

Title	復興における死者との共生に関する一考察：犠牲のシステムを手がかりにして
Author(s)	宮前, 良平; 渥美, 公秀
Citation	災害と共生. 2018, 2(1), p. 1-11
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/68237">https://doi.org/10.18910/68237</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 復興における死者との共生に関する一考察 —犠牲のシステムを手がかりにして—

A discussion for living together with the dead in our post-disaster society

宮前良平<sup>1,2</sup>, 渥美公秀<sup>3</sup>

Ryohei MIYAMAE, Tomohide ATSUMI

### 要旨

本研究は、復興における死者との共生について、その現状と倫理的な問題を指摘したうえで、その問題を乗り越える方策を考察したものである。まず、これまでの復興研究を概観し、復興におけるアプローチが創造的復興論的アプローチから共生社会的アプローチへと大まかに移行しつつあることを指摘し、共生社会論的アプローチが対処しなければならない課題として犠牲のシステムを挙げた。次に、犠牲のシステムが顕在化した問題として、震災後の死者との臨在を取り上げ、死者の声を生者が代弁せざるを得ない非倫理性を指摘した。その非倫理性を乗り越えるヒントを例示するために、筆者のフィールドノートや、東日本大震災後の東北で注目され始めた幽霊譚を紹介した。最後に、死者の臨在は、その死者を記憶しておかなければならないという責任の感覚によってもたらされており、死者を死者として語るのではなく、死者を生者として語ることについての倫理的可能性を示唆した。

### Abstract

The present study discusses a kyosei (living together in harmony) with the dead in a post-disaster society. While most definitions of kyosei say nothing about harmonious living with the dead, we embrace this contradiction for the purposes of our analysis. We define recovery as a process of building a kyosei society following a disaster that includes harmonious living between survivors and reconciliation with the loss of loved ones. However, when we discuss kyosei, we must also examine social, economic and ethical sacrifices made in the process of recovery that work against kyosei. These sacrifices create a structure that produces a gap between exploiters and the exploited, that is, those who benefit at the expense of others in disaster recovery. The structure is called the system of sacrifice (Takahashi, 2012). Disaster capitalism, for example, allows a few people (e.g., entrepreneurs, politicians) to economically benefit from survivors. Furthermore, the system of sacrifice leads to an ethical maxim; we must not talk about the dead because the dead can never reply – it literally means just a monologue by survivors. This inability to talk about or with the dead is one of the obstacles to creating a post-disaster kyosei society. However, we often hear stories of the dead from survivors of the Great East Japan Earthquake and Tsunami of 2011. We believe that the story of ghosts and dialogue with the dead is a key to building a kyosei society. We describe the days in Banda Aceh, where there were many victims of the 2004 Indian Ocean tsunami, as an ethnography and introduce the story of a ghost in the city of Ishinomaki following the 2011 tsunami in Japan. Finally, we conclude with a discussion of why survivors tend to tell ghost stories with a sense of responsibility for disaster deaths from a memory theory perspective.

キーワード：復興、犠牲のシステム、語りの非対称性、幽霊譚、記憶の責任の感覚

Keywords: disaster recovery, system of sacrifice, narrative asymmetry, ghost story, a sense of responsibility of memory

### 1. はじめに——復興研究と共生

災害大国である日本において、復興過程がひろく研究対象になったのは、1995年1月17日に起きた阪

神・淡路大震災の復興過程からであると、さしあたり言ってもよいだろう。その後、2004年10月23日に発災した中越地震の復興過程の際に、復興学とよば

\*1 大阪大学大学院人間科学研究科 大学院生  
Graduate School of Human Sciences, Osaka University

\*2 日本学術振興会特別研究員 (DC1)  
Research Fellow, Japan Society for the Promotion of Science

\*3 大阪大学大学院人間科学研究科 教授・Ph.D (Psychology)  
Professor, Graduate School of Human Sciences, Osaka University, Dr. Psychology.

れる学術体系は大きな盛り上がりを見せ、2011年3月11日に発災した東日本大震災の復興過程においては、ありとあらゆる分野の研究者が被災地におしよせ「より良い復興とは何か」を旗印に復興学にとどまらない研究結果を残した。また、2016年4月に熊本県・大分県を中心に広い範囲に被害を及ぼした熊本地震においても、復興についての幅広い議論がますますなされていくだろう。

阪神・淡路大震災は、主に都市を襲った都市型震災であったため、震災によって破壊された街並みを新たに創造する「まちづくり」が重要な課題であった。このように、一度失ったものに新たな価値を付与させながら復興していくという復興観は、「創造的復興」（室崎,2007; 林,2001）と呼ばれ、その後の震災復興においてもスローガンの一つとして使われることとなった。現に、国連が2015年に定めた防災に関する国際的な枠組みであるSendai Frameworkにおいて、4つある優先事項のうちの一つに”Build Back Better”が含まれている。

それに対して、中越地震は、新潟県中部に位置する中山間地域を襲った農村型災害であった。このとき被災地を襲った問題の一つは、震災後、家を求めて山を下りていく住民たちをどうするのかということであった。換言すれば、それは以前から問題となっていた「過疎化」が震災を機に加速したということであった。そして、被災地である中山間地域には、全く新しい村づくりを行う体力が残されておらず、阪神・淡路大震災のときのような「創造的復興」がうまく機能しなかった。そこで、何が「創造的」なのか、何が”Better”なのかをより洗練させる必要がでてきた。その成果として、被災者一人ひとりの生活総体に目を向け、被災者自身が復興の道筋を選び取っていくという「内発的復興」（Miyamoto & Atsumi, 2009; 宮本・渥美・矢守,2012; 宮本・渥美,2009）という復興観が注目されることとなった。

「内発的復興」への注目は、復興過程において、共生社会的アプローチをより重視するようになったととらえることも可能だろう。より具体的に言えば、「山から下りる人と残り続ける人」、「被災者とボランティア」、「家や仕事を失った被災者とそうではない被災者」など災害によって顕在化した隔たりを解決していくことが復興の大きな課題となった。現在の視座から反省的に見れば、それらの隔たりの解決は共生社会<sup>1</sup>へのアプローチと大きく重なっていた<sup>2</sup>。

