納的に確証し得る変化にも等しく認められる。それは、地球の地質的気候的進化にも認められる。それは、地球上の一つ一つの有機体の展開にも、有機体の種類の増加にも認められる。それは、人類—教養ある個人であれ、人種の集合であれ—の進化のうちにも認められる。それは、社会の政治的、宗教的、および経済的体制という意味での社会的進化にも認められる。そしてそれは、日常生活の環境を構成する人間活動の有形無形の数限りない産物の進化にも認められるのである。科学が洞察（どうさつ）し得る最も遠い過去から昨日起こった新しい出来事に至るまで、進歩の本質は、同質が異質に変わって行くことにある[13]。

エッセーの後半では「進歩」の原因が検討されている。あらゆる事物の「進歩」の共通の原因を探すために、スペンサーはまずその「進歩」における共通点を探した。それはすなわち、「進歩」というものはある種の「変化」であるという点である。スペンサーによると、「変化」はある力が他の力へ影響を及ぼす作用であるという。そしてその作用に関しては、「能動的な力はすべて一つ以上の変化を生じ—原因はすべて一つ以上の結果を生ず

[11] スペンサー(1970)、前掲書、400 頁。
[12] Spencer (1904), *op. cit.*, 384~385.
[13] スペンサー(1970)、前掲書、420 頁。

る」[14]（傍点はスペンサー）と説明した。そして、「原因はすべて一つ以上の結果を生ずるという根本的事実から出発するならば、同質から異質への不断の変化が天地万物を通じて行なわれて来たこと、今もなお行なわれていることは容易にわかる」[15]と結論づけた。

ここで、スペンサーは話を複雑にしないために、一原因から生まれる複数の結果の話しかしていない。しかし、実はほとんどの原因は複合していると説明した。

> 確かに、すでに論じた数種の事実〔第一のものはおそらく別だが〕、およびこれから論ずるような種類の事実においては、諸原因は多少の差はあってもさらにいっそう複合している。これは、知られている限りのほとんどすべての原因について言えることである。あらゆる作用は、或る条件―永久的であれ一時的であれ―のもとでのみ変化を生じ得るのであるから、これを無視して、一つの変化をただ一つの作用に帰することは、論理的にほぼ不可能に近い。しかし、この問題は現在の議論に実質的影響を及ぼさぬから、簡略のため、終始一般向きの表現方法を用いる方が良いと思う[16]。

いずれにせよ、最終的にスペンサーが至った結論は次のようである。

> あらゆる種類の進歩は同質から異質へ向かうという真理、それは個々の変化が多くの変化を生ずることによるという真理を明らかにする事実は、数限りなく存在する（中略）したがって、進歩とは偶然ではなく、人間が支配し得るものでもなく、情け深い必然であること、……これらもまた明らかになるであろう[17]。

このようにスペンサーは、進歩は自然で、必然的であると述べた。これはスペンサーの進化思想において非常に重要な点である。つまり、彼は、進化は必然的に行われると同時に、それはポジティブなことであると考えていた。しばしば指摘されているように、ここにスペンサーの思想における理神論的な考え方が見られる[18]。

いずれにせよ、スペンサーはここで「進歩」の問題を解決したわけではない。なぜなら、大きな問題として、この「変化」の本質についての問題が残っているからである。

---

[14] 同書、421 頁。
[15] 同書、422 頁。
[16] 同書、428 頁。
[17] 同書、440~441 頁。
[18] Taylor, *op. cit.*等参照。

つまり、

この議論が持つ存在論的意味について二、三つけ加えねばならぬ。かなり多くの人々は、いずれの時代においても哲学を悩ませた大問題の解決を私がここで企てていると思うであろう。しかし、そのように誤解してはならない。科学の範囲と限界を知らぬ人だけがこういう重大な過(あやま)ちを犯す。先に述べた一般化というのは、人間の意識に現れる限りの事物の発生について当てはまるもので、事物そのものの発生についてではない。多くのことを述べて来たが、それでもやはり、究極の神秘は前と変わらずに残る。説明出来るものを説明することは、背後に残るものが説明出来ぬことをいっそう明らかにするだけである。方程式を最小の項に還元することがいかに成功しても、それで未知数が決定出来るわけではない。反対に、未知数は決して見出され得ぬことがいっそう明らかになるだけである。

一見誤りのように思われるかもしれないが、大胆な研究というのは、真実の宗教に堅固な土台を与えるものである。臆病(おくびょう)な宗徒は知識の進歩に驚き、先祖の迷信を一つ一つ捨てねばならぬことを悲しみ、大切な信仰がますます動揺することに日々気づくから、いつの日にか一切のものが説明され尽くしてしまうのではないかと秘(ひそ)かに懸念し、科学を怖(おそ)れ、真理は有害なのではないかという最も深い不信感を示す。これに対して、証拠がどこに導こうと、それに従うことで満足する誠実な科学者は、新しい研究の一つ一つにより、宇宙というのが一つの解決不可能な問題であることをいっそう深く自覚するようになる。（中略）

さらに、外的内的を問わず現象の継起から現象の本質の問題に転じても、彼は同じように当惑することになる。確かに、対象の性質のことごとくを力の現われに還元することは可能かもしれない。しかし、それによって力の何であるかを理解し得るわけではなく、反対に、力について考えれば考えるほど途惑うことを知る。（中略）

唯物論者と唯心論者の論争は単なる言葉の争いにすぎず、論争者はどちらも滑稽(こっけい)で—それぞれが、誰にも理解し得ぬことを自分は理解していると信じていることを知る。彼の研究は、どの方向においても、結局、彼を不可知なものに直面させる。そして彼は、いっそう明らかにそれを不可知として悟るのである。彼は、人間知性の偉大と卑小を同時に学ぶ。すなわち、経験の範囲内に入る一切を扱う知性の能力と、経験を超える一切を扱う際のその無力を同時に学ぶ。他のいかなる人も感じ得ないほど強烈に、

それ自体として考えると最も単純な事実も全く理解不可能であると感ずる。絶対的知識が不可能であることを、彼だけは本当に見る。すべてのものの下に測り知れぬ神秘があることを、彼だけは本当に知っているのである[19]。（傍点はスペンサー、下線部筆者）

人間は変化の本質を知ることができない。なぜなら、人間は自分の意識を通して世界を認識するからである。そのため、経験外のものは一切取り扱うことが出来ない。従って、全ての変化は力の作用であると言っても、その力が何なのか、人間には永久に分からない。つまり、人間の全ての知識は相対的である。このように、科学の進歩によって、世界を知れば知るほど、その本性は知ることができないことに人間は気づくのである。そして、科学は日々宗教から迷信的な要素を削っていくが、宗教の究極の対象はまさにその永久に残される不可知な部分である、ということも明確になっていく。そのため、実は宗教と科学は共に—永久に辿りつくことはできないが—同じ方向へ向かっているという。

次章で詳しく述べるが、南方が土宜に向かって展開する議論はこれと全く同じである。南方は特に帰国後にこの「不可知」を強調するようになった。つまり南方にとっては、スペンサーが本エッセーの最後で述べる「不可知論」こそ最重要課題であった。では、引き続き *First Principles* に見られるスペンサーの説明を見てみよう。

5.2 FIRST PRINCIPLES

First Principles には六つの異なる版が存在している。スペンサーは読者の意見と反論に非常に敏感で、書き換えを頻繁に行っていたことが一つの理由である。彼は読者の指摘を毎回本文に取り入れた一方で、反論も付録で取り上げ、それに対する答えを述べた。他方、彼の哲学は科学の上に成り立っていたため、目まぐるしい発展を遂げた 19 世紀後半の科学に遅れをとらないよう、定期的に事例を中心に記述を更新する必要があったのである。そのため、1862 年の初版と 1900 年の第 6 版の内容はかなり異なっている。簡単に言えば、この 40 年程の間に①スペンサーの人類の進歩に対する楽観的な考えは次第に薄れてしまった。その理由には、行き詰まった産業社会のイギリスが帝国主義の方向へあゆみはじめ

[19] スペンサー(1970)、前掲書、441~442 頁。

たことにある[20]。②諸批判に対応しようとしたため、彼の説明は次第に抽象的で、不明瞭になっていた[21]。つまり、彼はあらゆる面で次第に自信を無くしてしまったのである。

南方は 1888 年に Appleton が出版した第 5 版（第 5 版が初めて出版されたのは 1884 年であった）を所有していたので、本節の説明はこの第 5 版にのみ基づいている。これは丁度スペンサーの思想活動が最盛期を迎えた時に出版されたものである。スペンサーは進歩に対する楽観的な態度をまだ完全に失ってはいないが、あらゆる批判に基づいて本文をかなり書き直している。南方のスペンサー理解はほぼ間違いなくこの版に基づいているため、他の版を取り扱う必要はない。むしろ、他の版を取り扱うと、かえって誤解を招くかもしれない。

First Principles は大きく二つの部分から成り立っている。前半は「不可知」(“The Unknowable”)、後半は「可知」(“The Knowable”)について書かれている。前半で、全ての現象(*phenomena*)は絶対的(*Absolute*)の顕現(*manifestation*)に過ぎないことを確認した上で、後半では全ての現象について共通に言えることを述べている[22]。すなわち、後半ではスペンサーの時代までに発見された全ての科学的発見について、当時の知の総体を関連づけ秩序づける試みを行っている。スペンサー本人によると、彼が本当に書きたかったのは後半である。前半がなく、後半だけであったとしても筋は通ったはずである[23]。しかし、本研究においてはむしろ前半の「不可知」の方が重要であるため、こちらを詳しく検討する。後半で展開される進化論が時代を風靡したのは確かではあるが、実は知識人の間ではむしろ前半の方が注目された。なぜなら、次に説明するように、そこには神と自然法（因果律）の対立が描かれていたからである。本論の主人公である南方も「可知」の部分に影響されなかったかと言えば、そういうわけではない。彼の本質が「可知」で表現される科学的に証明された知であることは言うまでもない。しかし、本研究で用いる宗教者である土宜宛の書簡では当然ながら宗教に関わる前半についての言及が圧倒的に多いのである。

まずスペンサーが“The Unknowable”を書いた目的を把握する必要がある。これは彼が目指していた「哲学」の定義に関わるものである。彼は哲学を「完全に統合された知識」と定義づけた。つまり人間が知っていることを全て包括する宇宙の法則とは何なのかを明らかにすることであった。一般的に哲学は「神とは何なのか」、「人間とは何なのか」、「宇

[20] Taylor, *op. cit.*, 25.
[21] *Ibid.*, 63.
[22] Spencer, Herbert. *First Principles.* 5th ed. New York: Appleton, 1888: xiii.
[23] Spencer, Herbert. *First Principles*. 6th ed. Honolulu: UP of the Pacific 2002: 105-106.

宙の起源は何なのか」等の問題を取り扱っている。しかし、彼の哲学は違う。それをはっきりさせるために彼は“The Unknowable”を書いた。スペンサーは、何はさておき、上記のような神学的、形而上学的な問題は扱わないと明言した上で、「完全に統合された知識」から導かれた法則（つまり進化の法則）について説明したかったのである。つまり、予測される反論に予防線を張ったのである。

では、なぜ彼が上記のような問題を取り扱わなかったかというと、このような問題は人間がいくら足掻いても解けないからである、と説明している。なぜなら、合理的に、つまり論理に従って考えると、その過程で最終的に何か人間に把握できないものと遭遇してしまうからである。つまり、これらの問題は人間の知性を超えている。しかるにその「不可知」なるものは必ず存在する。次節で説明するように科学者にとっても、いや科学者であるからこそ「不可知」の存在を確信するのである。スペンサーは「不可知」を認めることは人間の義務であると極言している[24]。なぜであろうか。この問題は「完全に統合された知識」である哲学が扱うべきものではないように見える。この点で確かに一般読者はスペンサーを誤解した。スペンサーは決して、全体の前提としてその前半を著したのではないと述べている。この真価はともかく、多くの人々はスペンサーの *First Principles* の前半を、スペンサーの意図と反する意味に解釈した。英米と日本の多くの知識人がそうであったように、おそらく南方もその中の一人であったのであろう。

この場では本書全体の説明をすることはできないので、本論の最大のテーマである因果律についてのみ紹介する。なぜなら、ジョージ H.スミスが指摘しているように、スペンサーの思想の真の目的はそこにあったからである[25]。

スペンサーの因果論は「究極の宗教の考え」の章で説明されている。

> 我らの周りの物だけではなく、我らの意識そのものが、原因を求めさせる。そして原因を探す過程で、第一原因の仮説に到達するまでは落ち着くことができない。そして、この第一原因は無限かつ絶対的であると思うしかない[26]。（筆者訳）

---

[24] Spencer (1888), *op. cit.*, 113. 本論の 68 頁参照。

[25] Smith, George H.. “Herbert Spencer’s Theory of Causation.” *The Journal of Libertarian Studies*. Vol. V. No. 2. Spring 1981: 113.

[26] “*The objects and actions surrounding us, not less than the phenomena of our own consciousness, compel us to ask a cause; in our search for a cause, we discover no resting place until we arrive at the hypothesis of a First Cause; and we have no alternative but to regard this First Cause as Infinite and Absolute*.” (Spencer [1888], *op.*

スペンサーは、人間はどうしても原因を探ってしまう傾向にある。その過程で、「第一原因」を想定せざるをない。しかし、「第一原因」の以前に原因はあるはずがない。言い換えれば、「第一原因」の前には何もないので、「第一原因」は無限であるはずである。しかし、人間は無限を把握することはできない。（なぜなら、そのためには無限の時間が必要となるからである。）そもそも人間は、原因がない結果を把握することができない。「第一原因」が他の物と関係を持つはずはないが、何かの原因であるかぎり、その結果と関係を持つはずである。原因を持たない原因である「第一原因」があるということ、さらにその原因が結果を生み出すとは、まるで無から有を生じるようなものである。このような矛盾を人間の脳は（少なくとも進化の現段階では）処理できない。そのため、合理的に考えるかぎり、どの方面からアプローチしても、この「第一原因」を人間は把握できない。スペンサーは「第一原因」の存在を否定しているわけではない。むしろ逆に、物事の因果関係に沿って思考する人間にとってはなくてはならない存在である、と説明している。この「第一原因」の存在さえ認めてしまえば、後は因果律に沿って合理的に考えることができる。

このように言えば、スペンサーが「第一原因」を「神」のように捉え、あたかも全ての議論の前提としているように見える。しかし、すでに指摘したように、スペンサーは *First Principles* の前半を書物全体の前提として著したわけではない、と述べた。これはかなり複雑な問題であるが、私見では、ここにスペンサー独特の「知」に対する態度が見られる。次節で議論するが、彼は科学者の論理の問題として、未だ知らない何かの存在を認めない限り、この事実を承認しない限り、自らの知の体系を合理的に説明することは出来ないと感じていたのであろう。西洋哲学史上、最も悩ましい問題に彼も直面していたのである。

「第一原因」は人間の知性・能力を超えているものである、とスペンサーは述べている。それゆえに、その本質について考えても意味がない。考えられるのはそこから出現する可知の世界のみである。繰り返すが、スペンサー個人としては、この問題だけを扱ったのである。

この矛盾する状況に直面したスペンサーの対応策は「宗教」であった。彼によれば、初めて人間の知性を超えるものを認めたのは宗教である。なぜなら、宗教というものは基本的に事物の因果関係を説明しているものであるからである[27]。たとえば、キリスト教の場

---

cit., 38.)

[27] Spencer (1888), *op. cit.*, 44.

合は、なぜ太陽があるのかという疑問に対して、「上帝が作ってくれたから」と説明されている。それで信者は納得する。しかし、これに対して、次第に科学はもっと合理的で、「確か」な説明を作り出していく。そのせいで科学と宗教の対立が生まれたのである。

もちろん、科学によって全てを説明できるわけではない。なぜなら、科学の究極の真理である時間、空間、力、運動についても最終的にはその本質はわからないからである[28]。この「不可知」の領域にこそ宗教と科学の調和の可能性が潜んでいる。

つまり、宗教は最初から「不可知」の存在を認めているが、宇宙に関して非科学的な説明をしている。他方、科学は当然ながら宇宙を科学的に説明しているが、最初は不可知の存在を認めない。

スペンサーは絶対的な「不可知」の実在と森羅万象の相対性について、椅子を例に用いて力説している。

> 我らが椅子を持ち上げる際、我らが及ぼす力はそれに対立する椅子の重量という力と等しいと考える。そしてそれが等しい以上、これらは同質であるとしか考えられない。なぜなら、我らは同質のものしか等しいと理解することはできないからである。それ以外の場合、作用と反作用は等しいかつ反対向きである法則を―丁度この肉体的努力と重量の対立の事例でよく説明されている―人間は把握できないのである。しかし、椅子の中に存する力は我らの意識の中に現れる力と同様であることもまたありえない。椅子を指一本で、もしくは手全体を使い、または足で支えるか、いずれの場合も椅子の重量は我らに全く異なる感覚を及ぼすということは言うまでもない。従って、これらの感覚は全て正しいとはありえない、と議論するならば、どれ一つとて正しいと信じる必要はなくなるのである。我らが意識に対する影響として知る力は、椅子の力に等しいと考えられるため、椅子には意識があるのであると想定するしかない、と指摘したい。つまり、力そのものは我らの感覚と同様であることはありえないが、それについて考えるためには、そのように把握するしかないのである[29]。（筆者訳）

---

[28] *Ibid.*, 47-58.

