

【研究ノート】

近代と自然をめぐって(1)

小林 勝

Notes on Modernity and Nature(1)

Masaru KOBAYASHI

これまでフィールドワークの対象としてきたインド・ケーララ地方の地域社会の中核としてあるヒンドゥー寺院での宗教的な実践が、近代における地域社会の再編成に直接的に関わるものであることと合わせて、それがあつた種の「自然崇拜」の系譜にあることにも、わたしたちは注目してきた。「自然崇拜」は、ユダヤ・キリスト教を基盤とするヘーゲル・マルクスの歴史哲学や近代化論において、まさに「自然」への崇拜であるが故に不当に卑しまれてきた経緯がある。だからこそ、むしろ「自然」は「近代」を問ひ直す際の重要な手掛かりとなり得るのではないか。小論では、そうした問題意識の下で、ケーララと日本の近代を比較研究するための準備作業を想定しつつ、近現代の日本の思想において「自然」がどのように見失われ、あるいは再発見されてきたのかについて考える¹。

キーワード：石牟礼道子、吉本隆明、渡辺京二、宮澤賢治

1.

「近代」あるいは「近代化」について考えるために、デヴィッド・グレーバーや荻谷剛彦のテキストを読んでいる時、その集中を阻むようにしてしきりに脳裏に浮かんで消えする風景があつた。紆余曲折を経てようやくスブラマニヤ神を祀る小さなヒンドゥー寺院を建立し、またしばらくしてその境内の片すみにこれまた小さな託児所を開設したアルール村の或るプラヤ・カーストのコミュニティのことである。インド・ケーララ地方では、西欧のミッションによる布教活動の影響もあつて先進的なキリスト教の諸宗派の教会が早くから多くの学校を経営している。今もなお公教育が脆弱なために、ヒンドゥーやムスリムまでもがそうした教会学校に否応なく依存せざるを得ない実状がある。それでも有力なカーストは寺院を中心に地域社会での自らのコミュニティを再編成するとともに、教育界をリードしている教会の背中を追いかけており、高カース

¹ 本来ここには連載中の続編「ヒンドゥー寺院とカーストの近代—インド・ケーララ州における地域社会の再編成過程をめぐる民族誌的研究(5)」を発表する計画であつたが[小林 2019; 2020; 2021; 2022]、この間に予定していた祭礼の追加調査が2018年から続く現地の大水害やその後の新型コロナウイルス感染拡大の影響から一度も実施できなかったために、一端これを中断し、関連する日本の文献研究に切り替えることとした。

トのナーヤルや低カーストのイーラーワのコミュニアル利益集団も今や高等学校や大学を幾つも運営するまでになっている。かつては不可触民と呼ばれた最下層のプラヤの人々は、そんななかでもっとも後れをとっていると言わざるを得ないが、それでもあの寺院と託児所は彼らにとって自立への挑戦を象徴するものといってよい。1930年代には藩王国による寺院解放令によって、高カーストの寺院や王立寺院にもイーラーワやプラヤが立ち入ることを許されたが、彼らが望んだのは、自分たちを差別する側の人々の寺院の祭祀に参加できることだけでなく、自分たちで自前の寺院を持ち、自分たちの手で祭礼を執り行うことだった。そして高カーストや政府から憐れまれる存在に甘んじることなく、自分たちのことは自分たちで解決したいのである [小林 2014 : 326]。

このプラヤを含むケーララの地域社会に生きる人々を鏡とすると、そこに立ち上がってくる大学教員としてのわたしたち自身の自己像は、どんなものだろうか。そんなこともよく考える。それは、実質的におよそコミュニティと呼べるようなものを持たず、茫漠とした資本主義経済や国家社会に埋没した臃げなものではないのか。しかし、わたしたちの属する大学が丸ごと取り込まれているこの世界の特徴を、デヴィッド・グレーバーは鮮やかに次のように捕まえてはいるのだ。「この200年間にわたる官僚制的組織形態による支配のもっとも深遠なる遺産とは、合理的・技術的手段とそれが奉仕する根本的には不合理な目的のあいだの直感的分裂を、あたかも常識であるかのようにみせかけてきたことである」 [グレーバー 2017 : 54-55]²。

もちろん、プラヤの人々として、「^{スケジュール}指定カースト」として公務員の採用や大学入学に関わる^{リザベーション}留保制度 (インドにおける「アフターマティブ・アクション」の一種) の対象ともなっていることからして、官僚制と無縁なわけではないが [cf. 佐藤 2006]、わたしたちの出会ったプラヤの人々の大部分は地域社会の底辺に置かれ、官僚制の合理的・技術的手段からもっとも遠く引き離されているといっただろう。役員たちにとって寺院と祭祀の経営は相変わらず楽ではないし、託児所もいつだって子供たちの食費にさえこと欠く始末だが、それは自分たちにとってどうしても必要なものであることは自明であるから、不可解な「分裂」などはどこにも見当たらない。一方で、地方の零細な私立大学——プラヤのあの託児所の椰子の葉を編んだ小屋掛けと比較すればいかにも立派な設えだが——という日本型官僚制度の末端のそのまた末端で禄を食むわたしたちは、よく整備されたその機構に否応なく従属し、また無意識のうちにこれに加担し、あるいはときにそのカフカの「城」のごとき「不合理な目的」をめぐって右往左往し続けていることにさえもはやほとんど無自覚である。実際には、中央から発せられる上意下達は、グレーバーならやはり「ブルシット・ジョブ」と呼ぶにちがいない不毛な労役をしばしば強いて現場を疲弊させているというのに、表向きには現場からほとんど何の声もあがることはない [cf. グレーバー 2020 : 214-217, 338-341]。2019年に大学入学共通テストでの記述式問題の採用や英語の民間試験を活用するといった文部科学省の政策がそのあまりの荒唐無稽さからさすがに頓挫せざるを得なかった事件は記憶に新しいが [二宮 2021]、忘れてならないのは、実際には本学を含めてむしろ多くの大学がこれを黙って受け入れて実施するつもりであったという事実の方である。

² デヴィッド・グレーバーは、マダガスカルを主なフィールドとする気鋭の人類学者であると同時に、アナーキストとしてウォールストリート占拠運動などいくつかの運動を实践し、そうしたことに起因してイェール大学人類学科を追放されてもいる。惜しくも2020年9月5日に急逝、享年59歳であった [高祖 2006 ; 酒井 2020]。

人類史を総覧する博覧強記の人類学者といえども [グレーバー 2016]、このような今日の日本的な支配の混迷は、想像の埒外であっただろう [cf. 酒井 2017: 378-379]。グレーバーは「非人格的な役人のヒエラルキーによって支配された形式化された規則や規制のシステムの内部で、ひとがもつこの経験のうちには、実は、ある種のひそかな魅力がひそんでいるのではないか」と問い [グレーバー 2017: 212]、不条理なまでの官僚主義化を「数量化し得ないものを数量化しようとする欲望」へと還元するのだが [グレーバー 2020: 337]、それだけでは、知性にとって致死性の中毒症状を呈すまでに至っている日本独特の異様な事態 [白井 2020] を説明するのに十分とは言い難い³。

2.

とするなら、官僚制よりももっと大きな日本独特の近代化の歴史的なプロセスにまで視野を広げ、その意味を深く掘り下げなければならないのだろう。明治維新以来の「後発型近代（化）」の歴史的な経験に基づき「キャッチアップ型の近代化論」を内面化してきた戦後の日本は、高度成長期の終わりとともに、「近代（化）」概念を既に終わったものとして抹殺してしまったのではないか、つまり、近代＝現在を考えるための視点そのものを失ってしまったのではないか。戦後の「教育改革」が虚しく空転を繰り返し迷走し続けるその元凶へと遡っていくうちに、教育社会学の荻谷剛彦は、このような知識社会的な命題に行き当たり、「近代」の抹殺へと至る歴史過程を以下のように推論している [荻谷 2019]。

同時代的・自生的に「近代」を経験し続けている西欧において、「近代（化）」は、ある一定の過去から脈々と続く、内部の参照点に照らして自己像をつくりだし、それをもとに「反省・省察」という変化の起点・契機（再帰性）を含んで、自らの社会の変動をつくりだし、さらにはその変動を捕らえようとする用語として想起される。しかし、明治維新以来、日本はつねに海外から新たな知識を受け入れ続けてきたために、「遅れた」「特殊」な、日本という、西欧と比較した外部の視点から、外在的＝外生的＝実体的な塊として「近代（化）」を実体化して認識する習性を身に着けてしまった。しかも、その塊は、「産業化・経済に照準した近代（化）理解」と大きく重なるものであった。「近代（化）」をそのように実体化して認識したがために、「近代（化）」を担う帝国大学法学部を中心とした支配のシステムでは、その知識を生み出した西欧社会の文脈を離れて抽象的なものとして取り入れ、そこから演繹的思考によって日本にあてはまる、そして地方やそれぞれの現場に適用可能な目標へと抽象度を徐々に下げつつ読み換えていくという思考回路が常に働いてきた。そこには「付度」のような下から想像力をはたらかせて、上位の抽象的思考を理解しようとする余地や過程も含まれていた。言語技法による共通了解圏をつくりあげるうえでも、この思考様式が重要な役割を担ったはずだ。中央集権的な日本型官僚制における権力のハイアラキーは、この法学的知識に基づく演繹型の思考様式と分かちがたく結びついて成立した

³ あるいは、大澤真幸がグレーバーの民族誌的な記述を越えて推し進めている「資本主義化というものが、ただそれだけで、その内部の仕事の意味を削ぎ落とし、仕事を全体としてブルシット化する作用をもつ」とするより普遍的な論考も [大澤 2022d]、もちろん貴重な論考ではあるものの、当面わたしたちの必要としているものではない。

とも言える。そのために、現実の観察から得られた知識をもとに、帰納的に考え、事実を積み上げながら制度の設計がおこなわれることはなく、また、現実＝現場からの帰納によるフィードバックがうまくかかるわけでもない。西欧の社会科学的な知識にあつて、現実の社会現象から観察され集められた経験＝データをもとに理論化を進めるそのような帰納型の思考は不可欠なものであるだけでなく、西欧における「近代」概念の本質たる「再帰性」と直結するものであったにもかかわらず、それを日本の「近代」はその中核においてははじめから大幅に欠いていたことになる。さらに問題なのは、戦後、敗戦までに一定の整備を終えた近代教育制度を前提にしつつ、それを作り変えることで、民主主義や平和国家建設といったアメリカが設定した理想に近づけるために、教育の目的までも根こそぎ変えなければならないという困難に直面したとき、もともと帰納型思考をとまわらない演繹型思考が、特に教育政策言説において容易に演繹型思考までもが中途半端なエセ演繹型へと変質していったことである。やがて、高度成長期を終え、特に産業化・経済の領域において追いつくべき参照点に照らして追いついたという認識を得たときに、特にモデルとして目指された実体としての西欧の「近代」が見失われた。その際、空疎な「主体性論」に代表される「欠如理論」と強く結びつくことでますます「エセ演繹型思考」に陥って、「教育改革」は空転に空転を重ねることとなる。中央官庁から発せられる政策がうまくいかないのは、末端への「周知・徹底」がうまくいかなかったからか、教育現場がその主旨を理解できなかったからかとなる。これまでの教育実践の蓄積から帰納することで、政策を立てるという発想＝思考の回路、フィードバックは最初から封じられたまま、次々と教育政策の言説は生産され得る。このようなエセ演繹型思考と欠如理論の結合が生み出す政策立案思考は、思想的空白を産み落とすことで、個人主義を欠いた新自由主義と「日本への回帰」という薄っぺらい愛国主義という二つの新たなイデオロギーを教育に呼び込むことにもなった。

教育政策を事例としつつ、日本における官僚制支配が、「合理的・技術的手段とそれが奉仕する根本的には不合理な目的のあいだの直感的分裂を、あたかも常識であるかのようにみせかけてきた」というときの、際立って特殊で捻じれた実態とその歴史的背景が、未だ試論の段階ではあるにせよ、ここには確かに提示されている。それこそ、わたしたちが首まで浸かっている世界ではないか。あのプラヤの人たちを理想化するつもりなどないが、それでも、彼らの方がずっとまともな生き方をしているように思われてならない。

江戸時代の民衆が享受していた自由と自律について記した『逝きし日の面影』の著者渡辺京二は [渡辺 1998：第7章]、近著においても、日本の近代以前の農民たちには、表向きの身分制度とは裏腹に、政治権力との関わりを可能な限り避け、自分を自分の主人として暮らそうとする知恵があったことを重ねて強調している [渡辺 2022：第3章]。その「知恵」はおそらく渡辺の言う〈地方〉という概念と結びついている [渡辺 1980；cf. 小林 2018：289]。

ひとりひとりの個の生は、こういう私化された自然とおなじく私化された人間関係の圏として存在している。だから世界は、無数の小さな小宇宙の複合体であり、その複合体は鞏固な統一物と見せかけているがもろもろの文化的観念的構築なのである。そして思想とは文学とはつねに、個人的な日常の基底から、そのうえにそびえ立つ文化的観念的構築を批判するいとなみである。〈地方〉とは、だから、世界あるいは国家という抽

象を解除したときに見えて来る個の日常的生のことだといえる〔渡辺 1980：259〕。

その「知恵」と＜地方＞は、もちろん異なっているけれども、わたしたちの出合ったプラヤの人たちの営みに相似するものを想起させる。プルシットジョブと無縁な人々。わたしたち自身は、熊本にほど近い場所にこの身を置いてはいても、そうした「知恵」を失い、その拠点となっている＜地方＞からあまりにも遠いところに来てしまった。

3.

