

共同性のパラダイム転換

—石牟礼道子と共同性の回復—

目次

はじめに

I さまよえる魂—近代批判の射程

II 詩と再生—自己創出する言葉・思想

III 海と渚—共同性の回復

おわりに

岩岡 中正

はじめに

(一) パラダイム転換と内発的共同性

共同性の今日的課題は、近代という「普遍」^①の解体からどのようにして新たな秩序形成を目指すかにある。それには、方法論的にはひろくパラダイム転換を踏まえると同時に、内容的には近代後における内発的再生のあり方を踏まえた共同性への視点が必要と思われる。つまり、近代という「普遍」の解体後どのようにして自己の内面と社会を内発的共同性という視点から再生させるかが、共同性の今日的課題である。

こうした共同性の今日的位相を理解するために、まず共同性の史的展開について触れておくと、まず第一に「自然的共同性」であって、これは前近代的共同性つまり即自的共同体的共同性である。第二には、基本的に二元論に基づく近代の共同性としての「作為の共同性」である。それは「欲求の体系」としての近代市民社会を成り立たしめる、「目標」へ向けての人為的共同性である。しかしこの近代の共同性は、そこでの目標の優位が常に人間と自然を道具化しこれらを磨滅させることよって、共同性の内的人間的基盤を喪失させる原因を内包していた。たとえばロマン主義者たちは、ロックの経験論哲学や自然権論およびこれを批判継承したベンサム功利主義もすべて機械論的原子論的社会構成論であると批判したが、こうした批判は、この「作為の共同性」が有する内的基盤の脆弱性と近代化に伴う人間と社会の共同性の喪失に対するものであった。こうしたロマン主義による近代的共同性へ

の批判は、今日の「近代の終わり」に至ってあらためて意味をもつものとなった。つまり、たとえば一七世紀ビュールタニズムの社会形成原理におけるような近代的共同性である生き生きとした「作為の共同性」は、それがいったん成立してしまふと、次第に内発性を喪失した機械論的共同性ないしは「外的」組織へと変質し一種の安定モデルとなつていったが、このことが近代的共同性に内在する宿命的欠陥であつた。

これに対する第三の共同性は、「内発的共同性」である。それは、外部の刺激を吸収しつつ均衡を維持していく安定システムではなく、自然科学のパラダイム転換における自己生産論オートポイエシスのような、自らの内部への自己言及によつて内発的に自己創出していく生命体的共同性である。機械論から生命論への視座の転換が、共同性論についても言われなければならないのである。今日、ひろく市民社会と自由主義の再生に向けて、こうした共同性のパラダイム転換を踏まえた内発的共同性の理論的展望が必要とされているのである。

(二) 石牟礼道子におけるロマン主義的再生論

この内発的共同性の究明へ向けて、日本における近代化の象徴的回転軸となつた水俣に関わつた二人の人物の議論は、共同性論への大きな示唆となるだろう。つまり、鶴見和子の内発的發展論と石牟礼道子のロマン主義的再生論である。鶴見は、T・パソンスの西欧モデルの近代化に対し新たに非西欧型社会の近代化をモデルとする多系的内発的發展論を提示した。⁶この鶴見の内発的發展論は、近代化について新たに内発性の視点から接近するものであつたが、しかしそれはそもそも「発展」という共通の近代化の「目標」の達成を目指すという思考枠組み自体からしてやはり近代化論そのものであつて、石牟礼の再生論とは全く異質の、人間にとつてやはり「外なるもの」であるように思われる。つまり、鶴見が外発的でない内発性を強調しこれに基づく多系的な発展と近代化を目指すのに

対して、実は石牟礼は近代化そのものへの深い絶望を契機とし、合理的分析的で啓蒙主義的な近代知とは全く異質の、というより全く無縁の、アンビバレントだが新しい豊かで創造的な非近代知から出発しているのである。こうした近代への絶望と挫折からの再生の思想という点で、私は石牟礼の思想を「ロマン主義的再生論」と定義したが、この再生は近代へのたんなる「反省」を超えて、人間と知と社会の一切の根底的問い直しを迫る最もラディカルな「回心」であった。このような脱近代パラダイム転換、つまり「外から内へ」という根本的再方向づけの石牟礼の思想の中に、再生した人間の内発性に支えられた共同性のあり方への積極的な示唆を探ること、つまり「近代の挽歌」ではない、「共同性の回復」の視点から石牟礼に接近することが、小論の課題である。

以上の視点から、石牟礼の著作のなかの主として評論を取り上げ、次のような論点で論じていきたい。まずⅠ「さまざまな魂——近代批判の射程」で、近代の「喪失」をめぐる石牟礼の近代批判の意味と深さを、つまり石牟礼の批判「対象」について、次にⅡ「詩と再生——自己創出する言葉・思想」で、石牟礼における自己再生・自己創出としての表現、つまり石牟礼の「方法」について、最後にⅢ「海と渚——共同性の回復」で、再生と共同性の新しいパラダイム、つまり石牟礼における共同性の回復について、考察する。

I ささまよえる魂——近代批判の射程

(一) 原罪としての近代

石牟礼道子における「近代批判」は、石牟礼研究における出発点であり帰結点である。そもそもロマン主義思想における思想的生産性のほとんどは、この近代批判にある。ただ、石牟礼における近代批判は、市民社会が順調な発達を遂げた、たとえばイギリスにおけるロマン主義のような、近代への根本的批判を踏まえつつも事実上はこの市民社会への修正的補完的役割を担った反近代思想とは異なる。石牟礼における近代批判は、こうした近代啓蒙主義を経たきたいわばオーソドックスな近代批判とは異質であった。石牟礼が対決しなければならなかったのは、一方で前近代性を色濃く残しつつ、他方で極端なまでに近代主義や自由主義の弊害をまとった、最も皮相な日本の「近代市民社会」であった。そのために石牟礼の近代批判は、西欧ロマン主義の場合よりもさらに根底的な全面対決でなければならなかったし、またそのことは、なまじの近代知とは無縁であった石牟礼の非近代知によつてのみ可能であった。

