

**MFE= 多焦点拡張
다초점확장**

2

MARCH 2022

MFE= 多焦点拡張 第2号
MARCH 2022

特集・世界の中では、自粛とか、不要不急とか

CONTENTS

連載	怠けろ／奮い立て、不要不急の徒よ 猫の後ろ姿からゾンビ的状况へ：DJ 風に（3） 川村 邦光	6
	「不要不急」の身辺雑記 オンライン講義とマスクとパチンコの話 古川 岳志	21
	コロナ禍と町の記憶・人の記憶 大木透『名匠 松本喜八郎』で歩く 竹原 明理	29
	チョウの眼から見る 米軍北部訓練場・同返還地の調査経験に即して 山本 真知子	36
連載	鬼・鑄劍・文学革命 魯迅の文学復古と悪趣味（上） ヤオ イミン	51
連載	落書き的論文のすすめ（中） 現代日本の学問意識をめぐって 小島 潔	60

ふるさと納税制度の史的一考察 **82**

浜 恵介

連載 石と証（2） **91**

沈 恬恬

「福岡県内の『神功皇后』ゆかりの神社」の訪問記 **98**

2021 年、福岡県内の神功皇后表象の現在を考える

陣内 恵梨

ジャズについてのいくつかの断片 **114**

日高 由貴

REVIEWS

ボーダーを行き来する **121**

竹国友康『日本を生きた朝鮮牛の近代史』

畑中 小百合

復興と復帰 **123**

書評 謝花直美『戦後沖縄と復興の「異音」 一米軍占領下 復興を求めた人々の生存と希望』

富山 一郎

連帯の挨拶 **141**

馬淵浩二『連帯論一分かち合いの倫理と論理』へ

川村 邦光

連帯のオントロジーとしての『連帯論』 **145**

川村邦光の問題提起に答えて

馬淵 浩二

第3号特集テーマのお知らせと呼びかけ／

151

제3호 특집 테마를 모집합니다

編集委員会

편집후기／編集後記

153

特集

世界の中では、

自粛とか、不要不急とか

コロナ禍の昨今、世の中は確かに少なからず変わったようです。どのように変わったのかは一人ひとりの場に応じて、異なっているでしょう。それぞれの場での日常生活、他の人たちとの繋がりはどうなったのか。緊急事態・非常時といった物言いはなにやら総力戦を想起させます。自粛・巣ごもり、不要不急などといった言葉が世間に出回りました。こうした言葉はその行動を通じて、人を安心させることもあれば、傷つけることもあります。俺は不要不急の徒だなどとうそぶいて、独り矜持を懐く人もいれば、不要不急の徒ではないとあらがう人もいます。要不要のメリトクラシーの世界が否応もなく露になっているようです。非常時言語のポリテックスは人びとを選別・排除してやみません。コロナ感染者・死者数とワクチン接種者数はなにやら戦果報告のように日々報じられています。こちらは非常時行動のポリテックスと呼べるでしょう。とするなら、言葉と行動を監視し／監視され、検閲の言葉・行動が襲い、言葉・行動の検閲が強られる、アサイラム（収容所）が生活世界の中に構築されていることになろうか。危機の言葉は言葉の危機を招来しているのではないか。韓国ではどのような言葉・行動が広まっているのか、聞いてみたい。似たようなものだろうか、それとももっとシビアな状況が展開されているのだろうか。こうした状況をいったん言葉にしてみよう。

（ヒカリ）

連載

怠ける／奮い立て、不要不急の徒よ

猫の後ろ姿からゾンビ的状况へ：DJ 風に（3）

川村 邦光

不要不急とか、自粛とか、巣籠りなんていう言葉がありました。宵闇のなか、金木犀の香りがそこかしこ漂っています。皆さん、つつがなくお過ごしでしたでしょうか。「会えなくなって初めて知った……」とせつなく歌われる「再会」を思い起こします。今宵、お届けする楽曲は「ミージアファドの女」（BMG ビクター、1995 年）です。ファドはポルトガル・リスボンに生まれた歌、物悲しく哀調を湛えています。

私が初めてファドを聴いたのは、かの文化人類学者、山口昌男さんの運転する車のなかでした。亡くなってもう8年経ちます。私の実家のある会津田島から耶麻郡昭和村に行く道すがら、やおらCDをかけました。これはファドというものだ、聴いたことあるか、ないだろうなどと言いながら、ひとくさり講釈を垂れたように思いますが、忘れてしまいました。山口さんが聴かせてくれたのはアマリア・ロドリゲスのファドでした。1992年、30年近く前の夏のことです。この年、山口さんは昭和村の廃校、喰丸小学校を喰丸文化再学習センターと名付けて再生させました。どうしたわけで私がこの開所日に呼ばれたのか、経緯は忘れてしまいました。福島県の会津出身だということで、私ともう二人、それに山口さんとで座

談会めいたことをしましたが、中味は忘れています。そして、この日、井上ひさしが来て話したように思います。

かつて山口さんは奈良の私の自宅に泊ったことがありました。あれはいつのことで、どういう経緯だったのか、これも思い出せません。ワインを土産に、恥じらいを籠めつつも、陽気に話しまくっていました。山口さんは1931年生まれ、存命なら90歳。今更ながらエライ先生だったと何やら懐かしくもあり、安穩とした我が身の不甲斐なさにやや呆れてしまいます。山口さんなら、コロナ禍の状況に対して、ペストやコレラ、スペイン風邪の流行と文化現象を引き合いに出し、祝祭なき世界に少しいらだちながら、シニカルな現状批判を華々しく展開したのではないかと想像してしまいます。

危機の言葉に向かう

老いも若きも、初めは自粛だ、巣籠りだと、否応ながらも対応していたが、次第に警戒感や緊張感が弛んでいき、8月あたりに緊急事態宣言が出されて、またかといった調子になったとは大方の言い方、もしくは雰囲気だったようです。他方では、若者たちが取り残されるのを恐れるかのよう

に、ワクチン接種に衝き動かされていた、あるいは後ろ指を指されて、せかされていたようです。こう言うてはなんですが、同調しやすく、従順で、批判的な構えがないように思われました。それは中高年も同じだったのです。少なからず危機的なものを感じ取っていたのでしょう。こうした勢いが危機的な心情を自ずと醸成していく情況を生み出していったのではないのでしょうか。そして、9月中旬前後から感染者は少なくなっていきました。だが、この間の情勢、それも千載一遇の世界的な事態として、記録的大雨のように、個々人が記録しておくに値しているのではないのでしょうか。

再びコロナ感染者が増大するかどうかは解りませんが、選挙や何やらで数多くの失態や不愉快なことは忘れ去られてしまうかもしれません。そんなところで、ここで踏み止まって書き留めておいたほうがいいことが、各自にはいくつかあることでしょう。私は渦中にあったともなかったとも言えるのですが、やはりいくつかの言葉が大いに気になりました。キャッチフレーズと言ってもいい、自粛／巣籠り、不要不急、3密、これらを接続させた使用はその代表でしょう。為政者が言葉（表象）を投げかけて呼びかけ、マスメディアが流通・拡散させ、人々が受容（消費）し自己点検・検閲してアイデンティティを構成していく、そして為政者やマスメディアが規制・検閲・コントロールし、再生産されて（やがて沈潜／消滅して）いくといった循環した構図を描くことができるでしょう。これは単に垂直的な権力作用ではなく、水平的な権力作用

も介在した複合的な権力作用、あるいは文化展開プロセスだと想定できるでしょう。

自粛／巣籠り、不要不急、3密について話してみようかと思いますが、議論の粗筋はおおよそ想像つくことでしょう。ここでは、人々、かなり曖昧な言い方ですが、あまり議論を複雑にしないで、ごくありきたりの生活者（1%を除いた99%でもいいが、とりあえず私自身を中心に想定）の動向をゾンビ的存在と絡ませてみてみましょう。

自粛というと昭和天皇の瀕死・死去の際の歌舞音曲停止を思い起こします。これも強制・義務ではなく、要請でした。だが、マスメディアを通じて繰り返し報じられると、次第に強制の色彩が色濃くなりました。今回のコロナ禍でも同じでしたが、自粛警察なるものがいかめしく登場しました。飲食店の店舗に張り紙をしたり、SNSに現われたりしました。実害があったかどうかは解りません。だが、恐怖をにじませた脅迫する言葉をともなわせて、確実に陰險・狡猾な監視体制がいくともたやすく生み出されました。クラスターを発生させた飲食店やライブハウスなどは槍玉にあげられ攻撃対象になり、弾劾・排除されていきました。M・フーコーの監視社会・生政治論が参照されたり、関東大震災の自警団を想起させたりしました。危機の言葉は言葉の危機を露にし、危機の社会を浮き彫りにしていったと言えるでしょう。

このようななかで、自粛は巣籠りと言い換えられて、いわば自己点検（自己検閲）して納得（自己規律化）して受け入れられていったと言えましょう。自粛は巣籠りと

なり、要請という半命令的な強制をオブラートに包み、穏やかに自発性をともなうに従順に、いくぶん誇らしげに実行されました。そこにはマスメディアによる介入が効果を発揮しました。巣籠りの写真・映像を通じた言葉（表象）の拡散が絶え間なく検閲・コントロールされながら繰り返され、突出した非常事態を受け入れ可能なものにし、生活者はマスメディアに合わせて非常事態に馴致していき、平坦な非常時のなかに日常を培っていきました。

新総力戦体制へ

ワクチン接種は鼠をおびき出したハーメルンの笛のように、こうしたプロセスを自主的に推進する動因として実に見事に作用したと言えるでしょう。非常時を恐れるな、肉弾によって戦果を挙げよ、第一撃を開始せよ、第二撃を、さらに第三撃を、肉体をもって奉公せよ、戦果報道が日々報じられ、集会をする奴らはどこにいる、徒党を組む奴らを殲滅せよ、落伍者は誰だ、怠け者を探し出せ、臆病者を懲らしめよ、と呼びかけられました。それほど出歩きもせず、人と接触もしない、不要不急の高齢者がまず初めにワクチン接種の対象になったのは、人体実験あるいは選挙対策だったのだろうか、とても高齢者の延命に配慮したとは思えません。ワクチン接種体が良民、不／非ワクチン接種体が非国民として、不可視であるため疑心暗鬼ながら識別され、差別体制が構築されていきます。自己責任を担い、生に向かう身体が栄誉が称えられ、自己責任を放棄する死に向かう身体が唾棄され排

除されます。敵か味方か、これだけで人の判別は事足りるということになるでしょう。二度目の摂取で高熱を発して二晩寝た、と高齢の我が隣人は誇らしげに語ってくれました。

こうしてみると、比喩的だが、コロナ禍が戦争の喩えで語られたように、国内での内戦を通じた世界的な総力戦体制の構築・発動だったのではないかと思われるのです。軍事・警察力路線も関わってはいようが、それが中心ではなく、医事力路線を前面に突出させ、人的な資源も含めて、医療を中心とする経済的な資源を効率的に、犠牲を厭わずに促進させつつ動員するシステムが、いわばグローバルに始動していったと言えるでしょう。コロナワクチン生産・供給体制が世界を分割し、対抗的な競合・対立を生じさせ、ここでも敵か味方かの攻撃的な二分法があいも変わらずに繰り返されました。中国圏と米国圏がそれです。米国では1945年以降の戦争による死者よりも多く亡くなり、米国と中国のコロナ死者（『朝日新聞』によると、71万0178／4849・日本は1万7833：10月8日現在；73万1265／4849・日本は1万8166：10月21日現在）を比べて、米国は中国に負けているとはしゃいでいる人もいます。中国のコロナ死者数は全く増加がなく、奇妙で不思議です。粗雑な思いつきにすぎませんが、医事をコアとした新総力戦体制、誰しものが服従せざるをえないという点で、強制的な均質化と選別化の言説・実践のシステム、イデオロギーが隠然と、あるいは半ば公然と、生活者の心性や意識内に培われていったのでは

ないでしょうか。

不要不急の徒とは誰か

緊急事態で叫ばれる言説・実践のシステム、イデオロギー、端的には危機の言葉の最たるものは不要不急であろう。不要不急を避けよ、3密を避けよ、自粛せよ、と命令口調で要請しました。出歩くな、集まるな、話をするな、歩き回るな、短いフレーズ、切り詰められた言葉でせき立てるかのようになり、せわしない言葉がいろんな所に現われました。そして、人々は不要不急についてあまり吟味することなく、自己点検・検閲をしてコントロールしました。ほとんどの人々は不平不満を言わず、見事なほど従順でした。不要不急の徒ではないと自足する人もいれば、それに思い悩む人も現われました。必要有用とは何かはほとんど問われませんでした。

緊急ばかりを要請したとは思われませんが、不急と緊急の間にあるのは何かも問われませんでした。普段・通常だろうか、恐らくそうではありません。とすると、何だろうか、解らない。ただ不要不急、また不要無用の徒はあってもいいのではなく、それこそが人の生ではないか、へたに意味づけても仕方ない。不要不急の徒は恥らうことはない、それは俺たちのことだと居直ってみることもできたはずです。

言葉の空疎化、どのようにでも恣意的に意味づけることのできる言葉の零度化、言葉の危機に瀕しているという事態です。為政者・マスメディア・生活者の言葉は噛み合わず、議論が成り立ちません。前二者は

言葉を垂れ流すだけで、横柄かつ傲慢で聴く耳を持ちません。生活者は思い悩みます。俺は不要不急ばかりしているのか、何をすればいいのか、何もしないのがいいのか、俺は不要不急の徒なのだと妙に納得して落ち込んでしまいます。そうすると、食っていけなくなるのではないかと悩みはいや増してきます。アーティストと自称する人がこうした悩みを抱えたようです。

幅広く使いますが、アートは不要不急なのかという自問、もしくは問いかけがありました。世間ではそうみなしているはずだと、いわばアイデンティティが揺らぎ、居場所がなくなったように感じたのでしょうか。必要有用だと言い張りたかったが、普段、肩身の狭い思いをしているせいか、自分には必要有用だとは言えずに、呟いた程度だったようです。不要不急の徒で上等、と居直った人はあまりいなかったようです。

不要不急の徒というスティグマを自ら担う戦術、自己スティグマ化です。侮蔑・排除の対象として自ら名乗ることによって、その言葉は誰が誰に向けて発しているのか、その意味・意図は何なのか、さらに非常事態なるものをどのように設定して、どのようなアジェンダを構想して押し付けようとしているのかといったことが見えてくるかもしれません。不要不急の徒こそ、意義があると思ひ込んだなら、世界は一変する、少なくとも周りの光景がこれまでとは違って見えるでしょう。

DJ なんか不要不急の徒の最たるものです、それでもこうして眼に見えない誰かに

話しかけているだけで、妄想だと言われるかもしれませんが、ハーメルンの笛のような言葉、危機を煽る言葉に対して少しは敏感になり、言葉が危機に瀕していると言葉を尊重するようになります。そこらへんの凡俗・凡庸な政治家の言葉は頹廢した退屈な言葉として聞えてきます。あいつらの言葉は危機に瀕していることは疑いようありません。だが、あの人たちが思い込んでいる必要有用体制、人を人的資源として動員して牛耳り、不要不急の徒を黙らせて追放します、いないものとして黙殺します。そう、現在、この不要不急の徒、そして不要無用の徒こそ、ゾンビ的存在なのです。

ゾンビ的存在へ向かう

ここでようやく私のテーマのゾンビと繋がってきます。自粛／巣籠りを受け入れた生活者は、我知らずにゾンビ的存在を強いられ、他方で自ら進んでゾンビ的存在となったとも言うことができるでしょう。自粛は要請されたにすぎないが、権力に迎合するようで嫌だ、巣籠りなら、巢に問題のある人もいるだろうが、穏やかで自発的なニュアンスがあって受け入れやすかったのだろう。

自分や他者の相互監視・監視がすんなりと楽しげに受け入れられた光景がテレビには映し出されました。何を勘違いしたのか、前々首相は誰かの動画をパクって流用し、ただ乗りして投稿しました。ただ乗りで思い出しましたが、このことをかつて薩摩守〔さつまのかみ〕と言いました。平家の薩摩守平忠度〔ただのり〕が語源です。「さ

ざなみや志賀の都は荒れにしを昔ながらの山桜かな」の歌が藤原俊成撰『千載和歌集』に、平氏であったため「よみ人知らず」で収められています。

少し話がそれましたが、前々首相は私も巣籠りというところで、便所の便座のようなものに坐って、ギターの弾き語りをしている動画を流し、自粛／巣籠りの範を垂れたつもりなのでしょう。私もゾンビなのですよと、ぎこちなくにやけて連帯しようとしたが、大方の輦轡を買い、啞然とされ馬鹿にされておしまいになったようです。誰かに作らせたのだろうが、感覚が古く、セコイと一笑／多笑に付され、糞味噌に罵られて、笑い者になって便壺に捨てられてしまいました。あれは電通／博報堂あたりが税金で作ったかと思うと、何だか情けなくなってしまいます。

思い出しましたが、安倍内閣は国民へ一律10万円を配りました。これについてある新聞がある人（Rとします）に聞いたことをまとめた記事（2020年5月28日付）が載せられていました。Rは日本社会では集団のなかに個人が埋もれ、情緒的な一体感を基盤とし、空気や忖度と表裏一体の「農村型コミュニティ」に傾きがちだと言います。これは外出を自粛しない人を非難する「相互監視社会」「ムラ社会」と重なりとされます。これと対照されるのが、個人が独立しながら、緩く繋がるような関係性、理念の共有や公共性を基盤とする「都市型コミュニティ」です。コロナ禍で在宅勤務やオンライン会議が増え、家族と過ごす時間を大切にしながら自分のペースで仕事をす

る動きも広まり、個人が自由に働き、多様な人生設計の可能な「都市型コミュニティ」が芽生え始めていると言います。他方では、超過密都市の感染拡大が大きく、過度の「集中型システム」の脆弱性が浮き彫りになり、「都市集中型社会」の脆さも明らかになり、これが「分散型社会」へと変わる契機なるだろうとします。ポストコロナ時代は「農村型コミュニティ」から「都市型コミュニティ」「分散型システム」への移行、過度のグローバル化からローカル化という変化が起こるだろうと予想しています。

何かしら素晴らしい社会の出現が期待されているようです。その当否は述べないが、「農村型コミュニティ」「ムラ社会」は村落から、「都市集中型社会」は社会全体から帰納されたような理念型、「都市型コミュニティ」「分散型社会」はいまだ実現されていない理念型であるような気がします。ともあれコミュニティ・社会の類型だとみなしてみると、農村と都市を思い込みによって二項対立させ、二極化した粗雑な類型にすぎないでしょう。

「集中型システム」と「分散型システム」の並存しているのが現代社会であり、Rの言う「農村型コミュニティ」「ムラ社会」が「都市型コミュニティ」に組み込まれている、入れ子式になっていると言えそうです。だが、Rの言う「農村型コミュニティ」「ムラ社会」とは何なのか、集団のなかへの個人の埋没、情緒的な一体感を基盤として、空気や忖度の支配するのが「相互監視社会」の「農村型コミュニティ」「ムラ社会」のようです。面倒な議論は省きますが、

これこそが「都市型コミュニティ」だと言えそうです。個人の独立、緩やかな関係性、理念の共有、公共性、恐らく西洋都市の理念型が念頭にあるのでしょう。「ムラ社会」は戦前のコミンテルン指導による日本共産党テーゼ以降、今でもステロタイプ化されて半封建的で遅れた社会と考えられているようです。あえてムラと片仮名で表記して差別化し、村・農村に住む人たちを貶めている、訳知り顔で浮かれている人がRをはじめとして、コロナ禍時代の文化人がたくさん登場している昨今です。

「都市型コミュニティ」に住み、不要不急の徒と名指しされ、自問・自己検閲していたアーティスト（この言葉には少々抵抗があるのですが、とりあえず使っちゃいます）や劇場・ライブハウス・映画館・美術館などの施設運営者は色々と工夫しながら、孤立のなかから連帯へと歩を進めているようです。「劇団☆新感線」の役者、古田新太は舞台を無観客配信し、「客のいない前でふざけたって面白くなくて、我々の仕事は不要不急だと思った」。だが、映画『空白』に出演した試写を見て「やっぱり面白は必要だ」と思い直し、「できれば一緒に見に行ったやつらと飲みに行ってお話してほしいですけどね」と話している（『朝日新聞』2021年9月24日夕刊）。

海老坂武はフランス語では孤立は一字を入れ替えると連帯になる（solitaire / solidaire）、これはカミュの『追放と王国』で語っていると記していました。英語（solitary / solidary）でも同じです。この海老坂の記事は1年以上前、フランス滞在

中のコロナ第一波の頃で、フランスでは難民や路上生活者への支援運動が始められ、毎晩8時になると、周囲の窓辺やテラスに人影が現われ、皆が一斉に拍手をして医療従事者などに感謝と連帯を示していたといった光景を描いていました（『朝日新聞』20年3月15日付）。孤立から連帯が生れるのでしょうか。今ではどうなのでしょう。10月現在では、ワクチン接種の義務化をめぐる抗争しているようです。この国でも飴と鞭でワクチン接種証明書を出させようとしています。

こうした連帯の諸相を見ていくと、言葉の実践とは目的と手段に切り詰められ、システム化された機能的なものではなく、危機的な状況であれ何であれ、孤立していることもあれば連繋していることもある自分の状況のなかで、自分の状況を表現して他者に伝えようとする、いわば根源的な志向性であろう。それは構想する力を発揮して、自分と他者との根底的な有り様、その未発の可能性を切り拓いていこうとする、すぐれて表象的・行動的な営みとして想像できるでしょう。とするなら、ゾンビ的存在の声にならない呻きやぎこちない振る舞いは、未成の創造的な構想力を孕んだ、極めて貴重な兆候として着目できるのではないのでしょうか。

呻き声に耳を澄まして

ゾンビ的存在は言葉を発せないことになっています。言葉を持っているかもしれませんが。呻き声をあげるだけです。だが、ゾンビ的存在自身としては言葉を出してい

るつもりかもしれません。それが聴き取られない、何としても聴き取ってほしいと思い、墓場やモルグ（死体保管所）からおぼつかない足取りで一步を踏み出し、人懐かしげに近づき迫っていきます。しかし、言葉を聴き取ってくれない、理解されない、歓迎されない、連帯は拒まれます。この絶対的と言っていいほどの断絶、ここに世間また世界の状況が反映されていると言うと、話は大きく裂けていきます。だが、多くの生活者がゾンビ的存在になることによって、この断絶は少しだけかもしれませんが、なくなっていったような気がします。

感染者の増大にともない、「自宅療養」という言葉で自宅待機を強いられたことに対して、それは入院拒否をすり替えた言葉にすぎない、患者を切り捨てるのかと声があがりました。政府はワクチン摂取者の数値だけを声高に叫び、自宅療養の患者や医療従事者の過度の労働には目もくれず、医療的な弱者を見殺しするのを厭いませんでした。実際、自宅療養者がバタバタと亡くなりました。妊娠した女性が自宅療養中に、入院先が見つからずに自宅で出産し、赤ん坊が亡くなっています。

この女性は不要不急の徒だったのか、自宅療養という名／言葉のもとでゾンビ的存在として放置されて遺棄されました。不要不急の徒は見捨てられてもかまわない弱者だとして処遇されたのです。こうした医療から見捨てられ、社会からまた政治からも排除された人々の姿が露になってきたのではないのでしょうか。誰かが喩えていましたが、氷山の一角の下、海中に隠れた巨大な

氷塊、それが政治から排除された圧倒的な（99%の？）社会的な弱者といえるでしょう。それこそが不要不急の徒、そう、またの名はスティグマを負ったゾンビ的存在だと言えるでしょう。

確かにコロナ禍はこうした社会的な弱者の存在を浮き彫りにしました。だが、大方の生活者は強者ではないにしても、弱者だとは思いもよりません。大雑把にマジョリティだと想っていることでしょう。知っている人はほとんどいないでしょうが、かつて本田路津子〔るつこ〕は「耳をすましてごらん」と歌っていました。「遙かな海のとどろき」のなかに、かほそい声や言葉が聴こえるかもしれません。拡散し散乱する言葉を聞き分けるのには大変な注意力を要するでしょう。威勢のいい言葉には踏み止まって、ささやかな言葉にこそ耳を傾けるほうがいい、昨今ではないでしょうか。

ゾンビ的存在は不要不急のどうでもいい、うなり声をあげて、必要有用の人々に迫ります。それが群れなすと海鳴りのようになり、言葉にならない轟きで必要有用を問い、ほとんどすべてのことが不要不急ではないか、ゾンビ的存在にならないか、不要不急の徒になると楽だぞ、と仲間を求めてうごめいていているのかもしれません。

肉体の脆さを露にして晒している、戦争や死闘の真只中にあるわけではなく、何ものかに狙われている、追われているといった感覚が肉体を襲っている。他方では、脆い肉体を抱えて、新たな脆い肉体に繋がることを希求しようとしている、本能の赴くままに動きまわる、跳躍していく。弱くて、

哀れで、せつないのだが、孤立しても、自由に気ままな状況を生み出していくのが、こうしたゾンビ的存在だ。だが、肉体の強健さを誇示して脆弱さを隠蔽し、あるいは自覚もせずに、軟弱な奴らは切り捨て、忌み嫌って隔たりをもつ、業績・自己責任をモットーにして他人に押し付け、人的資源だとおだてて、倒れてしまうと自己責任だとうそぶき、ゾンビ的存在を酷使して愚弄する、衛生に溢れた清潔な非ゾンビ的情况を構築しているのが、非ゾンビ的存在だろう。役立たずの不潔な不要不急の徒よ、奮起して怠けよ、これが不要不急の徒、さらには不要無用の徒のひそやかなスローガンとなるでしょうか。次に、MFE 創刊号から、いくつか見て見ましょう。

不要不急の徒／ゾンビ的存在の居場所

シム・アジョン「性-種-資本-軍事主義の共謀と動物の居場所」、ジョージ・オーウェルの『動物農園』や宮沢賢治の『注文の多い料理店』を思い出しました。こちらは動物の逆襲です。シムは工場式畜産について記しています。これを人に当てはめれば、カズオ・イシグロの『わたしを離さないで』に描かれた、臓器移植のためのクローン製造に繋がっていくかもしれません。「時間と空間の監獄の中」に生死を管理され、人の食べ物になるシステム、豚は6ヶ月、鶏は1ヶ月ほど、時空間性を全面的に剝奪されます。これまでの時を背負った後ろ姿がなきものにされる生涯、ゾンビ的存在の居場所とはこのようなものかと思われま

鶏や豚、牛などの家畜が感染症に罹った場合、殺処分という言葉で大量に殺されて土中に埋められる。感染していない者も見逃されず、文字通りジェノサイド・大量殺戮です。必要有用の徒から一転して、不要無用の徒へと陥落させられたわけです。どうしてすべて殺すのか、小規模経営者は破産するのではないかと、テレビで見て思ってしまう。これは「不自然な、工場式畜産だが、自然・在来種を守るためにも、侵略種・侵入外来種・生態系攪乱生物に対しても、同じようなことが行なわれていることをシムは物静かに記しています。

侵略種とはまさしく初めから殲滅対象となる不要不急の徒というよりも、不要無用の徒ゾンビ的存在のことであり、容赦のない永久的・全面的な戦争状態となります。さらには、アフリカ豚熱が流行した際には、感染の有無にかかわらず、野生猪と飼育豚に対する、合法的な予防的殺害が蔓延しました。そして、先制対応という軍事用語を用いた、動物に対する「保安処分」が横行していきます。ヌートリアや野犬、韓牛（ハヌについては、竹国友康『日本を生きた朝鮮牛の近代史』有志舎、2021年、参照）、そして輸入飼料穀物依存型畜産・密集飼育型畜産の工場式畜産の話は、気の滅入る暗澹たるものですが、教えられるところが多々ありました。ロナルド・L・サンドラー『食物倫理（フード・エシックス）入門—食べることの倫理学』（馬淵浩二訳、ナカニシヤ出版、2019年：Ronald L. Sandler, Food Ethics : The Basics, Routledge, 2015）を訳者の馬淵さんから贈られていたことを

思い出しました。ここでは、集中家畜飼育施設についてもあげられています。また、生田武志の『いのちへの礼儀—国家・資本・家族の変容と動物たち』（筑摩書房、2019年）もあげておきます。

「効率的な生産環境を保つために、飼育の便宜のためにしっぽを切られ、歯を抜かれ、去勢された」豚たち、間近な死と背中合わせの監禁施設で移住労働者とともに、はかない生を全うする、それはハイチの元祖ゾンビのようです。最近、ゾラ・ニール・ハーストン『ヴードゥーの神々—ジャマイカ、ハイチ紀行』（常田景子訳、ちくま学芸文庫、2021年）を読みました。ヴードゥーの呪術によって、死者は生き返ってゾンビになり、奴隷、召使い、泥棒などとしてこき使われたり、プランテーション農場のバナナ畑などで酷使されたりします。「前世の記憶も持たずに、疲れることを知らずに激しく働く」。帝国主義や資本主義はゾンビを生産する、あるいは人をゾンビにするということでしょうか。食費は不要、無償の労働だけという極めて便利な存在として創出されたわけです。

「ゾンビは、魂のない肉体だ。生きている死者だ。彼らは、いったん死に、そのあと再び生に呼び戻される」。路上で発見され、病院に収容された女性の「本物、のゾンビは「虐待や暴力を受けることを予期して怯えているらしい兆候を示すばかりだ」。ハーストンは写真を撮る。「それは恐ろしい眺めだった。表情のない顔に死んだ目。目の周りじゅうが、酸で焼かれたように白くなっている」「生きる屍はとても長く見

ていられるものではなかった」。何やら現代人の様相の一つを映し出しているようです。思い当たる節が多々あることでしょう。しかし、ハイチ・ゾンビのこうした原型的なイメージはやがて払拭されて変容していきます。現状の鏡像ともいえる映画で、ゾンビは成長していきます。それはゾンビ映画の第一人者の名にちなんで、`ロメロ的展開、と呼べるでしょう。そこでは、原型的ゾンビを揺曳させつつ、現代人の深層を一層露に浮き彫りにして、現代社会の苦境をリアルにもしくは戯画的に表象しているようです。

必要有用のために搾取されながらも、排除・駆逐・殺戮される未来を担う／担わせられる、動植物や人という生き物には立つ瀬がないのか、なくはありません。シムは「侵入種」に関連させて述べています。その不気味な嫌悪される不確定性に満ちた存在は、バランスの取れた自然・社会のシステムや予定された未来に対して、あらためて問い返し、根本的に違反／背馳している「反逆的な主体」として解釈されて新たに出現する可能性を帯びているとして、実践のプロセスへと推し進めなければならないということになります。これはゾンビ的存在に言い換えることができるでしょう。

夜の街でゾンビは踊るか

黛友明「「夜の街」と想像力」、「夜の街」こそ、ゾンビ的存在の居場所だと思いいたりします。夜の街を跳梁するのはドラキュラだが、ゾンビも夜の街とは親密です。やはり墓場を起点にしているところから、夜と

か闇とかが居場所だが、街のなかへ群れなして繰り出していきます。どのような人たちで構成されるのかは不明瞭なのですが、「夜の街」の人々もゾンビ的存在、すなわち不要不急の徒とみなされたわけです。これは蔑みの貶める言葉としてスティグマになったことは疑いえません。非常識という言葉も発せられました。いわゆる上から目線ですか。私も幾度か非常識に奈良の夜の街に繰り出しました。しみりとしたものでした。

たそがれ時・逢魔が時から丑三つ、黎明・しのめ（東雲）、こんな時に歩いて酒を飲んで騒いでいるのは、不要不急の徒に他ならない。まさしく夜／闇での密閉性・密集性・密接性こそがその徴として糾弾されます。何を恐れているのか、黛は夜の異質性を指摘しています。昼と夜を混合させごっちゃにさせた時空、「夜の街」の異質性がそれであり、その担い手がこの世の辺界をさまよう、賤民とされた宗教的芸能民だと、さらに展開されます。昼夜の不分明な煌々とした「夜の街」で、魔物が跳梁する、襲いかかる、踊り狂う、`ゾンビが来たりて笛を吹く、というわけです。マイケル・ジャクソンのスリラーです。昼の普通の人が誘惑されて、あるいは羽目を外して、夜の異人に化身すること、ゾンビ的存在への変身・変態が恐れられているということもできるでしょう。アナーキーに踊り狂えということになります。

昼夜の混交・混乱、そこに集う人々の解放感を抱かせる、反秩序的・頹廢的とされる都市の徴でもあります。そこから、黛は

市村弘正（『「名づけ」の精神史』平凡社、1996年）を踏まえて、都市周縁性、そして遊行・漂泊に着目しています。ゾンビ的存在との親縁さがうかがわれます。他方、遊行・漂泊は永久運動ではなく、定住・土着がその背後で支えています。当初、定住・土着は自発的であり、一時的だったかもしれませんが、近代社会・資本主義の発展とともに、それは強制的になり、自明視されるようになりました。黛がイヴァン・イリイチを援用して言うように、賃労働とシャドウ・ワークの成立とともに、遊行・漂泊は壊滅させられ、いわば男は工場・会社、女は家・家庭に隔離されることになります。

そこで、黛は「夜の街」へ戻り、それは「言葉の政治力学を駆使した昼と夜との隔離体制の強化」という象徴操作の戦略だったと、まっとうに論じています。出口なしの議論になってしまったかもしれませんが、そんなことはないでしょう。「夜の街」などといった俗受けする言葉を批判・解体する路線はどこかにあるでしょう。

黛は「断捨離」を反論の余地ない良き事とするような社会は自傷行為を推奨しているようなものだと言います。断捨離という言葉には、捨てる物を多く持っているとする自負と傲慢が透けて見えます。断捨離などとは無用な者もいることを知ろうとしない、嫌な奴らです。それにそのかさされている者も嫌な奴かもしれませんが、情けないのではないのでしょうか。断捨離の対極にあるのはゴミ屋敷か、これは人を蔑んだ言葉だ、ゴミ小屋とは言えないので、

こうした表現になったのでしょうか。ゴミ屋敷・ゴミ小屋、上等と言いつしかありません。断捨離の徒は、猫でもいいのですが、人を含めた生き物や物との繋がりを持たずに、自尊心だけを膨らましていてしか言いようがありません。

ゴミ屋敷は都市に出現した異界、都市に亀裂を入れた周縁、隔離体制のど真ん中に「悪所」を設けて風穴を開けているとも言えるのではないのでしょうか。その屋内や庭・敷地には猫や犬、鼠やゴキブリ、蜘蛛やヤモリ、蚊や蠅、鳥や蝶などが、動き回り、這い回り、飛び回り、草木が生い茂り、賑やかなことでしょう。それらに囲まれた高齢者であれ、生活者は至極豊かなのではないのでしょうか。ゴミ屋敷は隔離・監視体制へ向けた、対抗戦略なのではないのでしょうか。ゴミは臭いかもしれませんが、それに囲まれて安堵する人もいるのであり、生の軌跡を刻み込んだ多種多様な物たちは過剰ではあれ、稀少財であり、ゴミ屋敷は見直してみるに値するかもしれません。

このようなところから「夜の街」のスティグマ化に抗するには、スティグマの解体、もしくは自己スティグマ化が方途として導き出されます。「夜の街」というスティグマを引き受けることによって、少なくとも個人的にはスティグマをたやすく解体できます。それが不要不急の徒、もしくは不要無用の徒、都市の周縁を遊民として遊行・漂泊してさまよい、踊り戯れることに快感を懐けるなら、何よりのことではないのでしょうか。ゾンビ的存在の本領もこんなところにあるのではないのでしょうか。

南宋の范成大の「四時田園雜興六十首」のうち「秋日 其七」をあげてみます。「中秋の全景 潜夫に属す／棹は空明に入りて太湖を看る／身外の水天 銀一色／城中に此の月明有るや無しや」。中秋のすべての景色は隠者のもの、透き通る光のなかに棹を差し入れ、太湖を見る、我が身の外は天も水も銀一色、街のなかにこの月明かりはあろうか。范成大は官職を辞した後、田園に隠遁した人です。周縁に位置して、不要不急の徒たる隠者の生活を満喫し、都市には月明かりは見られない、名利を求める有象無象の徒がいるだけだ、都市を離れた地の遊歴こそ望外の幸いではなかろうか。

自己検閲から連動する読み書きへ

査読という言葉は『広辞苑』には載っていませんでした。アカデミックな世界の特殊な用語なのだとあらためて知りました。査読は査問をやや連想させ、感じのいい言葉ではありませんが、査は調べるという意味であり、調べつつ読むというところでしょう。富山一郎は「読むということは体感なのだ」と記していますが、そこから触発されて始めてみましょう。かつてのように筆で書くわけではないのですが、私の場合、パソコンのキーをぎこちなく緩やかに打っている時も、途切れ途切れながら、リズムのある体感めいたものを感じながら書いているのだらう。私は数冊の本を広げて見たり、少し考えたりしながら書いているのだが、たびたび停止します。休息もありますが、キーを打つ指が止まり、前の文を眺めることになります。前後の文脈に合わ

せて検討し修正することになります。それは自己検閲と言っていいかもしれません。

準備号で永岡崇は「強迫的にオリジナリティを追求する」ような「自己検閲の感覚」に囚われず、ありふれている問いや思考を差し出し、そこから共振や違和を生み出して「集団的なオリジナリティが生成するなら、それはそれで面白い」と述べています。検閲は伏せ字と連関して、かつてなら政府、現在ならマスメディアによる強制的な削除・修正が予想され、それを忖度した表現・記述の修正・緩和化が想定されているように考えられます。私も天皇制・皇族に関して書く時、また知り合いの人のものを論ずる場合には少し構えてしまいます。だが、自己検閲、自己批評・自己検討・自己批判と言い換えてもいいのですが、オリジナリティ（のようなもの）も含めて、ある種の自分なりの規範のようなものに従って、それは絶えず行なっています。こんなことを書いてもつまらない、しょうがないじゃないか、すでに誰かが言っているのではないかなどと、自問もしながら書いているのではないかと思います。

だが、こういうことはいつ頃からかあまり気にしなくなりました。予備校講師になってから、あるいは天理大に行ってからだろうか。私の場合、学会誌なるものに投稿したのは6回ほどで数少なく、一応、少しは気負って、体裁だけはつけようようとし、それらはやはり規格化された文章だったと思います。編集委員が読んだと思いますが、何らコメントもなく、すんなりと掲載されました。当時は投稿数が少なくて、査読な

どなきに等しかったのかもしれませんが。

どんな専門か、ジャンルかといったことは気にせず、何とはなく好きなことを好きなように書けばいいと、自己検閲と言えば大袈裟だが、あまり検討もせずに垂れ流してしまう、自分だけが読者になり、満足も不満足も気にしないで、緊張感のないものが出来あがります。とはいえ、書く対象・テーマとの緊張感だけは少しあります。思いついたテーマを垂れ流しに書くと、きわめて長いものになり、誰が読むのだろうかと懸念しつつも、書きまくっていました。多くは科研報告書です。周囲の人にも勧めました。そういえば、100 / 80 枚書いて、60 / 50 枚に短くすると、緊張感のあるものになるなどと言っていたこともありました。実際には、枚数の問題ではありません。長ければ長いほど、何やら達成感めいたものが生じ、自己満足します。読者不在の文章、活字にすれば誰かが読んでくれるかもしれないという、淡い期待がなくはありません。

ここまででも全体の文章がかなり長くなっていますが、こんなことを書く人は余りいないだろうと思って続けます。この雑誌では相変わらずかもしれませんが、少し違う構えで書けるのではないかと思いました。書けば読んでくれるだろうという期待、そこで読者が念頭に現われてきます。そして、この雑誌に集まるであろう人、書く人、読む人を何とはなしにある程度想定して書き、文やら内容やらを自己批評／検閲しつつ、修正していくことになります。ここで私は「です・ます」調で書いていますが、

それは丁寧文を心掛けたわけではなく、誰かに呼びかけ、誰かを相手にしながら書いているつもりです。創刊号ではあえて読者のお便り・コメントをでっち上げてみました。誰かが読んでくれたなら、何やら楽しい。あとは読者に任せるしかありません。誰でも応答を期待して待っていよう。完結することなく、`つづき、を期待する、応答を求めて孤立を恐れず、というところでしょうか。ある文章を媒介にして、再記・再読をうながし、批評・批判をうながすような、連動した態勢をとり、循環する連帯の環を拡張していくような雰囲気thatが貴重なのではないかと考えています。

まだしののめには間がありますが、ミージアのファドは終わってしまいました。それでは名残りは尽きませんが、また会う日まで。

後の宴

10月23日、オンラインが行なわれました。ほぼ3時間、なかなかなものです。私は音量調節ができなくて、聴き取ることが困難でした。それでも色んな人の顔を見ることができ、楽しいひと時でした。力を籠めた小島の言葉には少なからずたじろぎました。この国には書評誌がない、新聞の書評など書評と言えるしろものではない、論争の伝統がないのだ、などなど。

私は2001年4月から2003年3月まで、朝日新聞書評委員をしていました。新刊書はかなり読み、かなり書きました。この2年間ほど、多くの本を通して読んだことはありませんでした。次数は800字弱、短く

するのに極めて苦勞しました。選ぶ本は自分ができそうで面白そうなもので、労作だ、本書は未来の読者にも読み継がれるだろう、本書は読者を開かれた未来へといざなうだろうなどと書いたかもしれません。残念ながら、私の書いたものはパソコンには残っていない、切り抜きも行方不明です。それなりにいい本だったため、批判めいたことを書いたことは一度もありません。どこか違うとか、違和感めいたことを懷いたはずだが、それを記そうとすると、字数に収まりきれない、本の紹介程度いいのだと思っていたかもしれません。一冊の本と対峙・対決しようとする姿勢はない、それどころか提灯持ち記事になっていたかと、今では考えています。

論争を避け、無難無事にやり過ごそうとする雰囲気、それは私にも大いにあるようです。嫌な奴のものは無視し、この世にいない人のものはケチを付けるという狭量さ、もしくはセコさでしょう。私の書いたものでも、批判めいたことを書かれたことは幾度かあります。それは反論する機会もないので、ほとんど無視します。

そういえば、ある雑誌である人の柳田国男を論じた本を批判したことがありました。そこでは書評に対する反論も載せられます。私は本文に対してまともな批判をし、また掲載された写真に何らコメントがないことに対して、写真は単なる飾りなのかといったことを書きました。だが、著者は瑣末なことしか述べていないと、かなり憤った反論を書いてきました。それに対する私の反論は書く機会がありませんでした

が、著者はケチ付けにすぎないと思ったのでしょう。当時、写真やその使用法にこだわっていて、著者自身の撮ったものではないにしても、本文と連関させて説明をするのがいわば常識、ごく普通のことだと思ったわけです。だが、私の思っていたのは常識ではなかったようです。今思うに、柳田派と反柳田派の論争になったかもしれません。

また、セクシュアルな民俗行事を述べた掲載論文のコメントを求められたことがありました。こうしたことをテーマにするのは素晴らしいと、持ち上げたものを書こうとしましたが、読んでいくうちに私にすればかなり杜撰なものだと思い、かなり詳しく長々と批判しました。これに対しては著者から何ら応答がありませんでした。著者がどのように読んだのかが全く解らず、少なからず徒勞だったと思いました。

私は論争めいたものをできるだけ避けて、アドバイスのようなものにしようと考えてきたわけですが、自分の書いたものに何かしら因縁をつけられると、いわば自尊心を傷つけられたと思ってしまうようで、残念ながら、私の数少ない経験でも、論争のようなものはなかなか起こりにくいようです。批判・反論・相互検討のような連鎖はどのようにして出来上がるのでしょうか。やはり狭量では駄目で、誤りや不足、不十分を認め、他者の言葉に耳を傾けて、議論を弁証法的に深化させていくことができると予期して待機しているような、それなりの度量を持っていないと無理なのでしょう。

それから、これも付け加えですが、私のような不要不急の徒・ゾンビ的存在にしてみれば、居籠りはやや常態ですが、少数派であり、群れたがる反3密派です。文化庁の国語世論調査で、「不要不急」「3密」「ステイホーム」などは6割以上が「そのまま使うのがいい」だったそうです（『毎日新聞』21年9月25日）。会合・集会・デモ・宴会は敬遠され、家のなかでの閉じ籠りをよしとする、社会が推奨されているようです。オンライン合評会、韓国、米国、日本といったインターナショナルがささやかにではあれ実現され、互いの面立ちを眺めることができ、これはこれでいいのではないかと思います。有象無象が群れなすなかに未知との遭遇もあるかと思います。長くなりそうなのでこれでやめますが、10・23総括とまではいかない、印象記です。（つづく）

（かわむら　くにみつ　文筆業）

「不要不急」の身辺雑記

オンライン講義とマスクとパチンコの話

古川 岳志

私のコロナ

コロナ禍について書こうと思うが、感染の流行はまだまだ収まりそうもなく総括めいたことが言えるような段階ではない。そもそもこのような「災害」は、その人のおかれた状況によって見え方、受け止め方も当然変わるのだから、それぞれがそれぞれの「私の見たコロナ禍」について書き残しておくことが、とりあえずは大事だという気がする。

私は、大学の非常勤講師として週に何コマか講義をすることで生活している。複数の大学で働いているが、どこも単年度契約のアルバイトだ。いわゆる非正規雇用労働者の一人なのだが、コロナの影響が直撃したであろう飲食店やサービス業等の非正規雇用労働者たちに比べると影響は大変小さかったと思う。仕事は全く減らず、収入も減らなかった。現在の収入は生活が維持できるギリギリしかないが、これはコロナ以前からそうだった。当然「持続化給付金」の支給対象でもない。国民年金や国民健康保険の減額対応なども受けられない。以前の収入が減って、私と同じ額になってしまった人は、これらが受けられるだろうが、私は単に元のままなのだから関係ない。

仕事の内容は影響を受けた。リモート講義をしなければならなくなった。特に2020年度の前期（4月～9月）は、何の準備もない中、未経験の労働環境に急いで適応しなければならず大変ではあった。教室で同じ空間にいる受講生に

ライブで話をする形式から、録音・録画しておいた講義データをオンデマンドで視聴してもらう形式へ。必要な準備は大きく変わった。ただ、講義の中身は、あまり変わってはいない。オンデマンド型の講義は完全に一方通行だが、私の担当講義の大半が大人数の受講生を相手にするもので、対面講義の時から、ほとんど一方通行だったのだ。講義前後に受講生と対話したり、質問を受けたりする機会もあまりなかった。あっても、試験の内容に関するものくらいで、それくらいならオンデマンドでもメールで受けられる。

リモート講義になって楽しいことも少しあった。深夜、自宅のパソコンに向かって独り講義を録音しているとラジオDJ気分を味わえたりもした。配信後に提出される受講生のミニレポートは「リスナーからのお便り」のようでもあり、なんとなく「伝わった感」を得られたりもした。これは、これまでの教室での講義では味わえなかったものだった。対面講義に戻った後、教室の後方で何人もの受講生がスマホゲームに熱中していたり、マスクはしつつもお喋りに夢中になっていたりする、これまで同様の教室風景が目に入り、あの「伝わった感」は所詮、幻想だったと気づいたのだが。講義録音中は完全なる無反応だから、それとの対比で「お便り」がよりきらめいて見えたのかもしれない。

双方向的なコミュニケーションのある少人数講義や演習などの、本来、大学教育としてあるべき姿の講義であれば、対面形式の方がオンラ

インより断然良いのは間違いない。だが、私が担当している大人数講義なら、対面とオンラインとではそれぞれ一長一短はあるが、「質」の差はそんなにならないような気がする。それが良いのか悪いのかは別の話として。

この間、SNSを通じて、他の同業者のオンライン対応策や、大変さについての声もかなり聞くことができた。教材作成法の工夫など教えられたことも多い。個別の学生対応が多く四苦八苦している方、大学毎に違うオンラインシステムのマニュアルと格闘している方、対面講義復活に当たって感染面で不安を強く抱いている方、世間でイメージされている学生の欲求（対面講義再開を強く望んでいる）と、実際の学生たちの反応（オンライン継続を望む学生も多い）とのズレに戸惑っている方など、普段はあまり耳にできなかった同業者の苦悩を共有できたことで、ちょっとだけ連帯意識を持つこともできた。これまでは、勤務先の講師控室等で同業者と挨拶以上の会話をすることはほとんどなかったから、バーチャル控室の方が情報量は断然豊富だった。もちろん、実際に同じ空間で顔を合わせて、何でもないような挨拶、寒くなりましたね、暑いですね、コロナ大変ですね、良いお年を、などなど決まりきった会話をすることには、それはそれで豊かさがあるのも間違いはないのだが。

(1)

コロナ禍で私はかなり太った。ここ数年は、週に8～9コマ程度の講義を担当していて、曜日によっては一日に二か所回る日もある。運動を意識しなくても移動だけで一日一万歩以上は軽く歩く日も多かった。リモート講義になってそれがなくなり、運動不足となった。また、家にいる時間が長いと、どうしてもお菓子類をパクパク食べるようになってしまう。オンデマンド講義は基本声のみの出演で、誰かの視線を感じる必要もなかった。一部の講義や打ち合わせなど、ズームで顔出しをする機会ももちろんあっ

たが、下半身はゴム紐のトレパンで十分だったため、それも肥満化に拍車をかけた。外出用の服をほとんど買わなくてすんだのは経済的に助かったが、いざ、対面が少しずつ復活となり、一年前のズボンを穿こうとすると全く入らず、慌ててユニクロにワンサイズ大きいのを買いに行った。これだけ太ったということは、オンライン講義という労働は、肉体的には楽だった、ということなのだろう。たぶん。仕事量はずいぶん増えたような気はするのだが。

そういえば、ズームを使って生中継講義をする際には、まるで自宅を教室として提供させられているようで理不尽な気持ちにもなった。場所代寄せ、と思ったりしたが、もちろんそんな話は一切なかった。ただ、これも、今までと同じなのだ。個人研究室を持てない身分の私は、講義準備のほとんど全てを自宅でやってきたのだから。

うだうだと何の話をしているのか。「コロナに奪われた日常」って一体何だったのか、という話だ。「日常の何か」は確かに奪われたのだ。けれども「コロナ禍で日常のありがたさがよく分かった、皆でもうひと踏ん張り頑張って、日常を取り戻しましょう」というようなことを言われても、白けた気持ちになってしまう。「日常」ってそんなに良かったか、と。

マスクの風景

もちろん、コロナ禍の今が良い、などと言っているわけではない。公共空間でマスクを外せない生活は、当然面倒くさい。対面講義が一部再開すると、マスクを着けたまま90分、時には二コマ連続180分しゃべり続けなければいけなくなった。苦痛以外の何物でもない。ちょっとハイになってしゃべってしまうと、酸欠に近い状態になったりする。私は汗かきなのでマスクがすぐに汗で濡れてしまう夏は特に厳しかった。仕事をしている大学のひとつでは、対面講義と

オンライン講義を同時にする「ハイブリッド型」という、わけのわからない形式での講義を求められた。教室の密を避けるため受講生を学籍番号で通学日とオンライン日に振り分け、通学日の学生に向けて対面講義をしながら残りの学生にパソコンで同時生中継をしろというのだ。もちろん、担当者の皆さんが施設の現状と感染状況を勘案しひねり出した苦肉の策なのだろうが、私が受け持っている講義内容と受講生たちの実情を考えると全く合理的とは思えず、自主判断で、機械的な振り分けはやめ、通学・オンラインの選択を受講生の意志に任せることにした。すると大半の受講生がオンラインを選択したので、誰もいない教室で講義をすることになった。(それなら家からやりたかったが、それは特別な事情がない限り認めない、とのことだった。) たまに、教室に来る学生がいた。家のネット環境が悪かったり、クラブなどの用事で通学したついでだったり理由だった。わざわざ来てくれた学生には悪いのだけど、ひとりも来なかったらマスクしなくてもよかったのにな、なんてことを考えたりもした。

ただ、マスク生活の中で、ちょっと楽しい発見もあった。マスクをしていると口の自由が得られる、という発見だ。ぶつくさ小声で愚痴りながら電車に乗っていても平気だし、何なら歌を歌ったりしても大丈夫。まわりに聞こえない程度の音量なら。コロナ以前、マスク依存症が話題になっていたことがあった。日本でマスク着用者が増えたのは、花粉症の流行がきっかけだったと思うが、花粉シーズンが終わってもマスクをつけたままで過ごす若い女性が増えていることが社会問題として語られた。真面目に研究を追ったわけではないので、いい加減な解釈だが「見られる性」としての息苦しさが主な原因なのだろうと理解していた。非常勤先で実際に、ずっとマスクを外さない女子受講生がいたこともあった。私は、表面的には理解者のよ

うな顔をして、そのままでいることを肯定していたのだが、実感としては分かっていなかった。今は分かる。マスクしたままって結構楽かも、ということが。

不関与規範に覆われている電車の中のような公共空間で、私たちは互いに無関心を演じながら、緩やかな相互監視を続けている。ここでは、まともである風、あぶなくない風を装うことが求められており、目も口も演技をしなければいけない。しかし、マスクをしていると、口はかなり自由に振舞える。まなごしの持つメッセージ性も若干弱まる。公共空間で見知らぬ他者を目視する時、口の動きが伴っていれば敵意・侮蔑の意味を持つ不穏な視線と見なされる可能性が高いが、目だけならよっぽどでなければ大丈夫だろう。今なら、呪詛の言葉を口にしながら他人を見る自由があるのだ。(それが楽しいかどうかは知らないが。)
「マスクをしていない」ということが明白な逸脱になったため、それ以外の逸脱への制裁的まなごしは緩くなっているように思う。最近、人混みを歩いていて、目の前に立った人の姿に一瞬恐怖を感じたことがあった。ニットキャップにサングラスをかけマスクをした大柄の男性がこちらを見ているような気がしたのだ。コロナ以前なら、わざとらしいくらいに怪しい恰好だ。「今はコロナ世界だったな」と思い直し警戒心を解いた。コロナ以前、大型スーパーなんかでは「防犯上の理由から目出し帽の着用はお断りします」というアナウンスが流れているところもあったが、今は流せないのではないか。マスクもせずにうろうろしている者に比べれば「危なくない」のだから。まるでSFの世界に紛れ込んだようだ。異様な「マスク集団」の群れの中に自分がいることに気づき、そんな感想を持った人は多いだろう。考えてみれば、町中、怪しい恰好ばかりになっている。正常と異常が逆転した世界。ちょっと楽しい。

もちろんマスク着用は身体的に苦痛だ。マス

クのまま講義をしろ、なんてどう考えても不自然かつ無理がある。マスクのない自由を取り戻したいのは当然なのだが、マスク世界になってみて、マスクにはマスクの自由もあった（それだけ、従来の公共空間には自分を防御したくなるような不自由があった）ことに気づいた、ということだ。

