

大震災と死者の政治学

花 田 太 平

—さらば、亡霊たちよ！ 世界はもはや君たちを必要としない。私をも必要としない。精密を求める自らの宿命的な運動に進歩という名をつけた世界は、死の利点を生の効用に結び付けようとしている。[…] いま少し時間が経てば、すべてが明らかになるだろう。我々は、一つの動物社会、完璧にして決定的な蟻塚のような社会が奇跡的に到来するのを目の当たりにするだろう。

ポール・ヴァレリー「精神の危機」1919年

はじめに

2017年3月の今日、東日本大震災から6年という時間が過ぎようとしている。直接の死者・行方不明者は1万8千人余りにのぼり、震災関連死は3千5百人を超えた（復興庁2016年9月）。この未曾有の犠牲者を出した災害からの「復興」は、いま新たな課題を突きつけている。

それは、インフラ等の復旧が形となる一方で、いや、物質的な条件が整い始めた現在だからこそ、喪失の深さに改めて気づき、精神的に立ち直れない被災者が独り苦悶する姿だ。「なぜ真っ先に助けに行かなかったのか」「なぜ死んだのがあの人で、私ではなかったのか」「(亡き人を) 思い出すと辛い。でもまた会いたい」という自問自答の中で精神を消耗していく（金菱、『震災メモトモリ』174-6）。長期にわたる避難生活や復興生活の中で自殺、孤独死、PTSD（心的外傷後ストレス障害）、うつ症状、自傷、認知症、アルコール

ル依存、睡眠障害の危険性は身にせまる現実である。¹

この復興後期に浮き彫りとなった「精神の危機」は、直接被害を受けた当事者たちにとどまらず、瓦礫の受け入れを拒否し、避難児童をいじめる人びとのこころの中にも——おそらくより深刻な形で——拡がっている。被災地で傾聴活動をする金田諦應は以下のように述べる。

一番打撃を受けているのは、ここ仮設住宅にいる人たちではありません。私が一番心配なのは、遠くにおいて、テレビで津波を見て怖がっているのに、生き延びた人たちを知らない人たちだ。最も怯えているのはそういった人たちです。(モケット 59)²

福島原発事故で横浜市に避難していた児童は、「賠償金をもらっているだろ」「ばい菌」といじめを受けた結果、不登校にまで追い詰められながら公開手記をこう綴る。

いままでなんかいも死のうとおもった。でも、しんさいでいっぱい死んだからつらいけどぼくはいきるときめた。³

すぎる思いでたどり着いた避難先でのいじめ——加害生徒たちが家庭や社会で流通している語法を模しているだけだとすれば、そして大人たち自身がグローバリゼーションによって拡大する格差や競争、「自己責任」の言語空間の中で生きづらさを抱えているのだとすれば、この全面的に人心が荒廃した世界で避難生徒にもう逃げ場はない。このような姿の日本を指して一人の文

¹ 復興庁のデータによると2017年3月13日現在で、全国の避難者数は約11万9千人にのぼる。<http://www.reconstruction.go.jp/topics/main-cat2/sub-cat2-1/20170328_hinansha.pdf> (2017/04/10)

² 被災地から遠い人びとがメディアを通して恐怖・戦慄し、罪悪感・無力感に襲われることを「メディア被災」と呼ぶ。当事者以外の支援者や傍観者でさえも代理外傷、惨事ストレス、目撃トラウマ、共感疲労等の様々な心的外傷を被る(宮地『震災トラウマ』63)。

³ 朝日新聞デジタル「原発避難でいじめ被害 男子生徒の手記2通全文を公開」(2017/03/08) <<http://www.asahi.com/articles/ASK385TZVK38ULOB01M.html>> (2017/04/10)

化人類学者は「precarious Japan」と呼んだ(Alison, *Precarious Japan*)。「不確かな、危うい」という意味である。ある統計によるとじつに日本人の4人に1人が「本気で自殺したいと考えたことがある」という(日本財団 2016年9月)。⁴

それでも避難生徒が自殺を止まった理由は、教師でも心理カウンセラーでもなく、震災で亡くなった「死者たちの存在」であった。避難生徒は自分の生を震災の死者たちとの関係性の中で根拠づけることによって「サバイバー」(生還者)としてのアイデンティティを立ち上げたのである。

6年目にして緑なく地表がむき出しの三陸の風景は、じつはそれを放置したままにしている日本人一人ひとりの心象風景なのではないか。私たちの身体が被災者の悲しみを前にして動けなくなるのは、その声の中に、これまで安定した日常生活のために見捨ててきた犠牲者たちの声を聞くからである。森茂起によると、トラウマ概念は「埋葬と亡霊」のイメージによってより鮮明に想起されるという。トラウマは「かつて埋葬されながら繰り返しまみかえろうとすること、また常に埋葬され続けていながら現在の人間の在り方を密かに決定していることを示そうとして選ばれた言葉」なのである(森 2)。その意味でも、トラウマに満ちた復興の同時代性と人間の生き方を支える死者とのかかわりの問題は、より普遍的な広がりをもつだろう。以上をふまえて本稿では、この長期復興に浮かび上がりつつある死者の問題について議論してみたい。

大震災があらためて顕在化させたのは、戦後の経済成長の影で進行していた社会関係資本の収縮であった。本稿では、人びとが死者の存在の両義性に仮託しながら、どのように復興の過程を「喪の作業」(mourning-work)として再構成してきたのかをみていく。さらに、方法論的な寄与として、震災という危機的状態への様々な応答の中から、死者が担う思想的・文化人類学的な機能を「死者の政治学」として能うかぎり理論化したい。この度の復興過程では、「こころの問題」が既成の宗教や心理学の手からこぼれおち、世俗的な「政治」としての側面が前景化したといえるだろう。

以上の問題意識をふまえ、本稿ではまず、復興の遅れの原因を「こころの問題」に探る。そしてS. フロイトのトラウマと失語の理論の批判を通じて、

⁴ <<http://www.nippon-foundation.or.jp/news/pr/2016/102.html>> (2017/04/10)

復興中後期における集団的無意識の問題を議論する。次に社会学者金菱清の「震災学」の成立過程をたどりながら、氏の指導学生の「霊性の言説」を扱った論文が起こした波紋の意味を考察し、それを江戸末期の鯉絵にみられる政治的シンボルの分析を通してより大きな思想史的文脈に位置づけることを試みたい。

阪神・淡路、東日本とすでに二つの大震災を経験した平成日本は、これから首都直下型地震、南海トラフ巨大地震を待つ大震災の時代の只中にいる。福島第一原発事故に象徴されるように、高度に発達した文明社会そのものが「復興」を長期化させ、複雑なものにしている。今後、複数の大規模復興地域を同時に抱える可能性もある中で、この長期復興の時代に対応した豊かな人間学の理論構築が求められているだろう。死生観や人間観、自然観に関する議論もふくめ、私たちはこれからどのような公共空間が欲しいのか、この高度に政治哲学的問いが切迫した形で突きつけられている。⁵

1 困難な復興

1-1 lifeの二つの意味、震災の一つのリアリティ

震災から6年が経った。が、復興は遅れている。日本には技術も資本もある、人は穏やかで協力し合う。成熟した教育制度から輩出された官僚組織の行政能力は、国際的にも決して低くはないはずだ。

