

〔最終講義〕

水俣病という思想

——「存在の現れ」の政治——

栗原 彬

- 一 「さまよいの旗」から
- 二 水俣病者の政治
- 三 グレイゾーン
- 四 あなたが存在して欲しい
- 五 市民が変わる
- 六 「またあしたね」

一 「さまよいの旗」から

私は、一九六〇年代の末から、つまり一九六八年、六九年に立教大学の法学部の基礎文献講読の助手として教職の道を進み始めました。そこから立教大学とのご縁が始まったわけですが、ちょうどこのころは学園闘争の最中です。一九六九年の学園闘争のさなかに私は石牟礼道子さんの『苦海浄土』を読みました。そのころ、立教大学の学

生のなかにも水俣へ行く人たちがいました。学園闘争にかわりながら水俣巡礼団として水俣へ行く人たちがいたわけです。

基礎文献講読というのは、法学部に入学した一年次生向けの演習形式の専門科目で、文献を論理的に読み、社会的な思考を養うことを目的にしています。年長のスタッフと若い助手が組になって、週二コマを読解と報告と討論にあて、一冊読了するとレポートを提出させ、朱を入れ、コメントを付して学生に返します。私は基礎文献講読の助手として、たとえば政治学の神島二郎さんや高嶋通敏さんと組むことがありましたが、他方、法学の淡路剛久さんとも組んでいます。その当時は、法律と政治という区分がありませんというか、むしろそれを交差させることに意味があると考える時代だったと言えます。淡路さんは、早くから法律家として水俣病とかかわっていらつしやいました。私の周りには、そのような水俣とのかかわりがいくつも見えていたのですが、私自身が実際に水俣へ行ったのは一九七〇年代の後半です。

水俣実践学校に第一期生として参加したのですが、それから、環境庁行動にかわりを持つたり、砂田明さんのひとり芝居を立教の校内でやったり。「やった」というのは、実は正確ではありません。やる予定だったので、砂田明さんの声がつぶれてしまった。声が出なくなっただけです。それで、会場に集まった学生たちとひとり芝居の台本、『苦海浄土』の一節を輪読したということがありました。また、砂田明さん、新崎盛暉さん、大本の出口信一さん、石井かほるさんらと沖縄で「水俣・沖縄——連帯の夕べ」を開き、沖縄戦で集団自決のあった渡加敷島で慰霊祭を行いました。いくつかの水俣とのかかわりがありましたが、一九八〇年代の半ばごろ、「水俣大学を創る会」にかわりを持ちました。そのときもやはり学生にずいぶん手伝ってもらった記憶があります。

さらに、一九九六年、品川の空き地で開かれた水俣・東京展に、私は評議員としてかかわりました。そのときに政治社会学の講義の席上で、学生諸君にボランティアをやって欲しいと呼びかけた記憶があります。水俣展は実際

かなりの人を集め、反響を呼びましたが、その時の水俣実行委員会を引き継いで、水俣フォーラムが設立されま
す。つまり、水俣展をいろいろな地方でやって欲しいという要望があったのです。それで水俣フォーラムが各地で
水俣展を開いています。水俣フォーラムはNPOになり、私は現在代表をつとめています。

私は学生と一緒に山形県の高畠に援農合宿を組むようになっていましたけれども、高畠でも水俣展をやっていた
だけということがありました。高畠は一九七三年からの有機農業の先駆的な取り組みで知られています。有機農業
の問題には、化学物質をどう使わないでいくかというポイントがあるわけです。化学物質の問題は水俣病の問題と
深いかわりがあります。そこで、有機農業家たちのたかはた共生塾を中心に、町ぐるみで実行委員会を組織し
て、一九九九年に水俣・高畠展を開きました。

二〇〇一年には水俣で水俣病展を行いました。これはそのときのポスターです。水俣で水俣病展をやるというこ
とは、ある意味で画期的なことでした。チツソはもとより、国と県の行政、水俣市民、マス・メディア、そして少
なくない水俣病者の家族にとって、水俣病展は「寝た子を起す」ことになるからです。それが、水俣の商店街に、
水俣病展のポスターが貼られ、幟がはためいたのです。それほど水俣病問題は変わりつつあるということが言える
と思います。石牟礼道子さんの『苦海浄土』(講談社、一九六九年。現在は講談社文庫)には、第五章「地の魚」^{いお}に収
められた「さまよいの旗」という一節があります。私はこれを読んだときに、何か総毛立つ思いがしました。

「さまよいの旗」とはいったい何か。一九五九年九月に、安保改定阻止国民会議の第何次かの共闘会議が水俣で
も組織されて、そこに四〇〇〇人ほどの人が集まったそうです。新日本窒素肥料の工場労働者たちが三〇〇〇人、
そして水俣のそのほかの市民が参加して、合わせて四〇〇〇人ぐらいが新日窒工場の隣の第二小学校の校庭で集会
を開きました。さて、決議を採択してデモへ移ろうというときに、デモ隊の右前方、工場の横から三〇〇人ぐらい
の一群の漁民たちが現れた。手に手に大漁旗を持っていて、赤とか青とか色とりどり、それに榮進丸とか幸福丸と

か、船の名前が書いてある。そういう旗を持ってやって来た。すると、両方のデモ隊が一瞬見合った。そういう劇的な瞬間を石牟礼さんが書いているのですね。

石牟礼さん自身は、共闘会議の、つまり市民たち四〇〇〇人のなかの一人として参加していました。そうしたら、そのとき安保デモのリーダーが「皆さん、漁民のデモ隊が安保のデモに合流されます」「皆さん、拍手をもって、おむかえしましょう」と言った。そう言った途端、盛大な拍手が起りました。漁民たちはちょっと当惑したりはにかみながら、四〇〇〇人のなかに包み込まれていった。そう『苦海浄土』に書いてあります。

石牟礼さんはこう言っています。あのとき、安保デモは「皆さん、漁民デモ隊に安保デモも合流しましょう」となぜ言わなかったのか、と。

安保改定阻止国民会議に集まった市民たちは、安保反対ですから、平和を守れ、平和憲法を守ろうという人たちです。そして、後には国会の強行採決がありましたから、民主主義を守れというスローガンも入ります。一九六〇年というのは、安保の年でしたが、同時に高度経済成長の出発の年でもありました。そして、平和憲法がまさに軍事費を抑制する。そのことによって経済的な豊かさを達成する。そういう助走路を作っていくわけです。水俣でも新日窒も豊かさへの助走路を走っていました。そのさなかに「奇病」が発生して、多くの人々が狂い死にした。国も県も会社も原因不明ということにして、相手にしてくれない。しかし新日窒水俣工場が海に垂れ流す工場排水に原因があることを漁民たちはよく知っていました。一九五九年九月、漁民デモが工場正門あたりをゆき来して相手にされず、流れ解散のようにして偶然安保デモの横を通りかかったことになりました。

ですから、そういう関係のなかで漁民のデモをとらえることができるわけです。当時、私自身も六〇年の安保闘争に参加していた。しかし、そのとき漁民デモはもちろん私の視野に入りませんでした。政府の生産力ナシヨナリズム、高度経済成長にいずれ結びつくような政策と、それを支える民主主義に対して、安保デモは、民主主義を守

れ、平和と民主主義がいま脅かされているのではないかと言ったのです。そこで立ち上がったのが、政治的な市民であったと言えます。従来の社会運動の担い手であった労組の人たちも安保闘争の担い手でしたが、久野収さんが「政治的市民の成立」と呼んだ人たちがここに新たに登場したのです。

その市民のデモが漁民のデモに対して、漁民をむしろ引き込む。あるいは、漁民を抑圧すると言ってもいいでしょう。「市民政治」が「人々の政治」をむしろ圧殺するという構図が見えたわけです。私がぞっとしたのはその部分です。そういうことが見えたということです。

