

EAA Forum 12

 EAA Booklet - 19

East Asian Academy For New Liberal Arts
Joint research and education program
by The University of Tokyo and Peking University

感染症——歴史と物語とのはざままで

野家啓一・前野清太郎・高山花子・張 政遠



EAA Forum 12



EAA Booklet - 19

East Asian Academy For New Liberal Arts
Joint research and education program
by The University of Tokyo and Peking University

感染症——歴史と物語とのはざままで

野家啓一・前野清太郎・高山花子・張 政遠

E A A

Contents

- 序文の代わりに 張 政遠 iii
- 1 コロナ時代における〈生政治〉の行方 野家啓一 1
- 2 災害「のあとの」歴史
——現代台湾の地域的記憶と歴史記述 前野清太朗 13
- 3 噂を噂のままにするために
——モーリス・ブランショ『至高者』と貧しいざわめき
高山花子 29
- 4 天災と人禍をわすれないために 張 政遠 49
- むすびの言葉 高山花子 67
- 執筆者プロフィール 69

序文の代わりに

張 政遠

あの大地震から10年になろうとした今年の1月に、日本近代文学館にて「震災を書く」という展示が開催された。混雑を避けるべく初日の午後3時半に入館したら、私しかいなかった。柳田國男のあの言葉を思い出す。「恨み綿々など書いた碑文も漢語で、もはやその前に立つ人もない」、と。漢語というわけではないが、緊急事態宣言のせいで震災後文学に関心を持つ人はどこかにいるはずだ。詩、短歌、俳句、小説、ノンフィクションなど震災にまつわる多くの作品をゆっくりと観覧することができたが、熊谷達也の「心よりお祈り申し上げます」が非常に印象的だった。原稿用紙に直筆で書かれていたものだが、ここでは冒頭を引用しておこう。

そうそう、そうでした。来年二〇二〇年はオリンピックなんですよええ。いやあ、懐かしいです。東京オリンピック。あれは一九六四年でしたっけ？ 私は、当時は幼稚園児でした。見たかって？ いやいや、見てはいませんよ。東北の片田舎の湧垂れ小僧には、東京なんて外国でしたからねえ。見に行けるわけがないです。

ただいま、オリンピックの最中である。新型コロナウイルス感染症の拡大に伴い、無観客開催となったため、見に行けるわけがない。いや、実は有観客開催が仙台などで行われているが、見に行くわけにはいかないのだ。それは決して「自粛」という理由ではない。観戦することよりも、やるべきことがあるのだ。寂しい大学のキャンパス、スクランブル交差点の人込み、満員の通勤電車、ワクチン接種の会場、公園に残された空き缶とペットボトル、

序文の代わりに

空き店舗が目立つ商店街、賑やかなスーパー、五輪で首都高 1000 円上乗せのせいで渋滞する一般道、など。天災と人禍をわすれないために、東京の街の今をちゃんと記録しなければならないと思った。

そして、記録していただくだけではない。物語りを紡ぐのだ。あの「心よりお祈り申し上げます」のような物語を。

2021 年の夏に、2020 東京オリンピックが無事、幕開けしましたが、閉会式まで一週間ほどあります。開会式では、観客のいない会場の外に、百人前後のデモ参加者がいましたが、閉会式ではないのでしょうか。東京だって、いつ直下型地震が起こってもおかしくありませんし、また、沖に大地震が起きた場合においては、10 m ほどの大津波も湾岸に襲ってくるかもしれません。地震が来ても、台風が来ても、原発に異常がないと報道されるでしょう。万が一、何かがあったとしても、直ちに影響がありませんと報道されるでしょう。諸全、すべて「アンダーコントロール」だそうです。しかし私は知っています。汚染水が入っているタンクがきつと漏れるに決まっているのです。このようなことが起きないように、祈るしかありません。

私は、嘘偽りなく開催の成功を祈っている。そういえば、熊谷さんはこう書いている。「えーと、なんの話でしたっけ？そうそう、来年の東京オリンピック。とにかく、開催期間中に東京直下地震がやって来ないことを、心よりお祈り申し上げます」、と。彼は嘘をついているかどうかかわからないが、私は人を偽るつもりはない。物語はフィクションである。

コロナ時代における〈生政治〉の行方

野家啓一

東北大学名誉教授の野家です。今日は張先生に引っ張り出されましたが、私は高齢者で、しかも基礎疾患持ちで、この中では一番コロナにやられやすい立場にありますので、危機意識を持って今回はコロナのことを考えました。それでタイトルは「コロナ時代における〈生政治〉の行方」。これはミシェル・フーコーの提起したバイオポリティック (biopolitique)、バイオポリティクス (biopolitics) とも言いますが、そういう観点から今回の事態を見て行きたいというのが全体の趣旨です。

1. 生政治の可視化

出発点はバイオポリティックあるいはバイオポリティクスという概念です。これにはいろんな意味がありますが、ここではミシェル・フーコーが「性の歴史」の第1巻『知への意志』の中で提起している概念をそのまま使わせていただきます。要するに、近代以前の君主権力というのは、ヨーロッパでは王権による人民に対する生殺与奪の権を意味していた。つまり死を与える、死をたまたう、そういう強制力によって支配する、恐怖によって秩序を維持する社会であった。これも歴史学的に細かい事実を言えばいろいろ異なる点も出てくるのですが、大雑把に言えば、日本にも「切り捨て御免」の時代がありました。それに対して近代以降の生権力、これは *biopouvoir* と言います。

つまり人々の生、生命を維持し管理運営する力によって社会をコントロールする、支配していく。そういう支配形態をバイオポリティックと呼んだわけです。フーコー自身の言葉を借りれば「政治の実践や経済の考察の場で、出生率、長寿、公衆衛生、住居、移住といった問題が出現する」、そういう政治支配のあり方のことです。

それで、簡単に言えば、例えばイギリス流の福祉国家では、一時期「ゆりかごから墓場まで」というスローガンが掲げられました。サッチャー政権でそれがボツになりましたけれども。福祉国家というのは、要するに人々を殺さずに最低限の生活保障を行う政治体制、というか、ゆりかごから墓場まで政府が国民の生命と生活を保証するという社会の仕組みです。それから、最近では、中国で行われた「一人っ子政策」というのが、これもやはりバイオポリティックです。それから日本ではこのところずっと「少子化対策」ということが盛んに叫ばれていますし、それからこれは悪いほうですが、ナチス時代には優生政策というか、アーリア人の優秀な子孫を残すという、そういう形でさまざまな人口コントロールがなされてきた。そういう政策が一般にバイオポリティックと呼ばれるわけです。つまり死を前面に出さないで、生命とか健康を前面に出して社会をコントロールする。そういう支配形態をバイオポリティックと呼んだわけです。

それで今回のコロナ感染症というのは、まさに、バイオポリティックという普通は目に見えない統治の形態が前面に出てきて、毎日テレビで感染者数であるとか、陽性率がどうのとか、あるいは感染経路不明者が何人とか、まさにバイオポリティックにおいては統計学が極めて大きな役割を果たすわけですが、それが毎日のニュースで流されるという、コロナ感染症のおかげでこれまで背景に退いていた生政治、バイオポリティックの社会構造が前面に出てきて、可視化、見える化されるに至った。それが現在の状況だろうと思います。

2. 生政治の両極 専門家 vs. 政府

ですから、政府がいま、専門家会議などと相談しながら施策を打ち出しているわけですが、それもまさにこのバイオポリティックという観点から1つの切り口が見えてくるのではないかと。そんなふうを考えてこのタイトルを掲げ

ました。

それからビオポリティックを実施運営するためには、当然ながら政治家や官僚だけでは駄目で、やはり専門家、スペシャリストというのが要るわけです。現在の日本では、医師や看護師、特に公衆衛生や感染症の専門家が、政府と車の両輪のようになって、さまざまな活動、政策提言を続けています。

ただ、専門家と政府というのは確かに車の両輪なのだけれども、最近でも Go To トラベルとか Go To Eat を専門家会議のほうでは盛んに「早くストップしろ」と言っているのに、政府のほうではなかなか腰を上げないという状況で、協力体制がうまく働いていないのが現状だろうと思います。特に第1波が出たときにはかなり専門家の方が前のめりになって、例えばこのままでいくと42万人の死亡者が出るとか、極端な推計情報を専門家のほうから流して、それを政府のほうで後追いするという形になっていたわけです。その専門家と政府との間のチェック・アンド・バランスをどう取るかというのは、これは現在進行中の問題でもありますが、なかなかどの国でもうまくいっていないというのが現状だろうと思います。

オルテガは『大衆の反逆』の一節で、「専門家は世界の中の自分の一隅だけは実によく知っている、しかしその他全てに関して完全に無知なのだ」と述べています。同じようなことはSTSあるいは科学コミュニケーションの専門家である小林傳司さん、前の大阪大学副学長が「専門家というのは特殊な素人だ」と、かなり以前ですが言っておられました。つまり、当然ながら、公衆衛生、感染症の専門家というのは、経済についてはほとんど素人同然なわけです。だから、そういうところで、どういうふうに専門家の意見、これを普通は科学的助言、scientific adviserと言われますが、それをどう取り込んで、どういうふうに具体的な政策に反映させていくのかというのが、このビオポリティックの一番の要になるところであろうと思います。

ただ、特に3.11のとき、福島原発事故の折にはまさに専門家が、御用学者から原発に批判的な学者までいろんな発言をしたので、かなり混乱したことがあります。それで学術会議ではワンボイス、つまり科学者共同体は統一見解——ワンボイスを出すべきだという意見を表明したわけですが、なかなかこれはうまくいきませんでした。私自身は必ずしも科学者共同体はワンボイスである必要はないと思っています。千差万別では困るのですが、複数の選択肢を科学者共同体はそれぞれの観点から提示して、それを政府が熟議の

上で選択をする。その場合に、選択をして政策決定をした場合にはきちんとした説明責任を果たし、選択が誤っていれば当然政治責任を取るべきだと思っていますが、その辺の役割分担というのはなかなか専門家と官僚、政府の間ではうまくいっていないというのが現状だろうと思います。

ときには両者の間で対立とか葛藤とか矛盾が生じることがあります。人と人の接触を8割減らせ、という提言が専門家から出てきましたが、これは経済を考えるとどうも無理な要求なわけです。それからノーベル賞の山中先生からは何か「ファクター X」というのがあって、その働きで日本人はヨーロッパに比べると感染率が少ないと言うので、これがいわば日本人に対して安心感というか、無用の安心感を与えた面もあります。ですから、専門家の発言というのはなかなかTPOを心得ることが難しいわけです。

そして政府のほうでは専門家会議がこう言ったからしかじかの政策を取ったと、しばしば専門家を隠れみのとするような言い訳が出されます。こういうことが積み重なると、イギリスが1990年代のBSE、狂牛病と今は言うてはいけないそうですが、BSE問題のときに専門家会議が「人にうつる可能性は低い」と言ったのを盾に取って、いわば安全キャンペーン、とりわけ畜産業界への配慮ということもあって安全宣言を行ったわけです。

その後にクロイツフェルト・ヤコブ病という病気が人にうつる、それがBSEと同系の伝達性プリオンというタンパクが原因だということが分かって大きな問題になり、専門家と政府双方に対する二重の不信感がイギリスでは広がりました。日本でも原発事故が起こったときに同様の専門家に対する、科学者に対する不信感と、それから政府の出す情報に対する不信感、それが二重に広がったということがあります。

3. トランス・サイエンスの時代

そういうことを考える場合に、「トランス・サイエンス (trans-science)」ということがしばらく前から言われるようになりました。これはアルヴィン・ワインバーグという核物理学者、マンハッタン計画にも参加した物理学者が提起した概念で、科学に問い掛けることはできるけれども、科学には答えが出せないような、そういう問題をトランス・サイエンスの問題と呼んだわけです。要するに、これまでは事実判断は自然科学が、価値判断は人文社

会科学が分け持つという棲み分けが成り立っていたわけですが、20世紀半ばからのさまざまな社会問題、特に科学を基盤にしたような社会問題というのは、事実判断と価値判断というのが錯綜して、なかなか切り分けが難しい、そういう問題が前面に出てきたという背景があります。つまり科学と、それから政治・経済・社会・文化、それらが交錯し一体となったような問題のことです。原発問題もそうですし、環境問題とか、あるいは公衆衛生の問題、今回のパンデミックもそうですけれども、科学だけで解決ができないような問題が急増してきました。それを大阪大学の平川秀幸さんは「科学なし／だけ問題」と呼んでいます。つまり、科学なしにはもちろん解決ができませんが、しかし科学だけでも解決できない。そういうジレンマに陥っているような問題が20世紀半ばから21世紀にかけて、世界的にも増加してきたということが指摘されています。

4. リスク社会の憂鬱

それで、それと裏腹になるのが「リスク社会」という概念です。これはウルリヒ・ベックというドイツの社会学者、3.11の、東日本大震災のときにも来日してさまざまな提言をしてくださった社会学者ですが、彼が1986年に「リスク社会」、日本では「危険社会」と訳されてちょっと誤訳に近いのですが『リスク社会』という本を刊行しました。つまり近代というのは「第一の近代」と彼は呼びますがけれども、これは貧富の差というのが一番の社会的なネックになっている問題、つまり貧富の格差をなくす、富の再分配ということが政府の焦眉の課題になるような社会のことです。

ところが20世紀半ば以降は、富だけでなくリスクの分配が問題になるような社会が出現する。例えばゴミ処分場をどこに造るかとか、あるいは火葬場をどこに持っていくかとか、あるいは原発をどこに造るかとか、そういう社会的なリスクをどう縮減し、さらにそれをどういう形で公平に分配するかという、そういう問題が主要な政府の課題になってきた。これが第二の近代、すなわち「リスク社会」です。

ただしそれは1つの原因を、環境問題なんかは典型的にそうですけれども、単一の原因を突き止めるのはなかなか難しいし、さらにその責任者を特定することもできないし、加えていったん原発事故なんかが起こってくる

と、それを1つの企業だけで賠償することも難しいという「組織化された無責任」という表現をベックは使っていますが、そういう事態が社会の各所に起こってきた。

そして悪いことに、富の問題が上方、アッパークラスへの集中であるのに対して、リスクの問題は下方、アンダークラスのほうへ集中している。ここでは、社会的合理性と科学的合理性の調和ということが問題になるわけですが、現実の政策を見てみると、ベックの言葉ですが「社会的合理性によって裏付けられていない科学的合理性は無意味であり、科学的合理性のない社会的合理性は盲目なのである」というジレンマの状況にある。これはカントの第一批判の台詞のもじりですけれども、ちょうど先ほどの「科学なし／だけ問題」というトランス・サイエンスの問題とも表裏一体になっていることがお分かりになるかと思います。

5. 分断政治と分断社会

そこから今回のパンデミック、感染症の問題につながるのでそちらの話題に移ります。社会的リスクの場合は、そのリスクが下方、つまり貧困層とか弱者のほうへ集中することから、分断政治とか分断社会ということが言われるようになりました。トランプ大統領なんかがその代表ですけれども、その弟分とも言えるのがブラジルのボルソナロ大統領です。トランプとボルソナロは両方ともコロナに罹ってしまったわけですが、ボルソナロ大統領はコロナから回復した後の記者会見で、皆さんご存じのとおり「I'm sorry, some people will die. They will die. That's life.」という、迷せりふかどうか分からないですけれども、「残念なことだが、死ぬ人もいるだろう」と、「彼らは死ぬだろう、それが人生だ」ということを臆面もなく言ったわけです。そしてこれはまさに生き延びた自分、「we」ですね、生き延びたわれわれと、死ぬであろう彼ら「They」、We と They をまさに分断する、そういう発言であったわけです。そしてトランプやボルソナロは生き延びたわけですが、それにはやはり医療資源をどう配分するかという大きな問題があるわけです。つまり医療資源というのは、ワクチンとか、あるいは人工呼吸器とか、要するに医療費が掛かるような高額医療、そういった手段を使えるほうは生き延びるけれども、そういった資源が使えないような貧困層は死ぬ他な

いと、そういう分断がそこで起こっているわけです。

そしてコロナ禍では、ステイホームということが最近も毎日のように言われていますけれども、ステイホームできないような医療従事者をはじめとするエッセンシャルワーカーがいるわけです。それと家にも仕事ができるようなりモートワーカー、そこにも大きな分断がある。このコロナ社会があらわにしたバイオポリティックというのは、まさにそういう社会の中の分断というものを見える化、可視化してきたということがあります。

