

住まうことと語ること

——石牟礼道子『苦海浄土』の沈黙と亀裂へ向けて——

宮田晃碩（東京大学大学院 総合文化研究科）

意識の故郷であれ、実在の故郷であれ、今日この国の棄民政策の刻印をうけて、潜在スクラップ化している部分を持たない都市、農漁村があるであろうか。このようなネガを風土の水に漬けながら、心情の出郷を遂げざるを得なかった者達にとって、もはや、故郷とは、あの、出奔した切ない未来である。

地方をでてゆく者と居ながらにして出郷を遂げざるを得ないものとの等距離に身を置きあう事が出来れば、わたし達は故郷を媒体にして民衆の心情とともに、おぼろげな抽象世界である〈未来〉を共有する事が出来そうにおもう。その密度の中に彼らの唄があり、わたし達の^{ポエム}詩があろうというものだ。さしよりそこで、わたし達の作業を、記録主義と称ぶことにする。¹

序

ハイデガーの「存在論」は「倫理学」による補完を必要とするのではないか。このような疑念に対し、『『ヒューマニズム』についての書簡』においてハイデガーは、次のように答えている。即ち、エートス ($\eta\theta\omicron\varsigma$) という語の根本的な意味に従って、倫理学 (Ethik) が「人間の滞在・居住 (Aufenthalt) を熟考する」ものでなければならないとすれば、彼の思索はまさにそのような課題を遂行する「根源的倫理学」にほかならないのだと²。この言葉を裏付けるように、以降のハイデガーはますます明示的に、人間の本質を「住まうこと Wohnen」に即して思索するという課題に取り組むようになる。

とはいえ彼はそこで、「いかに住まうべきか」についての具体的な行為の規範を示すというわけではない。もちろん「具体的な行為の規範」などを拙速に求めることは、ハイデガーの思惟の道にとってまさに戒められるべき態度でもあろう。だがこの空白地帯を引き受け、いかなる倫理学が彼の思索から敷衍され得るかということを検討することは、ハイデガー研究において一つ大きな問題となってきた³。

しかしここで、ハイデガーの著述から何らかの普遍的な倫理学を敷衍しようと試みるのではなく、寧ろこの空白についての戸惑いを一つの単純な問いに言い換え、出発点としてはどうだろうか。即ち、我々自身の事実的状况において、我々はいかに「居住を考慮する」こ

¹ 石牟礼道子『『現代の記録』創刊宣言』『最後の人：詩人高群逸枝』藤原書店、2012年、455-456頁。

² GA9, 356. ハイデガーからの引用はクロスターマンの全集に拠り、略号 GA と巻数にページ数を添えて示す。

³ 代表的なものとして例えば次を参照。Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?: Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Felix Meiner, 1983.

とができるだろうか、それもハイデガーの思索に従いつつ――と。

この課題にとって道標となるのは次のことである。即ち、ハイデガーが「詩人的に人は住まう」というヘルダーリンの詩句を参照しながら「詩作は本来的な住まわしめること (Wohnenlassen) である」⁴と述べ、彼自身が、詩において言われていることへの聴従を目指したということ、また彼が「住まうことの本来の困窮は〔…〕死すべき者たち〔=人間〕が住まうことをまずもって学ばねばならないということに存する」のであり、「死すべき者たちを住まうことへと呼ぶ、唯一の言い渡し」とは「故郷喪失」にほかならないのだ⁵と示唆していることである。それゆえ我々は、「住まうことを学ぶ」ため、ある詩作的な言葉への聴従を目指し、以て我々自身の「故郷喪失」を熟考する可能性を拓きたい。本発表が取り上げるのは、石牟礼道子『苦海浄土』⁶における言葉である。

あらかじめ注意すべきは次のことである。即ち、ここで目指すのは決して、ハイデガーの哲学を石牟礼のテキストによって例証するとか、逆に石牟礼の思想をハイデガーの言葉によって顕彰するといったことではない。そうした試みは結局、言葉を表面的にのみ扱い、事柄そのものを閉ざすことになりかねない。両者の言葉遣いに見られる照応は、あくまで我々自身が思索するための「目配せ Wink」とすべきである⁷。

発表は以下のように展開する。第一節では、ハイデガーの1950年の論考「言葉 Die Sprache」に導きを得ながら、『苦海浄土』に固有の性格を与えている「聞き書」について、これが言葉としてどのように働くと考えるべきか分析する。ここで浮かび上がる課題は、その言葉が呼びかけている世界の「不在」ないし「遠さ」をどう経験すべきか、ということである。第二節では、ハイデガーが「痛み」と呼ぶものを手掛かりにその「不在」の性格を明らかにし、また石牟礼がどのようにその世界に接近を試みるか検討する。だが最終的な課題は、我々自身がどのようにそれを、石牟礼の記した言葉を通じて、経験し得るかということである。第三節では、『苦海浄土』に刻まれた「沈黙」や「亀裂」に耳を澄ますことを、我々が言葉によって「住まうことを学ぶ」ための要請として明らかにする。

⁴ GA7, 193.

⁵ GA7, 163f.

