

朝鮮戦争後における国家再建と女性

秦花秀

はじめに

朝鮮戦争は、韓国において家族の解体、社会基盤の破壊、人々の内面の荒廃をもたらした。すべてが破壊された状態のなか、生き残った人々は日々の生活のために、新たな闘いをはじめなければならなかった。とりわけ、多くの女性たちは、戦争への動員や戦時中の失踪などによる男性の不在から、生き残った家族の生活のために、厳しい現実と日々闘わなければならなかった。このような社会の混乱、生活の貧困のなかで、米軍の駐屯とアメリカの経済的な支援とともに広がったアメリカ文化は、戦争の廃墟のなかにいた住民たちに、強烈な印象を与えた。米軍部隊から流れるPX (Post Exchange) の物資、チョコレート、クリスマスなどを通して映し出されたアメリカの生活様式は、まさに豊かさを具現するものであった。戦争の廃墟と生活貧困のなか、人々の豊かさに対する切実な欲望とあいまって、アメリカの生活や文化様式は、人々の生活領域に急速に浸透したが、それは、物質的な面だけでなく、人々の精神的・意識的な面にも及んだ。アメリカが掲げた自由民主主義は、朝鮮戦争後、反共イデオロギーの高揚にもなっており、共産主義に対抗する理念として、絶対的な価値を獲得したが、またそれは、人々にとって、植民地主義支配から戦争にいたるまで抑制された欲望を噴出させる起爆剤のような理念として

映った。戦争による精神的な荒廃化が蔓延していた状況のなかで、アメリカ文化は近代的な価値として投影された。アメリカニズムの受容は、こうした近代的な価値や豊かさの実現としてみなされた。外来語とともに流行語となった「自由」は、ファッションをはじめ、文化生活や思考方式などあらゆる領域において、いままで抑制された感情や欲望を解放してくれる理念としてうつされた。

韓国の人々は、アメリカ文化の受容や自由に対する欲望の表現を、民主主義と近代へ向う過程の一環としてとらえた。こうした思潮は、男女平等に対する意識を高め、従来の男女秩序のあり方に対する問いにもつながった。女性たちは、家父長的な規範を批判しながら、従来の封建的な考え方や慣習からの女性の解放を訴えた。性に対する自由な意識は、女性たちがいままで内面化してきた家父長的な性規範を相対化させる契機をつくりあげた。しかし、戦争による家父長の不在と家族解体、そして国家再建という課題が迫られていた状況のなか、こうした女性たちの意識は社会の家父長的秩序に対する危機としてみなされた。女性の性的欲望の表現は、風紀紊乱や家庭崩壊の要因として描かれながら、社会全体の脅威として位置づけられた。

民主化・近代化という理念にもとづく国家再建と、国家再建の核心的な要素である国家統合

という課題の狭間で、「自由」は、近代の象徴として受け入れなければならない「普遍的な価値」であった。しかし同時に、家父長的規範に反する女性の「自由」なる性意識や言動は、自由という名で語られてはいけなかった。女性の「自由」な性的欲望の表現は、これから目指す「普遍的価値」としての「自由」という理念とは区別されなければならない、社会が期待する性規範に逸脱する欲望とその表現は統制されるべき対象であった。そこで、社会が望む性規範から逸脱した性的欲望の表現は、「自由」という名ではなく、放縦や墮落という名で描かれ、また、社会の道德と風紀の紊乱をもたらす要因として描かれた。

本稿では、朝鮮戦争後における女性たちの自由なる性意識や性的欲望の表現が国家再建・国家統合の基底をなす家父長制規範の危機としてみなされながら、それが反社会的・反民族的なものとして描かれる表象と言説を検討する。こうした表象と言説を通して喚起された伝統や家族の言説が女性たちの生と性をどのように統制し、またそれが、国家再建・国家統合の名のもとで正当化される様子を考察する。

第1節 民族的アイデンティティの構築における家族と伝統の言説

朝鮮戦争後、国家再建における韓国の主体は、自由民主主義の象徴的な存在たる「パックス・アメリカナ (Pax Americana)」という他者の視線のなかで形成された。「普遍」や「文明」に対して「文化」という民族の固有性が見出されながら、民族的アイデンティティが想像された¹⁾。そこで「伝統」は、郷愁を催しながら、過去の民族の固有の価値や文化を具現化するうえで効果的な機能を果たした。

梁ヒヨナは、伝統とは単に過去にあったもの

ではなく、歴史的に伝承された生の様式、意味のコードであるという。伝統が伝統であるためには、その存在が今日要請されるものでなければならず、こうした意味から伝統は、今日発見された産物で、時間のなかで風化しながら再構成された文化的表現である。私たちが信じている伝統とは、近代プロジェクトと親和力のあるものであり、そこでふたつの体系は「無関係性の関係」のなかにあると梁は指摘する²⁾。すなわち、今日語られている伝統とは、近代以前に存在した何か古くて固定されたものではなく、今日の必要に応じて要請されたものである。こうした要請に基づいて伝統は、発見されたり、発明されたりするものである。このように伝統を考えたとき、朝鮮戦争後の国家建設と民族的アイデンティティの形成において高揚された伝統や民族の固有文化の意味、それらを支える意味体系の様相をみることは、逆に伝統を要請し、そうした伝統を見出そうとするその社会の支配的な思潮や意識の様子を把握するのに有効的であるといえる。

朝鮮戦争後の空間は、現実に対する危機感や不安から、いまとは違った現実を構築しようとする欲望が最も高潮した時期であった。クォン・ミョンアは、朝鮮戦争後の小説における家族の言説や表象の分析で、植民地支配や戦争などの外部勢力の介入により喪失された民族の価値が、受難を受ける家族のイメージを通して表象されていることを指摘する。そこで喪失された民族の価値を復元することは、「安定した家族」をなすことと同じ構造をなす。「民族の価値」自体に対する質問は留保されたまま、当然復元すべきものとして神秘化されながら、そこで家族への意味も護るべき神聖な価値として描かれる³⁾。

朝鮮戦争後は、植民地支配による抑圧的な経

験、戦争による廃墟、そして社会の混乱と家族の破壊などによる精神的荒廃化からはやく抜け出したいという渴望と安定に対する切実な思いが最も高潮していた時期であった。「安定した家族」は、こうした破壊と喪失からの復元をあらゆる指標とされたが、そこで家族は、昔の価値を具現する場として表象された。郷愁的な感情を催す家族のイメージは、伝統と親和性を帯びながら民族の固有の価値を具現するのに効果的に作用した。植民地支配と帝国主義への抵抗、そして国家再建における民族のアイデンティティの構築過程で、民族の価値を担保する伝統は、護らなければならない絶対的な価値として位置づけられた。そこで儒教文化は、家族と伝統をつなげながら、民族という主体を想像させるうえで核心的な役割を果たした。

当時の大統領であった李承晩は、こうした儒教文化と家族を国家統合の論理として利用した。李は、国家再建の理念として表面的には自由主義を掲げながらも、実際には個人主義を不道徳なものとしてみなした。儒教イデオロギーと家族有機体論の結合した「一民主義」という統治理念を掲げ、道義と倫理を中心とした政策を推進し、民族がひとつになることを強調した。「一民主義」では、「国家は家庭の拡大で民族は家庭の延長⁴⁾」という理念のもと、「家庭は道義にもとづいて動く共同体で、したがってその拡大版である国家と民族も道義の原理にもとづいて支配されなければならない⁵⁾」と、道義の重要性が強調された。家族の原理は、東洋の伝統的な儒教思想を媒介に、その正当性が主張された。そこで個人の人権観念は、家族愛や同胞愛の原理により排除された⁶⁾。こうした「一民主義」という統合理念のもとで、三綱五倫の高揚、伝統遊びおよび科挙試験の再現行事、教員倫理綱

領・弁護士倫理綱領・国民倫理綱領の制定などの動きがあらわれた。文部省では、1. 社会と道徳、2. 家庭と道徳、3. 公衆道徳、4. 国家と道徳、5. 個人と道徳、6. 道徳の再建などに区分して、学校での道徳教育の強化の方針を示した⁷⁾。その道義の具体的な内容は曖昧なまま、道義を絶対的な「善」とし、その内面化が強制された。そこで強調されたのは、反共主義の高揚、国家再建に服務できる建設的な社会道徳、国民形成、国民統合の精神倫理として、私利を捨てて公益のために貢献する国民規範の内面化であった。西欧の個人・物質に対比するものとして共同体の精神が重視されながら、花郎道⁸⁾や3・1の独立精神、儒教と仏教の東洋思想など、全体としての国家と家族が高揚された⁹⁾。五倫を中心とした儒教文化と封建的忠孝思想にもとづいた道義は、家族における情緒的な感情を媒介に、家族と国家を同一の関係におきながら、伝統と民族を結合させた。こうした構図のなか、道義・家族・伝統・民族・国家は、相互的に親和性と互換性を帯びようになったが、そこで民族の血統という観念は、こうした相互関係を支える核心的なイデオロギーとして機能した。

このように家族と国家をつなげようとする発想は、戦前の日本における国民統合のための論理として用いられた家族国家観の背景と似ている。日本の文部省が出した『国体の本義』では、「我が国は一大家族国家であって、皇室は臣民の宗家にましまし、国家生活の中心であらせられる。臣民は祖先に対する敬慕の情を以て、宗家たる皇室を崇敬し奉り、天皇は臣民を赤子として愛しみ給ふのである¹⁰⁾」とし、一大家族国家のなかでの皇室と臣民の関係を位置づけた。日本ではこのような家族と国家との関係を、臣民は「祖先に対する敬慕の情を以て、宗家たる皇

