

Vulnerable Communities

Text by
Koki Tanaka



Translated from Japanese by
Andrew Maerkle

Published by
esea contemporary

前付け

在日コリアンについて書こうと思う。しかし日本でのマジョリティである日本人のぼくが(それに男性だ)、日本でのエスニック・マイノリティである在日コリアンについて書く、というのはいささか居心地が悪いと思われるかもしれない。もちろんそうだ。だからここでは、さまざまな迂回路を示すことで、その居心地の悪さにも応えていこうと思う。個別具体的な問題に立ち入らず、抽象性を担保して書いてみようと思う。

このテキストでは、ぼく自身について書くときは「ぼく」を使う。そして広く一般について書くときには「私たち」を使う。これは英語などに翻訳されたときに反映されない日本語特有の表現だけれども、「ぼく」は男性が使用することが多く、「私」は女性が使用したり中性的な表現を求めるときに使用される。そのため「私たち」は、私たちを表すときに「ぼくたち」よりも、よりジェンダーに寄らない表現になると思う。

ぼくが、こうした前提となるレトリックについての説明をテキストの冒頭に置くことはあまりない。なぜならそれは読者にテキストとの距離を感じさせてしまうからだ。今回は違う。むしろその距離感こそがキーになると思う。

Introduction

I'm going to be writing about Zainichi Koreans, or the Korean permanent residents of Japan who trace their roots to Korea under Japanese colonial rule. But others might find it off-putting that I, a member of the Japanese majority (and a man at that), am taking it upon myself to write about one of Japan's ethnic minorities. That's understandable. So I intend to circumvent that to an extent here by taking a series of detours. I will ensure there is a degree of abstraction in my writing and refrain from overstepping into particular, concrete issues.

I will be using the word boku (I) to refer to myself in this text. And I will be using watashitachi (we) to refer to a general collective subject. These distinctions may not carry over from the Japanese when my words are translated into English and other languages, but boku is typically employed by men, while watashi is a gender-neutral self-referential pronoun that is used by men and women. As such, the plural watashitachi is a less gendered term for referring to "us" than bokutachi.

まず最初に以下の問いを掲げておく。
可傷性は分有できるのだろうか。
こう言い直すこともできる。
他者の痛みを、自分のものとして引き
受けることなんてできるのだろうか。

日常的な場面を想定してみる。
育児をしているひとにとって、この問い
はあたり前のものかもしれない。慌て
て走ってきた子どもが目の前で転んだ
とき、ひどく打ちつけた手や足を触りな
がら「イタイ、イタイ」と訴えてくる。親で
あるぼくはその痛みを分かち合いた
いと思う。いったい彼女はどの程度
の痛みをぼくに主張しているのだら
う。もしや気を引こうとした演技な
のだろうか(そういうときもある)。

もちろんしかし他者の感覚は共有
することができない。ぼくにできる
ことは／私たちにできることは、
同情(Sympathy)や共感(Empathy)
でもって想像的に相手の痛みを理
解することでしかない。自他の絶
対的な距離がここにある。これが
出発点だ。それでもなお、自他
の境界を越えてだれかの痛みを分
有しようとするとき、私たちはなに
を頼りにすればいいのだろうか。

ここの短いテキストはそうした分
有不可能な他者の痛みをめぐって
書かれる。それは共同体について
書くこと、あるいは他者の声を聞
くこと、そして災害や不安定な生
について考えることへと繋がって
いく。

I don't usually start my texts with an
explanation of the rhetoric I'll be
using, as it can have a distancing
effect on readers. But this time is
different. That distance is itself key to
the text.

Let me start by posing a question. Can
vulnerability be shared? Or, put
another way, is it possible to feel the
pain of another as one's own?

Think of an everyday scenario. Anyone
with children may know the answer
already. Suppose your child trips and
falls while running around and then
comes to you holding their bruised arm
or leg while crying, "It hurts, it hurts."
My response as a parent would be to
try and share that pain. Though just
how much pain is that child experienc
ing in any case? Maybe it's just a ploy
for attention (which does happen
sometimes).

And of course it's impossible to share
someone else's sensations. The most
I/we can do is to use sympathy or
empathy to imagine that person's pain.
This is where we find the absolute
distance between self and other. This
is the origin of that distance. And yet
there must be something that can help
us overcome the boundaries between
self and other to share in someone
else's pain.

This short essay considers the
unshareable pain of the other. And
that will in turn lead to thinking about
community, about how to listen to the
voices of others, and about disasters
and precarious lives.

内と外を分けること、語る資格がないこと

「共同体」と聞いてあなたが思い浮かべるものはなんだろうか。人びとが互いにいたわり合い、助け合うような理想的なものだろうか。相互監視や同調圧力が強い逃げ場のないものだろうか。いずれの場合にも、「共同体」とはだれがそこに所属し、だれがそこに所属しないか、内と外を分ける境界線に関わるものだ。

国家という単位ではその境界線がより明白なものになる。あなたには選挙権があるだろうか。パスポートはどの国のものだろうか。選挙が近づくと「国民のみなさまにー」という言葉をよく聞く。以前は「国民」という言葉に違和感がなかった。いまは違う。「国民」というメンバーシップが示す範囲はどこまでだろうか、と常に考えてしまう。日本で生まれ、日本語を母語として育ったとしても、在日外国人には選挙権がない。以下に書くように、在日コリアンのように、どのような歴史背景がそこにあるにせよ、内と外の境界線は国家の都合でその都度引き直されてきた。

社会学者ハン・トンヒョンは(狭義の)在日コリアンを「日本による朝鮮の植民地支配の結果として日本に移住することになった朝鮮人とその子孫」(★1)と説明した。ハンさんは《可傷的な歴史(ロード・ムービー)》(2018)のなかでレクチャーとして在日コリアンの歴史と日本におけるレイシズムの関係について話している。ここで参照するのはそのときに使われたレクチャー台本だ。

Dividing Inside and Outside, or Who Has the Right to Speak?