⁶ 以下、『苦海浄土』の参照は講談社文庫（新装版）に拠ることとする（石牟礼道子『苦海浄土』講談社、2004年）。ただし後に書き継がれた第二部・第三部の参照は以下に拠る。石牟礼道子『苦海浄土 全三部』藤原書店、2016年。

⁷ ハイデガーと石牟礼の両者を主題的に取り上げ論じた研究としては、後藤嘉也氏がハイデガーの「四方界」に即して石牟礼の描く世界を捉えている。後藤嘉也「天と地のあいだに、死すべき人々の一人として」『ハイデガーとともに、ハイデガーに抗して：無意味な世界における意味の誕生』晃洋書房、2017年、172-93頁。

第一節 「聞き書」における物と世界への呼びかけ

『苦海浄土』は1968年に単行本として出版され、水俣病の被害者の窮境と、原因企業チッソおよび国家の責任とを訴えるドキュメントとして、当時公害問題への関心の高まっていた日本社会の耳目を集めた。そこには石牟礼自身による状況の描写ばかりでなく、医師による報告書や当時の市議会の記録などもテキストとして収められているのだが、これが単に時事的な告発のドキュメントとしてでなく、一個の文学作品として高く評価されてきたのは、患者の語り⁸を方言で語られたままに書き取った「聞き書」によるところが大きい。

ところが、1972年の文庫版巻末に付された渡辺京二の「解説」によれば、実のところこの「聞き書」は必ずしも患者の語りを綿密に聞き取り、正確に書き取ったものなどではなく、寧ろ石牟礼による創作を含むものであるという⁹。このことは、『苦海浄土』が現実の事件の成り行きを描き出すものであり、患者が現実中存在する人々である以上、倫理的な問題を惹起せずにはおかないだろう。果たしてそのような仕方での患者の体験を代弁することは許されるのか、と。他方、このことは読者の側にも戸惑いを引き起こす。もしこれが患者たちの語りでないとするれば、我々は何者の語りとしてこれを受けとめればよいのか。そもそもこれは何を語っていることになるのかと¹⁰。

我々はここで、「聞き書」の言葉としての性格を、ハイデガーの示唆に従いつつ考えてみたい。

1950年の論考「言葉 (Die Sprache)」においてハイデガーは、言葉についての従来の規定——内面的なものを表現し伝達する外面的なもの・人間の活動のひとつ・現実的なものおよび非現実的な物を表象し描出すること——を批判し、言葉をひとえに言葉として経験する

⁸ ここで「患者」と呼ばれるのは、必ずしも医学的な診断を得ていたり、補償と紐づけられた認定制度によって認定されたりした人々に限られない。以降、石牟礼の使う言葉でもあるため「患者」という語を用いるが、これがあいまいな意味の語であることは銘記しておきたい。

⁹ それゆえ渡辺は、この書が決してルポルタージュや聞き書ではなく、寧ろ一個の「私小説」である、と位置付ける（渡辺京二「解説 石牟礼道子の世界」『苦海浄土』、369-71頁）。また石牟礼自身が後年自伝の中で、聞き書を書くにあたって患者の家を「一軒ずつ巡ったのではない」と記している（『石牟礼道子全集：不知火』別巻、藤原書店、2014年、301頁）。

¹⁰ 佐藤泉は、渡辺による「私小説」という規定を問題視しながら、そもそも語りの主体を個人として措定する仕方そのものを問い直さねばならないと指摘している（佐藤泉『『苦海浄土』のさまざまな栄耀栄華：「聞き書」の主体とはだれであるのか』『敍説Ⅲ・09』花書院、2013年、24-39頁）。というのも、語ることはそもそも聞き手を必要とするのであり、語りとは既にして「語り手」と「聞き手」とによる共同的な営みであると考えねばならないからである。この示唆に従えば、我々は「聞き書」を、患者と石牟礼とによる共同的な表現として受け取ることになるだろう。しかしこの場合でも問題は残る。というのも、その語りにおいて理解されるべき、患者と石牟礼との共同行為によって媒介ないし生成された「患者の体験」というものが一体何なのか、ということは明らかでないからである。

ことを求める。この道行きが目印となるのが「言葉が語る Die Sprache spricht」という命題である。トラークルの詩 »Ein Winterabend« における言葉を聴きとりつつ進められるこの思索を通じて、ハイデガーは、「人間は、言葉に応答する entsprechen 限りにおいて語る」と言うに至るのである。まずはハイデガーがそこでどのように言葉の働きを分析するか確認したい。

第一に彼が指摘するのは、初めの詩節が雪や鐘の音、食卓といった物を名指し、その名指しにおいて物を呼ぶ (rufen) ということである。

| | |
|------------------------------------|-----------------------------|
| Wenn der Schnee ans Fenster fällt, | 雪が窓辺に落ち、 |
| Lang die Abendglocke läutet, | 夕べの鐘長く鳴りわたり、 |
| Vielen ist der Tisch bereitet | 世の人多くに食卓は整い |
| Und das Haus ist wohlbestellt. | 家うちよく設えてありたり。 ¹¹ |

呼ぶとは、呼ばれるものを近付ける (näher bringen) ことである。だがもちろん、詩において呼ばれる雪や鐘の音が、この詩を読んでいる講堂に現前するわけではない。寧ろ、それらが現前せず不在に留まるということが、ここでの「呼ぶこと」にとっては本質的ですからある。呼ぶことは、こちらへ呼び寄せる (herrufen) ことであると同時に、向こうへと——「呼ばれるものが不在のもの (Abwesendes) として滞留しているような遠さ (Ferne) へと」——呼びやる (hinrufen) ことでもあるのだ。それゆえ、この詩において物を呼ぶことは、たしかにある場所へと来るよう呼ぶことなのだが、その場所とは「不在のうちへ守られた現前 (ein ins Abwesen geborgenes Anwesen)」であると言われるのである¹²。

ただし物は、それだけで独立して存するのではない。物は、我々がそれをあくまで「物」として考えようとすれば、世界を——天空と大地、神的なものたちと死すべきものたちの四者からなる「四方界 das Geviert」を——そのもとに集約する (versammeln) ものだ、と考えられねばならない¹³。論考「物」での例を挙げるならば、水瓶 (Krug) は、天空から降り注いで大地に受けとめられた泉を汲み出し、その水を人間——死すべき者たち——へと注ぎ出しては与え、あるいは神前に捧げる。このようにして、「物は四者からなる四方界を、おのれのもとに留まらせる (bei sich verweilen lassen)」のである¹⁴。ここで言われているのは決して、物と世界とが別々に存立しており、それらが後から関わり合う、といったことではない。寧ろこうした関わり合いこそが、物をはじめ物たらしめ、世界を世界たらしめるのである。このような物と世界との関わりを、ハイデガーは「親密さ Innigkeit」と呼ぶ¹⁵。

¹¹ 邦訳はハイデッガー全集の邦訳に倣う。『言葉への途上 ハイデッガー全集 第12巻』亀山健吉訳、1996年、9-10頁。

¹² GA12, 19.

