

河合隼雄と鶴見和子

—1992年から1994年の関わり—

高石 浩一

1. はじめに

1992年から1994年の間、鶴見和子は河合隼雄の盟友ローバト・ボスナックの紹介で、二度にわたって国際会議で講演を行っている。一度目は1992年8月18日から20日にモスクワで行われたシンポジウム「黙示録（アポカリプス）」に直面してⅢ：権力のカリスマと聖戦」における招待講演であり、二度目は1993年10月30日にアムステルダムでのロイヤルパレスで行われたシンポジウム「変化する世界における意思決定に対する挑戦としての価値観の習得」における招待講演である。さらに言うなら、この後1994年3月13日にオランダ大使館でボスナック、河合隼雄、鶴見和子らが夕食会を行い、冷戦後の世界の価値観研究の展開に向けて打ち合わせ会を行っている。また、それに先立って1993年12月10日に三田書房主催の河合隼雄、鶴見和子対談の席で二人は出会い、河合は鶴見に完成した『明恵 夢を生きる』の英語版を手渡している。

このように、1992年から1994年という時期は、河合と鶴見がさまざまな場面で出会い、お互いに知的刺激を与え合っていた最も生産的な時期ではないかと考えられる。その際、キーパーソンとなったのは、上述のように他にもないボスナックである。1993年10月23日に、彼は鶴見に最新刊の著書、『A little course in dreams』を ‘To Kazuko Tsurumi, whose courage and spunk is an inspiration to us all, with admiration. Robert Bosnak’ というメッセージとともに手渡している（注1）。このサイン入りのボスナックの本を鶴見和子文庫に見つけた

筆者は、そこからこの現代における知の三巨頭の出会いと交流に興味を抱き、その後のプロセスを跡付けたいと願うようになった。そんな折、たまたまボスナック来日の報を耳にし、急遽コンタクトをとって河合隼雄、鶴見和子との思い出を語るシンポジウムが企画されたのである。

2010年2月24日に本学で開催された第4回河合隼雄追悼記念シンポジウムには、ボスナック氏に加えて、上記のモスクワ講演に同席された山王教育研究所の濱田華子氏と、本学元学長で名誉教授の樋口和彦氏にもご列席頂き、河合隼雄、鶴見和子という共通の知人をめぐって、思い出が語られた。その詳細は本号で別に報告されている（「第4回河合隼雄追悼記念シンポジウム」）が、ここではその発表を踏まえ、さらに当時の交流のあらましを別添資料も加えてたどってみることにしたい。

上述のように、モスクワで行われたシンポジウムで取り上げられたのは「聖戦」というテーマであり、そこで鶴見は天皇の戦争責任、さらには天皇制そのものをどう考えるか、ということを鋭く考察している（後述）。今回の河合追悼シンポジウムでも、ボスナックが語っているように、これは正しく河合の問題意識と通底している。その意味で本論では、まず「天皇のための戦い＝聖戦」をめぐる鶴見と河合の考え方を比較検討してみたい。次に「聖戦」を引き起こした背後にある、いわゆる一神教的世界観とその対置概念としての「アニミズム」について、両者の考え方を資料やシンポジウムでの証言を通して見直し、さらにその発展的展開として、主体性と時間軸を組み込んだ「物語」、すなわち「自分自身の物語」について両者のたどり着

いた地平を俯瞰してみたい。最後にこうした両者の交流を通して、ライフワークとも言える各々の曼荼羅論の中に、何がどのように組み込まれたのかという点についても触れてみたい。

2. 聖戦をめぐる

ボスナックはシンポジウムにあたって、鶴見の二本の論文を持参していた。一本は1992年のモスクワでの講演をまとめた論文「日本と聖戦」（注2）であり、もう一本は後述する1933年のアムステルダムでの講演録「価値としての共生」であった（当日はこの原稿を手で御発表頂いたのであるが、参考のために本論文資料として、両論文の筆者の試訳を掲載した；資料①、②参照）。

モスクワ講演は「権力のカリスマと聖戦」のサブタイトルのもとに行われており、鶴見の講演もその趣旨に沿った演題であった。資料（鶴見文庫資料24-6-2-12）によれば、この会議にはドラマラ狛下の他にも、ヨルダンのハッサン国王、ゴルバチョフ元ソ連大統領らが列席し、「まず第一に歴史的・政治的・パースペクティブ、宗教的・心理学的洞察、そしてリーダーシップ体験を精査することによって、今日の変化する世界に内在する危機を照射する、第二に民族的、宗教的、政治的、社会的差異を尊重する国際的方略を生み出して、ミレニアムの破壊的『聖戦』の勃発を回避する」ことを主な目的として開催された。

鶴見はまずここで、「聖戦」には常に「行為者たちが自らなすべきであると語った事柄と、彼らが実際になしたこととの乖離」がつきまとうことを指摘し、高邁な理想のもとで、実際には暴虐が行われる現実を突きつけている。上記のような、まさに権力のカリスマとなる可能性を持った人々の前で、この「聖戦」の理想と現実を語ることは、勇気以外の何物でもないのではないと思われる。「あなたたちの高邁な理想の名のもとに、悲惨な『聖戦』が行われる可能性がある」ことを糾弾したとも考えられるからである。

特にわが国の場合、柳条湖事件に始まるいわゆる「15年戦争」が国際法上も正当な手続きを

経て開戦されたとは言い難い点を鶴見は鋭く指摘し、「大東亜共栄圏」を築くという、天皇の名のもとに行われた高邁な理念の下で、実際には強制労働、従軍慰安婦問題（注3）、南京大虐殺事件が行われた事実を詳らかにしている。ボスナックは鶴見の以下のような陳述を引用している。

（鶴見さんは）「この戦争は天皇陛下による聖なる目的であった」という風に仰っています。「明治憲法によると宣戦布告は天皇の権利の一つだ。天皇の力は侵されることがない、絶対的だ。天皇の名の下におこなわれたことは必ず成功すると信じられていた。というわけで戦争の目的も全く疑問視されない」

資料①を見る限り、この陳述は2章（1）の末尾部分に当たると思われる。ここで議論されているのは、天皇制の持つ問題である。まさに権力のカリスマとして祭り上げられた天皇の名のもとに、「欧米の帝国主義からのアジアの開放」と「大東亜共栄圏の平等」という大義が唱えられ、「聖戦」が始まったのである。

鶴見も河合も、戦争を生きた世代として、「聖戦」を生んだ天皇制をどう解釈するか、位置づけるかということが世代的宿命であった。河合の中空構造論は、まさにその試みであった。シンポジウムにおいて、ボスナックは述べている。

河合先生は中空構造の危険性についてお話しされていました。危険性というのは、均衡が侵されたときに不安が高まるということです。そうなると均衡を回復するための必要性が強くなります。実際に起きたのは1930年代の日本にして、軍が国民に「日本は神の国だ」と呼びかけたことです。つまり中空の国では均衡が侵されると例えばファシズムなんかが入ってきて均衡を回復するのですけれども、それは非常に危険な国家を作り上げます。その講演では河合先生はそのことをとても懸念されていました。そういうファシズムがあって、そのファシズムの中心が宗教的な考え方で、その宗教的な考え方というのが中空なのです。

要するに河合にとって、日本の天皇制そのものは「中空」であって、それを取り巻く諸力のバランスが侵されファシズムが侵入した時に、1930年代の日本の「聖戦」が始まった、と読み取れるのである。

一方鶴見は、資料①の結論部分に見るように、今西錦司や河合雅雄の研究を援用して、カリスマを抱くオスたちの争いを無効化する類人猿の平等主義と「棲み分け」にその解決を見ようとした。鶴見の主張は河合隼雄の実兄である河合雅雄の論を踏まえているが、河合家において天皇制は独特の色彩を帯びて扱われており（河合：2001）、兄弟の間でその認識は共通していた。要するに、「天皇は何者でもない」のではないか、ということであり、猿山のボスに過ぎないのではないかという認識である。そうして、「今西の棲み分け理論が示唆しているのは、異なる社会文化構造をもつ人間たちも何とか平和共存の道をたどることが可能ではないか、ということである。彼が主導した霊長類研究は、社会における自由と平等な関係が社会内、社会間の状況に、平和と非暴力を生み出す証拠なのである」として、河合同様、まさに「何者でもない」天皇を取り巻く「異なる社会文化構造を持つ人間たち」が平和共存できるバランスこそが、もっとも重要であるという認識を唱えているようにも思われるのである。

ボスナックはシンポジウムの中で鶴見和子の勇気を称え、次のように語っている。

「私にとって非常に印象的だったのは鶴見先生のお話の間、ドラマがずっと涙を流していたことです（注4）。鶴見先生は信じられないほどの勇敢さを持っていました。彼女は必ず彼女が見た真実を語られました。彼女は日本の既成権力全体に対して物怖じせずに対決する姿勢を崩しませんでした。彼女は世界中の人々、特に女性にとって輝ける模範的存在でした」

そうして彼女に問いかけた時のことを報告している。

「どうしてそのようなこと（時の政権に対する反対意見）を何年も言い続けることができるのですか？」彼女は言いました。「私は女性だからです。私は体制の外にいます。」

この件は、同席した濱田の次の発言でも裏づけられている。

鶴見先生が「自分が権力に対して反対のことを言うことができるのは、自分はあまり重要な場にはいないからそう言えるんだ」とおっしゃったんです。鶴見先生からロシアにいた時に伺ったのは、「私はおんな子どもの立場にずっと立ちます」と、こうおっしゃったんです。

いわば弱者の装いを取ることによる、確信犯的な体制批判。しかし同時にそれは、我が国において「おんな子ども」が今も弱者であり続けていることへの、骨髓に至る怨念を内包した、肉を切らせて骨を断つスタンスでもあったろう。鶴見のこの葛藤にまつわる考察は、後の論述の中で改めて取り上げたい。

3. アニミズムをめぐる

ボスナックはシンポジウム前日に、1993年に鶴見和子がオランダで行った講演原稿を宮廷から取り寄せ、一部を鶴見文庫に寄付された。内容は鶴見（1998）に収録されている「水俣民衆の世界と内発的発展」と読み比べれば分かるように、1995年に東京水俣展セミナーで行われた講演とほぼ同じである（注5）。

この東京講演の中で鶴見は、タイトルについて以下のように述べている。

どうして「価値としての」と考えたかということ、たまたまさっきも申し上げましたオランダで国際会議がありまして、価値学習過程の研究会議といわれたので、じゃこれは価値について話さなきゃなんないということで、共生を価値として定義して、その価値を身に付ける過程をちょうど私は水俣の個人史をやっ

ていたんで、この中から事例を引いて、そういうことを自分で考えた。

以下、東京水俣展セミナーの聴衆とのやり取りの中で鶴見が解題しているのは、「共生」という価値観をどのように水俣の民衆が学習していったか、鶴見自身が学習していったかという過程についてであるが、これはもっぱら環境倫理学として発展する「アニミズム」に関する議論をめぐって展開している。ボスナック、濱田、樋口を迎えて行われた今回のシンポジウムは、「河合隼雄・鶴見和子と京都文教—その宗教性をめぐって—」と銘打たれ、各講師の議論の主たる部分も、河合隼雄と鶴見和子の宗教性、とりわけ「アニミズム」に関する捉え方にその焦点が置かれていた。そこで次に、このシンポジウムの主要テーマでもある河合と鶴見の宗教性について、「アニミズム」を切り口に検討してみたい。

シンポジストの一人、樋口和彦は自身の宗教者としての体験と、河合隼雄の宗教性を最も身近に感じていた者の一人として、シンポジウムにおいて次のような重要な問題提起を行っている。

先程からアニミズムの話が出ておりますけれども、では河合はアニミズムというものを日本宗教として認めていたか、これについては、ちょっと私は疑問だと思っているのです。もちろんそれはそれとして認めていますけれども、私にとってアニミズムというのは、もう少し文明社会から離れた所で残されているところの自然信仰のように思います。後でこれは述べます。しかし、高度の産業社会においても、アニミズムというものが淘汰されてしまったとするならば、別の形のアニミズムというものが高度産業社会の中に現に生きている。彼が興味を持ったのは、むしろその点ではなかったかという風に思います。