What's the first thing that comes to mind when you hear the word community? Is it the ideal scenario of people taking care of each other and helping each other out? Or an oppressive situation of mutual surveillance and conformism? Either way, a community is determined by boundaries dividing inside and outside, dividing those who belong and those who don't.

Such boundaries are quite explicit in the case of a country. Do you have the right to vote? What passport do you carry? Come election season, we often hear politicians make appeals to “the citizens.” I never had a problem with the word citizen before. Now I do. I have to question who falls under the scope of the word. Foreign residents of Japan have no right to vote—even those who were born here and grew up speaking Japanese as their first language. In the case of Zainichi Koreans, the line between inside and outside has always been drawn at will by the state, regardless of the historical circumstances, as I will explain shortly.

The sociologist Tong-hyon Han defines Zainichi Koreans (in broad terms) as “ethnic Koreans who emigrated to Japan as a result of the Japanese colonization of Korea, as well as their descendants.”¹ Han makes an appearance in my work *Vulnerable Histories (A Road Movie)* (2018) as a lecturer who speaks about the history of the Zainichi Koreans and how it relates to racism in Japan. Here is a passage from her lecture.

「日韓併合の前年である1909年、日本にいた朝鮮人は790人だったが、1945年の日本敗戦時には、当時の朝鮮人全体のおよそ10人に1人にあたる230万人以上になっていた。前半は、植民地支配のために朝鮮での生活が困難になり生活できる場所を探して流れてきた人が多かった。後半になると、戦争が激化するなかで不足した労働力を補うために強制的、半強制的に動員されるケースが増えた。

1945年8月の日本敗戦・朝鮮解放後、その多くが帰国するが、本国の政情不安や生活の基盤をすでに日本に築いていたことなどにより、帰国を見合わせた人も少なくなかった。1947年の段階でそれは約50～60万人ほどだったが、1950年の朝鮮戦争勃発により帰国の道がさらに遠のく。これが在日コリアンのルーツだ。」(★2)

植民地支配によって一度は日本国籍を持った朝鮮半島出身者たちは、戦後、「日本国籍喪失を一方向的に通達」される。そして、朝鮮半島が南北に分断され、朝鮮戦争が起きたことによって、帰るべき国を失ってしまう。それによって日本では「朝鮮」籍という名目のまま、いわば「無国籍状態」の「外国人」という立場に据え置かれることになる。どこまでが「内／国民」でどこからが「外／外国人」か。日本における「国民」というメンバーシップは上記のような不条理な歴史の上に成り立っている。

コロナ禍は内外の境界線を強固にした。パンデミックがはじまった2020年から2021年11月現在まで、グローバルな旅は困難を伴う。それまでなかば自由に行き来していると思っていた人々は——そこにはぼくも含まれる——、それぞれの

There were 790 Koreans in Japan in 1909, the year before the annexation [of Korea by Japan], but by the end of World War II in 1945, that number had risen to 2.3 million, or about one-tenth of the total Korean population at the time. Since life was hard in Korea under the colonial regime, in the early years most Koreans came to Japan looking for better living conditions. Later, in response to acute labour shortages due to the escalation of war in the Asia-Pacific from the late 1930s onward, there were more cases of conscripted or semi-conscripted labour migration.

Most of these migrants repatriated after the defeat of Japan and liberation of Korea in August 1945—but there were quite a few who delayed their return because of the uncertainty of the political situation in the Korean Peninsula, or because they had already established livelihoods in Japan. There were between five and six hundred thousand such people in 1947, and then, with the outbreak of the Korean War in 1950, the way home grew even more difficult. This is the origin of the Zainichi Koreans.²

Following the war, the Korean people who had been Japanese subjects under colonial rule were unilaterally informed of the revocation of their Japanese citizenship. And then, with the division of Korea into North and South and the outbreak of the Korean War, Koreans in Japan did not even have a country to return to. Registered as being of obsolete Chōsen nationality, they were rendered stateless aliens in

国の感染状況によって出入国のハードルの高さを知る。ワクチン接種が条件なのはまだいいにしても、入国／出国に際して一定の隔離期間を設けている国も多い。世界はグローバルなコミュニティであることをやめ、国々は国境を閉ざし、自国(民)だけを感染から守ろうとする。

ジグムント・バウマンは「コミュニティ」を自由と安心の観点から描写する(★3)。

これはまさに、コロナ禍のなかで私たちが経験していることだ。「グローバル・エリート」としての富裕層がよそ者を排除し、監視システムに法外な費用を払い安心を買う、いわゆるゲート・コミュニティについて書かれているが、い

まの私たちはそれを笑うことができない。パンデミックという危機に際して、私たちは、内に閉じこもり、部屋に鍵をかける選択をした。「共同体」は、その意味で、メンバーが安心を確保するためのエゴイスティックなものであると、この社会が証明してしまった。連帯や協働の可能性は、もう忘れられてしまったのだろうか。

内と外についての話は、当事者性の強い問題について非当事者に語る資格があるのか、という問いに繋がる。当事者は、語りの「共同体」の内側にいて、非当事者はその「共同体」の外にいて、と前提される。でもこれはほんとうにそうだろうか。非当事者が語るためにはどうすればいいのか。

Japan. To what extent are they insiders/citizens and at what point do they become outsiders/aliens? The limits of citizenship in Japan are based on an absurd historical situation.