むしろ復興の遅れの原因は、日本が所有している制度や社会基盤の不良にあるのではなく、私たちが生活する上で本当はなにを欲しているのか、その欲望についての整理と合意形成が私的にも政治的にも十分になされていないことにあるのではないだろうか。

いまだに完成をみない巨大防潮堤や広大なかさ上げされた高台を例にとってみる。この住民の「生命」を守るはずの巨大建造物が、町を生業の場所で

⁵ 臨床心理学の分野では、犯罪や災害などの「暴力死 violent death」で肉親を失った遺族に対する心理的援助のすぐれた研究成果がある。E. K. ライナソンは『犯罪・災害被害遺族への心理的援助』の中で、喪失体験の「修復的な語り直し」の役割の意義を強調する。本研究では、そのような個人の「修復的な語り直し」がどのような形で文化的・集団的に規定されているか——いわば「語り直し」の政治的側面——を問題としている。

ある海から切り離し、景観を犠牲にする。インフラ建設を優先させるために肝心の生活再建は後手にまわり、留まりたくとも子育てなどで待てない若い世代からコミュニティを出てしまう——すなわち行政主導の復興政策は、多くの被災者の「人生／生活 life」を犠牲にしながら「生命 life」を守る手段を推し進めているのだ。

私たちが標語的に「生命第一主義」や「命を大切に」と言うとき、それは生物学的生命の維持を意味する。が、上記のように、英語の life には「生物学的生命体」(living organism) としての意味と、より時間的な広がりをもった「人生／生活」という意味がある。本来この二つの意味は、英語話者にとって、一方の意味が欠落するともう一方の意味が成り立たないような、あくまで有機的な一つのイメージをもつ。

政府や自治体が守らなければいけないのは、集団的な「生命 life」であって、「人生／生活 life」は個人が私的に責任をとる、というのがこれまでの安定社会の原則であった。だが、後述するように、大震災という危機的状態は、そのような平時にのみ通用する明瞭な「私」と「公」の Kategorie を攪乱しつつづけている。よくもわるくも震災が立ち上がらせたのは、切迫した「有機的な一つのイメージ」として人間の「life」の姿であった。自殺や精神的病を含む震災関連死が増え続けている事実を省みても、震災の圧倒的なリアリティの前では、動物的生命を維持するための施策だけでは被災者の人生と生活を支援できないだけでなく、目的の動物的生命の保守さえままならないのである。

ではなぜ、行政機関が主導したこの6年間の復興政策は、人間の生命をそれが本来必要とする時間的な幅と共同性をもって捉えることに失敗したのだろうか。

1-2 震災の記憶のトラウマ化

巨大防潮堤建設やかさ上げを優先させる復興概念は、狭義の生命第一主義を前提にしている。が、東北学院大学の社会学者金菱清が指摘するように、東日本大震災の津波浸水区域を日本全国にあてはめた場合、じつに国土全体の10%、総人口の35%にあたるのが国土交通省の調査で明らかにされている。多くの都市が平野部にある事実を鑑みても、「日本において安全な土地はほとんど皆無とさえいえる」のだ(『震災メモントモリ』101)。その意味でも、

全国的な安全基準以上の防災対策がいま三陸の津波浸水地域では推し進められているといえよう。

背景には、都市化による生業のあり方の変容や近代化による人びとの価値観・自然観の変化があるだろう。戦後の安定した社会の中で、先を見通す生活に慣れた現代人は、突然の喪失に耐えることが困難になった。住宅ローンを組んで購入した快適な家も保険等で保障したはずだった家族の健康も、思い描いていた未来とともに大津波がみな流し去ってしまった。被災後に身一つで大らかに復興にとりくむには、現代人のアイデンティティはあまりに多くの外的なモノに根拠づけられている。ある被災した小学校教師は当時の光景を描写する。

一人の生徒が教室の窓を指して、「先生、津波だ！」と叫んだ。目をやると、普段は見えるはずのない巨大な水の壁が海岸線の向こうに立ち上がるのが見えた。それがみるみる濁流となり、集落をひと呑みにして押し寄せてくる。家々が一気に崩れ、水しぶきと土煙が舞い上がった。家も車も、電柱も、玩具のようにもみくちゃになって流れていく。見たこともない生きた魔物のような黒い海だった。(山形 64)

この「津波に呑み込まれる町」の光景は、メディアを通じて震災トラウマの原風景として定着した。家、車、電柱と、戦後日本の経済発展を象徴するモノがいつも簡単に押し流されるのを眺めながら、私たちは言葉を失った。おそらく無自覚にせよ、これまで戦後が築き上げ、信じてきた「経済成長」や「合理主義」の語法では対応できない圧倒的な喪失のリアリティを感じとったのである。精神科医の宮地尚子はトラウマが「言葉になりにくい性質」をもつことを強調する(『トラウマ』iii)。そして他者と共有されないままのトラウマ経験は、重度では過覚醒、再体験、回避、否認的認知などの PTSD 症状、または解離やメランコリーなどの症状として現れ、体験者の心身を蝕んでいく(『トラウマ』3-28)。

この言葉が潰える地点としての震災の記憶は、直接の被災者にとどまらず、メディアを通じて津波の映像を観た誰もが少なからず共有するものである。このショック性の失語はこれまで、震災復興の通奏低音として流れ、復興の性格と進路を規定してきた。

2 喪失のリアリティ

2-1 サバイバー・ギルト

大切な人の死など、受け容れるにはあまりにも辛い出来事が起きたとき、人間の意識は防衛機制としてその経験をいったん記憶の外に押し出す。一人の人間が事件に遭遇し、悲劇的な喪失のリアリティに呑み込まれて言葉を失うとき、それは精神が、危機的出来事を経験しながらもそれを記憶として定着させることを否認しているのである。だが、心的外傷は、まだ言語化されなくとも決して「なかったこと」にはできない。放っておけばそれだけ、記憶の外部からその者の精神を蝕んでいく。

この心的外傷の問題を最初に体系的に論じたのは精神分析学の創始者ジークムント・フロイトである。内田樹によると、トラウマを抱える者は「それ」を「決して主題化することができない。[彼ら]の人格特性や語法そのものが、まさしく「それ」を意識できないように構造化されているから」という(『ユダヤ文化論』222)。

壮絶な震災の記憶や愛する亡き人の記憶——トラウマを負った者はその記憶をうまく思い出せないし、十分に言葉にできない。この「失語状態」にあって人は「喪の作業」を通じた感情の浄化が行えず、日常生活に戻ることができなくなる。トラウマ経験を言語化できないからこそ、それに意識やふるまいが規定されるのである。

この「失語」の根には、愛の対象の喪失としての悲嘆だけではなく、「死者への負い目」も含まれる。金菱清は被災遺族への聞き取り調査の結果、フロイトの「強迫自責」や「サバイバー・ギルト」と呼ばれるケースが非常に多いことを観察した(『震災メモメントモリ』29)。フロイトは『トーテムとタブー』(1913年)の中で以下のように述べる。

妻が夫に、娘が母に死別した場合、あとに残された者は、自分の不注意か怠慢のために愛する人を死なせたのではないかという痛ましい疑惑、これをわれわれは「強迫自責」と呼ぶのであるが、こうした疑惑に襲われることがよくある。[...] 強迫自責を感じなければならないほど、喪に服する人が実際に死者にたいして責任があるとか、実際に怠慢をおかしたというのではないが、やはり喪に服する人の心に何ものかがあった

