

Kyoritsu Brochure

共立パンフレット

number 006

Tokyo Christian University | Kyoritsu Christian Institute

戦争の記憶・和解・共生 21世紀の市民の役割

contents

第Ⅰ部 主題講演

- 01 和解と赦し——ポール・リクルの思想から 久米 博
08 レスポンス——記憶の過去・現在・未来 稲垣久和

第Ⅱ部 パネル・ディスカッション

パネラー発題

- 15 戦争裁判からのキリスト者への問いかけ 内海愛子
23 脱植民地主義と民衆による和解と連帯 香山洋人
27 「在日」マイノリティから東アジアの「和解」を考える 李 省和

- 35 パネラー＋会場参加者によるディスカッション

久米 博＋内海愛子＋香山洋人＋李 省展＋会場参加者＋稲垣久和（進行役）

本号は、2007年11月23日（金）に開かれたシンポジウム「戦争の記憶・和解・共生——21世紀の市民の役割」の記録です。再録にあたって、当日の記録に一部加筆・修正・再構成を行いました。

会場 在日本韓国YMCA アジア青少年センター SPACE Y ホール

主催 東京基督教大学共立基督教研究所

後援 恵泉女学園大学キリスト教文化研究所

協賛 在日本韓国YMCA／キリスト新聞社／クリスチャン新聞

シンポジウム企画・当日司会 豊川 慎

This Symposium was held with support from the Metanexus Institute's Local Societies Initiative on Science and Religion.

第I部 主題講演

和解と赦し——ポール・リクルの思想から

久米 博

記憶と歴史

かつて歴史と記憶は一体化していました。伝えられた民族や国家の記憶をそのまま記したのが歴史とされてきました。昔も今も記憶は歴史の母胎です。私たちは過去を指示するのに記憶に勝るものをもっていません。記憶も歴史も過去を対象とします。しかし近代の歴史学は、記憶による証言を批判することから始まります。記憶が想起によって直接に過去を表象するのに対し、歴史学は史料によって間接にしか過去を表象できません。歴史学は記憶の延長ではなく、歴史の真実を追求します。としても歴史は記憶と離れることはできません。

最近個人あるいは民衆の記憶と、国家の公的な歴史との食い違いが、とりわけ戦争をめぐる全世界的に表面化しています。それは記憶と歴史の問題に政治が介入するからです。加害者側の記憶と被害者側の記憶は対立します。また国家や民族にとって輝かしい歴史は記憶され、逆に恥ずべき歴史の記憶は意図的に圧殺され、あるいは「記憶の穴」となって意識下に閉じこめられます。しかしそうして抑圧された記憶も、いつかはよみがえり、歴史の表舞台に出てきます。それは公的な歴史によって抑圧された記憶の復権です。その一例を1970年代のフランスに見ることができます。そのきっかけとなったのは、フランス人ではなくアメリカの歴史家ロバート・パクストンの著書『ヴィシー時代のフランス』¹でした。その本が仏訳されると、「パクストン革命」と言われるような衝撃をフランス国民に与えました。ヴィシー政府とは、ご存じのように、第2次世界大戦でフランスがドイツに占領され、1940年から44年まで統治した政府です。パクストンの著書は多くのフランス国民が記憶にふたをしてきた、ドイツ占領下の真相を暴露してしまいました。なぜ当時の記憶が隠蔽されてきたのか、それは政府や警察だけに責任を押しつけられない、民衆レベルでの内紛があったからです。レジスタンス派と対独協力派の争いがあり、ヴィシー政府が積極的に推進したユダヤ人追放政策とそれに協力した民衆の密告、相互監視などの反ユダヤ主義の行為があったからです。フランスの歴史家もヴィシー政府時代の研究を続々と発表するようになり、その一冊にアンリ・ルッソの『ヴィシー・シンドローム——1944年から現代まで』と題する研究があります。それはヴィシー時代のトラウマが戦後40年の間に潜伏状態から顕在化するまでを分析したものです。終戦直後は国民的一致の時代で、レジスタンスの勝利とド・ゴール將軍

1 ロバート・パクストン『ヴィシー時代のフランス——対独協力と国民革命1940-1944』（渡辺和行・剣持久木訳）、柏書房、2004年

による解放を謳歌し、国民が一致してドイツ占領に抵抗したという神話がつくられました。1958年に植民地アルジェリアの独立運動によってアルジェリア戦争が勃発し、それが泥沼化すると、ド・ゴールが再び登場し、憲法を改定して第五共和国が発足し、ド・ゴールはその初代大統領に選ばれ、1962年に戦争を終結させて、ド・ゴール体制が確立します。フランスの威信が取り戻されると、ヴィシー政府時代の暗い記憶は再び抑圧されます。しかし1968年のいわゆる五月革命が起こり、ド・ゴールが退陣すると、戦争を知らない世代が戦時中の真相を知ろうとする機運がたかまります。それを促進したのは、ヴィシー政府時代に、フランス国内のユダヤ人を強制収容所に移送するのに関与した高級官僚の裁判が1970年代から次々におこなわれたことです。特にそのなかの一人モーリス・パボンの裁判は国中の注目を集めました。パボンは戦時中にユダヤ人移送に関わっただけでなく、1961年にパリ警視総監としてアルジェリア系市民のデモを弾圧し、警官の発砲で死者が200人に達した、その責任も裁判で問われました。パボン裁判はヴィシー時代だけでなく、アルジェリア戦争中に犯した数々の国家的犯罪の記憶をよみがえらせました。ある将軍はアルジェリア人を拷問した事実を著書のなかで認め、右翼政党の党首ル・ペンは「私は拷問した。なぜならそうすべきであったから」と堂々と告白しました。こうした状況を背景にして、「記憶の義務」が叫ばれるようになりました。それは記憶を隠蔽したり、風化させてはならないという自戒でしょう。顧みてわが国が侵略戦争でおこなった残虐行為に対する追求や反省は甚だ弱いと感じざるをえません。



久米博氏

政治と歴史

こうした戦争によって発生したさまざまな問題に対して、フランス政府はどう対処したかを見ていきたいと思います。1945年ニュルンベルク国際裁判で「人道に対する罪」という概念が提起され、1948年に国連はジェノサイドを「人道に対する罪」として規定し、制度化し、さらにこの罪にたいしては「時効なし」と定めました。フランス政府は1964年に「人道に対する罪」を法制化し、時効なしとしました。それによって、1970年代になってもユダヤ人強制移送に関与した官僚たちの裁判が可能になったのです。ド・ゴール大統領は第三共和政下のヴィシー政府のおこなった犯罪に関し、戦後の第四共和政の政府はいかなる国家的責任も負わないと宣言しました。しかしシラク大統領は1942年にパリ警察がユダヤ人をいっせいに検挙して、収容所に送った、いわゆるヴェルディーヴ事件について「フランスは償いえないことをした」と謝罪しました。けれどもシラク大統領も、アルジェリア戦争でのフランスの責任は認めませんでした。パボン裁判でも、被告はアルジェリア人殺害の罪は問われませんでした。すでにフランスの議会はアルジェリア戦争中の違法行為については特赦を乱発し、当事者の責任を問えなくしてしまっていたのです。これに対しては、フランスがアフリカ、アジアの旧植民

地でおこなった残虐行為もまた「人道に対する罪」に相当するのではないか、ユダヤ人問題については謝罪し、これについてはしないのは、ダブル・スタンダードではないかという批判がなされました。

1990年代にフランス政府は国家の関与した歴史問題について、一連の「歴史記憶法」といわれる法律を定めました。1990年に採択された、提案者の名前をとった「ゲソー法」は、「ユダヤ人虐殺のガス室はなかった」というような、ナチスによる人道犯罪に疑義をはさむ言論、行為を禁止し、違反者に罰則を課す法律です。2001年に採択された「トビラ法」は奴隷貿易を人道犯罪と規定し、これを教育や研究で扱うように求める法律で、これには罰則はありません。2005年の「植民地支配肯定条項」は北アフリカの植民地支配に、肯定的な面があったことを学校教育で教えるよう求める法案ですが、これは議会で議論の末、廃案になりました。2006年に議会に「アルメニア虐殺否定禁止法」が提案されました。これは1915年トルコによるアルメニア人大虐殺が存在したことを国家として認め、これに疑義をはさむ行為を禁止し、罰則を課す法案で、下院は通過しましたが、上院ではまだ可決されていません。このような一連の「歴史記憶法」に対して、賛否両論がまき起こりました。賛成する法律家は、これによって法廷が歴史論争から免れられると言って、これを支持します。反対する歴史家は、これは歴史認識の押しつけであり、歴史研究への政治介入を招くもので、歴史は自由な知的探求でなくてはならないと主張します。歴史問題が政治問題になると、裁判はこれをどう裁くかという難問が生じます。

2 ポール・リクール『記憶・歴史・忘却』
(久米博訳) 新曜社、2004-2005年

リクールの考え

以上のような記憶と歴史と政治と裁判とが絡み合った複雑な問題に対して、哲学者ポール・リクールがどのように考えるかをこれから紹介します。2000年彼が88歳で発表した著書『記憶・歴史・忘却』²はその問題を追求しています。記憶と歴史の問題について、リクールの基本的立場は「記憶は歴史の母胎である」です。過去を指し示すのに記憶に勝るものはなく、記憶はその忠実性を主張します。しかし記憶と歴史の素朴な混同は危険です。歴史学が対象とするのは集合的記憶であり、その記憶を批判しなければ、史料とすることはできません。同時代史の場合、記憶は氾濫し、しかも互いに対立しあいます。歴史学が探求するのは真実性です。歴史学は史料や証拠にもとづいて歴史的事実を立証しなければなりません。歴史学は実証的、科学的であることが求められます。しかしながら唯一、不変の歴史はありません。歴史は何らかの歴史観によって書かれるからです。歴史はつねに書き換えられてきました。ヨーロッパでは19世紀までの歴史は、政治権力の歴史であり、それが国家の公的な歴史とされてきました。わが国ではいわゆる皇国史観による歴史が敗戦まで公的歴史でした。現在でも「国民の物語としての歴史」を書こうとする動きがあります。第二次大戦後、そうした国家イデオロ

ギーによる歴史観を排して、共通の歴史認識にもとづいて共通の歴史教科書をつくろうとする試みがなされました。そして今年2007年にドイツとフランスの高校に独仏共同の歴史教科書がはじめて導入されました。日本と韓国でも同様の試みがなされていますが、対立点の溝を埋めるのは容易でないようです。日本と中国でも、両国の歴史家たちが共通の歴史認識を得ようと努力し、その一つの成果が昨年『国境を越える歴史認識——日中対話の試み』³の出版でした。その結果として日中間の大きなズレが見えてきたそうです。日本側は戦争と侵略の戦前と平和と民主主義の戦後を対比するのに対し、中国側は日本の侵略戦争による被害の記憶を強調し、政府の公式歴史解釈から離れられないそうです。

国家間の和解のためには、歴史認識をできる限り共通にすることが不可欠です。そのためには対立しあう双方の記憶から、公正な記憶を取り出さねばなりません。公正さ (le juste) というのはリクールが正義よりも強調する概念です。語源的に正義 (justice) は復讐を意味しました。交戦国はどちらも正義の戦争を名乗ります。歴史を通して正義はあまりにも人間的正義と混同されてきました。公正さは正義の上に公平さを加えます。裁判において裁くことは、原告と被告の間に、罪と罰の間に「公正な距離」を確立することです。リクールは著書『記憶・歴史・忘却』を通して、対立する記憶の間から公正な記憶をいかにして取り出すかを追求します。彼はフランスでスローガンのように唱えられた「記憶の義務」という言葉に反対します。どのような目的のためであれ、記憶は強制されたり、命令されたりしてはならないからです。「忘れるな」「思い出せ」という命令は悪用される恐れがあります。記憶は操作され、濫用されやすいからです。リクールは「記憶の義務」の前に「記憶の作業」を先行させます。その記憶の作業をリクールはフロイトの「想起の作業」と「喪の作業」とを組み合わせて説明します。フロイトは患者がトラウマとなった記憶を想起しようとするとき、思い出す代わりに、何かの動作を反復するのに注目します。それが「反復強迫」です。分析者は想起に対する抵抗を患者に克服させることで、記憶を回復させます。リクールは公正な記憶を取り出すには、想起に逆らう抵抗を克服する「想起の作業」が必要であるとしています。リクールはまたフロイトの「喪の作業」という概念を援用します。それは近親者の死といった喪失体験を克服するために、失われた対象を断念し、それから離脱することで、自我の自由を回復する作業です。記憶の作業は想起の作業と喪の作業との組み合わせによってなされる、リクールはその例証を、南アフリカ共和国の「真実和解委員会 (TRC : Truth and Reconciliation Commission of South Africa)」に見いだします。この委員会は1996年新生南アフリカの大統領ネルソン・マンデラが要請し、イギリス国教会大主教デズモンド・ツツが議長となって組織されました。委員会はアパルトヘイト時代の人権侵害や犯罪を調査し、2年半後に膨大な報告書を提出しました。委員会は「理解するが、復讐しない」がモットーで、「証言を集め、辱められた者を慰め、被害者に補償し、政治的犯罪をおこなったと告白した者に特赦を与える」のを使命としました。暴力行為を政治的暴力に

3 劉傑・三谷博・楊大慶 編『国境を越える歴史認識——日中対話の試み』東京大学出版会、2006年

限定し、それを裁いて罰するのを目的としませんでした。つまり「制裁の心配なく真実を公にし、それによって被害者は復讐を叫ぼうとせず、真実の認識によって和解すること」をめざしました。その結果1万5千人が証言し、7千件の特赦請求がなされ、2万2千人に被害者として補償がなされました。リクールはそこにおいて、想起の作業によって証言がなされ、公表された真実の認識を通して、憎しみ、怒り、復讐の情念を沈静させる喪の作業がなされたと見ます。とはいえ和解から赦しへ完全に達したとは言えず、それはまだその中継点であることをリクールは認めます。和解から赦しへの道は不可能ではないが、困難です。

和解には加害者側が責任を認め、責任をとることが不可欠です。また道徳的責任と政治的責任は区別されねばなりません。リクールは哲学者カール・ヤスパースの唱える4つの有罪性の分類を採用します。第一は法律を犯す犯罪的有罪性、第二は国家や政治団体の名によってなされたことの政治的有罪性、第三は法律違反ではない道徳的有罪性、第四は人間の条件と関連した形而上学的有罪性です。2000年に、アルジェリア戦争中に拷問を受けたアルジェリア人女性の手記が新聞に掲載され、反響を呼びました。時のジョスパン首相は「植民地紛争の際になされた権力の濫用は集団的悔い改めには属さず、真実の探求に属する」と言い、シラク大統領も「歴史家は速やかに記録を調査して、責任を明らかにして欲しい」と言うにとどまりました。日本でも従軍慰安婦問題がアメリカの下院で取り上げられたとき、安倍首相は歴史家の解明にまちたい、と言いました。しかしどちらの場合も、国家の関与した行為についての政治的責任の回避です。歴史学の役割は有罪者や責任者を裁くことにはありません。裁判官と歴史家もともに過去の出来事に対して公平な第三者の立場をとらねばなりません。どちらも証言や証拠を批判的に扱って、それに基づいて立証します。しかし裁判官は一連の審理を経て、判決を下し、被告に有罪か無罪かを下さねばならず、一度判決を下すと、一事不再理で、再び判決を下すことはありません。また裁判は個人の責任を問うが、国家や組織は刑事訴追の対象になりません。それに対し歴史家の役割は特定の個人や団体が有罪か、無罪かを問うことにはなく、裁判とは違った観点から歴史的真相を追求し、結審はしません。また歴史は別の観点から書き直すことは可能であり、たとえばいくつものフランス革命史が書かれています。