コロナは人々の移動の自由も奪った。気楽に旅行に行けなくなった。しかし、私のような経済的余裕のない生活をしている人間には、ほとんど影響はなかった。正月やゴールデンウィークなど、国際空港から中継される「これから海外で過ごす人たちで混雑しています」のニュースを、白けた気持ちで眺めていた身としては、閑散とした国際空港の様子を見て、ざまあみろとでも言いたくなるような、卑しい喜びすら感じてしまった。日本政府は、感染状況が若干落ち着いてきた頃、「GoTo トラベルキャンペーン」という歴史的愚策を実施した。高級ホテルの宿泊や料理などが普段より格安で楽しめたらしい。多くの人が利用したのは知っている。ただ、この時に「お得」を味わえたのは、通常料金の旅行でも苦も無くできた人たちだけだっただろう。私にも「お得」が回ってこないものか、ちょっと調べてはみたが、やはり、そもそも旅行に縁のない人間には何の関係もないイベントだった。もちろん、このまま移動の制限が続けばいい、などと思っているわけではない。非常勤先でも、折角日本に留学できることになったのに、排外主義を疑わざるを得ない過剰な防疫措置で入国できない学生がかなりの数いて、オンライン講義を用意しながら心苦しく思っている。動きたい人たちが動ける自由は、当然、回復されるべきだ。しかし、他人事感はどうしてもぬぐえない。自由に動ける人たちとそうでない人たちの格差は、コロナが終わってもそのまま継続するのだから。

これは、外食の制限も同じだ。飲食店でお酒

を飲んだりすることが制限されたが、私の場合は、常勤の仕事が任期切れになり収入が大幅に減って以降、外食の機会は激減していた。それでも年に一度か二度は居酒屋に行くこともあったが、果たして会計がどうなるか、毎回びくびくするし、家計を考えると行くべきかどうか大変な葛藤を経なければならず、コロナでそういう機会そのものが無くなって、清々しく感じてもある。近年、人付き合いも減っていて、忘年会新年会に呼ばれることもほとんどなく若干寂しさを感じたりしていたが、社会からそれらのイベントそのものが消えたようになったのも正直嬉しいくらいだった。（想像するに、私以外にも会社等の忘年会が無くなって喜んだ人も多いのではないか。）外食と言っても、格安のチェーン店は頻繁に利用しているが、緊急事態宣言下でも最低限の営業はできていたから、それほど不便はなかった。

繰り返すが、コロナ禍がもたらした現状が「良い」と言っているわけではもちろんない。旅行も飲食店のことも、上記は全て利用する側からの話であって、仕事としての飲食店が、旅行関係事業が、どれだけ多くの人々の生活を支えているかを考えれば、早く元通りになるべきなの言うまでもない。

そしてもちろん、こんな呑気なことを言っているのは、私が今のところ感染せずにすんでいるからにすぎない。世界で500万人以上（2020年1月現在）がコロナで亡くなったという。後遺症に苦しんでいる人たちも無数にいる。生活を揺るがすような経済的な大打撃を受けた人たちも数えきれない。コロナという疫病が多くの人々に地獄的状况をもたらした災害だったことは間違いないだろう。数字が大きすぎて却ってリアリティがないくらいだ。ただ、これまでだって見る気になって目を向ければ、世界中に、あるいはすぐ隣に、これとは別の地獄が広がっ

ていたのではなかったか、ただ見ようとしていなかっただけではなかったか、ともどうしても思ってしまうのだ。

最初に書いたように、今はまだコロナ禍の総括をする段階ではない。もし、これから自分や身近な人が感染したら、全く違う見解を全く違うトーンで書くことになると思う。ただ、それを先取りして、コロナに関しては呑気な態度ではいけないのだ、真面目に語らなければいけないのだ、と必要以上に構えるのはやめたいと思う。自分を律する意識や言葉は、すぐに他者をコントロールしようとする欲望に結びついてしまう。「みんな」が我慢しているのだから、お前も我慢しろ。ふざけるな、非国民め。

パチンコとオリンピック

今回、そのようなファシズム的怖さをもっとも感じたのは、自粛要請に応じないパチンコ店へのバッシングだった。2020年4月7日、東京、大阪周辺の自治体に最初の「緊急事態宣言」が出された。キーワードは「不要不急」。今やる必要のないことは我慢しろ、というメッセージが政府・地方自治体から発せられた。飲食店・大型商業施設等に対して、営業中止の要請が出された。応じた事業者には協力金が支払われるということにはなったが、事業の実情との間にはズレがあり、容易に要請に従えない事業者も少なくなかった。そんな中、「自粛警察」と呼ばれる「密告」「私刑」的行為も横行した。どこそこの店が禁を破って営業している、客が集まっている、ネット上で、あるいは直接店舗に貼り紙を掲げたり抗議の電話をかけるなど、「不要不急」な行為を続ける者たちへの攻撃がなされた。

攻撃のメインターゲットは時期によって移り変わったが、宣言が出た当初、最大のターゲットにされ、いわば「不要不急の象徴」とされたのはパチンコ店だった。行政からの協力金ではとても経営を維持できないと判断したパチンコ

事業者の中には、自粛要請を無視して営業を続ける所も少なくなく「自粛警察」の恰好の餌食となった。

きらびやかなネオンサインで客寄せをしているパチンコ店は、都市空間の中で目に付く存在だ。今回の「コロナ禍政治」の下、いくつものスローガンが掲げられたが、最も浸透したのが「三密（密集、密接、密閉）を避けよう」だろう。厚労省が発表し各地の自治体でポスターが配られ、メディアでも繰り返し伝達された。まるで戦時中の国策標語のように。パチンコ店は、ザ「三密」とイメージされる空間だった。パチンコに興じることは、不要不急以外の何物でもないと思倣された。「まともな人」なら勤労している昼日中、パチンコを楽しみ、開店前には良い台を狙って列を作っているパチンコファンたち。彼らを蔑んで呼ぶ「パチンカス」というネットスラングがあり、時に、ファンたちも自虐的に自称する。人間の「有用性」に関する社会通念的な価値意識を内面化した上で、自らを「不都合な存在である」と卑下して描く言葉として。

マジョリティが「平時」から異物と見なしていた対象に向けて、「非常時」にむき出しの敵意を向けるのは、怖ろしいことに「世の常」だ。パチンコ店は、ファンたちも含めて、ある人々にとっては、みっともないものクリアランスしたいものだった。最初の宣言が出た4月の末には、いくつかの自治体が、営業を続ける店舗の実名公表に踏み切った。皆に石を投げるよう、呼びかけたも同然だった。この機会にいつそのことつぶしてしまえ、とでもいうように。⁽²⁾

刑法に賭博禁止条項が残っている日本において、パチンコの営業形態は、かなりグレーゾーンでもある。競馬競輪などの公営ギャンブルには規定法があり合法、パチンコはあくまでもゲームセンターや商店街の福引同様、「一時の娯楽に供する物を賭けたにとどまる」（刑法185条）お遊びである、ということになっている。実態が

ギャンブルなのは誰もが知ることなのに。そういう点から、ルールの厳格運用を求める人たちからも敵視されやすい。⁽³⁾

また、ギャンブル依存症という社会問題もあり「良識的市民」の味方が得にくいジャンルでもある。営業自粛区域の人たちが、区域外で営業している店舗にパチンコをしに遠征している、というようなことがテレビのワイドショーで繰り返し取り上げられた。どうしてもギャンブルをやめられない人たち、「みんな」我慢しているのに我慢できずに出かけてしまう人たち、その人たちの食い物にして商売している業者、みんなの和を乱す勝手な人間たちの業界。正義の拳で殴り放題である。演劇や音楽イベントなど「不要不急」とみなされ、打撃を受けた文化的な領域は多いが、文化人が呼びかけて配信イベントで支える、というようなことも行われた。もちろん、そのくらいの支援では焼け石に水だったのだろうが、可視的な「応援」が得られる心理的意味は小さくないと思う。パチンコは、それは難しい。殴られっぱなしになるしかない。どこも誰も守ってくれないなら、無理にでも営業するしかない。

そしてさらに、パチンコの事業者に在日コリアン（ここでは旧植民地朝鮮にルーツを持つ人々を広く指している）が多いことも、敵意が向けられた背景にあったのは間違いない。「平時」からネット上では、パチンコ店に対してヘイトスピーチが向けられることも多かった。⁽⁴⁾ パチンコには、「非常時」に「外部の敵」として、排除の対象になる条件がいくつも重なっていた。こうして、最終的には、ほとんどのパチンコ店が自粛要請に従うことになった。

私は、あの時点での営業自粛要請が全く非合理的だったとまでは思わない。当時の感染状況において、営業方法の見直しが必要だったのは確かだろう。「遊び」のような不要不急の行動が

一時的に制限されることも仕方がなかったとは思ふ。ただ、何よりも理不尽なのは、民間にはこのような「遊び」の制限を課しておきながら、巨大「遊び」イベントである、東京 2020 オリンピックの準備は着々と進められていたということだ。

2020 年 3 月、感染者が増える中、その夏に予定されていた五輪の開催か延期かが（密室で）議論されていた。延期が発表されたのは、緊急事態宣言が出されるほんの 2 週間前の 3 月 24 日だった。五輪と緊急事態。この二つが矛盾するものであることは、為政者たちも当然分かっていたのだ。そして、オリンピックを盛り上げるために用意されていた、航空自衛隊の展示飛行は「医療従事者に感謝を示すため」と無理やり意味が付与されて実施された。

翌年、新規感染者が増え続ける中、世論調査では「再延期・中止」の声の方が大きかったにも関わらず、結局、大会は無観客で開催された。ここに来て「開催して良かった」という世論が作られようとしていることも含め、あの大会が何だったのか、については、別の機会にあらためて考えたい。

今年の年頭、日本オリンピック組織委員会の三屋裕子副会長は、同委員会職員に向けて次のように訓示した。

「自分たちがチームジャパンのけん引者として覚悟を持って『この日本で二度とスポーツを不要不急と言わせないぞ』と一丸となって頑張っていきたいと思います。」⁽⁵⁾

東京 2020 オリンピックは、日本における国際的スポーツイベントの歴史で「開催反対の声」が初めて可視化された大会になったと思う。「盛り上げよう」という圧倒的なマスメディアの圧力の前では、微々たるものだったかもしれないが、それでもこれまでよりは多くの人に、オリ

ンピックへの「異論」の存在が共有されただろう。スポーツの社会的な意味に対しても。これは、コロナ禍のおかげ、と言うべきかもしれない。三屋氏の訓示は、今回「スポーツは不要不急」という声があったことが、いかにスポーツ利権にとって脅威だったかを物語っている。

パチンコ叩きがひと段落すると、ターゲットは「夜の街」「若者」へとシフトしていったようだ。宣言期間が終わり、感染者数も落ち着いてくると、パチンコ店の多くは、感染対策の徹底をアピールしながら営業を再開した。新聞記事データベースを検索し、次に「パチンコ店」に関する記事が出たのは、ワクチン接種会場としてパチンコ店を活用、というものだった。⁽⁶⁾

存立基盤の弱いパチンコ店は、権力に協力しなければ生きていけない。警察とのつながりの強さは誰もが知るところだ。新自由主義的傾向の強い「大阪維新の会」が長年牛耳っている大阪府・大阪市政では、2025年に「大阪・関西万博」を準備している。バブル崩壊後、広大な空き地になっていた埋立地の開発と結びつけた事業で、本当の狙いはカジノ誘致だ。そのような娯楽事業への参画を目論む、パチンコ事業者もあるかもしれない。「悪い遊び（パチンコ、夜の街）／良い遊び（スポーツ、オリンピック）」の線引きが意識されるように、「悪いパチンコ／良いパチンコ」の区分けが意識され、「良い」になろうと努力することは営業戦略としては当然だろう。

というわけで、あれだけスケープゴートにされ、総攻撃をうけたのに、今ではすっかり「ああ、そんなこともありましたね」になってしまっている。もちろん、パチンコ攻撃で直接的にけが人や死人が出たわけではないかもしれない。しかし、「非常時」の集中攻撃の浴びせられ方と「平時」の差別意識との結びつきの恐ろしさについては、改めて確認しておきたい。

感染症対策として、大衆的行動抑制策がどこ

まで合理的だったのか。その時、それぞれの立場で何を経験したのか。どんな危険をはらんでいたのか。感染の流行は、まだ続きそうだし、結論はすぐには出ないだろうが、できるだけ「空気」に飲まれずに観察していきたいと思う。⁽⁷⁾

注

(1) 実際に同じ場所にいるということや、たわいないような内容であったとしても直接会話をするには、やはり重要な意味がある。ソルニットは、ネット環境の充実によって失われたものについて次のように語っている。「数十年前にはただ思いをめぐらせたり、親しくおしゃべりをしたりするために、友だちと長電話するのはふつうのことだったが、いまではわたしの知り合いのほとんど誰もそんなことはしない。電話は予定の再調整や約束の確認といった実用的なやりとりのためだけにある。(中略) 多くの人が、はっきりした目的なしにたむろするには忙しすぎる。あるいは、それができるということを知らない。しばしば戦闘の舞台であり抽象的な接触であるソーシャルメディアが、(教会を含む) 実際の場所で直接会っておしゃべりすることによってかわってしまったのだ。」(レベッカ・ソルニット「聖歌隊に説教する」『それを、真の名で呼ぶならば～危機の時代と言葉の力』渡辺由佳里訳、岩波書店、2020、p 96)

(2) 医療人類学者の磯野真保は、新聞のインタビューで、コロナをめぐる排除の圧力の高まりについて警鐘を鳴らしている。「新型コロナは世界的なインパクトゆえにか、その『新しさ』ばかり語られます。ですが、いまその結果として社会で起きていることは『古典的』と言ってもいいくらいです。感染拡大を助長していると批判を受けたのは最初は若者、そして、夜の街にいた人たち、さらにパチンコ店やそこに出入りする人たちです」／「つまり、コロナが起きる以前から『社会秩

序を乱す』と名指しされがちだった集団に向けて、『正しさ』のこん棒が振るわれているのです。」(中略)『『感染の危険から社会を守る』ことを錦の御旗に、実際は、社会秩序を乱すとみなされていた人々が排除されていたのです。『感染リスクをゼロにするべきだ』という正しさは、強い排除の力を生み出します。社会の『周辺』にいる人に対して特に強い力が働く。リスクはゼロか1ではいけないのに、『安全な人や集団』と『危険な人や集団』を分けてしまう。パチンコ店のケースは確かに行政主導の『発表』でしたが、個々人が普段から抱く秩序を乱す者を排除したいという感覚が、排除に拍車をかけたように見えます」(「(インタビュー) 社会を覆う『正しさ』新型コロナ 医療人類学者・磯野真保さん」『朝日新聞』2020年5月8日付)

(3) 公営ギャンブルもパチンコ同様「不要不急」と見なされやすい存在だ。客を集めての興行という側面もあり、当然、自粛要請の影響は受けた。ただ、売上げだけを見れば、コロナ以後、全体的に上昇している。近年ネット投票が主体になっているため、いわゆる巣ごもり需要に嵌った形だ。もちろん、競技毎に影響の偏りはある。コロナ禍と公営ギャンブルについては、別の機会にあらためて考察したい。

(4) インターナショナルスクール「コリア国際学園」の理事長も務める栃木県のパチンコ経営者、金淳次は、パチンコ業者の組合理事長として栃木県知事に営業再開を願い出た際に受けたバッシングについて次のように語っている。「誹謗中傷に交じって、僕の顔写真や個人情報までネットに書き込まれました。『日本から出て行け』『自分の国でやれ』という差別的なコメントも少なくありませんでした。」「社会が不安に陥り緊張状態が続くと、民衆の怒りが一方向に向けられて見境のない暴力

となることがあります。不安の中では『異分子』を取り除こうとする無意識の差別意識も首をもたげてくる。関東大震災の時は、『井戸に毒を入れた』というデマから朝鮮人が虐殺されました。差別意識は、暴力を加速させもします。その怖さの一端を感じました。」(「明日も喋ろう [中] 栃木県遊技業共同組合理事長 金淳次さん パチンコ店たたき 不安が誘発」『朝日新聞』神戸版、2021年5月4日付)

(5) 『東スポ web』2022年01月05日14時39分配信 <https://www.tokyo-sports.co.jp/sports/3908132/>

(6) 「パチンコ店 打つのはワクチン」『朝日新聞』大阪本社版夕刊 2021年9月2日付

(7) 本稿の後半部分は、オンラインで開催された「韓国文化人類学会」(2021年11月20日)の企画セッション「韓日ラウンドテーブル／コロナ『以後』という問い」において、話題提供として行った発表「緊急事態宣言という『非常時』体制下、ターゲットにされたパチンコをめぐって」の内容がベースになっている。当日の議論をふまえ再構成した上で、前半の「身辺雑記」を加筆した。

(ふるかわ たけし 関西大学、大阪大学他非常勤講師)

コロナ禍と町の記憶・人の記憶

大木透『名匠 松本喜三郎』で歩く

竹原 明理

はじめに

新型コロナが大流行する直前の2019年、旧制熊本中学校で美術教員を勤めた甲斐青萍（1882～1974）という日本画家が記憶を元に描いた熊本城下町の図（以下、記憶を頼りに描かれた地図を本稿では「記憶地図」と記しておく）を調べる機会があった。江戸時代、加藤家・細川家による統治の下、熊本城下町が形成された。明治10年（1877）の西南戦争で壊滅的な被害を受けたが、熊本城域を陸軍が整備し熊本市街地にも軍の施設が出来るなど、熊本の町は軍都として発展した。昭和20年（1945）7月の熊本大空襲で再び大きな被害を受け、戦後復興を経た昭和28年（1953）には水害（6.26水害）に見舞われた。戦災や災害からの復興を重ねながら、現在の町は形成されてきた。

青萍は晩年を東京で過ごしたが、自身が長く過ごした往時の故郷の様子を鳥瞰的な記憶地図に残した。記憶には往々にして不正確な部分があるが、当時の地図や資料などと照らし合わせても、青萍の記憶地図はかなり正確なものであったし、地図からは読み取れないさまざまな情報が含まれていると感じた⁽¹⁾。この経験から、往時の熊本城下の様子をもっと調べてみたいと思うよ

うになった。折しも、『熊本日日新聞』紙上で「古地図で歩く城下町くまもと」が連載されるなど、平成28年（2016）熊本地震からの災害復旧と再開発が進み、町の景色が急激に変わる中、そういう機運も高まりつつあった。

そこに来てのコロナ禍である。不要不急や自肅の下に、従来とは異なった行動や生活が求められた。熊本の繁華街でも飲食店や衣料品店の閉店や移転が相次ぎ、中心市街地の空洞化を懸念するニュースも伝えられた⁽²⁾。その後、空いた物件に新しく開業した店舗が増え、初めて見る店も多くなった⁽³⁾。不要不急や自肅は、人間の生活や行動様式を変えるだけでなく、その町の様相さえ変えてしまうのだと感じた。

2年余り続くコロナ禍の間に、本棚に入れたままだった大木透『名匠 松本喜三郎』（1961年）を再び読む機会があった。改めて読むと、生人形師・松本喜三郎（1825～91）が過ごした幕末・明治の熊本城下町の様子が細かに記されており、学生時代に読んだ時よりも臨場感があった。一方で、同書に記された町の様子は、現在からはかなり想像しづらいものとなっているとも感じた。現在はマンションやオフィスビル、駐車場、空地が目立つからだ。熊本地震とコ

コロナ禍を経て、その置き換えりのスピードは早くなっている。

前置きが長くなったが、この小文では『名匠 松本喜三郎』に記された熊本での喜三郎の足跡の一部を、現在の様子と照らし合わせながら備忘録的に歩いてみたい。

1. 大木透『名匠 松本喜三郎』について

当初私家版として限定 200 部刊行された大木透(1887～1959)の『名匠 松本喜三郎』は、平成 16 年(2004)に開催された熊本市現代美術館の展覧会『反近代の逆襲－生人形と松本喜三郎－』に合わせて復刻された。

著者の大木は佐賀市出身で、明治 40 年(1907)に熊本中学校を卒業後、新聞記者として活動した。「山帰来」と号し、野球、茶道、華道などにも通じた文化人であった。同書は、昭和 9 年(1934)に『九州日日新聞』(現在の『熊本日新聞』)に 25 回にわたって連載された喜三郎の一代記に加筆修正し、昭和 27 年(1952)に書き上げられたものである。しかし、著者存命中は刊行に至らず、著者の死後 10 年近くが経過した頃、喜三郎の遺族や NHK 熊本放送局の今西菊松(1913～87)の校訂を経て刊行された。

同書の「自序」の中で、大木は自身が 7 歳の時に『西国三十三所観世音霊驗記』の興行を熊本で見て喜三郎の名を知ったこと、高村光雲の懷古談などを参照しつつ、喜三郎の遺族や門人となった江島栄次郎らから聞き取りをするなどして同書を編んだと記している。昭和初期であれば、喜三郎

の没後 40 余年。その足跡を直接知る証言者がかろうじて存命の頃であったろう。大木の取材から 90 年近くが経った現在、世代交代が進み、大木がいかに貴重な証言を記録していたかがわかる。同書には、連載終了後から完成までに 20 年近くを要したためか、町の様子などについての補注も多い。それらを参照しつつ、コロナ禍の熊本の町を歩いてみよう。

2. 井手ノ口町～迎町周辺

喜三郎は文政 8 年(1825)、「井手ノ口町」で生まれた。父母、姉、妹 2 人(うち 1 人は早世)という家族構成であった。生家周辺について大木は次のように記す。

喜三郎の生家は井手ノ口町中程の南側に現存する福田衣裳店の個所に在ったが、明治十五、六年ごろ、荒れた旧宅を改築して妹お久仁に与え、お久仁の歿後、甥の七兵衛がこれを受けて住み、次で姻戚の松本源八という人が永らくここで米穀商を営んでいた。その後また代がかわつたところを戦災で焼かれてしまい、戦後新築が出来て福田商店の出現となつたものである。焼失前にはその南隣りに玉城屋の宏壮な店舗があつた。⁽⁴⁾

北側の河原町から長六橋を南に渡ってすぐ東側の本荘方面へ左折した白川沿いの一帯がかつての井手ノ口町である。対岸の河原町の川岸は下河原と呼ばれ、明治期には見世物や芝居などの興行が行われ歓楽地となった。現在は白川の河川改修工事により

【写真 1】井手ノ口町跡から長六橋、河原町方面を見る



両岸とも遊歩道となっている【写真 1】。井手ノ口町は紺屋新今町の通りに接していた。現在、この通りは北側に白川沿いに築かれた堤防壁、南側に駐車場やマンション、一軒家などが並び、かつての面影はない【写真 2】。長六橋の南側は、現在五叉路の迎町交差点になっている【写真 3】。東側に本荘、西側から南側に迎町が広がる。

なお、長六橋とは、慶長六年（1601）に熊本城築城に際して架けられた橋で、白川に最初に架設された橋と伝わる。白川を挟んで北側の河原町と南側の迎町とを結び、熊本城下町と郊外を結ぶ交通の要所であった。現在は、西側の泰平橋と東側の代継橋の間に架かる。水害で明治 29 年（1896）と大正 12 年（1923）に架け替えられ、昭和 2 年（1927）に当時としては先進的な大型鉄橋となり、川尻と河原町を結ぶ川尻電車も開通した⁽⁵⁾。平成 3 年（1991）にコンクリート橋に架け替わり、中心市街地と郊外を結ぶ主要路国道 3 号線の一部となっている【写真 4】。

近年刊行された津島為三郎氏（1925 年生。迎町出身）の自叙伝『わが道の跡Ⅰ 人生一路 ルーツを辿る』および『わが道の跡

【写真 2】紺屋新今町の通りから西側を見る



【写真 3】長六橋南出口に広がる五叉路の迎町交差点



【写真 4】西側から長六橋、河原町方面を見る



Ⅱ 今は昔の物語り 運と心と人生』（熊日出版、2020 年）には、戦前の迎町一帯の様子が記憶地図と文章で語られている。迎町一帯は、喜三郎やその好敵手とされる初代安本亀八（1826～1900）を輩出した地

域として知られてきたが、戦後の大規模な区画整理で町の様相が大きく変化し、それ以前の様子を語る資料はほとんど確認できない。そのため、津島氏の記憶地図は往時の迎町の様子を知る上で非常に貴重である。

津島氏の記憶地図によれば、昭和5～10年（1930～1935）頃、井手ノ口町には大木が記した「福田商店」の関係と思われる「福田質屋」のほか、造幣局、フスマ屋、カマボコ屋、地蔵サンなどが並び、道向かいには玉城醤油屋の土蔵があったという。紺屋新今町の通りは「柳ノ木があって淋しい」とのメモ書きもある⁽⁶⁾。福田商店については大木の記述と時期の齟齬があり、今後の検討を要する。津島氏からは、玉城屋は広大な敷地に庭が広がり、石灯籠が並んでいたという話も聞くことができた⁽⁷⁾。周辺を歩いてみると、かつて玉城屋の敷地の一部であった場所に昭和28年（1953）の6.26水害で被害を受けた石造の地蔵尊像が移築され、その経緯を刻んだ石碑が建つ。これがかつて井手ノ口町にあった「地蔵サン」である。

さらに津島氏の記憶地図を見てみると、長六橋を渡ってすぐ西側にスズラン灯のある迎大工町の商店街、さらにもう一つ本山方面へ西側に行くと迎大工町と並行する形で迎宝町の通りがあり、商店が立ち並んでいた様子がわかる⁽⁸⁾。昭和11年（1936）、迎宝町と迎大工町の南北を分断して軍用道路（現在の県道22号線。産業道路）が開通した。軍用道路はかつて未舗装で、ほこりがひどかったらしい。現在も迎大工町と

迎宝町の通りは一部が残るが、長六橋から延びる国道3号線が迎町一帯を東西に大きく分断する形で通り、マンションが立ち並ぶなどかつての商店街は姿を消している。

3. 迎町と地蔵祭り

毎年7月24日に「地蔵祭り」がある。かつて喜三郎や亀八が造り物の腕を競ったと伝えられる。白川沿いから迎町一帯にかけて多くの地蔵堂があったことが津島氏の記憶地図にも記され、現在もいくつかを確認できる【写真5】。大木は地蔵祭りについて次のように記している。



【写真5】 かつての迎宝町の入口付近に立つ地蔵堂

七月二十四日は地蔵祭である。熊本では祭りの数日前から、地蔵堂のある町々の子供たちが、口を揃えて一斉に「オトウミヨセン」と吐鳴りながら、戸別訪問でお燈明銭の喜捨を受け、貰いためた鳥目が祭りの費用に充てられる。（中略）中でも長六橋以南の迎町と井手ノ口とは造り物の本場とされ、其夜の長六橋は人波打つて、なかなか通れなかつたとの古い言い伝えがあ

る。その時代、井手ノ口の松本喜三郎と迎町の安本亀八とは、造り物の人形で人気の中心であつた。⁽⁹⁾

現在では迎町一帯の地蔵祭りは衰退し、往時のような造り物の競技会は行われていない。地蔵祭りは町を挙げての一大イベントであり、津島氏も父が造り物の制作に参加し、飾りに使用した毛布などが家に残っていたと記憶している⁽¹⁰⁾。

かつて繁華街の下通商店街にあった大洋デパート（1952年創業）では、昭和30年代に「造り物競作展」と銘打って、熊本県内のさまざまな地域から出品された造り物の品評会が行われていた⁽¹¹⁾。大会のアルバムを見ると、高森町や宇土市など現在も祭礼に造り物が残る地域に加え、迎町や河原町、段山町、城南町など現在では造り物が出なくなった地域もこの頃までは制作していたことがわかる。

4. 米屋町付近

大木によると、喜三郎の父・半兵衛は「算勘に明るく、米屋町四ツ角の両替屋で油屋の友枝家に通い番頭を勤めていた時節もあつた」⁽¹²⁾という。友枝家は、熊本から出た能役者の家として知られる。もとは祇園社（現在の北岡神社）の舞楽座の一つであったとされるが、江戸時代は藩お抱えの能役者である一方、「油屋」を号した商人の家でもあつた。

米屋町四ツ角というのは一丁目と二丁目の角合せのところで、昔この辺りは目貫の商店街であつた。一丁目尻の

東角は半兵衛の主家で油屋友枝家の両替屋（中略）この四ツ角は米屋町四ツ角の通り名で評判され、また肥後の四ツ角とも云つて奥に自慢の一つになっていた。現時この四ツ角は市電敷設のために街路が広まり、四家の敷地もだいぶん削り取られている。⁽¹³⁾

今、この四つ角を歩いてみる。南側の白川方面へ進むと泰平橋が架かる。四つ角は、市電通りを挟んで北側に熊本市西消防署とその向かいにマンションが建ち、南側にカリノMSビル（旧住友銀行熊本支店）⁽¹⁴⁾とその向かいに駐車場という様子になっている【写真6】。市電通りを含むこの一帯もマンションが立ち並び、往時の様子を想像するのは難しい。

喜三郎は明治14年（1881）に帰郷すると生まれ育った川向こうの井手ノ口町ではなく、旧城下町に含まれる米屋町2丁目に



【写真6】現在の米屋町四ツ角（北西側を見る）

住んだという。その後明治20年（1887）頃には同町1丁目に移った。当時の喜三郎の様子を知る人物に大木は話を聞いている。

明治二十年時代の喜三郎を米屋町二丁目の旧居で身近に見知った人がいる。其人は紺屋町二丁目に肥後蕎麦の元祖の老舗を今日まで持続している大石宗吉氏である。大石蕎麦屋と喜三郎の旧居とは裏つゞきになつていて、双方から行つたり来たりができていた。(中略) 米屋町二丁目の旧居はその後潰れて九曜正宗の西岡寿一郎商店となり、西岡商店の退転後、今日では横溝倉庫となつている。新居は米屋町一丁目の東側で、家並が昔と変わつているが、熊本県食糧公団本部の北どなりにあつた。⁽¹⁵⁾

宗吉は最後の店主を勤めた9代目(故・大石桂二氏)の祖父にあたるといふ⁽¹⁶⁾。大石蕎麦は2010年頃に閉業したが、往時の面影を残す住居兼店舗は現在も同地に残る。紺屋今町に面する表口から西に長く伸びる町屋で、裏側は間に幼稚園を挟んで米屋町2丁目の通りを表口とするマンションに接する。現在マンションになっているこの場所に、かつて喜三郎の住居もあったと思われる。その後喜三郎が移ったという米屋町1丁目には、建て替わってはいるものの熊本県の食糧会館があり、その北隣は駐車場となっている。この付近に喜三郎の引越し先があつたのだろう。地図で見るとかなり近距離での引越しだったとわかる。

おわりに

駆け足ではあつたが、大木透『名匠 松

本喜三郎』に記された喜三郎の熊本での足跡の一部を、現在の町の様子と照らし合わせながら少しだけなぞってみた。今回紹介したのは、大木が取材した喜三郎の足跡のほんの一部に過ぎない。「生人形師・松本喜三郎」の人物像については、同書を参照されたい。今回歩いていない場所も多くあり、大木の記述を手がかりに今後も喜三郎の足跡をたどる作業を細々と継続したいと思っている。

大木の記述をもとに改めて現在の町を歩いてみると、ほとんどがマンションや駐車場になっていることがわかる。区画整理や開発が進む中、かろうじて残っていた町屋の多くは平成28年(2016)の熊本地震によりさらに減少した。そして、コロナ禍によりまたもや町の姿は変わりつつある。

大木は補注を入れてまで、喜三郎が過ごした町の様子を同時代の情報と併せて記述した。戦前の取材から時が経ち、戦後復興が進んでいたからであろう。推測に過ぎないが、町が変化し、世代交代も進み、喜三郎の足跡が分からなくなっていくことに大木は危機感を抱いていたのかもしれない。少なくとも大木の取材から90年近くが経過した今、大木が収集した喜三郎の足跡はより見えづらいものとなっていることがわかった。今回改めて歩いてみて、土地に記憶を留め続けるのは意外と難しいのだと感じた。「文学散歩」や「歴史ウォーク」の真似事のような拙い町歩きではあつたが、生人形についてさまざまな研究がある一方、喜三郎が過ごした場所をたどる作業は意外と明文化されておらず、この真似事も

現状を記録する上で無意味ではないのかもしれない。

最後に、甲斐青萍や津島氏が往時の故郷の様子を記憶地図に残したことは、後世の人間にとって大変幸運なことだと思う。検証作業を要するにしても、古地図や古写真には写らない情報がそれぞれの人の記憶の中にはある。その情報は、たいてい記憶地図として残らないことのほうが多い。人との接触が、一定の強制力を持って制限されるようになってから久しい。「もう〇〇年早かったら知っとる人がおったんやけど」という言葉を聞く度に、人の記憶を引き出し、記録していく作業は一律に不要不急で自粛すべきものではないと改めて感じている。

注

- (1) 詳細は、伊藤重剛『甲斐青萍熊本町並画集江戸・明治・大正・昭和』（熊本に地に新聞社、2017年）および展覧会図録『追憶の熊本～日本画家・甲斐青萍が描いた熊本城下の図録』（熊本博物館、2019年）参照。
- (2) 『熊本日日新聞』（2021年11月3日付）。
- (3) 『熊本日日新聞』（2021年12月29日付）。
- (4) 大木透『名匠 松本喜三郎』（復刻版、熊本市現代美術館、2004年）23～24頁。
- (5) 熊本日日新聞社ほか編『熊本県大百科事典』（熊本日日新聞社、1982年）561頁。
- (6) 津島為三郎『わが道の跡Ⅱ 今は昔の語り 運と心と人生』（熊日出版、2020年）58～59頁。
- (7) 令和3年（2021）11月30日聞き取り。
- (8) 註6に同じ。
- (9) 註4掲載書、29～30頁。
- (10) 註6掲載書、11頁
- (11) 令和3年（2021）8月19日に実施した高森町商工会議書での資料調査にて実見。
- (12) 註4掲載書、24頁
- (13) 同前。

(14) 昭和9年（1934）に建てられた同ビルは、令和2年（2020）に熊本市の歴史的風致形成建造物に指定された。

(15) 註4掲載書、160～161頁。

(16) 令和3年（2021）12月5日聞き取り。同建造物も熊本市の歴史的風致形成建造物に指定されている。

（たけはら あかり 熊本博物館学芸員）

チョウの眼から見る

米軍北部訓練場・同返還地の調査経験に即して

山本 真知子

1. はじめに

2021年7月、沖縄島北部の一部は貴重な固有種の生息地として評価され、世界自然遺産に登録された。だが同登録地は、ジャングル戦闘訓練センター（以下、通称・米軍北部訓練場と記す）に隣接し、その返還地を含んでいる。森に生息する生きものたちは、軍事基地ととなりあわせの環境に置かれ、日夜米軍機の飛行による騒音にさらされるだけでなく、棲み処が基地の存在および軍隊の訓練によって汚染され破壊されるなど、いのちにかかわる深刻な基地公害の被害に遭いつづけてきた。しかも近年、2016年12月に部分返還された北部訓練場跡地からは、米軍のものと思われる廃棄物が大量に発見されている。政府は翌年12月までに汚染物質の撤去など「支障除去」を完了したとしてきたが、かけ離れた実態がそこにはある。本稿でとりあげるのは、その「やんばる（山原）」と呼ばれる沖縄島北部の森に生息するチョウをはじめとした生きものたちの調査を行いながら、米軍の訓練状況や米軍廃棄物の調査を続けてきた、宮城秋乃さん（以下、秋乃さんと記す）というチョウ類研究者の挑戦の軌跡である。

秋乃さんは米軍北部訓練場のヘリパッド建設による動植物への影響や、北部訓練場跡地内の米軍廃棄物による環境汚染の実態などを明らかにしてきた。調査活動をつづける傍らでつづけてきたのは、軍事化に巻き込まれてしまった生きものたちをまもるために、米軍車両の前に立ちはだかつて進行を阻止したり、北部訓練場跡地で収集した米軍廃棄物を米軍に直接返却したりする「実力行使」だ。

この二つの活動の軸は、沖縄のマスコミと反戦平和運動から異なるかたちで受けとめられてきた。沖縄のマスコミは、昨今米軍廃棄物の問題や世界自然遺産の登録に絡めて、チョウ類研究者として活動するかの女の見解を取り上げ随時報道することを通して、かの女を沖縄の言論空間において唯一無二の存在として押し上げてきた。他方、反戦平和運動では非暴力的でない行動に出ることもあるかの女を厄介な人物として警戒してきた印象がある。そのいずれの立場も否定するつもりはない。だが両者とも、かの女がなぜ／どのようにチョウだけでなく他の生きものたち、さらには米軍の訓練や米軍廃棄物の調査をつづけてきたのか、なぜ阻止行動をしてきたのかという問いを封じてきたのではないかということが、ど

うしても引っかかってしまうのだ。そこでここでは、別ものとして切り離されたまま語られてきた調査活動と直接行動をつなぐ地点を探ってみたいと思う。

より具体的にいえば、秋乃さんがチョウをはじめとした生きものたちの視点から、どのように軍事化による影響をヒト社会に向けて警告しつつつけてきたのかということに注目する。そこから、かの女の調査行為が、チョウや昆虫の眼を通して基地や軍隊による影響を発見していく過程において経験されてきたかもしれない可能性を検討していく。

さて、今回主題とする〈チョウの眼から基地問題を考える〉というアプローチだが、あらかじめ断っておきたいことがある。それはこれが、東南アジアを歩き知を深めていく過程を運動として実践してきた、思想家・鶴見良行の視点と方法論から着想を得ているということだ。わたしは秋乃さんの調査行為を追ひ、話を聞かせてもらうなかで、ヒト以外の生きものの視点から歴史を書き起こした鶴見の著書『ナマコの眼』（1990）に出逢い、かれがのこしてきた足跡をたどりはじめた。鶴見が東南アジアを歩きつづけてきた理由を一つ挙げるならば、それは多国籍企業が東南アジアに進出し、生産者と消費者がたがいに顔の見えない断絶した関係に留め置かれていく状況を変えようとしていたためである。かれは、消費する側——すなわち、搾取する側——が東南アジアの人びとのことを知り、自らの暮らしを見つめなおしていくところに希望を見出そうとしていた（鶴見、1986[1985]：

178）。鶴見のフィールドワークについては別稿に譲ることにするが、かれがナマコの歴史を書くということになにを込めていたのか、もう少したぐりよせておきたい。

東南アジアで干しナマコという加工食品に強い関心をもった鶴見は、朝鮮、ロシア沿海州、中国、北オーストラリア、日本など各地の海辺を歩き、ナマコについて史料を集め、人びとのあいだで継承されてきた知恵や技術を記録してきた。そうして「ナマコとの対話」が生まれる場に身を置くなかで、鶴見はナマコとともに生きてきたマイノリティーの人びとに出逢い、かの女／かれらが直面してきた差別の問題を浮き彫りにしたのである（1990：III, 144－145）。忘れてはならないのは、かれがあくまでもナマコの眼から見た世界を書き起こそうとしていたことだ——念のため書き添えておけば、ナマコという生物は眼をもっていない。しかも、ナマコを調査すること自体、アカデミアのなかで決して歓迎されていたわけではなかった。かれがナマコを調査していると言ったときに、その正当性を疑問視する人びとは少なくなかったという。だがそうした「取るに足らない」、「醜い」存在としてさげすまれてきたナマコにも、「歴史を語る資格」があると考えたのが鶴見であり、ナマコに歴史を語らせるところから「ヒト族」を批判するという回路をひらいたのである（Ibid.：492）。

その鶴見のナマコ学は継承され発展されつつある。鶴見の方法論が内包している「ナマコの抵抗」や「ナマコの連帯」の可能性はすでに発見されているし（鶴見・池澤：

2005)⁽¹⁾、ナマコの保全や文化多様性の観点からも調査されている（赤嶺、2010）。その一方で、鶴見がそこに込めていたであろう運動論が十分にくみ取られてきたとはいえない。鶴見は、自己（人間）中心的な出来事の見方、語り方を根幹から問いなおし、変えていくことを迫っていた。自らを中心に据えて世界を理解することの限界を知ることは、だれの、なんの声に耳を傾げるのか、どこに身を置きながらことばを発していくのかという問いへひらかれている。そしてそれは、それまで無化されてきたひとやものの存在を見えるようにしたり、その声を聞こえるようにしたりするためのことばを生み出していく過程にもつながっていくはずだ。だとしたら、鶴見が試みたナマコの眼から見るということは、人間だけでなく、ほかの生きものたちとともに生き延びていくことができる未来をどうやってきりひらいていくか考える契機を生み出しているのではないだろうか。

こうしたことを念頭に置いたうえで、本稿ではチョウの眼から見るということを、あくまでも秋乃さんがきりひらいてきた独自のアプローチとして用い、考えていくことにする。というのも、このチョウの眼から見るという方法に着目するようになった背景には、かの女の話聞いてきたわたし自身の経験、あるいは身体感覚が深く関係しているからだ。

北部訓練場返還地で米軍廃棄物の実態を見せてもらったときに、わたしはかの女がチョウや昆虫の視線から森を見ているのではないかと思いはじめた。かの女からこれ

まで経験してきたことを聞かせてもらうときにも、かの女の眼を通してチョウの眼に射抜かれるような、あるいはチョウの眼を通して考える感覚に引きずり込まれていくようなことがたびたびあった。チョウの視線を感じとったこれらの体験からは、つぎつぎに問いが生まれはじめた。秋乃さんはどのようにしてチョウの眼をもつようになったのか、チョウの眼からなにを見ているのか、チョウの眼から見るとはどういうことを意味するのか。チョウの眼をもっていないとなにが見えないのか、あるいはわからないのか。

かの女との交流を通して、わたしはチョウの眼から世界を見るための出発点に立った。本稿には、秋乃さんからお話を聞かせてもらうなかで、どのようにチョウの眼から見るために必要なことばを鍛えてきたのかを記録していく。それは、かの女の経験してきたことを掘り起こしていくなかで、チョウの眼から見る－見られるという関係を考え、その可能性をおしひろげようと試みる過程でもある。

まず、秋乃さんによって担われてきた沖縄北部地域での調査の過程を概観し、つぎにチョウの眼を通してどのように軍事化と脱軍事化を見てきたのかを追っていくことにしよう。

2. 宮城秋乃さんの調査の軌跡

宮城秋乃さん（1978年生まれ、浜比嘉島出身）は、チョウ類の研究を専門として、やんばるの森に棲息する生きものたちを調査する研究者で、「アキノ隊員」という呼

び名でも広く知られている。本節では、主に2020年2月1日、3月31日、9月26日に行った秋乃さんへの聞きとりと、かの女ブログ『アキノ隊員の鱗翅体験』を通して、調査活動の軌跡をたどってみることにする。

2011年9月、秋乃さんは希少なリュウキュウウラボシシジミ（沖縄固有亜種、準絶滅危惧種）が東村高江で大量に生息していることを観察し、さらに2014年には国頭郡安波でも多数確認した。同種は、「清流の流れる自然度の高い場所に生息し、分布は局所的で、その生息地でも個体数が少ないことから、両地域は「国内最多の発生地」であることがわかってきた（宮城、2017：26）。高江と安波の森に新しいヘリパッドが建設される計画があることは知っていたが、地元の人たちの反対を押し切って施工されるとは思っていなかったという。しかし、2011年11月にそれまで中断されていたヘリパッド建設が再開され、リュウキュウウラボシシジミがいるとわかっていた秋乃さんは、「とにかく動かないと」とリュウキュウウラボシシジミについてアピールしはじめた⁽²⁾。

しかし、いくらゲート前での阻止行動に出ても、ヘリパッド建設は止まらない。そんなときに、高江に棲息するリュウキュウウラボシシジミのことが、地元紙の一面で取り上げられた。秋乃さんは、自分に「できることは、ここの虫を調査することだ」と確信し、チョウのことを調査するだけでなく、やんばるの森のどこに「どんな貴重な虫がいるのか」調べるようになった。

森を歩き調査を進めるなかで、奄美大島で4個体しか発見されていなかったケナシツヤヒラタゴミムシや、同島で数個体確認されているニセキンモリヒラタゴミムシ、宮古島で3個体しか見つかっていないミヤコホソコバラオオハナノミなど、希少性の高い種が生息する場所であることが明らかになってきた（宮城、2017：26－27）。

ヘリパッドの工事が再々開された2016年には、ヘリパッド建設予定地N1地区につづく林道（F4ルート）が県道側から敷かれるなか、リュウキュウウラナミジャノメ（沖縄固有種、準絶滅危惧種）というチョウの多産地であることや、特定のホルストガエル（沖縄固有種、絶滅危惧種）の棲み処となっていることを確認し、林道の破壊が「かぞえきれないほどの生物を殺すこと」になると警鐘を鳴らした⁽³⁾。この事実は防衛省にも環境省にも伝えられたが、林道建設が止まることはなかった。9月中旬に成虫に羽化することが多いリュウキュウウラナミジャノメは、幼虫かさなぎの状態で伐採された木々と一緒に刈られた可能性が高く、ホルストガエルは移動できたとしても、移動先で生き延びることができたかどうか定かでないという⁽⁴⁾。

工事によって木々が切り倒され、森が切りひらかれていく状況下で、秋乃さんが目を留めたのは、既述のような希少ゆえに価値づけられ注目されている種だけではない。

希少種だからそれら（＝リュウキュウウラナミジャノメとホルストガエル）の名前出ただけであって（中略）、

普通の生きものもたくさんあって、それ
れも追いやられるか、もしくは殺され
るかして。それをわたしはもう見てし
まったわけさ、目の前で。⁽⁵⁾

しかしながら、こうした生きものたちの
生死にかかわる現場に居合わせていなが
ら、沖縄防衛局の職員や警察は「同じもの
を見て」いたわけではなかったことが次第
に明らかになってくる。それは、秋乃さん
にとって「この森を見れば、壊そうなんて
思わないはずと思っていた」のが、そうで
はなかったことに気づかされる瞬間とかさ
なった⁽⁶⁾。かの女は、工事現場で作業員や
警察にこう問いかけていたという。

「あなたたちは今日、何匹殺したか言
えますか」

「あんたがいま殺した動物たちの名前、
全部言えますか」⁽⁷⁾

答えはなかった。怒りの矛先は、実際に
生きものの棲み処を奪う行為に手をくだし
ている作業員だけでなく、日本政府や沖縄
防衛局にも向かった。「見えないところで
指示を出して、(中略) 直接見ないでいの
ちを奪う」という、「卑怯」なやり方に納得
できなかったからだ。こうして、かの女
は知らないうちにいのちを奪っている、奪
えてしまうということのうちに、「戦争」
の気配を嗅ぎとりはじめる。

自分が名前も知らない、何匹いるかも
わからない生きものを、殺してるわけ
さ。逆にあたしそれって、すごい恐ろ

しいことじゃないかと思うわけ。いま、
一人殺した二人殺したって、わかるん
じゃなくて、ほんとに自分がどれだけ
殺してるかわからない状態で殺してる
のに、しかもだれを殺してるかもわか
らないのに、罪悪感も責任感もない。
これが戦争じゃなくてなんなんだって
思うわけさ。(中略) 大量虐殺なのに、
それが世間では大量虐殺は起こってい
ないかのように見過ごされてて、どこ
にも「大量虐殺」っていうことばが出
てこないわけ。⁽⁸⁾

森に棲む生きものたちが「大量虐殺」さ
れていく、まさに一刻を争うときにも、秋
乃さんは、ヘリパッドの工事現場に足を運
びつづけた。危機にさらされたいのちをま
もるために、そこで身を挺して工事を阻止
し、作業員や警察に声をかけつづけたので
ある。

しかしながら、2016年12月に6基すべ
てのヘリパッドは完成し、北部訓練場の過
半の土地の返還式が開かれた。防衛省はそ
の後、実質8か月で返還地の支障除去を終
え、翌年12月に地権者に土地を引き渡し
たものの、原状回復しているわけではない。
その引き渡しから2日経ってから、秋乃さ
んは北部訓練場の返還地に米軍が捨てたと
思われるゴミを発見し、その後も返還地の
汚染状況を調査しつづけてきた⁽⁹⁾。すでに、
秋乃さんによって確認されている廃棄物を
挙げておく。

数種の使用済み照明弾多数、使用済み
スモークグレネード(煙幕手榴弾) 多

数、使用済み発炎筒数発、機関銃用の箱型弾倉多数、ケミカルライト多数、空の弾薬箱多数、乾電池多数、液体の入った点滴袋、海兵隊マークの描かれたTシャツ数枚、ブーツ、靴下、認識票、カモフラージュネット、ゴーグル、ハンドライト、飯ごう、食事用トレイ、缶や瓶、ビニールのごみ袋、鉄筋の入ったコンクリートの瓦礫、地面に打たれた鉄の杭多数、タイヤ、オイルカン多数、有刺鉄線など（宮城、2019：91）

ほかにも、地中にはレーション（野戦食）の袋が埋まっていたり、FBJヘリパッド跡周辺地には、ヘリパッド造成用のライナープレート（大型鉄板）や土嚢、ゴムシートが多数地中に残置されていたりする。また、秋乃さんが米軍廃棄物を見つけた土壤からは、有害物質が次々と確認され、化学薬品による返還地の「見えない」汚染の実態も明らかになりつつある。これまで、2018年5月に国頭村安田の返還地でDDTやBHC類が発見され、2019年3月に米軍のドラム缶発見地点でPCB（ポリ塩化ビフェニール）も出てきた（琉球新報、2018年5月19日；琉球新報2019年3月9日）。さらに2020年12月、国頭村安田の返還地では、放射性物質コバルト60を含有する電子管19個が発見された（琉球新報2020年12月16日；沖縄タイムス2020年12月16日）⁽¹⁰⁾。

米軍廃棄物の問題は、廃棄物の存在や、それによる影響に留まらず、その回収に絡んだ法的問題にも及ぶ。秋乃さんは、返還地で未使用不発の弾薬類を見つけるたびに、沖縄県警に通報してきたが、2019年

10月以降、通報後に回収されていた弾薬が通報しても回収されなくなったという⁽¹¹⁾。県警の説明によると、発見者から通報を受けた県警が、土地管理者の沖縄森林管理署に連絡し、沖縄防衛局が回収を行うことになったそうだが、森林管理署や沖縄防衛局は秋乃さんに場所の確認等問い合わせてきたことはなく、不発弾の回収もなされていない。

県警が返還地で不発弾を回収しないのは、「跡地利用特措法第2章」が適用されるためと説明しているが、同章は軍用地を引き渡す前に支障除去することを定めているに過ぎない。県警が「米軍の尻拭いをしなくなった」ため、不発弾は大量に残置されたままになっている（宮城、2020：115－116）。しかし回収されなかったとしても、「110番」に通報すれば「確実に記録され」る。それならばと、秋乃さんは「110番」しつづけるのである。

だが、生きものたちの身が危険にさらされた状況にあることがつぎつぎに明らかになる一方で、人びとの関心が高まることはなかった。かの女の心を砕いたのは、この「反応がない」という状況、すなわち人びとの無関心さだった。

関心が寄せられないのは、環境汚染をもたらしてきた軍事訓練も同じだ。これまで長時間張り込むなど地道な記録活動をつづけるなかで、米軍機が北部訓練場返還地のFBJヘリパッド跡に着陸したり、沖縄本島全域に供給される重要な水源の一つであるフンガー湖（普久川ダムのダム湖）や安波ダム上空を低空で旋回したりしていたこと

が突き止められてきた⁽¹²⁾。だが、これらは「自らの飲み水の上空を米軍機が低空で飛ぶ」危険な訓練であるにもかかわらず、人びとは見向きもしなかった。どれだけ発信しても伝わらないことから、今後はダム上空で飛行訓練があったとしても「人への害」には言及しないことにしたとブログで通告した。だが、そこには「森の生きものたちに被害を与えることについては絶対に許しません」という、但し書きが付されている⁽¹³⁾。かの女は、森に棲む生きものたちのためだけに調査と発信をつづけるようになった。

ここで眼を留めたいのは、秋乃さんがこの反応がないという状況から感じとっているのは、沖縄に対する「差別」だということだ。

ここで阻止できないんだったら、反応しないんだったら、もう本土で起こっても反応するなって思っちゃうわけ。それこそ沖縄差別だって。でも結局、沖縄は当たり前、本土は当たり前じゃないってなっている。⁽¹⁴⁾

「本土だとすごいニュースになっている」のに、沖縄では「ニュースにならない」し、「みんなも反応しない」。かの女はこの状況を「差別」と呼び、批判しているのである。

秋乃さんは、この当たり前ではない待遇を、米軍基地ゲート前の民間警備員による監視行動を通して身をもって経験している。基地ゲート前を車で通過すると、警備員が無線機で連絡をしたり、メモを取ったりしていることが、2019年10月8日以降

繰り返し確認されている。ゲートを通過したすべての車両が記録・報告の対象となっているわけではないため、かの女個人を狙ったものと思われる。赤嶺政賢衆議院議員が「人権侵害」にあたるとして防衛省に3回交渉したところ、同省職員は「警備のために通過する人を記録・報告することがある」と認めた⁽¹⁵⁾。だがその後も、ゲート前を通過するだけで監視の目にさらされる状況は変わらず、「気持ち悪さや怖さ」を抱えたまま調査がつづけられている。

調査が継続されるなかで、新たな発見もあった。2020年8月に、1993年に返還された北部訓練場返還地から大量の米軍廃棄物が見つかったのである。大量の瓶類【写真1】や弾薬類、野戦食の袋のほか、同年10月16日には未使用・不発を含む銃弾



写真1 1993年に返還された北部訓練場返還地で発見された大量の瓶類。(2020年9月26日、筆者撮影)。

170発も確認された⁽¹⁶⁾。

そして、この銃弾が発見された日を境に、秋乃さんは弾薬類を除いた米軍廃棄物を袋に詰めて米軍に「返そう」と、継続的に北部訓練場メインゲート前まで持っていきはじめた⁽¹⁷⁾。そこには、こんな思いがある。

返還後27年間も人に知られず森を汚染してきた廃棄物を、ほんの少しずつだけど除去して、早くきれいな森を生きものたちに返してあげたい⁽¹⁸⁾

3. 「実力行使」と「愛」について

秋乃さんがチョウをはじめとした森の生きものを調査・研究しながら、返還地や訓練の実態を調べてきた軌跡から浮かび上がってくるのは、チョウの傍らに留まり、チョウの眼から外界を見るという作法が、米軍基地と軍隊の存在・訓練に対しても見られるということである。文字通りからだを張って生きものたちのいのちをまもろうと前線に立ちつづけてきたかの女の言動には、なにが込められているのか。以下では、その直接行動の部分に焦点をあてて考えてみたい。

すでに述べたように、秋乃さんは、米軍や工事業者の車両を基地ゲート前で阻止したり、米軍廃棄物の返却活動にも積極的に取り組んだりしている。もう少しこれを具体的に説明すると、前者はゲート前で記録用のビデオカメラをもって車両の前に立ち、はだかり基地への出入りを止めることを指す。これは、昼夜を問わず、米軍車両やヘリの音など異変を察知すれば、寝巻きのま

までも車に飛び乗って現場に直行するという機動性を伴っている。また後者は、返還地で回収した米軍廃棄物をビニールの袋に入れて、米軍の敷地との境界線であるイエローラインの（米軍から見て）内側に置いて、「返却する」という新たな試みにあたる。米軍は、日米地位協定では米軍廃棄物を除去する責任を負わないとされているが、かの女によって返却された廃棄物が入ったごみ袋は、米軍によって引き取られるという異例の対応も確認されているという⁽¹⁹⁾。その一方で、県警からは「何かしらの法に触れる可能性があるので、今後は同じことをやらないように」と、たびたび警告されてきた⁽²⁰⁾。

このように短く記しただけでも、秋乃さんがやってきたことが、違法行為か否かのギリギリのラインで展開される国家との攻防戦であることがわかるだろう。かの女はそれを「実力行使で止める」行為と呼び、「非暴力」による「非実力行使」と明確に区別して実践してきた。だが、ここでかの女の実力行使を伴う行為・振る舞いを「暴力」というカテゴリーとしてくくって批判の的にしたならば、それが何を意味しているのかをとりこぼしてしまう。秋乃さんは、なぜ、なんのために自らの身を挺して工事や訓練を阻止してきたのだろうか。