石牟礼の近代批判は、原罪という根底的レベルでの批判である。つまり、石牟礼が「わたしたちの生の根源には、よほど深い不自由ととらわれがあり、そのとらわれと不自由は、生物としての個が、おびやかされて来たことによるものと思われ¹⁰⁾す」というとき、われわれの近代的生そのものが原罪であり、現代は近代の「終末」ないし「存在のたそがれ」という文明の終焉の時代に他ならず、人間と社会の一切は「亡びの予兆」を示しているのである。¹¹⁾「苦海

浄土」全篇を通して告発される「近代」とは、具体的には、石牟礼が蠅蠅の斧をかざして対決せねばならなかった巨大企業、既存政党、そして何よりも現代国家といった巨大な非人間的な社会システム、およびそれを支える近代の知と思考の全体であった。

さらにこれを文明批判の視点でいえば、近代をめぐる石牟礼の歴史観は没落史観である。石牟礼の中には、本来、近代への違和感が先在していて、それが屈曲した思想形成過程で展開していったのである。それは、初期の歌集『海と空のあいだに』の末尾の「あらあら覚え」にも詳しい、いわゆる文壇サロンのエスタブリッシュメントに対する違和感に始まり、¹²⁾のちに水俣地区の労働組合や共産党といった革新エスタブリッシュメントとの違和感、さらには水俣病をめぐる巨大企業や官僚システムへの払拭したい違和感へと発展していった。その過程は、ちょうどルソーが、それに自らを同化させようとしてことごとく失敗挫折したのち、自己の内なるものへの「回心」を通してむしろこれと対決していったフィロゾフたちに対する関係と同じであった。ルソーが啓蒙主義の進歩史観に抗して現状を社会的な不平等の極まった地点と見た（『人間不平等起源論』）と同様、石牟礼も近代が「墜ちた」「奈落の底」にさしかかっていると見た。これは、ヘレニズム以来西洋思想に底流する完成可能性（*perfectibility*）に基づく進歩史観とは対極の没落史観であって、むしろ、「祈るべき天とおもえど天の病む」というほどの、絶望史観とも呼ぶべきものがある。

(二) 共同性の喪失

石牟礼の近代に対するこのような根本的批判は、第一にロマン派が批判する機械論哲学に原因する近代の虚構性に、第二には近代より現代における共同性の崩壊に対するものであるが、これら両者は密接に結びついている。第一の、

近代の虚構性について石牟礼はまず、近代の言葉がもつ虚構性という点から批判する。石牟礼によれば普遍的に表される近代の「言葉」は、「実体」と乖離し「実体」を失ったものでしかない。たとえば「権利」という言葉の虚しさであって、石牟礼が「近代法とやらの罫」ともよぶ「契約」に象徴されるような近代の言葉は、石牟礼にとって「なんだか…魂が入らない」ものと感じられる。¹⁷ こうした言葉一つをとってみても石牟礼にとって近代は、「空虚（からうそ）ばっかり」の実（じつ）のない世界に他ならない。

このような「言葉」対「実体」ないしは「形式性」対「内発性」という対立図式に対する石牟礼の二元論批判は、機械論哲学（mechanic philosophy）と生命哲学（vital philosophy）の対立にも通底している。機械論哲学とは、ロマン主義者S・T・コールリッジによるロック経験論哲学の定義によれば、手段的能力にすぎない悟性（understanding）の倒錯した全面的支配を指す。¹⁸ この機械論の普遍的支配によって、本来の目的であるべき人間の内発性が失われるとともに、その原子論的社会観によって内発的共同性も喪失することになる。それは石牟礼のいう「往つて定まる所」がない魂、つまりは、現代における存在喪失であつて、石牟礼によれば、個々別々になつた個体の生命力は衰弱して自らの内部の声さえも聞こえなくなつていくのである。¹⁹ これに対し石牟礼は、たとえば「渚」、「海」、「海と陸のあわい」といった言葉で象徴的に示される「生命たちの賑わい」の「風土という生命体」を対置するが、この「生命たちの気配が満ち満ちていた」「超細密画のような完璧な」、いわば複雑系の生命世界が相互に切断されることを最も危惧したのである。²⁰ つまり、母胎の中にいた記憶もろともに「五官」で大自然と臍（ほぞ）の緒で結ばれた一体の意識が切られるという、生命の連続の中で存在という関係性や共同性の喪失こそが近代の最大の災禍であり、この点が石牟礼による近代批判の最大のポイントであつたのである。²¹

以上の共同性の喪失に関する石牟礼の議論は、近代人の喪失や近代社会の形成原理に関わる根本的な問いかけで

ある。石牟礼の共同性論は、たしかにアンビバレントであり、近代的共同性論批判（たとえば「企業城下町再生」という形での作爲的近代共同性に対する石牟礼の批判¹⁹も含めて）という点で、中世の目的論的世界観ないし有機体的世界観への傾きを見せることもあるとはいへ、自然的共同性でも近代的共同性でもない、あるべき共同性へ向けての石牟礼の反近代的共同性論のキー概念は、「再生」であり、再生による内発的共同性の回復こそが、石牟礼がめざすものであった。そこで先ず、内発的再生による共同性の回復の議論のために、まず石牟礼自身における再生の方法としての「詩と再生」の問題——つまり言葉と思想の自己創出——の検討から始めねばならない。