本稿では、復興を「災害によって被害を受けた地域が共生社会を構築または回復していく様態」とさ

しあたり定義する。共生社会の実現という目標に異論を唱える人は少ないだろう。しかし、共生社会とは何かを考えていく時に、めざすべき共生社会がどのようなものかを考えるだけでなく、その裏側、つまりそこで何が犠牲になっているのかを眼差していくことも有用だろう。

本稿では、復興と共生を論じる際のひとつの補助線として、災害における犠牲の様相を考察していく。もちろん、犠牲という言葉に込められた意味は幅広く、そのすべてをカバーすることはできない。そのため、本稿では、特に、犠牲者という言葉が指し示すような死者との関係について論を進めていくことにする。論点を先回りして示せば、「死者との共生」を考察していくことになるだろう。しかしながら、次章では、そもそも犠牲がいかなる意味をもって、現代社会にあるのか、「犠牲のシステム論」をもとに概観していく。

## 2. 犠牲のシステム

高橋（2012）は、東日本大震災に関連する問題の中でも福島第一原発事故に特に注目し、綿密な分析を通して日本社会が犠牲のシステムとでも呼ぶべき構造を懐胎していると指摘した。犠牲のシステムとは「或る者（たち）の利益が、他のもの（たち）の生活（生命、健康、日常、財産、尊厳、希望等々）を犠牲にして生み出され、維持される。犠牲にするものの利益は、犠牲にされるものの犠牲なしには生み出されないし、維持されない。この犠牲は、通常、隠されているか、共同体（国家、国民、社会、企業等々）にとっての『尊い犠牲』として美化され、正当化されている」（高橋,2012,p.42）という潜在的なシステムのことである。

東日本大震災以降、日本でも注目されるようになった惨事便乗型資本主義（ディザスター・キャピタリズム）は、災害によって犠牲のシステムが顕在化した事例として挙げるができるだろう。惨事便乗型資本主義とは、Klein（2007 幾島・村上訳 2011）が主張した概念である。彼女は、2005年9月のハリケーンカトリーナ以降、ニューオーリンズ州で自由主義的な抜本的改革が「復興」の名のもとに進められたことを、惨事便乗型資本主義と呼び、「壊滅的な出来事が発生した直後、災害処理をまたとない市場チャンスと捉え、公共領域にいつせいに群がるこのような襲撃的行為」（Klein, 2007 幾島・村上訳 2011, p.5-6）と説明した。これは、災害という非常事態に生じる「空白」を利用して、一気呵成に自由主義的政策を推し進めるという意味でショック・ドクトリ

ンとも呼ばれている。災害によって犠牲となったもののおかげで、経済が循環し、他のものの利益となることを含意する惨事便乗型資本主義は、犠牲のシステムの経済的一形態と見ることができる。

実際に、東日本大震災の被災地では、「創造的復興」の名のもとに、ショック・ドクトリン的政策が進められていることが報告されている。古川(2015)は丹念な取材の結果、津波によって被災者の生活基盤がすべて洗い流された被災地は、壮大な社会実験を行う千載一遇の機会であると行政や研究者から見られているということを浮かび上がらせた<sup>3</sup>。

しかしながら、犠牲のシステムはこのような経済的なものだけではなく、私たちの災害観の中にも見出すことができる。それは、天譴論と言われるものである。天譴論とは、簡単に言えば「『天が人間を罰するために災害を起こす』という観念」(関谷, 2016, p.254)であり、天罰論と呼ばれることもある。例えば、東日本大震災の際に、当時の東京都知事であった石原慎太郎氏が今回の震災は天罰だと思いと公言したことは記憶に新しいだろう。

天譴論には社会的防衛機制、科学万能主義への牽制、天恵論という3つの含意がある(矢守, 2012)。この3つについて確認していくと、天譴論と犠牲のシステムの間にある深いつながりが了解されるだろう。まず、社会的防衛機制とは、「なぜ災害が起きたのか」に対する民衆の意味づけである。現代であれば、科学の発展により地震発生メカニズムはおおよそ明らかにされてきた。しかしながら、現代のような科学的知識を有していなかった時代において災害は、日常生活を突如として脅かす原因不明の恐怖であっただろう。そのため、なぜ災害が起きるのかという問いに対して、それは天罰であるとさしあたり結論づけることで、民衆は平静を取り戻し、災害に対する備えを可能にしていたのである。

次に、現代において天譴論は、科学万能主義への牽制という独特の様相を示している。つまり、科学が大きな力を持っている現代であっても、科学によって制御できない自然現象があり、それに対してわれわれは謙虚であらねばならないという主張である。実際に、日本大震災において、科学技術やそれを基盤にした社会運営に対する過信への譴責として天譴論が語られた。

さいごに、少し逆説的に聞こえるが、天譴論は天恵論と表裏一体である。つまり、「一見過去に照準した思想に見える天譴論は、すぐさま、墮落した社会を変革するために天が災害を起こしたと未来へ向

けた変革の思想へと転換する」(矢守, 2012, p.279)のである。これまでの墮落した社会を変革するためには、一度その全てを洗い流さなければならない。それは、何らかの被害を受けるという意味では天譴だが、新たな未来を創造するという意味では、天恵となりうるのである。

ここまでをまとめよう。犠牲のシステムとは、誰かの犠牲の上にとある者の利益が生み出され、このことが「犠牲」という名のもとに正当化されるという社会文化構造のことであった。天譴天恵表裏一体論は、災害による犠牲者をわれわれの未来の変革のための「犠牲」であったのだと正当化する災害観のことであった。もちろん、両者は大きく異なる要素を持っている。犠牲のシステムが犠牲になるものと利益を享受するものが同時代的に存在しているのに対して、天譴天恵表裏一体論は過去の犠牲者のおかげで現在もしくは未来に生きるものが利益を受けるという点で時間という変数が含まれている。しかし、犠牲のシステム論にせよ、天譴天恵表裏一体論にせよ、誰かの犠牲の上に利益を得るものがおり、そのことを正当化する言説であるという理論の骨子は極めて類似的である。