のである。つまりその人自身にも意識されない願望である。この願望は死を不満とせず、もし力さえあれば死を招きよせたかもしれない。この無意識的願望にたいする反動として、愛する者の死後に自責の念が現れるのである。(Freud 62; cited in 内田『死と身体』210-11)

とくに津波被災においては、生と死との違いはわずかな偶然の差にすぎない。生存者たちは「生き残ることができた」安堵の気持ちと、「なぜ助けてやれなかったのか」「私は生き残るのに値するのか」といった自責の念の間で揺れ動く。

2-2 他者としての無意識、あるいは死者の霊化

フロイトは最初期の『失語論』(1891年)の中で、それまで脳の損傷の結果だと考えられていた失語が心的な理由によっても起こることを主張した。それは脳の物質的な働きに還元されることのない心的な領域である「精神」の発見につながり、のちの「精神分析学」を樹立する嚆矢となった。脳と記憶の場所は異なる——このフロイトの発見は、記憶は「無意識」に書き込まれるものであり、その出力は「門番」が管理するというものだった。その意味で「無意識」は、個人が意識的にコントロールすることのできない他者、ときに圧倒的支配力を意識におよぼす他者であるといえる。

フロイトの分析によれば (*On Murder* 62-65)、「強迫自責」に耐えられなくなった生還者はうつ状態へ陥り、自責を外の世界に「投影」する。それはときに生存者を外部から責めたてる「悪霊」として戻って来る。私たちの死者に対する「情愛」と「敵意」の感情は、一方で「悲しみ」として現れ、とくに後者は無意識の「満足」として経験されるのであるが、やがて両者の葛藤は解き難いものとなり外の世界に投影される。邪悪な悪霊となった死者は、生者が不幸に見舞われれば満足を覚え、悲嘆のうちにある生者へ死をもたらそうとする。フロイトはいう。「内的な抑圧から逃れたサバイバーは、逆に外部から責め立てられることになっただけなのだ」(*On Murder* 65)。

フロイトはさらにその分析を個人から集団の次数へとおし上げる。

一般に悪魔という概念が死者とのきわめて重要な関係から得られたのだということは、いかにもありそうなことである。この関係に内在するア

ンビヴァレンスは、人類のその後の発展過程において、同じ根源から二つのまったく相反する心理的形態を生じさせた、ということのうちに現れている。その一つは悪魔や幽霊にたいする恐怖であり、もうひとつは祖先崇拜である。(Freud 67; cited in 内田『死と身体』212)

フロイトはここで、個人の内的葛藤を投影した悪霊を集会的な祖霊にするために必要な作業こそが「喪の作業」(Trauerarbeit)であると観察している。フロイトにとって近代的個人の誕生と無意識の発見は共時的であり、喪の作業の成果として集団的な祖霊崇拜があるとすれば、フロイトの描く近代的個人はメランコリーの中で自分の無意識のトラウマにとらわれて行動できない「ハムレット」であるといえる。このとき精神分析は、分析家を媒介とした、被分析者の無意識の翻訳作業であり、その言語化を通して無意識を意識化する作業である。この精神分析的治療において、たとえば、当事者のトラウマを文化的な喪の作業を通じて共同性の中へ還して治療するという道は閉ざされている。それはあくまで個人の個人による個人のための心理学なのであり、フロイトはいわばこの「個人主義」に精神分析学の科学性の根拠をおいた。

この「喪の作業」(Trauerarbeit)の集団性とフロイトの精神分析の個人主義の間の緊張関係は、ドイツ思想史の文脈に当てはめると示唆に富む問題である。たとえば、フロイトと同様にシェイクスピアの悲劇『ハムレット』を分析対象とした批評家ヴァルター・ベンヤミンは『ドイツ悲劇の起源』(1925年)の中で、ギリシャ的な悲劇とは異なる *Trauerspiel* としてのドイツ・バロック悲劇を論じた。高橋哲哉によると、17世紀のドイツ・バロック時代の悲劇では「宮廷に渦巻く陰謀や裏切り、あるいは戦争などによって破滅していく王族の運命が描かれて」いるが、「これらの悲劇で支配的な感情は *Trauer*」であるという(71)。*Trauer*には、「悲しみ」ともに「喪」(mourning)の意味がある。ベンヤミンは、「喪」(trauer)とは「仮面劇のかたちで空っぽの世界を感情で蘇らせる精神状態であり、死を想起することによって不可解な満足を得ることである」と述べ(*The Origin* 139)、近代悲劇の概念の根に喪の作業の劇的な虚構性がもたらす機能があることを示唆している。

2-3 死生観からの社会構想—金菱清の「震災学」構築

以上のフロイトの論考は、人間存在の共同性を失った近代人にとって、悲

しむ作業＝喪の作業がどれだけ困難を極めるかを物語っているだろう。東日本大震災においても、他者の死をどう受け入れればいいのか、喪失をどう引き受ければいいのかという問題は、一見物質的・経済的な復旧だと考えられがちな復興の政治過程の中心問題となり、行政の復興政策のあり方そのものを問い直している。

ある意味で西欧的科学と技術文明の爛熟期である19世紀を生きたフロイトは、「世界の脱魔術化」(the disenchantment of the world) (M. ウェーバー)の完成によって危機に瀕した個人の意識世界を世俗的個人主義の枠内で「再活性化」(reenchant)させるために、「無意識」という領域を発見——あるいは発見的な虚構として創造——したといえる。だが、東北の復興過程で明らかになったのは、いわばフロイト的な「個人主義」の限界であった。

金菱の調査によると、今回、少なくない被災者が支援に来た臨床心理士たちによる「こころのケア」への抵抗感を示したという(『震災学入門』49-50)。カウンセリングや投薬によって痛みを緩和することによって「楽」になることが、「自分だけが解放されているのか」「苦しんだ死者に申し訳ない」といった遺族たちの気持ちにつながっているという(『震災学入門』70)。「震災遺族にとって心の痛みは消し去るべきものでなく、むしろ抱き続けるべき大切な感情であった。死者を置き去りにした解決策に彼ら彼女らは非常に「抵抗、を感じている」のだ(金菱『震災メモリー』225)。こころの痛みをしかるべき時間をかけずに外的に取り除く「治療」は、被災遺族に対して死者を早く忘れるように強いることにもなり、心的外傷をよりねじれたものにしてしまう恐れもある。

サバイバー・ギルトに対する「個人主義」的な解決を忌避する被災者たち——その姿勢の根にあるのは、こころの痛みが「死者とのつながり」を示す証なのだという考えだ。「痛み」を温存することは、自らのこころの痛みに降りて「死者との一体感を取り戻したいという思い」(宮地『震災トラウマ』20)を温存することである。自己回復を「痛み」の除去におくカウンセリングに対して、金菱は、喪失の記憶をあえて「筆記」することによって死者を回復し、その他者回復の過程を通して自己回復を遂げる被災者たちを克明に記録した(金菱『震災メモリー』176-82; 『震災学入門』66-72)。