荻谷剛彦は、上記のように日本の深刻な現況に対して辛辣に批判する一方で、それでも日本に強みと呼べるものがあるとするならばそれは何かと問われた際には、以下のように積極的な応答をしている。

日本は非常にユニークな歴史を持っています。よく言われるように非西洋圏で最初に近代化した国ですが、第2次世界大戦で敗退し、完全に国を滅ぼした経験を持っています。1回目の近代化の失敗が被爆国という末路を招いたのです。そして、戦後は米国の占領の下、2回目の近代化を行いました。それは平和で民主的な国家を目指すものでしたが、結果、科学技術立国を目指し、ものづくりを通じて経済成長を手に入れました。(中略)しかし、その後、バブル崩壊を迎え、失われた30年に突入。あげく海外からは長期低迷することを「ジャパナイゼーション(日本化)」と言われるようになりました。しかも、その間、私たちは大地震や災害をはじめとして、多くの困難な災厄を経験しました。これら日本の歴史は見方を変えれば、日本は近代社会の問題が詰まった縮図の国だとも言えます。しかも日本人は、そうした経験を丁寧に書き残してきました。私は日本語で書かれた経験の集積は“日本の知”だと思っています。世界の国々がこれからの行く末を考えるうえで、日本の知は人類の宝庫になりうるのです。私たちが悩み切った人たちから個人的に学びを得るのと同じように、世界の人たちにとっても日本の知は学びの宝庫になる。それが日本の強みになると私は考えています。つまり、日本が世界に発するリソースは、歴史から蓄積された日本の知にあると思うのです。それを足がかりにして日本の個性をアピールするほうが、表層的に授業の英語化を推進するよりも、よほど地に足が着いている。それが帰納法的な考え方にもつながっていくと思います〔刈谷 2022〕。

たとえばアキール・グプタやS.K.ダースなどインド人研究者によるインドの官僚制に関する優れた業績を、海外で刊行された(あるいは国内であっても例えばオックスフォード大学出版局から出版された)英語のテキストで読む以外にないインドの人々、あるいはそれを読むことのできない大多数の人々のことを想像してみるといい〔Gupta 2012；Das 2001〕。インドの知におけるこのあからさまな植民地状況と比して、現在オックスフォード大学に籍を置く荻谷の『追いついた近代 消えた近代』を日本語で誰でもが読めるということがどれだけありがたいことか——この著作自体もまちがいに「日本の知」として残るべき労作であろう⁴。荻谷は、この「日本の知」

⁴ こうした学術書が日本語で書かれていることに加えて、それに関する書評が一般の新聞や雑誌に掲載され〔白井 2020；鳥飼 2020；会田 2019；宇野 2019〕、専門家以外の眼にも触れる機会が細々とであれ一応担保されていることも、日本の知識社会の特徴と言えよう。また、この本は2020年第74回毎日出版文化賞(人文・社会部門)を受賞している。

という発想を、天野正子による「生活者」という言葉をめぐる思想の系譜に関する手堅い研究〔天野 1996〕から学んだようである。この系譜には、三木清、新居格、今和次郎、溝上泰子、大熊信行、さらにはベ平連や生活クラブなどが含まれるが、こうした系譜ひとつ取り上げても、そこに驚くべき厚みの「日本の知」が残されていることがわかる⁵。

・・・この「生活者」という言葉は、西洋語に対応する表現のない、それゆえ日本の近代経験から編み出された日本語である。(中略) 西洋近代の市民社会における「市民」とも、その要素ともいえる国民国家の成員(国民)や労働者、消費者とも違う、これらを包摂した、日本語で概念化された言葉である。(中略) だが、そこには現代社会を理解する上での重要性が潜んでいる、……。つまり「生活者」とは日本の現実から帰納的思考によって概念化された言葉であり、にもかかわらず特殊を超えた普遍性をもつ概念だといえるのである。(中略) ここでは、天野の著書を参考に、生活者が、欠如理論とは異なる系譜から登場した、日本の現実から帰納された「主体」の捉え方であったことを確認する〔荻谷 2020: 336-337〕。

こうした「日本の知」を手掛かりにしたの、エセ演繹型思考から帰納型思考への転換について、荻谷は、次のように展望している。

後発型近代の経験を、たとえば「生活者」という具体像からの帰納的推論によって一度抽象化する。そして、そこで組み立てられた理論をもとに、日本という後発型近代化を経験してきた一社会の社会変動を説明しようとする。帰納的思考をもとにした理論化は、こうした歴史的経験という根柢に根ざし、そこからたとえば「生活者」のような抽象度を上げた概念を生み出すからだ。もちろん、そこには文化の要因も含まれるだろう。だが、それ以上に、後発型近代という歴史=経験を、日本人はどのようにたどってきたのか。それらの言説やその他のデータを使って組み立てることのできる「理論」は、あらかじめ日本の文化的特異性を前提とする議論とはまったく異なるからだ。日本に特異性があるとしてもそれは歴史的経験がたどった経路の個性であって、ある意味ではそれが「日本文化論」や「日本人論」言説をつくりだした、当のものだという見方もできるのである。／ローカルな言語で書かれ知識化された後発型近代の経験は、他の非西欧圏諸国に比べても、あるいは西欧圏の国々(もちろんそこにも後発型近代があった)に比べても、日本には多く残されている。しかも、西洋化の経験がそこに埋め込まれているだけに——欠如理論的思考がそのよい例である——そのような経験自体を、西洋近代の日本的理解を含めて知識社会学的に分析することができる。日本語を第一言語とすることの利点である〔荻谷 2020: 344〕。

わたしたちは、イギリスによる植民地支配によって始まるインド・ケーララ地方の文明化を主題としつつ、これとの比較文化論的な視点から3.11後吉本隆明を中心とした「日本の知」を探り直す作業として2015年から18年にわたって「歴史哲学とインド、そしてフクシマ」〔小林 2015; 2016; 2017; 2018〕を書き継いできた。その出発点は、神を追いやった後の空席を尚も見つめ続

⁵ 川本三郎は、この「生活者」の思想の系譜には、後で取り上げる吉本隆明も含まれると考えている〔川本 2020〕。

けた西欧近代と、この神の空席を戦前の天皇や戦後のアメリカという似非一神教的な偶像を据えることで直視しないで済ませてきた日本近代の対照であった[小林 2014:339-340]。神を追いやった後の空席を見つめ続ける西欧近代は、荻谷の言葉でいうなら、ある一定の過去から脈々と続く、内部の参照点に照らして自己像をつくりだし、それをもとに「反省・省察」という変化の起点・契機（再帰性）を含んで、自らの社会の変動をつくりだし、さらにはその変動を捕らえようとする用語として想起される西欧における「近代（化）」に通じるだろうし、その空席を天皇やアメリカという偶像で覆って見ないで済ませてきた近代日本は、外在的＝外生的＝実体的な塊として「近代（化）」を実体化して認識する習性を身に着けてしまった近代日本、と密接に関連していることだろう。わたしたちは、2019年に上梓された刈谷によるあの分析と提言には大いに触発され、また意を強くしたものである。

荻谷の「近代」の受け取り方は、『『近代』というものを有効だとは思ってはいない』、「それは多くのことをあきらかにする代わりに、隠していると信じている」と表明するグレーバーのそれとは一見対照的であるが[グレーバー 2006:23]、しかし、両者は必ずしも対立しているわけではない。グレーバーはアナーキズムの「小マニフェスト」として「反政策」（「定義上、政策とは、人びとの問題について彼らよりも精通しているとされる特権階級的存在によってでっちあげられた何かである」）を掲げており[ibid.:44-45]、確かにこれなどはいかにも反近代的にも見えるのだが、「反政策」は西欧の近代を徴づける帰納型思考を「人々」自身の手で徹底するための究極の選択であるとも考えられる。曲がりなりにも一応稼働している（帰納型思考をともなって再帰性が生きている）「近代」の内部にあってこそ、こんなにもラディカルなマニフェストも発せられるのではないか。事実、グレーバーは、「ポスト・モダン」にしても「グローバルな新自由主義の召使以上ではないと信じている」と言明しており[ibid.:23]、近代をその内部から打ち破るというのが彼の基本的な姿勢であることが分かる。一方の「近代」そのものを失って瀕死の日本は、少しでもましな「近代」をとりあえず取り戻すことから始めなければならないのだし、ケーララの地域社会においてわたしたちが目当たりしてきたのは、人々による「近代」そのものとの格闘である。

その〔「生活者」に注目した、後発型近代の経験の記録の〕ような近代理解の経験をもたないまま、キャッチアップ型近代化終焉の意識が覆うことで、近代は消された。と同時に、それまでの外来の視点も取り除かれてしまった。にもかかわらず、それに代わって「徹底的に近代社会内部の視線」で、現在にまで続く自らの近代をとらえ直すことは十分にできていない。外来思想——「唯物史観」「近代主義」「ポストモダン」「ネオリベリズム」「グローバリズム」等々——の当てはめによる自己像の生産・再生産がそのことを示している。「その後」の社会の変化が、現在進行形の近代の変動の一部であるにもかかわらず、そのことを「徹底的に近代社会内部の視線」でとらえようとする必要性に鈍感であり得たのである。これこそが、内部の視点も、外部の視点も曖昧なままに輪郭を描き切れない、それゆえ、「反省・省察（reflection/reflexion）といった自己観察（再帰性reflexivity）のための視点を定めきれない、「その後」の日本の近代の正体であった。しかもそれを、今では日本語で「近代」としては語れなくなってしまったのである[刈谷 2020:345-346、〔〕内引用者]。

徹底的に近代社会内部の視線でとらえようとする必要があるのだという点については、拙論のなかで既に子安宣邦から多くを学んできたところである。戦前・戦中において日本の知識人たちは「近代」あるいは「近代社会内部の視線」を既に一度失っていたのである。「明治以来の日本人が潜在的にもってきた歴史心理的な症状」「もやもやとした心理的鬱屈」は、やがて天皇の名による対米英開戦が「きれいに取り去って、からりと晴れた気持ちにさせられた」。その際にこの歴史心理的な鬱屈の要因が「近代」として対象化され、西洋由来のものとして他者化されてしまう。日本近代化の過程が「近代」の懸命な受容と領有の過程であったとすれば、「近代の超克」というスローガンは、すでに己れ自身のものであったはずの「近代」を見失わせるものであり、つまり自己の錯視にほかならない〔子安 2008：30-33；小林 2017：258-265〕⁶。

4.