それゆえ、天譴天恵表裏一体論は、犠牲のシステムと同様の問題を持つ。その問題とは、この論理では、なぜ被災地の住民たちが、天譴を一手に引き受けなければならないのかという問いに全く答えられないということである。このことが実際に問題となったのが阪神・淡路大震災の際であった。野田(1995)は、阪神・淡路大震災の際に、当時国際日本文化研究センターの所長であった梅原猛氏が地震を天罰とみなす新聞投書を行ったことを紹介し、「地震は心の欠如した経済大国の試練であり、被災者は『日本の罪を一手に引き受けて大災害にあった神戸の人たち』とされてしまう」(p.157)、「なぜ被災者は、日本人の罪を一手に引き受けなければならなかったのか」(p.157)と反論したのであった<sup>4</sup>。

野田の問いかけは真理を突いている。しかし、敢えて反論するとすれば、野田の「被災者vs.非被災者」という枠組みは、あまりに不完全である。その枠組みを用いることで、いくつかの対立軸が隠蔽されてしまうように思われる。はっきり言おう。野田の枠組みでは被災者内の対立軸がすっかり忘れ去られてしまっているのである。

本稿の主題に照らし合わせて、被災者内の対立の一つを取り出せば、「死者と生者」の対立を見出すことができるだろう。そこには、生物学的な生死の

問題のみならず、語ることに對する圧倒的な非対称性がある。

そして、語ることの非対称性にこそ、犠牲のシステムの本質が懐胎されている。高橋（2012）は、以下のように問う。「天罰論において死者たちは、罰を受けるべき罪を集中的に担う存在とみなされている。そして、そのようにみなすのは、つねに生き残った者たちである。生き残った者たちが死んだ者たちを、一方的に、罪あるがゆえに罰せられた存在とみなし、語るのである。だが、生き残った者たちは、そのようにみなし、語る権利を、どこから得るのだろうか」（高橋, 2012, p.134 強調筆者）。かれの問い—生者が一方的に死者を罰せられた存在として意味づける権利はどこから生じるのか—にわれわれはどのように答えることができるのだろうか。

もちろん、このような捉え方は、天罰論を信じるごく少数の人たちにのみ当てはまるのだから、道徳的に生きている多数派のわれわれには関係ないと主張する人もいるかもしれない。しかし、この捉え方は、われわれがよく耳にする「亡くなったかれらの分まで生きよう」というメッセージの中にも込められている。なぜならば、天譴天恵一体論は、その極北において、死者がすべての罪を背負い、罪深き「われわれ」を救ってくれたとする視点を要請することは見てきたとおりであり、この視点とは、言い換えれば、生き延びた私たちは、亡くなったかれらの分まで生きようという視点でもあるからである。

「亡くなったかれらの分まで生きよう」という考えは、生者の利己的・生産的思考に依っている。なぜならば、亡くなったかれらからの意見を生者は聞くことができず（利己的！）、しかしながら、われわれが生きていくためには、亡くなったかれらをわれわれの未来のためにポジティブに意味づけすることが有用（生産的！）だからである。阪神・淡路大震災以降に歌われることになった「しあわせ運べるように」は、まさに「亡くなったかれらの分まで生きていこう」ということをポジティブに言語化している<sup>5</sup>。しかしながら、このことが即ち倫理的に悖る行為であると結論付けることは決してできない。実際にそのように考えることで生きる活力を得る人も多い。本稿でも最後に少し触れることになる「喪の作業」は、遺族が喪を完了させる際の死に対する意味変容が主題の一つになっている。

それでも、このような利己的・生産的な思考様式の臨床的有用性を認めながらも、そこから距離を取り、その背後にある犠牲のシステムについて突き詰

めて考えていくと、犠牲になった死者について生者は口をつぐむほかなくなってしまい、端的なニヒリズムに陥ることになりかねない。なぜなら、「亡くなったかれらの分まで」と言ったときの「かれら」は、少なくともわれわれのために犠牲になったのではないからである。かれらの死をわれわれの都合のよいように解釈することは、誰かの犠牲のおかげでこの社会が成り立っているのだという犠牲のシステム的な世界観を踏襲しているにすぎない。そして犠牲のシステムが非倫理的であるとするならば、倫理的にわれわれは死者について語る事が全くできないのである。

死者について語ることは、非日常的なことではなく、臨床的に有用であることも確認されてきた。しかしながら、犠牲のシステムを補助線として取り入れると、生者が死者について語る事＝一方的に意味づけを行うことは非倫理的な行為であるとみなすこともできる。このような中で、現代社会に目を向ければ、東日本大震災以降、幽霊譚など死者について語る事が増えている。この状況は、われわれが犠牲のシステムを迎合してしまったという解釈でよいのだろうか。それともほかに読み解くことができるのだろうか。

### 3. 死者の臨在

まず、災害からの復興過程において、死者の臨在への注目が高まってきていることを確認しよう。災害によって生じる犠牲という視点は、復興における〈暴力〉（渥美, 2014）として論じられてきた。〈暴力〉とは、「『誰が誰の生をどこまでコントロールできるのか』という問いに無頓着のまま、いかにも善意を装って制度という圧倒的な力を持ち込む」（p.180）ことであり、復興とは、「災害後のこうした〈暴力〉と闘うこと」（p.181）である。

〈暴力〉への抵抗のひとつの形態として、復興過程における「死者の臨在」を挙げることができよう。これは、欧米では、災害後追悼論において『生と死のつながり』（Eyre, 2007）を重視する流れとして理解できるし、日本においても「ともに生きている死者」（林, 2015）、「死者の声」（山形, 2013）、「生ける死者」（若松, 2012）など呼称を変えながら、議論されている流れとも理解できる。

具体例を挙げよう。渥美（2016）は、小説「想像ラジオ」（いとう, 2013）の以下の箇所を引き合いに出し、現状の災害復興において死者の臨在が決定的に欠如していると指摘する。

