『部落解放研究』 広島部落解放研究所 32 号 2025 年 82 - 116 頁

特集 4

沈黙を聴く：戦争協力批判への応答のために

小早川 明良

要 約

戦後 80 年。直接の戦争被害者も加害者も減少の一途を辿っている。しかし、被害の記憶は枯れない。被害者とその後継者は、しばし沈黙するかも知れない。しかし記憶は、常に再解釈され再構築される潜勢力としてある。マイノリティが解放を実現するためには、マイノリティ間の連帯が不可欠である。その際、加害の側に立ったマイノリティは、誰より深刻にその事実に向き合い、沈黙が語る告発を傾聴し応答する努力が求められる。それが部落解放運動に突きつけられた営為であるはずだ。だが､これまでその告発に応答せず､したがって赦しもなかった。

絶えず戦争の危機にある現代社会で部落解放運動が問われる一つは、あのような戦争が始まるとどのような態度で臨むのかである。あの無様な振る舞いをしないために、戦争とはなにか、なにを戦争協力と定義するのか、戦争責任を問う思想とそれへ応答する哲学とはという形而上学的な議論が求められている。形而上学的な議論は、あとから生まれたものの倫理を問う。今ここにいないものへの応答が求められる。このことはアポリアな経験となる。それは、背後にある倫理的根源への応答の始まりである。この倫理的経験なしに、正義はない。安住の場所など存在しない。倫理とはその不安に耐え実践し状況を変革することである。

キーワード：戦争協力 応答責任 記憶 沈黙

Ⅰ はじめに

本論考は、全国水平社以来の侵略戦争協力「侵略責任（植民地支配責任・戦争責任・戦後責任）」［キム , 1994：24］において問われる部落解放運動の責任について考察する。戦争責任には、政治的責任と倫理的責任がある。本論考では、倫理的責任に焦点をあてる。なぜなら、戦争責任を問い、それに応答することが最終的に和解をめざすものであるのなら、政治的和解が透徹して

もなお、類的な倫理的責任は、実践的に絶えず更新されるべきだからである。とくに近年、歴史修正主義による日本の戦争責任の無視を正義視する傾向が顕著となり、応答の意味は大きい。

しばしば加害者は、敗戦 80 年、いつまで戦争協力の責任が問われるのかと問う。植民地主義の惨憺を経験した被害者と後継者の集合的記憶が（再構築されたものであったとしても）癒やされない限り、彼らの問いは続く。したがって部落解放運動には、戦争責任を学問的な「抽象」に終始せず、再度自分が加害者になる可能性を直視することで、今ここに現前しない他者との間に築くべき関係の議論が求められている。

それは、不断にアジアの人々と人間の解放という未来について議論する確かな痕跡を刻むことである。過去の戦争協力の反省に終始せず、未来の倫理を構築していく――これは、「過去に与えた傷」の痕跡を未来へ継承する責任の自問である。問いの選択肢は、概ね以下三つある。

1 水平社とおなじように戦争推進派になる
　1.1 出征する　1.2 銃後の守りになる
2 沈黙する
　2.1 隠遁して何もしない　2.2 反戦の意思を持ちつつ沈黙する
　2.3 陰ながら 3 の人を支持する
3 抵抗する
　3.1 兵役拒否などの反戦の行動をとる　3.2 内乱を組織して侵略を阻止する
　3.3 義勇兵として日本と戦い侵略阻止の行動をとる

このうち 3.1 は、徴兵制が敷かれていない日本では、あり得ない。ある自衛隊幹部は、約 75％の国民が戦争維持に同意を示すと自信を見せる[1)]。国民もまた国家の構造の一部をなしている。国家の戦争責任が問われると、よほどの抵抗をしていないかぎり国民もまたそれを問われる。包摂されないが、国家に所属する被差別部落民も同様である。国家の戦争への倫理的態度の自問が本論文の目的である。

Ⅱ　議論の枠組み

本稿は、戦争責任と倫理的思考の可能性を広げる議論として、エマニュエル・レヴィナスおよびジャック・デリダの議論にとくに焦点を当てる。彼らの哲学が示唆する「他者への応答責任」あるいは「記憶の倫理」は、国家責任や加害構造の議論が部落解放運動や個人の倫理にまで降りてこない状況に批評的視座を与える。

もちろん本論考では他の重要な思想家、アドルノ、アレント、ハーバーマスも参照する。日本の思想家には、戦争への日本国民一人ひとりの思想的無責任を問うた丸山眞男、沖縄戦や被爆を含めた「加害と被害の複合体」に言及した大江健三郎、加害の「記憶の倫理」の風化に警鐘を鳴らした加藤周一の議論がある。また、右派思想であるが、戦争責任にかんする善悪二元論を退け、国家間の力学として捉えた西部邁、自己体験に基づき、「戦争責任論の反省の儀式化」を批判した吉本隆明の議論もある。そして、レヴィナスやデリダに言及し、「贈与」「応答」「他者性」などを論じた柄谷行人も重要な議論を提供する。

しかし本論考の中心課題は、直接的には在日朝鮮人が被差別部落民にたいして発した、戦争協力とその後の事実の隠蔽という加害にたいして、政治的責任の問いに先立つ倫理的な応答の可能性をいかに切り開けるかである。

日本と日本人は、軍事力を背景にした近代化とともに沖縄から北海道、千島を支配し、台湾(1895年)、南樺太(1905年)、関東州(1905年)、朝鮮(1910年)、南洋群島 (1919年／1922年) を植民地化し、経済的政治的に支配し、それぞれのアイデンティティに代えて日本人のアイデンティティを強要した。とりわけ、全国水平社は、朝鮮人にたいする排外主義的イデオロギーを基礎に日本帝国主義の侵略戦争に協力した。この行為に直接関与しなかった「私」がキム チョンミという「他者からの呼びかけ」に直面したとき、倫理的に揺さぶられ、どのように応答すべきかの可能性をラディカルに問うものである。レヴィナスの「顔」[2)]が示す絶対的に優先される他者性の理念と、それを批判的に継承しつつ「赦し」や「痕跡」の倫理へと展開したデリダの思考は、日本における戦争責任―とりわけ他者からの倫理的召喚に応答する責任の議論において、最も深く参照されるべき思想であると仮定しそれらに集中する。

本論考の議論を日本の思想空間にどう位置づけるべきかという課題は重要であるが、それは稿を改めたい。ただし、吉本隆明は、被差別部落にたいする差別的態度が明確［小早川 , 2023：74］で、筆者には肯定的に参照することは困難である。

Ⅲ　ある男の兵役忌避

1　兵役逃れ

戦前の厳しい権力の弾圧で、戦争協力も転向も致し方なかったという言い訳がある。本当にそうなのか。筆者の知る平凡なある男 (1923年生まれ) の兵役忌避行動を通してあらかじめこれに反駁する。

その男は、やや裕福な建設業の出身だった。しかし、旧制中学校を卒業す

る前に、家業が苦境に陥った彼は、自らの意志で「家」を助けることを決意し進学を断念した。まず大連に渡り繊維貿易に従事した。

日本の支配が強まる大連であったが、この男は、多くの中国人の友人がいた（と主観的に思っていた）。白系ロシア人[3)]のガールフレンドがいて、二人は結婚を望んでいた。しかし結婚には至らず男は帰国した。理由は明確ではない。

帰国した男には、赤紙が待っていた。しかし、彼はそれを拒否した。友人の父が経営する古書店の倉庫にあった日本敗戦を想像させる発禁本を読んでいたので、応召は戦死であると理解した。進学を諦めたように、彼には、自分は「家」のためにあるという信念があった。彼が生きるのは、軍隊、国家、天皇のいずれのためでもなかった。彼の「家」概念は、国家とは繋がりが希薄だった。死後、自分以外「家」を存続させる人物がいないとの状況認識は兵役逃れの意思を強くさせた。そこで、軍医であった親戚の一人に、昔の乗馬事故による軍務不適格の診断書を書かせた。その怪我はひどいものだった。片足を太ももから切断する必要があったが、その医師の奇跡的な手術で回復した。彼は何度も当局の調査を受け、裏切り者、臆病者として社会的な恥辱に耐えた。

国家は戦争に負けたが、男の「家」は生き残った。瓦礫の中で彼は結婚した。二人の間には子供もいた。それでも、彼は、両親や兄弟を優先した。彼は新しい農地を開発し、弟を大学に進学させて牧場を経営させた。

終戦直後、男は一度 GHQ の尋問をうけた。おそらく中学時代の右翼的な言動のためだろう。英語（と中国語、ロシア語）に堪能だったことは、自身を助けることになった。

男の妻は時々、敗戦と戦後の苦労は、「軍部が国民を騙した」からだと言っていた。男は、苦々しい表情でそれを聞いていた。

男の同級生が、しばしば彼を訪ねて酒を飲んでいた。同級生はいつも、友人たちがみんな死んでしまったことを思って、涙を流していた。生きているのはたった二人だった。男は黙って飲んでいた。

何よりも「家」が大事な彼には、天皇制の「万世一系」は明らかな虚偽だった。男が信じたのは、「五族協和（満州人、漢民族、モンゴル人、朝鮮人、日本人）」であった。そして彼は、朝鮮半島と日本列島の血の交流を信じていた。彼が愛した嘉納治五郎の「精力善用、自他共栄」という訓示の自他とは五族のことだった。それらは、古書店の倉庫が形成した彼なりの凡庸な認識だった。

２　ある男と学徒兵と農民兵

青木秀雄［2007：84］によると学徒兵には精神構造の中心に「祖国」があった。比較して、ある男にとって「祖国」はより希薄だった。しかし、「〈恩愛の共同体〉

の『家族』があった」のは、学徒兵と同様だった。「家族」は、男の「揺り籠であり、避難所であり、魂が帰る宿であった。最愛の人々が」そこにいた。学徒兵は、「家族」を護るために戦場に赴いた」が、ある男は、「『家族』を護る」ためにそれを拒否した。学徒兵のように、ある男も「徴兵や戦闘を拒否すれば、『家族』が非国民として迫害される」ことを予想した。しかし男は、「『天皇』のために戦う」ことを拒否した。そしてそれが実践できた。結果的に、ある男も家族も生き延びた。

青木は、農民兵についても議論している［青木 , 2021：53–4］。忠義の共同体の一員である農民兵は、愛する家族を護る天皇に殉じた。ある農民兵は、恩愛の共同体の一員として、天皇陛下万歳に家族を仮託して死んだ。これらとは別に、「〈忠義の共同体〉と〈恩愛の共同体〉から」自ら逸脱し「〈個〉の世界で自己の生命を第一義的に考える者も存在した。彼らは、村人の厳しい眼差しを受けつつ徴兵忌避を志向した。ある男は、〈恩愛の共同体〉からの逸脱をしなかったので、いずれにも当てはまらない。皮肉なことに、戦争を遂行するためのその〈恩愛の共同体〉が、男が戦争を拒否する強固な意思の源泉となった。

