

韓日歴史認識のパラダイム転換

－被害者から加害者としての考察－

羅義圭*
ulbo24@hanmail.net

<目次>

- | | |
|---------------------------|---------------------|
| 1. 序論 | 3.2 上野千鶴子「ジェンダー/女性」 |
| 2. 「わたし」というアイデンティティの定義 | 3.3 「違和感」とは何か |
| 2.1 文化の定義 | 3.4 徐京植「エスニシティ/男性」 |
| 2.2 健全なナショナリズムの物語 | 4. 「わたし」自身の立ち位置 |
| 2.3 「理解する」ことへの抵抗とは | 4.1 パラダイム転換への必要性 |
| 3. ポジショナリティから「歴史認識」を考えること | 4.2 「もう一つの日本」を考えること |
| 3.1 高橋哲哉「ナショナリティ/男性」 | 5. 結論 |

主題語: 被害者(victim)、加害者(perpetrator)、パラダイム転換(paradigm conversion)、立ち位置(positionality)、アイデンティティ(identity)、主体性(subject)

1. 序論

半世紀が過ぎても、両国間の歴史認識は和解への道のどころか、ポスト戦後からの歴史認識が両国の国民の意識を枠に強く縛り付けナショナリズムへの迷路に閉ざし続けている。しかし、私たちに「韓日歴史認識」を新たに考え直すきっかけとなったのは1991年8月、韓国の元「慰安婦」金学順が被害者として初めてカミングアウトしたことが記憶に新しい。一方、徐京植は1990年代を「証言の時代」といい、戦後から物語ってきた日本国内の歴史認識が過去の辛い歴史を身体化し、生きている証言者の出現によって、その歴史が耐えられるかと疑問を投げかけるほど日本国内では「記憶のポリティックス」と「歴史の物語」をめぐって大きな論争を巻き起こした。

本論文は主に、1990年代に起った「歴史認識の論争」を中心に、高橋哲哉・上野千鶴子・

* 東洋大学国際地域学部 非常勤講師

1) 徐京植(2000b)『断絶の世紀証言の時代』岩波書店、p.165

徐京植の3人の論者を取り上げ、各自の立ち位置から元「慰安婦」問題をどのように考えていたか、また国民国家という枠組みのなかで、いかに自分を国家に同一化せず批判したかを考察したい。しかも、韓日両国間で主に「歴史認識」において、問題化されている元「慰安婦」に焦点を当てて、両国間の溝は深まっているばかりか、解決の見込みがみえない状況をどのように、克服することができるのかを考察する。そこでは自国中心的な発想が基本的な問題であることを指摘しつつ、その自国中心的な発想は国民国家という枠組みのなかで、「歴史認識」を均質化させ、そこから「われわれ—かれら」という二項対立的な構図を作り、その枠組みから他者を排除し、他者との関係性を切り離す方向に進んでいくことが根幹にあると思われる。それゆえ筆者はその自国中心的な発想から逃れようとする論者たちの論理を追いつつ、そこから見落としている新しいアイデンティティを作り上げることにより、他者と連帯をする具体的な方策を提示したい。

2. 「わたし」というアイデンティティの定義

2.1 文化の定義

ここでいう「文化」とは、「a form of life」のことである。つまり、われわれは日常生活において、ある種の「枠組み」のなかで生きているといえる。仮にその一つを日本語で表現するならば、「~らしい」を挙げることができるだろう。たとえば、ジェンダーから考えてみると、女性は「女性らしく」、男性は「男性らしく」のように、その「文化」のなかで、われわれは何らかの価値観や枠組みに縛られて生きているといえよう。例えばそれは、日常生活のなかでもしばしば見かける仕草である。電車の中で、女性の場合は両足(両膝)をなるべくくっつけて座っているが、男性は両足を大きく開いたまま座っていることも多く、われわれはそれを当たり前だと思い込んではいないだろうか。仮に、女性が男性のような座り方をすると、大抵の場合、親から「女性らしく座りなさい」と注意を受けるであろう。一方で、男性の座り方がおかしいと思う人はおそらく誰もいないであろう。それはまさにわれわれがある価値観や枠組みに縛られて生きているからである。男性の座り方が当たり前ではなく、おかしいことにわれわれが気づかない。それは身体的な構造として当たり前だと自分たちを納得させているのである。このように、文化において、何より注意を喚起すべ

きは、「文化」のなかにはパワー・ポリティックスが存在していることである。そのようなわれわれの社会において、大きな対立軸としてナショナリティ・エスニシティ・ジェンダー・アビリティなどを考えることができる。これらの軸のなかには、常にパワー・インバランス(power imbalance)が存在していることに気づく必要があるだろう。ここでいうパワー・インバランスとは、われわれは必然的に、マジョリティ、あるいはマイノリティのどちらかに属さざるを得ないことを意味する。さらに、このマジョリティおよびマイノリティは、単に数字的に多いか少ないかという意味として使われているのではない。たとえば、ジェンダーについて考えてみよう。通常、数字的に見ると、日本の人口比率では女性は男性より多いといわれている。この社会は、いまだ男性中心といえるシステムの下にあって、そこには女性差別の存在を認めざるを得ないからである。つまり、この対立軸のなかには、常にパワーが含まれており、そのパワーを持つか持たないかにより、われわれのアイデンティティが成り立っていることを自覚することが必要であろう。そのうえで、韓日両国間の「歴史認識」を国民国家という枠組みのなかで均質化して判断するのではなく、各自が属している文化的な対立軸のなかで重層的に判断することにより、豊かな歴史認識の議論が展開できるのではないかと筆者は考える。

2.2 健全なナショナリズムの物語

1990代後半、「自由主義史観研究会」や「新しい歴史教科書をつくる会」などが「自虐史観」批判を掲げて登場し、自国中心的な歴史観の回復を声高にキャンペーンし始めたころから、「健全なナショナリズム」に落としどころを見出す言説、またその反対に、ナショナリズムや国民国家への徹底批判の帰結だとして、「日本の責任」を認めないとする言説が登場し、論説の構図を複雑にしたことは、記憶に新しい。こうした歴史観は、「自由主義史観研究会」を率いる教育学者、藤岡信勝(東京大学教授)の以下の記述に垣間見ることができる。

ある高校生は、日本史の授業が始まる時「ああ、日本の悪口か」とつぶやいたそうです。日本人が日本の国家に嫌悪感を持つように仕向けられる歴史が教えられてきたのです。

それは日本がこの前の戦争に負け、戦争の責任をすべて押しつけられたことと深い関係があります。(省略)

私たちは日本人ですから、まず日本の立場、日本の国益に立ってものを考えるのは当然で出発

点として自国の生存権や国益追求の権利をハッキリと認めるべきです。しかし、そうだとすれば他国もまた同じ権利を持っていることを認めなければなりません。そこで、再び日本としてのどのような政策をとることが、自国の国益にもかない他者をも生かす道になるかを考えることです。このような歴史の見方・思考方法は、今までの歴史教育でハッキリと表明されたことはありません²⁾。