東京大空襲の時も、(中略)広島への原爆投下の時も、長崎の時も、他の数多くの災害の折りも、僕は死者と手を携えて前に進んできたんじゃないだろうか？しかし、いつからかこの国は死者を抱きしめていることが出来なくなった。

亡くなった人はこの世にいない。すぐに忘れて自分の人生をいきるべきだ。まったくそうだ。(中略)でも、本当にそれだけが正しい道だろうか。なくなった人の声に時間をかけて耳を傾けて悲しんで悼んで、同時に少しずつ前に歩くんじゃないのか。死者と共に

死者の臨在という復興に関わる問題を被災地におけるコミュニティ再生という視点から論じたのが金菱(2013a)である。金菱(2013a)は、東日本大震災の被災地である宮城県名取市箱塚桜団地の事例をもとに、災害後の死者とコミュニティの関係について考察した。箱塚桜団地では、自治会が住民の災害関連死を防ぐため、ありとあらゆる仕掛けを施していく。家庭ゴミをチェックし、日本酒や焼酎などの飲酒量が増えてないかまで確認している。この本来であれば個人もしくは、家族の領分にまで過剰に介入するコミュニティは、金菱が言うには、災害後のコミュニティの必然的なあり方である。

この過剰なコミュニティを、金菱(2013a)は、「個人が引き受けるべき除災の祈禱をコミュニティの過剰性が代替し」(p.111)、「生者と死者の中間領域に存在する不安定かつ両義的な生/死を縮減し、生死の個別取引の主導権を生者の側に引き戻すための文化装置」(p.112)と表現した。つまり、過剰なコミュニティとは、生者は生者として、死者は死者として再定位するためのコミュニティレベルでの運動であった。言い換えると、多数の犠牲者—死者のみならず、いまだ帰らない行方不明者—を伴った震災からの復興過程においては、復興のひとつのアクターとして、限定的にせよ死者が想定されていなければならない。

復興のアクターとして死者を参入させる手段を構想するとき、「死者の民主主義」(Chesterton 1908 福田・安西訳 1973)を参考にすることができる。なぜならば、Chesterton(1908 福田・安西訳 1973)の述べる「死者の民主主義」が実現すれば、死者の発言権が限定的にはあるにせよ担保されることになり、生者が一方的に死者について語るという非対称的な

構造が緩和されるからである。

かれの言うところによると、「伝統とは、あらゆる階級のうちもっとも陽の目を見ぬ階級、われらが祖先に投票権を与えることを意味するのである。死者の民主主義なのだ。(中略)単にたまたま今生きて動いているというだけで、今の人間が投票権を独占するなどということは、生者の傲慢な寡頭政治以外の何者でもない」(Chesterton, 1908 福田・安西訳, p.76)のである。かれの意見は、生者中心主義をとる現代の民主主義に警鐘を鳴らし、伝統主義的民主主義としての「死者の民主主義」を提唱したとまとめることができる。これを読む限りでは、死者の民主主義は、死者の臨在を政治的に担保するうえで、効果的なように思える。

しかしながら、かれの主張をつぶさに見ていくと、大きく2点の限界がある。第一に、死者の民主主義をおこなうとして、その「投票」はどうするのかという点である。死者は声帯をもたないため、かれらの意思を生者は正確に代弁することはできない。いや、代弁したとして、それは死者の声ではなく、死者の声を擬した生者の声であると言わなければならない。これでは犠牲のシステムを回避することができない。第二に、投票の問題が仮に何らかの技術的な進歩であったり、遺言状などの死者の意思を示すものが政治的に認められたりして、解決したとしよう。その際に起こるのは「死者の民主主義」ではなく、むしろ「死者の独裁」である。国際NPOのPopulation Reference Bureauは、2011年にこれまでどれだけの人間が地球上に生まれたかを算出した。その結果、これまで1076億人以上の人間が地球上に生まれていたことが分かった(Population Reference Bureau, 2011)。現在の地球の総人口がおおよそ70億人であることを考えれば、死者も含めた全人口に対する生者のみの人口は、おおよそ6.5%にすぎない<sup>6</sup>。つまり、多数決の原理に従っている限り、「死者の民主主義」が実現した場合において、生者は政治的実権を握ることが難しい。このような場合においては、もはや「民主主義」は成り立たない。

このように、死者の民主主義のような政治的手法が端的に破棄された後で、どのようにして「死者の臨在」が可能になるのだろうか。結論から言えば、なんらかのマイルドな形でのそれがめざされなければならないだろう。マイルドな形での死者の臨在をどのように描写することができるだろうか。

このように言うこともできるだろう。復興過程において、死者の民主主義のような三人称的な死者・

匿名の死者の臨在ではなく、二人称的な死者・個人名を伴った死者の臨在をどのように描写することができるだろうか。

それを示唆するために、まず、三人称的な死者・匿名の死者の臨在を具体的に描写しよう。それは、2016年12月27日のスマトラ島北部Banda Acehにおける追悼の様子の記事である。そこは、2004年12月26日に発災したスマトラ島沖津波の被災地の一つであり、津波から12年目（しかも12月27日）という半端な年における現地の様子が、筆者のエスノグラフィとして記述される。結論を言うと、そこではすでに、注意深く見ていかないと死者の臨在は感じられなくなっていた。次に、二人称的な死者・個人名を伴った死者の臨在を見ていくために、エスノグラフィと対照的な事例として2017年6月現在出版されている二冊の本—すべて東北における幽霊譚をまとめた本—から、幽霊譚を通して、死者の臨在の様相に迫っていく。最後に、「死者の臨在」を記憶論における「責任の感覚」(荒金, 2009)と重ねて考察していく。

#### 4. エスノグラフィ——痕跡の消えた被災地から

本章は、筆者の実経験を綴ったエスノグラフィである。本章において筆者は、「私」として登場する。

2004年12月26日にインドネシア西部スマトラ島沖で起きたマグニチュード9.1の地震は、大津波を引き起こし、死者行方不明者は22万人以上となった。この災害は、UNESCOによる『世界最悪の人災による悲劇』のひとつになっているらしいということ Wikipediaで調べながら、私はBanda Aceh行きの格安航空機に乗り込んだ。日時は12月25日午前7時。イスラム教の多いインドネシアにあっても、クリスマスは国民の祝日であり、クリスマスモードが漂っている。それはつまり、言葉を換えれば、あの津波が襲ってきたのは、クリスマスの余韻冷めやらぬ日曜日の平和な朝だったことを意味している。

