

総説：他民族国家における国民的主体の制作と
少数者マイノリティの統合
- 0 2

酒井 直樹（コーネル大学）

- * この論考は 2003 年 1 月 8 日開催のシンポジウム「近現代日本の再構成 - アメリカの日本研究からの問い」での報告のために用意されたものです。
- * 著者の許可なく転用または引用することを禁止します。

『近代日本の文化史』 第七巻

『総力戦下の知と制度』

「総説： 多民族国家における国民的主体の制作と少数者マイノリティの統合」

(一)

はじめに

アジア太平洋戦争後の歴史意識を考える上で、1945年の日本帝国の解体とアメリカ合州国による日本の植民地化という条件を看過することができないことはいうまでもない。東アジアの歴史は、アメリカ合州国の東アジア支配を正当化する方向で書かれてきた。そこで、忘れてはならないのは、東アジアで日本の帝国主義を免罪するためにも、この歴史は書かれて来た点である。日本の帝国主義を免罪は、アメリカ合州国の東アジア支配の一環を成してきたからである。一見すると日本の敗北を謳歌しアメリカ合州国の正義を誇示するように見えるこの歴史には、植民地支配がどのように人々を物理的なだけではなく心的にも傷つけるのか、植民地支配はどのように民族主義や人種主義を産み出すのか、人種主義は国民主義とどのように共犯関係を結び、植民主義の遺制から人々を解放するにはどのような手立てが採られなければならないのか、といった戦争によって深く痛められた人々にとって死活にかかわるはず問いを意図的に看過させるように編纂されていた。それだけではない、この歴史には、植民地支配と戦争遂行した指導者や政策発案者、植民地主義の暴力を支えた制度やその管理者などに対する批判を拡散させ焦点を結ばないようにさせる仕掛けが巧妙に組み込まれてもいたのである。

このような歴史は、合州国の体制擁護派の歴史家だけでなく、日本の歴史家によっても書かれてきた点は注意されなければならないだろう。日本帝国の敗北後の合州国による日本の支配は決して日本の国民主義を否定せず、むしろ、日本の国民主義を密かに保護し擁護するものであったために、合州国のあからさまな軍事・政治・経済的支配に反対する知識人は自分達を情動的に動かしていた戦後の日本の国民主義と合州国のヘゲモニーの間の相互依存関係を見ないで済ませてきた。戦後の合州国と日本の歴史意識には自国の植民地主義的過去の否認を通じた共犯関係とでもいうべき相互依存があったのである。さらに、合州国の国民主義とその帝国主義的な性格については、合州国の東アジア研究者の間は反省意識がほとんどなかったし、日本の帝国主義的国民主義と合州国のそれを同じ土俵の上で評価するという、最も基本的な作業に対する禁忌が支配的であった。だから、長らく、1930年代から敗戦に至るまでの日本歴史は、合州国の日本研究では、一方的な非難の対象になることはあっても詳細な分析が施されることが少なかった。詳細な分析がブーメランのように合州国に還って往くことを合州国の日本研究者は恐れたのである。そこで、超国家主義という用語による問答無用の非難が日本の帝国主義の在り方のより詳細な分析

を妨げてしまっていた。日本の帝国主義は、始めから、民族主義的な特殊主義的な性格をもち、米国の国民主義が多民族を包容する普遍主義的な傾向をもつのに対し、日本の国民主義は他民族を許容しない特殊主義的なものである、という前提が問答無用に押し付けられ、この前提を戦後日本の学者も物怪の幸いと受け容れてきたのである。また、合州国の日本研究では、日本の帝国主義を始めから西洋のそれとは根本的に異質なものであるとして決めつけ、日本の帝国主義を研究するとしても、日本の帝国主義に比べたら、合州国のそれはずっと人間的であることを証明するといった、まさに、「帝国主義者コンプレックス」丸出しの、始めから結論の決まったような研究が多くあったといっていよい。

他国の帝国主義との違いを強調することで自国の国民主義や帝国主義を正当化したり救済することが問題なのではない。他国の帝国主義のなかに同罪の証しを見つけることで、自国の過去への負い目が軽減されるという植民地的罪責感の否認の機制は、それはそれとして考察されなければならないだろう。しかし、現在進行中の帝国主義やその遺制に如何に対決するかという政治的必要性から発想するとき、植民地的罪責感の否認の機制的解析とともに、日本帝国主義の他の帝国主義との共通性や国民主義一般との比較は欠くことのできないものであることが判る。国民主義特有の例外主義 — それが日本のものであろうと、合州国のものであろうと、あるいはアジアの植民地主義の犠牲になった人々のものであろうと — によって、日本帝国主義や合州国帝国主義への問いかけを抑圧してはならない。特に、日本帝国の解体に至る 1930 年代中葉から敗戦までの歴史は、現在私たちが目撃しつつある新たな帝国主義形態を考察する上で決定的な重要性をもっている。1930 年代の日本帝国の指導層や知識人は、旧来の植民地政策の限界に直面すると同時に、新たな国民主体の制作を大胆に模索せざるをえない状況に置かれていた。1920 年代の経済の停滞、とくに 1929 年の恐慌、以降、日本資本主義の改編が急務であることは、日本の知識人の多くによってほぼ常識となっていた。また、日本の帝国主義者官僚や政治指導者層も、欧米の帝国主義者と同様に、東アジアのその植民地における反植民地運動に病的な恐怖をもたざるをえない状況に置かれていた。日本政府とその関係者が共産主義と民族主義に脅迫的な嫌悪を示したのもそのためである。1935 年から 1940 年代初頭にかけて押し進められていった国民総動員体制と植民地住民の統合策としての皇民化運動は、一方で民族主義に対抗するための帝国主義の新たな展開として、他方で階級間の内戦の亡霊を追い払うための国民国家の再編の過程として考えることができるであろう。

そこで、この総説では、私は 1930 年代末から 1940 年代に遂行された国民国家の再編成と帝国主義の新たな可能性をめぐる、当時の知的語彙を用いていえば、「主体のポイエシス」つまり主体の制作の問題を扱うことを目指している。とくに、植民地の知識人が国民主体の論理をどのように捉えたかは重要であり、私の考察の主眼となるだろう。植民地住民の権利拡張の運動と日本人としての主体化の関係は、どのように当時の知識人によって考察されたのだろうか。そして、このようにして構想された多民族国民国家は普遍主義的な人間主義を掲げ、民族の共存と平等を謳っているが、はたして、人種民族差別の構

造を改革しえたのだろうか、それとも、帝国内の人種民族差別はむしろ強化されたのだろうか。さらに、日本帝国の喪失以来その戦争責任を回避するためにしばしば動員されてきたような、京都学派の哲学に代表される当時の思潮をもっぱら日本あるいは東洋特有の宗教意識の表現であるとするオリエンタリズムの立場を拒絶するとき、国民国家の再編と多民族帝国の構想にとって、京都学派の哲学や東京大学の国家学はどのような役割を果たしたかを再検討しないわけにはゆかなくなるだろう。また総動員体制に与ることによって、昭和研究会などに参加した知識人はどのような労働主体を構想しようとしていたのか。この時期に主体をめぐる哲学的議論がこれほどの高まりを見せるのはなぜなのだろうか。そして、また、普遍主義的な人間主義と日本帝国主義が発揮した膨大な暴力はどのような内在的な関係をもつのか。エティエンヌ・バリバーは、「人種主義の中にある逆説的な要素」Yについて語っているが、本稿で追究するのは、国民統合の普遍主義的な論理の中で機能する人種主義であり、そのために差別を超克すると主張する多民族国家が人種差別を強化し再生産する事例をアジア大太平洋戦争・第二次世界大戦期を舞台に考えてみよう。

戦争中の思想界に関わる総力戦と多民族国民国家への問いは、冒頭に述べたように戦後への移行との関連で改めて問い直されなければならないだろう。合州国の日本研究と日本の保守的な歴史学は、天皇制の歴史的意味付けにおいて最も明らかな共犯関係を結んできたわけだが、この共犯関係こそがアジア太平洋戦争以降の合州国のアジア支配の基本構造を成しており、昭和天皇を免罪することによって象徴天皇制を通じた日本及び東アジアの支配を可能にした「戦後天皇制の言説」が存続するための必要条件となっていた⁹。しかも、この共犯関係は日本史と合州国史という二つの国民史の分離された並存として維持されてきたのである¹⁰。

それでは、在来の歴史の枠組みや分離の機制に組みしないアプローチはあり得るだろうか。ありうるとしたら、それはどのような方法的配慮を課してくるだろうか。そこで、私は、次のような提案をしようと思う。

(1) 個人が国民の同一性に画定するような場面を歴史から取り出し、そこに分析を集中しよう。個人ははじめから民族や国民であるのではなく、ある民族や国民でないことに耐えられなくなってくるとき「日本人」や「アメリカ人」に自己画定しようとするようになる。何が、人をして「日本人」や「アメリカ人」でないことに耐えられなくさせるのであろうか。そして、個人に国民になることを誘い出す機制はどのように機能するのだろうか。個人が国民的主体として自己画定する機制はどのようなものなのだろうか。つまり国民史の語りが個人にとって魅惑的な煽情力を持つ、その瞬間を主体のポイエシスの問題として捉えかえし、そうすることによって国民史に始めから括弧をはめてしまうことを、本稿では目指そう。

(2) そのためには、本稿は国民でない者から語り出して国民でない者へと到ろうとするだろう。この講座は近代日本を舞台にしているにもかかわらず、登場してもらうのは「日本人」になり損なった者たちや「アメリカ人」になり損なった者たちである。「日本人」に

なり損なった者たちや「アメリカ人」になり損なった者たちであったにもかかわらず、彼らは日本国や合州国の主権下に生きた。つまり、国民史を植民地主義の歴史としていわば内側から切り開き、国民史のなかに納まりえない語りとして本章を編み出すことを目指そう。

(二)

戦争と感情教育

主体のポイエシスを考える上で、とりあえず、植民地主義の最も基本的な性格に注目しよう。植民地主義は、民族的、宗教的、人種的出自を理由としてある種の人々を区別し同定する。日本帝国下に編入された台湾では、日本本土から来た日本人とは異なる者としての台湾原住民の台湾人が、日本帝国下の日本人ではない者として区別（差別）されると同時に日本国民に自己画定することが期待されたのである。つまり、台湾人は、新たに（それまでの歴史過程で少数者であったかどうかとは独立に）、植民地化によって日本国民に併合されることによって少数者マイノリティーになったのである。この歴史的過程は、なによりもまず、植民地に原住する者にとって、屈辱の経験であり、自己の尊厳を深く傷つけられる経験である。人は、こうした屈辱の体験とともに少数者になる。少数者のこの定義から出発して、主体のポイエシスを考えるとすれば、問題の中心はこのような辱められた人間にとって、日本人であるとはどういうことなのか、日本人として主体的に自己制作にかかわるとはどのような情緒的事態を意味するのかが、考慮されなければならないだろう。しかも、それは、戦争という「非常時（＝例外的な状況）」で遂行されたのである。主体のポイエシスのポエティクス（詩学）は、そこで、主体の自己制作に伴う情緒を無視することはできなくなるだろう。

日常生活では、敵は差別や闘争の有る場所には必ず存在するから、一つの国民共同体の中でも人は複数の敵と複数の戦いに常に渡り合っている。憎しみの感情の対象になる敵は、ほとんどの場合、利害や血縁、地縁によって結び付けられた社会関係の編み目のなかに居り、人種や民族といった空想的な質によって同定されることは実は稀である。私が具体的に憎むことができるのは、私の家族の一員や私を裏切った友人あるいは職場の上司であって、私と私の憎む敵の間には人と人を結び付ける触れ合いの絆があるのが普通である。なんらかの意味で身近かに感じていない人を憎むことは困難であって、ふつう私は赤の他人を憎むことはできない。したがって、個々人が作り出す社会関係の数は膨大なものであるのに見合って、敵も千差万別であって、敵を一つの集団として共有された対象として同定することは極度に困難であるばかりでなく、共通の敵を憎むためには組織的な社会技術がどうしても必要になる。

ところが、戦争は殺伐し破壊すべき敵を一元的に決定することを要求する。戦争は、国民＝人間と非国民＝非人間の厳密な区分を要求し、同じ国民の中に戦線を持ち込むことを

禁じ、戦線を国民と非国民の間にのみ設定しようとする。一丸となって、一元的に同定された敵を憎み、破壊することを国民に向けて奨めるのである。即ち戦争は国民的主体の確立のために最も理想的な舞台なのだ。したがって近代的国民主体の創出に最も成功した日本国家のような場合、その国民意識は戦争の賜として（戦争が勝ち戦であることは必ずしも必要ではない）作り出されている。ここで、私たちは、次の二つの質問のまゝで立ち止まざるをえなくなる。一つは、近代戦争で敵に対してもつ感情はそもそも「憎しみ」と呼んでよいのであろうか。そこには、感情に内実を与える具体的な社会関係が全く欠けている。さらにもう一つは「憎しみ」の反対の感情にかかわる。敵に対する憎しみに対比される感情として博愛（友愛）は味方に対する感情なわけだが、この感情にも同じように社会関係の内実が欠けており、しかも、この空虚な感情の上に国民的な主体性や民族的な意識は打ち立てられているのである。

