The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	道徳的責任とはなにか : 日韓合意と「平和の碑」をめぐって
Author(s)	岡野, 八代
Citation	架橋するフェミニズム : 歴史・性・暴力. 2018, p. 97-108
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/68085
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

道徳的責任とはなにか
――日韓合意と「平和の碑」をめぐって

岡野八代

（同志社大学大学院グローバル・スタディーズ研究科）

牟田和恵（編）『架橋するフェミニズム―歴史・性・暴力』第８章

2018.3.20　電子書籍版刊行

https://doi.org/10.18910/67844

ISBN978-4-87974-740-2　C3836

JSPS 科学研究費基盤（B）課題番号 26283013

道徳的責任とはなにか――日韓合意と「平和の碑」をめぐって

岡 野 八 代

はじめに――「平和の碑」をめぐって

日本軍性奴隷制度に関して本書ではここまで、現在の日本社会における女性に対する暴力、とりわけ性暴力に対する社会的な認知と、日本軍「慰安婦」問題に対する政府と社会の反応との繋がり（牟田章）、また、多様な被害者を「慰安婦」と一括りにして呼んでしまうことで、異なる国家・地域の歴史的文脈を捨象してしまう危険性を指摘しつつ、「ポスト証言の時代」に生きる若い世代の女性たちが、日本軍性奴隷制問題をどのように捉え、自らが生きる社会･文化の変革へと繋げようとしているのか（熱田章）が論じられてきた。つまり、日本軍性奴隷制をめぐる過去と現在を、よりよい未来へと繋げようとする試みが論じられた[注1)]。

本章では、現在の日本社会において、日本軍「慰安婦」問題をあたかも象徴するかのように問題化されている、「平和の碑」をめぐる議論に注目しながら、過去の国家犯罪を現代において「再現」することの意義を考察する。そして、フェミニズム倫理学の考察を援用しながら、その「再現」は、被害が起こった過去や、現在の彼女たちの状況をなお超えて、遠く過去･未来へと、現在の様々な知見に照らされながら解釈され、理解されるべきであると主張したい。

2011 年 12 月 14 日、幸運にもわたしは、韓国ソウルの日本大使館前で 1992 年 1 月に始まった水曜日デモの 1000 回記念デモに参加することができた[注2)]。水曜日デモとは、韓国挺身隊問題対策協議会（以下、挺対協と表記）の支援の下、毎週水曜日の昼時、元「慰安婦」にされた女性たちが、日本大使館前で日本政府に対して、歴史的事実に真摯に向き合うことや謝罪を求める集会である。ソウルの冬は厳しい。約四半世紀前の最初のデモのときも、酷寒のなか始まったであろう水曜日デモは、元「慰安婦」にされた女性たちが健康を気遣いながら毎週のように参加してきたその 25 年の歳月を考えると、彼女たちにはさらに厳しいものであったに違いない。だが、その日の日本大使館前は、ハルモニたちを支援する若者をはじめとする市民と政治家たち、男優クォン・ヘヒョの司会や、デモを締めくくる、イヴ・エンスラーのモノローグに託した女優三人の感動的なパフォーマンスなど[注3)]、終始熱い空気に満たされていた。2 時間に及ぶ寒空のなかでのデモであったが、わたしは文字通り寒さを忘れてビデオをまわし続けた。

「平和の碑」は、2011 年 12 月の除幕式の間際まで、日本政府からの抗議のために、1000 回目のデモにその設置が間に合うかが懸念されていた。日本政府は、2012 年 6 月 8 日、佐藤正久参議院議員の質問に対する答弁書において、「累次にわたり、「慰安婦像」の設置は日韓関係に好ましくない影響を与えるとともに、外交関係に関するウィーン条約（昭和三十九年条約第十四号）第二十二条 2 に規定する公館の威厳の侵害等に関わる問題でもあると考えており」、「政府としては、大韓民国政府に対し、「慰安婦像」を早期に撤去するよう引き続き申し入れていく考えである」と答えて[注4)]、一貫して「平和の碑」を「慰安婦像」と呼び、それは国家の威厳を侵害していると捉えている。

その後も、2015 年 12 月の「日韓合意」の解釈をめぐる日韓の対立なかで[注5)]、「平和の碑」は最大の争点とさえなっている。たとえば、2016 年 12 月韓国釜山市の日本総領事館前にさらなる「平和の碑」が設置されると、日本政府は対抗措置として、駐韓国大使・釜山総領事を一時帰国させた。また、「日韓合意」とはまったく関係がないはずの、合衆国サンフランシスコ市における「「慰安婦」記念碑」の公有化をめぐって、2017 年 11 月、吉村洋文大阪市長が、60 年にも渡って築き上げてきたサンフランシスコ市と大阪市との姉妹都市を解消すると宣言した。同 21 日、衆院本会議の代表質問に答え、安倍晋三首相も、サンフランシスコ市長に対して像の受け入れを拒否するよう政府として申し入れていたことを明らかにした[注6)]。

2011 年 12 月以降、韓国内だけでなく、日本軍「慰安婦」に関する記念碑建立の動きが、なぜ世界に広がっているのか。また、記念碑の建立や公有化に日本政府が反対するさいに、その理由として持ち出される「日本政府の立場」とは、どのような立場なのか。「日韓合意」以後、日本社会で「平和の碑」をめぐる報道が過熱する一方で、91 年の金学順（キム･ハクスン）さんの告発に始まる、日本軍「慰安婦」問題に対する世界的な関心の高まり、それに対する日本政府の反発、そして世界各地での「慰安婦」記念碑建立が、いかなる関係にあるのかを掘り下げる報道は、ほとんど存在しないといって過言では

ない[注7)]。

本稿では、「慰安婦」をめぐる国際社会の認識と、河野談話[注8)]以降の日本政府の変節のありようを分析するには、フェミニズム倫理学、とくにマーガレット・ウォーカーが提唱する道徳の「表出的＝協働モデル expressive-collaborative model」の立場が有益であることを示してみたい。この立場から分析するならば、河野談話以後、政府主導での新資料の発掘を放棄し、それだけでなく、その後の研究者の調査、資料発掘、活動家たちの聞き取り等によって新たに発見された知見を無視し続けながら、「河野談話を継承している」、「道義的責任はある」とする日本政府の立場は、遂行的矛盾をきたしていることが明白になるからである。

そこで、本章は以下のように論じられる。まず第一節では、「平和の碑」に込められた意味を、韓国の運動体である挺対協の視点から読み解いてみたい。日本では、正式名である「平和の碑」や作品名である「平和の少女像」が使用されず、なぜ単に少女像、慰安婦像として紹介されるのか。この問題は、単なる名称の問題を超えて、「慰安婦」問題を日韓の政治問題へと矮小化しようとする、政治的な意図が働いていることを明らかにする。

第二節では、河野談話以降日本政府が認めている「道義的責任 moral responsibility」とは、果たされるとするならばいかなる責任だったのかを、フェミニズム倫理学の知見を援用しながら考察する。そして、道徳責任論の立場をとるならば、日本政府は、元「慰安婦」にされた女性たちからの要請に応えなければならず、また、「平和の碑」に込められたグローバルな希望を支持すべきであることが分るであろう。

第三節では、道徳的責任論の立場から、「日韓合意」を再度批判的に検証してみたい[注9)]。日韓合意については、日本外務省が、「日韓両外相共同記者発表」としてその内容を公開しているが、発表直後より、韓国内はじめ、日本軍「慰安婦」問題の法的・政治的解決を求めてきた者たちから、批判の声があがった。本稿では、日本側が強調する「最終的かつ不可逆的」解決は、過去の国家犯罪という重大な加害に対する解決ではあり得ないことを論じながら、他方で、日本政府として発表した「日韓両政府が協力し、全ての元慰安婦の方々の名誉と尊厳の回復」するといった約束に注目する。

結論では、韓国の元「慰安婦」にされた女性たちの長年の活動は、本書全体のテーマ、「つなぐ」フェミニズム運動の一つの形でもあると提起し、本章を終わりたい。日本・韓国政府に対する批判を超えて、国際社会の人権規範の変更を迫る運動の主体となった彼女たちの声は、それぞれの立場から男性中主義的な社会への抵抗を試みてきた女性たちの運動とも共振したがゆえに、国際社会を大きく動かす力をもったのである。

1. なぜ、平和は忌避されるのか――「平和の碑」をめぐる一考察

先に触れたように、日本大使館前にある像の正式名称は「平和の碑」であり、作者である彫刻家のキム・ソギョンさんとキム・ウンソンさんは、「平和の少女像」と呼んでいる。実際に、その碑には、1000 回目の水曜日デモに参加していた金福童（キム・ボットン）ハルモニによるハングルで、「平和碑」と書かれている。「少女像」、「慰安婦像」といった呼んだほうが分りやすい、ということなのだろうか[注10)]。日本の報道をみても、国会での安倍首相をはじめとする国会議員の発言や「日韓合意」の共同記者会見においても、正式名には触れられることがない。

