

「黄真伊」の表象をめぐる再解釈 Reinterpretations concerning the representation of “Huang Jinyi”

朴 銀姫

はじめに

「黄真伊」を研究するというのは、かなり信憑性のないことである。と同時に、「黄真伊」を研究するというのは、絶えず再生産される可能性を示唆することでもある。

まず、歴史資料分析によって黄真伊を研究することは極めて困難である。それは黄真伊に関する確実な歴史記録がほとんど残されていないからである。実際、黄真伊の生存年代、生存記録は不確実である。キーセンという身分の女性であったということが、確実な歴史記録が保存されていない最大の原因である。歴史的背景からするなら、十六世紀当時、正史である『朝鮮王朝実録』にキーセンの名が載ることは禁止されていたのである。

黄真伊研究には参照可能な直接史料が残っていないため、間接史料である「野史¹」に頼るしかない。しかし、そうした史料はかなりの数にのぼる一方、雑多な話を伝えたり、黄真伊を過剰に神秘化している部分が多く、その虚実を選り分けるのが非常に難しい。したがって、十六世紀に生存したこの歴史的人物に対する研究は、科学的歴史資料分析による裏付けがほとんど不可能なものであると言わざるをえない。

しかしながら、「黄真伊」という存在自体に対する研究は、絶えず再生産・再解釈される可能性を持つものとなりうる。ここで「黄真伊」は実在の実物である黄真伊とは一致しない。「黄真伊」は常に、そして既に一つの表象である。すなわち、「黄真伊」は実在の黄真伊を乗り越え、近現代の文化的産物として姿を現すことになるのである。したがって、実物の黄真伊ではなく、この文化的表象としての「黄真伊」を論じるのが本論文の主旨である。

1. 問題提起

現代の人々の黄真伊に対する関心は、黄真伊が「朝鮮時代」のキーセンであるということから始まる。これは黄真伊本人への関心を超え、朝鮮時代または朝鮮時代のキーセンに対する現代の人々の憧れと係わっている。

すべてが平凡化され、すべてが退廃化する。私たちが今よく会えるキーセンと昔麗しい名声をあげたキーセンを比べてみよう。^{論介²}のような忠義あるキーセン、黄真伊のような立派な芸術家としてのキーセン……優れたキーセンは数えられないぐらい多い。しかし、今のいわゆるキーセンという者たちはどうなのか。話を聞いただけでむかむかする。昔のキーセンはそれこそ立派な芸術家であった³。

¹ 野史：民間で個人的に編纂された歴史書籍。正史とは対立する意味で使われる用語。野乗、稗史、外史、私史とも言う。

² 論介（？—一五九三）：全羅北道長水生まれ、名字は朱氏、号は義岩。幼い時父を亡くし、母とともに崔慶會のもとで官奴として働く。壬辰倭乱（文祿の役）に際し大きな功績を残した女性である。戦争当時から城内で後方支援を行なった論介は、城が陥落して崔慶會が殉国した後、日本軍武将である毛村谷六助を義岩に誘い出し、彼を抱きかかえたまま南江に身を投じて殉節。毎年九月九日、韓国全羅北道長水では論介をしのぶ「論介祭り」が開かれている。

³ 朴鍾和『韓国作家出世作品全集』韓国小説家協会編、1967年、207頁。

これは「キーセン」というタイトルで書かれた朴鍾和の論文の一節である。

ここでは、昔の朝鮮のキーセンは「立派な芸術家」と絶賛されている。このような論文が書かれるについては時代的な背景がある。それは日本帝国植民地時代のキーセンに対する否定的認識の発露なのである。「朝鮮」といえば「キーセン」という反応があるほど、朝鮮女性のイメージは当時地に落ちていた。歴史的背景を振り返って見るなら、これは日本によって企画され、創出された文化的な観光商品化の結果であると考えられる。

1937年パリで開かれた万国博覧会で、日本は朝鮮を紹介する商品の一つとして「朝鮮キーセン」を取り上げた。あらゆる日本の旅行案内書にキーセン紹介は必須であった。それゆえ、朝鮮の女性を見る当時の視線は公平なものではなかった。この時代のキーセンシンδροームが日本によって形成された文化的現象の一つであるということは自明なのである。

このような植民地時代のキーセンに対する否定や批判は、昔の朝鮮のキーセンへの憧れになりうる。つまり、植民地時代のキーセンに対する嫌悪や恥辱を補い、「キーセン」という言葉に新たな解釈の可能性を与えるのが昔の朝鮮のキーセンであり、そのなかに立派な芸術家と呼ばれる黄真伊のような人物がいるのである。

黄真伊に関する先行研究は、黄真伊を一牌^{イルベ}のキーセンとみなし、歌舞、学問、詩歌などに本分を尽した芸術家であると断定する傾向が高い。

韓国（朝鮮）の近代・現代の学者たちは植民地時代のキーセンたちの恥辱感や侮蔑をすすいしてくれる立派な女性を探し出そうとした。つまり、黄真伊の表象とはこのような時代背景においてイデオロギー的に「創出された」ものなのである。

2. 先行研究

黄真伊についての研究は、ずいぶん前から多くの学者たちによってなされてきた。最初の研究者であった韓龍雲⁴のもの（1929年）からつい最近のものに至るまで、黄真伊に関しては活発な文化・研究活動がなされてきた。1950年以降の動きを見ると、黄真伊を主人公とする長編小説十二編⁵、ドラマ編⁶、映画四編⁷、そして約四十編の研究論文がある。

二十世紀末からの黄真伊研究はさらに活発になり、主に二つの傾向を有している。一つは主に芸術家、詩人としての黄真伊の研究である。それは、黄真伊の作品（詩）の分析、

4 韓龍雲：(一八七九—一九四四) 韓国忠清南道洪城出身の僧侶、詩人、独立運動家。法名は龍雲、法号は萬海、本貫は清州。1925年、「君の沈黙」を発表し、韓国文学史に新しい転換を起こした民族詩人と言われている。韓国政府は彼の功績を称えて1962年、大韓民国章を追叙し、文化体育部は1991年3月韓龍雲を「今月の文化人物」に選定した。

