

第十九章 結びに代えて

一、漱石テキストの男たち

飯田伸二は十九世紀のフランス教育を分析し、当時の「文学」教育とはほかならない「文章」教育であったことを明らかにしている（飯島伸二「近代化と言語表現の秩序 - 十九世紀フランスにおける文学教育」、鹿児島経済大学地域総合研究所編『近代秩序への接近 - 制度と心性の諸断面』、日本経済評論社、1999・3）。たとえば「フランス語でよりもラテン語で作文する機会のほうが多いラテン語中心のカリキュラムの背後には、現在の教育と比較すれば「読む」技術、テキストから意味を抽出する「解釈」「鑑賞」の訓練よりも修辭学の体得を重視し、あらゆる状況に対応した「書く」術を習得させようとする意図がある。古代作家について書くのではなく「古代作家のように書く」ことが問題なのである。これは当時の文学の概念それ自体とも緊密に関係している。」（159頁）としながら、それ以降、「文学」が「文化」のひとつとして価値化され、ナショナリズムを支える根拠とされた過程を示している。普仏戦争でまけたフランスにおいても「ドイツの科学力、軍事力に対抗するために初等教育の義務化と研究大学の整備が行われたその一方で、ドイツの優越した科学、軍事力に対抗してフランス文化の優越性を顕彰するための価値基準が求められた。その有力な基準の一つが言語と文学であった」（180頁）と言うのである。一八七五年ごろから文学研究ブームとなり、「作家研究叢書」が出始め、「フランスの大作家たち」の名で「批評校訂版の出版が開始」されたのだが、その大作家たちは「愛国者」でもあった。その結果として、ヴィクトル・ユーゴの葬式にはパリの全人口に相当する二百万人がなんらかの形で参加し、追悼演説者だったジュール・クラルシは「世界における優越をいまだに保証してくれるもの、それは文学と芸術、小説と歴史である」と語ったと言う。このような過程を経て、「1880年のフェリーの改革が生み出した「文学史」とは、エクリチュール；「書く行為」のモデルの場ではなく、「大作家たち」という国民的モラルのモデルとなるべき象徴を発掘し、共和国の記憶を紡ぐ物語」となった。そして「学校教育としての文学は母国語・古典語を通じ人間にとり普遍的な価値を学ぶ教材であると同時に、ある国の歴史、国民性、文化を映す鏡であることが期待される」ようになったのである。むろん、そのような改革への抵抗もあったのだが、そこで言われていたのは「レトリックこそフランスの文化的アイデンティティー」（185頁）という言説だったのであり、彼らは

教育改革を「フランス文化のアイデンティティを歪める元凶」(同)とっていた。

文学が、単なる「言葉」のための手段であった時であれ、より高い付加価値を付けられた時であれ、そこで重要視されていたのは常に「ナショナル・アイデンティティ」との関連だったことがここでも確かめられよう。「近代国民国家」のシステムを先になしとげたフランスにおいても、「文学」はナショナル・アイデンティティを支えるものとして大きな役割を果たしていたのである。

日本においても、「文章」が「文学」となる過程はまさにこのような過程だったといっている。フランスの例で確認できるのは、「西洋」なるものが決して一つでなく、その中の様々な共同体においてナショナル・アイデンティティをめぐる格闘があった事実だが、そういう意味では漱石＝近代「日本」という現象は、いわばばらばらの「西洋」を一元化し実体化する過程のことだったともいえるだろう。むしろ、「西洋」によって作られた「東洋」や「アジア」なる観念もまた同様である。そしてその時、「自分が所属している共同体の意識を一度断ち切ってみること」(小森陽一『世紀末の予言者 夏目漱石』22頁、講談社、1999・3)など、可能なはずもなかった。

