

# 受動的実践と分有

— 中村勝の台湾先住民族の歴史経験の記述をめぐって —

中村 平\*  
husv83@gmail.com

## <要 旨>

本稿は 대만 先住民族の 역사 경험, 특히 일본 식민주의(colonialism)의 역사 경험을 중심으로, 나카무라 마사루(中村勝)의 『포수(捕囚)』(2009)가 제기한 수동적 실천과 주체적 자연의 개념을 검토하여 대만 先住民族의 피식민과 식민의 역사 경험 분유(分有)에 대해 탐구한다. 대만 先住民族의 피식민 역사 경험을 해석하는 개념으로 제시된 「수동적 실천」은 대만 先住民族의 역사 경험을 말하고, 그것이 들리고 읽히는 운동과 겹쳐, 현존재의 공유로서 제시된 「분유」 개념의 의식화와 그 의식화의 말하기 실천으로 이해할 수 있다. 형태를 바뀌어가며 계속되는 식민주의 체제의 바깥으로 나가려 하는 기술(記述)의 수동적 실천은 타인의 일로 구분짓는 것이 아닌, 자신이 그 관계자가 된다는 의미의 당사자 입장에서 역사 경험 기술이다. 식민주의의 불의(不義)의 역사 경험 - 식민폭력에서 「남은 것들(殘りのもの)」을 분유하는 기술과 읽기의 실천 안에서 식민통치의 책임을 질 수 있다.

キーワード：受動的実践、分有、植民主義、植民統治責任、台湾先住民族

## 1.はじめに

本稿は台湾先住民族の歴史経験、特に日本植民主義（colonialism）との関係を中心に、中村勝『捕囚』（2009）が提起する受動的実践と主体的自然の概念を検討し、台湾先住民族の被植民と植民の歴史経験を分有することについて探究する。分有する主体と主語は、本稿が説明するように、歴史経験を受けとめ、他人事とは言えないこととして感知してしまう者たちである。植民統治の暴力的経験を記述する近しい関係者、という意味で当事者性が登場する。出来事や経験、そしてそれらの記憶の分有は、「他人事と言いたい身体的な葛藤」の別名である。本稿はこのような被植民経験の分有として、浩瀚な内容の『捕囚』のうち、鍵となる主体的自然と受動的実践概念の射程を明らかにする。台湾先住民族の被植民の歴史経験を解釈する概念として提出された「受動的実践」は、台湾先住民族の歴史経験を語り、それが聞かれ読まれる運動と重なり、現存在の分かち合いとして提出された「分有」概念の意識化と、その意識化の語りの実践としてあることが理解される。

\* 漢陽大学校国際文化大学日本言語文化学科 助教授

1) 日本により植民化された台湾先住民族は、「大東亜戦争」においては南洋に出役（兵役）させられ、これを「南洋」の現地住民から見れば被侵略の経験となる。台湾先住民族の「被植民」の歴史経験としてこれらの事態を描くことはできないが、「日本」との関係において「被植民」の事態を前景化する場合に限りこの語を使用することに注意されたい（中村勝 2009: 34を参照）。

## 2. 分有

台湾先住民族、特にタイヤルを中心に聞き書きと史料の検討を私はこれまで重ね、その歴史経験を記述してきた（中村平 2009を参照）。その出発点は、第二次大戦後、植民地統治が切り離された後の「戦後」日本において、植民の経験とは何か、植民された経験とは何であったのかについての検討が不十分であって来たという問題意識にある。実際に台湾へと渡り、タイヤルを中心とした被植民の歴史経験の検討をしていく中で、前景化したものが「分有」概念である。幾多の暴力的な事態を見聞きするにつけ、私は、それら膨大な経験を理解することは到底出来ないという気になり、かといって見てしまい聞いてしまった事態を忘却に追いやることもできず、落ち着かない心理に継続してある。見ず知らずの私を親切に歓待してくれ、付き合っていてくださっているタイヤルの方々とは、様々な場面では生活も共にする関係となり、すでに幾人かの方とは永久の別れとなっている。タイヤルの人々は「自分」ではないが、全くの「他人事」とも言えない関係となっている。

そしてこの「見ず知らずの私」という認識が、台湾先住民族の歴史経験の想像と学習の欠如であったことが、「日本」植民主義に関する研究を進める中で鮮明になっていった。タイヤルの人々にとって、私は決して「見ず知らず」の存在ではなく、「日本」からやってきた「日本人」という歴史的な関係性が織り込まれている。タイヤルの人々は何よりもまず私を「日本人」として受け入れてくれ、その後に私の個性や人格的な部分を知るようになっていったのではないかと考えられる。そしてタイヤルの人々が私に見せ、語ってくれたことの一部は私に分有され、何かを負っているという感覚がある。自らの台湾先住民族とのこのような出会いの経験とは何かを考える中で、経験と記憶の分有自体を描いた作品である岡真理の『記憶／物語』（2000a）に出会い、影響を受けた。タイヤルの人々にとって私が、日本統治の記憶を否応なく想起させる存在（モノ）であることが明確となった。

『記憶／物語』は、他者の経験や出来事を理解しきったつもりになる（領有する）欲望をはらみつつ語られる物語に警告を発する。詳細に表現するという意味の「リアリズム」への欲望が顕著な暴力表象においては、それらが逆説的に出来事の暴力性を消去していることが批判される。経験が語られる際の「不安」さを帯びた語り口に、出来事を領有しないあり方が見出され、そのような（読者をも不安にさせる）不安さと不安定さが出来事を分有するとされる。そのような語りは、出来事のほうに逆に人を捉える事態を示す。主体的な意識の外にある者とモノを岡は他者と呼び、「＜出来事＞の記憶を分有するという営為とは、この他者の呼びかけの声にその無能さと受動性において応答するものにほかならない」（同上：98）。そして「＜出来事＞の記憶を『物語』として領有するのではなく、＜出来事＞として分有する」のは、「難民的生を生きる者たちだけだ」とする（同上：112）。ここでの「難民」は「祖国を喪失した者」とも言われるが、より根本的には、「出来事に人が帰属させられる」ような生を生きる者たちを指す（同上：102-12）。