それからもう1つは、日本ではとりわけ法による規制ができないものから、自粛要請という形で今回も乗り切ろうとしているわけです。そうすると自警団のような自粛警察が乗り出して、マスクをしていない人を殴ったり、あるいは咳をしていると電車から降ろされたりという、そういう社会的な排除がまさに目に見える形で起こっている。さらには相互監視社会といえますか、とくに監視カメラが至るところに設置されて、戦時中の隣組のような相互監視社会へ次第に移行しつつある、そういう瀬戸際にわれわれは立っていると思います。

もう1つ、コロナ禍になってから行政権が異常に肥大したというか、安倍内閣のときからそうですけども、菅内閣になっても、逆に司法や立法の部門が弱体化している。それは結局のところ翼賛体制、さらには中国やブラジルのような専制政治が前面に出てくるということにわれわれは気を付けなくてはならない。そういった時代に入っているというふうに考えざるを得ないわけです。

6. 倫理と身体性の復権

それで最後に、われわれにいま何が必要かということを少し考えてみたいと思います。「倫理と身体性の復権」というタイトルを付けました。瀬名秀明さんというSF作家をご存知でしょうか。東北大学の薬学部出身で、いま東北大のほうで広報部門の顧問みたいなことをやっていたいでいる方ですけども、最近ちょっと東北大学の広報誌で彼と対談する機会がありました。今年になってから瀬名さんは、『ウイルス VS 人類』という本を文春新書から出しておられます。その中で、第1部・第2部はNHKで放送された内容をまとめたもので、同じ東北大学の感染症の専門家である押谷仁先生が

監修をされています。瀬名さんは第3部にかなり長いエッセイを書いておられて、その中で、「しかし実際のところ、私たちはパンデミックと闘っているのではない。本当はこの現代社会と闘っているのだ」と述べておられますが、まさにこれはそのとおりだと思います。つまりこのコロナ感染症のまん延によって、これまで現代社会が抱え込んできたにも拘らず、隠蔽されてきたさまざまな問題が顕在化し、表に出てきたということだと思います。

そしてまた瀬名さんは「私は人々の倫理観が変わったとき、それを“未来”と呼ぶと考えている」と書いておられます。瀬名さんは『パラサイト・イヴ』というSF小説でデビューした、つまり未来社会を描く専門家なのですが、未来というのはどこから未来になるかという、まさにわれわれの倫理観が変わったときに、そこから未来が始まるのだと、これもまさにそのとおりであろうと思います。

そのときに瀬名さんがキーワードとされていたのが「共感——シンパシー」とそれから「感情移入——エンパシー」という2つの重要な概念です。この2つの違いは、「共感」はシンパシーですから同情とも訳されるわけですが、これは他人の気持ちといつの間にかシンクロ、同調している、そういう受動的な心の状態のことです。それに対して「感情移入——エンパシー」のほうは、自分とは違う立場の他人の気持ちを思い測る、そういう能動的な心の能力、アビリティ、パワーのことです。このシンパシーとエンパシーを分けて、どちらも必要なわけですが、シンパシーは受動的な心の状態ですので、誰でもコロナにかかった人、あるいは入院中の人を見ればシンパシーは抱くわけです。他方、エンパシーというのは、これは能動的に感情移入する。つまり困っている人、感染者あるいはコロナ陽性の判定を受けた人、そういった人たちの心の中に能動的に入っていくというか、feel into という英語がありますが、つまり感情を持って相手の心の中に入っていき、そういう能力なわけです。そして現在必要なのは、シンパシーは大体誰でもが持っているわけですが、もっと能動的なエンパシーというものを、弱者とか感染者とか、あるいは貧困者とか、そういった人たちに発動することが大事だと瀬名さんは言うておられます。

このエンパシーというのは、現象学の鍵概念で *Einfühlung* というドイツ語があります。これは *empathy* と英訳されるのが普通なのですが、この *Einfühlung*、感情移入とか自己投入と訳されますけれども、これは後期フツ

サールの他我認識理論、他者理解理論のキーワードになっている言葉です。高橋里美という、東北大学の総長を務めて、戦前日本で初めてフッサールの下に留学にして、帰国してから日本に現象学を最初に導入した哲学者がいます。高橋は後期フッサール哲学というか、彼が直接フッサールの授業に、講筵に列して学んできたことを次のように要約しています。「ライプニッツは、单子（※モナド）は相互に实际的交渉をなす窓を持たないと考えたが、フッセルは、単子は身体性（Leiblichkeit）という窓を持っていて、これによって他と関係すると考える」と。高橋は1937年に『フッセルの現象学』という、初めて現象学を日本に紹介する本を書きました。その中で、他者を理解するためには身体性という契機が極めて重要だという後期フッサールの考え方を簡潔に要約・紹介しているわけです。

ところが現在のコロナ感染症というのは、まさに身体性を無にするような形といいますか、身体性による接触、例えば握手をするとかハグをするとか、そういった行為が禁止されている。だから今は肘鉄みたいに肘で握手の代わりにあいさつするなんていうことが流行っているようですけども、いわゆる三密が禁止されている、そういう身体性が消去されているような社会に生きているわけです。

しかしわれわれは握手をするとか、ハグをするとか、そういう身体的な接触を通じて初めて相互身体性とか、間身体性と言いますけれども、これはメルロ＝ポンティの他者論で鍵になっている言葉です。そういうところからわれわれは、自分と他人との「間」に信頼感というものを醸成して、それがまさに社会的な共同性を形作る、あるいは社会的な結合の基盤になっているのが、基本的には現象学の系列に属する社会理論の考え方です。しかし、間身体性がコロナ感染症、パンデミックのおかげで、成立しないような状態になっている。これはまさに人間の社会的な結合にとって極めて危機的な事態だと言わざるを得ません。

三密に対してソーシャル・ディスタンスが強調されていますけれども、最近ではフィジカル・ディスタンスという言い方が正しいとされています。ソーシャル・ディスタンスというのは、むしろ社会的な結合が成り立っている状況の中で言われることで、実際にわれわれが今取らなくてはならないのはフィジカル・ディスタンスだと言われていますが、まさに現在問われているのは、フィジカル・ディスタンスからどうやってソーシャル・ディスタンス

を取り戻すか、奪い返すか、そういうことが求められているのが現在の状況ではないかと思います。

そして実際に身体的接触によってソーシャル・ディスタンスというかソーシャル・コネクションを取り戻すことが不可能だとすれば、われわれに残されているのはイマジネーション、想像力であろうと思われるわけです。ですから、現在求められているのは想像力、イマジネーションを通じた身体性の回復です。

それはまさに芸術、これまで音楽や絵画や造形芸術、そういったものを通じてわれわれが獲得してきたのが、イマジネーションを通じた社会的な結合ということだと思います。ところが今現在、芸術というのは不要不急と言われて、劇場も閉鎖される、コンサートも開けないという状態が続いているわけです。やはりそれをオンラインでも構いませんし、それからまさに想像力でも構いませんが、そういう芸術が持っている社会的な結合の力というものを、もう一遍われわれは考えてみる必要があると思います。

それからもう1つは、今われわれも声と画像を通じてこういうワークショップ、シンポジウムを開いているわけですが、私の恩師である大森荘蔵先生は「声振り」という概念を提起したことがあります。つまりわれわれは身振りで、身体を使ってさまざまな表現やコミュニケーションをしているわけですが、残念ながらも直接に他人と身体的コミュニケーションを取ることができない。しかし、声を使って、こういうリモート、オンラインで相手に働き掛けることはできる。大森先生は「ことだま論」という有名な論文の中で「声振り（こわぶり）」を「声も身のうち」と、声も身体の一部であるという考え方を強調しています。

これはかなり重要なことで、われわれは文字を発明する前は、『古事記』なんかはそうですが、口承文芸、今でもアフリカの一部ではまさに口承でさまざまな部族の歴史を伝えるということが行われているわけですが、声によって相手に働き掛ける、これはまさに身体を持って他者に働き掛けることの延長線上にあると考えることができます。だとすれば、われわれは声を使った口承文芸とか、物語りという形で他者と世界を共有する、そういう可能性、それはまさに音楽や絵画でも同じですが、そういう芸術や文学の重要性というものを、まさにコロナの閉鎖社会の中でもう一度考え直してみる、そのもつ原初的な力というものを回復してみる必要があるのではない

か。

そして、そこから見えてくる世界というのは、現在の効率性や利便性とか利潤だけを基準にすべてを評価するような社会とは正反対の、互恵性というかレシプロシティー、相互性ですね。お互いにお互いのことをエンパシーによって思いやる、そして足りないものがあれば譲渡する、贈与する。つまり利潤とか効率性というものを度外視したような相互の関わり。それは贈与という、英語では donation と言いますが、寄付もそうですけれども、見返りを求めない贈与というところから新しい世界の糸口が開けてくるのではないか。そういえば、日本にも「相身互い」という古くからの言葉があります。そういった互恵性と贈与を軸にした新しい社会の在り方、それはまさに今猛威を振っているコロナ禍の背景にあるグローバリズムとネオコンサバティズムないしはネオリベラリズム、新自由主義とは対極にある社会、そういったことをコロナの閉塞状況の中でわれわれは考えていく、構想していく必要があるのではないか。それこそがコロナ禍を転じて福となす絶好の機会ではないかと私は考えています。ご清聴ありがとうございました。

[参考文献]

- オルテガ・イ・ガセット 『大衆の反逆』 佐々木孝訳、岩波文庫、2020
小林傳司「科学コミュニケーション」、金森修・中島秀人（編）『科学論の現在』
勁草書房、2002所収
瀬名秀明ほか『ウイルス VS 人類』文春新書、2020
高橋里美『フッセルの現象学』、高橋里美全集第4巻所収、福村書店、1973
平川秀幸『科学は誰のものか』NHK 出版生活人新書、2010
ミシェル・フーコー『性の歴史Ⅰ 知への意志』渡辺守章訳、新潮社、1986
ウルリヒ・ベック『危険社会』東廉・伊藤美登里訳、法政大学出版局、1998

2

災害「のあとの」歴史

現代台湾の地域的記憶と歴史記述

前野清太郎

1. はじめに——「のあと」に向けて

災害は、複数の人々へ同時に降りかかり、それがゆえに個人の経験を超えた共同の経験となる性質をもつ。全世界的に、同時進行的に経験されている現在の「感染症」はこの意味において災害（disaster）と呼ぶことができるであろう。個人を超えた経験が共同で記憶されるとの性質ゆえに、災害は記憶をめぐる研究において独立した1ジャンルをつくってきた。そして積み重ねられた研究蓄積からは、いくつかの共通する特性が災害と記憶との関係について指摘されている。災害がもたらすインパクトは直接的な被害の経験にとどまらない。時には災害が契機となって、過去に自身が経験してきた事柄を残そうとする人々のエネルギーが喚起される。それでいて、災害経験そのものはしばしば容易に人々の記憶から欠落してしまう。欠落を免れた場合でも、非常に単純化された形でしか人々の記憶に残らない。ある場合においては、特定の日時や場所が任意に選ばれて、共同の記念儀礼と物語^{ストーリー}を通じて人々の記憶に留まることができる。一方、別の場合においては、儀礼や物語^{ストーリー}といった媒介がつくられないまま、人々の記憶から徐々に脱落していく（Zelizer 1995；Eyre 2007；水出 2019）。

2021年現在のわたしたちが直面している「感染症」にまつわる諸々の出来事も、いつかは終わるであろう。この稿を書きながら筆者が想像をしてい

る終わり方よりも、ずっとそれは悲惨な終わり方になるかもしれないし、想像に比していともあっけない終わり方をするかもしれない。だが、いつかは何らかの終わりを迎えるはずだ。終わったその「あと」にわたしたちはいかにその経験へと向かい合っていくのか。まだそれは終わってもいないが、終わる前から考えを働かせていけば、丁度よく「あと」の展開に追いつくこともできるかもしれない。本稿では、災害「のあと」に付随的に起こる記憶・記録をめぐる諸事象について、筆者がこれまで最も長く研究の対象としてきた台湾のケースを引いて考えてみたい。

2. 物語（ストーリー）と台湾

2.1 過去長く歴史少なき島

災害「のあと」について過去の例から論を展開するにあたって、経験の物語りを記録すること、あるいは記録された事々から物語をつくる¹ということが、台湾で帯びてきた特殊地域的な文脈に触れておく必要があるだろう。

台湾にはマレー・ポリネシア系の台湾「原住民」諸族が数千年にわたり居住してきた。だが、無文字社会であった彼らは自らの歴史を文字記録として残さなかった。近世に至り、航海の泊地として漢人、オランダ人、スペイン人、日本人がこもごも立ち寄る時代を経て、最終的に移住者コロニーを形成したのは（後述のホーロー人と客家人を中心とする）漢人系の各サブ・エスニック・グループであった。従来の原住民諸族はあるいは漢人に同化し、あるいは独自の習俗を保ったまま山深くへと移動していった。

中華世界にあって、ローカルな出来事の展開を記す「地方史」的な役割は、しばしば伝統的形態の地誌（地方志）によって果たされていた。17世

¹ 「物語」なる語には「ストーリー story」と「ナラティブ narrative」の2つの語がしばしば対応してあてられる。本稿では個々の人が物語ることそのものあるいは個々の人によって物語られた事柄を「物語り（ナラティブ）」とし、出来事を解説する筋（ライン）として個々の人々を離れて存在可能になった言説を「物語（ストーリー）」と呼んでおく。上記の区分は便宜的なものにすぎないが、知覚、想起、物語（り）行為、物語といった角度から歴史叙述を論じた野家啓一氏の著作『物語の哲学——柳田國男と歴史の発見』（野家1996）に多く議論を拠っている。

紀以降、記載様式が次第にフォーマット化して各地の情報を網羅するようになるとともに、出版産業の盛んな先進地域では民間主導で編纂がなされる地誌も出現した（山本 1998；森 1999）。ただし台湾において地誌編纂はあくまで官主導の事業であり続けた。アカデミズム台湾史の草分けである歴史学者、呉密察は「『歴史』の出現」という名の論考において清朝統治期間の台湾を歴史（記述）不在の時代と呼んでいる²。清朝統治下の台湾において「地方史」的記述は地方官とその周辺の外来知識人中心でなされ、出版等「その他の表現の機会のなかった」台湾地付きの知識人は、「地方史」的地誌編纂のための資料収集を、せめてもの「興奮すべき榮譽」（呉 1997, p.11）とせざるをえなかった。呉によれば、日清戦争とその後の抵抗運動の敗北という結果を機にようやく台湾知識人たちは自己省察的、自己記述的、私史的な「歴史」を生み出していったのだという（ibid. p.14-21）。

日本による植民地統治下では、あくまで帝国の「公史」的物語^{ストーリー}を冒さないとの限定付きながら、小説等を含む広範な自己記述が発達していった。1945年の台湾の中華民国復帰に際し、台湾の人々はこうした自己表現の天井が取り払われることを期待した。けれども中華民国＝国民党による新たな統治は、期待された人々の自由なアイデンティティ表明を必ずしも容認してはくれなかった。

2.2 「国史」をめぐる闘争

国民党下のいわゆる権威主義体制は1980年代まで継続した。台湾本島とその近隣の島嶼のみを統治しながら、中華民国は建前上依然「中華」のすべての領域を統治する国家であり続け、共産党支配下の領域を回復することを国是とした。体制下において記述が許容されたのは「中華の歴史」のみであって、「台湾の歴史」はあくまで「中華の歴史」に付属する「中華の地方史」としてのみ記述することが可能であった。そもそも言論統制とそれに伴う自己検閲のなかで、なにかを「物語る」場さえ限られていた³。

² ホーロー語で演じられる民間芸能・歌仔戲（コアヒ kua-a-hi）の劇本なども1930年代まで福建からの刊本を輸入して演じられていた（陳培豊 2012, p.146-147）ため、庶民の芸能の世界さえ台湾の現実を反映してはいなかった。

一方、アメリカ・日本など台湾外で活動をする反体制派の間では、国民党下の歴史記述に対する^{カウンター}対抗的記述とでも言うべきものが形成されていった。非常に端的にまとめてしまうなら、それは国民党からの被抑圧者として「台湾人」をとらえ、ひいては清朝、日本、国民党ら外来者によって抑圧され続けてきた^{ストーリー}物語を記述しようとするものであった。とはいえ1980年代までそれらを台湾内で大々的に流布させることはほぼ不可能であり、あくまで台湾外の小規模のサークルで展開される小さな^{ストーリー}物語にすぎなかった（山崎2009, pp.53-54）。

