

**MFE = 多焦点拡張
다초점확장**

1

AUGUST 2021

MFE= 多焦点拡張 創刊号

AUGUST 2021

CONTENTS

	コミュニケーションとしての査読 『ラディカル・オーラル・ヒストリー』とともに 永岡 崇	한국어역 있음	6
特 集 ・ 査 読 の 研 究	査読と研究倫理 廣岡 浄進		13
	準備号を読んで 特集「査読の研究」にすこしだけよせながら 富山 一郎		20
	本を書くということ 奥田 のぞみ	한국어역 있음	30
	連載 「落書き的論文」のすすめ（上） 現代日本の学問意識をめぐって 小島 潔		32
	連載 石と証（一） 書評、研究、ときどき査読 沈 恬恬		51

ハルモニの遺したもの 濟州島キリスト教信者の告白を三浦綾子と共に考える 金 大勲	61
性 - 種 - 資本 - 軍事主義の共謀と動物の場所 クィア的観点から奪還可能な未来を問う シム アジョン	76
沖縄県伊江島の反戦平和資料館 「生きる」を軸とした記憶の場の形成 岡本 直美	95
文明開化のシンボルとしての神功皇后札 印刷局局長・得能良介、世界への挑戦 陣内 恵梨	119
翻訳本『火山島』の版本比較研究 한국어 원문 있음 4・3の意味化を中心に チャン・ウネ（姜 喜代 訳）	133
読めないことについて 布山 美慕	152
ブルース。そしてことば探しのたたかい。 日高 由貴	158
「夜の街」と想像力 黛 友明	169
連載 猫の後ろ姿からゾンビ的状况へ：DJ風に（2） 川村 邦光	180

커뮤니케이션으로서의 논문심사 『래디컬 오럴 히스토리』와 함께 나가오카 다카시 (심 정명 옮김)	日本語版あり	191
책을 쓴다는 것 오쿠다 노조미 (심 정명 옮김)	日本語版あり	197
번역본 『화산도』의 판본 비교연구 4.3의 의미화를 중심으로 장 은애	日本語版あり	199
第2号特集テーマのお知らせと呼びかけ／ 제2호 특집 테마를 모집합니다 編集委員会		218
편집후기／編集後記		219

特集 査読の研究

「査読」という言葉には、なにやら密室的とか形式主義とか権威主義とかいったネガティブなイメージが伴わなくもない。しかしそこには、雑誌なるもの——外に開かれながら、同時に閉じられたメディアとしての——の輪郭をめぐる謎があるのではないだろうか。

オープンに原稿を募集するスタイルをとる雑誌なら、原理的にはなんらかの理由（予算の限界、テーマ的な制約、雑誌の「レベル」、などなど）で、なんらかの基準をもとにして、掲載に制限をかけることになるはずだ。一般的な学術誌なら、個別の学問分野の作法やオリジナリティなどを基準として掲載する／しないといった判断を下すことになるだろう。商業誌の場合なら、売れる原稿（著者）かどうか、といったことが重要な基準になるだろうか。

本誌『MFE』は、こうした基準の自明性を問いなおすところから出発したいと考えている。そこまでは決まっているのだが、しかし、ではどうすればよいのだろうか？ とにかく「来るもの拒まず」の精神で、投じられた原稿を無条件に掲載していけばよいのだろうか。しかしそれでは、おのおのが自分のブログやSNSで意見を発信するのと変わらないような感じもする。どうも「査読」なんてしなければいい、とって済ませられる問題でもないようなのだ。

この特集では、査読を一般的なイメージよりも広く解釈して、書くという個人的な行為を雑誌という集団的な場に位置づけなおす仕掛けととらえ、その意味を問う文章を寄せていただいた（もっとも、「査読」のとらえ方は各執筆者に委ねているから、その色合いもさまざまである）。そしてこの問いは、おそらく「多焦点拡張」する雑誌としての『MFE』のアイデンティティをどのように構想していくのか、という論点ともかかわっているように思う。

（編集委員 N）

コミュニケーションとしての査読

『ラディカル・オーラル・ヒストリー』とともに

永岡 崇

査読の再想像に向けて

「査読」(レフェリー)という言葉がかなり権威的な響きを帯び、往々にしてそのような性格をもった実践としてアカデミズムに組み込まれてきたことはたしかだ。論理性や実証性、先行研究への目配り、オリジナリティ、学術的意義等々の物差しがテキストにあてはめられ、掲載の可否が判断される。科研費の申請書のフォーマットなどは、まさにそれを可視化したものだろう。象牙の塔の、象牙の塔による、象牙の塔のための制度ということで、アカデミアの保守性や形式主義を象徴するものとしてやり玉にあげられることも多い。

もちろん、査読のあるべき姿については、アカデミアのいろんな分野で、さまざまな形で議論されているだろうし、風通しの良い仕組み、かかわる人たちが納得できる仕組みというものが模索されているのだと思う。ここではそうした議論に屋上屋を重ねる愚を避けて(けっして面倒くさいからではない)、少しべつの方向に話を進めたい。

『MFE』の場合、少なくとも上述したような権威主義的・形式主義的スタイルの査読は斥けられる。この雑誌は「往々にして「これは論文ではない」「これは研究とは言

えない」というような予めの評価が先行してしまいがちな状況を、どうにか変えることはできないだろうかという考え」(富山一郎・古川岳志・沈正明「はじめに」『MFE』創刊準備号、2020年、3)の上に成り立っているのだから、テキストの「良し悪し」を判定する尺度は前提されていない。

「論文」や「研究」というカテゴリーの閉鎖性を打ち破るなら、「これは論文かどうか」「研究かどうか」という判断を端から放棄してしまえばよいのだろうか。すべては受け入れられ、すべてが肯定される、と。しかしそれでは、「論文」や「研究」というカテゴリーを問いなおすのではなく単純にすっ飛ばしてしまうことになるし、編集という実践・プロセスの批評性が抹消されてしまうだろう。とくに『MFE』はオンラインの雑誌なので、個々人が自分でブログを書くのと何が違うのか、よくわからなくなってくる。

したがって、査読という制度に対するネガティブな批判だけではなく、査読——この表現が適切でなければ、編集実践といってもいいだろう——を新たなかたちで再想像・再構成する、ポジティブな議論に向かっていくことが必要になるだろう。

さしあたって、査読とはコミュニケー

ションのひとつの作法である、という命題から出発しよう。つまり、アカデミアで通用している査読のルールを無反省に適用するのでもなければ、投稿されたテキストを無批判に羅列するのでもない、批評的なコミュニケーションとして編集実践が機能する可能性を探りたいのである。ここで具体的な方法論までたどり着くことはできないし、そもそもそうしたある種のマニュアル化が必要なのかどうかもわからない。来るべき「コミュニケーションとしての査読」のための公開の覚え書のようなものとして、この文章は書かれる。思考の手がかりとしたいのは、査読という問題とはあまり関係がなさそうに見える、保莉実の「ギャップごしのコミュニケーション」をめぐる議論である。

『ラディカル・オーラル・ヒストリー』

保莉実の『ラディカル・オーラル・ヒストリー』は、2004年に御茶ノ水書房から刊行され、2016年には岩波現代文庫の1冊として再刊された。副題は「オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践」とあり、わりと普通の(?)学術書なのかと思いきや、「ども、はじめまして、ほかりみのると申します」(3、以下引用ページは岩波現代文庫版)という書き出しからして「これはなんか違う」という雰囲気漂わせている。この本の構成自体がもつ実験的性格については後で考えるとして、先にテキストのなかで追求されている主題に眼を向けておこう。彼はオーストラリア・ノーザンテリトリーのグリーンジという言語グループの人々

のもとでフィールドワークを行った。グリーンジの人々は彼に、自分たちの歴史物語を語り聞かせる。その物語のなかでは「動物は話しかけてくるは、植物は話しかけてくるは、場合によっては、石だって歴史を語りだす」(19)。そしてケネディ大統領がグリーンジの住むカントリーを訪問したという、「事実」とは異なるエピソードも語られるのである。歴史学者としての彼は、こうした「荒唐無稽」な語りをどのように受け止めるのか。保莉はこんなふうにいる。

アボリジニの人々が、大地が白人に懲罰を与えたのだという歴史分析をおこなったとき、ここでいう「大地」が牧場で白人が死んだという歴史的事件を説明するための何かのメタファーではなく、史的事実としての歴史のエージェントだったらどうか。もっとはっきり言ってしまえば、本当に大地が白人に懲罰を与えたんだとすればどうか。歴史学者である僕が、そんな歴史叙述をすることは可能なのか。一人間以外の存在者たちは、歴史のエージェントになれるのでしょうか？(13-14)

保莉はかなり厄介な問いを提起している。「人間以外の存在者たちは、歴史のエージェントになれるのでしょうか」？彼がいうように、リベラルな立場を標榜する人文学者は、「大地が白人に懲罰を与えたのだという歴史分析」を「尊重」することには抵抗がない。しかしその場合、アボリジニの歴史物語はあくまで彼らの世界観を表

す「メタファー」として受容され、アカデミズムの作法にのっとって追求されるべき「史的事実」とは異なる次元へと隔離されてしまうだろう。

たとえば、グリーンジの長老が歴史学会や人類学会に招待されて、「大地が白人に懲罰を与えた」といった話をしますよね。すると、おそらくみんな拍手喝采してこの主張を「受け入れる」んじゃないでしょうか。アボリジニの人が、アボリジニの文化圏（発話位置）から大地の声の話をして、誰もちっとも困らないんですよ。なぜなら、いまどきの学者さんたちは、みんな文化相対主義とか異文化尊重とかをちゃんと実践できるからです。じゃあ、日本学術振興会特別研究員という資格で研究報告する発話位置を与えられているこの僕が、学会発表の場で、「牧場でこの白人が死んだのは、大地が彼に懲罰を与えたからです」と主張したらどうでしょう。みなさん、かなり困るんじゃないでしょうか。僕の頭がおかしいんじゃないかと疑われても仕方ないですかね。(14)

保莉は、アカデミアにおける異文化の「尊重」が体のいい排除に終わってしまう傾向を厳しく批判し、アカデミックな歴史学だけが「史的事実」を独占的に追求することができるという制度的な思い込みに挑戦しようとする。

保莉はアボリジニの人々が日常的に歴史にかかわっていることを「歴史実践

historical practice」と呼んでいるが、これはオーストラリア先住民に特殊なものではない。現代日本社会に生きる人々も、さまざまなかたちで歴史実践をおこなっているのだと彼はいう。旅先で名所旧跡を訪れて、あるいはテレビの時代劇を見て、はたまた歴史ものの漫画やゲームをつうじて、僕たちは歴史実践を繰り返している。そしてアカデミックな歴史学者によるいわゆる研究活動も、こうした多様な歴史実践のうちのひとつだということになるわけである。

こうしてアカデミックな歴史学＝「史的事実」／アボリジニの歴史物語り＝「メタファー」という二項対立にくさびを打ち込みながら、彼は異なる歴史時空どうしの「ギャップごしのコミュニケーション」の可能性を提起する。

つまり、「あなたは本当にあったできごとだと思っているかもしれないが、それはじつは神話なんですよ。でもまあ、僕としては神話としてそれを尊重しますよ」ということではなくて、「あなたの経験を深く共有することはできないかもしれないけれども、それがあなたの真摯な経験であるということはわかります。だから、あなたの歴史経験と私の歴史理解とのあいだの接続可能性や共奏可能性について一緒に考えていきましょう」ということはできるんじゃないか。(30)

「お前、査読の話はどうしたんだ」とそろそろ思われているかもしれない。だがここまで書いた時点で、最初に記した査読（編

集実践)の再想像という課題と、なんとなく響き合うものを感じてくれる人もいないだろうか。とりあえず、「史的事実」を独占しようとする歴史学のありようを典型的な査読の制度に、アボリジニの歴史実践を「これは論文ではない」「これは研究とは言えない」として排除されてきた議論に対応させることができそうだ。前者の対応関係はいいとしても、後者は少々強引だろうか。そうかもしれないが、本題を忘れてしまっているわけではないことをお伝えしたうえで、もう少し話を進めてみよう。

「ギャップごしのコミュニケーション」と批判の可能性

大学院生のころ、杉原達さんのゼミ(2005年)の課題図書として輪読したのが、『ラディカル・オーラル・ヒストリー』との出会だった。そのときのメモ(正確には、杉原さんがゼミ参加者の意見をまとめたメモ)によると、僕はつぎのような感想をのべている。

ジミーじいさんの歴史物語を批判できる可能性がなければ、尊重といいつつ、祀り上げ、祀り棄て! / 共有できないものがあるはず。それを自分のコトバでギリギリまで説明する義務があるのでは。(「保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー』読後会」2005.6.10)

15年も前のことだが、たしかにそんなことを言ったか書いたかした覚えがある。この本を読んでいない人はなんのことかわからないと思うので、少し補足しておきたい。

「ジミーじいさん」というのは、保莉が歴史を学んだアボリジニのジミー・マンガヤリという人物である。繰り返しになるが、ジミーじいさんをはじめ、グリーンジの人々による歴史物語りには、アカデミアの歴史学、あるいはべつにアカデミズムでなくても世俗主義的な世界観に慣れ親しんだ者にとっては容易に信じがたい要素が多々ふくまれている。保莉はそれを神話や「メタファー」という安全地帯に隔離することを拒否し、アカデミアの歴史学との間で、「歴史への真摯さ」を共有する歴史実践どうしの「ギャップごしのコミュニケーション」が可能なのではないかと訴えるのである。

そのために、保莉はグリーンジの世界観を丁寧に紹介し、その歴史実践を理解するための方法を手探りでみつけようとした。当時の僕も、そのプロジェクトの重要性には異論がなかったはずだが、上のメモではわりと批判的なコメントになっている。保莉の仕事はグリーンジの歴史実践のすぐれた紹介にはなっているが、そこに批判性がみられない、コミュニケーションというからには、他者の語りを紹介・解説するだけでなく、他者への批判的な応答(の道筋)が示されなければならないのではないかと、そうでなければ保莉もまたアボリジニの文化を祀り上げ、祀り棄てることになってしまうのではないのか、というようなことをいっているわけだ。

なんだかとても狭量な意見である。研究者たるもの、なにかしら批判的に読まなければという思いにとらわれていたのだろう。とはいえ、昔の自分の気持ちもわかる

気がする。植民地主義における不均等な力関係を考えれば、まずは西洋近代に由来するアカデミズムの側が、アボリジニの側の歴史実践に謙虚に耳を傾ける、という姿勢は認められるべきだと思う。しかし同時に、「ギャップごしのコミュニケーション」というプロジェクトの「困難さ」をもっと掘り下げて議論しなければならないのではないだろうか。保莉の議論において、アボリジニの歴史実践にふれてみずからを省みるべきなのはアカデミックな歴史学の側であり、その逆の方向性はあまり考えられていない。もちろん、安直・単純に「逆の方向性」をたどろうとすれば、「これは間違った歴史である」(184)という旧態依然の権威主義的身ぶりに陥りかねないのだから、保莉が慎重になるのは無理もないことなのだが。いずれにせよ、コミュニケーションのベクトルが一方向的なものに留まっているようにみえることは、保莉の提起した課題が未解決のものであるという事実を示しているように思われたのである。『ラディカル・オーラル・ヒストリー』では、じつはこの問題についてもふれられている。この本の原型となった彼の博士論文の査読者によるコメントが日本語訳のうえ収録されているのだが、そこでひとりの査読者は「自分の研究をグリーンジの人々に認めてもらおうとする、保莉氏の勇敢で倫理的な試みにもかかわらず、グリーンジの人々は保莉氏にとっての人類学的想像の対象にとどまっている」とのべる。結局のところ、「ヨーロッパ人とグリーンジの人々がお互いに完全に切り離されたまま、対立して矛盾しあった意

味の網の目のなかに永遠に囚われてしまう」のではないかと(286)。おそらくこの査読者も、上述した僕の疑問と同様の指摘しているのだと思う。

「査読者」という言葉が出てきたところで、ふたたび査読の問題に眼を向けよう。さきにのべたように、ここで僕はアカデミックな歴史学とアボリジニの歴史実践との関係を、査読の制度とそこにおいて周縁化・外部化される諸テキストとの関係に対応させて考えようとしている。そこに保莉のプロジェクトを重ねるなら、査読の制度とそうした多様なテキストとの「ギャップごしのコミュニケーション」はいかにして可能か、ということになるだろう。ひとつの方向は、査読者が従来のアカデミックな尺度を括弧に入れ、多様なテキストを研究実践として肯定し、受け入れ、理解する努力を惜しまないことである。しかしそれだけでは、互いの批判可能性を担保したコミュニケーションにはなりえない。それでは結局のところ、アカデミズムのウチとソトをめぐる問いを飛び越えてしまうことになるのではないだろうか。

紙上のブック・ラウンチという試み

ここまで、『ラディカル・オーラル・ヒストリー』が達成したことよりも、残された課題の方を少し強調しすぎたような気もする。しかし、この本を真にユニークなものにしている仕掛けについて、まだきちんと話をしていなかった。本書は保莉実の単著ではあるが、彼がひとりで作り上げたものではない。ベースになった博士論文に対

するさまざまな反応や他の著者による文章の翻訳、親交のあった研究者による解説、そして架空の出版パーティなどが重要な構成要素として収められているのである。こうした独特の構成になった事情はどうあれ、この多声的な仕掛けが保莉のプロジェクトを一步先へ進めることになったのではないだろうか。

この本に参加した人々のなかには、保莉の研究をおおいに称賛した者もあれば、その意義を認めつつも重要な留保をつけている者もある。さきに紹介した博士論文査読者の意見もそのひとつだが、ここではそれらの内容というより、こうした形式そのものがもつ意味について若干考えておきたい。

たとえば第1章は、この本の刊行を記念する出版パーティ（ブック・ラウンチ）会場の実況中継といった設定で書かれている。まずは保莉が彼の基本的な主張について語り、それにたいして幾人かの出席者が質問やコメントを投げかける。それにたいして保莉がふたたび応答するかたちで自説を展開するという順序である。質問者は架空の人物だが、べつのシンポジウムにおける保莉の発表に対して実際に発せられた質問を基にしているのだという（49）。また第8章「賛否両論・喧々諤々——絶賛から出版拒否まで」は、インフォーマントであるグリーンジの住民たちや研究者、編集者らによる反応を提示している。僕が読むかぎり、保莉のアプローチに対する真正面からの批判（上述の査読者の批判のような）については、彼が説得的な反論をしていない

ように思われ、15年前の自分はそこに不満を覚えていた。しかし今は、べつの解釈をしたほうがよいのではないかと思っている。

これらのテキストを読みながら感じるのは、保莉が自分のテキストがどのように他者に受けとめられるのかをとっても——誤解をおそれずにいえば自意識過剰なほどに——気にしている、ということである。保莉は歴史学のなかで自明とされてきた世俗主義的世界観に大胆な異議申し立てをしているけれども、それはアカデミアの彼岸に渡り、「ニューエイジのイデオロギー」に沈潜すること（297、第8章の査読者のひとりはそのように批判している）を意味するわけではなかった。むしろ保莉は、「ギャップごしのコミュニケーション」をめぐる自分の未完成の議論を、称賛と批判が混ざり合ったアカデミアの反応と並列させ、しかもそこで強引な反論によってモノローグへと再回収するのではなく、不協和音をたたえた多層的で論争的なテキストとして読者に投げ出すことによって、アカデミアを巻き込んだ議論の継続を要求しているのだ。この本の読者は、こうした議論に立ち合い、みずから共感や戸惑い、反発を経験するなかで、「ギャップごしのコミュニケーション」の（不）可能性についての問いを自分のものとして発することになるだろう。そこではいわば、査読という行為自体が新たなコミュニケーションの媒体もしくは起点となっている、あるいはその可能性を宿しているのだ。

ここまでくると、査読をめぐる冒頭の僕

の問いと、複数の歴史実践のあいだのコミュニケーションをめぐる保莉の問いを切り分ける必要はなくなってくる。アカデミアの外延を拡張したり、攪乱させたりするという仕事は、ひとりの英雄的な書き手によって成し遂げられるものではないし、ひとりの気前の良い査読者や編集者が無条件に多様なテキストを受け入れることで実現するものでもない。むしろ、テキストをめぐる異なる見解が緊張感を保ちながら並列するアリーナが成立することが重要なのだと、保莉の本は教えているのではないだろうか。おそらくそのアリーナにおいて、「査読」する者がただの裏方、黒子であることはできない。彼／彼女もまた、みずからの読みの立場性やその根拠を問われる演者だということになるだろう。こうした構想を具体化するうえで、(オンライン)雑誌というメディアはわりと有利な条件を備えているようにも思うのだが。

査読と研究倫理

廣岡 浄進

はじめに

本誌の編集委員を引き受けたものの、オンライン開催された発足集会での挨拶もまとまらず、その後の準備号への原稿も間に合わず、はなはだ面目ない。そんな内輪向けのおわびから始まるような雑文を出すこともまた申しわけないのではあるが、ひとつ、おつきあいを願いたい。とはいえ今も、半年前に締切を過ぎた論集原稿の執筆をかかえたままで、とりあえず、書けそうなことを書きとめておいて、後で手を入れる方式で進めることで、埋め草としたい。

特集は査読をテーマにするということであるが、少し離れた話題から始めたい。阪大に1993年に入学してから、海外留学や休学も入れて16年在学した。学生サークルの部落解放研究会（解放研）でミニコミ誌の部落問題・人権問題情報誌『みちくさ』を出した。二学年上の先輩が始めたことを引き継いだのだが、不定期刊で、多い年でも年間3号発行だったが、今風にいえばフリーペーパーを掲げながらも、カンパまわりとって、ようは教員や先輩方、その他解放研の関係者が出入りしていた先、たとえば今は亡き安部宏行さんの自立生活を支

える障害者介護者集団「ヤマト」の月例の介護調整の会議などに行商に持っていくと、それなりの活動資金になった。ちなみに阪大解放研は、今はもうない。後輩から大学院を退学するので明道館サークルBoxの撤収をするという連絡をもらって、某所への搬出を手伝ったというか、手配した。ずっとBox18と呼びならわしてきたのに、そのときには部屋番号が振りなおされていて、なんだか変な感じがした。

その『みちくさ』であるが、解放研だけでなく、OBやOG（これもジェンダライズされた言い方なので、たんに先輩と言うべきであろうか。卒業生と言ってしまうと正確ではない。）はもとより、おたがいに学習会に参加しあったり、連続学習会の企画を共催するような関係の学生団体とか、あるいは解放研のメンバーではないけれど学習会には参加する学生、あるいは先輩方と交流のある何かの活動家だとか、わりと手当たり次第に、手渡しては原稿依頼をしていた。刷り部数は300部くらいで、持ち込み歓迎という方針で、これは、解放研の活動に関わる人を増やそうという組織の色気ははたらいっていたことは否定しないが、雑誌発行を通じて率直に議論のできる場を作

り、ネットワーク形成を図りたい、つながりをひろげたいという思いがあった。本誌MFEも、問題意識において重なるところがあるように思う。

一度、掲載記事にきびしい抗議を受けたことがある。ある学生が投稿した釜ヶ崎ルポみたいな文章で、たしか、ある期間釜ヶ崎のドヤに泊まりながら土木建設の仕事に行ってみた体験や見聞きしたことで、それが釜ヶ崎への偏見に乗った興味本位の視点で、なおかつマイナスイメージをひろげるものであると指摘された。次の号で釜ヶ崎の運動や野宿者支援に関わっている学生活動家を中心に、批判というか、雑誌編集としては自己批判なのだろうが、釜ヶ崎にかかわる特集を組んだ。反論や継続しての釜ヶ崎にかかわる通信などが寄せられたら掲載するつもりもあったが、議論はそれ以上、ひろがりも深まりもしなかった。今にして思えば、編集としての方針を持って、粘り強く関係記事の連載化をはたらきかけるといった選択肢もあったはずだが、そのような工夫が足りなかったということだろう。ここまで長い前置きだ。発足集会で述べたことも、含まれている。

ようやく本題に入る。査読というからには、問題は学術誌ということになる。大学教員として月々の禄を食む身になって十有余年になるが、文部科学省や大学設置審議会あたりに出す教育研究業績書だとか、科学研究費の応募申請書類などでは、個々の論文について「査読の有無」を書き添えよ

ということになっている。査読の体制も実のところ色々ではあるが、多いほうがよいのだろうという気になる。

今の自分の立場を述べておくと、所属する部局である人権問題研究センターでは『人権問題研究』というジャーナルを出している。いわゆる紀要雑誌で、もともとは同和問題研究室紀要『同和問題研究』で、現タイトルに改題したときには大阪市立大学人権問題研究会の発行としたが、今は人権問題研究センター編集・発行である。改題にあわせて査読雑誌という体制をとって、投稿を受けつけられるようにしたものらしい。もっとも、編集の怠慢もあって、この3月に納品された第18号は掲載記事がわずか2篇、しかも論文がひとつも載らなかった。投稿がなかったわけではない。「条件つき掲載可」とされて入稿待ちの論文や、持ちこまれたが掲載に至らなかった原稿もある。いわゆる査読をお願いするかどうか、つまりその手前のところで、査読に値するのかどうかも、センター内の編集委員会で議論になることがある。

もっとも、ここで問題にしたいのは、職場の仕事ではない。いささか取り合わせの悪い感覚が拭えないが、さしあたり研究倫理ということばで括られるような一、二の事例について考えたい。

1、研究倫理

実のところ、わたしはこの研究倫理ということばに、居心地の悪さを感じている。

科研費の申請書には「人権の保護及び法令等の遵守への対応」なる項目があって、人権侵害につながりかねない研究資料の取扱いや研究成果の公表にあたっての配慮などを書くことになっている。そもそもは理科系、とくに医学や生命倫理にかかわる研究課題が想定されているのだとも聞くし、人文科学や社会科学分野なら通り一遍に関連法規や所属研究機関の研究倫理規程を遵守しますと書いておけばそれでよいのだと言われたこともある。

多少は批判的でありたいという思いから、人権問題研究における研究倫理とは何かという論点そのものも研究課題のひとつとして俎上に載せて議論を進めたいということも書き添えて申請してはいる。とはいえ、現に自分が採択されている研究課題で、あらためて学内の研究倫理審査を受けることが条件づけられているものもあり、審査をお願いしますという書類を作らねばならない立場でもある。

もちろん、人体に侵襲的な実験、たとえば新型コロナウイルス感染症対策にかかわって大阪府知事が阪大が関係する医療ベンチャー企業が開発中のワクチン治験の被験者に大阪市立大学医学部附属病院の職員を動員するなど口走ったのは、何重にも問題で、こういう政治圧力にたいする歯止めとしては、研究倫理審査を経ないではできませんよという制度的な機能がある。もっとも、この件では、結局治験審査を通過させて、病院職員の治験参加はあくまで

も任意参加ですよという建て付けにしたと聞く。

では、人文科学や社会科学における研究倫理とは何だろうか。センシティブ情報を本人同意の確認されないまま公表することなどは、たぶんこれに引っかかるだろう。ヘイトスピーチはどうだろうか。そもそも、このような用語が外から入ってくる前から、差別と学問との緊張関係が問われてきたのではないだろうか。そして、研究倫理という用語への違和感は、そこに公権力の介入による大学の内部統制という文脈があって、必ずしも自治として機能しているわけではない外在的な、対外的なおまじないとしてしか機能していない場合が多いからだろう。

2、歴史評論

まず、一応は「片のついている」話から入りたい。蒸し返すというのではない。もう六、七年前になるが、『歴史評論』という、歴史研究では名の知られた学術誌で、史料用語としてではなく、本文中に留保なしに、つまり執筆者の表現として「特殊部落」ということばを用いた記事が掲載され、次号に代表理事2名と編集委員会との連名で謝罪文を掲載して、執筆者から掲載取り下げの申し出を受けて同年の総目次には収録しないと表明したというできごとがあった（「会告 『歴史評論』第七七六号（二〇一四年一二月号）に掲載した齊藤正美氏の論考について」『歴史評論』777、2015年1月。）。同誌は、『歴史学研究』や『史学雑誌』と同様、

日本史だけでなく世界史をもカバーする総合的な歴史研究の学会誌である。わたしが運営委員の末席をあたためている全国部落史研究会では2015年2月10日付で申入書を送り、編集委員会として翌月号に会告を公にした初動対応の迅速さは評価しつつ、経過説明と、問題の所在を会員に理解させること、そしてこの言葉によって差別されてきた部落出身者や部落差別をなくすために努力してきた人びとへの謝罪という三点を求めた。(運営委員会「歴史科学協議会および『歴史評論』編集委員会にたいする本会からの申し入れについて」『部落史研究』創刊号、全国部落史研究会、2016年3月。)

申し入れにあたっては発行元の歴史科学協議会が党派的な拒絶反応を示すのではないかと懸念する向きもあったが、おおむね誠実な対応が取られたものと受けとめている。もちろん申し入れ事項のすべてが完全に反映されたわけではないが、そこは編集委員会や発行主体である歴史科学協議会の主体性に委ねざるをえない。編集委員会からはより詳細な経過報告が公表され、それによれば、もともと当該論考は論文として投稿されたが、査読の結果は掲載不可であった。しかしながら、地方史研究の観点からは米騒動の起点となった富山においてその米騒動にかかわる聞きとり実践の取り組み紹介に絞れば、同誌「歴史のひろば」では授業実践やシンポジウム報告、その他歴史研究に関わって社会的な関心の高い話題などを取りあげており、そのような記事としてであれば米騒動から百年を前に

して掲載する意義もあろうということで執筆を依頼した。ところが入稿された原稿は査読を通らなかった論文を下敷きにした内容であったらしい。にもかかわらず、これが依頼原稿という形をとっていたことで、チェックから漏れたということであった。つまり、査読は一応機能したが、雑誌編集の体制にぬかりがあったということになる。(『歴史評論』第七七六号掲載論考で発生した問題に対する点検と今後の取り組みについて』『歴史評論』783、2015年7月。)

編集委員会としては、あらためて部落史の研究成果を会員が学ぶ機会として、2017年1月付け発行の『歴史評論』第801号で特集「部落史・身分論から考える歴史学の現在」を組んだ。さらにコラム「歴史の眼」では不定期ではあるが新連載「現代日本に痛覚はあるか」を始めることで、部落差別にとどまらず、現代社会の差別や人権侵害の諸課題について考えていく企画を続けていきたいということであった。(寺木伸明「歴史科学協議会および『歴史評論』編集委員会に対する本会からの申し入れ以降の経過について」『部落史研究』2、2017年3月。)このうち、「現代日本に痛覚はあるか」は2回で止まっていて、続いていないようではある。その点は残念だが、組織としてひととおりの説明責任は、それなりに誠実に果たしたと言えるだろう。

3、John Mark Ramseyer 教授の所説をめぐって

ラムザイヤーというハーバード大学教授

が、歴史修正主義「論文」を書くことで、日本の右派というか歴史修正主義者たちの一群を活気づかせている。彼の、「従軍慰安婦」は強制ではなかった、自由契約だった、だから人権問題ではないのだというでたらめな主張にたいしては、すでに日本でもウェブサイト「Fight for Justice」上で歴史学研究会、歴史教育者協議会、歴史科学協議会、日本史研究会、そして朝鮮史研究会幹事会の連名で掲載誌における再査読と撤回を要求する声明が出されている。そこでも述べられているように、その「論文」の内容自体は陳腐な歴史修正主義の言説をなぞっているにすぎず、実証的には学術に値しないのだが、その著者の所属が権威を持って流通しかねないことへの懸念が表明されている。そう、問題は、これが「査読論文」なのだということである。

すでに事情を承知の読者も多いだろうが、簡単に経緯を確認しておく、これが「炎上」したのは、産経新聞のウェブメディアで、1月28日付「世界に広まる「慰安婦＝性奴隷」説を否定 米ハーバード大J・マーク・ラムザイヤー教授が学術論文発表」という記事を、福井義高という青山学院大学教授が執筆し、ラムザイヤーの雑誌掲載予定論文を肯定的に紹介したことが発端である。掲載予定論文の要約宣伝というのだから、両者の懇意さと用意周到さが印象的である。現在はこの記事は有料記事になっている。(https://special.sankei.com/a/politics/article/20210128/0001.html)

これが韓国のメディアで批判的に報じられたことで、英語メディアでも大きく取りあげられ、アメリカの学界を巻きこんで、高名な学者らによる批判声明が複数出されている。また、このラムザイヤーが、沖縄ヘイトとでも言うべきデマ情報だらけの「論文」も書いていることを、沖縄タイムスが報じている。沖縄のみならず、被差別部落民、在日コリアンなど、日本の被差別マイノリティへの敵視とアイデンティティ攻撃が露骨であるという。ただし、これはディスカッションペーパーのオンライン公開らしく、査読論文ではないようだ。(「米ハーバード大教授「基地反対は私欲」「普天間は軍が購入」 大学ウェブに論文、懸念の声」『沖縄タイムス+プラス』ウェブ版、2021年2月28日、https://www.okinawatimes.co.jp/articles/-/714039)

じつは、これより前、部落問題研究者の一部で、ラムザイヤー批判が必要だと動きだしながら、折からのパンデミック状況などの諸事情で止まってしまっていた。というのは、彼は、東京大学社会科学研究所で2019年6月13日、「On the Invention of Identity Politics—The Buraku Outcasts in Japan—」と題する英語講演をおこなっている。(https://web.iss.u-tokyo.ac.jp/cjg/lecture/2019/06/on-the-invention-of-identity-politics.html) タイトルからして、日本の被差別部落民というのはアイデンティティ政治による創作物だというのだから、この予告を見た関係者や参加者から情報提供があった。もしかすると、講師はホ

ブズボウムの『創られた伝統』の向こうを張ったつもりだったのかもしれない。

ラムザイヤーはこの時点で部落問題をテーマに単著と共著の2篇のディスカッションペーパーを自分の所属するハーバード大学のウェブサイトで公開していた。いずれも論旨は似たようなもので、次のように主張する。部落民なんていなかったんだ、実体は皮革ギルドではなく貧農で、それについてボルシェヴィキがアイデンティティを捏造したのが全国水平社で、犯罪的な起業家が乗っ取った。その代表格が松本治一郎だ。だって彼は、実際に、福岡連隊事件や徳川家達公爵襲撃計画といった刑事事件で黒幕とされて下獄しているではないか。行政相手にゆすりたかりに成功して味を占めた彼らは、戦後にそれを全面展開した。それが部落解放同盟だ。同和対策事業が彼らの存立基盤で、部落民アイデンティティはそのために政治的に作りだされたものなのだという。部落の犯罪率だとか、やくざの三分の一は部落民だと書いているルポがあるだとか、非常に悪質な偏見に基づくとしか思われない数々の事実誤認と恣意的な資料操作で、運動への歴史的評価をおとしめようとする。

社会学や歴史学などの分野から、それぞれ、象徴的な問題点のメモを作って持ち寄った。そうこうするうちに、これが査読論文として学術誌『Review of Law & Economics』に掲載されていることがわかった。どうしようか、それも検討するのか、

司令塔はだれなのかなどと言っているうちに、パンデミックが始まってしまった。おおよそ、このような事情であった。それが、この「従軍慰安婦」論文がニュースになったので、英語圏の研究者の助力を得ながら、前に書いたメモも含めて『Asia Pacific Journal』誌に批判記事として投稿されることになった。ちなみに、これに先立ち、ルポライターの角岡伸彦氏がブログで批判を連載しており (<https://kadookanobuhiko.tumblr.com/>)、遅まきながら、部落解放同盟中央本部も3月15日付でこれは差別論文だとして撤回を要求する見解を公表している。 (<http://www.bll.gr.jp/info/news2021/news20210405.html>)

彼の「従軍慰安婦」論文と同じで、内容自体はおおよそ学問と言える水準ではない、低劣なプロパガンダの類である。TwitterなどSNS界隈が沸騰しているが、自分にはそれを追いかける余裕がない。ともかく問題は、ラムザイヤーがハーバード大学教授というアカデミックな権威に依拠し、さらに日本では東大や東大大学院の大学教員（研究者だとは呼びたくない）が増幅させているという構図であろう。なお、彼の所属は三菱寄附講座となっているが、三菱グループが出資したのは講座の開設の時だけで、現在は資金も人事も一切関係ないと聞いている。

これらがどういう経緯で、それぞれの掲載誌の査読を通過したのかは、それぞれの編集部が検証に応じない限り、明らかには

ならない。だが、それは望み薄だろうと思っている。個別の実証やデータ処理の妥当性以前に、社会運動や社会正義、人権侵害、被差別マイノリティの運動を、その存立根拠から否定してみせる論旨がおかしいとも問題ありだとも感じなかったという自己批判を避けては通れないからだ。

おわりに

それにしても、なにゆえに、日本研究で業績を有する、アメリカのしかるべき地位にある大学教員が、突如として歴史修正主義者となり、日本の被差別マイノリティをことさらに攻撃する「論文」を矢継ぎ早に公表しているのか。しかも、それらの一部は「査読」を通過して、日本の言論状況に逆輸入されているのは、前節冒頭に述べたとおりである。深刻に思うのは、そのような視点を彼に与えた日本側の協力者たちの存在である。妄想たくましくすれば、同時に彼らは、ラムザイヤー論文を日本に紹介するという立場をとっているだろうと思うと、かなり周到に計画されたものなのではないかという疑念もわいてくる。

変な査読もあるという話ではなくて、あるいは変なものを載せたら自分たちの学術誌としての価値や信頼を下げるということでもない力学が、ここにはたらいているように思える。また、日本側でラムザイヤーを持ち上げて紹介する大学教員も、これはまずいだろうという歯止めがかかっていない。なにか、マイノリティたたきに向かう、アメリカの研究事情があるのだろうか。そ

れとも、これは、トランプ前大統領の煽動が大学界隈にまで及んでいるということなのか、どうにも腑に落ちない。問題はラムザイヤー個人にとどまらず、彼を擁護し、査読にかかわった仲間内にひろがってくる。

一昨年に行われた検討会に出したメモで、自分は、ラムザイヤーが「従軍慰安婦」否定論の論文も書いているようであり、そういった歴史修正主義の方法を「学んで」部落問題に持ちこんできている可能性を憂慮すると述べたのだが、事態はどうやら、すんなりと片づきそうにないという雲行きである。

【付記】

The Asia-Pacific Journal 誌では Japan Focus Volume 19 Issue 9に、"Japan's Burakumin (Outcastes) Reconsidered"と題して特集が組まれた。日本からの寄稿については英語と日本語が同時掲載されている。(https://apjjf.org/2021/09)

ちなみに筆者は、朝治武との共著で、"Issues in Ramseyer's Understanding of Modern Buraku History and the Suiheisha" (M.Ramseyerの近代部落史および水平社理解の問題点)という小文を寄せた。主に全国水平社までの近代史について担当している。

準備号を読んで

特集「査読の研究」にすこしだけよせながら

富山 一郎

I 彩 (いろどり)

文(ぶん)の彩(いろどり)。2021年3月23日おこなわれた『MFE 多焦点拡張 다초점확장』創刊準備号の合評会で話そうと思ったのは、この彩ということだった。一つひとつの文章内容への批評というより、この準備号に集まった文章たちが織りなし始めた言葉の姿の輪郭を、まずはつかみたかったのだ。それは今号の「査読」というテーマとかかわらせていえば、内容を批評したり審査したりするのではなく、文章に込められた思いや感情、決意や怒り、あるいはそこに流れる時間やリズム、さらには浮き上がる風景や抱え込まれた出来事を、味わうということかもしれない。編集委員である鄭柚鎮さんが、しばしば、文章に味があるとか、逆に味がしないといっていたのを思い出しながら、私も準備号の文章を味わっていかうとしたとき、この彩という言葉が浮かんだのである。

冒頭にある川村邦光さんの文章に、「DJ 風に」とある。もちろんこのDJはお皿を回すDJではなく、深夜ラジオのそれだが、な、なんじゃこりゃ、と思いながらおもわずユーチューブでジャニス・ジヨプリンを流してしまった。そんなことをしてしまっ

たおかげで、後の文章にも音や声が隠れているような気がして、耳をそばだててしまった。川村さんの書いているように、ジャニスはすでに亡くなっている。だが歌声は死ぬことはない。逆に言葉が声と共に受け取られるとき、死者がよみがえるような感覚に襲われる。たしかにそれは川村さんがいうように、「奇蹟」(16頁)なのかもしれない。またいつものライブとコロナ渦での自宅での配信ライブをくらべ、自ら音の、「出てくる音がまったく異なっている」という日高さんの言葉の背後には(「自分の居場所を探すということ～6月13日の集会によせて」)、日々の状況の中でいつも音を出すべく身構えている日高さんがいる。書かれた言葉は、そこでもやはり声の近傍にあるようだ。

そんなことを思いながら読んでいると不思議なことに、文章が頭のなかだけで解説されるのではなく、体感としてつたわってきたのである。味がするのである。それは味覚ということではない。何を言っているのかうまく聞き取れないジャニス・ジヨプリンの、脈があり伸びのある声に味があるように、あるいは言葉が帯びる色に味があるように、味があるのだ。今、ここで味わっているのだ。読むということは、こうした

今生じている体感なのだ。

それは、それぞれの文章に文字通り文体の体ともいべき存在があることに気が付くことでもある。一文がとても硬質で、一文だけで、いやその中の一つの単語だけで、長い文章を読んだような気持ちになる文体。ゆるゆると言葉が連なりながら、全体を構成していく文体。まるで横に坐って話を聞いているようだ。全身で身構えて受け止めなければならない直球勝負の文体も、素敵だ。段落がすすむたびに、その思考の内部に深く引きずり込まれていく文体。思考という営みがきわだつ。先ほどの日高さんの文章は、日常という状況をチューニングしながら、いつでも歌えるようにスタンバイしている文体なのだろう。文章が今にも歌いだしそうだ。感情と思考が丁寧に織りなされながら、そのどちらでもない場所に導いていく文体。その感情が痛みや悲しみにかかわるものであるとき、読みながらしばしば立ち止まり、かみしめ、うつむき加減に頭を傾けたくなる。どれもこれも味がある。

こうした味は、まずもって、雑誌におけるジャンル分けをどうするのかということでもある。よくあるような論考やエッセイといった分け方以外に、雑誌の味わいを少しでもきわだたせるようなやり方はないだろうか考えたのだ。また「論文」を軸とした、「研究ノート」、「書評」、「研究報告」といった文章分類が、内容以前に文体の規律を担っているのは明らかであり、それはまた査読ということと深く関係しているだろう。査読とはまずもって文章の分類、

ジャンル分けなのであり、それは多くの場合、格付けにもつながっている。またこうした規律を問題として論じることと、彩は同じではない。規律をテーマとして論じること自体が規律の中でしかなされないとしたら、そこではやはり味は失われ、彩は消えることになる。

まず思うことは、準備号がみせる彩を、このような規律に従わせたくないということだ。そして彩をどう確保するのかということは、査読を成り立たせている規律に問いを立てることを、雑誌自体において遂行することでもある。ではどうするか。そうした分類枠組みを取っ払うというのも一つの考え方だが、たとえそういうことになったとしても、まずはこの雑誌がどんな彩をもち、文の味をきわだたせるにはどうしたらいいのかということは、やはり考えるべき事なのだろう。

ところで雑誌が言葉を介した人と人のつながりだとしたら、その集まりはどのようなものなのか。いや正確に言えば、その集まりをどのように輪郭づければいいのか。思想の科学研究会が、様々なサークルについて『共同研究 集団』（平凡社 1976年）という本を出した時、その序論として鶴見俊輔が、ある集団について考えることを、「煙の道をなぞる」、あるいは「煙そのものの内部の感覚」（7頁）と記している。サークルという集団を考える作業において多くの場合、そのサークルが作り上げた雑誌という存在が一つの焦点になることはいうまでもない。しかしサークル誌の内容や傾向を要約したり、そこにある共通の主張や学

術的な意義を確定したりすることは、はたしてサークルという集まりをとらえたことになるのだろうか。鶴見が、「煙そのものの内部の感覚」という文字通り煙にまたよい方で示そうとしているのは、テーマや分野やあるいは方針といった言葉においてはつかまえることのできない集団性や方向性が、想定されているのではないだろうか。

言葉と集団の関連は、その言語的な意味内容にとどまるものではない。サークル誌が趣味の雑誌であったとしても、それが作り上げるつながりが、趣味という領域にとどまるものだとは限らないのである。鶴見たちが注目したのもこの点であった。私も、この煙そのものの内部の感覚ということを楽しむながら、いまからこの『MFE』がどのような道を動き始めるのか、もし雑誌が媒介する集団性という言葉つかうなら、その集まりが一体どのようなものなのか、すこしでもその動きと形の輪郭をつかんでみたいと思う。

それは、逆にいえば、わかりやすい話になることへのけん制でもある。査読的な規定の手前を、彩という言葉で考えてみたいのだ。内容やテーマの手前に彩があるということを考えてみたいのだ。それはとりもなおさず、雑誌『MFE』における「私たち」の問題だ。

そしてこの「私たち」には、当たり前のことなのかもしれないが、まずもって書く、そして読むという言葉にかかわる営みが深くかかわっている。この行為のつらなりを見据えることが、大切だと思う。そして

し一人ひとりのこうした行為の前に、それぞれの属性が優先されるならば、「私たち」は属性の足し算や最大公約数的属性となるだろう。学会があるから学会誌がある、あるいは同人がいて同人誌がある、ということだけになってしまう。しかし雑誌がいかなる会や同人を生み出すのか。問われるのはこの方向性であり、その時雑誌は、属性を前提にするのではなく、書く／読むという行為の中にある。

書いたものが読まれ、読むことがまた書くことにつながる。こうした行為の連鎖は、私にとっては、出来事と感情と思考が織りなされながら書き進められる沈正明さんの『『始まりの知』 訳者あとがき』にかかわることだ。すなわち私の『始まりの知』が読まれ、そして書かれたのを、また私が読んだのである。正明さんは、東日本大震災、そして毎日死者が数え上げられていく現在の中で、身近な死と世界に広がる多くの死と悲しみの中で、『始まりの知』を読み、そして書いた。それをまた私が読んだのである。それは言葉というものが、読むということにおいて新たな生を獲得するような展開だ。また、自分の文章が密かに抱え込んでいた感情が、読まれることにより引き出され、それが再び自分を覆うように感じてしまった。

書いたものが、読まれるという経験。準備号のいくつかの文章に登場する藤田省三が、読むことを「経験の再組織化」とよび、この再組織化により「現在」を「再編成」していくことが読むことだと述べたことがあったが（竹内光浩・本堂明・武藤武美編

『語る藤田省三』岩波書店、2017年、10頁）、そこには経験が「利用の素材」になることへの根底的な抗いがある。鄭柚鎮さんが準備号で、「慰安婦」問題とされてきた議論空間を、どの陣営が正しいかではなく、一人ひとりの生きてきた痕跡が「正しさを判定するためのモノ」になる事態としてとらえ、「ここは証明できるのか」と問うのも、かかる「利用の素材」の問題だ。藤田は端的にそれを「物化」とよぶ（藤田省三「戦後議論の前提——経験について」1981年『著作集5 精神史的考察』所収）。

書く／読む行為の連なりは、まずもって「物化」とは異なる経験のありかたを探ることなのかもしれない。それは書く者と読む者のそれぞれの場や時間において抱え込んできた経験が連結し、新たな場へと変わっていくことなのかもしれない。こうした書く／読むという行為の連鎖の中に、『MFE』を考えてみたいのだ。

Ⅱ 書く／読む／書く／読む…

『MFE』に向かう私自身の道程については、準備号で書いたとおりである。また雑誌ということを具体的に考えた起点には、中井正一たちが1936年に刊行したタブロイド判の『土曜日』がある。ところで、中井にそくしていえば、この『土曜日』以外にも、『美・批評』、『世界文化』という雑誌が同時代に存在した。『土曜日』も含めこうした雑誌は、戦時下の抵抗を担う文化運動として言及されることが多いが、『土曜日』とそれ以外とでは大きな違いがある。

『世界文化』などが、いわゆる大学で哲

学や思想を専攻する者たちによる論文を軸とした学術雑誌の体裁をとるのに対して、『土曜日』はタブロイド判の紙面に文字通り雑多な文章が並ぶ。『MFE』の準議号の彩をどのようにきわだたせるかということ考えた時、『土曜日』が視覚的にうったえるタブロイド判の新聞形式であるということが、あらためて了解できた。なるほど、彩はまずは分類枠組みを決めるのではなく、視覚的に並べることにより浮き上がるのだ。彩を考えながらそのことに気がつくと同時に、いまウェブ雑誌としてはじめて『MFE』では、なかなかこれは難しいと考え込んでしまった。また逆に、ハードコピーを軸に雑誌を考えるということは、やはり重要だとも思った次第である。どんなに立派なHPをつくっても、あの『土曜日』の紙面を眺めた時に飛び込んでくる彩を作ることは、なかなかむつかしいのではないか。合評会で私と川村さんだけが、わざわざ文章を紙に打ち出しそれを抱えて参加していたが、いかにハードコピーにしていくのかということについては、もう少し考えたいと思う。

ところで『世界文化』と『土曜日』の違いは、こうした体裁にかかわることだけではない。それは前者の『世界文化』が、先ほども述べたように、どこまでも既存のアカデミアの枠を抜け出していないのに対し、『土曜日』は、『土曜日』自体が新たな人のつながりと場を作り上げていったということだ。この違いは、内容の違いではなく、書くそして読むという言葉にかかわる行為のありかたの問題だ。すなわち『世界文化』

が、学者や研究者の属性を前提にしているのに対して、『土曜日』では、読者が作者になり、作者がまた読者になるという書く／読む／書く／読むという運動が連なる中で、新たなつながりや場が構成されていったのである。

近年出版された中村勝『キネマ／新聞／カフェー 大部屋俳優・斎藤雷太郎と『土曜日』の時代』（ヘウレーカ 2019年）に生き生きと描かれているように、既存の属性から離脱する人々が渦巻のように『土曜日』に集まっていったのである。またこの書く／読む／書く／読むの運動の舞台として、京都市内の多くのカフェーが存在した。京都の南に駐屯していた第16師団の兵士たちも、『土曜日』を待ち焦がれ、カフェーにやってきたのである。京都市内の多くのカフェーが、『土曜日』によって新しい空間になったのである。『土曜日』の彩とタブロイド判という体裁は、この書く／読むにかかわる運動の連鎖と人々の新たなつながり、新たな場の登場ということに、密接に関係していたのである。『MFE』の彩も、そのような場の展開の予感として、私は受け止めておきたいと思っている。

ところで書く／読むという言葉にかかわる行為は、知あるいは知るということでもある。読んで知り、知ったことを書こうとする。あるいは書きながら知り、読みながら知る。この知るという営みは、多くのことを引き起こす動詞だ。すなわち知ることには、あらかじめ観察する安全地帯が設けられた営みではない。もし安心して眺められる観察があるとしたら、それは安全地帯を

前提にした極めて限定された行為だ。知るとは、なによりもその動詞を担う者を変容させ、場合によっては壊滅的な状態へと引き連れていく。この時、知るという動詞の目的語である対象は、あたかも主語のように知る者を動かしていく動因となる。知る者は、知ることにより浮かび上がる対象を自らの動因となすのだ。またそこでは、知る者は知る対象と重なり合いながら、両者はともに動きの中にある。

知るということにおける「ミメシスの変身」。準備号にある車承棋さんの「「観察＝知＝生成」の実験～MFEの始まりに寄せて」が、『MFE』における「私たち」を先取りして描き出したのは、こうした認識するものと認識対象が抜き差しならない関係の中で共に動態へとはいっていく「ミメシスの変身」だ。知るということにかかわる書く／読むの連鎖は、こうした変身を蔓延させていく。また「ミメシスの変身」を遂げつつある者たちは、書く／読むという行為の中で出会うのであり、この者たちの密会の場所が、雑誌なのである。それはそれぞれが属性を離れて他の者になろうとする場であり、集まりだ。

そこでは変身は、つながろうとすることでもある。つながろうとしながら、ともに世界を作り上げていく。また属性から離れるのだから、属性を前提にする評価や比較は不可能になり、「比較不可能なものに見える諸結果物が星座(constellation)を作る」(25頁)のだ。星は比較され評価されるのではなく、方向性をもったベクトルにより結び付けられ、「座」として拡がっていく。

自分の住まう世界が、自分も含めて変わっていく世界として浮かび上がるのは、こうした星たちの密会においてなのかもしれない。「多焦点拡張」、あるいは星たちの密会。私には具体的な密会場所として、どうしてもカフェで読みながら論じ合い、論じあいながら書いている風景が見えるのだが。

それはともかく、車承棋さんがプロレタリア文学運動に参加した金南天にそくして具体的に議論しているように、そこでは書くということに焦点が当てられているといえる。対して尹汝一さんの「MFEの雑性のために」は、雑誌の要点に読むという行為を定めている。雑誌編集にかかわってきた汝一さんの文章は、極めて実践的で説得的だ。そしてなによりもなるほどと思ったのは、雑誌が雑誌として、すなわち星座という密会として登場するところに、読むという行為をすすめているところだ。「雑誌は単純に「ある」のではなく、「立ち上がる」もの」(40頁)であり、それが実現されるのは読むあるいは読者たちの場所なのだ。

ところで準備号は、昨年6月13日におこなった「MFE集会」をふまえたものでもある。私は当初はオンライン集会ということに懐疑的だったが、それでも雑誌にかかわる人たちの顔が見れたということは大きな意味を持っているのだと、準備号を読んで思う。川村さんが書いているように、この集会で「まだ見ぬ誰か、これから会うであろう誰かに向かって、何事かを話し伝えようと話しかける、そうした未来へと投企する姿勢を思いがけず感触できた」のである。

この「感触」ともかかわるが、準備号を読んで理解できたのは、書く行為が、読む行為につながっていくという期待である。この期待は、集会がおぼろげながら作り上げたことではないだろうか。そして、読まれるに違いないという期待が、書くということをけん引しているように思う。準備号に「『MFE』オンライン集会に参加して」をよせた博物館で学芸員として働く竹原明理さんが、「絶えずある違和感や、時に抱いてしまう怒りや悲しみのような感情や意識は別に捨てなくてもいいのだと、今回のオンライン集会に参加して思えた気がします」と書いているのを読んだとき、キチンと読まれるに違いないと思えることが、言葉として記すべきことを引き出す力になるのだと思った。あるいは前述した日高由貴さんは、「読んでくださるかもしれないかたがたへのお手紙のような感じで書いてみたい」と書いている。読むことが書くことにつながっていくような共同性がみえるということが、言葉を生み出すのだろう。

それは準備号で古川岳志さんが「編集委員という名目も、学術雑誌という枠組みも、書く／読むの関係性を作り出すための道具として利用すればいいのではないか」と述べ、「編集委員という役割に課せられているのは、とりあえずは、集まった文章を全部読むこと」であり、したがって編集委員がいるということで「読まれないかもしれない、キチンと読まれないかもしれないという不安をとりのぞく」としたことに直結する。古川さんの「『雑誌』への期待—ゆるく束になるために」をぜひ読んでほしい。

言葉をちゃんと読むということ。これが『MFE』の出発点だと思う。またそれは読むことが、読んだ後で書くことにつながっていくということだけでなく、読まれるのだという未来への期待が書くことを引き出すということでもあるだろう。

読む中で雑誌は「立ち上がる」。それはその雑誌が、掲載されたからその文章が意味があるとか、ましてや本数でその価値を計算することと無縁であることを意味している。掲載が終着点なのではなく、この「立ち上がる」なかで言葉は命を獲得し、そしてまさしく書くという行為もこの読むという行為に向けてある。すなわち「立ち上がる」その瞬間を予感しながら読み手という他者を思い浮かべる時、言葉が引き出されるのだ。この引き出す力に書くという行為をゆだねるところに言葉が生まれるのである。尹汝一さんはこの力を、「他者との関係が文章をひっぱる張力であり、文章を繰り広げる張力」だという。それは他者となんとしてもつながろうとする思考の悶えであり、このような思考はやはり書く者を変身させてくたろう。いいかえれば「ミメシスの変身」を遂げつつあるものの密会が生まれるためには、張力が生じるような雑誌でなければならないのだ。そしてその変身は、読むことにおいて現勢化する。この時雑誌は、「立ち上がる」。

こうした読むことへの注視は、先ほども述べたような掲載の時点で完了したとされる掲載の是非、すなわち査読において語られる文章の意味や意義とは根源的に異なるものである。また読まれることを発行部数

や引用回数でカウントすることとも違う。またさらに、読まれることにおいて立ち上がる雑誌は、流行や学会動向などという整理された時間を刻まない。それは堆積された地層をなし、発掘された時すなわち読まれた時に、時間を獲得するのだ。いいかえれば文章たちは、立ち上がる瞬間を待ち続ける待機状態にあり、その待機状態が刻む時間は、流行りや動向とは無縁のものである。言葉たちは読まれることを確信しながら、たとえ10年であろうと100年であろうと待ち続けるのだ。これは掲載された時点で分類され評価が下されたとされる査読付き学術誌とは根本的に異なる在り方だ。彩とは、まだ見ぬ未来に向けて待機している状態を示しているのだろう。

Ⅲ 「私」という文体と暴力の予感、あるいは「後ろ姿」

ところで前述した車承棋さんがいう「ミメシスの変身」は、知るということをめぐって認識するものと認識対象が抜き差しならない関係にはいることであり、それは認識する者としての私、あるいは対象を言葉にしようとする私という存在が、押し出されていくことを意味している。しかもこの私は、変身のなかで安定的な属性から離脱していくのであり、いいかえれば私は居場所のない不安を抱え込みながら、知るということ、書くということ、読むということを遂行していくことになる。この「私」が押し出されながら書き進めるということ、またそのような「私」が読まれることにおいて立ち上がることが、準備号に寄せ

られた文章から伝わってくる。

また車承棋さんが金南天から見出したのは、こうした変身を遂げつつある「私」は、徹底した描写あるいは観察をその生成の動因にしているということだ。そしてそこで想定されているのは、これまでの認識枠組みが融解し、これまでの身体が崩壊し始め、従来のやり方だと何をしても無駄という困難が状況を支配しはじめるという事態である。やや乱暴にいつてしまえばそれは、従来の社会や歴史を構成するはずの集団やその属性がもはや構成要素にならず、また認識の枠組みの前提にもならないという事態であり、だからこそ知るという行為が属性からの離脱を導くのである。この離脱を担うのは、未知の未来を引き受けんとする起点としての「私」だ。既存の世界が不確定になり、融解し、自分がどこに所属しているわからなくなっても、それでも「私」はある、という訳だ。

そしてこの「私」にとって最も重要なことは、準備号で沈恬恬さんがいうように、不確実を抱え込みながら生きるという確信だ（「確信の不確実性に向けて～「終わりの感覚」を抱えたままで」）。自らの歴史も記憶も消滅しつつある中に、「私」は断固たる確信をもって生きるということだ。まただからこそ、この不確実をすぐさま確かな未来に置き換え、別の秩序のなかに「私」を解消してはならないのだろう。新しく準備された秩序にすぐさま復帰してはならないのだ。重要なのは、記憶が不確実になりながらも、それが一方的に書き直される力に全身で抗うことなのである。すぐさま次

の新しい所属に落ち着いてはならないのだ。

少し脱線するが、最近私は、精神科医の中井久夫の文章をときどき読むようになった。その中井の文章の中で、変わったものが一つある。榆林達也というペンネームで書かれた「抵抗的医師とは何か」というもので、ある大学の医学部の学生自治会により1963年ごろに刊行されたものだ。多くのエッセイを書いている中井自身が、「私の書いたもののなかでは、ただ一つ熱っぽい文章」と述べ、同時に「私の考えが以後それほど変わったわけではない」というものだが、この文章には、現在の医局や医者という集団が人を殺しているという現状認識と、その中で何を始めるべきなのかという内省的問いが、全体を貫いている。少し大きさにいえば、友人が殺され自らも殺されまた殺すかもしれないという現状の中で、何をなすべきかを考えようとしたのだ。そしてそこには、「バラバラで孤立しているものを、一つの実体のように三人称複数として扱うことが、そもそもまちがっているのだ」（中井久夫『日本の医者』）という一文がある。未来は、三人称複数において表現される集団や所属で描かれるのではなく、「私」が、そしてこの「私」が人と出会う営みこそが、未来なのだ。「私」は不安を抱え込みながら、密会する。

準備号の全ての文章は、こうした「私」から始まっているように思う。既に言及した竹原さんが、「絶えずある違和感や、時に抱いてしまう怒りや悲しみのような感情や意識は別に捨てなくてもいいのだ」とい

うとき、そこには密やかな「私」の覚悟がある。またオリジナルでなければならないというオブセッションの中で「自己検閲」を語る永岡崇さんの文章からは、粘度の高い内省とともに「私」をめぐる格闘と転轍がある。この「自己検閲」はアカデミアに限らずそこかしこで作動しているが、それはそれぞれにゆだねられた問題ではない。頑張っているものを書けばいい、ということではないのだ。永岡さんがいうように「自己検閲」からはじまる「私」の転轍は、「共振や違和」から生まれる「集団的なオリジナリティの生成」なのだ。竹原さんや永岡さんの文章からは、自らがおかれた場所から再度関係を作りなおそうとする重油のようなリアリティがある。求められているのは、このような「私」と場所の記述なのだろう。

ところで謝花直美さんの「鉄格子のなかの声」では、「米軍が優先する社会で、鉄格子の中にある、沖縄の人々の生」を書こうとする謝花さんは、「自らが立つ場所」とともに「私」が「何をなすべきか」を見出していこうとしているが、ハッと思ったのは謝花さんが、現在のパンデミック状況から戦争あるいは戦場を、そして沖縄戦を感知しているということだ。あえていえば、「自らが立つ場所」は、暴力がせり上がっている社会であり、そこでは戦場は過去のことではなく今と地続きであり、かかる場所から未来が問われているのである。いかえれば「私」から始まる文章が浮かび上がらぬのは、すでに暴力にさらされている私たちである。この「鉄格子のなかの声」

から、未来が始まるのだ。平野克弥さんの言葉を借りればそれは、「息をさせない」なかで息をしようとする事なのだ(「MFEの始まりによせて」)。

くりかえすがその私たちは、一般名称ではなく、あくまでも「私」が出会い、知るという遂行的なプロセスにおいて登場する。近藤有希子さんの「未来は明日を生き抜くものに」—異邦人のチョコレートとルワンダからの退避について」は、パンデミックという言葉ではいいあらずことのできない状況を見事に描き出している。それは「外国人」として退避する「私」から見出される今であり、この浮かび上がる今は、かつてのルワンダ内戦での虐殺と、これからの暴力の予感に包まれている。今なされるべき記述だと思う。そして描き出される現状は、未来への希望でもある。

それは復興や勝利などという言葉であわわされる希望ではない。準備号で何人かの人が言及しているレベッカ・ソルニットの言葉を借りれば、「暗闇の中の希望 (hope in the dark)」であり、暗闇の中にいる私が言葉をつむぎだすときに、闇の彼岸におぼろげなその希望の輪郭だけが浮かび上がるのである。近藤さんはそれを、「私のおばあちゃん」であるルワンダのおばあちゃんから聞いたのだ。「未来は明日を生き抜くものうちにある」。この「明日を生き抜くもの」は、一般名称ではなく、まずもって「私のおばあちゃん」であり「私」である。そこから始まるのだ。こうした希望は、『MFE』のすべての文章から読むことができる。最初に述べた沈正明さんは、「困難

な状況の中にいる私たちには分け合える言葉があり、それを語れる人たちがいる」と締めくくる。希望とは未来の正しい設計図のことではなく、この「分け合える言葉」であり、「語れる人」のことだ。あるいは成定洋子さんが「言葉の交差し合う場」でいうように「現在のあり様を捉える言葉を丁寧に模索すること」それ自体が希望なのだ。

あらためて川村さんのいう「後ろ姿」を考える。暴力にさらされている者たちの中では、死者たちと生きている人々とは、それほど変わりはないのであり、だからここの「明日を生き抜くもの」には、潰えた者たちも参加するに違いない。後ろ姿とは、やはり死を背負った生であり、いつ後ろから撃たれるかわからないという暴力にさらされた身体なのだろう。言葉の在処はこのような身体と共にある。まただからこそ、集い、傍らにいる他者を通して自らの生をそして死を知るのだ。後ろ姿は他者とともにある。それは川村さんのいうように、ともに「ゾンビ」になることなのかもしれない。暴力がせり上がる今をしっかりと見据え、描き、そして密会すること。『MFE』はそのためにあるのだと確信した。色が互いに滲みだしている彩は、境界が定義された分類や属性ではなく、他者とともにある後ろ姿を背負った者たちの、密会のあらわれなのかもしれない。

本を書くということ

奥田 のぞみ

私は、学術書とか専門書とか呼ばれる本を手がける出版社に勤めている。著者のほとんどが研究者である。私も同僚も、自分が企画する本のほかに日々たくさんの原稿を読む。あちこちの大学で出版助成制度ができてから、その量は増える一方だ。そして最近、「この人はなぜこれを書きたかったのかなあ」と思うことがよくあるような気がする。

大学や文科省から研究業績を出すよう教員がプレッシャーをかけられていることも、学位論文を本にしないと若者が就職しづらいことも、重々承知はしている。だが、全体の3分の1を先行研究の紹介が占めたり、1章に100個以上注が付いたり、参考文献一覧が長々あったりと膨大な情報を詰め込んだ原稿がほんとうに多いのだが、そうしたものにはたいてい著者のこれが言いたかったということがどこにも出てこない(論文集はもっと悲惨な状況なので、今回は単著に話を限定する)。

自著を出版したいのだがと相談に来られたある先生は、でも自分の本を理解できるのは日本全国で10人くらいしかいませんけどね、とにっこりおっしゃった。じゃあ、10部コピーして配ればいいんじゃないですかと心の中でつぶやいたものである。私が

この発言にカチンときたのは、そんな売れそうもない本は出す意味がないと思ったからではない(売れそうもない本なら自慢できるほど出している)。この先生は本を出したいのかもしれないが、本を書きたかったわけではないと感じたからだ。

本を読む理由は、人によって千差万別だろう。過去の出来事を知りたい、現在の状況をよく理解したい、他の人の考えを参考にしたいとか、あの人が勧めているから、著者が好きだから、装幀が気に入ったから読む人もいるかもしれない。けれど、日記やブログではなく、定価の付いた本を書く理由は、つきつめれば一つだけではないだろうか。自分の名の責任において、自分の考えを世の中の人に伝えるためである。

体裁はきれいに整っているが、どこにもでっぴりのない、全体にのっぺりした印象の本が増えてきたのは、思えば「中立」や「客観性」を強調する研究者や編集者の登場と軌を一にしている。私は歴史編集者の勉強会に入っているのだが、そこで10年ほど前に30代の男性が言ったことが忘れられない。その人は、自分は中立で客観的でありたいから、関ヶ原の戦いもアジア太平洋戦争も同じ距離感で捉える本を出していきたいと言ったのだ。かなりびっくりした

が、いまではこういう編集者も研究者も珍しくはない。マルクス主義史観に対し、「暑苦しい」「ウェット」「ロマン盛りすぎ」と反発する傾向が若手の間で見られるのと、それは無関係ではない。網野善彦を「レフティ」「日本が嫌いなのに日本史を研究するのか」とSNSで揶揄していま話題の方々も、そうした一人なのかもしれない。

心理学者の信田さよ子さんは、DV被害者の告白が信用されないという問題について、中立の立場で客観的に聞こうと思うと嘘に聞こえてくると言う。「中立や客観って、マジョリティの立場に立つことなんですよ。それは強者の眼差しなんです」。だから彼女は、「客観的」という言葉をほとんど使わないそうだ (<https://cakes.mu/posts/32991>)。これはDV被害者だけでなく、さまざまなこと言えるのではないだろうか。そういえば、中立・客観性を強調する編集者も研究者も、みな日本人で男性で高学歴の人だった。

みずからの立ち位置に無自覚なまま、中立性を謳って批判も主張もせず、ただ題材を美しく処理した本は、誰に何を伝えたいのだろうか。指導教官や研究仲間の顔だけを思い浮かべて原稿を書いているのだろうか。何も主張しなくてすむのは、マジョリティの特権であることに気づいているのだろうか。

私は本を書く人に、安全圏にいないでもっと冒険してほしい。注番号がずれていても、出典の表記がそろってなくても、出来事の年代や人名が違っていても、たいした問題ではない。それは私が確認するか

ら、著者には著者にしかできないことをしてほしい。映画業界で次世代の新しい才能に贈られる大島渚賞というのがあるが、第2回は該当者なしに終わった。審査員の一人である映画監督・黒沢清が出したコメントに、業界は異なるが私も共感する。「いろいろあったけど、よかったよかった」となる映画が多すぎる。……あなたがささやかに打ち込んだクサビは、案外強力なのだ。よかったよかったと辻褃を合わせる必要なんかどこにもない」 (<https://natalie.mu/eiga/news/417753>)。

本は刊行されると、著者や編集者の手を離れてひとりで世界に出て行く。書店でまったく面識のない人が買ってくれるかもしれない。20年後にどこかの図書館で誰かが読むかもしれない。30年後に古本屋で誰かが手に取るかもしれない。そして、もしかしたら共感してくれるかもしれない。一生の間に人が書ける冊数は限られているから、見も知らぬ人とその本を通じてつながることは一種の奇跡ではないだろうか。こんなこと言うと、また「暑苦しい」と言われるだろうけど。

連載

「落書き的論文」のすすめ（上）

現代日本の学問意識をめぐって

小島 潔

はじめに

昨年（2020年）10月、日本学術会議が、三年に一度の会員半数改選期にあたり、105名の会員候補者の推薦名簿を政府に提出したところ、その中の6名が首相によって任命を拒否されるという異例の事態が明らかになった。これは、6名の学者が過去に政府の政策を批判したことが理由であったことは明かで、そこから、憲法に保障された「学問の自由」への侵害であるとか、戦前の学問弾圧にも等しい蛮行であるとか、ファシズム的な言論統制への一里塚である、などと、マスコミで大騒ぎになったことは記憶に新しい。

首相による任命拒否が、直ちに「学問の自由」の侵害や言論弾圧にあたるかどうかはともかく、学術会議と政府との間で長年守られてきたルールを、時の政権が一方的に破棄したのが「暴挙」であることは言うまでもない。またそれによって、政府が学術会議を自らの風下に立つ従属的な組織であるとみなしていることを満天下にさらしたことも間違いない。このような学問や学者に対する蔑視がいずれ「学問の自由」の圧殺につながることも十分に考えておかなければならないだろう。

しかし、この事件で私が最も注目したのは、首相の知的レベルの低さでも、ルールを平気で無視する政権の強権体質でもない。このような「暴挙」に対して、学術会議がまとまって抗議の声を挙げることがほとんどなく、執行部任せの「紳士的対応」に終始したこともさることながら、なによりマスコミが「学問の自由」の侵害だとあれほど騒ぎ、多くの識者も憂慮を表明したにもかかわらず、この問題にたいして国民がほとんど無関心だったという事実である。菅首相が、自らの行為について、「国民の代表者」としてチェックするのは当然のことだと開き直ったのは、まさに「学問の自由」に対する国民のこの無関心・無感覚を折り込んでの発言だったのである。

国民のこのような無関心・無感覚の底には、「学問の自由」は「研究」を生業とする研究者には大切な権利かもしれないが、自分たち一般国民には関係がない、という意識が広く浸透していることを表しているように思われる。あるいはもっと言えば、そもそも「学問」なるものはもはや自分たちには不要なものだ、それがなくてもなにも困らない、という意識が、国民の常識と化してしまっているのではないか、とさえ思われるのである。

このような国民の無関心はいずれ、首相があからさまに示したような学問の蔑視へと深まっていくだろう。しかもさらに悪いことは、この学問の蔑視が、今や日本社会に蔓延する「専門家」依存と手を携えて進行しているように見えることである。「社会のあらゆる問題に、「専門家」と称される人たちが出てきて、彼らが直ちに答えを出してくれると信じられているようなのである。

そうだとすれば、いま必要なことは、学問は日常生活にこんなに役に立っているというような実利性を大急ぎで強調して、国民と学問とを無理やり架橋することではあるまい。むしろ、今日の日本社会において学問とは何か、学問研究と社会との関係はどうあるべきか、私たちの生に対して学問がもつ意味は何か、といったことを、原理的に反省することではないだろうか。そうしなければ、人文科学・社会科学の専門化・技術化は国民の気づかないうちにとめどなく進行して、国民にとっていよいよ無意味なものとなるか、さもなければ、意図するとしなにかかわらず、国民意識の強力な操作技術・麻醉技術として機能することになるのではないかと、私は危惧するのである。

戦後のある時期まで、学問論は日本社会の重要なテーマであった。それは何より、敗戦によって露わになった日本社会の課題——近代化や民主化、非軍事化といった全社会的な課題を遂行するためには、歴史科学や社会科学の革新、あるいは新たな創造

が不可欠であることが、国民的規模で認識されたからにはほかならない。それが、マルクス学やウェーバー学を中心に、日本の近代史上かつてない創造的かつ豊かな社会科学やその方法論を、学問論として開花させたのである。

ところが、そのような状況の中であって、戦後の代表的知識人であった上原専禄という歴史家は、学問研究の社会的意味や社会的基盤の問題について、戦後の社会科学や学問論を牽引した学者たちとは異なるスタンスを取っていた。彼は戦後の「学問隆盛」の状況にもかかわらず、それを真の学問精神の興隆とも、社会と学問とのありうべき関係を実現したものとも考えなかった。すでに1950年代から批判を重ね、とくに1960年代に入ってから、出版産業とともに学問もまた「高度成長」ととげて、国民の切実な現実課題から遊離していったことに強い危惧を表明し、抵抗し続けたのである。

現代の日本の学問意識を主題とする本稿が、今日では知る人も少なくなった上原専禄という歴史家に焦点を当てるのは、まさに彼のスタンスのこのような独自性に基づく。彼は、今日あらわとなった国民の学問への無関心や無感覚を、戦後の「学問隆盛」の状況の中にいち早くキャッチし、それを問題にし続けた存在だった。本稿はこのような上原の学問意識の形成と展開をたどることを通して、今日の日本社会における学問の意味、学問と社会とのありうべき関係、さらには私たちの生にとって学問がもつ意味を考えるための、示唆を得ようとする試

みである。

ある留学精神史——「大学生に落ちぶれて」

上原専禄（1899 - 1975）は、戦後の学問を牽引した学者たちより年長で、敗戦時にはすでにヨーロッパ中世史の傑出した研究者として、学界の中に揺るぎない地位を築いていた。つまり彼の学問経験は戦争の試練をくぐっていたということである。その点で、学問経験が戦後経験とほとんど重なる戦後学問の旗手たちとは異なっていた。

こうしたことから私は、上原の学問意識の形成を、1945年の敗戦以前と以後とに大きく分けることができると考える。そしてその前半期において決定的な意味を持ったのが、彼の留学体験（1923—1926）であったことから、本稿をまずその検討から始めたい。それは、同時期にヨーロッパに向った多くの留学生たちのそれとはおよそ異質なものであり、その異質さが、彼の戦後における学問論の独自性の基盤のひとつをなしたからである。

上原は1916年に東京高等商業学校（1920年に東京商科大学に昇格、1949年に一橋大学となる）に入学、本科修了後の1919年に専攻部に進み、そこで歴史家三浦新七に師事する。

三浦は1902年に、商業研究のために3年間のイギリス・ドイツ留学を命じられたが、最初の留学地ライプツヒ大学で歴史家ランプレヒトに出会うや、そのもとで歴史研究に志すに至り、度重なる文部省から

の帰国督促も無視して、1911年末までランプレヒトの下で研究をつづけ、ランプレヒトの主宰する「文化史並びに普遍史研究所」において、助手として彼を助けた⁽¹⁾。

九年余に及ぶ留学から帰国すると、三浦は母校の東京高等商業学校（高商）で商業史・経済史の講義を行い、高商が大学に昇格する前年の1919年からは、自らの独創になる「文明史」を講じ始めた。

上原の方は、1916年の高商入学後、「勝手に好きなことがやっておれる」学園の雰囲気のもとで、河上肇の影響で貧乏研究（都市貧民窟の探訪）を始めたり、吉野作造・福田徳三らを通して大正デモクラシー運動に関心をもったり、社会主義やマルクス主義の文献に親しんだり、宗教運動に接近したり、『白樺』の忠実な読者になったりと、「大正末期という時代に若い者がもつ、ほとんどすべて」の方面に知的関心を伸ばしていったが、やがてそれは彼の内部に諸価値の乱立状況をもたらし、そこにまとまりをつける必要を強く感じるようになる。その時、専攻科において指導を受けていた三浦から、次のように言われるのである。「それが歴史というものだ」と。「歴史というものは諸価値の体系みたいなものである、諸価値がそれぞれに位置を持っている、その全体の全体系をつかむこと、それが歴史の勉強というものなのだ」^{(18) 19-20頁}⁽²⁾ということを学ぶのである。この「諸価値の体系」としての歴史という考えを知ったことは、上原にとって、学問意識と呼べるものとの重要な出会いの一つであったことは間違いない。

一方、三浦のゼミナールでは、ランプレヒトの『近代歴史学』や『歴史的思考入門』を全員で読んだが、上原だけはそれに加えて「私の研究用にと貸与されたフィヒテとアダム・ミュラー」を読み、「両者を通じて読書に方法があり、作法があることを私は感得することができた」。つまり学問の方法としての「読書」への開眼があったというのである。

また、三浦がランプレヒトのもとより帰ってから10年、満を持して開講した「文明史」の講義から得た感銘というものにも注目したい。「〔商大の〕他の諸学科との関連とか、学生の聴講能力とか、学説の如何とか、そういうことには一切無頓着に、只どうすればその時々の講義対象を直ちに自己のものにすることが可能であろうか、どうすれば対象を自己の方法で消化することが可能であろうかに苦心せられているように見受けられ、その独往の学問態度にいたく打たれると同時に、聴講の最中は一種の法悦を感じ」と、上原は回顧している（⑤251頁）。「文明史」は三浦のまったくオリジナルな独壇場であり、学生を前にしての「苦闘」は、そのまま学問創造の現場となり、それを眼前に見た上原に、学問することの苦しみと喜び（「法悦」！）をあらためて思い知らせることになったのである。

三浦の指導のもとで与えられたこのような学問意識は、しかし大きく転回することになる。それがウィーン大学への留学であった。

戦前日本の文部省による留学生派遣は

1875年から始まり、1940年に戦争で中断されるまで、65年間にわたって実施され続けた^③。この65年間は四期に分けることができる。第一期は1875年から1890年代の中ごろまで。帝国大学の教員にするために文部省主導で留学生が選定・派遣された時期である。第二期は1900年前後から1918年まで。選抜方法が文部省主導から大学主導に変わり、帝国大学が学内選考を経て推薦者を文部省に上申し、そのリストの上位者から派遣された。第三期は、1919年から29年までの十年間。高等学校等の高等教育機関が大幅に拡充され、留学生も毎年百人を超えた。この時期の特徴は、各高等教育機関が、自校教員の充実のために、既に教職にある者を派遣するというのが主流になったことである。この時に制度名が「文部省外国留学生」から「文部省在外研究員」へと変えられたが、それは、派遣された者が「既に内地に於て相当の地位を占め相当の研究を積みたる」者が主流となり（年齢も概して高かった）、「外国留学生といふが如き名称は当を得ざること」になったからである。同時にその背後には、「真正ノ学問ハ日本ニテ充分発達セシムルコト」ができるという見通しがあり、したがって「留学ノ主眼ハ大体見聞ヲ広ムルコト」にあるという認識転換があった。極端に言えば、留学は第三期に入って一種の「物見遊山」として公認されたということである。

第二期から第三期にかけての時期に留学制度がどのように受け取られていたかを如実に示す資料が残されている。第二期の後半、1913年から1915年にかけてヨーロッ

パに留学した河上肇の『西欧紀行 祖国を顧みて』である。出発時、河上はすでに34歳、京都帝国大学助教授の地位にあった。滞欧中の通信文を帰国後にまとめた同書の中で、河上は海外留学制度について、自己の経験に照らして、学者（恐らく文科系）の海外留学はもはや無用であると論じた。第一に、今日世界中の新刊著作や雑誌には国内の大学図書館で自由に接しうること、第二に、海外諸大学の教授の講義は簡単なもので、はるかに詳しいことを自著に書いているので、外国語を聴くのが苦手な日本の学者は、国内で彼らの著書を読むほうが効率的であること、第三に、今日の留学生は大学助教授クラスの者が多く、西洋にきたからといって「大学生に落ちぶれて、入学料や聴講料を支払い、インキ壺を下げて通学するなどいう事は、実は日本の学界の恥辱」である、というのがその主な理由であった（同書「文部省留学生」）。

もっとも河上は、「洋行」の有用性は認めていた。「私ども社会現象を取扱っている学究には、一度西洋に渡って、自分の眼で西洋人を観、西洋の文明を視る必要があります」。しかしそれは学問修業のためではなく、「見聞ヲ広ムル」ためであったから、「一カ年乃至一カ年半の巡回旅行で沢山」であった⁽⁴⁾。

