



天と地のあいだで，死すべきものたちの一人として：  
善悪の彼岸からの帰還

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 北海道教育大学 公開日: 2016-03-30 キーワード: 作成者: 後藤, 嘉也 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.32150/00006433">https://doi.org/10.32150/00006433</a>

## 天と地のあいだで、死すべきものたちの一人として

—— 善悪の彼岸からの帰還 ——

後 藤 嘉 也

北海道教育大学函館校倫理学研究室

## Between Heaven and Earth, as One of the Mortals

Return from the State beyond Good and Evil

GOTO Yoshiya

Department of Ethics, Hakodate Campus, Hokkaido University of Education

### 概 要

道徳は社会によって規定されており、現在の善と悪を至上視するなら、自分も他者もがなじがらめになる。だが、神が存在せず、人間が根拠も意味もなく存在するからといって、すべてが許されると断じることはできない。ゆえなくして苦しむ人々が現にいるからである。世界の欠損をよしとしてすべてを肯定するのは不当である。

したがって、善悪の彼岸から帰還しなくてはならない。そのとき、私たちが他者や自然、ものにかかわる尺度はあるだろうか。地上の善悪はどれも権力関係や利害の刻印を受けている以上、地上に尺度はない。神の死後に世界の内に存在する仕方をはかり方向づける尺度は、地上の自分や他者やものから、しかし同時にそれらを超えた場所、天から、死すべきものたちの一人としての私たちのもとに届くかほそい声である。この声は、この世界の別なありさまを、地上を統べているのとは違う定かならぬ善悪をひそかに伝えている。

息子よ、私たちはもう死ぬんだ、そして天は青い。この二つの事実のあいだに  
関係があるのを忘れるな。 エリ・ヴィーゼル

祈るべき天とおもへども天の病む

石牟礼道子

## はじめに

善と悪は、社会や集団、個人と相関して規定されており、普遍不動のものではありえない。だが、善悪をただ相対化する道徳的二ヒリズムは、現に苦しみ病む人々——ひいては踏みにじられる自然やもの——の存在を無視しかねない。したがって、善悪の彼岸へ赴くにとどまって、社会と人間、自然のありさまを放置すべきではない。

それでは、私たちは自分や他者、ものにどのようにかわればよいのか。自分のありよう、存在する仕方をはかり方向づける尺度はないのか。本稿は、この問いに対する答えを、死すべきものたちの一人として天と地のあいだに住まう人間のもとに、この世界の内側にして彼方から届くかすかな声に見出したい。

### 1 善悪とその彼岸

善と悪、よいとわるいのような道徳は哲学と倫理学の大きい主題の一つである。そのうえ、法や掟、宗教意識などとまじりあいながら、私たちの日常生活に浸透している。どんな文化のどんな時代のどんな環境の子どもも、……しなさい、……してはいけない、というたぐいの語彙とともに育てられる。強盗団にも道徳がある。ヤクザは身内に義理を尽くさなくてはならない。

しかし、きれいはきたない、きたないはきれい。善悪や正不正の観念にはいかがわしさがまつわる。

(1)そもそも社会的関係に制約されている。同じ行為が人と時代によって違った評価を受ける。自爆攻撃はある立場にとっては悠久の大義に殉じる行為であり、別の立場からは残虐なテロリズムである。権利はある時代と文化では自由民にしか認められないが、現代のラディカルな思想家にとってはあらゆる生物に平等に付与されている。

(2)規範意識はしばしば自他を苦しめる。不潔恐怖から手を洗いつづける人は、きれいであるべき自分の手がきたないものによって汚されるのが許せない。そのように、「あれはよい」「これはわる

い」という観念にとらわれているケースは少なくない。自分がつねにただしくあらなくてはならず、他者のわずかな濁りさえ許せない人もいる。曲がったことが大嫌いなくず屋の正直清兵衛は、牛の角が曲がっているのを見るのもいやで、道を折れるときは泣きながら曲がる。これでは本人もつらからう。小さい権力を手にしたときには、たとえば妻子に対しては、自分並みの真っ直ぐさを要求して抑圧的にふるまわないともかぎらない。息子は父の道徳観念を受け継いで、清廉潔白な正直清兵衛ジュニアになるかもしれない。

こうしたいかがわしさをあばくかのように、ニーチェは、道徳の系譜学 (Genealogie) によって善と悪の起源と歴史を叙述し、善悪の彼岸を指さした。「善と悪、よいとわるいという二組の相対立する価値が、地上で幾千年にわたる長く恐ろしい闘争を戦ってきた」。ヨーロッパ社会を支配している道徳は善と悪 (Gut und Böse) というキリスト教的な価値判断 (ニーチェの言い回しでは「司祭的評価様式」) であるが、これはローマを起源とするよいとわるい (Gut und Schlecht) という貴族的な価値方程式から派生し、それを転覆して成立した。後者は「よい=高貴な=強力な=美しい=幸福な」<sup>(1)</sup> という道徳である。前者は、貴族の道徳にしいたげられていた弱い民衆が強い支配者に対するルサンチマン (恨み) から集団を形成して道徳上の奴隷一揆をおこし、弱い自分たちを善良な子羊にたとえ、強者に悪の烙印を押ししたものである。

ニーチェによると、ヨーロッパの歴史において優勢なのは善悪の方だが、決着がついているわけではなく、彼の超人道徳は善悪の彼岸に立つ。善悪の彼岸はよいとわるいである<sup>(2)</sup>。

道徳の系譜学を歴史学の研究成果として生真面目に信じたり、資料を渉猟して検証したりする必要はない。この道徳成立史が教えているのは、貴族と奴隷が反目してきたという歴史上の事実ではない。善と悪も、よいとわるいも、権力関係の所産であり、ノモス (慣習、掟、法) であって、したがって、これにきつく縛られるのは不合理だと

いう洞察である。

道徳は人間社会から切り離されて (absolute) 存在するわけではない。……しなさい、……してはいけない、という徳目の内実は時代や文化、個人によって異なるが、その背景には広義の権力関係がある。ソフィストのカリクレスがいうには、実定法は世の大多数を占める弱者、劣等な連中によって定められたが、自然の法 (nomos physeōs) では、「強者が弱者を支配し、強者は弱者よりも多くをもつ」のが正義である<sup>(3)</sup>。一見すると、カリクレスの正義論はニーチェの道徳成立史に類似している。だが、善と悪がその彼岸に位置するよいとわるいから分岐したものだとはいえ、よいとわるいも自然の法ではなく、まさしくノモス、人為の法である。なぜなら、よいとわるいも、貴族によって定められたものだからである。よいとわるいから善と悪へ、善と悪からよいとわるいへという三段階論やカリクレスへの復古をニーチェに読むのは、あまりに素朴である。

二つの評価様式はどちらもノモスであり、権力関係の所産である。ローマ帝国の支配者層が一方を、被支配者層が他方を生み出したというのが道徳の系譜学の構図である。マルクスがもう一步踏み込んで、「意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定する」、「人間の社会的存在が人間の意識を規定する」と述べたとおりである<sup>(4)</sup>。道徳の自立性なるものは仮象にすぎない。善と悪も、よいとわるいも、一般にどんな道徳的価値も、社会的存在によって規定された意識形態である。フロイト精神分析の超自我 (広義の良心) も、家族という集団のなかで形成される。