この他者回復即自己回復の思想は金菱の震災復興研究の中核となり、後の『震災メモリー』(2014)、『呼び覚まされる霊性の震災学』(2016)、『震

『災学入門』(2016)へと進むに従い、心的外傷の問題を個人からより集団的な問題として再構築する基底となった。結果、金菱の専門である社会学に留まらず、文化人類学、民族学、人文地理学、社会心理学等などの洞察を吸収した総合学としての「震災学」を構想しつつある。以下では、金菱のゼミ学生である工藤優花が執筆した論文「死者たちが通う街——タクシードライバーの幽霊現象」がなぜ書かれたかをたどりながら、幽霊言説が東北復興の過程で果たしている機能について分析する。集団化したゴーストたちは果たして被災地を再魔術化 (the reenchantment of the world) するのだろうか。⁶ この「世俗化」した近代社会にどのような攪乱を与えるのだろうか。

3 霊性の震災学

3-1 帰りたい霊魂

『魂でもいいから、そばにいて—3.11 後の霊体験を聞く』(2017年)の著者奥野修司は、震災から3年経った2014年3月ごろから「不思議な体験」を聞くようになったという。亡くなった肉親の携帯に電話をしたら、本人の声が聞こえてきた。悲しんで呼びかけたら、亡くなった息子のおもちゃが音をたて動いた——これらの「亡き人との再会」ともいえる体験が復興中期から口から口へと伝わるようになる。が、その語られ方は、罪悪感の底へと責め立てるフロイトの「悪霊」とは似ても似つかぬものだ。

⁶ 明治の近代化以降、日本では公的な死生観や幸福論はあくまで「言葉」の問題として、一貫して近代文学が担ってきた。なぜなら当時の日本が必要としていた近代化は「脱魔術化」を前提としていたためである。「妖怪学」を提唱した井上円了(1858-1919)は、「妖怪」の存在を近代化＝世俗化の障害として、人々が不思議に思っている現象(民間信仰)に対して「科学的・実証的・合理的」説明を行った。その「世俗化」(＝宗教的価値対立の緩和)のためのメディアとして機能したのが貨幣経済であり、物質的幸福論としての「成長神話」(Bildungsroman)が決断の先送りによる価値中立を実現した。S. グリーンブラットは、シェイクスピアの『ハムレット』の中に宗教改革による「煉獄」概念(＝亡霊)の退場と近代文学(＝内面化)成立の交錯がみられると指摘する(Hamlet in Purgatory)。以上のことからわかるのは、資本主義と近代文学の成立は共時的であるということだろう。近代化と脱魔術化の関係についてはBerman, *The Reenchantment of the World* (1981)を参照。

[聞かされた霊体験の話は] 切ない話だったが、それを聞いてほっとすると同時に、思わず胸が高鳴った。これまで霊を見て怖がっているとはばかり思っていたのに、家族や恋人といった大切な人の霊は怖いどころか、それと逢えることを望んでいる。この人たちにとって此岸と彼岸にはたいてい差がないのだ。たとえ死者であっても、大切な人と再会できて怖いと思う人はいない。むしろ、深い悲しみの中で体験する亡き人との再会は、遺された人に安らぎや希望、そして喜びを与えてくれるのだろう。(奥野 14)

2013年以降、被災地の幽霊の話を、多くのメディアが取り上げた。ロイターやAFPは海外の通信社としては異例の主題を丹念に取材した記事を配信し、NHKも『NHKスペシャル 東日本大震災 亡き人との再会～被災地 三度目の夏に』(2013)として放送した。⁷

中でも注目を浴びたのが、先述した東北学院大学の学生工藤優花の論文である。「慰霊碑」「震災遺構」「墓」「葬儀業者」「消防団の死生観」等の主題を扱った金菱清編『呼び覚まされる霊性の震災学』に所収されたこの論文は、自身も被災者として学生生活を送る工藤が、地元のタクシードライバーへ聞き取り調査をしながら、被災地における死者の機能のあり方を果敢に分析したものであった。

工藤によると(『霊性の震災学』1-23)、タクシードライバーに焦点を当てたのは、職業的な習慣からくる証言の具体性であったという。「無賃乗車」としてメーターを回して走った記録が残されているケースや無線で連絡を取り合い、乗車日誌に記録されているなど、外的な証拠も比較的多かった。地元出身で、自身も被災者であるドライバーたちは、客として乗ってくる死者に対して原則普通の客と同じ扱いをするのだという。このドライバーたちが抱

⁷ ここで「震災幽霊」を取り上げたメディア・書籍をすべてあげることにはできないが、2017年4月10日の時点で代表的なものに以下がある。奥野『魂でもいいから、そばにいて』(2017)；金菱編『霊性の震災学』(2016)；金菱『震災学入門』(2016)；モケット『死者が立ち止まる場所』(2016)；宇田川『震災後の不思議な話』(2016)；磯前『死者のざわめき』(2015)；鈴木・柳田『人はなぜ「幽霊」を見るのか』『文藝春秋』(2014/8)；赤坂ほか編『みちのく怪談コンテスト傑作選2011』(2013)；若松『魂にふれる』(2012)。

く死者に対する「どこか尊い感情」(『靈性の震災学』16)が、死者の無念を静寂な気持ちで媒介するメディアの役割を果たした。聞き取り調査時に「幽霊」という言葉を使った工藤に対して、「そんなふう言うんじゃない！」と怒鳴るドライバーもいたという。

肉親や友人から別れも言えずに去らなければならなかった「無念」は、死者のものだけではなく、残された遺族たち自身のものでもある。先述の奥野の言葉にもみられるように、多くの被災遺族が「死」や「死者」をタブー視せず、東北の幽霊の多くが、「恨み」ではなく、「帰りたい」「会いたい」「声が聞きたい」「助けたい」という語法で語るという(『靈性の震災学』11-16; 宇田川 228-29)。私たちが心霊について語るとき、それと知らず生者自身を語ってしまうのである。

この「帰りたい靈魂」の背景に、被災遺族たちの震災による「故郷喪失」をみるのは難しくない。とくに行方不明者を多く出す今度の大津波のような災害では、亡くなった人びとは、行き場のない、死者でも生者でもない、「曖昧な喪失」として残る(金菱『震災学入門』83-85)。「行方不明者の遺族にとって、死は遺体が上がらないままの、実感のわからない死であるといえる。残された人びとは困惑し、問題解決に向かうことができない」のである(『震災学入門』84)。⁸ここで必要なのは、「幽霊」が実在した／しないという検証プロセスの精緻化ではなく——「検証できないこと」を「存在しないこと」に還元してはならない——、なぜ靈性の言説ともいえるべき集団の無意識が被災地で「ゴジラ」のように現れてきたのかと、問いの次数を上げることである。この場合の靈性の言説は、被災遺族者たちが身にふりかかった突如の喪失体験を理解するための「分かり方」の形であるともいえるだろう。

高岡弘幸によると、仏壇や墓に話しかけ、事故現場や慰霊碑に供物をする日本人は古くより「死者と生者の世界がきわめて近い文化を築いてきた」という(1; cf. 柳田『日本人』43-44)。幽霊は「生者の想像力によってつくり出される文化的創造物である。[...] 生者の罪の意識が、幽霊の怖さや悲しさをいっそう際立たせるのである。その逆に、生者が死者に愛惜の念を感じ続けるならば、幽霊の表情は穏やかなものとなるわけである」(高岡 2)。一見