「夏目漱石」という一人の個人が英文学者から一人の文学者となっていく過程やその後のテキストからうかびあがってくるのは、酒井直樹が「模倣性の欲望」(『日本思想という問題』47頁)と呼ぶものである。つまり西洋にあるような「文学」のようなものが、日本にもあるはず(べき)と考え、それに対抗しうる「文学」を構想し、そのような「文学」をやるためにこそ、漱石は個の安泰(東京帝国大学の教授という身分)をもふりすてたのだと言えるだろう。酒井は、「近代世界における非西洋世界の知識人が避け得なかった西洋自民族中心主義に対する同一化反撥の力学の中でのみ、日本思想史は成立しえた」として「日本思想への欲望は西洋思想への欲望を経由している」(同、65頁)としているが、まさに「夏目漱石」こそ、そのような意味での「日本文学」を欲望した代表的な人物だったのである。

そのような漱石テキストが志向したのはどういうものだったのか。西洋に対抗し得る「日本文学」への欲望の結果が覗かせているのは、「文明」＝教育の洗礼を日本人 知識人 都会人 男性ほどに受けられなかった、アジア(西洋)人や大衆や田舎人や女性の排除である。漱石テキストに登場する高い教育を受けている男性知識人たちは、彼らにたいして「他者の場所に身を置く者」(エマニュエル・レビナズ『他者のユマニスム』150頁、白馬書房、1990・4)となることはついになかった。彼らはどこまでもコミュニケー

ションの不可能な「他者」でしかなく、そのような彼らを漱石テキストの男たちは得体のしれないものとして恐怖し、不信し、排除しているのである。

漱石テキストにたびたび登場する、女の心変わり（『坊つちやん』のマドンナ、『草枕』の那美、『虞美人草』の藤尾、『明暗』の清子）あるいは「技巧」（『彼岸過迄』の千代子、『心』のお嬢さん、『行人』のお直、）の叙述は、「女」という他者に対する、作家漱石の不信から生まれたものといえるだろう。具体的には描かれないが『三四郎』における美禰子も、「技巧」と「心変わり」の女である点ではほかのテキストの女たちと同系である。漱石テキストの女たちは、「謎」を含む「分からない」存在で、高慢で（『虞美人草』）、裏切り者（『三四郎』における広田先生の述懐をみよ）であるだけでなく、不倫に走る（『それから』『門』）、さらには技巧（『心』）かヒステリー（『道草』）で、男たちを「神経衰弱」と向かわせずにはおかない存在なのである。

たとえ、父と兄が決めた関係を拒否したとしても、男は最後に反省するが、女にはその気配はない（『虞美人草』）、すでにいわれているように藤尾が死ぬのはそのためである。作家自身、「あれはいやな女」と公言してもいたのである。親が決めた縁にたいする抵抗は、女の気まぐれか心変わりということになるのだろう。『坑夫』において、少年が出家同然に家出をするほどの厭世の原因となったのも少女の気まぐれだった。『彼岸過迄』でも、須永は千代子の「技巧」を想定して苦しむ。

彼らにとって「女」とはそのようなものだった。だからこそ、男たちは、女には理解されないと思った理念を求めて一人死んでいったり（『心』）、時に女を試験にかけてみたりしたのだろう（『行人』）。漱石は『それから』で「不倫」をも肯定的に描く大胆さを見せたが、その背後にあったものは秩序を脅かすものに対する警戒と懲罰意識だったことはすでに見たとおりである。そして、これまでこうしたことが見えてこなかったがために、長いあいだ漱石の保守性は見抜かれることがなかったのである。

漱石テキストの男たちは、女たちの技巧に翻弄されるのではないかと疑い、「自己」を表現する大胆性を恐れ、その果てにくるであろう、夫をだます行為、不倫を想定して女を憎んでいたともいえる。漱石のミゾジニーがいわれるゆえんである。そして、そのことは、家父長制的国家の秩序の破壊を恐れるがための、男性共同体の恐怖の表現でもあったのである。

そのような男たちのアリバイと解説は常に同性の男たちによって用意される。須永にたいする松本、一郎にたいする H、そして『心』の「私」……。「私」は「先生」のために

ついに長い手記まで書くのである。漱石テキストの男たちが時間さえあれば頻繁に対話し旅行するのに反して(『猫』『野分』『三四郎』など)、女とのコミュニケーションの場はほとんどにおいて不在である。それもまた、漱石テキストがまぎれもない<近代>のテキストであることを示していよう。