とはいえ歴史家は政治的に自由でありえても、道徳的に中立ではありません。リクールは1986年に当時の西ドイツでおこなわれた「歴史家論争」を例にとります。歴史家ノルテは「ドイツの第三帝国のもとでなされたユダヤ人絶滅と呼ばれるものは、ソ連のボルシェヴィキ体制による強制収容所をオリジナルとする、歪められたコピーであって、はじめてのものでも、オリジナルなものでもない」と主張し、ハーバーマスらはそれに激しく反論しました。その問題についてリクールはこう考えます。歴史家がナチズムとスターリニズムを比較し、それらを歴史的に分析し、説明することは自由である。この2つはあらゆる点で似ており、また似ていない。違うのはそれぞれが個別の



特異な出来事であること。それぞれの表わす悪は、絶対悪で、それぞれに異なり、比較できない。ナチズムの発生を歴史的に説明することによって、当事者の責任を解消してはならない。その悪に対し、歴史家は市民として糾弾しなければならない。市民の立場からの歴史批判はありうる、とリクールは考えます。

20世紀に2度の世界大戦があり、巨大な犯罪がおこなわれました。それに対して赦しはありうるでしょうか。国連は「人道に対する罪」に時効はないと宣言しました。その理由は犯罪の極度の重大さです。ユダヤ人がユダヤ人というだけで無差別に殺されたナチスによるいわゆるホロコーストは、まさにジェノサイドであり、絶対悪である、とリクールも考えます。ただしそれには時効なしとすることに、彼は疑問を呈します。この巨大な罪に適合した罰はあるでしょうか。その罪には、極刑をもってしても、償うことのできる懲罰はありません。罰せられるのは、行為自体でなく、行為者です。もともと時効の制度は果てしない復讐、訴追を停止するために定められました。時効なしを宣言することは、赦しがないとすることです。もとより罪の行為そのものを免罪することはできません。正義は買われねばなりません。しかし人道に対する罪を犯した者は、未来永劫に断罪されねばならないとするのは、人間の自然権を否定することではないでしょうか。罪人をその罪から引き離すことができないなら、それはわれわれが絶対的に愛することの不可能性を言うことではないか、とリクールは考えます。時効なしは法律に属しますが、赦しは宗教の次元に属します。その観点からリクールは赦しの道を探ります。赦しは犠牲者が加害者に与えるもの、加害者が犠牲者に願い、乞うものです。ユダヤ系フランス人哲学者ジャンケレヴィッチはこの時効なしの問題を論じてこう言いました。「ある行為が人間としての人間の本質を否定するとき、道徳の名において赦免することをめざす時効は、道徳そのものに背く。人間性に対するこの巨大な犯罪を忘れることは、人類に対する新たな犯罪である」として、時効なしを支持しました。また彼は別の論文で、「赦しだって？彼らは赦しを乞うたか。赦しは死の収容所で死んだ」と有名な言葉を記しました。また彼は1960年に西ドイツ首相ブラントがポーランド、ワルシャワのゲットー記念碑の前で、膝まづいて謝罪したことに触れて、「1945年以来はじめてドイツ人は謝るふりをした」といって、ドイツ人に赦しをあたえることを拒否しました。

同じくユダヤ系フランス人の哲学者デリダは、赦しの問題について一連のセミナーを行ないました。デリダは日本の首相が中国や韓国に謝罪の意を表した例を取りあげ、それが政治的正常化に有利な和解に役立つことを認め、こうした赦しは何らかの目的のためになされるが、それは純粹の赦しではない。眞の赦しは無条件でなくてはならないし、赦しえないものにしか、赦しはない。したがって赦しは不可能である。デリダが亡くなる2004年に彼とリクールは赦しは可能かについて、何度も議論しました。リクールは、赦しえないものにしか赦しはないとするデリダの論を踏まえて、赦しは困難であるが不可能ではない、と主張します。赦しは愛の秩序に属します。赦しの論理は正

義の等価の論理ではなく、パウロのいう、愛の満ち溢れの論理です。愛があるように赦しはあります。赦しを乞う、乞われるの関係をリクールは贈与の関係になぞらえます。ヨーロッパ語で赦しと贈与は同族語です。赦しを与えるには、罪人をその罪から引き離さねばなりません。罪を憎んで、人を憎まずです。それをリクールは「汝は汝の行為より価値がある」と表現します。赦しはその人になお可能性を認めること、過去についての記憶に未来を与えることです。

記憶の過去・現在・未来

稲垣久和

濃密なご講演をいただきました。第Ⅱ部でかつての日本の戦争という具体的なテーマについて議論しますが、そこへの橋渡しという意味で、いまの講演を私なりに消化しつつレスポンスさせていただきます。

いまのお話の最後に、赦しという宗教的なテーマが語られました。このシンポジウムでは、市民のレベルでこの赦しの問題をどのように捉えるかをテーマにしていますが、市民のなかには、宗教をもっている人、もっていない人、いろいろなタイプのイデオロギーをもっている人たちが共存しています。そのようななかにこの赦しという問題をどう落とし込むか。これは、リクルから受けている大きなチャレンジの一つであろうと思います。

さらにもう一つのチャレンジは、歴史家の役割についてです。記憶は、やがて文書化されていきます。この叙述のときにも、さらにはそれが何年か経って読解されるときにも、そこに解釈ということが必要になります。そのような意味で、歴史は解釈と深く関係していて、歴史が絶えず書き直される。そこに歴史家の役割があるというお話をいただきました。また、歴史家の役割とは異なる、政治家の役割、裁判官の役割という、ひじょうに大きなテーマについても話されました。こうしたお話を受けながら、ここでは、本日のテーマである市民の役割ということを考えていきたいと思っています。

「歴史は常に書き直される」とはどういう意味か

〔1〕「記憶」は環境との相互作用によって意味をもつ

さて、まず最初に「歴史が常に書き直される」ことには、どのような意味があるのでしょうか。市民に引き付けて考えれば、公的な歴史を書き直すために市民の果たすべき役割があるということだと思います。先ほど語られたように、国家の側は公的なイデオロギーにもとづいた歴史を書く。国家がそういうかたちで歴史を書き、国民はそれに追随するということが世界中でありました。戦前のいわゆる皇国史観も同様です。しかしそれとは別に過去の記憶が残されていて、かつて語らなかつた人が語り出す、新しい文書が発見されるといったことで歴史が新たに書き直されていくことがあります。そうしたことを、市民の側の大きな役割の一つとして21世紀に向けて提起する必要があると思います。このシンポジウムもそういう意味で企画されています。記憶の問題を日常レベルで考えてみると、ある場面に遭遇するとハッとある

ことを思い出す、ある場所に行くとき必ずあることが思い出される、といった体験をされた方がおられるでしょう。そのように記憶は、環境との相互作用によって意味をもつのではないかと思います。昔アウグスティヌスが記憶について、少し現代的な言い方に直すと、「記憶というものは、脳のどこかに貯蔵庫があって、そこから引き出されてくるようなものだ」と述べていて、これがその後の西洋哲学の記憶論の基本の考え方になりました。しかし最近の脳科学などの研究ではむしろ、記憶は私たちを取り巻く人的・自然環境との相互作用によって形成されると考えられるようになってきました。コンピューターと脳の一番の違いは、脳が身体性をもっていることだと言われます。脳もコンピューターもいろいろなことを推論したり計算したりできますが、脳は身体の手足の末端まで神経がつながっていて、この身体性、からだ性があるのはじめて脳となる。そのため記憶というものも身体性と深く関係する。そのようなことが脳科学では言われています。それは、広い意味での身体的環境と言えますし、さらに身体は社会とつながっているので社会的環境でもある。そのような意味で記憶は、過去の環境と現在の環境との「環境融合」によってつくられるのです。ですから、ある場面である記憶がよみがえって来ると、それがまた新しい記憶になりますし、それがまた文書が形成されるプロセスに反映する。そのような意味で、歴史が常に書き直されるということは、ひじょうによく分かることなのです。



稲垣久和氏

[2] 戦争の記憶と歴史認識

戦争の場合、被害者側と加害者側では記憶が大きく異なります。日本では、広島・長崎の被爆直後から、この体験を後世に語り伝えるべきだと言われて記念の場所が設けられ、記念行事が行われてきました。沖縄でも少し遅れて記念の場所での行事が行われるようになります。それが1970、80年代になると、こうした被害者としての記憶を残すことに加えて、日本の加害者としての側面にも目が向けられるようになります。90年代になって知られるようになった「従軍慰安婦」の問題はその典型的な例の一つですが、かつて侵略した国々で、日本自身が加害者となって行ったことをどうしたらよいかという問題を、私たちはいま引き受けなければいけません。しかし前述のように、被害者としての記憶を後世に残そうとする場所やセレモニーはすぐに成立するのですが、加害者としての記憶ではそれがとてもむずかしくなります。靖国神社の問題の一つは、その場所から加害の記憶がスポッと抜けてしまっている点にあります。しかしそれ以上に問題なのは、そのような加害の視点を加えた場所の必要を感じて、それをつくろうとする市民の側からの動きが出て来ないところにあります。この問題は国家為政者にも大きな責任がありますが、同時に靖国神社のようなものを放置してきた私たち市民の側にも、より大きな責任があるのではないのでしょうか。

記憶の現在

〔1〕一般史のなかに埋め込まれているキリスト教

一般市民の記憶の問題を考える材料として、記憶の現在性ということ、キリスト教から例をひいて考えてみます。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教などのアブラハム宗教、なかでもキリスト教は記憶の宗教であると思います。ユダヤ教のなかにはずっと、過ぎ越しの祭という、イスラエル民族がエジプトの奴隷状態から解放された出エジプトの出来事の記憶が受け継がれてきました。その記憶の真只中にイエス・キリストの出来事、つまり過ぎ越しに屠られる犠牲としてイエスの十字架が重ねられて解釈されてきました。このように、長いユダヤの記憶の歴史のなかにキリスト教という宗教が成立し、キリストによって過ぎ越しの祭という民族解放の「想起」が世界の民に開かれました。この記憶は、キリスト教の成立後も聖餐式という儀式をとおして今日に至るまで2000年のキリスト教の歴史のなかに埋め込まれてきました。イエスの犠牲の象徴であるパンとぶどう酒を共に食するその宗教的な儀式は、日曜日ごとの礼拝で繰り返され、イエス・キリストが十字架に架かる前の晩の出来事も想起される。そこではイエスご自身が弟子たちに、「わたしを記憶するためにこのように行いなさい」と告げられたのでした。この記憶の想起が、2000年間宗教として続いてきたキリスト教の大きな要素であったと思います。このようにキリスト教は記憶の宗教ですが、この記憶は、個人的記憶ではなくて集約的な記憶であり、そこでは共に記憶する、想起するという要素を強くもっています。共に記憶をするは英語でコメモレーション（commemoration）ですが、この言葉には「追悼」という意味もあります。一方、これもキリスト教がユダヤ教から受け継いだ記憶（伝統）の一つに、教会やキリスト者は神から「預言者的な使命」と「祭司的な使命」を与えられているという考え方があります。預言者的使命というのは、当時の為政者やイスラエルの民たちが神の御心から外れた行動をとったときに、旧約聖書に登場する預言者たちが神の言葉を伝えて彼らを戒め、時代に警鐘を鳴らす役割を指しています。一方、祭司的使命というのは、民が犯した罪の赦しのために、祭司が生贄や祈りを捧げるなど、神と民の仲介者としての役割を果たすことです。預言者が為政者や民の誤りを糾弾するような厳しい側面をもつものに対して、祭司はどちらかという人々を慰め、癒す働きという側面があります。この2つは、戦争の記憶という、いま私たちが直面している問題を考えるうえでも重要ではないかと思っています。六十数年前の戦争に対して一部のキリスト者は、平和運動を行い、靖国神社の国営化に反対し、戦争責任や戦後補償の問題を訴えるといったかたちで、その問題に良心的に取り組み、預言者的使命を担う思想と行動を展開してきました。しかし一方で、日本でも、多くの人たちが家族や身近な人を失い、傷ついた。その傷が癒されないままずっと来てしまっている。そのことを、キリスト教の祭司的使命という視点から考えると、市民的なレベルで私たちはその役割を十分果たしてきたのだろうかという反省が起こってくるように思います⁴。

4 稲垣久和へのインタビュー「『靖国』の背後に横たわる『人間の問題』——21世紀日本の進路とアイデンティティー」および「市民的追悼の形を整える——靖国問題と戦争犠牲者のグリーンワーク（「喪」の作業）」（『信徒の友』2007年2月号・3月号）を参照。

主題講演のなかで「喪の作業（グリーフワーク）」ということが語られました。「想起の作業」と同時に「喪の作業」があって記憶の作業は完結するというお話でした。キリスト教は、傷ついた民の心を思いつつ、神に執り成すという祭司的な役割を使命としてもっていたと思いますが、日本の戦後からいまに至るなかで、そうした役割をあまり自覚的に行って来ませんでした。靖国神社問題でキリスト教は、政教分離の観点から反対を称えるという預言者的な面には力を注いできましたが、戦争で傷つき哀しんでいる人々を慰めるという祭司的な面はあまり省みられてきませんでした。その結果、他に行き場所のない戦争で傷ついた人たちが靖国神社にからめとられている。私は、靖国神社に代わる多様な宗教・価値観の人が自由に追悼を行うことのできる追悼施設をつくるべきだと考えていますが、「想起の作業」「喪の作業」という2つの観点から、キリスト教の側が靖国神社に代わるものを提起できていないもどかしさを覚えているのです。

[2] 「8.15」という民族解放の記憶は、日本のキリスト者によって

いかにして世界の民に開かれたものになるか

ユダヤ民族解放の記憶の想起が、キリストによって世界の民に開かれた記憶になった、別の言い方をするとユダヤの民族性がそこで払拭されて世界に普遍的に開かれた、という例をお話しました。それをモデルにして、もっと市民一般のレベルで、8月15日の体験をどのように継承するかを考えてみたいと思います。8・15という民族解放の記憶は、特に日本のキリスト者の場合、これを民族だけの問題ではなく世界のために開かれた出来事として語り継いで行く必要があると思います。その一つは「日本国憲法」の体験ではないかと思えます。この憲法については、いろいろなところで、いろいろな語り方がされていますが、市民の側はもっとこの憲法を活用して次の世界の平和構築へとつなげていくために、日本から世界に発信していくことが必要ではないでしょうか。