2020年3月26日、秋乃さんはブログにこう綴っていた。

75年経った今も沖縄には米軍が残り、日本軍にも攻め続けられ、海と森と命と生活が破壊されている。沖縄の一部の人も非国民と言われぬようにそれ

に加担する。

批判や抗議だけで止まらないことはもうみんな気付いているじゃないか。

非暴力とは非実力行使ではない。沖縄の人びとはずっと座り込んできた。これ以上、沖縄の人びとに求めないで。本土の人びとはどれだけの実力行使をしているのか？

口先だけで平和を唱えるのはもうやめてくれ。⁽²¹⁾

この記事は、慶良間諸島に米軍が上陸した日（1945年3月26日）に合わせて投稿されたものである。

秋乃さんの自宅にうかがったときに、わたしはこの記事について尋ねた。かの女は、3月後半になると、「沖縄戦、米軍上陸を思い出して、米軍がやって来たぞー、だけどまだいるじゃないか、っていう気持ちになるわけさーね」といった⁽²²⁾。このことばの背景には、沖縄で機動隊や工事業者をはじめ、「日本軍側に加担する」人たちが少なくないという状況がある。

冷静になって考えたら、いまここに米軍があること許してしまったら、あとあと自分の子どもたちが痛い目に遭うっていうことがわかるはずだわけさ。（中略）だけど、そこを想像せず、いま自分の状態が安全である状態をつくるっていうのが、もしくはお金が手に入る状態をつくるっていうのが……。結局は過去の沖縄戦で苦しい思いをして死んでいったひと、そして未来に、苦しむかもしれない子どもたち

のことは、もうなにも考えてないわけさーね。⁽²³⁾

だが、敗戦後70年以上のあいだ、沖縄のなかで分断させられ対立がつづいてきたことを踏まえたうえで、秋乃さんが強調したのは、座り込みをはじめとする実力行使による運動が脈々と受け継がれてきたことであった。そして、本土の人たちは「実力行使をしているのか」という問いに立ち返り、要請行動や抗議行動、裁判など、「いままでずーっとやってきて、止まらない」ことはわかっているはずにもかかわらず、自らの行動を変えようとしない人びとについて、こう語った。

もうなんか、あたしからしたら沖縄の人たちはここまでやっているのに、本土の人たちはそれだけしかやらないの？ ちょっと、ごめんね、本土の人の前で。やってる人もいるのはわかってるけど、大部分の人の話よ。本土の人たちは、それ以上のことやらないの？ 沖縄の人に任せつつけるの？（中略）今まで批判とか抗議とかで止まらないんだったら実力行使しかないのに、しかも、それにみんな気づいているはずなのに、沖縄のひとだけに任せるなよ、と思って。⁽²⁴⁾

かの女は、「本土の人たち」が「人に迷惑をかけないデモ」や裁判を起こすだけで満足し、「平和的に怒るだけ」でいることに苛立ちを募らせていた。その「本土の人たち」のなかには、この話の聞き手であるわたしも恐らく含まれていたのだろう。「ご

めんね、本土の人の前で」と声を掛けてはもらったが、かの女は聞き手がいくら自らの活動を支持し寄り添おうと振舞っていたとしても、話を聞くということが具体的な行動に結びつかなければ、森の生きものたちにとってはむしろ有難迷惑だと、気づかせようとしていたようにも思う。

その日々の阻止行動の様子は、森の生きものたちの観察記録とともにブログやSNSで発信され、地元紙を中心に新聞でも取り上げられてきた。記事を目にした人たちからは、「気をつけてね」とか、「機動隊とか作業員にも家族がいるんだよ」とかいわれたこともあるという。だが、そうした「悪気のない」ことばを聞くたびに、疑問に思ってきた。

もっと想像力を豊かにすれば、たとえば強硬な手段に出ても止めようとするのが、悪じゃないってというのがわかるはずなのに、「暴力的」とか、「実力行使はあんまりよくないんじゃないか」、みたいなこと言う人もいるし。もうちょっと想像してみよう、あたしたちが「非暴力」とか言って、平和ぶってるあいだに死んでるいのちがあるよと。これが人間のせいで死んでるいのちがあるわけさ。たとえば、どっかの宇宙人がどうこうとかじゃないわけ。そしたら人間が責任もって止めないといけないじゃん。それなのに、よそで誰かがやってることかのように、もしくは自分が人間ではないかのように、「あの人たちにも家族があるからしょうがないのよ」って。でも、あた

したちはこの森を壊してる人間っていう、側にいるわけさ。したら、全部あたしたちの責任なわけ。だから、あたしたちのなかでほんとは止めないといけないのに、うーん、なんかもう外からそれを見てるかのように言う人がいてさ、「あー、動物たちのこと想像してないんだなー」って思っちゃうわけ、あたしは。つねに動物たちの視点でいるから。⁽²⁵⁾

かの女は、「非暴力」による行動を力としてたたかう人たちが、異なる種のいのちをいかに不平等に扱ってきたか、そのことにいかに鈍感になっているか、ということを痛烈に批判する。

「動物たちの視点」から見れば、ここで指摘されている「想像力」の欠如は、実に具体的な喫緊の問題として迫ってくる。それに気づいたのは、わたしが「それだけ動物のことを考えていたら、気持ちまで感じるようになるんじゃないですか」と尋ねたときだ。くりかえしになる部分もあるが、ヘリパッド建設時に行われた森林伐採によって、ホルストガエルの棲み処やリュウキュウウラナミジャノメの多産地とわかっていた場所が破壊され、そこに棲息していた生きものたちが生き残れたのか不明だということ。すぐ傍らにいる防衛局や警察が、「同じものを見てるのに見えてない」ことを知って驚いたこと、「罪悪感ももたず、いのちを殺してる」状況に「戦争」を感じ取ったことを、かの女は応答として語った。

つまり秋乃さんは、動物の気持ちがわかるといったのではなく、それぞれの動物た

ちが置かれた状況を語りだしたのだ。そのことばかりは、かの女の日頃の調査に基づいた現実的な問題に貼りついた感覚がにじみ出ているだろう——この感覚こそが、チョウの眼から見た世界として差し出されたものなのかもしれない。

秋乃さんが、自らの活動を知った本土の人たちから「気をつけてねー」とわれて心配されるたびに落胆しつつけてきたのは、動物たちの視点でともに考え行動していくための出発点に立つことさえも困難であることを思い知らされるから、つまり、沖縄と本土のあいだに横たわる圧倒的な距離を見せつけられてきたからなのかもしれない。かの女が求めているのは、「その行動は自分がやるから、こっちでやるから」という声であり、具体的な想像力から起こされる行動にはかならないのである⁽²⁶⁾。

興味深いのは、想像するためには知識をより多く蓄えるよりも、「感じること」や「想像すること」そのものが重要だと、秋乃さんが強調していることだ。かの女は、レイチェル・カーソンが「「知る」ことは「感じる」ことの半分も重要ではない」といったことを引いて、つぎのように熱く語っている (Carson, 1965=1996: 24)。

好きだったら想像して感じるわけさ。だけど、ただ「おもしろーい」とかって好奇心だけだったら、知るだけで満足しちゃうわけ。なんかね、ひとがひとを好きになったらさ、この人のいろんなこと想像するじゃん、それと同じことが動物に対してできないわけよ。うーん、それって愛なのって、思って

しまう。⁽²⁷⁾

想像することを支えていたのは、ほかならぬ「愛」だった。生きものたちを愛しているからこそ、かの女は調査し、実力行使してきたのである。

ブログで不定期に調査活動の資金を募るときにも、「愛」ということばは出てくる。

米軍基地に振り回される自然と生き物たちを救うため、引き続き資金が必要です。

ワタシには生き物への愛も覚悟も技術も体力も備わっています。足りないのはお金だけです。

(中略)

私の活動を応援していただける方はカンパをどうぞよろしくお願い致します。⁽²⁸⁾

ここでふと疑問に思うのは、生きものたちへの「愛」が、なぜくりかえし言及されなければならなかったのかということだ。カンパを募る際に「愛」ということばを入れたわけを尋ねると、かの女は「似非愛が多すぎるから、あえて書いた」といった。かの女が自らと区別しようとしていたのは、「生物研究者」あるいは「生物愛好家」として名乗りながらも、生きものたちが置かれている危機的な状況に目を向けようとしない人たちの存在であった。

研究者っぽくモノ言うんだけど、それよりも大きな自然破壊とか日本政府に対して、研究者は黙りこくってしまう

わけさ。もう生きもののSOSが聞こえないように、耳ふさいで。あんなの愛でもなんでもないさ。ただのおいしいとこどりさーね。生物のおもしろいところと、きれいなところとかわいいところが好きなだけ。⁽²⁹⁾

こういう「おいしいところが好き」な生物研究者や愛好家のなかには、たとえば「普天間飛行場代替施設建設事業に係る環境監視等委員会」のメンバーも含まれている。かの女は、その委員会の専門家が、「辺野古に土砂を運んだら外来種が入る」ことを言わないことに憤りを隠さない。さらに、そうした専門家のSNSでの発言をシェアし、「持ち上げ」る一方で、批判してこなかった不特定多数の人たちの存在も問題として指摘する。

「愛しているはずの対象が助けてくれなくなったときには、何も言わない、逃げる」。かの女は、「それって、愛なの？」と問いかけつつけているのである。

4. おわりに：チョウの眼から見る

秋乃さんは、米軍基地公害の被害に遭いつづけてきた生きものたちの傍らに身を置き、貼りつくようにして観察しつづけるなかで声なき声を聞こえるようにしてきた。その調査活動を通して、チョウの眼を通して世界を見るということは、かの女の身体作法の一部となっただけでなく、米軍北部訓練場の返還地を世界自然遺産の一部として登録し、その土地に刻み込まれた記憶を上書きしようとする昨今の言説に対抗

する力にもなりつつある。

だが忘れてはならないのは、こうした調査に並行して、かの女が眼の前に広がる現状を「実力行使」によって変えようとしつづけてきたということだろう。くりかえすようだが、かの女の調査活動は広く注目を集めるようになった一方で、直接行動は過激なものとして静観されることが少くない。

わたしもその行動をわかったつもりになってただけで、かの女がそこに賭ける思いを理解していたわけではなかった。だが話を聞いていくなかで、基地ゲート前に身を置きアピールする姿は、別ものとして立ちあらわれはじめた——すなわち、チョウへの愛を体現する行為だったかもしれない可能性が浮かび上がってきたのである。そうしてわたしは聞くという行為を通して、自らの身体がかの女の感情にのっとられ、気づいたときにはチョウの視点から世界を見つめはじめていたように思う。

冒頭で鶴見良行が「ナマコの眼」を通して歴史を記述しようとしたことに触れたが、かれ自身この「ナマコの身になって考える」という方法が、学問では禁じられていることを十分自覚していた。だが、それでもナマコに身を委ねて歴史を語ろうとしたのは、それがかれにとって「現実に行きづまったところから生まれた」表現であり、そこを起点として広がっていく知の領域を信じていたからではないだろうか（鶴見、1995：162－164）。——この広がりを生む契機となる知を生み出すための挑戦こそが、鶴見にとっての運動であったのかも

しれない。そしてそれは、秋乃さんが調査とアピール活動を通して積みかさねてきた経験に抱え込まれたものでもあるだろう。

秋乃さんが調査のためによく訪れる東村高江では、北部訓練場に新設されたヘリパッドの本格的な運用がはじまり、米軍は毎日のように超低空を飛行する危険な訓練をつづけている。地元の住民たちは、政治によって分断や対立がたびたびもちこまれてきたためか、基地ととなりあわせの日常のなかで感じる怖さや怒りを表現することが難しい。近所のひとに「最近、うるさいよね」という一言を、米軍の飛行訓練に対する怒りや苛立ちとして、あるいはいまできる精一杯の意思表示として受け止められるかどうかのほうが重要なものかもしれない。だが、本土の人たちの多くは世界自然遺産としてのやんばるに興味をもったとしても、そこで米軍が訓練をしていたり、基地があることによって自然環境が汚染されたりしていることには無関心だろう。現状を直視させないための土壌が、政府やマスコミによって築きあげられてきたことは十分に批判されねばならないが、だからといってそれに寄り添い、世界自然遺産登録を手放しで歓迎する人びとの群れを看過することもできない。他方、脱軍事化にむけて動き出している人たちであっても、自分たちのたたかい方に安住してしまうことは少なくない。

わたしたちは、すでに行きづまっているのではないか。ここからはじめるには、異なる種とのあいだにどんな出逢いを求め、行動していくかということが、決定的に重

要になるだろう。チョウの身になって考えるということは、その入り口に立つことになるにちがいない。

参考文献

- 赤嶺淳 (2010) 『ナマコを歩く——現場から考える生物多様性と文化多様性』 新泉社。
- 鶴見俊輔・池澤夏樹他 (2005) 『歩く学問ナマコの学問』 コモンズ。
- 鶴見良行 (1985) 「アジアで日本は何をしているか」 (1986, 『アジアの歩きかた』 筑摩書房；初出『学院ニュース増刊号』9月)：178。
- 鶴見良行 (1990) 『ナマコの眼』 筑摩書房。
- 鶴見良行 (1995) 『東南アジアを知る』 岩波書店。
- 宮城秋乃 (2017) 「やんばるの動物と生物多様性」——高江・安波で発見した希少動物と、ヘリパッド建設が動物に与えた被害の具体例』『日本の科学者』第52巻4号：24－29。
- 宮城秋乃 (2019) 「米軍北部訓練場返還地に残された米軍廃棄物から見えてきたこと」『議会と自治体』254巻：89－93。
- 宮城秋乃 (2021) 「汚された世界遺産候補地——北部訓練場返還地」新垣毅・稲嶺進他著『これが民主主義か？——辺野古新吉に“NO”の理由』 影書房：101－124。
- Carson, Rachel (1965) *The Sense of Wonder*, New York: Harpercollins (= 1996, 上遠恵子訳『センス・オブ・ワンダー』新潮社)。

注

- (1) たとえば、『ナマコの眼』を拡張する議論は、2005年に鶴見良行文庫の開設に伴いひらかれたシンポジウム「アジアと日本と、市民社会のゆくえ」で展開され、『歩く学問ナマコの学問』(2005)に収められている。
- (2) 宮城秋乃さんへのインタビュー(2020年2月1日東村高江にて実施)より。
- (3) 『アキノ隊員の鱗翅体験』「N1林道を潰すとリュウキュウウラナミジャノメとホルストガエルの生息地を直接破壊します。」(2016年8月15日) <https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e8910630.html> (最終閲覧日：2021年11月16日)。
- (4) 宮城秋乃さんへのインタビュー(2020年3月31

日東村高江にて実施)より。

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

(8) Ibid.

(9) 2018年1月21日にブログ『アキノ隊員の鱗翅体験』に投稿された記事に、琉球新聞の記者と北部訓練場返還地を歩き、未使用の訓練弾を見つけたことが記されている。同日、琉球新報は「返還地に米軍廃棄物」の見出しで、この事実を報じた。同ブログによると、同訓練弾が発見されたのは2017年12月27日とされており、秋乃さんによる調査は、それ以降継続されていることになる。アキノ隊員(2018)「北部訓練場返還地で訓練弾含む米軍廃棄物を確認(2018年1月、国頭村安田)」(1月21日)『アキノ隊員の鱗翅体験』<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/d2018-01.html>。『琉球新報』(2018)「返還地に米軍廃棄物 北部訓練場 未使用段、プロペラも」(1月21日)。

(10) アキノ隊員(2020)「北部訓練場返還地から見つかったコバルト60を地元2紙が報道。(2020年12月16日)」(2020年12月16日)『アキノ隊員の鱗翅体験』<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11768859.html>。

(11) 宮城秋乃さんへのインタビュー(2020年2月1日東村高江にて実施)より。

(12) 『アキノ隊員の鱗翅体験』から、以下の記事を参照した。「北部訓練場返還地に米軍ヘリ着陸。米軍は謝って着陸と回答。(2019年9月4日、5日)」(2019年9月6日)<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11253118.html>, 「CH53ヘリ2機がフンガー湖上を低空で通過。(2020年1月23日、国頭村安田)」(2020年1月24日)<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11419512.html>, 「CH53Eヘリが普久川ダム上空を旋回しLZ4ヘリパッドで離着陸訓練。(2020年3月24日、国頭村安田)」(2020年3月24日)<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11488284.html> (最終閲覧日:2021年11月16日)。

(13) アキノ隊員(2020)「CH53Eヘリが普久川ダム上空を旋回しLZ4ヘリパッドで離着陸訓練。(2020年3月24日、国頭村安田)」(3月24日)『アキノ隊員の鱗翅体験』<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11488284.html> (最終閲覧日:2021年11月16日)。

[ti-da.net/e11488284.html](https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11488284.html) (最終閲覧日:2021年12月28日)。

(14) 宮城秋乃さんへのインタビュー(2020年2月1日東村高江にて実施)より。

(15) アキノ隊員(2020)「沖縄防衛局に私的行為を監視されていました。赤旗に掲載されました。(2019年～2020年9月)」(9月19日)『アキノ隊員の鱗翅体験』akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/d2020-02_2.html (最終閲覧日:2021年11月16日)。

(16) アキノ隊員(2020)「北部訓練場1993年返還地で空砲170発発見、県警が回収。琉球新報が報道。(2020年10月4日～17日、東村高江)」(10月17日)『アキノ隊員の鱗翅体験』<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11708919.html> (最終閲覧日:2021年12月28日)。

(17) 『アキノ隊員の鱗翅体験』によれば、秋乃さんは、2020年10月16日から2か月間ですでに18・21・31日・11月3日の計5回、米軍に米軍廃棄物を返却しに行っている(以下参照)。その後も、米軍廃棄物を基地ゲート前に返却しに行く活動は継続している。「米軍廃棄物をゴミ袋一袋分、米軍に返してきました。(2020年10月16日、東村高江)」(2020年10月16日)<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11708397.html>, 「米軍に米軍廃棄物をゴミ袋7袋分引き取らせました。(2020年10月28日、北部訓練場)」(2020年10月19日)<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11710603.html>, 「米軍廃棄物を米軍に1袋分返して来ました。(2020年10月21日～22日、北部訓練場)」(2020年10月22日)<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11713801.html>, 「米軍廃棄物をゴミ袋3袋分米軍に返してきました。(2020年10月31日、東村高江)」(2020年10月31日)<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11723300.html>, 「米軍廃棄物をゴミ袋6袋分、米軍に返しにきました。」(2020年11月2日午前2時過ぎ、北部訓練場)」(2020年11月3日)<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11725961.html>, 「米軍廃棄物を米軍に返しにきました。(2021年1月28日、北部訓練場)」(2021年1月28日)<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11810307.html>, 「北部訓練場7時間封鎖。コバルト60使用電子管を米軍が引き取りました。(2020

年 12 月 18 日)」(2020 年 12 月 19 日) <https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11772914.html>
(最終閲覧日:2021 年 12 月 28 日)。

- (18) アキノ隊員 (2020)「米軍廃棄物を米軍に 1 袋分返して来ました。(2020 年 10 月 21 日～22 日、北部訓練場)」(10 月 22 日)『アキノ隊員の鱗翅体験』<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11713801.html> (最終閲覧日:2021 年 11 月 16 日)。
- (19) アキノ隊員 (2020)「米軍に米軍廃棄物をゴミ袋 7 袋分引き取らせました。(2020 年 10 月 28 日、北部訓練場)」(10 月 19 日)『アキノ隊員の鱗翅体験』<https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11710603.html> (最終閲覧日:2021 年 12 月 28 日)。
- (20) 2021 年 6 月 4 日、秋乃さんは沖縄県警によって威力業務妨害の容疑で家宅捜索を受けたうえに、書類送検された。これに対する抗議署名は、2021 年 11 月現在 3,000 筆を越えている。さらに 2021 年 12 月 28 日、米軍基地ゲート前に米軍のものと思われる空き缶や空き瓶を散乱させて業務を妨害した罪に問われ、在宅起訴されている。
- 『琉球新報』(2021)「宮城さん書類送検「不当捜査」抗議署名 3000 筆超す 県警や地検に提出」(11 月 6 日) <https://ryukyushimpo.jp/news/entry-1419366.html> (最終閲覧日:2021 年 11 月 16 日)
- (21) アキノ隊員 (2020)「本土の人々はどれだけの実力行使をしているのか。」(3 月 26 日) <https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e11489937.html> 『アキノ隊員の鱗翅体験』(最終閲覧日:2021 年 12 月 28 日)。
- (22) 宮城秋乃さんへのインタビュー (2020 年 3 月 31 日東村高江にて実施) より。
- (23) Ibid.
- (24) Ibid.
- (25) Ibid.
- (26) Ibid.
- (27) Ibid.
- (28) アキノ隊員 (2019)「高江・安波の生物調査や保護活動へのカンパのお礼とお願い」(3 月 9 日) <https://akinotaiinnorinshitaiken.ti-da.net/e10987894.html> 『アキノ隊員の鱗翅体験』(最終閲覧日:2021 年 12 月 28 日)。
- (29) 宮城秋乃さんへのインタビュー (2020 年 3 月 31 日) より。

(やまもと まちこ 同志社大学大学院博士後期課程)

鬼・鑄劍・文学革命

魯迅の文学復古と悪趣味（上）

ヤオ イミン

1. 神劍伝説

かつて白樂天の詩にはある神劍と出会った物語が残されている：「^{おうやし}欧冶子が死んで千年の後、ある精霊は暗に^{ちようあきゅう}張鴉九という人に（その技を）授かった。鴉九は^{あきゅう}呉の山で劍を鑄造していたとき、彼は天に日時を与えられ、そしてその功は神からの借りで成したのだ……」⁽¹⁾

この欧冶子という名の人物は『呉越春秋』や『絶越書』などの古書に記載された伝説の鍛劍師であり、該の典故を引用した白樂天が次に語った話は欧冶子ではなく彼の弟子である^{かんしょう ぼくや}干将・莫耶夫婦が鑄造した神劍・^{ぼくや けん}鑢鋸劍のことである：「金鉄がその精を騰落させ火は焰を翻り、踊って躍ねて鑢鋸劍になることを求めるのだろう。」干将・莫耶夫婦が神劍を鑄造していた際に、干将は最高の材料と最適な条件を整えたが、しかし「金鉄の精」がなかなかうまく熔けず、三ヶ月たっても完成できなかった。干将はこの現象に惑い、原因は知らなかったが、そのとき妻の莫耶が答えたのは、「神物を^な化すには、人も必須な要件になっているのだ。」これを聞いて干将はかつて師の欧冶子が夫婦で炉中に身を投げて鉄を溶かした昔話を思い出し、そして他の鍛冶師たちも

皆葬式を行うほどの作法で炉を開き始める習慣もあり、それが原因ではないかと考えていた。そこで妻の莫耶が自らの献身を決意し、自身の爪と髪を爐に入れ、さらに童男童女三百人に吹子を吹かせたところようやく金鉄を熔かし、神劍を完成させた。⁽²⁾

前掲の伝説が記載されている『呉越春秋・闔閭内傳』は後漢時代に編纂された、春秋時代にある呉と越という二つ国の歴史を語る書物だといわれている。物語の内容から見ると、少なくとも当時の人々が「劍」についてただ一振りの兵器ではなく、聖なる次元にある存在として考えていたことは明らかである。⁽³⁾そこで、劍の鑄造は単純なものづくりではなく、鬼神の功を奪う儀礼でもなる；劍の神話は劍士の技と心性によって創られたのではなく、劍の鑄造とともに神話はすでに始まっていた；さらにこの神劍伝説は書き物に佇まず、歴史の霧を貫き、神話が伝った時代から伝わってきた時代、そして次の時代へと伝わっていた。

東晋の志怪小説『搜神記』はこの伝説をさらに発展させ、一つの歴史復讐劇と成した。鍛劍師が鑄造された神劍は実際に二本があり、陽劍は干将といい、陰劍は前期白樂天の詩で語った鑢鋸劍という。干将は雄劍の存在を隠蔽し、雌劍のみを国王に献上

した。1926年、北京の大惨事⁽⁴⁾で厦門大学に拠点を移動した魯迅は小説『鑄劍』において、干将の息子・眉(び)間(かん)尺(せき)が16歳になる日を始め『搜神記』の伝説を現代小説に再編した：

ネズミが嫌い、しかし一匹のネズミを殺した後直ちに後悔した眉間尺は母から真相を告げられた。16年前、神劍の鑄造に選ばれた父が、自身が天下無双の神劍を造ったことにより多疑な国王の殺意を招くと確信し、雌劍の献上日に身籠った妻に復讐の任を託した。国王も、彼が予想した通り試し切りとして彼を殺害した。身の上話を聞いた眉間尺は怒りに満ち、自らの優柔不断な性格を改めることを覚悟し、父の仇を討つと決意した。

しかし国王も刺客の襲来を夢で予見し、指名手配をかけた。すでに変装し、都に着いた眉間尺はその指名手配の図形を見るや否やすぐさま逃げ出したが、途中である黒い男と遭遇した。黒い服の人は眉間尺がすでに密告より通報され、彼の復讐計画も徒労に終わったことを伝えた。眉間尺の父の仇をよく知り、自分は復讐の名人として仇を討ってあげたいと自称した黒い男は、条件として眉間尺の頭及び雄劍を一方的に要求した。自力の復讐に絶望した眉間尺は男を信じる以外何もできず、雪恨のため直ちに神劍を以て自決し、自身の頭を黒い男に差し上げた。

眉間尺の頭を受領した黒い服の男は奇妙な歌を唄って去っていき、道化術士と化かして王様の宮に入った。つまらない生活に退屈した王様は男が面白いものを見せると

いう嘘に騙され、宮中に巨大な金鼎を設けお湯をわかした。そこで男は眉間尺の頭を鼎に入れた。呪文によって頭顱はまた奇妙な歌を歌い始め、踊りながら王様の偉業を礼賛し、彼を誘惑していた。

この奇妙な見世物に魅了された王様は黒い男の讒言に乗っ取られ鼎の傍に近寄ったが、その隙間を見て男は神劍で王様の首を斬り、鼎に落とした。落水した首と眉間尺の頭顱は仇同志であるため、即座に死闘がはじまった。宮中の人々はこの暴挙に驚愕していたが、この不思議な光景を前に誰も動かなかった。しばらくすると王様の頭顱が有利な地位を占めていたが、戦況の不利を測った黒い男はさらに自分の首を斬り、頭顱の戦いに参入した。そして王様の方は徐々動けなくなってきた。王様がとくに死んでいたことを確認したのち、眉間尺と黒い男の頭もともに瞑目した。

三頭の戦いが終盤を迎えると、宮中の人々はようやく号泣しはじめた。その後色々なことを議論したり、三つの頭顱を回収したり、識別の基準を考えたりしていた宮中の人はかなり努力をしていたが、結局結論は出せず、三つの頭顱を一緒に祭祀し金の棺に入らせることしかできなかった。

2. わるだくみ 搞鬼

魯迅の文章の厄介さは彼の独特の文体によるのだ。「新文化運動」の主将として旧文化を一掃し、現代的な文明啓蒙を中国にもたらすという簡単な構図で魯迅を理解するには無理がある、なぜなら彼は常に自分の文章にたくさんの穴や地雷などを仕込み、

いわゆる「挟槍帶棒」という悪名、肯定的に言えば「戦闘的な文体」を用いた。魯迅を嫌い人間にとってそういった文体は彼の悪趣味及び道徳的な劣悪になる所だが、魯迅自身はこのような指摘は「ブンブン」⁽⁵⁾（ハエの音）であり、叩いても意味がないと考える。

ハエを叩いても意味がない、しかしハエはとても煩いだから叩かなければならない。こういう矛盾の下で行動を取った魯迅はいろいろな悪巧みをおこない、文章の力を駆使して新生したばかりの中国の思想界の暗に繁殖した腐臭とハエを掃討する超人⁽⁶⁾となっていた。次々と敵の跡を嗅ぎ出し⁽⁷⁾、奇襲し、痛撃し、そして疲れを知らずに次の戦場に赴いた魯迅は論敵を作る専門において間違いなく喧嘩王として当時の文壇に君臨していたが、しかし実際のところで、言論界を支配することができなかった。革命、改良、保守、虚無主義のどれも味方にすることができず、個人主義者としても失敗する彼は「一遊魂」⁽⁸⁾としてその生々しくデタラメな世界で徘徊していた。

もちろん彼は自分自身のこの性格を変えようとしたいが、それも失敗し続けていた。⁽⁹⁾『阿Q正伝』を書いた「待死堂」⁽¹⁰⁾から1925年北京の『孤独者』まで、魯迅は自分の中にある「鬼気」、「毒気」⁽¹¹⁾とずっと戦い、「自分を殺したい」と「人を殺したい」の対立の中彷徨っていた。しかし実際に彼は人を殺していない、自殺もしていなかった。いや、人を殺して食べたのだと彼は告白するかもしれない。なぜなら「人喰いは私の兄弟なのだ」⁽¹²⁾。

いずれにせよ、辛亥革命や新文化運動がすばらしい勢いで繰り広げていた「文明的な」景観のなか魯迅は反時代的に彼なりの戦いを延焼させた。新青年、新科学、新学問が旧来の「封建勢力」との文化権力の争奪戦の最中、魯迅は進化論的な潮流に逆らって古代の神話や故事の世界へ向かい、青年に対する指導より彼自身の「悪趣味」を満開させた。

「鑄劍」の最初の描写からもこの悪戯をよく見られる。「近ごろ彼は赤い鼻の人間にどうも気に喰わなくっている。だが今この尖った小さい赤い鼻を見ると、急に相手がかawaiiそうな気がしてきた。」⁽¹³⁾ この赤い鼻の人間は当時疑古派の新歴史学を創始した歴史学者・顧頡剛^{こうけつこう}のことを揶揄しているのだ。後者が興奮すると鼻が赤くなることや、どもるなどの生理的な欠陥⁽¹⁴⁾を以て、人身攻撃を冒す不名誉も惜しまずに魯迅は諸小説の中で彼だけ⁽¹⁵⁾を激しく皮肉していた。もちろん顧の方も反発して名誉毀損の訴訟まで魯迅を告訴したが⁽¹⁶⁾、それを無視し「鼻」、「紅鼻」⁽¹⁷⁾、「学者」、「鳥頭先生」⁽¹⁸⁾「歴史癖と考証癖がある胡適先生の門人」⁽¹⁹⁾など色々なあだ名をつけ、長年の間あちこちの隙間を挟んで顧を嘲笑してきた魯迅言動と悪巧みはとても不思議に見える。

魯迅に深く敵視されていた顧頡剛は、よく権力者に媚びる習性を持つ⁽²⁰⁾面と人間関係の下手のことを除いてみれば、「私徳」には特に指摘できなさそう知識人の典型として見られている。しかし普通に「いい人」や才能ある学者として今再評価されている顧はなぜ魯迅にこんなに憎まれたのか。通

説では二つの理由が挙げられる。

①顧は胡適の学生として、魯迅の論敵の多くと友好あるいは同盟関係を持っていたため、胡適の「國故整理運動」のような考証学新學問に強く反発する魯迅に敵視されるのは自然である。が、この論点は魯迅が顧を反対あるいは嫌う理由になるが、魯迅が彼を深く怨恨していた理由にはならない。

②厦門大学に就職してした魯迅は最初から若年成名の顧の招聘に反対していた。その後同僚である顧に友人の招聘の推薦を求めたが、顧は面従腹背して院長に反対意見を言い、さらに彼の反対が却下された後、自分がこの件を促成した振りをした。のちに魯迅がこの事件の真相を知り、よって顧を面善にして陰謀を企む小人と判断した。次々と友人の仕事を紹介していた顧の行動も、魯迅に「反民党」の党閥の陰謀として見ていた。

二つの解釈を併せてみればある真相にたどり着くのだろうが、しかしかに事件の真相を解明しても魯迅の行動に対する説明にはならない。魯迅が顧に怨恨を持つのは確かであるが、彼はなぜこのように、そこまで顧を攻撃したのか。なぜ顧への攻撃は堂々と彼が得意なエッセイの文体でなく、神話故事としてこっそり施されたのか？

この問題を解くために、1926年にその戦闘を堪能した思想家の魯迅のところではなく、彼の青年時代の思想に戻る必要がある。1908年、まだ日本留学中の魯迅は古文経学という清朝の儒学を集大成した革命思想家・章炳麟しょうへいりんのもとで、『説文解字』という

古文字学の授業に参加し、そこで「文学復古」⁽²¹⁾を軸線した革命思想に基づき「破悪声論」という漢文体の文章を発表した。「偽士当去、迷信可存」という要求を文中で宣言した。

今文経学の思想に基づいた『進化論』の訳本『天演論』に基づいた中国の維新は次第に失敗し、中国の局面はさらに混乱になってきた。それに対して章炳麟は維新改良派の根底にある「進化論」及び文明観の中途半端さ指摘し、「俱分進化論」という文を書いた。明治維新を真似し、西洋文明を丸ごと受け入れることによって改革を積み重ね、最後「大同な治世」に至ることは幼稚な理想に過ぎない、なぜなら論理と現実の面においては、積み重ねられたのは善だけではなく、悪も一緒に重ねてくる；いいことだけが成長するのではなく、悪い者も一緒に成長していく。故に政治的な善をもたらすために単に理想主義などの原理⁽²²⁾を言って実際にいろいろ誤魔化していくのではなく、偽りや不義をまず排除しないと理想は保たれない。つまり「偽士当去」のことである。

章炳麟の授業を受けたのは魯迅だけではなく、顧頡剛も辛亥革命後に章の授業を聴講したことある。袁世凱の帝政運動の真ん中、康有為梁啓超などの今文経学の思想家が組織した「孔教会」は再び旧学の官学化に加勢していた。その時、軍閥と封建勢力に不満を抱えた顧頡剛は北京大学で新式な西洋学問を学び、康有為の論敵である章炳麟の授業にも参加した。今文家の邪論は全く大嘘であることと発覚し、自分は今文を

捨てて古文経学の路線に従って嘘ではなく「真相」を追求すべきだ、と顧頡剛が当時の気分を自述した。

そこから顧頡剛は、中国の歴史を、「神話」として懐疑し、大量な文献考証学を運用して、著名な古史弁運動をリードしてきた。古き良き時代というイメージは、累積した材料(ウソ)によって成立させたのだ。従って歴史文献の中には嘘だらけであり、科学的な論証で歴史を還元する研究に力を入れなければならない、という懐疑主義の歴史学ブームを、新文化運動の旗の下で起こした。

章炳麟本人はこの疑古的な歴史学に不満を持っていたが、しかし彼自身も歴史の潮に流された。胡適博士及び彼の新学術の同盟はすでに壮大し、大学を拠点にして天下布「文」していた。道德価値と事実を分離させ、学問の独立王国を確保するために「(迷信である)鬼を駆除する(“捉妖打鬼”)」を目的にする國故整理運動など新学術は、民国政府及び西洋勢力の支持のした熱々に展開していた。⁽²³⁾

上述の知識背景を踏まえてもう一度顧頡剛の行為を見ると前文の問題はもう答えられるのだろう。進化論的な文明観に基づき西洋の学術や思想を無防備に納入し、懐疑及び考証だけで「真相」を勝手に決め付け、大学を占拠して新文化運動の成果を専有して、独立の王国を作って批判から逃れるように膨大な資源を儲け、さらに独裁者の暴挙を容認して殺された学生の死体の上に、将来の「学術」を作ろうとする学者・顧頡剛の無実な様子を見ていくと、魯迅の胸中

の「鬼気」は直ちに沸き返ってくるのだろう。

大思想家の魯迅であっても、この学者を前にして下劣な悪巧みしかできなかった。

3. おにやこく 鬼夜哭

『鑄劍』は魯迅の鬼気による復讐であることは明らかである。⁽²⁴⁾ 五月の運動⁽²⁵⁾の潮時の指導者たちは明らかに「鬼」の退治を目標に掲げ、未開で封建的な「人喰い」勢力に宣戦布告していた。周氏兄弟も主将としてその戦いに加勢した⁽²⁶⁾。科学、民主、理性、主義、実験、革命、文明、民族、さまざまな概念と制度が古き良き墓場に到来し、「鬼」、「ゾンビ」⁽²⁷⁾、「幽霊」⁽²⁸⁾など野蛮かつ愚かな国民性を彼らは駆除して改造しようとしたが、本物の帝国主義や軍閥などの権力者の前に敗北しつつあった。

いわゆる「五四退潮期」のなか、胡適らが「国故整理」に没頭し、周作人がだんだん「鬼趣」に染められ明清の小品文学と個人主義に耽けていた時に、魯迅は青年学生に囲まれ、崇拜され、そして懐疑されていた。目の前の死人、または内面から抑えられない鬼気の二重包囲の下で魯迅は「研究系学者」を揶揄って「五四」の革命成果を防衛しつつ⁽²⁹⁾、自分自身に対する小さい革命を始ませた：1926年、北京女子師範大学の学生運動のため除名退学された許廣平は、指名手配された魯迅と一緒に、魯迅は厦門、許は広州へ南下した。二人が往来した手紙はのちに『两地書』として収録され、恋愛としての魯迅の自己革命の過程を記録した。

「私は「鬼怪梟蛇」⁽³⁰⁾を愛せる。私はあいつに私を踏みつける特権を与える。」（両地書・一一二）という恋愛に至るまでの魯迅にとって超えなければならない障害としては、少なくとも二つがある。⁽³¹⁾まず、彼は若い頃に反抗ができず、母に騙されて結婚させられた自分を許せない、という啓蒙者としての自律・自慢を打ち砕かねばならない。自分一人で「四千年の債務を背負い」、「青年のために自己犠牲して将来の出口」⁽³²⁾を作ってあげる」という「人道主義」や「進化論」の拘束から自らを解放しない限り、自分より17歳下の学生と恋愛することはできない。

もう一つの障害は自分の極端な個人主義に対する恐れである。容赦なく強く自己批判している魯迅は、啓蒙者と超人になる憧れがある一方、自分の背後にあるニヒリズムをすでに察知していたかもしれない。自分のニヒル、矛盾及び狂喜にもたらした攻撃性を封印するには確かに個人主義、シニシズム、あるいは弟の周作人のような作家たちが提唱した「鬼趣」、「文人雅趣」、「清玩」、「小品文学」などが重要だが、二人以上が一緒にいると、上記のような個人主義は全て権力論の中⁽³³⁾に回収・還元されてしまうのだ。

犠牲したい、そして犠牲することに躊躇する。魯迅の恋愛を妨げる個人主義の問題は単に個人主義の問題だけではなく、啓蒙者として理知及び理知に持たされた「個人主義」の厳格性に由来する。換言すれば、魯迅の「個人主義」には「人間」の存在さえ許されない、純粹で禁欲的な形而上概念

に囚われた哲学監獄だと考える。さらに言えば、このジレンマを調和する啓蒙主義的な倫理学自体も、実際に起きる革命と死人の前に失効する。

「むかし、文字が最初に造られた時、天は粟の雨を降らせ、鬼は夜哭きした。」⁽³⁴⁾これは二千年前の人は老子の思想に基づいて文字の誕生及び文明の進化を批判した言葉である。文字や知識などに照らされた文明の世界は豊かに進歩していくが、文明・理知の剰余物である鬼・迷信の立場は確かに余儀なくされるのだろう。特に神話さえも「存在しない」と容易に断言される啓蒙時代に入ると、行き場がなくなる鬼たちはおそらく徹夜して号泣するのだろう。そしてこの声は常に灯下で筆を運ぶ人々の所に聞き届けられている。

筆を握って神話・歴史を書き出した古今の知識人たちの精神の裏には、おそらく「鬼」が潜伏している。鬼は彼らが鉄面を卸した夜に出没し、彼らの「批判」を覚えさせた。だが批判する言葉はまた言葉である。批判の言葉は言葉に取って代わることができない、結局批判する権力を権力、もっと言えは権力者に委ねるしかない、という道理は1927年の時点にまだマルクスを精読していない魯迅から見ると、新鮮ではなかった。

解剖刀を捨て置き筆の剣を拾い、「偽士当去、迷信可存」という復古主義の文学主張の下、文学革命という古い殺人剣を握り続けた魯迅は、見るにも飽きるほどの古書に宿る亡霊、そして周りに新しく作られた墓に囲まれていた。『狂人日記』のなかで

既に見届けた四千年の「人喰い」の歴史、そして目の前に繰り返される人喰いの現代劇、これらの惨劇を直面に昼夜思索しているからそのニヒルの循環から脱出したい。叫び、吠え、『呐喊』する、獣のように吼えて⁽³⁵⁾ 人間の言葉を喪失した魯迅は、新鬼旧鬼の元へ逃げようとしていた。

「新社会は鬼を人間に転生するぞ。」⁽³⁶⁾ 唯物弁証法を掌握した新社会の人は歴史の循環を悟り、その循環を利用して歴史を脱出していけると信じていた。もし脱出できるなら、もうはや鬼はいらなくなるが、魯迅はやはりその戸口で躊躇っていた。

「友よ、お前は私を疑っている。そうだ、おまえは人なのだ！おれは行こう、野獣と悪鬼をもとめて……」⁽³⁷⁾ 「おれ」は人間なのか、鬼なのかよくわからない。しかし「おれ」は鬼たちのところへ向かった。孤独に包まれ、鬼たちが徘徊する陰湿な墓場に長く住み着き、「鬼気」に染められるのは当然のことであろう。

「鬼気」に包まれた魯迅の黒闇には一線の光（両地書・七三、八二）差し込まれていた。

1926年10月に完成された『铸劍』は、来年の4月25日⁽³⁸⁾より初めて発表された。まさにこの半年の間に魯と許の愛情火花が散っていた。その後、中国の大革命と個人の小革命という二つの戦線で作戦した魯迅は終に『铸劍』において鬼の復讐、必殺の一剣をきらめいた：眉間尺、黒い人間の首を「人的な要件」にしてようやく铸造された剣は、国王の命だけではなく威権、崇高さを全て消滅し、正真正銘な神剣となって

いく。

そのとき鬼は人間として転生しなかった。

人間が残した頭顱に宿る鬼は、神剣を成就する精霊として、

「君のために無私の光を万物に及ばせ、それで蟄虫は蘇り、萌草は出る」のである。

⁽³⁹⁾

(つづく)

付記自作詩一首：

「蠟燭」⁽⁴⁰⁾

鴻蒙萬古久不開，剖心盜得天火來。
燒書無計存炬種，焚身有意捐廢骸。
古墓光明鑿一線，寒山木葉拾作柴。
何似步兵厨余裏，石家蠟燭未剪裁。

【次回予告】

揣してこれを鋭くするは、長く保つ可からず。
鑄造した剣は終に折れてくる。

国民党と共産党の決裂は挽回できない局面、戦場を変えなければならない。

左翼作家の連中が群がる上海のなか各式な動きが蠢動している。

ピークターンを迎える、魯迅の戦法革新！

注

(1) 白樂天（唐）『鴉九劍』：

歐冶子死千年後，精靈暗授張鴉九。鴉九鑄劍吳山中，天与日時神借功。

金鉄騰精火翻焰，踴躍求為鏌鋌劍。劍成未試十餘年，有客持金買一觀。

誰知閉匣長思用，三尺青蛇不肯蟠。客有心，劍無口，客代劍言告鴉九。

君勿矜我玉可切，君勿誇我鐘可剌。不如持我決浮雲，無令漫漫蔽白日。

為君使無私之光及萬物，蟄蟲昭蘇萌草出。

(2) 『吳越春秋・闔閭元年』：「干將作劍，來五山之鐵

- 精，六合之金英。候天伺地，陰陽同光，百神臨觀，天氣下降，而金鐵之精不銷淪流，於是干將不知其由。莫耶曰：「子以善為劍聞於王，使子作劍，三月不成，其有意乎？」干將曰：「吾不知其理也。」莫耶曰：「夫神物之化，須人而成，今夫子作劍，得無得其人而後成乎？」干將曰：「昔吾師作冶，金鐵之類不銷，夫妻俱入冶爐中，然後成物。至今後世，即山作冶，麻經蓑服，然後敢鑄金於山。今吾作劍不變化者，其若斯耶？」莫耶曰：「師知燦身以成物，吾何難哉！」於是干將妻乃斷髮剪爪，投於爐中，使童女童男三百人鼓橐裝炭，金鐵乃濡。遂以成劍，陽曰干將，陰曰莫耶，陽作龜文，陰作漫理。」文中は私訳。
- (3) 馮渝傑「鑄劍、劍解與道教身體觀——「人劍合一」の知識考古」『人文雜誌』2019年第2期に参考。
- (4) 三・一八事件、反帝国主義デモ運動として軍閥に弾圧、「民国以来、もっとも暗黒なる日」と魯迅が述べた。魯迅（相浦杲訳）「劉和珍君を記念する」『魯迅全集4』学習研究社1984年310-317頁。
- (5) 魯迅（竹内好訳）「戦士とハエ」『魯迅文集3』筑摩書房1983所収。
「戦士が戦死したとき、青蠅どもがまっ先に発見したのは彼の欠点と傷痕であった。貪り食いついて、ブンブンと叫びながら、得意になり、死んだ戦士よりももっと英雄のつもりである。だが戦士はもう戦死している。もう手をふって彼らをはらいのけはしない。そこで青蠅どもは一そうブンブンと叫んで、自分たちこそが不朽の声だと思う、なぜなら戦士以上にずっと彼らのほうが完全であるから。」
- (6) 若年の魯迅がニーチェに深く影響されたという。
- (7) 『爾雅・釈獸』：牝狼其子獬（その中）絶有力（者は）迅。魯迅若年が古文経学の章炳麟に古文字学を学んだこともあり、「狂人日記」執筆する際に「魯迅」というペンネームをつけた裏にはこういう「狼の子」の側面もあるではないかと考える。
- (8) 魯迅（竹内好訳）「墓碑銘（墓碣文）」『魯迅作品集2』筑摩書房1966 p52
- (9) 以下は王曉明『魯迅傳：不能直面的人生』三聯書店2021第6-11章に参考。
- (10) 魯迅が袁世凱の帝政運動の時に使っていた号「埃（待つ）堂」。弟の周作人の解釈によるとそれは古人の「待死堂」に相当するものと言われる。
- (11) 「致李秉中（1924）」という手紙による。『魯迅全集11』（2015版 以下同版）

- (12) 『阿Q正伝』による。
- (13) 魯迅（竹内好訳）「鑄劍」『魯迅作品集2』筑摩書房1966 p278
- (14) 魯迅からみると彼の吃りは病気ではなく、それは彼がいつも陰謀を企んでいるからのだという。顧は自身の口頭の表現能力の低さについて、幼時に無理矢理にたくさん勉強させられて「性霊」を失ったものであると自述した。
- (15) 魯迅自身は後の左翼論戦で侮りの罵るような人身攻撃を「戦闘ではない」と否定した。ここ顧の人身的な特徴を漫画化にして描写することは確かに風刺に当たるが、Caricatureの技術と殺伐的な攻撃の間には些か距離があると考ええる。
- (16) 顧も論戦と口論に熱心のタープだが、魯迅と正面对決をせず直接告訴を取ったことも不思議に見える。
- (17) 「致章廷兼（1927）」：「『史記』を書いた、漢朝の大犯人司馬遷は宮刑を受けてペニスを失い、その恨みかけられ文句の文章を付けていたが、その文は尚短い。今の学者はただ鼻が赤い訳で、序文をそこまで長く書いたことは、さすが所謂文豪ということや。」顧の代表の話題作『古史弁』の序文として、平岡武夫訳の『ある歴史家の生いたち：古史弁自序』岩波書店1987がある。
- (18) 顧の字の篆書は鳥偏から始まる。魯迅は『理水』という歴史小説で当時の色々な学者を風刺する際、顧は可笑しい鳥頭先生として描かれ、滑稽な言動を表すことで彼の学説と性格を併せて酷く皮肉した。
- (19) 『阿Q正伝』の序の中、阿Qの名前の考証のところに揶揄した。顧は魯迅の攻撃を私怨や嫉妬として受け止めている。余英時が顧の晩年の日記を整理する時に、「私もなんで奴らの紹興人にこんなにいじめられってきたのか全くわからない。最近彼の著作をよく読んでいくと、多分私の方が学識を持っている、彼はそうではない、だから魯迅は私の才能を嫉妬しているのだと分かった」のような話を発見したといわれる。
- (20) 国民党と共産党政権の交代にもかかわらずずっと大学で自分の研究を進まれることは彼のご機嫌取りの技術を反映している。カントが「啓蒙とは何か」で書いたような、「あらゆる公的な場面で自由と理性を発揮し、ただし服従する」という名言は連想される。

- (21) 復古主義の新文化運動（清末）と反復古主義の新文化運動の併存に注目した、林少陽『鼎革以文・清季革命与章太炎「復古」的な新文化運動』上海人民出版社 2018 p381 - 419 を参考に以下を述べる。
- (22) 章炳麟の文脈で言うと、国家主義と世界主義（無政府主義）のことを指す。
- (23) 王汎森『中國近代思想與學術的系譜』三聯書店 2018 p459 に参照。
- (24) 丸尾常喜「復讐と埋葬 - 魯迅「鑄劍」について」『日本中国学会報』46 巻 1994 p195-209 に参照。
- (25) 1919 年パリ講和会議のベルサイユ条約の結果に不満を抱き発生した、サイエンスとデモクラシーを掲げて中華民国の北京から全国に広がった抗日、反封建、反帝国主義を掲げる学生運動、大衆運動。五四愛国運動、五・四運動とも表記される。
- (26) 丸尾常喜『魯迅：「人」「鬼」の葛藤』岩波書店 1993 p267 - 273
- (27) 旧学の經学内部からも批判を興していた。顧頡剛に經学的な知識を提供していた周予同は經学の立場から政府が宣伝した「伝統」を強く批判し、經学が現代政治における作用を經学内部から否定した。周予同（朱維錚 編）「僵尸の出祟——异哉所謂学校読経問題」『周予同經學史論』上海人民出版社 2010
- (28) イプセンの『幽霊』（Gengangere,）は周作人よく語っていた作品である。周作人はさらに「流氓（無頼）鬼」と「紳士鬼」を区別し批判及び自己批判をしていた。
- (29) 厦門大学及び後中山大学に就任していた魯迅は何度も北京の時代のように学生運動を支援しようとしたが、学校と同僚から支持得られずに失敗した。
- (30) 許のことを指している。許は以前魯迅にたいして「小鬼」などを自称していた。
- (31) ここは前掲丸尾が『鑄劍』についての解説に参照。
- (32) フーコーがかつてカントの「啓蒙とは何か」を読解する際に「出口」としての啓蒙を言及した。この言葉からもう一つ連想されたのは、近代を「超克」という概念がある。その間の差に注意を払う必要があると考える。
- (33) 周作人もよくこのように享樂個人主義と批判されている。
- (34) 『淮南子・本經訓』：「昔者倉頡作書而天雨粟鬼夜

哭。」

- (35) 1925 年の小説『孤独者』の最後、「私」は狼のように吼えながら野原で奔り出した。
- (36) 1945 年の革命バレー・白毛女により周知された言葉である。
- (37) 魯迅の散文詩「失われたよい地獄」（1925）丸尾前書 p276 の訳文による。
- (38) 上海の四一二事件を皮切りに国民党は共産党に対する「清党」という武力迫害を始まった。4 月 15 日により広州事件が爆発し、魯迅などが大学に対して学生を救援しようと要請したが、学校の消極的な対応に不満して最後辞職まで至った。
- (39) 前記の白楽天の詩。
- (40) (自注) 鴻蒙：宇宙が始まる前の状態をいう。剖心：プロメテウスの故事。炬種：トーチの火種。捐：寄付。鑿：穴を開けること。寒山と拾得という二人の隠居詩人の典。歩兵：西晋の阮籍という人物、竹林の七賢の一人である。歩兵官倉の酒を楽しむために校尉の職を拝領したという逸話により阮歩兵と呼ばれる。石家蠟燭：西晋の石崇という官僚かつ大富豪、奢侈を競うために蠟燭でご飯を炊いた物語がある。

(やお いみん 言わずもがなの文人趣味
研究家)

連載

「落書き的論文」のすすめ (中)

現代日本の学問意識をめぐって

小島 潔

上篇では、上原における学問意識の形成と展開を、留学前、留学中、そして帰国してから敗戦までの、それぞれの時期について検討してきた。これらの時期を貫いて流れるのは、ヨーロッパを、コンプレックスの裏返しに過ぎない「対決」や「超克」の対象とするのではなく、知的かつ肉体的に「消化」することを通して、ヨーロッパと同じ地平に立たねばならない、という問題意識であった。本稿および下篇の課題は、そのように形成されてきた彼の学問意識が、敗戦という大変動を機にどのように転回し、1950年代の半ばにいたって、「世界史像の自主的・形成」という、歴史研究と歴史学習の国民化構想⁽¹⁾にどのように結晶していくかを追跡することである。

学問意識の転回——「世と喜憂を分たん」

敗戦は、上原の学問意識の土台に、また学問への姿勢に、大きな衝撃を与えた。戦後に活躍しはじめた若い知識人のなかには、たとえば丸山眞男のように「客観的情勢の激変にも拘わらず私の問題意識にはなんら変化がない」⁽²⁾として、軍国主義からの解放感のもと、ただちに活動を再開した

者も少なくなかったが、上原はそうすることができなかった。戦争協力」とは直接的には無縁であっても、戦前に自己の学問を作り上げていた世代の一人として、自己の学問への反省から出発することは避けられなかったのである。

敗戦から一年近くの間、上原はほとんど活動を停止していた。「まさに〔敗戦という〕生ずべきことが生じたのであり、まさに〔戦後の混乱という〕起るべきことが起りつつあるまでのことである」と、「歴史的省察の新対象」(1946年)の冒頭に記したように、状況を突き放して受け止めつつ、しかしその中で、自分のそれまでの学問について、とくにその社会的意味について、根本的な「省察」を加えていたのである。

上原が、ウィーン留学から帰国した後の20年間で、ヨーロッパからの知的自立を目指して、ヨーロッパの学知の創造的追体験(追試)に費やしたことはすでに見た(上篇「ゼミナールの継続——敗戦まで」参照)。彼がそのような実用性のない作業に、20年もの間、安んじて没頭しえたのは、学問と社会の関係についてある確信が前提されていたからである。すなわち、学問というのは、社会の短期的・実際的要求に直接関与するものではなく、より本質的・永続的

な問題の探求に従事することで、結果的に社会の知的開化に貢献することになるという学問研究の自律性と社会との間に予定調和が成り立つという前提である。

このような学問理念は、19世紀初頭のドイツで、新たな大学の出現とともに確立し、ヨーロッパ各地に近代的大学制度が整備されるとともに広がったものである。

日本でも、このような学問理念は、19世紀の末には知識としてはすでに知られていた。たとえば上原の周囲でも、東京高等商業学校の大学昇格要求運動(1920年に昇格)に際して、実業教育を重視する動きに対して、ドイツ帰りの福田徳三らを中心に盛んに主張されたものである(上原ももちろん福田の側にいた)⁽³⁾。その意味で、上原には留学前からなじみのある学問理念であったと言ってよい。しかし上原の場合とくに重要なことは、その後、彼がウィーン大学でドープシュのゼミナールの正式メンバーとして遇されるという、日本人留学生としては恐らく稀有の経験を持ったことである⁽⁴⁾。

