

《書評》

真鍋 祐子 著『烈士の誕生——韓国の民衆運動における「恨」の力学——』

平河出版社, 1997年, 416頁, 4,500円.

周藤 真也

《烈士》(ヨルサ)とは、「利害や権力に屈せず、国のために節義を堅く守る人」を指す韓国語である。そこには、義のためならばその場で命さえも惜しまぬほどの「烈しさ」や「気性の強さ」が付与されている。この《烈士》という言葉は、現代韓国の民衆運動の中で、特別な意味をもった。それは、民衆運動の中で、「不当な権力によって殺され」という非業の死が、積極的に受容され、象徴的なものとして英雄視され、《烈士》の名で祀り上げられたのである。《烈士》は、現代韓国の民衆運動において、社会変革の起爆剤の役割をもった。真鍋氏の本書は、この《烈士》が生成していく過程を韓国の死生観から分析したものである。

本書は、次のような構成から成っている。序章で本書の概要を説明し、研究課題、研究視点を設定して概念規定を行う。本論は、大きく二部にわかれている。第一部「《烈士》の誕生と生成過程」では、第一章で1970年代の《烈士》の誕生の瞬間を全泰壹の生と死に追い、第二章で1980年代の《烈士》の生成過程を捉え分析する。第二部「《烈士》の遺族たちによる運動圏への参与過程」では、第一章で1970年代の李小仙(全泰壹の母親)の運動圏への参与に母親のモデルを追い、第二章で1980年代の「遺家協(全国民主化運動遺家族協議会)」の発足と遺された親たちの運動圏への参与を捉える。研究視点や分析が孕んでいる諸問題については後に触れることにして、早速本書を紹介することにしよう。

韓国の現代史は「死」によって動かされてきたという。既存社会の不条理を象徴する衝撃的な大量死や個人死の発生が引き金となって、国民の間に鬱屈し

ていた不条理感が一気に噴出し、社会の構造に大規模な変革をもたらす原動力となる。1980年の光州事件の大量死は、軍事政権とそれを支持するアメリカに対する不信感を露呈させ、現代韓国の民衆運動の基本的なイシューとして引き継がれる。そして、1980年代以降、抗議性と演出性を兼ね備えた自殺が学生運動や労働運動の場面で頻繁になった。最も記憶に新しいところでは、1991年、示威参加中の大学生・姜慶大が機動隊によって撲殺された事件をきっかけとして、全国的に焼身自殺の熱病的なムードが高まり、およそ一ヶ月の間に8人も若者が亡くなった「五月事態」があげられる。

このような《烈士》の誕生は、1970年にまでさかのぼることができる。全国民主化運動遺家族協議会（遺家協）において《烈士》第一号とされる全泰壹の焼身自殺は、本人や彼を取り巻く人々がたどった精神的軌跡や運動過程が、労働運動それ自体に意識革命と方向性を与えたものとして特筆できる。1948年に大邱で生まれ、幼少時を釜山、ソウルで過ごした彼の生育歴には、都市貧民の生活実態が窺われ、その後、彼が家出をして放浪時代に入ったこともこのことと無関係ではない。1960年代半ば、全泰壹は労働者としての生活を踏み出した。韓国における三度目の都市化の最中、安価な労働力として農村地域から労働力は都市へと流入しており、劣悪な労働環境、都市貧民の生存権、スラム化といった諸問題が、当時の社会状況としていっそう深刻になっていた。こうした中、全泰壹は、裁断士たちを組織し、勤労基準法遵守に向けた運動や諸活動を展開するようになる。彼の活動は挫折を繰り返しながらも、彼を中心として行った実態調査が、新聞を中心として言論界で大々的に報道されるようになるにつれて、労働庁による説得工作や、警察による情報収集を受けるようになり、計画されていたデモも事前に察知されるようになる。こうした中で、1970年11月13日全泰壹たちは決死の闘争に突入し、全泰壹は「勤労基準法火刑式」と称して焼身自殺を遂げたのである。

このような全泰壹の生涯が、母親や仲間、あるいは第三者たちの手によって殉教者に仕立てられていく様はイエスにたとえられる。著者によれば、全泰壹に示された殉教者のモデルは〈語り〉を通じて形成されてきたという。全泰壹自身による「死」をめぐる〈語り〉は、自らの死後を予見するものとなった。母親や裁断士の仲間たちによる〈語り〉は、死者を神話化する作用をもたらし

た。人権弁護士・趙英來の描いた評伝をはじめとして第三者による〈語り〉は彼を理念化した。このような社会とのシンボリックな相互作用とともに、『烈士』の誕生には、当時の社会的背景も絡んでいた。労働者の生存権剥奪状況と知識人の増加という高度成長の表裏が一体となって、社会運動セクターの形態は複合化していった。労働運動は、学生運動を取り込みつつ、民衆運動へと展開していったのである。そういった中で、全泰壹の焼身自殺は、1980年の光州事件、儒教祭祀との対抗的な儀礼制度を手にした「遺家協」の成立を経て、運動圏の中で一つの強力な歴史意識へと構成され、未来形成力をもつ内的な信念として初代《烈士》として祀られるようになっていったのである。

