

泥、石、身体

—身体と物質性をめぐるポリティクス—

中島 弘二*

Koji NAKASHIMA

Mud, Stone, Body: Toward Material Imaginations

はじめに

2000年代初頭に英語圏の人文地理学において物質論的転回 (material turn) が叫ばれるようになってから、物質性という言葉は人文地理学において様々な意味で用いられるようになってきた。それらは古典的な意味における「物」や固体的なものから、具体的なもの、光、音、運動、速度、持続性まで、様々な観点から論じられており、決して一様ではない (Cresswell 2013: 229-230)。物質性の概念が用いられる文脈も、非表象理論や複雑系、ハイブリッド地理学、ポストヒューマニズムなど様々であり、しかもそれらは相互に関連し合っている。それらを網羅して理論的な展望を示すことは筆者の力量を越えているし、すでに日本人地理学者によるすぐれた展望論文 (e.g. 森 2009, 2011) もあるので、詳細はそちらを参照されたい。

本稿では、ひとまず物質性を一般的な意味における「モノ」の様態と同義にとらえたうえで、主として以下の2点から、それを論じることの意義と可能性について検討をおこなう。1) 身体と物質性の関係について。本稿では「物質」一般ではなく、身体との関係において問題となる限りにおいての物質性について論じる。言い換えれば、身体と直接的に関わりのない物質性の議論については、今回は研究の対象に含めない。2) ポリティクスについて。物質性への関心の背景には、人文諸学問における「人間そのもの」、「社会そのもの」という人間中心主義的な考え方に対する批判や反省がある。しかし一方で、物質性を論じることのポリティクスについては、一部の研究¹⁾を除いてあまり明示的に論じられていないように思われる。そこで、本稿では物質性を論じることがどのようなポリティクスとつながるのか、政

治的なものと物質性はどのような関係にあるのか、今後の展望も含めて明確に打ち出してみたい。

以下では、最初に東日本大震災をめぐる新聞報道や筆者自身の経験を題材として²⁾、泥や瓦礫などのモノと身体との関係について検討する。次いで、震災時にあらわれる新たな公共性と身体との関係について、「災害ユートピア論」とラディカル・デモクラシーの議論を手がかりに検討する。最後に、石ころに語りかける母親たちの姿を通して、再び身体とモノとの関係について検討を加えるとともに、物質性と身体との関係をめぐる将来的な展望を示したい。

I 東日本大震災における「泥と身体」

1. 絶望の暗喩としての泥

「午後4時頃、ガラス張りのビルの中から、付近の防風林を越えて木々を押し倒し、車を流してくる大量の真っ黒な水が見えた。津波だった。」(2011年3月17日19時07分 読売新聞)

2011年3月11日に発生した東日本大震災における津波被害が語られるとき、泥や土砂を大量に含んだこのような「黒い水」に対する恐怖が語られることが多い。この「黒い水」は濁流となって多くの建物を破壊し、家々を押し流し、そして人々を飲み込んでいった。そして津波が引いて行った後には、あらゆるものが泥に覆われた一面茶色の風景が広がっていた(図1)。震災の2ヶ月後に被災地を訪れた私は、次々に現れるこの色を失ってしまった風景に言葉を失ってしまった。それはあらゆる生命が根こそぎ失われた死の世界であった。

北上川を遡って来た津波で破壊された宮城県石巻

* 金沢大学人間社会研究域准教授

市の大川小学校では、ちょうど避難中だった児童・教員が押し寄せた津波に流されてしまい、84人もの犠牲者が出た。児童の保護者たちは被災直後から、懸命にわが子の救出・捜索にあたったが、次々と発見される小さな身体は泥にまみれて、もはや声を上げることはなかった。「12日に遺体で見つかった5年生のAさんは、傷だらけだった。娘の目や鼻、耳の泥がなかなか取れないので、自分の舌でなめてきれいにしたと母親(45)は言う」(朝日新聞2011年4月10日朝刊 p. 39, プライバシーの関係上、一部を改変)。小さな身体にまとわりついた泥を自分の舌でなめて拭い取ろうとした母親。この記事を読んだときに、私は名状し難い感覚に襲われた。まるで自分自身がその現場に立ち会っているような、リアルな感覚だった。それは文字に表象された意味の次元を越えて、言葉が私の身体に直接突き刺さってきたような感覚であった。

私は2011年5月の連休時に岩手県大槌町の被災地を訪れて、遠野市の被災地支援ネットワーク「遠野まごころネット」が組織するボランティア活動に従事したが³⁾、その際に一つの印象的な体験をした。私を含むボランティアのメンバーは、津波を受けて1階部分が完全に水没したある被災家屋で泥出しの作業をおこなっていた。その家屋は高齢者の一人暮

らしの家で、辛うじて倒壊は免れたものの、濁流が流れ込んだ1階部分は津波ですべての家具が引き倒され、押し入れの布団から机の引き出しの中にいたるまで、すべての物が泥に覆われていた。作業は泥にまみれた家財道具をすべて運び出して、家屋内の泥をかき出すというものであったが、泥水をたっぷり吸収した布団は驚くほど重く、また泥が厚く積もった床は滑り、作業は遅々として進まなかった。そうした中、私は小さなタンスを運び出そうとして、その引き出しに入っている小物を確認していた。基本的に泥をかぶった家財道具はすべて廃棄することになっていたが、思い出の品物や貴重品などは区別して、持ち主にお渡しすることになっていた。私は引き出しの中からビニール袋に入った入れ歯と眼鏡を見つけたが、それは奇跡的に全く汚れておらず、きれいな状態を保っていた。そこで私はその家に住んでいた高齢者の息子さん(彼自身は別の場所に暮らしていた)に、「入れ歯と眼鏡がきれいな状態で見つかりましたが、これはどうしますか」と尋ねた。するとその息子さんは、「要りません」と短く答えた。私はその瞬間、脳天を殴られたような感じがした。あらゆる物が泥にまみれて、すえた臭いを放つ絶望的な状況の中で、唯一、生を感じさせるきれいな入れ歯と眼鏡を見つけた私は、まるで宝物を見つけた



図1 岩手県大船渡市の被災地

ようにそこに希望を感じた。しかし、それらはもはや必要ないという厳然たる事実をつきつけられて、私は打ちのめされてしまった⁴⁾。かつてこの家の住人の身体の一部を構成していたであろう入れ歯と眼鏡は、もはや持ち主の身体に戻ることはなかったのである。

以上、全く私的な体験を記してきたが、ここには東日本大震災という出来事がもたらした事態が最も原初的な形で示されていると思われる。それは、この出来事がわたしたちの身体的な次元で生じた物質的な出来事だったということである。黒い水、濁流、泥という自然の事物はわたしたちの身体を傷つけ、生命を奪い、そして木々や建物をなぎ倒していった。そこでは、泥や黒い水が生を否定する無慈悲な「物質性」として現前している⁵⁾。もちろん私自身は津波に遭遇したわけでも、家族を震災で失ったわけでもない。その意味で私のこのような理解は、あくまで第三者による事後的で間接的な理解にとどまるだろう。しかしそれにもかかわらず、私は理念的ではなく身体的にこのことを感じたのである。いや、私だけでなく、多くの人々がマスメディアやインターネットを通じて、こうした身体感覚を共有しなかっただろうか⁶⁾。前述のわが子の身体を覆った泥を自分の舌でなめて拭い取ろうとした母親の姿

