

## 災害から「癒える」空間としての「想起の場」

## A Study of Space of Remembrance as a Place for Healing from Disasters

小林秀行\*1

Hideyuki KOBAYASHI\*1

本研究は災害という出来事の継承に着目し、「想起の場」という空間がもつ「癒し」の機能の検討を通して、災害継承と「癒し」との接続のあり方を明らかにしたものである。災害における「癒し」では、単純に当事者がなんらかの治療によって「苦」から解放されるだけでなく、その周囲や他者と接続されながら共に癒えるという形がありうる。「想起の場」は災害継承を担うと同時に慰霊空間としての役割も担っており、ここでは体験者を含む来訪者が「想起の場」を通じてコミュニケーションを図ることで、「苦」と向き合うことに付随するトラウマの二次受傷といった問題を回避しながらも、「苦」を想起し、癒えることを目指す可能性が明らかとなった。しかし、災害研究においては防災・減災への貢献という視点から「想起の場」を検討する方向性が主流となっており、実際の「想起の場」の整備をめぐる「癒し」という視点への注意が十分に払われておらず、むしろオルタナティブな形での継承の試みによって担われているという点に課題があることも同時に見出された。

キーワード: 癒し、想起の場、心の復興、継承

Keywords: Healing, Space of Remembrance, Holistic Revitalization, Inheritance

## 1. はじめに

本研究は、災害という出来事の継承(以下、災害継承)に着目し、「想起の場」<sup>1)2)</sup>という空間がもつ「癒し」の機能を検討を通して、災害継承と「癒し」との接続のあり方を明らかにすることを目的としている。災害継承についてはこれまで、防災・減災という観点から実践的な活動に着目する研究が中心となっており、災害継承自体の意味に焦点をあてるものは人文社会系を中心に蓄積はなされてきているものの、いまだ多くない<sup>3)4)5)6)</sup>。

しかし、いずれも何らかのメディアの効果を明らかにしようとしたものであり、それらが複合的に1つの場、すなわち空間や景観、回廊を生み出すような視点では検討を行っていない。一方で、たとえば「中越メモリアル回廊」(新潟県中越地震)、「3.11 伝承ロード」(東日本大震災)、「記憶の回廊」(熊本地震)など、ミュージアムやアーカイブ施設、遺構、モニュメント、メモリアル、アートといった様々なメディアを接続し、回廊化するという手法は珍しくなくなっている<sup>2)7)</sup>。筆者は後述するように、このような場を「想起の場」と定義している。「想起の場」をめぐるはいくつかの先行研究がみられるものの、空間構成などに着目するものが多く<sup>8)9)</sup>、やはりその

意味を問うことはいまだ多くはない<sup>10)</sup>。

この種の研究蓄積としては、むしろ戦争研究における集合的記憶や慰霊、顕彰を取り扱ったものが手厚い<sup>11)12)</sup>。とりわけ、広島や長崎、沖縄などをはじめとする民間人被害やその体験の継承を取り扱う研究<sup>13)14)</sup>では、継承の意義や継承を引き受ける側の反応と変化が明らかとされているが、これらの知見の災害研究への本格的な導入はいまだなされていない。

本研究はこのような問題意識から、「想起の場」の意味について整理を試みた研究群の一部である。そのため、本研究では「想起の場」の来歴など、場そのものの検討については別稿に委ね、その機能の1つとして想定される「癒し」について、中心的に扱っている。また研究目的上、本研究の構成は多領域にまたがる関連研究を検討することを通して、研究課題に対する知見を浮き彫りにしていくという形をとる。具体的には、まず本研究が着目する鍵概念である「伝承・継承」「想起の場」「癒し」そして「苦(死)」について概念の整理を行う。そのうえで、「想起の場」という空間において「癒し」と「苦」という2つの概念が接続されていることの確認を通して、災害継承と「癒し」との接続のあり方を明らかにする。

\*1 明治大学情報コミュニケーション学部 専任准教授

Associate Professor, School of Information and Communication, Meiji University

## 2. 「想起の場」は誰のための場所か

### 2. 1 「伝承」「継承」とは何か

このように本研究の背景と構造を説明したうえで、まずは鍵概念について、それぞれ順を追って整理を行っていききたい。岡部らが指摘するとおり災害継承は本来、「人間の弱さ、脆さ、儂さ、傷つきやすさをはじめとする人間の(可能性というよりは)不可能性を前提としており、かつ、そうした不可能性に対してこそ真摯であるべきだ」という倫理を人々に要求する点に特徴<sup>15)</sup>をもつ。

しかし、災害研究において「伝承」「継承」という言葉やその必要性は、防災・減災という観点を軸に理解をされてきたところがあり<sup>16)</sup>、たとえば阪本<sup>17)</sup>は継承の目的を、被害のくりかえしを防ぐことにみている。このような考え方は、被害を防ぐための防災・減災のミュージアムとしては一面の正しさをもつが、災害という出来事を伝えるミュージアムという意味ではやや目的を限定しすぎている。防災・減災としての「伝承」「継承」における「教訓」という回答の提示は、被害が発生した現場における当事者の葛藤や、それぞれの背景に対する理解を跳躍し、たとえば避難や救助救命を中心とする「命を救う」という目標への集中を招いてしまう<sup>2)</sup>。しかし災害の現実をみれば、自然現象による物理的な破壊がおさまった後も、社会や経済の被害は長期的に継続する。その一方で、社会における災害への関心は短期間のうちに減退し、支援も縮小していくため、このような長期的な影響については支援が集まりづらく、またその体験自体も社会に知られづらいつころがある<sup>18)</sup>。

本研究は、このような災害における「伝承」「継承」の課題を、「想起の場」における「癒し」、「苦」を受け止めて変容する行為に見出そうとするものだが、そもそも「伝承」「継承」とは何なのだろうか。この言葉はたとえば「災害伝承」のような形で広く用いられているところがあるが、それが何を示すのかは明示されておらず、「伝承」と「継承」の2つが混用されている場合もある<sup>19)</sup>。

先述した戦争研究を始め、記憶に関する研究は一般的に「継承」という言葉を用いることが多く、これは継承することはすなわち、体験者の忘れないでほしいという声に対する応答責任として記憶を引き受けることであるとされる<sup>13)</sup>。対して、「伝承」<sup>20)21)</sup>とはたとえば民俗学で用いられてきた用語であり、「異世代の者が同時に同じ場所を共にすること」<sup>22)</sup>を通して「上位の世代から下位の世代へと、何らか

の事柄を伝達継承すること」<sup>22)</sup>を指す。

しかし伝承は静態ではなく動態、つまり「文化や社会の中に変わりにくい要素や文脈があるという前提」<sup>23)</sup>を持ちつつも、文化や社会の変化に沿い、変容することで伝達そのものを維持してきた。伝承とは「『捨て去るべきもの』と『残すべきもの』、そして『新たに取り入れるべきもの』を私たちが考えるための素材」<sup>24)</sup>であり、それによって伝承は社会システムに対して受け身となりがちな私たちの能動性を回復させる「共同性の場」を生み出す<sup>24)</sup>。

換言すれば、伝承とは何らかの共同体の内部における動きを主として意味し、継承はそれだけではなく共同体の外部への伝達も含むような概念であるといえるだろう。このように考えるとき、教訓化という静態的な方向性を目指す防災・減災における動きを果たして「伝承」と呼ぶことはどこまで可能なのだろうか。