The Covid-19 pandemic has reinforced the boundaries between inside and outside. Between the start of the pandemic in 2020 and the time of this writing, in November 2021, we have experienced severe restrictions on international travel. People (including me) who to that point had thought they could almost come and go between countries at will suddenly had trouble going anywhere, depending on local infection rates. Even if getting vaccinated was relatively easy, many countries implemented strict quarantine measures for entry and exit. The world was no longer a global community, as countries closed their borders and tried to protect themselves (their citizens) alone from infection.

Zygmunt Bauman analyzes community from the perspective of security and freedom.³

This is exactly what we experienced in the pandemic. Bauman writes about the “gated communities” formed by the global elite who use their exorbitant wealth to acquire peace of mind through surveillance systems and the exclusion of others, which is truly no laughing matter for us now. In response to the crisis of the pandemic, we chose to shut ourselves inside and lock our doors. What this

3.11の震災とそれに伴う原発事故は、日本社会を大きく揺さぶった。レベッカ・ソルニットは災害後に生じる人びとが助け合う共同体を「災害ユートピア」と名づけた(★4)。災害ユートピアは、3.11の震災後にも生じた。東京という都市部でさえ、見知らぬ人同士が助け合い、一時的な避難所としてギャラリー空間が開放されたり、コンビニは食べ物や飲み物を無償で配った。

考えればあたり前かもしれないけど、その非日常空間は長続きしなかった。助け合いは持続せず、私たちはその後、むしろ分断した。人びとは、互いの災害経験の違いをもとに線引きをし、だれが当事者として震災について語る資格があり、だれに語る資格がないのかを決め、糾弾があった。SNSなどを中心に多くの炎上があり、人びとはいつしか震災について語ることに疲れてしまったように思う。

私たちに必要だったのは、語る資格ではなく、共に語るための土台だったはずなのに。

出来事の経験を差異による分断ではなく、差異の分有によって理解し合うことはできなかったのだろうか。なにが私たちに足りなかったのだろうか。

demonstrates is that a community becomes egoistic when it revolves around securing the safety of its members. Have we already forgotten the potential of solidarity and working together?

Discussions of inside and outside also lead to questions of agency and whether we have any right to talk about issues that are closely bound with identity. In this case, someone with direct experience of a situation is on the inside of a “community” of speakers, while anyone without that experience is on the outside. But is that really how it works? In what ways can an outsider speak about these issues?

The earthquake and nuclear accident of 11 March 2011 had a major impact on Japanese society. Rebecca Solnit calls the altruistic communities that form after catastrophes “disaster utopias.”⁴ This phenomenon was also apparent after 11 March. Even in a big metropolis like Tokyo, complete strangers helped each other out, with gallery spaces serving as temporary shelters and convenience stores giving away food and drinks for free.

I guess it’s no surprise that such an extraordinary situation didn’t last long. The altruism was unsustainable; indeed, it quickly gave way to division. People began to draw distinctions between experiences of the disaster, denouncing each other over who had the right to speak about the disaster in the first person and who didn’t.

There were numerous flare ups—especially on social media—until at some point people simply got tired of talking about the disaster.

What we really needed was not permission to speak for oneself but a platform for speaking together. Instead of establishing divisions based on distinctions in experience, might it not have been possible to understand each other by redistributing those distinctions? What is it that we were missing?



Koki Tanaka, *Vulnerable Histories* (A Road Movie), production still, 2018, courtesy of the artist.

複数の声／可傷的な歴史

在日コリアンに対するレイシズムをあつかった《可傷的な歴史(ロード・ムービー)》は複数の映像によるインスタレーション(2018年)と、それらの映像をひとつにまとめた映画版(2019年)がある。いずれも、1923年の関東大震災後の朝鮮人虐殺と2000年代の川崎などでのヘイトスピーチを繋ぐ縦軸としての差別の歴史と、横軸として、主人公のひとりである優希(ウヒ)さんのアイデンティティをめぐる個人史が交差するような構成になっている。さまざまな語り——レクチャーやインタビュー、対話を中心の映像たち——に展示空間、あるいは映画館のなかで、観客は出会うことになる。

映像は、日系アメリカ人のルーツを持つスイス人のクリスチャンが、在日コリアンである優希(ウヒ)さんを東京に訪ねるといふ緩やかなストーリーにそって進行する。

先ほど言及した社会学者ハン・トンヒョンによる在日コリアンをめぐる歴史についてのレクチャー(社会学者の語り)があり、一方で市民グループ「ほうせんか」の西崎雅夫による関東大震災後の朝鮮人虐殺をめぐるインタビュー(活動家の語り)がある。その合間に二人は人権関連の法律や判決文(法律の言葉)を読み上げる。これは社会学者明戸隆浩に選んでもらった。英語という二人にとっての第二外国語を使った対話の中には、在日コリアン・コミュニティの中でのアイデンティティ・クライシス(個人の声)について、ヨーロッパでのレイシズムの現状(他者の声)について、あるいはクリスチャンによるアイデンティティについての無頓着なあり方も語られる。

Multiple Voices / Vulnerable Histories

There are two versions of *Vulnerable Histories (A Road Movie)*, my work about the racism Zainichi Koreans face in Japan: a multichannel video installation, from 2018, and a film combining the video footage into a single edit, made in 2019. Both versions are structured around the intersection of two axes, the one being a history of racism that spans from the massacre of Korean people following the Great Kanto earthquake of 1923 to incidents of hate speech in Kawasaki in recent years, and the other the personal history of one of the film's protagonists, Woohi, and her attempts to understand her identity. Viewers encounter different forms of speech—a lecture, an interview, conversations—in the footage in the gallery space or cinema.