つまり、中央政府の政治、生産力ナシヨナリズムの政治があり、そして八〇年代に入ってくると、それがグローバルズムの政治になります。ネオリベラリズムの政治と言ってもいいでしょう。九・一一、一〇・七以降明らかになっているように、これは同時に戦争体制と軍事化のグローバルズムであると私は考えます。そういう中央政府の政治の流れのなかで、市民の政治は、一方ではやはり市民自治を求める民主政治だったのですが、他方で、豊かな社会、あるいは経済的な達成を求める市民の政治でもあったのです。

この政治は「最大多数の最大幸福」を原理としています。この原理は快樂計算を伴います。多数派の快樂量を最大化する。パイにたとえれば、ナシヨナルなパイ全体を大きくする。そのことによって、一人ひとりのパイの切身を大きくするという考え方です。これが市民の政治でもあったわけですから。

では、中央政治との関係、あるいは市民政治との関係のなかで、水俣病者の政治とは、今日いったいどういう問題を抱えているのだろうか。水俣病者の政治とはいったい何だろうか。市民政治との相乗または相克の関係はどうなっているのだろうか。そして、市民政治の場合によつては変えていかななくてはならない。その場合に、水俣病という政治思想は、いったいどのような潜勢力を持っているのだろうか。そのような解くべき課題が見えてきます。

つまり、水俣病は一つの政治思想です。それに照らして、日本人の生き方の何が見えるのだろうか。私たち市民が主体になっている政治の何が見えるのだろうかという問いが生まれます。

シキという言葉があります。このシキという現象を指摘したのは、緒方正人さんという女島の漁師で水俣病者です。シキとは、漁師が魚を獲るときの魚影のことです。夜、とりわけ新月のとき、海は真つ暗闇です。夜の闇のなかで魚を獲る。もとより、魚の実体は見えない。しかし、夜光虫が光ります。魚本体が動くとき、魚影が燐光として動きます。その動くシキを目当てに魚を獲るのだそうです（緒方正人「つらつらの趣き③「識」について」『季刊・魂うつれ』第七号、二〇〇一年一〇月）。

水俣病もそういうシキであると言えます。水俣病というシキに照らして、私たちの生き方、私たちの政治とはいったい何だろうか、そういうことが見えてきます。

二 水俣病者の政治

水俣病者たちの関わってきた政治とは、いったいどういう政治なのだろうか。また、システムの政治との関係は？ それを見るためには、水俣病者のまなざしの方から、その証言（栗原彬編『証言 水俣病』岩波新書、二〇〇〇年）によって、水俣病をめぐる重層的な政治の推移を見る必要があると思います。

第一期は、水俣病の兆候が現れた一九五三年からになります。一九五三年から一九七三年という時期を一応とることができると思います。一九五三年に水俣病の兆候が現れました。ネコが狂って海に飛び込んだり、火のなかに飛び込んだりすることが起こります。ですから、最初は猫踊り病と言われたのです。水俣、葦北など不知火海沿岸一円にそういう現象が起こりました。次いで人間にも猫踊り病が広がりました。

水俣病の公式の記録は、一九五六年になります。チッソの附属病院長の細川一博士が、水俣の保健所に水俣病の

届けをするわけです。それが公式発見の年と言われます。そして一九五九年になりますと、熊本大学医学部の研究班がその原因物質を特定します。水俣病の原因は最初はわからなくて、奇病と言われたり、風土病と言われたりします。隔離病棟に入れられて、伝染病と言われたりして、家族ぐるみで差別が行われました。五九年に原因物質が魚介類中の有機水銀であるとわかります。チツソの水俣工場が工場排水を垂れ流し、海に放流したなかに有機水銀が含まれていたのです。それでも差別は続きました。

アセトアルデヒド、酢酸を作るときに、触媒として無機水銀を使います。無機水銀は有毒ではありません。それが触媒として使われるときに、アセトアルデヒドの製造工程で有機水銀が副生されたのです。これは猛毒です。ごく微量でたくさんの方が死ぬほどの猛毒です。それが海に放流されたのです。

前から触媒として使っているのに、なぜこの時期にという疑問があります。このことは、西村肇さんと岡本達明さんが科学的な分析を行って、最近、『水俣病の科学』（日本評論社、二〇〇一年）という本が出ましたけれども、それで初めて明らかになりました。ですから、水俣病の研究は、進んでいるようでいて、それほど進んでいないのです。ごく最近明らかになったことがたくさんあります。

このような状況のなかで、水俣病者がチツソと直接対決をします。それを私は自己決定の政治と呼んでいいと思います。誰も助けてくれなくて、自主的に彼らが立ち上がるのです。最初は一九五九年の「漁民暴動」として現れます。排水停止を求める直接運動です。漁民デモが先ほどお話ししたように安保デモと出会い頭に対面する。しかし、安保デモのほうは、いっこうに漁民デモについて関心を払わなかったということがありました。

他方、国内政治に目を向ければ、一九五九年十一月一二日、厚生省の食品衛生調査会の水俣食中毒部会が有機水銀説を確認する答申を厚生大臣に提出します。しかし、翌日の閣議で、当時の通産大臣で、翌年には首相として高度経済成長策を進める池田勇人が、有機水銀と特定するのは時機尚早と発言して了承されます。そして、そこから

水俣病をなかつたことにする隠蔽の政治が進められていきます。

患者家庭互助会がチツソ、当時は新日窒と見舞金契約を結びます。これは本当にひどい契約です。死者が三〇万円、生きている人に対しては、年金が成人でも一〇万円、未成年では三万円。今後、原因が工場排水にあるとわかって追加補償はしないという一項が加えられている、ひどい契約です。

一九五三年から始まる水俣病問題は、最初にチツソと水俣病者が直接対決をするのですが、見舞金契約で、「黙れ」ということになる。また、学者のなかにも、水俣病の発生は終わったと言い出す人が出てきます。有機水銀説を混乱させるようなことを、専門的な科学者たちが言ったのです。この段階でいかに学者たちがひどいことをしていたかということも、また明らかになっています。

こうして一九五三年から一九六八年まで、水俣病者にとつての政治は、システムの政治の包囲網の中で宙吊りにされてきました。異議申し立ては無効化されて、相変わらず垂れ流しが続いていました。なぜここで放流を止めなかつたのでしょうか。原因がはっきりしたのが一九五九年でしょう。一九六八年は水俣病が公害病と認定される年です。一九六五年に新潟水俣病もまた発生する。そのような結果、水俣病が公害病として認定されるまで、放流は続いたのです。

なぜ池田勇人が有機水銀説を握りつぶし、垂れ流しが続いたか。垂れ流しをなぜ政府が黙認したか。これは当時のことをお考えいただくとうわかると思います。一九五五年に技術革新が始まります。この年は、同時に自民党の一派支配が確立した年です。技術革新の中心は通産省の主導による石油化計画でした。国際的な石油メジャーの圧力で、石油化学の振興ということが近代化のポイントになっていきます。そのなかで塩化ビニールの生産が要求されてきます。塩化ビニールには可塑剤が必要になります。その可塑剤の原料はオクタノールです。オクタノールの生産はチツソがほとんど一手に引き受けていたということがあります。ほとんど独占状態であつたわけです。だか

ら、その生産を止めることはできない。

仮に浄化装置をつけるとすると、利益の二割から三割のコストを割かなくてはならない。また、浄化装置をつけるために、一カ月とか二カ月という期間、操業を停止しなくてはならない。生産力ナシヨナリズムの時代に操業停止ができない事情があったのです。むしろ政府のほうは、チツソの尻をたたいて、オクタノールの増産を進めました。時代と公権力の承認ということがあって、垂れ流しが続くという取り返しつかないことが起こったわけです。水俣病がそれによってどれだけ深化し、かつ拡大したのか。