海外留学についてこのような認識が形成されていた状況の中に、上原の留学を置いてみると、どうであろうか。

1922年、まだ大学生の身で「在外研究員候補」となり、翌年卒業するやいなやウィーンに旅立った上原の留学は、言うまでもな

く第三期に属する。しかし彼はまだ、「内地に於て相当の地位を占め」てもおらず、三浦から一人だけ特別の指導を受けていたにしても、「相当の研究を積」んでいたわけでもない。にもかかわらず、異例ともいえる早期の留学が決まったことは、三浦の強力な推挽によるものであったと当然考えられるのであり、三浦の上原に対する並々ならぬ期待をうかがわせるものであった。

すでに留学生派遣は各大学が主導権を持っていたので、上原もまた、ヨーロッパのどの大学へ、何を、どんな形で学びに行くかについては、すべて三浦との相対で決めればよかった。上原は三浦に質問する。「ヨーロッパで偉い歴史家と申すと誰れでしょう」。ヨーロッパで偉い歴史家に就きたいというのが、上原の単純素朴な希望であった。そこには、近代歴史学を真に学ぼうと思うならば、日本ではなく、それが創り出されたヨーロッパに行かねばならないという、河上が示したのとはまったく逆の認識があった。それは、九年間ランプレヒトのもとで鍛えられた三浦から上原に受け継がれたヨーロッパの学問に対する認識であったと考えてよい。

三浦の答えはこうであった。「偉い歴史家なぞはいないよ。出来るのは先ずドープシュであろうか」。三浦は「毅然たる語調」で「キツパリと言いつつ」た（⑤253頁）。九年間のドイツ留学は三浦にヨーロッパ歴史学界についての的確な見取り図を与えていたであろう。その三浦がウィーン大学の中世史家アルフォンス・ドープシュを、ヨーロッパ随一の歴史家と推したことで、上原

の留学先はもとより、研究分野（ドイツ中世史）までもが決まってしまうのである。それが意味するのは、次のことである。つまり上原は、それまで三浦の下で続けていた研究をヨーロッパでも継続して深めることを求めず、むしろそれと断絶しても、ドープシュのもとで「大学生に落ちぶれて……インキ壺を下げて通学する」ことを選んだ、ということである。実際上原は、ウィーン大学で、ドープシュ・ゼミナールの「初歩者過程」から初めたのである。それが三浦の意向でもあった。

なぜ上原は、そのような道を選んだのか。上記の河上によれば、留学制度の初期の頃は、帝国大学の教育は幼稚で、「卒業して大学院に入るという位の趣意で、いわば学問の仕上げをするために留学した」のだという。上原の年齢、大学卒業直後というタイミングを考えると、明治時代の留学生に先祖返りしたかのように見える。しかし上原は、明治の留学生と違って、そのような留学を自ら選んだのである。当時の多くの「在外研究員」のように、大学に籍だけ置いて（あるいは籍も置かないで）、自分の個人的関心に沿った読書に励むだけでも、「見聞ヲ広ムル」ことに努めるだけでも、何ら問題はなかったのである。にもかかわらず、彼がわざわざ「大学生に落ちぶれ」る道を選んだことには、当然、理由がなければならない。

考えうる一つは、ヨーロッパの学術への同一化の欲望、というものである。「大学生に落ちぶれ」ということは、それまで自分の中に積み上げてきたものをいったん

白紙に戻し、あたかも幼児がその成長とともに周囲の諸価値を身に染みこませて行くように、ヨーロッパの学術を身につけようとしたのではないか？ ドープシュの学問や、それが体現しているヨーロッパ近代歴史学を、「本場仕込み」で身につけ、ヨーロッパ水準の学者になりたいという欲望が、上原をして「大学生に落ちぶれ」ることを決意させたのではないか、ということである。事実、戦前戦中の上原の業績に対する高い評価は、彼が「ヨーロッパ水準」の研究を行ったというにあったのである。

しかし、上原が考えていたのは、全く別のことであった。彼は第一級のドイツ中世史家になるためにドープシュのもとに留学したのではなかった。それは、「三浦博士が私を『エブ』もつけないで送りつけた相手のドープシュ教授が、たまたま『ドイツ中世』を専攻してきた歴史家であった」(⑩ 279頁) からに過ぎない。上原の願いはこうであった。「私はドープシュ教授の業績そのものよりは、その人と学問とについてじっくり承知したかった。それと同時に、ドープシュの人と学問とをそのようなものとして存在させているヨーロッパの社会と文化、ヨーロッパの歴史と歴史学とは何かを突きとめたかった」(⑩ 279頁)。

ここに上原の留学の決定的な核心がある。ここで語られているのは、圧倒的な創造性を持つヨーロッパの学術への「同一化」の欲望ではない。むしろその逆の、「ヨーロッパへの問い」とでも言いうるものである。ヨーロッパの学術の成果に同一化するのでも、それをつまみ食いするのでもなく、

それを生み出した「人と学問」、すなわち社会的・生活的営為全体の結実として学問を捉え、それを突破口として「ヨーロッパの社会と文化、ヨーロッパの歴史と歴史学とは何かを突きとめ」ようとするのは、「ヨーロッパ」を内側から「対象化」し「客観化」することであり、「ヨーロッパ」という圧倒的な文化的迫力に対して、自己の知的主体性・自由を守り抜こうとする姿勢に他ならなかったのである。

彼が出発までの半年間の準備期間を、ドープシュの著書の読破に充てないで、法華三部経と浄土三部経、日蓮と親鸞の遺文の通読に用いたのは、「その当時、ヨーロッパ文化というものについて人並みにもっていたコンプレックスをなんとか清算して、いくらか粘着力のある主体性においてヨーロッパの文化と学問に接したい、と願った」(⑩ 273頁)からだ、との回想は、まさにそのことを明かにする証言であろう。

しかし、上原はまだ日本にいる。ここまでのことは、あくまで留学に出発しようとする上原の姿勢、学問意識の話であって、彼はまだヨーロッパの学術に直接接してはいないし、その中で自分の知的主体性を守る具体的な手段も方法も手にしてはいないのである。

ドープシュ・ゼミナールの衝撃

これから上原の留学そのものの検討に入っていくが、まずは彼の留学の概略を一通りおさえておこう。

出発は1923年9月1日、横浜港からの予定であった。しかし、出航の二分前に発

生した関東大震災によって大幅に遅れ、10月17日神戸港からの出発となった。インド洋、スエズ運河を経て地中海に入り、11月27日マルセイユ着。ただちにウィーンに向うが、途中、偶然の事情から、ジェノヴァとヴェネツィアに二泊ずつすることになり、ヴェネツィアでは、「是れ位の壮観に接しうるのでなければ、妻子を残して幾千里、異境に来る甲斐はないと云ふものだ」との感慨を得た。

12月2日ウィーン着。11日に聴講料を支払ってウィーン大学哲学科の聴講生となり、翌12日にはドープシュ・ゼミナールへの参加料を支払って、「ゼミナール生」となる。そしてまず一般学生と同様、「ドイツ史の大体に通ぜしむることを目標」とする「初歩者過程」でドープシュの指導を受けることになった。こうしてめでたく「大学生に落ちぶれた」わけである。初歩者過程を1924年の夏学期までに終えて、24-25年の冬学期からは「正ゼミナールの演習に特に参加を許され」た。上原はこんなふうにと書きただけだが、後に触れるように、ドイツ大学における「ゼミナール」の位置づけは圧倒的に重く、「正式メンバー」になることは、日本人留学生としては稀有のことだった。

ゼミナールのメンバーは、共同演習に参加すると同時に、一人一人が専門的研究課題を与えられた。上原にはゾンバルトの近著の重要仮説の批判的検証が課され、そのために毎日のように国立図書館の手書本室に通って、全二十七巻の『フッガー時報』手書本を検討することになった。同学期に

はエネアス・シルヴィウス『フリードリッヒ三世伝』の文献批判をめざす共同演習に参加、続く25年の夏学期にはザルツブルグ大司教聖堂『寄進帳』を史料としたグルントヘルシャフトの共同演習にも参加した。この間、専門家による中世古文書の演習・講義にも参加した。そして25 - 26年の冬学期の始めまでには“Beiträge zum Studium der Fuggerzeitung”（後の「『フッガー時報』考」の原型）を書き上げ、ゼミナールで報告したのち、12月、冬学期の途中で帰国の途に就き、翌1926年2月に日本に帰着した。この間、長期の休みにはヨーロッパ各地への旅行を企て、「見聞ヲ広ムル」ことにも精を出していたことを付け加えておこう。

以上が、上原の二年間の留学の概略である。「大学生に落ちぶれ」た上原が、二年間という短期間にどれほど精励し、「ドイツ中世史家」としてどれほどの進歩を遂げたかがうかがえるであろう。しかし私たちにとって重要なことは、上原がいかにくぐれた「ドイツ中世史」の専門家になったかということではない。この二年間の留学経験が彼の学問意識にどのような変化をもたらしたか、そしてそれがどのような意味を持ったのか、ということこそが問題なのである。

上原はドーブシュ・ゼミナールの最初の印象を次のように語っている。「教授のゼミナールには、『研究』ということに厳密に照準を定めた読書慣行というものが儼存しており、教授自身はもとより、すべてのゼミナール学生もそのことを当然のことと

して励行して」(⑰273頁)いた、と。

しかし、「『研究』ということに厳密に照準を定めた読書慣行」などというものは、研究者にとっては当たり前のことではなかろうか。自分の研究のために史料を読み、関連著作を参照することは、日本でも誰もがやっていることである。上原自身も三浦のもとで、「読書に方法があり、作法があること」を、すでに十分に学んでいたのではなかったか。にもかかわらず、ゼミナールの「ひたすら『研究』という実務に焦点づけられた読書」は、上原にとって「未知の、驚異的な、そして私を圧倒する情況として押しせまってきた」のである。何かが決定的に違っていた。それが何かを上原は明示的に語っていないが、推測する手掛かりはいくつかある。

その一つは、上原がドーブシュから与えられた個人的研究課題である。ドーブシュは上原に、日本では経済史の権威とされていたゾンバルトの『ユダヤ人と経済生活』中の重要な一つの仮説について、その当否の検討がゾンバルトにおいて不十分であると指摘し、上原にその検討を課題として与えたのである。このことは、すでに令名高い研究者の著作でも、その内容の当否は逐一検証されなければならないことを、上原に教えたであろう。これが、上原が目撃した、ゼミナールで実行されていた「『研究』という実務に焦点づけられた読書」の一つの側面だったと推測してよいのではないか。

もう一つは、その課題を果すために、上原が選んだ原史料『フッガー時報』という十六世紀の手書き新聞に対する上原の史料批判のプロセスである。ゾンバルトが叙述対象としたまさにその時代に書かれた同時代史料であるから、ゾンバルト仮説の検証に直ちに使えると思ったのは甘い見通しで、ノートを取りながら克明に読んでいくうちに、その記載をストレートに事実と見なすことはできないこと、その前に、まず「『フッガー時報』そのものの成立、その史料性格、それに載せられた諸記事の信憑性について確実な認識をもつべきであったことに気がついたのである」(17) 276 頁)。もちろんこの問題については先行研究がある。つい数年前にも、クラインパウルによる「斬新な」研究書が刊行されたばかりであった。しかし上原は、その最新の研究をも、ウィーン国立図書館の原本に依拠して批判したうえで、自らの文献批判へと進んだのである。

「文献〔ゾンバルトの『ユダヤ人と経済生活』〕の「権威」を疑うことから出発して、有能な史料批判〔クラインパウルの新著〕の「権威」を疑う地点に立ちいたりえた」と上原自身が言うように、ここでも、ドープシュ・ゼミナールの読書慣行は貫徹されていた。学問においては「権威」は存在しない。いかなるテーゼも認識も、その根拠に対する厳正な検証をへて始めてその真実性が承認されるのでなければならない。このようなすべてのものへの「疑い」こそ、学問の出発点におかれるべきものであった。ドープシュがゼミナールの学生を

指導する際にしばしば発したとされる、「であるかもしれない。しかし、でなければならぬ理由は何？」(18) 422 頁) という問いかけは、そのことを象徴的に示しているだろう。テキストから何らかの理解をひき出すことはむづかしいことではない(「であるかもしれない」)。しかしそれが唯一の、あるいは最も蓋然性の高い理解であることは検証されているのか？(「でなければならぬ理由は何?」)。検証がなされない限り、それは学問たりえないのである。

こうして上原にとっては、いかなる「図書・文献」も、それを読むということはそれを「疑う」ということであり、それを成り立たせている「基底としての史料を読むこと」を意味するものとなった。しかも「史料」にまで降り立っても、それで「疑い」が止むわけではない。「先人たちの史料研究に満足することなく、自分自身で史料の検討と批判を試みる必要がある」のである。「大学生に落ちぶれる」ことで、上原はそのような学問の作法、すなわち「認識成果獲得のための労苦にみちた技術者の作業」(17) 272 頁)、あるいは「研究成果を挙げるという実利を追求しての一種の禁欲」(17) 274 頁) を「体認」するにいたったのである。ここで私たちは、マックス・ウェーバーが『職業としての学問』(1920年)のなかで強調した「作業への禁欲」を想起してもよいだろう。それは決してウェーバー一人の考えではなく、むしろドイツ大学における一般的な学問作法であったのである。

ヨーロッパの学術成果を疑うことも、その真実性を自分で検証することもなく、そ

のまま「権威」と認めて、それに依拠して論をなすことが常態化していた当時の日本の西洋史研究者にとって、このような研究姿勢・研究方法がどれほど驚くべきものに映ったかは、想像するに余りある。「ドープシュ教授の前に立った」上原は、「日本で私が経験してきた読書とは一種の享楽に他ならなかった」こと、あるいは「読書とは、日本にいたときには、図書・文献を読むことを意味したにすぎなかった」ことを痛切に自覚し、自分が「いかに一人の『非研究者』に過ぎなかったか」（同前）を思い知って、打ちのめされたのである。

ここに上原の学問意識の大きな転回点を見出すことは、当然許されるであろう。そのことは、このウィーンでの経験が、日本での「懇切を極めた」三浦の指導との間に葛藤を生じたことを上原自身が自覚したことからも明かである。

「ウィーンでは先生とドープシュ教授との間に存する研究方法と学風との相違が頗る私をなやませた」（⑤ 253 頁）と、三浦死去（1947 年）に際して草した一文の中で上原は書いている。三浦に対する上原の敬愛の念は終生変らなかつたが、その学問については、後年になるほど客観的に見るようになり、最晩年の自伝的エッセイ「本を読む、切手を読む」の中では次のように言われている。「三浦博士の研究指導は、その講義の場合と同様に、……いわば学問的教養主義への傾斜を帯同したものだ、と見られよう。いずれにしても三浦博士のゼミナールでは、少なくとも私については、専門家的技術者としての『研究者』への育

成、『研究』という実務にかかわるものとしての読書の指導は行われなかったように思われる」（⑩ 272 頁、傍点原文）。これがドープシュの研究指導との対比を踏まえたものであることは明かであろう。ウィーンにおいて、上原は三浦の学問意識から決定的に離脱したのである。

ヨーロッパを「追試」する

では上原は、ドープシュ・ゼミナールにおいて、ついに自分の学問の確実な基盤、安住の地を見出したと確信しえたのだろうか。ある意味でそれはイエスであるが、ある意味ではノーである。イエスというのは、彼がドープシュのもとで会得した実証主義的歴史学の方法は、帰国から敗戦までの二十年間、中世史家の堀米庸三に「その余りに厳正なる学的態度に殆ど追随すべからざるを覚えた」とまで言わせた重厚な実証的論文をつぎつぎと生み出すことを可能にさせたからである。ノーというのは、しかし、そのような業績によって日本の学界のなかに「中世史家」としての確固たる地位を築くことが、上原の目的ではなかつたからである。上原のウィーンにおける学問意識の転回には、もう一つの側面があった。

たしかに上原は、ドープシュ・ゼミナールの「専門家的技術者としての『研究者』」になるための訓練を全面的に受け入れた。その実証主義的方法は理知的合理的で厳格を極めたものであり、歴史科学の普遍的基盤として揺るぎないものであった。それに則ればこそ、極東からやってきた若い学徒が、『フッガー時報』という十六世紀末か

ら十七世紀初頭の手書き新聞に対する厳密な史料批判を行うこともできたのである。にもかかわらず、上原には、ドーブシュおよび彼が体現したヨーロッパ近代歴史学への無条件の「帰依」は起こらなかった。堀米は「ドーブシュに心酔された上原氏」⁽⁵⁾と評したが、上原には「心酔」もなかった。そのことは彼が、ドーブシュ・ゼミナールの禁欲的な研究慣行に、圧倒されると同時に強い違和感を抱いたことに表れている。「ゼミナールでいっしょに勉強していた学生たちの様子を見ていると……その『研究』というものは、脈動しているものを固定化させ、連続しているものをばらばらにさせ、生命のあるものを死物化させるのに、一生懸命になって」(24 159 頁) いるように思えたという、上原の後年の回想がそれである。ヨーロッパの人文学の圧倒的な伝統とその創造性に直かに接したとき、その欠点をあげつらって、自己防衛のために日本帰りに立てこもる道にも、その創造性に心酔して代理主体として振舞う道にも陥らなかった上原は、恐らく珍しい事例であろう。

このような対応を可能にした要因として私たちが注目すべきは、彼が留学前から示していた知的主体性・自律性への強烈な意志である。それは、研究実践そのものから自ずと出てくるものとは思われない。むしろその背後にあって、彼の研究実践を支えている超学問的な衝動であったと言うべきであろう。

上原には、学問を意識し始めた「若いころから」、「『学問』や『研究』というものは、動いているものを静止させ、生きてい

るものを形骸化させ、具体的なものを抽象化させる機能をもつもの」ではないか、という「警戒心」があったという。ドーブシュ・ゼミナールの経験を逆投影したような表現だが、むしろ、ドーブシュのもとで、もともと抱いていたこの「学問」への警戒心が鮮明に自覚されたと考えるべきだろう。しかしその警戒心のさらに奥に、次のような意識があった。「認識としての『学問』の世界の外に、多分『学問』に優先するものとして、行為としての『倫理』の世界というものが儼存する」という意識、「『倫理』の世界そのもの、『宗教』の世界そのものは存在する」(24 161 頁) という意識を、彼は子どもの時から身につけていた、というのである。それは、日蓮宗の田中智学の熱烈な信者であった養父に宗門の教えを厳しく仕込まれた、という生い立ちに関係すると彼自身は理解していた。

しかし、倫理的世界あるいは宗教的世界が学問に優先して存在するという感覚は、より一般化して言えば、人間の生(生活)は学問に優先すると読み替えることが可能な普遍的な感覚である。理知的合理性に基づく学問がどれほど普遍的な分析力・説得力をもとうと、それで人間の生(生活)を汲み尽くすことはできない、という上原のこの直観こそ、彼をしてドーブシュの学問、ひいてはヨーロッパの学術の圧倒的な力に打ちのめされつつも、それに降伏することを妨げ、彼の生の欲求である知的主体性・知的自律性を守らしめた最大の要因であったと考えられるのである。

しかしそれは、生と学問とが相互排他的

であることを意味しない。「優先する」というのは、生（生活）が基盤となって、その上に学問が成り立つと考える点で、むしろ生（生活）と学問の切り離しえない密接な関係を示しているものでもあるからである。上原は後年、ドーブシュ・ゼミナールを明かに意識しつつ、次のように語っている。「研究課題の設定がひとたびなされた後では、その研究課題を追求するためのいわば技術的な研究方法が要請されるだろう。……〔それが〕どこまでも単に「技術的」というものでありうるか、それとも、それもまた生きてきた生活意識の裏づけなしにはとうてい存在しえないものではないのか……いずれにしても、生活現実をとらえ、研究課題を追求してゆくための技術的方法がヨーロッパの近代歴史学において発達してきたことは、一つの事実である。そしてこの方法について考察することは、少なくともヨーロッパの近代歴史学の性格や特徴を明らかにする上に、ぜひとも必要である」（『歴史学序説』32頁）と。ここでいう「技術的方法」が「認識成果獲得のための労苦にみちた技術者の作業」と重なることは明かであろう。それらがひとつひとつ積み重なってヨーロッパの壮大な学術体系が創り上げられているのであって、その基礎は、このような「労苦にみちた技術者の作業」とそれを裏づける「生きてきた生活意識」つまりは「倫理」によって成り立っていることを発見したのである。

ここに至って上原は、留学に際して強く念願していた、ドーブシュの「その人と学問」、さらに「ドーブシュの学問をそのよ

うなものとして存在させているヨーロッパの社会と文化、ヨーロッパの歴史と歴史学とは何かを突きとめ」るための、最も基本的で具体的な方法を手に入れたと言っただろう。それが、「ドーブシュその人が情熱を傾けて研究をつづけてきた、そのような「ドイツ中世」をドーブシュその人が探究してきたのと同じの方法をもって体験的にとらえる作業」、すなわち「認識成果獲得のための労苦にみちた技術者の作業」の実践、というものだったのである。

これが上原がウィーンで経験した学問意識の転回のもう一つの側面であった。

このような方法を、彼に明確に自覚させるにあたっては、『『フッガー時報』考』の制作が大きな役割を果たしたと思われる。彼は、『フッガー時報』の史料批判に没頭していた時の自己の心中を次のように語っている。「毎日のように国立図書館の手書本室に通って、全二十七巻の手書本を検討するような、愚直みtainな『研究』をやったけれども、それにはだいぶん茶目っ気が働いていたのであって、ヨーロッパ学者のやる『実証的研究』というものが、いったいどんな程度のものか、一つ洗ってやれ、といったひやかしがなかった、とは言えない。むき〔傍点原文〕になって『フッガー時報』を『研究』していたように見えるけれども、実際は、ヨーロッパ人のやっている『学問』などというものは、どんな調子や、意味合いのものか、それを彼等自身の手法によって捉えてみたい、というのが、本音だったようだ」（24 159 - 160 頁）と。

これはとくに肩の凝らない随筆として書

かれた一文なので、「茶目っ気」だの「ひやかし」だのと諧謔的な表現が使われているが、語られていることは重い認識である。すなわち、ドーブシュ・ゼミナールで習得した厳格な実証的方法の力を存分に振るった成果として、彼はこの史料批判を仕上げたわけだが（そして恐らくドーブシュもゼミナールの学生たちもそのように受け取ったであろうが）、その厳密に実証的な外形の内側には、ドーブシュたちの方法そのものを対象化し、その「権能」を問おうとする上原の主体的意志が働いていたことを、この一文は語っているのである。

これは、科学実験でいうところの「追試」に近い。「追試」とは自覚的な同一化であり、対象に対する方法的信頼と方法的懐疑とが同時に機能している点で、「模倣」とは正反対の、きわめて主体的・能動的な精神の働きである。その方法の再現を通してその問題点、不備、誤謬さえもがあらわになる点で、「追試」は対象の乗り超えをも含意していると言ってよい。上原はドーブシュの学問の根幹をなす方法に則ってその有効性を「追試」した。そしてそれによって、ドーブシュに体现されたヨーロッパ近代歴史学をも「追試」しようとした、ということである。ヨーロッパの大学や学問伝統に相当するものの全くない日本で、ヨーロッパの近代歴史学の「主体的な消化」(17) 276 頁)を行おうとすれば、これ以外のどんな方法が考えられだろうか。

しかも科学実験における「追試」は、同一の結果に到達すればそれで終わりだが、歴史学の場合はそれほど簡単ではない。「追

試」によってドーブシュの人と学問だけでなく、それを突破口として、ヨーロッパの社会と文化、歴史と歴史学までを突きとめようとするれば、一度や二度の「追試」で済むはずもない。二年間の留学ではとうてい足りないのである。そのために、上原は「日本に帰ってからも〔追試の作業を〕つづける他はあるまい、と考えた」(17) 279 頁)のである。実際彼は、帰国してから敗戦までの二十年間、その作業をひたすら続けた。堀米を驚嘆させた上原の戦前の専門的業績は、業績たらんとしたものというよりは、そのような「追試」の作業のその都度の報告であったと捉えるべきものであろう。

ゼミナールの「継続」——敗戦まで

1926年2月、上原は二年余の留学を終えて帰国した。4月には新設間もない高岡高等商業学校（現富山大学）に赴任し、そこで二年間過したあと、母校の東京商科大学に転任し、商学専門部教授となった（1928年）。

高岡高商時代の学事については、詳らかにする準備がないが、「徳川時代大坂株仲間考」をドイツ語で草したことが確認されており（17) 280 頁）、また高岡高商赴任が機縁となって、後に述べる『富山売薬業史史料集』の編纂責任者を依頼されたことなどからすると、あるいは日本の商業史を講じていたのかもしれない。

その間も、ヨーロッパ近代歴史学の「追試」の作業は続けられていた。それは、東京商大に転任したその年に、「『フッガー時報』考」をみずから邦訳・補修して完成論

文としたことや、翌年には「クロスターノイブルグ修道院のグルントヘルシャフト」なる重厚にして長大な実証論文を発表したことなどからも明かである。

以後、1930年代から1945年の敗戦まで、「画も見ず、音楽も聞かず、文学作品も読まぬ学究生活に自分で自分を閉じこめて」(⑨53頁)、『ドイツ中世』をドーブシュその人が探究してきたのと同じの方法をもって体験的にとらえる作業』を継続していった。その作業への集中がどれほど熾烈なものであったかは、『独逸中世史研究』(1942年刊)と『独逸中世の社会と経済』(1948年刊)という二冊の公刊書に収められた論文だけでも、30年代の10年間に発表されたものが10本あり、いずれも根本史料を素材にした詳密な実証的論文であって、作成には相当の時間と労力を必要とするものばかりであったことから、想像することができる⁶⁾。

論文の作成以外にも「追試」の作業は行われた。1930年から作業が始まり、1935年に刊行された『高岡高等商業学校編『富山売薬業史史料集』』(全三冊)という史料集の編纂がそれである。上原は高岡高商より編纂を依頼されたのを機に、それをドイツの規範的史料集である『モヌメンタ・ゲルマニアイ・ヒストリカ』に徹底的に倣って編纂することを企てた。完成したそれは、「編纂の方法及び版行の形式が従来のものとは異るといふ点でも、注目せられていいと思ふ」、あるいは「本邦における史料編纂及び出版の水準を一段高めるだけの試はなされた筈だ」(『史心抄』41頁)と、上原

には珍しい自負の言を連ねるほどの労作であった。その背後には、「独逸で出版せられた刊本史料を利用した経験のある者」からすると、日本の刊本史料がその「史料編纂の方針と版行の方法とに関して……著しく見劣りするといふ事実」、「此の方面〔史料編纂に象徴される学問意識のあり方〕においては彼我の間に著しい径庭が存する」という事実、に対する痛切な自覚があったのである。

『モヌメンタ』に倣うと言っても、およそ伝統も経験もない日本で、三巻とはいえその方針を貫くことは、どれほどの「労苦にみちた技術者的作業」を必要としたかは、想像に余りある。「模倣」であれば、日本の実情に合わせて、及ばぬところは省略したり改変すればよい。しかし「追試」であるかぎりには、一点一画の省略も改変も許されないであろう。そのとき初めて、「彼我の径庭」が、たんなる量の問題ではなく、学界やそれを支える社会のあり方までも含めた質の問題でもあることが自覚されるのである。

しかし、上原は孤独であった。「彼我の径庭」をたんなる量の問題と考え、産業や技術と同様、いずれ追いつくと誰もが考えているような状況では、「模倣」と「追試」の違いに注意する人もいなければ、日本の「研究伝統の薄少なる」ことや、「学問的努力に対する社会的関心の豊かならざる」ことを、上原とともに憂える研究者も極少であったからである。また彼は、「西洋古代及中世経済史」を志す学生に対して、ギリシア・ラテン古典二語はもとより、中世諸

語の知識、史料学・古文書学の学修、さらに膨大な海外文献の消化さえも要求し、それを実行できない者は学問を断念せよとまで述べた⁽⁷⁾。それは教授と学生はともに「真理」を目指す同行者だとするドイツ大学理念を踏まえてのことであったが、日本の大学生には非現実的としか思えないこのような要求を突きつけることの中にも、彼の「孤絶」の意識が感じとれるように思うのは、うがち過ぎであろうか。

「世界史的考察の新課題」—三つの世界史

しかし、時流からまったく隔絶して、ドイツ中世史の実証的研究に没頭していたかに見える上原も、1940年代に入って日本が急激に戦争体制にのめり込んでいくと、時勢に無関係でいることはできなくなる。東京商科大学教授という公的立場が彼に時代への発言を要求することがあれば、彼はそれをあえて拒むことはしなかったように思われる⁽⁸⁾。ここでは、それらのなかで、太平洋戦争勃発直後の1942年の初めに、彼が『統制経済』という雑誌の三月号に発表した、「世界史的考察の新課題」という論文にのみ触れることにする。というのは、上原の戦中における学問と政治（戦争）とのかかわりをとらえることが本稿の目的ではないからである。「世界史的考察の新課題」は、以下に検討するように、単なる時事的発言ではなく、彼の学問意識にとっても特別な意味を持つものと思われるので、ここで取り上げるのである。

『統制経済』という雑誌は、商大の法学

者常盤敏太が編集兼発行責任者となり、東京「商科大学一橋講堂内」に置かれた「統制経済編輯所」において編修・発行されていたものである。1940年9月に創刊され、1944年4月まで刊行された。商大の正式の機関誌ではないが、創刊号の巻頭に、学長高瀬荘太郎が「創刊に序す」を寄せるなど、半ば公認の扱いであった。執筆者は大学の内外にわたっているが、当然、商大教授たちもしばしば寄稿を求められている。上原にもこの時依頼がなされたものであろう。

この論文は、誤って「大東亜戦争の世界史的意義」というタイトルで紹介されたが⁽⁹⁾、正しくは「世界史的考察の新課題」である。一読すれば、「大東亜戦争の世界史的意義」を高唱したものでないことは直ちに了解される。ではなぜ、このような「誤認」が生じたのか。本筋から外れるが、それについて一言触れておきたい。

それは本文のタイトルページの体裁に原因がある。上原がつけたタイトルの前に、その数倍のスペースをとって、太い罫線囲みの書き文字で「大東亜戦争の世界史的意義」と特筆大書されており、「世界史的考察の新課題」という上原自身のタイトルがあたかも副題にしか見えないようにレイアウトされているのである。雑誌の目次にはもちろん上原の付けた「世界史的考察の新課題」としか記されていない。

これは思うに、編集部への依頼は、真珠湾攻撃の「大戦果」に酔い痴れた国民的心理の中で、「大東亜戦争」の「世界史的意義」を高らかに論じてほしいというものであったのだろう。そこには、同年一月号の『中

『中央公論』が掲載した、高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高による座談会「世界史的立場と日本」で、日本が今や世界史的存在になったと謳いあげて、読書界の大喝采を浴びていたことが意識されていたであろう。この時期の「世界史」という言葉には、一般的な了解として、「日本が主導的勢力として作り上げつつある新しい世界史」という、「歴史哲学」的な意味が込められていたことに注意しておく必要がある。

しかし上原から来た原稿は、およそそのような氣勢の上がるものではなかった。彼の言う「世界史」はヨーロッパ歴史学で言うところのそれであって、「世界史の哲学」的な意味合いはまったくなかった。案に相違した編集部は、苦肉の策として、上原の論文の頭に、論文とは無関係に、「大東亜戦争の世界史的意義」と特筆大書して、本文をちゃんと読まない読者が「誤認」するように仕組んだのではないだろうか。

これは突飛な臆断であろうか。必ずしもそうでないことは、現にこの論文を「大東亜戦争の世界史的意義」と「誤認」した研究者がいることで証されているのではあるまいか。

さて、重要なのはもちろんその内容である。

この論文で上原が提示した論点は三つある。第一は、「大東亜戦争の世界史的意義」を論じてほしいという編集部の要請への答えに当る部分である。

上原は冒頭で端的に次のように述べる。「事象進展のさなかにあつて事象の全き意

味を把握することは容易でなく、……事象の客観的理解は事象完結の後に始めて行はれうべく、行為の全面的評価は行為の終了をまつて始めて可能とせられるわけのものであらう」(『統制経済』2頁、以下誌名省略)。今起こりつつある事件の真只中で、その意味を把握することは極めて難しい、それは事件が終ってからでなければ確定できない、というのである。しかも戦争目的や戦争の意義については、「英米等勢力の駆逐、大東亜共栄圏の確立、世界新秩序の建設」(3頁)が政府によって掲げられ、国民も広く支持しているではないか。こう言って上原は、編集部の要請に直接応えるのではなく、むしろそれを以下のように読みかえようとするのである。

彼は大東亜戦争に対する全国民的支持にもかかわらず、なお「別種の問題が別個の平面に存する」ことを指摘する。それは、大東亜戦争を、「意志内容を直ちに意義として理解する」ような「主意的把握」ではなく、「人類生活の世界史的展開における事象的性格の側で把握する」ことであり、それこそが「大東亜戦争そのものにより我国学界に対して新しく提起せられたもの」だ、というのである。「事象的性格」とは事象の客観的性格と言いかえることができる。すなわち今の日本には、「大東亜戦争」について主意的・主観的言説が溢れかえっているばかりで、それを歴史的・客観的に把握することに欠けている、それを実行することこそが日本の歴史学界に求められていることだ、というわけである。

しかしそのためには、「人類生活の世界

史的展開をいかなる構造のもの、いかなる内容のもの、いかなる意味のものとして理解するかといふ世界史学の一般的方法を問ふ」という作業を避けることができない。しかも、「歴史考究の実際に従事してゐるもの〔つまり実証的歴史学者〕としては、かやうの、方法を問ふ問題の場合にも、直ちにそれを歴史哲学的概念構成の問題として取上げること」は避けなければならない（ここに、このエッセイ執筆中に発表された『中央公論』の座談会「世界史的立場と日本」への批判が込められていることは明かである）。なすべきことは、まず「世界史的考察と世界史記述との歴史そのものを顧み」ることであり（洋の東西、古代から近代までの文献消化、何と膨大な作業であることか！）、その「結果を参照しつつ史的素材を現実消化しうる立場を経験的に手探り求めるといふ迂遠な手段」を取ることであり、これが「実証史家」としての唯一の答えだ、というのである（4頁）。「大東亜戦争の世界史的意義」はなにかということが問題なのではなく、「大東亜戦争」を世界史的に考察するとどうなるか、ということこそが問題なのだ、問題そのものを読み替えているわけである。

第二の論点は、上記のような世界史学の一般的方法を確立した後に「世界史的意義」に及ぶことが学問の歩むべき「大道」ではあるが、今日そのような余裕はないので、「便法」として、世界史的考察の一般的方法として予想される三つの類型を提示しよう、という部分である。

第一の類型は、「世界史的展開の主体を直

ちに人類そのものと観、人類そのものが常に一体的全体を構成しつつ一の共通目標に向って進展するもの」、「最初に人類の発生を叙し、次いで石器時代、銅器時代、鉄器時代へと人類が共通の時代を形作りつつ」（6頁）文明が進展してゆくとするもので、今日もなお主流的な世界史記述の方法である。のちに上原によって「人類史」と呼ばれるものである（人類史的世界史）。これは「一見極めて客観的な世界史記述」であるように見えるが、キリスト教的発想を下敷きにしている点、暗黙の裡にヨーロッパ人を人類の代表と考えている点が難点である。

第二の類型は、人類を主体とするのではなく、「世界史経過の全体をばそれぞれ発展の自界完了性をもつ諸国民史に分解し、それら諸国民史の総計として全世界史を観念する方法である」（8頁）。しかしこれは、諸民族の境界が現実には見分けがたい点、諸民族が一様な発展をたどると前提する点に難点がある。

第三の類型は、「この大戦争そのものを出発点としてレトロスペクティブに世界史経過の全体を把握せんとする方法」、つまり出発点として特定の政治的事件を置き、それに関わる限りでの世界史的連関を把握しようとする方法である。これを私たちは「現代史的世界史」と言っておこう。世界史の一般的方法の一つとしてこの類型を抽出したことは、上原の独創であり、戦後の彼の世界史論に直結するものとして重要である。しかしこの方法にも難点がある。出発点となる事件や、世界史像のなかに選

び取られる事象の偶然性・他律性である。

この論文の第三の論点は、上記の第三の類型（現代史的世界史）に焦点を絞って、その難点を克服する方法についての考察である。喫緊の課題として「大東亜戦争の世界史的意義」を扱わねばならないとしたら、この第三の類型によるしかないのだが、その場合、偶然性と他律性というこの類型の難点をいかに克服するかが問題となる。しかし、すでに「大東亜戦争への実際的参与の意志」があり、また「国民感情の昂揚を自ら体験する限り」、このような学問的難点へのこだわりは「贅沢」であり、「押しつぶ」すべきだと考えるのが今日一般の風潮であろう。しかし上原は、「対象の選定、問題の採択は、もとより出発点の偶然性を必然化し、他律性を自律化する方向で行はれねばならぬ」（11頁）として、時代の風潮に投じて非学問的あるいは超学問的な世界史の主張に走ることを拒絶するのである。

では、出発点の他律性、選ばれる事象の偶然性を克服するためには何が必要か。それは一つには、今日に至るまでの日本歴史の全趨勢の、二つには、日本が敵対しているところのヨーロッパの歴史の、今日にいたるまでの全趨勢の、第三には日本が大東亜共栄圏のもとに包摂しようとしている諸民族の歴史の今日までの全趨勢の、それぞれの把握が前提となる、と主張する。詳細については省略するが、ここで重要なことは、実際の歴史的事件を出発点として世界史を再構成するという「便法」でさえ、それを学問的に処理しようとするかぎり、膨

大な作業が必要となる、ということである。

以上の検討から、この論文の主題が、「大東亜戦争の世界史的意義」を主張することにあつたのではなく、「大東亜戦争」を世界史的に考察することにあつた、という私たちの仮説は実証されたと考えてよいだろう（上原が「世界政策の会」で行った報告が「大東亜戦争の歴史的 성격」と題されていたこともここで想起したい。注6参照）。

いや、むしろ「大東亜戦争」は、上原が世界史の方法を模索するためのひとつの契機であつた、と言ってもいいかもしれない。確かに上原は、師の三浦新七の比較国民性論を中核とした文明史を通して、また師の師であるランプレヒトの普遍史への強い志向性を通して、「世界史」という問題に深い関心を抱いていた。しかし、世界史の具体的方法について自ら思いを巡らし、またその一般的方法確立のための試案を提示するようなことは、それまでなかったと思われる。その意味では、「大東亜戦争」は、上原にとって「世界史」について本格的に考察する契機を与えたと言えるのではあるまいか。まして京都の哲学者たちが、主意的・主観的な「世界史の哲学」を振り回して、ヨーロッパ中心主義的世界史の克服を叫んでいるのを見ると、ヨーロッパが創造した実証主義的歴史科学の「労苦にみちた技術者的作業」を踏まえた「世界史の方法」を対置することは、必須の作業と思われたであろう。

すでに述べたように、「世界史的考察の一般的方法」の第三の類型（現代史的世界

史)はとくに注目に値するものである。この時点はまだ三つのタイプのなかで特別の地位を与えられておらず、また他の二類型に劣らぬ膨大な文献消化と実証作業を必要とするものとして提示されているにとどまるが、戦後には、この類型がほとんど唯一の世界史の方法として重視されるようになり、その意味付けも大きく変化する。それは上原の学問意識が、戦後においてもう一度大きく転回したことを示すものである。

「追試」の作業に自己を閉じ込めて、ヨーロッパ的学問からの自律と自由の獲得を目指すというのは、誰もまねできない修行にも似た禁欲を自己に課した点で、「エリート主義」的な学問意識であったと言わざるをえない。いわば「出家」の学問である。それは一般の人々の畏敬の対象とはなりえても、同時に孤立を免れることもできないであろう。戦後の上原は、そのような「出家」の学問意識から、いわば「在家」の学問意識へと大きく転回を遂げるのだが、それを象徴するのが、50年代前半に提起された「世界史像の自主的形成」という、ここで述べた第三の類型の発展形であった。そしてその延長上に、禁欲とはおよそ正反対に見える「落書き的論文」のすすめのような乱暴極まりない学問意識も出てくるのである。

註

- (1) 三浦新七の事績については『東西文明史論考』(岩波書店、1950年)による。
- (2) 『上原専禄著作集』第18巻19頁を示す。以下、著作集からの引用出典はこの形式で本文中に挿入する。網羅的ではなく、主な個所にとどめた。
- (3) 以下の留学生に関する記述は、辻直人「二十世紀初頭における文部省留学生の派遣実態とその変

化についての一考察」(『東京大学史』26、2008年)による。

- (4) 以下、引用文中の傍点は、注記しない限りすべて引用者による。
- (5) 堀米庸三「本会顧問山中謙二先生を偲ぶ」『史学雑誌』1974年4号)91頁。
- (6) 上原には、戦前にもう一冊、『独逸近代歴史学研究』(1944年刊)という著作があるが、収録されているのは19世紀から20世紀にかけてのドイツ歴史学の主要業績・研究動向についての史学史的論考なので、いわゆる実証論文には数えていない。しかしそれらは、「追試」を主観的なものに終わらせないために必要であり、両者は深い関係にあった。
- (7) 東京商科大学一橋新聞部編『経済学研究の葉 改訂版』(三省堂、1940年)。
- (8) 以下に検討する『世界史的考察の新課題』執筆のほかにも、1942年の『中央公論』12月号において、「教育と軍務と世務」という座談会に参加し(上原以外の出席者は、大熊信行、板垣與一、酒枝義旗)、また翌年43年の2月には、太平洋協会の中に鶴見祐輔によって組織された「世界政策の会」で「大東亜戦争の歴史的な性格」という報告を行なったという記録が残っている(『矢部貞治日記 銀杏の巻』1974年、読売新聞社)。
- (9) 中野敏男『大塚久雄と丸山眞男——動員、主体、戦争責任』(青土社、2001年)63頁。

石と証 (一)

書評、研究、ときどき査読⁽¹⁾

沈 恬恬

1

『紅樓夢』は中国の文学発展史における金字塔とされ、日本の『源氏物語』としばしば比較される⁽²⁾。東方の古典小説の最も高い到達点を代表しているとされる『紅樓夢』について、『新訳「紅樓夢」』⁽³⁾の訳者である井波陵一による「論文集」⁽⁴⁾が2020年4月に出版された。この「論文集」は、「京大人文研東方学叢書」(第10巻)に属する。本書は、3つの部分に分かれている。主に、①作品の世界における主要な登場人物像についての紹介、②作品の背景に関係する作家像についての紹介、③作品の受容のプロセスとともに現れた「紅迷」⁽⁵⁾像についての紹介といった、「人間諸相」がまとめられている。『紅樓夢』の物語のイメージ、また、「『紅樓夢』研究」の諸相の概観をつかむには、まったくの初学者にとっても、分かりやすい「学術入門書」であろう。

しかし、「学術界」にいた著者は、本書のなかで、自らのスタンスを『紅樓夢』の「研究者」ではなく、『紅樓夢』の「愛読者」としている。その理由とは、著者がこれまで「作者の伝記資料の発掘、テキスト相互の異同に関する緻密な比較研究、様々なモ

チーフをめぐる細かい文学的考察といった、いわば「客観的な」文学研究の王道において、何一つまともな論文を書くことができなかった」⁽⁶⁾からだ。これは、「客観としてあるべき研究とは何か」をめぐる、一度でも苦悩したことのある人なら、胸が痛くなる言葉だ。

いつからか、文学研究の王道である「客観性」は、科学的、ないし、測量的な方法論によって担保されるようになった。つまり、「文献学的研究」の文体に囚われた「批評」の持つ「学術的価値」が問われる。実証性のない文体は、書評やエッセイ、あるいは、「大衆向け」といった「別枠」が設けられ、「研究」としての「学術的価値」を有しないとされた。ただ、忠実な実証が実践できたからといって、実験による結果の「価値」は、どのような実証によって、再測定できるのだろうか。

文学研究の王道を歩まなかった著者は、本書の冒頭で、すでに読者の鑑賞眼によってさまざまな読み方ができたという魯迅の『紅樓夢』についての見解⁽⁷⁾を引用したあと、このように述べた。「超一流の作品は、どのような解釈に対しても、なるほど一理があるかのように受け入れてくれる。それゆえ論文は量産され続ける。一方で、どの

ような解釈に対しても、まるごと身を委ねたりしない。それゆえ論文はたちまち屍となって積み重なり、朽ち果てる」⁽⁸⁾。このような「紅樓夢研究」は、「対象に届いたように見えて、実は少しも届かないままに終わる」⁽⁹⁾ので、作家が「『紅樓夢』を書くことにおいて目指したものは何か」⁽¹⁰⁾を考えることができなくなる。

この指摘は重要である。「書くことにおいて目指したものは何か」という「客観」を問うことは、なぜこの作品を書くのか、また、なぜこのように書くのか、といった作者の「主観」を問うことである。したがって、書かれたものをいくら比較や実証をしても、このような「客観的証明」は、作品の「魂」ともいえる「主観」に通ずる証明とならないなら、証明行為自体は無効となる。

もちろん、「客観」的（科学的かつ測量的）な研究方法は、テキストの解読にとって何の意味もなさないわけではない。例えば、『紅樓夢』に限っていえば、原稿本や原稿本をもとにした写本が現存せず、アクセス可能な文献は、内容も筆跡も書き込まれた評釈もタイトルも異なる数多くの「抄

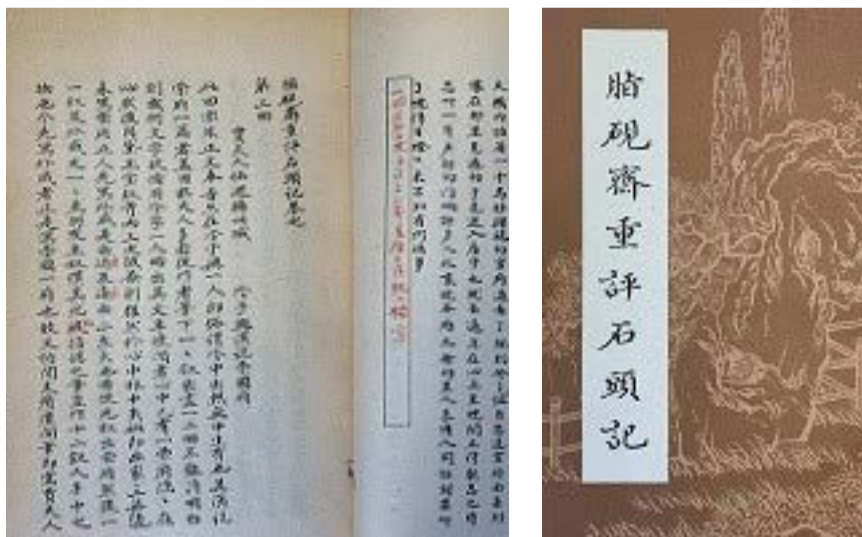
本」であったため⁽¹¹⁾、「研究」が開始された初期には、作者が誰か、程偉元らの木版本となった底本の前80回と後40回の作者は同一人物か、作品はいつ成立したか、といった初歩的な謎が残されていた。

そこで、これらの謎を解く計量文献学は、1980年代に、47個の虚辞の文字頻度に関する統計論的分析を通じて、以下の可能性を提起した。前80回が同一人物による書かれたものと判定できないし、まったく関係のない書き手が後40回を書いたとも考えられないことから、『紅樓夢』の作者は、複数名がいた（もしくは、複数の異なるテキストを用いた）かもしれない⁽¹²⁾。「人工知能」云々がもてはやされ、AIによる歌や小説の創作が可能となった2020年代の今日、この結論の信ぴょう性が高いとも思われる。しかし、文献学的研究の価値を崇める文学研究では上記の機械による客観的な証明を、必ずしも彼らの客観的研究のなかで、積極的に紹介をせず、さしあたり『紅樓夢』の作者は曹雪芹である、という心地よい「通説」を放棄できなかった⁽¹³⁾。おそらく、出版資本主義のもとで、「著作権者」がいなければならないという強迫観念が動

作しているからだろうが、「紅学」（『紅樓夢』に関する学問、狭義的にいえば、『紅樓夢』のテキスト研究）を学ぶには、まず「曹学」（作者の曹雪芹および曹氏一族に関する研究）を学ばなければならないという滑稽な現象まで起きた。

このように、法的な保護のもとで、曹雪芹という人物のゾンビ化が、小説の翻訳とともに言語を問わないまま加速した

図1 筆者所持の「己卯本」の影印本、上海古籍出版社1981年



にもかかわらず、著作権法ないし、法的帰属を問う際に、関係する法的客観の基礎となる作者の推定、抄本の真贋判定、成立年などに関する客観的な答えは、文学研究の王道からは、一度も「正しく」出されたことがなかった。理由は、簡単である。胡適以来の「実証紅学・新紅学」が唱えた「曹雪芹自伝説」という「査読基準」に従えば、実証作業は必然的に、曹雪芹の生い立ちにフォーカスしなければならない。自伝であるゆえに、はじめに作者ありきだからである。

ところが、法制史の指摘に注目すると⁽¹⁴⁾、江寧織造（皇室に納める衣料品の製造調達を行う職）を代々務めた曹系の家系図をどう並べ替えようと、龍、九、黄色い、などといった帝王家の使用のみが許されたモチーフを、清に統治された漢民族の一「包衣」家族⁽¹⁵⁾が、「文字獄」のある時代では、大胆に使える人はいないだろう。言い換えれば、もし、文学研究の王道を歩む研究者らも、封建、統治、歴史といった「印綬」的な概念が存在すると認めるのであれば、これらの概念のものにある律法を侵してまで⁽¹⁶⁾、曹雪芹が単なる「消遣」するための小説を書いた、と強調する必要があるのだろうか。これは、皇帝とは親しい関係にあるからいい、という理由で納得できる結論ではない。むしろ、安易な納得こそ、「真偽」判定に密接する学術的「価値」を損なうことである。

また別の例を挙げる。ジェンダーや社会学的視点をとった文学研究から『紅樓夢』にアプローチすると、『紅樓夢』は、女性崇拜、反封建的、といった女性の権利が重

視された小説として読める⁽¹⁷⁾。けれども、まさにこれらの文学研究でも指摘した纏足問題⁽¹⁸⁾の事実に関してはこうである。「曹学」のなかで、曹雪芹の祖父・曹寅の乳兄弟として登場する清の第四代皇帝・康熙帝は、康熙3年（1664年）纏足禁止令を出したのは確かだが、康熙7年（1668年）廃止した。以後、法的な禁止はなかった。また、康熙帝が即位したのは8歳（1661年）で、親政を始めたのは15歳（1669年）であった。つまり、この反封建的な女人崇拜は、祖母の孝莊文皇后の意思に関係するものであって、康熙帝本人の意思はあまり反映されていないと考えられる。ゆえに、曹の一族が康熙帝の庇護を受けていたという事実があったとしても、『紅樓夢』が康熙帝在位期間中に成立したのものではないことから考えると、物語に登場した女人たちは、纏足禁止令のなかった時代を生き残った者なのか、纏足を必要とされなかった者なのか、のいずれかであろう。前者であれば、曹雪芹自伝説はあやふやになる。後者であれば、曹雪芹はそもそも漢民族ではないということになり、反清反統治反封建の「政治問題」もおのずとなくなる。

2

はじめに作者ありきは、学術的価値を有する人文学の文献学的研究にとって、間違った命題ではない。しかし、すでに見てきたように、紅樓夢研究において、王道の方法論によって導かれた結論の脆弱さは、「作者は何を目指したのか⇒○○○⇒作者はなぜ○○○を目指したか⇒作者はどのよ

うに〇〇〇を実現したか⇒これを、このように書けば作者が目指した〇〇〇になったのか⇒・・・」まで問いを立て続けられなかったことによる。では、このように問いの連続式を立てたなら、作者推定、真偽判定、成立時間推定はできるのか。

2020年3月、中国の「紅迷」のひとりである頼曉偉による「宝璽学」の確立を目指す「ブログ本」⁽¹⁹⁾が出版された。本書は10章からなる大作である。主に、①『紅樓夢』と乾隆帝の25種の宝璽の関係についての検証(1章)、②『紅樓夢』の物語の舞台とモデルになった実在の場所についての検証(2章)、③『紅樓夢』と清代の歴史との関係についての検証(3-6章)、④『紅樓夢』における人物像の関連性、詩詞の関連性についての検証(7-8章)④『紅樓夢』の原作者、成立時間、現存する抄本の真偽、詩詞の出典といった謎についての検証(9-10章)、と分けることができる。

これは極めてユニークな「書物」で、「研究」である。魯迅の見解からすれば、この研究の出発点は、「宮廷の秘事」を見たい、詮索好きに属する。いわば、蔡元培が提起した「政治小説」⁽²⁰⁾に源を見ることができる。ただ、この研究の詮索好きは、もはや「好き」でとどまらない。おそらく、「右手に清王朝の正史の語り(コーラン)、左手に石の語り(『紅樓夢』の別名は『石頭記』)といった具合だろう。紅学研究の泰斗の周汝昌に決して劣らない「実証学」⁽²¹⁾を踏襲しつつ、徹底したテキストへの回帰の姿勢がみられる。そこで、著者は、『紅樓夢』という作品の存在意義(何を目指したのか、

なぜ書くのか、なぜこのように書くのか)に関して、以下の重要な問いを答えることができた。

①『紅樓夢』の作者

この研究では、曹雪芹実在説を否定し、曹雪芹擬制説を唱えた。曹雪芹を名乗った、もしくは、構築した作者は、康熙帝の孫のひとりの愛新覺羅・弘暉(1707年12月31日-1759年1月28日)である。ただし、『紅樓夢』が作者の自伝的小説、もしくは、ドキュメンタリーであるという解釈は既存の説を踏襲している⁽²²⁾。

本稿の1でも述べたように、曹雪芹自伝説から曹一族実在説になって、曹雪芹の記念碑は作られていくけれども、文献学的研究者らがどんなに文献を渉獵しても、曹雪芹についての生年月日が推定できず、DNAの欠片すら見つけることができなかった。ただ、「四大家族の衰弱の物語」から「制度批判」を見出そうとする見解自体は、批判すべきことではない。確かに、「政治」は往々にして、家族から始まり、家族で終わる。つまり、一種の内なる闘争である。旧紅学者らが見る政治は、「反清復明」の民族闘争であり、共産党と結びついた新紅学が見出そうとする政治は、「家族の衰弱」の階級闘争である。一方、本書の著者が見た政治は、政治の原型ともいえる後継者らの「九王奪嫡」⁽²³⁾の宮廷闘争である。これは、紅樓夢の抄本に付随した「脂硯齋」の注釈の意図と一致する⁽²⁴⁾。つまり、作者は、この作品において、歴史に記録されない野史としてこの物語を残すことを目指

していた。残された大文字の「歴史」や「法」、
に対抗できるのは、「物語」や「記憶」で
しかない。

②作品の成立時期と抄本の真偽

続いて、作者がなぜこの物語を残したい
のか、あるいは、なぜ、歴史として残せな
いのか、どのように残すか、といったこと
に焦点が当たる。著者の実証によれば、権
力の証は、玉璽である。政治闘争はこの「玉
璽」をめぐる展開される。では、どの石
が「御璽」になり、いつ権力と合体できた
のか。著者は、乾隆11年(1746年)、乾隆
帝が用途の混乱している数多くの玉璽のう
ちから、25種だけを選び、国事に用いる「御
璽」として指定したことによって、『紅樓夢』
が成立した、と考えた⁽²⁵⁾。つまり、その
成立時期は、1746年－1754年の間である。
また、現存する抄本は「甲戌本」がすべて
の抄本の最初の底本である。注釈を行った
「脂硯齋」は、廢太子の愛新覺羅・胤禛の
兄弟で、作者の叔父にあたる、愛新覺羅・
胤禔(1711年2月27日－1758年6月26日)
である⁽²⁶⁾。

③人物像の持つ意義

王道を歩む文学研究者らは、『紅樓夢』
の人物描写の緻密さに太鼓判を押さないも
のではない。これは、作家の創作の技法とし
ての「客観」であって、なぜこう描くのか、
なぜそのように描かないのかという作家の
創作の目的としての「主観」を排除した評
価である。しかし、本書において、御璽と
いう石に注目したことから、著者は作家の

創作目的である主観についても解釈でき
た。

なぜ、『紅樓夢』に女子の「金陵十二釵」
の喩えがあるのか。なぜ、「金陵十二釵」
は「正十二釵」と「副十二釵」があると言
いながらも、登場した女子の数は24人に
収まらないのか。また、なぜ、「正十二釵」
にあたる女子にだけ彼女らの運命を表す
「判詞」があるのか。

これは、金陵を本籍とする十二人の佳人
が本当にいるからではなく、国事に指定
された御璽は25種があるからだ。「宝玉」
(男の主人公)は「皇帝之宝」を意味する
玉璽であるが、太子が廢止され、皇帝にな
らなかったため、「偽(賈)宝玉」となっ
た。ふたりの女の主人公について、林黛玉
は木製の「皇帝之宝」を意味する御璽で、
薛宝釵は黄金製の「大清嗣天之宝」を意味
する御璽である。その他の御璽はそれぞれ
の用途を持ち、これまでの清の王朝におい
て重要な皇后や妃たちについての物語であ
る⁽²⁷⁾。

なぜ、このような喩えを使うか。そもそ
も喩えを使うことは、ある実在した人物に
対応する人物像をつくることではなく(こ
れこそ文学研究にとって重要な「客観論」
で、作者の創作技法論)、物語の実在性を
再現する情報のネットワークを構築するこ
とである。もちろん、これらの御璽に喩え
られた主要人物も実在する人物との一対一
の対応になっていないが、重大な「宮廷の
秘事」(物語の構成要素)を語るために、
それぞれの御璽は、自らの役割を果たせ
たと考えられる。ここで、著者の実証できた

重要登場人物が対応する「御璽」の一覧表を簡単に示しておく⁽²⁸⁾ (表1)。

表1

乾隆二十五宝	使途	登場人物
1、大清受命之宝	以章皇序 (王権神授の証明)	王熙鳳
2、皇帝奉天之宝	以章奉若 (天命に従う)	秦可卿
3、大清嗣天之宝	以章繼繩 (後継者を決める・黄金製)	薛宝釵
4、皇帝之宝	以布詔赦 (皇帝の印・詔書、赦旨・青玉製)	賈宝玉 (主人公)
5、皇帝之宝	以肅法駕 (皇帝の印・法律、科挙・木製)	林黛玉
7、皇帝尊親之宝	皇太后の戒名、祭祀など	釈妙玉
9、皇帝行宝	以頒錫賚 (公務・賞与)	史湘雲
15、救命之宝	以鈐誥勅 (訓勅など)	香菱
17、命徳之宝	以獎忠良 (忠誠賢良の者を表彰する)	賈母
22、制馭六師之宝	以整戎行 (軍務)	平兒
23、赦正万邦之宝	以誥外国 (外務)	薛宝琴
その他、龍袍 ⁽²⁹⁾	龍を中心に描かれる皇帝の服	襲人

これで物語は残せるのか。残せる。清の宮廷をめぐる謎めいた歴史事件が多かった。物語の中にこそ、これらの歴史事件にまつわる謎を解く手がかりを見出すことができる。物語は、統治者の歴史=正史には書き残せなかったものである。

なるほどと頷くしかない。王権の証である御璽たち (とくに、4番・玉制と5番・木制) を狙おうとして宮廷闘争が行われ、失敗に終わったので、真っ赤の血に染まった悲劇の結末は「真っ白」⁽³⁰⁾であった。もはや、「金玉良縁」(薛宝釵と賈宝玉)や「木石前盟」(林黛玉と賈宝玉)の恋愛物語ではない。これは、権力への執着、フェティッシュ的な狂気にほかならない。

付言すれば、本書は作品の持ついくつかのタイトルの意味についての指摘も極めて鋭い。要するに、「石頭記」は「御璽」を指し、「紅樓」は、これらの国宝を保存す

る「紫禁城の交泰殿」を指している。「風月宝鏡」は、「紫禁城の交泰殿」にある「軒轅鏡」のことで、「金陵十二釵」は、清の王陵に眠る皇后や妃たちのことである。さらに、「情僧録」は、清の出家した帝王のこととなる⁽³¹⁾。また、本書の著者の推論は、1で述べた文学研究では解決できなかった法制史的な疑問にも答えたことになる。統治された漢民族の官僚ではなく、宮廷人物が原型であれば、服装上の違法は違法ではない。清代

の法律用語(刑罰)に詳しい女性像(王熙鳳)がもたらす違和感も少なくなる。もちろん、女子らの纏足を意識する必要もない。

著者は、おそらく「作家がこうだからこの作品ができた」という「客観」ではなく、「書くことにおいて目指したものは何か」という「主観」を見つeketくて、このような縦横無尽の石(宝璽、御璽)の語りに辿り着いただろう⁽³²⁾。だからこそ、「テキストの意図」にフォーカスでき、『紅樓夢』をこのようにコード本として研究化できただろう。

もちろん、「ブログ本」であるため、個々の実証は、首尾よく王道の文学研究の査読基準に満たすような「研究の目的」や「学術的価値」としてまとめられたものではないが、点在しながらぽつりとぽつりと輝き始める夜空の星たちが作り出した星空の構

図としてみることができる。また、これらの物や者は、まだすべての御璽が語った暗号と一致しているわけではない。それでも、文学研究の王道を占拠し続けてきた「学説」が解釈した「科学的価値」より、一致している暗号のコード数がずっと多いので、しばらく演算し続けられるプログラムであろう⁽³³⁾。著者は、引き続きコード読解の続編と書き込み評釈本を出版したいようで、大いに期待したいところである。この研究は、屍が積み重ねられた研究の廃墟に立つ墓石で、まったく異なる道標であるものとして、評価されるべきである。

3

ここまで紹介した2冊の本が生まれるきっかけは、共に2017年であった⁽³⁴⁾。あの年、筆者は、幸運にも、1冊目の本の著者である井波陵一氏と、ドイツの思想家B・ベンヤミンのある言葉について話したことがある⁽³⁵⁾。「読者は、夢想の自由な空をさまよう、自分の自我の動きにおとなしく従うのだが、書き写す者は、そうした運動に対して号令をかけさせる。中国の書物筆写は、それゆえ文芸化の比類なき保証だったし、写本は、中国の謎を解くひとつの鍵であった」⁽³⁶⁾。『紅樓夢』の抄本で分かったのは、多くの「書き写す者」は、書き写しながら、書き込んでいたのである。この「書き写しをすると同時に書き込みを行う者」が、文化の伝承者である。だから、この言葉を残したベンヤミンも、あの謎の『パサージュ論』のなかで、「文化の伝承」を行うことを目指していたのではないか。そして、

筆者と『紅樓夢』の「愛読者」はともに笑った。

筆者も、「研究者」ではなく、「愛読者」であったため、突飛な方向に脱線して、ベンヤミンの魅力を突き止めようとした。ただし、なぜか恥じらいを持ったままだった⁽³⁷⁾。何について恥じていたのだろうか。ベンヤミンについて何を書いても「エッセイ」の領域を出ず、「学術的価値」を持つ「文献学的研究」にはなり得なかったこと。その「エッセイ」に引用するベンヤミンのテキストすら自ら翻訳せず、既存の翻訳本を頼っていたこと。「ベンヤミン研究」、そして、「ベンヤミン研究者」の狭き門に入る資格は無いこと。だが、恥の意識に苛まれてまで、「研究」の「学術的価値」を至上のものとして追い求めるのは、果たして健全だろうか。また、「学術的価値」を生み出し得ないからと恥じ入るあまりに、追究したい対象への「問い」を放棄することは、対象にも自らにも不誠実ではないだろうか。

2017年以後⁽³⁸⁾、筆者は、化け物のように感じていた「主観なき人文科学」から少しずつ撤退し、法学という、裁判官の心証としてある主観と事実の秤（法）としてある客観が共存可能な社会科学の領域をぶらぶら歩き始めた。しかし、ときどき、「問い」たちは頭を過る。

ベンヤミンは、「書くことにおいて目指したものは何か」。彼の初期作品にあった法（神）と言語との共犯関係、そして、「翻訳」について、どう考えればいいのか。なぜ、『パサージュ論』（「文献学的研究」である文学

研究の王道を歩む人たちは、いまだに納得できる解釈が出せなかった書物)が、彼の死後に発見されたのか。中国の写本文化に対する彼の認識は、彼の『複製技術時代における芸術作品』の問題意識と関連しているのか。さらに、戦争が実行できる物質的要件(例えば、国家と租税)、心理的要件(例えば、B・アンダーソンのいう「想像の共同体」)、また、このふたつの要件が結合する要件(例えば、B・アンダーソンのいう「出版資本主義」)からアプローチすると、ベンヤミンが生きたあの頃の世界にはどんな「政治的闘争」があったのか。言い換えれば、彼の幼年期についてのエッセイである『1900年代のベルリンの幼年時代』にも、『一方通行路』にもある「皇帝パのマラ館」のモチーフや、初期作品『ドイツ悲劇の根源』にある「宮廷」のモチーフなどは、「『紅樓夢』研究」のひとつである「宝璽学」における「内なる政治闘争」(家族、国家)と通じる意味を持つのか、などなど、「問い」は尽きない。だから、可能であれば、改めて、ひとつずつ答えをみつけていきたい。「文献学的研究」の王道を歩む研究者にならなくてもいい。単なる「本迷」⁽³⁹⁾であってもいい(続く)。

註

- (1) 本稿では、『紅樓夢』を指す内容は、作品、作者と呼び、これ以外の書物を指す内容は、著作、著者と呼ぶ。
- (2) 温祖蔭「『源氏物語』与『紅樓夢』」(『国外文学』1985年・第4期)
- (3) 井波陵一「新訳『紅樓夢』」(全7巻)(岩波書店・2013年-2014年)。
- (4) 著者の「あとがき」によれば、この本は、「これまで書いてきたものを何とか繋ぎ合わせて」、「もと

もとほとんど人の目につかない雑誌や論文集に掲載してきた文章」を「できるだけわかりやすく[修正]して再登場」させたものであるという。井波陵一「『紅樓夢』の世界—きめこまやかな人間描写」(臨川書店・2020年)250頁。

- (5) 「ホンミー」と発音し、紅樓夢フリークのことをいう。「しかし、一方では、たとえば『紅樓夢』のような豊饒な文学世界を読み解いてゆくことに、ある種輸贏を争う遊戯に身をゆだねているようなおもしろさを感じることもまた確かである。だからこそ乾隆・嘉慶年間からすでに中国人特有の史実偏重癖と相俟っての「索隠」というモデル探しや「探佚」という後四十回の筋当て、胡適、俞伯平、周汝昌などの「考証」、そして近年の作家劉心武による紅樓夢謎解きシリーズ等々いわゆる紅学家、紅迷たちの議論のつきることはないであろう。」廣野行雄「誰が賈探春の母か—『紅樓夢』読解の一前提」駿河台大学論叢・第37号(2008年)39頁。
- (6) 前掲注4、250頁。中国の現代学術としての「紅樓夢研究」は、主に、1979年、中国芸術研究院に紅樓夢研究所の設立に伴う『紅樓夢学刊』(HP: 欢迎访问红楼梦学刊(hlmxk.cn)[最終確認日:2021年3月31日]) (日中文学文化研究学会紅樓夢研究会編の「東京紅学レポート」にある栗原順子による「中国紅学動向」は、この雑誌の動向まとめである。)の創刊と、1980年中国紅樓夢学会の設立のもとで、「正統」となった。
- (7) 1927年、魯迅が陳夢韶の『紅樓夢』の脚本(全15幕)のために書いた寸評である。「『紅樓夢』は、中国では誰もが知っている。すくなくとも、この書名は知っている。作者が誰で続作者が誰であるかは、しばらくおくとして、その主題に限って言えば、読者の鑑賞眼によってさまざまである。すなわち經学者はそこに『易』を見、道学者は淫を見る。才子は綿々たる情を見、革命家は排満を見、詮索好きは宮廷の秘事を見る……。」ここで述べている「經学者」は清代の張新之を、「道学者」は清代の梁恭辰を、「才子」は清代の花月痴人を、「革命家」は蔡元培を、「詮索好き」は清代の張維屏、王夢阮、沈瓶庵を指している。魯迅『魯迅全集(第10巻)・集外集拾遺補編・(尾上兼英訳)「絳洞小序」』(学習研究社・昭和61年)208頁。魯迅『魯迅全集(第11巻・今村与志雄訳)中国小説略史・第二十四編・清代の

- 風俗小説』(学習研究社・昭和61年)423-452頁。
- (8) 前掲注4、3頁。
- (9) 前掲注4、3頁。
- (10) 前掲注4、249頁。
- (11) ①前80回:甲戌本(1754年)、己卯本(1759年)、庚辰本(1760年)、甲辰本(1784年・「夢覚本」)、己酉本(1789年)、有正本・戚本(清の乾隆年間、1912年に石版出版)、鄭蔵本、靖蔵本(真偽説)、列蔵本(1832年にロシアに持ち出され、1963年発見、1987年中国と旧ソ連の共同出版)、師大本(1957年、2000年発見)、卞蔵本(2006年上海で落札)庚寅本(1770年・2012年に天津で発見)
- ②前80回+後40回:夢稿本(1959年に北京で発見)、王府本
- ③120回:程甲本(1791年)、程乙本(1792年)王評本(1832年)、張評本(1881年)、姚評本(1884年)、など。
- (12) 李賢平『『紅樓夢』成書新説』『負旦学報・社会科学版』(1987年・第5期)9頁。村上征勝が「計量文献学の歴史と課題」『計算機統計学』(第9巻・第1号・1996年)のなかで、「81~120章は曹雪芹の友人が彼の原稿を整理加筆したものである」と結論されている」と紹介しているが、誤訳ではないかと思われる。69頁。
- (13) 王道ではない本書の著者も、おぼろげな作者像について、周汝昌の研究を紹介せざるをえなかった。前掲注4、190-197頁。また、2018年、これまで最も多くの『紅樓夢』の版を印刷してきた人民出版社は、前80回の作者を曹雪芹とし、後40回を無名氏とした。
- (14) 余宗其『法説紅樓夢』(中国財富出版社・2014年)
- (15) 「清王朝を立てた満州族が、中国本土をめざして南下を開始した早い時期に降伏し、[包衣(満州語で奴隷の意味)]として清政権に組み込まれた漢民族の一員だった。[包衣]は皇帝にとっては奴隷だが、対社会的には皇帝の腹心として力をふるい、その地位はきわめて高い。」井波律子『破壊の女神』(新書館・1996年)196頁。同じような表現は、井波律子『トリックスター群像』(筑摩書房・2007年)171-172頁にもある。
- (16) 前掲注14、王熙鳳の服装は「大清律例」の「礼律」にある「服舎違式」条項に反している。63-66頁。
- (17) 合山究「紅樓夢における女人崇拜思想とその源流」(中国文学論集12・1983年)84-109頁、合山究『『紅樓夢』新論』(汲古書院、1997年)
- (18) 「付言すれば、『紅樓夢』世界に登場する少女たちが纏足していたかどうかについては、諸説あって一定しない。纏足説をとる論者は、作者の曹雪芹は漢民族だから、その彼が描写する対象とする少女たちは、当然纏足をしていたにちがいがいないとする。しかし、漢民族とはいえ、曹雪芹の家は、[包衣]であり、早くから満州族と一体化していた。満州族の女には纏足の習慣がないし、曹家の最大の庇護者であった康熙帝は纏足を嫌い、漢民族に対して纏足禁止令を出したほどだ。この禁止令は結局なしくずしになったけれども、曹家一族の女が康熙帝の意に背いてまで、纏足したとは到底考えられない。だから、曹雪芹が自らの周囲にいた女のイメージを純粹化し描き出した『紅樓夢』の少女たちも、纏足などしていないと考える方が、むしろ自然なのである。」井波律子『破壊の女神』(新書館・1996年)209頁。小横香室主人編『清朝野史大観・巻三・清宮史料・「裹足禁令」』はこのことについて触れている(上海書店・1981年)38頁。
- (19) 頼暁偉『頼暁偉重評「石頭記」』(民主与建設出版社・2020年)。邦訳なし。以下に引用されるすべての内容は、筆者による試訳である。
- 「著者紹介」によれば、頼暁偉は、『紅樓夢』にまつわる多くの謎がいまだに解かれていないと聞き、2017年6月から謎ときをし始めた。2017年9月末、中国のSNSでアカウントを登録し、「紅学砖家」のアカウント名で自らの感想を投稿してきた。「砖家」は、専門家を意味する「专家」と同じ音であり、抛砖引玉(れんがを投げて玉を引き寄せ、たたき台にする)という熟語の意味も有している。また、本書は、これまでの投稿をまとめたものである。本が出版された時点のフォロワー数は7万人を超え、延べ3000万回のアクセス数があったという。なお、現在百度にあるアカウントは、紅学砖家(baidu.com)[最終確認日:2021年3月31日]である。
- (20) 『石頭記索隱』で、「作者は民族主義を堅持しており、明の滅亡を弔い、清の失政をあばく物語である」と述べている。胡適はこれに反対した。胡適『中国章回小説考証』(上海書店・1980年)179頁。
- (21) 周汝昌『紅樓新証(1953年版の初簡体字版)』(訳林出版社・2012年)

- (22) 前掲注 19、297 - 306 頁。
- (23) 康熙帝の 9 人の皇子が皇位を争う事件のことである。康熙 47 年 (1708 年) に太子の第二皇子が廃位されたことで、後継者争いが勃発した。当時成年に達していた 12 名の皇子のうち、9 人の皇子第一皇子 (胤禔)、第二皇子 (胤礽)、第三皇子 (胤祉)、第四皇子 (胤禛)、第八皇子 (胤禩)、第九皇子 (胤禕)、第十皇子 (胤祚)、第十三皇子 (胤祥)、第十四皇子 (胤禎) 次の皇位に野望を持った。実質は第四皇子と第八皇子のふたつのグループでの争いとなり、最終的には第四皇子が皇位を継ぐこととなった。
- (24) 脂硯齋の注釈「凡野史俱可毀、独此書不可毀。」(およそすべての野史は抹消してもいいが、この本だけは抹消してはならぬ)
- (25) 前掲注 19、7-8 頁、37-38 頁。なお、数と経緯は異なるが、小横香室主人編『清朝野史大観・卷一・清宮遺聞・「内府玉印」』はこのことについて触れている。(上海書店・1981 年) 57 頁。
- (26) 「脂硯齋」という称号は、脂 (朱肉) を付ける硯 (印鑑) のことである。宝玉は女子たちの胭脂 (口紅) を舐めることが好きということの喩えである、と著者は推論している。前掲注 19、28-29 頁。
- (27) 清王朝の前身は 1616 年明から独立建国した後金国であるので、「金陵」は「南京」の別称ではなく、後金国の「陵墓」を指す。前掲注 19、49 頁。
- (28) 前掲注 19、9-10 頁。
- (29) 小横香室主人編『清朝野史大観・卷十一・清代述異・「紅樓夢包羅順康兩朝八十年之歴史」』も、「龍衣人」としている。(上海書店・1981 年) 41 頁。
- (30) 「只見白茫々一片曠野」(白一色の曠野が見えるだけであった)。
- (31) 前掲注 19、45-51 頁。
- (32) 本書では、この問いは散見された。
- (33) 年表を除き、170 個項目が検証された。
- (34) 「本書の執筆を依頼されたのは、たしか二〇一七年の一月か二月だったと思う。」前掲注 4、250 頁。頼暁偉の投稿は、2017 年の 6 月からとされている。
- (35) 井波陵一は、中国におけるベンヤミン研究についての論文も書かれたことがある。井波陵一「中国におけるヴァルター・ベンヤミン研究について」『東方学報』(76 号・2004 年) 256-312 頁。ほかに、ベンヤミンを方法論とした文学研究についての論文もある。井波陵一「断片であるということ——王
- 国維の『人間詞話』について」『東方学報』(79 号・2006 年) 109-141 頁。
- (36) “Weil der Leser der Bewegung seines Ich im freien Luftbereich der Träumerei gehorcht, der Abschreiber aber sie kommandieren läßt. Das chinesische Bücherkopieren war daher die unvergleichliche Bürgschaft literarischer Kultur und die Abschrift ein Schlüssel zu Chinas Rätseln. “ Walter Benjamin, Einbahnstraße, Band IV・1, S.90. (ヴァルター・ベンヤミン (浅井健次郎ほか訳) 『ベンヤミン・コレクション③記憶への旅・一方通行路』(筑摩書房・2003 年) 29 頁)
- (37) 「[愛読者] ならばこそ、突飛な方向に脱線して『紅樓夢』の魅力を突き止めようとしたことについては、何も恥らっていない。」前掲注 4、251 頁。
- (38) この場を借りて、2017 年以来、筆者が書いた多くの文章の最初の読者になってくださった堀井葉月さんに感謝を述べたい。
- (39) ベンヤミンの中国語訳は「本雅明」である。ここは、「紅迷」をもじった使い方である。

ハルモニの遺したもの

ハルモニの告白を三浦綾子と共に⁽¹⁾考える

金 大勲

1. はじめに

何かを信じながら世の中を生き延び、そして、生き延びた自分の歴史を振り返る際に、何かを信じたというその事実に基づいて、自らの歴史をどのように語るのか。この疑問が筆者のなかに浮かび上がったのは、筆者の祖母(韓国語でハルモニ)に会った日である。

筆者は2018年8月8日、韓国の老人ホームに暮らすハルモニを訪ねた。当初は済州4・3事件⁽²⁾について訊くのが目的であった。しかしながら、その日、ハルモニを通して済州4・3事件以外の話に出会った。ハルモニは初めて筆者に次のことを語った。

ハルモニは「愚かだ、愚かだった。知らなかったから、知らなかったからしたよ。罪をたくさん犯した。でも、悔い改めた」と語り、続けて「学校で拝んだこと、昔祭^{チェ}祀をしたことも全部悔い改めた」⁽³⁾とふと告白した。

まず、ここで登場する「学校で拝んだこと」とは、日本の植民地支配下の小学校で行われた「宮城遙拝」を示す。ハルモニが「東を向いて拝んだこと」⁽⁴⁾と表現する「宮城遙拝」は、朝鮮人に対する「皇民化政策」⁽⁵⁾の一つである。しかしながら、当時小

学校に通った学生ならば、誰も避けて通れなかったその経験について、ハルモニは「愚かだ、愚かだった」、「悔い改めた」と語り、自分が経験した出来事を振り返った。

次に登場する「祭祀をしたこと」とは、キリスト教の家庭で生まれ育ちながらも、何十年も経てから「祭祀を売る」⁽⁶⁾という決断が行われるまでの間、キリスト教信者として先祖の位牌の前で拝んだ行為を示す。先祖の位牌の前で拝んだ行為は、ハルモニの告白の中でハルモニが経験した「宮城遙拝」と重なりながら浮かび上がった。

小学校と家という異なる場所で行われた「宮城遙拝」や「祭祀」には、歴史を振り返るハルモニにとっては何かに向かって「自分の体を動かす行為」という共通点を持っている。そして、それらの行為について、ハルモニは「やられた」、「仕方がなかった」と語るのではなく、むしろ、「愚かだった」、「悔い改めた」と語った。それは、それらの経験を自分の問題として受け入れ、乗り越えようとした姿が言葉として現れたのではないのかと考える。

それだけではなく、ハルモニの告白から分かるように、「宮城遙拝」や「祭祀」に関わる経験を「罪」として認識したため、過去の出来事を「悔い改める」対象として

扱っている。それは、それらの行為をキリスト教信者にとっての「罪」として認識させる信仰というものが、ハルモニの告白の奥底に存在するからである。つまり、歴史を振り返る際に、信仰というものが存在すること、そして、その信仰が歴史に入ってきた瞬間が、ハルモニの告白であると言えるだろう⁽⁷⁾。

このように、ハルモニの告白には信仰が存在することを踏まえて、ここで筆者は、ハルモニを中心にキリスト教信者が歴史を振り返る際に、その信仰の根底には具体的に何が存在しているのかを考えたい。そして、その問いに対してハルモニのようにキリスト教信者である三浦綾子⁽⁸⁾の文章を手掛かりとして考えてみたい。

三浦綾子は「わたしは、文学を至上とするのではなく、神を至上とする以上、信者として自分が日本に於て今しなければならぬことは、キリスト教を伝えることであると思っている」⁽⁹⁾と書いた。ここで、三浦の「今しなければならぬこと」という文章から伝わるある種の緊迫感は、彼女がキリスト教信者であるからであり、そこには、このように考えさせる信仰が存在し、その信仰が彼女に「キリスト教を伝える」ために「書く」という具体的な行為を生み出したと考える。同様に、キリスト教信者であるハルモニの場合は、信仰が過去の出来事について「語る」という具体的な行為を生み出した。