「ゼミナール」という制度は、18世紀末にドイツの大学で生れたもので、それは学生が教授とともに「研究する主体」となることを通して「教育」されるという、研究と教育が一体化した新機軸であった。学生もまたそこで、単に研究技法を学ぶだけでなく、自己の生活全体を研究者として規律する研究者倫理をも修得することができた。研究者養成の効率性と高い学問的生産性を生み出したこの制度は、インスティトゥート(「研究所」と訳されることが多

いが、「研究室」のほうが近いだろう)の制度とともにドイツ大学の精華とみなされ、近代大学の範ともなった。この圧倒的な学問的生産性のなかで、先に述べた予定調和的学問理念も形成されたのである⁽⁵⁾。

「研究と教育の一体化」というドイツ・ゼミナールの伝統が20世紀のドープシュ・ゼミナールまで脈々と受け継がれていたことは、上篇で見たとおりである。上原は、このようなゼミナールを、多くの日本人のように、単に知識として、また制度として知ったのではなく、「認識成果獲得のための労苦にみちた技術者の作業」を自ら実践することを通じて、「技術」を支える「精神」や「倫理」をも、肉体的に修得したのである(上篇「ドープシュ・ゼミナールの衝撃」参照)。そんな彼が、敗戦まで——少なくとも「大東亜戦争」の前まで——実社会と学問の予定調和の考えに立っていたのは、自然なことであった。

しかし敗戦は、このような上原の学問意識に大きな転回を迫った。

すでに述べたように、上原は敗戦後、すぐに活動を再開しなかった。敗戦から一年近くの間、彼は「あえて無為と怠惰の月日を享受」していたのである。といっても茫然自失していたわけではない。「世間の混沌と低迷、窮乏と動揺の波動にむしろ甘んじて一身をまかせておき、強いて自主的に思考したり、意欲したり、いわんや行動したりすることを」あえて避けようとしていたのであって、それは「〔戦後社会の〕混沌と低迷の底が知れねば、意欲したとしても無意味であろう」と考えてのことであっ

た(⑮207頁)。

敗戦から一、二年の間、学生や若い知識人たちの間に吹き荒れた「革命」の狂熱がどれほどのものであったか、今日では想像することもできない。少なからぬ学生が共産主義革命が目前に迫っていると信じていたし、旧来の支配体制を一掃して、「市民革命」や「民主主義革命」を実現しようという切迫した情熱が、大学の内にも外にも溢れていたのである。しかし上原は、外に向かって意欲し行動する代わりに、自分の内部の声にずっと耳を傾けていた。

しかし、そんな上原を、否応なく狂熱の場に引きずり出す出来事が起った。はからずも東京産業大学学長に選出されたのである(東京産業大学は東京商科大学が1944年9月に国策に沿って改称されたもので、47年には上原学長のもとで、商科大学に復した)。大学教授会は46年3月に、大学独自に「学長候補者推薦規則」⁽⁶⁾を定め、それに基づいて、6月に戦後第一回目の学長選挙を実施した。その時、学長候補者として推薦されたのが、治安維持法で検挙された経歴を持つマルクス主義経済学者の大塚金之助と、学生から強い要望のあった上原であり、投票の結果、上原が選出されたのである⁽⁷⁾。

上原は学長就任を受諾した。こうして敗戦から一年近く続けていた「無為と怠惰の月日」は終わりを告げた。その直後、上原は、自ら「敗戦後総じて最初になされた筆業」(⑮207頁)と言う「歴史的省察の新対象」(以下「新対象」)という論文を急遽書き上げた⁽⁸⁾。それは、「情勢に流され、自己〔の

弱さ〕に屈」して引き受けた学長職が招来するであろう「危険」から自己を守るために、「自家用備忘録」として書き上げたものであったが(同前)、敗戦後に重ねてきた内省が、ここに盛り込まれたと考えることは自然であろう。

敗戦は上原に、国家を含めて、およそ「体制なるもの」への強い疑惑をもたらししていた(⑮18頁)。この「体制」なるものへの疑惑は、戦後の上原の全思索を貫く特質の一つである。したがって、大学の再建も、学長になったからといって、組織・制度としての大学から出発するのではなく、なによりも歴史研究者として、あるいは一個の人間としての自己から出発すべきものと考えられた。彼が最も警戒したのは、大学改革がこの「自己」を閑却して、「組織・制度いじり」に堕する「危険」であった。社会のあらゆる変革は、それにかかわる個人の自己変革から始められなければならない、というのは、上原の一貫した考え方であった。なぜなら、自己変革は、それ自体がすでに社会の変革の最も確実な一部だからである。そこに、「新対象」が書かれなければならない必然性があった。

注目すべきは、このエッセイの冒頭で宣言された上原の学問意識の転回である。上原は次のように言う。「学術の世界、芸文の園は、もともと方外のものなのであり、世に求むるところもなければ、求められることを欲する底のものでもない。用は無用のうちに存するのであるから、世間への義理は充分に果しているわけであり、もつて意に介するにはあたらない」(⑮13頁)。

このような学問意識が、上原がウィーンで修得し、敗戦まで続けたヨーロッパの「追試」を支えた学問意識であったことはすでに確認した。しかしこの言葉は、ここでは、ただちに次のように相対化されるのである。

「もとより学芸は、政治の、経済の、社会の主であるのでもなければ、従僕であるのでもない。しかしながら、というよりは、さればこそ学芸は、政治とともに、経済とともに、社会とともに、迷い、苦しみ、歎き、またそれらとともに悟り、楽しみ、悦ぶことをあえて嫌うべきこととなさず、いわんや恥ずべきこととはなさないのである。……世と喜憂を分たんとするは、学芸の極めて素直なる心情であろう」(⑮ 15頁)。

上原のこの言葉は、戦前の学問(自分のそれも含めて)に対する彼の批判のポイントが、なによりもそれが社会と「パラレリズム」(交わることのない平行関係。後出の「大学自治の理念」の中の言葉)をなしていたこと(⑮ 74頁)、国民大衆と切断されていた点に置かれていたことを物語っているだろう。

この点で想起されるのは、丸山眞男がかつて、敗戦後に「悔恨共同体」を形成した戦中知識人をいくつかの類型に分類したことである⁽⁹⁾。丸山はそこで「専門的・技術的知識人」というカテゴリーを設定して、次のように描写した。「〔彼らは〕自分たちはあまりに社会政治情勢に対して無知で、専門以外のことについては、いわゆる『学のない』国民大衆と全く同じに政府や大本営発表をそのまま素朴に信じながら自分の

仕事を続けてきた、今後はもっと世界的な視野を持たなければならないという悔いと反省」⁽¹⁰⁾を抱いた、と。上原がそのままこれに当てはまるわけではないが、丸山の分類からすれば、この範疇がもっとも近い点で、彼の「省察」の特質を考えるのに役に立つ。

両者を比較して気がつくのは、丸山の知識人類型が、自分たちが日本と世界の情勢に対して無知・無関心であったことを最大の反省点と考えている点である。その点で、知識人であるにもかかわらず、国民大衆と同じレベルであったことが自己批判され、だからこそ国民大衆の「啓蒙」が必要とされているのである。戦後啓蒙の一つの型である。

それに対して上原の場合は、むしろ、従来の学問が国民大衆に対して無知・無関心であった(パラレリズム)点が批判される。必要なことは、戦後啓蒙のように、国民大衆を(一方的に)啓蒙することではなく、まずなによりも彼らを深く理解すること、「世と喜憂を分たん」という言葉が示すように、自らが国民大衆の一部となる(国民大衆それ自体になる)までに理解することなのである。それは、情意的な一体化ではない。国民大衆の生々しい生活意識を、自らの学問の問題意識へと汲み上げるという、それ自体きわめて知的な作業であった。

このような学問意識は、戦後知識人の多くが国民への啓蒙に邁進していた当時の学問状況の中では、際立って特異なものであったといえるだろう。この「国民大衆になる」という方法意識もまた戦後の上原の

学問活動に一貫して流れており、後になればなるほど強くなっていく特質であるが、その出発点がここに確認できるのである。

戦後の学問の基盤としての「世界史」

「新対象」の冒頭において、以上のような学問意識の転回を告白した上原は、このエッセイのなかで、まさに「世と喜憂を分たん」とする新しい学問意識を実践させている。それはヨーロッパ中世史の専門家知識人としての権威の上に立った発言ではさらさらなく、あくまで「新なる命運に直面して、混沌のうちに軌道を見出さん」(15頁)と苦闘する一人の「生活者」(学者でもあり国民大衆の一人でもある)の、「素朴」とすらいえる省察であった。したがって、省察の対象として選出された「新対象」も、なんら専門学術的なものではなく、国民大衆の混迷と苦悩の原因となっている「世界」の新現実であり、占領下「日本」の新課題であり、自己変革を強制されて戸惑う国民の一人としての「自己」であった。

「世界」と「日本」と「自己」というこの三つの対象設定は、今日からみると凡庸な、なんの変哲もないものに見えるかもしれない。しかしそれは、戦後の学問世界において圧倒的な優勢を誇っていた「近代」ディスコースに侵されていなかった点で、きわめてユニークであった。そのことは、たとえば同時期に出版された座談会「新学問論」と比読すれば明らかである。

この座談会は1947年の初頭に、雑誌『潮流』に掲載されたもので⁽¹¹⁾、参加者は、飯塚浩二(1906年生、人文地理)、瓜生忠

夫(1915年生、映画批評)、大塚久雄(1907年生、経済史)、川島武宜(1909年生、法学)、中村哲(1912年生、政治学)、野田良之(1912年生、法学)、丸山眞男(1914年生、政治思想史)の七名であった。専門も立場も異なる参加者が、戦後の学問のあり方をめぐってさまざまな角度から議論を交わしているのだが、その多様な意見を貫いて、ひとつの基本的枠組が全員に共有されていた。「近代」と「近代以前」との対比という時間軸がそれである。「近代以前から近代以後への学問の進展」(丸山)、あるいは「近代の生産力が近代以前の生産力と異なっている」(大塚)といった比較が頻繁に繰り返され、日本社会のあらゆる問題が「近代の欠如」「近代の不足」から生まれているとされる。「近代以前」の段階にある日本が、ヨーロッパに代表される「近代」をめざすのは当然であって、学問もまたその封建的・幫間的性格(権力への奉仕者)を克服して「近代的学問」となり、近代的生産力を推し進める実質的な力にならねばならない、ということが主張されたのである。

もちろん「近代化」は、明治以来の日本国家最大の目標であった。そして「近代化」に「成功」したとの自負が、日本を世界戦争に駆り立てたのだが、その惨憺たる敗北が、今度は近代化の「失敗」の証拠とされ、日本は「近代の超克」どころか「近代以前」にまで引き戻されることになった⁽¹²⁾。その結果、「近代」と「近代以前」との対比や「近代への欲望」が、戦前にもまして強化されることになったのである。

この座談会に限らず、敗戦後の日本社会のあらゆる局面での議論は、このような「近代」ディスコースによって貫かれていたことは、改めて言うまでもないであろう（その点はマルクス主義もまた例外ではなかった）。

上原の「世界」「日本」「自己」という問題領域の設定は、このような傾向とは明らかに異質である。その枠組みをなすのは、「近代」という時間性ではなく、むしろ「世界」という空間性であったからである。

世界を近代的時間性においてみると、世界の諸民族・諸社会は、ヨーロッパ近代を頂点とする発展の時間軸上に、それぞれの発展段階に応じて配置されることになる（横倒しされた世界史）。日本ももちろんその中に位置づけられ、近代へと駆り立てられる。そしてこのような「近代主義」は、ヨーロッパの言語を操り、近代＝ヨーロッパに近い位置にあって、近代を導入する通路でもあった「知識人」に、特別に高い権威を与えるものであった。その意味で近代主義は、少なくとも日本では、知的エリート主義とセットであったといえる。

しかし上原の三対象の設定においては、「近代」の欠如や不足が問題にされることはない。そもそも「近代」という言葉自体がそこではほとんど使われていないのである。彼にとって重要だったのは、世界を、「近代」という尺度でリニアに序列化された理念的構造ととらえることではなく、まったく新しい相貌をもって現前している「世界」と「日本」と「自己」を、歴史具体的なリアリティとしてとらえることであっ

た。

しかも興味深いのは、省察がより身近な「自己」や「日本」からではなく、最も上位の範疇である「世界」から始められている点である。その理由として彼は、第二次世界大戦を経てはじめて、一般の人々にまで人類意識や一体的な人類世界を創造することへの意志が生れたことを挙げている。これは、上原自身にとっても戦後の世界史意識の根底を形作る重要な意識であったが、ここではそれ以上踏み込まず、むしろそのような一体的な人類世界を実現するためには、まず現代世界の構造変動をリアルにとらえる必要がある、と論を進めている。それは一言でいえば、ヨーロッパを中心とした近代世界から、米・ソ・英が新しい世界秩序の形成と人類一体化へのイニシアティブをもった、現代世界への移行、である。日本にとっては、そこに、米ソ英とは異なった意味で重要な存在である中国（中華民国）を加える必要があるが、これが、1945 - 46年時点での、上原の現代世界像の骨格であった（⑤ 21 頁など）。

しかしより注目すべきは、この新しい世界の構造変動を把握するためには、これまで存在しなかった新しい方法が必要になる、と上原が考えたことである。その方法とは、なによりも、これらの現実の「発生とその性格」、またこの現実が持つ「密度と迫力」を全体として「歴史的に考量」できるものでなければならない（⑤ 18 頁）。つまりそれぞれの国家の発展を「国家史的・ならびに社会経済史的発展の跡」として個別に把握するだけでなく、同時に、それら

が相互に関連して形成した国際的な世界の展開においても把握しなければならない、というのである。要するに、現代世界の新現実（構造変動）は、それら諸国をして「現在の主要政治勢力」にまで「形成しえた全・世界史的経過のうちに辿ること」（⑮ 21 頁）によって初めて十全に把握できる、ということである（国際政治学や国際関係論も同様の問題意識を持っていたであろう）。

しかし、このような認識の必要に対して、近代歴史学は十分に応えることができないでいると上原は言う。そのパラダイム——「民族史を相互に孤立化せしめ、これを並列的に取扱わんとする研究方法」や「自国中心の国家史的なる研究方法」——では、もはや戦後世界の新現実には捉ええないのである。いわんや「わが国において慣用せられ来たところの、日本史、東洋史、西洋史の三区分を立てんとする研究方法」などは、まったく役に立たないであろう（⑮ 19 頁）。

戦後世界の新現実が要請するこの「新しい歴史的な学問」を、上原は端的に「世界史」という古い名称で呼んだ。しかしこの「世界史」は、従来の「世界史」と決定的に異なっていた。

一つには、それがすでに述べたように、人類意識や一体的人類世界への意志によって下支えされていたことである。それと同時に、今ひとつ私たちが想起すべきは、かつて上原が、「大東亜戦争」の「世界史的考察」の要求に迫られたとき提起した「現代史的世界史」——「この大戦争そのものを出発点としてレトロスペクティブに世

界史経過の全体を把握せんとする方法」（上篇参照）である。現代世界の把握に際して、上原がこの「新対象」で提起しているものもまた、米ソ英中が主導する現代世界を「出発点としてレトロスペクティブに」、それが今あるような形になった「世界史経過の全体を把握せんとする」ことにほかならないからである。

しかし敗戦を間に挟んで、その前と後に提起された二つの「世界史」の間には、決定的な違いがあった。戦時期のそれが、世界史的考察の三類型の一つとして、「人類史的世界史」および「諸国民史の総和としての世界史」と並ぶものとされていたのに対して、ここでは、前者の二類型はまったく視野の外に置かれていた点である。

実はこれらの二類型こそ、それまでヨーロッパ世界で普通に言われてきたところの「世界史」であって、上原もまた、三浦新七の文明史やランプレヒトの世界史を通じて親しんできた「世界史的考察方法」であった。しかし、「新対象」にいたってはもはやそれらに言及することはなく、あたかも世界史といえば「現代史的世界史」しかないような扱いになっているのは、上原がここに至って、自らの「世界史」を、もはやヨーロッパの世界史記述に倣って叙述する必要はないことを自覚したからである。今求められている世界史は、現代の日本人の生活意識、生活現実から生まれる生きた問題意識を出発点として記述してよい、いやむしろそうすべきなのである。ここにも、戦後の上原の学問意識の転回——日本国民と喜憂を分たんとする姿勢——が確認できると

思われるのである⁽¹³⁾。

しかし、第二次大戦後に世界の構造変動が起こったからといって、ヨーロッパ史への関心が減退してよいということにはならない。なぜなら、「われわれの新なる関心」の対象となった「アメリカ、ソ連、ならびにまた中国」自体が、「非ヨーロッパ的な要素を含みつつも政治・社会・経済秩序形成の理念の淵源と根底とをヨーロッパ世界そのもののの中に仰ぎ来た」(15 22 頁)存在であって、それらの理解にヨーロッパ史の理解は欠くことができないからである。

このような認識は、ヨーロッパを問いつけた上原の学問意識にとってだけでなく、日本の歴史学にとっても重大な問題を提起することになる。それは、ヨーロッパが現代世界の中で新たに位置づけなおされたことに応じて、ヨーロッパが世界史のなかで占める位置に変化が生じていることを意味するからである。そこからヨーロッパ史の全事象の意味が相対化され、古代・中世・近世という三時代区分も含めて、ことごとくが再審に付されることにならざるをえないだろう(15 21 頁)。いや、なるはずであった。そうならなかったのは、戦後日本が、ヨーロッパの別の名前である「近代」への「跪拝」に逆戻りしてしまったことが大きな原因であったと考えてよい⁽¹⁴⁾。

次いで上原は「日本」の省察へと論を進める。

現在の「日本」が直面している最大の課題は、「占領」という異常な事態から生起

するものである。「現在から将来にかけての日本の存在と行動」とは、「日本を超えた世界的志向、または少なくとも国際的意志によって規定」されており、その国際的意志によって強制された「新なる汎世界的なる生活規範」をいかに内面的に消化して、「国内生活秩序の自律的形成」へと結びつけていくか、それが日本にとっての喫緊の課題であった(15 23 頁)。この「汎世界的なる生活規範」は、従来の日本の制度や価値観とはあまりにもかけ離れており、直ちに受け入れることなど、とうていできないものであった。しかし、この「異質的なものへの跳躍的移行」(15 70 頁)に成功しなければ、今後の世界における「〔日本〕民族の生存と存続」は保証されえない。敗戦は日本をそこまで追い込んでいると上原は考えていた。

このような危機的状況は、日本史上かつてなかったことであり、この問題を学問を通して解決することは、「世と喜憂を分たん」という学問的覚悟に立つ上原にとって避けることのできない課題であった。

課題の大きさ深さが日本史上未曾有のものであるだけに、それをあつかう学問的方法も、またそれに見合った深さ、大きさが要求されるであろう。まず必要なことは、「日本民族生活」の全体において形成されてきた生活意識・生活規範と、「汎世界的なるそれら」との、形成過程を含めた比較であろう。次いで後者の前者に対する「浸透様式とその迫力」とを考察することである。そのためには、日本人が過去において「異種的・外来的なる生活秩序及び規範」

とどのように接触し、それらをどのように内面的に消化してきたかを通時的に参照すると同時に、世界の歴史における「いわゆる文化交流」や「文化摂取」一般と比較する作業もまた必要である（⑮24頁）。それらを通じて初めて、「新なる汎世界的なる生活規範」の内面的消化への具体的道筋が見えてくるだろうからである。

では、このような要請にこたえ得る学問とはどのようなものであろうか。普通に考えれば、日本史学がその任に当たるべきであろう。しかし日本史学は、長らく「鎖されたる日本世界の内部に観察を終始せしめんとする」ものであり、日本歴史を「単純に自生的なもの・自己展開的なもの」と考えてきた（それは21世紀の今日においてもあまり変わっていない！）。今ここで必要とされているのはそのようなものではない。求められているのは、「世界の場における日本と外界との交渉」を通時代的にとらえるような大きな方法なのである。言い換えればそれは、「世界史の具体的一部分として日本民族生活の展開と性格」ととらえることにほかならず、「日本史の性格と地位」を、「開かれたる世界の公共の場」において見定めることを意味した。私たちはこれを、従来の「日本史学」に対して、「世界史としての日本史」、あるいは「世界史的日本史」と呼んでもよいであろう。

戦後世界の新現実はもとより、占領下の日本の新現実、それが日本人に要請する新課題に対応するためにも、求められるのは世界史的方法・世界史的発想なのである。

以上のように、「世界」と「日本」について省察を加えてきた上原が、最後に取り上げるのが「自己」である。通常の歴史学や社会科学においては、「自己」は認識主体であって、認識対象とはならない。戦後華々しく展開した学問論においても、認識主体である「自己」を認識対象にした例はほとんどないであろう。しかし上原は、「世界」の新現実を、また「日本」の新現実を省察している自分自身とはそもそも何者なのかを問わなければ、それらの省察が根底あるものとはならない、と考えた。学界の約束ごとに従って論文を書いているならば、そんな厄介な問いにさらされることもなかったであろう。

認識内容の眞理性と認識主体のありかたとは切り離しえないとするこのような考え方は、認識行為であると同時に倫理的行為でもあろう。このような二重性もまた、上原の戦後の学問意識の際立った特徴の一つであった（このような学問意識が、一瞬ではあるが出現した時がある。1960年代末の大学闘争がそれである。しかしそれは、造反ごっこの空騒ぎによってすぐにかき消されてしまった）。

上原が「自己」を問わなければならないと考えた直接のきっかけは、戦時の自己と戦後の自己との間の「かくも顕著なる変転」の自覚であった。戦時の上原は、「思考と評価とを絶して、大いなる不可避の命運に自らを一任していた」。時流に積極的に乗るのでもなく、かといってあえて背くというのでもなかった（上篇参照）。この時の心事を、上原は戦争の真ただなかで執筆

した「鳩摩羅什考」⁽¹⁵⁾のなかで、羅什の
 出处進退に託して次のように語っている。
 西域に生まれたこのインドの学僧が、西域
 をめぐる政治的軍事的争奪の嵐の中で、「政
 治的現実というものをあえて肯定も、否定
 もしなかったその妙実存に、私は興味とい
 うよりはむしろ感嘆を覚え」(15 209 頁)た、
 と。

しかし戦後の「自己」は、うってかわっ
 て、積極的かつ能動的であった。それは、
 戦後の混乱のなかで「自らに迫り来る多量
 の刺激群と印象群」とに「歴史的思考と省
 察」をほどこすことで、それらを「統御」し、
 自らの主体性を保持しようと苦闘していた
 のである。ここまで見てきたような「世界」
 や「日本」への歴史的省察が、まさにその
 「成果」であった。この「歴史的思考と省
 察」こそが、「現在の自己を特色づけている」
 ものであり、「自己」の「よりどころ」に
 ほかならないのは、上原には明らかであっ
 た。ここに、「この歴史的思考と省察とは、
 いったいいかなる意味のものであり、いか
 なる性質のものであり、いかなる価値のも
 のであろうか」(15 28 - 29 頁)を問うことが
 「自己」への省察となる理由があった。し
 かし上原は、自分は哲学者ではないから直
 観的内観や論理に頼る能力はないとして、
 この場合も、「世界」に対して、また「日本」
 に対してほどこしたと同様の歴史的省察に
 よるしかないと考えた。言い換えると、「自
 己における歴史的省察の意味、性質、価値
 等」を、「歴史的思考・歴史学一般の歴史
 を顧みることによって、間接に、しかしな
 がら客観的に、捉えゆく」(15 29 頁)ことが、

「自己」の省察の方法とならざるをえなかつ
 たのである。

「歴史的思考・歴史学一般の歴史」とい
 えば、日本の学問伝統では、ギリシア・ロー
 マの史書から始まって近代的歴史科学成立
 までの歴史を思い浮かべるのが普通であろ
 う。しかし上原の言うのはそのようなヨー
 ロッパに偏した観念的な知識ではない。いま
 現に、自分の内部に息づき、自己の生の
 原理とさえ実感される生きた歴史的思考の
 「権能」を確認するための、「自己省察」(15
 29 頁)としての歴史なのである。それだけに、
 ヨーロッパを見ているだけでは到底不十分
 である。なぜなら、よく目を凝らせば、「自
 己」のなかには、ヨーロッパ的な歴史的思
 考とは異質の要素が厳存することに気づく
 からである。それはたとえば「先秦以来の
 中国の史書や思想」(15 3 頁)であり、日本
 の歴史叙述の伝統である。それどころか、
 歴史的思考を相対化する非歴史的思惟とし
 ての「仏教を含めての古代印度思想」まで
 もがそこには見出されるのである。(上原
 はあくまで自己に即して語っているが、こ
 こに示されている思考の雑居性は、日本人
 一般の歴史的思考の特質でもあろう。)

しかし上原はこのような雑居性を認知す
 るだけに止まることはできなかった。それ
 は、「ヨーロッパ的思考の影響下に立って
 はいるけれども、ヨーロッパ社会そのもの
 の住民ではない」一人の知識人における歴
 史的思考の在り方であり、克服されるべき
 知的弱さだったからである。したがってそ
 の省察は、「本来同時には並立しがたい諸
 要素や諸精神が、具体的なるこの自己にお

いていかに結合しているであろうか、または依然として水火のごとくに反撥し合っているであろうか、または陰翳を投じ合うことによってともかくも調和しているであろうかの実情」(⑮ 31 頁)をとらえることとならざるをえない。このとき求められる方法が、「自己」の内部に存在する多様な系譜の歴史的思考を体系化しうるような、世界史的観察方法とならざるをえないことは明らかであろう。「自己」もまた「世界」や「日本」となればひとつの歴史的空間なのである。

*

「歴史的省察の新対象」は、著作集ではわずか 19 頁を占めるに過ぎない小篇である。にもかかわらずここまで長々と論じてきたのは、それが戦後の上原の学問意識の原型を示すものと考えたからである。一言で言えば、それは「認識基盤としての世界史の発想」と要約できるだろう。第二次大戦後の「世界」「日本」「自己」の新現実をとらえ、その諸問題に対処しようとする学問は、人文科学であれ社会科学であれ、すべて「世界史の発想」の基盤の上に建て直されなければならない。この発想こそ、上原にとってもっとも戦後的な学問意識であったと言えるのである。

戦後大学の創造——general education を求めて

もし上原が学長に選出されなければ、あるいは学長就任を受諾しなければ、前節に記したような「世界」や「日本」や「自己」の世界史的考察をさらに推し進め、戦後の

早い時期に大きな成果を生み出していたであろうか。この問いは、1946 年から 49 年にかけての大学問題への専心は、彼の学問にとってどんな意味をもったのか、という問いを含意している。この間彼は、上篇で述べたように、一篇の専門論文も発表していないし、学長退任以後も二度と執筆することとはなかった。「世と喜憂を分たん」という覚悟が、上原を専門論文の執筆から遠ざけたことは間違いない。しかし彼は、確かに大学行政に全身全霊を傾けたが、残された文章を見るかぎり、それは大学行政官としてではなく、あくまで学者としてであったことも間違いない。そのことは、重大な行政的問題にたいしては、必ず、その意味や位置づけについて厳しい学問的吟味がなされたことから明かである。「世界」や「日本」の省察に際して加えられたと同様の歴史的吟味が、この場合もなされたのである。

しかしそれに劣らず重要なことは、大学行政へのかかわりが、彼に、学問の新しい見方、学問研究と教育とを同等の比重でみるという新しい問題領域を開いたことである。上原の学問意識に焦点を当てる本稿が、彼の大学問題へのかかわりに紙幅を割く理由もそこにある。

上原の学長としての職務は 1946 年 8 月 26 日から始まった。その上原がただちに取り組まなければならなかったのが、教職員の適格審査（戦争協力の有無）の問題であり、大学改革の問題であった。

前者は GHQ の指令に基づき、大学ごとに、あるいは一定地区をまとめて、審査委

員会が設けられて実施された。東京商科大学の場合は、学長選挙とほぼ同時に始まり(46年6月)、11月にはひとまず終了した。この問題は上原の学問意識に直接かかわるものではないので、ここで触れることはしないが、彼の「世界史的考察の新課題」(1942年)が掲載された『統制経済』の主宰者常盤敏太が、審査の結果、三名の不適格者のうちの一人となり、免職になったことは付言しておこう。

大学改革問題においては、東京商科大学学長としての上原の活動は三つの方面で展開された。第一は、東京商科大学を新制大学へと移行させるためのプランの策定と実行である。第二は、GHQ・CIE(民間情報教育局)の示唆とサポートのもとで、全国の国公私立大学の学長によって構成された民間の任意団体である大学基準協会のメンバーとなり、新制大学の「大学基準」の策定に中心的にかかわると同時に、48年に文部省が設置した大学設置委員会にも、大学基準協会からの委員として加わり、新制大学の設置審査に当たったことである。第三は、戦後の新しい大学の理念を模索するという思想的探求である。

大事なことは、この三者は密接に絡まりあっていたことである。新しい大学理念の探求は、たんなる思想的な作業ではなく、第一、第二の実践作業を基礎づけ、導くものとして、また実施された改革を検証する原理として、遂行されたものであった。ここでは、大学理念を模索したテキストに焦点を絞り、その読解を行なうが、それをとおして、第一、第二の方面における上原の

学問意識のありかたにも言及することにした⁽¹⁶⁾。

戦後の日本の教育改革が、1946年3月に来日した第一次米国教育使節団の提出した『米国教育使節団報告書』(以下『報告書』)を、具体化する形で実行されたことは周知の通りである。教育使節団を迎えるにあたって、GHQは日本政府に受け皿となる組織の設置を求め(日本教育家の委員会)、それが母体となって、8月に教育刷新委員会が設置され、『報告書』の消化と、それに基づいた戦後教育の理念および制度の設計を担うことになった。この委員会が、首相直属の機関とされたことは、教育の官僚支配を軍国主義イデオロギーの注入装置とみなしたGHQが、戦後の教育改革から文部省の影響を極力排除しようとしたことを示すものであったといわれている。

上原が学長に就任したのは、『報告書』が提出されてから5ヶ月後、教育刷新委員会が設置された直後のことである。教育刷新委員会は、1946年12月に政府への第一回目の建議を行い、そのなかで新制大学の修業年限等の大枠を定め、それが翌1947年3月に公布された学校教育法に盛り込まれた。それにともなって、1947年初めから新制大学の設立・移行の準備が本格化し、最初は文部省が、3月からは後に大学基準協会となる「大学設立基準設定に関する協議会」がその作業を主導するようになった。上原は学長として、東京商科大学の新制大学への移行を主導するだけでなく、既存大学の審査、新制大学設立の審査においても

大きな役割を果たした。しかしその過程で明らかになったのは、新しい大学をめぐる、関係者や一般社会の議論のあまりの低調さであった。

「新制大学への関心」は「極めて外面的であり、機械的であり、便乗的」なものであって、大学の新しい「内的生命」に対する真剣な模索はどこにも見出すことができないと、彼は「大学の職能」⁽¹⁷⁾の中で書いている(⑤20頁)。『報告書』を踏まえて定められた学校教育法でも、第52条に「大学は、学術の中心として、広く知識を授けるとともに、深く専門の学芸を教授研究し、知的、道德的及び応用的能力を展開させることを目的とする」とあるのみで、大学の職能を「平板」に羅列しているにすぎなかった。

このような状況を改善して、新しい大学のあり方について真に意味ある議論をする必要がある。そのためには、『報告書』がその「高等教育」の章において提起した大学理念を徹底的に咀嚼するしかない、と上原は考えた。それは、『報告書』が占領軍によって否も応もなく強制されたものだったからではない。「この本文、七十頁に満たぬものであるけれども、観察するところは鋭く、意図するところは高く、示すところは好意に満ちている……一の貴重なるドキュメントたるを失わない」(⑤21頁)からであった。

上原は『報告書』が公表された直後から、独自にその検討を開始していたと思われるが⁽¹⁸⁾、47年以降、新制大学の設立という実際作業に深くかかわるなかで、なにより

も大学の「職能」、つまり大学の社会的存在意義についての共通認識を確立する必要があると感じた。

そのためには、『報告書』の祖述でも、外面的・機械的な復唱でもなく、「新制大学の勸告者や起案者たち」の問題意識に深く入り込み、それを欧米の近代大学の歴史的コンテクストにまで差し戻して理解しなければならない、と考えた。こうして「大学の職能」は、ある種の歴史研究と云うものになったのである。

そのことを端的に示すのが、上記引用中の「ドキュメント」という言葉である。彼は『報告書』の文言を、吟味すべき「文書」=「資料」^{ドキュメント}と考えていたのである。

上原が『報告書』に提示された大学像においてなにより注目するのは、新しい大学が果たすべきとされた三つの職能(「一に知的探求の機能」「二に社会人育成のそれ」「三に職業人訓練のそれ」(⑤23頁)のいずれもが、「社会にたいする寄与の問題として意識せられている」点である。さらにそれらが「相互に区別すべきものとして意識せられ」ており、しかも三つの職能のいずれをも「同等の関心をもって果たす」とされている点であった⁽¹⁹⁾。このことが当時の日本でどれほど画期的なことであったかは、彼が48年に執筆した「大学教育の人文文化」⁽²⁰⁾を読むとよくわかる。19世紀以降、近代大学の範となったドイツの大学では、「大学が一の教育機関であることは、自明の事柄ではない。……大学なるものは何よりも……真理探究のそれ〔場〕として

意識せられているのであって、人間育成のそれは、漸く第二義的なものとして考えられている」に過ぎなかった(⑤42頁)。それを戦前の日本はそのまま踏襲し、「名ばかりの研究業績」(⑤45頁)を誇るに過ぎぬ学者たちが、「一般教育」の意味も分からないままに見下し、余計な手間だと言い、大学の値打ちが下がるなどと言ってはばからなかったのである。

だから『報告書』が、「社会への寄与」を根本義とし、「知性あるよき社会人」の育成、すなわち教育を大学の本質的な機能のひとつと位置づけたことは、ヨーロッパの学問の主体的消化に専心していた上原にとっても、衝撃的なことだったのである⁽²¹⁾。

『報告書』は、このような一般教育の過少を、従来の日本の高等教育の最大の弱点と指摘し、その克服のために、「カレッジおよびユニヴァーシティのカリキュラム」という節を設けて、自分たちが言うところの新しい general education (一般教育) のありかたについて詳細に説明していた。

「世と喜憂を分たん」という学問意識への転回をとげつつあった上原にとって、『報告書』の指摘は、自分がこれから目指すべき学問・大学教育への示唆に富むものであったことは間違いない。だからこそ彼は、『報告書』の指摘を鵜呑みにするのではなく、general education について「歴史化」の作業を行うことにしたのである。それはそもそもどういう歴史経過のなかで、どのような目的をもって生れ、どのような機能を果たしたのかをたどらなければ、それを真に理解することも、日本の大学に定

着させることもできないであろう。イギリス、ドイツ、アメリカにおける近代大学の比較史的研究ともいえる「大学の職能」が、general education の形成史に一つの焦点を定めていたのは、まさにその理由からであった。

このなかで上原は、general education の勃興について次のような要約を示していた。すなわち、産業革命を経た19世紀初頭のイギリスでは、技術者需要が高まり、大增設された新大学では実用的な技術者教育が偏重されるようになった。そのような傾向にたいして、知識人の間に危機感が生れ、オックスブリッジ以来の「知性ある善良なる社会人」「知性開発の方法を備えた社会人」の育成をめざして、古典語や文学、歴史、哲学といった人文的教養重視の動きが澎湃として起こり、それが教養教育へとつながっていった、というのである(⑤23-34頁)。この歴史過程は、一般教育が専門教育を希釈したものでも、専門教育のための予備的教育でもなく、それらとまったく異なった目的、異なった内容のもの——「広範な人文的態度の培養」(『報告書』の表現)——であったことを明らかにしているであろう。

このような検討を踏まえて、上原たちが策定した「大学基準」は「一般教育」の存在を「新四年制大学の根底を為す」⁽²²⁾もの、つまり旧制大学と新制大学とを分つ決定的な要素と理解して、かなりの頁を割いて、「一般教養科目」としてカリキュラム化したのであった⁽²³⁾。

しかしことはカリキュラムだけの問題で

はなかった。大学における「一般教育」を考えたこともなかった大学人に、それを真に定着させることは至難の業であることを、上原は十分に予感していた。それはたんに教育革新の第一の前提とされた「教育人の自己革新」⁽²⁴⁾が不十分だという理由だけではなく、そもそも大学の三つの職能を同等に扱うこと自体がきわめてむづかしいことだったのである。

ここでも上原は、イギリス、ドイツ、アメリカの大学の比較史的研究に基づいて、次のような結論を導き出した。すなわち、これら三職能が「19世紀初頭以来、その時々、その状況と国々の事情との相違に応じてさまざまに考えられ、主張せられた諸理想」であること、したがってそれらは相互に矛盾したり対立したりする場合もあること、その点からすれば、『報告書』は、それら「三種の歴史的・合理的形成物を一個の超歴史的・合理的意志によって横ざまに貫いたもの」と考えられるものである、と（⑤34頁）。

しかしそれは、『報告書』作成者たちがみずからの理想を語ったものではない。「少なくとも優秀なアメリカ大学においては、上記の三種の機能は同一大学内の別種の施設によってそれぞれ別個に果たされつつ、しかも同一大学の作業を形作っているという現実……即ち、一に人文的教養ある社会人の育成はカレッジにおいて、いわゆるアンダー・グラジュエートの学生を対象として行われ、二に専門学術の知的探求はグラジュエート・スクールと研究所においてなされ、三に技術者、職業人の要請は各種のプロフェッショナル・スクールにおいて行

われている」（⑤35頁）という事実に基づくものであったのである。これが、『報告書』の三職能弁別の「意識の明晰さと厳格さ」を担保していた条件であった。

しかし上原は、このようなアメリカの大学制度を「理想」として紹介したわけではない。このような制度も、現実には多くの問題を抱えており、「優秀なアメリカ大学」もそれらの改善に日々取り組まざるをえないでいることを指摘してもいた（⑤35頁）。

要するに彼の主意は、三種の職能が、欧米大学の長く多様な歴史的経験を要約したものであって、それらを「同等の関心」をもって果たすことは、先行して制度的整備を重ねてきたアメリカの大学さえなお多くの問題を抱えているように、きわめて困難なことであり、そのためには特別の注意と工夫を要するものであることを、日本の関係者（もちろん自分も含まれる）に認識させることにあったと思われる。「平然三職能を併挙して、それに伴う責任と課題との絶大なるを顧み」（⑤35－36頁）ないようでは、戦後教育改革の根幹である「一般教育」は定着しないどころか、すぐに形骸化し忘れ去られるであろう。上原の危機感、半世紀以上たった今日、まさに現実のものとなったようである⁽²⁵⁾。

大学の自治——誰のための、なんのための？

新しい戦後大学の創造にあたって考えなければならないのは、その職能だけではなく、大学をどのように管理・運営するのかということ（大学行政）もまた、当然、

新しく考えられなければならない。

『報告書』は、この問題について、「大学自治」と「学問の自由」の必要を強調してはいたが、その具体化の多くは日本側に任されていた。しかしその任に当たるべき組織である教育刷新委員会も大学基準協会も、それぞれ目の前の課題に忙殺されて、そこまで手の回らない状態が続いていた。

その間も、大学管理の官僚統制を排除しようとする CIE の動きは活発で、地方教育委員会法案およびそれと深くかかわる国立大学の一部地方移譲の問題、さらに国立大学における「理事会」設置をめぐる問題も浮上してきた。このような状況に対して、大学基準協会も、『大学基準』の策定を 47 年夏に終えたあと、大学行政の問題に取り組むこととし、47 年末には政府や CIE に意見書を提出、さらにそれを具体的な法案にまでまとめ上げることを目的として、翌 48 年 2 月に、上原専禄を委員長に据えた「大学行政研究委員会」を協会内に設置した⁽²⁶⁾。上原が戦後大学論の第二作「大学自治の理念」⁽²⁷⁾を執筆したのが、まさにこのタイミングであったことは、この論文の実践的性格を明確に物語るものであろう。

前節で対象とした「大学の職能」が、『報告書』に明示された大学の三職能を、基本的に是としていたのに対して、この「大学自治の理念」は、『報告書』における「学問の自由」と「大学の自治」についての「示唆と勧告」は、「重視すべき一要素」ではあるが、「断片的であり、時に抽象的」であるので、「一応それとは独立に……自ら吟味するところかなければなるまい」(⑤ 63

頁)としているのが注目される。「学問の自由」および「大学の自治」については、『報告書』の勧告は、後に見るように、あまりにアメリカの事情に即しすぎていると上原は感じたのである。

大学の職能についての考察と同様、ここでも上原は、ヨーロッパ大学史の考察から始める。ただし「大学の自治」を主題とする今回は、近代をはるかに遡って、中世の大学が出发点である。しかしそれは、「大学の自治」の起源をそこに求めるからではなく、むしろ、近代的な「大学の自治」が中世のそれとどれほど異なっているかを際立たせるためであった。

上原は言う。中世における大学は、「学習し又は教授するという固有の共同利益を、他の団体や権力からの圧迫や侵害に対して保全し、その共同利益の増進をはかる利益団体であった」から、「初めから自由〔利益追求の自由〕が要請されていたと同時に、団体の管理や運営が自律的に行われねばならぬとする意味で、自治は当然のノルムとせられていた」(⑤ 64 頁)。大学もまた、手工業者のギルドや自治都市と同様、「固有の協働利益」を自力で守らなければならなかったわけである。それが中世大学の「自治」の中身であった。したがってそれを「一箇の権利関係として確保する」ために「最高権威たる皇帝、又はローマ教皇、又は国王たちと連繋して、彼らから自己の特殊地位を保障する特許状又は教書の類を取得するに努める」ことは、「自治の理念と何ら矛盾するものではなかった」(⑤ 65 頁)。

しかし中世末から近世に入って、「国王

の下に統一国家が形成せられるようになり、都市協同体も、ギルドも、その独立性と自律性とを喪失するにいたる」と、大学の「自治」もおびやかされるようになる。そのとき、大学がなおも「自治」（および「学問の自由」）を確保しようとするなら、それは従来とは異なった根拠を見出さねばならないだろう。19世紀初頭のドイツにおける近代大学の成立にいたって、それはひとつの結論にたどりついた。その内容を、上原は次のように要約する。

大学はみずからの「自治」の根拠を、「社会並に国家の全体生活における特殊職分遂行の場であること」に求めるようになった。その職分とは「真理の限りない探求と、遠き将来のために図る人間の最高度の育成」である。しかし大学が、そのようなことを一方的に自覚し主張するだけでは十分ではない。「大学をかけるものとして評価し又は認容する自由主義的社会、並に国家」が成立することがまず必要である（⑤66頁）。そしてそれに応じて、大学も、「いわば聖別せられた独特の世界として、あたかも教会がそうであるように、それ自体の生活規範を有たねばならず、外界卑近の事情や都合がこの特殊世界の秩序と規範とを侵すことがあってはならぬ」（⑤66頁）とされた。大学の自治の理念は、自らの職責に対する大学自身の厳しい自覚と自己規律、そしてそれに対する社会や国家の側の評価、という「二大支柱」（⑤66頁）によって支えられなければ成り立たなかったのである。

「大学自治」の理念の成立史を、ドイツ大学に即してこのように描く一方で、それ

と原理をまったく異にする大学管理の方式についても上原は言及した。それが、すでにふれた、CIEが日本の新制大学に執拗に導入しようとした「理事会方式」と呼ばれる、アメリカを発祥とする大学管理の方式であった。

アメリカの大学でも、建学初期には存在した「教授団を中心とする大学の自治性」が、19世紀以降しだいに失われていき、「大学の管理並に運営の主体として、いわゆるピープルの信託を受けたと解せられる『理事会（ボード・オブ・トラステーズ）』の類がつよく前面に現れてくる」（⑤67頁）ようになる。そこでは、「学問の探求と人間の育成とに直接携っている人々〔教授団〕の自律性よりも、大学がそれに奉仕するところの社会、その社会を具体的に成り立たしめているところの人民による管理の理念が、より重きを」なすものであった（⑤67－68頁）。いわばドイツにおいては、真理把握のための「学問の自由」の内的要求が、そのまま「大学の自治」の法律的要請を理由づけていたのにたいして、アメリカにおいては、「学問の自由」なるものは、大学において管理の大権を当然に行使する「社会からの贈物」と考えられていたのである（⑤68頁）。それは、大学管理の理事会方式には、大学自治・学問の自由への意欲が欠如していたことを意味するものではなく、社会によるコントロール（評価）への要請がより具体的であったということなのである⁽²⁸⁾。

しかし、理事会方式に対するこのような歴史的・社会的理解は、当時ほとんどなさ

れず、「理事会方式」といえば、「大学自治」の「権利」を奪うものと単純に考えられ、文部省も大学当局も学生も、強く反発したのであった。

上原自身は、現下の日本の大学においては、大学人による大学管理（大学自治）が適当であると考えていた。しかしそれは、「大学自治」が侵すべからざる「権利」であるとか、「理事会」方式に比して原理的に優れていると考えたからではない（アメリカを見れば、「学問の自由」は必ずしも「大学自治」を前提としないことは明らかである）。「大学自治」の前提として、大学の自覚・自己規律と、社会からの評価・認容を挙げた上原にとっては、「理事会方式」はそれ自体としては否定されるべきものではなかった。しかし、日本とアメリカとでは、大学の歴史的・社会的形成過程がまったく異なっていたし、また「アメリカにおいては各州の教育委員会や理事会が、むしろ慈惠的且つ寛容な態度と周到な叡智とをもって大学の管理にあたっていることも多い」（⑤70頁）のにたいして、日本にはそのような社会的条件は存在しなかった⁽²⁹⁾。そのことをよく理解しない『報告書』は、だから官僚統制を排することしか考えなかったのだが、日本の大学に必要なものは、実は「アメリカの諸大学において現在、存してはおらない高度の自治性」なのである（⑤71頁）。「高度の自治性」とは大学自治の不可侵性を意味するものではない。それは、社会に対する職責を深く自覚し、その遂行のために自己に厳しい規律を課す自律性によって担保されるものであり、その意味で

日本の大学人は、大学自治を「免除」されたアメリカの大学人よりはるかに困難な課題を担っていると上原は考えたのである。

しかし上原は、実のところ、日本の大学人の大学管理・運営の能力について大きな疑問をもっていた。それは、大学基準協会のメンバーとして、また大学設置委員会の委員として、全国の大学関係者に接するなかで、否応なく膨らんできた疑念であった。とくに旧帝国大学の「人をしてほとんど啞然たらしめる底の独善主義」に接したとき、上原はつくづく、「総じて大学なるものに果たして自治能力ありやを疑わしめる」（⑤71頁）との感慨を抱かざるをえなかった。このような独善主義が、戦後になっても、大学自治の名において横行している。だからこそ上原は、「大学自治の理念」の最後に、次のような問いを投げかけざるを得なかったのである。

「かくのごとき大学人による大学自治は、限界を知ることを欲しないものであろうか。それは又、大学管理と経営との一切の問題を処理すべき最高原理たるべきものであろうか」。あるいはまた、「教育・並に研究の基本方針の策定やその実施それ自体の面においても狭き自治性への一面的主張を超越しなければならぬ多くの考慮事項が存する」のではないのか、と（⑤72頁）。

大学が重視しなければならないのは、「大学の自治」そのものではなく、その目的とするところのものであるはずだ。「大学はそれ自身のために存するのではなく、国民の福祉と社会の進歩のために存在する」ものだからである。したがって、国民や社会

の側からすれば、「福祉とは何ぞや・進歩とは何ぞや、何ものが国民福祉の内容を構成し、何ものが社会進歩の実質を形作っているか」という問題に取り組むよう、大学の経営に発言する権利を有するのは当然であるし、むしろそれは義務でさえある。そのとき初めて大学は、「国民の苦しみと社会のなやみとを独自の方式〔学問という方式・方法〕の下に問題とし、独自の方法の下に解決しようと努力する」ことが自分たちの職責であることを自覚し、そのためには「自ら進んで国民と社会とより生ける課題と問題とを直接に受け取る工夫を凝らすこと」(⑤73頁)が必要であることを理解するだろう。大学もまた「世を喜憂を分たん」ことを求められているのである。

*

ここまで私たちは、戦後の大学改革に取り組むなかで上原が著した論考に沿って、彼の大学論を検討してきた。それらを貫いていた問題意識は、一言でいえば、大学と社会の関係を再定義することであったといえよう。そしてそのことは、当然、大学の中で行われる研究および教育の再定義という問題を含むであろう。これから創り上げようとする戦後の新しい大学のなかで、なにを、いかなる方法で研究し教授するのか、そもそもそれは、誰のための、なんのための学問なのかが問われていたのである。

大学の存在意義の一つとしての、「一般教育」による知性ある社会人の育成、そして大学の存立基盤としての、大学自身の自覚・自己規律と社会からの評価・認容の相互性——大学に関するこれら二つの「原理」

は、本稿の前半で触れた上原の学問意識の転回、および戦後的学問の基盤としての「世界史」の発想とも深くかかわるものである。それらもまた「国民の苦しみと社会のなやみとを独自の方式の下に問題とし、独自の方法の下に解決」するために、従来の学問を徹底的に疑い、作り変えようとする努力にほかならなかったからである。

それだけではない。大学の本質的機能として、「研究」と並んで「教育」があることを意識させられたことは、上原の学問意識にも新たに大きな影響を与えることになった。彼はしだいに、「研究」と「教育」が「統一(融合)」されたものとしての学問、という発想へと導かれるようになったからである。

しかし、結局のところ、彼の努力は報われなかった。1949年4月の新制大学発足時に、彼は新制大学の意義について、新聞から一文を求められた⁽³⁰⁾。そのなかで彼は「理想と現実とのへだたりが余りに大きいので、すっかり戸まどいしているというのが、いつわりのないわたくしの現状である」(⑤163頁)と述べ、「学問研究のきびしさ、人間教育のおそろしさというものが意識せられないで、何でもバスに乗り遅れまいとするあわただしい心情、何でも大学の看板を掲げねばというあわてた気持ち、この際校勢の拡張を行わねばというさもしい心根、そういうものに駆り立てられて」(⑤165頁)生れ出た新制大学も「若干」なくはなかったとも指摘した。一方で、「旧制の大学や専門学校として相当の実績を挙げた方面」でも、「新制の大学としてすぐ

れた実質を具備するためには、真に生れ替る覚悟と努力とが必要」であるにもかかわらず、相変わらず「研究者としても社会人としても視野はせまく、立論は固陋であり、主張は独断的」(⑤ 166 頁)な教授陣が少ないことも指摘した。

新制大学発足を「寿ぐ」のにこれほどふさわしくない文章もないだろう。そして現実生まれ出た戦後大学への上原の失望と怒りの深さは、今日の大学にまで及ぶものではあるまいか。

では、新制大学への移行という最も困難な時期に、自身が学長を務めた東京商科大学はどうであったのか。彼の移行プランは「上原構想」としてすでに実証的な研究が行われている⁽³¹⁾。彼自身、新制一橋大学への移行に際して、文部省の度重なる「合理化」要求を拒絶して一人の犠牲者(首切り)も出さなかったこと、またそのことともかかわって、「社会学部」の新設を文部省に認めさせることができたことにわずかな慰めを見出していたが(⑤ 392 頁)、ここまで見てきたような大学職能や大学管理方式に関する認識を踏まえて、東京商科大学の改革に取り組むことは、彼の学長退任とともに、実現不可能となった。

それにしても、新制大学への移行を主導した学長が、何の失敗もないのに、再選もされずその道半ばで退くというのは、なんといっても不自然ではあるまいか。後年上原は、そのことを「学内民主化の『闘争』に私が敗北したからだ」(⑩ 288 頁)と言ったが、その事情はなお不明なままである。

想像するに、上原学長による学内民主化に反発する守旧派(恐らく商科大学の本流)が、学長改選時期になったのを幸い、学長候補推薦規則を巧みに利用して学生の意志を封じ、彼らの圧倒的な支持を受けていた上原の再選を阻止した、一種の「クー・デタ」があったように思われる⁽³²⁾。後年上原が、学長を「免ぜられた」と繰り返し言うのは(⑩ 288, 289 頁等)、まさにこのような事情を指してのことであったと思われるのである。

しかしこの事件は、上原個人の挫折に止まらない。大きくは、この頃から、教育改革だけでなく戦後改革全般が見直しの時期に入り、とくに朝鮮戦争(1950 年)以後の第一次安保条約体制のもとで急速に進む反動化の、一つの先駆症状でもあった。実際、上原の後を襲って第二代学長に就いたのは、戦前以来旧文部省と深い関係にあり、戦後は吉田内閣の下で学者の追放解除に腕を振るった中山伊知郎であった。

注

(1) ここで、上原の「国民」という言葉についてひとこと注釈を加えておきたい。今日、この言葉ははなはだ評判が悪い。「国民」という言葉はその裏に必ず「非国民」をくくりだし、差別と排除の概念とされたり、動員の手段とされるからである。上原は戦後、「国民」と「市民」を併用していたが、ある時期から「市民」をほとんど使わなくなった。察するに、日本語の「市民」の持つ、非闘争的で観念的な良識性のニュアンスを嫌ったためであろう。それにたいして「国民」は責任意識をとまなう政治的概念であり、おそらく *civis* や *citizen* を意識した言葉であったろう。

(2) 「近代的思惟」『丸山眞男集』第3巻、3頁。

(3) 一橋大学学園史刊行委員会『一橋大学百二十年史』(一橋大学、1995 年) 90 - 95 頁、上原「韻松亭の夜」1960 年 3 月 23 日成稿、⑤収録。