そうである以上、道徳、一般に言って価値は相対性を免れない。そもそも、宇宙の巨大な時空間に比べれば、ホモ・サピエンスが宇宙のエピソードにすぎないのは明白で、カリクレスの正義もソクラテスの正義も自然の法であろうはずがない。『あまりに人間的な』の皮肉によると、ありきたりの人間にとって生に価値があるのは、「自分が世界・宇宙よりも重要だと思っている」からである。ところが、振り返れば分かる通り「人類全

体には何の目標もない」以上、世の成り行き全体を観察すれば、慰めも支えも見つからず、絶望するしかない<sup>(5)</sup>。目標なるものは人間の捏造物であり、あらゆる道徳もやはりそうである。

ツァラトストラは、これまで千の民族に千の目標と千の善悪があったが、人類にはそれらを束ねるただ一つの目標がないのではないかと問うた。「私の兄弟たちよ、人類に目標がまだ欠けているなら、人類そのものがまだ欠けているのではないか」<sup>(6)</sup>。彼はこの欠如を克服すべきものと考えて、その目標を超人に見た。これは、万人に共通の唯一の目標がついに発見された、という福音のように聞こえる。しかし、そもそも彼の言葉は、イエスが人々や弟子たちに語る福音のパロディーである。ツァラトストラは、イエス・キリストが死んだあとの偽キリストや、新興宗教の開祖ではない。それゆえ彼は、信服する弟子たちに別れを告げて、一人一人に独自の道を歩ませた。超人という目標は各人がそれぞれの生を生きるように命じる。サルが人類に進化したように人類がこれから超人に進化するという科学の神話ではない。まして、宇宙の生成流転の行先を予言しているわけではない。見かけに反して、後期のニーチェでも人類全体には何の目標もない。すべては永遠に回帰するからである。

こうして、生成それ自身には何の目標もなく、よい生成もわるい生成もない。あらゆる出来事の善悪は人間が自ら付与した価値にすぎず、道徳は、社会的存在にして個人である人間が虚構した。それなのに、これは神仏のたぐいによって授けられて、あるいは人間の自然本性のなかに書き込まれていて、従わなければ極悪人になると信じるのは、おろかしい。善と悪、よいとわるいの彼岸に渡るべきである。

とはいえ、次に見るようにそこは終着点ではない。

## 2 善悪の彼岸からの帰還

価値は定立する主体、すなわち人間なしにはない。強者が弱者を支配するというカリクレスの主

張する自然の法でさえ、強者が権力を行使することによってようやく実効性を生じる。価値の尺度を用いる主体が人間であることに疑いをはさむ余地はない。こうして人間は、社会的文脈のなかで定まる相対的な善悪から自らを解放する。

そうだとすると、どんな行為についてのどんな評価も恣意的ではないか。もし神が存在しないなら、すべては許されるだろう。神はとうに死んだ。それに代わる人類の正義などは存在しない。

それでも価値という語を使うとすれば、あらゆる出来事は価値が等しい。「どの苦痛も、どの快楽も、どの思考も嘆息も、そして君の生の言いようもなく卑小なものも偉大なものも、何もかも君に回帰しなくてはならない、しかも何もかもが同じ順番で」と告げられて、「君はひとりの神だ」<sup>(7)</sup>と答えられたとすると、なおさら偉大も卑小も等価になるだろう。もっと積極的に言うなら、同じものの永遠回帰はすべてをよしとする肯定の最高定式である。だが、それで話をすませられるだろうか。

アウシュヴィッツの被収容者の中心には、「回教徒 (Muselman)」と呼ばれる人々がいた。心身が困憊し、選別 (ガス室行きかどうか) による死か衰弱死が目前で、「非精神化」しただけでなく「非人間化」したひとたちである。やはり囚人だった J・アメリーは、彼らについて、「自分を捨て、仲間からも捨てられた人々」で、「もはや、善と悪、高貴さと卑しさ、精神と野蛮が対峙するような意識の場をもたなかった」と記している。回教徒は、「よろよろと歩く死体であり、肉体機能の一束が最後の痙攣をしているにすぎなかった」<sup>(8)</sup>。精神を失った彼らには、善と悪、高貴さと卑しさの対立はない。文字どおり善悪の彼岸である。事情はどうあれ無差別殺人を犯しても何の罪悪感も覚えない連中も、善悪の彼岸にいる。回教徒を生み出した、あるいはその存在を黙認して苦しめない人々も、自分は善人だと信じていようとも、善悪の彼岸にいる。

「回教徒」はこの彼岸に赴いたが、しかし超人と違って、あらゆるものが永遠に回帰するという

ヴィジョンをうめきながら受け入れることができない。それどころか呪詛すらできない。あるいは、PTSDの患者にはつらい体験が繰り返しよみができる。同じことの永遠回帰の変形である。こうした人々に対して善悪の彼岸や回帰説を唱えるのは、よく (善く) ないだろう。

すべてをよしとすることはできない。道德の問いが息を吹き返す。G・アガンベンがいうには、20世紀の倫理は、永遠回帰の思想による、ルサンチマンの道德の克服に始まるが、アウシュヴィッツを前にすると敗北する<sup>(9)</sup>。いや、これは人類史の大事件に限定されないだろう。「平凡な日常」を生きる私たちの周囲のそこここにも、無益な苦しみのうちにある人たちがいる。たしかに、アウシュヴィッツという出来事の特異性はそれとして尊重され究明されなくてはならない。とはいえ、ゆえなくして被害に遭うすべての人間たちに向かって、ひいてはそれらの人々の存在を忘れていく自分自身に対して、私たちは、「君はこのことをもう一度、いや無数回にわたって欲するか」<sup>(10)</sup>と問いただしてはならない。もちろん、この禁止に、自然的な、あるいは絶対的な根拠はなく、神が命じているわけでも、人間の自然本性に反するわけでもない。

こうして、私たちは善悪からその彼岸に渡るだけで終わってはならない。あらゆる道德は社会の刻印を受けているが、あらゆる道德を嘲笑する道德的ニヒリズムをそこから導き出すのは倫理的暴力である。善悪の彼岸からの帰還が要求される。

そうだとすると、人間のあり方や行為を、さらには自然を含む広い意味でのもの<sup>(11)</sup>のあり方を、何らかの仕方で見きわめなくてはならない。どうあることがよく、どう行為することがわるいかを、自分や他者、ものに対してどうかかわるべきなのかを、はからなくてはならない (はかることが計測することと同じかどうかは別として)。

次節で、自他にかかわる仕方をはかり省みる尺度ないし基準について、ヘルダーレーンの詩とハイデガーによる解釈をもとに考えよう。

### 3 地上に尺度はあるか——評価基準と根源的倫理

善悪の彼岸からの帰還は、既存の道徳に戻ることでない。社会と個人を統べている善と悪をうのみにすることのあやうさは、もうあばかれている。それでは、この世界における人間のあり方をはかる基準や尺度はどのようなものでありうるだろうか。評価基準と根源的倫理の二種に分けてそれを考えたい。

ヘルダーリンは次のように書きとめている。

Ist unbekannt Gott? Ist er offenbar wie der Himmel?  
Dieses glaub' ich eher. Des Menschen Maaß ist's.  
Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt  
Der Mensch auf dieser Erde.  
[...]  
Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt  
Keines.