河合隼雄の説くアニミズムは、ではいかなるものであったか？この点について、我々当時の河合を知る者としては、繰り返し彼が言及して

いた『甦る神々 新しい多神論』（ミラー：1981）の影響を看過するわけにはいかない。河合がミラーと出会ったのは、1983年にスイスのアスコナで行われた「エラノス会議」であった。そこでの話し合いを通じて両者は接近し、同書「解説」で語られているような中空構造論と多神論の統合が見られたのである。これは権力のカリスマ、いわば一神論的世界観が「聖戦」を引き起こし、世界中を戦火に巻き込んだことへの反省から開催された、モスクワの会議の精神と通底する考え方である。すなわち、「何か」（一神論）を信じることの「影」として起こった戦争の惨禍をくい止めるために、「何もかも」（多神論）の共存を図るという考え方である。それはまた、キリスト教やイスラム教のみならず、資本主義や社会主義といった一神教の価値観に対して、多神教や多文化の共生を図るという時代的要請でもあった。河合は述べている。

「一神論的に体系ができあがっていると、すべての人がそれに従って、何をすべきかがちゃんとわかるわけである。それが多神論になると、自分の従うべき神が異なると、各自がそれに従って行為し、バラバラになって無秩序になってしまわないだろうか…（中略）…多神論は各人が「勝手なこと」をするのを許すものではない。…（中略）…彼はやはり神の影響なり命令なりを受けるので、まったく勝手にすることはできないのである。その人はそれなりの秩序を持っているはずである。

しかし、たとえばゼウスとヘーラーが争うように、神が争ったり対立したりすることがあるのだから、人間の場合はどうなるのだろうか。人間の場合もその程度の争いは避けられないのであろう。…（中略）…自分は確かに自分の神に従うにしろ、自分の方が「絶対に正しい」と断定しきらないところが、多神教の特徴であろう。どちらが正しいかという観点ではなく、自分の神と他人の神をもっとよく知ろう、もっと神々の相互関係の在り方をよく知ろう、という考え方によって、ものご

との解決をはかろうとするのである。」（ミラー：1981「解説」）

同様のことは社会学においても展開され、「大きな物語」（イデオロギー）の喪失と「小さな物語」（個人史、自分史）の乱立（リオタール：1979）が取り沙汰されるようになった。世界規模でみた時の1989年の東欧革命と91年のソ連邦解体まで続いた東西冷戦体制の崩壊、我が国においては1993年に瓦解した自民党独裁体制、時代はまさに変化を求め、導かれるべき指針、新たなイデオロギーを見いだせないままに、個々人が自覚的選択的に自らの生を生き抜くことを是とし始めたのである。この点については、シンポジストの一人、樋口が的確にこう述べている。

2001年9月11日に、この国民国家というものが破綻して、現代世界というものが世界全体として裸のまま晒されるということが起こったわけであります。これを支配するものは一体何なのか、掟なのか救済なのか。そのための生贄の犠牲というものは何なのか。それは貧困であるか無知であるか弱者であるか。この現代の宗教的な苦しさは、同時に人間の中の心の中の問題として、内的世界の問題として現れるのであります。…（中略）…内的探求によって一人一人が自分自身の深い宗教的なものに裏づけられた人間となるように、外から見るだけではなく、内側からも見るということ。…（中略）…それは大袈裟に言えば、即、この世の中、世界を救済することにつながるのではないかと思います。

ここで取りざたされる、自覚的な個々人とは一体どのような存在なのだろうか？何を自覚し、どのように選択すべきなのか？樋口の言う、「自分自身の深い宗教的なものに裏づけられた人間」とはどのような存在なのか？

ここで現代社会学の潮流を決定的に方向づけているギデンズの「再帰性」をめぐる、荻原（2008）の以下のような重要な指摘を取り上げたい。すなわち、ギデンズはエリクソンの「ア

イデンティティ」にまつわる論述を参考に理論構築を行っているが、そこで問題とされるのは「アイデンティティ」をもたらすものが「時間的な自己同一と連続性についての知覚と、他者がそうした自己同一と連続性を認知していることの知覚の、同時的な認識」であるという。これは「自身と他者、外界の恒常性」に基づく「ルーティーン」（日常の安定性）によっても維持される。つまり自身の安定は、過去と比べて現在の自分との比較（時間的な再帰性）によってもたらされると同時に、同時代的な他者、外界への参照（空間的な再帰性）によってもたらされるのであるが、この日常性の崩壊が「リスク社会」を生み、自己の安定性を脅かしているのだという。

実際、過去との比較による自身の確認はルーティーンの一様式である「伝統」の崩壊によって無意味化され、「昨日の私は今の私とは違うべきである」とか、「成長」や「進化」の名の下に「同じであってはならない」という圧力がかかっていると言っても過言ではない。つまり「時間的な再帰性」は無価値化されてしまっているのである。一方で、「僕って何？」「私って誰？」「俺ってどんな奴？」という他者への問いかけが、アイデンティティの唯一の拠り所としてネットやブログを通して発信される。これは「アメリカからみた日本」、「中国人の見る日本人」、「国際社会からみた日本の役割と責任」といったテーマで取り沙汰される「我々」についても同様である。常に同時代的な参照、空間的な再帰性によって自らのありようを確認し、アイデンティティという「存在論的安心」を希求するのである（注6）。

しかしながらそれも、グローバリズムとローカリズムの闘ぎあいの中で、決して安定的な像を結ばない。「大きな物語」の崩壊によって善悪の価値観が多様化し、「誰にとっても良い人」＝「聖人」は存在しえず、「日本」や「日本人」のステレオタイプも、もはや意味をなさなくなったからである。ここでギデンズは、「ユートピア的現実主義」を希求し続けることの中に、安定性を見ようとする。それは決して与えられることはないし、達成されることもな

いが、それを希求し続けているというあり方そのものの中に、安定性が見出されるのだという。ここに至って初めて、ボスナックが鶴見和子を「世界で最初のポストモダンの歴史家」と評することの意味が明らかとなるのではないだろうか。決して達成されることはないかもしれない「共生社会」、「アニミズム」を希求する鶴見、そのブレなさにこそ自覚的選択的なアイデンティティを持つ個人の理想の姿が体现されている、少なくともボスナックは鶴見和子にそのモデルを見たのではないだろうか。

ここでさらに、ラカンを引用するジジエクの再帰性についての考え方を、萩原(2008)に拠って論じてみたい。「大きな物語」に対抗する「小さな物語」、すなわち個人が見出す「自分の物語」を成立させることによって、人は時間的な再帰性、空間的な再帰性から逃れることができる。つまり、参照や比較に拠らない「自分だけの物語」を作り上げるが、それはしよせん錯覚に過ぎないので、根本的な解決にはつながらない。ジジエクが目にするのは、「自身のアイデンティティを自由に選択し自在に作り変えていくゲームを完全にご破算にしてしまう再帰性」であるという。この「自身のアイデンティティを自由に選択し自在に作り変えていくゲーム」は、現在の我々がネットを通じて行っている所作であり、よりドラスティックに言うなら、現代社会を生きていくために我々が必然的に取っている戦略である。つまり時と場所と場合によって自らを演じ分けるといふあり方である。これを「完全にご破算にしてしまう再帰性」とは、要するに「希求すべきものの不在」を自覚する、ということになる。ギデンズはここに「ユートピア的現実主義」を仮定し、それを希求する態度そのものの中に安定性を見ようとしたが、ジジエクに言わせると、それは「欠如」でしかない。自らの中に欲望すべきものが欠けているという認識、欲望するという所作そのものを批判的に再帰すること、こういった再帰性こそがジジエクが唱えようとしたあり方であるという。

このように見てくると、今度は再び河合の「中空構造論」が想起される。日本神話の構造

を土台に理論構築された中空構造論ではあるが、河合はそれが「中空」であるがゆえに、何かを「希求」したり「欲望」したりするのではなく、あらゆるものの侵入を許す、とする(注7)。すなわちそこには、単に「欠如」があるのみであって、それを埋めるべき何物かは仮定されていないのである。むしろ「中空」であるという認識、「欠如」があるという自己の再帰的認識こそが、現代人に必要であるという見方に通じるように思われる。

しかしながら、そこに留まっている限り現状分析の域を出ないとも言える。単にそこに「欠如」があることを深く自覚的に知る者、何者かになろうとするのではなく、何者にでもなりうるということを自覚的に知る者、のレベルでは、樋口の言う「自分自身の深い宗教的なものに裏づけられた人間」とは言えないのではないか。ギデンズとジジエクの再帰性をめぐる議論は、奇しくも鶴見と河合の立脚点の違いを明確化しているように思われるが、それでもなお、筆者としてはしよせん錯覚に過ぎないとされる「自分自身の物語」に、今一度こだわってみたい。それはとりもなおさず、時間的再帰性の復権、より正確に言うなら「宗教的なもの」の最たるもの、「死」という「未来への参照」を含んだ時間的再帰性の復権を考慮に入れた時、まさに「新しい自分自身の物語」への契機が生まれると思われるからである。

4. 新しい自分自身の物語

斎藤(2003)は個人の物語の「心理学化」をブームとして断罪する。それは「個人のトラウマ」という過去を含んだ物語を、自らの物語として創出する、あるいは借用するに過ぎない所作だからで、それが何物をももたらさない……せいぜい、自己憐憫と他罰的な態度を生むに過ぎないからであろう。しかしながら、物語は実は常に「未来への可能性」をはらんでいる。確かに昔話、神話は基本的に「結婚」で終わるものが多いが、最後に付け足しのように語られる「そうして二人は、末永く幸せに暮らしました」という一文が示しているように、過去が「結婚」という現在を導いたのみならず、未来

の幸せな生活を現在が導くのである。このように考えると、未来への参照を含む「新しい自分自身の物語」もまた、アイデンティティの基盤となりうるのではないだろうか。

それは端的に、「死すべき存在」としての自分自身を視野に入れた物語であり、「自らの死」を伴う物語であろう。鶴見は1995年12月24日、自宅にて脳出血で倒れ、以降片麻痺の状態で晩年の十年間を過ごした。倒れた直後から短歌への情熱が文字通り再噴火し、まさに憑かれたように歌作に耽る（「半世紀死火山となりしを轟きて煙くゆらす歌の火の山」）。その作品群は2001年『回生』として出版された。しかし自身も語るように、それは予期せぬ人生であった。

かつては生老病死を説く仏教が、最後の審判を説くキリスト教が、すなわち宗教が「死」を人に教えた。Memento mori（死を忘れるな）もまた然り、それでもなお人は自らの死を組み込んだ物語を作り損ねている。鶴見（2007）は言う。

水俣病の患者さんたちは、自然は人間の一部分である、だから人間が自然を壊すことによって人間自身を壊すのだという。それは理屈ではわかりますよ。頭ではわかりました。しかし実感としてわからなかったんです。だから水俣病の患者さんと私との間にはすきま風が吹いていた。ところが自分が病気になるたら、わずかですけれども、その水俣病の痛苦がわかるようになった。これも私にはとてもありがたいことだ、病気のおかげだと思いました。

鶴見の内発的発展論もアニミズムも、基本的には生者の、健常者から見た理論であった。「私はおんな子どもの立場にずっと立ちます」という陳述には、明らかに強者としての自覚があった。それゆえ、水俣においていくら弱者の装いを取ろうとしても、弱者でしかあり得ない者との連帯には、すきま風が吹かざるを得なかった。「わたしは、今までは強者だったの。そして特権階級だと思っていた。だからしょっちゅう、罪の意識を持っていた。」（鶴見：2007）

わたしは死んだの、一度。死んだけれども、不思議なことに一幸なことにことばが残った。死んだものが言葉を残すってことはね、これは恵みよ、天恵よ。だからこの天からの授かりものを利用して、死者の目から、それから重度身体障害者という一番の弱者の立場から、その弱者の内発性を持って、どのようにいまの日本が見えるか、どのように世界が見えるか、それを考えながら日本を開いていく。そういう内発的発展論というのがあると思う。一番その原動力となるのが、アニミズムだと思ってます。