¹³ GA7, 164ff.

¹⁴ GA12, 19.

¹⁵ GA12, 22.

従って、詩において物が呼ばれるときには、世界も同時に呼ばれており、世界と物との「親密さ」も生じているのである。注意すべきは、このような世界と物との関わりは、それを外から見渡し得るような立場から観察・報告されるのではないということである。我々自身が物のもとに留まる者として――いわば物としての物に親しんでいる立場において――、物と世界とを呼ぶのでなければならない。こうした事物との「親しみ」¹⁶において、我々は他の三者とともに「四方界」に属するのである¹⁷。

ハイデガーはこのように、詩における言葉をまずは「呼ぶこと」として分析する。このことを念頭に、「聞き書」の言葉に耳を傾けたい。それは例えば次のように語り出される。

ここではすべてが揺れていた。ベッドも天井も床も扉も、窓も、揺れる窓にはかげろうがくるめき、彼女、坂上ゆきが意識をとり戻してから彼女自身の全身痙攣のために揺れつづけていた。あの昼も夜もわからない痙攣が起きてから、彼女を起点に親しくつながっていた森羅万象、魚たちも人間も空も窓も彼女の視点と身体からはなれ去り、それでいて切なく小刻みに近寄ったりする。

(中略)

「う、うち、は、く、口が、良う、も、もとら、ん。案じ、加え、て聴いて、はいよ。う、海の上、は、ほ、ほん、に、よかった。」¹⁸

こうしてゆき女は、かつての満ち足りた生活を語り出す。そこでは「海の上」が、彼女の暮らしていた世界として呼びかけられる。どのようにしてか。「親しくつながっていた森羅万象」に呼びかけることによってである。

うちはどげんあの舟ば、大事にしよったと思うな。鱸も表もきれいに拭きあげて、たこ壺も引きあげて、次の漁期がくるまではひとつひとつ牡蠣殻落として、海の垢がつかんようにていねいにあつこうて、岩穴にひきあげて積んで、雨にもあわさんごとしよった。壺はあれたちの家じゃもん。さっぱりと、しといてやりよった。漁師は道具ば大事にするとばい。舟には守り神さんのついとらすで、道具にもひとつひとつ魂

¹⁶ ここで「親しみ」と呼ぶのは、例えば「芸術作品の根源」における物の「信頼性 (Verlässlichkeit)」や『存在と時間』における世界への「馴れ親しみ (Vertrautheit)」といった概念を念頭においている。ハイデガーの「物」へのアプローチが一貫してこのような立場で試みられていることは、例えば E. Kettering が指摘している (Emil Kettering, *NÄHE: Das Denken Martin Heideggers*, Günter Neske, 1987, S. 227-9)。

¹⁷ ここには一種の「循環」を見て取ることができる。というのも、詩において物に呼びかけることが四方界を結集せしめるのだが、他方でこの呼びかけは既に、人間の四方界への帰属を「前提する」からである。ここで循環のように見えているのは、「人間は、言葉の語りに対応する限りにおいて語る」という事態である。

¹⁸ 『苦海浄土』、148-9 頁。

の入っとるもん。敬うて、釣竿もおなごはまたいでは通らんとばい。¹⁹

この聞き書は、ゆき女の内面を表現するというより寧ろ、かつての生活における物たち——漁具、舟、魚たち²⁰——との親しみと、そのような物たちとの関わりにおいて、彼女が属していた世界とに呼びかけている。「聞き書」は、失われた「物との親しみ」および「世界と物との親密さ」を、言葉へともたすものである。ここで世界を「四方界」と呼ぶべきならば、そこには海が属さねばなるまい。魚は海からやってくる。だが江津野の爺さまが言うように、「魚は天のくれらすもん」でもある。「天のくれらすもんを、ただで、わが要ると思うしことって、その日を暮らす」という無上の「栄華」が、「海と空の間」にある²¹。そのような暮らしを営む舟には、「守り神さん」がついている。このようにして舟や漁具や魚は、四方界を己のもとに留まらせるのだ。

このように理解されるならば、聞き書とは、単に公害以前にひとつの生活空間があり、語り手はそれを懐かしく思っている、といったことを報告する資料などではない。寧ろこれは、物と世界とを「親密さ」において性起させ、以て人間が「死すべき者」としてその世界に属するような語りなのだ。

しかしここでハイデガーの示唆に従いつつ注目すべきは、物と世界を「呼ぶ」ことの、いわば近付けつつ遠ざける働き、ないし「不在のうちへ守られた現前」へともたす働きである。これ自体は、ハイデガーが「純粹に語られたもの」と呼ぶ詩一般の働きであろう。だが聞き書においてこのことが特別の意義を有するのは、ここで呼ばれる物が単に現前しないというだけでなく、ここで語られる世界がもはや失われたものとして語られ、しかも病のなかでほとんど「幻視」されあるいは酒に酔って夢見られる、という仕方で語り出されるからである²²。

然りとすれば、肝心なのはこの「不在」の意味を、そして我々がそれをいかに経験し得るのかを、明らかにすることであろう。次節ではその「不在」の意味を明らかにするため、「呼ぶ」ことがその根底においていかなる働きであるのかを、まずハイデガーの思索とともに追究する。

¹⁹ 『苦海浄土』、155頁。

²⁰ ハイデガーは論考「物」において、動物たちを一方で「物」に数え入れ、他方で「大地」に含まれるものとしている（GA7, 179, 184）。いずれにせよ「死すべき者たち」の一員に数え入れることは決してない。この点に関して石牟礼の世界観ははっきり対立するようにも思われる。深く立ち入ることはできないが、後に少し触れたい。