ここで、藤岡は「他者をも生かす道になるかを考える」と主張しているが、それはむしろ、自国・自民族最優先のレトリックにすぎないことに気づかなければならない。「他者をも生かす」という発言の前提には、まず「自国の国益」を追求する自国中心的な発想が含まれているからである。あたかも「自己の国益」にかなうことが「他者を生かす道」であるかのごとく振る舞う、それはごまかしだといえるのではないだろうか。仮に、「自己の国益」にかなわなければ、「他者を生かす道」にもかなわないことになり、その順列の関係性のなかには他者より自己を優先し、ひいては他者を排除する発想が存在していると言えるだろう。筆者にとってむしろ、藤岡の主張とはまったく逆に「他者を生かす道」にかなうことにより、「自己の国益」を守ることが最も安全であり、かつ他者との連帯性を生む発想だと考える。それゆえに、「私たちは日本人ですから、まず日本の立場、日本の国益に立つてもの考えるのは当然で出発点として自国の生存権や国益追求の権利をハッキリと認めるべきです。」という部分に彼の本心が読み取れるのである。ここでは完全に他者の立場を排除し、自民族中心・自国中心的な立場からものを考えることで、「自国の生存権」や「国益追求の権利」を獲得しなければならないと主張しているのである。それは日本が戦後以降、冷戦体制の下で「平和主義」や「民主主義」を唱えながら、アメリカを盾にして成し遂げた経済大国と呼ばれていた時代では可能だったかも知れない。しかし、1989年ベルリンの壁が壊され、ソ連連邦の崩壊とともに冷戦体制も終わりを告げ、世界がアメリカを頂点とする一つの市場経済主義のなかで収斂されてしまう。東アジアでは、韓国が軍事独裁政権から民主化(例え外見上であっても)や経済的成長を成し遂げる一方で、中国は国家という境界を越えて大規模な労働力の移動が生じるようなグローバリゼーション変化のなかで、外部から内部に流れ込んでいる外国人の移動に対応できなくなってしまうのではないだろうか。それはまさに、自民族や自国を世界のなかで孤立化させ、時代の流れに逆風となる行為であろう。花崎皋平はそのような世界情勢に対して、次のように警鐘を鳴らしている。

2) 藤岡信勝(1996.8-1997.10)『教科書が教えない歴史』産経新聞、pp.10-11

企業が多国籍化し、工場や支店の国境をこえた展開による自国以外の地域での勤務がめずらしくなくなる一方、現金収入を得る機会の少ない国や地域から、安い賃金労働力を求める国や地域への移民への著しい増加などは、異文化間の交流をうながすきっかけであり、いまや「多文化共生」は日常生活のエートス(生活倫理)として必要になっている³⁾。

このようなグローバリズム⁴⁾のなかで、日本はいかに他者(=韓国)と向かい合っていくべきであろうか。それは「歴史認識」をめぐる、韓国との関係性を新しく再構築していく韓国人の筆者にも問われている課題である。とりわけ、「靖国問題」や元「慰安婦」は、主に国民国家の枠組みのなかで閉ざされてしまうことで問題点が矮小化し、他者を排除して、他者との関係性を切り離してきたのではないかと思われる。それはイ・ヨンスクの言葉を借りれば、「安易で定型的な物語に回収してしまうと」するから生じているかもしれない。彼女はその問題について、次のように述べている。

戦争、植民地、従軍慰安婦。たしかにこれらの現象にまつわる「理解しがたい」ことは、日常性に慣れ切った人間の感覚ではとらえきれない部分をもっている。しかしそれを直視することなく、安易で定型的な物語に回収してしまおうとするところから、現時の時間は発生している⁵⁾。

このようにイ・ヨンスクは、「戦争、植民地、従軍慰安婦」の問題について、現在われわれはそもそも「日常性に慣れ切った人間の感覚ではとらえきれない部分をもっている。」と主張している。われわれは日常的に概念化された言葉を持ち入って様々な現象や他者ひいては世界を理解できると考えている。しかし、元「慰安婦」のハルモニたちをそのような概念化された言語によって「理解」することは、彼女たちの「生」を安易な物語のなかに矮小化してしまうことになるというのである。イ・ヨンスクは概念化された言語を持って、理解する側に立つ自分自身の立場の特権性を持つものと考えて、理解することを抑制し、あるいは理解することに抵抗することで自分自身の特権性を削ぎ落とそうとしていると考えられる。ここで、次の節ではもっと詳細に「理解する」ことへの抵抗について述べていきたい。

3) 花崎皋平(2002b)『共生への触発』みすず書房、p.128

4) このグローバリズムに関して、花崎は「債務の返済、利潤、特許権料、資本逃避、交易条件の悪化などは、帝国主義による搾取のメカニズムの一部である。下品でみにくく、正義にもとらうこうした開発はさらに、北のなかに南をつくりだし、先住民や少数民族、出稼ぎ労働者、失業者などを悲惨な生活条件の下においている」と辛辣に批判しているところを注意深く考えなければならぬと筆者は考える。(花崎皋平(2001a)『アイデンティティと共生学の哲学』平凡社、p.414)

5) イ・ヨンスク(1998)「愛は植民地を救うのか?」『ナショナル・ヒストリーを超えて』東京大学出版会、p.66

2.3 「理解する」ことへの抵抗とは

なぜ、われわれは「理解」することに抵抗をしなければならないだろうか。大川正彦の以下の主張を見てみよう。

しかし、他者が語る言葉・コトバ、他者がかかえる来歴、夢の限界をなすことに向き合わされること、他者がいまここに現に・共に生きて在ることを肯定するのであれば、ここに必要とされるはジェームス・ボイド・ホワイトのいう「翻訳としての正義」と呼んでよい事柄であろう。すなわち、「不可能なものに直面する技法、さまざまなテキスト、さまざまな言語、さまざまな人々のあいだの架橋しがたい非連続と向き合う技法」が不可避となってくる⁶⁾。

「この事態」とは、他者を「理解」し、その上で他者を利用したり排除したりするような事態のことである。そこでは「分かる(理解する)」「知る」ということが「支配する」ことの別名になっており、しかもそれは言語によって行なわれる。しかし他者と共に生きる事を肯定する(われわれは肯定せざるをえない)のであれば、分かりあえない、理解しきれないものがあることを前提にして、その溝を架橋しがたいけれども架橋していこうとする技法が必要になるというわけである。

しかしイ・ヨンスクは、知識が持つ権力性の下で自分の特権性を削ぎ落とすまでは至っているが、その後どのように他者との関係性をつくり上げていくかは提示していない。そこで最も重要なことは、自国中心的な発想を壊すことにより、他者と連帯する発想をどうやって生み出すかであろう。換言すれば、自国中心的な「歴史認識」に揺さぶりをかけ、しっかり締め付けられたネジをゆるめ、隙間をつくるために、他者を批判し、否定することに止まるのではなく、むしろ他者に呼びかけられることで自己を壊し、そこから新しいアイデンティティを構築していく自己変革が最も重要ではないかと思われる。ここで改めて強調しなければならないのは、韓日両国間の「歴史認識」問題は日本だけの問題ではなく、韓国人であるわれわれにもその問題が常に問われていることに自覚的でなければならないことである。なぜならば、韓国でさえ、その問題を批判するたびに、自国中心的な発想から逃れられないからである。

次の章から、まず元「慰安婦」の問題をめぐる、自国中心的な発想から逃れようとする3人の論者、高橋哲哉・上野千鶴子・徐京植を、文化的対立軸のなかで位置づけることで、「歴

6) 大川正彦(1999)『思考のフロンティア 正義』岩波書店、pp.100-101

史認識問題について、自分たちの「加害性」を暴露し、それぞれのポジショナリティからどのように元「慰安婦」ハルモニたちと関わり、そこから自己を壊し、自己変革への道へ辿り着いたかを検討してみよう。