室を崇敬し奉り」、また、天皇は「臣民を赤子として愛しみ給ふ」という、両側の関係を情緒的な感情を媒介に結びつけた。『第二修身教科書高三』の「忠孝」の課では「我が国は家族制度を基礎とし国を挙げて一大家族を成すものにして、皇室は我等の宗家なり。我等国民は子の父母に対する敬愛の情を以て万世一系の皇位を崇敬する。是を以て忠孝は一にして相分かれず。・・・忠孝の一致は実に我が国体の特色なり¹¹⁾」とし、「父母を敬愛するという人間の自然的な心情を以て忠君愛国を基礎づけ、忠孝一致の国体を礼賛¹²⁾」した。井上哲次郎は「我国体と家族制度」で、家長となる天皇との血統のつながりと、祖先崇拜によりその血統が継続されるという性質を帯びた「綜合家族制度」こそ日本の特色であるとしながら、それをもって「挙国一致」を掲げた¹³⁾。また憲法学者である穂積八束も「国民教育愛国心」で、「日本固有の国体と国民道徳との基礎は祖先教に淵源す。祖先教とは祖先崇拜の大義を謂ふ我が日本民族の固有の体制は血統團體なり¹⁴⁾」とし、国民の宗家となる天皇に対する忠孝を謳えた。このように、父母を敬愛するという人間の自然的な心情や祖先崇拜という慣習を通して、家族と国家の関係性が構築され、また民族・伝統の喚起や忠君愛国・挙国一致が図られたのである。

日本の家族国家観における家族と国家の関係性と韓国の「一民主義」で掲げる家族と国家の関係性を安易に同一のものとしてみることはできないが、ここで注目したいことは、民族のアイデンティティを想像する場として家族を位置づけ、また血統と民族の固有性をめぐる意味体系が、国家統合の論理として用いられるということである。先述した井上哲次郎の国体と家族制度のように、家族制度を国家統合の精神的な

倫理として用いようとする動きは、大韓民国政府樹立後、民法草案を作成した法典編纂委員長キム・ビョンノの発言からも読み取ることができる。金は、「我が国はその根本を継承するものが家」であるとし、国の根本は民族全体に流れている「檀君の血」であり、その血統を継承するのが家で、「父系系統を継承するのが我が家族制度」であると主張した。そこで家は、「檀君の血」を「父系系統」を通して継承する場であり、こうした血統の継承方式を担う「我が国の家族制度」こそ、昔から伝承されてきた民族の伝統であると主張した¹⁵⁾。

韓国においてこのような統治理念が理念だけに留まらず、個々の生活領域に浸透しながら人々の行動様式や思惟体系の内面化に作動した装置のひとつが家族法であった。家族法は、家族のなかにおける情緒的な観念を通して、民族や伝統への喚起に効果的な機能を果たした。民法の親族及び相続と関連した内容の部分で、家族法と呼んでいることにもあらわれているように、韓国の家族法には、相続単位としての家族と血統を重視する家族イデオロギーを内包している¹⁶⁾、こうしたイデオロギー作用にもとづき、家族と血統の意味が構成された。そこで、家族法における相続単位としての家族、そして血統を重視する家族イデオロギーに核心的な機能を果たしたものとして、父系血統主義を基盤とした戸主制度があった。韓国で戸主制度は、先祖から代々に継承されてきた固有の醇風美俗、伝統という固定観念のもとで、当然護るべき我が民族の慣習のひとつとしてみなされた。民族的価値への聖域化は、伝統に対する一切の疑問や異議を許さなかったが、こうした意識を背景に戸主制度は、民族の固有の醇風美俗として維持された¹⁷⁾。戸主制度が内包するイデオロギー性

は、家族や伝統の言説と表象を通して、韓国人の行動規範を規定するものとして機能した。戸主制度は、韓国社会における「女性と男性に対する意味を生産するジェンダー体系」として、夫婦制結婚制を通して女性を家族的存在につくりあげ、またそれを正常化させていくことで、それらを女性の生の中の行動方式と規範として決定的な作用をなした¹⁸⁾。戸主制度が、日本植民地時代に日本の「家」制度の移植のために用いられて定着した制度であったにもかかわらず、韓国では民族の固有の醇風美俗としてみなされてきた。こうした戸主制度に内在していた原理が、植民性を内包していたにもかかわらず、それが伝統として維持された背景には、儒教的家父長制規範があったが、そこで家父長制の論理は家族を媒介に、民族・伝統という名のもとで隠蔽された。韓国においてとりわけ伝統や民族に対する価値は、植民地主義の経験により喪失された価値の復元という意味から切実で絶対的なものであった。そこで家族のイメージは、伝統・民族の喚起と国民統合の論理を「自然な」秩序として浸透させる効果的な装置として作用した。

第2節 国家再建における「自由恋愛」と「種族保存」

国の根本を継承する場とされた家族が、民族の伝統として位置づけられることで、家族は、国家・民族と互換的な関係におかれた。このような関係のなかで家族の倫理問題は、国家・民族の秩序と連動的・相関的に規定された。またこうした構図のもとで女性の性は、国の根本たる父系系統の継承・家族のなかでの血統の継承を担う性として意味づけられた。そこで、アメリカニズムとともに拡散した女性たちの開放的な性意識は警戒の対象としてみなされた。こう

した女性たちの言動や意識に対する社会からの非難の声が高まるなか、自由な男女交際・自由恋愛・自由結婚のあり方に関する様々な言説があらわれた。

1956年の2月の『女苑』では、著名な学者や知識人などにより「未婚女性におくる結婚特集」が組まれた。この特集では、「結婚と人生：人生は結婚からつくられる」、「結婚と社会」、「恋愛と結婚」、「結婚と職業」、「結婚と女性生理」をテーマとした文章が載せられ、戦後の女性たちの性に対する自由な言動や考え方に警鐘を鳴らした。自由恋愛を、単なる享乐的な男女交際としてとらえる姿勢を批判しながら、女性たちにあるべき恋愛・結婚観を提示した。また、同年6月の『女苑』でも、「戦後の街の性放縦が社会を紊乱させているこの頃、改めて真正な『性の発見』を試みる」作業として、「性の発見」という特集が組まれた。この特集では、医者や知識人により「韓国女性と性」、「女性と性欲」、「性生活と健康」、「完全な性と愛の結合」などに関する文章が掲載され、出産にいたるまでの女性の身体的・肉体的な変化と、それに対する様々な指針が提示された。

詩人である下栄魯は、「恋愛と結婚を別々に考えることから、不貞が母胎し、健全な精神が麻痺し、人生の幸福を建設するための進歩的手段である結婚自体にすでに堅実性の欠如が生じる。こうした結婚生活が人生に幸福を与えることはありえず、社会に悪風と悪影響だけを及ぼすことになる¹⁹⁾」と、最近流行している自由恋愛が結婚と分離してとらえられている風潮を問題視した。下は、恋愛が単なる享乐的な交際に終わるのではなく、「真実の恋愛なら、互いの強烈な意志の結合を要求するもので、それは当然、恋愛から結婚に『ゴールイン』させることで、結合

した意志を美しく昇華させなければならない²⁰⁾と主張した。恋愛・結婚における女性の身体や精神は、「不貞の母胎」・「健全な精神の麻痺」を引き起こし、「社会に悪風と悪影響」をもたらす要因として位置づけられた。

こうした恋愛と結婚の結合を通して強調されたのが、女性の生殖の役割であった。戦争中、多くの人が犠牲になり、人口の再生産は国家再建における資源的な側面から、迅速に解決しなければならない課題のひとつであった。韓国神学大学教授である金在俊は、「結婚と幸福」で、「種族保存が結婚の重要な任務」であり、「子女がない結婚生活は決して自然な幸福は得られない²¹⁾」とし、結婚の任務と幸福の条件として子どもをもつことを主張した。女性にとって結婚の重要な任務である「種族保存」は、「女性の幸福の源泉」としてだけでなく、子どもの出産という「宿命に生の愛着をもつこと」こそ、「人間社会の最高の徳、最高の美であり、最高の歓喜²²⁾」であることが強調された。

「種族保存」を図ることに対する期待は、女性の精神的・肉体的な健康に対する関心にも及んだ。産婦人科教授である申雄浩は「結婚と女性生理」で、「病の根源を全滅させ、人体を改善し、病のない世界をつくるのが、私たちが切実に希望する理想である」と主張しながら「繁殖の大きな役割を果たす」女性の健康を強調した。申は、母の「遺伝的、肉体的、精神的影響が直ちに、その子孫に反映」することから、「女性の精神と肉体を堅実に育成させることは、人類文化の発展を意味」し、「国家の興廃と直接重要な関係」をもつものであると主張した²³⁾。また、精神病院院長の張文卿は、性教育を通して「子宮の保護」に関する知識の普及の必要性を、次のように訴えた。

女性は種族保続という重要な任務が課されています。従って、我が人類の後継者の生育が任された任務が女性の天職であり、それが、女性の特権であると考えられます。こうした任務を完全に実行することができない最初の出発点が結婚であります。…

結婚生活が人類の常道であることから、結婚前後には衛生に注意し、強健な精神と肉体をもって、文明国家の一員として幸福な家庭をなし、健康な国民を育てなければなりません。…

結婚で、女性の人生には大きな変化が起き、性生活から妊娠・分娩という女性にだけに与えられた大きな事業があります。それだけでなく、家庭の主婦として、社会の一員として活動しなければ、こうした任務を果たすことができないため、精神的にも性的にも健康でなければなりません。…