The work unfolds as a loose narrative about a Swiss man with Japanese American roots, Christian, who travels to Tokyo to visit Woohi, who is Zainichi Korean.

Woohi takes Christian to attend a lecture on the history of Zainichi Koreans by the sociologist Han (the sociologist's speech) and the pair conduct an interview with Masao Nishizaki of the citizens' group Hosenka about the massacre of Koreans in 1923 (the activist's speech). In between, they read excerpts from human rights law and rulings (legal statements) selected by the sociologist Takahiro Akedo. Conversing in English—a second language for both—

社会学の語り、活動家の語り、法律の言葉、個人の語り、他者の語り、加えて二人の家族についての物語がもうひとつ別のレイヤーを与える。

クリスチャンというヨーロッパからの他者が、優希さんを通して在日コリアンの物語に出会っていくのだけれども、同時にこの映像を見る観客も、クリスチャンと同じように複数のレイヤーに分かれた声たちを聞くことになる。このプロジェクトの目的は、言ってみれば、当事者性の強い問題のなかにある複雑さを、それを知らない非当事者がどうやって受け入れていくのか、そのための素地を作ることにある。

私たちは、だれかの語りを聞くことでしか他者理解を深めることはできない。まずは聞くことから始まると思う。あなたはそれでも、これは自分とは関係がないと言うかもしれない。あるいはむしろこう言うかもしれない。私にはわかりきったことだ、私は差別をしない。きっとそうなのだろう。しかし私たちはほんとうにその問題を理解できているのだろうか。これはぼく自身への問いでもある。ぼくはほんとうにそう言えるだろうか。

ここでも私たちは、自他の境界線を引き、内と外を決める。渦中にいるひとは、自分がその問題を理解できている、とは言わない。理解するという態度は問題からの距離があるからできる。

再び問いに戻る。

私たちは、その自他の境界を越えて、だれかの可傷性を分有することはできないのだろうか。

アルフォンソ・リングスは他者に曝されることを共同体の体験の始まりに置く。

the two also talk about Woohi's identity crisis as a member of the Zainichi Korean community (a personal voice) and the current state of racism in Europe (an outsider's voice) as well as Christian's indifference to issues about his own identity. There are a sociologist's speech, an activist's speech, legal statements, a personal speech, and an outsider's speech, on top of which the two protagonists' stories about their families add another layer of narrative.

As Christian, an outsider from Europe, learns about the Zainichi Korean experience through Woohi, viewers hear multiple layers of voices along with him. The objective of this project is, essentially, to prepare a ground for understanding how someone who has no knowledge of another's experience can accept the complexity of issues that entail a high degree of first-personness. The only way for us to deepen our understanding of the other is to listen to what that person has to say. It all starts with listening. Even then, maybe you'll say it has nothing to do with yourself. Or maybe you'll say that you already get it and that you don't discriminate against anyone. In fact, I bet that's what most people would say. But do we really understand the problem? This is a question I'm also putting to myself. Can I really say I understand?

Here, too, we draw a line between self and other, demarcate inside and outside. People who are caught up in the middle of a problem can't say they understand it. Understanding requires distance.

「会話を交わすということは、異邦人とバリ島人に、アステカ族に、犠牲になった人びとと排除された人びとに、パレスチナ人とクチュア族とクロー・インディアンに、夢見る人、神秘家、狂人、拷問を受けている人びとに、そして鳥とカエルに、自分を曝すために、雑音、干渉、既得権、そしていつも盗み聞きしているピック・ブラザーと小さなヒトラーたちと闘うことである」(★5)

南インドで、何日もうなされた熱の混濁のなかで目覚めたリングスはふらふらと小屋を出た先にある砂浜でひとりの男に会う(★6)。互いが互いの言葉を理解できないまま、しかし男は、近くの漁師から借り受けたカヌーに病気のリングスを乗せ、漁港まで連れて行く。そして街に向かうバスにリングスを乗せたところで、男は去っていく。リングスはその男(もう二度と会うことはないだろう名前も知らない男)との関係のなかに信頼のようなものを強く感じる。

自分がその相手と共有すべきものがないにもない状態で(制度も、ものの見方も、言語も、国も、民族も、なにも)、それでもその相手に対峙するしかないとき(そんな状況はめったにないだろうけど)、あなたは相手にその身を曝すことになる。

ぼくは大学生のころ、はじめてのニューヨークで黒人青年に絡まれたことがある。交差点で、ふとした拍子に肩がぶつかって彼がもっていたサングラスが道に落ちて壊れた(いま思えばそれはすでに壊れていた)。それを弁償しろ、というのだ。ぼくは到着して間もなくでまだ右も左もわからず、現金を持ち歩いていなかった。ATMなどで現金を引

Let's revisit my original question. Is it possible to overcome the boundary between self and other to share someone else's vulnerability? Alphonso Lingis states that exposure to the other is the origin of the experience of community.

