
中上健次の地政学的壞像力

——東アジア的「アウトロー」の交通空間

大杉 重男

1 日本の「責任」の東アジア的特異性

日本の戦争責任・植民地責任の問題は、常に欧米のそれとの比較において、論じられてきた。そもそも「戦争責任」・「植民地責任」という概念そのものが欧米由来であり、日本は、欧米との戦争に敗北することで初めて、「責任」という概念を原爆や空襲の炎によって焼き付けられ、その概念によって過去の歴史を遡及的に再構成した。

だがこの時、その再構成は、もとの「責任」の問題系から、原理的にずれざるを得ない。たとえば日本においては、戦争責任と植民地責任は一体のものとして把握されるが、その在り方は、ヨーロッパとのアナロジ的比較によっては整合的に図式化できない。実際日本の戦争責任に関して比較の対象になるのは、ナチス・ドイツのそれであり、他方植民地責任に関して比較の対象になるのは、イギリスやフランスのそれである。比較は常に折衷的になる。ドイツは第二次世界大戦については全き加害者として戦争責任を負うが、植民地はほとんど持っていなかったために植民地責任の問題が中心化されることはない。他方逆に英仏は第二次世界大戦については戦争責任を負わないが、戦後独立して行くアフリカやアジアの植民地については植民地責任を問われる。そしてアメリカとソビエトは、第二次世界大戦について戦争責任も植民地責任もないが故に、戦後において無責任に勢力圏を拡大し、冷戦構造を作り出した。

これに対して日本は戦争責任と植民地責任の双方を負わされ、同時にそれを負うことから逃避して来たと批判されても来た。この日本と朝鮮・中国との関係は、たとえば同様に一衣帯水とも言えるフランスとアルジェリアとの関係とは全く異なっている。その差異はさまざまあるが、ここで注目したい差異は、フランスにとってアルジェリアはいかなる意味でも自身の文化的・精神的起源ではなく、単に野蛮な外部であったのに対して、日本にとって朝鮮・中国は、フランスにとってのギリシア・ローマのように、自身の文化的・精神的起源の少なくとも一部と関わるものであったことである。

福澤諭吉の「脱亜論」が象徴的に示すように、日本の西洋化は、朝鮮や中国という旧「友」との絶交、裏切りにおいて遂行された。この裏切りは、訂正可能なのか。可能であるとすればどのように訂正できるのか。そして訂正した時、かつての「悪友」はいかなる意味において「友」たり得るのか。この問いは同時に、日本は西洋文化到来以前の「東洋文化」（というものがそもそも存在したのかも含めて）といかなる関係を結び直せば良いのかという問いにつながらざるを得ない。フランスにとってアルジェリアやその他旧植民地の「文化」を植民地主義の贖罪として「多

文化主義」的に許容することは、西欧文明の精神の寛容さを示すことで、西欧の価値をさらに（「誇張的に」？）高めることにつながるだろう。しかし日本にとって、朝鮮や中国に対する「戦争責任」「植民地責任」を引き受けるとはどういうことなのか。それは戦後において日本が受容したふりをしてやり過ぎそうとした（そのことは天皇の「戦争責任」「植民地責任」を曖昧化したことに象徴される）西欧的価値観を、改めて全面的に受け入れ、言葉の真の意味において「脱亜」することなのだろうか。それとも「帝国主義戦争」と「植民地主義」を本質とする西欧的価値観（言論の自由や民主主義はそれを美化し糊塗するためのブルジョワイデオロギーに過ぎない）から脱却し、中国共産党政権や朝鮮労働党政権が「共産主義」の仮面の下に体現している東アジア的専制主義（それはそもそも大日本帝国が、前近代の中華思想を継承して発展させたものでもある）に回帰して「脱欧入亜」することなのだろうか。

中上健次の文学は、こうした問いを考えるための一つの試金石となり得る。中上は被差別部落出身をカミングアウトしつつ、自らを最も「日本」的な「日本語」を駆使する「日本人」作家として演出し、日本の中で「周縁」的ではなく「中心」的に活動しようとした。ここでは、初期の青春小説から、紀州の路地の物語、そして路地を出て世界を彷徨する人々の物語へと、その長くない創作活動の中で、急速に変貌拡大した中上の小説世界の試行錯誤の過程を反芻しつつ、「日本」と「日本語」について考察することを試みる。

2 「勇気」という「日本語」

中上はその最初期の短篇『日本語について』¹を、次のような日本語についての問いかけで始める。

日本語をまったく理解できない外国人に出あった時、あなたはいったい日本語のどの単語から教えるのだろうか？

さよなら、こんにちは、さけ、おんなのこ、それとも毒どくしい原色で彩どられた絵葉書を見せ、これがかの有名な FUJIYAMA だと教え、日本国及び日本がすばらしい抒情詩にみちているのだと説明するのだろうか？

勇気、たぶんそれだと思います。

『日本語について』の語り手「僕」は、「不良少年」だった十九歳の時、「R 学院の学生統一戦線」を名乗る左翼学生に「五日間、一日三千円の報酬で」雇われ、これから「ベトナム」に行くために東京に滞在している米軍の二一歳の「黒人兵」ルドルフに「精神的影響をあたえ、軍人としての士気を腐蝕させるアルバイトを」したことを回想する。三日目に「僕」から「アメリカでおこなわれているベトナム反戦運動や黒人暴動に関する君の意見はどうなのか」と問う。するとルドルフはそれまで日本で見聞したことを「下手くそな英語」で書き記した「メモ帳」を「僕」

¹ 初出『文藝首都』一九六八年九月。

に渡し、「君のいま思っていることを書いてくれ」と頼む。それを讀んだ「僕」は、「勇氣、たぶんそれだと思います」と日本語でメモ帳の続きに記す。

この「勇氣」とは何に対する勇氣なのか。「僕」の「アルバイト」は、ルドルフから祖国アメリカのためにベトナム戦争に参加しようとする勇氣を奪ったのか、それともルドルフを正義のない戦争への「出征拒否」という「英雄的行為」（実際にルドルフが行ったのは、オーバードーズによる自殺未遂だったが）に導く勇氣を与えたのか。しかしこの問いを考える以前に問われなくてはならないのは、そもそも「勇氣」とは、いかなる「日本語」なのかということである。

すなわち「僕」は、他の「日本語」の例として、「さよなら」「こんにちは」「さけ」「おんなのこ」「FUJIYAMA」を挙げている。それらは「日本国及び日本がすばらしい抒情詩にみちている」ことの説明に使用できるが、「僕」はそれらに対して根本的に異質な「日本語」として「勇氣」を対置する。両者の違いは何か。視覚的に明瞭なのは、後者が平仮名あるいはアルファベットで表記された「和語」であるのに対して、前者が漢字で表記された「漢語」であることである。

実際「勇氣」は、その表記だけ見るなら、「日本語」であるか「中国語」であるか（更に言えば朝鮮語であるか）区別できない。「勇氣」は『春秋左氏伝』に由来する由緒正しい古典中国語であり、日本では中世以後に用いられるようになる。小説の最後で警察の事情聴取を受けた「僕」は、ルドルフが最後に発した「Help me!」という言葉の思い浮かべ、「Help me!」という英語を僕たちが使う日本語におきかえることができるのか？ 僕は日本語の**勇氣**という言葉も十分に理解できぬまま、黒人兵に教えた」と考える。

「僕」は「勇氣」という「日本語」を「十分に理解でき」ていない。その理解のなさがどのような意味においてなのかも理解できていない。そもそも「勇氣」という言葉を「黒人兵に教えた」という認識そのものが「僕」の誤認あるいは虚言であるのかもしれない。なぜなら「僕」はそれを英語で口頭で伝えたのではなく、ルドルフが理解していない漢字仮名交じり文でメモ帳に書いたからである。小説では、「僕」がルドルフに、その文章の意味を説明したとは書かれていない。その気であれば「僕」は「ゆうき」あるいは「YŪKI」という音声語を口頭で説明できただろう。しかし「僕」は「勇氣」と漢字で書き記すことで、ルドルフに「教えた」。

