

石牟礼道子『苦海浄土』の往還道 (Odysseia)

——名もなき民のエートロスから脱底へ

横 地 徳 広

§1 序

「おそらくはこの世に下された存在の錘鉛とでもいうべき人びと」、石牟礼道子とその私小説『苦海浄土』三部作²でそう呼んだのは、水俣病患者とその家族のことである（以下、『苦海』と略記、二二六頁）。

1 渡辺京二『もうひとつのこの世…石牟礼道子の宇宙』（弦書房、二〇一三年）に収められた『苦海浄土・第二部の真価』の一六六頁を参照。
2 使用テキストは、石牟礼道子『苦海浄土』三部作（池澤夏樹個人編集、世界文学全集III 04、河出書房新社、二〇一一年）。渡辺は彼女の表現にかんじてその秘密を次のように述べていた。

実をいえば『苦海浄土』は聞き書きなどではないし、ルポルタージュですらない。ジャンルのことをいっているのではない。作品成立の本質的な内因をいっているのであって、それで何かといえは、石牟礼道子の私小説である。（渡辺『苦海浄土』の世界、「もうひとつのこの世」所収、十三頁）

あるいは「英雄のいない叙事詩」とも評される。この点は、金井景子「檄文と叙事詩の間に…石牟礼道子『苦海浄土』を読む」（『現代思想』、5月臨時増刊号、青土社、二〇一八年の二一三〇頁を参照）。

水俣湾沿いに住まい、漁業を生業として暮らした、その人びとが見せる姿は、石牟礼が「死にゆく魂の哀憐さに化身して語ろうとするもの」³（『苦海』、二二三頁）と自己規定して著わした『苦海浄土』

3 拙稿のタイトルとサブタイトルに関連するが、引用箇所の前は以下である。
一つの世紀においても、人身御供は、もつともかよい魂と無防備な生活者たちが選ばれる。死にゆく魂の哀憐さに化身して語ろうとするものは、同行の道行をたどらねばならない。（『苦海』、二二三頁、三四九頁）

これは、石牟礼『苦海浄土』とホメロス『オデュッセイア』との異同にかして、簡潔明瞭な説明となる箇所でもある。一族で栄誉を残した者とその始祖との名をもつて「自分は誰か」を公けに宣言した古代ギリシアのホメロス作品と異なり、石牟礼は作者にして作品の登場人物、つまり、そうした仕方で名もなき民に「同行」するひとであった。
こうした同行の仕方は、古くから石牟礼やその作品と付き合っている渡辺が『苦海浄土』の世界で回想しつつ（『もうひとつのこの世』、八十一頁、彼女の言葉を引いてこう記している。「だって、あの人が心の中で言っていることを文字にするとああなるんだもの」（『もうひとつのこの世』、十五頁）。この点にかんしては、併せて河出書房新社版『苦海浄土』に付された池澤夏樹「解説 不知火海の古代と近代」（以下、池澤解説と略記）の七五九頁を参照。

のなかで描きだされた。第一部「苦海浄土」は一九六九年、第三部「天の魚」が一九七四年、二〇〇四年に第二部「神々の村」が公刊され、『苦海浄土』は完結する⁴。

神社の鳥居や狛犬を作る「石工」の娘として⁵、石牟礼が天草の地で三月十一日に生まれた一九二七年は——幼少のころ、水俣に移住——（『苦海』、i頁、七五七頁）、ルートヴィヒ・J・J・ヴィトゲンシュタインと共に二十世紀最大の哲学者と目されたマルティン・ハイデガーがその主著『存在と時間』を公刊した年である。彼はそのころからエートスの原義を「住まう」ことと説明し⁶、「倫理学（Ethik）」のことを「エートスの学知（epistheme ethike）」と訳して

その原義を強調していたが⁷、この観点から考えれば、人びとが暮らす場所のエートスは土地柄、習俗となり、その場所に暮らす人びとのエートスは地元民なりの気質になる。こうして命あるわれわれ人間が命ある動植物と共に地球上のさまざまな環境に住まい、エートスを形成していくこと、これへの学的問を「生命環境

4 河出書房新社版『苦海浄土』の「石牟礼道子年譜」と「奥付き」右頁の注記を参照。石牟礼本人も登場する、土本典昭監督のドキュメンタリー映画作品（東プロ）『水俣・患者さんとその世界』（DVD版、株式会社シグロ、二〇〇六年）は、第一部「苦海浄土」公刊の一九六九年と第三部「天の魚」公刊の一九七四年のあいだ、一九七一年の公開であった。
5 石牟礼道子さんインタビュー「花ふぶき生死のはては知らざりき」：里海の世界」（聞き手鎌田東一、http://kokoro.kyoto-u.ac.jp/jp/kokorononinai/kokoro_voll4_p2_p13.pdf）を参照。

6 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Klostermann, 2010 (1949), S. 48.

7 M. Heidegger, *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, GA20, V, Klostermann, 1995, S. 1. たゞ「*he ethike*」の由来が「*ethos*」たゞ指摘は、アリストテレスも『ニコマコス倫理学』で確認していた語源俗解の一種である。このことにかんしては、神崎繁訳『新版アリストテレス全集15 ニコマコス倫理学』（岩波書店、二〇一四年）の六五頁、訳注（一）を参照。

倫理学」と呼ぶことができる⁸。

ここに（水俣の生命環境倫理学⁹）を論じうる所以がある。……その先に待つのはエートスそれ自体の脱底だが。

関連して日本の環境倫理学を特徴づけておけば、米国から輸入された官学の「生命倫理学」と成立事情が異なり¹⁰、それは宇井純『公害原論』（一九七一年）など「公害学の歴史」のなかで醸成され¹¹、したがって「生命が育まれる環境を吟味する倫理学」として形成された経緯がある。公害学の蓄積によって和製の生命環境倫理学は、日本列島のさまざまな風土とその表裏にそくしながら、独自の学として内発的な展開を見せているわけだ。

石牟礼『苦海浄土』のなかで水俣病患者の家族がつぶやいた言葉「往還道」（『苦海』、三四五頁）を論文名に借用した本稿「石牟礼道

8 横地ほか編著『映画で考える生命環境倫理学』（勁草書房、二〇一九年）を参照。

9 関連して渡辺はこう説明している。

彼女の作品に説教節や能に通じる古典的夢幻性が濃厚なのは誰しも認める事実だけれども、一方、現代ラテンアメリカ文学、たとえばガルス・マルケスのような土俗性を帯びた前衛文学との相似を指摘する声もある。ソローを原点とする環境文学、ネイチャー・ライティングの現代的事例として評価する見方もあって、いずれも彼女の創造の含蓄のゆたかさを示すものだろう。（渡辺「もうひとつのこの世」、一一八頁）

10 Cf. Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 2003, Chapter 4 (アルバート・R・ジョンセン「生命倫理学の誕生」、細見博志訳、勁草書房、二〇〇九年、第四章）。

11 このあたりの事情は『苦海』、一六五頁、六七九頁、併せて以下を参照。宇井純『新装版 合本 公害原論』（垂紀書房、二〇〇六年）、原田正純『金と水銀…私の水俣学ノート』（講談社、二〇〇二年）。石牟礼は宇井から「国際水質汚濁研究会」の様子を聞き（『苦海』、一六五頁）、あるいは原田が熊本大学病院で若き医師だったころをふりかえっている（『苦海』、六七九頁）。水俣病の歴史にかんしては、加藤尚武編『環境と倫理（新版）』（有斐閣、二〇〇五年）の第四章「文明と人間の原存在の意味への問い」を参照。

子『苦海浄土』の往還道 (Odyssey) : 名もなき民のエートスから脱底へ」では、こうした学的背景をふまえ、生命環境倫理学の根底にある形而上学の観点から石牟礼『苦海浄土』を読み解き、その脱底へ向かう。このとき、古くから彼女と親交があった渡辺京二の著作『もうひとつのこの世：石牟礼道子の宇宙』（弦書房、二〇一三年）に収められた「石牟礼道子の時空」（前掲書、三四～八八頁）、「苦海浄土・第二部」の真価（前掲書、一六〇～一七一頁）を参照する¹²。本章の試みを導く手がかりは、渡辺が引いて強調した石牟礼の言葉と彼によるその解釈にある。こう述べられていた。

しかし「第二部」（「神々の村、二〇〇四年）はいっそう深い世界へ降りてゆく。それはもはや裁判とも告発とも関係のない基層の民俗世界、作者自身の言葉を借りれば「時の流れの表に出て、しかとは自分を主張したことがないゆえに、探し出されたこともない精神の秘境」であり、「一度も名のり出たことのない無冠の魂であったゆえに、おそらくはこの世に下された存在の錘鉛とでもいべき人びと」、「かつて一度も歴史の面に立ちあらわれたことなく、しかも人類史的に養ってきた血脈たち」の織りなす世界であって、その造型は「第二部」の表現の深層レベルを形づくっている。¹³（『苦海』、二三六頁以下、四五八頁）

12 石牟礼が記す、渡辺との関係は、『苦海』の二四六頁を参照。併せて渡辺「石牟礼道子小伝」（『もうひとつのこの世』所収、一七～一三一頁）を参照。
13 渡辺「『苦海浄土・第二部』の真価」（『もうひとつのこの世』所収）の一六七頁を参照。この箇所を手がかりにした石牟礼『苦海浄土』解釈は、もともと二〇一五年度日本政治学会・研究大会（千葉大学）で発表した拙

なぜ水俣病患者は、「一度も名のり出たことのない無冠の魂」、「おそらくはこの世に下された存在の錘鉛とでもいべき人びと」だと言われるのか？

われわれはまず『苦海浄土』は生命が育まれる環境を吟味する倫理学の原型的思索であることを確かめ、そこに形而上学を見いだす。こうしてエートス（「住まうこと」の思索を尽くし、存在の「理由 (Grund)」をひたすら問うた果て、つまり、その「深淵 (Abgrund)」に、いかなる理由も問いえなくなる「脱底 (Abgrund)」を思索するが、このなかで石牟礼『苦海浄土』の形而上学を際立たせるため、水俣の北に位置する対岸の天草、島原から長崎までを舞台とした遠藤周作『沈黙』（一九六六年）¹⁴を読み解き、日本に潜入した司祭と「見捨てられたキリシタン」とが辛酸のかざりをなめる土地（『沈黙』、四三頁）、すなわち、キリスト教不毛の「沼地」を考察する（『沈黙』、二三二頁）。併せて九鬼周造の哲学体系を織りなす『いき』の構造（一九三〇年）¹⁵や「文学の形而上学」（一九四〇年）¹⁶を参照し、「世間」から壁と水路で隔てられた「遊里」と

稿「アレント『人間の条件』における行為と政治・ハイデガーのアリストテレス解釈を手がかりに」のなかですでに提示していたが、ハイデガー『哲学への寄与』の他者論をレヴィナス協会編『レヴィナス研究』に寄せる機会があり、その準備のなかであらためて『苦海浄土』解釈を吟味し直し、本稿を記した。

14 使用テキストは、遠藤周作『沈黙』（新潮文庫、一九八一年）。
15 使用テキストは、九鬼周造『いき』の構造（全注釈藤田正勝、講談社学術文庫、二〇〇三年）。
16 使用テキストは、九鬼周造『文学の形而上学』（坂部恵編『偶然性の問題・文芸論』所収、燈影舎、二〇〇〇年）。この論考を発表した翌年の一九四一年に九鬼は他界している。

いう「苦界」を「苦海浄土」と比較するための手がかりにする¹⁷——興味深いことに、石牟礼は「遊女たち」の「歌い声」が聞き手の心を動かす様を語り¹⁸、あるいは遠藤が共同脚本に参加し篠田正浩が監督した映像作品『沈黙・SILENCE』（一九七一年公開）では、原作と異なり、隠れキリシタンのキチジローが苦界の遊郭で遊女と「現世」の苦悩を語り合う場面が加えられていた¹⁹。本稿では、こうした沼地や苦界の成り立ちと対照しながら、「この世」に穿たれた「もうひとつのこの世」をまなざし（『苦海』、二四六頁）²⁰、水俣病をめぐる社会的思考の批判的検討から、水俣の生命形而上学を再考する東西比較思想的アプローチを経て、こうした形而上学的思索の脱底へと向かう。

このように諸世界における出来事のいくつかを考察する本稿の進行は以下である。

まず§2「社会的思考とは別の仕方」だが、ここではたとえば或る水俣病患者がチッソの社長に「もとの体に戻してくれば

17 拙稿「九鬼周造と『いき』のエイカ・善美なる生を求めて」（横地ほか編著『生きることに責任はあるのか…現象学的倫理学への試み』所収、弘前大学出版会、二〇一二年）を参照。

