


인권정보자료실
Mm1.3

TRANS-SOCIAL THEORY AND HISTORY NETWORK 기획역사

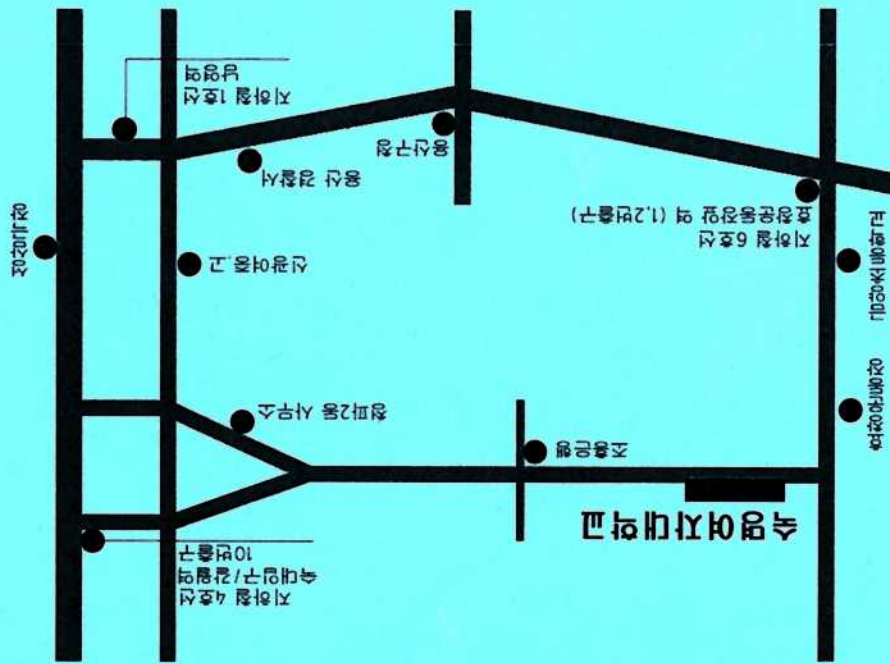
「Post-colonial 시대에 있어서
재일조선인(자이니찌조센진)」

 숙명여자대학교

TRANS-SOCIAL THEORY AND HISTORY NETWORK 기획역사
「Post-colonial 시대에 있어서 재일조선인(자이니찌조센진)」


인권정보자료실
Mm1.3

숙명여자대학교



Trans-Social Teory and History Network 기획워크샵

POST - COLONIAL 시대에 있어서 재일조선인 (자이나찌 조앤진)

 **숙명여자대학교**

일 시 : 2003 . 2 . 10 - 15
장 소 : 숙대 행정관 7층 대 회의실

◆ 2003년 2월 14일

- 오전 11시 ; 집합
- 11시 30분 ; 점심식사 겸 인사
- 오후 1시-6시:
 - 사회: 김경운, 최진석
 - 발표자; 이영진, 스나가 , 최덕효,
 - 3명의 패널이 중심이 되어서 젊은 세대들의 토론으로 진행됩니다.
- 오후 6시부터: 식사

◆2003년 2월 15일

- 오전 9시 반- 10시: 안내 및 인사(윤경원)
- 오전 10시- 12시 반
 - 사회; 岩崎稔

1. 「반난민」으로서의 재일 조선인: 서경식
2. Post- colonial시대에 있어서 재일조선인문제의 의미: 권혁태
특히 한국의 입장에서.
3. 응답: 「일본의 “전후” 라는 시점에서」, 中野敏男

코멘테이터: 최진석, 板垣龍太, 강성현.

- 오후 12시 반- 2시: 점심
- 오후 2시- 4시
 - 사회: 권혁범


4. 「점령목적에 유해한 행위」-식민주의, 국경경비, 재일조선인:1945-1948
: Tessa Moris Suzuki
5. 「재일조선인 여성이란 누구인가?」 : 송연옥
6. 응답: 岩崎稔

코멘테이터: 김부자, 大川正彦, 김은실

- 오후 4시 반: Coffee Break
- 오후 4시반- 6시 반: 전체토론
 - 사회: 윤경원, 이효덕
- 오후 7시: 저녁

TRANS-SOCIAL THEORY AND HISTORY NETWORK 기획역삼

「Post-colonial 시대에 있어서
재일조선인(자이니찌조선진)」

 숙명여자대학교

「post-colonial시대에 있어서 재일 조선인」

제안자:윤경원, 2002.9

식민지 침략전쟁과 근대국가의 형성을 추구했던 시대의 산물인 「재일 조선인」은 지금까지 배제되고, 은폐된 존재였으며, 「잊혀진」 존재이었다. 무엇보다도 전후라는 시대에 있어서 한국에 있어서도, 그리고 일본에 있어서도 「재일 조선인」은 그러하다.

전후 한국사회는 의도적으로, 또한 구조적으로 「재일 조선인」을 인식하고자 하지 않았다. 더욱이 역대 정권은 자신의 권력을 유지하기 위하여 그들을 한편으로는 민족비극의 「재물」로 이용했으며, 다른 한편으로는 애국심이 결여되고 공산주의에 오염되기 쉬운 귀찮은 2급 국민으로서 취급해왔다. 이러한 의미에서, 재일조선인의 존재와 희생은 전후 한국 사회로부터 이용당하면서도 겉으로는 전혀 나타나면 안되는 주변부가 되어야 했다.

또한 전후 일본사회는, 「재일 조선인」이라는 존재를 창출하고 배제함으로써 「일본국민」을 만들기 위한 디딤돌로 삼았고, 그것을 「단일민족국가」와 대조하기 위한 거울로 이용해왔다. 재일조선인의 권리를 제거시킴으로써 일본인에게 「전후민주주의」라는 환상을 받아 들이게 했고 자신을 확인하는데 필요한 도구가 되어 왔던 것이다.

그렇다면 지금, 재일조선인의 존재를 기억하고 문제삼는다는 것은 어떤 의미를 갖는 것일까?

오늘날 「재일 조선인」을 문제삼는다는 것은 불가피하게 한국과 일본사회는 전후 무엇을 지향해왔는지? 거꾸로 말하면 전후의 역사속에서 무엇을 무시하고 은폐해 왔는지라는 문제를 분명히 밝히기를 요구한다. 한국은 전후 냉전의 최전선에 위치하고 있었고 반공주의를 지배 이데올로기로 삼음으로써, 강권적인 군사독재체제를 만들어 냈으며, 이 체제에는 식민지시대로부터 물려받은 많은 제도가 그대로 구조화되어있다. 그 결과 남북분단은 고정화되어 갔으며, 식민지시대에 대한 평가도 애매모호하게 만들어 버렸다. 이러한 체제가 유지될 수 있었던 것은 물론 한국이 미제국주의의 극동전략의 하나로 취급되는 가운데 오직 국가적 폭력에 의존하고 있는 군사독재체제적 파시즘의 위력이었다는 것은 말 할 필요도 없다.

그러나 이러한 체제를 유지하게 해주었던 사회적기반을 깊이 생각해보면, 그 주변부에 위치했던 존재 즉, 한편으로는 정치적으로 이용당하면서 또 한편으로는 「잊혀져」왔던 재일조선인의 존재가 있다는 것을 알게 된다.

또한 전후일본의 의미를 생각할 경우에도, 「천황제 민주주의」라는 경계밖으로 몰아내었던 재일조선인의 존재는 그 물음에 중요한 시금석이 되는 것은 당연할 것이다.

그렇다면 베를린장벽이 붕괴되고, 냉전이 끝난 오늘날에 있어서, 이러한 전후의 구조는 과연 근본적으로 변화했다고 말 할 수 있는 것인가? 확실히 「글로벌라이제이션」이 소리 높여 얘기되고 있는 오늘의 상황하에서는, 경제적, 사회적, 문화적인 지금까지의 경계가 무너지고 있다. 그리고 한국이나 일본이라는 각 국민국가를 단위로 하는 분석시각에서 본다면, 오늘날의 양상은 기본적으로 변질되어 있다고 보아야만 한다. 그러나 그러한 양상은 국민국가라는 좁은 틀을 벗어나 오히려 전보다도 더 제국주의와 식민주의의 기반이 되고 있

고. 전후에도 냉전체제하에서 동아시아를 규정하고 있다. 넓게 패권구조라고하는 관점에서 보면, 거기에는 단순한 변화가 아니라 재편과 역점의 이동에 기초한 연속과 변용의 모습이 있음을 볼 수 있다. 전부터 이용되어왔던 식민주의의 유산이나 유제는 정치적, 경제적, 문화적 헤게모니의 구조속에서, 새로운 식민주의라고도 할 수 있는 형태가 되어 나타나고 있으며, 패권중심의 지배 또한 새로운 형태로 구조화되고 강화되고 있다. 이러한 의미에서 우리들은 「Post-colonial」적인 상황에 있다고 할 수 있다.

이러한 상황을 전제로 이 시대와 사회를 생각한다고 할 때, 우리들은 새롭게 「재일 조선인」이라는 존재를 문제삼지 않으면 안 될 것이다. 이전에 제국주의와 식민주의는 「식민」 또는 「동원」이라는 형태로 제국의 중심과 주변과의 사이에서 다중적인 사람들의 움직임을 만들어내고, 지배를 구조화했다.

Post-colonial이라는 형태로서 「재일 조선인」이라는 존재는 창출되어 온 것이다. 그리고 지금, 「글로벌라이제이션」이라 불리는 세계의 새로운 패권구조의 재편은, 그 중심과 주변과의 사이에 새로운 사람들의 움직임을 만들어 내고 있는 것이다. 또한 한국에서 본다면, 여기에는 새로운 「재외공민」이 대량으로 창출되고 있는 것이기도 하다.

식민주의적 또는 패권주의적인 지배의 재편은 대규모적인 사람들의 움직임을 만들어내고 있으며, 그렇게 해서 만들어 지고 있는 「식민」, 「이민」, 「기류민」, 「난민」, 「기민」은 그렇게 구조화되어 가는 지배의 실상을 각각의 형태로 나타내고 있는 존재인 것이다. 그리고 그들은 각각 국민국가의 틀에 꼭 들어맞을 수가 없는 다양한 아이덴티티의 형태를 계속 만들어 내고 있다. 반사적으로는 「국민」이라는 아이덴티티를 강화시키기도 하고, 또는 흔들어 놓기도 한다.

그러한 의미에서, 「재일 조선인」은 동아시아에 있어서 Post-colonial상황이라는 시대의 한 표현으로 존재해왔다고 볼 수 있다. 여기에 재일조선인이라는 존재를 지금 새롭게 문제삼아야만 하는 커다란 이유가 있다고 생각한다.

이러한 의미에서 「재일 조선인」을 생각하고자 하는 이번 워킹숍은 작년 1월 일본의 동경 외국어대학에서 「Post-colonial상황을 동아시아에서 생각한다」라는 제목으로 열렸던 심포지움, 그리고 올해 2월에 같은 동경외대에서 「글로벌라이제이션의 폭력을 가시화하기 위하여」라는 제목으로 가졌던 심포지움의 성과를 받아들이면서, 이번에는 장소를 한국으로 옮겨서 지금까지의 성과를 전개시켜 나간다는 의미를 가지고 개최하는 것이다.

즉, 이러한 배경에는 한국과 일본의 연구자만이 아니라, 미국이나 호주등의 연구자를 포함하여, 이미 10년넘게 해온 공동연구 프로젝트의 실적이 전제되어 있다. 그리고 이론적으로는 이 공동연구가 축적해온 이론바 「총력전체제론」을 우선은 공통의 토대로하고 있으며, 그것을 나아가서 공간론적으로 확대시켜 나가기 위한 가능성을 찾는 것에 그 의미를 두고자 생각하고 있다. 그럼으로써 우리들은 공동연구의 실적을 더욱 더 굳건히 쌓아 올리고, 이론적으로도 한층 더 깊이있는 워킹숍이 되기를 기대하는 바이다.

전시의 총력전체제와 식민주의의 유산을 그대로 물려받은 Post-colonial이라는 상황하에서 빠르게 전개되는 글로벌라이제이션은 민족주의와의 공범과 상극의 관계를 복잡하게 편입시키면서 그 속에 살고 있는 우리들을 강하게 구속하고 있다. 그렇기 때문에 더욱 이 시대를 사고하고자 하는 사람으로서 또는 연구자로서 우리들도 각각 위치하고 있는 입장에서

각자의 사회적 책임을 엄격하게 묻지 않으면 안된다. 이에 대해 「재일 조선인」이라는 존재는, 그 자체가 「일국가·일국민」이라는 시야에서는 불가시화되어 버리는 국민국가의 경계에서 왜곡(비틀림)과 불화를 불러 일으키는 요소를 갖고 있다. 그러므로 이 주제를 토론하는데 있어서는 무언가에 「동일화」시키려고 하는 그러한 아이덴티티의 형태 그 자체를 문제삼지 않으면 안될 것이다. 그러한 문제를 만들어 낸 과정을 생각해본다는 것 자체가 각각 서로 다른 위치에 있는 사람들이 자신들의 주체적 위치를 문제삼아야 한다는 바로 그 점을 드러내는 것이라고 생각한다.

그러므로 이번 토의의 장은 그 점을 서로 인정하고, 문제삼는 기회로서 중요한 의미를 가질 것으로 생각한다. 이러한 바람으로 다양한 입장을 가진 분들에게 워킹숍의 참가를 호고하고자 하는 바이다.

ワークショップ企画

ポストコロニアル状況における「在日」

提案者 尹京順 (2002年9月)

〔提案趣旨〕

植民地侵略戦争と近代国家の形成が作り出した存在である「在日朝鮮人」は、いままで創出され排除され放置されて、「忘れられた存在」であった。とりわけ戦後という時代にあつて、韓国においても日本においても、在日朝鮮人という存在はそうであった。

戦後韓国社会は、意図的に、また構造的に「在日」という存在を直視しようとしなかった。歴代の政権はその権力を維持するために、在日朝鮮人を、ある時は民族の悲劇の「生け贄」として利用し、ある時は愛国心に欠けて共産主義に汚染されやすいやっかいな二級国民として扱ってきた。この意味で、在日朝鮮人の存在と犠牲は、戦後韓国社会にとって利用はするがすっかりは見えてはならない周縁部になってきた。また、戦後日本社会は、

「在日朝鮮人」という存在を創出し排除することを「日本国民」の形成の踏み石とし、それを「単一民族国家」を照らし出す鏡として利用してきた。在日朝鮮人の無権利状態を作り出すことは、日本人が「戦後民主主義」という幻想を享受し自己確認するのに必要な道具立てとなってきたのであった。

そうだとすれば、いま、在日朝鮮人の存在を想起し問うことは、どんな意味をもつのだろうか。

今日、在日の問題を問うということは、不可避に、韓国と日本の社会が戦後何をめざしてきたのか、逆に言えば、その歴史の中で何を無視し隠蔽してきたのかを明らかに照らし出す。韓国は、戦後、東西冷戦の最前線に置かれて反共産主義を支配的な政治イデオロギーとし、それを基盤に、植民地遺制の数々を復権させた強権的な軍事独裁体制を作り上げた。その結果、南北分断は固定化に向かい、植民地時代についての評価も曖昧のままに放置されることになった。このような構造の持続を可能にしたのは、もちろん、アメリカ帝国主義の極東戦略の中に位置づけを与えられて、国家的暴力を直接の支えとしながら維持された軍事独裁的ファシズム体制の威力であったが、この体制を支えてきた社会的基盤を深く考えると、その周辺部に置かれて一方で政治的に利用されながら他方では「忘れられて」もきた、在日朝鮮人の存在が見えてくる。また、戦後日本の意味を考えるときにも、

その「天皇制民主主義」(ダワー)を区画する境界のびったり外側に排除されて位置づけられてきた在日朝鮮人の存在は、その問いの重要な試金石となるはずであろう。在日の存在の想起は、この意味で、韓国でも日本でも「戦後」の基底部を照らし出すのである。

それでは、ベルリンの壁が崩壊し、冷戦体制が終焉した今日において、このような戦後の構造ははたして基本から変化したと言えるのだろうか。たしかに、いわゆる「グローバル化」が声高に語られる今日の下では、経済的、社会的、文化的なさまざまな事象がボーダーレス化を引き起こしており、韓国や日本という各国民国家を単位としてその境界に枠づけられた分析視角を持つ限り、その様相は基本的な変質を遂げつつあると見なければならない。ところが、そのせまい分析枠組みをはなれて、かつてより帝国主義と植民地主義の基盤となり、戦後になっても冷戦体制の下で東アジアを規定していた、広域的な覇権構造という観点から見ると、そこには単純な「変化」ではなく、再編と力点の移動に基づく連続と変容の姿が見えてくる。かつて利用された植民地主義の負の遺産や遺制は、政治的、経済的、文化的なヘゲモニー構造の中に、新たな植民地主義とも言える形となってなお現に生きているし、覇権的な中心の支配は新たな形で構造化され強化されている。この意味で、われわれはなお「ポストコロニアル」な状況の中にいるのである。

このような状況における時代と社会を考えようとするならば、ここでもわれわれは、あらためて「在日」という存在を問題にしなければならなくなってくるだろう。かつて帝国主義と植民地主義は、「植民」あるいは「動員」という形(その極点に「強制連行」がある)で、帝国の中心と周縁との間に多重な人の流れを生み出して、支配を構造化していった。そのポストコロニアルな形として、「在日」という存在は創出されてきているのである。そしていま、「グローバル化」と称される新たな世界の覇権構造の再編は、その中心と周縁との間に新たな人の流れを生み出して、韓国から見れば、またここに新たな「在外公民」が大量に創出されてもいる。植民地主義的あるいは覇権主義的な支配の再編は大規模な人の流れを生み出すのであり、そのようにして作り出されていく「植民」、「移民」、「寄留民」、「難民」、「棄民」は、それゆえ、構造化されていく支配の実相をそれぞれの形で映し出す存在となる。そしてこのそれぞれは、国民国家の枠にはまりきれないはずの多様なアイデンティティの形を作りだしつつ、照り返っては「国民」というアイデンティティそのものを、あるいは強化し、あるいは揺るがせるのである。そう考えてみると、「在

日」は、東アジアにおけるポストコロニアル状況の中で、まさにそのような存在であり続けてきた。ここに、「在日」という存在をいまあらためて問題にすべき大きな理由がある、とわれわれは考える。

さて、このような意味で「在日」を考えようとする今回のワークショップは、昨年一月に日本の東京外国語大学で「ポストコロニアル状況を東アジアで考える」というタイトルをもって開かれたシンポジウム、そして、今年二月に同じく東京外国語大学で「グローバル化の暴力を可視化するために」というタイトルで開かれたシンポジウムの成果を受け止めつつ、場所を韓国のソウルに移し、今度はこちらの側からそれをさらに展開するという意味を担って、開催されるものである。すなわちこの背景には、韓国と日本の研究者のみならず、アメリカやオーストラリアなどの研究者を含めた、すでに十年以上にわたる共同研究プロジェクトの実績が踏まえている。そして、理論的には、この共同研究が積み上げてきたいわゆる「総力戦体制論」をまずは共通の叩き台にし、それをさらに空間論的に広げていくという可能性を探るものとして、その意味が考えられている。そのようにして、われわれは、共同研究の実績をさらに積み上げ、またその輪を広げつつ、理論的にも一段ごとに一層の深まりを期しようとするような、そんなフォーラムを作り上げていきたいと願っている。

戦時の総力戦体制と植民地主義の遺制を引きずったポストコロニアルな状況の中で急展開するグローバル化は、ナショナリズムとの共犯と相克の関係を複雑に組み込みながら、そこに生きるわれわれを強く拘束している。であればこそその中であって、思索者あるいは研究者としてのわれわれもまた、それぞれ置かれている立場を、その存在の社会的条件と責任を、厳しく問わずにはいられない。それと同時に、「在日」という存在は、それ自体が、「一国家・一国民」という視野からは不可視化されてしまうような、国民国家の境界にねじれと軋みを呼び込むような成り立ちをもっている。だから、この主題を議論するときには、何かに「同一化」というそのアイデンティティの形そのものを問題視しなければならないだろう。そのような問題の成り立ちは、照り返って、それぞれ異なったポジションにある者たちの、その主体位置を問いに曝しもする。とすれば、この討議の場は、そのことを見つめ合い問いつく機会としても、重要な意味をもつことになるはずだ。われわれはここで、そのことを見通しつつ、さまざまな立場の人々にワークシ

ヨッブへの参加を呼びかけたいと考えている。

Trans-Social Theory and History Network 기획웍샵

「Post-colonial 시대에 있어서 재일조선인(자이니찌조선진)」

날짜: 2월 14일, 15일

장소: 숙대 행정관 7층 대회의실

2월 14일.

11시: 소개 및 인사

11시 30분: 점심식사

1시:

사회: 김경윤, 최진석,

발표: 이영진, 스나가, 최덕효

이 날 진행은 젊은 세대들 중심으로 토론이 진행됩니다.

2월 15일.

9시 30분: 등록 및 인사(윤경원)

10시: 1부

사회- 岩崎稔

발표- 「반난민에서 보이는 것」, 서경식

「'자이니치 초센진' 과 '재일 조선인」, 권혁태

응답- 「일본의 "전후"라는 시점에서」, 中野敏男

코멘테이터- 최진석, 板垣龍太, 강성연

질의.

12시 30분: 점심식사

2시: 2부

사회-권혁범

발표- 「정령목적에 유해한 행위-식민주의, 국경경비, 재일조선인

-1945~48」, Tessa Moris Suzuki

송연옥, 「재일조선여성이란 누구인가」

응답- 岩崎稔

코멘테이터- 김은실, 小川正彦, 김부자

질의

4시 30분: coffee break

5시-6시 30분: 전체토론

사회- 윤경원, 이효덕

7시: 리셉션

Trans-Social theory and History Network 企畫ワークショップ

「Post-colonial時代における在日朝鮮人」

日時: 2003年、2月14日、15日

會場: 淑明女子大學、行政館, 7層 大會議室

2月 14日: プレセッション

11時: 集合 および 自己紹介

11時 30分: 食事

1時- 6時:

司會: 崔眞碩, 金慶允,

發表: 崔德孝, 須永陽子, 李榮珍

1) 名前の問題
2) "在日" という呼称の問題
"在日" とは誰のことか?

このセッションは若い世代を中心に討論が行われます。

7時: 食事

2月 15日

9時 30分: 登録 及び 挨拶

10時: 第1部

司會- 岩崎稔

發表- 「半難民から見えてくるもの」, 徐京植

權赫泰,

應答- 「日本の "戦後" という視点から」, 中野敏男

コメンテータ: 崔眞碩, 板垣龍太, 康誠賢

質疑

12時 30分: Lunch

2時: 第2部

司會: 權赫範

發表: 「占領目的に有害な行爲 - 植民地主義, 國境警備,

Tessa Moris Suzuki

在日朝鮮人-1945-1948」

宋連玉, 「在日朝鮮人女性とは誰か」

應答: 岩崎稔

コメンテータ: 金恩實, 大川正彦, 金富子

質疑

4時 30分: coffee break

5時- 6時 30分: 全體討論

司會- 尹京順, 李孝德

7時: レセプション

「반난민으로부터 보이는 것」

서경식, 현대사상 2002 . 11월 호

윤경원 역

◆난민적 자기인식의 출발점

나는 2002년 봄에 「半難民의 位置에서」(影書房)라는 제목의 저서를 냈습니다만, 난민이라는 문제를 자신의 문제로 생각하기 시작한 것은 70년대말, 카산 카나파니의 작품을 읽고나서부터라고 말할 수 있을지 모르겠습니다. 카나파니(Ghassan Kanafani, 1936-1972)는 그 자신이 팔레스타인난민이었으며, PFLP(팔레스타인 해방인민전선)의 대변인이기도 했습니다. 1936년에 태어난 그는 1972년에 그의 차에 장치해 놓은 폭탄에 의해 암살당했습니다. 그가 죽은지 2년후, 1974년에 野間宏가 책임편집을 맡아 18명의 아랍문학자의 작품을 수록한 「현대아랍문학선」(創樹社)이 간행되어 있습니다.