万が一、体に何らかの異常が生じ、結婚後に再発したり、または、性生活に不満を与えることになるときは、その家庭が不幸になり、女性の人生に大きな汚点を残すこととなります。それによって、家庭悲劇が起きることも多いのです。従って、結婚する女性は、結婚前に自分自身の健康を診断しておく必要があります。

男性の花柳病が女性に伝染したら、生殖機能を減退させ、不感症や不妊症を起こすことが多いです。こうしたことも、その原因は男性にありながら、結果的には、女性の罪とされることが多いです。女性は結婚をすると、絶対的に、子どもを産まなければなりません。妊娠できなければ、不幸な家庭をつくることとなります²⁴⁾。

また医学博士の徐駿英は、夫婦関係の性生活を破壊する要因のひとつとして性病をあげながら、性病により子孫までに影響が及ぶとし、享楽だけを目的にする男女の性交は、家庭だけでなく、社会にも害毒を与えると警告した²⁵⁾。

「種族保存」にもとづく結婚観は、「戦争未亡人²⁶⁾」に対しても向けられた。戦争による男性の動員は、戦争後、多くの「戦争未亡人」を生んだが²⁷⁾、戦争による経済的基盤の破壊、家族の生計の責任は、「未亡人」たちの社会での経済活動の空間をつくりあげた。労働力の不足や家族の扶養の側面から、社会は「未亡人」たちの経済活動を受け入れながらも、家庭や性規範に影響を与えそうな行為は警戒された。「未亡人」たちの経済活動として、市場や路上で餅・豆腐・服などの商売に従事することは称えられながらも、接客婦になる「未亡人」は、「健全な家庭の安全のために浄化」されるべき存在とされた。戦時、多くの女性たちは生計のために接客婦になることも多かったが、1951年、6万4934人であった接客婦は、1952年に、31万489人へと約5倍も増えた²⁸⁾。

戦争による男性の不在、女性の社会進出、再婚、恋愛、米軍と性買売女性との関係、混血児などが、家父長社会の脅威としてみなされるなか、「未亡人」たちの恋愛も牽制の対象となった。小説家の張徳祚は、「未亡人の恋愛問題」で、「未亡人」の恋愛の自由を子どもの有無で判断し、子どもがいない「未亡人」に対しては、恋愛をすすめた。

…保護してくれる夫も、子どももいない若い未亡人が恋愛を感じる時には、どうすればいいか。…恋愛感情が持てる対象があらわれたということは、確実に、幸運であるといってもいいでしょう。…男女間の性

的生活を蔑視・下等視する人がいるとしても、未亡人の性問題を道徳や個人の見解から反対することは、不当なことだと思います。

性的生活と人類との関係を正しく理解し、それを正当に行使用することが、新しい性道徳です。(中略)

いい恋愛をして、優秀な子女が産める子女のない未亡人に、こうした機会を塞げることは、個人の生命に対する障害であり、種族発展の妨害になるといえます。

女性に最も重要なことは、母としての資格を得ることです。子女のない未亡人の場合、いい恋愛を獲得し、結婚を通して優秀な子女を生産することは、むしろ、当然なことであるといえます²⁹⁾。

「男女間の性的生活を蔑視・下等視する人」に対する批判的な姿勢、「恋愛は、偉大なひとつの精神力で、人間の進化向上のために必要な創作力である」という考えからは、一瞥、恋愛に対して自由な思考を持っているようにみえる。しかし、性欲や恋愛の意味は、「優秀な子女を産む」ことにおかれ、その目的を果たすために、子女のいない「未亡人」の恋愛が謳われた。しかし、「偉大なひとつの精神力で、人間の進化向上のために必要な創作力」となる恋愛も、子どもがいる「未亡人」に対しては、許されなかった。子どもがいる「未亡人」たちに求められていたのは、母性をもって子女の養育につとめることであった。張はこうした「未亡人」の母性と恋愛観を、次のように説明する。

子どものいる未亡人の恋愛は、感情問題や生活問題や性欲問題よりも、その基本を

母性の保護、母権確立におこななければなりません。…母性というのは真に尊いものです。従って、母性の保護は、個人だけでなく、人間社会の最も重要な任務であることは、誰でもよく知っていることです。いくら男女間の引力が熾烈で、恋愛に対する本能が強力であるとしても、母性愛をまさることはありえません。その理由は、恋愛感情とは突然発生する自然の本能に過ぎませんが、母性愛は突然できた本能ではなく、数千年、数万年の長い時代にわたって、女性が生産し、それを育ててきた結果のもので、各時代の婦人たちは、未亡人であろうがなかろうが、これを深く、高く、発達させていく義務があるからです。…

子女がいる未亡人の品性は、美しい恋愛を10年間続けるより、子どもたちの養育のために没頭できる1年間に一層高く発達することができるのではないのでしょうか。また、母が子女のために、その青春を孤独に過ごし、恋愛までを犠牲した場合、それと対応して起きる子どもたちの母に対する感謝と愛情は、個人の感情生活を超越し、全社会に影響を及ぼすことになります。…

よい男性を選択して、結婚にいたり、優秀な子女を生産しようとする子女のない未亡人たちの恋愛を賛成するならば、あらゆる恋愛感情を犠牲の祭壇に燃やすことで、子女だけのために明確な思想と豊富な理智力と暖かい母性愛と強い実践で生涯を終わらせる、子女をもつ未亡人の場合は、一層、尊敬しなければならなりません³⁰⁾。

こうした「未亡人」の恋愛をめぐる言説で、子どものいる「未亡人」と子どものいない「未

亡人」に対し共通的に求められていたのは、「種族発展」の役割であった。子どものいない「未亡人」には、よい恋愛を通して優秀な子どもの出産を、また子どものいる「未亡人」には、子どもに対する母性愛を通して、子どもの養育に専念することが求められた。

また張は、戦後のアメリカニズムとともに増加する男女交際の現実について、「韓国人は恋愛においても、韓国の歴史と伝統を無視」してはいけなし、「いくら、洋装をし、ダンスを習ったとしても、白いご飯に味噌ナベを食べなければならない生態を、急に、パンと牛乳に替えられない」ことから、「韓国式恋愛観³¹⁾」を堅持することを呼びかけた。すなわち、アメリカニズムの思潮にもとづく、いまの女性たちの自由なる性意識と自由恋愛の様子は、「韓国の歴史と伝統を無視」する思考方式・行動であるとみた。張は、外国女性と韓国女性と同じレベルの近代的な知識を持っていても、生態的・根本的な違いは変えることができないし、こうした違いの不変さを強調しながら、韓国の性道徳について、次のように述べた。

…女性はどんな場合でも母性の尊厳を護ることに、恋愛の基礎をおこななければなりません。一時期、肉情や官能の満足を排撃する恋愛が旧道徳であるという人がいたとしても、我々はこうした封建的な婦人道徳に、むしろ感謝しなければなりません。それは、歴史的にみても、興隆する国家や健全な社会は、性生活が厳格されていたということです。韓国女性のなかで、新しい思潮といいながら、悖徳した恋愛や素乱な性生活を受けいれる人がいるならば、それは、決して、進歩的な新思想ではなく、不純な

男性たちに対する凄惨な降伏に過ぎません。

繰り返しますが、子女をもつ未亡人たちの恋愛を遠ざける犠牲的な精神は、決して、三従道徳の産物ではありません。歴史とともに継承された我が民族性の表現であります³²⁾。

男女平等や自由などの近代思想の受け入れは、国家再建の民主主義の確立のためにも避けられない課題であった。一方、家族と国家を同一視する論理や儒教文化にもとづく家族制度の高揚にもとづく国家統合も、国家再建において絶対的な課題であった。既存の封建的な制度や習慣は、停滞的なものとしてなくすべき対象であったが、国家統合において高揚された儒教文化と、それにもとづく家族制度は、民族意識を高めるために重要な要素であった。張は、「我々はこうした封建的な婦人道徳に、むしろ感謝しなければなりません。それは、歴史的にみても、興隆する国家や健全な社会は、性生活が厳格されていたということです」と、封建的な婦人道徳に正当性を与えるものの、「子女をもつ未亡人たちの恋愛を遠ざける犠牲的な精神は、決して、三従道徳の産物ではありません」と、「未亡人」の「恋愛を遠ざける犠牲的な精神」を、「三従道徳の産物」ではない、つまり封建的な道徳ではなく、「歴史とともに継承された我が民族性の表現」として位置づけた。厳格な性道徳が必要される一方、避けられない近代思想の受容とそれに対する社会の欲望のなか、厳格で封建的な性道徳は、その封建制を認めながらも「興隆する国家や健全な社会」の実現のために合理的なものとしてみなされた。そこで性的欲望の抑制や犠牲的な精神は、封建的なものとしてではなく、「歴史とともに継承された我が民族性」として

正当化された。女性をめぐる性道徳の必要性は「国家の健全」という名のもとで、その正当性は、「民族の伝統」という名のもとで、裁断・活用されたのである。

このように、恋愛や結婚、女性の身体や性的欲望は、「種族発展」のために収斂された。女性の肉体的・精神的な堅実さが、母胎を通して将来の国民に影響を及ぼし、それが、国家の興廃を左右することから、女性の肉体と精神は、将来の国民と連動しながら、統制の対象となった。女性は優秀な子女を生産することで、つまり、国民の再生産に寄与することで、国民の一員として、その権利と位相を獲得することができた。結婚に結びつかない自由恋愛は、「健全な精神」が宿る「健全な社会」に、性風俗の紊乱と害毒をもたらす要因としてみなされたが、そこで、健全な社会と性風俗の紊乱をつなげたのが、女性の不貞であった。生殖に結びつかない女性の性的欲望は、反社会的・反民族的な行為として、性的逸脱や放縦として位置づけられることになった。