岡真理『彼女の「正しい」名前とは何か』（2000b）では、「分有」が以下のように説明される。フランス語の動詞“partager”、あるいは英語の“share”には「分ける」という意味と同時に「共に

する」という意味の両方がある。「分割したものを、他者としてバラバラに所有するのではなく、かといって、同じ何かを共同性を前提に同じ者として共有するのでもなく、分割すると同時に共にもつこと、他者として分かちもつこと」である（同上：13）。

### 3. J-L・ナンシーの分有

岡の前二書は明言しないが、分有は、フランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシーが『声の分割』<sup>パルタージュ</sup>（原著1982）と『無為の共同体』<sup>パルタージュ</sup>（原著1986）において考察した概念“*partage*”の邦訳語として日本にもたらされた（以下「分割」は「分有」または「パルタージュ」と表記する）。分有は、二者の「間に切れ目だけがあり、両者を分かちその切れ目を双方が共有しているというようなあり方」を指す（西谷 2002: 130）。死という出来事の「共有」や「理解」という事態を考えてみれば分かるが、それは通常の意味での「共有」や「理解」ではありえず、このような表現となる。岡も言うように、それは分離かつ共有、あるいは「分かち合う」という事態である。

ナンシー『声のパルタージュ』は「解釈（学）」をギリシャ語の原語に遡って検討し、「告知」の意味を復権する。「告知」は「単に言葉へともたらし」「そのようにして知らしめること」である（ナンシー 1999: 28）。それはひとつの贈与であり（同上：58, 77）、演劇的かつミメシス的である（同上：64, 66）。ナンシーは、歴史を歌う吟遊詩人の解釈的な活動である、プラトン『イオン』を分析する。詩人イオンの朗読と上演の持つ力は磁石のように周囲に感染するが、それは本質的には技術（テクネー）の問題というよりも、言葉の持つ力であり、詩人が神憑りして、取り憑かれ（脱自）していることに由来する（同上：56, 68）。観衆にミメシス（感知、感染、模倣と訳せよう）が生じるのだ。「ポイエーシス的自発性とは製作あるいは創作することにあるのではなく」、詩人たちが受け取ったものを「われわれに届ける」ことにある（同上：58）。このような解釈的活動は、「自らの外に、自らの分別の外に在ること」を分有しており、それこそが詩的「創造」の絶対的条件である（同上：58-9）。解釈的活動は、「神的なもの」（これはキリスト教的伝統外にある者にとっては、さしあたり先の「自らの分別の外に在ること」と理解したい）の分有の分節（発話）と告知に他ならないとされる（同上：62、加藤 1999も参照）。分有されているのは「各々の差異における複数の声」であり、また「自らの外にあること」「脱自」としての「神的なもの」である（加藤 1999: 103）。

『記憶／物語』においてこの概念は、暴力的に到来するという受動性を前置きしつつも、多用される「分有しなければならない」という表現に見られるように、主体の意思的・意識的・選択的な行為として使用される時があるように見受けられる。この岡的な「分有」の使用を、「意識的にそれを感じ取るという現象学的な側面」があり、「ナイーブ」で「ナルシシズム」的色彩を持つと私信で

評したのは山本達也氏（京都大学GCOE研究員）である<sup>2)</sup>。内田樹（2003）が言うように、岡は分有を、「～しなければならない」という当為の文脈で用いている。「＜出来事＞の記憶は、他者によって、すなわち＜出来事＞の外部にある者たちによって分有されなければならない、何としても」（岡 2000: 75）。こうした半ば決意主義的な文体——「当為」と「能力」に焦点化したディスクール、そこから特徴付けられる「教化と馴致」の語法や語り口、言葉遣いに対して内田は違和感を述べている。

#### 4. 植民主義と分有

ここで、岡の植民主義という問題意識を共有しつつ、以上の議論を経由し、台湾先住民族の日本植民主義との関わりの歴史経験の記述と分有に立ち戻るために、植民主義と分有について整理したい。前提としてさしあたり植民主義（colonialism）とは、ナショナリズム、ステイティズム（国家主義）、キャピタリズム、ジェンダー支配の結合による、他者の主体性を規定しつつ抑圧する力として設定しておく（中村平 2009も参照）。言葉を換えれば、民族的、国家間的、階級的、ジェンダー要素を重要な対象とする。この視角は、岩崎稔らによる編著『継続する植民地主義：ジェンダー／民族／人種／階級』（2005）などで明瞭に開かれた議論であり、中国語圏においては陳光興『脱帝国』（2006）が同様の視角を持つ。これらの論者により開かれてきた植民主義の概念は、法的に差異化された「植民地」が消滅することによって、植民化あるいは植民主義が終了したとは考えない<sup>3)</sup>。またさらに、日本植民地下、台湾先住民族に対して「理蕃」として展開された植民主義は暴力の行使が基底にある。植民主義を裏書きし、裏から支えるのは、R・ルクセンブルグ『資本蓄積論』も言う「軍国主義」であり暴力である（中村勝 2009：第2章第1節を参照）。力によって黙らされてきたという事態、あるいは暴力に裏打ちされた主体こそが、植民主義下で生きるあり方のひと

2) 以下は山本の論旨である。ナンシーの分有は、ハイデガー経由の議論で、現存在（Dasein）が存在する、というまさにそのことが分有の対象となる。つまり、あらゆる現象に先立つものとしてパルタージュはあるわけで、取捨選択の対象ではありえない。そこでは、主体の意識といったものは強調されることはない。常にすでに、私たちは「ある」というその存在を分有しているからだ。こういった議論と、岡の議論を同列に語るのは可能なのか。『記憶／物語』は、責任主体という、法的・道徳的モデルにおいて議論を立てるがゆえに、個人の能力において分有を考える傾向がある。また『声のパルタージュ』の方が『無為の共同体』よりも、現存在としてそこに現れてしまったことがすでに分割＝分有されているというニュアンスがある。このような山本の整理に基本的に同意しつつ、『イオン』分析に見られるように、ナンシーも解釈的な活動における出来事や経験、そして歴史の分有といった側面を手放してはいないように思われる。現存在と意識、ナンシーの言う「声」と「神的なもの」、経験と人間そのものの分有についての理論的（存在論と現象学）整理を、今一步進めることは今後の課題としたい。