神は知られていないのか 天のようにあらわなの  
か  
おそらくあらわだ それが人間の尺度だ  
人間は、手柄は多いが、しかしこの大地に詩人と  
して住まう  
[...]  
地上に尺度はあるか  
ない

不思議な一節である。人間にとっての尺度は地上にはなく、天空のように明らかな神にあるという。しかし、神は隠されているのではないか。それともあらわなのか。「どちらかと言えば後者だと思ふ (Dieses glaub' ich eher おそらくあらわだ)」というのが、ヘルダーリンの答えである。これには、いくつも疑問が湧く。天空ならば目に見えもしようが、神は可視的ではない。その不可視なものがどのようにして尺度になるのか。尺度とは何をどうはかる尺度なのか。

ハイデガーにはこの詩に寄せた講演「詩人とし

て人間は住む」(1951年)があり、思い切った解釈を差し出している (GA7, 191-208.)。人間は神を直接知りはないが、天空にはなじんでいる。知られざる神は自らを隠しながらあの天のなかに自らを送り、詩人は天のそれらの光景から神を呼び起こす。たとえば稲妻は神の怒りである。詩人がこの光景を語る時、神は隠れたものとして出現する。神は知られないままにとどまりながら、自らを顕示する。したがって、神ないし神性そのものというより、神の「この出現こそ人間が自らをはかる尺度である」(GA7, 201)。

人間は、詩人として大地と天のあいだに住み、天の光景をとおしてあらわになる隠れた神から尺度を受け取り、自らをはかる。ここでいう尺度とは、「自分が住まうのを、つまり、大地の上と天空の下に居住するのを人間がはかる」(GA7, 199) もののことである。ハイデガーの未完の名著『存在と時間』(1927年)において、人間が現存在として、その根本構造が世界内存在として規定されていたことを思い起こすなら、人間が世界の内に存在し、現存在である(現を、つまり存在することが明らむ場を存在する)とは、このように神の出現を尺度として天地のあいだに住むことであり、これは詩人であることとひとつである<sup>(12)</sup>。

そうだとすると、天をとおして神から尺度を受け取るというときの尺度は、善悪の尺度ではない。一般的に言えば、そもそも価値を測定し評価する尺度ではない。自らを省みて、世界の内に存在し、天空の下、大地の上に住む尺度である。

解釈学的循環という構造が示すように、存在するもの(存在者)を理解するとは、自分のパースペクティブないし先行理解(広義の先入見)のなかに収めることである。この先行理解が世界のなかのさまざまな存在者をはかる尺度だともても大過ないだろう。レヴィナスがたびたび指摘したとおり、理解する(comprendre)とは、含む、包みこむ(comprendre)ことであり、私の視界に入らないもの、異他なるものは消される。子どもが親のものさし——どこまで誇れるか等々——ではかられ、子どものありようの別の部分が隠され

るという事態は、ここかしこで起きている。それなのにすべてを理解しようなどと思うのはうぬぼれである。自他のあいだに同一性はない。

したがって、存在者を価値の観点からみる、つまりその価値をはかるのは、ハイデガーにとって、自分の視点から存在者を値踏みすることであった。その尺度なら地上にこそある。成績や偏差値という尺度も、職業能力評価基準も、各種の経営指標も、GDPという尺度もあろう。天にあると信じられているキリスト教的価値判断も、あまりに人間的なものである。どれも権力関係に縛られた尺度である。たとえば、私たちは、各学校を、そしてまた各生徒を偏差値で序列化し、これによってそれぞれが何ものであるかを理解することができる。しかし、それは価値の観点から当の存在者をとらえ包みこむだけである。ある高校生は偏差値ではあらぬ。今後どんな客観的評価法が開発されようと、高校生をありのままに受けとる尺度は地上には存在しない。

価値があること、評価されることを、存在することと同義とするのは、存在すること自身を忘れることである。なぜなら、存在者は高い価値を認められなければ、存在しないも同然だからである。

存在がこのようにして忘れられる傾向を、ハイデガーはさらに熟考した。第一次世界大戦は総力戦として戦われ、ありとあらゆる存在者が、自然の存在者も人工物も人間自身も、徴用物資（Bestand 資源）としてあらわにされ、戦争遂行のために総動員で駆り出された。これを彼は「総かり立て体制（Ge-stell）」と名づけた。この動向は戦時のみならず平時をも支配している<sup>(13)</sup>。個々のものも人間も、国家や企業や個人といった、何らかの「主体」がより大きい力を獲得する手段、物的人的資源、天然資源であるかぎり、高く評価され、利用しつくされる。私たちは、人材ないし人財、あるいは戦力外通告を受けた者、ターゲットとなる消費者などとしてあらわにされる。

こうして、能動性と受動性を特徴とする対照的な二つの尺度がある。①価値評価ないし価値付与における評価基準は地上の尺度である。「主体」

がより大きい力を得るために自ら行う価値付与は、あらゆる存在者が当のものとして存在することを忘れた世界内存在のありようである。②天地のあいだに住む人間に授けられるのがヘルダーリーンの尺度である。隠れた神が天をとおして現れることだけが尺度でありうる。地と天のあいだで自分がどう存在するか、自然のなかで自他や社会、ものにどうかわるかを、死すべき人間がこれを尺度としてはかり、振り返ることがハイデガーにとっては重要であった。詩人としての人間は、隠れた神を隠れたものとして現出させ、大地に住まいすることによって大地を大地として存在させ、人間を住まうようにさせる（GA7, 204-206）。

後者がすなわち「根源的倫理（die ursprüngliche Ethik）」（GA9, 356）である。倫理（学）（Ethik）の語源であるエートス（ēthos）とはとどまること、ないし住む場所、端的には存在することが開かれる場所（Lichtung des Seins）である。これは、倫理学と存在論という哲学の区分（のちにレヴィナスが強調した事柄）の手前にあるために、根源的エートスないし根源的倫理と呼ばれている。

死すべき人間が、地と天のあいだで自分がどう存在するか、自分以外のものにどうかわるかについて、つまり、知られざる神を尺度として自分のあり方をはかる根源的倫理について、次にもう少し詳しく検討したい。ハイデガーの四者の統体（Geviert 四方界）を取り上げる。

#### 4 天と地のあいだで、死すべきものたちの一人として

1940年代末からのハイデガーは、世界を四者の統体として語る。「大地と天空、神々しいものたちと死すべきものたち」という四つのものでそれぞれ独自性を保ちながら一体だという統一性のことである。人間が住むということは、この四者の統体の一つとして世界の内に存在することである。そのとき世界が世界となる（Welt weltet）。これを手がかりにして、善悪の彼岸から立ち戻った世界内存在を吟味しよう。

図式的な理解によれば、ハイデガーの関心は存在者ではなく存在それ自身にあり、存在者を持ち込むことは存在忘却である。しかしそうすると、人間もものも関心の外にあることになる。レヴィナスも、自分以外の存在者、他の人間を無視する存在することの哲学者として彼を難じた。他者を忘却して自他の同一性、あるいは自己同一性に自足する哲学者だという。