を、活字を通して「見る」とき、われわれはある種の身体的な共感や理解を感じないだろうか。そこに私は、「物質性」を通じた共通理解の一つの可能性を見るのである。

2. 希望の暗喩としての泥

上述の大槌町における被災家屋の泥だし作業は8～10人のボランティアで1グループを作って行われたが(図2)、参加者同士は全員初対面で、私が参加したグループは20歳前後から50代までの男性、職業も公務員や会社員、自営業、学生など様々であった。経験者をリーダーとして、現場で適宜役割を分担しながら作業をおこなったが、みな午前中から夕方まで、途中1時間の昼食時間以外はおしゃべりすることもなくひたすら黙々と働いた。前述のように泥出しの作業は重労働で、メンバーは全身泥まみれになって働いたが、誰一人文句を言ったり、怠けたりする人はいなかった。それどころか、みな自発的にきつい作業を引き受けて、誰かが重い家具を運んでいると率先して他のメンバーが手伝うなど、無言の協力と信頼の雰囲気満ちあふれていた。泥まみれになって共同作業をおこなう中で、いつの間にか緩やかな連帯が形成されていたように思う。

「遠野まごころネット」による被災地での様々なボ



図2 岩手県大槌町での家屋の泥だし作業

2011年5月6日、筆者撮影

ランティア活動の中で最も過酷な作業と言われたものが、通称「サンマ隊」の活動であった。三陸沿岸の港に隣接していた水産加工会社の冷凍倉庫が津波で破壊され、貯蔵されていたサンマをはじめとする大量の冷凍水産物が被災地一帯に流出してしまったが、このサンマが時間の経過とともに強烈な腐敗臭を発生し、蛆がわき、ハエが大量発生するなど、衛生面からも周辺住民にとって深刻な問題となっていた。しかし膨大な瓦礫の中に散乱する大量のサンマは重機等では除去することができず、手作業による人海戦術で取り除くほかなかった。釘の踏み抜き等の物理的危険とともに、強烈な視覚刺激と腐敗臭の中での作業は困難を極めたことが報告されている⁷⁾(遠野まごころネット 2011)。私自身はサンマ隊に直接参加する機会はなかったが、サンマ隊の参加者から間接的にたいへん興味深いエピソードを聞いた。通常、サンマの除去作業はトング(火ばさみ)でサンマをはさんでゴミ袋に集めたり、スコップでサンマをすくって一輪車に集めたりするのであるが、道具の不足や使い勝手の悪さから、あるグループで一人の女性が思い切って手づかみでサンマを拾い上げ集め出したところ、他の参加者もそれに触発されて、次々と手づかみでサンマを集め出したという。同様の事例は他の参加者によっても報告されている。いささか長くなるが、以下に引用してみたい。

「ところが、後ろでゴミ袋を持っていてくれた女子高生がトングも使わずに手掴みで魚を拾い始めたのです。ゴム手袋をしているものの、腐ってドロドロになっている魚を手掴みするには相当の勇気が必要です。しかしその女の子は服が汚れるのも気にせずにとだ黙々と、一生懸命に魚を拾っていきます。これを見た周りのメンバーが一人、また一人と手掴みで魚を触り始めます。気がつけば僕自身もトングを置いて手で拾うようになっていました。(その方が圧倒的に作業が早くなるんです。)誰一人、きっと平気ではないです。でも、その女の子や周りのメンバーががんばっている姿があったからこそ、自分自身も作業をがんばれたのだと思います。きっとそれぞれの胸の中には、被災地の景色を見た時に湧き上がった感情や決意が熱く燃えていて、そういうものがチーム全体、ボランティア全体の士気を保っているように見えました。」(フェリシモ 2011)。

腐ってどろどろになった魚を手づかみにすることは上にあるように容易なものではなかったと思われるが、しかしそのような困難な体験を共有することで、参加者の間には緊密な連帯が生み出され、被災地へ

の強い思いが醸成されていったように思われる⁸⁾。

これらの事例に示されるように、東日本大震災のボランティアの活動現場では、誰に命令されるでもなく、みなが自発的により困難な作業を引き受け、お互いに協力し合う姿が多く見られた。市役所や町役場も被災し、統一的な組織や制度的な枠組みを欠いたなかでおこなわれた多くのボランティア活動は、様々な地域から集まった年齢も、性別も、職業も、そして国籍も異なる多様な人々が、泥まみれになってお互いに協力し、助け合いながら、困難な作業をこなしていたように思われる。少なくとも私は、他のボランティア・メンバーと一緒に泥だらけの家具を一つ運び出すたびに、目に見えない「つながり」が一つずつ生み出されてくるように感じたものである。泥まみれの家具や瓦礫を通して、私は他者と身体的につながり、お互いに同じ思いを共有しているということ、言葉によってではなく、身体的に感じたのである。

そこには、前節で見たような破壊や死、そして絶望ではなく、連帯と再生、そして希望があふれていた。そこでは泥や瓦礫、腐った魚が、生を否定する無慈悲な物質性としてではなく、それを乗り越える作業を通じて人々の連帯と生への希望を生み出す物質的契機として現れている。第一義的には人間存在の「否定性」として生起する物質性は、身体を介した物質的な「乗り越え」の作業を通じて、人間存在に対する新たな「肯定性」を生み出すのである。物質性をめぐるこのような弁証法的逆転は、人間存在にとっての物質性の両義的性質—否定性と肯定性、絶望と希望—を含意している。もちろん、自然の事物そのものに否定も肯定も、希望も絶望も存するはずはなく、それらが何らかの性質を有するのは身体を通じた人間との関係においてである。言い換えれば、われわれは自身の身体を介した物質的關係において、否定を肯定に、絶望を希望に替えることができるのである。

II 共感の可能性としての身体

前章で見たような物質性をめぐる弁証法的逆転は、人間存在にとっての物質性の両義的性質を示すだけではない。前述のボランティア活動における自発的な連帯の形成や、あるいは被災直後から見られた被災者自身による助け合いや協力に示されるように、既存の公権力や公共サービスが機能し得ない被災現場における自発的な連帯と相互扶助の形成は、

既存の制度的枠組みや法秩序を前提とした支配的な社会認識とは異なる、もうひとつの社会認識の出現の可能性を示していると考えられる。そこで以下では、最初にR. ソルニットの「災害ユートピア」論、次いでS. ウォリンとC. ムフのラディカル・デモクラシー論、そしてJ. バトラーの「可傷性」概念を手がかりにして、社会認識の転換の契機としての「物質性」の問題を考えてみたい。

1. 「災害ユートピア」が立ち上がるとき

アメリカ合州国のノンフィクション作家、レベッカ・ソルニット (Rebecca Solnit) は『災害ユートピア—なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか—』(ソルニット 2010) において、大災害に直面した時に、一般に考えられているような暴力と混沌が支配する無秩序の世界とは異なり、災害の現場では人々の相互扶助と連帯に満ちたユートピア社会が閃光のように出現すると指摘している。サンフランシスコ大地震 (1906年)、カナダ・ハリファックスでの大爆発事故 (1917年)、メキシコ大地震 (1985年)、ニューヨーク同時多発テロ (2001年)、ニューオーリンズ・ハリケーン災害 (2005年) の5つの大災害についての丹念な記述を通じて、ソルニットはこのように「地獄の中に生み出されたパラダイス (a paradise built in hell, 本書の原題)」の検証を試みている。