### 2. 2 「想起の場」とは何か

災害において、こうした「伝承」と「継承」の差異を考えることは、たとえばミュージアムがそのどちらをより強く意識しているのかといった点で、伝達のあり方に大きく影響を与える。仮に、防災・減災のミュージアムとして教訓の伝達に注力するとしても、伝承というのならば被災地内部の伝達を重視することとなり、継承というのならば被災地外への伝達をも重視し、伝承と呼ぶ場合よりは被災地内部への伝達は比重が下がることになる。ミュージアムに限らず、被災地において整備されている「想起の場」では、この「伝承」か「継承」かという方針が判然としていない。

ただし、災害に関するミュージアムの整備は、災害という出来事そのものの伝達と同時に、観光振興を目的の一つとして進展した経緯<sup>25)</sup>があり、このことを考えるならば基本的には被災地外への伝達を重視した「継承」が意識されているといえるだろう。

ここで「想起の場」という概念について説明を行っておきたい。「想起の場」とはアライダ＝アスマンのいう「文化的記憶」<sup>26)</sup>の産出に役割を果たす実際の空間であり、慰霊空間であり、多様な価値観・記憶が対話する空間でもあるような、「記憶の場 (lieux de mémoire)」<sup>27)</sup>の一形態という意味である。たとえば粟津は沖縄県宮平和祈念公園内にて、多数の戦没者追悼移設が集中する「摩文仁の丘」を事例として、こうした空間を集合的記憶の「多重的・多層的な社会的構築の場」<sup>28)</sup>と捉えている。

同概念を提起した香川自身は「記憶のよすが」<sup>1)</sup>

を担うモノという意味で、基本的に後述するゲデンクシュタット(Gedenkstätte)の訳語として「想起の場」を用いているが、そこにアート作品などが設置され、総体として想起のための場所を形成しているとも指摘している<sup>31)</sup>。このことから、本研究では「想起の場」をミュージアムやアーカイブ施設、遺構(戦跡)、モニュメント、メモリアル、アートといった様々なメディアが、複合的に形成する想起のための実空間を指すこととしたい。代表的な事例とみなせるものは、たとえば「都立横網町公園」(関東大震災および東京大空襲)、「原爆ドーム」「平和の礎」(第2次世界大戦)、「震災復興祈念公園」(東日本大震災)などであり、いずれも慰霊空間を併設している。

なお香川はゲデンクシュタット(Gedenkstätte)を念頭においているが、ドイツ語において、このような「想起の場」を構成する事物に関する用語としては、ほかに Denkmal (Denkmal)、マーンマル(Mahnmal)などがある。ゲデンクシュタット(Gedenkstätte)は、強制収容所などの名称に用いられるように実際の遺構を指すことが多い。たとえばベルリンの壁跡は Gedenkstätte Berliner Mauer、強制収容所跡は KZ-Gedenkstätte と呼ばれている。対して Denkmal は元々、「Denken(考える)」と「mal(印・碑)」から成る複合語であり、過去を想起するための引き金、きっかけのことを指す。転じて記念碑、歴史的建造物<sup>29)</sup>などを指している。ほかにマーンマル(Mahnmal)は、警句としての記念碑という意味で用いられる<sup>30)</sup>。

さて、災害における「想起の場」が継承を意識しているのならば、その空間は被災地内の人々、とりわけ当事者や遺族にとってどのような意味があるのだろうか。ここで重要になるのが慰霊空間という意味付けである。代表的な事例としては、たとえば先述の沖縄県営平和祈念公園内に設置された「平和の礎(いしじ)」があるだろう。「平和の礎」は追悼施設であり、軍民間わず、すべての沖縄戦犠牲者を刻銘した刻銘碑および、その中心に位置する灯火、「平和の火」によって構成される<sup>11)12)</sup>。公園内には「平和の礎」と共に「沖縄県平和祈念資料館」「沖縄平和祈念堂」が併設されており、それぞれが記憶、追悼、平和希求という理念の提示という役割を分担している。

ここで重要なことは、吉田<sup>31)</sup>が指摘するように、「平和の礎」では遺族が刻銘碑の前で喫食をするなど墓参りを行う光景が珍しいものではなく、「遺族にとっては、礎はモニュメントというより墓石や位

牌<sup>32)</sup>として捉えられており、設計側の想定していない使用法が利用者によって形づくられているという点である。「平和の礎」は公的に設置された「想起の場」でありつつも、遺族によって墓参りという利用法が編み出されている。こうした事実はほかにも、日本航空123便墜落事故について御巣鷹山に設けられた「昇魂之碑」において指摘されている<sup>33)</sup>。

マリタ=スターケン<sup>34)35)</sup>がベトナム戦争記念碑をめぐって指摘したように、モニュメントは想起と同時に、出来事と向き合うことを通した「癒し」や「赦し」が読み込まれる。「平和の礎」の来訪者もまた、モニュメントを墓参りの場として読み替えることで死者との対話を図り、これを災禍の体験・記憶からの「癒し」の過程であるとみなすことは可能だろう。災害においても、こうした「癒し」の効果が指摘されてきており<sup>36)</sup>、逆にそれに相対した者が、人々が「想起の場」に託した「癒されない思い」<sup>37)</sup>を感じ取る必要性も求められている。

このように考えるならば、「継承」が重視される現在の災害継承にあっても、「癒し」は来訪者に何らかの契機をもたらすものとして、被災地内外のいずれの来訪者にとっても意味をもつものだといえる。

## 2. 3 災害における「苦」としての「死」

このとき、「癒し」とは何かという疑問が浮上する。災害において「心の復興」<sup>38)</sup>ともいわれるこの問題は、阪神・淡路大震災における「生活再建7要素モデル」<sup>39)</sup>の議論においてすでに重要性が指摘されていた。とりわけ、災害の中で「重要な他者」を失った、助けられなかったという喪失体験は、被災者の心の傷として残ることが指摘されている<sup>40)</sup>。このような死をめぐる経験は「苦」と呼ばれることがある<sup>41)42)</sup>。たとえばモリスがその大著において示したように、災禍のような悲劇において苦しみと肉体的な痛みは本質的に結びついており、われわれはその経験のなかに個人の意味を探求していく<sup>43)</sup>。

現代社会において死に触れることは、そうした「苦」の代表的な姿の1つである。森岡<sup>44)</sup>はこのような「苦」を可能な限り日常から隔離・排除するように展開する社会の傾向を「無痛文明」と批判しつつ、それが与える安寧の大きさ、人々を巻き込んでいく構造からの抜け出しがたさも論じている。

こうした死をもてあます現代社会のありようは死生学において探求されてきた<sup>45)46)</sup>が、そこでは災害や戦争、大規模災害のような災禍において、大量死が発生すると、われわれは否応なく隔離されてきた死、それも偶然や人間の無力さに起因する、救い

のない非業の死へ直面することとなるのが、1つの領域として展開されてきた<sup>47)</sup>。非業の死は社会の対応能力を一時的に超過するため、その対応は一般的な死とは異なり仮埋葬などの特例措置が行われることがある<sup>48)</sup>(註1)。とくに東日本大震災では金菱<sup>49)</sup>が指摘するように、津波被害による行方不明が多くみられたこともあり、「風の電話」(岩手県大槌町)や「漂流ポスト」(岩手県陸前高田市)など、電話や手紙によって死者と対話する場が用意された。また、様々なボランティア活動が傾聴の機会を用意するなど、生者の表しようのない悲嘆を受容するための道が多様に開かれた<sup>50)</sup>(註1)<sup>52)</sup>。