Ⅱ 詩と再生——自己創出する言葉・思想

(一)「見る」ことと幻視

石牟礼にとつての表現と再生の問題が、ここでの課題である。表現者という点でいえば、石牟礼は間違いなく「詩人」、つまり言葉の真の意味での思想家として分類されなくてはならない。石牟礼が白らの前半生を、「無文字の世界」に生きてきたというとき、それは、内発的再生のサイクルの出発点としての一種の「自然状態」を指す。「インテリ」や「都会の人」とは無縁の非近代知の「文字にされる前の、お互いが心を通わせて生きていた世界」²⁰に住んでいた石牟礼は、文字や活字の世界には、自分の小さな知識で他者を読みとろうとする限界があると感じていた。²¹石

牟礼にとつて前者は「生身の知識」の世界、後者は「貧困な」活字の世界であった²²。この限界、すなわちそれは近代知の二元論的限界であるが、これをどう突破するかが、石牟礼自身の再生の鍵であった。しかし、「前半生本を読まなかった」、しかし、「祈った²³」という、無垢の自然状態からひとたび文字という表現手段を獲得してしまうと、この無力な文字によって自己表現する以外にないところに石牟礼の苦悩があり、むしろこの矛盾と葛藤の中に思想的意味と生産性があった。したがって、この「表現」の問題こそ、石牟礼自身の再生——つまり石牟礼における詩的世界の誕生——に関わるポイントであり、ここから石牟礼における内発的共同性の展望が開けると思われる。そこで、石牟礼にとつての表現とは何か、つまり(一)「視る」、(二)「書く」とは何か、そしてそこから生まれた、(三)内発思想としての「詩」の意味について考えることから始めなければならない。

石牟礼のいわゆる「悶え神」、つまり「人の悲しみを自分の悲しみとして悶える人間²⁴」とは、実は自分自身のことであるが、この「悶え」は「視る」「書く」ことの深さとして示される。石牟礼自身が、悶えつつ深く「視る」「書く」ことを通して再生をとげていくのである。この過程は、たとえば『苦海浄土』の中の「ゆき女さき書」によってたどることができる。

水俣病の患者たちを記録するという「盲目的な衝動²⁵」に駆られた著者は、水俣の生命力にむせるような万緑の中で、これとは全く対照的に死にゆく人々に出会うことになる。石牟礼が初めて水俣病患者に出会う場面である。ここで石牟礼は、死という絶対的圧倒的なものの前で自らを極小のものにしていくことを通して、「視る」ことの真の意味を獲得していく。まず石牟礼は、死にゆく者の告発のまなざしの前に立たねばならなかった。

「病室の前を横切る健康者、第三者、つまり彼以外の、人間のはしくれに連なるもの、つまりわたくしも、告発をこめた彼のまなざしの前に立たねばならないのであった。……このとき釜鶴松の死につつあったまなざしは、まさ

に魂魄こゝろこの世にとどまり、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」²⁸

このまなざしの前で、石牟礼は次のような、否応のない自己嫌悪と自己否定を強いられることになる。

「まさに死なんとしている彼がそなえているその尊厳さの前では、わたくしは、——彼のいかにもいとわしいもの
をみるような目つきの前では——侮蔑にさえ値いする存在だった」²⁹

こうした、人間であることにさえ耐えられないという自己嫌悪と自己否定は、同時に死にゆく者への限りない一體化へと昇華し、そのことによつて石牟礼は真に「視る」ことを通しての再生を果たすのであった。

「この日はことにわた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、
魚のような腫と流木じみた姿態と、決して往生できない魂魄は、この日からわたくしの中に移り住んだ」³⁰

この一連の過程の中に、表現者としての石牟礼における、「視る」ことの深さ——つまりは内省を通しての、対象との一元化——を通しての再生がある。

石牟礼におけるこの「視る」ことは、その深さにおいて自らに折れ返る「内視」に他ならないが、それは「幻視」という深さにまで達する。石牟礼は、終末や地獄という時代にあつても「できるだけ幻の花を見たい」といい、自らを「なかばは死後のまなざしで、身边を視ているのではあるまいか」というように、自らが幻視の人であるが、石牟礼における幻視とは、生死の境で見えるもの、この世にいてこの世でないものを視ることである³¹。もとより石牟礼にとつて、語れない思いを読みとることが「表現」であつてみれば³²、この幻視とは外なる世界を超えた内なる実在を発見し表現せんとする一条の途に他ならなかつたのである。この「間」(あわい)を見る幻視のことを石牟礼は、「迷い」とも「狂」ともいう。つまり、石牟礼によれば、「この世あの世の境には、往きつもとどりつして今日は生きそびれ、昨日は死にそびれして、どちらの方へとも往きつけぬ世界がもうひとつあつて、そこに居るものたち

の位相を迷う、とか狂うとかいう」のである。^④

この「迷い」や「狂」を通してしか、近代という外なる世界を突破して内なる実在の世界に至ることができないというのである。つまり、石牟礼における「幻視」とは近代の極限を視ることであって、ここを経てのみ再生に至ることができるという意味で、この彼岸と此岸を往きつもとどりつする人こそ詩人であり、言葉と思想の内発的自己創出者に他ならないのである。

(二)「書く」こと

さらにここで、石牟礼における「表現」一般の中でもとくに「書く」ことの意味についていえば、石牟礼はこれを自己回復の作業だという。つまり、石牟礼にとって「書く」ことは、「引き裂けた自分の内質みたいなものを、なんとか埋めてゆく」ことであつた。^⑤

