

語りえないものをいかにして語るか?

——石牟礼文学とハイデガーの「存在の思索」との共通点——

元明 淳

1 先行課題と本稿の意図

本稿の狙いは、筆者がここ数年発表してきた論考において課題として残されたこと、すなわち言語によって語りうるものの外部にある本来的には「語りえぬもの」の領域を、これまた言語によっていかにして語るができるのか、その可能性と射程とを吟味することである。今までの課題の経過を要約すれば次のようになる¹。こうした言語機能の着眼への最初の導きの糸となるフッサールの時間論では、意識の明証的性格が与えられるのは把持—原印象—予持の脱自的構造としての知覚現在中心の意識場面であり、それをもとに過去の意識はこの現在の意識(厳密には把持的意識)の連続的変様として、いわば「流れ」の意識へと回収されるにいたる²。そしてさらに先行する過去の想起意識も「想起は把持を前提する」という仕方で、先述の現在の意識の延長線上に見出されるものとされた(現在中心主義)。しかしながら野家啓一を代表とする一部の論者たちは、時間意識をこうした連続的な「流れ」の比喻で語ることは間違いであり、上の現在の意識と想起意識の間にはむしろ非連続性ないし断絶が存しており、想起意識は必ずしも把持的意識を必要としない、さらに言えば過去を想起するにはそれ固有の能作である「言語化」が必要だと説く。過去はもう過ぎ去って無いのであるから、その原物たる過去自体と想起内容とを比較・検証するすべはもはやなく、なるほど所与の過去のイメージ(映像)や今も残されている物証等の助けを借りてではあれ、ああでもなかったこうでもなかったと過去を言語的に作り上げること、つまり「過去制作」(大森荘蔵)する以外に方法はないというのである。野

¹ 拙稿『「時間論」から「物語論」への転回：物語りえぬものは沈黙せざるをえないか?』、関西大学『哲学』37号所収、2019年参照。

² 把持とは、たとえばたったいま過ぎ去った音を現在の意識のうちに引き留めておく働きであり、これによって連続的で途切れのない統一的な音の意識というものが可能になる。

家はそこから話をさらに一歩進めて、過去を解釈学的に再構成する「過去物語り」論を提唱し、基本線として過去全体を、もちろんそれが修正や訂正を通して無限に更新・改定されるものではあっても最終的には語りうるものの領域に包摂するのである。

一方で以上の「過去制作」理論や「過去物語り」論に対して批判的スタンスをとり、むしろ語ろうとしても語りえない領域がどうしても残ると主張する高橋哲哉は、20 世紀の前半、人類が経験した世界大戦の直接・間接の凄絶な出来事の例をあまた取りあげて、とくに野家の「過去物語り」論からは抜け落ちてしまう「語りえぬもの」の領域、換言すると始まりと途中と終わりを有する時間系列あるいはコンテクストを欠いており、たとえば「物語」にまだ達していない戦争体験者の叫び・つぶやき・ざわめき、否、沈黙までをも、それらの微かな声に耳を傾け、そのようにして「語りえぬもの」を理解し、励まし、援助する努力を惜しんではならないと説くのである(ただし高橋はその具体的方法については述べていない)。これはここ数年、話題となった旧日本兵の「戦争神経症」(いわゆる戦争トラウマ)の問題とも関係してこようが³、本稿ではこの戦争に限らず、おしなべて押し潰されるほどの過酷で不遇な体験を余儀なくされた者、このあと取りあげる石牟礼道子の主著『苦海浄土』に登場する(文字通り言葉を奪われた)さまざまな患者や被害者なども、語りえぬもの、物語りえぬものの領域を必然的に引き受けざるをえない人たちの範疇に入るであろう。ではいったい、こうした領域を問題化するにはどうしたらよいのか。

そこで本稿では以上の語りえないものの領域に、ハイデガーが前期の『存在と時間』で示唆し、後期の「存在の思索」で展開しようとした新たな言葉の用法、すなわち従来の伝統的な形而上学の言葉である概念的・論理(学)的な言葉に対比される情念的・含蓄的な詩人の言葉の働きという観点から光を当ててみたいと思う。というのもまさにこの観点こそが、もうひとりの石牟礼が『苦海浄土』で試みようとした新しい文学の形式と何らかの仕方で交差すると筆者には思われるからである。彼女の表現方法には、起承転結のコンテクストを重視する意味内容の単なる伝達を超えた言葉の可能性が秘められている。そこには人の語る言葉というより「場所の言葉」として発せられる豊かな方言をも駆使した、また他人の感情や情念にあたかも乗り移られたかのような言葉の表出という独特の語

³ 中村江里『戦争とトラウマ—不可視化された日本兵の戦争神経症—』, 吉川弘文館, 2018 年, たとえば第四章などを参照。および特集「戦争トラウマ 上・下」2022 年 8 月 16/17 日・(『毎日新聞』朝刊)

りというものが存する。こうした石牟礼の語り(両者を結びつけるのに牽強附会の誹りがあることは重々承知のうえで)、ハイデガーが人間的現存在の存在了解(ないし存在企投)を手掛かりに「存在の意味」の究明に向かった前期の立場から転回して、後期の「存在の真理」ひいては「存在の生起」を存在自らが自己を顧みずという面において捉え、存在が自らを送り届ける(sich selbst schicken)という出来事、すなわち「歴運(Geschick)」⁴として考えようとした「存在の思索」と幾ばくかの親近性があるように思われるのである。そこでは言葉は「存在の住み家」と定義され、存在了解の中心にいた人間としての現存在の重点は背景に退き、現存在はただひたすら存在の呼び声に「聴き従う(Zugehören)」ものとされるのだが、ちょうど石牟礼が自ら主体的に水俣病を語るのではなく、あるいは患者や被害者の「代弁者」としてでもなく、ハイデガーの言う「存在」そのものではないにせよ、まさに何か大いなる力によって語らされていると解釈できることから、彼女にもこれと類比的な思索の営みが見て取れるのではあるまいか。

全体の論述の手順はこうである。まず本稿では石牟礼とハイデガーの共通点をもっぱらハイデガーの後期著作とされる『ヒューマニズムについて』(1947)⁵〔以下「ヒューマニズム書簡」と略記〕に定位して、後者における「存在の思索」の基本的結構について述べ、これを次章への導きの糸とする。すなわち現存在＝人間にまだ主導権が残されている従来(の)形而上学的語りの枠組みのうちにあった(とのちにハイデガーも述懐している)『存在と時間』での思索から、現存在の役割をもっぱら「存在の呼び声に聴き従う」とか「存在の牧者」などと定義することの意味合いを明らかにする(2章)。それとともに前期『存在と時間』における言葉と関係する固有な意味での「語り」の分析も、論理的認識の存在論的基盤をなすものとして「前述語的な」経験の位相での現存在の「情状性」とその了解作用との等根源的な連関において言及されており、後の「存在の思索」への地ならしという意味で最小限度、触れておく必要があるだろう(これは後の第4章に

⁴ 三宅剛一『ハイデッガーの哲学』, 弘文堂, 1988年, 96-99頁参照。

⁵ Heidegger, M., *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 11. Auflage, 2010. [渡邊二郎訳, ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』, ちくま学芸文庫, 1985年] 原典からの引用・参照箇所は、本文・注ともに UM と略記し、アラビア数字はページ数を表す。なお上記の渡邊訳は段落ごとの要旨に簡易な表題を付し、さらに関連資料等も援用しながら、ハイデッガーの思索の軌跡を追った一つの浩瀚な書物ともなっている。これが独自の訳出や膨大な注記を含め、筆者のハイデッガー理解に大いに役立ったことを予め断っておきたい。