漱石テキストの男たちは、「己」中心的な風潮のため人々の関係が疎遠となったと嘆いたが、それは彼らがそれまでの支配と統御力の中心にいたということを語るものにほかならない。「個」はむしろ常に共同体への同一化を求めてきたのであって、彼らが「己」にこだわり始めたのは、彼らにとってもはやその共同体が慰めではなく抑圧の場と化していたことを示すものにほかならない。しかし、共同体の「中心」にいる者たちにとっては、「己」への目覚めとともにばらばらになることは自らの存在自体の危機を招くもので、それを嘆くほかないのである。彼らの言説が「公」の価値を唱えるのはそのためにほかならない。

強調しておきたいのは、統合をもとめながらもそこでは常に内部における選別と排除の作業が伴われ、さらにはそのことが巧妙に隠蔽されていたことである。

漱石の<差異>にたいする思考はほとんど差別の正当化につながるものだったが、それを支えていたのは文明の洗礼を受けた知識人エリートとしての<強者主義>だった。知識人である彼らにおいてときに腕力(『坊つちやん』)も否定されないのは、ある意味ではアジアや西洋を意識した思考の発露ともいえる。その過程で女や田舎やアジアが差別されたわけだが、差別による征服(支配の構造作り)が済むと、差別は差異として強調され、称揚される。そしてそのことこそがたとえば「草枕」に見られる女性の聖化が示す支配の構造を隠蔽するのである。

このような、状況に応じて拠り所を変える、<ご都合主義>とでもいえるような構造は別の対象に関しても行われてきた。

代表的なものとしては、まず「文明」をあげることができる。「文明」が、西洋からの「圧迫」と考えられる限りそれは否定的に扱われるが、西洋に対して同等な「力」を誇示しうると思われる際は、文明は、追求すべきものそして肯定的に扱われる。しかも、「文明」と「文化」は本来は切り離して考えられるものではないはずなのに、それは、都合よく切り分けられ、「文明」=西洋、「文化」=自国、というふうに意識されていた。

「都会」や「田舎」もまたしかりである。自己のイメージに洗練度が必要なときは都会(文明)が選ばれ(江戸っ子)、「固有」で「特殊」な「文化」への想像を支える土俗性が必要な時は田舎が選ばれる(『草枕』)。田舎は、「文明」化されていないために外国に対し

て時に恥ずべき存在でありながら同時に固有「文化」の根源としてあがめられるのである。むろん、このような「状況選別ご都合主義」とでもいうべきこのような現象は自覚的なものではなかった。そしてそれはいずれも、より「誇り」高きナショナル・アイデンティティを求めてのことであった。

別の言葉でいえば「近代国民国家のご都合主義」が漱石テクストには濃厚だが、それがなにも「漱石」に限るものでないことはすでに示してきた。それは「近代」に共通な傾向ともいえるが、今日においてもそれはなお続いている。そこにあるのは、外部と内部にたいする、限らない模倣（同化）と逸脱（差異化）の運動なのである。

二、漱石の神話化と江藤淳の役割

ところで、そのような漱石の神話化の根底にその弟子たちがいたのは言うまでもない。

「余裕派」などの「同時代の文壇人からの批判から漱石の文学性を擁護しようとしたのは門下生たち」であり、その傾向は「漱石の死とともに本格化し」門下生による最初の研究書・赤木桁平『夏目漱石』（新潮社、大正六・五）に、「国民的作家」「人格主義者」など「のちの漱石像を形作るキーワードは、すでにここに出揃う」ことになるとの指摘はすでに早い時期に出ている。赤木に対抗して小宮豊隆も『夏目漱石』（岩波書店、昭和十三・七）を上梓し、則天去私の神話を作った。大正教養主義を担っていた弟子たちの問題「教養」こそ、ドイツが自分たちのものとして語っていたものである。はまた新たに論じられなければならないが、その後の、自己本位から則天去私への移行を語る滝沢克美の『夏目漱石』や岡崎義恵の『夏目漱石と則天去私』が、ともに太平洋戦争さなかの昭和十八年に出たことにも注目しておこう。