だが、存在するとは存在者が存在することであり、存在することの問いは存在者が存在することへと向かう。したがって、ものがものとなる (Das Ding dingt) という出来事が存在の思考から問われる。これは、「四者の統体を取り集め、出来事として性起させ、しばし宿らせること」(GA7, 176)、あるいは、「天空と大地、死すべきものたちと神々しいものたちという四者の統体が鏡映する遊戯」(GA79, 74) として記述されている。こうして、世界が世界となる。

ハイデガーは柄付き壺というものを例にとってこの出来事を説明した (GA79, 10ff., GA7, 169ff.)。ワインや水などを入れる容器のことである。人々は柄付き壺から水を注ぎ贈り与える。壺から贈られる水には源泉がしばしのあいだ宿り、「源泉の水には天空と大地の婚礼がしばし宿る」。天空は太陽や月の運行、星々のきらめき、一年の時節、昼の光と薄明り、夜の明暗、天候の恵みと嵐、雲の流れと空の深い青さである。大地は建てて支え、養い実らせるもの、はぐくむ水、岩石、動植物である。天から地上に降り注ぐ雨が水となる。ワインは、空からの陽光と土の養分や水分とが一緒に育てたぶどうの実から授けられる。水やワインは死すべき人間たちに贈られて、しばしその喉をうるおし交際を陽気にする。また神事に用いられ、不死の神々に、神性を合図する使者である神々しいものたちに捧げられる。死すべきものたちは、神々しいものたちにワインや水を壺から供える。こうして壺というものがものとなる時、大地と天空、死すべきものたちと神々しいものたちは、しばしのあいだ四つにして一つのものとして取り集められ、互いに鏡映し合う。これが、世界が四

者の統体として世界となるという出来事である<sup>(14)</sup>。

なにやら、非科学的どころか非哲学的であって、古めかしい神話かファンタジーの次元に迷い込んだようにも感じられる。四者の統体が私たちの生きている世界そのままでないのは明らかである。コペルニクス革命によって、天と地の関係は一変した。不動の大地は宇宙のなかを浮遊する物体になり、人間も宇宙の中心の位置から放逐された。カントがまだ感動できた星空は、人工の光の溢れる近代の都市空間ではほとんど隠されている。「都市は〔自然や星空に〕対抗する實在である」<sup>(15)</sup>。天空の崇高さや自然に対する畏敬はとうに失われた。ものも自然も人間もただの物質であり、原子の集合体である。しかも同時に、より大きい力を獲得しようとする国家、企業、個人等々が獲得し利用する徴用物資として存在する。

地下資源も地表も海洋も空も大気圏外も徴用物資である。地上では領土——また領海や領空——をめぐる争いが途切れず、天なる宇宙は宇宙開発競争の的である。教会は神々しいものたちの墓場である。死すべきものたちも、自らの死を死ぬことができない。生命活動を停止することがないという意味ではなく、生のただなかにあって自らの死へとかわり直視する、いわば死を生きることがない。私たちは死を忘れて生き、重要不可欠な人材という徴用物資であることを誇っている。

その私たちは、四者の統体なるものに迷妄かアナクロニズムしか見ない。まして尺度を探そうとはしない。それどころか、レヴィナスは四者の統体を「恥ずべきマテリアリズム (唯物論)」と呼んだ。「天空と大地のあいだで、神々を待ちながら、人間たちとともに住むなかで、存在することが明らかになる」<sup>(16)</sup> ときには、非人称的、非人格的で中立的な存在が与えられているだけで、苦しんでいる他者という存在者が見捨てられるからである。存在の思考は、自らの存在に固執し他なる人間を忘れている。だがレヴィナスはただしくない。根源的倫理にあっては、人間たちは忘れられていない。次のように、天と地のあいだで、苦しみを

訴えている他者たちとともに、もののかたわらで存在すること、住むことが省察される。

(1)存在することは存在者から峻別されるものの、あくまで存在者が存在することである。漱石の『それから』の主人公は、旧友の妻に対して、「僕の存在には貴方が必要だ。どうしても必要だ」と告げる。僕の存在とは僕という存在者が存在すること、生きていることを指す。存在者が存在するとは、つまり自然やものや人間が存在するとはどういうことかを考えるのが、存在することの哲学である。生身の人間の存在しないマテリアリズムではない。

(2)死すべきものたちという複数形が示すように、四者の統体の思考は、死すべき単独者の思考であるとともに、死すべきものであるべき複数の人間たち、他者たちの思考である。「身の毛のよだつ無数の死んでいない死 (ungestorbene Tode) の大量の窮迫はどこにでもある——それにもかかわらず死の本質は人間に立て塞がれている。人間はまだ死すべきものではない」(GA79, 56)。絶滅収容所の囚人たちは死すべきものではなく、彼らの人格は「命よりもずっと危い状態にさらされている」<sup>(17)</sup>。人格の死というべきありさまはハイデガーの洞察するところでもあった。私たちは死すべきものたちの一人であろうとすべきである。

(3)これを徹底すると、他者の優位、ひいては身代わりというレヴィナスの倫理になりうる。他者の存在の忘却をしりぞけるように、レヴィナスは、他者の命令に従い、呼びかけに応答 (répondre) しようとする。これは、自分が一方的に応答責任 (responsabilité) を負う非対称性の倫理であり、通常の倫理、つまり、自他の互酬性、対称性、相互性を骨格とする倫理を超えている。「殺されたくないなら、殺すな」という、対等な者同士の契約とはまったく違って、生殺与奪の権を握っている私に向かって、弱い他者が、ほとんど神にも似て一方的に「殺すな」と命じる。

この他者はまさしく他者である以上、私のパースペクティブに収まらず、それゆえ現在しないのに私に現前している。「水を、水を、水を下さい、

……ああ、……お母さん、……姉さん、……光ちゃん」(原民喜『夏の花』)という被爆者のうめきも、性暴力やいじめや虐待や貧困に苦しむひとたちの無言の訴えも、難民の声も、遅ればせながらいまここに届いている。たとえ、私たちがそれを聞き逃し、それどころか幻聴や気のせいにして冷笑さえするとしても。死すべきものたちの思考はこの倫理をも含みうる。

(4)したがって、人間たちの世界は、ライブニッツが信じたような最善の世界ではない。レヴィナスは、四者の統体を名指しこそしないものの、存在するという経験のなかでは、「恒星のきらめく天空の下、動かぬ大地の上でこの休息が支配している」と揶揄する。他なるものによって脅かされる恐れのない自己同一性の経験だ、という批判である<sup>(18)</sup>。しかし、ハイデガーはそこまでおめでたくはない。世界が世界とならない時代にあることを熟知している。少年期に故郷の田舎町で生きられていた古きよきカトリックの世界を回想する幾篇かの散文は美しいが、この回想は神々の不在という認識と表裏をなしている。自己に同一化できない他が侵入し、安息の場はもはやない。神々は逃亡して久しい。

(5)大地と天空やものを論じることが他なる人間を忘却したマテリアリズムだというのは誤解である。マテリアリズムという言葉には、人間ではなく自然の事物をありがたがるアニミズムか呪物崇拜という意味合いがこめられていよう。しかし、天地を語ることが人間の、他なる人間の忘却であるとはかぎらない。