そのためには、私的な体験の記憶が公共的なレベルの記憶として語り継がれていく必要があります。国家や政治といった公のレベルの記憶というものがありますが、公でも私でもない、その中間の公共的（市民的）な記憶というものがあり、それが継承されていかななくてはならない。それは誰が媒介するのか。それはやはり私たち市民であり、平和運動、平和教育など、市民のさまざまなグループがいろいろなかたちで媒介していく必要があると思います。私たちがもっている平和憲法は、戦争の記憶であると同時に現在進行形であり、さらに未来への記憶として語り継いでいくものだと思います。

記憶の過去と未来

[1] 「市民の立場からの歴史批判はありうる」とはどういうことか

久米さんは、「市民の立場からの歴史批判はありうる」として、公正な記憶、

ジャストメモリーの必要を語られました。それと共通するものですが、私は、「公共の記憶 (public memory)」ということについてお話ししたいと思います。それは、国家サイドの記憶としての歴史、オフィシャルメモリーとは異なる、市民の側から語りかつ書き継いで行く記憶と歴史の物語です。ここには「では、市民とは誰か」というむずかしい問題があります。日本では今日でもほんとうの意味での市民社会が出来ていないという問題があってむずかしいのですが、そのヒントはやはり「日本国憲法」のなかにある「国民主権」という言葉にあると私は思います。国民主権という概念は、今日の文脈で市民主権と言い換えることができるでしょう。私はそれをさらに「領域主権」という概念に展開していくことが必要だと考えています。

国民主権という考え方は、16 - 18 世紀のヨーロッパの歴史のなかで形成されてきました。中世以来のローマ教会の権威が強く一枚岩であった社会が、16 世紀になって宗教改革が起ると教会や社会に分裂が起り、それを統一する強い力が求められるようになります。そのような背景のなかでジャン・ボダンが『国家論』(1576 年)を著し、強い国家権力による統一を軸にした主権論を提起します。それが 17、18 世紀になると、主権を国王の絶対的王権と同一視するホッブズ、それをさらに国民の側の国民主権として転換したルソーを経て、今日の国民主権となり、それが「日本国憲法」にも入ってきているわけです。けれども、ルソーの影響を受けたフランス革命が反対派の粛清と恐怖政治に至ったように、またいまの日本政治の多数の横暴ということにも見られるように、国民主権であっても「主権」の概念に固執する限り少数者の権利は抑圧されやすいという問題は克服されていません。

それに対して、ボダンの少し後のヨハンネス・アルトゥジウスという人がボダンの主権論を批判するかたちで別の主権論を展開しているのです⁵。ボダンの主権論では、権力が中央に集中してトップダウンにヒエラルキーが出来てしまう。近代国家はそうした構造をもっていました。それとは対照的に、家族、村、都市、県、領邦、ギルド、職能集団などの大小の「社会連合体 (consociatio)」が重層的に社会を構成していて、それぞれが生活領域のニーズに応じて主権を分かち持っている、というのがアルトゥジウスの主権論です。それは今日の EU の理念にも影響を与えていますが、19 - 20 世紀に活躍したオランダのアブラハム・カイパーによって「領域主権論」として展開されました。私は、この領域主権から今日の市民社会と市民主権を考え直していく必要があると考えています。21 世紀になり、国民国家の主権システム(均質な国民による多数決)がうまく機能していないことから来るさまざまな問題が、国民の範囲を越えて起きています。戦争も、国家と国家の戦争ではなく、テロリストと戦争をするという状況が生じていて、近代国民国家も持っている主権概念そのものが崩れかかっています。ヘドリー・ブルは『国際社会論—アナーキカル・ソサイエティ』⁶という国際関係論で古典的になっている書物のなかで、近代のいわゆる国民国家が形成されたウェストファリア体制以前の、中世後期、近代前期に立ち戻って国民国家を考え直す必要を指摘していますが、こうしたなかで今日、市民の役割がいっそう重要になっ

5 アルトゥジウスの主権論については、稲垣久和による連載「『公共』を考える⑥⑦」(『時の法令』平成 19 年 9 月 15 日号、10 月 15 日号、雅粒社)を参照。

6 ヘドリー・ブル『国際社会論—アナーキカル・ソサイエティ』(白桦英一訳)、岩波書店、2000 年

てきているといえるでしょう。

[2] consociatio (社会連合体) から「領域」へ

さまざまな NGO のほか、キリスト教会などの宗教グループ、大学その他の学校などは、市民社会を形成していく有益なアクターです。しかし、1998年に NPO 法が施行され、現在3万を超える NPO 法人が存在していますが、税制の優遇が限られていることや、行政の下請化してしまっていることなど、いろいろな面で NPO は大きな曲がり角を迎えています。それらをどのようにしたら日本の市民社会で生かしていくことができるのかが問われています。こうしたなかでアルトゥジウスの主権論が重要なのは、それが今日の市民主権や、NGO、NPO などの市民グループの活動に根拠を与えるためです。ただ、アルトゥジウスの時代はキリスト教世界でしたが、今日はさらに多民族、多文化、多宗教を考慮した「他者」感覚が必要とされています。「領域」という考え方には、consociatio (社会連合体) よりも、異なる価値観をもった他者を認める「他者」感覚が含まれています。私たちの公共圏は多層的、多元的ですから、「他領域」との間の対話が不可欠であり、対話によるボトムアップな討議民主主義が必要になります。こうしたかたちは、近代の黎明期に強大な国民国家が立ち上がる以前のアナーキカルな社会の構造とひじょうに似ています。それを現代的に展開することが必要で、領域主権論は、今日の日本で、公法学者、民法学者も含めて研究されるべき重要な概念であると私は考えています。

今日は、記憶の次に、和解と共生というテーマが掲げられていますが、そこに至る手前には、赦しという問題があります。赦しはまさにアブラハム宗教の特徴といえます。それに対するデリダの批判とリクールの解決について語られました。

社会を私的レベル、公的（国家的）レベル、その中間にある市民的公共のレベルと3分割した場合、赦しはやはり私的なレベルに属すると思わざるをえません。国家は主権（法律体系）に縛られているからです。したがって、「赦しは愛に基づく」という表現は私的なレベルに属し、法律や刑法上の問題といった公的（国家的）なレベルでは起こりえません。しかし、私と公の中間にあって、私から公へ媒介していく市民的公共性のレベルでの友愛的な交流による和解と赦しは可能であり、私たちは、そうした市民レベルでの赦しを、「喪の作業」と重ね合わせながらきちんと考えていかなければいけないと思います。

最初に触れたように、公共のレベルは、キリスト教のグループ、仏教のグループ、あるいは宗教以外のイデオロギーをもったグループなど、さまざまな価値観をもったグループに分かれています。それらのグループの内側では、同じ考え方で集まっているという意味で一つの親密圏をつくっていて、公共圏はそうした多様な親密圏の寄り合い所帯によって出来ています。ですから、赦しのテーマは、まず親密圏のなかで、それぞれの価値観、伝統ののっとりやり方で十分に深められていく必要があると思います。

時折マスコミの報道などで、A級戦犯の遺族が、東京裁判の判決を批判したり、戦犯であった人物がよい祖父、父、夫であったといった話が伝えられます。遺族にしてみれば、A級であれB級であれ、自分の遺族を亡くした悲しみを抱くのは当然ですし、家族を愛する思いがあることは当然です。しかし、それがいきなり公的なレベルに出てきてしまうことは問題です。「A級戦犯は勝者の一方的な裁判による裁きなので、そのようなものをわれわれ日本人は認めることはできない」「A級戦犯にされた人びとは赦されるべきだ」といった言説はひじょうに危険で、それは親密圏のレベルに留めて公的レベルに行かないようきっちりとガードしておくべきです。ところが日本のマスコミは、そうした言説に焦点を合わせて、A級戦犯の遺族などがいろいろな発言をするとそれを報道する。マスコミは公共的な意味をもつわけですが、それがひじょうに混乱をもたらしていく。そこに、日本の市民社会が未成熟であることが露呈されています。遺族の悲しみは、「喪の作業」によって癒される必要があり、そのためには周りに親密圏がないと私たちは生きていきません。しかしそれがいきなり公的な場に持ち出されて来るのはおかしい。そのクッションの場として親密圏と公共圏におけるさまざまなレベルでの癒しが必要だと、私は考えています。

【3】「幸福追求」「公共の福祉」の今後の展開

最後に「日本国憲法」の未来ということをお話しします。「日本国憲法」の体験から考える未来は、記憶と赦しの未来ということができると思いますが、赦しの未来性とは責任であろうと思います。そこで私たち市民の責任ということが、ひじょうに重要になります。赦しを自覚した市民は、公共の場で責任を果たすべきです。今日はこれから、それぞれの場で責任を果たしてきた方たちに発題をしていただきます。私たちはそれぞれ役割が違うと思いますが、それらを受け止めてさらに議論を深めていく必要があります。

「日本国憲法」には、「他者の幸福」「公共の福祉」をうたった13条、「良心の自由」をうたった19条、「集会・結社の自由」をうたった21条などがありますが、私たちはこの理念を市民社会の文脈で活かして、従来のトップダウンな「統治」から市民による「自治」に変えていくことが重要です。

またもう一つ「日本国憲法」で重要な平和憲法の理念については、国境を越える市民の友愛のなかで平和を構築していくことが求められています。非暴力抵抗主義（市民的防衛）という意味で、マハトマ・ガンディー、マルティン・ルーサー・キング、韓国の咸錫憲^{ハムソクホン}のことを思い浮かべますが、今日は彼らのことを詳しく取り上げる時間がありません。最後に「日本国憲法」の前文の一部を引用します。

「平和を維持し、専制と隷従、圧迫と偏狭を地上から永遠に除去しようと努めてゐる国際社会において、名誉ある地位を占めたいと思ふ」

これはなかなか意味深長な内容で、すぐに自分たちのものにできない面がありますが、しかし私たちはこれを受肉させていく、それぞれの責任においてこの理念を日本から発信していきたいと願うのです。

第II部 パネル・ディスカッション

パネラー発題①

戦争裁判からのキリスト者への問いかけ

内海愛子

最初に私から、問題提起のようなかたちでお話をさせていただきます。

私は、韓国・朝鮮人でBC級戦犯とされた人たちに30年近く関わり、日本政府の戦後の不条理な処遇に対して条理を求める裁判の支援や国家補償を求める法案の提出など、さまざまな活動にかかわってきました。久米さんの講演に、裁判官は有罪か無罪かを決定しなければならないが、歴史家はその必要はなく、国家の責任を問うこともでき、裁判とは違った角度から歴史的真相を追究する、といった主旨の言葉がありました。私は戦犯とされた朝鮮人たちとの活動のなかで、戦争裁判はなにを裁いたのか、戦争犯罪人として断罪されてきた彼らにはどのような責任があったのか、また、戦犯たちの行為にどのような歴史的な意味があり、そこから現在の私たちの生き方に関連してなにを受け取っていくのかということを考えてきました。今回は、キリスト教徒の方が多く参加されているシンポジウムですので、戦争犯罪における「罪」と、キリスト教徒にとっての「罪」という問題も加えて、皆さんと考えていきたいと思います。

- 7 韓国・朝鮮人BC級戦犯と戦後補償については、『朝鮮人BC級戦犯の記録』（勁草書房、1982年）『朝鮮人〈皇軍〉兵士たちの戦争』（岩波ブックレット、1991年）ほかの内海氏の著書、および『Emergence 創発』誌所収の内海氏の発題（Vol.12 - No.1、共立基督教研究所、2007年）を参照。

戦争裁判の限界と植民地問題

[1] 誰がなにを裁いたのか

戦犯という言葉からは、一般に、東条英機ら東京裁判で裁かれたA級戦犯を思い浮かべる方が多いと思いますが、彼らが「平和に対する罪」「人道に対する罪」「通例の戦争犯罪」の3つで起訴されたのに対して、「通例の戦争犯罪」で裁いたBC級戦犯裁判というものがありません。これらの裁判では、5700人が裁かれ、1000人近くが処刑されています。有罪になった人たちの7%強が、朝鮮人や台湾人といった旧植民地出身の人たちでした。なぜ日本の戦争犯罪でこれほど多くの植民地出身の人たちが裁かれたのか、私には大きな疑問でした。それで彼らがなにを裁かれたのか調べていくと、ほとんどが捕虜虐待です。台湾人戦犯173人、朝鮮人戦犯148人ですが、話が混乱するので、これ以降は朝鮮人戦犯に焦点を絞って話していきます。後ほど見るビデオにもあるように、朝鮮半島では、1942年5月から徴兵制が敷かれ、同じ時期に戦争の初期に大量に捕獲した連合軍捕虜の監視員の募集が行われます。兵隊にとられたくない、炭坑にとられるくらいならと応募した人、配給を止めると脅しをかけられた人、志願というかたちで強制され

た人など、いろいろでしたが、約 3000 人がインドネシアのジャワやシンガポールやタイなどの捕虜収容所に送られ、うち 129 人が戦後に戦犯として裁かれることとなります。

敗戦のときに日本が受諾したポツダム宣言には、「われらの捕虜を虐待せるものを含むあらゆる日本の戦争犯罪は、これを厳しく裁く」とあり、これを受諾したことが、東京裁判や BC 級裁判の根拠でした。連合国の念頭にあったのは日本軍の捕虜虐待でした。ナチスの捕虜となった英米の捕虜の死亡率は 4% 弱であったのに対して、日本軍に捕虜となった連合軍捕虜の死亡率は 27% です。なかでも多くの犠牲者を出した泰緬鉄道（タイービルマ間 415 キロの鉄道）は、捕虜虐待の象徴となりました。こうした捕虜たちの監視に直接に当たられたのが朝鮮人の監視員たちでした。泰緬鉄道の現場では、雨季には補給が途絶え、医薬品や食糧が不足するなかで、多いときで捕虜の 60% が患者だったといえます。特に靴がないことが問題で、裸足で線路のバラストを歩くと怪我をして、熱帯性の潰瘍になり肉が腐っていく。そうしたなかで、突貫工事を急ぐ鉄道隊からは、毎日決まった人員を出すように捕虜収容所に要求が来る。その役目をしたのが朝鮮人の監視員たちでした。戦後、連合軍は、捕虜たちに受けた虐待について質問票を配って詳しい記録を残していますが、彼らは時には日本名を覚えられないので、あだ名で告発をしました。

イギリス、アメリカ、オーストラリア、オランダは、日本の旧植民地の住民を日本人として裁くことを合意していました。こうして、日本軍の捕虜観を体現した朝鮮人、台湾人たちが、戦後、その行為の個人的責任を問われて処刑されていきました。

[2] 植民地問題をどう裁いたのか

東京裁判で裁かれなかったもののなかに、こうした植民地の問題があります。BC 級戦犯裁判でも、裁いた側が最初から植民地問題を無視した裁判を展開していきます。

日本軍による組織的な強制売春について戦犯裁判が開かれたのは、後でお話しする、ジャワのスラマンにおけるオランダの民間人女性に対する強制売春が裁かれたスラマン慰安所事件の 13 人を含めて 34 人です。しかし、多くの朝鮮人やインドネシア人などアジア人女性が犠牲になっているにもかかわらず、戦争裁判ではその責任はまったく問われていません。これは BC 級裁判が連合国国民への日本軍の犯罪を中心に裁いたこと、植民地問題を裁かなかったことと関連しています。