[29] "*On lifting a chair, the force exerted we regard as equal to that antagonistic force called the weight of the chair; and we cannot think of these as equal without thinking of them as like in kind; since equality is conceivable only between things that are connatural. The axiom that action and reaction are equal and in opposite directions, commonly exemplified by this very instance of muscular effort versus weight, cannot be mentally realized on any other condition. Yet, contrariwise, it is incredible that the force as existing*

スペンサーは要するに、椅子を一本の指で持つか、両手で持つかで、我らの経験する重量が異なってくると言っているのである。そのため、人間の意識外の宇宙の理解は相対的で、いい加減なものである、と述べている。しかし、それと同時に人間はその意識内に現れる相対的な現象を真実として認めるしかない。つまり、人間の意識外のものの本質を知ることは出来ないと力説している。

このように、宇宙の本質はいかなる方面からアプローチしても、人間がそれを知ることは出来ない。しかし、だからと言ってスペンサーは「不可知」を無視していいと言っているわけではない。それどころか、人間は宇宙の本質は知りえないということを悟って、人間というものはいかに未熟なものであるかを悟り、我らの宇宙観、生命観ばかりではなく、我らの行為にまで影響すると述べている。そのため、

> 我らは常に［絶対的を、訳者］知ろうとするが、常にそれは知ることができないということを思い知らされる。そしてその度にこのことにについて一層強い確信を得る。これにより、全ての事物がそれを通して存在するものを「不可知」(*The Unknowable*)と見なすことは、我らの最高の知識であり、我らの最高の義務である、という意識が生かされる[30]。（筆者訳）

「全ての事物がそれを通して存在するものを「不可知」(*The Unknowable*)と見なすことは、我らの最高の知識であり、我らの最高の義務である」とまで極言させるこの「不可知」の領域は、むしろスペンサーの思索活動の過程で避けて通れない重大な意味を持っている。スペンサーが *First Principles* の前半について、後半の前提ではないといくら主張しても、又多くの読者が誤解したと愚痴ってみても、やはり「不可知」は彼の思索活動の枢要な位置を占めている。この点が非常に明瞭に現れているのが“Religion”という次節で取り扱う文

---

in the chair really resembles the force as present to our minds. It scarcely needs to point out that the weight of the chair produces in us various feelings according as we support it by a single finger, or the whole hand, or the leg; and hence to argue that as it cannot be like all these sensations there is no reason to believe it like any. It suffices to remark that since the force as known to us in an affection of consciousness, we cannot conceive the force existing in the chair under the same form without endowing the chair with consciousness. So that it is absurd to think Force as in itself like our sensation of it, and yet necessary so to think of it if we realize it in consciousness at all.” (Spencer [1888], *op. cit.*, 58.)

[30] “*By continually seeking to know and being continually thrown back with a deepened conviction of the impossibility of knowing, we may keep alive the consciousness that it is alike our highest wisdom and our highest duty to regard that through which all things exist as The Unknowable.*” (Spencer [1888], *op. cit.*, 113.)

献である。

5.3 RELIGION: A RETROSPECT AND PROSPECT

1884 年、スペンサーは短いながら、議論の的となったエッセー、“Religion: A Retrospect and Prospect”を発表した。これは彼の超大作、*Synthetic Philosophy* の第四部、*The Principles of Sociology* の第 6 部、*Ecclesiastical Institutions* の最終章、結論であった。

Ecclesiastical Institutions 自体が発表されるのは 1885 年になるが、スペンサーはそれを待ちきれなかった。彼は他の部分より先に出来上がった結論を一刻も早く、しかも出来るだけ多くの人に発表したかったようである。スペンサーは自らアメリカの *The Popular Science Monthly* とイギリスの *The Nineteenth Century* に同時に発表されるように働きかけたのである[31]。（前者第 3 章で紹介・検討した雑誌である。）このエッセーが彼にとってどれ程重要であったか窺える。

さらに、本エッセーを紹介する目的はもう一つある。先行研究では「熊楠にとってもっとも我慢できなかったのは、スペンサーの粗雑な宗教進化論であった」と述べられている[32]ので、この点に関する誤解を正すためにスペンサーの「宗教進化論」の明瞭な紹介が必要であると感じたからである。

スペンサーは本エッセーでそのタイトルの通り、宗教の歴史を顧み、その発展に見える傾向を論じている。これに基づき、科学万能になってきた世界における宗教の役割、可能性と将来を検討した。すなわち、スペンサーはここで初めて、*First Principles* で語りかけた「不可知」を宗教のコンテキストを用いて明瞭に説明したのである。

南方は宗教の歴史（進化）に関する議論を土宜宛の書簡でほとんど行っていない。主題となったのはまさに宗教（真言宗）の将来・展望であった。しかし、スペンサーのこの論を理解するためには、その全体を紹介する必要がある。

スペンサーは“Religion”において、自らの宗教観と科学の関係を要約し、端的に表現している。彼によれば、

> 従って、原始的な人々の心には宗教的な考えも宗教的な感情もないことを認めると、

[31] Duncan, David. *The Life and Letters of Herbert Spencer*. London: Methuen, 1908: 252-253.
[32] 8 頁参照。

我らには次のことがわかるのである。つまり、社会が進化し、さらにそれに伴い知性が進化するにつれ、我らが宗教的と認める考えや感情が生まれる。さらに、明確にその軌跡を確認できる因果関係の過程を経て、［その宗教的な考えと感情は、訳者］、文明化した民族の間で現在の形へともたらしたあの段階を経過するのである[33]。（筆者訳）

スペンサーによれば宗教の発展にも因果の筋道があり、その筋道を経て今日見られる宗教が形成されたことになる。それは進化の過程であるが、*First Principles* で言及されているように、進化は統合と分裂の相対する過程を経て進展する[34]。宗教の進化も同様であり、その進化（筋道）は次の通りである。

まず人間は亡くなった人々が夢で現れることを不思議に思い、亡霊の存在を信じるようになる。ある世代が亡霊・神を崇拝し、その伝統が受け継がれると、時がたつにつれ崇拝される神の数が増える。これらの神は本来亡霊であったため、亡くなった人々の生前の能力、性格と社会的位置を基準に、諸神の間にも上下関係が出来上がる。それと同時に、諸亡霊が自然の現象と結びつき、神々は人々によって考えられた様々な役割を持つことになる。このようにして多神教が出来上がる。これは分裂の作用であり、スペンサーが“Progress”で説いた同質から異質への変化である。

これと同時に、科学の発展により、以前神々の働きとされた諸現象に対して、合理的・科学的説明がなされるようになる。そのため、科学的に説明がつく現象と結ばれた神々を、人々は信じられなくなる。こうして神々の数は次第に減っていくが、残された神々にはより大きな力がある、と考えられるようになる。このように、次第に全能神が遍在していると考えられるようになる。こうして一神教が出来上がる。これは統合の作用である。

---

[33] “*Thus, recognizing the fact that in the primitive human mind there exists neither religious idea nor religious sentiment, we find that in the course of social evolution and the evolution of intelligence accompanying it, there are generated both the ideas and sentiments which we distinguish as religious; and that through a process of causation clearly traceable, they traverse those stages which have brought them, among civilized races, to their present forms*.” (Youmans, Edward Livingston ed. *The Nature and Reality of Religion: A Controversy Between Frederic Harrison and Herbert Spencer. With an Introduction, Notes, and an Appendix on the Religious Value of the Unknowable by Count D'Alviella*. New York: Appleton, 1885: 22.) スペンサーのこの議論に似ている南方の言葉を一つ、ここで取り上げたい。「生まれながら神の念あるというは、今日の科学者また哲学者のうち、時世に阿附（あふ）せぬものはみなこれを非とす。すなわち神念もまた経験より出づるものなり。」（『往復書簡』No.10.［1893 年 12 月 31 日］100 頁。）

[34] Spencer (1888), *op. cit.*, 396.

さらに、もとは亡霊であった神々は、人格を持っていたが、進化の過程で残された神は、全能に近づけば、近づくほど、その人格は消えてゆくのである。

これは宗教の進化の歴史であるが、この経過はさらに続き、全能の神には、人間のような卑劣な性格と感情がある、と合理的に考えられなくなっていく。そして最終的には、人間の全ての概念を超えた、全く把握できない「不可知」が実在すると考えられるに至るのである。これがスペンサーの説いた宗教の将来である。

進化の初期の亡霊に関わる理論は誤りであろう。とすれば、それに続く考えも誤りなのであろうか。そして、「不可知」に関する考えもすべて誤りなのであろうか、スペンサーはこのように議論を続ける。しかし、そうではない。「不可知」の領域はいずれの時代にも存在しており、どの時代の人もそれぞれの知性に合ったやり方で不思議な現象を解釈してきた。亡霊の存在などを信じることは誤りであったとしても、「何か人間を超える力」が存在している、という根本的な考え方は最初から正しい、とスペンサーは論じている。

宗教の進化の過程で、迷信を確かな解釈に変えるのは科学である。その結果、

> ひなが孵ったことを当然のこととしてではなく、何かそれ以上のものと見なすのは農夫ではなく、職人や商人でもない。そうではなく、顕微鏡の下で、一片の原形質という生命の最も単純な姿を見せられて最も当惑するのは、生命現象の分析を極端なまでに行う生物学者である。彼だけは、力の作用をどう形式化しても、実際に行っているものは相変わらず理解を超えているということを実感する[35]。（筆者訳）

このように一般の人々以上に自然界、宇宙界の不思議を感得するのが科学者なのである。

原始的な人々によって開始されたあの思惟の最終結果は、物質として顕著な宇宙全体を顕現する力は、意識の形で私たちのうちに湧き出でるものと同じ力であるということである。

科学者の中にこの力の本性に気づいていない者がいる。物理学者は様々な実験、調査を行い、現象に説明を加え、絶え間なく迷信を科学と変化させているが、結局、現象界にあるものは実際にあるものをそのまま表しているのではない。なぜなら、全てはあの人間の

---

[35] "*It is not the rustic, nor the artisan, nor the trader, who sees something more than a mere matter of course in the hatching of a chick; but it is the biologist, who, pushing to the uttermost his analysis of vital phenomena, reaches his greatest perplexity when a speck of protoplasm under the microscope shows him life in its simplest form, and makes him feel that however he formulates its processes the actual play of forces remains unimaginable.*" Spencer (1885), op. cit., 33.

超える力から湧き出でるからである。

まとめてみると、スペンサーは、宗教の未来は「不可知」を称賛することであると論じている。彼は、人間は大昔から自分の存在を超える、自分にとって理解できない力がこの世で働いていることに気づいた。それに様々な解釈を与え、亡霊（祖先）の崇拝、多神教、一神教等が順番に生まれた。祖先崇拝から一神教への進化において、「神」はますます抽象的で把握しにくくなっていく傾向にある。つまり、宗教は最終的にこの力は、人間を完全に超えているため、完全に「不可知」であることに気づく。実は、この「不可知」を称賛することは宗教の本来の目的であったが、最初人間の知識は十分に発展していなかったため、このような抽象的な概念を把握することが出来なかった。しかし、知識の発展に伴い、今までの諸説は全て誤りであったことが次第に明らかになっていく。つまり、科学の進歩によって、宗教が提供した誤った解釈が「訂正」されていく。そのため、旧ドグマを固く信じている信者より、実は科学者の方が宗教の本来の役割であると考えられている「不可知」の領域を称賛するに至る。なぜなら、科学者こそ、いくら科学が進んでも、何か永久に分からないものが残っていると他の誰よりも痛烈に感じるからである。

このように、通常の予測とは逆に、物理的現象界の秘密を探り、不可知を可知に変えていくことを任務とする科学者こそがこの上ない驚きと不思議の感情を抱いて「不可知」を誰よりも実感するのである、という立場が表明された。この立場が、本人の意図とは別に、スペンサーの思索の根底にあることはまず疑いなく、南方にも極めて強い影響を与えたと考えられるのである。

6.　土宜法竜との書簡におけるスペンサー

本章では､鶴見の研究以降注目されてきた南方と土宜の間に交わされた書簡を取り扱う。しかし、その目的は本書簡の全面的な解説でも、それに見られる思想体系を探ることでもない。そうではなく、本章の目的は本書簡に見える南方の言葉から哲学者スペンサーの見解に近いもの（または関連しているもの）を取り上げることによって、南方の思想におけるスペンサーの決定的ともいえる影響を証明することである。南方に影響を及ぼしたのはもちろんスペンサーだけではない。他にも東西の諸思想家の影響が見られる。しかし、スペンサーの影響はとりわけ大きいということを以下で証明する。

現在発見されている土宜との書簡は大きく、1893～1895 年（以下第 1 期）、1900～1904 年（以下第 2 期）、1909～1922 年（以下第 3 期）の三つの時期に分けることが出来る。第 3 期の書簡は、まだ活字になっていないものの、多くの土宜来簡が現存している。他方、南方が出した書簡はわずか 6 通しか発見されていない。この 6 通の書簡の中では、拙論のテーマと関係する言及はないため、本研究で取り扱わない。第 3 期の書簡ではそもそも南方の思想に関する言及がほとんど見られない。第 1 期と第 2 期の書簡に関しては、それぞれの間に 5 年ほどの空白がある点は注目に値する。この 5 年間、南方は *Nature* へ寄稿しながら、多くのイギリス人の知識人と交流していた。さらに、大英博物館の図書室に通い続けて研究していた。つまり、南方の考え方は新たに出会った書物と人々によって大きく影響を受け、より円熟味を増したと思われる。そのため、まず第 1 期と第 2 期をそれぞれ見てみたいと思う。

6.1 第 1 期、ロンドン（1893～1895 年）

この時期は、南方が *Nature* 誌でデビューを果たした直後から、大英博物館の図書室への出入が許される直前までの時期に当たる。つまり、南方のイギリスでの研究が本格化する以前の時期である。

6.1.1 南方の科学教育論とスペンサー

第 4 章で述べたように、土宜と南方は、最初は持ちつ持たれつの関係であった。外国語に不自由であった土宜は海外の情報を得たかった[1]。その一方で、大英博物館で仏像の整理を頼まれた南方には確かな仏教の知識が緊急に必要であった[2]。その過程で、土宜は南方の西洋に関する先進の知識を帰国してから活用しようと思い、南方を真言宗の僧として迎え、学僧の教育を依頼した[3]。これを契機に南方は日本の真言宗の布教と仏徒の教育、特に近代科学教育の問題を語るようになったのである。南方がこれ以降に展開する全てのテーマは、この枠組みの中に入ると言ってよい。筆者は両者の書簡を読む時、この枠組みを考慮しないと想定外の結論に至る恐れがあると考える。少なくともその出発点において南方は仏教の新解釈を提示したり、自分の世界観、学問観を開示しようとしたのではない。

南方は真言宗を広めるためには、僧は学問に励み、比較宗教学、人類学、「心界物界、宇宙諸法則の大学問たる東西諸派の哲学」や文学等を究める必要があると強調していた[4]。ここでまず一つ注目に値することは、南方の哲学の定義である。これはスペンサーの哲学の定義に非常に似ている。スペンサーにとっては哲学を定義することは自分の学問を意味づけることでもあった。そのため *First Principles* の第二部の“The Knowable”ではあえて一章をかけてその定義を述べている。それはつまり、哲学とは「最も総合的な知識」[5]である

---

1 「小生へ段々の御意見敬承致し候。外教をも段々と相学ぶべきよう存じ候。小生これまで右のことを種々に工夫致し候えども、何分日本語にては他教学はむつかしく候につき、今に充分に相学び申さず候いし。」（『往復書簡』No.2［1893 年 11 月 29 日］6~7 頁。）

2 「これは大英博物館の諸仏等についてのことにて、小生その依頼を受けたれば、仁者御存知のほど御明示仰ぎ奉り候。」（『往復書簡』No.3［1893 年 12 月 6 日と 11 日の間］10 頁。）

3 「貴君僧侶となりて日本にて諸教のことを仏教徒へ教授なされ候ては如何にや。」（『往復書簡』No.2［1893 年 11 月 29 日］7 頁。）

4 「わが教を述べて他を化するには、到底多少の口舌をなすを遁れず。されば、（中略）諸宗をよくよくしらべ、よきはよしとし、あしきはあしきとし、事情時勢、風俗人心の案すべきは恕し、その宗中英雄たりし人々の言行感化の力をも明らかにし、何によって盛え何によって衰えしかをもよくよくしらべ、ことには宗旨にもっとも関係ある、各国人類の学、社会の学、言語の学より、心理心想上の学問、また心界物界、宇宙諸法則の大学問たる東西諸派の哲学、および人心物に感じて精妙の思想を発する次第を見るに足るべき文学に至るまで、よくよく講究して後、始めてわが仏教の整理をもなし得べきか。」（『往復書簡』No.3［1893 年 12 月 6 日と 11 日の間］13~14 頁。）

5 “*knowledge of the highest degree of generality*” (Spencer [1888], *op. cit.*, 131.)

というものである。さらに、「最下等の知識とは統合されていない知識であり、科学とは部分的に統合された知識であり、哲学とは完全に統合された知識である」[6]と述べているように、哲学はまさに科学的知識を包含する「宇宙諸法則の大学問」であると定義づけている。それでは、本題に戻ろう。

南方はつまり、学問（すなわち近代西洋の科学的知識の吸収・応用）の重要性を訴えていたのである。他方、彼はスペンサーに学び、教育において教科書に圧制されない、自由な教育を主張していた[7]。つまり、「スペンセルの言に、人間が自らこうぢや、ははあなるほどと悟りしことは甚用あるものなれども、むやみに読書、師愛されて、いやいやおぼえたことは一向役に立ずといへり」[8]と述べ、スペンサーの論と同じ見解を示している。スペンサーは *Education* で、子供は自分でものの働きを観察し、経験し、悟ったものが最も記憶に残るが、他方で、子供は興味を示していない事を無理に学校で教えようとすると、かえって学問自体に興味を示さなくなってしまうと訴えていた[9]。第 2 章で触れたように、スペンサーの『教育論』は文部省によって翻訳されるほど南方の幼い頃に盛んに論じられた。近代的教育を受けた土宜もそれを知っていたはずである。では、なぜその発表後 30 年以上経った 1893 年に、南方はこのようなことを訴える必要があると感じたのであろうか。それは、おそらく、スペンサーは教育の革命を起こしはしたが、南方が訴えた点は実現されなかったからであろう[10]。

南方が訴えた教育とは、近代西洋が到達した科学的知識の浸透である。彼は土宜に執拗に科学の重要性を訴えた。

> 仁者須く今日の科学に通ずべし。是れ智を育するの一事は全く科学にあればなり。（中略）それには米国ニウヨルクのハンボールト出板会社にてハンボールト文庫と題する月次刊行物あり。スペンセル、ダーウキン、チンダル以下、此四五十年間の哲学

---

6 "*Knowledge of the lowest kind is un-unified knowledge; Science is partially-unified knowledge; Philosophy is completely-unified knowledge.*" (Spencer [1888], *op. cit.*, 134.)