- (4) 上原と前後してヨーロッパに留学した田辺元や三木清も、留学先のリッケルトやフッサール、ハイデガーのゼミナールで歓迎され、報告なども行っているが、あくまでゲストとしての扱いであったようだ。南原繁のように、大学に通わず個人教授などで「勉強」する留学生も多かった。
- (5) ヨーロッパの大学史については、R.D. アンダーソン『近代ヨーロッパ大学史——啓蒙期から1914年まで』（安原・橋本監訳、昭和堂、2012年）、Ch. シャルル・J. ヴェルジェ『大学の歴史』（岡山・谷口訳、文庫クセジュ、2009年）、E. ヴァイグル『啓蒙の都市周遊』（三島・宮田訳、岩波書店、1997年）等を参照した。
- (6) 注（3）前掲『百二十年史』180－181頁。
- (7) この「推薦規則」には、学生の総意で不適とされた候補者は推薦リストから外されるという内規がついていた。それをもとに学生による候補者の「除斥投票」も制度化された。同前書181頁。このような学生参加は、文部省の強く忌避するところであり、規則の文言にもあいまいな部分があって、恣意的適用を許す余地があった。
- (8) 1946年7月12日成稿。⑮収録。
- (9) 「近代日本の知識人」『丸山眞男集』第10巻所収。初出は『後衛の位置から——『現代政治の思想と行動』追補』未来社、1982年）。
- (10) 同前書、255頁。
- (11) 『丸山眞男座談』1（岩波書店、1998年）所収。初出は『潮流』1947年1月号。
- (12) たとえば丸山眞男「近代的思惟」注（2）前掲書4頁など。
- (13) ただしこれは、「現代史的世界史」が日本独自の世界史方法論であるということを意味しない。上原の謂わんとするのは、「現代史的世界史」こそが世界史の普遍的な形であり、「人類史的世界史」や「諸国民史の総和としての世界史」は、それが特定の歴史的・社会的条件のもとでとる世界史の形態だということである。
- (14) 上原自身は、新しい戦後の世界史の問題意識に基づいて、従来とはことなったヨーロッパ史像の試作に取り組んでいた。「ヨーロッパ史の諸時代」（1954年、⑧収録）がそれである。これは世界史像の自主的形成の見事な一例であるので、下篇で扱いたいと考えている。
- (15) 「鳩摩羅什考」は、1943年に三浦新七から執筆を要請されたものであるが、1945年6月24日、戦火のため中断を余儀なくされた。戦後になってから、未完成のまま1949年4月29日付けの「附記」を付して『一橋論叢』（三浦新七博士記念論文集）に発表された。
- (16) 以下の大学改革にかかわる記述は、基本的に、海後宗臣・寺崎昌男『戦後日本の教育改革9 大学教育』（東京大学出版会、1969年）によっている。50年あまり前の業績であるが、総合的な叙述として、今日なお基本的文献たることを失わない。上原専禄の第二の方面における活動についても随所で触れて、行き届いた理解を示している点でも有益である。
- (17) 1947年6月22日成稿。初出は『中央公論』1947年8月号。⑤収録。イギリス、ドイツ、アメリカの大学の比較史的考察が骨子となっているが、初出の際は、ドイツについてはほとんど触れていない。ドイツの大学観は日本で比較的よく知られていたという事情があったからと思われる。それに比してイギリスの記述が手厚いのは、上原の一般教養教育への強い関心を物語るものであろう。
- (18) 1946年9月に執筆した「教育革新の精神的前提」には、すでに『報告書』を検討していることをうかがわせる記述がある（⑤125頁）。
- (19) ここでいう「社会人」というのは、今日、私たちが言うところの「社会人」とは何の関係もない。「普遍的知識と知性を備えた社会人」（ニューマン）、あるいは「人文的教養ある社会人」というように、19世紀以降のヨーロッパの大学で育成すべきとされた人間類型のことである。
- (20) 1948年6月1日成稿。⑤収録。初出は『表現』1948年8月号。
- (21) 当時の大学改革の関係者のなかで「一般教育」の決定的重要性を理解したものは稀れであった（この時の状況が尾を引いて、今日の「一般教育」の惨状をもたらす一因となっていることは間違いない）。たとえば大学基準協会の佐々木重雄も、「general education というのははじめてだし、教育の方で言えば、高等学校までのが general education ですから、どうもはっきりつかめない」（吉田文『大学と教養教育——戦後日本における模索』岩波書店、2013年、79頁）と、旧制高校の教養主義的一般居郁と区別できなかったし、教育刷新委員

会の城戸幡太郎も「アメリカの方から一般教育を入れるというんですが、ところがその当時、正直に言ってぼくには、アメリカの方でやっている一般教育がわからなかったのですヨ」と証言している（同前）。同様の証言はほかにもあり、これが、「一般教育」に対する当時の理解の水準であったと考えてよいだろう。その後「一般教育」についての勉強会が始められ、その理解もしだいに進むのだが、問題は、それが「アメリカ側から推奨された書籍」——HarvardのConant ReportやHutchinsのChicago Plan——といったアメリカ文献一辺倒の勉強であって、後で触れる上原が行ったような「一般教育」の持つ歴史的厚みや、アメリカ型が持つ偏倚に対する顧慮もない、非主体的なものであった点である。

(22) 『「大学基準」及びその解説』（国立国会図書館蔵、1947年）14頁。

(23) 同前書、3－6、14－15頁。

(24) 「教育革新の精神的前提」（1946年9月20日成稿、⑤収録。初出『商業教育資料』第二号、1946年12月）。引用は⑤122頁。

(25) この時期に、三職能の弁別の歴史や意味について深い理解をもたず、便宜的・機械的に大学・大学院制度に流し込んでしまったことが、今日にいたって、大学院重点化や法科大学院等の混乱につながっているのは明らかであろう。

(26) 以上の経緯、および委員会設置後の活動については、前掲『大学教育』第7章第3節に詳しい。委員会は驚くべき密度で議論を重ね、4月に「大学自治法案」を作成するところまでこぎつけた。しかしそれが一部「理事会方式」を採用していたことから、「大学自治」に反するとして批判を受けたため、上原は委員会の審議を停止し、その後、各方面からの再開要請にも応じようとしなかった。この三カ月後に執筆された「大学管理の一方式」（執筆時は未発表で、49年の単行本『大学論』に初めて収録された）は、理事会方式による大学管理が、アメリカにおいて形成されてきた歴史とその社会的意味を考察したもので、理事会方式を単純に「大学自治」に背馳するものとする日本の大学人の発想は、歴史を無視した狭隘なものであることを論証するものであった。

(27) 『世界評論』1948年4月号掲載。1948年2月21日成稿。⑤収録。⑤では、3月18日に「追記」し

たとあるが、おそらく「大学の職能」と同じく、雑誌掲載後の補足であろう。

(28) 「大学管理の一方式」については注（26）参照。

(29) このことの無自覚が、半世紀あまり後に、国立大学法人法のような、株式会社を模しただけの安易な「理事会方式」を導入することにつながったものと思われる。

(30) 「新制大学の生誕」（1949年3月30日成稿、⑤収録）。初出は『東京日日新聞』4月2日。

(31) たとえば鳥居朋子「戦後東京商科大学における自律的組織運営基盤に関する問題——「上原構想」に基づく改革過程に注目して」（『名古屋大学大学院教育発達科学研究科紀要』第17巻第1号、2000年）などがある。

(32) 「学長推薦規則」における学生参加については、注（6）（7）を参照。学長選挙においては、学生の総意は決定的な意味を持っていた。この間の事情を直接に示す資料は確認できていないが、注（3）前掲の『一橋大学百二十年史』の180－183頁を熟読すれば、この時なにが起こったかはある程度推測可能である。

（こじま きよし 学問史・思想史研究）

ふるさと納税制度の史的考察

浜 恵介

はじめに

「ふるさと納税」。12月になると、さながら年末商戦のような様相を呈し、メディアを賑わしている。ふるさと納税は2008年の制度創設以来、とりわけ2011年の東日本大震災以後あたりから寄附額が増加している。2020年の寄附金額の総額は約6724億円と、前年の4875億円からは約37%増となっている。その背景には新型コロナウイルスの流行に伴う、巣ごもり需要であるとも指摘されているが⁽¹⁾、「ふるさと」に対する「郷土愛」の高まりなど、様々な要因が働いているものと思われる。また、ふるさと納税は、「返礼品がなければ、制度がここまで定着し、活用されることはなかった」⁽²⁾とも言われている。本稿の課題は、昨今話題を呼んでいる、ふるさと納税制度の変遷について、歴史的考察を試みるものである。

ふるさと納税とは、今は都会に住んでいても、自分を育んでくれた「ふるさと」に、自分の意思で、いくらかでも納税できる制度である⁽³⁾。住民税納税額の約2割を上限に、税制の寄附金控除として、他自治体への寄附額のほぼ全額が翌年度の住民税から減額される仕組みである。寄附金控除に

は一部自己負担額があるため⁽⁴⁾、地方自治体が自発的に地元産品を返礼品として五月雨式に贈呈し始めた⁽⁵⁾。2011年の東日本大震災をきっかけに制度が定着し始め、2012年9月には返礼品の贈呈に着目したインターネットポータルサイト「ふるさとチョイス」が開設されたことにより、高額で返礼率の高い「返礼品合戦」が地方自治体の間で加熱するようになった。

このため、総務省は2015年4月1日付け、2016年4月1日付けで相次いで「地方税法、同法施行令、同法施行規則の改正等について（返礼品（特産品）送付について）」という総務大臣通知を発し、換金性の高い返礼品、高額又は返礼割合の高い返礼品を送らないように要請した⁽⁶⁾。そして、2017年4月1日付け総務大臣通知「ふるさと納税に係る返礼品の送付等について」では初めて返礼割合の具体的な数値として寄附額の3割と示した⁽⁷⁾。これらの通知は地方自治法第245条の4第1項の技術的助言であるために法的拘束力が無く、技術的助言に従わなかったことを理由とする不利益な取扱いはい出来ない（同法第245条第3項）。このため一部の地方自治体は通知を遵守せず、高い返礼率と地元産品以外の返礼品による誘導によって多額のふるさと納税の寄

附を集める状況となった。2017年4月1日に総務省は再び総務大臣通知を発し、3割を超える返礼割合の地方自治体に対して、良識ある対応を要請した。

2017年9月11日に、野田聖子総務大臣が、「制度は存続の危機にある」⁽⁸⁾との見解を発表し、通知を遵守しない地方自治体に対して見直しを要請した。2018年4月1日付け通知ではふるさと納税の返礼品は「地方団体の区域内で生産されたものや提供されるサービス」としたが⁽⁹⁾、「返礼品合戦」はますます過熱していった。このため、総務省は2019年3月に地方税法を改正し、ふるさと納税の返礼品の仕組みについて初めて法的規範として定めた。そして、ふるさと納税が適用出来る地方自治体は国による指定制度によるものとした。

これに対して、最後まで総務大臣通知に抵抗して、高い返礼率と地元産品以外の返礼品で多額のふるさと納税を集めていた大阪府泉佐野市は、他の3自治体と共に2019年6月1日から2020年9月30日までふるさと納税の指定を除外される処分を受けた。この処分に異議を申し立てた泉佐野市は、国地方係争処理委員会を経て法廷で総務省と争い、2020年6月30日に最高裁判所で逆転勝訴した。このように「ふるさと納税」は多くの話題を呼び、その制度の在り方についての議論が行われている。

ふるさと納税を取り扱った先行研究としては、大まかに整理するとその論旨によって2種類に分けることが出来る。第1はふるさと納税による地域経済効果や、地方自治体の資金調達といった長所を論じたもの

であり（本稿では「ふるさと納税地域活性化論」と呼ぶ）⁽¹⁰⁾、代表的論者としては保田隆明が挙げられる。保田はふるさと納税による地域経済の活性化を全国各地の講演で論じ、全国最大のふるさと納税ポータルサイトを運営する株式会社トラストバンクの社外取締役にも就任している⁽¹¹⁾。

第2には、住民自治の本旨や地方税の応益負担からの逸脱、税制上の逆進性、見返りを求める寄附という異質な寄附文化の醸成、ふるさと納税の政策的なギャンブル性から、ふるさと納税の不公平・不整合性を論じたものである（本稿では「ふるさと納税不整合論」と呼ぶ）。ふるさと納税廃止論者として片山善博が挙げられる⁽¹²⁾。先行研究の多くが、ふるさと納税地域活性化論よりも、ふるさと納税不整合論を支持する傾向にある。

ふるさと納税制度は、2008年に創設されたこともあり、制度が目まぐるしく変遷したにも関わらず、これまでの研究では歴史的に論述したものが欠落している。そこで、本稿は、コンテンプラリーヒストリーとして、ふるさと納税制度の歴史的変遷について4期に分けて検討するものである。

本稿の構成としては、1ではふるさと納税制度提言・創設期、2では制度拡充期、3では返礼品競争期、4では指定制度期と4つの時期区分に分けて、ふるさと納税の歴史を俯瞰し、おわりにでは上記のふるさと納税の歴史を踏まえて、返礼品の六大原則とふるさと納税の位置づけについて考察し、ふるさと納税制度の課題を歴史的に俯瞰していきたい。

1. 2008年のふるさと納税制度の提言と創設（第1期:2006～2008年）

「ふるさと納税」制度は、2006年10月20日付けの『日本経済新聞』において、西田一誠福井県知事が「故郷寄附金控除」の導入を発表したことを嚆矢としている⁽¹³⁾。また、それ以前にも2006年の自由民主党総裁選挙に立候補した谷垣禎一財務大臣が、同年8月7日に愛媛県内子町で講演し、個人住民税の一部を「ふるさと共同税」として貯え、人口などを基準に地方自治体に再配分し、その一部は納税者が配分先を指定できる制度を提案している⁽¹⁴⁾。

そして、2007年5月1日に菅義偉総務大臣が、外遊先のパリで住民税の一部を自分の故郷などに納税する構想を同行団に明らかにしたことがきっかけとなった⁽¹⁵⁾。これとほぼ同時期の2007年4月29日に、中川秀直自民党幹事長も、高知における講演で、「東京で活躍している人が、東京に税を納める郷土に税を納めるか選択できるようにしたらいい。税制改革のなかでおおいに検討したらいい」⁽¹⁶⁾と語っている。こうして、2007年6月1日に総務省内に「ふるさと納税研究会」が設置された⁽¹⁷⁾。ふるさと納税が議論される以前から、実際の居住地以外の場所に納税をしたいという事例は存在した。例えば、長野県知事の田中康夫は、厳しい財政の中でも在宅福祉に力を注いでいる意欲的な自治体に税を納めたいとして、県庁所在地の長野市から下伊那郡泰阜村に住民票を移した⁽¹⁸⁾。菅はふるさと納税の検討を指示したのは、少なから

ず田中がきっかけだったと述べている⁽¹⁹⁾。

2007年7月12日には、村井嘉浩宮城県知事、齋藤弘山形県知事、平井伸治鳥取県知事、飯泉嘉門徳島県知事、古川康佐賀県知事の5人が共同で「ふるさと納税制度スキーム」を発表した⁽²⁰⁾。このスキームでは、個人が「ゆかりのある市町村等」に寄附をした場合に、前年の住民税の1割相当額を限度に、所得税と住民税から税額控除するとしている。「納税」という名称であるが、形式的には「寄附」と「税額控除」の組合せ方式を採用しており、その後に制度化されたふるさと納税とほぼ同一のものである。以上のような議論を踏まえて、同年10月5日に総務省の「ふるさと納税研究会」は報告書をまとめ⁽²¹⁾、2008年4月30日に国会で採決され、即日施行された。

2. ふるさと納税の制度の拡充（第2期:2009～2015年）

2008年から2010年までは、寄附金額は60～70億円で推移していたが、2011年の東日本大震災をきっかけに、寄附金額が前年の10倍近くの約649億円に跳ね上がった。翌2012年は約130億円、2013年は約141億円、2014年は約341億円と伸び悩むが、2012年9月には返礼品に着目したインターネットポータルサイト「ふるさとチョイス」（株式会社トラストバンク）が開設され、好評を博するようになると、2015年4月には契約自治体数が300を突破した⁽²²⁾。2014年7月には「さとふる」（ソフトバンクグループ）と「ふるなび」（株式会社アイモバイル）が開設され、2015年7月

にはポータルサイト「楽天ふるさと納税」(楽天グループ直営)と、次々とポータルサイトが開設された。総務省幹部は「自治体なのだから(高額返礼品などで寄附を募るような)おかしいことはしないだろうという前提で制度はつくられた」⁽²³⁾と話している。

ふるさと納税の税控除を受けるためには、確定申告が必要であり、制度開始当初は寄附金の入金も納付書払いの自治体が多かった。2013年9月13日付けの総務省事務連絡により、寄附手続きにおけるクレジット決済などへの改善、寄附者への確定申告やe-Taxの周知が要請された⁽²⁴⁾。2015年4月1日には「ふるさと納税ワンストップ特例制度」が創設され、確定申告を不要とし、簡易な書類提出により年末調整と同じ状態とする仕組みに改められた⁽²⁵⁾。また、同年1月1日にはふるさと納税の限度額も1割から2割に拡大され、制度の手軽さと拡大により2014年は前年比4倍以上の147億円の寄附額に達した。「マスコミ等の報道において自己負担2,000円で、自己負担を大きく超える返礼品が期待できることが周知徹底されてきた」⁽²⁶⁾ことにより、「返礼品合戦」が地方自治体の間で始まり、制度の矛盾も指摘されるようになった。しかし、ふるさと納税制度の創設の際に菅義偉総務大臣に対して反対意見を述べた幹部が「左遷」されたこともあり、総務官僚らは見て見ぬふりという状態であった⁽²⁷⁾。

3. ふるさと納税の「返礼品合戦」の過熱と総務省による通知(2015～

2018年)

総務省は過熱するふるさと納税の「返礼品合戦」に対して、対処療法的に2015年4月1日、2016年4月1日付けで相次いで「地方税法、同法施行令、同法施行規則の改正等について」という総務大臣通知を発出した。2015年通知では、「換金性の高いプリペイドカード等」や「高額又は寄附額に対して返礼割合の高い返礼品(特産品)」を送らないように要請をした。2016年通知では、より具体的になり、「金銭類似性の高いもの(プリペイドカード、商品券、貴金属、ゴルフ用品、自転車等)や「高額又は寄附額に対し返礼割合の高い返礼品(特産品)」を送らないように要請をした。またこの両通知では、ふるさと納税は「当該寄附金が経済的利益の無償の供与である」と、ふるさと納税が対価性を求めない寄附であると言及されている。

しかし、ふるさと納税の「返礼品合戦」はますます過熱した。総務省内では、地方六団体又は自治体有志による組織が自主規制のための検討会を設けてルール作りを行うべきとの意見あったが⁽²⁸⁾、2017年4月1日付け総務大臣通知「ふるさとの納税に係る返礼品の送付等について」において初めて返礼割合の具体的な数値を示し、「返礼割合に関しては、社会通念に照らし良識の範囲内のものとし、少なくとも、返礼品として3割を超える返礼割合のものを送付している地方団体においては、速やかに3割以下とすること」とし、さらに「当該地方団体の住民に対し返礼品を送付しないようにすること」を要請した。

総務省としては地方分権一括法により中央—地方の関係は主従ではないということから、「ふるさと納税制度という税制上の措置とは別に、各地方団体が独自の取組としておこなっている返礼品の送付」⁽²⁹⁾と位置付けていた。このような立場から、総務省から発出された通知は、地方自治法第245条の4第1項の「地方公共団体の事務に関し、地方公共団体に対する助言」いわゆる技術的助言となり、法的拘束力はなかった。このため、一部の地方自治体は通知を遵守せず、寄附金額の3割以上の高い返礼率と地元産品以外の返礼品による誘導で、多額のふるさと納税を集め、ふるさと納税の「返礼品合戦」はますます激化する状況になった。

4. 地方税法改正によるふるさと納税の指定制度（2019年～）

総務省は、2017年4月には緊急の現況調査を行い、同年5月には寄附の受入額が多い200団体のうち見直しが必要な地方自治体に対して、見直しを行うよう文書による要請を実施、同年7月には総務大臣通知を逸脱した約1,000団体に対して、都道府県を通じて見直しを行うよう文書による要請を実施した⁽³⁰⁾。同年9月11日に、野田聖子総務大臣が、「一部の地方団体による突出した対応が続けば、ふるさと納税に対するイメージが傷ついて、制度そのものが否定されるという不幸な結果を招く」⁽³¹⁾との見解を発表し、9月26日には「ふるさと納税のさらなる活用について」との総務大臣書簡を全ての地方自治体に発した。書

簡ではガバメント・クラウド・ファンディングに着目し、同年10月には「ふるさと企業支援プロジェクト」と「ふるさと移住交流促進プロジェクト」の立ち上げを発表した。

このように総務省は2017年には、返礼品に関してふるさと納税は対価性を求めない寄附という立場から、返礼品の仕組みに積極的に関与し、地域創生のツールとする方向へとシフトしている。それでもなお、過熱する「返礼品合戦」に対して、総務省は2018年4月1日通知ではふるさと納税の返礼品は「地方団体の区域内で生産されたものや提供されるサービス」としたが、通知を遵守しない一部自治体が「返礼品合戦」をさらに過熱させる状況となった。

このため2018年7月に総務省は、「返礼割合3割超」及び「地場産品以外」の返礼品を送付し、多額の寄附を集めている12団体を公表して、自主規制を促したが、自治体担当者のなかからは、かえって還元率の高い自治体を総務省が発表して、寄附を誘導しているようなものであった⁽³²⁾。同年7月には安田満総務事務次官は「ふるさと納税制度の存立の危機にさらされていると考えている。こうした状態が続けば、新たに何らかの制度的対応を検討せざるを得ない」⁽³³⁾と述べている。同年10月総務省は、再び現況調査を実施し、2019年3月29日に地方税法を改正して返礼品制度について法制化をし、ふるさと納税を総務省による指定制度とすることになった。

総務省はこの法改正のなかで、ふるさと納税の意義について、①納税者が寄附先を

選択する制度であり、選択するからこそ、その使われ方を考えるきっかけとなる制度であること、②生まれ故郷はもちろん、お世話になった地域に、これから応援したい地域へも力になれる制度であること、③自治体が国民に取組をアピールすることでふるさと納税を呼びかけ、自治体間の競争が進むこと⁽³⁴⁾、以上の3点を挙げている。またこの指定制度に際して、総務大臣通知に反して高い返礼率と地元産品以外の返礼品でふるさと納税を集めていた、泉佐野市・静岡県小山町・和歌山県高野町・佐賀県みやき町は、2019年6月1日から2020年9月30日までふるさと納税の指定を除外される処分を受けた。

これに対して、泉佐野市は最後まで総務大臣通知に抵抗して、高い返礼率と地元産品以外の返礼品でふるさと納税を集めていた大阪府泉佐野市は、2019年に100億円還元閉店キャンペーンと銘打ち、2月から3月にかけて返礼品とは別にギフト券の提供を実施した⁽³⁵⁾。その一方で、泉佐野市は2019年6月10日にふるさと納税制度の指定を受けられなかったことを不服として、国地方係争処理委員会に審査申出を行った⁽³⁶⁾。同年9月3日には国地方係争処理委員会が、ふるさと納税不指定とする総務省の処分について再検討を勧告し、泉佐野市を支持した。これに対して、総務省が国地方係争処理委員会の勧告に反して、引き続き泉佐野市をふるさと納税不指定とする意向を示したため、泉佐野市は11月1日に大阪高等裁判所に提訴した⁽³⁷⁾。翌2020年1月30日に大阪高裁は、泉佐野市

の返礼品は突出して極端であり、総務省の不指定の判断は裁量権の乱用ではないとして、泉佐野市の提訴を退けた⁽³⁸⁾。同年2月6日に泉佐野市は最高裁判所に上告を行い⁽³⁹⁾、同年6月30日の最高裁判決で、2019年の税制改正までの総務省の指導は「技術的な助言」であり、法的拘束力がないため、不利益処分の遡及となるとして、泉佐野市が勝訴した⁽⁴⁰⁾。7月3日には、最高裁判決を受けて、ふるさと納税の指定を除外されていた泉佐野市・小山町・高野町・みやき町が、ふるさと納税の指定を受け、復帰することになった⁽⁴¹⁾。

おわりに — ふるさと納税の返礼品の六大原則と、対価ある寄附の位置づけの変容

ふるさと納税による寄附は、税制の寄附金控除の自己負担額が発生したため、寄附を受納した地方自治体が、自発的に地元産品を五月雨式に贈呈し始めた。2011年の東日本大震災をきっかけに、ふるさと納税が定着し、翌2012年には返礼品を仲介するポータルサイト「ふるさとチョイス」が開設された。2015年には「ふるさと納税ワンストップ特例制度」による簡易な控除の手続きが導入され、ふるさと納税の限度額も1割から2割に拡大された。これらの制度拡充により、地方自治体間の「返礼品合戦」が過熱するようになった。

総務省の立場としては、返礼品は地方自治体が自発的に贈呈し始めたものであり、「地方六団体が自主規制すべき」との意見もあったが、2015年から毎年のように総務

大臣通知を発し、ふるさと納税の返礼品について、6つの大きな原則を定めた。この6大原則とは、①換金性の高いものは禁止（2015年4月1日付け総務大臣通知）、②高額な返礼品は禁止（2015年通知）、返礼割合が3割を超えないこと（2017年4月1日付け総務大臣通知及び2019年3月29日地方税法改正）、④居住している自治体へのふるさと納税に返礼品を送付しないこと（2017年通知及び2019年地方税法改正）、⑤地場産品以外のものは返礼品としないこと（2018年4月1日付け総務大臣通知及び2019年地方税法改正）、⑥ふるさと納税の返礼品にかかる費用の割合は寄附額の50%以内とすること（2019年地方税法改正）、以上6点である。

また、ふるさと納税の位置づけについては、2015年から2017年までの総務大臣通知では、「当該寄附金は経済的利益の無償の供与」つまり、対価性のない寄附として位置付けられていた。ところが、2018年通知よりこの文言が消え、地域創生の活用ツールとしての位置づけが強調されるようになった。この位置づけの変更は、総務省がふるさと納税の返礼品による地域活性化を重視する政策へと変容したことを意味している。翌2019年には地方税法の改正によって、ふるさと納税の寄附募集は総務省の指定制度に改められ、返礼品についても上記の六大原則によって総務省で管理されることになった。

ただし、この六大原則のうち、①換金性の高いものは禁止、②高額な返礼品は禁止、以上の2点は地方税法の規定ではなく、総

務大臣通知によるものであり、現在でも地方自治法の「技術的助言」とされている。このため未だに通知を遵守せずに、ふるさと納税の返礼品の中に、意図的に家電やゴルフ用品・自転車・寄附額が数十万円もする高額なものを出展し、多額の寄附を誘導する自治体が存在するという問題が残っている。本来、住民に対して法令の遵守を求める地方自治体が、技術的助言とはいえ、泉佐野市の先例を踏まえた現在においても、総務省の通達から逸脱する行為を行う現状は、中央政府との対等性（地方分権一括法）を逆手に取った「自立」という名もとの、「自律」を欠いた行為に他ならない。さらに言えば、ふるさと納税という目先の金銭目当てに、地方自治体が自らの存在意義を毀損する行為とも言わざるを得ない。

このように、2019年の地方税法改正後も、制度の矛盾は解消されておらず、加えて「対価ある寄附」という問題については、むしろこれまで以上に整合性が取れなくなったというのが、ふるさと納税制度の現状である。また、地方自治体はふるさと納税の制度に対して疑問を持ちつつも、住民税の流出を防ぐために、今やほとんどの団体が参戦せざるを得ない「自助的」な仕組みとなっている。先行研究の多くは、ふるさと納税不整合論に合っているが、ふるさと納税制度を抜本的に見直し、そのあるべき姿が如何なるものかについては、再検討していかなければならない。

注

(1) 『日本経済新聞』2021年4月5日

(2) 総務省「ふるさと納税返礼品に関する有識者の

意見の概要」2017年4月1日

(3) 総務省「ふるさと納税ポータルサイト」よくわかる！ふるさと納税 https://www.soumu.go.jp/main_sosiki/jichi_zeisei/czaisei/czaisei_seido/furusato/about/

(4) 2010年まで寄附金控除の自己負担額は5,000円、2011年からは2,000円となっている。

(5) 例えば、大阪府泉佐野市でも、感謝の気持ちとして泉州タオルの「タオルマフラーセット」や「フェイスタオルセット」などを送っていた（さのちよく泉佐野市ふるさと納税寄附サイト「ふるさと納税の本来の役割とはISSUE」）。

<https://furusato-izumisano.jp/campaign/issue2.php>

(6) 総務大臣通知「地方税法、同法施行令、同法施行規則の改正等について」2015年4月1日及び総務大臣通知「地方税法、同法施行令、同法施行規則の改正等について」2016年4月1日

(7) 総務大臣通知「ふるさと納税に係る返礼品の送付等について」2017年4月1日

(8) 野田聖子総務大臣閣議後記者会見の概要（総務省）2018年9月11日

https://www.soumu.go.jp/menu_news/kaiken/01koho01_02000726.html

(9) 総務大臣通知「ふるさと納税に係る返礼品の送付等について」2018年4月1日

(10) 「ふるさと納税地域活性論」の代表的研究としては、①安田信之助・小山修平「地域経済活性化とふるさと納税制度」（『城西大学経済経営紀要』39号、2016年）、②保田隆明「ふるさと納税による地方事業者育成支援効果」（『国民経済雑誌』216巻6号、2017年）、③保田隆明・保井俊之著『ふるさと納税の理論と実践（地方創生シリーズ）』（事業構想大学院大学出版部、2017年）④保田隆明「ふるさと納税とクラウドファンディングー新たな資金調達の可能性とまちづくりへの活用」（『地方財務』2018年9月号）、などが挙げられる。

(11) TRUST BANK About 会社概要 <https://www.trustbank.co.jp/about/>

(12) ふるさと納税の研究に関しては、「ふるさと納税不整合論」が圧倒的に多く、代表的な研究としては、①片山善博「「ふるさと納税」から税と自治の本質を考える」（『税経通信』2008年7月号）、②三角政勝「自己負担なき「寄附」の在り方が問われ

る「ふるさと納税」ー寄附金税制を利用した自治体支援の現状と課題ー」（『立法と調査』371号、2015年）、③橋本恭之・鈴木善充「ふるさと納税の課題」（『会計検査研究』54号、2016年）、④水田健一「「ふるさと納税」制度とその問題点ー寄附金税制のあるべき姿ー」（『名古屋学院大学論集 社会科学篇』53巻4号、2017年）、⑤佐藤主光「ふるさと納税の見直しを」（『地方財務』2018年9月号）、⑥嶋田暁文「「ふるさと納税」再考ーその問題点と制度見直しを踏まえてー」（『地方自治ふくおか』69号、2019年）、⑦高橋佑介「ふるさと納税制度の一考察ー意義とあるべき姿」（『地方財務』2018年9月号）、⑧土屋仁美「ふるさと納税における返礼品競争の要因と問題点」（『金沢星稜大学論集』53巻2号、2020年）、⑨段野聡子「ふるさと納税制度の課題ー寄附金控除制度からの一考察ー」（『安田女子大学紀要』48号、2020年）などが挙げられる。

(13) 『日本経済新聞』2006年10月20日

(14) 『読売新聞』2006年8月8日

(15) 嶋田暁文「「ふるさと納税」再考ーその問題点と制度見直しを踏まえてー」（『地方自治ふくおか』69号、2019年）95頁

(16) 高橋洋一「「地域格差是正のため」は誤解 ふるさと納税の本当の狙い」（『週刊ダイヤモンド』（95巻41号、2008年2月2日）112～114頁

(17) 総務省「第1回ふるさと納税研究会 議事要旨」2007年6月1日

(18) 田中康夫「ささやかだけど、たしかなこと。」（『サンデー毎日』（2016年1月31日号、112～113頁）。ただし、住民税は住民票の所在地によらず、現に居住している地で課税される居住地主義であり、田中本人が述べているように、本来は泰阜村に課税権はなく長野市から住登外課税をされることになる。

(19) 田中康夫前掲記事（注18）112～113頁

(20) 鳥取県・宮城県・山形県・佐賀県・徳島県「「ふるさと納税」制度スキーム」2007年7月

(21) 総務省「「第9回ふるさと納税研究会 次第」及び「ふるさと納税研究会報告書」2007年10月5日

(22) 『日経MJ（流通新聞）』2015年4月20日

(23) 谷隆徳「ふるさと納税の動向と展望」（『地方財務』2018年9月）9頁

(24) 総務省自治税務局市町村課事務連絡「「ふるさと

- 納税寄附金制度」(いわゆる「ふるさと納税」)に係る事務の取扱について」2013年9月13日
- (25) 2007年7月12日の5知事による「ふるさと納税スキーム」においても、すでに寄附者の控除手続きを年末調整等で完結できるよう極力簡素化することが提言されている。
- (26) 橋本恭之・鈴木善充「ふるさと納税の課題」(『会計検査研究』54号、2016年)13頁
- (27) 『朝日新聞』社説、2021年8月13日
- (28) 前掲総務省文書(注2)
- (29) 前掲総務大臣通知(注6)
- (30) 総務省自治税務局「ふるさと納税指定制度における令和元年6月1日以降の指定等について」
https://www.soumu.go.jp/main_sosiki/jichi_zeisei/czaisei/czaisei_seido/furusato/file/report20190514_02.pdf
- (31) 野田聖子総務大臣閣議後記者会見の概要(総務省)2018年9月11日
https://www.soumu.go.jp/menu_news/kaiken/01koho01_02000726.html
- (32) 実際にこの12自治体の全てが、前年度(2017年)の寄附額を大幅に上回り、茨城県境町(1119万0500円→21億6247万6522円:193.2倍)、岐阜県関市(1億0818万0132円→14億1346万2869円:13.1倍)、静岡県小山町(1058万3200円→27億3695万3146円:258.6倍)、滋賀県近江八幡市(1億2381万5303円→17億6543万7939円:13.8倍)、大阪府泉佐野市(135億3248万9287円→497億2562万7465円:3.7倍)福岡県宗像市(1億0106万4375円→15億6149万6865円:15.5倍)、上毛町(381万0000円→12億0586万0000円:316.5倍)、佐賀県唐津市(8401万6239円→43億8888万0000円:52.2倍)、嬉野市(1610万0000円→26億6965万0000円:16.7倍)、基山町(990万0500円→10億9222万0498円:110.3倍)みやき町(1184万0000円→72億2354万2226円:610.1倍)、大分県佐伯市(3314万4390円→13億5021万2401円:40.7倍)となっている。
- (33) 総務省自治税務局「ふるさと納税指定制度における令和元年度6月1日以降の指定等について」(https://www.soumu.go.jp/main_sosiki/jichi_zeisei/czaisei/czaisei_seido/furusato/file/report20190514_02.pdf)
- (34) 総務省「ふるさと納税ポータルサイト」ふるさと納税の理念 https://www.soumu.go.jp/main_sosiki/jichi_zeisei/czaisei/czaisei_seido/furusato/policy/
- (35) 一般財団法人ゆうちょ財団「再び、ふるさと納税制度を問う」2019年3月12日、<https://www.yu-cho-f.jp/research/knowledge/clm038.html>
- (36) 国地方係争委員会「令和元年5月14日付けで総務大臣が地方税法第37条の2第2項及び第314条の7第2項の規定による指定をしなかったことに係る審査の申出について(通知)」2019年9月3日
- (37) 『日本経済新聞』2019年11月2日
- (38) 『日本経済新聞』2020年1月30日夕刊
- (39) 『日本経済新聞』2020年2月7日
- (40) 『日本経済新聞』2020年7月1日
- (41) 『日本経済新聞』2020年7月4日
- (はま けいすけ 大阪大学大学院文学研究科)

連載

石と証 (二)

沈 恬恬

1

ベンヤミンの言葉たちに出会ってからもうすぐ20年が経とうとしている。特に最近は何となくこの間の自分の「歩み」を呼び起こそうとしている。後悔の念を抱いているからではなく、中年という「歳」が気になってきたわけでもなく、単にベンヤミンとの出会いがあった後に起きたさまざまな出来事の意味やそれらの出来事の関係性などについて、もう一度確かめてみたいだけである。

しかし、少しずつ実感してきたのは、自分の過去を再び「追想する」作業にはとてつもなく大きな困難が伴うということである。仮に、運よくプルーストのように「無意識的記憶」という「想起」の方法を通じて、「失われた時」を再現できるとしても、私はこの記憶を織り上げるために、何を横糸とし、何を縦糸とすればいいのだろうか⁽¹⁾。忘却と想起はあまりにも陳腐なセリフになっているけれども、これらを拠り所にしながら、手にすることのできる「私の記憶」という一枚の布切れにある一部の糸を知らないうちに解いていくのは、自分なのか、それとも、他者なのか⁽²⁾。あるいは、本当は、誰もが「世界の歴史」というテキ

ストを織る素材も、それを解く方法もよく分からないが、なぜか何とか掴めた「イメージ」という布切れの裏側の糸の繋がりを見せられたとき、私は、「ためになる」からと言って、その「美しうさ」に耐えられるのだろうか⁽³⁾。

2

おそらく、最初の横糸は、ベンヤミンの「歴史哲学テーゼ」のテキストを読む2003年頃の異様に盛んだった日本社会の公益運動というか、ボランティア運動というか、言ってみれば、ナショナリティのようなものだったのではないか。「中国人強制連行」という「歴史問題」を「現在」において語り直すこと、ないし、語り継ぐことに微力を尽くそうと、「学術用語」をまともに使いこなせなかった私は、多くの社会運動の集会現場とそれらが終わったあとの居酒屋で行われた集まりに参加していた。煙草の青い煙でおぼろげになっていく居酒屋の喧騒のなかでゴった返していたあっちこっちの熱気のある「現在（現場）」も、既にあの頃の「現在」となった。問題は、それらの「現在」も、決して、一枚岩のような強固な結束を誇る「組織」ではなかったと

ということである。そこには、出しゃばりや陰口、裏切りや内部分裂のような、中島みゆきの歌なら優しく包まれるだろうと思われるか弱い人間たちのネガティブなエネルギーを全く感じないと言え、嘘になる。

感情論に訴える共感や連帯は、夢という言葉の意味のそのもののように、実に傷つきやすく、儚いものであろう。だから、その柔らかい横糸がぷつぷつと切れるときに、頼らざるを得ない縦糸も、確かに社会運動のなかにおいても用意されていた。それは、正義というか、公道というか、目に見える形というか、目的意識のようなものだったかもしれない。

あの頃の社会運動の集会現場から、その都度立ち上がり、確認されていた「総意」とは、日本政府（の代わりに日本の司法）に、過去の過ちに対して事実認定をさせ、謝罪の意を述べさせ、賠償を行わせるといった、いわば「審判」を求めるものであった。ところが、このように縦に切り取ったひとつの「歴史事件」は、結果的に法的条文に関する文理解釈の「枠組み」に嵌められていく宿命を背負う。2007年4月27日付けの「中国人の原告らの請求権を認めない」という最高裁判決⁽⁴⁾によって、縦糸もまた断たれてしまったと言わざるを得ないだろう。

もちろん、負けと認めない限り、負けではない。そこから再び二本目の横糸を見つけ出すことはできる。思うに、正義と「公道」を唱える社会運動の原点は、かつては居場所のなかった過去の在処を「現在の世論」として、世の中に広めていくための「言葉」を欲していたことにあるのではないか

と思う。しかし、冷静に考えれば、一度の「審判」を経た後に、か弱さこそが連帯の糧だった人々に、再び「理性に共感する」というような矛盾のあることをさせることはできるのだろうか。まして、幾度も「法廷闘争」を終えた「現在」では、新聞のコラムとして、学術研究の資料として、消費されていく言葉を提供できるこのような「歴史事件」の生き証人はもういない⁽⁵⁾。冬の静けさのなかに。また、生き証人の証言を聞いたことのある語り手らも「かつて出来事があった現場」まで現れることができない。オミクロン株の世界中の拡大で再び粛々と適用されていくさまざまな「措置」とともにある、根本的な現実としての「現在」のなかに。

手繰られる糸たちは、なぜか全部切れ切れとなって、「テキスト」を織り上げることはできない。それでも、あえて希望を失わないように探し回ると、横糸と縦糸との「結び目」らしき何かは残ったかもしれないように思う。

3

ところで、これらの「結び目」らしき何かについてのイメージをどう説明すればいいのだろうか。それは「物質的なもの」になるような気がする。

例えば、もはや「人間の証言」を得られなくなった後の歴史のテキストを織り上げる方法は、戦後の日本各地の民間団体、自治体、市民らの「連帯」に基づいて建立された慰霊碑の数を数える運動をあげられる⁽⁶⁾。「戦後〇〇周年」のような節目で、これらの石（碑）に、「非戦（平和と友好）」の

願いを込めれば、もしかしたら、「犠牲にされた生命」を記念でき、戦争の悲惨さを語り継いでもらえるという三本目の横糸を継ぎ足すことができるかもしれない。ただ、確かに、「審判」では認められなかった責任の在処を、そこにある慰霊碑から見出そうとする努力に感動を覚える瞬間はあるが、「物に語らせる」という、不本意で恣意的な操作の背景が全く見えないとは言い切れない。

あるいは、これらの慰霊碑は、単なる「記念」ではなく、「宗教的な赦しの結晶」まで昇華できるものである。2009年の初版の後もその「新鮮さを失っていない」⁽⁷⁾ために、偶然的にも40基の中国人殉難労働者慰霊碑の数が揃った同じ2016年に文庫化された『33個目の石』に書かれたような、復讐を乗り越えるために、人々は石を置くのだというエピソードがある⁽⁸⁾。2007年4月16日、アメリカのバージニア工科大学で32名の被害者を生み出した学生による銃乱殺事件が起きた後、自殺した「犯人」のために、33個目の石が置かれた。加害者と被害者を区別する「審判」の構図を用いるのではなく、「犯人」も、失われた命として、石によって「記念」されるべきだと、著者である哲学者は言おうとしているのであろう。また、「犯人」を記念するために置かれた「33個目の石」は、大学という公的な組織によって「認定」された記念の文脈にあった石ではないがゆえに、「純粹に個人的で自発的な気持ちの瞬間的に集結した象徴」となるため、共感できる物語となったと哲学者は強調している。ただし、哲学者

が言及した記者の指摘にもあったように、実際、「犯人」のために置かれた33個目の石には、消えたり現れたりしていた現象がある。この現象は、事件を消化しようとするコミュニティの苦悩の現れでもある。

4

消えたり現れたりする石という「反復」をコミュニティの「トラウマ」と見なすこともできれば、跳きながら「信念」のようなものを手にするプロセスそのものだと考えることもできよう。

実際、「反復」を、ベンヤミンの言葉たちがきっかけとなった私の「研究期間」のなかで、私もずっと感じていた。2007年の最高裁判決という縦糸が切れた後から、石ころがばかり現れるようになった2016年あたりまでの期間は、私にとっての、ある意味では、横の繋がり「現在」を織り上げる社会運動の現場やフィールドなどから距離を置くようになった期間でもあった。もちろん、現場やフィールドから離れ、書物のなかから文化理論というような「正統的な学術」の縦糸を見つけようとしながらも、その「正統性」から逃げ出そうとしている自分はいた。違和感というか、パラドックスを感じていたからである。この感触は、「正統性」の文脈のなかで書かれた私の言葉たちが、正統性を帯びるようになることへの抵抗からくるものであるかもしれない。もっと言えば、加害者と被害者と同じ「記念」という正統性のある宗教の文脈に置くことができたとしても、それが「失われた生」の救済になっても、「残された生」

の救済になるのか、という疑問を、「物語」を書きながらも、私なりに抱えている。

要するに、そもそも、人と物との連帯と物と物との連帯は、異なる回路を有しているのではないか、とも思うのである。建てられた40基の慰霊碑や置かれた「33個目の石」などは、この世とあの世を繋ぐ、人が物に込めた宗教的な願いとしての「結晶」ではあるものの、出来てしまった慰霊碑と慰霊碑との間を結ぶ動線や、同じ集合である32個の石とそれらの集合には属さない33個目の石との間を繋ぐ因果などを如何に発見していくのだろうか。言い換えれば、私が生まれる前に起きた歴史事件と私の生活圏ではない遥かに遠くのアメリカで起きた事件と「現在」を生きる「私の歴史」とは、どんな関係があるのだろうか。何かしらの関係があるから、「私の歴史」がひとつの「空虚さ」にならずに済んだのではないか。

5

「使命」と称するものはどのようにやってくるのだろうか。「石と証（一）」のなかでも述べたように、「私の歴史」のなかの大きな分水嶺は2017年であった。正確に言えば、中国人強制連行の歴史問題の二度目の提訴⁽⁹⁾がきっかけで、再び社会運動の現場に呼び戻された2016年の夏から、少しずつ変化の兆しが見られた。その年、新しく結成した弁護団の現地通訳の付き添いで、私は、「花岡事件」という枠組みのなかでさまざまな繋がりを持っている人々に出会った。しかし、同じように、再結成された横糸も二度目の提訴としての「法的正

義」の縦糸とは、続きとしての「現在の物語」を構成できたというより、辛うじてひとつの結び目を作って終わった。

ようやく、私は、「翻訳者の使命」を述べたベンヤミンの言葉たちに気付いた。中身のごく一部についてしか知らなかった一度目の提訴運動の終結点だった2007年にできた「結び目」と、今度の提訴の全過程に関わった私の手の中に残った「結び目」との間に、本当は美しい因果論のようなものは存在していなかった。しかし、横の繋がりというか、人々によってできた輪という円に、「私の歴史」という一本の接線がその円と接触したことから、「意味」が生まれたのである⁽¹⁰⁾。

他方、「歴史」において、「正義」も因果のその「円形」であるために、東の間の接触を果たすことができず、いまなお欠席したままである。ゆえに、因果論としての「審判」が行われうる要件は、個々の「イメージ」によって構成される「現在」が具体的に本当に存在しているのではなく、ひとつの円形的総体として存在していることを証明することとなろう。また、その総体は、物的存在ではなく、質的存在であるであるゆえ、重み（ベクトルの方向感そのもの）を持つものになるのである⁽¹¹⁾。従って、赦すことや歴史を救済することに、もし何らかの縦糸としての目的性があるとしたならば、もちろん、これは和解や賠償で済ませることではなく、また、復讐の連鎖を断ち切ることもなく、ただ単に鎖の重みとともに生きていくことになろう。これもまた、「歴史の天使」が成し遂げようとする仕事には

かならない⁽¹²⁾。

6

だが、重みとともに生きることとはどのようなものか。(一度も深く追究したことがないので、ここで取り上げるべきではない話題かもしれないが、) 物と物との間を結ぶ「聞き手としての私」という回路、石と石の持つ類似性のある質的な重み、あるいは、2021年の年末に、たまたま手にしたあるフィールドワーカーが記録した資料にあった声の響きから言えば、「審判」の文脈に還元されない加害と被害という対抗的図式から逸脱しようとする水俣病問題の「経験を生きる」ことであるかもしれない⁽¹³⁾。

フィールドワーカーらが関心を寄せたのは、埋め立てられた水俣の海のうえに置かれる野仏の石彫りをするある方のライフストーリーである。この方は、最初の頃、水俣病で亡くなった父の敵討ちをしたく、水俣病問題の「審判運動」をリードしていた。しかし、途中から理性の審判に納得できず、「狂い」の経験を経た後、「自分の身代わり」としての石像を作り始めた。その「狂気」を支える「本願」とは、亡くなった人と生きている人とを繋ぐこと、ないし、魂と魂との出会いを作り直すことである。この方の「悟り」には、まさしく前文で述べた哲学者の「復讐の連鎖を断ち切る」願いに通じるものがあつた。また、フィールドワーカーのひとは、水俣にある石像によって代表されたような、object、things、material といった対訳を持つ文脈に還元す

ることのない、「もの」と「もの」との絡み合いによる変容のプロセスに希望を持っている⁽¹⁴⁾。

問題は、経験の語り継ぐ者となったフィールドワーカーが、なぜその「変容のプロセス」に迷い込んだのか、ということである。単純に、自分という者が水俣の経験の世界に取り込まれてしまっただけでは、経験や「語り」などを翻訳することにはならないし、「もの」と「もの」とがどのように絡みあっているのかもはっきりしない。

考えられる仮説は、フィールドワーカー自身の存在という「テキスト性」に関連するものである。野仏が置かれた個々の「点」ないし横糸と縦糸との結び目のなかに、まだ語り得ない経験という重みがあるからこそ、これらをこの苦難に満ちたこの大地上の座標として、離散する人々(時には、フィールドワーカーら)によって作られた動線が現れていくのであろう。これらの動線は「語り」としてあることは言うまでもない。と同時に、響き合うことのある「語り」は、テキストを織り続ける。ただ、織っては解かれながらも、「イメージ」たちの重みは増している。断片や破片は、失われた「生」を嘆く涙の波である。と同時に、涙の波が向かう岸辺をも形成していくように思う。なぜなら、「浄土」でもある岸辺のない海は、涙のしずくのたまり場にしかすぎないからだ。押し寄せる波を受け止めようとする岸辺は、間違いなく次の縦糸となりうる。しかし、このような変容のプロセスのなかで、堤防がいつか決壊する日を

見たときに、次の「私の歴史」をどのように構築していけばいいのだろうか。

(つづく)

注

- (1) 「意志によらない想起、つまりプルーストの無意識的記憶は、ふつう追想と呼ばれているものよりも、はるかに忘却に近いものではないか？ 追想を横糸とし、忘却を縦糸としてなされる、この自発的想起の業は、ペーネロペイアの業の似姿というよりも、むしろその対立物なのではないか？」 ヴァルター・ベンヤミン著（浅井健二郎ほか訳）「プルーストのイメージについて」『ベンヤミン・コレクション2：エッセイの思想』（筑摩書房・1996年）415－416頁。
- (2) ベンヤミン、前掲注（1）、「というのもここでは、夜が織ったものを、昼がほどくのだから。」416頁。
- (3) 「誰しも生涯の前半には刺繍した布の表を見せられるが、後半には裏を見せられる。裏はたいして美しくないが、糸の繋がりを見せてくれるから、表よりはためになる。」ショーペンハウアー著（橋本文夫訳）『幸福について：人生論』（新潮社・1958年）266頁。
- (4) 厳密に言えば、当時の最高裁判決は、最判一平成19年4月27日と最判二平成19年4月27日の二つ事案になっているが、二つの事案の判決要旨はほぼ同じものである。判決要旨：「日中戦争の遂行中に生じた中華人民共和国の国民の日本国又はその国民若しくは法人に対する請求権は、「日本国政府と中華人民共和国政府の共同声明」5項によって、裁判上訴求する権能を失ったというべきである。」
- (5) 2022年1月8日現在、中国人強制連行の生存者だった全員が亡くなっている。
- (6) 強制連行中国人殉難労働者慰霊碑資料集編集委員会編『戦後70年記念：強制連行中国人殉難労働者慰霊碑資料集』（日本僑報社・2016年）を参照されたい。
- (7) 「この本は二〇〇九年に刊行された。二〇一七年になろうとする現在、ここに書かれていることは全く新鮮さを失っていない。」森岡正博「文庫版へのまえがき」『33個目の石』（角川文庫・2016年）5頁。
- (8) 森岡、前掲注（7）、この本は、如何に「赦し」を

達成すればいいのかという問いについて、発散的な社会現象が書かれている。本稿で言及する箇所は、主に、本稿の主題と最も関連のある「33個目の石」のシリーズである。28－35頁、198－201頁。

- (9) 2015年6月26日大阪地裁提訴。大阪高判令和2年2月4日の判決要旨：「1、第二次世界大戦中、日本国により中国から日本に強制連行され、日本各地の事業場で強制労働に従事させられたことを原因とする控訴人らの被控訴人に対する慰謝料請求を、最高裁平成19年4月27日第2小法廷判決の考え方に則り、日中共同声明5項によって裁判上訴求する権能を失ったとした原判決の判断は、相当である。2、強制連行・強制労働という先行行為があったとしても、戦後、侵害の回復という作為義務（とりわけ、金銭支払義務）が別個に生ずるとはいえず、その不履行が別個独立の損害賠償請求権の発生根拠となることはない。3、昭和29年から昭和35年にかけての国会における外務省アジア局長及び内閣総理大臣の答弁は、具体的な事実を摘示したのではなく、それ自体で被害者らの社会的評価を低下させたとは認められないから、いずれも被害者らに対する名誉棄損とはならない。」
- (10) 「翻訳と原作との関係にとって意味というもののどのような意義が残されるかは、ひとつの比喻によって把握することができる。接線が円に接するのはほんの束の間、ただ一点においてだけであるように、そして、接線がさらに無限へとその直線軌道をたどる法則を規定しているのは、この接触であって接点ではないように、翻訳は、言語運動の自由のなかで忠実の法則に従いながらその最も固有の軌道をたどるために、束の間、意味という無限に小さな点において原作に接触するにすぎない。」 ヴァルター・ベンヤミン著（浅井健二郎ほか訳）「翻訳者の使命」『ベンヤミン・コレクション2：エッセイの思想』（筑摩書房・1996年）408頁。
- (11) 「そこでは追想のもろもろの要素は、もはや孤立して、イメージとしてではなく、イメージをもたず形ももたず、はっきり規定されていないが重みをもって、ある全体について、私たちに知らせてくれるのだ。ちょうど、網の重さが漁師に、どれほど漁獲があったかを知らせてくれるように。匂い、それは失われた時という海に網を投げる者が得る、重さの感覚である。」 ベンヤミン、前掲注（1）、440－

441 頁。

- (12) 「新しい天使」と題されたクレーの絵がある。それにはひとりの天使が描かれていて、この天使はじっと見詰めている何かから、いままさに遠ざかろうとしているかに見える。その眼は大きく見開かれ、口はあき、そして翼は拡げられている。歴史の天使はこのような姿をしているにちがいない。彼は顔を過去の方に向けている。私たちの眼には出来事の連鎖が経ち現れてくるところに、彼はただひとつの破局だけを見るのだ。その破局はひっきりなしに瓦礫のうえに瓦礫を積み重ねて、それを彼の足元に投げつけている。きっと彼はなろうことならそこにとどまり、死者たちを目覚めさせ、破壊されたものを寄せ集めて繋ぎ合わせたいのだろう。ところが樂園から嵐が吹きつけていて、それが彼の翼にはさまれ、あまりの激しさに天使はもはや翼を閉じることができない。この嵐が彼を、背を向けている未来の方へ引き留めがたく押し流してゆき、その間にも彼の眼前では、瓦礫の山が積みあがって天にも届かんばかりである。私たちが進歩と読んでいるもの、それがこの嵐なのだ。」 ヴァルター・ベンヤミン著（浅井健二郎ほか訳）「歴史の概念について：Ⅸ」『ベンヤミン・コレクション 1』（筑摩書房・1995 年）653 頁。

- (13) この部分は、田中雅一さんの 2021 年 10 月に行われたフィードワークの音声テープからヒントを得て、同氏が紹介した、下田健太郎『水俣の記憶を紡ぐ：響き合うモノと語りの歴史人類学』（慶応義塾大学出版会・2017 年）を参照して書き下ろしたものである。同氏に深く感謝を申し上げる。
- (14) 下田、前掲注（13）、247 頁。

（しん てんてん 求道者）

「福岡県内の『神功皇后』ゆかりの神社」の訪問記

2021 年、福岡県内の神功皇后表象の現在を考える

陣内 恵梨

はじめに

2009 年 1 月、宗像・沖ノ島と周辺の祭祀遺跡が国際連合教育科学文化機関（以下、ユネスコと表記）の世界文化遺産暫定リストに登録されたことをきっかけに「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議が発足。精力的な活動の結果、2015 年のイコモス（国際記念物遺跡会議）による現地調査を経て、2017 年 7 月、第 41 回世界遺産委員会において「宗像・沖ノ島と関連遺産群」は正式に世界遺産として登録された⁽¹⁾。

2021 年に行った福岡県観光振興課への聞き取り調査によれば⁽²⁾、福岡県では「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の世界遺産登録に向けた取り組みの一環として、2016～2017 年にかけて「古代の旅」の観光ブランド化に注力しており、ここで取り上げる神功皇后とその伝承地は「宗像・沖ノ島と関連遺産群」と同じ「古代」をキーワードとして、県を挙げての観光振興プロジェクトの組上へと浮上したものである。2016 年に刊行・配布された「福岡古代ロマンの旅 vol.3『福岡県の神社と神功皇后』」⁽³⁾と 2017 年 4 月にオープンした福岡県観光振興課管轄 HP「ご来福しよう」⁽⁴⁾において、神功皇后はそれぞれの雑誌で次のように紹介されてい

る。

福岡県の歴史ある神社のほとんどが共通してある 1 人の女性との縁（ゆかり）があるのをご存知ですか？ その女性の名は「おきながたらしひめ」といい、のちに「神功皇后」と呼ばれた古代日本のヒロインです。古事記・日本書紀によれば、神功皇后は聡明で美しく、神のお告げを告げる巫女でもあり、身重でありながら男装し渡海するなど謎に満ちた存在です。当時筑紫と呼ばれた現在の福岡県全域を舞台に大活躍した神功皇后のゆかりの神社や史跡が福岡県内には多数存在します。