ソルニットは、災害下では貧困者やマイノリティなどによる暴力と野蛮が社会を支配して維持すべき社会秩序が崩壊してしまうというような、行政官僚やエリートにしばしば見られる考え方を「エリート・パニック」と呼び、実際の災害現場ではむしろ反対の事態が生じていると指摘する。サンフランシスコ大地震の際には、公園の一角で被災者が自分たちで炊き出しを行い、倒壊した自宅から持ち出した鍋釜や被災した食料雑貨店から提供された食料品、近隣の牧場から提供される肉やミルクなどを用いてシチューを作り、食料を調達できない被災者に配布すると同時に、近隣を歩き回って一人きりの高齢者や病気の人々、子供を抱えた母親などに配って回ったという (ソルニット 2010: 43-33)。ニューヨークの同時多発テロの際には、燃え盛る世界貿易センタービルの狭い非常階段で見知らぬ人同士がお互いに声を掛け合い励まし合いながら整然と避難し、ときに負傷者を先に降ろすために道を譲る人々も多くいたことや、現場へ向かう緊急車両が通行しやすいように市民自らが交通整理をしたり、あるいは路上で倒れて動けない人に付き添ったりと、数多くの助け合

いの連鎖が自然に生み出されたという (ソルニット 2010: 260-265)。

大災害のもとで官僚的な社会システムとその機能が崩壊すると、命令も組織的な管理もない中で、人々はその瞬間のニーズに対応し、自生的な相互扶助と連帯を生み出していることを、ソルニットは上記の5つの災害を事例に詳しく検証していく。通常の世界システムが機能停止し、法秩序が宙づりになった時点では、暴力と無秩序が支配する代わりに、人々による自生的なコミュニティが立ち上がり、相互扶助のシステムが作動し始めるのである。むしろ、暴力による支配と抑圧は警察と軍隊、そして自警団によってもたらされた。ハリケーン・カトリーナによる災害の後、ニューオーリンズのダウンタウンに位置するスーパードームには数多くの避難民が収容されたが、そこは避難所というよりはむしろ強制収容所と言った方がふさわしかった。暴徒化した避難民が略奪と殺人、レイプを繰り返しているという根拠のない噂が流され、スーパードームは武装した警察や兵士によって監視され、避難民たちは一歩も外に出ることを許されなかったのである (ソルニット 2010: 326)。街なかでは警察や白人住民による自警団がアフリカ系の避難民を「暴徒」として拘束し、殺害する事件が相次いだ。必要な救援物資が届けられず、自分自身が生き延びるため、あるいは子供や高齢者、怪我をしたり弱っている人々を助けるために、無人の店舗から食料品や生活必需品を「調達」したアフリカ系の人々は、メディアによって「略奪者」と報道された (ソルニット 2010: 327-330)。米連邦緊急管理事態庁 (FEMA) は、「ニューオーリンズに入ることには安全ではない」として、ボランティアの救出隊員や支援物資を積んだトラック、医療施設や飲料水、必需品を搭載した軍艦やアムトラック (列車) を追い返したという (ソルニット 2010: 332)。このように、大災害の現場では、被災した人々自身ではなく、エリート行政官僚や富裕層、メディアなどが抱く妄想・恐怖心によってパニックが引き起こされ、暴力と無秩序が生み出されたのである。

ソルニットはこのように検討を通じて、エリートが支配する中央集権的な官僚制度とは異なり、大災害により通常の世界システムが機能しなくなり、法秩序が一時的に停止された時にあらわれるユートピアのような連帯と協力の社会に、人々の自立的な意思決定システムの可能性を見出し、それを日常世界に投げ返そうとする。「わたしたちがすべきことは、門扉の向こうに見える可能性を認知し、それらを日々の領域に引き込むよう努力することである」

(ソルニット 2010: 440)。このソルニットの指摘は重要である。来るべき未来の社会を、高度に組織された官僚制度とエリート支配（それは上に見たように他者に対する恐怖と暴力によって基礎付けられている）によってではなく、市井の人々の助け合いの連鎖と相互の信頼に基づいて築いていこうとするソルニットのまなざしは、主権国家によらないオルタナティブな民主主義のあり方に向けられているのである⁹⁾。こうしたまなざしは、主権国家のもとで制度化され、硬直した現今の民主主義を批判的に乗り越えようとする「ラディカル・デモクラシー」の考え方と共通すると言えるだろう。

しかしながらソルニットのこのような議論には一つの難点がある。それはこのようなユートピアがどこからやってくるのか、という問いに対する回答である。災害時に人はなぜこのような利他的な行動を示すのか、何が人々を奉仕と助け合いへと駆り立てるのか。ソルニットは、その答えを「公共の愛 public love」へと求めるのである。「公共の愛」は「私的な愛 private love」と区別されるものであり、「場所に対する愛、市民社会に対する愛、意味のある仕事や世界をつくるなかで果たす役割、未来への希望、可能性の感覚に対する愛」（ソルニット 2012: 84）とされる。人々は実は心の奥底でこのような「公共の愛」を有しており、それが災害が起こるとひょっこり顔を出し、「特別な共同体 extraordinary communities」が構築されるというソルニットの議論は、ものごとの根本原因を理念化された価値や意味に求めるという点で、本質主義の誹りを免れないであろう。そこでは、「災害」という物質的な契機の含意が見落とされてしまっている。既存の政治制度や法秩序が停止された地点で、生身の身体を介して他者と向き合うなかで生み出されてゆく社会的なつながりが意味するものをわれわれは正しく把握する必要があるだろう。次節ではこの点を、「ラディカル・デモクラシー」論の検討を通じて考えてみたい。

2. 「共苦」の公共性

アメリカ合州国の政治学者シェルドン・ウォリン (Sheldon S. Wolin) は、近年、アメリカにおいて民主主義の本来の役割が失われ、国家の覇権拡張や国益拡大の正当化の道具として利用されると指摘し、そうした民主主義を「操作的民主主義 operation democracy」ないし「管理された民主主義 managed democracy」と呼んで厳しく批判している (ウォリン 2006)。そこでは、本来、民衆のニーズと切望に関する政治的实践であるはずの民主主義

が、代議制民主主義という手続きのもとで制度化された固定的な統治形態となってしまっているのである。こうした硬直化した民主主義に代えて、ウォリン (2005) は不定形で流動的な民衆の政治的实践としての「一時的民主主義」ないし「逃亡者としての民主主義 (fugitive democracy)」を提唱する。ウォリンは単一の政体や確立した体制としてではなく、民衆の意思や希望の表明、異議申し立て、およびその結果背負わなければならない責任への参加など、さまざまな経験のモーメントによって構成される、そのつどの政治的实践としてあらわれるものに本来の民主主義の姿を見出すのである (ウォリン 2005: 132-136)。このようなウォリンの「一時的民主主義」が、先にみたソルニットの「災害ユートピア」論と共通する部分を有することは明らかだろう。既存の政治制度や法秩序が宙づりになった時点で一時的に生じる民衆による自律的で主体的な社会的つながり、それは民主主義が本来持っているはずのダイナミックで構成的な役割が具現化されたものと言えるだろう。それではこのような「一時的民主主義」をわれわれはどのようにして実現することができるのだろうか。ソルニットが言うように「門扉の向こうに見える可能性を認知し、それらを日々の領域に引き込む」にはどうすればよいのか。以下ではその点を、ムフのラディカル・デモクラシー論を参考にしながら考えてみたい。