7 「私は平生より、今の学校などに階級などおき、先生がああ言た、こう言たなんども入らぬことを耳伝へに覚え、又本人の望まぬことをつめ込しむることは甚有害と存候。」（『高山寺書翰』No. 5［1893 年 12 月 11 日］39 頁。）

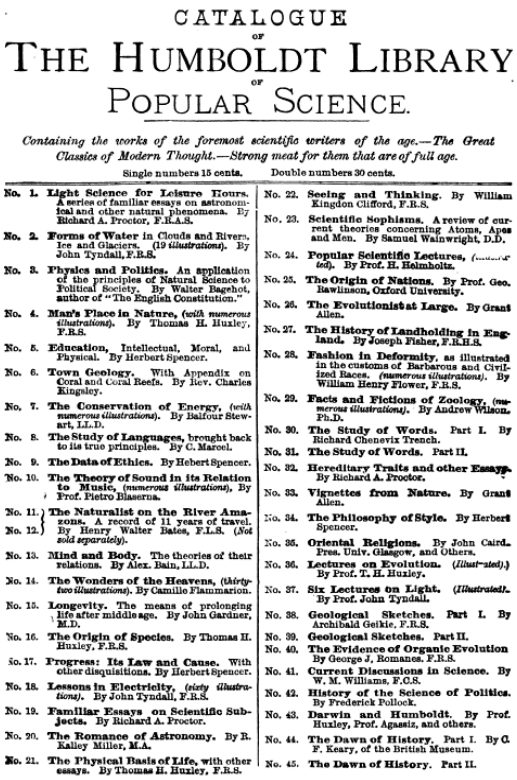
8 『高山寺書翰』No. 5（1893 年 12 月 11 日）39 頁。

9 H.スペンサー（島田四朗訳）『教育論』（西洋の教育思想 14）玉川大学出版部、1981 年、117~119 頁。

10 本研究では南方の教育論に多少触れるが、詳しく論じることはしない。詳細は雲藤等「南方熊楠の西洋意識―土宜法龍宛書翰の分析を通して」『社学研論集』第 16 号、2010 年を参照。

科学の書は大邸網羅せり。（中略）日本の人かかる便宜の書物あるを知乍ら、十五銭出してスペンセル、ダーウヰンの説を読むことをせず、懇親会とか何とか名付て無用の財を散ずるは惜むべし[11]。

外国語に不自由な土宜に対する意地悪ともとれるような訴えではあるが、南方は土宜に科学を勉強するには、*The Humboldt Library of Popular Science* シリーズを薦めていた。なぜなら、そこではダーウィン、スペンサー、ティンダル等の重要な科学・哲学の説を読むことが出来るからである。南方は日本人の多くはスペンサー等の書籍を購入して研究することを惜しむと批判している。言い換えれば、彼はこれらの著作を読むことが今日の日本人の知識人の最優先事項であると考えていたようである。第 2 章で述べたように、日本では一時スペンサーブームがおこったが、南方がこのような批判をした 1893 年には、そのブームはすでに収まりつつあった。



CATALOGUE
OF
THE HUMBOLDT LIBRARY
OF
POPULAR SCIENCE.

Containing the works of the foremost scientific writers of the age.—The Great Classics of Modern Thought.—Strong meat for them that are of full age.

Single numbers 15 cents. Double numbers 30 cents.

No. 1. Light Science for Leisure Hours. A series of familiar essays on astronomical and other natural phenomena. By Richard A. Proctor, F.R.A.S.

No. 2. Forms of Water in Clouds and Rivers, Ice and Glaciers. (19 *illustrations*). By John Tyndall, F.R.S.

No. 3. Physics and Politics. An application of the principles of Natural Science to Political Society. By Walter Bagehot, author of "The English Constitution."

No. 4. Man's Place in Nature, (*with numerous illustrations*). By Thomas H. Huxley, F.R.S.

No. 5. Education, Intellectual, Moral, and Physical. By Herbert Spencer.

No. 6. Town Geology. With Appendix on Coral and Coral Reefs. By Rev. Charles Kingsley.

No. 7. The Conservation of Energy, (*with numerous illustrations*). By Balfour Stewart, LL.D.

No. 8. The Study of Languages, brought back to its true principles. By C. Marcel.

No. 9. The Data of Ethics. By Hebert Spencer.

No. 10. The Theory of Sound in its Relation to Music, (*numerous illustrations*). By Prof. Pietro Blaserna.

No. 11. No. 12. The Naturalist on the River Amazons. A record of 11 years of travel. By Henry Walter Bates, F.L.S. (*Not sold separately*).

No. 13. Mind and Body. The theories of their relations. By Alex. Bain, LL.D.

No. 14. The Wonders of the Heavens, (*thirty-two illustrations*). By Camille Flammarion.

No. 15. Longevity. The means of prolonging life after middle age. By John Gardner, M.D.

No. 16. The Origin of Species. By Thomas H. Huxley, F.R.S.

No. 17. Progress: Its Law and Cause. With other disquisitions. By Herbert Spencer.

No. 18. Lessons in Electricity, (*sixty illustrations*). By John Tyndall, F.R.S.

No. 19. Familiar Essays on Scientific Subjects. By Richard A. Proctor.

No. 20. The Romance of Astronomy. By R. Kalley Miller, M.A.

No. 21. The Physical Basis of Life, with other essays. By Thomas H. Huxley, F.R.S.

No. 22. Seeing and Thinking. By William Kingdon Clifford, F.R.S.

No. 23. Scientific Sophisms. A review of current theories concerning Atoms, Apes and Men. By Samuel Wainwright, D.D.

No. 24. Popular Scientific Lectures, (*illustrated*). By Prof. H. Helmholtz.

No. 25. The Origin of Nations. By Prof. Geo. Rawlinson, Oxford University.

No. 26. The Evolutionist at Large. By Grant Allen.

No. 27. The History of Landholding in England. By Joseph Fisher, F.R.H.S.

No. 28. Fashion in Deformity, as illustrated in the customs of Barbarous and Civilized Races. (*numerous illustrations*). By William Henry Flower, F.R.S.

No. 29. Facts and Fictions of Zoology, (*numerous illustrations*). By Andrew Wilson, Ph.D.

No. 30. The Study of Words. Part I. By Richard Chenevix Trench.

No. 31. The Study of Words. Part II.

No. 32. Hereditary Traits and other Essays. By Richard A. Proctor.

No. 33. Vignettes from Nature. By Grant Allen.

No. 34. The Philosophy of Style. By Herbert Spencer.

No. 35. Oriental Religions. By John Caird, Pres. Univ. Glasgow, and Others.

No. 36. Lectures on Evolution. (*Illustrated.*) By Prof. T. H. Huxley.

No. 37. Six Lectures on Light. (*Illustrated*). By Prof. John Tyndall.

No. 38. Geological Sketches. Part I. By Archibald Geikie, F.R.S.

No. 39. Geological Sketches. Part II.

No. 40. The Evidence of Organic Evolution By George J. Romanes, F.R.S.

No. 41. Current Discussions in Science. By W. M. Williams, F.C.S.

No. 42. History of the Science of Politics. By Frederick Pollock.

No. 43. Darwin and Humboldt. By Prof. Huxley, Prof. Agassiz, and others.

No. 44. The Dawn of History. Part I. By C. F. Keary, of the British Museum.

No. 45. The Dawn of History. Part II.

図 5 スペンサーの *Education*、*Progress* 等を含む *Humboldt* シリーズのバックナンバーのリスト

「是れ智を育するの一事は全く科学にあればなり」という南方の言葉はスペンサーに通じる点があるということを指摘しておきたい。つまり、スペンサーは次のように、教育においては科学が最重要であると述べていた。

われわれが最初に提示した問題、―どのような知識がもっとも価値があるか―に対する一致した答えは―＜科学＞である。どう考えてみてもこうした結論がでるのである直接の自己保存、または生命と健康の維持にとってもっとも重要な知識は、―＜科学＞である。われわれが生計の獲得と呼んでいる、あの間接の自己保存にとって最大の価値のある知識は、―＜科学＞である。両親の任務の正しい遂行のための適切な指

[11] 『高山寺書翰』No. 5（1893 年 12 月 11 日）43 頁。

導は、ただ＜科学＞のなかに見出されるのである。過去および現在の国民生活の解釈、—これを欠くと市民は、市民としての自己の行為を正しく統制することができないが—そのために不可欠な鍵は、—＜科学＞である。あらゆる形式の美術のもっとも完全な制作と鑑賞に、同じように必要な予備知識も、—＜科学＞である。また、知的、道徳的、宗教的修練のためにもっとも有効な学科は、—またもう一度＜科学＞である[12]。

南方が青春時代を送った 19 世紀の後半は、西洋では宗教（キリスト教）の信者の数、少なくとも純朴なキリスト教の教義をそのまま信じる者の数が著しく減った科学の時代であった。他方、日本では明治維新以降に科学技術の導入に伴い、再びキリスト教が入ってきた。そこで南方は土宜に仏教の可能性を語った。つまり、今日の科学万能の時代では、キリスト教はその神意説と創造主説のせいで、布教するのは難しい[13]。（第 4 章参照）他方、仏教は神意説も創造主も唱えていないため、もっとも布教しやすい宗教である。科学だけは誰もが認めている真理だからこそ、科学を持って真言宗の説を証明できたら、キリスト教徒でも、無神論者でも、仏教の他の宗派の信者でも、誰でも真言宗の世界へ引き込むことが出来る。他方、科学的ではない真言宗の教えは誰にも信じられないから、ことごとく排除すべきである、と南方は繰り返して述べていた。その中で、南方は科学と仏教の共通の概念として「因果・輪廻」を挙げた。南方自身は、「小生の仏徒を信仰するは、其因果の一大理にあるなり。すなはち、輪廻して行はるるなり。世進み学（文学等感情的のものを除き）すすむに従ひ、因果といふことは決して争ふ可らざることとなれり。故に神意説を唱ふるものは因果を排せんとするものなれば、世の進むに併伴せず」[14]、「小生が仏教を特に信ずるは、因果輪廻ということを科学（論理以下の）にて保証し得たればなり」[15]と主張していた。つまり、南方は科学の因果律を信じているから、同じ因果・輪廻を語る仏教（真言宗）も信じることが出来る、と述べていた。これについては第 4 章ですでに詳しく論じた。

第 5 章で述べた通り、このような宗教と科学の調和の可能性を語ったのはスペンサーで

---

12 スペンサー(1981)、前掲書、92~93 頁。

13 「扨神意などいふことは、これから学理のすすむに従ひ一向合はぬ。仏教は幸に学理と合一なれば、仏教を興隆すべしといふぢや。耶蘇教如きはどうこぢつけても学理と合はぬ。すなはち一が立ば一は倒れる勢ぢや。故に学理が盛んになるほど此教は到底立ぬか、又は一大変すべし。仏教は幸ひに学理と衝突すべき原素がなきぢや。故に成るべく之を興隆すべしといふなり。」（『高山寺書翰』No.13［1894 年 2 月 9 日］134 頁。）

14 『高山寺書翰』No.13（1894 年 2 月 9 日）131 頁。

15 『往復書簡』No.17（1894 年 2 月 5 日）130 頁。

ある。つまり、「他に啓示があるかどうかはさておき、我らには科学という―つまり我らに賦与された知能をもって宇宙の既成の秩序をたえず発露すること―まぎれもない啓示がある。各々の力に応じてこの発露を確証するのは全ての人の義務である。そして、これを確証したら、謙遜して受け入れるべきである」[16]（筆者訳）と、科学は人間に最も必要なものであると述べた。他方、宗教は科学的ではない説明はやめなければならないと彼は述べていた。「そして、たえない平和が訪れるのは、科学がその説明の近似的で相対的であることを確信し、他方宗教が、熟考している不可思議は究極で絶対的であると確信する時である」[17]（筆者訳）、つまり、宗教の目的は「不可知」の存在を認め、その神秘性を観照することだけである。世界の働きの説明をするのは科学である。科学は「不可知」を説明しようとしない、宗教は「不可知」以外のものに関わらない。この約束を守れば、二つの調和が生まれる。言い換えれば、これは宗教における科学にそぐわない要素を排除することを意味するのである。しかし、宗教は完全になくなるのではない。なぜなら永久になくならない「不可知」が存在するからである。第 5 章で述べた通りである。

南方はこれと全く同じことを述べている。

> 理屈に合わぬ（科学に合わぬ）ことをむりに頭に押しこむが仏教ならんには、小生はいかにも尽力してその仏教を絶滅せしめんこと欲す。何となれば、理屈と併行せぬ教理の一世界一社会に大害あるは、カソリック教の過去現在のことをみても証し得べし。科学いかに張りたりとて、少しも仏教に害なし、科学にて知り得ぬこと常に存すればなり。しかして仏教の因果輪廻の説は、科学にて知り得ることと、知り得ぬこととに、共通普存するものとして立ちたればなり[18]。（下線部筆者）

つまり、スペンサーが“Progress”の最後で述べたように、南方は宗教者である土宜に対し、科学を恐れる必要はない。なぜなら科学によって知りえないものは永久に残っているからである。それを扱っているのは宗教（真言宗）であるから、科学は宗教の敵ではない。

---

[16] *“Be there or be there not any other revelation, we have veritable revelation in Science—a continuous disclosure, through the intelligence with which we are endowed, of the established order of the Universe. This disclosure it is the duty of every one to verify as far as in him lies; and having verified, to receive with all humility.”* (Spencer [1888], *op. cit.*, 20.)

[17] *“And a permanent peace will be reached when Science becomes fully convinced that its explanations are proximate and relative; while Religion becomes fully convinced that the mystery it contemplates is ultimate and absolute.”* (Spencer [1888], *op. cit.*, 107.)

[18] 『往復書簡』No.17（1894 年 2 月 5 日）131 頁。

むしろ、時代遅れのドグマを排除してくれる良き味方である。この最後の点は第 3 章で紹介したハクスリーの見解にも極めて近いということを指摘しておきたい。それもそのはずである。なぜなら、ハクスリーはスペンサーの最も親しい友人の一人であったからである。

このように、南方の議論の根底にはスペンサーがあると思われる。では続いて、南方が語った仏教と科学の共通概念、因果・輪廻について見てみよう。

6.1.2 スペンサーにおける因果律と南方

南方は因果・輪廻は科学と宗教の共通概念であることを何度も訴えていたが、具体的にその因果と輪廻が何であるのか、その説明はさまざまであった。その結果、6.1.4 で詳しく述べるが、土宜はそれに対して「ごちゃまぜ」と鋭く批判した。

まず注目したいことは、南方が語る因果・輪廻とスペンサーの関係である。

> 仁者［土宜、筆者］は、目今の科学ははや古いことをのみ喋々して、その説明を得意とすという。小生考には、科学の原則はわずかに三十年前後ダーウィンが自然淘汰の実証を挙げ、それよりスペンセル輩が天地間の事物ことごとく輪廻に従いて変化消長することを述べたるにより、大いに定まれるなりと存じ候[19]。

つまり、南方は、スペンサーは科学的に「輪廻」を証明したという。ここでいう輪廻は何を意味しているのか、この問題は南方の因果論と仏教用語の関連で極めて重要であるため、以下でやや詳しく説明する。南方はスペンサーと輪廻については次のように述べている。

> さて輪廻因果ということの争われぬは、科学にて十分分かりたることにて、これを信ぜざるものは、科学上の権理なきものとなりおるなり。この一大事、仏教に取りては実に無類とび切りの仕合せじゃ。故に仏徒たるもの、論理、算理の形而上科学（アブストラクト・サイエンス）より、天文学[20]、物理学、化学の形中科学（アブストラクト・コンクリート・サイエンス）、さて生理、生物、心理、社会、

---

[19] 『往復書簡』No.7（1893 年 12 月 24 日）57~58 頁。

[20] スペンサーの分類において、「天文学」は「アブストラクト・コンクリート・サイエンス」ではなく、「コンクリート・サイエンス」に分類されている。これは南方の独自の解釈ではなく、単なる写し間違いであろう。南方はスペンサーの説明を読んだばかりで、すぐに土宜にそこから得た知識を誇示したかったのであろう。

人事の形以下科学（コンクリート・サイエンス）を精究して、事実上に輪廻の主張すること、はなはだ必要なるにあらずや[21]。

これとの関わりで、上記の引用でまず南方が述べた科学の分類法に注目したい。実はこれは、スペンサーの独自の分類法である。しかも、当時はかなり批判をあび、よく用いられていたとは言えない。従って、スペンサーを精読していたと思われる南方が直接スペンサーから学んだ可能性は極めて高い。