今から約 1800 年前、摩訶不思議な力を持って政治に関わり、多くの伝説を残した女性がいることを知っていますか？ その女性の名前は、神功皇后です。日本の古い書物である「日本書紀」によると、神功皇后は、第 14 代目の仲哀（ちゅうあい）天皇の妻であり、第 15 代の応神（おうじん）天皇の母であったと記されています。神功皇后の伝説の中でも特に有名なのが、妊娠中でありながら軍を率いて朝鮮半島に

渡り、韓国の三国を治めたという武勇伝です！ そのキッカケは、皇后が夫の仲哀天皇と一緒に現在の香椎宮（福岡県福岡市）に滞在していた時のこと。天皇が急に亡くなったため、皇后は神のお告げに従って、自らが先頭をきって朝鮮に出兵しました。しかしその時、皇后はなんと身ごもっていたのです！ そのため、鎮懷石（ちんかいせき）という石をお腹に当てて出産を遅らせたという不思議なエピソードが残されています。

住吉三神・天照大神の神託に従い、海を渡って、新羅をはじめとする朝鮮半島の国々を征服したという神功皇后の武勇伝（出兵譚）、いわゆる「三韓征伐」伝説は、朝鮮半島に対する日本の侵略戦争を正当化するための根拠となり、皇国史観涵養の上での重要なエピソードとして、為政者や一部の知識人たちの間で繰り返し取り上げられてきた言説であった。日本史上において、海外領土獲得の大義名分として「三韓征伐」伝説が引用された有名な例として、豊臣秀吉による朝鮮出兵、明治の征韓論が挙げられる。また、神功皇后の「三韓征伐」伝説は、



図1 文部省『小學國史：尋常科用 上巻』文部省、1940年

為政者や一部知識人層に限らず、国内の各地に点在する八幡宮での祭典や演劇、地域の伝承などを通して庶民にも広く共有されていた⁽⁵⁾。そのため、神功皇后を題材とした表象は、低年齢層向けの教科書や子供向け絵本などの書籍に限らず、絵馬や浮世絵、絵巻に五月人形など、様々な媒体を通して日本国内、とりわけ、その伝承地が数多く残っている西日本を中心に広く浸透していたのである。

しかしながら、1945年のアジア・太平洋戦争における大日本帝国の敗北により、神功皇后の扱われ方は一変していくことになる。GHQによる占領期を迎えたことで、神功皇后は日本を根拠なき侵略戦争に駆り立てた原因として排除されることが決定した⁽⁶⁾。その最も顕著な例として、国定教科書『小学國史：尋常科用』に掲載されていた「神功皇后」【図1】の項目の削除が挙げられよう。こうして、1945年の敗戦以降、「三韓征伐」に代表される神功皇后の軍事的側面は徐々に忘却⁽⁷⁾、あるいは削ぎ落とされていったのである。その一方、母・神功皇后と息子・応神天皇にまつわる神秘的な出産譚に由来する鎮懷石のエピソード⁽⁸⁾、すなわち妊娠・出産に代表される神功皇后の「母」としての側面は強調されていく⁽⁹⁾。こうした背景から、1945年以降に行われた神功皇后の軍事的側面の忘却と母性的側面の強調の延長線上に、2017年の「宗像・沖ノ島と関連遺産群」のユネスコ世界遺産登録をきっかけとする、福岡県における神功皇后とその伝承地の「古代の旅」としてのブランド化を位置付けることは可能である

う。それでは、県を挙げての観光地化によって、一度は表舞台から忘却された神功皇后が再び浮上してきたことになるが⁽¹⁰⁾、肝心の現地において、神功皇后はどのような存在として扱われ、表されているのであろうか。

調査対象と分類方法について

ここでは、福岡県を挙げての観光促進事業に神功皇后が取り上げられた最も早い例として、2016年に刊行・配布された「福岡古代ロマンの旅 vol.3『福岡県の神社と神功皇后』」（以下、「福岡古代ロマンの旅」と表記）に着目してみよう。このパンフレットでは「福岡県内の『神功皇后』ゆかりの神社」として21社が紹介されており、いずれの神社に関しても、神社の祭典や地名の由来、神社の成り立ちとも強く神功皇后伝承が結びつけられていることが特徴である。観光パンフレット「福岡古代ロマンの旅」には、「香椎宮」「住吉神社」「宮地嶽神社」を皮切りに、「箱崎宮」「宇美八幡宮」「現人神社」「鎮懐石神社」「志賀海神社」「竈門神社」が紹介され、「大己貴神社」「風浪宮」「高良大社」「大善寺玉垂宮」のほかにも、「大分神社」「風治神社」「八幡古表神社」「若松恵比寿神社」「篠崎八幡宮」「和布刈神社」「宗像大社」などが掲載されており、番外扱いで「裂田溝（裂田神社）」までが載せられている。2020年から2021年にかけて、パンフレット内で紹介されている21の神社へと実際に足を運び、神功皇后が現地にて、どのように表されているのかを調べてきたので、それを報告する。

「福岡古代ロマンの旅」にて取り上げら

れた21の神社は、いずれも神功皇后伝承と強く結びついた神社である。しかしながら、実際に現地を訪問し、その境内に足を踏み入れ、由緒書に目を通した瞬間、その神社がどれほど神功皇后を意識しているのかの程度が明らかになった。まず、訪問した21社において、境内の由緒書に神功皇后の名前と伝承が確認できたものは、15社であった。しかし、境内に神功皇后に関係する神木や御神体、伝承に係る史跡などが残され、それらが境内の看板等で紹介されているのかという点に着目すると、その数は10件にまで減少した。さらに、境内にて参拝客が視認できる場所に配置された絵馬・掛軸などの奉納物から売店の商品にまで目を通し、神功皇后表象の有無について調べたところ、全21社中の5社にしか確認できなかった。また、観光パンフレット「福岡古代ロマンの旅」では、神功皇后像として、古墳時代の鎧に身を包み、弓矢を手にした女性兵士【図2】のイラストを



図2 「福岡古代ロマンの旅 vol.3『福岡県の神社と神功皇后』」における神功皇后の拡大図

載せている。このように、古墳時代の武具・防具を着用した兵士として神功皇后を描写することは、前述の国定教科書挿絵とも共通する表現の一種である。しかしながら、今回訪問した神社で確認できた神功皇后表象は、必ずしも、国定教科書的な神功皇后イメージを共有していなかった。この事実を踏まえ、ここでは、今回の調査によって明らかになった神功皇后表象の多様性を今後の表象の展開を考察する上での一助になることを期待し、取り上げることにする。

1. 「『神功皇后』 ゆかりの神社」における神功皇后の不在

2020年から2021年にかけて訪問した21の神社において、境内の由緒書に神功皇后の名前が確認できなかった神社は掲載順に「住吉神社」「箱崎宮」「竈門神社」「高良大社」「和布刈神社」「宗像大社」の6社である。このうち、住吉三神は「三韓征伐」のきっかけとなる神託を受けた神であるが、実際に住吉神社を訪問した際、境内の由緒書や立て看板、売店のお守りなどに、神功皇后の名前は確認できなかった。これは、同じく住吉三神を主祭神とする、後述の現人神

社とは異なっている。「福岡古代ロマンの旅」のラストページに宗像大社が「世界遺産候補地」として紹介され、パンフレットの説明には「宗像大社は交通安全の神様として福岡県民に親しまれていますが、神功皇后が渡海の際に航海の安全を宗像で祈ったことが由来との説があります」と掲載されている。しかし、実際に宗像大社に足を運び、境内の神宝館に足を運んでも、神功皇后の名前やゆかりのものを確認することはできなかった。箱崎宮を除く6社に共通しているのは、主祭神として神功皇后・応神天皇以外の祭神を祀っている点である。全国規模で信仰されている住吉三神や玉依姫、あるいは、高良玉垂命・宗像三女神といった、土着の神々を古くから信仰してきたため、神社の方も、神功皇后や応神天皇よりもそちらの神々をフォーカスする形で取り上げているのであろう。

それだけに、神功皇后の存在を除外している箱崎宮の特異性が浮き彫りになる。本来であれば、箱崎宮は、応神天皇の出産と深く結びついた筥松のほか、楼門に「敵国降伏」の扁額を掲げていることから、神功皇后の「三韓征伐」や元寇に由来する神風信仰とも密接な関係性を保持する神社である。しかし、箱崎宮の祭神として神功皇后・応神天皇は紹介されてはいるが、神社の由緒書に応神天皇の出産を含む「三韓征伐」関連のエピソードは掲載されていない。2021年2月に確認できた立て看板に掲載されていたのは下記の文言のみである【図3】。

箱崎宮は醍醐天皇の延長元年（九二三年）に創建され、延喜式神名張に八幡



図3 箱崎宮境内の由緒書【筆者撮影】

大菩薩箱崎宮一座名神大社とある。宇佐・石清水両宮と共に日本三大八幡として朝野の崇敬あつく、特に鎌倉時代以降は武神として武家の信仰をあつめた。なお、「敵国降伏」の宸翰を掲げる楼門は伏敵門として有名である。

そして、境内にて注目を引く形で取り上げられているのは、亀山上皇尊像や蒙古軍戦の碇石などの元寇関連の史跡であった。地名の由来となった宮松の側には説明用の立て看板が確認できたが、応神天皇の名前しか載せられていなかった。「福岡古代ロマンの旅」は「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の世界遺産登録を目的とし、「古代」を双方を結びつけるキーワードとして神功皇后を取り上げたものだが、箱崎宮での現地散策から読み取れたものが、徹底した「古代」（より厳密に言えば、「三韓征伐」伝説）の排除であることは、県を挙げての観光事業促進とその対象となった現地との間に、一種のズレがあった証左とも言えるのではなかろうか⁽¹¹⁾。

2. 現代における神功皇后表象を読み解く

「福岡古代ロマンの旅」において「福岡県内の『神功皇后』ゆかりの神社」として紹介された全21社のうち、神功皇后の表象を訪問時に視認できた神社は5社に限定される。パンフレット掲載順に並べると「香椎宮」「宮地嶽神社」「宇美八幡宮」「現人神社」「八幡古表神社」がそれに該当する。そのうち、御神体としての神功皇后像

図4 八幡古表神社境内の木造女神騎牛像に関する立て看板【筆者撮影】



を所蔵している神社として、八幡古表神社と宇美八幡宮を挙げることができる。どちらの御神体も大切に保管されており、八幡古表神社の木造女神騎牛像⁽¹²⁾は4年に一度、宇美八幡宮の聖母宮御神体⁽¹³⁾は25年に一度の大祭の時に限定される形で一般公開される。しかしながら、双方の神社の境内において、御神体を被写体として撮影した写真の展示は確認できず、前者においては立て看板での説明【図4】、後者においてはアレンジされた神像の模写絵に留められていた。そのため、現地を訪問することで確認できる神功皇后表象として取り上げるには不適切であるとし、今回は御神体を取り上げないことにする。ここでは、「八幡古表神社」を除く、「香椎宮」「宮地嶽神社」「宇美八幡宮」「現人神社」への訪問時に視認可能かつ神社の公式HPや神社案内、社務所などで販売されている商品に描かれている神功皇后イメージを表象として取り上げ、パンフレット掲載順に紹介する。

3. 香椎宮の対照的な二つの大絵馬

香椎宮境内には神功皇后を描いた表象として二つの絵馬が確認できる。2021年の香

図 5 香椎宮境内本殿付近配置の奉納絵馬①【筆者撮影】



図 6 香椎宮境内不老水の奉納絵馬②【筆者撮影】



香椎宮境内不老水の奉納絵馬②【筆者撮影】
問時に神社関係者に確認したところ、どちらも1983年に奉納されたものであるとのことだった。しかしながら、この二つの絵馬の題材が、非常に対照的であることに着目したい。香椎宮境内に奉納された絵馬【図5】の神功皇后は古墳時代の鎧に身を包み、髪は美豆良に結え、勾玉の首飾りを着用している。よって、この絵馬は戦闘状態の神功皇后を描いたものと判断できる。神功皇后は、ただ一人、敷物の敷かれた座椅子に腰を下ろしており、画中の権力構造は容易に読み取れる。さらに、ここでの神功皇后は、おおむね、考古学的に「正しい」とされる風体で描かれているものの、その右手には軍配が握られているという意味で歴史

的に「正しい」図像とは言い難い⁽¹⁴⁾。「松の木が生えた砂浜」で「海の向こうを見つめる」神功皇后の姿は前述の国定教科書挿絵にも通じる構図であり、1910年の国定教科書使用以降に増加した神功皇后イメージであった⁽¹⁵⁾。この絵馬が奉納された先が香椎宮であることを踏まえるに、これが香椎の浜から出兵しようとする神功皇后を題材にしたものと解釈できる。

ところが、本殿から少し離れた場所に位置する不老水⁽¹⁶⁾の泉の側に設置されている二つ目の絵馬において、神功皇后の装いはガラリと変わっている【図6】。先の絵とは異なり、画面の右上には但し書きが確認できるが、そこには次の様に記されている。

武内宿禰ハ聖水を汲ミ 仲哀天皇ニ奉
献スルノ図

この「聖水」とは、香椎宮近隣で長寿の泉として親しまれている日本名水百選の一つ、不老水より組み上げられた水を指す。記紀神話において武内宿禰は、300歳まで長生きしたという伝説が残る人物だが、香椎宮では武内宿禰の長寿の理由をこの神泉にあると説明している。よって、この絵馬は香椎宮の神泉より汲み上げられた「聖水」を老臣・武内宿禰が仲哀天皇に献上する場面を描いたものであると読み取れる。画面の左右を横断するように注連縄が張られた先に描かれた山脈の麓にある丸い穴は「聖水」の水源たる泉である。画中の人物たちの外見的特徴から判断するに、画面左下の灰色の衣の老翁こそ武内宿禰であり、その眼前には黄金の壺に汲み上げられた「聖水」

が収められていると読み取れる。それゆえ、それを受け取る側、冠を被った男性こそが神功皇后の夫であり、応神天皇の父である仲哀天皇であることは疑いようがない。したがって、その背後（あるいは傍）につまりく控えている女性こそが神功皇后であるということは、容易に想像がつく。

ただし、仲哀天皇・神功皇后共々、一つの絵馬とは異なり、古墳時代の風体というよりも、奈良時代の礼服を連想させる衣装に身を包んでいることに着目したい。どちらの絵馬も、画家が己の想像力を駆使して神話の光景を描いたのだと推測できるが、国定教科書挿絵をはじめに巷間に広く普及していた古墳時代の兵士姿の神功皇后イメージとは異なり、戦を介在しない空間における「古代」の貴人を描写するには限界があり、このような風体で描く他なかったのだと考えられる。管見のかぎり、非戦闘状態の神功皇后を描写する場合、服飾史的に飛鳥・奈良時代の装束を代用することは1930年代の表象においても確認できる特徴である⁽¹⁷⁾。なお、「聖水」の奉献の場面を描いたこの絵馬において、最も高貴な人物は仲哀天皇である。それは彼の被っている冕冠を模した冠、画面中央という配置



図7 香椎宮境内・巨大立て看板【筆者撮影】

場所、遠近を無視して不自然に大きく描かれている点からも明らかである。これらの要素から、ここでの神功皇后はあくまで脇役であり、先の絵馬から読み取れるような英雄譚の主人公としての側面を確認することはできない。前近代に制作された神功皇后表象の共通点として、神功皇后は物語の主人公として描写され、彼女が誰の妻・誰の母であるかについてはさほど重視されていないことが挙げられる⁽¹⁸⁾。しかしながら、前述の理由から、この絵馬は夫を上位存在とする夫婦の力関係、より直接的な物言いをするのであれば、夫に対する妻の従順さが反映された神功皇后表象であると言えよう。

なお、八幡古表神社・宇美八幡宮の御神体とは異なり、1983年に奉納された絵馬をここで取り上げた理由は、香椎宮が神社内で配布されるパンフレットや公式HPにおいて「聖水」奉献場面をモチーフとした絵馬に描かれた仲哀天皇・神功皇后を「神社の顔」として採用しているためである。補足するのであれば、2021年2月に入手したパンフレット表面には「愛つなぐ、香椎宮」というキャッチコピーが載せられているが、このコピーは境内に設置されている巨大な立て看板においても確認できる【図7】。2021年4月にリニューアルオープンされた香椎宮の公式HPのトップには「夫婦の宮、香椎宮」という文字が見られる他、関連サイトであるEカシヒノミヤでは、夫婦神として仲哀天皇・神功皇后を喧伝する形で、夫婦の愛を媒介に、世界平和を為さんとする壮大なプロジェクトが試みられて

いる⁽¹⁹⁾。

4. 宮地嶽神社における掛軸

2016年に日本航空のCMの舞台として選ばれた宮地嶽神社は、「光の道」を見ることができる景勝地として、県の内外に人気のある観光名所である。2021年5月に現地を訪問した折、境内を隅々まで探索したが、今回紹介する掛軸以外に神功皇后だと断定できる表象を確認できなかった。そのため、この掛軸に描かれた神功皇后こそ⁽²⁰⁾、宮地嶽神社が打ち出す神功皇后イメージとして取り上げる【図8】。掛軸には三柱の神々の姿が描かれており、神社の方々の説明によれば、三角形の頂点の位置に描かれている人物が神功皇后であり、その下の二柱が同じく神社の祭神である勝村・勝頼大神⁽²¹⁾とのことである。宮地嶽神社では、この三柱の神々を「宮地嶽三柱大神」として合祀している。

画中の神々の服装や身体的な性差の描き分けはなされておらず、皆、似通ったいで



図8 宮地嶽神社販売掛軸・拡大図【筆者撮影】

たちと中性的な容貌で描かれている。補足するならば、正面を向いている神功皇后は下の二柱と比べるとややふくよかな顔つきをしていると言えよう。神功皇后は、右手に神事に用いる櫛の枝を、左手は頭推太刀と推測できる武具の上に添えている。武具については、宮地嶽神社境内にある丸塚古墳より発掘された古墳時代後期の大刀を意識した持物だと考えられる。掛軸内に描かれている三大神は、皆、緑の宝玉を連ねた首飾りで胸元を飾っているが、上述の大刀同様に、ここにも丸塚古墳から発掘された副葬品・緑瑠璃珠の影響が考えられないだろうか。しかしながら、武具・装身具とは異なり、描かれている神々の装束の時代区分ははっきりとしない。それぞれ、挂甲と思しき古墳時代の防具の上から直垂に類似した衣装を身につけているものの、これらが服飾史的にいつのものであるかという断定は非常に困難である。ただし、香椎宮の神功皇后表象とは異なり、祭祀者であると同時に、武闘的なイメージと結びついた神功皇后像であることは間違いない。

5. 宇美八幡宮境内の母子像

今回訪問した神社の中で神功皇后に関する表象の数が最も多く確認できたのが、宇美八幡宮である。香椎宮・箱崎宮と並び、宇美八幡宮も神功皇后伝承と強く結びついており、記紀神話においても地名が確認できるという意味からも要所である。境内には応神天皇の出産譚にまつわる御神木や水源があり、妊婦たちの信仰の証である子安石が山のように積まれている光景が確認で

きる【図9】。



図9 宇美八幡宮境内・子安石【筆者撮影】

境内に建てられた神楽殿には脚を踏み入れることはできないが、奉納された絵馬を遠目に確認できる。しかし、それ以上に境内において目を引くのが、八幡宮前の道路に面した場所に《子安乃像》と命名された母子像である。宇美八幡宮には室町期作と伝えられる神像が御神体として祀られていることを前述したが、この御神体をモデルに制作されたのが《子安乃像》である【図10】。通常、御神体は25年に一度の式年大祭の時にしか公開されないため、2018年



図10 宇美八幡宮境内・《子安乃像》【筆者撮影】

における式年大祭後に宮司と奉賛会のメンバーが協力して、参拝者たちに、より身近に御神体を感じてもらえることを目的として、2020年に完成した《子安乃像》を、同年の10月に奉納したというエピソードが関係者への聞き取りから明らかになった⁽²²⁾。しかしながら、この《子安乃像》は聖母宮に祀られている御神体をモデルにしているものの、モデルとは異なり、その腕に赤子である応神天皇を抱えていることに着目したい。境内には、同様の構図として《聖母子像》【図11】と命名された1984年奉納の石像が確認できる。先述の《子安乃像》を、同じく境内に奉納されている《聖母子像》と比較すると、その最大の違いは、母・神功皇后の非戦闘性にあると言えるだろう。1984年の《聖母子像》の神功皇后は、両手で応神天皇を抱えながらも、左半身に頭椎太刀を佩刀している。一方で、《子安乃像》は寸鉄帯びぬ姿の像である。これまでに神



図11 宇美八幡宮境内・《聖母子像》【筆者撮影】

功皇后の表象は数多く制作されたが、神功皇后自らが我が子である応神天皇を抱くという構図の表象は非常に珍しい⁽²³⁾。その点において、《聖母子像》も《子安乃像》も新たな神功皇后イメージを創出したという意味で共通しているが、HP等を確認する限り、宇美八幡宮が積極的に神功皇后イメージとして打ち出しているのは、《子安乃像》の方である。赤子を抱く観音像、あるいは、キリスト教における聖母マリアと幼子イエスの関係性にも通じる《子安乃像》の構図は、神功皇后表象を考える上で、今までにない「新しさ」を打ち出したのだと言える⁽²⁴⁾。

6. 現人神社販売のステッカー符と絵本

神社のHPによれば、現人神社は全国に二千余社ある住吉三神を祀った住吉神社のルーツである。そのため、神社の主祭神は住吉三神であるが、相殿として神功皇后を祀っている。現人神社から少し足を伸ばせ



図12 現人神社・道中安全ステッカー符【筆者撮影】

ば、同パンフレット内で番外として紹介されている裂田神社と日本最古の農業用水路・裂田溝に訪れることも可能だ。『日本書紀』によれば、裂田溝は神助に感謝した神功皇后が住吉三神に捧げるための神田を灌漑するべく造らせた用水路である。土木工事の時、工事の障害となった大岩を神功皇后が落雷によって破壊したという伝承が今日まで語り継がれているように、現人神社は先に取り上げた香椎宮や宇美八幡宮同様に、神功皇后の伝承が根付いている地域であると言える。

この現人神社に併設する社務所では、神功皇后関連商品を販売しており、それが今回取り上げる道中安全ステッカー符【図12】と神社の由来を説いた絵本【図13～図15】である。ステッカーの神功皇后は凛々しい武将姿で描かれ、額に鉢巻を締め、右手には「道中安全 現人神社」と記された軍配を握っている。その背には箆と弓、二本の刀を差していることから、ややアレンジこそされているものの『八幡愚童訓』に代表される中近世の寺社縁起などの系譜に連なる作風であることは間違いない。現代のアニメやゲームのキャラクターを想起させるデザインは、サブカルに馴染んだ年代と親和性が高いことから、若年層を購買層とする商品だと考えられる。その点において、同じく社務所で販売されていた宮地嶽神社の掛軸とは用途のみならず、想定される購買層自体が異なっている。さらに、ステッカー符の裏面には次のような文言が確認できる。

愛する夫に代わり 身籠った状態であ

図 13 現人神社絵本『現人神社の神さま』①



りながら 力強く日本のために尽くした神功皇后。そんな神功皇后が これからの人生をより良いものへと 切り開いていこうとする あなたの道中の安全を お守りいたします

次に、社務所で発売されている『現人神社の神さま』⁽²⁵⁾と題された絵本に描かれた神功皇后について取り上げてみよう。水彩画を連想させる柔らかなタッチと色彩で描かれた神功皇后は、貫頭衣を連想させるシンプルな白い衣装を赤い帯でしめ、緑の宝玉を連ねた首飾りを身につけている。一見すると、先に取り上げたステッカー符に登場する、漫画やアニメのキャラクターのような造形で描写された女武者姿の神功皇后とは全く逆のように見受けられる。

しかし、挿絵とセットで掲載されている絵本内の文章に着目すると、その共通点が浮かび上がってくる。現人神社の成り立ちを紹介する絵本は冒頭で神功皇后について紹介した後、次のように続けている【図13】。

しかし 困ったこともありました 神功皇后や仲良く暮らす人たちを苦しめている海の向こうの国々があったのです 神功皇后は 神様のお告げを聴きました（中略）神功皇后は 夫の仲哀天皇と村の人々に 神さまのお告げを伝えました その直後のことです 仲哀天皇は病に倒れて亡くなってしまいました

そして、仲哀天皇の死を嘆く姿が描かれた次のページに、悲しみを克服した神功皇后は武装した姿で描かれる【図14】。この神功皇后は、額に鉢巻を締め、袴を連想させる下衣を着用し、弓矢を装備している。防具は古墳時代の短甲に見えなくもないが、簡略化された中世の鎧にも見えるため、断言はできない。ただし、文中の「男の衣装を身に付け」という文言から、神功皇后の服装が男装であること、絵本の内容が多少の脚色を加えつつも記紀神話の記述に準じたものであると推測することは容易である。なお、同じページ内で出兵前の神功皇后の妊娠が示唆されているが、絵本のラストページに至るまで、息子・応神天皇を出産した旨の記述は確認できなかった。

海の向こうの国々は 船に乗って来る 神功皇后を見てびっくりしました 今

図 14 現人神社絵本『現人神社の神さま』②



まさに 日本の国を攻め落とそうとしていた時だったのです（中略）「これではとても勝てそうにない いさぎよく負けを認めよう」 海の向こうの王たちは 金銀螺鈿 玉細工 世界のありとあらゆる不思議で綺麗なものを 神功皇后と日本の国の人々に贈りました

この時に獲得した異国の宝は大嵐によって失ったと次のページには記されているが、ここで語られているのは紛れもなく「三韓征伐」伝説である。ただし、『日本書紀』『古事記』とは異なり、仲哀天皇の死が天罰ではなく原因不明の病死に変化しており、侵略を先に企んでいたのが「海の向こうの国々」になっている。これらの要素からは、記紀神話を踏襲しつつも、元寇（蒙古襲来）

後に、石清水八幡宮の僧侶によって制作された『八幡愚童訓』⁽²⁶⁾ や近代以降の教科書の記述との共通点を見出すことができる⁽²⁷⁾。しかしながら、改変によって神功皇后が獲得した宝を失っていること、征韓論の論拠となった神託の内容と「三韓征伐」後の服属のエピソードが省かれていること、三韓ではなく「海の向こうの国々」とぼやかされている点に、神社の由来を説きつつも、「三韓征伐」イデオロギーを排除して神功皇后伝承を取り上げようと苦心した痕跡を読み取ることができる。実際、絵本の中に記された神託の内容が記紀神話とは異なっているほか、仲哀天皇の死没の理由に敵国が関与しておらず、獲得した財宝を失ったといった要素から、従来の征服譚と同等のものとして位置付けるには差異がある。

絵本のラストページには、現代人を見守る神功皇后と筒男三神（住吉三神）の姿が描かれてはいるものの、先述の通り、出産の場面は描かれていない。したがって、ステッカー符の裏面に記された「愛する夫」と言う文言からも読み取れるように現人神社では、神功皇后のペアとして、息子の応神天皇や老臣・武内宿禰でもなく、夫である仲哀天皇を取り上げている。絵本内の「夫の代わりに私が海の向こうの国に行きましょう」という台詞から読み取れるように、神功皇后の「三韓征伐」を夫への献身の範疇に回収しているが、そのように「三韓征伐」を定義付けること自体は古くからあったことであつた⁽²⁸⁾。夫婦神として仲哀・神功のペアを打ち出している点では香椎宮

と同じだが、現人神社は香椎宮とは異なり、神功皇后帰国後に創建された伝承に基づいて建立された神社である。にもかかわらず、現人神社が母子ではなく、夫婦のペアで神功皇后を打ち出した理由として、2年前からはじまった現人神社の恋ぼんぼりとの関係性が考えられる⁽²⁹⁾。2021年現在、現人神社は縁結び・恋愛成就の神社として人気を集め、10月末～11月にかけてピンク・ラベンダー・赤色のぼんぼりが境内の木杵を彩る写真がInstagramなどにUPされ、フォトジェニックなスポットとして人気を集めている⁽³⁰⁾。こうした背景から、現人神社は母と息子の関係性ではなく、夫婦という関係性に基づき、仲哀・神功の夫婦神をペアとして打ち出すに至ったのであろう。ただし、そこには、先に取り上げた香椎宮同様に、少子化・晩婚化の状況の中で、異性愛、一夫一妻制を強固に唱え、家父長制を維持しようとする神社界イデオロギー、ひいては日本主義的イデオロギーが内在化しているとも言えるのである。

おわりに

2009年以降、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」を世界遺産として登録させたい推進委員会の取り組みに関係する形で「古代の旅」のブランド化に行なわれ、「古代」というキーワードのもと神功皇后伝承が浮上するに至ったことが分かる。しかしながら、2016年に刊行された「福岡古代ロマンの旅」に基づき、2020年の年末から2021年にかけて、福岡県内にある「『神功皇后』ゆかりの神社」を探索した結果、ピックアップされた側で

ある神社と観光事業を促進しようとした公共団体との神功皇后に対する認識にはズレがあったと判明した。

そのズレの一部が、由緒書における神功皇后伝承の抹消であり、「古代」の、より具体的に言えば「三韓征伐」イデオロギーの排除を目的とするものであったことは容易に想像がつく。今回の探索を通して、21の神社を巡った訳だが、積極的に表象を通して、神功皇后を巷間に喧伝していると断定できる神社は4社しか確認できなかったことも上述のこうしたズレの一部として解釈できるだろう。そのうち、宮地嶽神社の掛軸からは、古墳時代の風俗を服飾に反映させつつも、中性的な風貌で神功皇后を描かれており、櫛や頭椎太刀から祭祀者であると同時に戦闘者としての、ある意味では普遍的な、記紀神話に基づいた伝統的な神功皇后イメージが汲み取れる。その反面、神功皇后の母性的側面が最も顕著である宇美八幡宮において、「三韓征伐」イデオロギーから乖離した新たな神功皇后イメージともいえる《子安乃像》が新しく生み出されている。さらに、神功皇后の海外出兵を、国際交流の一環、夫婦の愛に基づいた平和的事業として読み替えることによって、香椎宮・現人神社においては、仲哀・神功のペアが夫婦神として一定の地位を築きつつある。このように神功皇后を表現すること自体は、決して最新のものではないことは、先行研究においても指摘されてきたことである⁽³¹⁾。しかし、既存の神功皇后表象や言説との相違点を、それらが確かに内包していることに着目したい。

今回、福岡県における神功皇后の取り上げられ方が妥当かどうかの検討はしなかったが、敗戦より70年以上が経過した現代において、一度は忘却された神功皇后が、再び公の場において取り上げられるようになってきたことは事実である⁽³²⁾。2021年の探索の結果、戦前の言説とは意識的に距離を置いた神功皇后表象が登場しつつあることを踏まえ、今後、現代における神功皇后はどのような言説とイメージを伴いながら浮上するのか、さらには、将来的にどのような存在へと変貌していくことになるのか、引き続き関心の対象として注目していきたい。

参考文献・HP ※注で引用したものは参考文献より省略

- ・香椎宮 <https://kashiigu.com> (2021/12/20 閲覧)
- ・住吉神社 <https://www.nihondaiichisumiyoshigu.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・宮地嶽神社 <https://www.miyajidake.or.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・箱崎宮 <https://www.hakozakigu.or.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・宇美八幡宮 <http://www.umi-hachimangu.or.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・現人神社 <https://arahito.com> (2021/12/20 閲覧)
- ・鎮懐石神社 <https://www.chinkaiseki.com> (2021/12/20 閲覧)
- ・志賀海神社 <http://www.shikaumi-jinja.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・竈門神社 <https://kamadojinja.or.jp/history/> (2021/12/20 閲覧)
- ・大己貴神社 <https://www.oonamuchi-jinja.or.jp/index.html> (2021/12/20 閲覧)
- ・風浪宮 <https://www.ofurousan.or.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・高良大社 <http://www.kourataisya.or.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・大善寺玉垂宮 <https://tamataregu.or.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・大分神社 <http://www.daibu-hachiman.com/index.html> (2021/12/20 閲覧)
- ・風治神社 <https://fuuji.net> (2021/12/20 閲覧)
- ・八幡古表神社 <https://kohyoujinjya.jimdofree.com> (2021/12/20 閲覧)
- ・若松恵比寿神社 <https://wakamatsu-ebisu.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・篠崎八幡宮 <https://www.shinozakihachimanjinja.or.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・和布刈神社 <https://www.mekarijinja.com> (2021/12/20 閲覧)
- ・宗像大社 <https://munakata-taisha.or.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・世界遺産「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群 <https://www.okinoshima-heritage.jp> (2021/12/21 閲覧)
- ・裂田溝(裂田神社) <https://jinja-sanpaicho.com/jinja/jinja.php?id=0549> (2021/12/20 閲覧)
- ・日本服飾史 <https://costume.iz2.or.jp> (2021/12/20 閲覧)
- ・風俗博物館 <https://www.iz2.or.jp/top.html> (2021/12/20 閲覧)
- ・アンダーソン、リチャード、亀井良恵訳「征韓論と神功皇后絵馬——幕末から明治初期の西南日本」『列島の文化史 10』日本エディタースクール出版部、1996年。
- ・笹間良彦『時代考証 日本合戦図典』雄山閣出版社、1997年。
- ・トレデ、メラニー「近代国家の象徴としての古代女神——紙幣における『神功皇后』の表象」『鹿島美術財団年報』第23号、327-338頁、2005年。
- ・吉田修作「異国へ巡行した〈みこもち〉神功皇后——新羅出兵・蒙古襲来・朝鮮侵略」『福岡女学院大學紀要 人文学部編』第17号、21-40頁、2007年。
- ・若桑みどり『聖母像の到来』青土社、2008年。
- ・綾杉るな『神功皇后伝承を歩く〈上〉福岡県の神社ガイドブック』不知火書房、2014年。
- ・綾杉るな『神功皇后伝承を歩く〈下〉福岡県の神社ガイドブック』不知火書房、2014年。
- ・上寫真弓『中世神功皇后言説』溪水社、2017年。
- ・原武史『皇后考』講談社学術文庫、2017年。

・宮下規久朗『聖母の美術全史』ちくま書房、2021年。

注

- (1) 「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会による公式HP「世界遺産『神宿る島』宗像・沖ノ島と関連遺跡群」における「登録までの取組」参照 <https://www.okinoshima-heritage.jp/know/registration.html> (2021/12/17 閲覧)
- (2) 2021年9月10日～13日における福岡県観光振興課職員に対するインタビューを参照。なお、当時の資料が残っておらず、詳細について確かめようがないという前置きがされた上での回答になる。
- (3) 福岡県観光振興課と共同プロジェクトに携わっている公益社団法人・福岡県観光情報公式サイト クロスロードふくおかHP内における観光パンフレット「福岡古代ロマンの旅 vol.3『福岡県の神社と神功皇后』」参照。 <https://www.crossroadfukuoka.jp/book/?ctgry=20> (2021/12/17 閲覧)
- (4) 上記の公益社団法人と協力関係にある福岡県商工部福岡県観光振興課が管轄するHP「ご来福しよう 第二章 神功皇后とは？」参照。 <https://goraifuku.jp/beginner/index2> (2021/12/17 閲覧)
- (5) 塚本明「神功皇后伝説と近世日本の朝鮮観」『史林』79巻6号、1996年、819-851頁。
- (6) 磯田一雄『「皇国の姿」を追って』1999年、皓星社。
- (7) 実際、福岡県は香椎宮や箱崎宮をはじめに、神功皇后伝承における重要なスポットが多いのが特色だが、その福岡県内においてさえ、1945年以降の教育を受けた者のうち、神功皇后について詳しく知る者はいなかったことが、これまでに筆者が行ってきた聞き取り調査によって判明している。
- (8) 伝承によれば、夫である仲哀天皇亡き後、神功皇后は神託に従い、軍勢を率いて、渡海することを決意したものの、神功皇后のお腹には応神天皇が既に宿っていたため、神功皇后は戦いが終わってきってから生まれてきてほしいと願い、腹の上に石を乗せ、その上から帯を締めた。この時の石が後に「鎮懐石」と呼ばれ、腹帯（岩田帯）同様、神功皇后の安産祈願の御利益を示すものとして扱われている。
- (9) 神功皇后表象の通史的分析に伴うイメージの変遷については拙稿「神功皇后図像の再検証——ジェンダーの視点から見た、韓国併合後／戦後に

おける図像の変容——」ジェンダー史学会『ジェンダー史学会第17号』2021年の記述を参照。

- (10) 永井路子『歴史をさがせた女たち 日本篇』（新装版）、文藝春秋、2003年。
- (11) 今回の調査の際に、一部の神社の宮司さんに、持参した観光パンフレット「福岡古代ロマンの旅 vol.3『福岡県の神社と神功皇后』」を提示し、「こうした観光案内が過去にあったことを知っていたか？」といった旨の質問を行ったところ「(地元の)行政の方では色々あったらしいが、神社としては深く関わっていない」という返答をいただいている。
- (12) 国指定重要文化財として1950年に登録。鎌倉時代末期の作として伝えられている。
- (13) 1960年に福岡県指定民俗資料として文化財指定。室町末期の作とされ、国内唯一の脱活乾漆造の御神体として、境内に建立されている聖母宮に祀られている。
- (14) 軍配が戦場において軍勢を指揮する際に使用されるようになったのが室町時代であることを考慮するに、神功皇后を「実在」の人物として考古学・歴史学的に正しい姿で描こうとする試みは失敗しているとも読み取れる。そのため、ここでの軍配は神功皇后を軍勢の指揮者としての地位を誇示（あるいは強調）する目的で書き込まれたものとして読み解くのが妥当であろう。
- (15) 前掲の拙稿「神功皇后図像の再検証——ジェンダーの視点から見た、韓国併合後／戦後における図像の変容——」に基づく通史的分析を参照。
- (16) 香椎宮の公式HPによれば、「三韓征伐」伝説に登場し、神功皇后の補佐役として勤めた老臣・武内宿禰の長寿の理由は、不老水の泉を飲んだためだという伝説が残されており、今日においても長寿の泉として近隣住民に親しまれている。なお、香椎宮のパンフレットによれば、神泉・不老水より汲み上げられた水は毎年正月に綾杉の葉・椎茸と共に皇室に献上されている。
- (17) 例として、全国氏子会編『神国日本の精華』全国氏子会、1934年。また、井乃香樹『神功皇后』建設社、1935年の挿絵が挙げられる。
- (18) 長志珠絵「天子のジェンダー」西川祐子ほか編『共同研究 男性論』人文書院、1999年。
- (19) 香椎宮が「三韓征伐」のきっかけとなる神託が授けられた地であり、国定教科書の挿絵をはじめと

- し、香椎の浜を背景に出陣しようとする神功皇后表象が数多く制作されたことは疑いようのない事実であるが、それ故に、2021年より本格化した香椎宮の新たな取り組みに関心を向けざるを得ない。
- (20) 宮地嶽神社の許可のもと、社務所で発売されている掛軸の写真を撮影した。
- (21) 綾杉るな『神功皇后伝承を歩く 下 福岡県の神社ガイドブック』によれば、この二柱は筑紫君・岩井の孫であり、古い祭神を上書きする形で祀られているのではないかと推測している。
- (22) 2021年に行った、『子安乃像』制作に携わった株式会社・エフキャスト、デザインを担当された土井氏からの聞き取りに基づく。
- (23) 応神天皇が画中に登場する場合、神功皇后と向かい合うような形で老臣・武内宿禰に抱かれた赤子姿の三位一体像として描くことが伝統的であったため。
- (24) ただし、アジア・太平洋戦争時代に製作された数多くの表象を分析した若桑みどりが「前線の兵士」の対存在として「銃後の母親」を位置付けることが可能であると指摘したように、“母と子”の組み合わせが「平和」を意味する組み合わせであると結論づけるのは危険である。宇美八幡宮の《子安乃像》は神功皇后表象としては新しい部類に含まれるが、これが正しく「三韓征伐」イデオロギーとは距離を置いた「平和の像」として機能するのかについてはさらに綿密な分析が必要であるため、今後の課題としている。
- (25) 佐伯季紀『現人神社の神さま』現人神社、2018年。
- (26) 石清水八幡宮の僧侶によって元寇（蒙古襲来）後に制作された『八幡愚童訓』では、筑紫に出征した仲哀天皇が塵輪と言う空を飛び回る怪物を射殺したものの、反撃にあって討死する。この時、仲哀天皇は同伴した神功皇后の腹に皇子が宿っていること、自らの敵討ちを頼んでから死亡する。そのため、同書においての「三韓征伐」は報復を兼ねた復讐譚としての要素を有していることが特徴である。
- (27) 記紀神話において仲哀天皇は神託を疑ったために神の怒りを買ひ、天罰によって死没したと記されているが、その場合、最も尊崇されるべき皇室の権威を損ねるためか、仲哀天皇の死因を敵襲による陣没や病死と読み替えられていたことが、同時代の教科書教授法を記した書籍から伺える。大久保馨『尋

常小学新国史指導書 上巻』明治図書、1934年。
三木英太郎『尋常小学新国史精鋭 尋5』明治図書、1934年、参照。

- (28) 関口すみ子『御一新とジェンダー 荻生徂徠から教育勅語まで』東京大学出版会、2005年。若桑みどり『皇后の肖像 ——昭憲皇太后の表象と女性の国民化——』筑摩書房、2001年。
- (29) 2021年12月における現人神社関係者からの聞き取りに基づく。
- (30) 株式会社福岡放送が運営する福岡県の情報サイト「もっと福岡を、好きになる ARNE」における関連の記事「クリスマス前に恋愛運をあげる♡那珂川の『現人神社』でキュートな縁結びイベント開催中（2020/11/08）」を参照 <https://arne.media/go-out/80507/>（2021/12/20 閲覧）
- (31) 村山隆拓「大日本帝國政府起業公債イメージ——公債に描かれた産業——」『武蔵文化論叢 7』武蔵大学、2007年。
- (32) 今回取り上げた福岡県の観光事業以外にも、民間事業においても神功皇后が多く取り上げられた例として、福岡県のラジオ放送局であるRKBでは2020年10月から2021年の3月にかけて放映された「古代の福岡を歩く シーズン6」全26回のうち10回が神功皇后伝承をメインとする内容であったことが挙げられる。https://rkb.jp/search/?s_pgid=12760（2021/12/20 閲覧）

付記：神社訪問に際して、話をうかがった神社関係者などに感謝したい。

（じんない えり 大阪大学大学院）

ジャズについてのいくつかの断片

日高 由貴

一瞬一瞬の切断

「ゆきのひ」⁽¹⁾ (E・J・キーツ、1969年、偕成社) という絵本がある。

薄い紫色に見える、雪景色のなかに、オレンジがかった赤のコートを着たちいさな男の子の表紙。

幼稚園に通っていた頃、この絵本がとても好きだった。

ピーターという名の、ちいさな黒人の少年が、ある雪の日に外に出かけ、家に帰り、また次の日に出かける様子を描いた、シンプルな内容の絵本である。

エズラ・ジャック・キーツという作家の作品で、訳は木島始によるものであることを、ごく最近になってから知った。しずかなたたずまいとあたたかみのある絵は、切り絵であることも。

扉を開くと、うつくしい雪の結晶がひろがる。そして、ちいさなピーターの目をとおして描かれる世界は、孤独で、大人にとってはとるにたらないちいさなことでも、とてつもなく悲しく、ささやかなことに全身で喜びを感じられる、あの世界だ。自分の身体で世界と対峙していることを、つねに感じていた世界。世界は不思議なことばか

りで、毎日は冒険の連続だった。大人たちの言っていることは理不尽でいい加減なことが多いように思えた。それでも、世界を動かしている何かたしかなもの—なんというものなのかはわからないが、ある秩序、もしくは力のようなもの—があり、それにしがたって生きるしかないということをやんとなく感じていた。

大人になってから出会い、歌い始めた、ジャズという音楽について勉強していく中で、『詩・黒人・ジャズ』(晶文社、1965年) という本の作者として、木島始という名前とは、初めて出会ったつもりであった。しかし、実際には、それよりも20年以上も前に、大好きだった絵本の訳者としてすでに出会っていたことに気づき、不思議な驚きにとらえられたのである。

木島始は、本名を小島昭三といい、1928年京都市中京区生まれ。東京大学英文科に入学後、学生運動にかかわり、東京大学新聞を編集していた。黒人文学や、ジャズに関する翻訳、エッセイ、評論、詩集、児童文学を数多く残している。

旧制高校の学生だった木島始に、黒人の

音楽のことを最初に話してくれたのは、哲学者の中井正一だったそうだ。

戦争で校舎が焼けたため、工場の一室を間借りしていた教室で、敗れた窓ガラスから敗戦の冬の風が吹いている中、中井は、「一瞬一瞬の切断」というような言葉でジャズとシンコペーション⁽²⁾について美学の講義で語っていたと木島は記している。

この「一瞬一瞬の切断」という言葉について、たまたま先日、ピアニストのセロニアス・モンクの覚え書きについての解説動画を観ていて、関連するのではないかと思われる言葉が出てきたので、紹介したい。

Don' t sound anybody for a gig, just be on the scene. ⁽³⁾

(ステージでは誰の真似もするな。その場面に集中しろ。)

セロニアス・モンク (Thelonious Sphere Monk : 1917-1982) は、独特な演奏スタイルで知られたピアニスト、作曲家である。

上記の言葉の意図は、スエナガタカフミ氏も動画中に述べているように、ジャズという音楽の歴史が、多くの有名無名の音楽家によって織りなされ、引用と模倣のなかでオリジナリティーを追求してきた軌跡であるとすれば、舞台上で、誰かの真似をしたり、いま自分が試してみていることをやってみたい衝動に負けるな、いまそこで生まれている音楽に集中しろ、ということであろう。

すこし文脈はそれるかもしれないが、同様の言葉を、他の音楽家からも言われたことがある。2013年、アメリカのウィスコンシン州マディソンという町で、リチャード・デイビス Richard Davis ⁽⁴⁾ という音楽家のところでお世話になっていたとき、彼が、わたしに向かって” Don' t practice. Just do it now. 練習するな。いまやれ。” と言ったことがあった。これをやれと課題を出されて、怖じ気づいて「練習してからまた来ます」と言ったわたしに、半分怒ったように彼が言った言葉だ。これは、もちろん、練習しなくてもいい、という意味ではない。そして、“Never try to be a perfect. I want to know you, now. 完璧であろうとするな。お前のいまが知りたいのであって、完璧であれと言っているわけじゃない” とも言われた。それらの言葉は、わたしの心に深く突き刺さっていて、10年近く経ったいまでも時折その真意を考える。彼にそのことを言えば、「いつまでも過去のことにとらわれていないで、練習しろ」と言われてしまいそうだが、ありのままの自分を知られることを怖れるな、身の丈以上に見せようとするな、というような意味でもあったのかもしれない。おそらく、根本的なところでの自信のなさ、いい格好をしようとする下心を見透かされていたのだろう。それは、先に紹介した動画で言及されている、モンクの言葉にも通底するものがあるように思う。

スピリチュアル（霊歌）とブルース

木島始は、同書において、自分の黒人たちの芸術への接し方が、まず哲学から黒人たちの著作、それからジャズの演奏へ、すなわち論理から感性へと、通常の逆のベクトルをいくものであったことを述べた上で、本書で1930年代ぐらいまでの詩を紹介している。そのなかで、霊歌とブルースについてまず触れているので、ここでこれらの音楽について簡単に整理したい。

霊歌 (Spiritual) は、1700年代半ば頃、アメリカ南部の黒人奴隷たちによって生み出されたとされる宗教歌で、使用されている音階を含め、西洋音楽の影響が強いと言われている。白人たちに教会に連れて行かれた黒人たちが讃美歌に出会い、小声で口伝により歌い継いだことから、伴奏楽器ではなく、作者も不明である。内容は聖書の出来事などであり、ダブルミーニングと呼ばれる隠語が使用されている。霊歌はのちに生まれてくるゴスペル (Gospel) のルーツと言われ、1920年頃、南部出身の牧師、トーマス・ドーシーによって、シカゴで始められたとされている。ブルーノートやリズムなど、黒人音楽と融合し、アメリカ北部のアフリカ系プロテスタント教会で歌われていた。楽譜が読み書きできる黒人によって広められたため、楽譜や作者が存在する。

スピリチュアル、ゴスペルが宗教音楽と分類されるのに対し、ブルース (blues) は、世俗音楽に分類される。1900年代の初め、アメリカ南部を旅行していたアフリカ系音

楽家のウィリアム・クリストファー・ハンディが、駅でギターを弾きながら歌っていた若者の歌にヒントを得て書いた Memphis Blues (1912) が、世に出された最初の Blues とされているが、それまでに民衆のあいだで歌われてきた、仕事歌や畑の叫び (フィールド・ハラーズ) などが土壌となっているといわれている。通常12小節からなり、最初の4小節 (A) で歌った歌詞を次の4小節でも繰り返し (A)、最後の4小節 (B) で変化させる AAB 形式となっている。

[ブルースの歌詞の一例]

My man don' t love me, treats me
awful mean. (pause)

My man don' t love me, treats me
awful mean. (pause)

He is the lowest man I' ve ever seen.
(pause)

わたしの男はわたしのこと愛してない
の。ひどい扱いをしやがるわ (間)。
わたしの男はわたしのこと愛してない
の。ひどい扱いをしやがるわ (間)。
やつはいままで会った中で最低な男よ
(間)。⁽⁵⁾

初めに何か歌を思いつき、続く歌を思いつかなかったときに同じフレーズを繰り返し、歌っている間に何か新しいことを思いついてつけたして歌う。ブルースがこのような形式になった所以ではないかといわれる。

木島は、「スピリチュアルは集団の歌だ

が、ブルースは、あなたがひとりであうたう歌だ」「スピリチュアルズは、天に、明日に、神に向かう逃亡の歌」だが、「ブルースは、現世で、いま、あなたが心に悩みをもち、どうしていいかわからず、誰もかまってくれないとき、破れかぶれで、心を打ち砕かれた、今日の歌だ」という、アフリカ系詩人、ラングストン・ヒューズの言葉を引用している⁽⁶⁾。

ブルースは、まったく個人的な歌であるとうじに、無名の人々の歌であり、木島はそれをさして「個性化」と「無名化」と名づけている。

ブラインド・レモン・ジェファースンや、マー・レイニーといったブルース歌手たちは、たまたま録音技術が進歩していた時代だったから現在でも名前を残しているのであり、そうでなければ、無名のまま、隣人たちを喜ばせて生涯を終えたかもしれない。その意味では、ブルースの個性化には、録音技術という複製技術の存在を抜きにしては語れないことがわかる。

ブルースや、それにルーツを持つジャズと、社会主義を結びつけて考えているのも、木島のユニークなところではないだろうか。本人も、この考えを「幻想」と名づけて楽しんでいるようなのだが、「感情の訓練」という視点は鋭くブルースやジャズの持つ特質を捉えているように思われる。

「根こそぎになった孤絶の感覚。応答のかたち。基本的なビート。ソロのフィーチャーとリフによる背景。いずれも社会主義に生かされうる感情の訓練なのである」⁽⁷⁾。

木島はまた、ジャズがアメリカ資本主義の生み出した退廃的な文化であるという考え方、あるいは、古典的な音楽美学の基準にあてはめて評価する考え方はどちらも偏見であると述べている。

ジャズを学ぶ際、ブルースがすべての基本だとはよく言われることであるが、2020年の夏、オンラインで、子ども向けジャズ教育のカリキュラムに参加した際、主催者でジャズハープ奏者のリザ Riza は、「ブルースは形式のみで説明できるものではなく、まずその前に感情の共有と、痛みに対する共感があり、それこそが黒人の文化であり、後世に伝えたいことなのだ」という趣旨のことを語っていた⁽⁸⁾。

ジャズとブルースの間

ブルースは、ジャズの始まりだ。それはジャズの出身地だ。チャーリー・パーカーがさいごにぼくに云ったことは、いつ、若い人々がブルースを演奏しにもどってくるかなあ、ということだった。云っとくが、きみがブルースを演奏する仕方を学ぶことができりゃ、きみは何でも演奏できる。

—アート・ブレイキー⁽⁹⁾

ジャズとは何か、という問いについて論じたものや書かれた文章は枚挙にいとまがなく、ここですべてを列挙することはできないが、この問いに対する、興味深い発言

のひとつを紹介したい。

わたしにとって、“ジャズ”とは考え方、在り方のことであり、アメリカにいる黒人は、歩き方、話し方、思想、行動、すなわち彼らのなすすべてにおいてジャズだった。ジャズミュージックとは、全体的な事象における一つの側面に過ぎない。その意味ではわたしは黒人であるからジャズシンガーといえるが、その他のすべての点において、明らかにわたしはジャズシンガーではなかった⁽¹⁰⁾。

ピアニスト、歌手、作曲家、活動家のニーナ・シモンの自伝の中の一節である。

ニーナ・シモン (Nina Simone:1933-2003) は、本名をユニス・キャサリン・ウェイモン Eunice Kathleen Waymon といい、クラシックピアニストを目指してジュリアード音楽院のレッスンを受け、学んでいたが、希望していたカーティス音楽院の入学試験に不合格となり、バーのピアニストとして夜9時から朝4時まで演奏を続けた。ニーナ・シモンという名は、バーで働く際、家族などに知られないよう作った芸名であったと記されている。なお、カーティス音楽院に入学できなかったのは、人種差別が理由であったと言われており、ニーナの死後、音楽院から称号が贈られている。

ニーナは、「黒人だからジャズシンガーであるはずだ」という偏見を疑いもしない人々に対して怒りを抱いていた。

わたしをジャズシンガーと呼ぶことは、わたしの音楽的な背景を無視して

いる。なぜなら、わたしは白人が考える、黒人はこうであるに違いないと思い描く演奏家たちとはまったく違っていたからだ。「彼女が黒人ならジャズシンガーに違いない」という考えは、人種差別的な考えである。人々がラングストン・ヒューズのことを「偉大な黒人詩人」と呼んだことが、ラングストンを打ちのめしたのとまったく同じように、そのような考え方はわたしを打ちのめした。

ラングストンは偉大な詩人であり、それはすべて彼自身によるものである。彼の肌の色について言及することが、彼が偉大な詩人であることに何の関係があるのだろうか？⁽¹¹⁾

ガーシュイン兄弟による、“I Love you, Porgy 愛するポーギー”という歌で一躍有名になった彼女は、同時期にこの歌を歌っていた歌手、ビリー・ホリデイと自分を較べてくる人々のことを、“Porgy People ポーギーピープル”と呼んで嫌悪していた。ニーナに言わせれば、「自分が白人であれば誰もビリーと自分を関連付けて考えないだろう。そういった人々は、黒人だという理由だけで、音楽的な違いを無視して一括りにしてくる」のであった。

ニーナはまた、次のようにも述べている。

もしわたしのことを名づけなければいけないのなら、フォークシンガーと呼ばれるべきだと思う。なぜなら、わたしの演奏においては、ジャズよりもフォークやブルースの要素が強いから

だ。⁽¹²⁾

ニーナ・シモンの演奏を聴くとわかるが、クラシック、フォーク、ブルース、ポピュラーソングなど、さまざまなジャンルを縦横無尽に取り入れ、即興演奏をしながら独自の音楽を創りだしており、一つのジャンルにあてはめることはとてもむずかしい。また、彼女自身も、そうされることを望んではいなかったのではないかと思われる。

ジャンルに区分することが困難な、唯一無二の音楽を演奏しながら、ニーナ・シモン本人が、みずから「あえて名づけるならばフォークシンガーである」と位置づけていることは興味深い。

木島のいった「個性化」と「無名化」というふたつの言葉を借りるならば、ニーナ・シモンも、複製技術のおかげで、今日まで名前を知られ、「個性化」したともいえるのだろうか。

ニーナ・シモンの自伝を読んだのは、いまから20年ほど前であったが、そのときから、時々読み返しては、バーやラウンジで洋楽やジャズを演奏し、「スタンダード」と呼ばれるジャズの古典を練習し、歌詞や曲や作者にまつわる歴史を調べ、詩や曲を書きながら、彼女の言葉について、考えてきたように思う。

その歩みは遅々としたものではあるが、時折、まったく関係ないと思っていた事柄が不思議な星座を描いて浮かびあがることがある。

おそらく、それはなめらかな物語のようではなく、一つ一つが断片でしかないよう

な思考の軌跡なのだと思うが、これからも音と言葉をめぐる旅を続けていくのが楽しみである。

注

(1) Ezra Jack Keats . 1962. *The Snowy Day*. United States.Viking Press.