さらにまた、「苦海浄土」は、その全体が、「書く」ことを通しての自らへの癒しと再生への苦悩の記録に他ならなかつた。石牟礼にとって「書く」ことは、自己の意識の中へ入っていく作業であり、自らが求める世界に近づくことである。つまり「書く」ことは「祈り」に他ならず、石牟礼が「後生」(ごしょう)や「玄郷」(げんきょう)という言葉で含意する宇宙の内奥とその諸関係の全体に入っていくことであつた。^⑥したがって、この後生への深い思いに向かう石牟礼の表現手法は、たんなるルポタージュを超えて、ときに共感をこめた、ときに臨場感あふれる筆致の中に、あるいは詩的な叙述と厳然たる事実が次々と展開する劇的な構成の中に、遺憾なく示されている。ここに、対象に肉迫し自らが自らの根源を希求することを通して対象と一体化することによって自ら再生していくという、石牟礼における「記述と再生」の方法が見られる。記述する主体と記述される客体という二元論的關係を突

破しようとする一種の「放下と再生」の作業が、「苦海浄土」を「書く」ことの意味であったのである。

(三) 詩——内発し受胎する全体

このような石牟礼における「視る」「書く」ことは、対象との一体化を通しての主体の再生、つまり、内発的主体の形成と呼ぶことができる。たとえば『苦海浄土』は、石牟礼の「ひき裂かれ崩壊する世界」、つまり、自己・他者・自然の一切の關係から絶たれた者の悲しみに満ちており、石牟礼の主題は全体との「關係の回復」にあった。この回復には、全体を全体として把握しうる統一的で内発的な主体が不可欠であったが、石牟礼は、「表現」という自己再生を通して、分裂した世界を一つの全体として再生し獲得していったのである。

実は、この「世界の分裂」というテーマは、ロマン主義者における近代批判の最大の論点であった。たとえば一九世紀イギリス・ロマン主義による近代批判は、何よりも近代における全体知の分裂と喪失にあった。たとえばロック哲学に見られるような悟性の絶対支配に対してコールリッジがこれを批判して理性と悟性の区別や理念哲学を提唱したのは、手段的道具的な計算能力にすぎない近代の悟性の哲学に対抗する理念(Idea)という名の全体知の回復の訴えであった。さらに全体知の喪失は同時に全体と共同性の喪失であつて、たとえばW・ワーズワスのパトリオティズムと社会的結合の回復の訴えは、これらの喪失に対する警告であつた。そして何よりも、これら全体知を支える内発的知性の根源として主張されたのがロマン派による「詩」論であつて、たとえばP・B・シェリー「詩の擁護」やコールリッジ「文学的自伝」にみるように、ロマン派が近代知の分裂・喪失・矮小化・外在化・虚構化に對置したものが、「詩」であり「想像力」であつた。

そこでふたたび、この「詩」の観点から石牟礼の議論に戻ると、石牟礼が近代化の中で最も危惧したものが、「分

「裂」や「整理」とは無縁の未分化の「全的存在」としてあった世界が崩壊していくことであつた。たとえば、「近代の精神構造みたいなものに對してうらめしい感じ」を抱いている石牟礼にとつて、水俣病闘争とはたんなる「権利」闘争ではなく、この水俣病や権利の問題に加えて、「全的存在としてあつた世界」から絶ち切られたことが問題なのであり、何より「全的な世界に帰してほしい」という闘いであつた。⁸³「苦海浄土」は、いわばこの断絶された「人外の境」に立つ石牟礼であればこそ命がけで希求し、また描きえた全的世界の回復の訴えであつたのである。その意味で、これこそ、近代との対極に立つ世界であり、もとより「散文の対象にはなりにくい性質」をもつた「詩の對象」であつたのである。⁸⁴

この点で石牟礼の思想は、ひとことでは「詩」そのものであつて、別言すれば、「近代を超える方法としての詩」であつた。石牟礼にとつて詩は、内発と全体性の獲得のための知の根源であつたが、たとえ「島へ——不知火海総合学術調査団への便り」という短文にその片鱗を見せる石牟礼の学問論、つまりそれは自己を語ることに他ならないのだが、この中に石牟礼が自己自身を知の芽——あるいは詩としての存在である自己——ととらえようとする方法を垣間見ることが出来る。

「しかしともあれ、わたしどもは、まったく好奇心の源泉といつてもよいほどで、自分自身の自滅にすら、しんしんたる興味を持たずにはいられません。自分自身が、まだあらわされない学問的総合の序説であると知れば、わたしたちはたぶん慎ましくなることでしょう」⁸⁵

「わたしの中にある実感といえは、かびのような繊細な芽といえども、全生命系の歴史を、進化とか淘汰とかいわれるものを含めて、その一生に体験してしまふものだという単純素朴なおどろきです」⁸⁶

また石牟礼は、アインシュタインの次のような言葉を引用しながら、生命が詩によつてしかとれえられないもの

であるという。

「生命というものを何か一般的に記述しようとすれば、多少とも詩的な意味でしか生命とは呼ばれないいろいろなものが、どうしても含まれてしまう」。

さらに、知のあり方における近代批判の中で、石牟礼は「個体の生命力」や「自分らの内部の声」の重要性について次のように述べている（なお、この一節はヴェルヘルム・フォン・フンボルトとともに明らかにロマン派の影響を踏まえた『自由論』の第三章「幸福の諸要素の一つとしての個性について」においてJ・S・ミルが個性の内発性を強調した問題意識ときわめて類似している）。

「主にヨーロッパからきた近代社会では、ことに都市社会に象徴されるが、個人を主張するあまりひとりひとり完璧に分断されて、その結果、個体の生命力は影のうすいものになってしまった。ここで主張されて来た自我は、お互いの限らない競合のために平均化されてしまい、従って他の存在に対しても、平均的に薄められてしまった感受性でしか反応出来なくなり、自分の肉体にある五官の働きで、物象そのものの意味を読み解くことはおろか、大地や海や、空からくる声なども聴けなくなってしまうたのである。ましてや自分らの内部の声さえも」