鶴見のこうした「回生」こそ、「新しい自分自身の物語」ではないか。そこから改めて1992、93年の論考を見直すならば、恐らく鶴見は「罪の意識」など持たずに、水俣を語ることが出来たのではないだろうか。そしてこれはとりもなおさず、河合が語る「臨床的視点」、すなわち「死の床から生を見た見方」なのである。

ジャンケレヴィッチが提唱したと言われる「一人称の死」は、「リビング・ウィル」との関連で語られることが多い。終末期において自らの生き方、治療にどのような看護を求めるか、求めないのか。それは奇しくも2008年に一世を風靡した映画「おくりびと」の原作者青木新門が「納棺夫日記」（1996）で語った直観、「ぶよぶよの死体が多くなった。枯れた木のようになった死体が減った」にも通じる観点である。つまりは患者の意に反して、チューブを通して栄養だけを送り込まれる生が末期の人生として用意されているということ、患者も家族も、患者に能動的に「死」をもたらすことを避け、進み過ぎた医療のために生かされ続けてしまう可能性があるということである。「おくりびと」の提起する問題が時代を席卷したということ、多くの日本人の心を捉えたということは、とりもなおさず「一人称の死」を組み込んだ「新しい自分自身の物語」を打ち立てる焦眉の急を人々が感じ始めたことの証ではないのだろうか（注8）。

2006年8月17日、河合もまた脳梗塞で倒れ、その後の約一年間、自らの「臨床的視点」を生

きた。河合は鶴見のように天恵に浴することなく、言葉を語らぬままに逝ったが、あらゆる言説を中空にしたという意味において、彼もまた「中空構造論」を生きたと言えるのかもしれない。

5. 曼荼羅をめぐる

最後に、河合隼雄と鶴見和子の直接の出会いについて触れておきたい。鶴見(1998b)は河合との交友関係を語るなかで、1992年に電車の中で河合と出会い、ユングのマンダラ論と、南方の曼荼羅論の比較を提唱したこと、翌年「潮」の座談会で山田慶兒、山折哲雄、杉本修太郎、河合隼雄と共に「創造的人間・南方熊楠の『不思議』」に出席したこと、そして曼荼羅をめぐる直接の対談が実現し(河合ほか:1994)、さらに冒頭で述べたように1993年12月10日に三田書房主催の対談において『The Buddhist Priest Myoe: A life of Dreams (The Lapis Press, Venice, 1992)』を寄贈されたことを報告している。これら一連の交流は、もっぱら曼荼羅研究を通して行われたので、以下にその交流がどのような内容をはらんでいたかについて、若干検討を加えてみたい。

鶴見の曼荼羅研究は、もともと地域活動家としての南方熊楠研究に始まっており、南方曼荼羅への注目はより後年になってからである。鶴見(2001)は次のように書いている。

この図を「南方曼荼羅とわれわれは今呼んでいるが、これは南方自身が名づけたものではない。一九七八年、私は南方に関する本を執筆中であったが、たまたまこの図を仏教哲学の権威である中村元博士にお見せする機会があった。博士は即座に「ああ、これは南方曼荼羅でございますね」とおっしゃったので、この奇妙な走り書きの絵には高尚な名が付けられ、科学方法論の新しいモデルという厳粛な意味が附与されたわけである。

ここからも明らかなように、鶴見にとって南方曼荼羅はもともと「奇妙な走り書き」でしかなく、南方曼荼羅という中村の命名によって

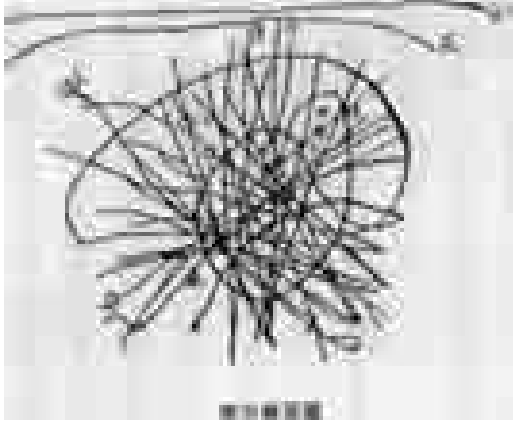
「科学方法論の新しいモデル」という意味を賦与された対象であった。以降、1992年に河合とマンダラの比較研究を約束した頃までに、彼女の曼荼羅論はほぼ完成されていたと見ることが出来る。河合との対談(『河合隼雄対談集』(1994))でも、前半は鶴見の南方曼荼羅論に対して河合は相槌を打つ形で対話は進行しているからである。この時の対談を通して学んだことを、鶴見は次のようにまとめている(鶴見:2001)。

南方とカール・ユング(1875-1961)の間にはおもしろい共通点がある。それは自我の多様性と知的発見への方法としての無意識の機能に関しての議論や、曼荼羅への関心、偶然性を強調する点である。もっとも、ユングは偶然性を共時性の観点で解釈しているのだが(ユングと南方の類似性と相違点に関しては河合隼雄教授に負っている)。

ところで曼荼羅をめぐる頼富との対談(2005)では、頼富による河合隼雄の中空構造論、いわゆる「中空曼荼羅」に関する言及が見られる。このやり取りは、1992年以降の鶴見・河合によるマンダラ比較を彷彿とさせる内容である。ここから垣間見える、河合のマンダラ論と鶴見の南方曼荼羅論のその後の展開について、今少し検討してみたい(注9)。

鶴見と頼富の対談は以下のように展開している。

鶴見:(南方熊楠は)曼荼羅から見ると、因果律だけが究極の目標ではないはずだ。つまり、必然性と偶然性の両方が、どのように絡みあって人間社会をつくっているか、自然界をつくっているか、ということが大事だ。これがひらめいたんですね。それで曼荼羅をもつてくると、この中には必然性と偶然性が同時に捕まえられているじゃないかと。そういう考えだったんです。それをどういうモデルにするか、目に見える形にするかというので、あんな変な図を描いたわけ(次頁参照;著者注)



鶴見 (2001) より引用

… (中略) …

鶴見：線描きの曼荼羅はなかったのね。

頼富：あれは明らかに開かれた曼荼羅で、因果律に象徴される必然の世界だけでなく、他の可能性も含めたといえましょう。

鶴見：あれは南方の独創なのね。つまり、変化のプロセスということを非常に重大に考えたんですね。

頼富：おっしゃる通りだと思います。… (中略) …熊楠の開かれた曼荼羅、あるいは萃点に当たる変換点というか、接点とか、こういうのは伝統の曼荼羅教学にはないんです。その伝統を学んだ上でそれを超えたといおうか、閉じられた曼荼羅に限らず、もっと曼荼羅の原点というか、そこまで到達したのではないかと。

両者の対話はここから河合の「中空曼荼羅」に発展する。

頼富：ところで、心と曼荼羅についていえば、河合隼雄先生の日本文化論に「中空曼荼羅」というのがあります。まん中を開けておくという。それはそれで確かに一つの発想であり、日本的だと思いますが…。

… (中略) …

鶴見：だけどユングのおもしろい点は、先生のおっしゃってる全体性、つまり分裂症とか、ばらばらになっちゃった人が、毎日、違うの

を描いてるうちに統一される。そうすると病気が治る。つまり治療力、曼荼羅ではさとりを開く、それが到達点だけれども、ユングの場合は治療する。

… (中略) …

頼富：そういう方が、夢なり幻想として曼荼羅を見るということ、それを治療法の中で用いて、治療という方向に導くということは非常によくわかるのですが、その曼荼羅的なものが出てくるのが、いつでもではなくて、ある一つの転換点というか、そこに自己統合なり自己治療の働きが、あるいはそれが萃点かもしれないけれども、何か力というか、それが働いた時に出てくるんですね。

鶴見：それが力ですね。縁起ね。

いささか長い引用ではあるが、ここに両者の曼荼羅論の接点が見られる。すなわち萃点において偶然性と必然性が交差し、変化の力が生じるという見方である。この「萃点」という言葉は熊楠の造語であるが、日本文化研究所で河合と親交のあった頼富は、炯眼でもってこれを河合の中空構造論に類比させる。河合はそこに治療の契機や天皇制を見たが、鶴見もまたそこに変動可能性を見る。彼女は別のところで次のように述べている。

鶴見：私、交替性というのが社会変動論を考えるときにおもしろいと思うの。だれを、どこをまん中に持っていかかというのは、交替することが出来るわけね。だから一番周辺にいるものをまん中にもっていかと、今度は違う構造ができるわけね。それが社会変化だと思う。だから何も殺さないで、交替すればいいんですよ (鶴見・頼富：2005)。

ここから、改めて鶴見の膨大な業績を総括する次の引用の解題が得られる (鶴見：1998a)。

ひとりの人間の生命はちりひじのように、かすかでみじかい。ひとりの人間の生涯に、その志は実現し難い。自分より若い生命に、そしてこれから生まれてくる生命に、志を託す

よりほかはない。コレクション〈鶴見和子曼茶羅〉に、私の生きこし相と志を描いたつもりである。その萃点は、内発的發展である。それは、人間がその生まれた地域に根ざして、国の中でそして国を越えて、他の人々と、そして人間がその一部である自然と、共にささえあって生きられるような社会を作っていくことを志す。その志を、これまで思い及ばなかったような独創的な形相と方法で展開して欲しいと希求する。

身のうちに死者と生者が共に棲みささやき交わす魂ひそめさく

生命細くほそくなりゆく境涯にいよよ燃え立つ炎ひとすじ

6. 終わりに

南方曼陀羅に見られる多様性の共存（棲み分け）は、人間を自然の一部と見なすアニミズムへの傾倒を生み、萃点における偶然性と必然性は、水俣研究におけるキーパーソン、すなわちコーディネータの内発的發展による交替の力を準備する。自らの死を含んだ「新しい自分自身の物語」をさらに次の世代へと関係づけることによって、萃点における内発的發展を準備する（注10）。

鶴見の多様な研究はこのような形でまさに鶴見和子曼茶羅を構成し、心理療法論、人間論、社会変動論としての中空構造論という河合隼雄マンダラと、時空を超えてダイナミックに出会うことによって、胎蔵界、金剛界の両界曼茶羅を形成しているのではないか…というのが、いささか誇大妄想じみた本論の結論である。

<文献>

- 青木新門（1996）『納棺夫日記』文藝春秋社
 David L.Miller（1981）『甦る神々 新しい多神論』（桑原知子・高石恭子訳；1991）春秋社
 Jean-François Lyotard（1979）『ポストモダンの条件』（小林康夫訳；1986）水声社
 河合隼雄（1992）『対話する生と死』潮出版社
 河合隼雄（1994）『河合隼雄対話集』三田出版会
 河合隼雄・杉本修太郎・山折哲雄・山田慶児（1994）『洛中巷談』潮出版
 河合隼雄（2001）『未来への記憶（上、下）』岩波新書

萩原優騎（2008）「アンソニー・ギデンズの「再帰性」概念について」国際基督教大学学報。II-B, 社会科学ジャーナル（66）, 51-69

Robert Bosnak（1988）A Little course in Dreams, Shambhala, Boston & Shaftesbury

斎藤環（2003）『心理学化する社会』PHPエディターズグループ

鶴見和子（1998a）『鶴見和子曼茶羅VI』藤原書店

鶴見和子（1998b）『鶴見和子曼茶羅VII』藤原書店

鶴見和子（2007）『遺言 斃れてのち元まる』藤原書店

鶴見和子・頼富本宏（2005）『曼茶羅の思想』藤原書店

鶴見和子（2001）『南方熊楠・萃点の思想』藤原書店

注1) ポスナックは1993年10月30日のアムステルダム、ロイヤルパレスでの講演に先立って、23日に鶴見和子氏に自著を贈っている。そこで記されているメッセージ「To Kazuko Tsurumi, whose courage and spunk is an inspiration to us all, with admiration. Robert Bosnak」、とりわけ鶴見和子氏に対して courage（勇気）と spunk（男気）を讃えるそれは、前年の1992年のモスクワ講演での印象をもとにしたものであろうと推察される。