水俣病者は、一九六八年の公害病認定を受けて再び立ち上がります。一九六九年に水俣病患者家庭互助会の訴訟派が熊本地裁にチツソを提訴します。一九七一年には川本輝夫さんたちがチツソと自主交渉を始めます。その結果が熊本地裁の判決（水俣病者の勝訴）になって、補償協定書の調印に至ります。補償協定書によって、以後認定された者にも同じ補償を適用することとなり、認定申請が進みました。ここまでが最初の水俣病者がチツソと直接対決をした時代です。

第二期は、一九七三年から七八年まで。一九七三年の補償協定書から、今度は水俣病の認定をするという問題が出てきます。一九七三年から七八年という時期に、チツソに加えて、今度は熊本県が出てきます。熊本県を相手に政治が始まる。なぜかといいますと、熊本の認定審査会が「患者」を認定するのですが、その認定の仕方がおかしい。あるいは、認定業務がすごく遅れる。でたためな検診をやる。そういうことが続きます。それに対して、認定基準をめぐって、チツソは厳しくしたい、県も厳しくしたい。水俣病者は実態に即した基準を求める。そういうやりとりが続きます。たとえば一九七四年には、不作為の違法確認を求めて熊本地裁に提訴ということが実際に Rowe れますが、その間、熊本県の議会議員が盛んにニセ患者発言を行うということも起こります。認定する患者数をいかにして少なくするかということなのです。

これが極まるのは、一九七七年、環境庁の判断基準の提示です。つまり、判断基準を厳しくするわけです。症状が二つ以上ないと水俣病と認めない。もちろん疫学的な条件も必要になります。魚を日ごろたくさん食べている。その上、症状として、たとえば視野狭窄、運動失調、手足の痺れなどの症状が複数重ならなくてはいけないと、大変厳しくなります。ついでにいいますと、このときの環境庁の長官は、今の東京都知事石原慎太郎です。

一九七八年になりますと、よく知られている新次官通知が出されます。環境庁の新次官通知ですが、業務の促進を促すわけです。そのために棄却が増していきます。一九七七年の判断基準と一九七八年の新次官通知以降、決定的に、患者として認めない、水俣病者がいくら申請しても棄却するというのが続きます。この一九七八年までが第二期と言えます。

第三期は一九七八年から一九八七年までです。大量棄却による国家賠償訴訟の時代と言えらると思えますが、ここで初めてチツソと県に加えて国が舞台の前景に登場します。そもそもチツソが倒産寸前である。倒産を回避し、補償金の支払いをするために、行政による融資を求めたわけです。国や県に助けを求めた。一九七八年に県債の発行ということになります。こうして政府が水俣病対策に乗り出すわけですが、一九七八年、環境庁に国の認定審査会を設置します。

ここで舞台は裁判所に移ります。これは二〇〇〇名近い原告によるマンモス訴訟です。一九八〇年に提訴された、初の国家賠償請求訴訟です。そして、一九八七年、熊本地裁の第三次訴訟で原告が勝訴します。原告全員を水俣病と認め、国、県、チツソに患者一人三〇〇万〜二〇〇〇万円の賠償命令が下りました。しかし、このとき水俣病者にとつてはどうか。水俣病者は傍聴席にいるしかない。要するに、エージェント同士の訴訟になっていくわけです。ですから、水俣病者にとっては、一種の代行政治です。自分たちに代わってやってくれる者がいる。

このことが第四期（一九八八―一九九六年）の和解の政治につながっていきます。国の圧力のほかに、市民社会の圧

力が加わります。一九八七年の国家賠償訴訟の地裁の判決のときから、もう和解への動きが始まっていました。和解による全面解決を求める社会的な圧力として、市町村議会、商工会、婦人会、労組等から和解するようにと次々と決議が出されます。そして一九九五年、村山富市内閣のときに政府・与党の最終解決案が提示され、九六年に、全国連とチツソが和解協定書に調印します。

私はここで皆さんにすっかり記憶していただきたいと思います。つまり、和解協定の内実の第一点は、国と県が加害責任を認めないということです。二点目は、これ以上患者の認定をしないということです。三点目には、だいたい一万人ぐらいいる未認定の水俣病者を簡単な検診によって認定して、一人二六〇万円という一時金を出し、団体加算金を出し、医療事業を行うということです。

この和解の政治のポイントは、水俣病者の正しさを求める政治が、和解の仕組みを通して和解金のばらまきとして、結局、金の分配の政治に変換されていったということなんです。和解の政治が市民社会の圧力のなかで行われたということは、見逃せないことだと思います。

そして第五期が一九九六年からであります。この時期は、もう水俣病は終わったというキャンペーンが繰り返されます。しかし、一九九六年に水俣・東京展が開かれます。二〇〇一年の四月には、関西訴訟の判決が出ます。大阪高裁の判決で国と県に不作為の責任を認め、国家賠償を命じたのですが、ただ、これもかなりひどい内容ではありません。一審のときの補償額よりもっと低いような額を提示しています。二人の原告については補償がゼロです。それどころか、一審のときの仮払に利子をつけて返せという、ひどい判決ですが、しかし、それでも国は上告しません。すでに和解ということがあるではないか、と言わんばかりに。和解に逆らった判決を求めることに対する、一種の罰として上告をするわけです。

そして、二〇〇一年の水俣での、「水俣病は終わっていない」ことをメッセージとする水俣病展になるわけですが、

この間にいくつかの新しい水俣病者の政治が現れてきます。それを私は、「存在の現れの政治」と呼びます。たとえば水俣病者一人の認定申請運動が始まります。この一人にとっては、和解協定の衝撃が発点です。つまり、もうこれ以上患者を認めないということですね。今までのあらゆる訴訟も取り下げだ。そうすると、沈黙を守ってきた水俣病者のアイデンティティ問題が出てきます。自分は本当に水俣病なのだろうか。それともそうではないのだろうか。その問いとともに、自分という存在も、あつてなかったことにされる。

原田正純医師と一緒に水俣を歩くと、自分は本当に水俣病なのだろうかと問う人がいます。原田先生が丁寧に検診されるのですが、その対話を通して自分という存在を確かめていく人たちが出てきます。

それから、慢性水俣病の存在がクローズアップされてきました。微量の被曝でもやはり水俣病になるのです。実際、ネコが狂った地域の全体を網羅すれば、慢性水俣病者は、だいたい一〇万人ぐらいいるだろうと言われています。そういう人たちが取り残されているということがあります。

また、中枢障害説という新しい学説が出てきました。手足末端の痺れは、中枢の障害によるのだということになります。そうすると、疫学的な条件と合わせて、認定基準がおかしかったのではないかと考える方が当然、出てくるわけです。

このような状況がそこに新しい動きを生み出してくるということが言えますが、実際、鹿児島県の出水で一人また一人と認定申請をする新しい動きが出てきています。しかも、その人たちが認定されてしまったのです。それで、今まで沈黙を守ってきた出水の多くの水俣病者たちが、認定申請運動にいま動こうとしています。そのような新しい動きが実際にあります。

今までのところをおさらいすれば、一九五三年から七三年までの第一期、一九七三年から七八年にかけての第二期は、チツソ、熊本県を相手に水俣病者たちが闘った。このときは自己決定の政治の時代と言えらると思います。一

九七八年から八七年までは、国家賠償訴訟の時代です。ここから舞台は裁判所に移り、代行政治の時代に入ってきます。そうすると、そこに水俣病が当事者である水俣病者の手を離れていくという感覚が生まれてきます。一九八八年から九六年までの第四期は和解放政治の時代ですが、この第三期、第四期は、代行政治が進行していると言えます。そこに代行政治を内側から破っていくような政治——存在の現れの政治——が、和解放政治と並行しながら現れてくるということが言えます。存在の現れの政治は、第五期の、したがって現在の、そして未来の課題です。