5 長編小説：ジョン・ハンスク『黄真伊』（ハンボス、1993年）、イ・テジュン『黄真伊』（深い泉、1999年）、チェ・インホ『黄真伊』（文学村、2002年）、キム・タクファン『我、黄真伊』（青い歴史、2002年）、ホン・ソクジュン（北朝鮮）『黄真伊』（文学芸術出版社、2002年）、ゾン・キョンリン『黄真伊』（イルム、2004年）、ムン・ジョンベ『黄真伊』（未来文化社、2006年）、イム・ムチュル『黄真伊の言語事典』（大勲、2006年）、ジョン・ピソク『黄真伊』（ヨルメ、2006年）、パク・ヨンソク『黄真伊』（ガガエムエンビ、2006年）、チェ・ゾンス『黄真伊』（B&I、2006年）、ドングンアイ『黄真伊』（ホンジン P&I、2007年）など、12編である。

6 ドラマ『黄真伊』（韓国 KBS2 2006年10月11日から12月28日）キム・チョルキュ監督、ハ・ジウォン主演。

7 映画『黄真伊』（韓国 1957年）ゾ・グンハ監督、ド・グムボン主演、映画『黄真伊の初恋』（韓国 1969年）ジョン・ジヌ監督、キム・ジミ主演、映画『黄真伊』（韓国 1986年）ベ・チャンホ監督、チャン・ミヒ主演、映画『黄真伊』（韓国 2007年）チャン・ユンヒョン監督、ソン・ヘギョ主演。

すなわち時調⁸や漢詩についてさまざまな議論を行ない、時調の象徴性、美意識、表現技巧、文学史的な意味などを分析することである。黄真伊の詩についての分析はほとんどこの時期になされたもので、彼女は秀でた女流詩人のイメージとして受けとめられている。二つ目は、「黄真伊の生涯」に関する研究である。2000年以降、主にキーセンという身分の黄真伊の一代記を小説化、ドラマ化するキーセンブームという社会現象が起こる。2002年から2007年にかけて、彼女を取り扱う十冊以上の小説が出版され、映画化・ドラマ化されているということは、異例な現象であると言っても過言ではない。十六世紀の女性である黄真伊が今世紀のホットな研究対象になったり、社会的ブームになったりすることにはどんな意味があるのだろうか。

それについて考究するのが本論文の目的である。

3. 「黄真伊」の再解釈

黄真伊は誰なのか。彼女に関する研究論文は四十編ほどに及ぶが、どれもみなほぼ同じ議論を展開している。曰く、黄真伊は、朝鮮時代の優れた詩人であり、キーセンである。さらに言えば、男性中心の世界の中で男女平等や自由を追求し、士大夫階級に反抗した立派な女性である。

歴史的資料によれば、黄真伊は確かに朝鮮時代の女流詩人であり、キーセンである。しかし、資料には「男女平等や自由を追求し、封建社会に反抗した」とは一言も書かれていない。にもかかわらず、黄真伊は世紀を越える自由や平等や反抗の思想を有する女性として英雄化されている。すなわち「十六世紀に生きた二十一世紀の女性」と呼ばれるように、黄真伊は朝鮮女性の英雄として解釈され、再生産され続けているのだ。いったい、黄真伊に対するこのような再解釈・再生産はどんな意味をもっているのだろうか。

(1) 「黄真伊」の自己同一性とは

「黄真伊」は多様な女性のイメージとして解釈される。妖婦のイメージとしての「黄真伊」、有名な詩人としての「黄真伊」、そして自由・平等の主唱者としての「黄真伊」など、それらはいずれも「黄真伊」の素顔になりうる。だがその一方、いずれも「黄真伊」という人物を確実に表象するイメージにはなれない。それが「自己同一性」の決定不可能性という事態である。

「山」と「水」は黄真伊の詩を織りなす主要な比喩的イメージである。先行研究によると、「山」は永遠に変わらぬように見える黄真伊自身を、「水」は毎瞬間変わっていくように見える男性たちを意味するという。黄真伊の詩世界が表わす主な情緒を男女の単純な愛情に還元できないことは確かである。

まず、「山」と「水」の象徴性について解釈してみよう。ここには、「山」に喩えられる「自己」—黄真伊—と、「水」に喩えられる「他者」—男性—がいる。つまりこの比喩は「自己」の不変性と「他者」の変性を強調しているのだ。だが、「自己同一性」、すなわち自己のアイデンティティを厳密に確定することは可能であろうかという疑問が生じざるを得ない。

⁸ 時調：高麗末から盛んになった朝鮮固有の定型詩。

「同一性」は関係の概念であり、関係の関係である⁹。たとえば、われわれは変わらない名で指名される一つのものが二度出現することについて、それが異なる二つのものではなく、「唯一で同一の」ものだと認識する。「自己同一性」はここでは「唯一性」を意味する。

ただし「自己同一性」は「唯一性」を含んでいるだけで、決して「唯一性」そのものではない。「黄真伊」は「黄真伊」としての「唯一性」を有している。世の中に十六世紀朝鮮の詩人であり、キーセンである「黄真伊」と呼ばれる女性は確かに一人しかいない。現在さまざまな分野で、さまざまな形で再生産されている「黄真伊」は、この意味では「唯一性」をもつ。彼女がたえず再解釈されても、彼女があくまで「黄真伊」であることは確かである。すなわち「黄真伊」は「唯一性」としての「自己同一性」を有している。

しかしここで、「自己同一性」というのは、「同一性」としての「自己同一性」と、「自己性」としての「自己同一性」に分けられる。「自己性」は決して「同一性」ではない。この「自己同一性」の二つの解釈の対決は、「他者」の存在および時間における恒常性という問題によって提起される。

「自己」は、「他者」を意識しながら「私」の中で形成されるものである。したがって、「自己」は、常に揺らぐものであって、堅固不変のものではない。それは、「他者」が堅固不変のものでないからである。「自己」とは、「私」を意識させている「他者」と「他者」を意識している「私」が同時に存在しなければ成り立たないものである。つまり黄真伊にとっては、男性たちが自分から去っていく変心の対象であるが、逆に男性にとって黄真伊こそが変化の中の女性である。また、一夫多妻の家父長制の社会に生きる男性たちには、キーセンという身分こそが別離の原因になりうる。

黄真伊は「自己性」としての「自己同一性」を女性の不変性、すなわち「女らしさ」であると強調する。しかし、女性が不変の心を持ち、変わり難いというのは、伝統的思考が作り上げた「女性の表象」に過ぎない。女性のこのような静態的表象は「女らしさ」を強要するが、この「女らしさ」の中には「男性」が存在している。すなわち、「女らしさ」を強いることによって「男らしさ」が強調されるのである。とすれば、女性は堅固不変の心を持つことが可能であろうか。それは不可能なことであると考えられる。女性もやがて変わる心を持つ動態的存在である。封建社会制度の中で、女性は抑圧され、自己決定権を奪われていたが、変化（自由・平等）を追求する内的運動は進行していたのである。

