

生命在焉  
—駒込武著『世界史のなかの台湾植民地支配』を  
文弱の徒が読んでみる、ならば—

“Here exists Life”:  
A Literary Reading of Takeshi Komagome’s *Colonial Rule of Taiwan*  
in the Global Context

三原 芳秋

MIHARA YOSHIAKI

一橋大学大学院言語社会研究科

Hitotsubashi University, Graduate School of Language and Society

キーワード

〈生命〉 〈宗教的なもの〉 世俗批評 「他の次元」 神社参拝問題

Keywords

Life; the religious; secular criticism; “autre dimension”; collective Shinto shrine worship

*Quadrante*, No.19, (2017), pp.69–76.

目次

ending

interim

beginnings

penultimate

ending

本論だけでも 700 頁を超えるこの大著の掉尾を飾る結語は、『言葉と物』のそれとも比肩しうるような、じつに感動的な一節である——

一瞬一瞬に浮かんで消えていく現実のなかの「無限の血涙」に思いを寄せるとき、歴史はクロノジカルな水平軸を越えて、垂直的な広がりをもって現前する。そのような意味での歴史は、「千年」前のことであると同時に、「昨日」のことでもあり、「明日」のことですらある。その「明日」がどのようなものとなるのか、まだ決まってははいない。

(本書本文 702 頁)

フーコーが、夕暮れ時に、西洋の〈人間諸科学〉という大海原を見晴るかしたのち、ふと足下の波打ちぎわに眼を落とし「人間」の顔貌<sup>かんぼう</sup>がかき消されてゆくさまを認めたのだとするならば、この大著の筆者は、夜のもっとも静かな時に、〈林茂生〉という〈生の記録 [bio-graphy]〉を耽読し尽くしたその眼をふと上げ、さらに上方へと向かうその視線は天高く「現前」するなにものかに〈ふれる〉——そんな情景が目には浮かぶ。

ここに幻視された「歴史」観をもって、「おのおのの時代は神に直接する」とするランケのそれと結びつけ、ひいては京都学派の「世界史の哲学」イデオロギーへと話をつなげるのは、あまりに拙速である以上に姑息な「批判」態度であろう——とはいえ、そのような〈普遍主義〉の陥穽がそこかしこに口を開けていることは肝に銘じておかなければならないし、実際筆者自身も、井上達夫のリベラリスト的〈普遍〉論を援用するかたちで「普遍の名を騙るものによる普遍の蹂躪の横行」(390 頁)として、これをきびしく批判している。それでも、しかし、このような「垂直的歴史」という



「他の次元」<sup>1</sup>への〈信〉があるからこそ、その超一論理的な〈信〔*foi*〕〉と批判理論的〈信念＝信仰〔*croyance*〕〉<sup>2</sup>との葛藤が刻みこまれているからこそ、本書はわたしのような門外漢にたいしても強く訴えかけるものとなっている、と思われるのである。

とはいえ、この「歴史」観は、いわばマグマの伏流が突発的に噴出したようなもので、学術書としての本書の「方法論的」な歴史理解は、別様のものとして序章において明確に図式化されている

ミクロな次元で把握された個人史の単独性が、国家史を否定的媒介としながら、さまざまな境域を横断して世界史の普遍性に連なる道筋がそこに見出されることになるであろう。

(14 頁)

なにもものかの直接的＝無媒介的な、〈垂直的〉な「現前」ではなく、「否定的媒介」を梃子とした〈水平的〉な境域の横断としての「世界史の普遍性」——これが『世界史のなかの台湾植民地支配』という主題をもつ本書の「方法論的」な〈主流〉であり、それはおそらく「地域研究」を「グローバ

<sup>1</sup> 1961 年 5 月 3 日、心臓麻痺で急逝する直前までメルロ＝ポンティが書き溜めていた「研究ノート」には、「垂直的歴史」にかんする思索の断片を少なからず見出すことができる。たとえば、1960 年 1 月の日付がある「見えないもの、否定的なもの、垂直の〈存在〉」と題された断片には、以下のようなくだりがある——「[見えないもの]の欠如が世界の本質的契機になっている（それは見えるものの「背後」にあり、切迫しないし卓越した可視性〔visibilité imminente ou éminente〕なのであり、それはまさしく Nichturpräsentierbar [根源的に現前しえないもの]として、他の次元として〔comme autre dimension〕、Urpräsentiert [根源的に現前]しているのである)。その位置をしるしづける空白が「世界」への通過点の一つであるような、そうした見えるものと見えないものとの或る関係。この否定的なものこそが可能にするのが垂直的世界…（中略）…そして事実存在への権利を主張するものとしての可能的なもの（「過去」と「未来」はこの事実存在の部分的表現に過ぎない）」（『見えるものと見えないもの』331 頁、文脈に合わせて翻訳を多少変更した）。