12時45分、Banda Acehのスルタンイスカンドルムダ空港に着いた。ジャワ島中部にあるYogyakartaから出発し、途中Batamを経由したので、待ち時間も入ると5時間半以上の長旅となった。スルタンイスカンドルムダ空港は、コンパクトな空港だったので、案内をしてくれるAkmalさんとすぐに落ち合うことができた。かれは、Banda Acehから車で2時間ほど離れたSigliという街の私立学校でアラビア語とイスラム教を教えている20代の若手教師だ。そして私は、縁あって、かれの勤める学校のゲストハウスに2泊させていただくことになっていた。明日12月26日に

Banda Aceh市内を見てまわり、12月27日に帰途につくというスケジュールであった。



Figure 1. Banda Aceh の位置

([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Banda\\_Aceh\\_location.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Banda_Aceh_location.png))

Banda Acehに到着したその日は、アチェ料理を食べに行ったり、アチェコーヒーを飲みに行ったりとしているうちに日が暮れてしまった。車でたっぷり2時間かけてSigliの学校へ移動し、そこで大阪大学の塚本先生と落ち合った。塚本先生は、明日、Banda Acehの災害対策室の方々と打ち合わせがあり、津波博物館へも一緒に行くことになっていた。

翌12月26日は、月曜日だったため学校の朝の集会に参加したのち、9時頃出発した。Banda Aceh市内に11時過ぎに到着すると、災害対策室の人と連絡がつかないということで、カフェで連絡を待つことになった。今日はアニバーサリーだからということだが、結局12時過ぎに連絡が来て、14時にオフィスで会うことにお昼を食べて14時にオフィスに行くと、話が長引き終了したのは16時ごろであった。この時点で津波博物館に行く時間がなくなり、訪問は明日27日になった。

前日の反省を活かし、27日は、朝の6時に学校を出発した。9時に塚本先生を空港に送り、ようやく津波博物館に行けることになった。こうして、2016年12月27日という、訪問するにはいささか奇妙な日程ができあがったのであった。

空港から博物館までは、車で15分ほど海の方に向かう必要がある。Akmalさんが言うには、博物館のあたりは、津波のとき、20m位の波が来たらしい。あとで航空写真を見せてもらおうと街で一番のモスク以外は、跡形もなく街が失われていた。しかし、街を

ドライブすると気付かされるのは、その被害の様子ではなく、当時の面影がもはやほとんどなくなっているということであった。

津波博物館は、入り口を抜けると、記名帳に名前を書き、そのあと、非常に半径の大きい筒の周囲を周りながら地下へと降りていくという構成を取っていた。降りるとき、天井からは水が滴っており、ほのかに潮の匂いがする。暗くてひんやりする。地下に潜るというよりも海に潜っていくような感覚である。目を閉じれば、深海の底で何も身に着けず呼吸だけしているという感覚になる。

そして、最も深部にたどり着くと、「祈りのドーム」がある。円錐状の空間で、直径4メートルほど、高さは10メートル以上あるように感じられる。壁面には、Banda Acehでのすべての犠牲者の名前が墓銘碑のように書かれていて、天井から差し込む太陽光によって照らし出されている。天井には、アラビア文字が書かれている。天井にカメラを向けるとAkmalさんが「あれは私たちの神を示す言葉ですよ」と教えてくれた。しかし、ここに書かれている名前は、イスラム教徒か否かにかかわらないそうだ。バンダアチェで20万人以上が亡くなったので、ここに20万人以上の名前が書かれている。にこやかに記念撮影をする親子連れもいたが、決してそんな雰囲気のある場所ではない。明らかにここは、波の下にいる死者たちが、神の光によって安らかに眠りについている場所であった。ここは、博物館ではなく、なによりもまず追悼の場所であった<sup>7</sup>。



Figure 2. 祈りのドームにて。壁には犠牲者の名前が刻まれている。

ここでの追悼とは、集合的なものであるし、そうでなければならない。20万人分の名前が、記号のように刻まれ、神からの光を待つ空間は、その光がすべての名前に平等に降り注ぐことから、集合的な空間を構成している。

ニューヨークの9.11ナショナルミュージアムもま

た、追悼の空間を貿易センタービル跡地の地下深くに用意しているが、Banda Acehのそれとは本質的なところが異なっている。9.11は、多くの人が1か所で亡くなった。したがって、グラウンド・ゼロは、その名前が示すように、巨大な墓なのである。しかし、津波は、多くの人がそれぞれの場所で亡くなった。中には、まだ見つかっていない人もいる。したがって、追悼の空間を拵えるためには、生者がその場所をどこかに決めなければならない。

それは、それぞれの最期の場所を、復興のために明け渡すということをも意味しているのかもしれない。新たな街を形成していくためには、Banda Acehが墓まみれになってはならないのである。復興のためには、津波の痕跡を一死者の痕跡と言い換えてもよいだろう一消していく必要があるのだ。仕方のないことだということは頭でわかっている、やはり、釈然としない気持ちが残る。まるで、南三陸町の、土盛りされた新たな街と、あのころの地面に取り残され、津波の象徴となってしまった防災庁舎を思い起こさせるようだった。防災庁舎を見に行っても、それぞれの犠牲者の最期を想起することは、もはや不可能であることにどこか似ていた。

だから、私は、津波博物館という、追悼の空間よりも、その周囲が気になった。そこには、地震や津波によって犠牲になった人が大勢いたはずだが、今は何もない。何もないからこそ、普段は気づかれることもない。そこに死者の臨在は、少なくとも、私のような旅人には、感じられないほどの時間が経過していた。