18 高山花子「声が歌になるとき…『苦海浄土』の音響世界」（宇野瑞木、高山編『石牟礼道子を読む…世界をひらく／漂流く』、東京大学アジア藝文書院、二〇一〇年）の二一頁を参照。

19 篠田正浩監督の一九七一年公開作品『沈黙・SILENCE』（KADOKAWA／角川書店、二〇一七年）の二〇八分および一三七分を参照。

20 水俣病の「さらなる闇のこちらにあってわたくしのゆきたいところはどこか」と問うて石牟礼は「この世ではなく、あの世でもなく、まして前世でもなく、もうひとつの、この世である」と述べ、「この世ではないもうひとつのこの世とはどこであるうか」、そう問いを重ねる（『苦海』、二四六頁）。

金は一銭も要らん」と述べたように²¹、水俣病患者とその家族が求めた救済は、社会的補償ではとどきえないもので、むしろ遠藤『沈黙』で描きだされたキリスト教的救済に近いことを確かめる。この確認をもとに§3「正しさの彼方へ」では、水俣病という社会的不正を正すことはそもそも果たされえない事柄で、それゆえに生命形而上学への存在論的通路となったことを明らかにする。次に§4「神々の村、水俣への還り道」では、チッソの不正を正し、水俣病被害への賠償と生活の保障を求める社会的行為がさまざま苦難に直面するなか、水俣病患者たちは社会性を剥ぎ取られ、おのれの「地霊性」をあらわにしていく経緯を考察し、§5「名前あつて名のなきものたちの無」では、仏門に連なつて白装束を身にまとい、大都市行脚をくりかえさざるをえない状況下、仏教形而上学的思索におのずと行き着いた水俣被害者たちとその家族、石牟礼らがある実存を通じてあらわにした存在論的無名態の成り立ちを解き明かす。最後に、これをふまえて§6「水俣のエートスと時間性」では、作家石牟礼およびその作品『苦海浄土』という「現存在（Dasein）」が世界の開かれる場所²² Daを互いに絡み合わせる動性において気がつかれた水俣の時間性の成り立ちに哲学的視線を向け、現存在の芸術性と時間性とのあいだで織りなされる存在論的連関を明らかにする。

これらの考察を経た結果、水俣病患者たちとその家族、石牟礼

21 土本典昭監督の一九七三年ドキュメンタリー作品『水俣一揆…生を問う人びと』（DVD、シグロ、二〇〇六年）の五六分を参照。水俣病の被害者グループが補償金をめぐって分裂していった経緯も、この作品で確認可能である。拙稿は、この分裂状況を反映した考察ではなく、石牟礼作品『苦海浄土』と土本作品『水俣一揆』の考察に限定する。

らが経験した、いわば、水俣の往還道 (A Minamata Odyssey) は、当人たちにどのような存在変容をもたらし、どのように思索の脱底へと導いたのか²²、この点が見えやすくなれば、幸いである。

§2 社会的思考とは別の仕方

『*eloi, eloi, lama sabachthani* (わが神、神よ、なぜにわれを見捨てたもう)』 (cf. 『沈黙』、二一六頁)²³。

「神学」の「師」「フェレイラ」の消息を訪ねて (『沈黙』、十二頁) 日本に潜入した若き「ポルトガル宣教師」 (『沈黙』、十頁の「ロドリゴ」がこう洩らしたのは、遠藤周作の小説『沈黙』、そしてマーティン・スコセッシ監督によるその映像化作品『沈黙』の一場面、師弟再会のときであった (『沈黙』、二一六頁)²⁴。

22 一九六八年のスタンリー・キューブリック監督作品 2001: A Space Odyssey とホメロス『オディッセイア』にまつわる「名」の問題にかんしては、信太光郎「二〇〇一年宇宙の旅」にみる「人間の条件」(横地ほか編著『映画で考える生命環境倫理学』所収、勁草書房、二〇一九年)を参照。

23 『ヘブライ語聖書』「詩篇」第22篇の冒頭、詩人はダビデの言葉として『*eloi, eloi, lama sabachthani*』と記す。あるいは新約聖書では——まずはギリシア語で編纂されたが (cf. 加藤隆『新約聖書はなぜギリシア語で書かれたか』、大修館書店、一九九九年、第三章「新約聖書はなぜギリシア語で書かれたか」)、イエス直接の言葉として「アラム語」の表現がいくつか登場する。

その一つが「マタイによる福音書」第二十七章四六節および「マルコによる福音書」第十五章三四節の『*eli, eli, lama sabachthani*』である。磔刑に処せられたイエス・キリストがそう洩らしたのも、父なる神が闇であったからではあるまい。子なるイエスが地上におけるその死にさいして浴していたのがむしろ超越神の光、存在の光だったからではあるまいか。

24 二〇一六年公開のマーティン・スコセッシ監督作品『沈黙』サイレンス』(ソニー・ピクチャーズ・エンタテインメント、二〇一七年)では、一時間五五分の箇所を参照。

とはいえ、そのときロドリゴが浴していたのは、逆説的にも、神の光そのものではなかったか。

ロドリゴは、ツァラトゥストラのごとく、「しかし、神は死んだ」と断じていない²⁵。

仮に「義人ヨブ」がそうしたように神への疑念を吐いたのだとしても²⁶、それは、神の存在を疑わないからこそ放ちえた言葉である。絶望したロドリゴも、「神はいなかった」と言わない。

神の圧倒的な光は、イエス・キリストの姿を思い描いてきたロドリゴの魂を襲い、その目を潰したのかもしれない。ただし、そうした出来事が起こりうるのは、「人間とは全く隔絶した神」はそれでも確かに存在するがゆえであった (『沈黙』、二一六頁)。「なぜにわれを見捨てたもう」と口にさせるまでにキリスト者と「隔絶した神 (the absolute God)」は「絶対的な神 (the absolute God)」であり、つまりは超越神のことであった。

ふりかえってみれば、アリストテレス『詩学』では観客に「魂」の「浄化」をもたらす仕組みとして、「幸」から「不幸」へ、「不幸」から「幸」への「急転 (peripeteia)」が論じられていたが²⁷、映画化された『沈黙』にもそれは当てはまる。すなわち、キリスト者に信仰の無意味が突きつけられるなか、それが極まる瞬間に神は

25 ニーチェ『ツァラトゥストラ』(手塚富雄訳、改版、二〇一八年)の二十頁を参照。

26 ヨブはマイスター・エックハルトのように無の思索には至らなかった点にかんしては、「エックハルトと超越論的ハイデガー」…無・共同存在・気遣い再考」(日本比較文化学会中部支部会編『比較文化研究』所収、第一四三号、二〇二二年)を参照。

27 Aristotle, *De Arte Poetica Liber*, Oxford Classical Texts, 1965, Chap. VII.

その光でキリスト者を圧倒し、絶望の眼を潰して隠れ、同時に、この御業によってその存在のみをキリスト者に示すが、こうした光景は、それを目撃した観客の魂に強烈な急転をもたらす。

ただし、この急転は重層的である。

砂漠の一神教で超越神が放つ光は²⁸、厚い信仰の幸いから、神が隠れ見えなくなる不幸へと転落するなか、しかし、魂の眼までもが潰された不幸から、隠れたる神がそうした仕方であつたその存在のみをロドリゴに示す幸いへと急転回するからである。遠藤小説『沈黙』、スコセッシ監督の映像作品『沈黙』があらわにしたのは、そもそもが日常化しえないはずの非日常が日常化した最果てで垣間見られる「光の形而上学」²⁹であつた。

ただし、「スローアート」を代表する米国人芸術家マコト・フジムラがその著作『美と沈黙…苦から生まれた隠れたる信』(Silence and Beauty: hidden faith born of suffering, 2016)³⁰で注目したように、遠藤は「神の沈黙」(『沈黙』、二二五頁)のことをむしろ「沈黙の声」だと考えていた。

無限なる超越神は有限の人間であるキリスト者に声なき声で語り、あるいは語ることなく語るわけだ³¹。神と人間を対比し、こ

28 Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, herausgegeben von Ursula Ludz, Piper, 1993, SS. 180-187.

29 ハンス・ブルーメンベルク『光の形而上学：真理のメタファーとしての光』(生松敬三、熊田陽一郎訳、エビステマー叢書、一九七七年)を参照。

30 Makoto Fujimura, *Silence and Beauty: hidden faith born of suffering*, Ivp Books, 2016. 邦訳は「マコト・フジムラ『美と沈黙』：遠藤周作・トラウマ・踏絵文化』(晶文社、二〇一七年)。フジムラは「日本画」をスローアートと呼ぶ点は以下を参照。Silence and Beauty, p. 20 (『美と沈黙』 八頁)。

31 Cf. Fujimura, *Silence and Beauty*, Chap. 7, p. 143 (フジムラ『美と沈黙』第七章「ロドリゴ司祭の贖い」一七八頁)。

の事情を確認しよう。

われわれ人間は声にだして多様な存在者の名を一つ一つ呼ばねばならず、できてせいぜい「ポリフォニー」³²を発し聞くことくらいだが、しかしながら、「無からの創造」という御業をなす神は存在者全体の一つ一つを指す名のすべてを同時に呼び、それは、われわれ有限の人間には沈黙の呼び声となる。すなわち、こうした、いわば「メタフォニー」は有限の人間から溢れでて聞き取りえないがゆえに沈黙と化すということである。具体的なことに何も触れない仕方では触れうるとしても、沈黙へのこの触知は神の声が存在することそのことを証すに限られる。このとき、ロドリゴというキリスト教的現存在は存在論的にして存在者の循環が無限に渦巻きさなかで初めて、あるいは『苦海浄土』と対照するために言い換えれば、空が空する渦中であつて初めて、無限なる神からただその存在のみを示された。

このことは『沈黙』にあつて実は光と闇、明と暗の比較から描きだされる。

のちに『沈黙』として公刊される小説を手には遠藤が編集者に最初に提示した書名は『ひなたの匂い』であつたことを確認してフジムラは³³、「太陽は滅多に現われず、この小説は闇と雨、霧に

32 ミハイル・バフチン『ドストエフスキの詩学』(望月哲男、鈴木淳一訳、ちくま学芸文庫、一九九五年)を参照。ただし、石牟礼が注目する「海」は、多様な生命体のポリフォニーを生み育む非一的・一性という母胎かもしれない。

33 Cf. Fujimura, *Silence and Beauty*, Chap. 7, p. 143f. (フジムラ『美と沈黙』第七章「ロドリゴ司祭の贖い」一七八頁)。

支配されている」と指摘する³⁴。わけても夜の深い闇のなかで神の沈黙をロドリゴが嘆くのは、以下の場面である(『沈黙』、二〇九頁、二一五〜二一七頁)。

「……あの百日紅さるすべりに蟬が鳴き、陽の照りつけた地面にひとすじの赤黒い血が流れた中庭の光景が心にはつきりと甦った」(『沈黙』、二〇八頁、cf. 二一三頁)。

砂漠ならずとも、眼をひそめさせるほどに眩しい真昼に、ロドリゴは隠れキリシタンが簡単に処刑される様を見ていた。闇夜のなか、この光景を思い返したロドリゴは「神の沈黙への恐怖」に襲われ、とはいえ、地上で磔刑に処せされたイエス・キリストを思い、「詩篇」の言葉「エロイ・エロイ・ラマ・サバクタニ」と眩く(『沈黙』、二二六頁)。遠藤が言い添えるに、それは、「祈りの言葉」ではなく、おののきの言葉であった(『沈黙』、二二六頁)。

ここに至るまでロドリゴが日本に残した足取りを見るに、長崎から遠く「十六レグワ」、つまり、およそ八十キロメートルの寒村トモギ村に流れ着き(『沈黙』、五六頁)、五島列島を経て(『沈黙』、二頁)、「宗門奉行」「井上筑後守」が采配して司祭やキリシタンを「穴吊りの拷問」にかける長崎³⁵へと連行される(『沈黙』、二三四頁、

34 Cf. Fujimura, *Silence and Beauty*, Chap. 7, p. 144 (フジムラ『美と沈黙』、第七章「ロドリゴ司祭の贖ち」、一七八頁以下)。

35 米国爆撃機B52エノラ・ゲイから落とされたウラン原爆「リトル・ボーイ」で破壊された広島商工会館の遺構は、「原爆ドーム」というモニュメントとして残るが、プルトニウム原爆で破壊された浦上天主堂は「原爆ドーム」として残されることなく撤去された。浦上天主堂は日本布教をしたフランス系カソリック宣教師たちが明治末期から大正にかけて建設したものであった。このあたりの事情は、高瀬毅『ナガサキ 消えたもう一つの「原爆ドーム」』(文春文庫、二〇〇九年)を参照。