この「日本語」に対する認識の混乱は、その盲目性において、一つの明察を内包している。それは「日本語」には少なくとも「さよなら」「こんにちは」「さけ」「おんなのこ」「FUJIYAMA」といった「抒情詩」系統の言葉と、「勇氣」といった非「抒情詩」系統の言葉があり、両者は対等の関係ではなく、どちらかを優先しなければならず、そしてその選択は、個々の「日本語」使用者の決断に委ねられているということである。『日本語について』の「僕」は、「勇氣」という語を選んだが、しかし「僕」の語る物語は、この選択が間違いだったような印象を読者に与える。すなわち「平和憲法日本、民主主義日本の若者のシンボル」と目される「僕」も、その「僕」を使ってルドルフの「士気を腐蝕」させようとする「R 学院の学生統一戦線」の学生たちも、そしてベトナムの戦場に行くことも脱走することもできず「卑怯者」と「僕」に罵られて自殺未遂するルドルフも、「勇氣」を持っていない。『日本語について』は「勇氣」の不在をめぐる物語であり、それは「勇氣」という「日本語」の不確定性と結びついている。

この小説は第11回群像新人賞に投稿され落選したが、その選評で野間宏は「大江健三郎の影響が、はっきり見てとれる作品である」と述べている²。その影響は、脱走アメリカ兵という題材だけではなく、「勇氣」というキーワードにも見ることができる。すなわち大江は『日本語について』の前年に発表した『万延元年のフットボール』³において「勇氣」という言葉を印象的に使用している。『万延元年』は蜜三郎と鷹四という根所家の兄弟の物語であるが、「勇敢」な人間として若者たちに崇拜され、「谷間の村」で「想像力の暴動」を起こした鷹四は、蜜三郎に「おれはごく微細な勇敢さもない、厭らしい策謀家で、正直な妹にあたいたしなかった」ことを告白する。その告白の内容は、鷹四が「白痴の妹」と近親相姦して妊娠させ、それを知った伯父が妹に墮胎と不妊手術をさせた時も、妹に自分との関係を口止めしたこと、そして手術の後で妹が、鷹四との性交の継続を求めるが、恐怖を感じた鷹四に拒まれ殴られたために、自殺したことである。

蜜三郎はこの鷹四の告白に対して、「たとえば明日の朝、谷間の他人どもの前でもういちど、妹の死について告白する勇氣が君にはあるのか？ それこそもっとも危険な勇氣だが、それはありはしないだろう」と、鷹四の「勇氣」を否定する。そもそも鷹四の告白は、彼が妹と真摯に向き合う「勇氣」を持てなかったことの告白だったが、蜜三郎はその告白を兄に対してしかできず、肉親以外の他者には話す「勇氣」が持てない鷹四を批判する。そして批判された鷹四は、「オレハ本当ノ事ヲイッタ」と赤鉛筆で壁に書き付けて自殺する。

鷹四は「勇氣」があったのかなかったのか。『万延元年』はその点について揺れ動いているが、それは大江自身の「あいまいさ」^{アンビギュイティ}でもある。大江が『万延元年』に先行するエッセー「絶望的な蛮勇氣」⁴において、岩野泡鳴の「絶望的な蛮勇氣」に対して共鳴を表明していることは、そのことを考えるための参考になる。この言葉は、泡鳴五部作の一作『毒薬を飲む女』⁵において、主人公義雄が、自身も痔の痛みを感じつつ同棲する愛人の清水お鳥（紀州出身で、その臭いから義雄は「部落民」ではないかと疑っている）を看病し、「絶望的な蛮勇氣」を出して「死にたくはない——今、一度、この女を完全なからだに返して、その全身の愛を本統に自分に捧げさせて見ないじやア置かないぞ」と考える場面で用いられる。泡鳴の主人公が「部落民」と想像している女に自分が移した性病を治した上でもう一度彼女の愛を獲得しようと「絶望的な蛮勇氣」を出したのに対して、鷹四は自分のために性器が傷ついた妹を癒すどころか、傷のイメージに怯えてその愛を拒絶し自殺に追い込んでしまう。

『万延元年』では「勇氣」は、「本当ノ事ヲイ」うことと結びつくことにおいて「パレーシア」（フーコー）の問題系とつながっている。『日本語について』が大江の模倣であることは否定できないが、そこに新たな要素が付け加えられているとすれば、「翻訳」という媒介的行為の必然性で

² 「「三匹の蟹」を迎える」、『群像』一九六八年六月。

³ 一九六七年九月、講談社刊。

⁴ 『新潮』一九六五年一月。引用は『大江健三郎 同時代論集3』（岩波書店、一九八一年）による。大江と泡鳴の「絶望的な蛮勇氣」との関係については、「絶望的な蛮勇氣について——大江健三郎と岩野泡鳴」（『論樹』二〇二四年三月）で詳述する。

⁵ 引用は大江が読んだと見られる新潮文庫版『泡鳴五部作 上巻』（一九五五年）による。

ある。『日本語について』において、「本当ノ事」を「パレーシア」の問題として考えるとは、「勇氣」という日本語をいかに外国人に翻訳できるのか、また逆に「Help me!」という英語をいかに日本語に翻訳できるのかを問うことにつながる。江藤淳は、群像の選評で『日本語について』を「私がいいたいことは、まずその英語についてである。小説に英語の会話を挿入するなら、ちゃんとした英語にしてもらいたい。わざとビジン・イングリッシュを使いたければ、ちゃんとした (!) ビジン・イングリッシュを使ってもらわなければ困るのである」と批判した⁶。この批判には、後に丸谷才一が谷崎賞の選評において中上の『奇蹟』を「文章が彫琢を欠くこと」の故に批判した⁷ことと同質の権威主義的（そして差別的な）言語観が内在している。中上は「ちゃんとした」言葉で小説を書くことができなかった。それは単にメジャーな「標準語」を「ちゃんと」書けなかっただけではなく、マイナーな「方言」やスラングも「ちゃんと」書けなかったということでもある。そしてこの「ちゃんと」書けないことの根源には翻訳の問題がある。中上の文学はこの問いをめぐって複層的に展開することになる。

3 丑松の告白と中上のカミングアウト

『日本語について』以後中上は、「勇氣」という言葉を使わなくなる。しかし「勇氣」の問題系は、中上の文学において潜在的に問われ続けている。たとえば『千年の愉楽』⁸において、オリュウノオバは次のように考える。

オリュウノオバにはそんな意地も屈託もない青年団の若衆よりも、同じように頼りないが飯場で手に入れた金を一晩出かけた博奕であらかたなくし、残った金で一寸亭に置き去りにしたままの女に流行の柄のゆかたを買って使い切り、花火のように燃え上がればよいと思っている三好の方が数段女としては惹かれると思ったのだった（『六道の辻』）。

オリュウノオバは、「城下町の材木商」の正月の振る舞い酒の習慣を、そこに刻まれた差別の歴史を知らずに「真似」する「意地も屈託もない青年団の若衆」を否定し、それとの比較で無目的に無頼生活を送る三好を肯定する。実際未成年で盗人となり放蕩無頼を尽した三好は、「どいつもこいつも気が小さくしみたれて生きていると思い、体から炎を吹き上げ、燃え上るようにして生きていけないのなら、首をくくって死んだ方がましだとうそぶ」き、その直後に縊死する。三好は他の路地の人間を勇氣がないと批判しているように見える。しかし三好は死を恐れないとしても、その恐れのはなさは「罪に気づかないだけ無垢」という無知によるものであり、それはたとえば島崎藤村『破戒』⁹の丑松の次のような「勇氣」とは本質的に異なっている。