<sup>2</sup> 〈信〔*foi*〕〉と〈信念〔*croyance*〕〉との本質的差異については、ジャン＝リュック・ナンシー『脱閉域—キリスト教の脱構築 1』(現代企画室、2009 年)を参照。

ル・ヒストリー」へと開いていくという学問潮流に掉さすものであると言えるのだろうが、この点を論ずるにふさわしい評者のそろった今回のコロシアムであるので、わたしとしては、あくまで、このテキストの〈主流〉の水面に乱れを生じさせる〈マグマの伏流〉に眼を凝らしてみたいと思う<sup>3</sup>。

主題にあるもう一方の鍵語「植民地支配」についても、明確な方法論的定義がなされている——「本書では国内法の適用という法的差異ではなく社会的な上昇移動と政治的地位の獲得可能性に着

<sup>3</sup> この引用部分に付した注釈(22)において筆者は、柄谷行人の今世紀に入ってから著作（おもに『トランスクリティーク』）を参照しながら、「一般性—個別性の回路」に回収されない「普遍性—単独性」という対概念を喚起している。この問題は、柄谷が 1980 年代に（明示的であろうとなかろうと、ほぼ全面的にドゥルーズの『差異と反復』に依拠しながら）『探究』ほかの諸著作において集中的に思索したものであるが、この注釈への注釈として参考までに一箇所引用しておく——「ドゥルーズは、特殊性と一般性の結合は媒介あるいは運動を必要とするのに対して、単独性と普遍性の結合は、直接的（非媒介的）だということ。このことは、スピノザの神の観念についていえる。それは『直接知』である」（『探究II』講談社学術文庫、1994 年、150 頁）。この論法に従うなら、先に引用した「国家史を否定的媒介としながら、さまざまな境域を横断して世界史の普遍性に連なる」「単独性」とは、むしろ、ここという「特殊性」ということになるはずである。

『探究』における「単独性」にかんする柄谷の思索のなかで、キルケゴールの《キリスト＝神人》が範例的な地位を占めていたことを、この機会に思い起こしておきたいと思う。それは、就中《他者》の問題であり、特殊性〔個性〕と一般性を媒介する（ヘーゲル的な）弁証法を前に「躰きの可能性」を与える《他者》という「問題の審廷としての理念」を（言語＝概念を用いて）いかにして思考するのか、という問題である。「グローバル・ヒストリー」の学問動向について、わたしはなんら知悉するものではないが、もしもそれが〈水平的〉な思考に留まるものであるならば、そこに《他者》は臨在しないのではないだろうか、という漠然とした疑問を抱いている。《キリスト＝神人（宗教的なもの）》、《最終審級（経済的なもの）》、《コミュニズム＝アナキズム（社会的なもの）》、そして《愛（生命的なもの）》といった「潜在的な全体性」のトポスをいかにして再導入するのが「単独性」問題の要であり、その意味では、「グローバル・ヒストリー」に流れ込む〈主流〉にではなく、むしろ〈マグマの伏流〉の方にこそ「単独性—普遍性」の次元への〈開け〉がある、というのがわたしの直観である。

目することにより、〔山室信一のいう〕「異なる政治社会としてあくまで“外部”にとどめお」くという意味を広義に把握する方向性を示したことになる」（第Ⅰ部小括・注(3)；注106頁）——なお、この点にかんして、コロキアムでの質疑応答において、「これでは、被植民者エリートにとってのグラス・シーリングの問題に還元されはしないか」、「経済の問題を抜きにして植民地支配を定義できるのか」などの疑義が提示されたが、これらの問題は今後専門家諸氏のあいだでおおいに議論されることになるだろう。だが、「文弱の徒」としてのわたしが惹かれたのは、むしろ、植民地支配の不条理が集約的にあらわれたかのような「神社参拝問題」に直面して、夢と現実のはざままで動揺する当事者たちの内面の葛藤——「総督府の圧迫に抗しながら『台湾人の学校』という夢をめぐる協力していた人びとは、植民者の暴力に怯えざるをえない状況において、相互不信に陥り、孤立することになった」（520頁）——が、こころをこめて描かれる箇所であった。