3. ポジショナリティから「歴史認識」を考えること

3.1 高橋哲哉—「ナショナリティ/男性」

高橋は1990年代に入り、元日本軍「慰安婦」の人びとをはじめとして、旧日本帝国の侵略戦争や植民地支配を受けた人びとが次々に名乗り出て、謝罪と補償を求め始めたことを取り上げている⁷⁾。一方で、日本の責任・戦後責任を否認し、被害者の声を圧殺して、「国民の正史」や「国民の物語」を立ち上げようとする露骨なナショナリズムやキャンペーン、また「ねじれ」のナショナリズムとして、責任を否認せず謝罪の必要も認めるものの、謝罪するためにこそアジアの死者ではなく日本の兵士の死者を弔い、「自己中心」的に「われわれ日本人」のアイデンティティを確立しなければならぬ⁸⁾、と説く言説が現われはじめる。そこで彼は、「戦後生まれの日本人の一人として、アジアの戦争被害者からの訴えにどう応えるのか。この問いに導かれ、自分の置かれた歴史的な位置を少しでも筋道を立てて明らかにしてみようとした考察であり、したがって、ここで戦後責任を問い直されるのは他でもない私自身である⁹⁾。」とまえがきに記している。

ここで、高橋が「日本人」という集団的同一性に回収されず、自分自身として「歴史認識」を主体的に考えていくプロセスを構築していこうとする強い意志を筆者は読み取ることができた。高橋は「自分」を「国民国家」の枠組みから引き出し、「戦争・植民地・従軍慰安婦」という「負の遺産」を引きつれてきた戦後生まれの一人として戦後責任をつぎのように考察している。

さて、戦後生まれの日本人にとって戦後責任は、直接には罪責としての責任ではありません。

日本の戦後責任は、日本の罪責としての戦後責任から出てくると申し上げましたが、しかし戦

7) 徐京植(2000b) 前掲書、p.165

8) 加藤典洋(2005)『敗戦後論』筑摩書房

9) 高橋哲哉(1999a)『戦後責任論』講談社、p.11

後生まれの日本人にとってそれは、直接には罪責としての責任ではない。戦後生まれの日本人自身が、大日本帝国の加害行為に罪を負っているわけではないからです。日本の戦争に「身に覚えのない」世代、戦争当事者とはいえない世代にとっての戦後責任は、基本的にはまさにこの応答可能性、レスポンスビリティとしての責任と考えられるのではないのでしょうか¹⁰⁾。

これは、韓国人が戦後生まれの日本人に対しても、いわば常套句でいうところの、「あなたは日本人だから、われわれ(=韓国人)に謝罪すべきである」という責任追及の問題性を思い起こさせる。こうした韓国流の問いただしモードは、同じ血が流れているという血縁に基づいて、日本人を均質化し、彼ら・彼女らにして冤罪を被らせ、その「負」の歴史のなかに永遠に閉ざそうとする行為ではないだろうか。高橋が述べているのは「戦争責任」と「戦後責任」を切り離して考えるべきだという主張である。われわれ(=韓国人)も自国・自民族中心の「歴史認識」に陥り、他者を排除することに加担することになる「戦争責任」と「戦後責任」を直結させる発想を廃して、この「問いただしモード」を転換し、「戦後責任」を冷静に日本人に求める必要性を考えなければならぬと思われる。

続いて高橋は、「私自身も主観的には、自分のアイデンティティの中心が「日本人」にあるとは思っていません。「日本人としての責任」という議論は無意識のナショナリズムに陥らないように十分慎重になされるべきだと思っています¹¹⁾」と強調している。さて、彼がいう「自分のアイデンティティは「日本人」にあるとは思っていません」とは、いったい何を意味しているのだろうか。筆者から見れば、「日本人」と名付けた場合、ナショナリティという文化軸によって一人一人の個人を同質化させ、いわば「一束」として取り扱われ、また多様性の色合いをうすめて「一色になってしまう可能性」すらある。これに田中望のアイデンティティに関する以下の記述は、興味深く示唆に富むものである。

例えば、蝶々の羽というのは、鱗粉が鱗みたくに重なっているわけです。あの色が出るのは、なにによって出るかと言うと、一枚の鱗粉にぎざぎざがあって、光の反射で色が出るわけです。アイデンティティに関して重要なのは、ある強烈な光を浴びせられると、いろんな鱗をもっている、実は一色になってしまう可能性があるということだと思う。例えば、戦争中だと、もしかしたら天皇というすごい強い光源をだれかがつくって、そこから日本人を全部照らしていた。そのとき日本もいろいろなアイデンティティをもっていた。沖縄人もいたかもしれない。でも、そこにある非常に強い光をだれかが当てると、同じ色になり得るということだと

10) 高橋哲哉(1999a) 前掲書、p.33

11) 高橋哲哉(1999a) 前掲書、p.44

思うのです。それをどうやって、うまく、いかに光を当てられても、自分の鱗が同じ色にならないようにするか。常にそうなる危険性があるから、そうならないためには、いろいろなどころの光をうまく、なんていうんでしょうか、すり抜けていくということが必要だと思うのです¹²⁾。

まさに高橋も、そのアイデンティティの「多様性」を主張することで国民国家の中に埋没されず、「わたし」としての「歴史認識」を再構築する方向性を提示し、切れ目を入れようと努めたのではなかろうか。最後に彼は、「＜歴史認識＞論争の真の掛け金」となることは、「いかにして他者と出会うのか、自己と他者との関係をいかに作り上げていくのか¹³⁾」であると自己に問いかけている。

3.2 上野千鶴子—「ジェンダー/女性」

1990年代、国民国家とジェンダーをめぐる問いにおいて、元「慰安婦」問題が突きつけたことがらを、上野千鶴子は次のように述べている。

「正史が知らなかったもうひとつの歴史」である。元「慰安婦」の証言によって正史は揺るがされ、いっきよに相対化された。

それ以上に重要なのは、これが彼女たち、元「慰安婦」の女性の、歴史をつくる実践であったことである。沈黙を強いられ、封印された過去。支配的な言語のもとで語ろうとすれば、汚辱にまみれるしかなかった過去を、自分自身の生のなかにとりもどし過去を語り直す試み—したがってこれもまた歴史への「再審」である。そして歴史がつくり換えられる「現在」に立ち会うとき、そこにどんな語りを生み出していくかは、元「慰安婦」の女性たちだけが果たすべき課題ではない¹⁴⁾。

上述のなかで、上野が使っている「再審」とは、「歴史とは、現在における過去の絶えざる再構築である¹⁵⁾。」という意味を表している。彼女は「正史＝男性史」だと位置づけ、女性自身が語るという歴史は存在しなかったと主張する。ヨーロッパの中世から語ってきた「女性

12) 田中望(2000)『日本教育のかなたに』アルク、p.292

13) 高橋哲哉(2002b)『「歴史認識」論争』作品社、p.50

14) 上野千鶴子(1998)『ナショナリズムとジェンダー』青土社、p.144

15) 上野千鶴子(1998) 前掲書、p.11

史」とは、むしろ男性により「語られた」歴史であり、「男の自身にした女についての言説は、男自身について語っており女については何も語っていない¹⁶⁾」と述べている。すなわち、文化の対立軸で「男対女」「健全者対障害者」「日本人対外国人」という非対称的な関係が発生し、「女・障害者・外国人」と名づける側は、政治的・社会的パワーをもっているといえる。その名づけによって、人の認識は対象を弁別し、知識に組み込み、そこから差別がすでに始まっている。ゆえに上野は、「女性史にとって最大の課題とは、沈黙の声にいかん語らせるかということ¹⁷⁾」であり、元「慰安婦」の証言によってジェンダー史に大きなパラダイムの転換をもたらしたと強調している。彼女が最後まで固守しようとしたのは、ジェンダー史がナショナリズムに回収されないように警戒を緩めないことであったといえよう。