⁸ 東日本大震災で顕在化した大量の「遺体」の扱い方をめぐる問題は、石井光太『遺体』(2011)を参照。

穏和にみえる日本人であるが、これまで「幽霊」を通して「恐怖」「怒り」「恨み」「悲しみ」「執念」「美」「愛情」などの強い感情を表現してきた。幽霊として出てくるのが「女性」に多いのも、「霊性」が当時の社会的弱者の言説であったことからきている。

生活再建と防潮堤・高台建設の矛盾というねじれた復興計画に苦しむ東北の幽霊言説もまた、被災地の「疎外論」であるといえるだろう。思えばマルクスの「労働疎外論」もまた近代労働者の故郷喪失と経済格差を拾うための言説であった（Marx 1992）。いみじくも『共産党宣言』（1848年）は次の一文で書き出されている——「亡霊がヨーロッパをうろついている——共産主義という亡霊だ」。

高岡は、江戸時代に大量発生した幽霊譚の背景に、都市化と貨幣経済の発達があると指摘する。貨幣経済の教訓は「人はばけもの」（井原西鶴『西鶴諸国はなし』）ということだ。「商品」が激しく行き交うようになり、都市の「縁の浅い一時的な人間関係」の中で、やがて「信頼」も「愛情」さえも金で買えると思う者が現れるとき、他者は化け物になる。「そのため、牧歌的な側面もある自然環境を形象化した妖怪ではなく、「愛情」「友情」といった人間関係の「正」の側面と、その逆の「恨み」「辛み」「嫉妬」といった「負」の側面から生み出される怪異が、死者の霊である「幽霊」として表象されたのである」（高岡 16, 165-94）。ここで確認されているのは、近代以前の人間と自然界との交錯を表象する「妖怪言説」と比べ、「幽霊言説」は貨幣経済によって社会不安が増大した世俗社会が生み出す「反近代＝ロマン主義」の側面であるだろう。これは今日の、セーフティネットもなく弱肉強食の競争社会に人間を放り込む「グローバル時代」において、霊性の言説＝「疎外論」が復活する素地となっている。

以上をふまえても、「（東北復興の議論は）もうそろそろいいじゃないか」「いつまでも震災の過去を背負っていくのはおかしい」という空気の中で、「（行方不明者を）何年たっても探し続けて欲しい…このまま忘れられてしまうことが一番怖い」と小さく呟く被災者の「声」は、死者のそれと同期しているといえるだろう（NHK スペシャル「あの日 引き波が…行方不明者 2556人」2017年）。

恐山菩提寺の住職である南直哉は、『恐山—死者のいる場所』（2012年）の中で現代日本における死者供養の形骸化の最大の原因を「他者や自己の存在

感が希薄になっていること」にみている。

死者供養の形骸化というのは、生者が軽く扱われていることと並列して考えるべき問題です。生者の意味が軽くなっているから、死者の意味も軽くなっているのです。[…] 死者のリアリティと生者のリアリティは同じである、と私は思っています。／生のリアリティの根本にあるのは他者との関係性です。他者との関係性が軽くなってしまえば、生きていく人間の存在感も軽くなる。(146)

生と死の「リアリティ」を関係性という同じ地平の上で捉える南の洞察は、震災復興における喪の作業の問題についても示唆に富むものである。喪失のリアリティとは、人間の関係性のリアリティが、相手を亡くして初めて、ともに過ごしたそれまでの時間の重さをもって切迫してくるということである。関係性はなくなる。子が死んでも女は「母」であることを止めないし、男は「父」であることを止めない。その意味で親子の関係性は刻印され、人は以前の姿には戻れないのだ。このとき、子を失った母親の「こころの痛み」は、母親として身体化された関係性の輪が未完であることを示している。母親として「未完」である痛みを通して、亡くなった子とつながっているのである。その意味で、家族は亡くなった後も、遺族の「痛み」の中に生き続けるのだ。これが、亡くした家族のために人形などの供物や遺品を納めにくる者が後を絶たない恐山のような霊場を支える関係性のリアリティであろう。

3-2 死者の「政治学」

震災を「解釈」する作業——「あれは人災だ」「東電・政府に責任がある」「近代社会に対する天罰だ」等々——は、かならず「震災の意味」の解釈の競合をとまなう。それはときに、当事者や支援者・傍観者を巻き込んで生々しい人間劇を呈する。このように出来事に対する一つの解釈は、絶対的で中立的な第三者が存在しない限り、その政治性から逃れることはできない。様々なステークホルダーが乱立する大震災と復興の総体は、決して狭義の科学的研究の対象にはならないし、倫理的側面からも決してしてはならない。その意味で、どのような「科学的見解」も、自らの語法の「政治性」を自覚するところから成熟した復興の議論が開始されるだろう。

その意味で、語りえぬもの、代弁しえぬものとしての「死者」に関する学術的な議論もまた、かならず自らの「政治性」の自覚から始められなければならない。震災体験の意味を証言する最も高次の正当性をもつ存在は、震災の犠牲者その者たちである。だが、彼らは黙して語らない。語り得ない。サバイバーとしての被災遺族も含めた私たち生者の語りの「正当性」は、あくまで犠牲者への共感と近似を競った相対的なものである。「私は死者の声を聞いた」という霊体験も、私的には絶対的な意味をもつその体験が、言説化され、他者と共有されるに及んで、「政治学」の対象となる。これを心理学的治療の対象とあえてみなさないのは、治療者／患者の——類推としての支援者／被災者の——関係上の非対称性を超えて、生者が死者の前で「平等に」立つことにより、死者の犠牲の交換不可能性を回復するためである。その公的空間において共有された畏敬の念が、はじめて喪の作業を政治性の軛から解き放つだろう。本稿で議論されている「死者の政治学」とはその手続きの名である。

このように「自然」災害で「政治」学が要請されることに違和感を抱く者もいるかもしれない。が、「個人および集団が機能している社会的コンテキストの基本的な破壊、もしくは通常の予測パターンからの急激な逸脱」という E. フリッツの災害の定義にも見られる通り（浦野ほか 18）、古典的にも「災害」は人間の作り上げた安定社会を停止させ、「人間の本性」（human nature）を顕在化させる機会だと捉えられてきた。災害や戦争によって開示された「自然状態」（state of nature）において人間がいかにかふるまうかは、初期近代の政治哲学者トマス・ホブスやジョン・ロックの問いでもあった。もし人が自然状態で協力し助け合えば「性善説」となり、争い奪い合えば「性悪説」となる。近代の政治学は、人間の本性は墮落して暴力に満ちているために、社会契約に基づいた政治的権威が統治しなければならないという方法論的な性悪説に起源をもつ（Hobbes, *Leviathan*）。⁹ これらの意味でも、災害復興の現場はきわめて政治哲学的な問いに満ちたフロンティアといえる。

たしかに、災害に対して人災か自然災害かという問いかけがよくされるが、近年の研究では、破壊によって社会の脆弱性が露呈するだけでなく、社会過

⁹ ホブスやロックなどの初期近代政治哲学における human nature 解釈の重要性とその思想史的文脈については、Buckle, *Natural Law and the Theory of Property* (1991); Tuck, *Natural Rights Theories* (1981)を参照。