이당시 한국은 박정희군사독재정권이 대통령긴급조치를 연발했고, 민주화운동을 무자비하게 탄압하고 있었습니다. 그리고 나의 형들이 정치범으로 한국의 감옥에 있었으며, 최악의 폭력을 당하고 있었습니다.

실제로 내가 이 책의 존재를 알게 된 것은 1979년입니다. 박정희가 바로 옆의 나라에서 암살당한 그 해에, 한국에서는 이 책이 일본어번역을 다시 번역해서 「아랍민중과 문학」이라는 타이틀로 간행되었습니다. 70년대 한국의 민주화운동의 중심적인 이론적 지도자였던 백낙

청들은 일본경유로 들어온 아랍저항문학의 사상에 자극을 받았고, 한국인은 「제3세계적 자기인식」을 확고하게 해야한다고 계속 주장하면서 자신들의 투쟁을 쉰 세계적인 제3세계 해방투쟁의 일환으로 자리매김을 했던 것입니다. 그만큼 강한 충격을 받았다는 것이겠지요.

그러한 움직임이 일본에서 한국의 민주화투쟁을 주시해 왔던 나에게도 전달되었습니다. 그래서 이 「현대아랍문학선」을 읽게 된 것입니다. 즉, 팔레스타인난민 카나파니의 메시지가 일본에서 한국을 우회해서 재일조선인인 나에게로 환류되어 온 것라는 거죠.

또한 나는 한국국적을 갖고 있지만, 자신의 「민족적 소속」을 표현해야 할 때는 언제나 「조선」이라는 호칭을 의식해서 쓰고 있습니다. 그것이 분단되지 않은 민족의 총칭으로서 우선은 제일 적절하다고 생각하기 때문입니다. 내가 「조선인」이라고 말하는 경우, 그것은 국적이나 거주지와 상관없이 조선민족의 성원 전부를 가리키고 있습니다.

이 책에서 카나파니의 소설인 「하이파에 돌아와서」(Haifaに帰って)와 평론인 「점령하의 팔레스타인에 있어서 저항문학」을 읽은 것과 1987년 초판인 「현대아랍소설전집 7」(河出書房新社)에서 똑같이 카나파니의 「태양의 남자들」 읽은 것은 나에게 있어서 극히 중요한 사건이었습니다.

그때 나는 「제3세계적 자기인식」만이 아니라, 「난민적 자기인식」 즉, 나 자신이 바로 「난민」의 일원이라는 자각을 얻었다고 생각합니다.

「하이파에 돌아와서」는 1969년 작품이다. 주인공인 팔레스타인난민의 부부가 이른바 「6일간의 전쟁」(1967년)에 의해 이스라엘이 점령지를 확대한 일로 알맞은 결과가 초래됩니다. 즉, 1948년 제1차 중동전쟁때, 쫓겨난 고향 하이파에 돌아와서, 더욱이 자신이 살았던 옛날 집을 찾아 옵니다. 그러나 그 집에는 동유럽에서 온 유대인난민인 이스라엘부부가 정착을 했고, 게다가 20년전 혼란중에 생이별한 주인공의 장남인 하르돈은 그 부부의 자식으로 커서 군인이 되어 있는 것이었다. 고향이나 집뿐만이 아니라 장남까지도 영원히 잃어버렸다는 것을 뼈저리게 느낀 주인공은 실의에 빠진 채 그 집을 떠나면서 부인을 돌아보고 이렇게 말한다. 「조국이라는 것은 말이야. 이러한 모든 것이 일어나면 안되는 곳이어야 하

는거야」 그리고 난민캠프에서 태어나 자란 차남 하리드에게 생각을 돌리면서 「하리드에게 조국은 미래다」라는 말을 계속한다.

즉, 조국이란 한 영역, 토지, 혈통 혹은 고유의 문화나 전통이라기 보다는 오히려 정치적 여러 조건하에서 선택되고, 미래를 향한 태도결정이다 라는 것입니다.

이러한 사고방식은 「조국」이라는 관념을 둘러싼 오랫동안의 갈등에 결정적인 시사를 해주었습니다. - 일본에서 태어난 재일조선인이며 따라서 조선반도의 토지, 혈통, 문화, 전통 등으로부터 격리된 존재인 나 자신, 바로 그렇기 때문에 「이러한 모든 일이 일어나면 안되는 곳」으로서의 미래인 「조국」을 지향해야만 한다고 생각하게 되었던 것입니다. 동시에 이스라엘로서 성장해서 진짜 부모나 형제와 적대하게 된 하르돈의 운명에 대해서도 무관심할 수는 없습니다. 우리 재일조선인은 일본과의 관계에 있어서, 언제나 하르돈적인 존재양식과 하리드적인 존재양식과의 사이에서 찢겨져 있기 때문입니다.

◆ 「태양의 남자들」

다음으로 「태양의 남자들」입니다만, 이 소설에는 난민이라는 존재의 원형이 간결하게 제시되어 있습니다. 간단하게 줄거리를 말하자면, 제 1차 중동전쟁후, 팔레스티나난민들이 일자리를 찾아서 쿠웨이트에 밀입국하고자 합니다. 원래 국경같은건 없었던 장소에 자의적으로 경계가 그어졌고, 쿠웨이트라든가 이라크라든가 하는 나라가 만들어졌습니다. 국경 너머에는 석유가 나와서 윤택하게 되었다, 자신들로 말하자면, 이스라엘건국으로 인해 고향에서 쫓겨나 생활의 기반조차도 빼앗기고 난민생활을 강요당하고 있습니다. 일자리를 찾아서 쿠웨이트로 가고자 하지만, 입국은 제한되어있습니다. 원래 국경같은 것은 없었는데도 불구하고 지금은 「불법입국」이라든가 「불법이민」이라는 형태가 되어버렸습니다. 일자리를 찾아서 세사람의 팔레스티나난민은 같은 난민출신의 인간밀수업자에게 의뢰해서 탱크트럭의 빈 석유통에 숨어서 작열하는 사막을 건너갑니다. 그러나 냉방이 잘 되어 있는 국경의 입국 관리사무소에서 쿠웨이트의 관리가 쓸데없는 농담을 지껄이면서 운전수를 놀리고 있는 동안에 탱크안에 있는 난민들은 소리도 내지 못한채 더위에 찌 죽고 말았습니다.

중요한 것은 이 단순한 죽음의 이미지다. 팔레스티나인이란 누구인가? 이러한 죽음을 강요당하고 있는 사람, 그것이 팔레스티나인인 것입니다. 이러한 죽음의 이미지를 공유함으로써 「우리 팔레스타인」이라는 의식이 형성되어 가는 셈입니다.

컨테이너에 숨어서 유로터널을 건너 영국에 입국하고자 시도, 산소부족으로 대량 사망한 중국인난민, 스페인상륙을 목적으로 소형선박에 가득하게 타고 가는데 배가 표류하는 바람에 익사한 모로코난민, 비행기차륜에 매달려서 유럽으로의 비행을 시도, 차륜수납실에서 동사한 아프리카소년, 등등... 카나파니의 작품은 현대의 난민들의 보편적인 죽음의 형태를 극히 적절하게 그려내고 있다고도 할 수 있습니다.

「태양의 남자들」은 이집트의 영화감독 타우фик·살레하에 의해 영화화되었습니다 (1971, 시리아국영영화협회제작). 전설적인 영화라고 할 수 있습니다만, 최근까지 나는 이 영화를 볼 기회가 없었는데 올해 봄, 독일 카셀에서 열린 대규모 현대미술전 「도큐멘타 11」을 보러 갔을 때 우연히 볼 수 있었습니다. 아랍의 아티스트들이 공동으로 출품한 작품속에 포함되어 있었던 것입니다. 「이러한 작품전시는 일방적인 입장에 기울어져있다」라는 상투적인 비난이 있었던 것 같습니다. 그러나 주최자측은 중요하지 않았습니다.

도큐멘타는 베네치아나 상파울로의 비엔날레와 나란히 Contemporary Art의 세계에서는 아주 중요한 이벤트의 하나인데, 이번에는 예술감독으로 뉴욕에 주재하는 나이지리아인인 Okwui Enwezor 이 취임했고, 꼼꼼한 준비과정을 거쳐, 현대세계가 직면한 여러 과제에 확실

하게 초점을 맞추고 있었습니다.

Post-colonial과 글로바리제이션이라는 시대상황, 그 속에서 살고 있는 인간들이 경험하는 여러 가지 부조리와 불공정에 눈을 돌리고 있는 것이, 일부에서는 PC(Political Collectness)과잉이다라는 빛나간 비판도 있었지만, 내가 보기에는 훌륭한 것이었습니다.

이번 도큐멘타에도 출품한 이란출신으로 미국주재 여성 아티스트인 Shirin Neshat 는 현대미술세계의 스타라고 말해도 좋을 만한 존재입니다.

현대미술을 관람하면서 Neshat의 작품을 볼 때마다 한 정경이 떠오릅니다. 그것은 80년대 캐나다에 여행하려고 했을 때 일입니다. 캐나다대사관에 비자신청하러 갔는데 거기서 요구한 것은 귀국 비행기티켓을 갖고 있는가하는 것과 은행잔고증명 즉 돈을 갖고 있는 지에 대한 증명이었다.

기분좋은 느낌은 아니었지만 나는 어떻게든 그것을 증명할 수 있었습니다. 그 때 캐나다 대사관 대합실에 나처럼 비자신청을 하러 온 이란인 가족이 있었습니다. 50세정도의 부부와 그들의 아이들이 2,3명. 장녀는 소위 까만 차도르를 입고 있었는데, 어느 순간에 옷자락으로 새빨간 구두가 보였습니다. 그 이란인 가족과 대합실에서 잠깐 얘기를 했는데, 어디에 가고 싶냐고 물으니, 친척이 있는 밴쿠버에 가고 싶다고... 호메이니혁명후 이라크를 떠나서 홍콩을 거쳐 동경에 당도했고, 친척이 있는 캐나다에 건너 가고 싶어 했던 것이다. 신청서작성을 가르쳐 달라고 해서 도와주었는데 그들의 현재 동경의 주소를 적는 칸에는 「荒川區町屋, 旅荘かわばた」라고 쓰여 있었습니다. 마짜야(町屋)는 동경에서 재일조선인이 많이 살고 있는 곳중 하나입니다. 소위 외국인여행자가 체재할 만한 곳이라고 흔히들 생각하는 곳이 아닙니다. 그런 곳에서 숙박비를 절약해가면서 한 가족이 비자를 받기위해 즉, 보다 좋은(좋다고 생각되는) 생활으로의 통행권을 얻기위해 캐나다대사관에 매일 찾아가고 있는 것이었습니다. 결국 그날, 그 가족은 증명부족으로 내가 보는 앞에서 되돌려 보내졌습니다. 그런 모습을 볼 때, 나는 나 자신을 느끼게 되고, 난민동지라는 공감을 느끼는 것입니다. 그때 빨간 구두를 신고 있었던 큰 딸은 어떻게 되었을까하고 생각할 때가 있습니다. 실제로는 그런 일은 있을 수 없습니다만, 그 소녀야말로 훗날 Shirin Neshat이지 않을까 하고 말입니다.

이번 「도큐멘타11」에는 Shirin Neshat를 능가하는 새로운 아티스트들도 있었습니다. 하나만 예를 들어보면, 우간다출신의 인도인여성으로 현재는 영국에 살고 있는 Zarina Bhimji. 그녀의 영상작품은 우간다에 있어서 내전과 폭력의 기억을 무시무시하다고 느낄 정도로 조용한 영상에 담고 있었습니다. 이렇게 아티스트들은 그들의 경력에서 보드라고 명백한 것처럼 넓은 의미에서 난민성을 살고 있으며, 「난민적 자기인식」을 둘러싼 예술적 도전을 넓혀나가고 있다고 말할 수 있습니다. 그것이 아주 contemporary한 문제라는 것을 도큐멘타11은 분명히 하고 있었습니다. 그러한 장소이었기에 「태양의 남자들」을想起한 것은 당연한 일라고 생각합니다.

◆ 사르가도(サルガド)와 미하이로프(ミハイロフ)

난민의 반대어는 국민이라 할 수 있겠지요. 국민이 국가에 의해 시민권을 보증받고, 인권이나 생존권도 국가와의 관계에서 규정됩니다. 그것이 근대국민국가의 약속입니다. 어디까지나 표면상의 원칙이라 하더라도 그렇습니다. 그러한 약속밖으로 추방된 것이 「난민」입니다. 그렇게 생각해보면 난민캠프에서 생활하고 있는 사람만이 난민이라는 시각은 난민의 본질을 오히려 잘못 인식할 위험이 있다고 생각합니다.

지금 동경에서 브라질 출신의 사진가 세바스찬 살가도의 '국경의 넘어서 「EDXODUS」라

는 전람회가 열려서 화제가 되고 있습니다. 나는 2년전 파리에서 이 사진전을 보았습니다. 들려오는 바로는 이번에 동경에서 한 기자회견에서 “일본에는 이민이라는 것이 친숙하지 않은 문제다” 라고 일본기자가 질문을 하자 “일본에는 이전부터 재일조선인이 있고, 브라질로부터도 35만명의 일본계 사람들이 일하러 와 있다” 라고 대답했다고 합니다. 상당한 견식이라고 생각합니다. 단지 장대한 파노라마에 의해 묵시적인 이미지를 환기시키는 그의 작품은 무한한 매력과 함께 어떤 류의 당혹스러움을 느끼게 합니다. 나로서는 오히려 보리스 미하이로프가 촬영한 세계야말로 난민이라는 존재의 진실을 폭로하고 있는 것처럼 생각됩니다.

우크라이나에 주재하고 있는 미하이로프는 구소련때부터 사진가로서 처음에는 보도사진가였습니다. 구소련시절에는 어느 높이이상의 장소에서 촬영해서는 안 된다, 하나의 테마를 너무 쫓아도 안 된다, 그리고 나체는 안 된다등이 타부시되는 가운데 사진을 찍었다고 합니다.

소련붕괴직후 그의 작품은 점점 화면 그 자체가 아름다워져 있었습니다. 물론 의도적인 것입니다. 그에 의하면 소련붕괴직후 상징적인 중요한 변화중 하나는 칼라필름을 쉽게 손에 넣을 수 있다는 사실이라고 합니다. 후지라든가 코니카등의 간판이 급속하게 여기저기 길목에서 볼 수 있게 되었다라고 말하고 있습니다. 그 칼라필름으로 찍은 것 같은 조잡하고 칙칙한 색채야말로 현상을 나타내는데 딱 들어 맞는다고 그는 말하고 있습니다.

그의 사진집인 「Case History」 를 보았을 때, 나는 마음 깊은 곳에서부터 흔들렸습니다. 여기에서 그가 촬영하고 있는 것은 우크라이나의 말로 Bomzhes라고 하는 「아무런 사회적 지원이 없는 노숙자」의 모습이었습니다. 미하이로프에 의하면, 구소련붕괴로부터 10년, 「신러시아인」이라고 불리는 신흥벼락부자와 대조적으로 등장한 「새로운 계급」입니다.

어느 나라나 노숙자라는 존재자체, 사회보장의 틀밖으로 추방된 사람들이라고 말할 수 있습니다만, 현재의 우크라이나의 상황에서는 그들은 글자 그대로 버려진 채 거리로 추방된 것입니다. 그러한 Bomzhes를 일반시민인 통행인은 이유도 없이 단지 때리거나 발로 차거나 하면서 지나가고, 그 때에 똑하고 뼈가 부러지는 소리가 들리곤 합니다. 그들은 매일 죽고 있습니다. 미하이로프는 그렇게 쓰고 있습니다.

미하이로프는 의도적으로 그러한 Bomzhes를 있는 그대로 촬영합니다. 그것은 즉, 국가가 「국민=시민」을 보호한다라고 하는 근대의 약속에 속하지 않는 사람들의 진실한 모습인 것입니다. 이들은 구소련의 붕괴와 동시에 생긴 난민이라고 말할 수 있습니다. 이른바 좁은 의미의 난민으로 국경밖으로 유출되거나, 크게는 보다 좋은 생활을 목표로 이동하든가, 그것조차 할 수 없는 난민이다. 난민중의 난민이라고 불러도 좋을 것입니다.

그런 사람들과 자신을 같다고 가볍게 얘기할 수 없겠지만, 국가로부터 추방당한 경험을 가졌고, 국가로부터 추방당할지도 모른다는 위협을 느낄 수 있다는 의미에서 재일조선인인 나는 보리스 미하이로프의 작업에 강하게 흔들렸던 것입니다.

◆난민으로서의 재일조선인

「태양의 남자들」이 나에게 강한 호소력을 발휘했던 것은 거기에 우리 재일조선인의 경험과 통하는 것이 있었기 때문입니다. 보다 단적으로 말하면, 불우한 일생을 보낸 숙부를 떠올리게 합니다. 나의 조부는 일본식민지배의 시대, 일본의 한국병합으로 18년후인 1928년 일본으로 건너 왔습니다. 그 당시 어렸던 나의 아버지를 데리고 일본에 왔기 때문에 나는 숙부로부터 계산하면 3대째인 재일 3세가 되는 것입니다.

1945년 8월15일 일본의 패전시 内地(거의 현재 일본영역)에는 230만명의 조선인이 있었고, 그

중 150만명은 총력전체제에 직접/간접으로 연행되어 온 사람들입니다.

어쩔 수 없는 사정이 있는 사람 60만명을 제외한 대부분은 일본패전후 조선반도의 고향으로 귀환하게 됩니다. 20대로 한창 일할 나이인 아버지는 일본에 남고, 조부모는 아직 어린 이모와 삼촌(즉 나의 숙모와 숙부)를 데리고 고향인 충청남도로 돌아갔습니다. 그러나 17년에 걸친 오랜 일본생활은 조부에게 고향에서 생활을 재건한다는 게 쉬운 일이 아니었습니다. 그러는 가운데 남북분단이 고정화양상을 띄우기 시작했고, 정치적 대립이 사회 전반에 걸쳐 격화되었습니다.

해방 3년후인 1948년(이스라엘건국의 해이기도 함)에 조선반도는 남북으로 한국과 조선민주주의인민공화국이라는 두 나라가 만들어졌습니다. 1950년에는 조선전쟁이 발발했고, 전란과 빈곤으로 조부는 숙부만이라도 동경에 있는 형한테 보내기로 했습니다. 살아가기 위해 궁지에 몰려서 내린 선택이었습니다.

이전 1910년에서 45년까지 식민지배에 의한 것이기는 하지만 조선반도는 일본영역이었습니다. 일본국 신민과 차이는 있지만 같은 일본국 신민이었습니다. 그러나 본토 일본신민과 동등한 대우를 받았다고 할 수 없습니다. 엄격한 차별을 받는 식민지신민이었습니다. 식민지시대 조선인중 어떤 사람은 일자리를 찾아, 어떤 사람은 강제적으로 연행되어, 같은 일본국 영역내로 이동한 것입니다. 즉, 일본의 동아시아 지역에서의 침략으로 조선인민중의 생활권은 1920년 중반이후, 조선반도에서 만주와 일본열도를 포함한 넓은 지역으로 확대되었습니다. 이렇게 조선인의 생활권은 일본의 패전과 남북분단, 냉전이라는 조건에 의해 찢겨지게 된 것입니다.

패전후 강화조약이 체결될 동안에는 조선인, 대만인등 구 식민지출신자가 보유한 일본국적은 계속해서 유효하다는 입장을 취했습니다. 그것이 재일조선인의 민족교육을 탄압하는 구실이 되었습니다. 샌프란시스코 강화조약이 발효된 것은 1952년 4월이며, 일방적인 통치서 한장으로 구식민지인민은 「일본국적을 상실한 것으로 간주한다」라고 선언하고 맙니다.

그것 자체가 부당한 것이지만, 여하튼 일본정부의 입장에 선다 하더라도 패전부터 52년까지 7년간 조선인의 일본국적은 유효한 것이었다는게 됩니다. 1951년 京都市에서 태어난 나는 생후 1년동안만 일본국적을 보유한 셈이 됩니다. 그러나 나 자신은 물론이고, 나의 부모도 전혀 아무것도 모른채 상실하게 된 것입니다.

그러나 한편 해방후 일단 조선반도에 귀환한 조선인 즉 나의 숙부같은 존재는 다시 일본에 입국하는 것이 거부되었습니다. 1947년에 일본정부가 외국인등록령을 발표하고, 조선인, 대만인을 「당분간 외국인으로 간주한다」라고 결정했기 때문입니다. 여기서 주의해 주었으면 하는 것은, 그 시점에서 조선반도에는 아직 남북 모두 국가가 성립되지 않았다는 것입니다.

이전 한국 「병합」과 함께 일본신민의 대열에 끌려 들어온 조선인은 그 당시 아무런 상의하나 없이 일본국가로부터 추방당한 것입니다. 외국인등록을 강요당했을 때, 그들 대부분은 국적난에 「조선」이라고 기입했습니다. 조선은 특정의 국가를 표명한 말이 아니라 민족적 출신을 표명한 말이었다는 것입니다. 그렇게 쓰는 것 말고 어떠한 것이 가능했겠습니까! 스스로 국민으로서 귀환할 국가는 아직 지구상에 존재하지 않았던 것입니다. 이렇게 재일조선인이라는 난민을 탄생시킨 주요한 책임은 일본에게 있습니다. 일본인중 어느 정도가 그 일을 자각하고 있을까요!

어린아이였던 숙부는 「난민」이 되었고, 「불법입국자」가 되어서 일본에 있는 형한테로 떠밀려 옵니다. 조그만 밀항선의 간판밑, 질식할 것 같은 폭폭 찌는 곳에서 기계기름통에 고개까지 담그고 3박3일을 보냈다고 한다. 바로 「태양의 남자들」의 동아시아판입니다.

우리 가족들은 몇 년동안을 떠돌다가 밀려서 되돌아 온 숙부를 관헌당국을 피해서 숨기고 있었습니다. 숙부는 강제퇴거가 두려워서 학교에도 제대로 다니지 못한채로 성인이 되었습니다. 가명으로 결혼했고, 아이를 3명 두고나서 자수를 했고, 특별재류라는 불안정한 在留 자격을 얻었지만, 수년전 시종일관 뒤죽박죽의 연속이었던 인생을 스스로 마감해버렸습니다. 재일조선인에게 있어서 이러한 경험은 결코 예외적인 것이 아닙니다.