組み込む)。ただし前期から後期への継時的な思索の内在的展開を追うことはここでは差し控えたい。

次いで本稿の核心である石牟礼とハイデガーとの類似点を、「ヒューマニズム書簡」における「エートス」(=居場所・住む場所)の概念を手がかりに探る。そのひとつとして、二人にはその問題射程の広さという側面では違いがあるが、両者とも文明史的な大きな枠組みにおいて人間存在を捉えようとしている同種の眼差しがあるという点である。石牟礼ではもちろん明治期以降という時間的制約はあるにせよ、近代文明の宿痾とも呼ぶべき公害問題を通じての人間と自然との根源的な関係の喪失というテーマが存し、一方でハイデガーではもっと歴史を遡って、古代ギリシャ以来の西欧の形而上学(=哲学)の歴史全体を「存在論」の歴史の現象学的解体というテーマのもとに批判的に吟味するという壮大な企てがある。存在者の「存在」にではなく「存在者」のみに関心を払ってきた、簡約すると「存在論的差異」を考慮してこなかった形而上学の存在忘却の歴史をハイデガーは「故郷喪失 (Heimatlosigkeit)」の状態と呼んでいるが、筆者には程度の多少はあれ、『苦海浄土』その他でこの故郷喪失を執拗に訴えてきたのもほかならぬ石牟礼道子であったと思われるのである(3章)。次いでこれが本稿での論旨の中核をなすのであるが、第二に、両者とも人間の主観性、すなわち主体的な私の視点、ないし私の語りを放擲しているように思われる点、ハイデガーの言い方に即せば「存在」の呼び求める声にひたすら聴き従うということに重きを置いているという共通点が挙げられる。作者が患者や被害者の秘められた「声なき声」の単なる通路でしかありえないとする石牟礼の根本的な態度は、現存在としての人間は「存在の牧者(=番人)」であって、「言葉は存在の住み家」であるとする主張、換言すると存在が言葉になる、あるいは言葉自身が何かを語るというハイデガーの根本思想と少なからぬ接点を有していると言ってよいのではないか(4章)。

かくして、ハイデガーが彼の哲学的思索を推し進めていった結果、やがて見出されてくる「詩的言語」という新たな表現の可能性を石牟礼文学のうちにも認めることによって、ハイデガーが暗示的にではあれ、きたるべきこれからの哲学はもはや従来を使い古された哲学の名で呼ばれることのない「存在の思索」であるとして、それを、「存在の住み家」としての言葉を根源的に省察する「詩作」と同等なもののみならず⁶この理由もより判明となるであろう(5章)。またこのこ

⁶ 詩人と思索者とは「最も隔たっている山の上に近しく(親しく)住む」者として、

とは、後期ハイデガーの仕事が高く評価するローティが、哲学に従来の諸科学の基礎づけや学の「体系化」を求める代わりに、ガダマーが唱えたように自己の陶冶・教養(Bildung)、いやむしろ「啓発(edification)」の役割のみを期待することによって、いわば哲学の相対化を図った試みとも関係してくるのではあるまいか(結び)。

2 「存在から現存在へ」の転回——後期ハイデガーの思索に即して——

ニーチェは『善悪の彼岸』のなかで、「…ひとつの思想がくるのは「それ Es」が欲するときであって、「われ Ich」が欲するときではない」⁷と極めて意味深い箴言を残している。解釈するにおそらく、思考や思索というのは伝統的なあの近代哲学の創始者デカルトに倣えば、それらの主体であるところの或るもの、すなわち自我や精神が行うものとされてきたが、ここでニーチェはそういう思考の主体といった概念を退けて、いわば匿名的な何かによってわれわれの思想がむしろ促されてくるのではないかという問題提起をしているように思われる。ちなみに筆者にとっても、ニーチェの言わんとした趣旨とまったく同じではないにせよ、自分の書いたもの(論文等)が、その書いている最中には自分の手になるという確信があったにもかかわらず、だいぶ日を置いて見直してみたときに、自分の書いた作品ではないような錯覚、あたかも私という「主体性」が喪失して、何かによって書かされていたような不思議な思いに駆られたことがある。ハイデガーの「ヒューマニズム書簡」中の「存在の運命」(UH.27)であるとか、「存在そのものの贈り定め」(UH.28)という示唆に富む言葉も、上述のような私の主体や意志を超えたところにある大いなるもの、すなわちハイデガー言うところの「存在」の次元への力点の移動を指し示しているように思われる。この後期思想は前期思想における現存在、すなわち人間存在の基礎的な構造分析から「存在」一般の意味に接近しようとしたいわば「人間(中心)主義」(もちろん彼はこの評定を前期『存在と時間』の問題設定の内部では断固として拒否するだろうが)の立

それぞれが異なる言葉で、しかし同じ「存在の真理」に到達しようとする隣人同士にほかならない。Vgl., Heidegger, M., *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* in: *Wegmarken* (1919-1961), Gesamtausgabe, Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., S. 312.

⁷ ニーチェ『善悪の彼岸』(竹山道雄訳, 新潮文庫, 1981年) 32-33頁参照。

場から離れて、存在をそれ自身の方から了解へともたらそうとする努力の過程のうちで育まれた。ちなみに「ヒューマニズム書簡」のなかの「について(über)」という前置詞は同時に「を超えて」の意味をも内含しており、ヒューマニズム(人間主義)とは「人間がみずからの人間性に向かって自由になり、そうした点に自分の尊厳を見ようとする努力」(UH.13)のこととされる。しかしそれは、(後のハイデガーの自己反省とも関わってくるが)存在者が存在するということを人間主体にとっての客観性へと解消し、人間が存在の「主人」になることを意味する。したがってこの意味でのヒューマニズムは存在の真理を忘れた形而上学にはかならず、あの「実存は本質に先立つ」として人間の自由な選択のうちにその尊厳を見るサルトルの実存主義もまた、現実存在と本質存在の区別を前提とした「存在忘却」の地平に留まっており(UH.20f.)、真の意味で「存在」の真理の追究にはほど遠いと批判されるのである。ハイデガーは伝統的に解されてきた人間主義でも、またサルトル的なそれでもない新たな意味合いを、この書のタイトルに込めていると言えるだろう。では次に、ハイデガーを後期の「存在の思索」へと向かわせたあの「転回(Kehre)」の道程を少しばかり詳しく振り返っておきたい。

前期の『存在と時間』(1927)は未完の著作、ないし当初予定されていた計画がうまくいかなかったという点では、失敗作とも評されている書である。これが、存在一般の意味の究明は結局なされず、「存在なき存在論」と揶揄された理由でもある。既刊部分は序論第8節で示されたプログラム中、第一部第二篇「現存在と時間性」までで終わっており、第三篇「時間と存在」は中断されて、第二部「存在論の歴史的解体」の課題と併せて手つかずのままにされた書である。もっとも書かれなかったこれらの部分はこれ以後、他の著作でも断片的にはあれ取り扱われるのであるが⁸。この書の狙いは大雑把にまとめると「現存在」の実存論的分析、ないしその基礎的な存在論的分析を遂行することによって、存在の意味を時間性、すなわち「到来—現在—既在」の脱自的構造として捉え、死への先駆的覚悟性によって自己のあるべき本来性に目覚めるとしたことである(この点にもつばら強調点を置いた解釈が、『存在と時間』を彼の意に反して実存主義の哲学と呼ばせる理由ともなった)。ではなぜ第三篇「時間と存在」以下は手つかずの状態に留まったのか。ハイデガーの述懐によれば、それは『存在と時間』にお