戦争で動員される憎しみや博愛の情緒は、人々が個別な社会的な場面で生きている社会関係からむしろ独立した、象徴的な物神崇拜（国家や国旗など）や空想的なシナリオによって醸成されたものでなければならないであろう。それは、親族関係や地縁社会の主体的立場とはある程度切り離された、世代や性、民族、といった一般的特徴をわかち持つ者を主人公とするシナリオが、そのような親族関係や地縁社会から独立した個人のなかに産み出される情緒なのである。このような情緒を人々に教示し、このような情緒のなかで主人公への画定をおこなうように促し、そうすることで個人に個別化された民族的主体あるいは国民的主体の経験を情緒的に再体験させる技術があった。それは、認識における経験の一般性を保証する範疇の普遍性でもなければ実践における道徳的な格率の普遍性とも違った、主観のなかにある情緒の共通性、即ち、共通感覚、を作り出す技術であって、人々を共通感覚へと薫化し、共通感覚において感じ取り、そのようにして主体のポイエシスを促進する技術である。現在、このような技術は数多くあげることができるだろうが、これから考察する台湾の少数者の主体化にとって、次の二つのメディアがとくに重要であろう。一つは、映画であり、1930年代以降日本帝国の主体のポイエシスでますます重要な役割を果たした。もう一つは、いうまでもなく、小説であり、明治以来日本の近代化では大きな役割を果たしたことはよく知られている。

アジア太平洋戦争期の日本帝国に戦争は二重の課題を課した。一つは、国内に厳然していた階級対立、民族差別、植民地差別が産み出す闘争にもとづくさまざまな戦線を如何に解消して、武器が日本国民同士の間で使われないよう保証すること。もう一つは、日本国民をして一丸として、非国民である中国人、米国人、英国人やオランダ人と対決させ、さらに彼等を殺害することを欲望するように勧誘すること。この二つの課題が総合されると、人殺しを願望すること、あるいは自分が殺されることを夢想することが国民共同体への帰属の証しであり自己犠牲の意味であるといった、国民主体の制作の核となる愛国主義の論理が抽出できることになる。この論理は、一方で、帝国内の差別撤廃を目指す普遍主義的な少数者統合運動を推進すると同時に、他方、自己犠牲による個人の死を国民共同体への

参加の形態として制度化することによって、少数者の国民への統合への道を切り開こうとする。私は、国民主義が内在させている普遍主義的な論理と国民のなかで民族的、人種的、階層的な理由で差別されている者達が感ずる普遍主義的な論理の魅力と暴力性を、国民主体の制作という主題をめぐって、帝国主義的な国民国家内に住む少数者の視座から解析するために、次の三つの小説作品を読もうと思う。この三つの作品とは、非常時の台湾の雑誌に発表された陳火泉の「道」と王しょう雄の「奔流」！、そしてアジア太平洋戦争が終わってから十年以上経ってから発表されたジョン・オカダの『ノー・ノー ボーイ』である。いずれの作品も、一般に小説と呼ばれフィクションというジャンルに整理されるのが普通である。

小説を考察の主題に選んだのは、なによりもまず、小説が主体的技術に深くかかわっており、個人の空想を作り出すことによって、国民国家内の個人の自己画定の欲望を制御しようとする制度であることが挙げられる。さらに、単に自己画定の欲望の機械的な再生産に参加するだけでなく、小説は歴史条件の変化を物語化し、歴史条件の変化に応じて自己画定の欲望のシナリオを書き直してゆくものであること、である。だから、この三つの作品が重要なのは、単に個人一般の国民への自己画定の欲望のシナリオを提供しているだけでなく、特定の社会条件下に置かれた帝国内の少数者にとっての自己画定の欲望のシナリオを示してくれていることである。つまり、これらの作品では、主人公や語り手が、歴史的な屈辱を経て少数者の立場に置かれてしまっている事実から話を始めざるをえない。植民主義下の屈辱の経験を、なんらかの比喻を用いて物語化することは避けられないのである。

台湾の1940年代初期のように、植民地政府による検閲が厳しく行われた時期であっても、植民地主義の暴力の文学的な表現そのものを禁止するわけにはゆかなかった。なぜなら、植民地における主体のポイエシスは、日本国民に自己画定する者を少数者のなかから制作する作業であったからである。植民地住民の帝国への統合を企画する国家の視座からみれば、小説の出版を許す理由そのものが主体のポイエシスに関わっており、それは、台湾人であるにもかかわらず、彼らに「日本人」になろうとしてもらわなければならない、という点にあるからである。

「道」と「奔流」の前年に発表された張文環の「閩鶏イヤツムケエ」¹は、1910年代から20年代に急速に資本主義化してゆく台湾の社会矛盾を示すさまざまな逸話を、いわば自家の没落によって去勢された状態にある夫・阿勇からその妻・月里が社会的にも性的にも独立してゆく話によって、繋げ合わせた短編である。この話には内地人は一人も出て来ないし植民地体制への言及もない。しかし、閩鶏つまり去勢された鶏という意味の題が示すように、この物語全体が去勢の比喻によって統合されており、様々な社会矛盾によって打ちのめされてゆく遂には性的不能に陥る阿勇と、そのような阿勇から独立しよう（自分の性的欲望を肯定しようとして）として自殺に到る月里をめぐるこの話には、重層化された屈辱の現実としての植民地体制が物語化されていると考えざるをえないのである²。

異性愛の正規化(hetero-sexual normalcy)の危険を孕むにもかかわらず（、「強姦」と「去勢」は植民地主義の暴力を被る者の歴史的経験を物語化するときにも最も強力な比喻トロープであり、この比喻なしには、植民地主義の屈辱の経験を物語化することはほとんど不可能になってしまうだろう。植民地主義の権力はほとんど例外なく性的な性格を纏うが、この性的な性格は比喻・形象論トロポロジーの問題を離れては考察不可能であると、私は思う。いうまでもなく、比喻が、体験の直接性に対して二次的なものであるということは、ここでは、全く意味されていない。

これから扱おうとする台湾作家（両者とも男性作家であるが）による物語にも「去勢」の比喻は影のようにつきまとっている。

（三）

志願することと国民的自己画定

1940年代の始め、日本帝国の内地だけでなく朝鮮半島や台湾といった併合された地域に於いても、地方の青年を軍事用員として動員するための体系的な広報活動が公汎に実施されていたことはよく知られている。もちろん、こうした活動は、当時の内地での慢性的な労働力不足に対処するためのものであり、終身雇用制、女性の雇用促進と地位の向上、植民地労働力の内地への強制移動と強制労働などの戦争の後にもまぎれもない遺制を残す政策と並存していた。アメリカ合衆国の市民権運動を1960年代から70年代前半に進行していたインドシナでの戦争と切り離して今日考えることができないように、日本帝国下の国民統合化政策（一般に「皇民化政策」と呼ばれるものであるが）と少数者の日本国民への統合は長引いた中国大陆での戦争と結びついていたのである。

当時の台湾総督府の国民制作の議論の最も顕著な特徴は見つけようとするならば、おそらく、それは自主的な参加あるいは志願という論点への固執にあったと言ってもよいだろう。日本本土に出自を持つ「内地人」に対して台湾の人々は「本島人」と呼ばれていたわけだが、植民地政府がしきりに強調したのは、台湾の志願兵は、自らの自由な意志に基づいて帝国の軍隊に参加することを決断し、天皇陛下の忠実な赤子として決死の覚悟を決めたという点であった。したがって、公的な場で広く広報されたのは、ある空想的なシナリオであって、このシナリオによれば、台湾人は「日本人」になりたいのであり、それゆえ、「日本人」として死ぬことを志願したということになるのである。ここで、台湾人の自主的な参加は彼らの主体性に基づいているとされた点は、重要である。彼らの、御国のための決死の覚悟、つまり、国民のための自己の死にむかっただけの覚悟性は、「本島人」が「内地人」に比べて愛国の情においては全く劣るものではないことを証明するために絶えず引用されていた。つまり、台湾人の御国のための決死の覚悟は、主体性という点についていえば、内地人と全く同じように彼らが「本来的な日本人」であることを示す証しとして、引用されていたのである。ただし、この「本来的な日本人」になりたいという願望は差別からの

願望に裏打ちされていたことを看過するわけにはゆかない ㍶。

この「本島人」と「内地人」が究極の「日本人」へと止揚されてゆくというこの空想的なシナリオがどのような舞台において設定されていたかを見過ぎさないようにしよう。このシナリオが効果的に空想されるためには、ある種の空想の仕事の分業体制がどうしても必要なのだ。つまり、台湾人を演技者＝行為者として内地人を観客としてこの空想は演出される必要があったのである。台湾人は、内地人の前で彼らのまなざしに於いて、演技＝行為することが期待されていたのである。しかし、この空想の欲望の主体は台湾人ではなく内地から来た日本人であった。台湾人は、内地人の欲望を満足する為に、予想された役割を演じ＝行為することを期待されたのである。このドラマトゥルギー（演出術）を通じて、そのような愛国的な台湾人の自己評価(self-esteem)が上がるようになっていた。

台湾で最も有力であった学芸誌『文芸台湾』の内地人編集者は、台湾人知識人が内面的葛藤の末に志願兵となることを描いた「道」について次のような言葉を述べている。「...、素材だけでもつている作品で、文学的には練れていないものだと云ふ批評も出るかもしれないが、そんなことはどうでもいいと思ふ。皇民への心のそこからの熱意がこれほど強くしかもあからさまに描かれた作品があつたらうか。皇民への苦悩がこれほど切々と語られたものがあつたらうか。しかもその苦悩への人間的闘ひがこれほど逞しく露呈されたものがあつたらうか。この道は日本への道だ。」）あるいは、「作の半分ぐらいまでは、首を傾け傾け讀んだ。どうも荒削りである。助詞の間違いも多い。が、後半に入つて、私も亦臉を熱くした。これは大変な文学だと居住まいを正した。誰にでも讀ませたいと思つた。聲をあげて讀んだ。そしてその度に素直に感動した。」*

文学的な技量と日本語能力では、台湾人作家は内地の作家に劣るだろう。しかし、憂国の心情という点になれば、彼らは内地人に優位する。工業技術や文明化という点では内地の日本人は「本島人」を圧倒するだろう。しかし、正直さや誠実さといった、嘗ては内地人も持っていた美德ということになれば、学ばなければならないのは、「内地人」であって台湾人ではない。内地は経済的・政治的力量では本島の上にある。しかし、愛国の真摯さとなれば、「本島人」は「内地人」よりもより本来的な日本人なのだ。つまるところ、これこそが、『文芸台湾』の編集者達が陳火泉の「道」という自伝的なテキストに見出すことを望んでいた教訓であったわけである。この空想的な演出で期待されていたのは、台湾人自身が内地の日本人の欲望を自らのものとして告白し、そうすることによって台湾人が内地人の欲望の充足を演じてみせてくれることなのだ。だから、編集者達が「道」のなかに認めたのは、内地人の編集者の欲望を「本島人」が自らのものと誤認し、内地人によって期待された役割を演じ切ることによって「日本人になる」ことを欲望するというシナリオなのである。自伝的な体裁をとっている「道」では、本島人の知識人であり著者陳火泉とほぼ重なりあう語り手として登場し、もっぱらその俳号で呼ばれる主人公青楠は、台湾の総督府の樟腦専売局に勤める本島人の技術者であり、専売局技手への昇進の期待に胸を膨らませて、陰に陽にある民族差別に耐えている。しかし、結局彼が本島人であるために、彼

の昇進は植民地体制によって拒絶され、屈辱的な体験を経て遂に神経衰弱に陥る。「人種の根源を異にする事実は忽ち忘れられて、全く同一民族となんらの差別の存在せざるもの」としての天皇信仰を深く信ずる主人公は、次のように描かれるだろう。

彼は、自分自身を立派な日本人だと心得ていた。内地人といふ言葉、それと対立して使用される本島人といふ言葉、それらの言葉が語感からして、既になんて不愉快だつた。内地人だつたら、本島人だつたら、と考へるのは何より馬鹿げたことだと思つていた。第一、自分自身を一応本島人という名に引き下ろして考へる気持ちは、それだけでかなり堪えがたかつた。よき日本人だといふ考えを、そのままに信じられたら信じたく思つていた、そのまま信じていいことは懷疑せずに信じるがいいと思ふし、また信じさせてくれるがいいと思つていた。ひがみやさげすみから悲劇を起こすのは何よりも馬鹿げたことだと思つていた。 +

もちろん、日本人であるとは内地人であることではない。「ここにも日本人あり、その名を陳忠厚といふ。そこにも日本人あり、その名を王永成といふ。中国にも、満州国にも、日本人あり、その名を施文といふ、張武といふ、豈、悦ばしからずや、だ。」、内地の日本人と同じように、台湾人も本来的な日本人であり、日本人として自己画定することは本島人と内地人を区別する様々な差別形態を超克するための権利を獲得することなのである。にもかかわらず、日本人であることは伝統によって醸成されてきた具体的感情と切りはして考えるわけにはゆかない点を青楠は忘れていないわけではない。「 ” 血の伝統 ” に目覚めるとき、日本人は本来の日本人に経ち還るものです。私の申したいのは、単に日本人の血を享けたから日本人であるのではなくて、日本精神の伝統を小さいときから叩きこまれて、いつでも日本精神を顕現できるやうになつてゐるから日本人であるのだ、といふことです。」 - 「立派な日本人であることは」内地から来た日本人が独占できるような特質ではない点は疑いようもない。しかし、青楠が認めるのは、立派な日本人であるためには本島人は内地人を理想として学 ぶ必要があるという日本精神の一般性に対する補足である。本島人、朝鮮人、そして満州人のなかにも、日本精神の把持者は多くいるはずであろう。しかし、彼らは日本精神を「生まれながらにして」持ち合わせているわけではない以上、内地人から「読み取り、その一挙手一投足から習得する」必要が出てくるのである。 / こうして、「道」が演出する空想は同時に二つの互いに矛盾する要求に答えようとしていることが解る。一つは、内地人は生得的に本島人より優れているという事実の認知である。もう一つは、日本人である以上、本島人も内地人も民族の差にかかわらず、平等でなければならないという点。つまり、平等性の修辞の真只中で、一つの集団が自らが別の集団に対して優越するものとして認知されたいという願望を空想的に充足してみせるこのシナリオは、人間主義的なイデオロギー一般に典型的な形で見い出されるものであろう。いうまでもなく、『文芸台湾』の編集者達の瞳を潤ませたのも、この人間主義的な空想のシナリオであっ