To enter into conversation is to struggle against the noise, the interference, and the vested interests, the big brothers and the little Hitlers always listening in—in order to expose oneself to the alien, the Balinese and the Aztec, the victims and the excluded, the Palestinians and Quechuas and the Crow Indians, the dreamers, the mystics, the mad, the tortured, and the birds and the frogs.⁵

Lingis recounts getting struck by a serious illness on a trip to the south of India.⁶ After waking up from several days of fevered stupor to find his body being overcome by paralysis, he stumbled from his hut into the night, where he ran into a poor Nepali man who had somehow ended up in the area. Although neither understood the words of the other, the man got an outrigger canoe from a nearby fisherman and took the weakened Lingis to the nearest fishing port. He disappeared after putting Lingis on a bus to Madras. Lingis declares that he felt a powerful sense of something like faith in his interaction with that man (a nameless man whom he will almost surely never meet again).

き出せば払えると話すと、近くにキオスクがあると言う。ぼくらはそのまま歩いて会話をする。そこでぼくは自分がなぜニューヨークに来たのか、自分がアートをやっていること、夢について話した。彼もそれにつられて自分のMBAの夢について語り出す。ATMでの引き出しはぼくのカードが対応してなくてできず、弁償はうやむやになる。しかし、ぼくらはそれでも会話をつづけた。そしてなぜかお互いを励まし合って分かれた。ぼくの英語力はそうとうひどかったと思うから、何も伝わっていなかったかもしれない。

もちろんここでは英語を介しての対話だからリングスの体験とは異なる。彼はぼくを助けてくれたわけではない。それでも彼との対話は、ぼくにとってある種の通過儀礼のようなものになり、自分がその街に受け入れられたという感覚を抱ききかけになる。金を巻き上げてやろうと思っていた相手はいつしかその目的がどうでもよくなり、自他の境界が壊れ、互いの人生を励まし合うことになった。ぼくは今でもあのときのことを思い出す。対話は、結果として相手に自らを曝すことである。彼は貧困や犯罪から脱することができただろうか。

Although it probably happens only rarely, when you have no choice but to confront someone else with whom you have nothing in common (no institutions, no views, no language, no country, no ethnicity—nothing), you must expose yourself to that person.

On my first ever trip to New York, when I was in university, I got into some trouble with a young Black man. We were at an intersection. All of a sudden we bumped into each other and his sunglasses got knocked to the street and broken (come to think of it, they must have been broken already). He said I needed to pay him back. Since I'd just arrived and had no idea what I was doing, I didn't even have any cash on me. When I told him I could withdraw some cash from an ATM, he said he knew of one nearby. We started chatting as we walked over together. I explained why I had come to New York, that I made art; I shared my dreams with him. In response he told me about his dream of earning an MBA. Once we got to the ATM, my card didn't work and the idea of repayment fell by the wayside. But we kept on talking and took a moment to encourage each other before parting ways. Considering how poor my English was at the time, I wonder how much really got through to him.

Of course, since we were both speaking English, this was a bit different from Lingis's experience. And the man wasn't exactly trying to help me. Yet that conversation was something like a rite of passage, giving me a sense

that I had been accepted by the city. The man dropped his plan to hustle me once the boundaries between us broke down, and we ended up wishing each other the best for our lives. I still remember that scene. To enter into conversation with another is ultimately to expose oneself to that person. I hope he was able to escape from a life of poverty and crime.



Koki Tanaka, *Vulnerable Histories* (A Road Movie), production still, 2018, courtesy of the artist.

何が分有のためのファンデーションとなるのか

さまざまな出自、状況に所属する、あるいは巻き込まれている私たちが共にいるためには、何が必用だろうか。ジュディス・バトラは『アセンブリ』のなかで、可傷性と不安定性を共同体の基礎に据えられると言う。

「(...)可傷性とは前もって予見、予測、あるいは管理できないもののある次元を意味する。それは、偶然あなたと同じバスに乗った誰かによってあなたにもたらされた、横道に逸れたコメントでありうるし、友情の突然の喪失、あるいは爆撃によるある生の突然の抹消でありうる。これらは同じものではないが、起きることに開かれた者として、私たちは恐らく、何が起きるのかを必ずしも前もって知ることができなとき、起きることに對して可傷的だと言うことができるだろう。(...)」(★7)

私たちは自分の生に何が起きるのかを予測できない。突然、病気になるかもしれないし、身内が亡くなるかもしれないし、収入が激減するかもしれない。予測不能な生を生きる私たちは、みな可傷的である。

いや、むしろそもそも私たちは可傷性を持って生まれてきたというべきかもしれない。「身体は何よりもまず依存、依存的存在という条件下で社会的生へと参入する」。生まれた瞬間の泣き声もその動きも「生き延びるための変化する一連の条件に応答している」(★8)。ひとりでどこからともなく生がはじまるわけではない。すべてのひとが(生物学的な)母親から生まれ、その後、自身の親(もしくは他のだれか)のケアがないと生きることができない。

What Could Be a Foundation for Sharing?

What is necessary for us to be together, given all the different origins and circumstances to which we belong or find ourselves entangled in? In her book *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Judith Butler identifies vulnerability and precarity as foundations for community.