⁸ 木田 元『ハイデガー『存在と時間』の構築』, 岩波現代文庫, 2000年参照。ちなみに木田氏は他の文献・資料をも徹底渉猟し、この未完部分を補うことによって彼独自の視点で『存在と時間』の再構築を行っている。筆者は彼の仕事からも貴重な示唆を得た。

いて了解(Verstehen)の働きと並ぶ鍵概念であった「企投(Entwurf)」と呼ばれていたものが、表象しつづつ定立する主観性の働きとして受け取られ、その結果、存在の了解が真の意味での(後期に言われる「存在の明るみ」へと出で立つ)脱自的な(ek-statisch)関係としては捉えられなくなったからである。そこでは従来の形而上学の用語すなわち主観性を放棄するような新たな思索が求められてくるのであり、まだ主観性や主体性という含意を完全には払拭しきれていない現存在の基礎的分析では事足りなくなってきたというわけである(UH.19f.)。ただしこうした思索の必然的な転回は、当初は話の組み立て方の順番に、そして終局的には上で見た前期の事象内容(存在了解や存在企投)の根本的な解釈に何らかの変容があった限りで⁹、「存在への問い」を深化させるという『存在と時間』の立場そのものの変更ではないとハイデガー自身は断っている(UH.20)。

たしかに『存在と時間』では、現存在が存在している限りにおいてのみ、——つまり「存在了解」の可能性をもつ存在者がある限りにおいてのみ——存在は〈与えられている es gibt〉とされており(SZ.212)¹⁰、このことは現存在のもつ存在了解と実存(Existenz)に基づいて、「存在」一般の意味を究明しようとした当該著作においては必然的な思索の営みだったと言えるだろう。しかしながら事態が先述したように、形而上学の言葉である表象や定立といった(隠れた)主観性の能作を放擲するような別の思索を求めてきている以上、前期『存在と時間』の問題設定はいまや逆転し、上のハイデガーの発言の本来的趣旨はむしろ、「存在」という設定場面が開かれているからこそ、人間的現存在もあり、その存在了解も脱自的実存も可能になってくるという意味だったことが顕わになるのである。ハイデガーはこのことをドイツ語の非人称構文の助けを借りて(先の『存在と時間』の引用でもそうであったが)、「存在というものがある(《es gibt》 Sein)」と表現する(UH.26)。しかしこの日本語訳だと「存在」は「存在しているもの」＝存在者と誤解されやすいので、むしろ直訳して文字通り「それが、存在を与える」と考えると、この存在を与えている当の「それ」もまた「存在」そのものにほかならず、結局のところ上の文は「それ＝存在が、自らを与える」(UH.27)という事態を指していたことになる。つまり、「存在」は前期の存在企投などの用語にみられるように、現存在＝人間によって投げられたひとつの所産ではなく、逆に

⁹ 木田、前掲書、200-201 頁参照。

¹⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1984. 以下同様に、『存在と時間』からの引用・参照箇所は、本文・注ともに SZ と略記し、アラビア数字はページ数を表す。

「存在」が存在そのものを現存在に送り届けてくるという事態が露呈されることになるのである。

こうした思索の転回は『存在と時間』に対比される後期の主著と目される『哲学への寄与』においては、転回的方法的ないかに(Wie)の側面だけでなく、転回の内容的な何(Was)の側面からもより詳細に規定される。「存在」とは「生起ないし呼び求める促し(Ereignis)」であって、主導権はもはや現存在にではなく、「存在」にこそある。そしてこの「存在」は現存在へと呼びかけ(Zurufen)、反面、現存在はこの「存在」によって呼びかけられたもの(das Angerufene)として、この「存在」の呼び求めに聴き従う(Zugehören)という仕方で、「存在」と「現存在」との間(Zwischen)で起こる「振り向き合うことの呼応的対抗(Wider-Kehre)」がまさに転回の内容的側面を意味することになる¹¹。「存在の思索」と言われる場合の〈の〉はこのように、思索が存在によって呼び求められ促されて、存在に聴き従い帰属する限りで思索は存在〈が〉なすところのものであり、同時に存在へと耳を傾け聴き入る限りでは存在〈を〉思索するものでもある(UH.8)という二重性をもつ。こうした事態を木田元の言い回しを使ってわかりやすく言い換えると、たしかに上の出来事は自分のうちで起こっているには違いないが、自分が引き起こしたわけではなく、自分を越えた力で生起したとしか思われず、またわれわれが言葉を語るというよりも、「言葉が語る」のであり、われわれの方がむしろその言葉によって考えさせられている事態と言ってよいであろう¹²。そうした出来事、いわゆる「生起」はいわば運命的な出来事、すなわち「歴運」という仕方で、「存在の真理」を現存在へと送り届けてくるのである。換言すると、あの現存在の「被投性」とは終局のところ、人間は「存在」によって否応なく運命としてこの世界へと投げ入れられたということにほかならない(vgl., UH.34)。ただしここで注意されねばならないのは、こうした運命を与えるところの先に見た非人称構文 **Es gibt Sein** における主語の「それ」は存在者に与えられた瞬間に、「それ」(=存在)としては存在者では決して無いものとして存在者からは退

¹¹ 渡邊二郎訳、ハイデガー『「ヒューマニズム」について』, 266 頁参照。この頁は思索の転回を迫られた先のハイデガーの述懐部分に関して、訳者の渡邊氏が詳細な注を施している箇所、当該の転回の内容を「ヒューマニズム書簡」とも密接に関係するもうひとつの重要著作『哲学への寄与(Beiträge zur Philosophie)』から引証している記述である。現下のコロナ禍の折、物理的・時間的制約の都合上、本文献が入手できなかったため、翻訳書所収の注に依拠せざるをえなかったことをここで断っておきたい。

¹² 木田 元『ハイデガーの思想』, 岩波新書, 1995 年, 88, 204-205 頁参照。

いてしまうということである(vgl.,UH.27)。新田義弘はこうした事態をよく非-対象的な知の契機、すなわち地平現象の垂直的な(vertikal)思索の深さの次元(Tiefe-Dimension)として、自らは隠れることによって他のものを顕現させる一方、決して地平の現象面には姿を現さないなどと表現するが¹³、このように自らを与えるとともにまた同時に自らをも拒む「それ」(=存在)を経験し、言い表すことを後にハイデガーは「きたるべき思索」の最終的な課題とした。その課題のさらなる追究はここでは置くとしても、ここまでの論述でのハイデガーにおける「存在の思索」の進みゆきをまとめると、前期で言われた「存在了解ないし存在企投」の本来の意味は、いまや存在の真理つまり「存在の開かれた明るみへ脱自的に関わること(der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins)」として再定義され(UH.19)¹⁴、簡約すると前期の立場であった「現存在から存在へ」ではなく、「存在から現存在へ」という仕方で思索が遂行されることになるのである。こうして現存在としての人間は「存在」の方から促され、それに聴き従うという意味において、もはや「存在」の主人ではなく、「存在の牧者(ないし番人)」(UH.34,vgl.,ebd.5)とされるにいたる¹⁵。