『ナショナリズムとジェンダー』の結論部分で、上野は次のようにいう。

国民という集団的アイデンティティの排他性を超えるために呼び出されるのが、他方で「世界市民」や「個人」あるいは「人間」として、という抽象的・普遍的な原理である。あらゆる国籍を超えたコスモポリタン、普遍的な世界市民という概念もまた、危険な誘惑に満ちている。それはあらゆる帰属から自由な「個人」の幻想を抱かせ、あたかも歴史の負荷が存在しないように人をふるまわせる。「国民」でもなく、あるいは「個人」でもなく。「わたし」を作り上げているのは、ジェンダーや、国籍、地位、人種、文化、エスニシティなど、さまざまな関係性の集合である。「わたし」はそのどれからも逃れられないが、そのどれか一つに還元されることもない。「わたし」が拒絶するのは、単一のカテゴリーの特権化や本質化である。そうした「固有のわたし」一決して普遍性に還元された個人ではない——にとって、どうしても受け入れることのできないのは「代表=代弁」の論理である¹⁸⁾。

ここまでみた限りでは、高橋哲哉の場合、「戦後生まれの一人」として「アジアに対する戦争・植民地・慰安婦など」の戦後責任はきちんととるべきであると主張している一方で、「女性」という視点が見落とされ、「女性の声」までも一括りにして「代表=代弁」の論理に陥っていると反論できるだろう。しかし、上野千鶴子の場合、男性から抑圧・排除され続け、沈黙させられてきた「女性の声」を強調するあまり、「加害国民ひとりとしてのわたし」という視点が見落とされてしまったのではなかろうか。その見落とされた視点に折合をつけるために、先にも引用した花崎皋平の本からもう一箇所引用してみよう。

16) 上野千鶴子(1998)前掲書、p.165

17) 上野千鶴子(1998)前掲書、p.166

18) 上野千鶴子(1998)前掲書、pp.197-198

私たちは、同質の集団性に立つ本質主義のパラダイムからは自由にならなければならない。しかし、本質主義を退けることが、他者との差異によって構成される「固有のわたし」を対置するところで終わるのでは、主体の自由は確保されるが、応答すべき責任という、自己が他者の呼びかけに応えて自己に義務を果たす関係のレベルが消される。その消去は、問いかける他者にとっては特権性の行使となる。

では、どのように責任主体を構築したらよいか。

他者のまなざしに映る「他者としての私」を本質主義的意味づけから切り離し、自己の主体としての自由な活動の内的契機に繰り込む作業が必要になる。その作業は、私としての私の自己同一性を壊し、「他者としての私」と「私としての私」の違和と葛藤を、私のアイデンティティを構成する言説に組み込み、位置づける作業である。それは、「固有のわたしはさまざまな関係性の集合である」ということの内容をさらに深める作業である。加害—被害関係における責任を、既成性としての歴史的關係に拘束され、やむなく引き受ける関係としてとらえるならば、早く後始末して倫理的、心理的な負担から逃れたいと思いたくなるだろう。しかし、私が、かつて日本が侵略し、支配したアジア諸地域の人々に具体的な知り合いができ、そうした人々とお互いの信頼に基づく連帯の関係を続けてきたいと願うならば、責任を果たすことは私の自由な活動の条件に組み入れられるだろう¹⁹⁾

ここで花崎の言葉を借りれば、「私としての私の自己同一性を壊し、〈他者としての私〉と〈私としての私〉の違和と葛藤を、私のアイデンティティを構成する言説に組み込み、位置づける作業」が必要であろう。では、花崎が言うところの「私のアイデンティティを構成する言説」とは何か。それは、文化の対立軸である「ナショナリティ・ジェンダ・アビリティ・エスニシティなど」の「さまざまな関係性の集合」において、「わたしのアイデンティティ」を位置づけることであり、自分と他者との関係性において、自分がいかに抑圧する側の立場に立っているかを自覚することではないだろうか。その自覚から出発してこそ、他者から呼びかけられ、自己を壊し、そこから新しいアイデンティティを作り上げていくプロセスを通して、「他者」と「連帯」していく関係性を生み出すことができるのだといえるだろう。それこそまさに高橋哲哉の問いかけとしての「応答責任」に応える道筋であろう。というのも、他者との差異によって構成される「固有のわたし」と対置するところで終わるのでは、主体の自由は確保されるが、応答すべき責任、つまり自己が他者の呼びかけに応えて自己に義務を果たす関係のレベルは消される恐れがあるからである。ここで、「違和」という言葉を使っているが、節を換えて「違和」と「アイデンティティ」の関係性をもっと詳しく

19) 花崎皋平(2002b) 前掲書、pp.71-72

く考察してみよう。

3.3 「違和感」とは何か

他者から呼びかけられ、そこに自己を壊す(=自己変革)契機が含まれるのであるが、それは「違和感」からはじまるからである。先にも述べたように、花崎の記述にも「違和」という言葉が使われているが、本論においても、この「違和感」をもつことは自分のアイデンティティを流動化するための大きなキーワードになるからである。ここでは、以下の3人による「違和感」をとりあげる。はじめに、社会活動家で知られるアフリカ系のアメリカ人のフェミニストであるベル・フックス、つぎに、日本の作家であり、水俣病運動にも携わっている石牟礼道子、最後は、足尾銅山鉍毒事件の活動家として知られる田中正造である。

まず、ベル・フックスは「違和感」という言葉に関して、子供たちは、大人たちが毎日の社会活動のなかで「あたりまえ」だと思っていることに違和感を持つという。それは教育を受けて社会化されていないからである。逆にいえば、大人たちがそういう違和感を忘れているのは教育の成果だというわけである。彼らは、その「違和」は分節化と均質化の言語(概念操作の言語)に対する違和がもともになっていると考えた。なぜならば、この社会は様々な制度(=学校・軍隊・病院など)から成り立っているが、その制度をつくりあげる基礎にあるのも言語であり、その分節化と均質化の作用であるからである。そこでは、名づける行為が大きく働いているといえるであろう。それに対する違和が「大人たちのやっていることは何か変だ」という社会への違和になっていく。ところが、その「何か変だ」という感じを持ち続けることに対して、それは「お前にとってトクにならない」として矯正していくのが教育である。一方、その違和をどうにか飼い慣らし、社会制度にまで至らせる概念言語の世界が「あたりまえ」だと思わせるのが言説の作用なのである。

フックスは、そうした違和を母親や周りの大人たちにぶつけたという。しかし親たちは、「そんなこと考えるじゃない」というばかりであったという。それゆえ、しかたなくフックスは自分で考え、どうにかその違和感を説明してみようとした。このように、「自分で考え説明しようとする」こと、つまり主体的に対処することを、ここでは「theory(=理論)」といている。フックスが「I came to theory young, when I was still a child.」と書いているのはそういう意味である²⁰⁾。

20) I came to theory young, when I was still a child. In the significance of theory Terry Eagleton says: Children make the best theorists, since they have not yet been educated into accepting our routine social practices

同じようなことを、石牟礼道子は文字との出会いにより、次のように述べている。

小学校に入ってこの世に<文字>というのがあることを知った時の驚き。世界がばあ一つと展ける、とはあの頃のことをいうのであろう。

アイウエオを綴り合わせると、この世も<あの世>も無限に再現できるのである。片仮名と言葉と、あの世とこの世と未来は、「宇宙の微塵」の如く光交わり漂い、

サイタ

サイタ

サクラガサイタ

という小学校読本は行間に何も書かれていない魔法教科書であった。

生まれてはじめて与えられたその一冊を、赤い短い腰巻の上の四つ身の帯に巻きつけ歩き、どんなに秘匿していたことだろう²¹⁾。

ここでは、石牟礼が書いているのははじめて文字に出会ったときの感動であるが、「違和感」という点から重要なのはさりげなく挿入されている「行間に何も書かれていない」という言葉である。石牟礼にとって、「サイタ サイタ サクラガ サイタ」が「行間に何も書かれていない魔法教科書」だったという点に注目しておこう。この言葉は学校教育が子供たちの感動を育て、その基礎の上に書記言語能力を開発しているわけではない理由を暗示しているように思われる。むしろ学校教育はそうした感動を削ぎ落とすことの上に書記言語能力を教えているのではないだろうか。