十四頁)。また、生かさず殺さず「雲仙地獄の熱湯」で拷問を行なう地として描かれた雲仙普賢岳は(『沈黙』、六〇九頁)、その南半分を島原が囲む。天草は有明海を挟んで島原の南に位置した。こうして棄教を迫る拷問という社会的行為がくりかえされるなか、司祭とキリシタンの物語りは、天草四郎時貞ら「切支丹たち」「三五〇〇人」が「一揆」を起こした島原、天草にまで広がる(『沈黙』、十三頁)。

島原に隣接する天草は八代海の北側に位置し、その南対岸が水俣であった。石牟礼いわく、お互いを見合える天草と水俣は「通婚圏」をなす(『苦海』、二二六頁)。

井上筑後守から長崎で「穴吊りの拷問」を受け、すでに棄教していたフェレイラは同じ長崎でロドリゴを諭し、日本のことをキリスト教が根づかない「沼地」と呼ぶ(『沈黙』、二三一頁)。

そのおよそ三三〇年後、天草の南対岸に位置する水俣が石牟礼には「苦海」と呼ばれ(『苦海』、五三五頁)、その水俣では「花の長崎ち、むかしは言いよったですばって、今は、みやこは東京ですもんね」と言われることとなる(『苦海』、三四五頁)。

一方で遠藤は、キリスト教不毛の地を囲む荒磯が処刑の道具となつた「水磔」の場面、十字架にかけられたキリシタンが息も絶え絶えに「パライソ」の唄を口にする姿を描き(『沈黙』、八九頁、cf. 二九頁)、他方、水俣被害民たちの同行者石牟礼が語りだしたのは、有機水銀で汚染された水俣湾の魚を日々の糧にして病を得た人びとの「苦海浄土」である。

とはいえ、パライソと浄土への道行きは違った。

司祭とキリシタンは宗門奉行に捕まり、拷問が尽くされる苦難

のなかで神の救いを待ち望むが、長崎へと行き着いたら最後、帰路はなかった。これに対して『苦海浄土』の水俣病患者たちは、水俣という苦海、熊本や東京という世間、そのあいだを行きつ戻りつ、自分たちを救済してくれる存在を探す。渡辺はこう記している。

総じて裁判所や集会へ出かける被害民の心持ちは、権力や体制と闘う「市民」の心理とははなはだ異なるところがあった。「中略」彼らは池の魚が水面から顔を出して、外部の世界を不思議がるような、そして自分が華やぐようなそんな気持ちで裁判所に通ったのだった。「往還道ちゆうのは、どこまでもどこまでもつないでゆけば、世界の涯までゆかるとでしようもん」〔苦海、三四五頁〕と彼らの一人は呟く。「中略」そして世界に、いや世界とまでいわずとも東京に、東京とまでいわずとも熊本の裁判所に行けば、必ず国というものに出会えて、自分たちが蒙った不正をただしてもらえろというのが彼らの思いだった。³⁶

水俣の往還道 (A Minamata Odyssey)、その往路を水俣から歩んださいに被害民たちが抱いていた「思い」である。

とはいえ、そうして行き着いた先の東京で、水俣の被害民たちは「厚生省」の「橋本〔龍太郎〕政務次官」——後の第八二・八三代総理大臣——から「むいしうち」を受ける〔苦海』、三〇七頁〕。踵を廻らせ、水俣に還った彼女らが洩らしたのは次の言葉で

36 渡辺『苦海浄土・第二部』の真価（『もうひとつのこの世』所収）の一六六頁を参照。

あった。

「東京にゆけば、国の在るちと思うとつたが、東京にや、国はなかったなあ」〔苦海』、三〇七頁〕。

だから、石牟礼もまたこう諦める。

「官僚主義やアカデミズムとやらの無知の総体」の「ましてやその分身たちである行政当局や大病院の職員や学者たちが、ひとりの漁師の病像を洞察することによって、彼がどのように深い生命の母胎につながれているか、それがまたわたしたちの全体世界に重大な意味を持つていえることか、予感する能力を欠落しているのは、せんないことかもしれぬ」〔苦海』、五二七頁〕。

水俣病にまつわる直接間接の被害民たちに抱かれた「生命」を育む「母胎」は、底なしの深淵となつて自分たちが住まう「全体世界」を宿しているが〔苦海』、五二六頁）——（水俣の生命環境倫理的形而上学）——、このことを自分たちと同様に感じ取り、「自分たちが蒙った不正をただして」くれる存在、それが被害民たちに思い描かれた「国」のはずであった。

ただし、その彼ら彼女らが会おうるのは国家行政を担う役人たちである。「国」と会おうと考えることは、ギルバート・ライルが言うところの「カテゴリーミステイク」だが³⁷、もちろん、問題

37 Cf. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press, 2000 (1949). 本節では、石牟礼『苦海浄土』と遠藤『沈黙』を比較して国と神の存在論的水準を区別して考察しているが、これに対して国と神の概念機能的共通構造は、それはそれとして指摘可能であろう。この点にかんしては、加藤隆『一神教の誕生…ユダヤ教からキリスト教へ』（講談社学術新書、二〇〇二年）やエルンスト・H・カントローヴィチ『王の二つの身体…中世政治神学研究』（上下巻、ちくま学芸文庫、二〇〇三年）を参照。

の核心はそこにあるのではない。

「自分たちが蒙った不正をただしてもらえぬ」出来事とは何か。

不正をただす。その出来事に孕まれた何か本質的な事柄が「正」に思える、そういうことなのか。

そもそも、「正」とは何か。

問題の核心はここにある。次節で検討する。

§ 3 正しさの彼方へ

西洋哲学にあつて「正」は、古来、その配分すべきこと³⁸を意味したが、水俣病患者とその家族が口にする「正」とは、被るべからずを被らず、受けるべきを受けて不正を正す出来事のうちに垣間見られるその意味のことであつた。

わけても問題は、水俣病患者とその家族が腑に落ちる仕方、これらの問いに答えてくれる存在が希求されたこと、ここにある。チッソの経営陣が水俣病患者とその家族に謝罪し、一生を償う補償金をわたすことは確かにそうした出来事の一部になりえたかもしれないが、それだけではとどかない答えを彼ら彼女らは肌身の存在感覚で手にしたかつた。遠藤『沈黙』でロドリゴらが希求したことの超越性に近い答えである。

たとえば、チッソの経営陣が水俣の地で突如磔にされ「天罰」

38 「正」を説明するのにその語をもちいず、いかなる規範性が「正」の意味となるかを述べた。Cf. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, chap. 5, Oxford Classical Texts, 1988.

が下つたことが視認でき、水俣病患者の病がすっかり消える、これくらいの出來事においてやつと感じ取られる「天」と³⁹、これに相即した「正」を実感したかつた、そう言いうる。というのも、そこまでの出来事であれば、過酷な試練のなかで義人ヨブが一族と富を失い、さまざまな病を得、しかし、ヤハウェから赦されてふたたびこの世に繁栄したことと程度を同じくし⁴⁰、水俣病患者たちとその家族はなぜ自分がこうした生に与かつたか(『沈黙』、四四三頁)、このことに納得しうるかもしれないからである。

遠藤『沈黙』にあつて宗門奉行は司祭ロドリゴとの会話でキリスト教の「正邪」を難じているのではなく、日本には日本のありようがある旨を述べて「切支丹」「禁制」の理由を説明するが(『沈黙』、一七〇頁)、それに応えてロドリゴは「正というものは我々の考えでは、普遍なのです」、「正はいかなる国、いかなる時代にも通ずるものだから正と申します」と言う(『沈黙』、一七〇頁)。

「……もし正が普遍でないという気持があれば、どうしてこの苦しみに多くの宣教師たちが耐えられたでしょう」(『沈黙』、一七〇頁)。

『マタイによる福音書』(二八節十八〜十九)にあるイエスの

39 バラモン教からインド仏教にとりいれた *deva* (神) 天) の概念は、古代ギリシア語の *Zeus* (神) の概念とラテン語の *deus* (神) の概念と同じ語源である(中村元、福永光司、田村芳朗、今野達編『岩波 仏教辞典』、一九八九年、項目「天」、五八八頁)。併せて、平石直昭『一語の辞典 天』(三省堂、一九九六年)を参照。

40 この点にかんしては、拙稿「無へと向かう日常の共同の気遣いについて」エックハルトと超越論的ハイデガーのあいだで(『横地ほか編著『戦うことに意味はあるのか』増補改訂版』…平和の価値をめぐる哲学的試み』、弘前大学出版会、二〇一三年)の「序」を参照。

命令、『国民すべてを弟子にすべく赴き、父、子、聖霊の名において彼らに洗礼を施せ』⁴¹、これにただ従い、ポルトガルから見てもまさに世界の最果て、極東の島国日本に赴いた宣教師たちの「苦しみ」のことをロドリゴは言っている。

しかしながら、当然、ヨブが受けたがごとき宗教的出来事は到来することもなかった（『苦海』、二二七頁）。それどころか、水俣病患者とその家族には超越神から「正しい教え」がもたらされることはなく（『沈黙』、一七〇頁）、あるいは民の代わりに苦しみを担って磔刑に処せられるイエスを信じて慰められることもない。水俣病患者とその家族はその身で苦難を引き受けざるをえない。だから、石牟礼は「カネミライスオイル患者、紙野文明青年」がつぶやいた言葉、「神さま、罪のない人を、なぜこんなにしたのですか」、「どうして救ってあげないのですか」を引く（『苦海』、二一九頁）。

有機水銀に汚染された苦海で、当然、魚は健やかに生きられるべくもなく、「苦海」となった水俣という「池」から顔を出し、「外部の世界」に赴かざるをえなかった⁴²。外部のその世界とは、大都市の名で飾られた「世間」のことであり、この世間に跋扈していたのは欲望と保身にまみれた権力者たちであった。

とはいえ、「裁判所や集会へ出かける被害民」、すなわち、水俣病患者とその家族たちは、遠く水俣から足を運んだ都会で気づか

される。つまり、「正義を顕わしてくれる国というものはどこにもない」⁴³。

社会的思考は、水俣の被害民たちが抱えた問いにそもそも応えてくれる類いではなかった⁴⁴。

胎児性水俣病の子供や孫を世話しながら、一九七〇年、自身も水俣病に苦しむ家族たちが「チツソ大阪本社の株主総会への巡礼上阪」を実行した場面（『苦海』、三六一頁）。仏の教えを和歌にして旋律にのせる「ご詠歌」をこの家族たちや石牟礼に教えた「義光師匠」は（『苦海』、三六一頁）、自身もまた巡礼者の一人として、「言葉の出でくる母層がまるでちがう」チツソの経営陣を前にこう絞りだす（『苦海』、四四二頁）。

「ああ情けなか！ なして生きとるか」（『苦海』、四四三頁）。

石牟礼はこの言葉を継いで彼の姿を描く。

43 渡辺『苦海浄土・第二部』の真価（『もうひとつのこの世』所収）の一六七頁を参照。高慢なチツソに対して石牟礼は、呪詛をもってしても、水俣の被害者たちへの償いを行わせようと考えてもいた（『苦海』、二四七頁）——水俣の老婆たちがそうした類いを口にするのは、その日常でありふれた光景だったとも言われる。石牟礼が思う水俣アニミズムの神々は、だから、彼女なりの歴史観から、次のように語られもする。

のちのち人びとが気付いて信じられる神というのは人神一如でなければならず、それはひとや生きものの氣息の中につねにひそんでいて、ただちに対者に乗りうつって来ねばならなかった。ほとんどのアニミズム神たちは呪術神でもあり。呪術神と災厄はつねに結びついていたのだ。『苦海』、二七九頁

44 「社会」という訳語の成り立ちは、柳父章『翻訳語成立事情』（岩波新書、一九八二年）を参照。『societas』の語源的意思是、初版一九五八年、第二版一九七三年のハンナ・アレント『人間の条件』（The Human Condition, 2nd Edition, University of Chicago Press, 1998）の第八節「社会的な」の出現」を参照。

41 Cf. Fujimura, *Silence and Beauty*, Chap. 7, p. 146 (フジムラ『美と沈黙』、第七章「ロドリゴ司祭の贖い」、一八二頁以下)。

42 渡辺『苦海浄土・第二部』の真価（『もうひとつのこの世』所収）の一六六頁を参照。

——わが身は、なして生きとるか、お前さまとはなしてここで逢うか。やせたその頬に滂沱と泪があふれ出した。末法の逆世の縁……。生き恥死に恥にまみれ、わが家だけでなく、人間苦の極相の中で死んだ者たちを看とりながら、師匠は巡礼団をまとめてきたのである。(『苦海』、四四三頁以下)