しかし、そのような存在にもまして漱石を今日の漱石にするのに決定的な役割をしたきっかけを作ったのは、昭和三十二年に出た江藤淳の『夏目漱石』（勁草書房、1957）ではなかったか。江藤は、それまでの「人格者」のかわりに「低音部」を持つ「暗い漱石」を語ったが、そのようなあまりにも「文学的な」解釈こそ、漱石の政治性を隠蔽したものであったと思われるのである。

そして、漱石をゆるぎない「国民作家」にした決め手は、江藤が近代日本文学を「植民文学」と規定し、漱石をそれに抗った存在として称揚したことにあった。江藤はたとえば、「明治文壇」にたいして「植民文学の感じがする」としながら「今日のマルクス主義、共

産主義文学」もまた「植民地文学にすぎない」(「明治文壇総評」、昭和3)とした正宗白鳥の言葉を引用しながら「三十年前に書かれたこの文章が今日少しも新しさを失っていない」「それがそっくり、白樺の人道主義にも、昭和初年の所謂モダニズムにも、最近ひとりたり流行の兆候を見せた実存主義文学にも当てはまるのは、恐ろしいことである」(『夏目漱石』16頁、勁草書房、1957)としていた。そして江藤は、「明治の「文明開化」が生んだこの種の悲喜劇は、今日までの日本人の精神生活に決定的な歪みをあたえている」「西欧文化への憧憬」が「我が国の不毛な小説風土を糊塗するにいたった」(同21)と強調しながら次のように語っていた。

しかし、このような病的な現象に気づいていた作家がいなかったわけではない。先程の比喻をかりれば、近代日本文学の「本文」の数行は、かかる作家たちによって書かれたのであって、彼等の共通な性格は彼等が一様に鋭敏な文明批評家であったという所にある。二葉亭にはじまり、鷗外、漱石、更には荷風といったような作家は、その青春において、我が国の文学風土の貧しさ、ことに近代の支配的文学形式である小説を構成するに足る現実の乏しさを、痛切に感じさせられた人々である。しかも彼らは舶来の薄い懷疑に歡喜するためには、それらの歡喜の祖国を知りすぎている。つまり、彼らはヨーロッパの風土で成育した「懷疑苦悶」の本来の重量を自らの掌の上に感じすぎているのである。(前掲書、25頁)

漱石の苦悶は、「文明開化」の時代に外来思想に陶醉し得ず、自らの両の眼で、自らの周囲の現実を見つめ通さずにはいられなかった人間の孤立無援な苦悶であって、近代日本文化についての一切の妄想や自己満足を排除した時、このような苦悶は、ぼくらのものともなるのである。(同28頁)

『心』論で触れたように、漱石他の「西洋」に対峙した作家たちが称揚されるためには彼らが「西洋」を知っていて、なおかつ「心酔」などしないこと「自己本位」的であることが条件だったことがここで確認できる。そしてそのような姿勢を支えたのが「自己」ナショナル・アイデンティティへの強い自覚であることは言うまでもない。

実際、何を書くにせよ、彼らは一様に「国のために」書いた。(略)そこでは、いわば

反逆者すら国家に奉仕する作家としての、社会的責任を放棄しようとはしなかった。「立身出世」という明治日本の公式的価値に背を向けた作家さえ、「国のために」という呼びかけに背を向けなかった。そのことは、社会に敗れた理想を描こうとした「浮雲」の作家二葉亭四迷が、その後半生で「国士」に変貌したのを見ても明らかだと思われる。

しかし、夏目漱石、森鷗外という明治の生んだ二人の巨匠の没後、このような使命感や責任感はずいぶん次代の作家に継承されずに終わった。大正期の「白樺」の作家はもちろん、昭和十年代後半のいわゆる「超国家主義」作家たちにおいてさえ、同様の自覚に支えられた使命感は、実はよみがえってはいなかったのである。まして、今日の、性的妄想にとり憑かれた若手作家にそれを求めるのは、文字とおり「木に魚を求める」愚をおかすにひとしい。