黄真伊が男性の独占物であった言葉で詩を書くことも、「女性の表象」から逸脱しようとすることの一例である。さらに黄真伊の詩に見られる「自己」の不変性と「他者」の可変性とは、女性の不変性と男性の可変性を象徴するものである。つまり、「山」と「水」の象徴性とは「自己」と「他者」の相対的意味での象徴性に過ぎないのだ。

しかし、「私」とは毎瞬間変わっていく「私」であり、「私」のイメージは定着できないものである。「私」とは、常に「私」自身からずれていく「私でありかつ私でない」ものとして理解される。「私」にとって、「現在の私」とは把握できない存在である。「私」が話す時でさえ、「話す私」は「聞く私」からずれていく。つまり、私たちが現在を生きるのは、実際にこうした遅れを被って、事後的にそれを現在として生きるからなのである。だから、「同一性」としての「自己同一性」も実際は存在しないのである。すなわち、「同一的なもの」としての「私」は存在しない。存在するのは「差異」と「遅れ」の中間の「私」の痕跡だけである。

デリダは「マーク」という用語を用いて差異を考察する。それは過去・現在・未来の関係の要素、および現在の諸関係を示唆している。デリダは言う。

現在が現在自身であるためには、ある間隙が現在を、現在ではないものから隔ててい

⁹ ポール・リクール『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996年、150頁。

るのでなくてはならない。しかし、現在を現在へと構成するこの間隙はまた、同時に、現在をそれ自身においても分割する。そうして現在と、現在から出発して思惟しうるものを、すなわちわれわれの形而上学の言語ではあらゆる存在者を、とりわけ実体あるいは主体を分割する。動的に自己構成し、自己分割するこの間隙は、時間が空間になる、あるいは空間が時間になる（待機）ことである、間隔化と呼ぶことのできるようなものである¹⁰。

間隙とは、時間と存在者を分割によって押し分けられるのと同じ分だけ、まとめられている多様な諸関係としてみることを可能にする。ここで、存在（現在）と間隔化（差異）の関係を考えてみよう。差異は、自己自身を自己自身の内部や外部で自らを疎遠にし、かつ確立することによって、たえず差異化し、遅延する。したがって差異を、存在と存在者の「効果」として、そしてもっと根本的なもの、最初にして最後の痕跡として認めなければならない。

そして自己自身が差異化することによって初めて複数の「同じ」—しかし「別の」—一項として二重化する。差延は、再帰的な性質を持つが、このとき、この再帰を媒介する他の項はあくまでも不在の形で自己の側に残された、自己の側の対応する痕跡から遡及的に確認されるにすぎない。このように、デリダは差異のあり方を痕跡として捉え、そこに時間的な遅れ、ずれを見出した。

黄真伊の詩の中の「山」という記号のイメージは、その「昨日の山」や「今日の山」に絶えず差し向けられるものであり、決して現在という時間の一点に定着するものではない。

また、「自己」が存在するためには他と異なることが必要になる。「女性の不変性」、あるいは「男性の可変性」を主張するのも、他との差異化の運動の結果である。この差異化は、必然的に時間的な差異化でもある。この他との差異化の側面が「ずれ」であり、時間的な差異化の側面が「遅れ」である。「女性」でも、「男性」でも、自己同一性を決定することは難しい。決定するとしても、それは反復可能な主体性にすぎない。そして、「話す自己」と「聞く自己」の差異＝差延が存在する限り、「自己同一性」も決定できないのである。

「私は私である」ということは「私」は日々たえず異なっているということである。デリダの「差延」の意味を考慮すれば、「異なる」立場は単に矛盾するのではなく、脱構築的に、あるいは決定不可能な形で位置づけられているのだと考えられる。それゆえ、「自己同一性」というのは、決定不可能な概念であり、黄真伊の主張する不変の「私」も、実は決定不可能な「私」にすぎない。

まとめて言うならば、黄真伊の「自己同一性」とは、決定不可能な時間的・空間的關係の中で分割された動的現在の痕跡なのである。

(2)「黄真伊」の欲望とは

黄真伊が生きていた時代は朝鮮朝中宗—明宗年間である。この時期は儒教思想が支配した封建的、閉鎖的な時代であり、さらに女性には男尊女卑思想をもとにさまざまな封建倫理が強要された時期であった。この時代の「差別」には男女の「差別」だけでなく、階級の「差別」も存在した。黄真伊が乗り越えようとする「差別」はこの二種類の差別を同時に含んでいる。

黄真伊は女性でありながら、キーセンである。ここで「自然的不平等」といわれている

¹⁰ ハーマン・ラパポート『ハイデッガーとデリダ』 港道隆・後藤博和・檜垣立哉・加藤恵介訳、法政大学出版社、2003年、78頁。

ものは、女性であること、いわば女性の身体で生まれたということであり、「社会的不平等」はキーセンという奴隷階級に属することであると解釈することができる。

黄真伊が望むのは男性と同等の位置づけである。男性のために着飾ることを拒むことは、自分は男性と「平等」であるということを表わす。だが、「平等」という概念は曖昧なものである。なぜならば、「どのような点において平等であるのか」ということを問わなければならないからだ。すなわち、「どのような点において」という基準が必要なのである。ここでは「差別」が存在している状況に議論を限定することにする。

「どのような点において」というのは、社会的な位置づけという点においてという意味である。人間は自然的な不平等の源泉を探ることができない。しかしこの自然的な不平等は、実際には社会的な不平等のなかに内包されている。男女の差を決めたのは社会的認識である。生理的に女性の身体で生まれたから差別を受けるというのではなく、「女性」という言葉に社会的偏見や制約が入っているからである。ボーヴォワールの言葉をもじって言うなら、女性は「女性」として生まれるのではなく、「女性」としてつくられていくのだ。

さて、人類の歴史のなかにこのような女性の「不平等」が存在しない時代は少なかった。黄真伊が生きた十六世紀は言うまでもなく、二十世紀の共産主義国家にも女性への「不平等」は見られた。だから、ここで問題視すべきものは男女「平等」の実現ではなく、「平等」という言葉さえもなかった封建社会のなかで自分の行動で「平等」の実現を求めた黄真伊の欲望なのである。