事実や事象の深い意味や歴史を問わず、耳障りがいい、平易である、さらには自分たちの解釈に都合がよいといった理由で、名称を少しずつ変更する日本社会の態度は、自分たちが聞きたいこと、見たいこと以外を拒否する、「慰安婦」問題に対する現在の安倍政権に通低する態度ではないだろうか。それ以上に、性奴隷制に他ならない制度を、「慰安婦」制度と呼びその本質を隠し、自らの手で批判的な光を当てることができなかった、戦後の日本社会の態度をも表しているといえば、言いすぎであろうか。金福童さんは、1000 回目の水曜日デモで次のように、目の前にいるデモの参加者と、そして日本大使に向かって次のように呼びかけていた。

> みなさんのおかげで、平和が誕生しました。昔の諺にあるように、わたしたちが力を集めれば、できないことはありません。昔の韓国では、多くの青年たちが日本に徴兵され、外国で亡くなりました。この過去の事実をどれくらい若い人が知っているでしょうか。李明博大統領は、わたしたちの悲痛な叫び声を聞いていないとはいえません。日本政府に対して、過去の犯罪について公式に謝罪し、賠償しないといけないことは賠償するよう強く言ってほしい。わたしは、半島が統一されて、韓国が平和な国になるように祈っています。日本大使は、平和の道が開かれていると、日本政府に伝えてほしい。一日も早く解決してほしい。大使よ、聞いているか[注11)]。

まず、忘れてならないことは、「平和の碑」は、1,000 回目の水曜日デモの日に除幕されたことに直接的に現れているように、なによりも毎週、20 年にもわたり、日本大使館に向かって訴えてきた女性たちの勇気ある行動に敬意を表し、記憶するために製作された。したがって、その碑文には、「一九九二年一月八日、日本軍「慰安婦」問題解決のための水曜日デモが、ここ日本大使館ではじまった。二〇一一年一二月一四日、一〇〇〇回を迎えるにあたり、その崇高な精神と歴史を引き継ぐため、ここに平和の碑を建立する」とある (日本軍「慰安婦」問題 web サイト制作委員会 [以下、サイト制作委員会と表記] 2016: 27)。

すなわち像は、日本軍「慰安婦」問題の解決にむけて、自ら立ち上がったハルモニたちのための像であり、慰安婦にされてしまった過去を表現すると同時に、告発する以前の記憶や告発して以降の日本政府や日本社会、さらには韓国社会からも向けられた少なくない偏見との闘いや、その闘いを通じて出会った様々な支援者たちとの出会い、未だ戦時性暴力を根絶し得ない世界に対する彼女たちの思い、そうした長い経験の末に訪れたハルモニ自身の変化なども凝縮された作品であるはずだ。もちろん、そこには、日本大使館に対峙するその像に、自らを投影するかもしれない者たちの視点や記憶、さらには想像力を受け入れる力もなければならない。そして、そうした様々な経験や記憶、一人ひとりが生きた時代を凝縮した言葉が、「平和」なのであろう。

> 一番大切にしたこと。それは人々と意思疎通できるものにすることでした。だから、小さく低い等身大の像をつくった[注12)]。

作者であるキム・ソギョンさんは、この作品について上のように述べている。彼女がこの作品を通じて、意思疎通、つまりコミュニケーションを強調していることに、わたしたちは、幾重にも注目するべきだろう。もちろん、作品はさまざまな解釈に開かれているという意味においてもコミュニケーションは重要である。作品がつねに、作者の意図を超えて解釈されることは当然あり得る。しかし、「平和の碑」というテーマで作品を構想するなかで、コミュニケーションを重視した作者の意図については、やはり看過してはならないだろう。作者は繰り返し「一番大事に考えたことは、〈少女像〉がたくさんの人たちと一緒にコミュニケーションできるようにすることでした。ですから、普通の彫刻に比べると大きくないし、背も高くありません」と語る (サイト制作委員会 2016: 24-5)。多様な解釈に開かれるべき作品について、わたし自身の立場からなお、以下の三点を指摘したい。

第一に、1992 年水曜日デモが始まった当初、韓国社会においても元「慰安婦」にされた女性たちの訴えに耳を貸す者は多くなかった。現在の挺対協常任代表である尹美香（ユン・ミヒャン）によれば、当時はまだ、性暴力や DV 問題への理解が深まっていなかった韓国社会では、日本軍「慰安婦」被害についても、恥ずかしいことだと思う人が多かった。日本政府のみならず、韓国社会内でさえ、彼女たちの訴えは届く先がなかったのだ (尹 2016: 13)。「平和の碑」の隣に、席が空いた椅子が置いてあるのは、元「慰安婦」の女性たちに寄り添うという意味だけでなく、彼女たちが空に向かってこれまで訴えてきた言葉（の残響）を聴くことをも象徴しているのかもしれない。

第二に、コミュニケーションは、力による意志の貫徹とは異なり、先にも触れたように、誤解をも含みながら、なお、他者に対して身を晒すという態度を要求している。作者たちは、だからこそ、一般的には高くて大きくなり、権威的になりがちな彫刻を、小さく背の低い像でかつ、等身大にしたという。「人というのは彫刻に一度手をふれると、感情が生まれて伝わるものがあると思っている」から、と (サイト制作委員会 2016: 34)。他者に晒され、触れられるという意味では、脆弱なこの小さな像は、力によるのではなく、違いや誤解、時に不快さを生む可能性を含みながらなお、言葉によって通じ合おうとする平和への努力を象徴している。なお、コミュニケーションについては、既存の価値観や道徳理解の刷新という観点から、次節でさらに論じることにする。

第三に、「平和の碑」は、かつてのハルモニたちを象徴しているだけでなく、ハルモニたちが戦時性暴力、女性に対する暴力の不処罰の連鎖に対して立ち上がった、その思いの先にある少女たちをも象徴している。つまり、ハルモニたちが少女だった頃には手にし得なかった平和を、未来の少女に受け取ってほしいという、ハルモニたちの思いが込められている。金福童ハルモニが日本大使館に向かって訴えたように、現在のわたしたちには、「平和の道が開かれている」――他方で、言葉による平和への道を閉ざそうとする力も大きいのも確かだ――。かつて、金学順ハルモニが最初に立ち上がった時は、まったく閉ざされているように思えた道は、現代では開かれている（はずだ）。それは、ハルモニの傍でその活動をみてきた尹、そして国際人権法の専門家や研究者も指摘するように、ハルモニたち自身が開いてきた道でもある[注13)]。元「慰安婦」にされた女性たちは、もはや被害者であるだけでなく、女性に対する暴力の不処罰の連鎖を止めようとする、平和を享受で

きる（はずの）未来の少女たちを勇気づける活動家でもあるのだ。少し長くなるが、尹の言葉を引用しよう。

> 金学順ハルモニを含めて、たくさんの被害者たちは挺対協運動の主体となって、女性活動家たちとともに、日本政府を相手どった訴訟を行い、また国連やILOといった国際機関に訴えていく活動をなさいましたし、アメリカ、カナダ、オーストラリア、ドイツ、ベルギー、イギリスなど、世界各国を回りながら、日本軍「慰安婦」被害者たちに対しては人権回復を、**未来世代に対しては平和な世界をつくるために積極的に運動してこられました。**活動家となった被害者と女性運動がともに一つになって、他の女性運動よりももっと積極的で力強い国内・国際連帯活動を展開してきたのです（尹 2016: 8.強調は引用者）。

たしかに、「平和の碑」は、作者自身が認めているように、「あえて十五歳前後の少女の姿」をしており、「少女時代を奪われたことを象徴的にあらわ」している (サイト制作委員会 2016: 25)。作者たちによる作品名は、「平和の少女像」である。だが、「平和の碑」が少女の姿をしていることをもって、「その像が現実の慰安婦が体験した屈辱の記憶を隠蔽し、理想化されたステレオタイプの蔓延に預かっている」とするのは（四方田 2016: 103）、この像に込められた平和への思いを考えると、あまりに一面的にすぎる。さらに、前述の釜山市での「平和の碑」設置について協議する席で、「少女像と呼べば、実際に少女が慰安婦をやっていたと思われる」から「慰安婦像」と呼ぶべきなどとして[注14)]、事実を隠ぺいしようとする自民党議員などの歴史否認の動きははっきりと否定されるべきである[注15)]。

韓国のジェンダー法学者梁鉉娥（ヤン・ヒョナ）によれば、たしかに、「軍「慰安婦」たちがつねに「韓服を着る少女」として再現されることで、「純粋な朝鮮の娘」として記憶されて」しまうことは、韓国社会の放置と沈黙、そして、被害女性自身の沈黙の時期、さらには「純粋な朝鮮の娘」イメージに合わない体験が沈黙させられたことを表している (梁 2016: 100)。しかしながら、と梁は続けて、わたしたちが問うべきなのは、いったい誰がこの「記憶装置」を作動させているのかであり、批判的な分析はそこにこそ向けられなければならないと説く。