三 グレイゾーン

いま自己決定の政治、代行政治、そして存在の現れの政治という言い方をしました。自己決定の政治については、とりわけ第一期と第二期に顕著ですが、それはチツソと水俣病者との自主交渉のなかによく表れています。

そこで水俣病者たちが何を言ったか。いま記録が残っています。それを見ると、まず、あいたた相対で話そうと言っています。あるいは、水俣では「ご互い」と言いますが、ご互いで話そうではないかと言っています。つまり、傾斜的な関係のなかでは話さない。対等な人間として話をしたい。これがまず前提です。それから、「人間として謝れ」と言っています。これは意外なことです。チツソの担当者や役員は、会社の役割として一貫して対応したのであって、人間として謝ることがなかったのですね。人間として謝れ。また、死んだ子を返せ、金は要らないと言うのです。死んだ子を返せ、自分の体を元のとおりに戻してくれ。

これに対してチツソの側は、症状に応じていくら補償すればいいですかという金の話ばかりです。ここに完全に論理の擦れ違いがあります。

水俣病者の自己決定の政治とは、いったいどういうことだろうか。渡辺栄蔵さんの戦闘宣言があります。正しさを求めて国家を相手に立ち上がる。おてんとうさま（御天道様）に照して正しさを求めている。漁師の日常の倫理

や哲理がいわば自己決定の政治の根拠になっていると言えます。「天」という言葉をよく聞きます。天とは、たとえば福沢諭吉が『学問のすゝめ』のなかで「人の一身も一国も、天の道理に基づきて不羈自由なるものなれば、もしこの一国の自由を妨げんとする者あらば世界万国を敵とするも恐るるに足らず」と言います。このとき「天の道理」と言っている天という考え方があります。水俣の「天」は、おそらく江戸時代の朱子学まで遡って考えられるのかもしれませんが、これは家長制的な自己決定の、極めて肥後もつこすの男っぽい政治なんですね。

もつこす水俣のために言っておかなくてはいけないのは、もともとジェンダーの問題は、水俣では、一方に肥後もつこすがありますが、他方に夫婦船めおとぶねもあります。つまり、女も船に乗るし、女も網元になります。茂道の水俣病者杉本栄子さんは女の網元です。水俣病闘争では、女はシンデレラでもマドンナでもなかった。ジェンダー問題は、超えられているところもあります。水俣病闘争のなかで超えられていった側面と、しかし残された側面もあると言えます。

自己決定の政治で、結局、何が問われていたのかというと、人間の尊厳、人間の尊厳の回復ということでしょう。馬鹿にするな。こんなに屈辱を受けている。人間の尊厳を取り返すということだと思えます。そこで損害賠償ということになれば、法で争うことになりましたけれども、それはつまり、過去に損害が生じた、そのことに対する賠償ということになるわけです。しかも、繰り返し行われてきたことは、賠償ではなくて補償なんです。

ついでに言いますが、二〇〇一年、ハンセン病の熊本地裁の判決が出ました。熊本地裁は、らい予防法は違憲と断じ、厚生大臣の政務行為と国会議員の立法不作為に違法性と過失を認めて、国に賠償命令を下しました。国は控訴を断念しました。そこが評価されているわけですが、しかし、そのとき政府声明がつかまりました。そこでは、国会の法的責任を認めないと言っています。そうすると、熊本地裁が国に命じた賠償法ではなくて、単なる公平の均衡の回復のための補償法なんですよ。結局、補償という考え方になっていく。この「救済」の論理は、水俣病

の「見舞金契約」や「和解」に通底する、「恩恵」の執行ということになります。

水俣病者は、死んだ子を返せ、金は要らんと云っているのです。このことに少しでも近づくためには、生活という側面と魂という側面、その両方の恒久的な救済が必要になります。しかし、これは裁判だけではダメなんです。裁判も大事ですが、裁判と運動とがあつて、それから、いわば任意としか言いようのない交渉行動がある。ここに新しい別の政治の生まれる余地があるのだろうと思います。

この自己決定の政治が結局、エージェントの政治に転化していきます。エージェントの政治は、支援者や弁護士や専門家が水俣病者の代わりに意思決定をしていく、裁判を進めたりすることになりますけれども、これはマンモス訴訟になれば、ある意味でやむを得ないところが出てきます。そして、そのことで、水俣病者たちは水俣病問題の本質から自分たちが遠ざけられていくという感覚を持つようになっていきます。とりわけ和解による全面解決という社会的な圧力が働いてきますと、国や県は和解の方向へ患者団体の内部管理を患者団体自体にさせるということをやります。

ですから、一方に加害者がいます。国や県やチツソがいます。それから、片側に被害者がいます。その間に一種のグレイゾーンが生まれます。社会的な圧力で和解を進める人々です。それがいわばシステムの代行者になっていきます。水俣病者は高齢化して亡くなっていく。支援者まで含めて、もう水俣病はやめにしようという動きが加速されます。そして、今度は被害者の団体のなかで、システムを代行する被害者が出てくるわけです。被害者団体のなかの指導者、幹部会、役員会ということになりますが、和解という方向への社会的な圧力が働いている限りでは、「苦渋の選択」に赴かざるを得ないところがあります。

全員を説き伏せる必要があるわけです。そうでなければ和解金は入らないのですから。しかも、逆らえば孤立するという恐れが働いていくことになります。そうしたとりまとめを患者団体にさせたということがあります。

このことでグレイゾンの問題が出てきます。代行政治のなかでグレイゾンが見えてきた。それは存在の現れの政治へ行く前の、超えなくてはならない問題です。グレイゾンは、プリモ・レーヴィというアウシュヴィッツ収容所から生還したユダヤ人の詩人が指摘したことです。グレイゾンが見えてきたことの証しのように、水俣病展の会期中に、緒方正人さんの『チツソは私であった』（葦書房、二〇〇一年という本が出ます。『チツソは私であった』という題名は、非常に象徴的だと思います。

チツソは私であったという自己認識とともに、緒方正人さん自身は、認定申請運動を抜けていきます。金の分配に帰着する代行政治そのものに対する疑いを持つようになっていく。そのときに自分が一種の狂った経験をする。狂った経験とは、たとえばテレビを持ち出して庭石にガチャンとぶつけるとか、それから、車を三台壊したと言いますから相当なものです。考えてみれば近代的なものをみんな壊す。そのような象徴的な行為。正人さん自身は、自分はそのとき狂ったと言います。そういう経験をしながら、そこで彼が見出していくのが、チツソは私であったという地平です。

仮に自分がチツソの社員であったり、工員であったりすれば、どのように振る舞ったであろうか。やはりチツソがやったようなことを自分もやったのではないか。自分は漁師である。漁師は命の殺害者だ。魚を獲り、ほかの命を殺して食べて生きているという存在である。しかし、これはまた、魚を獲って市民に提供するわけですから、市民のエージェントとして、人々に代わって魚を殺すということを行っている。そういう代行者の側面もあるわけです。

チツソは私であったというのは、加害者と被害者の相互転倒と言いましょるか、加害者は同時に被害者であり、被害者は同時に加害者でもあるような、人間の業に届くグレイゾンです。水俣病の前に、善と悪、加害と被害というものが互いに溶け合ってしまうような、新しい倫理の地平が生まれてくるのです。

ふつう善と悪と言います。罪と責任というように、たいい法律的な責任の問題としてそれは立てられていきま
す。判決が内面化される。それが通常の倫理でしょう。しかし、それとは全く違う。つまり、判決不能なグレイゾ
ーンがある。その認識から新しい倫理学が生まれてくるのではないか。加害と被害の溶融という新しい地平から、
人間であることに對する深い問いが生まれてきます。