「神社参拝問題」をめぐる一連の論争のなかで宗教的な立場から一貫して「天皇崇拜」に反対し続けた（460頁）宗教主任の黄俟命は、教会内での分裂抗争に巻き込まれ、1934年9月ついに長老教中学を追われ、さらに東門教会の牧師の地位すらも失うこととなった。翌月、東京に留学中の息子・黄彰輝の寓居に突然、父・黄俟命が茫然自失の態で姿をあらわす——

父とわたしは、ヨブ記を読んだ。来る夜も来る夜も、二つの章を読み、夜遅くまで話した。わたしが愛し尊敬していた人が、このように精神的、肉体的、そして何よりも魂の次元における苦しみ *such suffering mental, physical, and above all spiritual* のなかにある姿を見て、しかも、真実の慰めをもたらすこともできず、問題に対する適切な回答も提供することができずにいるのは、わたしにとって、もっともつらい経験のひとつであった。（524頁）

「苦しみ」に付けられた三つの並列する形容詞をどのように翻訳するのか——筆者が苦心したであろうことは、わざわざ原文の英語を付記してい

ることからもうかがうことができる。その最後の形容詞に「魂の次元における」という訳を筆者＝翻訳者が案出したことを、わたしは重く受けとめたい。統語論上は並列でしかありえないところに、「他の次元〔*autre dimension*〕」を持ち込んだところに、この翻訳者の使命を感じとりたいと思うのである。実際、この引用に続けて筆者は、以下のような解釈をそえている——

黄俟命にとって一連の事態はあまりにも衝撃的であったために、自分に何が起こったのかわからないような出来事であった。黄彰輝から見てそれは「精神的」苦しみというような月並みな言葉ではとても表現できない事態であった。ことは「魂」の問題であり、「魂」に加えられた暴力にかかわる問題であった。

（524-5頁）

本論では、これに「ヨブ記」からの引用が続き、その章句のなかから「権力者たちの帯を解く」、「地域の有力者の頭<sup>かしら</sup>たちから判断力を奪い取り」の二行が拾い出され、「植民地支配」の圧力下に生じる被植民者エリート内の分裂・葛藤という次元へと、ふたたび議論は降りてくる。みごとな議論の運び方であると思う。ただ、このなめらかな議論の流れにあって、一瞬、「魂の次元」という「他の次元」への〈開け〉が垣間見られたことは、一読者としてのわたしに強い印象を残すこととなった。

### *interim*

分量的に言えば本論のちょうど真ん中に位置する第Ⅱ部・第6章（353-404頁）は、林茂生が米国コロンビア大学ティーチャーズ・カレッジに留学（1927年～30年）した際に書き上げた博士論文の読解にあてられている。波乱万丈だった林茂生の人生にとっても、日本帝国の法域の外部に出て一人の学究として思う存分勉学に励んだこの2年半は、中入して姿見に映る自分の姿と静かに向き合うような、ある種の〈幕間〉がもつ豊穡な時間だったのではないかと思われる。そして、そこで挙げた学究としての業績が、『日本統治下台湾における公教育』という主題をもつ学位論文である。

わたしは、コロキアムの席で、この博士論文の

読解を「本書の白眉である」と申し上げた。むろん、すでに多くの研究がなされているらしいなかで、それらと比較検証したうえで筆者の読解をとくに「評価」する、という話ではない。あくまで本書において、筆者がこの博士論文というテキストを〈読む〉行為が、ちょうどわたしという読者が本書を〈読む〉行為のアレゴリーになっている——本書を〈読む〉ための鍵が、筆者の〈読む〉行為のうちに与えられている——という意味で、「本書の白眉である」と感じたまでである。そして、その姿見のような一章が、ちょうど〈真ん中〉にはめこまれていることは、ひとつの〈書物〉として、じつに *felicitous* なことであると思える。