ところが1980年代後半から、体制＝国民党側の政治姿勢の軟化もあって、のちに「民主化」と総括される自由化のプロセスが急激に進展していった。1986年の民主進歩党（民進党）結成、1987年の戒厳令解除、1988年の新聞規制解除と、いままで権威主義体制下で少しずつ広がっていた自由な言論の空間がこの期間にビッグバン的に拡張していった。それとともに、かつては対抗的にしか存在しえなかった反体制派の歴史記述が、自由化されたメディアに乗って急速に流布するようになった。もともと小規模なサークル内でのみ展開されてきた^{ストーリー}物語が広く台湾社会で議論されるようになったことは、そこに内在していた問題点を明らかとすることにもつながった。

例えば対抗的記述において描かれる「台湾人」は外来者である国民党政権に抑圧される被抑圧者であった。同時にこの被抑圧者は、本来の^{マジョリティ}多数者であるがゆえに、台湾の行く末に関する決定権を取り戻す資格があり、自らの文化、言語を回復する権利をもつ存在だとの含意があった。台湾の島内において^{マジョリティ}多数者である（がゆえに権利をもつ）という論理を突き詰めていけば、その帰結は最大人口比のサブ・エスニック・グループたるホーロー人⁴こそが台湾における歴史主体ということになる。ゆえに、そこには1949年以降の大陸からの移住者（^{がいしやう}外省人）は入らない。問題は、「台湾人」「台湾文化」

³ 紙の消費抑制との名目の出版制限によって発表できる雑誌媒体に限りはあったが、呉濁流・黄春明らの作家が「郷土文学」の形で自己記述的な「歴史」を細々と物語り続けていた。だが、それすらも陳映真のケースのように政治的動きを見せた瞬間逮捕される危険と隣り合わせであった。

⁴ 福建省南部（閩南）一帯からの移民であることから閩南人ともいう。ホーロー（福佬 hok-lo）とは別のサブ・エスニック・グループである客家人からの他称である。

「台湾語」イコール多数者の「ホーロー人」「ホーロー文化」「ホーロー語」となってしまうことで、漢人移住以前の「原住民」諸族や、第2の「漢人」サブ・エスニック・グループである客家人^{ハッカ}⁵たちさえも「台湾人」の周縁に追いやられてしまうことであった（施 1998, pp.182-184）。

「中華の歴史」への対抗的記述が、自らの対抗していた対象と似通った排他性をもったことには、ホーロー人の知識人からも批判が寄せられるようになった。こうした1980年代後半から1990年代前半の批判を通し形成されたのが「四大族群」のフレームであった。「四大族群」フレームは、ホーロー人、客家人、外省人、原住民（諸族）の4つの「族^{エスニック・グループ}群」から構成される社会として台湾をとらえ、4グループの交流史として台湾史をとらえようとする。李登輝政権（1988-2000年）の支援のもと、「四大族群」フレームは1997年から使用された教科書『認識台湾』にも取り入れられた。『認識台湾』のなかの「四大族群」フレームは、「台湾魂」「生命共同体」等のキーワードと強く結びつき、台湾に住まう諸グループを国家へ統合することをめざす強い政治性をもっていた（山崎 2009, pp.189-190）。それでも、同時期に存在した他のフレームと比べれば、異なるルーツのグループが台湾に同居している現状を肯定する上で、「四大族群」フレームは最適の物語^{ストーリー}として機能した⁶。台湾という社会が受け入れうる国史的ないし「公史」的な物語^{ストーリー}をめぐる論争によって1990年代は暮れていった。

民主化はマクロ社会レベルの言論に留まらず、ローカルな歴史記述をめぐる活動の自由をももたらした。1990年代前半、各地に文史工作室^{ぶんし}という名の小規模なサークルが相次いで設立され、そこから文史工作者と呼ばれるアマチュア歴史家たちが続々と出現した⁷。文史工作者たちには民主化活動の

⁵ 客家語を話すサブ・エスニック・グループであり、清代にはしばしばホーロー人と抗争を繰り返した。ホーロー人よりも後発の入植者となることが多く、山間部の比較的貧しい区域に居住したことから、台湾の工業化初期には都市下層労働者となった。

⁶ たとえば、ホーロー中心主義批判に対して出現してきたフレームに、漢化した原住民（平埔族）の「血」に共通するアイデンティティを求める立場がある（施 1998, pp.177-178）。この場合、原住民諸族と客家人を「台湾人」に取り込めても、外省人は「新住民」という形の周縁者に位置づけられざるをえなかった。一方、原住民運動の側にしてみれば、「漢化」していない以上、自身を「中華の歴史」の一部として周縁的に位置づける民主化以前のフレームは受け入れがたいものであった。

系譜をひく人々もいたが、どちらかといえば民間歴史愛好家や文化財保護活動家をも含む雑多なバックグラウンドの人々の集まりであり、定期刊行物の発行をはじめ創作活動、展覧会、地域教育スポットの設置といった多様な「(台湾の) 地方史」が試みられた(文訊編集部 1995a)。2000年代以降、文史工作者たちは台湾各地の地域社会においてローカルな^{ナラティブ}物語りを記録し、^{ストーリー}物語として記述するに際して力を発揮していった。

3. ローカルな物語り(ナラティブ)と物語(ストーリー)

3.1 2000年代と「災後」のローカリズム

台湾の2000年代は国民党政権から民進党政権(陳水扁^{ちんすいへん}政権、2000-2008年)へ、そして民進党政権から国民党政権(馬英九^{ばえいききゅう}政権、2008-2016年)への再びの政権交代によって、民主化が常態となったことを人々に印象付けた時代であった。同時に、台湾内的な文脈においては、災害「のあと」のインパクトが人々の眼をローカルなものへと向けさせていった時代でもあった。こうしたローカルへの着目は、1980年代後半よりマクロなレベルで行われてきた国史的ないし「公史」的な^{ストーリー}物語をローカル側から照らし返すきっかけともなった。

1999年9月21日、台湾本島の中央部を震源とする地震が台湾全土を揺らし、都市部でもビル倒壊や道路陥没といった大きな被害をもたらした(九二一地震)。とりわけ大きな被害を受けたのが、震源に近い山岳部のコミュニティであった。通常、地震等の発生直後には、救助活動と破壊された衣食住の環境を補う緊急支援が行われる。最低限の生命を保障するための支援といってもよい。緊急支援のあとにくるのがいわゆる復興である。九二一地震では国際的支援もあって緊急支援の投入は比較的迅速に行われたが、復興のゴールをいずこに据えるかのルートマップづくりが中央で定まらない状況が

⁷ 文芸誌『文訊』が1995年に全土183の「文史工作室」および類似団体にアンケートを行っている。回答のあった68団体のうち1980年代以前設立の団体が25であったのに対し、残る43団体はいずれも1990年からの5年間に設立されていた(文訊編集部1995b)。

続いた⁸。

定まらない復興ビジョンのなかで独自の動きを始めたのが、震源に近い被災地の1つ、南投県埔里鎮にある桃米村であった⁹。桃米村では住民が結成した支援受入組織（重建委員会）が独自の住民聞き取り作業を行い、住民自前の復興計画策定がめざされた。この聞き取り作業は単なる要望の聞き出しではなく、「コミュニティ」の行ってきた活動を発見し、復興が到達すべきゴールを探すための記憶の聞き取りであった。聞き取り作業を通し、いくつかの「コミュニティ」の共同／協働の記憶が発見された。1つには1980年代におこなわれたごみ処理場建設反対運動の記憶であり、またさらにさかのぼって、村内を流れる溪流利用の記憶が掘り出された。そして、記憶に共通するテーマとして「環境」を軸に復興計画の策定がすすめられ、エコビレッジの実現をめざし復興計画の策定が進められていった。エコビレッジをめざした実践は復「旧」の域を脱した後も地域づくり活動として継続され、現在に至っている。

九二一地震に先立つ1990年代中頃より、台湾社会の急激な工業化、都市化によって「崩れた」コミュニティを「再生」しようとする主張・活動が台湾ではみられるようになっていた。当時、野党の民進党と中華民国「台湾化」の主導権を争っていた李登輝政権は、中央官庁の文化建設委員会を通じて各地の民間団体に直接助成を与え、文化面から「コミュニティ再生」を促す制度整備をすすめた（星2013, pp.155-159）。九二一地震にあたっては、混乱のなかそれまで民間団体助成のノウハウを蓄積してきた文化建設委員会が他の中央官庁に先駆け住民主導型復興プランを打ち出した。桃米村などが行った緊急支援後の住民団体による自主的聞き取りを通じたコミュニティ資源発見、将来的な復興ビジョンの自主策定という実践例をモデル化したプランは、他の官庁の事業案を抑えて復興プランの主軸になっていった。この成

⁸ 2000年に国民党から民進党への政権交代を迎えたこと、更にもともと台湾全域をカバーする地方行政区域であった「省」が1998年に事実上廃止され、中央官庁が相互調整なく直接に被災地へ介入したことが背景にあった。反面、この混乱は後述する文化建設委員会の復興主導というイレギュラーを可能にした。

⁹ 以下の記述は、桃米村が編集した事業計画書（李佳虹ほか2011）および先行研究（廖2012；若生2012など）をふまえて、筆者自身が2014年3月、2014年9月、2015年1-2月にかけて行った現地聞き取り調査の成果を交えた記述である。

功をふまえ、文化建設委員会は非被災地の「コミュニティ再生」についても、住民主導のモデルを奨励していくようになった。

筆者が長年フィールドワークを行ってきた台南市^{こうへき}後壁区^{だいと}の大斗村も、ポスト九二一地震の住民主導型フレームを導入した非被災地の典型例である¹⁰。2001年、大斗村の住民たちは団体を立ち上げ、地域おこし、地域づくりをめざして「コミュニティ再生」のための助成を受けた活動を始めた。活動にあたっては、収集発掘された経験的な近過去の記憶、住民の中にまだ存在するような記憶がやはり軸となった。大斗村の住民たちはしまい込んでいた古農具やサトウキビ運搬に用いていた牛車を修理し来訪者向けに展示する活動をはじめ、やがてこれらの道具が用いられていた共通記憶の中の村内水路の再生に向けて新たな活動を自発的に展開させていった。

上記の2村の事例における聞き取りは、元々復興なり地域おこしなりの準備のためになされた下調査であった。ここで取り上げた事例以外の他の地域でも状況は似通っていたが、住民団体とともに活動を担った文史工作者（しばしば運動のリーダーを兼ねた）たちは、自らの調査成果を復興や地域おこし本体とは別個にまとめることを志向した。それまでの台湾において、「地方史」的出版物といえば、伝統的地誌の系譜をひく分厚い地方志が主体であった¹¹。一方、文史工作者は自らが属する文史工作室や住民団体を通して公的な出版助成を確保し、あるいは私家版の形でコンパクトな物語り^{ナラティブ}記録と物語^{ストーリー}記述を編んでいった。

九二一地震が復興段階から過去の記憶へと変わりつつあった2000年代末、台湾全土を新たな災害が襲った。2009年、モラコット台風上陸による豪雨は沿岸部の浸水と山間部の土砂崩れをはじめとする大規模水害（八八水災）をもたらした。高雄^{たかお}県甲仙^{こうせん}郷では、豪雨が引き起こした山体崩壊によって小林村の集落住民500人近くが土砂の下へ消える凄惨な被害を生んだ。村その

¹⁰ 筆者は2013年12月以降、直近では2020年1月まで継続的に大斗村を訪問し、村内の各種活動に参与観察を行ってきた。なお本村については親族調査等を同村で行った関係から、既発表の論文では村名を伏せたため、本稿においても仮名を用いる。住民たちのより細かい活動については前野ら（2015）を参照のこと。

¹¹ 本稿第2節を参照。地誌（地方志）編纂の伝統は近代以降に受け継がれ、中華民国復帰後の台湾でも項目を現代社会に合わせてアップグレードした地誌が刊行された。

ものの消失は、その出来事自体のショッキングさとともに、消えてしまった村をいかに復興するのか、という新しい問題を台湾社会へと突き付けた。そして、復興のゴールを求めた過去の収集の中から、この村が多重に台湾社会から「忘れられて」きたことが明らかになっていった。1つには、この地域は「未認定部族」のタイボアン族の村であった。住民は^{マイノリティ}少数者として公的な認定を受けぬまま「原住民」でもなければ漢人系住民でもないどちらつかずのアイデンティティ状態におかれていた¹²。もう1つには、この地域が山村として経済的なひっ迫に直面しており、平野部の繁栄から長く取り残されてきたことであった。皮肉にも、多数の出稼ぎ者が平野部にあったことで、村の「生存者」たちが多数あとに残されることになった。

被災直後に立ち上げられたモラコット独立ニュースネット（莫拉克獨立新聞網）では、主要メディアが撤退した後も評論、現地報道を4年間にわたり発信し続けた。本サイトの立ち上げには、九二一地震のコミュニティ復興活動家、台湾南部でのコミュニティ・カレッジの運営者、元ジャーナリストの研究者が携わり「被災地の再建を記録する」オルタナティブなメディアであることを目指して活動していった（鄭2017）。台風が台湾各地に被害をもたらしたのち、報道が徐々に減少してエピソード中心となっていく¹³なかで、「小林村」は象徴としてその^{ストーリー}物語が作り出されていった。一方で同じく被災した他の山村や浸水被害を被った沿海部の村々が主流メディアの報道から「忘れられて」いく中で、独立ニュースネットはそれぞれの村の災害「のあと」を報道し続けた¹⁴。2009年から2013年の4年間の活動は今なお災害の傷が生々しく残る時期のリアルタイムを記録するアーカイブとなっている。

モラコット独立ニュースネットが残したインターネット経由の報道・記録の試みは、2010年代に入って盛んとなった立ち退き反対運動等の「再起した社会運動」（何2006）におけるローカルな活動記録へと受け継がれていった。

¹²「原住民」諸族は「番仔」（ホァナ huan-a、蛮人の意）として戦後まで蔑視が続いたため、自身を「番仔」とすることは原住民運動の隆盛まで忌避されてきた。

¹³8月8日の台風来襲後の報道の変遷については、各主要メディアの報道を分類して数的に示した林照真の実証分析に詳しい（林2013）。

¹⁴モラコット独立ニュースネットのウェブサイトからは地域別に記事リストをたどれるようになっている。莫拉克獨立新聞網 <https://www.88news.org/>（中国語）

3.2 ローカルからの反照

ローカルレベルでの物語り記録ナラティブと物語 記述ストーリーの試みがある意味で予期せざる成果として明らかとしていったのは、1990年代までのマクロ社会レベルの物語ストーリー＝国史・公史をめぐる議論との乖離であった。例えば先ほどの桃米村の例でもそれはあてはまった。桃米村のある埔里盆地ほりは元来「水沙連すいざれん」という原住民部族の居住区域であった。19世紀前半、陸続と入植するホーロー人たち漢人移民に押し出される形で、沿岸部に住まう他部族の原住民へいほ（平埔族）が埔里盆地へと移動してきた。彼ら新たに移住してきた「原住民」に由来する地名の1つが桃米村だといわれている¹⁵。その後も漢人入植の波は続き、19世紀半ば以降にはホーロー人が、そして客家人が新たな入植地を求めて埔里盆地へと移住した。この移住の波は日本統治下の20世紀前半まで続いた。

台湾においてある地区に住まう人々の起源が単一ではない（時には現在のセルフ・アイデンティティと文献的に示されるルーツが異なっている）ことは、台湾史にフォーカスのあたる以前より歴史学者の間では知られていた、しかし、当の住民同士の間では起源の多元性が必ずしも明らかでないことも多かった。高度な自治組織として村落（ムラ）が発達していた日本とは異なり、台湾においては村落がもつ住民統合の機能は弱かった。そのため村落単位でまとまった文献記録が残されていることは稀で、個々の一族の記録（族譜）や廟の碑文などを手掛かりに、半ば説話化した聞き取り情報を交えて村落単位の歴史を復元せざるをえないことが現在も多い。台湾の山間部では19世紀末の段階においてもまだまだ「未開墾地¹⁶」が残されていた。「未開墾」の山間への小家族単位による入植の跡は、現在でも桃米村のような山村の散居的な景観として残っている。各住民が散居的かつ相互に独立的に生活してきた山村では、同じ行政村に属してはいても、村落を「共同体」的にとらえる意識が平野の村落以上に稀薄であった。希薄であったからこそ、住民

¹⁵ 移動については劉（1951=2019）を参照されたい。

¹⁶ ここでいう「未開墾」は農地としての占有がなされていなかった土地のことである。他の植民地におけるのと同様、「未開墾地」がしばしば先住者によって「使用」されていたケースも少なくない。