梁の指摘のなかでさらに興味深いのは、民族独立や国家建設といった民族主義的な言説において周縁化され、民族運動の主体としてみなされてこなかった存在が、韓国社会において運動の主体となるやいなや、民族主義的だと非難されるという事実である。

> 韓国で「慰安婦」運動と同じくらい民族主義的という批判を受けてきた運動があるのかという点である。日本軍「慰安婦」問題とその社会運動は、一九九〇年以降、「民族主義の情緒」に基づいて、被害女性を再現した民族主義運動という批判を受けてきた (ibid.: 103)。

たとえば、元「慰安婦」にされた女性たちは、韓国社会でタブー視されてきた性暴力体験を自ら語り、その証言のなかで、「慰安婦」制度には、韓国人が関わっていたと述べている。したがって、元「慰安婦」にされた女性たち自らの告発は、民族主義的であるどころか、むしろ韓国社会に大きな亀裂をもたらした[注16)]。

また、韓国の女性運動史を振り返れば、挺対協がともに歩んできたハルモニたちの運動を支えているのは、軍事独裁政権や家父長制と戦ってきた女性たちの運動の蓄積であり、女性たちの問題を「家父長制や国家権力と関連づけ、構造的に把握」する視点である (尹 2016: 10)。すなわち、「平和の碑」はむしろ、梁がいうように、とりわけ「日韓合意」以後は、民族主義的であるどころか、国家の根幹（＝安全保障問題）を揺るがす、ラディカルでトランス・ナショナルな運動なのだ。

2. 道徳的責任とはなにか――フェミニズムの視点から

前節では、正式名称が「平和の碑」であるにもかかわらず、そして平和をテーマに製作された像であるにもかかわらず、「少女像」、あるいは「慰安婦像」と呼称することによって、「平和の碑」がもつ多様な可能性が閉ざされ、あるいは矮小化されていると論じた。

本節では、「平和の碑」に込められたコミュニケーションに対する強い希望について、さらに考えてみたい。そしてその議論は、梁の問題提起、つまり、伝統的な国家言説のなかで周縁化されてきた女性たちが自ら立ち上がった途端、なぜここまで民族主義的だと非難されてしまうのかという問いに対する答えにもつながっている。

植民地支配の下で様々な状況にあったとはいえ、圧倒的な無力に留め置かれていた若い女性たちが慰安所に連れて行かれ、意に反する性行為を強制されたこと、すなわち性奴隷として扱われたこと、そして、彼女たちの戦後の歩み――名乗り出なかった人、その後活動をすることもなく、静かな生活を選んだ人も含め――を想像するとき、「平和の碑」が少女の姿

をして日本大使館に対峙していることは、より重要性を帯びてくるはずだ。

このことを考えるために、少し遠回りのように思えるかもしれないが、本節では、人格 a person と道徳 morality をめぐるフェミニズム倫理学の議論に触れ、伝統的な道徳理論を批判し、コミュニケーションを重視する道徳理論について論じる。そして、そうした道徳理論に根ざした、暴力をめぐるフェミニストたちの議論に目を向けよう。そうすることで、植民地下の社会において周縁化されていた女性たちが、元宗主国の日本政府に向かって訴えている、その革新的な意義をよりよく理解できるからである。

あらゆる人文・社会科学に共通するテーマとはいえ、哲学・倫理学にとってとりわけ、〈人間とはなにか〉いったテーマは根本的なテーマである。また、政治･法学分野では、あるべき人間社会が考察されるさい、その前提となる、構成員ひとり一人の能力やその特徴に焦点が当たる。ここでは、人間社会が構想・考察されるさいの前提となる人格、そして人格の核とみなされる道徳をフェミニストがどのように批判し、また理解するのかを中心にみてみよう[注17)]。

合衆国のフェミニスト倫理学者の一人、マーガレット･ウォーカーは、主著の一つである『道徳的理解』において、主流の男性哲学者たちが、正しい道徳の特徴や、道徳的生活をめぐって議論するさい、ある社会のなかで、その社会にふさわしい道徳を、いかなる立場で主張しているのかといった問題にあまりに無頓着であることを、以下のように批判する。

いかに生きるべきか、といった道徳問題を考えるさいの前提は、「わたしたちの社会は、ジェンダー・階級・人種・年齢・学歴・職業・性的ふるまい、そして権力や地位といったその他のハイアラーキーによる分断と階層が浸透している」事実である (Walker 2007: 56)。さらに、分業、機会、責任、そして承認をめぐる、他者との間の社会的な相互行為は、様々な社会階層を構成すると同時に、それに影響を受けている。階層間の分断は、ひとの生き方に大きな影響を与え、異なる生き方をする者たちはまた、自分にとっての道徳的問題とはなにか、いかに合理的にその問題を解決するかといった問いに対して、異なる回答をもつ。

にもかかわらず、男性哲学者たちが、ある道徳的能力や道徳的人格を〈わたしたちの〉能力・人格として主張し得るのは、しかも正しいと主張できるのはなぜなのか。また、なぜかれらの判断が妥当なもののように通用しているのか。男性哲学者たちは、そうした問いを、自らの主張は、特定の立場から離れ、不偏性を基本とする一般的なものであるから、そのような疑問が間違っていると断じるか、あるいは無視してきた。だが、あたかもかれらが〈わたしたち〉を代表し、〈わたしたち〉の道徳とその能力についについて語れるのは、かれらの特権的立場を表しているのではないか。なぜ、「平等や自律、画一性と不偏性」に専心する道徳理論は、「わたしたちの社会における（少なくとも特権的な）男性の特徴と、あるいは、男性に適用される男らしさの規範と関連する、活動、役割、社会的文脈、機会、そして理想の特徴と奇妙なまでに一致」しているのか (ibid.: 57)。

> 倫理学の伝統とその学問体系に対するフェミニストたちの読解と批判によって、女性について、女性たちに代わって、そして女性たちの不在において語る男性たちの権威主義的で、代表的な姿勢に対する懐疑が深まっている (ibid.)。

フェミニスト倫理学者たちは、既存の（男性）哲学は、実際の社会的現実に照らせば、非常に狭い領域に道徳問題を閉じ込める、偏った道徳理解ではないかと問い始めた。道徳理論は、「しばしば選択されたわけではない、親密な、家内の、あるいは家族的な――「私的な」――文脈において、特定の他者、多くは依存的で脆弱な他者をケアする者たちの、任意の責任を無視している」(ibid.: 58)。男性哲学者たちが関心を集中させる領域は、まさにかれらが無視している領域における活動や責任を担う人びとが存在するからこそ、存在し得ているにも関わらず、かれらは無視し続ける[注18)]。

ウォーカーによれば、道徳をめぐる議論には、二つのモデルが存在する。一つは、主流の哲学・倫理学が依拠する道徳の「理論的＝司法モデル」、他方は、フェミニズムの視点が反映された「表出的＝協働モデル」である。前者は道徳を、行為者に備わる、一般的な規則としてその行為を導く、簡潔な命題集のように理解する。道徳は、「行為者に内在する、行為指導要領のようなもの」であり (ibid: 8)、その指導要領にしたがって善をめざし、自己を統制し、生活設計を自分で組み立て、それに沿って生きることが理にかなっていると判断する、自律的な個人を想定している[注19)]。各個人に備わった、行為を導く命題集は、異なる具体的な状況に適用可能な、文化や歴史に左右されない、論理的な知識のように考えられている。

それに対して「表出的＝協働モデル」は、ある状況に埋め込まれた人びとの相互行為や、相互理解を媒介する、社会的価値が体現されたメディアを、道徳と考える。すなわち、わたしたちのコミュニケーションを媒介するのが、道徳である。道徳によって、ひとは互いに特定のアイデンティティを備えた人格として、また社会関係をとり結ぶ行為者だと理解する。その意味で、道徳は、わたしたちが物事や人を判断するさいの、共有された語彙や価値観、判断基準の源でもある。さらに、

わたしたちが道徳的な理解を深め、他者理解を表現するのは、社会的な関係性のなかで責任を求める/ 果たす・果たさないという実践を通じてである。ある人から応答を求められ応えるとき、わたしたちは同時に、なぜそのような応答をするのかといった、価値判断を含んだ説明をしている。わたしたちの応答は、自ら属するコミュニティで共有されている、つまり妥当だと認識した価値を通じた、他者理解を表明もしている。「ある事象について互いに責任を課すことで、なにに価値が置かれているのかを示す一連の実践こそが、道徳である」(ibid.: 10)。したがって、「理論的＝司法モデル」における個人に内在する道徳とは異なり、道徳は根本的に人と人との間にある interpersonal ものであり、人びとの間にあるコミュニティを反映し、個人間で再生産され、修正され続ける。そもそも、コミュニケーションとは、他人と共有 communic する ate ことである。 その意味では逆に、コミュニケーションがコミュニティを形成することは、言うまでもないだろう。