石牟礼の感動をもう少し詳しく見てみよう。ここで見ておかなければならないのは、次のことである。おそらく子供のときの石牟礼には、桜が咲くという「世界そのもの」に感動をもって受け止めるという経験があったにちがいない。そしてそれを「文字」化することができる、つまりみずからの再創造ができること。そしてそれは、世界によって自分が揺さぶられ、揺り動かされる経験であったろう。「世界によって揺り動かされ、その世界を受け止める」という経験。それが石牟礼の書くという行為の根底にあるのではないだろうか。

しかし問題なのは石牟礼がさりげなく挿入した「行間に何も書かれていない」である。石牟礼はここで「違和感」ということばを使っていないが、この文章から石牟礼がのちに「サイ

as “natural” and so insist on posing to those practices the most embarrassingly general and fundamental questions, regarding them with a wondering estrangement which we adults have long forgotten. since they do not yet grasp our social practices as inevitable, they do not see why might not do things differently.
21) 石牟礼道子(2004)「本との出会い」『石牟礼道子全集 不和火』第四巻、藤原書店、p.254

「サイタ サクラガ サイタ」の行間に書き込まれているものに強い違和感をもったことを読みとるべきだろう。学校教育という制度は、子どもたちの喜びを率直に育ててくれる場ではない。学校教育はむしろ、「サイタ サイタ サクラガ サイタ」の行間を読むことを教える場であるともいえよう。学校での書記言語の教育は、世界によって揺り動かされたことから発する感動とは切り離して、「サイタ サイタ サクラガ サイタ」を文字として読み、しかも「サクラ」が日本という国家の象徴であり、もう少しいえば「大和心」と「潔さ」のシンボルであり、そういう象徴やシンボルには抵抗し難い力があることなどが行間に読まれるべきだということが教え込まれる。もちろん、小学校の一年生に教師がそういうことを言語化して教えることはありえないだろう。ただ学校という生活空間のなかで、様々な教科が教えられ、集団生活のなかで規律化されていくなかで、そういう「行間」がいわば刷り込まれていくのである。日本という社会のなかで、子どもたちが社会化されていくとはそういうことであろう。まさにそれにこそ、石牟礼は決定的な違和感をもったのであろう。

最後は、日本で最初の公害問題ともいえる足尾鉍毒事件で有名な田中正造であるが、彼は学校教育そのものについての痛烈な批判を行なっている。これはいつあったことか？ はつきりしないが、小松裕によれば、日本で学校教育が普及しはじめたころに、すでに田中正造が教育に対する根本的な違和感を持っていたことは明らかである。

そして、第三の「ねり殺す」初等教育批判と「天性」との尊重である。まずそれを、谷中残留民の中の長老格の人物であった島田栄蔵の孫娘いく子のエピソードに探ってみよう。

三、四歳の頃のいく子は、正造の目に「奇人」と映っていた。「眼光」も鋭く、正造が戯れに捕まえようとしても、すぐその「気」を察して逃げてしまう。三、四歳にすぎないのに、第二人の世話や鳥獣の世話も行き届いている。「神機敏捷にして予殆んど恐るゝほどなり」と正造は述べている。ここで、「神機」とは、人間がはかりしることのできない靈妙な働きのこととされている。私たちは、よく、「未恐ろしい」という表現を使うが、いく子には、誰が教えたわけではないのに、生まれながらにして、そういう「天性」が備わっていると、正造は高く評価していた。

ところが、いく子が小学校二年生になったとき、野木村の雷電神社のお祭りに一緒に行こうと正造が誘ったら、いく子は、衣服が粗末なのを恥ずかしがり、悲しいそぶりを見せた。私が子どものころもそうだったように、お祭りに見に行くときには「よそゆき」を着るのが通例になっていたのではないだろうか。しかし、谷中残留民の境遇はそれを許さなかったのだろう。だから、いく子にしてみれば、同級生に自分をみられることが恥ずかしかったばかりでなく、着飾った子どもたちの姿を見てうらやむ自分を見たくない一心で、行くのを嫌がったのではな

かったか。

しかし、こうしたささやかな出来事が、正造にもものすごい衝撃をもたらしたのである。正造は書いている。「初等小学にして已に此美性をして悪変せしめたり。悲しむべき教育の風俗は寧ろ野蛮に劣る万々、野蛮の天性を其ままにせる時代に劣る万々、物質進物 [歩か]と反比例にして其去る事幾千里。破道破憲とは何んぞ愚なる、今や天地を破壊せり。日本の天地を破壊せり。「日本の天地を破壊せり」とは、とても大げさな表現のように思われるが、そうした表現をせざるをえないほど正造が受けた衝撃が大きかったこと、初等教育の現状に対してほとんど絶望的ともいふべき感情を抱いたことを、このエピソードは物語っている²²⁾。

田中正造は、「神機敏捷」だった「いく子は、衣服が粗末なのを恥ずかしがり、悲しいそぶりを見せたりするはずのない子だった。そのいく子に「貧しいことははずかしいことだ」という言説を刷り込んだのは「初等学校」だと田中正造は主張し、それを「ねり殺す」ことだといつたのである。果たして、このような言説の刷り込みは避けられるだろうか。これらの言説は、社会の主流の人びとの共有する価値観であろう。しかしそれを「学校が関わることはできるが子どもに強制できないもの」として明確に教育のなかで特定し「教える」ことを避けることはできるだろうか。そういうことが言説として子どもたちに伝えられるかぎり、それは難しいことだろう。そして「教える」べき書記言語能力の素材の教育であっても、言説の刷り込みを必然的にとまらう。むしろその言説を十分に取り入れ、内面化することこそ、書記言語能力を身につけるということであろう。ただ、学校教育のなかでフックスがいうところの、「世界に揺り動かされたり、社会に違和感をもつ子どもたちに「それでいいんだ」ということを核としていることが何よりも大事であろう。

「違和感」をもつこと、それこそまさにフックスや石牟礼のいう「他者に揺り動かされ、自己が壊されること(=自己変革)」の端緒をなすものであり、そこから「自己を立ちあげなおすこと」、それはフックスにとっては「理論家」でありつづけることであり、石牟礼にとっては「書くこと」であり、田中正造にとってはのちの天皇への直訴に結びつく社会への批判なのである。

3.4 徐京植—「エスニシティ/男性」

徐京植は韓国の国籍を持っている在日二世である。彼は、自分を「祖国、母国、故国とい

22) 小松裕(1995)『田中正造—二一世紀の思想家』筑摩書房、pp.131-132

う三つのものが三様に分解している人間です²³⁾。」と言及している。これは、筆者が自分自身を国民国家に同一化し、「韓国人」であることが「当たり前」だと思こんできたこととは対照的である。日本で生まれ育った彼は、常に、「自分のアイデンティティ」の違和と葛藤の連続のなかで、ある不安定や緊張感を持ち続け、他者(=マジョリティ・ジャパニーズ)から名づけられた「在日」という名を一生背負いながら、逃げることも捨てることもできない。一方、韓国の軍事独裁政権のもとで二人の兄は政治犯という罪名をかぶり、長い獄中生活で家族と離れ離れになってしまう。結局、彼は「日本」と「韓国」の国家暴力のはざまで、二重の「負の遺産」を持たされたといえるだろう。