黄真伊は妓界にたずさわっていたが、気性が高潔であり、賑やかで華々しいことを好まなかった。官庁の酒席に出る時も髪をとくすだけ、服も着替えなかったし、卑しい者たちには千金をあげるとしても振り返らなかったという。確かに、彼女は率直な自分の姿で、自分の意志どおり生きようと苦心したはずだ。

黄真伊は自身を男性たちと「同等なもの」として位置付けた。女性、さらにキーセンであるが、「同じ人間」であるなら男性たちと「同等なもの」と考えなければならないという「平等」への希求が黄真伊のなかには常に存在している。

黄真伊が生きていた朝鮮時代には、男女が同席することさえ禁止されていた。

『内訓』¹¹には「男と女が横に座ること、タオルやくしなどを一緒に使うこと、物を直接取り交わすことなどを禁止する」と書かれている。

そして『戒女書』¹²にも「男と女は十歳が過ぎると同席しない」と書かれている。

このような男女の仕分けが厳しい状況のなかでも、キーセンという身分の女性は男性と同席することができた。黄真伊は自発的にキーセンになったと記録されている。とすれば、黄真伊は最初から男性との「同等」を目指して妓界に入ったと言えるだろう。さらに言うなら、これは黄真伊の「平等」への欲望の発露とも考えられる。

無論、黄真伊が男女の「平等」を実現するためにキーセンになったというのは、論者の解釈に過ぎない。なぜなら、人間の平等が人々の間に広く自覚されたのは十八世紀末のことであるからだ。にもかかわらず、黄真伊を「平等」の実現者として解釈できるのは、彼女の行動には「平等」という言葉にある意味を付与しようとする意識を確認することができるからである。おそらく、黄真伊の場合には「平等」という言葉より、「同等」という言葉の方が適当であるかも知れない。近代においては人類の同等性の自覚が進むにつれて平

11 『内訓』: 1475年、昭恵王后が女性教育のために編纂した書物。朝鮮最初の女性向きの教訓書である。編纂当時刊行された書物は保存されていないが、1573年刊行のものは名古屋の蓬左文庫に、1611年と1656年刊行されたものは韓国の国会図書館に収蔵されている。

12 『戒女書』: 朝鮮中期の学者・文臣である宋時烈(1607-1689)が編纂した書物。1787年に『戒女書』、『朱子大全笱疑』、『朱子語類小分』、『朱文抄選』などを集め、『宋子大全』(215巻102冊)を刊行した。『戒女書』は女として注意すべき身持ちについて記録した本である。

等への希求が高まってきたからである。また、「自覚」は「自己意識」と呼んだほうが適切であろう。この「自己意識」とは、何らかの外的対象を意識したり、何らかの行動をしている状態からその主体である自己を反省的に意識する能力のことをいう。

黄真伊が自分を男性と同等に位置づけるため、男性の前で着飾ることを拒む行為はまさにこの「同等」という自己意識の表れではないか。この自己意識とは自由なる主体としての平等意識から自発的に発するものなのである。

黄真伊の先行研究のなかには彼女の自由意識について取り上げたものが多い。無論、封建社会に生きた黄真伊は明らかに「自由」を希求し、それを実現しようとした。黄真伊は家父長制という束縛からの逸脱を敢行しようとするからである。

ここで注目すべきことは、黄真伊のこのような行為が彼女の「平等」と「自由」に対する「欲望」を示しているということだ。「欲望」と言われているのは、人間のうちにあって動物的な本能と結びついている「欲求」とは一応区別すべき人間に固有の願望、情念のことである。そしていかなる本能にも基づかないこの人間の欲望が他者の模倣によって触発されるものであることは、たとえばフロイトの有名な言葉、「ひとは美しい風景を見て画家になるのではない。美しい風景を描いた絵を見て画家になるのだ」を想起させる。そもそも模倣ということがなければ、これまでの人類文化の継承や進歩もありえなかったし、今後もきっとそうであるにちがいない。なぜなら、習うことはまず倣うことから始まるのだから。

R・ジラールは、この欲望の模倣性と他律性の問題、即ち媒介者の存在を徹底的に追及した。〈欲望主体〉Sの欲望は〈欲望対象〉Oに対してストレートに向けられるわけではない。人間は純粋に反射的な、あるいは本能的な場合を除き、ほとんど常に何等かの〈媒介者〉に準拠して行動する。欲望も例外ではない。〈媒介者にして見本である他者〉IのOへの欲望を模倣して、SはOへの欲望を発生させる。これが欲望の模倣論の基本図式である。これをジラールは「三角形的欲望」と呼んでいる。S-I-O三項の繋がりが人間の最も一般的な欲求充足の図式と見ることができる。

黄真伊の欲望関係はジラールの言う「欲望の三角形」になぞらえて説明することができる。

「欲望の三角形」の関係から見ると、黄真伊は主体のSに、男性は媒介のIに、男性との同等の位置づけが欲望対象のOになるだろう。黄真伊は男性を媒介として自分の不平等を感じている。ここで男性は〈外的媒介〉になりつつ、〈内的媒介〉にもなりうる。すなわち、男性（の自由）は黄真伊にとっての理想像にも、ライバルにもなるからである。黄真伊は男性たちの世界を恨みながら、その世界に憧れてもいる。

黄真伊が当時女性向きの楽器である伽耶琴を拒み、男性の象徴であるコムンゴだけを弾いたことからそれは明らかであろう。女性を事実上一人の男性の所有対象として規定するのが十六世紀の朝鮮のあり方である。ただ一人の男性の所有対象であることが女性の美徳の根本とされていたからだ。しかしながら、男性たちは一夫多妻の制度を依然として維持していた。このような社会的性差別から免れている唯一の特殊空間が当時のキーセンたちの居所であった。キーセンたちは当時男性たちと同席可能であったため、黄真伊のように男性との同等な位置づけを望む女性たちは自らこの世界に身を投じたのである。無論、ここでの同等な位置づけというのは主体的権利の同等性ではない。

こうした特殊空間としての居所を朝鮮語では「妓房^{ギバン}」と呼んでいる。それは一つの自由な空間であり、そこでは女性が自らを表現することができる。このような環境のなかで、キーセンたちは男性と同じ文化活動に参加する機会を得ていた。黄真伊が「妓房」において男性中心の詩世界に挑戦し、後世にまで伝わる詩を書き得たというところに、この「妓