⁶ 「未知数のすご味」、『群像』一九六八年六月。

⁷ 「選評」、『中央公論』一九八九年十一月。

⁸ 河出書房新社、一九八二年。

⁹ 上田屋、一九〇六年。

告白——それは同じ新平民の先輩にすら躊躇したことで、まして社会の人に自分の素性を暴露さうなぞとは、今日迄思ひもよらなかつた思想なのである。急に丑松は新しい勇気を掴んだ。どうせ最早今迄の自分は死んだものだ。恋も捨てた、名も捨てた——あゝ、多くの青年が寢食を忘れる程にあこがれて居る現世の歡樂、それも穢多の身には何の用が有らう。一新平民——先輩が其だ——自分も亦た其で沢山だ。斯う考へると同時に、熱い涙は若々しい頬を伝つて絶間も無く流れ落ちる。実にそれは自分で自分を憐むといふ心から出た生命の汗であつたのである。(第20章)

丑松は、「新平民」であるという自己の出自を「社会」に対して隠せという父の命令に忠実に生きてきたが、カミングアウトして「社会」と戦っていた先輩の政治家猪子蓮太郎の暗殺を契機に、自分も「告白」して「自分の素性を暴露さう」という「新しい勇気を掴む」。この「新しい勇気」はパレーシア的と言える。

中上は、『破戒』について「丑松は、今の時点から読んでみますと、外側からは被差別部落のいわゆる部落民と言われているけど、一度として部落民であったことはなかったのではないか。つまり、それはたまたま被差別部落ということで、人から差別されたりしている状態だけで、自分で部落民になったことはないのではないか」と批判的に論評している¹⁰。絳秀実は、この発言をとらえ、丑松と中上の間の差別に対する態度の差異を論じている¹¹。絳によれば、明治政府は「解放令」(1971年)において、部落民の存在を否認し、以後日本には部落民は存在しないことになっていた。しかし『破戒』において、猪子蓮太郎は、「彼が応援する友人弁護士が立憲君主制下の選挙に立候補し、ほとんど当選が確実になった時に」、猪子を部落出身者として蔑視する者によるテロに遭って殺される。このテロは、差別の衝動が合理的に説明できない(というより合理性そのものを可能とする)非合理的な「もの」であることを露呈させるが、このテロに触発されて丑松が行う「懺悔」は、この「もの」としての差別を隠蔽する機能を果たし、『破戒』はそのことで「近代日本の「国民文学」としての位置を与えられた」と絳は批判する。そしてこれに対して中上は、「論理的には存在しえない部落民に積極的になることによってその論理性を動揺させ、「もの」を四散させることで、享樂のなかに「逃走線」(ドゥルーズ/ガタリ)を引くこと」を遂行したと評価される。

しかしこの絳の分析は、丑松の「懺悔」が「新しい勇気」を持つことで初めて可能になったことの意味を捉え切れていない。なぜ丑松は、告白するために「勇気」を必要としたのか。それは告白することが、絳の言葉で言えば「もの」としての差別を露呈させ、それが猪子を殺したのと同質のテロを引き起こし得る危険な行為だからである。絳は丑松的「懺悔」が「もの」を温存し隠蔽すると批判するが、丑松の「懺悔」は決して「もの」を隠蔽してはいない。むしろそれがし

¹⁰ 「開かれた豊かな文学 部落青年文化会連続公開講座」第一回、柄谷行人・渡部直己編『中上健次と熊野』(太田出版、2000年)所収

¹¹ 「性の隠喩、その拒絶——中上健次の『紀州』以降」、『絳秀実コレクション2 二重の闘争——差別/ナショナリズム/1968年』(blueprint、2023年)

ばしば批判されるその「卑屈さ」において、「もの」を露呈させ続けている。

むしろ「もの」を隠蔽しているのは、中上の方であるとも言える。絃は「差別、被差別は文化、芸術において美でありエロティシズムであり暴力であるが、一旦それが文化、芸能のわくを越えると、猛毒のように人を畏れさせ誰彼なしに屠る」という中上の言葉¹²を引用しているが、中上はまさに「人を畏れさせ」る存在になること、「もの」になることを目指していた。そしてこの時特徴的なのは、中上の主人公たちが、そのことを「無頼」的存在となることで実践することである。絃が中上の主人公たちに見る「享楽」とは、基本的に「無頼」的な享楽であり、それは後期になればなるほど「やくざ」的なものと重なっていく。

「無頼」とは暴力の主体として「市民」社会から意味づけられることにおいて、「市民」を脅し、「市民」から怖れられる「もの」である。「市民」はその怖れにおいて、自身に「勇氣」がないことを自覚させられ、ヘーゲル的な主人と奴隷の弁証法の中で奴隷の自意識を持つ。しかしそれでは「無頼」自身は「勇氣」を持っているのか。中上は上田秋成の「樊噲」の「それ何事かは」という言葉に「無頼の本質」を見るが¹³、それは「罪に気づかないだけ無垢」という「六道の辻」の三好の無知と同質のものである。「勇氣」とは、「法」への「おそれ」を知った上で、それを乗り越えることであるとすれば、「法」への「おそれ」を知らない「法の外」としての中上の主人公たちは、「勇氣」もまた知らないと言える。

だが中上自身は少なくとも「法」（中上はそれを「物語」と呼ぶ）への「おそれ」を知っていた。中上は「切って血の出る物語を経過しているのでもら、パスする、通り過ぎて素知らぬ顔で暮らしてよい」と語り、「島崎藤村の『破戒』という物語が決定的に通俗なのは、パスしきらず戒めを破らせるところにある」と藤村を批判するが¹⁴、注目すべきなのは、その後中上自身が「パス」しきらずに、ある意味で丑松を反復する形でカミングアウトしてしまうことである。

中上が明確に自分の出自を告白するのは、立松和平との対談においてである。中上は次のように語る。

俺自身が紀州ではアウトキャストだからさ。ここはわかってほしい。小説家というのはいまは一種、社会の上にはみ出してる存在だけど、それ以前に俺は下のほうのアウトキャストだよ。俺は、路地を書くんだとずっと言ってきたし、『枯木灘』で秋幸は「俺は路地に生きる」なんて言ってるけれども、要するに路地っていうのは被差別部落のことだけれど、そのことしか俺は書いていないし、ほかには何も書きたくはない。となれば、あそこに住めるわけがないんだよ。俺が言えば言うほどみんな混乱するし、俺自身もいやだよ、人が混乱するのを見るのは。¹⁵

¹² 『紀州』（朝日新聞社、1978年）「終章 闇の国家」。

¹³ 「坂口安吾」、『中上健次全集』第十四巻（集英社、1996年）所収。

¹⁴ 『紀州』「有馬」。

¹⁵ 「われら二人、この生ぬるい時代に屹立する」、『すばる』一九八二年一月号。

丑松が告白によって学校を去るように、中上は路地について書くことで、「紀州」から離れる。しかし丑松を地域社会から排除するのが、非部落民たちであったのに対して、中上を「紀州」から排除するのは、中上の親族をはじめとする部落民たちの社会である。これは、大日本帝国下の『破戒』の世界と、戦後民主主義下の中上の世界との間の根本的な差異を示していると言える。

戦後日本において、「パスする、通り過ぎて素知らぬ顔で暮ら」すとは、もはや『破戒』の時代のように、部落民としてのアイデンティティを強固に持ちつつ、そのことを非部落民に対して隠し続けるということではない。むしろ自分自身も部落民ということのを忘れ、非部落民に同化し、部落民としてのアイデンティティの喪失を受け入れることである。「部落民は存在しない」という結的な命題は、戦前よりは戦後日本の仮初めの「市民」社会において現実的に効力を持ち始める。中上のカミングアウトは、この意味で、丑松のそれとは対照的である。すなわち丑松の「懺悔」が、小学校の生徒たちをはじめとする非部落民たちに向けられていたのに対して、中上のカミングアウトはむしろ身近な部落民たちに向けてなされている¹⁶。そして丑松が非部落民たちの世界から排除されてアメリカのテキサスに向かうのに対して、中上は「部落民」宣言をすることでかえって部落民たちの世界から少なくとも主観的に排除され（「そこに住めるわけがない」）、「紀州」以外の場所を転々と移動する。