この衰退現象の背後にあるのは、作家の自分に対する—あるいは自分の国に対する—イメージの、ほとんど百八十度の転換である。つまり、「白樺」以後、作家たちは次第に「人類のために」、あるいは「芸術のために」という、普遍的なシンボルにたつてものを考えはじめようになった。換言すれば、日本の作家たちは、大正期以後、ナショナリトたちであった明治作家に背を向けて、少なくとも主観的にコスモポリタンである自己を誇りはじめたのである。彼らにとってはこれは明らかに「進歩」と信じられた。(同、239頁)

江藤はここでそれでも「明治の作家の方が普遍性を持っている」とし、それは「エゴイズムの問題」(241頁)を扱ったからだとしながら次のように続ける。

明治作家のこの問題への対し方は、大正昭和作家のそれとは画然と異なっていた。

要するに、彼らは、自己はその欲望の充足を超えたより高い何ものかのために抑制されるべきと考え、自我が近代人の中核を占めることを一方で認めはしても、なお超越的な価値に従属すべきものとしていたのである。彼らの使命感や責任感、ほかならぬこの自己抑制の倫理の歴史的な表現とでもいうべきものであった。(中略)

ところで、皮肉なことに、この自己抑制の倫理は、自分自身の強烈かつ巨大な自我の叫びを誰よりも痛切に感じていた作家によって文学的完成を与えられた。その作家とはもちろん夏目漱石である。その例証となる作品はたとえば「こころ」(大正三年—一九一四年)である。

今日における「国民作家」としての「夏目漱石」の完成はまさにここにあったと言うべきだろう。そしてそこで強調されていたことが「自己抑制」であることを確認しておきたい。江藤は、別のところでこのような「漱石が生きた時代に対して胸がいっぱいになるような感情にとらわれました」としながら、アメリカにおいて「恥を申すならば、私はそのとき『心』の第三部の「先生の遺書」という章を読んでいるうちに、なにかジーンとしてくるような感動にとらわれまして、気がついたときには少しばかり涙を流していたくらいでした。」(355頁、漱石生誕百周年記念講演)とも告白しているが、そのような「感動」は、正にこの「自己抑制」の姿勢に支えられていたと言えるだろう。

以後、江藤のほかにも柄谷行人の漱石論「意識と自然」(1966)や越智治雄『漱石私論』(角川書店、1971・6)、桶谷秀昭『夏目漱石論』(河出書房新社、1972・4)やは、存在恐怖者としての漱石像を固めることになるが、「己」の欲望に自覚的であることを「エゴイズム」として否定し、「超越的価値」に重きをおいた「倫理的作家」漱石像の成立にもっとも大きく寄与したのはやはり江藤淳と言うべきだろう。

はやくから西洋に紹介され受け入れられてきた川端康成や谷崎潤一郎に比べ、夏目漱石は二十世紀のほとんどの期間、日本国内でのみ、しかし圧倒的な支持を得ながら消費されてきた文学者だった。ある意味では、そうさせていたのは、まさに漱石テキストの中身自体 西洋に対抗的な だったとも言えるのである。

三、ナショナル・アイデンティティの諸問題

序において諸説をあげておいたように、ナショナル・アイデンティティは、実際は多様で、変化する、歴史的なものだが、同時に<習得>されるものである。「女」について語ったボーヴォワールやバトラーにならって言うならば、ナショナル・アイデンティティとは「遂行」するもので、人は「日本人」として生まれるのではなく、日本人に「なる」。そのことを、アイデンティティのジェンダー化に対して、アイデンティティのナショナル化と呼んでおこう。

たとえば植民地文学の検討や柳宗悦後の韓国の言説の検討において見たように、ナショナル・アイデンティティなど、いつでも誰でも一定期間と動機付けさえあれば身につけられうるものである。むしろ、「国家」あるいは「民族」と名指された共同体の規範・慣習の中に一定期間すごした体験はなかなかその経験から人を自由にしないし、結果として誰も

が何らかの「民族性」は備えているのだが、それは根本的なものでも、根源的なものでもない。教育と習慣、意識や環境いかんによってナショナル・アイデンティティは身につけられるものなのである。そして植え付けられる方はそのことへの自覚を持たなくなるが、植え付けたほうも、やがてそのことを忘れる。始めからナショナル・アイデンティティなるものが存在したかのように錯覚するのである。支配の記憶が主体と被主体の両方において忘却されるとき、支配は完成され、その事実と過程は隠蔽される。