福田<sup>53)</sup>はこのような救いのない「苦」に対して、飯島の儀礼論を援用しながら、「事態そのものではなく、事態への存在の仕方を変えることで不確定性に抗する生を持続させる技法」<sup>54)</sup>としての「記念の作業」<sup>53)</sup>による死者との対話の可能性を指摘する。それは、宗教的な救いが提示する「救いの両義性」<sup>53)</sup>、死の意味付けという救いを提示することで、それに人々を拘束し、そのあり方に疑念を抱く人々を抑圧するようなものではない、皆で「死」という「苦」と対峙しながらも、その受け止め方はそれぞれに自由であるという、もう1つの救いのあり方だとされる<sup>55)</sup>。これは「信仰のない宗教」<sup>56)</sup>としての現代日本におけるコーピングを指すものであり、心の復興という文脈に則していえば、「癒し」と呼ばれることもある。ここでは宗教的な救いとは弁別を図り、また災害においてより用例の多い用語として、「記念の作業」<sup>53)</sup>による喪失体験との対峙、それを通して進む心の復興を「救い」ではなく「癒し」という言葉で表記することとしたい。

### 3. 「癒える」空間としての「想起の場」

#### 3. 1 「癒し」とは何か

ここまでの議論は、生者がみずからの経験を物語として表現することで、「消すことのできない悲しみや辛さを抱えながらも、生きようとする意志がしっかりと自分をコントロールできるようにする作業」<sup>57)</sup>という点で共通している。このような物語という考え方について、たとえば副田義也は「突然襲ってきた重要な他者の現実の死や事故の死の危険を受容するために、それらの死を途中で織りこんだ彼らの人生の物語を構築するべき」<sup>58)</sup>だと提起する。ここでいう物語とは、井上俊<sup>59)</sup>の「物語としての人生」を援用したものである。たとえば戦犯死刑囚や特攻隊員の遺書において、彼らはみずからの運命を

人生の物語としてまとめることで、本当はそうしたくはないという思いを抱きながらも、状況からそうせざるを得ないという犠牲の行為を、了解し、演じていく<sup>60)</sup>(註1)<sup>62)</sup>。東日本大震災においても、たとえば原発事故被災者の声としての「納得しないが了解する」<sup>63)</sup>という語りがすでに示されており、同じく「苦」のコントロールだとみなすことができる。人はみずからの人生を物語化し、そうすることでみずからの生を意味付ける。災害における喪失体験も、このような物語化が了解を促し、受容のための方策になるというのが副田<sup>58)</sup>の提起である。

ここで重要になるのは、こうした物語化は死者と向き合うこと、二人称の死としての重要な他者の死、三人称の死としての未知の他者の死を受け入れ、苦心しながら継続する連帯を構築していくことによって、試みられているという点である<sup>64)</sup>。これは「死」や「苦」を隔離するという現代社会の姿勢<sup>44)</sup>とは明らかに離れた行為だといえる。

この時に重要になるのが「癒し」という概念である。果たしてこのような試みを「癒し」とみなすことは可能であろうか。たとえば今西は、「癒し」を「われわれの生活のさまざまな局面に生起する苦痛の感情、あるいはこれをもたらすところの『苦』を軽減する作用」<sup>65)</sup>だと定義し、その手法は2つに大別できると述べる。すなわち、医療行為などの手段によって「苦」を対決や摘出といった形で軽減する「直接対峙型」と、「苦」そのものに対する発想の転換を通して「苦」の溶解をはかろうとする「間接強化型」の2つである<sup>65)</sup>。今西はこのように「癒し」には多様な形があるとしたうえで、しかし、「苦」と「癒し」はいずれも個別性が高く、本人以外には分かりえない部分が存在せざるを得ないなかでは、「『癒し』の本質に自己治癒力の発揮という欠くことのできない過程が存する」<sup>65)</sup>と指摘し、教育・看護・福祉など多領域にわたって、「癒し」とは癒されること、つまり「癒し」が受動的な過程となっている現在の状況を批判する。詳細は後述するが、現代において「癒し」の受動性、すなわち誰もが誰かに「癒される」ことを求めている傾向はすでに批判がなされている<sup>66)</sup>。しかし今西が述べるように、そこには「癒し」とは能動的な行為であるという前提がある。このような前提は、そもそも確かだといえるのであろうか。

#### 3. 2 「癒す」「癒される」「癒える」

なぜ、「癒し」が能動的な行為であるのかに疑問が投げかけられるかといえ、現代においては「癒

される」という形で、「癒し」が受動的なものとして捉えられているためである<sup>67)</sup>。

「癒し」は現代において1995年頃から頻繁に用いられ始めた<sup>66)68)</sup>とされる。90年代後半はバブル崩壊や阪神・淡路大震災、地下鉄サリン事件などの社会不安が広がった時代にあり、いわゆる現代社会の生きづらさが顕在化した時代でもあった。そのような時代に、ストレスからの解放を提供する「癒し」は購買層への大きな訴求力を発揮した<sup>66)</sup>。こうした状況をメディアが宣伝し時代のキーワードとしたこと、それを受けた消費者がさらに「癒し」消費を推し進めたことを通して、当初、「人間が主体的に自ら抱える病気や悩みを『癒す』のではなく、誰かによって与えられる『癒し』を求めるといふより受け身的な構図が整理した」<sup>66)</sup>のである。

このように「癒し」は従来、能動的な行為であるものとみなされてきたが、それに対して現在は受動的な行為として、誰かに「癒されたい」人々が盛んにこのような言葉を用い、また、マーケティング分野で商品開発にも活用されている状況がある<sup>66)</sup>。それでは、結局のところ「癒し」とは能動的・受動的いずれの行為だと捉えるべきなのだろうか。

そもそも「癒し」という概念は、洋の東西を問わずに古くから用いられており、西洋では古代ギリシャの時代から医学に関する議論の中で用いられている。ここでの「癒し」は、医療行為の結果として単純に傷が癒えるというよりは、身体全体の健康や患者の生活そのものを無理のない形で回復させる、全体性の回復という考え方が根底にあった<sup>69)70)</sup>。後にキリスト教の拡大に伴って、このような考え方は、魂の救済という宗教的救いにも接続をされていった<sup>71)</sup>。

東洋でも、宗教的救いとしての「苦」からの解放がたとえば仏教思想にみられるが、このような宗教的対応は基本的に「苦」そのものを摘出しようとする直接対峙型ではなく、繰り返し訪れるものとして捉え、その向き合い方、「寛容」<sup>72)</sup>という受容の仕方を提示するものであり、その意味では間接強化型の「癒し」であったといえるだろう。このような方法は、近世には大衆化した形で、文学・絵画・芸能・信仰など多様な形で見られるようになったことが明らかとされている<sup>73)74)</sup>。

このようにみえてくると、「苦」に対する接近の方法こそ異なるものの、「癒し」とは当事者のみで完結するものではなく、古くからその周囲や他者と接続されている概念として扱われてきたことが分かっ

てくる。そうであるならば「癒し」というのは本来、能動的に「癒す」、受動的に「癒される」というよりは、中動的<sup>75)</sup>に「癒える」ものなのではないだろうか。すなわち「癒し」は周囲との調和、他者との関係性のなかで生み出され、気づいていくものであり、みずからがみずからを癒すのでも、誰かに癒されるのでもない。強いていうならば、間接的な形で、相互に癒えてゆくという表現になるのではないだろうか。

今西が指摘するような「自己治癒力の発揮」<sup>65)</sup>は、もちろん人が癒える際には重要な要件ではあるかもしれないが、それは近代が前提としてきた強い個人にしかなしえない直接対峙型の「癒し」である。むしろ歴史的には、人々は「一人一人のいのちを超えた大いなるものとのつながりの中で感得されるもの」<sup>76)</sup>として、間接強化型の「癒し」や「救い」を得てきた。われわれは「苦」と向き合い、その克服の中に「癒し」を得ることができるほど強い人間ばかりではない。しかし、つながりの中で「苦」と対峙しながらも、その苦しみや不安、恐怖を軽減させ、「苦」と隣り合った生を紡いでいくことは出来る。そのなかで気づく感覚こそが「癒し」なのだといえる。そうであるならば、「想起の場」における「癒し」には、空間に他者を呼び込み、コミュニケーションを図ることが不可欠となる。もちろん、ここでいうコミュニケーションとは、直接的に言葉を交わし合うという意味ではない。「共苦」<sup>77)</sup>し、「苦」に対するメッセージを交換することで、「なんらかの形で行為が接続されていく過程」<sup>78)</sup>の意味である。