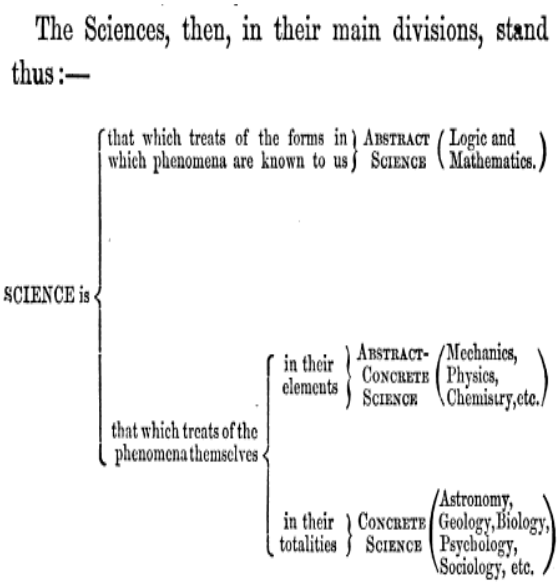


図 6　スペンサーの科学分類法

これはつまり、A.コント（Auguste Comte, 1798-1857 ）の科学を「アブストラクト」と「コンクリート」の二つに分ける分類法を改め、「アブストラクト・コンクリート」を用いた分類法である。南方はこれらの三つの言葉を翻訳して以降展開した議論で使っている。このように南方は書簡の中で科学的説明を行う際に、当時のヨーロッパの最新の知識を用いているが、スペンサーの影響は用語に関しても明瞭に現れているのである。

さて、南方は、輪廻は科学によって証明されたと述べているが、さらに、次のような指摘もした。

しかして仏教は功徳をつむを最上のこととす。外教徒これを笑うものあるが、現に望月などいう男も、仏教は商売のようなものか、といえり。これはなにか、孔子の陳文漢か季次・原憲（げんけん）の列伝でもよみそこねてのことならんが、輪廻ということ悪く心得ると（形以下の光線、音響の波動のごとく）一時間勉むれば一時間怠る、今月貧すれば来月金が来着するより推して、今生に貧すれば来世に富み、今生に好男子なれば来世に醜男となるというようなことなるべし。スペンセル『ファルスト・プリンシプルス』など、かかること（小生の誤解かしらぬが）いいて、万事は波動をなすといえり。

[21] 『往復書簡』No.17（1894 年 2 月 5 日）128 頁。「形而上科学」、「形中科学」、「形以下科学」は南方の独自の訳語であると思われる。

いかにも一通り左様なるべし。されど、形而上のことに至りては、全くそれのみにあらざるなり。すなわち、一時間つとめ、それを面白くつとむれば、次の一時間は一層面白くつとめらるる[22]。（下線部筆者）

つまり、南方がいうスペンサーの輪廻説は彼のリズム説（*First Principles* の第 2 部、第 10 章、“The Rhythm of Motion”に展開されている）である。南方はこの説を非常に高く評価している。しかし、この「輪廻」は「形而上」の場合は成立していないと南方は異議を唱える。ここでいう「形而上」は上記論理学等を含む「アブストラクト・サイエンス」の意味ではなく、「心」（*mind*）を意味しているのであろう。

科学的教育というものは、ただ智を益するのみで、徳義上あまり功なきは、スペンセルのいえるごとく、破産欺騙の大悪人、多くは算勘の達者なやつ、またはいろいろの物を偽造する応用の巧みなるやつなるにて知るべし。スペンセルのごとき、実に偉人なるが、その教育論、ただ科学をもって智をまし実用に務めしむべしというと、しかして別に学問無用のこと多く知りて不直なるよりは、ただただ一随に正直に業をつとむるものを望むべしというと、はなはだ支離せることのようなり。その正直は何の処より来たるか、智育により生ぜざるは知るべし。されば氏の論はちょっと自家矛盾なり。

これを医するには、ただ道義をも智術をも因果の一理に包蔵円融して教うるにあるなり。因果ということの実際、一張一弛のみにあらずして、やりようによれば一張さらに一張、さらに一張しうるは、僅々の年間に、人智を加えて、無数の新種の動植物を作り出だせるにて知るべし。もっとも油断すればたちまちもとへかえるなり。されど油断せぬゆえ、今にその種は伝わりおれり（耳のたれた兎、口の開いた狆（ちん）、毛の長い猫、羊を牧する犬等）。しかしてこの人智は何の処より来たるといえば、これぞ仏性にして、至極妙不可思議の一体の一部なり。現にスペ公[23]のごときも、その持論の結句として、世界大いに進化するの日は、宗教は禍福を求厭し、神巫に媚諛することは全く止み、ただこの一大体、すなわち智育すすめばすすむほど不可思議の度の加わるものを尊敬称賛して、人心もために清浄なるの一事に止まるべし、といえり。これすなわち、わが仏教にしておることにあらずや（少なくとも真言の讃誦ごときは）。

[22] 『往復書簡』No.17（1894 年 2 月 5 日）128~129 頁。
[23] もちろん、スペンサーのことを指している。

故に今日の西洋の大哲学者などというものは、西洋ではいかにも珍説ならんが、東洋のことに比するときは、かの『西遊記』の初めに、孫行者が九万八千里を一瞬に飛行して觔斗雲(きんとうん)の功を誇り、釈尊の掌中を出づる能わずして、九万八千里外の大柱に、＜尊行者、雲遊してここに至る＞と書き、返りて大いに誇れば、釈尊、手を合わせ行者を閉じこめて、汝(なんじ)誇れどもわが掌中を出づる能わず、大柱と見しはわが中指に過ぎずとて、指上の題字を見せしほどのことにして、スペンセル、いやカント、ヘーゲルなどの論は、仏経中に陳皮(ちんぴ)ほどありて、何でもなきことなり[24]。（下線部筆者）

南方は、スペンサーの教育論の矛盾を指摘した後で、正しい教育方法としては、科学的な教育と道徳的な教育の両方で「因果」を用いるべきであると述べた。そして、人智は「仏性にして、至極妙不可思議」の一部であると説明している。これは確かに、仏教的説明ではあるが、これに続き、南方はスペンサーの不可知論を述べた。つまり、スペンサーの進化論によると、人間は科学教育を進めていくと、宗教の「迷信的」な要素を離れ、抽象的な「不可知」だけが残る。人間は「不可知」の存在を認め、自分の力の限界を知ることによって、人々の道徳心が自然に高まるという[25]。南方は、これはまさに真言宗そのものである、と指摘している。上記引用ではスペンサーの「自家矛盾」等と言っているが、結局、南方の教育論はほとんどスペンサーのそれと変わらないのである。

南方は教育における「因果」の重要性を訴える。この因果は何かというと、単なる科学的因果律を意味しているようである。

科学のみで今日まで知れたところでは、輪廻(りんね)ということはたしかにあるごときも、科学のさわること能わざる心界に輪廻行なわるるや否やという問いには、実に答えに苦しむ。何となれば、小生今日悪念を生じたりとて明日別にこれがために懊悩せず、多くは忘れ終わるものなり。されば、物界に生ずる、これこれの水をこれこれの温度にたけば、これこれの蒸気を生じてこれこれの大[ママ]いさの物を動かすというとはかわり、心界に生ずる現象はあるいはつねに報あらぬものにやとも思わる。（中略）これをきわむるには、小生一人の心できわむるよりほか仕方ないが、右に申すごとく、心界中

[24] 『往復書簡』No.30（1894 年 3 月 19 日）223~224 頁。

[25] スペンサーにおける道義・倫理の問題は Smith, *op. cit.*に詳しいが、本論では詳しく扱わない。

のみには輪廻ということは、たしかに小生には見えぬ[26]。

上記は南方の有名な「事の学」の説明の一部である。「事の学」は自我と他我のふれあいによって初めて生じる因果関係を論じたものではあるが、本論では詳しく論じない。簡単に説明すると、物界では因果律は成立しているが、心のなかでは成立していない。例えば悪念があるとすると、それだけでは結果が起こらない。しかし、その悪念は物界の行動と結ばれ、たとえば盗みをはたらけば、その結果罵られる。罵られたために改心する。このようにして初めて悪念という原因から結果が生まれる、という議論である[27]。

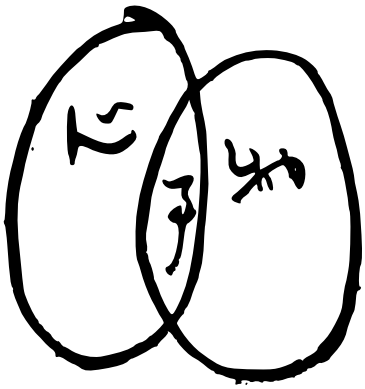


図 7　「事の学」の図

それより注目したいのは、「これこれの水をこれこれの温度にたけば、これこれの蒸気を生じてこれこれの大[ママ]いさの物を動かす」ことは物界における「輪廻」であると南方が述べている点である。本来の三界六道における生死の繰り返しという意味とは何の縁もない解釈である。また、「小生今日悪念を生じたりとて明日別にこれがために懊悩せず、多くは忘れ終わるものなり」ということは、南方は本来の意味での仏教的因果（因縁）自体を否定してしまうように見える。つまり、彼が語る「輪廻因果」はあくまでも科学的な因果律を意味するのである。6.1.4.で詳述するように、南方のこの見解の無意味さを土宜は厳しく批判している。

さらに、より明確に述べた箇所も存在する。

> 仏教は因果説を大主意とす。（転生のことに非ず。小生のいふ因果とは一因あれば一果ありといふに止る）[28]（下線部筆者）

要は、南方が言うには、「輪廻因果」は科学（主にスペンサー）によって証明された。それを認めることなく科学を語ることは出来ない。他方、それにより仏教の教理は正しいということが証明された。しかし、それを日本の僧は知らない。なぜなら、科学を学ばないからである。南方はこう繰り返し力説しているのである。

---

26 『往復書簡』No.7（1893 年 12 月 24 日）47 頁。
27 「事の学」に関しては、橋爪（2005）、前掲書等を参照。
28 『高山寺書翰』No.15（1894 年 3 月 1 日）161 頁。

（学問ということ、理想にかかれることと、感働（かんどう）にかかれることとあり。感働にかかれることは、美術、詩文等。その他の学問、理を推し、事を明らむるは、みな科学なり。詩文を模型として一国一人の行いを処置するときは、時としてとんでもなきことを生ずべし。科学の外に、日常一国一身を処するものはなきなり。）故に仏徒たるもの、もっとも論理以下、社会、人事の学に至るまで、形而上、形中、形以下の科学を修めて世を益し、あわせてその教を布（し）くべし。世は動き行くものなり。教もまたこれと共に動きて伴わざるべからず。しかるになんじゃ、糞土のごとき、建立の旧ドグマ（教理、また頑説）に固着して、釈尊の贔屓の引倒しせんとは、実に苦々しき次第なり[29]。

ここでもう一度確認しておきたいことは、南方の以上の議論は書簡の受取人である土宜の属する仏教集団、あるいは仏教の現状を踏まえてなされているという点である。仏者である土宜に対して、仏教の問題点は旧態依然たる伝統墨守主義にあり、これを解決するために近代西洋の科学が不可欠であると言っている。その過程でスペンサーの議論を多用しているのである。南方は仏教にどれ程の思い入れがあったのか以上の議論からは判明しないし、むしろ、南方は人間には最も不可欠なものは科学であると考えていたようである。彼は仏教にそれほどこだわっていなかったように見える[30]。従って、科学を学び世の中に利益をもたらす、さらには「教を布（し）くべし」と述べている。仏教の布教はあくまでも二次的なの目的である。南方の以下の言葉にもこのような考え方が見られる。

転生などいうことは一向証拠なし。何にしろ因果説を道義に応用し、漠然と天をおそるとか神意のままに任せずに、因果に安んじて因果をよくせよとおしえたるは、釈迦氏の外にありや。もしあらば、予は以後釈教などに関係せぬつもりなり[31]。

6.1.3 理外の理

この時期の書簡における、もうひとつの大きなテーマは「理外の理」である。土宜は「幽

---

29 『往復書簡』No.17（1894 年 2 月 5 日）129 頁。
30 南方はイスラム教、キリスト教からコントの思想まで広く検討したようである。そのなかから、仏教徒である土宜には、仏教が最も有益で、布教しやい宗教と訴えた。
31 『往復書簡』No.29（1894 年 3 月 19 日）205 頁。

霊」や「オカルト」等、人間が説明出来ないものに興味を抱いていた。なぜなら、彼は、それは自分が信じていた密教に近いと考えていたからである。その研究のため、彼は南方の助けを得ようとしていた。つまり、南方に当時注目を集めていた Society for Psychical Research への訪問を依頼したのである。しかし、南方は「理外の理」を全く認めなかったため、土宜の依頼に応じなかった。（これは、結局、土宜の恨みを買うことになった。）

又昔日交通不便のときに至て奇と思ひしことも、今は予め知り得て一向奇に非るが如は、是れ因果の理が昔しは理外にして、今は理内に入れるに非ず。ただ理を見ること今は昔より明かになれるなり[32]。

つまり、南方は昔、「理外の理」（因果律に従わない現象）とされた現象でも、今はその原因が明らかになったことが多い。それは世界の発展によって諸現象の原因を探ることが容易になったからである。それは、昔その現象に原因がなかったというのではなく、単に分りづらかっただけであった、と述べている。

故に仁者もし、理外の理とは、知らぬとか、知り得ずとか、又知るを好まずとかいふこととせば、いかにもそんなこともあらん。然しながら、天下に理外の理と称すべきものは自然になきなり。又理外の理ありとして、それを何を以て研究せんとするか。たとえば音響のみ研究するものに光線のことは一向分らぬ。然しながら光線は光線で又理あるなり。分らぬ故理外の理といふ可らず。もし音響も光線も并せ学ばば、何の事なくそれぞれ一定の原則ありて行はるるを知る。されば仁者が理外の理といふことも、必竟は仁者之を知ざるといふほどのことにて、実は理外の理に非るなり。世界中の事、理の外に理なければ、理外の理といふ名も中らず。又、理外の事とあらば研究の手段もなければ、ただ呆れておれといふ意か。一向分明ならず。少く静座して筆をとり来れ[33]。

つまり、自然は因果律に従うと言っている。さらに、

又理外の理とは今日に知れたる性力保存、重力、万物化醇等の原則の外になにか又原則ありとのことか。然らば其原則は一向知れぬもの故、「今日に知れたる性力保存、

[32] 『高山寺書翰』No.19（1894 年 7 月 16 日）194 頁。
[33] 同上。

重力、万物保存[ママ]等一切人の知れる原則の外の原則」と解釈する外無らん。然るときは、いかにして之を知り得んや。もし又今日の科学、哲学の言はぬ所、究めぬ所といふか、然らばこれ科学、哲学の不全を訴るまでなり。理外の理に非ず[34]。

上記に見えるように、南方は現今「理外の理」のように見えるものは、単に現今の人間の知識とその学問を超えているだけであるという。しかし、それは因果律が成立していないわけではない。南方は全ての因果は人間によって知ることができるという実証哲学的なことまで明確に述べたわけではないが、それに近い内容を暗示している。なぜなら、世界は因果律に支配され、そして科学は原因を明らかにする行為である、と述べているからである。言い換えれば、世界を明らかにするのは科学以外にはないという意味である。南方は科学主義、経験主義に徹底していた。知られていない事実は時間につれて明らかになると述べた。中でも、引力、進化論とエネルギー保存則の三つの「大原則」はすでに明らかになっているという。（その一つ、進化論はスペンサーの思索の成果である。）南方は夢ですら、合理的に説明できる、と土宜に説明した。

小生は、仁者がいうごとき理外の理とは、多くはあるまじきことと思えり。夢は心理学上狂に相似たるものとし、すこぶる研究することなり。理外の理ということあらば、夢などもっとも然らんか。何となれば、現世に不条理なることも夢中には不条理と思わず、理と思いおることあればなり。すなわち条理はずれた理ゆえ理外の理なり[35]。

この説明の後に、南方はあらゆる夢と過去の思い出や経験にふれ、「夢なども条理来由は多少あり、ただ混雑せるなり」[36]と結論づけている。

南方はこの経験論に基づく科学観を持っていたからこそ、スペンサーの科学論を受け入れることができ、土宜に対して科学の重要性をここまで主張することができたのである。

結局、南方はスペンサーの影響を強烈に受けたばかりではなく、彼にとってスペンサーは理想像でもあったのである。スペンサーは大学へ進学することなく、有名な学者となった。さらに、有名になってからもいくつかのオファーを断り、大学の教授とならず、学会に入らず一生を貫いた「真の学者」[37]であった。それだけではない。スペンサーは「宇宙

---

[34] 同書簡、210 頁。
[35] 『往復書簡』No.7（1893 年 12 月 24 日）42 頁。
[36] 同書簡、46 頁。
[37] 『高山寺書翰』No.10（1894 年 1 月 19 日）99 頁。

万象変化」[38]という「大原則」[39]を解明したのである。南方もスペンサーが見出したような大原則を自分も発見したいと述べていた。南方はスペンサーを全く批判しなかったわけではない。しかし、スペンサーが完璧ではないにせよ、南方の理想像であったことは間違いない。

このように、第 1 期では南方がスペンサーの *Education*、*First Principles* 等あらゆる著作に触れて土宜との議論を展開していたことは明らかである。この点においては通説と大きな違いはないが、拙論でその内容・実態をこれまで以上に詳細に示すことが出来た。

6.1.4 南方の因果論に対する土宜の批判

筆者は真言宗の教義に関しては未だ十分に考究を行っていない。そのため、南方の述べた仏教における因果説に関して自前の説明を行うことができない。従って、自らの説明を行う代わりに、書簡の相手であった土宜の返事を二つばかり取り上げ、この真言宗の僧に解説を願うことにしたい。なぜなら、土宜のような、将来の真言宗教団を代表するような仏者からの批判は、南方の見解の真偽・妥当性を計る上で極めて重要であると思われるからである。特にすでに言及した因果、因縁の用語・概念をめぐり、土宜からの厳しい批判に焦点を当てながら、検討を進めたいと思う。土宜は言う、