津波博物館を出ると、赤道直下のインドネシア特有の日差しとさわやかな風を感じることができた。そして、屋内から出てきたからか、今まで感じることもなかった潮のにおいが幽かに感じられた。そのにおいは、しかしながら、海の方からというよりも、土の下から香ってくるようであった。

## 5. 東日本大震災後の幽霊譚

前節では、津波から12年経過したBanda Acehの様子を、筆者の視点から、部分的ではあるが描写してきた。筆者は、死者の臨在というようなものを明確に感じることはできなかったのだが、それには、大きく二つの要因が相互にかかわりあっていると考えられる。

第一に、災害からの時間が長らく経過し、死者についてことさら意識する機会がもはや無くなったということが考えられる。そもそも、死者の臨在は、



良い側面ばかりではないことは、何度注意しても不足することは無いだろう。フロイトに立ち戻るまでもなく、喪の作業を達成するという事は、弔いにおける基本的な事項であるし、それが達成されなければメランコリーとして、精神病様の症状を誘発する可能性がある。日本においても四十九日法要など、死者のことを「上手に忘れる」ための宗教的仕組みがある<sup>8</sup>。このような「上手な忘却」は、被災地という全体で見たときも、「風化」ではなく、災いの記憶をコミュニティが定着させていく過程であると言える（矢守, 1996）。

第二に、筆者自身がそこで誰も亡くしていないということが挙げられる。死者の臨在は、不特定多数の死者、すなわち「死者という一般的知識」として臨在するのではなく、固有の死者、すなわち特個的具体的な死者—「あなた」と呼べるような二人称的死者—として臨在するということが考えられる。追悼式典などの儀式において、遺族の方が「死者の臨在」を感じることに同じようには、非当事者がそれを感じることはできない。

そのため、本章では、①災害からまもない地域において、②被災者が感じ取っている死者の臨在の事例として、東日本大震災以降の幽霊譚を紹介し、「それを語るということについて」へと考察をつなぐ。

ただし、本稿では、幽霊現象の仕組みの解明ということを行わない。幽霊現象は科学的に解明できるとする立場や、それは極限状態に追い込まれた人間が見た幻聴や幻覚なのだとする立場や、それは本当に存在しているむしろ普通のわれわれの常識的因果推定によって無視されているにすぎないとする立場など様々あり、それらを少ない紙幅で検討していくことは有用ではない。それよりも本稿では、幽霊が存在するかどうかは分からないけれども、幽霊譚は確実に存在しているという立場から、生き残ったわれわれが幽霊現象を信じ、語り継ごうとする理由について考察を深めていこう。

工藤（2016）は、石巻市で働くタクシー運転手へのインタビューから、かれらが乗せた幽霊についての報告をしている。その一部を引用する。

14年6月のある日の正午、タクシー回送中に手を挙げている人を発見してタクシーをとめると、マスクをした男性が乗車してきて、服装や声から青年といった年恰好だったとのこと。

「でもねえ、恰好が何でかね、冬の格好だったんだよ」。その青年は、真冬のダッフルコートに身を包んでいたらしい。ドライバーは目的地を尋

ねると、「彼女は元気だろうか？」と応えてきたので、知り合いだったかなと思い、「どこかでお会いしたことはありませんっけ？」と聞き返すと、「彼女は……」と言い、気づくと姿はなく、男性が座っていたところには、リボンがついた小さな箱が置かれてあった。

ドライバーは未だにその箱を開けることなく、彼女へのプレゼントだと思われるそれを、常にタクシー内で保管しているようだ。

「ちょっとした噂では聞いていたし、その時は“まあ、あってもおかしいことではない”と、“震災があったしなあ”と思っていたけど、実際に自分が身をもってこの体験をするとは思っていなかったよ。さすがに驚いた。それでも、これからも手を挙げてタクシーを待っている人がいたら乗せるし、たとえまた同じようなことがあっても、途中で降ろしたりなんてことはしないよ」とのことであった。そして、いつかプレゼントを返してあげたいそうだ。（p.7-8）

この事例は、非常に興味深く、感動的ではあるが、本稿の視点に引き付けられれば、かれらが、素知らぬ「幽霊」からプレゼントを保管し続けていること、また、その幽霊譚を語り続けていることについて確認しておけばよい。

奥野（2017）は、3年半にわたる取材によって、さまざまな幽霊譚を聞き取ってきた。それらは、死亡届を出した日に「ありがとう」とメールが届いたことや、夢の中で愛する人と会話を交わすことなど多岐にわたるが、それらの幽霊譚を聞き取り続けることの意味を、かれは以下のように述懐している。

僕は、遺族の言葉でしか遭ったことのない亡きあの人たちにつぶやく。あなたが生きたことは決して忘れませんよ。忘れないということが、僕にできるささやかな行為なのですから。そして、多くの人の記憶に残るように、いつまでもいつまでも僕はあなたのことを刻み続けますからね、と。（p.247-248）

「死者の臨在」を目の前にして、タクシードライバーが「リボンのついた小さな箱」を大事にとっておき、その語りを聞くことで奥野は「忘れないということ」を決意する。この感覚をどのように解することができるだろうか。

## 6. 責任の感覚

ここまで、本稿では、犠牲をめぐる論点から犠牲者すなわち死者の臨在をめぐる論点へとすすんできた。ここで、死者とはそもそも何かについて確認したい。死者について同定することが、死者について語ることの重みについて考えることへとつながるからである。ひいては、死者について語ることの非倫理性の乗り越えについて示唆することになるだろう。

死者は、まず、この世に存在しない者として考えられるだろう。しかしながら、死者は、われわれと交流する。例えば、柳田 (2013) は、民俗学的調査から、日本人の死生観においては、人が死んでも霊魂が肉体から離れてもそれほど遠くへは行かないことや、生者の世界と死者の世界はそれほど難しくなく交通することが可能であることを明かした。日本におけるお盆の風習を思い起こせば、このことは容易に理解できるだろう。

先祖はこの世には不在だが、ときおり交流することができる。ここで言う交流とは、広く捉えなければならぬ。言葉をかわす必要はなく、しっかりと認識する必要もない。そこにいるような気がすると知覚するということである。このことから、死者とは、不在でありながら、われわれが知覚できる者とさしあたり考えられよう。