しかし、彼はその与えられた「在日」という名を逆手にとり、そこから自分のアイデンティティ(=民族的帰属)を再構築していく方向に進み始める。「在日」を「日本」や「韓国」という国家の権力、国民と結びつけるのではなく、植民地支配を受けた、あるいは差別を受け、収奪された被抑圧者側から、常に国民国家という枠組みに回収されず、差別されてきた民衆と連帯を築いていくことを目指したのである。そのきっかけとなったのは、元「慰安婦」宋神道の証言との出会いからであったと推察される。そこで、徐京植の次の文章を取り上げてみよう。

「僕たちの税金で生活保護を受けて食ってるくせに、なんで裁判始めるんだ。文句があるなら韓国へ帰れ」「金が欲しくて裁判始めたんだろ。もう金はもらったか」—宋さんの地域の人々にそんな陰口をたたかれているという。提訴当初の原告側の危惧は、まさに板垣正、奥野誠亮、藤岡信勝、小林よしのり、山本夏彦らの言動によって裏付けられた。新聞、雑誌、漫画、講演などを通じて公然と行われる被害者への侮辱に、かなりの数の日本人が腹のなかでうなずいているのだろう。これがあからさまな「危害」ではなくて何だろうか。

「私の母を辱しめるな。」—この時から私は、日本軍の性奴隷にされたすべての元「慰安婦」たちを「母」と呼ぶことにきめたのだ。これは単なる感傷的な比喩ではない²⁴⁾。

上述の「元「慰安婦」たちを「母」と呼ぶことにきめた」ことから、彼が「戦争責任」を考へるときに、日本の国家や国民に向かって闘っていく強い闘争心が読みとれる。彼は「日本人として」の戦争責任を回避することは、「日本人」であることを、観念においてではなく、実際に辞めることであり、すぐさま自分の手元にあるパスポートをちぎって捨てるべきであると述べている。であるがゆえに、自分がベトナムから「韓国人」だと名指された場合、「韓

23) 徐京植(1994a)『「民族」を読む—20世紀のアポリア』日本エディタースクール出版部、p.11

24) 徐京植(2002c)『半難民の位置から:戦後責任論争と在日朝鮮人』影書房、pp.21-22

国兵には米ドルで給料が支払われ、この金は韓国に送金されて外貨事情を好転させた。韓国が戦争特需で利益を得、これを足掛かりに東南アジア各地に進出して行った²⁵⁾。」という「韓国人としての責任」を負っていることを承認せざるを得ないと主張している。なぜならば、「私が韓国政府発給のパスポートをもって旅していたからである。(中略)旅に出るために、より一般化して言えば、難民として生きることの不利益や苦しみを免れるために、不承不承にはあるが、自分が韓国という国家の国民であることを私は追認したのである²⁶⁾。」といい、それは自分の持つ特権性を自覚して、その特権性を削ぎ落とすことによって、他者との連帯を築いていく出発点になることを意味する。ゆえに、彼は次のように述べるのである。

多くの日本人にとって、「国民になる」とか「国民をやめる」といったことは実感しづらいであろう。その理由は、ほとんどの日本人が生まれながらに「日本国民である」ためだ。つまり、正確に言えば、彼ら/彼女らは生まれながらに日本国家によって「国民」として拘束されているため、国家による拘束さえも自然のものとしか感じるができず、したがって拘束の代償として国家から自分に与えられた「国民」であることの特権性を自覚することもできないのである²⁷⁾。

その「特権性」の自覚とは、まさに自己中心的な発想から他者を力で押さえつけ、排除し、他者を闇のなかへ葬り去ることをやめることに結びつくものである。それまでに当たり前だ、自然なものとして感じてきた特権性に違和感をもつことから発して、自己中心的な発想を壊す作業である。このような徐の主張に筆者は強く共感する。しかしながら、徐自身はそこから他者に連帯するプロセスを述べるところまでは至っていないといえるように思われる。他者と連帯するために、自己否定をした後、自己のアイデンティティを新しく立ち上げる作業が必要であると筆者は考える。それは徐だけではなく、高橋や上野も同様なのではないか。筆者は他者と連帯するために、違和感から出発して自己の特権性を削ぎ落とすだけではなく、そこから新しいアイデンティティを作り上げるプロセスが必要であるために、その作業のなかでこそ他者との連帯を生む契機が含まれると考える。

25) 徐京植(2002c) 前掲書、p.61

26) 徐京植(2002c) 前掲書、p.63

27) 徐京植(2002c) 前掲書、p.65

4. 「わたし」自身の立ち位置

4.1 パラダイム転換への必要性

ここまで、高橋哲哉・上野千鶴子・徐京植の3人の論者を取りあげ、元「慰安婦」の証言に焦点を当て、彼らの歴史認識およびそれぞれの関係性について考察した。なぜならば、1990年代、「自由主義史観」を標榜して立ち上げた「新しい歴史教科書をつくる会」があまりにも歴史を政治的争点化し、集合的記憶を国家権力による操作を努めることにより、「ナショナル・ヒストリー」をより一層単純化、画一化しているからである。それゆえに、その「歴史認識」をめぐり、高橋・上野・徐の論者を取上げることで、さらに多様化させるとともに、国民国家という枠組みへの揺さぶりを試みた。その結果、他者との出会いにより自己が揺り動かされることによって、自己を壊して自己否定の契機が含まれていることを窺うことができた。言い換えれば、高橋は「戦後生まれの一人の男性」として、戦後責任を問いたただすことであり、上野は「ジェンダーの女性」という視点を通して、歴史に強いられ、沈黙させられてきた女性の「声なき声」で歴史を「再審」することである。また、徐は日本のなかでのマイノリティとして、日本の歴史を包み直すことで「自分の帰属している国を、正確に言えば、自分を「国民」として拘束している国家を変える(ひいては解体する)²⁸⁾」ことを提示することであった。

ここで、筆者は「わたし」自身の立ち位置から「歴史認識」をどのように考えていくべきかという問題を考察するにあたって、このような多様性をもつ「歴史認識」のポジショナリティに触発され、とりわけ花崎と徐の視点を大きな手がかりとして考えていきたい。

しかし、いくら抜け出したくても抜け出すことができない。そして、「この抜け出せない日本からどうしても抜け出そうとするなら、日本の中にいながら日本の多様性というものを見つけていくより仕方がないのではないか²⁹⁾」島尾敏雄はこのようにのべている。私の思いも島尾の思いとかさなるところがある。日本にこだわりつつ、日本の中に多様化をみいだすこと。固い、画一的な「日本」をゆさぶり、ネジをゆるめ、「もう一つの日本」への道をつけ、多民族・多文化の非集権的な政治・文化社会をめざすこと。自分の身体と感覚の次元で、まずそこへの旅をすること……それが私をうごかしてきた衝動であったようだ³⁰⁾。

28) 徐京植(2002c) 前掲書、p.65

29) 島尾敏雄(1977)『ヤポネシア序説』創樹社、pp.48-49

30) 花崎皋平前掲書(2001a) 前掲書、p.310

「わたしは渡し船あなたは行人あなたは泥足でわたしを踏みつけました」というのです³¹⁾。帝国主義、植民地主義、世界戦争、ホロコーストまで含めてそうですが、踏みつけられた側が、踏みつけられたことによって、踏みつける人間をも含む普遍性の枠組みを建て直す役割を負わされるという関係がみられると思います。いうまでもなくこれは闘いを放棄する宥和主義とは根本的に違います。韓龍雲もそうですし、フィリピンのホセ・リサルとか、ガンジーの「スワラージ思想」みたいなものにまでこれは通じているでしょう。暴力を受けたものが非暴力抵抗という思想を提示する。西欧の普遍主義のもとで差別され抑圧されたものが、同じ人間なのになぜ自分は非人間扱いされるのだろうかと考えたときに、もう一度「人間」という観念を立て直す役割を負うことになる。そういう一種の弁証法が歴史のなかで働いていると私は考えています³²⁾。