中上の「告白」は、非部落民たちよりも部落民たち（とりわけ「パス」して生きようとする）に向けてなされている。『枯木灘』¹⁷において、秋幸が同父妹のさと子との性交を生みの父である浜村龍造に告白することは、その中上の身振りの典型である。

秋幸は謔言のように、「さと子と姦った」と言った。秋幸は男が苦しみのあまり呻き叫ぶのを待った。頭を壁に打ちつけて血を流し、秋幸とさと子を別々の腹に作ることになった自分の性器を引き裂き、そぎ落とすのを待った。男は二つの眼を潰す、耳をそぐ。それが父親だった。その父親として、秋幸を打ちすえ、さと子を張り倒してもよかった。

「しょうないことじゃ、どこにでもあることじゃ」男は言った。低く声をたてて笑った。「そんなこと気にすんな。秋幸とさと子に子供が出来て、たとえアホの子が出来て、たとえアホの子が出来ても、しょうないことじゃ、アホが出来たらまあ産んだもんはつらいじゃろうが」「アホをつくったるわ」さと子は言う。

結婚差別による兄妹相姦というテーマは明治期に小栗風葉『寝白粉』において語られていたが、直接言及してはいないものの、秋幸は絳の言う「部落民になる」ことの実践として、さと子と交わり、それを龍造に突きつけたと言える。しかし龍造はそれを「どこにでもあること」（つまり特に「部落民」に限った話ではない）と一笑に付して相手にしない。

¹⁶ 連作『熊野集』（講談社、一九八四年）の一篇『鴉』において中上は、「家ノ恥ヲ何デモ世間ニサラシテ金ヲモウケルト小説家ノ私ヲケナシツヅケテイタ姉トソノ娘」に二年ぶりに会い、路地解体の工事を請け負ったことで俗悪な成金になった姉一家のグロテスクな様子を、愛憎半ばに描いている。

¹⁷ 河出書房新社、一九七七年。

この告白の顛末は『万延元年のフットボール』の鷹四の蜜三郎に対する告白と対照的である。蜜三郎が鷹四の告白を勇気のないものと烙印を押すのに対して、龍造は秋幸の告白を無意味なものとして否認する。鷹四が白痴の妹と愛し合い、妊娠させて中絶させてしまうのに対して、秋幸はさと子を意志的に買春し、しかも「アホをつくったわ」というさと子の言葉にもかかわらずさと子は秋幸の子を妊娠しない。「中絶」が存在せず、とめどない性交の結果としてとめどなく子供が生まれ続ける中上の作品世界の風土において、妊娠しないさと子の存在は異質である。

守中高明は「「秋幸」は腹違いの妹「さと子」と交わることによって、一方における父「龍造」—母「フサ」—息子「秋幸」という家族の三角形、他方における父「龍造」—母「キノエ」—娘「さと子」という家族の三角形を組織解体した」と読むが¹⁸、単に交わるだけでは既存の「家族の三角形」は解体せず、さと子が秋幸の子を現実に産むことで初めて脅かされ得る。しかし中上はさと子を妊娠させないことでなお「法」の内側にとどまっている。

4 「思い」を翻訳すること

中上にとって「部落民になる」とは、本質的に「部落民」のコスプレをすること、仮装することであり、それは「部落民である」ことをパレーシア的に「告白」することによっては達成できない。『枯木灘』において秋幸が「部落民になる」ことに成功したように描かれるのは、次のくだりにおいてである。

言ってみれば秋幸はその路地が孕み、路地が産んだ子供も同然のまま育った。秋幸に父親はなかった。秋幸はフサの私生児ではなく路地の私生児だった。私生児には父も母も、きょうだい一切ない、そう秋幸は思った。

秋幸は自分を「路地の私生児」だと「思」う。「告白」が他者に向けて語られる言葉であるのに対して、「思」うとは究極的なモノログであり、あるいはモノログですらない前言語的行為である。従ってその「思い」はそのままでは他者には伝わらない。それを伝えるのは、秋幸自身ではなく（秋幸は誰にも伝えようと思っていない）小説の筆記者である。この筆記者は、秋幸自身が持っていない語彙や知識を用いて秋幸の「思い」を日本語化する。その言葉は、紀州弁的あるいは口語的要素が混じるとはいえ、基本的には日本近代文学の標準的な文体に則っている。筆記者はあくまで登場人物たちの「思い」を「翻訳」して書いているのであって、語っているのではない。中上の文学はしばしば「語り」の文学として称揚されるが¹⁹、むしろ注目すべきはそこに「思い」はあっても「語り」は徹底的に不在であるという唯物的現実であり、そしてその「思い」

¹⁸ 「ファロス・亡霊・天皇制 ジャック・デリダと中上健次」、『現代思想総特集 デリダ』（二〇一四年四月）所収。

¹⁹ たとえば渡邊英理『中上健次論』（インスクリプト、二〇二二年）は『『千年の愉楽』の語り手であるオリュウノオバは、「賤民解放令」の記憶を度々想起し、その記憶を繰り返して語る」といったように、オリュウノオバを「語り手」と呼んでいる。

を何とか文字化して「翻訳」しようと試行錯誤する筆記者のエクリチュールの悪戦苦闘である。

このことはオリュウノオバが「語り手」「語り部」として意味づけられることが多い連作短篇集『千年の愉楽』を読む上でも、決定的に重要である。テキストに即する限りオリュウノオバは「語り手」ではない。

たとえば『千年の愉楽』の一篇『ラプラタ綺譚』は次のように始まる。

オリュウノオバは或る時こうも考えた。自分の一等好きな時季は春よりも生きとし生ける物、力のありったけを出して開ききり伸び切った夏、その夏よりも物の限度を知り、衰えが音もなしに量を増し幾つもの管が目づまりし色あせ、緑色なら銀色に、紅い花なら鉄色に変わり始める秋、その秋よりも枯れ切った冬、その冬より芽吹く春。オリュウノオバは時季ごとに裏山で鳴く鳥の声に耳を澄まし、自分が単に一人のオリュウではなく、無限に無数に移り変わる時季そのものだと思っていた。

オリュウノオバは、ただ「思っ^てい」るだけである。これは他の短篇でも基本的に変わらない。オリュウノオバは誰にも何も語っていない。テキストの筆記者はオリュウノオバが思っていることを文字化するが、それはオリュウノオバが実際に話す言葉とは一致しない。事実「字の読み書きが出来ない」(『六道の辻』) オリュウノオバは、たとえば引用文の「時季」という言葉を使えるはずがない(「ジキ」という言葉は使ったかもしれないが、それに「時季」という漢字を当てているのは、オリュウノオバではなく筆記者である)。それは筆記者がオリュウノオバの「思^い」を標準的な日本語に「翻訳」したものと考えられる。

にもかかわらずオリュウノオバを「語り手」と解釈する言説が根強いのは、オリュウノオバには田畑リュウという実在のモデルがいるという作品外の実実に引きずられているからであるとも考えられる。実際中上はリュウに取材している。そのテープは現存していないが、その一端は中上の講演において次のように引用されている。

オリュウ 昔のおじさんが……。

中上健次 ああ、そうですか。元々、じゃあレイジョさんは、靴屋をしゃったんか。

オリュウ しゃったよ。得度しての、五十五で坊さんしゃったん^{おつ}²⁰。

このリュウの現実の方言の言葉は、そのままでは中上の小説の地の文たりえない。中上は『紀州』において、自分の母親の語る「キンジニヤニヤ」の物語を筆写し、「語られた物を、書き写すのは難しい、と改めて思う」と感想を述べていたが、自身の小説においては、「語られた物」ではなく言わば「思われた物」を書くことに終始している。オリュウノオバはこの意味で決して「語り手」「語り部」ではなく、強いて言えば「思^い手」「思^い部」と言うべき存在である。