「迷宮のなかを行きつ戻りつするかのように書かれている」(367 頁) この学位論文を章ごとに丹念に読み解いていく筆者は、あたかもその「迷宮」の同伴者であるかのような深い共感に包まれつつも、後を歩むものの特権としての批判的なまなざしをもって、(たとえば“*public*”といったような)一語一語を丁寧にたどってゆく。わたしは、その読解の是非を評価する能力を持ち合わせていないが、「こうした問いを行きつ戻りつするなかで、林茂生が、『そもそも近代教育〔*modern education*〕とは何か』という原理的レベルで自らの視座を再構築した」(377 頁) というような記述に出くわすと、この博士論文の著者(および、その読者である本書の筆者)が「迷宮」で〈水平的〉な「行きつ戻りつ」をくりかえすなかでも、しっかりと「原理的なレベル」を見据えているという事実、ここを強くさせられる。ここで、読者＝筆者は、デューイ／大田堯の思想から引き出した「根源的自発性」の理念を高らかに称揚するわけだが——この理念については、この小文の最後にまた立ち返りたいと思う——その「規範的言説」を言いっぱなしにして終いにするのではなく、「ただし、デューイ思想の流用は、林茂生の立論にある種の分裂を持ち込むことにもなっている」(378 頁) という冷静な分析に差し戻すあたりが、筆者がもつ学問的バランス感覚のあらわれであるように思われるし、また、読者にとっては本書を〈読む〉ための鍵を提示してくれている。

本書を〈読む〉ための鍵＝アレゴリーがもっともよくあらわれるのは、「再び奇妙な分裂を感じさせる」という結語の部分を〈読む〉以下のくだり

である——

結語では、論文のなかでほとんど登場しなかった「帝国主義」や「搾取」という言葉が不意打ちのように顔を出す。論文の序章では、日本の台湾植民地支配は列強のそれとは異なると論じていたにもかかわらず、結語では台湾の状況は「アフリカの植民地」と異ならないと述べ、日本の台湾統治はまさに「帝国主義」のそれだと論定している。この部分の叙述は、それまで必死に自らの内に抑えこもうとしてきた怒りが、地殻のひび割れから噴出するかのような様相を呈している。ただし、最後の最後にいたって、このひび割れはさしあたって修復される。もはや收拾のつかなくなった事態になんとか最低限のまとまりを付けようとするかのように、結語は、日本人の誠意を信じ、「精神的一体感」を実現すべきという論に横滑りしていく。(382-3 頁)

「地殻のひび割れから噴出するかのような」〈マグマの伏流〉——それは、おそらく、「魂の次元」を流れているなにかである——を情動的に感知したうえで、それが「さしあたって修復される」テキストの運動を批判的に解析すること。あちらでは「魂の次元」と訳された“*spiritual*”が、こちらでは「精神的一体感〔*spiritual unity*〕」と訳されているという、〈翻訳〉が生み出すインターテキストュアリティの妙を、(「自覚的なカムフラージュであった可能性」(383 頁)も含めて)著者の意図と方法に逆らってでもつかみ出すこと。ここに、テキストを〈読む〉ことの鍵がある。

### *beginnings*

では、このテキストの〈始まり〉は、どこにあるのだろうか。

目次のあと、序章の劈頭には、エドワード・W・サイード『文化と帝国主義』(1993 年)<sup>4</sup>からの引用が題辞として掲げられている——「…わたしたちは、男女双方にかかわるところの、白人と非白人の双方にかかわるところの、宗主国の住民と周

<sup>4</sup> 大橋洋一訳『文化と帝国主義 1・2』みすず書房、1998・2001 年。

辺地域の住民双方にかかわるところの、過去のみならず現在や未来にもかかわるところの、重なりあう領土やからまりあう歴史について語らざるをえなくなる」。これは、『文化と帝国主義』第1章「重なりあう領土、からまりあう歴史」の最終節「帝国を世俗的解釈〔secular interpretation〕とむすびつける」の最後に、「ポストコロニアル批評」と一般に呼ばれるようになる批評が「なすべきこと」をまとめた重要な箇所、まさにその掉尾を飾る一節からの引用である。より正確に言うと、本章の末尾を最後の一文だけ除いて引用していることになる——「そしてこの重なりあう領土やからまりあう歴史を理解できるのは、人間の世俗的な歴史〔secular human history〕のパースペクティヴにたつときなのである」<sup>5</sup>。この最後の一文（原文では独立した一文をなしているわけではない）の「抑圧」を、ことさら大げさにとりあげる気はないが、サイドがこの最終節のタイトルに用い、文字通りその単語でこの節を終えたところの、“secular”という形容詞の意義を、すこし考えてみたいと思う。