1980年代の韓国の民衆運動は、1980年の光州事件を起点とし、反米・民族色を強めた「民主・民衆・民族」の三民主義を特徴とした。このような運動理念の背景には、1979年の全斗煥の軍事クーデターによる政権掌握と、それに対するアメリカの容認があった。また、労・学の運動も組織化されたものの、1980年代の半ばすぎまでは大衆的な盛り上がりを見せることはなかった。しかし、1987年改憲闘争のさなかに「朴鍾哲水拷問事件」が発生、李韓烈の催涙弾を受けた死亡事件が発生し、改憲闘争は全国民的な規模でもってつき動かされ、民主化宣言を勝ち取ることになる。1988年以降「民主化」という争点を失った学生運動は、「南北統一」を前面に押し出すようになったが、「民主化」ほど一般大衆には訴えるものとはならずかえって「公安統治」の誘い水となり、1993年の文民政権の誕生によって学生運動は著しい退歩をみることになる。

《烈士》の生成過程において、1986年は画期となっている。それは、フィリピンで起こった二月革命における殉教者神話が、1983年に出版されている『全泰壹評伝』とともに、『烈士』モデルをもたらす大きなメディアとなったからである。事実、民衆運動における抗議の自殺は1986年以降に急増することになる。運動圏は、これら自殺に対して、死を受容しそれに積極的に意味を付与していくようになる。この過程において、大学生達の運動圏への参与過程を見逃すことはできない。それは、農民や労働者たちが意識化される過程であり、監獄生活を通じた自己スティグマ化の過程であった。これらを背景として、「知識人」たちは、「孝」倫理をめぐる巧みな理念化を通じ、伝統的な儒教倫理においては「不孝」でしかない死を価値逆転し、社会的次元の孝（孝の二義論）

として究極的に「殉国」と結びついていき、彼らの〈難死〉を〈散華〉として「象徴的不死」を獲得していった。それは、自殺者たちの遺書において、個々人の死を「民族」や「祖国」に結びつける〈いしずえ〉型の意味付与が多いことに現れている。そしてこのような死者からの呼びかけに対して、生者たちは自らの行動をこの「象徴的不死」の代行作業と受けとめていき、こうして《烈士》は再生産されるようになったのである。

このような《烈士》の誕生は、《烈士》の遺族たちの運動への参与過程でもあった。著者は、これを1970年代では、全泰壹の母親李小仙に、1980年代においては、5件の事例を中心に分析していく。全泰壹の母親李小仙の回想は、殉教者たる息子を育て上げた点、息子の遺志の継承のために命懸けで闘っていった点において、その後の運動圏において母親のモデル（＝聖母）となっていた点は特筆できる。この過程は彼女にとって、悲哀を「語る」という心理過程からはじまった。この過程は、亡き息子の仲間たちの接触において、彼らと息子と同一視する「転移の中の悲哀の仕事」（フロイトー小此木啓吾）となった。この心理過程は、全泰壹の仲間によって提案された葬礼式を執り行うことを通して、感情を整理することを可能にした。このように心理過程は、儀礼過程を経て、運動圏を介して最終的に社会過程に統合されていったのである。つまり、彼女の「悲哀の仕事」は、遺家協のほかの親たちのとの共同によって、自分と同じ境遇にある親たちへのはたらきかけを通して「投影同一視による悲哀の仕事」となり社会過程へと転換していった。

一方1980年代における遺族たちの参与過程は、1986年に発足する遺家協の成立とその活動に見て取ることができる。遺家協の組織目標は、民主化と民衆の生存権保障にあり、「民主の祭壇の犠牲となった冤魂を慰撫する」ことにある。遺家協において祀られる《烈士》の数は、1991年までで156名である。著者は、金鍾泰、朴永鎮、朴鍾哲、李錫生、姜慶大と5件の事例をあげ、遺された親たちに対する面接やインタビュー記事、遺書をもとにして分析している。著者によれば、これらの事例に共通に見出されるのは、これら親たちが置かれた立場が明らかに既存社会の構造的文脈から逸脱したスティグマ化された状況であるという。韓国の儒教式「文化」において、これら死者たちにたいして葬礼という儀式装置を提供することができないのであって、悲哀の心理過程は「怨」

という個別的悲哀から死者との対話の道を探ることからはじまる。そうしていくなかで死者の慰められえぬ魂のイメージと、生者の心の中にある悲哀の残滓は「悲劇の集合的感覚」となり「恨」（ハン）と定義されるものになる。遺族たちは運動圏に参加していく悲哀をめぐる社会過程において、「怨」から「恨」へ、さらに「恨」を解体することすなわち「恨解き」（ハンブリ）へ、敗北意識、虚無感、諦念といったものが昇華される「静態的恨解き」から反乱のエネルギーとして積極的に作用する「動態的恨解き」へと悲哀の作業を展開していく。その結果として故人の遺志は社会化されて、民主主義、民族統一は成し遂げなければならないものとなり、民主運動を動かしていく力動となりえたのである。

以上のような本書は、韓国の民衆運動とその展開を〈死〉という出来事をもとにして捉えていった「異色」の作品である。本書は多くの韓国語の文献、インタビューや遺書などの資料をもとにして書かれており、本書で記述されていることがらは、韓国に固有の問題や社会運動論の枠を超えて、社会の変容の根源ばかりでなく、社会に生きるわれわれの〈知〉の傾動をも照射している。このような本書は、韓国研究や韓国事情にいささか疎い評者においてもたいへん興味深く読むことができた。