たわけである。

「道」で表明された日本精神の謳歌を、そのまま、著者の信仰告白と読むためには、もっと多くの手続きが必要になるだろう。ただし、この作品が発表された第二回大東亜文学者大会の直前の時期には、文学の生産は総力戦のための動員の重要な一部と看做されていたし、検閲の痕跡と国民統合化のための布置はこの作品の中で余りにも明らかである。しかし、こう言ったからといって、この時期の台湾人作家による日本語文学が、彼らの日本植民地主義との協力行為の証としてのみ読まれるべきだと私が考えているわけではない。

「道」は同時に植民地主義による屈辱がどのようなものであるかを見事に物語化しており、そこには個人と国家との想像的な関係が主題的に扱われている。田辺元の「種の論理」に代表される、国家の国民統合の論理は、この植民地体制下の個人と国家の想像的な関係をその主題として追求せざるをえなかった⁰。別の言い方をすれば、この期の文学を読むことによって、多民族国家の統合の論理が少数者の知識人の欲望をどのように自らの中に織り込みつつ、彼らを帝国の政策に向けて動員していったが、了解できるようになるはずである。「植民地空間には、「力」ずくで声を封じられた人々の沈黙だけがあったのではない。そこには「力」ずくで語ることを強いられた人々の空虚な饒舌で満たされた空間でもあった」¹のである。

そこで無視してならないのは、近代的な時間という契機である。「道」では日本語を喋ること、また内地人のように行動することは主題的に問題視されてはいないにもかかわらず、台湾社会の多言語性は幾つもの箇所以示唆されている。台湾人の知識人は日本語を学び内地人のように振舞うことによって、彼ら自身を変革し、彼らの社会環境を近代化できるということが前提されているのである²。

自分が日本人であると簡単に信じることができない者たちにとって、国民への帰属の関心は二つの極の間を振幅することになるだろう。彼らの直接的な民族的出自と国家理念への服従を通じた国民社会への帰属、という二極である。典型的に、青楠は彼の民族的な出自を越えて国家理念への心服によって日本国民に帰属しようとする主人公として登場する。この行動は、志願兵政策に対しては多様な行動パターンがあった台湾で³、当時の公教育を受けた台湾人の一つの典型を成しているといっていよい。と同時に、陳萬益が日本内地と李登輝のような本島人エリートの間にある両義的な関係を指摘しているように⁴、青楠の物語は国民への帰属のイデオロギーの舞台がどのようなものであるかを痛々しいほどに描き出しているのである。

その科学的知見や技術的能力では全く劣るところがないにもかかわらず、内地出身ではない青楠は、専売局の樟脳精錬工場の技手の地位を否定されてしまう。彼があれほどに信じた日本精神の普遍主義によって彼は裏切られてしまうのである。面と向って、彼は「お前などは日本人ではない」と言われてしまったのである。当然のことながら、日本国民への帰属という建て前によって支えられていた彼の自尊心は回復不能な仕方で傷つけられてしまう。屈辱は彼の人格の核を侵す。その過程で、彼が学び取るのは、一方で民族的な特

殊性を越えて広がる日本国民の理念を謳いながらも、内地から来た日本人はそんな理念をこればかり信じてはいないという事実なのだ。内地人読者の植民地的罪責感を煽りつつ、青楠の苦悩の描写は彼の愛国心を反乱への決意へと変換させてもよいはずである。陳火泉の語りは読者にある空想的な議論へと導いてゆくように見える：「青楠はこれほどに日本の国を愛しているので、本来的な日本人として、日本社会の中に存在する不正義を弾劾し植民地管理体制に抗議する権限を与えられてよいはずだ」と。密かに――なぜなら政府の検閲が彼にこのような議論をあからさまに述べることを許しはしなかっただろうから――この描写は帝国主義的国民主義の国民統合の根本的な欺瞞性を暴露し、少数者の置かれた悲惨な条件を提示するように書かれてもよかった。しかも、ここでいう少数者の悲惨な条件とは、少数者は全体としての国民の認知(recognition)を要求しうのみであって、ちょうど迷える小羊が慈悲に満ちた羊飼いのまなざしを求めるように、彼らは牧歌的権力の認知を懇願することができる、ということに過ぎない。ここで、明治元年から1945年の帝国の喪失に到るまで、日本の国民性の共通感覚は「一視同仁」という帝国のスローガンによって要約されていたことを思い出そう。「一視同仁」とは「国民の全てが天皇陛下のまなざしによって包まれている以上、天皇陛下があなた方国民一人一人を心配なさなくなるようなことはありえないのです。」という空想的なシナリオ以外の何ものでもないだろう。

国民統合の普遍主義的な修辞にもかかわらず、青楠を直撃するのは、日本国民はもっぱら内地人だけによって構成されているとする、内地主義の現実である。しかし、「種の論理」のような帝国主義的国民主義の修辞は、帝国内の民族・人種差別の現実を隠蔽するために案出されたという理解は、基本的に間違っている。帝国主義的国民主義の修辞は、むしろ、植民地主義の不安に対する応えであって、帝国内の人種・民族差別の現実が絶えず喚起する叛乱の予感に対する予防策として考えられるべきものであろう。帝国は潜在的な内戦の恐れを国民統合の論理に訴えることで、転位しなければならなかったのである。

技手への昇進を拒む眼に見えない人種差別の壁を取り除くことも、その存在を公的に弾劾することもできないことが判ったとき、青楠は志願兵になることを決意する。普遍主義的な国民統合の論理が彼を裏切っていたと知った瞬間に、自己の死へ向って先駆的な覚悟を決めるのである。なぜならば、彼の自己評価を回復する唯一の手段は、国民への帰属をもう一度交渉し直すことであり、この時期の台湾人にとって、国民への帰属を交渉し直すとは国家による自己犠牲の呼びかけに応答することであり、暗黙のうちに、内地人の日本人至上性を容認することであったからである。叛乱という選択肢を選ぶ代わりに3、青楠は自らの敵を日本国民内に設定する――植民地体制の擁護者や日本人至上主義者――代わりに、日本帝国の外の中国大陆の抗日勢力や連合国軍と連合国軍に味方するアジア人に自らの敵を想定することになる。植民地体制下の具体的な社会関係によって媒介された彼の憎しみは、外的な空想された憎しみによって転位されることになる。

陳火泉の「道」は戦争期の台湾人作家による日本語作品の中でも皇民化国民統合政策に

最も迎合的なものの一つとして知られているが、このような「道」でさへ「人が国に身を捧げることによって神につながる立場から、翻つて国を神の道に一致せしめるやうに行うこと、即ち国をして真実と正義を失はしめざるがが我々の本分なのである。4」といった愛国的な議論の持つ政治的意味を無作為に受け容れているわけではないのである。陳火泉が示してくれているのは、「国における不信実、不誠実、虚偽を打破する5」ことが許されていないとき、本島人が志願兵になるのは彼の自由によってではなく、自己破壊への欲望によってである、という歴史の事実である。

だから「道」が素描してくれているのは、ある空想の機制であって、この機制によって、少数者に対する植民地体制の暴力は、国民主義によって転位され全体としての国民にとっての敵に対する軍事的な暴力として疎外されることになる。ということは、「種の論理」に代表される帝国主義的国民主義を弾劾しなければならないのは、人種・民族差を越えて平等の理念を実現することに、その国民統合の論理が失敗しているからではない。むしろ、国民の暴力性を転位させ、国民の外の自分達よりももっと弱い敵に向ってその加害性を疎外することによって、屈辱を受けた少数者が彼らの名誉と自己評価を回復することを、この国民統合の普遍主義的論理は奨めるからなのである。後に見るように、少数者の自己評価は、自分達を少数者マイノリティーの地位に陥れたもとの征服者によって認知されることによってしか回復できるものではないだろう6。自己評価(self-esteem)は、歴史の犠牲者でありその限りで少数者であったとしても、他の場所や他の民族の弾圧された人々へと団結の手を差し伸べるだけの自発性を持つことを許す自尊心(self-respect)とは厳密に区別されなければならない。国民統合の論理は、少数者の自己評価の回復を許しても、彼らに自尊心をもつことは決して許しはしないだろう7。ここであくまで追究されなければならないのは、個人の国民への帰属を個人の自己の死への先駆的覚悟性、つまり御国のために死ぬ自発的な意志に、によって保証しようとする、国民的主体性の技術である。

(四)

近代性と民族—言語統一

王しょう雄の「奔流」の政治的意義を考えようとするとき、まず考慮されなければならないのは、主体的技術とその歴史性の文脈だろう。「道」も「奔流」もともに当時の検閲体制を通過して発表されたにもかかわらず、この二つのテキストは激しい競合状態にあり、国家による国民の自発的自己犠牲の呼びかけの下での少数者知識人にとっての違った行為を示唆することで、「奔流」は「道」と間テクニク的に関わっている8。

「道」では主に主人公青楠の苦悩の記述と内語モノログとして物語が組み立てられているのに対して、王しょう雄は植民地体制下で生きるものにとっての恐れと矛盾を三つの人物と彼らの間の抗争として表現することに成功している。三つの人物とは、東京に長い間住み日本で大学教育を受けた後、嫌々台湾に戻って父親の医院を継ぐことになった語り手

である「私」、日本で教育を受け現在は台湾の中学の国語教師である伊東春生あるいは朱春生、そしてその中学に在籍していた伊東の甥の林柏年である。伊東春生は、日本の教育を受け、見事に日本語を話し、台湾の児童の間に日本精神を植え付けるべく日夜精勤する、自らを近代化させることに最も成功した台湾の出自の知識人である。語り手である「私」は驚くほど従順に政府の宣伝する日本文化と内地人のステレオタイプを受け入れているが、王しょう雄は伊東の存在の奇妙さを示唆する記述を忘れてはいない。「私」が伊東に再度出会った後、以下の奇妙な会話が続くことになる。

「いらつしやい」これは国語で挨拶した。その後で、「いやな雨季に入りましたね。困りものです。」これは本島語であつた。「母です。国語は片言しか解せんもんだから。」と私は紹介すると、伊東は、「あ、お母さんですか。初めまして。わたし伊東春生ハルオです。えらい御邪魔しています。」と挨拶した。これは国語である。私はいささか意外の感に打たれた。伊東がかかる場合でも本島語を出さないのである。その瞬間に私は、伊東の持っている人生観はひどく徹底しているなあ、と感じた。私は已むなくその挨拶を母に通訳せねばならなかつた。 9

まず、本島語（おそらくみん南語であろう）は全て「国語」に翻訳されてここで提示されていること、したがって、「奔流」という作品に現われる会話の大部分は原理的に翻訳文としてしか提示できないかった点は、忘れないでおこう。さらに、この短編小説で注目すべきなのは、植民地政府に協力する上昇志向キャリアリストとしてではなく、医者になって欲しいという親の期待を裏切ってまで金銭的な報酬の少ない国文学教師の道をわざわざ選びとった人物として伊東春生が登場することだろう。彼は内地人の妻を持ち、彼の生活の全てを日本化しようとしている。彼個人の生だけでなく、台湾の人口の全てが根本的な仕方で日本化されなければならないと信じているのである。したがって、台湾の若い世代を教育する使命に彼の人生は捧げられているのだ。伊東に対して最も敵対する人物が彼の甥、伊東のなかに台湾民族への裏切りを見い出す、林柏年である。彼は、みん南語（「本島語」と呼ばれるわけだが、それ以上の詳細な描写は見られない）を話すことを恥じ、自分自身の家族、とくに、自分の生みの母を恥じている伊東春生を許すことができない。この母の形象のなかに台湾人の民族同一性が象徴的に表象されていることはいうまでもないだろう。

伊東と彼の甥のあいだの緊迫した関係が示しているのは、一方で、家族内の逸話として民族問題を語る著者のしたたかな計算であり、他方、二つの対照的な近代化観のアレゴリカルな対比である。伊東が象徴する近代化観は、植民地主義の文明化の使命をそのまま裏書きするものであって、植民地宗主国社会の文化像がそのまま進歩、前近代的な伝統の克服、そして非文明的な社会編制の変革の証とされることになる。だから、台湾の社会的現実には常に前近代的なものと看做され、近代化の年代記的秩序は植民地主義の文明化の秩序

と同一視されることになる。その結果、近代化の時間は未開発国＝植民地から開発国＝植民地宗主国への開発の時間によって置き換えられてしまうだろう。当然のことながら、文明化の時間は開発社会から未開発社会へと流れることになる。このような近代化観を支持する者は植民地宗主国と植民地の両方に居るだろうが、伊東春生はこのような近代化観を象徴する典型的な植民地出自の人物ということになる。実は日本の近代化そのものも、西洋を目指す同じような図式によるものである以上、内地であろうと併合地であろうと、伊東春生のような人物は帝国内の何処に居てもおかしくはないはずである。

林柏年は、全く異なった近代化観をアレゴリカルに表現している。1930年代の内地の転向小説で地方の親の比喻が果たしたように、土着の母の比喻はとくに重要な役割を「奔流」で担っている点は確認しておこう。大学教育を受けるために遊学した日本から語り手の「私」に送ってきた手紙のなかで、林は彼の叔父の近代化観に対抗して、次のように書くだろう。

しかし私は立派な日本人であればあるほど、立派な台湾人であらねばならないと思います。南方生まれであるからといって、卑屈になることは少しもありません。こちらの生活にしみ込んで行くことが、必ずしも郷里の田舎臭さを卑下することには当らないのです。母がいかに不体裁な土着民でも、私には堪らなく恋しいのです。：