以上のように石牟礼にとって詩は内発し自己生産していく「芽」であって、それはちょうどシエリーが「詩の擁護」で、詩人は「世の認められない立法者」ないし「とらえがたい靈感の祭司」であり、近く開花し結実する「芽生え」(germs)のようなものであると定義したのと同じである。つまりシエリーによれば、詩とは、ちょうど「その中に一切のものを含む胚芽」のように「おのれのうちに、自身および社会の革新の種子をはらんだ能力」であって、また「うちに檜の樹をふくむ、最初の檜の実」のように「無限」であり、「英知と歓喜の永遠にあふれる泉」であったのである。

さらにまたこの「詩」と「詩人」について、石牟礼は次のように述べている。

「文字化されえないすべてのもの、音声化されえないすべてのもの、かんじょうの中に入れられないもの、打ち捨てられているものたちは、今も未解読の哲学を語り続けている。それは大地が吐いてくれる言葉の霧である。それを読み解くものがいなくなった時、わたしたちの文明は完全に滅ぶだろう。詩人の仕事はそこらあたりにあるのではなからうか⁵⁰。」

こうして石牟礼は、自らがそのうちに内発の芽を含んだ詩そのものという意味で、言葉と思想の自己創出者として、全的な世界と共同性を回復していったのである。

Ⅲ 海と渚——共同性の回復

(一) 共同世界像

石牟礼における共同世界像に象徴されるイメージをあげれば、海、渚、いのち、充溢、再生、原初、連鎖、感性などである。たとえば「海」や「渚」だが、これは次のような豊饒な生命共同体として描かれる。

「原初の太陽の光を受けて海はいま受胎しつつあると思われてならない。そういう原初の……水銀が入っておりまして、やはり海は原初の海でございますので、太陽からの光でもって受胎が行われている瞬間ではなからうか、……」⁽⁵¹⁾

「磯の香りも松風の音も、葦のそよぎも、海と陸のあわいに満ち満ちていた生命たちの賑わいも、ほとんど息絶えた。

そこは日本民族の詩情と情操を育んでいた、精神の胎盤のようなどころだった。陸と海とは、川と山とは、人間生活がはじまって以来、これまで切断されたことはなかった。互いになくは生きられぬ、風土という生命体だった。」

「つまりわたしは、わが列島は潮の中から生まれたのだと自覚したいのです。こういう渚に養い育てられて陸に上った、民族の感官を想うからです。」

こうした生命的共同世界像は、石牟礼の共同性論の基調をなしているが、これは「コスモス」ともよばれる。

「ですから昔の魂たちと形影相伴つて今の暮しがあるといえますのは、そういう民族の世界が今も生まれているコスモスの中に、いろんな役目をするものたちがいて、人間の役目、鳥の役目、魚の役目、キツネや猫やネズミの役目、それに目には見えない船霊さまとか山の神さまの役目とか、いろいろありまして、全部それが機能して一つの共同体がこざいます。」

(二) 共同性の構造

こうした石牟礼における共同世界像を成り立たしめる共同性の特徴として、次の三点をあげることができる。

1 連鎖性

第一には、いうまでもなく連鎖性、つまり有機的連鎖であつて、人間と社会、自然の一切の生命をつなぐ、一種の目的論的世界観のような、存在の根源的つながりによって成立する世界像である。こうした連鎖感覚は、生命体

としての人間にとつての根源的な生への連鎖への意識に他ならないが、石牟礼が近代を一種の原罪として断罪したのは、近代がこの生の根源的コミュニケーションを断ち切つたためであった。たとえばチツソ本社へ抗議に赴いた水俣病患者たちの訴えは、石牟礼によれば、憎悪ではなく、互いに人間としてこの受難の苦しみを聞いてほしい、「わかり合いたい」という願ひであつて、ここに、生ある者すべてのコミュニケーションの原型がある。つまり、かつて人々には、「人さまにも、畑にも、海にも山にも、私たちは生きているものごとごとくと、交わしあいたい思いに満ちあふれているはずであつた。しかし近代はこの思いをことごとく碎いてしまった。石牟礼は次のように嘆息する他ない。

「わたしは、ついこのあいだまで、この世はかそかな心配たちのメッセージに満ち満ちていたのだと思うとき、ただならぬ痛覚にとらえられます」⁵⁷

これに対して石牟礼は、連鎖性、つまりコミュニケーションの世界の回復を訴える。それは次のような、共同性に基づく直接的で原初的感覚に支えられたものでなくてはならなかつた。それは、

「人間が自分の心も身体もなんの制約もなく、自分のところが全部この世界に向つて開いていた。そんな世界と、心でゆき来することが出来ていた、そんな互いの世界」⁵⁸、あるいは、「そういう命のあるもの同士で生きていた」、そのような「全部おおきな一体となつて親和していた世界」⁵⁹であつた。

こうした連鎖を支えているものを、石牟礼はたとえば「煩惱」とよぶ。それは、「相手を全身的に包んで、相手に負担をかけさせない慈愛のようなもの」であつて、「無意識なほどに深く、向き合うものにかけて、それは人間だけでなく、木や草や花や犬猫にも区別」のない「情愛」である。それはまた「私どものいのちを、『無明』の中で促しているエネルギー」ともよばれるが、石牟礼は、「そのつきせぬ煩惱が断ち切られるのが辛い」というのである。⁶⁰

2 原初性

石牟礼における共同性の第二の特徴は、原初性である。つまりそれは第一の連鎖性を担保するものであって、諸々の存在の根への回帰によって存在の連鎖性と有機性さらには超時間性を人々に自覚させるものである。この回帰行動はときに「望郷」ともよばれる、上述の理想的コミュニケーションの世界であり、次のように、どんな小さな子供にも宿る意識の世界である。