注2) 本文中に「ロシアの現代画家ユーリ・コロフスキーの一連の作品は、我々が『聖戦』の問題を議論するために集っているこの会議室の外のホールに展示されている」という記述がみられるように、本論文はモスクワでの講演録そのものであろうと推察される。

注3) 鶴見が慰安婦問題の基礎資料としている吉田清治『私の戦争犯罪』は、1989年に捏造疑惑が発覚し、1993年3月に秦郁彦が（それ自体に国策的摘発のにおいがしないわけではないが…）疑惑を深める調査結果を報告、1996年には著者自身が一部捏造を認めており、歴史証言としては認められていない。モスクワ講演は92年の発表なので、こうした疑惑の典拠への依拠はやむを得ないが、いずれにしてもホットな話題をもとに持論を展開した鶴見の勇気は、ここにも垣間見えるということが出来る。

注4) グライラマのこの涙は、いったい何に対して流されていたのか。ポスナックの言うように、権力に対峙する鶴見の勇気に対してだろうか？ 強制労働や従軍慰安婦の悲しい報告に見る人権侵害に対してだろうか？ あるいは南京やシンガポールの大虐殺に対する惻隱の涙だ

ろうか？はたまた、仏教精神にも通じる平和共存の理念に対してだろうか？「鶴見先生の発表の間、ドラマがずっと涙を流していた」というボスナックの発言を信じるなら、おそらくはこのどれもが正解ということになる。さらに言うなら、中国に迫害され続けているチベットへの思い、仏教者として非暴力を武器に、いわば弱者として戦い続けている自分と鶴見を重ね合わせての涙だったと言えるのかもしれない。

実はこの点に関して、後年鶴見は頼富との対談（2005）の中でこう語っている。

「聖戦と呼ばれたのをどうやって克服したらいいかと、そういう会議があったんです。とてもおもしろい会議で、そこでいろんな宗教の代表が集まって、そこにドライ・ラマがいらしたの…（中略）…それで私が報告の中で、日中戦争中に日本がしたことについて書きました。『日本は中国でそれだけ悪いことをしたけれど、それを中国はいまわれわれに対してしてるんだよ。だから私はあなたの論文をアプリシエートします』。そう言って下さったんです。とてもいい出会いでした。」

注5) 現にその中で「『価値としての共生』というのは、私は1993年、2年前に論文を書いてオランダで発表したんです」と述べており、この東京水俣展セミナーで行われた講演が、この論文を土台に行われたことは間違いなからう。

注6) この背後には、言うまでもなくインターネット時代の幕開けがある。1991年にはニフティが設立され、1995年には15%だったパソコン所持率が、2000年には一気に50%を超えた。1996年頃からはブロードバンド化に伴い、インターネットが急速に普及した（2010年にはツイッターが爆発的に普及し始めている）。携帯電話の所持率も1995年には10%前後だったものが、2000年には80%近くになっている。

注7) 中空構造論は国家論であると同時に人間論でもある。中空の天皇制にどのようなイメージが注入されるか。これは端的に、人は何を自らの神として戴くかに通じる。多くの人々が同じ神（キリスト、マルクス・レーニン主義など）を抱くときには「大きな物語」が成立し、一神教が世界を席卷するが、多神論のもとでは国家も個人も、さまざまな価値観（神）の共生を図らねばならない。河合にとっては、これこそがアニミズムであったと言えるのではないだろうか。

注8) 筆者の知る限り、河合は1984年に「『私の

死』について考える」というエッセイを中日新聞に寄稿している（河合：1992）。一方、鶴見和子は「月刊任職」誌1994年の6月号で「死の作法」というエッセイをものしているが、その中で、葬式はしない、海に散骨してほしいなどと「私自身の死の作法」を論じている。これが両者の交流に基づくものか、それぞれ独自の思索の行きつく先であったかは定かではない。ただ二人共、この「新しい自分自身の物語」を模索する先駆者であったことだけは確かである。

注9) 2000年に河合は源氏物語を読み解く『紫マンガラ』という成書を著しているが、そのあとがきで彼は鶴見との交流を次のように述べている。

「私の学問の系譜に従って、本書内にはC.G.ユングの学説を踏まえて述べているが、マンガラの思考の重要性に関しては、わが国の学者、南方熊楠が既に1903年に論じているという事実である。日本人としてこの点に誇りを感じるが、残念ながら彼の考えは東西の学者の誰も注目するところとならなかった。ただありがたいことに、ごく最近になって、鶴見和子さんがこの点に注目され、それは彼女の『南方曼荼羅論』（八坂書房、1992）となって発表され、私もそれによって大いに学ぶところがあった。本書の方法論もその流れのなかに属しているということになる。直接的な教えとしては、ユングの学説に従ったことになるが、遺伝子的？には南方熊楠の系譜を引き継いでいるとも言えるだろう。」

この述懐は、曼荼羅論に関しては、鶴見から河合への影響の大きさを示唆するものと考えられ、興味深い。

注10) 鶴見のアニミズムは、人間、動物、植物、自然といった水平方向への広がりを持つだけでなく、前の世代から次世代、祖先から子孫といった垂直方向、継時的な広がりを持っている。これは最も弱いもの（胎児、遺伝子）を守るのが女性原理であるとした綿貫礼子に示唆を受けたと述懐している。アニミズムと曼荼羅の継時的な接点はここにも見られる。

<謝辞>

本論稿は、第4回河合隼雄追悼記念シンポジウムの筆者なりの解題であると同時に、共同研究プロジェクト「個人の思想形成と蔵書の研究—京都文教大学図書館所蔵の鶴見和子文庫を手掛かりとして—」の結果報告の一端である。従

ってその内容は、本学に寄贈された鶴見和子文庫の膨大な資料に、そのほとんど全てを負っている。この貴重な資料の作成、整理にあたってくれた皆さん、とりわけ鶴見和子課題研究の番頭役としても非常に貢献頂いた立石尚史氏に、ここで格別のお礼を申し添えたい。

<資料①>

「日本と聖戦」

上智大学名誉教授 鶴見和子

目次

1. 「聖戦」はいかに始められたか
2. 戦争の理想と現実のパターン
 - (1) 疑惑の戦争目的
 - (2) 強制労働下の朝鮮と中国
 - (3) 戦争娼婦
 - (4) 南京およびシンガポール大虐殺
3. どのように「聖戦」は終結したか

1. 「聖戦」はいかに始められたか

1931年の満州事変に始まり1945年の日本の敗戦に終わった、「聖戦」として戦われたいわゆる「15年戦争」¹は、いまだ終わっていないというのが、本論の私の論点である。その根拠は、日本が戦争中のとりわけアジアに対する不正な侵略について謝罪を行っていないということ、戦争責任について適切な問題解決を見ていないという事実にある。私はまず手短かに、この聖戦の始まりについて言及したい。次に、軍によって行われたいくつかの残虐行為と戦時中に他国民に政府が押しつけた不正を通して、この聖戦の理想と現実との間のズレについて検討する。3番目にわれわれ日本人にとって状況を是正する方略を探求し、最後に、聖戦であろうとなかろうと、戦争といった構造的暴力を克服するために、人にあらざる霊長類たちの叡智に学び、いささか突飛な提案を行ってみたい。

ドイツの亡命歴史家であるシグムント・ノイマンは『未来への展望』（1946）の中で、世界に対する暴君の襲来は1931年の奉天²で始まった、と記している。彼によれば、第二次世界大戦の始まりは満州事変であった³。日本の歴史家の家永三郎は、戦争の開始をさらに早期に遡って、

1928年6月4日、張作霖が列車爆破によって暗殺された時点としている。その事件は1931年9月13日に瀋陽の郊外、柳条湖で起こったもう一つの列車爆破事件の前触れとなった⁴。これらの事件は共に当初偽装されて、前者はアヘン中毒の浮浪者によって、後者は中国軍によって起きたとされた。

近年1991年、NHK（日本国営放送）は張作霖の息子である張学良のインタビューを放映したが、その中で彼は90歳であるにもかかわらず、これら二つの事件について、驚くほどの明晰さと率直さで思い出を語った。彼の父が殺された時、彼は27歳だった。彼はただちにそれが日本軍の陰謀であると思に至り、それによって日本軍への抵抗の意思を固めた。「父の敵は天国の敵よりも悪し」だったからである。しかしながら柳条湖事件が起こった時、彼は当時駐留していた北京から戦うなという命令を自軍に下した。日本軍のこの行為は、極悪非道であるばかりではなく、非合理だというのが彼の判断だった。それは国際法や条約に違反しており、その目的をくじくものだった。そこで彼は、日本政府はきっと軍を統制下に置くだろうと考えたのである。しかし彼の目算は完全に誤りであったことを認めざるを得なかった。彼はまた国民党政府の指示が「自身で状況を打破せよ」というものであった事を明かした。これは国民党政府がこの問題に対して何ら責任を負うものではないことを意味した⁵。

軍の指揮官であるとともに合理的な人物である張学良が、日本軍と政府の状況と意図を読み誤ったということは特記すべきことである。家永は以下のようにコメントしている。張作霖の暗殺に始まり、柳条湖事件でピークを迎える、軍によって行われたこれら一連の行為は、国際法や条約の侵害であるばかりでなく、国家法の侵害でもあった。1928年の事件は明らかに殺人事例であり、攻撃者は裁かれねばならなかった。1931年の事件は、「他国に対してしかるべき理由もなしに戦火の口火を切ってはならない」あるいは「そうすることに避けられない理由がある場合を除いて、独断的な事件に対して軍を進めたり撤退させてはならない」といった、指揮

官に対する軍の刑法に違反していた。家永によれば、これらの軍による行為はすべて、日本の国家的威信にかけて国家の權威によって厳しく罰せられるべきであった⁶。中国に対する戦火の口火は、宣言もないままに1931年に切って落とされ、欧米に対する戦争へと発展していったが、それは1941年12月8日真珠湾攻撃の8時間後にやっと宣告された⁷。

2. 戦争の理想と現実のパターン

(1) 疑惑の戦争目的

人間の行為の理想と現実のパターンは決して一致することはない、というのが、プリンストン大学の社会学研究室において私の偉大な指導者であったマリオンJ.レヴィJr.が好んで口にする格言であった⁸。行為者たちが自らなすべきであると語った事柄と、彼らが実際になしたこととの乖離は、「聖戦」において突出しており、いくつかのケースでは全くの正反対であったとさえ言える。

1940年8月、当時近衛内閣の外務大臣であった松岡洋右(1880-1946)は、日本の戦争の目的が「大東亜共栄圏」の確立にあるとした。それは皇室の偉大な精神に基づいて日本と満州と中国を結び付けるといふものであった。フランス領インドシナおよびオランダ領東インドは、当然大東亜共栄圏に組み込まれた⁹。それは「世界平和の構築に貢献するため」の方略であり、「その理想と使命は日本民族に天より課せられた¹⁰。」西欧の帝国主義からのアジアの解放と、大東亜共栄圏の国々のすべての民族の平等の達成が、戦争を通して日本人が主張していた課題であった。戦争は神聖なる詔命を受けた天皇によって、その使命を果たすべく宣せられた。1946年に日本国憲法として改定されたが、1889年の大日本帝国憲法では、戦争の宣言は天皇の専権事項であり(13条)、「天皇は神聖にして侵すべからず」(3条)とされた¹¹。これは天皇の名のもとになされたあらゆることは、絶対無誤謬であるということを意味していた。これが戦争を聖戦とみなし、その目的を無誤謬なものとして正当化する基盤であった。