3　ある男の沈黙と責任

日本の左翼が日本帝国主義の戦争協力者となっていった事例は多い。左翼かどうかは横において、福岡連隊を糾弾した全国水平社も同様である。しかし、この男のように、卑怯の誹りを受けながらも、国家に同調しない道を選ぶことは不可能だったのだろうか。「家」の概念は、特攻隊の死を自己合理化する要因であったとするなら、その概念が逆の作用をする可能性もあった。男は、厳しい取り調べを受けたがそれを乗り越えた。戦後の男は、天皇を揶揄する時折のジョークを除いて、敗戦後一切政治に口をつぐんだ。比較がゆるされるなら、敗戦後の男の沈黙は、躊躇なく民主化に飲み込まれた無節操な日本社会とは対照的であった。そして、拡大解釈が許されるなら、晩年に中国の友人、ロシアからきた恋人のことを語ったことは、愚かな戦争への悔恨であったと考えられる。

寺島俊穂［1992：17］によると、良心的兵役拒否は信念をもって明示的になされる行為で、徴兵忌避は、「死にたくない」という切々たる感情の表現であった。ゆえに、ある男の行為は、後者である。読売新聞（2023/05/01）によると、徴兵検査を前に逃亡する人や、自ら肉体を衰弱させたり、指などを壊死（えし）させて障害を負ったりした忌避者（行方不明を含む）は、1926 年に 2573 人、36 年は 1801 人を数えた[4)]。

これが私の知るある男の戦争である。「家」に絡め取られていたが権力から

遠い一人の凡庸な男が徴兵忌避を貫いた。筆者は、全国水平社がせめて沈黙という振る舞いはできなかったのかと学問に反する問いをもたざるをえない。いずれにしても、ある男も読売新聞が報じた「非国民」も戦争を止めることはできず戦争責任を負う。

Ⅳ　戦争

カール・フォン・クラウゼヴィッツ［1832-34=1968：58］の古典的定式、「戦争は政治の他の手段による継続である」に従えば、戦争は単に暴力的な衝突ではなく、外交的交渉の延長線上にある合理的選択である。現代ではこの逆転もみられるが、ここで言う「政治」は、対外的交渉や駆け引きに代表される戦略的行為を意味し、それには常に倫理的責任がともなう。

しかし、戦争が「政治の道具」として遂行されるとき、戦略的合理性が倫理的判断を副次的・周辺的な次元へと追いやる傾向がある。資本と国家と軍は、人間を「殺してよい者」と「殺してはならない者」とに制度的に分別し、それに従って兵士を訓練し、銃後の国民にはその正当性をイデオロギー的に支えさせる構造を構成する。この操作は、国家に属する全ての国民を対象に実施される。すなわち、戦争参加国では、前線の兵士も銃後の市民も、それぞれの役割に応じたイデオロギーの担い手として構造化される。

とりわけ現代において、この戦争の構造は、市民空間での戦闘の常態化、すなわち都市戦への移行とともに、いっそう顕著な形で可視化されるようになった。第二次世界大戦を境に、戦場は野戦ではなく、市民が生活する都市そのものとなった[5)]。都市戦では、兵士と非戦闘員の区別が曖昧化され、「殺してはならない者」が制度的に「殺されうる者」「殺してもよい者」「殺すべき者」へと変容する。敗戦国の市民が殺戮され、その死を悼む共同体が消滅すれば、死者の記憶は無意味化される。これはまさに、ジョルジョ・アガンベン［1995=2003］がホモ・サケルと呼んだ「殺害が処罰されない、犠牲が禁止されている存在を、国家が制度的に生産・再生産する現代戦の特徴を表す。

戦争認識に批判的視座を提供したレヴィナスは、戦争を「敵対者の超越」すなわち抹消[6)]として捉えた［Levinas, 1961-1989：340］。つまり戦争とは、他者を固有の人格としてではなく、抽象的・匿名的な数として扱うことによって、倫理的責任そのものが制度的に不可能となる現象である。戦争が政治的合理性の名のもとに遂行される限り、他者にたいする応答可能性、すなわち「顔を持った他者」としての認識が排除される。この点で、戦争とは単なる暴力的衝突ではなく、国家が制度的に倫理を消去する一形態にほかならない。

他国にたいする制度的武力行使である戦争は、その遂行において、国家は国内において合意形成、訓育、規律といった手段を通じて国民を戦争体制へと包摂してゆく。ホロコーストをはじめ、あらゆるジェノサイドはこの国家と国民によっている。つまり、戦争は単なる対外的な事象ではなく、社会の倫理的土壌をも組み替える装置である。

本稿の関心は、戦争の制度的構造や政治的合理性にあるのではない。制度によって抹消されてしまう他者の顔への応答可能性―倫理の次元を、現代戦の状況下でいかに保持できるのかという問いにある。倫理の言葉を、制度が沈黙を強いる場所でいかに発することができるのか。その問いへの継続的応答はいかにして可能か、これが戦争と協力責任の本質を問う社会哲学的思考の出発点である。

Ⅴ　戦争責任を問う思想

1　戦後の哲学的・倫理的議論

1960 年代以降のヨーロッパで、既成のマルクス主義を越えた学生運動や革命的左翼による「親の世代」のナチ協力者批判が席巻した。フランクフルト学派に属する研究者がその潮流を牽引した。ここでは、ランクフルト学派第 1 世代のテオドール・アドルノと同じく第 2 世代のユルゲン・ハーバーマスに触れておく。

テオドール・アドルノは、終戦直後にアウシュビッツ以降のホロコーストへの責任問題に哲学的な議論を行った。アドルノには「アウシュビッツ以後、詩を書くことは野蛮である」という警句がある。これは、1949 年のエッセイ、「文化批判と社会」に登場し、論文集『プリズム』（1955 年）に収録された。

アドルノの言明が含意するのは、詩という芸術形式が野蛮であるというのではない。広義の「文化」（「野蛮」に対比される「文明」でもある）が、すでに野蛮だということである。自由な精神の活動であるはずの文化は、商品という形で流通し、「文化」であると誤認されているとアドルノは指摘し、アウシュヴィッツの空前の虐殺は、効率性中心の 20 世紀という現代を象徴する文化、あるいは文明に負っていると批判する。より明確に言うと、文化とは野蛮の対極にではなく、文化こそ野蛮であると述べる。ホロコーストの野蛮の極致は、「文化」と見なされている効率性から生じたのである。その「文化」が引き起こした野蛮の後で、文化の根本的批判がなされず放置されるのであれば、美しい言葉で詩を書くこと自体がアウシュビッツを無化すると理解できる。

アドルノは、後年、「アウシュビッツの後ではもはや詩は書けない」を自己批判的に再考している。永遠に続く苦悩は、拷問にあっている者が泣き叫ぶ権

利を持っているのと同じ程度には、自己を表現する権利を持っている。その点ではこの命題は、誤りかもしれない。しかし、問題の文化的側面が比較的低い次元にあるとしても、この命題が提起する根本的な問い――すなわち、『アウシュビッツの後でなお生きていてよいのか』という問い――は決して無効ではない。偶然に魔手を逃れた者、合法的に殺されていてもおかしくなかった者は生きていてよいのか。この問いに向き合うには、冷酷さが必要である。そしてその冷酷さこそが、市民的主観性の根本原理であり、アウシュビッツそのものを可能にした原理でもある。それゆえに、殺戮を免れた者は激烈な罪責に苛まれる。その罪責の報いとして、彼は悪夢に襲われる。――自分は実は1944年にガス室で殺されたのではないか。今の生活はすべて幻想にすぎないのではないか。すなわち、20年前に虐殺された人間の狂った願望から流れ出た幻想なのではないかという悪夢である。

このようにして、アドルノの言葉は単なる修正ではなく、倫理的・哲学的な深みを伴って展開される。「アウシュビッツ以後の詩」と、後の「形而上学的省察」は共鳴し合う関係にある。そこには、語ることの不可能性を深く認識しながらも、それでもなお語らなければならないという倫理的態度がある。このことこそが、「アウシュビッツ後」における「アウシュビッツへの責任」と向き合う営みである。アドルノは、アウシュビッツのような極限的な暴力の後において、表現（詩や哲学）がそのままでは成り立たないとしつつ、それでもなお語らなければならないという倫理的矛盾を直視した。

2　あとから生まれたものの責任

フランクフルト学派第2世代のユルゲン・ハーバーマスは、『過ぎ去ろうとしない過去：ナチズムとドイツ歴史家論争』において、ナチ協力者を抱え込み旧態然とした保守的知識人を批判して、「過去を忘れようとする保守派にたいし、理性と討議を通じた過去の克服」の議論を展開した。その代表的論争が1960年代後半の歴史家論争（1986～87年）であった。彼は、以下のように語っている。

> 後から生まれた者であっても、（中略）アウシュヴィッツが可能となった生活のあり方と我々自身の生活が結びついているのは、偶然ゆえではない。（中略）要するに、歴史的環境によってつながっており、それによってこそ我々は、自分たちが今日あるところの存在となっているのである。この歴史的環境の外に自分だけ忍び出ることは誰にもできない。なぜなら、まさに我々自身のアイデンティティは、つまり個人としてのアイデンティティもドイツ人としてのそれも、この環境に負っているからである。（中

略）我々はもしも自分自身を否定したいのでなければ、自分たちの伝統を認めなければならない。［Habermas, 1987=1995：200-1］（傍点＝小早川）

ハーバーマスはアドルノの後継的立場にあったが、より政治的・公共的言説への参加を重視した。彼の論争は、ナチズムの歴史を相対化しようとする歴史家たち（エルンスト・ノルテら）にたいして、戦後ドイツ社会における「記憶文化」や「市民的公共圏」の重要性を強調しつつ、道徳的・政治的責任の忘却への強い警鐘を鳴らすものだった。「過去を公共圏で討議することこそ民主主義の成熟の証」とする立場を堅持した。

ここで、ホロコーストの根源的な理解にかかわる重要な問いとして、人はなぜ残虐行為に加わるのか、すなわち加害の動機づけをめぐって、文化の内面性と状況の圧力という異なる視点を提示した研究者の有名な論争に言及しておく必要がある。ニエル・ゴールドハーゲンとクリストファー・ブラウニングとの論争である。Nick Zangwill［2003］によると、ゴールドハーゲンは、ドイツ人の多くは淘汰的反ユダヤ主義に深く染まり、進んで虐殺に加担したとする。いわば内在的な反ユダヤ主義を加害の原因とする。ブラウニングは、多くのドイツ人が特別な憎悪を持たず、環境・命令・集団圧力により加害者になったとする。ドイツ人が、いわば命令に従う凡人であったために、虐殺に及んだという主張である。二人の論争は、上記フランクフルト学派のアドルノやハーバーマスによる「記憶と責任」の問題を「直接には継承していない」が、「根底にある問題意識」を共有している。二人の論争は、「アウシュヴィッツ以後の思考」「加害責任の公共的継承」といったフランクフルト学派の問題系と深く通底する部分があるが、方法・論争の場面は異っている。本論考の趣旨を外れるので、これ以上は論究しないが、戦争責任、ホロコーストの加害責任については、衰えることのない論争が長期にわたって継承されていることだけは確かだと言える。

3　戦争責任論のオリエンタリズム批判

こうした議論には重要な視点が欠けている。それは、ホロコースト後のイスラエル建国と、そのヨーロッパと中東、特にパレスチナ問題への影響である。エドワード・サイードは、ドイツの戦争責任とパレスチナの苦悩の関連について次のように述べている。