²¹ 『苦海浄土』、221-2頁。

²² 渡辺京二は聞き書に描き出される世界の美しさについて、「このような美しさは、けっして現実そのものの美しさではなく、現実から拒まれた人間が必然的に幻想せざるをえぬ美しさにほかならない」と指摘する（「解説 石牟礼道子の世界」385頁）。

第二節 死と痛み——第一の故郷喪失へ

2-1. 住まうことの痛み

ハイデガーはトラークルの詩 »Ein Winterabend« の読解を進めながら、さらに次のように論を展開する。即ち、物と世界との間柄は、「親密さ」でありながら「区 - 別 Unter-Schied」²³である。区 - 別とは、単に両者が別々のものである、ということを用いるのではない。寧ろいわば物が物として、世界が世界として、互いに関わり合いつつ性起するということ、根本で担っている出来事が区 - 別と言われるのである²⁴。それゆえ物と世界とを呼ぶとき、本来的にはこの区 - 別を呼んでいるのだ、ということになる²⁵。ハイデガーは、次の詩節が特にこの区 - 別を呼んでいるのだと言う。

Wanderer tritt still herein;

さすらい人静かに内に入る

Schmerz versteinerte die Schwelle.

痛みは敷居を石と化したり。

これが区 - 別に呼びかけているのだということは、一つには、敷居が内と外の間を担うものであるということから説明される。だが「痛み」とはどういうことか。ハイデガーは次のように「痛み」を特徴づける。「痛みはたしかに引き裂いてばらばらにする、痛みは分かたれ。しかしそれは、同時にすべてをおのれへと引き寄せ、おのれのうちに集約するという仕方である」。即ち「痛みとは裂け目の継ぎ目 (Fuge des Risses)」であると²⁶。たしかに、初めから分かれているべきものが二つに分かれたところでそれは痛みを生じない、寧ろ分かたれつつ繋がれているが故に痛むのだ——このように言うことはできよう。だがここで言われているのは、人間の感覚的な痛みではない。「痛みとは区 - 別そのもの」なのである²⁷。これはいかなる意味で、物と世界との区 - 別であるのか。おそらくその手掛かりは、痛みがまさに「敷居」を——家を担うものを——堅固ならしめた、と言われている点に存する。

この痛みがいかに「住まうこと」の根底に存しているかということは、「郷愁 Heimweh」という気分を導きの糸として検討できる。以下関連する著述から接近を試みたい。

ハイデガーは例えば、詩人 J. P. ヘーベルを顕彰しながら「すべて偉大な詩人の歌い、言うことは、郷愁から見いだされ、この〔Heimweh の〕痛みによって語へと呼び入れられている」と言う。故郷を詩作にもたらすために郷愁が必要であるのはなぜかといえば、故郷にお

²³ Unter-Schied という表記は、世界と物の二者が単に「区別」されるというのではなく、互いに関わり合いつつ隔てられている、という事態を表示している。 »unter« はラテン語の inter に対応し、「間」を示唆するのである (GA12, 22)。

²⁴ 「区 - 別が世界をその世界すること (Welten) へと担い耐え (austragen)、物をその物すること (Dingen) へと担い耐える」 (GA12, 22)。

²⁵ GA12, 23.

²⁶ GA12, 24.

²⁷ Ebd.

いてもはや馴染みとなった「目立たないもの」が輝いて見えるようになるのは、「我々がそれから十分に遠くにいるときのみ」だからであり、「故郷の本質は異郷においてはじめて輝くに至る」からである²⁸。これを踏まえれば郷愁における「痛み」とは、故郷から遠く引き離され、そこへと思いが繋がれている、そのような「裂け目」であると言えるだろう。

だが「遠く」ないし「異郷」とは、必ずしも計測可能な距離において離れている、ということの意味するのではない。既に『形而上学の根本諸概念』においてハイデガーは、郷愁を「いたるところで家にいたいという衝動」と規定するノヴァーリスの言葉を引用し、この「いたるところで (überall)」がどこかある場所を指すのでも、また「どこでも」というのでもなく、寧ろ「全体において (im Ganzen)」ということを使うのだと指摘し、我々はまさにこの「全体において」への途上にある、この「全体において」へ向けて突き動かされているのだと語っている²⁹。そうだとすれば、我々はどこにいても、何らかの意味で「故郷」から離れているという痛みのうちにいるのである。

この特殊な「異郷性」については1952年の「詩における言葉」で明示的に論じられている。ハイデガーは „Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden“ (魂は地上にありては余所者なり) というトラークルの詩句を取り上げながら、次のようにこれを理解する。この詩句が言わんとしているのは決して、魂の本来の故郷が不死の超感性的な領域にあるから、大地においては余所者である、といったことではない。 „Fremd“ という語が本来「途上にある」ことを意味するのである限り、魂は大地から逃れようとするどころか寧ろ「大地を探し求めている」のであり、「大地の上に詩人的に建て、住まうこと、そうしてはじめて大地を大地として救い得ようということ」が、魂の本質を充たしている³⁰。ところが、このさすらいが「途上」であるというのは、同時に死者の「安らぎと沈黙」への下降をも示している³¹。つまり、死への途上にあるということ。

つまり「痛み」とは、たしかに人間が「異郷に」あることを規定するものなのだが、それは人間の「途上にある」ことを指しており、とりわけ大地や死といったものに関わりつつあるということを含意している。「痛み」とは、人間にとって、まさに死すべき者として、途上にあるものとして、何かに呼びかけられて「引き裂かれている」ことを意味するのである³²。この「途上にある」ことは、人間が恣意的にどこか向かうべき場所を見出すことによって後から加わってくる規定などではない。寧ろ、何ものかが既に遠くから呼びかけてきており、この呼びかけが初めて人間を人間たらしめるがゆえに、そこへの途上にあるものとして、人間は性起するのである——従って逆説的なことだが、人間として住まうことが必然的に抱えるものとして、「痛み」は名指されているのである。そのようにあらかじめ人間に呼び

²⁸ GA13, 123f.

²⁹ GA29/30, 7f.