筆者もいうように、主体と客体の間で行われるシンボリックな相互作用の現れとして自殺があり、これは特定の「義」をもって通じ合う。この様相を描き出すことが意図されると同時に、筆者はマクロ社会学の領域にまで展開させる義務を感じている。こうして、本書は、「義」および「シンボリック相互作用」という「ミクロ的な研究視角」に基盤をおきながら、「社会劇」として「マクロ的」に描き出している。本書がすばらしいのは、このようなミクロ的な研究視角とマクロ的な研究視角との融和のもとに、韓国の民衆運動を詳細に記述し、詳細に分析を行っていくところである。運動圏における自殺はどのような経緯のもとに起こったのか、そこではどのような「義」のもとに自らの行為が正当化されていたのか、遺族や運動圏の人々がどのようにその「死」を受け入れ、社会変革の力へと変えていったのか、これらの真鍋氏の記述は見事というほかはない。

けれども、このような本書の特色は、また同時に本書の問題点の在処を指し

示しているように思われる。評者はこれからいくつかの点について論じていきたいと思う。

評者は最初に本書を読んだとき、1970年代の記述、すなわち「《烈士》の誕生」の瞬間の鮮烈さに比して、1980年代については漠然として印象に薄く感じられた。「《烈士》の誕生」は、物語として、第一部それも第一章で完結しており、以降の議論もそこに織り込むことができるように思われる。本書は、第一部、第二部それぞれで1970年代、1980年代をとりあげ、第一部では民衆運動の展開を描き、第二部では《烈士》生成における〈語り〉の分析を行っている。それにもかかわらず、「《烈士》の誕生」の鮮烈さの前で本書の中心となるはずの分析が霞んでしまうのはなぜなのかということが疑問に残ったのである。

このことは、真鍋氏が「社会劇」という分析視角＝記述方法を取ったことが災いしていると考えられる。「社会劇」という分析視角が「マクロ的」なものであるとしても、それを記述する際には、そこで経験された主体の意味世界をみていかざるを得ない。本書の場合、運動圏の〈語り〉がそれをみていく際に重要な材料となった。「《烈士》の誕生」は、「社会劇」として語り出す以前に、運動圏の〈語り〉としてすでに書かれてしまっているのである。このことは、次のような事柄に如実に現れている。真鍋氏は1970年代、1980年代と時系列順に議論を構成しているのに、第一部の第一章が「《烈士》の誕生」、第二章が「《烈士》の生成過程」となっている。「誕生」の後に生成過程が来るという奇妙な構成は、「誕生」が運動圏における〈語り〉と視座を同じくして語っていることを物語っている。1970年が「《烈士》の誕生」として画することができるのは、1980年代後半に運動圏において成立した〈語り〉においてであるのである。その一方で、運動圏の意味での《烈士》が誕生したのは実際には1980年代後半であって、それまでは《烈士》の生成過程として捉えることができる。したがって、本書の「《烈士》の誕生」とは、二重の意味においてである。運動圏と視座を同じくする「《烈士》の誕生」（＝1970年：全泰壹の焼身自殺）と、運動圏において象徴的なものとして英雄視される《烈士》が誕生した1980年代後半との二つである。

本書の意図は、《烈士》がそのような意味をもつまさしく《烈士》として登場してきたこと、そこにおいて現象としてあり、またそれを可能にした〈語り〉

とはどのようなものであったかということを、遺族たちの死の受容過程や死生観から運動圏を視野にいれつつ「社会劇」として捉え分析することにある。この意味において、本書は著者の意図としては「《烈士》の誕生」の二重の意味の後者の方により重心があるのであり、また「《烈士》の誕生」を描く第一部よりも第二部の〈語り〉による《烈士》の生成過程の分析のほうに力点があると思われる。「社会劇」という概念は、「《烈士》の誕生」よりもむしろ、《烈士》の生成過程の記述において、さらには運動圏における〈語り〉の分析において十分に活かしている。

話を第二部に移すことにしよう。真鍋氏は、第二部第一章においてフロイト—小此木の議論を援用して母親のモデルとなっていた李小仙の悲哀をめぐる過程を「①心理過程」、「②儀礼過程」、「③社会過程」から分析している。李小仙の悲哀の感情は、運動圏へと参与し過程の中で、宗教的形式の源泉となる儀式によって媒介され、さらに運動圏への積極的な参与と、運動圏における〈死〉の積極的意味づけによって死者の「恨」は解かれていく。この記述は、まさに李小仙という「母親のモデル」が示している「恨解き」の過程のモデルとして、第二部第二章に引き継がれる。そこでは、「心理過程」は遺された親たちの「悲哀の作業」が個別の悲哀である「怨」から集合の悲哀である「恨」へ移行する過程として、「社会過程」は敗北意識や虚無感、諦念などが昇華された「静態的恨解き」から反乱のエネルギーとして作用する「動態的恨解き」へ移行する過程（遺志の社会化）として捉え直されている。こうして、第二部は、運動圏の中で〈死〉が受容され、それが社会変革への力動を生み出したことをまさに「社会劇」として描き出すことに成功している。