ホロコーストとユダヤ人のための避難所としてのイスラエル建国との関連は、ユダヤ人の意識に深く根付いている。しかしこのことは、パレスチナ人の苦悩を増す。ドイツやスイスがユダヤ人に賠償するのは当然だが、

> 同時にパレスチナ人が失ったものにも耳を傾けるべきだ。（中略）『誰からの解放か？』という問いは封じられ、イギリス帝国やアラブ軍との対立という物語により、パレスチナ人は『アラブ人』という曖昧で脅威とされる枠組みに押し込められた。（訳＝小早川）

すなわち、ホロコーストはユダヤ人のアイデンティティとイスラエル建国の正当性に深く関わっているが、その一方でパレスチナ人の苦難は語られず、歴史から排除されている。ユダヤ人の被害者像が、西洋の加害責任を中和し、パレスチナ人を「語られない存在」として周縁化する構図は、オリエンタリズムの再生産である。

さらにサイードによれば、西洋の知はナチスによるユダヤ人虐殺を深刻に受け止める一方で、西洋が非西洋にたいして行った暴力の記憶は希薄である。ドイツのユダヤ人への補償は、パレスチナ人の苦悩を深め、同時にヨーロッパ（特にイギリス）の歴史的加害を免罪する。彼の懸念は今なお続く。かつての被害者、イスラエルのユダヤ人がガザで無差別攻撃を行い、西洋はそれにたいして沈黙する。西洋の社会理論は、非西洋にたいする責任論を曖昧にする危険を常に孕んでいる。この非対称性こそ、現代のオリエンタリズムである。つまり、誰が「語られるに値する苦しみ」を持つと認められるのか、その基準自体が西洋の価値観に依拠している。

本論考はキム チョンミによる水平社批判と戦後部落解放運動への応答として、西洋思想が論じてきた「殺されたものと生き残ったもの」の倫理に立脚している。同時に、部落解放運動に内在する「東洋の中の東洋」へのオリエンタリズムも射程に含まれる。すなわち本論が問うのは、オリエンタリズム的構造への理解を前提とする誰が「語られるべき苦しみ」を持ちうるのかという問題である。

4　キム チョンミ論文の趣旨

キム チョンミは、批判を過去の水平運動にのみ向けてはいない。「後から生まれた」灘本昌久の「盲言」批判［キム，1994：572-3］を通して、在日朝鮮人を扱った差別小説を部落差別小説と詐称したことにはじないオールロマンス闘争の世代の被差別部落民が、ことなる時期の歴史的状況をいっしょくたにし、指導部の責任と民衆の責任とをごっちゃにして、朝田善之助らの反民衆的な「闘争」を擁護している事実は、日本の民衆がアジア侵略にかかわる戦後責任をどれほどまでにあいまいにしているかを示すものだと批判する。この批判こそ、過去を継承せず、水平社の戦争協力という犯罪的行為を「比較相対化」する現在の部落知識人、活動家にたいする批判である。この意味で、キムの主張は、

ユルゲン・ハーバーマスの歴史家論争や、テオドール・アドルノの哲学に通底し、部落解放運動の曖昧な戦争協力の記憶に歴史的有効性をもつ。キムの議論はどうじに、分断統治によって日本に引続き留まらざるをえなかった現在の朝鮮人にたいする希薄な日本人全体の差別抑圧の当事者意識への批判でもあると理解できる。戦後日本の民主化は、朝鮮人分断の犠牲の上にある。倫理は単に他者を尊重することから始まるのではない。まず「存在」そのものを思考し、理解することが不可欠である。彼らの存在についての思考は、他者を他者として認識し、その本質を承認するための前提である。それによって他者を他者として「存在させる」ことが可能となり、それなしには倫理は成立しえないのである［Derrida, 1967=2022：269］。以上を確認し、キム チョンミの大著を振り返る。

1）水平運動と日本国家の関係性

水平運動は本来、被差別部落の権利を擁護と自己解放のために生まれたが、1930 年代以降、日本の国家政策に組み込まれ、戦争協力へ向かった。それを指導した松本治一郎の責任は重く、責任隠蔽はさらに許されない。戦時体制の中で部落解放運動は「日本人としての一体性」を強調し、帝国主義的侵略に協力した。それは同時に朝鮮人差別への加担であった。

2）被差別部落と在日朝鮮人との関係性

水平運動は、設立当初から、白丁（ペクチョン）との連帯を主張したが、それは排外主義的[7)]で日本人の下位の朝鮮人のさらに下位、つまり二重の差別的認識であった。これは、マイノリティ間に非対称的な関係を自ら構築するものであった。

3）戦後の部落解放運動にたいする批判

戦後まもなく、部落解放運動は再組織されたが、そのとき自らの戦時協力の責任を問わなかった。例えば、最も責任を負う松本治一郎を「解放の父」として父権主義的に称賛し、彼の言動を隠蔽した。「解放」を掲げる運動の中に抑圧の構造が存在する。部落解放運動は、それを乗り越える新たな視座が必要である。

4）新たなマイノリティの関係性の模索

被差別部落民からの抑圧の記憶をもつ在日朝鮮人と非対称的関係を認識し、被差別部落民は、相互にどのような関係を築くべきかを問い直すべきである。この視点は、今日の日本におけるマイノリティ運動全般との単純な「連帯」の枠を超えた関係構築にも適用可能である。単なる歴史研究ではなく、現在のマイノリティ運動において、ポジショナリティに立脚し、

それぞれの歴史的背景を直視しながら、自己解放のために連帯を模索しなければならない。

Ⅵ 日本人としての被差別部落民

1　天皇の赤子認識

那波泰輔［2025：61］は、「天皇問題を扱うことは、戦争責任と『日本全体』を照射することである」と、天皇、戦争体験とその責任の問題に向かい合ってきた「わだつみの会」の議論で述べている。この観点を領解するなら、地域で「被差別部落民と天皇」を見ることは、水平社に始まる部落解放運動の戦争責任と部落解放運動を有効に照射する。

広島県水平社は、1924 年 7 月 30 日に創立された。この日が成立大会であることは、特別の意味があった。芸備日日新聞［広島県 , 1976：348-9］によると、後に『廣島縣水平運動史』を著した中野繁一は、創立大会開会の辞で、差別されてきた我々とって、明治天皇の命日に創立大会を開くことは、人間としての尊厳を取り戻す門出にふさわしく祝福されるべきであると述べている。中野繁一はまた、呉水平社の創立に際して「8 月 28 日という解放令發布の意義深き日が（中略）運動の結成との機縁ともした」［中野 , 1930：76］と述べている。

これらの記述は、法の主体である明治天皇の被差別部落認識を称揚する文脈上にある。このような傾向は、当時は一般的で、「太政官布達ヲ以テ」「舊來ノ陋習ヲ打破シ」被差別部落民を一般平民と同等したので、天皇の「赤子」になったのだという融和運動の主張と同等の文脈にあったと言える［天鼓第 1 巻第 1 号：10］。その後の「爆弾三勇士事件」の熱狂［小早川 , 2023：90］もまた天皇制とナショナリズムに侵食された被差別部落を表象する。被差別部落エリートたちが、マルキシズムやアナキズムの影響を受けたが、被差別部落全体は、一般大衆と同様、天皇制イデオロギー支配下にあった。これは、キム チョンミが実証している［キム , 1994：28-36］ことであり、あえて引用することもない。

2　敵対と闘争

このような被差別部落側の思想状況では、朝鮮人と被差別部落民の関係は敵対的になる。1923 年、旧安芸郡渡子島村で、県、もしくは国の建築部出張所に雇用される朝鮮人土木労働者 170 名と地元の「後進部落民数十名」がそれぞれ武器をもって対峙した。きっかけは、朝鮮人労働者と被差別部落の女性が「情を通じた」こと、朝鮮人労働者の「懐中暖かく毎夜居酒屋を賑わすのが癪」に障り、小競り合いが続いた。朝鮮人労働者の一部が呉海軍鎮守府の火薬分

庫からダイナマイトを持ち出し、武力抗争寸前になった［弘中 , 1953：430-1］。警察官、憲兵が出動して惨事にはならなかったが、被差別部落側から 5 名の殺人未遂、朝鮮人 3 名が暴動罪、爆発物取締法違反で起訴された。

Kim Kwang Lyeol［2013：73］は、1910 年代の筑豊貝塚炭鉱で被差別部落民炭鉱夫から差別を受けていた朝鮮人炭鉱夫について述べている。朝鮮人と被差別部落民の対立は少なくなかったと考えられる。それはとくに 1910 年以降、日本帝国主義の政策が、同化、抑圧、人種差別、分離を明確にしたことが反映したと考える。そして、差別が社会的な基盤の脆弱な人々が反目し合う状態により「絶大な効果」を発揮したと言える。

3　総動員体制の先取り

1929 年の世界恐慌で被差別部落の経済状況は悪化した。1933 年、広島市の水平社の指導者たちが「生きるためには軍の仕事を率先してやらざるを得ない」と広島の業者を集め、国家の援助を獲得することを目的に製靴業工業組合を設立し、当時商工省の幹部だった岸信介と直接交渉に臨んだ。難色を示す岸にたいして、「我々がいないと靴はできないのですぞ。将来総動員の時、我々の技術を買わなくてはならない時が来ますぞ」と説得した［小早川 , 2023：196］。2 年後に工業組合は認可された。この行動は、全国的に影響を及ぼしたといわれる。受注の目的を果たしたかどうかは不明だが、将来総動員を先取りし自己の経済延命のために他者を抑圧する側についたのである。

指導者たちの行動は、「みじめ」を誇りへと価値観を転倒した運動は、わずか 10 年ほどで、生―権力、あるいは生―政治によってその未来を失った。彼らの行動は、娘を身売させなければならない被差別部落経済の悲惨を想像させる。ゆえに生きるために政府に経済的要求をすることは当然だとしても、生―権力は、それに対応し統治を強化する。工業組合は、資本主義的貨幣経済社会のどこにでも存在する。生―権力を主体化した諸主体が経済行為としての工業組合という要求を出し、他者を確実に殺す戦争へと自らを結びつける。そのときの諸主体の利益は、他者からの収奪を意味する。

そこにある「民族は一つであり大同団結をせねばならない」という意識には、重大な「敵を殺す理由を考える唯一の様態」［Foucault 1975-1976=2007：260］である人種差別主義がみとめられる。帝国主義の生―権力、あるいは生―政治の枠組に自ら身をおいたことは、生きるためには殺してもよい他者を名指す戦争の主体化であり、他者の尊厳の毀損であった。その結局、自らの「みじめ」を再生産した。軍から安定した受注があったという記録はない。就労の困難、困窮の再生産すら許されない被爆がその帰結であった。