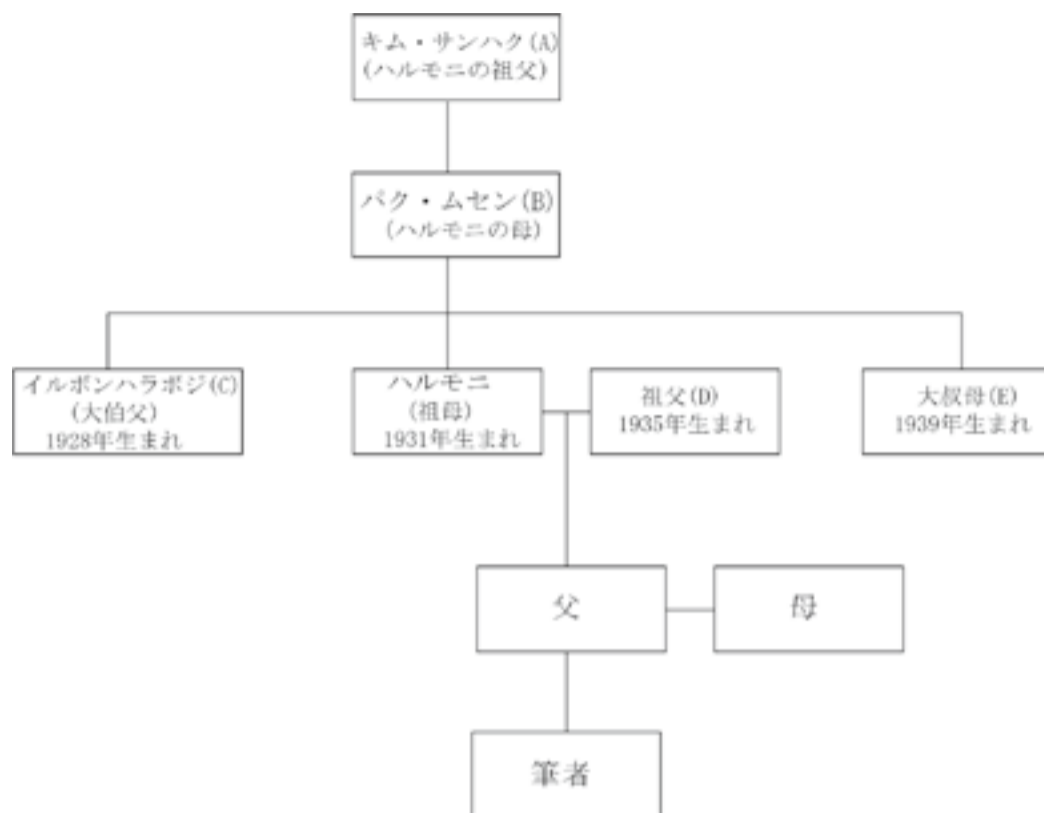
この事実を踏まえて、本稿では、まず、ハルモニへの聞き取りの中で頻繁に聴いた言葉である「天国」について考える。キリ

スト教信者として生きてきたハルモニが、90歳となり、死ということに近づいてきたから「天国」という言葉を語ったと筆者は当初考えていた。むろん、そのような理由がないとは思わないが、しかしながら、その事実よりさらに重要なことは、「天国」を構成する要素なのではないかと考える。後述するように「天国」という言葉からは、ハルモニにとって天国へ行くということが神様の計画に「選ばれていた」⁽¹⁰⁾ということであり、そして、その計画のなかには、われわれの存在は「偶発的存在」ではなく、むしろ「必然的存在」であることが浮かび上がるからである。

次に、前に述べた「天国」、及び「選ばれていた」という言葉は、後述するように、三浦綾子が「真の生き方をしだいに知らされた」⁽¹¹⁾場所として表現した教会から生まれたものである。ハルモニへの聞き取りの中でハルモニは「母のお腹にいたときから神様を信じていた」⁽¹²⁾と筆者に言ったように、ハルモニは生まれる前から教会に通ったと認識している。そして、その教会に関わる行動には、その場所に行くために畏敬を込めて準備するハルモニの母であるパク・ムセン(図1-B)の姿がある。そして、その母から教会に「徹底的」に通うことを教えられたハルモニの記憶がある。それだけではなく、この記憶の土台には教会に通いながら学んできた「愛」という言葉があり、そこに、告白が語られた一つの原因が存在するのではないかと考える。

このように、ハルモニの告白を中心として、その告白と絡んでくる信仰の根底には

【図1 筆者から見る父方の家系図】



具体的に何があるのかを、キリスト教信者として「小説を書くことは信仰生活なのである」⁽¹³⁾と語る三浦綾子と共に、彼女の著書⁽¹⁴⁾を通して考える。

Ⅱ. 共有している信仰と歴史

三浦綾子は著書『母』のあとがきに、なぜ小林多喜二の母について本を書いたのか記している。三浦が書いたように、三浦自身は小林多喜二をよく知らないし、共産主義にも疎かったが、三浦の夫が次のように言ったことで彼女は書き始めた。

(三浦の夫が：引用者)「多喜二の母は受洗した人だそうだね」ぽつりと言ったその一言が大きかった。共産主義者の母親を書くのならむずかしいかもしれないが、キリスト信者となった人のことなら何とか書けるかもしれない。同じ信仰を持つ私と、生きる視点が同じである筈だからだ。⁽¹⁵⁾

キリスト教信者となった人なら同じ信仰を持っていること、そして、同じ信仰⁽¹⁶⁾を持つのであれば生きる視点が同じはずだと語る三浦綾子の確信を参照すれば、キリスト教信者なら同じ信仰だと言える、ある共有している信仰が存在している。そして、共有されている信仰には、単に個人の感情に従うことだけではなく、アメリカの神学者メイチェンが指摘するように「全ての

信仰は知的要素 (intellectual element) を伴う」⁽¹⁷⁾と考えられる。つまり、キリスト教信者の中には共有されている信仰があり、その信仰には知的要素が存在している。

例えば、前述のように、ハルモニの告白の場合は「やられた」、「仕方がなかった」と語るのではなく、ハルモニの表現を借りると「愚かだった」、「悔い改めた」と語ったが、そこには、知的要素、つまり、感情によって歴史と向き合うだけではなく、ある種の知識に基づいて歴史と向き合っていると考える。そして、その知的要素は、ハルモニが家と教会という場所を中心に人生を営む中で、学んだり悟ったりした過程において蓄積され、ハルモニの告白に大きな影響を与え、告白の瞬間を生み出したと考える。

その告白と共に、知的要素として蓄積された言葉として、ハルモニへの聞き取りの中でよく聞いた「天国」がある。その「天国」

はキリスト教信者にとって信仰を構成する重要な要素である。以下に「天国」という言葉について考えてみよう。

1. 天国

前に述べたように、ハルモニへの聞き取りの中で頻繁に聴いた言葉として「天国」がある。その「天国」という言葉を聞いたとき、キリスト教信者として生きてきたハルモニが、死ということに直面したこと、つまり、90歳になった自分の人生を表現したと思った。しかしながら、それだけではなく、「天国」に含まれている要素、つまり、死後に「天国に行く」という信仰が常に存在することが表れていると考える。それについて、ハルモニはある日に宣教のために訪ねた牧師を通して聴いた話を語った。その牧師は「イエスを信じなさい」と語り、それを聞いたハルモニは次のように話した。

イエスを信じて天国に行こうと。だから、(神様がわたしを：筆者)選ぶから信じたの。選ぶから。神様を信じようと(わたしが：筆者)選ばれていたから。この話を聞いて、従ってきたの。⁽¹⁸⁾

まず、ハルモニの言葉に「天国に行こう」という言葉があるが、その表現は単に天国という所に行くという意味を表すというより、むしろ、天国に「帰る」という意味を持っている。それについて、韓国の教会では天国という言葉の代わりに「本郷」という言葉を用いて讚美歌を歌うように、天国にはキリスト教信者にとって元の所に「帰る」という意味が含まれている。

そして、天国は三浦綾子の夫である三浦光世が「死んだら、罪を犯す心配もないし、天国に入らせて下さるという約束はあるし。それに、天国では、もう死ぬこともないんだからね」⁽¹⁹⁾と語ったように「約束」に基づいて語られる言葉である。

その約束に基づいた「天国」について、ハルモニは信じて行こうという意志を示したが、信じようとする行為自体が「選ばれていた」という約束に基づいて語られている。つまり、ハルモニにとって「天国」という言葉は、漠然とした未来を望む自分の感情を表すことではなく、「選ばれていた」という具体的な行動と共に、明らかに存在する場所に行くことを表している。

それに加えて、ここで語られる「天国」という存在には、キリスト教信者にとって神の前に立つという意味もある。それについて三浦綾子は次のように書いた。

聖なる神の前に、わたしたちは罪に汚れたまま、洗いもせずに出て行くことができるだろうか⁽²⁰⁾

三浦綾子は「神の前に」と書き、続けて「罪に汚れたまま」と書いたが、これは、三浦だけではなく、ハルモニが持った信仰にも存在し、だからこそ、ハルモニの告白において「悔い改めた」という言葉が発せられたのではないのかと考える。つまり、前に述べたように、ハルモニにとって「天国に行こう」というのは、「天国」という確かに存在する場所に行くことであり、それは「神の前に」立つという瞬間を伴うことである。だからこそ、三浦が書いたように「罪

に汚れたまま」ではいけないとハルモニは認識し、それがハルモニの告白が語られた原因であると考えることができる。

つまり、ハルモニも自分の歴史を振り返るときに、いつか「神の前に」立つ自分の様子を共に考えたのではないだろうか。だからこそ、ハルモニから「悔い改めた」という言葉が発せられたのではないだろうかと考える。

このように、ハルモニが語った「天国に行こう」という言葉が、ハルモニが信仰を持つ唯一の目的とは思わないが、重要な要素として存在したと考える。そして、死後に「神の前に」という信仰、そして、その信仰を持つハルモニだからこそ、「宮城遥拝」や「祭祀」という経験に触れた瞬間に、「悔い改めた」という告白が生み出された。

次に、先述の、天国と共に語られた「選ばれていた」という言葉について考える。そこで重要なのは、「選ばれていた」という言葉の底には、ハルモニの存在が「偶然的存在」ではなく、むしろ、「必然的存在」であることを示していることである。つまり、ハルモニにとって、人間は神様の計画によって生まれ育った存在であり、死は単にハルモニの命が「終わる」ことを示すだけではない。むしろ、上に述べたように、神様が存在する天国に「帰る」という意味があるからこそ、「必然的存在」と言えるのである。

そして、天国に帰るということは、三浦綾子が書いたようにキリスト教信者にとって「神の前に」立つこと、言い換えれば、イエス・キリストに会うことであり、その

事実を信じるハルモニだからこそ「悔い改めた」という言葉が含まれた告白が生み出されたと考える。

このように、信仰が歴史に入ってきたハルモニの告白は、その告白の根底に存在する「天国」という言葉と深く関わっており、そして、そこから、ハルモニはこの世における「必然的存在」なのかという問いが生まれる。その問いに対する答えはひとまず脇に置き、自らを「必然的存在」として信じる人びとは、歴史をどのように認識し、その歴史をどのように描き直すのかという点について考えたい。

それは、ハルモニや家族に対する聞き取りから筆者が確かに感じたことや、三浦綾子の小説を通して感じたことに、歴史に対するかれらの捉え方が存在すると考えたからである。そして、捉え方においては、出来事を「必然的」に捉える視点が潜在しているのではないかと考える。

2. 選ばれていた——必然と歴史認識

三浦綾子が書いた『塩狩峠』の主人公である永野信夫が、咲いた花を見ながら必然という言葉について考える場面がある。そこで、彼は次のように語った。

この自分はいったいどこから来たんだろう。母から生まれたことはわかっている。だが、それを単に当然のように考えることはできなかった。(中略) 信夫は必然という言葉を思った。自分は必然的存在なのか、偶然的存在なのか。
(21)

ここで、三浦綾子は永野信夫を通して「自分は必然的存在なのか、偶然的存在なのか」という質問を引き出した。その質問に対して三浦は答えないまま、他の場面に移る。しかしながら、三浦綾子はこの文章を通して、われわれに何を伝えたかったのか。そして、われわれが「必然的存在なのか、偶然的存在なのか」という問いとわれわれが経験した出来事にはどのような関係があるだろうか。ここで筆者は、ハルモニが語った「選ばれていた」という言葉を、「必然」という言葉から考えようとする。

それについて、三浦綾子の自伝小説の一冊である『この土の器をも』に描かれている裁判所に勤務するMという友との経験が参考になる。Mは姓名判断に関心があり、三浦綾子の夫である三浦光世の名前を気に病み、ようやく三浦綾子に「ご主人のお名前は、変えられたらいかがでしょうか。この名前の持主は生涯病弱なのです」と勧めた人物である。実際に病弱だった三浦光世は彼に次のように言った。

しかし、仮に名前によって病弱であったとしても、病弱必ずしもマイナスばかりではなかったとも三浦(三浦光世：引用者)は言った。「Mさん、もし私が病気をしないで強健な体であったとしたら、私のような人間は、多分自分自身の力にだけ頼って、全能の神を信ずることが、できなかつたと思うんです」⁽²²⁾

三浦光世は「病気をしないで強健な体であったとしたら」、「全能の神を信ずると

いうことが、できなかつた」と語る。逆に言えば、病弱であったからこそ、全能の神を信ずることができたとも言えるだろう。つまり、キリスト教信者である三浦光世は、「全能の神を信ずる」に至るために、病弱であったという出来事を「マイナスばかりではなかつた」と捉え、むしろ、その出来事は「自分自身の力にだけ頼って」しまう自身にとって「必然的」過程であったと認識したのだ。

これに関して、ハルモニの告白について知るために、ハルモニの妹である大叔母(図1-E)への聞き取りした際のことを思い出す。筆者は大叔母に会ってハルモニから参拝の話聞いたことを伝え、大叔母にハルモニから参拝の話聞いたことがあるのか訊いてみた。そうすると、大叔母は「そのときは学生たちが毎日拝んだよ。ハルモニは日帝時代に学校に通ったんでしょ」と語り、そのあと、20秒ほどの長い沈黙が続いた。そして次のように語った。

確かに神様は、聖書にもこのような御言葉があるでしょう。大変なことがきたら喜ぶことにすると書かれているよね。しかし、大変なことがきたとき、何が喜ばしい？喜ばしいより悲しい。ところが、そのあときっといいことが生じてくる。われわれの母(パク・ムセンを示す：筆者)も子ども⁽²³⁾が死んで、われわれの兄(イルボンハラボジ⁽²⁴⁾を示す：筆者)も危なくなつて、悲しくて大変なこと⁽²⁵⁾がきたが、これらを通してイエス様を信じることになったからね。だから、大変なことが

きたとしてもどれも悪いということはないよね。⁽²⁶⁾

大叔母が引用した「大変なことがきたら喜ぶことにする」ことは「さまざまな試練に会うときは、それをこの上もない喜びと思いなさい」という聖書の御言葉⁽²⁷⁾である。その御言葉は筆者も何回も聴いたことがあるが、しかしながら、その御言葉が大叔母にとって、ハルモニの参拝の話をきっかけに歴史を振り返るとき、大叔母が持っている信仰が御言葉を通して現れてきたのである。

それだけではなく、イルボンハラボジ(図1-C)が経験した出来事が決して悪いことではない、むしろ、キリスト教信者にとって「これらを通してイエス様を信じることになった」と語り、「イエス様を信じること」に至るために、導いてくれた「必然的」過程である出来事として認識している。そして、そこまで至るために、その出来事が「大変なことがきたとしても全部悪いことではない」と受け入れている。

このように、三浦光世や大叔母の話を通して、キリスト教信者が過去の出来事を「信じる」として極めて自然に結び付けながら、各自の出来事を「必然的」過程に置いて眺めていることが分かった。そして、過去の出来事を「必然的」過程に置いて眺めていることについては、次の文章が参考になるだろう。

どんな嘘つきでも、非行的な性格でも、盗癖があっても、残忍でも、親不孝でも、冷酷でも、神にとっては捨つべき

存在はない。どのような失意ですら、それは神の愛のためにそなえられたものであるとも言う。⁽²⁸⁾

ここで、三浦綾子は様々な事柄について「神の愛のためにそなえられたものである」と書いている。これは、前に述べたように、三浦光世の名前に関わる出来事、そして、イルボンハラボジに関わる出来事は「全能の神を信ずるということ」や「イエス様を信じること」という目的のために、「そなえられたもの」として眺めるという根本的な視点が潜在している。

これを踏まえて、ハルモニの告白を考える際に、特に、ハルモニの告白の底に存在する信仰について考える際に、自分の信仰に基づいて「選ばれていた」と語るハルモニからこそ、自分の過去の出来事を「愚かだった」「悔い改めた」という言葉を出したのであり、そこにはその出来事を「そなえられたもの」として眺める視点が存在すると考える。

このように、「そなえられたもの」を眺める視点を考える際、三浦綾子の小説『続氷点』の「解説」が思い浮かぶ。

「されど罪の増すところには恩恵(めぐみ)も弥(いや)増(ま)せり」という聖書のことばの示すとおり、キリスト教的理解に従えば、罪の意識は、ゆるしや再生と紙一重、というより、すべてに恵みそのものであるとさえ言える。だから、罪が描かれているその背後には、絶望や挫折が、じつは恵みそのものだという世界が、たとえば一つ

の光芒のようにあらわされていなければならない。⁽²⁹⁾

ハルモニから「宮城遥拝」や「祭祀」の経験聞いた瞬間、確かに、筆者は罪という言葉と共に何らかの悲しみを感じたのである。しかしながら、告白に現れたその悲しみは、絶望や挫折から出発したものではなく、むしろ、「一つの光芒」から出発したものであり、そこには、「そなえられたもの」を「じつは恵みそのものだ」と考えるような信仰が共にあったと考える。

最初に出した問いに戻るが、三浦綾子は「自分は必然的存在なのか、偶然的存在なのか」という文章を書いた。もしかすると、彼女はその文章を通してわれわれが「必然的」存在であると語りたかったかもしれない。そして、その質問の答えには、過去の出来事を「そなえられたもの」として眺めているハルモニや他のキリスト教信者の視点が存在していると考ええる。

このように、過去の出来事を「そなえられたもの」として眺めているハルモニや他のキリスト教信者にとって、三浦綾子が「真の生き方をしだいに知らされた」と表現した教会という場所が存在している。その教会について考えてみよう。

Ⅲ. 教会

上に述べたように、三浦綾子は「真の生き方をしだいに知らされた」場所として教会を指した。むろん、キリスト教信者である三浦だからこそ、教会をこのような場所として取り上げたと考えられる。しかしな

がら、実際に、三浦だけでなく、ハルモニを中心に聞き取りを進める作業のなかで、教会という場所が「真の生き方」をハルモニの家族に教えてきたのだと考えるようになった。それは、単に大きな影響を与えたというより、彼らの人生は教会を抜きにしては成り立たないこと、つまり、「教会は、キリストの体と言われる」⁽³⁰⁾ 場所であることを改めて聞き取りの中で感じ取ったからである。

これを踏まえて、教会について考える際に、筆者の母が語ってくれたパク・ムセン(ハルモニの母)に関わる話が想起される。その短い話を通して、教会に対するキリスト教信者が持つ態度を垣間見ることができると考える。

1. 白い韓服^{ハンボク}——生き方を考える

母が結婚する前に、週末は父の故郷である^{グイドク}帰徳という町に父と共に通った。そして、日曜日には帰徳に住んでいたパク・ムセン(ハルモニの母)やハルモニと共に教会に行く。幼い時から教会に通った母にとって日曜日に教会に行くのは当然のことであり、楽しみであったので、父の家族と共に喜んで教会に行った。その話の中で、母が筆者に語ったのは、パク・ムセンが教会に行く準備をする姿であった。そして、その姿が非常に印象的だったと言う。⁽³¹⁾

日曜日の朝、パク・ムセンは早く起き、教会に行くためにきれいにアイロンをかけた白い韓服を出して着る。そして、白いひもを頭に巻きながら、髪を整える。最後に、既に外に置かれた真っ白なゴム靴をはい

て、教会に出かけるということであった。

その姿を母はそばで眺め、今でも感動したように語ってくれた。それは、当時パク・ムセンが80歳を過ぎた高齢者であったこと、そして、帰徳という所が相当に田舎であり、毎日続けるべき畑の仕事があったという事実を母はよく知っていたからである。つまり、忙しい日々の中、教会に行くこと自体がパク・ムセンにとって精一杯なはずなのに、毎日曜日、相変わらず教会に行くために、既に白い韓服や白いゴム靴を真剣に準備して着るということが、母の記憶に印象的に残ったのである。

しかしながら、それだけではなく、実に母が筆者に語りたかったのは、教会に行くために真剣に準備するパク・ムセンの姿から表れたこと、つまり、白い韓服や白いゴム靴に染み込んでいるその態度ではないかと考える。それは、教会に行くということが、パク・ムセンにとってある種の儀式であり、そこには、教会に対する彼女の態度が表れたのである。正確にいうと、その態度ということに神様に対する「畏敬」が、パク・ムセンの姿から現れ、母に伝わったのだと考える。その態度について考えるために、三浦綾子が教会について書いた文章が参考になる。

教会は、単に信仰を学ぶための学校ではない。神を礼拝し、神と人とが交わり、人と人とが交わり、そして、ここで聖書の言葉を聞き、力を与えられ、その与えられた力で生きるべく、各々の生活の場に向って行くところでもある。教会は、キリストの体と言われる

わけがそこにあるのである。⁽³²⁾

教会が「人と人とが交わり」をするだけでなく、「神を礼拝し、神と人とが交わり」をする場所であると書いてある。そして、「神を礼拝し、神と人とが交わり」をすることは、神と人が関係を構築していくことである。したがって、教会に行く前から準備したパク・ムセンの白い韓服や白いゴム靴は、神と人が関係を構築していく人間の態度を示しており、そこから「畏敬」が現れ、パク・ムセンの周りにいた人びとに染み渡ったと考える。

そして、また教会は「その与えられた力で生きるべく、各々の生活の場に向って行くところ」と記されているように、キリスト教信者にとって教会は「生活の場」につながる場所として存在している。それについて、パク・ムセンと共に教会に通ったハルモニや大叔母への聞き取りから、教会について語られた「徹底的」という言葉が参考になる。

ハルモニと大叔母が記憶しているように、教会に行く日である日曜日には「畑も行かずに徹底的に教会に行った」⁽³³⁾のである。小さな町では、教会に行く行為自体が目立つことであった時期に、「徹底的に教会に行った」ことは、キリスト教信者というラベルが貼り付けられることでもある。当時キリスト教は西洋の宗教としてさげすまれた⁽³⁴⁾という事実があるにもかかわらず、このような事情を踏まえて「徹底的」に教会に行ったと明らかに語るように、別の道はもう存在していないと考える強い意志が感知できる。

そして、日曜日には「徹底的に教会に行った」ということは、単に「日曜日に教会へまじめに通う」という意味よりも、「日曜日を特別な日として守る」という意味を帯びる。それは、神様に礼拝を捧げる教会を中心に置いて世界を眺めることであり、そこには、キリスト教信者と非キリスト教信者という境界線が引かれ、その事実を日曜日に再確認する。また、日常生活を営む信者にとって、この世の中で自分の人生をどのように生きるべきかという、前述したように「真の生き方をしだいに知らされた」場所としても教会は存在したのである。

このように、白い韓服に染み込んでいるパク・ムセンの姿、換言すれば、神様に礼拝を捧げる教会に対する畏敬を表すパク・ムセンの姿を眺めるハルモニがいた。そして、その姿を眺めたハルモニは「徹底的」に教会に通ったと語り、その記憶に即して過去の経験について「愚かだった」、「悔い改めた」と告白したハルモニが存在している。

このように、かれらが生きてきた痕跡を書いていると、筆者が『同志社グローバルスタディーズ』11号に投稿し、その投稿に対していただいた査読結果報告書を思い出す。その査読結果報告書には次のようなコメントが書かれていた。「ハルモニの語りを通して「歴史」や「信仰」について考えようとした、これまでの歴史叙述の在り方を根本から問い直すような問題提起の可能性のある、たいへん意欲的で挑戦的な論考である」と指摘されていた。しかしながら、筆者はハルモニの告白を中心として、ハル

モニの「生き方」について「生活の場」から考え、筆者自身の考えと共に書いただけであって、特に歴史叙述に挑戦しようとした意図はなかった。

これに関して、三浦綾子の小説『氷点』について朝日新聞の文芸時評で江藤淳氏が評した内容と、そしてその内容についての三浦綾子の考えが参考になるだろう。

私(三浦綾子を示す:筆者)の小説「氷点」に文壇への挑戦を感じた⁽³⁵⁾と書かれてあった。私自身、それほど気負いもなかったように思うけれど、結果としてそのような評をいただいたということに私は、クリスチャンの生き方は、文学であれ絵画であれ、また日常生活であれ、この世的なものに挑んでいるのだということを、改めて思い知らされた。⁽³⁶⁾

確かに、三浦が書いたようにキリスト教信者だからといって特別に挑戦的な日々を送るわけではない。そのように思いながらも、ここに書かれた「クリスチャンの生き方」には、もしかするとその根本に「挑戦」と思わせる身振りが存在するのではないかと考える。例えば、パク・ムセンは自分の子どもを生かすために、教会に通い始めた。同時に、長男の嫁であったので、長い間慣習として続いてきた祭祀⁽³⁷⁾を守らなければならなかった。そして、実際に親戚との葛藤が生み出された。このような状況にもかかわらず、パク・ムセンが信仰を守ることができたのは「命」という経験と、その経験に基づいて作られた「生き方」が存在

するからであると考ええる。

13歳の三浦綾子が自分の妹の死を経験して「死というものを観念ではなく事実として知った。死の冷酷無情さは、その後のわたしの生き方に大きな変化をもたらしている」⁽³⁸⁾と書いたように、パク・ムセンは自分の長女の死に直面し、そこで「死の冷酷無情さ」を経験したのである。そして、また病気で死んでいく息子を生かすために、今まで生きてきた「わたしの生き方」を変化させ、後にその「生き方」は前述した「祭祀を売る」という行動につながる。そして、「祭祀を売る」という行動は、祭祀をするのが当たり前と思われる社会の構造に対する「挑戦」とも考えられる。

このように、「挑戦」と考えられる根本には「命」に基づいて作られた「生き方」が存在しており、その生き方はそのまま止まらずに、少しずつ変わりながら「証」として既存の構造と衝突したのである。

2. 愛

三浦綾子の「真の生き方をしだいに知らされた」教会という認識を通して、ハルモニはキリスト教信者が共有している「愛」を経験し、その「愛」の経験があるからこそ、告白が語られたのではないかと考える。

まず、その「愛」について三浦綾子の『塩狩峠』を通して検討することができる。この小説では、路上にキリスト教の伝道師が登場する場面があるが、この人物は次のように語る。

愛とは、自分の最も大事なものを人に

やってしまうことでもあります。最も大事なものとは何でありますか。それは命ではありませんか。このイエス・キリストは、自分の命を吾々に下さったのであります。⁽³⁹⁾

叫ばれたこの言葉の中で「命を吾々に下さった」があるが、それを信じるハルモニにとって、その「命を吾々に下さった」イエス・キリストに対して感謝という気持ちがあるにもかかわらず、別の対象を拝んでしまった自分の姿を見つけたという事実が、ハルモニの告白が語られた心の奥底に潜んでいると考える。

これを踏まえて、ハルモニの告白に登場する「罪をたくさん犯した」ことについて考えると、それは、上に述べたように、神様の「愛」があるからこそ、「罪をたくさん犯した」と語られたことであるだろう。そして、これは、神様の「愛」を覚えているからこそ、告白というのはハルモニにとって歴史を振り返るとき、罪の問題に直面したことに対する「反応」とであると考えられる。

その「反応」について、三浦綾子が氷点を書きながら考えたことが、手掛かりとして考えられる。

(氷点を：引用者)書きながら、人間の社会はなぜこんなにも幸福になりにくいのか、一体その原因は何かと考える時、やはり教会で教えられている罪の問題に、つき当たらずにはいられなかった。この、罪の問題を、クリスチャンとして訴えねばならぬと思った。「訴

えねばならぬ」というこの使命感がなければ、わたしはあのまま書き通すことはできなかつたにちがいない。⁽⁴⁰⁾

ここで、三浦綾子は「罪の問題を、クリスチャンとして訴えねばならぬ」と記したが、キリスト教信者として「罪の問題」に直面したとき、その問題を「訴えねばならぬ」と受け取っている。

これについて考えるとき、ハルモニへの聞き取りが浮かび上がる。筆者が2019年6月6日にハルモニに会ったときに、「東を向いて拝んだことが間違っただことであるといつ気づいたんですか？」と聞いたことがある。その質問についてハルモニは次のように答えた。

(東を向いて拝んだことが:筆者)間違っただこと。信仰がよくなるから分かってきたよ。間違っただこと。⁽⁴¹⁾

ここに出てくる「信仰がよくなる」ことの背景には、聖書を読んだり、牧師の説教を聴いたり、讃美歌を歌ったりした行為があり、その中で罪という問題に触れ、その結果、ハルモニは過去の出来事を「間違っただこと」として認識したと考える。

そして、ここで宮城遥拝を「間違っただこと」として認識しながら、三浦綾子が「罪の問題を、クリスチャンとして訴えねばならぬ」と語ったように、過去の出来事に関わる経験をハルモニは「間違っただこと」として受け取り、それを「語らなければならぬ」と気づいたことで、それを思わずふと告白したのではないかと考える。

つまり、その経験を単に頭の中に置いておかず、自分の口から出したのは、キリスト教信者であるハルモニにとって、「間違っただこと」と表現された、告白を導く要因として「罪の問題」が存在している。そして、そこには、「命を吾々に下さった」という神様による「愛」が、ハルモニの中にあると考えることができる。

このように「クリスチャンとして訴えねばならぬ」、「語らなければならぬ」という具体的な行動には、「罪の問題」が存在する。そして、繰り返しになるが、その「罪の問題」の底には「命を吾々に下さった」と表現される「愛」が存在する。そして、その「愛」がハルモニの過去の出来事を「告白」するように導いたのではないだろうかと考える。

このように、「愛」や「罪の問題」は密接な関係を結び、ハルモニの告白において重要な要素となっている。そして、そこには、キリスト教信者であるハルモニにおいて、歴史を眺める視点が潜んでいると考える。

IV. おわりに

上に述べたように、1930年代にイルボンハラボジに関わる経験を通してハルモニの家に入ってきたキリスト教は、現在に至るまで90年間続いてきた。そして、そこには、植民地支配、皇民化政策による宮城遥拝、そして、祭祀に関わる経験という歴史的事実が刻まれている。そして、この事実がキリスト教信者として生き延びたハルモニの告白を通してよみがえってきた。

そして、この事実を、ハルモニが「ふと」告白したのは、何かを感じたからであろう。そして、何かを感じたのは、何かを見たのではないだろうか。そして、それをハルモニと共にいた筆者に「告白」として聞こえたのは、筆者もまた、何かを感じたからであろう。

これについて、筆者が韓国の老人ホームに暮らすハルモニを訪ねた日に戻って考えたい。ハルモニを訪ねた理由は、前に述べたように、済州4・3事件について訊くためであった。しかしながら、その日、死に覆われた⁽⁴²⁾ 済州4・3事件に関わる経験より、宮城遥拝や祭祀に関わる経験、そして、その経験を語るハルモニの悲しみを感じた。そして、そこには、現実的な死より霊的な死を危惧するハルモニの姿が見えたのである。これについて、三浦綾子はこのように書いている。

死に直面していた私にとって、ほんとうに病気が治ることよりも、その信仰を与えられることが先決であった。病気は治っても、いつか死ぬ。みんな死ぬ。私は、ベッドの中で、いつもそう思っていた。私にとって重要なのは、今、確かな信仰を与えられたいということであった。⁽⁴³⁾

13年間肺結核や脊椎カリエスで闘病生活を送った三浦綾子が「ほんとうに病気が治ることよりも」、「私にとって重要なのは、今、確かな信仰を与えられたいということ」と書いている。これに即してハルモニの告白を考えると、ハルモニにとって済州4・3

事件より、信仰の問題を重要な問題として眺めていたと考える。そして、告白とは、実際に経験した過去の出来事にかかわる信仰の問題を、見えないが存在する神様に預けた証拠でもあると考える。

筆者は、その出来事に出会い、続けてハルモニへの聞き取りを進める中で聞いた様々な言葉、即ち「天国」、「選ばれていた」、「徹底的」、「間違ったこと」に触れ、その言葉の底に存在する意味を三浦綾子と共に考えようとした。そして、この言葉に重なりながら現れたハルモニの告白は、その告白を通して日本帝国を批判することではなく、あるいは、救済を求めることでもなく、むしろ、1931年にキリスト教の家庭で生まれ育ったハルモニの「信仰」の存在を表したのである。

このように、これまで通史と呼ばれてきた歴史には書かれていない、ハルモニの歴史について書いた。通史であれば、例えば、ハルモニは日本帝国による皇民化政策の一つである「宮城遥拝」を経験したが、それは当時小学校に通った学生であれば誰も回避できなかった、という歴史を見せてくれる。しかしながら、ハルモニから見る歴史は、「宮城遥拝」を経験が、信仰に基づいた告白を通して語られ、現在に至るまで宿っている⁽⁴⁴⁾ と、筆者に教えてくれたのである。

そして、ハルモニの告白は、ハルモニが皇民化政策の一つである「宮城遥拝」を経験したと語ってくれる通史を否定するのではなく、むしろ、ハルモニの歴史と共に、通史を完成する手段として存在しているこ

とを強調しておきたい。

註

- (1) 三浦綾子がキリスト教信者であるからこそ書けることがあったように、ハルモニがキリスト教信者であるからこそ告白ができたということに着目し、両者の持つキリスト教信者の信仰の話を結び付けることが可能であると考えた。この事実を踏まえて、わたしにとって三浦綾子の文章を読むことは、ハルモニとの聞き取りのなかであらわれた信仰についての言葉を見つける作業である。つまり、わたしにとって三浦綾子は作家として研究する対象ではないし、むしろ、わたしの味方として一緒に道を歩きながら話し合う人である。それをわたしは「共に」と表現したのである。
- (2) 1947年3月1日を起点とし、1948年4月3日に発生した騒擾事態及び1954年9月21日まで済州道で発生した武力衝突と鎮圧過程において住民が犠牲になった事件をいう。済州4・3事件真相究明及び犠牲者名誉回復委員会『済州4・3事件真相調査報告書<日本語版>』（済州4・3平和財団,2014）。
- (3) ハルモニへの聞き取り（2018年8月8日 韓国鎮安郡バンウォルノインサランの家（老人ホーム）にて実施）。
- (4) ハルモニへの聞き取り（2019年6月6日 韓国鎮安郡バンウォルノインサランの家（老人ホーム）にて実施）。
- (5) 宮田節子の説明によれば、一般に朝鮮人を「皇国臣民」化するための、様々な政策の総称と理解されている。つまり、神社参拝、宮城遥拝、国旗掲揚、「皇国臣民誓詞」の斉唱、君が代の普及、日本語普及、志願兵制度の実施、第三次教育令の改正、創氏改名等々である。宮田節子「皇民化政策の構造」朝鮮史研究会『朝鮮史研究会論文集』29(1991),44。
- (6) パク・ムセンはイルボンハラボジのこと（Ⅱ．共有している信仰と歴史を参照）を通してキリスト教を受け入れたが、彼女が信じたそのキリスト教は祖先祭祀を偶像崇拜として認識して禁止した。そのために、長男の嫁であったパク・ムセンは信仰を守るために、何十年も経てから、お金を払って自分が持つ祖先祭祀の義務を放棄し、他の親戚にその義務を移したという出来事である。
- (7) 本稿は『同志社グローバル・スタディーズ』で

考えた問題に連なる論考である。『同志社グローバル・スタディーズ』では、ハルモニの告白から信仰が歴史に入ってきたことについて考えた。（同志社グローバル・スタディーズ学会『同志社グローバル・スタディーズ』11(2020),77～100参照）。本稿では三浦綾子の文章を手がかりに信仰の根底には具体的に何が存在しているのかを考察している。

- (8) 三浦綾子は、1922年に北海道旭川市で五番目の子（次女）として生まれた。1939年から1946年3月まで小学校の教員として働いたが、「墨塗り教科書」などで教育に絶望し、小学校を退職する。同年6月に肺浸潤が発見され、療養所に入り、これから13年間に及ぶ闘病生活が始まる。闘病中にキリスト教に出会い、1952年に洗礼を受ける。1959年に三浦光世と結婚し、1961年に雑貨店を開く。1964年に朝日新聞一千万円懸賞小説に『氷点』が入選し、作家活動が始まる。その後『塩狩峠』『道ありき』『母』『銃口』など数多く小説・エッセイ等を発表する。1999年10月に逝去。（黒古一夫『三浦綾子論』（柏艚舎,2009),273～278参照）
- (9) 三浦綾子『遺された言葉』（講談社,2003),117.
- (10) 少し説明を加えると「選ばれていた」ということは、神様によってハルモニが「既に選ばれた」という意味が込められていることを示す表現である。ハルモニへの聞き取り（2019年6月6日 韓国鎮安郡バンウォルノインサランの家（老人ホーム）にて実施）。
- (11) 三浦綾子『ひかりと愛といのち』（岩波書店,1998),83.
- (12) ハルモニへの聞き取り（2018年8月8日 韓国鎮安郡バンウォルノインサランの家（老人ホーム）にて実施）。
- (13) 三浦綾子『遺された言葉』116.
- (14) 三浦綾子の著書、あるいは三浦綾子の著書を読むことは、筆者にとって三浦綾子を分析することではなく、彼女の文章を通して筆者の考え、あるいは研究テーマを表現することである。つまり、彼女の著書は手段であり、目的ではないのである。
- (15) 三浦綾子『母』（角川書店,1992),206.
- (16) 同じ信仰であると言っても、それが同じプロテスタント教団の中にも激しい対立は存在する。実際、韓国の長老会統合教団においてもミョンソン教会の父子世襲（2019年）について激しい対立があっ

- た。しかしながら、対立の原因は信仰が異なるというより、この信仰を持つ人間による対立が原因として考えられる。さらに言うと、信仰の基になる「イエス様によって救われた」、「天国は存在する」ことから対立が発生するというよりは、三浦綾子の『氷点』が取り扱った「人間の原罪」という問題を背負って生きていく人間によって激しい対立が発生すると思われる。
- (17) Stephen J. Nichols, *J. Gresham Machen: A Guided Tour of His Life and Thought*, 105.
- (18) ハルモニへの聞き取り (2019年6月6日 韓国鎮安郡バンウォルノインサランの家(老人ホーム)にて実施).
- (19) 三浦綾子『光あるうちに』(新潮文庫,1982),82.
- (20) Ibid.,160.
- (21) 三浦綾子『塩狩峠』(新潮文庫,1973),220.
- (22) 三浦綾子『この土の器をも』(新潮文庫,1981),91.
- (23) パク・ムセンが最初に産んだ娘を示す。その娘は理由も分からず生後3か月に亡くなった。
- (24) 1928年に生まれ、済州島にある中学校を卒業してから日本へ渡った人物である。「イルボンハラボジ」とは韓国語で「日本のおじいさん」を意味し、家の中にはこのように呼ばれた。
- (25) ここで書かれた「悲しくて大変なこと」は、イルボンハラボジが幼い時に病気で死にそうになった状態を示している。そして、その中には、その後イルボンハラボジを生かすためにパク・ムセンが教会に通い始め、教会に通い始めると息子の病気が治ったという歴史が存在している。
- (26) 大叔母への聞き取り (2019年5月24日, 韓国済州市済州永楽教会1階カフェにて実施).
- (27) 筆者の大叔母が引用した聖書の御言葉は「私の兄弟たち。さまざまな試練に会うときは、それをこの上もない喜びと思いなさい」(『ヤコブの手紙1:2』新改訳)である。
- (28) 三浦『光あるうちに』,250 - 251
- (29) 黒古一夫『三浦綾子論』(柏艚舎,2009),27.
- (30) 三浦『光あるうちに』,194.
- (31) 母への聞き取り (2019年5月31日, 韓国済州市筆者の家にて実施).
- (32) 三浦『光あるうちに』,194.
- (33) 大叔母への聞き取り (2019年5月24日 韓国済州市済州永楽教会1階カフェにて実施).
- (34) 조남수 『조남수목사회고록』 선경도서출판사, 1987년, 72쪽 (趙南洙『趙南洙牧師回顧録』(善瓊図書出版社,1987),72).
- (35) ここで、江藤淳が「文壇への挑戦を感じた」と書いたことについて二つの理由が考えられる。まず、自分(辻口啓造を示す)を「純粹」「無垢」等々としてその正しさを主張しようとする自己主張の文学とは正反対の発想から生まれた発見であること、次は今日の週刊誌小説が大てい被害者の怨恨を動機とする社会の裏面の暴露で能事足りりとしているなかで、『氷点』がひがみを否定する視点を提供していることである。
- (36) 三浦綾子『信仰と文学』(日本キリスト教団出版局,2009),45 - 46.
- (37) 祭祀は偶像崇拜として認識され、キリスト教では禁止したのである。
- (38) 三浦『光あるうちに』,45
- (39) 三浦『塩狩峠』,318.
- (40) 三浦『この土の器をも』,244.
- (41) ハルモニへの聞き取り (2019年6月6日 韓国鎮安郡バンウォルノインサランの家(老人ホーム)にて実施).
- (42) このように表現したのは、1948年当時の人口が281,000人の中で「済州4・3事件による人命被害は25,000～30,000人と推定される」ことに基づいて筆者が書いたのである。済州4・3事件真相究明及び犠牲者名誉回復委員会『済州4・3事件真相調査報告書<日本語版>』,377.
- (43) 三浦綾子『一日の苦勞は、その日だけで十分です』(小学館,2018),205.
- (44) ここで「宿っている」ということは「私はあなたの純粹な信仰を思い起こしています。そのような信仰は、最初あなたの祖母ロイスと、あなたの母ユニケのうちに宿ったものですが、それがあなたのうちにも宿っていることを、私は確信しています」(『テモテへの第二の手紙1:5』新改訳)という御言葉から引用したことである。この御言葉は、使徒パウロが彼の弟子であるテモテに書いたことで、そこで重要なのは、祖母ロイスや母ユニケにある信仰がテモテに引き継がれ、その信仰に刻まれている痕跡がテモテのうちに「宿っている」と言えることである。

性 - 種 - 資本 - 軍事主義の共謀と動物の場所

クィア的観点から奪還可能な未来を問う

シム アジョン

エピローグや脚注からはみ出る動物の話

植民地、収容所、革命、フェミニズム、ディアスポラ、「慰安婦」、反軍事主義、難民、脱施設、ベトナム戦争。これらは過去2年のあいだに参加した学術大会やシンポジウムの主要なテーマである。このような公論の場に発表者あるいは討論者として参加するたびに、動物の話はエピローグや脚注に限定することで、なんとかやっと思えることができた。そしてそのような場で決まってしまう、「なぜこのような場で動物のことまで？」だとか「何か関係があるとでも？」だとか「付け足して言及する程度ならいいだろう」というような反応に遭遇する。一方、動物権の研究や活動をともにしてきた仲間たち⁽¹⁾は、このような学術大会が未だに「人間中心主義」から抜け出せずいると学術的公論の場の限界を指摘する。そうした二つの反応の間で疑問が生じた。ならば、動物に関連したテーマを、独立したセッションとして確保すれば問題は解決されるだろうか？

同様の「欠落」の問題をクィア言説の場でも目撃する。「クィア理論は依然として白人のゲイを中心に構成されてきたのでは

ないか？黒人も、トランスジェンダーのクィアも、身体障害者も扱うべきだ」という主張をしばしば耳にする。しかし、このような態度はクィア理論が質問を構築する方法とはかけ離れている」とルインは強調する。その代わりに、「クィア理論が持つ人種主義、非障害中心主義、同性愛中心主義などが、どのように動作しているのか、どのようなやり方で新しい規範性を生み出しているのか、クィア理論が構築される質問があるものは問題として提起しながらもなぜ一部のことは言わないまましているのかを問わなければならない」と指摘する。「欠落」そのものが問題というよりは、それによって豊かな議論を導きだすことができずに、社会通念を繰り返すようになるということの問題視しているのだ。多くの研究者が自分の論文には、あれやこれやのことが抜けている、それが「本論文の限界」などと言ったりする。これは議論の足りなさを認知する謙遜であるかもしれないが、「扱っていないことを（自分も）知っている」という、欠落したテーマや存在に対する傲慢さかもしれない⁽²⁾。

この文章では「Leave no one behind」、つまり誰も置き去りにしないという、不可能な試みを態度として堅持しながら、「ど

のように特定の生命や身体に加えられる暴力が極めて正常な行為として位置づけられ、その結果、暴力が全く暴力として思われなくなるのか」という問いの前に、まず立ち止まることにしたい。法・制度的装置、レトリック、イデオロギー、種・性差別、そして資本主義と軍事主義が絡み合っ、動物という存在を不平等な思考の枠と現実的な拘禁という檻に閉じ込め、持続的にこれらの思考と現実を再生産しているということを、具体的な事例を通じて明らかにしたい。動物の「場所」をさらけ出すことは、「私たち」の立ち位置も同時にさらけ出されることである。このような点で、ここでは「暴露」にとどまることなく、動物との関係の中で「知る」、「見る」のように日常的な動詞の意味を積極的に問い直し、動物の「そば」で動物と「共に」異なる未来を語る／つくることが何なのか一緒に悩んでみたい。

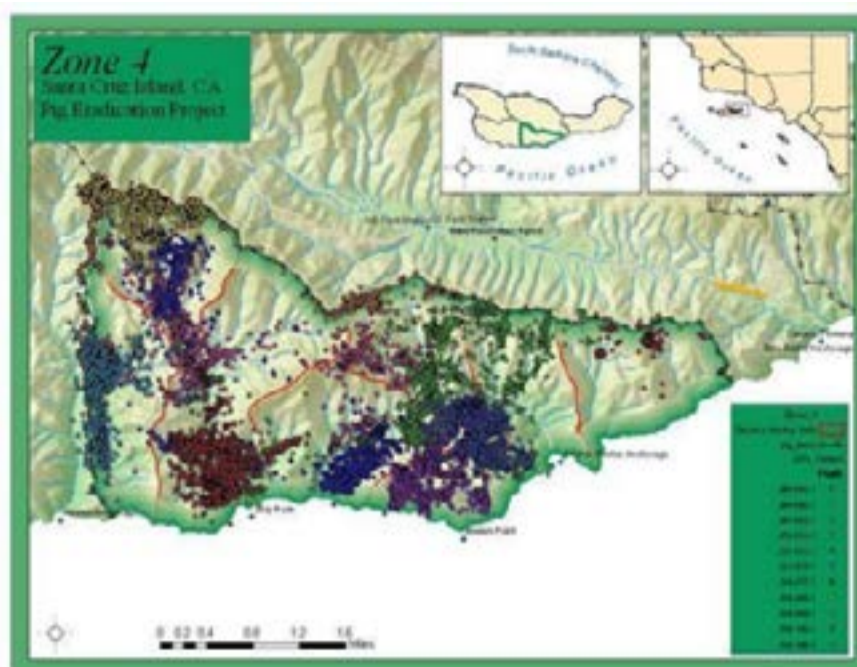
救済のための駆除 - 民間軍事企業 (PMC)⁽³⁾ の動物撲滅プロジェクト

カリフォルニア州サンタクルス (Santa Cruz) 島には約 1,000 種の動植物が生息している。島の大部分は、環境保護団体である The Nature Conservancy (以下、TNC)⁽⁴⁾ が所有している。TNC によると、1978 年の買い取り当時、そこは「危機に瀕した」島だった。「家畜の子孫」である野生化した羊と野生化した豚の過剰繁殖により、シマハイイロギツネを含む 10 種類余りの動植物が絶滅の危機に瀕しており、自然景観もひどく損なわれていたからである。

TNC のホームページには、この島の在来種のイヌワシが約 50 年前に殺虫剤による汚染に姿を消すと、本土から移住してきた、新たな捕食者ハクトウワシが子豚とシマハイイロギツネを捕食したため、10 年でシマハイイロギツネの 95% が絶滅したが、「科学に基づいた」努力の末、数百年前の島の姿をそのまま「復元」したという説明が書いてある⁽⁶⁾。キツネの個体数「復元」のために豚を島から除去⁽⁷⁾ し、ハクトウワシを捕獲して本土に移住させるというプログラムは、最も成功した絶滅危惧種の回復プログラムとして知られている。以下は、TNC のホームページで紹介された関連内容だ。

約 150 余年ぶりにこの島には、土種地元ではない動物がおらず、土着種だけが繁栄している。野生化羊は、1980 年代にすべて取り除かされた。18 ヶ月に及ぶ野生化豚の前例のない除去で、この島には 2006 年以來豚がいなかった。2004 年に 100 匹未満だったシマハイイロギツネは、現在 1,200 匹以上住んでいる。イヌワシは半世紀ぶりにこの島に成功的に巣を作った。2006 年以來、この島に巣をつくったハクトウワシはいない。⁽⁸⁾

実際には、野生化した豚の数が増えたのは、かつて生態学的悪役としてみなされた野生化した羊の殺傷と強制移住にその原因がある。餌をめぐる競争していた羊がすべて削除されると、豚の個体数が急増したのだ。TNC は、世界的な動物撲滅業者



<TNC のホームページ(左)> <PROHUNT が制作したマップ；GPS がつけられた豚の位置(右)>

ロハント⁽⁹⁾に豚の退治を依頼した。彼らは島全体にフェンスを張って、ワナをかけ、犬を動員して狩りをし、ヘリコプターで射撃をしたが、それでも豚たちは生き残った。ついに最先端の科学技術が動員された。雌豚を捕まえて生殖器を除去し、化学的方法で発情状態を維持させた後、GPS 追跡装置を植えて周りに集まった仲間の豚を殺すとしたものである。この戦略は、イエス・キリストを売り渡したイスカリオテのユダの名にちなんで「ユダの豚」(Judas Pig)と呼ばれ、効率性が非常に高い模範的事例として広く使われた。このプロセスは、「自然を保護する」という名目で行われた⁽¹⁰⁾。雌豚の友情と社会性、そして性的特徴は、友人を殺害するための「武器」として用いられ、これは「救済のための駆除」として正当化された⁽¹¹⁾。

ワシリー・スターネスクは、「一つの種の管理と殺害が別の種に対する管理と殺害を招く」事例として「ユダの豚」に言及し、このプロジェクトが生物多様性⁽¹²⁾と絶滅

危惧種の保護を名分にしているが、実はエデンを連想させる公園の造成のためにコロンブス到来以後の動植物を「美観上よくない」という理由で「撲滅」したと主張している。この主張は、プロジェクトを推進した国立公園の前管理人の暴露によって裏付けられた⁽¹³⁾。美しく珍しい動物たちが暮らす原始自然に期待して島を訪れた観光客の目に、「家畜」である豚が走り回る風景は「不自然」だというマーケティングの判断の下に豚は除去の対象となった。豚は「環境」ではなく「美学的」理由で死ななければならず、彼らの死は自然の「保護」(protection)ではない、「生産」(production)プロセスの一部となった⁽¹⁴⁾。

2020年4月現在、TNCは2030年までに地球の30%を保護するという目標に、全世界に残っている野生の天然に近い生息地を買い取り、保存するという抱負を明らかにしている。しかし、彼らが明らかにした気候変動対策、土地と水の保護、持続可能な食料の供給、健康な都市建設という計画に

は、「保護」すべき自然も、「撲滅」すべき自然も、すべて人間の暮らしのために「背景化」されている。さらに、生物多様性を脅かす根本的な原因として相変わらず「侵略種」を指目する⁽¹⁵⁾。

2014年、韓国の環境庁は、国内の代表的な「生態系攪乱生物」としてヌートリアを挙げた。南アメリカに生息していたヌートリアは、1985年に毛皮製作と食用目的で輸入されたが、経済性が落ちるという理由で飼育を放棄する農家が続出し、野生に流出した⁽¹⁶⁾。牛浦沼^{ウポ}のヌートリアは、いわば野生化種である。人間の必要によって家畜化されたが、再び野生に戻された／遺棄されたからだ。関連冊子には「食物連鎖攪乱により土着生物の数が減り、農林水産業に被害を与えるのはもちろん、病原菌を移し、2010年の生物多様性条約でも、生物多様性の保全のために侵入外来種の除去が決定された」というのが撲滅の理由として提示された⁽¹⁷⁾。2014年から2023年までヌートリアの「完全削除」を目指す退治プログラムに投入された予算は合計107億ウォンに達する⁽¹⁸⁾。「特定の種の除去を前提とした保全」は、生物多様性の概念が持つ限界とし

て必ず問い返さなければならない。

サンタクルス島の野生化豚と牛浦沼の野生化ヌートリアは、「有害」と規定されるや否や、「即時」撲滅の対象となった。問答無用の大々的な「即決処刑」であるわけだ。ここで「侵略」とは、生物学的な用語に聞こえるが、実際には非常に政治的な概念である。生命の尊厳を認めようとする変化の趨勢の中でも、侵略種に対してだけは感覚と意識の面で多大な「落差」が存在する。侵略種に対する「表現」が誇張されるほど、それに対する「対策」も過大となり、人間と侵略種の関係は、永久的かつ全面的な戦争状態として規定される⁽¹⁹⁾。

予防的殺害、予防的拘禁 - 「殺処分」と「保安処分」

アフリカ豚熱（African Swine Fever、ASF）の流行で飼育豚の「予防的殺害」が蔓延している。野生イノシシの捕獲と飼育豚の殺処分は「合法的殺害」という共通点がある。2020年1月、京畿道漣川（ヨンチョン）郡を訪問した。そこではただの一匹の豚も生き残れなかった。特定の地域で特定の種の動物が、いわば一時的にそして



<2014年に韓国の環境庁が国内の代表的な「生態系攪乱生物」として規定したヌートリア>

強制的に全滅させられたのである。政府は、漣川郡内のすべての豚を対象に対し、「殺処分」を指示した。(病気にかかったからとして殺してもいけないが)「病気にかかる前に」豚たちは死ななければならなかった。このような殺傷は、「予防のために」という名分だけで、検証も疑いもない状態で持続され繰り返されてきた。病気を移す主犯とされた以来、イノシシの優れたジャンプ力と水泳の才能は、感染経路の拡大要因としてしか解釈されなかった。「有害な」という修飾語以外の言葉は一切許可されなかった。

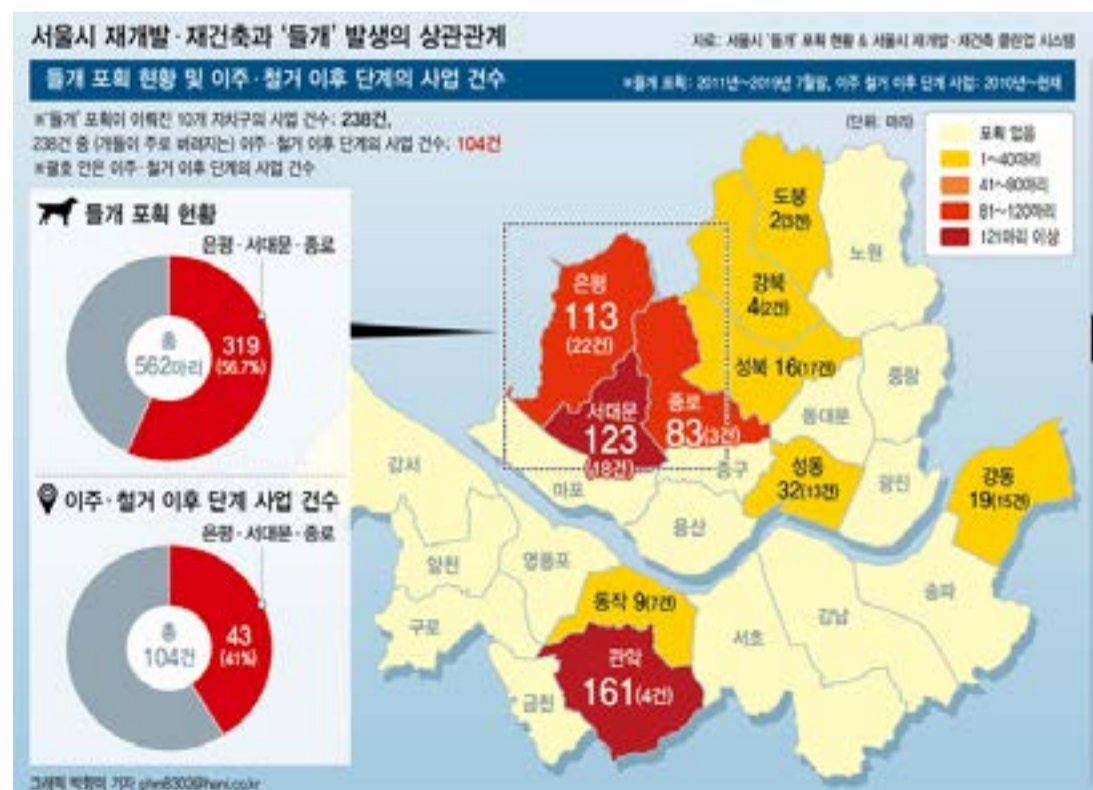
江原道では、2020年11月から「先制対応」として「広域狩猟場」を運営することが決定された。5つの市・郡に全国から集まった4千人の猟師が投入され、107日間展開される捕獲活動の報賞金は、野生イノシシ50万ウォン、キバノロ10万ウォンに策定された⁽²⁰⁾。ちなみに、「先制対応」は、おなじみの軍事用語である。

野生イノシシは今やアフリカ豚熱だけに連想される有害な存在になってしまった。

殺処分が感染の有無を問わず行われる予防的殺害であるように、予防的拘禁もまた、刑法に抵触する行為をしたか否かとは無関係に拘禁することをいう。重要なのは、予防的拘禁が刑法の変化から生じたのではなく、植民地戦争の緊急事態

が日常的に拡張したという点である。世界最初の収容所は、1896年にスペインが植民地での蜂起を抑えるためにキューバに建てた集団収容所だったという事実を想起しよう。

1975年に沖縄海洋博覧会が開催された当時、皇太子だった明仁が沖縄に足を踏み入れた。その際、警察は108人の「精神障害者として疑われる者」のリストをつくり、強制入院を含む予防拘禁措置を取ることを県の予防課に申し入れ、地域共同体もまたこのリスト作成に関与することで、隣人を摘発する治安の役割に加担した／動員された。警察と共謀して人々を拘禁する精神医療は、いわゆる「保安処分」と呼ばれた⁽²¹⁾。殺処分と保安処分は両方とも「疑い」だけ即座に殺したり閉じ込めたりすることができるメカニズムを持つという点が共通する。そして、このような「疑い」は密告と摘発に加担する／動員される隣人によって



〈ソウル市再開発・再建築と「野良犬」発生 の 相 関 関 係 〉⁽²²⁾

推し進められることもある。これは動物と、動物の近くにいた動物の隣人との間でも見られる現象となった。

「野犬 (들개)」⁽²³⁾ は開発が沸き立つ所で生まれた。土地が着替えひっくり返され、そこに住んでいた動物と人間が再開発によって居所を離れることを強制された。生活の基盤を失った者は、飼っていた犬を捨て都市を去った。群れをなして生き残った犬たちは、いつの間にか「野犬」と名付けられ、危険で不潔だという理由で捕獲の対象となった。「野犬」はいわば「野生化犬」だ。家畜化された豚が再び野生で生きようになったように、野生化犬の祖先は伴侶犬である。特に、山で生まれ山で育った野生化犬は「法的アイデンティティ」を持っていない。「動物保護法」を適用できる遺棄犬でもなく、「野生動物保護及び管理のための法律」を適用できる有害野生動物でもないからだ。有害野生動物ではないため射殺

することはできないが、捕獲後、受け入れ先が現れない場合、「安楽死」させられる。正確な個体数も把握されてない⁽²⁴⁾。

捨てられた犬たちは山に消え、追い出された人たちは、都市から姿を消した。彼ら見えなくなった理由は、「場所」を奪われたためだ。この時期に西大門区庁では、低所得層を対象にして野生化犬の捕獲枠を管理する公共勤労者を募集した。「失業者または定期的な収入がない日雇い労働者」や「行政機関や公信力のある機関からホームレスであることが証明された者」に野生化犬を捕獲する「資格」を与えた⁽²⁵⁾。押し出された者たちが生き残るために押し出された他者である動物を売り渡す関係が生成された。お隣だった彼らは今、互いに生き残るための奮闘をしているのである。野生化犬の捕獲に動員された日雇い労働者や野宿者に「加担」という表現を駆使してしまう前に、野生化犬と彼らの関係を歪曲する

権力の磁場に目を配らなければならぬ。「動物は社会的に構成される」ということか。では、我々はどのような社会・経済的条件の下で、どのような動物を構成する世界に住んでいるのか。

侵略種と難民の間を往き交い増幅される嫌悪

土着 (native)、国家 (nation)、自然 (nature) は、「出生」と関連した意味のラテン



<写真；クォン・ドヨン作家>

語の「natio」を共通の語根に持つ。これらは保護し、維持すべき対象とされてきた。そのため、外来種を「侵略的他者」と規定するレトリックは人間社会の移住政策と共鳴する地点がある。2014年夏、「未成年移民」がメキシコの国境を越えて米国に到着した。強姦やギャングの暴力を避けて、南米各地から長い道のりを離れてきた子供を乗せたバスは、子どもたちの入国に反対するデモ隊に遮られた。テキサス州のある共和党員は、この事態を「侵略」と規定して、米国憲法第1条9項を引用して、「議会は侵略発生時、軍を要求する権限を有する」と述べ、「病原菌」と「色ある人々」を連鎖的に想像する米国の「病んだ移住民」の神話は、国境を越えた子どもたちに向けた反移民情緒として噴出された。当時、オバマ大統領は、この事態を「国境での緊急な人道主義的挑戦」と表現した半面、保守的性向のラジオでは「子供たちがもたらす人道主義的災難であり、市民に対する脅威である」と表現した⁽²⁷⁾。

アメリカ南部の国境地帯をめぐる騒動が続く中、「移民者」が米国「市民」の健康と安全を脅かすという大衆的不安が広がった。同じ時期、米全域で在来種の生息を脅かす侵略種動植物の撲滅が大々的試みられたことは、注目に値する。2014年を前後に米国において侵略種の動植物や移民者に対するイメージが重なり、不潔、病原菌、衛生、個体数の過剰、資源枯渇、美観の欠如、貧困、旺盛な繁殖力など、植民地主義的人種差別的な用語があふれていた。

「土着種」と「侵略種」を規定するメカ

ニズムは、「国民/市民」と「難民」を同時に量産するメカニズムに似ている。ここで問題視しなければならない点は、差別の作動方式がただ「似ている」というのではなく、嫌悪を牽引する社会的情緒が侵略種と難と民間を行き交い、「増幅される」ということだ。「COVID-19事態」を目撃しながら隔離、追放、退治、妨害、撲滅などの用語が蔓延している日々の危機感は、2018年に難民申請のために済州に入ってきたイエメン人たちとアフリカ豚熱が出回った2019年以來ずっと捕獲対象となったイノシシに向かって帯びられた嫌悪の言葉を再び思い浮かばせる。これらの危機感を「侵略種」⁽²⁸⁾レトリックに対する反撃あるいは再領有を模索するきっかけとすることができるとするならば、それはどのように可能だろうか。「倫理」を意識しながらも「当為」に帰結されない言葉や運動はどのようにつくっていけるだろうか。

「生命派生商品」(lively commodity)、ジェンダー偏動的な動物の利用

フェミニスト動物権研究者であるキャロル・アダムス(Carol Adams)は、女性の体に対する統制と動物の体に対する統制の類似性について、女性と動物を抑圧する諸権力がどのように絡み合っているのかを明らかに、これを指して「性-種システム(sex-species system)」と名付けた。女性と動物の体を手段化し、性的に対象化するシステムは、肉食とポルノグラフィーを介して行われ、動物に対する極端な暴力と女性に対するそれが関連していると主張し

た。今ここに絡んでいるもう一つのメカニズム、資本主義を語る時だ。

家畜を意味する「livestock」は文字通り「生きている在庫」という意味である。動物は、牛乳、卵、精液などを作り、生産過程で労働を提供すると同時に、それ自体の商品でもある「生命派生商品」(lively commodity)⁽²⁹⁾である。例えば、牛の精液は、高い成功率と統制可能性を理由に、人工授精を好む酪農業者によって国際的に取引される商品である。2～3日に1回、牛からの精液を採取するために雄牛を制圧し、麻酔なしで直腸に電気針を挿入して前立腺に電流を流すことによって、「意志とは関係なく」射精するが、興奮するか否かに関わらないので効率的だとされている⁽³⁰⁾。

このような過程で、商品価値とは無関係な他の個性は完全に無視され、雄牛のアイデンティティは、市場の力に従属されてしまう。ジェンダー偏向的な動物の利用には、生殖、体、性に対する人間の規範が反映されているが、特に繁殖力と妊娠が強調される。動物を雌と雄、生殖能力の有無に分類することで、性とジェンダーの二分法で動物を概念化している点に注目しよう。侵略種「雌」の「制御不可能な」生殖能力は「撲滅」の理由になるが、「制御可能な」農場の「雄牛」の生殖能力低下は「処分」の理由となる。生殖能力そのものを問題視し、動物に加えられる極端な搾取を常識にするレトリックには、人間が動物の生殖能力を「コントロールする」ことそれ自体に対する省察が省略されている。

京畿北部のある地域農家を訪問したとき

のことである。妊娠した状態でだけ母乳が出るため、畜舎の中に集まっていたまだら牛60頭余りは5年間妊娠した状態で過ごした後、屠殺される。生まれたばかりの子牛を見せてくれた農場主は、「まだら牛がヌロニイ(注:「きいろ」毛が黄褐色である、韓牛のこと)を産んだ」と喜んでいて、60頭のまだら牛ははヌロニイの「代理母」として妊娠状態で毎日牛乳を生産し、年間に一回ヌロニイを生むという。代理母まだら牛の子宮に「優秀な雄牛(韓牛)」の受精卵を着床させることが「慣行」になった理由には、韓牛がまだら牛より7倍高い価格で売れる市場の論理がある。「代理母と牛乳生産を同時に」という発想は、大企業〇〇牛乳協同組合で提案された。牛乳の生産にだけでは生計が難しくなった小農家に研究所の人たちが受精卵を移植してくれて受精卵と出張費を合わせ一回当たり45万ウォンを取りまとめていく。失敗の負担は、すべての農家に回される。〇〇牛乳協同組合に加入しなければ、農場を維持することは難しくなっている。小規模農家の選択肢は非常に限られている。

牛乳を生産すると同時に、代理母として子牛を生産するまだら牛も、精液を生産する雄牛も「生命誘導体」であるわけだ。このように牛たちは商品の循環回路を延々と再生産する。そして、このような過程で牛の体は分節され、卵子、精子、胚、子宮、乳房などの身体器官がすべて分離されたままの生産過程に編入されりため、体の統合性や存在としての全体性を維持するのがより難しくなる。

「侵略種」「雌」レトリックをクィアの観点から再専有する

欧米の白人「土着民（ネイティヴ）」たちの移民に対する長年のメタファーとして「雌」（Female）という表現がある。外国人女性は、「旺盛な」出産力や「制御不能の」生殖能力と結びつくような想像は個体数過剰にもたらされる経済的負担が、最終的に白人「土着民」たちに向けられ、将来的にはその負担がさらに増えることをほのめかし照らしている⁽³¹⁾。

このように性と人種の差を示す権力が交差するところで、侵略種の生殖能力を統制しようとする試みが捕捉される。例えば、100%の受精確率で一度の産卵期に数回産卵し、年間150万個の卵を産むコイの個体数調整のため、毒殺や商業的収穫という方法以外にも、遺伝子組み換え技術である「雌の除去技術」（Daughterless technology）によって、将来の子孫を「雄」に限定しようとする方法が検討されているという。性と生殖能力が同一視されることで、雌の体はそれ自体で侵略種を特徴づける大きな脅威となった⁽³²⁾。

出産の性として「雌」という名詞を使用すれば、生殖能力が女性のアイデンティティの革新的な特徴とみなされるだけでなく、身体と人格の性が合致する女性は「自然」に、そうでない女性は「不自然」にそれぞれ配置される。これは、固有の個性を抹殺し、女性たちの間に分離をもたらすが、まさにこの地点でクィアの視点で「侵略種」「雌」というレトリックを反論したり、再

領有することができる、隙間が開かれる。クィア理論は、両極端な性別カテゴリとそれによる属性などを本質的かつ固定不変なものとして思わせてきた「権力の動作方式」そのものを問題視して、他の生き方の可能性を提案するものであるからだ。ナヨン「現在の二分法のカテゴリでは自分自身を説明することができない人たちが新たな談論をつくり、規範との認識を変化させながら、自分自身を表現する言語を探していくこと」⁽³³⁾の大切さを述べている。

ルインはこう尋ねる。「たとえば、クィアという用語や概念が存在しなかった16世紀に創作された文学作品に非規範的ジェンダー/セクシュアリティを实践する人物がいたら、この人物をクィアとして解釈することができるだろうか」。これはクィアとして解釈できるかどうかを尋ねる問いではない。特定の時代の非規範性が生産される方式、そして非規範性を通じて規範性が作動する方式を問うているのだ。これがまさにクィア理論の認識論的土台をなす。クィア理論はクィア的存在を発掘する作業ではなく、このような認識論を介して、新しい質問を作り出す作業だ⁽³⁴⁾。

クィア理論家のリー・エデルマンは「自然」と「自然化」を、国家によってあるいは国家に代わって日常的に駆使されている政治化されたレトリックとみなし、未来と出産を関連付ける「生殖未来主義」（Reproductive Futurism）と呼ばれる概念に問題があると指摘する。これはクィアの個性と主体性を未来の欠如に帰属させる概念だからである。エデルマンは、この概念

に対する解釈を転覆して反撃に出そうと言っている⁽³⁵⁾。クィアの「生来の素質」、すなわち「生まれつきの脅威」と言われてきたものが未来の損失を招くという攻撃を、むしろ積極的に引き出そうと主張しているわけだ⁽³⁶⁾。未来に対するクィアの脅威は、彼ら／私たちを抑圧する言語、政治、社会の構造を、それら／私たち自身が破壊する手段となる。「生殖未来主義」でいう自然は生殖を命令する力によって政治化されるが、エデルマンは生殖の命令を拒否することで、自然の意味を再領有する。したがってクィアの視点から見ると侵入種という存在は、「バランスのとれた」自然のシステムや「予定された」未来に対して根本的に違反している「反逆的な主体」として解釈される余地を持つようになる⁽³⁷⁾。

フェンスを飛び越え、川を渡って生き残ったイノシシと牛浦沼のヌートリアをクィアの観点から見ると、バランスのとれた自然と予定されて未来という堅固な前提を問い返す存在と言えるようになる。この時、侵略種は、「クィアの不確定性を積極的に利用しよう」というナヨンの言葉のように、「私たちを絶えずカテゴリの内に入れて、規制し、規律しようとする権力と言説の場を揺るがし続ける存在」として再専有される⁽³⁸⁾。

このように「侵略種」「雌」をクィアの観点で再領有するには「自然」と「未来」を異なる方式で規定しようとする新たな修飾語が必要である。既存の世界を支えてきた便利な言葉ではなく、一つ一つの事例の中からすくい取った具体的で粗野な言葉で

「別の」未来を提供する力はクィアの思惟と実践のなかにその糸口を見つけることができないだろうか。

また、生殖未来主義に対する拒絶は、正常家族イデオロギーの解体や家族の再構成の可能性を抱いている。正常身体中心主義、能力主義、貧困でない異性愛家族秩序。今までこれらを強固にする過程の外郭にいる存在たちはこれらの家族秩序の根幹を揺るがす危険でいけないものとして配置されてきた。関係を結ぶ権利さえ侵害された人に、「家族を構成する権利」とは、原家族とは異なる意味での家族を作ることを超えて、「家族を作ってはいけない」とされてきた人に烙印を押し、「見えない存在」になることを強制してきた社会に介入することをいう。

脱施設運動もまた、単に施設を離れることを超えて、主流が想像してきた価値を變形することを意味し、「正常な」人間の価値と関係的生の規範を「クィアリング」する実践の過程になければならない⁽³⁹⁾。人間の層位にとどまる家族構成権の限界をさらに押しつければ「成員権」、すなわち「共同体の構成員として認められる権利」まで言えるのではないか。この時、初めて共同体の成員としての動物を含む誰も後ろに残さない努力が始まるだろう。

パンデミックの現在的起源、巨大農畜産業を「問題化」する

進化生物学者ロブ・ウォラス (Rob Wallace) は、鳥・豚インフルエンザの病原菌が最初に現われた場所が、産業化された

都市や産業経済に変わりつつある都市周辺の集約的農場であった点に注目する。1959年以降、高病原性に進化したインフルエンザ・ウイルス 39 種のうち、2 種を除いて残りはすべて、数十万匹の家禽類を飼育する商業的農場で発生した。SARS と COVID 19 ウイルスの起源はより複雑であり、遺伝学的研究を考慮してみると、野生食品の取引がこれらのウイルスの出現に大きな役割を果たしたという。しかし、ウォラスは COVID 19 が悪名高い武漢の野生動物市場で始まったのか、その近郊から伝染してきたのかは重要でないと言断する。それよりは、「生命体が商品になる現実の中で、家畜の生産農と加工業者を経て小売業者につながる生産ライン全体が疾病の媒介となる可能性がある」という点に我々の視点を合わせることを要請する⁽⁴⁰⁾。このような主張は、病気の媒介体であり、センザンコウやコウモリに繰り返し言及するマスコミの論調とは全く異なる層位にある。

< Charoen Pokphand、Bernard Mathews、Tyson Food のロゴー>

世界保健機関（WHO）は、2015 年に病気や伝染病を命名する際に、地域の名前を

付けないように、という指針を発表した。2009 年に新型インフルエンザが「メキシコ・インフルエンザ」と呼ばれ、特定の地域に烙印を押す副作用を生んだという指摘によるものだった。COVID 19 も、発源地と目された地域の名前を付けて「武漢ウイルス」と呼ばれ、議論がされた。実は、ウイルスをより正確に命名するには「地域名」ではなく「企業名」が必要かもしれない。悪性ウイルスを発生させた巨大農畜産業の工場が確認されれば、バーナード・マシューズ（Bernard Mathews / 英国の家禽加工会社）、チャルンポーカーバン（Charoen Pokphand、CP / タイの家禽加工会社）、タイソン（Tyson Food / アメリカの食品会社）などの会社名を付けたウイルスが出てくるかもしれない⁽⁴¹⁾。

世界初の新型インフルエンザ感染が確認された 0 番患者は、メキシコのグランハス・カロール（Granjas Carroll）の農場から出てきたという事実注目しよう。伝染病が広がった農業会社グランハス・カロールは、米国のスミス・フィールドの子会社である。この会社は、小さな農場を統合して、年間 80 万頭の豚を飼育しているが、排泄物の処理に対して何の規制も受けなかった。米国での規制が強化されると、まっすぐ東欧に



< Charoen Pokphand、Bernard Mathews、Tyson Food のロゴー>

移って、政治家を包摂し、EUの農業補助金で飼育場、屠畜場、飼料工場まで備えた生産設備を建て、再び「豚」を「生産」した⁽⁴²⁾。

上記の事例は、巨大農畜産業(Agribusiness)に対する綿密な批判なしには、グローバル伝染病の実態を十分に窺いすることはできないという事実を物語っている。中国経済が自由化し、10年の間に数百万人の農村での海岸の広東省に向かってかつてない規模の移住をした。農業技術と農村の所有構造が変わって、家禽類の生産規模は数億羽単位へと膨らんだ。したがって、「地域」は、病原菌発生地以上のことを我々に教えてくれる。公共政策と社会の慣行にしたがって作られる地域の条件が、他ならぬウイルスの進化形態を決定づけるからだ⁽⁴³⁾。

「産業型インフルエンザ」を追い出すのはワクチンの開発や動物の「予防的殺害」ではなく、より根源的で直接的な理由となる「産業的家畜生産」を終わらせなければならない。動物の話は、このように性-種-資本主義、動物-ヒト-企業などに絡まれた構造の分析とともに、よりきめ細かく語らなければならない。また、この仕組み



を容認する法と制度、政府政策を問題視することも重要である。米国では、これらは9.11以降、アメリカで軍事主義との共謀につながった。

「エコ・テロリスト」という言語矛盾 - 「緑」はどのように犯罪になったのか

アグ-ギャグ法(Ag-Gag law)は、農業、特に食べるために動物を飼育する施設内の活動を記録し保存することを禁止する州政府の法である。畜産業の現場での動画撮影、音声録音、写真撮影を禁止する、事実上の内部告発防止法である。重要なのは、米国のいくつかの州では法律が可決され、活動家と研究者の間では、法案によって訴えられるかもしれないという恐怖の雰囲気が造成されたという事実である。アグ-ギャグ法案は、1990年にカンザス州で最初に可決された。

農業現場や動物を利用する場所へのアクセスを制限する法案が、米国各地で本格的に現れるようになったのは、2001年9月11日以降、いわゆる「愛国者法(Patriot Act)」として知られる反テロ法が可決され



<英国の家畜加工会社 Bernard Mathews の工場全景と内部>

てからだ。当時の米国政府は、テロリズムを「政治的あるいは社会的目的を達成するために、政府や民間またはその一部を脅かしたり強圧しようとする手段として、人と資産に対して力と暴力を違法に使用する行為」と定義した。米国政府が定義する「民間」は何を指すのかよく考えてみる必要がある。

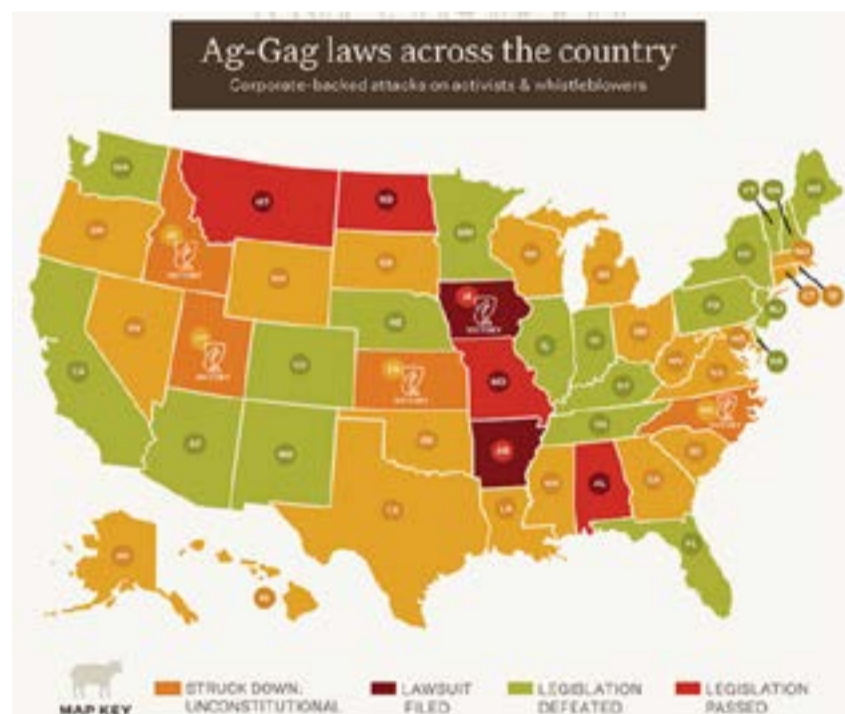
＜アグ・ギャグ法が立法された地域（赤表示）と立法に失敗した地域（緑）＞ ＜動物権直接行動に対する警告文＞

その後、アメリカ政府は領土内で発生する「国内テロリズム (Domestic Terrorism)」もテロリズムのカテゴリに含めた。1992年に制定された「動物企業保護法 (Animal Enterprise Protection)」を修正した「連邦動物企業テロ法 (Animal Enterprise Terrorism)」が2006年に可決

された。後者は前者を拡張した法で、成功した陰謀と未遂の両方に適用された。パトリオット法が規定している国内テロリズムの定義は、動物関連企業に対する直接行動に参加する人々を標的としている。動物企業テロ法は「民間」企業の利益のために動物権と環境保護活動をテロと規定し、「エコ・テロリスト (Ecoterrorist)」と「動物権過激派 (Animal Rights Extremist)」のような用語を駆使して、いわゆる「緑の恐怖 (Green Scare)」を助長することで、あらゆる形態の反対意見にくつわをはめた⁽⁴⁵⁾。

軍事主義 / 資本主義と絡まった工場式畜産の系譜 - 韓国の場合

韓国各地で大洪水が発生した2020年の年夏、屋根の上に上がった牛が話題になった。1960年代にも大洪水の時に屋根の上に上がった牛が新聞に報道されたことがあるが、主人に会って牛小屋に戻った牛はまぐさで元気を取り戻し、田と畑を行き来す



＜アグ・ギャグ法が立法された地域（赤表示）と立法に失敗した地域（緑）＞⁽⁴⁴⁾ ＜動物権直接行動に対する警告文＞

る労働の日常に復帰した。2020年の夏、屋根の上から「救出」された牛は畜舎に戻ってすぐに屠殺されてクッパ用の肉として売りに出された。現在の工場で飼育される牛は草原を見たことがない。かつて牛小屋と田畑を行き来しながら労働した牛は、主に草を食べ育ったが、最近の牛はトウモロコシと大豆を原料として作られた飼料を食べている。

では、韓国での工場式畜産はいつ、どのように始まったのだろうか。韓国戦争中の1952年から米軍基地が駐屯する38度線の境界に接した地域である東豆川には、基地建設と同時に大規模の屠殺場ができ、基地周辺の住民に豚の飼育が奨励された。すると、米軍が食べない豚の内臓などをもらって商売をする人たちが多くなり、「スンデ・タウン（スンデは豚の腸詰）」が形成された。米軍基地は周辺の食文化にも大きな影響を及ぼした。2004年以来、東豆川の米軍は平澤に移転し、2021年現在は2千人余りが残っている。屠殺場はなくなり、約150以上の畜産農家も6か所に急減した。スンデ・タウンも小さな規模に縮小された。

韓国の畜産業は、飼料穀物を輸入して牛に与える方法で成長した。世界的に畜産と穀物の継ぎ目が強化されたのは、1960年代～70年代の「緑の革命」(Green Revolution)⁽⁴⁶⁾の広がりとの関係がある。飼料穀物の生産が増加するにつれて1980年代以降、農産物の自由貿易が拡大され、工場式畜産と契約営農の結合を中心に畜産の産業化が本格化した。韓国の畜産業は、米国、アルゼンチン、ブラジルで生産された

飼料穀物に依存して成長してきた⁽⁴⁷⁾。

韓国戦争中に米国の「農産物貿易促進援助法」に基づいて、米国の「余剰農産物」が韓国に大量に流れ込まれたが、これは結果的に韓国の農業生産基盤に打撃を与えることとなった。このような状況の中、1960年代末の経済危機を解消する手段として、米国は余剰農産物を無償援助する代わりに、商業取引を開始した。これに対して韓国は米や麦などの自給を急ぎ、1970年代半ば以降、主穀の自給が行われると、外国産農産物の輸入を開放し、米国産牛肉と豚肉も並行して輸入した。1978年の「輸入自由化の基本方針」が確定され、消費者の食卓に輸入肉が頻繁に登場することになった⁽⁴⁸⁾。

1980年代から牛肉の輸入量が急増し、自給率が急落するようになり、政府は畜産奨励政策を繰り広げた。緑の革命に全盛期を迎えた輸入飼料穀物依存型畜産と密集飼育型畜産は、韓国の農業において重要な位置を占めるようになった。しかし、畜産部門の高い生産額がそのまま畜産農家の所得に直結するわけではない。投入財と飼料費などの支出が多いためである。所得が低いから経営規模を拡大する悪循環の構造が生まれた⁽⁴⁹⁾。

韓国の工場式畜産は遠い国の政策と密接につながっている。飼料穀物の輸入により「牧草地のない畜産」が可能になったことに注目したい。飼料穀物の対外依存は、多国籍農企業、特に米国農企業の直接・間接的な海外進出とかみ合って、機械、設備、薬品への依存につながった。国境を越えて

生産、加工、流通につながる全過程を支配している多国籍農企業は一つの分野ではなく、関連するあらゆる分野に進出し、支配力を拡大してきた。このような経済的脈絡から韓国の工場式畜産の問題は、米国の農業政策と分離して語るができない。

鶏の場合、ほとんどの養鶏農家は「ハリム」のような肉鶏企業と契約を結ぶ。企業がひよこを供給し、農家が飼育するという仕組みだ。このような過程の中で、農民は生産過程の支配力を失うことになり、企業との関係でも交渉力をほとんど失うことになってきた。これから動物たちの「場所」は農家、大企業、国家政策、多国籍企業の支配力、軍事主義などと共に、より繊細に分析し議論していきたい。

エピローグ——異なる関係、異なる生を想像する

2018年9月、米国カリフォルニア州のある養鶏場で鶏9羽が救助された。当該施設は牧歌的なイメージで思い描かれるような「動物福祉農場」として宣伝されてきた。しかし、密集飼育されている鶏の中には、病んで負傷したニワトリだけでなく、既に死んでおり、そのまま放置されているニワトリもいた。内部告発にも監督官庁が動かず、「公開救助 (Open Rescue)」を主要活動とする動物権団体 DxE (Direct Action Everywhere) は救助に踏み切った。公開救助とは、農場、屠殺場のように動物に対する暴力が発生する現場に侵入し、状況を公開し、監禁された動物を救助する活動である。救助されたニワトリのうち、関係当局

によって安楽死せずに生き残ったニワトリに付けられた名前から名付けられた「ローズ法」(Rose's law) 制定運動が世界的に展開されている。また、次のような動物の法的権利を骨子とした「動物権利章典」⁽⁵⁰⁾ が宣布された。

DxE 韓国支部 (DxE コリア) の救助活動は、人間の財産や物ではない、「生命」としての動物が当然享受すべき生活と未来を奪還する直接行動である。2019年の夏、彼らは「喜びと悲しみ、苦痛を知って感じる存在に対して振るわれる暴力を黙認できない」という理由で、工場式畜産の残酷な実態に対抗して公開救助に乗り出した。生後2週間目の豚を救助し、「セビョク (夜明け)」と名づけ、一生住むことのできる住処となる「サンクチュアリ (農場動物の安息所)」を作った。「ブタ泥棒」、「財産窃盗と損害」という非難が殺到した。セビョクは名前が付けられるまでには徹底的に食用動物として、「死ぬため」に生まれた豚だった。効率的な生産環境を保つために、飼育の便宜のためにしっぽを切られ、歯を抜かれ、去勢された。大多数の飼育豚のように時間と空間の監獄の中で持ちこたえ、生後6ヵ月で屠殺される運命だった。

検索窓に「セビョク」と「豚肉」を入力すると、「豚肉を夜明けにも配送してあげます」という関連リンクが続々と並ぶ。「豚肉」と「夜明け配送」の並列には豚を飼って、豚を分解して、豚を包装して、豚を家の前までそれも夜明けに運搬する労働の全過程が省略されている。動物の最も近くで働く畜産関連労働者は、大半が移住労働者であ



セビョクが新しい生活の場である「サンチュアリー」でスイカを食べている。(写真出典:ハンギョレ新聞 20200603)



屠鶏場入口をふさいで動物権利章典を宣言し、業務妨害の疑いで裁判にかけられた活動家たちの控訴審連帯要請ポスター (写真出典:DxE コリア)

るという事実も同時に見えなくなる。韓国社会の安穏な日常は、「関係者以外立ち入り禁止」と書かれた区域の畜舎で、動物と移住労働者の労働を土台に支えられているが、「私たち」はお互いにまともに出会ったことがない。では、何が私たちを出会えないようにするのだろうか。

左: セビョクが新しい生活の場である「サンチュアリー」でスイカを食べている。(写真出典:ハンギョレ新聞 20200603)

右: 屠鶏場入口をふさいで動物権利章典を宣言し、業務妨害の疑いで裁判にかけられた活動家たちの控訴審連帯要請ポスター (写真出典:DxE コリア)

一方、救助されたセビョクが鼻で土を掘り返して、泥風呂に入り、日差しを浴びながら見せてくれる「異なる生」は、鶏と豚を含めて「農場動物」と名付けられた動物たちが人間のための「食品」としてのみ想像されることに対する強い異議を唱えている。豚の寿命は10年から15年、鶏は7年から13年といわれている。しかし豚とニワトリは食品として生産・消費される過程においてそれぞれ6ヵ月、1ヵ月ほど生きることが許されている。ある存在に「時間性がある」ということが、特定のイメージ、特定の瞬間の姿でその存在の一生涯を判断したり裁断したりせず、時間によってその存在が「変化」を経験し「関係」を結び、生きることを認識するという意味であれば、豚とニワトリは存在の真っ当なあり方はおろかその時間性までも剥奪されているのである。このような認識は、民族、国籍、ジェンダー、性的志向などを不変の現象だと見なす社会で特に著しい。それは生きていて経験してきたことが時間の中で解釈されないからである。

DxEの活動は救助した動物たちの日常を通じて動物の生活が関係的であることと存在の真っ当なあり方を見せることで何よりも動物たちに時間性があるということ、「生涯」があるということ、この社会に老いた豚たちを治療できる獣医師が必要になる時が来ることを悟らせてくれる。いまこそ、

異なる関係、異なる生を想像する時だ。



[付記]

本論文は、琉球大学で2021年2月6日に開催された国際学術セミナー「軍事的暴力と動物」で発表した内容をもとにしています。

翻訳監修：イママサ・ハジメ

註

(1) 2017年の冬に始まった動物権活動・勉強会 ALiM: (Animal Lights Me) の仲間たちと一緒にあった様々な活動や研究を通してつくりあげた「共同の言葉」と「新しい関係」の磁場の中でこの文を書くことができたことに感謝したい。

(2) 전혜인, 『퀴어 이론 산책하기』, 도서출판 여이연, 2021년, pp.9 - 11.