第3節 危機としての女性の「自由」

民族の血統の継承を担う女性は、民族の純血を護るために、貞操・純潔の内面化が求められた。そこで、性的欲望に対する女性の自由なる表現は、貞操と純潔にもとづいた規範から離れた放縦・墮落として意味づけられ、またこうした欲望は、社会風紀・淳風美俗を損なう要因として統制すべき対象として位置づけられた。

朝鮮戦争後、戦争による廃墟とは対照的に、都会の街中には外国の商品とそれを消費する人々が多く登場した³³⁾。しかし、経済的にはアメリカの援助に多く依存していたために、節約と節制が求められた時期であった。こうした風

潮のなか、輸入した高級化粧品や装飾品を購入したり、ハイヒール・パーマ・洋装などでおしゃれをする女性たちの消費文化は、経済再建に障害を与える要因として非難の対象となった。こうした消費文化が、女性たちだけに限ったものではなかったにもかかわらず、女性たちの消費は、社会が目指すべく節約とつづまやかな生活に反した奢侈・虚栄としてみなされた。こうした女性たちの消費のイメージは、女性の性と結び付けられて描かれた。女性の近代的なファッションとともに、女性がダンスホールに通うことは、浅薄で退廃的なアメリカ文化の受容として非難された。またこのような女性たちの消費文化は、当時の社会が求めている節約と節制³⁴⁾に反した反社会的な生活様式として、利己主義の意味と同一化した個人主義と結びついて、社会秩序を錯乱させる要因としてみなされた。こうした女性たちは、「アプレ・ガール (apres-girl)」・「戦後派女性」・「有閑マダム」と呼ばれた。「アプレ・ガール」は、虚栄や奢侈、貞操観念のない女性を指した呼称で、主に、女子大学生、米軍相手の女性、ダンスホールに通う婦人などに対して用いられた。「アプレ・ガール」として呼ばれた女性たちは、「不道德的」・「肉体解放派」として、「伝統」を抹殺し、社会道徳と倫理紀綱を損なう存在として描かれた³⁵⁾。

「伝統」を抹殺し、社会道徳と倫理紀綱を損なうこうした女性たちは「健全たる社会」、「健全たる家庭」のために「浄化すべき存在」として位置づけられた³⁶⁾。社会は、家父長制規範に逸脱した女性たちを、「自由夫人」とも呼んだが、ここで意味する「自由」とは、民主化・近代化を象徴する概念としての意味ではなく、アメリカの消費主義・退廃文化をあらわす表現として用いられた。また、本来もつ言葉の意味とは違っ

た、女性の性的欲望を否定的にとらえた言葉として「マダム」があった。婦人を意味するこのフランス語は、「有閑マダム」「茶房マダム」「酒場のマダム³⁷⁾」など、女性の「あるべき姿」とは違う、貞淑ではない不良の女性の意味として用いられた。

貞操のない女性に対して「自由夫人」が用いられた背景には、1954年1月1日から8月6日まで、『ソウル新聞』に連載された鄭飛石の長編小説の「自由夫人」があった³⁸⁾。この小説は、その後、単行本として出版され、14万部が売れたほどのベストセラーとなっただけでなく、1956年には映画として製作され、ソウルだけで13万人の観客を動員した³⁹⁾。その内容は、大学教授の夫人が当時流行していたダンスホールを出入りしながら、夫の弟子と親密な関係に陥ることで、家庭破綻の危機までにいたるが、最後には夫の雅量によって家庭に戻るというあらすじであった⁴⁰⁾。小説では、教授の夫人が、一時期は放蕩な生活を送りながらも、最終的には、家庭に戻るという内容を通して、女性にとって、家庭こそが「安全」な場で、こうした「安全」な場で、賢い母、いい妻として努めることが、「あるべき女性像」であるメッセージを提示する作用をした。

この小説が連載された時期が、朝鮮戦争後の社会混乱やアメリカ文化の氾濫のなかで、国家再建が最も切実な課題とされた時期であったことから、『自由夫人』を通して、これからの国家再建における倫理と道徳をめぐる議論を交わす場が作りあげられた。作家の鄭は、「貞操観念がない社会は風紀紊乱をもたらすだけでなく、家庭と夫婦関係の維持の困難を生じる。貞操観念は、社会秩序のためになくてはならないもの⁴¹⁾」であると主張し、貞操観念が欠如した戦後の混

乱における女性たちの「性的逸脱」を、社会的危機としてみなした。

『自由夫人』のキーワードでもあった「自由」は、1950年代の韓国社会におけるアメリカ文化の氾濫と近代化への欲望が交差しながら流行した言葉であった。解放後において自由は、冷戦体制と階級的・イデオロギー対立によって自由の意味を実験する空間をもつことができなかったが、1950年代の韓国社会におけるアメリカ文化の拡散と近代化への欲望は、自由に対する近代的意味を活発に議論しながら、実験する空間をつくりあげた⁴²⁾。しかし『自由夫人』を通して、自由は奢侈・放縦・墮落などに戯画化された。自由主義は、共産主義に対抗するイデオロギーとして、また、国家再建における民主主義の構築における重要なイデオロギーであり、普遍的・近代的思想を象徴する、核心的な理念であった。しかし、国家再建における自由民主主義という普遍的理念の受容において女性たちの自由な性的欲望は、普遍的理念としての自由と同一の意味として位置づけられてはいけなかった。『自由夫人』というタイトルに示された自由は、国家再建において求められる「普遍的な理念」とは区画され、女性の性的逸脱や消費主義などをあらわす放縦・墮落・奢侈・虚栄の隠喩として描かれた。

歴史的局面において、女性の性的欲望への自由な表現が社会的危機として意味が構成される様子は、1920代から1930年代の「新女性」をめぐる言説からもうかがうことができる。

1920代年から1930年代の朝鮮の社会は、日本の植民地主義とそのもとの政治的な抑圧のなか、矛盾的にも「自由」と「平等」を基盤とする近代思想が急速に広まりながら、伝統との衝突、葛藤、融合、結合が複雑に交差する時期であった。植民地支配という政治的な抑圧と西欧的文

化や思想が矛盾的に交差していた空間のなかで、人々は過去とは違う主体の構成を想像しながら、西欧的文化や思想を受容した。こうした風潮は、長い間、歴史の周縁的・従属的な存在であった女性たちに、より大きな社会的変化を意味した。近代の文化や思想などを積極的に導入しようとしていた当時であったゆえに、女性の解放は、今までの封建的・束縛的・抑圧的な慣習からの解放、時代の変化を具現するものとしてみなされた⁴³⁾。このような背景のなか、近代的な教育を受け、新しい意識を持った女性たちは、伝統的な女性、啓蒙・開化されてない「旧女性」と区別するという意味から、「新女性」という名で呼ばれた⁴⁴⁾。当時、朝鮮社会における近代への憧憬と追求は、こうした近代教育を受け、新しい価値観を積極的に発言する「新女性」に投影され、近代に対する表象と関連するすべてのものが、「新女性」の表示として認識された。近代への欲望と賛美は「新時代の唯一な先駆者、創作者」としての「新女性」に対してもつなげた。短髪（毛断=modern）に洋装の「新女性」は、キリスト教式洗礼名と西洋式文化生活を追求し、自由恋愛、自由結婚を主張しながら、女性だけに押し付けられた貞操イデオロギーの不当さを積極的に批判した⁴⁵⁾。

1930年代になると、1920年代後半の経済恐慌の余波、日本の戦時体制の本格化、1920年代に絶頂であった近代に対する熱烈な追求の弱化などから、社会は全体的に保守的な雰囲気になった。西欧的な近代文明に対する批判が高まりながら、日本的なものに対する価値が強調され、西欧に代わる日本的な新しい近代を作り出そうとする動きがあらわれた。こうした状況を背景に、「新女性」が掲げた自由恋愛や性の解放などは、母性より女性を強調していたことから、血

統に基づく家父長制を脅かすものであり、結婚に結ばれない自由恋愛は、既存の家族制度を脅かすものとしてみなされた。1920年代、「新女性」は消費と流行の主導的な役割を果たしながら、そうした文化を通して自己表現を図っていた。しかし、1930年代の保守的社会的雰囲気の中、彼女たちの文化と自由恋愛や主体的な女性意識は、退廃的・利己的なものとして非難の対象となった⁴⁶⁾。当時は、都市文化の本格的な形成とともに、消費文化も拡散しはじめた時期であった。こうした資本主義と消費文化の広まりは、カフェという空間をつくりあげた。そこで働く多くの女性たちは、当時の新しい都市文化と変化された文化の類型を具現する存在としてみなされた⁴⁷⁾。「新女性」は、こうした近代都市文明の消費文化とカフェという空間を通して、自己表現を図りながら、消費文化の普及と流行に主導的な役割を果たしていたが⁴⁸⁾、彼女たちの消費文化と自由な自己表現は、大衆の羨望の対象でありながらも、その派手な服装や化粧などは、物質主義に浸った奢侈と虚栄の表象として、社会的弊害としてみなされた。また彼女たちは、退廃的な享楽を扇動する道徳的墮落者や売春婦などとしても批判された⁴⁹⁾。戦体制とともに、社会的雰囲気も保守的に染まっていくなか、近代の象徴とされた「新女性」の言動や身なりなども、羨望や憧憬の対象から、墮落・奢侈・虚栄としてみなされた。「新女性」が掲げた性の解放や家庭からの解放は、家の外である「街」「社会」の空間と結びつきながら、「新女性」の性の解放は、伝統的な性規範を違反した「性的素乱」「性的逸脱」として意味づけられた。「新女性＝解放された女性」という等式は、「街の女性＝ストリート・ガール」とも語られた⁵⁰⁾。しかし、性愛に関する自由な言動や自由恋愛が批判され