自らの手で経験の物語^{ナラティブ}を集め共同の小さな物語^{ストーリー}を編むことが「コミュニティ復興」に先駆けて必要だったのだ。それは震災からの復興フレームを流用してすすめられた各地の「コミュニティ再生」においても同様であった。

先の桃米村の例にみるように、実際に聞き取り等を通じた「地方史」編纂活動を進めてみると、1980年代後半以来の国史論議に類する単一のルーツや均質性を拠り所にした歴史＝物語^{ストーリー}を編むことは難しかった。往々にして調べるほどに住民のルーツの多元性が明らかとなるか、さもなければ半ば説話的な物語^{ストーリー}の霞に起源は隠れてしまって、実証主義的な歴史の型をあてはめることはできなかった。ゆえに住民自身の手による編纂物は、より経験的な物語^{ナラティブ}へ依拠しつつ、共通して経験された物語^{ストーリー}として認識しやすい日本統治時代から農村に工業化が及ぶ前の1960年代までが中心の対象¹⁷となっていた。

ローカルなものへの眼は、それまで記録する対象とみなされていなかった対象も台湾の物語^{ストーリー}へと吸い上げていった。1949年以降に台湾へ移り住んできた中国大陸部の出身者を台湾「省」外の出身者との意味をこめて外省人とよび、彼らが形成した居住区を「眷村^{けんそん}」¹⁸という。老朽化のすすんだ眷村は建て替え・立ち退きの対象とされたが、1980年代後半の民主化の波の最中には建て替え・立ち退き反対運動が組織されることはなく、やや遅れた1990年代中頃から少しずつ保存運動が組織されるようになっていった（李廣均 2019, pp.28-31）。2000年代以降はそうした運動も九二一地震後に整備された「コミュニティ再生」のフレームを利用した活動に参入するようになっていった。「コミュニティ再生」への参入とともに、それまで重視されていた眷村のハードウェア的保存にとどまらず、眷村に存在した独自の文化や経験を把握しようとする「眷村文化」との言葉が出現するようになった。

総統自らも外省人¹⁹の馬英九政権は、2009年の蔣経国生誕記念、同年の

¹⁷ この現在ではない「昔」は、しばしば「以前の農業時代では～」（古早 [koo-tsa] 農業時代～）という具合に、新たな霞をまとった物語^{ストーリー}として各地のコミュニティガイドの口から解説で語られる。

¹⁸ 狭義には軍人、教師、公務員等の家族（眷属）に割り当てられた官舎群をいうが、広義には外省人が形成した居住区一般を指す。大陸部での内戦終結とともに台湾へ逃れてきた外省人には、一部の国民党エリート以外の多数の下層兵士、難民たちがいた。

¹⁹ 両親は中国大陸（湖南省）育ちであるが、馬英九自身は1952年に香港で生まれ、生

こねいとう
古寧頭戦役（共産党軍の侵攻食い止めに国民党軍が成功した戦闘）記念、2010年の抗戦勝利・台湾光復記念といった「中華民国＝国民党（軍）」の歴史的象徴に対するアピールに極めて積極的であった。一連の上からの動きに連動して、過去の「中華民国＝国民党（軍）」を象徴する眷村の文化財登録もすすめられた。一方で旧住民側においては、参加者の世代交代²⁰に伴い活動における軍歌、軍装、または抗日～内戦の戦闘記憶といった軍事的なシンボルは薄まっていき、台湾移住後の生活記憶が「眷村分化」保存の中心へと遷移していった（李廣均 2019, pp.172-176）。

実際のところ、馬政権は事前に予想されていたほど先の民進党政権をイデオロギッシュに否定する路線はとらなかった²¹。反政権寄りの社会運動の側も「眷村保護」運動の支援に入るなど、民進党陣営が「眷村」の建て替え支援に反対した1990年代の状況からは変化がみられる（李廣均 2019, p.156）。2010年に台湾大学から立ち退きを求められた台北市内の旧眷村「紹興社区」に、台湾大学の現役学生たちが立ち退き反対運動の支援に入ったのもその一例である（李怡瑩 2013, p.33）。支援活動は現在もなお続いており、旧住民とのワークショップを行いながら記憶をベースにした創作活動と人権講座等が行われている²²。

ローカルな物語ナラティブ記録と物語ストーリー記述の試みは、「下」から「四大族群」的な多元主義の物語ストーリーを広めていった²³。1990年代まで盛んに議論されていた

後まもなく台湾に移住した台湾育ちである。

²⁰ 眷村には夫が外省人、妻がホーロー人、客家人、「原住民」諸族である家族も少なからず居住していたため、現代台湾で「外省人」として活動する人々は時に多元的なルーツをもっている。2015年9月に筆者は新北市三重区にある眷村（空軍一村）で調査を行った。その際に応対してくれた保存運動家の方は、父方が外省人、母方がホーロー人で、母語のホーロー語を使いこなしながら民俗研究を行う文史工作者でもあった。

²¹ 蒋介石（本名は中正）にちなんだ中正国際空港の桃園国際空港への改称、パスポートへの「TAIWAN PASSPORT」記載等はそのまま引き継がれた。ただし「台湾民主記念館」と改称されていた中正記念堂（蒋介石の追悼施設）のみは元の名称に戻された。

²² 現在の活動状況については、Facebook コミュニティ「紹興學程@紹興社區 (@ShaoxingCommunity)」を参照されたい。

²³ フィールドで個々に語られる物語りを丁寧聞いてみると、物語ストーリーに納めえなかった

「中華」的・ホーロー中心的な「国史」はマクロとローカルのレベルそれぞれで力を失っていった。2000年代までのこうしたローカルな記録・記述活動は出版物経由で（ゆえに決して大きくはない交流圏で）行われていた。2010年代以降、ソーシャルメディアと携帯端末の技術的發展によって、従来ただ「忘れられる」に任せるしかなかったローカルな領域が、^{ナラティブ}物語りと^{ストーリー}物語りを自らネット空間に発信する新しいルートができつつある。

4. むすびにかえて

筆者は2000年代から2010年代にかけて進行した上記の動きをすべて「災害」に結び付けて説明しようとするものではない。異なる（サブ）エスニック・グループの70年以上にわたる生活経験の共有や、グループ間の通婚による差異の減少といったことが、より大きな背景としてそこには存在している。ただし、2つの災害が台湾社会の眼をローカルなもの記録へと向ける契機になったのも事実である。2000年代から2010年代にかけては、さまざまな災害が台湾を襲った。2003年の重症急性呼吸器症候群（SARS）流行や2013年のデング熱流行は台湾全土に大きな衝撃をもたらした²⁴。けれども、これらの「疫災」は人々をローカルな^{ナラティブ}物語り記録と^{ストーリー}物語りに導く誘因にはならなかった。

地震、水災と「疫災」の最大の違いは、後者が明確な象徴（場所、人物、時間など）を持たない点にある。本稿冒頭で記した通り、災害「のあと」の経験の伝達には、反復される共同儀礼や単純化された^{ストーリー}物語りなどの媒介をしばしば必要とする（Eyre 2007）。地震、水災あるいは戦争、事故、テロといった出来事的な災害に比すれば、「疫災」はどうしても媒介たりうる象徴を見出しにくい。2019年の末以来、「感染症」は多数の^{ナラティブ}物語りを生み出し

断片に遭遇することも少なくない。若者たちの隣村からの石の強奪の話であったり、日本軍が「匪賊」を駆逐した後に入植したとの先祖の語りであったり、必ずしも「道徳的」でない^{ナラティブ}物語りもそこにはあることを付言しておきたい。

²⁴ SARS以降の疾病流行に際して随時立ち上げられるようになったタスクフォース方式での対応や現在の政府閣僚の伝染病対策の経験蓄積につながっているとの報道は日本国内でしばしばみられる。

た。オンラインとオフラインで、あるいは経験された、あるいは経験に根付かない「うわさ」が世界各地に現在進行形で生まれている。これら無数の物語りを共有しうる物語にまとめ上げうるか否かは、わたしたちがいかなる形で象徴を見出し、経験を対象化するにかかっている。

もしかすると、「のあと」のわたしたちに求められているのは（物語をめぐって過去に議論が交わされてきた通り）巨大な物語を共有することではないのかもしれない。野家啓一は経験の物語りと歴史の物語りを不分なままに「自己の来歴と経験を虚実をとりまぜながら物語」（野家 1996, p.19）の場としてかつての「炉端」を挙げている（野家 1996, pp.124-128）。「私史的なエネルギーと雑然性をもった物語りを「生」のままに経験しうる「炉端」的な場所を地域に再生するのは1つの選択肢だろう。幸いなことに、現代の技術は物理的空間に拘束されぬ物語りの場所を可能にしてきている。物語りをストックしたデジタルアーカイブを用いて人々のコミュニケーションと新たな物語りの媒介とする「記録のフロー」化（渡邊 2019, p.392）は、採用可能になりつつある新しい選択肢である²⁵。

わたしたちが直面している「感染症」にまつわる諸々の出来事はいずれ終わるのであろう。どうやってそれを終わらせるかは科学的な知に多くを拠っている。しかし、その終わりをどのようなものにするかは、人文的な知が「のあと」に十二分に担いうる仕事なのだ。

[文献一覧]

- 何明修（2006）『綠色民主：台湾環境運動的研究』群學出版社
- 呉密察（1997）「『歴史』的出現」黄富三ほか主編『臺灣史研究一百年：回顧與研究』中央研究院臺灣史研究所籌備處
- 黄世輝・頼孟玲・張怡棻（2009）「重建第三區社造中心及社造點的回顧與追蹤」顏新珠編『走過 10 年，前瞻未來：921 社區重建國際研討會論文集』行政院文化建設委員會
- 水出幸輝（2019）『『災後』の記憶史——メディアにみる関東大震災・伊勢湾台風』人文書院
- 施正鋒（1992）「正視台灣族群多元化的存在」『民衆日報』1992年5月2日号

²⁵ 人々の小さな物語（récit）がもつ雑然性については本論集所載の高山花子氏の論考が、デジタルアーカイブからの創発的コミュニケーションの問題についてはやはり本論集所載の張政遠氏の論考が深くかかわっている。ぜひ併せて参照されたい。

- (1998) 『族群與民族主義』 前衛出版社
- 陳培豊 (2012) 『日本統治と植民地漢文——台湾における漢文の境界と想像』 三元社
- 鄭中信 (2017) 「左翼時態：談莫拉克獨立新聞網及其《在永久屋裡想家》的廢棄」 『台灣原住民族研究學報』 第7卷第3期
- 野家啓一 (1996) 『物語の哲学——柳田國男と歴史の発見』 岩波書店
- 文訊編輯部 (1995a) 「螺陽・苑林・同心圓」 『文訊』 第120冊
- (1995b) 「地方文史社團名錄初稿」 『文訊』 第120冊
- 星純子 (2013) 『現代台湾コミュニティ運動の地域社会学——高雄美濃鎮における社会運動、民主化、社区総体营造』 御茶の水書房
- 前野清太郎・田中求・井上真 (2015) 「台湾「コミュニティづくり」団体の公的支援への対応——台湾中部農村の団体運営事例から」 『村落社会研究ジャーナル』 第22巻第1号
- 森正夫 (1999) 「清代江南デルタの郷鎮志と地域社会」 『東洋史研究』 第58巻第2号
- 山本英史 (1998) 「中国の地方志と民衆史」 神奈川大学中国語学科編 『中国民衆史への視座——新シノロジー・歴史篇』 東方書店
- 劉枝萬 (1951=2019) 『臺灣埔里郷土志稿』 國史館臺灣文獻館
- 李怡瑩 (2013) 「都更與暴力迫遷」 管中祥編 『公民不冷血：新世紀台灣公民行動事件簿』 紅卓文化
- 李佳虹・洪飛碩・王修文 (2011) 『埔里桃米社區農村再生建設先期規劃』 行政院農業委員會水土保持局南投分局
- 李廣均 (2019) 『眷村保存與多元文化的社會学分析』 中央大學出版中心
- 廖嘉展 (2012) 「揉轉效應：新故郷文教基金會邁向社會企業化的經驗研究」 國立暨南大學國際公共行政與政策學系碩士論文
- 林照真 (2013) 「台灣電視新聞之災難報導：以「莫拉克」風災為例」 『新聞學研究』 第115期
- 若生麻衣 (2012) 「台湾桃米生態村における産業構造の変容とインターメディアリの役割——復興再建型「社区総体营造（地域づくり）」政策と社区自治の発展」 『龍谷大学大学院政策学研究』 第1号
- 渡邊英徳 (2019) 「記憶の解凍——資料の“フロー”化とコミュニケーションの創発による記憶の継承」 菅豊・北條勝貴編 『パブリック・ヒストリー入門——開かれた歴史学への挑戦』 勉誠出版
- Eyre, A. (2007) Remembering : Community Commemoration After Disaster. In : H. Rodriguez et al. *Handbook of Disaster Research*. Springer.
- Zelizer, B. (1995) Reading the Past Against the Grain : The Shape of Memory Studies. *Review and Criticism*, 12(2)

3

噂を噂のままにするために

モーリス・ブランショ 『至高者』 と貧しいざわめき¹

高山花子

1. はじめに——COVID-19の感染拡大下で噂を考える

新型コロナウイルス感染症拡大の状況から、マスクを日常的に着用する生活が2年目を迎えた。思い返すと、2019年12月の武漢での感染症発生が話題になり、翌年1月に中国で厳格な移動制限の措置が取られた際には、まだ東京は穏やかな様子だった。それが、ダイヤモンドプリンセス号内での集団発生を経て、状況が一転すると、先に感染が拡大し、やがて死者数の増加してゆく他国の状況に注目がいくようになった。結果、たとえば、ブログに記された封鎖下の武漢の日記ドキュメンタリー、方方『武漢日記——封鎖下の60日間の魂の記録』（飯塚容・渡辺新一訳、河出書房新社、2020年）が、COVID-19の感染拡大に関するリアルタイムの証言の先駆けとして世界中で着目され、書物としていち早く日本語にも翻訳され、生きた情報を求める

¹ このテキストは2020年12月26日に行われたEAAオンラインワークショップ「感染症——歴史と物語とのはざまで」における口頭発表「噂、あるいは終わらなき曖昧な物語——ブランショとカプフェレからCOVID-19を考える」のアイデアを踏まえて、発表後に頂戴したコメントをもとに改稿した上で、同年8月26日に行われたEAAオンラインワークショップ「感染症と文学」における口頭発表「壁越しのコミュニケーション——モーリス・ブランショと疫病」で扱った『至高者』をめぐる議論を発展させたものである。

人たちの手に届けられた。前代未聞の出来事に際して、いまだに確定しない真実の手がかりを求めて、各種メディアでさまざまな情報が錯綜している状態は、1年以上が経過した2021年夏現在でもつづいている。有効性や安全性をめぐる様々な噂の飛び交ったワクチンは、日本でも接種が始まったが、すべての人に行き届くまでには相当な時間がかかりそうである。

これまで体験したことのない都市封鎖や外出制限、国によっては大量の死者数を見ると、前代未聞、史上初の出来事のように思われるが、忘れてはならないのは、これまで人類の歴史はパンデミックを何度も経験してきたことである。100年以上前ではあるが、20世紀に入ってから、世界の広範な地域で、人類はスペイン風邪の流行を経験している。そのとき生まれてはいなかったとしても、後世の人々には、当時のパンデミックの記録が残され、歴史的な出来事として語り継がれ、なによりも感染症医学は当時よりもたしかに進歩していた。それにもかかわらず、疫学を専門とする西浦博医師がTwitterを利用して人との接触8割減を含めた正しい対策を呼びかけるに至っても、わたしたちはこのパンデミックにどのように対峙すればよいのか十分に理解せず、適切な行動を取れたとは到底言えなかった。一刻を争う状況で選ばれたのは、インターネットを利用して即座に大量に拡散される誤情報に対抗するように、正確な専門家の言葉をわかりやすく伝えるためにメディアを利用してゆく手段であった²。にもかかわらず、科学的に正しいとされる知見は、実装されるに至らなかった。その証左は完全に収束しない感染状況にいまも現れている。事態は一向に落ち着く気配を見せない。どのような形で、今回もまた歴史は繰り返されたのだろうか。

パンデミックそのものは長引くことが覚悟されながらも、一定程度、このウイルスのあらましが解明されたいま、COVID-19については、歴史的な出来事として、すでに回顧可能な時系列の記録がされはじめている。そうしたなかで考えてみたいのは、今回のパンデミックが歴史として記述されるのと並行して、絶え間なく、真偽の定かではない噂が飛び交っていることである。一番わかりやすいのは、WHOの公式ウェブサイトに行くと、Advices for the Publicの筆頭にはMythbustersのページが現れることである³。そこ