> 因果談、輪廻説は、これは別に詳論あるなり。何(なん)とか箇(か)とか、ごちゃまぜの雑炊鍋にてはとても議論は出来ず。故に貴下、いよいよ真に信ずるならば、インド古来の因果説、輪廻説の外に、貴下の信ずる因果、輪廻の説を示せ。（中略）ただ憾むは過般来の書に言うところは浅薄なる説、また功能書き同様のことにして、輪廻とか因果とかの確たる説にあらず。因果の理が天下を支配するなどと漠として言うことは、今日は代言人の小僧にても嘵舌(じょうぜつ)するなり。論理の半分も学ぶ者はみな知るなり。今少し確かに議論をなせ。議論茫漠として採るところを知らず。[40]（下線部筆者）

つまり、南方は延々と科学的因果律と仏教の因果論は同じであると述べてはいるが、そ

---

[38] 『往復書簡』No.29（1894 年 3 月 19 日）188 頁。

[39] 南方によると、科学の大原則は「引力」（重力）、「諸力保続」（エネルギー保存の法則）、「万物化醇」（進化論）である。（『高山寺書翰』No.5［1893 年 12 月 11 日］42 頁。）

[40] 『往復書簡』No.32（1894 年 2 月 11 日）235 頁。

の類似点をはっきりさせず、漠然としか語っていない点が批判されている。

> しかして君が肝心の因果談も輪廻説も漠たる疎笨説のみ。一向に予は君が仏教信者などと言うに失望せり。仏教信者はなるべく人の善を賛して悪は吹聴せざるものなり。君のごとく悪ばかりを吹聴するは、これを讒謗卑猥の小人と言う。（中略）
>
> 仏教徒たる者はかかる悪児戯を作す者にあらず。仏教徒の名を濫称したまえるな。ただし貴下は過月、望月氏[41]に、「シック」教徒と言える。かかるごとく、女郎が客を誑かすごとく、予には仏徒と言うて、仏を破し、また他には他教と言うごときならば、その人の貫目は知れるが、かかる世渡り主義は小生これを採らず。[42]（下線部筆者）

土宜は極めて厳しく南方を批判している。土宜が最も不快感を覚えたのは、南方が延々と仏教を批判し、その因果論以外は何も積極的に評価しなかった点である。そのため、そのような悪口ばかり言う南方に対して「仏教徒の名を濫称したまえるな」とまで言っている。そして最も注目すべき批判は、南方が相手によって態度と話の内容を変えているというものである。私見では、南方が宗教に興味を持っていたことは確かである。しかし、彼はあくまでも「真理」を求めていただけで、一つの宗教や宗派にこだわる必要性を感じていなかったと思う。少なくとも、第 1 期の書簡の中では、比較宗教学を学び、自分の良いように、真言宗の一変、あるいは新宗教の創立の話をしていたことは事実である。

> 「かく教えてやっても一向分からぬ。分かるまい」なんど貴下言う。貴下何を教えしや。小生何にも教えられたることなし。仏教の知れやすき譬喩などを無理に持ち来たりて、ひちくどく談論することは聞くが、教理を談ずる点を一向に言わず。（中略）これというも、海内にて仏学者と論究せずして、ただちに外人崇拝と成る。これこの罪過なり。しかして仏教徒と言う。これ何のことぞ。（中略）
>
> 今少しく確かに仏書を読め。仏書とて貴下や、および外人の勝手説に容易に破せらるるものにあらず。ただし貴下連中にて、破したり、破したりして、悦びおるは、神ならぬ身の予には知れず。御勝手次第なり。[43]（下線部筆者）

---

41 望月小太郎、南方と土宜の共通の知り合いである。
42 『往復書簡』No.32（1894 年 2 月 11 日）236~237 頁。
43 同書簡、237 頁。

珍しく土宜が激昂している様子が窺えるが、本引用に見られる指摘は筆者が本研究を通じて明らかにしようとしている問題に関わっている。すなわち、南方は「外人崇拝」者であり、彼の仏教の知識はほとんど洋書（つまり、モニエル＝ウィリアムズ等）に基づいているというのは土宜の単なる感情的攻撃ではなく、正統な仏者から見た当時の南方の仏教理解の程度を示しているのではなかろうか。筆者は土宜の指摘はおそらく正しいと思う。なぜなら、南方は基本的に仏教に関する話題で洋書のタイトルしか挙げていないからである。（第 4 章参照）

> 貴下また言う。仏教は因果を談ず、輪廻を談ず、故に予は帰依す、と。その輪廻なり、因果は、如何(いか)に談ずるか。何ぞ貴下はこれを談ずる。別経にても御所持なるか。何ぞ計らん、貴下が駁する経文の精髄はみな因果を慎しみ輪廻を避くるを説くのみ。もし貴下、別にこれが仏教の因果説の経、輪廻説の経と見込みし廉(かど)あらば、必ず言い来たれ。
>
> 予は徐(おもむ)ろにそれに対する意見を呈せん。もしそれこのことの作(な)す能わずんば、貴下の言は代言商売的なり。あるいは敵、または味方、出没定めなく、ここにおいては実に俱(とも)に道は語るに足らず。よって道已外の雑談に止めんのみ[44]。（下線部筆者）

引用は少し長くなったが、このように土宜は南方の因果論を完膚なきまでに批判している。というより、ほとんど子供扱いである。つまり、南方が語る「輪廻因果」は仏教とは何の関係もないと土宜は言う。そもそも、仏教にとっては、世界は因果によって成り立っていることを説くことではない。仏教はその因果の世界から逃れる方法を教えるのである、と述べ、南方説の見当違いを痛烈に突いたのである。

土宜のこのような南方批判はこの引用に限ったことではない。

> 貴下のごときは、仏教を読まずして仏教を糞と言うもの、畢竟、他の欧州学説の奴隷たるものならん。かつ宗教はすでに一箇の信条の上に建立せられたるもの、一部や三部の教説の云々よりして信条を左右するものにあらず。ただ請う、貴下よ、仏教を子細に玩賞し来たれ。決して他の口擬似(くちまね)や、また二、三の序品や、列宿の次第くらいを以(も)て来たりて、経の正宗を害するなかれ。孔子いわく、利口の邦家を履すを悪(にく)む、と。実に信向なくして宗教を玩索するは、実に宗教のためにも、またその人のために

[44] 『往復書簡』No.33、235~238 頁。

も利にあらず。畢竟かの利口者と何ぞ択ばん。（中略）

貴下、仏を信ぜず、また勉めて絶滅せしむべしと言う。この言僕にははなはだしき禁物なり。しかれども如何せん。貴下にして信ぜずんばそれまでなり。なんとも致し方なし。ただその仏経を無にして仏教を弘むるなどと、気狂いの沙汰を言うに悲しむなり[45]。（下線部筆者）

土宜は南方が仏教をまともに勉強したことがない上、彼の「科学だけ主張する仏教」の計画はいかにも意味不明であると鋭く批判したのである。さらに「外人の勝手説に容易に破せらるる」や「畢竟、他の欧州学説の奴隷たるものならん」とは、土宜の見た南方であった。この批判は具体的に南方の仏教の説に関するもののように見えるが、南方が全ての議論に西洋近代合理主義的因果律を用いて得意がっているのは、土宜からすれば笑止千万だったのであろう。

筆者の二人の書簡に関するこのような解釈に対して、神田は「法龍は熊楠に抽象的な因果論ではなく、熊楠自身の考える具体的な論を示すよう促し」ていたと述べている[46]。つまり、「仏教の因果の思想を自然科学と対比するという熊楠の手法は、法龍にとって格別珍しい意見ではなく、熊楠宛の書翰に前掲のような返答を書き記しても不思議ではない。したがって法龍は、熊楠に対して『貴下の信ずる因果、輪廻説を示せ』と、熊楠自身の考える独自の因果論を提示するよう求めたと考えるのが妥当である」[47]と述べている。このような一面があったことは筆者には否定できないとしても、土宜の手紙はありのままに解釈した方が良いかもしれない。つまり、土宜自身の貴重な海外での時間を南方の「ごちゃまぜ」因果論に費やしたくないという彼の心理を考慮すべきではないであろうか。土宜の目的は南方の理解する因果論を聞きだすことでも、それを議論することでもなかった。土宜の目的はあくまでも南方の海外で得た知識を聞き出すことであった。土宜の次の言葉はこれを裏付けている。

また『法花』『法華』も、貴下のように譬説、因縁説こそ知らずして、肝心の法説に鈍着なきものと議論したところが、到底致し方なし。議論の相方の範囲が違うから。貴下は無茶苦茶を言うて一経を難ずるから。これも欧州の受け売りゆえかと疑う。残

45 『往復書簡』No.18（1894 年 2 月 7 日）135~136 頁。
46 神田（2010）、前掲書、39 頁。
47 同書、43 頁。

念じゃ。（中略）サッパリ宗旨も道徳もメチャクチャじゃ。（中略）それより貴下の多年調べた書物上のことを予に聞かせよ。これが予の他日の大功徳じゃ[48]。（下線部筆者）

このように書簡第 1 期において、南方の仏教に関する議論には未熟さが感じられる。そしてこれとは逆に、本論の主題であるスペンサーの影響については、極めて強烈であることが分かる。では、第 2 期はどうであろうか。

6.2 第 2 期、和歌山、那智（1900～1904 年）

1900 年の 10 月、南方は日本に帰国した。その後まもなく土宜に帰国したことを知らせる手紙を出し、12 月には土宜からの返事が届いた。この時から二人の間の書簡のやり取りが再開した。この時期の書簡には二つの大きな話題がある。一つは、真言仏教をどのように日本で広めることが出来るのか、もう一つは土宜が建てようとした高等学校では何を教えるべきなのかである。このコンテキストの中で霊魂不滅等の様々な話題が出てくる。

つまり、第 1 期で語られた話題が具体性をあびたのである。その理由は、土宜が南方をその新設の高等学校の教師として迎えようとしていたことにある。第 1 期に比べ、南方の知識は格段に増加していた。土宜は 14 年間も海外で研究したそんな南方にかなり期待していたであろう。

6.2.1 真言宗と科学

南方は今後の真言宗の目標として二つのことを挙げた。一つ目は、僧が真言宗を広めるためになすべきこと、二つ目は、真言宗自体が社会のためになすべきことである。最終的にはこの二つは結びつくということは言うまでもない。

今日の急務のみにあらざるなり、常住の本務なり。すなわち科学（智識一切を順序立てて待つこと）の必要がここにて、ちょっと物いうにもその心得なき米虫ら［土宜等のこと、筆者］のいうことは何の味なき紙墨つぶしとなる。実は「今日仏教弘通に

[48] 『往復書簡』No.31（1894 年 3 月 24 日）230~231 頁。

第一の急務は、大いにその実利実益を挙行して、教説経義とその実用とを円融実証するにあり」というべきところなり[49]。（下線部筆者）

つまり、南方は、真言宗を広めるためには、真言宗の社会における「実利実益」を証明する必要がある。そのためには、僧はまず科学を学ばなければならないのである。なぜなら、それを用いずに説明を試みても、単なる「紙墨つぶし」になるからである。つまり、「今日科学ずくめの世となりて、さすが帰根斎また你米虫らも科学で言わねば小児も聞いてくれぬ」[50]、実は今日の日本では科学の方が宗教より信用されているため、信者ではない人を説得するためには、「万事万物に通ずる一切智識の順序立て」[51]ている科学を用いる必要がある。つまり、科学万能の世の中、真言宗を広めるには科学を持って説明するしかないと南方は述べた。

ちなみに、南方の科学の定義は次の通りである。

金粟如来［南方のこと、筆者］のいわゆる科学とは、今日の染物や左官、車力の学のみにあらず。また、動物の分類を論じたり、植物の細胞の数よめとばかりにもあらず。心、事、物の不可思議の幾分なりともを、順序正しく、早く、人の間に合うように片づくることをつとむべしとなり[52]。

南方が言う「心、事、物」の不思議については次節で述べるが、とりあえず「宇宙」ととらえよう。つまり、南方は宇宙を人間に理解できるように順序立てるのが科学であるという。南方はまた、言葉をかえて同じことを次のようにも説明している。

なお念入れて申すは、小生の申す科学とは順序立てた智識の儀なり。故に形而上学を、幾分にても切りとり蛆蜡して整列し、原則を求め階級づけて形而下学とするも科学なり。もし幸いに形而上を形而上のままで整列原則を求むるを得ば、いよいよ可なり。とにかく漠然切れ切れの推察予想を脱して、順序網目ある智識とするを申すなり[53]。（下線部筆者）

---

[49] 『往復書簡』No.49（1903 年 8 月 20 日）357 頁。
[50] 同書簡、353 頁。
[51] 同書簡、356 頁。
[52] 『往復書簡』No.46（1903 年 7 月 18 日）316 頁。
[53] 『往復書簡』No.49（1903 年 8 月 20 日）368 頁。

つまり、科学とはバラバラの知識ではなく、統合された知識であると南方は述べているのである。これは第 1 期で取り上げたスペンサーの科学の定義、「部分的に統合された知識」と全く同じである（75 頁参照）。さらに、その科学の本質は、整理して原則を求めることであると述べている。これは南方の因果論と繋がっている。

南方自身は科学の重要性を極端なまでに強く訴えたのである。

> 科学すでに一切智識の索引なり。かじや大工の道具箱なり。今田一つ作るにも、その心得なくて叶わず。（糞汁の加減、土質の高下等、予は書をよむのみを科学といわず、聞くのみ見るのみでもこれらのことを順序して知り心得るを科学という。）ノット氏[54]（元工部大学の教師、今は英国学士会員）いわく、朝おきて顔洗うに科学摩擦の理を知らざるべからず、と。現に予ごときはその心得麁（そ）にしてむやみに石鹸を浪費せること多し。（中略）たたみに墨こぼして洗う法を知らず。そんな些末なことで些末なるほど多く煩わしく金銭を浪費し、無用の手数受けしこと多し[55]。（下線部筆者）

つまり、科学を知らないと、日常でも損することが多いとさえ述べている。実際に南方がここまで科学主義を徹底したかどうかは、本資料だけでは証明できないが、かなり強くその必要性を訴えていたことは間違いない。

そして宗教集団である真言宗は社会の役に立とうと思うなら、やはりこの科学に頼るしかないと述べた。これはつまり真言宗の社会における「実利実益」を意味している。

> しかるにこの万物にもっとも必要にして事々近卑ながら、その理は万象の深蘊（しんうん）に出づる科学を学ぶことはせずに、何として仁者は世間を救済し得んか。（中略）
>
> 科学をすておいて世界の暗黒を救うことに執心するは、夢中に人を救わんとするがごとくならん。執心厚きこと、おのれ一人知るのみ。手足すでに夢中のことではたらかぬから、目的には一つも達するに方便なきなり[56]。（下線部筆者）

南方は人間にとって最も重要なのは科学である、と主張していた。そして、今日の世界は「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要急務」[57]、つまり世界・

---

[54] Cargill Gilston Knott, 1856~1922、イギリスの物理学・数学者。
[55] 『往復書簡』No.49（1903 年 8 月 20 日）357~358 頁。
[56] 同書簡、358 頁。
[57] 『往復書簡』No.46（1903 年 7 月 18 日）302 頁。

社会を助ける（救う）ためには一刻も早く科学を用いるしかないと述べた。そのため、宗教者である土宜等は、まず今日の世界における科学の重要性を認めることが必要である。もちろん、南方のこの発言の背後にあるのは仏教界の伝統墨守に対する批判である。

そして、科学の重要性・必要性を認めて初めて、科学を中心とする今日の世界で真言宗を広めることが出来る。つまり、真言宗は科学に学び、科学をもって社会を助け、そして社会における自分の意義を科学を通して訴える必要があると南方は述べている。南方が真言宗にあくまでも科学の必要性を求めている点は注目すべきである。結局、宗教のどの部分を残したらいいのかまで怪しくなってくる。彼は「二而不二とか無用極まることを囈言（げいご）」[58]等と真言宗の教理を批判している。つまり、最終的に南方は科学によって証明されたところだけを残し、それ以外は全部排除するべきであると述べたのである。そのため南方は、土宜に対して真言宗の教えを科学で証明する必要があるとさえ主張した。

> 果たして然らば、今日の世はすでにその調伏、呪詛等のことは行われぬ世となりにたり。また、行わるるとするも、今日の社会と箇人に匹敵するほどのものならざるべからず。これをなさんとせば、その研究を要す。またその実験を要す。すなわち科学の功を見る[59]。

ただし、南方は科学の重要性を極めて強く訴えてはいたが、科学だけの社会でもいけないと述べていた。これは南方の「不可知論」と繋がっているので、節を改めて述べたいと思う。

6.2.2 南方の因果論と「不可知」

南方の科学教育論の中で「不可知」がどの様な役割を果たしているか、そして本研究のテーマである「南方の因果論」とどのように繋がっているかについて以下で説明する。従って、これは本論で最も重要な節である。

> 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。さて（微細でなく

[58] 『往復書簡』No.47（1903 年 8 月 8 日）329 頁。
[59] 『往復書簡』No.46（1903 年 7 月 18 日）314 頁。

とも）事理の順序の立った科学原理説（一はいつまでも一、水素と酸素と合して水と化す、動植物は細胞より成る、勢力は形を変えることあるも量は不変等）を峻拒するときは、国が繁盛せず、餓莩（がひょう）に及ぶから、それは米虫も願わぬとして、さて科学原理説の例で、一々その通りの方法を推して、（中略）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）ぐらいばかりでは、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。ただただ受け身にのみなりて、そんなことは言うに足らず。そんなことは当方の所伝になし、これは先師のいわぬことなり、故に関係なし、そんな原理あろうがなかろうが、われわれの悟りは悟りなり、と千金丹うりをことわるようにてのみで事はすむべきや。