3) 台湾先住民族にとって、行政的な日本の植民地を脱した後の中華民国においての差別的暴力的な事態を指摘するものとして、内国植民地論が提起されてきた（中村平 2009）。日本国内の沖縄を論じる富山は、沖縄をめぐる国内植民地論が提起する論点を、「資本の自由」の中に植民地支配の存在を承認すること、商品交換と労働の偶発的、即興的な結合において植民地化が生じることにあると指摘する（富山 2008）。なお本稿では、1945年までの「植民地」における事態を指す場合は、「日本植民地下」という語を使用する。

つだった。植民主義における暴力の位置（植民暴力、colonial violence）を見すえながら、歴史経験の分有を思考する必要がある。

以上見た植民主義を、ナンシーを経た岡の分有の議論と節合し、「分有を阻害するもの」と再設定したい。人と人の、人と自然の、人とモノのつながり・分かち合い・存在（現存在・存在者）の分有を阻害するものとして設定する。人と人の分有において、本稿で扱う歴史経験の分有が、大きな意味を持ってくる。中村の「捕囚」とは、植民国家資本という意味での植民主義に捕われる囚人の意味である。先に見たナンシーの分有論は、穿って見れば、現存在が既に常に分有されているのであれば、それを語りとして、研究として意図的に述べる必要はないだろう。「現存在は分有されている」という意識は必要なのではないか。資本主義・軍国主義と重なって展開してきた植民主義的現状こそは、分有という原則的事態を阻害し、見えなくし、隠しているのではないか。そのような現状にあり、ナンシーはまずもっては解釈学批判という哲学史の文脈の中ではあるが、分有という事態を概念として提起し、意識することを呼びかけるのだ。このように、ナンシーの議論を植民と被植民の歴史と責任の場に持ち込む際、意識の志向性あるいは認識として問題を設定しなくてよいのかという問題が登場する。特に被植民者との関係において、植民側の「意識」の問題は常に提起されうだろう。この点、『捕囚』における「受動的実践」概念は現存在の分有を意識化すると読める。『捕囚』は「責任」概念については展開していないものの、台湾先住民族の植民暴力という不正義の歴史経験を分有する記述を行うことによって、責任を負うものである。

現存在のレベルの分有の話を、植民主義が分有を阻害しているという認識、つまり意識のレベルに持ち込む必要は、あるだろう。21世紀初頭の日本において、「日本」を語る場において、ある。岡は『記憶／物語』で、日本人にとっての他者の戦争と植民地支配の「＜出来事＞」の記憶を私たちがいかに受けとめ、いかに理解し、いかに分有するか」ということが、元「慰安婦」らのカムアウトを経た1990年代の日本社会と日本に対して突きつけられた課題だったとする（2000a: 70）。岡のこのような認識が、分有を「～しなければならない」という当為の語り口として使わせている。植民主義の歴史と現状の認識に立って、暴力的な経験と出来事の分有に社会が変わっていく契機を見出す岡が、そのような語り口をすることは理解されよう。

内田は岡の語り口に「息苦しさ」を感じ、それを「審問」の語り口だとしたが、それは内田の歴史と現状の認識と立場を示すものだろう。植民側に立ってきた日本人にとって、その歴史を持ち出されることは息苦しくなることは当然だ。それは日本人という既存の主体が、植民主義の歴史の上に成型されてきたという、自らの基盤が掘り崩される力を有するものだからだ。内田の言う「ためらいの倫理学」は、語り口には注目するものの、植民主義を展開してきた帝国日本の責任の内容について言をなしえない。また岡の認識についていえば、植民主義を告発する声とカムアウトは1990年代に始まったことではなく、日台関係においては植民地統治時代から継続してきており（中村平 2008）、戦後在日台湾独立派の（日本と中華民国を含めての）植民主義批判が、日本人、特に左翼を自認する人々に聞き取られてこなかったことも明らかにされている（森 2001）。

本稿執筆中の2010年秋には、1930年のいわゆる霧社事件あるいは「決起」の80周年の行事



(慰霊祭)や学術シンポジウム、座談会が行われたが、日本政府による公式の参席は依然としてなされていない。日本政府による事件の真相の究明、植民地統治の中での事件の位置づけの究明、それらについての公式見解の発表と儀式への参加が問われている。同時にそれは、日本人としての私が呼びかけられ、なんらかの応答が求められていることを感じさせる事態である。問題は継続して歴史と現状の認識にあり、本稿ではそのための一步としても、台湾先住民族を「捕囚」化した日本植民主義を実証的かつ原理的に分析する中村の研究を検討したい。

## 5. 中村勝の「主体的自然」概念

中村が『捕囚』で展開する「主体的自然」と「受動的実践」は、日本植民主義を蒙る以前と以降の台湾高地先住民を認識する概念である。日本植民地下の台湾先住民族の歴史経験を理解し、ナンシーが追究した原義の意味での「解釈」をしようとするならば、分有とかかわって、これらの概念が重要なものとなる。台湾先住民の非(先)資本主義的な、自然経済に深く基礎づけられた社会は、「普遍的な家族経済」に基礎づけられ、「主体としての人間と自然から成る能動的で受動的な自然生的循環構成」であった(中村勝 2009: 319)。日本植民統治後、「植民地原蓄過程の強制に繋がれた生は、従来の主体的自然の保護状態から、植民経営としての原収奪<sup>きゅうじゆつ</sup>によって、『単なる商品人間』として被救恤<sup>ききうじゆつ</sup>の窮乏の状態におとし込まれて」いく(同上: 219)。

中村が拠るのはK・マルクスと北尾邦伸の「自然」認識である。生産力概念について検討した北尾邦伸(1976)は、人間の労働力を「一つの自然力である」とし、「人間的自然」「主体”的”自然」概念を使用し、人間—主体: 自然—客体という二項対立的な認識枠組みを批判に付す。北尾のこの「それ自身自然である人間」という見方(中村勝 2009: 233)は、人間のうちにある自然と、自然のうちにある人間を捉えようとするものであった。マルクスは、「人間は、その生産においては、自然そのものと同じように振舞いうるのみ、すなわち諸質量の形態を変化させうるのみである」と述べている(『資本論』長谷部文雄訳、第一部上、126頁、北尾1976: 94より再引用)。主体的自然とはマルクスの「自然的生命力」(中村勝 2009: 272)であり、労働する実存の自己形成とも言われ、「本能的」なものである(同上: ix)。それはマルクスの言う「直接的交換」を行なう主体であり、「自然融即性(Natur-identität)」の下に生きられる主体である(同上: xi、cf. 311)(なお「identität」は同一性とも訳せられる。)