では次に、以上の後期ハイデガーにおける「存在の思索」を一面で具現化しているように(筆者には)思われる石牟礼道子の文学の特質へと目を向け、両者の類似性を比較・吟味することにしよう。それによってギリシャ以来の西欧思想の究極的な到達点とされるハイデガーの見出した境域と、東洋の日本、その一地方たる九州の片隅で生み出された石牟礼文学とのいわば「間文化的な」邂逅によって、新たな意味が立ち上がってくるかもしれない。そしてこれが、5章で触れる予定の、他者性や異他性の理解に通じる「地平融合」や「世代的相互構成」といった方法論のさらなる深化にもつながるであろう。

¹³ 新田義弘『叢書 現象学と解釈学「現代哲学：現象学と解釈学」』、白菁社、1997年、234-235頁参照。

¹⁴ ここでの「明るみ(Lichtung)」とは、本来は森や林のなかに切り開かれた光の届く間伐地のことを言う。前期では「明け開け」という光の比喻で語られたが、後期ではもっぱら「空け開け」という場所的・空間的な意味で語られるようになる。

¹⁵ ただしもっと後になると、ハイデガーは「存在」を一方的にそれ自体として独立した、いわば超越者とみなすこれまでの考え方に修正を施し、この「存在」の文字に×記しを付して、再び存在を現存在との相互関係のなかで捉えなおす方向へとさらに踏み出す。

3 石牟礼文学と「存在の思索」との類似点①——「故郷喪失」の面から——

石牟礼道子の主著『苦海浄土』¹⁶はたしかに一面では、近代産業文明における負の側面、すなわち公害問題の告発という意義をもつことは否定できない。近代以降の自然の捉え方に対する異議申し立てはすでにハイデガーが、自然を人間の前に立て置く＝Vorstellen(表象化作用)の産物だと指摘し、それが彼の「存在忘却」の根本思想と絡み合っ「存在」に立脚した新たな自然・世界観を構築しようとする動機づけともなっていた。同様に石牟礼にもハイデガーの「存在」の含蓄ほどではないかもしれないが、人間は本来的には自然と呼応し・交感しあっていた、そして他の者たちとともに共同の世界経験における感性の根っこと呼ばれるべきもの、ハイデガーの言い回しでは大地や自然(ピュシス)のもとにあったこととの類比が見て取れる。もちろん両者には問題射程の相違があり、石牟礼では日本における明治期以降の足尾銅山鉍毒事件に見られるような日本の西欧化の時期が問題となろうが、ハイデガーの「存在」概念の歴史的解体という大きな作業のもとでは、2000年以上前のプラトンの存在概念、すなわちイデアの形成段階からすでに「存在」＝ピュシスという始原状態の墮落が始まっていたという両者の違いがあるけれども。その意味では、二人には感性の根っことしての大地や自然の喪失、いわゆる「故郷喪失」(UH.30)という共通のモチーフが伏在していると言ってもよいのではないか。換言するとハイデガーでは2章で見たように、存在者ではなくまさに存在の「真理」や「本質」¹⁷を問い損ねてきた西欧的思索、しかも歴史的な運命(Geschick)の結果としての「存在忘却」と、石牟礼では明らかに水俣で暮らす市井の人々が公害によって平穏な日常を奪われ、慣れ親しんだ故郷を奪われるという「故郷の破壊」そのものとの相似性である。

これは次章での論旨である「患者にいわば乗り移られる」石牟礼の特異な能力とも関係してくるのだが、『苦海浄土』末尾に掲載されている近代思想史家の渡辺京二の解説によれば、上述の共同の世界経験における感性の根っこは、この

¹⁶ 石牟礼道子『(新装版)苦海浄土—わが水俣病—』, 講談社文庫, 2017年。

¹⁷ 1930年代の後期になると、ほかに「存在の本質(Wesen des Seins)」という言い方も散見される。『形而上学入門』では、現存在としての人間の優位性は完全に背景に退き、逆に「人間存在の本質とそのあり方とはただただ存在の本質からのみ規定される」と言われる(川原栄峰訳, 『形而上学入門』(1935年), 平凡社ライブラリー No.70, 1995年, 22頁)。ただしこの場合の「本質」は、存在そのものに即して、または現存在へと到来するものとしての「存在」について語られていることに注意されたい。

世の森羅万象に対してかつて開かれていた感覚が、石牟礼も彼女が扱う患者も一緒だったということにほかならず、だからこそ石牟礼は患者の感性とひとつになりえたのだという¹⁸。こうした意味での感性の根っこ、いわば根源的な自然は、ハイデガーの批判に付された近代以降の *vorgestellt* な自然、ないし人間の有用性にのみ資する対象化された自然、技術支配の賜ではもはやない。渡辺の解釈によると、生きとし生けるもの全てが照応し・交感しあっていた近代以前の意識と自然とが統一された世界は、まさにそこで生まれ育まれてきた当の石牟礼が作家として外からのぞきこんだ世界ではなく、自分のなかから自然と充ち溢れてくるという意味において、彼女自身に内在している世界、換言すると彼女の存在そのものだったというのである¹⁹。こうした感性の根っこは、ふるさと水俣の自然のなかでまだ幼い道子が精神を病んだ盲目の祖母や父親、近所の老婆などもろもろの他者との交感的やりとりを通して、身の周りの自然に対する鋭くも温かな感受性、たとえば生い茂る草花やさまざまな果実、ひいてはそうしたものを生み出している山や川に住まうとされる神さまや精の所在を問い質すことのなかで一種、アニミズム的な情感性を育ててきたことのうちにも表れている²⁰。もっともここでのアニミズム的思考が、たとえばあらゆる自然現象をひとつの原理のもとに統べている汎神論的な自然観(スピノザ)や、物質と生命とを分かちがたい統一とみなす物活論(初期ギリシャ哲学)など、総じて「生ける自然」として把握しようとした哲学上の立場と完全に同一視はできないとしても、少なくとも人間の生命と万物の生命とが照応し合い根底で繋がっているのだといういわゆる有機的な自然観を石牟礼も有していたことは疑いえないように思われる²¹。

以上の両者の類似点は、ハイデガーの言う「エートス(ἦθος)」という鍵概念に即せばより判明となるだろう。このことは「ヒューマニズム書簡」における、「存

¹⁸ 渡辺京二「石牟礼道子の世界」(石牟礼, 前掲書・巻末の解説), 372-373 頁参照。

¹⁹ 渡辺, 同上, 374-376 頁参照。

²⁰ 石牟礼道子『椿の海の記』, 河出文庫, 2013 年, 第 1 章「岬」の記述などを参照。

²¹ ちなみにこの点に関して渡辺も、すでに石牟礼の文学を広く思想史の中に位置づけている政治学者かつ俳人の岩岡中正の解釈を援用し、石牟礼は「道具的理性」によって分断され対象化され手段化された近代の知を批判し、自己もそこに含まれる世界の共同性や全体性、関係性、多様性等の回復を目指す思想(=有機的な自然観)の系譜に連なる存在だということに最終的には大筋で賛意を唱えている(渡辺京二『もうひとつのこの世—石牟礼道子の宇宙—』, 弦書房, 2015 年, 130-132 頁参照)。