程や構造そのものの中に災害の原因が潜み、それが人々の生活を巻き込むという「極めてソーシャルな現象」であることが明確に意識されるようになった(浦野ほか 21)。寺田寅彦は早くも「天災と国防」(1934年)の中で、「文明が進めば進むほど天然の暴威による災害がその劇烈の度を増すという事実」を指摘している(12)。

以上のことから明らかなように、「災害」も「復興」もきわめて人間的現象であり、第一義的に人間が文明化された生活を送っていなければ「大災害」は成立しないという大前提を忘れてはならないだろう。物理的な「埋立地」や「高層建築物」が被害を深刻化させる場合もあれば、「官僚制」や「法律」のような非常時に運用の困難な社会的制度が足かせとなって復興を妨げる場合もある。

この災害復興が開示する社会学的、政治哲学的な問題を正面から取り上げたのがレベッカ・ソルニットの『災害ユートピア』(2009年)である。ソルニットは、E. L. クワランテリなどの災害社会学の研究をふまえて、これまでの災害時の無政府状態においては火事場泥棒や略奪、集団パニックが起こるといったイメージは、メディアや災害映画が人々に刷り込んだ「神話」であり、実際の災害現場には被災者たちの間に相互扶助的な共同体が自然発生的に生まれると観察した。

『災害ユートピア』を評して柄谷行人は「災害は新たな社会や生き方を開示するものだ」と述べ、それは「他人とつながりたい、他人を助けたいという欲望がエゴイズムの欲望より深いという事実を開示する」という(朝日新聞 2011年2月6日)¹⁰。災害が開示する人間の生き方と思考の基底には、これまで抑圧されていた「他者に対する根源的な欲求」(ソルニット)があるという。災害経験者の多くが、「サバイバー」として自己を再定義し、その後の生き方を変えてゆく。ソルニットは主張する。「わたしたちの時代の闘いは、政策を変えるのと同じくらい、性別や人種に対する人々の考えを変えるための闘いだった。というのは、政策の変化は、多くの場合、考えの変化の帰結だからだ。考え方が問題なのだ」(80)。

¹⁰ <<http://book.asahi.com/reviews/reviewer/2011071704866.html>>(2017/04/10)

3-3 批判能力としての幽霊言説、政治的シンボルとしての鯨絵

被災者の「生物学的生命」を優先させた官僚的復興計画は、「死」を外部位化しようとして、「死者」をもその巨大防潮堤の外へと追いやってしまった。あくまで「死者」と寄り添おうとする被災遺族は、「論理的で法的・科学的根拠を与えられた復興政策のなかで声をあげられずに“沈黙”を強いられている」のである（金菱『震災学入門』9）。加えて、生業とコミュニティから切り離され、仮住まいに長期間とじ込められた被災者たちは、危機への適応異常を強いられ、本来の身体性を失い、心身を「空っぽ」にして堪えている。

『王の二つの身体——中世政治神学研究』（1957年）を執筆したエルンスト・カントーロヴィチによれば、近代国家とは王の政治的身体が、聖性・靈性を失い、機関化・官僚化された分業体系であるということだ。「政治的身体」とは生物学的な実体とは別の水準で存在する「意味によって編まれた身体」であり、それは「信仰や政治的イデオロギーが骨格をなし、血液の代わりに記号や象徴が環流しているような身体」である（内田『構造主義』98）。世俗化した近代の政治的身体にとって、個人は政治的権威への服従においてのみ全体における位置を与えられるものであり、たとえば漁師の活動的な身体はその意味の豊穡ゆえに排除の対象となる。メディアを通じて復興空間に絶え間なく注がれるこの中央官僚的言説は、被災者の「life」を仮設住宅の中で管理し、「復興可能」な「空っぽの身体」という動物的生命に閉じ込める役割を果たした。¹¹それは被災者を、巨大防潮堤と高台の無機質な「復興ニュータウン」にふさわしい、時間の幅を失った空間的な「生者」に変化させたのである。

なぜ行政機構の言説が、意図を超えたところで、「時間」を剥奪し「空間」を志向するかというと、被災遺族の「時間」はかならず死者の記憶につながるからであり、それは行政府の生物学的生命優先的な復興計画を停滞させるためである。先述の南直哉の言葉にもあるように、「死者」が思い出されず、供養されずに軽く扱われるということは、生者の存在感もまた希薄化してい

¹¹ 「空っぽの身体」empty body 概念は、G. アガンベンの生政治理論における「むき出しの生」bare life ではなく（*Homo Sacer*）、W. ベンヤミンの「歴史哲学テーゼ」のXIVにある‘homogeneous, empty time’に近い（*Illuminations* 252）。そこで強調されているのは、仮設住宅の住民から身体性＝「いまここ」‘the presence of the now [Jetztzeit]’が欠落しているという事実である（*Illuminations* 253）。

るといふことなのだ。

以上をふまえたとき、復興中期から被災地に流通しだした幽霊言説の批評性に目を向けることができるだろう。中央行政が強いる「空っぽの身体」からこぼれおちる被災遺族の記憶は、復興空間で「処理」されずに、不気味な異物 (*un-heimlich*) となって自らの影をちらつかせる。この現象化した被災者たちの集団的無意識は、生者のメタファーとして、「(ふるさとに) 帰りたい」「もう一度会いたい」「(活再建を) 助けたい」という声を響かせる。「浮遊する魂」(＝生活再建への想い) と「空っぽの身体」(＝仮設住宅・防潮堤・高台) ——象徴的な意味で被災遺族はこの二つの身体に引き裂かれている。この霊性の言説は、「遠野物語」を生みだした東北の被災者たちが再び獲得した、批評性をもった「政治的身体」と呼んでいいだろう。これは文字通りの「言霊」である。構造的には、被災地における「幽霊」生成は、被災者の「言語」生成の端緒と捉え直すことができる。逆にトラウマ体験の言語化に失敗すれば、人は否定的な感情に支配されることになる。

C. アウエハントは大著『鯨絵——民族的想像力の世界』の中で、江戸の庶民が「鯨絵」のシンボルの力を「諸事象の究極的现实、すなわち矛盾した形で立ち現れる現実を把握するため」に用いたと観察した(504)。これはホブズが近代の政体のあり方を「リヴィアサン」という旧約聖書の神話的怪物のイメージで構想したことからも、初期近代的想像力にとっては普遍性をもつ主題であるといえる(Schmitt, *The Leviathan*)。シェイクスピアは『コリオレイナス』(1608年)の中で、民衆の反乱を身体の四肢が腹(belly)に反乱を起こす寓話として表現した(これはイソップ寓話から採られており、奇縁にも鯨絵で名を馳せた河鍋暁斎の浮世絵「伊蘇普物語之内・胃と支体の話」のモチーフでもある)。政体を *body politic* と呼ぶ背景には、時代の隠喩的思考法がある。¹²

アウエハントによると、鯨絵は民衆の地震に対する両義的な反応をそのまま描いており、「鯨が地震を引き起こす張本人であり、罵られ嫌悪され、攻撃されている」鯨絵もあれば、「反対に、鯨が社会悪を懲らしめて、そのために崇拜され、賞賛されているような絵もたくさんある」という(小山 238)。そ