ある父親は、撃ち殺される寸前にも、いつもどおり穏やかに息子に話しかけて天空を指さした。アウシュヴィッツを生き延びた少年は、戦後も、写真のなかの亡父がこう語る思いがした。「息子よ、私たちはもう死ぬんだ、そして天は青い。この二つの事実のあいだに関係があるのを忘れるな」<sup>(19)</sup>。どういう関係だろうか。おそらく、天も地も何かを告げている。青い天の上には神がいて、澄んだ青空は神のしるしであり、地上の人間たちの悲惨もまた沈黙する神のしるしであろう。親子

にとって自分たちは神の対偶であり、天空の下、大地の上で生きている。天地自然を語るからといって、ただのマテリアリズムではない。

天空と大地のあいだで、死すべきものたちの一人として、神々しいものたちに向かいながら存在するというのが、世界内存在の根本的あり方である。それはそのまま、根源的倫理であり、尺度である。これに従うことによって世界が世界となる。人間が死すべきものとなり、ものがものとなる。

総かり立て体制のもとで、人間がたんなる人材、人的資源、あるいは力への意志にとっての手段としてのみ明らかになり、自然も同じくただの資源となる時代であって、根源的エートスとは、天地のあいだで、神々しいものたちを予感しながら、死すべき人間たちとともに存在し、他なるものからの呼びかけに答えようとする非対称の倫理である。身代わりの倫理はその極限的な変奏である。

## 5 海と空のあいだに

だれもが気づくように、四者の統体なるものにはヨーロッパの土着の発想が刻み込まれている。しかし日本でも、かつてある人々は、地ないし海と空とのあいだで、死すべきものたちとして、広い意味での神々しいものたちとともに生きていたし、いまなお生きている。

石牟礼道子によると、昭和初期の不知火海の人々にとって、山には山の神がいて、川の神にもなる。春の彼岸に川を下り、秋の彼岸には山に登る。「やまもの木に登るときゃ、山の神さんに、いただき申しやすちゅうて、ことわって登ろうぞ」と父は幼女に教えた。女の子にとって、「父の背中におんぶされてひろがる世界は、山川や海や、天地のことにぞくし、母の背中におんぶされてつながらる世界は、人界にぞくした」<sup>(20)</sup>。魚は「天のくれらすもん」だから「天の魚」であり、海は漁師の「わが庭」だから「地の魚」でもある<sup>(21)</sup>。死がこの世界に影をおとしている。彼女は、千年も万年も生きられないと大人たちや坊さまに教えられて、「人間てなぜ死ぬの」と自問する<sup>(22)</sup>。こ

うした世界は四者の統体に似ていて、まだ総かり立て体制に組み込まれていなかった。

不知火海の人々は、海と空のあいだで神々とともに住まいするという尺度をもって生きていた。たんに地上的ではないこの尺度のことを、石牟礼は「天地自然のなかでの原理的な生活法」と名づけ、文明に閉ざされた都市市民の計量する科学（「計りではかたたりする栄養学や矮小な社会学」）と対比している<sup>(23)</sup>。後者は地上の尺度である。自然と人間を、つまり世界を価値の観点から利用するために精密に定量化する科学である。

ヘルダーリン-ハイデガーの異教的な神や神々ないし神々しいものたちと、ユダヤの神と、アニミズム的な神仏をいっしょくたにしたかもしれない。だが、知られざる神が天の現象をとおしてあらわになるのと、幼い少女が「この世の成り立ちを紡いでいるものの気配」<sup>(24)</sup>を春になると感じとるのとあいだに、何らかの共通性を見出すのはそれほど強引ではないだろう。

ヘルダーリンやハイデガーにおいて神々は早くから逃亡していて、世界は欠損を抱えていた。これと同じように、幼い石牟礼の世界も自分と世界との同一性、レヴィナスのいう自己同一性に安らいではいなかった。暮らしは苦しい。貧しさゆえに身売りされてきた娘たちがいる。その一人の十六歳が中学五年生に殺される。お坊さんは、「地獄極楽はあの世にあるとゆめゆめおもわれまいぞ」、無間地獄は「お前さま方の心にある」と説教し、信徒たちは「ああ！なんまいだぶつなんまいだぶつ」と熱気を帯びて唱える。あの童女には、「天地のあいだにゆくところもなさそうな、めくらで神経殿〔精神を病んだ人〕の祖母がある。祖母を軽んじる村人もいて、子どもたちは「しんけいどーん」とはやし立て、小石を投げつける<sup>(25)</sup>。

天地のあいだで死すべき定めを知りつつ神仏とともに生きるこの暮らしは、いつまでも続きはしなかった。近代資本主義と水俣病がこの世界に入りこむ。明治末には「会社」（のちのチッソ）が来て、生活は徐々に楽になり、水俣は村から町に、町から市となる。1949年（昭和24年）、人々は提

灯行列を作って市制施行を祝った。公式の第一号患者とされた女児の発病は四年後である。天の魚、地の魚を食べたものたちやその胎児は、チッソが海に排出した有機水銀におかされる。五歳で発病した十七の少女は、視力も聴力も失い、全精神機能と運動機能が高度の障害を受け、ジャーナリストには「ミルクのみ人形」とも、「植物的な生き方」とも形容された。ハイデガーの意味で死すべきものであるとは、つまり自分の死へとかかわって存在しているとは、とうてい言いがたい。

神々しいものとかかわりにも変化が生じる。この少女の母親は、夫に尋ねるともなく尋ねる。娘が木や草と同じになって生きているなら、木や草にあるほどの魂が娘にも宿っているのではないか。それに、「この世は神さんの創ってくれらした世の中ちゅうが、〔…〕会社やユーキスイギンちゅうもんは神さんの創りもんじゃあるめ。〔…〕神さんはこの世に邪魔になる人間〔娘〕を創んたつるか」<sup>(26)</sup>。ヨブにも似て、「神さま神さま、どうしたわけでございますか」という問いが発せられる<sup>(27)</sup>。この神はアニミズムの神であるとともに創世神でもあるような民俗信仰の神である。西洋哲学の語彙をもちだせば、神義論にかかわる疑念が表明され、不条理と非道をゆるす神を告発している。

かつては、井戸の神さま、山の神さま、舟の神さま、田の神さま、海の金毘羅さま、川の神さまがいて、村人は神々に守られていた。村は「神々の村」であった。しかしいまは、「おおらかな牧歌の神々は死に絶えつつあった」<sup>(28)</sup>。

とはいえ、神の義しさへの疑いは、水俣の一部のひとにおいて、四者の統体としての世界がまだ独自の仕方世界となりえているあかしである。ある患者がいうには、太陽が山の端から出ると、タチウオたちは「いっせいに三角の頭を波の上に出してな、合掌しょっとばい」<sup>(29)</sup>。魚がお日様を拜んで祈るという神話的光景が残って、あるいは生まれている。これは、水俣病後の四者の統体である。恥ずべき唯物論として、また民衆の痛みを忘れさせるアヘンとして片づけることはできない。

ユダヤ人のあの元少年は亡き父の声に呼びかけられ、青い天と地上におけるみじめな死との結びつきを問われた。一方、石牟礼には「祈るべき天とおもへども天の病む」という句がある。隠れた神への、あるいは死に絶えつつある神々への抗議でもあり、神々を死なせている地上の人間たちに対する怒りや、苦しみあえぐ人間や自然への悲しみでもあるような、祈りなき祈りである。