主体的自然は、親鸞の言う阿弥陀如来の「自然のことはり」であり、自動詞として直接に「成る」ことの実践であり、すなわち「受動的実践」である(同上: 235-6)。中村は主体的自然を、意識する主体と意識される主体とそのあいだを、積極的につまり「受動的実践」の生きられる場として、生による規定性をうけた意識の活動のもとに捉えていく(同上: xii-xiii)。主体として自然と合致せしめるところの「間柄をもつ」(マルクス)態度は、「受動的実践」となる(同上: 316)。これには「自己産出的」活動(同上: 236-8、260)という言葉が与えられており、F・ヴァレラや河

本英夫らが開きつつある「オートポイエーシス」の運動とも見なせる（中村平 2010）。

## 6. 中村勝の「受動的実践」概念

従来生活していた土地のみならず、その生活と生の総体を原収奪された「理蕃生活のもとでは実践とよぶべき行為は、存在しないのであろうか」と『捕囚』は問う（中村勝 2009: 232）。そこに持ち込まれた受動的実践の概念は、武力闘争の明白な痕跡から捉えうる抵抗と実践だけではなく、日常生活の中での「政治闘争」たるその動きをどのように認識するかを踏まえたものである。それは、親鸞、デカルト、マルクスから「生の否定的に契機づけられた再生の労働」（同上：xlv）を捉えようとした概念であり、「不能の人間的自然」とも言い換えられる。ここに言う否定性とは、「理蕃」として具体政策化した日本資本主義の国家との結託（それは植民国家資本と呼ばれる）に規定された、という意味である。

従来の「人間による、人間のための消費」（R・ルクセンブルグの言う「人間の消費」）は、資本主義下において利潤のための生産という意味での「目的を顛倒された労働」によって「人間による消費」の全否定となる<sup>4)</sup>。この「人間の消費」とは、人間が生きていられる（「生きられる」）かぎりでの「諸必要」の別名である（中村勝 2009: 95）。資本主義下において、これまでの目的であった「人間の消費」は資本蓄積の手段に転じる（同上：104）。つまり資本主義下において、人間による人間のための消費は否定され、この生の否定性に契機づけられつつもなお、再生のためになされる労働を捉えようとした概念が、「受動的実践」である。「『実践』とは、ひろく『生』の感性的な人間活動として『労働』が中核となる」と言われるように、中村の言う実践は労働と切り離し得ない。労働とは、「人間の対象的活動であり、それ自身主体的自然である人間が他の主体的自然にはたらきかけてみずから自己の生活条件・生活環境・生活資料を——生殖による分身もふくめて——生産する活動」である（強調は原文、同上：231）。

受動的実践は物理的かつ精神的過程である。それは、デカルトの『情念論』に言う「精神自身によってのみにひき起こされる・内的感動」に拠るとされるように（第3章第2章「主体的自然」と「不能」者の実践）、「受苦」（同上：xxxix）あるいは受忍（*Erleidung*）（同上：xlv）であり、「待機」による「只今の受忍」（同上：306）である。武谷三男「技術論」（1946年）において、技術は法則性を対象に意識的に「適用」していくと同時に、対象を認識するという科学自らを反省するプロセスであり、武谷はこれを科学実践の「受苦的」な実践構造と呼んでいた（『武谷三男著作集1』、北尾 1976: 88）。このような、人間の存在意味を対象と労働主体との係わりの

4) ルクセンブルグ『国民経済学』（邦訳『経済学入門』岡崎次郎他訳、1978年、431頁）。中村（2009: 319）も参照。中村がマルクスを基に言う「原収奪」は、この「人間の消費」（生の再生産、同上：105）の否定であり、「自然的人間がよってたつ、家族として生きられるかぎりの必要の物質代謝、その代謝のオルガニズムが取り去られること」である（同上：101）。

中にあるとする技術論をベースにした、「生の否定的に契機づけられた再生の労働」について、堀孝彦『日本における近代倫理の屈折』（2002）は「パーリア（賤民）的受苦」とし、藤田省三『全体主義の時代経験』（1995）は「受苦の哲学」としたが、それらを受けとめつつ中村は、「受樂の不能」の意における受動としている（中村勝 2009: xlv）。

受動的実践の主体は、「従来の自分自身の在りようの『不十分さ』について批判するなり、または、自分自身の在りようの『不十分な把握』について立ち還ってみるなどの態度を、とりうる、つまり自らの身内にひたすら問うことによってえられる実存（落差）の立場に立っている」（強調原文）。それは従来の自分自身の在りように対する「批判と反省」の態度であり、「上と外からの道徳を適合的に受容する態度」の対蹠に位置する。中村はこの後者の「上と外からの道徳を適合的に受容する態度」を「実践の受動態」とする（同上：238-9）。

強力な新たな価値観と道徳に直面した時、従来の習俗は認識の上で対象化され、批判と反省にさらされる。受動的実践はそうした際に現れる、「伝統」にしがみついて離れようとしなない土着主義とも異なる。中村が注目するのは、対象の習俗認識から「解放」されている態度であり、これを「無記の態度」とも言い、自己存在の「不十分」を補完する「平静」を目的とする態度である。同時に、受動的実践は新たな道徳との全面的な適合ではあり得ず、外と上から命じられたことに対する「不服従」の態度ともなる（同上：240）。