ベルギー出身の政治学者シャンタル・ムフ (Chantal Mouffe) は、近年の政治学において盛んに議論されている「熟議民主主義 deliberative democracy」に代えて、「闘技的民主主義 agonistic democracy」の概念に基づくラディカル・デモクラシー論を展開している。近年の政治理論においてはユルゲン・ハーバーマスの公共圏をめぐる議論やジョン・ロールズの正義論に基づく「熟議民主主義」論が大きな潮流を形成している。そこでは多数決に代表されるような利益集約型の手続き的な民主主義に代わり、政治的自由主義の理念に基づく合理的な議論 (debate) や討議 (discussion) を通じて合意形成をはかることで民主的正統性が担保されるのであり、単なる手続きには還元されない、より深いレベルでの規範的な合理性が求められるのである (山田 2009)¹⁰⁾。

このような「熟議民主主義」に対して、ムフはそれが前提とする公平で平等な開かれた討論という理想的発話状況自体が政治的自由主義という一つの統制的理念として提示されており、そうした価値観を共有しない人々を排除する場として機能していると指

構する。「自由民主主義社会における合意は一現在も、これからも一ヘゲモニーの表出であり、権力関係の結晶化」(ムフ 2006: 76)なのであり、その結果、「合意を重視する方法が、社会の宥和の条件を創造することなく、むしろ敵対性¹¹⁾を出現させてしまう」(ムフ 2008: 15)のである¹²⁾。

「熟議民主主義」に代わってムフが唱えるのが「闘技的民主主義」である。そこでは「われわれ/彼ら」という集団的アイデンティティをめぐる包含と排除の政治的構造(ムフはこれを「政治的なもの the political」と呼ぶ)に焦点が当てられ、民主主義は対抗者間での「闘技」を通じた差異の形成過程として理解されるのである。そのうえでムフは、合理的な合意形成を通じた「中道」や「第三の道」ではなく、「不合意」も含めた対抗者間の対決と闘争を可能とする闘技的な公共圏(agonistic public sphere)の形成を主張するのである(ムフ 2002)。

このような「闘技的民主主義」を推し進めるうえでムフが重視するのは、集合的アイデンティティの同一化における「情念 passions」の役割である。熟議民主主義が合意形成における道徳や理性の役割を重視するのに対し、ムフは人々を突き動かす情動的な力能としての情念に注目する(ムフ 2008: 43-44)。多くの国々における近年の右翼ポピュリズム政党の躍進の背景もこうした観点から説明される。保守と革新、右派と左派などの政治諸勢力の間での闘技的な対決の回路が欠落した結果、有権者は既存の民主主義勢力のいずれにも同一化する可能性を失ってしまい、その代わりに強烈な国民主義的アイデンティティを打ち出して人々の情念を動員することに成功したポピュリスト政党が躍進する結果となってしまうのである(ムフ 2008: 106-110)。ムフは闘技的な対決を欠いた合理的な合意形成型の政治モデルのもとでのこのような新たな危険に警告を発するとともに、闘技的な政治モデルを可能とするためにより民主主義的な企図に向けて情念を動員することの重要性を主張するのである¹³⁾。

日本におけるラディカル・デモクラシー論の代表的な論客である千葉眞は、ウォリンとムフの議論をふまえて、「デモクラシーとは、「一瞬の経験」であり、普通の人々の「深い苦悩の感覚やニーズに対する研ぎすまされた応答」である」(千葉 2007: 54-55)と述べる。硬直した政治制度や固定的な統治形態へと矮小化されてしまった民主主義を「民衆のニーズと切望に関する基礎的政治」へと鍛え直す必要性を主張する千葉は、1995年の阪神淡路大震災の際に学生とともに被災地を訪れた経験から、現代にお

ける政治参加への一つの通路として、「共苦」—共通の苦しみに対する人々の共感と参与—という考え方を提起する。「公共的なもの」の通路は、被災者たちの苦痛を少しでも和らげ、苦痛を少しでも担いたいという人々の共通の感覚でした」(千葉 2007: 60)。別の著作(千葉 1995)では「コンパシオ compassions」とも表現されるこの「共苦」の概念は、単に他者に対する憐れみや憐憫を意味するにとどまらず、もっと積極的に苦しみという身体感覚を他者と共有しようとする態度である。ムフの言う「情念」と千葉の言う「共苦」をただちに同列視することはいささか単純過ぎるだろうが、硬直化した制度や統治機構、合理的な理性や道徳に民主主義の根本を求めるのではなく、人々の日常の暮らしや生活と仕事の中に政治的なものの形成の契機を見出そうとする点で、両者は共通していると言えるだろう。とりわけ、人々の共感の基礎を政治的な理念や価値に求めるのではなく、情念や共苦という身体感覚に求める点で、ラディカル・デモクラシーは民主主義と物質性との関連を考察するうえでの手がかりを提供してくれると考えられる。

3. 「可傷性」の政治学

アメリカ合州国のフェミニズム思想家ジュディス・バトラー(Judith Butler)は、その著書『生のおやうさ—哀悼と暴力の政治学—』(バトラー 2007)の第2章「暴力・哀悼・政治」において、他者と身体に関する重要な議論を展開している。9.11後のアメリカにおける対照的な2つの死、すなわちパキスタンでイスラム武装勢力によって殺害された米国人記者ダニエル・パールとイスラエル軍に殺されたパレスチナ人家族の死という2つの死—哀悼可能な死と哀悼不可能な死—をめぐりメディアの対応の検討から、暴力による死や痛み、愛するものを喪失したことへの悲しみと哀悼が、一方では同一化された「われわれ」への哀悼と共感を生み出し、他方ではその裏返しとして他者の排除や否定へと結びついていることを明らかにしている。前述のムフの言葉を借りれば、まさに情念を通じた集合的アイデンティティの強烈な同一化がおこなわれたのである。そこでは、「死」という普遍的な出来事が、共通性の基盤ではなく差異化と排除の基盤とされているのである。

こうした状況に対してバトラーは、いかにして痛みと悲しみから他者への哀悼と共感の回路を切り開くことができるのか、その可能性を模索しようとする。その際に重要な概念となるのが「可傷性

vulnerability」である。政治生態学では「脆弱性」と訳されることが多いこの言葉を、バトラーは傷つきやすい身体を持った存在としての「私たち」の存在論的な特質として概念化する。愛する人を失ったとき、人は自分自身の一部を失ってしまったように感じるが、このことは私たちが身体的存在としてお互いに分有されており、私たちの自我が身体を介して根源的な他者に委ねられていることを示している。愛する人が津波で流されてしまい、いつまでもその遺体が見つからないとき、残された遺族はいつまでもその死を受け入れることができない。それは私たちが単に精神的に愛する人とつながっているのではなく、身体的にもつながっていることを示している。私たちの自我は、愛する人の身体に社会的に依存しているのである。「私たちの外部に私たち自身の本質があるという事実は、私たちの身体的生命に基づいており、その可傷性とその露出とに依拠しているのではないだろうか」(バトラー 2007: 57)。