私はこうした植民地問題を考えることなしに、BC 級戦犯の問題の正しい理解はできないし、アジア太平洋戦争の全体像は描けないと考えています。

[3] 置き去りにされた人たち

BC 級戦犯裁判では 5700 人が起訴され、うち 984 人が死刑判決ですが、そのなかに朝鮮人がいます。有罪は 125 人、死刑 23 人、合わせて 148 人が



内海愛子氏

日本の戦争犯罪を問われて刑を執行されました。日本は、サンフランシスコ講和条約を受諾しますが、その第11条には戦争犯罪で有罪になり、拘留されている「日本国民の刑の執行」を引き受ける項目がありました。サンフランシスコ講和条約の発効と同時に、旧植民地の朝鮮人は日本国籍を離脱します。当然、日本人でなくなった朝鮮人戦犯たちは、日本国家には刑の執行の義務がないはずだということで、釈放請求の裁判を起こします。これに対して最高裁は、刑を受けたときは日本国籍だったのだから、そのまま刑は執行するという判決を下しました。そのため彼らはその後も拘留され続けます。一方、東条英機らの裁判に続いて第二次裁判が予定されていた岸信介たちは、1948年12月24日、すなわち東条たちの絞首刑執行の翌日にはスガモプリズンを出て、政界に返り咲いていきます。BC級戦犯と呼ばれた、通例の戦争犯罪を問われた人たちの釈放は個別審査によって行われ、最後の1人が出るのは1957年になってからです。朝鮮人戦犯たちは巣鴨プリズンを出ると、今度は外国人だということで、外国人登録をして指紋押捺をするという処遇を強制されました。サンフランシスコ条約で日本が主権を回復すると、日本政府は巣鴨刑務所の戦犯たちは国内法上の犯罪者ではないということで、選挙権を行使しています。そして、彼らの軍人恩給が復活、戦犯の遺族が戦没者等遺族援護法の対象になっていきます。そして、刑死は法務死、公務死の扱いとなり、これが靖国神社への合祀の問題にもなっていきます。このように戦犯の罪がなし崩し的に不問にされていく一方で、旧植民地の人たちに対しては、巣鴨プリズンにいたときには未帰還者手当が月に1000円出ていたのですが、後にはあなたたちは外国人だからと言って援護から外していく。彼らは朝鮮半島で徴用されて、巣鴨を出たとき初めて日本の土を踏んでいますので、行く宛も就職も住むところもありませんでした。罪は日本人として負い、援護は外国人だからと排除する、この不条理な扱いに抗議して、彼らは日本政府に条理にもとづく処遇を求める裁判を起こしました。1991年です。

戦争裁判とキリスト者

ここでビデオを見ていただきますが、これは1991年にNHKで放映された
チョウモンサン
「趙文相の遺書」という番組8の一部です。

[1] 趙文相の場合

[ビデオ要旨]

日本に住む李鶴来イハンネ（日本名：広村鶴来ひろむらかくらい）さんは、戦後、インドネシアのチャンギー刑務所でBC級戦犯として死刑判決（後に終身刑に減刑）を受け、1951年にスガモプリズンに移管され、後に減刑されて釈放されたが、日本軍に協力したという負い目から祖国に帰ることはできず、同じ戦犯たちと「同進会」という互助組織をつくって日本で暮らしてきた。毎夏、チャンギー刑

務所で教諭師をしていた田中^{たなか}日淳^{にちじゆん}氏が住職を務める池上本門寺（東京都大田区）に集まって、処刑された仲間の供養をしている。元日本軍の韓国・朝鮮人たちは、52年の講和条約発効により日本国籍を離脱したとみなされて戦後補償から除外されてきており、李鶴来さんたちは、日本政府に補償を求め続けている。

第二次世界大戦時、戦争捕虜の扱いを定めたジュネーブ条約では、捕虜を軍事目的で働かせることを禁じていたが、日本はジュネーブ条約を批准していないことを理由に連合国軍捕虜を鉄道や飛行場の建設に従事させた。その監視に当たったのが朝鮮人軍属であった。

1942年5月に陸軍省は、南方の捕虜監視員を朝鮮全土から募集。ほぼ同じ頃、朝鮮にも徴兵制の実施が発表された。このため「兵隊になるよりも」と捕虜監視員を志願した者も多かった。月給も当時としては破格の50円、2年間務めればよいという触れ込みで、朝鮮全土から3000人の青年が集められた。しかし訓練所では2カ月間、兵士と変わらない訓練が行われ、42年8月に、タイ、シンガポール、ジャワの収容所に向かった。当時、陸軍大臣・東条英機は、東南アジアの捕虜収容所長に対し、「捕虜の処理に当たりては、1日といえども無為徒食せしめることなく、その労力を活用し、大東亜戦争に資せん」との訓示を与えていた。

同進会の李鶴来さんと文泰福^{ムンテボック}さんらは、泰緬鉄道とチャンギー刑務所を40年ぶりに訪ねた。当時、李さんたちが派遣されたのは、捕虜のなかから作業人員を出す仕事で、完成を急ぐ鉄道隊からは毎日厳しい割り当てが出された。捕虜たちは、重労働と栄養失調、伝染病で倒れる者が続出したが、当時17歳で命令に忠実だった李氏は、症状の軽い捕虜を選んで送った。このことが戦犯裁判で死刑判決を受ける理由となった。

オーストラリア・キャンベラの国立公文書館には、BC級戦犯裁判の記録が保存されている。李さんの裁判の記録もここにあり、9人のオーストラリア人捕虜が李氏を告発している。しかし彼らは裁判前に本国に帰国しており、実際に裁判で証言した記録はない。李さんは、上官の命令に従って人員を送り込んだに過ぎないと主張したが、検事は、あくまで個人の責任を追及し、病気の捕虜を強制的に送り込んだとして、死刑判決を下した。イギリスやオランダの当局者たちは、予め、朝鮮人は日本人として裁くことと取り決めていた。李氏の判決の決め手となったのは軍医のダンロップ中佐による供述書だった。中佐は、毎日、労働に出す人数や健康状態をめぐって李鶴来さんと激しく対立した。ダンロップ氏は言う。

「実際にはこれは私の部下のコレット少佐が提出した書類です。確かにサインはしましたが、その時ヒロムラがそれほど激しく罰せられるとは思っていませんでした。軍に頼まれてサインしたのです。……もし私が証人として出廷していたらヒロムラの絞首刑は決して望まなかったでしょう。……しかしこれだけはぜひ分かってください。死や飢え、過酷な労働や病気といった悲惨な状況にさらに追い討ちをかける人間に対しては、憎しみ以外の感情はどうしてももてないのです」

*

趙文相（日本名：^{ひらはらもりつね}平原守矩）は、タンビザヤから80kmの収容所で、2000人の捕虜を相手に上官の命令を伝える通訳として働いていたが、戦後31人の捕虜から告発され、特に捕虜に対する集団リンチの罪で死刑判決を受けた。朝鮮人監視員だった金鐘洙さんは、「その平原という男が全部自分で勘定するんです。人間を。それを20くらいある宿舍を1人でまわるんです。それを朝晩繰り返して3年か4年やってきたものだから、憎まれるも憎まれるも、もうものすごく憎まれた」と語る。法廷では、裁判官と趙文相の間に以下のようなやり取りが交わされている。

裁判官 ヴィンセント・B・ズンモのリンチ事件について、お前が知っていること、やったことを詳しく述べよ。

趙 私が80km収容所に勤務していた1943年の4月のことです。ズンモというアメリカ人捕虜が、岩本という朝鮮人監視員に「ビルマ人からなにか品物を買えないか」と持ちかけました。岩本はこれを拒否し、このことを小見軍曹と他の監視員に報告しました。翌朝、小見軍曹はズンモを事務所に呼び出し、収容所の監視員全員でズンモを殴りました。リンチは4時間から5時間続いたと思います。私は自分の部屋や手洗いに行く途中でリンチを見ただけです。決してズンモを殴ってはいません。

裁判官 おまえは嘘をついている。本当はリンチに加わったのだろう。

趙 私は神に誓って、ズンモを殴ってはいません。

裁判官 おまえがリンチに加わっていたのを目撃した者がいるのだ。シュワーズ大尉は、リンチを75ヤード離れたところから見ていて、あまりのひどさになにも手がつけられなかったと述べている。

趙 それはまったく嘘です。

裁判官 嘘を言っているのはお前のほうではないのか。目撃者は他にもたくさんいる。リード軍曹は、お前がライフルの銃身で殴ったのを見ている。そして自分でズンモを担いでキャンプに連れ帰ったと供述書に書いている。

趙 私は捕虜を強く殴ったことなどありません。ライフルなんて持ったこともないのに、どうしてそんなことができるんでしょう。真実は私とズンモ、そして神のみが知っています。

（罪を認めない趙文相に対し、検事は彼がキリスト教徒であるという点について質問を再開）

裁判官 お前はキリスト教徒か。

趙 はい。私はキリスト教徒の家庭に生まれました。

裁判官 キリスト教の教えでは、弱い人々に親切に慈悲深くするよう言っているのではないか。

趙 はい。

裁判官 恵まれない環境にある人々に寛大に接し、助けるように教えているのではないか。

趙 はい。



裁判官 お前は捕虜を扱う際に、これらの教えに従っていたと考えているか。
趙 私は聖書に書かれていることを100%実行することはできません。
裁判官 ではお前は、上官の命令には忠実だったが、自己の良心と聖書の教えには忠実ではなかったというのか。
趙 軍隊では個人の良心と宗教的信条は考慮されません。
裁判官 捕虜を乱暴に取り扱ったことはないか。
趙 ビンタくらいはしたことがあります。
裁判官 残酷さはキリスト教の教えではないはずだ。
趙 それは残酷さをどう解釈するかによります。ビンタは日本軍ではごく日常的な行為でした。しかし捕虜がビンタを残酷だと言うなら、私は残酷だったのかもしれませんが。私は釜山の訓練所で「捕虜は動物のように扱え」と教わりました。体の大きな相手に優位を示せる方法は暴力しかありません。私は今自分の過ちを認め、あらゆる罪を引きうけるつもりです。

趙文相はクリスチャンホームに生まれ、英語がよくできたために、通訳として捕虜と直接関わる立場におかれしました。戦後、捕虜を虐待したという罪に問われます。ビデオで再現されていた裁判での尋問のように、自分は戦争犯罪として問われるような罪を犯していないという趙文相に対して、裁判官は、彼がキリスト者であることをついて、聖書の教えからその罪を問うていきます。そして、趙文相は「罪」を認めて死刑に処せられました。

泰緬鉄道建設という極限状況のなかで捕虜を取り扱っていますから、盗み、逃亡する捕虜を殴ることもあったと思います。そしてリンチもあったでしょう。彼は、ズンモへのリンチには参加していないと言いますが、別の日常的な監視業務のなかで、日本人上官の命令に従った行為、捕虜を殴っています。それが戦争犯罪まじや「罪」とは認識していませんでした。戦後の裁判で、それが通例の戦争犯罪であることを問われましたが、その時は、彼は自分の罪を認めようとしませんでした。しかし、「戦争犯罪」を信仰上の「罪」におきかえて追及されたとき、趙文相は、信仰上の罪を認めて死刑判決を受けて処刑されていきます。

彼は、処刑の直前まで書き綴っていた遺書の最後で、兄弟に「借り物ではない、自分の思想」をもつことを訴え、「この世よ幸あれ」と結んでいます。

[2] スマラン慰安所事件で裁かれたI氏の場合

同じようにキリスト者が戦時中、上官に従った行為が裁かれた例として、新聞のコピー⁹をお配りしたオランダ人の「慰安婦」問題、スマラン慰安所事件というのがありました。これは、第二次大戦時の1944年2月、中部ジャワのスマランとアンバラワの5箇所に抑留されていた民間のオランダ人女性35人を、スマランにつくった慰安所に連行して強制売春させた事件です。慰安所は、自分の娘を連れ去られたオランダ人リーダーが抑留所視察に訪れた小田島大佐に訴えて2カ月で閉鎖されましたが、戦後、インドネシア独立戦争下の1948年に開かれたバタビア臨時軍法会議で、関係した軍人・軍

医・慰安所を運営していた軍属ら 11 人が有罪（うち岡田陸軍少佐は死刑）、翌年には事件を容認した罪に問われた隊長と陸軍大佐も有罪とされたほか、すでに日本に帰国していた別の陸軍大佐はオランダの追及を知って軍法会議終了前に自殺しています。しかし、慰安所設置に関わった州庁の関係者（日本人）は誰も処罰されませんでした。

このなかで、「慰安婦」にされる女性を連行した任務を担い、懲役 2 年の判決を受けた大尉はキリスト者でした。記事のなかに、「上官の命令か 良心か…いまなお心は重く」というタイトルで、匿名で取材に応じられたこの元大尉 I さんのインタビューがあります（記事では「元大尉 A さん」）。

I さんは、「慰安婦のなかには自由意思ではない者もいた。私はキリスト者であり、信仰上の理由もあって慰安婦関係の仕事をやめさせてくれるようにいったが、聞き入れてもらえなかった」と言います。サラティガにあった幹部候補生隊の砲兵隊の教官だった I さんは、少しオランダ語ができたこともあってスマランに呼ばれます。17 歳以上のオランダ人婦女子を抑留所から連行する役目を命じられたとき、I さんは抗議していますが、上官から「ほかに人がいない」といわれて命令に従います。

戦争裁判では、実行した者の責任が問われました。記事にあるように、この裁判を担当したオランダの裁判官にとって、日本の軍隊組織で命令に抵抗することが命をかけなければならないということは理解しにくいことで、「命令拒否は一般に死刑をもって罰せられる。しかし、このような極刑は、戦争遂行とまったく関係のない(慰安所問題のような)ケースではありえない。(この場合は)命令を拒否しても被告に厳しい刑罰が課せられるとは思われない」と述べています。

裁判では、I さんが真実を話そうとしていると判断されたため、他の被告から分離されて尋問を受け、他の被告に対する尋問では I さんの証言がよく引かれました。I さんはこう語っています。「私は良きキリスト者にふさわしく行動することができなかったことを後悔しています。この事件が重大だと考えるがゆえ、私は軍人として上官を擁護することができなかった。私の立場は（裏切り者の）ユダに似ています。しかし、事態がこのように推移したのは運命でした」。

戦争中のキリスト者が日本軍の一員として行動したときに、上官の命令と自分の信仰上の問題に揺れ動いていった。当時命令に抗することは命を掛けた選択でした。そして戦後、そこが裁かれていきました。東京裁判の判事であったオランダのレーリングは東京で開かれたシンポジウムで、「東京裁判からもし学ぶべき事があるとすれば、『違法な命令には従わなくてもいい』と示してくれたことだ。上官の命令が理不尽であった場合、国際法や国内法に照らして私たちがこれを拒否できる、拒否しなければならない、と示したのが東京裁判であり、BC 級戦犯裁判ではないか」と語りました。私は、個人としてどこまで責任をとるのかという問題とともに、キリスト者の場合、神の前に「罪」を認めるということと戦争裁判における「罪」を認めることを別の問題と考えるのか、それともどこでどうつながっているか、この問題を提