³⁰ GA12, 37.

³¹ GA12, 37f.

³² ハイデガーは痛みの「逆行的 (gegenwändig) な本質」を「後ろへ引き裂く裂け目として、初めて前へと引き裂く」と説明している (GA12, 60)。

かけてきているものこそ、「言葉が語る」と言われていたあの語りかけである。ハイデガーはそれを「言葉は、静寂の鳴り響き (Geläut der Stille) として語る」と言う³³。だから「静寂の鳴り響き」とは、まさに区 - 別そのものの響きなのである³⁴。

このように理解すれば、痛みはまさに、物と世界とを担う区 - 別にほかならず、人間が物のもとに留まり、世界のうちに死すべき者として住まうことの根底に存するものだと言えるだろう。この痛みは「敷居を石と化した」ことで消え去ったのではなく、寧ろ家を支え間を担う石のうちに秘められていると言える³⁵。

然りとすれば「住まうことを学ぶ」ためには、この痛みを、痛みとして経験するのだからなればなるまい。それはときに故郷への郷愁として経験される。あるいは「故郷喪失 (Heimlosigkeit)」として。それゆえにこそ「故郷喪失は、正しく熟考され、よく心に留められれば、死すべき者たちを住まうことへと呼ぶ、唯一の言い渡しである」と言われるのだ。「故郷喪失」とはもはや、単に故郷が過去のものとなり、帰るべき場所を失った、ということの意味する語ではない。寧ろ、住まうことの根底にはある裂け目が支配しており、これを痛みとして経験せねば、我々は住まうことへ至ることができない——こうした事態が「故郷喪失」として経験されねばならないのである。従って「住まうことを学ばねばならない」とは、ある不動の「住まうこと」を獲得するために、それ自体は手段でしかない「学ぶこと」が残念ながら避けられない、といったことを意味するのではあるまい。この強調箇所は寧ろ、住まうことに関して我々がつねに必ず「途上にある」ということを示していよう³⁶。

我々は前節で、聞き書において呼びかけられている世界の「不在」ないし「遠さ」に注意を促した。それは失われた世界であり、しかもいわば幻視される世界なのだ。だが聞き書の語りをもし「静寂の鳴り響き」に応答する呼びかけであると捉えるならば、ここで理解されるべきは、呼びかけられる世界が偶然過去のものになっているといったことではなく、寧ろ、この語りにおいて我々はその世界への「途上にある」ということである。だから、ある悲痛さを伴って、我々はこう言わねばならない。聞き書において呼びかけられる世界の「不在」とは、世界に呼びかけそこに住まう限り経験せねばならぬ「痛み」が、病と水銀汚染と

³³ GA12, 27.

³⁴ 小野真氏は『『静けさの響き』という語において、〔…〕ハイデガーの『死と言葉の思索の最終的な結晶』を見届けることができ』と論じている (小野真『ハイデガー研究：死と言葉の思索』京都大学学術出版会、2002年、479頁)。

³⁵ ちなみにハイデガーは論考 „Zur Seinsfrage“ (E. ユンガーのための記念論文集へ寄せた „Über »Die Linie« に加筆したもの) のうち加筆箇所において、「痛み」を意味する古典ギリシア語 ἄλγος と動詞 λέγω との類縁性を指摘しながら、「とすれば痛みとは、最も親密なものうちへ集めるもの (das ins Innigste Versammelnde) であろう」と敷衍している (GA9, 404)。

³⁶ ハイデガーはS. ゲオルゲの詩 »Das Wort« について論ずるなかで、»lernen« という語を „sich in das Er-fahren schicken“ と解し、その »Er-fahren« における途上性を強調している (GA12, 167, 211)。

による事実的な「喪失」によって——その世界に無言で馴染む可能性はもはや奪われ、その世界には呼びかけることしかできなくなってしまうゆえに——あらためて前景化したものなのだ³⁷。

従って聞き書における世界の「不在」は、事実的な喪失のみならず、「詩人的に住まう」ことが必然的に経験せねばならない「故郷喪失」としても理解されるべきだろう。我々はこれを「第一の故郷喪失」と呼ぶことにする。

2-2. 死における「生類の世界」との近さ

聞き書において語られるような世界は、喪失された故郷として望み見られる。ではそこに死すべき者として住まうとはどのようなことであるのか。彼女の場合それは、ただ人間の言葉で応答するというに尽きるのではないように思われる。寧ろ人間の言葉の尽きるところに生類の息づかいを聴くということに、彼女の面目は存する³⁸。ここで我々は明らかに、ハイデガーから一度距離を取らねばならない。

水俣病は時に人間から発語能力を奪った。そうした人々の沈黙・息づかいを、石牟礼は聴き取る。そして例えば、「情意機能が消失に近い状態」と観察され「魂がない」と言われた杉原ゆりの母親に、「そんならとうちゃん、ゆりが吐きよる息は何の息じゃるか——。草の吐きよる息じゃるか」³⁹と語らせる。

ゆりが草木ならば、うちは草木の親じゃ。ゆりがとかげの子ならばとかげの親、鳥の子ならば鳥の親、めめずの子ならばめめずの親——⁴⁰

人間ならざるものにも、およそ生あるものには息づかいがあり、それに「呼吸をあわせ」⁴¹ること、石牟礼は言語を越えた対話を見出す。だが石牟礼がそのようなものたちに最も近づくのは、「死」においてである。先に、『苦海浄土』においては「四方界」に含めねばな

³⁷ このような応答としての呼びかけは、単なる生活事情の報告とは根本的に異なる。後者が、報告さるべき項目をあらかじめ予期しており、従ってそれ自体ある既存の意味の連関の中で「取り立てられる」ものである——このような「取り立て」において、漁民の生活は「後進的な漁村集落」（『苦海浄土』、246頁）として書き留められ、報道される——のに対して、前者は呼びかけることにおいてはじめて、死すべき者として住まう世界を、自らが住まうことと同時に性起させる。