### 3.3 間接強化型の「癒える」空間

それでは「癒える」ということは、現代において主流となった「癒される」と、どのような点で異なるのだろうか。「苦」からの解放という結果のみを考えるのであれば、「癒される」ことには問題がないようにも思える。

本研究ではここまで「想起の場」、すなわち継承や記憶の視点から議論を進めてきたが、喪失の体験者という視点から捉えるならば、ここまで述べてきたことはトラウマの問題<sup>79)80)</sup>、そしてトラウマが引き起こすPTSDに対する医学的な精神療法や宗教的な対応を含む広義のスピリチュアル・ケアなどの「癒し」の議論でも行われてきたものである。

トラウマは心的外傷、心の傷を指し、災害のような災禍の場面で引き起こされることが知られてきた。その中心には自己を含む何らかの重大な喪失体験が存在し、その本来あるべきものがないと思うことに

対する苦痛が体験者を苛む<sup>81)82)</sup>。精神療法<sup>83)</sup>やスピリチュアル・ケア<sup>84)</sup>は、概してこのような喪失体験による苦難や悲嘆のなかにある人に対して、体験との向き合い方や生きる意味、目的を本人の内面から発見していくものであり、基本的には当事者を対象としたものとして扱われている。体験者の「癒し」という点では、これらの手法は洗練されているものの、基本的には体験者本人を対象としているために、継承や記憶という側面にはあまり関心が払われないこともある。

もとよりミュージアムのような記憶の空間では、公的に記憶が保持されていることに安心し、そこに記憶をゆだねることで逆説的に忘却を招いてしまうことや、記憶を保持する際の選別によって、語られないもの、語りえないものが忘れ去られていくという問題をもっていることが指摘されている<sup>85)</sup>。体験者の問題として閉じられてしまうとき、個人のトラウマは、こうした社会から忘れ去られていく記憶に属することになる。

また、カイ=エリクソン<sup>86)</sup>が指摘したように、自然災害では地域社会の共同性や連帯の喪失を経験する集合的トラウマの問題が報告されてもいる。この種のトラウマについて、文化的トラウマ論は社会がそれをどのように解釈し意味付けるかによって、当事者の傷とも、進歩の機会にも両方に道が開かれると説明している<sup>87)88)</sup>。集合的トラウマへの対応も同じく、体験者本人を対象とする精神療法やスピリチュアル・ケアでは対応しづらい側面がある。

本研究が示してきた「想起の場」における「癒し」とは、多様な主体が空間を通じて、災禍のトラウマを個人の責任として隠蔽することなく社会として受け止め、共有することで「苦難の意味を考える」<sup>89)</sup>ことを重視している。「想起の場」における「癒し」とは、そうした共有が生み出す他者との関係性のなかに存在するものであり、自らだけが「癒やされる」というものではない。「苦」の共有のうちに、「苦」の意味付けを見出しあい、それぞれに「癒えてゆく」ものであり、それぞれの苦難に対して、間接的な形で相互に意味付けを提供しあい、それぞれがそのような関係性のなかでみずから喪失体験との向き合い方を発見していく。このような喪失体験の当事者だけに限らない、「想起の場」を訪れるものすべてが関係しあうという視点こそが、「想起の場」における「癒し」の特性である。

しかし、それは同時にトラウマの二次受傷を来訪者に要請することでもある。「想起の場」が苦難の

意味を考えるために、「苦」を「自分自身の身体をとおして共有していく」<sup>89)</sup>ことを求めているならば、トラウマの二次受傷の可能性は避けられない。たとえば田中は「継承において二次受傷を全く回避することは不可能であるし、共感や継承はこうした受傷をある程度引き受ける」<sup>90)</sup>ことが必要だと明言している。もちろん、そうしたところで災害の体験者や死者のことを理解できるわけではない。しかし、そのようにして「二次受傷の危険をできるだけ避けながらも」「苦痛を部分的であれ引き受ける」ことが、「癒し」の可能性を切りひらくものでもある<sup>91)</sup>。それこそが「苦」からの解放という意味での「癒し」であり、結果的には行為の接続<sup>78)</sup>、すなわち自己変容という点で防災・減災にも資するようになる。重要なことは、防災・減災への貢献はあくまで結果的なものにすぎず、それ自体を目的としているわけではないということである。

それでは「二次受傷の危険をできるだけ避け」<sup>90)</sup>る、すなわち、すべての人々に「苦」と直接対峙することを求めるのではない形で、間接強化型の「苦」との向き合い方から異なる接近は出来ないのだろうか。その意味で、たとえば麦倉<sup>91)</sup>が指摘するような死者との対話は、重要な他者の喪失という「苦」を前提としながらも、死者と向き合う新たな日常のなかで、生者が死者を一方向的に弔うのではなく、むしろ生者こそが死者に動かされているという視点を提示する。死者はもはやその口で語ることは出来ないが、だからといって死者の残した足跡が無になるわけではない。死者の生きた証<sup>92)93)</sup>は、事実として確かにそこにあるのであって、生者がそれを操作できるわけではない。死者が、生者にとって「記憶だけの問題であるならば、それはきわめて主観的であり、その中で容易に歪められ、変形されてしまう」<sup>94)</sup>。

「想起の場」において、このような形での死者との対話、「苦」との対峙が可能であるならば、「想起の場」は「癒し」と「災害継承」の接続を可能とする空間として、われわれの社会が災害と向き合うために大きな役割を果たす可能性がある。実際に災禍における「想起の場」の先例においては、「平和の礎」のようにそうした機能の発露がみられるものがあり、もちろん災害においてもオルタナティブな場では実践がみられているためである<sup>95)96)97)98)99)100)101)</sup>。これらの活動は、市井の実践者と被災者や遺族との関連の中で生みだされていったものであり、身体表現や音、映像などの媒体を介している。また、立場や視点の違いを保存することが多く、1

つの物語に多様な事例を回収し、社会的な位置づけを与えることを避けるため、作品としての分かりにくさを伴いやすい。反面で、そのために記憶の権力性にも抗しやすいう特徴をもつ。青山が指摘するように、「私にはどうしても理解しえないが、それでもどうやらそれはそこに厳然と存在するようだ、という現象を肯定すること」<sup>102)</sup>が引き起こす、これらの試みにおける「共振」<sup>102)</sup>の可能性は、ここまで論じてきた「癒し」の議論とも通じてくる。

それでは、なぜこのようなことが災害における「想起の場」、とりわけ大規模に整備された公的施設において十分に果たされず、批判を招いてしまったのだろうか。次章ではこのことを「想起の場」そのものが抱える困難から検討していきたい。

#### 4. 「想起の場」を成立させる難しさ

##### 4. 1 「想起の場」と記憶のポリティクス

このように考えてきた時、「想起の場」は災害の影響に苦しむ被災者、災害によって重要な他者を失った遺族、災害を体験はしていないが被災地に生きる子孫、被災地外から新たに災害を学びに訪れる来訪者、そしてその土地に喪失が刻み込まれた死者など、多様な当事者の間で災禍という「苦」を共苦する場であり、同時にそうした共苦に支えられることで、「癒える」瞬間に出会う可能性を持った場所となる可能性を有しているとは考えられないだろうか。むしろ、現行の「想起の場」がそうした可能性を重視せず、当事者間のコミュニケーションという機能がどこまで想定されているのかを読み取りづらからこそ、このような可能性が形をともなって現れないのではないだろうか。