この主体的自然の実践、つまり受動的実践は「理蕃」下において、官命の下山移住に抵抗した「ピヤハウ社」<sup>ムルフ</sup>タイヤルの頭目「ウイランタイヤ」、官命使役労働に抗したブヌン族「イカノバン社」の「ラマタセンセン」<sup>5)</sup>、イレズミをしたタイヤル女性で「蕃語講習所」講師を務めた「ヤユツペリヤ」<sup>6)</sup>に見られるとしている。これらの者たちは、日本人化の大勢＝体制の中で、絶えず適応と承認に戸惑い、「この帰趨を隷従の使役労働や召集の様態のうちに呻吟せざるをえない政治闘争」を担い続けていた（同上：591）。そしてこれらの者に対蹠する存在が、「理蕃」の社会的権力に従属して生きる「先覚者」たちと認識される。この「先覚者」論については、この先に上梓予定の書においてより詳しく展開するとされているが、そのアウトラインが『捕囚』本書において描かれる。「先覚者」の重要な一人として取り上げられるのが、タイヤルのロシンワタン（1899-1954）である。

<sup>たいひょう</sup>ロシンは大豹社の「帰順」に際し「人質」として日本に引き渡され、幼少期に「渡井三郎」と日

5) ラマタセンセン（生没年不詳）は、1921年（大正10）当時、道路工事の出役を拒否すると共に、道路の拡張や、交易の便宜のみならず近代的医療をも、自分たちを討伐する手段と見なしていた。そのことは統治側の史料からも明らかである（中村勝 2009: 590, 597）。

6) ヤユツペリヤ（新竹竹頭角社出身、1885-1933）は、16歳で日本人中野忠蔵と結婚し、20歳前後からの6年を台北艋舢公学校、さらに3年を国語学校付属女学校で学んだ（中村勝 2009: 17）。日本の価値観の下では劣等感のもととなる「ハンディキャップ」のイレズミそのものに拘泥し、日本の価値観を相対化し得た。彼女の劣等感は成人期に「上」から意識化されたものであるがゆえに、彼女には総督府体制への権力志向を相対化し、克服し得る余地が存在していた（同上：604）。



本名を付けられ、1910年から桃園小学校、1916年から5年余りを台北の台湾医学専門学校で日本人に混じって学習し、1921年から総督府の公医となって「蕃地」での医療活動に従事した。1922年の文章（井上伊之助宛私信）では、自らのタイヤルの伝統的宗教を「タイヤル人の自然教」と認識していたが、1923年の「皇太子奉拝」後、角板山「蕃童」同窓会紙上で「尊い日本國・皇統連綿たる天皇陛下の赤子・文明の空気」と公言するようになっていた。中村は、ロシンが総督府から給料を受けるという「労働」、日本人と結婚するように手配されたその婚姻生活（結婚後妻の「日野」に改姓）などから、日本の「先覚者」として役割を担わされ、自らも担っていったひとりの被植民者またはネゴシエーターの事態を見据える。

この渡井三郎と比べた時、「比喩的に捉えれば、ウイラン（ラマタやヤユツら）は、〔伝統的宗教の：中村平注〕神々を屠ることに〔天皇制の〕現人神に即くことに、立ち止って、動こうとはしなかった。すくなくとも積極的には、価値の所在を他の『神』のうちに探究しようとはしなかった。ウイランは自然生に即いた価値（使用対象）にとどまって、つまりはこの主体的な無記の態度においてそのかぎりの自己を承認しようとした。否定（破砕・消滅）されるべき『無』の所作そのものに、自分じしんをおく、再生の受動的実践の態度であった」とされる（同上：604）<sup>7)</sup>。

このように設定され、設定されることによって台湾先住民族の歴史経験を理解せんとする「受動的実践」概念は、「考える物質」としての人間と脳を見すえ、唯物論を哲学に持ち込むカトリヌ・マラブーの「可塑性」概念と共鳴するだろう<sup>8)</sup>。可塑性概念の射程は広いが、マラブーはハイデガーの可塑性の解釈である「作用を被ること」「耐えることのできるもの」を、「未来に向かう能動的な緊張関係」とし（2005b: 284）、ヘーゲルが構想した主体性の中で作用する「予期の構造」に、「出来事の推移を見計らいながら慎重に待つこと」と「ある人物の意図を見通すことやその魂胆を見抜くこと」の意を見てとる（同上：38）。中村により再現されたウイランらの受動的実践のあり方は、マラブーが言う「一方では可塑性を失い社会から脱落する、他方では過剰に適応させられ従順になる——その二つの間で揺れ動く、まさにその動きの中で抵抗すること」とそのまま重なっている（マラブー 2006: 258）。

7) 後に見るように受動的実践を自らの生き方に重ねて研究＝記述＝実践する中村だが、自己の被植民者への同一視が進むあまりか、歴史の裁断者的な記述（「操行」「評価」）が気になる。例えば先に見たヤユツペリヤについて、彼女を「先覚者」とする総督府職員の評に対し、むしろそれどころか、「四八年の短い生涯のうちに屈折——つまり統治側の知的労働に組し——はしつゝもタイヤル人として黥面ヤユツの操行を貫いて日本人官憲のふところ深くに抵抗しえたと評価することさえ可能であろう」（中村勝 2009: 17）としている。

8) 「考える物質」はマラブー（2005a: 142）の表現。千葉雅也によれば、カトリヌ・マラブーは『わたしたちの脳をどうするか』（2004年）や『エクリチュールの夕暮れにおける可塑性：弁証法、破壊、脱構築』（2005年、共に仏語）において、可塑性（plasticité、プラスティシテ）概念が、グローバル資本主義への抵抗という課題において効果的であるとしている。可塑性がモノとしての人間を含む概念である意味で、またそれが全面的な能動性でもなく、全面的な受動性でもない点において、中村の受動的実践概念と共鳴する。非現実的で物質的な出来事によって心のアーカイヴを切断されても、ほとんど別人と化してサヴァイヴしうること——この可能性を、マラブーは破壊的可塑性と呼んでいる（千葉 2010: 175）。マラブー（2005a, b）と『ヘーゲルの未来』訳者西山雄二による解説も参照。