「遇うて空しく過ぐる勿れ」、義光師匠の人生は、両義的な仕方ながら、言葉そのままであった。

「遇無空過者」は、遊里という苦界における〈共同存在と時間〉の存在論的連関を思索した九鬼周造が『浄土論』から引き、独自の意味でその主著『偶然性の問題』(一九三五年)を結んだ一句である⁴⁵。

だが、この現世には義光や九鬼の思索とすれ違う人びとがいる。……「実」なき「虚」にまみれたチツソ経営陣に師匠の声はとどかない。

あるいは彼の様子は石牟礼から次のように説明される。

師匠はいまや現実の社長にではなく、何か超絶的な存在に對してものを言いたいのかも知れなかった。あるいはそれを言いたくないのかもしれない。(『苦海』、四四四頁)

45 九鬼周造『偶然性の問題』(岩波文庫、二〇二二年)の二八二頁を参照。併せて拙稿「いき」と時間」を参照。

義光はそうして「何か超絶的な存在」の果てしない遠さを肌身に感じ、とはいえ、ありふれた暮らしのなかでは決して感じないその遠さに一人の具体的人間としてもつとも近い場所にいた⁴⁶。

土本典昭監督のドキュメンタリー映画作品『水俣…患者さんとその世界』でわれわれは目にしうるが、チツソ株主総会で水俣病の被害民たちは小鐘を鳴らしてご詠歌をうたう——「音声」そのものからして「功德」であった⁴⁷。この詠歌を被害民たちに授けながら、「巡礼団をまとめてきた」義光師匠は「般若心経」から一字をとり、娘を「実子」⁴⁸と名づけていた(沈黙、四四四頁)⁴⁹。その理由はこう説明されている。

46 「絶対 (absolute)」と「相対 (relative)」、「絶対」と「相待」、これらの対概念の異同が「有」の「縁起」や「絶対無」に對していかなる関係にあるかは、別稿でとりあげる。縁起や絶対無にかんしては、久松真一『東洋的無』(講談社学術文庫、一九九二年)の十八頁以下を参照。併せて中村元『中論』における「縁起」の意義(密教研究会編『密教文化』、七一・七二号、一九六五年)を参照。

47 たとえば、伊藤真「大仏さまと読経と鐘声…その「音」の力」(親鸞仏教センター『アンジャリ』、http://www.shinran-be.higashinongani.or.jp/anjali_web20061507_hio/)を参照。

48 石牟礼道子さんインタビュー「花ぶぶき生死のはては知らざりき…里海の世界」(聞き手鎌田東二、http://kokoro.kyoto-u.ac.jp/jp/korononirai/kokoro-vol14_p2_p13.pdf)を参照。

49 「……能く一切の苦を除きて、真実にして虚ならず、かかるがゆへに般若波羅蜜多の咒を説く……」(このことをふまえて「真実にして虚ならずという、その実をとって実の子とつけましたんじや」、そう義光師匠は説明する(『苦海』、四二五頁)。「般若心経」のこの「咒」はサンスクリット語の「mantra」を指し、広くは「言葉」、狭くは「祈願の句」や「呪句」の謂いだが(中村元、福永光司、田村芳朗、今野達編『岩波 仏教辞典』、一九八九年、項目「真言」、四六〇頁)、「呪」の異体字である。

ふつうの世であれば、虚というのは空しか、なにもなか、ちゅうことじゃろうが、それをば仏は、実りじゃといわれたと、儂やおもうとる。心をむなしゅうしてへり下っておるのが実りじゃと、それが仏の救いじゃと儂やおもうとる。その文言を懐いて名をつけた娘が、水俣病を貰うて生まれましてよな。〔苦海〕、四一五頁)

「末法の、逆世の世」にあつて「真実にして虚ならずとは、実子の姿じゃ、虚の一かけらもない真実じゃ」、そう義光は述べ〔苦海〕、四一五頁)、次の言葉をつづける。

水俣病患者の姿はみんなそうじゃ。逆世の真実を身に負うとる。〔苦海〕、四一五頁)

なぜ自分たちが「逆世の真実を身に負うとる」のか、この問いに社会的思考が応答する可能性がすっかり消えた、まさにこのとき、『苦海浄土』第二部「神々の村」(二〇〇四年)はどこへ向かったのか。被害民が生まれ育ち、住まう水俣、往還道の終着地である。

§4 神々の村、水俣への還り道

水俣病患者たちとその家族は、熊本、大阪、東京へと赴いた往路の道行きを反転し、水俣の住まいへと還る。このときあらわになつたのは、水俣病患者たちみずから「地の霊 (genius loci)」

となつた「神々の村」こそ、水俣だつたということである(『苦海』、二七九頁、四五七頁)。

果たして水俣病患者たちは、わけても胎児性水俣病患者たちはそもそもがそうした存在だつたのか。

あるいは訪れた東京から溢出する「黄金色の轟音の渦巻き」に飲み込まれ、「神経」といふ神経」が削ぎ取られて〔苦海〕、四五九頁)、水俣で養われた地霊性がおのずと発露したということなのか……。

水俣病患者たちに同伴した石牟礼や師匠ら家族たちもまた、その身心を消尽した往還道の道行きで願ひ叶わず、心ならずも心を虚しくし、そうして空が空じ始める。この状況下、水俣病患者たちの「実」が地霊性として発露していること、これに気がつきうようになるのかもしれない。

虚という実を宿す水俣病患者たち、実なき虚に満ちたチツソ経営陣、そのあいだに現われる「虚実の両義性」は、とはいえ、終着地水俣で初めて水俣病患者たちやその家族、石牟礼らに気がつかれた事柄である。

熊本や大阪、東京の裁判や集会で水俣病をめぐる社会的思考の不可能性が水俣の被害民たちに突きつけられたとき、むしろ逆に見えやすくなつたのは、神々の村たる水俣は、社会思想的読解がそれなりに可能な『苦海浄土』第一部よりも「いっそう深い世界」、すなわち、「裁判とも告発とも関係のない基層の民俗世界」であること、このことであつた⁵⁰——本稿で最初に引用した渡辺

50 渡辺「『苦海浄土』第二部」の真価」(『もうひとつのこの世』所収)の一六七頁を参照。

「『苦海浄土・第二部』の真価」の言葉である。

「倫理学」とは、漢語にそくして言えば、「仲間」を指す「倫」⁵¹の「ことわり」（＝理）を吟味する学のことであった。倫理学の語源とされる「エートスの学」にそくして言えば⁵²、複数の人びと（＝倫）が何世代にもわたって同じ土地に住まうなかで結晶化した善／悪の成り立ち、すなわち、その土地で生きていくために必要なこと／犯さざるべきことの成り立ちを考察する学が「規範倫理学」であり、あるいは、代々住民たちがその土地に住まうなかで醸成した気質や土地柄の成り立ちを考察する学が「徳倫理学」であった。

わけでも、こうしたエートスへの哲学的問いにそくして生命が育まれる環境の成り立ちを吟味する学が生命環境倫理学であったが、原初的な意味は「住まうこと」だと言われるエートスが問われるかぎり⁵³、他でもありえたのに、なぜかこの土地にこうして生まれ、私がこうして存在していることの根源的偶然性をめぐる形而上学的思索が生命環境倫理学の奥底に隠れている。エートスの底が抜ける「非」場所（*atopos*）への突破口である。

あるいはこの地に住まうことこの歴史を問うても、「この歴史」

51 白川静『新訂字統』（平凡社、二〇〇七年）の「倫」の項目（九二四頁以下）、白川『新訂字統』の「理」の項目（九〇五頁）、白川『新訂字訓』（平凡社、二〇〇七年）の「」と「り」の項目（二九五頁以下）を参照。

52 M. Heidegger, *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, GA20, V. Klostermann, 1995, S. 1. へりかえしの指摘となるが、*hē ēthikē* の由来が *ēthos* だとどう説明は、アリストテレスも『ニコマコス倫理学』で確認していた語源俗解の一種である（c. 神崎訳『アリストテレス全集15 ニコマコス倫理学』、六五頁、訳注一）。

53 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Klostermann, 2010 (1949), S. 48.

が「この地」になぜ生起し継続しているのか、これには原理的に答ええない以上、われわれ有限的人間が端的に安らいうる形而上学的場所はどこにも存在しえない。とはいえ、このことをめぐる形而上学的思索の限りを尽くした果てで目撃しうるのは、「深淵（*Abgrund*）」、すなわち、どこにも存在しえないが、だから、どの場所もそこへの通路となりえ、しかしながら、決して行き着きえない非場所であった。

この深淵でわれわれは自己滅却し、思索それ自体の「脱底（*Abgrund*）」へと化身しうる。

終わりに終わりなく、底に底はないことをめぐる脱底的思索への道を歩いていくこと、これは、いわばアウグスティヌスの出来事と言えまいか⁵⁴。

日常生活ではほぼほぼ疑うことなく自分の記憶にもとづいてそのつど私の新たな存在可能性の一つ一つを形成するかぎり、そもそも「記憶なしには私は『私』ということばすら発することができないはずなのに、その自分の記憶の力を、私自身完全にとらえることができない」と嘆いたアウグスティヌス⁵⁵。とはいえ、洞窟に喩えられた魂の最内奥へとみずから赴き、私が私である仕組みを明かす記憶の秘密を探り当てる。これがアウグスティヌスの

54 マイスター・エックハルトがアウグスティヌスを読み解きつつ、魂の奥底から「神性」の「無」へ「突破する」仕方を思索した点にかんしては、拙稿「無へと向かう日常的共同の気遣いについて」エックハルトと超越論的ハイデガーのあいだで」（横地ほか編著『戦うことに意味はあるのか』増補改訂版）…平和の価値をめぐる哲学的試み『所収、弘前大学出版会、二〇二三年）を参照。

55 アウグスティヌス『告白Ⅱ』（山田訳）、十巻、十六章、二六八頁を参照。

出来事である⁵⁶。

水俣の被害民たちもまたアウグステイヌスの出来事のごときに
なぜか投げ込まれてしまう。

すなわち、「彼らは池の魚が水面から顔を出して、**外部の世界**
を不思議がるような、そして自分が華やぐようなそんな気持ちで
裁判所に通った」が、その虚しさを悟った被害民たちは往還道の
道行きを反転し、水俣の住まいに還る。「池の魚」は「水面」から
消え、ふたたび池のなかにもどったとき、その水底に潜んでいた
のは、地の霊へと化身した水俣病患者たちが住まう神々の村で
あった。

水俣病患者たちはその病で地霊性を得たのか、自身にもともと
そなわる水俣的地霊性が東京や大阪の実なき虚騒と虚飾のなかで
あらわにされたのか、このあたりの消息について石牟礼はこう
語っている。

凡庸で、名もない、ふつうのひとびとの魂が、**そのようなこと**
ろへ到達する。哲学も語らず文学や宗教も語らず、政治も語ら
ず、道徳などというものも語ったことのないひとびとが、何で
もなく、この世でいちばんやさしいものになって死ぬ。自分が
そのようにやさしいものになったことも知らないで死ぬ。ただ
ただ、つきせぬ名ごりをこの世に残して。それこそが、このよ

56 拙稿「人間と時間の小史…多様な虚実のなかで」（弘前大学人文社会科学部編『人文社会科学論叢』、第十二巻、二〇二二年）の第四節「人間の世界と洞窟」を参照。

うな**村の魂**というものだったにちがいない。（『苦海』、六二二頁）⁵⁷

「そのようなところ」とは、「生と死」を「平等」にする「自我への無限のいつくしみ」に満ちた「神々の村」のことであった（『苦海』、六二二頁）。

「村の魂」である「地の霊」を醸成してきた、いわば「水俣史的エートス」がそのいつくしみであると言い換えてもよい。

西欧哲学のラテン語概念で、*anima* は魂を指すが、水俣病患者とその家族がみずから宿した村の魂は、石牟礼、渡辺ら文学者がまなざす水俣古来のアニミズムと水俣病のアニミズムが交差する場所
で保持されていた。

とはいえ、「歴史的アプリオリ」⁵⁸の一つと言える水俣史的エー

57 関連して、医師お歴々による水俣病認定の不条理諸々をめぐって石牟礼が洩らすに、「そこには医学の倫理も、私が准看護学院で教えを受けた『ナイチンゲールの誓詞』のひとかけらも感じられない」（『苦海』、五三二頁）。ただし、拙稿『風の谷のナウシカ』前史の生命環境倫理学…現実と虚構のあいだで（進化史的アプリオリ）を考える」（弘前大学人文社会科学部編『人文社会科学論叢』、第七巻、二〇一九年）の第三節「カメラのパンデミック？」で確認したとおり、現代ではピーチャム&チルドレスの生命倫理四原則にもとづくリベラル優生学と医療ビジネスの一体化が進んでいる。

58 「歴史的アプリオリ」、「生活世界的アプリオリ」、「経験的アプリオリ」といった類似概念群にかんしては、拙稿『風の谷のナウシカ』前史の生命環境倫理学…現実と虚構のあいだで（進化史的アプリオリ）を考える」（弘前大学人文社会科学部編『人文社会科学論叢』、第七巻、二〇一九年）の第一節「人類存続と（進化史的アプリオリ）」を参照。くりかえしになるが、環境適応の種的な積み重ねをふまえて多様な表現型が現実化する可能性の一端を遺伝物質が保持する点に注目すれば、その語源が「巻物を開くこと（*evolutio*）」である「*evolution*」を「展開」と訳するだろう。この点にかんしては、以下を参照。Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, 1981, S. 19; Konrad Lorenz, *The Enmity between Generations and its Probable Ethological Causes*, in: *Psychosomatic Review*, Vol. 57, No. 3, 82.