(2) 強制労働下の朝鮮と中国

中国全土にわたる日本の攻撃性の激化を特徴づける上海事件が起こった翌年の1938年、国家総動員法が制定された。しかしそれでは十分ではなかった。さらに、1939年特別徴用令が制定されたが、それによって朝鮮人は炭坑や金属掘削、製造業など労働者不足が喫緊の産業で働かせるために、朝鮮から徴用されることになった。朝鮮総督府(1910年の日本の朝鮮併合後に設立された植民地管理機関)、警察、および地方府はこれらの規則を実施することに専念した。太平洋戦争が始まった1942年、政府は多くの朝鮮人を大量動員し、朝鮮総督府も強制力を増強した。実際、普通の市民たち、その多くは農民だったが、は家から引き離され、目的地も告げられずに海を渡った。彼らは厳しい危険な仕事に従事させられた。これらの朝鮮人労働者たちの給料は、同じ仕事をする日本人たちの給料の、大方半分に過ぎなかった¹²。

朝鮮人労働者の正確な人数はわからない。第二次大戦後の占領下でGHQ(連合国最高司令官総司令部)によって撤廃された内務省の統計によれば、「強制連行」によって連れてこられた朝鮮人は460,000人に上り、「自発的申し出」によるものが150,000人で、計610,000人が1945年3月にいたという¹³。別の記録によると、太平洋戦争中に朝鮮から強制連行された朝鮮人は1,000,000人に上り、うち64,000人(6.4%)が事故によって死亡したという¹⁴。朝鮮大学の副図書館長の算出によれば、その数は1945年当時1,519,141人であったという¹⁵。

これらの朝鮮人労働者たちのほかに、20,000人以上(しばしば60,000ともいわれる)の者たちがサハリンに送られた。戦争の末期にはおよそ43,000人の朝鮮人がサハリンにいたという。1946年12月から1949年7月まで、ソヴィエト連邦とGHQの協約によれば、「日本人と日本国民、および北朝鮮出身の朝鮮在住者」は、それぞれの国に帰還を許された。しかしながら南朝鮮の人々はサハリンに留め置かれた。日本政府によれば、15,000人から25,000人、朝鮮政府の見積もりでは40,000人の朝鮮人が、そこに残されたのである。東京大学法学部教授の大沼保昭は、日

本人とともに朝鮮人たちを本国に送還する最大限の努力をすることは、当時の日本政府の主な責任であるとコメントしている。朝鮮人が未だにサハリンに取り残されている理由は、日本政府が日本民族の血のみを世話して、日本国籍の者としてサハリンに連れて来られた人たち、戦争中に日本人と辛苦を共にし、日本の敗戦と共に日本国籍を失った人々を無視したからである。彼らの帰還を進めるための訴訟が現在進行中である¹⁶。

中国人については、40,000人がさまざまな日本の炭坑や港湾で、強制労働を強いられていた。彼らのうち986人は、その1/3が戦争犯罪者であったが、秋田県の花岡炭坑に送られた。彼らは川の流路を変えるという危険な仕事を割り振られた。厳しい労働環境と飢え、そして搾取によって、到着後10カ月で100人以上の者が死んだ。中国人労働者たちの反乱は1945年6月27日に勃発した。彼らは逮捕され、警察と地域住民によって100名が殺された。戦争終結まで418体の中国人の死体がその地域に葬られていたことが明らかになっている。

戦後45年経って、数名の生き残りのメンバーたちが死者を弔うために花岡を訪れ、彼らに労働を強いた鹿島建設会社に保障を要求した。反乱の生き残りのリーダーは振り返ってこう述べている。「われわれは我々の人間的尊厳を守るために立ち上がらざるを得なかった¹⁷。」

(3) 戦争娼婦

男たちが強制労働に駆り出される一方で、もっぱら十代の朝鮮中国の女たちは、従軍娼婦として虐待された。小説や映画を通して得られる印象からは、ヨーロッパの戦場の軍隊には、娼婦を伴うことが当たり前であった。エリツヒ M.レマルクの小説「西部に新規なことはなし」(1929)を基にしたアメリカ映画「西部戦線異状なし」(1930)は第一次大戦の状況を物語っている。エヴァ・マルテス監督によるドイツ映画、「ドイツの青白き母」(1980)は、第二次大戦中の戦争娼婦の存在を示唆している。ロシアの現代画家ユーリ・コロフスキーの一連の作品は、我々が「聖戦」の問題を議論するために

集っているこの会議室の外のホールに展示されているが、皮肉なことに湾岸戦争における「砂漠の嵐」の英雄たちの生きざまを明らかにしている¹⁸。

戦争娼婦は日本だけの現象ではない。しかし日本軍の娼婦には絶対的な側面があった。彼女たちの居住、徴用、管理、健康管理、および登録の問題については、軍や戦争省の管轄下にあった。彼女らは逃亡や自殺を防ぐために、各地の軍の厳格な統制下におかれた¹⁹。戦争娼婦は日本語で「慰安婦」と呼ばれ、その居所は「慰安所」と呼ばれた。

戦争娼婦の制度は1894-95年の日清戦争に遡る。しかし1937年の南京大虐殺以降、軍が直接にこの問題を取り仕切り、聖戦の「兵士たちに『提供』すべく『戦争娼婦狩り』に踏み出した」ことは、ほとんど確実である²⁰。

その徴用の方法は、時と場所によって異なっていたが、「女子挺身隊」(女性自発献体)という名のもとに、偽装して行われていたということは一貫していた。当初、多くの事例においては韓国人の少女は工場での仕事に就けると言われたが、娼婦になることを強要された。ある少女の場合、学校で日本の国旗に飾りをつけるよう頼まれたという。そこで彼女はきれいだと思うように日章旗に刺しゅうを施し、警察に逮捕された。というのも、彼らはその日章旗を日本帝国の衰退を予言する不吉な兆しと見なしたからである。彼女は桜の花を刺繍すべきだったというのである。彼女は警察署で拷問を受け日本の福岡に送られ戦争娼婦にさせられた²¹。結局、戦争の最終段階に向けて、徴用は実質的に乱暴な子供さらいに化して行った。韓国済州島では、若い韓国女性が綿工場、麦わら帽子を作ったり、貝ボタンや塩漬けの魚を作ったりしていたが、武装した軍隊に守られた日本兵たちによって意に反して徴用されたのである²²。

戦争娼婦の正確な数はわからない。90,000人から100,000人の間だろうとされている²³。90,000人のうち、80,000は朝鮮人であり、残りは日本人、中国人、台湾人、ビルマ人、フィリピン人などである。朝鮮人は最も高率であり、特に日本人と比べても比較的若い者が多かった。

金一勉は、日本軍は朝鮮民族を絶滅させる代わりに、未婚の若い朝鮮女性を戦争娼婦に仕立て上げようとしたのではないか、という深い洞察を行っている²⁴。

戦争から帰ってきた者たちは少数であった。戦後45年経って、生存者の何人かは自らの過去について語り始め、日本政府相手に保障の訴訟を起こした。68歳の原告、文玉珠は述べている。「それは底知れない苦悩の人生でした。残された私の人生において、少なくとも日本が失われたものを償ってくれることが願いです。そうすれば心安らかに過ごせるでしょう²⁵。」

韓国「挺身隊」（戦時中、戦争娼婦は韓国において挺身隊と呼ばれていた）問題対策協議会の代表である尹貞玉は、問題の中核を以下のように述べている。「人をどのように扱うかは、その人自身の人格を測る物差しです。このこと（戦争娼婦の問題）を明らかにしないならば、あなたがたはあなたたち自身の次の世代に、重荷を残すことになるでしょう²⁶。」

朝鮮の男たちは強制労働を課せられ、女たちは基本的な人間的権利を踏みにじられ、恥辱のうちに隷属させられたのである。このような理由から、彼らは根深い「恨（ハン）²⁷」を抱いている。それは日本人と直面した時に、朝鮮人に強い永続的なルサンチマンを引き起こす。我々日本人が過去の誤った行為を認め、適切な補償を通して回心することで状況を更生することなしには、日本に対する朝鮮の犠牲者たちのルサンチマンは晴らされないであろう。それが達成されるまで、「聖戦」は我々にとっても彼らにとっても終わることはないだろう。

(4) 南京およびシンガポール大虐殺

1937年の南京大虐殺と1942年のシンガポール大虐殺の間には符合がある。どちらの出来事も停戦直後に起こっており、共に残虐で無差別な市民の殺害、強姦が起こり、南京の場合は放火と略奪もあった。そうしてどちらの場合も、犠牲者の数に関して大きな食い違いが見られた。

1985年に南京に建てられた南京大虐殺犠牲者記念ホールを私が訪れた時、入口のホールに碑文を見つけた。それは中国の公式報告である

「犠牲者300,000人」という数字であった。秦郁彦によれば、日本は市民の犠牲はわずかで、38,000人から42,000人の範囲だとされている²⁸。シンガポールの場合、シンガポール新聞によると、反日本分子として逮捕された中国人は70,000人に上るといふ。日本の報道機関によれば、対照的に日本軍は50,000人の中国人容疑者を逮捕する計画を立て、その半数は裁判も受けられずに、実際に殺されたといふ²⁹。

南京大虐殺は行為に参与した日本兵によって報告され、次のように結論されている。「『帝国軍』によって行われた『聖戦』の実際は、非武装と非抵抗の反戦囚人たち、そうして戦争災害の無力な難民たちの大量虐殺へと激化していった³⁰。」

同じように「聖戦」の名のもとに戦ったドイツのナチスとの比較の上で、いくつかの非常に印象的な類似性が見られる。南京およびシンガポール両大虐殺が示しているのは、日本軍の中国や他のアジア人に対する蔑視観であったが、それはちょうどナチスドイツ軍がアリア人の優位性を保持し、ユダヤ人の撲滅へと駆り立てたのと似ている。しかしながら秦が指摘しているように、ナチス軍の兵士たちは略奪と強姦を避けるように厳しく訓練されていたが、「そうすることによってゲルマン人の血の純潔と威信を保とうとした」事は逆説的である。1935年にゲルマン人と「劣等人種」との性交渉を禁じたニュルンベルグ法は、ドイツ兵が戦場の女性に対する無差別の暴行をしないように機能した。南京やシンガポールのケースで明らかになった日本軍の実際のモラルや訓練の劣化とは対照的に、ナチスドイツの兵士たちは厳格に訓練されていたと、秦は記してもいる³¹。

このことに関連して、中将石井四郎の命のもとに作られた細菌戦部隊について、二三付け加えておきたい。ハルピンから25マイル離れたピンファンにおいて、工場や他の建築物が1936年から建設され始め、1939年に完成された。建築に関わったすべての中国人たちはトップシークレットを守るために、完成直後に全員殺されたといふ。

工場内部では数百種に及ぶバクテリアが作ら

れ、ペスト、腸チフス、梅毒、痘瘡、火傷、有毒ガス、などの生体実験が行われた。そこには二つの拘置所があり、日本の警察に捕まった男女の中国市民、ロシア人やモンゴル人、朝鮮人、アメリカ人が実験目的で収容されていた。1939年から1945年まで、少なくとも3,000人から4,000人の命がそこで失われた³²。工場は1945年の敗戦時に、撤退する日本軍によって撤去された。司令塔は残され、現在は「日本帝国主義の武力侵略の犯罪」の証拠として博物館になっている。

ホロコーストの規模の途方もなさには差があるにしても、ピンファンとアウシェビッツの間の類似性は明白である。アウシェビッツでは4,000,000人の男女子供が犠牲になったと言われている。死者の数ではない。むしろ人間が、アウシェビッツと石井部隊において、顕著な類似性をもって扱われたということが重要なのである。ピンファンで囚人たちは「丸太」と呼ばれ、実際そういった扱いを受けた。加えてアウシェビッツと石井部隊には人種差別があった。アウシェビッツではユダヤ人に対して、石井部隊では非日本人に対してである。

3. どのように「聖戦」は終結したか

石原莞爾(1889-1949)は柳条湖事件の責任者であり、満州国の建国者でもあったが、彼は国際戦犯法廷の直前にアメリカの弁護士との会話で次のように述べている。「私は日本の港を開港させた責任者であるペリー提督から砲艦外交を学んだ。私はずっと彼のやり方に倣った。それ故、もし私を戦犯とするなら、ペリー提督を第一の戦犯としてあの世から呼び戻して告発するがよからう³³。」石原のこの言葉を引用して立命館大学国際政治学教授の関寛治は、以下のように述べている。