4　他者を見ない戦後

戦後、広島市は、復興と都市整備の一環として、河川大改修のために、F地区とそれに隣接するM地区で住民の立ち退きをあらためて求めた。両地区は隣接し、前者は被差別部落で、後者は在日朝鮮人が集住した。住民たちは、それに抗う運動をおこしたが、互いの連帯はなかった。F地区住民への立ち退きにたいする国の保障については、1957年には合意に達していた。本岡拓哉［2016：200］によると広島県がM地区の「居住者に対して非公式の撤去勧告、除却命令を出しはじめるのは，1960 年に入った頃」を、次のように述べている。

> 立退対策委員会のメンバーはもちろん福島地区の立ち退き問題の存在については知っていたが，その運動がどのように行なわれたのか，行政との交渉がどのように進んでいったかについては，ほとんど知識がなく，印象もあまり良いものではなかったようである。また，福島地区での運動に関わった活動家が旭橋下流地区に入って補償交渉を支援することも全くなかった。［本岡 , 2016：223］

戦後になってもなお、他者の存在に気づかなかった。この文脈には戦争協力の告発に応答する道筋はない。在日朝鮮人と被差別部落民が共生の日常がなかったわけではない。F地区では、特徴的なスープ、「でんがく」を被差別部落女性が、「焼酎」を在日朝鮮人女性が製造して飲食店を経営した記録がある［滝尾 , 1994：50］。しかし、それをもって、類的な共生、共闘とは言えない。

Ⅶ　戦争の記憶

1　被害の記憶

いわゆる記憶は、アルバックス［1952=2018：73］の議論を援用すると、記憶は大部分が、すでに著しく変容している可能性が高い。私たちは、記憶によって自身の強烈な印象と再び直接つながる。私たちの過去の記憶には、社会的、歴史的なものが想像以上に深く関わっている。私たちは幼児期から大人との接触を通じて、多くの「想い出」を再発見し、それを明確にするための手段を獲得してきた。そのような社会的手段がなければ、想い出の多くは、全体的にせよ部分的にせよ、すっかり忘れ去っていたはずである。現実には、忘れ得ぬ記憶は、しばしば再生産や増幅を経験してきた。

戦時の被害の「想い出」も基本的にこのようなプロセスを踏襲すると考える。

つまり、常に再構成の結果として戦争被害の記憶がある。戦争にかんしてより重要なのは、こうした記憶が単なる「想い出」ではなく、トラウマ（外傷）である可能性が高い点である。トラウマは、時に「馴致」されようとするが、この馴致とは「他者の呼びかけの暴力、馴致し得ぬ経験の暴力」であり、ゆえに忘却は困難である。たとえ「忘却されたもの」であっても、もしアナムネーション（想起の作動）があるとすれば、記憶とは単なる「過去の復元」ではなく、「記憶を思考すること」になる［Derrida, 1992=199：57］。デリダはさらに述べる。

> すなわち現前した［―現在であったこと］のない過去の記憶、未来の記憶―ただ単に過去にだけでなく未来に結ばれたものとしての記憶の運動。約束のほう、やって来るもの、到来＝生起するもののほうを向いた記憶、といった事柄を思考する。［Derrida, 1992=199：58］

またデリダは、フロイトの記憶モデルを参照し、記憶は均質で純粋な通路を通じて単純に現前し得るものではなく、常に不可視の差異のネットワークによって成立すること、そしてその差異が心的現象全体の起源であることを指摘している［Derrida, 1967=2013：407-8］。デリダは、差異がなければ記憶という現象そのものが成立しないと考えた。つまり、記憶はいつも「均質で完全な現前」ではなく、「痕跡の束」であり、その束は常にズレや非対称を含んでいる。たとえば、同じ場所で同じ体験をした人々の記憶に差異が存在するという現象は、デリダによる原理の一つの具体例である。注意すべきは、ズレは記憶が存在するための必然的条件で偶然ではないことである。このように考えると、戦争被害の記憶とは、過去の単なる再現ではなく、トラウマ的な複雑で非対称な体験を社会的に歴史的に再構成しつつも、未来への問いかけや「やって来るもの」にたいする応答要求に持続する。

キム チョンミの膨大な研究は、まさにこのような被害の記憶を「全部であれ部分であれ、すっかり忘れ」去られることがないようにし、糾弾の継続を伝えるものであると言える。キムは、朝鮮人が受けた被害について朝鮮人としての記憶に触れて以下のように大著を締めくくる［キム , 1994：731-2］。それは、エドワード・サイードが戦争の特に戦時における被害にかんして「集合的記憶とは不活性で受動的なものではなく、過去の出来事が選択され、再構築され、維持され、修正され、政治的意味を付与される活動の場である（小早川 訳）」［Said, 2000：185］と述べたことを想起させる。以下、キムの著作の締めくくりである。

アジア太平洋の各地には、語りつがれ、記憶されるべきことが、かぎりなくある。
日本人によって殺された犠牲者の物語は、語りつくせるものではない。
「従軍慰安婦」とされ、いきのこったひとの体験もまた、語りつくせない。
語りつがれ、記憶され、責任をとらせるべきものにとらせなければならない「事件」が、かぎりなくある。
いきのこったひとの体験もまた、語りつくせない。
解放の意味を、問いかえさなくてはならない。

解放をめざすみずからの価値観を、問いかえさなくてはならない。
部落解放とは。
民族解放とは。
民族統一とは。
革命とは。

筆者は、「語りつがれ、記憶され、責任をとらせるべきもの」の先に、「部落解放とは。」があることに注目したい。これは、戦前、戦中、戦後の部落解放運動が帝国主義的運動であったにもかかわらず、またそれにたいして無自覚であったにもかかわらず、キムはなお、部落解放運動が、民族の解放や革命と不可分であると考えていることを意味しないだろうか。キムが問い直すべきというのは、自己の運動そのものでもある。エマニュエル・レヴィナスは、「ヒトラーの虐殺を生き延びたものは皆―たとえユダヤ人であっても―殉教者たちとの関連では他者である。それゆえ有責者であって、沈黙することは不可能なのだ」[Levinas, 1963=2022：177] と述べている。これは、イスラエル国家にたいするレヴィナスの立場がいかなるものであるにせよ、ホロコーストを生き延びた者が戦争と戦争責任を問う意味が、俗流の責任問題ではなく、形而上学的な責任概念についての姿勢の厳粛さを表現するものである。すなわち、レヴィナスは、ホロコーストによる死者にたいして応答すべき者、倫理的責任を引き受ける者として、そして「他者性」を帯びるものとして自己を認識する。キムの責任追及もまた、民族解放、統一、革命に自ら向き合い、生きているキム自身が今ここに存在しない者たちからの問いかけに責任をもつという厳しさを顕した。

2　加害の記憶

水平社から部落解放同盟に至るまでの部落解放運動の戦争協力の責任が現前したとき、「非常に長いあいだまったく思い返されることがなかった」解放

同盟員の意識の領域では、「過去がおのずからよみがえるのに任せるのではなく推論の努力によってそれを再構成するときには、そこにより高い一貫性をもたらそうとするので、過去を変形してしまう」［Halbwachs, 1952=2018：577］現象が起きていた。たとえば、松本治一郎について、「人間は時として、自覚していなくても元号を使ったり皇国史観の尻尾をぶら下げていることもあるだろう。そうした尻尾をつけているからと言って皇国史観の持ち主だと決め付けるのはどうかと思う」［渡辺 , 1995：59］と述べ、敗戦後の部落解放同盟全国委員会が「人種、民族、国籍に基づくあらゆる差別に反対する」というスローガンを掲げていたではないかとキム チョンミに食って掛かった。「人種、民族、国籍に基づくあらゆる差別に賛成する」などは帝国主義者でも言わない。渡辺のような勘違いには、後ろめたさが存在し、それへの「反省的思考が介在」［Halbwachs, 1952=2018：577］するとの解釈が妥当であろう。それ故になお、その戦争協力への、また責任回避の思想は根深い。

部落解放運動は、戦争加害者として自己認識を深め、アジアの人々に赦しを乞うことがなかった。それは、多くが日本人でありながら権力と他の日本人から差別を受ける存在であるという二重拘束性を逆手に取り、国家を糾弾する存在だったからである。糾弾者であることは正当だが、それが認識上の陥穽になっている。この二重拘束性は、他者から見ると大きな意味を持たない。むしろ、それは積極的な指弾を誘引する条件である。例えば、「マイノリティであるにもかかわらず」という指摘は厳しさを増加させる。部落解放運動が被差別の集合的記憶に発する被害のみの承認を「正義」の要求とする主観が際立つとその批判はさらに厳格になる。

加害集団の記憶の「枠組みは一つだけである」。確かに被差別部落は、日本人の社会に包含されない。しかし、日本の国家と社会に所属している。この意味で被差別部落民も命がけで抵抗しない限り（命がけで抵抗したとしても）、戦争遂行の一つの枠組みの中にある[8)]。「その枠組みは、現在の社会が下す命令によって構成されていて、必然的にその他の枠組みを排除する」。すなわちたとえ差別―被差別の非対称的関係にあろうとも、「人々のあいだでは、友愛と連帯の関係が結ばれ、維持される。その人々は同時に、他の人々にたいしては競合者になる」のである［Halbwachs, 1952=2018：152-3］。

競合者であるなら、「そこから多くの苦しみや怖れや敵対心や憎しみが生じる」［Halbwachs, 1952=2018：152-3］。よって、反省が容易ではない。故に、本論考は、どれほどその告発に応答し続けてきたかを自らに問うのである。我々は、「病理的とも言える状況を除けば、多くの場合に、一種の生の本能によって、自分の力を無益に減退させたり吸い取ったりするものから自分を遠

ざけ、その感情から自分の思考を引き離すことができる。過去のつらい側面を忘れていく過程はこのように説明されるだろう」［Halbwachs, 1952=2018：149-50］。こうして、部落解放運動は、長い間、戦争協力の記憶を変形させ、水平社の運動を賛美し、運動への情熱を保ちうる「事実」を選択してきた。

しかし、現在を生きる人々の告発が潜勢力化しても、キム チョンミ以降の、朝鮮人と被差別部落民の関係は、我々に現前化したままである。双方は、おいそれと共存できないことをよく知っている。現在の被差別部落民と結び付きのある他者である人々は、来るべき将来のために、被差別部落民を「気にかけている。そして私たちは、将来にたいして、多くの良いことや悪いことを予測しうるのである」［Halbwachs, 1952=2018：152-3］。Kwon Heok-Tae［2023］による日本の被爆者運動についての論考を参照すると「日本が犯した罪を償うことなく」、自分たちは部落差別の「罪なき犠牲者だと抗議するだけではいけない。被差別の歴史を告発することは、戦時中に日本の犯罪行為の犠牲になった人々への祈りと赦しを乞うことが伴わなければならない」（訳：小早川）。

Ⅷ　協力

1　意味

協力とは、目的に向かって心を合わせ努力すること。この平易な解説には、深淵な意味がある。それは、行為に協力を求める者と、あるいは強制する者とそれを受け入れる者の間にある権力関係とその主体化、身体化の問題である。

戦争における「協力」の主体性をめぐる問題は、抽象的な理論にとどまらず、実体的な暴力的現実によって深刻なトラウマの問題となって現れ続ける。「戦争協力」という概念は、まさにその現実において、私たちがいかにして暴力に関与してしまうのか、あるいは無意識のうちに戦争の体系に加担しているのかを問い直す契機となる。