小生は、科学方面より宗教の外面をいうこと、かの有神教・無神教とか、何の宗教は普通教なり、何の宗教は万有教なりなどというにあらず。ただし、社会の変遷につれて、社会というものは必要を基として立つものなれば、その社会の必要と乖離（かいり）せる陳言腐詞のみをいいはりて、社会に何の益ありや[60]。（傍点は南方、下線部筆者）

つまり、南方は現代の社会において最も必要なのは科学であるという。科学によって証明されたこと（エネルギー保存則等）を、宗教（この場合真言宗）が、その経典に入っていない、またそれに反対している等の理由で拒否すると、一国（この場合むろん日本のこと）は絶滅してしまうに違いないと述べている。

この点で第 1 期と比べ、南方の態度にほとんど変化がないように見える。第 1 期では仏教と科学の共通概念として因果の重要性を訴えていたが、帰国後は科学を重視する傾向はさらに増し、科学によって仏教の「実益」を証明する必要があると述べるようになった。

とはいうものの、宗教の必要が全くないわけではない。なぜなら、科学には「極理」は分からないからである。そこで宗教の出番である、と南方は述べている。ここに南方の「不可知論」がある。まず、上記の引用で南方が触れた「前書」で述べられた南方の言葉を見てみよう。

わが国のみならず、いずれの国にも現象と理由を誤る人多し。否、それのみかとも

[60] 同書簡、305~306 頁。

思う。葉が緑なるは如何（いかん）と問うに、十の八、九はクロロフィル（葉緑素と対訳す）があるからという。（中略）人はなぜ二本足あるか、答え、人の外に二本足のものなしというようなことで、名がひねくったるのみ、少しも理由にあらず。しからば正しき理由はと問いしに、「そもそも葉は日光を分解して栄養を空気より取るべき物料を具す。この物料の色が緑なるゆえ葉が緑に見ゆる」。論理学者はこれを正しき理由という。しかるに、実際はこれはなぜその物料の色が緑なるに限るかとか、なぜ外の色にあらぬかという解を与えぬことゆえ、ただ偶然「葉の栄養を空気よりとるものが緑なり」という現象を言い述べしのみ、少しも理由とするの価値なし。しかして、緑色光線が緑の葉の栄養を空中よりとるになぜ必要ということは分からず。それが分かれば始めて理由なり。

今日、理由理由と科学者のいうところ、みなこの類なり。水は酸素と水素とより成ったゆえ、燃えて成るという。これも現象を見ることやや広くて言いうるまでなり。理由にはあらず。（中略）理由理由という科学の根拠たる原子、分子、数量すら、理由とするに足るものなきなり。いわんや、それ以上の勢力常存説、進化説、自然淘汰説等においてをや。（中略）真理とか理由とか今日学者のいうところも、宇宙の眼から見たらんにはただ一時の人気向きということ、この例に外ならずと小生は思う。しかしながら、われわれ人間として世にある上は、またこれを甘受し、これと伏仰せしこと、止むを得ぬことと存じ候[61]。（傍点は南方、下線部筆者）

上記の引用では南方が進化説やエネルギー保存則も含めて、人間の科学的な見解を全て否定しているように見えるかもしれない。しかしそれは違う。上記はあくまでも、スペンサーの「不可知」を認めた上で成り立っている説明である。少なくとも、スペンサーの説と同一軌道上にある議論である。つまり、「第一原因」である（言い換えれば世界で起こる全ての現象の究極の理由である、「極理」）「不可知」だけは絶対的である。それ以外の理由（因果関係）は全て相対的である。そのため、人間は絶対的な理由は知りえない。それが起こした（あるいは、そこから発生した）現象に見える理由しか把握できないのである。しかし、可知の相対性を認めない人々は、相対的な理由を絶対的な理由と勘違いしている、と南方は批判する。とはいうものの、進化説、エネルギー保存則が間違っているというわけではない。単に、絶対的な理由ではないというだけである。しかし、人間は絶

[61] 『往復書簡』No.45（1903 年 6 月 30 日）277~280 頁。

対的な理由（不可知）を知りえないため、相対的な「可知」を「甘受し」、それで満足するしかない。その中で、進化説、エネルギー保存則等の説は、今（1900 年当たり）人間にできる最も有力な相対的な説明である。しかし、これらの諸説はあくまでも相対的であるため、「一時の人気向き」に過ぎないのである。つまり、一時的に有力と認められた説明である。人間の宇宙に対する解釈は、百年前も違ったし、明日の説明もまた変わる可能性があるということである。日々科学雑誌を読み、動植物等を蒐集した南方は、これは百も承知であった。

> この科学上さしも精細らしくいう分布ということも、毎年人の智のすすむたびにかわりゆくなり。（中略）
>
> そもそも科学は精細、至細を尚ぶ。その科学上のことすら、毎年毎年われらごとき微弱短才なるもの、ちょっと偶然したる発見にてすら動きかわることかくのごとし。これ人間の智も見も識も、ことに言詞も、この宇宙どころか世界上の一針点大のことすら十分に知りいいあらわすこと能わざるに基づくなり[62]。

スペンサーが全く同じことを述べていることについては第 1 期のところで説明した。さらに、南方が考えた「不可知」について検討を続けよう。

実は、あの有名な「南方曼陀羅」は 94~95 頁で取り上げた南方の説明の中に差し込まれたメモに過ぎない。つまり、あくまでも、上記の科学と宗教の調和の議論に付け加えた説明に過ぎないのである。この点は格別に強調する必要がある。繰り返しになるが、先行研究では「南方曼陀羅」の意味が書簡全体のコンテキストの中で十分に論じられてこなかった。鶴見が「南方曼陀羅」を「発見」して以来、様々な説明がなされてきた。それらの大半は大乗仏教と関連して解説するものである。

しかし、それは果たして正しいのであろうか。この図の説明において南方が一切仏教の用語を使っていないことにまず注目すべきであろう。では、この図が何を表現した図であるかというと、「人間の今日の推理の及ぶべき事理の一切の境」[63]を説明したものである。つまり、南方の因果論である。

> 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

---

[62] 『往復書簡』No.49（1903 年 8 月 20 日）350~351 頁。
[63] 『往復書簡』No.46（1903 年 7 月 18 日）308 頁。

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。（人は理由とか原理とかいう。しかし実際は原理にあらず。不思議を解剖して現像団（げんしょう）とせしまでなり。このこと、前書にいえり。故に省く[64]。）

これは先ほど説明した不可知と可知の対立を指している。つまり、物不思議はいわゆる「可知」の世界（物理的、形而下世界）である。それを「順序を立てて」片付けるのは科学である。しかし、それで分かった原理は相対的である、と改めて南方は説明している。

さらに南方は、まだ存在していない心だけの学問が扱う「心不思議」と、数字と論理学を含む「理不思議」があると述べている。「理不思議」に関しては、第 1 期でのべた「形而上科学」（79~80 頁参照）と全く同じ内容を含んでいる点は興味深いが、ここでは指摘にとどめておく。

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。（中略）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考す。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（図は平面にしか画きえず。実は長（たけ）、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（ふえん）追求するときは、いかなることをも見出だし、いかなることをもなしうるようになっておる[65]。（下線部筆者）

つまり、宇宙では（大日の大不思議以外―これが次節で述べる「不可知」すなわちスペンサーの *The Unknowable* であるが―）全ての事象は人によって知りうるという。その知りうるものの全ては理、また筋道によって結びついている。これが、南方の因果説である。（102~103 頁の引用文を参照、特に下線を施した箇所に注意。後述するように、南方はスペンサーの不可知論は、自身の大日論と同じであると断言している。）つまり、南方によると人智によって知りうるものは全て因果関係で結びついているという。これに関して鶴見は、南方のこの説明は「漫然とすべてがすべてに関係がある、ということではない」（傍

[64] 同書簡、307 頁。
[65] 同書簡、308 頁。

点は筆者）と指摘していた[66]。しかし、筆者には上記のような解釈しか出来ないのである。

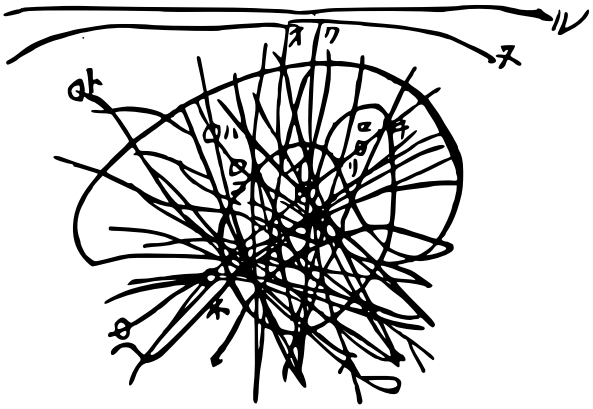


図 8　いわゆる「南方曼陀羅」の図

その捗（はかど）りに難易あるは、図中（イ）のごときは、諸事理の萃点（すいてん）ゆえ、それをとると、いろいろの理を見出だすに易くしてはやい。（ロ）のごときは、（チ）（リ）の二点へ達して、初めて事理を見出だすの途に着く。それまではまずは無用のものなれば、要用のみに汲々たる人間にはちょっと考え及ばぬ。（ニ）また然り。（ハ）ごときは、さして要用ならぬことながら、二理の会萃せるところゆえ、人の気につきやすい。（ホ）また然り。（ヘ）ことに（ト）ごときは、（人間を図の中心に立つとして）人間に遠く、また他の事理との関係まことに薄いから、容易に気づかぬ。また実用がさし当たりない。（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、（この図に現ず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[67]。

上記は、「可知の理」[68]（傍点は南方）の説明である。簡単に説明すれば、人間が知り得る理（つまり因果関係）は、人間に近い、かつ多くの現象と関係しているものから研究を始めると、分かりやすい。中でも、最も分かりやすい点を南方は萃点と呼んだ。これに関して、先行研究ではこの萃点が図の中心にある人間に近いという点は注目されていない。しかし、これは極めて重要なことである。南方は人間から遠い、かつ人間に（とりあえず）「要用」（つまり、実用的・必要）ではない点は萃点ではないと説明している。すなわち、人間は身の周りから出発すると、いろいろな現象の因果関係を解明することができる。そして、その時、解明する原理が実際に役立つかどうかが研究の動機になると述べられている。

さらに、実は人間が解明しようもない因果関係も存在している。それはつまり次の通り

---

66 2 頁参照。
67 『往復書簡』No.46（1903 年 7 月 18 日）308 頁。
68 同書簡、309 頁。

である。

（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）の二点を仲媒として、こんな事理ということは分からぬながら、なにか一切ありそうなと思う事理の外に、どうやら（ル）なる事理がありそうに思わるというぐらいのことを想像しうるなり。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、それの理を（動かすことはならぬが）道筋を追蹤しえたるだけが、理由（実は現像（げんしょう）の総概括）となりおるなり。

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（この面を）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[69]。（傍点は南方）

つまり、（ル）は人間には知りえないものであると同時に、その存在を認めざるを得ないものである。これは全ての知りうる因果関係に対する究極の原因であるという。これはまさに第 5 章で詳説したスペンサーの「不可知」論である。前章で述べたとおり、スペンサーによれば、不可知の存在は人間は認めざるを得ず、「第一原因」を認めなければ、「全ての結果に原因がある」という人間の根本的な考え方が崩れてしまう。つまり、人間の思考は成立しない。因果の連鎖の出発点に「何か」の存在を認める。そこに全ての現象の源がある。そのようなものを想定しないと人間は思惟できない。なぜなら、思想、存在の根拠が一切なくなるからである。「不可知」の存在を想定して初めて議論ができる。いや、これは絶対になくてはならないものである。この「源」があって初めて、人間は現象界の事象の因果関係を考えるフリーハンドを獲得することになる。この議論は西洋において久しく行われてきた、伝統的因果論の最大の難問であった。「神意説」的対応を完全に拒否する哲学者スペンサーにとって「不可知」はこの問題に対する苦肉の策であった。この点は第 5 章で述べた通りである。南方にとってもまた同様であった。

[69] 同書簡、308~309 頁。

さらに、南方の「理由（実は現（げんしょう）像の総概括）」に関する説明もスペンサーの不可知論のままである。これはすでに何度も指摘した通り、人間にとって究極の原因は分からないままであり、分かっているものは全て絶対的ではなく、相対的であるという議論である。言い換えれば、人間が理由と思っているものは真の理由ではなく、究極の原因（理由）から起きた（発生した）現象に過ぎない。人間はその諸現象に関する「総概括」（つまり総括的説明、英語では *generalization*、または *principles* となるであろう、まさにスペンサーを象徴する言葉である）を見出すことしか出来ない。

他方、南方は可知に関しては非常に楽観的で、究極の原因以外は遅かれ早かれ人間には分かると考えていたようである。その極端な例としては次が挙げられる。

> ここに一言いいおくは、呪詛、まじない等の道理および応用も、決して科学外のものにあらずと知れ。故に理外の理にあらず。物理または今日の心理外の理なり[70]。

または、

> 故に汝米虫まさに知るべし。（中略）祈禱がきくと思わば、その道すじを研究して可なり。神通の実行を望まば、その方法を講じて可なり。道筋だに明ならんには、いずれも科学として用あるなり。（余はこれらを無理空想の法螺のみと思わぬは上述せり[71]。）

つまり、南方は呪詛、祈祷等さえ、科学で研究ができ、その原理を見出すことが出来る（つまり可知である）と述べた。その根拠も非常に科学的である。

> 第一に予が説の如くなれば、加持祈祷等の事は物界にある人間が霊魂界ならずともせめては精神界を動かす一方便たり。（中略）科学者は、此洪大なる宇宙諸象が人に及す力大にして、はてしなきと同時と、人又いかなる物なりとも（微物が）が宇宙全体に及す力の妙をいひて、未曾有と称歎す。人一挙手するも一息するも、太陽其他に大影響あり、又大影響を止め印するをいふ。然らば人誠心を以て祈らんに、（人心の力動く）精神界に其功少しもなからんや。（人心より精神界に及す、及其反動として精神界より人に及す作用）

---

[70] 同書簡、313 頁。
[71] 同書簡、316 頁。

（劣等の諸力すら其宇宙に及す力無辺なるに、上等の力、乃ち人心の力が身内にのみ屈留する理なければなり）[72]

つまり、上記で、南方は、宇宙はあらゆる力の相互作用で成り立っていると述べている。（これがスペンサーの理論では根本的な位置を占めていたことについて 5.1、“Progress”の箇所で説明した。）このように考えた場合、人の心が全く宇宙に影響を及ぼさないとは考えられない、という。その理由は何であるにせよ、南方は心のことまでも科学によって知り得ると考えていたようである。

6.2.3 不可知と大日

前節で述べたように、南方は「南方曼陀羅」の中ですでに「不可知」の存在を認めているが、もう一つこれに関連する話を取り上げたいと思う。この問題は、本論の核心に関わると共に、南方のスペンサーとの結びつきを理解する鍵となる。

不可知を唱導するは科学者なり。その不可知なるを何を以て知るや。已に不可知といはば是れ知るなりとは、之に対する耶蘇家の特一の難なり。予曾て鈴木大拙と此事を論ず。予は不可知は知るべからず。されど人智にてニよりロハの間の黒線なるを知り、其黒線の凸凹角度を知ればニロハ間の図の広袤だけは分かる。

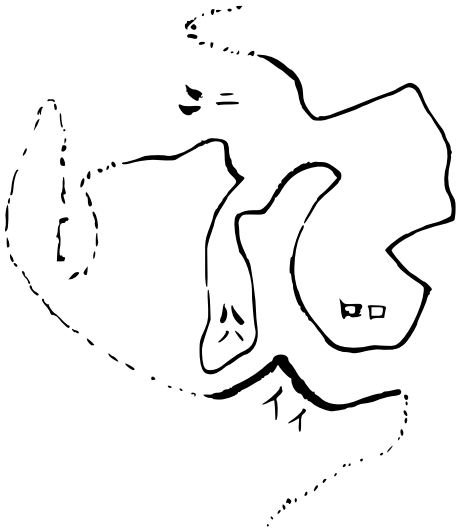


図 9 「不可知」の図

況んや又之とはなれたる（イ）の黒線の処だけにても分り、推して他の虚線にて画せる所の外形を知らば、不可知のその部分だけにても分かる。かくして広げゆかば、不可知の外形だけは分かるといへり。大拙はこれは不可知を完全の一境と見たる論といふ。然り。デカルツなども不可知を完全にして確性（ポシチイブ）のものと立論したるなり。小生の大日説亦之に同じ。実は科学すら何れも不可知を完全確性として立論し、よい加減

[72] 『高山寺書翰』No. 29（1902 年 3 月 31 日）280 頁。

に勘定を合し居るに過ぎず。故に地質学で地のこと分かり、天文学で天のこと分かるが、二者立ち合ひで地球の年齢を議すれば、さつぱり合はぬほどのことなり。宗教を笑ふべきに非ず[73]。（下線部筆者）

つまり、科学者は「不可知」が実在することを当然であると考える。真正の科学者であればあるほどその通りである。それに対して、（キリスト教徒を中心に）、「不可知」と言えば、それは「不可知」であることをすでに知っていることになるため、それはもはや「可知」なのではないか、という反論が盛んに行われている。（実はこの批判をスペンサーは *First Principles* の第 6 版で取り上げ、答えを出した[74]。）

南方は鈴木大拙（1870～1966）とこの問題について論じたという。（残念ながら二人の間に交わされた書簡は発見されていないため、その内容については南方が土宜との書簡の中で言及した箇所に頼るしかない。）