(2) Syncopetion: 弱拍、もしくは弱い部分にリズム的なアクセントを置くこと。

(3) スエナガタカフミ .2021.12.10.

【全楽器対象】モンクノート（その2）~25 Tips for Musicians~ . <https://www.youtube.com/watch?v=kesGmAmQSwY> (2022年1月8日取得)
モンクノートは、サックス奏者の Steve Lacy が書き留めたモンクの言葉であり、メモは下記で閲覧できる。

Thelonious Monk' s 25 Tips for Musicians (1960). OPEN CULTURE.

<https://www.openculture.com/2017/12/thelonious-monks-25-tips-for-musicians-1960.html>

(2017年12月18日公開、2022年1月8日取得)

(4) Richard Davis: 1930-。アメリカ合衆国イリノイ州シカゴ生まれ。音楽家、教育者、社会活動家。NYで活動したのち、ウィスコンシン大学で西洋音楽、およびジャズの教鞭をとる。Sarah Vaughn、Miles Davis、Eric Dorphy、Armad Jarmalを始め、レコーディングに参加したアルバムは3000枚以上あり、ジャズだけでなく、ロックやポピュラーミュージック、ワールドミュージックなど多岐にわたる。

(5) Marc. C. Gridley. *Jazz Styles History and Analysis*. New Jersey.Prentice-Hall.Inc. p.393.

(6) 木島始. 詩・黒人・ジャズ. 1962. 晶文社. p.33-34.

(7) 木島始. 詩・黒人・ジャズ. 1962. 晶文社. p. 98.

(8) Riza Printup 氏に対するインタビューは下記を参照。

日高由貴. ころろの中に歌があるよーアメリカ合衆国における子ども向けジャズ教育プログラムの一例. 2021. 3. 大阪城南女子短期大学紀要 55. p.133-144.

「大阪総合保育大学・大阪城南女子短期大学レポトリ」は下記 URL.

<https://jonan.repo.nii.ac.jp/index>.

php?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_snippet&index_id=89&pn=1&count=20&order=7&lang=japanese&page_id=13&block_id=37

- (9) 木島始. 詩・黒人・ジャズ. 1962. 晶文社. P.36.
アート・ブレイキー：1919 - 1990. アメリカ合衆国ピッツバーグ出身。ジャズ史に大きな影響を与えたドラム奏者。

チャーリー・パーカー：1920 - 1955. アメリカ合衆国カンザスシティ出身。アルトサックス奏者、作曲家、編曲家。麻薬のため若くして世を去ったが、天才的な演奏技術と、「ビ・バップ」と呼ばれる演奏スタイル、ひとつの時代を築いた思想によってジャズ史における巨人と言われている。

- (10) Nina Simone and Stephen Cleary. *I Put a Spell on You; The Autography of Nina Simone with Stephan Cleary*.1993. U. S. Da Capo Press.p.68-69

“To me ‘jazz’ meant a way of thinking, a way of being, and the black man in America was jazz in everything he did- in the way he walked, thought and acted. Jazz music was just another aspect singer, but in every other way I most definitely wasn’ t.

日本語版は『ひとりぼっちの闘い』1995. 日本テレビ放送網.

- (11) Nina Simone and Stephen Cleary. *I Put a Spell on You; The Autography of Nina Simone with Stephan Cleary*.1993. U. S. Da Capo Press.p.69.

“Calling me a jazz singer was a way of ignoring my musical background because I didn’ t fit into white ideas of what a black performer should be. It was a racist thing; ‘If she’ s black she must be a jazz singer.’ It diminished me, exactly like Langston Hughes was diminished when people called him a ‘great black poet’ . Langston was a great poet period, and it was up to him and him alone to say what part of the colour of his skin had to do with that. “

- (12) Nina Simone and Stephen Cleary. *I Put a Spell on You; The Autography of Nina Simone with Stephan Cleary*.1993. U. S. Da Capo Press.p.69.

“If I had to be called something it should have been a folk singer, because there was more folk and

blues than jazz in my playing.”

参考文献

- ・穂吉敏子. ジャズと生きる .1996. 岩波新書.
- ・クロウ・ビル 著 / 村上春樹 訳. ジャズ・アネクドット .2005. 新潮社.
- ・ジョーンズ・リロイ (アミリ・バラカ) 著 / 飯野友幸 訳. ブルース・ピープル 白いアメリカ 黒い音楽. 2011. 平凡社. (初訳は上林澄雄. ブルースの魂. 1985. 音楽之友社)
- ・辻信一. ブラックミュージックさえあれば .1995. 青弓社.
- ・ハミルトン・アンディ著 / 小田中裕次訳. リー・コニッツ インプロヴァイザーの軌跡 .2015. DU BOOKS.
- ・ヒューズ・ラングストン. ジャズの本 .1968. 晶文社.
- ・藤森益弘. モンク .2004. 文藝春秋.
- ・松坂妃呂子. ジャズ古今往来 ビバップの心と技を受け継いだ日本人ジャズアーティスト .2014. 株式会社 松坂.
- ・モラスキー・マイク. 戦後日本のジャズ文化 映画・文学・アングラ. 2005. 青土社.
- ・和田誠・村上春樹. ポートレイト・イン・ジャズ .2004. 新潮社.
- ・Johnson Ellen. *Jazz Child A Portrait of Sheila Jordan*, 2014. UK. Rowman & Littlefield Publishing Group. Inc.

参考 URL

- ・Nina Simone
<https://www.ninasimone.com/>
- ・Richard Davis
<https://www.richarddavis.org/>
- ・Riza Printup
<https://rizaprintup.com/>
- ・とある音楽教師のつれづれ～あんなこと、こんなこと、気ままに～
<https://ameblo.jp/marubach140/theme-10111029077.html> (2022年1月8日取得)

(ひだか ゆき 歌手・大阪城南女子短期大学総合保育学科講師)

REVIEWS

ボーダーを行き来する

竹国友康 『日本を生きた朝鮮牛の近代史』

畑中 小百合

本書は、一九〇〇年代から第二次世界大戦終結まで役利用を主な目的として日本に輸入（移入）された朝鮮牛について、日韓の資料をもとにまとめた大著である。朝鮮農業に欠かせない存在として伝統的慣行のもとに大切に飼われていた朝鮮牛は、その温順な性格と粗食にも耐える丈夫さに目をつけた日本の牛馬商らによって買い付けられ、やがて植民地体制のもとで総督府と日本政府が検疫制度や移入ルートを整備したことで「内地」の農村に普及し、第二次大戦中は缶詰や皮革製品などの軍需のためさらに大量に日本に移入された。しかし、総督府の一方的な指導のもと日本の「一大好牧場」と化した朝鮮では、朝鮮牛の市場価格を低廉なまま固定され、農家は貧困を極めた。釜山鎮から海を渡る朝鮮牛たちを載せた船は、第二次世界大戦の終わり近くまで運行されていたという。

本書は実際のデータや証言をもとに、朝鮮牛をめぐる政策とその実態を詳らかにしているが、一貫して牛の眼に寄り添って描かれている。朝鮮牛がたどったルートを「朝鮮各地の飼養農家→各地の牛市場もしくは牛馬商の飼養施設→最寄りの鉄道駅→京釜本線釜山鎮駅→釜山鎮牛市場もしくは移出牛商の飼養施設→釜山検疫所での繋留検疫

→釜山検疫所での繋留検疫→船での輸送→下関の福浦検閲所での繋留検疫→下関家畜市場もしくは下関の仕出し駅→購入先の最寄り駅→各地の販売業者もしくは農会→飼養農家」（154 頁）と、まるで旅の行程表のように示すくだりでは、私も牛と共に長い苦難を経て海を渡り見知らぬ土地の農家にたどりついたような気になった。また、朝鮮牛と共に働き共に寝起きした山形県の農家や、朝鮮総督府の畜産技師として赴任しながらも朝鮮の風土や習慣に合わない総督府の増産政策を批判した松丸志摩三など、牛に深い愛情を注いだ人間たちの姿が、「文字や数字の向こうにいたはずの牛たちの『顔』、そしてその牛たちとともに働き生きた人びとの『顔』」（296 頁）をすくいあげようとする著者の膨大な文献蒐集と同等の熱量で行われた現地への旅や関係者へのインタビューによって、丁寧な、愛おしく描かれている。

自然と向き合い共に暮らしてきた人びとの感覚に、私も何度かハッとさせられたことがある。農家生まれの老いた両親の「さつまいもを細かく碎いて馬にやるのは子どもの仕事」といった昔話や、兵庫県の農家の人たちと村芝居の公演で新潟を訪れたとき「田んぼの色と匂いがいい」と目を輝か

せた姿は、都会暮らしの私には異文化でしかなく、新鮮に映る。しかし、彼らはそもそも「自然」のように抽象化して語らない。牛馬や田んぼと生活を共にすることは、目の前の牛馬や田んぼと関係を築くことである。彼らが「『朝鮮のことはわかっている』という思い上がった錯誤」(288 頁)に陥ることはないだろう。安易に「自然」などという言葉を使い、「癒やし」などという貧困なイメージしか持たない私のような者が、実態に合わない政策を押し付ける側になってしまうのだろう。(もちろん本書では「自然」という言葉は使われていない。少なくとも安易には用いていない。)

牛と人間、過去と現在、日本と朝鮮の間にある「ボーダー」を軽やかに行き来すること。「ボーダーレス」ではなく、「ボーダー」を行き来することが必要なのだ。

(はたなか さゆり 予備校講師)

竹国友康『日本を生きた朝鮮牛の近代史』有志舎、2021 年

REVIEWS

復興と復帰

書評 謝花直美『戦後沖縄と復興の「異音」—米軍占領下 復興を求めた人々の生存と希望』

富山 一郎

I 拍手と口笛

本書の副題に「米軍占領下、復興を求めた人々の生存と希望」とあるが、そこには日本の戦後とは異なる沖縄の歴史認識がかえこまれている。すなわち軍事的暴力はそのまま存在し続け、次第に占領とよばれる状況になりながら、さらなる軍事化がすすめられ、すぐさま戦場の前線基地化していく。戦場は終わりをむかえないのだ。このような流れの中で、復興という言葉をどのように設定するのか。副題の「米軍占領下、復興」という謝花さんの設定には、こうした問いがある。

安保法制の反対運動が広がった2015年の夏、沖縄県名護市辺野古の新基地建設をめぐる、当時の翁長沖縄県知事らと安倍首相らとのあいだで1カ月にわたる集中協議がおこなわれた。しかし協議はほとんどかみ合うことなく、同年9月7日に決裂した。その翌日、菅官房長官は閣議後の記者会見で、戦後沖縄における強制的な土地収用による基地建設の歴史が問題の背景にあるという沖縄県側の主張に対して、「賛同できない。日本全国、悲惨な中で皆さんがたいへんご苦労されて今日の豊かで平和で自由な国を築き上げてきた」と発言した。

菅官房直管の言い分は、日本全国戦争を乗り越えて平和な国を作ってきたのだから、沖縄だけを特別扱いできないというものだ。そこからは戦場が占領になり、更なる基地化・軍事化を辿るという沖縄の戦後が菅の頭には全くないことがわかる。多分本当に知らないのだろうし、知ろうともしてこなかったのだろう。

この菅の発言に対して私を含む4名でアピールを出した⁽¹⁾。しかしより深刻なのは、戦争を乗り越えた戦後日本は平和だったという認識は、菅氏や安倍の問題だけではなく、ごく一般に共有されていることであり、あえていえば、この集中審議と同じ年に広がった安保法制反対運動においても、同様のいいぶんはくりかえされたことだ。また後段で述べるが、こうした歴認識の決定的な亀裂の底流には沖縄戦がある。沖縄戦のなかで精神に傷を負った住民のひとたちの治療をずっとされてきた精神科医は、安保法制反対運動が活発化する中で次のようにいう。

過重な基地負担を沖縄だけに押し込めるのは理不尽だと訴えてきたが、本土に理解いただけなかった」と翁長知事はいった。「理解しなかった本土」に

は「本土」の平和護憲勢力も含まれる。沖縄を犠牲にしながら「平和憲法の下で戦後日本人は一人も戦死しなかった」といつてのける傲岸無礼な人たちのことだ。米軍基地被害でどれくらい多くの人が殺されたか数え切れないのに。戦争法反対連合政府が出来たとしても、「沖縄に要らない基地は本土にも要らない」という護憲派政府なら「要らない」。

謝花さんのこの本は、この戦後日本の前提を問うものとしてある。そしてそこでは復興とは、戦後日本のように戦争／占領期／主権回復／復興／高度経済成長といった時期区分で語られるものではなく、それは副題にもあるようにもまずもって人々が求めるものであり、「生存と希望」なのだ。希望を、戦場が終わらない歴史の中でどのように描くのかということが、この本の主題なのだ。

ところで上記のように戦場が終わりをむかえない展開が意味にするのは、沖縄が一貫して「非常事態」（シュミット）あるいは「例外状態」（アガンベン）だったといえるかもしれない。またアンマリア・シマブクが「非法（alegal）」と述べた、主権の前提として主権から予め排除されたうえで抱え込まれる領域であるともいえる⁽²⁾。いま沖縄の戦後あるいは近現代の歴史と国家の関係をどのように考えるのかについては深入りしないが、重要なのは法や社会秩序がペンディングされ続けているということであり、それは主権的存在を前提にした社会的カテゴリーをすぐさま想定することは

できないということを意味する。社会や歴史を語る際、様々な社会集団や所属を前提にする。それは職業であつたり地域であつたり規範であつたりする。あるいは市民や国民といういいかたもあるだろう。だが記述の主語になるこうした社会的カテゴリー自体が問われているのだ。それは誰の歴史なのか、そこに抱え込まれた経験は誰の経験なのか。生き延びようとしているのは誰なのか。

またこうした問いは、歴史を構成する言葉の在処にもかかわる。言葉が聞くべき言葉として認められるには、その前提として言葉を発する者たちの存在が歴史や社会において承認されていなければならない。市民の声、国民の声、農民の声、地域の声、労働者の声。だが社会的カテゴリー自体を問うとは、この主語や所有格が設定できないということのだ。逆にいえばこうした所有格のついた言葉や経験を当たり前のように受け入れている限り、予め排除され、話していても話しているとはみなされない者たちが存在し続けることになる。

本書の最後に「本書の課題」として「影のような存在の人々を記述する事」(223頁)が述べられている。そして謝花さんは次のように続けている。

もちろん、一人ひとりの人間は、それぞれの生の主役であり、影ではない。しかし、沖縄の現代史を俯瞰すると、こうした人々は地域史や女性史・生活史の分野で、コミュニティやジェンダー、生活の事象を語るという証言者の位置しか与えられていないように思

える。(224 頁)

ここで謝花さんがいう「影」とは、予め排除され、話していても話しているとはみなされない存在であり、そこから登場した言葉には、すぐさま所有格をつけてはならないのだ。その所有格が前提とするカテゴリー自体が問われているのである。所有格を構成するあたりまえのように受け入れられている集団的属性を問題にすること、それを行わないところで沖縄は歴史を獲得できないのだということを、本書は一貫して主張していると思う。

本書の序章の冒頭に、辺野古基地建設反対の県民集会で発言する翁長雄志知事が写真入りで登場する。「うちなーんちゅ、うしえーてい、ないびらんどおー」。それは「沖縄人を馬鹿にするな」という「しまくとうば」による怒りの言葉だ。謝花さんはそこで、儀間進の「沖縄の人がやっと自らの言葉で怒ることができた」という指摘をひきながら、同書の始まりに怒りと言葉をすえる。だがそれは、怒りの内容の手前の問題だ。あえていえばこの怒りの言葉を、新基地建設に対する「沖縄の怒り」とすぐさま了解してはならないのだ。この冒頭の翁長知事の部分を基地反対のエピソードとして受けとめ素通りしてしまうとしたら、まちがいなく本書において描き出される「異音」を聞き逃すことになるだろう。

まずここで謝花さんがいう「しまくとうば」とは、言語学上の分類の問題ではない。それは日本語や大和口との関係性において設定されたものだ。そしてそこには、本書が述べているのよう「方言札」や「標準

語励行運動」などにおいて言葉として話すことを禁じられてきた今に至る系譜が、まず抱え込まれている。そして重要なのはその禁止は、沖縄戦において登場した「沖縄語ヲ以テ談話シアル者ハ間諜トミナシ処分ス」(第32軍『軍報』1945年)という生存をうばう暴力でもあるということだ。すなわち、「しまくとうばを話すことが、沖縄の人々を「日本人」とは異なる者として識別する印となり、沖縄の人々を危険にさらす事態は、歴史の中で何度も繰り返されている」(4頁)のだ。「しまくとうば」での怒りとは、この暴力にさらされ続けた系譜総体への怒りといえるだろう。

「しまくとうば」、それは言葉として予め排除され、言葉として承認されていないことを示している。話していても話しているとはみなされず、ただの口蓋の動作として見られ、あるいは音としてのみ空間に拡がるのだ。ジュディス・バトラーはこうした発話主体からの排除について、「発話可能性が予め排除されているときに主体が感じる、危険にさらされているという感覚」を指摘しているが⁽³⁾、発話可能性が予め排除されている時、その者はみずからが問答無用の暴力にさらされていることを感知するのだ。

暴力にさらされている。さらされながら生きていく。「しまくとうばに関わる沖縄の現在について述べてきたが、それは私が、沖縄戦、続く沖縄占領の戦後史を語るうえで、人々の生存の場から歴史を書いていくという視点を説明するために重要だと考えるからだ」(6頁)という本書の起点は、こ

の問答無用の暴力を正面にすえることを意味している。

そしてこの予めの排除を担うのは、たんなる制度や法律、また軍事的暴力ということではない。そこには排除を担う沖縄を語る言葉の秩序があるのであり、その秩序には研究とよばれる言語空間も当然ながら含まれている。それは同書を読む者においても突き付けられた問いである。翁長知事の集会での発言を、新基地建設に対する「沖縄の怒り」として了解してしまうことは、その怒りを再度埋葬することに加担することになるだろう。

翁長知事の「絶叫」に対して集会の場は「水を打ったように静か」になり、次の瞬間「押し寄せる波のような拍手と指笛」が押し寄せてきた（2頁）。謝花さんはそこに新基地反対のメッセージではなく、「自らを語る新たな「我々」が、沖縄で立ち上がりつつある過程」（8頁）を見る。本書を読む者は、まずは「我々」が現れ始めるその拍手と指笛に包まれた場に投げ込まれる。その体感から始めなければならない。

これからこの謝花さんの本について述べていくが、「書評」という名において行おうとしているのは、歴史学としての意義や研究史上の位置づけをおこなうことではない。私が行いたいのは、沖縄を研究したり語ったりする際に暗黙の前提とされてきた問われることのない領域を本書がどのように問題化しているのか、それをともに考え、こうした前提において消されていた声や人々を蘇らせようとする本書のくわだてに加担していくことだ。またその加担は、同

書を切り取り既存のボックスにファイル化することに抗うことでもある。したがってファイル化できないようにするために、あえてエッジを利かす作業もしていきたい。またその作業のために、時には大仰にみえる理念的な介入をし、また時には沖縄から離れることにもなるだろう。

Ⅱ 異音と自律

まず表題にある「異音」について考える。前述したように、戦後という歴史認識あるいは社会的カテゴリー自体が予め排除してきた領域に、復興、そして生存と希望を浮かび上がらそうとする本書が、その記述の出発点にすえているのがこの「異音」だ。しかしこの「異音」を、「声なき声に注目する」とか、「無言の民こそが歴史の主人公」だとか、「民衆の歴史」といった言い方にスライドさせてはならない。こうした部分的領域や底辺的領域に視線を移すことは、しばしば全体を不問にすることと連動する。本書の出発点は見えなかった部分ではなく、「異音」なのだ。それは限定的な空白部分に見えるかもしれないが、埋めるべき対象ではない。なぜならそれは全体が崩壊し、全てが変わる予兆でもあるからだ。だがその崩壊の予兆としての「異音」を、自分とは別の場所から流れてくる音として眺めている者たちは、自らの足場の崩壊につながる予兆を押し隠し、それを部分に押し留めようとするだろう。

民衆史。沖縄歴史研究においてもしばしば語られるこのジャンルについて、平野克弥は、そこに「解釈学的循環」(hermeneutic

circle) を指摘する⁽⁴⁾。すなわちそれは、研究対象として設定するさいに、既にその前提として「国民国家」が想定されているというのである。研究という行為の前の想定において既にその行為の結論が方向づけられてしまう。平野は、民衆史研究の安丸良夫が「国民国家という何らかの構造を措定しなければ分析対象そのものを失うこととなり、歴史研究は存在の場を失う」（安丸『現代日本思想論』）といい、それを「認識論的保守主義」とよんだことを指摘したうえで、解釈するための前提が、結論を先取りすると述べる。「歴史解釈において、国民国家は出発点であり終着点なのだ」⁽⁵⁾。声を奪っている者たちが、「声なき声に注目しよう」といったところで、事態は変わらない。連中の用意した法廷ではダメなのだ。

ところで本書で扱われているのは占領下での復興であり、あえていえばその復興における自律性をどのように見出すのかという問題である。それは「異音」が抱え込んだ可能性だともいえるだろう。本書で何度も登場する「自律」あるいは「自律性」という言葉にエッジを立てておきたい。

占領下の復興における自律あるいは自律性ということにおいて、重要なポイントになるのはその時間性である。占領という枠組みで刻まれる復興の中で、自律という動きは占領という枠組み自体を問うことにつながる。占領の枠組みの中で刻まれる時間とその枠組み自体を問う動きが抱える時間は同じではない。それは植民地主義にかかわって、ホミ・バーバが「一に満たない、

と同時に、二重である (less than one and double)」と述べたこととも関係している⁽⁶⁾。支配者のもとで一步一步前に歩いていく時間、バーバはそれを「一に満たない」といい、それが同時にこの時間の歩み自体を問う可能性を抱え込んでいくことを、「二重である」といったのだ。

占領下で一つ一つ進んでいる復興という展開は、その展開を根底的に否定する可能性を積み重ねていることでもあるのだ。廃墟から復興へという欠如を補填してく歩みは、その歩み自体を否定する可能性を潜在的に抱えもっている。二重なのだ。それがいわば占領という全体を問う潜在的な可能性としての自律性であり、それは「異音」として登場する。

「異音」として登場する自律性は、こうした潜在性への想像力とともに聞きとられなければならない。そして重要なのは、自律性において現れる様々な動きは、占領下の復興が一步一步進むことで刻まれる時間とは異なるということだ。自律は未来への潜在的な可能性として顕在化するのであり、占領下の復興の中で実体的に登場する人々の集団やそれを主人公にして刻まれる歴史とは根本的に異なる。もしこの潜在的な領域への想像力を捨て去り、「異音」を実体のある集団として定義しそこに自律という言葉をつけるとするなら、それはとるに足らない存在、あるいは既存の主体に対立するような存在とみなされることになる。自律性は既存の実体とは同じ時間に併置されるものではないのだ。

戦後沖縄において復興は、同時に米軍占

領への抵抗運動の始まりでもある。問題は、この抵抗をこうした「異音」への想像力とともにいかに考えるのかということだ。くりかえすが、この抵抗を想像力の欠如した既存のカテゴリーで描くとするなら、「異音」がかかえこんでいる未来への潜在的可能性、すなわち自律性は、とるに足らない存在、あるいはこの抵抗に対立する存在して否定されることになるだろう。支配を担う集団に対する抵抗する集団が存在する時、自律性はこの支配と抵抗の構図においてすぐさま判断されてはならない。この対立構図全体それ自体を変えていく潜在的な可能性を、そこに想像しなくてはならないのだ。

ひとつの橋の建設がもしそこに働く人々の意識を豊かにしないものならば、橋は建設されぬがよい、市民は従前どおり、泳ぐか渡し船に乗るかして、川を渡っていればよい。橋は、それから降って湧くものであってはならない、…（中略）…市民は橋をわがものにせねばならない。このときはじめて、いっさいが可能となるのである。⁽⁷⁾

「異音」ととも現れる自律性とは、歴史を「わがもの」にするということではないだろうか。「復興」を「わがもの」にするということ、そこに新たな歴史をすえること。「このときはじめて、一切が可能になる」。そこからは謝花さんのいう「我々」も同時に浮かび上がることになるだろう。くりかえすが自律とは既存の力学関係ではない。またその中で定義される集団のこと

でもない。それは新たな主体化であり、主体化とは既存集団の拡張でもなければ共通項をあつめた集合体でもない。本書にそくしてあえていえばそれは、人々がともに生き延びることなのだ。

前述したように「本書の課題」において謝花さんは、「影のような存在」をあげているが、その「影」を記述する事を、「歴史を変革するような強い抗いをしなかった人々をいかに主人公として描くのか」といっている（223頁）。「強い抗い」をしているとされる領域からみれば「抗いをしなかった人々」が、歴史の主人公として現れる事態とは、既存の抗いや強／弱の枠組みが、まずは壊れていくプロセスでもあるのだ。このプロセスに謝花さんは、「一人ひとりの人間は、それぞれの生の主役」（223頁）という言葉を重ねているが、本書からは、このそれぞれの生への謝花さんのしっかりとした眼差しが引きおこす「いっさいが可能にな」り始めるという激震への余震を、感得しなければならないと思う。それが「異音」ということであり、自律ということだ。

Ⅲ労働

第一章「ミシンと復興—女性たちの「生活圏」と共助—」では、いわゆる労働者、農民、住民といったカテゴリーではくくれない人々が登場する。描かれているのは、引揚者であり、移動する人々であり、誘い合う「ヒキヒキー」の絆であり、「同郷者」であり、「女たちの絆」であり、「カトリ縫製」を営む教会の神父さんであり、「戦争未亡

人」である。また描かれる空間も洋裁講習所という「居場所」であり、それが同時に性暴力からの防衛を担う場所にもなる。また米軍との日常的接触としてゲート前があり、そこには「お土産」を売る「糸満の女」がいる。洋裁の場所は、社会教育や英語、公衆衛生を学ぶ場所でもあった。市場は新たな場の構築としてあり、そこではそれぞれが「コマ」とよばれる空間を作る。また「洋裁店の店先」という場所は、「戦争未亡人」と「パンパン」が出会う場でもある。「彼女たち（「パンパン」となった女性—引用者）が安らげる場所が、女性の洋裁師が働く洋裁店の店先だった」（55頁）。また材料や商品についても、様々な人とモノの関係性が描かれるが、それは作ることが仕立て直すことでもあるということであり、作ることが材料の発見でもあることと関係している。救援物資や捨てられた「タイヤ」のゴムからも材料を見出し、「下着」、「ドレス」、「子供服」、「制服」、「スーベニール」などを作り上げるのだ。

すなわち描かれているのは、人間、空間、あるいはモノの関係総体の流動化と再編成であり、人、モノ、場が新しく編成されていく動態の中で生きるということ、そして未来への希望が、浮かび上がっている。それはこれまでの、あるいはその後つくられていく区分や境界を前提にしては見ることでできない生や希望ではないだろうか。そしてその生や希望を抱え込む動態のモーターに、「希望の道具」（54頁）であるミシンがある。自身がミシンを踏むことにより繰り出される希望は、誰かが設計し計

画したのではない希望であり、偶然が必然になり必然が偶然になる行き先不明の暗闇の中の希望である。

こうした人、モノ、場を撚り合わせていく動態から、生と希望とともに浮かび上がるのが、自律性である。自律性の軸に労働が再設定されているのだが、それは労働者の物理的動きとしての労働というだけでなく、技術や材料、働く空間において構成されている。中井正一は技術について次のように述べている。

技術のもつ時間性は実験の行動性を経なければならない。時間が継起的であるとはいいいながら、この技術の実験機構の中では、単なる必然や偶然によって横につながるのではない。人間的積極的・目的的活動の系列に向かって、必然であろうが偶然であろうが、そのすべてを引き曲げ組み替えるのである。ここでは継次的時間が引き曲げられ歪んでくるのである。⁽⁸⁾

労働とは、こうした未だ知らない未来に向けての「実験」なのだろう。生きようとする「人間的積極的・目的的活動」としてミシンを踏む時、そこには予定されていなかった思いもかけない未来が不断に浮かび上がるのだ。そのような潜在的可能性を謝花さんは見出そうとしている。ミシンを踏む女性と「パンパン」が出会う場が生まれ、神父が起業家になり、タイヤがパンツのゴムになるのだ。社会的カテゴリーが不断に作り直されていく流動的状況の中に労働というモーターが浮かび上がる。このモー

ターは、不断に変わりうる現在を生産し続け、その潜在的可能性こそが自律性なのだ。占領の中にあって自らの生の状況をねりあげていくところに抱え込まれたこの自律性こそが、占領下にあって「生活のために働くけど、気持ちまではとられない」(26頁)という発言に結び付いているのだろう。そしてこの自律性は米軍とともにある。だがこの自律性を占領に抵抗していない主体として分類してしまうとしたら、それは抵抗それ自体を見失うことになるだろう。それは後述する軍労働の問題でもある。

IV移動

最初にも述べたように占領とは、主権を前提にした法や社会秩序がペンディングされ続けるということであり、それは主権的存在を前提にして語られる社会的カテゴリーが流動化するということだ。こうした流動化は、本書においては地理的空間において特徴的に表現されている。地図はまずはフィックスされていると普通考える。しかし、本書が描き出す地図はフックスされていない。そのラインはたえず書きかえられているのであり、ラインが引かれるときに暴力性が浮かび上がるのだ。

この暴力性は一切が破壊された沖縄戦と、占領という暴力的な地図への書き込み、さらには基地建設とも関係している。白紙の地図帳に自由に絵を描く者たちがいるのだ。しかし他方で、さきほど労働に関わって述べたように、その中で生き続ける人々がいる。この者たちは生き延びるために人、モノ、場を絶えず編成し続ける。その生き

延びようとする痕跡も地図には刻み込まれているはずだ。それは人々の希望として自律的な復興でもあるだろう。かかる希望の痕跡をいかにしてラインが引かれた地図から浮かび上がらせるのか。

謝花さんは、「沖縄の戦前、戦中、戦後の沖縄の人々は、移動に次ぐ移動をしいられたとっていい」(12頁)と述べ、移動に、生き延びることを重ねる。いいかえればその生は、フィックスされた地図の区分の中では浮かび上がらないのだ。しかし時期区分という歴史学の作法は、空間を固定化する。また同書の主題でもある復興についても、復興といったときに〇〇の復興という地理的範域を想定しないだろうか。

本書は沖縄を時期区分で語る者たちへの挑戦状でもある。戦前／戦時／戦後というだけではなく、〇〇年代の沖縄という時期区分も含め、沖縄を語るほとんど者がその挑戦状の送り先であるといつてよい。またどんなに移動や移民や出稼ぎを対象として考えているといつても、かならず空間が固定され、生きることがそこに住んでいることとなり、歴史が描かれるのだ。そしてその空間性は領土や主権と関連付けられるだろう。そしてこの歴史と空間の連関は、意識されることなく前提として受け入れられている。それは前述した「解釈学的循環」といってもよい。だがしかし、この時期区分の歴史の前提としてある空間性により、移動する身体に刻印された歴史は、「場所ごとに断片化された記憶として、生存しようともがいた身体そのものを見失ってしまうのである」(13頁)。本書に出て来る「流

動する生活圏」(18頁)という言葉も、こうした断片化された生を再度現前に浮かび上がらそうとする中で、設定されたものだ。

復興の中で移動は、ラインのたえざる更新と重なっている。ここから出て行けとラインをひき、ここに留まれとラインを引くのだ。その命令自体が、他律的で暴力的なのだが、それが餓死を担保として存在していることを本書はありありと浮かび上がらす。いいかえれば、いつでも死を与えることができることを前提とした問答無用の命令なのだ。それは前提として生き延びることを否定することであり、そこではたまたま生存することはあったとしても、生き延びることは否定されている。そしてこうした自律と他律が向き合う漸近線に、飢えという問題がある。すなわち自律性とはこのすでに宣告されている餓死に抗して生きのびることでもあるのだ。生きるということそれ自体が自律なのだ。

第二章「移動と引揚げがつくった「金武湾」という地—米軍占領下、沖縄の生存と労働—」では、金武湾を望む旧具志川村に住み着いていた那覇市の垣花出身者に、焦点が当てられている。この者たちは疎開者として那覇から移動してきた者たちでもあったが、その後米軍の港湾関係の軍労働に従事し、軍労働とともにたびたび移動している。疎開も含め、そこでは生きのびることとは、何よりも飢餓と向き合うことだった。そして飢餓は、米軍占領とともにさらに深く人々をとらえていく。

餓死したくなければ苛烈な軍労働に従事しなければならない。移動することとは労

働をすることであり、とどまることは餓死することだった。また働けない者たちは移動のたびに置き去りにされていく。軍作業に従事できない「子供」、「高齢者」、「取り残された女世帯」は取り残され、そこには餓死が待っていたのだ。生きる場所をもたない者たちが、移動ということにおいてのみ生きのびることが出来たといってもよい。そしてこの生きる場所を抹殺したのが沖縄戦である。生きる場所の抹殺はその後も餓死という死を人々に与え続けてるのであり、かかる意味において殺戮は継続しているのだ。

沖縄戦とは、国家の名をもつ軍隊の間の戦闘ではなく、生の基盤の一切をうばうことだった。そして生の基盤をうばわれた者たちには、生きながらも死が既に前提とされている。占領とはかかる前提の上にある。そこではあらゆることが、既に死が与えられているという前提において理解されなければならない、またかかる前提にいかに対抗のかということが、あらゆることにおいて問われている。生き延びることは前提への抗いなのだ。餓死しないことがすでに闘いなのである。

謝花さんは、かかる移動において生き延びようとしてきた者たちが、「金武湾人」という「新しい主体」を見出していくことを示そうとする(91頁)。この主体には、移動のさなかに潰えていった人々が入るのだろうか。既に死にさらされている者たちの歴史ということをもし考えるなら、たまたま生き残った者たちだけがその主体であるはずはない。潰えた死者とともにその主

体は見出されなければならないのではないのか。

迫害と虐殺にさらされた南米先住民が、森の中を移動し続け、そして消滅していった。この人々を追跡し続けたピエール・クラストルは、『国家に抗する社会』においてそれを、「歴史なき人々の歴史」と述べ「国家に抗する闘いの歴史」と述べている⁽⁹⁾。生き延びるために移動し続けた者たちの歴史。謝花のいう「新しい主体」への主体化とは、かかる「抗する」闘いではないだろうか。私は考えている。それは占領を支える前提として継続する沖縄戦という暴力にかかわる闘いではないだろうか。謝花さんが復興の根底にすえた餓死とは、かかる闘いの領域のことではないだろうか。

しかし、いわゆる歴史を構成する史料は、生き残った者たちを中心につくられ、死者たちの言葉もまたない。そこでは死にさらされた者たちが歴史に参加することが、歴史を描く行為そのものにおいて阻止されている。だが謝花さんは、死にゆく者を見ていた人々、その傍らにいた人々の言葉を取りあげている。見るという経験が生者と死者のつながりを確保しているのだ。そこには餓死の領域に闘いの言葉をつなげようとする謝花さんの歴史への基本的なかまえがあるだろう。歴史への想像力とはこのことだ。

V 抵抗

かかる闘いを基底にすえる時、いわゆる占領に対する抵抗というときの抵抗という言葉は、再度検討されなければならない。

米国や米軍と対峙することだけが抵抗というのなら、生き延びることは抵抗ではないのか。自律という問いが重要になるのもこの抵抗の再検討と深く関わるだろう。問われているのはやはり復興をわがものにするということではないのか。「橋をわがものにせねばならない」のではないか。「このときはじめて、いっさいが可能となる」のではないか。いっさいを可能にする未来を、たとえば一つの橋という場から見出すことが出来るのか。これこそが自律という問題である。それは橋の社会的機能に還元される問いではない。

第三章「「復興」の中の離散—垣花と軍港で働く人々—」は、港湾労働を具体的に検討している。ミシンと同様に、軍作業としてある港湾労働も生き延びるための闘いである。そしてその闘いは、米軍に対して抵抗することにすぐさま直結するわけではない。同章で検討されている国場組の国場幸太郎と上原組の上原仁慶の抗争は、占領と抵抗という二分法に自律という問いを確保するものとして見出されている。謝花さんは次のように述べている。

「港湾自由労働組合」とは、上原ら仲仕らが、軍作業化された港湾作業を支配人の国場を象徴とする米軍との間に入った管理者を排除して、仲仕たちの伝統的な仕事して取り返すことで自律を獲得しようとした動きだったといえるだろう。そのため、上原らは米軍に対しては抵抗ののろしをあげてはいなかったのだ。(112頁)

この謝花さんの文章にある、「そのため」という接続詞は極めて重要である。これまでの研究においては、「抵抗ののろしをあげていなかった」ことが上原たちの限界として指摘されてきた。すなわちそれは真の意味での労働組合ではなく、またそれが許されないのはいかに占領が強固であり強権であるかということを示しているという訳だ⁽¹⁰⁾。こうした「抵抗ののろし」に焦点を定めた理解は、占領に対する抵抗という沖縄戦後史を考える基本的な枠組みに基づいている。だが謝花さんはそこに、自律の獲得という問いをたてるのだ。占領下の軍労働としてある港湾労働の内部に、自律性はいかに確保されるのか。それこそが復興をわがものにすることに関わる問いなのだ。そして上原たちのころみは、「自律を取り戻し、故郷への帰還を可能な限りにおいて実現しようとした「復興」を目指す取り組みだったといえるだろう」(112頁)。

こうした軍労働における自律性への謝花さんの視線は、想像力に満ちたものだ。たとえば港湾現場の労働状況を管理する事務所において翻訳作業をしていた小那覇全人の「エバキューエート」という単語に対する「脳裏に焼き付く」という身体感覚としても、自律性が見出されている。住む場所をうばう「エバキューエート」は、餓死を意味する。すなわちこの単語は港湾労働が餓死にさらされていることを端的に意味しているのだ。妻の出産のためどうしても仕事を休まなかった者に対しても、容赦なくこの単語が襲いかかる。日常生活と日常の生そのものが、問答無用の暴力にさらされてい

るのだ。すぐさま抵抗はできない。だがしかし、「気持ちまではとられない」。その「気持ち」は、小那覇の「エバキューエート」という単語を脳に焼き付けようとする動作としてもあるだろう。

死と生が握られている状況の中で、死を賭けて決起することが真の抵抗だとするのなら、それがいかに乱暴な議論であるかを知るべきである。謝花さんの「そのため」という接続詞とは、これまでの議論の乱暴さを静かに指弾しているといつてよい。死を賭けることではなく、自律的に生きることができるのか、その可能性はどこになるのか、この問いにこそ占領に抗する動きの始まりがある。人々は、今はたとえ抵抗していないように見えていても、それぞれの生の営みの中で既に「身構えている」⁽¹¹⁾のだ。

ところで、軍作業への人あつめは難航した。そのため飢餓を握っていた米軍は食料供給停止で応じたのだ。謝花さんはこの軍作業を嫌がる理由を、その労働の厳しさというよりも「戦果」ができないということにおいて説明している。もちろん軍作業の厳しさはある。しかしこの謝花さんの説明には、「戦果」すなわち生きるために基地から物資や食料を奪うことが、まさしく生と死を統括する力から離脱する領域としてあることを暗示している。餓死を前にして軍労働か「戦果」かというわけである。

また謝花さんは、軍労働に対して、労働運動という闘いというより、労働の世界を対峙させているように思う。この第2章では上原組の自律性に関わって謝花さん

は仲仕たちの伝統を指摘しているが、第3章の「復興」に奪われた真和志村では、伝統的な「大宜見大工」が登場する。こうした労働の世界には戦前からの系譜であり、それはあえていえば戦時総動員ではない労働の領域なのかもしれない。1920年代、大工あるいは仲仕たちは労働組合を結成する。またこうした動きは1926年に結成される沖縄青年同盟結成にも結実していくが、この沖縄青年同盟は蘇鉄地獄の中で大阪に流出した人々とともに結成されている⁽¹²⁾。あえていえばその労働の世界は地理的範域を横断する人々の「流動する生活圏」にかかわるのかもしれない。すなわち占領に対する土着の伝統というより、流動する人々の経験がそこには見据えられているのかもしれない。

VI 「アカ」

前述した第3章は、仲仕たちを監視する側の報告書から、「港湾自由労働組合」を組織した上原たちと沖縄人民党や瀬長亀次郎がつながることをこの監視する側が警戒していることを、克明に描き出している。またこうした報告を受けて米軍政府は、「共産党の策略が全琉へ広がる」ことを怖れた。上原たちへの米軍側の攻撃は、こうした瀬長との関連性において正当化され遂行されたのだ。こうした攻撃は、第6章の「アカ」と「第一次琉大事件」における「アカ」という言葉による弾圧と共通するものである。そこには共産主義への米軍の恐れが反映されている。

だがしかし、この弾圧を米軍側の思惑通

り、「港湾自由労働組合」が瀬長や人民党を中心とする抵抗に結び付く可能性を予防する弾圧として理解するのか、それとも共産主義への恐れにおいて弾圧されたとしても、そこには瀬長を抵抗の中心にすることにおいては見えてこない領域があり、こうした領域に対する弾圧として展開したととらえるのかで、意味は大きく変わる。そして本書は明らかに後者の立場をとる。すなわち弾圧されたのは前述した身構える者たちであり、その意義は瀬長を軸とする抵抗運動において定義されるものではない。

報告書からもわかるように、米軍は身構える者たちがみえているわけではない。怖れているのは瀬長であり「アカ」であり、とりあえず「アカ」に対する予防弾圧だといえる。そして抵抗を進めようとする者が、抵抗の最前線として瀬長を設定し、抵抗が広がる可能性が弾圧により阻止されたと認識することは、支配と抵抗の違いはあるが「アカ」認識において弾圧者のそれと重なる。資料は支配者が作る。そこにある抵抗運動への恐れを、抵抗を進める側が抵抗を描く際にも反復してしまうのである。それは米軍が最も恐れる瀬長亀次郎といういい方が、抵抗を定義する際にも反復されるという転倒した事態でもあり、また支配と抵抗を作用と反作用の単純な力学でとらえることでもあるだろう。そしてこの問題は第6章「アカ」と「第一次琉大事件」で検討される「第一次琉大事件」の理解とも直結し、さらに復帰運動の始まりとしてみなされている「島ぐるみ闘争」、そして今日の「オール沖縄」をどう考えるのかという

問題にも連動している。

「第一次琉大事件」、「第二次琉大事件」とよばれる出来事がある。後者は琉球大学の学生が復帰運動の始まりとみなされている1956年の土地闘争に学生が参加したことに対する大学による学生処分とされており、琉球大学は2008年に謝罪と処分の撤回を決定した。前者の処分は、学生が1953年に「原爆展」を開いたことにかかわることで知られている。しかし前者の第一次琉大事件については、「大学の規定にそった処分」として琉球大学は処分の撤回はしていない。謝花さんはまずもってこの今日における二つの事件における分断を問題にし、また現在の「オール沖縄」という政治主体を念頭におきながら、次のように述べている。

沖縄の人々の間の分断は決して過去のことではない。2008年の、「第二次事件」のみ退学処分を撤回し、「第一次事件」をそのままにした琉大の対応のように、突然表面化するのである。現在を生きる私たちが、「島ぐるみ闘争」の中に連帯の歴史を学び直し、未来を問う時、闘争以前の分断もまた同時に考えなければならない理由がここにある。(191頁)

分断から連帯へ。謝花さんはここに、自律的な復興という起点をすえる。第6章が浮かび上がらしたのは、琉球大学の建学が、復興のありかたをめぐるアリーナだったということだ。このアリーナの中で占領にそった復興として琉球大学が動き始める

時、別の復興を希求した学生たちが異議を唱え、その結果処分されたのである。それが第一次琉大事件なのだ。そして学生たちが主張した復興は、生き延びるということから始まるべき大学の在り方を希求するものだった。

「第一事件」の本質は、戦後8年の時に沖縄戦の経験を生きなおした学生たちが戦前と変わらぬ思想弾圧の実態を指摘し、そこから学び取ったことを「復帰」運動や平和運動につなげていったことにある。(212頁)

復興と復帰。第一次と第二次のつながりは、復興における自律性が復帰運動の始まりとしての「島ぐるみ闘争」につながる可能性でもあるだろう。だがしかし、両者はともに弾圧されたが、後者は処分が撤回され、前者はそのまま放置され今に至る。分断は謝花さんがいうに「過去のことではない」。

この分断の継続の底流には、復帰運動の主体になっていく教職員組合などが、この第一次琉大事件の処分に積極的に反対しなかったという事実がある。「多くの沈黙が大学生たちを退学に追い込んだ」(218頁)のである。もちろん反対しなかったのは、同章でも考察されているように、「アカ」という言葉によるものであり、その言葉を張り付けることにより弾圧しようとする支配者側の問題だ。「アカ」にされることへの恐怖がそこにはある。しかし、復興における自律性が社会を変える運動としてどのように登場するのかという問題は、「アカ」

の恐怖でかたづけられることではない。上原たちの「港湾自由労働組合」の場合と同様に、問われているのは復帰運動を軸とした抵抗の序列化なのだ。「アカ」というレッテルを押しつけるということは、瀬長の不屈な闘いにより復帰運動が前進した、ということなのではない。それは「抵抗ののろしが上げられない」まま身構えている者たちとともに、運動が現れるのかどうかという問題なのだ。復興における自律性と復帰は、前者が後者に移行するわけでも解消されるのでもなく、つながらなければならない。かかる問いが放置されていったのだ。謝花さんが第一次琉大事件から問う連帯の問題とは、この問いに向き合うのだ。

米軍が「アカ」と考えたのは、「復興」に置き去りにされた「よそ者」たちであり、その後ろに、ぼろぼろのキャンパン（労働キャンプ）や朽ち始めた規格住宅・馬小屋校舎・コンセントの学生寮から這い出て、ぞろぞろと連なろうとする人々だった。（223 頁）

教職員組合が第一次琉大事件に反対しなかったのは、たんに弾圧の激しさではなく、この「ぞろぞろと連なろうとする人々」を、自らが「アカ」とよばれることへの恐怖の帯電した視線で眺めていたからだ。そこでは恐怖のありかたは米軍と共有している。問題は「アカ」をめぐる弾圧と抵抗ではない。「復興」が置き去りにしていった人々、あるいは「生活のために拳を上げられたわけではないが、占領下を生き延びるために、ぎりぎりの地点で自律を選び続けようとし

た人々」（226 頁）から自律的復興を構想し、それを運動へと繋げていく営みこそが求められていたのではないか。第一次琉大事件をどのように考えるのかということは、こうした歴史の可能性の問題であり、それは今の問題である。

VII 収骨

ところで「戦後沖縄」をタイトルにつけた本書には、沖縄戦「後」という時間をどう考えるのかという問題が、通奏低音として存在し続けている。あえていえばそれは、沖縄戦とは何かということだ。本書において一貫しているのは、圧倒的な占領の暴力という前提である。そこには、沖縄戦に向かう総動員体制や日本軍を軸とした戦時行政や強制動員もはいるだろう。また最初に述べた「しまくとうば」をめぐる問答無用の暴力は、生と死を支配する占領に継続する戒厳状態あるいは非常事態の問題としてもあるだろう。しかし復興の中で浮かび上がる沖縄戦は、こうした統治権力にかかわることだけではない。それは第2章の「移動と引揚げがつくった「金武湾」という地」で述べられているように、生きるために移動をし続ける垣花の人々からいかなる「新しい主体」を見出すのかという問題でもある。

戦場での死者たちの上に、餓死した人々が折り重なっていく。それは戦後ということではなく、戦時ということでもなく、戦場における死としての餓死者が沖縄戦「後」においても継続しているということだ。またこの継続は、生と死を支配する暴力の継

続ということでもあるが、まずもって本書から浮かび上がるのは、沖縄戦が圧倒的な破壊であったということだ。

人間を含むある領域の一切の生命と生命が生きるための条件を抹殺すること。この生きる条件が消滅した場所に、住民は投げ出され、そこに軍が君臨した。生あるいは死はこの軍との関係において決定されるのである。生き延びることの前提には、こうした継続する戦場がある。そこでは戦場において生きのびることに成功した者たちだけが歴史の主体なのではない。死にさらされている者たちの歴史ということを考えるなら、生き残った者たちだけがその主体であるはずはない。生きるというプロセスにおいて死んでいった死者とともに、その主体は見出されなければならないのである。

第4章「「復興」に奪われた真和志村」は、沖縄戦での遺骨を集めガマに収めて出来上がった慰霊塔である魂魄之塔の批判的検討からなぜ始まっているのだろうか。まずそのことが意味しているのは、慰霊塔を起点する歴史である。死者はここに眠り、そして私たちは復興に生きるというわけだ。だがこの復興の中で消えていった復興があった。謝花さんが指摘するように慰霊塔からは確かに「その前後の移動過程」がみえない。移動過程において示された復興。そこでは死者たちは慰霊塔に眠っているわけではない。また生き延びることとは移動であり、移動は軍作業に関わる移動であると同時に、土地を求める移動でもあった。その土地は元の土地ということでもあるが、同時に生きていくための土地でもある。同章

で議論されている真和志村の那覇市への合併問題は、こうした生きるための土地をめぐる対立だった。そしてこうした移動の前提にあるは、くりかえすが、継続する戦場という問題だ。

土地は住居地というだけではなく農地だった。そして農地は、飢えの問題であり、飢えの問題は軍労働とそこへの従順さ、あるいは占領を受け入れるかどうかの分水嶺に関わる。農業ができないと軍労働に向かうのだ。第2章で明らかになったように、この軍労働に伴う移動のプロセスには、餓死という死者が累々と築かれ続けた。軍による労働力としての動員と軍による生命基盤の破壊の中で積み上げられるこの死者たちは、沖縄戦の死者ではないのか。いずれにしても死者は重なり合い、かかる意味において戦場は継続しているのだ。

そして問題はこのような重なりの中で、慰霊塔の前で「死者はここに眠る」といえるのかということだ。あるいは慰霊塔を立ててることが戦後の出発点になるのだろうか。戦場は継続しているのであり、謝花さんは復興をこの戦場の継続の中で見出そうとしているのである。

「収骨」。戦場で生きのびることが農業だとするなら、農業を営む中での収骨は、すぐさま慰霊塔の前の弔いから始まる復興には向かわないだろう。死者とともに農業を営むのであり、死者とともに生きていくのだ。沖縄戦の聞き書きの中で、「そのまわりだけに野菜なんかを植えました…」という証言のあと、それを聞き取った者は、次のように記している。

以下話は切れるが、この石の下には人が埋葬されていて、野菜がよく出来たし、後で遺骨が出た、ことを考えると、多分遺骨の目標の石なのにその遺族が来ない、したがって一家全滅したのではないかと想像できる(『沖縄県史9巻』861頁)。

そこから浮かび上がるのは、生きのびる者たちが死者とともに生きていること、その関係を担うこととして「弔う」や「収骨する」という動詞があるということ、そしてこの収骨が、まさしく生きていくための農作業の中にあるということだ。作家の嶋津与志は小説『骨』(1973)の中で、こうしてよくできた野菜を、「沖縄の骨をこやしにして肥え太った奴」と述べ、それを食べることを「死んだ者が生きている者を見守ってくれているんだよ」と表現しているが⁽¹³⁾、そこには慰霊塔ではない復興の始まりがある。謝花さんはこの始まりを第4章の冒頭の部分で述べているのだ。

ところで、この収骨をめぐるのは次の二つの文脈が重なり合っていく。一つは第5章「「オフ・リミッツ」と「米琉親善」による境界編成」で述べられているように、美化という文脈だ。住民地域を「不衛生」とみなしていた米軍は、1950年から住民も巻き込んで美化運動をすすめていく。そこでは、「さあっと洗い流そう戦場の名残り」(172頁)という表現にみられるように、美化の名のもとに戦争の残骸物とともに遺骨や遺体の回収がなされたのである。「生活環境を整えるという名において、無残な体験を想起させる遺物を回収し、社会を再建

することを優先せざるを得なかったのである」(173頁)。さらにこうした美化は公衆衛生とも重なった。そこでは「不衛生」は「オフ・リミッツ」、「衛生」がその解除に対応する。「オフ・リミッツ」が人々の生活にダイレクトにつながる中で、生きていくためには美化をしなければならないのである。

いま一つは、同書ではあまり記されていないが、遺骨調査団など「本土」からやってくる人々によって発見された遺骨という文脈である。そこでは、慰霊塔もふくめ収骨の営みが「遺骨野ざらし」とみなされ、慰霊塔は「塵すて」場とみなされた⁽¹⁴⁾。「本土」の遺骨調査団にとって、土地に放置された遺骨はもとより、住民が各地で立てた慰霊塔も塵捨て場のようで「見苦しい」のである。そこには遺骨は、日本人の遺骨として、あるいは英霊として弔われなければならないのである。北村毅はこうした動きに対して、「われわれがどういう思いをして収骨し、慰霊塔をたてたのか」という住民の声を聞きとっている⁽¹⁵⁾。

「塵」として美化される遺骨と日本人として埋葬される遺骨。前者が占領下の復興につながるのならば、後者は復帰に向けて動きでもある。しかし生きのびる者たちが死者とともに生き延びているということ、その関係を担うこととして弔うことや収骨するという動詞があること、そしてこの動詞は生き延びるための農作業の中にあるということ、謝花さんはそこに自律的な復興とその主体の可能性を見ようとしているのではないだろうか。

VI現れる

占領下の復興は美化と親善において演出されていった。また米兵の慈善事業の美談に女性あるいは子供や高齢者が動員される。謝花さんはその記事を書いた男性記者たちについて「「米琉親善」と現実との差異がもたらす緊張を引き受けることなしに記事を執筆している」と述べている（186頁）。またこの親善の演出における女性たちの動員は、「米琉親善」のさなかに起きた強姦事件を「あるまじき事件の言葉の一言だけを添えて」伝えた記事にも通底していることを、謝花さんは指摘する（186頁）。そこにも痛みや緊張感は見られない。それは一言が二言になればいいという問題ではない。「米琉親善」に対峙しえない聴力が、叫びをすなわち「異音」を、聞き逃し、そして無化しているのだ。