た「新女性」と違って、キリスト教の啓蒙教育の影響を受けた一群の「新女性」たちは、性に関しては、家父長的なキリスト教倫理を受容することで、儒教家父長制の性倫理との葛藤を招くことがなかった。すなわち、一夫一婦制を強調すると同時に、純潔を強調するキリスト教は、封建的な伝統を批判しながらも、儒教的家父長制の貞操論と母性論と脈絡を同じくしていたことから、キリスト教の性倫理と儒教の性倫理とは合致していたのである⁵¹⁾。

フーコーは、近代の性をめぐる権力装置について、性をめぐる言説が多く生産されるなか、性に関する認識体系がつくられながら、「正常」で「健全な」性の意味が規定されたことを説明する。そこで生殖や母性と結びつかない性欲は、一種のヒステリーのような病理学的に危険なものとして意味づけられたことを彼は指摘する⁵²⁾。「新女性」や「自由夫人」をめぐる言説や表象でみたように、家父長制的性規範に逸脱した一切の性の欲望は、放縦や墮落として、また反社会的・反民族的なものとして位置づけられた。一方母性は、「自由夫人」や「有閑マダム」をめぐる様々な言説と表象のなかで、その神聖化が一層高められた。

第4節 国家再建における「洋公主」の意味

国家再建において、「自由」は受容すべき理念でありながらも、女性たちの欲望に対する自由なる表現は、国家再建の阻害要因として排除しなければならず、そこで女性の消費文化や性的欲望の表現は、国家が期待する道義や性規範に反する反社会的・反民族的なものとして位置づけられた。このような思潮のなか、米軍を相手にする性売買女性、「洋公主」は、その派手な身

なりや自由奔放な性的表現などから、社会の家父長的な性規範を脅かす存在として、社会秩序を不安にさせる、反社会的・反民族的な存在として表象された。

解放以降から社会の間では、こうした女性たちに対する警戒の声はあがっていた。「異国的な身なりで、脂粉のにおいを放ちながら風俗を乱す⁵³⁾」女性たちは、「貞操を生命と対比するほど貞操観念を重要視する朝鮮社会⁵⁴⁾」において「肅清⁵⁵⁾」すべき存在とされた。独立促成国民会の宣伝部では、こうした女性たちにより「民族の固有の文化・道徳、さらに、朝鮮固有の誇りである美風良俗が汚され、民族の体面が蝕まれる」とし、「民族の監視でこの土地から抹消すべき⁵⁶⁾」であると主張しながら、新生朝鮮社会における貞操の擁護と風紀の取締りの重要性を掲げた。新聞の投稿である読者は、このように風紀を紊乱させる女性たちに対して憤りを示しながら、地域の婦人たちにより「女性の羞恥であり、一般女性によくはない影響を与えるこうした群を撲滅しなければならない」とし、警察や婦人団体だけに任せるのではなく、地域住民全体の統制の必要性を呼びかけた⁵⁷⁾。住民に対する米軍の犯行に対しても、その犯行の原因は、風紀を紊乱させている女性たちにあるとみなされた。ある新聞では、「米軍人犯行取締 風紀問題は女子の自覚不足」という見出しで、米軍人の悪質な行為に対して批判しながらも、犯行の土壌となる風紀問題は、「米軍人側の責任よりもむしろ朝鮮女性側の自覚不足にある」とした⁵⁸⁾。

朝鮮戦争後、米軍の駐屯とともに、戦争による経済基盤の破壊・男の不在などから生活のために性を売る女性たちは増え、1955年8月に、2564人のUN慰安婦、1313人のダンサー、2589人の接待婦、その他1237人の女性が登録された⁵⁹⁾。

1955年12月には、約1ヵ月間の私娼の取締り期間が設けられ、私娼の一掃をめざして警察の取締りが強化された⁶⁰⁾。しかしこうした性売買女性は、隔離・管理の対象ではあっても、なくしてはいけない「必要悪」であった。

この社会で下水口をなくし、きれいな水だけを流れるようにするには、人類の知性や社会的現象があまりにも力不足であるということと言わざるを得ない。…

公娼がなくなってから、とりわけ戦争を契機に増加した私娼に対して、警察として可能なことは、1、都市の私娼窟が一般家庭住宅地区へ広がることを防止するために、彼女たちの住居地域を制限すること。2、私娼がいる地域から流れてくる花柳病、また副産物である犯罪を防止すること、3、悪党が純粋な少女を誘惑することを、全国的に防止することである。…下水口を隔離することは、不幸な私娼たちには悪いが、社会の不幸を減らすためにはやむを得ないことである⁶¹⁾。

「食欲と性欲は本能であり制止することはできない」、「正常な性生活は夫婦生活であるが、未婚や死別した男性などの性欲のために娼婦の存在は必要⁶²⁾」で、良家の婦女子への強かんを防止⁶³⁾」のためにも、性売買女性はいなくてはならない存在であった。

このような性売買女性の「必要悪」という見解に対し、民議院議員である鄭溶は「私娼は必要不可欠の存在か」という文章で、「女権の神聖、家庭の神聖」を維持するため、また「家庭と社会の健康」のために公娼や私娼はなくすべきであると訴えた。鄭は、日本植民地時代の公娼制

度のもとでは、婦女子の「貞操が安く売買され」たが、解放後、米軍政の「公娼制廃止令」によって女性の解放と地位の向上が成し遂げられたと、米軍政の「公娼制廃止令」に対して評価をしながら、朝鮮戦争後、「貞操を売る」女性が多くなったことで、社会風紀が紊乱し、国の体面に損害をもたらしているとし、当局では、「健全な貞操」の保護のために、あらゆる対策を模索して私娼をなくすべきだと主張した⁶⁴。ここで鄭は、私娼をなくすべき理由として、日本植民地時代の公娼制度で「貞操が安く売買」されたこと、「家庭と社会の健康」や「健全な貞操」の保護、風紀紊乱の防止、「国際的体面上の損害」などをあげているが、そこには、私娼の「必要悪」論と共底した論理が土台になっていることがよみとれる。すなわち、絶対に護るべきものとして、「家庭と社会の健康」「健全な貞操」があり、その保護のための論理としての排娼論が展開されていたのである。

街に散在する私娼たちの「住居地への侵入」が「重大な社会問題⁶⁵」であるとみた人々は、子供の教育、社会衛生、道義の保護から彼女たちを一定の地域に隔離し、国民の健康と道義を保護することを求めた⁶⁶。このような思潮を背景に、1958年には、「児童の教育のため」という名分のもとで、「特定遊興地域」の指定が推進された⁶⁷。

「洋公主」は、朝鮮戦争後の退廃的な雰囲気と伝統的な価値である貞操から離れた存在としてだけでなく、朝鮮戦争、貧困、米軍との性的関係を体現する存在として、「民族的羞恥⁶⁸」としてもみなされた。異民族に体を売る「洋公主」たちは、人々の身近にいながら、戦争や貧困、そして民族の恥辱的な記憶をつねに喚起させる存在であった。韓国において植民地主義の状況

は、昔のものから新しいものへの移行が自然に行われたのではなく、強制的に進められた経験であったという認識から、強制的に没落された昔の価値は、一層切実な価値として正当性が付与された。そこで、こうした昔の価値に対する正当性の付与に機能したのがノスタルジアのような感情であった⁶⁹。家族・伝統をめぐる意味体系は、こうしたノスタルジアのような感情を効果的に作動させる手段として機能した。前節でみたように、醇風美俗の伝統としての家族制度と、こうした家族制度における女性の意味は、昔の価値の喚起を通して、民族意識の高揚と民族的アイデンティティの想像の起動の装置として作用した。女性は、貞操と純潔の保護を通して昔の価値の保護が担われ、そこで民族の血統の保存を担う母性の清さや潔さは、民族の純血として表象された。それは逆にいえば、女性の不貞は民族の純血を不純にさせることを意味した。母性の貞操が謳われるのも、母性に結びつかない女性の性的欲望が罵倒されるのも、女性の性が民族の血統と結びついて表象されていることをあらわしている。それは、「混血児」に対する社会のまなざしからもうかがえる。「洋公主」と米兵の間で生まれた「混血児」は、民族の不純の象徴として、また「混血児」を産んだ「洋公主」は、民族の純血を不純にさせた存在として表象された。このように「洋公主」や「混血児」に投影された民族の血統のイメージは、民族の血統の継承を担う家庭、その家庭を基盤とした国家の秩序を不安にさせる要因としてみなされた。

北朝鮮での混血児への対処に関する次の記事は、女性の純潔と民族の純血との相関的な意味づけをあらわしている。

巷で聞いた話によると、最近、ソウル市内紅灯街の女傑、ダンサー、女給たちのなかに風紀を紊乱させ一般の人々の眉をひそめさせ、愛国青年たちが憂国しているという。こうした墮落した女性たちと一步一步奈落に落ちる朝鮮の将来の母のために善導できる対策はないのか。(中略)最近、北からきたある青年によれば、彼がいた地方には民族の血を保存させるための運動を起こし、万が一、後日に混血児が生まれたら、その子どもはもちろん母体まで抹殺するという。抹殺行為については再考する必要があるもののその精神はとても立派であり、見習わなければならない⁷⁰⁾。