そのうえ、石牟礼のいう、「天地自然のなかでの原理的な生活法」には、身代わりの倫理ともいふべき尺度も含まれている。ある男性は、「自分一個の水俣病でなく、そのようなすべての患者を曳きずって」、水俣病を名乗り出た。患者たちは、東京チッソ本社で役員や社員に向かって「お前たちが病まんけん、俺たちが病むとぞ」と訴える<sup>(30)</sup>。もちろん、社員たちが摂取しようとする有機水銀を奪いとって飲んだわけではない。むしろ指弾の言葉である。たとえそうだとしても、患者たちは彼らに代わって、水俣病というチッソの病を病んでいる。池澤夏樹によれば、「この場合、チッソはそのまま日本だ」<sup>(31)</sup>。日本の高度経済成長の恩恵を享受している私たちの身代わりに患者たちが病んでいる、ということであろう。弱者である彼らの行動はルサンチマンの発露でもあるが、他者の優位というレヴィナスの倫理を体現してもいる。

さらに、水俣病のために父が「狂い死に」し自らも患者となった緒方正人は、長年チッソを恨み国や県の行政責任を追及していたのに、いつか「チッソは私である」と断ずるにいたる。すなわち、近代化と豊かさへと駆り立てられているかぎり、私たちも——患者も、彼（女）らを忘れていた日本人も——、「もう一人のチッソ」である<sup>(32)</sup>。

現代人にとっては神話の焼き直しにも見える四者の統体は、このように、日本でも一世代前の人々にとっては現実であった。同時にまた、水俣病と不知火海の生活が象徴しているとおおり、それは壊れつつある現実である。地も天も病んでいる。「今日の世界時代の人間も、自分なりの仕方詩人として、すなわち〔…〕詩人ではない仕方住まっている」(GA13, 219)。アウシュヴィッツの加害

者も被害者も、チツソの役員も私たちも、自分なりの仕方、世界とならない四者の統体に住んでいる。世界は変容した。近代の解放と世俗化は、天の父である神に背を向けることから始まって、空の下の万物の母である大地を拒む宇宙飛行で終わろうとしているのか<sup>(33)</sup>、という疑問はもっともである。

アウシュヴィッツや核爆弾投下や有機水銀中毒は、四者が統合する世界がそれとして世界となることはないという動向と、これに対する私たち自身の加担を端的に教える。かつての故郷にも濃い陰影が差していたが、いまや「故郷の喪失が世界の歴史的運命である」(GA9, 339)。故郷はつねにすでに失われた故郷である。

それでもなお、コペルニクス以後の時代を生きる私たちは、天地のあいだに、死すべきものたちの一人として存在している。水俣病後にさえ、世界の内に存在するための尺度はいわば天ないし天上から与えられ、これは自他非対称の倫理でもありうる。

だが、コペルニクス革命と神の死のあとで、天地や神という語に何の意味があるだろうか。

## 6 神の死後における神の出現

宇宙の生成に目標がなく、人間も無意味に存在するにもかかわらず、私たちは善悪の彼岸からの帰還をもとめられた。他者やものがひそかにうめいているからである。私たちは、天地のあいだに、死すべきものたちの一人として存在している。それに気づけるのはおそらく、人間がたんに地上の尺度を手にはしているだけではなく、神の出現という尺度をも与えられているからである。それでは、神の死後に神が出現するとはどういう事態なのか。

人間たちも陸も海も空も病んでいるとすれば、天も病んでいる。神は隠れながら天の現象のなかで自らをあらわにするとすれば、知られざる神も何ほどか病んでいる。ゆえなくして地上で死んでいく人々と、青い天とのあいだには、こうした関係がある。青く澄んだ空は神のしるしであり、地

上の悲惨も神の蝕(M・ブーバー)というしるしである。

だがその反面、青い天は祈るべき天、正義の神の現れでもありうる。そうだとすると、清澄な天と悪のしげる大地との関係は、何らかの肯定性をも含意しよう。

そもそも、二度の世界戦争や全体主義支配を経験した今日、救済史の思想によって悪を祓い清められるとはだれも信じていない<sup>(34)</sup>。ニーチェが神の死を、ハイデガーが神々の逃亡を伝えてから、すでに半世紀ないし一世紀以上が経つ。第二次大戦前の水俣でも、「地獄極楽はあの世にあるとゆめゆめおもわれまいぞ」という説教が、素朴な門徒たちの心を動かしていた。まして私たちにとって、物質は原子からできていて、脳も同じだから、死後の魂など存在しない。地獄極楽や魂の不死や神々しいものたちは、いわば脱神話化されなくてはならない。

それらは、(1)世界の内に存在する死すべきものたちの無根拠性と受動性を意味し、(2)この地上が別の仕方でありえ、地上を統べる善悪とは違った善悪があることを教えている。

(1)K・ヘルトによると、種々の文化は神や神々を話題にして、ゼウス、ヤーウエ、父等々と名づけてきたが、これらの命名は「閃く予感として、歴史的に過ぎ去りゆくだけの何ものかに呼びかけている」。死すべきものたちは、自らの死すべき生を贈り物として経験した。神々しいものたちとは、「死すべきものたちの感謝の受け手」のことである<sup>(35)</sup>。ヘルトは、天と地のあいだで存在者がつかのま存在するというどこにも根拠を見出せない事実をそれぞれの文化が受容し、感謝する道具立てとして、神々しいものを理解している。これはすぐれた解釈である。

しかし、本稿でこれまで見てきた世界の欠損、悪にてらせば、無意味に無根拠に存在することにひたすら感謝するという話では終われない。前の二つの節でふれたように、ある人々は、神に感謝する一方で抗議もしていた。そうだとすると、神や神々は、対象に自己を同一化し、それによって

対象を従わせて自然を支配する理性の傲慢とは異質な「形而上学的受動性」のメタファーとして読むことができる。アドルノはヘルダーリンから、たとえば、「だが私たちは神々しいものから／多くのものを受けとった」云々の詩句から、その形而上学的受動性を取り出した<sup>(36)</sup>。

このとき、神々しいものを宇宙の外部に存在する何かとみなす必要はない。死すべきものたちが神々しいものたちと鏡に映じ合うとは、人間自身の存在が主体的決断によって選ばれておらず、世界の存在もまた根拠なくして与えられている、という根拠のなさや受動性ないし被投性の観念を、感謝や畏怖や恨みをこめて表現したものである。

(2)神々しいものたち、天上のもの、死後の世界が私たちに教えているのは、次に、この地上の世界が唯一の現実ではなく、別な仕方でもありうるという積極的な可能性である。苦海（苦界）は苦海のままで浄土でありうる。

水俣病の未認定患者運動に身を投じていた緒方は、金銭的補償を求める運動と解されるのに飽き足りなかった。「あの世の死者たち〔父など〕とこの世の自分とを何でつなぎうるのか」を考えると、「そんなの〔認定や補償料〕はあの世に通じるものじゃない」と思えたからである<sup>(37)</sup>。彼において「あの世」なるものや死者の魂がいわば実在する背後世界として想定されているかどうかは質さなくてよい。ここからうかがえるのは、世界の内に存在する彼の仕方が、死すべきものたちの一人として、象徴的な意味での神々しいものたちとともにあるという点である。ここに天と地のかかわりを探りたい。