(3) Private Military Company の略語。

(4) TNC は世界でも裕福な環境団体の1つだ。過去の理事会および諮問委員には石油会社、化学製品生産者、自動車メーカー、鉱業と伐採業者、石炭燃

- 焼電気会社の役員が含まれており、彼らの一部は数百万ドルの環境罰金を支払った経歴がある。TNCはテキサス湾の絶滅危惧種鳥類の生息地に天然ガスを突破し、バージニア州東部海岸の住宅開発に乗り出し、シリアル、コーヒー、クレジットカードなどに名前とロゴを賃貸して資金を稼ぐ。David B. Ottaway & Joe Stephens, "Nonprofit Land Bank Amasses Billions," *The Washington Post*, 2003.5.4.
- (5) 「野生化」は「Feral」の訳語で、家畜化した動物が再び野生状態で暮らすことになる場合を指す。
- (6) The Nature Conservancy のホームページ (最終検索日: 2020年3月27日)。
- (7) 英文資料には野生化動物を殺す行為を示す表現が状況と観点によって違う形で使われる。本稿では脈絡を生かして殺害(killing)、殺傷(slaughter)、除去(removal)、撲滅(eradication)、退治(extirpation)に分けて翻訳した。
- (8) TNC ホームページ(上同)。
- (9) ニュージーランドの民間営利会社プロハント(prohunt)は、報告書として有蹄類(蹄を持った動物)の「撲滅」を成功させた事例を公開している。サンタクルーズ島で行われた「ユダの豚」作戦もまた非常に成功した事例として紹介されている。Norm Macdonald & Kelvin Walker, "A New Approach for Ungulate Eradication; A Case Study for Success," CA, Prohunt Incorporated 2008. このような会社は、民間営利会社ではなく、民間軍事企業(PMC)と呼ぶべきだ。実際に、ドローンを利用した有名政治家の暗殺とドローンを利用した動物の殺傷(個体数調節)は、同じ技術によるものだ。未来の戦争技術として想像されるドローン攻撃は、動物たちにはすでに迫っている現実である。ガラパゴス島でウミガメを保護するために野生のヤギをドローンで殺傷する事例がある。
- (10) Vasile Stanescu, "The Judas Pig: The Killing of "Feral" Pigs on the Santa Cruz Islands, Biopolitics, and The Rise of the "Post Commodity" Fetish," *The Ethics and Rhetoric of Invasion Ecology*, Lanham ·Boulder ·NewYork ·London, Lexington books 2017, p.67.
- (11) しかしこのような論理は「バランスの取れた生態系」を前提とする時にのみ成立する。統合的で平衡的な状態と仮定された生態系は「神話」に過ぎず、人間が「調節」できる自然の均衡に対する非科学的観念との共鳴はこれ以上保存のための適切な土台にならないという主張が出て久しい。O' Neill, Robert V., "Is It Time to Bury the Ecosystem Concept? (With Full Military Honors, of Course!)", *Ecology* 82, no.12, 2001年12月号, pp.3275-3276
- (12) 「生物多様性条約」第2条によると生物多様性(biodiversity)とは、「陸上・海上その他の水生生態系とこれら生態系が部分をなす複合生態系などあらゆる分野の生物体の変異性をいい、これは種内の多様性、種間の多様性及び生態系の多様性を含む」と定義している。下記の国家生物多様性情報共有システムホームページを参照。
- (13) Vasile Stanescu, p.63.
- (14) Vasile Stanescu, pp.69 - 70.
- (15) TNC ホームページ(最終検索日: 2020年3月27日)。
- (16) 環境部、「外来生物流入に伴う生態系保護対策」、環境副スポークスマン室、2014年、p.3.
- (17) 環境部、p.4.
- (18) 環境部、p.21.
- (19) James Stanescu, "Alien Ecology, Or, Learning How to Make Ontological Pluralism," p.17.
- (20) 『連合ニュース』 2020/11/10.
- (21) 도미야마 이치로 지음, 김정명 옮김, 『시작의 앞 - 프란츠 파농의 임상』, 문학과 지성사, 2020, p.157.
- (22) 이문영, 「개는 산으로 사라졌고, 사람은 '밖' 으로 사라졌다」, 『한겨레신문』(2019/12/14) 최종검색일: 2021년 2월 4일.
- (23) 韓国に「種」に定着した野犬はいない。動物権団体などは「野良犬」が人間の遺棄責任を犬に回して「危険な存在」と烙印を押す用語だとし「野生化された遺棄犬」という表現を使う。
- (24) 이문영, 「포획충에도 살아남은 찡찡이 - 여기, 도시가 버린 '유기구역」, 『한겨레신문』(2019/12/07) 최종검색일: 2021년 2월 4일.
- (25) 同上。
- (26) Banu Subramaniam, "Spectacles of Belonging: (Un)documenting Citizenship in a Multispecies World," *The Ethics and Rhetoric of Invasion Ecology*, pp.88-89.
- (27) Laura Murphy, "The Mexican 'Germ Invasion'

- is Just the Right' s Latest Anti-Immigration Myth," *The Guardian*, 2014.7.2.
- (28) 韓国では「侵略種 (invasive species)」ではなく、「侵入外来種 (invasive alien species)」という言葉が公式的に使う。「本来の原産地又は生息地から外れた地域において生物多様性を脅かす生物」と定義される。環境部、p.30.
- (29) 캐스린 길레스피 『1389 번 귀 인식표를 단 암소』, 윤승희 옮김, 생각의길 2019, pp.22-23 쪽.
- (30) 캐스린 길레스피, 앞의 책, pp.270-272 쪽.
- (31) Kelsey Cummings & Kevin Cummings, "Welcoming the Stranger: Coercive Reproduction and Invasive Species," *The Ethics and Rhetoric of Invasion Ecology*, p.106.
- (32) Kelsey Cummings & Kevin Cummings, p.107.
- (33) 나영 「페미니즘과 퀴어, 그리고 적녹보라 패러다임」, 한우리 외 『교차성× 페미니즘』, 여이연 2018, pp.122-123 쪽.
- (34) 전해인, 앞의 책, p.9.
- (35) Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, NC, Duke University Press 2004, pp.12~13.
- (36) Kelsey Cummings & Kevin Cummings, pp.110-12.
- (37) Kelsey Cummings & Kevin Cummings, p.113.
- (38) 김순남, 「강제된 장소, 강제된 관계를 질문하는 탈시설 운동」, 『시설사회』, 장애여성공감 엮음, 와온, 2020, p.36.
- (39) 김순남, 앞의 책, p.38.
- (40) 립 윌러스 지음, 구정은 / 이지선 옮김, 『팬데믹의 현재적 기원 - 거대 농축산업과 바이러스성 전염병의 지정학』, 너머북스, 2020, pp.24~25.
- (41) 립 윌러스, 앞의 책, p.47.
- (42) 립 윌러스 지음, 구정은 / 이지선 옮김, 『팬데믹의 현재적 기원 - 거대 농축산업과 바이러스성 전염병의 지정학』, 너머북스, 2020, pp.24~25.
- (43) 립 윌러스, 앞의 책, p.39, p.43.
- (44) <https://aldf.org/issue/ag-gag/>
- (45) 윌·포터는 「綠は新しい赤 (Green is the New Red)」でこうした法案が反対意見を沈黙させ、消費者関連産業とその慣行に対する情報を遮断するための、露骨に企業の理解を優位に置いた法だと述べている。州議会に法案を提出した
- 政治家は農業分野と密接な利害関係があり、多数の法案が産业内の利益集団から支持されている。Will Potter, *Green is the New Red*, City Lights Publishers, 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=TPH8FnqtJuY> (最終検索日: 2021年2月5日)
- (46) 綠色革命は米、小麦、トウモロコシなど3大作物の多収穫品種、化学肥料と農薬、そしてこれらを結合する管理技術を構成要素とする一連の技術体系の開発と普及を意味する。1940年代初め、ロックフェラー財団とメキシコ農林省の推進で始まった。
- (47) 윤병선, 「그 소는 뭘 먹고 자랐을까?」 『인문잡지 한편 4- 동물』 민음사, 2020, pp.95~96.
- (48) 윤병선, 앞의 책, pp.99~101.
- (49) 윤병선, 앞의 책, p.98.
- (50) The Right of animals to be free from exploitation, cruelty, neglect, and abuse.
The Right of laboratory animals not to be used in cruel or unnecessary experiments.
The Right of farm animals to an environment that satisfies their basic physical and psychological needs.
The Right of companion animals to a healthy diet, protective shelter, and adequate medical care.
The Right of wildlife to a natural habitat, ecologically sufficient to a normal existence and self-sustaining species population.
The Right of animals to have their interests represented in court and safeguarded by the law of the land.

沖縄県伊江島の反戦平和資料館

「生きる」を軸とした記憶の場の形成

岡本 直美

1. はじめに——空間と建物から運動を考える

ポスト「島ぐるみ」という視点 — 伊江島土地闘争における新たな集団形成の模索

沖縄県の離島である伊江島には、わびあいの里という場所があり、その中に「ヌチドゥタカラの家反戦平和資料館」という建物がある。後述するようにここは、伊江島土地闘争を牽引した人物の一人である阿波根昌鴻あはごんしょうこう（1901-2002）によって創設され、現在は一般社団法人となり、反戦平和の実現を生涯目指した阿波根の遺志が引き継がれている。当資料館には、沖縄戦の遺品や戦後の土地闘争の証拠品が展示されている。

伊江島土地闘争は、米軍統治下にある沖縄県伊江島で展開された反米軍基地闘争に端を発している。この闘争は、従来の沖縄戦後史研究において、復帰運動や反戦平和運動の源流の一つとして位置づけられてきた。特に、1950年代前半の「銃剣とブルドーザー」と呼ばれるような、米軍による構造的かつ物理的暴力を伴った土地の強制収用に抗った闘争方法が評価され、その後1956年に展開された「島ぐるみ」土地闘争と呼ばれる全沖縄的な反米軍基地闘争へと導いた闘争の一つとして認識される⁽¹⁾。

沖縄戦後史において伊江島土地闘争が特に注目されるのは、その独創的な闘争方法にある。「集合し米軍に対応するときは、モッコ、鎌、棒切れその他を手を持たないこと」や「耳より上に手をあげないこと」等、実体験に基づいて作成された米軍に対応するさいの心構えを記した「陳情規定」⁽²⁾や那覇での座り込み陳情、沖縄住民に実情を訴え行脚する「乞食行進」などが、非暴力的な闘争方法として重視されてきた。そして、これらの闘争方法が、政治家や組織によって主導されたものというよりは、「農民」たちが自ら作り出したものであるという点が際立っているがゆえに、民衆運動を象徴する存在として認められてきた⁽⁴⁾。

先に挙げた「陳情規定」にみられるように、伊江島土地闘争が重要なのは、「農民」自らが自分たちの置かれた状況を説明するために言葉を創出し、他者へと訴えることで、自己を縁取るような言葉の空間を構築したことにある。農民たちは、当初より自己描写する言葉を持ち合わせていたわけではない。離島である伊江島で、島内でも辺境的な位置にある真謝区（接收地）で、軍事暴力によって殺されないうために声を上げたのである。

伊江島住民は、収容先から沖縄戦によっ

て徹底的に破壊された伊江島に戻り、畑は白骨を取り除くところから始まった。ようやく生産があげられるようになった時期に、米軍によって強制的に土地を収用され、飢えと向き合わねばならなくなった。言葉を発しなければ飢えるか殺されるという状況のなかで、農民たちは生き延びるために自己を描写するような言葉を集団でつくり出した。そして、そのような伊江島の姿や言葉は、ほかの沖縄住民とも繋がり、米軍統治下の沖縄で必ずしも自らの生を表現できないような人びとが、伊江島の陳情者をきっかけに、自己描写するような言葉の空間が生まれた。それが、全沖縄的な反米基地闘争である「島ぐるみ」闘争の手前にあった状況でもあった⁽⁵⁾。

先取りすれば、このような生き延びるための自己描写の言葉は、沖縄の人びとの自治や自律への希求と密接している。どのような局面において「わたしたち」あるいは「われわれ」という語を用いて、自律的な生活が訴えられているのか。「わたしたち」という語によって、誰と誰が繋がっているのか。そのような自治的意志や自律への希求は、制度的な自治という問題の手前にある領域にある。本稿では、「島ぐるみ」闘争後の状況において、伊江島土地闘争に関わる反戦平和資料館を通して、いかなる「わたしたち」が残されようとしたのか、あるいは新たに構築されようとしたのかを探ることを目的とする。

上記のような、「島ぐるみ」闘争前における伊江島土地闘争の意義を踏まえ、本稿ではポスト「島ぐるみ」である1950年代後

半以降の伊江島土地闘争に注目する。1950年代前半からの伊江島土地闘争を概観すると、「島ぐるみ」土地闘争の前後で大別される。「島ぐるみ」前における特徴として、米国による軍用地収用に対する補償制度が整っておらず、陳情する窓口も定まっていない状況が挙げられる。そのなかで、伊江島の被収用者たちは沖縄本島で陳情行動や街頭行動をし、伊江村内では区の常会で話し合い、演習地の敷地内で柵内工作を実行した。当時は比較的眞謝区の住民という枠で集団を構成しやすい時期であった。

一方ポスト「島ぐるみ」期には、軍用地に対する制度が整備されていくことも影響して、地主や住民という枠だけでは集団をつくるのが困難な状況となった⁽⁶⁾。このような状況を背景として、運動するための団結した〈自分たち〉を構築するために模索された方法が、「伊江島土地を守る会」(1961年結成)が実施した「学習」行為であった。当会は、積極的に本土の支援者へ情報を発信する一方で、島内の後継者育成に努め、学習会を開催するようになった。当会の「学習」とは、新たな知識を得るという意味以上に、自分たちの運動を自己把握し、運動を事後的に意味づける作業としてあった。同時に、学習は運動を継続する場や人材を確保するための行為でもあった。⁽⁷⁾

当会の結成前、メンバーは屋良朝苗と共に活動した時期がある⁽⁸⁾。屋良は施政権返還後初の沖縄県知事であり、従来の沖縄戦後史研究では復帰運動の中心に据えられる傾向にある。しかしながら、このように復帰運動において重視される人物である屋

良との関係が密であったにもかかわらず、従来の研究でこの点は注目されてこなかった。当会のメンバーが、屋良が会長を務めた「沖縄土地を守る協議会」から脱退し、いわゆる復帰運動の中核からその姿が見えてこないという点は、復帰運動の源流の一つとして位置づけられてきた伊江島土地闘争を捉え直すために重要な視点であるだろう。

つまり、伊江島土地闘争は、復帰運動の前史である「島ぐるみ」闘争（1956年）の源流の一つとして位置づけられているにもかかわらず、そこで主として参照されるのは「島ぐるみ」闘争前の伊江島土地闘争像であって、集団をつくることが困難となったポスト「島ぐるみ」闘争期の運動ではないのである。したがって、上記のような伊江島土地闘争の位置づけを再検討するためにも、ポスト「島ぐるみ」闘争期に運動がいかなる経験をしたのか、それを1950年代前半の運動の延長に据える必要があるだろう。

このような時期に伊江島土地を守る会によって、集団をつくり上げるために個人における人間性の創造が目指された「学習」は、日本本土での留学や闘争拠点でもある「団結道場」（1967年計画、1970年完成）で行われた。このように、ポスト「島ぐるみ」において、伊江島の運動は関係者においても空間においても、より広がりを持つものとなった。「島ぐるみ」土地闘争前後において、伊江島土地闘争に通底するのは、沖縄戦からずっと生き延びてきたという営みであり、そのような〈生を縁取るような

言葉の居場所〉をつくり続けてきたことであり、それは「自」を自問し、他者へ説明することによってつくり上げられてきた。〈生を縁取る言葉の居場所〉とは、暴力のなかで“痛む”という事実を発する声が、自他ともに言葉としてみなされる空間だと考えている。言葉を資料上の文面や特定のテーマに当てはめるといった物的な捉え方を優先して論争の道具としないための自戒をこめて、〈在処〉でなく〈居場所〉にした。本論文では、人びとが暴力のなかで死者や破壊と共に生き延びてきたという、生の営みを軸として言葉を捉えるような場を、言葉の居場所として想定している。

以上を踏まえ、本稿では、空間や建物といった「場」を通して、現在の文脈において伊江島の反戦平和運動と反戦平和資料館を考える。そして、動的な営みである「運動」と、建物として定点に在る「資料館」を切り離すことなく、反戦平和運動に関わる人びとの行為を場から総合的に捉えることで、反戦平和の実践の場がどのように創造されたのかを探る。

このような目的を設定した理由は、運動を生成し続ける場には、集会や支配層への抵抗といった運動の側面だけではなく、むしろ前線からは見えてこないような関係や場所によってこそ支えられている側面があるからである。当然ながら本稿では運動の背景を網羅することはできないが、一端として伊江島にある私設の反戦平和資料館（ヌチドゥタカラの家）を取り上げる。「ヌチドゥタカラ」には「命こそ宝」の意味がある。

当資料館は、阿波根昌鴻が1984年に開館した。先取りすれば、当資料館からは、特定の領域や所属に基づいて「運動」と「資料館」を異なる存在として捉えるのではなく、両者が反戦平和の実践という点において一体となっていることが浮かび上がる。

開館からしばらくは阿波根が語り部となり、国内外からの訪問者に反戦平和について話した。そして資料館は、展示物の見学にとどまらず、運動の支援者が集ったり、現在の社会問題について考える議論の場



【地図1. わびあいの里位置】⁽¹⁰⁾

を確保し、運動を生成・保存するという順序がみえてくる。そのため、各建物に展示されるモノは何を表現しているのか、運動を保存するとはどういうことなのかといった問いが浮上するだろう。

1950年代前半（「島ぐるみ」土地闘争前）	伊江村真謝公民館、那覇の「陳情小屋」
1970年代以降（1960年代から着想）	団結道場（1970年完成） 阿波根の自宅
	生協会館3階（1970年完成）
1984年以降（1970年頃から着想）	わびあいの里（「やすらぎの家」、「ヌチドゥタカラの家」反戦平和資料館）

（「学習」の場）でもあった。資料館の訪問者は、運動関係者や修学旅行者、観光客など多様である。

このように、当資料館は「学習」の終着点でもある。1960年代以降の伊江村内における伊江島土地を守る会等にとっての闘争拠点および「学習」の場をあえて図式化すれば、＜団結道場→阿波根の自宅→生協会館→反戦平和資料館（わびあいの里）＞となる（下記表参照）⁽⁹⁾。これらの建物に共通する機能は、本土の運動関係者の宿泊所と学習の場だった。

伊江島土地を守る会等にとっての「学習」の場は、運動の場を確保するために、まず建物が立てられ、展示物や建物に対する説明は事後的に固められていく点が特徴的である。そこからは、ひとまず建物（空間）

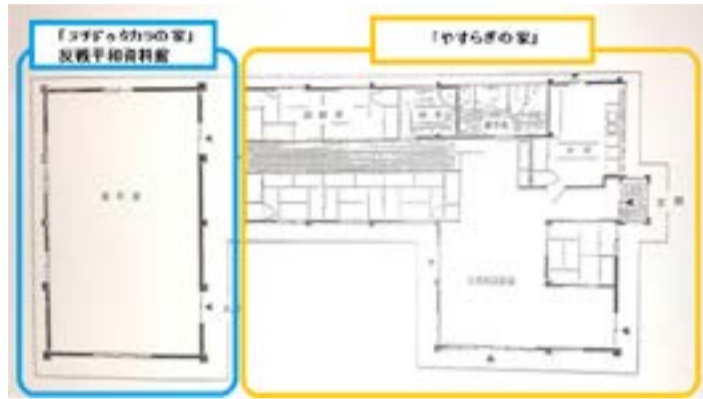
里の一面にある資料館

伊江島における運動の生成と記憶に関わる場について考えるとき、「わびあいの里」という空間がひとつのキーワードとなる。

本稿で注目する「ヌチドゥタカラの家」反戦平和資料館は、「わびあいの里」の一面にある。わびあいの里は、1984年に阿波根昌鴻らによって「共に働き、学び合う場」⁽¹¹⁾として創設された。敷地面積は11,600㎡（約3,490坪）、建築延面積330㎡（約100坪）、建築予算74,860,000円（敷地購入費込み）で⁽¹²⁾、伊江村の南東に位置する。ここは、里という語から連想されるように土地一帯を示すと同時に、一般財団法人の名称でもある。

わびあいの里の入口に設置されている鬼面像は、読谷村の彫刻家である金城実氏が制作したもので、土台の右側には「ヌチドゥ

タカラの家」、左側には「やすらぎの家」とある。そして、裏側には「鬼面 悪を正し、善を助ける、鬼神 悪は戦争である。殺し合い、奪い合い、瞞し合うこと。善は平和である。助け合い、ゆずり合い、教え合っ



【図1. 「ヌチドゥタカラの家」見取り図. 『わびあいの里 落成記念誌』に筆者が加筆】

て共に生きること。一九八七年四月二十六日 金城実制作」と刻まれている。もう一方の鬼面の裏側には、阿波根昌鴻による資料館落成時の「ヌチドゥタカラの家を作った願い」が刻まれている。

わびあいの里には代表的な2つの建物が隣接しており、東側の家は「やすらぎの家」、西側の家は「ヌチドゥタカラの家」と命名され⁽¹³⁾、創設時に各建物には次のような意味が込められた。

「やすらぎの家」

福祉とは、やすらぎを得ることです。この家は、お年寄りも、子供も、身体の不自由な人もそうでない人も、お互いに生きがいをもとめ、共に助け合い、能力に応じて生産につとめ、こころづくりとからだづくりのためのやすらぎの場としてつくられたものです。

「ヌチドゥタカラの家」

平和とは、人間の生命を尊ぶことです。この家には、人間の生命を粗末にした戦争の数々の遺品と再び人間の生命をそまつにさせないためにいのちを大切にした人々の足跡の紹介といのちの尊さを求めてやまない人々の願いも展示されます。⁽¹⁴⁾

『『わびあいの里』建設趣意書』⁽¹⁵⁾によれば、当地は「真の福祉と平和を願う村づくりの一環として」つくられた。まずは、福祉の実現が目指されており、地域の人びととの交流の場所としても想定されていた。

この憩の家「わびあいの里」は、「身障者に仕事と自由を与えたい」そして、県外の老人、身障者の保養地として、また老人と健常者いわゆる地域の方々と、大自然の営みの中で、土に親しみ、お互いに心を耕し、家畜を養い、無農薬の農園を営む、自給自足を基本とし、さらにまた、文庫活動と戦争資料室を設け、地域の方々と心の交流の場にふさわしい機能を果たすことができるように、建設したいと念じております。

次節で触れるように、建設当時の伊江島土地闘争にとって、保守の島で地域との繋がりをもつことは運動を継続するためにも必要なことであった。しかしながら、闘争の継続のために福祉的意義や地域貢献の場を創造するというよりは、これらが総合的に在ることで反戦平和が実現できるというのが当地に込められた主旨であろう。つま

り、戦略的につくられた反戦平和の場というよりは、人びとが集い、日常的な実践のなかで反戦平和の場がつくられていった。

同趣意書には、平和の実現に関する記述もみられる。「障害者」をはじめ、人類のあらゆる不幸は人間同士の争いや国同士の争いに起因し、さらにそれらの争いは、「自己の権利意識、顕示欲、相手の誤りを許すことのできない寛容のなさ等」に原因があると記されている。そのような問題を乗り越えるために、「『他人の利益を先にし、自分の利益を後にする。他人の悪いことは、自分が悪いからではないか』という、この詫びる心によってしか実現されないのではないかという、固い信念」をもって、「わびあいの里」と名づけた。

このように詫び合うことで平和を実現するという考えは、西田天香が開いた一燈園の精神と実践に由来している。阿波根は戦前から一燈園との関係があり、一燈園は阿波根が生涯をかけて創ろうとした農民学校構想に影響を与えた一要素である⁽¹⁶⁾。阿波根が参照した西田天香の「三詫び合い」とは、「『三わび』の標語」のことであると推察される。

ひと（人間）は、わびあい、おがみあい。
 こと（事業）は、わびあい、はげみあい。
 くに（列國）は、わびあい、たすけあい。
 (…)

自由と民主がはき違いしがちな今の世の中の大勢のなかで、このようにおがみあい、はげみあい、たすけあいで理想の郷（光泉林）が出来たことに、自

分は一層自信を深めまして、今年の御奉公の心構えにこの「三わび」の標語を作りました。どうかすべての平和のために御共鳴の上御協力下さいませ。お願いであります。（傍点原文）⁽¹⁷⁾

本稿では西田の思想的分析は行わないが、この三標語を軸として「人間形成の探究の場、交流の場としての『福祉村』、平和な国づくり」⁽¹⁸⁾が、わびあいの里で目指された。

この「里」という名称について、鹿野政直は「平和な理想郷のイメージが盛られている」と表現した⁽¹⁹⁾。はたして、理想郷というよりは運動の継続や後世への継承という、反戦平和の実践にたいする阿波根の執念の場とも呼ぶべきもののように思えるが、里という空間が示しているように、空間内に存在する多様な機能や建物が互いに作用することで、阿波根の反戦平和実現が目指されたといえる。

本稿で「やすらぎの家」についての分析は行わないが、ここは、かつては運動関係者や訪問者の宿泊、食事の場所であり、阿波根と対話するなど「学習」の場所でもあった。そして現在は財団の事務所となっている。つまり、「やすらぎの家」と「ヌチドゥタカラの家」は、掲げられた説明においては“福祉の場”と“反戦平和の場”というように、各々の機能が分かれているように思えるが、人びとが集う動線から見ると反戦平和を生きるという大きな目的のもとでは一体の建物である。その点を踏まえたくえで、本稿では反戦平和資料館を軸として考えたい。

2. 沖縄戦「後」を共に生きる記憶の場

「ヌチドゥタカラの家」反戦平和資料館

「ヌチドゥタカラの家」反戦平和資料館（以下、資料館）は、1984年にわびあいの里の一面に建てられ、6月23日に完成式が行われ、12月8日に開館した⁽²⁰⁾。ここは、戦中・戦後を通して、阿波根昌鴻が収集した資料が展示された「戦争とは何か、どうすれば平和をつくることができるのか、一人ひとりが考えるきっかけ」を持つことが目指された建物である⁽²¹⁾。当資料館を考えるうえで重要な点が2点ある。

まず1点目は、阿波根のなかでは1970年頃より構想があったものの、資料館は先に建物が立てられて、事後的に展示物が選定され、説明が付与された点である。それは、伊江村内で運動を展開することが困難な状況において、反戦平和に関わる人びとが集う場を確保することが大きな目的としてあったことが影響している。

当資料館は、「『反戦平和資料館』をつくるという目的は隠し」て建設された。阿波根は、「建設の許可は県知事ですが、役場が知事に『進達』することになっておる。役場がダメといたらもうむつかしい。いつでも敵がおるからと用心したのです」と当時を振り返る⁽²²⁾。

そこで、わびあいの里は「福祉と平和の村」として提示され、建設計画書で資料館は福祉施設の付属として位置づけられた⁽²³⁾。そして、建設趣意書に「文庫活動」と「戦争資料室」という文言を入れ、図書館

と資料室をつくる予定であると記した⁽²⁴⁾。それでも警察が建設過程を監視に来て「資料とは何だ」と詰問された⁽²⁵⁾。このように、伊江島では基地撤去や反戦平和を表立って主張することができない時期に、この資料館は建てられたのだった。ただ、留意すべきは、資料館設置という目的を隠して建物が建設されたとはいえ、福祉という語が反戦平和を実践するための戦略としてのみ掲げられたわけではない。実際に「共に働き、学び合う」場が構想されたときに、福祉も必用な要素として入ったのだった。

次に2点目は、この建物が学習の場として設定されていることである。先述のとおり、伊江島土地を守る会にとっての「学習」の終着点がわびあいの里であり、当資料館であった。

鹿野政直は、阿波根のゆきついた思想のエッセンスは「命」と「戦争」を対置し、「命」のかけがえのなさを説く点にあるという。そして、資料館は「戦争のシンボルである基地を、平和の里へ逆転しようとする彼の不屈の意志を明示している」と捉えた⁽²⁶⁾。先取りすれば、本稿で注目する反戦平和資料館およびわびあいの里から浮かび上がるのは、「戦争」に対置された「命」という予めの設定ではない。沖縄戦の記憶が過去のものとしてあるのではない。戦争を生き抜いたということ、そして、米軍演習下で生き延びなければならないという、戦争が未だ終わっていない現在的な状況のなかで、生き延びてきたという営為が軸となっているのだ。それは一人の人物の思想というよりは、沖縄戦を生き延びてきた、

あるいはそのような人びとと共に生きてきた人びとが集まり、言葉を発することで見えてくるような反戦平和の場、あるいは命の場ではないだろうか。それでは、人びとはいかなる経緯で集うことになったのだろうか。

資料館の展示物は、阿波根が収集したり、村民が持ち寄った戦争の証拠品である。ここでの証拠品とは、第二次世界大戦時のモノにとどまらず、土地闘争時のモノも含まれる。このように人びとが戦争のなかで、死と隣り合わせで生き延びてきた証拠品を見学し、また証拠品に関わる話を阿波根と交わすというのが、資料館での「学習」であった。

「福祉」施設として建設され、「命こそ宝」と名づけられた建物

資料館の展示物や「学習」を考察する前に、まずは上記の1点目にかかわって、資料館がどのようにして建てられたのかを概観しておく。建設資金は、米軍基地内にある阿波根の軍用地を担保として銀行に借入れをして調達した⁽²⁷⁾。

阿波根ら創設者にとって、資料館がどのような位置付けであったのかということだが、整理することは容易ではない。例えば、『わびあいの里 落成記念誌』⁽²⁸⁾を見ると、表題からわびあいの里の式典であることがわかる。そして、当時の横断幕には「わびあいの里 祝やすらぎの家・ヌチドゥタカラの家完成」とある。一方で、「はしがき」には阿波根の署名の隣に「『ヌチドゥタカラの家』開館の日」とだけある。この

ことから、まずは里という空間があって、2つの建物（家）があり、箱物（建物）だけであったという点もあって、当初は実際的には明確な役割分担まではなされていなかったことを押さえておく必要があるだろう。

このような重層性を踏まえたうえで、「福祉」という設定の提示によって建物が確保され、当地が地域と交流する機会をもった点に注目したい。先取りすれば、阿波根自身が反戦平和という目的を隠して当資料館を建設したとは述べるものの、わびあいの里においては、反戦平和も福祉も〈共に生きる〉という目的を遂行するための構成要素である。したがって、本項では、1984年6月23日に開催されたわびあいの里の落成式に注目し、どのような人びとが集い、いかなる場となったのかを考察する。

わびあいの里主催の「ヌチドゥタカラの家」と「やすらぎの家」の落成祝賀会に「保守」の村当局や行政も参加することになった。祝賀会では例えば、伊江村長、伊江村議会議員、伊江村職員でもある「地方公務員」、沖縄県厚生事業協会事務局長、沖縄県福祉協議会副会長・事務局長、子供会代表が参加した⁽²⁹⁾。

当時の伊江村長による祝辞⁽³⁰⁾では、まず「やすらぎの家」の福祉的構想が「福祉施設とコミュニティー施設の複合施設ともいふべき全く新しい試みの事業」と称えられた。そして興味深いことに、祝辞の後半では戦争と平和について語られている。以下、長文になるが紹介する。

(…) いささか手前みそになりますけ

れども、村といたしましても旧公益質屋の戦争遺跡を保存すべく予算化いたしましたし、これは先ごろ首里教会が取り壊されたとのことでもありますので、県下では唯一の遺跡になったかとおもいますが、更には、旧日本軍壕跡を遺すべく議会的全面的ご理解をえて、予算もいただきましたし、昨年と今年の二度にわたる厚生省による38年目の収骨作業のおり、発掘されたおびただしい遺品・遺物の数々を展示するための資料館の建設を検討させているところでもあります。

ところで、この度、阿波根さんが私財を投じ「ヌチドゥタカラの家」を建設されたことは、基地沖縄の縮図といわれる伊江島で、平和について考える格好の施設になることと思うのであります。と申しますのは、終戦このかた「この世で戦争より大きな悪はない。又、戦争を作る人間より大悪人はいない。」という信念に基づいて、伊江島のそして沖縄の、いや日本の平和運動の旗手として、闘ってこられた阿波根さんの魂が込められているからであります。このことだけは、他の類似施設の追随を許さないユニークな展示館ができるものだと期待しております。

“戦さ世ん しまち みるく世や
やがてい 嘆くなよ 臣下 命どう
宝”と尚泰公も詠んでおられます。尊いものは生命（いのち）である。「ヌチドゥタカラ」この沖縄のこころこそ平和の原点といえましょう。

巷間には、様々な福祉論、平和論が展開されておりますが、福祉とは、この施設の名のとおり、人間にやすらぎを与えることであり、平和とは、生命を尊ぶことに尽きるのではないかと、改めて再確認をさせられた次第であります。（…）

村当局による戦争遺跡の保存や資料館の建設は、政治的には軍用地を受け入れる予算とも関わるため、村当局として過日の戦争を記憶するということと現在の基地受け入れとの関係についてさらなる検討が必要であるが、伊江村内でも戦争遺跡の保存や遺骨収集といった、沖縄戦を記憶として考えるような動きが起こっていたという点は確認できる。このように、当時の伊江村においては、死者の弔いがようやく始まり、沖縄戦を記憶として考えはじめるような時期になった。沖縄戦を生き延びたということ、死を弔う余裕もないまま戦争の記憶を自己のなかで抱え込みながら生きざるをえなかったこと。これは、「保守」であろうと、軍用地反対を表明しにくい状況であろうと、否定することのできない事実であった。いくら基地反対を訴えることにあらゆる妨害が重ねられる村であっても、戦争を記憶すること、戦争を生き延びた自身を否定することはできなかったはずである。「平和とは生命を尊ぶことにつきる」との言葉に表れているように、生き延びてきたという営為が込められた「ヌチドゥタカラ」を共有する人びとが、祝賀会に集ったのだった。

戦争を記憶する同時代的な状況において、福祉の場には戦争体験者が必然的に関わるということにも留意する必要があるだろう。「『わびあいの里』建設趣意書」で阿波根と連名で最初に名を連ねているのが謝花悦子氏（以下、敬称略）である。謝花自身の経験については本稿では取り上げないが、わびあいの里の建設趣意書では、謝花の身体経験を全面に出すことで、身体が不自由な人も自立できる場としての福祉の意義が説明された。『わびあいの里 落成記念誌』には資料として謝花が1959年に琉球政府福祉課長宛に書いた400字詰め原稿紙10枚にわたる手術費用借り入れの要請書が全文掲載されている⁽³¹⁾。

1938年生まれの謝花は、4歳のときにカリエスを発症し、自身で身体を動かすことが困難となった。その身体で沖縄戦と戦後を生き延びた。上記の要請によって、900ドルを借りて3回の手術を経て自身の足で歩けるようになった。祝賀会では名言されていないが、戦争動員によって正規の医師の診断を受けることができず、障がいが残ってしまった体験が、謝花の反戦思想の核となっている⁽³²⁾。

祝賀会における阿波根の報告⁽³³⁾によると、このような謝花を含めて、「身体障害者、弱い者ができる仕事」の場をつくることがわびあいの里で目指された。里の準備段階において、福祉の仕事は、国や県がやるものであって、「弱い者」ができることではないと言われた経験も紹介している。つまり、里で目指された福祉の場とは、援助を受ける立場にとどまるのではなく、自立し

た人間として社会に貢献できる役割を創出する場だった。

阿波根はわびあいの里を構想した理由として、平和と福祉が深く関連しているからであると述べる⁽³⁴⁾。少なくとも、謝花らとの関わりを通して阿波根が考えた平和と福祉が通底するという発想は、自律的な場をいかにつくるかということに関わっているだろう。1950年代前半の伊江島土地闘争に関して、制度が整う過程で、伊江島の軍用地問題は救済の問題へとすり替わり、そして復帰運動を経て所有権や帰属の問題となった⁽³⁵⁾。このように、「自」が社会によって設定されていくなかで、人びとの自立・自律的な生活を扱う言葉の居場所が制限されていった。つまりそれは、自身で尊厳を確保する場所の喪失である。阿波根をはじめ、その経験をもってポスト「島ぐるみ」後も運動を継続する人びとにとって、自律への想いを軸とすれば、平和と福祉が不可分であると考えたことは想像に難くないだろう。

沖縄の戦後を歴史にする：死者の弔いと、骨に囲まれて生き延びた自身の言語化

ここで、沖縄戦を記憶する経緯を少し押さえておきたい。先取りすれば、沖縄戦を記憶するということは、沖縄の戦後を生き延びた自身を見つめなおすという点にかかわっている。先に紹介した伊江村長が反基地運動に表立って賛成できない状況においても、沖縄戦の記憶を遺すという点から反戦平和資料館を評価したことにも関わるだろう。ここでは、1984年資料館の建設から

遡って、ポスト「島ぐるみ」期における沖縄戦の集団的な記憶の作業について概観しておく。先取りすれば、この記憶の作業は、沖縄戦を生き延びた「自」を見つめ直す作業でもあった。

戦後、沖縄の修史事業が構想されたのは1962年である。未だ米軍統治下にある沖縄では、名目上の自治政府である琉球政府の事業として、1963年12月に「沖縄県史編集五ヵ年計画（全二巻）」修史事業が開始された。そして、1967年11月には独立した恒久的な機関として「琉球政府沖縄資料編集所」が設置された⁽³⁶⁾。

直後の1969年は、沖縄戦が終結して24年、25回忌の法要が行われた年である。当修史事業に基づいた沖縄戦記録の編集は、死者の弔いと同時期になされた。修史事業の責任者の一人であった宮城聡は、沖縄戦の記憶の在り方を慰霊の問題と共に問うた。

沖縄内部の人びとも、また他の都道府県から来た人びとも、沖縄同胞二十万を推定する犠牲者と、本土の一般子弟七十八万が沖縄の土になったあの南部を、「南部戦跡観光」といつている。きわめて少数の人が、「戦跡地巡拝」といつてくれといつているようである。沖縄としては、南部の島尻地方は、最も広い平野である。それが、二十五年前には全面白骨に被われていた惨劇の土地である。⁽³⁷⁾

ここでまず踏まえなければならないのは、戦跡とは、「全面白骨に被われていた

惨劇の土地」であるということだ。そして、弔うべき存在とすら扱われる余裕のなかった白骨のなかで、生存者の戦後は始まっているのである。

宮城は、6月23日の「慰霊の日」に沖縄県外出身の兵士の遺児や遺族による慰霊の塔参拝自体を批判しないものの、慰霊の日が6月23日に制定された点は明確に批判している。この日は、「沖縄県民二十万を犠牲にし圧制を加えた旧天皇制権力の片割れであった第三十二軍」の自決した日であり、県民の慰霊の日として、また祭日に値するのかと憤りをみせた⁽³⁸⁾。

わたくしは、極めて簡単に沖縄の戦争犠牲を現わす。米須部落は、戸数二百七十戸、人口約一、五〇〇、戦争で生き残ることのできた部落民は三五〇人、一家全滅は四七%、で、十人家族、九人家族から一人しか生き残っていない家族を加えると、五十%を越すであろう。西原桃原は、五十を越す一家全滅を出している。

このように、沖縄県民は、二十万を推定する沖縄戦の犠牲を出し、しかも砲火による不具癱疫の人びとが、日本政府から全く顧みられないで、終始苦しみつづけている人びとが多い。

ところが、こうも多数の沖縄県民犠牲者の霊を慰める慰霊の塔は建てられていない。また、この日本旧特権階級栄華権勢の犠牲になった沖縄県民犠牲者の霊を慰める慰霊の日もない。⁽³⁹⁾

宮城の求める慰霊は、まずもって、沖縄

県民犠牲者を生み出した存在を無化させないことから始まるといえるだろう。つまり、「日本旧特権階級栄華権勢」の責任を顕在化することなしに慰霊はあり得ないということだ。沖縄戦の死者を弔うということは、死者が殺されたという事実なくしては成立しない。

宮城と名嘉正八郎らがテープレコーダーを自ら購入して⁽⁴⁰⁾ 収集された沖縄戦の証言は『沖縄県史 第9巻各論編8 沖縄戦記録1』に収録された。「解題」のなかで、人びとの沖縄戦の記憶のなかに、遺骨や墓と深く関わることを指摘している。

—今度の戦争で、われわれ県民の生命の唯一の網は、壕であった。ところが、南部においては、木の下、石垣の影、畑の畦もすべて壕といっている。それは、首里から総崩れした日本軍敗残兵による住民の壕追い出しのために、ちょっとした畑のくぼんだところも壕ということにしていたが、墓を壕にしていることは、いかに戦争が怖いものであるかをしみじみと知らしている。われわれ沖縄では、墓は、怖いところというのが通念である。(…) だのに艦砲の前には、この怖い墓を開けて、亡くなって間もない棺を出して自分たちが入るといふ例も多い。艦砲は何よりも恐く、幽霊とか死人の霊とかは、艦砲の前には何等の恐怖でもなくなるのであった。⁽⁴¹⁾

—死人が広場を埋めていても、道を塞ぐ

ほど倒れていても、牛のように大きく膨れて倒れていても、すぐ隣にいる夫が、子供が、妻が、親が、弾に当って死んでも、恐くもなければ、悲しくもない、自分が死ぬことも恐くない。肉親が死ぬと、後々遺骨を取りに来た時に、間違いなくわかるように埋めるということが、何よりも頭を支配する。人間が、激しい戦火に追いつめられると、こういった気持ちになるらしい。人間性の喪失とは異なるようだし、心理学の用語では、恐怖の極限でもないようである。肉親の死については、真先に遺骨を考えている。この心理状態の記録は、非常に多い。⁽⁴²⁾

沖縄の人びとにとっての墓は、戦前に移民として出稼ぎをする動機ともなっていたことから、自らの人生をかけて継承すべき存在である。継承の動機が封建的なものであれ自発的なものであれ、そのように引き継がれてきた畏れや恐れのは場所は、艦砲の前では壕とならざるを得なかった。つまり、日本軍から壕を追い出され、墓さえも壕としなければならなかった人びとにとって、沖縄戦とは、自らの先祖に対する畏敬の念や墓に対する自らの使命感、あるいは霊が怖いという気持ちよりも、自らが生き延びるということを問答無用に優先しなければならなかった経験だったといえるだろう。一方で、目の前に横たわる肉親の死体や自身の死よりも、遺骨をどうするのかということが懸念された。「人間性の喪失とは異なるようだし、(…) 恐怖の極限でもないようである」にもかかわらず、戦争という

極限的な状況に置いて、肉体の死よりも骨のことを真っ先に考えてしまうとは、何がそうさせたのだろうか。

慰霊の機会を持つことのできないままに戦後を生き延びなければならなかったということは、上記のように遺骨、つまり骨と生者との関係は無視できないように思える。例えば、沖縄の歴史研究者であり、作家である大城将保（筆名は嶋津与志）は沖縄県史の沖縄戦記録も編んでおり⁽⁴³⁾、伊江島の沖縄戦証言記録集の序章も記すなど⁽⁴⁴⁾、沖縄戦と向き合ってきた。そのような背景をもつ大城が書いた「骨」と題された短編小説⁽⁴⁵⁾がある。初出は沖縄の新聞『琉球新報』で、第一回琉球新報短編小説賞の受賞作品である。物語ではあるものの、作品が発表された1973年は、『沖縄県史 第9巻各論編8』が発刊された2年後であり、沖縄戦の記憶が集団で語られ始めた時期でもある。そして、上記のように沖縄戦の記憶が骨と共に語られる時期でもある。そのような同時代的な状況において、「骨」に描写されている風景はまったくのフィクションではないだろう。

「骨」は、地上二十階の豪華ホテルの建設予定地から大量の遺骨が出て来たという、戦後の本土資本による大規模な土地開発のなかで沖縄戦の遺骨が出てくる物語である。元の土地所有者の母親である比嘉カメの説明によると、それらの遺骨は、当時の村長に頼まれてとりあえず穴を掘って収められた、墓をつくって弔うことさえなされていない骨である。暫定的にかき集められた骨の在処が分かるようにと、目印にガ

ジュマルの樹が植えられた。そして、骨を掘り出す作業のなかで、県内の労働者と思われる男性たちが骨にまつわる話をする。誠意的であれ、笑いながらではあれ、骨を掘りながら、捕虜として収容された先で骨（死体）を肥料としてよく肥えた大根を食べた経験や、「沖縄の骨をこやしにして肥え太った奴」の話がなされた。建設予定のホテルの庭園に自然木は不要ということで、建設会社側は、ガジュマルを撤去しようとした。「何千という魂がのり移った木」の撤去を拒む比嘉カメに対して、建設会社は所有権を根拠に撤去を正当化する。

小説の中では、ガジュマルや遺骨に対する最終的な判断は描かれていないが、このガジュマルの樹齢が現場労働者にはすぐに分かったように、沖縄戦と、つまり遺骨を慰霊できなかった年月をガジュマルが示している。そのようなガジュマルを戦死した人びとの魂がのり移る場であると考えられる比嘉カメと、所有物として扱う建設会社との間にある大きな隔たりが浮かび上がる。

富山一郎は、ここで描かれているような、骨を慰霊することもできないまま骨を食べってしまった人びと、換言すれば食べなければ生き延びられなかった人びとから、沖縄戦の記憶、および戦後を問おうとしている⁽⁴⁶⁾。そして、そのような遺骨と共に生き延びてきた人びとにとっての骨を、沖縄の「自」の問題として捉えた。

戦前期に、京都帝国大学の研究者たちによって、沖縄から盗み取られた遺骨の返還を求める「琉球民族遺骨返還請求訴訟」が現在行われている。その過程で生まれた『琉

球人遺骨は訴える 京大よ、還せ』⁽⁴⁷⁾ の書評⁽⁴⁸⁾で富山は、琉球人遺骨に関わる問題は、当然ながら法制度における違法行為であることと、植民地主義に加担し乗じてきた研究者の保身の文脈に大学があることを踏まえたうえで、歴史に関わる尊厳こそが問題なのだとして主張する。本書に所収された文章からは、「当時の「南洋群島」や沖縄での戦場をくぐりぬけ、その後も軍事的暴力にさらされ続ける生たちが、自らの歴史への尊厳を求めて共に動き出したことが、ありありと伝わる」といい、その尊厳がさらに傷つけられているのが、現在の訴訟で問われていることなのだという。

富山の見解を踏まえるならば、骨とはまずもって人間の尊厳に関わるものであり、骨を通して語られるのは、沖縄戦からずっと軍事的暴力にさらされてきた生であり、その生を語り得るような言葉の居場所、富山の言葉でいえば「歴史の自律」と「歴史への自尊」であるだろう。つまり、骨の問題は、暴力の中でいかに生きのびたのかという生の軌跡の問題としてあり、その軌跡（歴史）を尊重するということは、暴力による死と生きながらえた生の存在を確かに刻むことになるような、「自」が集まる場をいかに確保するのかということであるだろう。

それでは、骨の話が登場するような沖縄戦の記憶は、どのような場で集められたのか。沖縄県の修史事業で編集された沖縄戦記録は、「沖縄県民の沖縄戦の体験を、おもに座談会を開いて録音し、その録音をもとに文章化したものである」⁽⁴⁹⁾。宮城は、

座談会という方法の意義を次のように述べている。

多くの人びとの体験、血の通っているほんとのことは、座談会でないと求められない、という理由をあげると、第一に、戦闘そのことの記録は、ある程度書かれているが、庶民の受難の記録は、無いといってもいいくらいで、一つ二つあっても一個人の書いたもの。多くの県民の戦争体験記録をまとめたものはない。(…) そのうえ、個人で書いた体験記は、誇張や、書きたくないことははぶいたり、文学的修辭があったり、という大きな欠点がある、ことにわれわれは、気づいた。⁽⁵⁰⁾

座談会で話した人びとは沖縄戦を乗り越えて生き延びた人びとであり、「虚脱、思考停止という、自分自身で自分の記憶、すなわち直前の体験の記憶を否定しつづけては、自分の生命を維持することはできなかったほどに強烈な体験」をした⁽⁵¹⁾。換言すれば、「自」を問うよりも生きることが優先されなければならないほどの体験が、沖縄戦とそれを生き延びてきた時間であった。そのような人びとが個人では語ることはできない記憶を集団で語るという行為が座談会であり、そのような集団的な行為を基盤として沖縄県公式の沖縄戦記録が編纂されたのだ。つまり、沖縄県による沖縄戦記録の編纂は、それまでは拒否しつづけては生きてこられなかったような記憶を集団で語りはじめ、記憶・記録にする作業であり、それは、沖縄戦を生き延びた

人びとが「自」を記憶として見つめなおす行為にもなった。

沖縄県史編纂と「学習」との間に直接的な接点はみられないものの、人びとの「自」が記憶として語り始められるのと同じ頃に、伊江島では「学習」が開始された。そして、わびあいの里開設前年の1983年には伊江村内での遺骨収集が開始されるなど、伊江島でも骨の上で戦後を生きなければならなかった人びとが、ようやく骨を弔うことのできる状況となったのだった。わびあいの里には、反戦平和を掲げる「ヌチドゥタカラの家」と福祉を掲げる「やすらぎの家」が出来たが、骨を弔い、骨と共に生きていた「自」を表現しうるような場所となったとき、保守か基地反対かといった境界を超越して人びとが集う場所となった。

3. 生の痕跡をのこす資料館

反戦平和資料館とモノ：「がらくたの山」が示す生の証

当資料館は、建物として出発した。阿波根が健在な頃、おそらく大半の訪問者は、展示を見学するという目的以上に、阿波根昌鴻という人物に会う目的があっただろう。阿波根の話聞き、資料館の展示物（モノ）を見る。阿波根は、戦争や基地の話をする際に、聞き手の立場や背景に合わせた表現を心掛けていたことがうかがえる。それはおそらく、直接の経験者ではない聞き手自身から伊江島の抱える問題を想像させる意図があったからだろう。

このような方法は、戦略的であるといえ

るかもしれない。だがしかし、「(陳情というのは：引用者) かならずしもすぐれたたたかいとは思わない。だが、支援団体も、新聞記者も、見る人も聞く人もいないとき、この離れ小島の伊江島で殺されたらおしまいだ。これ以外に方法はない」⁽⁵²⁾との振り返りにも表れているように、予め戦略を考えての行動というよりは試行錯誤の経験のなかで形成されていったといえる。

阿波根は、資料館づくりを思い立った理由を、戦争であれ演習であれ、殺されるのはかけがえのない人ひとりの命であることにかわりはなく、そのような命が失われることがなくなるまでは平和のための行動を実践しつづけなければならないからだとする。阿波根が運動を継続する核心には、沖縄戦で一息子を失った経験がある。そしてそのような経験は同時代に生きる多くの人びとに共通することであり、戦争によって息子を殺させてしまった自己を省みることを含めて、戦争の記憶を忘却することで癒すのではなく、戦争および戦争を実行する人間がなくなるよう努めなければならないと考えた⁽⁵³⁾。それは、戦争の傷に触れることすらできないまま生きてこなければならなかった経験もあつてのことだろう⁽⁵⁴⁾。このように代替不可能な個の命を尊重するということと、そのために戦争に反対できなかった自己を反省するという姿勢が、阿波根の平和実践では一貫しており、資料館を設立する動機となった。

伊江島土地闘争に20年以上関わった共同通信の横堀洋一氏の助言を受けて、「伊江島の証拠品を中心に、戦争の根本の原因

と結果がわかるよう」な展示が基本方針となった⁽⁵⁵⁾。資料館の玄関に掲げられた「ヌチドゥタカラの家」の文字は、伊江中学校の校長が書いた⁽⁵⁶⁾。阿波根指揮のもと、展示に向けての実際的な作業はそれまで阿波根や伊江島の運動に関わってきた人びとが行った。例えば、長年の関係者や支援者が職場の部下を連れてきたり、写真集を発刊した人びとが夫婦で手伝いに来た。この人びとが資料館に展示される文字を書いたり、米軍のパラシュートを天井から吊り下げたり、換気扇の取り付けや館内の消毒をした。このように、運動関係者や支援者、偶然連れてこられた人などが集まり、文字を書き、陳列して作られたのが当資料館である。

阿波根らが資料館に展示したのは、衣類や薬莖といった戦争や土地闘争の証拠品をはじめ、土地闘争時の旗やプラカード、全国からの寄せ書きに加えて、戦前の家庭用品や広島・長崎の原爆資料など、阿波根のもとに集まったあらゆるモノだった。阿波根が自宅で収集していた物を中心に、村内の人びとから持ち寄られた物もあった。これら「がらくたの山」のようなモノ資料だけでなく、多様な言葉が紙や壁に書き込まれ、言葉の資料館でもある。「がらくたの山」のような展示品は「人間の『尊厳』と『英知』を学ぶ指針」となり、「ヌチドゥタカラ・生命の尊さ」を再確認して「平和を創り出す人が一人でも増えてくれることを願い、祈りを込めて」展示された⁽⁵⁷⁾。

これら「がらくた」のような展示品の特徴は、その一つ一つにモノに関わった人び

との物語が貼り付いていることである。もちろん、キャプションが付けられたモノもあるが、阿波根の案内で資料館を観覧した訪問者は、モノと各モノが持つ物語を、阿波根を通して知った。

「がらくた」のような証拠品を展示することで、阿波根は何を来館者に見せたかったのだろうか。資料館という建物をつくって、何を遺したかったのだろうか。その一つが、モノに関わる人びとの生の痕跡であるだろう。例えば、乳児のボロボロの着物が展示されている。チリ捨て場に捨ててあったものを阿波根が収集しており、血が付いた端切れのような着物を、ボール紙にのばして貼り付けたものだ⁽⁵⁸⁾。この展示を説明するとき、この着物は沖縄戦時に母親の背中で亡くなった乳児のもので、母親はまだ乳児が亡くなっていることに気づかなかったというような説明とともに紹介される。また、戦争直後に缶詰めの缶で作られた「ガンガラ三線」には、「戦争の苦しみを慰め、生きる力をつけてくれた」という説明書きが付けられた⁽⁵⁹⁾。あるいは戦後の薬莖や演習場のフェンスの金網は、ベトナム戦争期にスクラップ解体中に亡くなった人びとの記憶とともに語られる⁽⁶⁰⁾。そして、“これは〇〇さんの畑に落ちて来た米軍のパラシュートで、当時はこのような状況だった。〇〇さんはそこでこのような行動を取っていて、その行動はこういう理由からだった。”というような話が展開される。それらは、いわゆる大きな歴史記述には登場しないような人びとの痕跡である。

田村恵子は戦争の遺物とその移動を扱った論考のなかで、戦死者と生者とのつながりを遺物に注目して考察した⁽⁶¹⁾。その中で、戦争にまつわるモノの動きと非常に関連の深い例として千人針を挙げている。ここで千人針は、居住地域の成員名や社会的集団の成員名、世帯主の名（主として男性の名）などが明記された日の丸とは異なり、無名の複数の女性たちの存在が浮かび上がるモノとして捉えられている。つまり、「千人針は、肉親を兵士として故郷から遠く離れた危険な戦場へ送る際に、女性たちが見えない集団として、無事生還の願いを込めて密やかに持たせたモノであった」⁽⁶²⁾。人前で贈呈式が行われる日の丸と違い、千人針は、身内の間で受け渡され、外からは見えない肌着として着用され、無名の女性たちの願いや気持ちと共に兵士と移動した⁽⁶³⁾。

このように、千人針は、固有名詞が刻まれた戦争遺物ではないものの、縫われた玉の数だけの女性たちが確かに存在したという証でもある。そして、当然ながら、千人針に無名として痕跡を残した女性たちにも、一人ひとりに名前があったはずである。さらに、その一人ひとりには、誰かと生きていたはずである。1枚の布には、千人分の縫い玉を集めるために依頼した女性の痕跡や、全員の名は知らなくとも特定の女性を想像しながらその願いを身にまとった兵士の気持ちが入っている。遺物は、死者の証であると同時に、生者の証でもある。それは、誰がどのような経緯で亡くなったのかを示すとともに、誰が誰とどのようにして生きてきたのかをも提示する。したがって、

遺物は、固有名詞のついた個人が確かに存在していたという、生を縁取るモノである。さらに、戦争遺物は、個人が生きてきた軌跡が戦争の暴力と切り離せないことの証左であり、戦争遺物を遺すということは、戦争を無かったことにさせないことである。

そのように考えるならば、「ヌチドゥタカラの家」に展示された「がらくたの山」のような証拠品の数々は、固有名詞のついた一人ひとりの生の痕跡を刻み、その生の痕跡によって、沖縄戦や軍用地演習といった軍事的暴力を無かったことにさせない力を有している。その力は、復興や開発や軍用地料といった軍事暴力を覆い隠す暴力にも対抗する。したがって、乱暴に言ってしまうえば、資料館やわびあいの里で創造された反戦平和とは、戦争あるいはそれに連なる暴力を顕在化することであり、その暴力のなかで生きてきた自分たちの存在を縁取ることである。

阿波根や資料館を通して、このように人びとの生の痕跡が残るスペース⁽⁶⁴⁾があるのだ。このように、名もなき人びとかもしれないが、誰かにとってのかけがえのない個々の人びとの痕跡を残すということが、「ガラクタの山」だからこそ実現し、それは資料館という物理的な空間があることで居場所を得たといえる。

慰霊の場としての反戦平和資料館

資料館は、人びとの生を縁取り、沖縄戦や軍事演習の暴力の証拠品を展示する場であると同時に、慰霊の空間でもある。資料館の奥には「無縁洞」と名づけられた一画

がある。ここは、慰霊の場として設置された。阿波根は、ここは「無怨洞」でもあるといい⁽⁶⁵⁾、「私達は、ここに慰霊の場所を作りまして、日本軍もアメリカ軍も同じ犠牲者である。だから同じように霊を慰めるのも我々の務めだと思って、こっちには、このような慰霊の場を作っています」と説明した⁽⁶⁶⁾。骸骨や地蔵、祈る姿をした人形、仏像、薬莖などが陳列されていることからわかるように、宗教や人種を越えたあらゆる人間の命の慰霊の場となっている。一見統一感のないように見える展示物は、慰霊を想起させるようなあらゆる物品が総動員されている点に意味があり、さらに言えば、展示された物品自体以上に、そのような慰霊の場が設置されたことに意味があるといえる。

さらに、「無縁洞」の前には、米軍の使用していた鉄兜や水筒、靴、ナイフなどが並べられている。資料館の展示は少しずつ変えられているため、阿波根の展示と現在の展示とが異なっている場合もある。1973年に出版された『米軍と農民』に掲載された「無縁洞」の写真には、米軍の鉄兜の隣に「伊江島で日本軍に殺された米軍の遺品」と表記されている⁽⁶⁷⁾。そして、住民はそのような米軍の遺品を生活用品として戦後を生き延びたと説明されている。ここから言えることは、まず、「無縁洞」は、戦争の絶対的な加害性を踏まえたうえで被害者か加害者か、あるいは宗教や人種的な区分を越えて、戦争によって殺されたあらゆる生命を慰める場所であるということ。そして、戦争によって殺された兵士の遺品を工夫す

ることで、自らが生き延びてきたこと。したがって、「無縁洞」の設置によって確保されたのは、戦争によって人間が無差別に殺されるような状況のなかで生き抜いた人びとが、死者を慰め、死者を糧にしなければ生きられなかった自らをも慰める場だったのではなかろうか。

また、「無縁洞」は予め構想があって設置されたというよりは、伊江村内の老人会を資料館に招く際に、阿波根が作ったものであるとも聞く。それは伊江村内に公共的な慰霊の場がまだ無かったこととも関わるかもしれない⁽⁶⁸⁾。これまで、資料館は阿波根の思想を象徴する場所として論じられてきたが、本稿で見てきたように、多様な背景を持った人びとが集まることによって作り上げられてきた場所である。つまり、特に地域住民との関係においては、阿波根の思想に共感して人びとが集まったというよりは、沖縄戦を生き延びたという事実によって人びとが繋がったということが見えるのである。基地反対という行動や思想には表立って賛成できなくとも、〈戦争を生き延びた自分たち〉は否定できなかったのだ。当然ながら、創設者である阿波根の影響は多大なものであるが、本稿では資料館を通して様々な人びとのライフヒストリーが展示物や集う人びとから浮かび上がる側面を照射した。このライフヒストリーは、個々の物語に終始するのではなく、戦争（状態）のなかで死者とともに生き延びてきた人びとの証左であり、これらの人びとの生の痕跡が確保されることによって、戦争の暴力が在り続けているということも顕在化

するのである。

資料館が慰霊の場ともなったことは、戦争を根本から学び、原因を追究する姿勢とも関わっている。阿波根は、資料館を構想していた際に他の平和資料館には戦争を根本から問うようなものはなかったと振り返る。それらの資料館には、戦争の悲惨さや、戦没者の霊を弔う場であるという説明はあっても、次の戦争を準備するような安保条約や米軍基地には触れず、なにより天皇の戦争責任が問われていないからである⁽⁶⁹⁾。戦争を止めることのできなかつた自身をも反省することが反戦平和の実践であるとする阿波根においても、確固として天皇の戦争責任を問う姿勢がある。天皇自身を批判するというよりは、天皇の戦争責任を問わないまま米軍による沖縄の占領を許して発展した日本国家と、沖縄に基地を強いる米軍といった、戦後の構図こそを追及している。天皇の戦争責任が追及されないことは、戦争の原因が問われないことであり、それは、かけがえのない人びとが殺されたこと、そして死者を弔うことのできなかつたまま生きてきた自身を説明する言葉の居場所が奪われていることである。

先に取り上げた『沖縄県史 第9巻各論編8』の「解題」にも、「沖縄戦の原因」を題された箇所、「しかし沖縄戦の場合、『沖縄がそこにあったから戦争があったのだ』という考えは、許されてはいけない。(…)一言でいうと、旧日本国家組織の崩壊最終地点が偶然沖縄となったわけである」⁽⁷⁰⁾と記されている。この箇所では大部分が旧天皇制を論じることに割かれている。本稿で

沖縄戦に関わる天皇の戦争責任については論じないが、ここから確認できるのは、沖縄戦を記憶し、記録し、展示する人びとが、共通して沖縄戦の原因を提示する場所が未だにないと捉えている点であり、それは天皇の戦争責任を正面から問うていない戦後の構造に起因するとしている点である。そのように、なぜ殺されたのか、なぜ自分は生かされてきたのかを問うような言葉の居場所がない時期に、沖縄県史では証言が編まれ、伊江島では資料館が構想され創設され、人びとが集まり、生を縁取る場がつくられたといえるだろう。

4. おわりに

本稿では、わびあいの里に建てられた「ヌチドゥタカラの家」反戦平和資料館を中心に、空間や場所から人びとの生を軸とした「自」が表れる場について考察した。反基地運動を表立って掲げることのできなかつた「保守」の伊江村内で、資料館が建設された。資料館の建つわびあいの里は、福祉という設定を際立たせて創設された。当地において、反戦平和資料館と福祉の設定は全く領域が異なるわけではなく、法制度や社会政策によって救済されるべき対象あるいは救済の外に置かれるような時勢のなかで、自律的な生を営む場をつくるという目的が通底していた。

そして、わびあいの里の落成式に村長や村議らが集うことになったのは、沖縄戦における死者の慰霊と戦争を生き延びた自身の存在に関わっている。わびあいの里が構想され始めた1960年代から沖縄県で集団

的な沖縄戦の証言が記録され、わびあいの里が創設された1984年は、伊江村内での遺骨収集が実施された翌年だった。このように沖縄戦が記憶として集められ始めたという同時代的な状況のなかで、村当局でさえ沖縄戦で生きのびた自身を否定することはできず、落成式に人びとが集った。

「ヌチドゥタカラの家」反戦平和資料館の展示物の特徴は、一つ一つが戦争や土地闘争の証拠品であり、それらの証拠品には一人ひとりのライフヒストリーが物語とともに遺っている点にある。そのような証拠品は、無名かもしれないが誰かにとってのかけがえのない人の生きた痕跡を刻むものであり、そのように一人ひとりの生を縁取るような証拠品は「ガラクタの山」となることで、問答無用に大量の人間を殺した戦争そのものの加害性を決して無かったことにはさせない力をもった。「ガラクタの山」が展示されたのは、戦争が過去のこととは言えない状況があったからこそである。米軍演習による死、武力を伴った逮捕、軍用地主を分裂させるような政策が現在的な状況としてあった。

そして、「ガラクタの山」は、天皇の戦争責任が問われないうまま復興した日本、なぜ自身が沖縄戦で大切な人を失いその状況を自身が生き延びたのかという説明責任をどの権力もが果たさないような戦後を問題化した。そして、わびあいの里の資料館では、沖縄戦を記憶として遺していく作業のなかで、慰霊し、戦争を生き延びた自身を語りうるような空間ができた。

今回は詳述しなかったが、資料館を通し

て行われる「学習」は、戦争の記憶を持つ人びとが自らの生を縁取る作業であるとともに、その生の痕跡を他者や次世代へ伝える作業でもあった。

ここで少し、「ガラクタの山」という証拠品が展示される意味について、「学習」との関連で考えてみたい。NGOが設立した博物館である「水俣病歴史考証館」の抵抗的实践を考察した平井京之介によると、当展示館の構想の背景には、まず水俣病被害者の経験を言語で表現することの難しさがあった。そのことを痛感していたところに、ある水俣病被害者から25年使用している漁具をみせられ、実物のもつ存在感を実感し、事実と実物がもつ訴求力を表現する展示館が目指された⁽⁷¹⁾。展示館の設立母体は相思社⁽⁷²⁾という、水俣病被害者の生活支援とともに、情報収集および提供を目的として設立されたNGOであり、いわゆる被害当事者ではない。そのような直接的な被害者ではない存在と被害者を繋ぐ媒介として、長年の生活のなかで使用されてきた道具の訴求力が注目された。

平井は、このように構想された考証館は、「相思社という運動団体が、歴史的な文脈と必要に応じて、博物館という制度を独自のやり方で専有化した施設で」あり、「展示施設というよりは、社会運動の媒体といった方がよいだろう」という⁽⁷³⁾。この見解は、考証館がモノによる表象よりも、スタッフと来館者との語りを通じた対話を中心とし、他者が自らの経験を通して異なる他者に説明するという個人的な学習のプロセスを含むことを含意している⁽⁷⁴⁾。

考証館は、いわゆる水俣病被害者ではない人びとがつくって運営する博物館である。一方、「ヌチドゥタカラの家」反戦平和資料館は、いわゆる当事者と他者が共に作りあげていった場所である。阿波根の語りを聞いて対話し、他者が自らの生に関わる問題と反戦平和を関連させながら自己の問題として捉えるような場が創りだされる。そして、その「他者が自らの経験を通して異なる他者に説明するという個人的な学習プロセス」も生まれている。

君塚仁彦は、「ヌチドゥタカラの家」反戦平和資料館を「「歴史を逆なでする」博物館」の一つとして紹介した。ここに展示される「ガラクタの山」が問うのは、「沖縄戦そして伊江島の「戦後」における歴史的な事実を受け止め、抑圧された他者を想像し、戦争のない世界を想像していく感性そのものである」と捉えている⁽⁷⁵⁾。ここで「歴史を逆なでする」博物館とは、ヴァルター・ベンヤミンの「歴史を逆なでする」という言葉を援用した、「それは植民地主義によるさまざまな被害や抵抗の記憶を抹殺しようとする、マジョリティ・権力側による耐えがたい「暴力」に抵抗する博物館のことである。そしてそれは、被害を受けた「他者に対する想像力」を育む博物館でもある」と設定している⁽⁷⁶⁾。

「ヌチドゥタカラの家」反戦平和資料館は、「無縁洞」にみられるように、加害者や被害者といった枠を越えて、戦争で殺された命を慰める場所であり、戦争で殺された者と共に生き延びた自身を縁取る場所である。「ガラクタの山」という、固有名詞

のついた一人ひとりの生の痕跡（証拠品）の集合は、戦争の根本的な原因を社会政策や帰属の問題にすり替えさせない力を持つであろう。仮に当資料館が「歴史を逆なでする博物館」であるならば、それは、この具体性を手放さない点にこそ、意味がある。固有名詞あるいは個々のライフヒストリーが刻まれたモノがあるからこそ、資料館で作り上げられた反戦平和は理念や議論では終らない。このように、無名かもしれないが誰かのかけがえのない人びとの痕跡を展示することで、人間とその営みを徹底的に破壊した戦争を照射し、戦争を他の社会問題へとすり替えるような構造を問題化する力が、戦争を生き延びた「自」と関わる場をつくるなかで構築された。

註

- (1) 岡本直美「占領期沖縄における土地接収と生活補償をめぐる折衝過程－伊江島の陳情者の座り込みまで－」『沖縄文化研究』、第45号、2018年。
- (2) 「陳情規定」は1954年11月に伊江島真謝区と西崎区の地主によって作成され、全11項から成る。(阿波根昌鴻『米軍と農民－沖縄県伊江島』岩波新書、pp.50-51.)
- (3) 伊江島土地闘争をたたかった「農民」がどのような立場なのかについては、接収地である真謝区が開拓地であったことや被接収者に移動経験（移民労働者、出稼ぎ等）がある点を踏まえて検討する必要があるが、今後の課題としたい。
- (4) 鹿野政直「阿波根昌鴻－『命どう宝』への闘い」（テッサ・モーリス＝スズキ編『ひとびとの精神史 第2巻 朝鮮の戦争－1950年代』岩波書店、2015年）。
- (5) 岡本直美「1950年代の沖縄における軍用地接収と生活補償－伊江島の強制接収から「乞食」宣言まで－」『文化／批評』第9号、2018年。
- (6) 佐々木辰夫は、当該時期に伊江島から発せられた文書やメッセージにおいて、「『地区一同』や『地主一同』という署名から『土地を守る会』に変わり

- つつあったと述べている。(佐々木辰夫『阿波根昌鴻—その闘いと思想』スペース伽耶、2003年、p.20)
- (7) 岡本直美「第4章 伊江島土地闘争と「学習」—自己描写する言葉の創出」(岡本直美「生を縁取る言葉の居場所—戦後沖縄における「島ぐるみ」闘争の再検討—」同志社大学博士学位請求論文、2021年)
- (8) 阿波根昌鴻『米軍と農民』前掲書、p.149.
- (9) 図式における「学習」の場は、それぞれ重なりながら移行してきた。団結道場は1967年着工、1970年完成。生協会館(コンクリート3階建て)は同じく1970年に結成された伊江島生活協同組合のもので、3階部分が本土関係者の宿泊所や学習の場となった。
- (10) 助わびあいの里「伊江島平和ガイドマップ解説書」に筆者が加筆.
- (11) 「ヌチドゥタカラの家 反戦平和資料館」パンフレット.
- (12) 「わびあいの里建設計画書」(阿波根昌鴻編『わびあいの里 落成記念誌』1985年6月、p.57.) 当冊子は、2015年12月に開催された「わびあいの里30周年記念」式典で配布された資料である。
- (13) 阿波根昌鴻編『わびあいの里 落成記念誌』、前掲、p.12.
- (14) 阿波根昌鴻編『わびあいの里 落成記念誌』、前掲、p.54.
- (15) 阿波根昌鴻編『わびあいの里 落成記念誌』、前掲、p.56.
- (16) 岡本直美「資料紹介：沖縄・阿波根昌鴻と一燈園との関わり—「一燈園香倉院資料」からみる関係の形成期—」『神戸外大論叢』、第65巻第4号、2015年.
- (17) 「合掌」『光』第408号、1955年1月、裏表紙. 西田天香の文章。同紙にこの標語にちなんだ歌詞が掲載されており、これは「三詫びあいのうた」と題してわびあいの里の事務所に掲げられている。(歌詞は以下：西田天香「始めて作った三標語」『光』第408号、1955年1月、pp.2-3.)
- (18) 「『わびあいの里』建設趣意書」、前掲、p.56.
- (19) 鹿野政直、前掲、p.128.
- (20) 6月23日は沖縄における組織的な戦闘の終結日とされており、現在は沖縄県の制定する「慰霊の日」となっている。そして、12月8日は日本軍が真珠湾を奇襲攻撃した太平洋戦争開戦日である。阿波根は反戦平和資料館において、両日の設定にこだわった。(阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』岩波新書、1992年、p.94.)
- (21) 「ヌチドゥタカラの家 反戦平和資料館」パンフレット.
- (22) 阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、p.88.
- (23) 「『わびあいの里』建設計画書」、前掲.
- (24) 「『わびあいの里』建設趣意書」、前掲.
- (25) 阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、p.90.
- (26) 鹿野政直、前掲、p.129.
- (27) その際、沖縄県社会福祉協議会副会長(当時)が保証人を申し出た。阿波根は当初、基地内の土地を売却すれば闘争の拠点を失うとの理由から、軍用地料で購入していた基地外の土地を売却しようとした。しかしながら、それが実現できずに、軍用地を担保にした。このことは、反戦地主と日本国家との闘争もかかわっている。(阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、p.86.) この人物は阿波根の同級生であり、もう一人の発起人の祖父に恩返ししたいという理由もあって協力したと述べている。祝辞によると、当時銀行が福祉事業に対して4,000万円を貸し出すことは初めてだった。(沖縄県社会福祉協議会副会長「お祝いのことば その⑤ 人を動かすのはまごころ 人情の島のために役立ちたい」(阿波根昌鴻『わびあいの里 落成記念誌』、前掲、pp.38-41.)
- (28) 阿波根昌鴻『わびあいの里 落成記念誌』、前掲.
- (29) 阿波根昌鴻『わびあいの里 落成記念誌』、前掲.
- (30) 伊江村長「お祝いのことば その① 現行制度の枠をはみ出た福祉施設に注目 阿波根さんの魂のこもった資料館」(阿波根昌鴻『わびあいの里 落成記念誌』、前掲、pp.23-24.)
- (31) 阿波根昌鴻『わびあいの里 落成記念誌』、前掲、pp.59-68.
- (32) 謝花のなかでは、父を戦争で亡くしたことも反戦思想の根底にある。比嘉道子「謝花悦子 波瀾に富んだ半生で学んだ反戦思想を伊江島『ヌチドゥタカラの家』で阿波根昌鴻の片腕として伝える」(「戦後50年おきなわ女性のあゆみ」編集委員会編『戦後50年おきなわ女性のあゆみ』沖縄県(総務部知

- 事公室女性政策室)、1996年、p.385.)
- (33) わびあいの里・阿波根昌鴻「経過報告 その① 二十数年来の夢—かたちになるまで—」(阿波根昌鴻『わびあいの里 落成記念誌』、前掲、pp.12-17.)
- (34) 阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、p.81.
- (35) 拙稿「1950年代の沖縄における軍用地接収と生活補償をめぐる折衝過程—伊江島の陳情者の座り込みまで—」前掲.
- (36) 名嘉正八郎「沖縄の修史事業」『茨城県史研究』第14号、1969年7月31日、pp.42-43.
- (37) 宮城聡「戦争体験を記憶する」『世界』1971年6月号、p.270. (36)
- (38) 宮城聡「戦争体験を記憶する」、前掲、pp.270-271.
- (39) 宮城聡「戦争体験を記憶する」、前掲、p.271.
- (40) 名嘉正八郎「編集後記」(琉球政府編集・発行『沖縄県史 第9巻各論編8 沖縄戦記録1』1971年、p.1071.)
- (41) 「解題」(琉球政府編集・発行『沖縄県史 第9巻各論編8 沖縄戦記録1』1971年、pp.47-48.)
- (42) 「解題」(琉球政府編集・発行『沖縄県史 第9巻各論編8 沖縄戦記録1』1971年、p.52.)
- (43) 沖縄県編集発行『沖縄県史 第10巻各論編9 沖縄戦記録2』1975年.
- (44) 大城将保「序章 伊江島の戦闘概要」(伊江村教育委員会編集・発行『証言・資料集成 伊江島の戦中・戦後体験記録 —イーハッチャー魂で苦難を越えて—』、1999年、pp.17-43.
- (45) 嶋津与志「骨」(沖縄文学全集編集委員会編『沖縄文学全集 第8巻 小説Ⅲ』国書刊行会、1990年、pp.6-14.)
- (46) 富山一郎「沖縄文学を読む(5) 嶋津与志『骨』(1973)」、同志社大学、2020年11月20日.
- (47) 松島泰勝・山内小夜子『琉球人遺骨は訴える 京大よ、還せ』耕文社、2020年.
- (48) 富山一郎「書評『京大よ、還せ』(耕文社 2020年)」
- (49) 琉球政府編集・発行『沖縄県史 第9巻各論編8 沖縄戦記録1』1971年、p.77.
- (50) 宮城聡「忘れようとしても忘れられぬ記憶を集めて」『サンデー毎日』1971年7月18日号、p.35.
- (51) 琉球政府編集・発行『沖縄県史 第9巻各論編8 沖縄戦記録1』、前掲書、p.8.
- (52) 阿波根昌鴻『米軍と農民 沖縄県伊江島』岩波新書、1973年、p.54.
- (53) 阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、pp.66-67.
- (54) たとえば阿波根は、息子が「死んでくれてありがとう」と表現したことがある。その後、息子が死ななければ自身が「右翼」になっていたかもしれないと続けている。この言葉は、決して文字通りに息子の死に感謝するものではなく、かけがえのない息子の死こそが、時勢に流されず自らの思考によって物事を判断することの重要性に気づかせてくれたという意味がこめられている。そして、戦争直後の伊江島では、家族が戦死した人びとも多いために、家族が活着していると陰口を言われることもあった。つまり、復興政策だけでなく村という共同体のなかで戦後を生き延びるということにおいても、大切な人の死を悼み、戦争の傷と向き合う機会すら持つことができなかった。そのことも念頭に置いてこのような発言をしている。(高岩仁監督「教えられなかった戦争 沖縄編 阿波根昌鴻・伊江島のたたかい」、1998年公開.)
- (55) 阿波根昌鴻『米軍と農民 沖縄県伊江島』、前掲書、p.71.
- (56) 阿波根昌鴻「経過報告 その① 二十数年来の夢—かたちになるまで—」(阿波根昌鴻『わびあいの里 落成記念誌』、前掲、p.12.)「やすらぎの家」の看板も同一人物が書いた。
- (57) わびあいの里 阿波根昌鴻「『ヌチドゥタカラの家』開館のご案内」、1984年12月3日。(阿波根昌鴻『わびあいの里 落成記念誌』、前掲、p.53.
- (58) 阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、p.114.
- (59) 阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、p.112.
- (60) 阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、p.112.
- (61) 田村恵子「戦争の遺物とその移動がもたらしたもの：日本軍特殊潜航艇シドニー湾攻撃のその後」『人文學報』第102号、2012年3月、pp.23-49.
- (62) 田村恵子「戦争の遺物とその移動がもたらしたもの：日本軍特殊潜航艇シドニー湾攻撃のその後」、前掲、p.40.
- (63) 田村恵子「戦争の遺物とその移動がもたらした

- もの：日本軍特殊潜航艇シドニー湾攻撃のその後」、前掲、p.40.
- (64) ここでいう「スペース (space)」は、物理的な空間と歴史記述などの空間、あるいは狭間のような余白を想定している。
- (65) 阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、p.127.
- (66) 仮想資料館 No.4、一般財団法人わびあいの里ホームページ、<http://wabiai.holy.jp/siryokan/contents/004.htm> (閲覧日 2020年11月26日) .
- (67) 阿波根昌鴻『米軍と農民 沖縄県伊江島』、前掲書、p.128.
- (68) 現在は、伊江島で戦死した守備軍将兵約 2,000 人と住民 1,500 人が合祀された「芳魂之塔」などがある。
- (69) 阿波根昌鴻『命こそ宝 沖縄反戦の心』、前掲書、pp.72-73.
- (70) 「解題」(琉球政府編集・発行『沖縄県史 第9巻各論編 8』前掲、p.55.)
- (71) 平井京之介「運動する博物館—水俣病歴史考証館の対抗的实践—」『国立民族学博物館研究報告』36巻4号、2012年、p.535.
- (72) 相思社の活動には、以下4つの特徴がある。：①水俣病研究会との連携（研究者、ジャーナリスト、労働者らが参加）。②不知火海総合学術調査団との交流（石牟礼道子の要請により、12名の社会学者で結成）。③生活学校と名づけられた相思社の活動。③石牟礼道子とその著作の存在。（平井京之介、前掲、pp.536-537.)
- (73) 平井京之介「運動する博物館—水俣病歴史考証館の対抗的实践—」、前掲、p.556.
- (74) 平井京之介「運動する博物館—水俣病歴史考証館の対抗的实践—」、前掲、pp.555-556.
- (75) 君塚仁彦「東北アジア・「歴史を逆なでする」博物館—③ 沖縄戦の記憶・ガラクタの山・反戦平和の心—伊江島反戦平和資料館」(『前夜』第1期、第3号、2005年4月)
- (76) 君塚仁彦「東北アジア・「歴史を逆なでする」博物館—① 丹波マンガン記念館 朝鮮人マンガン鉱山労働者の記憶」『前夜』第1期、第1号、2004年10月 pp.169-170.