Vulnerability denotes some dimension of what cannot be foreseen or predicted or controlled in advance, and that might be a stray comment that comes your way by someone who happens to be riding the same bus as you, or a sudden loss of friendship, or the brutal obliteration of a life by bombing. These are not the same, but as creatures who are open to what happens, we can perhaps be said to be vulnerable to what happens when what happens is not always knowable in advance?

There is no way for us to predict what will happen in our lives. We may suddenly get sick, lose a relative, or have our income drastically reduced. Leading unpredictable lives, we are all vulnerable.

Or rather maybe we should say we are born vulnerable. “The body is entered into social life first and foremost under conditions of dependency, as a dependent being,” Butler writes. “The first moments or vocalization and movement are responding to a changing set of

だれかに教わる前から、乳幼児は生存の条件への応答として泣き叫ぶ。自身の身体的欲求、生きるという欲求を満たすためにはそこにいるだれかに依存するしかない。そのための方法は泣くことだ。

生まれながらに可傷的である私たちは、だれかの生に依存することではじめて生きることができる。それは乳幼児や高齢者だけではなく、日常的に介護を必要とするひとにも言えるだろう。そしてコロナ禍を経験した私たちは、この社会がエッセンシャル・ワーカーによって支えられていたということを思い出すはずだ。配送業や清掃業、スーパーマーケットでの店員やケア労働者によってこの社会は回っている。

そしてバトラーは、可傷的な依存する生が一方の側にあるのではないと、ケア労働者にも目を向ける。それは「ケアする／される」という内と外の境界線を壊していくことでもあると思う。

「ケア従事者は他者に対して支援を提供するだけでなく、自分自身の支援=維持の諸条件(それが意味しているのは労働、休息、報酬、住居、健康管理の生存可能な諸条件である)を必要としている。生の最も可傷的な瞬間にとっての支援の諸条件は、それ自体が可傷的である。」(★9)

ケアする者もケアされる者も相互依存の可傷的な、身体をもつ／生がある。すべての個人が可傷的であるし、この社会も可傷的だと、さらに拡張できるだろう。

可傷性ととともに、不安定性も拡張される。「不安定さ」というタームは、イタリアにおける労働理論のなかで発展してきた。バトラーはそれを拡大して適応する。

conditions for survival.”⁸ Nobody comes to life out of nowhere. Everyone has some kind of biological parent, and once we are born we cannot live without the care of our parents (or whomever else). Without any teaching, newborn babies respond to the conditions of survival by crying. The only way they can fulfill their bodily needs—their need to live—is to depend on those around them. That’s precisely what crying is for.

Vulnerable from birth, we can only live by depending on other lives. I’m not talking about just newborns or the elderly or others who require daily care. The Covid-19 pandemic has reminded us that our societies are upheld by essential workers. Our societies are driven by couriers, cleaners, supermarket staff, and caregivers.

Asserting that a life of vulnerable dependency is not one sided, Butler also turns her attention to caregivers. She breaks down the boundaries between inside and outside, caring for and being cared for. “Caretakers do not only provide support for others, but require their own conditions of support (which means livable conditions of work and rest, of compensation, home, and healthcare). The conditions of support for the most vulnerable moments of life are themselves vulnerable.”⁹

The one who cares and the one who is cared for have interdependently vulnerable bodies/lives. If every individual is vulnerable and any society is also vulnerable, then how

だれが、なにが不安定なのか。「女性、クィア、トランスジェンダーの人々、貧者、身体障害者、無国籍者、また宗教的、人種的マイノリティ」(★10)という、「社会的、経済的条件」すべてにおいて私たちは不安定性を抱えている。バトラーはこの拡大された「不安定さ」を連帯の基礎におこうとする。バトラーが指し示す連帯の可能性は、可傷性と不安定さをもつ私たちすべてを包みこむだろう。(★11)

much further does it go? Precarity expands along with vulnerability. Although the term precarity emerges out of Italian labour theory, Butler broadens its scope. Who or what is precarious? “Women, queers, transgender people, the poor, the differently abled, and the stateless, but also religious and racial minorities,”¹⁰ she writes, and in a sense we all have greater or lesser degrees of social and economic precarity. Butler sees this expanded precarity as a foundation for solidarity. Perhaps the potential for solidarity that Butler identifies encompasses all of us, each with our own vulnerabilities and precarities.¹¹

偶然

「集会(アセンブリ)において私たちは他者に依存して存在するが、バトラーは、その他者が意図的な合意によって選ばれたわけではないこと、つまりその予測不可能な性格を強調している。この相互依存における(潜在的な)ズレ、バトラーはこのような関係性にこそ連帯の可能性をみようとしている。」(★12)

なにかをだれかと共有するための場として、つまり公共性について、ぼくは、人びとが広場やカフェに集まって自由な議論を行うというイメージがあった。そう、これはいわゆるヨーロッパにおける公共のイメージだ。でもそれは間違っていたと思う。そもそも日本には人びとが集まるべき広場がない。仮に集まれたとして同調圧力に満ちた日本社会においては自由な議論もできない。考えるべきはまったく別の集まり方、まったく異なる対話の仕方が必要だったのだと思う。
ヒントがここにあると思う。

東浩紀は近年、訂正可能性をベースにした連帯のあり方を模索している(★13)。それは簡単に言ってしまうと、新しい偶然の出会いによって共同体のあり方が変化していくような、常にその共同体が再定義されるようなあり方である。すでになにかしらの集まりがあるとして、そこにやってきただれかが新しい別のことをもたらす。それによって集まりの存在意義が「訂正」される可能性があること。そうやって共同体が開かれていくこと。共同体という、そもそも内外の境界線をもつ閉じたものが、それでも開かれていく可能性があるとするば事後的な「訂正可能性」にあると、東はそう提案する。