したがって、ウォーカーによれば、道徳とは、あるコミュニティ――親密圏であれ、共同体であれ、国家、あるいは国際社会であれ――で共有されている（と思われる）道徳を背景にしながら遂行される相互行為において露わになる。たとえば、婚姻関係にある者たちが、日々の相互行為のなかで、互いに想定していた婚姻関係に相応しい道徳が異なっていることが露わにされることがある――それゆえ、コミュニティそのものが解消されることもある――。このことは、さらに換言するならば、道徳そのものが、責任をめぐる応答において、〈わたしたち〉はどのようなコミュニティに属しているのか、そこで共有される道徳とは何か、共有された道徳を背景にすると、責任を問う/ 問われる者たちは何者で、彼女・かれは、自分とどんな関係にある行為者なのか、といった理解を表現する実践の束なのだ。それは、一律に個人に備わるものではなく、他者との多様な関係性のなかで相互行為、応答行為という協働行為のなかで、形作られ、再生産され、修正され、あるいは裏切られる。これが、道徳の「表出的＝協働モデル」であり、それゆえ道徳は多元的であり、常に変容を迫られる。

そして、本稿が注目するのは、他者との相互行為のなかで、共有されている（と想定される）道徳――その者と共にあるコミュニティが想定されつつ――が表現されるがゆえに、互いに想定するコミュニティが異なっていることが露わになったり、コミュニティの境界が揺るがされたり、コミュニティの存在自体が否定されたりもする (dis-communicate)、その事実である。あるいは、そもそも〈共有されている〉と思われていた道徳規範そのものに、疑義が投げかけられる[注20]。すなわち、他者との協働のなかで表現される「一連の実践こそが道徳である」とする道徳モデルが、フェミニスト倫理学から生まれてきた意義は、道徳のなかに、既存のコミュニティや道徳規範そのものに対する異議申し立ての可能性を拓いたことにある。

たとえば、ここでギリガンの議論を思い起こしてもよいだろう。ロールズに代表される道徳の「理論的＝司法モデル」では（＝ギリガンによれば「正義の倫理」）、どのような状況であれ、道徳上なにが優先されるかは、数学の問題を解くかのごとく明らかであった。なぜならば、あらかじめ正義に適った理想の社会が想定され、その理想状態での自由で平等な人間間で起こりうる軋轢を公正に処理するためのルールを見いだすことが正しい道徳的推論だからだ。つまり、ここで想定されているコミュニティは閉ざされており、しかも道徳的人格は画一的だ。

他方で、ここまで詳細に論じてきたように、フェミニズム倫理学の出発点は、一定のコミュニティ内でも様々な分断や階層のために、人びとの道徳理解は異なり、また、道徳観念が一定程度共有されているとみなされる、それぞれのコミュニティ間にも――家族、市民社会、国家、国際社会など――、分断や階層が存在するという現実だ。ギリガンは、道徳の異なる声が、男性哲学者たちが〈わたしたち〉と僭称してきた共同体、つまり公的領域にも響いていることを聞き取った。その声は、具体的な他者との関係性を重視し、様々な文脈と、家族と市民社会といった異なるコミュニティの間で生きる葛藤から、発せられていた声である。それは、これまで道徳的価値などないとして、耳を傾けられたことのなかった、堕胎をめぐる葛藤を語る女性たちの声であった (Gilligan 1982)。しかし、繰り返すようだが、彼女たちの道徳的な声は、既存の道徳理論における境界設定によって、単なる私的な、個人的な悩みとして片付けられてきたのだった[注21]。

女性に対する暴力についても、既存の道徳理論が設定する境界のために、暴力として認められてこなかった歴史がある（古久保章）。フェミニズムの視点からの暴力概念の特徴は、ジェンダー秩序によって、男女の社会的立場に――それぞれの立場を決める大きな要因が、私的領域における依存者に対するケア責任である――不平等が埋め込まれているがゆえに、暴力が誘発されるとした、暴力についての構造的理解である[注22]。

たとえば、やはりケアの倫理に大きな影響を受けた政治理論家のジェニファー・ネデルスキーは、本稿が批判的に論じてきた道徳の「理論的＝司法モデル」に依拠するリベラリズムを次のように批判する。

> リベラルな体制の議論の余地ない目的の一つは、暴力からその市民を守ることである。しかしながら、リベラルな国家は、女性と子どもに対する敬意をもって、この基本的な課題にとりくむことに失敗してきた (Nedelsky 2011: 200)。

ネデルスキーは、暴力の被害者は女性だけであるといった主張をしているのではない。そうではなく、女性、そして子どもに対する暴力がこれまで軽視されてきた文脈を批判しているのだ。リベラルな体制の根本的な原理とは、ひとり一人の個人としての資格を同等の敬意をもって with equal respect 扱うことである（はずだ）。だが、女性や子どもについては、不平等な侮蔑の最たる表現である身体的侵害であっても、加害者ではなく被害者が責められたり、暴力行為があったという事実が否認されさえしてきた。つまり、わたしたちが共有している（とみなされてきた）道徳理解、被害者に対する価値判断を構成する/ が構成してきた社会構造のなかで、なぜか「女性的なるもの」が暴力に晒されやすく vulnerable、そうした状態が無責任にも放置されていることを批判しようとしているのだ。「わたしの主張の核心とは、女性に対する暴力は、男女の関係性が変革されるまで防止できない、というものである」(ibid.)。

女性に対する暴力、とりわけ性暴力について、「理論的＝司法モデル」の道徳理解においては、〈合理的なひと〉と呼ばれる特定のモデルに従って、被害女性たちの行動や判断力は評価されてきた。たとえば、女性の被害者たちは、〈なぜ、抵抗しなかったのか〉、〈暴力被害にあったのなら、その後加害者と従来の関係を続けたのはなぜか〉、〈被害の訴えになぜこれほどの時間がかかったのか〉といった疑問に晒され、彼女たちの声は、男性と同等の重みもって聞き取られてこなかった。さらには、公的領域に通用する道徳とは異なる道徳が支配すると想定されてきた私的領域内での出来事であれば、女性たちへの身体的侵害であってもなお、司法的解決には不向きであるとする道徳理解が共有されていた時代は、遠い過去であるどころか、日本社会の現在ですらある。

道徳的価値を有さないとみなされてきた女性たちの声は、一定のコミュニティ内に共有された一枚岩的な道徳理解が存在し、道徳的価値を決定する権威は揺るがないという想定に対して、まさに異なる声として、自らの経験とその経験が反映する多様な立場から発せられている。道徳の「表出的＝協働モデル」によれば、道徳の共有理解を揺るがすような彼女たちの声は、たしかに既存の理解との間に軋轢をもたらし、社会的な分断を露わにする。だが他方で、「理解を再考する、すなわち、コミュニティ内部の、あるいはコミュニティ間の、媒介となる考えや和解のための手続きを探求する機会」にもなるのだ (Walker 2007: 78)。だからこそ、これまで個人間の問題とされてきた DV やデート･レイプに、新たに道徳規範が適用されるようになったり、新たな事象が可視化されることによって、〈平等〉といった概念理解が変更されたり――たとえば、同一価値労働 comparable worth・同一賃金が登場――するようになる。本稿の文脈でいえば、主要な攻撃対象はひとではなく武力だとされる戦争の、副次的被害と考えられてきた戦時性暴力が人道に対する罪として認定されるようになったのも、そうした変化の一つであることは、いうまでもないだろう。

歴史的あるいは組織的に、認識的・道徳的権威から無能力者扱いされてきた集団の構成員たちが、能力を認められる立場に立ち始めると、新しい判断とそうした判断のための手段が生まれやすい (ibid.: 79)。

3. 「日韓合意」再審――「最終的で不可逆的な」解決は、解決を否定している

第二節では、ウォーカーが提起した「表出的＝協働」モデルから、道徳理解のプロセス、コミュニティとコミュニケーションの関係について概観した。そこから見えてきたのは、伝統的な男性社会を前提に構想された道徳は、強固な公私二元論と道徳の「理論的＝司法モデル」のために、社会の周縁に位置する者たちの道徳的価値を認められず、彼女たちが被っている暴力を真剣に捉えることができない、という事実である。ネデルスキーが問うたように、なぜ「女性的なるもの」が暴力に晒されやすいのか。それは、社会のなかに、以下のような暴力の連鎖が埋め込まれているからだ。