文明開化のシンボルとしての神功皇后札

印刷局局長・得能良介、世界への挑戦

陣内 恵梨

はじめに

イタリア出身の御雇い外国人エドアルド・キヨッソーネは、明治天皇の肖像画を描き、それが丸木利陽によって写真撮影された御真影になったことで著名な人物である。キヨッソーネはそのほかに神功皇后像（以下、キヨッソーネ神功皇后像と称す）を描き、起業公債・切手・紙幣などに用いられている。ここでは、その中で最も早い時期に具体案が提出され⁽¹⁾、1878（明治11）年に原版が完成した「改造紙幣（以下、神功皇后札）」【図1】を考察の対象としている。

先行研究では、これまでに「国家の顔」である紙幣に神功皇后が選ばれた理由について、「三韓征伐」イデオロギーを下敷きとした「朝鮮半島に対する侵略意識の現れ」⁽²⁾「対外戦争における戦争プロパガンダ」⁽³⁾



【図1】 改造紙幣・神功皇后札 壹圓 1881年発行

であり「国権拡張のシンボル」⁽⁴⁾「近代日本帝国のアレゴリー」⁽⁵⁾「男尊女卑思想ゆえに選ばれた明治天皇の代理表象」⁽⁶⁾として解釈してきた。その一方で、キヨッソーネ神功皇后像は、描かれた身体や面差しが、それまで制作・流通していた絵馬や絵巻物などに登場する戦闘的な神功皇后イメージと重ならないことから、上述の解釈について異論が唱えられてきた⁽⁷⁾。

キヨッソーネに関する研究には多くの蓄積がある⁽⁸⁾。しかしながら、神功皇后札が文明開化の象徴として持て囃されたゲルマン紙幣の後継としてデザインされたことを踏まえ、同年代の海外紙幣の流通事情について言及した上で、神功皇后札を発注した側である印刷局内部の事情を取り上げた先行研究は、管見の限り、見当たらなかった。紙幣が売買円滑化ツール以外にも政治表象としての側面を持つ以上「様々な人と場が織りなす権力の網目の中で、何らかの意図を持って構築され受容される社会的存在」⁽⁹⁾として、制作者であるキヨッソーネのみならず、神功皇后札を構想し制作を依頼した印刷局局長・得能良介【図2】についても、その人柄や立場・思想、当時の時代背景などを考慮して、神功皇后札ならびにキヨッソーネ神功皇后像の再解釈を行



【図2 得能良介肖像写真】 う必要があるのではないか。

そこで、本論文では、依頼主に該当する印刷局局长・得能良介の経歴や思想、功績などをまとめた上で、明治日本の貨幣経済において神功皇后札がどのような立ち位置を占めるのかについて、また、1877（明治10）年以降の肖像をめぐる言説から読み取れる情報の整理を試みる。その上で「かくて、発行せられし紙幣は、実に君（得能良介）が一生の心血を注ぎたる熱誠の結晶なり」⁽¹⁰⁾と語られるほどの逸品にキヨッソーネ神功皇后像が登場した理由と同時代の海外紙幣事情を関連させ、神功皇后札が「三韓征伐」イデオロギーを体現するべく制作された視覚イメージであったのかを問いつつ、その政治的な表象の内実を明らかにすることを目的としている。

第一章 印刷局初代長官・得能良介

ここでは、日本の製紙事業や印刷事業の分野において多大な貢献をなし、紙幣国産化に向けて尽力した人物であり、神功皇后札を自らの最高傑作であると述懐した印刷局初代長官・得能良介の経歴・交友関係、そして人柄について『得能良介君傳』の記述を中心に取りまとめた。この『得能良介君傳』は、得能の死後に、初代長官である得能の事跡を顕彰するために印刷局によって発行されたものであり、得能の部下や上

司たちによる得能評の他、薩摩藩時代からの得能良介の生涯の業績を取りまとめており、過大な評価はあるものの信頼に足る資料である。

1. 得能良介の経歴

得能良介は1825（文政8）年生まれの薩摩藩士であり、島津斉彬・島津久光の側近として活躍した。薩摩藩においては大久保利通・西郷隆盛らに並ぶ明治維新の影の功労者であったが、表立たず、維新後しばらくは郷里で隠遁生活を送っていたものの、大久保の誘いを受けて、明治政府の一員となる。

1870（明治3）年4月、大久保利通の推挙で民部大丞に任じられ、同年11月大蔵省権大丞となる。1871（明治4）年7月に出納正、8月に出納頭となり国家出納を掌握したが、1872（明治5）年5月、出納帳簿の様式改正をめぐり渋沢栄一と衝突、庁内で暴力を振るった咎で一度免官される。同年8月には司法省に採用され、権大検事・司法少丞を歴任、1875（明治7）年1月に大蔵省に復帰して、紙幣頭に就任した。そして、組織改正により、1877（明治10）年1月に紙幣局長、同年の12月からは印刷局長として、1883（明治16）年に59歳で印刷局官舎にて死去するまで、一貫して印刷局の創業に携わり続けた。

紙幣・証書・印紙・文書などの印刷業務、工場経営規則などの制定、外国人傭聘による技術者の養成、印刷・抄紙工場の建設などを推し進め、優秀な国産紙幣の製造および紙幣贋造防止のために尽力した。また、

日本で初めて女工が官営工場で働くことを許可した人物としても語られている。印刷局の主要事業は紙幣の製造に携わる印刷工場であったものの、それ以外にも幅広い事業に手を伸ばしていた。御雇い外国人たちから貪欲に知識を吸収し、一見したところ、紙幣製造には関わりのない分野（石鹼・のり、塗料から化学薬品）に至るまで、様々なジャンルに手を伸ばして、明治日本の工業発展に貢献した。得能は、ややワンマンの気質が強かったものの、部下の上申をよく聞き届け、人情に厚く面倒見のいい人物であったため、広く職員たちの信望を集めていたと記録には残されている。

2. 得能良介の交友関係

得能は大久保利通の説得と推薦を受けて明治政府の一員となり、大久保に働きかけて朝議の席で紙幣の肖像の案件について場を設けられ、西南戦争勃発の知らせが東京にまで届いた当日に得能のために大久保が時間を割いて直接報告を受けていたなどの逸話が残されているように、二人は非常に親しい間柄であった。大久保の後継にあたる大蔵卿・大隈重信や松方正義も、得能良介に敬意を払っており、印刷局に関わる一切を得能に一任していたことを語っている。彼らはそれぞれ得能が職務に忠実で私欲をかけらも見せない人柄であったことを高く評価し、得能が何かを依頼してきた時には「得能さんのいうことだから」と反対することなく、その頼みを聞いていたことを『得能良介君傳』にて明かしている。

上述の通り、大久保をはじめに、大隈や

松方正義をはじめとする政府高官たちが一貫して、紙幣の発案やその製造に関わる事柄を得能の裁量に任せていた。得能良介本人もワンマン気質であったことから、神功皇后札とは印刷局局長であった得能良介の意向が強く働いていた代物であったと推測できる。

3. 得能良介の言動と人柄

紙幣の製造について、日本の技術が未熟なばかりに海外に委託していることを慨嘆し、このまま海外委託を続けることの危険性を憂っていたとの発言が得能の業績を記した書籍には度々登場しているように⁽¹¹⁾、欧米列強に対して強い対抗意識を持ち合わせた人物であった。印刷機械を購入した際に日本人の誰もがその設置方法を知らなかったがために、外国人を高額で雇い入れて教授することが検討されていたが、得能の指示で日本人の手だけでやり遂げさせた⁽¹²⁾。常に「どのようなものであれ、人工製品である以上は、人の手で作れるものである」と宣言していたこと⁽¹³⁾、西洋文明に対するコンプレックスから舶来品であるならば何であれ上質であると見なされていた時期に、和紙の丈夫さに着目して日本の製紙技術を紙幣に用いることを敢行させたことなどが⁽¹⁴⁾、その例として挙げられている。

1874（明治7）年の着任から、得能の大望は「政府をして再び紙幣の製造を外国に注文せしめず」であり、着任以後の彼の奮闘はその一点に収束していると評しても過言ではなかった。1877（明治10）年になるまでに、郵便切手や地券・金禄公債証書な

どの優れた国産印刷の実例を世に示し「慥に外国製に劣らざる紙幣を製造し得る十分の自信を得るに」⁽¹⁵⁾ 至ったという記述は、この頃には日本の印刷技術が海外にも引けを取らないレベルにまで引き上げられたことを示す証言であったと読み取れる。この他、アーネスト・フェノロサの活動以前から、国内から次々と名品と称される美術品や工芸品が流出していく状況を憂えたキヨッソーネの提言を受け、1879（明治12）年に、国内に残されている古美術の詳細な記録を後世に伝えるための一大プロジェクトを敢行し、その成果としてフルカラー印刷の画集『国華余芳』を出版している。

こうした記述から、得能良介が一度決めた物事に対して、有言実行を貫く気質であり、妥協を良しとしない気性であったこと、その行動力・実行力、紙幣国産化にかける情熱と執念が並大抵の代物ではなかったことが伺える。であれば、そのような人物が最初から妥協ありきで神功皇后を明治天皇の代理表象として選ぶのだろうか。また、彼の日常における些細なことまで『得能良介君傳』に記録されていたのに対し、上記に関する得能の言動や奮闘を物語るような逸話や明治天皇の肖像を紙幣に使用できなかったことへの心残りなどは管見の限り確認できなかった。そのため、得能自身としては当初の予定通りに神功皇后の肖像を紙幣に用いることに躊躇がなかったのも、後述する工場建築時に代表される熱意あふれる言動が紙幣肖像に関する一件で見られなかったのではないかと考えられる。

第二章 神功皇后札発行に至るまでの経緯

本章では、日本貨幣経済の抱えていた問題を取り上げ、国産化紙幣の必要性がどのような文脈で語られ、幕藩体制と明治近代国家を区別化する際に紙幣の果たした役割について紹介した上で、神功皇后札が実際に発行されるまでにどのような言説が取り交わされたのかについて取りまとめてみた。

1. 神功皇后札流通に至るまでの流れ

幕藩時代の貨幣は明治政府樹立後も依然として流通していたのだが、そこに太政官札をはじめとする明治政府が発行した通貨が戦費調達のために大量に投じられた結果、日本の貨幣経済はさらに乱雑化していった。そんな日本経済の混乱に拍車をかけたのが、全国共通貨幣であった官札をターゲットとする国内外を問わない偽造通貨の横行である。したがって、明治の新政府には旧来の悪印象を払拭するだけの高水準の印刷技術が用いられた信用における紙幣を発行することが必然的に求められていくようになる。そうした現状を打破するために伊藤博文の発案によって1871（明治4）年に設立されたのが、後年の印刷局の源流となる「紙幣司（紙幣寮）」であった。とはいえ、設立当初の紙幣寮の主な役割は下記の通りである。

本寮は紙幣公債証書書類を発行するの順序及之を償還する方法を審かにし紙幣流通の状況を調査し新旧紙幣交換

の事務及既に発行せる公債証書を買収し其額を現札し其利息を支弁し証券発行会社の検査及証券の偽造予防敗毀紙幣の焼却等に関する一切の事務を掌握せり⁽¹⁶⁾

ここにあるように既に発行された流通紙幣や公債証書の管理、調査などが業務の対象であって、製造・発行などは、紙幣寮の管轄外であった。そのため、1868（明治元）年から1871（明治4）年にかけての期間に紙幣寮を通すことなく、ドイツのドンドルフ・ナウマン社には「新紙幣（俗称・ゲルマン紙幣）」が、アメリカのコンチネンタル・バンクノート社には「銀行紙幣（俗称・アメリカ札）」が、それぞれ紙幣寮を経由せずに発注されている。

1872（明治5）年に、待望の新紙幣となるゲルマン紙幣が全国共通貨幣として流通を開始した。この紙幣は黄ばんだ藩札に代表されるような旧式の紙幣とは外見からして明らかに異なっていた。これまでに見たことのない鮮やかな色彩と精緻な紋様の見事さに、目にした人々は揃って感嘆の声をあげ、文明開化の象徴として持て囃したと伝えられている。つまり、この時期の紙幣とは、新しい時代の幕開けを予感させる目に見える近代化の象徴であったのだ。

こうして、海外に製造を受託することで紙幣の贋札対策はひとまず決着が着いたものの、紙幣の製造を他国へ依存することは発注に莫大なコストがかかるほか、至急の用事に対応できないといったデメリットが存在していた。加えて、外国の印刷会社に紙幣の製造を依頼し続けることは、贋札防

止を目的とする機密保持の点において不安が生じ、紙幣発行を海外に依存するしかない有り様は、明治政府の目標とする近代的な独立国家として相応しくないものと考えられ、徐々に国内でも国産化紙幣を求める気運が高まっていった。1873（明治6）年まで、紙幣製造に関する明治政府内の意見は、このまま海外受託をよしとする派、国内で紙幣を製造するべきであると主張する派に分かれていたが、1874（明治7）年に薩摩藩出身の得能良介が紙幣頭に就任したことによって新たな展開を迎える。

紙幣頭に就任した得能良介は紙幣製造に関わる一切を一任される権利を申し出て受諾されて以降、紙幣国産化を目指して、キヨッソーネを含む近代印刷技術に精通した技術者たちを海外から次々と招聘していった。得能良介は1月に紙幣頭に就任するや否や、多額の出費に渋る政府首脳陣を説き伏せて、近代的な印刷機械の購入を政府に認めさせ、5月には「紙幣工場案」を作成し、「紙幣工場建設の儀」の上申書を提出している。政府は諸事情により⁽¹⁷⁾、得能の主張する西洋諸国の印刷工場に倣った近代的な工場設備の建設に対して消極的だった。だが、得能良介が新工場の完成に向けて何度も意見書を提出し、紙幣国産化の必要性を各方面に説き続けた結果、同年の12月に「新工場建設の儀」は認可されるに至った。1875（明治8）年5月には紙幣国産化の要となる印刷工場の建設が開始し、翌年の10月、アジア初となる近代印刷技術の粋を集めた新工場【図3】が完成した。この新工場は2階建の総煉瓦造りのルネサン



【図3 歌川広重《東京名所常盤橋内紙幣寮新建之図》1877年 貨幣博物館所蔵】

ス様式の建物であり、当時の東京名所の一つとして人気を博している。

1877（明治10）年、紙幣寮から「印刷局」へと改称し、現業官庁として得能良介率いる印刷局の面々がゲルマン紙幣に代わる日本初の国産紙幣（のちの神功皇后札）の製造に取り掛かろうとした矢先、西南戦争が勃発した。そのため、1878（明治11）年の2月17日にすでに改造紙幣の図案に関する具体案が提出されていたにもかかわらず、製造は延期される他なかった。西南戦争への巨額の軍事費用を賄うために多額の紙幣の増刷が必要とされながらも、国産紙幣の製造計画は着々と進められ、同年の10月に神功皇后札・一円原版が完成した。その後、五円・十円原版も完成し、ゲルマン紙幣と交換できるだけの必要量分の印刷を済ませ、1881（明治14）年2月に流通量の多い一円券から通用を開始していくのである⁽¹⁸⁾。

2. 肖像採択に至るまでの道のり

紙幣肖像に神功皇后の肖像が用いるか否かについて、当時の人々はどのような認識であったのか。ここでは、1877（明治10）

年2月17日の上申文「紙幣改造方法ノ儀ニ付伺」を最初に取り上げる。そこから時系列順に『大久保利通書簡』における1878（明治11）年2月8日の得能良介宛の書簡と『明治天皇記』の記述を参照し、最後に制作者であるキヨッソーネと依頼主である得能良介の見解の相違について言及する。

かねて購集の外国諸紙幣等を参考に、もっぱら贋造予防の方法を設け、別記の通り製造方法を取調べたが、彫刻の面で贋造予防上第一の要法は、写真彫刻に勝るものはなく、それ故外国の紙幣は、多くは国王の写真を彫込んである。よってこの際折角改造しても、第一の要法たる写真が欠けては、防贋の術も十分ではないので、雛形の表面右方にある楕円の中に写真を彫刻したのであるが、適当なものがない。しかるに皇国貨幣の濫觴は、上古のこと故はつきりとは分からぬが、日本紀中に神功皇后摂政の時に三韓から金銀を貢納するという明文もあるので、古書により古尊影を想像模写し、防贋の秘法を設け置きたいので、以上の次第を太政官へ上申願ひ度い⁽¹⁹⁾

紙幣局の最高責任者・得能良助紙幣頭による上申文によれば、紙幣局では海外で発行された紙幣を収集して調査した結果、贋札予防として海外では国家元首の写真を参考に肖像を彫ることが効果的だと判明した

が、明治天皇の写真として相応しい物がな
いたため、朝鮮半島より金銀を献上された神
功皇后の肖像画を使用するとまとめている
。その上申の後、大久保利通は得能へ以
下の内容の書簡を送っている⁽²⁰⁾。

紙幣面御寫眞のこと不採用の旨を通し
たるものなり⁽²¹⁾。

当時紙幣改造に際せるを以て印刷局長
たりし得能は新造紙幣に聖上の御写真
を掲載し奉らんことを利通に協る依り
て利通は是日閣僚に談せしに岩倉大
臣・大隈大蔵卿同意せさりしかは他に
考慮すへき旨を告げたるなり。

得能良介は親しい間柄であった大久保利
通の政治的な影響力を頼って⁽²²⁾、閣僚会
議の折に新しく製造される紙幣（改造紙幣、
ひいては神功皇后札を指す）に明治天皇の
写真を用いることを提案してもらったが⁽²³⁾、
岩倉具視や大隈重信の同意を得られな
かった。この時「ロシア帝国でも皇帝の写
真が通貨にない」と反対されたが、ロシア
帝国は1866（慶応2）年から、紙幣に歴代
皇帝の肖像を用いていた。ただし、その対
象となっていたのは、初代ツァーリ・ピョー
ートル1世やエカチェリーナ2世といった国
民的に人気の高い皇帝ばかりである。その
ため、大隈重信が「在位中の皇帝の写真が、
紙幣に使われていない」と反論した可能性
はあるが、1866（慶応2）年から76（明治9）
年までの期間に、50ルーブル紙幣【図4】に、
アレキサンドロス2世の肖像画が紙幣を
飾っているので正確な情報ではない⁽²⁴⁾。そ
のため、大隈の発言は硬貨の肖像の一件か



【図4 50ルーブル紙幣 1866年】

らも伺えるように天皇の肖像を通貨に用い
たくない政府側の拒否反応だと考えるべき
である⁽²⁵⁾。

神武天皇の画像を示したまひ、今次紙
幣を改造するに方り、大隈重信大蔵卿
是の聖影を紙幣に印刷せんことを奏し
て曰く、紙幣は貴重なり、故に西洋諸
国の例皆其の帝王の肖像を紙幣に現出
せり、方今我が国紙幣の価位低落して
止まらざるは、人民其の貴重なる所以
を知らざるに因る、故に此の神武天皇
聖影を現はして其の弊を救ふの一助と
為さんとすと⁽²⁶⁾

大久保利通の書簡によれば、大隈重信は
明治天皇の肖像画を通貨へと用いること
について反対の立場をとっていた。だが、
1880（明治13）年の上奏では、初代天皇で
ある神武天皇の肖像画を紙幣に載せること
を提案している。この上奏は儒学者・元田
永孚によって棄却されるが、この時に永孚
は神功皇后の尊影を（紙幣に）印刷するこ
とは1877（明治10）年に決定され、すで
に印刷を済ませたものがあるため良いと述
べている。

実際、神功皇后札一円券の原版は1878（明治11）年の段階で完成し、一年前の1879（明治12）年から印刷を行なっている最中であつたが、仮に上申が受諾された場合、どちらの天皇にせよ肖像画家としてキヨッソーネが選ばれたであろうことは、当時のキヨッソーネが印刷局の製造権を一手に掌握していたことから疑いようがない。何より、今日のキヨッソーネは明治年間の日本近代紙幣のデザイナー・製作者である以上に、1888（明治21）年に制作された明治天皇の御真影の作者として知られ「キヨッソーネ自身が、明治天皇の肖像画を任されることを切望していた。そして、彼からその機会を奪いかねない若手の日本画家に嫉妬していた」というエピソードが残されるほどであったことから、印刷局局長であつた得能良介よりも、キヨッソーネの方が天皇の肖像を紙幣に登場させるべく熱心な働きかけを行なっていたのではないかと推測できる⁽²⁷⁾。

であれば、西南戦争によって予定を延期されることなく「紙幣改造方法ノ儀ニ付伺」の内容が遂行された場合、アジア初となる近代的な印刷工場よりゲルマン紙幣に代わって発行されることになったであろう改造紙幣に、明治天皇・神武天皇といった男性天皇ではなく、女性皇族である神功皇后の肖像を登場させることは、得能良介率いる印刷局側にとっては何も問題なかったのではないか。

第三章 欧米諸国における国家の女性 寓意像

神功皇后札とは外国産のゲルマン紙幣を凌駕して、新しい日本の文明開化の象徴となるべくしてデザインされた紙幣であつたと考えられる。であれば、肖像画には明治天皇ではなく神功皇后が選ばれるに足る必要性があつたのだとすればどこに起因するのか。そこで、同年代の欧米列強の紙幣にはどのような図像が描かれ、それらがどのように神功皇后札と結びついたのであるのかについて検討する。

1. モデルとなった紙幣の収集手段とその時期

明治初期に外国の紙幣をまとめて収集し、最新の偽造防止手段を学ぶ最大の機会には、1871（明治4）年から1873（明治6）年までに欧米諸国に派遣された岩倉使節団にあつたと考えられる。そして、使節団が訪問したのは、アメリカ・イギリス・フランス・ベルギー・オランダ・ドイツ（旧プロイセン）・ロシア・デンマーク・スウェーデン・イタリア・オーストリア、そしてスイスの12カ国であつた。

『米欧回覧実記』では、使節団が上記12カ国の工業施設や文化施設を訪問した時の記録を確認できるが、銀行や造幣局・紙幣の印刷工場は必ず訪問先として使節団のスケジュールに組み込まれ、ひどく重要視されていた。なお、硬貨ではなく紙幣に人物の肖像を描くことが偽造防止に最適という考えは、岩倉使節団がヨーロッパを訪問した時点に取り入れた、当時最新鋭のアイデアであつた⁽²⁸⁾。

2. 西欧列強における紙幣の図案

そこで、世界の紙幣コレクター向けカタログに掲載されている⁽²⁹⁾、1870年から80年までに発行された紙幣の紙幣を調査した。なお、スイス・オランダは紙幣を発行しておらず、デンマーク・スウェーデンの紙幣には人物像がなかったため、調査対象から除外している。

このうち、男性の図案をメインに使用していたのは、ドイツ・ロシア・アメリカの3ヶ国の一部紙幣で、残り5ヶ国では天使や女神、国家を象徴する動物とセットで男性像が補助的に描かれていたことから、女性像をメインに描く方が国際的にもスタンダードな風潮であったと解る。この時、西欧列強の中でも上位に位置付けられるイギリスは女神ブリタニアを、フランスは女性寓意像・マリアンヌを主要な貨幣デザインとして利用している。

しかしながら、この期間に特定の個人として紙幣に登場している女性はロシア帝政時代の紙幣に描かれていたエカチェリーナ2世のみで、それ以外では、女神オーストリア、ブリタニア、マリアンヌ、マザー・ロシア、ゲルマニア、リタリアといった国土の擬人像の他、ギリシャ・ローマ神話に登場するアテナ・セレス、豊穡・大地・勝利の概念を体現する女性寓意像ばかりであった⁽³¹⁾。

3. 国家の寓意像

1世紀の段階から、ローマ帝国の皇帝によって鑄造された貨幣に征服した土地や属国を「裸体の女」⁽³²⁾として表象する文化

があった。しかし、古代においては屈辱の証であったはずの捕囚の女神は、18世紀からのロマン主義の流行と合わせて列国の古代ローマ的出自を証明し、植民地への優越性を示す自国の表象へと変容していく⁽³³⁾。それこそ、共和国として再出発したフランスにおいてはフリギュア帽を被ったマリアンヌ⁽³⁴⁾、独立当初のアメリカのような新興国の場合であっても松明を掲げる自由の女神（あるいはアメリカ大陸を擬人化した女神コロンビア）として表現されたように、国家の擬人像は新たな国民国家概念のシンボルとして創出され⁽³⁵⁾、浸透していったのである。

複雑な現実を切り捨てて単純化された国家表象が人々の帰属意識を高め、一致団結させるのに有効な手段であることは、これまでの図像研究の蓄積が証明してくれるが⁽³⁶⁾、無数に創造された国家シンボルの中でも、紙幣に描かれた女性像は極めて人気のある表象であった。しかしながら、西洋文明において国家シンボルとして女性寓意像や国土の擬人像が受け入れられたのは、もともとローマ文化やキリスト教文化を通じて何らかの概念を表す寓意像とそれを理解するための知識が図像学として体系化されて、現地の人々の間で長らく共有されていたという背景があって成立したものであり⁽³⁷⁾、当然ながらそれをそのまま明治日本へと取り入れることは困難であった。

4. 女神・神功皇后の新生

世界的な規模での紙幣事情を鑑みた時、ロマン主義の影響でラテン語読みの名前を

持つ国家の擬人像たる女神たちが、欧米列強の紙幣には華やかに登場していた。女神像の載せられた紙幣は流通圏内で暮らす人々の国家への帰属意識を深め、国民として団結させるために用いられた。ただし、硬貨の方が特定の個人を示す肖像を載せる媒体として相応しい歴史と伝統を持ち、特定の個人が登場する紙幣はアメリカ・ロシアだけに限定されていたため、印刷局ならびに得能良介は存命の権力者よりも諸外国の流行に倣って女神像を選ぶことにしたと考えられる。

とはいえ、明治の日本にはギリシャ・ローマ神話の女神たちも、図像学の知識とそれを理解できるだけの下地も存在していなかったため、西洋の伝統的なやり方を踏襲しつつも応用する必要があった⁽³⁸⁾。そこで、記紀神話に登場する女性たちの中から、最も知名度と人気が高く⁽³⁹⁾、女神としても信仰されていた神功皇后が『『仮面にせよ』『保護色として』『せめて風俗だけでも』欧風化、キリスト教化が必要』⁽⁴⁰⁾としていた時期に前述の女性像に比肩する存在として選出されたのだと考えられる。

【図5 女神ブリタニア 1877年
5ポンド紙幣拡大図】



しかしながら、創業公債に描かれたキヨッソーネ神功皇后像からも伺えるように、いくら神功皇后という人物自体が「三韓征伐」を想

起させるにせよ⁽⁴¹⁾、あまりにも非戦闘的なため従来の視覚イメージと合致しない。イギリスのブリタニア【図5】は海洋大国である証拠としてトライデントを手にし⁽⁴²⁾、盾を側に置いた姿で表現され、ドイツのゲルマニア【図6】はカール大帝の剣を携え、イタリアのリタリア【図7】（あるいはトゥリッタ）に至っ



【図6 ゲルマニア 1910年
ドイツ100マルク紙幣】



【図7 レッジョ・ディ・カラブリア
のイタリア広場 リタリア彫像】

ては城塞冠に⁽⁴³⁾、正義を象徴する天秤と剣を手にしている。このように、女性寓意像に武具を備えること自体は特段珍しいことではなかったにもかかわらず、徹底的に武装が排除された姿と女性的な身体の持ち主を神功皇后と称して登場させた理由について考慮する必要がある。

そこで考えられるのが、男女を問わずに異性装が禁止され、野蛮な行為とされた1872（明治5）年の違式誹違条例への配慮

である。前近代の特徴とも言える男女間の区別の曖昧さを廃し、性別を転倒させる風俗を禁止することは、近代国家における国民意識養成の必要な条件の一つであった。そこで、欧米列強に比肩する大日本帝国を象徴するに相応しい紙幣には、外国人たちの目に前近代的な印象を与えることのない女性としての身体性を強調したキョッソーネ神功皇后像が⁽⁴⁴⁾、従来の神功皇后イメージと隔絶させるべく新生したのだと考えられる。

おわりに

1878（明治11）年に発行された起業公債は日本経済・産業の立て直しを目的に富裕層を対象に発行され、1881（明治14）年に神功皇后札が市場に出回るようになってから、数十年後の1904（明治37）年に、ニューヨークやロンドンで発売された軍事国債【図8】に再びキョッソーネ神功皇后像が登場し、日露戦争の資金源になっていたことに着目したい。国土や人口・資金面で劣る明治日本が戦争を続けるためには、ロシア帝国に敵対する諸外国からの資金援助は必須であった。そして、日清戦争において「文明国日本 VS 前近代的な未開国・野蛮国の清」の構図が構築されたように、憲法も議会もなく言論の自由もない皇帝による専制国家であるロシア帝国が⁽⁴⁵⁾、未開国・野蛮国とされた一方、日本には憲法や議会があり⁽⁴⁶⁾、非戦論がマスメディアを通して発信される文明国であると主張する構図が展開された⁽⁴⁷⁾。さらに2年後、外国郵便物を送る際などに利用されている高額紙幣

に再びキョッソーネ神功皇后像が登場し、一度は火災によって原版を消失した後も同一イメージを継承した新高額紙幣が1924（大正13）年に発行され、1945年の敗戦後に、GHQより追放処分を受けるまで使用され続けている。

つまり、当時最新鋭の技術と国際的な流行に則って製作された神功皇后札とキョッソーネ神功皇后像は、欧米列強に匹敵する近代化を成し遂げた明治日本であることを示す文明開化のシンボルとして機能したからこそ、キョッソーネの没後も、日本の近代化・国際化と密接に関連する印刷局刊行物に引き続き登場していったのではないか。こうした背景から、神功皇后札に代表されるキョッソーネ神功皇后像は、従来の神功皇后に対する観念的な解釈に基づいて「三韓征伐」イデオロギーを体現し、対外戦争への野心を後押しすることを目的に制作されたとするよりも、従来のイメージから切り離された、欧米列強に比肩する文明国日本の象徴として誕生した表象であったと結論づけられる。その上で、キョッソーネ神功皇后像が1881年から1945年に至る、

【図8 大日本帝国国庫債券 1904年発行【筆者撮影】】



64年間に渡って使用されてきた意味や経緯、また「三韓征伐」イデオロギーについて改めて考察することが次のテーマとして考えられるのである。

参考文献

1. メラニー・トレデー「近代国家の象徴としての古代女神——紙幣における「神功皇后」の表象」『鹿島美術財団年報 23』鹿島美術財団 pp.327-338 2005
2. モーリス・アギュロン著 阿河雄二郎ほか訳『フランス共和国の肖像』ミネルヴァ書房 1989
3. リン・ハント編・筒井清忠訳『文化の新しい歴史学』岩波モダンブックス 2000
4. 飯田操『イギリスの表象』ミネルヴァ書房 2005
5. 印刷局『印刷局沿革録』印刷局 1903
6. 印刷局『得能良介君傳』印刷局 1921
7. 植村峻『紙幣肖像の近現代史』吉川弘文館 2015
8. 大久保田喬樹『日本文化論の系譜』中公新書 2003
9. 大蔵省印刷局『大蔵省印刷局百年史 第二巻』大蔵省印刷局 1972
10. 大蔵省印刷局『大蔵省印刷局百年史 第三巻』大蔵省印刷局 1974
11. 片野勸『明治 お雇い外国人とその弟子達』新人物往来社 2011 pp.158-169
12. 亀井若菜『表象としての美術、言説としての美術史』ブリュッケ 2003
13. 姜徳相編『錦絵の中の朝鮮と中国』岩波書店 2007
14. 宮内省『明治天皇紀 第二巻』吉川弘文館 1969
15. 宮内省『明治天皇紀 第三巻』吉川弘文館 1969
16. 宮内省『明治天皇紀 第四巻』吉川弘文館 1970
17. 宮内省『明治天皇紀 第五巻』吉川弘文館 1971
18. 久米邦武・水澤周訳『現代語訳 特命全権大使 米欧回覧実記 第五巻』慶応義塾大学出版株式会社 2005
19. 久米邦武・水澤周訳『現代語訳 特命全権大使 米欧回覧実記 普及版 第三巻』慶応義塾大学出版株式会社 2008
20. 塚本明「神功皇后伝説と近世日本の朝鮮観」『史林 第79巻 第6号』pp.1-33 1996
21. 日本史籍協会編『大久保利通文書9』東京大学出版会 1983
22. 西川祐子編 長志珠絵「天子のジェンダー」『共同

- 研究 男性論』人文書院 1994
23. 原武史『皇后考』講談社 2015
 24. 牧原憲夫「文明開化論」『岩波講座 日本通史 第16巻』岩波書店 1994
 25. 村山隆拓「大日本帝國政府起業公債イメージ：公債に描かれた産業」『武蔵文化論叢7』武蔵大学 pp.31-44 2007
 26. 明治美術学会・財団法人印刷局朝陽会編『お雇い外国人 キョッソーネ研究』中央公論美術社・財団法人印刷局朝陽会 1999
 27. 若桑みどり『皇后の肖像』筑摩書房 2001

註

- (1) キョッソーネ神功皇后像の公開順は1878年発行「大日本帝國政府起業公債五百円證書（文中にて起業公債と表記）」が先だが、事業の着手並びに原版が完成されたのは神功皇后札の方が早かったため、このように表記している。
- (2) 東野治之『貨幣の日本史』朝日新聞社、1997年。
- (3) 姜徳相編『錦絵の中の朝鮮と中国』岩波書店、2007年。
- (4) 塚本明「神功皇后伝説と近世日本の朝鮮観」『史林 第79巻 第6号』史学研究会、1996年。
- (5) 牧原憲夫「文明開化論」『岩波講座 日本通史 第16巻』岩波書店、1994年。
- (6) 若桑みどり『皇后の肖像 昭憲皇太后の表象と女性の国民化』筑摩書房、2001年。
- (7) 村山隆拓「大日本帝國政府起業公債イメージ：公債に描かれた産業」『武蔵文化論叢7』武蔵大学、2007年。西川祐子編 長志珠絵「天子のジェンダー」『共同研究 男性論』人文書院 1994年。原武史『皇后考』講談社 2015年、他。
- (8) 植村峻『紙幣肖像の近現代史』吉川弘文館、2015年。片野勸『明治 お雇い外国人とその弟子達』新人物往来社、2011年、他。
- (9) 亀井若菜『表象としての美術、言説としての美術史』星雲社、2006年、10頁。
- (10) 印刷局編『得能良介君傳』印刷局、1921年、468頁。
- (11) 印刷局編『得能良介君傳』印刷局、1921年、55頁。
- (12) 印刷局編、同前、33頁。
- (13) 印刷局編、同前、58頁。
- (14) 印刷局編、同前、66頁。
- (15) 印刷局編、同前、462頁。

- (16) 印刷局編『印刷局沿革録』印刷局、1903年、2頁。
- (17) 多額の国家費用を費やしての岩倉使節団の派遣が行われた上に、征韓論者が政府離反したことで、各地に内乱が発生。鹿児島以西郷一派に対する政府側の警戒と予期される西郷の反乱鎮圧のための軍事費への不安。地租改正を受けて各地で農民一揆が頻出した、民権運動の勃興期であった、など。
- (18) 貨幣史研究に置いて神功皇后札は、最初はゲルマン紙幣の交換用とされたが、実際には国内の余剰不換紙幣の回収用の紙幣として利用されたことから、1885年の改造兌換銀券が出てくるまでの繋ぎであったと結論づけられている。
- (19) 1877（明治10）年2月17日の上申文「紙幣改造方法ノ儀ニ付伺」参照。
- (20) 日本史籍協会編『大久保利通文書9』、1929年、25頁。「得能良介への書簡 明治十一年二月十八日（大久保家蔵）」。
- (21) 本資料の引用に当たって、カタカナ表記をひらがな表記にしている。
- (22) 印刷局編『得能良介君傳』印刷局、1921年、93頁。
- (23) 書簡の日付が1878（明治11）年2月8日であるのに対し、神功皇后札一円券の原版完成は同年の10月18日である。
- (24) 1855年から81年に暗殺されるまで、皇帝として君臨していた。
- (25) 造幣局の御雇い外国人であったキンダーの提言として、硬貨に天皇の肖像を用いることが勧められ、却下されている。
- (26) 『明治天皇記 第五卷』明治十三年二月五日の記録より。
- (27) 紙幣・切手印刷研究家の植村峻も著書『紙幣肖像の近現代史』にて同様の考察を行なっている。
- (28) 久米邦武『米欧回覧記③』ベルリン市の記における記述参照。
- (29) George S. Cuhaj, *Standard Catalog of WORLD PAPER MONEY*, General Issues 1368-1960 (2014)。紙幣制度確立に向けて様々な紆余曲折があった時期であり、この期間に発行されていた紙幣の数はあまりにも大量であるため、一つの研究成果として通史的にまとまっているこのカタログを参照した。
- (30) 順番に、オーストリア、イギリス、フランス、ロシア、ドイツ、イタリアの国土の擬人像たる女神たち、あるいはそれに匹敵する女性シンボルである。
- (31) お札と切手の博物館「国民国家の象徴：神功皇后の図像をめぐる」『お札と切手の博物館ニュース vol.29』国立印刷局博物館、2011年。
- (32) 例として、ローマ帝国の版図として併合されたグレートブリテン島はブリタニア、今日のドイツに当たる地方一帯は地名のラテン語読みからゲルマニア、など。
- (33) 自国民に対しては古代ローマ帝国の末裔という伝統の古さを示す傍ら、海外領土に該当する植民地においては世界を征服する白人文明の権威としてアピールされていく
- (34) 古代ローマ時代に解放された奴隷が着用した帽子。自由を象徴するアトリビュート。
- (35) 新しく家族国家論を取り入れた結果、君主たちはそれまでの専制君主ではなく「よき父」の体現者となる必要に迫られ、自らの王朝を継続させるために、国民の敬愛と信頼を獲得する必要性が生じていく。こうして国王を概念上の父とすることで、人種も出自も地域も違う人々でも、その支配下にある限り、子らは国民（臣民）としての繋がりを得ていく。国王が父となった一方、様々な媒体に描かれた女神が国民国家が守るべき国土であり、国家の母としてシンボライズされていった。
- (36) モーリス・アギュロン『フランス共和国の肖像』ミネルヴァ書房、1989年。リン・ハント編・筒井清忠訳『文化の新しい歴史学』岩波モダンブックス、2000年。飯田操『イギリスの表象』ミネルヴァ書房、2005年。
- (37) C・リーパの『イコノロギア』は印刷技術の発展に乗じ、著者本人が驚愕したほどの売り上げと伝播率を見せている。
- (38) 西洋の概念や思想を日本風に改めて使用する手法は、1877年の国立銀行紙幣・新券においても用いられている。
- (39) 神功皇后とその伝説をモチーフとした芸能作品や錦絵などの登場数、また原武史『皇后考』における、ゆかりのある地名調べの調査結果から、神功皇后が皇統出身者の中でも最も高い知名度を誇る人物であったことは疑いようがない。
- (40) 若桑みどり『皇后の肖像』筑摩書房、2001年。
- (41) メラニー・トレデー「近代国家の象徴としての古代女神——紙幣における「神功皇后」の表象」『鹿

島美術財団年報』第 23 号、鹿島美術財団、327-338 頁、2005 年。

- (42) 先端が三つに分かれた三叉槍・三叉鉾の名称。海神・ポセイドンのアトリビュートとして描かれる。
- (43) 土地を支配する者を意味する冠の一種。大地の女神の系譜を受け継ぐ者は、これを冠った姿で描かれることが多い。
- (44) 大久保田喬樹『日本文化論の系譜』中公新書、2003 年。
- (45) 国際的には、ロシアは日本の遣欧使節が訪問し、紙幣も発行していたことから、日清戦争の頃から列強・文明国とされてはいた。けれども、義和団事件でのロシア兵による大虐殺から、ロシア兵士及びロシアという国家の残虐性が明らかになったため、日本国内において、ロシアを非文明国・野蛮国としてみなす風潮が強まり、そうしたロシア観が日露戦争時に一気に広まったことも影響しているものと思われる。
- (46) 帝国主義の時代、列強間で「未開国」(uncivilized country) を植民地にすることは認められていた。列強間の戦争の結果、勝った方はその権利を受け継ぐことができるが、特定の列強が一方的に権利を独占したり、他の列強の利権を侵害したりすることは抑制すべきであるとの、暗黙のルールが形成されていた。国際法の保護を受けられるのは列強などの「文明国」(civilized country) のみとの暗黙の合意もあった。隅谷三喜男『大日本帝国の試練 日本の歴史 22』中公文庫、1974 年。
- (47) 伊藤之雄『政党政治と天皇 日本の歴史 22』講談社、2002 年、70-71 頁の記述と前掲書を参照した。

翻訳本『火山島』の版本比較研究

4.3^[1]の意味化を中心に

チャン・ウネ

(姜喜代 訳)

1. はじめに:4.3の「再現」と「物語化」

『火山島』に関わる多くの先行研究は小説の4.3の再現と形象化に集中し、4.3をどう規定するかをめぐる苦心してきた。このように、何をどう再現すべきなのかを選別するプロセスの中で、選択されなかったものが余剰として扱われ、他者化され、選択されたものだけが代表性を獲得するという問題も生じた。こうした状況の中において「移行期の正義(transitional justice)」という概念は、歴史を言表する際に代案的方法を提示することができる⁽²⁾。

移行期の正義とは、民主化への移行とその過程における過去の歴史の清算を中心的課題とする概念であり、地球的レベルの民主化への流れとともにその意味が拡張中の動態的概念であり、最近では「真実・和解を目的とする過去の清算における新たな類型及び正義の代替概念」⁽³⁾という意味が強調されている。移行期の正義は歴史を固定したものではなく流動するものとして理解し、共同体の力量から歴史を再解釈する可能性を模索する。そのため移行期の正義を経由してテキストを読解しようとする試みは、社会の成員による民主化への意志と文

学が会う地点において文学がどのような方法で精緻な想像力を発揮できるのかを見定めようとする意図ともつながっている。

以上の議論を前提とし、『火山島』の2つの翻訳テキストがそれぞれ歴史の特定の時期と密接に絡み合っている点に注目しなければならない。『火山島』(1988)を理解するためには1980年の光州抗争を通じた民主化への熱望の爆発と独裁への抵抗、独裁政権を正当化してきた反共イデオロギーが持つ虚構性の暴露という時代の流れを背景に据えなければならない。一方、『火山島』(2015)は、2003年の4.3特別法の制定、2014年のセウォル号事件と市民倫理の覚醒、2017年の朴槿恵政権の弾劾と広場におけるろうそく革命^[2]などと合わせて考えなければならない⁽⁴⁾。このように『火山島』は時代の変遷の中で、時に抵抗と抗争のテキストとして、あるいは平和と革命のテキストとして読解されてきた。

一方、イ・ジェスは移行期の正義に対する基本的な定義に対してバフチンの概念である「クロノトープ(chronotope)」の接ぎ木を試みている。彼はクロノトープを「作家にあらゆる事態を繋げさせ、作品を形づ

けさせる神経の網のようなものであるが、この概念は過去の精算をめぐる法と運動の解明においても有用」⁽⁵⁾な概念だと論じている。

クロノトープとは時空間を意味するロシア語であるが、バフチンはこれを「文学作品の中で芸術的に表現された時間と空間の間の内的なつながり」⁽⁶⁾を表す用語として使うことで作品と世界、そして作家と作品の間に形成される相互作用を強調する概念としてその意味を拡張している⁽⁷⁾。クロノトープによって具現された世界は「実際の世界の一部となってその世界を豊かにし、その一方では実際の世界は作品が創造されるプロセスの一部として、またその結果、作品が宿した生命の一部として聴衆と読者の創造的認識を通じて作品を絶えず刷新し、作品とその作品の中の世界に浸透」⁽⁸⁾する。物語と現実の間で生まれるこうしたクロノトープ的な交換プロセスの重要性は「なによりもまず、歴史的に発展する社会的世界の中で発生・変化する歴史的空間との接触を常に維持」⁽⁹⁾させるところにある。いわばクロノトープは現実世界と物語を「対話」的關係として再構成する概念であり、ひいてはこれを通じてすでに物語化された対象である歴史と、変化しつつある世界との連結を誘導する概念として理解することができるだろう⁽¹⁰⁾。

この時、移行期の正義を導き出す方法論としての「対話」は、時・空間を超越する市民・大衆の連帯として結実する。移行期

の正義は概念上の定義 (definition) に暗示されているように、参加者の遂行性を前提とする。移行期の正義を実現させたいと願う社会成員の意思は1つの事件を特定の事態に極限して意味を矮小化させまいとする努力の中で様々な局地的事件を媒介することで自発的に歴史的意味を生成し、ひいては歴史を移行期の正義実現という巨大な流れとして再構成する。移行期の正義とクロノトープの接ぎ木が現実において意味するものとは、歴史の解釈に対する成員の積極的かつ自発的参加による対話的状况であり、これにより創出される生き生きとした歴史の意味化プロセスである。

こうした理解は『火山島』の2つの翻訳本にも適用可能である。2つのテキストをクロノトープ的方法で読解する事は各テキストが位置する様々な時空間を重ねて見ることを意味する。特定の時間に固定されている各々のテキストは「対話」を通じて指定された物理的時間性から脱却し、「歴史」という直線的時間概念を攪乱させ、新たに創出された「対話的」時間の中で前衛を生成することができるのである。

2つのテキストは1980年代と2000年代という異なる時期の政治的パトスの中で翻訳されており、テキストの意味もまた各々の政治的磁場の中で形成された。こうした文脈で作品を解釈する際に2つの問いが持ち上がる。まず物語の内在的側面で移行期の正義が何によって達成されたのかという問いである。またもう一つの問いは、現在、

そして未来の観点から、移行期の正義へどう移行していくのかという問いである。2つの問いはどちらも文学と現実の相互浸透性に対する考察の中で、前者はテキスト解釈の領域を、後者は意味生成の領域を問題化していると言える。特に後者の場合は各々のテキストの分析からもう一步踏み出して積極的な意味づけを目的とする。こうした問題意識の下、本論文では歴史をどのように構成するのかをめぐり、現在性の中で問いを投げかけ、それに対する答えを求めたいと思う。

以上を元にこの論文で扱うテキストはイ・ホ Chol、キム・ソクヒの翻訳で実践文学社から出版された『火山島』(1988)とキム・ハクトン、キム・ファンギの翻訳でポゴ社から出版された『火山島』(2015)である。現在まで移行期の正義という観点からこの2つのテキストを共に扱った研究は皆無であった⁽¹¹⁾。そのためこの論文は2つのテキストを共に読むという新しい方法を提示するという点でも意義深い試みとなることを期待する。

2. 「呼びかけ」と「応答」としての『火山島』の受容

『火山島』は特定の時代状況との緊密な連携の中で受容されてきた。特に『火山島』(1988)は独裁政権に対する抵抗と民主主義の追求という歴史的使命と共鳴し、その意味を形作ってきたが、こうした状況は『火山島』(1988)の作家による序文からも確認できる。

『鴉の死』や『火山島』等の「済州島 4.3 事件」を扱った小説が我が国の言葉に訳され、広く読まれることになるとは想像もしていませんでした。拙作が祖国で翻訳紹介され、堂々と日の目を見るという望外の現象は、実はそれは望外のことではなく、民主化へと向かう胸がいっぱいになる時代の流れの中で行われたことであり、またこの過程で時代の制約を恐れず振り払いながら進んだ出版関係者の皆様の情熱の産物でもあります。(『火山島』第1巻、(1988)、2頁。)

金石範は『火山島』(1988)が韓国に紹介され得た背景を、韓国における民主主義への移行に対する熱望であったと解釈する。また作家は、『火山島』(1988)の翻訳を否定的な時代的制約性を突き抜けるための一種の実践的抵抗だと捉えている。また金は「とにかく、日本語で書かれたこの作品がわが国の言葉に翻訳された今、これが韓国の民族・民衆文学の大きな流れの中に一筋の水となって合流することができるのであれば著者として最高の喜びです」⁽¹²⁾との感想を述べているが、これを通じて作家が『火山島』(1988)の韓国への紹介を民族・民衆文学という地平で捉えていることが確認できる。

これと関連し、80年代の民主化抗争の中で民主的価値実現を積極的に模索していた時代の雰囲気と、その中で民衆的意志として呼び出された4.3の立ち位置について考えてみたい。金石範もこれに関する認識を

多くの紙面で明らかにしている。

4.3 事件をこの国の歴史に定着させるためにはまだ長い年月が必要だ。1980年5月の光州虐殺以来、ついに反米の機運が韓国に定着し始めたが、解放直後の南朝鮮においてアメリカ帝国主義の本質が再び注目される日が早晚訪れるであろう…(強調は引用者)(『火山島』第5巻、(1988), 318-319頁。)

そこで結局四・三事件が起こった。

これは私に言わせたら「義拳」ですよ。八八年十一月、韓国へ四十何年ぶりに行ったけど、その時私は、「四・三は「暴動」ではなく、「民族解放闘争」である」と言っ
てまわった。義拳であって、冒険主義であった。(強調は引用者)(金石範・金時鐘、『なぜ書きつづけてきたかなぜ沈黙してきたか』、2001、172頁)

ここで注目すべきは、反米帝国主義に対する対抗言説として4.3が位置付けられている点と80年代の光州民主化抗争の延長線上で4.3が思惟されている点である⁽¹³⁾。上の発言を通じて作家もまた反米帝国主義に対する民族主義的抵抗、統一と民主化に対する熱望など、当時の時代ムードと共鳴していることが確認できる。また4.3を反米帝国主義に対する抵抗と民主化への熱望を媒介するつなぎ目として捉え、さらには2つの認識が重なる磁場の中で分断体制に対する問題意識を呼び起こしているのが特徴的である。

だが金は、時間の経過と共に『火山島』が民主主義への移行を早めるテキストとしてのみその意義が限定されることについて批判的認識を吐露している。そのため、過去『火山島』(1988)に恣意的な改作がなされたことに対して『火山島』(2015)の序文で遺憾の意を表明している。

ところで、1988年に出版された韓国語版『火山島』第1部は内容上(当時日本にいた著者と出版社間の連絡が難しかったため)不十分な部分が少なくない。一つは、**翻訳版が原作とは異なり日記体形式にされてしまい、作中の重要な場面が所々省略されたため**、その後完結した『火山島』第2部とのつながりに支障を与えている。

おおよそ、**作品の内容への批評も政治的・教条的な解釈がほとんどである**。一例を挙げるならば、**作品全体の中心軸となる主人公の李芳根を「反革命的な」人物として批判しているため、全体的な作品理解の上で相当な乖離をもたらしているのだが**、こうした点が原作者として残念である。[中略]おおよそ当時の『火山島』評は、韓国文学界にはこの作品への文学的受容力が欠けているのではないかとの疑問を私に抱かせたことは間違いない。最近、以前とは異なる見方で『火山島』を論じたキム・ジェヨンさんの書評が出たことで、それまでの政治・教条的な偏向がかなり是正され、克服されたように思う。(強調は引用者)(『火山島』第1巻、(2015), 5-6頁。)

作家は1988版の任意的改作について指

摘し、テキストが政治的・教条的文脈で解釈されてきたことを批判する。さらに作家は政治的枠組みから脱却し、他の方法でテキストを見つめることを要求する。彼が新たに提示するアジェンダは「平和」、「普遍」、「革命」である⁽¹⁴⁾。こうした転換は2003年に盧武鉉大統領の談話と真相究明調査報告書の発行を起点として変化した4.3に対する認識の新しい流れと軌を一にしていると言える。ここで目立つ傾向は、人類の普遍としての「平和」の強調である⁽¹⁵⁾。こうしたムードの中、『火山島』(2015)も「平和」に応答するテキストとして積極的に位置づけられることになる⁽¹⁶⁾。

一方、4.3の再発見におけるもう一つのキーワードは「革命」である。4.3を革命として位置づけようとする試みは新しいものとは言えないが、最近になってこの事件に対する最終的な定義としての「革命」ではなく、より流動的で幅広い意味としての「革命」が登場している点が注目値する。そしてそれは歴史的・現実的次元では失敗したかもしれないが、現実の敗北を復活の可能性に転換しようとする転覆的想像力の所産であり、それに対する実践としての革命である。こうした解釈の転換は、最近我々が経てきたいくつかの意義深い経験と重ね合わせて見たときに意味や形態がいっそう鮮明となる。

2014年のセウォル号事件⁽¹³⁾に触発された正義実現への欲求、新たな民主主義に対する渴望、共同体の成員としての市民的倫理意識の覚醒、そして腐敗した権力に対する

社会成員による審判としての2017年のろうそく集会は、民主主義を牽引する共同体の貴重な資産であり、革命に対する想像力を動かす原動力となった。こうした経験を通して我々は4.3を過去の失敗した革命ではなく、現在と未来をつなぐ、到来する革命として読み解く力を育んだのである。

一方、2つのテキストが占有した各々の時間帯は独立したタイムラインを構成しているように見えるため、互いに断絶しているような印象を受ける。だが各々の時間帯は断面のように別々に分離してはおらず、かといって線的につながっているわけでもない。むしろ、それぞれの時間帯は『火山島』を媒介として互いに交差している。4.3をめぐる時空間は因果律でつながった直線的な歴史ではなく、4.3を交差する様々な認識が互いに競合し、交渉する中で形成された複合的な時空間である。一つ一つの時間帯はそれ自身を代表する固有の解釈を持っており、また『火山島』というテキストの総体的な意味作用にも関与する。これは一種の対話的ネットワークでつながったヘテロトピア的な時空間である⁽¹⁷⁾。こうした空間から『火山島』の様々な意味づけ作用が発現する。さらにこうした時空間は、大韓民国の近・現代史という直線的なタイムラインの隙間に入り込み、様々な形で移行期の正義の足跡を残す。こうしたプロセスの中で『火山島』は呼びかけに対する応答として歩をさらに進め、自ら意味を生成するテキストとなるのである。

3. 形式としてのクロノトープ:「正名」⁽¹⁴⁾

から「革命」へ

各々別の時期に翻訳されたテキストの構成と内容上の変化、それによる結果と効果について問うことは2つの翻訳版が反映する時代の断面を確認する作業でもある。さらに、各時代の政治的要求に応じてテキスト上に発現する特徴とそれらの差異を中心に2つのテキストを比較することは、作品を媒介として展開するディスコースの系譜学的痕跡を探ることに等しい⁽¹⁸⁾。こうしたプロセスを通じて43の歴史が革命として意味付けされる過程について深く掘り下げていけるのではないかと期待する。そのためこの章では、時間によって変化する2つのテキストの形式と構成の違いに注目してみたい。

『火山島』のテキストを比較する際に真っ先に気が付くことは、完訳本である『火山島』(2015)とは異なり、『火山島』(1988)は計2部構成の『火山島』の第1部しか扱っていないことである。これは、第1部が翻訳された1988年当時、日本ではまだ『火山島』第2部の執筆が終わっていなかったことを考えると致し方のない面がある⁽¹⁹⁾。内容的な差異の次に目に付くのは形式上のそれである。『火山島』(2015)が元となるテキストと同じく、これといった仕掛けなしに、単に数字による章区分がなされているのに対し、『火山島』(1988)は小説の各章、節を日時で区分し、日記形式に加工されている。これは原作にはない部分であり、『火山島』(1988)だけに見られる加筆である。

テキストに対する解釈の差異は、主に後者の理由によるものだと言える。そのためこの章では1つ目の差異ではなく、2つ目の差異について、上で言及した内容を中心にその原因と差異がもたらす効果について論じたい。さらにはテキスト分析を通じて、こうした差異が、『火山島』というテキストが移行期の正義を実現する上でどのように関与しているのかを具体的に見ていこうと思う。

『火山島』(2015)第1部は序章と12の個別の章から構成されており、各々の章は小節に分けられている。一方、『火山島』(1988)の章、節の区分は『火山島』(2015)年とほぼ同じだが、時間の順序にしたがって各々の小節に細かい日時が付け加えられ、日記形式に加工されているという特徴を持つ。また、第1部の最後の方に当たる第11、12章では1つの節が全て、または1節の一部が省略されているのだが、これも『火山島』(1988)の大きな特徴である。

まず、『火山島』第1部に限定し、『火山島』(1988)の章、節区分を整理すると以下の表となる。

表から確認できるように、『火山島』(1988)は各々の節に日付や具体的な時間帯を記載して細かい時間区分をほどこしており、その結果、物語の細かいタイムラインが浮かび上がる。これに対して『火山島』(2015)の章、節の区分は、単に節を数字で表記す

第一部 序章

第1章 1948.2.26	第1節: 1948.2.26 / 第2節: 1948.2.26 正午頃 / 第3節: 1948.2.26 午後 / 第4節: 1948.2.26 夕方 / 第5節: 1948.2.26 夜
第2章 1948.2.27.~3.1.	第1節: 1948.2.27 / 第2節: 1948.2.27 午後 / 第3節: 1948.2.27. 夜 ~28. 午前 / 第4節: 1948.2.28. 正午頃 / 第5節: 1948.2.28. 午後 / 第6節: 1948.2.29. / 第7節: 1948.3.1.
第3章 1948.2.26.~3.4 午後	第1節: 1948.3.2 / 第2節: 1948. 3.2 夕方 / 第3節: 1948. 3.2. 夜 / 第4節: 1948.3.3 / 第5節: 1948.3.3. 夕方 / 第6節: 1948. 3.3. 夜 ~4. 午前 / 第7節: 1948.3.4. 正午頃
第4章 1948.3.4. 午後 ~3.5.	第1節: 1948.3.4. 午後 / 第2節: 1948. 3.4 夕方 / 第3節: 1948. 3.4. 夜 / 第4節: 1948.3.4. 夜 / 第5節: 1948.3.5.
第5章 1948.3.5. 夕方 ~3.13.	第1節: 1948.3.5 / 第2節: 1948. 3.6~7. / 第3節: 1948. 3.8. / 第4節: 1948.3.9. / 第5節: 1948.3.10 / 第6節: 1948. 3.11. / 第7節: 1948.3.11. 夕方 ~12. / 第8節: 1948.3.13.
第6章 1948.3.15. 夜 ~3.25.	第1節: 1948.3.15. 夜 ~16. 正午頃 / 第2節: 1948. 3.16. 午後 ~18. 午後 / 第3節: 1948. 3.18. 夕方 / 第4節: 1948.3.18. 夜 ~20. 正午頃 / 第5節: 1948.3.20. 午後 / 第6節: 1948. 3.21. 午前 / 第7節: 1948.3.21. 午後 / 第8節: 1948.3.21. 夜 ~25.
第7章 1948.3.25. 午後 ~3.28.	第1節: 1948.3.25. 午後 / 第2節: 1948. 3.25. 夕方 / 第3節: 1948. 3.26. 午後 / 第4節: 1948.3.26. 夕方 / 第5節: 1948.3.27. 正午頃 / 第6節: 1948. 3.27. 夕方 / 第7節: 1948.3.27. / 第8節: 1948.3.28.
第8章 1948.3.29.~4.1.	第1節: 1948.3.29. / 第2節: 1948. 3.30 / 第3節: 1948. 3.31. / 第4節: 1948.3.31. 午後 / 第5節: 1948.4.1. 午後 / 第6節: 1948. 4.1. 夕方 /
第9章 1948.4.2.~4.3.	第1節: 1948.4.2. 午前 / 第2節: 1948.4.2. 正午頃 / 第3節: 1948.4.2. 午後 / 第4節: 1948. 4.2. 夜 ~3. 午前2時 / 第5節: 1948.4.3. 午前 / 第6節: 1948. 4.3. 午後 /
第10章 1948.4.4.~4.5.	第1節: 1948.4.4. 午前 / 第2節: 1948.4.4. 午後 / 第3節: 1948.4.4. 午後 / 第4節: 1948. 4.4. 夜 ~5. 午前 / 第5節: 1948.5.4. 午後 / 第6節: 1948. 4.5. 夕方 /
第11章 1948.4.6.~4.14.	第1節: 1948.4.6.~8. / 第2節: 1948.4.11.~12. / 第3節: 1948.4.13.~14. /
第12章 1948.4.20.~5.10. 総選挙前夜	第1節: 1948.4.20. / 第2節: 1948.4.22. / 第3節: 1948.4.23. / 第4節: 1948. 4.24. / 第5節: 1948.4.25.~26. / 第6節: 1948. 5.10 総選挙前夜 /

るにとどまっておき、『火山島』(1988)に比べて至極シンプルであり、そのためタイムラインが可視的に表示されない。『火山島』(1988)のこうした物語装置は、特定の効果を伴ってテキストの解釈に影響を与える。

『火山島』(2015)は第1、2部を合わせて、200字詰め原稿用紙で約2万2,000枚にもなる膨大な分量の小説なのだが、この膨大な量に比して展開する事件はそれほど多くなく、小説の物語上の時間も2年程度と比

較的に短い。このように分量に比べて事件が少ないため、『火山島』の物語上の時間はゆっくりと濃密に展開し、非常にびっしりとした叙述となっている。密度の高い叙述は人物の心理描写、意識の展開、事件や状況に対する分析、事態への背景説明などに割かれている。上記のように、時間の経過の原因である事件の進行に比べて、上述の諸要素に割かれる分量が相対的に多いことも『火山島』の叙述上の特徴だと言える。

こうした濃密に構成された物語上の時間は、事件がなかなか進まない一方で、ある状態に長くとどまりながら特定の事態や局面に対する深度ある解釈と認識を可能にする要因として作用している。『火山島』において4.3をめぐる多様な論点が浮かび上がるのも、こうした形式上の特徴の効果である。こうした濃密な時間は『火山島』の主題の形象化とも密接な関連を持っている。

一方『火山島』(1988)は、上記のように境界がなく緩やかに流れる物語を時間の経過を基準にして分節する。これは節を区分はするものの数字でシンプルに表記する以外にこれといった仕掛けのない『火山島』(2015)と比べると大きな差異だと言える。『火山島』(2015)は全般的に、主人公、李芳根の事態に対する認識と意識に沿ってストーリーが自然に展開していくという傾向がある。一方、『火山島』(1988)は、日時で節を区分して小説を「日記形式」に加工している。こうした加工は作品の意味付けに多くの影響を与えているため指摘しておく必要がある。

節が変わるごとに日時を記載するという日記形式への加工は、『火山島』(1988)がフィクションではなく、事実に基づく記録物であるかのような印象を与える。こうした仕掛けにより物語の事実性と真実性が浮かび上がり、ひいては4.3に実在する事件としての権威が付与される。こうした物語装置は、4.3という重大な事件への没入の度合い

を高めるという効果がある。だが、これが持つ限界は、自然な物語の流れを人為的に分節し、時間では捉えきれない意識の流れを区切ってしまうところにある。その結果、「革命」をめぐる展開する複数の意識の自由な対話的エネルギーと可能性が弱まってしまう。

こうした『火山島』(2015)と『火山島』(1988)の形式上の特徴は何に由来しているのだろうか。これは本稿の第2章で言及したように、『火山島』(1988)年が翻訳・紹介された当時の時代的要求と関係がある。これと関連して本稿では、特に訳者との関連性に注目してみたいと思う。4.3をめぐる複雑な事態の数々について幅広く考慮するというよりも、これらを1つの軸として整理しようと試みている『火山島』(1988)の特徴は、訳者の政治的動機に呼応した結果による産物であるとの解釈が可能である。

『火山島』(1988)の訳者は『小市民』⁽²⁰⁾の作家であるイ・ホ Cholと済州島出身の翻訳家、キム・ソクヒである。このうち注目すべきはイ・ホ Cholである。韓国戦争⁽¹⁵⁾の当時、学徒兵として人民軍⁽¹⁶⁾に召集され、6.25戦争⁽¹⁷⁾に参戦した後、国軍⁽¹⁸⁾の捕虜となり、南韓⁽¹⁹⁾に定着した⁽²¹⁾イは、韓国に定着してからも、韓国の反共的なムードの中で思想的/陣營的真偽を絶えず疑われた。イはこのように、南北の2つの体制を両方経験している脱北作家であり、失郷民であり、境界人でもある。イ・ホ Cholの作品世界は特定の体制やイデオロギーを擁護せ

ず、イデオロギーからの「自由」の中で「民族」の「統一された祖国」を志向するのが特徴である⁽²²⁾。こうした訳者の認識は金石範に通じるものがある。

金石範は朝鮮籍^[11]を維持する理由について、「私には「北」も「南」も祖国ではない。したがって「北」の国籍も「南」の国籍も取得しない。統一祖国が私の祖国なんです⁽²³⁾と述べているが、このように4.3と分断を引き起こした国家の暴力に抵抗しながら国家やイデオロギーに振り回されず、統一された祖国を志向するという感覚は両者に共通している。

こうした側面から、『火山島』(1988)の物語構成が特にクローズアップしている4.3と5.10の南韓単独選挙の意味をさぐる糸口を見出すことができる。4.3は祖国の分断を防ぎ得た革命的義挙であった一方で、5.10に行われた南韓単独選挙は、祖国統一の希望を奪いさった否定的事件である。4.3に対するこうした認識は、事件に正しい名前を付けようとする具体的な欲望に通じている⁽²⁴⁾。その結果、4.3は「革命」と位置付けられたが、それは4.3を定義しようとする「正名」⁽²⁵⁾であり、本当の意味の「革命」ではなかった。事態への定義がなされただけであり、「革命」の核心というべき未来への展望が欠乏していたためである。

4. 括弧付きの(無)意識：省略の逆説とクロノトープ

『火山島』(1988)年の物語は、事実関係中心の叙述と事件の進行に重点が置かれてい

る。これにより事件と人物等に対する部分的省略や削除がみられるが、こうした省略は内容上、4.3の勃発以降に行われており、分量的にも小説の後半部分にあたる第11章と第12章で顕著である。一方、内容面から見ると、主要人物とエピソードの省略が目につき、心理描写や意識の展開、状況伝達や単なる叙述等、事件の進行に影響を与えない部分の省略も確認できる。

このうち本章では『火山島』の中心テーマである革命に関わる主要なエピソードの省略について論じたいと思う。これにより、不在によって逆説的に現れる物語の(無)意識がどの地点を指しているのか、そしてこうした省略が『火山島』の4.3という中心的物語に与える影響について考察してみたいと思う。

『火山島』(1988)から消えてしまった複数の場面は、物語の表層に隠された(無)意識を外部に突出させる。こうした内容と場面の省略の中で最も目立つのは「郵便局事件」と呼ばれる、青年ゲリラによって実行されたが失敗した闘争事件である。郵便局事件の大まかな内容は以下の通りである。5.10単独選挙に反対して郵便局にビラを撒く作戦を実行するのだが、計画が失敗したため作戦に参加したゲリラ青年2人のうち1人が現場で逮捕され、残る1人は逃亡して身を隠したが、李芳根の手助けにより日本に密航する。

『火山島』(2015)では、郵便局は事件の展

開プロセスや事件をめぐる周辺の状況等が複数回言及され、重点的に扱われている。だが、どういうわけか『火山島』(1988)ではこの郵便局での場面に関連する叙述が全て消されている。この省略は、運動の道徳性が絶対視されていた時代ムードの中、ゲリラによる「密航」へのタブー視が作動したからではないかと推測される。これとよく似た状況により削除されたもう一つの場面は、李芳根のソウルでの行動と関係がある。

『火山島』の物語は「済州 4.3」に集中している。だからといってそれが済州と 4.3 以外のものを排除しているという意味ではない。むしろ『火山島』においてこうした周辺的な出来事が描写されることで 4.3 への理解がさらに豊かなものになる。特に、ソウルの政治・社会・文化的風景は 4.3 と有機的に絡み合い、4.3 を立体的に浮かび上がらせる。だが、『火山島』(1988)では李芳根のソウルでの行動の描写が少なくなっている。それにより、4.3 をめぐる豊かな政治・社会的な含意が失われ、結果的に 4.3 が立体的に浮かび上がらないのである。

4.28 の平和会談の決裂を始めとする 4.3 の破局については、大韓民国政府の樹立を控えたソウルの雰囲気から分かなければその真相把握は不可能だ。なかでも問題なのは、李芳根と彼の妹の李有媛(イ・ユウォン)、そして有媛の友人の趙英夏(チョ・ヨンハ)が飲食店で一緒に食事をする場面である。

[1988]

そのネオンが輝いている通りには様々な飲食店が並んでいた。彼ら三人はある飲食店に入った。かなり広い店だった。彼らは入り口近くの席に座り、壁際に李芳根が座り、その向かいに有媛と趙英夏が並んで座った。鍋料理と刺身を注文し、李芳根は酒を、そして有媛と趙英夏はビールを飲んだ。(『火山島』第5巻、1988, 201頁)

[2015]

そのネオンが輝いている通りに中華料理店や洋食レストランなどの多くの飲食店が並んでいたが、三人は一軒の朝鮮料理店に入った。そこは焼肉を主とした一般の朝鮮料理の他に、日本のすき焼風を取り入れた鍋料理をやっていた。

かなり広い店内の一階は入口から半分ほどはテーブルを据えたフロアで、奥はかつては畳部屋だったのを絨毯敷きに替えて座卓をいくつか置いてあった。その一方は、壁際に日本の囲炉裏式に床を矩形に掘って長いテーブルを据え、いわば椅子に腰を下す要領で座るようになっていた。もちろん靴を脱がねばならぬが、テーブルに座るよりそのほうが落ち着いて楽である。(『火山島Ⅲ』、1983, 401)

上の2つの引用で最も際立つ特徴は、2015年版にはあって1988年版にはない「日本のすき焼風を取り入れた鍋料理」と「囲炉裏」などの日本風の表現と和式文化に対する李芳根の態度である。日本式座卓の方がテーブルより楽だとの彼の発言は、李承

晩政権の発足を控えて反民族行為特別調査委員会¹²¹が国民的アジェンダとなっていた解放後の政治状況や民衆・民族主義が共同体のビジョンとなり、植民地支配の過去に対する清算要求が高まっていた1980年代の社会状況から見ても明らかに問題적이다。

こうした問題もあるが、飲食店の場面で真に注目すべきなのは、「独立した被植民地人」の自己分裂的な内面風景である。生活の中の日本の残影が植民地支配の痕跡であることを知りつつも、慣れ親しんだものに思わず気楽さと親しみを覚えてしまう李芳根の感覚は、体は解放されたものの、心はいまだに植民地支配の呪縛から逃れられていない「独立した被植民地人」の持つ矛盾を帯びた内面を如実に示している。

こうした自己分裂性への告白とそれに対する省察、そしてその克服への意思は、それ自体が強力な革命への動機となるため一層重要である。存在論的側面における革命は、自己の矛盾を克服・統合して、より高い次元のわたしへと飛躍するプロセスである。ゆえに飲食店の場面は、植民地支配が残した精神的な傷跡を指摘すること以上の意味を持っていると言える。宿命的に襲ってきた内面の葛藤との和解のプロセスを経て、革命としての4.3は存在論的かつ哲学的な意味さえも内包するに至るのである。

これと同様の文脈で、「西北¹²³に十万^{ウォン}円を寄附する」という箇所にも注目が必要だ。これは現実問題に関与すべきだとの指摘を受けた李芳根が、その応答として自身

の財産を処分し、ゲリラと西北に十万^{ウォン}円ずつ寄附することを約束するという内容である。『火山島』(1988)にはゲリラに十万^{ウォン}円を寄付するという内容はあるが、西北にも十万^{ウォン}円を寄附するという内容は含まれていない。

[1988]

李芳根は端的に、いますぐは無理だが、五月中旬には十万^{ウォン}円の寄附をすると約束した。彼はしかしその後のことについては触れなかった。財産を整理する気持には変りないのだが、それはそう簡単でない、そして時間のかかることであり、また迷いが無いのでもなかった。一昨夜、梁俊午にその話をしかけたのも、もちろん自分が決めるべきことではあるが、実際に彼の意見も聞いてみたかったのである。大げさにいうなら、人生における危険な冒険、十年、二十年ではなく、たとえ一年、二年であっても人間が生き長らえているその生活の局面に危機的にやって来る冒険に、自ら身を曝すことに違いなかった。李芳根は昼まえに席を立った。診察室へ顔を出し、診察中の高元植に軽い挨拶をして別れた。(『火山島』第5巻、1988, 248-249頁)

[2015]

李芳根は端的に、いますぐには無理だが五月中旬には十万^{ウォン}円の寄附をすると約束した。彼はしかしその後のことについては触れなかった。財産を整理する気持には変りないのだが、それはそう簡単でない、そして時間のかかることであり、また迷いがな

いのもなかった。一昨夜、梁俊午にその話をしかけたのも、もちろん自分が決めるべきことではあるが、実際に彼の意見も聞いてみたかったのである。大げさにいうなら、人生における危険な冒険、十年、二十年ではなく、たとえ一年、二年であっても人間が生き長らえているその生活の局面に危機的にやって来る冒険に、自ら身を曝すことに違いなかった。十^{ウォン}万円は、「西北」^{ソブク}との示談金に合わせたのではなかったが、それと同じ金額だった。いずれ「西北」にもいくらか色をつけねばならぬだろう。普通預金では間に合わなくなるので、定期を下さねばならなくなる。カネの出が激しいと父に知れることであり、たとえ父には関係のないことでありながらも、変に思われる懼れがあった。気狂い沙汰以外のなにこともない財産の処理についても、父との対応が問題になるだろう。いや、父だけではない。問題は多い。しかし、事は問題の有無如何の上にあった。

李芳根は昼まえに席を立った。診察室へ顔を出し、診察中の高元植に軽い挨拶をして別れた。(『火山島』、第5巻、2015, 253-254頁)