房」という場所の肯定的な一面がある。「妓房」はいわば黄真伊の欲望への媒介物として機能している。つまり、「妓房」は男性を象徴する言葉として機能しているのだ。「妓房」とは男性たちのための（男性が主体的である）空間であり、キーセンたちはこの空間（男性）を媒介にしながら、自分たちの欲望（男性と同等な位置づけ）へ向けて突き進むのである。これがR・ジラルの「欲望の三角形」になぞらえた説明である。

要約的に言うなら、黄真伊は「男性」（「妓房」）という媒介を介して「平等」や「自由」への欲望を持つようになる。男性という媒介者がなければ、こうした欲望も生ずることができない。しかし黄真伊は真の「自由」と「平等」を得られなかった。

4. 「黄真伊」の表象

黄真伊のイメージは二十世紀、さらには二十一世紀になってもたえず再生産され続けている。むしろ二十一世紀になり黄真伊をめぐる文化活動はさらに活発になっているとさえ言える。今再生産されている黄真伊のイメージは黄真伊本人を超え、朝鮮の女性たちの表象になっている。つまり朝鮮の女性といえば黄真伊が思い浮かぶほど、彼女は長い間、才能ある芸術家、強靱な女性として表象化されてきたのだ。このような黄真伊の「表象」はさまざまな要因によって「つくられたもの」である。

アリストテレスによると、表象は三つの面において互いに区別される。すなわち、対象、方法、手段である。「対象」は表象されるものであり、「方法」は対象の表象のされ方であり、「手段」は表象に用いられる素材のことである。

ここで「対象」は表象化される黄真伊のことであり、「手段」は黄真伊に関する資料の再分析（歴史資料や小説や映画など）である。そして「方法」とは民族主義、ジェンダー、美的欲望などの諸要素から成る。

表象を分析するとき、最も考慮すべきことはこの「手段」と「対象」の関係である。つまり、表象の素材とそれが表象するものとの関係、今多様な分野で再生産されている「黄真伊」の表象と、歴史的実在人物である黄真伊とのつながりを考慮しなければならない。そして、どんな「方法」を用いてこの「対象」を表象するかという問題も必ず考えなければならない。同じ「対象」であっても異なる「方法」との関係に応じ、異なる表象がつけられるからである。

ここで「表象」とは「再現＝代行」のことであり、「心に思い浮かべられる像」という言い方で理解される。つまりここでいう「表象」とは、人間によってつくられた想像的想像のことである。では、黄真伊の「表象」は何を意味しているだろうか。

まず、表象とは個人の思考によって規定されるものではなく、逆に個人の思考こそが表象によって規定されている。すなわち、表象はある意味では強制力を持っている。表象とは一連の歴史の変容と発展の産物であるからだ。またあらゆるイメージや言説は表象によって社会に浸透し、再生産されていく。したがって、表象は社会・文化による思考の産物であり、伝統・歴史的構造を通じて特定のイメージを規定化する。そしてそのイメージを現実のなかに取り込み、現実の環境をつくり出す。

さて「黄真伊」という言葉から思い浮かべられるのは「朝鮮のキーセンであり、女流詩人である」というイメージだけではない。歴史的資料に従うなら、確かに「朝鮮のキーセンでありながら女流詩人である黄真伊」であるのに、現在再生産されている「黄真伊」のイメージに従うなら「十六世紀に生きた二十一世紀の女性」ということになってしまうのである。つまり、すぐれた才能を持ち、男女平等や自由の実現のため家父長制社会に反抗し、さらに化粧もしない絶世の美人であるという黄真伊のイメージ=表象である。こうした「黄真伊」の表象にはどんな歴史的・社会的要因が作用しているのだろうか。

次には、韓国の民族主義およびジェンダーという二つの観点から「黄真伊」の表象を分析・解釈してみたいと思う。

(1) 民族主義からみる「黄真伊」と「慰安婦」

まず、表象としての「黄真伊」は韓国の民族主義によってつくられたものであると考えられる。黄真伊は女性であると同時に、キーセンであり、また詩人でもある。彼女が有しているこれらの諸要素が既に韓国の新たな女性像をつくることに大きな役割を演じている。黄真伊と民族主義の関係を具体的に理解するために、もうひとつの特殊な概念である「慰安婦」について考えてみることにしよう。

一九九一年に韓国人元「慰安婦」の金学順¹³が自分は「慰安婦」だったと名乗り出て以来、この問題は韓国、日本社会から注目された。戦後は、日本でも韓国でも、「慰安婦」問題には触れずに忘れたいという傾向があった。

「慰安婦」問題を犯罪視したということは、過去の問い直しにとどまるものではなかった。戦後半世紀経って何を今さら、という声に対しては、この問題は過去の問題ではなく、現在の問題であるという反論が加えられた。「慰安婦」問題は現在進行形で続いている犯罪なのだ。「慰安婦」をめぐる犯罪とは「第一に戦時強姦という犯罪と、第二に戦後半世紀にわたるその罪の忘却、という犯罪である¹⁴」。

「慰安婦」問題の第一義的な加害者は無論当時の日本軍である。そして、被害者を五十年黙らせてきた韓国社会が第二加害者である。第二の犯罪については、被害者に被害の認知を拒むことによって、日常的・継続的に半世紀にわたって続けられてきた「現在の犯罪」だということができる。

ここで取り上げようとするのは、この第二の犯罪、すなわち「忘却」の犯罪である。それは、「慰安婦」問題において、戦時強姦という元日本軍の直接的な犯罪より、半世紀にわたる民族の「忘却」の方が大きな罪であるからではない。ここでは女性の問題を民族という枠のなかで扱うため、第一犯罪者である日本軍の問題は取り扱わないことにする。

「忘却」の犯罪は、自民族の犯罪である。元「慰安婦」の証言が衝撃的だったのは、そのような無惨な歴史的事実があったということと同時に、その被害者たちが戦後五十年にわたって沈黙を強いられてきたという事実である。二十代に被害を受けた女性たちが七十を越えた頃になって、初めて自身の体験を述べることができるようになった。ここには女性がない。存在するのは男性の所有物である「もの」にすぎない被害者だけである。家父長制言説は、女性の被害より民族の恥をまず考慮する。しかし、この「恥」という言葉自体が女性に対しての暴力である。民族という枠の中で、女性の被害は男性にとって「恥」になりうる。このような家父長制の男性中心社会の中で、女性は主体性を奪われている。被害を受けても発言さえできないということは、最低の権利まで奪われているという現実を証明するものである。