近代社会内部の視線をとりもどす、そのための有力な手掛かりとして、子安の近代日本思想史を含めて、わたしたちには多くの日本語で書かれた歴史的経験の集積「日本の知」が与えられている。そうしたなかでも、3.11と福島第一原子力発電所の事故を経験した際にわたしたちが、真っ先に想起した作品が、石牟礼道子の『苦海浄土』であった。「もだえ神」と称せられた石牟礼がまさにミナマタの「悩み切った人たち」の声にならなかった声をこの小説で伝えている〔田中 2020〕。1965年に第 I 部の連載が始まり74年に第 III 部が完結したが、その後、池澤夏樹の個人編集になる世界文学全集全30巻のなかに日本文学として唯一収められることとなる⁷。しかも、その巻の発行が3.11の直前（2011年1月30日）であったのも単なる偶然とは思えなかった。石牟礼自身、病身でありながら、津波と原発事故の被災者たちに最後まで心を寄せていたことは忘れがたい。フクシマの半世紀も前のミナマタがフクシマによって露出された日本近代の破綻を予告していた。

わたしたちが『苦海浄土』に注目せざるをえなかったもうひとつの理由は、ケーララでの状況との対照にある。あの最下層のプラヤの人たちでさえ小さな寺院に寄り集い、非力ながらも連帯して自分たちの抱えている問題に対処しようとしていた。州全体に広がるコミユナル利益団体にも属し（KPMS）、そこから一定の支援も受けられる。特に低カースト・イーラーワのコミユナル利益団体（SNDP）であればある種の圧力団体として上位カーストからも恐れられてもいるし、伝統的に共産党系の支持基盤にもなっている。一方高カースト・ナーヤルのコミユナル利益団体（NSS）は国民会議派系の支持基盤である。ケーララにおいてわたしたちが目当たりしてきたカースト単位で再編成されて活きている共同性あるいは連帯が、石牟礼の語る水俣病患者たちの絶望的なまでの孤立を際立たせるのだ。「水俣病患者とその家族たちは、たんに病苦や経済的没落だけではなく、人と人とのつながりを切り落とされることの苦痛によって苦しんだ人々で

⁶ このすぐ後に触れる石牟礼道子や渡辺京二とも関連するが、水俣病という「近代」のもっとも残酷な犠牲を強いられながら、「チツッは私であった」と言明し、「近代」の責任をわが身に引き受けた、緒方正人の痛ましいまでに誠実な思想を忘れてはならないだろう〔緒方 2020〕。

⁷ それ以前には『石牟礼道子全集 不知火』（藤原書店）第2巻と3巻に所収。その後2016年に『苦海浄土 全三部』（藤原書店）という形でも出版されている。

あった」〔渡辺 2013：28〕。単純な比較ができるものでないことはもちろんである。第一に、石牟礼がまさにその同族として患者たちの孤立を内側から描き得たのに対して、わたしたちはプラヤの人々をほんの少しだけ外側から見知っているだけにすぎない。プラヤの人たちにも、ミナマタが石牟礼によって語られたような、自らは言葉にできなかったあまりにも多くの言葉があり得たことを想像するべきなのだろう。それでも、あの寺院や託児所というささやかな場所やKPMSという組織が彼ら自身の手で作られてきたことの意義はゼロではない。

ところで、孤立した水俣病患者への石牟礼道子らの支援に関連して言うなら、自らの革命理論をクロボトキンの『相互扶助論』の上に立脚するするグレーバー〔グレーバー 2016：660-661〕が、この『苦海浄土』という比類のない文学——大企業と国家への抵抗、そして近代そのものへの抵抗とそのため連帯の物語——を読むことなく鬼籍に入ってしまったのはなんと残念なことだろう！グレーバーと石牟礼の思想には間違いなく共振するものがあるのに。小田透はそのことを次のように的確に言い当てている。

グレーバーとクロボトキンをつなぐもの、それは、コミュニズムを、経済体系や政治形態として（だけ）ではなく、モラル的なものとして、わたしたちの生のもっとも基礎的な共同的力能——連帯と社交性 solidarity and sociability——として捉える態度だろう。ここでモラルというのは、定式化された命法としての道徳というよりも、日常生活においてほとんど無意識のうちに表出される感性やふるまいにちかいものである〔小田 2021〕。

一方の石牟礼道子も、『苦海浄土』の読者なら皆知っているように、虐げられた人々に寄り添う類まれな共感力や観応力を持っており、「悶えてなりとも加勢せんば」という語をよく使った。〈なにもできないけれど、せめて一緒にもだえて、哀しんで、力になりたいという強い気持ち〉のことである〔田中 2020：71-74；齊藤 2021：22-23〕。あるいは石牟礼の同伴者として終生行動をともした渡辺京二なら、銜うことなく「袖ふれあうも他生の縁」と「惻隠の情」を根柢としつつ、同情で何が悪い、それが徹底して貫かれた時は、おそらくこの同情を唾棄する活動家たちが夢想もできないような地点にまで到達する、と語っている〔渡辺 2017：19〕。ただし、この点においてもと石牟礼道子と渡辺京二の間にも微妙な距離があったようである。最近公表された石牟礼の日記（1969年9月4日付）では、水俣病患者の支援組織を立ち上げるに際しての、渡辺の「義によって助太刀いたす」〔渡辺 2017：122〕という後によく知られることになるセリフが「男の論理」「たてまえ」とされ、はっきりと違和感が表明されている。「女には、わたしにはたてまえはない。本能で（原始的なチエというべきか。）苦しいから動いて、人を呼び寄せるのである」〔石牟礼 2022：39〕。おそらくこれに関連して、同年9月3日には、「この人はかわいそうな人だ。ヒロイズムと才能は、ことにすぐれた男性の場合は不可分なのであろうか。であれば、生理的に受けつけられないのだが。それは彼にとっては、不幸の表現かもしれない」〔ibid.：38〕とある。石牟礼を突き動かしていたものは、渡辺の「義理と人情」という「定式化された命法としての道徳」と比して、より「日常生活においてほとんど無意識のうちに表出される感性やふるまいにちかいもの」であったと言えよう。運動への支持拡大には渡辺ら男たちによる最低限

の「定式化された命法としての道徳」も無くてはならなかったはずであるが、「悶えてなりとも加勢せんば」という石牟礼の水俣病患者への接し方は、自然や自然のなかで生きる民衆を自らもその内側から生きることによって表現し得たことと直接につながっているだろう。すぐ後に見るが、このつながっていること総体こそ、渡辺が石牟礼の作品と人柄から学んでいくことになるもっとも大切な真実である。

そのことについてはまた改めて言及することになるが、ここで特に書き留めておきたいのは、グレーバーがクロポトキンとともに抱いていた相互扶助の倫理的感性と、石牟礼と渡辺のそれが、以上のように、きわめて近いものであるにもかかわらず、何故に、日本におけるグレーバーの若い紹介者たちは、誰一人として、石牟礼や渡辺に言及することをしないのか、という疑義である。彼らには、熊本の片田舎にグレーバーの先達にあたる思想家にして活動家がいたことが想像もできなかったのではあるまいか。反権力の側に身を置きながら中央の官僚たちと同じ演繹型思考の上位下達を反復してしまっていないか。

さて、『苦海浄土』について、ここでもう一つだけ取り上げておかなければならないのは、惨たらしい水銀禍と社会的孤立という極限状況の中で発見される神々しいまでの「自然」の描写についてである。ケーララにおける寺院祭祀、そこにおける自然の力への崇拜を比較研究の対象として念頭に置きつつ、日本における近代と自然という主題に焦点をあてようとしているわたしたちには、それが大きな手掛かりになると考えている。プラヤだけでなくケーララのカースト集団がほぼもれなく地域社会の拠点として寺院をそれぞれに保有しあるいは保有しようとしてきたことをわたしたちは注視してきた。そこにおける寺院というのは、単なる社会的統合のための装置ではなく、人々のもともと持っていた自然崇拜が近現代に継承された結果と見ることができる。わたしたち自身は、自然崇拜どころか自然に対する最低限の謙虚ささえも失っている。ここまでに近代批判の手がかりとしてわたしたちの参照してきたグレーバーと荊谷であるが、ともに、「近代」の要件たる「再帰性」を自ら体現しながらも、これを担保する特異点としての「神の視点」への直接的な言及を回避している点は見逃せない。わたしたちは、石牟礼の思想を中心に学ぶことで、「自然」という別の名をもって、「神の視点」あるいは「神の追いやられた後の空席」を「近代」とともに呼び戻さねばならない⁸。

5.

自然観という点において石牟礼道子と対照的な位置に立つ同世代の思想家として、わたしたちは吉本隆明に注目してきた [小林 2015 ; 2016 ; 2017 ; 2018]。あの「知恵」と〈地方〉を見失ったわたしたちにとって、吉本は常に大切な手掛かりであった。にもかかわらず、3.11後に『苦海

⁸ 荊谷の『追いついた近代 消えた近代』と少し離れたところで静かに共鳴する「日本の知」としては、大澤真幸によるこれもまたユニークな論説「我々の死者（を超えて）」があり（こちらはまだ完結していない）、ここでは、日本人が環境問題など大きな政治課題に対する無関心さを「未来の他者」（「いまだ存在しない他者」）への配慮がない結果と捉えた上で、その原因を「我々の死者」（「すでに存在しない他者」）を酷い敗戦の結果として歴史的な記憶の上で失っているからではないか、と問われている [大澤 2021a ; 2021b ; 2021c ; 2022a ; 2022b ; 2022c ; 2022e]。この「未来の他者」も「我々の死者」もともに「神」の別称であろう。また、後の議論のために、この研究が吉本隆明の「大衆の原像」論を強く意識したものであることに留意しておきたい。

浄土』を世界文学全集版で再読したインド研究者の目から見て、ことさらに強い違和感を抱かざるを得なかったのは、吉本が原発の存続に執着していたこととともに、ヘーゲルの歴史哲学とマルクスのインド時局論に含まれる所謂「二重の使命論」を、追認していたことであつた。インドについてはヘーゲルの『歴史哲学講義』を引き写しにしているマルクスにとって、イギリスによる暴虐な植民地支配によってでも文明化されなければならないインドの野蛮の内実としてあるのが、「アジア的専政」を支えるカーストと自然崇拜としてのヒンドゥー教であつた。「この〔インドの〕小共同体がカーストの差別や奴隷制という汚点をかかえており、人間を環境の支配者に高めるのではなく外的環境に隷属させ、みずから発展してゆく社会状態をまったく変化のない自然の宿命に変え、こうして人間を野獣に変えてしまうような自然崇拜を、しかも、自然の支配者である人間が猿のハヌマーンや牛のサッバラにひざまずいて崇めるといふ事実にその墮落ぶりが現れているような自然崇拜をもたらしたことを忘れてはならない」〔マルクス 2005：122；cf. ヘーゲル 1994：231-233〕。吉本はこのようないかにも偏向した空想上の歴史哲学をそのまま受け入れ、結局のところ、それを改めることはなかつた〔吉本 2016：61-62；吉本 2011：330-331；1981〕。

ヘーゲル=マルクス的な歴史哲学を基盤とする9.11以前の『反核異論』〔吉本 1982〕と9.11以後もその立場に固執する『反原発異論』〔吉本 2015〕の間には、ヘーゲル=マルクス的な歴史哲学の史観を拡張するという『アフリカの段階について』〔吉本 1998〕が上梓されており、猿や牛を崇める事実にその墮落ぶりが現れているとインドの人々を評したマルクスをかつて支持した吉本が、たとえば『日本奥地紀行』を著したイザベラ・バードを、アイヌの精神性の高貴さとともに称賛している。そのようにヘーゲルやマルクスが歴史から追放したアフリカやインドを歴史に招き入れはしたものの「原発を止めたらサルになる」というのであるなら、結局のところ歴史哲学を真に更新するような議論にはつながらなかつたということになるのではないか。つまり、アフリカの段階を特徴づける「自然まみれ」の意識を吉本は他者として外部の高みから見下ろし覗き込むだけで、自らその意識を生きる可能性や価値を見出すことはできなかつた〔小林 2018：281-283〕。

それにしても、この『アフリカの段階について』に見え隠れしている吉本の「自然まみれ」に対する逡巡のようなもの（あるいは中途半端な「史観の拡張」）をどう理解したらよいのか。フォレスト・カーターによる小説『ジェロニモ』と『リトル・トリー』について、次のように評価している。

ヘーゲルが野蛮、未開、人間らしさのない残虐な世界とみたものの裏面の深層は、自然の植物と一体にまみれ、交感することのできた段階の豊饒な感性に充ちている。これはヘーゲルが旧世界として世界史の成立から除外してみせたものの裏面にあるアフリカの段階の謎を解く一つの例をなしている。外在的な野蛮、残虐と内在的な人間味あふれる豊饒な感性や情操と〔吉本 2022：222-223〕。

吉本にはヘーゲル=マルクス的な歴史哲学に還元できない要素も含まれているようなのである。このこととも関連して興味深いのが、人類学者の今福隆太が吉本隆明の詩集『記号の森の伝説

歌』⁹から引くことによって、天草の石工の娘である石牟礼道子と天草から夜逃げ同然で東京に出た船大工の息子たる吉本隆明の二人の詩情と思想には、この出自に由来して相通じるものがあると示唆していることである〔今福 2021〕¹⁰。これはおそらくわたしたちと共通の問題意識からくるものであろう。