¹² 隠喩と思考の認知言語学的な関係については、Lakoff and Johnson, *Metaphor We Live By* (2003)を参照。

の背景には、「地震災害を契機にして、長く続いた社会的・経済的対立が、鯀絵という典型的な民族版画を媒介にして顕在化し始めた」ことが挙げられる（小山 239）。

人類学者の中沢新一は本書の「解説」の中で、「鯀を思考の主人公に据えることによって、鯀絵は自然界と人間界をまるごと一つの全体としてとらえ、そこに起こった災害の複合的な意味をあきらかにしようとしている」と指摘する（584）。

地震は人びとの日常の暮らしを直撃しただけでなく、社会に大規模な資本の流動化を発生させ、ひいてはそれが封建体制の命脈をも縮めることになった。地震は自然と社会と経済と国家に、ひとしなみに大激震をもたらしたのだ。この出来事の総体を、鯀絵では「鯀の行為」という概念を仲立ちにすることによって、一つの全体として思考しようとしている。（中沢 584）

先に「出来事の解釈は競合する」と述べたが、地震解釈としての多種多様な鯀絵を眺めていると「地震の意味」をめぐる互いが公論を戦わせているかのようにもみえる。当時の江戸は1854年のペリー来航に象徴されるように近代化の影が差し始めた時であり、翌年の安政大地震は増大する社会不安を決定的なものにした。「ナマズ」は、地震神としては世に破局をもたらす破壊者であり、世直し鯀としては既得権益者たちの資本を流動化させて富の再分配をもたらす新社会の創造者である。¹³ 鯀絵をめぐる解釈の競合はそのまま来るべき不確かな社会像をめぐる政治神学的論争を呈している。¹⁴

中沢は東日本大震災時の日本人は江戸の鯀絵のような「事実の幻影」（H. ベルグソン）の力を頼る能力を失っていたと消沈するが（582）、果たしてそう

¹³ トマ・ピケティの近年のデータも歴史的に戦争や大恐慌などの大惨事が資本の流動化と再分配を促してきたことを示している（*Capital*）。

¹⁴ C. シュミットは『政治神学』（1922年）の中で、‘All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts’（36）と述べている。江戸という初期近代の日本もまた政治神学的想像力を通して来たるべき近代社会を構想したのだろう。経済 *oikonomia* と政治神学的権威 *glory* の深い関係については近年 Agamben, *The Kingdom of Glory* (2011)によって示唆に富む議論が展開されている。

であろうか。前述したように、「死」と「死者」を内部化し、自然を「恨まず」「乗り越えがたいほどの困難を乗り越えようとしている」「うるわしい特質」が、現代の霊性の言説にも新たな装いで表現されていないだろうか(中沢582-3)。アウエハントによると、「鯰絵の表象世界では、その主要な表現が両義的構造と密接に関連し特徴づけられており、それは民族宗教に根をもつ観念と結合し、地震が起こるとある特殊な形で復活する」という(564)。

震災から5年が経過し公開された庵野秀明監督の『シン・ゴジラ』は、大災害による「崩れゆく日常」を主題としている。そして震災後の国民的な集合的無意識に名をつけるべく、従来の「ゴジラ」を大震災の「災害神」として再構築している。¹⁵ 加藤典洋も指摘するように、蒲田を襲った、ユーモラスでエラのある「第二形態」のゴジラは地震ナマズのモチーフを採用しているだろう(『シン・ゴジラ論』172; 図1、2)。3.11後の大衆エンターテインメントは「喪の作業」との関わりを自ら引き受け始めたとみえる。「喪の作業」の本質は「震災の記憶」を共有化することである。それは震災という「現象」に名をつけ、自律した存在としての生命を吹き込むことにほかならない。

小松和彦は、怪奇現象を土地の者が共通体験として語り伝えていく過程に注目し、「さまざまな怪異現象の名づけ＝共有化ということのなかに、日本における豊かな妖怪文化が花開く基礎を見出している」と述べる(8-9)。たとえば、「ナマズ」は、震災という「現象」が名づけを通して「存在」へと変化し共有されたものであるといえるだろう。被災地における霊性の言説もまた、「東日本大震災」に真名を与える作業の一部であるといえる。その真名は震災被害を直接受けなかった地域の日本人にも共有されることを求めている。被災地発の政治的コミュニケーションが行われているのだ。

加藤典洋は「ゴジラ」が本質的に戦後の「喪の作業」を担っていると指摘する。「ゴジラ」とはいわば「行き場のない戦争の日本人兵士たちの凝集体」であって、行き場もなく日本本土を彷徨うゴジラは復興した東京の破壊者であり、兵器によって駆除されたあとにどこか感じてしまう深い悲哀の対象で

¹⁵ 従来のゴジラ表象をまとめたものでは、山本『核と日本人』(2015)、小野『ゴジラの精神史』(2014)を参照。



図1 大鯰江戸の賑ひ（ライデン国立民族学博物館所蔵）

(C. アウエハント『鯰絵』小松和彦ほか訳〔岩波文庫、2013、12頁〕より転載)



図2 志んよし原大なま津ゆらひ（ライデン国立民族学博物館所蔵）

(C. アウエハント『鯰絵』小松和彦ほか訳〔岩波文庫、2013、18-9頁〕より転載)

もある(『さよなら、ゴジラたち』166)。加藤によると、このゴジラの両義性は、「尊い祖国の防衛のための犠牲者であると同時に侵略戦争の先兵でもあったこれらの戦争の死者」(『さよなら、ゴジラたち』170)の歴史的な両義性だという。¹⁶『シン・ゴジラ』においても、ゴジラがレクイエムのような哀しみと旋律とともに東京を破壊し尽くす場面はまさに両義的である。

「ゴジラ」が戦後のリスク社会の異物であると同時に生きづらい安定社会の秩序を攪乱するトリックスターであるとするれば、私たちはゴジラを駆除したあとの後味の悪さと正面から向き合うべきであろう。むしろゴジラ=自然のリスクを完全に排除するのではなく(それが不可能であるというのが3.11の教訓なのであるが)、どのようにしてリスクを受け容れて共存すればいいのかを考えることが実践的に求められている。

そしてそのような実践的な復興論の基底となるのが新たな「時間論」であろう。金菱清が観察するように「人知を超えるような大災害も、時間が経過するにしたがって現実の生活に回収されはじめる。当初人びとが災禍から受けた衝撃や喪失感はその地を離れるに十二分であったのだが、時間の経過とともにそれぞれの生活の中に組み込まれてきている」(『震災メモトモリ』135; cf. 宮本 23)。「長期の時間」は、自然災害を避けたい日本人の生き方の条件として前景化する。津波や原発のリスクを強調し「安全・安心」を掲げる復興計画は「私たちの生活がいかなるリスクも引き受けずに成り立つかのような幻想」に基づいているといえるだろう(金菱『震災メモトモリ』136-37)。それは、「なぜ家族を奪った海の近くで、そのようなリスクの高い土地に住み続けるのか」といったメッセージを被災遺族へ送ってしまうことでもある。喪の作業の見地にたてば、「家族を奪ったからこそ、海のそばから離れられない」という考え方も成立するのである。「長期の時間」に立つということは、不可避の死を内部化して、私たちの傷ついた自然観を回復させることである。「長期の時間」について歴史家F. ブローデルは名著『地中海』の結論で次のように述べている。