また、東亜日報社地方部記者である朴東根は、「洋公主」から生まれた「混血児」問題の対策として、次のように述べる。

韓国国民全体が同情と理解をもって彼らを大目に受けいれない限り、彼らに与えられた唯一の救済の道は、同じ皮膚の色をもった外国へ入養させることである。…1955年から1965年末まで、3377人の混血児が「ホルト」養子会をはじめ、天主教救済委員会、大韓養縁会、聖育院、国際社会奉仕会、韓国社会奉仕会などの海外入養事業機関を通して、アメリカ、スウェーデン、ノルウェイ、イギリスなどへと送られたが、そのなか、3276人がアメリカへ養子として送られた。…

混血児問題は、伝統的な家族制度を持つ韓国社会と彼らとの間にある壁が短期間で崩れないと思われるため、海外に送ることが唯一の救済策である⁷¹⁾。

ここでは、「伝統的な家族制度」という「社会の崩れない壁」という前提にもとづき、その排除の論理は「伝統的な淳風美俗」という名のもとで、正当化・合理化されている。

このような思潮のなかで「洋公主」は、国民優生の側面からも統制すべき存在であった。米軍の駐屯とともに広まった性病は、占領軍の健康だけを守る病菌ではなく、朝鮮民族の健康を脅かす危険な病菌としてみなされた。男の体を通して夫婦関係のなかに忍び込んで、家族の身体と家庭の幸福を破壊し、また母体に侵入することで、将来の国民たる身体を蝕む性病は、「国民の保健を腐食⁷²⁾」する病菌であり、「人類の敵⁷³⁾」として、社会全体が闘うべき対象であった。政府は「民族優生問題は国民全体の関心事」であることから、民族の優生のため、「母子保健に置重し、先天梅毒検査を断行」すること、また、「国民の保健思想を函養させる国民運動⁷⁴⁾」を掲げた。そこで性売買女性たちの性病菌は、神聖な家庭に、兵営に、学校へと浸透し、国民保健を低下させる要因であった。また性病菌の感染源としての性売買女性は、国民の保健を蝕むものとして、反民族的・反社会的な存在としてみなされた。保健社会部は、性病予防のために、性売買女性への性病検診を行い、健康証明書を所持することを指示した。警察の取締りの際に、健康証明書がなければ、彼女たちは直ちに、性病治療機関に送られた⁷⁵⁾。

米軍にとって性売買女性に対する性病管理は、兵士たちの健康の保護のために、重要な要素であった。米軍は兵士たちが性病に罹ると、その感染源を調査し、性病に罹った女性の強制検診・隔離や基地周辺へのオフリミッツ（立ち入り禁止）を出したが、韓国社会における家父長的な性規範や性売買女性に対する差別的なまなざし

は、米軍の性売買女性たちへの性病統制政策を支える土壌となった。性売買女性の性病管理は米兵の健康だけでなく、韓国国民の健康のために、国家の安全を護る占領軍と強健たる民族のために重要な問題であったのである。

米軍の性売買女性に対する性病管理措置は、基地に経済依存された基地村にとって、経済的に大きな打撃を与えるものであった。1964年7月15日、「洋公主」の性病を理由に、米軍は、京畿道パジュ郡にオフリミッツを出した。これにより、「洋公主」1000人余りと住民1万人余りの生活に大きな打撃を与えたことになったが、このオフリミッツを契機にヨンジュコルでは、25万ウォンの自体募金を集め、性病に罹った女性の隔離収容所を建てるなど、性病退治の政策を進めた。性病は、「国民全体の保健まで害する重大な問題⁷⁶⁾」だけでなく、基地村の住民の生計を脅かすことから、その病菌の温床である「洋公主」は統制すべき対象としてみなされた。

このように「洋公主」の米軍兵士との親密な関係、派手な化粧とファッション、自由奔放な言動、「自由夫人」・「有閑マダム」の性的欲望の自由な表現は、放縦・墮落・性的逸脱としてだけでなく、「伝統的」な性規範を脅かす反社会的・反民族的なものとして構成された。このような意味体系は、戦後日本の国家再建におけるアメリカニズムと「パンパン」に対する意味構成と共通的な側面を帯びているといえる。「パンパン」の生意気ぶりや因襲にとらわれない性格は、自由を身体的に具現させるものであったが、彼女たちの肉体的な快楽に対する追求や性に対する率直な言動などは、戦時中、抑圧されていた様々な欲望の解放をあらわした。伝統的な女性の家庭的役割に対する彼女たちの拒絶は、礼節・良妻賢母・貞操といった家父長制的な価値観を

脅かすことで、社会秩序を不安にさせる要因としてみなされた⁷⁷⁾。吉見俊輔は、「パンパン」の存在ほど、占領期の日本人に「占領」の現実を実感させたものはないとしながら、「『パンパン』が体现するアメリカンな先端性は、とりわけ多くの日本人男性に、『日本が犯されている』という感情を抱かせ、またそのような言説が意図的に生産され、好んで消費されることで、新たな戦後のナショナリズムが構築されていく基礎を提供⁷⁸⁾」したと指摘する。

パンパンたちのアメリカニズムは、たしかに体制攪乱的な次元を帯びていた。(中略) 両大戦期の日本では「アメリカ」への欲望は、それまでの文化エリートから映画やジャズを通して大衆的な層に広がりながらも、誰もがそのような「アメリカ」を身にまとえるような状況ではなかった。実際にモダンガールのファッションに身を包んで銀座を闊歩できたのは、経済的豊かさを保証された女性たちに限られていた。ところが占領期、米兵たちの後ろ盾を得ることで、パンパンたちはこの序列構造を革新的に逆転させてしまう。…今やパンパンが主導する新しい時代のアメリカニズムは、この国の軸心をなすナショナルな男性性にとって転覆的な脅威となった。

だからこそ脅威は、遅くとも占領終結とともに取り除かれなければならなかった。戦後の国際関係のなかでの日本の位置からして、「アメリカ」そのものを周縁化することは不可能だったが、占領期にその担い手となったパンパンたちの周縁化は容易だった。米兵が徐々に撤退し、日本の男たちを支える家庭秩序が立ち直ってくるにしたが

い、売春婦たちは元通りの周縁的な位置に押し戻されていった⁷⁹⁾。

戦後日本において「パンパン」に対する差別的なまなざしは、アメリカに対する従属性や屈辱をあらわす表現として用いられた。こうした「パンパン」の表象は、文学・映像・雑誌などを通じて絶え間なく用いられ、人々の意識に浸透した⁸⁰⁾。

韓国の「新たな戦後のナショナリズム」の構築において、アメリカニズムとともに広まった女性たちの消費文化や開放的な性意識の表現は、韓国の家父長制的性規範と、それにもとづいた国家再建への脅威としてみなされた。家族制度は、伝統的な倫理として国家再建の秩序確立のための規範として構成されたが、こうした規範から逸脱した「自由夫人」・「有閑マダム」・「洋公主」などは、伝統を抹殺し、社会に不安をもたらす危険な存在として位置づけられた。しかしこうした性的逸脱者に対する言説や表象は、単に、排他的存在としてみなされたことではなく、彼女たちをめぐる表象を通して、女性の「あるべき姿」、家庭のなかでの「賢母良妻」としての役割、貞操・純潔観念の内面化が強調された。すなわち、家父長制規範から離れた「性的逸脱者」の危険性を強調することで、家庭のなかで母性としての役割を果たすことが一番「安全」であることを絶え間なく喚起させたのである。こうした作用にもとづく家族制度を伝統と結合させながら、家父長的家族秩序にもとづいた国家統合・国家再建が図られた。国家再建に阻害される要因は、「洋公主」のイメージに被せて排除しながら、アメリカニズムとともに広がった先端的な物質と開放的な意識が、選択的に活用・裁断された。そこで、「洋公主」のイメージを利用

しながら、家族・民族・国家の安定に警鐘を鳴らすことができた背景には、既存の性規範を内面化した人々の意識があった。こうした意識が「洋公主」のイメージの構築の土壌となり、「洋公主」の周縁化を容易にさせた。

「洋公主」の表象は、単に反民族的・反社会的な意味だけにとどまらず、歴史的局面において、多様な意味で構成された。民族共同体の構成員から排他的な存在である「洋公主」は、民族の純血を担う良家の婦女子の「防波堤」の担当者として、また「外貨獲得の一人の役軍」、「国際結婚を通して韓国民を海外に知らせる使者⁸¹⁾」としてもみなされた。

1992年、韓国では、米軍によって基地村のクラブで働く尹今伊(ユングミ)という女性が殺害される事件が起きた。その蛮行が、あまりにもひどく、発見されたとき、尹今伊の肛門には、傘が差し込まれ、また、子宮にはビール瓶がねじ込まれており、さらに、証拠隠蔽のため、マッチ棒を折って口に銜えさせうえ、体内には白い洗剤が撒かれていた⁸²⁾。しかし、この事件に対して韓国の人々は「とるにたらない女一人死んだくらいで韓米友好関係にひびが入ってはいけない」(尹今伊事件直後の基地村の公務員の発言)、「今は北朝鮮から潜水艦も潜入する、いわば準戦時状況なのに、米軍の犯罪で部隊の前で騒がしくデモをするのは国家安保のプラスにならない。われわれが米軍を助けなければならないのだから」(1996年米軍殺人事件抗議集会申請書を提出したときの警察署刑事の言葉)のような反応をみせていた。このような反応からもわかるように、韓国の人々の間における「米軍が北朝鮮の南侵を防ぎ、韓半島の戦争を抑止する」という軍事的安全保障の論理に対する絶対的な価値の姿勢であるといえる。このような論理の