あるとき一つの閃きが生まれた。石牟礼道子にとっての〈天草〉と〈水俣〉は、不可能な合わせ鏡なのではないか、と。その鏡は、表裏一体となってこの世の聖と俗の両極の風景を同時に映しだす。世俗の業にまみれた世界と、魂の聖なる至純の風景とを。対立でも乖離でもない、聖と俗のありえない抱擁がそこで永遠の一瞬のように実現している。・・・下浦の石工たちは浦山の石を切り出して加工・整形し、天草の各地に美しい石橋や石垣を造ったが、それらはどれも人間の手や足、そして心のありように直接接触れる、優美さと洗練とを示していた。石牟礼道子の文体も、物語の手触りも、素朴な民の日々の用に供するために繊細に刻まれた石の鑿痕をどこかで体現していると私には思われるのである。／石と手とがおりなす精神共同体。(中略)・・・水俣と天草を結ぶ「不知火連続体」ともいうべき文化地勢のなかに吉本隆明の幻の出自を位置づけることができるなら、天草石の魂は吉本の詩や思想のなかにも探り当てられるかもしれない。(中略)吉本が彼の未生の世界をみずから魂の起源として幻視した詩集『記号の森の伝説歌』の一節が不意に脳裏にあらわれた。

わたしは「思考シタ橋」だ／わたしはわたしのころをはつことができない

(中略)・・・「ハツル」(研る)という古いことばのなかに伝承されている、生の営みの基礎にある石に対峙する人間の手のやわらかい感触を私は感じとる。『記号の森の伝説歌』には、こんな断片もあった。

あなたが／しきりに行きたがった村のうえ／たちのぼる絵馬　くだってゆく呪い札／不遇な死児たちは　石のしたで眠っている

ここにも石の幻影がある。石の下には、自らの未生の世における業苦の帰結であるかのような、死せる嬰兒が眠っている。そして「故郷」天草の島の、夢の記憶の彼方でむすばれるこんな「伝説歌」に私は囚われる。

胸のぐるりを廻って／はしる鳥々／昨日喰べなかった魚のように／食卓にのってきたこの雨季は／海の雫だ／野菜のような烏賊の涙だ／なごむ　漣だ／死ぬ乳房だ／胸にうちよせた流木のように／故郷は骨で書かれている

ありえたかもしれない夢想のなかで、下浦石工たちの削りあげた石材を天草の船大工たがの建造した舟が

⁹ 初出1986年。『吉本隆明全集』（晶文社）第21巻に所収。

¹⁰ 吉本の詩作のなかでもとりわけ難解な作品として知られる『記号の森の伝説歌』については、他の詩人や批評家によって多くの解釈が試みられているが〔北川 1987；2003；2022：457-489；菅谷 1988；長野 1990；藤井 2003；吉田 1986；2007；安 2020〕、石牟礼との関連に言及しているのは、管見によれば、この今福のみである。

はこぶ。石材を天草や熊本・長崎各地に運ぶために不可欠の手段が、石の重みに絶える〔ママ〕¹¹ 骨格を持った、素朴で堅固な舟だった。隆明の父祖の舟が道子の父祖の石を運ぶ。どこに？ それはこの世の彼岸であろうか？ 吉本と石牟礼はわずか三歳の年齢差のなかで、石と舟の幻影のなかをいまも彷徨っているように、私には思われる。

今福は石牟礼を引用していないが、吉本のこの「生の営みの基礎にある石に対峙する人間の手のやわらかい感触」と呼応するであろう作品を彼女のテキストから探すのも難しいことではない。『苦海浄土』からたとえば次のようなところを引こうか。

毒を沈めている海は、古代採集漁民の時代の安らぎを潮の面に夢みつつけているがゆえにうつくしく、波をくぐるつまさきに、わたくしは心をおとして歩く。

そのときわたしは岩の上へ乗り、はだしだった。

潮のしぶきをかすかに含んで流れる風を嗅いで、岩の上へと飛ぶと、不知火の冬の風はまろやかな泡のように、髪の地肌のあいだを通りぬけた。

そのようなときもつとつよく海は匂う。それはたぶん、生まれるずっと前から知っていた妣たち、あの祖たちの膚の匂い、生活の匂いである。たしかにここには、太古からの風が湧いていた。

(中略)

白く汚れた水鳥が、なぜ動かないのだろうか、もしやまた、死んだ鳥ではあるまいか、とさっきから私は想っていた。

ひとみをそばめてみると、それは水鳥ではなく、あの、塩化ビニールの袋の残片が、渚に打ち寄せた木ぎれや、藁のくずのあいだに乾いていた。気づくと、紙よりもうすいビニール袋の残片は、渚伝いに点々と漂流して葦の根にひっかかったり、・・・それは、チッソ水俣工場が、この国ではじめて工業化した製品のひとつであった〔石牟礼 2011：233-234〕。

確かに、こうした発掘されるべき間接的で詩的な文脈においてしか表現し得ないものが石牟礼と吉本との間の関係としてあるにちがいない。「石と手とがおりなす精神共同体」だけでなく、「自然まみれ」の出自もまた、吉本が石牟礼と共有しているものだったのではないか、しかし、『椿の海の記』¹² や『あやとりの記』¹³ に表れているように石牟礼が「自然まみれ」のその美しい故郷にしっかりと抱かれていたのに対して、吉本はそこから拒否された自己の嘆きを詠わざるを得なかったのではないか。

きみがゆく東の方に

よい幻がまってるというのは嘘だ

貧しさから ただ

¹¹「絶える」は「耐える」の誤記であろう。

¹² 初出、1976年。『石牟礼道子全集 不知火』（藤原書店）第4巻所収。

¹³ 初出、1983年。『石牟礼道子全集 不知火』（藤原書店）第7巻所収。

貧しさへと翔びこすだけ
翼が折れる
頼みたいな舟べりの記憶から
木の故里が流される

[吉本 2020a : 8]

「不安がいちばん確かな
気晴らしだ」とおしえた父はどんな
生涯を送ったか
「鳥のように飛び去った」
山がらみたいにつれなく橋を越え
羽根みたいに風に舞い上がった

墓を見つけられなかったものは
どこへゆくか
墓碑銘を妨げられたものは どこへゆくか
墓などなく ある日ふと
荷を背負わされたものはどこへゆくか
じぶんの幻影がつくりあげた村々に
じぶんが帰ってゆくとき
未知の怖れのため
ふるえた

[吉本 2020a : 14-15]

くわれらがみこともち
イエズス修道会の無精ひげ
エスパニア種のイグナチオ・ロヨラよ
あなたは海 あなたは
なにかが必要だったとき 村を
誘惑した幻 地のうえに

この村以上のものがあるだろうか 兄弟と
姉妹のきずな以上の
どんなきずなが
鳥を見捨てたか
孤独な松を植えて もし
海が近くなればもっといい 子供たちは

もう笛になって 遠つあづま
場末の屋根を吹いて
果てるだけ>

[吉本2020a : 40-41]

からゆき えぞゆき その他
村の見張役の帳簿をみましょう
第十七の世紀の三十七年目
ひとつがいの鶴鴿が契約した
天の河原のゆき
貧のクラスの切符

[吉本2020a : 41]

あなたは石の死
あなたを愛さなかった世界
あなたが愛さなかった世界
すりへった拒絶がうもれる 底無しの
つづれ織りの空に
悪い笛になって
消えゆく過去という井戸の響き

[吉本 2020a : 56-57]

一方の石牟礼の「原初よりことば知らざりき」[石牟礼 2020 : 278-281] という詩の一節にはこうある。

神に似た声が その時云った
汝はいま 魚の胎にいて
水の中に入った
汝ははじめて 世界の胎に 入った
・・・
おまえは 潮から来た者であるから
わたしの中に流れる音と ひとつになり
遡れ 梢にむかって そこで
天のしるしを 受けたら
根元の分かれるところへ ゆっくりと降りて
地の底の川へゆくように
海は その樹の洞の中にあるのだから

おまえはもう舟に乗っているも 同じである
しかしながら そこへゆく道しるべは
汀の砂に交じる 鳥たちの骨にたずねよ
炎の中を舞いつつうずくまる
生焼けの猫の耳に 聴いてみるがよい
まだ息絶えぬ仏たちが 墓の中で
泥の鈴を かき振る かすかな音を

「樹への旅」[石牟礼 2020：268-269] と題された一篇も重ねて引いておこう。

樹がわたしに云うには
書物を読まずともよいから
わたしに来よ
わたしの中に流れ入る音を逆のほれ
わたしの声が天にいうのをきくように
わたし自身の姿は
そのようにして成ったのである

樹の中に来よ
そこから地の中にゆく道があり
当然ながら海はもう
枝の下にある
だからおまえはもう
船に乗っているも同じだ

おまえの血と
海の潮が同じなのは
樹 わたしが おまえと
妣を同じくするからである

石牟礼がチツソの「毒」を凝視しながら失われた故郷の豊穡さを追憶しているのに対して、吉本は、「くたえず優位な文化から岸辺を洗われてきた辺境の島国という歴史的な宿命」を、佃島の海・運河を突き抜け、<ロヨラ派の砦>としてヨーロッパへと開かれていた母・祖父の出身地の海へと接続・展開」する一方で [安 2020：109]、イエズス会のキリスト教という反自然の宗教（「人間宗教」）の進出によってこそ自然宗教と自然的な家族・親族の紐帯によって成り立って

いた故郷を追われることになった人々を偲び¹⁴ [吉本・芹沢 2003]、そしてチツソの時代よりはるか以前の父祖らの故郷におけるすさまじいまでの貧困に囚われているようにも見える [cf. 北川 2022: 475]。片や『苦海浄土』の物語には水銀禍とともにある眼前の貧困が伏流していることは言うまでもない。また、「島原の乱」を扱った『春の城』（発表された際の題目が『アニマの鳥』であることに注意しよう）¹⁵ [石牟礼 2017] は、原城（ばるのしろ）に立て籠もった人たちを水俣の闘争に重ねたところから構想された作品であり、後で改めて慎重に検討しなければならぬところだが、そこにおけるキリシタン信仰を受け入れ、それ以前に浄土真宗とも溶け合った土着的な「自然宗教」の基盤こそが強調されているように読める [cf. 石牟礼・鶴見 2017]。天草の地をめぐる彼らの「石と舟の幻想」、いやむしろ「舟と鳥の幻想」は、「生の営みの基礎にある石に対峙する人間の手のやわらかい感触」を共有し交差しながらも、否応なくすれ違っていかざるを得ないように見える。

6.

吉本隆明と石牟礼道子は、上で示唆されてきたような土地との縁だけでなく、人脈の上でもかなり近いところにいた。石牟礼を文学の道に導いた『サークル村』の指導者谷川雁は吉本と共に雑誌『試行』を創刊した思想上の盟友であったし、石牟礼の文学を世に出した自称「編集者」たる渡辺京二は、少なくとも一時期吉本の最も近い弟子のひとりであった。それにもかかわらず吉本と石牟礼は互いに一切の言及を残していないのである。もっとも、石牟礼が吉本をほとんど読んでいないとしても何も不思議なことではない。石牟礼の本質においてそれは何も問題ではない。渡辺京二に言わせれば、「こんなに日本近代文学を読まない、西洋文学も読んでいない作家はいない」 [渡部2013: 154]。ましてやことさらに晦渋な吉本の文章など石牟礼が読むわけがないのである。一方で、おそらく吉本のテキストも一度として石牟礼について言及しておらず、『苦海浄土』に目を通していいのかどうかさえ確かめようがないという事態は、大きな問題を孕んでいる¹⁶。特にわたしたちが問題視したのは、『アフリカの段階について』において既に過去のものとなったアイヌや遠いチェロキー族についてイザベラ・バードの『日本奥地紀行』やフォレスト・カーターの『リトル・トリー』（いささか驚くべきことに当時の吉本にとってこれが「最近読んだなかでいちばん感動した本」だという [吉本 2021c; 2022: 222]) など素朴な記録や物語から

¹⁴ ヨーロッパ史の文脈で言えば、ヘレニズムに含まれる多神教は「自然宗教」に近いものであるのに対して、ヘブライズムは唯一神による「啓示宗教」であって、「自然宗教」の対極に位置する。ルネサンスがヘブライズムの精神に対抗するヘレニズムの精神の復興であるとすれば、宗教改革は原理主義的なヘブライズムへの復帰を企図しており、イエズス会の先導したカトリックにおける対抗宗教改革もまたその点において軌を一にする [澤井 2017: 47-55]。そうであるとすれば、「イグナチオ・ロヨラよ・・・あなたは なにかが必要だったとき 村を 誘惑した幻」とは、ヘブライズムの「啓示宗教」に由来するものであり、天草の人々の旧来の紐帯を断ち切るだけでなく、そこにあった「自然宗教」をも強く否定しようとするものであっただろう [狭間 2004: 37-39]。