このグレイゾーンということを言った、プリモ・レーヴィともう一人、アガンベンという哲学者がいます。彼ら
がグレイゾーンとして指摘するのは、ゾンダーコマンドという強制収容所のいわゆる特別労働班です。ゾンダーコ
マンドとは、特別労働班という意味ですが、ガス室と火葬場の運営を任されたユダヤ人の収容所グループのことで
す。ですから、ユダヤ人がユダヤ人をガス室に送り込んでいくわけですが、その一連の手続きを行うユダヤ人たち
のことなんです。このゾンダーコマンドは婉曲的な語法ですが、SS、ナチスの親衛隊が命名しました。

たとえば裸の囚人をガス室に順番に導いていく、死体を外に引きずり出して青酸で変色している死体に水を噴射
し吹きつけて洗う、金歯を抜く、髪の毛を刈り取る、死体を燃やしてその灰を処理するといったことを、ユダヤ人
自身がやらされたのです。そういうゾンダーコマンドは、加害者なのだろうか、被害者なのだろうか。まさに判決
不能です。

アガンベンが言う恐ろしい光景があります。それは、作業の中断中にSSとゾンダーコマンドが仲良く一緒にサ
ッカーの試合をする光景です。一見人間味のある風景ですが、アガンベンは、そこに収容所の真の恐怖があると言
います(『ジヨルジョ・アガンベン』〔上村忠男・廣石正和訳〕『アウシュヴィッツの残りのもの——アルシーヴと証人』月曜社、
二〇〇一年)。

私たちが翻つてこの話を考えてみれば、社会のなかのゾンダーコマンド、あるいはグレイゾーンは、むしろ日常
化しているのではないのでしょうか。たとえば沖縄の米軍基地の問題があります。中央政府と中央にいる市民たちが

いる。そしてマージナルな領域があります。沖縄は、その意味では中央に対する辺境の位置にあります。しかし、辺境のなかの中央という部分があります。この部分は、たとえば「沖縄の欲望」を主張します。基地を積極的に受け入れて、補助金で経済振興を図るという考え方です。こうして結局、システムの中央の代行をやっていくこととなります。そういうグレイゾーンがどこでも出てくるのです。

このような地平は、いまごくふつうに生きられていると言っているのですが、こういうグレイゾーンの自覚から何が生まれるかということです。グレイゾーンの本質は、代行して殺す、代行して支配する、抑圧することだと言っていると思います。そうすると、そこからそれを突破するためにはどうするか。代行しないということです。あるいは他者を支配したり領有しないということです。そこに別の政治が浮かび上がる一つの突破口があり得るわけです。

グレイゾーンの内破ということに関連して、私は繰り返し考えていることですが、緒方正人さんは、水俣病を生きて誇りに思うことが三つあると言います。そのことの意味をよく考えたいと思います。

第一は、魚を食べ続けたということです。つまり、魚が汚染されているとわかっているにもかかわらず、食べ続けた。第二は、胎児性の水俣病者を育て、胎児性出生後も子どもを産み続けたということです。第三は、チツソに復讐しなかったことです。チツソの相手を一発ポカッとやったことぐらいはあるけれども、殺さなかった。水俣病者はたくさん殺された。しかし、水俣病者はチツソのだれをも殺さなかった。この三つです。

魚を食べ続けたこと、これをどのように考えたらいいでしょうか。私は生命圏、共に命を授かっている限り、グレイゾーンのなかに生きざるを得ないという、人間の業の深さを言っているのだと思います。二番目の胎児性水俣病者を育て、かつ胎児性出生後も子を産みつづけたこと、これは命を選別しないということです。三番目のチツソに復讐しなかったこと、このことから今回のテロ事件での米軍のアフガン空爆、報復がすぐ思い浮かぶのですが、

そういうことをしなかった。チツソに復讐しなかったというのは、考えてみると、殺せなかったのです。水俣病患者たちは、殺そうと思ったことは何度とも言います。しかし、だれも殺さなかった。

ここで思い浮かぶのは、『歎異抄』のなかの親鸞の言葉、「わが心の善くて殺さぬにはあらず」という言葉です。自分の心が善であって、善人だったから殺さないということではない。善悪ということに関係ないのだ。だけど殺せなかったのだ。

このことはとても重大な問題を含んでいると思います。大岡昇平の『野火』という小説があります。あの小説のなかで、ルソン島を敗走中の日本兵が、倒れたばかりのまだ温かい兵隊の身体肉を食べようとするのですね。右手でナイフをとって、体に当てる。だけど、左手が自然に動いて手首を握ってそれを止める。これがどうして起こったかはわかりません。ただ、そういうことが実際に起こった。殺さない。殺すことができなかった。心の善し悪しという問題とかかわりなく、殺すことができないということなんです。

これはいったいどういうことなのだろうか。これらの三つのことは、私は結局、すべての命への、「あなたが存在して欲しい」という呼び掛けだろうと思います。あなたが存在して欲しい。これが存在の現れの政治の出発点です。

四 あなたが存在して欲しい

あなたが存在して欲しいという、この命題は、実はアウグスティヌスの愛の定義です。その言葉を私はハンナ・アーレントの『カント政治哲学の講義』（ロナルド・ベイナー編、浜田義文監訳、法政大学出版局、一九八七年）のなかで発見しましたが、すべての命に対して、あなたが存在して欲しいと呼びかける。存在の現れのためには、水俣の人たちは日常の舳むらいと言いますが、舳むらいをていねいに紡ぐということです。舳むらいとは、船と船をつなぐ、あるいは

船をくいに繋ぐことです。

舫うという言葉は、水俣の日常語です。たとえば、「お寺にもようて行こうもんな」と言えば、お寺と一緒に行動しようということになります。ですから、日常生活の中の舫い。それを実際、ていねいにつないでいくのです。それが魂の救済ということに響き合っています。

たとえば世間から孤絶した水俣病者がいます。頑に孤絶している方たちがいます。そういう人に同じ水俣病の若者が時々声をかけに寄る。また水俣病者の漁師が、魚を届けたり、玄関を開こうとしない人の玄関口に魚をそっと置いていたりするということがあります。あるいは、血のつながりのない胎児性水俣病者の世話を、高齢化した水俣病者がやっている。血のつながりはないのです。でも、そのようにしないではいられない。しかも胎児性の水俣病者は治る見込みがないのです。それでも世話をし続ける。

私たちが水俣病展を開いたときには、同時に、国際的な水銀会議が行われていました。そこにやって来た人たち、外国人も含め市民と胎児性の水俣病者たちが一緒になって、「二〇〇一水俣ハイヤ節」という踊りを輪になって踊ったのですが、その振り付けを杉本栄子さんがする。また、本願の会の人たちが埋立地に石の野仏をたてること。そういったことが舫いであり、存在の現れの政治にもつながります。

結局、こういう問題だと思えます。仮に法的に救済されることがあっても、魂の救済と結びつきません。また逆に、心からの謝罪や神に対して罪意識を持つたりすることが、法的責任を免れるダシに使われることだってあります。たとえばアイヒマンがそうですね。だから、そこには法理と倫理との間のすごく大きな隔たりがあります。しかし、自己決定の政治と存在の現れの政治と、両方の政治的なパフォーマンスを分離することなくやっていくしかないのではないか、と私は思います。

一方は生、生きることの恒久的な救済、法的な救済です。そして、存在の現れの政治は魂の救済ということに、

結びついています。この両方が必要だろうと考えます。

存在の現れの政治を考えると、水俣病者たちがノマド、流民であるということに目をとめたいと思います。石牟礼道子さんの『流民の都』という本があります。また、渡辺京二さんが「流民型労働者考」（石牟礼道子編『天の病む——実録水俣病闘争』葦書房、一九七四年、所収）という名論文を書いています。水俣病になった人たちは、当然、漁師が多いのです。朝も昼も夜も食べる。そういう人たちが水俣病にかかった。