## 7. 歴史経験の記述と当事者性

このように「理蕃」下台湾先住民族の実践や抵抗の内実を理解せんとして見出された受動的実践概念は、史的記述の対象のみにとどまるものではない。それは、「国家と独占資本という権力装置がそのまま巨大な虚構でしかないことを権力みずから暴露しはじめる時代」（中村勝 2009: 605）とされる、現在に継続する植民主義的事態と体制にわたり合うための概念として、設定されている。受動的実践概念は、「年来のわたし自身の生の営為」と言われるように（同上：xiv）、中村が植民主義的事態の中で生きる当事者として、その内部から歴史を記述するという同時代的実践に自覚的に重ねられている。植民主義的事態は全体主義とも言われるが、「現代の全体主義論」（同上：260）あるいは「今日の生の資本主義的全体主義」（同上：26）が『捕囚』での主題ではないと断られながらも、記述の随所に織り込まれる。マルクスの「学は、受入れるものではなくして、成るもの」、あるいは日々の「哲学の実践はそれ自身理論的である」という言から、「学」たるものの師・弟のかかわり方は、おのずと人間的活動の「自然」的实践の主体の在りようを示すと説かれる（同上：233-5）。自らの探究と史的記述の実践に、「理蕃」下に見出した受動的実践を重ねるそのあり方は、「雑処」を分断する「囲い込み」の具体的分析の記述から理解されよう。

『捕囚』第6章において宜蘭地方を例に実証される「民蕃」の「雑処」は、隘勇線に象徴される植民国家資本の台湾山地に対する「囲い込み」により解体されていく<sup>9)</sup>。つまり、もともとは漢人・平埔・先住民の間で多く行なわれていた直接的な交換や通婚を、国家権力が管理し整除していくのである。こうした「雑処」概念は、民族間だけではなく中村の言う階級（例えば「庶出の民」の地平、50頁）間にも重ねて使用される。21世紀初頭の東京で中村が出会った「ホーム・レス氏」や居酒屋で20年来働いている「レジ氏」、「知的障害者」との出会いの空間が「雑処」あるいは「すみあひの場」と呼ばれる（「序」）。「囲い込み」は、「蕃地」として空間的に囲われるものに留まるのではない。植民国家資本下に生きる「今日のわれわれ自ら」が、資本の原始的蓄積としての経済封鎖＝囲い込みに継続して手を貸しているという（同上：xiv）。21世紀初頭の朝鮮民主主義人民共和国に対する経済封鎖は、1874年「台湾出兵」時の先住民の物売り姉妹の斬殺と、「誠める」という事大主義的な態度によって直接的交換の人間関係が否定されたものとして、節合される（第2章第3節 囲いのなかの直接的交換）。中村の「囲い込み」概念は、先に見た、分有と分有しているという認識を阻害する植民主義の別名である。

9) 「先住民の社会構成」は、「生としての開放系の社会過程において、清朝期に、その女真－満州族支配下の漢人とのあいだに、相互の社会的依存の連関の関係を発展させてきたのであって、これを雑『処』または雑『選(とう)』と実証的にとらえる」ことができる（中村勝 2009: 320）。それは具体的には、「漢民－生蕃」間の、「狩猟、採取、開墾、伐木、漁撈、労働力交換、通婚、日用品交易、旅宿、血盟兄弟などの互酬社会」であった（同上：320）。「民蕃雑処」は、早くは康熙54（1715）年閩浙総督「覚羅滿保」の「題報生蕃歸化疏」中にみられ、交易を管理して課税するといった、国家による民衆の把握のまなざしの言説中に登場した言葉である（中村2003: 第2部第1章参照）。この語は、中村により「民蕃交界」とも言い換えられている。

台湾先住民族の受動的実践と重ねられる、自らの歴史記述の実践における「受動性」とは、半面において「書かされる」ということである。マルクス、ルクセンブルグらと台湾先住民族に関する植民側の残した史料とが中村の中で対話される中で、おのずと現れてくるものを書くというような状態を指す。植民統治の遺産の磁場に、現在の私たちもあり、史料から聞こえる台湾先住民族の経験と声を証言する者という意味での当事者の立場から、歴史経験が記述される。後で見るように、この点がアガンベンの証言論と節合される。

本稿に言う歴史経験とは、富山一郎と森宣雄による編著『現代沖縄の歴史経験』で富山の序論(2010)に述べられている、人間の経験を手放さない歴史であり、関係の生成する場をひらく語りであり言葉である。藤田省三『全体主義の時代経験』が言うように、予定された目的や事態へと、不安を押し殺しながら経験を構成してしまうことを「先験主義」とするならば、富山は、解説する者が教導する未来ではなく混乱や葛藤をもたらす経験こそ、これまでしたり顔で「解説」を受けてきた沖縄について考える際の出発点にしなければならないとする。このようにして確保された経験は、先験主義が構成しつづけてきた過去ではなく、「今あらためて経験すべき物事に満ちた保合い場となる」のだ(強調は富山、『全体主義の時代経験』85頁、富山 2010: 17より再引用)。富山らが主張し描写する「歴史経験」とは、この藤田の言う意味で、新たな場であり、関係の生成なのである。

この意味で、『捕囚』において切り開かれた受動的実践の概念は、中村がこの概念を確定しきることのできない開かれたものとしているように(同上: xliii)、日本植民地下台湾先住民族の抵抗は武力闘争と同時に受動的実践として展開された、などとして記述と語りを終えることのできるものではない。限られた紙幅の中で紹介してきた受動的実践の内実は、中村がそれを現在の自分の実践に重ね合わせているように、新しい関係を切り開く。受動的実践は、私が本稿で行なっている「読み」と記述の実践や、読者による読解行為に重なるものだ。

## 8. 責任と分有と証言、植民暴力の「残りのもの」

植民地状況、とくに台湾先住民族のそれは絶大な警察権力が振るわれており、「蕃地」に押し込められた彼らには移動の自由が基本的になかった。「電流鉄条網と埋設地雷が絶対的な強力において旧来の雑処を分断し」てきた(中村勝 2009: xiii)。官にたて突くものは「臨機処分」という名目で、裁判なしに惨殺され、「帰順」後は移住-集団化がなされ、警察体制のもと「授産」策と皇民化教育が同時に進められる。中村はこれを「生」の収奪=捕囚としているが、G・アガンベンの分析する強制収容所の証言論がここにつながる。先住民の自然的生の「封鎖」のもとの新たな「生の強制」を、中村は「一種の強制収容所」と表現している(同上: 253)。「蕃童教育所」は、「収容所」とも言われるものであり<sup>10)</sup>、その寄宿舎は「強制労働用宿泊所」と言い換えられ