とはいえ、記憶のための空間であり、そして慰霊のための空間でもある「想起の場」は、それ自体が記憶をめぐる様々な緊張関係を有しており、「想起の場」として成立すること自体がきわめて難しいものでもある。本研究のみでそのすべてを論じきことは難しいが、ひとまずこの難しさについて論点の整理をしておきたい。

本研究が「想起」と呼び続けているように、記憶をめぐる研究において、われわれは過去の出来事そのままに記憶として再現することはできないということはすでに明らかとされている<sup>18)</sup>。記憶は呼び起こされる都度に解釈をされ続けるものであり、そもそもそうした記憶自体がその保存を担う主体、たとえばミュージアムなどによって取捨選別をされたものでもある<sup>103)104)</sup>。とりわけ大規模施設ともなれば、

その取捨選別には政治的な要素がかかわるため、権力側のメッセージを帯びたものとなることもある。1970年代にはすでに、ミュージアムをより多声的な空間とするために管理者としての立場に留まるべきだとする指摘<sup>105)</sup>はなされ、さまざまな展開が示されている<sup>106)</sup>ものの、記憶の取捨選択をめぐるポリティクスはいまなお存在し続けている<sup>107)</sup>。

東日本大震災は、そうした記憶のポリティクスの事例だといえる。小川<sup>108)</sup>や島津<sup>109)</sup>は災害における記憶と継承について、「博物館学的欲望」<sup>110)</sup>、すなわち凍結的保存、真正性の追求、モノの他者化、権威化への利用という欲望によるコレクション化が特徴だと指摘している。コレクション化とは事物を何らかの物語性のもとに馴致させるという動きを指すが、これらの特徴は東日本大震災に限った話ではなく、阪神・淡路大震災など1990年代頃の災害から既にみられていた動きである。また同時に、東日本大震災での大規模な展開を先例として、たとえば2016年の熊本地震における「熊本地震 記憶の廻廊」など、東日本大震災後の災害にもすでに引き継がれている。このような特徴をもたされた災害に関する「想起の場」は、中核施設としてミュージアムを設置することが多く、ミュージアムやアーカイブ施設、遺構(戦跡)、モニュメント、メモリアル、アートといった様々なメディアの意味付けが、中核施設であるミュージアムのメッセージに回収されやすい構造を有している<sup>2)</sup>。

こうした動きへの違和感は、現地からの率直な声として論壇や報道を通して批判がなされてきたが<sup>111)112)</sup>、近年では、研究的にも災害継承のあり方に関する疑問が提示されている。そこでは、各種のミュージアムが産業復興・観光振興の一部に組み込まれ、被害そのものを説明しきれていないこと<sup>113)</sup>、そもそも防災・減災というテーマと祈りや鎮魂というテーマは直接の接続が難しいこと<sup>114)</sup>、それを実現するために「膨大な喪失や痛みを無視して、これらのミュージアムは性急に、あるいは強引に回復の記憶を作り出そうとしている」<sup>115)</sup>ことなどが批判の中核をなしており、やはり記憶のポリティクスの問題がそこには存在するといえよう。

これに対して民間のミュージアムが対抗的な記憶を提示し、やはり記憶の取捨選択という点で課題を含みながらも、多様性を保とうとする試みの存在が指摘されている<sup>116)</sup>。

##### 4. 2 「想起の場」と「人を揺り動かす力」

またそもそも防災・減災、記憶の保存、癒し、ど

のような目的をとるにせよ、行為の接続を意図するのであれば、「想起の場」を通して単純に記憶を複製しようとするだけでは「想起の場」はほとんど意味をなさない。北村が沖縄戦における語りを例に、「『語り継ぐ』とは、常に現在において紡ぎ出される証言の『語り直し』の輪の連環、つまりは、記憶の異版の連なりなのだ。<中略>証言という痕跡を限りなく他者化してしまう一過去形の内に墮しめる一ではなく、『この私』の位置から、限りなく『現在を問う』ことが求められている」<sup>117)</sup>と述べるように、継承された記憶は、それを引き受けた者の内面に何らかの変化を及ぼし、災害継承の体験を契機とした自己変容の先に、行為の接続は存在する。このような人の自己変容を促す力のことを、米山は「人を揺り動かす力」<sup>118)</sup>と呼んでいる。

また、こうした自己変容は出来事そのものの捉え方について、われわれを自由にするという効果をあわせもつ。岡部らが指摘する通り、多様な主体がかかわる社会的な現象である災害を、「誰もが一律に同一のイメージを抱くものとして表現しようとすることは、ともすれば、震災を経験した人びとの複数かつ多様な生を矮小化してしまう」<sup>15)</sup>危険性がある。

しかし、その一方で「視覚は社会が構成し文化が育む」<sup>119)</sup>と指摘されるように、出来事をどのように捉えるかについてわれわれは歴史や社会、思想から自由ではない<sup>27)</sup>。そこでは、歴史や社会、思想に見合うような物語に収斂させた記憶、前述の記憶のポリティクスの成果を、われわれが自らその通りに読み取ろうとするような、展示する側と来訪する側とのある種の共犯関係が成立する。たとえば吉見は災害におけるわれわれの社会の特徴とは、災害や戦争の被害を「あるべき発展からの著しい逸脱」<sup>120)</sup>とみなすことであり、「日本人はそうのように著しく逸脱すると、何が何でも既定の路線に自分たちを復帰させようと必死にな」<sup>120)</sup>ることだとする。すなわち災害からの復興を成功の物語として終えることを命題としている。来訪する側もまた、そうした成果や被災地の尽力を学ぶことを望んでいるのならば、そこでは復興につながらない記憶は捨象されることになり、またそのことが来訪者にとっての不満にもつながらないだろう<sup>(註2)</sup>。

このような構造から解放されるためには、スズキが「歴史への真摯さ」「内省のプロセス」と呼ぶような、「社会的・空間的位置を異にする他者の見解に関わることで、過去についての自分の理解をかたちづくり、またつくりなおす、という継続的な対

話」<sup>121)</sup>が求められる。とはいえ、このような力は永続的ではない。陳腐化といかに向き合うかという努力なしに維持できない<sup>118)</sup>のも、また「想起の場」に課せられる大きな課題であるといえる。

## 5. 災害から「癒える」空間としての「想起の場」

本研究は、「想起の場」がもつ「癒し」の機能を検討し、「生者の自己変容」を支える「苦」との対峙の重要性を明らかにすることを目的としていた。

日本における「癒し」とは「苦」の抽出ではなく、「苦」と対峙しながら関係性を構築していくことであった。だが、もちろんそれによって災害における死者が生まれなくなったわけではなく、もとより、「死」だけが災禍における「苦」ではない。災禍を生きようとする人びとには、再建・再生を通じたさまざまな「苦」が待ち受けるのであり、避難や救助救命期に「命を救う」ことだけがその「苦」を抽出する訳ではない。この多様な「苦」に対峙することが軽視されている状況は、社会のレジリエンスという意味でも望ましいとはいえない。もとより「癒し」が全体性の回復を示していたように、人間にとっての「苦」は死者が減れば、被害が減れば解放されるというものではない。「苦」を前にしてわれわれが何を引き受けるのか、どのように生を紡ぐのか、そのことに思いを至らせる「想起の場」が必要になる<sup>(註3)</sup>。