その多くの人たちは流民なんです。つまり、天草からやって来る。そうすると、あのうちは天草流れだと言われます。そのことが差別につながるようなこともありましたが、沖縄から来れば沖縄流れ、鹿児島から来れば鹿児島流れと言います。チッソという会社があります。これはほとんど都みたいなものです。その都に人が慕い寄ってくる。水俣に流れ寄ってきて、海辺に住みついて、漁を営む。その子どもたちは、チッソの工員になれない場合には、九州中を転々とする移動労働者になる。自分や家族が発病して水俣に戻って来ます。

水俣の漁師はノマドである。つまり、そこに生まれる共同体は、農本主義的な共同体にはならないということですね。ですから、ふつう私たちが言う共同体とは違うところがあるわけです。網元と漁師の関係ももちろんありますが、そこに相互扶助の関係もあります。ですから、障害者や気の狂った人たちが大切にされるのです。もちろん差別ということも一方にはありますけれども、しかし、基本的にはそういう人たちが大事にします。その証拠に、たとえば気の狂った人のことを、マンマンサマと言います。マンマンサマとは、仏さまという意味です。それは一種のからかいの言葉のようにも聞こえますが、しかし、マンマンサマと呼んで大事にします。

このノマドの民主政治ということが考えられないかということですね。つまり、ノマドあるいは難民は歓待を求めるといふことです。ホスピタリティを求める。この場合に思い出すのは、カントの『永遠平和のために』のなかの第三確定条項です。第三確定条項は、地球は球面である、と言います。そうすると、どこまで行っても人は無限に

分散することはできない。必ずどこかで出会う。そのとおりですね。人は人にどこかで必ず出会うのです。そのときにカントは訪問権という言葉を使います。私は訪問権という言葉を使いたくありませんが、人が訪問する。そのときに受け入れる側のホスピタリティ、すなわち歓待。これも義務と言いたくありませんが、義務という言葉もやはり使いたくありません。それはむしろふるまい、実践的身振りです。人間のマンタリテ（心性）、あるいはハビトゥスと言ってもいい。そういうものとしてのふるまい。ふるまいとしての歓待があるということです。

そうすると、居場所があるということになります。このことは、なぜここに水俣病展のポスターが張ってあるかということに関係があります。これはユージン・スミスの有名な写真です。ここに亀の甲羅みたいなものが見えます。これは乾いた工場排水のヘドロです。工場排水を水俣湾、百間港へ放流する回路があったのですが、放流する場所を変えて、八幡プールのほうへためて、これを海へ流すことにした。その跡の光景です。

ここが球面になっているでしょう。球面で撮っています。そこがユージン・スミスの非常に優れたところだと思います。これはまさに地球の球面を表わしています。それから、ここに人が大勢、シルエットになって立っています。これはカントの第三確定条項そのものを表していると言えると思います。しかも、球面がヘドロで覆われているというのは、とても象徴的だと思います。

こういう存在の現れの政治は、少し具体的にお話ししたほうがいいと思いますが、たとえば緒方正人さんの場合をとってみれば、それは申請の取り下げ運動として始まります。申請の取り下げは、市場的で、かつ権力の側が編成した論理的な連関を切断する行為です。つまり、水俣病を公害病として認定する。認定基準がある。この認定基準は極めて政治的に作られているわけです。そうすると、それに則して認定をする。認定申請をすると、大量棄却の中に、辛うじて認定される。認定されることによって金をもらい、金によって水俣病問題は終わったことにするという構図です。そのシステムの連関を断ち切るというのが、認定申請を取り下げるという行為です。

従来の運動の側から、彼は裏切り者と呼ばれたり、闘いをやめたと言われたりしながら、新しい政治の地平を切り拓き、存在の現れの系列を編制していきます。たとえば日月丸にちげつで東京へ行く。平底の古い打瀬船です。不知火海で帆を張って漁をする船です。それに乗って東京へ行く。長旅ができるような船ではありません。でも、それに乗って水俣から水俣病者たちの魂を東京へ運ぶ。そうして水俣・東京展に運んだという、象徴的な行為であります。それから、野仏を建立するとか、チツソの工場の前でただ座っていると、そういうふるまいとして出て来ます。

このような行為は、一方では、市場的で権力的な編制という問題系を浮かび上がらせます。たとえば快樂計算を伴う最大多数の最大幸福。これが生産力ナシヨナリズムにつながり、経済的な価値につながり、効率や金の問題へ行くわけですが、そういうエコノミーや稀少性をめぐるゼロサムゲーム、それがさらにシステムが作る欲望によって支えられているわけです。達成、所有、支配といったことが、市場的で権力的な編制になっていきます。そういうロジカルな編制の鎖列を断ち切って、そこに存在の現れの系列を生み出していく。そういう政治が実際に行われているということになります。

このことから私たちが翻ってたとえば現在の日本の状況を考える、あるいは世界の状況を考えるときに、このグローバリズムの状況のなかで難民状況のむしろ普遍化という問題が言えると思います。もちろん戦争難民もあります。グローバリズム難民もあります。それから、玉突き状態のようになりますが、リストラ難民もよく知られているところでは。私たちだって、あすはリストラ難民になるかもしれない。そういう状態です。

それから、杉本良夫さんが文化難民ということを行っています。オーストラリアに駐在した家族の奥さんと子どもたちが、もう日本に帰りたくないと言う。それで、夫だけ日本に帰ってくる。そうすると、その夫は正月休みなどにオーストラリアへ行く。奥さんと子どもたちは、ずっとオーストラリアで生活する。つまり、オーストラリアのほうに生活があり、文化がある。だから、帰りたくない。その場合に、会社員の夫は文化難民になるわけです。

日本には経済的な生活はあるかもしれないけれども、文化や本当の意味で生活がない。まさに難民状況の一種の普遍化ということが言えると思います。

そういうところに、たとえばワークシェアリングという発想があったり、ボランティアズムの考え方があったりします。地域通貨という企てもあります。もともとは相互扶助の考え方から出てくるのですが、お金を使わないでボランティア活動を交換するということもあり得るわけです。

そういうことの基底に、歓待という問題やサブスタンスという問題があると思います。サブスタンスとは、私たちの知っている経済過程と異なります。そのまま訳せば「実在」になります。私は存在の現れ、生命の別の形式のアピランス（現れ）と言っていると思います。こうしてもう一つ別の公共圏を作っていくということですね。それはボランティアや任意の行動が持っている新しい公共性の可能性を示唆していると思います。しかし、実はこれが本来の市民政治の可能性だったのではないかと思っています。

英語で言うとライフです。これは生と訳されたり、生命、人生、生活、生計などいろいろな訳しますが、いま二つの軸を考えましょう。一つは、普遍性と特殊性という軸です。もう一つは達成と存在という軸です。普遍性と特殊性、達成と存在（ドウィングとビーイング）です。そのクロスするところで四つの象限が出てきます。普遍性と達成価値が結びつくところで構成される象限が、経済の領域です。ライフと言われているものを記述していけば、ここはあくまで「生計」です。特殊性と達成価値が交差する象限が政治です。政治とは、「生」制作つまり人の生を設計し、かつ制作していくことです。特殊性と存在価値がつくる社会という領域。ここで営まれるのが最も広い意味での「生活」です。それから、最後に、普遍性と存在価値の交差する文化の象限。文化とは「生き方」です。

経済的でかつ権力的に編制されていくとき、それがつまり私たちの知っている経済であり、政治であり、社会で

あり、文化である。社会とは、たとえば教育、医療、交通、あるいは福祉といったものが制度化された形です。文化という象限でいえば、たとえば日本文化、国民文化というような言い方です。そういう閉鎖域から離脱していき