起して、議論の俎上にもせていただけたらと思っています。

もう一つ、私はスガモプリズンに戦犯として収容されていたキリスト者の中田善秋氏と長い間お付き合いをさせていただきましたが、中田さんたちはスガモプリズンのなかで自分たちの戦争責任を認めて、キリスト者としての平和運動を続けていました。中田さんは、機関誌『信友』などの膨大な資料を残されていますので、今後、その分析を含めて、信仰と戦争裁判の問題をキリスト者の方たちに考えていただければと願っています。

パネラー発題②

脱植民地主義と民衆による和解と連帯

香山洋人

内海さんが植民地の問題をお話されましたが、私の申しあげたいことはまさにその部分です。このシンポジウムのタイトルに「戦争の記憶」とありますが、多くの場合、戦争については語られるのですが、植民地支配の問題についてはあまり語られないか、無視してきたように思います。

靖国神社のなかに遊就館という戦争博物館があって、そこには靖国神社のもつ歴史観による展示が行われています。展示の一つに、日清戦争、日露戦争など日本の対外戦争の記録を記した年表がありますが、そこで日本は朝鮮とは戦争をしたことがないことになっています。そう書いてあるわけではないのですが、その年表から私たちが知りうるのは、日本はロシアや中国や連合国と戦ったことはあるけれども、朝鮮とは戦ったことがないということです。ですから、そこでは連合国に負けて彼らによって裁かれたというある歴史理解の枠組みが与えられているのです。しかし戦争の前に日本が植民地支配を行ったのだということを、歴史を理解する枠組みとして明らかにしておかないと、私たちの思考の枠組みそのものがずれてしまい、ほんとうに戦争の問題を理解し解決していくことはできないと思います。そのようなことを意識して、タイトルに「脱植民地主義」というような大げさな言葉を使ってみたわけです。

アジア・民衆への回心と市民的連帯による共生圏の創出

本日のシンポジウムのテーマで最初に私が申し上げたいキーワードは、「アジアへの回心」ということです。近代化のなかで日本は、脱亜入欧、「自分たちはアジアではない」「悪友とつき合う必要はないのだ」というふうに、アジアを切り離し欧米に加わろうとする方向性を定めていきました。別の言い方をすると、日本は外的には西欧列強の植民地支配を排除したかたちですが、内面的には西欧の植民地支配を積極的に受け入れて、「内的植民地化」（西川長夫）や「自己植民地化」（小森陽一）を行い、現在もそれがかたちを変えて続いているのだということです。私は、これはとても重要な問題であると思っています。そうであれば、そこから向き直る方向はなにかというと、キリスト教的事業でもありますが、「アジアへの回心」をすることであるかと思うのです。それは、上に立ってアジアと関わろうとすることから、水平方向の関係、連帯をしていくと言い換えられるかもしれません。

もう一つのキーワードは、「民衆への回心」です。稲垣さんのお話に、公共哲学の「公・私・公共」の三元論がたびたび登場してきましたが、それを私なりに言い換えると、政治的次元（官）と経済的次元（民）および個人的良心の次元（私）だけではなく、その間に、そこから抑圧され周辺化された人びと、植民地支配の犠牲者と連帯する市民的立場、市民的公共性というレベルをつくりだして私たちが和解を考えていく必要があるということです。ここで、「市民」ではなくあえて「民衆」という言葉を使いましたが、私が使っているのは、使い古された民衆という言葉とは違った意味で、私に関心をもってきた韓国の「民衆神学」から刺激を受けて用いています。そこでの民衆は、マジョリティーであるいわゆる市民社会から排除されてしまうような人たち、官でも民でもなくかつ市民社会にも入れない周辺化されたマイノリティの人びとのことを指しています。そういう人びとに向き合うことによってしかできないことがあるのではないかとということです。

そうしたとき、私たちが耳を傾けるべきなのは、大きな歴史ではなく、内海さんが話された趙文相をはじめとするBC級戦犯の人たち、「慰安婦」とされた人たち、あるいは久米さんが話されたアルジェリアで拷問を受けた女性のような、もっと小さな個々の物語、なにかにまとめ上げることができないような小さな一つひとつの物語です。人間の生の現実には、国家、民族、経済条件、性別などによる単純化のできない重層性、混成性を伴っているもので、それらは一つひとつの物語として語られるしかないものなのでしょう。それは単純に「被害者だ」「加害者だ」、「アジアだ」「日本だ」と言えない、すべてが混ざり合っただんごごちやごちやとした物語かもしれませんが、私たちの姿勢としては、それら一つひとつについていねいに聞いていくことがとても大事であると思わされます。実際に、例えば戦後補償を求める運動なども、一人の方の発言から出発してきたと思います。私たちが歴史を知るとき、誰かの具体的な発言、その人の物語を通してしかほんとうの意味で知ることができない。そうした物語がいくつも出会っていく「物語りの合流」ということが大きな意味をもつと思います。

脱植民地主義を問題にしなればいけないと思うもう一つの理由は、じつはキリスト教こそが、もっとも古くそして最も強固な植民地主義イデオロギーであるためです。キリスト者や教会は、和解や連帯、共生といった市民的活動に関わっていく必要があると思いますし、実際、久米さんが触れられた南アフリカの真実和解委員会では聖公会の主教であるデズモンド・ツツがリーダーシップをとっていたように、キリスト者は多くの活動に関わっています。しかし、少なくとも私はキリスト者として、キリスト教と植民地主義の問題を括弧に入れて物事を進めていくことはできないと感じています。確かに植民地支配そのもの、悲惨な戦争や暴力は過去のものかもしれませんが、私たちが、「歴史への真摯さ」（テッサ・モーリス＝スズキ）を失って怠惰になったとき、いまも私たちの周辺に植民地支配によって形成された抑圧と暴力と支配の伝統が生きていることを見逃してしまう可能性があるのです。その怠惰な姿から私たちが抜け出す唯一の方法は歴史に対して真摯であるという



香山洋人氏

ことしかないというのが、テッサさんの主張です。私たちは、国際社会での生き残りや覇権を賭けた争いに参加するのではなく、抑圧され周辺化された人びと、植民地支配の犠牲者との市民的連帯による、「歴史への真摯さ」に裏づけられた共生圏を生み出していく必要があります。

和解に向けて

以上のような課題を踏まえながら「和解」に向けた歩みのためにいくつかのことを述べてみたいと思います。

まず、「和解」ということは、こうすれば和解ができるというような容易なものではないと考えています。久米さん、稲垣さんが赦しの問題に触れられ、内海さんからはキリスト者にとっての罪の問題が提起されました。キリスト者としての私の考えをお話すれば、キリスト教の伝統的な考えのように、赦しは、請うものでも、人によって与えられるものでもなく、神の恵みとして与えられるものであると思います。ですから、人間が行いするのはその一歩手前の領域までで、そこが人間にとっての現場であり、それがおそらく和解へ向かうプロセスなのだと思います。「和解」は、私たちが過去に経験し、いまでも続いてしまっている誤った関係、失敗した出会いの歴史を認識し、問題の所在を確認し、新しい関係を構築する作業です。その際に、私たちの周囲に生きている「暴力と差別の伝統」のようなものがあることを認識する必要がありますし、それとの対決が避けられません。その意味で、アジアとの和解は日本の民主化を前提としており、そのための取り組みが、具体的な和解の活動になるのではないかと思います。

私たちが市民の広い連帯のなかで和解に向けた運動をしていくときに戦っていかなければいけない価値観のなかには、キリスト教がもつ植民主義的伝統（暴力と差別の伝統）も含まれていて、私たちは、キリスト教を脱植民主義化してもう一度自分たちのものに受け止め直す必要があるでしょう。また、市民性というものは必ずしも美しい言葉ではなくて、多数的市民性と呼べるような民衆を抑圧するマジョリティーとなってしまう性質をもっていることも私たちは見つめていく必要があると思います。

そして、和解の前提となるのは、「真実」と「誠実さ」であると思います。先ほどの真実和解委員会では、真実を告白すれば罪に問わないとしましたが、ほんとうのことを話すということは誠実さの問題で、これは市民的連帯にとってひじょうに重要な要素だと思います。真実和解委員会の背景にはキリスト教的世界観（霊性）がありますが、誠実さは、信仰の問題でも正義の問題でもなく、人間としての道徳や倫理にかかわる問題ですので、信仰の有無に関わりなく共有できる価値です。ただ、信仰は、人が誠実に生きるうえでの一つの励ましや支え、あるいは叱咤激励であると捉えていいのではないかと思います。旧約聖書のミカ書に、「人よ、何が善であり、主が何を前にお求めておられるかは、お前に告げられている。正義を行い、慈しみを愛し、

へりくだって神と共に歩むこと、これである」(ミカ書6章8節)とありますが、これを、「解放の神学」の主唱者である南米の神学者グティエレスは、次のように言い直しています。

「公正な社会の創造に参加し、そこで責任ある行動をとって生きることは、なんとめぐみに満ちたことだろうか」

正義と、慈しみと、神とともに歩むこと、は別々の三領域ではなく、人の姿とは、これを統合した具体的な実践として生きることである、と彼は言ったわけです。これは、キリスト教の聖書解釈にもとづく神学的な言葉ですが、あえてキリスト教を出さなくても、公正な社会の創造に参加しそこで責任ある行動をとって生きることは、すべての方にとって共有可能であり、私たちの共通の土台となるものではないかと考えています。

植民地主義と記憶

いまの話では、あえて記憶の問題に触れませんでした。韓国の方たちとこんな議論をしたことがあります。韓国ではいま、植民地時代の出来事、過去の記憶を知らない青年たちが出てきたことは由々しき問題だという大人たちがいます。また、つい20年前まではいわゆる民主化闘争が行われ、その時期には、軍事独裁政権を打倒する戦いをし、そこでも多くの人々が傷つき血を流し、無念の死を遂げ、なかには自ら火を被って焼身自殺をはかった人もいましたが、最近の学生たちはそのことも知らないと言います。それについて大学教師をしている私の友人は、「日本と妥協する人間は赦してもいい。漫画が好きだとか、日本がいいというのも赦していい。しかし、民主化闘争の歴史を忘れ、民主化闘争で命を失った人間のことを踏みにじるやつを俺は赦せない」と言うのです。彼は、民主化闘争のなかで仲間と一緒に火炎瓶を投げ、催涙弾を受け、警察で拷問を受けた人ですが、私たちの記憶というものは、学んだり知らされたりしたものと、実際に自分がその場で体験をして想起できるものとは、やはりなにか大きな違いがあると思います。そしてほんとうにその人を突き動かすのは、自分がかつてその場に立った記憶でしょう。そのような意味で植民地の問題を考えると、100年になる歴史のなかで多くの証言者は世を去り、活字や映像といったかたちでしかメッセージが残されていない時代になりつつあります。しかし実際には植民地問題に起因する暴力と差別の伝統というものがいまでも生々しく生きており、それによって傷つき苦しむ生身の人がいる。そのことに、私たちの立ち位置を変えれば気づくことができ、自分の直接の経験、記憶として出会い直すことができるということを、皆さんのお話をうかがいながら学ばされた次第です。脱植民地主義やポスト・コロニアリズムは、ある意味でいま流行の潮流ですが、キリスト教にとっては流行で過ぎ去らせることのできない、重要かつ深刻な問題だということであらためて申し上げたいと思うのです。

パネラー発題③

「在日」マイノリティから東アジアの「和解」を考える

李 省展

恵泉女学園大学のキリスト教文化研究所は今年2月に創立されたばかりですが、これから活動を始めていこうというときに稲垣さんのグループからお誘いをいただいて今日のシンポジウムを後援することになりました。今後もいろいろな活動を一緒にしていければと思っています。

久米さんと休憩時間に、フランスでは、ユダヤ人虐殺は人道に対する罪とされていますが、植民地問題を同じような次元で問うことはむずかしいというお話を分かち合いました。私は韓国籍の「在日」ですので、この「植民地問題」を正面から取り上げていかなければいけないと思いますが、今日はどちらかというところ、和解・共生・連帯というところをお話できればと思っています。最近、いろいろなところで「和解」という言葉が使われるようになってきていますが、東アジアレベルでも「和解」を語る人々が出てきました。例えば、小菅信子さんが2005年に『戦後和解』¹⁰という本を出されましたし、2006年には朴裕河さんが『和解のために』¹¹という本を書かれ、韓国語と日本語で出版されました。韓国では、朴さんの論議にはかなり批判的な論評があると聞いています。この「和解」という言葉は、キリスト教会では日頃から馴染みのある言葉ですし、韓国では、政権の中枢にもクリスチャンが多いせいか、「南北の和解」という言い方がよくされていますが、クリスチャンでない人たちのなかには違和感をもつ方がいらっしゃるかもしれません。日本の言論界では、「和解」というテーマにどこか違和感もちつつも、次第に現実感をもって語られるようになってきたというところではないかと感じています。ただこれは東アジアや日本だけの現象ではなく、先ほどから話の出ている南アフリカの「真実和解委員会」の5巻からなる報告書が出されたことなども一つの転機になっているようです。こうした和解をめぐる一連の言説は、キリスト教的な背景をもっています。香山さんが言われたように、聖公会のデズモンド・ツツ大主教を委員長とした委員会では、宗教的な和解、赦しといった言葉が用いられましたが、そうした言葉を共有していない人にとって違和感があったということも報告されています。しかし、応報的な正義とは異なるかたちでの恩赦を前提とした事実の追及という方法は、その後のこの種の事実追及のあり方に大きな影響を与えたと思います。

10 小菅信子『戦後和解——日本は〈過去〉から解き放たれるのか』中公新書、2005年

11 朴裕河『和解のために——教科書、慰安婦、靖国、独島』（佐藤久訳）、平凡社、2006年

「帝国主義近代」の負の遺産と「和解」の可能性

和解ということについて、私はいつも、日韓、日中といった対立する二国間の和解に限定しないで考えていく必要があると考えています。それは国家という枠組みでは必ずしも括ることができない人々の存在を前提とするからです。

私自身は韓国籍ですが、東京で生まれ、日本の義務教育と高等教育を受けています。大学では日本の戦後民主主義を代表するような人から教育を受けていますので、いわゆる近代主義の洗礼を受けており、以前は、日本をはじめとする東アジアに理想的な近代をいかに内実化させていくかというテーマに傾倒していました。けれどもここ十数年来、アメリカの宣教師の研究をしたことで、近代についての見方がかなり自分自身で修正されてきたと感じています。19世紀末から20世紀初頭にキリスト教宣教と帝国主義がどのように関わっていたのか、あるいはキリスト教宣教が植民地でどのような機能を果たしていたのかを調べていくと、キリスト教宣教そのものが、西洋諸国の帝国主義と思想的に親和性をもっていたという事実直面せざるをえません。それゆえに最近では、近代をただ近代とは言わず「帝国主義近代」と努めて言い表すようにしています。

この帝国主義近代と呼べる近代の在り方は、西欧だけでなく、日本、東アジア、東南アジアなど広大な地域にも及んでいます。したがって日本をトポスとして「和解」を語る際には、この問題にふさわしい広がりをもって語らねばならないと考えています。また最近、記憶をめぐるさまざまな問題が語られますが、なにを記憶するかということについても、国民国家を中心に考えるのではなく、広くアジアの人々との対話のなかで考えていく必要があるのではないかと考えています。それは対話的真実を追究することなのかもしれません。