自己の身体に関する決定権の確保は様々な主体の自己決定にとって最も基本的な条件であるが、それは自己の身体が私だけのものであるということの意味しない。むしろ反対に、「最初から他者の世界に差し出されたものとしての私の身体は、他者の痕跡を刻まれ、社会生活のつぼの中で形成されている」(バトラー 2007: 59) ののである。このように、自分とともに他人も身体を持った傷つきやすい存在であること、すなわち私たちが有する可傷性へ着目することで、バトラーは他者に対する哀悼と共感の回路を切り開こうとするのである。

このようなバトラーの「可傷性」概念は、千葉が言う「共苦」の公共性を原理的に基礎付けるものと言えるだろう。被災地で瓦礫を撤去し、泥出しをし、被災者の手足をさすり、その声に耳を傾ける人々の活動は、自らの身体を媒介として傷ついた他者に寄り添おうとするものであり、傷つきやすい身体を介して他者と向き合い、共通の苦しみに対する共感と参与を通じて新たなつながりを創出しようとする試みである。それは、議論や討議を通じた合理的な合意形成とは異なり、身体を通して新たな公共性を切り開こうとするものと言えるだろう。

「共通の」身体的可傷性を主張すること、そこにバトラーはヒューマンイズムの新たな基礎を見出そうとしている(バトラー 2007: 85)。制度化された固定的な統治形態としての民主主義に代えて、「民衆のニーズと切望に関する基礎的政治」としての民主主義の構築をめざすラディカル・デモクラシーが発発点とするものも、そうしたヒューマンイズムの新たな

基礎としての身体的可傷性であるだろう。

III 石と身体

前章では共感の可能性としての身体と、それを通じた新たな公共性の構築という課題を提示した。こうした課題は、I章で見たような物質性をめぐる弁証法的逆転とどのようにつながるのであろうか。身体を介した物質的な「乗り越え」の作業によって泥や瓦礫を人間的なつながりの契機へと変換するとしても、依然としてそれらはモノであり、人間の身体そのものとは異なる。バトラーの「可傷性」や千葉の「共苦」はあくまで身体を介した人間的なつながりの問題であり、モノと身体との直接的なつながりを論じているわけではない。そこにはモノと身体との越え難い断絶があるのではないだろうか。以下ではその点に関連して、いささか特異な事例を紹介しながら、身体とモノとの関係について検討を加えてみたい。

1. 『石ころに語る母たち』にみる身体と物質

敗戦後20年近くがたった1964年、未来社から1冊の小さな書物が刊行された。『石ころに語る母たち—農村婦人の戦争体験—』(小原 1964)と題された本(図3)は、岩手県和賀郡和賀町(現岩手県北上市和賀町)の婦人会が1961年3月から始めた「農村婦人の戦争体験を語る集い」¹⁴⁾の聞き書きを和賀町在住の俳人小原徳志がまとめたものである。全部で170ページあまりの小さな本には、アジア太平洋戦争で息子を失った母親たちの戦争体験の言葉が綴られている。

本書の第1章(章番号は付されていないが便宜的に引用者が付した)第3節「石ころに語ったもんだな」に、本書のタイトルにもなったエピソードが紹介されている。少々長いが、そのまま引用したい。

「川原の石ころ、ひろって来て、あらって神さまあげて拝むと、兵隊の足さ豆でぎねえっていのうでなす、毎日オラ川原の石ころひろって来ては、あらって拝んだもんだな」

「ンダ、ンダ。石ころあらいながら、『気持ガ良ガンベエ。足ア楽ニナツタンベエ。足ヲアラッテ寝ルベシハア』なんていって、石ころさ話コしたもんだな」

「その石ころば、フトコロさ入れで、だいで寝で、『いっしょに寝るべし』と語ったりしたもんだな」

この話が出ると、「オレもあらってやった」「オレもひろって来て拝んだ」「オラも石ころに語った

もんだ」と二十二人のおふくろさまたちは、みな石ころにもものを語った体験を持っていたことを話し、うなずきあうのでした。

(小原 1964: 20)

出征した息子の安否を気遣い、息子の代わりに川原で拾った石ころに日夜話しかけ、神棚にあげて拝み、洗ってやり、一緒に抱いて寝たというこの風習は、戦争当時の和賀町の母親たちの間では広くおこなわれていたようであるが、その由来などの詳細はわかっていない。本書編者の小原(1961: 21)によれば、「誰いうとなく『兵隊にとられたセガレたちが足に豆を出して戦地で困っている』という話を聞いて、なんとかしてやりたいという親ごころが民話をつくるときのように、みんなで自然につくりあげ、語りつたえられ、ひろまって、ひそかに行なわれていた」のではないかという。

本書所収の高橋セキ、千三の親子を題材にして、秋田県在住の小説家、簾内敬司によって執筆された小説『千三忌』には次のような記述がある。

セキは盥の水に何度も雑巾を濡らして石を洗った。二年近くもそうしているから、石はさらに黒く硬

質の光沢を増していた。洗っているあいだ、セキの口からは千三に語りかける言葉が自然にこぼれた。

「今日も一日、まめしく歩いたな。疲れたろう。足が奇麗になったが、今夜はゆっくり休めばええ」

(簾内 2005: 11)

小原は、『石ころに語る母たち』復刊(1981)の際の「あとがき」(p.169)において、民俗学の成果によりながら、「『川原の石ころ』をひろって来ては、海を隔てた戦地のムスコの無事をねがい呪術のように祈りつづけた母親たちの信仰的な意識の世界が浮き彫りにされ、改めてわたしのこころをゆさぶった」と記している。小原のように本エピソードを農村の母親たちの「信仰的な意識の世界」と読むことも可能だが、以下ではそれとは異なる文脈で読んでみたい。

本エピソードにおける「石」は文字通り、出征した息子たちに代わるものだが、それは単に息子の「身代わり」や「おまもり」のようなものではなく、むしろ母親たちにとっては不在の息子の身体そのものとして現れていたように思われる。「気持が良ガンベエ、足ア楽ニナツタンベエ」と話しかけながら黒光りする石を洗うとき、その石は息子の足そのものであったろう。自分の懐に入れて一緒に寝るとき、それは懐かしい息子の体そのものだったろう。いや、むしろ、盥で丹念に洗い、さすり、懐に入れて一緒に寝るという行為を通じて、石ころは母親自身の身体の一部と化していたと言えるかもしれない。あるいはまた、そうした行為は母親の孤独な自我を表現するものでもあった。なぜなら、自由にものを言えぬ時代に、母親たちは息子への愛情や思いやり、そして自らの寂しさや不安を、石ころに語りかけ、石ころを洗い、そして石ころを抱いて寝ることで体現していたのである。心の支えであったと言ってもよい。そこでは自我と身体、モノが分ち難く結びついていたのであり、モノと身体とを原理的に分けることが意味をなさない。むしろモノと身体との結びつきのうえに母親の自我が形成されていたと言えるだろう。

2. サバルタンとしての母たち

前述のように小説『千三忌』の主人公は母高橋セキとその息子千三である。高橋セキは千三が幼い頃に連れ合いを亡くし、以後は一人で千三を育て上げるのだが、一人息子の千三は1942年に徴兵されニューギニア戦線に送られ、1944年11月に現地で戦死し