² 西浦博・川端裕人『新型コロナからいのちを守れ！理論疫学者・西浦博の挑戦』（中央公論新社、2020年）を参照。

には「どのように誤情報を報告すべきか (How to report misinformation)」と記されており、COVID-19に関連して生じているさまざまな噂の是正のための情報が、逐一更新されている。たとえば、マラリアや自己免疫系のための治療薬として知られている薬がCOVID-19には効かない、という臨床実験の結果が「ファクト」として記されている。つまり効くという噂があるということである。運動中もマスクをすべきであるとか、水を経由してCOVID-19が感染するといった言説は「ファクト」ではないとして退けられている。英単語の myth とは、基本的には神話を意味し、そこから、出どころの怪しい情報を意味する。buster とは、何かをやっつける者の意味であり、この2語を合わせると、出どころの怪しい情報を退治する者、とシンプルに訳すことができるだろう。感染症についての真偽の不確かな噂だけでなく、緊急事態宣言がいつどれくらいの期間、発令されるのか、延長するかについては、明日出るらしいであるとか、延長するらしいといった噂が、まだ公式の情報が出ないうちに、どこからか聞いた、という形で、はっきりはしないが話題になりやすいこともまた想起されるだろう。

こうした問題意識を受けて、このテキストでは、パンデミックが歴史的出来事として記述される際に、少なからずつきまとう噂について考えたい。その上で、モーリス・ブランショの最後の長篇小説『至高者』にて、一人称の「わたし」、アンリ・ソルジュが疫病の噂が広まる街で取る行動と彼の思考を辿る。これは、カミュの『ペスト』やデフォーの『ペスト』のように、克明な感染症蔓延の客観的な描写や、解決に動き出す誠意の人が描かれている物語とは言い難い。しかし、公式の情報を確かめるわけでもなく、真偽の不確かな噂をそのまま信じるわけでもない、言うならば、曖昧さの中にいつづけたはずの主人公が、熱病に斃かれて、感染症の患者として取り扱われるうちに、最終的には、疫病の拡大に納得すると同時に自らが「至高の者」、神であると理解する奇妙な筋からは、真偽や善悪の次元の理性的な言語では解決のつかない問題が炙り出されるように思われる。こうした分析を経て、すぐに信じられる「真実」が手に入らない状況の中で「待機する」態度が示されながらも、自分自身がすでに持っており、あるいはまた手に入ってくる情報

³ 以下の URL を参照。 <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/myth-busters>

噂を噂のままにするために

と思考によって不思議なロジックを組み立てていってしまう主人公のようにならないようにするための別の待機の態度を考えたい。

2. 噂とはどのような性格なのか

2.1 後世に残される噂、空間的な語り伝えである噂、非公式の噂、人をつなぐ噂

噂についてどんなことがこれまで考えられてきたのか、簡単に見ていこう。噂は、正確に記録され残されるものではない点で、歴史、それも正史とは対極にある言説のように思われるが、古くからその存在は必ずしも見逃されてきたわけではない。たとえば、『漢書』の「藝文志」では、噂に相当するであろう「街談巷語」には意味があると記述されている。

小説家に属する人びとは、むかし、民間の小事小話を記録することを掌った稗官という職に淵源する。小説類は、大通りの話や路地の出来事で、道路で聞いた話をすぐまた道路で伝え説くといった種類の人の造ったものである。孔子も（実は子夏）「小道ではあっても、必ずそこには何らかの見るべき面白い深い道理があるものである。ただ遠大な志を持っている人にとっては、いつまでも小道にかじりついていることを恐れる。故に君子は始めから小道に手を出さないのである」と言っている。／しかし、小道には小道としての見るべきところがあるので、敢えてこれを滅ぼさないのである。故に村ざとの大して教養のない者の談話でも、それを記録して世に伝えるのである。もしその中に一言でも取るべき点があるとしても、それは所詮草刈り、きこりや、愚かな人の話に過ぎないのである⁴。

ここからは、ほんの一言であっても、路上のおしゃべりの伝え聞きが後世に残される可能性が認められていたことがわかる。

高坂正顕は、『歴史的世界抄』の第1章、歴史的周辺で、噂が語り継がれるプロセスを、歴史が語り継がれるプロセスと比較して、こう書いている。

⁴ 『漢書藝文志』 鈴木由次郎解説、明德出版社、1968年、204-205頁。

語り伝えると言う時に、しかし我々は必ずしも歴史的なる意味における伝承のみを意味しない。例えば噂を語り伝えると言うとき、それは歴史的なる語り伝えではなくして、むしろ社会的なる語り伝えである。前者は時間的なる語り伝えであり、後者は空間的なる語り伝えである⁵。

ここで言われているのは、同じ時間に横へ横へと人を介して語り伝染してゆく噂の伝播の空間性である。その上で、高坂は、噂について語ることは、パスカルの *Divertissement* が指し示すような時を忘れる気散じを性質とする茶呑話や茶話からは区別されるとし⁶、「噂話の奥に我々が見出す所の現象は、茶呑話におけるが如くに、日常的存在一般の不安ではなくして、特定の日常的なる営みにおける危険への防衛である。何とはなしの我々の日常生活の不安が我々を茶呑話に駆りたて、特定の日常生活の危機が我々を噂話にまで駆り立てるのである」⁷とし、関心的かつ主題的な噂の特徴を説明している。さらに、高坂は、噂が無邪気な茶呑話とは異なって毒気を含み、批判であったり、危険を感じさせるものだったりするとし、噂が公然の秘密になると伝搬することがなくなり消滅する、とその性格を見抜いている⁸。

高坂によるこの真偽にこだわらない見立ては、ジャン＝ノエル・カプフェレによる噂の定義に通じている。カプフェレは、その著書『噂』において、噂は必ずしも間違っただけのものではなく、正しいことが明らかになることもあることに注意を促している⁹。そして、「うわさの内容を特徴づけているのは、真実か虚偽かという性格ではなくて、うわさが非公式なところから出ているということである」¹⁰と述べる。さらに、「したがってわれわれは、公式のニュース・ソースによって公然とは、まだ裏書きされなかったり、あるいは

⁵ 長谷正當編『京都哲学撰書——第二十五巻 高坂正顕』燈影社、2002年、37頁。

⁶ 同上、38頁。

⁷ 同上、41頁。

⁸ 同上、41-43頁。

⁹ J.-N.カプフェレ『うわさ——もっとも古いメディア』古田幸男訳、1988年、8-9頁。
Jean-Noël Kapferer, *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*, Seuil, 1987, p.12-13. 以下、カプフェレとブランシヨの著作からの引用については邦訳を用い、フランス語原文の該当頁を記す。

¹⁰ 同上、22頁。 *Ibid.*, p.25.

それによって否定された情報の、社会体内での出現と流布を、うわさと名づけよう¹¹と定義している。アメリカのプロクター・アンド・ギャンブル社が1980年代に悪魔と契約しているという噂が広まった例や、事実無根のビラによってジョルジュ・ポンピドゥー夫人を中傷する噂が生じた例など、さまざまな例をあげて、その構築的な構造をはじめとする性格を分析した上で、カプフェレは、結論において、噂が間違っているものである、という考えを改めて否定する¹²。そして、信じるからこそ情報が真となる、として、「うわさと同じく宗教は、伝染する信仰である (Comme la rumeur, la religion est une foi contagieuse)」¹³ というフレーズも用いながら、噂が「信」の問題と通じていると結んでいる。

松田美佐は、このようなカプフェレの噂論を受けて、噂が、他人の知らない情報を共有することによる関係性の創出に働きかけていることを指摘する¹⁴。そのように、ある種のポジティブな側面を見据えた上で、松田は、インターネット上の不特定多数に向けられた、発せられた後も残る情報では、文脈のない読解がなされ、炎上に繋がると書いている¹⁵。そして、噂とうまく付き合うには、「あいまいさへの「耐性」」が求められるとし、「あいまいさに耐えつつ、長期的にあいまいさを低減させるために、さまざまな情報に継続的に接触していく必要がある」¹⁶とまとめている。彼女の議論は、噂を「人をつなぐ「物語」としてのうわさ」と呼ぶように、どう噂と付き合うのかを、噂の良し悪しだけでなく、それが実際に果たしている役割とともに見つめる視点は現実的に思われる¹⁷。

2.2 モーリス・ブランショによる「レシ」概念と噂の性格の近接

これらの噂の出どころの不確かさという性格、生まれでた噂の真偽の不確

¹¹ 同上。Ibid.

¹² 同上、334頁。Ibid., p.310.

¹³ 同上、336頁。Ibid., p.312.

¹⁴ 松田美佐『うわさとは何か——ネットで変容する「最も古いメディア」』、中央公論新社、2014年、109頁。

¹⁵ 同上、221頁。

¹⁶ 同上、242頁。

¹⁷ 同上、245頁。

かさについては、モーリス・ブランショによる独特の「レシ」解釈に重なっているように思われる。ブランショは、『来るべき書物』の「想像的なものとの出会い」で、ホメロスの描くオデュッセウスが海の魔女セイレーンと出会う際、彼が彼女たちの歌を聞いたものの、その歌は、歌の真の起源の方向を指し示すだけであったという倒錯した説明をあたえている¹⁸。ここで言われているのは、聞けば必ず海に引き込まれて命を落とすとされているセイレーンの歌をオデュッセウスは聞いたというものの、そのように歌を聞いたことを証明する者はいないため、にわかには信じられない語りになってしまうことである。ブランショはそのようなオデュッセウスの語りを小説と区別して「レシ（物語）」と呼ぶのだが、それは「出来事の報告」ではなく、「出来事そのもの」なのだと独自に説明している¹⁹。これは、通常、フランス語の「レシ（*récit*）」に含み保たれる「出来事の報告」とは異なる逸脱した解釈である。

ブランショがそのように「レシ」を説明する際に例示するのが、プラトンの『ゴルギアス』である。それは、ソクラテスがカリクレスをはじめとする弟子たちに死後の世界での最後の審判の話をする場面の会話である。ブランショはあたかもそう書かれているかのように「美しいレシ」と呼ぶのだが、ギリシア語の原文では、これは「ロゴス」となっている箇所である²⁰。「ロゴス」には色々な意味があり、理性的な言語、言説を意味する一方で、語りの意味合いもある。重要なのは、ブランショにとっては、にわかには信じがたい、死の淵からの生還した者による、他に一切の証言者のいない、信じてよいのか定かではない、信憑性が定まっていない語りが「レシ」と呼ばれていることである。これはオデュッセウスの生還も同じである。

そうしたブランショは、オデュッセウスにとって、セイレーンの歌は聞こえているが聞こえていないということ、音楽の起源が焼き尽くされていること、そこでは沈黙が物音のように響き渡っていることを述べるのだが²¹、

¹⁸ モーリス・ブランショ『来るべき書物』粟津則雄訳、筑摩書房、1989年、5頁。
Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, 1959, p.9.

¹⁹ 同上、10頁。Ibid., p.14.

²⁰ 同上。Ibid., p.13。『ゴルギアス』については523a-524aを参照。

²¹ モーリス・ブランショ『来るべき書物』前掲書、6-7頁。Maurice Blanchot, *Le livre à*

このテキストが収録された『来るべき書物』の末尾のテキスト「権力と栄光」では、「ざわめき (rumeur)」をキーワードに、路上にいただけで地獄に降りているかのように作家が感じるからくりを次のように説明している。

つまり、彼の肉体がばらばらにして投げこまれたあの公衆的なざわめきの流れ (le fleuve de la rumeur publique) は、歌い続ける作品を運んでゆく。ただ単に運び流してゆくばかりではなく、この作品のなかでおのれを歌と化し、そのなかでおのれの流動的な現実性と、いっさいの岸と無縁に限りなくざわめき続けるその生成とを保持しようとする。／今日、作家が、地獄へ降っていると思いながら、ただ街路に降り立つだけで満足しているのは、この二つの流れが、基本的な交流のこの二つの巨大な運動が、互いに浸透しあっていて、ひとつに溶けあおうとしているからだ。深い根源的なざわめき (la profonde rumeur originelle) は——そこでは何かが語られるが言葉はなく、何かが口をつぐんでいるが沈黙はない——公衆的な「精神」や「方途」という、語ることなき語りや、よく聞かれずにしかもつねに耳をすまして聞きとりに似ていなくもないからだ²²。

ブランショにとって、作家が創作のために地獄へ降ることと路上に降り立つことは重ねられており、いまや、ざわめきと路上での沈黙なき言いつぐみもまた繋がっており、それは先の「想像的なものとの出会い」で述べられる歌の起源の沈黙と物音の同義性に通じている。それは、歌そのものを聞く体験が得られないからこそ、その限界領域のような地点を希求し続ける文学の運動でもある。

このとき使われている単語 rumeurこそ、フランス語の噂である。カプフェレは、著作の中で、もはや rumeur は音響効果を指示していない、と書き、bruit とは異なり、耳に聞こえる声、走る声が rumeur であると述べているが²³、音がざわざわと伝播してゆく意味をもっている単語である点に

venir, op. cit., p.10.

²² 同上、356-357頁。 *Ibid.*, p.339-340.

²³ J.-N.カプフェレ『うわさ——もっとも古いメディア』前掲書、26頁。Noël Kapferer,

は、着目してよいだろう。というのも、走ってゆくとはいえ、流れてゆくとはいえ、それは意味情報や真偽を確定することが簡単ではないからこそ広まるからである。この点で、うわさ (rumeur) は本質として、ブランシヨの思考によって差し出される、信じてよいのかが定かではない、曖昧な「レシ」の形質を孕んでいる。噂はある側面では「レシ」と言えるだろう。

3. ブランシヨの『至高者』に描かれる噂

3.1 感染症小説としての『至高者』

このように、噂が信じてよいのか定まっていなレシの性格を含み持ち、なおかつ、起源の不確かさ、非公式さを性格としていることを、ブランシヨの小説から具体的に考えてみたい。というのも、正確な公式情報が出ていないだけでなく、行政が発表する疫病についての情報が、主人公によって疑われていたり信じられったりするというよりは、無関心にされていることによって、消極的とはいえ、結果として国家や法に対する「不信」が透けて見える小説があるからである。ブランシヨは、アルベール・カミュの『ペスト』が出た直後に、『至高者』という長編小説を発表している。この作品の主要なテーマのひとつは、紛れもなく感染症である。作中には何度も「疫病 (épidémie)」の語が現れる。しかし、興味深いことに、ペストなのではないか、という言説が現れるにもかかわらず、読み進めるほどに、そもそも疫病が本当に街に広まっているのかどうか、定かではなくなってゆく構造が浮上してくる。なぜなら、主人公の見聞きしている情報とそれに基づく思考には読者からすれば信頼できない部分があるからである。「疫病」がある、というのが、主人公にとっては、あくまでもいくつかの方面から伝え聞いたレベルの言説に過ぎず、彼自身が役所勤めであったにもかかわらず、行政の発表を信じず、求められている感染症対策に協力していない様子から見てゆきたい。

3.2 「噂」を信じない主人公

簡単に伝染病に関連する箇所を最初から確認してゆこう。市役所で戸籍係の事務仕事をしていた主人公のアンリ・ソルジュが病気休暇から街に戻ってくる。病気というのはただ酷い熱が続いていたという。第1章では、不在のあいだ、街で何か新しいことがあったかどうかを、アンリがレストランのウェイトレスに尋ねたり、隣の客にどんなニュースがあるのか新聞を見せてもらう場面が描かれている。そのとき、新聞に「6階から女性の墜落事故。保健衛生事業の新規則（Nouvelle réglementation dans les services d'hygiène）。西部地区（ぼくの住んでいる区だった）でまた火災。……河が氾濫」²⁴とある記述を読んだことが記されている。彼がこうやって、誰かから聞いたこと、そして書かれたものをもとに、時勢についての情報を得ている様子は、物語の終盤まで続いてゆく。最初に疫病の話が出てくるのは第2章の後半である。写真屋に勤める同じアパートの女性が、主人公の住んでいるアパートの住人について話してくれる場面である。そこで、主人公自身は彼らを「信用していない」²⁵ために、識別をしていないと明かしている。写真屋の女性によると、アパートの7階の家族の一番上の女の子がどうやら伝染病で重病らしい、というのが「あれこれ噂の種（l'objet des conversations）」²⁶になっていて、姉の病気が一番下の子に移ってその子が死んだらしい。彼女は、死んだ子供の写真を彼に見せるが、「わたし」はそれをつまらないと考えている。ここから一見して読み取れるのは、アンリがあまり人を信じず人付き合いが希薄であり、他人に対して無関心なことである。その一方で、怪しいブクスと名乗る男が、彼の部屋の前で待ち伏せをして、彼に近づこうとするエピソードからはアンリの適当さが垣間見える。ブクスはアンリの勤める市役所の課に反体制のグループを作る役割を求めるのである。アンリはそれを断るが、彼のことは警戒と同時に信頼している、と述べ、コミュニケーションを続けている²⁷。したがって、独り暮らしで人付き合いが

²⁴ モーリス・ブランショ『至高者』天沢退二郎訳、筑摩書房、1970年、10頁。

Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, Gallimard, 1948, p.13.