柳条湖事件で用いられた共謀的方法と石井の細菌戦部隊が行った方法は、第二次大戦後のアメリカ占領軍に研究され、引き継がれた。この学習法はアジア太平洋領域から地球の文脈まで拡大した。第三世界に対するアメリカの秘密戦略行為は部分的に満州国のデザインに源を発しているとは言えないだろうか³⁴？

関はいみじくも「大東亜共栄圏」の概念を武

力外交の文脈にしているが、これは1648年のウエストファリア条約まで遡る³⁵。日本版「聖戦」は、柳条湖事件に端を発し、大東亜共栄圏でその絶頂を迎えたが、その本質はウエストファリア体制に遡る国民国家の武力外交にあった。このパラダイムを克服する新しい道筋を、我々は模索しなければならないのである。

まず最初に、我々はいやしくもそれが可能であればであるが、過去を清算するためにもきちんと正面から過去に向かわねばならない。1946年に設置された国際戦犯法廷が戦犯を判断したという事実、それは戦犯を日本が自ら裁くことをしなかった言い訳として用いられた。対照的にドイツは、ニュルンベルグ裁判が済んだ後も、永きにわたって辛抱強く戦犯を探し続け、自らの判断を下したのである。自己批判と反省を通して、そうして犠牲者に対する物質的補償によって、「過去との関わりを持つ」このプロセスは今も続いている³⁶。西ドイツのヴァイツゼッカー大統領は、1985年5月8日、ドイツ敗北40周年を追悼して官邸で次のような演説を行っている。「過去に目を閉じる人々は、現在が見えない人々である³⁷。」ドイツ大統領のこの演説は、1972年に日中共同声明の署名前夜、日本の首相田中角栄が開いた歓迎パーティーで行われた周恩来首相による挨拶を想起させる。周首相は、日本の軍部によって引き起こされた中国人民に対する「大変な災厄」に言及し、「忘れられない過去は、未来への指針となる」と語った(彼のこの言葉は、南京大虐殺の記念ホールにも掲げられている)。周氏のこの演説に込めて、田中は過去の出来事に対して言及し、次のように語っている。「…我々は過去の薄暗い袋小路に永遠にとどまるべきではない…日本と中国の指導者は、いまや明日の利益に向けて協議することこそ重要なのである。」田中氏は、過去に犯した汚らしい出来事を「水に流す」ことによって浄化し、すべての歴史的局面を白紙に戻して始めようとする、日本人の因習的態度を代表しているのである³⁸。

韓国放送局が強制労働下の韓国男性と戦争娼婦として働くことを余議なくされた女性たちについてのドキュメンタリー番組を作成した。その末尾

で、インタビュアーは韓国の女子高生に尋ねた。「戦争娼婦の問題について知っていますか？」その女性は答えた。「はい、学校で習いましたから。」同じインタビュアーが同じ問いを日本人の女子高生に向けた。彼女らの答えは「いいえ、そういったことは何も知りません³⁹。」朝鮮のより若い世代は、学校で自分たちの両親や祖父母の世代が、戦争中日本人にどのように扱われたかを教えられている。対照的に日本人のその世代は、歴史的事実から目を逸らしている。ここから両国の間に、深い意識性のギャップが生じているのである。日本と朝鮮の間、中国との間、そして他のアジアの人々との間に、将来に向けて真の平和的關係を確立するために、我々は戦中戦後の日本の行為について、現実を教科書に記載すべきである。

戦争中に強制労働者として、戦争娼婦として犠牲になった朝鮮中国人から、戦後サハリンに残され長期にわたって家族から離れることを余儀なくさせられた朝鮮人たちから、無理やり広島に連れて来られ核爆弾の犠牲となった朝鮮人たちから、そうしてさらに様々な形で戦中戦後にわたって不当な辱めを受けた人々から、日本政府は今日補償要求を突き付けられている。朝鮮人に対する日本政府の公式見解は、1965年の日韓条約によって和解が成立している、というものである。それによれば、日本は朝鮮に対して一部現金で、一部日本で作られた製品で、経済援助を行うというものであった。個人に対する補償は事実上不可能で、今となっては戦争中誰によってどの程度のものが失われたかを証明することができないからであった⁴⁰。これに対して、同様の方法で合衆国とカナダ政府は和解を見ているが、事情が異なるので問題は残る。真珠湾直後、太平洋岸に住んでいた日系アメリカ人と日系カナダ人は立ち退きを余儀なくされた。カナダの場合、世帯によって退去の方法は異なっており、例えば強制収容所、ロードキャンプ、インテリア・ハウジング、甜菜プロジェクト、自助プロジェクトなどである。一方合衆国の場合は避難民は強制収容所に送られた。1988年8月10日、レーガン大統領は市民自由法に署名したが、それによって生存者各々に20,000ドルが支払われることになった⁴¹。1988年

10月22日、カナダ政府と日系カナダ人協会は救済に関する合意に達したが、それは以下のような項目を含んでいた。カナダ政府は、第二次大戦中およびその後の日系カナダ人に対する取り扱いが不公正なものであったことを認め、救済金としてすべての生存者一退去を命じられ強制収容所送られた人々、および財産を没収された人々—に21,000ドルが支払われる。カナダの合意では、救済と補償は明確に区別されていた。補償を行うには被った被害額を正確に算定しなければならない。しかし救済の場合は失われた金額それ自体は問題ではない。支払い是不公正な行為の認識と、同じような権利と自由の侵害を再び繰り返さないという状況の是正への意思を象徴している⁴²。カナダとアメリカの事例が例証しているように、もし個人補償が歓迎されるべきものでなくとも、救済金は戦中戦後の過去の政府によって侵された人間の権利侵害を是正する適切な方法である。

第二に武力外交の枠組みを克服するために、1992年の夏のこの歴史的転換点において、「国の主権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段として」の戦争の放棄を宣言した日本国憲法の第9条を、我々は再び真剣に研究しなければならない⁴³。それを回避する代わりに、第9条の精神を具体化する道を探求する創造的知性を、我々は必要としているのである。

第三に、我々は人間以外の霊長類に、暴力を限度内にとどめる知恵を学べるのではないか。日本の霊長類学を先導する今西錦司は、動物たち、特に霊長類が社会を形成することから理論を構築し、個々の霊長類の社会がそれ自身の社会構造をもっていることを見出している。京都大学の農学部農林生物学科を卒業した後、京都の鴨川沿いで8年間、カゲロウの幼虫の観察を行った。彼が発見したのは、異なる種類のカゲロウの幼虫がそれぞれ、お互いに接しながらも決して重なり合うことのない空間を川沿いに占拠しているということだった。この発見から彼は進めて、「棲み分け」の基本仮説を提唱した。彼はこの仮説をもとに、ダーウィンの自然淘汰と適者生存の仮説に基づく進化論を批判し、独

自の進化論を提唱したのである。ダーウィンの進化論は葛藤理論と特徴づけられるのに比して、今西のそれは平和共存理論として特徴づけられる⁴⁴。

河合雅雄は類人猿に関する今西の最初のフィールドワークから、彼と一緒に仕事をしていたが、自らのものも含めて世界中の類人猿学者の発見を集めた。それは猿やゴリラ、ヒビ、チンパンジーなどの社会構造や文化パターンの比較研究である。一方で、類人猿には暴力が日常的に行われている社会があり、オスの群れ、メスの群れの中での争い、メスに対するオスの暴行、そうして大人のオスやメスによる子殺しや子食いが見られる。他方、暴力を抑制するメカニズムがよく整った社会もある。ゲラダヒヒ (Theopithecus Gelada) は、北エチオピアの大絶壁に住んでおり、ピグミーチンパンジーはザイル河の熱帯雨林に生息しているが、いかなる形の暴力も存在しない種として際立っている。

ゲラダヒヒの社会は母系で一夫多妻の社会であり、一方ピグミーチンパンジーは父系社会である。しかしそこには著しい類似性がみられる。どちらの社会も厳密な順位体系はなく、オス同士、メス同士、そしてオスメス間の平等原理に基づいた社会が成立している。どちらの社会でも、オスはメスに対して暴力をふるうことは差し控え、その代わりにメスの援助と好意を引き出すために優しさと気配りをもって扱い、また安心感を提供してもらおうとする。メスの群れの間には連帯感があり、どちらの社会も母子関係には親密さがある。さらに特にピグミーチンパンジーのメスの間では、抑制のない開放的な行動パターンがあり、それがオスに優しく平和に振る舞うことを促している⁴⁵。

今西の棲み分け理論が示唆しているのは、異なる社会文化構造をもつ人間たちも何とか平和共存の道をたどることが可能ではないか、ということである。彼が主導した霊長類研究は、社会における自由と平等な関係が社会内、社会間の状況に、平和と非暴力を生み出す証拠なのである。クロボトキンの『相互扶助』(1902)は今西が若い頃に非常に大きな影響を受けた書であるが、これが彼の棲み分けのアイデアの源泉

となり、類人猿への創造的なアプローチの源の一つとなった。仏教と自然へのアニミスティックな見方もまた、自然や人間たち、自然の統合部である人間たちへの接近法を公式化するのに役立っている⁴⁶。

聖戦コンプレックスを克服するために、地球上のすべての異なる宗教文化的伝統を持った人々の叡智を結集し、寛容の精神をもって自然の声に耳を傾けよう。国際軍事裁判は、人間性に対する罪という新たな概念を構築している。私はこれに付け加えて、自然に対する罪を提唱したい。聖戦であろうとなかろうと、戦争は自然に対する罪であり、それは広島、長崎、ヴェトナム、ペルシア湾で証明されている。自然に対する罪を犯さないために、我々は国家の枠組みを越えようとする必要があるのである。

(文献省略)

- 1 「15年戦争」の名前を初めて用いたのは鶴見俊輔であるが、現在は人口に膾炙している。鶴見俊輔『戦時日本の知的歴史1931-1945』Kegan Paul, 1986 p.37参照。
- 2 街の名前が瀋陽に変わったのは張学良が父の死後、蒋介石の指揮下に下った時からである。
- 3 シグムント・ノイマン『未来への展望』第二次三十年戦争Putnum&Sons, 1946, 佐村義信訳『現代史—未来への道標』岩波書店vol. II, 1956, p.93.
- 4 家永三郎『太平洋戦争』岩波書店1968, pp.77-80.
- 5 「私の中国、私の日本」磯村久徳による張学良のインタビュー、NHK特別番組1991年11月9日。
- 6 家永、前掲書pp.78-81.
- 7 同上p.163.
- 8 Marion J. Levy, Jr. 『近代化と社会の構造』 vol. I, Princeton university press, 1966, pp.26-28.
- 9 鶴見上掲書pp.33-34より引用
- 10 大久保利謙ら『資料による日本の歩み 近代編』吉川弘文館1951, pp.233-234.
- 11 末川博編集『基本六法』岩波書店1962, p.64.
- 12 朴慶植『朝鮮人強制連行の記録』未来社, 1965, pp.48-57; p.84.
- 13 大沼保昭『サハリン棄民』中公新書1992, p.7 (元論文ではOmura と誤記)
- 14 朴上掲書p.91.
- 15 朝鮮人強制連行真相調査団編『朝鮮人強制連