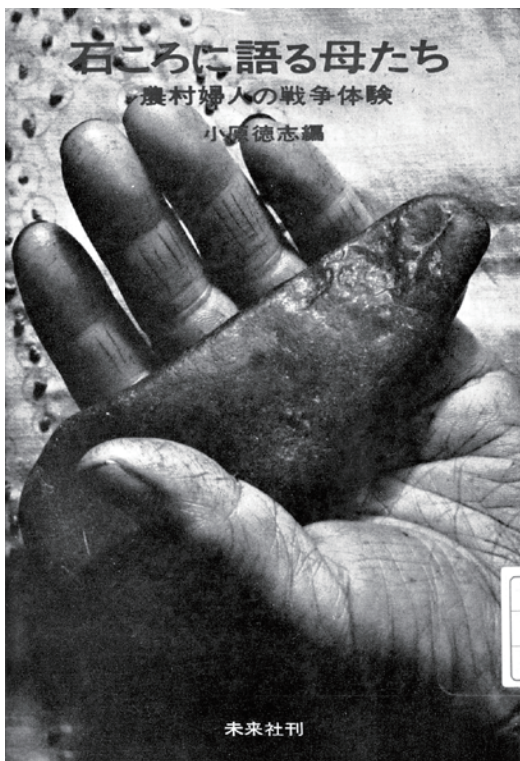


図3 『石ころに語る母たち』表紙

てしまう。以後20年以上、セキは亡くなるまで一人で暮らし続けた。『石ころに語る母たち』の第2章「ひとりぼっちで生きる母らありて」において、セキは千三に召集令状が届いた日のことを回想している。その日、村長に会ったセキは次のように述べたという。「これまで、千三をオレの子もだ、オレの子もだ、と思っていたが、間違いだったス。兵隊にやりたくねえど思っても、天皇陛下の命令だればしかだねエス。生まれた時から、オレの子もではながったのス」(小原 1964: 56)。当時、徴兵を拒否したり、戦争に反対したりすることは考えられず、またそのことに不平や不満を漏らすことも困難な中で、セキは一人息子の千三を兵隊にとられることへの自らの思いを「生まれた時から、オレの子もではながったのス」と言うほかなかったのである。

自由に語ることを禁じられた母たちの多くは、また同時に文字からも遠ざけられていた。戦争当時、和賀町のような農村部の女性には文字が読めない、書けない人も多かった。高橋セキもまたそうした一人だった。

「千三が兵隊さいつてからは、くわしい手紙コは来ねがったス。オレもろぐに字も読エねエもんだがらなッス。袋手紙など一回もこねえで、ハガキコぱりだったス」

(小原 1961: 58)

字が読めないセキは、戦地の千三から届いたハガキも自分で読むことはできず、代読してもらっていたようである。語ることも禁じられ、文字の読み書きもできないがゆえに、自ら声を上げる術をもたないセキのような母親たちは、ちょうどスピヴァク(1998)が言う自らを代弁/表象することができない「サバルタン」に等しい存在だったと言えるだろう。そんなサバルタンとしての母親たちにとって、「石ころに語る」という行為は、唯一彼女たちに残された自己表現の手段だったのである。もちろん、当面、その言葉を聞き取ってくれる相手は石ころ以外には誰もいなかったのであるが。

しかしここで重要なのは、スピヴァク(1998: 113-115)がサバルタンの介入の例としてあげたインドのサティ(寡婦殉死)言説に対するブヴァネシュワリ・バドゥリによる生理時の自殺というサバルタンの書き直しの例と同様に、和賀町の母親たちは言語によらず自らの身体と石ころだけを用いて、その思いを表現したという点である。自由に語ることが禁止され、文字の読解も困難なサバルタンの状況の

もとで、母親たちは身体とモノを使って自らの痕跡を世界に書き込んだのである(そしてそれは後に聞き書きという形で解読されることになる)。

こうした母親たちの徹底的に物質的なアプローチは他の場面にもあらわれている。1945年4月、千三が戦地から帰ってくる日を一日千秋の思いで待っていたセキの元に、千三の戦死の知らせがもたらされた。そして戦後間もなく、千三の遺骨が白木の箱に入ってセキの元に戻ってきた。

「ムスコの遺骨来たとき『ンがこったになって来たってが』って、箱さかぶりついでス。箱の中さ小指ぐらいの骨コがたった一つへえってらったッス。本当にムスコだべが? そうだんべが…とって、その骨コナメでみだス。」

(小原 1964: 60)

遺骨となって帰ってきた息子の骨をなめたという生々しいエピソードもまた、母親の世界に対する物質的な介入の一面を表わしている。セキにとって重要だったのは、生身の千三が自分のもとに帰ってくることであり、武運長久や武勲、名誉の戦死、英霊の御霊などの国家によって記号化されたものは全く意味をなさなかった。そんなセキにとって、唯一確かなものは、千三の遺骨とされた小さな骨であった。もちろん、それが本当に千三の遺骨かどうか、当時確かめる術はなかっただろうが、セキはそれをなめることで確かめようとしたのである。

3. 千三忌—モノが生み出す新たなつながり—

自らの身体と石ころを使って母親たちが世界に書き込んだ孤独な痕跡は、上述のように1961年から始まった「農村婦人の戦争体験を語る集い」で初めて公に語られ、その後、1964年に『石ころに語る母たち』として刊行されることになった。しかし、もう一つ、それとは別に彼女たちの痕跡が受け継がれる回路があった。それが「千三忌」である。

千三が戦死した後、セキはつましい一人暮らしの中から少しずつお金を貯めて、1955年4月に千三の墓を建立した。その思いをセキ自身が次のように述べている。

「オレ死ねば、戦死した千三を思い出してくれる人もなく、忘れられでしまうべと思って、人通りの多い道ばたき建てだス。その道を通った人たち墓石みで、戦死したムスコの千三を思い出してける(くれる)べエ。お念仏もとなえてくれる人もあるべし、知らねえ人でも、戦死者の墓だと思えば、

戦争を思い出すべなす。… (中略) 墓へ行くつもりでなくても、墓のそば通れば、なんとしても足よどまるなす」

(小原 1964: 61)

セキは夫の死後に嫁ぎ先から実家に戻り、その後、実家の藁葺きの木小屋をもらい千三とともに暮らしたが、千三の死後は1967年に77歳で亡くなるまで一人で暮らした。そのため、千三の墓は実家のものとは別に自分で建立した。身寄りのないセキにとって、自分の死後、千三の墓が忘れられていくのは避けられないことであった。そこでセキは上述のような「人通りの多い道ばた」に建立するという戦略を採ったのである。

しかしこの千三の墓は一風変わっている。墓標の正面には一般に見られるような「〇〇家之墓」というような名前がなく、ただ「南無阿弥陀仏」とだけ刻まれているのである(図4)。このような念仏だけを墓標に記した墓は、浄土真宗の信徒の墓にしばしば見られるようであるが、千三の墓¹⁵⁾に隣接して建てられたセキの自家筋を含む他の多くの墓は一般に見られるような「〇〇家之墓」と刻まれており、セキが建立した千三の墓だけが「南無阿弥陀仏」となってい



図4 千三の墓

2013年11月23日、筆者撮影

る。ここにはセキの思いが凝縮されているように思われる。家の墓、先祖代々の墓ではなく、あくまで個人の墓としてセキは建てたのであり、それは子々孫々ではなく、通りすがりの人々に向けられたものなのである。