しかしながら、第二部の〈語り〉の分析における論述には、次のような問題が残されているように思われる。それは、果たして①～③の過程は、真鍋氏が論述したような時系列的に整序された過程なのであろうか。そして、このような①～③の過程は分け隔てられたものであるのだろうか。「怨」は「静態的恨解き」に近い形態であるし、「心理過程」とされた「怨」から「恨」への移行は、「動態的恨解き」に近い形態である。さらに、悲哀を悲哀として構成できることは、すでに社会的なことがらであって、「語る」という行為はすでに社会過程に参入してしまっているのである。また、運動圏に接合する対抗的な儀

礼は、それに参加することにおいてすでに社会過程のうちにある。このように①～③のすべての過程は、はじめからすべて社会過程でもあるのである。

このことは「社会劇」という分析視角＝記述方法を取ることによって失われてしまった観点である。「社会劇」という視角は、真鍋氏がしたように《烈士》が誕生したという事実に対して、その「事実」に則するように論述、分析をしていかなければならない。真鍋氏が「恨解き」を①～③と連続した過程として捉えたのも、《烈士》が誕生したという事実をうまく説明するためのものである。けれども、それはその「事実」とそれがもつ特殊性に依っており、ほかにもあり得たということはどのように確保されるのだろうか。たとえば、遺された親たちは運動圏に参与することなく、悲哀＝「怨」＝「静態的恨解き」の中にあり続けていく可能性も十分にあるのである。むしろ一般的にいえば、悲哀の多くはこのような形式を取ることによって実際は「恨解き」されているのではないだろうか。そうであるならば、無数の悲哀、無数の「怨」の、無数の「恨解き」のモデルとして「社会劇」は捉え直されなければならない。

これらのことは、評者が指摘したい第二の問題点に繋がっていく。それは、真鍋氏が記述した「恨解き」の過程（悲哀の作業）における、「恨解き」の源泉としての、宗教的形式についてのものである。遺された親たちの悲哀は宗教的な形式を経ることによって解体されていく。このことを、真鍋氏は、「心理過程」と「社会過程」とを繋ぐ「儀礼過程」として、また遺族たちの死生観に内包される信仰として捉えている。

ここにおいて評者は、本書を超えて、真鍋氏が宗教研究者であることに思い至る。本書がすばらしいのは「宗教的」あるいは「宗教」なるものが立ち現れるその瞬間を描きとっているところにある。ここでいう宗教とは、生における宗教の位置のことである。これを真鍋氏は「恨の力学」から照射している。本書は遺族たちの死生観を「思想以前の心意というべき信仰の一端」として捉えることによって、社会なるものに見出され、その源泉としての宗教的形式を論述しているのである。

真鍋氏は、本書を「政治の宗教社会学ないし宗教の政治社会学」と位置づけている。だが、「心理過程」と「社会過程」とを繋ぎ、ひとを「社会」へと繋ぎとめるものとして儀礼を見出すとしても、またひとが死を受けとめる

ときにそこに信仰を見出すとしても、なぜそれらが聖なるもの、宗教的なものとして経験されるのか、またなぜそれが宗教的な形式といえるのか、たとえばそうであるとしてもなぜ人間が宗教的な形式を希求するのか、謎のままなのである。

このことは、本書の問題点であるとともに、今後の真鍋氏の研究に大いに期待したい。本書は、民衆運動の中に宗教現象の源泉を見出す試みとして高く評価される。今後の真鍋氏の研究の発展に期待するとともに、今後も暖かい声援を送っていきたい。

(すとう しんや／筑波大学大学院)

書評に答えて

真鍋 祐子

まずは拙著を書評欄に取り上げて下さった本誌編集委員会にお礼申し上げますとともに、韓国研究という特定領域の垣根を越え、丁寧に読み込んでの書評を下さった評者・周藤氏の労に感謝したいと思う。

はじめに本研究の着想と、本書を構成する理論上の骨組みについて述べたい。もともと韓国のシャマニズムや日本の新宗教に研究の主眼をおいてきた筆者がこのような「異色」な研究を始めたきっかけは、1991年から93年にかけての韓国での滞在経験である。これは時期的には盧泰愚政権末期、つまり1961年より続いた軍事政権そのものの終末期にあたる。さる地方大学で教鞭をとっていた筆者は、学生運動が相次ぐ「抗議の焼身自殺」を生み、世間を震撼させたあの「五月事態」を目の当たりにし、また勤務校でも投身自殺を図った一学生が全身麻痺の重体に陥るという事態に遭遇した。当時のキャンパスの状況と、これをみた時にわいた筆者のイメージネーションとは、次のようなものである。

「催涙ガス漂うキャンパスのあちらこちらに黒布で覆われた焼香台が設置され、線香の煙の向こうには遺影と、まるで目をそむけたくなるような黒焦げの

遺体の写真が祀られている。また自殺の現場では生々しい焼け跡がそのまま残され、石で祭壇が築かれていたりした。そして自殺者たちが遺書に記すのは、たいいてい『民主の祭壇に我が身を捧げる』という宗教的な言説だった。連日このようなグロテスクな場面に接し続けているうちに、これははたして政治運動なのか、いや、むしろ宗教なのではないか？との思いが、ふいと頭をよぎり始めたのである」〔真鍋, 1996:14〕。