²⁵ 同上、47頁。 *Ibid.*, p.41.

²⁶ 同上。 *Ibid.*, p.41.

少ないとはいえ、見知らぬ人とまったく会話をしない愛想のない人ではないのである。

おなじアパートの住人家族の子供が伝染病らしい、というエピソードの次に現れる伝染病をめぐる話は、家族仲がよくないと言う主人公が、再婚した母と姉の暮らす家を訪問する場面である。姉のルイーザは伝染病の噂があるらしい話をする。行政の仕事で古い区画を新しく作り替えるための視察をしているらしい義父が、悪臭の漂う酷い状態のアパートの残骸から拾ってきた猫の話をするなかで、そうはいつでも視察は一瞬だから、ペスト菌があっても感染はしない、と述べる会話的一幕は、次のように続けられる。

——でもみんな、伝染病の患者の話をしてるわ。

——たしかに新聞はそういう報道をしてる。疑似患者は一ダースくらいある。しかしね、その記事の裏を読まにゃいかんよ。そういうのはむしろ行政上の事例でね、古い区域の垢におさらばして近代化の遅れた地域を思うように整理しようという考えなのさ²⁸。

義父は、新聞には伝染病患者の話があることを認めながら、その背後には、自分がまさに仕事で取り組んでいるように、清潔ではない地域を整理するための工作があるのだと種明かしをしているのである。このエピソードからわかるのは、伝染病の噂を信じている人と信じていない人がいること、新聞にも伝染病の話が載っているらしいこと、ただし、主人公がこの新聞を読んではいないらしいことである。

第4章では、街に戻った主人公が、取り壊された家の瓦礫を目にし、「その街区は、伝染病の恐れのため取り壊しが認められることになっている見放された区域のひとつにちがいなかった」²⁹と述べる箇所がある。「法」が行き渡ってゆくことを甘んじて受け入れている自分を客観視する中で、アンリは再びブクスと話す。そしてブクスは、自分たちの住んでいるアパートが無料診療所に変えられると述べるのである。

²⁷ 同上、63頁。Ibid., p.53.

²⁸ 同上、80頁。Ibid., p.66.

²⁹ 同上、100頁。Ibid., p.81.

——噂はお聞きになったでしょうが、と彼は言い出した、この建物はまもなく無料診療所に模様変えされるのですよ。私たちはもう一階と二階を占領しています。その他の階は、この区域の住人で住居を失うことになる病人のための療養施設に使われることになるでしょう。ですから、あなたはもうここに住んでらっしゃるわけにはいきません。

——真面目な話ですか？

——いずれにしても、あなたはここを出なければなりません。あなたのいるべき場所はここではない。この衛生環境は最低です。いろんなわるいことが今にも起りかねない状態です³⁰。

実際、この直後、アパートマンの一部は壁が壊され、住んでいた女性が立ち退いたことがわかる。しかし、ここでも、主人公自身は、ブクスから噂を聞くのみで、自分自身で、その情報のソースをたどろうとは一切していない。第5章では、立ち退いた女性と再会して話す場面があるが、彼女は、主人公の住んでいる区域で病が流行っており、彼自身の目が熱っぽくギラギラしているのをワクチンの副作用ではないか、という。

きっとそれ、ワクチンの副作用ですわ。ちゃんと予防注射なされたんでしょ？ ほくはしてないという身振りをした。注射なされてないの？ でもみんなしてもらわなきゃいけないんですよ。お宅のあたりは伝染病患者が何人も出てるんですから！ 一週間前から、すごくきびしい措置がとられるようになって、住民には警告が出ていますわ³¹。

主人公はしばらく役所に行っていないので、そうした状況を知らないという。そのあと、彼女は、かつて話したアパートの上階の重病の女の子が亡くなったというので、主人公がどのように死んだのか、なぜ死んだのかを聞いても、彼女は答えない。ここからは、引き続きソルジュが報道や公的機関の情報を確認しておらず、そしてそのような彼に伝染病や措置について語る彼女の語りにも、不確かさが大いにあり、中立的な言説ではないことが見て取

³⁰ 同上、112 頁。 *Ibid.*, p.90.

³¹ 同上、121 頁。 *Ibid.*, p.97.

れる。ワクチンの副作用と決めつけたあとで彼自身がワクチンを接種していないとわかると自分の発言を訂正したりするようなことはなく流してゆくのである。そのあと、ドルトと名乗る男が、病人が何十人もいると述べた後に、アンリが「伝染病の流行のはじまりのことをおっしゃりたいんですか？」と聞くと、ドルトはその発音の調子から、「信じてないのですか？この災禍をまじめにとってらっしゃらない？」³²と動揺する。ペストではないことを承知で疫病をペストと呼ぶドルトに対して、アンリは「そんなのはくだらない噂です (Ce sont des racontars)」³³と言い、かつて義父が言っていた行政の措置の正当化が真相なのだという。だから、政府がこの「悪疫 (l'épidémie)」³⁴について沈黙しているのだと言うのである。それでいて、第6章で、再び義父とルイーズと話す際には、自分に熱があることを仄めかし、検査を受けたか聞く義父の質問には答えずに、伝染病によるものではないことをわかった上で、彼らをあたかも脅すように、身体に刻まれた打身の跡を、伝染病の症状であるかのように見せつける行為をしている。このとき、ルイーズは、「病気の噂が立ってるのは知ってるわ (J'en sais qu'on en parle)」と言うが、同時に「たいしたことはないのよ」と言う³⁵。するとアンリは、ドルトが言っていたように、何千人が発病し、何万人が感染の危険に晒されていると誇張する。そして彼は、「諸々の報告書を読み、専門医の意見を聞いた結果、西部地区にも、市内のいかなる区域にも、国内のいかなる部分にも、疫病は存在しないことをここに証明する」³⁶という証言の文書を義父に書かせるに至る。

このように、物語が進むにつれ、どのような疫病がどの程度広まっているのか、については情報が錯綜していることがいっそう顕になると同時に、主人公自身が、疫病についての周囲の人間の言説に振り回されてゆく様子も目立つようになってくる。その一方で、アパートが診療所に作り替えられるような、古い建物の取り壊しは進んでゆき、何かの力で街は次々と変革

³² 同上、134頁。Ibid., p.110.

³³ 同上、139頁。Ibid., p.111.

³⁴ 同上、140頁。Ibid.

³⁵ 同上、149頁。Ibid., p.118.

³⁶ 同上、151頁。Ibid., p.118.

噂を噂のままにするために

されてゆく。公式情報がなく真偽が定まっていない「噂」が、そのつど適当に各人によって拡散されており、その背景には、素直には決して従わない、そして無関心を貫く、という点からの「国家」に対する懐疑心も透けて見えるようになっていく。

3.3 テクストの不確かさ

最終的に、主人公は、第8章では、疫病が西部地区から東部地区へ移りその猛威を奮っている様子を淡々と語るようになる。さらには、次のように述べるに至る。

ただ、ぼくには次のことは明白だった——疫病という語はその結果をすべて出しつくしたためにここではいわば擦り切れてしまっているのもはや同じかたちでは境界を越えることも、他所で同じだけの有毒性をもつこともできないが、何百年か何千年という歳月をこえて、この語にとっての新しい時間の中へ入りこみ、もし今この語が法の純粹領域と接触し法を汚染させ麻痺させようとしていることがほんとうであるならば、それは非合法性の精髓として姿を現わし、勝利をもくろむのだ、と³⁷。

アンリは、疫病の存在を認めるだけでなく、それが国家の法を攪乱している状況があるのだとすれば、それは、疫病そのものに非合法性の精神があるからなのだ、というロジックを持つに至るのである。しかし、単純に、主人公がさまざま伝聞していた言説と自分の体験とに折り合いをつけて疫病を信じるようになったと言うことを留保したいのは、このように疫病の存在を目の当たりにし、その変遷を見つめる主人公自身の見ているものが、極めて不思議なイメージに支えられているからである。というのも、アンリは、第7章に入ると、病の症状に襲われ、診療所に作り替えられた自分自身のアパートで看病をされる立場になるのだが、そのとき、彼は先に知り合っていたアパートの隣人ブクスと、壁越しにやりとりをし、なおかつ、そのやりとりで行政の警告などを知ることになるのだが、それらは壁に文字が滲み出は消

³⁷ 同上、245-246頁。Ibid., p.192.

える、という奇妙なプロセスで浮かび上がる文字情報なのである。

はじめに確認したように、主人公はもともと市役所勤めであったにもかかわらず、役所の情報を自分で把握しておらず、アパートの隣人や自分の義父、姉から聞く噂を聞く存在だった。冒頭で、レストランの隣席の人が読む新聞を読ませてもらう場面があるが、それ以外に、なにかを読んでいる形跡はなく、きわめて受け身で、情報の出どころを掴みに行こうという姿勢がない。そんなアンリが、第7章になると、壁の向こうから、始終、壁が叩かれる音を聞き、沈黙が一切なくなってしまう状況に陥る。そして、その叩く音から、peste という文字を読み取ったりするようになる。さらには、そのように音から文字を認識するプロセスが、実は、壁を打つ音が文字として、壁に直接映し出されるのを読み取った結果だと気づくのである。具体的な場面を見てみよう。

ぼくは毛布にくるまって、あの壁を見つめた。とうとう、まるでそこに貼りつけたように、次のような一連の語がほとんどありありと読みとれるばかりに見えてきた——どのアパートでも、もし誰かが発熱して身体のどこかに斑点もしくは腫脹が現れたならば……その文章は不意に消え、警戒の合図が鳴った。いつもの壁を叩く音をぼくは直接読んでいたのだということに気がついた³⁸。

これは、壁の向こうから聞こえる音が、文字情報として、壁を通り抜けて映し出されているということである。しかし、この直前で、アンリは、昼も夜も休みなく、ずっと部屋のありとあらゆるところから音が出ているとし、その結果をこう述べている。

その人目を憚ぶような慎ましさのために、およそ音をたてたり歩いたり飛んだりするすべてのものと混ざりあってしまい、その結果、あたりには、すでにひとつの言葉でないようなどんな物音も、沈黙の瞬間も、まったく存在しないのだった³⁹。

³⁸ 同上、183-184頁。 *Ibid.*, p.143.

³⁹ 同上、182-183頁。 *Ibid.*, p.142.

これは奇妙な説明である。というのも、こうすると、たとえ一つの壁の向こうから一つのメッセージが来ているのだとしても、始終あちこちから鳴り続けている音が統合されて、一つの言葉として映写されていることになるからである。やがてアンリは、疑似患者が確認されれば8日間そのアパートは立ち入り禁止になり、伝染病の存在が明らかになった場合は立退となる、未感染でも8日間診療センターで経過観察をされると書かれた書類を読むに至る。それはブクスの書類らしいが、公式であるのかは確認されていない。その後、ソルジュは街路に出、大通りの木々に掲げられる掲示の紙から、射殺された女性の死体が感染症に冒されていたと記す情報を読み取る⁴⁰。

そして彼自身が、今度は「書く」ことになるのだが、役所をはじめとする国家、法への抵抗活動が無駄であると告げるブクスへの手紙の冒頭で、彼は、「お願いですから理解してください、ほくからあなたへ伝わるものはすべて、あなたにとっては嘘でしかない、なぜなら、ほくとはすなわち真実だからです」⁴¹と矛盾した言い回しを用いる。最終的に彼がある女によって「至高なる者 (le Plus-Haut)」⁴²と呼ばれ、神であるかのように描かれる途中でも⁴³、街にいる彼は熱に浮かされながら、廃墟となった街から「法はどこにある？」⁴⁴と問う叫び声を聞く。隔離患者として離れ小屋に連れ出されるために外に出ているはずなのだが、彼の視点から見られる街も世界も、「正気に戻ったとき (Quand je me repris)」⁴⁵と自分で語られたとしても、それが現実に生じている事態そのものを描いているかは定かではなくなっている。そのようにして、行政への抵抗運動をする者たちと距離を置きながら、行政の命令を信じ従うわけでもない、彼自身は、自分こそが「真実」であり、だからこそ、伝わるものすべてが「嘘」だと考えるようになるのである

⁴⁰ 同上、197頁。Ibid., p.154.

⁴¹ 同上、219頁。Ibid., p.171.

⁴² 同上、283頁。Ibid., p.221.

⁴³ 郷原佳以『文学のミニマル・イメージ——モーリス・ブランショ論』（左右社、2011年）の第2部第2章第4節「文学言語と神の形象——『至高者』」を参照（同書192-208頁）。

⁴⁴ モーリス・ブランショ『至高者』前掲書、279頁。Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p.218.

⁴⁵ 同上、297頁。Ibid., p.232.

る。それは、真偽の定まっておらず、皆があれこれ交わし合う「噂」とは異なる言説の創出であり、生み出された「真実」が「嘘」であると本人が述べている点に特徴があるといえるだろう。

この作品は、感染症を主題としていながら、今回の COVID-19 の感染拡大に際して着目されたカミュの『ペスト』やデフォーの『ペスト』と異なり、客観的で冷静な分析が見られず、むしろ反対に、一人称の主人公による世界の認知が、熱に魔^{うな}されてどんどんと奇妙な方向に進んでゆく性格がある。そうやって作品を読み終わると、第7章以降の克明な病の描写と疫病で荒廃する街の様子は作品のはしがきにある、「あなたにとってほくは毘なのです。あなたにすべてを言うてもむだなことでしょう。ほくが誠実になればなるほど、それだけあなたを欺くことになる。ほくの率直さがあなたを捉えてしまうでしょう」⁴⁶、「お願いですから理解して下さい、ほくからあなたへ伝わるものはすべて、あなたにとっては嘘でしかない、なぜなら、ほくとはすなわち真実だからです」⁴⁷という言葉は先ほど確認したように、作中で主人公のアンリ自身が書いた手紙の中の言葉である。読者に対して、アンリの一人称の語りは、絶えずその信憑性を疑わせる部分がある。読者は、何かが明かされることを待ちながら、たとえ辻褃のあった答えが解き明かさ

⁴⁶ 同上、3頁。Ibid., p.7.