この近代化観によれば、近代化の過程で植民地の社会編制は変革されなければならないが、しかし、近代化は、地方の現実が直ちに内地の大都市のようになることを意味しているわけではなく、日本人であることの文化的質そのものは内地出自の日本人だけが決定することではないのである。日本人であることの文化的特質は、既に出来上がった過去の範型に求められるのではなく、未来に新たに作り出されるべき何かである。日本の国民性における日本人性とは、主体形成における未来の非決定性、帝国内のすべての民族集団が参加しうる自己形成と自己変革によるものであり、まだ結論が出されていないという、未決定の状態そのものを指すのでなければならないだろう。疑いもなく、国家の国民統合の普遍主義的な論理は、林柏年に象徴的に代表される民族主義へ対応しようとしており、民族主義の政治的正統性を突き崩し民族主義を横領する説得力ある議論を産み出さない限り、帝国主義的国民主義は存続不可能であったのである。「種の論理」はそのような試みであり；、民族的な差異と文化的差異を帝国主義的国民形成のために横領しようとしたのである。

少数者も日本人であると主張することのなかには、本島人や他の少数者に対する内地出の日本人の差別的な態度を批判し、日本国民のなかの不正義を破壊することによって、日本の社会編制を変革することに少数者も参加する資格があるという保証が含まれているはずであった。田辺元が哲学的な言葉で概念化したように、日本人という国民的同一性(nationality)が人種・民族的差異を超越するはずであると言っているのは、普遍的な理念へ

の従属を通じて実現されるはずの国民共同体へ向けて個人が各々の人種・民族的同一性を超出しようとする運動のなかでのみ、人種・民族的差異が認知されるからなのだ。人種も民族もそれ自身が自存的に存在するわけではなく、普遍的な理念によって否定される限りで存在する。一見すると即自的な存在と考えられ勝ちな人種・民族的差異も、実は、普遍的な国家への理念によって「否定的に媒介されている」と田辺が言ったのは、この事態のことであったのである。だから、人種・民族的差異は常に主体における媒介の契機なのだ

主体とはこの自己変革、自己制作の始動因のことである。主体は自己を変革し制作する存在である以上、自己否定性、つまり、自己差異化の時間構造としてしか存在できない。こうして、田辺は主体と基体の差異化を導入し、この差異によると基体とは、主体の制作の過程でまさに変革される主体の出自の環境のことであり、自己制作によって対象化され否定され、しかし、止揚される主体の出自のことなのである。台湾で生まれ育った個人は、日本人主体となる過程で、自らの民族的背景に直面し自らの基体である台湾人という民族性を肯定しようとするだろう。しかし、彼が民族的出自を肯定しうるのは、彼が絶えず自己制作し、基体を超克する主体として自己構成する近代的な主体である限りでなのだ。民族的出自を持つことは「近代的である」ことの障害には全くなならない。田辺の「主体」とは、自分が育ってきた社会環境を積極的に変革する個人のことである。この意味で、林柏年という人物は、「種の論理」のような普遍主義的な思弁が答えようとしていた当の民族主義者を象徴していた。異なった民族的歴史的背景をもつ大きな人口を動員するためには、日本国家が少数者知識人の欲望をうまく織り込み、彼らに帝国の政策への協力を説得するだけの力をもった多民族帝国の哲学を作り出すことはどうしても必要であった。

本島人は基体という点から見たら日本人性に欠ける所があるかもしれないが、彼らは「日本人」であること、さらに日本国家の普遍的法に遵って生きそして死ぬこと、を主体の自由に賭けて選り取り限り、全く遜色のない日本人なのである。「種の論理」によって理論的な言葉によって素描されたシナリオが、今や、物語として繰り返されているように見える。ここで、「種の論理」が文字どおり政府機関の宣伝文で引用されていたと私は主張しているわけではない。にもかかわらず、「種の論理」が、少数者知識人に対して植民地体制下で彼らが苦しまなければならなかった不安や屈辱に精妙な意義と解釈を与え、彼らを一定の歴史的行動へと誘うことを見ることができよう。

(五)

兵役拒否と告白という形式

ここで、私はアジア大太平洋戦争が終わってから12年後の1957年に発表された三番目のテキスト『ノー・ノー　ボーイ』へと移ってゆこう。この作品は戦争が終焉してから刊行されているために、政府による検閲を含む戦争中の様々な制約を逃れている。「道」と「奔流」とともに『ノー・ノー　ボーイ』を読むにあたって、異なった歴史的社会的条件

の下にこの作品が書かれたことを忘れるわけにはゆかないが、にもかかわらず、三つの作品が共有している関心圏を指摘することができると思う。

(1) 語り手と作品の書かれている言語のあいだの両価的で不安定な関係をまず挙げなければならないだろう。この言語との不安定な関係こそが、これらを少数者マイノリティーの作品と呼ぶことの根拠となっている。2) 国民への帰属と国籍を失うことへの恐れ。どのようにまたはたして国民共同体に自分が帰属しているのかどうかという問いが不安を呼び起こす質問として提示されている。この不安に対処するために、これらの作品は全て書かれている。3) 日本帝国及びアメリカ合州国において、総力戦のために少数者が体系的に動員された1940年代初期の非常時体制(=例外的な状況)の歴史状況を対象としていること。4) 「奔流」でははっきりと述べられてはいないが、志願兵は潜在的に同じ民族の人間あるいは自分の親族を含む可能性をもつ敵と戦うために召集されている点を見逃すわけにはゆかない。自発的な志願による国民統合の論理は、少数者の個人に二つの対照的な同一性の形式の間で選択を迫ったのである。その二つの形式とは、国籍に基づく種的同一性と親族の間柄による関係の同一性であった。

『ノー・ノー ボーイ』で、驚くべき一貫性をもって追求されているのは主人公、イチロー、の生における国家の遍在の主題である。しかし、ここで国家が問題となるのは、被統治民の生の細部の全てに到るまでその支配をおよぼしている国家という実体的な権威が客観的に存在しているかどうかについてではない。国家の遍在は政治学の知としてではなく、語り手が予想された読者へと語りかけるアドレスの仕組みとして与えられているのである。この小説の語りがある一定の語り口から組織されており、言葉が発されるや否や登場人物が必ず国家との対話に引きずり込まれてしまうように仕組まれている。登場人物全ての発話が既に国家への呼び掛けであるとき、この小説の想像的な空間の全ての場所に国家が現前することになるだろう。国家の遍在とはこのことなのである。日系一世の父母の育てられたイチローは、軍事志願の要請を拒絶した者として、この物語では紹介される。太平洋戦争の勃発の直ぐ後に彼は強制収容所に移動されているから、御国のために自己犠牲を志願せよという国家の要求を彼が受け取ったのは強制収容所においてであった。「兵役拒否」者は一種の犯罪者であり、国家の法を侵犯した者と規定される。近代社会では、一般に犯罪は国家に対する罪として定義されている以上、「兵役拒否」は納税拒否、強請り、酒酔い運転と同様に、国家の法の侵犯の一種として処理されることもできる。しかし、他の犯罪とは比較にならない程長い射程をもつ罪なのだ。それは、たんに国家の法の侵害だけではなく、国家が国民全体性の像と結合する接合点そのものにかかわるのであり、個人の国民への帰属の問いを絶えず喚起してしまうような犯罪なのである。

合州国で生まれ、太平洋戦争開戦直後に日系米人として、家族ともども強制収容所で二年を過ごした後、他の適齢期の日系米人と同じように志願の要請を受けるが、イチローは兵役を拒否し、そのために監獄へ送られさらに二年服役する。この小説では、主人公の過去の記憶が断片的に語られ、次第に語りの背景を形作ってゆく。あたかも隠された磁場の

ように、「兵役拒否」の過去は彼の生活のあらゆる局面を方向付け、小説で語られる逸話の地平を予め決定してしまっているようにみえる。

物語は、両親の住むシアトルへ、イチローが服役を終えて帰ってくるところから始る。ある致命的な「否」からイチローは帰ってくるのである。それは一個人の行為のなかに宿命的に刻印された大きな歴史からの帰還であり、屈辱的な体験以前の無垢であった自己への回帰と考えられなくもない。しかし、肉体的な損傷を抱えて帰ってくる帰還兵のように、イチローは通常な生活に戻ることはできないのであって、過去は深い欠損として、癒し難い傷として、彼のなかに残っている。過去はなによりもまず一つの罪責なのである。したがって、無垢な自己への回帰は罪からの浄化をまず経るのでなければ達成できないはずである。ただし、回帰の物語としてこの小説が編まれているにもかかわらず、はたしてイチローは回帰を意図しているのかどうかは、必ずしも明らかではない。さらに、語り手は、回帰の物語に忠実にその言表を組織していると言えるかどうかとも判らない。イチローは彼の犯罪への償いを済ませたとさえ思っていないかのように見えないだろうか。彼の葛藤は、恰も、苦悩に満ちた個人的な救済と許しを探し求める過程であるかのように表現されているのである。イチローと同様の過去をもつフレッド・アキモトの無益な反抗について、語り手はこのように語っている。

「ここはアメリカなんだよ。アメリカ人のためのアメリカなんだよ。お前は自分が日本人だということを証明するために監獄で二年間過ごしたんだろう。日本に行きな。」
とでもいわんばかりに相手をじっと見つめるような敵とは戦いようがない。 <

さらに、アメリカ合州国への忠誠を拒絶した日系アメリカ人について、

彼 [= イチロー] やフレッドや他の四人のポーカー仲間達、それに、狂気の一瞬に、自分のアメリカ人性を否定した全てのアメリカ生まれの、アメリカで教育を受けた日系人は、贖いようもなく自分のアメリカ人性を放棄してしまったのだろうか。回復しようもなく放棄するなどということが可能なのだろうか。贖罪の望みはないのか。もちろん、あるはずだ。彼は未だに[合州国]市民だ。……人々は忘却し、忘却することで許すのだ。 =

語り手とイチローの間で振幅を繰り返す語りの声に導かれたこれらのパラグラフで、贖罪の望みを語ること、過去の行為を罪障として語ることは、たんなる状況の描写としても客観的事実の伝達を目指した陳述としてもとらえることはできない。それは告白という言行為となっているからである。

告白は話し手と聞き手の間の特定の権力関係を前提しなければ成立しえない言行為である。話し手アドレサーは自分について語り、そうすることで、他人には見ることのできな

い話し手の内面と、他人のまなざしに曝された話し手の外面の区別を樹立する。話し手の内面なるものが予め存在していて、それが告白という言行為によって開示されるのではない。告白の遂行以前には、そもそも話し手の内面を想定する必要がないのである。ここで重要なのは、話し手の内面は、聞き手アドレシーの立場をその相関項として含んでいて、話し手によって、話し手が聞き手に向って内面を開示し、さらに、内面に隠されていた秘密を贖罪する能力をもった唯一の人格として聞き手が措定されるときにはじめて、話し手の内面なるものが存在する、という点である。告白において、告解者ペニテントはその内面の秘密を開示するけれども、告白は秘密の暴露一般のことではない。内面の秘密を開示は、特定の人格あるいは聴聞者コンフェサーに向ってアドレス（宛名書き）されているのであって、他人には見せないがこの人にだけは見せる秘密を開示することによって、告解者は聴聞者の注意を引き付けなくてはならないのである。いうまでもなく、告解者と聴聞者のあいだには、一方が自己の内面を露呈しなければならないの対し、他方をそのような義務を負っていないという、基本的な非対称性がある。

『ノー・ノー　ボーイ』の語り手はイチローを告白の告解者の位置に配役したいかのように見える。イチローが告解者の立場を占めるとき、この小説の読者である「あなた」は聴聞者の立場を引き受けるように勧誘されるだろう。あなたはイチローの告白に耳を傾ける。そして、この配置のなかでは、あなたは恰も彼の罪を許す能力をもった人格の役割を演じることを期待されてしまうだろう。

ここで、もう一度、イチローが犯した犯罪は傷害でもなければ窃盗でもなく、兵役拒否であったことを思い起こそう。傷害も窃盗もつまるところは国家に対する罪なわけだが、この種の犯罪においては特定の犠牲者を同定することは可能であり、犯罪者が最初に許しを乞わなければならないのはこれらの犠牲者からである。「許し」という言葉の了解可能性は、許しをすることを認められた人格が誰であるかを同定できるかどうかにかかっているといっていよう。傷害も窃盗の場合、犯罪者の「負い目」が返済されるべき相手が誰であるかという点についても、その相手の同定可能性についても、我々は、複雑な問題を予想しないのが普通である。障害や窃盗の被害者が誰であるかを同定することは、刑事上は困難であるかもしれないが、概念的には難しくない。

だが、兵役拒否の場合、犯罪者は一体誰から許しを期待できるのだろうか。国家の兵役志願の呼びかけを拒絶することによって、イチローは誰を犠牲者にしたのだろうか。彼の犯罪には特定の犠牲者がいないのだろうか。あるいは、彼が贖罪を求めなければならない犠牲者とは、国家が代表しているはずのアメリカ合州国人民の総体のことなのだろうか。

『ノー・ノー　ボーイ』で展開されているのは、イチローを話し手とし読者を聞き手とする告白の遂行に他ならず、イチローが読者である「あなた」から許しを乞うているとするなら、この小説の語りを聴聞するあなたはいわゆる国家の立場を演ずることになるだろう。別の言葉でいえば、読者であるあなたがイチローをあなたの許しを求める告解者とみ

なす限りにおいて、あなたはアメリカ合州国の人民の全体性の具現者の立場を受け容れてしまっているのである。それは、イチローではなく、あなたが直接的に国民に帰属しているということを含意することになり、あなたがイチローを許すか許さないということが、彼が合州国国民に情緒的に帰属できるかできないかを決定する権限をあなたがもつことになるだろう。イチローを許すか許さないということは、つまるところ、彼を「あなたたちの仲間」に入れてあげるか入れてあげないかという問題に到るからである。この小説における国家の遍在とは、国家装置による管理と監視の問題である前に、イチローがあなたに向って謝罪以外の仕方話することを許さないあなたのイチローを聴聞するその姿勢、この小説の語りにおける読者であるあなたの現前の仕方、に関する美学＝感性的な問題なのだ。いうまでもないことだが、読者の現前の問題は、「道」において密かに前提された内地人の読者の問題と通底している。