¹⁵ 初出、1999年。その後、『石牟礼道子全集 不知火』第13巻所収。

¹⁶ 『吉本隆明全集』（全38巻と別巻1が予定されている）のうち、既刊の第1巻～28巻（1997年まで）、および37巻を見る限り、そこには石牟礼への言及は一切見つからない。

引用する一方で、同時代の日本を描いた『苦海浄土』という唯一無二の文学作品（池澤夏樹の表現を借りれば「観察と、共感と、思索と、表現のすべての面で秀でた、それ以上に想像と夢見る方に溢れた、一個の天才による傑作」[池澤 2011]）にも、そして、生涯を通じて吉本自身があんなにも愛していた宮澤賢治の作品にも触れることがなかった、というよりも触れることができなかったことである。つまり、吉本は「アフリカの段階」を自分とは縁のない遠い地の遠い人々からしかイメージできなかったということであろう [cf. 小林2018 : 272-292]。

吉本の石牟礼に対する評価については、渡辺京二が以下のような発言をしている。管見によれば、吉本が石牟礼について発言したことを示す唯一の資料である。

一九八〇年代の初め、小倉の金栄堂が主催した〔吉本隆明の〕講演を友人たちと聞きに行った。講演が始まると隣の石牟礼道子さんがコックリし出したのには冷汗が出た。何しろ最前列だったのだ。終わって石牟礼さんと二人で挨拶に行くと、一緒に食事でもどうですかと誘われた。ほかに連れがあったのでお断りしたのが残念だったが、吉本さんが石牟礼さんにとっても優しく接されたのが印象に残った。／その次にして最後の出会いはそれから二、三年のちのこと、ではなかったか。天草訪問のあと熊本市に寄られた。付き添っていた吉田公彦氏は長谷川兄弟の末弟で、私も石牟礼さんも古い知り合いだったから、四人で寿司屋に行った。このときも吉本さんは石牟礼さんへの好意をはっきり示された。公彦さんが出した『エディター』という月刊誌に、この二人は『歳時記』というタイトルで、並んでエッセイを書いていたことがあった。だから吉本さんは石牟礼さんの文章の質についてよく認識されていたのだろう。当時吉本さんは文学者の反核集会なるものを厳しく批判していた。私が例の調子で石牟礼さんを指し、この人反核集会へ行ったんですよとからかうと、吉本さんは石牟礼さんは行ってもいいんですとおっしゃった。うーんと私は唖る思いだった。この人の人間の識別はやはり凄いと思った [渡辺 2015 : 3]。

まあ、吉本隆明さんが面白かったのは、石牟礼さんを評価していたんだよ。吉本さんがいつだったか、1980年前後ぐらいだったかな。天草にいらっしゃった時、僕と石牟礼さんと吉本さんと3人で飯を食ったんだよね。いや吉田公彦さんもいたな。そんな時、ちょうど文学者の反核運動というのがあって、吉本さんはそういうのに対して『「反核」異論』というのを書いて、反核集会をやっている文学者たちと論争しよったんだよ。石牟礼さんはその文学者の反核集会に行っているわけだよ。俺が冷やかして「この人、反核集会に行っているんですよ」と言ったら、吉本さんは「石牟礼さんは行ってもいいんです」と言われて、それはすごいと思った。吉本さんは、彼女が文学者だということを分かっていたんだね。彼女は反核集会に文学者として行ったわけで、イデオロギーじゃないってことを分かっていたんよね。公彦さんが出していた『エディター』という雑誌に、吉本さんと石牟礼さんは「歳時記」というタイトルで同時に連載をしていて、吉本さんはそれで石牟礼さんの文章は読んでいたんでしょね。やっぱり文章の感度というか、本物と偽物の判断はすごいからね。だからずっと石牟礼さんに対しては好意的だったね [渡辺 2019 : 27]。

少なくともこの文脈において吉本の「人間の識別はすごい」「本物と偽物の判断はすごい」というところを真に受けていいものだろうか。例えば大分は中津の地に根を張った松下竜一の文学と活動は、吉本からすれば、イデオロギーだけの「偽物」だったのかと問い返さざるを得ない [cf.

三好 2013]。松下は、吉本の反核思想を徹底して批判した土井淑平の同伴者でもあり [土井 1986]、吉本による土井への反批判は個々の具体的な批判には一切応えずに土井のエコロジー思想の倫理性を全否定するものである [吉本 2021a]。その全否定の頑なさは3.11後に報いを受けることになる。「これから人間や人類は危ない橋をとほとと渡っていくことになって大変だよ」 [吉本 2015 : 69] などと吐露することになるのだから。そもそも、「イデオロギー」と「文学」を「偽物」と「本物」に対応させるのはいかにも危うい話である。たとえば忌野清志郎に対する評価も清志郎が反原発に触れた途端にひっくり返ってしまうようなものだった [吉本 2021b : 566-571]。清志郎が清志郎である所以たる政治へのナイーブさを吉本はまるで分っていないのである。同様のナイーブさは石牟礼にも付きまとう。ただし、石牟礼について問題なのは、おそらく吉本が、石牟礼における「自然まみれ」の宗教性を見据えていないということだろう。もし見据えていれば、けしてそれを看過できなかっただろう。

7.

ここで吉本に石牟礼を評価させようとしている渡辺と石牟礼との特異な関係についても言及しておく必要があるだろう。これについては、既に渡辺による石牟礼の評論と [渡辺 2013]、米本浩二による詳細を極めた2冊の伝記が刊行されており [米本 2017 ; 2021]、石牟礼を語る際には改めて参照することになる。ここでは大竹昭子による [米本 2020] への短いが実在的確な書評を借用することで、この二人の関係性を確認するだけにとどめる。

ふたりの表現者が五十年以上にわたり親密な関係を保つだけでも稀有なことなのに、異性の間柄で、しかもそれぞれに家庭を持っていた。一方は『苦海浄土』の著者、石牟礼道子、もう一方は『逝きし世の面影』で知られる渡辺京二。／渡辺は自身が創刊した『熊本風土記』に『苦海浄土』の元となる連載を依頼した縁で石牟礼と知りあい、水俣病闘争とともに闘う仲間となる。石牟礼の晩年には日々の食事を作り、看病に通うなど、彼女の人生を根底から支えつづけた。／その類い稀な関係を、ふたりの日記、書簡、発言などを引用しながら辿っていく。著者の考察は控え、なぜふたりがこれほど惹きつけられたかを、読者自身が想像するように導く。読み終えた後に思わず人と語ってみたいくなる本である。／石牟礼は水俣病闘争の活動家という印象が強いが、同じ熊本で公害問題を目撃してきた渡辺にとっても反体制の生き方は必然だった。だが闘争運動では勝つことが目的化され、思いは二の次となる。いや、思いよりもっと切実な人間の本質的な悲しみが忘れ去られ、別のものにすり替えられていく虚しさに、ふたりの魂は強く共振し、互いを必要としたのではないだろうか。／石牟礼がいるのは〈この世の生存の構造とどうしても適合することのできなくなった人間、いわば人外の境に追放された人間の領域〉だという渡辺の言葉を引き、著者は言う。／「渡辺がそう書くことができるのは〈人外の境に追放された人間の領域〉を渡辺もまた知っていたからである」／人間界から見れば「人外」だが、自然界からすると話が逆で、近代以降、人間だけがそこから外れてしまったのだ。その事実に敏感に反応せずにいられない二つの魂が出会い、死への渴望を乗り越え、互いを生きる杖として長い人生を全うする。人の出会いの奥深さを想う [大竹 2021]。

こうした肯定的な評も多い一方で（例えば [生井 2020]、[梯 2020]、[池澤 2020]、[若松

2021))、斉藤美奈子は『魂の邂逅』を容赦なく「気持ち悪い」と切り捨てている。「芸能レポーターじゃないんだから、仕事や私生活でかかわった男性との関係をいちいち色恋からみで邪推されたのではたまらない」[斉藤 2021 : 21-22]。この常に何者に付度しない忌憚のない斉藤の物言いを尊重したいところだが、この石牟礼道子という類例のない表現者の伝記に関しては、斉藤の一般論としての「正しさ」は過度に正しすぎるように思われるのだ。私は梯久美子の次のような解釈に賛同するものである。

ともに家庭を持つ身であった二人の、半世紀にわたる深いかかわり。編集者と作家でもなく、闘争の同志でもなく、夫婦でもない。けれどもたしかに女と男であり、あえて名付けるならば、愛としか呼べないものがそこにはあることが、3年前の評伝 [『評伝石牟礼道子：渚に立つひと』] からは伝わってきました。でも、それだけではわたしは満足できなかった。もっと深く、この二人のことを知りたく思ったのです。／同じように思った読者は多くいるはずですし、何よりも米本さん自身が、そこを書かなければ、石牟礼さんの人生のもっとも肝心な部分はわからないと思っていたのではないですか？ これまでだれも踏み込まなかった二人の関係(石牟礼さんが晩年、まるで聖女のようにメディアで扱われていたこともあるのでしょう)。本書『魂の邂逅—石牟礼道子と渡辺京二—』で、米本さんはそこに、覚悟をもって踏み込んでいます。それは、石牟礼さんのもとに繰り返し通い、彼女の療養を支えた人たちとともにその晩年を見届けることになった米本さんだからできることだったに違いありません [梯 2020、〔〕内引用者]。

確かなことは、渡辺京二がこのように生涯石牟礼のもっとも近くにあり互いにもっとも深く理解し合っていた思想家であるということである。そのことは、以下の池澤夏樹との対談 [渡辺・池澤 2022 : 15-16] において、渡辺が素直に語っているところである。

渡辺 僕は石牟礼さんから教えられたのよ。僕が歴史を書くようになったのは、石牟礼道子を発見したからなのよ。あなた〔池澤夏樹〕は石牟礼さんのことを「草の中に立つ」とおっしゃったけど、僕は街っ子で石牟礼さんの世界を全然しらなかったのよ。／うちのおふくろがちょっとハイカラさんでね。僕は純然たる昭和モダニズムの申し子なのよ。しかも16、7歳の頃にマルクス主義に出合って、共産党に入って、つまり日本の農民漁民のことをまったく知らないまま育った。農民漁民というのは職業じゃなくて、人類始まって以来の生存の形が残っているのが農民漁民だからね。そういう自然の中で、草の中で生きている人間を知らなかったの。

池澤 そうなんですか。

渡辺 それで、石牟礼さんに初めてどういうものかを教えてもらったの。『苦海浄土』もそうだけど、特に『椿の海の記』と『あやとりの記』という二つの大きな作品で本当に分かった。そして石牟礼さんと日常的に接することでわかってきた。だから僕はね、石牟礼さんの書いたもの、石牟礼道子という人物に触れなかったら、今の僕の歴史の仕事は存在していないと思っているんですよ。

池澤 あの「草の中に立つ」って書きましたけど¹⁷、「民草」という言葉がね、そういうことだと思うんです。

¹⁷ 石牟礼との対談のなかで「草の中に立っている」という表現が使われている [石牟礼・池澤 2021 : 47]。

渡辺 うんうん。

池澤 僕は古事記の現代語訳をしたんですが、その中で「青民草」という言葉が出てくるんです。これは本当に昔からずっと同じように人々を見てきたんだなと思いましたね。草は植えるんじゃなくて、生えてくるんですよ。そのまま自分の力でね。

渡辺 そうですね。

池澤 そして自分で生きていくんですよ。石牟礼さんはそういう人たちを民草の中に立って見ていらしたんだなと思いました。

渡辺 石牟礼さんの書くようなものは近代日本文学にはなかったんですよ。これが不思議でね。唯一、それを全く違う表現で書いたのが宮沢賢治ね。だからもう、二人ともうっぱずれているわけですよ。でも、だからこそ一種の奇跡だと思いますね。

8.