⁴⁷ 同上。Ibid. 郷原佳以は次のように書いている。「読者にとってこの書物は毘でしかない。なぜなら、「ほく」の語った言葉のように装っているが、これらの言葉は「ほくの」言葉ではないからである。「franchise」とは、「率直さ」というよりも、物語の規範をこうして「踏み越える (franchir) であるに違いない。そしてこのことは、この小説で大きな位置を占める法の問題、法に対するアンリの逸脱を暗示している。そしてまた次のようになるだろう。読者にとってこの書物は嘘でしかない。誰の言葉か確定できないような言葉は信用できない。しかしそれは、この言葉が「真実」ないし「真理」その者だからでもある。「私は真理である」とは、「ヨハネによる福音書」(十四章六節)におけるキリストの言葉にほかならない。トマス・アクィナスはここから、神と真理の一致を引き出している。真理そのものであることは、アンリの義父が体現するような法の秩序のもとでは、法からの逸脱であり、嘘でしかない。このように、銘において一人称「je」は何重にも分裂しており、これらが誰の言葉であるのかを決めることは不可能であるだけでなくもはや意味をもたない。これらの言葉がアンリ・ソルジュである」。郷原佳以『文学のミニマル・イメージ——モーリス・ブランショ論』前掲書、200-201頁。

噂を噂のままにするために

れることのない仕組みになっているのだとしても、この「わたし」に根気強くついてゆくことが求められている。

4. 噂を噂のままにするために

感染症の拡大、パンデミックに際する噂の問題をきっかけに、これまで、高坂正顕、『漢書』の「藝文志」、それからカプフェレによる定義や、松田美佐の議論を参照し、ブランシヨの「レシ」の性格と噂と同じ単語であらわされるざわめきについて確認した。そして、信の揺らいだところで拡大してゆく噂の例を、ブランシヨの小説『至高者』に求めた。そこに見られたのは、感染症の噂を信じるのでも否定するのでもなく、無関心でいるままに、感染者として収容されるうちに、自分自身が真実でありかつ嘘であると述べ、最終的には伝染病の力が法を汚染し、改変し、非合法性の精神をあらわしたのだと考えるに至る主人公の姿であった。彼自身は公的な情報を確認する姿勢をもたず、かつ、途中からは、壁の向こうから自分の部屋の壁を叩く音が、文字の染みとなっては消えてゆくような、不思議なテキストにも基づく思考回路を働かせてゆくのであった。

目下、感染症が急速に市街に拡大し、しかし、政府等からの公式情報の発表が遅れ、医師からの正確な情報が得られず、たまたま街路や近所で出会う人々やビラを通して、なにかしらの変化が生じていることを受け身で知ってゆく態度は、生死の関わる切迫した状況では、死のリスクを高めるため、端的に真似をすることは難しいし、望ましくないだろう。最初に書いたように、彼はある意味では、耐える、という動詞も、待つ、という動詞も相応しくないかもしれない。しかし、彼は、投げやりな部分もあるのか、ずっと曖昧さの中に漂うように、受け身かつ消極的に事態を見つめ、だんだんと都合に応じて疫病についての人の言説を受け売りするようになったりしていた⁴⁸。彼がいずれかの噂を即座に信じるような人間ではなかったことは第6

⁴⁸ 星野太は「待つ」が能動と受動の間であることを説きつつ、最後に、「「待つ」ことの過度の理想化には警戒も必要だ」と述べている。星野太「待つ・耐える」、中島隆博・石井剛編著『ことばを紡ぐための哲学』白水社、2019年、144頁。もしかすると、rumeurの氾流の中で、流されたり、流れにしたがって泳いだり、流れに逆らっ

章までで見えていたが、興味深いのは、第7章以降、疫病が起こっている、という状況を受け入れる頃には、同時並行的に、自らの熱をはじめとする諸症状が悪化しており、それが本当に疫病による者なのかは分からないとはいえ、壁から滲み出る文字を見、看病をされ、自分自身が真実であり嘘である、そのような考えを独自に抱くに至ったことである。見方を変えれば、彼は、元々自分が患っていた病気についての治療は望んでいたとはいえ、自分の意思には基づかない形で、感染症の患者として収容所に収容されていった。そのプロセスの進行と並行して、彼は曖昧さの中にい続けることは叶わなくなったと言えるだろう。

この落としどころのつかない物語から、どのように、切迫感の中で、より正確な情報をつかめる瞬間を待機する態度の可能性を見出せるだろうか。熱に冒されながら、壁越しの限定されたやりとりで誰かとのやりとりを担保し続け、誤謬に陥る可能性を踏まえながら、信頼度の高い情報が訪れることを待機しながら、情報を集めつつ、判断を積み重ねてゆくことは簡単ではないだろう。それも、家族ともうまくいっておらず、親しい人付き合いのない一人暮らしの状況では、困難であると言えるだろう。アンリのように行動しないようにすることは一つの答えである。ただ、その一方で、かろうじて言えるのは、噂を噂のままに留め置くために、壁越しの貧しいコミュニケーションだけであったとしても、それがどんなに不思議なテキストであったとしても、彼にとって浮かんでは消える生きた情報だったことは確かだろう、ということである。だからこそ、わずかであっても、わずかであるからこそ、それを真偽にすぐに振り分けずに、噂は噂のままに、できるかぎり多くのざわめきをそのままにとめおくことが望ましいのだと思われる。第7章で、症状が悪化し、壁から叩く音に気づいたあとで、アンリは一日中、すべての面の壁、すべての物体が、叩き続けられるような音の混ざり合いについて、こう言っていた。

その人目を偲ぶような慎ましきのために、およそ音をたてたり歩いたり飛んだりするすべてのものと混ざりあってしまい、その結果、あたりには、すでにひとつの言葉でないようなどんな物音も、沈黙の瞬間も、

て泳いだりするようなイメージがアンリにはふさわしいのかもしれないと思う。

まったく存在しないのだった⁴⁹。

もう一度これを読み返すと、このときアンリが経験していた常時の騒音状態は、それでもなお、貧しいざわめきであると言えるだろう。そしてその慎ましさが混沌の貧しさ、乏しさを引き起こしている。ここで求められているのは、そうではなく、むしろ、曖昧な、危険な、語りなき語りのはずであり、確定できない動きの只中にあることである。物語は、読んでいるかぎり、つねに流動的で、動いているのだから。

⁴⁹ モーリス・ブランショ 『至高者』前掲書、182-183 頁。Maurice Blanchot, *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p.142.

天災と人禍をわすれないために

張 政遠

1. はざまの技法

新型コロナウイルス感染症、いわゆる「コロナ禍」の中、東アジア藝文書院では「感染症の哲学」（2020年4月）、「感染症と文学」（2020年8月）、「感染症——歴史と物語のはざままで」（2020年12月）と題したオンラインワークショップを開催してきた¹。この一連のイベントの趣旨は、哲学・文学・歴史という角度からコロナ禍を考えることであったのは言うまでもないが、さしあたって「はざま」について説明しておきたい。

野家啓一の『はざまの哲学』によれば、「はざま」という言葉は、「二つの山に両側からはさまれた空間、すなわち「間」²として理解することができる。たとえば、哲学と文学との間、歴史と物語との間、記憶と忘却との「間」が考えられる。「間」の哲学といえ、和辻哲郎の「間柄」、木村敏の「あいだ」、K. レーヴィット *Zwischenmenschlichkeit*、M. メルロ=ポンティの *l'être-deux*、H. G. ガダマーの *das Zwischen* などが挙げられるが、野家の場合においては「東北出身の私が「はざま」という言葉に何よりも惹き付

¹ 本稿は私が「感染症——歴史と物語のはざままで」で発表したものを加筆したものである。

² 野家啓一『はざまの哲学』青土社、2018年、9頁。

けられたのは、柳田國男がその語源をアイヌ語に求めていたことによる³。

柳田はアイヌについて多く語っていないが、「しかるに自分の信ずるところでは『ハザマ』はアイヌ語の『ハサマ』(底)でかくのごとき低地の行留まりをいう名詞であります⁴」という文章を残している。野家は、「つまり、柳田の理解によれば、古代の日本人が徐々に蝦夷を征服し、北方へ追いやったという通説とは異なり、後から蝦夷地へ来た日本人はアイヌが居住しない「はざま」に水田を開き、境を接しつつそこで共存をはかった、というのである。いわば異民族どうしの「棲み分け」(今西錦司)がなされていたということにほかならない⁵と解釈している。今西錦司は西田幾多郎の哲学の影響を受けた生態学者であり、今西によれば、「棲み分け原理は競争原理でなくて、はじめから共存原理なのである。この二つの原理は共に天を戴くことのできないものである。われわれの見る生物的自然は、生存競争の場でなくて、種社会の平和共存する場であると見るから、私に進化とは種社会の棲み分けの密度化である、という言葉も生まれてくるのである⁶。野家はさらに次のように分析している。

だとすれば、「はざま」という言葉を、山と山に挟まれた谷合や「低地の行留まり」というネガティブなイメージで捉えるのではなく、山と山とのあいだを行き来する通路、あるいは対立しつつ共存することを可能にする場所、というポジティブな意味をそこに付与することもできるはずである。さらには、そこから広大な扇状地へと展開する入口という地理学的位置づけを与えることも可能であろう⁷。

要するに、野家は「はざま」を「隘路を切り拓く突破口」とし、「はざまの作法」を「背反するどちらか一方に定位するのではなく、その「はざま」に

³ 同上、10頁。

⁴ 同上、10頁。『柳田國男山人論集成』角川ソフィア文庫、2013年、87頁（なお、「ハサマ」が「ハサコ」と誤植）からの引用。

⁵ 野家啓一『はざまの哲学』、11頁。

⁶ 今西錦司『行為的直観の生態学』燈影舎、2002年、374頁。

⁷ 『はざまの哲学』、11-12頁。

身を置いて新たな思索を紡ぎ出すこと」としている⁸。具体的には、分析哲学か現象学か一方に定位せず、「はざま」という危機的（critical）な場所に身を挺して、対立と共存を模索することが問われている。

「はざまの作法」に従えば、哲学と文学、哲学と歴史、歴史と文学を考えると、それらのどちらか一方に定位せず、むしろその「はざま」に身を置くことによって、新しい思想が生まれる可能性があると思われる。私は、この作法で歴史と物語、あるいは記憶と忘却について考えてみたい。

2. 記憶と忘却の技法

「危機的な場所」という言葉があったが、『はざまの哲学』で野家はこう書いている。

七年前に東日本大震災と福島原発事故という危機的な場所（はざま）に身を置くことになった。自宅が全壊に瀕し、知人の家が津波に流された私にとって「はざま」とは「窮地」を意味していた⁹。

また、野家は詩人 W.H. オーデンの詩「Leap before you look」を引用し、「哲学の本分は「見る（Look）」ことにある。しかし、危機的な場所（はざま）においては「跳ぶ（Leap）」ことが求められもする」¹⁰と書いている。危機を遠くから見のではなく、窮地から跳び出すことは、「はざまの作法」にほかならないが、大震災に関して野家が注目しているもうひとつの作法は、「記憶と忘却の技法」である。

「記憶と忘却のはざままで」というエッセイの冒頭で、野家は夏目漱石『こころ』の名文「記憶して下さい。私はこんな風にして生きてきたのです」を引用し、自分の罹災物語を語った。「私は震災当日には国立大学の図書館長会議のため上京しており、新幹線をはじめとする交通手段が途絶したため、「全壊」と判定された自宅に戻ったのは、それから4日後のことであっ

⁸ 同上、12頁。

⁹ 同上、15頁。

¹⁰ 同上。

た」¹¹という。この「自己物語り」は単に自我アイデンティティを支えたものではない。「エピグラフに掲げた漱石の一節のように、自己物語りは「私はこんな風に生きて来た」ことを他者に提示し、その物語を記憶し承認してもらうことを通じて、私は自己のアイデンティティを確立する。それは他者においても同様である」¹²と野家は論じている。

自分の「物語り」を語りなおすことは、心のケアにもつながるのである。じっさい、被災者の心のケアを担当した桑山紀彦医師は、「心の傷をケアするのは、薬の処方を考えるのではなく、患者さんたちの物語を一緒に作っていく作業」¹³だと言っている。さらに、野家はこのように書いている。

それゆえ、自己物語りは他者の物語りと交錯し、絡み合い、ときに対立し、相互に規定し合いながら、ひとつの「歴史」を形づくる。逆に言えば、他者の物語りが失われるとき、自己物語りもまたその一部を失い、危機に陥るのである。今回の震災で近親者を喪い、自分だけが生き残った人びとの心のケアに携わった桑山医師の先に引いた言葉は、まさに毀損して解体に瀕した自己物語りを紡ぎ直すことの重要性を示唆するものである。私立探偵フィリップ・マーロウの「さよならを言うのは、少しだけ死ぬことだ (To say goodbye is to die a little.)」(R. チャンドラー著・村上春樹訳『ロング・グッドバイ』)という有名な台詞もまた、そのあたりの機微を語るものであろう¹⁴。

物語ることは記憶の作法であれば、それは忘却に対する戦いでもあるといえよう。「もちろん災害時の生々しい体験と言えども、記憶を鮮明なまま保持し続けることは至難の技である。時間はゆるやかに記憶の砂浜を侵食しながら、忘却曲線に沿ってその強度を減弱させる。東日本大震災の記憶もその例に漏れない」と明言した野家は、ここでも柳田國男の言葉を引用している。

¹¹ 野家「記憶と忘却のはざま」『想起の方則』赤々舎、2015年、17頁。

¹² 同上、20-21頁。

¹³ 同上、19頁。

¹⁴ 同上、21頁。

唐桑浜の宿という部落では、家の数が四十戸足らずのうち、ただの一戸だけ残って他はことごとくあの海嘯で潰れた。〔…〕しかし、大体において話になるような話だけが、繰り返されて濃厚に語り伝えられ、不立文字の記録は年々にその冊数を減じつつあるかと思われる。〔…〕明治二十九年の記念塔はこれに反して村ごとにあるが、恨み綿々などと書いた碑文も漢語で、もはやその前に立つ人もない¹⁵。

要するに、1896年に三陸大津波が起き、柳田が「二十五箇年後」（『雪国の春』）に嘆いたように、津波の記憶はもう忘れられていた。もちろん、記念塔や碑文という記憶装置は設置されていたが、記憶装置だけでは忘却を防ぐことができない。野家は「このことは、記憶の保持と次世代への経験の伝達がいかに難しいかを物語っている。人間とは「物語る動物」であると同時に「忘却する動物」とすら言いたくなるほどである」と述べている。記憶装置の機能不全を防止するため、他の方法を提示しなければならないのである。それはほかならぬ、「物語る」ということである。

しかし、野家は「大震災や津波の記憶など一日も早く忘れ去りたいと思っている人々がいることもまた事実である」と述べている。さて、忘却の作法とは何か。中井久夫は「楽しい記憶を強化することも重要だが、悲しい記憶を閉じ込めるのでなく、信頼できる人に語って浄化することも必要である。『悲しい記憶を成仏させること』といえれば分かりやすくだろうか」と主張しており、桑山紀彦もまた「心のケアが必要な人にとって、記憶を紡ぎ出し、それを物語化し、どういう形でどこに仕舞う、つまり奉納するかという一連の作業が必要です」¹⁶と力説している。さらに、野家は次のように論じている。

確かに、個人にとっては「忘却」は日常性へと回帰する不可欠の復元装置であるとしても、公的機関（政府、自治体、学校、メディアなど）にとっては「忘却」は一種の犯罪ですらある。というのも、震災の記憶を手をこまねいて忘却に任せることは、人びとから「想起」の機会を奪

¹⁵ 同上、22-23頁。『柳田國男全集』ちくま文庫、2：116-118。

¹⁶ 同上、24頁。

い、経験の継承を途絶させることを意味するからである。それゆえ、公的機関には、想起の手がかりとなる「外部記憶装置」を人々に提供する義務がある。具体的には、震災遺構（震災モニュメント）の保存と管理、それとアーカイブの構築と整備が喫緊の課題となるであろう。〔…〕人類の生存の軌跡としての世界遺産と同様に、負のモニュメントもまた、未来の他者へのかけがえのない贈り物に他ならない。「記憶は愛」であり、そして「良い記憶も悪い記憶も人が生きた証」（映画監督・森崎東の言葉）だからである¹⁷。

東日本大震災の後に、さまざまな記憶装置が作られた。たとえば、仙台市が運営する「せんだいメディアテーク」では、「3が11にちをわすれないためにセンター」という市民参加型で記憶を寄せるアーカイブがある。このセンターの開設経緯は次の通りである。

せんだいメディアテークは2011年5月3日、東日本大震災による甚大な影響に対し、ともに向き合い考え、復興への長い道のりを歩きだすため「3が11にちをわすれないためにセンター」を開設しました。

市民、専門家、アーティスト、スタッフが協働し、復旧・復興のプロセスを独自に発信、記録していくプラットフォームとなるこのセンターでは、映像、写真、音声、テキストなどさまざまなメディアの活用を通じ、情報共有、復興推進に努めるとともに、収録されたデータを「震災の記録・市民協働アーカイブ」として記録保存しています。

センターにある「スタジオ」にはビデオカメラ等の取材機材が用意されている他、テキストの執筆、映像や写真の編集、インターネットへの配信などの作業が可能です。

記録は適切な権利処理がなされたのち、「震災の記録・市民協働アーカイブ」として整理・保存され、ウェブサイトでの公開、ライブラリーへの配架、展示や上映会の開催、さらには記録を囲み語る場づくりなど、さまざまな形で利活用されています¹⁸。

¹⁷ 同上、25頁。

¹⁸ <https://recorder311.smt.jp/aboutus/>

私は「3がつ11にちをわすれないためにセンター」から大いに啓発を受け、「コロナの記憶——天災と人禍を忘れないために」という公開アーカイブを提案している¹⁹。

3. 天災と人禍を共に物語る

「コロナの記憶——天災と人禍を忘れないために」（以下、本アーカイブと略す）はまだ試行錯誤の段階にあるが、写真・記録のみにとどまらず、詩や劇本のような文学創作等までを含めて取り集めることを目指している。本アーカイブの目的は、現在進行中のコロナ禍についての自己物語りを再構成し、また語り直すことにある。誰でも参加できるかたちで、私がサイトを作成し、管理している。