この意味で、東日本大震災における「想起の場」、なかでももっとも大規模な「復興祈念公園」がミュージアムと慰霊空間を接続したことは、死者を含めた多様な主体が対話可能な空間を構築したという点で大きな可能性があった。反面、「想起の場」を成立させ続けることの難しさを考えたとき、「復興祈念公園」は「想起の場」であること、そこで求められる機能の自認、そして機能の維持と発展に対する用意は十分ではなかったかもしれない。

とはいえ、たとえば戦争に関する「想起の場」も戦後の長い時間をかけてつくり上げられてきたものであり、現段階においてその評価が確定されるものでももちろんなく、われわれが今後、「復興祈念公園」をはじめとしたこれらの空間をどのように扱っていくかが問われていくことになるだろう。このことを考えるためには、本研究は「赦し」の議論とも接続される必要がある。災害が社会的な現象である以上は、戦争や公害にみられるように加害性と被害性が存在する。東日本大震災の場合には福島第一原子力発電所事故がその最たるものだが、そのほかに



も被害をめぐって訴訟に発展した事例はいくつも存在する。

もちろん、あの時、何があったのかを確定するための検証という作業、慰霊や鎮魂のための「記念の作業」は重要である。一方で、それがたとえば記憶のポリティクスを通じた正当性をめぐる争いになるのならば、その争いは「癒し」にはつながらず、未来への展望も開きづらいように考えられる。本研究が述べてきたように未来への展望とは、「苦」の共有を経た「癒し」のもとで現れてくるものだからである。そのためには「赦し」をどのように考えるか、構築するののかということも重要な論点となり、多声的な空間である「想起の場」において考えられるべきことだろう。しかし、本研究では「赦し」までを論じきことは出来なかったため、この点については別稿を期したい。

### 補注

- (1) こうした特例措置の歴史的事例としては、たとえばリスボン地震においても当時の宗教的儀礼に反する水葬を、キリスト教会の許可のもとで実施した事例がある<sup>122)</sup><sup>123)</sup>。当時のポルトガルははまだ教会権力の強い社会であったことを考えれば、過酷な現実への対応が儀礼や慣例を超越することはどのような社会においても起こりうることを示している。しかし、価値観の多様化が進む現代において当時の教会権力のような存在はもはや成立しづらい。そのため外部から赦しが与えられることは考えづらく、代わって自己責任の考え方が示されることがある<sup>124)</sup>。
- (2) 前述した伝承館のほか、たとえば「復興五輪」<sup>125)</sup>や「絆」<sup>18)</sup>などの東日本大震災をめぐるスローガンを考えると、そこに「あるべき発展への復帰を見る」という視角を見出すことは、間違いとはいえないだろう。
- (3) たとえば、これは水俣病を描き続けた石牟礼道子が「悶えてなりとて加勢する」「道行き」と呼ぶ心性ともつながる。災禍へ向き合うことは当事者同士だからといって同一化できる訳ではなく、まして、非体験者ともなれば出来事を理解することさえ難しい。しかし、それでも人は何もできないなりに、無力に悶えながらも当事者と共に苦悩し、寄り添い続けようとすることがある。石牟礼はそうした精神を体現しつつ、同時に現代社会における欠落を批判した<sup>126)</sup><sup>127)</sup>。

### 参考文献

- 1) 香川檀(2012)『想起のかたち—記憶アートの歴史意識』水声社

- 2) 小林秀行(2022)「想起の場における『痛み』の回避」『日本災害情報学会第25 回学会大会予稿集』pp.39-40
- 3) 竹沢尚一郎(2015)「トラウマを超えて」竹沢尚一郎(編著)『ミュージアムと負の記憶 戦争・公害・疾病・災害：人類の負の記憶をどう展示するか』東信堂,pp.208-241
- 4) 寺田匡宏(2015)「神戸という記憶の〈場〉—公的、集合的、個的記憶の相克とすみわけ」清水展(編著)・木村周平(編著)『新しい人間、新しい社会 復興の物語を再創造する(災害対応の地域研究 5)』京都大学出版会,pp.113-160
- 5) 高倉浩樹(編)・山口睦(編)(2018)『震災後の地域文化と被災者の民俗誌(フィールド災害人文学の構築)』新泉社
- 6) 李善姫(編)・高倉浩樹(編)(2023)『災害<後>を生きる 慰霊と回復の災害人文学』新泉社
- 7) 今村文彦(2022)「東日本震災からの伝承活動と遺構・施設について」『津波工学研究報告』39号,pp.101-111
- 8) 平松建人・小野田泰明・佃悠(2019)「惨禍を伝承するための展示室構成と場所との関係」『日本建築学会技術報告集』25巻,60 号,pp.829-832
- 9) 三浦尚悟・板垣順平(2021)「日常から慰霊につなげるための空間構成に関する一考察 大規模な慰霊の場を対象とした空間構成の分析」『日本デザイン学会第68回春季研究発表大会概要集』pp.196-197
- 10) 李善姫(編)・高倉浩樹(編)(2023)『災害<後>を生きる 慰霊と回復の災害人文学』新泉社
- 11) 西村明(2006)『戦後日本と戦争死者慰霊 シズメとフルイのダイナミクス』有志舎
- 12) 福岡良明(2015)『「戦跡」の戦後史 せめぎあう遺構とモニュメント(岩波現代全書072)』岩波書店
- 13) 蘭信三(編)・小倉康嗣(編)・今野日出晴(編)(2021)『なぜ戦争体験を継承するのか—ポスト体験時代の歴史実践』みずき書林
- 14) 直野章子(2015)『原爆体験と戦後日本 記憶の形成と継承』岩波書店
- 15) 岡部美香・高森順子・青山太郎(2021)「声なき被災者の経験を未災者に伝える」岡部美香(編)『越える・超える(シリーズ人間科学6)』大阪大学出版会,pp.143-167
- 16) 室崎益輝(2016)「記憶と継承と覚悟」公益財団法人ひょうご震災記念21 世紀研究機『国難』となる巨大災害に備える編集会議(編)『「国難」となる巨大災害に備える～東日本大震災から得た知恵と教訓～災害対策全書別冊』,pp.628-629
- 17) 阪本真由美(2023)「災害の記録と記憶—何が語り継がれるのか」松岡俊二・阪本真由美・寿楽浩太・寺本剛・秋元信佳『未来へ繋ぐ災害対策 科学と政治と社会の協働のために』有斐閣,pp.183-202