10) 植民地統治下の「蕃童」教育においては、「人質」(1902年総督府参事官持地六三郎による意見書、中村 2003: 第3部第2章参照)、「収容」(北村 2008)という語が使用されていたことに留意されたい。

(同上：18)、留保を付けられながらも「理蕃過程」はヒトラー・ユーゲント運動との間に「共通の枠組」を見出しうるとされる(同上：xxxvi)。

アガンベンが『アウシュヴィッツの残りのもの』(2001)で展開する責任や主体にかかわる議論は、死者の声を聞く／聞けないという証言論を踏まえつつも、むしろ人間と非人間の「閾」をさ迷うとされる「回教徒」現象に証言論の核心を置く。山本達也氏の私信による批評ではアガンベンの議論が、「暗にナンシーのパルタージュ概念に乗っており、社会的・政治的生であるビオスのレベルというより、生物的生であるゾーエーのレベルに分有を見出しているのではないか」とまとめられる。

『アウシュヴィッツの残りのもの』の訳者のひとりである上村忠男の「解説」(2001)によると、フーコーは「権力が臣民たちの身体とかれらの生物学的な意味においての生のいとなみの内部に侵入していく」様態に注目した(同上：236)。これが生権力や生政治と呼ばれる事態であるが、中村の試みは、「社会的権力」が先住民の「主体的自然」を再編していく「捕囚」化のプロセスの記述であり、このフーコーの設定に重なる。例外状態(カール・シュミットの言う)に関して決定を下す主権者は、自らが決定を下した例外状態において法律を宙吊りにし、法的保護の外に投げ出された臣民たちの「剥き出しの生」にたいして生殺与奪の権を振るう。つまりは「生政治」を行なう(同上：238)。この意味で「理蕃」下の台湾先住民族は「剥き出しの生」状態に置かれたと言える。アガンベンはこれを敷衍して、「近代的な生政治的な範例」の極限的なケースであるユダヤ人強制／絶滅収容所を分析し、生政治の「生き残らせる」(アガンベン 2001: 210)という現実を踏まえた「回教徒」状態やゾーエーをめぐる倫理を模索する。回教徒の生の真実に、生き残らせる政治の極北を見て、プリーモ・レーヴィの「回教徒こそは完全な証人である」という言を検討する。

上村は証言を、「ラングの内部と外部、あらゆる言語における語りうるものと語りえないものつまりは語ることの潜勢力とそれの現勢化、語ることの可能性と不可能性のあいだのシステム」とした(上村 2001: 251)。ここではこの「システム」を、「語ることの可能性と不可能性のあいだにとどまりながらも何かの言葉を発すること」と考えておこう。こうして上村はアガンベンから、証人について、「話すことの可能性そのものの中にあって、パロール(実際に話されたか書かれたもの：中村注)の不可能性を証示するものとしての主体」とする(同上：251)。

証言しえないはずの回教徒こそが証人であり、アガンベンが本書の最後に回教徒状態から生還した人々の証言を載せていることは、人間の同一性と、非人間の同一性はけっして完全でないこと、  
人間的なものを完全に破壊するのは不可能であること、つねにまだ何かが残っていることを示す。「証人とはその残りのもののこと」である(強調はアガンベン182、上村251-2)。この残りのものに、アガンベンは従った者のみを生かそうとする生政治における「生き残らせられたもの」すなわち「生き残ったもの」を重ね、発話の不可能性の中の証言を聞こうとする。

ここで言う「残りのもの」とは神学的－メシア思想から導き出されたもので、全体と部分の割合を指すものではない。それは「終末(エスカトン)、メシア到来のできごと、民の選びにじかにつながれ

た瞬間に、イスラエルが引き受ける内実である」とアガンベンは言う（2001： 200）。救済との関係で、全体としての民は必然的に「残りの者として自らを立てる」ことになる。残りのものの概念こそが、全体の救済を可能にする救済の装置である。アガンベンは、「アウシュヴィッツの残りの者——証人たち——は、死者でもなければ、生き残った者でもなく、沈んでしまった者でもなければ、救いあげられた者でもなく、かれらのあいだにあって残っているもの」であるとする（同上：220-1）。ここで証人とは、不正義と忘却により無きものとされたことを救い出し、人々のあいだの明るみに出し、無きものとされてきたことを、その不可能さの中で言葉にして語る者ではないだろうか。証言とは、脱主体化のプロセス（同上：第3章）にあって分有してしまったモノとコトが、受動的実践として言葉となったものだ。

生政治とは植民主義の別名であると考える本稿の主題に即せば、「植民暴力の残りのもの、証言・証人とは何か」という問いが投げかけられている。植民暴力の残りのものたちは、その死者でもなければ、生き残った者でもなく、かれらの「あいだ」にあって残っているものである、となろう。回教徒となった者たちが、話すことの可能性を信じて、自らの証言不可能性を証示しつつ不安の裡に（つまり、脱主体化しつつ）証言すること、それがアガンベンの言う「あいだ」に「残るもの」である。であれば、日本植民地下台湾先住民族の、植民者に残された史料の中に散見される声を、「理蕃」の死者と生者の間の閾に耐えながら、つまり受動的実践の裡にありながら聞き書きしていく者こそが証人となろう。中村勝『捕囚』は、植民/被植民の歴史経験を分有した証人として記述-実践するのだ。

第二次大戦後の冷戦体制は、東アジアにおける国家間の人の移動を制限するという意味で、「私たち」は分有されてきているという認識と歴史研究を阻害してきた。「理蕃」は台湾先住民族を他の人々から隔離し、管理することによって分有を阻害してきた。「帰順」や臨機処分、霧社事件などの決起の鎮圧によって、抑圧されてきた台湾先住民族の声がある。半ば強制的に進められてきた移住-集団化の中での思いがある。それらの声や思いや経験を伝える者は、証言者として現前する。経験の分有とは、「本人」が身をもって経験したことを、「他人」が、しかし関係者となるという意味での「当事者」になった者が、一部でも身をもって体験する（つまり分有する）ことを言うのだろう（当事者性については野崎 2004も参照）。暴力的な出来事に接した時、つまりそれを見聞したり、読んでしまった時、「自分のことではないが他人事とも言いがたい身体的葛藤」（鄭 2007）が生じる。それはそうした出来事を記述したり発話する次元でも登場する。これを本稿で主題化する植民主義の歴史経験に即せば、そのような出来事を探究あるいは記述する者は、法的に差異化された「植民地」における被植民の「本人」ではないが、その「関係者」になるのである。