- 行強制労働の記録』現代史出版会1974, p.88.
 また、テレビのドキュメンタリー番組「50年目の真実—佐渡金山強制連行の傷跡」NHK新潟1992年6月4日によれば、1,500,000人の朝鮮人が1939年から戦争終結までの間に日本に強制連行された。
- 16 大沼前掲書pp.39-40: 120-127.
- 17 「風の骨—45年目の中国人強制連行事件」ABC秋田放送特別番組は、1991年の地方の時代テレビドキュメンタリーフェスティバルでグランプリを獲得した。
- 18 エレーナ・クルランセヴァはコロフスキーの作品について以下のようにコメントしている：職業画家たちは新人にしろ大家にしろ戦争のテーマを回避するが、それは検閲を恐れるためではなく、職業的な目的のために多くの画家たちによって濫用されてきたからである。この主題のもとで、荘厳な展覧会や芸術的イベントが、総合軍事産業の資金提供によって何十年にもわたって年に数度開催されてきた。ここモスクワにおいてさえ、非常にリッチで成功裡の「軍事化された」芸術スタジオがあり、絵筆の熟練とは別に軍の階級を持った芸術家たちがいる。
 永きにわたり、公的で偽善的な感傷の果てしない流れを持つこの主題について、自らが本当は何を感じているのかを取って口にする勇氣をもつものはいなかった。最初マラ・ゲルマンのギャラリーでお目見えしたユーリ・コロフスキーのコレクションが、そういったイベントになったのは、これがその理由である。ロシアには捨て去った別のタブーがある。すなわち、人が見たままの戦争を語りたいという願望である。（会議におけるユーリ・コロフスキーの芸術祭についてのリーフレットから引用：黙示録に直面して「権力と聖戦のカリスマ」モスクワ1992年8月18-20日）
- 19 朝日新聞1992年7月15日付。戦争娼婦について、本紙は2ページ全面にわたって資料を掲載した。
- 20 鈴木裕子『朝鮮人従軍慰安婦』岩波ブックレット, No.229, 1991, p.19.
- 21 「汚辱の証言—朝鮮人従軍慰安婦の戦後」九州朝日放送TVドキュメンタリー。この放送は1992年地方の時代TVドキュメンタリーフェスティバルで優勝した。
- 22 吉田清治『私の戦争犯罪』三一書房1983, 鈴木上掲書からの参照pp.40-44.
- 23 朝日新聞上掲紙；吉田上掲書。
- 24 金一勉『天皇の軍隊と朝鮮慰安婦』鈴木参照p.44.
- 25 「漂泊の果てに—朝鮮人従軍慰安婦五十年の恨」熊本放送制作TVドキュメンタリー番組、地方の時代TVドキュメンタリーフェスティバル1992年。
- 26 「汚辱の証言」上掲書参照。
- 27 朝鮮語におけるもともとの表現は「恨」であって、これは「成熟する前に摘み取られた可能性のある人が、心の奥底に後悔を刻みこみ、将来の行為に関して強い動機の構造を形作ったもの。通常、この表現は女性の心情として表現される」としている（1992年12月2日天理国際シンポジウムで、漢陽大学のKim Yong Yum教授が筆者にこの意味を説明してくれた）。
- 28 秦郁彦『南京事件』中公新書1986p.214.
- 29 許雲樵、蔡史君（編集）、田中宏、福永平和（訳）『日本軍占領下のシンガポール—華人虐殺事件の証明』青木書店, 1989, p.65.
- 30 下里正樹『隠された聯隊史—下級兵士の見た南京事件の実相』青木書店, 1987, p.52.
- 31 秦上掲書pp.232-233.
- 32 ピンファン人民政府の文化教育局長Wan Zhi Guoは、我々が訪問した1984年7月28日に、約3,000人がそこで殺されたと言った。森村誠一によると4,000人が殺されたという。『続・悪魔の飽食』角川書店1983, p.30.
- 33 関寛治「アジア太平洋時代の形成—真珠湾、広島、世界秩序のパラダイムから」関・西口清勝編『アジア太平洋新時代の日本』法律文化社1992, p.246より引用。
- 34 関上掲書p.246.
- 35 上掲書p.243.
- 36 永井清彦「人類の大義に沿う戦後論議を」朝日新聞1992年8月12日付。
- 37 田中宏「記者後書」『日本軍占領下のシンガポール』上掲書p.339より引用。
- 38 鶴見和子「国際協定における過誤の源泉と機能：公式文書と声明の分析」国際研究誌Vol. III No.1（1980年1月）pp.66-89.
- 39 「太平洋を彷徨う精神Part II. ルサンチマン」南朝鮮のKBSによって作られたこの番組は、1990年10月28-29日に富山市で行われたアジア地域世界テレビ祭で最優秀賞を与えられた。
- 40 宮沢内閣の首席内閣秘書である加藤紘一氏は、1992年8月14日夕方のNHKテレビでこの結果について語っている。
- 41 朝日新聞1992年7月21日付。
- 42 鶴見和子「日系カナダ人：戦時体験」John

Schultz・三輪公忠編『カナダと日本—21世紀への架橋』Oxford University Press, 1991, pp.27-28.

- 43 「日本国憲法」『基本六法』、岩波書店、1962, p.71.
- 44 今西錦司『私の進化論』思索社1970柴谷篤弘「今西錦司の非選択論と日本の反ダーウィニズム」社会生物構造誌1983, pp.335-345.
- 45 河合雅雄『人間の由来』Vol.Ⅱ小学館1992, pp.213-233 ; pp.324-356.
- 46 鶴見和子「アニミズムと科学」リサーチ論文シリーズA-58,国際関係研究所, 上智大学, 1992 pp. 8-15.

<資料②>

学習プロセス「価値としての共生」

上智大学名誉教授 鶴見和子
東京、日本

1. 序

社会化とは、個人が特定の社会や社会のサブグループの構成メンバーになるために、そこに見られる言語や価値、規範、感じ方や考え方、振る舞い方を学習する際に経験しなければならないプロセスである。よく言われるように、社会化、とりわけ価値の社会化は子ども時代が非常に重要であり、大人になると価値観を変えていくことは不可能ではないにしても、かなり困難であると言われている。ここで私が主張したいことは、社会化は子ども時代に限定されるものではなく、生涯をかけて起こるものであり、大人になっても個人の価値観は変わりうるということ、とりわけドラステックな変化が起こっている社会では、おそらく年長者でさえもそうした変化を経験しようということである。第二次大戦後の日本とは、まさにそうした機会であった。

本論では、何人かの水俣病患者の個人史を紐解き、病の苦痛や苦悩の体験がどのように彼らの価値観に影響を及ぼしたのかを取り上げたい。水俣病の事例は、日本の高度経済成長（1955-1973）に伴う環境破壊がもたらしたものの縮図とも言える。水俣病の権威で精神神経科助教授の原田正純は「水俣病は世界がこれまで経験し

た初の、人類による広範な環境汚染である」と述べている。

1932年にチッソ水俣工場は、水銀を触媒として用いるアセトアルデヒド製造に乗り出した。精製において、アセトアルデヒドはメチル水銀化合物を含んだ水から分離されるが、それはパイプラインを通して水俣湾に注がれた。アセトアルデヒドの生産は第二次大戦後増加の一途をたどり、当然水銀廃液の排出も増えた。この命を奪う廃液放出は1968年まで中断されることなく続けられた。加えて1941年にはヴィニールクロマイドの生産が始まった。これもアセチレンと水銀化合物を同じ方法で用いた。これは1971年まで続けられた。水俣病の原因は、汚染された海水に含まれるプランクトンで育った魚を食べることで長年人間の体に蓄積された水銀であった。この食物連鎖の各段階で、毒物の含有量は濃縮されたのである。

この災害それ自体は、それまで未知のものであった。医療はこの病の治療法を見出していなかった。患者たちは自らの苦境を脱するために、それまでの行動規範や価値観を自らの手で変えていく手立てを見出さねばならなかった。水俣病の事例は、汚染が引き起こした戦後日本の人間と環境の破壊の縮図のみならず、世界中の他のあらゆる地域で起こっている汚染問題、例をあげれば合衆国ヴァージニア州のケボネ汚染、中国黒竜江省のSonghua川の水銀汚染、カナダオンタリオ州およびケベック州におけるインディアン保護区近隣の湖の水銀汚染などの、「古典的な教科書」であるとも言えるのである。水俣病患者たちの価値学習の創出の道筋は、従って地球規模の重要性を持っているのである。

2. 価値としての共生

筆者は1976年から1983年にわたって、水俣における水銀汚染の社会的顛末のフィールドワークを行った。多くは漁師やその妻である水俣病患者、概ね30名の個人史が収集された。こういった生活誌を収集する中で、何人かのキーパーソンが浮かび上がってきた。すなわち「海に生きる人」と「人類としてだけではなく、魚や鳥、山や川や海として苦痛と苦悩を感じる人」であ

る。これらの表現は、自然との共生という概念で一括された。語源的に言うと、「共生とは、異なる種の有機体間の多様で永続的な密接な連携のことである。通常、三種の関係が区別される。双方の有機体が恩恵を受ける相利共生、一方が恩恵を受け、他方には概して中立的な関係である片利共生、一方の利益が他方に害となる寄生である。」価値としての共生は最初のものであり、互恵的な関係である。

共生のもともとの意味から派生して、価値としての共生は次のように定義される。すなわちそれは密接で永続的な互恵的な関係であり、個人や集団、あるいは異なる種類のユニット間で確立される。これらの関係は次のような三つの領域に区別される。1) 人間と自然の関係、2) 国境内のあるいはそれを越えた異なる文化や民族性間との関係、3) 過去（死んだもの）、現在（生きているもの）、未来（これから生まれるもの）の間との関係、である。

以下の文章から、水俣病患者の間で、これらの異なる領域での価値としての共生が、どのように展開していったかを見ることができよう。

3. 自然との共生

1956年、最初の水俣病患者が発見された（と後に確認された）が、彼はのちに1953年に発病したと公式認定された。この病気が蔓延した初期のころは、伝染病として恐れられた。患者たちは通常の病院の壁を隔てた奥に隔離され、幾つかの重篤なケースでは、同じ収容施設に移された。そうしてこの病気が「奇病」として刻印されるにいった。公的にこの病気の大量発生が認められてから15年、1968年に初めて日本政府はチッソ工場の有毒な廃液がこの病気の原因であると報じた。翌年、「原告団」と呼ばれる最初の認定患者たちが、チッソ会社を相手に訴訟を起こした。彼らが勝訴したのは1973年であった。

裁判が終わって、原告団の長である田上義春は次のように語っている。

「わしらが欲しいのは金やない。わしらは海辺に棲んどるさかい、汚染される前の海や山が戻ってきて欲しいだけや。金なんて厄介で、家

族に問題を起こすだけや。結局、昔の暮らしが一番や一貧しかつたけど、わしらには海や山があった一わしらの生活は不知火の海とは切っても切れへんねや。わしらが住んでた別の世界を今ここに戻してほしい。」

父親を激越な水俣病でなくし、本人もその段階では未認定の患者である川本輝夫は主張した。

「わしらは自然の苦しきも考えんといかん。自然が以前の健康さを取り戻すまで、何十年かかるかわからへん。それにわしら人間も苦しんどる。わしらが本当に分かってほしいんは、会社の偉いさんが木や、魚や、海や山が、人間と同じように苦しんでることに気がついて欲しいんや。」

「『この世と別の世界（じゃなかしゃば）』を取り戻すことは、患者たちが長年にわたって裁判に勝つための長く苦しい戦いをしてきた基本的な動機であった。では彼らにとって『別の世界（じゃなかしゃば）』とはどのようなものなのか？

詩人で作家でもある石牟礼道子は、水俣の住民でもあったが、『別の世界（じゃなかしゃば）』について、激越な水俣病患者で漁師の妻である由紀を思い起こして述べている。

『ほら、そこ！またここにいるよ、魚。出てきて可愛い顔見せてくれんか？』海と由紀の気持ちの良い声にあやされて、（夫である）茂平はウトウトと満足げに身も世も安らかになったものだった。

『…最初にわしが海に出たのは3歳のときじゃった。海は庭みたいなんじゃ。ほいで幸運のえべっさんが女子の漕ぐ船を守ってくれとった…。』

時間はゆっくりと過ぎて行った。彼らは自分たちが食べるのに必要な分以上の魚は獲らなかつたが、二人は偉大な海の自然のサイクルとともに幸せに生きていた。」

これらの漁師たちにとって「別の世界（じゃなかしゃば）」は、自然と共生していた生活である。それが現実である限り、それは価値ある

ものと認識されず、生活はそのようなものとして受け入れられる。しかし自然と人間の密接な関係が破壊されると、自然との共生は意識的に到達すべき目標となってしまうのである。