2000년 4월 石原愼太郎지사가 2000년 4월에 소위 「삼국인」 발언을 하고나서 비판을 받자 그것은 「불법입국한 삼국인」을 가리킨 것이라고 얼버무리면서 태도를 바꾼 일이 있습니다. 이에 대해 재일조선인중 젊은 세대인 愼蒼健(신창건)은 민감하게 반발했고, 「우리 밀입국자의 아이」라는 글을 썼습니다. (『石原都知事「三國人」發言の何が問題なのか』 影書房) 괴상하게 보일지도 모르는 이 말에는 진실이 있습니다. 조선인을 일본국국민으로 만든 것도, 난민을 만든 것도, 불법입국자로 만든것도 일본인 것 입니다. 조선인의 경우 어떤 사람(예를 들어 나의숙부)은 밀입국자가 되었고, 어떤 사람(예를 들어 나의 아버지)은 그렇게 되지 않아도 되었던 것은 우연에 불과한 것입니다. 그렇게 생각한다면, 우리 재일조선인은 바로 「밀입국자의 아이」인 것입니다.

1980년 중반 일본은 「보트피플」이라고 불리는 베트남난민의 수용문제로 외세의 압력을 받아 국제연합난민조약을 비준합니다. 출입국관리법은 「출입국관리 및 난민인정법」으로 바뀝니다. 그렇게해서 재일조선인의 입장은 비로소 당시의 국제기준의 난민수준에 가깝게 되었습니다. 그 전에는 「난민」이하이었습니다. 재일조선인이 국민건강보험에 가입을 인정 받은 것은 1960년대말부터 입니다. 그때까지는 단기체재의 일반외국인과 같이 의료비를 100% 본인이 부담하지 않으면 안되었습니다. 그렇지 않아도 가난한 재일조선인에게 있어서 그것이 얼마나 부담이 되었겠는가! 그러나 일본국민의 대다수는 재일조선인은 이미 「국민이 아니다」라는 이유로 전혀 이치에 맞지 않은 차별을 당연시해 버렸습니다. 국민연금도 똑같이 국민연금법에서 국적조항이 삭제된 것은 난민조약이후입니다.

취직하는데 있어서 민간기업에 의한 차별은 말할 것도 없고, 변호사, 공무원, 공립학교 교원, 국립대학교원등 직업의 문호는 국적조항에 의해 오래동안 재일조선인에게 닫혀있었습니다.

이렇게 이치에도 맞지 않고 불공정한 점이 문제시되지 않은채 방치되어왔던 것은 근본적으로 대다수 일본인에게 내면 깊숙이 「국민주의」이데올로기가 침투하고 있기 때문이라고 생각합니다. 현재 일본국헌법에는 기본적인 인권을 향유하는 주체는 「국민」이라고 적혀 있습니다. 이것은 잘 알려진 것처럼 이른바 「맥아더초안」에서 「피플」이라고 기입된 것을 국민으로 번역한 것입니다. 그로부터 뿌리를 내린 것이 「국민」이란 「일본국적 보유자」를 말하는 것이며, 따라서 「일본국적 보유자」가 아닌 자에게 기본적 인권이 보장되지 않는다는 잘못된 견해입니다. 즉, 일본인 대다수는 오랫동안 「기본적 인권」이란 「국민」에게만 허락되는 특권이라고 생각해왔던 것입니다. 「인권」이란 개념의 기본적 이해조차도 위반하는 이러한 국민주의가 일본의 일반사회는 말할 것도 없고, 재판소에서조차도 오래동안 승인되어 왔습니다.

◆ 「유대인증명서를 들고 있는 자화상」 Selbstbildnis mit Judenpass(1943)

몇 년간 나는 Felix Nussbaum이라는 화가에 마음이 끌려서 이것 저것 조사를 하고 있습니다. 작년에는 「누가 누스바움을 기억하는가?」(『誰がヌスbaumを憶えているのか』, 現代思想, 2001년 6월호)라는 글을 썼습니다.

누스바움은 독일 북서부의 도시 오스나브뤼크(Osnabruck)출신의 유대인입니다. 그의 부

친은 부유한 철물상이었으며, 제 1차세계대전때에는 애국심을 증명하기 위해 자진해서 종군했던 이른바 전형적인 동화 유대인이었습니다. 화가를 길들인 누스바움은 1930년경 베를린 분리파의 일원으로 활동했다고 합니다. 한 작품으로 미술 아카데미 장학금을 받았고, 로마로 유학을 갑니다. 나중에 그의 아내가 되는 Felka Platek도 이 시기에 같이 가는데 그녀는 폴란드출신 유대인이었습니다. 그러나 그들이 로마에 머물고 있을 때, 독일나치가 정권을 탈취, 반유대인 정책을 실행했기 때문에 두사람은 독일에 돌아갈 수 없었고 그대로 난민이 되어 버렸던 것입니다.

당시 유럽 여러 나라중에 벨기에가 비교적 난민에 대해 관대했기 때문에 누스바움은 벨기에에 체재하게 됩니다. 입국목적은 Frandre파 거장의 회화를 연구하기 위함으로 했고, 벨기에의 유명한 화가인 제임스(James)·안소르가 신분보증인이 되었다. 그의 체재조건은 「벨기에에서 어떠한 고용노동에도 종사하지 않는다」라는 조건이 붙어 있었습니다.

이 조항은 그가 의무적으로 휴대해야 하는 외국인등록증에 기입되어 있습니다. 그러나 체재허가는 6개월마다 갱신해야하며, 그 때마다 충분한 자금을 가지고 있는지를 증명해야 합니다. 그렇지 않으면 강제퇴거 당해합니다. 그래도 송금해주는 친척이 있는 것만으로도 그는 행운이었던 셈이다. 나치의 손길을 벗어나 도망온 누스바움은 불안에 떨면서 6개월마다 행정당국에 출두했고, 체재허가를 갱신하지 않으면 안되었습니다. 앞이 보이지 않는 불안한 생활이 몇 년이고 계속되고 있었습니다. 허가갱신의 번거로움, 뭐라고 할 수 없는 불쾌함, 이러한 사소해 보이는 부분에서 나는 상당한 리얼리티를 느꼈습니다. 어디나 똑같구나! 하는 기묘한 감개까지도 느꼈습니다. 그것은 지금도 세계각지에서, 이 일본에서도 수백만, 수천만의 난민들이 경험하고 있다는 것입니다.

원래 우리 재일조선인도 또한 「외국인등록증」을 항상 의무적으로 휴대해야 하며, 나의 경우는 14세부터 가지고 다녀야 했습니다. 그 당시에는 지문날인도 강요당했습니다. 국가로부터 잠재적 범죄자로 간주되었으며, 언제 추방당할지 모르는 막연한 불안을 계속 제공함으로써 재일조선인을 위축시키는 최적의 정책이었던 것입니다.

송금에 관한 에피소드에서도 친근감을 느꼈습니다. 해방후 일본에서 일하고 있었던 부친이 한국으로 귀국하신 조부께 송금을 했습니다. 송금이라고 해도 정식 은행을 통하는 것이 아니라 합법적이든 비합적이든 왕래하는 동향인의 네트워크를 이용했겠지요. 즉, 일본에서 동향인 A에게 돈을 건네면 저쪽에서 연락을 받은 친척이 그에 상당하는 돈을 조부의 친척에게 전달하는 방법입니다. 국경이나 세관의 장벽을 넘어서 살아 나가기 위한 민중의 지혜이며, 상호부조이었습니다. 그러나 국가는 그러한 금전의 흐름을 독점적으로 관리하고 세금이나 수수료라는 명목으로 이익을 독점하고자 했습니다. 가끔 재일중국인이나 페루사람들의 「지하은행」이 적발되는 뉴스를 듣지만 그때마다 나는 그 일을 떠올리곤 합니다.

누스바움애기로 돌아 가겠습니다. 그렇게 누스바움은 1935년부터 벨기에에 체재하고 있었는데 1940년 5월 독일이 돌연 벨기에를 침공해 옵니다. 그 때 누스바움은 「독일국적」소지자이기 때문에 벨기에측에서 보면 「敵性外國人」으로 다른 독일 국적보유자와 함께 구속되어 남프랑스의 생쉴프리앙(Saint-Cyprien)수용소에 보내집니다. 나치 독일에서 도망온 난민임에도 불구하고 「독일국민」이라는 이유로 체포된 것입니다. 수용소에 구속된 독일국민의 90%가 실제로 유대계입니다. 그들이 수용소에 있는 동안에 벨기에와 프랑스는 독일에 항복합니다. 그렇게 되면 이번에는 그들의 독일본국에 송환하는 문제가 발생합니다. 그렇게 되면 유대계는 그대로 수용소에 보내지겠지요. 누스바움은 Saint-Cyprien수용소에서 탈주, 벨기에로 돌아옵니다. 거기에는 연인인 Felka Platek가 기다리고 있었기 때문입니다.

그러나 그후 독일국내에서 유대계시민의 공민권을 박탈한다는 결정이 내려지고, 누스바

음은 「독일국적」조차 잃어버리고 말그대로 무국적자가 됩니다. 또한 벨기에를 점령한 독일군정당국은 유대계시민에게 의무적으로 「유대인등록」을 하게 만들었습니다. 강제수용소로 이송하기 위한 행정상의 절차입니다. 누스바움과 펠카는 벨기에인의 도움을 받아 숨어 지내고 있는 집에 몸을 숨기고 누스바움은 누구에게 보여 준다는 대상도 없이 그곳에서 계속 그림을 그렸습니다. 그리고 자신의 작품을 한 벨기에사람에게 맡기고, 「만일 내가 죽는 일이 있어도 그림만은 죽이지 말아달라」는 말을 남깁니다. 결국 밀고를 당하고 펠카와 함께 아우슈비츠에 보내지고 명을 다하게 됩니다.

누스바움의 작품으로 「유대인증명서를 들고 있는 자화상」이 있습니다. 막다른 곳에 몰린 남자가 손에 들고 있는 외국인 등록증을 관현에게 보이는 그림입니다. 그의 외투에는 황색 다윗(Dawidh)의 별을 꿰매서 붙이고 있으며, 손에 갖고 있는 증명서에는 「유대인」이라는 빨간 스탬프가 찍혀 있습니다. 그의 작품중에 아주 중요한 것입니다.

여기서 나타내고 있는 것은 자신은 「유대인」이라는 것을 표명하고 있는 것이 아닙니다. 「유대인」이라는 민족성이나 종교성등의 아이덴티티를 표명하고 있는 것이 아닙니다. 그런 것이 아니라, 국가의 폭력에 의해 「유대인」이라고 범주화된 난민이 그려져 있는 것입니다. 그러므로 그것은 「유대인」의 초상이 아니라, 「난민」의 초상인 것입니다. 그렇기 때문에 나는 이 그림을 20세기의 대표적 초상화라고 부르고 있는 것입니다.

누스바움의 운명은 국가라는 것이 그정도까지 자의적으로 사람을 범주화하고, 배제하며, 말살시키려는지를 보여주는 전형적인 예입니다. 누스바움이라는 화가는 그러한 자신의 운명을 리얼하게 작품에 담고있다는 의미에서 유니크합니다. 재일조선인의 경험도 같습니다. 필시 그러한 일은 세계에서 일어나고 있습니다. 그러한 것에 대해서 상상력을 필요로 한다는 것입니다.

◆모국어로부터의 추방이라는 경험

20세기의 정치폭력과 유대인의 경험중에서 난민성이라는 깊고 깊은 울타리사이를 보여주는 것은 장 아메리(Jean Amery)나 바울(Paul · ツェラン의 경우라고 생각합니다.

장 아메리의 원래 이름은 한스 아메리(Hans Amery)라고 합니다. 1921년 빈에서 태어난 전형적인 동화유대인입니다. 그는 19세까지 「Yiddish어」의 존재도 몰랐으며, 히브리어나 헤브라이문화도 전혀 몰랐다고 말한다. 문학과 철학학위를 취득한 지식인이다. 스스로를 「유대인」의 일원이라고 생각하지 않았습니다. 오히려 그는 독일문화야말로 자신의 아이덴티티의 원천이었던 것입니다. 그런 인물이 독일의 오스트리아병합으로 망명자, 난민이 됩니다. 그도 누스바움처럼 벨기에로 도망가고, 거기에서 레지스탕스에 가담하는데 체포되어 아우슈비츠에 송환됩니다. 가스실이 아니라 강제노동에 쓰여지는 바람에 생존할 수 있었다. 여기에서 그가 쓰는 母語(이러한 표현이 가능하다면), 母文化를 둘러싼 경험은 중요합니다. 모어인 독일어를 사랑하고, 독일문화를 가치가 있다고 믿어 왔던 그는 그때 모어와 모문화가 그대로 나치의 독점물이 되어버렸다는 것- 거꾸로 얘기하면, 자신의 모어, 모문화로부터 추방당했다는 것을 알게 됩니다. 베토벤에서 리하르트 슈트라우스에 이르기까지, 괴테에서 트라ーク를까지 아메리의 내면을 충전시키고 있던 「독일어」와 「독일문화」가 지금은 「독일인」의 점령물이며, 「유대인」인 그가 그것을 향유하는 일은 인정되지 않습니다. 그러나 그에겐 그것밖에 없다는 것입니다.

즉, 국가는 그를 「유대인」이라는 범주에 집어 넣음으로써 배척할 뿐만아니라 그의 내면에 있는 모어와 모문화까지 그것은 「독일인」의 것이라는 이유로 박탈하고 있는 것이다. 그는 자신을 「고향상실자」라고 부르는데 여기서의 고향은 지리적인 장소가 아니라 언어나

문화에 의해 유지되고 있는 아이덴티티인 것이다.

아메리는 「유대인이라는 것의 강제성과 그 불가능성」(그의 에세이 제목)에 대해 골똘히 생각했고, 그 불가능성을 감히 떠 안으려고 합니다. 「나를 유대인과 연결시키는 것은 위협을 전제로 한 연대이다....반유대주의가 있기 때문에 유대인인 내가 태어났다.」(罪と罪の彼岸 法政大學出版局)라고 결론을 내리고 있습니다. 전후, 오스트리아국적을 취득하지만 벨기에에 머물렀고, 60년대 후반에는 독일어로 아우슈비츠경험을 저술하게 됩니다. 1978년 팔스부르크 호텔에서 자살합니다.

동구의 다민족도시인 비고비나(ヴコヴィナ)에서 태어난 바울의 경우는, 아메리와는 조금 다른 면이 있습니다. 그는 언어의 천재이며, 독일어외에 루마니아어, 프랑스어, 러시아어를 유창하게 구사, 또한 Yiddish어에도 깊은 지식을 가지고 있었습니다. 그러나 역시 그의 모어는 독일어였습니다. 그는 자신도 강제수용소의 경험을 가지고 있고, 그의 양친은 강제수용소에서 목숨을 잃은 경험을 가지고 있고 그럼에도 불구하고 계속 독일어로 시를 썼습니다. 그렇게 그는 한동안 「자신의 부모를 죽인 사람들의 언어로 시를 쓰는가」라는 비난을 받았지만 ツェラン은 「모어야말로 자신의 진실을 얘기할 수 있는 것이다」라고 말했다고 합니다.

난민으로 파리에 밀려 왔을 때도 거기서 독일어로 시를 계속 썼습니다. 주위에 그의 모어인 독일어를 아는 사람이 거의 없었습니다. 그의 시를 읽는 독자도 거의 없었던 것입니다. 그러나 그는 독일어로 얘기하는 사람들이 많은 곳, 즉 당시의 서독에는 전혀 발을 들여 놓고자 하지 않았습니다. 후에 Bremen상을 수여받고, 수상식에 참가하기 위해 브레멘을 방문해서 한 그의 스피치에 대해 회장에서 나온 질문이 「반유대적」이라고 느끼고는, 회장을 뛰쳐 나와버립니다. 그의 스피치에는 이런 말이 있었습니다.

「수많은 손실중에 단지 그것만이---말만이--- 통하고 있는 것, 가까운 것, 잃지 않고 있는 것으로서 남아있습니다」

유대인난민인 ツェラン에게 남은 것은 말뿐이었습니다. 그러나 그 말은 그의 부모를 죽인 사람들의 말이며, 그 자신은 그 말이 사용되지 않는 곳에서 정착될 리가 없습니다. 그러한 의미에서 ツェラン의 경우도 「모어」인 공동체로부터 추방당한 자라고 해도 지장이 없을 것입니다.

그것은 ツェラン 연구자에게 있어서 새로운 지적이 아닐지도 모르지만, 나는 놀라웠던 것이 하나 있습니다. ツェラン의 브레멘문학상 스피치를 읽고 있으면, 모두의 첫 번째 줄이 「denken」(생각하다)와 「danken」(감사하다)가 나의 모국어에서는 같은 기원을 가지고 있다」라고 번역되어 있는 것입니다. (飯吉光夫譯編、パウル・ツェラン시논집)

「국어」라는 거죠! 원문은 독일어인 Sprache입니다만, 그것은 ツェラン에게 있어서 결코 「국어」가 아닙니다. 여기에서는 반드시 「국어」가 아니라 「언어」라고 번역하지 않으면 안되는 곳입니다. 한 국가의 영역에는 하나의 민족(즉 국민)이 살아야 하고, 그 민족은 하나의 언어(즉 국어)를 사용해야 한다. 바꾸어서 말하면, 하나의 언어를 사용하는 집단이 하나의 민족(즉 국민)을 형성하고, 그것이 국가가 됩니다. 이렇게 국가, 국민, 국어를 동일하게 묶는 이러한 발상이야말로 국어이데올로기이며, 그것은 말할 것도 없이 그의 생애나 작품과는 아주 대조를 이루는 것입니다. 그럼에도 불구하고 일본에 있어서 여기서 얘기하는 「언어」가 「국어」로 번역되고, 그것이 연구자들사이에서도 결코 괴이하게 여기는 않은채 유통되고 있는 것입니다. 재일조선인이나 일본계 브라질인등의 아동이 있는 교실에서 일본어를 「국어」라고 칭하면서 이상하다고 생각하지 않는 교육자들의 감수성과도 통하는 듯한 감각이라고 말 할 수 있을 것입니다.

ツェラン 또한 1970년에 세느강에서 투신자살을 합니다만, 만년에 이스라엘을 방문했을 때, 헤브라이어를 모국어로 하고 있는 국민국가에서 심한 고립감을 느꼈다고 전해지고 있다.

이태리어를 모국어로 하는 Primo Levi의 경우는 아우슈비츠에서 단테의 신곡을 암송하면서 자신을 유지했고, 해방후 공장 도리노에 귀환합니다. 전후 이태리어로 저작활동을 했으며, 많은 존경을 받았습니다. 그러나 20세기의 유대인난민의 경험에 비추어 볼 때, 오히려 Levi의 경우가 말로 행복한 예외라는 것을 알 수 있습니다. 아메리카 ツェラン과 같이 동구 동화유대인의 경우는, 고향이라는 공동체가 파괴되어 버렸을 뿐만 아니라 자신들의 모어, 자신들의 「모문화」가 자신들에게 있어서 어딘가 서먹서먹한 것이 되어 버렸다는 것입니다. 비유적으로 말하면 그들은 자신들의 모어로부터도 소외되어 버린 것입니다. 그렇기 때문에 ツェラン은 독일어에 말착되어 있는 역사성이나 민족성과 같은 점을 될 수 있는한 배제시키고, 언어의 보편성에 投企(투기)하고자 한 것이 아니었을까. 난해한 것은 오히려 당연한 것입니다. 언어의 보편성이라는 개념으로 추방당한 인간의, 보편성으로 跳躍(도약)할 수 밖에 없는 언어행위라고 나는 생각합니다. 그 절실함이 독일에서 독일어를 모어라고 하는 것에 대해 의심을 품지않고 있는 사람에게 얼마나 이해될 수 있겠는가. 하물며 일본에서는 어떠할까?

왜 이런 말을 하는가 하면, 그들의 언어경험이 우리 재일조선인의 경험과 통하는 곳이 많기 때문입니다. 일본의 조선 식민지시대 당시, 조선민족의 언어나 문화를 부정하는 것을 막연하게 개념으로는 알고 있을 것이다. 35년에 걸친 언어와 문화의 부정은 해방후의 조선민족에 대해서도 눈에 보이지 않는 것을 포함해서 쉽게 치유되지 않는 상처를 남겨놓고 있습니다. 하물며 많은 재일조선인은 해방후도 일본에서 태어나 자라고, 많은 사람들이 일본 학교에서 교육을 받았습니다. 재일조선인의 모어는 일본어이며, 그것은 일본의 식민지시대로부터 생겼다는 것입니다.

흔히들 「그렇다면 모어를 바꾸면 되지 않느냐」라든가, 「조선어를 공부하면 되지 않느냐」라고 얘기하지만 모어라는 것은 그렇게 편의적인 것이 아니다. 교환불가능한 것입니다. 나는 이 이야기를 하고 싶어서 아메리카 ツェラン의 예를 든 것입니다. 자신은 조선인인데도 조선어로 느끼는 것, 생각하는 것, 표현하는 것이 안되고, 재일조선인 문학자의 경우는 그가 상대로 하는 독자의 대부분이 일본어를 모어로 하며, 「국어」로 하는 일본인인 것입니다.

왜 이런일이 일어나는가. 일단 그렇게 생각해보면, 재일조선인은 스스로의 모어가 일본어이라는 점에 서먹함을 느낄 수 밖에 없습니다. 그것은 난민의 언어경험이라고 말해도 좋을 만큼 보편성을 띄고 있는 현상일 거라고 나는 생각합니다. 즉 난민은 「국민」과 언어를 달리하는 존재가 아니라 오히려 언어관을 달리하는 존재라는 것입니다.

전쟁, 학살, 난민의 시대였던 20세기를 거쳐, 인류전체의 언어경험이 그러한 단계에 접어들었다는 것입니다. 하나의 단혀진 공동체속에서 그 공동체의 성원만이 공유할 수 있는 어떤 정서를 자명한 전제로서해서 언어가 교환되는 것과 같은 시대는 끝났다는 것입니다. 그러한 정서가 공유되지 못하고, 서먹서먹하고, 어색하고, 불안으로 가득찬 언어의 교환, 무엇을 얘기해야 할지 모르고, 전력을 다해 언어로 설명하면 할수록 더 이해하기 어려운 그러한 시대가 도래했다는 것을 피할 수는 없다는 것입니다.

근대국민국가가 하나의 언어를 국어로 하려고 했던 경험을 100년에서 150년정도 해온 결과 그 틀에서 벗어난 사람들, 그 경계사이를 어쩔 수 없이 이동한 사람들의 언어경험이 여기서 내가 얘기하고 있는 단계를 초래했다는 것입니다.

그것은 가볍게 「다언어 커뮤니케이션」이라고 얘기되어지는 것과 같이 행복한 이미지가 아니라, 극히 소모적인 디스코뮤니케이션속에서 행해지고 있는 언어행위입니다.

그러므로 대화가 필요하다라든가 커뮤니케이션이 필요하다라고 말할 경우, 그것은 나도 필요하다고 생각하지만, 근본적으로 갖고 있는 어떤 경험, 혹은 경험의 단절이라는 것을 얼마나 보편적으로 내다볼 수 있을까라는 문제가 제기됩니다. 한 경험에 어떤 이미지가 결부되어있다고 한다면, 그것이 어떠한 경험에 의해 유래한 것인지, 그러한 타자의 경험에 대해 어느정도 자신을 열고 이해할 수 있는건지, 지금은, 이러한 노력을 우리들에게 요구하고 있는 시대이다라고 생각합니다.