トスにそくした言葉では直接に語りえない形而上学的深淵に水俣の被害民たちは曝される。

水俣史的エートスは遙か太古から育まれ、水俣史的アプリアリとして、水俣民たちが現にそう生きていることをそのように規定して働く⁵⁹。とはいえ、なぜ⁶⁰ そうなのか、このことまでは教えてくれない。ハイデガーやヴェイトゲンシュタインのごとくか、とにかくそのように実践するわれわれの現実的生が依拠する「岩盤」を、すなわち、「経験的アプリアリ」を告げるのみである⁶⁰。

水俣史的アプリアリが教えてくれるのは、「そうだから、そうなのだ」、このことに尽きる。

偶さかに生まれた水俣でなぜか有機水銀の病に襲われた人びとはその理由を知ろうとし、果ては自身と世界の存在を問い返すまでに至る。それは、まず絶え間なくくりかえされる日々のなか、世間という人間関係の網の目のなかで「自分と水俣病」の存在理由を考えることであった。ただし、この存在理由を社会に問うて公害発生の権力構造を目的の当たりにし、その構造を生み出し維持する人間的欲望がなぜ存在するのか、これを考えて言葉を失う。それでも、水俣の被害民たちはやつのことで次の言葉を絞りだす。「——水俣病のなんの、そげん見苦しか病気に、なんで俺がかかるか」〔苦海〕、四三頁。

⁵⁹ もちろん、水俣病の発生前後で「水俣史的エートス」および「水俣史のアプリアリ」は変化したのか、そもそも水俣史的エートスおよび水俣史のアプリアリとは何か、これらの点は問われなければならない。

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §217, p. 91. このあたりの議論にかんしては、拙著『戦争の哲学：自由・理念・講和』（東北大学出版会、二〇二二年）の§28「カントとは道を違えて」を参照。

そう語る「彼にとって水俣病となどというものはありうべからざることであり、実際それはありうべからざることであり、見苦しいという彼の言葉は、水俣病事件への、この事件を創り出し、隠蔽し、無視し、忘れ去らせようとし、忘れつつある側が負わねばならぬ道義を、そちらの側が棄て去ってかえりみない道義を、そのことよって死につつある無名の人間が、背負って放ったひとことであつた」〔苦海〕、四五頁。

被害者でありながら世間に疎んじられた水俣病患者たちとその家族が投げ込まれた「この世の涯」〔苦海〕、五九三頁、なぜ自分が水俣病を得たのか、究極の答えはないまま、「無名の人間」にその問いはひたすら生きられ、ただ深まる。

……問いの碇は水俣の海に着床すべき水底をもたない。仮に着床しえたとしても、水底が「存在論的アプリアリ」と化するに至る悠久の微動をかすかに感じるのか感じないのか、やはり肌身でわかる着床場所はないように思われ、ただ茫然とするだけである。こうして無名の人間は、一方で問いを果てなく生きて答えなき「深淵 (Abgrund)」に直面して立ちすくむ。とはいえ他方、それは存在あるいは無の「脱底 (Abgrund)」を思索するに至るための通路となりえたのではあるまいか。

石牟礼『苦海浄土』を遠藤『沈黙』に照らして論じてきた本稿である。渡辺が参照した言葉、「一度も名のり出たことのない無冠の魂であつたゆえに、おそらくはこの世に下された存在の錘鉛とでもいべき人びと」を手がかりに〔苦海〕、二二六頁⁶¹、東西思想

⁶¹ 渡辺『苦海浄土・第二部』の真価」(もうひとつのこの世』所収)の一六七頁を参照。

の言葉で「無名の人間に生きられた問い」を解釈する。つまり、無名の人間が身をもって生きた「なぜの問い (Warum Frage)」のことである。

ふりかえれば、西欧近代、ゴットフリート・W・ライプニッツはその論考「理性にもとづく自然と恩寵の原理」(一七二四年)にて「なぜ何かがあつて無ではないのか」と「なぜの問い」を定式化した⁶²、この形而上学的問いを水俣病患者とその家族は自分自身に突きつけて生きざるをえなかった。

「なぜ水俣病があつて無ではないのか」、「——水俣病のなんの、そげん見苦しか病気に、なんで俺がかかるか」(『苦海』、四三頁)。

答えなき問いに曝された自分の身を「存在の錘鉛」にし、「この世」に安らう場所を探りながら(『苦海』、三三六頁)、とはいえむしろ、錘鉛はただ空しくさまよう。この彷徨が尽くされた果て、おのずと脱力してすべてを諦める。このとき、すべてを諦めるがゆえにすべてはあるがまま、日々を淡々と生きる境地が開かれてしまう。空が空じ始めるか、ほとんど無の境地か、それゆえに石牟礼は「おそらくはこの世に下された存在の錘鉛とでもいうべき人びと」を「一度も名のり出たことのない無冠の魂」と言い換えている。

ただし、正確に言えば、何らか名はもってはいた。しかし、世間で地位や榮譽にその名を結びつけ、社会に冠たる人物となることもなし、その名を呼ばれること、告げようとすることもなかった。こうした仕方で土地に根づいた衆生が水俣の被害民であり、無名の人間たち、村の魂であった。

次節では、名と無にまつわる存在論的事情をたずねる。

§5 名前あつて名のなきものたちの無

石牟礼は水俣病行脚のいくつかに参加した自身のことをふりかえり、こう述べていた。

「名前あつて名のなきものたちの行程の一瞬を垣間見ようとして、わたくしもその列の中に入った」(『苦海』、四五八頁)。

名をめぐる複雑な状況は前節でも少しく確かめたが、史的水平性の観点から言えば、水俣の被害民たちが衆生の存在者的匿名態から空が空ずる存在論的匿名態へとみずから深まりゆくなか、被害民たちはその状況を突破口にして存在の脱底的思索におのずと与かりえたのかもしれない。あるいは、仏教形而上学的な垂直性にそくして言えば、その存在よりも脱底的に思索すべき無をめぐって自己化身的に深まっていたのか。

とはいえ、この突破口へは、かつて宣教の熱意に燃えたロドリゴが日本人にもたらそうとした「正しい教え」のごとき何かによつて導かれたのではなかった。宣教不毛を沼地の日本で目の当たりにし、棄教に至らされたロドリゴが、それでも／それゆえ、隠れキリシタンのキチジローと信仰をわかちもとうとしたこと⁶³、この心持ちに穿たれた突破口にむしろ似ている。フジムラが言うに、「踏絵に足をかけたあと」、「挫折して、聖職者資格と教会内での尊敬を失うが、なお個人的信仰を保ち、報酬も賞賛も得られ

62 米山優訳「理性に基づく自然と恩寵の原理」(下村寅太郎ら監修『ライプニッツ著作集9 後期哲学』、工作舎、一九九八年)の二五一頁を参照。

63 Cf. Fujimura, *Silence and Beauty*, Chap. 7, pp. 149-151 (フジムラ『美と沈黙』第七章「ロドリゴ司祭の贖い」、一八六-一八九頁)。

なくとも伝道を続ける人物」がロドリゴであった⁶⁴。

彼は、そうして「無冠の魂」となったときに初めて、次のように黙考する。

もう自分のすべての弱さを私はかくしはせぬ。あのキチジローと私とにどれだけの違いがあると言うのでしょうか。(『沈黙』、二七三頁)

弱きキリスト者の「神義論」にして「信義論」である——「信仰の義しさ」という意味で。

弱さをめぐるキリスト教的思索は、遠藤『沈黙』のライト・モティーフだが⁶⁵、こうした形で神にその義を問い、自身に義しき信を問い返すロドリゴが踏絵に足をかけたとき、数えきれないほどに幾たびも心に思い描いてきたイエスの「顔」がいかなる様子なのかを知る。

……「痩せこけ疲れ果てていた」(『沈黙』、二七三頁)。

遠藤の小説作品とスコセッシの映像作品とで異なった場面が描きだされたのは、この後である。

「岡田三三右衛門」という名を得て江戸で暮らすロドリゴが、隠れキリシタンのキチジローと再会した場面(『沈黙』、二八七頁)。一方でスコセッシ監督作品では、諦念の静謐さが響くなか、二人は

64 Cf. Fujimura, *Silence and Beauty*, Chap. 7, p. 151 (フジムラ『美と沈黙』、第七章「ロドリゴ司祭の贖罪」、一八八頁)。

65 Cf. Fujimura, *Silence and Beauty*, Chap. 7, p. 150 (フジムラ『美と沈黙』、第七章「ロドリゴ司祭の贖罪」、一八七頁)。

信仰をわかちもつことができた⁶⁶。他方、遠藤の小説では、黙考をおえたロドリゴはキチジローにこう述べる。

「この国にはもう、お前の告悔をきくパードレがいらないなら、この私が唱えよう。すべての告悔の終わりに言う祈りを。……安心して行きなさい」(『沈黙』、二九五頁)

ロドリゴは、二人なりに信仰をわかちもっていることに気がつく。それゆえ、「聖職者しか与えることのできぬ秘蹟」をキチジローに与えるが(『沈黙』、二九五頁)、とはいえ、専門知識のないキチジローはそのことを理解できず、ロドリゴもそれ以上は何も言わない。二人に共有された信仰にかんするロドリゴの直観は彼一人に閉ざされたままである——キチジローは、遠藤が自身を投影した人物であった⁶⁷。

ヤハウエは、疑念をついに洩らした義人ヨブに対して、「無からの創造」のそのとき、彼は臨在しなかったことを指摘して戒めるが⁶⁸、とはいえ、遠藤『キチジロー』は義人どころか、むしろ裏切りのユダに近しく、それでもなお、キリスト者である自分の存在意味を問い直していた——フジムラの解釈では、殉教した(と

66 二〇一六年公開のマーティン・スコセッシ監督作品『沈黙…サイレンス』(ソニー・ピクチャーズ・エンタテインメント、二〇一七年)では、一時間五五分の箇所を参照。

67 この点は、ソニー・ピクチャーズ・エンタテインメントのDVD『沈黙…サイレンス』の映像特典『沈黙…サイレンス』完成までの旅』の九分を参照。

68 ヤハウエいわく、「地の基いをわたしがすえたとき君は何処にいたのか」(関根正雄訳『ヨブ記』、岩波文庫、一九七一年、三八章)。

言われる)筆頭使徒ペテロになりたかったユダの物語とまで評される。⁶⁹

「ヨブ記」とは別の仕方です。神と信仰の義との連関を問う観点から、遠藤はキリスト者の弱さを吟味し、「無からの創造」を遙か遠くにまなざしえた。すなわち、ヤハウエの戒めでふたたび沈黙したのは信仰厚きヨブだったが、これとは異なり、遠藤『沈黙』で描きだされるところ、父なる神は被造物すべての一つ一つを同時に呼ぶがゆえに有限の人間にはその声が沈黙と化す。神のこうした沈黙において示されるのは、被造物すべてが根ざす「無からの創造」であり、このなかでキリスト教的な無をめぐる思索が可能となる。

こうした思索をふくみうる『沈黙』と石牟礼『苦海浄土』とのあいだ、本節では名と無をめぐる存在論的事情のいくつかに補助線を引くべく、井筒俊彦の東西比較思想を参照し、これをハイデガーの思索へと開く。というのも、そうすることで渡辺が石牟礼『苦海浄土』に見いだした「存在／無と時間」の存在論的連関とその脱底をめぐる水俣的思索の内実が解き明かされるからである——時間論にかんしては、つづく§6「水俣のエートスと時間性」で検討する。