在」の思索は「人間性」の何たるかを追究する倫理学とどう関係してくるかという重要な問いとも関わってくる(UH.44)。倫理学の語源であるギリシャ語のエートスは住み慣れた場所・習慣・気質・性格など多様な意味を含蓄している言葉だが、ここでは最初の「住み慣れた場所」という本来の意味に照準を合わせたヘラクレイトスの格言：「エートス・アントローポイ・ダイモーン [エートスは、人間にとってダイモーンである]」に即して、上の両者の類似性を際立たせよう。彼のもとを訪れた人達にヘラクレイトスが言った次の言葉、すなわちパン焼き釜の前で暖を取っていた彼が「もっと勇気を出して中へ入ってきなさい、ここにも神々は現存するのだから」という言葉がある。彼にとってこの場所は暖を取るために住み慣れた場所なのであり、いわば故郷であり、大地である。ヘラクレイトスによれば、「人間の〔住み慣れた〕居場所は、人間がみずからの本質においてそこへと帰属しているゆえんのものの(本来人間の最も近くにあるものの)来着(Ankunft)を含み、保持している。そうしたものが、彼の言うダイモーン、すなわち神というものなのだ」(UH.46ff.)。よって先の格言の真意は、人間はみずから人間であるかぎり、開かれた圏域(=存在)、すなわち神というものの近くに住む、ということにはかならない(UH.ebd.)。これを石牟礼の言う「故郷喪失」と関連づけると、彼女はもちろんエートスという言葉こそ使わないものの、公害によって水俣の漁民たちが漁労による採集生活の場を完膚なきまでに奪われたことと比較対照させるならば、まさに住み慣れた生活の根源的場所としての海(不知火海を漁師や当地の人たちは“わが庭”とか「巨(ふと)か泉水」と呼ぶ)が、彼らにとって神々の顕現する大地であり、エートスであったことは容易に見て取れるし、それは『苦海浄土』のなかで石牟礼が折に触れて、患者たちがまだ身体の自由の利いた元気だった頃、海や潮の動き、さらに生き物などに寄せるこの上ない愛着と思入れを多様な形で示している描写にもうかがい知ることができる。

前段の冒頭で示したように「存在の思索」が倫理学と深くつながっていることは、常にすでに初期ギリシャの時代、倫理学や論理学、自然学といった分野別の学問的諸学科の成立以前に、後代のそれら諸学科が達成できなかった深さと広さにおいて問われていたのであり(UH.46)、この「存在の明るみへと脱自的に実存する」という人間本来の生き方が、期せずして石牟礼の見ていた、自分もそのひとりであるところの人間と自然との共生的空間、すなわちハイデガーの言う生き方の規範としてのエートスの次元と近い関係にあるということは十分注目されてしかるべきであるだろう。

4 石牟礼文学と「存在の思索」との類似点②——「語る主体」の不在——

さて今度は、ハイデガーの「存在の思索」を実地に移しているかに(筆者には)思われる石牟礼道子の文学的思索ひいては「詩作」に話を向けよう。その顕著な特質は、石牟礼は水俣病の患者や被害者などの言うに言われぬ苦しみや嗚咽の言葉、叫び・つぶやき・ざわめきなど、いわゆる「声なき声」の単なる代弁者ではなく、それら沈黙の言葉(秘められた言葉)の単なる「通路」になっただけだということである。たしかに一見すると彼女の『苦海浄土』は一種のルポルタージュ作品、ノンフィクションとも見まがうものであり、現地やそこの人々への丹念な取材に基づきいわゆる「聞き書き」と受けとられる向きもあろう。しかし断じてそんなものではないと渡辺京二は指摘する。端的に言ってそれは石牟礼道子の「私小説」だというのだ。彼女はこの作品を書くために、患者の家を足しげく訪れたりしてはしていない。そして患者たちが語ったことをもとにして、文飾やアクセントの置き方を工夫して単に文章化する作業などもしていない²²。にもかかわらず、なぜこれほどの作品が書けたのか。それは一言でいうと彼女自身が味わってきた今までの体験とそれに基づいた想像力や幻想のなせるわざにほかならないと言える。もっともここには患者に対する了解作用のさまざまな諸段階があるはずであり、後期の「存在の住み家」としての言葉(UH.5)の思想へといたる導きの糸として、さしあたって石牟礼の表現方法をハイデガー前期の『存在と時間』の論述に即して明らかにしておくことは必要な作業であるだろう。まずは自身の体験からする情念や感情の位相、すなわち「語り」の位相からはじめて、次に想像力の位相を論じよう。

ハイデガーはそこで、現存在の「情状性(Befindlichkeit)」とその了解作用との相互連関の分析にもほんの少しだけ、示唆的な考察を割いている。それは表明的・論理的に語り出される以前の言わば前述語的な位相における「語り(Rede)」の詳細な分析である。そしてこの語りは、現存在の「現(da)」の開示性であって、それは現存在が世界のうちで何らかの仕方で気分づけられている情状性とその了解の働きと等根源的な契機とされる(SZ.161)。竹田青嗣はこの位相での言葉の分析を簡潔に要約してくれているので、それに依拠することにしよう。言葉にな

²² 渡辺, 同上, 368-371 頁参照。

る前の豊かな「意味」(＝ハイデガー言うところの前述語的な「語り」の位相)の最も根本的な性質は、現存在の「実存」から発する何らかの「気分」(情状性)とその「了解」(頭痛による不快感なら、それを何とかしたい)に応じて、たとえば窓を開ければ新鮮な空気が入ってくる→そうすると頭痛が収まるかもしれないといったように、世界の意味の連関(分節性)を絶えず編みかえることのうちにあるとする。したがってこうした基盤の上で初めて隣人に対し明示的な論理に基づいて「窓を開けてくれ」といった発言、すなわち高次の言語化が可能になるというのだ²³。そこで以上の語りの分析を石牟礼の表現活動、究極的には詩作の活動へと援用するならば、おおよそ次のような次第になるだろう。それは水俣病の患者達を通して(たとえ間接的ではあるとしても)先にも触れたように己の幼少期以来、彼らと類比した体験に基づいて、単なる一介の主婦であった彼女がそうまでして文章を書くことに固執せざるをえなかった衝動、先の渡辺の言葉を借りれば「不幸な意識」が言語化以前の語りの場面で常にすでに働いており、彼ら崩壊し引き裂かれた患者と家族たちの意識と相似したいわば「同族」意識のようなもの、換言すると(後述する、彼らにいわば乗り移られた石牟礼という)現存在の情状性＝情動を何とかして言葉に書き表したいという了解が働いたものと推察されるのである。こうした前述語的な語りの場面での一種の情動的・情念的に気分づけられた了解作用の基盤の上で、彼女をしてあの『苦海浄土』といういわゆる詩的な言語表現を書かせたと言ってもよいかもしれない。

さらに石牟礼の表現はこの「語り」の位相と一体化してさらに一步、想像や幻想をふくらませるという位相にまで進む。すなわち必ずしも患者が語った通りの中身ではないのだが、先の渡辺との対話において、石牟礼は「だって、あの人が心のなかで言っていることを文字にすると、ああなるんだもの。」と答えている由である。「自らの思いを(単に)書き記すのではなく、隠された言葉が頭われる通路にならないといけないと思った」²⁴というのだ。渡辺によれば、患者の秘められた思い(＝沈黙)を言葉として言い表す資格をもっているがゆえに、石牟礼道子巫女説なる神話さえ生まれたというが、これは案外正鵠を射ている説かもしれない。このことは(渡辺も引用している)石牟礼の「原体験」とも呼んでよい老漁師・釜鶴松という患者との出会いの場面に如実に表現されている。