もと、10万件を越える米軍暴力による被害者の苦痛は黙認され、社会化されることなく、人権は国家「安保」の片隅に追いやられていった⁸³⁾。

戦争後、北朝鮮からの軍事的脅威のなかで生きてきた韓国人は、米軍の駐屯を疑問の余地なく、当然なものとして受け入れてきた。冷戦の最前線だった朝鮮戦争が終わって再び米軍が韓国に上陸するようになり、韓国では反共主義は政治の支配イデオロギーとして完全に定着するようになった。それは、1960年代からの独裁政権において、国内政策と外交政策に対する国民の批判を反共主義と国家安保イデオロギーをもって抑えながら、政府の経済政策と外交政策に対する社会の支援を結集させるのに利用されることもあった⁸⁴⁾。

地域の人々は、外国人と関係を持つ基地村の女性に対して、「町を汚染し破壊する不道德で罪の多い人」と蔑視しながら社会から排除していったが、その一方、米韓同盟関係において必要不可欠な「民間外交官」として、両国の「友好的な関係」を進展させ「韓国人の自由のために一生懸命戦う」米軍を楽しくさせる手段とも考えていた。基地村を中心に構成された市場経済の利益にあずかる地域の人々も、経済維持のために彼女たちを必要とし、経済発展を民族の最大目標に仕立てていた開発独裁時代においては、米軍基地から入ってくる外貨が韓国経済にとって相当重要な収入源にもなっていたのである。このような理由から、基地村で実際に生じる女性の被害は無視され、基地の維持のためには基地女性がいくら死んでも問題にしてはいけないという風潮がつくられていたのである⁸⁵⁾。

このような韓国社会のなかで、生前、米軍を相手に売春する女性であったために、「米軍に体を売る汚い女」とのしられ、蔑視される存在であっ

た尹今伊が、米軍処罰とクリントン大統領の謝罪を要求する過程で、「尹今伊お姉さん純粋な民族の娘」となり、男性中心的な民族主義運動の側では、被害者の人権と彼女が味わった苦痛よりも、加害者が民族を抑圧する米軍であったという点に重点を移しながら、外国勢力に損なわれた民族主権を回復するための「道具」として利用されていったのである。韓国社会においては、国粋主義・民族主義が強力な社会的説得力を持っているために、アメリカ人と帝国主義の概念を混同し、アメリカに関するものならすべて否定してしまう反米主義の傾向があり、そのことは同時に、その以外のことは副次的なものとしてみなしてしまう傾向につながっていたのである。韓国におけるこのような民族と外勢という二分法的な思考構造は、国家や民族という名のもと、その内部に存在する個人は、副次的なもののみなされ、国家や民族を標榜する運動組織の内部での、あらゆる暴力も正当化していたのである⁸⁶⁾。

尹今伊のように基地村で外国人兵士を相手に売春を行う女性は、「町を汚染し破壊する不道德で罪の多い人」として蔑視されながらも、国家安保上、「必要悪」とされていた。それが、彼女が死亡した後、米軍処罰とクリントン大統領の謝罪を要求する過程で、「尹今伊お姉さん純粋な民族の娘」へと、彼女の被害は民族主義を高揚させる「道具」となり、尹今伊の身体は、民族の悲劇の表象する場となった。

尹今伊に対する暴力は、民族共同体に対する暴力として意味が構成され、尹今伊の身体への被害は、民族の被害の象徴するアレゴリーとして用いられた。このように民族共同体の一員として用いられることで、彼女が被った日常的な暴力・被害は隠蔽された。

おわりに

歴史的局面において呼び起こされた伝統の喚起は、外部勢力の価値に対抗しながら、民族を団結させる論理として効果的な機能を果たした。そこで儒教文化は、権力の強化や国民統合のために再構成されながら活用された。こうした儒教を土台にした家族と伝統の結合は、家族が内包する情緒的な感情とあいまって、相互の意味に、絶対的な価値を付与していった。家庭のなかで生殖を担う母性は、国家が護る領域として、絶対的な価値が付与されたが、母性以外の性的欲望は、国家の秩序を不安にさせる危険な要因としてみなされた。こうした相反する意味構図のもとで、「洋公主」・「有閑マダム」・「自由夫人」の表象は、その対極にある「善」・「正常」・「健全」・「純潔」・「道徳の聖化」を、絶え間なく喚起させる意味として機能した。血統の不純をあらわす「洋公主」の表象は、性病のイメージと結合することで、一層強力な意味を發した。男性の体を通して家庭のなかに侵入する性病菌は、将来の国民となる子どもの健康と家庭の幸福を破壊する要因としてみなされたが、こうした性病と「洋公主」との結びつけは、「洋公主」に対する排他的なまなざしを、一層強めた。

アメリカ文化の氾濫、国家再建、近代化への欲望が交差するなかで、「洋公主」・「有閑マダム」・「自由夫人」の表象は、何が女性の「あるべき姿」で、何が「安全」で「正しい」規範と倫理であるかを提示する装置として機能した。

歴史的局面や国家的危機により、「洋公主」は、被害を受けた民族の受難のアレゴリーとして、国家安保における「民間外交官」として、良家の婦女子の「防波堤」として表象されながら多様な意味で構成された。このような意味の構成において、社会の人々が内面化した性規範は、「洋

公主」に対する排除構図を支える土台として作用されたといえる。

【注】

- 1) チャン・セジン「戦後アメリカの遭遇と『伝統』の専有」、『現代文学の研究』26号、韓国文学研究学会、2005年、180-191頁。
- 2) 梁鉉娥、「韓国の戸主制度：植民地遺産の中に宿る家族制度」、『女性と社会』10号、1999年、215頁、「韓国の家族法から読む3つの問題」、『家族と法制の社会史』、韓国社会史学会、1995年、113頁。
- 3) クオン・ミョンア「家族の物語はどのようにつくられるのか」、チェクセサン、2000年、34頁、51-52頁、66頁
- 4) 徐仲錫「李承晩の政治イデオロギー」、歴史批評社、2005年、90頁。
- 5) 同上、194頁。
- 6) 同上、91頁。
- 7) 『朝鮮日報』、1955年12月16日。
- 8) 花郎とは新羅の青年貴族の団体で、戦時には戦士団として戦いの先頭に立っていた。その自己犠牲の精神から、国家にとっては格好の組織であった。高崎宗司監修『朝鮮を知る辞典』、平凡社、1986年、53-54頁。
- 9) キム・ウンギョン「韓国戦争後再建論理としての『伝統論』と女性」、『アジア女性研究』第45集、2006年、10-17頁。
- 10) 文部省編「国体の本義」、文部省、1937年、46-47頁。
- 11) 唐沢富太郎「教科書の歴史：教科書と日本人の形成」、創文社、1956、278頁。
- 12) 石田雄「明治政治思想史研究」、未来社、1954年、7-14頁。
- 13) 井上哲次郎「我国家と家族制度」、『国体論史』、内務省神社局、1921年、264頁。
- 14) 穂積八束「国民教育愛国心」、『国体論史』、内務省神社局、1921年、208頁。
- 15) 大韓民国国会事務局編「国会定期会議の記録」、国会事務局、1957年11月6日。
- 16) 曹恩「家族法に対する社会学的批判」、『法と社会』第8号、1993年、84頁。
- 17) ジェンダーの視点から分析した韓国の戸主制度に関しては、洪良姫、「朝鮮総督府の家族政策研究：「家」制度と家庭イデオロギーを中心に」、漢陽大学博士学位論文、2004年、「植民地時期戸籍制度と家族制度の変容」、『史