²⁰ 前掲「開かれた豊かな文学 部落青年文化会連続公開講座」第一回。

中上の小説の登場人物たちは、自らの「思い」を自身の「紀州弁」の言葉で言語化できない。中上の小説の筆記者は、それらの「思い」を標準的な日本語に「翻訳」するが、それはあくまで「翻訳」であって、「思い」そのものではない。オリウノオバが「無限に無数に移り変わる時季そのもの」といった言葉を用いることは考えられないが、そう「翻訳」できるような「思い」は持っていたと筆記者は示して見せる。中上は、その小説において登場人物たちの「思い」を書くことを通してその固有の領域から引き離し、外の思考へと「翻訳」する。そのためにその言葉は方言や語り物の伝統とは本質的に切り離された居心地の悪い「日本語」にならざるを得ない。後藤明生や古井由吉は、中上の短篇『水の女』の文体を「一種の通訳的な翻訳口調」と評して²¹、中上から強く反発されたが²²、この「翻訳口調」はむしろ積極的に評価する必要がある。

『地の果て 至上の時』²³における浜村龍造の「遺書」は、中上の小説の登場人物たちの語ることのできない「サバルタン」性をパロディ的に示している。

浜村龍造のポケットから世の中を愚弄しきったように、ローマ法王にあてた何通もの封筒に続き漫画の切り抜きがみつかった。最初は浜村龍造特有の考えから出た言語の違う人間にもわかる直訴状だと解説した。続き物漫画の四分の三まで戦乱の時代の忍者の苦闘の歴史だったし残りの四分の一は現在の退廃極まりない風俗画だった。ローマ法王に向って神と仏の違いはあるが墮落した現代をただす為に共に闘おう、共に助けあおうという呼びかけだと言った。そのうち、ローマ法王殿とただ書いた封筒も漫画も浜村龍造の手によるのか疑わしくなった。死体のポケットにローマ法王あての漫画とは突拍子すぎる。さながら何者かが、死体は狂気におち入り、ローマ法王と対等であり、ローマ法王の治めるような仏の国を自分も治めていると信じていた、その狂気の果の自殺だと言いたいように、擬装したとみえる。

ここで龍造の遺書の意味をさまざまに解釈しているのが誰なのか（「龍造の嫁や娘、友一」あるいはそれを秋幸に伝える「若衆」か、小説の筆記者か）は判然としないが、その最初の解釈が「言語の違う人間にもわかる直訴状」であることは注目される。『日本語について』の「僕」はアメリカ兵に対して自分の「思い」をどう翻訳するのか問いかけていたが、龍造は言葉による翻訳を諦めており、「漫画」というイメージによってそれを伝えようとしている。漫画の「戦乱の時代の忍者の苦闘の歴史」は孫一伝説、「現在の退廃極まりない風俗画」は龍造が「蠅の糞の王」として成り上がった歴史と対応しているが、これは龍造が秋幸に語った「孫一の生きた時代とおまえの生

²¹ 後藤明生・坂上弘・高井有一・古井由吉「座談会 文芸時評」、『文体』一九七九年三月号。

²² 「物語の系譜 上田秋成」(『風景の向こうへ』(冬樹社、一九八三年)所収)において中上は、後藤や古井の「通訳」「翻訳」という批評に強く反応し、「翻訳的、通訳的とは、つまり一人の作家が抑圧にさらされたあげくに持った法・制度が他の法・制度に浸蝕され差異化されるという意味である」と積極的に捉え直した上で、「『文体』とは、文章にもまぎれもなくあらわれた法と制度とエクリチュールの合致であるなら、文章のアジア的法・制度化であり、文体とは作家を生かしていた原基である自由の死の事である」と、古井らの「文体」概念を否定する。

²³ 新潮社、一九八三年。

きた時代は違うというかもしれないが、それこそ草木でなしに人間に生き死にがある限り、一に幾つ足しても一じゃし、幾つの数から幾つ引いても一があるだけじゃよ」という思想とつながっている。

前述の守中²⁴は、この龍造の特異な「計算法」について、「一たす一は一」であり「三引く一は一」、すなわちすべての存在が「同じ一じゃ。同じ種じゃ」と言うとき、「龍造」は決して弁証法によっては総合されぬ単独性たち、デリダならばさしずめ「散種」と呼ぶであろう「決して父のもとに立ち戻らない」特異性たちの存在を肯定している」と述べているが、「同じ一」「同じ種」であるのは、すべての存在ではなく、「女の穴借りなんたら種を残せん宿命」の孫一の血統に属する男子のみであり、「五百年ぐらい、雄しべと雌しべという自分の物だけで種つくって枯れてまた種つくって生き続ける」「草木」とは本質的に異なっている。

そしてこの何を足しても引いても「一」に帰着する加減法を考える上でまず参照されるべきなのは、デリダよりもまずサルトルであるように見える。すなわちサルトルの最後の戯曲『アルトナの幽閉者』²⁵には、ゲルラッハ・フォン・フランツが父親と心中する前に録音した遺言の中で、「一プラス一は一である」と述べる場面がある。フランツの父親はナチスに協力しながら戦後ドイツでも自身の造船会社を繁栄させ、長男のフランツは、ナチスに協力して戦争犯罪に加担し、戦後は妹のレー二と近親相姦関係にありながらゲルラッハ家の二階に自分で自分を幽閉していた。劇の最後にフランツは父親に有罪を宣告して、二人でポルシェに乗って橋から河に飛び込み心中する。

中上が『アルトナ』を意識していたかは分からないが²⁶、悪を体現する「父」という「王」と、その共犯者＝被害者である「王子」との葛藤という構図において、(妹との近親相姦という構図も含めて)『地の果て』は『アルトナ』に似ている。フランツは秋幸、フランツの父親は龍造に対応する。フランツは「決して父のもとに立ち戻らない」存在ではなく、むしろ父のもとから離れたふりをして、父の家の二階に十三年間自らを幽閉している、決して父から出発できない存在と言える。同様に秋幸も龍造の嫡出の息子秀雄を殺して刑務所に服役するが、出所後は龍造との関係が深まり、後継者に擬せられる。

『アルトナ』のフランツはナチスに協力した自分の中に「残忍な太古以来の敵、被告の滅亡を誓った肉食類、毛の無い魔性の野獣、すなわち人間」を発見し、その心の中の「野獣」との終わりのない戦いを「一プラス一は一である」と形容した。フランツのナチスへの協力は作品外の文脈でアルジェリア戦争に加担したフランス知識人の悪と重ね合されるが、『地の果て』では、「路

²⁴ 前掲「ファロス・亡霊・天皇制 ジャック・デリダと中上健次」。

²⁵ 『サルトル全集』第二四巻、永戸多喜雄訳、人文書院一九六一年。『アルトナの幽閉者』については、宮澤桃子の東京都立大学人文科学研究科提出の修士論文「倉橋由美子の初期テキストにおけるサルトルの模倣と超越」（二〇二四年一月一〇日提出）に示唆を受けた。

²⁶ 中上は「飢えた子供たちの前で文学は可能か？ サルトルの発言について」（『中上健次全集』第十四巻、集英社、一九九六年）において、サルトルの〈政治参加〉よりサドの〈人間参加〉を支持しているが、当時の文学青年の一般的教養としてサルトルの作品をある程度読んでいたことは十分考えられる。

地」という被差別部落が公共事業によって抹消されることに龍造を始めとする秋幸の近親者たちが加担したことの問題性が問われている。秋幸は「秋幸は路地が消えたのと同時に死んだ（中略）わしは確かに浜村孫一の血を受けつぐ浜村龍造の子じゃが、獸同然の四つじゃ、ユダヤ人より一つ劣る十一^{ジュウイチ}じゃ」と、被差別民としての自覚を自罰的に表明するが、この「四」＝「ユダヤ人より一つ劣る十一^{ジュウイチ}」という被差別意識を帯びた自虐的数式に込められた「獸」意識は、フランスとは異なり、無垢性を帯びていて、龍造を納得させるものではない。