そもそも、非対称的な関係性の内――家内――に存在している（べきだ）と考えられてきた女性たちは、同等な者たちが集う公的領域に通用する原理――公平さや相互性――とは異なる道徳に従って行動する（べき）と考えられてきた。それは、公的領域においてであれば、従属や支配と認識される行為も、〈女性らしさ〉や愛情と解釈する道徳観である。女性たちは、物理的な力の行使に対して声を挙げる力を奪われている――その声を、真摯に抗議の声として受け取る者がいないため――が、その行為は対等な関係性ではない男女関係においては、受動的な女性らしさや男性の愛情表現とさえ考えられた。あるいは、親密な関係性に相応しい道徳的な関係性を逸脱する行為に晒されてもなお、異なる道徳的コミュニティに対してその問題を問いかけることは、各コミュニティにはそれぞれ相応しい道徳が備わるという道徳理解に欠ける行為として、女性たちの声がもつ価値はさらに貶められてきた。すなわち、対等な者同士であれば、暴力行為として、その者の人格に対する毀損として、もっとも許されるべきでない危害行為が、家内領域という社会の一部に確固として存在し続けてい

る。そして、女性たちは公的領域においてもなお、家内領域において果たすべき役割、そこで培われたであろうアイデンティティを背負った者としてみなされ続けざるを得ない限り、彼女たちに対する性的暴力や暴言は、〈ある程度までなら〉許されるという意識を育んでいるし、そうした意識は、たとえばいまなお、日本の刑法体系を支えている。

つまり、女性たちの苦境だけでなく、ネデルスキーが厳しく問うように、実際に被っている身体的危害からも目を背けることができるのは、端的にいえば、女性たちを、〈わたしたち〉のコミュニティの同等な一員と認めていないからである。つまり、暴力問題の根底には、女性は男性と同等の道徳的価値が認められていないという、さらに深刻な構造的問題が存在する。

こうした道徳の「表出的＝協働モデル」から、では「平和の碑」をめぐる議論、そして「日韓合意」はどのように見えてくるだろうか。ここでもまた、ウォーカーが『道徳的理解』以降の議論で展開する、危害の後の道徳的関係性の修復をめぐる議論を参照しながら、「日韓合意」と、それに先立つ「アジア女性基金」がなぜ、修復の失敗例であるのかを考えたい。

ウォーカーは、2006 年の著作である『道徳的修復』において、旧ユーゴやルワンダ、そしてピノチェト時代のチリなどにおける、国家犯罪やコミュニティを巻き込んだ組織的犯罪の例を取り上げながら、個人的犯罪に比べ、犯罪が組織的になればなるほど、なぜ罪が否認されがちであるかを問う (Walker 2006: esp. chap.6)。

深刻な危害を被った者たちの傷をいかに癒すかを考えるさい、被害者・加害者と、当事者が生きるコミュニティにおける構成員間の、責任をめぐる関係性が鍵になるという。すでに見てきたように、社会階層や文化・歴史によって分断されている被害者と加害者のあいだでは、共有された道徳理解が存在することは実際には稀であり、さらに危害が組織的で甚大であればあるほど、被害者と加害者の間に、道徳的な価値の序列が存在する。ウォーカーによれば、憎悪犯罪や人種差別に基づく犯罪、そして性犯罪などに顕著にみられる加害者の傾向がある。

> 加害者が、自らの責任を定めている規範を共有し損ねたり、その被害者たちの権利や、自分たちには説明責任があるとする道徳的判断からなるコミュニティを認めようとしない時がある。加害者はまた、自らの判断や性格が疑問に付されることを拒絶するかもしれない。あるいは、自分が傷つけた人びとだけでなく、自分たちを裁こうとする他の人たちに無関心だったり、侮蔑し続けたりもする。しかも、自分たちを裁こうとする者たちと被害者を、無能、傲慢、価値のないもの、あるいは悪魔のようにみなすことによって、である (ibid.: 202)。

ウォーカーも性犯罪に着目するように、とりわけ日本軍性奴隷制といった、植民地主義と人種差別、そして女性差別を背景にした、組織的で甚大な人権侵害を考えるさい、なによりもわたしたちは、被害者たちが**被害にあった当時**おかれていた社会的地位と、加害者との関係性に注目しなければならない。「修復的 restorative」正義という場合、被害にあう**以前の状態**を回復することが正義だと考えられがちであるが、フェミニスト倫理学が、ジェンダー規範によって女性たちの道徳的人格を尊重し損ねている社会的現実から出発するように、彼女たちが着目する修復的正義とは、**単なる原状回復をめざすものではない**。むしろ、被害にあう以前から、被害女性たちの道徳的価値が否定されていたその過去に遡りながら、かつ、**今まで**彼女たちの被害状況を放置していた現在から、甚大な被害が影を落とし続けるかもしれない未来を変革するために、彼女たちが生きる道徳的関係性の結び直しをも含んだ修復が必要だからだ (ibid.: 209-210)。「「修復」とは、かつての関係性が適切であろうがなかろうが道徳的に適切になる方向へと関係性を動かしていくための償い」なのだ (ibid.: 209)。

道徳的関係性の結び直しとは、換言すれば、性奴隷制の被害者たちは、そもそも社会において同等の道徳的人格を認められていなかったからこそ被害にあったのであり、修復的正義がなされるためには、そうした彼女たちの「道徳的に傷つけられやすい」立場こそを、改善することである (Walker 2014)。つまり、**現在において**、被害女性たちが自らの被害について語る権利、そしてその内容が、彼女たちを取り囲むコミュニティにおいて真剣に受け止められなければならない。そして、責任のありかをめぐって、加害の原因、加害を生み出した政治・社会的現実の認識、そしてなぜ自分たちの被害が被害として認められなかったのかを、加害者たちに問い正す資格ある存在として、被害者は尊重されなければならない。

修復的正義には、被害者たちが、一定の価値が共有された道徳的コミュニティの一員であることを、加害者にだけでなく、広く社会的に認められることが不可欠であり、それなしに正義の回復はあり得ないのだ。

以上の観点からウォーカーは、多くの歴史的危害のなかでも、とりわけアジア女性基金の失敗がいかに深刻な問題を抱えたものであったかを指摘する。2006 年の段階では、フィリピンの被害者たちに言及しながら、アジア女性基金の「償い金」が謝罪とは受け入れられなかった例に触れていたにすぎない彼女は (ibid.: 204)、2010 年『修復的正義とは何か』において、

修復的正義実現の失敗例として、アジア女性基金を厳しく批判するようになる (熱田章)。その契機となるのは――驚くべきことに、外務省でさえ『朝日新聞』で掲載された吉田証言記事をもちだして「国際社会に大きな影響を与えた」と女性差別撤廃員会の政府報告審査の質疑応答で応えている一方で[注23] ――、2007 年 3 月 1 日、安倍首相自らの、「狭義の強制連行はなかった」という国会での発言、それに続く、河野談話にいたる政府の調査において「軍や官憲によるいわゆる強制連行を直接示すような記述も見当たらなかった」とする閣議決定である[注24]。ウォーカーは、2007 年に主に『ニューヨーク・タイムズ』紙にて報道された首相自らの態度から、アジア女性基金による補償を、過去の犯罪を認め、真摯に正義を遂行する、被害者の求めに応ずる、といった修復プロセスの失敗例として考察し始めるのだ (Walker 2010: 56. Note # 23)。

彼女は、道徳的関係性の修復プロセスには、被害者を対等な者として尊重することを意味する「相互のコミュニケーション」と、未来に向けても彼女たちの尊厳に敬意を表す継続的な取り組みを保証する「模範事業 exemplification」が存在することを示したあと、次のように論じる。

> したがって、修復のための表現を伴った責任は、賠償の提示と〈わたしたちが悪かった〉〈あなたがたは傷つけられた〉〈わたしたちにはこの危害を正す義務がある〉といった基本的なメッセージを超えて、担われなければならない。まず、荒れ果てた、つらい過去を認めるために、責任は**遡らなければならない**。だがそれだけでなく、正された関係性を示し、かつ約束する未来へと、責任は**引き伸ばされなければならない**のだ (ibid.: 28. 強調は引用者)。

ウォーカーの修復的正義に照らしてみれば、アジア女性基金はいうまでもなく、「不可逆的な解決」をめざす「日韓合意」は、その根本において正義を回復するプロセスを挫いている。日本政府は二度までも、被害女性たちの訴えを無視した「解決」を試みた。彼女たちと同じテーブルにつくことを拒否するこの態度は、20 年以上に渡り水曜日デモに集うハルモニたちの声を一顧だにしなかったように、彼女たちの道徳的価値をまたしても毀損する。

ウォーカーはアジア女性基金ついて論じているが、「日韓合意」にも当てはまるので、彼女が失敗の原因だと考える三点をみてみよう。

第一に、示された金銭的提示額は多額であったにせよ、「女性たちが被った、甚大な虐待の本質を認めることが全くできていない」(ibid. 24)。じっさい、2016 年 1 月 18 日参院予算委員会で、安倍首相は、性奴隷は「政府として、それは事実ではない」と答弁する[注25]。日韓合意では、「心からの謝罪」といいながら、国会の内外において公人が性奴隷制を否認する発言が繰り返されるかぎり、日本社会全体が「謝罪」を拒み続けている。「慰安婦」問題の本質が、性奴隷制にあると認めない限り、「金銭的な支払いは、ひどく不快で侮蔑的な意味を帯びる」(ibid. 23)。