『火山島』(1988)から「西北に十^{ウォン}万円を寄附する」という内容が省かれたのは、こうした内容が受容されにくかった時代のムードが反映されているからだと推察できる。だが省略の原因を推測することよりもっと重要なことは、省略された場面が4.3の意味づけにどう作用しているのかを把握することである。

まず注目したいのは、李芳根の財産処分

の持つ意味である。彼にとって財産は安定した生活基盤である一方、それによって現実の問題に消極的な対応をさせる障害物でもある。李芳根はそうした財産を整理することで自身の階級的限界を克服し、さらには現実関与のための具体的な方法を模索しようとする。このように財産の処分は彼にとって現実への関わりと革命の進路を模索するプロセスの一環である。このように、革命への模索としての財産処分が問題であったなかで、ゲリラと西北に各々十^{ウォン}万円ずつ寄附しようと考えたことが重要である。

『火山島』における金の流れは、現実に対する李芳根の認識と態度を示している。誰よりも現実を批判的に見つめていながらも、いざ現実に参加することには消極的だった彼は、彼なりの方法で革命を模索する。そうして彼は組織の論理ではなく、個人の実存的動機から作動する革命について語るのである。さらにその一環として、自身が持つ全てをはたいて革命の可能性と交換する「身代つぶし」の思想を展開する。だが、その具体的な方法がない状態のなか、苦肉の策として選択したのがゲリラと西北に十^{ウォン}万円ずつ寄附するという構想だったのである。このように「ゲリラと西北に十^{ウォン}万円ずつ寄附をする」という現象の裏には、革命の失敗とそれに対する現実的代案の不在という八方塞がりの状況の中で、彼なりの突破口を模索しなければならないという切迫感と、とにかく双方に出す金の額を揃えることで現実の要求から逃避しようとする

る、矛盾に満ちた欲望が衝突している。

李芳根は 現実参加への義務感とそこから顔をそむけたいという回避意識の間で葛藤する。そうした中、自分だけの革命の道を発見する。それは処分した財産で韓一号を購入し、下山したゲリラを日本に逃亡させるという型破りな計画である。これは否定的な現実に屈服することと、(党)組織の権威とイデオロギーの奴隷に転落することのどちらでもない。一方、それは(党)組織の立場から見れば「反革命」なのだが、歴史の不正義に抵抗する一人の人間の実存的闘争という側面においては「革命」である。こうした西北に十万円(ウォン)を寄附するという内容において注目すべき点は、それが前衛的革命の想像力が発揮される弁証法的プロセスの一部だということである。

以上で見てきたように、『火山島』(1988)が省いた各々の場面は、「革命」に対する思惟をより立体的にしている。このように、省略された各場面の存在感は決して小さくないにも関わらず省かれてしまった。またこうした省略は『火山島』が持つ革命としての含意を結果的に貧弱にしている。『火山島』(1988)の省略は、一面では革命としての4.3を明確に現してもいるが、皮肉なことに、4.3を革命として際立たせようとする戦略がかえって4.3を矮小化してしまっている。こうした理由により、『火山島』(1988)から革命としての4.3の真骨頂を読み解く事は難しいと言えるのである。

5. 革命の深化：「虚無」から「普遍」へ

李芳根の自殺という『火山島』の結末は、革命としての4.3に対する思惟を物語的に完成させる重要な部分である。この章ではこうした事実に注目し、小説の結末がいかにして革命としての4.3を意味付けしているのかについて考察したいと思う。

『火山島』は主人公、李芳根の自殺で幕を閉じるが、小説のこのような結末は、文芸春秋で単行本として刊行された時に変更されたものである。文芸春秋版『火山島』(1997)を底本とするポゴ社版の『火山島』(2015)にも彼の自殺という結末が描かれているが⁽²⁶⁾、この章で注目したいのはまさにこの箇所である。李の自殺という物語の結び方は、作家が『火山島』のテーマについて語った「虚無と革命 - 革命による虚無の超克」⁽²⁷⁾という思想的主題として具体化し、ひいては失敗した革命という虚無主義を克服して生成的兆候を凶る革命としての4.3を再び思惟させるがゆえに重要なのである。

李芳根の自殺が提起する複雑な問題意識は、『火山島』の物語が細かく積み重ねてきた対話的状况によって触発される。その意味で小説の終盤、彼が自殺する場面は、『火山島』の物語的な力量が凝縮され、爆発する地点だと言える。また、『火山島』の結末は4.3と革命をめぐる哲学的意味と、この事態に参加する人々の実存的苦悩が

「生成としての革命」に昇華する地点でもある。

右手の山地台^{サンジ}から徐々に盛り上がった沙羅峯の向こうは、削り立った断崖の下の海だ。

殺戮者たちが勝利者として都^{ソウル}へ凱施したあとの、廃墟の曠野を渡る風のなかに虚無があるか。島を蔽う死骸が虚無を否定する。死の廃墟に虚無はないのだ。はるか高原の、なおはるかに、初夏の陽光にぎらつく不動の海が見える。

青い虚空に、銃声が響いた。(『火山島Ⅶ』、1997、511)

結末で提示される「死の廃墟に虚無はないのだ」というメッセージは、「虚無から再生を見いだせるか」という矛盾に満ちた問いを触発する。こうした問いに直面するとき、革命の失敗への責任と現実における敗北を乗り越える代案として、歴史を描く際の革命的想像力が要求されるのである。こうした観点に基づいて『火山島』のラストシーンを分析したいと思う。

特に李芳根の自殺に関わる複数の断想のうち、殺害と自由、または自殺をめぐる極限的認識論の展開が際立つ「私問」をめぐる観念的苦闘について重点的に見ていきたいと思う。これを通じて生成としての革命のあり方を考えてみたい。

なぜ、やつらを殺せないのか。なぜ殺され続けているのに、殺せないのか。無力以

外のものではない。殺すことは怖いのだ。“正当防衛”という法律用語もあるのではないか。殺生、殺してはならぬ、殺すことは殺されることと等価……。李芳根は何とも自由である故に、殺されてもいいということがあると思う。あまりにも不自由な人は、その人を殺す権利があるんじゃないかと……。南承之よ、おれが自由だというのは、つまりわがままで勝手ということだろう。それは自由ではない。そう、たしかにあまりに自由すぎて他者を侵し得る人間は、逆説として殺される“自由”を持たねばならぬだろう。それには殺されるのが自由だと意識する偉大な精神と感情が必要なんだ。もっとも不自由な人間がいて、このおれをもっとも自由なる故に殺すとなれば、おれは殺されてもいいな。他者を支配せず、自分のなかに支配する必要のない、権力を追求する必要のない自由の力を持つ。殺人は自由ではない。自由を失うから自殺する。人間は人を殺すまえに、すくなくとも同時に自分を殺さねばならぬのだ。つまり自殺ができる人間は殺人をしない。従ってもっとも自由な人間は人を殺して他者を犯すことをしないだろう。殺すまえに自らを殺して、つまり自殺するってことだから。(『火山島Ⅶ』、1997、371)

李芳根は 4.3 が破局へと向かう混乱の中で、4.28 会談を決裂させた張本人であり、人々を死に追い込んだ張本人である柳達鉉と鄭世容の「私問」を決意する。この時まで彼は「あまりに自由すぎて他者を侵し得る人間は、逆説として殺される“自由”を

持たねばならんだろう。それには殺されることが自由だと意識する偉大な精神と感情が必要だ」と力説し、殺害と自由を分けて考えない。だが、2人の死に関わった後、彼は殺害と自由の連続性はただ観念の中でのみ可能であるという事実を悟る。現実においては殺害と自由は決して同じではない。こうした認識から彼は「自由な精神は殺す前に自殺する」という思想を展開する。

このように、「私問」に対する観念的苦闘から出発し、自由-自殺へと帰結する彼の思想は、論理的完結性が足りない不完全な思想である。この根本原因は彼の思想的出発点である「私問」という行為に内包されている。人間が犯した過ちを断罪するために法の枠組みを離れて「私問」という私的な方法を使用するという発想は多くの争点を含んでいる。そのため、李芳根による「私問」は、それがたとえ時代の要求を代弁する行為だったとしても、道徳的、倫理的な葛藤から自由にはなれないのである。

「私問」をめぐって触発された問いはひとつの結論だけを想定してはおらず、それゆえ、問いに答えるプロセスの中で対話と解釈の開かれた場へと向かうのである。こうして彼の自殺が提起した問いが導く道をたどることは、歴史の不正義に抗いながらも、その方法について絶えず悩み、さらには歴史的責任に対する問いと答えを私たち自らが求めるプロセスに他ならない。われわれはこうした活動を通じて歴史の周縁に置かれた人間ではなく、行為者であり、主

体になりうるのである。

だが、すでに言及したように、歴史に対する誤った断罪としての「私問」の持つ限界は明白である。ゆえに『火山島』の結末への評価はテキスト内部でその可能性をうかがうことから一歩進めて、現実との接点の中でその内容を補完する必要がある。こうしたプロセスを経ることで『火山島』の結末は革命の方法論としてより多くの説得力を持てるのである。そうした意味で『火山島』の結末は、テキスト内部の問題から絶えず現実である今に立ち帰って革命の意味について思惟させる還流点だと言える。

6. むすびに：対話としての『火山島』を読むこと

いま我々が4.3を「革命」と命名しようとする時、1948年の4.3の勃発当時と1988年に『火山島』(1988)が初めて韓国に紹介された時ではその意味が異なることは明らかである。4.3は大韓民国の様々な時代的局面と歴史的文脈が交差する度にその意味を更新してきた。そのため4.3を意味付けするプロセスは、それ自体が多声的対話主義の実現であったと言える。また、『火山島』に現れる4.3の革命的瞬間は、物語の内外を貫く複層的なクロノトープに推動されたものとも言える。

4.3に対する文学の役割は、個々人に想像力を発揮させ、歴史に還元されない多種多様な4.3をめぐり記憶に絶えず向き合わせることである。またこれを通じて倫理や正義という側面から4.3についての思惟を

深めさせることである。そして、それを可能にさせるものこそが対話的状况なのである。

対話的状况の中で4.3をめぐる無数の思惟が巨大な群れを成していく。各々固有の音色を持つ思惟がひとところに集まり、革命という和音を生み出す。こうした力強く豊かな音色が我々を革命の中心へと案内してくれると信じている。こうした革命の生成的側面をハンナ・アーレント式に表現するならば、「革命精神とは新しいことを始める精神であるのみならず、恒久的かつ持続的なことを始める精神のことである」⁽²⁸⁾と言えるだろう。

一方、こうした革命は固定した形態として確定できないという特徴を持つ⁽²⁹⁾。これは日常的価値と秩序が転覆する前衛的瞬間に非日常として出現する。そのため、革命が創り出す一過性で刹那的な時空間を私達のいる場所で継続させていくためには、共同体の成員による絶え間ない参加と関心が必要となる。こうした意味で『火山島』が提示した革命のイメージは、今日の多元的民主主義の原理とも親和性が高い。このように『火山島』は4.3に向き合いながら、共同体の成員が持つべき姿勢を提示するテキストである。

歴史の移行期の正義は、革命を修辭的に反復するときではなく、現在を意味付けし、それをもとに絶えず革命の方向性を模索するとき初めて成就する。したがって、革命後の世界を想像することは我々に残され

た今後の課題だと言える。今われわれは、『火山島』が開いてくれた飛躍の瞬間に、未来のために何をどのようにすべきなのかを問わなければならない。これが今後の持続的な課題であり、そうしたときに革命としての4.3は、定型化された歴史を乗り越え、今、ここ、我々の前に対話として近づいてくるのである。

註

- (1) キム (2007), ナカノ (2001), イ (2003), イム (2017), キム (2007)
- (2) 移行期の正義とクロノトープの融合及び相関関係についての議論はイ・ジェスン⁽²⁰¹⁷⁾の着想によるものである。(イ・ジェスン (2017), 105-148 頁)
- (3) イ・ヨンジェ (2012), 123 頁。
- (4) 金石範はこれについて2017年、第1回「イ・ホ Chol 統一路文学賞」受賞のため訪韓した際に、東国大学の学生との邂逅の折、「当地の若者と共に過ごすことができるととても嬉しい。彼らが当地の希望だ。あなたたちがろうそくデモ(革命)を通じて新政府の誕生に大きな貢献を果たした主役である」と述べた(クォン (2019), 181 頁。)と述べた。金のこの発言を通し、この作家もまた、最近韓国で展開された一連の政治・社会的変化との相関関係の中で4.3に対する認識を展開していることがわかる。
- (5) イ・ジェスン (2017)、前掲書、108-109 頁。
- (6) バフチン (1998)、260 頁。
- (7) 同書、460-466 頁。
- (8) 同書 (1998)、463 頁。
- (9) 同書 (1998)、463 頁。
- (10) 同書 (1998)、49-50 頁を参照。
- (11) 2つのテキストを共に扱った研究にはイ・ナギョン (2016) がある (137-154 頁)。ここでイは『火山島』の2つの韓国語翻訳テキストを比較し、翻訳語を中心に在日朝鮮人作家の言語的特質であるディアスポラ的様相について考察している。
- (12) 金石範、『火山島』第1巻、(1988)、3 頁。
- (13) 『火山島』が初めて翻訳されて韓国に紹介された当時、金石範は朝鮮籍という理由で入国を禁止され、出版記念会に参加することができなかった

- め、書面で自身の挨拶を伝えたが、そこで彼は「5月抗争は「4.3」に対する真相解明、歴史的再照明に拍車をかける歴史の流れを作る原点になったと理解しています」(金石範、『『火山島』について』、『実践文学』第11号、実践文学社、(1988)、45頁)と述べ、光州民主化抗争と4.3を同じ歴史的地平の中で認識している。
- (14) これと関連して金石範は、1998年に開催された済州4.3の50周年記念第2回東アジア平和と人権国際学術大会に参加し、同大会に参加した感想を以下のように述べている。「東アジア学術大会シンポジウムを通じて東アジアの平和と人権への認識が強化されたと言えます。4.3が済州の地域性を脱却し、4.3の普遍化・世界化へと進む出発点となるでしょう。4.3を済州に限定した歴史と捉えるのではなく、世界的な歴史的意義があると考えています」(金石範、『シンポジウム参加への感想』、『東アジアの平和と人権』、歴史批評社、1999、412頁。)このように作家は、4.3が「平和」と「人権」の新たな出発点として位置づけられる可能性についての期待を述べ、さらには世界史の地平の中で抑圧に抵抗し、「自由」を勝ち取るために闘争する「普遍的「革命」としての4.3の性格を強調している。
- (15) 盧武鉉大統領は2003年の『済州4.3事件真相報告書』の確定を記念する大統領談話で、「今後我々は4.3事件の貴重な教訓をさらに昇華させることで「平和と人権」という人類普遍の価値を拡散していかねばなりません。和解と協力でこの地のあらゆる対立と分裂を終息させ、韓半島の平和、ひいては北東アジアと世界平和の道を開かねばなりません」(済州4.3事件の真相解明及び犠牲者の名誉回復委員会、『済州4.3事件に対する大統領の談話文』、『済州4.3事件真相報告書』、ソニン、2003、543-544頁)と述べて「平和」への意思を明らかにした。
- (16) チョン・ホンソプ(2003)、328-348頁；ハ・サンイル(2018)、38-53頁。
- (17) ヘテロトピアとは、到底両立し得ない複数の空間を実在する一つの場所に重ねることで生まれる「存在しながらも同時に存在しない」場所のことであり、現実存在するすべての空間に対して異議を提起し、現実の固定化した秩序を転覆する空間を意味する。(フーコー(2018)、18-24、47-57頁を参照)
- (18) 権力とディスコース、テキスト等の相関関係を
- 通じて歴史を言述する系譜学の説明についてはオ(2013)、306-310頁を参照されたい。
- (19) 内容的に『火山島』の第1部に当たるイ・ホ Chol、キム・ソクヒによる翻訳版、実践文学社版の『火山島』が1988年に韓国に紹介され、その間日本では1986年から1996年まで、『文学界』で『『火山島』』(1986-1996)第2部が連載された。
- (20) イ・ホ Chol(1993).
- (21) イ・ホ Cholが故郷の元山¹⁰⁾から南に向かうまでのプロセスとここから始まる作家の問題意識は、パン(2015)、44-85頁を参照。
- (22) イ・ホ Cholが持つ分断体制と統一への認識は「ひとまず複雑なことを言う必要はなく、自由、自由、自由、自由が最高です。正しいとか、間違っていると、ああだとかこうだとか、そんな事はどうでもいいことなのです。[中略]何ですと？体制？そんな難しい話はやめましょう。今すぐ双方の権力は退き、南北が胸襟を開いて南と北の誰でもたった2日だけ自由に北に、南に行っていよいよと言ってみなさい。どうなるのか」(パン、前掲誌((2015)), 71頁。)と述べる彼の強い語調に深く表れている。
- (23) 金石範・金時鐘(2001)、158頁
- (24) 『火山島』(1988)に対する多くの先行研究が4.3の歴史的真相に対する文学的形象化に関心を傾けたのも決して偶然ではなくこれと関連する研究はパク(2001)、23-37頁；キム(2007)、127-147頁；ソ(1988)、452-465頁；キム(1999)、268-303頁、等がある。
- (25) 1999年に4.3の50周年を記念して出版された『済州4.3研究』の「4.3の「正名」を求めて」というタイトルの〈出版に際して〉は時代的課題としての4.3の正名が求められた状況を象徴する代表的事例と言える。(歴史問題研究所、他編、『出版に際して』、『済州4.3研究』、歴史批評社、1999)
- (26) ナカムラ(2001)、176-177頁を参照。
- (27) 金石範((2015))、第1巻、5頁。
- (28) アーレント(2017)、361頁。
- (29) これは『火山島』で発見した革命の可能性であると同時に限界でもある。これと関連してハンナ・アーレントは、革命は変化と転覆の原理にはなれても、革命によって出現した自由な状態を持続できる政治秩序ではないと指摘する。したがって彼女は革命後の新たな秩序を確立するための原理として、人民の主体的かつ自発的な参加を通じた政治秩序の

確立が必要だと強調し、「新たな政治を建設し、新しい政府の形態について考案する行為は、新たな構造の安定性と持続性に対する深い関心を含んでいる。一方、この重大な任務に関与する人々が持つことになる経験は、人間の開始能力に対する爽快な自覚、新しいものの誕生に常に伴う爽快な気分である」(アーレント、2017、349頁)と述べた。こうしたアーレントの考察は、革命後の世界を想像する上でヒントをくれる。

訳注

- [1] 1947年3月1日を起点として1948年4月3日に発生した武装蜂起と1954年9月21日まで続いた発生した武力衝突と鎮圧の過程で住民が犠牲となった事件であり、米軍政期に発生し、大韓民国の政府樹立以降まで約7年間に渡って続いた韓国現代史上、韓国戦争の次に人命被害が甚しかった悲劇的事件。(済州4.3平和財団ホームページ)
- [2] 朴槿恵前大統領の退陣、憲法の遵守等を求めて起きた社会運動。
- [3] 2014年4月16日に発生した旅客船セウォル号沈没事故。船側、政府、海上警察による初期対応の遅れ、指揮系統の乱れなどにより救助活動が遅れ、死亡、行方不明者は304人に上った。この事件で政府の無能さやずさんな災害対応システムが露呈し、責任の所在が政府にあるとの世論が生まれた。(NAVER知識百科)
- [4] 正しい名前を与えること。
- [5] 1950年6月25日に勃発した「朝鮮戦争」のこと。
- [6] 1948年2月に創設された朝鮮人民軍のこと。
- [7] 韓国戦争と同じ。
- [8] 韓国軍のこと。
- [9] 韓国のこと。
- [10] 今の北朝鮮、咸鏡南道の都市名
- [11] 「植民地時代、皇国臣民として戦場にまで動員した朝鮮人を、敗戦後「外国人」として無権利化する際、外国人登録証明書の国籍欄に記された「地域の総称」である」(中村一成(イルソン)(2017)、『ルポ思想としての朝鮮籍』、岩波書店)
- [12] 1948年から1949年まで日本による植民地時代の親日派による反民族的行為を調査、処罰するために設置された特別委員会。(韓国民族文化大百科)
- [13] 1946年11月創立の反共青年団体。李承晩と米軍

政の支援を受け、左翼勢力制圧の先鋒を担いだ。(韓国郷土文化電子大典)

参考文献

1. 基本資料

- 金石範、キム・ソクヒ、イ・ホ Chol 訳、『火山島』第1-5巻、実践文学社、(1988).
- 、キム・ファンギ、キム・ハクトン訳、『火山島』第1-12巻、報告社、(2015).
- 、「『火山島』について」、「実践文学」第11号、実践文学社、(1988).
- 、「シンポジウム参加の感想」、『東アジアの平和と人権』、歴史批評社、(1988)、411-414頁。
- 金石範、金時鐘著、文京珠編、『なぜ書き続けてきたかなぜ沈黙してきたか：済州島四・三事件の記憶と文学』、平凡社、2001.
- 済州4.3事件真相究明と犠牲者の名誉回復委員会編、「済州4.3事件に対する大統領談話文」、『済州4.3事件真相報告書』、ソニン、2003.

2. 学位論文

- キム・ジョンヒ、『在日韓国人の文学と現実 - 金石範の作品を中心に』、江原大学修士学位論文、2007.
- ナカノ・マコト、『金石範の作家意識 - 『火山島』を中心に』、高麗大学修士論文、2001.
- イム・ソンテク、『金石範の「4.3小説」研究 - 作中人物の類型を中心に』、全北大学博士論文、2017.

3. 学術論文及び批評

- キム・ドンユン、「金石範に具現された4.3の様相とその意味」、『小さな島大きな文学』、2017、49-79頁.
- キム・ジェヨン、「暴力と権力そして民衆4.3文学その内外の抵抗的声」、『済州4.3研究』、歴史批評社、1999、268-303頁.
- キム・ハクトン、「金石範の『火山島』論 - 親日派と共産主義者に対する認識を中心に」、『韓日民族問題研究』Vol.13 2007、127-147頁.
- 、「民族文学としての在日朝鮮人文学 - 民族文学としての日本語の文章を書くこと」、『日本文学学報』34、韓国日本文化学会、2007、363-386頁.
- キム・ファンギ、「金石範・『火山島』・〈済州4.3〉 - 『火山島』の歴史的/文化史的意味」、『日本学』第41号、(2015)、東国大学日本学研究所、1-18頁。

——、「在日ディアスポラ文学の境界意識と『トランスネーション』」、『横断人文学』創刊号、2018、63-86頁。

パク・ミソン、「『火山島』と 4.3 その内外の声：金石範論」、『外大語文論叢』Vol. No.10、慶熙大学附属比較文学研究所、2001、23-37頁。

ソ・ギョンソク、「個人的倫理と自意識の克服問題」、『実践文学』Vol. 12、実践文学社、(1988)、452-465頁。

イ・ナギョン、「混種性の翻訳様相に対する一考察 - 在日ディアスポラ文学を中心に日本言語文化 36 日本言語文化学会、2010、137-154頁。

イ・ヨンジェ、「履行期の正義における本質と形態に関する研究：空間的定義原理を中心に」、『民主主義と人権』12(1)、全南大学 5.18 研究所、2012、121-151頁。

イ・ジェボン、「パボ（馬鹿）の神話化 - 金石範小説の馬鹿型人物」、『韓国文化論叢』第 34 号、韓国文学会、2003、235-267頁。

イ・ジェスン、「履行期の正義とクロノトープ」、『民主法学』第 64 号、民主主義法学研究会、2017、105-148頁。

チョン・ホンソプ、「虐殺の記憶と真の平和への願い」、『民族文学史研究』Vol. 22、民族文学史学会、2003、328-348頁。

ハ・サンイル、「金石範の『火山島』と済州 4.3」、『今日の文芸批評』、今日の文芸批評、2018、38-53頁。

4. 単行本と雑誌

クォン・ソンウ、『悲情城市に出会った緑豊かな夕方』、ソミョン出版、2019.

キム・ハクトン、『在日朝鮮人文学と民族』、国学資料院、2009.

パン・ミンホ、「わたしが出会ったイ・ホ Chol」、『文学の今日』Vol.14 (2015) 春、(2015).

オ・セングン、『ミシェル・フーコーと現代性』、ナナム、2013.

イ・ホ Chol、『小市民、살 (さつ)』、文学と思想社、1993.

歴史問題研究所、他編、『済州 4.3 研究』、歴史批評社、1999.

ナカムラ・フクジ、ピョ・セマン、他訳、『金石範の『火山島』を読む - 済州 4.3 抗争と在日韓国人文学』、サミン、2001.

ミシェル・フーコー、イ・サンギル訳、『ヘテロトピア』、文学と知性社、2018.

ミハイル・バフチン、チョン・スンヒ訳、『長編小説と民衆言語』、創批、1998.

ハンナ・アーレント、ホン・ウォンピョ訳、『革命論』、ハンギル社、2017.

読めないことについて

布山 美慕

メアリアン・ウルフは『デジタルで読む脳×紙の本で読む脳』(Wolf, 2018 大田訳 2020)で、メールなど大量の文書の読解をできるだけ早くこなし続けることによる読みの変化を論じ、その中で自身を実験参加者にした模擬的な実験の様子を記述している。

私はほとんどためらうことなく、ヘルマン・ヘッセの『ガラス玉演戯』を選びました。(中略)若いころに最も影響を受けた本の一冊を読み直すよう自分に強いるという考えに、私はほとんど大喜びでした。

強いるというのは適切な言葉になりました。『ガラス玉演戯』を読み始めると、私は文字どおり大脳皮質へのパンチに等しいものを経験しました。読めなかったのです。その文体は冷酷なほど不可解に思えました。不必要に難しい単語と文のせいで、緻密(!)すぎるのです。そのヘビのような構文は意味を明らかにするのではなく、わかりにくくします。筋の展開のテンポはとてもありえません。大勢の修道士がゆっくり階段を上り下りしているところしか、イメージとして頭に浮かびません。

私が『ガラス玉演戯』を読もうと手に取るたびに、誰かが私の脳に濃い糖蜜を注いでいるかのようでした。

なんとか取り戻そうと、まず私は意識して文章をゆっくり読もうとしましたが、無駄でした。毎日、ギガバイト単位の資料を読むうちにスピードに慣れてしまったせいで、ヘッセが伝えていることを理解できるほど減速することができません。(pp.136-137)

私は読者の熱中状態を実証的に調べるために、慶應義塾大学の博士課程在籍中に読書の実験を行った。その際、同じ研究室の学生に実験参加者になってほしいと頼むことがあった。そうすると、少なくない人たちが「自分は本当に本が読めないから参加できない」と答えた。最初は実験参加が面倒なのかと思ったが、よく話を聞くと、本当に「読めない」のだという。特にある一定以上に長い文章を集中して読めないのだという。

私は、いまは「認知科学」という心理学と情報科学を足したような分野におり、できるだけ検証可能な枠組みの中で読書を考えようとしている⁽¹⁾。検証可能というの

は、大雑把に言えば、自分が考えたことを、実験やシミュレーションや対象を作ることなどによって確かめられることを指す。この時、検証可能でない命題は、確かめることができないが、その検証不可能な命題を思想として持つ、検証可能な命題が存在することもあるので、認知科学においても無駄ではない。また、科学的に読書の全ての事柄が説明できるとは、少なくとも私は全く思っていない。しかし、検証可能性を制約とすることで、より自分の考えが明確になったり、また実験をすることで、思いもよらない結果が出て、自分では考えられなかったことに触れることができる。それが面白い。

モデルとか検証可能ということは、数式で書くということと等価ではないのだが（なぜなら数学は言葉だから）、数式で書かれたモデルは検証しやすい。しかし、数式で書かれたモデルなどに何ができるのか、と思う読者もいらっしゃるかもしれない。

認知科学と双子で生まれたと言われる分野に「人工知能」がある。人工知能は数年前から第三次ブームを迎え、昨今ではそこらじゅうにあふれる言葉となった。その人工知能の研究に自然言語処理という研究分野がある。これは、文章を自動生成したり、翻訳したり、要約したり、という処理を行う人工知能を研究する分野である。この自然言語処理の技術として、2020年に話題となった文章生成モデル「GPT-3」がある。どういうアプリケーションが欲しいか書くと対応するプログラムを書いてくれ、タイ

トルや作者名を書いて最初の一文を書くと小説も書いてくれるという。文は不自然かと思いきや、twitterで会話し続けていても気がつかず、ブログを数万人が閲覧しても人間と区別できないレベルの文章を書くという。他にも、人間よりも文章読解問題に高い正答率で答えられるBERTという言語モデルもある。

これらの言語モデルは、コーパスと呼ばれる電子的に利用できる大量の文書、身近なところではネット上の文書などを学習して作られる。たとえば、BERTでは、同じ文の中に出てくる単語が何か、次の文は連続した文かどうか、を当てる学習をこのコーパスを用いて行い、この学習によって作られたモデルを用いて様々な文章問題を解く。問題文の入力と回答の出力の間に様々な計算を仕込んで（これが深層学習と呼ばれる学習の「層」になる）いくのだが、その仕込み方を学習時に調整していくイメージである。たとえば、間違っていたら入力と出力の関係性を微修正し、正解が出やすくなるようにする。それを大量に繰り返す。BERTではこの計算の調整に使うパラメータが3.4億あり、GPT-3は1750億もあると言われる。学習データも、一例ではBERTは約33億語、GPT-3は約5000億とされる。そのくらい学習すると、新規な問題に対して人間のような文章が書けると言う。もちろん、まだできないことも多い。しかしこのように、数式で書いたモデルも、人間のようなアウトプットを出すことはできる。

ではこういった言語モデルは、読書ができているのだろうか？これは、残念ながらわからない。

読書ができるのか？に答えるには、何ができたら読書ができたことになるのかを考えなくてはいけない。まず前述のように、文章問題には答えることができる。したがって、入試問題が解けたら読書ができたことになるのであれば、すでに人工知能は読書ができたことになる。しかし本当だろうか？彼らは本当に内容を「わかって」いるのだろうか？

このことを真に考えるには、「理解する」とはどういうことなのかを考えなくてはならない。「理解する」とはどういうことかは、個人的には、認知科学でも心理学でもほとんどわかっていないと言って良いと思う。よって、人工知能は（人間のよう）理解しているのか？には答えられないので、人工知能が読書できるのか？にも、答えられない。

いったん、答えられないところまで来てしまったので、ここで、『ガラス玉演戯』⁽²⁾が読めなくなったウルフと、「読書できない」と答えていた大学生に戻って、「読書ができる」ことの必要条件だけでも考えてみよう。彼らは何ができないと言っていたのだろうか？

ウルフは「私は意識して文章をゆっくり読もうとしましたが、無駄でした。毎日、ギガバイト単位の資料を読むうちにスピードに慣れてしまったせいで、ヘッセが伝えていることを理解できるほど減速すること

ができません。」と言う。大学生も SNS などの短い文章は読めるようである。これらの読みと、読書の読みは何が違うのだろう。

私は、この違いは「わからないことや決めないことにとどまれるか」の違いだと思う。資料を読んで問題を解決する、メールや SNS に返信する、それらはいずれも、具体的に離散的な回答や反応をしなくてはならない。意思決定をして、動かなくてはならない。しかし、たとえば小説を読むとき、私たちはその解釈を常に一つ、あるいは複数でも良いが、決めていくだろうか。人にどのような物語だったかと聞かれれば、整合的な解釈を述べるかもしれない。しかし、それは、ある時点で観測した結果の報告であって、観測していないときの私たちの理解ではない。物理的な身体は、いつでも一つの場所にしかいられない。いつでも何らかの姿勢をとって、何らかの一つの状態にしかいられない。だから、生体はいつでも、身体がどのような状態なのかを決めていないといけない。しかし、思考はそのように、一つの状態に定まらなくても良いのではないか。わからないことや決めないことにとどまることでしか得られない経験があるのではないだろうか。

イーザーの『行為としての読書』(Iser, 1976 轡田訳 2005)の中に、インガルデンの不確定箇所への充足に対する次のような指摘がある。インガルデンは物語の中心に高齢の男の運命があって、その男の髪の色が明示されていない場合、老人に典型的な白髪として具体化されるのが適当だと言

う。それに対し、イーザーは「老人の髪の色が記されていないからといって、具体化のときに本当にその色を想定してみるだろうか。(中略) 老人像は、白髪と考えなくとも、十分具体的に想像できる。(中略) インガルデン (中略) が不確定箇所 の充足という場合には、つねに知覚の幻影を生み出すことしか考えていないと知られる。」(轡田収訳、岩波現代選書、pp.303-304) と批判する⁽³⁾。

確かに、イーザーの言うように、読者の多くは完璧な知覚の幻影を生み出しつつ読書するとは思えない。また、原理的に、テキストに足りない全ての情報を補完して読書することは不可能である。なぜなら、物語にせよ、説明的なテキストにせよ、現実世界のような、少なくともいまこの制約の範囲が明示されていない世界の知覚的情報は、有限の認知容量で再現できないと思われるためである。

この知覚の再現⁽⁴⁾ がなされないのと類似して、私たちは物語の全ての情報の解釈を確定しているとは限らない。たとえば、最小の物語とも言われる「売ります。赤ん坊の靴。未使用。(For sale: baby shoes, never worn)」を読んだ時、読者はこの赤ん坊の靴の元の持ち主の子供の生死をはっきり決めるだろうか? なぜ売られたのかを決めるだろうか? どの時点でも、最ももっともらしい解釈はあるかもしれないが、いつの時点でも私たちは決定せずに、複数の解釈を持つことができる。そして、それらの複数の解釈が同時に保持されることで、一つの読書体験が生まれるように思われ

る。

これは、物語でなくても、たとえば比喻でも感じるができる。「赤い男」と言った時、典型的で字義通りの意味だと思えば、赤い髪や赤い服の男、という意味だと思うだろう。比喩的な意味だと思えば、情熱的な男、あるいは特定の思想を持った男という意味だと思うかもしれない。しかし、たとえ、このあとに「赤い男。その髪は燃えるような色をしていた」と書かれて、字義通りであることが確定したとしても、それ以外の比喩的な意味も、引きずられるように男のイメージに纏われる。

しかし、決めないこと、わからないことにとどまることは、難しい。現代ではわからないことがあればすぐにインターネットで調べることができる。SNSではすぐに反応を求められるし求める。決めてしまえば、わかってしまえば、私たちは認知負荷を軽くし、記憶容量を節約することができる。たとえば、AかBかどちらか、という状態ではAとBとその関係性まで考えておかなくてはならないが、いったんAと決めてしまえば、後者の二つは忘れてよい。

ウルフは同書の別の箇所で、キャサリン・ヘイルズの「デジタル媒体によって視覚刺激の量が増え、テンポも速まっている証拠はたくさんあるのに、そのことは見る人が反応に使える時間が相対的に減ることだ」という事実は考慮されていない」という指摘を紹介し「この洞察を深い読みの回路に関連づけると、処理するための時間が減るということは、入ってくる情報を背景知識に結びつけるための時間が減り、したがって、

分析や類推、洞察など深い読みのほかのプロセスが展開される可能性が低くなるということです」(p.166)と書いている。これはウルフの「なんとか取り戻そうと、まず私は意識して文章をゆっくり読もうとしましたが、無駄でした。毎日、ギガバイト単位の資料を読むうちにスピードに慣れてしまったせいで、ヘッセが伝えていることを理解できるほど減速することができません。」と通じる。

文章を、細切れに、各所各所で確定させて読むことで、認知負荷を減らして早く読むことができる。その代わりに、少なくともある段階まで多くのことを不確定なままとどめ、大局的な構造を見なければ理解できない文章は理解できなくなる。あるいは最後まで不確定であることに耐えなければ得られない読書体験は得ることができない。

とはいえ、何もかもを決めなければ、読むことはできない。「赤い男」の記述の意味を全く決めなければ、読者は何も理解できない。したがって、複数の解釈方法の推定は行いつつ、複数の解釈を流動的に保持し、かつ複数の解釈の間の関係性を感じなければならぬ。

こう考えてみると、ウルフや大学生が読めないと言っていた意味は、私が思うに、決められない状態やわからない状態に耐えられない、ということではないだろうか。すぐに、決めたい、あるいは決めてほしい。すぐに、わかりたい、わからせてほしい。

現在の主流の人工知能のアルゴリズムで

は、決めない状態は表現できるが、複数の可能性の重ね合わせの表現は(たぶん)できない。複数の解釈の結果(デコードした結果)や、あるいは複数の解釈(コードブック)自体の関係性を表現することは(たぶん)できない⁽⁵⁾。したがって、この意味で、私の思う限り、また知識の限りにおいては、前述のような人工知能は読書を表現できないように思う。

これまでも、これからも、無数の読み方が生まれ、絶滅するだろう。ウルフは冒頭の本を、紙の本に適した読み(深い読み)の絶滅への危惧と、デジタル媒体に適した読みの勃興への期待と不安を込めて書いている。ウルフや大学生の「読めない」はそのうち存在すらしなくなるかもしれない。しかし、いまここに一つだけあるものを超えて、決めないわからないという思考を許容する読みを、私はもっと知りたいと思う。

最後に、この文章を書いているときに思い出した、レイ・ブラッドベリ『華氏451度』の部分引用して終わりたい。

みんな、わたしがどういうふうに時間をつぶしてるか知りたがってる。だから教えてやるの——ときどきはただすわって物を考えてるって。なにをを考えてるかは教えてやらない。そうすると、みんなあわてふためくわ。だけど、ときどきは話してやるの。こんなふうに頭をのけぞらせて、雨を口に入れるのが好きって。ワインとおなじよ。あなた試したことあって？(Ray, 1953)

伊藤訳 2014, p.41)

引用文献

- Bradbury, R. (1953). *Fahrenheit 451*. Ballantine Books.
 (ブラッドベリ, R. 伊藤典夫 (訳) (2014). 華氏
 451度 早川書房)
- Iser, W. (1976). *DER AKT DES LESENS*. Fink/UTB.
 (イーザー, W. 轡田修 (訳) (2005). 行為としての読
 書 岩波書店)
- Wolf, M. (2018). *Reader, come home: The reading brain in
 a digital world*. Harper. (ウルフ, M. 大田直子 (訳)
 (2020). デジタルで読む脳 × 紙の本で読む脳 イン
 ターシフト)

註

- (1) 認知科学は心理学よりも統制などがいい加減と
 いう意見もあり、特に日本の認知科学は比較的自由
 に自分が知りたいことを調べている雰囲気がある。
 心理学にしても物理学などと比べれば、検証できて
 いるのかわからないことも多い。例えば、昨今では、
 結果が再現しないという、再現性問題などが問題
 になっている。したがって、厳密に検証可能な科学的
 枠組みで研究しているかはさておき、心構えとし
 て、あるいは建前として、実証的な指向性を持つ人
 が比較的多めの分野である。
- (2) ちなみに、私は『ガラス玉演戯』を読んだこと
 がない。これを書くにあたって読もうと思ったのだ
 が間に合わなかった。だから私が読書できるかも闇
 の中である。
- (3) イーザーはこのあと、空所（不確定箇所類似
 するが、作品解釈の機能をもった情報の結合可能性
 の地点）について論じているが、ここでは踏み込ま
 ない。
- (4) ちなみに知覚も思っているほど（たとえば写真
 のように）はクリアになされていないとされる。
- (5) 単なる確率の重み付け和の表現はできる。

ブルース。そしてことば探しのたたかい。

日高 由貴

はじめに

—わたしがまだ子どもだったころ、フロリダの家の前であそんでいると、ふとった女たちが通っていったものだった。えびの漁場で働く女たち。よごれて、ひどい臭いをさせて、それでも笑いさざめきながら家路をたどる女たち。決まって笑っていた女たち。ある日のこと、わたしの耳にこんなことばが聞こえた。あんな、ブルースなんていってもさ、ただの唄じゃないか。あんな、ブルースなんていってもさ、ただの唄じゃないか。そのことばがずっとわたしの耳に残っていた。

そうだと思う。ブルースなんてただの唄。かわいそうなあたし、みじめなあたし。いつまで、そう歌っていたら、気がすむ？こんな目にあわされたあたし、おいてきぼりのあたし。ちがう。わたしたちはわたしたち自身のもので、ちがう唄だっとうたえる。ちがう唄うたって、よみがえる」

女たちは、あんな、ブルースなんていってもさ、ただの唄じゃないか、ということばが気に入って、ふたたび立ち上がり、拍手した。⁽¹⁾—

冒頭に引用したのは、作者である藤本和子が、1980年代のアメリカ、ウィスコンシン州懲治局に働く臨床心理医と、その女性グループ、それから、彼女が担当している刑務所の女性に関する聞き書きをまとめた本の引用である。この女性グループは、名前はついておらず、誰がメンバーであるという発想もなく、流動的であると記されている。臨床心理医のジュリエットの私的な友情のネットワークであり、専門の分野も職場も違うのだが、黒人であることと、黒人であることに熾烈な意識を持っているという共通項がある。

臨床心理医、テレビ局のオーナー、女性囚、などさまざまな立場の女性の話から、一言で「黒人」といっても、周りの人よりも黒いこと、あるいは逆に白いことによって、差別を受けたり、自分の容姿についての悩みを抱えたりしていたことがわかる。あるいは、教育に対して懐疑的な考えを持っている臨床心理医のジュリエットの話からは、高等教育を受けることで、差別する側の価値観を教え込まれ、同化される危険性をはらんでいることを、再確認させられる。また、ジュリエットが担当している、釈放前の女たちのセンターである、「女

たちの家」の女性たちの聞き書きもある。

タイトルに「ブルース」という言葉が出てくるが、この本で扱われているのは、狭義の音楽としてのブルース (blues: 19世紀後半、アメリカ南部で発祥したと言われていた音楽。アフリカからアメリカに連れてこられ、奴隷労働をさせられた黒人たちの、労働歌、霊歌が結び合わさって生まれたとされている。) についての話ではない。

しかし、この本を読むきっかけを与えてくれたのは、2020年の夏に参加した、オンラインでのこども向けジャズ教育プログラムであったことを記しておきたい。文章全体にかかわるので、すこしその内容を紹介したいと思う。

ジャズハープ奏者、ジャズ教育者であるリザがクラスで述べていたのは、アメリカの学校では伝統的にブルースやジャズの歴史について教えられていないため、黒人のこどもたちは自分たちのルーツを知る機会が公教育のなかで与えられていないという話であった。彼女がとりわけこども向けにジャズを教えるカリキュラムをつくりあげたのは、自分たちのルーツを知り、自分自身に誇りを持って表現してほしい、という思いにもとづいている⁽²⁾。

クラスのなかでは、それぞれの時代のジャズの音楽的な特徴や、代表的なミュージシャンなどを、ちいさなこどもでも楽しみながら学べるように工夫が凝らされている。とりわけ印象に残ったのは、ブルースを教える際、まずこどもたちに自分の気持ちを絵で表現させることだった。旧いブ

ルースをBGMにしながら、こどもたちは、笑った顔、泣いた顔、怒った顔、さまざまな顔を、いまの自分の気分を表すように描いていく。彼女が重視するのは、そのように、喜怒哀楽を表現し、周りの人々と共有することが、伝統的な黒人のコミュニケーションの仕方であり、ブルースの精神なのだということだ。もちろん、音楽的な形式は存在するのだが、もっとも重要なのは、その形式だけを学ぶことではなく、精神を学ぶことだと述べている。これまでも、ブルースの歴史などは表面的にはあるが、本を読んで学んできたつもりであったが、このクラスを受けて、もっとその歴史を勉強してみたいと思い、インターネットで調べて出逢ったのがこの本だった。結果として、当初予想していたような、音楽的な内容ではなかったのだが、この偶然の出逢いから、自分自身の経験を言葉にしていくことに関して、たくさんの気づきを得た。ブルースの根幹には、自分の感情や経験を言葉や音にする、という作業があり、その意味では、この本を読んでいる間、さまざまな彩のブルースと、聞き書きをする藤本の応答 (response) を聴かせてもらったとも言えるかもしれない。

1. ^{いろ}彩の差異

本書は、ある土曜日の午後、ジュリエットをふくめた5人の女性が、それぞれ自分のことを藤本に語ってくれた記録から始まる。

この5人について、かんたん¹に紹介したい。

——1人目。ジュリエット・マーティン。

1946年生まれ。フロリダ州キーウェスト出身。女中をしていた母と、労働者であった父、六歳上の兄がいる貧しい家庭で育った。心理学の博士号を持ち、大学院を終えてから12年間、ウィスコンシン州懲治局管轄の刑務所所属の臨床心理医として働き、最近自分の診療所も共同で開業した。子どもが三人と大工職の夫がいる。

彼女は、「南部出身で、貧乏で、色がとても黒かった」ことで苦しんだ。家のなかでは、働くことと、教育を受けることが大切とされ、教育こそが父母の境遇を乗り越えさせるものだと言われていた。しかし、高等教育を受けた彼女は、教育というものが持っている罫に危機感を持っている。教育によって、この国の教育が子どもを洗脳する性格を備えていると考え、黒人は奴隷の身分に貶められた過去を恥じ、自分たちの精神の根であったはずのアフリカについても、西欧の侮蔑の眼で見たとして眺めることをしいられてきたと言う。

両親は、ジュリエットに対しては人種差別に対して抗議することを鼓舞したにもかかわらず、兄に対しては受け身でいるよう教えていた。ジュリエットは長い間このことが気になっていたが、いまでは、母は、リンチのあった時代を生きてきた人であったため、男が高等教育を受けようとするのが、あまりにも大きな危険をおかすことになることを恐れ、兄を守ろうとしたのだろうと考えている。

ジュリエットを支えているのは、怒り

である。黒人は怒ってはいけないという考えは正しくない。怒りは動機を生み出すエネルギーなのだから、それを方向づけることさえできればいい。怒りは正当なのだから、と考えている。

——2人目。ジャニス・カミングス。

1950年生まれの三十五歳。十二歳の娘がいて、現在は独身である。「わたしはジュリエットよりさらに一、二度黒いのだから、こんどはわたしが話す番よ」と言って二番目に話し始めた。家庭は下層中流階級で、父は州政府の仕事をし、母は末の子が幼稚園に行くようになってから働くようになった。裕福ではなかったが暮らしは成り立っていた。

現在は、ウィスコンシン州懲治局の刑務所から仮釈放になってする者たちを担当する保護観察官の仕事をしており、ソーシャルワーカーの資格を持っている。

こどものころ、ジャニスは「まっくろけだという』理由で、のけ者にされて、遊び友達もいなかった。色の白い従妹のことを心から憎んでいた。成長してからは、男性のことで苦しんだが、新しい化粧品が出たことと、結婚して、女の子が生まれ、赤ん坊が彼女より黒かったことで、これでいいのだ、と考えられるように変わった。ジェイムズ・ブラウンの「大声でいうんだ、おまえは黒い、そして誇り高い」という歌⁽³⁾も、ジャニスにとって「黒く誇り高く」という意識に目覚めるきっかけとなった。

ミルウォーキーの公民権運動にもかかわったが、ふりかえってみると、公民権を

獲得する運動、という思想に深い関心を抱いていたのか、自分が参加できて、自分の膚のことを思いわずらわずに、自分が自分のままいられる場所にいたかったから加わったのか、あまりはっきりはわからない。結婚して、離婚して、こどもがひとりいるが、当時の自分は、自分が何者であるか知らずにいたことで、結婚そのものにもきちんと向き合うことができなかつたのだと考えており、自分が満足できるようになったらまた結婚してみようと思っているが、いまはまだ自分に満足していないという。

彼女の生を支えてきたのは、屈服したりあきらめたりしなかつたことだと思っている。

ジュリエットと、自分の母を尊敬している。

——3人目。リビー・フォスター。1941年生まれ。四十四歳。二度結婚して、二度離婚した。こどもと孫がいる。いまでも結婚したいと思っている。「だって、すばらしいじゃないの！誰かひとりのきまつた男と暮らすのは！」

父は黒人で、母はアメリカ先住民。北カロライナに生まれ、高校を卒業してから、秘書養成学校へ行き、こどもをふたり生んで、放送学院へ行き、離婚した。それからウィスコンシン大学の舞踊科へかよって、そのあと黒人舞踊団で振り付けの仕事をした。公立学校の指導主事補佐、保険の勧誘、バーのホステスなど、さまざまな仕事を経験したのち、現在はジャニスと同じように、刑務所から仮釈放で出てくる人々の保護観

察官の仕事をしている。

ジュリエットやジャニスが、自分の膚の黒さに悩んだのに対し、リビーは、まっすぐな長い髪で美しい容貌をしていたことで、学校で服を汚されたり、男たちにふざけたことを言われたりして、いやな思いをしたことが多かつたという。中学校に入ってから人気者になり、フィギュアスケート大会で優勝したり、高校ではじめての黒人のバトンガールになつたりした。

現在まで、人種偏見で苦労したことはなかつた。黒人の歴史について何かを学んだこともなく、膚の色が問題になる状況に直面したこともなかつたが、現在の仕事で、政府の官僚主義的な傾向とぶつかつたとき、人種による偏見による嫌な経験をした。

自分が生き延びてきたのは、離婚のおかげだと考えている。離婚して、子供に対して責任があつたことが、自分を前へ前へと押し出してくれた。現在の保護観察官の仕事は、人間が好きで、人間とつきあうのがうまい自分にとっても合っている仕事だと思っている。

——4人目。メアリ・ヒンケル。ミルウォーキー生まれ。年齢や生年に関する言述はない。

メアリは黒人の父と白人の母から生まれた。母は、結婚してから三十年以上絶縁されており、白人の集団には敵意を抱いていた。母を受け入れてくれたのは、黒人の共同体だった。

メアリは、白い膚と、まっすぐな髪の色で、親戚や友達からいじめられたり、敵

意をもたれたりしたという。もっとも、そのようなことをするのは黒人で、白人にとってはただの黒人にすぎなかったため、メアリはどちらにも差別されていたことになる。自分が五倍くらい膚の色が黒くなれるのなら、どんなことでもすると思ったものだったと、当時のことを振り返る。

メアリの話からわかるのは、黒くとも、黒くなくとも、どちらにせよ苦しむということであり、黒人であるとは、単に膚の色をさすのではないということである。

高校時代はずっとアルバイトをし、最後の二年間は自分で働いたお金でまかかった。卒業したら、三千ドルの貯金を持ってカリフォルニアに行くつもりだったが、家族に反対され、ミルウォーキー地区職業短期大学に進学し、一般教養の単位をとって、ウィスコンシン大学に転校した。大学院にも進み、心理学の修士号をとった。そのころは、もう結婚していて、娘が生まれた。大学院に進学した夫とは、一時期別居したが、現在は一緒に暮らしている。

危機の状況にあるとき、自分を支えるのは子どもたち。目標をより高く定めて、エネルギーを使い、自分自身と競合することが自分を支えてくれると感じている。

—5人目。デブラ・ジャクソン。

1950年、ミルウォーキー生まれ。三十五歳。ほかの女性たちは、質問されるまでもなく、自分の結婚や離婚、子どもの有無について話したが、デブラは話さなかった。聞き手の藤本は、デブラが何もいわなかったのであればそれでいいと考えて

いる。

デブラは、大学で社会学を勉強して、それから法科大学へ行って弁護士になろうと考えていたが、とちゅう放送局でアルバイトをしたら、それがおもしろくて、そのまま放送の世界にいついてしまったという。藤本がであった当時は有線テレビ局の経営者であった。その後、極超音波テレビ局の共同オーナーになったようだ。

両親は、どちらも高校を卒業することもできなかった人たちであったが、子どもたちには大学へは行かねばならない、という教育をしていた。

デブラは、自分がまわりの子どもたちとじっくりいかない、という感じを持っていた。黒人の友達とも、少数の白人の友達ともそうだった。

ただ、学校の成績がよく、行動に問題がない（傍点ママ—筆者注）ということで、白人の教師たちは彼女を黒人の子どもたちから引き離した。そのことにより、黒人の子どもたちは、デブラが自分たちに対して優越感を持っていると決めつけ、恨みを抱いたが、デブラ自身は自分が黒人であることをいつも意識していたし、後に、能力があっても黒人であるだけで実現しない夢があるということも知った。父親はいつも黒人の偉人について話してくれ、自分たちはすばらしい集団に属しているのだと教えてくれた。デブラは、白人がそれほど大した人たちだと思ったことはないし、白人で自分の理想の人物をいえ、と言われてもいえない、と思う。

五人の話からわかるのは、ジュリエットやジャニスのように、膚の黒さに悩んだ過去を持つ黒人女性がいるのに対し、リビーとメアリののように、膚が白く、美しかったことによって、周りの黒人や親戚に敵意を抱かれて苦しんだ女性もいるということである。構造を生み出しているのは、白人の思想体系であり、その価値観を内面化することにより、生み出されたものであると、いまでは五人とも考えている。そして、ジュリエットが警鐘を鳴らしているのは、多くの黒人の子弟が、教育は社会的な地位の維持や向上を勝ち取る手段だといわれて成長するが、多くの親は、この国の教育が子どもを洗脳する性格を備えているということにあまり注意を払っていないからである。

冒頭で紹介した、子ども向けのジャズ教育カリキュラムにおいて発案者のリザが述べていたこととおなじことを、ジュリエットも述べている。それは、子どもたちに歴史を教えることの重要性であった。その歴史とは、社会に同化させるための歴史ではなく、学校では教えられていない歴史である。

昨日、何が起きたのかも知らず、明日がどのような日になるのかもわからず、すべてが<いま>と<ここ>という軸で回転しているなら、わたしたちは電極に乗せられた鼠と変わるところはなく、そうなれば、ただ身を横たえ死ぬのを待つよりしかたないじゃないの。機会もなく、職もなく。自分では全く抑制することのできない衝撃が、否応なしに外からやってくるだけだと

したら⁽⁴⁾。

2. ことば探しのたたかい

「女たちの家」は、刑期の終わりにかけている女たちや、仮釈放が決まった女たちが収容されている、刑務所滞在の最終地点である。警備は最小限度で、彼女たちはそこから就職先やさまざまな学校に通ったりすることもでき、刑期を終えた人々の社会復帰の衝撃をやわらげるために町の中に作られた刑務所である。しかし、予定の時間に帰らなかったり、逃亡を企てたりすれば、刑期が延長されたり、ふたたび市外の刑務所に送り返される。逃亡を企てて、成功した例はない。

仮釈放や刑期を終えて、社会に復帰した者たちが、ふたたび刑務所に戻ってくる場合は、黒人女性の場合は七割だと女囚のひとりが藤本に教えてくれた。その理由は、刑務所から出ても、すぐに普通の生活ができるわけではないこと、働く場所がなかったり、家族や親戚が服役の間に遠のいたり、もともとひとりぼっちの者もいる。経済力もなく、心を通わせることのできる相手もなく、孤独に躓いて、まるで胎内に戻るように刑務所に戻ってしまう者も多い。

ウィスコンシン州懲治局に働く、臨床心理医のジュリエットは、この循環を断ち切り、釈放された女たちが社会復帰に成功して生きてゆけるように、彼女らを助けることのできる組織のネットワークを作ること考案した。

そして、一時保護センター、職業訓練所、職業適性検査センター、カウンセリングを

行方期間・組織などから「女たちの家」に代表を送ってもらって、話をしてもらい、困ったときに情報を与えてくれる人々を招いて教えてもらい、そういう組織や機関が互いに知り合うようになってもらいたい、という集会の原案を出したのは女囚たちであった。

ネットワーク作りのための計画を立て、準備をした女性たちのなかには、ついこの間まで「女たちの家」で服役した者も混ざっており、積極的に参加していた。また、長い刑務所生活の後、社会復帰の衝撃を感じ、模索している女性が話をするのも集会のプログラムに含まれていた。

「わたしは牢獄を出たけれど、わたしの中の牢獄をまだわたしから追放することができないのよ」と、殺人罪で14年服役して、仮釈放になったウィルマが言うと、「女たちの家」の女たちは椅子から立ち上がり、大きな拍手を送った。その拍手は、いまだに殺人の罪について苦しみ、刑務所の十四年の歳月にすべてを失った四十二歳の女の生との格闘を励ますものであり、その格闘から生まれたことばそのものへの拍手でもあった。

ジュリエットに招かれ、集会に参加した藤本は、この章を以下のような文章で結んでいる。

自らの生に意味をあたえ、生の輪郭を見せてくれる魔術はないか。混沌や茫洋にかたちをあたえることができるもののひとつがことばであるなら、それは魔術のようなものだ。

わたしは女囚から話を聞かせてもらっ

た。そしてその過程で、自分史を語りうる女たちのことば探しの過程が見えてくると感じた。自分史の輪郭が見えてきたとき、彼女たちは希望を持ち始めた、とわたしは感じた。彼女たちは自らを語る言語を生み出さなければならなかった。なぜなら、それは手近にあったものではなく、欠如していたものだったから。そこらに転がっている言語を拾ってきて語れるようなものであったら、彼女らはそもそも「わたしの中の牢獄」を抱えることにならずにすんだだろう。

わたしの中の刑務所、わたしの中の牢獄。くらがり。自らの生の意味を覆っていた。

彼女らのたたかいは、だからひとつには、ことば探しのたたかい。彼女たちの困難は他にも無数にあるし、圧倒的だが、ことば探しのたたかいを軽く見ることはできない。そのたたかいを通して、彼女らは、彼女ら自身の存在を回復する。明るみに引き出してくれる⁽⁵⁾。

「わたしの中の牢獄」を自分の中から追放し、自らの生を自らの手に取り戻すために、再出発の方法に関する具体的な知識がある。集会において、それぞれの組織が提供できる援助の形について話してもらうことの重要性をウィルマは語っている。釈放された後も、孤独に躓いて刑務所に戻る者が多いという事実は、人々のネットワークと、具体的な知識によって、社会復帰の衝撃がやわらぐ可能性のあることを示唆して

くれる。

3. 弱さで繋がること

2021年3月24日、藤田真理さんの「パート労働がわたしにもたらしたもの・失ったもの——自分史的アプローチ——」⁽⁶⁾という論文の書評セッションがオンラインで開催され、司会の茶園敏美さんの誘いで参加した⁽⁷⁾。

藤田論文では、男女平等の思想を持つ父のもと、「リケジョ（理系女子）」として大学を卒業し、就職した藤田が直面したさまざまな現実や、結婚・出産を経てパート労働をするなかで考えたことが当事者の立場から綴られている。

過度のストレスによる胃がんになったことを機に自分のやりたいことをやると決め、東大の上野千鶴子のゼミに参加しながら、研究を続け、職場のさまざまな権力関係や、自らの置かれた状況、自分史を、フェミニズムやジェンダーの言葉を用いながら分析、考察した力強い文章に、わたし自身も大きく励まされると同時に、自分史を語ること、自分の置かれた状況を言語化すること自体の持つ力をあらためて感じさせられた。わたし自身、大学院に在籍していたとき、研究テーマを模索する中で、なんとか自分の置かれている状況を言語化しようともがいて書いた文章は、当時の自分のたしかな足跡であり、拙くとも、ことばと手を繋ぐことができたように感じている⁽⁸⁾。

大学院卒業後、大学の研究所で数年間勤務した後、一年半ほど企業で派遣社員として働いたのだが、その際に感じたさまざまな違和感や驚きをも、藤田さんの文章は言

葉にして照らし出してくれていると感じた。大学院時代、研究所勤務時代、派遣社員時代、すべてを通して、多くの人々にお世話になったが、研究室の先輩や友人たちとの繋がりやことばによって支えられた面はとても大きい。

女性囚たちが社会復帰するために必要な具体的な知識と、フェミニズムやジェンダーの言葉は、一見異なるように思えるが、自らの生を取り戻すために、知識や、学びのネットワークが果たす役割という視点から見ると、共通する点も多くあるように思う。

ここでもうひとつ、兵頭晶子さんの文章、『『生きている』ということを取り戻す——『プシコ・ナウティカ』と『千と千尋の神隠し』から——』⁽⁹⁾を紹介したい。

この文章は、執筆者である兵頭さんが、「生の危機」を経験し、一度は研究活動を休業した状況から、関西の実家での療養を経て、地域のカフェの手伝いなどをしながら、研究者として再起していく過程を描いたものである。

兵頭さんは、危機に陥ることで研究活動を休業せざるを得なくなった自分がそのカフェで働くことに求めていたのは、生活者としての自分を受け入れてくれる、「人の間(あいだ)で絆(ほだ)される」ことではなかったか、と述べている⁽¹⁰⁾。そして、共通するミュージシャンを愛する人々が集まるライブに通い、幾度も涙を流し、歌い、響き合い、救われたことを、以下のように綴っている。

それは、危機の経験者であると同時に、一人の生活者として、「生きている」ということを取り戻し、日常という名の〈ケ〉を更新していく過程でもあったと思う。今にして思えば、危機が訪れる前は、研究一筋な中で、幾度も気が枯れかけていたのだ、と。⁽¹¹⁾

そして、兵頭さんは、論文を再び書き始め、同時に歌をプロのミュージシャンに学び、人前で歌う機会を得るなかで、言葉へのこだわりから少しずつ離れ、一人の表現者として、歌や音楽の持つ豊かな幅と可能性に触れていく。「研究以外の何かを、人から学ぶという、私にとって稀有な経験は、自分自身が他者とともにあるという、優しい気づきに至らせてくれた」⁽¹²⁾ という記述からは、本来、自らの生を取り戻す力となるはずの研究が、「生きている」ということから自らを切り離すこともあること、その危機を救ってくれたのは、兵頭さんにとっては音楽であり、ともに泣いたり歌ったりする仲間や、カフェの常連さんたちとのやりとりであったことが伝わってくる。そして、そのなかで、「他とともにいること」「生きている」とは果たしてどういうことなのか、という問いに対する答えを紡ぐために、もう一度兵頭さんの中に「言葉」がよみがえってきた過程として、わたしはこの文章を読んだ。

一方、先に紹介した藤田さんの文章を読むと、上野ゼミにもぐりこみ、13年間通い

続けたことによって藤田さんが見いだしたものの、つかみ取ったものが以下のように綴られている。

上野ゼミに通ううちに、周りの人たちの中にそれぞれの「弱さ」を抱える人がいることにも気づいた。驚いたことに、彼らは自分たちが「来るべき場所」を見極めて来ていた。きっと私と同じように、自分の置かれた立場に違和感や疑問を抱えながら上野の言葉の、その一瞬の煌めきに吸い寄せられるようにしてここに辿り着いたのだろう。私はそのことに感動した。そして、私たちは同志だ、私は独りじゃないと思った。フェミニズムは、「世界の見方」を変えてくれた。自分が関わる社会の解釈の仕方を、ガラリと変えてくれたのだ。自分の個人的なことを政治的に・社会の枠組みの中で捉えられるようになり、自分だけを責めたり、世の中を恨むだけの生活から解放してくれた。「なぜ？」を発することは正しく、七転八倒しながら自力で答えを掴んでいかなければ納得できる人生が無いことを教えてくれたのだ。そして、フェミニズムは私が生きるために闘う武器になっていった。もう一つ、「当事者」という概念を忘れてはならない。私が自分の違和感や疑問に拘り続けたこと、ゼミでの学びを社会人の私が如何に生かすかが上野ゼミでの私の課題だったこと、そして「当事者」である自分を研究する「当事者研究」という手法に出会ったことが私に「経験の再

定義」という大きな可能性を与えてくれた。ガン患者、そして女性という当事者性。上野ゼミの中で学んだフェミニズムやジェンダー論の言葉と知。パート「労働」。そのどれが欠けても、今の私は無い。⁽¹³⁾

藤田さんのこの文章でとりわけ印象に残るのは、上野の言葉に触発され、矢も楯もたまらずもぐりこんだ上野ゼミで出会った人たちに、藤田さんが「弱さ」を見いだしていることである。「生きるために闘う武器」としての言葉と知を学ぶ場所で、強さではなく、それぞれの抱える弱さに藤田さんが気づき、自分は独りじゃないと励まされたことには、大きな意味があるように思う。それは、兵頭さんが、生の危機に陥る前の自分を「強い主体」とし、「強い主体」であろうとする自分を拒む、心身の側に寄り添おうとしたことと、どこかで響き合っているように思える。

4. ブルースと自分史

昨年受講したジャズのプログラムで、「ブルースは感情表現であり、その喜怒哀楽をみんなで共有することが、古くからの黒人たちのコミュニケーションだったのだ」という発案者のリザの言葉、とりわけ、「哀しいときは哀しいと歌えばいい。そうしたら周りのひとがどうしたの？と気にかけてくれるということをこどもたちに伝えたい」という言葉が深く心に残り、藤本和子の聞き書きと出会うきっかけになった。タイトルに「ブルース」とあるものの、音楽

のブルースの話は全然出てこない。しかし、ジュリエットと、五人の女性たちと女性囚たちの話を読み進めるうちに、わたしのなかで、いくつかの、一見バラバラに見える自分史が呼び起こされ、ジャズ教育のプログラムの記憶へともう一度繋がっていった。

本書の解説で、斉藤真理子は以下のように書いている。

聞き書きというのはとても不思議で、聞き手のそれまでの来歴というのか全旅程というのか、その人の見てきたこと、考えてきたことの総和が溶け込んでいる。表面には出てこなくても、内側で語りを支える。たぶん、単なる人生経験というより、どれだけ内的な欲求を持って他者と関わり合ってきたかが現れるのだと思う。／どんなに真剣に耳を傾けても、聞き手の装備いかんによっては聞き取れない音域がある。『塩を食う女たち』のあとがきに、藤本和子自身が書いていた。「無色透明のわたしが耳を傾けるのではなく、自分は誰なのか、と問い続けながら、わたしをつくってきた私的な体験や、歴史の背景や、にほん人としての意識の質を問い続ける」と。⁽¹⁴⁾（／は改行）

藤田さんの文章にせよ、兵頭さんの文章にせよ、単なる「論文」という枠には収まりきれない力強さを持つ文章を、この本を読んで繋げたいと思ったのは、聞き手である藤本和子の、聞き取る力によるところも

大きいのかもしれない。

自分史を語る上で重要なのは、自分史ということば自体が、すでに聴いてくれる他者を前提にしているということだ。そして、斉藤がいうように「聞き手の装備いかんによっては聞き取れない音域がある」のだとすれば、聴く側の人間も、ことば探しのたたかいをともに生きていることが求められるのではないだろうか。

ブルースで喜怒哀楽をうたうように、哀しいことも、可笑しいことも、ことばや文章にしながら、誰かと繋がっていけることを願う。

そしてなによりも、自分自身も誰かの呼びかけ (Call) に応えられる耳をすませていけることを。

註

- (1) 藤本和子『ブルースだってただの唄 黒人女性の仕事と生活』ちくま文庫、2020年、226 - 227頁。
なお、文庫化は2020年だが、初刊は1986年、朝日新聞社。
- (2) このカリキュラムの紹介と、発案者のリザへのインタビューは以下の文章にまとめている。日高由貴「『こころのなかに歌があるよ』—アメリカ合衆国における子供向けジャズ教育カリキュラムの一例—」『大阪城南女子短期大学研究紀要』第55巻、2021年、133頁—143頁。(2021年6月頃オンラインで公開される予定)。
- (3) James Brown "Say It Loud, I'm Black and I'm Proud" (1968)
ジェームス・ジョセフ・ブラウン・ジュニア：1933-2006。アメリカ合衆国のシンガーであり、作曲家、編曲家、プロデューサー。マイケル・ジャクソンを始め、多くのアーティストに音楽的な影響を与えた。
- (4) 藤本、前掲書、31頁-32頁。

- (5) 藤本、前掲書、124頁。
- (6) 藤田眞理「パート労働がわたしにもたらしたもの・失ったもの—自分史的アプローチ—」WAN女性学ジャーナル (2020年11月20日) b2b0f2f2084f58f253ce8724a6d79842.pdf (woman-action-network.s3-ap-northeast-1.amazonaws.com) (2021年3月30日取得) 兵頭、前掲論文、4頁。
- (7) 第51回上野ゼミ：藤田眞理「パート労働が私にもたらしたもの・失ったもの—自分史的アプローチ—パート労働とは何なのか？」書評セッション。2021年3月24日(水) 19時~21時、参加費無料でオンライン開催された。
- (8) 博士後期課程に在籍していた当時、ホテルのアルバイトの経験を含めた自らの状況を、「感情労働」という視点から言語化しようとした試みとして、拙論「わたしから／への旅」『日本学報』(大阪大学大学院文学研究科日本学研究室)第三十号、2011年、85頁-101頁。
- (9) 兵頭晶子「『生きている』ということを取り戻す—『プシコ・ナウティカ』と『千と千尋の神隠し』から—」『文化／批評』(国際日本学研究会)第8号、2017年、3頁-24頁。
- (10) 兵頭、前掲論文、4頁。
- (11) 兵頭、前掲論文、4頁。
- (12) 兵頭、前掲論文、5頁。
- (13) 藤田、前掲論文、23頁-24頁。
- (14) 斉藤眞理子「解説」、藤本、前掲書、311頁。

「夜の街」と想像力

黛 友明

1. モニュメントに導かれる

2021年1月5日、「模索舎」に立寄るために新宿に向かった。2月には東京から離れることが決まっていたので、当分の間の“見納め”のつもりであった。南口から甲州街道を東に下って店の前に来たところ、まだ閉まっていた。開店時間より少し早かったのだ。こういう時は、気ままに散策するに限る。時間をつぶすつもりで、行ったことがない店の前の道をなんとなく、まっすぐに歩きだした。道の両脇はそれほど高くない雑居ビルがならび、アダルトショップなどが目に入った。小道は大通りにあたり、右にまがると、右側にお寺が見えた。「成覚寺」とある。

道から下がった境内には墓石が並んでおり、その奥に本堂がある。墓地には、「子供合埋碑」と刻まれたさほど大きくはない碑があった。隣に設置された新宿区の文化財看板によれば、「子供」とは飯盛女（遊女）のことだという。万延元年（1860）に旅籠屋の主が、亡くなった飯盛女のために建てた合同の供養碑だった。一瀬幸三『新宿遊郭史』（新宿郷土会、1983年）によれば、成覚寺は「内藤新宿の投げ込み寺」と呼ばれ、投げ込まれた遊女の死骸を埋葬したた

め、200年余間、「凡そ一千六百人の遊女達の霊」が眠っているという（168-169頁）。

遊女を「子供」と呼ぶのは、少し奇異に聞こえるかもしれない。しかし、親分や親方に対して、その下で働く雇い人・奉公人などを「子分」「子方」ということを踏まえれば、遊女を「子供」とするのはそれほど不自然ではないことに気づくだろう。柳田国男は、「文章以外の国語には、今でも特に小児を意味するアカゴ・オボコの類が多く、一方にはまた個々の労働者を、セコだの、ヤマコだの、アゴだのハマゴなどと、コと呼んでいる語が無数にある」といい、オヤコはもともと労働に関わる言葉だったのでないかと指摘している（柳田国男「親方子方」『柳田国男全集12』ちくま文庫、1990年、500頁）。

主たちの、生前の飯盛女に対する接し方は、個々それぞれだったろう。一面的に冷血無比だったと決めつけるのは難しい。しかし、「子供」という呼称にこだわると、旅籠屋の場合、子たる飯盛女が主人を供養するというあり方は、まず想定できなそうにない。つまり、旅籠屋の主たちに、飯盛女が供養されるという一方向性——死者／生者の非対称性——が刻み込まれているとも読めるわけだ。

供養という仏教に由来する行為に着目してもそのことが明らかになるだろう。中村生雄は、動物殺しの罪責感の文化的な対処の方法として、ユダヤ・キリスト教の「供儀の文化」と対比し、日本では「供養の文化」ともいふべきものが見られるとしている。しかし、それは日本文化を礼賛するナショナルな語りに落とし込むことはできないとし、針供養や人形供養といったモノに対する供養や、魚や家畜に対する供養の事例を引きながら、それが事後的な処理であることに注意を喚起する。「そこで短絡を承知で言ってしまえば、こうした供養が現代日本で果たしている機能は、個人の私的活動を全面的に解放するための心理的・文化的装置であり、ひいてはそれが資本主義的企業経営の全面解放を保証する心理的・文化的装置としても流用されているということではないか」（中村生雄『祭祀と供儀』法蔵館、2001年、242頁）という指摘を踏まえれば、死者の追善供養も情緒的にだけみることはできない。だれが何のために弔うのかという問いかけが必要な理由である。

この碑を見ながら、私が想いを巡らせるとき、モニュメントは、思わぬ歴史への入り口となり、その建立の歴史的な文脈を伝えつつも、同時に、異なる読みを可能にするテキストとして限定的にだが開示されているといえよう。さらに新宿であることもあり、「子供合埋碑」は、いわゆる「夜の街」という言葉の政治力学へと思考を連れ出していく。

2. 「黎明」による劇的転倒

新型コロナウイルスの感染拡大を防ぐためには、「換気の悪い密閉空間」、「多くの人の密集する場所」、「近距離での密接した会話」という「3密」を回避することが重要だという小池百合子東京都知事が広めた感染対策のキャッチコピーは瞬く間に浸透して日常的な用語となった。そもそも、特に夜間の外出自粛が盛んに叫ばれたのは、「夜」の接客飲食業をはじめとする業種が、この3密だったからだ。マスクをせずに長時間の会食をつづけるのは、夜でなくても感染の可能性は高くなることはもちろんだが、あえて「夜の街」という、象徴性が高く、どこか淫靡な連想を誘う言葉を選んだのは、注意喚起の戦略的なものだったろう。

しかし、性風俗業が持続化給付金の対象外になるなど、実際には3密の一事例としてではなく、セックスワーカーへの職業差別や、そこで働く人たちの否定的な印象をあおっていく結果となった（朝日新聞デジタル「性風俗業の対象外に「差別」 持続化給付金の見直し要求」2020年5月11日 15時32分 <https://www.asahi.com/articles/ASN5C52ZHN5CUTFK01C.html>）知事会見などでは、業種への配慮も表面上は見せてはいたが、「こんな時期に、「夜の街」に繰り出す（働く）なんて非常識だ！」という風潮をこの言葉の使用によってどんどん強めたのは明らかだ。

「夜の街」は、薄っぺらなものにされた。もちろんそれはまずもって経済的な問題ではあるが、たぶん想像力の次元でもそうではないか。もともと一般的なイメージとしては良くなかったし、薄っぺらでなかった

というわけではない。ならば、これをきっかけに、抑圧的・否定的な使用に抗して、むしろ「夜」のもつ豊潤な象徴性や、昼と夜との複雑な関係性について考えてみるのもよいのではないか。

2020年3月30日、東京都知事の会見の質疑応答で、記者に「夜の街」の業種について尋ねられた、厚生労働省クラスター対策班で西浦博教授（当時、北海道大学大学院）は、「飲食業や性風俗業ではなくて、特にこの接待飲食業で、夜間から早朝にかけてのところに集中して感染者が見られていましたので分析を行った、というのが経緯になります。」と語っている。（小池知事「知事の部屋」／記者会見（令和2年3月30日）、<https://www.metro.tokyo.lg.jp/tosei/governor/governor/kishakaiken/2020/03/30.html>）

夜間から早朝に感染は拡大する。神話や昔話において、異変が起きるのは決まって夜明けであり（鬼は明け方に鳥の声を聴いて消え去る）、それが人間の「原始的想像力」をたどる鍵となることを看破したのは、益田勝実だった。

日本の神々は、どうも、夜のひき明けを待たずに退場しなければならないのが、伝統的なものの日のしきたりではなかったか、と考えられる。神祭りの日々である祭りの季節にあっても、一日一日の夜と朝の間には、神々降臨の時間と人間たちの生活の時間のけじめがあり、その神聖なるはじめの祭りの半日と次の半日との間には、しっかりとした境界線がつくられていたようで

ある。人々の心の中には、時間はそのようなしくみで横たわりつづけ、その時間のしくみが人々の想像力の展開のしかたをまた規定していったのではなからうか。（益田勝実「黎明——原始的想像力の日本的構造——」鈴木日出男・天野紀代子編『益田勝実の仕事2火山列島の思想』ちくま学芸文庫、2006年、23頁、傍点原文ママ）

どうも昔は、一日のはじまりは日暮れだったらしいという民俗学の知見を参照しながら⁽¹⁾、物語や祭りが伝えるお約束の背後に、昼の時間と夜の時間は、全く異質の時空間であったことの痕跡を益田は見出していく。

「夜の街」に繰り出した結果、朝・昼を迎えて、新型コロナウイルスの感染拡大に一役かっていたことがわかるかもしれないという不安。まるで、「黎明」による劇的転倒を恐れるかのようだ。それは、顕在的には感染症に対する恐怖ではあるものの、潜在的には失敗や敗北、間違いを犯すことを恐れる通念ともしっかりと手を結んでいくがゆえにより深く心をきつく縛ってくる。

しかし、「夜の街」を焦点化した言説は、感染拡大が日常化している目の現実にはベールをかけてしまうのではないか。問題は、昼か夜か、という時間による基準ではそもそもなかったはずである。にもかかわらず、「夜」を問題の元凶として印象づけるようになってしまったのは、「夜の街」というキャッチーなフレーズの政治力学によるものであり、感染拡大への増大する心

理的不安を緩和するものとして作用してしまっただけかもしれない（「夜は出歩いていないから大丈夫だ！」）。気をつけていても誰もが感染する可能性があるのだから、感染することが悪いわけでは全くない。だが、しかし、世間が感染に罪責感を植え付けようとする動きとも連動して、「夜の街」はその語感を軽薄な黒で塗りつぶされているのだ。

ただ、一日が「夜」から始まるという痕跡でしか見つけることができない、以前の時間感覚は、人間の力ではどうすることもできない闇の根源こそが、むしろ人間そのものの輪郭を保つために必要だったのではないかという考えにも結び付く。「夜」という異質性を排除するのではなく、しっかりと感受し、夜明けという劇的転倒を受け入れること。

3. 昼／夜の混乱という都市的解放

火、そして灯^{あかり}についての技術的な進展は、闇夜を自由に照らすことのできる光の獲得へとつながり、そのような関係性は変容していく。しかし、「英語だと啓蒙主義は大文字で Enlightenment と書くが、この後が「光 (light)」を「差し入れる (en-)」ということに由来するように、闇の中に光を差し込む、あるいは盲人が光を得るという意味が啓蒙の本質なのであり（そもそも蒙きを啓く、である）、闇は前提とされていた。」（後藤護『ゴシック・カルチャー入門』P ヴァイン、2019年、9頁）と述べられているように、昼が夜を圧倒したというよりも、その複雑な絡まり合いこそが重要となる。

都市的な空間は、そういった「原始的想像力」の源となる時間の秩序を混乱させ、常態化させるような論理を持っていた。その最たるものが、江戸時代においては芝居と廓に代表される悪場所（悪所）であった⁽²⁾。

夜の世界である。だが自然な時間の夜ではない。昼のなかにひきだされた夜、昼を夜の国（西鶴）にした夜である。夜の興行が許されなかったということもあるが、昼のなかの夜の時間は境界の悪所にふさわしく、此岸のどこにもない時間であった。（廣末保『境界の悪所』平凡社、1973年、21頁）

悪所は、宗教的な理想世界とは異なり、「実在する虚の空間」（同前、55頁）であった。それは「境界ゆえに出現した広場」として、日常に隣り合わせに存在したことに意義があった。近世文化はその空間を媒介とすることで成立した、と廣末保は説く。別のところでも、悪所の想像力を担う歌舞伎役者と、宗教的芸能民を区別して、後者は実と虚の関係を超越していたと表している。

一回的な宗教的超越性や呪縛力によって出現する時空にたいして、彼岸ではなく、此岸の境界に、悪所という日常的に実在する非日常的な時空が形成される。（同前、111頁、傍点原文ママ）

それは、「たんに日常性を否定するばかりでなく、祭の場の周期的・一回的な非日常性をも、同時に犯し否定するような時空観念」、二分割的な時空の秩序を混乱させ

超越しようとする「悪所的な祭」(同前、139頁)とも言い換えられている。つまり、悪場所という近世的な時空間の可能性は、昼の時間(日常性)と夜の時間(非日常性)の双方を相対化するような、きわめて危うい「虚構の实在」というところに求められるわけだ。

廣末は、このような悪場所は近世の終わりとともに終焉するとしているが、そういった「不自然」な場が変わって、「自然」な場だけを過信するな、と呼びかける。恋愛か、商売か、本気か、嘘か。いまだに虚実ない交ぜになったコミュニケーションが常態化しているという性風俗やアルコールを介した様々な接客の存在は、少なからずその廣末の悪場所論の宿り場となりうるのかもしれない。

「夜の街」という言葉が発せられた政治力学は、“夜”という非人間的な存在への想像力を養う豊潤なイメージを矮小化するばかりか、悪場所が半ば無理やりに(不自然に)達成させた夜と昼との否応ない交感の系譜を断ち切ることを目論む。それは、「自然を破壊することによって自然の強制力を打破しようとする試みは、いずれもいっそう深く自然の強制力の中に落ち込んでいくだけである」(M. ホルクハイマー、T. W. アドルノ、徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波文庫、2007年、39頁)という状況に至るだろう。均衡ある昼と夜の混乱こそは、そこに集る人間の解放感を後押し、都市が培ってきた反秩序的=頹廢的な観念の最も重要な根拠であった。それは、火が獲得され、恒常的な光を得る人類史的な過程とも

どこかで結びつけて考えなければならないものかもしれないが、ある段階で成立した都市的なものの最も重要な「何かが起こりうるかもしれない」という“空気”である。昼と夜、表と裏、内と外といったものが混乱し、氾濫し、自分もその中に参入することを、少なくともその可能性においては担保するかもしれないその想像力の不安定な地盤である。