「社会全体が狂っているときに正しい生活というものはありえない」<sup>(38)</sup>。だが、この世のこのありさまが偽りだと考える余地は残されている。生活が意識を規定するなら、別の生活は別の善悪を生み出すと信じることができる。この生が偽りであることを示唆しているのは、どこから来た何なのか。正しい生がこの社会に存在しない以上、この社会の外から、あの世から来るだろう。だからといって、あの世なるものが、天国か浄土がどこ

かに、いわば天上に、このコペルニクス以後の宇宙の「上に」あるなどと思うのは滑稽である。宇宙には上も下もなく、まして宇宙の外部などない。

それにもかかわらず、「あの世」と神々しいものたちは、何らかの仕方で私たちに与えられている。天と地には結びつきがある。患者の一人が「私はチツソである」とまで言い切るのは、この世には存在しない理念が訪れたからである。それが、天をとおした神の出現という尺度である。地獄極楽が各人の心にあるように、知られざる神もいまここに突然到来する呼びかけである。

それは地上のものでありつつ、地上を超えている。一方で、マリアに受胎を告知した天使ガブリエルのような超自然的存在者ではなく、この世のなかの他なるもの——自分という他者も含む——が私に語りかける有言無言の声である。他方で、他なる人間が発する音声そのままではない。友人が打ち明けた「死にたい」という言葉は知られざる神の出現ではあるが、神そのものではなく現れであり、「死ぬのを止めてくれ」というメタメッセージを伴っているかもしれない。

世界は、私や他者やものは、違ったあり方でありうる。それが超感性界からの光や声としてイメージされるのは、地上の尺度ではないからである。世界は、私や他者やものは、現にあるのとは違った仕方では存在できる。これを私に訴えるのが、神の死後における、天空を介した神の出現である。

善悪の彼岸から立ち戻った生に与えられているのは、脱神話化されたこの尺度、この方向づけである。コペルニクス革命以後に、しかも神が死んだあとで、天と地のあいだで死すべきものたちの一人として、神々しいものたちを予感して生きるとは、死んだ神や新しい神が未だ来たらぬ時間においてどこかに降臨するのを待望することではなく、遠くから届くこのメッセージに導かれながら、いまここでこの世界の内に存在することである。

## おわりに

善と悪の観念は私たちに縛っているが、しよせ

ん相対性を免れず、人間の社会的存在によって、広い意味での権力関係によって規定されている。コペルニクス革命以後の宇宙は無目標で、私たちは宇宙の片隅で無意味に根拠なく存在している。だが、善悪の彼岸に越境して、どんな行為も許されていると断じるなら、この世界と社会の欠損がそのままにされてしまう。したがって善悪の彼岸からの帰還が要求される。それでは、彼岸から戻った世界の内に存在し自他にかかわるために、どんな尺度にしたがえばいいのか。

私たちは、神が死んだあとで意味なく存在する一方で、神々しいものが伝えるかすかな言葉を、天地自然のなかで受けとっている。その定かならぬ声は、地上の自分や他者やものから、しかし同時にそれらを超えたいわば天から届く呼びかけである。それこそが、死すべきものたちの一人として、どう存在し、どう行為するかをはかり省みさせる尺度であり、現在のよさ、わるさとはちがった世界のありようを指し示している。

## 注

- (1) Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 5, 1980, DTV, S. 285, 267.
- (2) *Ibid.*, S. 288.
- (3) Plato, *Gorgias*, b5-e5. (邦訳, プラトン『ゴルギアス』藤沢令夫訳, 『世界の名著6 プラトンI』所収, 中央公論社, 1966年, 307-308頁。)
- (4) マルクス／エンゲルス『ドイツ・イデオロギー 新編輯版』廣松渉, 小林昌人訳, 岩波文庫, 2006年, 31頁, K・マルクス『経済学批判』武田, 遠藤, 大内, 加藤訳, 岩波文庫, 1956年, 13頁。
- (5) Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 53.
- (6) Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 76.
- (7) Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, S. 570.
- (8) J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Klett-Cotta, 1997, S. 28f. (邦訳, アメリー『罪と罰の彼岸』池内紀訳, 法政大学出版局, 1992年, 19-20頁。)[善と悪, 高貴さと卑しさ]という対概念を記したとき, 著者の念頭にはニーチェの二組みの道徳があったかもしれない。
- (9) ジョルジョ・アガンベン『アウシュヴィッツの残りのもの』上村忠男, 廣石正和訳, 月曜社, 2001年, 132-133頁。
- (10) Nietzsche, *loc. cit.* なお, 「ゆえなくして」と私が記すのは, 科学的に原因が説明できないということではない。本人に責任を帰することが不可能だという意味である。
- (11) ものという語の外延は広くも狭くもなる。広くとれば, エックハルトが神や魂までもの (*dinc*) に入れたように, ハイデガーの場合も, 「とにかく存在する何か」はすべてものである (GA79, 15 ハイデガー全集からの引用はGAのあとに巻数, コンマのあとにページ数を付して記す)。本稿ではおおむね彼の次の例示に従う。「石, 木片, ベンチ, 時計, りんご, 一切れのパン, 命のないものや命のあるもの, ばら, ブナ, モミ, 灌木, スズメバチ」(GA41, 6)。ベンチ, 小橋, 鋤, 木, 池, 小川, 山, アオサギ, ノロジカ, 馬, 雄牛, 鏡, ブローチ, 本, 絵, 王冠, 十字架 (GA7, 183f)。つまりは, 無生物と生物, 自然のものと人間が制作したものがものである。なお, 本稿でものという語に傍点を振るかどうかの選択はかなり恣意的で, 誤解を防ぐ必要があると思えたときに付した。
- (12) 「詩を作るとは尺度を, それも人間が住むための尺度を受けとることである」(GA7, 202)。
- (13) 拙稿「現代技術の本質——『プレーメン講演』『技術と転回』『放下』」, 秋富, 安部, 古荘, 森編『ハイデガー読本』所収, 法政大学出版局, 2014年, 252-254頁を参照。
- (14) 前掲拙稿, 257-258頁を参照。
- (15) H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, 2. Aufl., 1985, S. 138. (邦訳, ブルーメンベルク『コペルニクスの宇宙の生成I』後藤嘉也, 小熊正久, 座小田豊訳, 法政大学出版局, 2002年, 150頁。)
- (16) E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, 1984, p. 275. (邦訳, レヴィナス『全体性と無限(下)』熊野純彦訳, 岩波文庫, 2006年, 254頁。)
- (17) プリーモ・レーヴィ『アウシュヴィッツは終わらない——あるイタリア人生存者の考察』竹山博英訳, 朝日新聞出版, 2011年, 62頁。
- (18) E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, 1986, p. 175. (邦訳, レヴィナス『観念に到来する神について』内田樹訳, 国文社, 1998年, 215頁。)
- (19) É. Wiesel, *Le Chant des morts*, Seuil, 1966, p. 215. (邦訳, ヴィーゼル『死者の歌』村上光彦訳, 晶文社, 1987年, 273頁。)
- (20) 石牟礼道子『椿の海の記』日本図書センター, 1999年, 7, 29頁。強調は引用者。
- (21) 石牟礼道子『苦海浄土 世界文学全集Ⅲ-04』河出書房新社, 2011年, 123, 155頁。
- (22) 石牟礼『椿の海の記』168頁。
- (23) 石牟礼『苦海浄土』137頁。苦海浄土は, 四者の統体