「ちよととそうという時刻は潮も満ち満ちて来てまして、海の潮と満月と、人の心よるこびの宇宙的な一体感というもの、背後には初物を採らせてもらった畑や丘がひろがり、山があり、前面には海があつて、お月さまを待つている間の、澄みわたるような宇宙との一体感というものは、どんな小さな子供にも宿るんです。」⁶¹

「海の潮と同じといわれる胎内の羊水の中で、人間の子が育ち、大地の上に託されるといふことと、水辺が大地に抱かれていることには、深遠な意味が重なっている。

母の胎内がヒトの最初の揺り籠ならば、そこを出て独り立ちし、死を迎えるまでのさまざまな生涯にとつて、大地は、みえない臍の緒に結ばれた地霊の唄を宿すところ、死をもすべて受け入れ、次の生命へと再生してくれる、原母層だつた。」⁶²

このように、石牟礼が「後生」や「深いえにし」で結ばれた「元の元の故郷」とよぶ原郷への「回帰本能」⁶³によって、自らが本来あるべき世界へいったん立ち戻つてそこから内発的再生をとげるという構造が明らかになる。つまりこの原初性への回帰の中に、自己言及によって内発再生するオートポイエティックな石牟礼の思想構造が端的に示されている。

3 内発性

こうした第二の原初性という特徴から導かれる、石牟礼における共同性の第三の特徴は、内発性である。これは、再生力ないし復活力ともいってよいが、第一の特徴である連鎖を絶えず新しい連鎖として組み替えて再生していく内的な力である。つまり次の引用のように、共同性を支えるものとして絶え間ない内発のエネルギーが生まれ循環しているのが、石牟礼の有機体的生命論的世界像なのである。

「ああやつぱり、地上はもはや、なす術がないように大地の息の根を止められてしまっているけれども、海は甦ろうと甦ろうとしている。原初の太陽の光を受けて海はいま受胎しつつあると思われてならない。」⁶⁴

4 個と全体—真の自立性

以上の共同性の諸特徴から、石牟礼における個と全体の関係についていえば、こうした共同性の一見、有機体的構造にもかかわらず、というよりむしろこうした構造における連鎖性・原初性・内発性を通してはじめて「個」は生き生きとした自立性を獲得することになる。石牟礼にとつてあるべき共同体とは、個々人が近代知を超えて、自らがより大きな種としての存在の知を継承し宇宙の万象の一部であることを学ぶとともに、人間としての尊厳を決して失うことなく生きる「人格」によつて成立するものであった。石牟礼は現代社会における表現の衰退の原因として「個人の存在の稀薄さ」を指摘し、これに対してたとえば次のような「アフリカのなまもの」を対置する。それは、「生まれ出た土壌の深さと分厚い外圧に磨かれた洗練、そのような外圧を割つてかかやき出た、虚飾を受けつけぬ気品」⁶⁵であり、さらには『苦海浄土』の「死旗」に描かれた仙助老人のように自立した誇り高い漁師であり、自然とともにそれ自身をひとつの文学として生きている、次のような漁師や農民たちである。

「あの辺のお年寄りたちの、お百姓のおじいさんとか漁師のおばあさんとかおじいさんたちは、皆、何と云うか、私は文章を書きまますけれども、あの人たちは文学そのものを生きておられます。ご自分では書かれませんけれども、

どの方の一生も、深い文学そのもの、世界の中味と、最新の文学を生身で生きておられる方だなと思います。

一艘の小さな船に裸足で乗って、宇宙の軸のように立っておられる老いた漁師さん、若者でもいいんですけど、何か、世界というものを、自分の体を軸にして測りつつおられる姿^⑧」

「そういう意味で、漁師さんやお百姓さんというのは直感力がまだ豊かです。たとえば一艘の舟を漕いでいらつしやる。西の風じゃと思つて空を見ていらつしやる。そういう時その人は、躰を貫いて海の底から天までとおつていゝる宇宙の中心軸となつて動いておられるんですね。コンピュータなどよりは、はるかに精密な働きが舟の上の人と心と躰に内蔵されているのです。人にかぎらず、植物も生きものたちもその躰に、宇宙にむかう中心軸を持っています^⑨」

こうして、石牟礼にとって、宇宙(造化)の一部分としてと同時に、これを内包することによって自立した人間こそが、全体と個を止揚しうる「人格」なのであつて、石牟礼の共同性は、こうした真の自立性によって成立するものである。

(三) 共同性・感受性・文明

最後にこの共同性を支えるもの、つまり共同性の回復にとつて何が必要かという課題をめぐつて、石牟礼は「感受性」^⑩、さらに広義にはこの感受性を豊かにもつた「文明」に行きあたることになる。つまり石牟礼によれば、現代のような「感受性の衰えた世の中」にあつて私たちは、「他者の生命というものに対して非常に鈍感」な「感受性の麻痺」に陥つており、それは個人のみならずより広く「民族の品性が大きく崩れていく土台の問題」となつていゝる。つまり共同性を支える「感性のみなもと」としての「わたしたちの文明」が「枯れ果て」ようとしていゝる、「存在の

たそがれ」に私たちは立ち会っているというのである。^①石牟礼はこれを端的に、「魂を抜きとられた、生命力の薄い、感受性の薄い世界」とよぶ。^②

しかし、石牟礼によれば、「つい三十年くらい前まで、この世は、ひそやかな賑いに満ち満ちて」いたのであり、「人びとの持っていたもつともよき感性は、ほとんど海の中の魚たちの知恵のような、神秘的な本能力、まだ解明されぬ地球上の植生のような生命力から、出ていた」のである。^③この喪失の時代に、私たちには「人の声だけでなく、生きとし生けるものの声」や「いのちの奥の源の、遠い世界からの呼び声」を聴きとる「空気よりもやわらかな、生まれわたの音楽家のような耳」が必要とされると、石牟礼は言うのである。^④