サイドを「ポストコロニアル批評の鼻祖」と崇め奉る読者からすると、この「帝国を世俗的解釈とむすびつける」と題された方法論的に重要な節が、セゼールやファノンではなく、アウエルバッハやクルティウス、そしてなによりヴィーコといった西洋文献学の「高貴な伝統」をなす大立者の名前でもって語り起こされることに違和感を覚えるかもしれない。もちろん、ここでは、この「高貴な伝統」がいかに「重なりあう領土、からまりあう歴史」にたいして盲目であったかを批判し、「比較文学者の『世界文学』を支えていた理想主義的・観念論的歴史主義と、同じ時期の具体的な帝国地図とをひとくくりにしてみることができる」ような「ダイナミックな視座」<sup>6</sup>に立つことの必要性を説くことが眼目なのだが、それにしても「高貴な伝統」にたいするサイドの思い入れには「大時代」的との印象をぬぐいされないのではないだろうか。そして、このことが、サイド自身の〈始まり〉へとわたしたちを連れ戻す——

*Beginnings: Intention & Method* (1975)<sup>7</sup>は、「オリエンタリズム以前」のサイドの代表作である。デリダやフーコーといった「舶来の最新理論」を手当たり次第に使って古今東西の文学作品——いや、ほぼ完全に「西」だけで「東」はほとんど扱われていない——を縦横無尽に論じたこの大部の著作によって、サイドは新進気鋭の比較文学者・文学理論家として一躍（「業界」の）有名人となる。2年後にパレスチナ国民評議会議員となり、その翌年に『オリエンタリズム』を上梓することによって、今日わたしたちの知る「サイド」が生まれたとも言えるわけだが、そのせいもあってこの『始まり』は不当にも——と、わたしにはつねづね思われる——等閑視されている印象が否めない。「舶来の最新理論」の紹介について言えば、今日の視点から見れば、粗雑でときには奇妙ですらあるとしか言いようがなく、その奇妙さのうちにおもしろみを見出すことができるとはいえ、理論的にはあまりみるところがない、というのが正直な感想である。だが、この書物を貫く強力なテーマ——「神学的」な単一の〈起源〔Origin〕〉の誘惑を徹底的に排撃し、「世俗的」な複数の〈始まり〔beginnings〕〉を「トピカ的に発見」することに批評の本義を見いだす——のすゝめは圧巻であり、またそのうちに、「世俗批評（世俗世界性）」「対位法的読解」「アフィリエーション」「ヒューマニズム」といったサイドの批評原理となっていく——「ポストコロニアル批評」は、その原理の「応用」（トピカの後に来るべきクリティカ）と考えるとさしつかえないだろう——思考の種がすべて埋まっていると言っても過言ではないのである。そして、その豊穡なる土地の名がジャンバッティスタ・ヴィーコであり、サイドは（おもに）エーリッヒ・アウエルバッハ<sup>8</sup>の導きによって、その地にたどり着いたのだった。

書評の目的からあまり逸れてしまっただけとはいけな

<sup>7</sup> 山形和美ほか訳『始まりの現象—意図と方法』法政大学出版局、1992年。

<sup>8</sup> かけだしの西洋文学研究者として若きサイドが手がけたもっとも初期の仕事のひとつが、アウエルバッハ「世界文学の文献学」の英訳（1969年）である。また、その遺著となった『人文学と批評の使命』の中核をなすのは、アウエルバッハ論である。