4. 周縁の精神史

昼/夜という時間感覚と、都市における悪場所という空間感覚へとずらしつつ、論を進めてきた。ここでは、さらにその空間にこだわりながら、「周縁」というものについて考えてみたい。周縁は、日の光が陰るという意味では、昼の中の夜であり、確実に悪場所に通じているし、「夜の街」という言葉の政治力学が作動する現場であるともいえる。

遠回りすることになるが、周縁を考えるため、1990年代頃から、近世史で脚光を浴びた「身分的周縁」という言葉から取っ掛かりを得てみたい。端的に言えば、それまで自明視された「士農工商」といった枠組みを問い直し、これまで十分に着目されてこなかった様々な身分——儒者、宗教者、芸能者や、都市の下層民や被差別民——について実証的な研究が進められてきた(小田真裕「身分的周縁論」木村茂光監修、歴史科学協議会編『戦後歴史学用語辞典』東京堂出版、2012年、261頁)。

この研究を推進してきた吉田伸之は、「身分的周縁」が塚田孝とつくった造語である

と述べ、その着想の一つとして、市村弘正の「都市の周縁」「都市の崩壊」という論考をあげている（吉田伸之「芸能と身分的周縁」『部落問題研究』132号、1995年）。吉田は、マルクス主義が取り上げる「正統」としてのプロレタリアート（「民衆」とも言っている）ではなく、「異端」としてのルンペン・プロレタリアートを取り上げると述べている。このことからわかるが、「身分的周縁」の研究は、理論的には戦後歴史学内部で軌道修正を行い、「異端」を包摂したかたちで研究対象を広げて活発な議論を促す側面を持っていた。しかし、吉田が参照していた市村の論考は、そういった軌道修正の範疇におさまるものではないのではないか。今一度、市村の「都市の周縁」を読み返してみる必要があるのではないかと（市村弘正「都市の周縁」『増補「名づけ」の精神史』平凡社ライブラリー、1996年）。

市村の議論は、さきほどの廣末の悪場所論と根柢でつながっているし、重なっている。しかし、廣末が、なるべくその可能性の次元を押さえようとするのに対して、市村はより具体的な経験相に焦点を絞りつつ、周縁に生きることの構えのようなものを取り出そうとする。

それは「都会に出れば何とかなると、たくさんひとたちが故郷を離れて大都市に流れこんでいる」という書き出しに端的にあらわれている。都市の性格を、人の流入という事態が必然的にもたらす周縁部への着目によって描きだすことが示唆されるとともに、その現象の背後に、無数にうごめく「何とかなる」、何とか生きていく

ことができるかもしれないという、どこか明るさを持った決意を指摘している。江戸時代の都市への人口集中の背景を、無自覚的に、飢饉などによって故郷にいられず貧民化した農民たちを想定していなかっただろうか。そこには悲劇的なものを見ようとする前提がある。もちろん、そのような人たちが多数を占めたであろう。しかし、市村はまずもって「何とかなる」という内的な志向性からこの端正な論考をはじめ。文章では、この記述が『世事見聞録』を参照したものであることがすぐに明かされるわけだが、この入射角こそが、論考の特徴を示している。

視点は、裏店＝長屋の生活の叙述の検討に移り、「しかも裏店の住人たちは、ただ故郷の喪失を嘆いたり、困窮の呻きをあげるだけではなかった。」（同前、14頁）としている。さらに、困窮が極まったときの打ちこわしなどの都市暴動の担い手でもあったと指摘するが、すぐさま、そこに政治的効果を読み取るだけでは不十分と言って、次のように続ける。

「儒積工商、紛雑賃店」の裏店は、徳川の階層秩序にも困窮にも屈しない、人間の付き合いが可能な場としての側面をもちえた。そこにおいて、「粥を啜っても芝翫」というように、それはまた都市の周縁部に隔離された「悪所」空間へと通じていた。そこには幕藩秩序の要請する世界像とは異なる、虚実ないまぜの重層的な構成の空間をもつことが可能であった。そういう「悪逆」であった。（同前、17-18頁）

裏店における生活は、悪場所へと物理的にも精神的にもつながるスタイルであった。ここで、いわゆる階級闘争史観の視点ははずらされる。それは、「正統」だけではなく「異端」も取り上げることで研究範囲を拡大しようということではない。むしろ、そのような“闘争主体”の発見を基準とするような歴史観・歴史叙述そのものに疑いの目を差し向けているのである。興味深いことに、それは、市村が取り上げている人びとが持っていた世の中に対する構えと正に相似形をなしている。それは、“他者”について書いてあるにもかかわらず、“他者”を論じているのではない。論じる手つきそのものが論じる対象となっている。論じる対象の目をもって、論じられているともいえる⁽³⁾。

そして、市村の視野は、そのような周縁の精神史をたどって、旧幕臣の成島柳北、中江兆民の壮士論を参照していく。成島柳北には「新政府から酒色に耽ることを懲戒されるや激減するような遊客たちの「風流」趣味と質的にちがった柳北仙史の美意識」を、中江兆民には生活様式の異質さをもって明治社会の固定化を常に揺り動かそうとする態度を見出す。

市村の鋭利さは、明治期のいわゆる貧民窟のルポルタージュのなかに宿った視線への批判においても現れている。

そこには、「劣者」のもつ劣位性が、現実にはたえず敗れながらも切りひらいてゆく世界は、全くの想像の外であった。それだけ彼らが伝統社会と切れていたということかもしれない。そ

れは文明社会にふさわしい「博愛」の平板な色彩で塗りこめられてゆく。(同前、28頁)

貧民窟ルポルタージュは「社会問題」を発見する視線であり、後の社会主義的な問題意識の萌芽として位置付けられるものだ。しかし、市村はその初発の段階で、そのような視線の問題を抉り出す。それは異なるものの存在を許容せず、社会を均質化しようとする欲望である。それは、中心＝理想＝イデオロギーが普くいきわたるような状態を思い描く。しかしながら、周縁はそもそも、そのような“善意”の圧力を浮かびあがらせるものであった。

周縁部は、そこから一路「成功」めざして中心部に向かう場としてではなく、またそこから「愛慕」の地へと脱落するのでもなく、中心からの距離に対する自覚にもとづく抵抗感覚と、それに支えられた認識とを可能にする「位置」として考えられねばならない。(同前、33頁)

昼が太陽という圧倒的な光源によって成り立つ、中心のある世界だとすれば、夜は月の淡い光が必ずしも隅々まではいきわたらない周縁がより際立つ世界である。「正統」だけではなく「異端」も、というのは、枠組みが与える区分を追認する。昼の世界を前提として夜の世界を理解するようなものだ。それが無意味だといっているのではない。しかし、周縁にすでにあるその「位置」を見定めながら、そこで思考することと、それは決定的にずれていくので

はないかという疑問をさしはさんでいきたいのである。周縁を「正統」との関係で「異端」と呼んでしまうことは、山口昌男の「中心と周縁」理論のように、中心の活性化のために周縁があるという構図に陥ってしまう（山口昌男『文化と両義性』岩波現代文庫、2000年）。トリックスター（文化英雄）や道化のように、そのような硬直性を嘲笑し挑発する位置を確保しなければならない。

市村は、杉田敦との対談で、次のようにもこの論考について触れている。

「都市の周縁」という最初のころに書いた文章でも、「降りる」とか「劣者の劣位性が開く世界」ということをいっています。そこを藤田さん〔引用者注：藤田省三〕が「過大評価」してくれたわけですが。

権力が作動しているメカニズムに身をおき続けていけば、あるいは積極的に加担すれば、すべてが自明化されていきます。それに対して、負け方が大事だというのは、ある種の敗北といったものが、自分が巻き込まれている制度から「疎外」し、それがどういうものかを明らかにする可能性をもたらすからです。（市村弘正・杉田敦『社会の喪失』中公新書、2005年、116-117頁）

周縁、劣位、敗北、疎外の側にあることの捉え返し。このような視点こそが、「夜の街」の言葉の政治力学に抗しながら、光が作り出す影のただなか、もしくはそのそばで、ただそれを反射させるだけではない

（それでは光＝昼に頼り切ってしまう）、その先へ、新たな複雑な地点を見据えるために、「実在する虚の空間」をもとに想像力＝生き方を養う術があるのではないか。

5. 生活を「影」とする社会

どちらかといえば都市の場合について注目してきたが、「周縁」は遍在することをあえて強調しなければならない。属性や関係性というレベルで見れば、あらゆる場面や場所に周縁性は現出する（大人／老人・子ども、男／女、資本家／労働者、上司／部下、日本人／在日外国人など）。とすれば、「周縁」を渡り歩く歴史的形態を「遊行」や「漂泊」と見なすこともできるかもしれない。

説経『小栗判官』を素材として、〈物語〉を論じる廣末保は、それが在地性を超越しつつも、在地性を抱え込むありように、それを伝えた漂泊芸能民による「芸能的能力」＝「構想する能力」を読み取っている（廣末保『漂泊の物語』平凡社、1988年、52頁、傍点原文ママ）。それは、〈作者〉的な視点と言い換えられる。『小栗判官』は、物語自体が美濃国の墨俣に祀られる正八幡の由緒として語られていることや、地獄から戻された「餓鬼阿弥」として土車で熊野へと送られる途中の小栗と、人買いに売られて転々として流れ着いた照手が出逢うという見せ場が、美濃青墓（現・岐阜県大垣市青墓町）であることから、この地を拠点とした集団が成立に大きく関与したと考えられている。しかし、廣末は、青墓はあくまで結節点であり、「その〈道〉の空間的パー

スペクティブのなかに美濃青墓そのものを置くことのできる視点」、つまり、「在地性志向」と「在地超越志向」が、「矛盾共存的に関係」している物語として捉えたのであった（同前、57頁）。

「漂泊とはマージナルな空間を漂泊することであった。在地性を越えるその視点もマージナルな空間をくぐりぬけることによって始めて可能であった。」（同前、58頁）。ここでいうマージナルは、空間的な「周縁」でさえない。物語内においては「都」さえも、小栗を排除しつつ、生み出す場所として「マージナルな時空を集約的に〈場所〉化した空間」（同前、62頁）として理解される。それは、漂泊という形態が、すべての地を通過点としてしまうような強烈な相対化・冷徹な視線を持ちうるからだろう。これが、前述した悪場所論と全く同じことを言っているのは一目瞭然だろう。

しかし、それは同時に、すべての地を定住・永住・永眠の地としうる可能性があるということでもあるのではないか。歴史民俗学者の高取正男に言わせれば、「しかし、そのような村々に定住している諸共同体は、そもそもの当初から自分自身の影のようにして「旅」をもち、「うかれ人」をつくりだしていたとみななければならない。」（高取正男『日本的思考の原型』平凡社ライブラリー、1995年、203頁）ということになる。

高取は、「ひとりひとりの人間が生きているという事実」を「庶民」がどのように考えていたのかという関心から、村落共同体のなかでしか「自分の生命」を維持でき

ないという状況下で、そこから疎外した際に起る暴発として、突然の遁世や母子心中などに着目する（高取正男『仏教土着』日本放送協会出版、1973年、201-203頁）。もちろん、「個人」や「自我」は西洋近代の産物であるが、たしかに私たちは集団から排除されたときのみならず、埋没しているときでさえ、その埋没感とともに「ひとりひとりの人間」として生きているという感覚を持つ。その感覚の源泉を高取は、『日本的思考の原型』において、よそ者に対する前論理的な拒絶反応や、牛馬を連れて通る裏街道やそこを通るためのナンバ歩きといった身体技法、「正調」以前の多様な民謡のうたい方、自然を主観的な物事へと寄せて考える「ことよせ」の論理など、表（中心・都市・近代）と裏（周縁・村・前近代）の並存・融合・葛藤のありようから、多方面から個別具体的に解き明かしていったのである。それは、今風にいえば人びとの「生存」「生き方」の方法の探求であったといえる。

しかし、今から読むと物足りないのは、「賃労働」というあり方の全面化についてどう考えるかということにあるように思える。それは、イヴァン・イリイチが批判的に検討していったところの「賃労働」と「シャドウ・ワーク」の同時的な成立過程という問題でもある（I・イリイチ、玉野井芳郎・栗原彬訳『ジャドウ・ワーク』岩波現代文庫、2006年）。そこでは、高取が述べたようなきわめて重要で繰り返し着目しなければならないことは強調しなければならないが、近代国家や産業経済の側で、表

／裏を再定義していく動きがあった。

イリイチは、人間生活の自立・自存の活動や、支払われない賃労働とも明確に区別された、形式的な経済を支えるシャドウ・ワークという視点を打ち出す。

失業の増加と生産性の増加とが結びあって、いまやこれまでになく多くの人々を、〈シャドウ・ワーク〉の名で診断する必要がますます生じてきている。「レジャーの時代」「自助セルフ・ヘルプの時代」「サービス経済」などは、この成長する妖怪に名づけられた遠回しの表現である。(同前、210頁)

賃労働が、「自立・自存」の基盤を補足するものではなく、拠り所になっていく歴史を踏まえながら、それが決定的な転換であったことを指摘する。

賃労働によって生活する必要があるということは、落伍したり追い出されたりした印であった。彼らはあまりにも悲惨であったために、貧しい者の世界を構成した中世の巨大な群集——犯罪者、流浪者、巡礼者、狂人、托鉢修道僧、移住者、家のない者たち——に単純につけくわえられるといったようなものではなかった。(同前、213頁)

近代以前の社会では、物乞いの権利は宗教的な背景もあって公に認められていたものだった。それは、賃労働よりも尊いものであったのである。なぜならば、賃労働とそれを支えるシャドウ・ワークは、生活を全面的に支配し、人間という枠組みを破壊

するからである。

民衆の文化とヴァナキュラーな価値にたいして仕向けられた「市民」戦争が首尾よく成功するためには、生活の自立と自存の基盤を剥奪されてゆく人たちが、まず別々の領域に囲い込まれることを容認し、それによってわけ隔てられてしまうということが必要であった。専業主婦の創出は、前例のない性的な隔離体制アパルトヘイトの証しである。(同前、237-238頁)

とすれば、「夜の街」が狙うのは、感染者／未感染者の診断が不十分にしかなされない現実を隠蔽するために（無自覚症状がある時点でそれは厳格にはできそうにない）、言葉の政治力学を駆使した昼と夜との隔離体制の強化であったのではないか。それは、否定的な「夜」の領域へと、新型コロナウイルスを押し込める、象徴的な戦略となっていた。しかし、その意図は、悪場所論が提示したような、「実在する虚の空間」という不自然な可能性が入り込む余地を排除し、周縁というポジションを許しはしないような傾向に拍車をかける。「それは、生活の自立・自存の基盤を経済の影法師の姿へと変化へんげさせる。」(同前、240頁)。従来、昼＝光であった日常生活さえも、影に属するものにしてしまい、世界の均衡を崩していく。この意味で、「コスパ」(コスト・パフォーマンス)や「断捨離」をまるで反論の余地のない“良き事”とするような社会は、常に自傷行為を推奨しているようなものである。そうすることでしか、「ひと

りひとりの人間が生きているという事実」(前述の高取正男の言葉)を確かめられないような希薄な現実が、逆説的ではあるが、確かな手ごたえで〈いま・ここ〉にある。

私たちは、「国は支援の手をさしのべるべきだ」と嘆くべきだろうか。それももちろん今以上に必要だろう。しかし、この隔離体制が、骨抜きにされた基盤のうえで生活している必然的な帰結であることも同時に見過ごすべきではない。歴史への入り口は、そこかしこに空いている。かすかな痕跡や記憶から、無理やりにでも想像力を飛躍させて、現実をより豊かな混乱へと誘っていく方途を思考していきたい。

参考・引用文献

- 一瀬幸三『新宿遊郭史』新宿郷土会、1983年
 柳田国男「親方子方」『柳田國男全集 12』ちくま文庫、1990年
 中村生雄『祭祀と供儀』法蔵館、2001年
 益田勝実「黎明——原始的想像力の日本的構造——」
 鈴木日出男・天野紀代子編『益田勝実の仕事 2 火山列島の思想』ちくま学芸文庫、2006年
 宮田登『日和見』平凡社、1992年
 後藤護『ゴシック・カルチャー入門』P ヴァイン、2019年
 守屋毅『元禄文化 遊芸・悪所・芝居』講談社学術文庫、2011年
 廣末保『辺界の悪所』平凡社、1973年
 M. ホルクハイマー、T. W. アドルノ、徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波文庫、2007年
 小田真裕「身分的周縁論」木村茂光監修、歴史科学協議会編『戦後歴史学用語辞典』東京堂出版、2012年
 吉田伸之「芸能と身分的周縁」『部落問題研究』132号、1995年
 市村弘正「都市の周縁」『増補「名づけ」の精神史』平凡社ライブラリー、1996年
 市村弘正『読むという生き方』平凡社、2003年
 山口昌男『文化と両義性』岩波現代文庫、2000年

- 市村弘正・杉田敦『社会の喪失』中公新書、2005年
 廣末保『漂泊の物語』平凡社、1988年
 高取正男『日本的思考の原型』平凡社ライブラリー、1995年
 I・イリイチ、玉野井芳郎・栗原彬訳『ジャドウ・ワーク』岩波現代文庫、2006年

- 朝日新聞デジタル「性風俗業の対象外に「差別」 持続化給付金の見直し要求」2020年5月11日 15時32分 <https://www.asahi.com/articles/ASN5C52ZHN5CUTFK01C.html> [2021/01/19 閲覧]。
 小池知事「知事の部屋」／記者会見(令和2年3月30日)、<https://www.metro.tokyo.lg.jp/tosei/governor/governor/kishakaiken/2020/03/30.html>[2021・01・19 閲覧]

註

- (1) 宮田登によれば、日常生活において昼と夜の境のどちら——日暮れと夜明け——が一日のはじまりなのかは厳密に確定できていないというのが実際のところであるが、少なくとも祭りの時間感覚では日暮れがその始まりであることは妥当といえる。宮田登『日和見』平凡社、1992年、24-25頁。
 (2) 守屋毅が指摘しているように、「悪所」で芝居と遊里を指す用例は、江戸時代後半の『寛天見聞記』が現状では唯一のものである。ただし、元禄期から遊里を指す言葉として町人のなかで生まれてきた言葉であるのは間違いない(守屋毅『元禄文化 遊芸・悪所・芝居』講談社学術文庫、2011年参照)。ここでは歴史の実態はひとまず置いておき、廣末の論をみていくことにしたい。
 (3) 市村弘正『読むという生き方』(平凡社、2003年)によれば、市村はトウリョウ(棟梁)と呼ばれる職人の家で育ったことで、文字によらずに様々な環境を読む思考が培われたという。この経験が論じる手つきに現われているといえば単純にきこえるが、実際にはきわめて稀有なことであることは言うまでもない。

連載

猫の後ろ姿からゾンビ的状况へ：DJ 風に（2）

川村 邦光

佐保川の桜並木

宵っ張りの皆さん、今宵も付き合っただけ、ありがとう。関西はまさしく春です。東北ではまだそうはいきません。「春宵一刻、値千金、花に清香有り、月に陰有り、歌管の楼台、声細細、鞦韆の院落、夜沈沈」、蘇軾の詩です。奈良・佐保川の桜並木も今が盛りと、花が咲き誇っています。夜中は明かりが灯されていないので見えません。闇のなかに桜の花が深々と匂っているかのようです。

昼過ぎ、佐保川の土手を歩きました。満開から早々と散り始め、花びらがひらひらと舞っていました。「春三月^{くび}縊り残され花に舞ふ」、アナキスト大杉栄が大逆事件後、幸徳秋水らを吊った句です。「これって、春の匂いかな」という吉田秋生のマンガ『櫻の園』も思い浮かべました。三条中学校を眼にして少し歩くと、奈良県立の図書館があります。それなりに本があり、この頃よく行っています。佐保川の幾つかの場に大きな鯉がたむろし、亀が岩場に甲羅を干している時もあります。水面には白鷺や鴨、川鶉が浮び、鶺鴒、鶉が飛び跳ねています。時たま、川蟬を見かけます。それこそ瑠璃色にきらびやかに光って、はっとさせます。

今宵の曲はカール・オルフの『カルミナ・ブラーナ』（シカゴ交響楽団、ジェムズ・レヴァイン指揮、1984年）、賑やかに流しつづけます。これは、ドイツ・バイエルン地方のベネディクト・ボイレン（ブラーナ）修道院の図書室から発見された、中世の歌集（カルミナ）の詩から、1936年、ベルリン・オリンピックの時に作曲、翌年、初演されました。まさしくナチス時代、運命の女神（フォルトゥーナ）は人生を、世界を翻弄していきます。「まったく呪わしいこの人生は、意地悪な目つきすると思えば、今度はまた愛想よくして見せる。ふざけた気持ちで、ときには窮乏を、ときには権力を、氷のように融き消して見せる」（呉茂一訳）と歌われています。オルフが苛烈なナチス時代をどのように生きたのかは調べていません。前回のつづきを話していきます。しばし寛いで聴いてください。

ゾンビ的存在

イエスは肉体の傷痕・聖痕と肉体そのもの=パンの共食、聖餐という交わりを通じて、天上と地上を繋いで媒介していく、仲介者として位置づけられます。生と死を包摂し、死体であるとともに生体でもあり、

動くことのできる肉体です。イエスはゾンビ的存在、そしてゾンビ的状况を生きたのです、40日ほどですが。こうした生と死、もしくは生体と死体と背中合わせの肉体的な存在をゾンビ的存在、そのうごめいている状況をゾンビ的状况と呼んでみましょう。生と死のはざま、日常と非日常の間にある、政治なるものを浮き彫りにすることができるかもしれません。

ゾンビ映画は今でも人気がありますが、ゾンビそのものは邪悪なものとしてイメージされています。忌み嫌われ、憎悪され、酷く排除され、殲滅・絶滅の対象になります。日常の世界に突然現われた単なる異物・汚物としてばかりではなく、人やこの世に危害を与える存在として、徹底して排斥され抹殺されることになります。哀しく憐れな存在ですが、正と邪、善と悪、清さと穢れ、清浄と不浄の構図がくっきりと描かれます。逆に言えば、非ゾンビの人間という存在のおぞましさを、邪悪さそのものを投影されているとも言えます。

他方では、ゾンビは気楽です。一応、意思もしくは精神、さらには魂なるものを欠如しているとされます。いわば、純粹肉体です。だが、たんなる物それ自体ではなく、志向性のない欲望そのものを体現して、かなりぎこちないのですが、自由気ままに振る舞い動き回ります。自然そのもの、あるがままにある、親鸞のいう、自然法爾という境地にある、稀有の存在なのかもしれません。

喩えはあまりよくないかもしれませんが、認知症の徘徊老人を思い描いてみてく

ださい。善悪、正邪、美醜、賢愚、老若、貧富、浄穢、幸不幸、正気・狂気を、世間を超えているのではないのでしょうか。自由自在の境地に達しているのではないのでしょうか。かなり大袈裟ですが、老子の言う無為、あるいは仏陀の言う涅槃とも言えるのではないかと思います。それでは面白くないでしょう。ゾンビ的存在はあくまでもこの世に足場を持っています。絶えず世間と関わらせられて、あるいは関わって、善悪などといった世間の評判、もしくは通俗的な価値観に晒されています。

ゾンビ的存在の両義性

通俗ゾンビ観でやはり重要なのは、噛まれたり、多くは緑色の汚物を吐き掛けられたりして、人・非ゾンビがゾンビへと変態していく、メタモルフォーシスという事態です。それは血や唾液などの体液によって、感染する、伝染するという感染症・伝染病の医学的な理論に依拠して、増殖し貯蓄され、無秩序に集合・集団化し、膨張・浸潤し、暴発し跳梁していくという、ブランキズム（一揆主義）、テロリズム、アナキズム、コミニズム、さらには超自然的な力が転移・伝染するとするマナイズムを体現していると言うことができるかもしれません。

集合的かつ全体的に増殖し、拡張・侵略していくという点では、全体主義、資本主義、帝国主義、さらにはファシズムを体現しているとも言えます。これはゾンビの二極化、あるいは二項対立ではなく、両義性（アンビヴァレンス）もしくは二重性と言ったほうがいいでしょう。ちょうどそれはゾ

ンビが生死、あるいはエロスとタナトスを背中合わせにした生-死体であるのと同じです。

アナキズムでも、ファシズムでも、ゾンビはメタファになります。感染・伝染して増殖を繰り返し、一国に留まることなく、世界を超えていく、インターナショナルな存在、コスモポリタンとなります。そして、ブランキスト、テロリスト、アナキスト、ソーシャリスト、コミュニスト、キャピタリスト、インペリアリスト、ファシストなどなど、ゾンビ的存在の多岐にわたる肩書きのリストをつづけることができます。

この世の生を蹂躪し跳躍して、肉体の赴くままに生きています。本能と言えるかどうかは解りません。もとよりなんら悪意はなく、危害を加えるというよりも、むしろ噛みついて傷を与えます。生体は傷つきやすい、可塑性は少しあろうが、死にいたることもあります。傷を与える、もしくは傷を負わせるということ、それは迎え入れる仕草であり、言うなれば、見返りを求めない、無償の贈与です。ホスタリテイ(敵意)はなく、排除され、解体されながらも、意図もせず、ひたすらホスピタリテイ(歓待)を能動的にあまねく発揮していくこととなります。最近、歓待という言葉をよく見かけるようになりなした。歓待、この世にはほとんどない、あるいは忘れ去られてしまったため、ノスタルジックに想起され掘り起こされているのでしょうか。犠牲を厭わずに、ひたすら歓待していくゾンビ的存在、それはキャピタリスト、インペリアリスト、ファシストとは決定的に異なっているのではな

いでしょうか。

準備号へのお便り

ここで一旦中断し、つづきは次回にして、準備号へのお便りが届いていますので、紹介していきたいと思います。Zさんから、「ゾンビ・コミューンは創出されるか」と題した、お便りが届いています。一部は私の文への批判と励ましと勝手に受け取りました。

「猫の後姿からゾンビ的状况へ」(以下「猫の後姿から」)に対して、「この場で、何を」と問いかけています。私はこうしたことに余りこだわらずに、ゾンビ的状况・存在について思うがままに書いています。ただ最後に「互に顔を付き合わせるのではなく、独り言ではなく、まだ見ぬ誰か、これから会うであろう誰かに向かって、何事かを伝えようと語りかける、そうした未来へと投企する姿勢を思いがけず感触できたように思います」(『MFE』創刊準備号、p.17)と、私が感じた20年6・13集会での皆さんの心意気をまとめてみました。「猫の後姿から」はこの世界の現況について考えてみようとして、書き起こしたものです。私自身も含めて、「ゾンビ的状况」にいると感じている人が多くいるのではないかという、いわば妄想から出発しています。

Zさんの「猫の後姿から」に対する批判は、ゾンビ的存在なるものの曖昧さに対してです。「はっきりと規定できないにしても、ゾンビ的存在がファシスト的・体制追従的でもあれば、反権力的・反体制的でもあるようであり、記述が不明瞭」と指摘してい

ます。そして、「イエスをゾンビ的存在とみなすのはいいとしても、イエスはファシストの煽動者か、反権力の革命家か、はっきりしていない。それはイエスの信徒・グループ、コミュニオンにも言える」、「ゾンビは現状を捉えるメタファになるかもしれないが、リアルな情況に介入できないのではないか」と批判しています。

これは当然の批判です。私自身、明瞭に記述するのを避けてきました。どっちつかずでもあるのですが、二面性、もしくは両義性を帯びている、どちらかがどちらかへと移行するプロセスがある、ファシストでも、反権力でも、どちらでもない曖昧な領域があろうと、今のところ捉えておこうと思っています。つづきを期待してくださいとZさんには伝えたいと思います。「ゾンビ・コミュニオン」、なにやらおもしろいテーマを突きつけられたような気がします。これについては、これからじっくり考えていきたいと思っています。

Zさんは「この場で、何を」と問いかけて、準備号の全体を論評しています。紹介してみましょう。ひとつはこの雑誌での各自の位置づけと期待、もうひとつは自分の現場からの報告、この二つが別個ではなく、重なりながらテーマになっていると指摘しています。一応、二つに分けると、前者は車、古川、尹、永岡、沈恬恬、成定、富山、正明。後者は川村、竹原、謝花、近藤、鄭、日高、平野。「川村論文（エッセイ）はどちらにも分類しがたいが、一応、後者になる」と述べています。

彩りある雑性の場を編集せよ

Zさんは尹汝一「MFEの雑性のために」をまず取り上げています。「尹の雑誌とは「雑性のある程度の個性にまで導くことばの運動であるべきではないか」、私もそれが望ましい方向性だと思う。おそらく単一の個性ではない。彩りのある「多焦点」を発散させる個々の個性であろう。それを見つけ、実現するのが尹の言う「読者」である。「ことばが揺れるなら、ことばを以てその揺れを伝え、読者をその揺れに招待すればいい」、読書がそれを彩り豊かに編集する、編み集めていく。それが「広げること」と「折り畳むこと」のいわば無限運動、再編集へと連動・継続していくことになり、書き手と読み手の循環運動が生み出されてこよう。個々の個性なるものは協働して立ち上げられ、集合的な個性へと展開することになるだろうか。

「別の文章から文を引っ張ってきて再編集したい。（中略）そのような文が多くある雑誌は、私の夢想の中で元の形態から離れて、ますます雑なるものとなる」、また「書き手には思いもよらない問いが読み手によって付け加えられ、その問いかけによって書き直され、再形成された雑誌がまた読み直され、また新しい問いかけと声に出会い……このようにして他者の悩みを引き継いで、時間が蓄積され、文が増殖する雑誌」と、尹は連鎖する書き手・読み手運動、著述・読書協働態の場としての雑誌の生成する、ヘテロピア性を構想しているようである。ここに、私は先の「猫の後姿から」で不明瞭に述べられたゾンビ的状況を垣間見

たような気がする。確かにゾンビには個性がないだろうが、彩り豊かに緑色の液を吐き散らし、感染させながら増殖し、個々群れなして、編み直しながらヘテロピアを創出していく運動態なのだ。批評のすぐれた形を尹の文章に見出せよう。」

Zさんの長い文を省きながら、繋ぎ合わせて綴ってみました。書き手と読み手の編集作業、それは編成へ、編み成すことへと繋がっていき、変性をもたらすと言えるでしょうか。ゾンビはワンパターンの振る舞いしかしないようですが、同質社会の世間から見れば、それ自体に個性が十二分あると言えるかもしれません。ゾンビの群れには確かにヘテロピアが現出するのです。

世の中のことをすべて知ることなどはできのだが、人は知ろうとします。だが、私はあまり知ろうとはしません。井のなかの蛙で上等だと思っているからです。それでも現場からの報告を読んでもと、大変だとか、世知辛いと嘆息してしまいます。煩わしさのない、しみじみとした日々、それがもっとも望ましいと思っています。

資源活用には碌なものがない

竹原論文は博物館からの報告です。「人もそうだが、地域の習俗・文化や文化財を「資源」として「活用」していくといった、有用・有益性を追い求める発想には碌なものがない。ポストが増えて、若者が就職できるわけでもないのに、仕事作りに追われ、煽り／煽られて、浮ついて過労にだけどっぷりと身を浸しているのが昨今であり、地道さに欠けているのではないか。こういう

のは年寄りの考えかもしれないが、観光・経済をアジる阿呆に踊らされる阿呆の跋扈というのが現状だ。」

Zさんは行政とそれに追随する地域住民を罵っています。博物館というのはもともと遺品・死物を収集するゾンビ的存在だが、それを「資源」として「活用」する、酷使するのは、ゾンビ的存在を見世物にすることだと思ってしまいました。そういえば、どうでもいいことですが、民俗芸能学会という小組織で矮小極まる権力抗争があったと、ある人から耳にしました。役職にはなにか利権があるのでしょいか。

帝国の物語を解体せよ

次は、謝花「鉄格子の中の声」です。「レベッカ・ソルニットの「ブレイク・ザ・ストーリー」から始まる。「支配的な文化は、それを支える柱を強化するものであり、その柱はあまりにも頻繁に、誰か別の人びとを閉じ込める檻の鉄格子となる」[『それを、真の名で呼ぶならば』渡辺由佳里訳、岩波書店、p.193]、この支配的文化・支配的物語を解体・ブレイクせよと呼びかける。

謝花は米軍基地の二つのバーベキューをレポートする。昨年、米国独立記念日に、うるま市の公園で数百人のバーベキュー・パーティーである。なんとも豪勢だ。その結果は各基地でのコロナ・クラスター発生である。普天間飛行場から発がん性の有機化合物を含む泡消化剤、約14万リットルが流出、その原因が士気を高めるために行なった、もうひとつのバーベキューであった。米軍基地は「人ひとりの一生を喰う」と、

基地返還運動家は呟いた。武装した権力と闘うには、鉄格子＝支配的文化・物語の柱を一本一本引き抜いて、その年輪を読み解き、まるごと解体しなければならない。」

Zさんのコメント、誰もが「人ひとりの一生を喰う」ゾンビにならないといけないということでしょうか。他方「人ひとりの一生を喰う」ゾンビとは、まさしく米軍基地・米国政府、また安保条約・日米地位協定を後生大事にする日本政府なのかもしれません。ゾンビの扮装で手に肉を刺した串を持って食べながら、米軍基地のなかにぞろぞろと侵入し、ついでに消火器を担いで撒き散らすというのはどうかなどと、つい夢想してしまいます。

異邦人、ルワンダから遠く離れて

近藤「未来は明日を生き抜くものに」はルワンダからのルポルタージュです。「ほぼ一年前、ルワンダ入国、10日ほどして帰国。ルワンダ着後、知人たちは「こんな状況」だからと、そっけない。「脅威の対象」になってしまったからだ。忌避される異邦人になった、ゾンビ視された。だが、「すこし呆け始めている」おばあちゃんだけは別だった。土産の抹茶味のチョコレートをおいしそうに食べ、残りのかけらを袋にしまった。そして「未来は明日を生き抜くものにある」と囁いた。おばあちゃんの「記憶の隙間」に「チョコレートの甘い時間がすこしでも溶け込んでいくなら、それでいい」。記憶は味や匂いととともに甦り賦活され、体験が重層化されるか。

国境閉鎖の報、急遽、帰国へ。退避する

ムズング（白人）がたむろしている。大挙して空港に押し寄せたムズングに映画『ホテル・ルワンダ』を重ね合わせ、自分のムズング「具合」に絶句。ツチ人とフツ人の抗争はどうなっているのだろうか。次に述べる、車論文の言う「魔術的観察」だろうか。おばあちゃんとの再会の可能性は「明日を生き抜く」ことを通じて、また「チョコレートの甘い時間」を互に共有することによって、必然性へと転化するのだろうか。そう願いたい。」

こいうルポルタージュ、また写真も雑誌を彩り豊かにし、「雑性」を際立たせています。写真「マスクとゴム手袋をつけて応対する携帯ショップの店員」(p.66)、グローバルの現在を実感します。近藤さんの自分のムズング「具合」に絶句は、Black Lives Matter を想起させます。テニスの全米オープンで優勝した、大坂なおみは黒人の名を記した7枚のマスクをつけ、優勝後のインタビューで「7枚のマスクでどんなメッセージを伝えたかったのか」と尋ねられ、「あなたがどんなメッセージを受け取ったのか、それの方がもっと大事です。私はみんなに話を始めてもらうことが重要だと、そんなふうに感じています」(『朝日新聞』20年9月14日夕刊)と語っています。

媒体 (medium) の構造を更新せよ

Zさんの車論文へのコメントは長いため、端折って紹介しよう。「車論文は、パンデミック状況下で世界の全面的な変化を経験していると書く。そこでは、統制と拒絶がしのぎを削っていると単純には言えないの

だが、この重層化した状況の向かうであろう動勢のなかに、誰もが否応もなく巻き込まれていく。それは不安のなかで見守るしかない、従属的・受動的な状態なのではない。危機こそ未成の時に向かう機縁なのである。「視差的観点」また「魔術的観察」とはそのようなことなのか。

車は朝鮮植民地期の作家、金南天がバルザックから得た「観察」概念を引き合いに出し、「彼にとって「観察」は他者に憑依する魔術的経験を目指しているように見える」と記す。対象に没我的に沈潜する観察、それは観察者自身の身体性を変容させる。憑依されるのではなく、「他者に憑依する」。これが解りにくい。私なりに解釈してみよう。シャーマニズムのレベルでは、憑依するのは霊的なもの、その憑依によって、被憑依者（ムーダン・巫堂、巫者）は「没我的主体」になり、身体の変容を引き起こし、霊的なものの言葉をいわば自動的に、他律的に話すだろう。だが、ここでは逆転されている。

他者・対象に観察者が憑依する。その主体は没我的だが、全面的に没我ではなく、他者・対象と同一化せず、限りなく接近していく、侵入していく。他者・対象の描写、対象を知ること、それは「自分自身がその対象になるということに近い」とする。作家・観察者の「主権者」としてのモダンな主体の解体・再構築を目指していよう。車は「「観察＝知＝生成」の境地こそ「魔術的観察の実験」の目指すところ」ではないかと述べている。

車は金の未完のままほぼ失敗した長編小

説について述べている。金の作品の人物たちは別の作品へと越境していく。別の場所・関係へと横断していく。これは「転換期を生きている当代人たちの範型」だが、生きつづけていくという「終結不可能な実験」であるとする。白土三平『忍者武芸帖』の影丸のようなものか。複数の影丸が「遠くより来たりて遠くへ去る」、そして「遠くへと去りて遠くより来たる」。

分身（ドッペルゲンガー）もしくは影武者が現われて、永続的な権力闘争を展開しつつ、時空を横断していく。第二、第三の影丸／ゲバラが続々と現われてくる。権力の呼びかけ・命令による攻勢は、車が言うように、「媒体（medium）の構造」を変更させている。車が提起するのは、身体の「変形」を通じた「媒体（medium）の構造」の更新、あるいは新編成であろう。他者・対象、世界を記述する言葉・スタイルの変革・編み直し、それが「魔術的観察の実験」、またそれを布置する「星座」ということだろう。

車論文は読解もまとめるのも一苦労だが、先を急ごう。「星座」につづけて、「世界経験が形成されるそれぞれの場所で、「観察」の過程で、その場所性を抱え持った言葉を見出し発信する時、その言葉たちがあるいはつながりあるいは衝突し合いながら作り出す効果を通して、私たちは「多焦点拡張」の運動の中で現在にかかわる知を作っていけるのではないだろうか、「星座」を作るための場として、MFEを位置づける麗しすぎるほどの言葉である。こうした方向性にこだわり応えていけるのか。困難

ではあろうが、「必然性はまさしく可能性にすぎないのだ。可能性を高めて必然性にまでいたらしめる者のみ、歴史の摂理はまず彼岸の世界の扉を開けてくれるのだ」という金南天の言葉にそそのかされて、MFEに集う面々はきらめく銀河を航海してほしい。」

覆面とゾンビ

Zさんのお便りのなかで、いくつかを紹介するだけで、かなり長くなってしまいましたので、残念ながら、あとは省きます。車論文などに触発されて、数年前に亡くなっているのですが、同じ集合住宅に住んでいた、マスクを常に着けていた女性Iさんを思い出しましたので、コロナ状況下、瞬く間に広まったマスクについて話して見ようと思います。

マスクは覆面・仮面、扮装し正体を隠します。私が行く所と言えば、スーパーや図書館です。歩いている時にはマスクを着けず、店内・館内に入ってから着けています。マスクはあまり好きにはなれません。だが、Iさんは一日中、春夏秋冬、四季を通じて着けていました。私が見かけるのは、外で出会った時です。Iさんの家にも猫がいるので、うかがったことがありました。大きな猫がいて、抱き上げたこともありました。今でも娘さんと一緒にいます。

コロナ前、マスクをしている人は極めて少なかったでしょう。春先になると、花粉症の人がマスクを着けるくらいだったはずですが、Iさんは年がら年中マスクをしていました。それは舌癌の手術をしたた

めです。マスクをはずした顔を見たことはありませんが、舌を切り、癌の転移した顎の骨を削除したと聞いています。Iさんは話せませんでした。いつも笑顔でした。弱々しく、はかなげな笑みでした。そう私は感じていました。世間では「人は見た目だ、とうそぶいて、露に差別します。見た目も個性だ、多様性だなどとは、たやすく言えません。影ではなく、露骨にあなどり、馬鹿にします。」

そのような人でも、現在では、他の人の前だけでは、ユニークさやダイヴァーシティーは大切だと、個性や多様性を認めて尊重しているかもしれません。だが、卑しさをあからさまに発揮して、からかい、侮蔑し、差別します。このような言動をしない人からでも、遠ざけられ避けられています。思い当たるのは、たじろぎながら、不気味さ、脅威を懐いてしまうからなのではないかということです。多数の素面のなかに、際立ってマスク姿の者がひとりいる。黒い羊、異分子だということになるろう。

怖じ気、不気味さ、脅威の素振りは見せずに隠蔽して、無言のうちに、問答無用に顔をそむけ、除け者にして、排除したがる。これは変わる事のない、人の常、世の常なのかもしれません。だが、こうした感情・感性は歴史的に生み出されてきたのだろう。ファノンの『白い仮面／黒い肌』になぞらえるなら、「白いマスク／黒い身体」とでもなるのでしょうか。不気味さへのたじろぎが除け者を生み出すと言えます。

とりあえず手掛かりとして、フロイトの不気味論を見てみましょう。フロイトは「不

こには、正常／異常、普通／異状に分けてしまうところから生じてくる、悪意もあるかもしれませんが、何気ない好悪の感情が大きく介在しているでしょう。だが、現在、ほとんどすべての人がマスクで素顔を隠しています。マスクが伝染し、世間はゾンビ的存在で溢れています。皮肉にも世間では、マスクをしない人が異分子として睨みつけられ、排除されています。Iさんは今でも存命なら、なんら指差されることはなく、マスクの群れのなかに紛れ込んでいたことでしょう。

さて、半世紀ほど遡って、マスク現象を顧みて見ましょう。「非常時」あるいは「転換期」の歴史的な「観察」というところです。私は一時期、特定の場で、覆面をしていたことがあります。ヘルメットを被り、タオルで顔を隠していたわけです。その渦中にいると、なんら不気味でも、異様でもないのですが、傍から見れば、やはり異様なのでしょう。

世間からは暴力学生とか過激派などと呼ばれ、嫌われていました。でも、それが少なからず心地よかったことも確かです。ナルシズムとでも言っているのか、粹がった、世間知らずの傲慢さだったろうが、世間に背を向けつづけていこうとする、気概めいたものが生まれてきたようです。露骨に迫害されたわけではないが、嫌われたことは確かです。

無謀に打ち毀したり、火を付けたりして、「命、棒に振ろう」などとうそぶいて、はた迷惑なことをしまくって、いい気になっていたわけです。ある人々からすれば、一

般市民・無辜の民に襲いかかる無頼の徒、言うなれば思慮のないゾンビの群れです。少しは脅威を与えたのでしょうか。そこから何が始まったのか、無惨に敗退していただけなのか。ゾンビの群れは個々ばらばらになり、もとより拠点となる場を構築できず、無辜の民の群れのなかに紛れ込むほかなかった、あるいは進んでそうした。`主義者、として自立できなかったのです。情けないゾンビの徒党だったのです。

それでも、このゾンビの群れはそれこそ彩り豊かでした。反権力へ向けて、拡張はできなかったが、多焦点的ではあったでしょう。覆面スタイルは`砦の上に我的世界、築き固めよ、と、`自由の火柱輝かしく、頭上高く、燃え立たせ、身体的な転回を生成させる、車の言う「視差的観点」、視差的スタイルだったのかもしれませんが。ソルニットの言う`支配的文化・物語を解体せよ、あるいは造反有理でもいいのだが、私にとって、覆面スタイルはそれを体現し、一時であれ、言説と実践のスタイル、いわばイデオロギーを更新させたと言うことができるはずですが、新しい文化・物語を創出するほどの力量はありませんでした。群れの解体を余儀なくされ、孤立の憂愁の闇のなかに潜んでいきました。

「すぐれたストーリーテラーの仕事のひとつは、自分に割り当てられたストーリーの根底にあるストーリーをじっくり調べ、ときにはそれらを可視化し、ときにはそうしたものからわたしたちを解放することです。つまり、ストーリーをブレイクすることです。解くこと（ブレイキング）は、こ

の種の執筆においては、つくることと同じくらい創造的な行動なのです」〔ソルニット、同前、p.195〕。ゾンビの群れは物語の破壊も解体もできなかった、あるいは未完に終わったわけだが、運動の雑性を志向し、覆面／マスクの物語・イデオロギーを再編成していくことを求められているでしょう。

『カルミナ・ブラーナ』では、運命の女神が「ときには窮乏を、ときには権力を、氷のように融き消して見せる」と鳴り響かせながら繰り返し歌い、終わりに近づいています。退屈ではなかったでしょうか。それでは、ご機嫌よう。

(つづく)

커뮤니케이션으로서의 논문심사

『레디컬 오럴 히스토리』와 함께

나가오카 다카시

(심 정명 옮김)

논문심사를 다시금 상상하기 위해

‘논문심사’라는 말이 꽤 권위적인 울림을 띠며, 왕왕 그런 성격을 가진 실천으로서 아카데미즘에 편입돼 온 것은 분명하다. 논리성이나 실증성, 선행연구 검토, 독창성, 학술적 의의 등등의 잣대를 텍스트에 들이대어 게재 여부를 판단한다. 연구비조성사업의 신청서 양식 같은 것은 바로 이를 가시화한 것이리라. 상아탑의, 상아탑에 의한, 상아탑을 위한 제도로 학계의 보수성이나 형식주의를 상징한다는 비판의 대상이 되는 경우도 많다.

물론 논문심사의 바람직한 모습에 대해서는 학계의 여러 분야에서 다양한 형태로 논의되고 있겠고, 개방적인 시스템, 관여하는 사람들이 수궁할 수 있는 시스템이 모색되고 있다고 생각한다. 여기서는 그러한 논의에 옥상옥을 쌓는 어리석음을 피해(결코 귀찮기 때문이 아니다) 조금 다른 방향에서 이야기를 전개하고 싶다.

『MFE』의 경우 적어도 위에서 말한 권위주의적·형식주의적 스타일의 심사는 배제한다. 이 잡지는 “왕왕 “이것은 논문이 아니다”, “이것은 연구라고 할 수 없다” 같은 사전 평가가 선행하기 일쑤인 상황을 어떻게 바꾸어 볼 수는 없을까 하는 생각”(富

山一郎·古川岳志·沈正明, 「はじめに」, 『MFE』 창간준비호, 2020년 3월) 위에 성립하고 있으므로 텍스트의 ‘ 좋고 나쁨 ’ 을 판정하는 척도를 전제하고 있지는 않다.

‘논문’이나 ‘연구’라는 카테고리의 폐쇄성을 깨기 위해서는 “이것은 논문인가 아닌가”, “연구인가 아닌가”라는 판단을 초장부터 포기해 버리면 될까? 모든 것이 받아들여지고 모든 것이 긍정된다고. 하지만 그러면 ‘논문’이나 ‘연구’라는 카테고리를 되묻는 것이 아니라 단순히 건너뛰어 버리게 되고, 편집이라는 실천·프로세스의 비평성은 말소될 것이다. 『MFE』는 특히 인터넷 잡지기 때문에 개개인이 혼자 블로그를 쓰는 것과 뭐가 다른지 잘 알 수 없어진다.

따라서 심사라는 제도에 대한 부정적인 비판뿐 아니라 심사—이 표현이 적절하지 않다면 편집 실천이라고 해도 좋겠다—를 새로운 형태로 다시금 상상하고 재구성하는 긍정적인 논의로 향해 갈 필요가 있을 것이다.

우선 심사란 커뮤니케이션의 한 방식이라는 명제에서 출발하자. 즉 학계에서 통용되는 심사 규칙을 무반성적으로 적용하지도 않거니와 투고 논문을 무비판적으로 나열하는 것도 아닌 비평적 커뮤니케이션으로서

편집 실천이 기능할 가능성을 찾고자 한다. 여기서 구체적인 방법론에까지 도달할 수는 없고, 애초에 그러한 일종의 매뉴얼화가 필요한지도 모르겠다. 이 글은 도래할 ‘커뮤니케이션으로서의 심사’를 위한 공개 각서 같은 것으로서 쓰일 것이다. 사고의 단서로 삼고 싶은 것은 심사라는 문제와는 별로 관계가 없어 보이는 호카리 미노루(保莉実)의 ‘갯 너머의 커뮤니케이션’에 관한 논의다.

『래디컬 오럴 히스토리』

호카리 미노루의 『래디컬 오럴 히스토리 (ラジカル・オーラル・ヒストリー)』는 2004년에 오차노미즈쇼보(御茶の水書房)에서 간행되었다가 2016년에 이와나미(岩波) 현대문고 중 한 권으로 재간행되었다. 부제가 ‘오스트레일리아 선주민 어보리진의 역사 실천’이라 비교적 평범한(?) 학술서인가 싶겠지만 “이야, 처음 뵙겠습니다. 호카리 미노루라고 합니다” (3 쪽, 이하 인용은 이와나미 현대문고판)라는 첫 문장부터 “이건 좀 다르다”라는 분위기를 풍긴다. 이 책 구성 자체가 가지는 실험적 성격에 대해서는 나중에 생각하기로 하고, 먼저 텍스트가 추구하는 주제부터 살펴보자. 저자는 오스트레일리아 노던 테리토리의 구린지(Gurindji)라는 언어 그룹 사람들이 있는 곳에서 필드워크를 했다. 구린지 사람들은 그에게 자신들의 역사 이야기를 들려준다. 그 이야기에서는 “동물이 말을 걸지 않나, 식물이 말을 걸지 않나, 경우에 따라서는 돌도 역사를 이야기한다” (19 쪽). 그리고 케네디 대통령이 구린지가 사는 지역

을 방문했다는, ‘사실’과는 다른 에피소드도 이야기한다. 역사학자로서 저자는 이러한 ‘황당무계’한 이야기를 어떻게 받아들일까? 호카리는 이렇게 말한다.

어보리진 사람들이 대지가 백인에게 징벌을 내렸다는 역사분석을 했을 때 여기서 말하는 ‘대지’가 목장에서 백인이 죽었다는 역사적 사건을 설명하기 위한 어떤 비유가 아니라 역사적 사실로서의 역사 행위자였다면 어떤가? 더 분명하게 말하면 정말로 대지가 백인에게 징벌을 내렸다고 한다면 어떤가? 역사학자인 내가 그러한 역사 서술을 하는 것은 가능한가? —인간 이외의 존재자들은 역사의 행위자가 될 수 있을까요?(13-14 쪽)

호카리는 꽤 성가신 물음을 제기한다. “인간 이외의 존재자들은 역사의 행위자가 될 수 있을까요?” 그가 말하듯 리버럴한 입장을 표방하는 인문학자는 “대지가 백인에게 징벌을 내렸다는 역사분석”을 ‘존중’하는 데에는 반감이 없다. 하지만 그 경우 어보리진의 역사 이야기는 어디까지나 그들의 세계관을 보여주는 ‘비유’로서 수용되고 학술적인 방식에 입각해 추구해야 할 ‘역사적 사실’과는 다른 차원에 격리되어 버릴 것이다.

예를 들어 구린지의 장로가 역사학회나 인류학회에 초대되어 “대지가 백인에게 징벌을 내렸다”라는 이야기를 하잖아요. 그러면 아마 다들 박수갈채를 보내며 이 주장을 ‘받아들이지’ 않을까요? 어보리진 사람이 어보리진 문화권

(발화 위치)에서 대지의 목소리 이야기를 해도 아무도 곤란하지 않아요. 왜냐하면 요즘 학자님들은 다들 문화상대주의니 다른 문화 존중이니 하는 걸 잘 실천할 수 있으니까요. 그럼 일본 학술진흥회 특별연구원이라는 자격으로 연구 발표를 하는 발화위치를 부여받은 제가 학회 발표 자리에서 “목장에서 이백인이 죽은 것은 대지가 그에게 징벌을 내렸기 때문입니다”라고 주장하면 어떨까요? 다들 상당히 곤란하지 않을까요? 제 머리가 이상한 게 아닌가 의심 받아도 어쩔 수 없나요.(14 쪽)

호카리는 학계에서 다른 문화를 ‘존중’한다는 것이 모양만 그럴싸한 배제로 끝나 버리는 경향을 엄정하게 비판하며 학술적 역사학만이 ‘역사적 사실’을 독점적으로 추구할 수 있다는 제도적인 믿음에 도전하려 한다.

호카리는 어보리진 사람들이 일상적으로 역사와 관계를 맺는 것을 ‘역사 실천 historical practice’이라 부르는데, 이는 오스트레일리아 선주민의 특수성이 아니다. 현대 일본 사회에 사는 사람들도 다양한 형태로 역사 실천을 하고 있다고 그는 말한다. 여행지에서 명소 유적을 방문하거나 텔레비전 사극을 보거나 혹은 역사를 다룬 만화나 게임을 통해 우리는 역사 실천을 반복한다. 그리고 학계 역사학자들의 이른바 연구 활동도 이러한 다양한 역사 실천 중 하나가 된다.

이렇게 학술적 역사학 = ‘역사적 사실’ / 어보리진의 역사 이야기 = ‘비유’라는 이항대립을 쪼개면서 그는 다른 역사 시공들

사이의 ‘갭 너머의 커뮤니케이션’이라는 가능성을 제기한다.

즉 “당신은 정말로 일어난 일이라고 생각할지도 모르지만 그건 실은 신화에요. 하지만 뭐, 저는 그걸 신화로서 존중합니다”가 아니라 “당신의 경험을 깊이 공유할 수는 없을지 모르지만, 그것이 당신의 진지한 경험이라는 것은 알겠습니다. 그러니까 당신의 역사 경험과 제 역사 이해 사이의 접속 가능성이나 공주(共奏) 가능성에 대해 함께 생각해 봅시다”라고 할 수는 있지 않나.(30 쪽)

슬슬 “논문심사에 대한 이야기는 어디 간 거지?”라는 생각이 들지도 모르겠다. 하지만 여기까지 쓴 시점에서 맨 처음에 말한 논문심사(편집 실천)를 다시금 상상한다는 과제와 어쩐지 반항하는 무언가를 느낀 사람도 있지 않을까? 일단 ‘역사적 사실’을 독점하려고 하는 역사학을 전형적인 심사 제도에, 어보리진의 역사 실천을 “이것은 논문이 아니다”, “이것은 연구라고 할 수 없다”며 배제되어 온 논의에 대응시킬 수 있을 것 같다. 전자의 대응관계는 그렇다 쳐도 후자는 조금 억지일까? 그럴지도 모르지만 본론을 잊어버린 것은 아님을 이렇게 전하고 나서 이야기를 조금 더 밀고 나가 보겠다.

‘갭 너머의 커뮤니케이션’ 과 비판 가능성

대학원생 때 스기하라 도루(杉原達) 선생님 세미나(2005년)의 과제도서로 함

게 읽은 것이 『래디컬 오럴 히스토리』와의 만남이었다. 그때 한 메모(정확하게는 스기하라 선생님이 세미나 참석자의 의견을 정리한 메모)에 따르면 나는 다음과 같은 감상을 이야기했다.

지미 할아버지의 역사 이야기를 비판할 수 있는 가능성이 없다면 존중한다고 하면서도 떠받들고 끌어내리고! / 공유할 수 없는 것이 있을 터. 그것을 자기 말로 최대한 설명할 의무가 있는 것 아닌지. (「호카리 미노루, 『래디컬 오럴 히스토리』 독서회」, 2005. 6. 10.)

15년도 더 전이지만 확실히 이렇게 말했든가 썼든가 한 기억이 있다. 이 책을 읽지 않은 사람은 무슨 말인지 모를 것 같으니 조금 보충설명을 하겠다. ‘지미 할아버지’란 호카리가 역사를 배운 어보리진 지미 만가야리라는 인물이다. 거듭 말하지만 지미 할아버지를 비롯해 구린지 사람들의 역사 이야기에는 학계 역사학 혹은 딱히 학술적이지 않더라도 세속주의적인 세계관에 친숙한 사람들은 쉽게 믿기 힘든 요소가 많이 포함되어 있다. 호카리는 그것을 신화나 ‘비유’라는 안전지대에 격리하기를 거부하고, 학계 역사학과 사이에서 ‘역사에 대한 진지함’을 공유하는 역사 실천들 간의 ‘갭 너머의 커뮤니케이션’이 가능하지 않느냐고 호소한다.

그렇기에 호카리는 구린지의 세계관을 정성껏 소개하고 그 역사 실천을 이해하기 위한 방법을 더듬어 찾으려 했다. 당시 나도 그 프로젝트의 중요성에는 이의가 없었을 테지만, 위의 메모에서는 비교적 비판적인

논평을 하고 있다. 호카리의 작업은 구린지의 역사 실천을 훌륭히 소개하고 있지만 거기에는 비판성이 보이지 않는다, 커뮤니케이션이라고 하려면 타자의 이야기를 소개·해설할 뿐 아니라 타자에 대한 비판적인 응답(의 경로)을 제시해야만 하는 것 아닌가, 그렇지 않다면 호카리 또한 어보리진의 문화를 떠받들고 끌어내리는 것이 돼 버리지 않는가라는 말을 하고 있는 셈이다.

어쩐지 펍 도량이 좁은 의견이다. 연구자니까 뭔가 비판적으로 읽어야만 한다는 생각에 사로잡혀 있었나 보다. 그렇지만 옛날의 내 기분도 알 것 같다. 식민주주의의 불균등한 힘 관계를 생각하면 우선은 서양 근대에 유래하는 아카데미즘 쪽이 어보리진 쪽의 역사 실천에 겹쳐히 귀를 기울인다는 자세는 인정해야 한다고 생각한다. 하지만 동시에 ‘갭 너머의 커뮤니케이션’이라는 프로젝트의 ‘어려움’을 더 파고 들어서 논의해야만 하는 것 아닐까? 호카리의 논의에서 어보리진의 역사 실천을 접하고 스스로를 돌아보아야 하는 것은 학술적인 역사학이고, 그것과 반대되는 방향성은 별로 사고되지 않는다. 물론 손쉽고 단순하게 ‘반대되는 방향성’을 따라가려 하면 “이것은 틀린 역사다”(184 쪽)라는 구태의연한 권위주의적 몸짓에 빠지기 쉬우니까 호카리가 신중해지는 것은 무리도 아니지만. 어쨌든 커뮤니케이션의 벡터가 한 방향에 머물러 있는 듯 보이는 것이 호카리가 제기한 과제가 해결되지 않았다는 사실을 보여준다고 생각했다. 『래디컬 오럴 히스토리』는 실은 이 문제도 언급한다. 이 책의 원형인 그의 박사논문 심사자의 논평이 일본어로 번역되

어 실려 있는데, 거기서 심사자 중 하나가 “자신의 연구를 구린지 사람들에게 인정받으려 하는 호카리 씨의 용감하고 윤리적인 시도에도 불구하고 구린지 사람들은 호카리 씨에게 인류학적인 상상의 대상에 머물러 있다” 라고 한다. 결국 “유럽인과 구린지 사람들이 서로 완전히 격리된 채 대립되고 모순되는 의미의 그물 속에 영원히 붙잡혀 버리는” 것 아니냐고 (286 쪽). 아마 이 심사자도 위에서 말한 내 의문과 같은 지적을 하고 있는 것이리라.

‘심사자’ 라는 말이 나온 김에 다시 심사 문제에 눈을 돌려보자. 앞서 말했듯 여기서 나는 학술적인 역사학과 어보리진의 역사 실천의 관계를 심사 제도와 거기서 주변화·외부화되는 텍스트들의 관계에 대응시켜서 생각하려 한다. 거기에 호카리의 프로젝트를 겹쳐 놓는다면 심사 제도와 그러한 다양한 텍스트들 사이의 ‘갭 너머의 커뮤니케이션’ 은 어떻게 가능한가라는 물음이 될 것이다. 한 가지 방향은 심사자가 기존의 학술적인 척도를 괄호에 넣고 다양한 텍스트를 연구 실천으로 긍정하고 받아들이며 이해하는 노력을 아까지 않는 것이다. 하지만 그것만으로는 서로의 비판 가능성을 담보한 커뮤니케이션이 될 수 없다. 그러면 결국 아카데미즘의 안과 밖을 둘러싼 물음을 건너뛰게 되지 않을까?

지면상의 북 론칭이라는 시도

지금까지 『래디컬 오럴 히스토리』 가 달성한 것보다 남아있는 과제 쪽을 좀 더 많이 강조한 것 같기도 하다. 하지만 이 책을 진정 독창적인 것으로 만들어주는 장치에 대

해 아직 제대로 이야기하지 않았다. 이 책은 호카리 미노루의 단독 저서지만 그가 혼자 만들어낸 것이 아니다. 바탕이 된 박사 논문에 대한 다양한 반응이나 다른 저자가 쓴 글의 번역, 친교가 있던 연구자의 해설, 그리고 상상속의 출판 파티 등이 중요한 구성요소로 담겨 있는 것이다. 이러한 독특한 구성을 하게 된 사정이 뭐든, 이 다성적인 장치가 호카리의 프로젝트를 한 걸음 앞으로 나아가게 해준 것 아닐까?

이 책에 참가한 사람들 가운데에는 호카리의 연구를 크게 칭찬한 사람도 있는가 하면 그 의의를 인정하면서도 중요한 유보를 다는 사람도 있다. 앞서 소개한 박사논문 심사자의 의견도 그 중 하나인데, 여기서는 그 내용보다는 이러한 형식 자체가 갖는 의미에 대해 조금 생각해 보고자 한다.

가령 제 1 장은 이 책 간행을 기념하는 출판 파티 (북 론칭) 회장의 실황 중계라는 설정으로 쓰여 있다. 먼저 호카리가 그의 기본적인 주장을 이야기하고 거기에 대해 몇몇 출석자가 질문이나 논평을 한다. 거기에 호카리가 다시 응답하는 형태로 자기 의견을 개진하는 순서다. 질문자는 허구의 인물이지만 다른 심포지엄에서 호카리의 발표에 실제로 제기된 질문을 바탕으로 했다고 한다 (49 쪽). 또 제 8 장 「찬반양론·떠들썩한 반응: 절찬에서 출판 거부까지」 는 인포먼트인 구린지 주민이나 연구자, 편집자들의 반응을 제시한다. 내가 읽기로는 호카리의 접근에 대한 정면적인 비판 (앞서 말한 심사자의 비판 같은) 에 대해서는 그가 설득력 있는 반론을 하지 못하고 있는 것처럼 보이는데, 15 년 전의 나는 거기에 불만

을 느꼈다. 하지만 지금은 다른 해석을 하는 편이 좋지 않을까 생각한다.

이러한 텍스트를 읽으면서 느끼는 것은 호카리가 자신의 텍스트가 타자에게 어떻게 받아들여질까를 무척이나 —오해의 여지를 무릅쓰고 말하면 자의식 과잉이라 할 정도로— 신경 쓰고 있다는 점이다. 호카리는 역사학에서 자명하게 여겨 온 세속주의적 세계관에 대담한 이의 제기를 하고 있지만, 이는 학계 반대편으로 건너가 ‘뉴 에이지 이데올로기’에 침잠하는 것(297 쪽, 제 8장에서 심사자 중 하나는 이렇게 비판한다)을 의미하는 것이 아니었다. 오히려 호카리는 ‘갭 너머의 커뮤니케이션’에 대한 자신의 미완성 논의를 칭찬과 비판이 뒤섞인 학계 반응과 병렬시킬 뿐 아니라 거기서 억지로 반론하여 모놀로그로 재회수하는 대신 불협화음을 띤 다층적인 논쟁적 텍스트로서 독자에게 던져줌으로써 학계도 포함한 논의의 계속을 요구한다. 이 책 독자는 이러한 논의에 입회해 스스로 공감이나 당혹감, 반발을 경험하는 가운데 ‘갭 너머의 커뮤니케이션’의 (불)가능성에 대한 물음을 자신의 것으로서 제기하게 될 것이다. 거기서는 말하자면 심사라는 행위 자체가 새로운 커뮤니케이션의 매개체 혹은 기점이 된다. 혹은 그럴 가능성이 깃들여 있다.

여기까지 오면 심사와 관련해 내가 서두에서 제기한 물음과 복수의 역사 실천들 사이의 커뮤니케이션에 대한 호카리의 물음을 나눌 필요는 없어진다. 학계 외연을 확장하거나 교란시키는 일은 한 사람의 영웅적인 필자가 완수할 수 있는 것이 아니고, 한 사람의 관대한 심사자나 편집자가 다양한 텍

스트를 무조건 받아들임으로써 실현되지도 않는다. 오히려 텍스트에 대한 다른 견해들이 긴장감을 유지하면서 병렬하는 투기장(arena)이 성립하는 것이 중요하다고 호카리의 책은 가르쳐주는 것 아닐까? 아마도 이 투기장에서 ‘심사’하는 사람은 단순한 스태프, 무대 뒤에서 연기를 도와주는 사람이 될 수는 없다. 그들 또한 자기 읽기의 위치성이나 그 근거에 답해야 하는 연기자가 될 것이다. 이러한 구상을 구체화하는 데에(온라인) 잡지라는 매체는 비교적 유리한 조건을 갖추고 있다는 생각이 든다마는.

책을 쓴다는 것

오쿠다 노조미

(심 정명 옮김)

나는 학술서나 전문서적이라 불리는 책을 만드는 출판사에서 일한다. 대부분의 저자가 연구자다. 나와 동료들은 직접 기획한 책 외에 매일 많은 원고를 읽는다. 여기 저기 대학에서 출판조성제도가 생긴 뒤로 그 양은 늘어가기만 한다. 그리고 요즘에는 “이 사람은 왜 이걸 쓰고 싶었을까?” 라고 생각하는 일이 곧잘 있는 것 같다.

대학이나 문부과학성에서 교원에게 연구업적을 내라는 압박을 가한다는 것도, 학위논문을 책으로 출판하지 않으면 젊은 사람이 취직하기 어려운 것도 잘 안다. 하지만 전체의 3분의 1을 선행연구 소개가 차지하거나 한 챕터에 백 개가 넘는 주가 붙어 있거나 참고문헌 목록이 장황하게 있는 등 방대한 정보를 채워 넣은 원고가 정말로 많은데, 그런 것 대부분은 어디에도 저자가 무슨 말을 하고 싶었는지가 나오지 않는다 (논문집은 더 비참한 상황이어서 이번에는 단독저서에 한정해서 이야기하겠다).

저서를 출판하고 싶다면 상담하러 온 어떤 선생님은 하지만 제 책을 이해할 수 있는 사람은 일본 전국에 열 명 정도밖에 없기는 하죠 하고 빙긋 웃으며 말씀하셨다. 그럼, 열 부 복사해서 나눠주면 되잖아요 하고 마음속으로 대꾸했다. 내가 이 발언이 거슬린 것은 그렇게 안 팔리는 책은 널 의미가 없다

고 생각했기 때문이 아니다 (안 팔릴 것 같은 책은 자랑할 정도로 내고 있다). 이 선생님은 책을 내고 싶을지 몰라도 책을 쓰고 싶었던 것은 아니라고 느꼈기 때문이다.

책을 읽는 이유는 사람에 따라 천차만별일 것이다. 과거의 사건을 알고 싶다, 현재 상황을 잘 이해하고 싶다, 다른 사람의 생각을 참고하고 싶다, 혹은 그 사람이 추천하니까, 저자를 좋아하니까, 장정이 마음에 들어서 읽는 사람도 있을지 모른다. 하지만 일기나 블로그가 아니라 정가가 붙은 책을 쓰는 이유는 결국은 하나뿐이지 않을까? 자기 이름이라는 책임 아래 자기 생각을 세상 사람들에게 전하기 위해서다.

형식은 예쁘게 갖추고 있지만 아무데도 튀어나온 곳이 없는, 전체적으로 밋밋한 인상을 주는 책이 늘어나고 있는 것은 생각해 보면 ‘중립’이나 ‘객관성’을 강조하는 연구자나 편집자의 등장과 궤를 같이 한다. 나는 역사 편집자들의 공부 모임에 들어가 있는데 거기서 십 년쯤 전에 삼십 대 남성이 한 말을 잊을 수 없다. 그 사람은 자신은 중립적이고 객관적이고 싶으니까 세키가하라 (関ヶ原) 전투와 아시아 태평양 전쟁을 똑같은 거리감으로 다루는 책을 내고 싶다고 했던 것이다. 꽤 놀랐지만 지금은 이런 편집자나 연구자도 드물지 않다. 젊은 세대에

서 마르크스주의사관에 대해 ‘고루하다’, ‘감상적이다’, ‘로망이 지나치다’ 라고 반발하는 경향을 보이는 것도 이와 무관하지 않다. SNS 에서 “좌편향”, “일본이 싫은데 왜 일본사를 연구했을까” 라며 아미노 요시히코(網野善彦)를 야유해서 지금 화제가 된 분도 그런 사람일지 모른다 [얼마전 중세사 연구자인 가메다 도시타카(亀田俊和)가 역사학자인 아미노의 책을 읽었다면서 트위터에 남긴 말로 논란이 되었다: 옮긴이].

심리학자인 노부타 사요코(信田さよ子)씨는 가정폭력 피해자의 고백이 믿음을 얻지 못하는 문제에 대해 중립 입장에서 객관적으로 들어보려고 하면 거짓말로 들린다고 말한다. “중립이나 객관이란 건 다수자 입장에 서는 거예요. 그건 강자의 시선입니다.” 그래서 그는 ‘객관적’ 이라는 말을 거의 쓰지 않는다고 한다 (<https://cakes.mu/posts/32991>). 이는 가정폭력 피해자뿐 아니라 다양한 경우에도 해당되는 말 아닐까? 그리고 보니 중립·객관성을 강조하는 편집자나 연구자는 다들 일본인 남성이고 고학력자였다.

자신이 서 있는 위치를 자각하지 못한 채 중립성을 내세우며 비판이나 주장도 하지 않고 그저 제재를 아름답게 처리한 책은 누구에게 무엇을 전하고 싶은 걸까? 지도교수나 연구자 동료 얼굴만 떠올리며 원고를 쓰고 있지 않을까? 아무 것도 주장하지 않아도 되는 것은 다수자의 특권임을 깨닫고 있을까?

나는 책을 쓰는 사람이 안전지대에 있지 말고 더 모험해 주기를 바란다. 주 번호가

어긋나도, 출전 표기가 통일되지 않아도, 사건 연대나 인명이 틀려도 별 문제 아니다. 그런 건 내가 확인하니까 저자는 저자만 할 수 있는 일을 하기를 바란다. 영화계에 차세대의 새로운 재능에 주는 오시마 나기사(大島渚) 상이라는 것이 있는데, 제2회는 수상자 없음으로 끝났다. 심사위원 중 하나인 영화감독 구로사와 기요시(黒沢清)가 한 논평에 출판계에 있는 나도 공감한다. “‘이런저런 일이 있었지만 잘 끝났다’가 되는 영화가 너무 많다. ……당신이 사소하게 박아 넣은 썬치는 의외로 강력하다. 잘 끝났다 하고 사리를 맞출 필요는 어디에도 없다.” (<https://natalie.mu/eiga/news/417753>)

책은 간행되면 저자나 편집자의 손을 떠나 혼자 세계로 나간다. 서점에서 면식이 전혀 없는 사람이 살지도 모른다. 20년 뒤에 어느 도서관에서 누가 읽을지도 모른다. 30년 뒤에 헌책방에서 누가 손에 들지도 모른다. 그리고 어쩌면 공감할지도 모른다. 평생 동안 사람이 쓸 수 있는 책 수는 한정돼 있으니, 본 적도 없는 사람과 그 책을 통해 이어지는 것은 일종의 기적이 아닐까? 이런 말을 하면 또 ‘고루하다’는 소리를 들겠지만.

번역본 『화산도』의 판본 비교연구

4·3의 의미화를 중심으로

장은애

1. 들어가며 : 4·3의 '재현' 과 '서사화'

『화산도』에 관한 많은 선행 연구들이 소설의 4·3 재현 및 형상화에 집중하고 4·3을 어떻게 규정할 것인지 고심해 왔다. 이처럼 무엇을 어떻게 재현할 것인지 선별하는 과정 속에서 선택받지 못한 것들이 잉여로 취급되며 타자화 되고, 선택된 것만이 대표성을 획득하는 문제가 발생하기도 했다. 이러한 상황에서 ‘이행기 정의 (transitional justice)’라는 개념은 역사를 언표함에 있어 대안적 방법을 제시해 줄 수 있다.

이행기 정의는 민주화로의 이행과 그 과정에서의 과거사 청산을 핵심과제로 하는 개념으로, 지구적 차원의 민주화 흐름과 함께 그 의미가 확장되고 있는 동태적 개념이며, 최근에는 “진실·화해를 목적으로 하는 과거청산의 새로운 유형 및 정의의 대체 개념”이라는 의미가 강조되고 있다. 이행기 정의는 역사를 고정된 것이 아닌 유동하는 것으로 이해하고 공동체의 역량에서 역사를 재해석할 수 있는 가능성을 찾는다. 그렇기 때문에 이행기 정의를 경유해 텍스트를 독해하려는 시도는 사회성원의 민주화 의지와 문학이 만나는 지점에서 문학이 어떠한 방식으로 정치한 상상력을 발휘하는지

살펴보려는 의도와 맞닿아 있다.

이상의 논의를 전제하여 『화산도』의 두 번역 텍스트가 각각 역사의 특정한 시기와 긴밀하게 맞물려 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 1988년판 『火山島』를 이해하기 위해서는 1980년 광주항쟁을 통한 민주화 열망의 폭발과 독재에 대한 저항, 독재정권을 합리화했던 반공 이데올로기의 허구성 폭로라는 시대적 흐름을 배경으로 생각하지 않으면 안 된다. 한편 2015년판 『화산도』는 2003년 4·3 특별법 제정, 2014년 세월호 사건과 시민윤리의 각성, 2017년 박근혜 정권 탄핵과 광장의 촛불혁명 등과 겹쳐 생각해 볼 필요가 있다. 이처럼 『화산도』는 시대와 교호(交互) 속에서 때로는 저항과 항쟁의 텍스트로 때로는 평화와 혁명의 텍스트로 독해되었다.

한편 이재승은 이행기 정의에 대한 기본적인 정의에 덧붙여 그것에 바흐친의 서사 방법론인 ‘크로노토프 (chronotope)’의 접목을 시도한다. 그는 크로노토프를 “작가에게 모든 사태들을 연결지어 작품의 형상을 갖추게 하는 신경망과 같은 것인데, 이 개념은 과거청산의 법과 운동을 해명하는데에도 유용”한 개념이라고 이해한다.

크로노토프란 러시아어로 시공간(視空間)을 의미하는데, 바흐친은 이것을 “문학

작품 속에 예술적으로 표현된 시간과 공간 사이의 내적 연관”을 나타내는 용어로 사용함으로써 작품과 세계 그리고 작가와 작품 사이에 형성되는 상호작용을 강조하는 개념으로 그 의미를 확장한다. 크로노토프에 의해 구현된 세계는 “실제 세계의 일부가 되어 그 세계를 풍요롭게 만들며, 한편 실제 세계는 작품이 창조되는 과정의 일부로서, 그리고 그 결과 작품이 지니게 된 생명의 일부로서 청중과 독자의 창조적 인식을 통해 작품을 끊임없이 쇄신하면서 작품과 그 작품 속의 세계로 침투”한다. 서사와 현실 사이에서 생겨나는 이와 같은 크로노토프적 교환 과정의 중요성은 “무엇보다도 먼저 역사적으로 발전하는 사회적 세계 속에서 발생하며 변화하는 역사적 공간과의 접촉을 항상 유지”하도록 한다는 데 있다. 종합하면 크로노토프는 현실세계와 서사를 ‘대화’적 관계로 재구성하는 개념이며, 나아가 이를 통해 이미 서사화 된 대상인 역사와 변하고 있는 세계와의 연결을 유도하는 개념이라고 이해할 수 있다.

이 때 이행기 정의를 도출하는 방법론으로서 ‘대화’는 시·공간을 초월한 시민·대중의 연대로 실현될 수 있다. 이행기 정의는 개념상의 정의(definition)로부터 암시되어 있듯이 참여자의 수행성을 전제한다. 이행기 정의를 실현하려는 사회성원들의 의지는 하나에 사건을 특정 사태에 국한하여 의미를 축소시키지 않으려는 노력 속에서 여러 국지적 사건들을 매개함으로써 자발적으로 역사적 의미를 생성하고, 나아가 역사를 이행기 정의의 실현이라는 거대한 흐름으로 재구성한다. 이행기 정의와 크

로노토프의 접목이 현실에서 의미하는 바는 역사의 해석에 대한 성원들의 적극적이고 자발적으로 참여하는 대화적 상황이며, 이로부터 창출되는 생생한 역사의 의미화 과정이다.

이러한 이해를 『화산도』의 두 번역 판본에 대해서도 적용할 수 있다. 두 텍스트를 크로노토프적 방법으로 독해하는 것이란 각 텍스트가 자리한 여러 시공간을 포개어 보는 것을 의미한다. 특정한 시간에 고정되어 있는 각각의 텍스트가 ‘대화’를 통해 지정된 물리적 시간성으로부터 벗어나 ‘역사’라는 직선적 시간관념을 교란하고 새롭게 창출된 ‘대화적’ 시간 속에서 전위(前衛)를 생성할 수 있는 것이다.

두 텍스트는 1980년대와 2000년대라는 서로 다른 시기의 정치적 파토스 속에서 번역되었으며, 텍스트의 의미 또한 각각의 정치적 자장 안에서 형성되었다. 이러한 맥락에서 작품을 해석함에 있어 두 가지 문제가 제기된다. 먼저 서사의 내재적 측면에서 이행기 정의가 무엇으로 달성되었는가라는 문제이다. 또 다른 문제는 현재, 나아가 미래의 관점에서 이행기 정의로 어떻게 이행할 것인가라는 문제이다. 두 문제 모두 문학과 현실의 상호 침투성에 대한 고찰 속에선 전자는 텍스트 해석의 영역을, 후자는 의미생성의 영역을 문제화하는 것이라 할 수 있다. 특히 후자의 경우는 각각의 텍스트를 분석하는 것에서 한 걸음 더 나아가 적극적인 의미화를 목적으로 한다. 이러한 문제의식 속에서 본 논문은 역사를 어떻게 구성해 나갈 것인지에 대해 현재성 속에서 질문을 던지고 이에 대한 답을 구하고자 한

다.

이상을 바탕으로 이 논문에서 다루는 텍스트는 이호철·김석희 번역으로 실천문학사에서 간행한 『火山島』(1988)와 김학동·김환기 번역으로 보고사에서 간행한 『화산도』(2015)이다. 현재까지 이행기 정의의 관점에서 두 텍스트를 함께 다룬 연구는 없었다. 따라서 이 논문은 두 텍스트를 함께 읽는 새로운 방법을 제시한다는 측면에서도 의미있는 시도가 되리라 기대한다.

2. ‘부름’과 ‘응답’으로서의 『화산도』 수용

『화산도』는 특정한 시대적 상황과의 긴밀한 연계 속에서 수용되어 왔다. 특히 『火山島』(1988)는 독재정권에 대한 저항과 민주주의 추구라는 역사적 사명과 공명하며 그 의미를 형성했으며, 이러한 정황은 『火山島』(1988)의 작가 서문을 통해 확인할 수 있다.

『까마귀의 죽음』이나 『화산도』 등의 ‘제주도 4·3 사건’을 다룬 소설들이 우리말로 옮겨져 널리 읽히게 되리라곤 일찍이 생각 못한 일이었습니다. 출작이 조국에서 번역소개되어 몇몇이 햇빛을 보게 된 뜻밖의 현상은, 실은 그것이 뜻밖의 일이 아니라 민주화세대의 벽찬시대의 흐름 속에서 이루어진 것이며, 아울러 그 과정에서 시대적 제약성을 두려워함이 없이 뿌리치고 나아간 출판관계 여러분의 열성의 산물이기도 합니다. (『火山島』 제1권, 1988, 2쪽)

김석범은 『火山島』(1988)가 한국에 소개될 수 있었던 배경을 한국의 민주주의 이행에 대한 열망으로 해석한다. 또한 작가는 『火山島』(1988)번역을 부정적인 시대적 제약성을 헤쳐 나가기 위한 일종의 실천적 저항으로 파악한다. 아울러 김석범은 “아름다운 일어로 씌어진 이 작품이 우리말로 옮겨진 이제, 그것이 한국의 민족·민중문학의 큰 흐름 가운데에 한가닥 물줄기가 되어 합류될 수 있다면 저자로서 무한한 기쁨이 아닐 수 없겠습니다.”라고 소회를 밝히는데, 이를 통해 작가가 『火山島』(1988)의 한국 소개를 민족·민중문학의 지평에서 파악하고 있음을 확인할 수 있다.

이와 관련하여 80년대 민주화 항쟁 속에서 민주적 가치실현을 적극적으로 모색하던 시대적 분위기와 그 가운데 민중적 의지로서 호명되었던 4·3의 위치를 고려해 볼 수 있다. 김석범 또한 이와 관련된 인식을 여러 지면을 통해 드러낸다.