言うまでもなく、「物語る」ことが本アーカイブの最も重要な機能である。「話のカタルにも元は多数の参加、知識の共同の意味があったと私は思ふ」²⁰という柳田國男の言葉を引用した野家は、「語る」という営みは個人の記憶や経験を言葉によって共同化し、共同体の記憶や経験として蘇生させるための不可欠のメディアにほかならない。避け難い忘却の力に抗うのは、何よりも「物語る力」なのである²¹、と述べている。じっさい、本アーカイブはコロナについて歴史（資料）を記録するだけでなく、記憶（物語）も積極的に受け入れる。野家は『物語の哲学』の中で「人間は「物語る動物」である」²²と定義していた。言い換えれば、「人間が「物語る動物」であるということは、それが無慈悲な時間の流れを「物語る」ことによってせき止め、記憶と歴史（共同体の記憶）の厚みの中で自己確認（identify）を行いつつ生きている動物であるということの意味している。無常迅速な時の移ろいの中で解体する自己に拮抗するためにこそ、われわれは多種多様な経験を記憶にとどめ、それらを時間空間的に整序することによってさまざまな

¹⁹ <https://sites.google.com/g.ecc.u-tokyo.ac.jp/testing/>

²⁰ 野家「現代を生きる柳田國男」『柳田國男と東北大学』東北大学出版会、2018年、5頁。

²¹ 同上。

²² 野家『物語の哲学』岩波現代文庫、2005年、16頁。

物語を紡ぎ出すのである」²³。ちなみに、災害を物語ることについて、野家は次のように指摘している。

自然現象は無数の連続する因果連鎖から成り立っており、そこに「出来事」という分節がアприオリに存在しているわけではない。その連続した無数の自然現象の中から、われわれはあくまでも人間的関心にしたがって、「日食」や「地震」や「台風」を一つの出来事として切り出すのである。自然的出来事が位置価をもちうる人間的関心の文脈こそが「物語り」にほかならない。その物語りの中に位置価をもたないほとんどの自然現象は、出来事として認知されることすらなく、ただ過ぎ去っていくのみである。「冷夏」が出来事として認知されるのは、それが冷害や米不足といった人間的出来事と結びついて一つの物語りを構成しうるからであり、それを離れて自然界に「冷夏」なるものが存在するわけではない。それは、自然界に「春雨」と「時雨」の区別、あるいは「本震」と「余震」の区別がないのと同様であろう。あえて言えば、それらは「物語りの存在」なのであり、われわれは偶然的な自然現象をも物語りの中に組織化することによって、それを出来事として同定し、理解可能な意味を与えているのである²⁴。

私見では、私たちが天災と人禍を「共に物語る」ことを通じて、個別的な体験から普遍的な経験へ、個人の記憶からコミュニティの記憶へ、あるいは「私はこんな風にして生きてきたのです」から「私たちはこんな風にして生きてきたのです」へと展開することができるはずである。勿論、この公開アーカイブが「記憶装置」²⁵である限り、他の多くの記憶装置と同じく忘れられてしまう運命はあるかもしれない。しかし、私が考えたこの装置は「共に物語る」ができる装置であり、一人で自分の物語を記録するものではない。天災と人禍をわすれないために、一花一草の「物語」も私たちが共に物

²³ 同上、18-19頁。

²⁴ 同上、314-315頁。

²⁵ 記憶装置と忘却装置に関しては、小松和彦「「たましい」という名の記憶装置」『記憶する民俗社会』（人文書院、2000年、7-55頁）を参照されたい。

語り、共に紡ぎ出すのである。

コロナ（ウイルス）と花や草とは一見、無関係ではあるが、野家が示唆したように、「たとえば、古代人たちが日食や地震といった理解不可能な自然現象を、神の怒りや鯨の大暴れといった神話的形象に託して解釈することによって、ようやく受容可能なものとして経験の一部に繰り入れた経緯を考えてみればよい。その意味で、理解不可能なものを受容可能なものへと転換する基盤である「人間の生活の中の特定の主題への連関」を形作るものこそ「物語り」のもつ根源的機能なのである」²⁶。

本アーカイブは現在、「蕪」「薊」「藍」「樹」「森」「芒」という六人の「物語」から構成されている。ここでは「蕪」と「芒」を紹介し、筆を擱きたい²⁷。

タイトル：新詩七首

作者：蕪

〈21世紀のとある6月〉

6月はいつも淡い悲しみを伴う
炎天もあれば、雨の日もある
何千何万の血の花が咲いた
心の中の飛ぶ霜を溶かしたのは何？

おそらく6月の森の中で
大勢の狩人と千匹の犬
発砲し、嘔む
一匹狼が舞う
骨までとおる寒い梅
他の狼を呼び出し

²⁶ 『物語の哲学』、316頁。

²⁷ 偶然にも、広東語では「蕪芒」と「毋忘（意味：忘れる勿れ）」と同音である。なお、中国語に書かれた文を私が和訳した。

空に向かって吠える
私たちはこの先住民族だ
殺戮を始めたのは誰？

おそらく6月の雨の夜に
雨水が
洪水になり
この雨の降らない砂漠を
水没させた

この6月に
卵が拳を振った
あの
鑄鉄製の高い壁へ

あえて問う。150人で
勝つことはありうるか？
轟音と涙と
傘の花に

この洪水の終わりが見えない

*

〈6月9日〉
行進の後
居残ったのはわずか
103万人

明日はまた月曜日になる
また数え切れないほど多くの人が訪れるだろう
シーシュポスが私たちの街に

ある人は、私たちは忘れないと言った
しかし、ビル前の障害物を忘れた
ペッパーズプレーも盾も
そして、私たちを
暴民と定義されることは
断固反対

正義と自由
この場所で、この街で、この人々に、この心に、生き続ける
というのか

また暗くなった

*

〈罪〉——国家安全法とカフカ『審判』の読後感
逮捕された
罪は、人類を転覆したこと
裁判官は私に死刑を宣告しようとした
しかし、法律はそうではなかった
そこで、裁判官は聞いた
「罪を認めるか」と
「認める」／「けど、無罪だ」
無期懲役
と言い渡された
反社会的人格が
消去されるまで

そして私は逮捕された
党書記は〈罪〉をもつ
私に不良な動機がある
と確信した

悪い事を企てたこと
社会の調和と安定を乱したこと
国の繁栄と平和を乱したこと
2人の幹部に労働キャンプへ連行された
再教育のために
国への忠誠
両親への忠誠
基本法への忠誠、自分への忠誠
自分以外の人への忠誠

結局、逮捕されてしまった
誰が私を裁くのかわからない
MRZの亡霊かもしれない
もしかしてマルクス翁かもしれない。
彼は私を見ようとしな
「……」「……」
空気が私の罪を物語っていた。
ギロチンに向かうのか

*

〈禁句〉——国家安全法施行1ヶ月を記念して
もしもここに禁句があったら
これは人々が
自分の心を牢獄に
入れたからだ
詩とユーモアが
ほしい
感受の世界には
禁句というものは存在しないのだ

自分の脳を献上しなければ

浄化することができない
すべては自己審査から始まる
偽の抵抗と
自覚していない共謀

水になるというならば
少なくとも逃げないでほしい
真正面から飛んでくる岩
呐喊でも咆哮でも
狂笑でも悲鳴でも
存在を証明する音に
なれ
曲楽章になれ
たとえ声が枯れたとしても
時には道に迷ったとしても
次の爆発のために
あるいは力強く
禁句のない国へと走れ

私が存在する限り
書き続けることをやめない
考えることをやめない
私は人間であることを諦めない
たとえこは
タブーや禁句に満ちている
世一界一だとしても

*

〈病なし呻吟〉
もし窓から景色が見えなかったら
慌てて言わなくていい

「俺はもう生きられない。お前も生きられるものか」
自分が生きられるかどうかは誰にもわからない
心の中に死への願望があると同じように
籤を手に取り
遺書をきれいに折りたたむ
これから、喜びも悲しみもない

神さまは世界に愛が満ちていると
仏さまは一切衆生も平等だとおっしゃった
ただし、犠牲が必要だ
大義という名分をつけよう
お墓にオリーブの木を植えるように

17年前の傷がまだ残っている。
今では息をする途端に肺が痛くなる
大審判だと誰かが言った
十字架も血の色で染められた
有罪でも無罪でも安らかに眠ることができよう
カミュは言った。「ああ、疫病の後に
嵐の前の喧騒を見ることができない
そして、永遠に続く長い夜の闇」、と

ダーウィンと神は一緒に冗談を言った。
私は大笑いした
腹を抱えて笑った
ヒストリーに笑った
虚ろな口を開く
幽霊のような笑みを浮かべて
忘却を期待する
深い眠りにつく

*

〈2019年の夏を思い出して〉

孤独な大通りが虚を突く
大勢の人に響く鐘の音
これは、ちょっと前の話だ
憤りと怒りと汗でやられた顔
あの頃の抵抗

梢にひとつ寒い霜が残っている
雑草が踏み荒らされ
人々が笑いながら歩いている
そして急いで家路につく
追悼の意を込めて

「忘れるな」が過去を安くした
思い出と薬と一緒に切り刻んで飲む
一緒に忘れよう
2019年の夏を
手をつなごう
時間と習慣の不条理に慣れるために
沈黙無声になろう
未来へと希望を注ぐ
一緒に…

寂しい大通り
寂しい真夏

*

〈生きる〉——コロナ禍の中
体が衰え始めた
今日から
私の視線の下で

幽霊の塊が

光あるものをすべて呑み込む
黒と無の区別がつかなくなるほど

私は氷を割るほどではないが
寒さは気づかれずに登っていく
崩壊を乗り越え
岩が地球の暖かい笑顔を散らす
私の気分は良くなった

しかしお墓は楽しく膨らんでいる
まだ新鮮な骨を消化中
嵐が埃を吹き飛ばした来年には
気温が墨の花を世界に咲かせる
歯ぎしりの音が聞こえなくなった
緑を静かに黒に染めた力がある
時間が輝いてきた

全てが再構成されることを見て
自分の気持ちを取り戻せるまで

タイトル：花草ノート

作者：芒

〈疾風勁草〉

「疾風に勁草を知る。」(『後漢書・列傳・銚期王霸祭遵列傳』)

*

〈雑草の夢〉

「日本の近代で最も著名な在野の植物研究者、牧野富太郎の研究姿勢には、植物との直接的な関わりから、人間へと関心を見出すことができる…「人々は道端の草や野原の草をつまらぬ雑草とって見向きもしないけれども、雑草といえどもこれを知ればおもしろく感ずるようになります。」…牧野は殺風景な刑務所で絶望のどん底にあった受刑者が、「一本の草をみているうちに、未来に対する明るい期待と希望を抱くようになった」ことを、雑草が与える力の象徴的な例としてあげている。」
(デンニツァ・ガブラコヴァ 『雑草の夢——近代日本における「故郷」と「希望」』 2012, p.ii)

*

〈花は咲く〉

「水に流したり、ポジティブ思考で前を向くといった標語が、却ってトラウマを深化させるかもしれない、時には他者への残酷なまでの支配や暴力へと転化するかもしれないのだ。」(『コロナ時代を生きるための60冊』 2020, p.170)

むすびの言葉

高山花子

EAA オンラインワークショップ「感染症——歴史と物語とのほごまで」の記録集をここにお届けいたします。静かな年末年始への協力が呼びかけられていたあの頃から、9ヶ月以上が経ちました。日本国内での新型コロナウイルス感染者数は、昨日の厚生労働省の報道発表資料を見ると、「令和3年9月9日0:00 現在、検査陽性者1,603,112例が確認されている」と書かれています。ワークショップが行われた2020年12月26日付の同資料には「12月26日0:00 現在、検査陽性者213,547例が確認されている」と書かれていたことと比較すると、すでに感染者数が4,000万人を越えたというアメリカをはじめとする他国の状況を思うと、今後こうした数字がどうなってゆくのか、悲観的な意味で、あまりにも未知であると言わざるを得ません。

ワークショップの最後、石井剛 EAA 副院長は、ジャック・デリダが『条件なき大学』で述べていた、「時間をかけてください、しかし、急いでそうしてください」という言葉を引きながら、言葉を誰に向けてどのように語るかが、いま、厳しく問われていると、苛立ちを隠せないまま指摘しました。一人称で書かれたカミュの『ペスト』を引き合いに、文学、哲学、歴史の言葉の真価が問われている現実を突きつけていたように思います。

いくばくかの改稿、加筆修正を経て取められた4本のテキストそれぞれには、他者とどのように世界を共有できるのかが問われる際に、「物語」がキーとなることが書かれています。一人称の「わたし／私」、「わたしたち／私たち」をめぐる問いが変奏されるテキストを校正しながら思い出していたのは、自分の心身を削りながら、徹底した私小説を書き続けた作家、車谷長吉のことでした。『鹽壺の匙』のあとがきで、彼は、みずからの執筆が悪で

あるとし、心にむごさを感じながらも書き続けた理由として、それが唯一の救いであったから、と書いていました。と同時に、書くことはまた一つの狂気である、とも書いていました。そんな車谷の死後、妻の高橋順子は、エッセイで、同書収録の「萬蔵の場合」のモデルとなった女に火をつけられることを恐怖する夫の姿を回想していましたが、彼女をモデルとする作中人物、瓔子が書いた手紙は、彼女が書いたのではなく、車谷が自分で書いたのだと言っていたことをまた明かしています。真偽はわかりませんが、このエピソードからは、実在の人物との出来事にに基づきながらも、虚実を攪乱して一人称で書く凄みを感じられ、そのように書くことでしか近づけないなにかが、人間の生には、確実にあることが窺われます。

デリダのあの言葉の後に続いていたのは、「何があなた方を待ち受けているのか、あなた方は知らないのですから」という言葉でした。わたしたちは、いまもなお、じっくり時間をかけて良識を働かせることも、切迫した事態に喫緊で対応することも、うまくできないまま、感染症の拡大に呑み込まれています。そうした、言葉への信が揺らいでいる現在、なにができるのか、どのような言葉が紡げるか、明確な答えはありませんが、少なくとも求められているのは、唯一の正しい物語がなくとも、それでも語りつづけることで生み出される言葉の豊かさを肯定することなのではないか、と思ってやみません。

執筆者プロフィール

野家啓一 (NOE, Keichi)

東北大学名誉教授、立命館大学客員教授、河合文化教育研究所主任研究員。研究分野は哲学、科学基礎論。著書に『物語の哲学』（岩波現代文庫、2005年）、『パラダイムとは何か』（講談社学術文庫、2008年）、『科学の解釈学』（講談社学術文庫、2013年）、『科学哲学への招待』（ちくま学芸文庫、2015年）、『歴史を哲学する』（岩波現代文庫、2016年）、『はざまの哲学』（青土社、2018年）など。

張政遠 (CHEUNG, Ching-yuen)

東京大学大学院総合文化研究科准教授。研究分野は日本哲学。著書に『西田幾多郎——跨文化視野下の日本哲学』（台大出版中心、2017年）、共編著に、『日本哲学の多様性』（世界思想社、2012年）、『東亞視野下の日本哲学』（台大出版中心、2013年）、『東亞視域中的自我與個人』（台大出版中心、2015年）、*Globalizing Japanese Philosophy as an Academic Discipline* (V&R Unipress/NTU Press, 2017) など。

前野清太郎 (MAENO, Seitaro)

東京大学東アジア藝文書院特任助教。研究分野は社会史・農村社会学。近年の論文に「The Reproduction and Inter-Generational Aspects of Jia: Case Studies from a Hoklo Village in Southwestern Taiwan」『臺灣人類學刊』（第17巻第1期、2019年）、訳書に夏曉鵬著『「外国人嫁」の台湾——グローバルイゼーションに向き合う女性と男性』（東方書店、2018年）など。

高山花子 (TAKAYAMA, Hanako)

東京大学東アジア藝文書院特任助教。専門は、声や歌、音響をめぐる思想史、表象文化論。著書に『モーリス・ブランショ——レシの思想』（水声社、2021年）、訳書にモーリス・ブランショ『文学時評 1941-1944』（水声社、共訳、2021年）など。

編集者

高山花子（EAA 特任助教）

EAA Booklet 19

EAA Forum 12

感染症——歴史と物語とのほざまで

[2020年12月26日]

著者 野家啓一・前野清太郎・
高山花子・張 政遠

発行日 2021年10月15日

発行者 東京大学 東アジア藝文書院

製作協力 一般財団法人東京大学出版会

デザイン 株式会社 designfolio／佐々木由美

印刷・製本 株式会社 真興社

© 2021 East Asian Academy for New Liberal Arts,
the University of Tokyo



EAA Booklet - 19

EAA Forum 12

感染症——歴史と物語とのはざままで