「在日」マイノリティは市民なのか？ ——その境界性と周縁性をめぐって

今日は、「和解と日本における公共性」ということについて、マイノリティの視点から語っていきたくと思っています。

先の参議院選挙のとき、選挙熱心な大学の同僚が、東京都から出馬した女性候補の応援をしていました。たまたまその候補が大学時代の同級生で、彼女のパートナーも学生時代を同じ寮の寮生として過ごしたということがあって、その女性候補から大学の同僚を通じて、私に推薦文を書いてほしいという依頼が来ました。そこではたと困ったのは、「在日」の外国籍保持者には選挙権がないのです。その参政権のない私にどうして？という思いがしまして、ひじょうに複雑な心境になりました。そしてその話を十年以上親しくしている大学の同僚に話したのですが、その同僚もまた、「選挙権がなかった



李省展氏

の?」という驚いたような反応を示し、ある意味ではとても寂しいものを感じました。私は50歳を超えていますが、一度も選挙に参加したことはありませんし、恐らくこのまま日本国籍をとらずに生涯を終えると思います。仕方がないと思いつつも、日本社会に対する帰属意識の面で疎外感があり、つい物事に対して斜めに構えたり、批判的な傍観者を演じてしまうところがあります。そのような自分自身について、果たして私は日本の政治に対して無責任のままでいいのだろうかという思いがあります。先ほどから市民についての話をしているわけですが、果たして「在日」は日本社会で市民なのかという、古典的ですがひじょうに新しくもある問題が存在するのではないのでしょうか。

一方で、この問題を考えるとき、最近のグローバル化のなかでの日本社会の変化を認識しておくことも必要です。皆さんは、「在日」と呼ぶときに、「在日朝鮮人」か、「在日韓国人」。「在日韓国・朝鮮人」か、あるいは「在日コリアン」か、おそらく呼称について躊躇なさると思うのです。しかしこのいろいろな呼び方自体が、「在日」存在の複雑性を表しているのでしょうか。日本の植民地支配がなければ、このように日本に「在日」が多く存在していなかったわけですから、現代では「在日」の存在そのものがひじょうにポストコロニアル的であると言えます。しかし現在、「在日」、旧植民地系の人びとは50万人、もしくはそれ以下で、ニューカマーの韓国・朝鮮籍の人々を合わせても60万人を超える程度といわれていますが、皆さんのなかにももしかしたらおられるかもしれませんが、中国の人たちが増えて、在日韓国・朝鮮人、在日コリアンの数に迫ってきています。60、70年代の初頭には在日外国人の80%が韓国朝鮮系といわれたのですが、現在は25%です。ですから日本にいる外国人は、いわゆる旧植民地系の人たちに加えて、グローバル経済による移民、移住労働によって日本に居住する人たちも含むようになってきているわけです。

先ほど内海さんが、BC級戦犯たちが、一方で日本人として処罰、処刑され、他方ではスガモプリズンを出た後に外国人として処遇されて、軍人恩給やさまざまな救護法から除外されているということをお話されました。大島渚監督は『忘れられた皇軍』というドキュメンタリー映画でこのテーマを描きましたが、この問題は、国民国家の狭間を生きる「在日」という存在をひじょうに象徴的に表しているのではないかと思います。

彼らを一律に外国人とすることで、日本政府は責任を放棄したということですが、戦争で大きな身体的障害を負った人も多くいましたし、民族差別による人権侵害も折り重なり、彼らはひじょうな生活苦を強いられました。彼らは、1965年の日韓基本条約締結の際に、なんとかこの問題を解決しようとするのですが、そこで両政府により締結された有償無償5億ドルと言われた経済協力からも除外されてしまいます。ですから、「在日」というのは、日本社会のなかで主人公となる余地は閉ざされ、周辺化されて、境界性を生きざるをえない存在であったわけです。

なぜこういうお話をしたかという、皆さんが公共性を語り、日本の市民社

会をイメージされるとき、その市民のなかに「在日」は含まれているのか、いないのかということを考えていただきたいからです。

日韓、「在日」の和解と連帯

市民とは誰かということ提起しましたが、それに続いて日韓さらに「在日」の和解と連帯を考えるために、私たちの周囲にいた「和解」への努力をした人々の物語を紹介したいと思います。

最初は、1967年に、戦争中の日本基督教団の戦争責任を認める戦責告白（「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」）を出した当時の教団議長の鈴木正久さんとその前の議長の太田勇さんです。戦責告白では、日本基督教団が戦争協力をして罪を犯したことを認めて懺悔し、アジア諸国の兄弟姉妹に赦しを乞っています。そこには残念ながら、植民地支配に対する謝罪や沖縄の問題に対する謝罪は入っていませんでしたが、この告白には前史が存在します。

戦責告白の2年前に、日韓基本条約が締結されて両国の国交が回復されますが、そのとき、韓国基督教長老会の総会で挨拶をするため、当時の教団議長でNCCの副議長でもあった太田勇牧師が韓国を訪問しています。彼は、韓国人の通訳者とともにソウルに到着しますが、「日本人を受け入れるかどうか、いま議論しているからちょっと待ってくれ」と言われて、議場となっている教会の外で3時間待たされます。結局わずか1票差で日本の代表を受け入れることになりましたが、そのとき太田牧師は最初に韓国語で「かつて皆さんを支配した言葉でお話することをお赦してください」と言い、さらに「日本の植民地支配がいかに大きな困難を強いてきたか」と謝罪して頭を下げました。すると議場の人たちからポツポツと拍手が起こり、それが次第に大きくなって満場の拍手になりました。キリスト教の場合、日韓の国交が回復される以前の1957年に、そのような「和解」をめぐるストーリーが存在したのです。

その後、日本のクリスチャンが堤岩里教会チエラムリの再建に尽力したということもありました。堤岩里教会というのは、1919年の三・一独立運動の際、堤岩里という村で、日本軍によってクリスチャンを含む約20人が教会堂に集められて火を放たれ、逃げ出ようとした者は銃殺された虐殺事件が起こった場所です。それに対して、現地を実際に訪れた無教会の政池仁さん、高橋三郎さんが、謝罪のために教会再建の募金運動を行って、1968年に教会が再建されるにいたりました。

このように、私たちの周りを見てみると、1960年前後から韓国との和解のために努力した人たちがいます。それは私たちにとって貴重な遺産だと思いますので、私たちもそれを忘れずにそうした物語を紡いでいかなければならないと思うのです。

そのような例は、韓国においてだけでなく日本国内でもありました。在日の

青年、朴鐘碩^{パクチョンソク}さんが受けた就職差別を訴えて裁判を起こした日立の就職差別裁判でも、多くの日本人が支援に集まりました。そのなかに日本人クリスチャンも多くいたため、キリスト教ネットワークを通して支援の輪は韓国、アメリカに広がっていきました。さらに、指紋押捺拒否運動のときも、「在日」が主体となってこの運動を起こしたのですが、在日大韓基督教会に来ていた宣教師であり牧師であった故マッキントッシュさんが指紋押捺を拒否することにより、カナダ人をはじめ多くの日本のクリスチャンが指紋押捺拒否運動に参加することになり、結局、指紋押捺制度を撤廃できたという歴史がありました。私たちは、こうした日本国内での和解と連帯の活動が世界的広がりをもったことを押さえておく必要があります。

東アジアの和解をもとめて

最近、教室で教えていると当惑することがあります。以前なら日本と朝鮮の歴史を主に教えておけばよかったのですが、最近私の所属する大学では中国人学生が増えてきているのです。彼女らが日朝の歴史をどう見ているのか、彼女らの眼差しを取り込む必要がでてきたことです。そうなるとうやほり、歴史の授業自体が東アジア全域に及んでくるわけです。そうするなかで、私自身、中国の近代史を勉強していくと、意図的に隠された事実、歴史の闇のようなものが東アジアに数多く残されていることが分かってきます。私たちはそれらを掘り起こす努力をしていかなければなりません。

これは共同研究を進めていくなかで分かってきたことなのですが、中国湖南省常德地区で、戦争中、日本軍がペスト菌を散布しています。この地域は交通の要衝で食糧生産がひじょうに盛んであるため、日本軍は被害の拡大をはかるために意図的にこの地域にペスト菌を散布したのです。国家はこうした真実を隠そうとしますので、こうした歴史を掘り起こすためには、民衆に直に接して聞き取りを行って、そこから歴史を再構成する必要があります。最近、こうした調査をしている方を実際にお呼びして研究会を開いたりしていますが、このようにして私自身が上海や南京に行き、中国人と出会いながら、私なりに中国の論理というものを模索して来ました。

ご存知のように、中国は戦後、当時の周恩来首相が、もし日本に賠償請求をしたら、日本人民は塗炭の苦しみに喘ぐだろうと言って、日本に対する戦勝国としての賠償請求を放棄しました。残念ながらこのことは日本で忘れ去られているのではないかと思うほどですが、中国としては、日本の戦争責任は指導者であって人民にはないという立場に立っています。しかし、それが最近では、個人が受けた被害の賠償請求に関しては別であるという立場に変わってきていると聞いています。

こうしたなかで、戦争指導者であったA級戦犯が靖国神社に合祀され、日本国民の代表である首相がそこに参拝するということが公然となされる事態になると、果たして戦争責任を指導者だけに帰すままでいいのか、人民や市

民には責任はないのかという疑問が当然起こってくると思います。もちろん国家の指導者の責任は追及されなければならないのですが、すべてを指導者の責任に帰してしまえば、私たち民衆、市民は鍛錬されないし、民衆、市民の歴史認識が深まらないのではないかと思います。家に帰ると善良な父親が国家により動員、教育されて殺人機械のような存在にどのようにしてなってしまったのか、なぜ矯風会のクリスチャン、矢島^{かじこ}楯子が日本で最初に慰問袋を取り入れて、女性たちを銃後の戦時体制に組み入れてしまうのか、民衆、一般の市民自らが問うていかない限り、戦争の抑止力にはなっていないし、和解への手がかりにもなっていないと思います。

12 「高橋聖書集会週報」(2007年9月23日)より(引用にあたり一部漢数字をアラビア数字に変更)

朝鮮半島をめぐる「和解」をもとめて

最近、私は、無教会の高橋三郎さんにひじょうに注目をしています。高橋さんは内村鑑三の流れを汲む無教会の指導者ですが、2カ月ほど前に彼が開いている集会の週報に以下のような文章を書かれています¹²。

南北統一問題への寄与

高橋三郎 (高橋聖書集会主宰)

2006年9月に安倍内閣が発足したとき、首相は中国を最初の訪問国として、10月8日に北京に赴き、翌9日には韓国に向かった。彼がソウルに到着した後ただちに行なわれた記者会見の内容は、NHKが放映してくれたおかげで、私もその全貌をつぶさに見る事ができたのだが、最後の質問者として発言した東亜日報の記者の問いかけが、今も忘れ難く、深く心に残っている。「南北統一問題に対して、日本政府はいかなる寄与ができるとお考えですか」という趣旨の質問をしたのである。これはこの記者会見における最も重要な発言であったと私は思うのだが、首相にとっては、意表を突く問いかけであったのではあるまいか。分断国家の悲劇を自分自身の悲しみとして受け止めているとは思われないし、この南北の統一を日本外交の課題として受け止めているとは見えないからである。彼の答弁が明確な具体性を欠く抽象論に終わったのは当然の結果であった。

しかし我々は、単なる批判に留まらず、この問いかけにどう応えるべきかを、自分自身の課題として、受け止めなければならない。そして私に与えられた回答は次のようなものであった。——韓国と北朝鮮に対して日本が善意と信頼に基づく友好関係を確立し、その日本が仲立ちとなって両国間にも和解の絆を結ぶ道を開く——。

だがこの目標設定は現実から遊離した抽象論として、政治家から一笑に付されるかも知れない。しかし天地の創り主にして歴史の導き手なる神を信ずる私共は、人の思いを超えて御業を成し給う神の力を信じ仰ぎ、これを祈りの課題として受け止める事ができるのではないか。かつて預言者イザヤは同質

の希望をこう語った。

その日、イスラエルはエジプトとアッシリヤと共に三つ相並び、全地の内で祝福を受けるものとなる。万軍の主は、これを祝福して言われる。「さいわいなかな、わが民なるエジプト、わが手の業なるアッシリヤ、わが嗣業なるイスラエル」と（イザヤ 19：24 - 25）。

エジプトとアッシリヤの二大強国は互いに覇権を争い、その間に挟まれた小国イスラエルは、この二大勢力に翻弄されて来たのだが、預言者イザヤは、この小国イスラエルの恵みにあずかるものとして和解するに至る、という壮大なヴィジョンを与えられたのである。この幻は文字通りには実現しなかったけれども、この預言の精神は消える事なく今日まで、我々に語りかける終末的希望の呼びかけであり続けた。我々日本のキリスト信徒は、まさにこの預言が我々に呼びかけている事を、しかと受け止めなければならない。そしてまた、この故にこそ、日本外交が韓国及び北朝鮮に対して、いかに高ぶりに満ちた拒否的態度を続けて来たかという事実を直視し、低き悔い改めの心をもって和解の実現を祈り求めなければならない、と私は思うのである。

週報のなかで、安倍首相がソウルを訪問したとき、東亜日報の記者が安倍さんに、南北統一に関して日本政府がどのような寄与ができるかという質問をしたのですが、それは安倍さんにとっては、意表を衝かれた質問であったということが書かれています。

南北分断に関して、日本は責任がないと言うことはできないでしょう。日本の植民地支配がなければもっと違う歴史が朝鮮半島にあったでしょう。また、日本がポツダム宣言を早く受諾していればソ連は参戦しなかったでしょうし、原爆の投下もなかったかもしれません。朝鮮戦争後に引かれた38度線という軍事境界線も、元は関東軍が北朝鮮を、朝鮮軍と呼ばれる日本軍が南を管轄していたことから、戦後北をソ連が、南をアメリカが中心となって武装解除していくときに朝鮮戦争が起こり、ここが境界になってしまったものです。高橋さんは、南北の平和統一を日本の外交問題の課題、さらに自身の課題として担っていかなければならない、と言っているわけです。

現在、六カ国協議などで北朝鮮の非核化という観点からさまざまな協議が行われていますが、その次のステップとして東アジアにおける戦争を終わらせるという課題が残っているのではないのでしょうか。朝鮮半島はまだ厳密に言えば休戦なのであって、東アジアレベルでは戦後は始まっていないとさえいえるのです。それをほんとうに終わらせること、さらに国連レベルでは南北ともに正式な加入国でもありますので、朝鮮と日本が過去を直視し、植民地支配の問題と「拉致問題」を解決し国交を締結すること。さらに次のステップとして南北の統一、新たな国民国家の形成という課題が朝鮮半島にはあるのではないかと思います。

帝国主義的近代、植民地主義は東アジアの民衆、一般市民を大きく巻き込むなかで、多くの傷を残し、負の遺産をもたらしました。まさに帝国主義的な、コロニアルなものに起因する負の遺産に対して、その解決に民衆、市民が主