4·3 사건을 이 나라의 역사에 정착시키려면 아직도 오랜 세월이 필요하다. 1980년 5월 광주학살 이래, 드디어 반미(反美) 기운이 한국에 뿌리를 내리기 시작했지만, 해방 직후 남조선에 있어서 미국 제국주의의 본질이 다시금 조명될 날이 조만간 다가올 것이다(강조는 인용자) (『火山島』 제5권, 1988, 318-319쪽)

그래서 결국 4·3 사건이 일어났어. 이걸 나에게 묻는다면 ‘의거’ 일세. 88년 11월에 한국에 40 몇 년 만에 왔는데 그 때 나는 “4·3은 ‘폭동’이

아니라 ‘민족해방투쟁’ 이다” 라고 말하며 다녔어. 의거이며 모험주의였다.(강조는 인용자) (김석범 · 김시중, 『왜 계속 써왔는가 왜 침묵해 왔는가』, 2007, 150 쪽)

눈에 띄는 부분은 반미 제국주의에 대한 대항담론으로서 4·3을 호명하고 있다는 점과 80년대 광주 민주화 항쟁의 연장선상에서 4·3을 사유하고 있다는 점이다. 위의 발언들을 통해 작가 또한 반미 제국주의에 대한 민족주의적 저항, 통일과 민주화에 대한 열망 등 당시의 시대적 분위기와 공명하고 있음을 확인할 수 있다. 아울러 4·3을 반미 제국주의에 대한 저항과 민주화 열망을 매개하는 연결고리로 파악하고 나아가 두 인식이 겹치는 자장 속에서 분단체제에 대한 문제의식을 호출한다는 것이 특징적이다.

하지만 시간이 지나면서 김석범은 『화산도』가 민주주의를 앞당기는 텍스트로만 그 의미가 한정되는 것에 대해 비판적 인식을 드러낸다. 그에 따라 과거 『火山島』(1988)의 임의적인 개작에 대해 『화산도』(2015)의 서문에서 유감을 표한다.

그런데 1988년 출판된 제1부 한국어판 『화산도』는 내용상(당시 일본에 있는 저자와 출판사 측의 연락이 자유롭지 못했던 탓) 불충분한 것들이 적지 않다. 하나는 번역본이 원작과는 달리 일기체 형식으로 꾸며졌고, 작중의 중요한 대목들이 군데군데 생략되면서, 그 후에 완결된 『화산도』 제2부의 이야기가 이어지는 데 지장을 주게 된다.

대체로 작품 내용에 대한 비평도 정치적·교조적인 해석이 대부분이다. 한 예를 들면 작품 전체의 중심축이 되는 주인공 이방근을 ‘반혁명적인’ 인물로 몰아치는 바람에 전체적인 작품 이해에 상당한 괴리를 가져왔는데, 이런 점은 원작자로서 아쉬운 점이였다. [중략] 대체로 당시의 『화산도』 평은, 나로 하여금 한국문학계에 『화산도』에 대한 문학적 수용력이 없는 것이 아닌가 하는 의문을 품도록 한 게 사실이다. 최근에 이전과는 다른 시각에서 『화산도』를 논한 김재용 씨의 평이 나오게 됨으로써 그 이전까지의 정치·교조적인 편향이 상당히 시정되고 극복된 것으로 보인다.(강조는 인용자) (『화산도』 제1권, 2015, 5-6 쪽)

작가는 1988년판의 임의적인 개작을 지적하고, 텍스트가 정치적·교조적인 맥락으로 해석되어 온 것을 비판한다. 나아가 작가는 정치적인 프레임에서 벗어나 다른 방식으로 텍스트를 바라볼 것을 요구한다. 그가 새롭게 제시하는 의제는 ‘평화’, ‘보편’, ‘혁명’이다. 이러한 전환은 2003년 노무현 대통령 담화 및 진상조사 보고서 발행을 기점으로 변화한 4·3 인식의 새로운 흐름과 궤를 같이 한다고 볼 수 있다. 여기서 눈에 띄는 경향은 인류 보편으로서 ‘평화’의 강조이다. 이러한 분위기 속에서 『화산도』(2015) 또한 ‘평화’에 응답하는 텍스트로서 적극적으로 재호명 된다.

한편 4·3을 재발견함에 있어 또 다른 키워드는 ‘혁명’이다. 4·3을 혁명으로 자리매김하려는 시도가 새롭다고 할 수는

없지만, 최근에 들어 사태에 대한 최종적인 정의로서의 ‘혁명’이 아닌 보다 유동적이고 폭넓은 의미로서의 ‘혁명’이 등장한다는 점이 주목을 끈다. 그리고 그것은 역사적·현실적 차원에서는 비록 실패했을지라도 현실의 패배를 부활의 가능성으로 전환하고자 하는 전복적 상상력의 소산이자 그에 대한 실천으로서의 혁명이다. 이러한 해석의 전환은 최근 우리가 지나온 몇몇 의미 있는 경험과 나란히 포개어 볼 때 의미나 형태가 한결 선명해진다.

2014년 세월호 사건으로부터 촉발된 정의실현의 욕구, 새로운 민주주의에 대한 갈증, 공동체 성원으로서 시민적 윤리의식 각성, 그리고 부패한 권력에 대한 사회성원의 심판이었던 2017년 촛불집회는 민주주의를 견인하는 공동체의 소중한 자산이자 혁명에 대한 상상력을 추동하는 원동력이 되었다. 이러한 경험들을 통과함으로써 우리는 4·3을 과거의 실패한 혁명이 아닌 현재와 미래를 잇는, 도래할 혁명으로 독해할 역량을 함양한 것이다.

한편 두 텍스트가 점유한 각각의 시간대는 독립적인 타임라인을 구성하고 있는 것처럼 보이며 그렇기 때문에 서로 단절되어 있는 것처럼 인식된다. 그러나 각각의 시간대는 단면처럼 따로 분리되어 있지 않으며 그렇다고 해서 선적으로 연속되는 것도 아니다. 오히려 각각의 시간대는 『화산도』를 매개로 교차한다. 4·3을 둘러싼 시공간은 인과율로 연결된 직선적 역사가 아닌, 4·3을 교차하는 여러 인식이 서로 경합하고 교섭하는 가운데 형성된 복합적 시공간이다. 하나하나의 시간대는 자신을 대표하는 고

유한 해석을 가지고 있으며, 또한 『화산도』라는 텍스트의 총체적인 의미작용에도 관여한다. 이것은 일종의 대화적 네트워크로 연결된 헤테로토피아적인 시공간이다. 이러한 공간으로부터 『화산도』의 다양한 의미화 작용이 발현된다. 나아가 이러한 시공간은 대한민국 근·현대사라는 직선적인 타임라인에 투입하여 여러 가지 형태로 이행기 정의의 흔적을 남긴다. 이러한 과정 속에서 『화산도』는 부름에 대한 응답에서 한 걸음 더 나아가 스스로 의미를 생성할 수 있는 텍스트가 된다.

3. 형식의 크로노토프 : ‘정명’에서 ‘혁명’으로

각기 다른 시기에 번역된 번역 텍스트의 구성 및 내용상의 변화와 그에 따른 결과 및 효과에 관해 질문하는 것은 각각의 번역본이 반영하고 있는 시대의 단면을 확인하는 작업이다. 나아가 각 시대별 정치적 요구에 따라 텍스트 상에 발현되는 특징과 그것들의 차이를 중심으로 두 텍스트를 비교하는 것은 작품을 매개로 전개되는 담론의 계보학적 흔적을 탐색하려는 것과 같다. 이러한 과정을 통해 4·3의 역사가 혁명으로서 의미화하는 과정에 천착할 수 있다고 기대해 볼 수 있다. 따라서 이 장에서는 시간에 따라 달라지는 두 텍스트의 형식 및 구성적 차이에 주목하고자 한다.

『화산도』 텍스트를 비교했을 때 제일 먼저 눈에 띄는 차이는 완역인 『화산도』(2015)에 비해 『火山島』(1988)가 전체 2부로 구성된 『화산도』의 텍스트 중 제1부만을 다루고 있다는 점이다. 이러한 차이

는 1 부의 번역 시점인 1988 년 당시, 아직 일본에서 『화산도』 제 2 부 집필이 마무리 되지 않았다는 점을 고려했을 때 불가피한 측면이 있다. 내용상의 차이 다음으로 눈에 띄는 것은 형식상의 차이이다. 『화산도』 (2015) 가 원본 텍스트와 마찬가지로 별도의 장치 없이 단순히 숫자로 장절을 구분해 놓은 것에 비해 『火山島』 (1988) 는 소설의 각 장절을 날짜 및 시간대 별로 구분하여 일지형식으로 가공한다. 이는 원작에는 없었던 부분으로 『火山島』 (1988) 에서만 나타나는 가필이다.

텍스트에 대한 해석의 차이는 주로 두 번째 경우에 기인한다고 할 수 있다. 따라서 이 장에서는 첫 번째 차이를 제외하고 두 번째에 대하여 앞에서 언급한 내용을 중심으로 차이의 원인과 차이가 야기하는 효과에 대해 논한다. 나아가 텍스트 분석을 통해 이러한 차이가 『화산도』 라는 텍스트가 이행기 정의를 실현함에 있어 어떠한 방식으로 관여하는지 구체적으로 살펴보고자 한다.

『화산도』 (2015) 제 1 부는 서장과 12 장의 개별 장으로 구성되어 있으며, 각각의 장은 다시 소설로 구분된다. 반면 『火山島』 (1988) 의 장절 구분은 『화산도』 (2015) 와 대체로 동일하지만 시간의 순서에 따라 각각의 소설에 세부적인 일시를 덧붙여 일지 형식으로 가공한다는 특징이 있다. 그 뿐만 아니라 제 1 부의 마지막 부분인 11, 12 장에서 절 하나를 전부 생략하거나 절의 일부분을 생략하고 있는데, 이 또한 『火山島』 (1988) 의 두드러진 특징이다.

먼저 『화산도』 제 1 부에 한하여 『火山島』

(1988) 장절 구분을 정리하면 아래의 표와 같다.

표에서 확인할 수 있듯이 『火山島』 (1988) 은 각각의 절에 날짜나 구체적인 시간대를 기재하여 세세하게 시간을 구분하고 있으며, 그 결과 서사의 촘촘한 타임라인이 부각된다. 이에 비해 『화산도』 (2015) 의 장절 구분은 단순히 절을 숫자로 표기하는 정도로 『火山島』 (1988) 에 비해 매우 단순하며, 그렇기 때문에 타임라인이 가시적으로 드러나지 않는다. 『火山島』 (1988) 의 이러한 서사적 장치는 특정한 효과를 수반하여 텍스트의 해석에 영향을 미친다.

『화산도』 는 『화산도』 (2015) 를 기준으로 1·2 부를 합해 200 자 원고지 2 만 2 천여 매에 달하는 방대한 분량의 소설인데, 이러한 방대함에도 불구하고 전개되는 사건은 그리 많지 않으며 소설의 서사적 시간은 2 년 정도로 짧은 편이다. 이처럼 분량에 비해 사건이 적기 때문에 『화산도』 의 서사시간은 느리고 촘촘하게 흘러가며 서술의 밀도 또한 매우 높다. 밀도 높은 서술은 인물의 심리묘사, 의식전개, 사건이나 상황에 대한 분석, 사태에 대한 배경 제시 등에 할애된다. 이처럼 서술적 측면에서 시간 경과의 원인인 사건 진행에 비해 앞서 언급한 요소들에 할애되는 분량이 상대적으로 많은 것이 『화산도』 의 서사적 특징이다.

이처럼 촘촘하게 조직된 서사시간은 사건의 진행이 많지 않은 반면, 어떤 어떠한 상태에 오래 머무르며 특정 사태나 국면에 대한 깊이 있는 해석 및 인식을 가능하게 요인으로 작용한다. 『화산도』 에서 4·3 을 둘러싼 다양한 논점이 부각될 수 있는 것도 이

제 1 부 서장

제 1 장 1948.2.26.5 절	제 1 절 :1948.2.26./ 제 2 절 :1948.2.26. 정오무렵 / 제 3 절 :1948.2.26. 오후 / 제 4 절 :1948.2.26. 저녁 / 제 5 절 :1948.2.26. 밤
제 2 장 1948.2.27.~3.1.	제 1 절 :1948.2.27./ 제 2 절 :1948.2.27. 오후 / 제 3 절 :1948.2.27. 밤 ~28. 오전 / 제 4 절 :1948.2.28. 정오 무렵 / 제 5 절 :1948.2.28. 오후 / 제 6 절 :1948.2.29./ 제 7 절 :1948.3.1.
제 3 장 1948.2.26.~3.4 오후	제 1 절 :1948.3.2./ 제 2 절 :1948.3.2. 저녁 / 제 3 절 :1948.3.2. 밤 / 제 4 절 :1948.3.3./ 제 5 절 :1948.3.3. 저녁 / 제 6 절 :1948.3.3. 밤 ~4. 오전 / 제 7 절 :1948.3.4. 정오무렵
제 4 장 1948.3.4. 오후 ~3.5.	제 1 절 :1948.3.4. 오후 / 제 2 절 :1948.3.4. 저녁 / 제 3 절 :1948.3.4. 밤 / 제 4 절 :1948.3.4. 밤 / 제 5 절 :1948.3.5.
제 5 장 1948.3.5. 저녁 ~3.13.	제 1 절 :1948.3.5. 저녁 / 제 2 절 :1948.3.6.~7./ 제 3 절 :1948.3.8./ 제 4 절 :1948.3.9./ 제 5 절 :1948.3.10./ 제 6 절 :1948.3.11./ 제 7 절 :1948.3.11. 저녁 ~12./ 제 8 절 :1948.3.13.
제 6 장 1948.3.15. 밤 ~3.25.	제 1 절 :1948.3.15. 밤 ~16. 정오무렵 / 제 2 절 :1948.3.16. 오후 ~18. 오후 / 제 3 절 :1948.3.18. 저녁 / 제 4 절 :1948.3.18. 밤 ~20. 정오무렵 / 제 5 절 :1948.3.20. 오후 / 제 6 절 :1948.3.21. 오전 / 제 7 절 :1948.3.21. 오후 / 제 8 절 :1948.3.21. 밤 ~25.
제 7 장 1948.3.25. 오후 ~3.28.	제 1 절 :1948.3.25. 오후 / 제 2 절 :1948.3.25. 저녁 / 제 3 절 :1948.3.26. 오후 / 제 4 절 :1948.3.26. 저녁 / 제 5 절 :1948.3.27. 정오무렵 / 제 6 절 :1948.3.27. 저녁 / 제 7 절 : 제 8 절 :1948.3.28.
제 8 장 1948.3.29.~4.1	제 1 절 :1948.3.29./ 제 2 절 :1948.3.30./ 제 3 절 :1948.3.31./ 제 4 절 :1948.3.31. 오후 / 제 5 절 :1948.4.1. 오후 / 제 6 절 :1948.4.1. 저녁
제 9 장 1948.4.2.~4.3.	제 1 절 :1948.4.2. 오전 / 제 2 절 :1948.4.2. 정오무렵 / 제 3 절 :1948.4.2. 오후 / 제 4 절 :1948.4.2. 밤 ~3. 새벽 2 시 * / 제 5 절 :1948.4.3. 오전 / 제 6 절 :1948.4.3. 오후
제 10 장 1948.4.4.~4.5.	제 1 절 :1948.4.4. 오전 / 제 2 절 :1948.4.4. 오후 / 제 3 절 :1948.4.4. 오후 / 제 4 절 :1948.4.4. 밤 ~5. 오전 / 제 5 절 :1948.5.4. 오후 / 제 6 절 :1948.4.5. 저녁
제 11 장 1948.4.6.~4.14.	제 1 절 :1948.4.6.~8./ 제 2 절 :1948.4.11.~12./ 제 3 절 :1948.4.13.~14.
제 12 장 1948.4.20.~1948.5.10 총선 전야	제 1 절 :1948.4.20./ 제 2 절 :1948.4.22./ 제 3 절 :1948.4.23./ 제 4 절 :1948.4.24./ 제 5 절 :1948.4.25.~26./ 제 6 절 :1948.5.10 총선전야 *

러한 형식상의 특징 때문이다. 이렇듯 밀도 높은 시간은 『화산도』의 주제 형상화와의 밀접한 관련이 있다.

한편 『火山島』(1988)은 이처럼 경계 없이 완곡하게 흘러가는 서사를 시간의 경과를 기준으로 분절한다. 이는 절을 구분하기는 해도 숫자로 간단하게 표기하는 것 이외에 별도의 장치를 하지 않은 『화산도』(2015)와 비교했을 때 큰 차이라고 할 수 있다. 『화산도』(2015)는 전반적으로 사태를 인식하는 주인공 이방근의 의식을 따라 이야기가 자연스럽게 이어지는 경향이

있다. 반면에 『火山島』(1988)은 날짜와 시간으로 절을 구분하여 소설을 ‘일지 형식’으로 가공한다. 이러한 일지 형태로의 가공은 작품의 의미화에 적지 않은 영향을 미치지 때문에 지적할 필요가 있다.

새로운 절이 시작될 때마다 날짜와 시간을 기재하는 이러한 일지 형태의 가공은 『火山島』(1988)가 픽션이 아닌 사실에 기반한 기록물인 듯한 인상을 남긴다. 이러한 장치로 인해 서사의 사실성과 진실성이 부각되고 나아가 4·3에 실제사건으로서의 권위가 부여된다. 이와 같은 서사적 장

치는 4·3이라는 중대한 사건에 대해 몰입감을 고조할 수 있다는 강점이 있다. 그러나 이것의 한계는 자연스러운 서사의 흐름을 인위적으로 분절하고 시간으로 포착하기 어려운 의식의 흐름을 경계 짓는다는 데 있다. 그 결과 ‘혁명’을 둘러싸고 오가는 의식들의 자유로운 대화적 에너지와 가능성이 약화된다.

『화산도』(2015)와 『火山島』(1988)의 이러한 형식상의 특징은 무엇에 기인하는 것일까. 이는 이 논문의 2장에서 언급했듯이 『火山島』(1988)가 번역되어 소개될 당시의 시대적 요구와 무관하지 않다. 이와 관련하여 본 논문은 특히 역자와의 연관성에 주목한다. 4·3을 둘러싼 복잡한 사태를 폭넓게 고려하기보다 이것들을 하나의 축으로 정리하고자 하는 『火山島』(1988)의 특징은 역자의 정치적 동기에 호응한 결과라고 해석할 수 있다.

『火山島』(1988)의 역자는 『소시민』의 작가 이호철과 제주도 출신의 번역가 김석희이다. 이 중 주목을 끄는 것은 이호철이다. 한국전쟁 당시 학도병으로 인민군에 징집되어 6·25에 참전했다가 국군 포로 생활을 거쳐 남한에 정착한 이호철은 남한에 정착한 이후에도 남한의 반공적 분위기 속에서 사상적/진영적 진위를 끊임없이 의심 받는다. 이처럼 남북한 양 체제를 모두 경험한 탈북 작가이자 실향민이며 경계인인 이호철의 작품 세계는 특정 체제나 이데올로기를 옹호하지 않고 이데올로기로부터의 ‘자유’ 속에서 ‘민족’의 ‘통일된 조국’을 지향한다는 것이 특징이다. 역자의 이러한 인식은 김석범과 통하는 부분이 있다.

김석범은 조선적(朝鮮籍)을 유지하는 까닭에 관해 “나에게는 ‘북’도 ‘남’도 조국이 아니야. 따라서 ‘북’의 국적도 ‘남’의 국적도 취득하지 않아. 통일조국이 나의 조국이지.”라고 말하는데, 이처럼 4·3과 분단을 야기한 국가의 폭력에 저항하면서 국가나 이데올로기에 휘둘리지 않고 통일된 조국을 지향한다는 감각은 김석범과 이호철에게서 공통적으로 나타난다.

이러한 측면으로부터 『火山島』(1988)의 서사적 구성이 특별히 부각하는 4·3과 5·10 남한 단독선거가 의미하는 바가 무엇인지에 관한 단서를 찾을 수 있다. 4·3은 조국의 분단을 막을 수 있었던 혁명적 의거(義舉)였던 반면, 5·10 남한 단독선거는 조국 통일의 희망을 앗아간 부정적 사건이다. 4·3에 대한 이와 같은 인식은 사건의 올바른 이름을 찾고자 하는 구체적인 욕망과 통한다. 그 결과 4·3은 ‘혁명’으로서 호명되었지만 그것은 4·3을 정의하고자 하는 ‘정명’이었지 진정한 의미의 ‘혁명’은 아니었다. 사태에 대한 정의가 있었을 뿐, ‘혁명’의 핵심이라고 할 수 있는 미래에 대한 전망이 부족했기 때문이다.

4. 괄호의 (무)의식: 생략의 역설과 크로노토프

『火山島』(1988)의 서사는 사실관계 중심의 서술과 사건의 진행에 무게추가 기울어져 있다. 이로 인해 사건 및 인물 등에 대한 부분적인 생략이나 삭제가 나타나는데, 이러한 생략은 내용상으로 4·3 발발 이후이며 분량상 소설의 후반부에 해당하는 제 11장과 제 12장에서 두드러진다. 한편 내

용적인 측면에서 본다면 주요 인물과 에피소드의 생략이 눈에 띄며, 심리묘사나 의식의 전개, 상황전달이나 단순서술 등 사건진행에 영향을 미치지 않는 부분의 생략도 확인할 수 있다.

그 중 이 장에서는 『화산도』의 핵심 테마인 혁명과 관련 있는 주요 에피소드의 생략에 대해 논의하도록 하겠다. 이를 통해 부재를 통해 역설적으로 드러나는 서사의 (무)의식이 어느 지점을 가리키는지, 그리고 이러한 생략이 『화산도』의 4·3이라는 중심서사에 미치는 영향이 무엇인지 고찰해 보고자 한다.

『火山島』(1988)의 사라진 장면들은 서사의 표층에 가려진 (무)의식을 외부로 돌출시킨다. 이러한 내용과 장면의 생략 중에서 가장 눈에 띄는 부분은 이른바 ‘우편국 사건’이라고 불리는, 청년 게릴라에 의해 실행되었으나 실패하게 된 투쟁사건이다. 우편국 사건의 대략적인 내용은 다음과 같다. 5·10 단선을 반대하며 우편국에 뼈라를 살포하는 작전을 실행했는데, 계획에 실패하는 바람에 작전에 참여한 게릴라 청년 두 명 중 한 명이 현장에서 체포되고 나머지 한 명은 도주하여 은신하다가 이방근의 도움으로 일본으로 밀항한다.

『화산도』(2015)에서 우편국 사건은 사건의 전개과정이나 사건을 둘러싼 주변상황 등이 여러 차례 걸쳐 언급되며 중요하게 다뤄진다. 그러나 어떻게 된 영문인지 『火山島』(1988)에서는 이 우편국 장면과 관련된 서술이 전부 생략되어 있다. 이것의 원인으로 운동의 도덕성이 절대적이었던 시대적 분위기 속에서 게릴라의 ‘밀항’에 대한

터부가 작동한 것이라 추측해 볼 수 있다. 이것과 유사한 정황으로 인해 삭제된 또 다른 장면은 이방근의 서울 행적과 관련 있다.

『화산도』의 서사는 ‘제주 4·3’에 집중되어 있다. 그렇다고 해서 그것이 제주와 4·3 이외의 것들을 배제한다는 의미는 아니다. 오히려 『화산도』는 주변적인 것들을 묘사함으로써 4·3에 대한 이해를 한층 풍부하게 한다. 특히 서울의 정치·사회·문화적 풍경은 4·3과 유기적으로 맞물려 4·3을 입체적으로 부조(浮彫)한다. 그러나 『火山島』(1988)에서는 이방근의 서울 행적이 축소된다. 그로 인해 4·3을 둘러싼 풍부한 정치·사회적인 함의들이 유실되고 결과적으로 4·3이 입체적으로 조명되지 못한다.

4·28 평화회담 결렬과 같은 4·3의 파국은 대한민국 정부 수립을 앞둔 서울의 분위기를 고려해야지만 그 진상을 파악할 수 있다. 그 중에서도 문제적인 장면은 이방근과 그의 여동생 이유원, 그리고 이유원의 친구 조영하가 식당에서 함께 식사하는 장면이다.

[1988]

네온이 번쩍이고 있는 길가에는 각종의 음식점들이 늘어서 있었다. 그들 셋은 한 식당으로 들어갔다.

제법 넓은 식당이었다. 그들은 입구 근처의 빈자리를 잡고, 벽쪽으로 이방근이 앉고, 그 맞은편에 유원과 조영하가 나란히 앉았다. 전골냄비와 생선회를 주문하고, 이방근은 청주를, 그리고 유원과 조영하는 맥주를 마셨다. (『火山

島』 제 5 권 , 1988, 201 쪽)

[2015]

그 네온사인이 반짝이는 거리에 중화요리점과 양식 레스토랑 등의 많은 음식점이 늘어서 있었지만, 세 사람은 어느 조선요리점에 들어갔다. 그곳은 불고기를 주로 하는 일반적인 조선요리점과는 달리, 일본의 전골풍을 도입한 냄비요리를 하고 있었다.

꽤 넓은 가게의 1 층은 입구에서 절반이 테이블을 놓은 마루였고, 안쪽은 전에 다다미방이었던 것을 융단을 깔고 탁자를 몇 개 놓고 있었다. 그 한편 벽쪽에 일본의 이로리(囲炉裏) 식으로 바닥을 직사각형으로 파고 긴 테이블을 놓은, 이른바 의자에 걸치는 듯한 요령으로 앉게 돼 있었다. 물론 구두를 벗어야만 했지만, 테이블에 앉는 것보다 그 쪽이 편하고 좋았다. (강조는 인용자) (『화산도』 제 5 권 , 2015, 112 쪽)

위의 두 인용에서 가장 두드러지는 특징은 2015 년도 판본에는 있지만 1988 년도 판본에는 없는 “일본의 전골풍을 도입한 냄비요리”와 “이로리(囲炉裏)” 등의 왜색 표현과 화식(和式) 문화를 대하는 이방근의 태도이다. 일본식 좌석이 테이블보다 편하다는 이방근의 발언은 이승만 정권의 출범을 앞두고 반민특위가 전국민적 아젠다로 부상하던 해방 이후 정치적 상황에 견주어 봐도, 민중·민족주의가 공동체의 비전으로 제시되고 식민지 과거 청산에 대한 요구가 드높았던 1980 년대의 사회적 분위기에

비추어 봐도 분명 문제적이다.

이러한 문제도 있지만 식당장면에서 정작 주의를 기울여야 하는 부분은 ‘독립한 피식민지인’의 자기분열적 내면풍경이다. 생활 속 일본의 잔영이 식민지 지배의 흔적을 알면서도 익숙한 것에 무심코 편안함과 친숙함을 느끼는 이방근의 감각은 몸은 해방되었으나 마음은 여전히 식민지배의 주박으로부터 자유롭지 못한 ‘독립한 피식민지인’의 모순적인 내면을 보여주고 있음에 다름 아니다.

이러한 자기분열증에 대한 고백과 성찰, 그리고 그것을 극복하려는 의지는 그 자체로 강력한 혁명의 동기가 된다는 점 때문에 더욱 중요하다. 존재론적 측면에서 혁명은 자기 안의 모순을 극복하고 통합하여 보다 높은 차원의 나로 비약하는 과정이다. 이러한 맥락에서 식당장면은 식민지 지배가 남긴 정신적 상흔을 지적하는 것 이상의 의미를 지닌다고 할 수 있다. 숙명적으로 드리워진 내면의 갈등과 화해하는 과정 속에서 혁명으로서의 4·3은 존재론적이고 철학적인 의미까지도 포함하게 되는 것이다.

이와 유사한 맥락에서 이방근이 '서북에 10 만원을 기부'하는 것도 주목할 필요가 있다. 이것은 현실에 참여하라는 요구를 받은 이방근이 그에 대한 응답으로 자신의 가산을 처분하여 게릴라와 서북에 각각 10 만 원씩을 후원하기로 약속한다는 내용이다. 『火山島』(1988)에는 게릴라에게 10 만원을 기부한다는 내용은 나와 있지만 서북에게도 10 만원을 기부한다는 내용은 빠져있다.

[1988]

이방근은 단도직입적으로, 지금 당장은 무리지만 5 월 중순에는 10 만 원의 기부금을 내겠다고 약속했다. 그는 그러나 그뒤의 일에 관해서는 건드리지 않았다. 재산을 정리하자는 생각에는 변함이 없었지만, 그것도 그렇게 간단한 것은 아니다. 게다가 시간도 걸리는 일이어서, 전혀 망설임이 없는 것도 아니었다. 그저께 밤에 양준오에게 그 얘기를 한 것도, 물론 끝막에서는 자신이 결정해야 할 사항이긴 하지만, 실제로 그의 의견도 들어보고 싶었던 것이다. 조금 과장해서 말한다면, 인생에 있어서의 위험한 모험 10 년 20 년이 아니라, 설령 1 년 2 년이라 하더라도, 사람이 살아가고 있는 그 생활의 여러 국면에 위기적으로 찾아오는 모험에 스스로 부딪치는 것에 다름아니었다.

이방근은 점심 전에 자리에서 일어섰다. 진찰실에 들러 진찰중인 고원식에게 가볍게 인사를 하고 헤어졌다. (『화산도』 제 5 권, 1988, 248-249 쪽)

[2015]

이방근은 단적으로, 지금 당장은 무리지만 5 월 중순에는 10 만원을 기부하겠다는 약속을 했다. 그러나 그는 그 뒷일에 대해서는 언급하지 않았다. 재산을 정리하겠다는 생각에는 변함이 없었지만, 그것은 그렇게 간단하지 않았고, 그저께 밤에 양준오에게 그 이야기를 꺼낸 것도, 물론 자신이 결정해야 될 일이긴 하지만, 일제로 그의 의견도 들어 보고 싶었기 때문이었다. 과장되

게 말한다면, 인생에서의 위험한 모험, 10 년, 20 년이 아니라, 가령 1 년, 2 년이라 하더라도 인생을 살고 있는 생활의 국면에 위기처럼 찾아오는 모험에 스스로가 몸을 드러내는 것이나 마찬가지였다. 10 만원은 '서북' 과의 협상금에 맞춘 것은 아니었지만 그와 같은 금액이었다. 조만간 '서북' 에도 얼마인가 돈을 주지 않으면 안 될 것이다. 보통에 금으로는 충당할 수가 없기 때문에 정기예금을 허물어야 할 것이다. 찾아가는 돈이 많다는 것을 아버지가 알게 될 것이고, 비록 아버지와는 관계없는 일이라고는 해도, 이상하게 생각할 우려가 있었다. 미친 짓 이외에 아무것도 아닌 재산 처리에 있어서도, 아버지와 대응도 문제가 될 것이다. 아니, 아버지만이 아니었다. 문제는 많다. 그러나 일은 문제의 유무 여하의 위에 있었다. (1988 년판에서 생략된 부분 강조, 강조는 인용자)

이방근은 점심때가 되기 전에 자리에서 일어났다. 진찰실에 얼굴을 내밀고 진찰중인 고원식에게 가벼운 인사를 하고 헤어졌다. (『화산도』 제 5 권, 2015, 253-254 쪽)

『火山島』(1988) 에서 서북에게 10 만원을 후원하다는 내용이 생략된 까닭으로 그러한 내용을 수용하기 어려웠던 시대적 분위기를 반영한 것이라는 추측을 해 볼 수 있다. 하지만 이처럼 생략의 원인을 추측하는 것보다 더욱 중요한 것은 생략된 장면이 4·3 의 의미화에 어떻게 작용하는지 파악하는 것이다.

먼저 주목해야 하는 것은 이방근의 재산 처분이 의미하는 바이다. 이방근에게 재산은 안정된 생활 기반이만 한편으로 그로 하여금 현실문제에 소극적으로 대처하게끔 하는 걸림돌이다. 이방근은 그러한 재산을 정리함으로써 자신의 계급적 한계를 극복하고 나아가 현실참여를 위한 구체적인 방안을 모색하고자 한다. 이렇듯 재산처분은 이방근에게 있어 현실 참여와 혁명의 진로를 탐색하는 과정의 일환이다. 이처럼 혁명 탐색으로서의 재산처분이 문제인 상황에서 게릴라와 서북에 각각 10 만원씩 기부하는 것이 고려된다는 점이 중요하다.

『화산도』에서 돈의 흐름은 현실에 대한 이방근의 인식과 태도를 보여준다. 누구보다 현실을 비판적으로 바라보고 있으면서도 현실에 나서는 것에는 막상 소극적이었던 이방근은 그 나름의 방식으로 혁명을 도모한다. 그리하여 그는 조직논리가 아닌 개인의 실존적 동기로부터 작동하는 혁명을 이야기한다. 나아가 그것의 일환으로 자신이 가진 모든 것을 소진하여 혁명의 가능성과 맞바꾸는 ‘탕진’의 사상을 전개한다. 그러나 이것의 구체적인 방법이 갖춰지지 못한 상태에서 교육지책으로 선택한 것이 게릴라와 서북에게 각각 10 만원씩 기부한다는 구상인 것이다. 이렇듯 ‘게릴라와 서북에게 각각 10 만원씩’이라는 현상 이면에는 혁명의 실패와 그에 대한 현실적 대안의 부재라는 막막한 상황 속에서 나름의 돌파구를 모색해야 한다는 절박함과 어쨌든 양쪽에 산술적 평 균을 맞추므로써 현실의 요구로부터 도피하고 싶다는 모순적 욕망이 충돌하고 있다.

이방근은 현실참여에 대한 의무감과 그것을 외면하고 싶다는 회피의식 사이에서 갈등한다. 그 가운데 자신만의 혁명의 길을 발견한다. 그것은 처분한 재산으로 한일호를 구입해 하산한 게릴라를 일본으로 도피시킨다는 파격적인 계획이다. 이는 부정적인 현실에 굴복하는 것과 (당) 조직의 권위와 이데올로기의 노예로 전락하는 것 중 그 어느 것도 아니다. 한편 그것은 (당) 조직의 입장에서 보면 ‘반혁명’ 이지만 역사의 불의에 맞서는 한 인간의 실존적 투쟁이라는 측면에서는 ‘혁명’ 이다. 이처럼 서북에 10 만원을 기부한다는 내용에서 주목해야 할 점은 그것이 전위적 혁명의 상상력이 발휘되는 변증법적 과정의 일부라는 점이다.

이상에서 살펴봤듯 『火山島』(1988)가 생략한 각각의 장면들은 ‘혁명’에 대한 사유를 보다 입체적으로 만든다. 이처럼 생략된 각각의 장면들은 그 존재감이 결코 적지 않음에도 불구하고 생략됐다. 또한 이러한 생략은 『화산도』가 품은 혁명으로서의 함의를 빈약하게 만드는 결과를 초래했다. 『火山島』(1988)의 생략은 일면 혁명으로서의 4·3을 명확하게 드러내는 측면이 있다. 그러나 아이러니하게도 4·3을 혁명으로 도드라지게 하려는 전략이 도리어 4·3을 왜소화한다. 이러한 이유로 『火山島』(1988)에서 혁명으로서 4·3의 진면목을 읽어내기란 쉽지 않다.

5. 혁명의 심화, ‘허무’에서 ‘보편’으로

이방근이 자살하는 『화산도』의 결말은 혁명으로서의 4·3에 대한 사유를 서사적으로 완성하는 중요한 부분이다. 이러한 사

실에 착안하여 이 장에서는 소설의 결말이 어떠한 방식으로 혁명으로서의 4·3을 의미화 하는지 살피고자 한다.

『화산도』는 주인공인 이방근의 자살로 끝을 맺는데 소설의 이러한 결말은 文藝春秋에서 단행본으로 간행될 당시 바뀐 것이다. 文藝春秋판 『火山島』(1997)를 저본으로 삼은 보고서관 『화산도』(2015) 또한 이방근이 자살하는 결말을 따르는데 이 장에서 주목하는 것은 바로 이 부분이다. 이방근의 자살이라는 서사의 대단원은 『화산도』의 테마를 작가가 말한 “허무와 혁명—혁명에 의한 허무의 초극”이라는 사상적 주제로서 구체화하고, 나아가 실패한 혁명이라는 허무주의를 딛고 생성적 징후를 도모하는 혁명으로서의 4·3을 재사유할 수 있도록 하기에 중요하다.

이방근의 자살이 제기하는 복잡한 문제의 식은 『화산도』의 서사가 촘촘하게 쌓아 온 대화적 상황으로부터 촉발된다. 그런 의미에서 소설 말미에서 이방근이 자살하는 대목은 『화산도』의 서사적 역량이 집중되어 폭발하는 지점이라고 볼 수 있다. 또한 『화산도』의 결말부분은 4·3과 혁명을 둘러싼 철학적 의미와 이 사태에 참여하고 있는 사람들의 실존적 고뇌가 ‘생성으로서의 혁명’으로 무르익는 지점이기도 하다.

오른쪽 산지 언덕으로부터 서서히 솟아 오른 사라봉 너머는 깎아지른 절벽 아래로 바다다.

살육자들이 승리자로서 서울로 개선한 뒤, 폐허의 광야를 가로질러 가는 바람 속에 허무가 있는가. 섬을 뒤덮은 시체가 허무를 부정한다. 죽음의 폐허에 허

무는 없는 것이다. 아득한 고원의, 보다 저 멀리, 초여름의 햇볕에 반짝이는 부동의 바다가 보였다.

파란 허공에 총성이 울렸다. (『화산도』 제 12권, 2015, 370쪽)

결말부에 제시되는 ‘죽음의 폐허에 허무는 없다’는 메시지는 ‘허무에서 재생을 볼 수 있는가’라는 모순적인 질문을 촉발한다. 이러한 질문에 직면하여 혁명의 실패에 대한 책임과 현실의 패배를 뛰어넘기 위한 대안으로서 역사에 대한 서사적인 측면에서의 혁명적 상상력이 새삼 요청되는 것이다. 이러한 관점에 입각하여 『화산도』의 마지막 장면을 분석한다.

특히 이방근의 자살과 관련된 여러 단상 중 살해와 자유 그리고 자살을 둘러싼 극한의 인식론적 전개가 돋보이는 ‘사문(私問)’을 둘러싼 관념적 고투를 중점적으로 살핀다. 이를 통해 생성으로서의 혁명의 모습을 가늠해 본다.

왜 놈들을 죽일 수 없는가. 왜 계속 살해당하는데도 죽일 수 없는가. 무력함 이외의 아무것도 아니다. 죽이는 것이 무서운 것이다. ‘정당방위’라는 법률적 용어도 있지 않은가. 살생, 죽여서는 안 된다, 죽이는 것은 살해를 당하는 것과 같은 것……. 이방근은 참으로 운이 좋아서, 비유적으로 말하면 너무나도 자유롭기에, 살해를 당해도 좋다고 하는 면이 있다고 생각한다. 너무나도 부자유한 사람은 그 사람을 죽일 권리가 있는 것이 아닐까 하고……. 남송지여, 내가 자유롭다는 것은 결국 방자

하고 제멋대로라는 것이겠지. 그것은 자유가 아니다. 그래, 틀림없이 너무나 자유로워 타자를 침해할 수 있는 인간은 역설적으로 살해를 당할 ‘자유’를 가져야겠지. 그러기 위해서는 살해를 당하는 것이 자유라고 의식하는 위대한 정신과 감정이 필요하다. 가장 부자유한 인간이 있어서, 내가 자유롭기 때문에 죽인다고 한다면, 난 살해를 당해도 좋다. 그게 순리에 맞다. 하지만 자유는 그게 아니다. 타자를 지배하지 않고, 자신 안에 지배할 필요가 없는, 권력을 추구할 필요가 없는 자유의 힘을 가진다. 살인은 자유가 아니다. 자유를 알기 때문에 자살한다. 인간은 남을 죽이기 전에 적어도 동시에 자신을 죽이지 않으면 안 된다. 즉 자살할 수 있는 인간은 살인을 하지 않는다. 따라서 가장 자유로운 인간은 남을 죽여 타자를 침해하는 짓을 하지 않을 것이다. 죽이기 전에 스스로를 죽이는, 결국 자살하는 것이기 때문이다. (『화산도』 제 12 권, 2015, 144 쪽)

이방근은 4·3이 과격으로 치닫는 혼란통에 4·28 회담을 결렬시킨 장본인이자 사람들을 죽음으로 몰아간 장본인인 유달현과 정세용을 사문하기로 결심한다. 이때까지 이방근은 “너무나 자유로워 타자를 침해할 수 있는 인간은 역설적으로 살해를 당할 ‘자유’를 가져야겠지. 그러기 위해서는 살해를 당하는 것이 자유라고 의식하는 위대한 정신과 감정이 필요하다”고 역설하며 살해와 자유를 분리해 생각하지 않는다. 그러나 두 사람의 죽음에 관여하게 된 후에 이

방근은 살해와 자유의 연속성이 오직 관념속에서만 가능하다는 사실을 깨닫는다. 현실에서는 살해와 자유는 절대 같은 것일 수 없다. 이러한 인식으로부터 그는 ‘자유로운 정신은 죽이기 전에 자살한다’는 사상을 전개한다.

이처럼 사문에 대한 관념적 고투에서 출발하여 자유—자살로 귀결되는 이방근의 사상은 논리적인 완결성이 부족한 불완전한 사상이다. 그것의 근본적인 원인은 이방근의 사상적 출발점인 사문이라는 행위에 내포되어 있다. 인간이 저지른 과오를 단죄하기 위해서 법의 테두리를 벗어나 사문이라는 사적인 방식을 사용한다는 발상은 많은 논란을 내포한다. 그렇기 때문에 이방근의 사문은 그것이 비록 시대적 요구를 대변하는 행위였다고 할지라도 도덕적, 윤리적인 갈등을 수반할 수밖에 없는 것이다.

사문을 둘러싸고 촉발된 질문은 단일한 결론을 상정하지 않으며, 그러한 까닭에 질문에 답하는 과정 속에서 대화와 해석의 열린 장으로 나아가게 된다. 이렇듯 이방근의 자살로부터 제기된 질문이 안내하는 길을 따라가는 것은 역사의 불의에 항거하면서도 그 방법에 대해서 끊임없이 회의하고, 나아가 역사적 책임에 관한 물음과 해답을 우리들 스스로 구하는 과정에 다름 아니다. 우리는 이러한 활동을 통해 역사의 주변인이 아닌 행위자이자 주체로 거듭날 수 있다.

그러나 앞서 언급했듯 잘못된 역사에 대한 단죄로서 사문은 그 한계가 뚜렷하다. 그렇기 때문에 『화산도』의 결말에 대한 평가는 텍스트의 내부에서 그것의 가능성을 타진하는 것에서 한 걸음 더 나아가 현실과

의 점점 속에서 그 내용을 보완해 나가야 한다. 이러한 과정 속에서 『화산도』의 결말은 혁명의 방법론으로서 보다 더 설득력을 갖추게 된다. 그런 의미에서 『화산도』의 결말은 텍스트 내부의 문제로부터 끊임없이 현실의 지금으로 돌아와 혁명의 의미를 사유하게 하는 환류점(還流點)이라고 할 수 있다.

6. 나가며 : 대화로서의 『화산도』 읽기

지금 우리가 4·3을 ‘혁명’이라고 명명하고자 할 때 그것의 의미가 1948년 4·3 발발 당시, 그리고 1988년 『火山島』(1988)가 처음으로 한국에 소개되었을 때와 동일하지 않다는 점은 분명하다. 4·3은 대한민국의 여러 시대적 국면과 역사적 맥락들이 교차될 때마다 매번 그 의미를 갱신해 왔다. 그런 의미에서 4·3을 의미화하는 과정은 그 자체로 다성적 대화주의의 실현이었다고 할 수 있다. 또한 『화산도』에 나타난 4·3의 혁명적 순간은 서사의 안팎을 가로지르는 여러 층위의 크로노토프로부터 추동된 것이라고 볼 수 있다.

4·3에 대한 문학의 역할은 개개인으로써 하여금 상상력을 발휘하여 역사로 환원할 수 없는 다중다기한 4·3의 기억과 계속해서 마주하도록 하는 것이다. 나아가 이를 통해 윤리나 정의의 측면에서 4·3을 사유할 수 있도록 하는 것이다. 그리고 이러한 것들을 가능하게 하는 것이 바로 대화적 상황이다.

대화적 상황 속에서 4·3을 둘러싼 무수한 사유들이 거대한 무리를 이룬다. 저마다의 고유한 음색을 지닌 사유들이 한 대 어우

러져 혁명이라는 화음을 만들어낸다. 이처럼 우렁차고 풍성한 소리가 우리를 혁명의 중심으로 안내해 주리라 믿는다. 이러한 혁명의 생성적 측면을 한나 아렌트 식으로 표현하자면 “혁명 정신은 새로운 것을 시작하는 정신일 뿐만 아니라 항구적이고 지속적인 것을 시작하는 정신이다.”라고 할 수 있을 것이다.

한편 이러한 혁명은 고정된 형태로 확정지을 수 없다는 특징을 지닌다. 이러한 혁명은 일상적 가치와 질서가 전복되는 전위적 순간에 비일상으로서 출현한다. 그렇기 때문에 혁명으로부터 창출되는 일회적이고 찰나적인 시공간을 우리 곁에 지속하기 위해서는 공동체 성원들의 끊임없는 참여와 관심이 필요하다. 그런 의미에서 『화산도』가 제시한 혁명의 이미지는 오늘날의 다원적 민주주의의 원리와의 친연성이 높다. 이처럼 『화산도』는 4·3을 마주하여 공동체 성원들이 지녀야 하는 자세를 제시하는 텍스트이다.

역사의 이행기 정의는 혁명을 수사적으로 반복할 때가 아닌 현재를 의미화하고 이를 바탕으로 계속해서 혁명의 방향성을 모색할 때 비로소 성취할 수 있다. 따라서 혁명 이후의 세계를 상상하는 것이 우리에게 남겨진 앞으로의 과제라고 할 수 있겠다. 이제 우리는 『화산도』가 열어놓은 비약의 순간에 미래를 위해 무엇을, 어떻게 해야 하는지 생각해 볼 필요가 있다. 이것이 앞으로의 지속적인 과제이며, 그랬을 때 혁명으로서의 4·3은 정형화된 역사를 박차고 지금, 여기, 우리 앞에 대화로서 성큼 다가와 있다.

주

- (1) 김정희, 『재일한국인의 문학과 현실—김석범의 작품을 중심으로』, 강원대학교 석사논문, 2007; 나카노 마코토, 『김석범(金石範)의 작가의식—화산도(火山島)를 중심으로』, 고려대학교 석사논문, 2001; 이재봉, 「바보의 신화화—김석범 소설의 바보형 인물」, 『한국문학논총』 제 34 호, 한국문학회, 2003, 235-267 쪽; 임성택, 「김석범의 ‘4·3 소설’ 연구—작중 인물의 유형을 중심으로」, 전북대학교 박사논문, 2017; 김환기, 「김석범 · 『화산도』 · <제주 4·3>—『화산도』의 역사적/문화사적 의미」, 『일본학』 제 41 호, 동국대학교 일본학연구소, 2015, 1-18 쪽; 김학동, 『재일조선인 문학과 민족』, 국학자료원, 2009; 김학동, 「민족문학으로서의 재일조선인 문학—민족문학으로서의 일본어 글쓰기」, 『일본문화학보』 34, 한국일본문화학회, 2007, 363-386 쪽.
- (2) 이행기 정의와 크로노토프의 접목 및 상관관계에 관한 논의는 이재승의 착상을 따른다(이재승, 「이행기 정의와 크로노토프」, 『민주법학』 제 64 호, 민주주의법학연구회, 2017, 105-148 쪽).
- (3) 이영재, 「이행기 정의의 본질과 형태에 관한 연구: 공감적 정의를 중심으로」, 『민주주의와 인권』 12(1), 전남대학교 5.18 연구소, 2012, 123 쪽.
- (4) 이와 관련하여 김석범은 2017년 제 1회 이호철통일로문학상 수상을 위한 내한 당시 동국대 학생들과의 만남에서 “이 땅의 젊은이들과 함께 해서 너무 좋다고, 이들이 이 땅의 희망이라고, 당신들이 촛불데모(혁명)를 통해 새로운 정부의 탄생에 커다란 기여를 한 주역이라고”(권성우, 『비정성시를 만나던 푸르스름한 저녁』, 소명출판, 2019, 181 쪽) 이야기한다. 김석범의 이러한 발언을 통해 작가 또한 최근 한국에서 전개된 일련의 정치·사회적 변화와의 상관관계 속에서 4·3에 대한 인식을 전개해 나가고 있음을 짐작할 수 있다.
- (5) 이재승, 위의 논문, 2017, 108-109 쪽.
- (6) 미하일 바흐친, 전승희 역, 『장편소설과 민중언어』, 창비, 1998, 260 쪽.
- (7) 같은책, 460-466 쪽 참조.
- (8) 같은책, 1998, 463 쪽.
- (9) 같은책, 1998, 463 쪽.
- (10) 같은책, 1998, 49-50 쪽 참조.
- (11) 이후 실천문학사판 『火山島』(1988)는 당시 표지제목에 기재된 바와 같이 『火山島』(1988)로, 보고사판 『화산도』(2015)는 『화산도』(2015)로 구분하여 표기한다. 이와 별도로 『화산도』일반을 가리킬 경우에는 『화산도』로 표기한다. 이 밖에 일본에서의 『화산도』연재 및 출판 현황에 관해서는 『文學界』에서 연재한 「火山島」(1986-1996) 제 2부에 대해서는 「화산도」(1986-1996)로, 文藝春秋판에서 1977년에 출간한 『火山島』(1977)에 대해서는 「文藝春秋판 『화산도』(1977)」로 각각 표기한다.
- (12) 두 텍스트를 함께 다룬 연구는 이나경의 『혼중성의 번역양상에 대한 일고찰—재일 디아스포라 문학을 중심으로』(이나경, 「혼중성의 번역양상에 대한 일고찰—재일 디아스포라 문학을 중심으로」, 『일본언어문화』 36, 일본언어문화학회, 2016, 137-154 쪽)가 있다. 여기서 그는 『화산도』의 두 한국어 번역 텍스트를 비교하고, 번역어를 중심으로 재일조선인 작가의 언어적 특질인 디아스포라적 양상을 고찰한다.
- (13) 김석범, 『火山島』제 1권, 1988, 3 쪽.
- (14) 『火山島』가 초역되어 한국에 소개되었을 당시 김석범은 조선적이라는 이유로 입국금지를 당해 출판기념회에 참석하지 못했기 때문에 서면으로 대신 인사를 전하는데, 거기서 그는 “5월항쟁은 ‘4·3’에 대한 진상규명, 역사적 재조명에 박차를 가하는 역사의 흐름을 이루는 원점이 된 것으로 알고 있습니다.”(김석범, 「『火山島』에 대하여」, 『실천문학』 제 11호, 실천문학사, 1988, 45 쪽)라며 광주 민주화 항쟁과 4·3을 동일한 역사적 지평 속에서 인식하고 있다.
- (15) 이와 관련하여 김석범은 1998년 개최된 제주 4·3 제 50주년 기념 제 2회 동아시아 평화와 인권 국제학술대회에 참가하여 그에 대한 참관소관을 다음과 같이 밝힌다. “동아시아 학술대회 심포지엄을 통해 동아시아 평화와 인권에 대한 인식이 강화되었다고 할 수 있습니다. 4·3이 제주 지역성을 벗어나 4·3의 보편화·세계화로 접어들 수 있는 시발점이 될 것입니다. 4·3을 제주에 한한 역사라고 보지 말고 세계적인 역사의 의미가 있다고 보고 있습니다.”(김석범, 「심포지엄 참관 소감」, 『동아시아의 평화와 인권』, 역사비평사, 1999, 412 쪽) 이처럼 작가는 4·3이 ‘평화’와 ‘인권’의 새로운 출발점으로서 자리매김하리라는 기대를 내

- 비치고, 나아가 세계사의 지평 속에서 억압에 저항하고 ‘자유’를 쟁취하기 위해 투쟁하는 ‘보편’적 ‘혁명’으로서 4·3의 성격을 강조한다.
- (16) 노무현 대통령은 2003년도 『제주 4·3 사건 진상보고서』 확정을 기념하는 대통령 담화에서 “이제 우리는 4·3 사건의 소중한 교훈을 더욱 승화시킴으로써 ‘평화와 인권’이라는 인류보편의 가치를 확산시켜야 하겠습니다. 화해와 협력으로 이 땅에 모든 대립과 분열을 종식시키고 한반도의 평화, 나아가서 동북아와 세계평화의 길을 열어 나가야 하겠습니다.” (제주 4·3 사건 진상규명 및 희생자 명예회복 위원회, 「제주 4·3 사건에 대한 대통령 담화문」, 『제주 4·3 사건 진상 보고서』, 선인, 2003, 543-544 쪽) 라며 ‘평화’ 의지를 밝힌다.
- (17) 정홍섭, 「학살의 기억과 진정한 평화의 염원」, 『민족문화사연구』 Vol. 22, 민족문화사학회, 2003, 328-348 쪽; 하상일, 「김석범의 『火山島』와 제주 4·3」, 『오늘의 문예비평』, 오늘의 문예비평, 2018, 38-53 쪽.
- (18) 헤테로토피아는 도저히 양립 불가능한 여러 공간을 실재하는 한 장소에 중첩함으로써 생겨나는 ‘존재하면서 동시에 존재하지 않는’ 장소로서 현실에 존재하는 모든 공간에 대하여 이의를 제기하여 현실의 고정화된 질서를 전복하는 공간을 의미한다 (미셸푸코, 이상길 역, 『헤테로토피아』, 문학과지성사, 2018, 18-24·47-57 쪽 참조).
- (19) 권력과 담론, 텍스트 등의 상관관계를 통해 역사를 언술하는 계보학에 대한 설명은 『미셸푸코와 현대성』 (오생근, 『미셸푸코와 현대성』, 나남, 2013) 306-310 쪽 참조.
- (20) 1988년에 내용상 『화산도』 1부에 해당하는 이호철·김석희 번역의 실천문학사판 『火山島』 (1988)가 한국에 소개되고, 그 사이에 일본에서 1986년부터 1996년까지 『文學界』에서 「화산도」 (1986-1996) 제 2부가 연재된다.
- (21) 이호철, 『소시민·살』, 문학과사상사, 1993.
- (22) 이호철이 고향인 원산에서 월남하기까지의 과정과 여기서부터 비롯되는 작가의 문제의식은 인터뷰 「이호철 선생을 만나다」 (방민호, 「이호철 선생을 만나다」, 『문학의오늘』 Vol.14 2015년 봄호, 은행나무, 2015) 44-85 쪽 참조.
- (23) 이호철의 분단체제 및 통일에 대한 인식은 “우선은 복잡한 소리 할 것 없어요. 자유, 자유, 자유, 자유가 이렇게도 좋을 수가 없어요. 옳다, 그러다, 어찌고, 저찌고, 그건 다 괜한 소리들이야, [중략] 뭐? 체제? 그따위 어려운 소리 그만둬요. 당장 양측 권력이라는 것 비켜나고, 남북이 확 열고 남북 누구라도 죄다 단 이틀만 마음대로 올라가고 내려와보라고 해보아요. 어떻게 되겠는가.” (방민호, 위의 잡지, 2015, 71 쪽) 라고 말하는 그의 강한 어조에 짙게 반영되어 있다.
- (24) 김석범·김시중 저, 문경수 편, 『왜 계속 써왔는가 왜 침묵해 왔는가』, 제주대학교출판부, 2007, 138 쪽.
- (25) 『火山島』 (1988)에 대한 많은 선행 연구가 4·3의 역사적 ‘진실’에 대한 문학적 형상화에 관심을 기울였던 것도 결코 우연이 아니며, 이와 관련된 연구는 박미선, 「『火山島』와 4·3 그 안팎의 목소리 - 김석범론」, 『외국어문논총』, 경희대학교 비교문화연구소, 2001, 23-37 쪽; 김학동, 「김석범의 『火山島』論 - 親日派와 共產主義者에 대한 認識을 中心으로」, 『한일민족문제연구』 제 13호, 한일민족문제학회, 2007, 127-147 쪽; 서경석, 「개인적 윤리와 자의식의 극복문제」, 『실천문학』 12, 실천문학사, 1988, 452-465 쪽; 김재용, 「폭력과 권력, 그리고 민중 - 4·3 문학, 그 안팎의 저항적 목소리」, 『제주 4·3 연구』, 역사비평사, 1999, 268-303 쪽 등이 있다.
- (26) 1999년 4·3 발생 50주년을 기념하여 출판한 『제주 4·3 연구』의 「4·3의 ‘정명’을 찾아서」라는 제목의 <간행사>는 시대적 과제로서 4·3의 정명(正名)이 요구되었던 상황을 상징하는 대표 사례라 하겠다 (역사문제연구소 외 편, 「간행사」, 『제주 4·3 연구』, 역사비평사, 1999).
- (27) 나카무라 후쿠지, 『김석범 『화산도』 읽기 - 제주 4·3 항쟁과 재일한국인 문학』, 삼인, 2001, 176-177 쪽 참조.
- (28) 김석범, 『화산도』 제 1권, 2015, 5 쪽.
- (29) 한나 아렌트, 홍원표 역, 『혁명론』, 한길사, 2017, 361 쪽.
- (30) 이것은 『화산도』에서 발견한 혁명의 가능성이 자 동시에 한계이다. 이와 관련하여 한나 아렌트는 혁명이 변화와 전복의 원리는 될 수 있을지언정 혁명에 의해 출현한 자유의 상태를 지속할 수 있는 정치질서는 아니라고 지적한다. 따라서 그는 혁명 이후 새로운 질서를 확립하기 위한 원리로서 인민의

주체적이고 자발적인 참여를 통한 정치질서를 확립해야 함을 강조하며 “새로운 정치를 건설하고, 새로운 정부 형태를 고안하는 행위는 새로운 구조의 안정성과 지속성에 대한 진지한 관심을 포함하고 있다. 다른 한편, 이 중대한 임무에 관여하는 사람들이 갖게 되는 경험은 인간의 시작 능력에 대한 상쾌한 자각, 새로운 것의 탄생에 항상 수반되는 상쾌한 기분이다.”(한나 아렌트, 위의 책, 2017, 349 쪽)라고 말한다. 한나 아렌트의 이와 같은 고찰은 혁명 이후의 세계를 상상하는데 참조점을 제공한다.

참고문헌

1. 기본자료

- 김석범, 김석희·이호철 역, 『화산도』 제 1-5 권, 실천문학사, 1988.
- 김석범, 김환기·김학동 역, 『화산도』 제 1-12 권, 보고서, 2015.
- 김석범, 「『화산도』에 대하여」, 『실천문학』 제 11 호, 실천문학사, 1988.
- 김석범, 「심포지엄 참관 소감」, 『동아시아의 평화와 인권』, 역사비평사, 1998, 411-414 쪽.
- 김석범·김시중 저, 문경수 편, 『왜 계속 써 왔는가 왜 침묵해 왔는가』, 제주대학교출판부, 2007.
- 제주 43 사건 진상규명 및 희생자 명예회복 위원회 편, 「제주 43 사건에 대한 대통령 담화문」, 『제주 43 사건 진상 보고서』, 선인, 2003.

2. 학위논문

- 김정희, 『재일한국인의 문학과 현실—김석범의 작품을 중심으로』, 강원대학교 석사논문, 2007.
- 나카노 마코토, 『김석범(金石範)의 작가의식—화산도(火山島)를 중심으로』, 고려대학교 석사논문, 2001.
- 임성택, 『김석범의 ‘43 소설’ 연구—작중 인물의 유형을 중심으로』, 전북대학교 박사논문, 2017.

3. 학술논문 및 비평

- 김동윤, 「김석범 『화산도』에 구현된 43의 양상과 그 의미」, 『작은 섬 큰 문학』, 각, 2017, 49-79 쪽.
- 김재용, 「폭력과 권력, 그리고 민중—43 문학, 그 안팎

의 저항적 목소리」, 『제주 43 연구』, 역사비평사, 1999, 268-303 쪽.

김학동, 「金石範의 『火山島』論—親日派와 共產主義者에 대한 認識을 中心으로」, 『한일민족문제연구』 Vol. 13, 2007, 127-147 쪽.

김학동, 「민족문학으로서의 재일조선인 문학—민족문학으로서의 일본어 글쓰기」, 『일본문화학보』 34, 한국일본문화학회, 2007, 363-386 쪽.

김환기, 「김석범·『화산도』·<제주 43>—『화산도』의 역사적/문화사적 의미」, 『일본학』 제 41 호, 2015, 동국대학교 일본학연구소, 1-18 쪽.

김환기, 「재일 디아스포라 문학의 경계의식과 ‘트랜스네이션」, 『횡단인문학』 창간호, 2018, 63-86 쪽.

박미선, 「『火山島』와 43 그 안팎의 목소리: 김석범론」, 『외대어문논총』 Vol-No. 10, 경희대학교 부설 비교문학연구소, 2001, 23-37 쪽.

서경석, 「개인적 윤리와 자의식의 극복문제」, 『실천문학』 Vol. 12, 실천문학사, 1988, 453-465 쪽.

이나경, 「혼중성의 번역양상에 대한 일고찰—재일 디아스포라 문학을 중심으로」, 『일본언어문화』 36, 일본언어문화학회, 2016, 137-154 쪽.

이영재, 「이행기 정의의 본질과 형태에 관한 연구: 공감적 정의원리를 중심으로」, 『민주주의와 인권』 12(1), 전남대학교 5·18 연구소, 2012, 121-151 쪽.

이재봉, 「바보의 신화화—김석범 소설의 바보형 인물」, 『한국문학논총』 제 34 호, 한국문학회, 2003, 235-267 쪽.

이재승, 「이행기 정의와 크로노토프」, 『민주법학』 제 64 호, 민주주의법학연구회, 2017, 105-148 쪽.

정홍섭, 「학살의 기억과 진정한 평화의 염원」, 『민족문학사연구』 Vol. 22, 민족문학사학회, 2003, 328-348 쪽.

하상일, 「김석범의 『火山島』와 제주 43」, 『오늘의 문예비평』, 오늘의 문예비평, 2018, 38-53 쪽.

4. 단행본 및 잡지

권성우, 『비정성시를 만나던 푸르스름한 저녁』, 소명출판, 2019.

김학동, 『재일조선인 문학과 민족』, 국학자료원, 2009.

방민호, 「내가 만난 이호철」, 『문학의오늘』 Vol. 14 2015 봄, 2015.

- 오생근, 『미셸푸코와 현대성』, 나남, 2013.
- 이호철, 『소시민·살』, 문학과사상사, 1993.
- 역사문제연구소 외 편, 『제주 4·3 연구』, 역사비평사, 1999.
- 나카무라 후쿠지, 표세만 외 역, 『김석범의 『화산도』 읽기—제주 4·3 항쟁과 재일한국인 문학』, 삼인, 2001.
- 미셸푸코, 이상길 역, 『헤테로토피아』, 문학과지성사, 2018.
- 미하일 바흐친, 전승희 역, 『장편소설과 민중언어』, 창비, 1998.
- 한나 아렌트, 홍원표 역, 『혁명론』, 한길사, 2017.

第2号特集テーマのお知らせと呼びかけ

コロナ禍の昨今、世の中は確かに少なからず変わったようです。どのように変わったのかは一人ひとりの場に応じて、異なっているでしょう。それぞれの場での日常生活、他の人たちとの繋がりはどうなったのか。緊急事態・非常時といった物言いはなにやら総力戦を想起させます。自粛・巣ごもり、不要不急などといった言葉が世間に出回りました。こうした言葉はその行動を通じて、人を安心させることもあれば、傷つけることもあります。俺は不要不急の徒だなどとうそぶいて、独り矜持を懐く人もいれば、不要不急の徒ではないとあらがう人もいます。要不要のメリトクラシーの世界が否応もなく露になっているようです。非常時言語のポリテックスは人びとを選別・排除してやみません。コロナ感染者・死者数とワクチン接種者数はなにやら戦果報告のように日々報じられています。こちらは非常時行動のポリテックスと呼べるでしょう。とするなら、言葉と行動を監視し／監視され、検閲の言葉・行動が襲い、言葉・行動の検閲が強られる、アサイラム（収容所）が生活世界の中に構築されていることになろうか。危機の言葉は言葉の危機を招来しているのではないか。韓国ではどのような言葉・行動が広まっているのか、聞いてみたい。似たようなものだろうか、それとももっとシビアな状況が展開されているのだろうか。こうした状況をいったん言葉にしてみよう。“**世界の中では、自粛とか、不要不急とか**”、次号の特集テーマです。ふるってご執筆を。

MFE では、読者の皆さんから原稿を切に求めています。また、3号の特集テーマも募っています。皆さんも、編集に携わっていただければと思って、呼びかけます。(ヒカリ)

제 2 호 특집 테마를 모집합니다

코로나 재난 한가운데인 작금, 세상은 확실히 적잖이 바뀐 것 같습니다. 어떻게 바뀌었는지는 한 사람 한 사람의 자리에 따라 다르겠지요. 각자의 자리에서 일상생활, 다른 사람들과의 관계는 어떻게 됐는가? 긴급사태·비상시 같은 표현은 어떤지 총력전을 상기하게 합니다. 자숙·집콕, 불요불급 같은 말이 세상을 돌아다닙니다. 이러한 말은 그 행동을 통해 사람을 안심시키기도 하지만 상처를 주기도 합니다. 나는 불요불급한 패거리야 하고 호언장담하며 혼자 긍지를 품는 사람도 있는가 하면, 불요불급한 패거리가 아니라며 맞서는 사람도 있는 모양입니다. 쓸모가 있느냐 없느냐 하는 메리트크라시 세계가 어쩔 수 없이 노골화되고 있는 듯합니다. 비상시 언어의 정치학은 사람들을 선별하고 배제하기를 그치지 않습니다. 코로나 감염자·사망자 수와 백신 접종자 수는 어떤지 전과를 보고하듯 매일 보도됩니다. 이것은 비상시 행동의 정치학이라 부를 수 있겠지요. 그렇다면 말과 행동을 감시하고 / 감시당하고 검열의 말·행동이 덮쳐 오며 말·행동의 검열이 강요되는 수용소 (asylum) 가 생활세계 속에 구축됐다고나 할까요. 위기의 말은 말의 위치를 초래하고 있는 것 아닌가. 한국에서는 어떠한 말·행동이 퍼지고 있는지도 궁금합니다. 비슷한 것일지, 아니면 더 흑독한 정황이 전개되고 있는지. 이러한 정황을 일단 말로 써 봅시다. "**세상에는 자숙이니 불요불급이니**", 이것이 다음 호 특집 테마입니다. 많이들 써주시기를.

MFE 에서는 독자 여러분의 원고를 간절히 기다리고 있습니다. 또 3 호 특집 테마도 모집 중입니다. 여러분도 편집에 참여해 주시기를 바라며 제안합니다. (히카리)

편집후기

◆땅의 경계로 구분된 죽음의 숫자가 매일 보고되는 가운데 꿈을 꾸었다. 코로가 죽고 나서 한 달쯤 지났을 때다. 코로를 각별히 사랑하던 친구가 코로는 시리우스의 사자라서 시리우스로 돌아갔다고 하기에 밤 하늘에서 시리우스를 찾는 나날이 이어지고 있었다. 그러던 중에 꿈을 꾸는 것이다. 이미 밥을 먹지 못하게 되어 주차장 땅바닥에 드러누워 있는 코로를 위해 나는 어느 도시의 야시장에서 조금이라도 먹을 수 있을 만한 음식을 찾아다니고 있었다. 하지만 전부 간이 세 보였다. 마침내 노점에서 굶기 전의 오징어를 발견하고 그걸 그 상태로 구워 달라고 해서 먹이려고 하는데 코로가 일어나서 걷기 시작했다. 주위에는 사람들이 모여 있다. 잘 보니 거기에는 일찍 죽은 사촌 남동생과 산에서 눈을 감은 친구들이 있다. 여동생도 있었다. 코로도 기뻐 보인다. 가까이 가기를 단념하고 그 광경을 멍하니 보고 있다가 잠에서 깬다. 코로는 소생했다. 그리고 동시에 나는 그 죽음을 똑똑히 이해했다. 지금도 이어지고 있는 이 소설의 감축을 『MFE』에 글로 쓰고 싶다고 생각한다.(富)

◆나라 (奈良) 현립 미술관에서 '다카시마 야주로 (高島野十郎) 전'이 열렸다. 개최하는 중에 안타깝게도 장기 휴관이 닥쳤다. 다카시마는 아오키 시게루 (青木繁) 나 사카모토 한지로 (坂本繁二郎) 와 마찬가지로 구루메 (久留米) 시 출신이다. 1890년 (메이지 23) 생, 제 1회 제국의회가 열리고 교육칙어가 나온 해이다. 1975년에 세상을 떠났다. 향년 85세, 실로 오래 살았다. 이 해에 나는 대학을 졸업했고 갈 곳도 없었다. 다카시마의 그림 중에서는 짧은 초가 긴 불꽃을 태우고 있는 <초 (蠟燭)> (1912-26년), 붉은 왕과 열매가 몇 개씩 매달려 있는 <왕과 (からすうり)> (1948년)가 잘 알려져 있다. 칠혹이라기보다는 길은 청록으로 칠해진 어둠의 중앙 윗부분에 등실 떠 있는 보름달만을 그린 <달 (月)>이 좋다. 1962년 작품. 나는 소학교 6학년이었다. 장난만 치고 다니는 말쑥쟁이었지만 음력 보름날 밤을 위해 강가에서 참억새를 꺾어 왔는지도 모른다. 아마 온 하늘을 가득 채운 별이 달빛처럼 밝은 밤이었으리라. 이제는 아득한 날들이다. MFE 제 1호 간행, 별이 아주 조금 보이는 나라의 어두운 밤을 바라보며 홀로 축배를 들고자 한다.(光)

◆모집 기간이 짧았는데도 '사독 연구' 특집에 투고해 주신 분 혹은 특집으로 조금 이어지는 내용을 보내주신 분들께 큰 감사를 드리고 싶다. 실제로 학술지 심사자를 해온 분에게는 프라이버시나 이런저런 제약이 있어서 구체적이고 적나라한 내용은 좀 쓰기가 어렵다는 지적도 받았다. 하기가 그렇겠다는 생각도 하며. 하지만 여러 사람들이 모여 잡지를 만든다는 영위를 메타하게 사고하는 작업은 (지면 안팎에서) 계속하고 싶다고 생각한다. 그런 가운데 이 잡지가 어떻게 탈바꿈해 갈지 관찮다면 지켜봐 주시기 바란다. 어쨌든 다음부터 특집은 좀 더 여유를 가지고 기획하겠습니다.(N)

◆이번 호 특집인 사독에 대해 글을 써 보려고 이것저것 생각해 보다가, 여전히 어떻게 하면 심사에서 통과할 수 있을까를 어쩌면 예전보다 더 고심하며 글을 쓰는 스스로만 다시 발견하

게 됐다. 편집에 참가하고 있는 사람으로서는 주제를 제안한 N처럼 심사하는 사람의 역할이나 심사가 어떠한 커뮤니케이션을 매개할 수 있을지를 더 사고해야 했을 텐데 말이다. 이번 호에 모인 글을 읽으면서, 십여 년 전 유학 생활을 하면서 내가 이런 소설을 읽었는데 이게 이러저러해서 너무 재미있고 나는 이러저러한 의미를 거기서 발견했다며 (아니 오히려 만들어 냈다며?) 철없이 신나게 글을 쓰다가 문득 "어 이게 논문이기는 한 건가? 그냥 독서감상문인가?" 라고 불안해 하던, 하지만 그러거나 말거나 할 말은 제법 많았던 스스로가 웬지 떠올랐다. 그 뒤로 나름 오래 수련을 한 셈인데도 아직도 글이 그렇게 어렵다. MFE를 통해 내게, 그리고 우리에게 글은 무엇인지를 다시, 함께 고민해 보고 싶다.(명)

◆방에서 혼자 컴퓨터 마이크를 향해 VOD 강의 녹음을 하는 나날. 중학생 시절 들었던 불법 FM 방송이 떠오른다. 깊은 밤, 라디오 다이얼을 돌리고 있는데 우연히 들려왔다. 대학생 쯤 되는 남성 2인조가 하는 방송이었다. 친구들끼리 그냥 잡담만 할 뿐이라 대단히 재미있지도 않았지만, 라디오에서 평범한 형들의 생 목소리가 들려오는 것 자체가 묘하게 즐거워서 밤마다 전파를 찾아 듣게 되었다. 라디오 DJ 연 하고 싶었는지 전화로 청취자들과 연결하는 코너도 있었다. 나도 걸어봤다. 부모님에게 들리지 않으려고 유선전화를 내 방까지 잡아당겨서 몰래 이야기했다. 무슨 이야기를 했는지는 기억나지 않지만 조금 나쁜 짓을 하고 있는 듯한 두근거리는 기분을 느낀 기억은 있다. 얼마 후에는 들리지 않게 된 걸 보면 적발된 것 이리라. 꽤 센 전파를 보내며 전화번호까지 방송했으니 지금 생각하면 너무 무방비하기는 했다. 본인들은 그냥 노는 것이었겠지만 내게는 어쩐지 자유의 냄새를 느끼는 미디어 체험이었다. 큰 자본이 미디어를 독점하고 있는 가운데에서의 자그마한 저항. 아마추어가 라디오 방송을 만드는 놀이는 인터넷 시대인 지금이라면 더 가벼운 마음으로 안전하게 할 수 있다. '라디오 강좌'도 손쉽게 만들 수 있다. 라디오는 고사하고 텔레비전 방송을 만드는 것조차 허들이 낮아져서 전 세계에서 셀 수 없을 만큼의 사람들이 발신을 즐긴다. 하지만 거기서 불법 라디오의 자유로움을 느끼기는 어렵다. 단시간에 어떻게 임팩트를 줄 것인가, 어떻게 알기 쉽게 만들 것인가 하는 마케팅적 사고법이 아마추어 발신자들 사이에도 지나치게 널리 침투되어 있기 때문은 아닌가. 텍스트 미디어도 마찬가지로일 것이다. 인터넷 잡지는 종이로 된 동인지보다 훨씬 간단하게 만들 수 있다. MFE도 보시다시피 인터넷 미디어다. 비용 측면에서 봐도 인터넷 환경이 없었다면 실현하기 어려웠을 것이다. 그래도 모르는 사이에 인터넷 미디어에 져버린 사고법에서 자유로워지고 싶다고 생각해서 종이 잡지의 분위기를 남기는 것을 목표로 했다. 이 잡지에서 불법 전파의 자유로움을 느껴주시면 기쁘겠다.(古)

編集後記

◆地境により区分された死の数が毎日報告される中、夢を見た。コロが死んでから一ヶ月ほどあとのことである。コロをこよなく愛した友人が、コロはシリウスの使者であり、シリウスに帰ったというものだから、夜空にシリウスをさがす日々が続いていた。そんな折、夢を見たのである。どこかの街の夜市の中を、すでに食事がとれなくなり駐車場の地面で横たわるコロのために、私は少しでも食べられそうな食材をさがしていた。しかしどれも味が強よそうで、ようやく焼く前のイカを屋台で見つけ、それを素焼きにしてもらい食べさせようとした時、コロが立ち上り歩き出した。周りには人だかりができていく。よく見るとそこには、早くに死んだ従弟や山で亡くなった友人たちがいる。妹もいた。コロもうれしそうだ。近づくのをあきらめ、その光景をぼんやり眺めているところで目が覚めた。コロは蘇生した。と同時に私は、その死をハッキリと理解した。今も続いているこの蘇生の感触を、『MFE』で文章にしたいと思っている。(富)

◆奈良県立美術館で「高島野十郎展」が催された。開催中、残念ながら、長期の休館に見舞われた。高島は青木繁や坂本繁二郎と同じく、久留米市出身。一八九〇年(明治二三)生まれ、第一回帝国議会が開かれ、教育勅語が出された年。一九七五年に亡くなっている。享年八五、実に長生きである。この年、私は大学を卒業し、あてどもなかった。高島の絵では、短い蠟燭が長い焰を燃え立たせている「蠟燭」(一九二二～二六年)、赤い烏瓜の実がいくつも垂れ下がっている「からすうり」(一九四八年)がよく知られている。漆黒というよりも、濃い青緑に塗り潰された闇の中央上部にぽっかりと浮んだ満月だけを描いた「月」はいい。一九六二年作。私は小学六年生。悪さばかりしていた、クソ餓鬼だったが、十五夜のため河原で薄を採ってきたかもしれない。恐らく満天の星月夜だったろう。もはや遠い日々になっている。MFE第一号刊行、奈良のわずかばかり星の見える闇夜を眺め、独り祝杯を挙げようと思う。(光)

◆予定からおおいに刊行が遅くなってしまった。季節感が

少々ずれてしまっている論考もあるが、これはひとえに編集サイドの責任である。まことに申し訳ない。他方、募集から短期間しかなかったにもかかわらず、「査読の研究」特集にエントリーしてくれた方、あるいは少しだけそっちに内容をよせてくれた方にはおおいに感謝したい。実際に学術誌の査読者を務めてきた方からは、プライベートとかいろいろないよね、というご指摘もいただいた。まあそうだな、と思いつつ。それでも、いろんな人が集まって雑誌をつくるという営みをメタに考える作業は(誌面の内外で)続けていきたいと思う。そのなかで、この雑誌がどのように変態していくのか、よろしければ見守っていただきたい。ともあれ、今後の特集はもうちょっと余裕をもって企画します。(N)

◆今回の特集は「査読」。これは何か書かなきゃと思ったものの、今だどうしたら査読で落とされないだろうかの方もっと気にしている自分を改めて発見しただけだった。一応編集委員に名を連ねているわけだから、今回のテーマを提案したNさんのように、査読する側には何ができるか、査読がどういった場になりうるかもっと考えなければならなかったのに、である。というのは一応書けなかった言い訳でもあるけど。今回集まった特集につながる文章を読みながら、十数年前の、私がこういう小説を読んだけど、これがもうこれこれですごく面白くて、私はそこにこれこれといった意味を見出した(いや、むしろ勝手に作っちゃった?)と、かなり自由奔放に書きながら、ふと、「これって論文かな?ただの読書感想文だったりしないのかな」と不安になったりもしていた、それでも言いたいことの方が多かった、留学生の頃を思い出した。あれからだいぶ長く「研究者」なるものやってくるのに、文章を書くことはまだまだ、というかますます難しい。MFEを介して、私にとって、また「私たち」にとって、書くとは、文章とは何かを、もう一度、ともに考えていきたい。(明)

◆部屋でひとりパソコンのマイクに向かいオンデマンド講義の録音をする日々。中学生の頃、耳にした違法FM放送を思い出す。深夜、ラジオのダイヤルを回しててたまたま聴こ

えてきた。やっていたのは大学生くらいの男性一人組だった。友人同士がただ雑談しているだけで取り立てて面白くもなかったが、ラジオから普通のお兄ちゃんたちの生の声が聴こえてくること自体、妙に楽しく、夜毎に電波を探して聴くようになった。ラジオDJを気取りたかったのだから電話でリスナーとつなげるコーナーもあった。自分もかけてみた。親にばれないよう黒電話を自分の部屋まで引っ張ってきて、こそそと話した。何を喋ったかは覚えていないが、ちょっと悪いことをしているようなワクワクした気分を味わった記憶はある。しばらくして聴こえなくなったから摘発されたのだろう。かなり強い電波を出して電話番号まで放送していたのだから今考えると無防備すぎる。本人たちはただの遊びのつもりだったのだと思うが、私にとって、何となく自由の匂いを感じるメディア体験だった。メディアが大きな資本に独占されている中でのささやかな抵抗。素人がラジオ番組を作る遊びは、ネット時代の今なら、もっと気軽に安全にやることができる。「ラジオ講座」も手軽に作れてしまう。ラジオどころか、テレビ番組作りさえハードルは低くなり、世界中で数えきれないほどの人々が発信を楽しんでいる。しかし、そこに違法ラジオの自由さを感じるのには難しい。短時間でどうやってインパクトを与えるか、どうやって分かりやすくするか、というマーケティング的思考法が素人の発信者たちにも広く浸透しすぎているからではないか。テキストメディアも同じだろう。紙の同人誌より、ウェブマガジンは桁違いに簡単に作ることができる。MFEも、ご覧の通りのネットメディアだ。経費の面からも、ネット環境があれば実現は難しかっただろう。それでも、ネットメディアが知らず知らずのうちに侵されている思考法から自由になりたいと思えば、紙の雑誌の雰囲気を残すことをめざした。本誌から、違法電波の自由さを感じていただければ嬉しい。(古)

MFE 編集委員会

安里陽子 五十嵐恵邦 近藤有希子 申知瑛
車承棋 石山祥子 永岡崇 沈正明
全成坤 鄭柚鎮 成定洋子 竹原明理
福岡弘彬 謝花直美 ニコラス・ランブレクト
富山一郎 古川岳志 川村邦光 奥田のぞみ
安岡健一 平野克弥 五十嵐恵邦 酒井朋子
廣岡浄進 北村毅 沈雅亭

(順不同)

MFE 創刊号

多焦点拡張 / 다초점확장

2021年8月15日 発行

編集・発行 MFE 編集委員会

E-MAIL: mfe.editor@gmail.com

URL: <http://doshisha-aor.net/mfe/>

MFE 編集委員会