慰安婦は「国民」という集団に包摂されたように見えながら、実際には権力や富の分配から排除されてきた、抑圧され権力を持たない貧しい人々である。「慰安婦」たちは実生活においても沈黙を強いられ、発言権利も与えられないことなく、歴史のなかに隠されてきた。

本論文で、「黄真伊」と「慰安婦」をともに取り上げるのにはそれなりの理由がある。

第一に「黄真伊」と「慰安婦」は表象化された存在である。「黄真伊」は朝鮮女性の幻

¹³ 金学順：1997年12月16日、73歳で死去。提訴以来6年、結審を見ることなく、日本政府の誠意ある対応も得られないまま亡くなった。だが、名を上げた後、ジュネーブの国連人権委での証言に立つなど、国際的に与えた影響は大きい。

¹⁴ 上野千鶴子『ナショナリズムとジェンダー』、青土社、1998年、100頁。

想に近い女性芸術家として表象化される。一方、「慰安婦」は朝鮮民族の恥に近い被害者と表象化される。

第二に「黄真伊」と「慰安婦」は民族言説として存在している。「黄真伊」は現在までたえず再生産、再解釈される文化的な原動力である。一方、「慰安婦」はできるだけ回避したいと願われる民族歴史の記憶である。

このように、「黄真伊」と「慰安婦」という表象はかなり相反するイメージであると理解される。ここで問題化すべきことは、この相反するイメージが男性の視点によって決定されるということだ。

「黄真伊」はキーセンである。両班の娘に生まれたが、自発的にキーセンになったという。隣の書生が黄真伊への片思いにより、病死すると、黄真伊が急いで妓界に入ったという説もある。しかし黄真伊がキーセンになったきっかけは、何よりも男性との同等な位置づけを求め、封建社会に反発したことであったと考えられる。歴史的人物としての彼女はキーセンよりもむしろ女流詩人として認知されてきたのである。民族の誇りであり、朝鮮女性の優れた芸術家としての「黄真伊」は近代「キーセン」のイメージ変容に積極的な役割を果たした。つまり、すべてのキーセンたちが身体を売るという恥辱的なことをするわけではないという、肯定的な一面をキーセンという職に付与したのである。

一方、「慰安婦」たちはキーセンではない。無論「慰安婦」はキーセン制度の一種であるとする歴史的歪曲説もあるが、「慰安婦」は基本的に人権侵害、犯罪行為（強制行為）などといった視点からキーセンとは異なるものと判断されている。

しかしここで注目すべきは、「黄真伊」はキーセンという身分に属しているが「誇り」の表象となり、逆に「慰安婦」たちは歴史の無辜の民なのに「恥辱」の表象となっていることである。こうした表象のあり方を決めるのが「民族言説」なのである。

女性の性を抑圧している主犯は常に男性中心の家父長制である。したがって、女性の再現も男性（現代においては女性知識人も含む）が決めることで、単一民族国家の場合、民族言説が女性の表象を決めると言っても過言ではない。

「慰安婦」問題を「民族の恥」から「性差別」や「民族差別」へと転換した功績は韓国の女性運動にある。しかしながら、この運動は「性差別」や「民族差別」問題を結局は民族主義的な言説として構築する傾向が強かった。

民族主義的言説は性の蹂躪という記号に、より大きな象徴的意味を与えることによって、女性経験の特殊性を否認し、これを民族問題として普遍化する。言い換えれば、女性でなく韓民族が日本という強姦犯によって蹂躪されたということになる。民族自体が問題であるため、強姦の犯罪には、それが日帝によって行なわれるまでは民族言説的な意味が全く賦与されないのだ¹⁵。

民族言説は女性を「民族主体」の中に取り込むことによって、さらに言えば女性の利害を男性の利害に一体化（従属）させることによって、民族主義のために利用する。そして民族言説は女性を「国民主体化」することで、「強姦」を「民族の蹂躪」として捉えるとはいえ、実は「国民」の範型を「男性主体」とすることで、女性の利害を男性の利害に同一化していることに変わりはない。

韓国社会では主体としての男性の思考によって民族の歴史認識が形成される。無論韓国でも男女平等の実現、および男女同権主義に基づく女性の権利や自由の獲得を主張するフェミニズム運動が盛んになってきたが、真の男女平等はいまだに達成されていない。

韓国では二分法的ないしは二項対立的思考に対する批判は、とくにフェミニズムと民族主義の関係においてしばしば提起されている。それはしばしば「フェミニズムは民族主義

¹⁵ 金恩実「韓国女性と民族」(『女性学』4、1994年)を参照せよ。

を超えられるか」といったセンセーショナルな言い方で提起されるが、結局、民族主義の高唱は女性を抑圧する機能を果たしてきたのである。

フェミニストの金恩実が「韓国的フェミニズム」という言葉に違和感を示し、それは「民族」や「伝統」といった言葉と結合してひとかたまりの文化観念を形成し、それについての批判を寄せ付けないものとして機能してきたと主張するのは、その文脈で理解することができる。

韓国の民族主義は実は帝国主義と〈共謀〉し、女性を抑圧して性搾取・支配を持続させる〈内部〉の構造を隠蔽するのに大きな役割を果たしてきた。特に植民地男性は自身の男性性を温存し、守ることができないことから来る憤怒を女性に向けてきた。したがって、女性は民族的殉教あるいは羞恥の象徴として隠喩されることによって、植民地男性の自尊心を刺激し、民族主義の回路が再び強化されているのである。

このように韓国で近代性の問題に触発されたもっとも大きな論争は、韓国民族主義を巡るものである。日本で言えばナショナリズムの問題であるが、植民地・半植民地の枠組みに入る韓国では抵抗的意味を含めて「民族主義」と呼ばれている。こうした民族主義は当然、植民地的近代性と民族的アイデンティティの問題にも直結している。したがって、韓国では「民族主義はファシズムだ」と呼ばれ、民族主義は人々を団結させるよりは、むしろ抑圧する機能を果たすものであると批判される傾向が強くなっている。

「民族」という概念自体が実体概念ではなく、関係概念であるという視点から捉えるなら、韓国民族主義は歴史的背景によって強化されたと考えることができる。

要約的に述べるなら、「黄真伊」と「慰安婦」は民族言説がつくり出した表象である。「黄真伊」が女性英雄として再解釈されることも、「慰安婦」ができるだけ回避したい民族歴史の記憶になることも、男性視点からの「国民の利害」のためである。韓国の民族主義とは、男性中心の民族主義であり、女性はそうした男性の利害によって規定されるのである。