こうした「異音」に対する聴力は、声のない場所から声の風景を見出す視力でもある。1953年、「米琉親善」のハイライトであるペルリ来航を模した「仮装行列」が、復興を表現しながら那覇市内をねり歩くとき、謝花さんはその同じ空間に、ミシンをふむ「戦争未亡人」、商売を始める女たち、農地をうばわれ「希望が潰されていった」人々の姿と生きる場を見出す（222頁）。「はでに宣伝された「復興」の傍らには、なしえなかった「復興」の断片が散乱していたのである」（222頁）。継続する戦場から現れる人々を、本書はこうした聴力と視力で浮かび上がらせたのだ。そして現れたのは「予めの排除」の間隙をぬい、またそれに

抗すべく身構えている者たちだ。それは翁長知事の言葉を拍手と指笛で包んだ者たちでもあるだろう。あるいは「影」。この者たちの姿と声が、今に継続する「島ぐるみ」に現れるためには、この聴力と視力が必要なのだ。

最初にも述べたように、この現れる者たちの「異音」や姿に、すぐさま〇〇の「異音」だとか××の姿といった主語をつけてはならない。この者たちの声は、「証言」ではない。歴史が排除してきた人々が身構えて現れるとき、歴史を口にしてきた者たちは、まずもって慌て慄き、そしてこれまでの自らの聴力と視力を問いながら、言葉を立て直さなくてはならないのだ。謝花さんは影が現れる場に「復興」という言葉をすえた。それはこの影たちを主人公にしてこなかった歴史にたいする抗争の宣言でもあるように、私は思う。

謝辞

2021年度の秋学期、同志社大学グローバル・スタディーズ研究科での講義「沖縄近現代史」で同書を取りあげ、最終日には謝花さん本人にも参加してもらいました（対面を予定していましたが、残念ながらコロナ禍の為オンラインになりました）。書評を書くあたり、学期を通して講義の参加者とともに同書を読み、議論をしたことから多くを教わりました。ありがとうございました。楽しかったです。

注

- （1）鹿野政直・戸邊秀明・森宣雄・富山一郎「戦後沖縄・歴史認識アピール」（<https://goo.gl/JzJxsB>）
- （2）Annmaria Shimabuku, *Alegal: Biopolitics and the Unintelligibility of Okinawan Life*, Fordham UP, 2018.
- （3）ジュディス・バトラー『触発する言葉』（竹村和子訳）岩波書店、2004年、216頁。
- （4）平野克弥「「明治維新」を内破するヘテログロシア」『現代思想』46－9、2018年。

- (5) 同、49 頁。
- (6) Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London & New York: Routledge, 1994, p.97.
- (7) フランツ・ファノン『地に呪われた者』（鈴木道彦・浦野衣子訳）みすず書房、1969 年、113-114 頁。
- (8) 中井正一「委員会の論理」『中井正一全集第 1 巻』美術出版社、1981 年、88 頁。
- (9) ピエール・クラストル『国家に抗する社会』（渡辺公三訳）風の薔薇、1987 年、272 頁。
- (10) 本書 246 頁の注 63 を参照。
- (11) ファノンは植民地支配下の農民の抵抗以前の動きとして「身構える」(sur la défensive) という表現をしている。ファノン『前掲』67 頁。
- (12) 安仁屋政昭『沖縄の無産運動』（ひるぎ社、1983 年）を参照。
- (13) 嶋津与志「骨」『沖縄文学全集 第 8 巻』国書刊行会、1990 年、10 頁。
- (14) 北村毅『死者たちの戦後史—沖縄戦跡をめぐる人々の記憶』（御茶の水書房、2009 年）の第一章を参照。
- (15) 同、112 頁。

（とみやま いちろう 同志社大学教員・
MFE 編集委員）

謝花直美『戦後沖縄と復興の「異音」——米軍占領下
復興を求めた人々の生存と希望』有志社、2021 年

REVIEWS

連帯の挨拶

馬渕浩二『連帯論——分かち合いの論理と倫理』へ

川村 邦光

テーマは連帯、ある者にはノスタルジーを懐かせ、忸怩たる想いを噛みしめさせよう。また、それははかない幻想だと孤高の想いに自足しつつも、いじけて潜めていた寂寞とした悔いを甦らせるかもしれない。そうであるなら、その想いを深々と沈潜させ、内省することにこしたことはない。本書はそのよき導きとなろう。失敗、あるいは敗北の真因に辿り着けるかもしれない。また再び街頭に繰り出していく気になれるかもしれない。無用・廃残の者、今日はやりの言葉で言えば、不要不急の徒に対して、感傷を捨て去り、弛緩した諦念と妄想に緊迫した予感を共存させ、困難な情況へ立ち向かう糧となるやもしれない。

どんな本でも言えるかもしれないが、本書を読もうと目次を見ただけで、その議論・立論を辿るのにはかなりの労力もしくは忍耐を要するだろうと、たじろいでしまうかもしれない。緻密なむずかしい議論が怒濤のように迫ってくると予想されるからだ（本を読み始めようとする場合、どこから読む／見るのだろうか。私は、小説は別として研究書などのようなものの場合、目次を見て、それから参考文献一覧を見てしまう。そうすると、何とはなく、全体の見通しがつき、解った気になる）。私のような

粗雑な者にはいい試練になるはずだ（最近、通しで一冊の本を読むようになった。三、四冊、同時進行で読むのだが、やっぱりきちんと通しでと読むと、達成感と言っていいか、読んだ気がするし、教えられ学ぶべきところが多く、勉強になる。著者はよくもまあ勉強しているなあと、感心してしまうことが多々ある）。

本書では、マルクスを踏まえて Kommunismus の原則を探り、どのような未来を想像できるかを追究した『世界はなぜマルクス化するか—資本主義と生命』（ナカニシヤ出版、2012年）を発展させ、その所論の基盤となる、人間生存の要件もしくは基本的な存在様式、すなわち連帯に焦点を合わせて論が展開される。`連帯を求めて孤立を恐れず、力及ばずして仆れることを辞さないが、力を尽さずして挫けることを拒否する、を展望することがテーマである。

序章はレベッカ・ソルニットの『災害ユートピア』から始まる（ソルニットの本は読んでいて、色んなことを気づかせられたり、思い返させられたりして、恥じらいを懐かせることが多い。この本で私は1964年6月、中学校での昼休み時間に起こった新潟地震を思い出した）。大災害による既存秩序の解体、それは相互扶助・利他主義の発揮さ

れる「アナキズム的な連帯の空間」「ユートピアの連帯空間」を垣間見させる（幸徳秋水は1906年のサンフランシスコ大震災に遭遇し「全く無政府共産制（Anarchist Communism）の状態に在る」「財産私有は全く消滅した、面白いではないか」と、無政府共産制の実現を確信した）。馬淵がソルニットから引き出すのはこれだけではない。連帯は日常生活では抑圧されるが、それでも存続しているということである。人間の生は脆く、他者の力添えがなければ生きていけない、「人間は連帯的存在である」。結論めいたものが早々と出されているが、問題はここからだ。連帯をめぐる思考を解析・再編することがテーマなのである。

「連帯とは、共通の性質・利益・目的を有する複数の者たちが、あるいは他者の利益・目的の実現に関与する複数の者たちが、協働や扶助（の責任）を引き受けることで成立する結合のことである」と、とりあえず定義される。副題にあるように、そこでは「分かち合いの論理と倫理」が培われ展開される。社会的、政治的、市民的、人間的連帯を代表的な類型としてあげられる。

社会的連帯論・政治的連帯論の系譜として、コントやデュルケーム、ブルジョワといった社会学者、マルクス、エンゲルス、カウツキー、ベルンシュタイン、ルカーチ、グラムシといった社会主義者、そしてアナキストのバクーニン、クロポトキン、それからカミュの所論があげられ、その問題点が考察される。柔軟で豊かな思想を展開していると言えそうな、アナキズムだけをあげてみる。プロレタリアートのスローガン

を連帯だとし、「みんなは一人のために、そして一人はみんなによって、みんなのために」と唱えたバクーニン、「人間的連帯性と社交性の感情もしくは本能」（『相互扶助論』）を発掘したクロポトキン、そこには Kommunismus の原則が息づき、連帯を結び合わせる贈与の論理がある。人間を生命という視点から相互扶助とネットワークに支えられた存在とし、その日常生活は相互扶助と連帯の空間だとするのが、アナキズムである。

市民的連帯として、福祉（国家）について論及する。国民年金法第一条に「国民の共同連帯」という言葉あることを初めて知った。福祉制度・社会保障、福祉国家、そこには匿名的な関係のもとで連帯が制度化されている。税金・年金保険金・介護保険金ばかり取られていたと思っていたが、これも社会的連帯だと言われると、何となく納得してしまう。現在では福祉国家や福祉制度は不評で人気がない。連帯ができにくいのが現代だということから、連帯論が求められてもいよう。

苦痛と屈辱を連帯の人間に共通する基底だとするローティ（『偶然性・アイロニー・連帯』）、その「われわれ」はリベラルな我々でしかなく、対抗する複数の我々との連帯の可能性を消失させると批判される。しかし、我々は対抗的な他者との間に境界線を引き、絶えざる対抗・抗争を生じさせる、あるいは追い求める。それは必然として甘受すべきか、解決する方途があるのか、難問である。個人を合理的エゴイストと想定するヘクター（『連帯の条件』）は、共同

財を得るために集団に参加するが、協力すべきとする負担を求められ、一定の義務を課され、サンクションと監視によるコントロールを通じて、個人が集団に貢献する関係が成立する、これがエゴイストの連帯である。これも制度化された連帯の一つだが、企業の就業規約に拘束された契約関係による業務の履行のようである。

カトリックの社会教説には四原理のひとつに連帯がある。貧しい者の側に立ったイエスに依拠するのである。カトリック・教皇たちは現代社会の動向に合わせて、後追いつきながらいいことを言っている。だが、カトリックの自己弁護・正当化のアリバイ作り、何らかの運動に転化されない、言い放しのおためごかしにすぎないとも受け止められよう。かつての解放の神学を否定したためなおさらである。抑圧・弾圧や差別、不平等に加担してきたことを自己批判せずに糊塗しているにすぎないと言われても仕方ない。だが、連帯の言説・思想・実践の水脈を保持してきたことも確かである。

こうした連帯の思想を基礎づけ実行するうえで、何よりも眼を向けなければならないのは経済である。そこで連帯経済（廣田裕之『社会的連帯経済入門』など）が着目される。私は聞いたことがなかった。2010年前後あたりから、連帯経済は現われたようだ。少額融資に特化したマイクロクレジットはよく知られている。ユイ（結）やモヤイ（催合）という互助的な経済活動からすると、「本来、経済は連帯である」。生命の再生産のような、互助的な営みを基盤とする幅広い連帯経済は、商品交換や利潤

追求を超えて、人類史的な意義と必然性を帯びた試みになるかもしれない。

第四の人間的（道徳的）連帯、人類全体からなる道徳的共同体内部での連帯という遠大な連帯、それは果たして成立するのか。馬淵の緻密な議論を私なりに辿ってきた。「人間は本来連帯的存在」、人間の存在様式・構造は連帯的だという命題を掲げる。果たしてそうか、ここで恐らく躓いてしまう人は多いだろう。世界はかなり暗澹たる状況だ。有史以来、エゴイステイックな搾取・破壊は止まることを知らない。資本主義、またそれによる温暖化は自然・地球を食い尽くし、居住・生存不能にして、廃墟を残すだろう。もう準備している国や人々もいるが、銀河・宇宙に逃亡するしかない、破滅へと向かうのが人類史だと、ややペシミステイックに思わざるをえない事態が転がっている。これから一層酷い状況が生起しそうだと予想できなくもない。馬淵はどのように論を展開するだろうか、少なからずスリリングだ。

まずは人間の身体性である。身体と外部の間に生起する物質の流れと循環という身体の物質代謝性、外部・他者に依存せざるをえない欠如存在としての身体の社会的物質代謝性。人間は身体の非自足性ゆえに外的物質ばかりではなく、社会的物質代謝を成り立たせている人々のネットワーク、それを構成している他者に依存することになる。こうしたネットワークがなければ身体は生きていけないし、再生産も不可能であり、また外的環境によって身体は損なわれるという、身体の脆弱性によって規定され

ている。この脆弱性は他者とのネットワークにおける協働・相互扶助を通じて、欠如が補われ、非力さは過剰な力に溢れてくる。このようなプロセスに「欠如と過剰の弁証法」が展開される。人間は本質的に連帯的なのではなく、人間の存在様式・構造が連帯的なのである。

解らなくはない。だが、他方で、戦争を発明して以来、連帯を基盤としつつ、あるいは連帯を内包しつつ、対抗的・競合的・抗争的だとする意見も出てこよう。連帯的・抗争的という二重性こそ、人間の存在様式ではないかと異論もあろう。二項対立的ではなく、二項が絡み合い、相克してしのぎを削り、それが進展するにともない、「欠如と過剰の弁証法」によって、その相克も大きくなり、非力さの過剰な力は暴力を強化して、抗争的な側面を肥大させ、破壊的な軌跡を辿ってきたといった論が出てくるかもしれない。連帯的・抗争的といった二重性は、神話・宗教・思想・イデオロギーに表象・結晶されて解消されることなく続いている。

ある敵味方に分かれた闘争を考えてみよう。いずれかに連帯する者／連帯しない者、関わらない傍観者、無関心な者がいる。中立を表明する者もいるかもしれない。それはどうしてか。端的には、欲望や思考、そのなかでも利害の共有の有無からだろう。人間的連帯ではないからか、あるいは「人間的」が欠けている、不十分だからなのかと問われよう。人間の連帯的存在性とは本来的でも本源的でもなく、未決の可能性としてあるのではないか。連帯的な人間の存

在様式・構造を裏切るからこそ、分かち合いの倫理を無碍にするからこそ、人間は自分を見つめつつ、連帯・分かち合いの倫理の実践を逆説的にあるいは堂々巡りにせざるをえないとも言えるのだろうか。ともあれ、遙か昔、人間は社会的動物だと唱えられて以降、あらゆる生き物に社会性を認めざるをえないところまで辿り着いている。これは歓迎すべきことなのであろう。遙か遠い未来、人は動物と分かち合い、連帯する日が訪れるだろうか。連帯の実践、これを本書は読者に促していよう、

(かわむら くにみつ 文筆業)

馬淵浩二『連帯論——分かち合いの論理と倫理』
筑摩書房、2021 年

REVIEWS

連帯のオントロジーとしての『連帯論』

川村邦光の問題提起に答えて

馬淵 浩二

2021年7月に小著『連帯論』⁽¹⁾が上梓された。この『連帯論』に関して、この度、本誌の編集委員である川村邦光さんが書評論文を執筆して下さり、それが本誌に掲載されている。また、川村さんは書評論文に対する応答を著すよう筆者に勧めて下さり、こうしたかたちで小論が掲載されることとなった。このような貴重な機会を与えて下さった川村さんと本誌編集委員会の各位に御礼申し上げる（以下、敬称を略す）。

この小論では、川村の問題提起に対する応答を通じて、『連帯論』の基本的な立場を確認することになるだろう。

さて、『連帯論』は、連帯という現象の理解を深めるために構想された一著である。『連帯論』では、連帯の分類（社会的連帯、政治的連帯、市民的連帯、人間的連帯）、連帯の定義、連帯論の歴史（キリスト教の社会教説や連帯経済を含む）といった視点が設定され、連帯という多面体的現象に対して様々な角度からのアプローチが試みられた。連帯という現象は実に多様であって、社会的連帯、市民的連帯、政治的連帯、宗教的連帯、連帯経済などの領域ごとに様々な表情を見せる。ときに、それらは対立することさえある。たとえば、社会的連帯は社会的統合に貢献するものだが、政治的連

帯は既存の統合関係を告発し修正してゆくものであり、両者のベクトルはある意味で正反対である。このような錯綜した多面性のゆえに、連帯という現象は、それぞれの領域に即して、その固有性において理解される必要がある。『連帯論』がまず目指したのは、それぞれの領域における連帯のかたちを描き出すことであった。それと同時に、そうした多様な連帯が、にもかかわらず連帯と命名される以上、それらには共通の構造がそなわっていると想定することができはずであって、そうした想定のもとで、連帯の共通の構造を明らかにすることも『連帯論』において試みられたのである。

多様な連帯に共通する構造として見出されたのが、本書が言うところの「人間的連帯」であった。ただし、この場合の人間的連帯は、通常語られる意味での人間的連帯とは異なる。一般に、連帯論において人間的連帯という言葉が用いられる場合、この言葉は人類全体の道徳的な結合を意味する（この意味での人間的連帯には連帯論の内部からも様々な批判が向けられている）。これに対して、『連帯論』が独自の意味で人間的連帯という言葉を用いる場合、それは、人間存在の基本構造としての人間的連帯という意味で用いられている。

こういうことである。人間は身体を持った有限な存在である。そうであるがゆえに、人間は欠如を抱えた非力で脆弱な存在である。なぜなら、人間は自身の生命を再生産するにあたり、食物をはじめとする外部の存在に不可避免的に依存しなければならないが、そうした外部の存在をつねに独力で手に入れられるとはかぎらないからである。そのような存在であるかぎり、人間は孤立しては自身の必要を満たすことができない脆弱で非力な存在なのである。しかし、複数の人間が連帯するとき「過剰」が生み出され、その欠如が埋められてゆく。このような「欠如と過剰の弁証法」が人間の生命（の再生産）を可能にする。このような支え合い、分かち合いの構造が、『連帯論』において人間的連帯と呼ばれているものである。したがって、人間が身体をもつ有限な存在であるかぎり、人間は連帯を必要とする。欠如を抱えた存在であるがゆえに、連帯を必要とし連帯を可能とする存在、それが人間である。『連帯論』が強調したかったのは、このような人間存在の構造としての人間的連帯であった。

川村は、このような『連帯論』のテーゼに対して幾つかの問題を提起している。まず、書評論文の最後から2段落目の部分をやや長くなるが引く。

だが、他方で、戦争を発明して以来、連帯を基盤としつつ、あるいは連帯を内包しつつ、対抗的・競合的・抗争的だとする意見も出てこよう。連帯的・抗争的という二重性こそ、人間の存在様式ではないかと異論もあろう。二項

対立的ではなく、二項が絡み合い、相克してしのぎを削り、それが進展するにともない、「欠如と過剰の弁証法」によって、その相克も大きくなり、非力さの過剰な力は暴力を強化して、抗争的な側面を肥大させ、破壊的な軌跡を辿ってきたといった論が出てくるかもしれない。

この文章の主張は、二段階の構成になっていると思われる。第一に、『連帯論』においては人間存在の対抗的・競合的・抗争的側面が欠落しているという指摘がなされている（論点①）。第二に、連帯は、対抗的・競合的・抗争的側面に絡め取られ、その肥大化や強化に手を貸してしまっているという指摘がなされている（論点②）。

さらに、書評論文の最終段落では、次のような問題が提起されている。

人間の連帯的存在性とは本来的でも本源的でもなく、未決の可能性としてあるのではないか。連帯的な人間の存在様式・構造を裏切るからこそ、分かち合いの倫理を無碍にするからこそ、人間は自分を見つめつつ、連帯・分かち合いの倫理の実践を逆説的にあるいは堂々巡りにせざるをえないとも言えるのだろうか。

この部分が全体として、連帯は本来的、本源的ではなく、むしろ未決の可能性として存在するにすぎないという問題提起（論点③）である。その根拠となる第二文は容易に理解を許さない難解な一文である。しかし、この部分が、人間は本来的に連帯的

であり、その連帯によって各人の生が可能になるという『連帯論』の根本テーゼに対する問題提起であることは明らかである。

また、書評論文の最終部分で、川村は、動物との連帯が将来可能になるのかどうかということを連帯論の課題として提示している（論点④）。以上のような四つの論点について、順に検討することにした。

論点①について。論点①は、『連帯論』が対抗的、競合的、抗争的側面への視点を欠落させていると指摘するものである。この指摘自体は、それだけを取り出せば、概ね正しいと言える。『連帯論』の主題は、連帯の構造を記述することである。そうである以上、『連帯論』の焦点はおのずと協働や支え合いや扶助という相に合わせられる。とはいえ、このことは人間存在の抗争的側面を否認することではない。あるいは、「人間は連帯的存在である」と述べることは、「人間は連帯的存在でしかない」と述べることではない。たとえば、「薔薇は赤い」と述べたからといって、そのことは「薔薇に棘はない」ということを含意するわけでない。それと同じように、人間は連帯的であると述べる時、人間が抗争的、闘争的存在であることが否定されるわけではない。暴力や闘争という視点を設定すれば、人間はまた別の相貌を示すことになるだろう。

やや唐突であるが、ここで今村仁司の用語法を想起することが役に立つかもしれない。初期の今村仁司は、労働のオントロジーと暴力のオントロジーという問題設定のもとで思考を紡いでいた。前者が展開さ

れた『労働のオントロジー』⁽²⁾においては、人間間のアソシエーションに照明が当てられ、後者が展開された『暴力のオントロジー』⁽³⁾においては暴力や排除に照明が当てられた。このことによって、今村仁司が一貫性を欠いていたとか、矛盾していたということにはならない。なぜなら、アソシエーションも排除も人間存在の様相の一つなのであって、今村が行おうとしたのは、それぞれの視点から人間存在の輪郭を描き出すことだったからである。今村の用語法を転用するなら、私が展開しようとしたのは「連帯のオントロジー」である。しかし、連帯のオントロジーを試みることは、暴力のオントロジーを否定することではない。人間を連帯という視点から考察することは、人間の暴力的側面を否認することでは決してない。

論点②について。論点②は、連帯が人間の暴力的なあり方に絡め取られ、それを増強することに役立っていると指摘している。川村の例示にある通り、暴力の極限である戦争においては、兵士たちは連帯し、敵の生命の破壊を企てる。あるいは、兵士たちは生き延びるためには連帯せざるをえない。そこまで極限的ではないとしても、たとえば、資本制経済においては、労働者たちは、熾烈な競争を勝ち抜くために、みずからは連帯しても、他の企業の労働者に対しては対抗的に振る舞わなければならないという場面もあるだろう。連帯は、このような暴力や抗争や競争においても成立し、そのような場面で成立した連帯は、対抗者たちに対しては開かれず、むしろその

者たちを排除するように働くだろう。一方における連帯が、他方での排除や抑圧に寄与するという川村の指摘は重い。この指摘にどのように応じることができるだろうか。

まず、このような連帯の負の側面に関する思考が『連帯論』に存在しないわけではないと述べておく必要がある。たしかに『連帯論』は抗争や暴力といった事例に言及してはいないけれども、終章では、「悪のための連帯」が可能であることに言及しており、そこでは、連帯が生み出す負の効果について検討している。外部に敵を作り、攻撃するファシストや人種差別主義者の連帯がその代表的な例である。さらに、文脈は異なるものの、第3章の政治的連帯論においては、政治的連帯が対立や闘争を本質とすることにも言及している。

その上で、かりに連帯がそのような負の効果を有するのだとすれば、連帯をどのように評価すべきなのかという問題が残る。この問題に答えるのは難しい。しかし、そうした負の側面があるからといって、連帯の一般的構造に関する『連帯論』の記述が正当性を失うとは思えない。そのような回答を暫定的に示したい。『連帯論』の人間的連帯論が視線を向けているのは、主として人間の生命の再生産である。すでに述べた通り、有限な存在である人間がその生命を再生産するためには、連帯が不可欠である。たしかに連帯は戦争においても発動するだろう。しかし、人間がその生命を紡ぐという基底的な場面において、連帯が必要とされることも事実である。連帯が戦争に

おけるような負の性格を持つことがあるからといって、生命の再生産の場面で働く連帯の構造が無効になるとは言えないはずである。この連帯の構造に関する認識は、自助努力や自己責任を前景化する新自由主義的イデオロギーがなお支配する今日の言説空間にあって固守しなければならない認識であるように思われる。

論点③について。論点③は、連帯が本源的ではなく未決のものだという反論である。この反論にも同意可能な部分がある。『連帯論』は、人間は連帯的存在だということを幾度も強調した。しかし、そのことは、人間が必然的に連帯的に振る舞うということの意味するものではない。誰もが対自的に連帯的存在であるわけではない。さらには、連帯の倫理など不要だと公言するリバタリアン的な立場さえ存在する。そして、『連帯論』全体で繰り返し言及したように、連帯を妨げる様々な環境的要因が存在している。それだから、文字通りの純粋な連帯など現実世界には存在しないだろう。そして、連帯は衰退してさえいる。その意味で、連帯は未決の可能性に留まるという指摘は正しい。しかし、純粋なものではないとしても、自覚的ではないとしても、これまで連帯が人類史において絶えず存在してきたこともまた動かしえない事実ではないだろうか。

連帯がこの世界に現に出来しているのだとしたら、その構造を描くことができなければならない。本書が行おうとしたのは、そのことである。連帯とは何か、なぜ連帯が可能なのか、何が連帯を必然化するのか。

そうした問いを『連帯論』は考えようとした。繰り返すなら、その際に見出されたのが、身体的であるがゆえに有限な存在としての人間が避けがたく内包する欠如性と脆弱性であり、それゆえに必然化する連帯なのであった。人間が欠如存在であるかぎり、他者への扶助、他者による扶助は必然的である。連帯は欠如存在としての人間にとって、その生の可能性の条件である。連帯は、この意味で人間にとって不可避であり本源的なのである。人間の存在構造がこのようなものであるのなら、連帯が本源的であるという主張を取り下げることはいできない。

もちろん、本書に記した連帯の構造は一種の「理念型」である。それゆえ、そのような連帯を現実世界のうちに見出すことは困難であろう。また、繰り返せば、誰もが常に他者の扶助を必要とするわけではないだろうし、誰もが常に他者への扶助を遂行するわけではないだろう。けれども、人間の存在構造が連帯を要請するという「唯物論的事実」が、そのことによって否定されるわけではない。この唯物論的事実を否定しえない以上、連帯は本源的である。しかし、その必要がつねにすでに理想的に満たされるわけではないという意味では、連帯は未決の可能性でもある。

論点④について。最後に、動物との連帯という論点に触れる。この論点は『連帯論』ではまったく言及されなかったものであり、むしろ川村の指摘によって筆者が気付かされたものである。したがって、この指摘に本格的に応答する用意は小論にはない。ここでは、動物との連帯という論点に

結びつきそうな動向を記すに留める。

一つには筆者の専門である倫理学の内部での新しい動向がある。動物倫理学という分野である。動物倫理学は、どのような動物の扱いが倫理的に正当なものであるかを考え、動物を倫理的配慮の対象として位置づけ直す分野である。倫理学の枠組みのもとにおいてではあるが、動物倫理学は動物との連帯という主題を考えるための重要な道具立てとなるはずである。また、管見に触れたかぎりでは、社会学者の大澤真幸の試みが興味深い。大澤は、宮崎駿の漫画版『風の谷のナウシカ』に定位しつつ、生命同士で生命を共有し、すべての生命がお互いを生かし合う「生命のコミュニズム」⁽⁴⁾の可能性を理論的に模索しているという。これも動物との連帯という論点に繋がる試みであろう。いずれにしても、人間の活動によって引き起こされた地球環境問題の深刻化は、人間のみならず動物の生命をも危機に陥れている。地球環境問題の解決は、人間と動物との関係を連帯的にすることと少なからず結び付いているはずである。川村の指摘は、連帯論の思考をこうした方向に向けて触発するものである。

以上、川村による問題提起に対する私なりの応答を記してきた。もしかしたら、これらの応答は川村の指摘と噛み合っていないかもしれない。その点をあらかじめお詫びしたい。そのような懸念にもかかわらず、小論が『連帯論』の理解に資することになれば幸甚である。

注

(1) 馬淵浩二『連帯論——分かち合いの論理と倫理』(筑

摩選書) 筑摩書房、2021 年。

- (2) 今村仁司『労働のオントロジー』勁草書房、1981 年。
- (3) 今村仁司『暴力のオントロジー』勁草書房、1982 年。
- (4) 「ナウシカを母と慕う巨神兵とは何者か? 大澤真幸の自問」、『朝日新聞デジタル』(<https://digital.asahi.com/articles/ASP3953TTP36UCVL004.html>)。および「人間とは、漫画から考えた 長野の高校、OB 大澤真幸さん特別ゼミ」『朝日新聞』2021 年 12 月 5 日。

(まぶち こうじ 中央学院大学)

第3号特集テーマのお知らせと呼びかけ

第3号特集「物語の楽しさ」の原稿を募集します！

『MFE』第3号では物語について話し合おうと思います。

パンデミックで外出を控えるようになってから、Netflix など OTT サービスの利用が増えたと言われます。確かに、国境がほぼ閉ざされ人は自由に行き来できなくなったけど、字幕さえついていればドラマはどこでも見られる。編集委員の中でも、ちょこちょこドラマを見ていたり、そこそこハマっていたりする人がいます。

あるいは小説。一昨年、『ニューヨークタイムズ』の編集者たちは、「デカメロン・プロジェクト」というのを企画し、コロナ時代を渡っていくための29個の物語を集めた小説集を出しました。ご存知、14世紀にヨーロッパに大流行したペストから逃れるためフィレンツェ郊外に避難した10人の人たちが互いに話を聞かせるという、ボッカッチョの『デカメロン』からアイデアを得たものです。

考えてみれば、困難な状況にいる時、人々は物語を必要とするかもしれません。今の現実を全く違うものとして想像し、自分をその物語の中の登場人物のように考えてなんとか過酷な世界に立ち向かう少女少年の話も多くあります。合理的に判断すればあり得ないことでも、物語的に受け入れ、そこから生きる力を得ることもあるかもしれません。たかが空想だけど、物語はもっと良い世界を、未来を作り出す種を持っています。いや、そうでなくても私たちは様々な時代と場所の様々な出来事を物語にし、またそれを読んだり観たりします。何より、物語はすごく良い暇つぶしになるし、けっこう面白かったりするのです。

そういうことで、次号の特集はあれやこれやの物語が持っている力ということにしよう、なぜ私たちは小説や漫画を読んだり、ドラマや映画を観たりするのだろう、ということ、改めて問うてみよう、ということにしました。が、力、と言ってしまえば、物語が何かを本当になし得ることを前提しているように聞こえ、また一方では、物語に何か現実に関与する力がないと意味ないでしょう、と受け取られるかもしれないような気がします。だから、力ということをする前に少し立ち止まって、「物語の楽しさ」というテーマで今回は考えてみようと思います。みなさん、何かの物語に心酔したり、繰り返し反芻したくなる物語に出会ったり、何か引っかかる小説があったり、語りたくなるドラマがあったり、自ら物語を作ってみたりと、何かと物語にまつわる経験があると思います。その物語を読む・聴く・観る楽しさとは何か、その中に力があるとすればどこか、最近どんな物語が面白いのか、なぜ私たちは物語を求めるのか、物語は抵抗になりうるのか、など、物語に関わる文章を寄せてください。小説の紹介でも良いですし、ドラマ分析でも良いです。みなさんの物語論を待っています。(明)

『 MFE 다초점확장』 제 3 호 투고원고모집

제 3 호특집「 이야기의즐거움」 원고를모집합니다 !

『 MFE』 제 3 호에서는 ‘이야기’ 에대해의견을나눠볼까합니다 .

팬데믹으로외출을덜하게되면서부터세계적으로넷플릭스같은 OTT 서비스이용이늘어났다 고들합니다 . 그리고보니 , 국경이거의단혀사람은자유롭게왕래할수없게됐지만자막만달려있 으면드라마는 어디서나볼수있기는합니다 . 편집위원들중에도이따금드라마를본다든지 , 심지어 어떤드라마에꽤빠져든사람이있습니다 .

아니면소설 . 재작년에 뉴욕타임스』 편집자들이 ‘데카메론프로젝트’ 를기획해서코로나시대를 건너기위한 29 개의이야기를모은소설집을냈지요 . 짐작하시겠지만 14 세기유럽에서크게번진 흑사병에서벗어나기위해피렌체교외에피신한열명의사람들이서로이야기를들려준다는 , 보카 치오의『 데카메론』 에서아이디어를얻었다고합니다 .

생각해보면 , 어려운상황에있을때사람들은이야기를필요로하는지도모르겠습니다 . 지금의현 실을 전혀다른것으로서새롭게상상하거나자신을그이야기속등장인물처럼생각해서과혹한세 계와어찌어찌맞서는소녀들 , 소년들의이야기도많이있습니다 . 합리적으로따져보면있을수없는 일이라도이야기적으로는받아들이고 , 거기서부터살아갈힘을얻는경우도있고요 . 고작공상일지 라도 , 이야기는좀더 나은세상을 , 미래를만들어내는씨앗을가지고있는것같습니다 . 아니 , 그렇 지않더라도우리는다양한 시대와장소의다양한사건들을이야기로만들고 , 또그것을읽거나보거 나듣거나합니다 . 무엇보다이야기는심심풀이를하기에도딱 좋고 , 꽤재미있기도하니까요 .

이런이유로다음호특집은이런저런이야기가가지고있는힘으로하자 , 왜우리는소설이나만 화를읽거나드라마나영화를보거나하는걸까를다시금질문해보자 , 라고일단생각해보았습니 다 . 하지만 ‘힘’ 이라고해버리면이야기가뭔가를정말로할수있다는것을당연한전제로하고있는 것처럼들리기도하고 , 또반대로이야기에뭔가현실에작용하는힘이없다면무의미하지않느냐는 말로받아들여질수도있을것 같습니다 . 그래서 ‘힘’ 을말하기전에잠깐 멈춰서서 , 이번에는 ‘이야 기의즐거움’ 이라는주제로생각을해보면어떨까합니다 . 여러분도어떤이야기에심취했다든지 , 거 듭 반추해보고싶은이야기를만났든지 , 뭔가가걸리는소설이있다든지 , 무슨이야기를하고싶 어지는드라마를보았다든지 , 스스로 이야기를지어보았든지하는 , 이야기와관련된경험들이분명 있겠지요 . 그런이야기를읽는 , 듣는 , 보는즐거움은무엇인가 , 거기에만일힘이있다면그것은무 엇인가 , 요즘에는어떤이야기가재미있는가 , 왜우리는이야기를원하는가 , 이야기가저항이될수 있을까등등 , 이야기와관련된 글을보내주세요 . 소설을소개하는글도좋고 , 드라마분석도환영입 니다 .MFE 는여러분의이야기론을기다리고있습니다 .

(明)

편집후기

◆요 삼 년 정도, 이래저래 죽은 자에 대해 생각하는 일이 많아졌다. 병사든, 전사든, 죽은 자가 늘 머리에 서 떠나지 않는다. 그 죽음은 내 옆에서 일어나는 사건이기도 하다는 예감은 있지만, 많은 죽은 자들과 좀처럼 거리를 둘 수가 없다. 다른 한편으로 아는 척 하는 해설이 텔레비전에서 흘러나온다. 상투적인 말이 죽은 자들을 뒤덮고, 죽음을 분류해서 이야기를 끝낸다. 그런 말들은 대립하는 것처럼 보이지만 거기에는 똑같은 취향이 있다. 범인을 설정하고, 한정하고, 이를 재판함으로써 최대공약수적인 올바름 속에서 죽은 자들과 자신의 거리를 앞다투어 획득하고자 하는 보신의 몸짓이다. 거리를 둘 수 없게 된 나는 텔레비전을 보기를 그만두었다.

학생 시절에 왜인지 장례식에 가는 일이 많았다. 오미네산맥을 계류를 따라 등반하다가 강을 건너는 중에 심장마비로 세상을 떠난 친구의 장례식에서, 열대우림을 연구하던 사람이 뉴기니아에서 마주쳤다는 장례식 이야기를 해주었다. 그 내용은 일주일 동안 죽은 사람에 대해서만 계속 이야기한다는 것이었다. 기본적으로 이야기 외의 행위는 하면 안 되고, 또 죽은 사람 이외의 화제도 금지다. 죽은 사람이 무엇을 사고하고, 무슨 생각을 하고, 무엇을 남겼는지, 여러 가지 말들로 그저 이야기를 나누다가 일단 나올 수 있는 말이 다 나오고 나면 죽은 자는 다른 존재가 되고 장례식은 끝난다. 일주일의 기한이 아니라 이러한 전철(轉轍) 지점을 가리킨다. 물론 거기서는 답을 내놓는 것이 중요한 것이 아니다. 다른 존재가 되는 것이 중요하다. 또 죽은 본인은 어딘가에서 듣고 있겠지만, 죽은 자에게는 기본적으로 발언권이 없다.

친구의 장례식에서 만난 이 사람은 참석한 우리에게 너희들도 그렇게 해야 한다고 했다. 갑작스러운 친구의 죽음을 앞에 두고 할 말을 잃었던 나도, 어찌면 즐거울지도 모르겠다고 남몰래 두근두근하면서 깊이 고개를 끄덕였다. 그 뒤 이 사람도 조사지를 향해 가던 도중에 타고 있던 비행기가 말레이시아의 열대우림에 추락하여 젊은 나이에 세상을 떠났다.

몇 년도 더 전의 일이지만 ‘화요회’에서 내 책의 서평회를 했을 때, 내 책에 대해 차례차례 여러 이야기를 나누는 참가자들 옆에서 나는 친구의 장례식장에서 그가 권한 이 멋진 장례식을 떠올리고 있었다. 책에 담긴 말들은 무엇을 사고하고, 무슨 생각을 하고, 무엇을

남겼는가? 작자라는 권력을 휘두르지 않는 한 내게 발언권은 없고, 압도적으로 수동적인 위치에 놓인 채로 독자가 펼치는 말들 속에서 스스로가 확보되고 확장되고 산산조각이 나는 감각이 거기에는 있었다. 그것은 쾌감과 아픔이 뒤섞인 희한한 신체감각이다. 사람의 글을 읽는다는 것은 이러한 장례식장을 만들어내는 일일지도 모른다. 거기서 죽은 자는 참석자의 말 속에서 다시 살아난다.

잡지가 ‘잡’ 스러워지는 것, 말이 다초점적으로 확장한다는 것, 거기에는 말을 읽는다는 영위가 있어야만 한다. 지난 편집위원회에서 편집위원이 어때야 하는지에 대한 이야기가 나왔는데, 편집위원회는 이런 장례식장이고 편집위원이란 식의 참석자인지도 모르겠다.(冨)

◆내가 초등학교일 때인 1960년 전후에 인형극 <치롤린 마을과 호두나무>(NHK)가 방영된 적이 있다. 거기에 ‘족제비 푸스케’가 나왔다. 기억이 그리 확실히 나지는 않지만, 수건으로 얼굴을 싸고 좀도독질을 하던 범죄자가 아니었을까? 늘 실패해서 미워할 수 없는 캐릭터였던 듯하다. 푸틴 러시아가 우크라이나를 침공하여 ‘족제비 푸스케’가 생각났다. 이름도 그렇지만 얼굴도 푸틴과 닮았던 것 같다. 하지만 ‘족제비 푸스케’와 푸틴은 전혀 비슷하지 않다. 대약당이 어떤 것인지는 모르지만, 소약당은 어쩐지 좋다. 초등학교 시절 이 ‘족제비 푸스케’가 어떤 영문인지 좋았던 모양이다. 지금 생각해 보면 ‘족제비 푸스케’ 같은 인생을 조금은 걸어온 것 아닌가 싶다. 이 잡지는 아직 2호다. 커다란 담론을 일으키고 족제비처럼 끈질기기를 바란다.(光)

◆사전에 어떤 잡지로 만들면 좋을지 이런저런 궁리를 하기보다, 실제로 만들면서 생각하자. 준비호, 창간호는 그런 마음으로 임했다. 원고 편집 방법, 편집위원이나 집필자와의 연락, 모든 일을 더듬더듬 해냈다. 작업을 진행하다 보면 나중에 여러 과제가 생겨나서 예정했던 것보다 대폭 늦어진 상태에서 어찌어찌 간행에 이르렀다, 이런 느낌이었다. 그에 비하면 이번 호는 지금까지의 경험을 살려서 어느 정도 매끄럽게 간행까지 왔다. 슬슬 창간 당시의 이념을 잘 실현하고 있는지, 혹은 그것이 가능한 방향으로 움직이고 있는지 재확인해야만 한다는 생각이 든다. 다만 효율적으로 정기간행하는 것이 목적이 돼 버리면 본말전도다. 써 버리고 끝내고, 내 버리고 끝내는 것이 아니라 읽음으로써, 읽고 또 씀으로써 ‘다초점 확장’이라는 이름대

로 연결을 만들어가는 것. 그것을 어떻게 실현할까? 얼마 전 (2월 25일)에 온라인으로 확대 편집위원 회의를 열었을 때에도 과제로 제기되었지만, 현 상황에서는 아직 대화가 부족한 것 같다. 살아있는 잡지로 만들어가기 위해 계속해서 여러분의 적극적인 관여를 부탁드립니다. (古)

◆ 노래하는 목소리에 반해서 좋아하게 된 아이돌이 작년 12월에 현역 입대를 했다. ‘더 캠프’라는 앱을 깔면 훈련소에 있는 동안 그 친구가 매일 어떤 일과를 보내고 또 어떤 훈련을 하는지를 대충은 알 수 있다. 그 중에는 화생방 훈련도 있고, 사격이나 수류탄, 각개전투 훈련 같은 것도 있다. 그 일과표를 보고 있으면 군대란 무엇인가 하는 생각이 든다. 동네 길고양이들에게 밥을 주고 다니고, 숙소 베란다에 비둘기가 알을 낳으면 자랄 때까지 먹이를 주며 돌봐주고, 길에서 다친 참새를 발견하고는 치료를 해주는, 음악밖에 모르는 사랑 많은 친구도 5주 동안의 훈련을 끝내면 어엿한 육군 병사가 되는 걸까? 그런 생각을 하고 있는데 우크라이나에서 정말로 전쟁이 일어났다. 우크라이나로 진군한 러시아 병사들은 전차를 모는 방법도 몰라서 유튜브를 보고 배웠다는 기사를 읽었다. 그래도 거기서는 사람이 죽거나 다치고, 전쟁은 지금도 끝나지 않았다. 그러게, 험미 요가 『1 ★ 9 ★ 3 ★ 7』에서 “전쟁은 아마 쉽다. 지금 다른 전쟁은 예상보다 간단히, 예감보다 더 빨리 찾아올 것이다”라고 썼던 말이 맞나 보다. 이렇게 말하면 내가 알고자 하지 않았을 뿐 늘 어딘가에는 크고 작은 전쟁이 있고 사람들은 고통을 받아왔다고 누군가가 혼을 낼지도 모르겠지만 말이다.

요즘 화를 내거나 절망하거나 용서할 수 없다고 생각하는 일이 조금 더 는 것 같다. 대상은 여럿 있다. 모든 게 의분이라고 할 수는 없지만, 그럴 때마다 내가 뭘 할 수 있는가를 생각해 보는데, 사실 대부분의 일들이 내게는 어쩔 수 없는 것들이다. 전쟁은 당연히 막을 수 없고, 사람이 상처 입지 않게 할 수 있는 힘도 없으며, 좋아하는 사람들의 몸과 마음을 지키는 방법조차 알 수 없다. 편집회의를 하면서, 이런 나처럼 약한 사람들이 그래도 뭔가를 바꾸고 싶다면, 또 그러기 위해 세상을 좀 더 잘 알고자 한다면, 어떻게 하면 좋을지를 생각했다. 말을 통해 이어진다는 것은 결국 어떤 일일까? 아니, 어떻게 하면 우리는 말로 이어질 수 있을까? 지면을 통해, 또 실제로 말을 주고받으며 같이 고민해 보고 싶다. (明)

◆ 4~5년쯤 전부터 뮤지션 겸 배우인 하마노 겐타가 호감이다. 지금 확인해 봤더니 같은 나이다. 원래는 호시노 겐이 하던 밴드 SAKEROCK의 멤버였고, 지금은 제일 핑크라는 밴드의 리더다. 땅딸막한 풍모에, 연기는 잘하는 건지 뭔지 잘 모르겠지만, 어쩐지 매력이 있다. 얼마 전에 끝난 <어이 헨섬!!!>에서 했던 역도 좋았다. 이 하마겐이 2020년 “#검찰청법개정에항의합니다” 해시태그 때부터 트위터를 시작했다. 메인 트윗은 “하마겐이 본인 계정을 열었지만 갑작스러운 정치 트윗뿐이라서 팔로우를 망설이는 분이나 뒷걸음질 치고 있는 동업자 분이 만일 계시다면 죄송합니다. 저는 모리토모 문제보다 더 전의 아마리 아키라씨 때부터 검찰 왜 저럼? 했거든요. 이번 일로 머리가 폭발할 것 같아서 계속하고 있습니다”라고 되어 있다. 그의 트위터를 계속 보는 것은 아니지만, 전체적으로 뭔가 재미있다. 하마겐이 재미있다고 느끼는 감각과 『MFE』라는 잡지에서 해보고 싶은 일은 내게는 겹쳐져 있는 것 같다 (어디까지나 개인적으로).

가까운 시일 안에 언어화할 수 있기를 바란다. 그건 그렇고, 이제 막 달리기 시작한 『MFE』를 어떻게 계속해 나갈 것인가? 여러 가지를 생각하면서 나아가야겠지만, 인간적인 운영을 하기 위해서는 경제적인 뒷받침도 필요하다. 무리하지 않고 가능하면 즐거운 형태로 비용을 확보할 수 있는 방식을 검토하고 있는 중이니, 정해지는 대로 알려 드리기로 하겠다.

그런데 이번 호에는 한국어로 된 글이 없다 (이 편집 후기 등을 제외하면). 창간호에서는 한국어로 된 글을 일본어로, 일본어로 된 글을 한국어로 번역해서 동시게재하는 것을 부분적으로 시도했는데, 편집의 질 확보와 번역이라는 노동을 어떻게 생각할 것인가를 논의하다, 이번 호에서는 동시게재를 일단 보류했다. 그렇지만 한일 두 언어로 잡지를 만들겠다는 의지는 그대로다. 이번 호에 일본어로 실린 글이 다음 호에 한국어가 되는 등, 시간을 들여 논의를 쌓아가는 방식도 재미있지 않을까? 그런 생각을 하고 있다. 그리고 무엇보다, 한국어 투고가 좀 더 많아지기를 강하게 바란다. (N)

編集後記

◆この三年あまり、何かと死者について考えることが多くなった。病死であれ、戦死であれ、死者のことがいつも頭から離れない。その死は自分の傍らの出来事でもあるという予感はあるのだが、多くの死者たちとの距離がなかなかとれないのだ。他方で、わかったような解説がテレビから流れてくる。お決まりの言葉が死者たちを覆い、死を分類し話を終わらせていく。その言葉たちは対立しているようにみえるが、そこには同じテイストがある。犯人を設定し、限定し、それを批判することで、われ先に死者たちと自分との距離を最大公約数的正しさにおいて獲得しようとする保身の身振りだ。距離の取れなくなった私は、テレビを見ることをやめてしまった。

学生時代、なぜか葬式に出ることが多かった。大峰山系の沢登りで川を徒渉中に心臓マヒで亡くなった友人の葬式で、熱帯雨林を研究するある人が、ニューギニアで出くわしたという葬式の話をしてくれた。それは、一週間のあいだ亡くなった人のことだけを語りつくすというものだ。基本的に話す以外の行為はしてはならず、また亡くなった人以外の話題は禁止というだ。死んだ人が何を考え、何を思い、何を遺したのか、言葉をつくしてひたすら話し合い、とりあえず言葉が出つくした時、死者は別の存在になり、葬式は終わる。一週間とは期日ではなくこの転轍の地点を指す。もちろんそこでは、答えを出すことが重要なのではない。別の存在になることが重要なのだ。また死んだ本人はどこかで聞いているのだろうか、死者には基本的に発言権はない。

友人の葬式であったこの人は、参列した私たちに、君たちもそうすべきだといった。突然の友人の死を前にして言葉を失っていた私も、これは楽しいかもしれないと密かにワクワクしながら深くうなずいた。その後この人も、調査地に向かう途上、乗っていた飛行機がマレーシアの熱帯雨林に墜落し、若くして亡くなった。

何年も前のことだが、「火曜会」で自分の本の書評会をしたとき、次から次へと私の本について語りつくしていく参加

者の傍らで、私は友人の葬式の間ですめられたこの素敵な葬式のことを思い出していた。本に収められた言葉たちは何を考え、何を思い、何を遺したのか。作者という権力をふるわない限り自分には発言権はなく、圧倒的な受身の位置に据え置かれながら、読み手が繰り出す言葉たちの中に自分が確保され、拡張し、バラバラになっていく感覚がそこにはあった。それは快感と痛みが入り混じった不思議な身体感覚だ。人の文章を読むということは、こうした葬式の間を生み出すことなのかもしれない。そこでは死者は参列者の言葉の中に蘇る。

雑誌が「雑」になること、言葉が多焦点的に拡張するということ、そこには言葉を読むという営みがなければならぬ。先の編集委員会で編集委員会のありかたについて話が出たが、編集委員会とはこの葬式の間であり、編集委員とは式の参列者なのかもしれない。(富)

◆私が小学生の頃、一九六〇年前後に、人形劇『チロリン村とクルミの木』(NHK)が放映されていた。そこに「イタチのプー助」が出ていた。あまり記憶ははっきりしていないのだが、アウトローで、手拭でほかむりをして、こそ泥を生業としていたのではなかったろうか。いつも失敗して、憎めないキャラだったようだ。プーチン・ロシアがウクライナに侵攻して、「イタチのプー助」を思い出した。名前もそうだが、顔もプーチンに似ていたような気がする。だが、「イタチのプー助」とプーチンとは似ても似つかない。大悪党とはどういうものかは知らないが、小悪党は何となく好きだ。小学生の頃、この「イタチのプー助」がどういうわけか、好きだったようだ。今思うに、「イタチのプー助」のような人生を少しは歩んできたのではないかと思っている。この雑誌はまだ2号だ。大きな談論を巻き起こして、イタチのようにしぶとくありたいと願うのである。(光)

◆どのような雑誌にすればいいのか、事前にあれこれ案ずるより、実際に作りながら考えよう。準備号、創刊号は、そんな気持ちで取り組んできた。集まった原稿の編集方法、編集委員・執筆者との連絡、すべて手探りだった。作業を進めるうちに後からいろんな課題が現れ、予定から大幅に遅れて何

とか刊行にたどり着いた、という感じだった。それに比べると今号は、これまでの経験を生かし、ある程度スムーズに刊行までたどりつけた。そろそろ、創刊当初の理念がちゃんと実現できているか、あるいは、できる方向に向かっているか、再確認しなければいけないと思う。ただ、効率的に定期刊行することが目的になってしまったら、本末転倒だ。書きっぱなし、出しっぱなしにするのではなく、読むこと、読んでまた書くことによって、「多焦点拡張」という名の通りの繋がりをつくっていくこと。それをどうやって実現するか。先日(二月二五日)、オンラインで拡大編集委員会議を行った際にも課題としてあがったが、現状では、まだまだ対話が足りないと思う。生きた雑誌にしていいため、引き続き、皆さんの積極的な関与をお願いしたい。(古)

◆歌う声がとても良くて好きなアイドルの子が、去年の一二月に入隊した。「ザ・キャンブ」というアプリがあれば、訓練所にいる間は彼が日々どんな日課を送り、どんな訓練をするかが大まかに分かる。中には化学兵器訓練もあり、また射撃や榴弾、各個戦闘の訓練とかもある。それを見ていると、軍隊ってなんだろうと思う。街の猫たちに餌をあげるのはもちろん、鳩がベランダに巢を作って卵を産んだら小鳩が育つまで面倒を見、道端で怪我したスズメを見つけると手当をするような、優しい優しい音楽バカの子も、五週間の訓練が終わったら立派な陸軍兵士になるのだろうか。そんなことを考えていたら、ウクライナで本当に戦争が起きて、侵略したロシア軍の若い兵士たちは、戦車の動かし方も知らなくてYouTubeの動画を見たという記事を読んだ。それでも、人は死んで、怪我をして、その戦争はまだ続いている。なるほど、『1★9★3★7』で辺見庸が「戦争はおそらく容易い、いまふたたびの戦争は予想よりもかんとんに、予感より早くにやってくるだろう」と書いていたけど、まさにそんな感じかもしれない。こんなことを言うと、あなたが知ろうとしなかっただけで、ずっとどこかでは大小の戦争があり、人々が苦しんでいるんだよ、と叱られそうだけど。

最近、怒ったり、絶望したり、許せないと思ったら何とかがちょっと増えた気がする。対象はいろいろある。本当に

いろいろ。それで、自分に何ができるかと考えるけど、大概のことは自分にはどうしようもない。戦争を止められないのは当たり前だけど、人が傷つかないようにすることもできないし、好きな人たちの心身を守る方法すら知らない。編集会議をしながら、私みに弱い人たちが、それでも何かを変えていきたいなら、またそのために世界をちゃんと解ろうとするならば、どうしたらいいかを考えた。言葉においてつながるとは、どういうことだろうか。紙面を通じて、また実際に言葉を交わして、一緒に悩んでみたい。(明)

◆四〇五年前ぐらいから、ミュージシャン兼俳優の浜野謙太が気に入っている。今確認したら同い年だった。もともとは星野源がやっていたバンドSAKEROCKのメンバーで、今は在日ファンクというバンドのリーダー。ずんぐりとした風貌、演技はうまいのか何なのかよくわからないが、なにかしらの魅力を放っている。つい最近までやっていた『おいハンサム!!』の役もすばらしかった。そのハマケンが、二〇二〇年の「#検察庁法改正に抗議します」のころからTwitterをはじめた。固定ツイートには「はまけんが本人アカウント始めたがいきなりの政治ツイートばかりでフォローためらってる方や引いてる同業者の方もしいたらごめんなさい。僕は森友問題からもっと前の甘利さんの時から検察ナゼ?と。今回のことで頭爆発しそうになったので固執してます」と記されている。彼のツイートをずっと追っているわけではないが、全体としてなんだか面白い。自分にとって、ハマケンを面白いと思う感覚と、『MFE』という雑誌でやってみたこととは重なっているような気がする(あくまで個人的に)。そのうち言語化できればと思う。

それはともかく、走り出したばかりの『MFE』をどのようにに継続させていくか。いろんなことを考えながら進めなければならぬが、人間的な運営をするためには経済的な裏づけも必要だ。無理なく、できれば楽しいかたちで費用を確保する仕組みを検討しているところで、決まり次第報告したいと思っている。

ところで今号には韓国語の記事が入っていない(この編集後記などをのぞいて)。創刊号では韓国語の記事を日本語に、

日本語の記事を韓国語に訳して同時に掲載することを部分的に試みたのだが、編集の質の確保、そして翻訳という労働をどう考えるのか、ということを議論するなかで、今号では同時掲載を見送った。といっても韓日両言語で雑誌を創っていくという初志は変わらない。今号日本語で出た記事が次号韓国語になり、時間をかけて議論が積み重なっていくという仕掛けも面白いのではないか。そんなことを考えている。そしてなにより、韓国語での投稿がもっと増えることを強く願う。

(N)

MFE 編集委員会

安里陽子 五十嵐恵邦 近藤有希子 申知瑛
車承棋 石山祥子 永岡崇 沈正明
全成坤 鄭柚鎮 成定洋子 竹原明理
福岡弘彬 謝花直美 ニコラス・ランブレクト
富山一郎 古川岳志 川村邦光 奥田のぞみ
安岡健一 平野克弥 五十嵐恵邦 酒井朋子
廣岡浄進 北村毅 沈雅亭

(順不同)

MFE 第2号

多焦点拡張／다초점확장

2022 年 3 月 31 日 発行

編集・発行 MFE 編集委員会

E-MAIL: mfe.editor@gmail.com

URL: <http://doshisha-aor.net/mfe/>

MFE 編集委員会