「他人事とも言いがたい身体的葛藤」から何らかの発話または記述が生じるのは、こうしてアガンベンに設定された生者と死者の間に耐えながらの証言行為の中にあってのことであり、ナンシーの言うミメシスの解釈つまり分有の裡でのことだ。



## 9. おわりに

植民統治に処する次元での受動的実践が、出来事を記述する次元での受動的実践と重ねられている点が、『捕囚』の方法論である。植民国家資本下における台湾先住民族と日本の関係性を分析する概念である受動的実践が、形を変えつつ継続するその体制の外に出んとする記述の受動的実践に、重ねられて設定され、歴史と現在が理解せんとされている。これは、他人事としきることなく、自分がその関係者となるという意味での当事者の立場からの歴史経験の記述である。『捕囚』における台湾先住民族の歴史経験の分有は、継続する植民国家資本の体制の当事者性にあって、なされている。植民主義の不正義の歴史経験——植民暴力の残りのものを分有する記述と読みの実践の中に、植民統治の責任は負われ、そこに新たな「私たち」という語が用いられるとすれば、それは分有するという述語の主語として遡及的に登場するものだろう。

## ◀ 参考文献 ▶

- アガンベン、ジョルジョ(2001)『アウシュヴィッツの残りのもの：アルシーヴと証人』上村忠男・廣石正和訳、東京：月曜社  
(Giorgio Agamben. 1998. *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri)
- 岩崎稔他編(2005)『継続する植民地主義：ジェンダー／民族／人種／階級』東京：青弓社
- 上村忠男(2001)「解説 証言について：アウシュヴィッツの『回教徒』からの問いかけ」アガンベン、233-257頁
- 内田樹(2003)「当為と権能の語法：岡真理『記憶／物語』を読む」『ためらいの倫理学：戦争・性・物語』東京：角川書店、226-236頁
- 岡真理(2000a)『記憶／物語』東京：岩波書店
- \_\_\_\_\_(2000b)『彼女の「正しい」名前とは何か』パルタージュ東京：青土社
- 加藤恵介(1999)「訳者解説：解釈から分割＝分有へ」ジャン＝リュック・ナンシー『声の分割』京都：松籟社、91-108頁
- 北尾邦伸(1976)「林業生産力論への一視角」『京都大学農学部付属演習林報告』48: 80-96
- 北村嘉恵(2008)『日本植民地下の台湾先住民教育史』札幌：北海道大学出版会
- 千葉雅也(2010)「マラブーによるヘーゲルの整形手術：デリダ以降の問題圏へ」『ヘーゲル入門』東京：河出書房新社、163-183頁
- 鄭柚鎮(2007)「痛みを語ること、聞くということ、あるいは関係性としての痛み：直野章子『「原爆の絵」と出会う』を手がかりにして」『女性学』15: 84-94
- 陳光興(2006)『去帝国：亜細亞作為方法』（脱帝国：方法としてのアジア）台北：行人（中国語）
- 富山一郎(2008)「再び奴隷になる：沖縄人プロレタリアートとは誰のことか」秋田茂・桃木至朗編『歴史学のフロンティア：地域から問い直す国民国家史観』吹田：大阪大学出版会、166-190頁
- \_\_\_\_\_(2010)「歴史経験、あるいは希望について」富山一郎・森宣雄編『現代沖縄の歴史経験』東京：青弓社、13-58頁
- 中村平(2008)「分有される植民暴力の記憶：日本人ジャーナリストによる台湾先住民族の民族誌的記述」『日本文化学報』39: 249-273（韓国日本文化学会）
- \_\_\_\_\_(2009)「台湾先住民族タイヤルをとりまく重層的脱植民化の課題：日本と中華民国の植民統治責任と暴力の『記憶の分有』」『日本学』29: 151-191（東国大学日本学研究所）
- \_\_\_\_\_(2010)「『日本の旅行文化』講義—討議の試み：大学における研究と教育をつなぐオートポイエティックな実践」『日本学報』82: 271-284（韓国日本学会）
- 中村勝(2003)『台湾高地先住民の歴史人類学：清朝・日帝初期統治政策の研究』東京：緑蔭書房
- \_\_\_\_\_(2009)『捕囚：植民国家台湾における主体的自然と社会的権力に関する歴史人類学』パルタージュ東京：ハーベスト社
- ナンシー、ジャン＝リュック(1999)『声の分割』加藤恵介訳、京都：松籟社（Jean-Luc Nancy. 1982. *Le Partage des*

- Voix. Paris: Galiée)
- 
- (2001)『無為の共同体：哲学を問い直す分有の思考』西谷修・安原伸一朗訳、東京：以文社（1986. *La Communauté Désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois、翻訳は1999年版）
- 西谷修(2002)「ナンシー：『共に在る』とはどういうことか」『理戦』71: 120-133
- 野崎泰伸(2004)「当事者性の再検討」『人間文化学研究集録』14: 75-90（大阪府立大学）
- マラブー、カトリーヌ(2005a)「可塑性への願い」『現代思想』33(8): 138-153、桑田光平訳（Catherine Malabou. 2000. “Le voeu de plasticité,” *Plasticité*, Léo Scheer）
- 
- (2005b)『ヘーゲルの未来：可塑性・時間性・弁証法』西山雄二訳、東京：未来社（1996. *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin）
- 
- (2006)「インタビュー：抵抗の拠点としての『可塑性』」『世界』749: 256-261、聞き手・訳：桑田光平、前田晃一
- 森宣雄(2001)『台湾／日本：連鎖するコロニアリズム』東京：インパクト出版会

■ 투 고 : 2010. 11. 30.

■ 심 사 : 2010. 12. 11.

■ 심사완료 : 2011. 1. 8.