石牟礼道子と吉本隆明という取り合わせをここではいったん離れて、石牟礼の思想上の同伴者であった渡辺京二と吉本隆明の関係について先に確認しておくことにしよう。

東京で日本読書新聞の編集者であった時代には、吉本隆明に弟子入りしていたとも言える渡辺京二であったのだが、熊本に帰ってさらには「水俣病闘争のあたりから、吉本隆明とは少しずつ違う道を歩み始めた」と渡辺の伝記作家は記している。「特に八〇年代以降はその差は大きくなっていった。それは推測ではなく『マス・イメージ論』に始まる吉本の消費社会論と、八〇年代ポスト・モダン思想や消費資本主義文明に対し、はっきりと否と言い始めた渡辺の姿勢を見ればわかる。『所詮は近代というものの受け取り方、世界の必然的な展開過程について理解が異なっているのかと考えた』という渡辺の後期吉本評は、このことをさすと思われる」〔三浦 2016：70-71〕。

ただし、ここで引用されている渡辺の「思い出」の前後には以下のように記されており、吉本の内に自身が表現しきれていないものが残されていることも感知している。

その後私は、亡くなるまでこの人を遠望しているだけだった。新しい著作も読まなくなっていた。吉本さんと私とでは、どこに考えの違いがあるのだろうと思うこともあった。所詮は近代というものの受けとりかた、世界の必然的な展開過程について理解が異なっているのかとも考えた。しかし、吉本さんにとっても近代は一義的ではなかったようである。倫理的な価値づけを極力排する人であったのに、ご本人には倫理的としか言いようのない感受性が、それも核心の部分に居据わっていた。とにかく頭のよさの点でも、論理的構築力の点でも、視座の据えかたの点でも、到底及び難い人である。それはわかっているが、吉本さん自身、自分の志向をうまく言えていないところはあったろう〔渡辺 2015：4〕。

渡辺が『記号の森の伝説歌』や『アフリカの段階について』に論評することがなかったのは残念であるが、もしそれらを読んでいたとしても、やはり「うまく言えていない」という評価はかわらなかっただろう。渡辺にとって吉本とは「所詮は近代というものの受け取り方、世界の必然的な展開過程について理解が異なっている」という部分に渡辺が石牟礼から受けた決定的な影響

を見て取らねばならない。近代と歴史哲学という文脈において渡辺と吉本を分かつのは石牟礼の「自然」からの影響であるといつてよいだろう。渡辺の以下のような発言はそのことを裏付けている。

彼〔マルクス〕にとって人間は「環境の支配者」であり、自然は「科学的」に「支配」せねばならぬものであった。キリスト教は神・人間・自然の間に序列を設けたが、その場合人間は神との類縁性にもとづいて自然から切断された。マルクスはこの構図から神を追放したのである。／環境を完全に対象化したのが近代であり、その最大の成果が精神の自立であったことを、われわれはマルクスとともに認める。しかし、自然はそしてそのなかに生きる他の生物たちは、人間にとっての操作すべき対象ではない。それはともに在べきひとつの循環系である。対象化はあくまでも人為的仮説的な切断にもとづいている。しかしわれわれの実存のありかたは、そのような対象化と切断のみではわれわれの生は可能でないと教える。(中略)／マルクスは、われわれアジア人が猿などを神としてみようとするような精神的墮落に陥ったと痛罵する。しかし、猿をおがむ世界はマルクスが考えるような野蛮ではない。ここにはマルクスの臆面もない西欧的偏見が露出している。(中略) その種の自然崇拜はそれなりの人間的理法と効能をそなえていて、それはいうなれば、われわれの生活が言語化し得ない部分、自然と通底する沈黙の存在性を抜きにしては成り立たぬということである [渡辺 2016 : 190-191, 初出1983年、□ 内引用者]。

アジア人＝インド人ばかりではなく、日本人もその同じ世界に生きていたとの確信が渡辺にはあるのだ。幕末から明治初期に来日した多くの西欧人の証言を根拠として、渡辺は次のように結論している。

・・・日本的な自然美というものは、地形的な景観としてもひとつの文明の産物であるのみならず、自然が四季の景物として意識のなかで馴致されたという意味でも、文明の構築したコスモスだったのである。そして徳川後期の日本人は、そのコスモスのなかで生の充溢を味わい、宇宙的な時の循環を個人の生のうちに内部化した。そして、自然に対して意識を開き、万物との照応を自覚することによって生まれた生の充溢は、社会の次元においても、人びとのあいだにつよい親和と共感の感情を育てたのである。そしてその親和と共感、たんに人間どうしの間にとどまるものではなかった。それは生きとし生けるものに対して拡張されたのである [渡辺 1998 : 396]。

・・・エドウィン・アーノルドが日本を美の国、妖精の国と賞めたたえたとき、ここ二十数年の近代化の努力をあざ笑うものとして反発したわれわれの父祖に、私たちはなにがしかの共感をもっている。狐狸妖怪のたぐいを信じるのはたしかに「野蛮」であった。そういう「野蛮」から脱して近代化への道を歩まないでは、日本が十九世紀末の国際社会で生き残ることはできなかった以上、過去を忘れるに如くはなかった。／しかしそのゴールとしての近代が、少なくとも“先進国”レベルにおいては踏破されつくした今日、過去の「野蛮」はまったく異なる意味の文脈でよみがえらざるにはいない。なるほど狐が人を化かし猫がものをいうというのはそれ自体としては蒙昧を意味する。しかしそのように生類が人と交流・交歓する心的世界は野蛮でもなければ蒙昧でもない。それはひとつの、生きるに値する世界だった [渡辺 1998 : 433]。

インドでも日本でも自然崇拜において感得されていた大いなる自然の実在性が、人間にとっての自己と他者を媒介する役割を担う原初的な基盤であるとの直感的な前提が渡辺にあるからだ。

人間が他者と共存できたのは、我と他を繋ぐより大いなるもの、より高さものが在ったからです。それが実在世界、つまり森羅万象でありました。これは根本的なことですが、人間は他者と関わる以前に、おのれの外にある世界と対話するのです。星や、樹木や、雲や、風と対話するのです。自然界は人間にとって第一の他者であったのです。そしてこの第一の他者は自分より絶対的に広大深遠であり、その前に頭を垂れねばならぬ存在です。しかも、へりくだるおのれをだきとってくれる存在です。／このような大いなる実在に照らされ媒介されてこそ、ひとりの修羅である自己は、もうひとりの修羅たる他者と関わる事ができるのです。それは我も人もともに、実在世界との対話のなかで、人間としてのもっとも崇高な感情を育む事ができたからなのです。つまり自己も他者も、この広大深遠なる実在、繊細微妙なる実在に感能する能力、まさに人間のいい能力をもっているからこそ、その間にドライな社会契約ではなく、魂の関係が生まれてくるのです [渡辺 2016: 56]。

このインド宗教や江戸の「文明」に対する積極的な評価は、ノスタルジーやナショナリズムに囚われるものではなく、西欧近代における圧倒的な「ロゴスの立場」に対して忘れられた「ピュシスの立場」の復権を説く思想的系譜の一部をなす言説と位置づけられ、バタイユやベルグソン、あるいは西田幾多郎の生命論を想起させるものがある [小林 2018: 279]。

吉本は自分の下を離れて熊本を拠点としつつ歴史家として活躍する渡辺についても、管見に拠る限り、石牟礼についてと同様に、直接の言及は一切していない。しかし、『試行』誌上の「状況への発言」などでしばしば反核運動とともに、エコロジー運動に対しても問答無用の構えで罵倒の限りを尽くしていた。また、渡辺が依拠するようになるイヴァン・イリイチについて [渡辺 2016]、「文明と近代科学を呪詛する気狂いじみた魂」と評している [吉本 2020b: 706]。両者の思想上における決裂はやはり覆い難いものがある。

9.

石牟礼に決定的に影響を受けている渡辺が「吉本さんにとっても近代は一義的ではなかった」ことを「うまく言えていないところ」について、渡辺はこの後に吉本の講演集『宮沢賢治の世界』など賢治への言及を引いて示唆しようとしているのであるが、賢治に比して墮落したと吐露する吉本の言葉に「肅然足らざるを得ない」などと倫理的な感想を述べるばかりで、渡辺もまたそのところを「うまく言えてはいない」ようである。

自分たちは、時間だけであればガラガラと半世紀以上、宮沢賢治とつきあってきましたが、たいていのことは全部、宮沢賢治を諦めたと思っているわけです。つまり、一番最初に宮沢賢治に打ち込んだ十代半ばの頃は、俺はもしかしたら宮沢賢治的な生涯が送れるのではないかと思いで、打ち込んで、入ったようにおもいます。しかし、だんだん墮落して、だんだんダメになって、もうほとんど諦めたと自分はおもっています。ただ、わずかに、何がほんとうの考えで、何がうその考えかを分けられたら、ということについては、

自分なりに今も問題意識を持ち続けている気がします。そのほかのことは「全部諦めました」といいますし、「全部とんでもなく墮落してしまいました」というしかない〔吉本 2012 : 317〕。

・・・「自分もこの人とおなじような人になれるんじゃないか」ということが、ぼくの青春時代の夢でもありました。／ この夢を、自分なりにたどって、そして自分なりの勉強も含めて今までやってきましたけれど、宮沢賢治って人は、とんでもない人で、なんといいますか格違いで、こんな人にもなれるとおもったこと自体がお話にならない、馬鹿げた青春のいたずらだっておもっています。宮沢賢治の思索や所業をおもうと、自分の行ないとか、やることがどんどん落ちていくばかりだっという体験をして現在に至っております〔吉本 2012 : 358〕。

賢治を媒介として吉本と渡辺あるいは石牟礼との関係を考えようとするなら、こうした倫理的な文脈とは別に、「近代」の裏側にある賢治における「自然」を補助線として使うのが適切だろう。水俣において石牟礼から渡辺が学んだのは、「人間界から見れば『人外』だが、自然界からすると話が逆で、近代以降、人間だけがそこから外れてしまったのだ」という認識である。吉本にとって一義的ではなかったことは「近代」であるとともに「人間だけがそこから外れてしまった」「自然」でもあったからであり、また渡辺と吉本との断絶の鍵もまた「近代」とともにこの「自然」の受け取り方に関わっているからである。おそらく吉本が石牟礼について直接まともに言及できなかったのも、まさに吉本にとって石牟礼の「近代」とともに「自然」が「一義的ではなかった」のであり、それをうまく言うことができなかったからに違いない。

これに関連して、渡辺が、作家としての石牟礼道子のユニークさを表現しようとして、宮沢賢治を引き合いに出していることは、既に見てきたが、ここでは以下のような言及についても触れておこう。

・・・やっぱりあの人の生きている時間は現実的には昭和二年からだから、一九二七年以後だけど、実際にはそれよりもずっと以前、親の世代、おじいちゃん、おばあちゃんの世代、ひいじいちゃん、ひいばあちゃんの世代、ずっとそれをさかのぼって、人類が生まれた頃からの体験というものを感じ取っていく資質を持っていた人であり、そういうものを表現していく言葉というものを見出していった人なんですね。／そういう意味では非常にユニークな作家、つまり日本の近代作家にはちょっといない。しいていえば、宮沢賢治がちょっと似ているというわけじゃないけど、同じようなものがあったかなという感じもする。人間なら人間だけ取っても、彼女の中には古代人が生きているんですね。あるいは狩猟採集民族だったころの人間の記憶が生きている。もちろん農業だって古代以来ずっと変わらぬものもあるし、変わったものもありますが、そういう人類の自分の身体を使った口承ね、そういうところで感じ取った世界というもの、そういう世界には命が充ち満ちているわけですから、人間が古代原始時代から中世を通して、近世を通して、近代になって、ずっとこの世界と渡り合って、その中から感じ取ってきたもの、これを自分の小さい体の中に全部取り込みたかった人なんです。こういうふうな壮大なことは普通は考えませんよ〔渡辺 2020 : 13-14〕。

一方で渡辺は、石牟礼の近代女性たることを見逃してもいけないのであるが、それもまた賢治の科学への志向や社会改革への意思と重なるものがある。

もちろん彼女は一人の近代女性であります。あの人は前近代的な巫女さんのようなものだっておっしゃる方がいますが、もちろんそういう一面もありますが、それ以前に近代女性です。つまり村落共同体の中に生まれて、その共同体的なものが嫌で、自分の自我というものが非常に早く目覚めて、自分の自我と周りとは衝突するわけですから、常に不平不満がある、つまりイブセンのノラなんです。そういう一面を持っている近代女性なんです〔渡辺 2020 : 14〕。

そうであるにしても、やはり石牟礼には「巫女さんのような」「シャーマンのような」資質が備わっており、そこには同時に「並々ならぬ生命に対する一つの共感能力」が含まれていた〔渡辺 2020 : 14-16〕。賢治と通じるような石牟礼のそのような資質を、一方の吉本は、『記号の森の伝説歌』からも確認できるように、ほとんど持ち合わせていない。

ぼくの、人間は自然の一部であるという言い方は、十六、十七歳のときに宮沢さんから教わったものです。そういう考え方はおそらく宮沢賢治の自然観であり、宗教観につながり、童話と民話、伝承の世界——とくに南方ではなくて北方伝承の世界——と結びつける力となっていると思います〔吉本 2012 : 23-24〕。

「南方ではなくて北方伝承」という意味ありげな限定については別に考察を要すが、問題の核心は、しかし、吉本が賢治にあって「人間は自然の一部である」ということの意味を「ほんたうに」は受け取っていると思えないことである。

10.