³⁸ 石牟礼は言葉についての幼少時の思いを次のように記す。「人の言葉を幾重につないだところで、人間同士の言葉でしかないという最初の認識が来た。草木やけものたちにはそれはおそらく通じない。〔…〕そのようなものたちをつくり出してくる生命界のみなもとを思っただけでも、言葉でこの世をあらわすことは、千年たっても万年たっても出来そうになかった。」（『椿の海の記』『石牟礼道子全集 不知火』第四巻、167頁）

³⁹ 『苦海浄土』、269頁。

⁴⁰ 『苦海浄土』、271頁。

⁴¹ 『苦海浄土』、17頁。

るまいと指摘した「海」は石牟礼にとって、生にあふれる場所でありながら同時に、死に通ずる場所でもある。石牟礼は例えば、「米盛久雄の小脳の切断面は、オルゴールのようなガラス槽の中に、海の中の植物のように無心にひらいていた。うすいセピア色の珊瑚の枝のような脳の断片にむきあっていると、重く動かぬ深海がひらけてくる」と記し⁴²、また遺体の解剖の場面を「青々とおおきく深い海がゆらめく」と描写する⁴³。切り開かれ「最後の吐血」を遂げる心臓に、「なつかしい悲傷のおもい」がつきあげてくる⁴⁴。解剖に立ち会うことは石牟礼にとって、医学的に扱われる現象としての死を知るためというより、「水俣病の死者たちとの対話を試みるための儀式」であり、「死者たちの通路に一步たちいることにほかならない」のである⁴⁵。

海がそのように死者と出会う場所であればこそ、海の魚を慈しむということは、既に死と近づくことでもある。「わが食う魚にも海のものには煩惱〔=情愛〕のわく」⁴⁶と語ったゆき女は、病のために流産せねばならなかった赤子を、病院食に出てきた魚に幻視する。そして「早う始末せんば、赤子しゃんがかわいそう」⁴⁷と言って、かなわぬ手で追い回し、「口にぬすくりつけるごととして食うたばい」⁴⁸と語る――。彼女の魂はもうなかば海にあって、次のように思い出すのである。「うちゃその舟ば曳いて、大学病院の廊下ば、／えっしーんよい／えっしーんよい／ちゅうて網のかけ声ば唄うて曳いてされき〔=さまよい歩き〕よったとばい。／自分の魂ばのせて」⁴⁹と。

石牟礼はこうして、人間の言葉を発さぬ者たちの息づかいと、もはや語り得ぬ地点からの呼びかけとを聴き取る。石牟礼にとって「死すべき者となる」ことは、「静寂の鳴り響き」に応答するというより、生きた人間の言葉の尽きるところに、生類のざわめきと、そこへ還りつつある者の声とを聴き取り、人間の言葉に織り合わせて響かせる――といったことであるように思われる。

このように草木や動物との親近性が語られるとき、「死ぬ (sterben) のは人間だけである。動物は生を終える (verenden)」⁵⁰と断言するハイデガーと石牟礼とは、決定的に袂を分かつように思われる。だがことはそれほど単純な対比で済まされない。というのも石牟礼はあくまで言葉を持つ人間の立場において、その限界に突き当たるところで(とりわけ死への接近において) 動物や草木の息づかいを聴くからである。「生類の世界」は、彼女にとっても未

⁴² 『苦海浄土』、179 頁。

⁴³ 『苦海浄土』、182 頁。

⁴⁴ 同上。

⁴⁵ 『苦海浄土』、181 頁。

⁴⁶ 『苦海浄土』、155 頁。

⁴⁷ 『苦海浄土』、158 頁。

⁴⁸ 『苦海浄土』、159 頁。

⁴⁹ 『苦海浄土』、185 頁。

⁵⁰ GA79, 17.

だ途上で望み見られているに過ぎない。そうだとすれば、動物や草木を「大地」に属するものとして捉え⁵¹、人間の「途上性」をときに「大地」への「下降」として捉える⁵²ハイデガーの把握は、石牟礼の予感と響き合うところがないだろうか。翻って言えば、ハイデガーがそれ以上追求しない生き物との関わりは、人間の「死」への関わりと、底を通ずるものであるのかもしれない。こうしたことはしかし、別の議論の文脈への通路として開いておくに留める⁵³。

第三節 沈黙と亀裂——第二の故郷喪失へ

我々は前節で、聞き書に語られる世界の「不在」が「住まうこと」に必然的なものであることを確認した。石牟礼においてそこに住まうことは、死や人間ならざるものへの接近において、途上の経験される。しかしもう一つの問題は、この「故郷喪失」を読者としての我々はいかに経験し得るのか、ということである。ここで我々は、聞き書のような語りがあるような状況において語られているものなのか、そして『苦海浄土』においてどのように響かされているものなのか、ということを検討する必要がある。

聞き書のような語りがある地域社会のなかで抑圧された者たちのものであること、それが通常は聞き取られることのなかったものであることは、患者たちの「沈黙」を通じて示される。実のところ、多くの患者が差別と非難をおそれて、水俣病であると名乗り出ることができずにいたのである。石牟礼は例えば、にこやかに笑いながら妻女のことを話さない渡辺老人について、「たぶんかれのそのような沈黙は、存在の根源から発せられているのである。彼こそは、存在を動かす錘そのものにちがいない。だからわたくしは、彼の沈黙をまるまる尊重していた」と記す⁵⁴。ここでは、沈黙の奥にある彼の本心を知る、といったことが問題なのではない。寧ろ、沈黙を沈黙として響かせることを石牟礼は求める⁵⁵。

他方、患者が社会へ向けて声を上げるとき、その言葉はもはや彼ら自身の言葉ではなくなってしまふ。事実、彼らが声を上げれば補償金目当ての要求とみなされ地域社会の攻撃を浴び、ようやく彼らとチツソとの間で取り結ばれるのは、生者と死者の命に値段をつけた「契

⁵¹ Ebd.

⁵² GA12, 36ff.