たい。

生命系は、本来、「生計」、「生」制作、「生活」、「生き方」という差異化された生の地平を生きる。これらの生が、エコノミー・権力的に編制されて、経済、政治、社会、文化という環境を生みます。しかし、これらの連環のエッジには、連環自体を内破したり、そこから離脱する「存在の現れ」が潜勢している。たとえば、営利本位の市場経済の内にも、利潤の最大化を目的としない、非営利の行為が作動します。ノンプロフィット・セクターです。実際の制度としてのNPOではありません。ノンプロフィット・セクター(NPS)。つまり、ふつう私たちが知っている経済行為から外れる部分です。

たとえば子どもを育てるということを考えてみましょう。子どもを育てるということについて、それが経済行為であるような側面がありますね。しかし、そればかりではないでしょう。相互的な存在の成長に関わる何か必ずプラス α があります。人と人とが会う。お茶を飲む。話をする。そういうこと一つをとってみても、ふつう経済行為はお金に換算できる部分ですが、換算できない部分のほうにむしる生を中心です。

このことを敢えて計算した人がいます。ヘイゼル・ヘンダーソンという環境経済学者です。人間が生きていくうえで計算できる領域というものが確かにある。たとえばGDPなどで表される部分です。しかし、そうでない部分もある。そのプラス α の部分のほうにむしる重要なんだと言います。七割近くがむしるプラス α の部分だといいます。実際、どういう計算をしたのか、よくわかりませんが、 α とは、NPSつまりノンプロフィットの部分。NGSすなわちノンガバメンタルなセクター。制度化されていないという意味でのNSSノンソーシャル・セクター、つまり、経済的かつ権力的に編制されている「社会的なもの」を超えていくセクター。

そして新しい文化とは、N N C S、ノンナショナル・カルチュラル・セクターです。グローバリズムの進行に伴って、一方でナショナルリズムが逆説的に強化されていくということがあります。実際、ナショナルな形、固有性という形態をとらないと、地球市場で商品として売れないという問題があるわけです。グローバリゼーションはそういう矛盾を抱えています。文化の領域で、グローバル化と多文化主義を唱道するほどに、ナショナルなものが絶えず呼び出されてくることになります。地域に固有な文化をナショナルなものにずらしてはならない。人間が生きていく上で、今求められているのは、サブスタントな生ということに連動する新しい生き方としての文化領域N N C Sではないでしょうか。

そうすると、たとえば「社会的なもの」に替るものとして新しい親密圏を考えていくことになる。社会的なものも、新しく組み換えられたネットワーク型の別のありようを考えなくてはならない。公共圏もそうです。公共圏の衰弱という問題がありますが、この問題を改めて考えるためには、市民が他者と世界に向って立つ立ち方が問い直される必要があります。市民は現に平和な暮らしをしています。このことが水俣病事件とどうつながっているのだろうか。そのつながりに考えを及ぼす必要があると思います。そこで、最後に「私たち」の問題について言いたいと思います。

五 市民が変わる

こういう新聞の投書がありました。テロ事件に続くアフガン空爆のことをとらえて言っているのですが、「世界中で反戦行動が起きていることは知っているし、平和を望む人が多いのも分かっている。でもやはり私には納得がいかない。生身の人間が日々殺されていく「現実」を見物させられながら、それでも安穏な日常生活を送れる、私たち二一世紀の人間のことが」納得がいかない(佐久間啓子〔小売業、東大和市、五三歳〕「テロと私たち」接点を考え

る』『朝日新聞』「声」二〇〇二年一月一日。

生身の人間が日々殺されている現実を見物させられている。こういうことに気がついた人は、まさにグレイゾーに気がついたということです。私たちは実際、平和で豊かな社会を享受している。その豊かな社会も必ずしも安定したものではなくなっていることは明らかですが、それでも、一応平和な暮らしがあると云えます。

この暮らし方はいったいどのように、水俣病事件やアファン空爆にかかわっているのだろうか。水俣病の問題でいえば、まず最初に、公害の引き起こしということにかかわりがあります。市民が豊かな社会を望むということだけで、玉突き状態になって、公害の引き起こしに加担してしまいます。第二に、終わったことにすることによって、手を貸します。企業と行政が終わったことにするという現実を、むしろ創り出していくわけです。そのことを容認しているということです。第三に、世間のまなざしがあります。たとえば水俣病者の子どもたちが結婚しようとするとき、今でもそれが支障になります。そういう世間のまなざし、差別のまなざしがあります。

ですから、公害の問題で言い換えれば、公害病者は三度殺される。そこに実は市民がかかわっている。人が殺される場面を見物させられている。水俣病者がこういうひどい状態になっていることを見物させられている。そういうときに、私たちは内部処理をやりまます。市民の行動不能という状態を正当化する内部処理をしてしまふ。その内部処理のメカニズムを自分たちの内側から引きずり出す必要があると思えます。

内部処理の仕方には、いくつかのパターンがあります。第一に、人の心を動かす映像やコピーを無効果すること。たとえば、「空爆を受けたかわいそうな子どもたち」。そうすると、それは消費し、動員するために作られたバーチャルな画像だと思ふ。そこに第二に、あなたは市民運動に動員されているという声聞こえてきます。市民活動は個人の意思を超えてシステムに動員されている、という声。動員されたくないとなれば、何もやらないということになってくる。

第三に、平和や正義の言説は偽善的で自己欺瞞的だという自分への言い聞かせ方もあります。平和や正義の言説がアリバイ作りをする、むしろ南北格差を拡大することに手を貸すというような言い方です。

第四に、強者が弱者に依存しているという内部処理の仕方があります。強者、たとえば運動する者、あるいは支援者が、弱者にむしろ依存している。弱者が弱者にとどまることをむしろ望んでいる。そのことによって、強者のアイデンティティを獲得するのだ。だから、弱者に依存しないということ、すなわち迷惑をかけないということであれば、行動に出ていかないということになる。こうして何もしいことを正当化する。

それから、第五にシステムや構造や制度が変わらないと、悲惨や苦しみや痛みがなくならないという言い方があります。だれかが変えてくれるまで、構造改革をやってくれるまで変わらない。そういう考え方になってくる。

これらが、内部処理の仕方です。事柄は単純ではない。これらの内部処理の言説はしばしば現実の一面を告げている。しかし、そこで思考停止、行動不能になることが問題です。語り手の善意や啓蒙的意図と関わりなく、人を自縄自縛に追い込むことでシステムの欲望を代行してしまうこれらの言説の先に出て行かなければならない。この内部処理は、判断力をもって超えられていかななくてはならないでしょう。そのときに、では、超え方の問題です。先ほどの投書の人は「見物させられている」と言いました。実際そうなのですが、よくよく見ると、たとえば画像のまなざしに私が見られているということはないだろうか。

このことは水俣展の遺影の問題にかかわってきます。土本典昭さんが水俣病者の家族を一軒一軒訪ねて五〇〇の遺影を求められ、撮影したものです。その五〇〇の遺影が、「記憶と祈り」と題された円筒空間に展示されています。水俣展のむしろ中心の部分ですが、そこに私たちが入る。遺影を見るつもりで入っていくのですが、しかし、遺影のまなざしに自分が見られていることに気がつきます。

アフガニスタンの子どもたちだっってそうです。私たちは、アフガニスタンの子どもたちを見ているつもりだけ

ども、その子どもたちのまなざしに自分が見られている。そうすると、そこに奇妙な違和感が生まれます。私が思っている私と違う私が見れてくる。その認識のずれが視差、パララックスです。パララックスとは、観察する位置によって対象物の見え方が変わるといふことです。そういう、まなざしのグレイゾーンに突入するわけです。