吉本の解釈によれば、賢治の文学においては、「じっさいに宮沢賢治が眼にしていた光景」がまずあり、そこから、①自然の擬人化と②農芸化学から学んだ特異な喩えによる対象のつかまえ方、切り抜き方と③離人症的な鳥瞰の視点という3つの単位とそれを連続させる方法を介して、幻想的な世界への移行を実現している〔吉本 2012 : 25-39〕。③には空間的なものだけでなく、時間的な立体視も含まれる。つまり、「大正から昭和にかけて宮沢賢治は生きたわけですけども、そういう時代に自分がいながら同時に自分を、地質学的な時間で計れるような遠い昔から、ずっと伝わってきた生物の歴史みたいなものから、同時にみることができるといふ資質が顕著であります」〔吉本 2012 : 45〕。「こういう言葉の表現の上で、順序をふんだ幻想への移行の仕方というのが、宮沢賢治の詩や童話の世界で特徴的なものとして取り出すことができると思います。そうしますと、たぶん、この三つの方法を特徴として取り出しますと、宮沢賢治の世界は、たぶんことごとくといっていいくらい、方法としては解けてしまうだろうとおもわれます」〔吉本 2012 : 39〕。

吉本は、ここに、「小岩井農場」パート九を参照しつつ、賢治の幻想の宗教的な由来ということも付け加えていて、「自分の信仰が直ちに本質を指すことができないうし、本質的な実践というのが、自分にはできないからそれが詩の幻想の形になり、そしてそれが童話の幻想の形になるんだという考え方が、宮沢賢治の中に出てきたんだというふうに思われます」〔吉本 2012 : 43〕としている。詩人として、文体に対する吉本の分析はここでもさえわたっていると言わなければならない。

確かに修辞や方法として見事に解けてしまうのかもしれないが、にもかかわらず、こうした修辞や方法へと導かれる「賢治の特異な感受性の質」[吉本 2012: 36]を吉本が内在的に受容しているとは言い難い。即ち、賢治の文体がそれとして意図された修辞としての擬人法でも喩えでも鳥瞰でもではなく、賢治にとってそれは、「ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたない」ものとして受け取ることが吉本にはできない。おそらくそれは自ら「民草の中に立つ」ということができないというのとほとんど同義であるだろう。

『注文の多い料理店』の「序」にはこうあって、「賢治の特異な感受性の質」が露呈している。

これらのわたくしたちのおはなしは、みんな林や野はらや鉄道線路やらで、虹や月明かりからもらってきたものです。／ほんたうに、かしはばやしの青い夕方を、ひとりで通りかかったり、十一月の山の風のなかに、ふるへながら立ったりしますと、もうどうしてもこんな気がしてしかたないのです。ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたないといふことを、わたくしはそのとほりかいたまです。／ですから、これらのなかには、あなたのためになるところもあるでせうし、ただそれつきのところもあるでせうが、わたくしには、そのみわけがよくつきません。なんのことだが、わけのわからないところもあるでせうが、そんなところは、わたくしにもまた、わけがわからないのです [宮沢 1986: 15]。

吉本も「賢治の特異な感受性の質」というとき、この内容が含意されていることは疑い得ない。にもかかわらず、あの三つの方法を解析するといういかにも西欧近代の立場からの正当な論評のなかに、賢治の「ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたない」と言わざるを得なかった「質」を「わたくしにもまた、わけがわからない」と言わざるを得なかった質を、方法や修辞の問題あるいは宗教の問題に還元してしまうわけで、そうなる「ほんたうに」尊重しているようには感じられないのである。吉本が賢治の言う「人間は自然の一部である」ということの意味を理解しているとは思えない、とするのは、そのことである。それどころか、吉本にとって自然は人間にとっての対象でしかない。吉本と渡辺の立ち位置のおそらく決定的な違いはこの点であろう。

もっとも、賢治の口から「ほんたうに」ということばがでてくるのは、信心していた「妙法蓮華経」(「法華経」)の世界観と関連していること、つまり法華経がその冒頭部から法華経以外の經典に基づく悟りが本物ではないということを強調する表現に由来することを、吉本自身ははっきりと認めている [吉本 2012: 130-131]。つまり、賢治にとってのこの語彙がもっているのっぴきならない重さを理解しているはずなのである。

吉本の『アフリカの段階について』での用語を持ち出せば、賢治は、農芸化学のレトリックを用いてはいても、アイヌやチェロキーと同様のまさに「自然まみれ」の場所にいるのであって、吉本はこの「自然まみれ」を外から他人事として観察することしかできないのである。このことは、おそらく次のような賢治童話に対する告白内容と関連している。

〔<少年少女期の終り頃から、アドレッセンス中葉>に至るまでの年齢の人たち〕 そういう世代に対する文学の形式は、それ自体として存在しうるものか、また一人の人間がそういう世界をいわば拡大したまま生涯を

送ることができるのか、というようなことも当然問題になってきます。それは人それぞれ別々でありうと思いますが、少なくともぼくはそういう時期につきさしかかったとき、その直前まで凝りに凝った宮沢賢治の世界を<棄ててしまった>と書いています。<童心>を喪失した<失格者>となったのです。十六歳から二十一歳くらいまで——ちょうど戦争中でしたが——宮沢賢治にあれだけ凝ったから今日〔講演会に〕呼ばれてこういうお話をする破目にもなったのですが、それをどういふふうに甦らせることができるか、考えてみますとにはなはだ心もとないのです。立ち戻るといふことは、本当はできないのです。／賢治にとって<少年少女期の終り頃から、アドレッセンス中葉>にかけての時期が、なぜあれほどまで重要であったかという、それは、おそらく、この時期が個々の人間にとって二度と帰らない、つまり一回性の世界だからでしょう。(中略)だからこそそこに普遍性があるのでしょう〔吉本 2012: 16-17〕。

ここに自らが置いた反語の意味を吉本がそれほど重く受け止めてはいないことが問題なのである。つまり、所詮、<少年少女期の終り頃から、アドレッセンス中葉>にかけての時期に現れる特殊な現象にすぎないのであれば、何が普遍的なのか。一回性の世界だからこそそこに普遍性があるというのは、この時期の感受性を失わざるを得ない大人たちがそれを思い出し取り戻すことに自らの生にとって決定的な価値があるということ認めない限り、成立しない言明であるはずだ。この「感受性」のなかにまさに「人間は自然の一部であるということ」が含まれる。この一回性の普遍的な世界に「立ち戻るといふことは、本当はできない」とすれば、つまり、そういう世代に対する文学の形式のそういう世界をいわば拡大したまま生涯を送ったにちがいない賢治とともに、この一回性の普遍的な世界を繰り返して生き直すという経験の意義をそこに認めないのであれば、なんのために賢治作品を読むのであろうか。

ぼくの、人間は自然の一部であるという言い方は、十六、十七歳のときに宮沢さんから教わったものです。そういう考え方はおそらく宮沢賢治の自然観であり、宗教観につながり、童話と民話、伝承の世界——とくに南方ではなく北方伝承の世界——と結びつける力となっていると思います。／ただ、不思議な事は、ぼくたちはそういうことを避けたいと思いますし、及びがたいのですが、ある種の文学者には、“ひじり”と化するといいますか、聖と化する素養をもっている人が稀にいます。宮沢賢治もその一人だと思います。つまり、宮沢賢治という人は聖と化する可能性を持っています。つまり信ずるよりほかないという面をもつ文学者の一人であるということもいえる問題だと思います。聖として読まれる、賢治菩薩とか聖とかまつり上げられる要素、そう読まれやすい点が賢治のなかにあることはあると思いますが、そういう読み方は、賢治の<童話>、詩の世界に近づくための非常に大きな妨げとなるということを警戒しておきたいと思います〔吉本 2012: 23-24〕。

賢治を聖人視していたのは吉本自身も同様ではないかという疑問はさておき、賢治を聖人化することの危険ということに異存はないだが、賢治の「人間は自然の一部であるということ」をそれとしてそのまま受け取り得るといふことは、そのような聖人化とはまったく別の話である。賢治における「人間は自然の一部であるということ」を、修辞の水準とは別に、吉本がどのように理解していたのかについては、やはり『宮沢賢治の世界』を十章まで読み進むと、『春と修羅』

第一集を例にあげての以下のような語りによく出会うことができる。

自分も現象であり、目の前に見えている風景も単なる現象であって、実体あるものではないという考え方が根本にあるということでありまして、そして、いわば実体ある存在でもない自分というものの心の中に起こったことを外の風景あるいは自然物の物証性に投影していくと、みている自分と風景が溶け合ってしまう、どちらも区別がつかないという、一様にひとつの現象となってしまうと、その根本にあるのがこの場合は心の動きというものが、自分と風景とを一体にしてしまい、溶かしあった状態をつくり上げる。その状態を文字に書き留めることを宮沢賢治は「心象スケッチ」としています。／(中略)

もし、こういう自然観を意味づけるとすれば、未開や原始の時代の人間は自然の植物とか、自然の風とか光とか森とかをそういうふうに見ていたのではないか、つまり自分というものと風景と区別していないというふうな。両者とも溶け合ってしまう、たとえば「風の音がする」というような時に「自分が風の音を聞いている」と今の人がおもうようにおもうないで、「あの自然の風は今自分に言葉をしゃべっているな」とかかんがえ、「その『言葉』がどういう意味かは非常によくわかる」そういう思い方をしていたとかかんがえることができます。／つまり、宮沢賢治の『春と修羅』第一集にある仏教的世界観からくるわけですが、この考え方というのは、普遍的に、歴史的にいますと原始未開の時代の人間の自然への対し方で、自然が何かものをしゃべっているという見方、「木の囁き」とかいいますが、木の葉が動いている、幹が動いているということが何か人間に語りかけているのだ、そして語りかけている言葉はよくわかるのだ。なぜわかるかということ、それは季節に応じてその土地土地に吹く風の方向とか強さはだいたい毎年毎年一緒なので、長いあいだ聞いていると木は揺れ動きながらあれは何をいおうとしているかがわかるといってもいい状態になっていくわけです。そのことを未開原始の人たちは理性的ではなく、自分と自然が一体となって溶け合っていたという見方をしていたらうなと想像することができます。／(中略) もちろん仏教的な世界観というものもあるわけですが、それよりも実感的にとでもいいでしょうか、宮沢賢治の感覚というものは北方的なんですよ。要するに東北的であったり、蝦夷的であったり、もっといえばアイヌ的であったりというように、いずれもアジア的な社会になる前の日本列島に存在していた人々の感覚に大変よく似ており、また宮沢賢治の関心ももっぱら北方に向いており、そういうところから『春と修羅』第一集の根本的な感覚が出てきたのだと思います。／非常に難しい言葉遣いでわれわれもこういう詩の表現に慣れていないので大変難解におもわれますけれども、よくよくみると、自分というものと自然というものが一体にまみれてしまって区別がつかないんだということを言葉にしたんだという理解をすれば『春と修羅』第一集の、とくに中心的な詩は非常にわかりやすくなるのではないかとおもいます [吉本 2012 : 323-325]。

「北方的」にして「アジア的な社会になる前の」という表現は、別の著書では「アフリカの」とも命名される段階論における原初的な位置を示すものであり、つまりここで賢治の自然観は確立された自己の側から（つまり文明の側から）他者化されている。ちなみに、「木の囁き」というのは『アフリカの段階について』における「リトル・トリー」を、アイヌはイザベラ・バードのテキストの引用を念頭においたものだろう。「自分というものと自然というものが一体にまみれてしまって区別がつかない」ということを『アフリカの段階について』ではしばしば「自然まみれ」という少なくともかすかに（あるいは露骨に）侮蔑的ともとられかねない独特の表現に

集約されていることと同義であろう。

吉本隆明によって、宮沢賢治の「自然」は、まずは発達心理学上の問題として、あるいは単なる文学上の修辞学の問題として受け取られ、次いでそれは歴史哲学上において再発見されるべき「段階」として受け取られているのだが、私たちはこれを「ほんたうに」賢治の「自然」を受け入れることとは違うのではないかと疑ってきたわけである。さらに問題なのは、吉本が賢治の自然観にある種の偏向とも言わざるを得ないような解釈を加えていることである。吉本は、『グスコブドリの伝記』ひとつを引き合いに出しながら、つまり、主人公の超人的な自己犠牲と引き換えに人為的に火山を爆発させて気温を上昇させ食糧増産を果たし飢饉を解消しようという物語を根拠として、以下のように主張する。

この中に表れている宮沢賢治の科学観、自然観を要約してみると、自然というのは変えられるという考え方だと思います。ほく流の言い方をすると、天然自然というのは必ずしも最上の自然ではないということです。それが宮沢賢治の科学観であり、自然観のとても大きな柱の一つです。自然は可変であり、天然自然よりもいい自然がつくれるということです [吉本 2012 : 184]¹⁸。

羅須地人協会で農民のために肥料設計の相談に乗り、その後は工業生産された肥料のセールスマンとして働いた末に身体をこわし死んでいった賢治自身の人生をここに重ねることは難しくはない。しかし、それでも吉本が賢治をあまりに自分の立場（「原発止めたらサルになる」）に引き付けすぎていると言わざるを得ない。ミナマタからフクシマまでを知る時代の吉本が、ファシズムの温床となる困窮した農村での土壌改良に一人取り組む賢治の自然観をそのように要約してしまうのは、グロテスクでさえある。賢治に「自然は可変であり、天然自然よりもいい自然がつくれる」といった志向が含まれていたとすれば、問題は、「自然」を「ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたない」とする感性と「自然は可変であり、天然自然よりもいい自然がつくれる」という意思がどのように賢治のなかで接続し折り合いをつけられているのかを問い直すべきではなかったのか。

追記

2022年12月25日、本稿の二校中に渡辺京二先生の訃報を聞く。二十年来私淑してきた先生のご冥福を謹んでお祈りいたします。

引用文献

Das, S.K.