⁵³ 例えばハイデガーが、動物における開かれたもの（das Offene）に関して、リルケから距離を取る仕方が問題となる。串田純一『ハイデガーと生き物の問題』法政大学出版局、2017年、218頁以降参照。また、ジャック・デリダ『精神について』港道隆訳、平凡社、2010年、79-96頁参照。とはいえここで問題となるのは、人間と動物がそれぞれどのような存在者であるかというより、人間は動物にどのように関わるかということである。

⁵⁴ 『苦海浄土』、250頁。

⁵⁵ あるいは対立と緊張の窮まる水俣にあって彼女は「タブーよ、もっとも熱度低く冷やかに凍れ、とわたくしはおもっていた。タブーも高度に凝固、結晶すれば変質するのである」と記す（『苦海浄土』、338頁）。

約書」になる。あるいは遅ればせに「お詫び」に訪れる社長に対して、両親を奪われ病の弟を抱えた女性は、「会社あって生まれた人間なら、会社から生まれたその人間たちも、全部連れていってもらいまっしゅ。〔…〕このことを、いまわたしがいうことを、ききちがえてもろうては困るばい。いまいうことは、わたしがいうことと違うばい。これはあんたたちが、会社がいわせることじゃ。間違わんごつしてもらいまっしゅ」⁵⁶と訴えねばならない。聞き書におけるような、物と世界に呼びかけ、そこに死すべき者として属し得るような語りは、この社会において聞き取られることがないのである。それゆえ、どのようにこの近代社会に対して「死霊や生霊の言葉」を紡ぎ投げかけるかということが、石牟礼の問いとなる⁵⁷。さしあたりそれは語りの間の「亀裂」として示されるほかない。

我々は既に世界の「不在」を、事実的な喪失のみならず、住まうことが必然的に経験せねばならない「(第一の) 故郷喪失」として特徴づけた。ところが『苦海浄土』が示すのは、故郷喪失の語りそれ自体が、近代社会において聞き手を失い、いわば立ち迷っているということである。この語りの喪失を「第二の喪失」と呼ぶことにしよう。この「二重の故郷喪失」が、我々の近代社会を特徴づけているのである。ここでは、ある自然と調和した暮らしが失われたということだけが問題なのではない。だから、単に失われた故郷へ夢見がちに帰属するというのではなく、寧ろその亀裂を経験することが石牟礼の示す道行きとなる。「われわれの、うすい日常の足元にある亀裂が、もっとぱっくり口をひらく。そこに降りてゆかねばならない」と記し、彼女は運動に巻き込まれてゆく。

このような「二重の喪失」は、ハイデガーの技術論において「最高の危機」として名指されている事柄の、一局面を示しているのではないだろうか。そしてこの「二重の喪失」を洞察することが、この「危機」に対して「救うもの」を育むことになるのだ、と捉えられないだろうか。

ハイデガーは現代技術の本質を Ge-stell (総駆り立て体制) と名づける⁵⁸。公害問題の根源がどこにあり、またそれがいかに止めどなく進行したかということ、我々はこの Ge-stell という概念に即して考察することができるだろう。だがハイデガーが技術の「危機 Gefahr」と呼ぶのは、技術が人間の生命を危機にさらすものとなり、人間がそれを支配しきれなくなる、といった可能性のことではない。寧ろ、技術の本質が覆い隠されてしまうということが「危機」なのである。この危機は根本的には、決して回避すべきものないし回避し得るものとして考えられているのではない。技術の本質は Entbergung (露顕させること) の Geschick (命運、遣わし) であり、その限り必然的に「人間が隠れなさ (Unverborgenheit) に即して

⁵⁶ 『苦海浄土』、351-2 頁。

⁵⁷ 「独占資本のあくなき搾取のひとつの形態といえば、こと足りてしまうか知れぬが、私の故郷にいまだに立ち迷っている死霊や生霊の言葉を階級の原語と心得ている私は、私のアニミズムとプレアニミズムを調合して、近代への呪術師とならねばならぬ。」(『苦海浄土』、74-75 頁)

⁵⁸ GA7, 20.

自らを見誤り、誤解するという危険」を蔵している⁵⁹。いわば贈られてきたものによって、贈ってくる（そして自らを隠す）ものをも把握しようとしてしまうのである。だが *Geschick* が *Ge-stell* という仕方で支配するとき、それは殊に「最高の危機」であると言われる。というのも *Ge-stell* の支配においては、人間自身が *Bestand*（用象、徴用物資）として挑発され、それにも拘らず（あるいはそれゆえに）*Bestand* として挑発されたすべての存在するものの規準を自らが与えるのだと思い込み、このことによってますます技術の本質は覆い隠されてしまうからである。こうして「*Ge-stell* は、真理が輝き現れ支配することを、立て塞ぐ（*verstellen*）」と言われる⁶⁰。

もちろん、第二の故郷喪失——即ち物と世界へ呼びかける語りの喪失——を、直ちにこの *Ge-stell* による立て塞ぎと重ねることはできまい。だがハイデガーが、*Ge-stell* によって特に隠されるものを「*ποίησις* という意味において、現前するものを現れのうちへと持ち来たらすような *Entbergung*」と名指し⁶¹、さらにこの *ποίησις* のうちでも「詩人的なもの」に、技術の本質を省察し技術と決定的に対決する可能性を見出している⁶²ことを考えれば、我々の確認した「二重の故郷喪失」は、*Ge-stell* の「最高の危機」の、一つの局面であると言えるのではないか。つまり、故郷としての世界に呼びかける語りが、近代社会においてもはや聴きとられないということは、*Ge-stell* によってそのような詩作的な語りが隠されているからだと言えるのではないか。そうだとすれば、我々はまさに「詩作的な語りを聞き逃す」という仕方で *Ge-stell* に支配されているのであり、その支配の輪郭が沈黙として、あるいは亀裂として響くのに耳を澄ませることは、我々が「人間の本質の最高の尊厳を見つめ、そのうちへと転回し訪れる（*einkehren*）」⁶³ことの、端緒となるのではないか。