2　戦争への協力

「戦争協力」とは、自らが戦闘行為をするのではなく、それを支援・促進・正当化・実行可能にする行為を指す。戦闘行為を行う者に資金・物資を提供する。加害者を擁護し、保護し、逃亡を助ける。暴力を扇動する言動（例：差別を煽るメディア、発言）や暴力を行う組織に諸情報の提供で参加・協力する。不作為（止めることができる立場にありながら何もしない）等が挙げられる。

「戦争協力」は、倫理的に「共犯的関与」にあり、加害者に準ずる責任が問われる。「協力」は、法的に、暴力そのものとは異なるが、それを可能にし、正

当化し、時に拡大する力をもつ。ここで、「協力」の形而上学的な意味を問うとことは、「協力する」とが存在論的にどういう現象か、それが「暴力」という現実とどう関わるのかを根本から問い直すことになる。

3　因果性：結果にたいする全国水平社の参与あるいは関与

「ある出来事に誰が関与したのか」という問題は、因果連鎖の中での位置づけになる。それは、「戦争暴力という出来事」の因果的条件の一部を構成する。その協力者は、暴力の発生を必然とする因果構造の中に組み込まれている。戦争を開始したのは国家であるが、全国水平社は、国家の戦争を公然と支持し、被差別部落民の戦争参加を促進し、国民全体を鼓舞するイデオロギーの一翼を担った。そのイデオロギーがなければ国家の戦争は成立しなかった。協力とは行為の実行そのものではないが、行為の存在条件に深く関与したと認識される。

暴力が「悪」と見なされたとき、協力は「悪への共鳴・共振」として語ることができる。ハンナ・アーレント［1963=2017：393］が「〈陳腐〉」な悪[9)]として示したように、協力は往々にして個人が自らの判断を放棄し、制度的命令に無自覚に従うことで成立する。レヴィナスは、こうした制度的全体化に抗する倫理的関係の根源を、「他者の顔」との出会いに見出した。すなわち、協力とは制度への順応であると同時に、倫理の冒涜の根源である他者性への裏切りでもある。協力者とは、「暴力の実行主体ではないが、その暴力の意味世界に身を浸す」者でもある。ゆえに形而上学的に、協力は行為の影であり、共鳴・共振する存在論的態度として捉えることができる。このように「協力」は、単なる外在的な支援行為ではなく、暴力が可能となる条件として構造的・象徴的に組み込まれることで、その因果的連鎖に深く関与する。さらにこの構造的関与は、因果性を超えて、主体の倫理的態度、さらには他者との存在論的関係の在り方へと接続される。

存在論的態度は、他者を単なる「存在者（object）」としてではなく、「無限な他者」として受け止める態度であり、それは、責任と倫理を生み出す。つまり、「戦争協力」とは、倫理に関与し、行為や規範ではなく他者との関係において始まる。それは、レヴィナスが言った「顔」との出会いそのものにおいて始まる。他者の顔は、「殺すな」という無限の命令を発している。協力は、他者の暴力にたいして沈黙・黙認すること、あるいは加担することによって「殺すな」という「無限の命令」を裏切ることである。他者に向けた責任は、選択の前に来る。倫理はその自由より先立つ。

レヴィナスの暴力理解は、「他者を把握（理解）し、自分の概念・制度の中に包摂しようとする全体化の意志」となるだろう。協力とは、その全体化の企て

に沈黙をもって従うことであり、他者を「同一化」する運動への黙認または同調にほかならない。また協力は、無限な他者を有限な制度（国家、軍、共同体）へと変換する暴力の共犯となる。このように単に制度に従属することではなく、協力は制度が他者を暴力的に「同一化」し、排除する過程での倫理的に加担である。したがって、キム チョンミが示唆したように、全国水平社に始まる部落解放運動は、戦時下においてアジアの無数の他者を天皇制国家という有限な枠組みに包摂・変換することに加担したのであり、その暴力性の共犯的構成要素とみなされる。

レヴィナスの他者論を引き継ぎ、ラディカルに展開したのがジャック・デリダである。デリダは、責任を神に転嫁しても免れることはできず［Derrida, 1967=2022：255］、決して完全には果たせない選択と考えた。この観点では、協力行為は常に曖昧で、暴力と責任、加害と無関与の間で揺れ動く。それは、難民に食料を与えることは支援か、それとも国家の暴力を覆い隠す協力か？ 黙っていることは中立か、それとも沈黙の暴力か？ という問いに似ている。協力とは、構造的に「決定できない責任の場」でアポリアな問いの現前に身を置くことに他ならない。

デリダは「暴力は言語や法の根底にすでに潜んでいる」と言う。つまり、制度や判断、表現のあらゆる行為は、何らかの排除や傷つけを含む＝暴力を孕む。この意味で、「協力しない」という選択すら、別の暴力に加担する可能性がある。選択しないこともまた、選択であり、加担である。ゆえに協力とは「裂け目における選択」のことであり、その選択は常に不純で不安定である。

デリダは、『法の力』で、「正義ある決断は常に即時に求められ、かつ規則に従いながら、規則を超えていなければならない」［Derrida, 1992：26］。この点が『法の力』の最も核心的なジレンマである。協力する／しない、加担する／拒否するという二項対立は、すでに判断不能な場に投げ込まれた決断であり、その中でしか倫理は始まりえない。つまり、「協力しない（しなかった）こと」すら倫理的潔白を保証しない。それは、すでに決定不可能な責任の空間においてなされている。協力は、常に正義と暴力の間で宙吊りにされている。だからこそ、それは倫理であり、常に不安定なものと言えるだろう。このことは、協力への弁明の余地を準備するものではない。全国水平社の後継者たちが、法的平等や反差別という決定不可能性の裂け目（それは、生―権力、生―政治の避けがたい闘争点であったのだが）において、国家の制度・規範の実践に加担してきたことは、常に正義を裏切りながらしか成立しえない。デリダは、「アポリアの経験なしに、正義はない」［Derrida, 1992：16］とも言う。「協力」は、アポリア＝決断不能の場でのみ意味を持つ。デリダが語る「正義ある決断」と

は、形式的法規範に還元できない、その背後にある倫理的根源への応答である。反復するが、協力は、単なる関与ではない。我々が「戦争に協力していない」と安心できる場所など存在しない。倫理とはその不安に耐えることである。

Ⅸ　転向・再転向

次に、松本治一郎のケースから、なぜ躊躇なく転向・再転向が可能だったのかを考察したい。水平社の活動家で翼賛体制支持に転じた人物は、松本一人ではない[10]が、部落解放運動を表象する人物の言動は、民主主義の全体主義の戦争にたいする協力・転向と責任回避の分析を容易にする。

松本は、1942年の翼賛選挙の選挙公報で「仕事の為には汗を流せ」、「人のためには涙を流せ」、「御国の為には血を流せ」と表明し、「御国の為には血を流せ」「大政を翼賛し奉り、皇軍に感謝するの誠心をもって、尊き一票を御行使下さるやう御願ひ申上げます」と述べた。それをキム チョンミが批判した［キム , 1994：336：348］。これは、全国水平社の全体主義へ転向である。松本は、敗戦を期に何の反省もなく再転向する。この当時の松本の「反戦派であった」とのイクスキューズは、キムの批判にゆずるが、1953年1月、ラングーンでビルマ社会党主催のアジア社会党大会歓迎市民大会で社会主義者として以下の演説をした［松本 , 1953：10］ことだけは本論も明示しておこう。

> 日本は経済的発展をとげるにつれて、自からが天皇制フアッシズムによって侵略者にかわり、あの悪魔のような戦争をまき起しアジヤの多くの国に多大の犠牲と損害とをあたえたのであります。勿論、われわれ社会主義者はこの戦争に対して反対したのでありますが、力足りず皆さんの御期待にそいえなかったことに心からの御詫びをいたします」、（中略）「社会主義者としての私は過去三十余年の間、日本の水平運動をたたかつてきました。この水平運動というのは全アジヤ、全世界に通ずるものがあると思います。

水平社は、1926年の福岡連隊差別糺弾闘争、1927年の北原泰作の天皇直訴や1929年、参謀本部地図差別記載糾弾など、帝国陸軍糾弾闘争を展開した。筆者の聞き取りでは、被差別部落出身の兵士が拳銃を発射して差別糾弾している。それでも水平社は、戦争に無抵抗であった。また、1946年の部落解放委員会の結成で、戦争協力を自己批判せず、全体主義から民主主義へ再転向した。何がこれらの転向を可能にしたのか。戦前の全国水平社は、融和運動と激しく対立したが、戦後の合作はなぜ可能だったのか。

これらの問いへの回答には、ジョルジョ・アガンベンが、明快な示唆を与える。部落解放運動の目的が帝国主義を打倒するものではなかったという性格と、国家権力のありように規定されていたと理解できる。以下、アガンベンの引用である。

> 剥き出しの生を要求することは、ブルジョワ民主主義においては、公的なものに対する私的なものの優位、集団的義務に対する個人の自由の優位へと人々を導くが、これが全体主義国家においてはその反対に、決定的な政治的判断基準となり、主権的決定の場そのものになるということである。生物学的な生とその諸欲求がいたるところで政治的に決定的な事実となったからこそ、今世紀に議会主義的民主主義が全体主義国家へと転倒したあの迅速さ、全体主義国家が断絶のないままに議会主義的民主主義へと転換されたあの迅速さが理解できるのであって、さもなければこのことは説明がつかない。［Agamben, 1995=2003：168-9］

この一節は、次のように理解できる。国家が民主主義的状況において、人々がただ「生きたい」「命を守りたい」と願うとき、すなわち「剥き出しの生」を要求するとき、個人の自由や私的な権利（例えば、身体の自由やプライバシー）の主張として現れる。このとき、政治は「個人の生を保護すること」が主目的になる。その反対に全体主義国家では、「剥き出しの生」は保護の対象ではなく、「制御すべきもの」となる。国家が「生をどう扱うか」を決定する力（＝主権）をもち、その判断基準が「生物学的生命」になる。つまり、民主主義では「生」は自由の根拠になり、全体主義では「生」が国家権力の操作対象になる。生物学的な生とその諸欲求がいたるところで政治的に決定的な事実となったからこそ、20 世紀に議会主義的民主主義が全体主義国家へと転倒した。全体主義国家が断絶のないままに議会主義的民主主義へと転換された。その迅速さは、「生」がすでに政治の中心で、民主主義も全体主義も、「生」をどう守るか、どう制御するかという同じ「生政治（bio-politics）」の地平に立っており、連続性がある。民主主義も全体主義も同じ土壌に根を張っているのである。

全国水平社が、軍隊内で部落差別を批判して改善を求めたことは、被差別部落出身の兵士の、よりよき生への要求であった。彼らは、よりよき兵士であるために、主権である天皇に差別の撤廃を求めた。国家が幾分民主的な状態では、この要求が地位や待遇の融和改善として現れ、全体主義の傾向がより鮮明になるなかでは、制御すべき対象として現れる。こうした、「生―権力