第二に、戦時性暴力に対する修復プロセスは通常、サヴァイヴァーたちへの注意深い聞き取りや、時間をかけてのコミュニケーションが不可欠である。また、彼女たちが語りだすための外在的な要因として、彼女たちを取り囲む社会において、性被害とはどのような被害なのかを広く教育し、決して彼女たちに負い目を感じさせたり、さらなる加害が加わったりしないように、十分な環境を整える必要がある (ibid.: 24)。しかし、日本政府、そして「日韓合意」については韓国政府までもが[注26]、被害女性たちとコミュニケーションを交わすこと、また彼女たちが何を望むのか十分に聞き取ることなく、「合意」を決行した。被害女性たちとの対話を拒絶することで、彼女たちの道徳的価値を否定したのだ。彼女たちの声に耳を傾けない態度が貫かれたことによって、そして、今後もどのような事業が展開されるべきかの話し合いの場に彼女たちを招かない限り、幾度もいくども、彼女たちの道徳的人格は否定される。こうした公の否認こそが、彼女たちがかつて、性奴隷制度の下で人格を否定された――人として「殺された」――うえに、また彼女たちを殺そうとするのだ。

第三に、なによりも、日本政府は安倍晋三の強い政治的介入により、中学校教科書から「慰安所」に関する記述を抹消した[注27]。1993 年の河野談話における、世界に向かっての約束は、つぎのように結ばれていたにもかかわらず、である。

> われわれはこのような歴史の真実を回避することなく、むしろこれを歴史の教訓として直視していきたい。われわれは、歴史研究、歴史教育を通じて、このような問題を永く記憶にとどめ、同じ過ちをけっして繰り返さないという固い決意を改めて表明する[注28]。

すでに長きにわたり日本政府は、「慰安所」がなぜできたのか、当時の女性たちが置かれた状況など、日本の植民地主義の歴史を日本社会が忘却することに手を貸しており、修復的正義にもっとも重要な、道徳的関係性の結び直しを拒んでいる。ソウルの日本大使館前の「平和の碑」の移転に拘る日本政府の態度からも明らかなように、自身の「威厳の維持」に腐心する一方で、女性たちの訴えには耳を傾けないという、植民地時代から現在まで一貫した、被害女性たちを侮蔑し続ける、日本政府の政治的意志の表出である。ウォーカーは続ける。

不正義の被害者が構造的暴力、社会的支配や周縁化、そして貧困に苦しみ続ける集団に属している場合、(修復的プロセスが約束する相互行為が続かないという) 結果に帰結しがちである。というのも、過去の不正に対する修復をめざす、一度きりの措置がいかなるものであっても、それ自体では、侮蔑の根深いパターンや、そうしたパターンを表出させ、存続させている物理的条件を取り除くことはできないからだ (ibid.: 26)。

「日韓合意」は、あたかも合意後は、「慰安婦」問題をめぐるコミュニケーションを閉ざしてよいとする解釈を可能にしてしまった。だが、ウォーカーが鋭く指摘するように、合意後、元「慰安婦」にされた女性たちに対する侮蔑的、尊厳を毀損する行動や発言が、日本社会でさらに加速したのは、「最終的」だとする合意によって、「侮蔑の根深いパターン」を容認し、そのパターンが表出する条件を維持したからに他ならない。「日韓合意」は、「慰安婦」問題の責任をめぐる道徳的なコミュニケーションによっては「解決しないという解決」を表現している。そこには、日本のメディアが一切触れようとしない、「日韓両政府が協力し、全ての元慰安婦の方々の名誉と尊厳の回復」という約束があるにもかかわらず、その約束を、修復的正義を否定する態度が根元から裏切っているのだ。

ここにおいてようやくわたしたちは、梁の問題提起に応えることができるだろう。元「慰安婦」にされた女性たちが、被害者の立場から、支援者たちとの交流のなかで国際社会に向かって女性に対する暴力の根絶を訴える、平和の担い手へと変化していったことにも表れているように（尹 2016: 14)、彼女たちが日本政府に対して応答を求める価値を共有するコミュニティは、国際社会である。他方で、彼女たちの運動を民族主義的だと批判する者たちは[注29)]、再度、彼女たちの発言の価値が毀損される文脈へ、つまり彼女たちの立場を、かつての男性中心主義的で閉鎖的な民族というコミュニティの一員へと閉じ込めようとしているのだ。その身振りにおいて、自らの、その民族主義的なコミュニティにおける立場を確保しながら。

「日韓合意」後の日本政府の「慰安婦」問題をめぐる態度は、国際社会、とりわけかつて抑圧されてきた者たちからの道徳的問い直しによって、大きく姿を変えつつある人権レジームから自らを締め出す、まさに自虐行為に他ならない。そのことを、日本社会に共に生きるわたしたちは再度、「道徳的責任とは何か」という問いに立ち返って見つめ直すときであろう。

終わりに

本章では、本書で熱田が論じている中国における日本軍性奴隷制の被害とは異なる文脈にある、韓国の元「慰安婦」にされた女性たちと、その支援者たちの立場から、日本軍性奴隷制の問題をとりあげてきた。金学順さんの勇気ある告発以降の、四半世紀以上にも及ぶ彼女たちの運動は、本書全体をつらぬくわたしたちの共同研究のテーマである、「つなぐ」フェミニズムの一つの形を提示しているといえよう。

フェミニズムは、ウォーカーが主流の道徳理論に対して厳しく問いかけたように、政治的主体として認められてきた男性たちと平等であることを求めてきたがゆえに、じっさいのジェンダーを始めとする階級や人種、社会的役割をはじめとした立場の違い（ポジショナリティ）に敏感にならざるを得ない。他方で、荒木が日本のリブ運動に遡りつつ描き出すように、その微細な違いに敏感であるがゆえに、同じ志をもつ女性たちの間でも、いかに平等を構築し、担保するのか、といった問題に直面してきた。ある目的を共有するがゆえに、なおさら克服しがたくみえる立場の違いは、古久保がジェンダー教育実践のなかで、いくつもの留意点を確認しながら性をめぐる「自己決定」、「自己責任」を学生たちと議論しようとするように、わたしたちの社会構造が織り成す文脈が複雑になればなるほど、意識的にコミュニケーションをとったり想像力を働かせないと、見過ごされてしまいがちだ。

グローバルに展開する新自由主義的な市場中心主義は、北村がグローバル･シティにおける家庭に注目するように、女性たちの分断を地球大に拡げつつ、個別の親密圏にまで浸透させる。さらには、元橋がウェンディ・ブラウンを参照しながら鋭く指摘するように、70 年代のリブが男女の性的な関係を「コミュニケーション」を通じた対等なものへと変革しようとした努力を無にするかのように、「コミュニケーション」自体が競争のための道具になってしまうような、大きな変化のなかでわたしたちは生きている。

世界でそして日本で大きな波を起こしたリブの思想が生まれて、半世紀が経とうとしている。だが、牟田や伊田が論じるように、女性に対する暴力、そしてその恐怖と抑圧は、この 50 年、いや、女性たちが生きてきた歴史なかでなくならなかったし、だからこそ、さまざまな形で、女性たちは分断を超えてつながりながら、抵抗し、抵抗のための力を自らに蓄えてきた。

「平和の碑（少女像）」として、元「慰安婦」にされた女性たちの活動と彼女たちが耐えてきたさまざまな社会的・政治的抑圧、それに対する抵抗の軌跡を記念しようとする動きは、立場の違う元被害者たちの、多様な人生そのものを再現しようとしている。さらに「平和の碑」は、「被害者」から、国際社会の人権規範を大きく問い直し、正義は国境や時間を越えて貫徹されるべきだと訴えた人権活動家へとその立場を変えた、女性たちの歴史をも再現しようとしているのではないか。彼女たちのこうした変化は、じつは彼女たちが起こした大きな変化、女性に対する暴力、とりわけ戦時性暴力は人権問題であることを国際社会に認めさせるという、道徳規範の捉え直しが反映された変化に他ならない。

女性たちが男性中心主義的な社会や、男性たちが打ち立てた権力や権威に異議を申し立て、自分たちで新しい社会を構想しようとしたリブから半世紀が過ぎた。本書もまた、新たな女性たちの活動を論じること通じて、新しい社会を見通すための一石を投じている。

【 付 記 】

本稿は、平成 26-29 年度科学研究費基盤（B）研究課題「ジェンダー平等社会の実現に資する研究と運動の架橋とネットワーキング」（課題番号 26283013）の助成を受けた研究成果の一部である。

https://doi.org/10.18910/67844

文　　献

Baier, Annette, 1994, “The Need for More than Justice,” *Moral Prejudice: Essays on Ethics*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gilligan, Carol, 1982, *In a Difference Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

――, 2011, “Looking Back to Look Forward: Revisiting In a Different Voice,” *Joining the Resistance*, Cambridge: Polity Press.