このように我々は、あるべきものとしての自然との共生と、価値の自然との共生の間の区別をつけねばならない。価値としての共生の再認識は、病によって引き起こされた苦痛と苦悩によって生じる。これが、水俣病患者にとって価値としての共生の学習の最初の第一歩である。

この関連において、水俣の漁師社会の宗教的背景について、少し付言しておきたい。このコミュニティでは浄土宗が最も広く浸透していた。患者の家に行くと、たいてい浄土宗の仏壇があり、最近病気になった家族の位牌が祖先のものと一緒に置いてある。これらの家庭では、葬儀は浄土宗ののりで行われる。彼らの日常では、仏教は原始的なアニミズムの信仰と同じである。全ての自然物や自然現象は、生き物も無生物も、人間と同じように魂や霊を付与されており、人間は自然とコミュニケーションすることができ、自然の苦痛や苦悩を感じることができるのである。

水俣の漁民の多くは隠れ切支丹の伝統をひく天草諸島からの移民であった。キリスト教は1549年に日本にもたらされ、1587年から1612年に次第に禁圧されるようになり、それは1873年まで続いた。反抗的な切支丹は厳しい罰を受けた。隠れ切支丹は、過酷な抑圧のもとで、自分たちの信仰を守り続けようとした人たちであった。そのプロセスの中で、彼らのキリスト信仰と儀式は、仏教、アニミズム、シャーマニズムとも統合された。天草諸島からの移民たちは、この隠れ切支丹の伝統をひく者たちだったのである。

このように、水俣病患者の宗教的背景は、仏教、キリスト教、アニミズム、シャーマニズムと多層的なものであった。表面上は浄土宗が広まっていたが、彼らの宗教的態度の最下層には、アニミズムが根強く力を持っていたのである。水俣研究グループのメンバーである宗教社会学者の宗像巖は書いている。

工業技術によってもたらされた危機は潜在的な価値の表面化を促進した。それはまた、日本の伝統的な文化から、人と自然、テクノロジーのバランスのある関係を再構築する価値と基準を掘り起こす必要性を目覚めさせたのである。

逆説的に、技術産業文明がもたらした水俣病が引き起こしたのは、患者の心の中のこれまで眠っていた層に、原始的なアニミズムから自然との共生という新たな意識的革新的価値を再び活性化させたという出来事なのである。

4. 国境内、およびそれを越えた人々との共生

杉本栄子は網元の娘で、子ども時代から魚とともに泳ぎ、魚を捕まえ、そうして魚の気持ちや振る舞いを理解するよう訓練された。彼女は若くして一人前の網元になった。彼女は同じ父の船で働くとこの雄と祝言を挙げた。その後、栄子の母親は劇症型の水俣病になり、栄子と剛も重い病に伏せた。水俣病は4つの村で高率で発生し、家族の解体は独身世帯が国の平均に比べて高率であるという形で示された。対照的に、杉本家は水俣病が家族の絆を強めた事例である。雄と5人の息子たちは、家族の中で最も重症の栄子と苦痛や苦悩を分け持つことによってますます結束を強めた。

栄子と雄は、その絆によって崩壊家庭の癒しの家として機能した。例えば、ある水俣病の妻は、自分も水俣病である夫と姑にいじめられていた。彼女は家出をして、栄子と雄の家に半年にわたって同居した。その間、栄子も雄も忍耐強く彼女の話を耳を傾け、ついには気を取り直して自ら家に戻る決心をしたのであった。

栄子は「奇病」だからと自分や家族につらく当たる村人たちに感謝していると語った。彼女は父によって、非常に自己中心的で傲慢に育てられた。彼女が水俣病にかかった時、人々は彼女につらく当たったが、そのおかげで敵対する人々にさえ彼女は考え方や振る舞いが変わったからであった。共同体の中の人々との共生関係は、病の苦悩を通して彼女が学んだ価値であった。

浜元二徳は国境を越えた人々との絆を結んだ、

数少ない患者の一人である。浜元の父親は漁師であったが、半農半漁の生活をしてきた。両親は劇症の水俣病でなくなり、上の姉も重症の水俣病で、彼自身も19歳で発症した。浜元は長女と一緒に会社に対する原告団に加わり、入退院を繰り返しながら勝訴を勝ち取った。裁判で勝った後、原告団ともう一つのグループ自ら頼むグループは、一緒になって水俣病患者会を結成し、浜元が議長に選ばれた。それから彼は典型的な水俣病の症状の一つである重篤な肝臓障害で再入院した。入院によって与えられた「モロトリアム」は彼に重要な影響を及ぼした。病院の中で彼は、自分の体が弱っていく原因について考え、吟味する時間を得た。彼は自分の不自由な体が担える以上のプレッシャーを抱えて働いてたことに思い至ったのである。1977年、41歳の時、彼は激務であった患者会の議長を辞任し、その他のあらゆる患者組織から身を引く決心をした。これは浜元の人生におけるターニングポイントであった。

1972年初頭、彼は合衆国人間環境会議で水俣病の事例をアピールするために、ストックホルムに生まれて初めて洋行した。1975年、浜元は他の患者たちとともに基金を募り、水俣病に似た病気で苦しんでいるカナダ原住民数人を水俣に招待した。彼らの訪問の二ヶ月後、浜元は他の患者とともにカナダのオンタリオとケベックの原住民保護区を訪れた。そこは、英国の重化学工場から排出された水銀で汚染された川や湖に囲まれた土地であった。この訪問での浜元は、水俣の組織の代表であり、旅費は彼が代表を務める組織から支給された。

しかし1977年に状況は変わった。それ以降彼は洋行する時はいつも自費で賄った。彼はもはや組織人ではなくなった。そうして彼は自由に妻を伴い、外国に行けるようになったのである。それ以来、彼は汚染学会の招きでポーランドに招待され、市民グループで話をするためにフランスを訪れた。その帰りに彼はインドに立ち寄り、「とんでもない貧富の差」を目の当たりにした。彼はコメントしている「このインドの（貧しい）人々を自分の目で見て、わしは日本という国がどんな国かよう分かった。日本にお

ったら、日本にしかおらんだったら、わしは問題が分からなかったやろう。」

4度目の洋行は1982年のナイロビ旅行で、非政府と国連の開催する人間環境会議に出席するためであった。1984年に浜元はインドネシアに行き、そこで30年前の水俣と同じ事態が進行しているのを目の当たりにした。日本企業が有毒な廃液を処置せずに海に垂れ流していたのである。外国、特にアジアにおけるこういった状況を見て、浜元は1984年5月に「アジアと水俣を結ぶ会」を発足させた。7月には彼ら自身の国の環境問題に取り組むために、4人のインドネシアの医者と法律家を招いた。その直後、彼は直腸ガンの手術のために入院したが、そうした逆境にもめげず、彼はそれまで以上に仕事にのめり込んでいった。1986年には人民によるアジア環境会議を組織し、インド、フィリピン、インドネシア、マレーシア、カナダから人々を招いた。これらの人々との相互交流から学んだことに基づいて、彼はこう述べている。

「今や地球のさまざまな地域で、さまざまな種類の汚染が行われている。わしらの子孫に自然をいい形で残すために、ネットワークとコミュニケーションを広げないかん。国連とかそんな公の組織やのうて、もっと生き生きとした人と人の連帯を通してや。貧しいもんが貧しいもんを助ける、お互いさまの精神を作らなあかん。」

これまで見てきたように、苦痛と苦悩を共有することが、自然との価値としての共生を再認識する基盤になった。田上然り、川本然りであるが、杉本の例に見るようにコミュニティ内の人々との共生の価値を見出すことにもつながった。苦痛と苦悩の共有という同じ経験が、さらには浜元をして国境を超えた人々との共生の価値の地平へと拡大させたのである。

5. 世代間の共生

坂本しのぶは水俣病を持って1956年に生まれた。彼女は汚染した魚を食べたわけでもないのに、なぜ自分が病気になったのかわからなかった。養護学校の三年の時、彼女は普通の学校の子供たちと一緒に遠足に出かけた。彼女はアイ

リーン・スミスに打ち明けている。

「私は自分が病気であるということを思い知らされたのはその遠足の時でした。彼らの一人が言いました。『ほらこの子、生まれつきの病気よ。お母さんが汚染された魚を食べて、病気で生まれてきた子の一人よ。』私はものすごくショックを受けました…その時私は事実を初めて知ったのです。バスの間中、私は考えていました。恐ろしいことを考えていたのです。私はお母さんが嫌い。彼女は私に毒を飲ませた。酷い、酷い、酷い私は思いました。私は彼女を肉切り包丁でグサリとやっつて、それから自分も死ぬと決めました…だけど、しませんでした。弟に悪い、お母さんにも悪いと思ったから。だけど六年生になるまでしばしばそれを考えました…自殺することも。一度だけやろうとしましたが、お医者さんに叱られただけでした。」

彼女はいま三十代である。アジアと水俣を結ぶ会に加わった。そのグループがハノイの子供病院から救急車を送ってほしいと言われたとき、しのぶはそれを購入する資金のキャンペーンに奔走した。彼女はその病院に、母親がベトナム戦争でダイオキシンに晒されたせいで、生まれつき体がくっついている双子がいることを知っていた。彼女は一言もベトナム語を知らないにもかかわらず、個人的に彼らと「話したい」と願っていた。

病院で双子との出会いを済ませた後、彼女は別室に通されたが、そこにはアルコール漬けになっている奇形の胎児たちの標本が並べられていた。注意深くそれを眺めた後、彼女は部屋を飛び出し、心の底から激しく泣いた。

熊本県民テレビのドキュメンタリー番組（1988）でこのシーンを見たとき、私は彼女が生まれつきの水俣病患者として、生まれる前の奇形児の苦痛と苦悩を共有することができたのだと思った。彼女はその死や奇形が自分の不自由さと共通する原因、母の子宮の中で自分の場合は水銀、彼らの場合はダイオキシンという毒物にさらされるという、共通の原因によってもたらされた、胎児とコミュニケーションすることが

できたのである。

水俣には患者である田上の所有する農場があり、1972年に東京から水俣に移り住んだ俳優、砂田明とそれを共有していた。砂田はもともと石牟礼道子によって書かれた老漁夫の患者の物語から、伝統的な能のスタイルで独白劇を創作した。彼は1993年に亡くなるまで、日本中で500回以上もの公演をこなしたが、それには太平洋戦争の末期に悲劇的な戦いが行われた沖縄が含まれていた。そうして彼は基金を集めて農場の中心にある丘の上に塚を築いた。最初は患者に生まれついた若い乙女の死を祀るために、のちには全ての患者たち、水銀の毒で死んでいった猫や鳥や魚やその他すべての生き物たちと一緒に祀った。塚の正面にはひん死の子供を腕に抱いた母親像が設置された。もともとは彼が沖縄の激戦地で見つけたこの像は、沖縄で激戦が行われて多数の死者が出たことを追悼するために、名もない芸術家によって作られたものであった。その記念碑は、1983年のオープニングセレモニーで、広島原爆の胎児性被ばく者と、胎児性水俣病の患者によって除幕された。毎年、塚の広場には周囲のコミュニティーの人々が祈念式典のために集まった。そこには日本中からだけでなく、時にはアジアや南太平洋のパラオ共和国のような地域からも訪問者があった。

田上と砂田によれば、この塚は自然との共生のシンボル、自分たち自身のコミュニティーの人々との共生、そして国境の内外の人たちとの共生のシンボルを意味するようになったという。さらに母子のイメージは世代間の命の繋がりへの尊さを象徴するものであった。

価値としての世代間の共生は、水俣病患者の間、とりわけ胎児性水俣病との関連で生じてきたが、それは人間と人間以外の生き物の未来にとって、遙かな含意を持っている。大阪大学医学部の放射線基礎医学研究所の教授、野村大成は20年以上もネズミの実験を行い、エックス線と科学物質に長期に曝された両親から、遺伝性の腫瘍と奇形が誘発されることを発見した。彼はまた、オスネズミがいったん放射線に曝されると、少なくとも遥か二十代にわたって、子孫に高い確率で白血病が起こることも見出してい