外部にたいする排除は明確に示していても、国家内部の「国民」にたいしては身分や性差を超えて等しく同じ資格で自己のものとするべきだったナショナル・アイデンティティは、その構成員を対象に様々な選別を通して作られたものでもあった。当然ながらそこでは差別と排除が行われ、実際のナショナル・アイデンティティの取得と行使は、決して誰もがその前で「平等」なものではなかったのである。

それにもかかわらず、ナショナル・アイデンティティの自覚は、「国民」の一人として平等であるはずだという幻想でもって階級・身分・性差における差別を忘れさせる。今でも現代の政治家たちが国民をして国内の矛盾から目をそらさせたいときにナショナル・アイデンティティの自覚を強調し、ナショナリズムをあおろうとするのはまさにそのためなのである。国家（政治家や政府側のエリート）は、自らの安泰のためにこそ、ナショナル・アイデンティティについて語る。

ナショナル・アイデンティティが志向するのは、男性主義、自己拡充、自民族中心主義であり、それを支える秩序である。「女」にも同等に与えられているかのように見えるナショナル・アイデンティティがまず「男」のためのものでしかなかったことは、植民地時代に朝鮮人と結婚した日本人妻たちが夫の国へ行かねばならなかったことを思い起こすだけで証明されるだろう。

「内鮮一体」が求められていた植民地時代に、日本人の女と朝鮮人の男の結婚が多かったのは、まずは「女」が「母」として「国民」を作るべき役割をまかされていたからと思われるが、そのことは、日本において「女」とはある面で「植民地」の男と同等であったことを示す。夫のナショナル・アイデンティティが優先視される中で、朝鮮人の男と結婚したばかりに彼女たちはふるさとを離れねばならなかったし、今なお、韓国には（北朝鮮にも）そのような「日本人妻」たちがひっそりと暮らしている。国家を支える法が、「男」中心の体制になっていたためである。

ナショナル・アイデンティティは、「自国・自民族中心主義」に徹するが、それは「個」

を優先することを「利己主義」として批難することと矛盾していると言わねばならない。そして、他者に対する日常的差別や非日常（戦場）における殺人行為を支えるのは、その行為に懐疑を抱かないだけの徹底的な自己幻想である。具体的には、他者よりも優越しているという自己にたいする「誇り」幻想がそこでは必要となるのである。自国にたいする「誇り」 永遠の存続に値する は、その価値を全体の一員としての「自己」が支えているのだという認識とともにある。ナショナリズムが常に、そしてなによりも自国にたいする「誇り」を強調するのはそのためである。

近代において、熱狂的にナショナル・アイデンティティが求められたのは、都市化によりそれまでの馴染んだ共同体との関係が切れたためである。皮肉にも、一度切り離された「個」になったとき、人々は、新たな所属感を必要としたのである。そこで求められた新たな拠り所は、自己に対する「誇り」も保証するものだった。ある意味では、身分制が撤廃され、誰もが同一の「誇り」を持ちえたことが「近代国民国家」の統合を可能にしたともいえるのである。

ナショナリズムが「民族」を想像することにほかならないことを指摘したアンダーソンは、「国民」とは「歴史的宿命性、そして言語によって想像された共同体」（『想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』250頁、リプロポート、1987・12）としながら、国家に対する「究極的＜自己＞犠牲（自死）の観念は、宿命を媒介とするにふさわしい純粋性の観念をともなつてのみ生まれる」（248頁）と語っていた。むろん自己の属する「国民」が「純粋」なものとする「純粋性の観念」は必要事項だが、十分事項ではない。人は何らかの「価値」を、自己の死や他者の死に（たとえば生きるに値しない）見いだそうとするものなのである。太平洋戦争末期における「天皇陛下万歳！」（それは多くの「朝鮮人」兵士の口からも発せられた）の「散華」の声は、「天皇」のためのようで実は「民族」の不滅を支えることで確認されるであろう「自己」の不滅を欲望するものだったといえる。