加納美紀代,「「帝国の慰安婦」と「帝国の母」と」浅野・小倉・西編『対話のために―――「帝国の慰安婦」という問いをひらく」』（クレイン）.

金富子，2016,「Q1 朝鮮人「慰安婦」は、なぜ少女が多かったのか？」日本軍「慰安婦」問題 web サイト制作委員会編『〈平和の少女像〉はなぜ座り続けるのか』.

メディアの危機を訴える市民ネットワーク編，2006,『番組はなぜ改ざんされたか――「NHK・ETV 事件」の深層』一葉社.

モーリス＝スズキ，テッサ，2016,「謝罪は誰に向かって，何のために行うのか？――「慰安婦」問題と対外発信」『海を渡る「慰安婦」問題』.

ミュールホイザー，レギーナ，姫岡とし子訳，2015,『戦場の性――独ソ戦下のドイツ兵と女性たち』岩波書店.

Nedelsky, Jennifer, 2011, *Law’s Relations*, Oxford: Oxford University Press.

日本軍「慰安婦」問題 web サイト制作委員会編，2016,『〈平和の少女像〉はなぜ座り続けるのか 増補改訂版』世織書房.

岡野八代，2016a,「フェミニズム倫理学から考える，日韓合意――「日韓合意」がなぜ、元「慰安婦」の女性たちを何度も殺すのか」前田朗編『「慰安婦」問題・日韓「合意」を考える――日本軍性奴隷制の隠ぺいを許さないために』渓流社.

――，2016b,「関係性アプローチと法理論――ジェンダー平等と暴力の観点から」『法社会学会』82 号.

Walker, U. Margaret, 2006, *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Cambridge: Cambridge University Press.

――, 2007 (=1998), *Moral Understanding: A Feminist Study in Ethics*, 2nd ed. NY: Oxford University Press.

――, 2010, *What is Reparative Justice?*, Milwaukee: Marquette University Press.

――, 2014, “Moral Vulnerability and the Task of Reparations,” C.Mackenzie, W. Rogers, and S. Dodds eds., *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

山口智美・能川元一・テッサ，モーリス＝スズキ・小山エミ，2016,『海を渡る「慰安婦」問題――右派の「歴史戦」を問う』岩波書店.

山本健太郎，2013,「従軍慰安婦問題の経緯――河野談話をめぐる動きを中心に――」『レファレンス』9月号.
梁鉉娥，2016,「韓国社会と「慰安婦」被害者の再現」――〈少女像〉批判への再批判」『〈平和の少女像〉はなぜ座り続けるのか』.
四方田犬彦，2016,「より大きな俯瞰図のもとに」浅野・小倉・西編『対話のために――「帝国の慰安婦」という問いをひらく』クレイン.
尹美香，2016,「シンポジウム報告――国際社会のなかの「慰安婦」問題」『女性・戦争・人権』学会，第14号.

Abstract

What is “Moral Responsibility”?: The Japan-South Korea “Comfort Women” Agreement and the Statue of Peace

Yayo Okano

The purpose of this paper is to analyze critically the changing attitude of the Japanese government on the issue of “comfort women”, from a feminist ethical perspective. Applying feminist ethics to the issue of “comfort women,” especially Margaret Walker’s idea of morality based on an expressive-cooperative model, the paper argues that the Japanese government has betrayed its own admission in the 1994 report on the “comfort women” issue, that “Japan must, from a moral standpoint, take the opportunity offered by the 50th anniversary of the end of the war to fulfill its responsibility for the wartime comfort women issue.”

To this end, the paper is divided into three sections. In the first section, I articulate the significance of the controversial “Peace Statue”, which is also known as the “Peace Girl Statue” as it is preferably called by the Korean Council of Women Drafted for Military Sexual Slavery by Japan, an NGO which created the statue. The question that needs to be asked is why have both the Japanese government and the Japanese media erased “peace” from its original name and referred to it as only “a statue of a girl”, or “a statue of a comfort woman”?

Secondly, I explore what kind of responsive actions should be taken if the Japanese government were faithful to what Walker understands as moral responsibility. I emphasize the significance of the promise of “peace” which was expressed in the statue.

In the final section, I criticize the agreement on the“comfort women”issue between South Korea and Japan, especially the phrase “final and irreversible solution.” From the viewpoint of moral responsibility, the reparations must involve not only repairing the wrongs and injustices of the past but also ensuring justice in the future relations between those who have done the injustice and its victims.

I conclude that the citizens’ movements building replicas of the statue across the world to commemorate the comfort women issue is a way of taking moral responsibility for the issue as a member of an international world. By criticizing their actions and movements the Japanese government betrays its own promise of resolving the issue.

Keywords: “comfort women,” feminist ethics, the Japan-South Korea agreement, moral responsibility, Margaret Walker

注 釈 一 覧

道徳的責任とはなにか――日韓合意と「平和の碑」をめぐって

1）「平和の碑」は、第一節で詳しく論じるように、日本の報道の多くでは、「少女像」、「慰安婦像」と呼称されている。だが正確には、水曜日デモを主催する挺対協が彫刻家に依頼するさいも、平和の碑としており、除幕式でもそのように紹介されていた。ここでは、彫刻家自身が作品名として「平和の少女像」と呼んでいることを尊重しながら、本稿の趣旨から「平和の碑」と呼ぶことにする (日本軍「慰安婦」問題 web サイト制作委員会編 2016: 1)。（p. 1）

2） ソウル日本大使館前の第 1000 回水曜日デモについては、筆者が撮影し、牟田和恵が編集した動画にて、その様子をみることができる https://wan.or.jp/article/show/4090 [最終閲覧 2017 年 12 月 3 日]。（p. 1）

3） 女性に対する暴力の根絶をめざし、性暴力のサヴァイヴァーたちの国際的な支援にも力を注いできた団体、V-Day の創始者であり、パフォーマンス『ヴァギナ・モノローグ』の著者であるイヴ・エンスラーが（元橋章）、2006 年に発表したモノローグ「謝罪せよ　Say it」。同モノローグについては、https://wan.or.jp/article/show/4090。また、当時の様子については、エッセイ「水曜日デモ――ソウルでの 1,000 回」にも記した https://wan.or.jp/article/show/3394[最終閲覧 2017 年 12 月 3 日]。（p. 1）

4） 第 180 回国会（常会）「答弁書第 127 号」http://www.sangiin.go.jp/japanese/joho1/kousei/syuisyo/180/touh/t180127.htm [最終閲覧 2017 年 12 月 18 日]。（p. 1）

5） 2015 年日韓合意については、「文書として残さない「外交合意」や記者たちの質問を禁じた会談後の記者会見（一般にこれを「記者会見」とは呼ばずに「発表」と呼ぶ。しかし日本の報道では「記者会見」とされた）など、不自然さが目立つ「合意」だった」とテッサ・モーリス＝スズキが批判するように（モーリス＝スズキ 2016: 93）、合意というには、不備が目立つ。しがたって、本稿では、「日韓合意」と表記する。（p. 1）

6）『毎日新聞』デジタル版（2017 年 11 月 21 日）https://mainichi.jp/articles/20171122/k00/00m/010/045000c [最終閲覧 2017 年 12 月 3 日]。（p. 1）

7） 本稿では、「慰安婦」問題の展開は、女性の人権問題、戦時性暴力、女性に対する暴力に関するグローバルな国際人権法の展開や、フェミニズム理論における批判的安全保障研究の進展といった文脈で捉えられなければならないという立場をとっている。しかしながら、日本では、そうした認識を否定し、あたかも日韓・日中といった国家間の問題に矮小化しようとする大きな政治的圧力が働いている。第二次安倍政権誕生後、「慰安婦」問題が世界的に注目されるようになったのは、むしろ、日本政府が露骨に歴史修正主義的な態度を取り始めたからだといえる。つまり、政府自身が、朝日新聞の誤報や、中国や韓国の国際的キャンペーンのせいで「慰安婦」問題に注目が集まり、そのために「慰安婦」問題についての「誤った認識が拡散してしまった」という喧伝を始めたからだ。国際社会と日本政府との認識のギャップに関しては、安倍首相に代表される歴史修正主義的な見解を広げるための「歴史戦」や、「慰安婦」の存在を否定するかのような活動を繰り広げる右翼活動家たちと日本政府の連携を批判した、（山口・能川・モーリス＝スズキ、小山: 2016）を参照。（p. 2）