こうした共同性の基礎としての感受性の再生は、実は石牟礼自身においては、前述のⅡ「詩と再生」に見たような、詩という内省的自己創出的感受性によつて果たされるものであり、また、類としての文明の再生については、石牟礼は次のようにいう。

「未来の子どもたち……は、太陽のもとで、なんの憂鬱もないただの土に、種というものを一粒おろしさえすれば、植物の一生がそこから始まるということに、おどろきを覚えてくれるだろうか。……ああその穀物の、木の、草の花の千態万態が、どのような魔法より完璧で高等で豊饒であることが、わかるだろうか。」

そのことにちゃんと立ち会いさえすれば、文明のあけぼのの頃の神話を、新しく再生することができるかもしれない。人類史を振り返る、最深の寓意と啓示がそこに含まれている神話の意味を。^⑤

こうして、石牟礼における共同性の特徴、全体と個の自立の構造連関、およびこの共同性を支える感受性と文明という、石牟礼の共同性論の輪郭が明らかになってきた。この議論を通して、石牟礼の共同性論の自己生産論的で内発的な特徴を見ることができよう。

おわりに

ときに独特の言い回しや難解な用語で、ときに抽象的心象で表現される石牟礼の思想を読み解くことは容易ではない。しかしその問題意識は鮮明であって、原罪としての近代を出発点として近代の極限の軌跡をたどりつつ、人間と文明の再生と復活を志向する。その意味で、石牟礼は、近代への絶望と挫折から再生を目指すロマン主義思想家であり、文明と復活の思想家である。小論は、この石牟礼のロマン主義の今日的な思想的生産性の観点から、今日の共同性のパラダイム転換の解明に接近しようとするものである。

石牟礼の評論のいくつかを通して見た石牟礼にとつての最大の課題は、近代の機械論哲学とその虚構性によつて失われた、知と世界における全体と共同性の喪失およびその回復であった。つまり水俣病の死者たちの魂魄のみならず私たち現代人すべての「さまよえる魂」をどう繋ぎ留め再生・回復するかが、石牟礼の祈りにも似た課題であった。

この「世界の喪失」に対して石牟礼が対置したのは、表現を通して自分自身が、表現における二元論を超えた「詩」へと再生して、言葉と思想と自己を含む一切の世界を自ら自己生産していくという、「詩」による再生の哲学であった。この点で、石牟礼はもつともロマン主義者である。つまり、石牟礼が課題とした、この再生を通しての共同性は、連鎖性・原初性・内発性をその特徴とし、自らに折れ返る自己言及を通して自己生産していくという脱

近代的構造をもっており、この過程を通して、あるべき全体と個のダイナミックな有機的構造が生み出されるのである。ここに、自然的共同性や作為の共同性ではない、内発的共同性という豊かな共同性への展望、つまり近代後の共同性への視点が、石牟礼によって示唆されるのである。

また、この思想は、共同性を支える感受性の復権という意味でひとつの文明論であつて、文明批判から再生および共同性の回復へといういわばルソー的な文明史的課題を、今日のパラダイム転換の中で提起しようとするものである。こうして、「作為の共同性」という近代の共同性から近代後の共同性へのパラダイム転換の中で、このような石牟礼における再生を通しての内発的共同性論は大きな今日的示唆を含むものと思われる。

(注)

- (1) 「近代」を「普遍」としてとらえることについては、拙稿「普遍・解体・再生——近代と近代後をめぐる覚え書」(『西
欧・非西欧における「近代」の検証と近代化の普遍的条件に関する思想文化的研究』平成八〜一〇年度科研究費研究報告書、
一九九八年、所収) 六二〜四頁を参照。
- (2) ポスト・モダンの新たな秩序形成については、たとえば友枝敏雄「モダンの終焉と秩序形成」(有斐閣、一九九八年)
一八五〜九六頁を参照。
- (3) 自然科学から社会科学全般にわたる脱近代へのパラダイム転換については、前掲拙稿、六六〜八頁ほかを参照。
- (4) 「近代の終わり」とは、たとえば一九六八年頃を指していわれる。この点については、拙稿「思想史における一九六八年
——「近代」をめぐる」(岡本宏編「一九六八年…時代転換の起点」法律文化社、一九九六年、三九〜五七頁)を参照。
- (5) パラダイム転換をめぐる、オートポイエシスと社会科学とくに社会学との関係については、今田高俊「自己組織性とモ
ダンの脱構築」(神奈川大学評論叢書、第四巻、「社会の発見」御茶の水書房、一九九四年、二九〜六一頁)ほかを参照。

- (6) 鶴見和子／川田侃編『内発的發展論』(岩波書店、一九八九年)四四～五〇頁。鶴見和子「女書生」(はる書房、一九九七年)二二五～九頁を参照。
- (7) ここでいう「目標」とは、近代特有の「企て」に関わるものである(今村仁司「近代性の構造」講談社、一九九四年、六一～一〇二頁、参照)。
- (8) 石牟礼における「知」の問題について、下村英視は哲学史的コンテクストから近代知に対する「もうひとつの知」という視点で石牟礼の思想に接近している(下村英視『もうひとつの知』創言社、一九九四年)。
- (9) 前掲拙稿(「普遍・解体・再生——近代と近代後をめぐる覚え書」)六八～七〇頁。
- (10) 石牟礼道子『陽のかなしみ』(朝日新聞社、一九九一年)二二～二頁。
- (11) 同、四五七頁。石牟礼道子『葛のしとね』(朝日新聞社、一九九四年)四五～五四頁、一四八頁。
- (12) 同、『歌集 海と空のあいだに』(華書房、一九八九年)一四七～五八頁。
- (13) 同、『句集 天』(天籟俳句会、昭和六一年)一〇頁。
- (14) 『陽のかなしみ』四〇〇頁。石牟礼道子『花をたてまつる』(華書房、一九九〇年)一四五～六頁。
- (15) 機械論哲学と生命哲学の違いについては、たとえばS. T. Coleridge, *The Statesman's Manual*, in *Lay Sermons: Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, eds. K. Coburn and B. Winner (Routledge & Kegan Paul and Princeton U. P.) vol. 6, ed. R. J. White (1972), pp. 73-7, p. 89, pp. 108-10, ほかを参照。
- (16) 石牟礼道子『苦海浄土』(講談社、一九七二年)二二二頁、『陽のかなしみ』四二六頁、『花をたてまつる』一五四～五頁。
- (17) 『花をたてまつる』九八頁、一一〇頁。
- (18) 同、一一四～六頁、一四五～六頁。『葛のしとね』一一～二頁。
- (19) チツソという企業によって近代化してきた水俣の歴史的形成と、水俣病後のその再生のあり方への石牟礼の批判は、小