◆국민적 책임과 「반난민」

「半難民」から見えてくるもの

徐京植

「現代思想」

2002年
11月号



難民的自己認識の出発点

私はことし春『半難民の位置から』(影書房)と題する著書を出しましたが、難民ということと自分の問題として考え始めたのは、七〇年代末にガッサン・カナファアーニーの作品を読んだ時からといえるかも知れません。カナファアーニーは彼自身パレスチナ難民であり、PFLPのスポークスマンでもありました。一九三六年生まれの彼は、七二年にベイルトで自分の車に仕掛けられた爆弾によって暗殺されました。その死の二年後、一九七四年に、野間宏の責任編集で一八人のアラブ文学者の作品を収めた『現代アラブ文学選』(創樹社)という本が刊行されています。ちなみに韓国では当時、朴正熙軍事独裁政権が大統領緊急措置を連発して民主化運動を手荒く弾

圧していました。そして、私の兄二人、徐勝と徐俊植は政治犯として韓国の獄中にあり、最悪の暴力にさらされていました。

実は、私がこの本の存在を知ったのは一九七九年のことです。朴正熙が側近に暗殺されたこの年、韓国でこの本の翻訳が日本語からの重訳で『アラブ民衆と文学』というタイトルで刊行されました。七〇年代韓国の民主化運動の中心的な理論的指導者だった白樂晴らは日本経由でもたらされたアラブ抵抗文学の思想に刺激を受け、韓国人は「第三世界的自己認識」を確固とすべきであると主張しつつ、自らの闘争を全世界的な第三世界解放闘争の一環と位置づけたのです。それほど、強いインパクトを与えたということでしょう。そのような動きが、日本において韓国の民主化闘争を注視していた私にも伝わった。それで、

この『現代アラブ文学選』を読んでみたのです。つまり、パレスチナ難民カナファアーニーのメッセージが日本から韓国を迂回して在日朝鮮人である私のもとへ還流してきたわけです。なお、私は韓国籍をもっていますが、自己の「民族的所屬」を表現する場合はつねに「朝鮮」という呼称を意識して使っています。それが、民族の分断されたい総称として、さしあたりもつとも適切だと考えるからです。私が「朝鮮人」という時、それは国籍や居住地にかかわらず、朝鮮民族の成員すべてを指しています。

この本でカナファアーニーの小説「ハイファに戻って」と評論「占領下パレスチナにおける抵抗文学」を読んだこと、また七八年初版の『現代アラブ小説全集7』(河出書房新社)で同じくカナファアーニーの「太陽の男たち」

コンテナに隠れてユーロ・トンネルを潜り抜けてイギリスに入国しようと試み、酸素不足のため大量死した中国人難民。小型船にぎしりと乗り込んでスペイン上陸を目指し、船が漂流したため溺死してしまったモロッコ八難民。飛行機の車輪にしがみついたヨーロッパへの飛行を企て、車輪収納室で凍死したアフリカ人少年、その他。……カナファアニーの作品は、現代の難民たちの普遍的な死のかたちをきわめて直截に描き出したともいえるでしょう。

「太陽の男たち」はエジプト人映画監督、タール・フィク・サレハによって映画化されています(一九七一年、シリア国営映画協会制作)。伝説的な映画といえますが、私は最近まで見る機会がありませんでした。ところが、ことしの夏、ドイツのカッセルで開かれていた大規模な現代美術展「ドクメンタ11」を見に行つたところ、偶然この作品を見ることが出来ました。アラブのアートイストたちが共同で出品した作品群の中に含まれていたのです。「こうした作品展示は一方の立場に偏つたものだ」というお決まりの非難があつたそうですが、主催者側は動じませんでした。ドクメンタはヴェネチアやサンパウロのビエンナーレと並んで、コンテンポラリー・アートの世界

を読んだことは、私にとつてきわめて重要な事件でした。このとき私は、「第三世界的自己認識」のみならず、「難民的自己認識」つまり自分自身はまさしく「難民」の一員なのだという自覚を得たのだと思います。「ハイファに戻つて」は一九六九年の作品です。主人公であるパレスチナ難民の夫婦がいわゆる「六日間戦争」(一九六七年)によってイスラエルが占領地を拡大したこと、皮肉な結果として、一九四八年の第一次中東戦争の際に追われた故郷ハイファに戻り、かつて自分たちが住んでいた旧居を訪れます。しかし、その家には東欧からのユダヤ人難民であるイスラエル人夫婦が住み着いており、しかも、二〇年前、混乱の中で生き別れになつた主人公の長男ハルドゥンはこの夫婦の息子として育てられて軍人になつていたのです。故郷や家だけでなく、長男までも永遠に失つたことを思い知らされた主人公は、失意のうちに旧居を立ち去りながら妻を振り返つてこうつぶやきます。「祖国というものはね、このようにすべてのことが起つてはいけなところのことなのだよ」。そして、難民キャンプに生まれ育つた次男ハーリドに思いを馳せ、「ハーリドにとつて祖国とは未来なのだ」と言葉が続きます。つまり、「祖国」とはある領域、

で最も重要なイベントのひとつですが、今回は芸術監督にニューヨーク在住のナイジェリア人、オクウィ・エンヴェゾー Okwui Enwezor が就任し、入念な準備過程を経て、現代世界が直面する諸課題にはつきりと焦点を当てました。ポストコロニアルとグローバリゼーションという時代状況、その中で生きる人間たちが経験するさまざまな不条理や不正に目が向けられたのは、一部からは「PC(ポリティカル・コレクトネス)過剰だ」という的外れな批判もありましたが、私から見れば素晴らしいことでした。今回のドクメンタにも出品していたイラン出身でアメリカ在住の女性アーティスト、シリム・ネシャット Shirin Neshat はすでに現代美術の世界のスターといつていい存在です。

現代美術を見て歩いていてネシャットの作品に遭遇するたびに、私はある情景を思い出します。かつて書いたことがあるエピソードですが、私は八〇年代にカナダに旅行しようとしたことがあります。サドベリーという地方都市の市民団体が当時韓国の獄中にいた私の兄たちの支援運動をやつていたので、そのグループを訪ねようとしたのです。日本人ならカナダ入国にビザは要らないのですが、当時は韓国人はビザがいりました。それで私は

土地、血統、あるいは固有の文化や伝統のことであるよりも、むしろ政治的諸条件のもとで選択される、未来に向けられた態度決定のことだ、ということでした。

こうした考え方は、「祖国」という観念をめぐる私の長年の葛藤にある決定的な示唆を与えてくれました。日本に生まれ育つた在日朝鮮人であり、したがって朝鮮半島の土地、血統、文化、伝統などから切り離された存在である私自身、そうであるからこそ、「このようになすべつてのことが起つてはならないところ」としての未来の「祖国」を目指さなければならぬと考えるようになったのです。それと同時に、イスラエル人として成長し実の父母や弟と敵対することになったハルドゥンの運命にも無関心ではいられませんでした。私たちが在日朝鮮人は日本との関係において、つねにハルドゥンの存在様式とハーリド的存在様式との間で引き裂かれていると言え

「太陽の男たち」

次に「太陽の男たち」ですが、ここには難民という存在の原型が簡潔に示されています。簡単にストーリーを説明すると、第一次中東戦争後、パレスチナ難民たちが働き口を

東京のカナダ大使館にビザ申請に行つたので、そこで求められるのは帰りの飛行機の切符を持つてくるかということ、銀行の残高証明など、つまり金を持つてくるという証明です。

いやな思いをしましたが、私はどうにかそれを証明することが出来た。そのときカナダ大使館の待合室に、私と同じようにビザ申請に来ていたイラン人家族がいました。五〇歳くらいの夫婦とその子供たちが二、三人。長女はいわゆる真つ黒いチャドルを着ていましたが、何かの拍子に、その裾から真つ赤な靴が見えました。そのイラン人の家族と待ち合い室でちよつと喋つていて、どこに行きたいのかと尋ねたら、親戚のいるバンクーパーに行きたいと。ホメイニ革命後のイランから出て、香港を経て東京にたどり着き、親戚のいるカナダに渡ろうとしていたのです。申請書の書き方を教えてくれと言うので教えてあげていると、彼らの現在の東京での住所を書く欄には、「荒川区町屋、旅荘かわばた」と書いてありました。町屋は東京では在日朝鮮人が多く住んでいる町のひとつです。普通に考えると、いわゆる外国人旅行者が滞在するようなところじゃない。そういう町の商人宿で宿泊費を節約しながら、その一家はビザ

求めてクウェートに密入国しようとする。もともと国境などなかった場所に境界が恣意的に引かれ、クウェートとかイラクとかといった国が作られた。国境の向こう側は石油が出て豊かになった。自分たちはといえば、イスラエル建国によって故郷を追われ生活の基盤すら奪われて難民生活を強いられる。働き口を求めてクウェートに行こうとするが、入国は制限されている。もともとは国境なんてなかったのに、いまでは「不法入国」だとか「不法移民」という形になってしまう。働き口を求める三人のパレスチナ難民は、同じ難民出身の人間密輸業者に頼んでタンクローリーの空の石油タンクに隠れて灼熱の砂漠を渡つて行く。ところが国境の冷房のよききいた入国管理事務所、クウェートの役人が下らない冗談を喋つて運転手をからかっているうちに、タンクの中の難民たちは声もあげないまま蒸し焼きになって死んでしまう。そういうストーリーです。

大切なのは、このシンプルな死のイメージです。パレスチナ人とは誰のことか? このような死を強いられるもの、それがパレスチナ人である。このような死のイメージを共有することによって、「われわれパレスチナ人」という意識が形成されていくわけです。

ないホームレス」の姿です。ミハイロフによれば、旧ソ連崩壊から一〇年、「新ロシア人」と呼ばれる新興成金の対極に登場した「新しい階級」です。どの国においてもホームレスという存在自体、社会保障の枠外に放り出された人々と言えらると思いますが、現在のウクライナの状況では、彼らは文字どおり見捨てられ裸で街路に放り出されているのです。そのボムズを、一般市民の通行人が理由もなく、ただの鬱憤晴らしに蹴ったり殴ったりして通り過ぎていく。その時のボキッと骨が折れる音が聞こえる、彼らは日々死につつある。ミハイロフはそう述べています。

ミハイロフは意図的にそうしたボムズを裸にして写真に撮ります。それはつまり、国家が「国民市民」を保護するという近代の約束事の外に放り出された人々の真実の姿なのです。彼らは旧ソ連の崩壊と同時に生じた難民であると言えます。いわゆる狭義の難民として国境の外に流出するとか、大挙してよりよい生活を目指して移動するとか、そういうことすらできない難民です。難民の中の難民と呼んでもいいでしょう。その人たちと自分が同じだなどと軽くは言えないけれども、国家から放り出された経験を持ち、国家から放り出されるといふ脅威を感じることができ

という意味で、在日朝鮮人である私はボリス・ミハイロフの仕事に強く動かされるのです。

難民としての在日朝鮮人

さて、「太陽の男たち」がなぜ私自身に強く訴えかけるのかというと、そこに私たちが在日朝鮮人の経験に通じるものがあるからです。より端的にいうと、この物語は私に不遇なまま一生を終えた叔父を思い出させます。私の祖父は日本植民地支配の時代、日本の韓国「併合」から一八年後にあたる一九二八年に働き口を求めて朝鮮半島から日本に渡ってきました。そのとき、幼かった私の父を連れて来日したので、私は祖父から数えれば三代目、すなわち在日三世ということになります。一九四五年八月一日に日本が敗戦したとき、内地(ほぼ現在の日本の領域に相当)には二〇〇万人以上の朝鮮人が在住していました。そのうちおよそ一五〇万人はいわゆる総力戦体制期に直接・間接に連行されてきた人々です。

やむを得ない事情を抱えた六〇万人あまりを除いて、こうした人々の大半は日本敗戦後すぐ朝鮮半島の生まれ故郷に帰還していくことになりました。二〇代の働き盛りだった私の

陽の男たち」が想起されたのは当然のことだったと思います。

サルガドとミハイロフ

「難民」の反対語は「国民」でしょう。「国民」が国家によって「市民権」を保証される、人権や生存権も国家との関係で規定される、それが近代国民国家の約束事です。あくまで表向きの建前であるにせよ、です。そういう約束事の外に放り出されたのが「難民」です。そういうふうな考えれば、難民キャンプで暮らしている人々だけが難民だという見方は、難民の本質をむしろ見誤らせるおそれもあると思います。

いま、東京でブラジル出身の写真家、セバスタン・サルガドの「国境を越えて EDXODUS」という展覧会が開かれ話題になっています。私は二年前、パリでこの写真展を見ました。聞くところでは、今回、東京での記者会見で、「日本では移民というのはなじみが薄い問題だ」というような日本人記者の質問に、サルガドは「日本には以前から在日朝鮮人がおり、ブラジルからも三五万人の日系人が働きに来ている」と答えていたそうです。なかなかの見識だと思います。ただ、壮大なパノラマによって黙示録的なイメージ

父は日本に残り、祖父母はまだ幼かった父の妹や弟(すなわち私の叔母や叔父)を連れて朝鮮忠清南道(現在の韓国)の故郷に帰りました。しかし、祖父の日本暮らしは一七年以上の長きに及んだので、故郷で生活を再建することは困難でした。その上三八度線を挟む南北分断が固定化の様相を見せ始め、政治的対立が社会全般において激化しました。解放三年後の一九四八年、イスラエル建国と同じ運命的な年に、朝鮮半島の南北に韓国と朝鮮民主主義人民共和国という二つの国家が出来てしまいい、一九五〇年には朝鮮戦争が勃発して朝鮮全域は三年間にわたって戦場となります。戦乱と貧困に苦しんだ祖父は、まだ子供だった次男(私の叔父)だけでも日本にいる長男(私の父)のところに送り返すことにしました。生きていくための切羽詰った選択だったと思います。

かつて一九一〇年から四五年までは、不当な植民地支配によってではあれ朝鮮半島は日本国の領域でした。朝鮮人たちは、自ら望んだのではないのに「日本国民」にされました。といっても同じ日本臣民である「やまと民族」と同等の権利を得たということではありません。きびしい差別を受ける植民地臣民だったのです。植民地時代、朝鮮人のある者を喚起する彼の作品は、限らない魅力とともにある種の当惑を私に感じさせます。私にとつてはむしろ、ボリス・ミハイロフの撮る世界こそ、難民という存在の真実を暴きたてているように思えるのです。

ウクライナ在住のミハイロフは旧ソ連の時代からの写真家で、最初は報道写真家でした。旧ソ連時代には、ある高さ以上の場所から撮つてはいけない、一つのテーマを追いすぎたはいけない、そして裸体はいけない等のタブーの中で写真を撮っていたそうです。ソ連邦崩壊後、彼の作品はだんだん画面そのものが美しくなくなってきました。もちろん意図してやっていることです。彼によると、ソ連崩壊直後の象徴的で重要な変化のひとつは、カラーフィルムが容易に手に入るようになったことだそうです。フジとかコニカなどの看板が急速にあちこちの街角で見られるようになったと言います。そんなカラーフィルムで撮つたような安っぽく毒々しい色彩こそが現状を写すのにぴったりなんだと彼は言っています。

彼の写真集「Case History」を見たとき、私は心の底から震撼しました。ここで彼が撮っているのはウクライナの言葉でボムズ(Bomzes)といわれる「何ら社会的支援の

を求めて、つまりはより良い(と思われる)暮らしへの通行券を求めて、カナダ大使館に日参していたわけです。結局その日、その一家は証明不備とのことで私が見ている目の前で追い返されました。そういう姿を見るとき私は、これは自分だと感じ、難民どうしの共感を覚えるのです。あの赤い靴の長女はその後どうしているのか、と考えるときがあります。実際にはそんなことはあり得ないのですが、あの少女こそそのシリン・ネシャットではないのか、と。

今回の「ドクメンタ11」では、シリン・ネシャットを凌ぐと思われる新しいアーティストたちも現れていました。一例だけあげれば、ウガンダ生まれのインド人女性で現在はイギリスに住むツアリナ・ヒムジ Zalina Bhimi の映像作品は、ウガンダにおける内戦と暴力の記憶を凄まじいとしか言いたくない、静かな映像に定着させていました。こうしたアーティストたちは、その経歴から見ても明白なように広い意味での難民性を生きており、「難民的自己認識」をめぐって芸術的挑戦を繰り返しているといえます。それが人類にとつて最もコンテンポラリーな問題であることを、「ドクメンタ11」は明らかにしていました。そういう場であるからこそ、「太

がそうならずすんだのは偶然に過ぎません。そう考えると、私たちが在日朝鮮人はまさしく「密入国者の子」なのです。

一九八〇年代の半ば、日本が「ポトピープル」と呼ばれたベトナム難民の受け入れを迫る外圧の結果、国連難民条約を批准し、それまでの出入国管理法は、「出入国管理および難民認定法」に改定されました。それで在日朝鮮人の立場は、ようやく当時の国際基準の「難民」なみに近づいたのです。それ以前は「難民」以下でした。在日朝鮮人が国民健康保険への加入を認められたのは六〇年代末からのことです。それまでは短期滞在の一般外国人と同じように医療費を一〇〇パーセント自己負担しなければなりません。ただでさえ貧しい在日朝鮮人にとって、それはどれほどの負担であったか。ところが、日本国民の大多数は、在日朝鮮人はもはや「国民ではない」というわけで、こうした理不尽な差別を当然視していました。国民年金も同様で、国民年金法から国籍条項が削除されたのは難民条約以後のことです。民間企業による就職差別はいうまでもなく、弁護士、公務員、公立学校教員、国立大学教授などの職業への門戸は国籍条項によって長い間、在日朝鮮人に閉ざされてきました。最近一〇年ほどの間、

こうした状況は緩慢に変化し始めているように見えますが、まだまだ不十分であり、先行きも楽観できません。

このような理不尽、不公正が問題視されずに放置されてきたことの根本には、日本人マジョリティの内面深く「国民主義」イデオロギーが浸透しているからだと思えます。現在の日本国憲法では基本的人権を享受する主体は「国民」であると記されています。これはよく知られているように、いわゆる「マッカーサー草案」で「ビートル」と記されていたものを「国民」と訳したのです。このことから生じて根を張ったのが、「国民」とは「日本国籍保持者」のことであり、したがって「日本国籍保持者」でない者には基本的人権が保障されない、という誤った見解です。つまり、日本人マジョリティは長年の間、「基本的人権」とは「国民」にだけ許された特権であると考えてきたのです。「人権」という概念の基本的理解にすら反するこのような「国民主義」が日本の一般社会はいうまでもなく、裁判所においてすら長年にわたって承認されてきました。

「ユダヤ人証明書をもつ自画像」

ここ数年、私はフェリックス・ヌスパウム

という画家に心を引かれていて、いろいろ調べています。昨年は「誰がヌスパウムを憶えているのか？」という文章を書きました(本誌二〇〇一年六月号)。

ヌスパウムはドイツ北西部の都市、オスナブリュック出身のユダヤ人です。彼の父は裕福な金物商であり、第一次大戦では愛国心を証明するため進んで従軍したという、いわば典型的な同化ユダヤ人でした。画家の道を選んだヌスパウムは一九三〇年頃にはベルリン分離派の一人として活動していたようですが、ある作品で美術アカデミーの奨学金を得てローマに遊学します。のちに妻となるフェルカ・プラテックもこの時同行しますが、彼女はポーランド出身のユダヤ人でした。しかし、彼らのローマ滞在中、ドイツでナチが政権を奪取し反ユダヤ政策を実行に移したため、二人はドイツに帰ることができず、そのまま難民になってしまったのです。

当時、ヨーロッパの各国のうち、ベルギーは難民の入国に関して比較的寛容であったよううで、ヌスパウムはベルギーに滞在することになります。その際、入国目的はフランドル派巨匠の絵画を研究するためということにし、ベルギーの著名な画家、ジェームズ・アンソールが身元保証人になったのです。彼の

ないままに喪失させられました。

ところが、その一方で解放後(日本敗戦後)

は生きるための働き口を求めて、ある者は強制的に連行されて、同じ日本の領域内である「内地」に移動したのです。つまり、日本の東アジア地域への侵略と膨張によって、朝鮮人民衆の生活圏は一九二〇年代半ば以降、朝鮮半島から「満州」と日本列島を含む広い地域に拡大しました。このような朝鮮人の生活圏が、日本の敗戦と南北分断、冷戦という条件によって引き裂かれることになったのです。

敗戦後、日本国は講和条約が締結されるまでの間、朝鮮人、台湾人など旧植民地出身者が保有する「日本国籍」は引き続き有効であるとの立場をとりました。それが在日朝鮮人の民族教育を弾圧する口実にもなったのです。サンフランシスコ講和条約が発効したのは一九五二年四月であり、その時、日本政府は一片の通達によって旧植民地人民は「日本国籍を喪失したものとみなす」と宣言しました。これ自体不当なことですが、日本政府の立場にたつてさえ、敗戦から五二年までの七年間、朝鮮人の日本国籍は有効だったということになります。一九五一年に京都市で生まれた私は、生後一年間だけ日本国籍を保持していたわけです。その日本国籍が、私自身はもちろん、私の父母もまったくあずかり知ら

いたたん朝鮮半島に帰還した朝鮮人、つまり私の叔父のような存在は再び日本に入国することを拒まれました。一九四七年に日本政府が外国人登録令を發布し、朝鮮人、台湾人が「当分の間、外国人とみなす」と決めたからです。注意してほしいのですが、その時点でまだ朝鮮半島には南北ともに国家は成立していません。かつて韓国「併合」とともに日本臣民の列に引きずり込まれた朝鮮人は、この時、何の相談もないまま日本国家から放り出されたのです。外国人登録を強いられた際、彼らの多くは国籍欄に「朝鮮」と記入しました。その「朝鮮」は特定の国家を指す言葉ではなく、自らの民族的出自を表明する言葉だったのです。そう書く以外に、どうすることができたでしょう。まだ自らが国民として帰属する国家は地球上に存在していなかったのです。このようにして、在日朝鮮人は難民になりました。在日朝鮮人という難民を生み出した主要な責任は日本国にあります。日本人のどれだけが、そのことを自覚しているでしょうか。

子供だった叔父は「難民」となり「不法入国者」となって日本の兄のもとに流れ着きま

した。小さな密航船の船底、窒息しそうに蒸し暑い場所で機械油のドラム缶に首まで漬かって三日三晩を過ごしたそうです。まさに「太陽の男たち」の東アジア版です。私たち一家は何年もの間、こうして転がり込んできた叔父を官憲からかくまっています。叔父は強制退去を恐れて、学校にもろくに通えないまま成人しました。偽名のままで結婚し、子供を三人もうけてから自首して特別在留という不安定な在留資格を得ましたが、数年前、ちぐはぐの連続に終始した人生を自らの手で閉じました。在日朝鮮人にとってこうした経験は、決して例外的なものではありません。石原慎太郎都知事が二〇〇〇年四月にいわゆる「三國人」発言をした後、批判を受けると、あれは「不法入国した三國人」を指していたと誤魔化し、居直ったことがあります。その時、若い世代の在日朝鮮人である慎蒼健さんが鋭く反発して「われら密入国者の子」という文章を書きました(石原都知事「三國人」発言の何が問題なのか) 影書房) が、エキセントリックに見えるこの言葉には真実があります。朝鮮人を日本国臣民にしたのも、難民にしたのも、不法入国者にしたのも、日本国なので、朝鮮人のうちのある者(たとえば私の叔父)が密入国者となり、ある者(たとえば私の父)

ウムとフェルカはベルギー人の助けを得て隠れ家に身を隠し、ヌスバウムは誰に見せるといふあてもないまま、隠れ家で絵を描きつづけました。そして、自分の作品のあるベルギー人にあずけ、「もし自分がいなくなる事があっても、ぼくの絵は死なせないでほしい」と言い残したのです。最終的には、密告されてフェルカともどもアウシュビッツに送られ、命を断たれました。