¹⁶ 「戦争の死者」の弔い方をめぐって、加藤は高橋哲哉と「歴史主体論争」をした経緯がある。加藤『敗戦後論』(2005)、高橋『戦後責任論』(2005)、安彦ほか『戦争責任と「われわれ」』(1999)を参照。「敗戦」をめぐる記憶がどのように戦後空間で「文化的トラウマ」に変化したかについては、Hashimoto, *The Long Defeat* (2015)を参照。

深層を流れる歴史の方向に逆らおうとするどんな努力も […] 失敗する運命にあるのだ。 […] 最終的に勝ちを収めるのは、つねに長期の時間である。 […] 歴史家は、生活のなかで最も具体的で、最も日常的で、最も不滅であるもの、最も匿名の人間に関わるもの、そのような生の源泉そのものへと向かっていくのである。(194)

結 論

復興中後期に切迫した形をとった、残された生者が死者の声に耳をかたむけるという「喪の作業」は、じつは中央が東北の声に耳をかたむけるというより根本的な「復興の作業」の隠喩でもあった。したがって行政が巨大防潮堤で海を塞ぐ行為は、被災者自身の中で亡くなった死者の記憶に蓋をする行為として再体験されることとなる。「恨み」からではなく、突然死の「無念」から生者とコミュニケーションを欲望している死者たちの切迫が映写するのは、被災の外側にいる「他者」とより根本的なコミュニケーションを欲望する当事者たちの切実な姿なのである。

この、心身にうづく「痛み」を排除せずに、幽霊とつながりたい被災者の姿は、経済成長のために被災地域を見捨て、瓦礫の受け容れを拒否し、避難児童をいじめる日本国民と国家への静かな異議申し立て (critique) なのだ。被災遺族たちによる死者の声を傾聴する作業は、被災地の声を聞き取れない中央と、政府が代表する日本国民への「批評」であるといえる。「被災地の幽霊」は被災地域が見出した災害ユートピアの言説であった。私たちはそれを政治的言語として再発見することが求められている。

引用文献

- Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP, 1998.
- . *The Kingdom of the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Trans. L. Chiesa. Stanford: Stanford UP, 2011.
- Alison, A. *Precarious Japan*. Durham: Duke UP, 2013.
- Benjamin, W. *The Origin of German Tragic Drama*. Trans. J. Osborne. London: Verso, 1985.
- . *Illuminations*. Trans. H. Zorn. London: Pimlico, 1999.
- Berman, Morris. *The Reenchantment of the World*. Ithaca: Cornell UP, 1981.
- Buckle, S. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon, 1991.
- Freud, S. *On Murder, Mourning and Melancholia*. Trans. Shaun Whiteside. London: Penguin, 2005.
- Greenblatt, S. *Hamlet in Purgatory*. Princeton: Princeton UP, 2001.
- Hashimoto, A. *The Long Defeat: Cultural Trauma, Memory, and Identity in Japan*. Oxford: Oxford UP, 2015.
- Hobbes, T. *Leviathan*. Ed. C. B. Macpherson. London: Penguin, 1981.
- Kantorowicz, E. H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton UP, 1957.
- Lakoff, G. and M. Johnson, *Metaphor We Live By*. Chicago: U of Chicago P, 2003.
- Marx, K. & Engels, F. *The Communist Manifesto*. Trans. S. Moore. London: Penguin, 2002.
- . ‘Economic and Philosophical Manuscripts (1844)’ in *Karl Marx: Early Writings*. Trans. R. Livingstone & G. Benton. London: Penguin/New Left Review, 1992.
- Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century*. Trans. Arthur Goldhammer. Harvard: Harvard UP, 2014.
- Schmitt, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. G. Schwab. Chicago: U of Chicago P, 2005.

——. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Trans. G. Schwab & E. Hilfstein. London: Greenwood Press, 1996.

Shakespeare, W. *Coriolanus*. Ed. Lee Bliss. Cambridge: Cambridge UP, 2000.

Tuck, R. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge UP, 1981.

Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. T. Parsons. London: Penguin, 2012.

アウエハント、C. 『鯰絵—民族的想像力の世界』小松和彦ほか訳、岩波文庫、2013

赤坂憲雄ほか編『みちのく怪談コンテスト傑作選 2011』荒蝦夷、2013

石井光太『遺体—震災、津波の果てに』新潮文庫、2011

磯前順一『死者のざわめき—被災地信仰論』河出書房新社、2015

ヴァレリー、P.『精神の危機』恒川邦夫訳、岩波文庫、2010

宇田川敬介『震災後の不思議な話—三陸の怪談』飛鳥新社、2016

内田樹『寝ながら学べる構造主義』文春新書、2002

内田樹『死と身体—コミュニケーションの磁場』医学書院、2004

内田樹『私家版・ユダヤ文化論』文春新書、2006

浦野正樹ほか編『災害社会学入門』弘文堂、2007

奥野修司『魂でもいいから、そばにいて—3.11 後の霊体験を聞く』新潮社、2017

小野俊太郎『ゴジラの世界史』彩流社、2014

加藤典洋「シン・ゴジラ論（ネタバレ注意）」『新潮』2016.10 : 163-73

加藤典洋『さよなら、ゴジラたち』岩波書店、2010

加藤典洋『敗戦後論』ちくま文庫、2005

金菱清編『呼び覚まされる霊性の震災学—3.11 生と死のはざままで』新曜社、2016

金菱清『震災学入門—死生観からの社会構想』ちくま新書、2016

金菱清『震災メモリー—第二の津波に抗して』新曜社、2014

金菱清編『3.11 慟哭の記録—71 人が体験した大津波・原発・巨大地震』新曜社、2012

小松和彦『妖怪文化入門』角川ソフィア文庫、2012

- 小山鉄郎『大変を生きる——日本の災害と文学』作品社、2015
- ソルニット、R.『災害ユートピア——なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか』高月園子訳、亜紀書房、2010
- 高岡弘幸『幽霊 近世都市が生み出した化物』吉川弘文館、2016
- 高橋哲哉『戦後責任論』講談社学術文庫、2005
- 寺田寅彦『天災と国防』講談社学術文庫、2011
- 中沢新一「解説」アウエハント『鯰絵』所収
- フロイト、S.『失語論——批判的研究』金関猛訳、平凡社、1995
- ブローデル、F.『地中海 V——出来事、政治、人間 2』浜名優美訳、藤原書店、2004
- 南直哉『恐山——死者のいる場所』新潮新書、2012
- 宮地尚子『震災トラウマと復興ストレス』岩波書店、2011
- 宮地尚子『トラウマ』岩波新書、2013
- 宮本常一『ふるさとの生活』講談社学術文庫、1986
- モケット、M. M.『死者が立ち止まる場所——日本人の死生観』高月園子訳、晶文社、2016
- 森茂起編『埋葬と亡霊——トラウマ概念の再吟味』人文書院、2005
- 安彦一恵ほか『戦争責任と「われわれ」——「歴史主体」論争をめぐって』ナカニシヤ出版、1999
- 柳田國男編『日本人』毎日新聞社、1976
- 山形孝夫『黒い海の記憶——いま、死者の語りを聞くこと』岩波書店、2013
- 山本昭宏『核と日本人——ヒロシマ・ゴジラ・フクシマ』中公新書、2015
- ライナソン、E. K.『犯罪・災害被害遺族への心理的援助』藤野京子訳、金剛出版、2001
- 若松英輔『魂にふれる——大震災と、生きている死者』トランスビュー、2012