不在かつ知覚可能ということは、言い換えれば、われわれの記憶の中に存在しているということである<sup>9</sup>。つまり、そこにいない死者について話しかけるとき、われわれは記憶の中の死者に話しかけているのである。したがって、端的に死者とは、死者についてのわれわれの記憶<sup>10</sup>のことを意味する。

この種類の記憶は、独特の重みを持つ。記憶の重みとは、「その記憶だけがその存在を支えているという、ある種の責任の感覚」(荒金, 2009, p.124, 強調本文)と表される種類の記憶である。それは、再経験することができないために、失われてはならないという重みを持つ。死者について記憶できるのは、今を生きている生者のみであるのだから。

この重みは、他者に伝えることが本質的に不可能である。高野・渥美 (2007) が語り部活動の議論の中で指摘した語り部と聞き手のコミュニケーションにおける「対話の綻び」は、記憶の重みの伝承不可能性に起因していると考えられることもできるだろう。それゆえ、死者の記憶を私が担わなければならないという重みが生じる。したがって、死者の記憶を忘れてしまったとき、死者は死ぬのである。

この重みを持ちつづけることが、死者との共生の原初的な形態であると考えられよう。フロイトがかれの精神分析学の体系の中で説明した喪は、生者が悲しみに暮れ、死者の世界に引き込まれないように機能するべきものであった。つまり、生者の世界から死者を適切に追い出すことが、喪の達成における重要な課題であった。しかし、このような、生者と死者を分離し整理するのではなく、生者の世界の中に記憶を媒介して、死者を組み込むことが必要である。このことについて、Meillassoux (2006 岡嶋訳 2015) が端的に述べている。

真の喪は、そうした死者たちと周到につながりを結ぶ可能性を想定している。そうしたつながりがあれば、我々は、彼らの境遇に対峙する際に感じられる、絶望的でそれ自体致死的であるような恐怖へと導かれることはなく、反対に、彼らの記憶を、進んで我々の存在の只中へと挿入することになる。とすれば、真の喪の実現とは、真の亡霊と共に死ぬことではなく、彼らと共に生きること——彼らに耳を貸し、生者の幻影 (fantome de vivant) となるのではなく、亡霊に生をあたえること——を意味することになる。(p.90-91)

死者について語ることは、われわれ生者には倫理的に許されていない。しかし、われわれは、死者について語ることで、死者との共生を実現できるのである。この命題は、一見すると矛盾しているように思える。しかし、その実態は以下のようなものである。死者について記憶し続けなければならないという責任の感覚をわれわれは持っており、それ以外の価値判断(たとえば、「死者の分までよりよく生きよう」など)を付け加える必要はない。死者は死者として、生者の記憶に布置されるのであり、それ以上でもそれ以外でもなく、それゆえ、その記憶を持ち続ける責任をわれわれは負っているように感じるのである。

ここで筆者がイメージするのは、死者をまるで昨日会ったかのように話す老人の姿である。その思い出語りにおいて登場する死者は、死者として登場するわけではない。ここに、「亡くなったかれらの分まで生きていこう」というタイプの語りとの対比が見られるだろう。「亡くなったかれらの分まで〜」という語りは、死者について語っているのではなく、死者を乗り越えようとするわれわれ生者について語っているにすぎない。このような理解をもとに、わ

れわれは、死者についての語りを聞き分けていかななくてはならないだろう。

#### 補注

- (1) 例えば、共生について志水（2014）は、これまで日本の社会学において繰り返されてきた共生論を振り返り、「異なる者同士が、いかに共に生きることができるか」とまとめた。平沢（2014）は、哲学者フェイの議論を下敷きに共生をとらえる視点を「either A or B」から「both A and B」へと転換することが必要であると主張した。
- (2) ここまでの論述では、都市型災害vs農村型災害の対立軸がそのまま創造的復興vs.共生社会的アプローチという対立軸に重ね合わされていると読み取れるかもしれないが、そう単純ではない。実際に阪神・淡路大震災からの復興過程においてすでに共生に向けた課題が論じられていたことを無視することはできない。例えば、「最後の一人まで」というキーワードは、どのような状況下にある人も取りこぼさないという決意の表れであり、その後の復興研究において継承されていった。つまり、どこで災害が起きたのかではなく、その順序こそが重要なのであって、過去の復興過程の反省の上に立ちながら、復興論はアップデートされていったと見るべきであろう。
- (3) 上からの政策によるショック・ドクトリンに対して、東北の被災漁港が行っている取り組みは、非日常と思われる災害を生活周期に所与のものとして埋め込み、リスク回避を行っている点で特徴的であり、当事者で徹底的に議論し身の丈に合った改革を行うことで、結果的にショック・ドクトリンによる地元の崩壊を防いでいることが報告されている（金菱, 2013b）。
- (4) 野田（1995）は、関東大震災の際にすでに天譴論批判が行われていたことを指摘した。哲学者の安倍能成が当時雑誌「世界」に、寄せた文章として以下を引用している。「妄に天譴を説いて天譴の自分自身に下らなかつた矛盾を忘れたり、個人的好悪を天譴になすりつけて、自分の好まざる人の不幸に天意を附する如き私心のはひつた天譴論に対しては、私はむしろ非常な憤激を禁ずることが出来ない」（p.163）。この指摘は、まったくそのまま現代における天譴論批判に流用することができるだろう。
- (5) たとえば、曲の出だしはこうである。「地震にも負けない強い心をもって亡くなった方々のぶんも毎日を大切に生きていこう」。
- (6) この割合は、2017年4月時点の衆議院における、共産党（4.4%）と無所属議員（2.1%）の合計に過ぎない。
- (7) 津波博物館は、地下に大きな祈りのドームがあり、地

上は3階建てであるが、博物館としての展示スペースは、筆者が行ったときは、2階にある2部屋のみであった。津波遺留物などの展示や津波前後の街のパノラマ模型などもあるが、充実しているとは決して言えない。このことから、私は、展示施設というよりも追悼施設であるとの認識を強くした。