<sup>5</sup> 『文化と帝国主義 1』128頁。

<sup>6</sup> 同上、107頁。

いので、サイドと／のヴィーコについては他の機会に譲りたいと思うのだが<sup>9</sup>、ここではサイドの批評原理（という言い方が少々大げさに過ぎるならば「(価値) 判断基準」と言ってもいい）である「世俗的〔secular〕」「世俗世界性〔worldliness〕」といった概念がもたらした効果と、それが本書（『世界史のなかの台湾植民地支配』）を〈読む〉ことにあたえる影響について考えておきたい。これらの概念の〈始まり〉は、もちろんヴィーコの“gentile”やアウエルバッハの“irdisch”といった単語に求めることができるわけだが、またもう一方の〈始まり〉としてサイド自身の中東での〈経験〉の重みを忘れてはならないだろう。そのこともあってか、(ヴィーコやアウエルバッハには必ずしも認められない) サイドの「宗教ざらい」という問題が生じてくる。サイドにとっては、「オリエンタリズム」も「イエール学派」も十把一絡げに「宗教」ということになってしまうのである（本書の用語を借りれば、そこにある種の「均質化の罨」を見いだすこともできるだろう）——その意味では、「ポストコロニアル批評」の名の下に大量生産される論文の多くも、それらが理論的「権威」を笠に着て作品をキルことに汲々としている点において、サイドにはすぐれて「宗教的」と映るであろうが、その「権威」とされる大祭司に祭り上げられるのがしばしばサイド本人であることは皮肉であるとしか言いようがない。

その「問題」をするどく指摘し、サイド的「世俗批評」を〈宗教(的なるもの)〉によって代補する試みを精力的に行ってきたのが、サイドの愛弟子でありコロンビア大学における後継者ともいえるゴウリ・ヴィシュワナートンである。彼女は、「改宗」「神秘主義」「オカルト」といったおよそサイド的とはいえない諸トポスのうちに「世俗批評」のモメントを〈発見〉することによりその可能性の範囲をおおいに拡大する一方で、サイドの言説のなかに不意に突出する（ルイ・マシニョンの神秘主義にたいする深い共感といった）「宗教的感性」を敏感に感じとることによって、サイド自身が抑圧していた〈宗教(的なるもの)〉の

潜勢力を救い出そうとしている<sup>10</sup>。

つまるところ、わたしが本書を〈読む〉試みは、ヴィシュワナートンの顰にならって、ということになる——ここでの「問題」は、サイドの「宗教ざらい」とは真逆、ということになるだろうが。わたしが提出した仮説をやや図式化して言うならば、本書のナラティヴは文学ジャンル論からすればおそらく「殉教伝」の範疇に属するであろうにもかかわらず／であるからこそ、筆者の批判理論的「意図と方法」による「宗教」というトポスの抑圧が過剰に働き、かえって「宗教」がもつ「世俗批評」的な潜勢力を捉えそこなう構造ができあがってしまったのではないか、ということになる。林茂生自身の改宗の問題のみならず、李春生の奇妙にハイブリッドな原理主義や平埔族の集団改宗など、素人目に見ても興味をそそられるトピックが多くあるにもかかわらず、それらが有するかもしれない潜勢力が（クリティカ的裁断によって）予め排除〔forclusion〕されてしまったのではないか——むろん、それが「自覚的なカムフラージュであった可能性」もあり、いずれにしても精神分析化することはわたしの好みではないのだが——と考えられるのだ。今さら言うまでもないことだが、本書の「意図と方法」が大いに成功し圧倒的な学問的成果を世にもたらしたことについては、疑問の余地がないものとわたしも考えている——それについては、他の評者たちが専門的見地から見事に語ってくれるに違いない。そのことを全面的に認めたうえで、あえて、ありえたかもしれない「他の次元」への跳躍といったものを想像してみることもまた、読者＝翻訳者の使命であるように思われるのである。

もうひとつ別の〈始まり〉の存在が、本論の結語のさらに後、「あとがき」によって示唆されている——

<sup>9</sup> サイドと／のヴィーコについては、上村忠男「ヘテロトピアの思考」（同名書（未来社、1996年）所収）、「無調のアンサンブル」（同名書（未来社、2007年）所収）などを参照。

<sup>10</sup> これらの「試み」については、ヴィシュワナートンによる以下の諸論考（すべて拙訳）を参照のこと——「サイドの遺産——意図と方法」（『みすず』652号、2016年9月）、「否認の原理（上）（中）（下）」（『みすず』576-8号、2009年10～12月）、「異他知的の枠組による世俗主義の再考」（一橋大学大学院言語社会研究科編『言語社会』10巻、2016年3月）。

(702 頁)