（バイオ・パワー」[11] または、「生―政治（バイオ・ポリティックス）」という権力のあり方に気づかないと、人々は、主権権力のあり方を主体化する。そして人々は、権力が準備した国民のあり方を示す鋳型に自らを鋳込む。その一つが、戦争協力だと言えよう。それは、自らの意志での実践であった。

Ⅷ　責任：その可視化

『マルクスの亡霊たち』で、ジャック・デリダは、「いかなる正義も、何らの責任＝応答可能性の原理なしには可能ないし思考可能には思われない」のであって、戦争、政治的暴力、あらゆる差別、帝国主義的全体主義の「犠牲者であろうとなかろうと」「〈もはや〉あるいは〈まだ〉現前してはおらず生きていない者たちへの正義のための責任と敬意がなければ」、未来への「問いを立てることにどんな意味があるというのだろうか」［Derrida, 1993=2007：13-4］と述べている。これは、過去から現在の責任にたいする敬意ある応答が未来への導きになることを示唆すると考える。であるなら、次に問われるのは、その責任の可視化の可能性とその方法論である。

可視化の可能性から考察する。レヴィナスは、責任を「不可視的で無限なもの」として考えたが、デリダは、責任が単に制度的・法的に表象されうるものではなく、その都度新たに問い返され、揺らぎつつ現れると考えた。すなわち、責任の可視化とは、固定的なイメージや記号への単純な還元ではなく、むしろ、その不可視性を抱えたまま現前すること、あるいは幽霊のように「現れてしまうこと」を意味する。この「亡霊」は、このような形で我々に責任を反問する存在である。したがって責任の可視化とは、単なる可視性ではなく、倫理的な応答性の持続としての「見えること」の問題である。この点でデリダの「可視化」とは、記憶の仕事＝記憶の政治を含意している。可視化される責任とは、歴史の亡霊たちが語りかける声に耳を傾けることであり、それに応答する態度のあり方にかかっている。

では如何にすれば可視化が可能なのか。「可視化」とは決して単なる視覚的再現や表象への変換ではなく、「応答可能性の空間」をいかに構築しうるか、という問いである。つまり、それは倫理的･政治的実践としての可視化である。それには、証言、記録、記念碑、芸術表現、そして制度的枠組みなどがその一端を担いうる。これらはいずれも「過去の亡霊たち」の声を媒介し、われわれに現在的な応答を要請する場である。

デリダが強調する「亡霊的な現れ」は、一義的な真理や事実に還元されない多層的な意味の重なりであり、常に再解釈と応答を求める運動である。この

点においても、可視化とは「固定された像」を与えることではなく、むしろ「問い続けられる形式」の維持であり、教育や記憶の実践と密接に結びついている。したがって、可視化の実践とは、責任が忘却されないように語り継ぎ、聞き続けることであり、そのための言語的・社会的空間の設計自体である。すなわち「可視化」は、「忘れられないこと」への構えであり、「まだ生きていない者たち」への応答である。それは、未来に開かれた責任として、常に更新を要請する。

応答とは「戦争責任や戦後責任という今日的な問題を射程に入れて、松本治一郎公職追放をめぐる対抗関係を検討することであると考えている。(中略)本書に収録した諸論文などと同じように休日の楽しみの一つとして急がず慌てず私なりのペースで追究していきたい。」[朝治 , 2008 : 461] などという「優雅」な態度ではない。応答するとは「顔」に勝手な定義をすることでもある。このことは、実際にレヴィナスも暗に認めていることであり、これをさらに批判的に解釈すれば、過去の暴力 (戦争、ジェノサイド、植民地主義への協力) にどう応答するのが「正義」なのか？ という緊張感のあふれる問いに繋がる。無論、その評価は顔に委ねられるのであって、その評価は顔にしかわからない。

X　応答

1　責任への応答可能性と赦しと和解

あらためて応答について考察する。応答の最重要な行為は赦しを乞うことである。部落解放運動は、戦争協力批判に「どう応答するのか？」元来、応答は可能なのか？ 応答それ自体が再び暴力であるなら、「赦し」や「和解」はどこに位置づけられるのか？ これらの問いは、戦争責任と倫理・法の限界をめぐる極めて現実的かつ哲学的な問題である。そして、いつまで応答が求められるのか？ 言い換えると、それは、どのようなときに被害者からの、「赦し」や「和解」をえることができるのかという問いでもある。

今や、部落解放運動に戦争協力の責任を認めない者は、いたとしてもごく少数であろう。だが問題は、その内実である。たとえば、朝治は主体としての自己が、「主体といっても主体として初めから存在しているのではなく、歴史過程によって自らを主体として形成していったものであると考えているが、同時に歴史を担う主体であるならば、その論理と行動の責任も問われることになるとも認識している」[朝治 , 2008 : 229] と述べる。しかしこれは、その主体が責任を誰にたいして、いかに明らかにし、どのように果たすのかという問題には応答していない。それどころか朝治が到達した結論は、「全国水平社は

戦争に協力することによって、部落差別の解消と部落民衆の生活擁護という課題を総力戦体制に託すことになったのである」［朝治 , 2020：268］と、戦争協力の合理化を公言した。これは、全国水平社が侵略戦争そのものをあるがまま受容し、「あくまで被差別部落大衆の生活と権利の防衛を主眼とし、戦時体制をそのために利用しよう」［藤野 , 1989：337］としたとの見解より 30 年以上後退した見解に陥っている。

キム チョンミの研究は、水平社から今日までの部落解放運動の戦争協力、「『千島列島』・台湾・カラフト南部・朝鮮・『南洋群島』……を植民地としつづけることに」被差別部落民が、「組織としても個人としても、全国水平社指導部が、植民地朝鮮の被差別民との連帯を放棄し、日本の台湾・朝鮮植民地支配を肯定し、天皇（制）と帝国主義者に屈服し、侵略によって部落差別からの日本人のみの「解放」を実現しようとし、アジア太平洋侵略戦争に日本民衆を煽動した歴史を克服していないし、克服しようともしていない」［キム , 1994：29-30］のはなぜかという、いわば存在論的な告発であった。しかし、朝治は、『アジア・太平洋戦争と全国水平社』というまさにキムが問題にした同時代の解放運動史研究でキムの議論の論点をずらし正面から応答していない。その全てをとりあげる。「西光の新生運動とのかかわりについては十分に論じられていない［朝治 , 2008：86］。「キムチヨンミと松浦勉の研究は、総本部派の特質把握というだけでなく水平運動の独自的課題の解明においても検討の余地を残している」［朝治 , 2008：230］。「キムと私は全国水平社消滅を権力の弾圧や抵抗という側面ではなく、戦時期全国水平社自身が孕んでいた特質の延長線上に位置づけようとした」［朝治 , 2008：278］。「キムチヨンミは旧全国水平社関係者の同和奉公会の中での活動を戦争責任という視点から言及したが同和奉公会の活動とは関連づけられず、また戦時期における松本治一郎の言動については年表的に追ったのみであった」［朝治 , 2008：363］。いずれも枝葉末節のいわば「事実」の指摘にすぎない。かろうじて校注で「キムのもの（著作＝小早川）は全国水平社指導部の戦争協力の言動を詳細に検討した画期的意義をもつ」［朝治 , 2008：231］と積極的に評価するが、キムの批判がどのように画期的であるかの本質には言及しない。このような朝治の議論から倫理的に「赦し」や「和解」の可能性に程遠い。歴史の研究者である朝治には、以下に議論するレヴィナスが言う「顔」、すなわち他者への応答の倫理的義務が問われる。

2 「顔」と応答

レヴィナスが言う「顔」と出会うことは、他者の存在そのものがなす「私」に向かう倫理的な呼びかけを象徴する。その呼びかけは、「汝、殺人を犯す勿れ」

という原理［Levinas, 1961=1989：301］であり、それが〈他者〉の生起の場としての顔［Levinas, 1961=1989：467］である。

問われる倫理は、契約や法律よりも先にあり、「外部性を外部性として描き出すのは、視覚ならびに確実性を超えたものとしての倫理」であり、レヴィナスにとって「道徳は哲学の一分肢ではなく第一哲学なのである」［Levinas, 1961=1989：468］。他者への応答が理性的であるためには、「顔をつうじて主体に語りかける存在への応答なのであり、この存在は人格としての応答、つまり倫理的活動しか許容しない［Levinas, 1961=1989：335］。言い換えると、責任は応答すべき義務となって我々の目前にある。倫理は、「あなたがそこにいるから、私は責任を持たねばならない」という、もっと根源的な「応答すべき義務」として我々の目前にある。レヴィナスが言うのは、一方的で無条件な倫理と言える。

他者の存在について、ホロコーストの後のレヴィナスの哲学は、「他者は語られたことの後から出来せざるをえず」、それは、「沈黙をとおして語られる」［Levinas, 1961=1989：204］と理解する。そして、「この沈黙の重みが被措定項からの〈他者〉の逃亡を明かしているのである」と何ものにも還元できない何事でも説明できない他者存在の沈黙を説明する。戦争や暴力は、それを加害者が忘れても、苦しみの記憶となり「顔」はそのような沈黙をもって責任を問い続け、語られない歴史も倫理的に現前する。「顔」の沈黙は、語られる言葉よりも深く、加害者に応答を要求する。「黙した世界は、他者からわれわれに到来する世界である。たとえこの他者が悪意の精であるとしても、このことに変わりはない。愚弄がこの黙した世界の曖昧さの隠れた源泉である。つまり、沈黙は、単なる発語の不在ではないといえる［Levinas, 1961=1989：129］。」

他者存在を表象する「顔」は、出会うだけで沈黙して戦争協力の倫理的責任を問う。その訴えは、沈黙をもって再び「汝、殺人を犯す勿れ」と発語し、もっと私を見よ、聞け、これ以上「私の苦しみを無視するな」と命じる。

3　顔に応答するジレンマ

「戦争は〈他者〉との遭遇という最初の出来事をしるすことがない」［Levinas, 1961=1989：302］のであって、戦争の記憶や他者の苦しみは、事後的に「顔」として私たちに現前し続ける。しかも、「顔」に応答することは、勝手な定義を「顔」にすることとなり、そのままで暴力となる。

ここで、再び水平社に立ち返ろう。「顔」は、水平社のアジアの人々にたいする帝国主義的排外思想と、その実践（植民地支配、戦争と殺戮への協力加担）と、戦後の部落解放運動が行ってきたその実践についての沈黙や隠蔽を問う。戦争

時には「〈他者〉との遭遇という最初の出来事をしるすこと」がなかった。ポストコロニアル時代には事後的に、であれ「〈他者〉との遭遇」が可能だったが、沈黙の中に被害の苦しみを聞くことはなかった。戦争協力の歴史隠蔽にたいして、被植民地人民とその集合的記憶の後継者の赦しを乞うことができるのかという議論もなかった。ゆえに、キム チョンミの労作が胸に突き刺さるのである。

「水平社は戦争に責任がある」と語ることは、それ自体は、応答することでも責任を果たすことを意味しない。歴史的資料を事実として、いかに多く示そうと意味がないことは言うまでもない。責任に言及≠贖罪である。何をしたのか。どういう意味があるのか、責任を果たすとは、何をどう認識し行動するかを明らかにすることである。それは、現在を生きる他者をどのように認識するのかに発する。