そして、そのような「誇り」を培うのに多大な役割をしたのがほかならない「文学」をはじめとする「芸術」「文化」であった。「カノンの選別はある時代のある特定のグループないし社会集団の利益・関心を反映したものにほかならない」（ハルオ・シラネ「総説 創造された古典 カノン形成のパラダイムと批評的展望」、『創造された古典 カノン形成・国民国家・日本文学』14頁、新曜社、1999・4）との指摘もあるが、「カノン」とは何よりもさきに、「誇り」のために必要だったといえるだろう。ところが、日本でもっとも

人気の高い「名作」『心』が「日本人」と「男性」以外の読者を排除しているテキストであるにもかかわらず長いあいだ愛されてきたことに、問題はあのである。

「誇り」への欲望は、固有の「文化」を求めると同時に「文明」もまた必要とした。ナショナル・アイデンティティの自覚はつねに、「文化」と「文明」を自国のなかに同時に発見し確認しようとする欲望のことにほかならない。

「文明」を志向するナショナル・アイデンティティは、ほかの国家より「強い」ことを追求したがために、必然的に「強者主義」をその根本においていた。その強者主義は、日常においては過酷な競争を生み、非日常においては自己も人をも殺せることを要求することになる。その強者主義についていけない者は「自死」を選ぶが、自死とは、生前自己のものにし得なかった強さを最後に発揮するものと言えるかもしれない。『心』の「先生」が、自死までに長い時間となんらかのよりどこかを必要としたことも、「死」というものが、膨大なエネルギーを必要とするものであることを語っていよう。それを敢行するのに必要な「力」を持つことを教えたのが「近代」だったのである。

そうであるかぎり、ナショナル・アイデンティティの自覚が、他国の国民にたいしては言うまでもなく、自国の国民にも決してやさしいものなどではないことは、すでに明確である。国家は、普段国民を保護するかわりに、国家間の最大級の暴力集団である戦争において、自己と他者を、ともに殺すことを要求する。しかも「国家」という大きな共同体の存続のため、という美名のもとナショナル・アイデンティティを生きることを優先視することを約束させ、そのことの不思議さを忘却させているのである。ナショナリズムとは「国民皆兵の思想はその極限において、共に殺し殺される思想」(酒井直樹『日本思想という問題』121頁)であり、「殺すことによって帰属が成就するとする思想」(同)であるが、実際にその行為を可能にするものは、強者主義なのである。

そして、「平等」という建前に反して平時において中心部による周辺部の差別があるだけでなく、実際の戦闘においても、最前方に位置されるのはすなわちまっさきに死ぬことを要求されるのは国内の下層階級出身者である。「国家のために」死のうとも、男たちにおけるその権利は決して等しいものではないのである。

さらに重要なのは、本稿ではふれなかったが、「女」たちが一方では「国家」に忠誠することで男性と平等なナショナル・アイデンティティを夢見ていたように、たとえば、一見対抗的にみえる様々な関係において共犯関係が認められることである。帝国主義とナショナリズムが相反するものでないことは今更いうまでもないことだが、ナショナリズムは、

オリエンタリズムとも共犯関係を作っていた。本論でいえば、柳と韓国の関係や、漱石とケーベルの関係がそれを見せてくれるだろう。むろん、「軍人」になれる自己の男性性を誇っていた日本や朝鮮の兵士に宗主国の男と植民地の男にもそのような共犯関係を見ることができる。

「文明」や「文化」に対する〈近代国民国家のご都合主義〉は、このような位相においても発揮されていた。西洋は西洋主義、東洋は東洋主義であった反面、西洋のオリエンタリズムや東洋の西洋追随主義が交錯するのもそれゆえのことである。

四、〈近代〉のからの解放をめざして

すでに周知のことだが、作家の語ることはその人が見た世界の表象でしかない。「世界」そのもの かつて真理と思われてきた ではないのである。ある意味で、漱石や鷗外が信じ、もっとも優先すべき価値としていた国家や民族とは十九世紀後半から二十世紀はじめにかけての「世界」でしかなかったのであり、以後二十世紀はほとんどの国においてそのような価値観を内面化してきた時代だったと言っていい。