こうして、黄真伊は朝鮮女性の象徴として全く恥がないことを認められる。だが、それを認めるのは常に男性中心社会なのである。

(2) ジェンダーからみる黄真伊

黄真伊が二十一世紀になっても再解釈し続けられるもう一つの要因は、彼女がジェンダー研究の対象になる可能性を有しているからであると考えられる。

まず、ジェンダー研究とは主に女性の地位の向上と多様な性の研究を目的とする学問である。ジェンダーとは英語圏のフェミニストたちによって広められた概念であり、男女の違いや区別が、歴史的・社会的・文化的に形成されてきたものにすぎないとする思考装置である。

黄真伊は朝鮮の十六世紀に生きた女性である。とすれば、彼女の問題をこのような現代西洋のジェンダー理論で扱うことは可能なのか。ジェンダーは、「社会的・文化的につくられたもの」である。ここで黄真伊は確かに女性である。しかし彼女の行為は女性のものではない。男女の平等意識、愛への自由意識は当時の女性的な規範を脱している。封建社会の中で黄真伊は現代的な自由を求めたのである。それゆえ、十六世紀の女性にもかかわらず、彼女の問題意識は現代西洋のジェンダー理論に照らし合せて分析できる余地があると考えられる。

「社会的・文化的な役割としてのジェンダー」という概念はフェミニズムの影響を受けて成立した。それ故、既存の社会制度が男性の社会的資源へのアクセスを高め、女性のそれを難しくしているといった分析がよく提示される。特に、家父長制やイデオロギーについて多くの分析がなされているのがジェンダー社会学の特徴である。

人間平等の重要な構成部分をなす男女平等の理念は、多くの人たちによって追求されてきた。そして、こうした平等を求めるさまざまな試みのなかで中心的な役割を果たした概念が「ジェンダー」である。すなわち、今や階級や民族といった従来の分析概念と同時に「ジェンダー」への敏感な視点なしには、人間存在の多様性に配慮した実り豊かな分析もしくは認識はありえないということである。

「社会的・文化的につくられたもの」がジェンダーであるなら、黄真伊はジェンダー化されていない表象である。男女平等への希求、そして両班階級から脱して自発的にキーセンになるということは性差別への反発であると解釈することができる。彼女は女性の身体を有しながら、男性の世界に憧れる。そして発言の自由、愛の自由、学問の自由は人間の同等な権利だと主張し、それを目指して行動したのである。

「ジェンダー」という用語は、性差を「生物学的宿命」から引き離すために不可欠な概念装置として機能した。もし「性差」が、社会的、文化的、歴史的に作られるものであるなら、それは「宿命」とは違って、変えることができる。黄真伊の反発は常にこうした「宿命」への挑戦であると言える。女性の身体で生まれたという生理的な違いのため、男性と同席することも、男性的記号である文化活動も禁止されるのが、当時の女性の現実であった。しかしこうした現実とは、社会的、文化的な性差がつくり出したものである。

すなわち、男女の差を決めるのは常に社会的認識である。生理的に女性の身体で生まれたから女性であるというのではなく、「女性」という言葉には既に社会的偏見や制約が介入しているのである。つまり、女性は「女性」として生まれるのではなく、「女性」としてつくられていくのだ。

さて、「ジェンダー」は非常に多義的な概念である。それは第一に、社会的、文化的に形成された「男らしさ」、「女らしさ」等の性別特徴、あるいは「ジェンダーアイデンティティ」を、第二に、社会通念として共有されている「男らしさ」、「女らしさ」などの観念や知識を、そして第三に、男女間の社会関係を「権力関係」という視点から把握するための視点を意味する。なぜジェンダーという概念は、このような多義性を帯びてしまうのか。それは、ジェンダーを捉えようとするときの認識と関連している。ジェンダー概念の三つの意味は別々なのではなく、「社会的に構築されたジェンダー」を把握するときの認識の違いに対応する。

社会構築主義によって見出された「ジェンダーの社会的構築」は、このジェンダーの三つの意味のうち、第二と第三のものに照準している。もしこのように理解しなおすとすれば、二つの「ジェンダーの社会的構築」を循環的過程として把握することができる。

すなわち、ジェンダーが特定の形で「社会的構築」されているからこそ、男女は異なる権利と義務を課せられ、異なる言説やふるまいを生み出し続けることになる。そして、その異なる言説やふるまいこそが、ジェンダーイメージを強化するような言説を再び生み出す。このような循環の中で、「女」と「男」はあたかも「本質」を有するかのように実体化されるのである。

では、「脱構築」はどのようにして可能なのか。それは単にこうした循環的過程を意識化することによって可能となるわけではない。なぜなら、ジェンダーが「社会的構築」されているということは、同時に社会関係が構築されているということでもあるからだ。したがって、大切なのは、「ジェンダーの社会的構築」が同時に産出する社会的な「ジェンダー秩序」の構築、すなわち性支配を把握することである。

差異の哲学によれば、黄真伊の「自己同一性」とは決定不可能な時間的・空間的關係のなかで分割された動的現在の痕跡であると述べておいた。では、黄真伊のジェンダーアイデンティティは決定可能なのであろうか。

まず、ジェンダーアイデンティティとは、どのようにして自らの性別を不変的・連続的

に認知しているのか、さらには認知した性別をどのように表出しているのかを示す概念である。そして、そのジェンダーアイデンティティを相互行為論の観点から捉えなおしたとき、認知した自らの性別を他人に対してどのように呈示するのかという問題として捉えなおすことが可能である。

ウルリヒ・ベックは次のように言う。

〈わたしは、わたしである〉、そしてその後〈わたしは、女性である〉。あるいは、〈わたしは、わたしである〉、そしてその後〈わたしは、男性である〉。〈わたし〉と過度に〈期待される男性あるいは女性〉との間の隔たりの中に、世の中の亀裂がのぞいている¹⁶。

男性でもなく女性でもない「私らしさ」を互いに認め合うことはいかにして可能となるのか。この答えは、実はジェンダーアイデンティティの実践そのものにある。

アーヴィング・ゴフマンが指摘したように、ジェンダーアイデンティティの実践そのものは、性別を超えた「人間」としての能力に依拠する¹⁷。

現段階において、「新しい女性」はいまだに「特別」な存在であり、ほとんどの女性が「女性」という仮面を脱ぎ捨てられずにいる。女性の多くは、「ジェンダー」に囚われない、「個人」としての生き方を望んでいるにもかかわらず、心の中には「男性への依存」願望が潜んでいる。「女性」というものを超越した生き方を望んでいる一方で、「女性」に執着しているのである。そして問題は、女性が自らのジェンダー意識に矛盾が生じていることに気付いていないということなのである。