我々はおそらく聞き書に語られるような故郷喪失そのものを、直接に我々自身のものとして経験し得るとは言えないし、それができると言うのは欺瞞であろう。だが第二の故郷喪失と呼んだ「語りの喪失」は、まさに我々自身の経験すべきものなのではないか。あるいは正確に言えば、第一の喪失が経験できなくなっているということが、この「第二の故郷喪失」の意味するところなのではないか。つまり、この喪失を抱えた言葉こそ我々を今日規定しているものであり、翻って言えばこの言葉の喪失を喪失として経験することにおいて——この喪失を紐帯として——我々は共に「住まうことを学ぶ」ことができるのではないか。

『苦海浄土』における語りの多層性、ないし「沈黙」と「亀裂」はおそらく、そのような喪失を抱えたものとして我々の「標準語」があるということを告げるのである。一方でハイデガーは「方言は、人手の加わらないあらゆる言語の秘密に満ちた源泉である」と述べ、ヘーベルの業績を、「アレマン方言を標準語ないし文章語に組み入れ」、以て「文章語を、方言の豊かさの反響として鳴り出さしめた」という点に見出している⁶⁴。『苦海浄土』において、

⁵⁹ GA7, 27.

⁶⁰ GA7, 30f.

⁶¹ GA7, 28.

⁶² GA7, 36.

⁶³ GA7, 33.

⁶⁴ GA13, 148.

そのような幸福な反響を見出すべきかどうかは疑わしい。しかし我々がある言葉で語り合い意味を伝達するとき、そこには既に語りの喪失が刻まれており、それが我々の言葉の輪郭を形作っているのだということ——この定めを痛むことが、我々にまず求められる「故郷喪失」の経験であるとは言えるのではないか。

結び

ここまで、聞き書において呼びかけられる世界の不在を「故郷喪失」に結びつけ、それが事実的な喪失だけでなく、住まうことが必然的に経験せねばならない「第一の喪失」を含むこと、また『苦海浄土』においてはその喪失の語りが失われるという「第二の喪失」が示されているということを確認した。「住まうことを学ぶ」ために必要なのは「第一の喪失」を経験することであるが、我々にとってそれはさしあたり、「第二の喪失」を通じて接近されねばならないだろう。それは我々の言語における、沈黙と亀裂に耳を澄ませることである。

では、どのように我々は、「第二の喪失」を聴き取りつつ、共に「第一の喪失」を経験することができるだろうか。その極めて仄かな可能性を、最後に手繰り寄せたい。

それは例えば、1973年にチッソ社長との直接交渉の場で繰り返し叫ばれた「苦しみがかかるか」という言葉⁶⁵、そしてそのような問いに対する答えの必然的な不在を聞き取る時、我々自身がそれに応える言葉を持たないということによって、経験されるように思われる。あるいはそこで、水銀を飲んで「人間として同じ苦しみ」⁶⁶を味わわぬかと問い、そうでなくとも持参した小さなカミソリで指を切り、「いっしょに苦しもうじゃなかな」「痛もうじゃないですか」⁶⁷と問いかける言葉において。もちろん、指に傷をつける痛みは、「住まうこと」の根底に眠る痛みとはまったく別のものであるし、その行為が何を解決するわけでもない。だがこのような切実な求めは、「共に痛む」ということへの微かな祈りではないだろうか。

しかし、「共に痛む」ということが仮に可能だとしても、我々の「故郷」がもはや病に侵されているのだとすれば、そこに住まうこともまたそれに応じて変容せねばならないのかも知れない。石牟礼は例えば次のように詠う。

祈るべき天と思えど天の病む⁶⁸

天はもはや、地上の汚染から離れた清浄なものなどではない。だが、天がそのように病んでいるのは、我々がそこに住まうべき世界に、この天も属しているからである。病んだもの

⁶⁵ 『苦海浄土 全三部』、800-21頁。

⁶⁶ 『苦海浄土 全三部』、801頁。

⁶⁷ 『苦海浄土 全三部』、803頁。

⁶⁸ 石牟礼道子『石牟礼道子全句集 泣きなが原』藤原書店、2015年、13頁。

として天を呼び得るということは、既にその天の下に住まうべく、呼びかけられているということである。この句はそれゆえ、ただ祈りが拒まれて、祈りを諦めたという嘆息なのではない。寧ろそのような天の下に住まうことを願う、一つの応答であり、祈りである。

そのように世界に住まうことは、近くの物のもとに留まることにおいて可能になる。例えば次の句のように。

毒死列島身悶えしつつ野辺の花⁶⁹

この句は決して、汚染されゆく列島と、健気に咲き揺れる花とを「対比」させたものではない。寧ろこの野辺の花のもとに留まることにおいて、我々は共に「身悶え」する、つまり「痛み」を痛むことができる。この身悶えは、他者への直接的な共感と言い換えることはできないだろう。寧ろそうした共感など不可能であることを、世界と共に耐えるということとしかあるまい。石牟礼はある寺で次のように語っている。

人間の苦悩を計る物差しはありえまいという悲しみ、じつはその悲しみのみが、この世の姿を量るもっとも深い物差しかと思われます。そういう悲しみの器の中にある存在、文字や知識で量れぬ悲しみを抱えた人間の姿、すなわちその存在そのものが、文字を超えた物差しであるように思われます⁷⁰。

その「文字を超えた物差し」のもとに、いかに生きることができるのか。それは互いの苦しみを計り得まいという悲しみを悲しむことにおいてである。この「悲しみ」を共にすることならば、我々にはできるのではないだろうか。言葉において、絶えず言葉にされ得ぬものを悼むことにおいて。

⁶⁹ 『石牟礼道子全句集 泣きなが原』、166頁。

⁷⁰ 石牟礼道子「名残の世」『石牟礼道子全集 不知火』第十巻、藤原書店、2006年、360頁。