²³ 竹田青嗣『現象学は〈思考の原理〉である』,ちくま新書,2004年,169-173頁参照。

²⁴ 若松英輔『NHK「100分で名著」ブックス:苦海浄土—悲しみのなかの真実—』,NHK出版2021年,54頁。

「彼(=釜鶴松)はいかにもいとわしく恐ろしいものをみるように、見えない目でわたくしを見たのである。…中略…安らかにねむって下さい、などという言葉は、しばしば、生者たちの欺瞞のために使われる。このとき釜鶴松の死につつあったまなざしは、まさに魂魄この世にとどまり、決して安らかになど往生しきれぬまなざしであったのである。…中略…この日はことにわたくしは自分が人間であることの嫌悪感に、耐えがたかった。釜鶴松のかなしげな山羊のような、魚のような瞳と流木じみた姿態と、決して往生できない魂魄は、この日から全部わたくしの中に移り住んだ。」(『苦海浄土』第三章「ゆき女きき書」,145-147頁)

たしかに自己と他者とは心理物理的にも絶対的に隔てられており、石牟礼には釜鶴松の苦痛そのものになり切ることはできない(他人の「私的体験」の共有不可能性)。しかし3章でも見たように、ここには釜鶴松も石牟礼道子もかつて同じ森羅万象に開かれていた同じ(前近代的な)世界の住人であることへの絶対的感覚、同質感というものがあって(これは石牟礼自身が、「気狂い」の祖母と一緒に過ごした幼き日の交感的出来事が水俣病患者の上に二重映しになっているという渡辺の解釈²⁵からも頷ける)、そういうものを背景としてまさに彼女は釜鶴松に乗り移られ、一体化したのである。「これから自分は、釜鶴松に代表される傷つけられた古人たちの魂の反響板になる」²⁶というわけである。もちろん彼女はここでも言葉に依存せざるをえないのだが、独特の擬態語や擬音語をも交えて、しかも故郷にしっかりと根をおろした〈場所の言葉〉として発せられる地元の熊本弁をもとところどころに駆使して、たとえばウィトゲンシュタインが「語りえないものを示す」と呼んだり、詩人の長田弘が「決して言葉にできないものを指す」と呼んだりしたそういう言葉の固有な働きにわずかの希望を見出して(いやむしろ無限大の希望かもしれぬが)、言葉を紡ごうとしているように思われる。ゆえにここで働いているのは、先に見た前述語的な「語り」の上に積み増しされるような、単に明示的で論理的な言葉ではもはやない。

もうひとつ例をあげよう。胎児性水俣病である杢太郎少年の世話を焼いている彼の祖父・江津野老人が、あねさんと親しげに呼ぶ石牟礼に、動くこともままならずまた言葉を奪われてはいるがその分、情の深いわが孫を預けようとする場面。

「おるげにゃよその家よりゃうんと神さまも仏さまもおらすばって、杢よ、お

²⁵ 渡辺, 同上, 379-383 頁参照。

²⁶ 若松, 同上, 64 頁。

前こそがいちばんの仏さまじゃわい。爺やんな、お前ば拝もうごたる。お前には煩惱の深うしてならん。

あねさん、こいつば抱いてみてくだっせ。軽うござすばい。木で造った仏さんのごたるばい。よだれ垂れ流した仏さまじゃばって。あっはっはっ、おかしかかい杓よい。爺やんな酔いくろうたごたるねえ。ゆくか、あねさんに。ほおら、抱いてもらえ。」(『苦海浄土』第四章「天の魚」, 213-214 頁)

渡辺の指摘するように、こうした対話がまさか現実の対話の単なる記録とは誰しも思うまい。言葉は話せないが、耳だけはしっかり聞こえている、だから全部わかっている、そうした、ひと一倍「魂の深い」仏さま(=賢者)のようだと石牟礼は自身のうちから自然発露的に杓太郎少年の「声なき声」に身を寄せる老人の言葉を絞り出すのである。いな単に杓太郎少年の身代わりの声というだけでなくその江津野老人の流浪する声にも同化して、彼と孫との情愛的なかわりを「追体験」ではなく「共同体験」しているような石牟礼の語りにほかならないと言えよう。ハイデガー的には、「存在」という絶対的に顕現せざるものに、そこへの暫定的でかりそめの通路でしかありえない言葉を通して近づこうとする、一見すると矛盾した言語化の運動である。批評家の若松英輔は石牟礼のこうした文学の特徴を、一種の詩的言語のようなもの、あるいは「詩作」の営みだと見なしても差し支えないと主張する。実際、若松が石牟礼に苦海浄土を書く際の動機をたずねたところ、「新しい詩の形を示してみたいと思った」と語ったという²⁷。若松によればこの作品は今でも彼女にとって続いている(いまはもう故人だが)詩であり、その内実は叫びや嘆きであり、また呪詛の言葉であり、祈りでもあるというのだ。これはまさに本来は「語りえぬもの」の存在をぎりぎりのところで何とか言葉にもたらそうとする詩作の無限の運動だと言えないだろうか。

さらに詩人とは何ものかから「詩」を託されたものであって、その意味で石牟礼の目指す新たな詩の形式というのは、ハイデガーの言う「存在」からの呼び求める促し・生起(Ereignis)に「現存在」が聴き従うという過程と比肩されるように思われる。これは彼がヘルダーリンやリルケなどの詩人の言葉に、言葉に住まう「存在」の顕れの可能性を見て取っていた、そのような言葉の役割とも符合するのではないだろうか。ここまできるともはや石牟礼の語りの主体性は消え失せ、まさに「存在そのものが言葉になる」、いやもっと言えば「言葉それ自身が語る」というような次元が成立しているかのようにも思われてくる。若松は、そ

²⁷ 若松, 同上, 6 頁, 58 頁。

れゆえ詩とは書かれた瞬間からもはや作者の手を離れ、いや作者の名前すら消え失せて読み継がれていくものだとも述べる²⁸のだが、なるほど至当な主張である。もっと言えば誰かに読まれることによってはじめて「作品」となるようなものにほかならないとも言えるだろう。それではいったい、こうした意味での言葉や言語の次元の可能性を見出せるとすれば、そのために新たにどんな言語(哲学)の理論や枠組みというものが求められてくるのであろうか。

5 「存在の思索」と新たな言語の可能性

言葉は、哲学史の上で言語論においては「現実と言葉」との一致、ひいては言語論の前段階としての認識論においては「物と知性」との一致という仕方で、結局のところ主観—客観の二元論的な問題設定のうちに位置づけられてきた極めて形而上学的な意味合いを帯びたものである。こうした哲学的コンテクストにおいて、よく知られている記号論(semiotics)の三分類、すなわち(I)統語論(syntactics)、(II)意味論(semantics)、(III)語用論(pragmatics)の区別²⁹はたしかに意味をなすかもしれない。ハイデガーが「存在の思索」を推し進めていくなかで問題視した形而上学という言葉である概念的・論理(学)的な言葉というのは、おそらく(I)と(II)の位相をあわせた言語機能であるだろう。しかしながら前期『存在と時間』でも示唆されていた、現存在の了解作用と相互連関にある「情状性」の位相で常にすでに働き出している前述語的な「語り」は上の分類からは漏れており、さらに後期の「存在の思索」における「存在の住み家」としての言葉は、たぶん(III)の語用論をもとにその発展形態として要求されてくるもののように思われる。そうすると、要するに語用論の延長線上に、「存在の思索」に基づいた新たな言語の可能性を探ろうとする課題に即すならば、われわれは上の三分類に対してもうひとつ、情念的・含蓄的な言葉を駆使する詩人の用いる「詩的言語」、いわば「情動喚起的な」機能を有する第4の記号形態というものを付け加