かつて1960年の安保闘争、1968～70年の大学紛争に接した宗教学者の柳川啓一は、行列というスタイルやデモの掛け声、色とりどりの旗、ヘルメットや覆面といった異装、解放された空間の醸成、破壊性、反構造の出現……などの点から、政治現象や社会運動を宗教（＝祭り）と重ね合わせてみるものの可能性を示唆している〔柳川, 1991:77-79,85〕。本研究はこの提言に依拠し、民衆運動の掲げるイデオロギーやナショナリズムを擬宗教的なものと捉えるところから出発したのである。

しかしながら、ことさら韓国の民衆運動（＝学生運動や労働運動など運動諸勢力の結束に基づいた民主化闘争）にあって顕著な現象は、運動家たちが死を美化し、抗議のために次々と死んでゆくことである。当時、筆者が抱いた素朴な疑問は「彼らはなぜ死ぬのか？」であり、そこでもまた“死生観”という宗教的な側面が問われることになった。筆者は軍事政権時代の終焉に立ち会いながら、30余年に及ぶ民衆運動と社会変革の現代史を歴史社会学的に記述するなかで、「死」がいかに社会をつき動かしてきたか——諸個人の死生観がイデオロギーへと接ぎ木されてゆくありさま——を描写しようと試みたのである。

そのようなわけで本書は時系列的な構成をとることになった。歴史の単位は社会的な出来事と出来事を結んで出来上がった線であり、それらの出来事は相異なるルートパラダイムを帯びた二者の相互作用を通じて形造られる〔Turner, 1974=1981:77〕。だから歴史は大小の社会劇の連続と重なり合いにより紡ぎ出されるものといえる。その最小単位のものが個人的次元における出来事の連なりであり、そこに作用するルートパラダイムはある範型に求めることができる。つまりこれが本書の縦軸をなす骨組みであり、そのときどきに提示されてきた範型についての「物語」（＝たとえば全泰壹や李仙、フィリピンのキノ夫妻、またそれぞれの《烈士》に関する語り）に含まれる「主体の意味世界」

に注目しつつ、軍事政権時代を貫く歴史記述を目指したわけである。

他方、相容れない二者の非調和状態には、「国家」および「父系親族集団」という二つの集団の次元が拮定される。そして、それぞれの次元の社会劇では、相容れぬ二者の結節点において、反構造の側の自己スティグマ化過程がクロスしてくる。それは<アカ>や<不孝><冤魂>などの「汚名」を「聖痕」へと対抗評価する認識、つまり「主体の意味世界」の社会的表出の場であり、既存構造の側とのシンボリックな相互作用のあらわれとして示威、あるいは自殺が敢行されるのである。かかる諸行為は国家のおよび家族的な次元での象徴的な“死”の経験を意味し、かつまたその“死”の両義性ゆえに、死者は《烈士》たちの墓地へ、生者は非運動圏（＝体制側）から運動圏（＝反体制側）へ、もしくはセクト内での地位－役割の変換といったかたちで再社会化されるようになる。そうした社会集団間ないし集団内での移行に対する関心が、本書における横の軸をなしているのである。

さらに筆者が関心を寄せたのは、非業の死をめぐる伝統的な「孝」倫理がいかに合理化されるかという問題である。また本書で“生者”という場合、「親」と「子」という二つの属性が弁別される必要があった。後者は死に対して主体たりうる——「未来の烈士」へと連続しうる——が、前者はいついかなる場合にも客体であることを強えられる。それは未婚者の死がもつ両義性が《烈士》生成のメカニズムとして作用するためである。そこで先に述べた縦と横の軸に幅を与える作業として、みずから不孝の死を決行した《烈士》と、それがために心ならずも「国家」と「父系親族集団」の両の既存構造より放逐されてしまった親たち、この二者を対比させるべく二部構成を採用した次第である。

以上の前提をもとに周藤氏からの批判に応えてみたい。それは三つの論点に整理されよう。すなわち、①「社会劇」という分析視覚に対して、「《烈士》の誕生」をめぐるルートパラダイムを<語り>から抽出するといった手法が、本書の構成における時系列的な不整合性、すなわち「『誕生』の後に生成過程が来るという奇妙な構成」をもたらした原因なのではないか。②遺族における悲哀の作業は、必ずしも「心理過程－儀礼過程－社会過程」という整序された過程をたどるものと言い切れるのか。③「政治の宗教社会学ないし宗教の政治社会学」という時に、本書が論及した宗教的形式の根源とはいかなるものか。

まず、①のような批判は当然なされるだろうと予測していた。それというのも筆者自身、「《烈士》の誕生」「《烈士》の生成過程」という目次の付け方が舌足らずで紛らわしいものであったことを反省しているためである。この場を借りて釈明すれば、同じ「《烈士》」という表記に対し、前者では「現代韓国の民衆運動における《烈士》概念の範型」⁽¹⁾、後者では「民衆運動の展開過程における《烈士》概念の理念化過程、および個別の運動家がみずから《烈士》となる意識化過程」（この二つの～化過程を包括的に「生成過程」と呼んだのである）という含意があった。