Chance

Although we exist in assembly by depending on others, Butler underscores the unpredictable nature of those others, which is to say the fact that they are not chosen by deliberate consent. Butler finds the potential for solidarity precisely in this relationality, in the (latent) slippages in interdependence.¹²

When I used to think of a site for sharing something with someone else, which is to say a public site, the first image that always came to mind for me was people gathering in a square or café for free discussion. That's right, it was the classic European image of public space. But now I realize I was wrong. Japan doesn't really have any squares where people gather in the first place. Even if they did gather there, the ingrained conformism of Japanese sociality would be a damper on free discussion. We need to find a completely new way of gathering, a completely different means of dialogue. Here's a hint.

In recent years Hiroki Azuma, a philosopher and founder of Genron, a platform dedicated to promoting alternative political, cultural, and critical discourses, has been searching for a solidarity based on correctness.¹³ In basic terms, this would be a solidarity in which the community would evolve with each new chance encounter, a solidarity in which the community would be constantly redefined. Wherever some kind of

バトラーが書く「集会／アセンブリ」に現れる予測不可能な他者と、東の書く「訂正可能」な連帯のあり方には、共に偶然についての志向があると思う。連帯が持続すれば共同体となる。そのなかで自縄自縛して行くのではなく刷新していくためには偶然の出会いが必要だと書けば、そんなのあたり前とあなたはいうだろうか。

在日コリアンについて書くために、このテキストは共同体から書きはじめた。共同体は内と外の境界線を分けると書いた。可傷性や不安定性はその「内」の範囲を拡大させる。出自によるアイデンティティだけでなく、私たちそれぞれの置かれている状況、そして身体そのものに依拠することで分有できる共通点が増える。そして予測不可能な他者の出現によってそのときどきに訂正される共同体のあり方は、内と外の境界線を変化させつづけるだろう。「

日本人」と「外国人」を強固に分ける感性を変えるためには「内」の範囲を変化させ、境界線を揺るがす必要がある。自他の距離は埋められない。けれども、感性は変わる。

さて、私たちは、こうして揃った材料を使ってどのように別の共同体を、別の連帯を築くことができるだろうか。そもそもその可能性はまだ残っているだろうか。

gathering already exists, the appearance of each new person there would bring about some new, alternative mode of community. This would allow for the correction of the gathering's existential basis. And that in turn would open up the community. Azuma proposes that if a community—originally a closed entity with clear boundaries between inside and out—has any potential to be open, it must be found in this kind of serial correctability.

The unpredictable others who appear in both Butler's assembly and Azuma's "correctable" solidarity have an inclination toward chance. A community forms out of sustained solidarity. And if someone were to write that a community needs chance encounters to renew itself and avoid heading into self-entrapment, perhaps your response would be to say that's obvious.

In order to write about Zainichi Koreans, I start this text by writing about community. I wrote that communities are divided by boundaries between inside and out. Vulnerability and precarity expand the scope of the inside. There will be more commonalities for us to share if we base them on the body itself and the situations we find ourselves in, rather than identities grounded in origins. And the mode of community that allows itself to be corrected with each appearance of an unpredictable other would continually alter its boundaries between inside and outside.

We need to alter the scope of the inside and disrupt our boundaries if we are to change the sensibility that makes rigid distinctions between “Japanese” and “foreigner.”

The distance between self and other may remain. But the sensibility can change.

So how can we use all this material to build another community, another solidarity? Is it still possible in the first place?

註

- ★1 ハン・トンヒョン「在日コリアンと日本のレイシズム」『Vulnerable histories (An Archive)』JRP|Ringier, Migros Museum für Gegenwartskunst, 2018年。ただし掲載は英訳なので日本語原文を使用した。
- ★2 同上
- ★3 ジグムント・バウマン『コミュニティ 安全と自由の戦場』ちくま学芸文庫、2017年
- ★4 レベッカ・ソルニット『災害ユートピア——なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか』亜紀書房、2010年
- ★5 アルフォンソ・リングス『何も共有していない者たちの共同体』洛北出版、2006年、120頁
- ★6 ジュディス・バトラー『アセンブリ』青土社、2018年、193頁
- ★7 アルフォンソ・リングス『何も共有していない者たちの共同体』洛北出版、2006年、198～200頁
- ★8 同上、171頁
- ★9 同上、171頁
- ★10 同上、77頁
- ★11 不安定性の拡張に対する以下の批判も書き留めておきたい。「私たちは格差を伴って「不安定性」を割り当てられています。こうしたなかで、不安定な生を生きる者たちが、見たいものだけを見て、信じたいものだけを信じることを自ら選択しているとしたらどうでしょうか。(中略)「不安定性」というあなたの概念が、逆に強固なアイデンティティ論争の源と化し、それによって人々が分断／断絶していく原動力として機能してしまうとしたらどうでしょうか。不安定性からなる連帯が嫉妬、愛国主義、レイシズムといった負のスパイラルに陥り、それを加速させてしまっているとしたらどうでしょうか。」清水知子「『現れの政治』が『忘却の穴』に突き落とされる前に考えるべき三つのこと」『現代思想総特集＝ジュディス・バトラー』2019年3月臨時増刊号、青土社、2019年(kindle)
- ★12 山本圭「とりあえず連帯すること ジュディス・バトラーの民主主義論」『現代思想総特集＝ジュディス・バトラー』2019年3月臨時増刊号、青土社、2019年(kindle)
- ★13 東浩紀「訂正可能性の哲学、あるいは新しい公共性について」『ゲンロン12』株式会社ゲンロン、2021年