このような非対称的な人格関係を基にして展開された語りは、当然、多くの敬語によって彩られることになる。そこで、イチローは、身を低くして、謙虚に、彼に許しを与えるだけの権威をもった者として、読者であるあなたに話し掛けるだろう。このような権力関係が歴然とある以上、彼はあなたの期待に添うように、あなたの機嫌を損ねないように話し掛けるだろう。したがって、冒頭から、語り手はイチローの置かれた状況を恰も彼が兵役を拒絶した自分の決意を愚かしい欺瞞として既に悔悟してしまっているかのように描くのである。

それにしても、このような敬語の戦略なし、どのようにして、彼の兵役拒否と彼と彼の家族が強制収容されたという歴史的事実の両方を同時に語ることができるのだろうか。主人公、語り手、そしてこの小説の物語全体が、検閲の編み目のなかで発話されているのである。「道」や「奔流」でみた政府機関によって実施される検閲に加えて、国民が国民自身に課す、御国のために生命を投げ出すという愛国的な命令を盲目的に遵奉することによって個人は国民に帰属するという原則に異を唱える者を全て排除しようという、国民共同体の自己創出にまつわる検閲もあったはずである。あなたが同じ国民として話し合うことができるのも、この愛国的命令を犯さない限りであって、この原則が問われるや否や、あなたが会話から身を引いてしまうとしたら、イチローはあからさまに検閲に抵触することがないように、「本当のこと」をいう瞬間をできる限り延期しようとするのではないだろうか。

これは少数者にとっての潜在的な語りの立場であって、ひとが少数者であるとは、このような「おそれおそれ申し上げる」語りの姿勢を避けられないということなのである。『ノー・ノー　ボーイ』を書いたジョン・オカダだけでなく陳火泉と王しょう雄もこの立場から語らざるをえなかった点は忘れてはならない。だが、ちょうど青楠がそうしなければならなかったように、イチローもまた彼の自己評価(self-esteem)を回復するために国家の自己犠牲への呼びかけを受け容れ、合州国帝国主義に内在する白人至上主義を容認することによって、国民への帰属を交渉し直さなければならなかったのであろうか。あるいは、こ

う言い直してもよい。『ノー・ノー ボーイ』と「道」や「奔流」との決定的な違いは、オカダがイチローに兵役拒絶させることができたにもかかわらず（あくまで、小説における構想力の問題である点を確認しておこう）陳火泉は青楠の傷付いた自尊心を回復するために彼の小説の主人公に国民への帰属そのものを拒絶することを許すわけにはゆかなかったという点にある。

この結果、『ノー・ノー ボーイ』では、敬語の用法に一定の両義性が組み込まれることになる。イチローの贖罪を語る最初に出てくるパラグラフでも既にこの両義性は察知可能である。

……彼 [= イチロー] を問責する者の脚が彼の目の前にあった。合州国陸軍の古びた緑のズボンをはいた神か。彼に判決を言い渡した裁判官の脚でもあった。私に向って懇願せよ、私に向って両手を差し伸べ、私の両脚の間に頭をひれ伏し、お前の大罪の許しを乞え、とその両脚は言っているように思えたのである。 >

兵役を志願し、自発的な志願兵という資格を獲得した御陰で「より本来的なアメリカ人」になれたと思ひ込み、その点でイチローを侮蔑する権利をえたを考える別の日系人エトーとの出会いのなかで、これらの言葉が述べられていることは注意しておこう。エトーは志願兵となることで自己評価を回復でき、国民的本来性を身に付けることでイチローへの差別的な暴力を振るう言い訳を獲得したと信じることができたのである。

なんと素晴らしい両義的な敬語の用法ではないだろうか。告白という形式を告解者が聴聞者を審問する形式へと変えてしまうのだから。こうして、自発的に志願するエトーに対する否定だけでなく、『ノー・ノー ボーイ』はイチローが彼を投獄する判決を出した裁判長に対する否定とともに始ることになる。物語はイチローの、国家を代表する者への、「否」から始るざるをえないのである。

それにしても、これは偽装された告白とでも言ったらいいのだろうか。ジョン・オカダは読者のあなたを操縦して、一種の罠にあなたを誘い込もうとでも言うのだろうか。実は本当に問題なのは、イチローの罪などではなくて、日本人先祖をもつ無実のアメリカ市民を強制収容所に抑留したあなたの罪なのだと、作者は言いたいのだろうか。罠とまでは言わなくても — イチローに職を提供しようとする親切なカリックさんという登場人物に具現化されているように — 「われわれも間違っていた」と一言の詫びを引き出し、あなたが私を許す代わりに私もあなたを許すという相互に自己憐憫を承認し、一種の合体の感じをうるといった、「一視同仁」的な許しあいの機会を作る、アメリカ国民全体と日系アメリカ人社会のあいだの和解の儀式への招待なのだろうか。

（六）

民族・言語統一体と母語

告白のパロディ的用法に関する疑問に答える前に、イチローが生活のなかで出会っている言語状況をオカダがいかに描こうとしているかに考察しておこう。1940年代初期の台湾の言語状況は当時の合州国のそれとはかなり違ったものであったが、三つの作品に共通して見えるのは国語に対する固執であり、帝国主義的国民国家において支配的な言語がどのようにそこに住む個人の生を制約してゆくかである。軍属として日本陸軍に徴用された台籍日本人兵士陳正雄は、日本の敗戦後50年を経た時点で、彼と当時の「国語」の関係を次のように述べている。彼は北京語と日本語で書いているが、日本語の部分から引いてみよう。

私達は日本語文の教育を先に受け、光復後、始めて中国語文に接し、見よう見まねで自習、数十年かかって、やっと通じる程度しかマスター出来ません。終戦前とその後から今に到るまで、みんな南語は日常会話で、しかも限られた場所で、限られた人が使うだけで、五十年この方、三種の言葉と二つの文章をチャンポンにして使わなければ、完全に意思表示、意思疎通が出来ない惨めな捨て子です。？

陳正雄にとっては、日本の植民地化は総体として台湾の人々にとって屈辱の経験であり、その屈辱が「光復」までは日本語、それ以後は北京語という、「国語」からの彼自身の排除――惨めな捨て子――の意識に象徴的に表明されている。台湾にはみんな南語だけでなく数多くの少数民族の言語があるから事態は、さらに錯綜としたものとなるであろう。しかし、驚くべきことに、同じような屈辱の経験が『ノー・ノー・ボーイ』でも言語にかかわる障害として物語化されているのである。

イチローは日系一世の両親に育てられ、両親は未だに片言の英語しか話さない。しかも、家庭内では日本語が用いられているという設定になっている。だが、いうまでもなく、小説作品の言葉は英語であり、「道」や「奔流」でみんな南語の会話が「国語」で書かれていたように、イチローの家庭内の会話も概ね英語で書かれている。もし、彼の両親の英語能力についての語り手の記述が一貫して小説全体に妥当するとするならば、両親の会話は翻訳されてこの小説の語りのなかに取り込まれていると考えるのが当たり前だろう②。

すると、この小説のある部分は始めから「翻訳小説」として書かれたことになる。ただし、この翻訳はフィクションに関わるものだから原作に当るものはない。ある原初的な未知の言語による発話があり、読者は翻訳を通じてその原初的な言語を想像しうるのみなのである。つまり、対一形象的に、原初的な言語、即ちこの場合は母語を、ある不在の像としてこの小説は措定するのである。

ここで、私達は次のような質問を避けられなくなってしまう。では、イチローの父と母以外の登場人物との会話などの残りの部分は「翻訳小説」ではないと、直ちに言えるのだろうか。翻訳小説とそうでない部分の区別は簡単につけられるものなのだろうか。著者ジ

ジョン・オカダの自伝的資料を吟味すればこの点が明らかになるなど言うつもりは、もちろん、毛頭ない。問題は文学的実証性の次元にはない。

「翻訳小説」とそうでない部分の区別が明確に立てられるためには、イチローそして語り手の母語、あるいは、第一言語と翻訳に使用される第二言語である英語に対する語り手の帰属関係が決定できるのでなければならない。イチローそして語り手も、想像的な小説の世界に登場する人物であり、彼らの母語を問題とすることは、作品創作の「現実の」過程でどの言語が使われたかではなく、使用される言語の選択が語りの展開で、どのように、どの水準で、同定されているかを考えることなのである。である以上、翻訳はこの小説作品の核心的主題にかかわっていることが見えてくるはずであろう。

島のように転々と散らばった「翻訳」部分を除くとき、この小説において支配的なのは、ある特定の言語への一義的な帰属関係を断たれた、いわば、「完全に意思表示、意思疎通が出来ない惨めな捨て子」の言葉である。したがって、『ノー・ノー ボーイ』では「翻訳」とそうでない部分の区別は、日本語を母語とするものと英語を母語とする者の対立のような、一つの民族一言語統一体と別の民族一言語統一体の間の対立を構成しない。そこには、帰属しうる故郷をもっていると夢想しうる者の言葉と、そのような夢想をもちえなくなった者の言葉のあいだの奇妙な対話があるだけなのだ。

明らかに翻訳されているはずだと考えられる部分を最も鋭角的に代表するのは、イチローの母の発言である。そこでは「翻訳」とそうでない部分は次のようなきわどい界面を示す。

じっと、彼女は彼が話すまで待っていた。

「ドイツ人、アメリカ人、事故、そういうことは重要じゃない。男の子じゃなくてお母さんで、お母さんは息子でもあって、本当に悪いのはお母さんで、息子はそのことを知らなかったから、本当に死んだのは彼女の方なのよ」

「ボブは死んだんだよ。」

「違う。お母さんの方。あの人は日本人として振舞わなかったから、死んだのはあの人の。日本人でなくなったから、あの人は死んだの。」

「では彼のお父さんは、クマサカさんはどうなの。」

「そう、あの人も死んでる。」

「じゃ、あなたはどうなの、お母さん。お母さんとお父さんはどうなの。」

「わたしたちはいつでも日本人。」

「じゃ僕は。」

「お前はわたしの息子で、日本人。」

「それで全部済むと思っているの。ボブが死んで、戦争があって、何十万の人間が殺され不具にされ、僕は監獄で二年間を過ごし、しかも相変わらず日本人でい続けて、それで全部済むと思うの。」

「済みます。」 B

ここでは、私たちがふつう「翻訳」と考えている実践系がその耐用限界を越えて試されているとあってよいだろう。そして、この「翻訳」が開示するのは、翻訳という実践系を支える意味への欲望の投資の仕組み、つまり、翻訳のイデオロギーである Z。

私は英語の原文を日本語に訳してここで引用した。元の英語の原文には、明らかな文法的な変則性があり、文法的な誤りがイチローの母の発言と人格の特徴の描写となっているのである。しかし、私の翻訳では出来る限り変則性の感じを出そうと努めてはみたが、一般に文法的な変則性そのものは翻訳の回路に簡単に回収することは出来ない点は確認しておこう。さらに、英語の原文そのものがより原初的なイチローとその母のやり取りの翻訳として与えられているおそれがあり、英語の原文そのものが想像上のやり取りの翻訳である可能性があるのである。

そもそも、このやり取りはどの言語でなされていたことになっているのだろうか。英語だろうか。とすれば、彼の母の発言が変則的であるのは、彼女の下手な英語をどうにかして忠実に反映したことの表れになるのだろうか。だが、イチローは彼女によって育てられ、彼女のおかげで「始めて口を開き、唇を動かして言葉を発音する」 C ようになったのだから、この応酬はどうみても彼女の言葉でなされたとする方が説得力をもつ。イチローの母が、「奔流」の伊東春生のように、自分の息子に対しても英語で話そうとしたという設定は、この小説の主題を考えると、いかにも不自然である。とすると、彼女の台詞の文法的なぎこちなさは、むしろ、イチローと彼の母親との関係のぎこちなさを暗示すると考えたほうがよいだろう。つまり、彼女の言語的な変則性は、彼女の帰属していると信じている言語とイチローとの距離、彼女の母語がイチローにとってはもはや母語であることが出来ない事実、を表しているはずである。

母によって発音することを教えられた言葉が「監獄での二年間を」彼に齎したとイチローは言う。つまり、母の言葉は言語の技術的な問題に還元できないのであって、彼の母の発言の人工的なぎこちなさが照らし出してしまうのは、言語習得の事実を越えて、彼女の周囲の人物一人一人の言語にかかわる姿勢、そして、登場人物各々が自分をアメリカ合州国国民の全体像に位置付けるその仕方であるといえる。ここで引用した部分の限りでも、彼女の姿勢は後に彼女が見せる頑さ・固執性を予想させるが、そこにあるのは帰属感への固執と、アメリカ合州国社会を拒絶しそうすることで逆に合州国の対極としての日本を、合州国を否定する度合いに応じて理想化しなければならない裏返しの同一化の論理なのである。

ここまで来て、『ノー・ノー ボーイ』では母の像が「奔流」のそれとは全く違った役割を担っていることが判るだろう。それは、嘗てあり今は失われた故郷を象徴するものでもなければ、言語との原初的な合体の記憶を保証する民族語としての母語の像でもない。イチローにとって母の言葉は「母語」を意味しない。それは、彼が民族言語や国語に帰属す

ることが出来ないという、帰属の不可能性そのものを表しているのである。だからイチローとは、民族一言語統一体のなかに住い込むことの出来ない人間、民族一言語統一体をめぐる翻訳の主體的技術に捉えられない、ある生の可能性を示唆していると言ってよいだろう。

では、民族一言語統一体をめぐる欲望から自由であることから兵役拒否へとどのような脈絡を引くことができるのだろうか。

(七)

告白の両義性と自己評価(self-esteem)