だから、そういうときに初めてチツソは私であるということも出てくるのです。遺影は、水俣病者の家族がそれぞれの家に持っているものでしょう。しかし、それを水俣展に出すとき、それがまさに公的なものになっていくのです。公共の場面でそのまなざしに見られるという経験になってきます。

そのことが、今度はパラタクシス、差異のある並列的な関係を生じ上げさせます。ハリー・スタック・サリバンの対象関係論のなかで言われていることですが、たとえば医者と患者がある関係を結びます。しかし、必ず医者は患者、患者は患者なりの別の他者との関係をそこに持ち込んできます。そうすると、並列的な関係がそこに出てきます。現実の関係と幻想的關係との間にずれがあります。並列的關係は並列的生き方に表象されます。

だから、たとえば平和で豊かな暮らしを享受して生きるという生き方と、戦争を止めたい、公害に反対したい、子どもを救済したいという生き方と、並列的な関係が出てきます。この間のつながりをどうつけていくのか。つながりをつけるときに、一方の生き方が変わらざるを得ないという内的な要請が出てきます。

市民にとって、存在の現れの政治とは、自分を変えることを意味しますが、私は、その過程を、五つぐらいに分節できると思います。第一は、他者のまなざしに見られるということです。言い方を換えれば、私を殺すなどという他者の素顔を見るということでもあります。鷺田清一さんの言い方を借りれば、他者を宛て先として、関心を持って立つということです。他者を領有したり同化しないという立ち方を私の身体に起したい。たまたま聞いた声を忘れることができないという、ヴァルネラビリティの働きが私たちのなかにあるのです。ヴァルネラビリティが働く振り幅を自分の中に確保したい。まなざしに見られるということ、そこに起こってくるある種の当惑感、パララックス

スの自覚ということが、存在の現れの政治の出発点になります。

第二に、聞こえない他者の声を現すということです。小さくてか細い声を増幅する、媒介するというのが必要だと思えます。ただ、それが代弁や代理、代行にならないで、自分が他者の声で変っていく、どのようにして変わったかということの報告を含む媒介が可能かという問いが残されていくと思えます。私はそこに、シキとしての証言、自他の存在の現れとしての証言、そういう媒介の仕方があるのではないだろうかと思えます。

第三に、パラタクシスの関係の一方のリアルな関係でありながら、差別の全体を覆う、幻想的で論理的な環節、ハビトウス化された日常的なつながりがあるわけですが、それを切断する、環節を組み替えるということです。市場的で権力的な編制の一貫性を、私の言葉でいえば内破することになります。

たとえば家族、社会圏、市場圏、公共圏というように経済―権力的に編制されている圏域をそれぞれどの部分から変えてもいいのだけでも、たとえば市場圏でいえば、「市場の先端に市庭いちぢば」という金儲けと別個のもう一つの生き方がそこに現れます。市庭をどうやって拡大していくか。社会圏も組み換える必要があると思えます。家族も、その意味では、新しい親密圏にもう一回編制し直すということが必要になってきます。そうした結果が、結局、別の公共圏を立ち上げることになります。

そうするとそこに、第四に、表象を内破して存在を現すという課題が出てきます。たとえば緒方正人という人間を現す。表象とは、たとえば「水俣病患者の皆さん」一般です。そういう表象を突き破っていくときに、現れるのは、固有名をもつ一人ひとりの人間の存在ということになります。そこにまさに存在の系を紡ぐ活動が始まると言えるのですが、結局、それは自分の内側に非領有の非支配的な他者を現すということになります。表象を内破するパフォーマンスティブティ、新しい実践的身振りの反復は、自分を変えます。自分の中に生まれつつある「新しい人」は自分が所有したり支配しない他者を現すということになります。

第五に、現れた存在が非領有のままに生きられるような、サブシステムの系を構築するという事です。ハンナ・アーレントは生命圏から遠ざかるところに公共圏を設定しようとした。この命題は逆転されなければなりません。むしろ生命圏に近づこうとする運動が、先ほど述べたNPS、NGS、NSS、NCSを増殖するので。言い換えれば、生命圏への漸近線によって、公益・公論・公定(公的決定)にわたる「存在の現れの政治」を実現すること。それが新しい別の公共圏を創造することにつながっていくだろうと思います。

六 「またあしたね」

最後に、二世紀初頭、つまり二〇〇一年に起こったこと。二〇〇一年度の前期では、池田小学校の悲劇がありました。そして、九月一日のニューヨークのテロ事件です。九月一日のことが象徴的に語られるけれども、同時に一〇月七日についても語られなければならない。一〇・七はアフガニスタン空爆の日です。この悲劇が後期にありました。いずれも殺戮のエージェント、執行者ははっきりしています。しかし、結局、これがシステムによる殺戮であること、人間存在の抹殺という点でまさに池田小学校の事件と九・一一、一〇・七は共通点があるわけです。

つまり、先ほどの言い方を繰り返すことになるけれども、難民状況、暴力的な例外状態というものが一方に進行しているということです。だから、それはテロの日常化である。私はテロのグローバル化などという言い方をしたこともありますけれども、それが国内社会でも、国際社会でもやはり進行しているということです。エリート校が教育の名で教育のテロリズムを行っている。これは比喩的な言い方だけでも、それが許されている。それから、地球市民のほとんどが九月一日、一〇月七日以前に、アフガニスタンの存在を忘れていたわけです。

難民六三〇万人、貧困と抑圧と大量死。『カンダハール』という映画を撮った映画監督のモフセン・マフマルバフ

という人は『アフガニスタンの仏像は破壊されたのではない、恥辱のあまり崩れ落ちたのだ』という長いタイトルの本を書いていて、翻訳も出ていますが、彼は、そういうアフガニスタンの存在をみんなが忘れていた。しかし、そのなかでまだ心が石になっていなかった、ただ一人の人がいた。それがバーミヤンの仏像だった、と言います。バーミヤンの仏像は、あの悲劇の前に、つまり、パンを求めて飢えた人々がいるわけでしょう、その前に自分を恥じて、恥じ入って崩れ落ちたのだと言うのです。それは貧困と大量死を伝えるために(M・アフマルバフ〔武井みゆき・渡部良子訳〕『アフガニスタンの仏像は破壊されたのではない 恥辱のあまり崩れ落ちたのだ』現代企画室、二〇〇一年)。

マフマルバフは、イランの同胞に訴える。アフガン難民を客人として迎え入れて、そして飢餓の国に帰すな。隣人として機会を与えよ。これは私たちが今まで議論してきた、客人として訪問権があるという話ではない。客人は、やはり隣人にずらしていかなくてはならないのです。これは実は大変なことだと思えます。あなたに存在して欲しいということ。それを、あなたに私の隣に存在して欲しい、とどうしたら言うことができるだろうか。このことは、私たちが具体的なさまざまな現場で、考えていくに値することだろうと思えます。

池田小学校の悲劇の直後に私が経験したことは、前期の講義の終わりに話したことで、繰り返しになって面ほいのですが、やはりここでも言いたいと思えます。池田小学校の悲劇の直後に、私は大学に行く途中、池上線という三輛編成の小さい電車のなかで、池田小学校の悲劇のことで頭が一杯で、窓越しの陽射しのなかで茫然としていました。私の近くで小学生が二人、甲高い声で話をしていましたが、次に停まった駅で一方の小学生が降りました。そうしたら、電車のなかに残った小学生がドア越しに「またあしたね」と大きな明るい声で呼びかけたのです。

それはお義理の挨拶ではありません。本当にその子が好きで、だから「またあしたね」というのは、あなたにま

たあしたも存在して欲しいと言っているわけです。それは、私には、希望ということをものすごく感じさせる言葉でした。

こうしてせっかく来ていただいた方たちに、私は「またあしたね」とは言えません。その代りに、私は「またどこかでね」と希望を持って言いたいと思います。

私の話はここまでです。どうもありがとうございました。（拍手）