ヌスバウムの作品に「ユダヤ人証明書をもつ自画像」があります。行き止まりに追い詰められた男が、手にもった外国人登録証を誰何した官憲に示している絵です。彼の外套には黄色いダビデの星が縫い付けられており、手にもった証明書には「ユダヤ人」と赤いスタンプが押しあります。彼の作品の中で最も重要なものです。

ここに示されているのは、自分は「ユダヤ人」であるという表明ではありません。「ユダヤ人」という民族性や宗教性などのアイデンティティを表明しているのではないのです。そうではなく、国家の暴力によって「ユダヤ人」とカテゴライズされた難民が描かれているのです。したがって、それは「ユダヤ人」の肖像ではなく、「難民」の肖像なのです。だからこそ、私はこの絵を二〇世紀の代

表的肖像画と呼んでいるわけです。

ヌスバウムの運命は、国家というものがそれほどもて恣意的に人をカテゴライズし、排除したり抹殺したりするという典型的な例です。ヌスバウムという画家は、そうした自らの運命をリアルタイムで作品に描いていたという意味できわめてユニークですが、彼の運命そのものは難民に共通のものであって、特殊な例外ではありません。そのことを私は、大学での講義や市民対象の講演などでかなり詳しく説明するのですが、学生諸君はあまり理解できないようです。学生だけでなく、おそらく日本のマジョリティは、こうしたことがらをうまく理解できないのでしょうか。国家と自分がそれだけ癒着しているのですね。国家から自分が離れる、あるいは国家が自分を放り出すなどということは想像もつかないようです。国家が人をカテゴライズし、「国民」という領域に人を引き込んだり放り出したりする。在日朝鮮人の経験も同じです。おそらくそういうことが全世界で起きている、そのことへの想像力が必要とされているのです。

母語からの追放という経験

二〇世紀の政治暴力とユダヤ人の経験の中

います。当時は指紋押捺も強制されていました。自分たちは国家から潜在的犯罪者と見なされており、いつ追放されるかしのれないのだという漠たる不安を与え続けて萎縮させるには最適の政策です。

送金のエピソードにも、親近感を感じます。たとえば解放直後、韓国に帰還した祖父に、日本に残って働いていた父が送金していました。戦後すぐの混乱期ですから、銀行の外国為替の窓口を通す正式な送金であったとは思えません。おそらく、合法、非合法に日本と往來する同郷人のネットワークを利用していたのでしょう。日本で父が同郷人Aにある金額を支払うと、むこうでその連絡を受けたAの親戚か誰かがそれに相当する金額を祖父に手渡すといった方法です。国境や税関の障壁を超えて生きのびるための民衆の知恵であり相互扶助です。しかし、国家はそうした金銭の流れを独占的に管理して税金や手数料という名目で利益を独占しようとしています。時々、在日中国人やペルー人などの「地下銀行」が摘発されたというニュースを耳にしますが、その度に私は、こうしたことを思うのです。

ヌスバウムの話に戻ります。そうやってヌスバウムは一九三五年からベルギーに滞在しつづけていましたが、一九四〇年五月にドイツ

で、難民性ということの奥の奥を垣間見させてくれるのが、ジャン・アメリカーやパウル・ツェランの場合だと思えます。

ジャン・アメリカーはもとの名をハンス・マイヤールといい、一九一二年ウィーン生まれの典型的な同化ユダヤ人です。彼は一九歳になるまで「イディッシュ語」の存在も知らず、ヘブライ語やヘブライ文化もまったく知らなかったといえます。文学と哲学の学位を取得した知識人でした。自らを「ユダヤ人」の一員だと考えてはいなかった、むしろ「ドイツ文化」こそが彼のアイデンティティの源泉だったのです。そのような人物が、ナチス・ドイツのオーストリア併合にもなつて亡命者、難民となります。アメリカーもヌスバウムと同じようにベルギーに逃れ、そこで対独レジスタンスに加わりましたが、逮捕されアウシュビッツに送られました。

ガス室送りではなく強制労働につかされたため、生き残ることが出来たのですが、そこで彼がすることになった自らの母語と、(こういう言い方が可能だとすれば)「母文化」をめぐる経験は重要です。母語であるドイツ語を愛し、ドイツ文化を価値あるものと信じてきた彼はそこで、自らの母語と「母文化」がそつくりとナチの独占物になってしまっている

ツが突然、ベルギーに侵攻してきます。その時、ヌスバウムは「ドイツ国籍」保持者ですから、ベルギー当局から見れば「敵性外国人」であるということ、他のドイツ国籍保持者とともに拘束され、南フランスのサン・シプリアン収容所に送られました。ナチス・ドイツから逃れてきた難民であるにもかかわらず、「ドイツ国民」であるという理由でつかまったのです。収容所に拘束された「ドイツ国民」のうちおよそ九割が実はユダヤ系でした。そして、彼らがその収容所にいる間に、ベルギーとフランスが相次いでドイツに降伏します。そうなるとう度は、彼らのドイツ本国への送還という問題が出てくる。そうなればユダヤ系は直ちに収容所送りでしょう。ヌスバウムはサン・シプリアン収容所から脱走し、ベルギーに戻りました。そこには恋人のフェルカ・プラテックが待っていたからです。

ところが、その後、ドイツ国内でユダヤ系市民の公民権を剥奪する決定がなされ、ヌスバウムは「ドイツ国籍」すらも失って真正正銘の無国籍者になります。また、ベルギーを占領したドイツ軍政当局はユダヤ系市民に「ユダヤ人登録」を義務付けました。強制収容所への移送のための行政手続きです。ヌスバ

滞在には「ベルギーでいかなる雇用労働にも従事しないこと」という条件が付されています。そのことは彼が携帯を義務付けられた「外国人登録証」に明記されています。しかも、滞在許可は六ヵ月ごとの更新で、その度に充分な所持金があることなど、滞在条件を充たしていることを証明しなければなりません。それができなければ、強制退去です。ヌスバウムはロンドン在住の親戚から送金してもらっていたようです。この親戚とはあまり仲が良くなく、たまたまですが、それでも送金してくる親戚がいただけ彼は幸運だったわけですね。ナチの手を逃れてきたヌスバウムは、不女に怯えながら六ヵ月ごとに役所に出頭し、滞在許可を更新しなければならなかった。そういう先の見えない不安定な生活が何年も続いた。そのこととうとうしき、何とも言えないイヤな感じ、こうした些末にすら見える細部に、私は非常なリアリティを感じるのです。ああ、どこでも同じだな、と奇妙な感慨すら覚えます。それは現在も世界各地で、この日本でも、数百万、数千万の難民たちが経験していることです。

そもそも私たちが在日朝鮮人もまた「外国人登録証」の常時携帯を義務付けられていて、この場合は一四歳の時からそれを持たされて

でこそ自分の真実を語る事ができるのだ」と答えたそうです。

そのツェランは、難民としてパリに流れ着き、そこでドイツ語の詩を書きつづけます。周囲に彼の母語であるドイツ語を解する人はほとんどいない。彼の詩の読者も、ほとんどいないのです。しかし、彼はドイツ語を話す人々の多くいる場所、すなわち当時の西ドイツにはほとんど足を踏み入れようとはしませんでした。のちにブレイメン賞を与えられ、その授賞式のためブレイメンを訪れた彼は、スピーチに対する会場からの質問が「反ユダヤ的」であると感じ、会場を飛び出してしまいます。その受賞スピーチに、こんな言葉があります。「かすかすの損失のなかでただそれだけが——言葉だけが——届くもの、身近なもの、失われていないものとして残りました」。

ユダヤ人難民であるツェランに残されたものは言葉だけでした。しかし、その言葉は彼の両親を殺した者たちの言葉であり、彼自身はその言葉が話されている場所で落ち着くことはできないのです。そうした意味で、ツェランの場合も「母語」の共同体から追放された者と呼んで差し支えないでしょう。

それはツェラン研究者にとつては新しい指

摘ではないかもしれませんが、私が驚かされたことが一つあります。ツェランのブレイメン文学賞スピーチを読んでいると、その冒頭の一行が「思う」(デンケン)と「感謝する」(ダンケン)は私たちの国語では同じ起源を持つものです」と訳されていたのです(飯吉光夫訳編「パウエル・ツェラン詩論集」)。

「国語」ですよ！ 原文はドイツ語のシュプラーハですが、それはツェランにとつて決して「国語」ではありません。ここはぜひとも「国語」ではなく「言葉」と訳さなければならぬ箇所なのです。一つの国家の領域内には一つの民族(すなわち国民)が住み、その民族は一つの言語(すなわち国語)を用いる。逆にいえば、一つの言語を用いる集団が一つの民族(すなわち国民)を形成し、それが国家となる。こうした、国家、国民、国語をイコールで結ぶ考え方がその国語イデオロギーであり、それは言うまでもなく、ツェランの人生や作品とは対極のものであります。にもかかわらず、日本において、ここでの「言葉」が「国語」と訳され、それが研究者の間でもさして怪しまれないまま流通しているのです。在日朝鮮人や日系ブラジル人などの児童もいる教室で、日本語を「国語」と称して怪しまない教育者たちの感受性と共通する鈍感さと言えるでしょう。

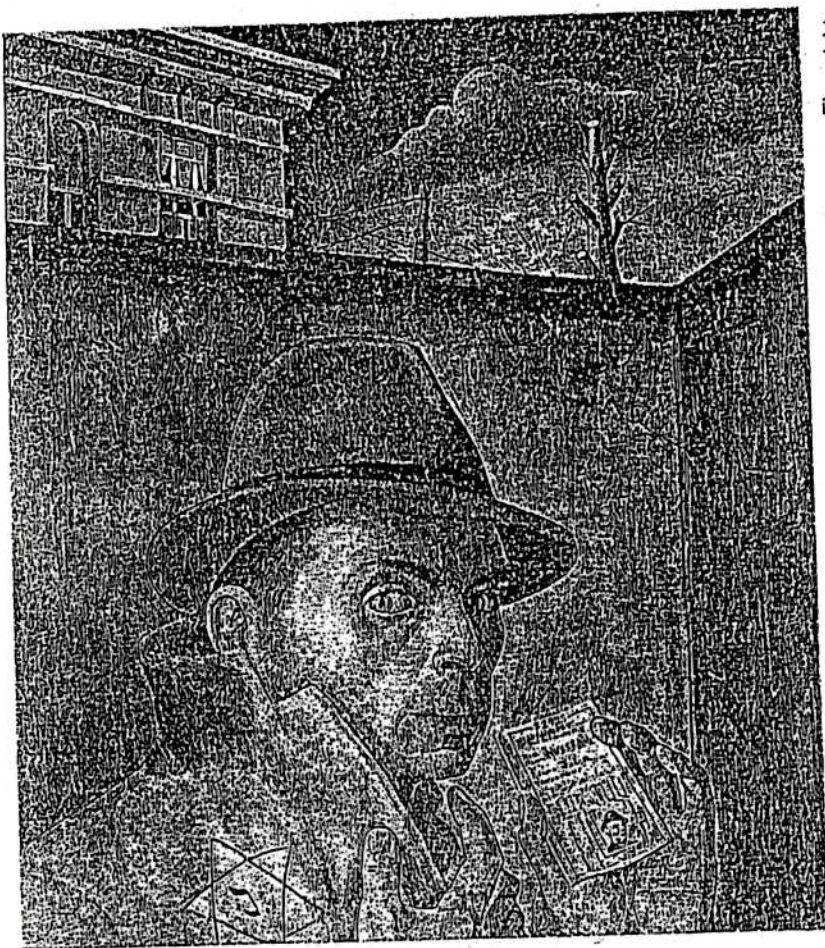
よう。

ツェランもまた、一九七〇年にセーヌ川に身を投げて自殺していますが、晩年にイスラエルを訪問したとき、彼はヘブライ語を国語とするその国民国家ではなほだしい孤立感を覚えたと言えられています。

イタリア語を母語とするブリーモ・レーヴィの場合には、アウシュビッツでダンテの「神曲」を暗誦して自らを支え、解放後はまっすぐにトリノに帰還しました。戦後はイタリア語で著作を著わし、多くの尊敬を受けました。しかし、二〇世紀のユダヤ人難民の経験に照らしてみると、むしろレーヴィの場合こそが幸運な例外であったことが分かります。アメリカやツェランのような東欧の同化ユダヤ人の場合は、故郷の共同体が破壊されてしまっただけでなく、自らの母語、自らの「母文化」が、自分にとつて限りなくよそよそしいものになってしまったのです。比喩的にいうと、彼らは自らの母語からも疎外されてしまったわけです。だからこそ、ツェランはドイツ語にまつわりつく「歴史性」とか「民族性」とかいうものをできるだけ排除し、言語の普遍性に投企しようとするのではないのでしょうか。難解であることは、むしろ当然です。言語の普遍性という観念へと追放された人間

こと、逆にいうと、自分が自らの母語や「母文化」から追放されてしまったことを思い知らされます。ベートーヴェンからリヒャルト・シュトラウスにいたるまで、ゲートからトラークルにいたるまで、アメリカの内面を充填していた「ドイツ語」と「ドイツ文化」はいまや「ドイツ人」の占有物であり、「ユダヤ人」とされた彼がそれを享有することは

許されない。しかし、彼にはそれしかないのです。つまり国家は彼を「ユダヤ人」とカテゴライズして排除しただけでなく、彼の内面の母語や文化までそれが「ドイツ人」のものであるからという理由で剝奪しようとしたわけです。彼は自らを「故郷喪失者」と呼びましたが、ここでの「故郷」は地理的な場所のことではありません。言語や文化によって支



フェリックス・ヌスバウム
「ユダヤ人証明書をもつ自画像」(1943年)

えられているアイデンティティのことです。アメリカは「ユダヤ人であることの強制とその不可能性」(彼のエッセーのタイトル)について考え詰め、その不可能性をあえて担おうとします。「私をユダヤ人と結びつけるものは脅威を前にした連帯である。……反ユダヤ主義があつてこそユダヤ人の私が生まれた」と結論します(『罪と罰の彼岸』法政大学出版局)。戦後、彼はオーストリア国籍を取りますがベルギーにとどまり、六〇年代後半になつてドイツ語でアウシュビッツ経験を著述するようになりました。一九七八年にザルツブルグのホテルで自殺しています。

東欧の多民族都市ヴイナに生まれたパウエル・ツェランの場合には、アメリカとやや違ふ面があります。ツェランは言語の天才であり、ドイツ語のほか、ルーマニア語、フランス語、ロシア語を流暢に使いこなし、またイディッシュ語にも深い知識をもっていました。しかし、彼の母語もまたドイツ語です。自身も強制収容所体験を持ち、両親が強制収容所で命を奪われたという経験をもちながら、彼はドイツ語で詩を書きつづけました。そういう彼に一時、「自分の両親を殺した者たちの言葉で詩を書いているのか」という非難が浴びせられましたが、ツェランは「母語

した。加藤典洋(敗戦後論)への高橋哲哉の批判(戦後責任論)を軸としつつ、そこにさまざまな論者が絡まり合ったわけですが、問題そのものは先鋭化しながら継続しているにもかかわらず、論争は生産的に展開されないままであるというのが私の見方です。この戦後責任論争の過程で、右派ないし極右派のナショナリズムに対する批判は共有しているであろう一群の人々の内部から「日本人(日本国民)の責任」を承認するところから出発しようとする論者に対して、そのような立論は「ナショナリズムの『畏』にとらわれるものだ」とか、あるいは「加害国民の一人としてのわたし」という自己規定は「国民国家と個人との同一化の欲望」の表現であり「ナショナリズム」だ、といった批判が現れました。代表的には上野千鶴子の高橋哲哉に対するものがそれです(「ナショナリズムとジェンダー」。このような議論を、日本人マジヨリテイの間に見られる「ナショナリズム批判と戦後責任回避との倒立した結合」の一形態と私は考えました。

これまで述べてきたように、日本国民は「国民」であるということによって特権を享受してきたのです。ここで特権享受者であることは、必ずしも本人の主観や心情において国家

と同一化したナショナリストであることを要しません。他方、在日朝鮮人のような非「国民」は参政権がないだけでなく、海外旅行から不動産の売買、金融機関での融資、クレジットカード・カードへの加入、ゴルフ・クラブへの入会やレンタル・ビデオの借り出しにいたるまで、日常的に有形無形の屈辱や磨滅感を強いられてきたのです。片方で国民的特権を享受しながら、国民的責任にだけは背を向け、責任を果たそうとする人々をナショナリストと呼ぶことは、私の目から見れば理不尽ではないかありません。そこで、私なりの立場からこの論戦に介入することにしたわけです。

「国民的責任」とは一言でいえば、「国民」すなわち政治的主権者であることから導き出される政治的責任のことです。ある国家がその政策を通じて他者に被害を与えた場合、その政策に責任を負うのは主権者としての国民でしょう。国民は主権者としての自己的政治的行為を通じてこの責任を担わなければならない。現在のところ私たち人類は純然たる難民を除いて誰もがいずれかの国家の成員であるわけですから、こうした「責任」を免れるのは難民のみなのです。こうした考えを、私はハンナ・アーレントの論文「集団的責任」(本誌一九九七年七月号)を参考にして整理し

ました。

ただ、この時、私にとって問題になったのは、自分が果たして「純然たる難民」であるといえるか、ということでした。この問いには二重の含みがあります。

ひとつには、なるほど在日朝鮮人である私は日本社会で難民同然の無権利状態を強いられてきたが、それでも今のところ食料や住居、医療などに困窮してはおらず、不断に生存権を脅かされる状態に置かれてはいない。そういう存在である自分がルワンダ、アフガニスタン、占領地パレスチナなど、飢餓や戦禍に直面している難民の前に、自分も同じ難民だと言えるのか、という問題です。

私は常々、「国民」として特権を享受している人々が、自らを閉じ込めている目に見えない牢獄としての国民意識を打ち壊したいという願望の表現として観念的に難民的生への憧憬を語る現象を複雑な思いで眺めてきました。難民であるということは、国家からの解放である以前に、それからの追放であり、そのことは多くの場合、生存権という基本権からの追放を意味しているのです。軽く語れることではありません。だとすれば、私が自らを難民と称することにも多かれ少なかれ、これと同じような観念性が付きまわっているの

の、普遍性へ跳躍するしかない言語行為だと私は思っています。その切実さが、ドイツにおいて、ドイツ語を母語とすることに疑いを抱かない人々に、どれくらい読み取られているのか。ましてや日本では、どうでしょうか？

なぜそんなことを言うのかといえば、彼らの言語経験は私たちが在日朝鮮人のそれと同じところが多いからです。日本が朝鮮を植民地支配していた時、朝鮮民族の言語や文化を否定したことは、漠然とした概念としては知られているでしょう。三五年間にわたる言語と文化の否定は、解放後の朝鮮民族に対して、目に見えないものも含めて、容易には癒されない傷跡を残しています。ましてや私たちは在日朝鮮人の多くは、解放後も日本で生まれ育ち、多くは日本の学校で教育を受けたのです。在日朝鮮人の母語は日本語であり、それは日本の植民地支配から生じたことなので

す。よく、「それじゃあ母語を取り替えたらい」とか、「朝鮮語を勉強すればいいじゃないか」といいますが、母語というのはそういう便宜的なものではありません。取替え不可能なものです。私はそのことを言いたくて、アメリカやツェランの例を語ったのです。自分分は朝鮮人なのに、朝鮮語で感じることを、考

えること、表現することができず、在日朝鮮人文学者の場合は、その読者の大半が日本語を母語とし「国語」とする日本人なのです。なぜ、そんなことが起きたのか。ひとたびそう考えると、在日朝鮮人は自らの母語が日本語であることによそよそしさを感じざるを得なくなり、これは、難民の言語経験といっている普遍的な帯びた現象だろうと私は考えています。つまり、難民は「国民」と言語を異にする存在ではなく、むしろ言語観を異にする存在だということです。

戦争、虐殺、難民の時代であった二〇世紀を経て、人類全体の言語経験が、そういう段階に立ち至っているということ。閉じられたひとつの共同体の中で、その共同体の成員のみが共有できるような情緒を自明の前提として、言葉が交換されるというような時代は終わったのです。その情緒が共有されず、よそよそしく、ぎこちなく、不安に満ちた言語の交換。何を言っているのかよく分からない、言葉を尽くして説明すればするほど分からなくなっていく、そういう時代が避けがたく到来したのです。近代国民国家が一つの言語を国語とするという経験をこの一〇〇年から一五〇年くらいの間やってきた結果、その枠外から放り出された人々、その境界間

を移動することを余儀なくされた人々の言語経験が、ここで私が言っている段階を招来したのです。それは、軽く「多言語コミュニケーション」と言われているようなハッピーなイメージのものではなく、きわめて消耗なデイスコミュニケーションの中で行われていく言語活動です。だから、対話が必要だとかコミュニケーションが必要だとか言うとき、それは私も必要だと思いますが、根本にある経験、あるいは経験の断絶というものをどれくらい普遍的に見通せるのかが問われてきます。ある言語にあるイメージが結びついてしまっているのなら、それがどういう経験によってもたらされたのか、そのような他者の経験に対してどのくらい自らを開いて理解していくことができるのか、現在はそういう努力を私たちに強いる時代なのだと思うのです。

国民的責任と「半難民」

私が自らを「半難民」と規定したのは、戦後責任をめぐる論争の過程においてでした(前記「半難民の位置から」影書房)。一九九〇年代の半ばから日本社会において、「従軍慰安婦」をはじめとするアジアの戦争被害者からの告発に直面して、過去の戦争責任と現在の日本国民との関係を問う論争が現れてきま

の結果です。こうした歴史を「清算」するとはどういうことなのか。その「清算」が、分断された二つの国家それぞれと日本国との間の合意で可能なのだろうか。そうした「清算」の方式は、近代国民国家システムを前提にしています。そのシステムからふるい落とされた者、こぼれ落ちた者に対する償いは、この人々を現存する国家のどれかに「国民」として吸収してしまえば終わるということではないはず。そんなことを強行すれば、そこからまた新たな難民が発生し、苦痛が増大していくばかりでしょう。

「国民化」と朝鮮人

日本では歴史を語る際、ページをめくるような発想、つまり一九世紀ナショナリズム時代があり、国民国家の時代があり、その後グローバリゼーションの時代が到来し、というように単純に語られることが多いように思いますが。しかし歴史はそれほど整然と動いてはおらず、ある場所で克服すべき近代の課題が問題となつていく時に、別の場所では前近代をどのように乗り越えるかということが問題となつていたりします。しかもそれらは相互に浸透し、あるいは規定し合っているのです。朝鮮にとっては、一九世紀末の侵略・植民

地支配の歴史、そこからの南北の分断・対立、そして冷戦。またその中でディアスポラが生まれ、そして植民地支配の直接の産物として、在日朝鮮人が「半難民」状態で暮らしている。これらすべてをトータルにどう乗り越えることができるのかという、いわば近代の課題が存在しています。そうした課題に答えうるネーションを構想することには、朝鮮人にとつて現在直面中の課題なのです。私は現在でも朝鮮の南北に民主的な政権が生まれ、平和的に南北統一を実現し、その統一された朝鮮国とともに、私たちが在日朝鮮人などディアスポラの朝鮮民族をも含む民族全体の意志決定機構が形成されるというプロセスが省略できないと考えています。私の考えでは、次の時代へと進み「民族」や「国民国家」の時代を克服するためにこそ、こうしたプロセスが必要なのです。