さて、東西比較思想の言葉で存在論的に説明すると、「色」とは存在者の存在意味のことであり、その色への了解が「識」だが⁷⁰、

69 Cf. Fujimura, *Silence and Beauty*, Chap. 7, p. 149 (フジムラ『美と沈黙』、第七章「ロドリゴ司祭の贖い」、一八六頁)。

70 中村元、福永光司、田村芳朗、今野達編『岩波 仏教辞典』(一九八九年)の項目「識」(三四二頁)を参照。

「空即是色、色即是空」(玄奘訳『般若心経』)、有限の人間は空が空にして色一切の識なく存在者全体の存在論的無名態へと垂直的に自己滅却する。これに対してキリスト教思想では、遠藤『沈黙』の哲学的考察をふまえれば、「アダム」が作った「事物の名称目録」⁷¹すべてを同時に発語できない有限の人間がそれでも存在者全体の存在論的無名態へと自己化身することは、超越神が無から存在者全体を創造した御業を告げる「声なき声」の認取をふくむ。これは、神が存在することただそれだけが示される出来事の認取への存在論的通路となる「存在論的アスペクト」であった⁷²。すなわち、存在者全体の存在論的無名態である「空」に有限の人間がみずから化していくとき、仏教では想定しないキリスト教的創造とその主の存在が示される。

ただし、ロゴスがすでに成立しているかぎり、歴史的に言えば、「空」は、存在者一つ一つの存在意味である色への識の解釈的解がすべて脱け去って匿名化した存在者全体の意味論的潜勢態を指す。ロゴスが成立したからこそ想定可能となったその始まりより前、すなわち、始まりなき始まりに出来た全体的無名態は件

71 ソシユールの手稿には、「アダムはさまざまな動物を傍に呼んで、それぞれに名前をつけた」ことを例示して「事物の名称目録という考え方」を説明している箇所があり、丸山圭三郎はこの考え方を「言語名称目録観」と呼んでいた(丸山圭三郎『ソシユールの思想』、岩波書店、一九八一年、一一六頁以下)。

72 世界の存在論的アスペクトと存在者性の閃きにかんしては、拙稿「ハイデガーのカントの図式論」演繹論…或るヴィトゲンシュタインとの接点(嶺岸佑亮、増山浩人、梶尾悠史、横地編『見ることに言葉はあるのか』所収、弘前大学出版会、二〇一三年)を参照。

の空とは区別される⁷³。

こうして幾分かは錯綜した存在論的事情に注意ししつ、神話的ロゴスやアニミズム的ロゴスのさまざまに共通して語りだされていた存在者全体の様子を本稿では確認しているが、それは、「不知火海沿岸漁業風」、「ここにほとんど無のようにみなされていた」となみ、**生命そのもの**として保たれていた世界があった⁷⁴、石牟礼がそう指摘する理由を明らかにしたいからである（『苦海』、五二六頁）。

石牟礼が思うに「海とは**生命の母胎**を意味し」（『苦海』、五二六頁）、「思えば潮の満ち干きしている**時間**というものは、太古のままにかわらなくて、**生命たちのゆり籠**だった」（『苦海』、三四三頁）。この海からさまざまに出現した生命が「ほとんど無のようにみなされたいとなみ」だと表現される。

なぜか。

多様に語られる存在は一なる時間から了解されると「超越論的ハイデガー」は喝破したが⁷⁴、多様に語られる生命は一なる海か

73 この点にかんしては、以下を参照。井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス・東洋哲学のために』（岩波文庫、二〇一九年 第一章「事事無礙・理理無礙」の三一頁以下）。

ジャック・デリダは「暴力と形而上学」のなかでエマニュエル・レヴィナスによるハイデガー読解の正否を問いつつ、英語「there be」やドイツ語「es gibt」に相当するフランス語の「イリア」は存在そのものというよりは、むしろ無規定的・中立的・無名的な存在者の全体性ではないだろうか」と指摘したが（Jacques Derrida, "Violence et métaphysique", in: *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 133）この指摘を「まます」と、イリアは存在者一つ一つの存在意味がすべて脱去した存在者全体の匿名的存在として考えうる。

74 Cf. Steven Crowell, Jeff Malpas, *Transcendental Heidegger*, Stanford

ら了解される、そう言いうるのだとすれば、**生命の母胎**である海の一性は、それがたとえ非一性であるにせよ、「**生命そのもの**」の文学的思索を可能にするということなのか……。

井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』（岩波文庫、二〇一九年）で語られた東西古代思想を参照しよう。

古代ギリシアで或る存在者の成り立ちを別の存在者で説明していたころ、無名の存在者全体が「闇などが充滿する巨大な空隙の意」として生起し、「いかにも、まず最初にカオスが生じた」とヘロドトスは『神統記』（*Theogonia*）で記した⁷⁶。あるいは石牟礼は「ほとんど無のようにみなされたいとなみ」である「**生命そのもの**」をそうしたカオスの始原と考えていたのかもしれない。このカオスに次いで、雨を受けるガイア⇨大地、雨を降らすウラノス⇨天空とが分かれ、コスモス⇨秩序はこうして段階的に形成されていく⁷⁶。これは**生命溢れる「ピュシス」**⁷⁷の多様性が豊饒化し

University Press, 2007. 次節でとりあげる論考の九鬼周造「文学の形而上学」（一九四〇年）で考察の基本ラインを設定しているが、『存在と時間』（一九二七年）を思索の中心とした超越論的ハイデガー、これとは異なって「転回の思索」に与かるハイデガーの『芸術作品の起源』（一九三五年）や『哲学への寄与』（一九三六―一九三八年）の思索的変遷にかんするハイデガー学
的考察は機会をあらためるが、さしあたりその一部は拙稿「レヴィナスとハイデガー」『哲学への寄与』の他者論・渡名喜庸哲「レヴィナスの企て」の射程（レヴィナス協会編『レヴィナス研究』、第四号、二〇二二年）を参照。
75 『神統記』（中務哲郎訳「ヘシオドス 全作品」所収、京都大学出版会、二〇一三年）の九九頁とその註1を参照。
76 井筒俊彦『コスモスとアンチコスモス』（岩波文庫、二〇一九年）の二二九頁を参照。

77 ピュシス概念の肝にかんしては、信太光郎「誰が死ぬのか…ポレモスとオイコスをめぐる試論」（佐藤香織、遠藤健樹、横地編著『戦うことに意味はあるのか「増補改訂版」…平和の価値をめぐる哲学的史論』所収、弘前大学出版会、二〇二二年）を参照。

ていくプロセスであった。

定まりなき何かの塊全体は、こうして名を一つ一つ得ていく万物の源泉として無尽の可能性に満ちる仕方です。さまざまに語られるが、もちろん、東西古代思想的ロゴスの成立後、遡及的な仕方です。そうされている。本稿では神話やアニミズムの歴史学的身分は井筒による見定めをそれなりに踏襲し、石牟礼の水俣的アニミズムを考察する手がかりとするが、無名の存在者全体からそのロゴスの分割への進展をカオスとコスモスの対に注目して言えば、井筒いわく、「しかし、いったんコスモスが成立してしまつと、今度はそれに対立するカオスもその性格を変えはじめます」（『コスモスとアンチコスモス』、二三四頁）。

これに対して石牟礼は、水俣病なき水俣と有機水銀に汚染されて水俣病ありきの水俣とのあいだ、つまりは水俣史的コスモスとその崩壊とのあいだに立っていたかぎり、カオスとコスモスの成立史的な意味変容よりも複雑な意味生成の場を生きていた。この消息を石牟礼は水俣的アニミズムの文学的ロゴスで表現するが、ただし、次節の§6「水俣のエートスと時間性」で確認するように、そうして多様に語りだされた水俣的存在者諸々は、作家石牟礼の作品『苦海浄土』に独特な時間性から意味づけられている。

概括して言えば、無名と匿名、ロゴスの成立や原初的分割の手前とその後、これらにまつわる歴史的／時間的關係が形而上学的問題として姿を現わしていた。

あらためて井筒の東西比較思想を参照すれば、彼が言う「大乗的無」としての空は、歴史的／時間的には存在者全体の存在論的匿名態であり（『コスモスとアンチコスモス』、三一頁、四六頁）、存在者全

体のそうした意味的潜勢態は、ハイデガー『哲学への寄与』の言い方で説明すれば、「第一の始原」に規定された「存在史」、つまり、「形而上学史」における歴史的匿名態である(Anonymität)。とはいえ、その存在史が生起する以前のことをあくまで「第一の始原」という形而上学的出来にそくして語るかぎり、そうした出来以前における存在論的無名態とも言いうるが、これはロゴス成立後の観点から考えられた、ロゴスなき無名態であり、歴史的ではなく、垂直的な観点から言えば、深淵的無名態である。石牟礼の言う「ほとんど無のようにみなされたいとなみ」である「生命そのもの」の「母胎」は、文学的ロゴスの観点から遡及的に言えば、ロゴスなき無名態であり、アニミズムの直観が開く垂直性の観点から言えば、深淵的無名態となる。

こうした匿名態や無名態に対して、存在論的な事象である意味と名の關係を井筒はこう説明している。すなわち、「意味分節は数限りない意味単位を生み出し、生み出された意味単位の多くは言語化され、『名』によって固定され、それを人間の意識が様々な事象、すなわちものとこととして認知していく」（『コスモスとアンチコスモス』、二二七頁）。これは、コスモスの存在秩序やピュシスの生命的多様性を豊饒化していくロゴスの働きであり、石牟礼の文学的ロゴスも、この系譜にある。

石牟礼の事象をあらためて東西古代思想のうちに確かめよう。たとえばヘロドトスの神話、つまりは神話的ロゴス成立後の遡及的語りによれば、カオスは存在論的無名態に対する原初的分割だと言え、「まず最初にカオスが生じた」（『コスモスとアンチコスモス』、二二九頁）。もしくは『ヘブライ語聖書』では「暗黒が底知れぬ水を

覆い、神の息吹きがその水面を風のように飄々と吹き渡っていた」(『コスモスとアンチコスモス』、二三〇頁)。神話的、古代宗教的に語りだされた無名的存在者全体は、『水』のイメージが示唆しており、すように、空虚ではなくて、まだ一定の形を取っていない、そしてどこにも一定の形をもったものがない、そういう意味での**暗い無の空間**です」(『コスモスとアンチコスモス』、二三一頁)。これは「漠々として果てしなく続き、深い水のように漂い流れる無定形の質料のひろがり」であった(井筒『コスモスとアンチコスモス』、二三一頁——デカルト近世哲学で「物体」の「本質」とされた「ひろがり(extensio)」概念との異同は問われるが。

石牟礼にとって不知火の海は、こうした古代的イメージに照らして見られており、それゆえ、海は生命そのものの母胎と言われる。名前あって名のなきものたちである水俣病患者たちとその家族、石牟礼らはこうして自分をふくむ生きとし生けるもの原初的出来をまなざしえたが、とはいえ、それは、ないこともありえたのに、なぜかこのように生きて存在していることへの単純な礼賛ではなかった。他でもありえたのに、おのれらがなぜか水俣病に侵されて生きることへの不条理に浸された目で、この世界のさまざまな出来事を見ざるをえない。

苦界浄土での出来事である。

土本監督のドキュメンタリー映画作品『水俣・患者さんとその世界』に映しだされているけれど、水俣の被害民たちもまた、実子の父親である義光師匠に教わったご詠歌を唄い、小鐘を鳴らしながら声を合わせていたが、それは現世のだけかを前に唄いながらも、今は亡き水俣病の家族たちへと向けられた供養だったのか

もしれない。

それは、仏をなつた家族たちを思つてのご詠歌であろうが、『弘法大師和讃』で言われたとおり、「繫がぬ沖の捨小舟、生死の苦海果もなし」(『苦海浄土』、九頁)⁷⁸、存在の錘鉛は着床することなく、「捨小舟」はひたすらに漂流する(池澤解説、七六〇頁)。「ほとんど無のようにみなされたいとなみ」である生命そのものの母胎は、存在の錘鉛がそこに安らうことなき深淵であった。

ものうい表情で、わたしとほぼ同じような年齢の女性が、あくびなどをしているのを見ると、生活に疲れているというよりは、生きてそこにいるのが、なにかしら腑に落ちないというようにもみえた。そんな様子に気を配っていると、**生命**というものがあるのかこの世に存在するということには、**どこか無理がある**のではないかと感ぜられるのだった。(『苦海』、三三九頁)