²⁸ 若松、同上、59頁。ちなみに、この「作者の不在」というテーマは、たとえばデリダによる彼独自のエクリチュール(書き言葉)構造や、また後に触れるガダマーの「地平融合」におけるテキスト解釈の「別様なる理解可能性」とも少なからず関係してくるよう思われる。

²⁹ アメリカの哲学者で、記号論、意味論で有名な論理実証主義者のC.W.モリスによって提唱された区別。記号と、(I)他の記号との構文上の関係、(II)それが指示するものとの関係、(III)それを使用する者との関係、の三つである。

えて然るべきではないだろうか。

すでに見たように、主観性ないし主体性(=私の視点、ないし私の語り)を放擲して、「存在」の呼び求め・促す声に聴き従うというハイデガーの根本思想と、同じ自然のなかで育まれた他者との「共通の感性の根っこ」に裏打ちされるとともに、患者や被害者の「代弁者」としてではなく、彼らの秘められた(=沈黙の)、ないし語りえない「声なき声」の単なる通路でしかありえないような、そうした作者であろうとした石牟礼の思想を対照させたとき、ハイデガーの言う「言葉は存在の住み家」³⁰や「人間は存在の牧者(番人)」という定義のもつ深い含蓄がより一層際立たせられるように思われる。

ところで、なるほどハイデガーはこのようにして「存在」をいまや「言葉」として思索するようになるわけだが、これまでの論述からも判明なように、「言葉は存在の住み家」であるからといって、言葉がすみずみまで遍く「存在」を網羅した住み家を提供しているということにはならない。むしろこの定義の本来の意味は、「存在」の方がたまたま言葉というかりそめの場所に宿を借りているという意味で解釈すべきであるように思われる。人間が「存在」の主人(主権者)ではなく、存在の番人(守り手)であることをも考え併せると、言葉はその「存在」からの呼び求める促し・生起によって初めて語り出されるのであり、言葉を絶対的に支配している(と思い込んでいる)人間が「存在」を意のままに語ることはできない、換言すると人間こそが「存在」の視点に立つことによって初めて何かを語るができるという意味で、言葉とはむしろこの「存在」にかしづくもの、仮の居場所を提供しているものなのではないか。その意味でなら、「存在が語る」とか、「言葉とは、(自らを)明らめながら・隠しながらの存在自らの到来である」(UH.18)という言い方も理解されるだろうし、木田元曰く、われわれが言葉を語るというよりも、「言葉が語る」のであり、われわれはその言葉によって考えさせられているのだと言えよう。以上のことはむしろハイデガー自身が「ヒューマニズム書簡」の末尾で、「存在の思索」にともなう発語の適切さに注意を促し、「存在」について言い述べられるところの何といかにとをよくよく十分省察すること、次いでその思索されるべき事柄がおよそ果たして、言い述べられることを許されるか(時と場合によっては「沈黙」³¹の覚悟をも辞さず)、さらにその事

³⁰ この定義はほかに、「言葉こそ存在の真理の家である」(UH.10)とも言い表される。

³¹ ハイデガーは「語ること」の本質的契機として同時に「聴くこと」との不可分性

柄が存在の歴史におけるいかなる瞬間、いかなる対話のなかで、かつどのような要求において言い述べられることを許されるのかの三点、すなわち、省察の厳密さ、発語の慎重綿密さ、語の慎ましさを「存在の思索」のための必要不可欠な要素として挙げていたことからわかる(vgl.,UH.55f.,36)。ハイデガーが比喩を用いて、思索が自らの発語において言葉のなかに作る畝は、農夫がゆっくりと歩きつつ畑のなかにつけていく畝よりもいっそう自立たないものだと語る理由である(UH.56)。同様に『苦海浄土』という作品においてもハイデガーの趣旨にしたがい「存在が語る・言葉が語る」のだとしたら、いわば詩人たる石牟礼もまた何ものかからその「詩」を託された存在にすぎないということになる。したがって彼女もおそらくは、患者や被害者との想像的、ひいては幻想的な「共体験」によって、言葉を慎重に、かつ丹念に紡ぐことに腐心したはずであり、まさにこの作業こそが、存在からの呼び求める促しに応じる(石牟礼という)現存在の存在了解にほかならないと言えるだろう。

筆者は冒頭で示唆した「過去物語り」論において以前、現在の解釈者が過去の地平に属する何らかのテキスト(言語的なものに限らず、有形・無形の文化対象をも含む)を「地平融合」(ガダマー)という仕方で、言語を介して何度も別様に理解する(anders verstehen)ことにより、その都度新たな意味を創出するという事態を(通時的な)「世代的相互構成」(フッサール)と重ね合わせ、たとえ同じ文化圏にあるテキストであっても、それは現在の解釈者が少なからぬ自己変容を被るような何らかの「異他性」を帯びていることを主張した³²。しかし本稿で見てきた『苦海浄土』による石牟礼の語りは、それがいままでの地平融合におけるいわば「平和裡に」遂行されるような解釈の了解可能性の範囲をはるかに超えて、過去のテキスト、すなわち患者や被害者たちの言うに言われぬ凄絶な体験、いわゆる「声なき声」を言葉にもたらそうとする奮闘や労苦であってみれば、語り手の

を挙げるとともに、「沈黙すること」も場合によっては現存在の本質的な実存論的可能性と見ている(SZ.165)。沈黙が、あれこれとおしゃべりをして事柄の本質や言うべきことの真実を捻じ曲げてしまうよりもかえって雄弁に何かを語ることがあるように、この洞察は『苦海浄土』においては語り手(=石牟礼)もそうだが、むしろ水俣病によって身体を奪われ、言葉まで奪われた患者の方にいっそう当てはまることかもしれない。

³² 拙稿『「世代発生的」現象学と「地平融合」との接点 —フッサールとガダマー—』, 関西大学『哲学』39号所収, 2021年参照。

石牟礼はともかく(彼女は彼らにいわば乗り移られたというのだから)この著作で提示される水俣病患者たちの魂の叫びは、今度はこれを理解し、解釈するわれわれ読者の側が自らの安寧の場を揺り動かされることで異化され、何らかの自己変容を惹き起こさないわけにはいかないはずである。その意味では先の「地平融合」の理論は、こうした了解しえないとされる過去の「異他性」のなかでも最も根源的な異他性によって、新たな課題を帯び、更新・改訂されるべき理論へと深化されるように思われる。そしてこうした事態はとりもなおさず、ハイデガーのあの「転回」以後の「存在の思索」にしてからがもうすでに、存在の本質は自らを隠すこと、退去することにあるとして、従来 of 形而上学の言語による自己現示(表出)を免れるもの、簡約すれば言い表せないこと、語りえないものの次元、すなわち端的に「存在」をいかにして語るかの課題でもあったのである。したがって、本稿の冒頭におけるわれわれの問題提起、すなわち「語りえないものをいかにして語りうるか」という問いかけは、ハイデガーが自らの「存在の思索」の具現化をヘルダーリン等の詩人の言葉の働きに見たように、同じくはるか離れた東洋の作家・石牟礼道子の新たな詩的言語の試みによっても(暫定的にはあるが)その問いの方向性と答えとを獲得し、また先の地平融合の理論の内実をより深化させることにも繋がるのではないだろうか。