在日朝鮮人の前には現に朝鮮半島に存在している二つの国家のどちらかの「国民」になるか、あるいは日本社会のマイノリティーという立場にとどまり続けるのかという、二者択一しかないような言説が多く見られますが、それらはイマジネーションに乏しいばかりでなく、難民の時代である現代を難民たちの生の要求に即して乗り越えていくという構

想力にも欠けるものだと思います。朝鮮半島の国家がどのようなものになるかによって私たちが在日朝鮮人の「生の条件」は大きく規定されます。である以上、在日朝鮮人にとって好ましい朝鮮国というものはあるはずだし、その実現のために在日朝鮮人が努力することに不思議はないでしょう。ところが、こうした表明は、日本では簡単に「ナショナリズムだ」という批判を受けることでしょう。

九〇年代の日本社会では、一方で「国家」「国民」を本質的なものとして語ろうとする典型的なナショナリズムが「復権」してききましたが、その一方では、それらは人間によって想像されたものに過ぎないとする構成主義的な国家主義批判、国家主義批判の言説もかなり一般化してきました。「国家」「国民」の自明性を解体するという後者の立場に、いうまでもなく私自身も属しているつもりです。しかし、問題は、日本社会での後者の議論には往々にして「次の社会」への展望がないということ。これは「対案がない」ということは、必ずしもそれ自体で、その思想や言説の欠陥とまでは言えません。それどころか、「対案を示せ」という要求はつねに多数派の少数派に対する圧力として機能してきました。しかしまた、「対案」とまで行かないにしても、

ではないかという疑いを禁じ得ませんでした。少なくとも言えることは、「難民」という概念を用いる際には可能な限り繊細でなければならぬということです。

第二には、私は在日朝鮮人ですが韓国の国籍をもっており、「朝鮮」籍の人々のような無国籍状態にはないということです。日本社会では誤解が蔓延していますが外国人登録上の「朝鮮」籍は、前述のように民族的出自をのらわすものに過ぎません。日本政府の見解も、それは「記号」であつて、朝鮮民主主義人民共和国の国籍を意味しないのです。

ところで、私は韓国籍をもっていることにかつて、簡単ではありませんでしたがとにかく韓国のパスポートを取得し、海外に出かけることが可能になりました。これは、そのことが可能な難民たちに比べて、私は韓国政府から一つの特権を与えられているわけですね。その一方、私のような「海外同胞」には、韓国での投票権がありません。また、いうまでもなく、日本においては「非国民」ではありません。つまり私は日本において「国民」であるのはもちろん、韓国においても政治的権者と呼び得ない存在すなわち半「国民」なのです。そういう半国民には、どのような責任が求められるのか。私は日本国民ではな

いから、日本国民の責任に関しては、自分自身を「負う側」ではなく「問う側」だと思ふわけですが、翻つて韓国という国家が犯したさまざまな行為、たとえばベトナム戦争にアメリカの傭兵同然に参戦しベトナム人に被害を与えたことについて、私はどのような責任を、どのように負うべきなのか。そのことを考えざるをえませんでした。

このような思いを経て、「半難民」という自己規定を試みたわけです。この点について、ここではこれ以上詳しく述べないことに



徐京植氏

しますが、大部分の日本国民とは異なり、私たちの場合は責任論においても以上に述べたような複雑な思考を強いられなければなりません。たとえば「自国の戦争犯罪」という言葉や、それを反発するにせよ同意するにせよ、日本国民の多数が想像する「自国」とはこの日本国のことでしょうか。ところが、同じ言葉を聞いたとき私たちの脳裏にはつねに複数の国家が浮かび、さらに、そのそれぞれに複数の国家と自分との覚束ない関係について終りのない問いが湧き出してくるのです。な

ぜ、そうなのか。それは、突き詰めれば、近代の一世紀を通じ、被植民地支配、南北分断と対立、国外離散といった経験を重ねて現在にいたった私たち朝鮮民族が、ひとつの国家の国民(政治的主権者)として形成されることになかったからかといえるでしょう。このことを逆からいえば、朝鮮民族に対して行われた国家犯罪、その最たるものが植民地支配ですが、それは現存するどれか特定の国家と日本国との国家間関係のみでは解決しえないということでもあります。植民地支配は朝鮮に分断国家が生み出される歴史的前提となつたし、また、その数五〇〇万ともいわれる在外朝鮮人の離散の原因にもなりま

した。在日朝鮮人を難民化したのも植民地支配

を形成することによって必然的に生じる不平
等な多民族的國家観との調整が出来ず、その
矛盾の軋轢が朝鮮人など植民地人民に押しか
かったといえるでしょう。

その最も具体的な例として、兵役の問題を
例にとりましょう。明治憲法では兵役は成人
男子の基本的義務でしたが、朝鮮人に徴兵令
が施行されたのは一九四四年、敗戦の前年だ
ったということが挙げられます。日本は一九
一〇年に朝鮮人を日本国臣民にしてから三〇
年以上兵役を課すことができなかったの
です。その理由は根本的には、日本語教育や皇
民化教育が、日本側が安心するほどには浸透
しなかったからです。そもそも就学率が二割
程度ですから。だから、そういう朝鮮人を侵
略戦争に動員できるものかどうか、動員して
も役に立つのか、といった問題がありました。
一九三六年に、当時の朝鮮軍朝鮮を占領して
いる日本軍は、東京の陸軍省に対して、朝
鮮人に徴兵制を適用するのは「理の当然」だ
が、まだあと五〇年たつてからようやく実現
可能だ、と意見を述べています。つまり、そ
の時点で皇民化教育を受けている世代の次の
世代か、さらにその次の世代になってやっと
安心して兵隊に取れる、と答えたくらいなの
です。太平洋戦争以前の主要な戦場は中国大

陸であり、そこには多数の朝鮮人がいて日本
に抵抗している、同じ朝鮮人同士で戦うだろ
うか、という疑念も払拭できないわけです。
日本は本当に切羽詰まるまで朝鮮人の徴兵に
踏み切ることができなかったのです。

しかし、皮肉なことに、朝鮮人の中には、
自分たちも日本人と同じように徴兵してくれ
という運動がありました。その理由のひとつ
は当時の日本人のマジョリテイ、つまり「や
まと民族」から、お前たちは兵役という「国
民」の基本的義務すら果たせない、半人前だ、
という差別を日常的に受けていたからです。
そういう差別が一九一〇年から三十数年間続
いたわけですから、自分たちも平等に扱って
欲しい、という要求が朝鮮人から現れたのも
不思議はありません。しかも、そうした要求
のゆえに「不穏分子」との疑いで治安維持法
によって拘束され、拷問や投獄されるという
非常にアイロニカルな事例もあります。

さらに、例えば詩人の尹東柱は、同志社
大学在学中に治安維持法で検挙され、一九四
五年二月に福岡刑務所で獄死しましたが、彼
に対する判決文を読むと、朝鮮人にも徴兵制
が実施されることを、やがて来る日本敗北の
情勢の中で実力で独立を勝ち取るチャンスだ
と考えていたことが分かります。日本が長い

何らかの實踐的構想、あるいは實踐的構想へ
の鋭い欲求を欠いたところでは、先に述べた
ように、「ナショナリズム批判」がその矛先
を誤って、戦後責任を担おうとする人々に向
けられてしまうというような観念的な倒立が
生じてしまうと思うのです。

國家は本質的なものではなく構成物である
という観点は別に珍しいものではなく、たと
えば一九世紀からあったもので、マルクス主
義はまったくそうであるといえますね。階級
対立という点から見れば國家というものは作
られたもので、自然でも本質でもないという
わけですから。近代に國民國家が形成された
その時点から「國家は構成物である」という
ことを指摘し、國家の解体のために闘つてき
た歴史があるのです。私は、「國家は構成物
である」と、すごく新しい発見であるかのよ
うに語る人にむしろ驚いています。問題は、
構成物である國家を、どのようにして、どう
いう道筋を経て解体していくかという構想な
のですから。

先ほど日本人マジョリテイの多くにとつ
て、國家と自分が癒着していると言いまし
ましたが、私たち朝鮮人としては、近代になつて
から國家と自分とはつねにどこかよそよそし
く距離のある關係でした。日本に支配される

以前は李氏朝鮮というものがありませんが、
これは封建的な國家であり、しかも中国との
冊封關係にあつたわけですから、國家とそこ
に住む民衆との關係は、現在われわれが日本
社會において考えているような一体感とは違
うものであつただろうと思います。

歴史家の趙景達氏が面白いことを言つて
います。儒教における根本的道德である「忠」
と「孝」に関して、朝鮮と日本では考え方が
異なるということです。朝鮮では「忠」と「孝」
は必ずしも一致しないばかりか、時として対
立したというのです。つまり親や一族のため
に生きるか、國家や君主のために生きるか、
は置かれていて、官職を投げうってまで帰郷
し一族の家長として務めるという生き方が賞
賛されるといふことがあつたらしい。真偽は
ともかく、やはり近代以前の國家と個々の民
衆との距離感というのは、今日一般的に想像
されるものよりは遠かつたと思えます。そこ
ろが、日本の明治天皇制國家では天皇では君
主であると同時に「家長の中の家長」「父の
中の父」と表象されます。とくに、總力戦体
制下で「國體の本義」などが出された後、「忠」
と「孝」の一体化が強力にはかられました。
朝鮮は日本植民地の時代日本に組み入れら

間、朝鮮人の徴兵制に踏み切れなかつた理由
の本音がそこにあると思えます。

余談ですが、レーニンがノルウェーにおけ
る徴兵制実施問題に関する論文で、同じよう
なことを書いていますね。まだレーニンが亡
命中の時代ですが、ノルウェーで徴兵制が施
行されるが、それは労働者階級にとつてのチ
ャンスだ、とレーニンは述べています。職業
軍人や貴族階級が武器を独占し、軍事訓練を
自分達だけがやってきた間は、労働者階級は
無防備な状態を強いられてきたのだとして、
徴兵制を逆手に取るべきだ、というのです。

そもそも日本は朝鮮において、植民地支配
の当初から、豊臣秀吉の刀狩りのように、獵
師たちが持っていた獵銃まで含めて朝鮮人か
ら武器を取り上げてきました。そのため初期
義兵闘争（一九〇七年）では獵師たちが山岳地
帯で義兵となつて日本軍と闘つた。それは彼
らにとつて、まず自分たちの生活問題であつ
たのです。義兵の將軍、洪範圖は、そうし
た獵師たちの頭目でもありました。その後、
洪範圖は中国東北地方などで抗日闘争を展開
し、やがてソ連に亡命し、コルホーズの委員
長なども勤めました。スターリンによる強
制移住のあと中央アジアで死にました。朝鮮
人はこういう歴史を生きてきた。つまり徴兵

れ、朝鮮人は日本臣民に組み込まれたわけ
ですが、そこにあつた根本的な矛盾は、日本が
血統主義的國家であつたということでしょう。
明治憲法下の國籍法も血統主義に基づい
ていていました。日本國は天皇を父とする
「血」のつながつた家族とイメージされたので
す。そこに「血」のつながらない朝鮮人を組
み込むのですから無理がありました。遠い古
代には日本と朝鮮は同じ祖先を持つているの
だ、だから日本人と朝鮮人は（もちろん日本を
兄とする、兄弟のようなものだったのだ、と
いう「日鮮同祖論」という怪しげな説がまこ
としやかに語られました。また、日本を夫と
し朝鮮を妻とする比喩も、よく用いられて
ました。日本人の朝鮮人への差別があまりにも
ひど過ぎるため、三・一独立運動の後、一九二
〇年には天皇が「一視同仁」ともに朕が赤子」
であると、むしろ日本人をたしなめるような
詔勅を発したこともあり。しかし、その
一方、内地の「やまと民族」と外地の「半島
同胞」との「血」にもとづく差別は戸籍によ
つてしっかりと担保されていきました。こうし
た措置は帝國の差別的支配秩序を維持してい
くため不可欠のものだったのです。要するに、
日本の朝鮮支配はみずからの近代國民國家建
設の過程での血統主義イデオロギーと、帝國

国家に属することなく、つまり「国民」になることなく、その基本的人権を保障され人間の生活を享受する時代が来なければならぬでしょう。

現在のことを言うと、在日朝鮮人のうち「朝鮮」籍の人たちは、すでに述べたように、外国人登録の際に自己の民族的出自を「朝鮮」と朝鮮申告した人たちですね。その「朝鮮」は、繰り返しになります。記号であって「国籍」ではありません。かれらは「朝鮮」という記号で分類される無国籍の難民として日本で暮らしてきたのです。九月一七日の小泉訪朝と「日朝平壤宣言」によって、日朝国交正常化の過程が再開されようとしています。いわゆる拉致問題のため、その先行きを見通すことは困難ですが、正常化交渉の中でこうした人々の国籍問題をどう解決するかということが、重大な問題となって浮上するでしょう。

日朝正常化交渉というのは、日本と朝鮮民族全体との間に存在した歴史的關係、一つの民族を丸ごと「国民」に引き入れ、また難民化させたという日本の近代史の経験をどう捉え直すのか、どういう方向でそれを越えようとするのかという問いそのものであって、単に二つの国家が国交をもつということではありません。また、日本と朝鮮民主主義人民共

制というのはそういう両刃の剣であることに気づいている人が、支配者と被支配者の双方にいたということ。つまり日本の側は朝鮮人を「国民」化しようとしたが、「国民」の用件である兵役義務を課することができないくらい、「国民」化できずかどうかに迷っていたわけです。朝鮮人の側から見ると、植民地支配の下で、「お前は日本国民だ」とどんなに言われても、当然一体感などありません。「半人前」といわれつづけてきたわけですから。それに、もちろん朝鮮半島では選挙も行われませんでした。朝鮮人の大部分には参政権という「国民」の用件も、擬制的にすら保障されなかったのです。

日本敗戦後、朝鮮人は植民地支配からの解放を迎えましたが、一九四八年までは国家がありませんでした。なお悪いことに、四八年に分断国家が成立し、それ以降は分断されたままです。在日朝鮮人の経験については先に述べたとおりです。つまり、朝鮮人は近代を通じて、自分たちがびつたりと同一化する対象としての国家というものを持ってこなかったのです。いいかえれば、十全に「国民」となった経験がないのです。国家との骨がらみの癒着関係にある日本のマジョリティとは対

和国とがどういう関係を持つかということ。は、韓国にいる人たちが在日朝鮮人、あるいは中国その他に暮らすディアスポラの朝鮮人の生に決定的な影響を持っています。すべての朝鮮人にとって、それ植民地支配の歴史を乗り越え、「国民化」と「難民化」の経験を乗り越えていくための、きわめて重要な節目だと考えられます。

「朝鮮」籍の人々の国籍問題についてありそうなのシナリオは「朝鮮」籍を朝鮮民主主義人民共和国の国籍と読みかえてしまうということですが、その場合、個々人の国籍選択の自由が保障されないという問題が生じてきます。何らかの形で国籍選択の機会を与えようということになるかどうか、それについても実際にどんな手続きが可能か予測できません。

しかし、私がここで言いたいことは、国籍選択の自由を保障せよということではありません。むしろ、それ以上に、国籍選択の自由という名目で「国民化」の暴力を加えるなど生じてきた在日朝鮮人は、ある意味では、国家の領域をまたぎ、「国民」の範疇を超えた存在でもあります。第二次大戦終了後、半世紀以上もの間にわたって半難民として生きて

照的な近代を生きてきたといえるでしょう。そういう朝鮮人から見ると、国家が自然でも本質でもないこと、国家が構成物であることは当然の実感です。そのことを、ことさら新しい発見のように指摘されても鼻白むばかりです。もちろん在日朝鮮人や、あるいは本国の朝鮮人の中にも一部、血統主義的あるいは国粹主義的な民族観・国家観を強調する人もいます。七〇年代民主化運動のシンボルだった金芝河がそのような傾向を強めていることには、私も当惑させられています。しかし、そこを捉えて朝鮮民族はナシヨナリスティックな傾向があり、日本のような先進国の国民はそれから解放されて自由だというような見方は非常に浅いと言わなければなりません。

日本社会では本質主義的国家観に反対する立場の人たちが、おそらく、集団的経験として、国家と国民が一体化した近代を前提としたところから議論を立て、それを学説上・観念上否定することが大きな達成のように考えられているようです。しかし、近代を通じて国家と一体化させられてしまった日本人マジョリティの意識をどのように打ち壊し、どのような経路をたどって、どのようにして「次の社会」を実現していくのか、そのことを現在にある国家との関係でいかに構想するのか、

きた在日朝鮮人は、むしろ国民国家の時代を超える展望の中に置かれている存在であると思ふのです。世界には、そういう難民、半難民が多数、存在しているでしょう。この人々こそが、難民の時代の後になる「次の時代」の主人公でなければならず、またそれを引き寄せる力でもあるのです。

在日朝鮮人にいま改めて「国民化」の圧力が加えられると、朝鮮半島南北のいずれかの国家、あるいは日本、さらにはどこか他の国といった三つないし四つの方向に引き裂かれることになるでしょう。自発的に難民にとどまるという選択肢が、その時、どのように可能なのか分かりませんが、いずれにせよ「国民」でなければ権利もないという「国民主義」のイデオロギーが現実を失っていかないかぎり、その選択は誰にでも可能なものではありません。ここでの私の主張は、在日朝鮮人の諸権利を、半難民状態のままに、保障せよということなのです。実際の政策としては、朝鮮半島の南北の国家は、「朝鮮籍」、「韓国籍」の別に関わらず、在日朝鮮人全体に対して自由往來の権利を保障すべきであり、大統領選挙などの国政参政権を認めるべきであるということ。他方、日本政府は「朝鮮籍」、「韓国籍」の別に関わらず、在日朝鮮人

そういう議論はほとんど蓄積されていないように見えます。こうした観念性を指摘すると、それを指摘している側こそが「国家」にとらわれたナシヨナリストである、本質主義的に国家を語っている、と非難されてしまうような倒錯的な事例を私自身いくつも見つけてきました。

「半難民」の今後

朝鮮人は歴史的にみて、半国民または半難民の位置に今日まで置かれてきました。そこには半難民であることの苦痛や不自由とともに、当然ながら、国家に絡めとられてしまわない自由、国家と自分との隙間を見ることができる視野なども与えられたといえます。二〇世紀という時代を「国民化」の経験として過ごした人々、つまり日本のマジョリティのような人々と、同じ時代を「難民化」あるいは「半難民化」の経験として生きた人々、つまりパレスチナ人や朝鮮人のような人々が存在しています。この二つの経験は背中合わせに繋がっています。今後のことを考えると、地球上のすべての人間が何らかの国家の「国民」に秩序正しく整頓されるということはおり得ないし、望ましいことでもないでしょう。むしろ、難民の時代を経て、あらゆる人々が

재일 조선인(자이니찌 조센징)은 민중인가?

서경식

の全体に対して、少なくとも地方参政権は保障しなければなりません。こうして、在朝鮮人は東アジアにおいて超領域的な政治的主体として自らを形成する端緒を手にするので

す。
二年前、日本で在朝鮮人など定住外国人に地方参政権を認めようという法案が成立する確立がかなり高くなってきた時、日本保守層はこれをつぶすためにいろいろな対案を繰り出しました。中には「韓国籍」に限って地方参政権を認めるという、あけすけな分断策もありました。そして、ついに旧植民地出身者については届け出だけで日本国籍の取得を認めようというような対抗案が出てきたのです。たとえば奥野誠亮といったウルトラ・ナシヨナリストまでもが、本心はともかくとして言葉の上では、こうした簡易帰化制度に賛意を表明しました。このことに一部の人は当惑したり驚いたり、中には歓迎するような反応をみせる人たちもいたのです。実際、日本人マジョリティにとってこの案に対抗する論理を構築するのは容易ではないでしょう。しかし、この案は私から言わせれば少しも不思議なことではなく、まさに「国民主義」の側の最後の代案として出されたものだと思います。在朝鮮人が半難民状態で六〇万人

近くも日本国内に存在し続けているという状態は、日本保守派にとっていつか清算しなければならぬ非正常なものであり、その清算の方向はもちろん「国民化」以外にありえませんでした。「国民化」を受け入れたものには権利を与えるが、そうでないものはあくまで外国人として差別し排除するという頑強な意思表示なのです。しかも今回は、本人の意思確認という手順を経るので、自らの意思で半難民にとどまった者には文句は言わせないというわけです。

韓国にしろ北朝鮮にしろ政府そのものはいずれも「国民主義」ですから、日本保守派のこの論理を根本的に批判することは困難です。ここに在朝鮮人が直面している重大な岐路があるのです。私としては、既に日本国籍を選択した人も含めて、自分は二〇世紀の植民地支配、侵略戦争、そして冷戦体制という歴史によって生み出された難民なのだという「難民的自己認識」に立って、せっかく難民にしてもらったお蔭で獲得することのできた国家を相対化する視野、国家に取り込まれてしまわない存在様式を失うことなく、「国民」と同等の権利を要求していく立場を貫き、ひいては「国民主義」そのものを解体していきたいものだと思うのです。

フランス革命から一九世紀自由主義革命の過程を経ていわゆる近代国民国家というものが成立し、ポストコロニアル、グローバリゼーションの時代に突入して以後、国民国家の時代は終わったということは何百回も論じられてきました。現存の国民国家というシステム、あるいは国民国家間システムは当分の間は地上を覆い続けるであろうという状態です。構成主義の立場から国民国家観や国民主義を批判する人々は、さらに一歩踏み出して、現存する制度を解体ないし改変するための実践方向を提示しなければならぬと思います。その時が来ています。

ここで私は楽観的な見通しを語れないのですが、しばしば、まさにツェランの詩のような理解困難な言葉の断片、あるいはヌスパウムの眼差しのような言葉にならない問い、そうした難民たちが発し続けている声、きしみ、悲鳴、すすり泣き、時には哄笑にも可能な限り耳を傾けることが、現在の局面を乗り越えていくために不可欠だと思っています。私自身、自らの感受性を最大限鋭敏にしてその声を聞き、それを伝えていくことが自分に与えられている仕事だと思っています。(談)

(二〇月四日)

(そ きょんしく、作家)

[반난민의 위치에서] 서경식

在日 朝鮮人(자이니찌 조센징)은 민중인가?

-한국 민중신학에 대한 물음

재일 조선인은 민중인가라는 물음은 이 연구회에 참가하기 훨씬 전부터 가지고 있었다. 조선반도에서는 70년대 이후 군사 독재 체제하의 정치 경제 사회적 모순에서 해방되기 위해서 주체적으로 싸워왔던 민중상이 부각되었다. 우리 재일 조선인도 그러한 민중으로 존재할 수 있을까? 재일 조선인은 어떻게 해서 그 스스로의 운명을 열어가는 주체가 될 수 있을까? 이하 비기독교인의 입장에서 몇 가지 문제제기를 하는 것으로 보고를 대신하고자 한다.

이중의 물음

재일 조선인은 민중인가라는 질문은 이미 그 자체로 이중의 곤란을 안고 있다. 첫째, 재일 조선인은 누구인가라는 물음. 바꿔 말해 재일 조선인은 어떻게 자기의 아이덴티티를 가지는 것이 가능한가라는 물음이다. 둘째, 민중이란 누구인가 라는 물음. 곤란한 이 두개의 물음이 교차하는 지점에 재일 조선인은 민중인가라는 물음이 있는 것이다. 안병무의 [민중신학을 말한다](新敎출판사)를 보면 민중 신학은 민중을 정의하지 않는다라고 서술되어 있다. '자기가 민중인가, 민중이 아닌가라는 물음은 바보같은 질문입니다. (중략) 민중은 누구인가라고 묻는 사람은, 이미 알고 있으면서 도망갈 구석을 찾기 위해 묻고 있든지, 아무리 말해도 이해하지 못하는 사람, 둘 중의 하나일 것입니다. 민중은 경험 가능한 것이지, 지식의 대상이 아닙니다. 우리들은 분명히 보았습니다. 경험하였습니다.'