- (8) もちろん、宗教的儀式と喪の作業の達成の連関は、十分に明らかになっているとはいいがたい。しかしながら、筆者がここで主張したいのは、死という出来事が遺族に対してしばしば「思い続けよ」「忘れるなかれ」という強迫的な観念を伴うということであり、それに適応するための「忘却」ないしは「死に対する意味転換」（例えば「あの子は罰が当たって亡くなったのではなく、天国から私たちを見守り続けてくれるために亡くなったのだ」という方策が意図的・非意図的にとられているということである。
- (9) 死者に話しかけるという行為を、弔辞を分析することで議論した副田（2003）は、「現代のわれわれが死者の記憶とみているものは、古代・中世の人びとにとっての死者の靈魂に限りなく近いのではないか」（p.234）と論じ、死者の靈魂と呼ばれるものが、死者の記憶と同一であることを示唆した。
- (10) そして、この記憶は、更新可能なものである。東北地域に伝わるムカサリ絵馬では、未婚の故人の架空の花嫁との婚姻の様子が絵馬として奉納される。故人の死後の成長を生者が描いているという点で特徴的である。詳しくは川村（2015）を参照。

#### 参考文献

- 荒金直人（2009）. 写真の存在論 ロラン・バルト『明るい部屋』の思想 慶応義塾大学出版会
- 渥美公秀（2014）. 災害ボランティア—新しい社会へのグループ・ダイナミクス 弘文堂.
- 渥美公秀（2016）. 災害復興と時間. 李永俊・渥美公秀・飯考行・関嘉寛（編）東日本大震災からの復興（3）たちあがるのだ 弘前大学出版会
- Chesterton G. K. (1908). *Orthodoxy*. London: Bodley Head.  
 (チェスタトン, G. K. 福田恆在・安西徹雄（訳）(1973). 正統とは何か 春秋社)
- Eyre, A. (2007). Remembering: Community commemoration after disaster. In H. Rodriguez, E. Quarantelli and R. Dynes (Ed.), *Handbook of Disaster Research*. New York: Springer-Verlag, pp.441-455.
- 古川美穂（2015）. 東北ショック・ドクトリン 岩波書店.
- 林春男（2001）. 地震災害からの復興過程とその対策計画, 地学雑誌, 110(6), 991-998.
- 林勲男（2015）. 生者の記憶、死者との対話. 木部暢子（編）

- 災害に学ぶ 文化資源の保全と再生 勉誠出版 pp.39-62.
- 平沢安政 (2014). 未来共生学の可能性と課題 未来共生学, 1, 51-79.
- いとうせいこう (2013). 想像ラジオ 河出書房新社
- 金菱清 (2013a). 災害死を再定位するコミュニティの過剰な意義—ifの未死と彷徨える魂の行方をめぐって— フォーラム現代社会学, 12, 104-113.
- 金菱清 (2013b). 内なるショック・ドクトリン: 第二の津波に抗する生活戦略 理論と動態, 6, 20-36.
- 川村邦光 (2015). 吊いの文化史 日本人の鎮魂の形 中央公論新書
- Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. London: Penguin Books.
- (クライン, N. 幾島幸子・村上由見子 (訳) (2011). ショック・ドクトリン〈上〉——惨事便乗型資本主義の正体を暴く 岩波書店)
- 工藤優花 (2016). 死者たちが通う街. 金菱清(ゼミナール) (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 pp.1-23
- Meillassoux, Q. (2006). Deuil a venir, dieu a venir. *Critique*, 704-705, 105-115.
- (メイヤスー, Q. 岡嶋隆佑 (訳) (2015). 亡霊のジレンマ: 来るべき喪、来るべき神 現代思想, 43(1), 90-99.)
- Miyamoto, T., & Atsumi, T. (2009). Creative Processes of Community Revitalization from narrative Approach -A Case Study from Chuetsu earthquake-. *Progress in Asian Social Psychology Series*, 7, 1-16.
- 宮本匠・渥美公秀 (2009). 災害復興における物語と外部支援者の役割について～新潟県中越地震の事例から～ 実験社会心理学研究, 49(1), 17-31.
- 宮本匠・渥美公秀・矢守克也 (2012). 人間科学における研究者の役割 — アクションリサーチにおける「巫女の視点」 — 実験社会心理学研究, 52(1), 35-44.
- 室崎益輝 (2007). 物語復興～中越の復興を描く～ 復興デザイン研究, 3, 1-3.
- 野田正彰 (1995). 災害救援 岩波書店
- 奥野修司 (2017). 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
- Population Reference Bureau. (2011). *How Many People Have Ever Lived on Earth?* <<http://www.prb.org/Publications/Articles/2002/HowManyPeopleHaveEverLivedonEarth.aspx>> (June 15, 2017)
- 関谷直也 (2016). 災害観. 日本災害情報学会 (編) 災害情報学辞典 朝倉書店 pp.254-255
- 副田義也 (2003). 死者に語る——吊辞の社会学 筑摩書房.
- 志水宏吉 (2014). 未来共生学の構築に向けて 未来共生学, 1, 27-50.
- 高野尚子・渥美公秀 (2007). 阪神・淡路大震災の語り部と聞き手の対話に関する一考察 —対話の綻びをめぐって— 実験社会心理学研究, 46(2), 185-197.
- 高橋哲哉 (2012). 犠牲のシステム 福島・沖繩 集英社
- 山形孝夫 (2013). 黒い海の記憶——いま、死者の語りを聞くこと 岩波書店
- 矢守克也 (1996) 災害の「風化」に関する基礎的研究—1982年長崎大水害を事例として— 実験社会心理学研究, 36(1), 20-31.
- 矢守克也 (2012). 天譴論. 藤森立男・矢守克也 (編) 復興と支援の災害心理学—大震災から「なに」を学ぶか— 福村出版 p.279
- 柳田国男 (2013). 先祖の話 角川学芸出版
- 若松英輔 (2012). 魂にふれる——大震災と、生きている死者 トランスビュー