イチローの兵役拒否と彼の母の存在を同時に了解させてくれる視座を求めようと模索し始めるや否や、この小説の語りは絶えず動揺し、何度も対話論的変調とでも呼ぶべき微妙なズレを示し、語り手の判断もその場その場で変わり、イチローは彼の母のように日本へ回帰したかったから兵役拒否をした、とは到底言えないことが判ってくる。エトーに代表される、合州国国民に同一化を計り徹底的に「アメリカ人」になって見せることで、民族の自己評価を温存する方向と、イチローの母のように、純粹の「日本人」であり続けることで自己評価を確保しようとする方向は、「イエス」と「ノー」の対極を成している。彼の母にとっての純粹日本人とは外界の存在そのものに対する「ノー」であり、それは辱められた者のルサンチマンとしての「否」である。しかし、もしイチローの兵役拒否が、彼の母が信じたような純粹の「日本人」であろうとする国民への帰属感と民族の自己評価の回復の追求から出た行為であるならば、告白し贖罪をすることは、自己画定の対象を「日本」から「アメリカ」に切り替え、エトーのように御国のために自己の死に向って先駆的に覚悟をきめることによって、「アメリカ人」になって見せることであるだろう。それは、自らを自発的に合州国国民主体として制作することを意味するだろう。もし、イチローの「否」が二項対立的に配分された「肯」と「否」の「否」ならば、過去の自分の拒「否」行為に「否」をいうことは、たんに「肯」に戻ることになのではないのか。「ノー・ノー ポーイ」は帝国主義的国民国家の「イエスマン」に過ぎないのだろうか。

しかし、彼の母に向って発せられる「ノー」は、日本への回帰への「否」であるだけでなく、二重の否定を経て「肯」に到る、つまり、二重の否定を経てアメリカ国民への自己画定に到る、国民主体のポイエシスに対する「否」でもある。イチローは彼の母に向って叫ぶ。

どうして自分が自分だとお母さんには判るの。どうして自分が自分だと判るのか言ってみてよ。D と同時に、彼は逆に自問する。

繰り返し彼女と彼女の息子たちを受け入れることを拒絶した国を、文句をいわず受け容れるだけの度量がなかった彼女が間違っていて、気が狂っていたのだろうか。それ

とも、眼に見えない壁のために二流の市民としてしか認められないこの国を信じ、この国を守るために戦い命まで捧げた、ケンジのような連中、つまり、騙されていった者たちが間違っていて気が狂っていたのだろうか。 E

告白の形式をとるはずの語りが一貫しえないのは、イチローが自己画定に凝縮しえず、告白の作業の背後に安定した主体として鎮座できない事実に由来することは、もう明らかだろう。彼の母の方向でも、エトーの方向でも、自己評価の回復や完全な帰属感を達成するためには不可避免的に否認を行わなければならない。彼の母は、歴史が齎した日本の敗戦と周囲の人々の死の事実を否認する見返りとして、自己の民族的自己評価と帰属感を獲得した。エトーは、合州国の国家不正とその国民主義に内在する人種主義を否定することで、帰属感と自己評価を与えられる。エトーにとって、彼が合州国人であるのは、イチローのような非愛国的日系人を非国民として差別・排除することによってであり、また、イチローの母にとって彼女が日本人であるのは、ボブの母のような日本を裏切った日系人への蔑視・差別によってなのである。いずれの場合も、国民的自己画定は特定の他者から自分を区別することで維持されているために、不可避免的に排他的暴力を齎す。スケープ・ゴートがいなければ、彼らの帰属感は確保できないのである。

イチローの語りの不安定性は、ひょっとすると、同一性の危機と理解されてしまうかもしれないが、しかし、それは根本的な誤りである。危機はむしろ同一性、自己評価、帰属感への固執にあるのであって、『ノー・ノー ボーイ』で見事に語られているのは同一性の危機ではなく、同一性という危機なのだ。そして、同一性という危機は、＜死＞において完結する。

志願して死んでいった日系米軍兵士の死、戦場では生き残ったが、結局戦場で負った傷がもとで死んでゆくケンジの死、イチローの母の自死、そしてフレッドの自暴自棄の事故死。『ノー・ノー ボーイ』の語りはこれらの死の描写、あるいは死への言及を次々と繋ぎ合わせてることによって、それぞれ異なった死の可能性を呈示する。しかし、この小説が追求するのは、登場人物の悲劇的な死であるよりも、自己の死における同一性の危機の解決という観念に対する抵抗なのである。自己の死への先駆的な覚悟性という観念への抵抗こそがこの作品の主題なのだ。だからこそ、兵役拒否という、死に否定的にかかわるあり方が採り挙げられなければならないのである。

兵役とは、徴兵された兵士にとって、国民の全体性を表現する限りでの国家へ自己の死を預ける行為のことであり、国のために自己の死を覚悟することである。それは単に自己の死を制度としての国家に賭けることではない。近代国家では、死の覚悟は、国民の全体性によって媒介されており、国のために死ぬというとき、徴兵の命令を発する官公庁や政府代表者に対する関係だけでなく、徴兵に応ずる＜私＞と＜同胞＞の全体の関係が措定されているのだ。これは近代以前の国家における徴兵とは明らかに違っている点である。

近代国家においては、兵役拒否は単に国家のために死ぬことの拒絶だけでなく、国民の

全体のために死ぬことの拒否を含むことになるのである。「御国のために死ぬ」というときの国とは、同時に国家であり国民であって、まさにそれは国民国家なのだ。だからこそ、兵役拒否は国家の命令に対する拒否だけでなく、同胞のために死ぬこと、国民を自己の帰属する運命共同体として認定することの拒否を意味することになる。それは国民の名において自己の死を賭けること、自己の死の可能性を媒介にして、国民共同体に自己画定し、そこに帰属しようという誘いへの拒否なのである。だから、台湾の志願兵はまさにこの論理によって、志願することによって日本の国民共同体に帰属する可能性を獲得すると信じられたのである。

イチローの決断は、国民共同体としての「アメリカ」への自己画定の拒否、帰属の否定によって特徴づけられている。兵役拒否は、さらに、死ぬことの拒否だけでなく殺すことの拒否をも含むことは忘れてはならない。これは、自己の死の先駆的覚悟性を媒介として国民共同体と自己画定し帰属することのちょうど裏面に当る事態であって、自己の死の可能性は、敵の死の可能性と奇妙な逆比例的キアスム対称を作り出している。原則として、「われわれ」の生存は敵の死を意味し、敵の殺戮は自衛行為以外にはなりえない。「われわれ」の生存と敵の生存とは共可能ではないという冷酷な原則が、兵役における死の可能性を賭けることに予め含まれている。だから、自己の死への先駆的な覚悟性でえられる帰属感や博愛は、「ともに死ぬ者」同士の一体感である前に「ともに殺す者」同士の一体感であり、自己の死の可能性を媒介にして得られる国民共同体への帰属感には、敵の死が予め要請されているのである。

論理をその極限まで追ってゆけば、近代国民国家においては、国民的同一性はこうした二重化された死の契機なしには、おそらく不可能であろう。この意味で、国民国家は死の共同体である。そして、死の可能性を媒介にして作り出される敵と味方の二項対立によって、国民的同一性は確保される。それは、中間の曖昧な部分を排除した、白と黒に明確に分けられた対立であって、そこでは、排外の原理にしたがって「どっちつかず」の者は全て敵の側に押しやられるのである。しかも、この原理は同じ社会のなかで微細に反復され、少数者の間でとくに強力に効果をあげるだろう。国民的同一性を獲得するために、少数者のような国籍を奪われるおそれを抱いた者や自らの国民的同一性に不安をもつ者は、排除の対象を絶えず求め続けなければならない。そうしないと、自己画定が出来なくなるのである。

白人と誤認された黒人は白人になり、かつて同じ側から[白人を]憎悪した黒人によって今度は憎悪されることになる。そして若い日系人は、それほど若くない日系人で彼よりもっと日本的な人を憎悪し、それほど若くない日系人は年老いて、全く日本的で、だから、彼よりもっと日本的な日本人を憎むのである…… F

国民的な自己画定は、国民でない者との対照においてのみ可能である以上、こうした排

除の機構なしに国民的同一性を確立することは出来ない。とすれば、イチローの存在が意味するのは、この国民的主体制作の技術そのものに対する疑いである。無為に死んでゆくケンジが示すイチローへの共感、脅迫的な自己画定への欲望からイチローが自由になろうとした点にその理由をもっている。ケンジは自己の死の可能性を賭けて一旦は「アメリカ人」になろうとしたが、彼の自発主義(=志願主義、volunteerism)は決して帰属の欲望を充足してくれることはなかったのである。ケンジはイチローに向かって言う。

彼らは[戦争に]行き、ライフルを担いだのだから、自分達は[その他の]日系人とは違うと思っている。しかし、彼らは違いはしないし、彼らはそのことを知っているのだ。彼らは未だにジャップなのだ。.....[日系人の]連中は、自分達が殺されたり撃たれたりすることによって積んでいると思っている善行が何の成果も生まないのは、おそらく君が悪いからだ、という変な観念から多分君にひどいことをするのだよ。 G

死を賭けることによって何も代わりはしない。精々、社会的現実の否認にしか、それは人を導かない。自己の死を賭けた国民共同体への自己画定は、ある他人の死を齎すだけである。

彼は納屋の屋根に上っていて、僕は彼を撃ち殺した。他にも僕が殺したドイツ人はいたけれど、彼を憶えている。彼が屋根から転げ落ちるのが見えるのだ。彼が今でも常に見えていて、そのために、もしその別の場所でも僕がジャップで彼がドイツ人ならば、僕はまた彼を撃たなければならなくなり、そういうことをしなければならないというのは僕は嫌だから、その別の場所にはただ人間だけがいてほしいのだ。でも、そういう別の場所はないのかもしれない。死ぬことがそういう別の場所なのかもしれない。終焉。おしまい。無。それもいいと思うよ..... H

ここで語られているのは、田辺が考えたような、全人類に対してその理念的正当性を主張しうる「類」としての普遍性=人間でもなければ、抽象的な人間の一般性のうちに国民間の区別を解消することによって、国家間の矛盾を止揚しうる、とする俗流ヒューマニズムでももちろんない。ケンジは「ぼくがジャップで彼がドイツ人ならば」と言っている。これは「ぼくが合州国人で、彼がドイツ人ならば」とは違うことを注意しなければならない。「ぼくがジャップであるならば」とは、「傷つけられた自己評価を回復するためには、自己の死を賭けて絶えず国民への帰属を証明するために自己犠牲を志願して見せ続けなければならない立場にあるならば」と言い換えてみればよい。「合州国人」と言う一般種に個人である「ぼく」が包摂され、「ドイツ人」というもう一つの種に「彼」が包摂され、種の

水準では異なるが、一般的類としての「人間」の水準では共通であるという事実が、ここで述べられているのではない。「ジャップ」という語が、この文脈で、二重の屈折をもって用いられていることが判るだろう。いうまでもなく、「ジャップ」は日本人・日系人に対する侮蔑語であって、語り手が自己指示のためにこの語を用いるとき、それは反語的に機能してしまう。「ジャップ」は合州国人へのある距離を示し、合州国の国民の「内」に含まれず、だからといって、ドイツ人のような、合州国人という種に対立する他の種にも包摂されない、即自的な帰属を否定された奇妙な立場を意味している。それは「その場所」の「内に」所属することのない奇妙な在り方なのだ。

だがジャクソン・ストリートの貧しい黒んぼたちはどうなのだ。彼らは歩道に唾を吐き、ぼくに東京へ行けというよりましなことは何も出来やしない。あの子や、ぼくや、ぼくがこれまで出会ったり知ったりしてきた人たち全てと同じように、連中も外側にいて、「内」を覗き込んでいるのだ。カリックさんでさえ「内」のなかにいるわけではない。なぜ彼は「内」にいないのか。なぜ彼は外にいて、ぼくみたいな追放者のために彼の親切を浪費するのだろうか。おそらく、その答えは、「内」などというものは何処にもない、という事実にある。おそらくこのひどい国全体が押したり、突いたり、叫びをあげて、そもそも存在しないある場所へ入り込もうとしているのは、押ししたり、突いたり、叫びをあげることを止めたときにのみ、外は内となることができるということを彼が知らないからで、そういうことに気付くだけの分別を持ち合わせていないからだ。 I

日系人だけが「ジャップ」なのではない。「黒んぼニガー」も、カリックさんも「ジャップ」なのである。「内」に帰属する人間など何処に存在せず、「内」に帰属しなければならぬという強迫感だけが存在する。しかし、この「内」に関する知恵を一般化することは危険である。語り手の語りは再度対話論的変調を示す。「いかにももっともだ。ぼくは簡明で、手際の良い、もっともらしい答えを巧く用意したものだ。」 J

全ての人間がその人間性に目覚めれば、外は内に変換するという形而上学的な解答に、語りはここでも自足してはいない。そのような知恵は、ありふれたお説教しか産み出さないだろう。だから、侮蔑語「ジャップ」は『ノー・ノー ボーイ』では、むしろ特権的な意義を得てくる。それは、帰属するための排除の暴力には決して身をゆだねない、他者に向って開かれ続けようとする、脱自的な投企をする者のことである。ただし、帰属するための排除の暴力への抵抗が敢えて語られなければならないのは、帰属への誘惑へ抗しきれない者たちが多くいるからである。誰でも少数者になりうることはわたしたちは忘れるわけには行かないが、しかし、現実に植民地主義の暴力は人類に均等に配分されるわけではない。まさに、その不均衡な配分が人種、民族の位階体系を作り、内地人、本島人、白人、黒人、先住アメリカ人、日系アメリカ人といった差別の範疇を作り出してきたのである。

そして、帰属への強迫感は、このような位階体系のなかで少数者の刻印を記された人々のなかで最も強く感じられるだろう。

なぜなら、この強迫感は歴史をもっており、植民地主義の暴力による屈辱の経験と深く結びついているからである。少数者は歴史のなかでうまれるのであって、歴史のなかには人々の自尊心や自信をもつ能力そのものを奪い去るような屈辱の経験が存在するのである。