「ものうい表情」で「あくび」がおのずとでてしまう心持ちは、自分がなぜか生きている現実そのものが根ざす「ほとんど無のよう」にみなされたいと「なみ」への「被投」を開示する「情態性」だったのかもしれない⁷⁹。同時に、黒地の布に「怨」の字を白抜きに

78 石牟礼の新作能「不知火」との共通点にかんしては、栗原彬『存在の現れ』の政治・水俣病という思潮(以文社、二〇〇五年)の三、四頁を参照。

79 この点にかんしては、ハイデガーが一九二九/三〇年冬学期講義『形而上学の根源的諸概念』(GA293)でとりあげた「退屈さ」という「情態性」と比較して解釈すべき問題であろう。情態性の重層性にかんしては、拙著『戦争の哲学・自由・理念・講和』(東北大学出版会、二〇二三年)の§17「アスペクト知覚の重層性」と、「こっこ遊び」を参照。

した幟を掲げる水俣病患者たちとその家族、石牟礼らの情態性である⁸⁰。

とはいえ、「苦に逢うも憂えず、何を以ての故に、識は本に達するが故に」と、「報怨行」で「怨」を梃にして「本」を成就する⁸¹と言いたいわけもなく、幟を手にした水俣病患者たちとその家族は、「生命というものがこの世に存在するということには、どこか無理があるのではないか」と感じながら、そうした故なき不条理のなかで苦海が浄土だと諦観する何かへと自己滅却したのかもれない……⁸²。

日本思想史をふりかえれば、西田幾多郎の高弟である久松真一は、「禅は、人間から遠く懸絶して行った『聖的』なる仏を人間の裡に奪還して、『無聖的』なる人間仏を建立せんとするもの」⁸³であり、すなわち、「神もしくは仏を人外に求めず、天国あるいは浄土を他界に求めず、人即仏、現実即是浄土を提唱せんとするものである」⁸⁴と主張していた。しかしながら、禅家の「見性」といった高みで「人即仏」、「現世即涅槃」を悟り、石牟礼らは水俣の地を「苦海浄土」と呼んだわけではあるまい。

80 「怨」の「死旗」は石牟礼のアイデアであった点にかんしては、張政遠「道の研究…わき道・被災した道・巡礼の道」（宇野瑞木、高山編『石牟礼道子を読む…世界をひらく／漂流』、東京大学アジア藝文書院、二〇二〇年）の十四頁を参照。

81 柳田聖山『禅の語録1 達摩の語録』（筑摩書房、二〇一六年）の三三三頁を参照。

82 「苦海浄土会」にかんしては、土本典昭監督作品『水俣…患者さんとその世界』（DVD版、株式会社シグロ、二〇〇六年）の★分を参照。

83 久松真一『東洋的無』《講談社学術文庫、一九八七年）の七五頁を参照。

84 久松『東洋的無』の七五頁を参照。

水俣の地霊性に塗れ、孤高ならざる地べたに群れて石牟礼は書名を『苦海浄土』とした。

石牟礼がそうして「死にゆく魂の哀憐さに化身して語ろうとしたかぎり（『苦海』、二三三頁）、「石牟礼たち」は書名を『苦海浄土』とした。

「なぜ水俣病があつて無ではないのか」、「——水俣病のなんの、そげん見苦しか病気に、なんで俺がかかるか」（『苦海』、四三頁）。

水俣病の存在／無に始まる脱底的思索は、果てなき深さにおいて“Seyn”（G465）をめぐるものなのか、あるいは、これとも別の仕方で「絶対無」⁸⁵をめぐるものだったのか。

次節では、この問いへの途上で石牟礼『苦海浄土』の時間論を確認する。

§6 水俣のエートスと時間性

「存在の錘鉛」は（『苦海』、二三六頁）、何らかの海床に着地して固定されることはなかった。水俣史的アプリアリの存在論的アプリアリ性に気がつかれたとき、そのアプリアリ性は相対化され、むしろ存在の深淵に臨んでいたことそれ自体が垣間見られる。

水俣の被害民は、このような存在の深淵をみずから生きた。

本節では、エートスの学知とその深淵で遂行される脱底的思索

85 西田が考える「真の無」「絶対無」にかんしては、張政遠「形なきものの形を見ること」と「声なきものの声を聞くこと」（『立命館大学人文科学研究所紀要』所収、一三三号、二〇二三年）の第二節「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」を参照。

とを保持しながら、生命環境倫理的形而上学の時間論を確かめる。

まずは前節で確認した「名前あつて名なきものたち」の問題が「時間／歴史といかなる関係をもつのかを解き明かすが、これは、ハイデガー『存在と時間』で論じられた時間／歴史論の構えに近い。石牟礼は、「客観的時間」は本来的時間ではないと考える点でハイデガーと共に時間をめぐる思索をそれなりにわかちもち、かつ、ハイデガーの思索に刺激されて独自の瞬間的永遠論を提示した九鬼とも本来的時間の形をわかちもつていた⁸⁶。

本稿の最初、石牟礼『苦海浄土』完結となったその「第二部・神々の村」（二〇〇四年）にかんする渡辺の解釈を確認した。以下である。

しかし「第二部」はいっそう深い世界へ降りてゆく。それはもはや裁判とも告発とも関係のない基層の民俗世界、作者自身の言葉を借りれば「時の流れの表に出て、しかとは自分を主張したことがないゆえに、探し出されたこともない**精神の秘境**」であり、「一度も名のり出たことのない無冠の魂であったゆえに、おそらくはこの世に下された存在の錘鉛とでもいうべき人びと」、「かつて一度も歴史の面に立ちあらわれたことなく、しかも**人類史的**に養ってきた血脈たち」の織りなす世界であつて、その造型は「第二部」の表現の深層レベルを形づくっている。(『苦海』、二二六頁以下、四五八頁)

86 拙稿「へいき」と時間…九鬼周造試論」（日本現象会編『現象学年報』第二十七号所収、二〇一一年を参照）を参照。

いくつか確認したい。

まず、石牟礼の言う「時の流れの表に出て、しかとは自分を主張したことがないゆえに、探し出されたこともない**精神の秘境**」⁸⁷、すなわち、「名前あつて名なきものたち」の精神に潜んでいた**秘境**とは何か。

拙稿「人間と時間の小史」をふりかえりながら⁸⁸、簡単に確認しておく。

アウグステイヌスが「親しみ深く熟知のものとして言及する」時間は⁸⁹、とはいえ、その成り立ちを明らかにするまで「記憶なしには私は『私』ということばすら発することができないはずなのに、その自分の記憶の力を、私自身完全にとらえることができない」⁹⁰。なぜなら、「自分の記憶の力」は「密かな洞窟の中にでもかくれているかのように、記憶の中に奥深く潜み隠れている」からであつた⁹¹。記憶の洞窟をこうしてその奥底まで探索したうえでその外部に神が存在するのを見いだしたアウグステイヌスは、「直視する現在」、「想起する現在」、「期待する現在」が絡み合つて一つの循環的時間を織りなすこと、ここに時間の真相を見

87 渡辺「『苦海浄土・第二部』の真価」（『もうひとつのこの世』所収）の一六七頁を参照。

88 拙稿「人間と時間の小史…多様な虚実のなかで」（弘前大学人文社会科学部編『人文社会科学論叢』第十二巻、二〇一三年）の第四節「人間の世界と洞窟」を参照。

89 アウグステイヌス『告白Ⅲ』（山田訳）、十一巻、十四章、十七番、三八頁を参照。

90 アウグステイヌス『告白Ⅱ』（山田訳）、十巻、十六章、二六八頁を参照。

91 アウグステイヌス『告白Ⅱ』（山田訳）、十巻、十章、十七番、二五二頁を参照。

いだす⁹²。

アウグステイヌスのこうした思索の構えに比して言えば、水俣に住まう「名前あって名なきものたち」の精神に潜む秘境は神なき人間存在の深淵であり、水俣史のエートスの脱底を思索するための形而上学的最終路であった。水俣史のエートスの時間論は、その形而上学的最終路を思索する途上であらわになる。

渡辺は「名前あって名なきものたち」を「かつて一度も歴史のおもてに立ちあらわれたことなく、しかも**人類史的**に養ってきた血脈たち」と呼んでいた(『苦海』、二三六頁)。⁹³「血脈」とは**けちみく**で「本来父子ではない」「師匠と弟子の間で法門を相承すること」を指すが、原義は「血統」である⁹⁴。

人類史は、それが結晶化して「歴史的アプリアリ」を生みだしたが、この歴史的アプリアリとその「存在論的一回性」にわれわれ有限的人間が気づいたときに初めて⁹⁵、その底が脱けることそ

92 アウグステイヌス『告白Ⅲ』(山田訳)、十一巻、二八章、三七番、七四頁を参照。

93 渡辺「『苦海浄土・第二部』の真価」(『もうひとつのこの世』所収)の一六七頁を参照。

94 中村元、福永光司、田村芳朗、今野達編『岩波 仏教辞典』(一九八九年)の項目「血脈」(二二六頁)を参照。

95 「存在者性」の閃きという一回性のことである。序数的表現に見えて、そうではなく、「別の始原」と対をなす「第一の始原」という時間概念をハイデガーは『哲学への寄与』で提示したが(G165, §90)、第一の始原は時間内に在した時間様相の一つに見えながら、実は取替不可能な原事実ゆえに一回的な始まりであり、歴史的時間の積み重ねを可能にする「形而上学史」生起の閃きであった。この閃きは、後世にあって思索的に追体験されるが、形而上学史を規定するがゆえに超越論的であり、同時に、思索家一人一人がそれを経験するなかでさまざまに歴史の変容を被るかぎり、で経験的であり、こうして存在者性はいつそう豊かに醸成していった。

のこの思索が可能になる。水俣史のアプリアリ、つまり、水俣史のエートスの歴史的事象にまつわる存在論的アプリアリは、脱底的思索への形而上学的最終路なのである。

社会に冠たる著名人が生きる「時の流れの表」に目を奪われず、渡辺は、作家石牟礼^ル作品『苦海浄土』の時間意識を説明こう語っている。

作者にはいつものことだが、直進的な時間の経過の意識が欠けているように思える。「第二部」(「神々の村、二〇〇四年」は事件の経過を順を追って叙べることをせず、時間が渦を巻いて循環するような構造をもっている。⁹⁶

ハイデガー語で言えば、石牟礼という作家と『苦海浄土』「第二部」という作品の「現存在(Dasein)」は、世界が開かれる「現(Da)」をそなえた存在者であった⁹⁷。その存在を意味づけるのは、生命体すべての存在をおのずと思索してあらわになった「神話の時間」であり(『苦海』、三三八頁)⁹⁸、河出書房新社版『苦海浄土』に付

96 渡辺「『苦海浄土・第二部』の真価」(『もうひとつのこの世』所収)の一七〇頁を参照。

97 ハイデガーの『存在と時間』、『芸術作品の起源』、『哲学への寄与』を思索的変遷にそくして当然解釈すべきだが、本稿では石牟礼『苦海浄土』解釈のため、文学作品もまたそこに世界が開かれる現存在である点を強調しておく。

98 「神話」における「圧倒的なこと」と存在者全体の存在の存在論的關係にかんしては、拙稿『レイヴィナスとハイデガー』『哲学への寄与』の他者論・渡名喜庸哲『レイヴィナスの企て』の射程(『レイヴィナス協会編』『レイヴィナス研究』、第四号、二〇二二年)を参照。

された池澤夏樹「解説 不知火海の古代と近代」(以下、池澤解説と略記)で指摘されるに、「古代的な時間意識」である(池澤解説、七六〇頁、七六四頁)。

石牟礼が、水俣史のアニミズムの文学的ロゴスで語るところ、「思えば潮の満ち干きしている時間というものは、太古のままにわからなくて、生命たちのゆり籠だった」(『苦海』、三四三頁)。

「ほとんど無のようにみなされていたと名み」、つまり、「生命そのもの」は(『苦海』、五二六頁)、ハイデガーが言う「世界の無」、すなわち、存在者一つ一つの存在意味すべてが脱去してその意味連関全体そのものが、つまりは仏教的な「縁起」⁹⁹があらわになる手前に当たるのか、あるいは『Sein』とは異なる「絶対無」をまなざしての「存在論的アスペクト」なのか¹⁰⁰。

いずれにせよ、「水俣の漁師たちの古代的な時間感覚」に育まれた石牟礼は(池澤解説、七六〇頁)、「四歳」のときにはすでに「古代的な無時間の世界」を生きていたと池澤は指摘する(池澤解説、七六四頁)。なぜなら、石牟礼は数えることの可能無限を恐れ、空間化された時間の数的客観性による社会的呪縛を拒否していたからである(『苦海』、七六四頁)。