8） 93 年 8 月 4 日の「河野談話」とは、1991 年 8 月 14 日、金学順さんがソウルで元「慰安婦」であることを名乗り出た後、日本政府が二度にわたり外務省・防衛庁（当時）・米国国立古文書館などの資料調査をした結果を受けて、「慰安所は、当時の軍当局の要請により設営されたものであり、慰安所の設置・管理及び慰安婦の移送については、旧日本軍が直接あるいは間接にこれに関与した。[…] 慰安婦の募集については、[…] 本人たちの意思に反して集められた事例が数多くあり、更に、官憲等が直接これに関与したこともあったことが明らかになった。また、慰安所における生活は、強制的な状況の下での痛ましいものであった」と認めた談話である。（p. 2）

9）「日韓合意」については、日韓共同記者会見直後に執筆した (岡野 2016a) で、やはりウォーカーに言及しながら批判的に考察している。本稿では、そこで示した懸念――〈韓国は問題を蒸し返すべきではない〉、といった点のみが強調されるのではないか――が、現実となるなかで、さらに深く、日本政府は果たして河野談話を継承してきたのか、道義的責任を果たしてきたのかと問い返してみたい。なお、筆者は一貫して、道義的責任があると認めるのであれば、日本政府は新たな立法を経て、政治的責任を果たすべきだと訴えてきた。（p. 2）

10） 一般によく使用されている「少女像」という呼称をめぐって、日本政府が「少女像」をいう呼称に反発し、「慰安婦像」と呼ぶことになる経過について、(加納　2016) が次のように指摘している。「すでに「汚染」されている娼婦ならともかく、「良妻賢母」予備軍の少女（処女）を強制的に「便所」にしたとなれば由々しい「蛮行」である。拳を固めてヒタとにらみすえる少女（処女）像は、日本の「蛮行」の記憶を再生産し、突きつけつづける。「美しい国」日本の「威厳」は著しくそこなわれる。[…] その結果、政府では「少女像」の呼称をやめ、「慰安婦像」と呼ぶこととなったという」(ibid.: 203)。（p. 2）

11） 岡野八代「水曜日デモ――ソウルでの 1,000 回」（2011 年 12 月 17 日記）より。https://wan.or.jp/article/show/3394 [最終閲覧 2017 年 12 月 3 日]。（p. 2）

12）「少女像はどのようにつくられたのか？～作家キム・ソギョン、キム・ウンソンの思い」http://fightforjustice.info/?page_id=4114 [最終閲覧 12 月 4 日]。（p. 3）

13） たとえば、元「慰安婦」にされた女性たちの告発は、旧ユーゴ、ルワンダ国際刑事裁判所での判決や、1998 年にようやく「強姦、性奴隷、強制売春」などを人道に対する罪とした国際刑事裁判所のためのローマ規定採択に大きな影響を及ぼした。また、第二次世界大戦時における女性に対する戦時性暴力に関する国際的な研究にも、大きな示唆を与えている（ex.　ミュールホイザー 2015）。（p. 3）

14）「自民党会議、「慰安婦の少女像」呼称見直しを要求」『産経ニュース』http://www.sankei.com/politics/news/170127/plt1701270006-n1.html [最終閲覧 2017 年 12 月 6 日]。（p. 4）

15） 朝鮮半島出身の「慰安婦」に少女が多かった事実については、元「慰安婦」にされた女性たちの証言による裏づけとともに、当時の日本政府による植民地女性に対する徴集政策によって、「「未成年、性病のない、非・売春女性」が多くなった」とする（金 2016: 65-66）を参照。（p. 4）

16） そのことは、現在ソウル市麻浦区にある「戦争と女性の人権博物館」が、計画当初は、西大門区に建築されようとしていたにもかかわらず、民族の

聖地である「西大門独立公園内にこの博物館を建てることは「殉国先烈に対する名誉毀損」」ということで、建設地の変更を余儀なくされたことにも現れている。たとえば、日本軍「慰安婦」の名誉と人権のための戦争と女性の人権博物館、日本建設委員会「メールニュース VOL.1」をみよ。http://www.whrmuseum-jp.org/mailnews_vol1.html [最終閲覧 2017 年 12 月 6 日]。（p. 4）

17） 本稿では道徳を、以下本節で参照するマーガレット・ウォーカーにならい「いかに生きるべきかについて、深く中心的ななにかを教えてくれる」ものとし、倫理学とは、「道徳に関する規範的で反省的な学問」とする (Walker 2007:3)。（p. 5）

18） この点については、ギリガンをマルクスに喩えて読解するアネット･ベイアーの議論を参照。「長きにわたって気づかれてこなかった道徳的プロレタリアートは、家事労働者であり、そのほとんどは女性たちである」（Baier 1994: 26）。彼女によれば、女・子ども（など）を道徳的人格には数え入れないことで、男性たちの正義は貫徹されてきた。（p. 5）

19） ウォーカーは、道徳の「理論的＝司法的モデル」の代表的な哲学者を、ヘンリー・シジウィックと (Walker 2007: chap.2)、ジョン・ロールズと考えている (ibid.; chap.6).「「自律的なひと man」、それは、近代西洋文化の中心人物であり、近代の道徳哲学者の主唱者」であり、1980 年代以降、いわゆる共同体主義者といわれたチャールズ･テイラーやアレスデア・マッキンタイアーらに厳しく批判されることになる。というのも「この者 this man は、具体性がなく、負荷がなく、重荷がなく、愛着がなく、孤立し、距離をおき、不快なほど自己利益を追求し、過剰に自己防衛的で、異常なほど自立していて、自己陶酔的に自省的」だからである (Walker 2007: 137)。（p. 5）

20） たとえば、ウォーカーはつぎのような事例を出している。合衆国が貧困に悩まされる、たとえばアフリカのような遠くの人びとを助けるかどうか悩んでいるとする。その場合は誰が責任をとるのか、誰が非難されるべきかといった問いのなかで、貧困という事態を招いた因果関係が探られるだろう。現在の事態を招いた責任を辿っていくことは、植民地支配や搾取、差別といった過去に遡ることにもなるし、グローバルな相互依存などの新しい状況への考察や、富裕国の圧倒的な資源消費といった既存の事実にこれまでになく注目することで生まれる新たな認識によって、これまでの責任観を支えてきた規範そのものが変化するかもしれない。その変化は、「こうした事実を、依存とつながりといった物語によって、しかもわたしたちが、納得させられる物語の形で明らかにすることを必要とするだろう」(ibid.: 105)。（p. 6）

21） たとえば、2009 年にフランスで『もうひとつの声』の新訳が公刊されたのを記念する講演の場で、当時を振り返りギリガンが以下のように想起している。妊娠した女性たちに堕胎をめぐるインタビューをギリガンがしている一方で、コールバーグは、講義中に堕胎が道徳的なディレンマか否かを学生たちに問うた。「かれの報告によれば、胎児には権利がないので、それは道徳的問題ではないと学生たちは答えました。じゃあ、女性たちはなんでもないことを語っているというのか、と思ったことを今でも覚えています。道徳問題がそこにないというのか、と」(Gilligan 2011: 40).（p. 6）

22） フェミニズム理論における、暴力批判については、(岡野 2016b) において、キャサリン･マッキノン、アイリス･ヤングらの議論を参照しながら、その構造的理解を中心に論じている。（p. 6）

23）「女性差別撤廃条約第 7 回及び第 8 回政府報告審査（2016 年 2 月 16 日ジュネーブ）質疑応答部分の杉山外務審議官発言概要」より。http://www.mofa.go.jp/mofaj/files/000136254.pdf [最終閲覧 2017 年 12 月 18 日]。（p. 9）

24）「衆議院議員辻元清美君提出安倍首相の「慰安婦」問題への認識に関する質問に対する答弁書」http://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_shitsumon.nsf/html/shitsumon/b166110.htm [最終閲覧 2017 年 12 月 18 日]。（p. 9）

25）『産経新聞』ニュース http://www.sankei.com/politics/news/160118/plt1601180014-n1.html　[最終閲覧 2016 年 1 月 21 日]（p. 9）

26）「日韓合意」後 2 年後の 2017 年 12 月、政権交代を経て韓国は「合意」に関する検証結果を報告し、2018 年 1 月 9 日には、「合意」は被害者の尊厳回復には至らず、今後は被害者中心の措置を模索すると新しい方針を発表した。（p. 9）

27） 唯一の例外が、学び舎の歴史教科書である。中学校の教科書記述がなくなった 2011 年以来、4 年ぶりに記述された。（p. 9）

28）「慰安婦関係調査結果発表に関する河野内閣官房長官談話」より http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/kono.html　[最終閲覧 2017 年 12 月 14 日]。（p. 9）

29） ここでは、梁にしたがい、『帝国の慰安婦――植民地支配と記憶の闘い』（朝日新聞出版、2014 年）における朴裕河の議論を支持する者たちを指している。（p. 10）