結びに代えて

最後に、今後の展望と残された若干の課題を述べて本稿を締めくくりたい。ハイデガーの思想が哲学内部に留まらず、その後、フーコーの「人間の死」やデリダの「現前の形而上学批判」などポスト構造主義の思想にも影響を与えて、それこそ今度は西欧哲学自体の転回点を示す試金石となったことはよく知られている。他方でその方法論が現象学の系譜に位置づけられるところのハイデガーとは対照的に、新プラグマティズムの旗手として知られる R・ローティは、今後、諸科学の基礎づけを自らに任じる伝統的な認識論や言語哲学などの「後継学科」を埋め合わせる哲学などもはや期待できないとして、こうした「体系」的哲学に代わる新たな知の学として「啓発」的哲学(edifying philosophy)というものを唱え、後者のなかにニーチェや後期ウィトゲンシュタインなどと並んで、後期ハイデガーをも含めていた。啓発哲学とはローティが、従来 of 伝統的な意味での真理の獲得ではなくむしろガダマーの唱える「人間の自己理解や自己の陶冶の場」と

しての解釈学をモデルにして、もろもろの異なるテキストや言説の間で、対話というよりも「絶え間ない会話(conversation)」を継続することによって、その都度、暫定的ではあるにせよ何らかの自己理解や(他者との)相互理解にいたることを任務とする哲学のことである³³。ローティ曰はく、「啓発的大哲学者は反抗的であり、皮肉やパロディや箴言(アフォリズム)を提示する。…中略… 彼らは意図的に傍流である。…中略… 啓発的哲学者の願いは、詩人が時折かいま見させてくれる驚き——この世にもまだ新しい何かがあるという驚き——の感覚のために、余地をあけておくことである」³⁴(後者の傍点引用者強調)と。彼によると啓発的哲学とは、客観的なものと主観的なもの、事実と価値などの伝統的な二元的区別をファジー(曖昧)なものにし、もはや哲学と科学の間には明確な境界などない、したがって「文化全体を、同じ認識論的水準におこう」とするラディカルな運動にほかならず(すなわち今後、認識論的水準とか認識的地位の概念は不要になり)³⁵、結果として哲学に残された仕事は、科学と文化が同列に扱われるようないわば「文芸批評」と同じたぐいのものになるという。まさしくこうしたローティの主張は、ハイデガー自身が将来の思索はもはや従来 of 哲学の名で呼ばれるものではないとして、詩人や芸術家の仕事に託して失われた存在を取り戻すべく「存在の思索」を密やかに慎ましやかに行うべきとした立場(=「存在の追想 (Andenken)»)とも重なるであろう。しかもローティが啓発的哲学の模範とする方法が、ハイデガーに学んだガダマーの解釈学における「影響作用史的意識」とその具体的活動として起こる先述の地平融合であったとすれば、こうした方法が本稿で取り上げた「(物)語りえないもの」のなかの最たるもの、すなわち最も根源的な他者性や異他性の次元を掬い取ることに大いに寄与するのではないだろうか。

ただしローティによるハイデガーへのこうした好意的解釈には反論も予想される。たとえば足立和浩が早くから鋭く指摘しているように、ハイデガーには後期にいたっても依然として「意味」という形而上学的な残滓が纏わりついており、フッサールの「主体」の行使する言語の意味作用から十全な仕方で自由になっていない、ゆえに近代認識論の地平を完全に乗り越えたとは言えないのではな

³³ Cf., Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature.*, Princeton University Press, 1980, pp. 357-360, pp. 365-372. [リチャード・ローティ『哲学と自然の鏡』(野家啓一・伊藤春樹他訳) 産業図書, 1993 年, 418-420, 425-432 頁参照。]

³⁴ Ibid., Rorty, R., pp. 369-370. [ローティ, 前掲書, 428-429 頁。]

³⁵ 富田恭彦訳『連帯と自由の哲学: 二元論の幻想を超えて』, 岩波書店, 1998 年, 9-10 頁参照。

いかという疑義や³⁶、また「存在の思索」において焦点となる詩人の情念的・含蓄的な言葉が、その「存在の思索」について語る哲学の言葉、すなわち形而上学的な概念的・論理的な言葉と終始、緊張をはらんだ関係にあつて、両者の原理的区別が求められるのではないかという根本的な疑念³⁷などである。ここではこうした疑問に対する詳細な検討はできないが、しかしながら、ハイデガーの「存在の思索」が二千年以上にもおよぶ西欧哲学の歴史全体というテキストとの、一方の石牟礼の詩的言語の試みも水俣病の患者たちの「声なき声」というテキストとの「絶え間ない会話」のなかで培われてきたこと、さらには筆者が本論考において、西欧のハイデガーの思想と東洋の石牟礼の思想とを邂逅させ、論じるといういわば「間文化的な会話」を試みたことを顧慮するならば、そうした異他的なテキストを通して他者との相互理解や自己理解(ひいては自己異化や自己変容)が深化していく途上にあるという意味においては、やはりローティの唱える「啓発」的哲学をさらに具現化し、更新することこそが先述した疑問の解消の助けとなるのではないか。そのことによってたとえば先に示した二番目の疑念、哲学的対象が求めてくる言葉に対してそれを記述する哲学自身の言葉というものも何らかの変容を被り、更新されていくこともありうるのではないか。というのもローティが主張するように、解釈や理解の主体としてのわれわれはまず差しあたっては、自らの置かれている文化や言語の地平(ここといま)から出発して、他者性や異他性に接近せざるをえず、したがってそういう意味での「自文化中心主義(ethnocentrism)」³⁸を取らざるをえないからである。換言すると、彼の説くいわゆるポスト「哲学」的文化的文化の具体化が、上述の疑問を纏ったハイデガー以後の思

³⁶ 足立和浩『人間と意味の解体—現象学・構造主義・デリダ—』、勁草書房、1986年、161-163頁参照。また足立氏は同書の他所で、言葉を「存在の住み家」として規定する発想そのものが、依然として『存在と時間』において展開された、存在の「意味」を問うという問いの立て方と全く手を切った地点にあるわけではないと主張する。なぜなら、「思考はその言表において、語られていない存在の語を言葉へともたらず(UH.,53)」と言われている通り、やはりそれ自体として語られていない、秘められた・沈黙の言葉を言語化しなければならない以上、言葉の「意味」と無関係ではありえず、存在の意味を問うとした前期の立場とも無関係ではないからであると(171-172頁参照)。

³⁷ 足立、前掲書、165-170頁、203-205頁・本文注の(18)参照。

³⁸ Rorty,R., *Science as Solidarity*, in : *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press,1991, p.38. [富田恭彦訳『連帯と自由の哲学：二元論の幻想を超えて』、岩波書店、1998年、12頁] Cf.,*ibid.*,p.43. [富田訳 27-28頁参照]。

想を、5 章で触れた「地平融合」や「世代的相互構成」という仕方でさらに発展させていくことにもつながるように思われる。