2001 *Public Office, Private Interest : Bureaucracy and Corruption in India*. Oxford University Press, New Delhi.

Gupta, Akihl.

2012 *Red Tape : Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Duke University Press, Durham and London.

¹⁸ 同様の記述は他にも [吉本 2012 : 262-263] にみられる。

会田弘継

2019 「日本迷走の原因えぐり出す、官僚のエセ演繹型思考の罪」『東洋経済』online 2019/11/22。

天野正子

1996 『「生活者」とはだれか——自立的市民像の系譜』中央公論社。

池澤夏樹

2011 「水俣の闇と光」『世界文学全集Ⅲ-04月報』河出書房新社。

2020 「苦界を生きる作家と編集者」毎日新聞 2020/11/28。

石牟礼道子

2011 『苦海浄土』（世界文学全集Ⅲ-04）河出書房新社。

2017 『完本 春の城』藤原書店。

2020 『[完全版] 石牟礼道子全詩集』石風社。

2022 「日録④」『アルテリ』14：24-41。

石牟礼道子・池澤夏樹

2021 『みっちんの声』河出書房新社。

石牟礼道子・鶴見和子

2017 「<対談>「春の城」と『苦海浄土』」『完本 春の城』藤原書店、780-801頁。

今福隆太

2021 「石と舟の幻影」『吉本隆明全集月報』25：5-8。

宇野重規

2019 「参照モデルなき後どう歩むのか」朝日新聞 2019/11/02。

大澤真幸

2021a 「『我々の死者』を取り戻す物語」『kotoba』42：89-99。

2021b 「我々の死者（を超えて）第一回<死者>を欠いた国民」『kotoba』44：142-149。

2021c 「我々の死者（を超えて）第二回<死者>を欠いた国民（後編）」『kotoba』45：144-151。

2022a 「我々の死者（を超えて）第三回トカトントンは鳴り続く（前編）」『kotoba』46：146-153。

2022b 「我々の死者（を超えて）第三回トカトントンは鳴り続く（後編）」『kotoba』47：168-175。

2022c 「我々の死者（を超えて）第四回 仮象としての大衆（前編）」『kotoba』48：166-173。

2022d 「<クソどうでもいい仕事>と<記号>」『Thinking O』18：60-142。

2022e 「我々の死者（を超えて）第四回 仮象としての大衆（後編）」『kotoba』49：166-173。

大竹昭子

2021 「類い稀なふたりの関係を日記、書簡、発言などから辿る」『週刊新潮』2021/ 1/14。

緒方正人

2020 『チツソは私であった——水俣病の思想』河出書房新社。

梯久美子

2020 「凄絶な孤独を抱えた二人の『道行き』」『波』2020年11月号。

苅谷剛彦

2019 『追いついた近代 消えた近代——戦後日本の自己像と教育』岩波書店

2022 「オックスフォード大・苅谷剛彦、海外大学と後発の『日本の大学』との決定的な差——抽象的な議論に終始『日本の教育と社会』の課題」東洋経済 online 2022年5月24日。<https://toyokeizai.net/articles/-/589855>。

川本三郎

2020 「知識人嫌いの知識人」『吉本隆明全集月報』22号、1-5頁。

北川透

1987 「記憶を記号化する試み——吉本隆明詩集『記号の森の伝説歌』について」図書新聞 1987/2/21。

2003 「戸惑いはどこからくるのか——『記号の森の伝説歌』と『言葉からの触手』について」『現代詩手帖』第46巻・第9号、41-43頁。

2022 『現代詩論集成5——吉本隆明論 思想詩人の生涯』思潮社。

グレーバー、デヴィッド

- 2006 『アナキスト人類学のための断章』高祖岩三郎訳、以文社。
2016 『負債論——貨幣と暴力の5000年』酒井隆史監訳、高祖岩三郎・佐々木夏子訳、以文社。
2017 『官僚制のユートピア——テクノロジー、構造的愚かさ、リベラリズムの鉄則』酒井隆史訳、以文社。
2020 『ブルシット・ジョブ——クソどうでもいい仕事の論理』酒井隆史・芳賀達彦・森田和樹訳、岩波書店。

高祖岩三郎

- 2006 「グレーバー現象について——訳者あとがきにかえて」グレーバー、デヴィッド『アナキスト人類学のための断章』高祖岩三郎訳、以文社、177-198頁。

小林勝

- 2014 「教会を模倣するカースト、カーストに囲い込まれたヒンドゥー——インド・ケーララ地方におけるキリスト教的文明化作用の結節点」杉本良男編『キリスト教文明とナショナリズム——人類学的比較研究』（国立民族学博物館論集②）風響社、315-349頁。
2015 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ（1）」『純心人文研究』21：63-94。
2016 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ（2）」『純心人文研究』22：157-188。
2017 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ（3）」『純心人文研究』23：253-284。
2018 「歴史哲学とインド、そしてフクシマ（4）」『純心人文研究』24：267-297。
2019 「ヒンドゥー寺院とカーストの近代——インド・ケーララ州における地域社会の再編成をめぐる民族誌的研究（1）」『純心人文研究』25：57-88。
2020 「ヒンドゥー寺院とカーストの近代——インド・ケーララ州における地域社会の再編成をめぐる民族誌的研究（2）」『純心人文研究』26：51-76。
2021 「ヒンドゥー寺院とカーストの近代——インド・ケーララ州における地域社会の再編成をめぐる民族誌的研究（3）」『純心人文研究』27：35-60。
2022 「ヒンドゥー寺院とカーストの近代——インド・ケーララ州における地域社会の再編成をめぐる民族誌的研究（4）」『純心人文研究』28：1-10。

子安宣邦

- 2008 『「近代の超克」とは何か』青土社。

斉藤美奈子

- 2021 「いまなぜ、石牟礼道子なのか」『ちくま』599：20-23。

酒井隆史

- 2017 「訳者あとがき」デヴィッド・グレーバー『官僚制のユートピア——テクノロジー、構造的愚かさ、リベラリズムの鉄則』酒井隆史訳、以文社、371-380頁。
2020 「そこで開かれた諸可能性は、二度と閉じられることはない——追悼 デヴィッド・グレーバー」『世界』938：216-221。

佐藤宏

- 2006 「インドの雇用問題における社会的次元：民間部門への雇用留保制度導入論争をめぐる」佐藤宏編『南アジアにおけるグローバリゼーション：雇用・労働問題に対する影響』、アジア経済研究所、143-169頁。

澤井繁男

- 2017 『ルネサンス再入門——複数形の文化』平凡社。

白井聡

- 2020 「大学入試改革の失態の根源」毎日新聞 2020/1/20。

菅谷規矩雄

- 1988 「「記号の森の伝説歌」の吉本隆明」『現代詩手帖』3月号 第31巻/1号、38-47頁。

田中優子

- 2020 『苦海・浄土・日本——石牟礼道子 もだえ神の精神』集英社。

土井淑平

- 1986 『反核・反原発・エコロジー——吉本隆明の政治思想批判』批評社。

鳥飼玖美子

2020 「東大からオックスフォードに移った苅谷教授が、教育改革・入試改革を鋭く分析」中央公論
jp.2020/12/25。

長野隆

1990 「吉本隆明の『記号の森の伝説歌』『國文學』第35巻/10号、40-42頁。

生井英孝

2020 「綾なすふたりの「道行」描き出す」朝日新聞 2020/12/19。

二宮徹

2021 「大学入試改革“2本柱”断念 文科省は混乱の反省を」<https://www.nhk.or.jp/kaisetsu-blog>。

パーパー、ロージー

2018 「少なくとも350人が死亡…… 写真で見る、インド南部のケララ州で発生している大規模水害」<https://www.businessinsider.jp/post-173568>。

狹間芳樹

2004 「近世日本におけるキリスト教伝道の様相——キリシタン文書にみる『近代的敬虔』とキリスト教受容」
『アジア・キリスト教・多元性』（現代キリスト教研究会）2：31-50。

藤井貞和

2003 「『記号の森の伝説歌』——野生への自註」『現代詩手帖』第46巻/9号、44-46頁。

三浦小太郎

2016 『渡辺京二』言視舎。

宮沢賢治

1986 『宮沢賢治全集 8』筑摩書房。

三好千春

2013 「『しろうと』松下竜一の問い——『暗闇の思想』と環境権」三好千春・大庭弘継・奥田太郎編『3.11以後何が問われているのか』南山大学社会倫理研究所、2-19頁。

安智史

2020 「吉本隆明の『四季』派批評——批判と“和解”を中心に」『昭和文学研究』第80号、98-111頁。

吉田文憲

1986 「ナイーブさの底に潜むもの——『固有時との対話』から『記号の森の伝説歌』まで」『現代詩手帖』第29巻/第13号、250-269頁。

2007 「胎児の夢を乗せた『舟』と『文字』」『吉本隆明詩全集 6「記号の森の伝説歌」』思潮社、302-312頁。

吉本隆明

1982 『「反核」異論』深夜叢書社。

1989 『宮沢賢治』筑摩書房。

1995 『定本柳田国男論』洋泉社。

1998 『アフリカの段階について——史観の拡張』春秋社。

2012 『宮沢賢治の世界』筑摩選書。

2014 『吉本隆明〈未収録〉講演集〈1〉日本的なものとはなにか』筑摩書房。

2015 『「反原発」異論』論創社。

2020a 「記号の森の伝説歌」『吉本隆明全集』第21巻、晶文社、6-116頁。

2020b 「状況への発言——ひとの死、思想の死」『吉本隆明全集』第21巻、晶文社、700-720頁。

2021a 「人間の死 自然の死 農業の死」『吉本隆明全集』第24巻、晶文社、383-402頁。

2021b 「状況への発言—《エチカの闘争》」『吉本隆明全集』第24巻、晶文社、566-618頁。

2021c 「フォレスト・カーター『リトル・トリー』」『吉本隆明全集』第27巻、晶文社、618頁。

2022 「ブレ・アジア的ということ」『吉本隆明全集』第28巻、晶文社、213-225頁。

吉本隆明・芹沢俊介

2003 「「遠い自註」にうかぶ舟——インタビュー「『記号の森の伝説歌』について」『現代詩手帖』第46巻/10号、10-32頁。

米本浩二

- 2017 『評伝石牟礼道子：渚に立つひと』新潮社。
- 2020 『魂の邂逅：石牟礼道子と渡辺京二』新潮社。

渡辺京二

- 1980 『地方という鏡』葦書房。
- 1998 『逝きし世の面影』葦書房。
- 2013 『もうひとつのこの世——石牟礼道子の宇宙』弦書房。
- 2015 「吉本さんのこと（下）」『吉本隆明＜未収録＞講演集2月報』第21号、1-5頁。
- 2016 『新編 荒野に立つ虹』弦書房。
- 2017 『死民と日常——私の水俣病闘争』弦書房。
- 2019 「渡辺京二 2万字インタビュー」『アルテリ』7：7-36。
- 2020 『幻のえにし——渡辺京二発言集』弦書房。
- 2022 『小さきものの近代1』弦書房。

渡辺京二・池澤夏樹

- 2022 「アルテリ対談 渡辺京二・池澤夏樹」『アルテリ』13：10-29。

若松英輔

- 2021 「石牟礼道子を支えた出会い」日本経済新聞2021/01/161。