強制収容所の経験は、日系アメリカ人の自尊心を打ち砕き、この屈辱から逃れ出るために、多くの日系人は絶望的な人生を歩まなければならなかった。しかし、こうした屈辱の暴力を引き受けなければならなかったのは、もちろん、日系アメリカ人だけではない。またタカシ・フジタニが描いているように、そのような屈辱の経験に対する対応も、けっして一様ではない K。

同様に、陳映眞の興味深いインタビューが示しているように、日本兵あるいは軍属として日本軍に従軍した台湾出身者の間でさえ、植民地化の暴力に対する対応は個人によって全く異なっている L。日本軍に従軍することで、日本植民地主義への懐疑に目覚め、遂には抗日戦線に参加することになった台湾出身の「天皇の赤子」もいたのである。しかし、兵役拒否と脱走を含む、このような多様な対応の可能性が歴史的に存在していたからこそ、ある主体のポイエシスのために空想のシナリオが作り出されなければならなかったのであり、帝国主義国民国家に参加した少数者の兵士の記憶は未だに管理されなければならないのである。

(8)

むすび：自尊心(self-respect)と自己評価(self-esteem)

かつて、抑圧を受けた弱者がさらに弱い立場にある弱者を抑圧の対象とすることを許容することによって、社会組織が自己存続を計る体系を丸山真男は「抑圧の移譲」と呼んだ。「自由なる主体意識が存せず各人が行動の制約を自らの良心の内にもたずして、より上級の者（したがって究極的価値に近いもの）の存在によって規定されていることからして、独裁観念にかわつて抑圧の移譲による精神的均衡の保持とでもいうべき現象が発生する。上からの圧迫感を下への恣意の発揮によって順次に委譲して行く事によつて全体のバランスが維持されている体系である。 M 」ジョン・オカダが合州国の国民主義にみていた事態を、「抑圧の移譲」として参照する事は必ずしも的外れではないだろう。日本の超国家主義を西洋の正系の国民主義とは異なった異常で特殊な国民主義とする枠組みに捉えられていた丸山は、この現象を近代日本が封建社会から受け継いだ最も大きな「遺産」の一つと看做し、オカダのようにこの現象と国民的主体の制作を結び付けて考える事は出来なかった。丸山の考察はその意味で、敗戦後の日本人（＝内地人）の戦争責任のとらえ方の典型であった。日本の超国家主義の残虐さには「慈恵行為と残虐行為が平気で共存」することへの

鋭い認識はあっても、「慈恵行為と残虐行為が平気で共存」することは帝国主義的国民主義には一般にみられることであり、国民的統合がこの形態の残虐行為を産み出すことへの考慮もなければ、そもそも日本の植民地主義の犯した暴力と植民地化の人々に対して「お前たちも日本人になれ」と強要した国民的統合の普遍主義的な論理への責任の意識はすっかり抜け落ちていたのである。

同じ「抑圧の移譲」を少数者が支配的な統治の論理に強制的に統合されるときにしばしば起こる事態とする、ルーク・ギボンスの分析は — 確かに文化を直接的に民族文化と同一視し民族一言語統一体を超歴史的に見るという民族国民主義によくある（丸山にもあった）弱さをもっているにもかかわらず [— 政治的洞察力を含み、丸山のものに比べると理論的にもずっと鋭利なものであると言えるだろう。

植民地主義の暴力によって傷つけられた民族が同じような境遇にある民族に援助の手を差し伸べるところか、「むしろ正反対に、ある文化で辱められた人々が、別な文化に対する突撃部隊となったり、尊厳と自尊心を取り戻そうとする奴隷が主人の声に、そもそも最初に彼を屈従させた力に同一化するといった恥ずべき動き」 N がなぜこれほど頻繁に起こってしまうのかに一貫した説明を与えるために、ギボンスは次のように主張している。植民地化の過程で常に起こる屈辱の経験にはある陰險な論理が隠れている。それは「犠牲者が名誉と誇りを取り戻せるかどうか決定する権利は迫害者にしかない、というものだ。」 O 植民地化の暴力を被り、帝国の少数者に身を落とした者たちが、自分達の名誉と誇りを取り戻すために、まさに彼らの敵であり抑圧者である者たちの認知を求めなければならなくなるのである。即ち、植民地化の屈辱とは、従属された人々にとって、「自己イメージが他の「優等の」強力な敵に向って疎外されることにこそある。」 P こうして、

贖罪は、英雄的な自己犠牲のかたちをとる — 隷従と屈辱を齎したもともとの試練を「自らの意志で」再演するのである。たとえば古代ローマの闘技場における血生臭い見せ物 — ある評者は、古典古代における殺人ポルノといっている — は、見下されている奴隷が勇猛果敢さによって、あるいは敗北と屈辱を正面から受け止めることによって、尊厳を取り戻すという犠牲のドラマトゥルギーにのっとっていた。 Q

「道」のなかで青楠が、「奔流」のなかで伊東春生が、そして『ノー・ノー・ボーイ』のなかでエトーが必死に演じていたのは、屈辱によって失われた自己の尊厳を、まさに、迫害者の語彙で、迫害者の認知を得ることによって、回復しようという絶望的な自己犠牲のシナリオであった。このような自己犠牲のシナリオは愛国神話を生み、だからこそ、ギボンスが見事に述べているように、大英帝国内では、恐れを知らぬ勇猛な少数者の兵士（スコットランド人、イロクォイ族、アイルランド人、シーク教徒、グルカ族）の評判が生まれたのである。このような勇猛な自己犠牲を惜しまない少数者の民族が、帝国を維持するための汚い仕事ダーティ・ジョブを担い自己破壊をも厭わずに最も愛国的な兵士を演じて

しまうことを、帝国の空想のシナリオは奨励するだろう。いうまでもなく、合州国軍における日系の442部隊の評判は、これに匹敵する。屈辱から回復しようとするとき、少数者を最も激しく魅惑するのは快楽原則を越えて自己を破棄しようとする欲望なのだ。「アイルランド人とスコットランド人が互いに、あるいは戦場で彼らに最も似た者たちに、激しい憎悪を抱き、相手の血を流すこと渴望したという悲劇的なパラドックスを説明する」Rのは少数者の自己破壊の欲望である。「抑圧の移譲」が最もあからさまな者たちであらわれるのは、勇猛な自己犠牲を惜しまない少数者においてであるのはこのためであろう。1920年のインドのアムリットサル虐殺事件で民衆弾圧をした英軍の一部として活躍したコナハト遊撃隊は、原住民に対する取扱いの厳しさと勇名を馳せていたわけであるが、彼らの民衆弾圧を正当化するために「われわれはインドで、英軍がアイルランドでやったことをやっていたまでだ」Sと主張した。そして、デイビッド・ローディガーやノエル・イグナチエフが議論してきたアイルランド人が19世紀に合州国で「白人となった」過程も、少数者が自分達の名誉と誇りを取り戻すために、まさに彼らの敵であり抑圧者である者たちの価値に同化した例に、ギボンスは加えようとする。「彼ら[=合州国に移民したアイルランド人]は自分達への冷遇を埋め合わせるために、自分を差別していた当の白人至上主義的態度に取り入ったのである。」T

主流のイデオロギーへの吸収 — ヒエラルキー秩序の下での異種混交 — は、しばしば、ニーチェのいう辱めを受けたもののルサンチマン、彼らを辱めた者たちに公然とこびへつらい、しかし内面では復讐を渴望しつつ怒りを煮えたぎらせるという態度に近い。この状況で欠けているのは、抵抗の欲望ではなくそのための武器と機会である。しかしこの自己防御の最終ライン — 自己評価をあげるという倫理よりむしろ、自尊心の領域 —こそ、文化的屈辱が消滅させようとするものである。辱めの狙いは、支配秩序への完全に内面化された忠誠心、つまり恥をもたない主体を作り出すことなのだ。U

なぜ屈辱を受けた人々が — 常にではないが — しばしば、かれらが心のなかでは最も憎んでいるはずの抑圧者の欲望を満足するように行動してしまうのか。かれらはなぜ、選りにも選って、抑圧者に向かって、辱められた自分の誇りを奪還しようとして、抑圧者の語彙と基準にしたがって、名誉回復のための抑圧の移譲に至るような絶望的な投企を行ってしまうのか。そもそも屈辱がその犠牲者のなかで破壊してしまうのはなになのか。

ルーク・ギボンスは、アヴィシャイ・マルガリトの自尊心(self-respect)と自己評価(self-esteem)の概念上の区別Wに依拠しながら議論を進めているし、私もギボンスの用法をほぼ踏襲しているので、ここで簡単にこの二つの概念を説明しておこう。

人々に屈辱を与えない社会制度を考える上で、両方ともに私自身の他人による肯定・尊敬に由来するにもかかわらず、自尊心と自己評価のあいだには根本的な違いがある。自尊心は私が他人によって平等に扱われることを要求するが、自己評価は他人によって自分が

高く評価されることを意味している。私の成し遂げたことが比較された上で、私は自己評価を獲得するのである。自尊心はいわば自信に根ざし、自己の業績の評価に基づくものではないから私と他人との比較によって動揺されないのに対し、自己評価は、業績を評価者に見せるかたちで達成しなければならないから、人を人の上に置きまた人を人の下に置く。勝者と敗者、優者と劣者を絶えず産み出していないと自己評価は定まらない。これに対して、自尊心は、ある個人の資格や業績といった観察可能な特徴や資質に基づくのではなく、他人が自分を人間として平等に扱い自分もまた他人を平等に扱うという確信あるいは自信にあるから、それは未来にかかわる態度の問題である。アヴィシャイ・マルガリトは「自尊心をもつ者が自らについて人間という価値を当てはめるわけだが、人間という価値の概念のなかに他者への態度が既に組み込まれている。X」と述べている。すなわち、経験的な根拠の全くない他人の私への信頼こそが、実は私の自信と自尊心を支えており、私を他人に向けて開かせるだけの勇気を与えてくれるのである。自尊心とは、この勇気すなわち愛の在り処のことだろう。

屈辱の体験が最も深く人を傷つけるのは、勇気の源泉である自尊心を破壊してしまうことによってである。そのとき、辱められた人々は、まさに自尊心を傷つけられているために、自尊心の回復を自己評価の回復と誤認してしまうのである。自尊心は最終的な審級では他者の存在に依存するものであっても、直接的な他人の賞賛や認知によって自尊心が回復するわけではないのである。自己評価が高まっても、自信の喪失の事態は残るだろう。少数者はどれだけ多くの賞賛を得ようと、二流市民であることに変わりはないだろう。にもかかわらず、帝国主義的国民国家の国民統合の論理は、歴史的屈辱の刻印を負った少数者に向けて、自尊心を回復するには国民に自己画定し、御国のために自己の死へと先駆的に覚悟せよと誘うのである。国民人間主義においては、「人間」とはまず国家の成員であり、国民でないものは法的に人間として取り扱われることはないのだから、国民としての資格を満足した者だけが、「人間」としての尊厳を回復することになるだろう。しかし、このような仕方では、自尊心は回復できない。なぜなら、国民的統合の論理が奨めるのは、自己評価の回復であって、評価を得るためには、評価者の立場を占める者への媚びが必ずまぎり込む。帝国主義的国民国家の国民統合は少数者が、抑圧者の期待を担って抑圧者の欲望を満足するシナリオを必ず作り出す。

ここまで論を進めてくれば、『ノー・ノー　ボーイ』でイチローという人物に何が仮託されていたかが判ってくるだろう。それは、少数者であっても自尊心を本当に維持することができるという、希有なしかも絶望的な試みのシナリオを描いて見せることであったのだ。自己評価によって国民としての善行を積む通路の代わりに、抑圧者に対して身をもって「あなたは間違っている」ということによって彼は自尊心を奪回しようとするのである。抑圧者に対して平等の態度を維持するためには、この真理は言い続けなければならないだろう。その代わり、こう言い続けるために、イチローは国家権力の生々しい暴力に曝されることになる。しかし、これだけの代価をはらっても、自らへの尊敬の念をイチローは手放そう

とはしないのである。そして、少数者に、自尊心を真に回復する道を閉ざすことになしに
は、帝国の「支配秩序への完全に内面化された忠誠心」を作り出し、恥知らずな愛国的な
主体を制作することができるようにはならないことを、見事に示してしまったのである。

日本の敗戦から12年経って発表された『ノー・ノー ボーイ』はフィクションであり、
いわば、過去遡行的にアジア大太平洋戦争中の帝国主義的国民主義が産み出した国民統合の
シナリオに対する最も鋭い対抗シナリオを提供している。この作品が「道」や「奔流」と
同じ水準で考察することが出来ないのは、こうした対抗するシナリオが封じられてしまっ
た戦争中の非常時の条件下で、陳火泉と王しょう雄は書かざるを得なかったからである。
いうまでもなく、ジョン・オカダには戦時中にこのようは抵抗をなし得なかったことへの
苦渋があったのだろう。

『ノー・ノー ボーイ』は一般化しえない単独の歴史をもっている。それは決して繰り返
返されることのない、在米日系人の強制収容所の歴史と日付けを、その絶対的な一回性
においてかえこんでいる。しかし、その掛け替えなさ和在米日系人の体験の歴史的固有性
への固執を通じて、作者ジョン・オカダが開示したのは、ある「出逢い」の経験であり、
そのような「出逢い」を通じて非国民イチローが自尊心を放棄せずに屈辱の経験を生き延
びる物語を作り出したのである。合州国の強制収容所を巡るこの物語を押し進めて行くの
は、国民へと閉じることによって自己充足をはかる代わりに、国民への帰属を投げ捨てて
も、自尊心を喪失しない少数者の在り方であるといってよいであろう。これは「内」とし
ての民族や国民といった共同体が占有する物語とは違っているし、「種の論理」のような普
遍主義的な論理による少数者の主体化の技術とも、相容れない。「抑圧の移譲」か
ら自由になった少数者の生が、ここには示唆されているのである。そして、屈辱の中でも
自尊心を失わない人物を光源においてみると、歴史的な屈辱の経験がどのように人々を破
壊してきたか、そして、多民族国家における国民的主体の制作が、どのように人々の自尊
心を破壊し、そうすることによって帝国に忠誠を誓う愛国青年を作り出してきたかも見え
てくるはずである。