評者は「1970年が『《烈士》の誕生』として画することができるのは、1980年代後半に運動圏において成立した〈語り〉においてである」としているが、実はこの言及は妥当とはいえない。確かに1980年代後半の運動圏は全泰壹に依りしはしたけれども、そこでの〈語り〉が全泰壹を《烈士》として誕生させたという事実はないからである。彼らの〈語り〉の源泉は『全泰壹評伝』がほぼ全てであり、むしろ「全泰壹＝《烈士》概念の範型の誕生」とする同書の〈語り〉のうえに彼ら独自の〈語り〉が構築されていったのである。その代表的なものが光州事件に端を発した「反米」であり、またフィリピン二月革命に触発されての「孝の二義論」であった。つまり「《烈士》の誕生」それ自体は83年の『全泰壹評伝』の刊行をもって完了したのであり、「第一章：《烈士》の誕生」は《烈士》概念の範型が成立するまでを追った内容になっている。そこでは労働者の生存権剥奪状況を第一局面の「不一致」、全泰壹たちによる労働運動の展開過程を第二局面の「危機のエスカレーション」、そして全泰壹の死を第三局面の「儀礼のメタファーを通じた矯正行為」と捉え、第四局面である「混乱した社会集団の再構成」（死者は《烈士》として〈冤魂〉の「汚名」を、生者は運動諸勢力を結集させて〈アカ〉の「汚名」を対抗評価することで、新たな社会秩序のなかに再編される）に至るまでの、社会劇の展開にかかわるルートパラダイムを〈語り〉によって分析した。全泰壹をめぐる〈語り〉の内容は第三局面を境にして、「事前の物語」と「事後の物語」に区分される。「《烈士》概念の範型の誕生」とはより厳密に言って、全泰壹が描いた「死後の自己」像＝「事前の物語」のうえに、母親や労働者の仲間たちによる「死者の神話化」や趙英来が著した「全泰壹思想の理念化」＝「事後の物語」が構築され、出来上がった総体なのであ

る。80年代の運動家にとってはこれこそが「事前の物語」となったわけで、それ以後も時代の政治状況に沿うかたちで、運動家が一人死ぬたびにさらなる「事後の物語」が紡ぎ出された。つまり『全泰壹評伝』を起点として、「(全泰壹にとっての)事前の物語—(李小仙や趙英来による)事後の物語—(運動家にとっての)事前の物語—(次代の運動家による)事後の物語—……」といった連環性のうえに、80年代の民衆運動は展開されてきたといえる。

だから1986年以降《烈士》が激増した現象をめぐり、筆者の念頭にあったイメージとは、この「《烈士》概念の範型」を芯とした“雪だるま”というものであった。光州事件やフィリピン二月革命など80年代の節目節目に《烈士》の象徴的意味は肥大し、そして最後の砦ともいえた「孝」倫理までが合理化を果たした86年を期して、「民衆運動の展開過程における《烈士》概念の理念化過程」は完遂され、それにより、「みずから《烈士》となる意識化過程」が個別の運動家たちのあいだで反復可能になったと考えられる。

すでに述べたように、筆者が想定する社会劇とは必ずしも直線的・単線的なそれではない。たとえば光州事件のように40年近い長さの社会劇もあれば⁽²⁾、全泰壹事件のような20年単位⁽³⁾、また姜慶大殴打致死事件のようにせいぜい5年単位のもの⁽⁴⁾、あるいは一人の死に端を発して「抗議の死」が次から次へと折り重なって生じるような極めて短い単位のもの⁽⁵⁾もある。こうして時代を共有しつつ複線的に展開される多様なレベルの社会劇が、まるで雪だるまを転がすようにルートパラダイム—《烈士》の象徴的意味—を肥大させながら、歴史という一つの大きな流れを形成してきたとみなしている。そのうち民衆運動の理念的意味において特記すべきは全泰壹事件と光州事件であり、具体的に《烈士》とはいかなるものかの範型を示した前者について一章が割かれたわけである⁽⁶⁾。続く第二章で取り上げた全泰壹以後の《烈士》たちはいわば副次的存在であり、むしろ本書の力点は、まず第一義的な「《烈士》の誕生」の根源を問うところにおかれていたといわねばならない。

次いで②に関してだが、まず「心理過程—儀礼過程—社会過程」という図式は、李小仙のライフヒストリーから抽出された「理念型」であることを断っておきたい。なぜなら全泰壹が「《烈士》概念の範型」をなしたのに対し、母である李小仙の生き方は「《烈士》の親の範型」を示しているからである。現

代韓国の民衆運動の脈絡上、両者はそれぞれ、はじめての「子」であり、「親」であった。また先に述べたように、本書のいう「社会過程」とは「社会集団間ないし集団内での移行」という狭い意味でのそれである。第二部の内容にそくしていえば、親たちが実際に「遺家協」という集団への移行を果たし、「民主の祭壇の犠牲となった冤魂を慰撫する」ための具体的な地位・役割を与えられた時、それは既存社会を構成する側から、＜冤魂＞や＜アカ＞を対抗評価することで成り立つ反構造の側への「社会過程」を踏んだことになるものとみなされる。むしろ李錫圭の親のようにそうはできない場合もあるし、また、たとえ「遺家協」会員であっても、悲哀の作業のたどられ方は各者各様といわざるをえない。筆者としては、李小仙にみられる「《烈士》の親の範型」を理念型としてまず提示することで、他の五つの事例の比較検討を試みたつもりである。