セキのこの思いは30年後に実を結ぶことになる。北上市在住の詩人、小原麗子を中心とする地域の人々によって、1985年11月以降、毎年秋に供養「千三忌」が行われている。小原は和賀町に引っ越してきたのを機に、千三忌を始めた。小原とセキの間に直接的なつながりはないが、セキの思いに触れて、小原は千三忌を続けている。「何に導かれてか、「意思の墓」に再会した。それならば、「墓守り」を任じよう。いやそうではなく、年に一度、「千三忌」を持とう」(小原 2012: 13)。また1985年の第1回千三忌の記録では、次のように記している。

「昨日、今日、この国の政治の当事者は、次々と戦前にあったものを復活させつつあります(防衛費増、靖国公式参拝、スパイ防止法など)。ならばわたしたちも負けじと、この地に根を下ろすばあさまたちに、ご登場願う次第です。もちろん、ばあさまたちは、とうにあの世に逝かれたのですから蘇っていただきましょう。わたしたち一人ひとりの胸に。」

(小原 2012: 192)

千三忌は単に千三という戦没兵士の供養という意味だけでなく、自ら声をあげる術をもたなかった母親たちの声なき声を現代に伝える役割を果たしているのである。そしてそれを可能にしたものが、セキの建てた墓である。かつて石ころに自らの思いを孤独に語った母は、それを路傍の墓石に物質化することで、時空を越えたメッセージを現代に伝えているのである。もちろん、墓石自体には何のメッセージも記されていないが、それは小原麗子やその仲間たち、小原徳志、そして『石ころに語る母たち』というテキストと偶然的に節合されることで、現代に生き生きと蘇ってきているのである¹⁶⁾。

おわりに

本稿では物質性を論じることの意義と可能性について、1)身体と物質性の関係、2)物質性を論じることのポリティクス、以上の2点に焦点を当てて検討してきた。

最初に東日本大震災を事例として人間存在にとつ

ての物質性の含意を明らかにした。物質性は第一義的には人間存在の否定性としてあらわれ、次いで人々による物質的な「乗り越え」の作業を通じて、それが新たな社会的つながりの構築という肯定性へと転換する様態が明らかとなった。

次いで物質性を契機としたこうした人間存在の様態の転換が、同時に社会認識の転換を導くものであることを、「災害ユートピア論」とラディカル・デモクラシーの議論の検討を通じて明らかにした。ここでは、新たな公共性を創出するてがかりとしての情念と共苦、およびその原理的な基礎としての可傷性を取り上げ、共感の可能性としての身体に言及した。

最後にこのような共感の可能性としての身体が、モノとどのような関係にあるのか、『石ころに語る母たち』を題材にして検討した。ここでは支配的な統治形態のもとで周辺化されサバルタン化された農村女性たちのモノとの特異な結びつきが明らかにされ、モノと身体が不可分な関係にあること、そしてモノを媒介とした新たなつながりが構築されていることを明らかにした。

以上の検討を通じて導き出される今後の展望を端的に述べれば、身体とモノとが不可分に結びついた「身体＝物質」を手がかりとして、国家制度や法秩序、あるいは安易なコスモポリタニズムに還元されない新たな公共性を模索していくこと、と言えるだろう。このような試みを推し進めるためには、国家から個人へ、(狭い意味での)政治から生活へ、言語から物質へ、精神から身体へのラディカルな視座の転換が必要となる。既存の支配的な政治制度や統治機構、法秩序を前提とするのではなく、生活現場に根ざした民衆のニーズと切望に基づく新たな政治回路を切り開くこと。しかもそうした政治的課題に法的・制度的次元においてではなく、あくまで身体＝物質的次元で取り組むこと。そうした課題に取り組むうえで、物質性をめぐる議論は大きな示唆を与えてくれると思われる。

注

1) そうした研究の一つとして、Braun and Whatmore (2010)の*Political matter: technoscience, democracy, and public life*があげられる。同書は科学技術論(STS)や政治学、そして地理学の論者を招いて2006年にオックスフォード大学で開催されたワークショップの内容を元に編纂されたもので、政治的なものをめぐるモノ(things)の力を認め、ポストヒューマニズムと政治理論

を架橋しようとするユニークな試みである。

- 2) 以下では、筆者自身の体験を記す場合は基本的に一人称の「私」を用いることにする。
- 3) ホームレス支援全国ネットワーク事務局長(当時)をされていた大阪市立大学大学院生の菅野拓氏の紹介で、ホームレス支援全国ネットワークとグリーンコープ共同体による被災地支援共同事業の「東日本大震災ボランティアプログラム」に2011年5月3日～5月10日の日程で参加して、岩手県遠野市にある同事業の現地事務所に滞在しながら「遠野まごころネット」の活動に参加した。
- 4) ボランティア活動をおこなうにあたっては、被災者に対して被災状況を尋ねるような質問やプライバシーに関するような質問は一切しないように主催者から注意されていたため、筆者はこの家屋に住んでいた高齢者については、その消息も含めてほとんど何も知らなかった。
- 5) その一方で、よく言われるように、東日本大震災は地震や津波という自然現象に対する「想定」の甘さが引き起こした「人災」という指摘もあり、その意味で今回の震災において自然に対する人間の「認識」が大きな意味を持っていたことも否定できない(浅野・中島 2013: 14-15)。
- 6) もちろん、そこにはメディアによる報道の偏りやネットでの視覚的な操作や誇張、ごまかしがあったかもしれない。とりわけ福島原発事故とその後の放射能汚染をめぐる報道では多くの情報操作が行われたことが様々な論者によって指摘されている。それでもあえて「メディアを通じた身体感覚の共有」というようなナイーブな表現を用いたのは、ラクラウとムフ(1992)が言うように、言説的構造そのものが有する物質的性格に対して自覚的であろうとするためである。メディアの言説的編成は単に紙面やウェブ上だけでなく、われわれの身体を含む日常的生活実践の場面において可能となっているのである。
- 7) 作業は、汚れてもいいように雨合羽を着て、長靴を履き、ゴム手袋をつけておこなうのであるが、作業でしみついた臭いは洗濯をしても風呂に入っても容易に落ちることはなく、作業参加者は数日間自分の身体の臭いに悩まされたという。実際、「遠野まごころネット」ボランティア参加者の宿泊所となった遠野市総合福祉センターの体育館周辺はつねにサンマの腐敗臭が漂っていた。
- 8) このような困難な作業をともに乗り越えたことによって、サンマ隊の参加者同士の連帯は他の作業グループと比べても格段に強く、活動終了後におこなわれた慰労会(ジンギスカン・パーティ)においては、あちこちでサンマ隊のメンバーが「サンマ隊はきつかったけど、参加してよかった!」と感想を述べていた。
- 9) 一方で、このような自発的な連帯と相互扶助の諸関係が、東日本大震災後の日本のメディアにおいてしばしばみられたように、「絆」というキャッチフレーズのもとで日本人の国民的美徳として描かれることで国家的文脈に回収されてしまう危険性に対しては注意しなければならないだろう。また、ボランティアなどの市民的な活動が市場原理主義や民営化などの新自由主義的な政策によって利用されてしまう危険性に対しても留意しなければならない