としての世界が水俣病後に世界となる場所である。『苦海浄土』三部作の表題には、四者の統体との密接な関連がひそむ。第一部「苦海浄土」の原題は「海と空のあいだに」、第二部の表題は「神々の村」、第三部は「天の魚」である。同書にはほかに、「死旗」「舟の墓場」「いのちの契約書」「死都の雪」「地の魚」と題された章や節もある（ここにおける「死」は自分の死を見つめるというあり方ではなく、その変形でしかないが）。これは驚くべき暗合である。それと同時に、南西ドイツの田園地帯と南九州の農漁村との相違を映し出している。

ちなみに、隠れた神とその現れにも暗合がある。ヘルダーリンにとって、稲妻は知られざる神が自らの怒りを表出したものであった。民俗学者の谷川健一によると、関東で落雷をオカングダチというのは神顕ち（かんだち）の意味であり、「かくれているカミが顕在化する現象」としての顕つ（たつ）の一つである（谷川健一『日本の神々』岩波新書、1999年、6頁）。

- (24) 石牟礼『椿の海の記』169頁。そもそも、ハイデガーの神々しいものたちは、「ギリシャ精神やユダヤの預言、イエスの説教のなかにある神々しいもの」（GA7, 185）のことであり、特定の宗教やその教義と直接のつながりはない。
- (25) 前掲書、26-27、19頁。
- (26) 石牟礼『苦海浄土』150頁。ブルーメンベルクの見立てによると、「キリスト教の伝統では、創造説と救済論のあいだに均衡のとれた関係はけっして存在しなかった」（Blumenberg, *op. cit.*, S. 392. 邦訳『コペルニクスの宇宙の生成Ⅱ』小熊正久、座小田豊、後藤嘉也訳、法政大学出版局、2008年、98頁）。創造する神が完璧ならば救済する神は存在しないはずだ、という意味である。石牟礼がここで患者の母に語らせているのは、創造した神への、つまり救済する神を必要とする創造した神への不満である。もちろん、筆者には石牟礼の描くものをキリスト教の議論に近づける意図はない。創世神話も創造神も世界中にあり、日本もその例外ではない。
- (27) 石牟礼道子『不知火——石牟礼道子のコスモロジー』藤原書店、2004年、62頁。1944年のアウシュヴィッツで、罪を贖うために断食するヨム・キプールの日が来る（刑吏にしいたげられているユダヤ人が自らの罪の赦しを神に乞うという倒錯した状況である）。衰弱したピンハスは断食し、やがて選別の犠牲者となる。「いまここでは、神に抗告する唯一のやり方は、神をたたえることなのだ」というのが、別れの言葉であった（Wiesel, *op. cit.*, p. 53. 前掲邦訳、63頁）。地上の悪を見て見ぬふりをしている神に対する疑いと反抗である。

十七の少女のあの母親は、それでいて、「神さんに心のあるならば、あの衆（し）たちもみいんな水俣病に

ならっせばよかもねな」とルサンチマンの言葉をつぶやいて、夫にたしなめられる。「あの衆たち」とは、チッソの社長や社員ではない。「いつも新聞雑誌にのせてもろうてスターよな。親孝行者ばい、全国各地から供え物の来て」などと噂する周囲のひとたちである（石牟礼『苦海浄土』150-151頁）。滅びつつある神々の村の民のこの否定面を石牟礼は忘れていない。

- (28) 前掲書、236頁。
- (29) 石牟礼道子、藤原新也『なみだふるはな』藤原書店、2012年、152頁。
- (30) 石牟礼『苦海浄土』464-465頁。
- (31) 池澤夏樹「解説 不知火海の古代と近代」前掲書所収、771頁。ところが、チッソの社員も私たちも、患者のあの言葉をわがこととして思いはしない。絶滅収容所からの生還者が死者は自分の身代わりになった善人で自分は悪人だと感じるのにひきかえ、ナチスの犯罪を座視していた人々が死者にも生き残りにも無関心なのと同じである。
- (32) 緒方正人『チッソは私であった』葦書房、2001年、136、49頁。レヴィナスによれば、「義人たちがだれよりも悪の責任を負う」（E. Levinas, *Du Sacré au Saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, 1977, p. 162. 邦訳、レヴィナス『タルムード新五講話——神聖から聖潔へ』内田樹訳、国文社、1990年、237頁）。ヴィーゼルがいうには、「運命の異様な皮肉によって、自分にも責任があると自覚していたのは、そしていまも自覚しているのは、ただ生き残り、帰還者だけである」（Wiesel, *op. cit.*, p. 185. 前掲邦訳、235頁）。この水俣病患者もそうした義人である。
- こうして、レヴィナスにおいて、主体（sujet むしろ隷従者）は、隣人がほとんど神のように逃れようもなくつまとう事態（obsession 強迫、憑依）に見舞われる（E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer, 1988, p. 105. 邦訳、レヴィナス『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、1999年、201頁。）石牟礼の場合、それは次のかたちをとった。水俣病で発声と発語の能力を奪われ死につつつある老漁夫「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、この日から全部わたくしの中に移り住んだ」（『苦海浄土』83頁）。
- (33) H. Arendt, *The Human Condition*, Univ. of Chicago Pr., 2. ed., 1998, p. 2. (邦訳、アーレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1999年、11頁。)
- (34) W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1986, S. 25f. (邦訳、マルクス『地上に尺度はあるか』上妻精、米田美智子訳、未來社、1994年、39頁。) W・マルクスはこの書物のなかで、ハイデガーが等閑に付したと彼が考える、地上で生きるための尺度を、ハイデガーを手がかりに探究した。ハ

イデガーにならって非形而上学的に、しかしハイデガーに反して地上の尺度を隣人愛として記述するのが、同書のねらいである。ハイデガーにおける神性について事象に即して思考しようとするハイデガー解釈に比べて、マルクスの研究は学ぶところが多い。本稿は、彼とは違って、たんに地上的ではない尺度をもとめて、神性を脱聖化して受容しようと試みている。

- (35) K. Held, Die Welt und die Dinge, in: *Martin Heidegger: Kunst, Politik, Technik*, hrg. Ch. Jamme, K. Harries, W. Fink, 1992, S. 331f. 拙稿「ものについて——ハイデガーの場合」、『理想』680号所収, 2008年, 132頁を参照。
- (36) Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, 1990, Suhrkamp, S. 490f. (邦訳, アドルノ『文学ノート2』三光長治他訳, みすず書房, 2009年, 209頁。)
- (37) 緒方, 前掲書, 176頁。「存在 = 価値」という等式へのハイデガーの疑いは, 緒方の場合, 「命 = 補償料」という等式へのそれとなっている。
- (38) Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, 1990, Suhrkamp, S. 42. (邦訳, アドルノ『ミニマ・モラリア』三光長治訳, 法政大学出版局, 1979年, 42頁。) 原文は, Es gibt kein richtiges Leben im falschen. 平凡に訳せば, 「偽りの生のなかに正しい生は存在しない」であるが, 三光の大胆な訳に従う。

(函館校教授)