脚注

Y Etienne Balibar, 'Le racisme: encore un universalisme?' in *La crainte des masses*, Paris, Galilee, 1997 : 346. 本稿を執筆するにあたって、過去に発表した拙稿の一部を変更しつつ採用してある。「遍在する国家 — 二つの否定：『ノー・ノー・ボーイ』を読む — 」（『死産される日本語・日本人』東京、新曜社、1996）：99-126 および「日本人であること」多民族国家における国民的主体の構築の問題と田辺元の「種の論理」、『思想』no. 882：5-48

% タカシ・フジタニ「ライシャワーの傀儡天皇制構想」（『世界』2000年3月号、137-46頁）。及びNaoki Sakai, "You Asians" in *The South Atlantic Quarterly*, special issue "Millennial Japan" Tomiko Yoda and Harry D. Harootunian ed. vol. 99, no. 4, Fall 2000: 789-818 は戦後の天皇制と戦後東アジア史の生成の大枠を記述している。参照されたい。また、T. Fujitani, Geoffrey White, Lisa Yoneyama による、*Perilous Memories - The Asia-Pacific war(s)* [Durham & London, Duke University Press, 2001]の序は戦後のアメリカのヘゲモニーとアジア太平洋戦争の記憶の問題を簡潔に纏めている。

& 拙稿、「共感の共同体と空想の実践系」、『現代思想』vol.29 no.9 総特集「戦後東アジアとアメリカの存在」：213-237では、この国民史の並存と分離の問題を扱っている。分離とは言うまでもなく、植民地主義の罪責感を否認するための機制である。この機制は、西洋と非西洋の分離に多くを依存するから、この分離には人種主義的な分離が含まれていることは注意しておこう。

！「道」は『文芸台湾』32号（1943年6月）に掲載：87-141。「奔流」は『台湾文学』第三卷三号（1943年6月）に掲載：104-129。著者の名前の発音は決定しなかった。音声化という点で、漢字表記の中性性を利用させていただく。これは明らかに問題のある方法であるが、著者自身がどのような発音を選択していたかが本論執筆段階で判明しなかったからである。

’ 張文環「閩鷄（イヤツムケエ）」、『台湾文学』第二卷第三号：63-102。

V 屈辱の経験が重要なのは、屈辱は決して屈辱的な行為の対象となった個人にのみ限られる感情ではないからである。私の家族の一員が辱められたとき、私は憤りを感じることもできる。あるいは、ある集団に対する辱めの行為が過去に起こったとしても、その集団に帰属する私が現時点で傷付くことは可能なのである。屈辱は集団への自己画定と補足的な関係にあり、集団への自己画定が屈辱の感情の伝染性の条件になることはしばしば起こる。

植民地主義の物語化は、必ず性的な比喻を必要とする。これは性主義と人種主義が不可分であり、性差別の問題を考察せずに人種差別の理解が得られるわけではない。前掲、Etienne Balibar 論文を参照されたい。

(異性愛の正規化によって、植民地体制を本来の性的関係(家父長制の下での異性関係)の侵犯として表象しようとする傾向は常識化されてしまう。そこでは、従軍慰安婦にまつわる植民地主義・戦争責任問題に於いて頻繁にみられたように、家父長制のもとでは不倫とされる性的関係、同性愛、異民族・人種間の性的関係がすべて、究極には人種、民族や国民と自己画定する男性グループの矜持の侵犯と、そのような侵犯を犯した人種、民族や国民と自己画定する別の男性グループの責任の関係としてのみ問題化され、弾劾されることになる。

¥ 宮田節子の『朝鮮民衆と皇民化政策』(東京、未来社、1985)を引きつつ、駒込武は「朝鮮人の青年は「僕は日本人なりと大いばり」したくなる心性」について述べている(『植民地帝国日本の文化統合』(東京、岩波書店、1996):223)。朝鮮総督府と朝鮮軍は「忠良なる皇国臣民」の制作にいそしんでいたわけだが、宮田と駒込によれば制度的な差別を解消する方向に改革を考えていたわけではなかった。にもかかわらず、「朝鮮人の一部は「日本人以上の日本人に」になりきることに「差別からの脱出」という願望をかけた」と駒込は分析する(同224頁)。制度的な差別の現実とは国民統合の修辞と明らかに矛盾する。「一面でお前たちは「日本人」とは異なるという論理を明確にしながら、他面で「皇国臣民」たれというのは無理な要求である」(堂231頁)る。しかし、まさに植民地支配に内在するこの矛盾を媒介するために、国民統合の修辞によって喚起された欲望を空想において充足する手段が必要になってくる。空想の管理こそが、国民主体の制作の要の位置を占めることになる。まさに「道」が応えようとしているのはこの矛盾なのである。

) 浜田隼雄、「小説「道」について」『文芸台湾』1946年6月号:86、傍点は原文。

* 西川満、同上。

+ 「道」、前掲『文芸台湾』32号:110。傍点は原著者。

, 同上、125頁

- 同上、118頁

. 同上、117頁

/ 同上、116頁

0 1930年代の帝国主義的国民主義の国民統合の論理のより詳細な検討は、前掲拙稿「日本人であること」多民族国家における国民的主体の構築の問題と田辺元の「種の論理」あるいは、Subject and Substratum: On Japanese Imperial Nationalism, in Cultural Studies, vol. 14, no. 3 & 4, 2000: 462-530 を参照されたい。

△ 姜信子『棄郷ノート』(東京、作品社、2000): 231。

〕垂水千恵は周金波の「水癌」について次のように述べている。「迷信を焼き払ひ、陋習を打ち壊す」ことで「島民を教化し得るのだ」という自信、「同族の心の医者」たるエリートの自覚、ここには紛れもない一人の近代主義者が存在している。)(『台湾の日本語文学』、東京、五柳書院、1995): 62) ここには、台湾の現実を前近代の「遅れた」ものと看做すことによって、その現実を未来に向かって改変されるべきものと見る、近代的な時間意識が前提とされている(本講座第一巻『近代世界の形成』の拙稿、総説: 近代と世界の構想、を参照されたい。) この時間意識のために、周金波は近代主義的な書き手であらざるを得ないし、また植民地体制への協力にもかかわらず民族主義的であることを逃れ得ないのである。なお垂水と類似した論点を、マイクル・D・シンは李光洙についても指摘している。Michael D. Shin, "Internal Landscapes: Yi Kwangsu's "The Heartless" and the Origins of Modern Literature" in Colonial Modernity in Korea, Michael Robinson, ed. Cambridge and London, Harvard University Press, 1999: 248 -287 また、姜信子は李光洙をめぐる次のように述べている。李光洙のなかに見い出される「饒舌と沈黙」という複雑微妙な二重の語りをもたらず解釈の「揺れ」は「民族」という枠組みが、複雑で微妙で矛盾すらかかえこんだ人間の生の現実をそのまますくい出して映し出したものではないという、思えば当然のことを改めて気づかせる。むしろ、実態はその逆で、複雑微妙な人間の行動や言動や感情をわかりやすく単純化し、敵(裏切り者)一味方(愛国者)が誰の目にも明らかになるように分類していく発想のうえに「民族」という枠組みが成り立っていることを、あらためて思い知らせるのだ。)(前掲『棄郷ノート』: 232-233) 「民族主義者李光洙の親日行為を、個人の「変節」「屈服」「論理の破綻」「人格の問題」として、韓国の「親日派」問題という小さな枠の中にのみ押し込んでしまえば、それは近代に登場した「民族」という理念そのものが抱え込んでいる毒を見失うことになる(同: 238)。姜のこの重要な指摘は周金波だけでなく陳火泉にも王しょう雄にも当て嵌まるであろう。

1 日本軍及び軍属に志願して参加した台湾人の青年層の中にも、多様な動機と状況があっ

たことが判っている。周ワン窃 主編『台籍日本兵座談会記録并相關資料』、中央研究院台灣史研究所、1997、また Chen Yingzhen, "Imperial Army Betrayed" in *Perilous Memories -The Asia-Pacific War(s) op sit.* pp. 181-198

2 「夢と現実」『よみがえる台湾文学』下村・中島・藤井・黄 編、東京、東方書店、1995：389－406

3 前掲『台籍日本兵座談会記録并相關資料』の張文銓の手記（158－9頁）が示しているように、1942年頃には總督府は、大陸中国を支持する抗日組織の摘発に神経を尖らせていた。ということは、いかに困難なものであろうとも、叛乱の選択肢が存在していたことを忘れるわけにはゆかない。

4 田辺元、「死生」（初出1943）田辺元全集第八巻所収、東京、筑摩書房、1964：261

5 同上

6 ルーク・ギボンズ「国民の賓客」村山敏勝訳、『トレイシーズ、人種パニックと移民の記憶』第二巻、ミーガン・モリス＋ブレット・ドバリー編：68－89を参照されたい。

7 少数者における自信(self-respect)の欠如の問題と認知の関係については、レイ・チョウの優れた考察から多くを学んでいる。レイ・チョウ「エスニックなおぞましさの秘密」本橋哲也訳、前掲『トレイシーズ』第二巻：43－67

8 垂水知恵、前掲『台湾の日本語文学』：114、垂水は「道」と「奔流」の間の対立関係を認めると同時に、親日と抗日という対立項で戦争期の台湾の日本語文学を裁断すること避けようとしている。

9 「奔流」、『台湾文学』第三巻第三号：107

：同上、127

；「種の論理」と総称されることになる一連の社会存在論は1930年代の前半から1941年のあいだに（唯一の例外は「種の論理の弁証法」でこれは1946年に初出）書き出されており、本章で扱った「道」や「奔流」が出版された1943年に数年先行する。しかし、1940年以降台湾に「種の論理」を参照しつつ読解を許すような文学の生成を

促すような社会条件や文化政策上が存在した。この点については、前掲『よみがえる台湾文学』所収の藤井省三「＜大東亜戦争＞期の台湾における読書市場の成熟と文壇の成立」(73-108頁)および柳書琴「戦争と文壇――廬溝橋事変後の台湾文学活動の復興」(109-130頁)を参照されたい。及び垂水知恵『呂赫若研究』(東京、風間書房、2002)

< John Okada, No-No Boy, Seattle & London, University of Washington Press, 1979: 51

= 同上。原文では、語り手の語りとイチローのモノローグは時制の違いによって区別されている。しかし、微妙な点に來ると時制は混乱しているように見える。それは、語り手の立場とイチローの立場が重複し、二つの立場を弁別することが不可能な地点から語りが繰り出されていることを示している。この訳では、敢えて、過去時制は無視した。

> 同上。：4

? 前掲『台籍日本兵座談会記録并相關資料』：192

@ もちろん、語り手が読者に対して嘘をつくような語り、あるいは、恣意的に状況設定が変化してしまうような語りも考えられる。登場人物の特徴が作品全体を通じて普遍であるといった、条件は社会的慣習に過ぎない。しかし、この点で、『ノー・ノー ボーイ』は小説の成立そのものを問う小説ではない。

B John Okada, No-No Boy: 41-42, 原文は以下のようになっている。

Patiently, she waited until he had spoken. "Germans, Americans, accident, those things are not important. It was not the boy but the mother who is also the son and it is she who is to blame and it is she who is dead because the son did not know."/ "I just know that Bob is dead."/ "No, the mother. It is she who is dead because she did not conduct herself as a Japanese and no longer being Japanese, she is dead."/ And the father? What about Mr. Kumasaka?/ "Yes, dead also."/ "And you, Ma? What about you and Pa?"/ "We are Japanese as always."/ "And me?"/ "You are my son is also Japanese."/ "That makes everything all right, does it? That makes it all right that Bob is dead, that war was fought and hundreds killed and maimed, and that I was two years in prison and am still Japanese?"/ "Yes...."

Z 「イデオロギー」については、拙著『過去の声』川田潤、斉藤一、末広幹、野口良平、浜邦彦 共役、以文社、2002：359-362を参照されたい。

C 同上、p.12

D 同上、p. 22

E 同上、p.104

F 同上、pp. 135-136

G 同上、p. 163

H 同上、p. 165

I 同上、pp. 159-160

J 同上、p. 160

K T. Fujitani, "Go for Broke, the Movie: Japanese American Soldiers in U. S. National, Military, and Racial Discourses" in *Perilous Memories -The Asia-Pacific War(s)* op sit. pp. 239-266

L Chen Yingzhen, "Imperial Army Betrayed" in *Perilous Memories -The Asia-Pacific War(s)* op sit. pp. 181-198

M 丸山真男、「超国家主義の論理と心理」(初出、1946)『現代政治の思想と行動』(東京、未来社、1964): 25 [ルーク・ギボンズは、文化を民族文化と同一視し、アヴィシャイ・マルガリトが使う人間の威厳(human dignity)を民族の威厳に入れ替えて議論しているかのように見える。このため、民族文化の統一が予め所与のものとして機能してしまい、民族一言語統一の歴史的生成が問われることがなくなってしまう。むしろ、こうした民族一言語統一こそが植民地化で産み出されてくるのではないのか。

N ルーク・ギボンズ、前掲「国民の賓客」(村山敏勝訳): 80

O 同上、p. 81

P 同上。

Q 同上。

R 同上、p.82

S 同上。本稿の論旨との適合を計るため、訳文を一部変更した。なお、ギボンズは次の論文を引用している。Thomas Bartlett, "The Irish Soldier in India, 1750-1947," in *Ireland and India: Connections, Comparisons, Contrasts* eds. Michael Holmes and Denis Holmes (Dublin: Folens, 1997)

T 同上、p.83

U 同上。

W Avishai Margalit, *The Decent Society*, Naomi Goldblum trans. Cambridge & London, Harvard University Press, 1996

X 同上、p。 1 2 5