事例の選択にあたっては、「父親／母親」「労働者／大学生」「自殺／他殺」「キリスト教／仏教／無宗教（事実上、伝統的な慣習や民間信仰に依拠する人たちとみなしてよいだろう）」「民主国民葬の実施（1987年）前／後」「遺家協の会員／非会員」など、いくつかの対照性を設定したうえで、これらの与件が「心理過程—儀礼過程—社会過程」の図式にどう影響してくるのかに注目した。しかしながら、理念型からのそうしたズレに対する具体的論及は、ケース記録の不足などから今回は差し控えざるをえなかった。確かに評者の指摘するとおり、遺された親たちが「悲哀≡『怨』≡『静態的恨解き』」の中にあり続けていく可能性」は否定できない（それは李小仙とてそうかもしれない。この理念型を構築するのに筆者が用いたのは彼女のライフヒストリーであり、それはのちの日に語られた「主体の意味世界」の総体といえるからだ）。筆者はこのズレのあり方を、各事例を記述する際の小見出しの打ち方で表現するよう心がけたが、はたしていかがなものだろうか。ともあれ、この問題に関しては地道に事例を集積してゆくしか方法がないように思われるので、今後の課題ということにしておきたい。

最後の③に対しては、筆者は応答すべき言葉を持ち合わせない。それというのも韓国の民衆運動に「聖なるもの、宗教的なもの」が介在していること、そういった事実をまず提示することが本書の目的だったからである。はじめに筆者は「イデオロギーやナショナリズムを擬宗教的なものと捉える」と書いたが、ことさら死がつきものである韓国の民衆運動に限っていえば、その源泉は

多分に運動家たちの死の両義性にあると思われる。いかなる社会にあっても、死は葬礼という儀礼の過程を必要とする。だが韓国の場合、未婚者の死、横死、客死などの穏やかならざる死がもたらす社会的意味の重大さを見落とすわけにはゆかないのである。したがって、そこにはつねに「冤魂を慰撫する」ための儀礼過程（それが巫俗などの静態的恨解きにとどまったものであるにせよ、また民主国民葬という積極的恨解きにせよ）が伴ってくる。本書が「政治の宗教社会学ないし宗教の政治社会学」という大前提のもとに語り出された第一の理由は、それである。

さらに本書のような視点は、厳格な儒教社会における自殺への忌避感情から、これまで韓国研究者の誰もが回避してきたか、気づかずにいたことであった。また反共体制下において反体制運動の死者や遺族たち（＝＜アカ＞）の「恨」を掘り起こす作業は、危ういものがあつたことも事実である。そうした事情もあつてか、先行研究はどれも、政治は政治、社会運動は社会運動、宗教は宗教……といったように、本来はその相互連関によって社会を構成しているはずの諸事象を、ぶつ切りにして論じたものが多かったように思えるのである。特に韓国研究の場合、政情を気にするあまり、社会構造の上澄みの部分だけを「文化」として取り扱うきれいな研究が、その多くを占めてきた（もちろん筆者自身も含めて）。筆者としては、総合的かつ体系的な韓国社会論・文化論をもくろみながら、本書を著したつもりである。すなわち本書は政治や社会運動、宗教に対する一つの見方として、既存の研究のあり方に一石を投じるとともに、今後の叩き台となるべく提示されたものなのである。こうした点が、本書を「政治の宗教社会学ないし宗教の政治社会学」と称する第二の理由である。

それでは「なぜ人間が宗教的な形式を希求するのか」、これは筆者にもわからない。前出の柳川啓一は、「実験・観察・証明の不可能な要素に究極的な原因を見出す学問」として＜神学＞を、「直接に観察できる諸事実の間に存在する関係を研究する学問」として＜科学＞を、捉えている〔柳川、1987:102〕。評者によるこの最後の批判は、筆者にとって応答不能なく神学＞的問いである。しかし柳川が、「科学、今のばあい宗教学は、神学との結びつきを恥じる必要はない」としながら、自身の研究対象である祭祀に対し三つの＜神学＞的仮説を提示したように⁽⁷⁾、筆者もまた今後そうした問題を追いかけてゆきたいと

思っている。本書はそのための嚆矢であり、まずは「政治の宗教社会学ないし宗教の政治社会学」という命題を定立せしめるところに、その目的があったのである。「終章——要約と展望——」の末尾にも書いたことだが、「恨の力学」の何たるかについて、また「恨文化」の全貌は、多分、光州事件にまつわる巡礼現象を通じ、これから白日のもとに展開されることになるであろう。そうしたなかに韓民族の歴史意識と宗教思想の相関性を見出すことが、この最後の問いに対する答えにつながってゆくのではないかと考える。けれども、それは今後なすべき課題であろう⁽⁸⁾。