そして龍造は「一たす一は一じゃし、三ひく一は一じゃと思とる」というすべてを「一」に還元する「仏の国」の「計算法」を秋幸に提示するが、これはフランスのそれとは対照的である。フランスが「三十世紀」という未来から「二十世紀」を裁き、その「責任」を負うのに対して、龍造は孫一という「五百年」前の過去から現在を見る。秋幸が「鉄男が歌っていた歌を思い出」すことを契機として、この龍造の思想を相対化する思いを持つことは特徴的である。鉄男の歌とは、龍造の朋輩ヨシ兄の息子鉄男がギターを弾いて歌うボブ・マーリーの歌“Guiltiness”の〈Woe to the downpresser They'll eat the bread of sorrow〉という英語の歌詞である。これを耳にした秋幸は「誰が抑圧された者なのか、何に抑圧されているのか」「しかと分かりかねたが、鉄男の歌う文句が耳に風の渦巻きのようにこもる」のを感じる。そしてこの歌に導かれる形で「もし遠つ祖^{おや}、浜村孫一が幾つ足しても引いても一であることを仏の国と言ったのなら、あたうる限り持つ物が少く、弱く、疎まれ蔑まれる路地跡の浮浪者や傾斜地の元路地の住人がそれで、浜村龍造も自分も一であるはずがないと」いう、龍造や秋幸と路地の人々との間の不平等性についての自覚的な「思い」を獲得する。

だが秋幸はその「思い」を自分の「言葉」によって龍造に伝えることができない。秋幸は、「半畳を入れようと思ひ、言葉を呑み込」む。秋幸の批判的「思い」は、英語の歌に触発されたものであり、そしてそれを日本語の中に「翻訳」することができなければ、言葉は発せられることなく呑み込まれざるを得ない。『日本語について』における失語経験が、ここでも反復されている。

秋幸は龍造を突き放し、離れるための言葉を自分自身の中に持たない。龍造の方が秋幸を突き放すように一人で縊死する。その光景に対して秋幸は「違う」と「一つの言葉しか知らないように叫」ぶが、秋幸が龍造の「一」の思想を否定するためには、「一つ」ではなく複数の言葉を知り翻訳することができなければならない。

5 「孫一」の物語と「ジンギスカン」の物語の差異

この意味で『地の果て』において龍造の思想を真に否定できるのは、秋幸ではなく、龍造の朋輩ヨシ兄の息子鉄男である。『地の果て 至上の時』では、秋幸と龍造の父子関係の葛藤という本線の物語と絡み合う形で、もう一組の父子関係、ヨシ兄と鉄男の物語が展開される。龍造が織田信長に破れて有馬に落ちのびた孫一という祖先の伝説に依拠するように、ヒロポン中毒で無為の生活を送るヨシ兄は、元寇の際に前もって日本に派遣された先遣隊の子孫を自称し、ジンギスカンの末裔を主張する。絳はヨシ兄のジンギスカン妄想について次のように述べている。

あるいは、路地の消滅を策す佐倉や龍造、竹原らに対して、ジンギスカン（の末裔）を自称して抵抗する「シャブ中」のヨシ兄の夢ににしても、しかりである。いうまでもなく、モンゴル帝国がおこなった、いわゆる「元寇」は、日本の歴史において最も可能的な「大逆」事件であった。秋幸のみならず、龍造でさえ、このジンギスカンという夢には共感を示す。彼らはすべて「元寇」に際して、先に送り込まれたジンギスカンの末裔だとさえいうのだ。しかし、それが夢でしかないことも、『地の果て』にははっきりと記されている。『地の果て』という父殺しの不可能性という圏域にあって、ただひとり「父」として殺されるのが、ジンギスカンを自称するヨシ兄だからである。ヨシ兄は龍造の自殺と前後するように、息子の鉄雄（彼自身もジンギスカンを自称する）に銃に撃たれて死亡するのだ。これもまた、秋幸の「違う」という言葉に包摂されざるをえない、「大逆」の挫折である。²⁷

「いわゆる「元寇」は、日本の歴史において最も可能的な「大逆」事件であった」とは、元が日本を征服していれば、天皇制を滅ぼすことができたであろうという意味だと思われる。しかし「大逆」という概念は、「臣下」が「君主」に叛逆することを本質的に含んでいる。モンゴル帝国は、日本の「臣下」であったことはなく、従ってモンゴル帝国が日本を征服したとしてもそれは「大逆」ではない。

絳は、龍造が信奉する浜村孫一の落ち武者伝説とヨシ兄が夢想するジンギスカン伝説とを、同じ「大逆」の物語として区別せず扱っている。しかし両者は本質的に異なっている。前者は、確かに日本の内側から天皇制を倒すこと（「大逆」）の不可能性を語っているが、後者が示すのは、日本の外部からの一撃が天皇制を倒し得ることの可能性である。モンゴル帝国の日本征服が失敗したのは、天皇制の力によってではなく、単なる歴史的偶然に過ぎない。

絳はヨシ兄のジンギスカン妄想を矮小化している。絳が言うように『地の果て』という父殺しの不可能性という圏域にあって、ただひとり「父」として殺されるのが、ジンギスカンを自称するヨシ兄であることは、むしろ「ジンギスカンという夢想」が単なる夢想ではないことを明瞭に示している。孫一の物語が体現するような日本の内部において「父殺し」が不可能であるとしても、ジンギスカンの物語が指し示す日本の外部においては「父殺し」は可能であり、それは何の感傷もなくあっけらかんと生起する。秋幸は「仏の国をつくろうと一向宗と共に織田信長と戦い敗れ教団からも百姓からも裏切られ、落ちて有馬にたどりついた浜村孫一より、単に女を強姦したいため、いい女を味わいたいため戦い侵略したジンギスカンを言うほうが、痛ましきは少なかった」と、ジンギスカンを孫一より上位に置く。絳は「ヨシ兄は龍造の自殺と前後するように、息子の鉄男（彼自身もジンギスカンを自称する）に銃に撃たれて死亡する」と述べるが、正確に言えば、まずヨシ兄が鉄男によって撃たれ、それに衝撃を受けた龍造が自殺し、その後ヨシ兄は傷によって死ぬ。

龍造の自殺は鉄男によるヨシ兄銃撃が引き金になっている。鉄男によるヨシ兄殺しは、絳の論

²⁷ 『「帝国」の文学』（以文社二〇〇一年）「エピーローグ、あるいは地の果てへの「道艸」」。

に反して「秋幸の「違う」という言葉に包摂され」ない。既述の通り秋幸の言葉はそれが「ただ一つの言葉」であることにおいて「龍造が反復してしまう佐倉的=天皇（制）的同一性」を否認しきれていないが、「父殺し」を遂行する鉄男はこの同一性の外に出る。鉄男が「父殺し」を遂行できたのは、ヨシ兄が依拠するジンギスカンの物語が天皇制の外部にあったからである。これに対して秋幸は天皇制の内部にある孫一の物語に依拠する龍造を殺せない。そもそも龍造は秋幸の生物学的な「父」であっても法的な「父」ではない。『枯木灘』で秋幸に秀雄を殺された龍造は、『地の果て』では出所して来た秋幸を息子のように可愛がるが、龍造が縊死した後に露呈するのは、法的には秋幸は龍造の子ではないということであり、龍造の占めていた「王」の位置は、認知されていない私生児である秋幸ではなく法的に正統な息子である友一に引き継がれる。「天皇制」の構造があるとすれば、そこにこそ機能している。

『地の果て』についての従来の批評は、龍造と秋幸の関係性のみ注目し、ヨシ兄と鉄男のサイドストーリーの意味を理解していなかった。前者を統合する孫一の物語は、天皇制への「敗北」の物語であるが、後者を意味づけるジンギスカンの物語は「敗北」ではなくむしろ「勝利」の物語である。『地の果て』では、大逆事件という「敗北」の物語が重要な背景として機能しているが、大逆事件と不可分の関係にある韓国併合という「勝利」（大日本帝国から見た時）の物語は言及されない。しかしジンギスカンの物語を導入することで、中上は「日本」が「日本」以外のものを内部に取り込むことで「日本」となったことについて、直観的かつ経験的に触知していたと言える。中上は小島信夫との対談で「ジンギスカンのことを書いたのは、この小説の初めの四分の一を韓国で書いた影響があるかもしれませんね。書き終えたのはアメリカですから、韓国—日本—アメリカという土地のもきとあるはずですよ」と述べている²⁸。『地の果て』が刊行されたのは、「遊牧民」的思考を説くドゥルーズ=ガタリの思想を称揚した浅田彰『構造と力』と同年であり、四方田犬彦は「ジンギスカンになること。遊牧民に、起源を欠いた存在になること」が『地の果て』において秋幸が到達した「地点」だったと述べている²⁹。