- ない。
- 10) このような「熟議民主主義」の概念を用いて、市民運動や国際NGOなどの活動を市民参加型の民主主義として位置づけようとする研究もあらわれてきている(e.g. 船橋・壽福 2013; 森本 2010)。
 - 11) ムフは「敵対性 antagonism」という言葉を「闘技性 agonism」と区別して用いている。前者では互いに相容れない「敵 enemy」として対立するのに対し、後者では互いに闘技しあう「対抗者 adversary」として対峙する。ムフにとって重要なのはもちろん後者である。
 - 12) こうした状況は、9.11以降のいわゆる「テロとの戦争」を考えれば容易に理解できるだろう。「自由民主主義」という理念を共有しないとみなされた相手に対して、自由主義陣営は「空爆」という形で敵対したのである。
 - 13) このような闘技的民主主義のための「情念」の動員の例として、アントニオ・ネグリとマイケル・ハートが唱えた「政治的情動」を挙げることができるだろう。ネグリとハートは、近著『叛逆—マルチチュードの民主主義宣言—』(ネグリ・ハート 2012)において、2011年に世界中で起きた一連の社会的闘争—ニューヨークのオキュパイ・ウォール・ストリート、カイロのタハリール広場占拠、マドリードのプエルタ・デル・ソル広場占拠などを取り上げて、これらの闘争が占拠と泊まり込みという身体的行動を通じた政治的情動(political affects)の創出によって特徴付けられる点を強調している。「身体的に一緒にいることや、現場で交わされる身体的なコミュニケーション(中略)、こうしたコミュニケーションこそが、集合的な政治的知性と行動の基盤」なのであり、「占拠に参加した人びとは、そこに一緒に存在することをとおして新たな政治的情動を創出する力能を経験した」(ネグリ・ハート 2012: 39)。
 - 14) 「農村婦人の戦争体験を語る集い」は主に和賀町婦人団体協議会が主催者となって1961年からおこなわれたが、それは同協議会によって1959年から農村婦人の「健康を守る運動」、「いのちを守る運動」、「農婦の歴史に学ぶ運動」と続けられてきた一連の活動の一環としておこなわれたものである。
 - 15) セキが建立した墓は隣接する道路の拡張工事により、これまで2度移転しており、若干ながら元の位置からはずれている。またその際に、墓石の土台も改修された。
 - 16) 小原麗子は和賀町に建てた自宅「麗ら舎」を拠点にして、読書会や「駄句の会」を主宰し、自身のみならず参加者の作品を含む数多くの詩集や散文集を発表している。参加者の多くはそれまで詩作や俳句とは全く無縁だった農村の女性や男性であり、彼／彼女らの作品の多くは自身の日常生活に根ざした素朴なものばかりだが、驚くほどに率直に生き生きと自らの思いを記している。そこにはもはや、かつてのサバルタンの姿は見当たらない。

文献

- ウォリン, S. S. 著, 本間信長・青木裕子訳 2005. ポストモダン・デモクラシー(上)(下) —虚像か、一時的なものか—. 思想 975, 976: 76-92, 125-140. Wolin, S. S. 2004. Postmodern democracy: virtual or fugitive? in *Politics and vision: continuity and innovation in Western political thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 581-606.
- ウォリン, S. S. 著, 千葉 眞・斎藤 眞・山岡龍一・木部尚志 訳 2006. 『アメリカ憲法の呪縛』みすず書房. Wolin, S. S. 1989. *The presence of the past: essays on the state and the constitution*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- 小原徳志 1964. 『石ころに語る母たち—農村婦人の戦争体験—』未来社.
- 小原麗子 2012. 『自分の生を編む—小原麗子 詩と生活記録アンソロジー—』日本評論社.
- 籾内敬司 2005. 『千三忌』岩波書店.
- スピヴァク, G. C. 著, 上村忠男訳 1998. 『サバルタンは語るることができるか』みすず書房. Spivak, G. C. 1988. Can the subaltern speak? in Nelson, C. and Grossberg L. eds. *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press, 271-313.
- ソルニット, R. 著, 高月園子訳 2010. 『災害ユートピアなぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか』亜紀書房. Solnit, R. 2009. *A paradise built in hell: the extraordinary communities that arise in disaster*. New York: The Viking Press.
- ソルニット, R. 著, 小田原琳 訳 2012. 災害に向かって扉をひらく. atプラス 12: 76-87.
- 千葉 眞 1995. 『ラディカル・デモクラシーの地平—自由・差異・共通善—』新評論.
- 千葉 眞 2007. マルクスとデモクラシーの根源に立ち返る. 情況 2007年5・6月号: 43-62.
- 遠野まごころネット 2011. 遠野まごころネット公式ホームページ. <http://tonomagokoro.net/archives/tag/サンマ隊>(最終閲覧日: 2013年12月16日)
- ネグリ, A. ハート, M. 著, 水嶋一憲・清水知子訳 2012. 『叛逆—マルチチュードの民主主義宣言—』NHK出版. Negri, A. and Hardt, M. 2012. *Declaration*. Argo-Navis (Kindle edition).
- バトラー, J. 著, 本橋哲也訳 2007. 『生のあやうさ—哀悼と暴力の政治学—』以文社. Butler, J. 2004. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London and New York: Verso.
- フェリシモ 2011. フェリシモ東日本震災復興支援ポータルサイト もっと、ずっと、きっとその③ サンマ隊女子高生の勇気. <http://www.motzutokit.com/project/cat701/310.php>(最終閲覧日: 2013年12月16日)
- 船橋晴俊・壽福眞美編著 2013. 『公共圏と熟議民主主義—現代社会の問題解決—』法政大学出版局.

- ムフ, C. 著, 千守隆夫訳 2003. 闘技的公共空間に向けて. 立命館産業社会論集 37(4): 246-250. Mouffe, C. 2001. For an agonistic public sphere. 立命館大学国際学術交流研究会「グローバル化のなかの市民社会と公共空間」報告原稿
- ムフ, C. 著, 葛西弘隆訳 2006. 『民主主義の逆説』以文社.
- Mouffe, C. 2000. *The democratic paradox*. New York: Verso.
- ムフ, C. 著, 酒井隆史監訳・篠原雅武訳 2008. 『政治的なものについて—闘技的民主主義と多元主義的グローバル秩序の構築—』明石書店. Mouffe, C. 2005. *On the political*. New York: Routledge.
- 森 正人 2009. 言葉と物—英語圏人文地理学における文化論的転回以降の展開—. 人文地理 61: 1-22.
- 森 正人 2011. 変わりゆく文化・人間概念と人文地理学. 中侯 均 編『空間の文化地理』朝倉書店: 113-140.
- 森本誠一 2010. 熟議民主主義としての市民参加型会議—日本における現状と展望—. 待兼山論叢 哲学篇 44: 39-54.
- ラクラウ, E. ムフ, C. 著, 山崎カヲル・石澤 武訳 1992. 『ポスト・マルクス主義と政治—根源的民主主義のために—』大村書店. Laclau, E. and Mouffe, C. 1985. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- 山田 陽 2009. 熟議民主主義と「公共圏」. 相関社会科学 19: 54-72.
- Braun, B. and Whatmore, S. eds. 2010. *Political matter: technoscience, democracy, and public life*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cresswell, T. 2013. *Geographic thought: a critical introduction*. Chichester: Wiley-Blackwell.