このように、筆者が二人の論者を通して一つの手がかりとして考えていることとは、花崎は「固い、画一的な「日本」をゆさぶり、ネジをゆるめ、「もう一つの日本」への道をつけ、多民族・多文化の非集権的な政治・文化社会をめざすこと。」を述べ、常に自分自身が国民国家という枠組みのなかで堅く縛られていることに強い違和感をもち、そこから「もう一つの日本」を作り上げることでその国民国家という均質性を壊そうとしている考え方を垣間見ることができると筆者は思われる。一方、徐は「踏みつけられた側が、踏みつけられたことによって、踏みつける人間をも含む普遍性の枠組みを立て直す役割」を述べ、その「踏みつける人間をも含む普遍性」のなかでは被害者が加害者を包み込み、そこからお互いに橋をかける連帯性という発想が含まれていることが考えられるのではないかと筆者は思われる。すなわち、その「もう一つの日本への道」の発想や「踏みつける人間をも含む普遍性」の発想のなかでは、自己中心的な発想を否定し、自己が他者に揺り動かされ、自己を壊す契機を通して、自己の新しいアイデンティティを作り上げるプロセスのなかで他者と連帯する発想により筆者は触発される。そこから、「韓日歴史認識の和解」という問題を改めて考え直す必要があると筆者は思われる。なぜならば、そもそも「和解」することは不可能であると筆者は考えているためである。ドイツ戦後40周年記念で演説を行ったヴァイツゼッカーは次のように述べている。

問題は過去を克服することではありません。さようなことができるわけではありません。後になって過去を変えたり、起らなかったことにするわけにはまいりません。しかし過去に目を閉ざす者は結局のところ現在にも盲目となります。非人間的な行為を心に刻もうとしない者は、

31) 李静和(1998)『つばやきの政治思想』青土社

32) 徐京植(2000b) 前掲書、p.165

またそうした危険に陥りやすいのです。

ユダヤ民族は今も心に刻み、これからも常に心に刻みつづけるでしょう。われわれは人間として心からの和解を求めています³³⁾。

われわれは「和解」することができれば、「過去を克服する」ことができると思いがちである。しかし、ヴァイツゼッカーが述べているのは単純に「和解」して「過去を克服」しようということではない。むしろ、ヴァイツゼッカーの「過去を克服する」ことは不可能だと述べているのである。しかし「過去に目を閉ざすこと」は「現在にも盲目になる」ことであり、お互いに国民国家の枠組みのなかに閉ざされてしまい、他者を排除することに終始するであろう。そこで、ヴァイツゼッカーは「心の和解を求める」ということばを使っているが、むしろ筆者は「連帯」ということばで読みかえて解釈したい。なぜならば、互いに批判しながらも、そこで一つの接点を求めていくのが「連帯」だからである。結局、「連帯」という関係性を構築するためには、やはり「踏みつけられたことによって、踏みつける人間をも含む普遍性の枠組みを立て直す」ことが必要となるであろう。言い換えれば、専ら他者を否定することに止まらず、他者に呼びかけられて、自分を壊し、そこから新しいアイデンティティを作り上げるプロセスが必要であることを意味している。そこには必ず、自国中心的な発想を破壊し、他者との連帯を作り上げていくプロセスが含まれていると筆者は考える。

4.2 「もう一つの日本」を考えること

「もう一つの日本」を考えることは歴史の<if>を考えることではない。雨宮昭一のいう「可能性も一つの事実」として次のように、述べている。

それを考える一つの重要な出発点であった総力戦—敗戦—占領の時代のなかで、「占領と改革」の時代の評価を、「自由と平等を実現し、占領改革で日本のすべてが変わった」などという一つの枠組み、一つの選択、一つの物語ではなく、可変的で多様な可能性(現実的可能性という言葉もある通り、可能性も一つの事実であり、単なるイフ<if>ではありません)の中で見直す必要があります³⁴⁾。

33) 永井清彦(2009)『新版・荒れ野の40年』岩波書店、p.11

34) 雨宮昭一(2010)『占領改革は日本を変えたのか』岩波書店、p.162

このように、筆者も「もう一つの日本」を「可変的で多様な可能性」として記述していく日本の「歴史」が実際存在し得たのことは、韓国人のわれわれにも常に「ナショナル・ヒストリー」を克服できるかと問われる命題になるのではないかと思われる。

ここで、「可能性」として「もう一つの日本」を再構築していくことについては、孫歌が記した「竹内好論」を援用しながら、もう少し詳細に述べてみよう。

竹内は言う。「明治国家は一つの選択にしか過ぎず、もっとも多様な可能性をはらんでいたと考える。その可能性の探求を通して、日本国家そのものを対象化できるし、従って未来のヴィジョン形成が可能になると考える」と。竹内は、明治ナショナリズムを、ネーション形成の失敗例と見なし、明治維新に遡ってほかの可能性を探求し、未来につながる「健全なネーション」を求めていた。今日において、このテーゼは危険なように見えるが、「肯定か否定か」という構図を破壊しないかぎり、竹内の真意は的確に理解できないであろう。彼はネーションを固定した「実体」として見てはおらず、さまざまに矛盾しあう要素の結合として扱うことで、そこからさまざまな可能性を抽出できると考えたのに違いない。そのような集合体を、彼は「分解可能」な構築物と名づけたのだ³⁵⁾。

竹内自身が「「分解可能」な構築物と名づけて」いるように、「日本国家そのものを対象化できる」、つまり、常に壊し、解体すること、そこから新しい国家をつくる可能性の示唆を読み取れよう。さらに孫歌は、「竹内は明治維新に遡ってほかの可能性を探求し、未来につながる「健全なネーション」を求めていた」と述べているが、この「健全なネーション」の解釈によって右翼のナショナリズムや現代日本の主流言説の一つになっっている司馬遼太郎の「厳然なナショナリズム」を連想させるかもしれないが、決して竹内はその単純化されたナショナリズムに回収されることはない。なぜならば、竹内は「「肯定か否定か」という構図を破壊」することで「健全なネーション」を作り上げているからである。言い換えれば、常に他者から呼びかけられ、それによって自己が揺り動かされると同時に壊され、あらためて自己を回復していく活動、つまり読みかえられた個の主體的な表現の活動を誠実に求めるものであり、そこには自国・自民族中心的な枠組みという殻を破り、他者と「連帯」していく思想が潜んでいると考えられるのではなからうか。これこそまさに、「踏みつける人間をも含む普遍性の枠組みを立て直す」行為である。筆者自身も竹内に習って国民国家の枠組みに回収されず、「個」としての新しい「歴史認識」を再構築することを考えたい。実はそれこそまさに筆者が韓国に生まれ日本に留学して自分自身を揺り動かされる同時に壊され、あらためて自己を改革していく活動して本論文を執筆した最大の目的なのである。