그러나 그 동안 일본에서 생활해온 재일 조선인은 이런 확신을 가지고 '분명히 보았다. 경험했다'라고 말 할 수가 없다. 내 경우, 그 70년대에 예를 들어 옥중의 형들에게 차입을 하기 위해 한국에 왕래하는 어머니의 경험을 통해서라는, 극히 매개적으로, '민중'의 비전을 봤다는 생각도 든다. 경험한 것 같은 느낌도 든다' 그러나, 그것은 쫓아가면 가면 갈수록 멀어지는 신기루 같다.

안병무씨는 '민중'은 '지식층의 권력에 억압당하고 경제적으로 빼앗겨 가난한 사람, 힘이 없는 사람'이며, '일상적인 착취 대상'이라고 한다. '진정한 민중의 현장에는, 식민지 경험이 있습니다. 일상적으로 착취당하고 있는 현장은, 식민지이며, 지금의 제3세계입니다. 그곳에서 민중 사건이 계속 일어나고 있는 것이 사실입니다'

재일 조선인은 그 역사적 출신으로 말하면 분명히 제 3세계인이며 피식민지인이나, 그 생활의 장은 선진 자본주의국 일본이다. 다른 곳에서 안병무씨는, '불행히도 일본에는 현장이 없다'고 말하고 있는데, 이곳에 '현장이 없다'라고 한다면 재일 조선인의 '현장'은 어디인가. 그것이 또 한가지 곤란한 물음으로 떠오른다.

합류 불가능했던 세 건의 분신 사건

내가 이런 물음을 마음에 두게 된 출발점에, 세 건의 분신사건이 있다. 한국에서 1970년 11월 13일, 전태일 분신자살이 있었다. 한국 민중신학은 이 사건을 '예수사건'으로 보며, 민중신학의 출발점으로 규정하고 있다. 실은 그 한달 전 10월 6일 양정명(일본명 山村政明)이 와세다 대학 문학부 앞에 있는 아나하치반(穴八番) 신사에서 분신자살을 하는 사건이 있었다. 다음날 아사히 신문은 다음과 같이 보도하고 있다.

'6일 미명, 와세다 대학생이 분신 자살했다. 아파트에는 죽기 직전에 쓴 [항의/ 탄원서]가 남겨져 있었다. 거기에는 일본에 귀화한 조선인 2세로서의 고민, 제2문학부(야간)학생으로서 경제적 곤란, 그리고 분쟁에 휩싸여 폭력이 횡행하는 학원에 대한 분노가 적혀있었다. (중략)본인은 귀화했으나, 어릴 적부터 멸시받던 체험은 사라지지 않았고, 일본인이 될 수 없는 고민을 친한 친구에게 털어놓으며 [자기에게는 안주할 곳이 없다라고 얘기했다고 한다]

내가 보기에 이 둘의 분신 자살은 일본에 의한 조선 식민지 지배, 민족이산, 민족분단이라는 현실에서 기인된 역사적으로 같은 뿌리를 가진 사건이다.

그러나 그 둘은 분명히 대조적인 사건이다. 거의 누구도 양정명의 죽음을 돌아보지 않았다.

그 반년 뒤 1971년 4월 형 서승이 한국 육군보안사령부에서 조사를 받던 중에 빈틈을 타 분신자살을 기도, 불행중 다행으로 죽음을 면하는 사건이 있었다. 일본에서 태어나 자란 그는 한국에 모국 유학, 한국의 민중, 민주화 운동에 합류하는 것으로 자기 해방을 시도했다. 그리고 같이 유학 중이었던 동생 서준식과 함께 '학원 침투 간첩'으로 구속되어, 친구 이름을 말하라는 고문을 받았다. 고문에 굴복하여 친구를 팔아 넘기고, 학생운동에 타격을 주는 그런 결과를 피하려고 자살을 시도한 것이었다.

1970년부터 1971년에 걸쳐 한국에서는 박정희 정권이 군사 독재를 점점 강화시켜 유신체제를 확고하게 하고자 했다. 일본을 시작으로 외국 자본이 밀려 들어가, 저임금에 의한 착취와 인권 탄압 등 사회 경제적 모순이 분출하려는 시기였다. 일본은 고도성장에서 거품 경제로 향하는 시기이다. 그러한 시대의 길목에서 이 셋의 분신 사건이 연속적으로 일어난 것이었다. 전태일과 양정명을 잇는 위치에 서승이 있었다고 말할 수 있다.

'합류'란 서남동씨의 말이다. 예수 시대의 민중적 경험과 오늘의 한국에 있어서 민중적 경험등이 전태일 분신 자살 이후의 민주화 투쟁의 과정에서 '합류'했다는 의미로 사용되고 있다. 그 표현을 사용해 말하자면 셋의 분신 사건은 같은 역사적인 뿌리로부터 발생한 것으로 하나의 같은 상황에 의해서 일어난 것임에도 불구하고 합류할 수 없었던 것이다.

양정명의 고뇌

양정명의 유고집 [inoti moetukurutomo](いのち燃えつきるとも)가 1971년 6월에 간행되었다. 이 책에 수록되어 있는 항의 탄원서는 와세다 대학의 학내 투쟁에 관한 내용도 있으나 '피식민지 지배하의 이민족의 후손으로, 이 나라 사회의 가장 낮은 곳에서 25년간 몸부림쳐온 사람의 현대 일본에 대한 작은 항의'라고 자신의 행위를 위치 지우고 있다. 마지막

에 열거되어있는 아홉 개 항목의 요구중에는 '남북 조선의 자주적 평화적 통일 실현!' '재일 조선인의 민주적 민족권리의 탄압을 용서하지 말라!', '김희로 동포의 법적 투쟁지지!' 등의 항목, 뒷부분에는 '신이여 배교자인 저를 용서하세요!'라고 끝맺고 있다.

양정명은 1945년 6월, 야마구치현에서 태어났다. 그의 부모는 소작농이었고 일곱 형제중 삼남이었다. 그들은 극히 가난했고 양정명이 아홉 살 때 모두 귀화했다.

'우리들 형제자매에게 쏟아진 멸시의 말, 조센, 조센, 어린 난 된지도 모르고 그저 슬픔과 분함의 눈물을 흘릴 뿐이었다. 가난하게 자랄 수 밖에 없었던 사람은 이해할 수 있을 것이다. 다른 집 아이들이 즐겁게 놀고 있을 때 들일과 장작 줍기를 해야만 했던 슬픔을, 부모는 모든 굴욕을 잊고자 했다. 궁핍한 가계에서 선물을 준비하여 마을의 유력자에게 몸을 굽신거리는 부모의 모습이 내게는 불쌍해 보였고 분하기도 했다.'

그는 공업고등학교를 졸업한 뒤 그 지역에 있는 기업 동양공업에 취직했으나, '툭니바퀴 같은 생활'에 실망하여, 반년만에 퇴사. 1964년 러시아 문학을 배우기 위해 고향을 각오하고 상경했다. 상사의 영업사원, 페인트칠, 트럭 운전수, 창고지기, 신문배달, 우유배달, 경비원, 막노동 등의 아르바이트로 나날을 보냈으며, '십 엔 짜리 고로케 하나로 식사를 대신하거나, 식당에서 된장국 하나만 주문해서 웃음을 산 적'도 있었다.

양정명이 기독교를 알게 된 것은 퇴직해서 상경했을 때, 그 수속을 도와주었던 직장의 여성(유고에는 M누나라고 적혀있다)이 기독교에 열심이었던 사람으로 상경해서 괴로운 일이 있으면 교회를 찾으라고 조언한 것이 계기였다. M누나와는 상경뒤에도 편지를 주고 받아, 자기가 조선사람이라는 것을 편지에서 고백하고 있다.

그는 처음에는 다이타(代田)교회, 그 다음에는 다카이도(高井戸)교회에 다녔는데, 그 수기에, 교회에 다니면서도 해결 할 수 없었던 갈등과 고뇌가 생생히 기록되어 있다.

'신이 사랑이라면, 왜 인간이 이토록 비참하게 괴로워해야만 하는가. 신이 정의와 공평을 그 속성으로 한다면, 어째서 인간사회에 사악과 불공평을 허용하고 있는가. /강자는 약자를 학대하고, 일본인은 조선인을 이유도 없이 모욕한다. 신이 존재한다고 믿어도 좋다. 그러나, 신이 사랑이라는 것은 믿을 수 없다'

두 번의 수험으로 와세다 대학에 합격했다. 그러나 철야로 일하고 그대로 수업을 받는 생활에 건강을 해쳐 제2문학부(야간)로 옮기는데 무자비하게도 그때 입학금을 다시 내야만 했다. 그 사이, 그는 내면적으로 '신앙적인 싸움'을 계속한 결과 '하나의 결론'에 달한다.

'나는 기독교가 단지 개인의 마음의 문제만으로 그치는 것에 만족할 수 없었다. 특히 사회와 국가의 책임이랄 수 있는 문제로 어두운 인생을 살아야만 했던 나는, 기독교의 복음이 사회에서 유리된 곳에서만 얘기되는 것에 불만이였다. 기독교가 중/상층 계급, 지식인층의 종교가 된 것에 분노를 느꼈다. 기독교는 이 현실 사회의 모든 악과 모순과 뒤섞이지 않고, 초대교회에서 볼 수 있었던 땅의 소금, 세상의 빛으로서 사회문제와 대결해야만 하는 것이 아닌가. (중략) 슬프게도 현재의 많은 기독교 교회는, 사회의 현실과 대결하는 것을 피하고 있다'

수기의 마지막에는 빌립보서 3장 20절이 적혀 있었다.

'우리들의 국적(國籍)은 하늘에 있다. 거기에서 구주 예수 그리스도가 오실 것을 우리는 고대하고 있다'

양정명은 대학에서 학급위원으로 선출되어, 요요기(일본공산당)계의 학생 운동에 접근한다. 그러나, 그는 거기에서도 고뇌로부터 빠져나올 수 없었다. 당시 요요기계 전학련 슬로건은

'조국과 학문을 위하여'였다. '나에게 조국이란 무엇인가? 나는 이 일본을 위해 정열을 쏟아 붓는 것이 불가능하다'

게다가, 요요기계와 학생자치회집행부(가쿠마루계)는 격렬한 대답을 하고 있어서, 양정명은 '자유롭게 캠퍼스를 걸을 수도 없는' 입장에 처하게 된다.

그 사이, 사랑도 했지만, 출신을 밝히자 애인의 부모가 교재를 반대, 결국 실연으로 끝나고 말았다.

양정명은 당시 와세다 대학에 있었던 조선문화연구회와 한국문화연구회라는 재일 조선인 학생 씨클을 찾아 다녔다. 실은 나 자신, 와세다 대학의 1년 후배이며, 그 당시 한국문화연구회에 속하고 있었다. 직접 얼굴을 보지 못하고 말았지만 그가 자살한 뒤 같은 민족과 교류를 하고자 우리들 씨클에 접촉한 사실을 알고 충격을 받았다. 그를 감싸안지 못했다는 씁쓸한 기억은 30년이 지난 지금도 내 마음에서 사라지지 않고 있다.

'배반'

양정명은 '항의/탄원서'에 '자기 의지와 상관없다고는 하지만, 자민족과 조국을 배반하고, 일본국적으로 귀화한 것이 고뇌를 몇 배로 증가시켰다고 쓰고 있다. 식민지 지배와 차별의 희생자인 그가 왜 그 자신을 '배반자'라고 자책하지 않으면 안 되었는가.

'나는 왜 이 시대의 이 나라에 태어나지 않으면 안 되었는가? 이 나라 사람들에 의해 학대받은 이민족의 일원, 게다가, 그 가난한 민족을 배반한 가족의 일원, 검은 숙명의 피가 내 몸 속을 역류하고 있다. 부모 형제는 완전한 일본인이 되려고만 노력할 뿐이다. 그 슬픈 노력이, 나와 결코 아무런 관계가 없다고 할 수 없다. 그러나 나는 일본인이 아니라, 오히려 완전한 조선인이 되는 노력을 원한다. 다른 외국인이라면 모를까 내가 이 나라에 귀화하는 것은 용서받을 수 없는 일이 아니지 않을까? 그것은 범죄라고 조차 할 수 있지 않을까? 왜냐하면 이 잔악한 일제의 후계자인 현 지배계급의 민족동화의 반동적 정책만이 그것을 기대하고 있으므로, 게다가 분단된 조국의 수난이 해결될 날은 아직 멀다. 그 민족의 고뇌에서 도망하여, 일본인의 줄에 서려는 것이 과연 용서될 수 있는가? 조국에 돌아가겠다. 동포들에게 돌아가겠다. 그것이 선택해야 할 길이다. 그러나 너무도 일본인화 되어버린 나'

양정명처럼, 일본에 태어나 자민족의 언어, 문화, 역사를 배울 기회도 없이 성장하여, 생활 기반도 일본에 있는 사람에게 조국에 돌아간다는 것이 전혀 불가능하다고까지는 할 수 없더라도 극히 곤란한 일이라는 것은 분명하다. 게다가 가난으로 인해 나날의 생활에 쫓기는 상황에서는,

양정명은 자기 부모에 대해, 아무리 괴롭고 힘들었어도 일본국적으로 귀화하는 일 만은 하지 않기를 바랐다고 되풀이해 쓰고 있다.

'나는 이런 나라에 태어나고 싶지 않았다. 아무리 가난해도 조국 조선에서 태어나고 싶었다. 내가 아홉 살 소년이 아니었더라면 국적 귀화를 거부했을 것이다'

수기인 '일본의 친구에게'라는 장에서 그는 다음과 같이 말한다.

'그들(재일 조선인)은 그들이 좋아서 이항의 땅에서 비참한 생활을 하는 것을 선택한 것이 아니다. 많은 일본 사람은 간단히 말한다. 바보취급 당하는 게 싫거든 자기 나라에 돌아가면 되지 않냐고. 그렇지만 그들은 일본에 생활 기반이 있으며 순수한 민족성을 박탈당하고

말았다'

그의 자살을 보도한 일본의 신문 기사는 '완전한 일본인이 되지 못했던 고뇌'가 원인이라는 식으로 말한다. 그러나 그것은 그의 고뇌의 본질이 아니다. 그의 고뇌는 식민지 지배의 피해자인 자신이 지배/차별하는 일본인 쪽에 서도록 강요된 것에 있었다. 피해자이면서, 가해자의 죄마저 짊어질 수 밖에 없었던 것이다. 귀화는 자신의 의지가 아니었지만 그러나 자기 안에 들어와 있는 '일본인'을 처벌하기 위해 그는 죄 없는 자기를 처형했는지도 모른다.

양정명과 같은 세대인 박실이 쓴 '조선인이라는 것을 부정해왔던 소년 청년시대'라는 수기에도 '배반자'라는 말이 나온다. ([민족명을 되찾은 일본국적 조선인] 아카시(明石)서점)

박실은 교토시 히가시구조에서 태어난 재일 조선인 2세이다. 빈곤과 차별 때문에 중학교 졸업 후, 자기가 조선인이라는 것을 숨기고 중소기업에 취직했으나 그 직장에서는 당연하다는 듯이 민족 차별적인 말들이 오가고 있었다. 교회에서 알게 된 일본인 여성과 연애, 결혼하려 하자 여자쪽 가족이 자살을 하겠다는 식의 강한 반대에 부딪혔고, 마지막에는 정 결혼하겠다면 귀화하라는 요구를 받고 그것을 받아들이고 만다. 그 후 조선의 역사, 문화, 언어를 알게 되는 과정에서 차별의 부당성을 깨닫고 엄청난 고생 끝에 이름을 본명(조선명)으로 되돌린다. 박실은 그것을 '자신을 되찾는 투쟁'으로 규정하고 있다.

'나는 자기가 저지른 중대한 잘못을 알게 되었다. (중략) 그녀와의 결혼과, (그녀의) 부모가 자살하지 않을까, 그런 것만을 생각하고 있었지만 그러면 내 어머니는 어떻게 되는가. 일제로부터 조국을 쫓겨나 마흔 중반에 남편과 사별하고 일곱 자식을 키웠음에도 불구하고 자식한테 무시당하고 자기들을 괴롭힌 일본사람과 결혼, [귀화]를 하고 말았다. 어머니는 그저 묵묵히 막노동을 해왔다. 그 온화한 얼굴에서는 마음속에 있는 것을 전부 읽어낼 수는 없었지만 아마도 말로는 다 못 할 한을 안고 있었을 것이다. 나는 돌도 없는 어머니를 배반했던 것이다.'

양정명과 박실에 있어 '귀화'는 '어머니'로 상징되는 피차별 피억압의 조선민족에 대한 용서 받을 수 없는 '배반'으로 생각되었다. 게다가 더욱 비극적인 것은 그들은 '귀화'가 기성 사실이 된 뒤에 그러한 자각을 가지게 된 것이다. 그 주요한 원인은 물론 일본 사회에 있다. 학교 교육의 장을 시작으로 일본사회에 강한 자민족중심주의가 관통되어 있기 때문에 재일 조선인은 자민족의 역사, 문화, 언어를 배울 기회조차 거의 빼앗기고 있기 때문이다.

양정명이나 박실과 동세대인 서승은 일본 도쿄교육대학을 졸업한 뒤 1968년 한국 서울 대학 대학원(사회학)에 '모국유학'했다. 동생 서준식은 그 보다 한 발 앞서 1967년 유학하고 있었다. 그리고 1971년 봄 그들은 체포되었다. 조사중 분신자살을 시도한 서승은 큰 화상으로 진 물러진 모습으로 법정에서 나타나, 사형 구형을 받은 뒤 '최종진술'에서 이렇게 얘기했다.

'재일 교포(재일 조선인)은, 일본의 식민지 시대, 식민지 통치하의 본국에서 갖은 고생 끝에 강제적, 반강제적으로 일본에 연행되어 온갖 고생을 겪은 끝에 해방을 맞이했습니다. 해방 뒤에도 일본에서 그 사회적 처지로 인해 민족적 멸시를 당했으며 많은 차별과 고통을 받았습니다. 재일 교포사회에 있어, 이러한 것이 원인이 되어 일어난 사건으로, 김희로사건 또는 이진우사건(小松川사건)을 들 수 있습니다. (중략) 왜 이러한 일이 일어났는지, 그 하나에는 일본에서의 (한국인에게) 곤란한 생활조건 때문이라고도 말 할 수 있지만 또 다른 한편에는 자기 민족에 대한 자부심을 가지지 못한 것에서 기인된다고 생각할 수 있습니다. 이것이 매우 큰 원인이라 생각합니다. 일본에 있는 교포는 한국인으로서의 의식을 가지고 있

어도, 그것은 어디까지나 기초적인 것에 지나지 않고, 한국인이라는 것을 느끼고 의식하는 것은 차별을 당할 때입니다. 달리 말하면 적극적 의미에서 진정한 민족의식을 자각할 수 없다는 것입니다.([옥중 19년]岩波新서)

서승은 이런 자각에서 조국인 한국에 유학, 한국의 투쟁하는 학생들, 민중들과 연대하여 살아가려 했다. 양정명이나 박실의 경우와는 다르게 서승이 한국에 건너갈 수 있었던 것은 그것을 가능하게 하는 경제적 조건이 갖춰져 있었기 때문이었다. 게다가, 서승의 부모는 민족의식을 잃지 않고 있었으며 혈연, 그리고 지역의 재일 조선인과 관계를 갖고 있었다. 서승은 어렸을 때부터 조선의 역사와 문화, 재일 조선인이 공통으로 가지고 있는 제반 문제에 대해 알고 있었으며, 그것을 동포들속에서 얘기할 수 있는 기회도 있었다. 반면 일본인 사회에 고립된 그리고 가난에 쫓기던 양정명이나 박실은 그런 기회를 만날 수 없었다.

즉, 양정명이나 박실이, 서승보다 더 멸시받고 더 배앗기는 존재였다. 그렇기 때문에 그는 모국유학과 같은 길을 선택할 수 없었고, 귀화할 수 밖에 없도록 몰렸던 것이다. 그 궁지에서 조선인으로서의 자기를 발견한 그들은 그들속에 있는 무고한 '배반자'를 발견했던 것이다.

나는 양정명과 같은 재일 조선인이지만 그보다 좋은 환경에 있었다. 때문에 그 같은 존재의 고뇌가 오랫동안 내 시야에 들어오지 않았다. 누구보다도 혜택받지 못한 곳에서 나온 그의 목소리에 나는 귀기울이지 않았다. 그러나 그는 우리들을 위해 죽었다. 그는 죽음으로 재일 조선인의 고뇌의 원형을 우리들에게 보여준 것이다. 지금은 그런 생각이 뇌리를 떠나지 않는다.

그는 '항의 탄원서'의 말미에서 '신이여, 배교자인 저를 용서하세요.'라고 부르짖고 있다. 그러나, 나에게서 '나의 하나님 나의 하나님 어찌하여 나를 버리셨습니까'하는 목소리가 들려오는 듯 하다.

전태일의 죽음과 양정명의 죽음을 대비시켜, 한쪽에는 영광이, 다른 한쪽에는 암흑이라는 의미로 말하고 있는 것이 아니다. 그러나 허락된다면, 여기서 한가지 묻고 싶다.

박성준씨는 예전에 '전태일은 자살한 것이 아니다. 그것은 자살이 아니라, 자기안의 모든 증오를 나눠준 것이다'고 말했다. 그것은 자살이 아니다. 패배도 좌절도 아니다. 는 것이다.

그러나, 둘의 죽음에 차이가 있을까? 전태일의 분신자살을 '예수사건'으로, 말하자면 화산맥의 분출로 만든 것은, 그러한 사회상황이 있었기 때문일 것이다. 민중신학은, 전태일의 분신 자살 뒤에 사건현장에 달려갔으나, 민중신학이 그 사건을 일으킨 것은 아니었다. 즉 신학이 있어 화산이 폭발한 것이 아니라, 화산이 폭발한 곳에 나중에 신학이 달려간 것이다. 아무도 달려가지 않았더라면, 전태일 사건도 패배와 좌절의 자살로 끝났을 것이다. 것처럼 양정명의 자살도 그 의미를 올바르게 받아들이고 그곳으로 달려가는 사람이 있었다 라면, 일종의 예언적인 죽음, 즉 다른 하나의 '예수 사건'이 될 수 있었을지 모른다. 양정명의 사건이 패배와 좌절의 자살이었다고 한다면, 그렇게 만든 것은 그가 아니라, 그의 외침을 듣지 못하고, 달려가지 못했던 우리들이 아닌가.

재일 조선인이란?

현재, 일본에서 외국인 등록을 하고 있는 '한국적' 내지는 '조선적'은 약 65만명으로 재일

외국인 총수의 50%이다. 90년대에 들어와 귀화자가 점점 늘어나고 있으며, 현재 연간 약 1만명 이상이 귀화하고 있다.

1952년 샌프란시스코 조약 발효와 함께, 일본정부는 조선과 타이완 등 구 식민지출신자의 일본국적을 일방적으로 박탈했다. 재일 조선인의 귀화는 그 시점에서 시작되었는데, 90년대까지의 귀화자 허가 총수가 약 120만 명이라고 한다.