人公となり尽力すること。市民レベルの和解が国家的和解を促していく原動力になること、それには足元での市民的連帯を築くことがポストコロニアルにおける重要な課題として私たちが背負って行かなければならないことなのではないでしょうか。そのような地道な努力が、結果的には国家を超えた「公共圏」の形成へと向かうことになるかもしれませんね。

パネラー十会場参加者によるディスカッション

久米 博十内海愛子十香山洋人十李 省展十会場参加者十稲垣久和（進行役）

稲垣——ありがとうございます。「戦争の記憶」について、発題以外にビデオも見ることができ、さらに理解が深まったのではないかと思います。

それぞれの発題についてパネラーの方たちに応答していただくことからディスカッションを始めたいと思います。

久米——内海さんが話された趙文相の裁判では、クリスチャンとしての罪を認めたので死刑になったということでしたが、これは裁判のトリックにひっかかってしまったということではないかと思います。英語で犯罪など刑法上の罪は crime ですが、裁判ではあくまで crime だけが問われるべきで、良心の罪やキリスト教的な罪である sin を根拠に罪を問うことはできないはずです。裁判でキリスト教がどうかといったことは、まったく関係のないことだと思います。キリスト教と戦争犯罪などの関係はひじょうに複雑ですが。またここでは、上官の命令に従った行為がどのように責任を問われるかという問題が出てきます。アイヒマンの裁判でも、彼は命令に従っただけだと主張しました。そうすると、上から下まですべて命令に従っているわけで、一番下で命令に従った者が罰せられることになってしまいます。さきほどの講演でお話したモーリス・パボンも、上からの命令に従ってユダヤ人移送に関わったと主張しました。しかし裁判では、上官の命令に従うことは職場の規律だが、それによって行われたことは正義の問題であるとし、正義のほうが規律よりも上だということで彼は有罪になりました。しかし、正義の問題といっても、末端は上からの命令を受けて実行するわけですから、やはり命令を下す側の責任、政治的な責任というものが重いと思います。

香山さんは、赦しは神の赦しであると言われました。聖書の「主の祈り」では、「我らに罪を犯すものを我らがゆるすごとく、我らの罪を赦したまえ」と言います。これは、先ず私が赦しますから、私の罪も赦してくださいということで、神と私という垂直的な関係での罪と赦しがあって、そこから水平的な関係である人と人との赦しということになります。ジャック・デリダは、カトリック教会が神の赦しを語ることに反対していますが、その理由は、キリスト教的な考え方である神と人との垂直的な関係での赦しを入れてしまって、水平的な関係で人間が人間を赦すということがないと、市民のレベルの道徳にはならないと考えたためです。

李さんは、歴史教育について話されましたが、日本の歴史教育では現代史をほとんど学ばないで終わるという問題があると思います。高校などで日本史、世界史を学びますが、日本史の場合は古代から中世と来て、せいぜい明治維

新で終わってしまうので、日本がどのような侵略戦争をして、どんなことをしたかよく知らない。

フランスでは中世以降の歴史を学びますが、フランス革命以後が中心になっていて、現代史について、つまり、自分の国がどういうふうにして戦争になったかといった19 - 20世紀にかけての現代史をよく知っています。そのあたりで、韓国や中国の学生と、日本の学生の間に大きなギャップがあると感じます。歴史教育はまず現代から始めて、だんだん近代、中世へとさかのぼっていくのではなくては、ほんとうの歴史認識ができないのではないかと、李さんのお話を聞いて感じました。

稲垣—— ありがとうございます。いまの応答に対してコメントがあれば。それでは内海さんお願いします。

内海—— さきほどのビデオは91年に放映されていますが、私もやはり尋問の場面がずっと心に残っていました。久米さんが、歴史家は有罪・無罪を裁定する必要はないと話されていましたが、この問題を研究していくなかで、それでは趙文相さんの行為をどう考えるのか、また、被害を受けた人たちがいまなお怒りと憎しみをもち赦しを与えないという問題をどのように考えるのかと考える必要があると思います。

また、日本がこうした戦争裁判のなかで侵略戦争の責任をすり抜けてきてしまったという問題があります。A級、BC級戦犯として追求された人たち以外は、私の手はきれいだという事で自分の戦争中の協力、時には熱烈に軍や政府を支持した行為と向き合うことなく戦後60数年を過ぎて来ましたが、そのことがいま、教科書問題をはじめとする韓国、中国などとの歴史問題でいつもひっかかって来ています。戦争裁判はなにを裁き、なにを裁かなかったのか。それに対して私たちはどうコミットしてきたのか。そのような問題が、先ほどの映像のなかからいろいろなかたちで提起されて来るように思います。

英語では、久米さんのおっしゃるように「罪」はcrimeとsinに分けられています。日本語訳では「罪」一つですね。裁判と信仰は関係がないにもかかわらず、法廷ではこれが意図的に追及されています。「アンボンで何が裁かれたのか」という映画でも、同じような場面がありました。こうした法廷の追及の仕方が問題になります。今日は戦争裁判とキリスト者というかたちで問題を投げかけたのですが、じつはそれはキリスト者だけではない私たち皆の問題です。これらのことについて、有罪・無罪かという結論を出すのではなく、それを私たちがどう考えていくのか、これからもこの歴史と向き合っていきたいと思っています。

稲垣—— 香山さんの発題に対して久米さんから、神との垂直な関係における赦しと、人と人との水平な関係における赦しとは違うのではないかというご指摘がありましたが、その点はいかがでしょうか。

香山—— 私は、そこまで高尚なテーマとしては申し上げなかったのですが、いまの内海さんの言い方を借りて言い直すと、赦しというものがある種の制度的な前提のようななった場合、大事なところを“すり抜けて”赦しや和解

にたどりついてしまい、赦しがある種の作り話になっていくような危険を考えたかったです。

確かに私たちは、主の祈りのような垂直関係だけでなく、水平関係においても、最終的に赦しというものがどこかに存在していて、それを日常的な体験でも知ってはいるのですが、いま話題にしている戦争の和解のような場合、最終的に赦されるためにはどうしたらいいかということは考慮に入れないで話を進めたほうがよいと思ったのです。つまり、和解することを目的にすると、ある種のインチキさのようなものがどこかに生じてしまうということです。例えば真実和解委員会では、ほんとうのことを言えば罪に問わない、としましたが、それはある種の裁判上のテクニック、先ほど久米さんが言われた sin の問題と crime の問題をごちゃ混ぜにして自覚をさせるというのと似たテクニックであったと思います。ここでは、赦しというものがあるかどうかは分からないし、和解が可能かどうか分からないが、ただ真実に対して誠実であるという私たちに可能なレベルが求められていて、赦しというものは——神からにしろ被害者である相手からにしろ——その結果、恵みとして与えられるということです。このように、ある段取りを踏んでいけば赦しや和解に導かれるという、ある意味で先走るようなことは、戦後、日本がずっとしてきた方向性と同じで、そこには、どうしたらすり抜けていけるかというある種の下心のようなものが感じられますし、私たちがなにか勘違いをしていたことがあると思うのです。もしかするとキリスト教のなかにも同じメカニズムがあって、赦してもらえる、和解させられるという結論を先取りした時点から、和解を逆算しているのかもしれない。そのようにして、私たちがほんとうに誠実になれるのかという疑問があります。むしろ、和解や赦しというものはまったく未知のもの、私たちにとっては手の届かないもの、自分のなかに判断をもてないものであるというところから、目の前に起こっていること——今日のテーマでいえば、私たちが引きずっている植民地主義的な暴力の伝統のようなもの——に対して一つひとつに誠実であることが必要だと思います。

確かに、李さんのお話にあった六カ国協議のような政治外交問題には、到達点やビジョンが見えていなければいけませんし、市民的連帯の場合でも、なにをもって和解とするのか、その筋道はどのようなものなのかといったビジョンが必要でしょう。しかし、キリスト教的な赦しと和解ということで先取りしてしまう、ある種の楽観主義や自己免責を、自戒したいと思って申し上げました。

稲垣——ありがとうございます。李さんの発題に対して久米さんが、日本の歴史教育を、現代からさかのぼって教えるべきだと言われましたが、韓国との比較でなにかご意見がありますか。

李——歴史教育を考える場合、歴史認識のありかたということにつながってくると思います。香山さんが和解の先取りということを言われましたが、やはり和解ということは安易に語られてはいけないもので、加害者と被害者の溝が深いという厳しい現実に誠実に向き合っていかなければいけないと思

います。ただ、和解へ至るプロセスというか、ある程度のヴィジョンはもっていないといけない。いわゆるピースメイキングのプロセスのなかで対立をなくし和解をつくっていかねばなりません。その一つの方法として、久米さんが言われた、歴史教育を現代史もしくは近現代史から始めるということもあると思います。私はよく学生たちに、「日本と朝鮮半島の歴史が悪くなったのは、長い歴史から見ればほんの百年にも満たないよ」と話すのですが、古代にさかのぼって歴史を見ると日本と朝鮮との関係はひじょうに友好関係の時期もあり、それだけ両者は深い関わりのなかにあったということだと思います。

私は最近の自由主義史観を主張する人たちが「自虐史観」と言うのを聞くと、どうしてそんな言葉を使うのだろうと思います。そこには、強者の歴史に自己を同一化していく姿勢があり、歴史観というよりも人間観の貧困が如実に現われているように感じます。この人間観の貧困には先ほど久米さんと内海さんが対照的に提起された crime と sin の問題に通底するものがあるかもしれませんが、自由主義史観の人間観の貧困は厳しく問うていかねばならないと思います。また香山さんが言われたように、市民からも疎外されていく民衆のような、疎外された者に対する痛みとか思いを歴史の物語のなかに取り入れていかねばいけないと思います。

南アフリカの真実和解委員会にはいろいろな問題もあると思うのですが、イマニュエル・ウォーラーステインが、そこでの対話的真実ということを経験して歴史認識の問題について述べています。対話というものは、開かれているということですね。それをいわゆる底辺の民衆にまで開かれていくかたちで、共に語り合うなかで真実を求めていく。それを歴史学的方法的なプロセスで言えば、支配者が残した文書などのドキュメントだけではなくて、現実の苦しみを負って、その苦しみを語り次いできた人たちの証言にきちんと目をむけていくということです。例えば中国の人たちの中には、日本軍のしたことを決してこれを忘れないとか、償いを求めるといった民謡が語り継がれています。そうした現実にも目を向けていく。そうすることで、国家やさまざまな権力関係のなかで隠されていく真実にアクセスしていくことができるのだと思います。

稲垣—— ありがとうございます。3人のパネラーの発題に対して久米さんの応答をいただき、また3人の方に応えていただきましたが、そこで出された問題を一つに集約して、久米さんにお応えをいただければと思います。李さんが自虐史観について話されましたが、じつは会場の方に書いていただいた質問でも、久米さんに似たような質問が寄せられています。このあたりのことは重要だと思いますので、皆さんで考えたいと思います。

久米さんがレジメの最初のほうで、記憶の問題に触れ、「国家や民族にとって輝かしい歴史は記憶され、逆に恥ずべき歴史の記憶は意図的に圧殺され、あるいは『記憶の穴』となって意識下に閉じこめられます。しかしそうして抑圧された記憶も、いつかはよみがえり、歴史の表舞台に出てきます。それは公的な歴史によって抑圧された記憶の復権です」と語られましたが、日本

でも似たような現象が起こっていると思います。今日参加されている方たちの多くがそうかもしれませんし、少なくとも主催者のスタンスは、自虐史観という捉え方は誤っていて、その発想自身に問題があると思っています。李さんが、そこにある人間観が極めて貧困であると指摘されましたが、私もそのように感じます。しかし、私たちのこうした考え方は、日本のなかで必ずしもマジョリティーではありません。私たちの前にそのような異なる考え方の人たちが多くいるという無視できない現実があって、私たちはそれと対峙し、対話し、問題を解決していかなければなりません。その際、自虐史観を語る人たちにも、抑圧された記憶が回帰してくるという問題が表れているように思えるのです。彼らは、自らの側の植民地主義などの問題は括弧に入れてですが、A級、BC級戦犯などは、戦勝国が一方的に行った裁判であると、その問題を指摘します。そこには、イデオロギーも含めた戦後の思潮のなかで、一方的に悪者として抑圧されてきたものが、いま一気に噴き出してリベンジしていくような意識があると思います。そのように、記憶が意図的にも無意識的にも抑圧され、しかし、抑圧された記憶がいつかは回帰してくるということと、近年の靖国神社参拝の支持などにみられるように、東アジアに対してイデオロギー的に高圧的な主張を展開することとは、関係しているのでしょうか。

久米—— 難しい問題ですが、自虐史観ということが言われるのは、日本人としてのアイデンティティーはなにか、あるいは国民としての統一性はなにかということにつながっているようです。要するに、そこには歴史はナショナルなものであるという捉え方があるのです。

フランスの歴史を例にとってみますと、第1次世界大戦前後にエルネスト・ラヴィスは、フランス革命の人権宣言などを中心にして『フランス史』を編集し、それが国定教科書のようになっていきます。それがヴィシー政府の時代には、フランス革命よりずっと遡って、ローマ帝国の支配からの独立にフランス人のアイデンティティーを求めようとする現象が起こります。

このように歴史は書き換えられるのですが、やはりどういう歴史観をもって書くかが問題です。フランス革命についても多くの人によりさまざな歴史が書かれていますが、19世紀のジュール・ミシュレは、フランス革命をひじょうにロマン主義的に美化して書きました。それが第2次世界大戦後になると、今度はマルクス主義史観が入ってきて、それに添ったフランス革命史が書かれます。ところが、いまから20、30年前にフランソワ・フュレは——この人は元はマルクス主義者だった人ですが——マルクス主義史観に沿ったものではないフランス革命を考える、と言って書いています。

日本の場合も、戦後は皇国史観に取って代わってマルクス主義史観に沿った日本史も書かれてきました。亀井勝一郎は『昭和史を考える』という本を書いています。彼はどちらかというと国粋主義的な人ですので、そういうマルクス主義的な画一的な歴史観ではない歴史を書こうという意図があり、それが新しい歴史教科書をつくる会などにもつながってきたのかもしれません。戦前は皇国史観、戦後のある時期は、マルクス主義がある意味でそうし



たものの柱になっていましたし、最近では抑圧されてきた皇国史観の復活のようなものが再び出てきている。こうしたことも、歴史観によって歴史が何回も書き換えられるということと関係していて、とても大きな問題です。

このようななかで、戦後60年、市民の側がどのような歴史観を紡いできたか、皇国史観でもない、マルクス主義でもない、どういう歴史観を、いま私たち市民の側からつくっていくべきか、これはこのシンポジウムでの大きな課題です。しかし、こうした問題には、一足飛びに答えることはできない。このような市民集会を続けることが、一つの足がかりになっていくと思うのです。李さんは中国のこともお話になっていましたが、歴史を教えておられ、日本の側からだけでなく、複眼的に観たときに、東アジアに共通の歴史観というものがあるのか、見通しがあったらお願いします。