NOTES

1. Tong-hyon Han, "Zainichi Koreans and Racism in Japan," trans. Andrew Maerkle, in Koki Tanaka: *Vulnerable Histories (An Archive)*, exh. cat. (Zurich: Migros Museum für Gegenwartskunst, 2018), 101.
2. *Ibid.*, 101-102.
3. Zygmunt Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World* (Cambridge, UK: Polity, 2001).
4. Rebecca Solnit, *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster* (New York: Viking Press, 2009).
5. Alphonso Lingis, *The Community of Those Who Have Nothing in Common* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), 87-88.
6. *Ibid.*, 158-59.
7. Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), 148-49.
8. *Ibid.*, 130.
9. *Ibid.*, 131.
10. *Ibid.*, 58.
11. It's worth mentioning the following critique of Butler's expanded precarity. "Precarity is distributed among us in line with inequity. Under these circumstances, what do you do when people who live precarious lives choose for themselves to see only what they wish to see and believe only what they wish to believe? . . . What would happen if your concept of precarity actually became fuel for rigid identitarianism and ended up driving division/rupture among the people? What would you do if your solidarity of precarity fell into a negative spiral of jealousy, patriotism, and racism that only accelerated those divisions/ruptures?" Tomoko Shimizu, "Araware no seiji" ga 'bōkyaku no ana' ni tsukiotosareru mae ni kangaerubeki mittsu no koto: 'Osorenaki hatsugen to teikō' e no komento" [Three things to consider before the "politics of appearance" gets pushed into "oblivion": A response to "Fearless Speech and Resistance"], in "Judisu Batorā: 'Jendā Toraburu' kara 'Asenburi' e" [Judith Butler: From Gender Trouble to Notes Toward a Performative Theory of Assembly], special supplement, *Gendai Shisō* (March 2019), loc. 2679-92, Kindle.
12. Kei Yamamoto, "Toriazazu rentaisurukoto: Judisu Batorā no minshu shugiron" [Provisional solidarities: Judith Butler's theory of democracy], in *Judisu Batorā*, loc. 5790, Kindle.
13. Hiroki Azuma, "Teisei kanōsei no tetsugaku, aruiwa atarashii kōkyōsei ni tsuite" [The philosophy of correctability, or, On a new publicness], *Genron* 12 (2021).

About Koki Tanaka

Koki Tanaka's practice spans video, photography, installations, and interventions in which he renders visible the multiple contexts intrinsic to everyday acts. In his earlier works, Tanaka experimented with ordinary objects to explore possible diversions from daily routines. In his more recent work, Tanaka asks participants to collectively navigate tasks that are in and of themselves out of the ordinary. He documents behaviours that people unconsciously exhibit when facing unusual situations, exploring group dynamics in a micro-society and transitory community. His works have been exhibited internationally, including at the Migros Museum, Zurich (2018); Kunsthaus Graz (2017); Skulptur Projekte Münster (2017); the 57th Venice Biennale (2017); the Liverpool Biennial (2016); VanAbbe Museum, Eindhoven (2014); the 55th Venice Biennale (2013); and at the Gwangju Biennial (2008). He received a special mention for his national participation at the 55th Venice Biennale in 2013, and was Deutsche Bank's "Artist of the Year" in 2015.

About Andrew Maerkle

Andrew Maerkle is a writer, editor, and translator based in Tokyo. He is Deputy Editor of the online publication ART iT | International Edition, and a contributor to international publications including frieze, Artforum, and Art & Australia. From 2006 to 2008, he was Deputy Editor of ArtAsiaPacific magazine in New York, and one of the creators of the annual Almanac edition. He teaches in the Graduate School of Global Arts at Tokyo University of the Arts. From 2015 to 2018, he led the seminar and publishing project Discourse Lab for the alternative art education initiative MAD (Making Art Different), run by Arts Initiative Tokyo.

About esea contemporary

esea contemporary is the UK's only non-profit art centre specialising in presenting and platforming artists and art practices that identify with and are informed by East and Southeast Asian (ESEA) cultural backgrounds.

esea contemporary is situated in an award-winning building in the heart of Manchester, home to one of the largest East Asian populations in the UK. Since its inauguration as a community-oriented visual arts festival in 1986, esea contemporary - previously named Centre for Chinese Contemporary Art (CFCCA) - has continuously evolved to establish itself as a dynamic and engaging space for cross-cultural exchanges in the British art scene, as well as in a global context.

esea contemporary aims to increase the visibility of contemporary art practices from the East and Southeast Asian communities and their diasporas. It is a site for forward-thinking art programmes that beyond exhibitions also include commissions, research, residencies, publishing, and a wide range of vibrant public events. esea contemporary values creativity, compassion, interconnectedness, and collectivity in implementing its mission.

2021年11月7日 第1版
2023年8月24日 第2版

Translated from Japanese by Andrew Maerke

Designed by Jerim Kim

Printed by esea contemporary
eseacontemporary.org
+44 (0)101 832 7271

IG: eseacontemporary
TW: eseacontemp
FB: eseacontemporary

Copyright© 2023 Koki Tanaka. All rights reserved.