35) 孫歌(2008)『歴史の交差点に立って』日本経済評論社、pp.204-205

5. 結論

韓国人の「被害者」としての「歴史認識」は、われわれを安全に守るかのように見えて、実はそこから他者を強く排除するナショナリズムに進んでいく可能性を孕んでいるのではないだろうか。であるならば、留学後、筆者が日本の社会で違和感を覚えた「ネオ・ナショナリズム」という現象と何ら変わりがないであろう。もちろん、日本が歴史的に冒した暴力行為に関して責任をとる必要はないということには一抹の不安を覚えることも事実で、この表現は誤解を招く恐れがある。当然、その歴史的責任は認めるべきであろう。しかし、他者を批判するだけでは、「歴史認識」に橋を架けることはできない。それゆえに、その歴史の暴力性と背中合わせに、その暴力性を乗り越え、ナショナルリティが作り上げる二項対立に橋を架けるのも歴史であることを強調したいのである。互いに国民国家の枠組みのなかに閉じこもり、他者を排除するだけではなく、架橋するという関係性を構築するためには、やはり「踏みつけられたことによって、踏みつける人間をも含む普遍性の枠組みを立て直す」ことが必要であろう。ここでいう「普遍性の枠組み」とは、「暴力性をともなわないこと」を意味している。われわれ韓国人にも、そのための第一歩として、国民国家の枠組みから「普遍性の枠組み」「われわれの生の枠組み」へと組み替えを行なうために、「unlearn」³⁶⁾という言葉がヒントを与えてくれる。

最近ではいろいろな分野の識者が「unlearn」ということばを用いて論述しているが、筆者は鶴見俊輔に習って「学びほぐす」³⁷⁾ということばで説明したい。ここで、鶴見はセーターの例で説明しており、最初のまなびによるセーターは自分に合っていないから一度ほどき、もう一度自分の身に合うように編み直す、すなわち「学びなおす」のである。その「まなび」は最初のまなびとは違ったものではなければならない。しかし、ここで一つ指摘しておきたい点は、この「unlearn」のなかでは、他者との橋を架ける段階までは至っていないということである。つまり、他者に呼びかけられ、自分の特権性を自発的に削ぎ落とすまでは至っているが、「学びほぐし」たのち、どうやって他者と連帯をしていくのかが大きな課題として残っているとと言える。換言すれば、それはまさに、「踏みつけられたことによって、踏みつける人間をも含む普遍性の枠組みを立て直す」ためには、まずわれわれ(=韓国人)も

36) 酒井直樹(2006)『ナショナル・ヒストリーを学び捨てる』東京大学出版会

西川裕子(2006)『戦後という地政学』東京出版会

G.C.スピヴァク(1998)『サルバタンは語るることができるか』みすず書房

37) 鶴見俊輔(1999)『教育再定義への試み』岩波書店、pp.107-108

今まで批判してきた歴史認識をもう一度編みなおす必要があるであろう。常にわれわれにも「歴史認識」は問われているのである。先述したように、一方的に他者を批判するだけでは、「歴史認識」に架橋することはできないからである。

【参考文献】

雨宮昭一(2010)「占領改革は日本を変えたのか?」『日本の近現代史をどう見るか シリーズ日本近現代史⑩』岩波書店
 イ・ヨンスク(1998)「愛は植民地を救うのか?」『ナショナル・ヒストリーを超えて』東京大学出版会
 李静和(1998)『つぶやきの政治思想』
 石牟礼道子(2004)「本との出会い」『石牟礼道子全集 不和火 第四巻』藤原書店
 上野千鶴子(1998)『ナショナリズムとジェンダー』青土社
 Gayatri Chakravorty Spivak著・上村忠男訳(1998)『サバルタンは語るることができるか?』みすず書房
 大川正彦(1999)『思考のフロンティア正義』岩波書店
 加藤典洋(2005)『敗戦後論』筑摩書房
 小松裕(1995)『田中正造—二一世紀の思想人』筑摩書房
 酒井直木(2006)『ナショナル・ヒストリーを学び捨てる』東京大学出版会
 島尾敏雄編(1977)『ヤポネシア序説』創樹社
 徐京植(1994a)『「民族」を読む—20世紀のアポリア』日本エディタースクール出版会
 _____(2000b)『断絶の世紀証言の時代—戦争の記憶をめぐる対話』岩波書店
 _____(2002c)『半難民の位置から：戦後責任論争と在日朝鮮人』影書房
 孫歌(2008)『歴史の交差点に立つて』日本経済評論者
 田中望(2000)『日本教育のかたはに：異領域との対話』アルク
 高橋哲哉(1999a)『戦後責任論』講談社
 _____(2002b)『「歴史認識」論争』作品社
 鶴見俊輔『教育再定義への試み』岩波書店
 永井清彦訳(2009)『新版・荒野の40年—ヴァイツゼッカー大統領ドイツ終戦40周年記念演説』岩波書店
 西川裕子(2006)『戦後という地政学』(歴史の描き方②) 東京大学出版会
 花崎皋平(2001a)『アイデンティティと共生学の哲学』平凡社
 _____(2002b)『共生への触発—脱植民化・多文化・倫理をめぐる』みすず書房
 藤岡信勝・自由主義史観研究会(1996.8-1997.10)『教科書が教えない歴史』産経新聞ニュースサービス
 Hooks, Bell,(1994),Teaching to transgress: education as the practice of freedom, New York & London: Routledge

논문투고일 : 2016년 07월 01일
 심사개시일 : 2016년 07월 17일
 1차 수정일 : 2016년 07월 31일
 2차 수정일 : 2016년 08월 01일
 게재확정일 : 2016년 08월 15일

 <要旨>

韓日歴史認識のパラダイム転換

- 被害者から加害者への考察 -

羅義圭

筆者は、韓国人として日本の残酷な植民地支配により受けた被害意識の血が流れる単一民族という出自から、その被害意識が体内の奥深くまで刻み込まれている。自らが植民地時代には存在しなかったにもかかわらず、あたかも当時生きていたかのように、自身の身体にはその植民地支配の怨念と憎悪が入れ墨のように彫り込まれている。だからこそ、筆者はその歴史性から自由に解き放たれないのみならず、その足かせにも強く縛られているのだ。一方、戦後日本では「加害者が存在しない被害者」として歴史が書き記されてきた。1945年8月6日・9日の広島・長崎原爆被爆は、日本を被害者の神話の主役として象徴化する装置として、国民の脳裏に根を下ろしているようだ。

本研究は、このような自国中心的な歴史観が二項対立的構図の中に閉じ込められて、その歴史批判が自国中心主義に回収される危険性にいつも晒されていることに焦点を当て、どのようにすればその国民国家の枠組みから解放され両国間の「歴史認識」を乗り越えることができるかについての提示をしたものである。

Paradigm Shift of Historical Recognition between Korea and Japan

- A Consideration to “Perpetrator” from “Victim” -

La, Eui-Kyu

As one of the ethnically homogeneous Korean nationals who have the blood of victim mentality due to the suffering from Japan's brutal colonial domination, the writer of this dissertation also has such victim mentality deeply engraved in his body. Even though he himself did not exist in the colonialized period, the grudge and hatred about the colonial domination are deeply rooted in him as if they are tattooed on his physique. All the more because of those, the writer can not be set free from the historicity, and not only that, he is strongly bound by the fetters. On the other hand, in Japan after WWII, the history has been written down as that of “the victims without perpetrators.” It seems as though the atomic bombing in Hiroshima and Nagasaki respectively on August 6th and 9th, 1945, has been imprinted in the mind of Japanese nationals as an apparatus to symbolize their country as the leading character in the myth of the victims.

This study is to make suggestions as to how the nationals of the two countries could be possibly set free from the frames of nation states and get over the “historical recognition” which lies between the two nations by focusing on the fact that such domestic-oriented historical points of view are locked in the composition of dichotomy between the two, and their historical criticisms are exposed to the risk of being collected into the national particularism at any time.