石牟礼が恐れた客観的時間の成り立ちは、水俣とは別の苦界¹¹ 苦海をまなざした九鬼周造による時間概念の簡潔明瞭な説明を手

99 中村元、福永光司、田村芳朗、今野達編『岩波 仏教辞典』(一九八九年)の項目「縁起」(七七頁以下)を参照。

100 『Sein』と異なること記しつつ、「存在論的アスペクト」という語をそのままもちいることに問題がないわけではないが、そうした絶対無の思索で織りなされた布置のなかで意味をもつ語として使用した。

がかりに考察しうる。すなわち、「量的時間とは時計の時間のように一、二、三、四、と数えることのできる時間である」が¹⁰¹、「各単位が同じで互いに離れ離れになっていればこそ数として加えて行くことができる」¹⁰²。時計で空間化された時間のうちに数えることの可能無限はこうして生起する。

この可能無限と比較されてその内実が明かされるのは、九鬼本人や(へいき)な孤悲仲の二人が生きた形而上学的無限である。

九鬼はその論考「文学の形而上学」(一九四〇年)で「言語による時間芸術」に注目し¹⁰³、「日本詩の押韻」で言葉の「韻律」に注目していた¹⁰⁴。前者の「文学の形而上学」において文学を最狭義で「言語によって表現された芸術」と規定する九鬼は¹⁰⁵、「文学が時間芸術の一つである……」ことを強調する¹⁰⁶。つまり、芸術表現の観点から「文学と時間」の存在論的連関を周造は問うていた。

101 九鬼周造「文学の形而上学」(坂部恵編『偶然性の問題・文芸論』所収、燈影舎、二〇〇〇年)の二七八頁を参照。

102 九鬼周造「文学の形而上学」(坂部恵編『偶然性の問題・文芸論』所収、燈影舎、二〇〇〇年)の二七八頁以下を参照。

103 九鬼周造「文学の形而上学」(坂部恵編『偶然性の問題・文芸論』所収、燈影舎、二〇〇〇年)の二七三頁を参照。

104 手軽には九鬼周造「日本詩の押韻」(田中久文編『近代日本思想選 九鬼周造』所収、ちくま学芸文庫、二〇二〇年)を参照。詳しくは『九鬼周造全集 第五巻』(岩波書店、二〇二一年)を参照。

105 九鬼周造「日本詩の押韻」(『岩波講座 日本文学』所収、一九三二年)を参照。九鬼の押韻論にかんしては、大東俊一「九鬼周造の押韻論」(法政大学教養部編『法政大学教養部紀要・人文科学編』所収、第九六巻、一九九六年)を参照。

106 九鬼周造「文学の形而上学」(坂部恵編『偶然性の問題・文芸論』所収、燈影舎、二〇〇〇年)の二七三頁を参照。「地平」概念は九鬼『偶然性の問題』を「無の形而上学」へとまとめあげる鍵概念であった(『偶然性の問題』、岩波文庫、二〇二二年、二七三頁)。

文学の本質は、言語による時間芸術ということによって大略が示される。従って、文学を時間の地平において解明することが、文学の形而上学の主要問題でなければならぬと思う。時間の問題の哲学的重要性に関しては、今更いまでもないが、例えばベルグソンは時間について「最大の哲学諸問題の鍵はそこにある」といい、ハイデッガーも「正しく解明された時間の現象の中にすべての存在学の中心問題が根ざしている」と言っている。¹⁰⁷

石牟礼において作者の彼女自身と作品そのものがみずから「言語による時間芸術」と化していることにおのずと気がつくには、水俣と東京のあいだ、往還道を行き来する必要がある。というのも、「丸の内東京ビル、チツソ本社前」に座り込む場面（『苦海』、四五七頁以下）、石牟礼たちが配布していた「水俣病都民集会」のビラには、「鳥の羽毛よりも繊細な、なまちよろい民衆の音楽的感性や日本的叙情性」（『苦海』、六六九頁）で感じ取られた状況全体がこう記されていたからである。

来る夜も来る夜も、**黄金色の轟音の渦巻き**の中に眠ります。神経という神経が、そのようにして、うすくうすくそぎとられてゆきます。（『苦海』、四五九頁）¹⁰⁸

107 九鬼周造「文学の形而上学」（坂部忠編『偶然性の問題・文芸論』所収、燈影舎、二〇〇〇年）の二七三頁を参照。

108 塩谷賢が指摘するに、「黄金色の轟音」は利益社会のマナーを象徴した表現である。

これは、「往還道ちゆうのは、どこまでもどこまでもつないでゆけば、世界の涯までゆかるとでしようもん」（『苦海』、三四五頁）と思いつながら、「帰らぬ旅に出た想いのものたち」が記した文面である（『苦海』、四五九頁）。この文面には「水俣病患者たちはこのまま故郷に帰れません」（『苦海』、四五九頁）とも書かれていたが、そうした心持ちのなかでは、水俣の被害民たちの音楽的感性や日本的叙情性が破壊されることそれ自体がその感性と叙情性によって感じ取られてもいる。すなわち、異なった音が相互浸透して一つのメロディーをなし、そのなかで一つ一つの音が意味をもつことを見抜いたベルクソンの視線とは別の仕方で、「黄金色の轟音」という他者に襲われながら、その「渦巻き」に飲み込まれた状況とそうして存在する自己の開示が相即するなか、水俣のエートスに同化していた被害民たちは自分たちのありようを相対化して見るようになる。母なる海の不知火から生まれ、そのなかに溶け込んで生きてきた被害民たちは、東京に溢れる「黄金色の轟音の渦巻き」のなかで沸騰し、「わたくしたちの存在そのものが気体となって立ちのぼる」。それは、自身の眼を開き直し、つまりは沸騰なき不知火海をまなざしうるように変容させた「浄化や昇華とよびうる作用の坩堝」であった。

往路を行き着いた先、東京でのこの存在論的出来事こそ、往還道の往路から翻って還った水俣を神々の村（として）あらわにする「アスペクト転換」をもたらした。

石牟礼はこの存在変容を述べるに、水俣病患者とその家族と共に「チツソ本社前」に座りこみ、「ひくひくと地の靈のごときものに化身しようとして、元旦の満月とまみえつつあった」、そう表

現している〔苦海〕、四五七頁。

もちろん、水俣病患者とその家族、石牟礼は東京に潜む「地の靈のごときもの」へと「化身しよう」としたのではない。水俣史的エートスに育まれた地霊性は東京に充滿した「黄金色の轟音の渦巻き」のなかで発露した。

石牟礼が思索していたのは、実は「存在者性と音的時間」との形而上学的連関であった。九鬼の芸術的時間論を参照しよう。

ともかくも**芸術の時間性格**は現在のであるということができる。ただしその場合に現在というのとは点のような現在を言っているのではない。直観によって輪郭づけられた一定の持続を有った現在である。アウグスチヌスは有名な時間論にあつて、現在は一点において過ぎ行くから延長を欠いているが、「現前的諸対象の現在」(praesens de praesentibus) は直観として持続することを説いている。¹⁰⁹

水俣史的地霊性が基調低音となるなか、この地に住まう被害民たちの生が発する共鳴的リズムこそ、石牟礼とその作品『苦海浄土』の存在を意味づける開放的時間性であった。こうした開放的リズムに育まれた被害民たちの「音楽的感性」は〔苦海浄土〕、六六九頁、水俣病的共同実存態のあいだで「沈黙の媒介」を出来させる〔苦海浄土〕、二〇九頁、cf. 一三三三頁。

(49)

109 九鬼周造「文学の形而上学」(坂部恵編『偶然性の問題・文芸論』所収、燈影舎、二〇〇〇年)の二七七頁を参照。

声を発しない世界が、不思議なゆたかさにたゆたい、ひとりの老婆と、言葉をもたぬ、体もうごけぬ子どもたちの間に魂が通いあう。空太郎と、婆さまの会話を媒体にして。あるいは婆さまひとりの、きわめて無愛想なものいいが、子どもたちの心に、じかに放射する。(〔苦海〕、二〇九頁)

胎児性水俣病を患った子供たちは、超越神とは別の仕方では沈黙というメタフォニーを発しながら、そうであるがゆえの媒介性を發揮する。それは、水俣史的地霊性が地べたに息づいて奏でる基調低音¹¹⁰、すなわち、沈黙のリズムである。

このような媒介性のなかで石牟礼が子供たちから受け取った言葉、「石牟礼道子と水俣病の出会いから生まれた言葉」のことを池澤はこう説明する(池澤解説、七五九頁)。

彼女はこれに似た言葉の片々を漁民たちから聞いてだろう。その心の内を聞き取っただろう。しかしそれはすべて彼女を経由して、修辭的加工を経て、**彼女自身の声**となって出てきたものだ。(池澤解説、七五九頁)

石牟礼という作家と『苦海浄土』という作品の「現存在」において機能する水俣史のかつ水俣病的なアニミズムの文学的ロゴス、

110 張政遠「形なきものの形を見ること」と「声なきものの声を聞くこと」(『立命館大学人文科学研究所紀要』所収、一三三二号、二〇二三年)の第三節「おわりに」の十六頁を参照。

これが「彼女自身の声」である。ハイデガー『存在と時間』では「情態的了解」が「ロゴス」によって分節化される仕組みが論じられていたが¹¹¹、水俣の被害民、石牟礼、『苦海浄土』それぞれによる現存的相即においてその音楽的感性や日本的叙情性はそれらが投げ込まれた状況を開示する或る種の「情態性」であった。そうして開示された「ほとんど無のようにみなされていた」となみ¹¹²、つまり、「生命そのもの」は『苦海』、五二六頁、李太郎ら子供たち、石牟礼たちの生を意味づける水俣史のかつ水俣病的なりズムを醸しだし、それは「渦を巻いて循環する」なかでおのずと時熟する開放的かつ共鳴的な時間であった。

このように共鳴的で開放的な時間の循環性においてその現在から跳躍し、苦海が垂直的に浄土となる瞬間的永遠へとみずから変容する形而上学的化身を水俣病患者たちやその家族、石牟礼らは遂行していたのかもしれない。だとすれば、彼ら彼女らのこうした瞬間的遂行態は九鬼形而上学で論じられるところへともっとも近づく。というのも、みずから「生ける芸術 (art de vivre)」と化す(へいき)な孤悲人二人の瞬間的永遠をまなざした九鬼は、「言語による時間芸術」という「文学の本質」に照らして「宗教と芸術」の類似性を認め、こう述べていたからである。

宗教にあつては永遠の今というものが現実性を有つて来る。現在の今が無限の深みを有つたものと考えられる。芸術の時間的

性格が現象学的現在であるのに対して、宗教の時間的性格は特に形而上学的現在であるということが出来る。そしてそこに宗教と芸術とに類似の面が見られる。¹¹²

「死にゆく魂の哀憐さに化身して語ろうとするもの」である石牟礼¹¹³『苦海浄土』は『苦海』、二二三頁、¹¹⁴「宗教なき宗教芸術」の存在なのか、あるいは現存在とも呼びびえない何かだったのか。

この問いは、¹¹⁵「Seyn」とは別の仕方ですべて「ほとんど無のようにみなされていた」となみ¹¹⁶を生起させる「海」と「絶対無」とは何かを吟味するなか、『苦海浄土』という書名が選ばれた理由を探りつつ、続稿でとりあげる。

111 『戦争の哲学・自由・理念・講和』（東北大学出版会、二〇二三年）の § 16 「実践的推論 アスペクト、手元性」を参照。

112 九鬼周造「文学の形而上学」（坂部恵編『偶然性の問題・文芸論』所収、燈影舎、二〇〇〇年）の七七頁を参照。

凡例

原書の *italic* による強調には傍点を付した。太字による強調と「」の補足は引用者。略号の GWS は、ヴィットリオ・クロスターマン社のマルティン・ハイデガー全集第六五巻『哲学への寄与・性起について』を示し、つづけて参照した頁数あるいは節数を付した。慣例に従い、文中の敬称は省略した。ご寛恕を請う次第である。

〔付記〕日本比較文学会東北支部会（二〇二二年九月十日、ハーネル仙台）での発表「名もなき民の脱底と沈黙する神…苦海の間」と歴史をめぐって」および哲学論集研究会（二〇二二年十一月二十日、弘前大学）での発表「石牟礼道子『苦海浄土』のオデュッセイア…遠藤周作『沈黙』と九鬼形而上学に照らして」を行なったさい、貴重なコメントをくださった伊藤豊さん、塩谷賢さん、張政遠さん、泉谷安規さん、橋本凜くんに記して感謝します。