- 学研究]、韓国史学会第79号、2005年、「植民地時期家族慣習法とジェンダー秩序：〈慣習調査報告書〉のジェンダー認識を中心に」、[韓国女性学]第23巻4号、2007年、梁鉉娥、前掲「韓国の戸主制度：植民地遺産の中に宿る家族制度」、前掲「韓国の家族法から読む3つの問題」、「伝統」と「女性」の出会い：戸主制度違憲訴訟に関する文化研究]、[韓国法史学会]第25号、2002年を参照。
- 18) 梁鉉娥「戸主制度のジェンダー政治：ジェンダー生産を中心に」、[韓国女性学]第16巻1号、2000年、86-87頁。
- 19) 下栄魯「結婚と人生：人生は結婚からつくられる」、[女苑]1956年2月、94頁
- 20) 同上。
- 21) 金在俊「結婚と幸福」、[女苑]、1956年2月、98-99頁。
- 22) 鄭忠良「幸福の源泉としての女性の歓喜」、[女苑]、1956年8月。
- 23) 申雄浩「結婚と女性生理」、[女苑]、1956年2月、112頁。
- 24) 張文鼎「女性と性欲」、[女苑]、1956年6月、122頁。
- 25) 徐駱英「性生活と健康」、[女苑]1956年6月、129頁。
- 26) 「戦争未亡人」は、戦死した夫の妻に対する呼称である。そこで、「未亡人」は、夫と共に死ぬべきなのに、まだ死んでない妻としての意味を持っている。一夫従事のために夫が先に死んでも、女性は純潔・貞操を固守しなければならないという意識にもとづいている。こうした意味から「未亡人」は要注意の対象として注目された。金貴玉「分断、韓国戦争と女性」、鄭鎮星・安真ほか編「韓国現代女性史」、ハンヌル、2004年、49頁。
- 27) 李林夏は、「大韓民国統計年鑑」、[保健社会統計年報]、「人口センサス」、[韓国年報]などの資料にもとづき、最低30万人の戦争未亡人が生まれたと分析する。李林夏「女性、戦争を越え立ち上がる」、西海文集、2004年、26-34頁。
- 28) 金恵水「1950年代韓国女性の地位と賢母良妻論」、[外大史学]第12集、韓国外国語大学校歴史文化研究所、2000年、444頁。
- 29) 張徳祚「未亡人の恋愛問題」、[女苑]1956年3月、115-116頁。
- 30) 同上、116-118頁。
- 31) 同上、118頁。
- 32) 同上。
- 33) 当時、街に多く増えたものとして、自動車、有閑マダム、茶房、乞食が取り上げられた。呉信一「街の放送」、[女苑]1955年1月、22頁。
- 34) 「東亜日報」1953年7月9日。
- 35) キム・ウンギョン、前掲「朝鮮戦争後再建倫理としての「伝統論」と女性」、26-29頁、金旻一「韓国の近代と近代性」、ベクサン書堂、2003年、179頁。
- 36) 高在石「不良少女と不良マダムの真相」、[女苑]1955年1月、57頁。
- 37) 同上、54頁。
- 38) 1950年代の新聞社は全般的に経済的な基盤が弱く、国家が割り当てる新聞用紙と資金の援助に大きく依存しなければならぬ側面があった。こうした状況を考えると、政府の特恵を受けながら、政府の施策の広報や賛成世論を醸成する役割を担っていた「ソウル新聞」での鄭飛石の「自由夫人」の掲載は、政府の意図をあらわす作用をしていたといえる。李シウン「戦後国家再建倫理と自由の問題」、[現代文学の研究]第26号、韓国文学研究会 2005年、143-144頁。
- 39) チョン・ミギョン「男性ファンタジーの産物、自由夫人の性政治学：1950年代「自由夫人」論争」、[20世紀女性事件史]、女性新聞社、2001年、135-136頁。
- 40) 鄭飛石「自由夫人」、正音社、1954年
- 41) 鄭飛石「貞操とは何か」、[女苑]、1955年3月。
- 42) 韓国社会において、西欧の意味にもとづく自由という概念は、変容を繰り返しながら活用されてきた。日本帝国主義に抗するために用いられた自由は、民族の解放を意味したものであり、個人の主体的自律性にもとづいたものではなかった。日本の植民地主義から解放後においても、冷戦体制や階級の対立により、自由を現実的に実験できる空間はつくられなかった。こうした意味から、朝鮮戦争後は、近代的な意味としての自由が、はじめて実験できた時期であった。金旻一、前掲書「韓国の近代と近代性」、141-145頁。
- 43) キム・ジンソン「ソウルにダンスホールを許せ：現代性の形成」、現実文化研究、1999年、202頁。イ・ミョンソン「近代の〈新女性〉談論と新女性の〈性変化〉」、[韓国女性学]第19巻2号、2003年、9-10頁。
- 44) イム・オキ、「新女性の範疇化のための試論」、テヘスク編「韓国の植民地近代と女性空間」、ヨイヨン、2004年、78-80頁、金旻一「女性の近代、近代の女性」、青い歴史、2004年、44-48頁、李培鎭「日帝時期〈新女性〉の概念と研究史的検討」、[外大史学]、2000年、375-376頁。
- 45) 日韓「女性」共同歴史教材編纂委員会編「ジェンダーの視点からみる日韓近現代史」、梨の木舎、2005年、61頁、金旻一、前掲書「女性の近代、近代の女性」、46頁。
- 46) イム・オキ、前掲「新女性の範疇化のための試論」、83-86頁、洪良姫、前掲「朝鮮総督府の家族政策研究：「家」

- 制度と家庭イデオロギーを中心に」、133-153頁。
- 47) キム・ジンソン、前掲書『ソウルにダンスホールを許せ：現代性の形成』、209-210頁。
- 48) 同上、金良一、前掲書『女性の近代、近代の女性』、217頁。
- 49) ソチヨン「植民地時代のカフェー・女給の研究：女給雑誌『女聲』を中心に」、『韓国女性学』19巻3号、2003年、51頁。
- 50) イ・ミョンソン、前掲『近代の(新女性) 談論と新女性の(性愛化)』、26-27頁。
- 51) イム・オキ、前掲『新女性の範疇化のための試論』、101頁。
- 52) ミシェル・フーコー著・渡辺守章訳、前掲書『性の歴史：知への意志Ⅰ』、新潮社、1986年。
- 53) 『婦人新報』、1947年5月22日。
- 54) 『東亜日報』、1946年5月27日。
- 55) 『婦人新報』、1947年6月29日、『漢城日報』、1945年5月28日。
- 56) 『朝鮮日報』、1947年1月21日。
- 57) 『女性新聞』、1947年5月21日。
- 58) 『朝鮮日報』、1945年11月27日。
- 59) 玄英達「退色していく肉体を待ちながら：接待婦たちの生態」、『女苑』1956年1月。
- 60) 『朝鮮日報』、1955年12月16日。
- 61) 柳光烈「警察の取り締まりで私娼をなくすることができるのか」、『女苑』、1956年3月、242-243頁。
- 62) 同上、240-241頁。
- 63) 『街の放送』、『女苑』、1955年3月。
- 64) 鄭清「私娼は必要不可欠の存在か」、『女苑』1956年3月、245-247頁。
- 65) 『国政監査答弁書』、保健社会部、1957年、191-192頁。
- 66) 『京郷新聞』、1955年12月21日。
- 67) 李林夏「朝鮮戦争と女性性の動員」、『歴史研究』、第14号、2004年、130-131頁、李林夏、前掲書『女性、戦争を越えて立ち上がる』、246-247頁。
- 68) ベク・ムニム『春香の娘たち、韓国女性の半分の系譜学』、チェックサン、2001年、101-103頁。『洋公主』をめぐる性の意味の構成に関しては、キム・ウンファ「脱植民化の神聖な使命と『洋公主』のセクシュアリティ」、『女性文学研究』10集、女性文学会、2003年、キム・ヨンスク「『洋公主』が再現する女性の体とセクシュアリティ」、『フェミニズム研究』3号、トンニョク、2003年を参照。
- 69) ベク・ムニムは、韓国の文学のなかで女性主人公たちが具現する「昔の価値」が純潔・貞操として表象されることをあげながら、彼女たちに倫理的正当性を付与される理由として、愛される男性のために近代の誘惑と暴力から「体を守ったためであると指摘する。ベク・ムニム、前掲書『春香の娘たち、韓国女性の半分の系譜学』、2001年、47-48頁。
- 70) 『大東新聞』、1946年2月17日。
- 71) 朴東銀「洋公主と混血児」、『新東亜』、1966年9月、282-283頁。
- 72) 『大韓年鑑』、大韓年鑑社・大韓通信社、1952年、398頁。
- 73) 『女苑』、1955年1月、45頁。
- 74) 『国政監査答弁書』、保健社会部、1957年、58-59頁。
- 75) 李林夏、前掲書『女性、戦争乗り越えて立ち上がる』、239-240頁。
- 76) 朴東銀、前掲『洋公主と混血児』、278-280頁。
- 77) マイク・モラスキー・鈴木直子訳『占領の記憶／記憶の占領：戦後沖繩・日本とアメリカ』、青土社、2006年、206頁。
- 78) 吉見俊輔『新米と反米：戦後日本の政治的無意識』、岩波新書、2007年、108頁、227-228頁。
- 79) 同上、109-110頁。
- 80) 井桁碧は、小熊英二の『〈民主〉と〈愛国〉』のなかの戦後知識人たちの言説において、アメリカに対する従属性や放蕩などをあらわすために、また、戦争と敗戦により失われたナショナル・アイデンティティの回復のために、「性的比喩」や「バンバン」などの表現が頻繁に用いられ、そのことを検証し、そうした表現が頻繁に用いられた理由として、それが、「アメリカへの従属の象徴的な存在」としてみんなに分かりやすい表現であったからであったことを指摘する。すなわち、アメリカ人に媚びへつらう者を象徴するのに、性を売る日本人の女のなかでも、「バンバン」がもつ表象の意味が「わかりやすかった」表現であったからであり、また、こうした表現が頻繁に用いられることができた背景には、多くの人々が、既に「性を売る女」を蔑むことを当然視し、とりわけ、「バンバン」をめぐるまなざしと表象の意味が「屈辱的な行為」をあらわすのに、効果的であったからであるという。そこで井桁は、戦後知識人だけでなく、そうした言説に違和しない読者の「位置」の問いを通して、「バンバン」のイメージの構築においてみんなが加担していることを突き詰める。井桁碧『敗戦／占領とジェンダーのポリティクス』、大越愛子・井桁碧編『戦後思想のポリティクス』、青弓社、2005年、80-98頁。
- 81) 朴東銀、前掲『洋公主と混血児』、276頁。
- 82) 『老斤里から梅香里まで』発行委員会編、キップンチャユ(深い自由) 日本語版訳訳委員会訳『老斤里から梅香里まで：駐韓米軍問題解決運動史』、キップンチャユ(深い自由)、

2002年、279-283頁。

- 83) 鄭祐鎮「在韓米軍犯罪と女性」、『沖縄シンポジウム報告書：日本の冷戦政策と東アジアの平和・人権』、国際シンポジウム「東アジアの冷戦と国家テロリズム」、みずのわ出版、2000年、183-197頁。
- 84) Katharine H.S. Moon. *SEX AMONG ALLIES*: Columbia University Press, New York, 1997. (キャサリン・ムン、李・ジョンジュ訳「同盟のなかのセックス」、サムイン、2002年)、31頁。
- 85) 尹京順「基地村の発生と展開」、岩崎稔・大川正彦・中野敏男・李孝徳編『継続する植民主義』、青弓社、2005年、198-202頁、キャサリン・ムン、前掲書「同盟のなかのセックス」、29-30頁。
- 86) 鄭祐鎮、前掲「在韓米軍犯罪と女性」、183-197頁。