李——戦争裁判で、戦犯について、西欧帝国主義列強によって裁判が展開されて一方的に裁かれたという論理はあると思いますが、もう一つ突っ込んで考えていくと、日本人自らが戦争、あるいは戦争犯罪人を裁くことがなかったという、日本人自身の歴史の問題があります。韓国の場合は1948年に「親日反民族行為特別委員会」というものがつくられました。これは親日派を政権に抱え込んでいた李承晩政権^{イスンマン}の弾圧によって中断させられましたが、曲がりなりにもそうした裁判が行われた歴史があります。それと、朝鮮戦争というひじょうに不幸な一種の内戦がありましたが、その後に、先ほど香山さんが強調されたように民主化闘争で、やはり血を流したという歴史があります。一方日本の場合は、戦争裁判は外国がやったことで、憲法も外国が押し付けたものだということに、すべてが受身になっていて、それで果たしていいのだろうかという、自由主義史観の人たちとは逆の意味での問いがあると思うのです。稲垣さんが日本国憲法のことを話されましたが、大正デモクラシー以降の日本人による思想を引継いでいるのだという認識をもつべきですし、特に平和条項に関しては、過去の反省に立って平和を創り出していくというはっきりとした姿勢をもっていく必要があると思います。

ただ、人権条項に関しては、原文が「people」、つまり本来「(日本に住む)人々」を意味していたのが、成立過程で「国民」という訳語に変えられていったことが知られています。「人々」であれば、私たちのような在日も含まれるのですが、「国民」となるとまったく除外されてしまいますし、では日本の市民社会とはなにか、という問題につながってきます。市民社会や公共性というのは、与えられるものではなく、やはり闘って勝ち取っていかなくてはならないものだと思うのです。

稲垣——ありがとうございます。日本人の自らの手で自分たちの裁判をしていくことがないまま来てしまったことはたいへん大きな問題だと思います。今日お配りした資料に共立基督教研究所の研究誌13があり、そのなかに東海林路得子さんがお話くださった「慰安婦問題と公共性——アジア女性基金とNHK番組改変問題をめぐって」という記事がありますが、東海林さんたちの活動は、自らの手による裁判ということの手がかりになるのではないかと思います。このように、まだまだ少ないとは思いますが、市民的なレ

ベルで戦後の記憶を掘り起こしたり、「和解」を模索していく試みが行われていると思います。

李さんが、市民と国民の違いの問題を話してくださいましたが、そのことで少し私の発題の補足をさせていただきたいと思います。

在日である李さんには日本での選挙権がなく、一度も選挙をされたことがないということを言われました。皆さんご存知のように、「日本国憲法」では基本的人権がうたわれていて、私たちはすべての人々にこのことが保障されていると思っています。しかし、例えば憲法 13 条では「すべて国民は個人として尊重される」とあって、ある意味では、日本国籍をもつ「国民」以外の人の基本的人権について憲法は保障していないという含みがあるのです。最近の裁判ではそうではないという解釈も出てきているようですが、このことは私たちがかかえている戦後の大きな問題の一つだと思います。ただ、そうした弱点はもちながらも、やはり現在の憲法は、人権、平和といった問題について今後の指針になるもので、これを護憲という立場で守るだけではもったいない。私たちは「活憲」ということを言っていて、護憲か改憲かという二律背反に陥らないで、いまあるこの憲法をもっと活かそうという主張を展開しています。

またこのことと関連して、市民主権という考えかたが重要だと思います。私は国民主権ではなく、市民の側からもういちど社会を立ち上げていくという意味で、市民主権を提唱しています。いまの民主主義は、議会に代表を選んでその人たちが政策を決定していく代議制民主主義をとってきました。私たちは、選挙の時には確かに国民として投票して政治家を選ぶのですが、しかしそれでほんとうに市民の意見を反映した政治が行われているかという、そうではないことは明らかです。市民主権といったときに、こうした代議制民主主義だけではない、もっと違った市民が直接参加していく方法がありうると思っています。例えば、本日のような小さな集会からはじまる市民のさまざまな運動が、大きな声となって国政を左右していくことはあるわけです。60 年安保の時には市民が国会を二重三重にも取り囲んだという出来事がありましたが、国会だけが日本の政治ではなくて、市民が参加している部分はたくさんある。そうしたことを私は「自治」と言っていますが、自治能力を開発して活かさないことには 21 世紀の日本はないと思っています。いままでは「統治」という、上からトップダウンにくる政治だけを政治と呼んでいました。そうではなく、下から上へというボトムアップなかたちを自分たちがつくり上げていく、そういう「自治」の時代に入ってきている。具体的には、地域や自治体などの自分たちに近いところで、地域住民としてさまざまな活動に参加していくなかで、市民の側からの提案や、条例の制定といったことが行われ、それがさらに広く国政にも反映していくといったかたちです。そういう意味で、私たちの側の努力が求められていると思います。ここからはフロアの方たちにマイクをまわして、質問や意見をいただく時間を設けたいと思います。

会場参加者を交えて

●——香山さんのレジュメに、「民衆の神学」という言葉がありましたが、お話しではそれについて詳しく触れられていませんでした。民衆の神学と解放の神学との類似点、あるいは相違点がありましたら、教えていただきたいと思います。

香山——ご質問は、私にはとても興味深いテーマなのですが、いまここにいられている方たちには必ずしもそうではないと思いますので、簡潔にさせていただきます。私の理解では、解放の神学は、南米のカトリックの歴史の長い地域で起こってきた一つの神学運動で、基本的にはローマカトリック神学なのです。ですからローマカトリック神学の長い伝統のなかから生れてきていて、解放の神学の地域における民衆、市民、大衆というのは9割9分カトリック信者が考えられています。教会で飢え苦しむ民衆もカトリックであるし、それを抑圧する為政者もカトリック信者、スラムの強制退去にやってくる軍隊もカトリック信者、そういうキリスト教社会におけるものだと思います。一方で民衆の神学は韓国のもので、韓国はクリスチャン人口が多いとはいえ、キリスト教の伝統ではない、まったく異なった文脈にある教会の物語ですので、ある意味では解放の神学と似た性質をもってはいますが、使っている言語がまったく違うという面があると思います。

ですから、カトリックのなかでカトリックの話をしているのが解放の神学で、民衆の神学は、キリスト教でない文脈のなかでキリスト教をどうしたらいいのか論じていることが両者の違いのポイントではないかなと私は考えて来ました。

稲垣——よろしいでしょうか。他にいかがでしょうか。

●——2005年4月に、中国各地で反日デモが起こりましたが、そのとき一番デモが起こりそうな南京では起きなかったのです。その背景には、2つの出来事がありました。一つは、1940年から65年間、山口誠太郎氏が現場近くで咲いていた花の種を日本に持ち帰って咲かせ、その花を「紫金草」と名づけて、哀悼の心を込めた犠牲者たちの供養の花として全国に蒔き広げたことです。そのことから作詞作曲された「紫金草物語」が全国で歌われ、2001年には200名の紫金草合唱団が南京市で演奏を行って南京市民に大きな感動を与えています。もう一つは、クリスチャンを含む民間団体の「南京大虐殺被害者追悼献植訪中団」が1986年から20年以上、「緑の贖罪」を実行に移して南京でずっと木を植える運動を続けていることです。もう少し詳しくお話しなにご理解いただけないと思いますが、南京ではその影響で反日デモが起こらなかったと、一連のデモがあった後、南京市人民政府外事弁公室通訳課の孫曼さんから、「日中平和の花園建設の会」事務局長の鈴木俊夫氏にメールが届き、「南京には多くの大学があり、日本打倒のデモ申請が多く出されていましたが、せっかく築き上げてきた日本との友好関係を壊してはならないという配慮から全て却下されました」と知らせてきました。1937年に起こった南京大虐殺については、被害者が3万人だ、5万人だ、

いや30万人だといった議論がいろいろとされていますが、それがあったことは間違いなく、それに対して謝罪しなくてはいけないという民間運動が行われてきて、要するにその誠意が通じたということだと思います。何も立派な議論ではなくて、まずは実行していくこと、そうした心持が大事なのではないかと思うのですが、先生方のご意見があればうかがいたいと思います。

稲垣——1945年8月15日に戦争が終わったとき、国民に向けた放送で蒋介石が「以德報怨（徳をもって怨みを報いず）」という有名な演説をし、その本来の意図はともかく、そうしたこともあって中国各地での日本人に対する復讐が抑えられたと言われています。いまのお話は、その後南京関係で出兵した日本の兵士たちが、南京を訪れてさまざまな植樹を行うという友好関係をずっと築いてきたということで、そのことは書籍としても出版されてもいますが、いまおっしゃったように、そこに民間の力、市民の力の大きさというものをみることができると思います。ですから締めくくりとして私がお話したいのは、やはり政府にあまり期待しすぎるのではなく、私たちの力で民間の交流を盛んにして21世紀を平和的に築いていくという方向性を、私たち一人ひとりがもてたらよいと思うのです。

パネラーの皆さん、なにかあればどうぞおっしゃってください。

李——南京や、先ほど私が申しあげた韓国の堤岩里教会の虐殺事件に関しては、「義戦論」を展開し、当初は日清戦争を擁護したが、日清戦争後の日本の腐敗と朝鮮の植民地化を危惧し、絶対非戦論に立った内村鑑三、日中戦争のさなかに当時の日本を批判した矢内原忠雄の思想を継承した、政池仁、高橋三郎といった無教会の方たちを中心とした、和解に向けてのひじょうに粘り強い活動が実行されてきたと思います。

それとは違うのですが、小泉前首相の靖国参拝について、日本のマスコミでいろいろな議論がなされたときに、私は、中国でビジネスを展開しているある日本人の方の意見がひじょうに印象に残っています。その人はビジネスで中国人をたくさん雇用していますが、そこには、日本軍によって祖父さんを殺された、お父さんを殺されたといった人たちがごろごろいるというわけです。そうすると経営者も一人の人間として、戦争の犠牲をこうむった人に対して向き合えなければいけない。そういうときに、小泉首相が靖国に参拝したことで経験する辛さを分かってほしいと言われていたのです。稲垣さんが民間の活動について言われましたが、まさにそういう具体的な生活の場で市民的連帯の内実を豊かにしていく必要があるのではないかと思うのです。

先ほど、在日のことに併せてグローバルなことを言いましたが、今後、日本と東アジアの関係を考えると、東アジア共同体のようなものの形成が進んでいったときに、相互の移動や移住もますます盛んになるでしょう。もしかするとあと何年かしたら、日本に住む外国人の数が倍に増えるかもしれませんし、日本人もまた、中国や韓国や、いまは行けない朝鮮民主主義人民共和国に行くということもあると思います。そして、そこで個々の日本人が過去と向き合いながら生活していくような時代が来る。そのような世界が形成されていくと、先ほどお話しした外国人の選挙権や政治参加の問題も、より現実感

をもって考えられるのではないかと思いました。

稲垣—— ありがとうございます。

本日は戦争の記憶ということについて、もう一度鮮明に勉強の機会も与えられました。それではこれで終わりにしたいと思います。長い間、講演者、パネラーの皆様、会場参加者の皆様、ありがとうございました。



シンポジウム案内に使用された写真：金九漢（キム・クワンハン）作「或る流浪の望郷」（60×73×50cm、陶磁、高麗博物館所蔵）

沖縄に連行されて日本軍の従軍慰安婦とされ、生涯故国に戻れなかった韓国女性、裴奉奇（ペ・ボンギ）さんをモデルに作られた陶磁作品。年老いた韓国女性が抱く山塊の側面には故郷の山並みとそれに被さるように日の丸が描かれ、「死ぬまでに一目、故郷の山を見たい」と語った裴さんの望郷の想いを象徴している。

プロフィール 久米 博 (くめ・ひろし) 主題講演

東京大学文学部フランス文学科卒業。東京都立大学大学院人文科学研究科博士課程修了後、フランス・ストラスブール大学プロテスタント神学部大学院に学び、同大学宗教学博士。立正大学教授を経て、現在同大学講師。著書に、『象徴の解釈学』『現代フランス哲学』『キリスト教——その思想と歴史』(以上、新曜社)ほか、訳書に、ポール・リクール『生きた隠喩』(岩波書店)『解釈の革新』(白水社)『リクール聖書解釈学』(ヨルダン社)『フロイトを読む——解釈学試論』『時間と物語(I)(II)(III)』『記憶・歴史・忘却 上・下』(いずれも新曜社)『他者のような自己自身』『正義をこえて——公正の探求(I)』(共に法政大学出版局)ほかがある。

香山洋人 (かやま・ひろと) パネラー

東海大学文学部、聖公会神学院卒業、聖公会大学神学大学院修了。日本聖公会東京教区司祭、立教大学チャプレン。民衆神学、朝鮮キリスト教史が主な関心。主な論文に「民衆神学における民族」「パラダイム転換としての民衆神学」、訳書に『分かち合いの家宣教十年』(聖公会管区事務所)、編著書に『聖公会神学、アジアからの再検討』(聖公会出版)、『東北アジアにおいて聖公会であること』(同)などがある。

李 省展 (イ・ソンジョン) パネラー

恵泉女学園大学大学院人文学研究科教授。近代朝鮮史、東アジア近代史。国際基督教大学大学院修士課程修了。著書に『文明化とキリスト教化の相克——朝鮮における植民地権力とミッションスクール』(皓星社)『アメリカ人宣教師と朝鮮の近代——ミッションスクールの生成と植民地下の葛藤』(社会評論社)『ちょっとヤバイんじゃない? ナショナリズム』(共著・解放出版社)ほかがある。

内海愛子 (うつみ・あいこ) パネラー

早稲田大学文学部卒業。恵泉女学園大学教授を経て、現在、早稲田大学大学院客員教授。著書に『朝鮮人BC級戦犯の記録』(勁草書房)『戦後補償から考える日本とアジア』(山川出版社)『スガモブリズン——戦犯たちの平和運動』(吉川弘文館)『日本軍の捕虜政策』(青木書店)『平和の種を運ぶ風になれ——ノーマ・フィールドさんとシカゴで話す』(共著・梨の木舎)『なぜ、キムは裁かれたのか——朝鮮人BC級戦犯の軌跡』(朝日新聞出版)ほかがある。

稲垣久和 (いながき・ひさかず) レスポンス・進行役

東京基督教大学教授。共立基督教研究所所長。専攻はキリスト教哲学。東京都立大学大学院博士課程修了。アムステルダム自由大学哲学部・神学部研究員、同客員教授を歴任。著書に『公共の哲学の構築をめざして』(教文館)『宗教と公共哲学——生活世界のスピリチュアリティ』(東京大学出版会)『靖国神社「解放」論——本当の追悼とはなにか?』(光文社)『国家・個人・宗教——近現代日本の精神』(講談社現代新書)ほかがある。

This issue was published with support from the Metanexus Institute's Local Societies Initiative on Science and Religion.

プロシヤ
Kyoritsu Brochure 006

共立パンフレット

2008年11月20日

発行人 稲垣久和
編集 高橋伸幸
デザイン 澤地真由美
編集協力 玉井美穂・間永次郎
印刷・製本 Print Bank

東京基督教大学 共立基督教研究所
〒270-1347
千葉県印西市内野 3-301-5-3
telephone 0476 46 1137
facsimile 0476 46 1292
E-mail kci@tci.ac.jp
<http://www.tci.ac.jp/research/kci.html>

本体価格 = 300円・送料別

Kyoritsu Brochure

number **006**

Tokyo Christian University | Kyoritsu Christian Institute