南方自身は、「不可知」は知りえないが「不可知」の周辺のことについて、多くのことを知れば、知るほど、「不可知」の外形だけは分かると述べた。これに対して鈴木は、南方は「不可知」を実在するものとして認めている、と判断した。これに対して、南方は土宜に向かって、鈴木の判断は正しかったと述べた。つまり、南方は「デカルツ」と同じく「不可知」を「確性（ポシチイブ）」、つまり「実在的に」あるものとして認めている、という。それどころか、「科学すら何れも不可知を完全確性」するのである。（この点については、5.3 で紹介・検討したので参照。）つまり、南方が最も信用し、最も尊ぶ科学によって証明されたから、彼が反対するはずがない。

さらに、南方は土宜に「小生の大日説亦之に同じ」と断言している。つまり、南方の大日説は実は不可知論であるということを明言しているのである。これは従来の南方研究における南方の大日（そしてそれを通じて仏教自体）の解釈に大きな影響を与えるかもしれない。つまり、「大日」と「不可知」は南方にとって同じ概念を示すために使用された別名称のようなものであった。南方の因果論と同様「南方は西洋の不可知論を真言宗の教理の一部として読み替えた」といってしまえば、それまでであるが、真言宗の教義で何もかも入れ替えることが本当にできれば、もはや真言宗の教えがどこにあるのか、怪しくなる。

ここで述べた大日との関連で、南方は『高山寺書翰』No. 27.（1902 年 3 月 25 日）で非

[73] 『高山寺書翰』No. 28（1902 年 3 月 26 日）277 頁。
[74] Spencer (2002), op. cit., 103-104.参照。

常に興味深い挿図を描いている。

一見して大日を中心とする南方の形而上学的、神秘主義的世界観が表現されていることが分かる。ただし、上記の通り、この大日とは「不可知」と同義であるという前提で解釈すると、いわゆる通常の宗教的神秘主義ではなく、本論の主題である因果論と密着に関わっていることが判明する。さらに、この事例において、南方は椅子の例を用いて「物心」を説明しているが[75]、これは南方がスペンサーが自らの議論で用いた具体的な事例に言及した好例として、特記する必要がある。

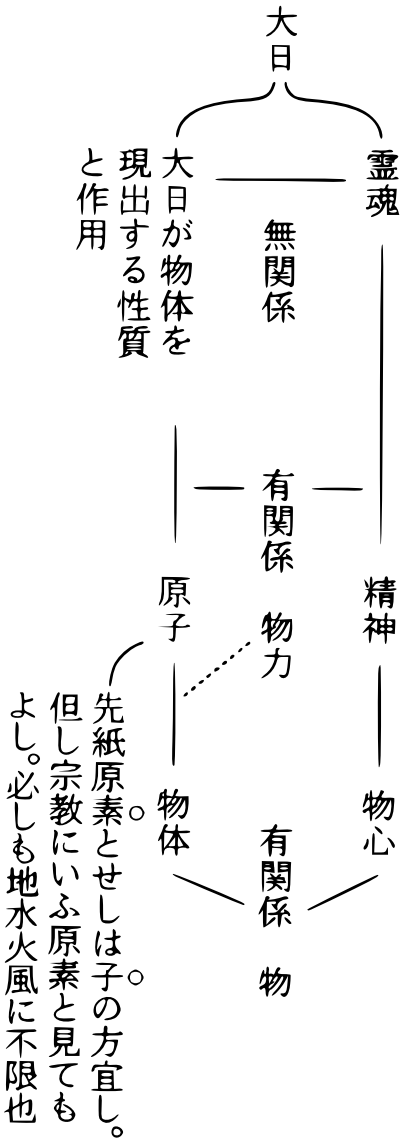


図 10　大日の図

さて、この図は「不可知（*The Unknowable*）」である大日が究極の存在の根源であると考える因果論を示したものである。スペンサーは通常の宗教で認められる「神」を認める立場を取らないが、南方が不可知（*The Unknowable*）＝大日と明言していることから、基本的にスペンサーの考えと同一線上にあることが分かる。そもそも、南方が不可知は「小生の大日説亦之に同じ」と断言した箇所は、右の図を含む一連の書簡の中で展開されている議論の最後をくくる言葉である。この基本にあるのは、因果の連鎖が続けば、結局、最終的に超論理的な「神」を措定するほかなくなるのであるが、科学的精神に目覚めた近代人は迷信的、不合理な神の存在を認めることは出来ない、という態度である。繰り返し述べたように、これは近代西洋知識人が直面した極めて深刻な問題であった。南方も同様に、第 4 章で述べた通り、「神意説」的な対応は断固として認めていない。

---

75 「死物（土石又は人造の煉瓦石、かなくそ等）の物心はといはば、前書の結晶復成力、又は重量、引力、抵抗等に応ずる感覚（此事はスペンセルよくいへり。乃ち椅子に一貫目の板をつむより二貫目の板をつむよりも重きとは、椅子自ら之を感ずるに非れば、重いといふことがならぬ也）等にて知るべし。」『高山寺書翰』No. 27（1902 年 3 月 25 日）269 頁。スペンサーの原文は 5.2、67 頁参照。

この図では、神秘主義における存在の階層的分類のように、大日に近い上位の存在（霊魂、精神、原子）から、下位の存在（物心、物体）に至るまで、「不可知」＝「大日」から発生（流出）する存在の秩序を示しているように見える。これは明らかに形而上学的因果論である。下位の存在は一つ上の存在の影響を受け存在し、またこの存在は一つ下の存在に影響を与えて存在させる。通常、物理的世界はその最下位に位置づけられる。このように、因習的で不合理な「神」ではなく、究極の知からの根源的「存在」を認めることによって思惟の根拠が手に入るのである。この流出論的因果論は、伝統的な西洋の宗教哲学思想、およびその他の思想（新プラトン主義、デカルト主義、そしておそらくはインドのブラフマニズム）の影響であるように見えるが、この点に関してはまだ十分に筆者の研究が進んでいないので、現段階での予測を述べるに留め、今後の課題としたい。

いずれにせよ、102~103 頁の引用の最後で南方は「宗教を笑ふべきに非ず」と述べた。これはつまり、科学が不可知を認めるのであれば、宗教が認める不可知（大日等）を笑うべきではない、ということである。なぜなら、両方は同じ真理にたどり着いたからである。第 5 章でスペンサーの思想を詳しく紹介したため、ここでは比較のために、簡単に説明するにとどめる。スペンサーによれば、科学によって知りえない「不可知」が実在する。宗教もその「不可知」の実在を認める。その「不可知」は全く知ることは出来ないが、その「不可知」が実在すると認めないと、人間の思考は成立しない。南方の考え方がスペンサーの説に極めて近いことは、これまでの議論で明らかである。102~103 頁の引用で、「不可知を唱導するは科学者なり」と、南方は明らかに西洋の科学者が唱える不可知を論じている。そして、それを自分も認めているとはっきり述べているのである。

102~103 頁で引用した書簡は 1902 年 3 月 26 日のもので、実は南方は 1904 年 3 月 24 日には、言葉を入れ替えて、再度全く同じ話をした。

> 前年チカゴのケラス方にある鈴木貞太郎（大拙と号す）と書簡にて往復す。この人の説に、熊楠は所説一切、不可得を完全体となすごとしという。（小生のほかにデカルツなども不可得を完全体とせり。大拙は知らざりし、または気がつかざりしなり。）小生答えには、不可得は完全体か不完全体かはすなわち不可得なり。しかしながら、今日既得の分よりは大いにかつ完全の度高きものたることは推し知るべしといえり。今、図のごとき大邸宅あり。黒線――は土塀なり。▭は栞（しお）り戸なり。虚線……は土塀か、また土塀にあらざるか、視得ず。さて土塀というものは、曲がる処は直なる処

よりは多少崩れやすく、また曲がる処は気をつけぬと不意な石など抛げられ、糞をふみ、安摩に突き当たり、蛇が蟠りなどするものなりとせよ。（中略）さて図のごとく曲がった邸地、広いことは広いが、いずれ涯分あるもの（この邸地外の低地のことは除き）として、道路を歩きながらこの邸地を察するに、垣高くして邸内のことは分からず。しかしながら、歩けば歩くほど邸垣の曲がりあんばい、歩数、角度よりして、邸の広袤面積は別る。また歩くうちに、垣に少々すきまあり、また笑語の声を聞く等にて多少邸内の景況も分かる。は邸内ながらなる栞り戸にて外人の入らぬようにせり。邸内より等の小門をあけて、使いに出たり、また密来の談客等はこれより出入して、さて外のなる栞り戸を開き、罕に出入するなり。これらの人を察し、また聞き合わせ、またなる栞り戸の開きし間に内を伺えば内の の地面も面積も曲がりあんばいも知れ、幸いになる栞り戸も中門もあきたるとき伺えば、ちょっとは邸内のことも知れるなり。故にこの邸無辺大なるものとするも、瞎象の警喩のごとく、審密意をもってあるけばあるいただけが得になり、知識が広がるなり。（もっとも、そんなことは得にあらず、知識にもあらずといわばそれまでなり。ここには一種の閑人ありて、邸内のことを知りたきに知る方便が立たず、ぶらぶらあるきまわるものありとしていうなり。）かくして知ったところが、この邸一つのこと知るのみ、他の邸を知ることはならず。しかしながら、大抵諸他の邸もこれに比して如何様のものという、大体のことは考えのつくものなり。故に不可得は完全にして、梗概は知る得るものと知るべし。これを知れば知るほど糞ふみ蛇に咬まれる患い少なくなるなり[76]。

図 11　「不可得」の図

上記の南方の説明はかなり難解である。これは南方の独特の語り方にも原因がある。つ

[76] 『往復書簡』No.51（1904 年 3 月 24 日）397~398 頁。

まり、彼は「空論」を嫌い、実例を譬喩としてあげて説明する傾向にあった。言い換えれば、最近の出来事や読書体験等を取り混ぜて説明している。それが理由で彼の説明が分かりにくくなるのである、と書簡の相手である土宜は何度も非難した。しかし、細かい点はさておき、南方は「不可知」の代わりに「不可得」を用いただけで、話自体は 1902 年 3 月 26 日の書簡の内容と全く同じであることは明らかである。

この引用で、南方は「不可得は完全にして、梗概は知る得る」、と述べているが、前回の書簡では、「不可知を完全にして確性(ポシチイブ)のもの」で、「不可知の外形だけは分かる」と述べた。南方は明らかに全く同じことを説明しているのである。これで南方は土宜によって提示された（仏教的な）問題に対して、仏教の用語だけを入れ替えて、全く同じ（近代西洋科学に基づく）説明を行う傾向にあったことが分かる。

そして、南方はこの「不可得」（＝不可知）である「屋敷」の内部は知ることはできないが、それでも常に知ろうと努力すればするほど、知識は増えると述べている。これは表現が異なるだけで、スペンサーと全く同じ見解である。

結論

> ひなが孵ったことを当然のこととしてではなく、何かそれ以上のものと見なすのは農夫ではなく、職人や商人でもない。そうではなく、顕微鏡の下で、一片の原形質という生命の最も単純な姿を見せられて最も当惑するのは、生命現象の分析を極端なまでに行う生物学者である。彼だけは、力の作用をどう形式化しても、実際に行っているものは相変わらず理解を超えているということを実感する。（筆者訳）

スペンサーがその「宗教進化論」を展開した“Religion”で科学と宗教の関係についてこのような例を挙げたことは、71 頁で紹介した。おそらく筆者の思い入れが強いせいであろうが、この一文を読んだ時、顕微鏡で粘菌のプレパラートを必死に観察している南方を連想した。

南方は科学的精神を持つ人物であった。科学的精神を持つ人は、森羅万象を一定の秩序の下にある現象と見なしている。そしてその秩序を支えるのは因果律であると考えている。因果律とは、すべての現象には原因があり、その原因によって一定の結果が生じる原理のことである。原因のない結果、現象は一切存在しない。多かれ少なかれ、人間はこのような傾向を持つが、19 世紀の西洋はこの合理的・科学的精神の最盛期であった。

もともと科学分野（生物学）に強い関心を持っていた南方がこのような時代に欧米で遊学したことは、彼の学問、思想形成に絶大な影響を及ぼしたことは想像に難くない。従って、鶴見の『南方熊楠―地球志向の比較学』以降、多くの研究者はこの点に注意を払い、南方の西洋の学問、なかんずくスペンサーとの関係について言及してきた。また、それと同時に南方が若い頃から親しんできた大乗仏教（真言宗）についての研究も注目され、南方は東西思想の結合を試みたと言われてきた。

筆者も南方に関心を持ってから、当然のようにこの考えを受け入れてきたが、先行研究の成果がこのように判断する基本的な根拠は、本論でも多用した土宜法竜との往復書簡であった。その後、筆者は本書簡を数回読み返し、大きな疑問に遭遇した。つまり、先行研究における、南方はイギリス遊学中のある時点でスペンサーとの関係を絶ったという主張である。この点は「序論」で記した通りである。

筆者の疑問は、この往復書簡を精読し、同時にスペンサーの活動と時代、さらに彼の代

表的著作を検討するにつれ、これまで提示されてきた南方論とはかなり異なる結論を導いたのである。もちろん、筆者の研究の現段階では南方の思想体系全体を論ずることは不可能である。従って、本論では一点にのみ注目して先行研究の是非を問うてみることにした。その注目点とは、南方はこれまで考えられてきた以上に 19 世紀西洋思想の影響を受けており、なかんずくスペンサーの影響は帰国後も継続していたのではなかろうか、という点である。

浅学の筆者がこのような大胆なことを言うのは気が引けるが、①これまでの先行研究では、詳細なスペンサーの検討がなされていない、②土宜との往復書簡の資料的位置づけに問題があったのではないか、この二点を考慮した場合、これまで出された結論とは異なる結論が導き出されるのではなかろうか、と考えたのである。

以上の点を明らかにするために、第 1 章から第 3 章までで背景的説明を行った。中でも第 3 章で解説した *The Popular Science Monthly* の成立事情、本雑誌とスペンサーとの密着な関係についての情報はこれまでの南方研究ではあまり詳しく論じられることはなかった。ついで、第 4 章から第 6 章までが中心的な議論である。とりわけ重要な章は第 6 章である。第 4 章では、南方の宗教（キリスト教）に関する考えを踏まえ、彼がなぜキリスト教を好まなかったかを考察した。一言で言えば、キリスト教は「神意説」、すなわち自分の判断や能力の及ばない問題に直面すると、「神の思し召し」的態度をとることである。これは南方が東京大学予備門に通っていたころから親しんでいた議論である。彼はモースの『動物進化論』や *The Popular Science Monthly* 等でこのようなことを学んでいたことを第 2 と第 3 章で述べた。もちろん、スペンサーも同様なことを論じたのである。南方が多感な青年時代を過ごしたのがキリスト教国の米英であったことから、キリスト教に関する研究があっても不思議ではないはずであるが、これまでほぼ皆無であった。この意味で第 4 章は南方研究におけるキリスト教関連の最初の実証的な考察であると言える。

19 世紀ヨーロッパの合理主義の洗礼を受けた南方にとって、判断を自ら下すことなく神の意思を受け入れるという態度は、決して受け入れることができなかった。事物の原因を明らかにすることが本務である科学者にとって、そのような態度をとることは考えられない、と南方は繰り返し述べていた。

しかし、西洋人の間でも、科学者を中心に旧来の「純朴」で「迷信的な」信仰を受け入れない人々が増える一方で、完全な無神論者であればともかく、本結論の冒頭で引用した一節にあるように、人間の能力の及ばない世界を認めざるを得ず、自らの思索のよりどこ

ろを必要とした点はこれまでとまったく同様であった。伝統的な因果律では、究極の原因としての神を認めてしまうと、証明なしに絶対的存在を認めるが、神を創造されたものと見なすことによって、永久の因果の連鎖に陥る他なかった。（例、B.ラッセル［Bertrand Russel, 1872~1970］の *Why I am not a Christian*[1]。）私見では、19 世紀の近代的西洋人、科学者同様、南方は迷信や、理由なしに物事を受け入れるタイプの人間ではなかった。彼が語った夢や幽霊の話からも分かるように、一見不思議に思われることであっても、その背後には必ず理由、根拠があると確信していたように見える。

この態度の源は生来の気質もあると思うが、やはり感受性に富む二十代における海外滞在経験の意義は大きいと考えられる。当時の先進世界では進化論が一世を風靡していた。その旗手がスペンサーと彼と親しい人々のグループであった。彼らは幾つかの論点をめぐって議論を行っていたものの、宇宙には偶然がなく、森羅万象は因果律にしたがう、そのため、科学によって物事の原理を見出すことができると考えていた点では一致していた。南方が彼らの影響を蒙らないと考える方がおかしいくらいである。本論では、アメリカ時代に南方がほぼ確実に読んだと思われるスペンサーの代表的作品を基にスペンサーの思想を確認してから、土宜との往復書簡に見える南方のスペンサー理解を丁寧に考察した。その結果明らかになったのが、これまで考えられてきた以上に南方の言葉、考え（思想）の中にスペンサーの思想の痕跡が見られるということである。そしてそれは表面的なものではなく、むしろ南方の思想を根本的に決定づけるものであった。

先行研究では南方は一時的、つまりアメリカ遊学中からイギリス滞在の初期までは、スペンサー影響を強く受けたが、イギリス滞在の後期・帰国後はその影響が衰える一方で、対照的に南方は仏教について熱心に研究するようになった。そのため、南方は帰国後「西洋と東洋の結合の夢」を見るようになった。つまり、南方は大乗仏教（真言宗）の世界観に近代科学的因果律と進化論を取り入れ、全宇宙を含む「ダイナミック」で、「エコロジカル」な思想を創り上げた、とされている。すなわち、南方は進化だけではなく、進化と退化の両方を融合させた世界観を説き、その中であらゆる生命現象の関係性に注目した。さらに、近代的因果律を仏教の因果論と読み替え、「萃点」という方法論・学問モデルを創り上げたという。そしてこの書簡で解き明かされた「萃点」または「南方曼陀羅」の思想は彼の以降の著作と行動に現れると論じられてきたのである。

その過程で、今まではその近代的・科学的因果律は漠然としてしか論じられず、南方は

[1] Russel, Betrand. *Why I am not a Christian*. London: Allen & Unwin, 1957.