- 18)小林秀行(2022)「『祭り』としての東日本大震災—非被災地の『絆』言説にみる災害の消費と忘却—」『災害情報』No.20,vol.2,pp.263-274
- 19)宮城県震災復興・企画部(2018)「東日本大震災の記憶・教訓の伝承について～東日本大震災と同じ犠牲と混乱を繰り返さないために～」
- 20)柳田国男(1934)『民間伝承論』 共立社
- 21)田中宣一(2017)『柳田国男・伝承の「発見」』岩田書院
- 22)鈴木正崇(2014)「伝承を持続させるものとは何か: 比婆荒神神楽の場合」『国立歴史民俗博物館研究報告』186集,pp.1-29
- 23)平山和彦(1992)『伝承と慣習の論理』吉川弘文館
- 24)加藤秀雄(2023)『伝承と現代 民俗学の視点と可能性』勉誠出版
- 25)高橋和雄・木村拓郎・西村寛史・藤井真(1999)「雲仙普賢岳の火砕流で被災した大野木場小学校被災校舎保存構想の策定に関する調査」『土木学会論文集』612号,pp.359-371
- 26)アライダ=アスマン(著), 安川晴基(訳)(2007)『想起の空間—文化的記憶の形態と変遷』水声社
- 27)ピエール=ノラ(編)・谷川稔(監訳)(2002)『記憶の場—フランス国民意識の文化=社会史〈第1巻〉対立』岩波書店
- 28)栗津賢太(2017)『記憶と追悼の宗教社会学—戦没者祭祀の成立と変容』北海道大学出版会
- 29)松田彰(2012)『記念碑に刻まれたドイツ 戦争・革命・統一』東京大学出版会
- 30)米沢薫(2009)『記念碑論争 ナチスの過去をめぐる共同想起の戦い[1988~2006年]』社会評論社
- 31)吉田竹也(2016)「地上の煉獄と楽園のはざま—沖縄本島南部の慰霊観光をめぐる」『人類学研究所研究論集』3号,pp.41-94
- 32)宮武実知子(2006)「慰霊・追悼の場と世論の力学 沖縄の『平和の礎』を事例として」『ソシオロジ』50巻,3号,pp.75-91
- 33)野田正彰(2014)『喪の途上にて:大事故遺族の悲哀の研究』岩波書店.
- 34)マリタ=スターケン(著)・岩崎稔(訳)・杉山茂(訳)・千田有紀(訳)・高橋明史(訳)・平山陽洋(訳)(2004)『アメリカという記憶—ベトナム戦争、エイズ、記念碑的表象』未来社
- 35)マリタ=スターケン(著)・仲條献(訳)(1996)「壁,スクリーン,イメージ—ベトナム戦争記念碑」『思想』No.866,岩波書店,pp.30-60
- 36)吉新雄太・相澤亮太郎(2009)「震災モニュメントと記憶の諸実践: 慰霊と教訓、継承と受容の間で」『兵庫地理』54号,pp.9-19
- 37)川村清志(2021)「変貌する災害モニュメント—災害をめぐる記憶の動態」小松和彦(編)『禍いの大衆文化 天災・疫病・怪異』KADOKAWA,pp.309-338
- 38)橋口勝利(2020)『大学生、福島を聴く 東日本大震災と「心の復興」』関西大学出版部
- 39)立木茂雄(2016)『災害と復興の社会学』萌書房
- 40)藤本一雄・戸塚唯氏(2015)「東日本大震災被災者の後悔に関する証言に対するドキュメント分析から考える防災活動の目的」『地域安全学会論文集』No.27,pp.1-11
- 41)藤本武(2005)「『痛み』の定義とその発生に関する比較文明論的考察—神教、仏教、日本、医学的領域における—」『新潟青陵大学紀要』5号,pp.165-188
- 42)吉田李佳(2005)「痛みと癒しの相関:健康概念を問いなおすために」『熊本大学社会文化研究』3巻,pp.349-370
- 43)デイヴィド=B=モリス(著)・渡邊勉(訳)・鈴木牧彦(訳)(1998)『痛みの文化史』紀伊國屋書店
- 44)森岡正博(2003)『無痛文明論』トランスビュー
- 45)フィリップ=アリエス(著)・伊藤晃(訳)・成瀬駒男(訳)(2022)『死と歴史 西欧中世から現代へ(新装版)』みすず書房
- 46)ジェフリー=ゴラー(著)・宇都宮輝夫(訳)(1994)『死と悲しみの社会学』ヨルダン社
- 47)池沢優(編)・アンヌ=ブッシイ(編)(2010)『非業の死の記憶:大量の死者をめぐる表象のポリティクス』秋山書店
- 48)北原糸子(2021)『震災と死者——東日本大震災・関東大震災・濃尾地震』筑摩書房
- 49)金菱清(2014)『震災メモリー 第二の津波に抗して』新曜社
- 50)金田諦應(2021)『東日本大震災 3.11生と死のはざま』春秋社
- 51)似田貝香門・村井雅清(著)(2015)『震災被災者と足湯ボランティア「つぶやき」から自立へと向かうケアの試み』生活書院
- 52)宮前良平(2020)『復興のための記憶論 野田村被災写真返却お茶会のエスノグラフィー』大阪大学出版会
- 53)福田雄(2020)『われわれが災禍を悼むとき 慰霊祭・追悼式の社会学』慶応義塾大学出版会
- 54)飯嶋秀治(2000)「儀礼論再考」『宗教研究』74巻,3号,pp.393-415
- 55)立川武蔵(2001)「癒しと救いを求めて」立川武蔵(編著)『癒しと救い アジアの宗教的伝統に学ぶ』玉川大学出版部,pp.9-22
- 56)柳川啓一(1991)『現代日本人の宗教』法蔵館
- 57)アルフォンス=デーケン(編)・柳田邦男(編)(1997)『「突

- 然の死』とグリーンケア(生と死を考えるセミナー第6集)』春秋社
- 58)副田義也(2001)『死の社会学』岩波書店
- 59)井上俊(1996)「物語としての人生」井上俊(編)・上野千鶴子(編)・大澤真幸(編)・見田宗介(編)・吉見俊哉(編)『現代社会学9 ライフコースの社会学』岩波書店,pp.11-26
- 60)作田啓一(1972)『価値の社会学』岩波書店
- 61)森岡清美(1993)『決死の世代と遺書 太平洋戦争末期の若者の生と死〔補訂版〕』吉川弘文館
- 62)田村均(2018)『自己犠牲とは何か—哲学的考察—』名古屋大学出版会
- 63)辻内琢也(編著)・トム=ギル(編著)(2021)『福島原発事故被災者 苦難と希望の人類学—分断と対立を乗り越えるために』明石書店
- 64)高橋原・堀江宗正(2021)『死者の力 津波被災地「霊的体験」の死生学』岩波書店
- 65)今西康裕(2004)「教育・看護・福祉を結ぶキーワードとしての『癒し』が意味するもの」『佛教大学大学院紀要』32号,pp.137-146
- 66)松井剛(2013)『ことばとマーケティング—「癒し」ブームの消費社会史(碩学叢書)』碩学舎
- 67)上田紀行(1997)『癒しの時代をひらく』法蔵館
- 68)弓山達也(1996)「日本におけるヒーリング・ブームの展開」『宗教研究』70巻,1号,pp.141-162
- 69)福田正治(2010)「感情と癒し—脳のストレスとの関連で—」『研究紀要：富山大学杉谷キャンパス一般教育』38号,pp.39-54
- 70)鈴木七美(2002)『癒しの歴史人類学 ハーブと水のシンボリズムへ』世界思想社
- 71)大島末男(2002)「キリスト教における癒しの原点」小田川方子(編著)・欠端實(編著)『「癒し」の思想 伝統から未来へ』麗澤大学出版会,pp.209-242
- 72)保坂俊司(2002)「仏教における寛容の思想」小田川方子(編著)・欠端實(編著)『「癒し」の思想 伝統から未来へ』麗澤大学出版会,pp.59-114
- 73)小松和彦(編)(2021)『禍いの大衆文化 天災・疫病・怪異』KADOKAWA
- 74)並松信久(2022)「癒しと共生の系譜—江戸時代の感染症対応—」『京都産業大学日本文化研究所紀要』27号,pp.105-153
- 75)磯部忠正(1976)『「無常」の構造』講談社
- 76)國分功一郎(2017)『中動態の世界 意志と責任の考古学(シリーズ ケアをひらく)』医学書院
- 77)北村毅(2009)『死者たちの戦後誌 沖縄戦跡をめぐる人びとの記憶』御茶の水書房
- 78)北田暁大(2011)『〔増補〕広告都市・東京 その誕生と死』筑摩書房
- 79)田中雅一(編)・松嶋健(編)(2018)『トラウマを生きる(トラウマ研究1)』京都大学学術出版会
- 80)田中雅一(編)・松嶋健(編)(2019)『トラウマを共有する(トラウマ研究2)』京都大学学術出版会
- 81)宮地尚子(2007)『環状島=トラウマの地政学』みすず書房
- 82)ジョン=H=ハーヴェイ(著)・和田実(訳)(2003)『喪失体験とトラウマ—喪失心理学入門』北大路書房
- 83)藤森立男(編著)・矢守克也(編著)(2012)『復興と支援の災害心理学 大震災から「なに」を学ぶか』福村出版
- 84)窪寺俊之(2017)『スピリチュアルケア研究』聖学院大学出版会
- 85)石井美保(2017)「失われた声を聴きなおす—追悼・記念の玄以と死者との共在」田中雅一(編)・松嶋健(編)『トラウマを生きる(トラウマ研究1)』京都大学学術出版会,pp.597-632
- 86)カイ=T=エリクソン(著)・宮前良平(訳)・大門大朗(訳)・高原耕平(訳)(2021)『そこにすべてがあった バッファロー・クリーク洪水と集合的トラウマの社会学』夕書房
- 87)Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka(2004)“Cultural Trauma and Collective Identity” University of California Press
- 88)兼子論(2019)「トラウマ概念の社会的応用とその意義」『社会学評論』No.69,Vol.4,pp.453-467
- 89)今野日出晴(2021)「『戦争体験』、トラウマ、そして、平和博物館の亡霊」蘭信三(編)・小倉康嗣(編)・今野日出晴(編)『なぜ戦争体験を継承するのか ポスト体験時代の歴史実践』みずき書林,pp.401-432
- 90)田中雅一(2021)「『戦争体験』、トラウマ、そして、平和博物館の亡霊」蘭信三(編)・小倉康嗣(編)・今野日出晴(編)『なぜ戦争体験を継承するのか ポスト体験時代の歴史実践』みずき書林,pp.107-134
- 91)麦倉哲(2017)「東日本大震災遺族における『死者との相互行為』—岩手県大槌町での経緯を中心に—」『岩手大学文化論叢』第9輯,pp.127~145
- 92)大槌町(2016)『東日本大震災津波犠牲者回顧録「生きた証」(平成28年度版)』
- 93)大槌町(2017)『東日本大震災津波犠牲者回顧録「生きた証」(平成29年度版)』
- 94)末木文美士(2022)『死者と霊性の哲学 ポスト近代を生き抜く仏教と神智学の智慧』朝日新聞出版
- 95)高森順子(2023)『震災後のエスノグラフィ 「阪神大震