しかし、そのナショナル・アイデンティティへのこだわりが、外部において多民族(らしき)に対して根本的に敵対的であるだけでなく、内部においても女性と周辺部や階級(教育から排除されたもの)を排除する あるいは都合のよいように利用する ものであったこと、さらに主体となった男性をも抑圧するものであることを今改めて見る必要があるのではないか。特に、内部においてそうであることが今までは注目されてこなかったが、そのことに注目することこそ、ナショナリズムの根本的な問題を語りうる糸口になるのではないか。ナショナリズムとはあくまでも「近代」の価値であったことに、そして過酷な代償を要求していたことに改めて気づくことが必要であると思うのである。

ナショナル・アイデンティティのみならず、あらゆるアイデンティティの確認への欲望は、カテゴリ化への欲望に支えられていると私は考える。つまり、多層で多様な他者や自己という存在の複雑性に耐えられない時、人は自己や他者を何らかの言葉や概念で規定しようとするのである。いうならば、カテゴリ化することは未知のものを既知のものにして安心しようとすることにほかならず、単純化への欲望でもある。

そして、このようなカテゴリ化は、自己の所属を確認するにとどまらず、より優越な自己に利益をもたらすはずの カテゴリへの移動を志向させる。下位のカテゴリから上位

のカテゴリへ、そのことを通して人は劣等者から優越者になろうとするのである。そして「優越者」への自覚は、さらなる支配をもとめてさらなる差別を引き起こすだろう。

ならば、必要なことは、カテゴリ化の欲望からのがれ、不安定な場にいることではないか。そのために、カテゴリ自体の不純性と、移動性を見ることではないか。

世界中で移民や難民が増えつづけている今日、わたしたちは改めて過去における流浪民のことを思い起こす必要があるだろう。過去における開化（文明化）は、その資本主義的成長によって多くの「貧民」を生んだ。たとえば一九二〇年代の韓国都会における土幕（貧民窟）生活を余儀なくされた人々もその一例である。むろん、東京にもいわゆる「最貧民」は存在した。都会においてわずかな居場所も見つけ出さなかった者は、国外へと逃げていった。その大半は経済的理由が引き起こす政治的理由で安心して生活する自分の空間を自国内で失った者たちである。

漱石テキストに出てくる、移動する人々に関してもまた、同様のことが言えるだろう。彼らが「殖民地」へ「冒険」に出かけたことは、自己の労働力の価値をひきあげる移動であって、むろんまずは批判すべきことだが、彼らもまた、たとえば『彼岸過迄』の森本がそうだったように、下宿代を六ヶ月も払えない、つまり「居場所」を日本内で見つけられなかったひとたちなのである。今日なら浮浪者に落ちぶれるか自殺までもやりかねない状態だったともいえるだろう。「移民」をよぎなくされた彼らは、彼らの国内でもっとも弱い立場の者たちだったのである。

現代もまた、このような「移動」は絶えずおこなわれている。そして、そのような「移動」者を邪魔者扱いしてきたのが「近代」にほかならないなら、これからは「移動」の人々にも居場所を提供しうる共同体が目指されるべきではないか。誰もが、彼らの「移動」にたいする何らかの責務を負っているのだから。

「ハイブリッドの行為主体は、文化的優越性あるいは主権を求めない弁証法において、自らの声を見いだす」（ホミ・バーバ「文化の中間者」(カルチュラル・アイデンティティの諸問題)スチュアート・ホール他編、大村書店、2001・1)ということだが、補足するならば、所属するが従属しない、固定した場にいるのではなく状況に応じて常に移動しうる、引き受けると同時に逸脱するようなポジションの移動が、今、必要と思われるのである。

本稿は、そのような問題意識に基づいて、デリダの語る「互惠」「歓待」とはおおよそ無縁だった「近代」について考察しようとしたささやかな試みである。

李良枝や金史良についても論じたかったが、果たせなかった。そして、被害者としての「在日文学」の中における、男たちの暴力に苦しめられ、二重に虐げられていた女性たちについて触れることができなかった。今後の課題としたい。