やみくもにマイクロフィッシュを手繰る作業のなかで、ひとつの資料に息を呑んだ。シングルトンという宣教師の記した「神社参拝反対論」(1933 年)という文書である。シングルトンも教師を務めた台南長老教中学校で、神社参拝をしなければ学校として不利益を蒙るという情勢のなか、それでも参拝すべきでないとする論を展開した意見書だった。台湾で「皇民化政策」の一環として神社参拝が強要されたことは知ってはいた。すでに論じ尽くされた対象ですらあるような気がしていた。しかし、資料からは「神社参拝の強要」という概括的説明には収まりきらない問題の深みと広がりを感じられた。一体、そこで何が生じているのか? なぜ、また、いかにして、神社参拝問題をめぐって人間関係が音を立てて軋むような事態が生じたのか? 本書の起点となる問いが、こうして形づくられた。

(703-4 頁)

この情動——我知らず「息を呑」み、「問題の深みと広がりを感じられた」という〈中動態〉的な経験——が、この巨大なテキストの全体に〈伏流〉している(と、わたしが感じる)ことについては、もはやこれ以上の贅言を要しないだろう。ひとつだけ付け加えておこなれば、シングルトンが(そして、おそらく、前述の黄俟命も)原理的にこだわっていたのは、台南神社に「神霊 spirit」があるか否か、ということだったらしい(458 頁)。

### *penultimate*

この小文のはじめに引用した本書の結語のなかに引用符のついた単語がいくつか出てきていたことを、いぶかしく思った方もおられるかもしれない。この本論最後の段落の、ひとつ前の段落に、林茂生が台湾におけるキリスト教宣教 70 周年記念誌に寄せた漢文の序文が、筆者による書き下し文で引用されているのを受けたものだ——

「千年はなお昨日のごとし、昨日は千年に似たり。[…] 七十年の光陰は無限の血涙、無限の熱禱、無限の精神を含有す。生命、ここに在り〔生命在焉〕。一瞬も亦千年に似たり」。

この同じ引用は、実はすでに序章のしめくくりとして引用されており、この壮大なナラティブに大きな枠組みをあたえている。序章には、この林茂生「序」の原文が写真で掲載されている(38 頁)が、それを見ると、林茂生自身はその「序」をしめくくるにあたって「教會之無窮生命將興新高淡水」と記しており、ここで言祝がれている「生命」が(字義通りに読めば)「教會」という制度のそれであったことがわかる。

とはいえ、筆者の引用によって切り出された林茂生の文章の断片は、それ「自身のアウラに包まれて」<sup>11</sup>、この新たな(コン)テキストのなかに屹立している。生命在焉。この「生命」という語が漢文脈においていかなるコノテーションを持つものか、わたしには皆目見当もつかないし、それが聖書的伝統から出た表現なのか(「ヨハネによる福音書」1:4 など)、または時代的に言ってベルクソン／(大正)生命主義の余韻を響かせているものなのか、知る由もない。しかしながら、「生命在焉」という断言は、この高度に学術的なテキストにあって——その本論が始まる直前と、それが終わる最後から二番目〔*penultimate*〕の位置にあって「残りの時」<sup>12</sup>の枠組みをなしているという意

<sup>11</sup> 「引用は言葉を名で呼び出しこの言葉をそれが置かれている連関から破壊しつつ切り出すのだが、しかし、まさにそのことによって、引用はその破壊された言葉をその根源へと呼び戻してもいるのである。引用された言葉は韻を失うことなく、その音を響かせ、調和しながら、新しいテキストの構造のなかに姿を現わす。韻としてのその言葉は、自身のアウラに包まれて、似たものを呼び集め、名としては、孤独に、表現をもたぬまま佇んでいる。言語の前で、この二つの領域——根源と破壊——は、引用においてみずからの正統性を証明する。そして逆に、この二つの領域の浸透しあっているところで——つまり引用において——のみ、言語は完成しているのである。引用のなかには天使の言語が映し出されている」(ヴァルター・ベンヤミン「カール・クラウス」『ベンヤミン・コレクション 2』(ちくま学芸文庫、1996 年) 544-5 頁)。

<sup>12</sup> ジョルジョ・アガンベンは、パリのノートルダム大聖堂で行った講演において、「メシア的時間」から切断された「残りの時」を生きる諸存在者のことを“the penultimate”と表現している(Leland de la Durantaye (Trans.), *The Church and the Kingdom*. Seagull Books, 2012)。