- 災を記録しつづける会」のアクションリサーチ』明石書店
- 96)久保田彩乃(2021)「3.11アーカイブにおける福島の人々の声の記録『Voice of Fukushima』の意義と今後の可能性に関する考察」5巻,4号,pp.227-231
- 97)金山智子(2021)「災後・災間におけるコミュニティ放送による記憶の継承」『社会情報学』No.9,Vo.1.2,pp.19-35
- 98)河東仁(2020)「大災害からの復旧復興においてアートの果たしうる機能—もう一つの別の時空間、そして鎮魂—」『コミュニティ福祉学部紀要』22号,pp.97-106
- 99)矢田部圭介(2018)「2つの断絶に橋を架ける—リアス・アーク美術館「東日本大震災の記録と津波の災害史」展—」『ソシオロジスト』No.20,pp.49-85
- 100)山内宏泰(2015)「『リアス・アーク美術館常設展示「東日本大震災の記録と津波の災害史」』～記録と表現の境界を越える試み／新たな言葉の必要性について～」『復興』13号,pp.20-26
- 101)中村美恵(2014)「東日本大震災をめぐる『音楽の力』の諸相 未来の文化政策とアートマネジメントのための研究1」『芸術工学研究』vol.21,pp.13-29
- 102)青山太郎(2022)『中動態の映像学 東日本大震災を記録する作家たちの生成変化』
- 103)井野瀬久美恵(1999)「忘却が記憶を成立させる—『かたち』の選択とその多様化をめぐる—」阿部安成(編)・小関隆(編)・見市雅俊(編)・光永雅明(編)・森村敏己(編)『記憶のかたち コメモレイションの文化史』柏書房,pp.189-206
- 104)小川伸彦(2002)「モノと記憶の保存」荻野昌弘(編)『文化遺産の社会学-ルーヴル美術館から原爆ドームまで』新曜社,pp.34-70
- 105)Duncan F. Cameron(1971)“The Museum, a Temple or the Forum”, Curator: The Museum Journal, Vol.14, Issue. 1, pp.11-24
- 106)小森真樹(2017)「ミュージアム研究における「展示の政治学」論の系譜—受容論的転回と展示の詩学—」『Mouseion:立教大学博物館研究』63号,pp.1-20
- 107)林志弦(著)・澤田克己(訳)(2022)『犠牲者意識ナショナルリズム 国境を超える「記憶」の戦争』東洋経済新報社
- 108)小川伸彦(2015)「言葉としての『震災遺構』:東日本大震災の被災構造物保存問題の文化社会学」『奈良女子大学文学部研究教育年報』12号, pp.67-82
- 109)島津京(2021)「記念碑と遺構:東日本大震災から10年後の震災の表象」『専修大学人文科学研究所月報』315号,pp.1-22
- 110)荻野昌弘(2002)「文化遺産への社会的アプローチ」荻野昌弘(編)『文化遺産の社会学-ルーヴル美術館から原爆ドームまで』新曜社,pp.1-33
- 111)石戸諭(2021)『視えない線を歩く』講談社
- 112)小松理度(2021)『新復興論 増補版』ゲンロン
- 113)今井照(編著)・朝日新聞福島総局(編著)(2021)『原発避難者「心の軌跡」 実態調査10年の<全>記録』公人の友社
- 114)金谷美和(2018)「大きな物語に抗する-災害の経験と記憶-」田中雅一(編)・松嶋健(編)『トラウマを生きる(トラウマ研究1)』京都大学学術出版会,pp.521-549
- 115)河野暁子・村本邦子(2022)「福島第一原発自己の記憶はどのように構築されていくのか—関連ミュージアムを手がかりに」村本邦子(編)『災厄を生きる 物語と土地の力 東日本大震災からコロナ禍まで』国書刊行会,pp.165-197
- 116)除本理史(2021)「福島原子力発電所事故に関する伝承施設の現状と課題」『経営研究』No.72,vol.2,pp.153-164
- 117)北村毅(2006)「(戦争)と(平和)の語られ方 (平和ガイド)による沖縄戦の語りを事例として」『人間科学研究』No.19,vol.2,pp.55-73
- 118)米山リサ(著)・小沢弘明(訳)・小澤祥子(訳)・小田島勝浩(訳)(2005)『広島:記憶のポリティクス』岩波書店
- 119)北澤裕(2017)『眼差しの世界 視覚社会学の展開』三和書籍
- 120)吉見俊哉(2020)『五輪と戦後 上演としての東京オリンピック』河出書房新社
- 121)テッサ・モーリス=スズキ(著)・田代泰子(訳)(2004)『過去は死なない メディア・記憶・歴史』岩波書店
- 122)大橋竜太(2022)『リスボン 災害からの都市再生』彰国社
- 123)公益財団法人ひょうご震災記念21世紀研究機構 調査本部(2015)「リスボン地震とその文明的意義の考察 研究調査報告書」
- 124)小林秀行(2022)「自然災害をめぐる『責任』の行方」『災害情報』No.20,vol.1,pp.21-32
- 125)笹生心太(2022)『「復興五輪」とはなんだったのか 被災地から問い直す』大修館書店
- 126)石牟礼道子(2013)『石牟礼道子全集・不知火 第16巻 新作 能・狂言・歌謡 ほか』
- 127)田中優子(2020)『苦海・浄土・日本 石牟礼道子 もだえ神の精神』集英社