黄真伊がジェンダー化されていないと断定できる理由は、黄真伊の「私らしさ」にある。黄真伊は女性の身体を有するが、「女らしさ」を捨てて男性社会に憧れる。黄真伊には「私は女性であるから」という性差から来る制限はまったくない。つまり、彼女は自分の生理的な性である「女性」を無視しているのだ。

朝鮮時代の女性が男性と二人で旅したり、相手に妻がいても問題にならないと考えることは、女性としての性を捨てた者の振る舞いと言えよう。黄真伊にとって、「自己確立」とは「女性」になる前に「黄真伊」という人間になることである。そして、それが黄真伊の「私らしさ」の表現である。旅をしたり、妻がいる男を誘うといった当時の「女性」には禁止されていた行動を黄真伊は気兼ねなく実現する。

「女性」の本質や「男」の本質など、すべては社会的・文化的背景によって作り出されたものである。ただ時間の流れとともに、そうした本質は定着し、不変のものと認識される。それゆえ、こうした固定化された通念から脱することは非常に困難である。実際そうした通念から完全に脱している人はほとんど皆無と言えらるう。

ジェンダー研究が現在さまざまな見地から批判されている理由もおそらくここにあると思われる。無論、黄真伊に脱社会構築化のイメージを読み取ろうとするのは、一種の大胆な試みであるかもしれない。だが、「社会的文化的な性差」から完全に脱することの可能性を模索してみることも強ち意味なきこととは言えないであろう。

おわりに

結論的に言うと、本論文は論者の主観的解釈の提示にとどまってしまった感が否めない。

16 ウルリヒ・ベック『危険社会—新しい近代への道』東廉・伊藤美登里訳、法政大学出版局、1998年、214～215頁。

17 池内靖子・二宮周平・姫岡とし子『21世紀のジェンダー論』、晃洋書房、2004年、8頁。

客観的立場から一人の人間としての「黄真伊」を論じようとした当初の計画からはかなり逸脱し、主観的見解の濃厚な論文になってしまっている。さら広く、多元的な見地から「黄真伊」を論じるという課題は今後の研究に委ねたいと思う。

ここでは、「女性」や「民族」を矛盾した概念としてとらえているが、これは「キーセン」や「慰安婦」など、特殊な時代背景の下での特殊な女性たちの矛盾に限られる。無論、「特殊」という表現自体が、これらの女性への差別を示す可能性も避けられないのであるが。

「黄真伊」を「欲望の主体」、「自由の主体」、「平等の主体」ととらえ、その諸相を現代文学理論の知見を借りながら究明しようと試みた。しかし、これは論者が「黄真伊」に付与しようとする表象に過ぎない。黄真伊は黄真伊である。だが、黄真伊の研究者たちは、さまざまな立場から彼女について論じており、論者もまた例外ではない。

黄真伊が「つくられたもの」であることを明らかにするため、「黄真伊」の表象問題について論じようとした。ジェンダー的な視点から見ると、「黄真伊」は社会的・文化的に形成された性規範、性制約から逸脱している理想像に近い女性であることが確認された。無論これは論者の主観的分析に過ぎないかもしれない。

論者が究明しようとした「黄真伊」の表象分析のため、欧米の現代文学理論を随所に援用したが、そこには誤用、乱用の痕跡が残っているかもしれない。これは、欧米という朝鮮とは異質な文化圏に発する様々な理論装置を、十六世紀の朝鮮、そして近現代の韓国、北朝鮮の人物、テキストに適用し、議論を展開したためであろう。しかしながら、こうした試みは意義あるものであり、今後の研究においても積極的に続行される必要があると思われる。

参考文献

i. 韓国語の著書

- 강전섭 《황진이연구》 창학사, 1985 년
姜銓燮 『黄真伊研究』 創学社, 1985 年
김택영 《송도인물지》 현대실학사, 2000 년
金澤榮 『松都人物地』 現代実学社, 2000 年
박종화 《한국작가출세작품전집》 한국소설가협회편, 1967 년
朴鍾和 『韓国作家出世作品全集』 韓國小説家協會編, 1967 年
이강옥 《한국시대에피소드연구》 태학사, 1998 년
李鋼玉 『朝鮮時代エピソード研究』 太學社, 1998 年

ii. 日本語の著書

- アジア女性資料センター『「慰安婦」問題 Q&A』 明石書店, 1997 年
麻生博之・城戸淳『哲学の問題群』 ナカニシヤ出版, 2006 年
池内靖子・二宮周平・姫岡とし子『21世紀のジェンダー論』 晃洋書房, 2004 年
入不二基義『時間と絶対と相対と』 勁草書房, 2007 年
上野千鶴子『ナショナリズムとジェンダー』 青土社, 1998 年
江原由美子『ジェンダー秩序』 勁草書房, 2001 年
大沼保昭・岸俊光『慰安婦問題という問い』 勁草書房, 2007 年

土田知則・青柳悦子『文学理論のプラクティス』新曜社、2001年
土田知則・神郡悦子・伊藤直哉『現代文学理論』新曜社、1996年
成律子『朝鮮史の女たち』筑摩書房、1986年
西永良成『〈個人〉の行方』大修館書店、2002年
庭田茂吉『現象学と見えないもの』晃洋書房、2001年
宮地正卓『「自由」と「平等」の哲学』北樹出版、2001年
水野和久『現象学の変貌』勁草書房、1999年

iii. 邦訳著書

ウルリヒ・ベック『危険社会—新しい近代への道』東廉・伊藤美登里訳、法政大学出版局、1998年
金埠桓『我、黄真伊』米津篤八訳、早川書房、2007年
趙惠貞『韓国社会とジェンダー』春木育美訳、法政大学出版局、2002年
ハーマン・ラパポート『ハイデッガーとデリダ』港道隆・後藤博和・檜垣立哉・加藤恵介訳、法政大学出版局、2003年
フランク・レントリッキア +トマス・マクローリン『現代批評理論』大橋洋一・正岡和恵・篠崎実・利根川真紀・細谷等・石塚久郎訳、平凡社、1994年
フランク・レントリッキア +トマス・マクローリン『続：現代批評理論』大橋洋一・正岡和恵・篠崎実・利根川真紀・細谷等・清水晶子訳、平凡社、2001年
ポール・リクール『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996年