フリードリッヒ・ニーチェ［1901=1980：23–24］は、「事実なるものはなく、あるのは解釈だけである」と述べ、実証主義を批判した。この批判は、「部落史」が史料に拘泥し、典型的な実証主義史学に陥り、「事実」を収集・記録すること自体が目的化し、その背後にある解釈や価値判断が置き去りにされる危険性への警鐘と受け取りえる。「『本質』『本質性』」の「つねに根底にあるのは『私にとっては何か？』（傍点原著）である」［Nietzsche, 1901=1980：80］。さらに我々に求められるのは、哲学の先にある事実にも解釈にも拘泥することを許さない「変革」という「肝心」［Marx, 1845=1963：5］である。

このことは、デリダがレヴィナスの論理を逆転させて［Derrida, 2012–2020：245–246］、かつレヴィナスの問題系を発展させたことに接続する。すなわち、デリダはレヴィナスが描く他者への倫理的超越の運動にたいし、それが意味を持つためには、「私」が自らを他者にとっての他者として意識しているという、自己の内的構造が前提であると指摘する。つまり、レヴィナスの言う非対称的な関係は、超越論的には相互的＝対称的である。ゆえに、他者に向けた応答が暴力の不在を保証するものではなく、むしろすべてのエゴが暴力の遂行者であり得るという逆説が生じる。そしてこの暴力は、「犠牲者なき暴力」として、遂行者すら曖昧なまま残される。こうした構造の中で、デリダはレヴィナスの主張すら反転しうることを示す。

人間が生きる世界は多様な視点と解釈とその厳しさによって構築されており、固定的で普遍的な「事実」というものは存在しないというニーチェの指摘は、より柔軟で自由な価値観の可能性を提起するものである。現代の哲学にも大きな影響を与えているこの思想は、松本治一郎の父性や水平運動の成果を手放せない部落史研究への批判として有効だろう。戦争協力への自己批判とは、「私にとっては何か？」を問う認識の上に築かれる、赦しを乞う行為なのである。

デリダは、赦しがあるとすれば、という条件のもとで、赦しが逆説的かつアポリアであることを述べる。

> ただ赦し得ぬものだけ、ただ償い得ぬものだけしか赦してはならず、かつ許すことができない。したがって、不可能なことだけしかしてはならず、かつ赦すことはできない。赦し得ること、小罪、免じ得ること、人がいつでも赦しうることを赦すこと――それは赦すことではないのだ」［Derrida, 2012=2015：31］

謝罪する者は、自分が及ぼした被害や罪を完全に償うことができない。いかなる謝罪の言葉も、被害の深さや失われたものの価値を完全に回復できない。たとえ、本心から謝罪しても、被害者が受容するかは別問題である。受容されなければ謝罪自体が不完全とされる。つまり、謝罪は本質的に完結せず、自己と他者の間に常に亀裂を残すアポリアである。

Ⅺ　結語

戦後 80 年、戦争の直接的経験者が存在しない「ゼロ時代」[12] が目前に迫る。この状況は、戦争責任の追及を嫌悪する人々に、いかなる安堵も齎さない。例えば広島・長崎の被爆記憶の継承が着実に行われているように、被害の記憶は制度的・文化的実践の中で継続されている。銘記しよう。被害を問うことはしばしば、加害の責任をも反照させる逆説的契機となる。

ハンギョレ新聞の報道（「ノーベル平和賞から抜け落ちた『朝鮮人被爆者』…『米国と日本は謝罪すべき』」）は、広島県朝鮮人被爆者協議会会長・金鎮湖（キム・ジノ）の談話を通じて、加害責任の所在について再考を促している。キム・ジノは、原爆を投下したアメリカのみならず、朝鮮半島から多数の労働者を徴用し、結果として被爆に至らせた日本政府の責任の重大性を指摘する。しかし、日本およびアメリカの指導者たちによるノーベル平和賞祝賀の声明に、朝鮮人被爆者にかんする言及はなかった。広島・長崎における朝鮮人被爆者の存在は、両都市の軍需工場に強制動員・徴用された労働力の構成によるものである。被爆後、これらの被害者は補償を求めて日本の裁判所に提訴したが、1965 年の日韓請求権協定を理由に棄却されている。彼らは今なお、「核のない未来」とともに、加害国家による公式な謝罪と補償を要求している。同報道によれば、2023 年時点で韓国人被爆者の生存者数は 1834 人にまで減少している。たとえ彼らが物理的に不在となっても、その記憶と声は、日本人被爆者と同様に、社会的・

文化的実践によって継承され続ける。戦後生まれのキム・ジノ会長による証言も、すでに集合的記憶の構成要素として位置づけられる。仮に彼らが沈黙を選んだとしても、その沈黙自体が構造的暴力への告発として機能しうる。

広島・長崎における被差別部落民の中にも多くの被爆者が存在した。広島では、学童・未就学児童を中心に多数の被差別部落民が被爆落命した。それは部落差別の構造的帰結である。しかし、同時に彼らもまた、加害国・日本の積極的構成員であったことはキム チョンミの言を待たない。

本論考は、戦後 80 年というときに、その空白を埋めるために、エマニュエル・レヴィナスおよびジャック・デリダの古典的とも言える倫理的思考を参照軸としつつ、キム チョンミによる部落解放運動の戦争協力とその隠蔽にかんする批判への応答を検討した。こうした複雑な歴史的・倫理的関係性において、現前する、あるいは潜勢力として自己の中に存在する暴力と対峙することは、アポリアであることを明らかにした。

世界各地で戦争は、いまなお継続する。とりわけパレスティナの悲惨は、帝国主義およびオリエンタリズムによる戦後世界「処理」に発する構造的暴力の帰結として読み解くことができる。戦争責任を問うという営為は、単に過去を裁くことではなく、世界を真に理解するための倫理的契機であり、その今を変革するものでなくてはならない。本論考が、実証主義批判にたちかえりつつ、(部落解放運動の戦争協力の) 責任と応答の関係に内在する暴力に注目し、可能な限り形而上学的議論を通じて思考を試みたのは、このためである。

注

1） 2015 年 9 月 17 日の産経新聞は、29 日の閣議で民主党の藤末健三参院議員の質問主意書にたいする回答として「多くの優秀な若者に自衛隊員を志してもらっており (志願制で) 今後も優秀な人材を十分確保できる」と国民皆兵や徴兵制への意志がないと表明した。つまり兵役逃れが抵抗の手段として機能することはない。つまり、戦争にたいする態度決定の選択肢は少なくなっている。https://www.sankei.com/article/20150929-LKY66T5NSBO5HJMNCLQYVJOW2E/

2）「顔」は、ナチスの迫害を生き抜いた哲学者エマニュエル・レヴィナスの重要な概念である。単なる身体的な顔ではなく、その存在の現れである。他者の存在そのものが私(自己)に語りかける場であり、他者からの倫理的な呼びかけを受け取る場である。他者の「顔」との出会いによって、私という存在は、倫理的な責任を負う。むしろ「顔」は、他者の存在そのものが私に向かって語りかけてくる倫理的な呼びかけを象徴する。その呼びかけは、「殺してはならない」「責任を持て」と語る。「顔」との出会いを通じて、人間は本当の意味で「倫理的存在」になる。

3） 1917 年のロシア革命を逃れたロシア人を指す。革命軍が赤軍であったために、その反対派を白軍としたと言われる。この場合のロシア人は、ウクライナ人やポーランド人、ユダヤ系の人々も含まれた。

4） 以下参照。
https://www.yomiuri.co.jp/serial/webkiryu/wararchive/20230707-SYT8T4326979/

5） ナポレオン戦争（1803–1815）やアメリカ南北戦争（1861–1865）では、主戦場は開けた野原が中心であった。一般的に戦争の決着は、戦場での勝敗や軍の壊滅によった。第一次世界大戦（1914–1918）では、塹壕戦が主流となり、機関銃・砲兵火力が戦場に展開された。都市は、爆撃や占領の対象にはなるが、戦闘の主戦場ではなかった。第二次世界大戦（1939–1945）で「主戦場としての都市」が登場する。スターリングラード攻防戦（1942–43）は都市戦の典型例であった。ベルリンの戦い（1945）では、都市への総攻撃、建物ごとの制圧など、現代的な市街戦の原型が見られた。戦後・現代（冷戦以降～現在）になると、非対称戦争・ゲリラ戦・内戦・都市戦が主流になり、標的は市民になった。イラク戦争（2003–）やシリア内戦では、正規軍による都市部での戦闘が常態化し、さらに近年では、情報戦・ドローン・精密爆撃も都市部での戦闘様相を一変させている。

6） レヴィナスは、次のように述べている。

> 戦争は敵対者の超越を前提としている。戦争は人間に対してなされる。戦争は数々の名誉に包まれており、また、数々の名誉をもたらす。戦争はつねに他所から到来する一個の現前存在を、顔のうちに現われる一個の存在を狙う。戦争は狩猟でも元基との闘いでもない。敵はこのうえもなく周到に考えぬかれた計略をも欺く可能性を保持しているのだが、この可能性が言い表わしているのは分離であり全体性の断絶である。この分離、断絶を介して、敵対し合う者同士が対峙する。戦争をする者は危険を冒す。いかなる論理計算も勝利を保証しはしない。諸力の戯れが全体性のうちで有する帰結を、たとえ計算によって決定しうるとしても、この計算は戦争の決定的要因ではない。戦争はこのうえもない自信とこのうえもない危険との境界線上に位置している。戦争とは全体性の外に立つ諸存在、それゆえ互いに接触し合うことのない諸存在同士の連関なのである。

7） 全国水平社の排外主義は、水平新聞の創刊号にすでに顕著である。全国水平社が、朝鮮半島のペクチョンの組織である衡平社と提携したときのことである。全国水平社は「同文同種同家内」とメッセージを送った。「同文同種同家内」は、民族的抑圧と同化の概念である。そのメッセージは、日本人である自らの文化的優越性を自認する文脈で述べられたと理解してもよいだろう。差別と抑圧をうけるマイノリティであるがアジアの宗主国の人民としての人種差別主義とオリエンタリズムが創立期から明確に現れていたと考えられる。それらは、フーコーの思想から理解するなら、思想的には水平社も凡庸な日本人同様に脆弱で、重大な「敵を殺す理由を考える唯一の様態」にあったことになるだろう。

8） 市川ひろみ［2022：22］によると、「陸軍上等兵であった上杉佐一郎は、被差別部落出身者を差別する上官と大げんかをして上官侮辱罪となり3日間の営倉入りとなった。彼は、同じような営倉入りを6回繰り返して戦場に行くことを回避した」という。上杉は部落解放同盟の元中央執行委員長である。水平社の活動家で共産党員であった玖島三一は、治安維持法で逮捕されたが非転向を貫いた［大里, 1973：1137］と言われる。しかし、部落解放運動の戦争協力を止めることはなかった。