論の「はじめに」で規定した「近代的共同性」への批判に他ならない。この点についてはたとえば、企業城下町水俣の再生を採る「水俣市発展市民大会」への批判を参照（『苦海浄土』二九二〜四頁）。

(20) 『花をたてまつる』一六九頁。

(21) 同、七〇頁。

(22) 同、七〇頁。

(23) 同、五八頁。

(24) 『陽のかなしみ』五九頁。

(25) 『苦海浄土』一一四頁。

(26) 同、一一五頁。

(27) 同、一一四頁。

(28) 同、一一六頁。

(29) 『陽のかなしみ』五五頁、八五頁。また、石牟礼はこの幻視を、「いまわのきわ」に「花」を見る幼い病者に目らを重ねて視ている（『花をたてまつる』三三〜四四頁）。

(30) 『花をたてまつる』一九五頁。

(31) 『陽のかなしみ』五五頁。

(32) 同、七六頁。

(33) 『花をたてまつる』四五〜五五頁。『葛のしとね』一一三〇頁。

(34) 渡辺京二「石牟礼道子の世界」（『苦海浄土』所収）三一九頁。

(35) コールリッジにおける、「理念」という形での全体知の回復については、拙著『詩の政治学—イギリス・ロマン主義政治思想研究』（木鐸社、一九九〇年）第一章三節「理念哲学の形成」五六〜九八頁を参照。

- (36) 全体知と共同性の喪失に対するロマン主義者の批判をめぐって、たとえばW・ワーズワスのパトリオティズムと社会的結合の回復の訴えについては、前掲拙著、第二章「ワーズワスとナショナリズム」(九九―一二二頁)を参照。
- (37) シェリーの詩論については、P. B. Shelley, *A Defence of Poetry*. (以下、DPと略す) in *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley*, eds. R. Ingpen and W. E. Peck (Gordian Press, 1965), vol. VII. 上田和夫訳「詩の擁護」(筑摩書房)「世界文学体系」96「文学論集」昭和四〇年、所収)を参照。また、コールリッジの想像力理論については、S. T. Coleridge, *Biographia Literaria*, in S. T. Coleridge, *op. cit.*, vol. 7(1), esp. pp. 304-5. 桂田利吉訳「文学評伝」(法政大学出版局、一九七六年)の、とくに一九四頁を参照。
- (38) 「花をたてまつる」三六頁。「陽のかなしみ」三七八頁。
- (39) 「花をたてまつる」一三七頁、一四五―六頁。
- (40) 渡辺京二、前掲論文(「石牟礼道子の世界」三三四頁)。
- (41) 同、三三四頁。
- (42) 「陽のかなしみ」三七九頁。
- (43) 同、三八〇―一頁。
- (44) 同、三八一頁。
- (45) J. S. Mill, *On Liberty: John Stuart Mill, Three Essays*, Ed. R. Wollheim (Oxford U. P., 1975), pp. 69-91. 塩尻公明・木村健康訳「自由論」(岩波文庫、一九七一年)一一三―一五〇頁。
- (46) 「陽のかなしみ」四二六頁。
- (47) DP, p. 112. 邦訳、一六五頁。
- (48) DP, p. 124. 邦訳、一七一頁。
- (49) DP, p. 131. 邦訳、一七五頁。

- (50) 『陽のかなしみ』四三五頁。
- (51) 石牟礼道子「波と樹の語ること」〔現代思想〕一九九八年、五月号、三六頁。
- (52) 「花をたてまつる」九八頁。
- (53) 「葛のしとね」一九頁。
- (54) 石牟礼道子「形見の声」(筑摩書房、一九九六年)二〇一頁。
- (55) 「花をたてまつる」六〇―三頁。
- (56) 「葛のしとね」二二五頁。
- (57) 同、二四頁。
- (58) 「花をたてまつる」六八頁。
- (59) 同、一三五頁。
- (60) 「葛のしとね」一二五―六頁。
- (61) 同、五三頁。
- (62) 同、六二頁。
- (63) 「花をたてまつる」一三七頁。
- (64) 「波と樹の語ること」三六頁。
- (65) 「陽のかなしみ」四二七頁。
- (66) 「苦海浄土」四七―六六頁。
- (67) 「波と樹の語ること」三九頁。
- (68) 「葛のしとね」五四頁。
- (69) 同、二四頁、四五―六頁、五四頁。

- (70) 同、一四八頁。「陽のかなしみ」三七八頁。
- (71) 「花をたてまつる」一五四頁。
- (72) 「葛のしとね」二二頁。「陽のかなしみ」三二一頁。
- (73) 「葛のしとね」二四、五頁。および同、一四九頁を参照。
- (74) 「形見の声」五四頁。