しかし、秋幸は「遊牧民」になれるのか。実際「紀州」を出て「アジア」を旅した中上が至る所で直面するのは、「遊牧民」的な「平滑空間」ではなく、「専制国家」的な「条理空間」である。そもそもジンギスカンは確かに「遊牧民」だったには違いないが、同時に東アジアの専制主義の化身でもあった。そしてこの東アジア的専制主義は、天皇制の上位概念でもある。

中上は、丑松の「懺悔」を「あれは白の側に行くんじゃないで、むしろ逆の方にパスしようとして、すみませんと逆にあやまるべき」³⁰と批判している。「白の側に行く」とは、丑松がテキサスというアメリカの白人社会に行くことを指していると考えられる。アメリカに行けば丑松はただの日系人であり、「部落民」というアイデンティティは意味を失う。丑松は「むしろ逆の方にパス」するべきだったと中上は考える。「逆の方にパス」とは、綯的に言えば「部落民になる」

²⁸ 「血と風土の根源——『地の果て 至上の時』をめぐる」、『波』一九八三年四月号。

²⁹ 『貴種と転生・中上健次』、ちくま学芸文庫二〇〇一年。

³⁰ 野間宏・安岡章太郎との対談「市民にひそむ差別心理」、『差別その根源を問う〈上〉』（朝日新聞社、一九七二年）所収。

ことである。中上は「ブラック・イズ・ビューティフル」という美的観点から「部落は残すべきだ」と発言しているが、それは「差別」を美的に肯定し、被差別者に積極的になろうとすること（それは「逆差別」者になることでもある）であり、一般社会と融合し「パス」しようとしている通常の「部落民」を傷つけることにもつながるだろう。

丑松は、自分の素性を隠していたことについて非「部落民」社会に謝罪するが、中上は自分の素性を書くことについて「部落民」社会と衝突しながら書くことになる。そして「信州」を離れた丑松がアメリカに行くのとは対照的に、「紀州」から離れた中上が行こうとしたのはアメリカと逆方向と言える「アジア」である。中上は「丑松はこのアメリカへ来て、じゃあ本当に生きられるのか」³¹と問うが、この問いは中上自身にも跳ね返る。中上は「アジア」で本当に生きられるのか。

6 「汚染」的思考とそのリミット

守中高明は「日本国憲法」下における「日本国民」が、かつての「元首」たる天皇による「臣民」化から解放されるどころか、天皇という唯一の「象徴」する主体＝《symbolisant》による汚染を依然として免れていない」と指摘している³²。しかし「汚染」されているとすれば、それは「日本国憲法」下における「日本国民」だけではない。かつて「大日本帝国憲法」下にあったすべての旧植民地（朝鮮、台湾）ならびに満州国を継承した国々（大韓民国、朝鮮民主主義人民共和国、台湾、中華人民共和国）もまた、現在もなお天皇による臣民化によって「汚染」されていると言わなければならない。教科書問題や靖国問題でこれらの国々が日本に対して見せる拒絶反応は、逆にまだ東アジア全体が、天皇の「臣民」であることから精神的に解放されていないことを示している。日本人は日本政府の閣僚の靖国参拝を批判する中国や韓国を「内政干渉」として批判するが、これは中国や韓国にとって日本がまだ十分に「外国」ではないことを示してもいる。

守中は「なぜわれわれは天皇制を温存することをやめ、きっぱりと完全なる共和制へとこの国を移行させることができないのか」と問い、日本人における「喪の作業」の欠落、そしてその結果としての「秘密」の諸世代における無意識における継承」を批判する。「秘密」とは、守中によれば、戦後の日本人が天皇の戦争責任を知らながら、その責任を追及せず、そのことを隠蔽してきたことを指す。しかし「この国」と限定的に名指すことで、守中は、戦後日本と旧植民地とを分割し、戦後日本のみを「完全なる共和制」への移行対象として特権化してしまう。それは脱亜論のねじれた反復である。実際少なくとも朝鮮民主主義人民共和国と中華人民共和国は、共に「共和」と称しているにもかかわらず「共和制」とは到底言えないし、大韓民国や台湾は、朝鮮民主主義人民共和国（以下北朝鮮と呼ぶ）や中華人民共和国（以下中国と呼ぶ）を自らの半身とし続ける限りで、仮初めの民主制を維持できているに過ぎないように見える。

これらの東アジア諸国（とりわけ北朝鮮や中国の専制主義体制）は大日本帝国による東アジア

³¹ 前掲「開かれた豊かな文学 部落青年文化会連続公開講座」第一回。

³² 前掲「ファロス・亡霊・天皇制 ジャック・デリダと中上健次」、『現代思想総特集 デリダ』（二〇一四年四月）。

征服の試みなしでは成立しなかった。そのことを東アジア諸国は暗黙に知っている。しかしそれは、認めるとそれらの国々の現在のアイデンティティが解体してしまう「秘密」でもある。守中は「ヒトラーと同じく国民が「共通に分け持った自我の理想」であり、それゆえに集团的同一化の中心であった天皇が、その責任を問われることなく、またみずからも問うことなく生き延びたということ、のみならず、象徴天皇制という政治的・文化的装置を通して、「特権的シニフィアン」としてのその諸効果を遍く及ぼし「日本国民」という共同表象を形成し維持し続けているということ」を、戦後の日本人が「秘密」として保持し続けていたとみるが、このような「秘密」があるとすれば、それと対となる形で生じる東アジア諸国の「秘密」（自分たちが、日本の天皇が処罰されなかったことを口実に、自国内の専制主義体制を維持し続ける「抗日」の共同体であるという秘密）が存在しなければならない。韓国併合と「大逆」事件が連動していたように、植民地解放と日本の民主化は連動している。

従って「来るべき共和制」への移行があるとすれば、それは「この国」＝第二次世界大戦後の日本だけのものであってはならず、少なくとも旧大日本帝国の支配圏全体においてしか起り得ない。守中は「来るべきわれわれの引き受ける名が、最もポジティブな意味での「非国民」であることは言うまでもない。いかなる空虚な中心にも回収されることのない、散種としての市民たちの終わりのなく脱中心的で不連続な結び合い——それをこそ今日、デリダ＝中上の思考は呼び掛けているだろう」と述べるが、この「非国民」たる「われわれ」は現在日本国籍を持つ日本人だけであってはならず、少なくとも大日本帝国が支配した領域の「人民」すべてでなければならないだろう。

ただしその「われわれ」を守中のように「散種としての市民たち」と呼び得るかどうかは、留保が必要である。少なくとも中上が描き続けた「非国民」たちは、「市民」（法の内にある者）という形容にふさわしくない暴力に身を任せた「アウトロー」（法の外にある者）たちに見える。彼らは「無垢」ではあっても守中の言うような意味では「正義」ではない。守中は「天皇制という象徴による汚染を拭き去り、真の共和制へ歩みを進めたいと願うわれわれ」と言うが、「汚染」を排除し「汚染」なき清潔な世界を現前させるという論理によっては、天皇制の論理は乗り越えられない。中上の「非国民」たちは、「汚染」そのもの、「もの」そのものでしかありえない非「市民」的存在である。「中上の思考」というものがあるとしたら、それは「汚染を拭き去る」とことは正反対の思考の運動であるだろう。この思考は「想像力」（イメージを形成する力）ではなく「壊像力」（イメージを破壊する力）と言うべきものである。そこでは「汚染」を肯定しつつ、いかに交通空間を開き続けるかが問題となる。