9） 原著タイトルは、*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, で、「悪の陳腐さ」は、the Banality of Evil を訳している。Banality は、陳腐、凡庸、平凡という日本語が適訳である。ゆえに、翻訳者によっては、「悪の凡庸さ」とされている。筆者は、アレントが言いたかったのは、ホロコーストを現場で指揮した悪魔のようなアイヒマンの悪が、実は特別なものではなく、何も考えずに日常を送る普通の人の中に潜むものであるとするなら、凡庸がより正確な訳であると考える。しかし、本論考では最も入手可能な訳本に従った。

10） キム チョンミによると、生駒長一は、「荊冠旗を焼く」と題する8月25日付の「詩」を、「部落厚生皇民運動」グループの機関紙に発表した。その書き出しは、「神の御前に / 罪の旗荊冠旗焼く」というものであった。「部落厚生皇民運動」グループにとっては、荊冠旗は、「罪の旗」となっていた。その一か月半後、10月2日に、全国水平社岡山県連合会解散大会がおこなわれた。全国水平社岡山県連合会執行委員長として野崎清二が、「全水解消の意義について説明」したあと、「蕊に国民分裂対立の組織たる全国水平社岡山県連合会を解消し、万民翼賛体制の建設に逼進す」という決議が可決され、「荊冠旗も解消と同時に厳かに焼却」されたという。［キム, 1994：168］すなわち、ほぼ全国の部落に関わる運動は翼賛体制に包摂された。

11） 「生―権力」の議論は、ミシェル・フーコーのアイデアであるが、彼は、「生―権力」を近代国家が「生を守る国家」になることで、人々の身体を動員・規律化・監視するようになったと説明した。アガンベンは、それを批判し、例外状態が常態化し、国家が「誰の生を守り、誰を排除するか」を決定する場が“主権”であると説いた。しかし、フーコーもまた、ナチズムを生―権力の「全般化」であり、同時に、同じ文章で「殺す主権権力の全般化」でもあると述べている［Foucault, 1975-1976=2007：258］。この点で両者の主張は、視点の違いこそあれ、重なる部分が多いと考えられる。すなわち、アガンベンは犠牲者の視点から「剥き出しの生」の位置づけ＝「例外化」を強調し、フーコーは近代権力の統治技術としての生―政治の側面を分析していると言える。

12） 宇治川幸大、内海愛子、金ヨンロン、芝健介［2025］らの仕事は、戦争責任論史をたどりながら、「戦争体験者『ゼロ』時代」が目前に迫る問題の意味を提示する。戦争体験者の証言が乏しくなる現代に、若い世代の戦争体験継承に注目している。それは、現代の価値観や国際人権の視点から責任論を再考し、沈黙する体験者を超えて、戦争責任

を公共的に問い続けていくための方法論を提示したといえる。とくに第二次世界戦争の被害、加害双方の体験者が不在において議論する未来思考の戦争責任論の方向性を考えるうえで参考になる。

参考文献

Agamben Giorgio, 1995, *HOMO SACER li porere sovrano ela nuda vira*, Giulio Einaudi Edirore S.p. A, Torino.（=2003, 高桑和巳 訳,『ホモ・サケル主権権力と剥き出しの生』. 以文社.）

青木秀雄 , 2007,「悶死と散華の間―戦没学徒の意味世界」,『部落解放研究』Vol.14. 広島部落解放研究所 . pp.79-94.

青木秀雄 , 2021,「兵になり兵に死す」『理論と動態』Vol.14. 社会理論・動態研究所 , pp.47-64.

朝治武 , 2008,『アジア・太平洋戦争と全国水平社』. 解放出版社.

朝治武 , 2022,『全国水平社 1922-1942 ―差別と解放の苦悩』. 筑摩書房 .

Arendt Hannah, 1963, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Penguin, New York.（=2017, 大久保和郎 訳,『エルサレムのアイヒマン：悪の陳腐さについての報告』. みすず書房 .）

Clausewitz, Karl Von, 1832-34, *Vom Kriece*.(=1968, 篠田英雄 訳,『戦争論（上）』. 岩波書店.）

Derrida Jacques, 1967, L'ecriture et la difference, Éditins du Seil.（=2013, 合田正人・谷口博史 訳,『エクリチュールと差異』. 法政大学出版局 .）

Derrida Jacques, 1992, *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority*. Routledge. New York.

Derrida Jacques, 1992, Passage ― du traumatism àla promesse in *POINT DE SUSPENTION*. Galilee.（=1995, 守中高明 訳,「パサージュ ― 外傷から約束へ」.『現代思想』Vol.23. No. I . pp.50-68.）

Derrida Jacques, 1993, *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale Limpardonnable et l'imprescriprible.* Éditions Galilée. Paris.（=2007, 増田一夫 訳,『マルクスの亡霊たち：負債状況＝国家、喪の作業、新しいインターナショナル』. 藤原書店 .）

Derrida Jacques, 2012, *Pardonner: Limpardonnable et l'imprescriprible*, Éditions Galilée. Paris.（=2015, 守中高明 訳,『赦すこと：赦し得ぬものと時効にかかり得ぬもの』. 未来社 .）

Foucault Michel, 1975-1976, Il faut Défend la Société Cours au Collége de France, Paris: Seuil/Gallimard.（=2007, 石田英敬・小野正嗣 訳,『コレージュ・ドゥ・フランス講義 1975-1976 年度―社会は防衛しなければならない ミシェル・フーコー講義集成』Ⅵ . 筑摩書房.）

藤野豊 , 1989,『水平運動の社会思想史的研究』. 雄山閣 .

Habermas Jürgen, 1987,“Historikerstreit”: die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. R. Piper GmbH &Co. KG.(=1995, 三島憲一 訳,『過ぎ去ろうとしない過去:ナチズムとドイツ歴史家論争』. 人文書院.)

Halbwachs Maurice, 1952, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France.(=2018, 鈴木智之 訳,『記憶の社会的枠組み』. 青弓社.)

広島県, 1976,『広島県史近代現代資料編Ⅲ』. 広島県.

市川ひろみ, 2022,「日本における徴兵忌避 ―国家への異議申し立てとして―」,『京女法学』第 22 号, 京都女子大学. pp.1-32.

片山美代子, 1973,「広島県の水平運動と佐藤一男さん」,『広島県水平運動の人びと』. 部落問題研究所出版部. pp.100-119.

キム チョンミ, 1994,『水平社運動史研究:民族差別批判』. 現代企画室.

Kim Kwang Lyeol, 2013,『内鮮融和』美談の真実:戦時期筑豊・貝塚炭鉱朝鮮人強制労働の実体』. 緑風出版.

Kwon Heok-Tae, 2023, Rethinking *“Peace”of Hiroshima: Restoring the Subject, And the Logic of“The Only A-Bombed Nation.”*(https://apjjf.org/2023/12/kwon-norimatsu?utm_source=chatgptcom)

Levinas Emmanuel, 1961, *TOTALITE ET INFIN*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.(=1989, 合田正人 訳,『全体性と無限』. 国文社.)

Levinas Emmanuel, 1963, Difficile Liberté: essais sur le judaïsme, Librairie generale francaise.(=2022, 合田正人監 訳,『困難な自由(増補版・定本全訳)』, 法政大学出版局.)

Marx Karl, 1845, Thesen über Feuerbach, Karl Marx・Friedrich Engels Werke, Band 3. Institut für Marxismus- Leninismus beirn ZK der SED, Dietz Veriag, Berlin.(=1963, 大内兵衛・細川嘉六 監訳,「フォイエルバッハに関するテーゼ」,『マルクス・エンゲルス全集』第 3 巻. 大月書店. pp.3-5.)

松本治一郎, 1953,「ビルマからインドへ(1)」,『部落』40 号. 部落問題研究所. pp.6-12.

本岡拓哉, 2016,「戦後, 集団移住へ向けた河川敷居住者の行政交渉―広島・太田川放水路沿いの在日朝鮮人集住地区を事例に―」(https://doi.org/10.14988/pa.2017.0000014479). pp.197-218.

那波泰輔, 2025,『「わだつみ」の歴史社会学』, 雄山閣.

Nietzsche Friedrich Wilhelm, 1901, *Der Wille zur Macht*, Kröner Verlag.(=1980, 原佑 訳,『権力への意志』(下). 理想社.)

大里一良, 1973,「水平運動・労働運動の闘士玖島一三さん」,『広島県水平運動の人びと』, 部落問題研究所出版部. pp.122-43.

Said Edward, 2000, Invention, Memory, and Place, *Critical Inquiry, Vol.26, No.2*.（Winter, 2000）, pp.175-192.

滝尾英二 , 1994,『写真と資料が語る 広島人権の歩み：水平運動とその周辺 1894 ～ 1945』. 広島県水平運動史研究会.

寺島俊穂 , 1992,「兵役拒否の思想」,『大阪府立大学紀要（人文・社会科学）』40. pp.17-31.『大阪公立大学学術情報リポジトリ』,（https://doi.org/10.24729/00006282）.

宇治川幸大・内海愛子・金ヨンロン・芝健介 , 2025,『体験者「ゼロ」時代の戦争責任論』. 岩波書店.

渡辺俊雄 , 1995,「書評／『水平運動史研究：民族差別批判』」,『部落解放研究』102 号 . 部落解放研究所 . pp.50-59.

Zangwill Nick, 2003, Perpetrator motivation: Some reflections on the Browning/Goldhagen debate, *Moral Philosophy and the Holocaust*. Ashgate Press.（= 竹内聖一・大谷弘 訳 ,「加害の動機づけ：ブラウニング・ゴールドハーゲン論争に関する一考察」）東京大学リポジトリ（https://www.l.u-tokyo.ac.jp/philosophy/pdf/eth03/Perpetrator_Motivation.pdf）. pp.159-179.

Abstract

Listening to Silence: Responding to Accusations of War Collaboration

Eighty years after WW Ⅱ , the number of direct victims and perpetrators has steadily diminished. Yet the memory of suffering endures. While victims and th eir descendants may at times remain silent, memory itself persists as a latent force, constantly subject to reinterpretation and reconstruction.

For any minority to achieve genuine liberation, solidarity across marginalized communities is indispensable. In this process, those minorities who once stood on the side of the perpetrators must confront this historical fact with the utm ost seriousness. They are called upon to heed the accusation conveyed throu gh silence and to respond with responsibility and ethics. This, indeed, constitut es the very challenge historically posed to the Buraku Liberation Movement— a challenge to which no adequate response has yet been given, and therefore no pardon has been possible.

In a contemporary world perpetually overshadowed by the threat of war, the pre ssing question facing the Buraku Liberation Movement is this: when war arises,

with what ethical stance shall we confront it? To avoid repeating the same igno minious complicity, we must undertake a rigorous metaphysical inquiry: What is war? How should war collaboration be defined? What does it mean to interrogate war responsibility, and what kind of philosophy is required to address it?

Such inquiry calls forth an ethics for those born after the events in question, demanding a response to those who are no longer present. This constitutes an aporetic experience—a confrontation with the limits of understanding—and ma rks the beginning of an encounter with the ethical ground of responsibility itse lf. Without this ethical experience, there can be no justice. Additionally, no pla ce of permanent security exists. Ethics, in this sense, entails enduring such ex istential unease, acting upon it, and transforming the very conditions of our exi stence.

Keywords: War collaboration, Responsibility, Silence, Memory

こばやかわ あきら（広島部落解放研究所）