<註>

- (1) 《烈士》という言葉は元来「利害や権力に屈せず、国のために節義を堅く守る人」を指す。加えて全泰壹以後の民衆運動の場合には、民族民主主義の脈絡上、「不当な権力によって殺された」、あるいは「名誉復権の問題や死因究明といった課題の残されている」ことが条件となる〔遺家協ほか、1992:3〕。歴史上の人物で《烈士》と称された人々との決定的な違いは、運動圏の死者たちがいまだ名誉を回復されず、その死が社会的に隠蔽されることにより、両義的性格を帯びているという点である。
- (2) 光州事件（1980年）の遠因は、1960年代以降、朴正熙政権下での“慶尚道重視、全羅道軽視”の経済政策にあるとされ、当事件は約20年の歳月を経て爆発した民衆蜂起であったといわれている。長らくその話題はタブーとされた当事件であるが、1995年末の特別立法に伴い、翌年夏に全斗煥と盧泰愚が極刑に処せられるとともに、被害者への補償問題もほぼ解決され、また97年には5月18日が国家記念日に制定されるなど、事件後15～7年目にして状況が緩和されてきたのは周知の事実である。残る懸案事項は「望月洞墓域の国立墓地化」問題で、完全なる事態の収束までにはやはり20年近くの歳月が要ったことになるのではないかとと思われる。
- (3) 全泰壹事件（1970年）もまた、その遠因は60年代以降の工業化重視の経済政策に求められる。労働者の生存権要求のために遂げられた彼の死が運動諸勢力の結束を促した結果、79年の金景淑の死を直接要因とした朴政権の崩壊へと結びついた。
- (4) 姜慶大殴打致死事件（1991年）は、南北統一を前面に押し出した学生運動に対する公安統治強化のなかで発生した。それは平壤で開催された「世界青年学生祝典」に韓国外語大生の林秀卿が送り込まれた89年を起点としている。姜慶大の死の直後は抗議の自殺が相次ぎ、「五月事態」と呼ばれて社会問題化されるほどであったが、学生運動の先鋭

化と93年の文民政権発足に伴って、運動そのものが著しく退歩し、それとともに事態は収束していった。

- (5) 姜慶大が4月26日に死亡したあと、29日、5月1日、3日、8日、10日、18日（二件）、22日と、およそ3〜4日おきに抗議の自殺が頻発した。一つの死が社会劇の起点となり、儀礼を通じた矯正行為としてもう一つの死を呼ぶと、さらにその緊張状態を解決せんと、また新たな死が試みられる。死者たちの決まり文句は「このような死は自分で終わりにしなくてはいけない」というものだが、それは自身の死が契機となって社会が民衆運動の意図するような構造へと再編されるべく、社会劇の結末を強制的に方向づける試みといえよう。

- (6) 遺家協と5・18光州民衆抗争遺族会は別組織であり、死者に対する呼び方も前者が《烈士》なのに対し、後者は《英霊》である。後者の場合、犠牲者は死の時と場所を同じくし、遺族会は国に対して責任者処罰や補償問題という一致団結した組織目標をもちえている。その意味で、光州事件における死者の性格は集合的かつ一回的なものである。確かに当事件は80年代以降の民衆運動にとって重大な契機となりえたが、あくまでもそれは一つの出来事としてである。また一人か二人の英雄的人物を除いては、犠牲者たちが個別の顔をもちえなかったという点も、《烈士》と一線を画することになった要因と考えられる。

- (7) 福島県会津田島の祇園祭を調査した柳川は、祭の神学として、「つながりとしての祭」「聖なる劇としての祭」「矛盾の併存としての祭」という三つの仮説を論じている〔柳川, 1987:103-122〕。

- (8) このような視点に基づく光州巡礼の観察と分析は、すでに着手されたところである〔真鍋, 1996-97〕。

<文献>

真鍋祐子 1996 「私の研究視点—はじめにフィールドありき—」【国際宗教研究所ニューズレター】12, (財) 国際宗教研究所。

——— 1996-97 「韓国民衆運動のなかの<光州>」①〜④, 【月刊百科】408, 409, 411, 414, 平凡社。

柳川啓一 1987 【祭と儀礼の宗教学】筑摩書房。

——— 1991 【現代日本人の宗教】法蔵館。

遺家協・追慕事業会連帯会議 1992 【民族民主烈士犠牲者紹介資料集—我らの死をむだにするな—】（非売品／ソウル：原文韓国語）。

Turner, V. 1974 *Dramas, Fields, And Metaphors: symbolic action in human society*, Cornell Univ. Press. = 1981 梶原景昭訳『象徴と社会』紀伊國屋書店.

KASHIWAYA, Jiro
University of Tokyo

(まなべ ゆうこ／日本学術振興会)

This article examines Cotton & Dunlap's proposal for the environmental sociology, which discusses "paradigm shift", from HEP (Human Ecological Paradigm) to NEP (New Ecological Paradigm), in modern sociology as a whole. They first stress "realism" as a factor of such a shift, in contrast to Rubin's original idea. The next section reviews the theoretical core, interaction between environment and society. Their realism limits the concept of environment to "matter" of social forces in terms of Dunlap's typology of social milieu. As a result, HEP-NEP distinction diminishes theoretical substance. The question about the significance of environmental problems to modern society is merely responded. A constructionist approach to environmental problems gives an another answer to this question. Discussion on the characteristics of environmental problems from constructionist view is examined, and "cultural responses" connecting environment and nature has been show as a new field of research.

A Study of Normalization

TOKIOKA Akiro
University of Tokyo

We can find new issues about handicap in the movement for Handicapped and especially the thought of Normalization. The thought of Normalization, resource of movement for Handicapped, propose the issues, 'the over-adaptation of non-handicapped', and 'excessive demands of Handicapped'. This problem points out that Handicapped are usually regarded as failures who can not adapt themself to daily life. But we must not treat them as failures. We must treat as those who are suffering from demands. Social-help for the Handicapped is considered rejection of unnecessary demands of them.