しかしこのとめどない思考の運動には、リミッターがかかっている。中上の死によって未完に終わった後期の長篇『異族』³³は、路地出身の青年タツヤが、^{チエイルキョッポ}「在日僑胞」のシム、「アイヌ族」のウタリと「義兄弟の契り」を交わし、右翼の黒幕の老人榎野原の下で満州国再建を目指す物語として始まる。タツヤたちは胸に青アザがあり、榎野原はそれを満州国の形であると意味づける。

³³ 講談社、一九九三年。

しかしその後青アザは、取り巻きの少女ヤスコが産むBボー、黒人との混血児マウイ、「琉球王朝の末裔キヤジンの配下」のウガジン、「台湾の高砂族の青年」カンカン、ダバオの「腰の曲がった白髪の老婆」に拡大し、ダバオの老婆は、榎野原が日本人ではなく、清朝皇帝の従弟であると暴露する。

四方田犬彦は『地の果て 至上の時』がその「地の果て」という言葉からも明白であるように、満州国やその彼方にあるモンゴルへの日本人のノスタルジアを基調とし、北方的な想像力に牽引されているとすれば、『異族』は逆に沖縄、台湾、フィリピンと、どこまでも南方へと向かおうとする意志に裏打ちされている」と述べ、「そのいずれもが旧日本帝国が植民地支配下に置いたり、戦時中に侵略を行った東アジアの地域であること」を指摘している³⁴。だが植民地支配や侵略戦争によって最も被害を受けたにもかかわらず、両作品において、まともには言及されない東アジアの地域がある。それは北朝鮮と中国である。これらの地域は、ともに社会主義国家であり、ドゥルーズ＝ガタリ的に言えば「条理空間」の典型と言える。中上の思考の「汚染」力は、北朝鮮と中国までは及んでいない。『異族』では「在日僑胞」＝在日韓国人は登場しても、「在日同胞」＝在日朝鮮人は登場しない。

これは中上の思考がまだ東西冷戦構造に規定されていた事を示している。シムの恋人で同じく強制徴用された在日韓国人の二世であるミス・パクは「教条主義者」で、「榎野原を戦争犯罪人として許せないと」言うが、榎野原を崇拝するシムは彼女を殺してしまう。タツヤたちを監視していた公安はその理由を「ミス・パクが二つに割れた国の北側の工作分子だったらどうだろう」と推測するが、それが事実かは明らかにされない。このミス・パクの扱いは、中上の思考における北朝鮮の排除の構造を示している。いずれにしろ中上の死後に本格的に政治問題化する従軍慰安婦問題や靖国問題に対して、中上が生きていればどのように対応したかを考えることは、無意味ではない。

四方田が中上に見る「北方的な想像力」と「南方へと向かおうとする意志」の双方が回避しているものが、北朝鮮と中国である。とりわけ「中国的なもの」に対する中上の態度は揺れ動いている。すなわち中上は「国文学」という概念を批判し、「漢字が中国で発明されたものであるなら、この文字、この言語を使う限り、われわれに敷島の大和心はない。中華思想の下にいる中国人でもある」と述べている³⁵。ハングルが「表音」であり漢字が「表意」とすれば、平仮名やカタカナは「表音であるが、表意でもある」のであり、中上はそのことを「不快」に感じる。本居宣長にとって平仮名やカタカナは「アイデンティティ」だったが、宣長の論敵上田秋成にとっては「差異」であり、中上は秋成を「中国人認識」を持った作家として評価する。「中国人というのは、出生の謎を持つ秋成に異民族の血が入っていたというのではなく、漢字や漢字から派生した平仮名やカタカナを使って文章を書き、その文章で思考する人間という意味である」。

中上は「日本的などと言うものはない」と言い、秋成に「アジア的法・制度＝物語」への批評

³⁴ 前掲『貴種と転生・中上健次』。

³⁵ 前掲「物語の系譜 上田秋成」。

を見る。しかし中上はこのように漢詩文的な前近代の古典的中國と日本との不可分の結びつきを強調する一方で、現前する現在の「中国」を考察することはない。この中国と北朝鮮に対する沈黙は、「共産主義」に対する沈黙でもある。

中上は「日本で共産党神話の崩壊の後に青春期をすごした者」と自らを規定している³⁶。中上が全共闘運動と関係があったかどうかについては不明だが、『日本語について』に登場する「R 学院の学生統一戦線」の否定的な描かれ方は、中上と左翼運動との距離を示している。後に韓国に行った中上は、韓国の反体制知識人を「両班の新種」と見なし、「端から大衆の実像を直視する気などないのに観念として大衆をつくり出し、民主主義や人権というヨーロッパ経由の「文学」的な口に甘い言葉を操っているのではないか」「どんな事をいおうと新種両班が幅をきかす文学的な政治、つまり王朝政治を夢みているのだ」と述べている³⁷。

中上は「法」の過剰な守護者たちとしての左翼的「市民」を拒絶し、「法の外」に立とうとする。中上の北朝鮮や中国に対する沈黙は、それらの世界が、絶対的な「法」の世界であり、「法の外」を認めないことにつながっている。しかし、にもかかわらずこれらの世界はまさに絶対的な「法」の世界であることで、絶対的な「法の外」（少なくとも欧米的な「法」は通用しない）でもある。

米ソ冷戦構造がベルリンの壁崩壊で解体したことで、東アジアでもあたかも冷戦構造が消滅したような幻想が振りまかれ、天安門事件は否認された（事件後に最初に中国に手を差し伸べたのは日本だった）。慰安婦問題や靖国問題・歴史認識問題はこの透明化した冷戦構造の持続の中で展開された。それを主導した韓日の知識人たちが、中上の言う「両班の新種」あるいは「バラモン左翼」³⁸（トマ・ピケティ）でなかったのかどうかは今後検証されるべきだろう。中上が九〇年代以降生き延びていたとしたら、その「壊像力」は東アジア的「アウトロー」の交通空間をどのように切り開いたのだろうか。新たな「異族」として、ウイグル人やチベット人、あるいは北朝鮮に拉致された韓国人や日本人の子孫、中国残留孤児などが、その列に加わったのだろうか。中上の盟友柄谷行人は「帝国」「周辺」「亜周辺」という図式を立て、「帝国」としての中国を暗黙に擁護したが³⁹、中上の「壊像力」を突き詰めるなら、「周辺」「亜周辺」による「帝国」の解体は不可

³⁶ 「柄谷行人への手紙」、前掲『風景の向こうへ』所収。

³⁷ 前掲「柄谷行人への手紙」。

³⁸ ピケティは『資本とイデオロギー』（山形浩生・森本正史訳、みすず書房二〇二三年）において、先進諸国において左派政党が労働者の党から高学歴の人々の党に変貌したという社会仮説を立て、この「高学歴で恵まれた新興の階級やその子弟」の人々を「バラモン左翼」と名付けている。

³⁹ 柄谷は『帝国の構造——中心・周辺・亜周辺』（岩波現代文庫二〇二三年）において、「中国に必要なのは、近代資本主義国家に固有の自由民主主義を実現することではなく、むしろ「帝国」を再構築することです。もし中国に自由民主主義的な体制ができるなら、少数民族が独立するだけでなく、漢族も地域的な諸勢力に分解してしまうでしょう。いかに民主主義的であろうと、そのような事態を招くような政権は民意に支持されない」と、現在の中国の専制体制を支持している。柄谷は大澤真幸との対談『『世界史の構造』への軌跡、そして「日本論」へ』（柄谷行人・見田宗介・大澤真幸『戦後思想の到達点』（NHK 出版、2019年）所収）において、「チベット、ウイグル、満州から香港や台湾に及ぶ異質な諸要素を、包摂するのが帝国です。それらを同一化して支配するのが帝国主義です」と、「帝国」と「帝国主義」を区別して前者を肯定し後者を否定するが、この区別は極めて恣意的である。

避である。