귀화는 '생계요건', 즉 생계를 유지할 수 있는 재산이나 기능이 있는지 어떤지, '치안요건', 이것은 일본국의 헌법체계를 폭력적으로 파괴하는 단체와 관계가 있는지, 그리고 '동화요건' 즉 일본사회에 얼마나 녹아들 수 있는지, 바꿔 말해 '일본인화'의 정도, 이들 세 가지 요건을 법무성이 일방적으로 조사해서 법무대신의 자유재량으로 결정하는 것으로 되어있다. 즉, 생활여탈권을 법무대신이 가지고 있는 것이다.

'귀화'라는 말을 '고지엔'(廣辭苑)에서 찾아보면, '1 번 곳에서 온 사람이 군주의 덕에 감화되어 귀복하는 것'이라고 쓰여있다. 실제로 천황이 존재하고 있는 일본에서는 천황제에 굴복하는 것을 의미하는 것과 다름없다. 그야말로 천황제는 조선 식민지 지배와 침략 전쟁의 책임이 있는 제도이며, 현재의 대부분의 차별의 원천임에도 불구하고 말이다. 여기에 양정명이나 박실이 귀화를 '배반'이라 생각한 하나의 근거가 있는 것이다.

이삼십대 재일 조선인(한국적 소유)을 대상으로 한 조사(후쿠오카 야스노리/김명수 '재일 한국인 청년 의식 조사'[재일 한국인 청년의 생활과 의식]東京大學出版會)에 의하면, 부친의 직업 70% 이상이 영세기업이나 자영업으로, 일반 종업자는 20%미만이다. 부친 세대(즉 나, 양정명 세대)에 대해 일본의 노동시장은 '압도적으로 폐쇄적이다'는 것을 알 수 있다. 조사대상인 청년들은 일반 종업자가 60%를 넘지만, 실은 이들 중 25%가 재일 조선인 기업에서 일하고 있다. 그들 세대에 대해서도, 뒷세대 만큼은 아니지만 여전히 일본사회가 폐쇄적이라는 것을 알 수 있다.

그들 재일 조선인 청년 중 민족 교육을 받은 적이 있는 사람은 10%이하이며, 조선어를 전혀 읽을 수 없는 사람이 70%이다. 일본이름을 사용하며 생활하는 사람은 80%. 민족차별을 받은 적이 있다고 대답한 것은, 약 40%이다.

최근에는 재일 조선인의 국제 결혼이 늘고 있다. 약 80%가 국제결혼. 그것도 일본인과의 결혼이다. 국제 결혼에 의해 하이브리드(Hybrid) 가족이 늘어나면 국경과 국적의 의미가 열어질 것이므로 바람직하다는 논자도 있으나, 당연한 일이지만, 그러한 가족 내부에도 차별과 억압의 구조가 내재되어 있다. 내 강의를 이수한 학생의 리포트를 예로 들자면, 그 학생이 스무살이 되었을 때 사촌의 결혼식에 가보니, 외자 성을 가진 모르는 사람들이 있었다. 집에 돌아가서 묻자, 어머니는 그 사람들은 내 친척이다. 난 조선사람이라고 고백했다. 그리고 어머니는, 그 일을 절대로 입밖에 내지 말 것을 당부했다. 어머니가 가족에게 그리고 아들에게조차 숨기고, 그것을 남편에게만 말하고 그 남편에게조차 신경을 쓰면서 산다. 그런식으로 위축되어 살아가는 어머니가 너무 불쌍하다라는 리포트였다. 그 리포트 같은 예가 현실에는 많을 것이라고 생각된다.

재일 조선인이란, 일본에 의한 식민지 지배의 결과, 구식민지 종주국, 일본의 영역내에 남아 살아갈 수 밖에 없었던 조선사람과 그 자손을 말한다. 자유의지에 의한 이민이 아니며 식민지 지배의 결과라는 점, 그리고 자민족을 식민지 지배한 구종주국에 살고 있다는 것, 이 두가지 요건이 중요하다.

재일 조선인을 '조국' '고국' '모국'이 분열된 존재라고 정의하는 것도 가능하다. 언어학자인 다나카 카츠히코씨의 개념 규정에 의하면, '조국'은 선조의 출신지(루트), '모국'은

자기가 현재 국민으로 소속하고 있는 국가, '고국'은 태어난 곳(고향)을 의미한다.([말과 국가]岩波新書) 이 분류에 따라 생각해 보면, 일본인의 압도적인 다수는 이 세 가지가 딱 겹치지만, 재일 조선인은 그렇지 않다. 내 경우를 보더라도 '조국'은 '조선', '모국'은 대한민국, '고국'은 일본이 된다.

재일 조선인이 안고 있는 아이덴티티 문제는, 단순히 '조국', '모국', '고국'이 분열되어 있다는 것에 의한 것만이 아니다. 그 '고국'과 '조국'이 가치에 있어 대립하고 있다는 것이, 더 큰 문제이다. '고국'인 일본 사회의 다수파는 천황제를 시각으로, 식민지 지배 시대 이래의 가치관을 바꾸려 하지 않는다. 그뿐 아니라 최근에는, 노일전쟁은 정의의 전쟁이었다, 일본의 조선 식민지 지배는 선정이었다, 뒤떨어진 조선사람을 일본사람 정도로 끌어올려 주지 않았나라는 등의 추악한 자기중심주의 언설이 대두하고 있다. 그러한 가치관은 '조국'조선의 그것과 정면으로 부딪치는 수 밖에 없다.

귀화란 국적을 변경하는 것으로 '모국'과 '고국'을 일치시키는 행위라 말 할 수도 있으나, 가령 그렇게 한다 하더라도, '조국'까지 일치시키는 것은 불가능하다. 따라서 재일 조선인은 자기의식의 내부에서 지배자와 피지배자라는 이중성에서 도망칠 수 없다. 이 이중성의 고통을 조금이라도 경감시키는 길은, 일본 사회가 진심으로 식민지 지배의 잘못을 반성하고, 민족차별을 근절시킨 사회로 변하는 것뿐이다.

재일 조선인은 특정 '지역'에 집중해서 살고 있는 것이 아니다. 매스컴 등에서 얘기되는 전형적인 재일 조선인은 고베 나가타구(長田區)라든가, 오사카의 이카이노(猪飼野)내지는 가와사키시동에 살고 있는 예가 많지만, 그런 사람 보다 오히려 재일 조선인 사회의 중심에서 떨어진 사람들, 일본 사회에 모래알처럼 흩어져 사는 사람들의 고통에 착목하지 않으면 안 된다고 생각한다.

재일 조선인을 '계급'적으로 보면 어떤가? 과거 재일 조선인의 압도적 다수는 프롤레타리아 또는 롬펜 프롤레타리아였다. 그러나 현재, 재일 조선인의 직업별 구성은 영세기업, 자영업, 가내 공업이 많고, 업종도 일본 사회의 비인기 업종을 메우는 식으로 되어 있다. 일본의 기업 사회의 저변에서 임노동에 종사하는 사람들은 재일 조선인이라는 표시를 내지 않고 숨죽여 생활하고 있는 것이 현실이다. 총련(재일본조선인연합회)라든가 민단(재일대한민국민단)이라는 민족 단체의 조직을 재정적으로 받치고 있는 것은 상공인이며, 그들 민족단체는 상공인의 이익 단체로서 기능하고 있는 측면이 있다. 가난하고 무력한 재일 조선인은, 여기서도 갈 곳이 없다. 그러면 '문화'는 어떤가? 일본사회에서는 80년대 후반부터 '국제화'의 슬로건 아래 '다문화주의'라든가 '이문화공생'이 각지에서 얘기되었다. 그러나 그렇게 되자 재일 조선인은 다시 자기의 '문화'란 무엇인가를 묻지 않을 수 없게 되었다. 그리고 자기에게 민족문화란 이미 잃어버린 것이라는 것을 깨닫게 된다. 물론, 민족학교에서, 또는 오사카나 가와사키 등 재일 조선인이 많이 거주하고 있는 지역 일각에서 조선민족의 언어, 무용, 노래 등, 말하자면 '문화'를 배우는 사람들은 있다. 그러나 대다수의 재일 조선인에게 그러한 기회는 없다.

'조선문화를 가지고 있는 사람이 조선사람이다'는 정식에 숨겨진 뒤통스, 우리는 민감하지 않으면 안 된다. 완성된 '민족문화'라는 것이 존재하고, 그것을 갖춘 사람만이 민족의 성원이며, 그렇지 못한 사람은 민족의 자격이 모자라는 것이라는 사고 방식에서 보면, 대부분의 재일 조선인은 조선민족이 아니라는 결론이 되고 만다. 이처럼 민족에 대한 귀속을 '문화'의 유무로 결정하는 문화본질주의 및 문화환원주의로서는, 재일 조선인의 아이덴티티 문제에 대답할 수 없다. 왜냐하면, 재일 조선인은 다른 재일 외국인과는 달리, 일본 사람과

'문화'가 달라서 고쳐하고 있는 것이 아니기 때문이다. 그게 아니라 재일 조선인은 본래 자기가 속해 있어야 할 조선민족의 문화적 공동체로부터 찢겨져 나올 수 밖에 없었던 것으로 인해 고쳐 하고 있기 때문이다.

정리하자면, 재일 조선인은 '조국' '모국' '고국'이 모두 분열되어 있어, '고국'(일본)에서 배제의 압력('싫으면 나가라')에 노출되는 한편, '조국'(조선반도)은 분단되어 있는, 그렇게 중첩으로 찢겨진 존재이다. 재일 조선인이 경험하고 있는 '분단의 아픔'에는 '민족의 분단'과 '민족으로부터의 분단'이라는 이중성이 있다. 그들 대다수는 그들의 아이덴티티의 준거점으로 '지역'도, '계급'도 '문화'도 없이, 일본사회라는大海에서 모래알처럼 분자화되어 부유하고 있다.

민중신학에 대한 물음

이러한 재일 조선인을, 민중신학은 '민중'으로 인정할 것인가?

[민중이 시대를 연다](新敎출판사)에 수록된 송기득씨의 보고('민중신학의 정체')에는 이런 내용의 글이 쓰여있다.

'한국을 위한 신학을 하는 것이다. 한국을 위한 것은, 한국인을 위하는 것이다. 한국인을 위하는 것은, 한국민족을 위하는 것이다. 한국민족을 위한 것이란, 그 실재를 형성하고 있는 한반도의 민중을 위하는 것이다. 따라서, 한국이나 한민족이라고 할 때 그것은 지배이데올로기로서의 국가주의나 민족주의를 의미하는 것이 아니라 해방 이데올로기로서의 '민중적 민족주의'를 의미한다. 그 점에서, 민중신학과 한국 신학은, 같은 의미의 말이 된다'

여기서는 '한국' '한국인' '한국민족' '한반도의 민중'이 이렇듯 연결되어 있다. 그러나 실제의 수식은 더욱 복잡하다고 나는 생각한다. 이 문장에는 주가 있는데, '한반도 밖에서 생활하고 있는 한국인은 민중이라는 차원에서 같이 연대 할 수 있다'는 한마디가 있다. 본국의 민중과 해외 조선인(재일 조선인)등이 어떻게 해서 '민중이라는 차원에서 같이 연대'하는 것이 가능한지, 실은 이론적으로도 실천적으로도 매우 곤란한 문제이다. 그것을 민중신학은 어떻게 보고 있는가. '같은 민중이니까'라고 간단히 말 할 수 있을까? 재일 조선인은, 전형적으로 양정명이 그러했듯이, 자기가 민중의 일원인지 어떤지, 오히려 민중을 배반한 것은 아닐까, 어떻게 하면 민중과 이어질 수 있을까라는 문제로 고뇌하고 있는 것이니까.

박성준의 [민중신학의 형성과 전개](新敎출판사)를 보면, 민중신학의 토착적, 공동체적인 입각점이 군데군데 강조되고 있다 '한'이라든가 '굿' 즉 무당이 행하는 제사, 또는 '이야기' 즉 신세타령이나 민담 등, 말하자면 전통적인 공동체에 입각한 정신문화나 예능 등에 의해 면면히 계승되어 온 민중적 경험이, 어떤 사회 상황하에서 화산맥처럼 분화하는 것이 예수 사건이라는 것이다. 그러나 전술한 것처럼 재일 조선인은, 이러한 전통적 공동체로부터 찢겨져 나온 존재이다. 재일 조선인의 대다수는 한, 이야기, 민담, 굿 등의 민중문화를 보유하고 있기는커녕 그것을 빼앗겼다는 기억마저 빼앗긴 존재이다.

민중신학이 전하는 민중의 이미지는, 일종의 이념화된 것이다. 평화시장의 여성노동자를 예로 들면, 먼저 한국이라는 제3세계의 인간이며 계급은 노동자, 젠더는 여성, 출신지는 차별 당하고 있는 전라도, 즉 어느 부분을 봐도 말하자면 완전무결한 '민중'이다. 그러나 재일 조선인은 일본 자본이 그러한 한국 민중을 착취하고 있을 때 주관적 의도와는 달리 그

착취의 부스러기를 향유했다. 제일 조선인은 일본사회에서는 소외당하고 차별 당하고 있으나, 조국의 민중이 봤을 때 가해자에 가담하고 있다 또는 적어도 이익을 얻고 있다는 그러한 이중성을 띠고 있는 것이다. 제일 조선인과 한국 민중은 반드시 연대해야 하지만 이러한 비틀린 관계의 해명 없이 '같은 민중'으로서 연대가 가능하다고 간단히 말해서는 안 될 것이다.

'고난의 종'을 둘러싸고

다음으로 서준식의 옥중서간에서 인용해보고자 한다. 1982년 한국 청주보안감호소라는 감옥에서 쓰여진 것이다 ([서준식전옥중서간])

'가끔 어머니의 꿈을 본다. 친구들과 길을 걷고 있는데, 어떤 버스정류소에서 어머니가 홀로 서 계시는 모습이 보였다. 나는 무척 기뻐 어머니에게 달려갔는데, 나를 보신 어머니의 표정과 태도는 냉랭하기 그지없었다. 움찔해서 나는 어머니에게 어디가시냐고 물었다. 어머니 대답은 이러했다. '훌륭한 사람이 되라고 너희들 모두를 대학에 보냈더니, 대학에서 어려운 공부를 해와서는 다들 이 어머니를 못 배웠다고 멸시하지 않느냐. 너희들은 배운 것 없는 어미를 부끄럽게 생각하는 게 아니냐. 그러니 나 혼자 먼 곳에 가서 살려다' 그 표정! 얼마나 슬픈 얼굴이었는지! 어머니가 눈물을 참을 때면 언제나 그랬듯이 그 작은 코가 빨갱게 되었다. 나는 어머니가 너무도 불쌍해져 팔을 붙잡고 영영 울기 시작했다.(중략) 자다 깨어나 조용히 누워있으려니 며칠 전에 읽었던 종교 잡지의 어떤 부분이 생각나 다시 찾아 보았다. 가슴이 조일 듯이 슬프고 무서운 시가 있었다'

(이하 이사야서 53장 3~8절 '고난의 종' 발췌가 있다)

'나는 이 부분만을 4.5일 동안 20번 이상 읽었을 것이다. 우리 어머니는 '하나님의 종'은 아닐지라도(아니 그렇지 않다고 누가 단언할 수 있을 것인가). 이것을 읽을 때마다 마치 어머니를 얘기하는 것 같다. 지금 내 눈에는, 옛날 나를 면회하기 위해 다니시던 때의 어머니의 모습이 계속해서 떠오른다. 살풍경한 사무실에서 책상에 앉아 신문만 읽으며 어머니한테는 눈길도 주지 않는 <높으신 양반>에게 열 번 이상을 홀로 머리를 숙여 인사하는 어머니를 보았던 나는, 어쩐지 부끄러워서 보고 싶지 않다고 생각했던 것이다. 그러니 그 때 나는 다른 사람들과 함께 어머니를 마음으로 멸시했던 것이다. (이하 생략)'

이처럼 서준식은 옥중에서 아사야를 만났다. '고난의 종'은 한국에서 70년대부터 민중신학에 의해 반복해서 인용되어, 민중신학이 말하는 '민중 메시아'라는 이미지의 중심점이랄 수 있을 정도의 것이 되어 있었는데, 서준식은 그것을 민중신학에서가 아니라 차입된 일본의 종교잡지에서 발견하고 있다.

안병무는 함석헌의 사상에 대해 '결국, 왜 세계의 모든 썩은 것이, 이 땅(조선반도)에 홀러오게 되는가, 그는 이사야서 53장의 고난의 종을 연상하며, 그것은 세계의 죄를 짊어지는 행위라고 대담하게 주장한다'라고 말하고 있다([민중신학을 말한다]) 그는 한국이 세계의 죄악이 흘러 들어오는 하수도의 역할을 짊어질 수 밖에 없다고 얘기하며, 전태일과 같은 사람을 고난의 종이라 본다.

나 자신 이것은 훌륭한 사상이라고 생각한다. 70년대에서 80년대 전반까지, 군사독재 정권의 압제에 짓눌려 그 칙족 같은 어둠 속에서 '주여 언제까지...'라고 하면서도 자기에게 주

어진 고난의 짐을 자기들만의 것이 아니라 세계를 위한 것이라고 자기 자신에게 말한다. 한국의 동포들은 믿기 어려울 정도의 용기와 윤리적 고결함을 그렇게 발휘했다.

그러나 솔직히 말해, 어느 시점에서부터인지, 이것은 일종의 선민 사상 같은 것에 발목을 잡히고 있는 것이 아닐까하는 걱정이 슬며시 들게 되었다. 김지하가 옥중에서 구상했다는 '장일담'을, 서남동은 신학적 사건으로 부를 정도로 높게 평가했지만, 그 김지하의 '대설남'의 말미는 말하자면 한국의 전라도에 전세계의 종말적인 해방을 가져오는 진원지가 있다는 얘기로 된다. 김지하는 그 뒤에 '동북 아시아 생명 공동체'라는 것을 주창, 정치적 과제로부터 멀어져, 한국 국내에서도 비판을 받았다.

한국이 세계의 고통을 전부 짊어지고 있다고 할 때 전술한 한국=한국민족=한국민중이라는 정식이 형해화, 공식화되어 간다면, '고난의 종'은 자기다라는 혼동이 생기게 되는 것이 아닐까. 어디서부터인가 일종의 자기중심주의, 나르시시즘으로 전도되고 있는 것이 아닐까하는 의문을 금할 수 없다. 인류의 보편적인 과제 속에서 한국인이 짊어지게 된 특별한 역할을 부정할 생각은 없으나, '고난의 종'을 말하자면 일국의 카테고리 속에서 해석하는 것은 우리가 있다고 생각하기 때문이다.

조선민족의 고난은, 제일 조선인의 그것처럼 디아스포라(이산)의 조선인 속에도 복잡화된 형태로 들어와 있다. 역으로 한국민중이라고 해도 제3세계인, 노동자, 여성, 전라도 출신이라는 전형화되어 제시되는 하나의 이미지가 아닌, 실은 한국 기업이 제3세계에 진출해서 현지의 민중을 착취하는 현실이 있으며, 그 이득에 의해 한국의 경제 발전, 민중생활의 상대적 향상이 있었다. 그렇다면 한국 민중이 고난의 종이며 한국이 진원지라고 규정하는 것은 이미 허용되지 않는 상황이 되 버린 것 아닌가. 거기다 다시 서준식이 얘기하는 '고난의 종'을 잘 보자. 거기에는 멸시 당하고, 차별 당하고, 억압 당해온 어머니가 있으며, 그 모습에서 '민중'의 본원적 상을 발견하고, 달려가지만 의외로 거절을 당해 울고 있는 자기가 있다. 자기 자신이 정치범으로 고난을 당하는 중에서도 어머니(민중)를 마음으로 확대하고 있었다고 깨닫는다. 이 위치관계가 중요하다고 나는 생각한다. 자기와 민중이 같다는 것이 아니다. 어찌면 자기는 어머니(민중)를 배반하며 살아가고 있는 것이 아닌가라는 의문과 회한을 품으면서도, 울며 쫓아가는 '민중'. 그러한 것으로의 '고난의 종'이 있다. 거기에 이중의 고통을 짊어진 인간으로서의 '고난의 종'의 상이 있다고 나는 생각한다.

전술한 것처럼 양정명의 자살도, 제일과 본국, 조선과 일본, 제3세계와 선진 자본주의, 민중과 지식인 중산계급, 이러한 분열을 자기 내부에 안을 수 밖에 없는 인간의 물음이 있는 것이다. 현재 한국 민중도 점점 이러한 이중성을 안고 있는 것이 아닐까. 이러한 이중성을 시야에 넣는 신학, 물론 그저 이중성을 용인하는 것만이 아니며, 현재를 무비판적으로 긍정하는 것이 아닌, 이 이중성의 고통에서 해방되는 길을 제시할 수 있는 신학. 그것이 포스트 민중신학에 대한 나의 기대이다.

추기

본고는 도미사카(富坂)크리스티교 센터 주최 '동아시아의 선교와 신학'연구회에서 했던 보고(1998년 7월 11일)를 토대로 가필한 것이다. 이 연구회는 1995년 한국의 민중신학 연구자인 박성준씨가 일본에 온 것을 계기로, 일본측에서도 신학 연구 및 다양한 실천을 하고 있는 기독교인 몇 명이 참가하여 시작되었으며, 2001년 1월까지 약 5년간 15회에 달하는 연구회를 가져왔다.

기독교인이 아닌 내가 이 연구회에 참가한 이유는, 오래 전부터 알고 있었던 박성준씨의

在日朝鮮人は「民衆」か？

— 韓国民衆神学への問いかけ

「在日朝鮮人は『民衆』か？」という問いは、この研究会に参加するはるか以前から私の心にあつた。朝鮮半島では七〇年代以後、軍事独裁体制下の政治・経済・社会的矛盾に対して、自らを解放するために主体的に立ち向かう「民衆」の像がクロージアアップされてきた。私たちが在日朝鮮人もそのよ
うな「民衆」であることができるだろうか？ 在日朝鮮人はどうすれば自らの運命をきらひらく主体
になれるのだろうか？……

以下に、ノン・クリスチャンである私の立場から、いくつかの問いかけを試みたい。

二重の問い

「在日朝鮮人は『民衆』か？」という問いは、それ自体、二重の困難を抱えている。

강한 권유가 있었기 때문인데, 이 글에서 서술한 내용을 민중신학에 부딪쳐보고 비판을 받아, 더욱 깊이 생각해보고 싶다는 희망을 오래 전부터 가지고 있었기 때문이기도 했다. 유감스럽게도 박성준 씨와의 논의는 맞물리지 않았지만, 이 연구회가 나에게 귀중한 배움터였다는 것에는 변함이 없다. 특히 1997년 3월, 특조법반대 운동이 고양된 오키나와의 연구회에 참가한 것은 잊을 수 없는 체험으로 마음에 남아 있다. 이 연구회의 성과는 '고동하는 동아시아의 크리스티교-선교와 신학의 전망'(新敎출판사, 2001년)으로 간행되었다. 참조해주시기를 바란다.

역자주: 이 글은 초벌 번역입니다. 한국의 독자를 위해 몇 군데 설명이 필요한 부분이 있었지만 시간 관계상 주를 달지 못했습니다. 또한 본 글의 인용문중에는 한국에서 출판된 서적이 있습니다만, 제게 원본이 없는 관계로 저자 서경식씨의 글을 번역하는 식이 되었습니다. 다소 틀린 부분이 있더라도 양해 바라며, 부족한 부분은 후일 교정하도록 하겠습니다.

2003년 1월 19일 역자 김경운 드림