味において——ある種の「異質性[hétérogénéité]」としてテキストを「垂直線に切り開く」<sup>13</sup>ものであると感じられる。「生命」という潜在的ななにものかの<sup>リアリティ</sup>実在性を留保無しで「在焉」と肯定する言語行為は、たとえそれがすぐに「教會」という制度の「個別性に汚染された普遍性」<sup>14</sup>によって閉じられようとも、一瞬「他の次元」を開くものではないだろうか——本書の筆者の元来の専門である教育学の領域におけるアナロジーを考えるならば、「国家イデオロギー装置」の最たるものである（「学校」といった）教育制度を徹底的に批判的理性の審判にかけるといふ〈強い思考〉を堅持／顕示しつつも、「根源的自発性」<sup>15</sup>といった）超一

理性的ななにものかへの〈垂直的〉な〈信〉を失わずにいること、と言ってもいいのかもしれない。そうであればこそ、本書は、わたしのような「文弱の徒」にも感動をあたえうるのだと思う。

<sup>13</sup> ジュリア・クリステヴァの（インター）テクスチュアリティの理論から引き出した、「フェノ＝テキストのうちに『異質性[hétérogénéité]』を発見し、それがジェノ＝テキストによって『垂直線に切り開かれ』た亀裂であると直観する」といふ〈読む〉ことの理論については、拙論「“Immature poets imitate; mature poets steal”——テキストの／における〈海賊行為〉にかんする予備的考察」（稲賀繁美編『海賊史観からみた世界史の再構築』思文閣出版、2017年）を参照されたい。

<sup>14</sup> エルネスト・ラクラウが用いてジュディス・バトラーが引き受けた表現。バトラー・ラクラウ・ジジェク（竹村和子・村山敏勝訳）『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』（青土社、2002年）76頁、ほか参照。

<sup>15</sup> コロキアムの質疑応答において、筆者が（やや out of context に）「わたしはデューイのいう『根源的自発性』というものを信じている。『根源的自発性』を阻害するものはすべて、同化主義だと考える」と断言したのは、実に印象的だった。この（やや不用意な）〈普遍〉のかたまりが、「地域研究」の枠を超えて、わたしのような読者に「対話」の回路を開いているように感じられたからだ。

この「根源的自発性」という概念は、第II部第6章の注(30)にあるように、大田堯がデューイの思想の解釈にかかわって提示したもの（注129頁）だという。そこで、大田堯の著作を繙くと、それは「生命」の「根源的自発性」であり、デューイが『民主主義と教育』（1916年）の冒頭で語った“self-renewing process”としての「生命」という考え方に暗示を受けたものであることがわかる。この機会にデューイの原書も少し覗いてみたのだが、門外漢のわたしは、その教育論が「生命」「エネルギー」「存在を継続するための努力」といった生命論から語り起こされる——おそらく解説者はダーウィンを持ち出すところだろうが、時代・場所からしてベルクソン『創造的進化』の影響はまちがいがないと思われるし、「努力」（“struggle”ではなく“strive”）にはスピノザの「コナトス」の影を見

ることもできる——ことに少々面食らった。大田堯の『教育とは何か』（岩波新書、1990年）もこの機会に読んでみたが、こちらにも「種の持続」の観点から語り起こしているところをみると、教育学におけるある種の流儀なのかもしれない。

ところで、大田は『教育とは何か』の中で「倒木更新」という印象的な言い回しを紹介しているが、これは『世界史のなかの台湾植民地支配』終章に題辞として掲げられた矢内原忠雄の「<sup>ひこばえ</sup>蘂」のイメージ——このイメージは「あとがき」に登場する鄭児玉牧師に引き継がれ、「打ち倒された者の魂を受け継いで芽生える蘂」（強調は引用者）と〈翻訳〉される——と呼応しているようで、おもしろい。あたかも、デューイー大田堯の「（人間学的）教育学」の線と、矢内原忠雄ー鄭児玉の「東アジアのキリスト者」の線とが、ここで交差しているかのようだ。

なお、「根源的自発性」といふと、わたしなどが真っ先に思い出すのは、木村敏の「おのずから」論における同じ表現の使用であるが、それとの直接的関係はとくになさそうである。とはいえ、こちらの〈線〉との交差を考えてみるのも——やはり、ベルクソンあたりだろうか——おもしろいかもしれない。