誰の影響でそれを説いたかはほとんど検討されてこなかった。しかし、この領域でこそスペンサーの決定的な影響が見られることが本研究で明らかになった。

土宜宛の書簡には様々な話題が出てくるが、上記を踏まえ、本論では因果律とそれに基づく科学に関する話題に焦点をあてた。それに関する南方の言葉をまとめてみると、次のようである。今（1893～1904 年）の日本社会において科学と科学教育は最も必要である。科学は人間の幸福と「開化」と結びついている。南方は科学の重要性と万能性を強調する一方、科学的真理はあくまでも相対的であることを訴えている。なぜなら、科学者は「理由」と強調しているものは最終的な理由ではない。何時までも、因果の連鎖が続き、「不可知」は分からない。そのため、科学的真理は全て「理由」ではなく、「現象」に過ぎないのである。つまり、科学にとって知りえない「極理」がある。科学によって究極の原因、つまり「絶対的」は知りえないとしても、その存在を想定せざるを得ない。そこは宗教（真言宗）の教理に収まるところである。そこに現代真言宗の意義がある。

南方は上記の議論を何度も繰り返し述べている。第 1 期では、この議論の前半しかなされていない。つまり、科学は人間に最も必要である。そのため、宗教者である真言宗の僧でも科学の成果を修得する必要がある。いくら科学が発展しても、真言宗は絶滅することはない。なぜなら、科学には知りえないものがあるからである。

しかし、この時期にはこの科学によって解明される原理の性質についてはまだ触れられておらず、南方はむしろ科学の万能性を強調している。そのため、土宜が取り上げた「理外の理」、つまりオカルト等の問題に対しても全面的に否定的であった。なぜなら、南方の考えでは、現今説明がつかない現象についても説明がないわけではない。単にそれを解明できる学問的手段がまだないということになる。

これに対して、第 2 期になると、この科学によって知りえない原理の性質について強調するようになった。つまり、この何かは「不可知」である、経験と因果律に基づいて思考する人間はそれを超えたものを把握することができない。しかし、南方は鈴木大拙との会話の要約や「南方曼陀羅」等で、この把握することができない「不可知」は確実に存在すると述べている。なぜなら、これは「あらゆる理由に対する究極な理由」であるからである。

この議論ではスペンサーの影響が少なからずうかがえる。つまり、スペンサーは科学の最重要性を訴えるものの、科学的真理はあくまでも相対的である。なぜなら、「第一原因」となる「不可知」は絶対的で、完璧で、因果律と時間、空間を越えたものであるため、経

験と因果律に基づいて思考している人間には実体のあるものとして把握できないのである。しかし、人間は思考する際、事物の原因を求める。そのため、原因とその原因の連鎖の最初に「第一原因」を想定せざるを得ない。それは人間の能力を超えるもので、とても理解できないにもかかわらず、合理的に考えるとその存在を認めざるを得ない。この「不可知」について、科学が解明できることは何もない。しかし、その存在を認めた以上、人間はそれを放っておくことができない。この状況に力を発揮するのが人間の宗教意識である。なぜなら、宗教の本務は「不可知」を扱うことだからである。

つまり、南方はスペンサーほど深く論じていないものの、土宜に向かって繰り返し述べた論点はスペンサーに基づいているというよりむしろ、明らかにほぼ同じである。

「不可知」以外のものは、因果律に基づいているため、必ず説明出来るというのはスペンサーの立場である。南方も同じ立場に立ったからこそ、「理外の理」の存在を全く受け入れることが出来なかったのである。先行研究では南方は帰国後オカルトの研究に励み、さらに熊野の森にこもり、精神的に不安定な状態に陥り、幽霊を見ていたことが注目されている。しかし、そこで南方は「理外の理」を認めたわけではない。彼はオカルトや幽霊、夢等においても科学的な原理を探し求めていた。

南方は、仏教の因果・因縁・輪廻は科学と完全に一致しているため、仏教と科学の調和は可能であると、土宜に訴えていた。なぜこの様なことを主張できたかというと、南方が因果・因縁・輪廻という言葉を口にした時、それは本来の仏教における意味ではなく、単なる「一因に一果がある」ことを意味していたからである。

南方は確かにスペンサーの進化論に対して全面的に賛成していたわけではない。しかし、スペンサーの進化論以前、南方は彼が語った因果律、特に *First Principles* の「不可知」（“The Unknowable”）の部分に大きく影響されたことは明らかである。この影響が、確実に第 2 期（1900～1904 年）まで観察できることを本論で明らかにした。この事実はこれまでの南方研究ではほぼ全面的に否定されてきた。さらに筆者は、おそらく南方の生涯を通じてこの傾向は変わらなかったのではないかと推測しているが、この点は今後の課題としたい。

以上、南方に対するスペンサーの影響力について考察した。最後にもう一度だけ繰り返し指摘しておきたい点は、副題にあるように、本論はあくまでも土宜との往復書簡を中心に、その中に見られる南方のスペンサー理解について考察したものである、ということである。書簡に書かれていないことについては、極力推測を避けて考察した。もちろん両者は直接関係を持ったことはないので、両者を直結する「生の」資料がないため、いくつか

の重要な点で根拠の薄弱な推測を行った点があるかもしれないが、それについては今後の研究の課題としたい。

参考文献表

1. 一次資料

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。

飯倉照平監修、松居竜五・田村義也・中西須美訳『南方熊楠英文論考［ネイチャー］誌篇』集英社、2005 年。

飯倉照平監修、松居竜五・田村義也・志村真幸・中西須美・南條竹則・前島志保訳『南方熊楠英文論考［ノーツアンドクエリーズ］誌篇』集英社、2014 年。

石川千代松全集刊行会編『石川千代松全集』興文社、1935 年。

岩村忍・入矢義高・岡本清造監修、飯倉照平校訂『南方熊楠全集』全 12 巻、平凡社、1971~1975 年。

上田秀成「本誌改良ノ因由ヲ述ベテ皇帝陛下ノ万歳ヲ祝シ奉ル」『東洋学芸雑誌』第 4 号、1882 年 1 月。

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。

加藤弘之『人権新説』谷山楼、1882 年。

杉浦重剛「東洋学芸雑誌の改題に際して」『学芸』（東洋学芸雑誌）第 487 号、1922 年 4 月。

H.スペンサー（藤井宇平訳）『綜合哲学原理』経済雑誌社、1898 年。

H.スペンサー（島田四朗訳）『教育論』（西洋の教育思想 14）玉川大学出版部、1981 年。

斯辺撒（高橋達郎訳）『宗教進化論』松田周平、1886 年。

長谷川興蔵校訂『南方熊楠日記』全 4 巻、八坂書房、1987~1989 年。

『東洋学芸雑誌』第 1~65 号、1881~1887 年。

『中央学術雑誌』第 1~28 号、1885~1886 年。

『課余随筆』全 11 巻（南方熊楠自筆資料）

『Scientific Memoirs』全 3 巻（南方熊楠自筆資料）

『*Rōmaji Zasshi*』 第 1 号、1885 年。

Arnold, Edwin. *The Light of Asia: Or, the Great Renunciation (Mahâbhinishkramana).*

Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism (as Told in Verse by an Indian Buddhist). London: Trübner, 1879.

Huxley, Thomas Henry. “Nature: Aphorisms by Goethe” *Nature* Nov. 1869.

Huxley, Thomas Henry. “The Interpreters of Genesis and the Interpreters of Nature.” *The Popular Science Monthly* Feb. 1886.

Monier-Williams, Monier. *Buddhism, in Its Connexion with Brāhmanism and Hindūism, and Its Contrast with Christianity*. Varasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964.

Monier-Williams, Monier. *The Study of Sanskrit in Relation to Missionary Work in India: An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford, on April 19, 1861*. London: Williams and Norgate, 1861.

Russel, Betrand. *Why I am not a Christian*. London: Allen & Unwin, 1957.

Spencer, Herbert. *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*. London: Chapman, 1850.

Spencer, Herbert. “Progress: Its Law and Cause.” *Westminster Review* Apr. 1857.

Spencer, Herbert. *Education: Intellectual Moral and Physical*. London: Williams and Norgate, 1861.

Spencer, Herbert. *Recent Discussions: In Science, Philosophy, and Morals*. New York: Appleton, 1873.

Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. Vol. 1-3. London: Williams and Norgate, 1876-1896.

Spencer, Herbert. “Religion: A Retrospect and Prospect.” *The Nineteenth Century* Jan. 1884.

Spencer, Herbert. *First Principles*. 5th ed. New York: Appleton, 1888.

Spencer, Herbert. *An Autobiography by Herbert Spencer*. Vol. I. London: Williams and Norgate, 1904.

Spencer, Herbert. *First Principles*. 6th ed. Honolulu: UP of the Pacific 2002.

Youmans, Edward Livingston ed. *The Nature and Reality of Religion: A Controversy Between Frederic Harrison and Herbert Spencer. With an Introduction, Notes, and an Appendix on the Religious Value of the Unknowable by Count D’Alviella*. New York: Appleton, 1885.

“A Test of Philosophy.” *The Popular Science Monthly* June 1885.

“Vision of a Blind Man.” *The Popular Science Monthly* Vol. 88. 1916.

Lucifer May 1889.

Baptist Quarterly Review Apr. 1890.

The Popular Science Monthly Vol. 28~37. 1885~1890.

2. 二次資料

赤塚徳郎『スペンサー教育学の研究』東洋館出版社、1993 年。

飯倉照平『南方熊楠―人と思想』平凡社、1974 年。

飯倉照平・長谷川興蔵編『南方熊楠百話』八坂書房、1991 年。

飯倉照平・鶴見和子・長谷川興蔵編『熊楠漫筆―南方熊楠未刊文集』八坂書房、1991 年。

飯倉照平『南方熊楠―森羅万象を見つめた少年』岩波ジュニア新書、1996 年。

飯倉照平『南方熊楠―梟のごとく黙坐しおる』ミネルヴァ書房、2006 年。

磯野直秀「日本におけるモースの足跡」守屋毅編『共同研究モースと日本』小学館、1988 年。

磯野直秀「進化論の日本への導入」守屋毅編『共同研究モースと日本』小学館、1988 年。

雲藤等「南方熊楠の西洋意識―土宜法龍宛書翰の分析を通して」『社学研論集』第 16 号、2010 年。

雲藤等「西洋科学と南方曼陀羅」『ソシオサイエンス』第 18 巻、2012 年、3 月。

奥山直司「南方熊楠と大乗仏教」『大法輪』77 巻（6 号、8 号）2010 年。

奥山直司「南方熊楠と十九世紀ヨーロッパのインド学」『アジア遊学』第 144 号、2011 年。

笠井清『南方熊楠』吉川弘文館、1967 年。

笠井清『南方熊楠―人と学問』吉川弘文館、1980 年。

笠井清『南方熊楠―親しき人々』吉川弘文館、1982 年。

笠井清『南方熊楠外伝』吉川弘文館、1986 年。

唐沢太輔『南方熊楠の見た夢―パサージュに立つ者』勉誠出版、2014 年。

唐沢太輔『南方熊楠―日本人の可能性の極限』中央公論新社、2015 年。

神田英昭「南方熊楠の因果論―土宜法龍宛書簡にみられる南方マンダラの萌芽―」『密教

文化』第 224 号、2010 年。
神田英昭「南方熊楠の考える仏教―土宜法龍宛書簡を中心に―」『古代文学』第 51 号、2011 年。
後藤正人『南方熊楠の思想と運動』世界思想社、2002 年。
近藤俊文『天才の誕生―あるいは南方熊楠の人間学』岩波書店、1996 年。
清水幾太郎「日本社会学の成立に就いて」上『思想』138 号、1934 年。
清水幾太郎「日本社会学の成立に就いて」下『思想』139 号、1934 年。
下出隼吉『明治社会思想研究』浅野書店、1932 年。
白川歩「密教と現代生活―南方熊楠・土宜法龍往復書簡を中心にして」『密教文化』第 204 号、2000 年。
尺次郎「資料：≪尺振八≫拾遺―尺振八生誕 150 年記念」『英学史研究』第 22 号、1989 年。
武上真理子『科学の人・孫文―思想史的考察』勁草書房、2014 年。
環栄賢「熊楠マンダラ―南方熊楠の宗教、哲学、科学観」荒俣宏・環栄賢編『南方熊楠の図譜』青弓社、1991 年。
鶴見和子『南方熊楠―地球志向の比較学』講談社学術文庫、1981 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、2001 年。
中沢新一『森のバロック』せりか書房、1992 年。
中島重『スペンサー』三省堂、1935 年。
中瀬喜陽・長谷川興蔵編『南方熊楠アルバム』八坂書房、1990 年。
中山太郎『学界偉人―南方熊楠』富山房、1943 年。
仁科悟郎（西勝）『南方熊楠の生涯』新人物往来社、1994 年。
橋爪博幸『南方熊楠と「事の学」』鳥影社、2005 年。
橋爪博幸「南方熊楠と『ポピュラー・サイエンス・マンスリー』」『熊楠研究』第 9 号、2015 年。
長谷川如是閑『スペンサー』岩波書店、1939 年。
原田健一編「明治十九年東京南方熊楠蔵書目録」『熊楠研究』第 3 号、2001 年。
原田健一『南方熊楠―進化論・政治・性』平凡社、2003 年。
前谷直克「南方熊楠の書簡に関する一考察」『仏教学会報』第 8 号、1982 年。
槙林滉二「H.スペンサー哲学受容の様相―『東洋学芸雑誌』、『六合雑誌』、『中央学術

雑誌』を中心に」『国文学攷』第 108~109 号、1986 年。
松居竜五『南方熊楠—一切知の夢』朝日選書、1992 年。
松居竜五・月川和雄・中瀬喜陽・桐本東太編『南方熊楠を知る事典』講談社、1993 年。
松居竜五・岩崎仁編『南方熊楠の森』方丈堂出版、2005 年。
松居竜五『クマグスの森—南方熊楠の見た宇宙』新潮社、2007 年。
松居竜五・田村義也編『南方熊楠大事典』勉誠出版、2012 年。
松居竜五「南方熊楠蔵書中のハーバート・スペンサー著作に見られる書き込み」『熊楠研究』第 9 号、2015 年。
南方文枝著、谷川健一・中瀬喜陽・吉川寿洋編『父南方熊楠を語る』日本エディタースクール出版部、1981 年。
山下重一『スペンサーと日本近代』御茶の水書房、1983。
横山利明『日本進化思想史（一）—明治時代の進化思想』新水社、2005 年。
渡辺正雄「明治初期のダーウィニズム」芳賀徹・平川祐弘・亀井俊介・小堀桂一郎編『西洋の衝撃と日本』（講座比較文学　第 5 巻）東京大学出版会、1973 年。
「新文芸読本—南方熊楠」河出書房新社、1993 年。
Bold, Christine ed. *The Oxford History of Popular Print Culture*. *Vol. 6 US Popular Print Culture 1860-1920*.Oxford: Oxford UP, 2012.
Duncan, David. *The Life and Letters of Herbert Spencer*. London: Methuen, 1908.
Fiske, John. “Edward Livingston Youmans: The Man and His Work.” *The Popular Science Monthly* May 1890.
Fiske, John. *Edward Livingston Youmans, Interpreter of Science for the People: A Sketch of His Life, with Selections from His Published Writings and Extracts from His Correspondence with Spencer, Huxley, Tyndall and Others.* New York: Appleton, 1894.
Smith, George H.. “Herbert Spencer’s Theory of Causation.” *The Journal of Libertarian Studies*. Vol. V. No. 2. Spring 1981.
Taylor, Michael. *The Philosophy of Herbert Spencer*. London: Continuum, 2007.
Thelle, Notto Reidar. *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899.* Honolulu: University of Hawaii, 1987.
Tomoko, Masuzawa. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: U of Chicago P, 2005.

3.　目録

『南方熊楠邸蔵書目録』南方熊楠邸保存顕彰会、2004 年。

『南方熊楠邸資料目録』南方熊楠邸保存顕彰会、2004 年。

『南方熊楠記念館蔵品目録―資料・蔵書篇』南方熊楠記念館、1998 年。

図表目次

図 1　『課余随筆』第 2 巻に見られるメモ（南方熊楠記念館所蔵）.....13
図 2　『東洋学芸雑誌』21 号〜30 号に見られる南方の書き込み（南方熊楠顕彰館所蔵）.....21
図 3　南方の書き込みが見られる『動物進化論』の 1 ページ（南方熊楠顕彰館所蔵）.....25
図 4　南方が所有していた *The Popular Science Monthly* に見られる数あるスペンサーの広告から一つ（南方熊楠顕彰館所蔵）.....34
図 5 スペンサーの *Education*、*Progress* 等を含む *Humboldt* シリーズのバックナンバーのリスト（*Humboldt library of science*. no. 149: 155.より）.....76
図 6　スペンサーの科学分類法（Spencer, Herbert. *Recent Discussions: In Science, Philosophy, and Morals.* New York: Appleton, 1873: 66.より）.....80
図 7　「事の学」の図（『往復書簡』46 頁より）.....83
図 8　いわゆる「南方曼陀羅」の図（『往復書簡』308 頁より）.....99
図 9　「不可知」の図（『高山寺書翰』277 頁より）..... 102
図 10　大日の図（『高山寺書翰』269 頁より）..... 104
図 11　「不可得」の図（『往復書簡』398 頁より）..... 106