

## アイヌ戦後史の暴力批判論

——遺骨問題と橋根直彦裁判を手がかりに

### マーク・ウインチェスター

日本の「戦後」は、「ただ、追い越されることを通じてのみ、存在へと到来する」<sup>①</sup>ものである。この事実はまだ、われわれに警報のように響くはずである。「戦後」は、時代の連続性が断絶によって担保される歴史上の事例をわれわれに直面させるだけではなく、この国の主権権力の終盤戦の行方を見据えようとしている者ならば、きわめて重要な現象であるからだ。ハリー・ハルトウーニアンが言うように、「戦後」

は一種の「記憶装置」として機能してきた。<sup>②</sup>ハルトウーニアンによれば、「戦後」は「時間的ではなく空間的な『永遠の今』を構築しようとする文化の観念と結び」つけられた結果、「戦後直後の米国による占領とおなじくくらいに、徹底的に戦前における日本人の生活を植民地化した商品形態のよう」に

働いてきた。<sup>③</sup>「日常生活、つまり現在のものが歴史を記述していく『今』にその基礎をおく体験からは程遠い」ものであり、「すべての歴史が始まりを記すさいに出会わなければならぬ」ものとしての「アルチュセールが『場所なき空間、持続なき時間』と表現したものに近いあいまいな領域、植民地的な空間と遅延の非—場所に対する所有権を主張する」ものとして、「戦後」があるのだとも言う。<sup>④</sup>過去のきわめてラディカルな偶発性は、「戦後」というものにおいては、その目的論のための必然性へと化していくのである。

この点で「戦後」の論理は、資本の論理と同一の過程にある。たとえば、宇野弘蔵をはじめとして、「労働力の商品化の無理」のために、資本はその「無理を通ず機構」<sup>⑤</sup>を生産し、自らの円滑な機能にとっては障壁となるはずだったものを回避できる、というようなことがこれまでよく論じられてきた。否、回避できるところか、障壁があるからこそ、自らの円滑

な機能の見せかけが可能となるわけである。<sup>6</sup> 障壁は、資本の生命のために必然的となっていく。「資本主義の本質は、(省略) 外的で自らが生産しえない(もの)が『手許的な』ものとして、利用可能で身近なものとして、自らの内部にあると想像ないし措定されるというこうした効果のなかに存する」が、それはあたかも内部にあるがごとくに措定されるにすぎない。<sup>7</sup> 第二次世界大戦後の「戦後」という言説の持久性も、「近代の超克」と同じように、そこからの脱却といった訴えにおいてこそ、確保されてきたのである。「戦後」が繰り返す「戦後」そのものによる超越へと突き込んでいく日本の「戦後史」のプロセスは、こうして資本のこの論理と同じである。時代の連続性が断絶によって担保されるのも、このためである。連続性を根拠づける自らの断絶(=その無理、近代または戦後からの脱却)を連続性(=資本、近代、戦後)は自らに対したたえつつけなければならない。なぜなら、「根拠づける自らの表象を権力は自らに対したたえつつけねばならない」からだ。<sup>8</sup> ただ、これはさほど驚くべきことではない。ギャヴィン・ウォーカーが挑発的に指摘したように、資本の円環を保持してきた障壁の解決なき横断、あるいは障壁を「襲」のようなものとして内部へと折り畳んでいく運動は、カール・シュミットが注目した「カテコン」(co. xatekon)というより根源的な力のありようとその時間構造とまったく

同一の過程にあるものだからである。<sup>9</sup>

シュミットは、「テサロニケの信徒への手紙二」の彼独自の読みを通して、この力を「抑止する者」として、中世ローマのキリスト教帝国に見取った。シュミットによれば、キリスト教帝国は、「反キリストの出現および現在の時の終末を抑止しうる歴史的な威力」としてあった。<sup>10</sup> 帝国は「自己の固有の終末および現在の時の終末を注目」し、その終末の到来を抑止することにおいて、自らの権力の正当性が避及的に権威づけられたのだ。こうした現在の時の終末の到来とそれに伴う不法性(ギリシャ語では「アノミア・ageia」、法の不在)、あるいは現在の時の終末の到来が来るまでに明るみに出されるかもしれないその主権権力の無根拠性に対してこそ、帝国は現在の時を維持しようとする。「カテコン」の思考が活動している間に帝国は存続していくのだ、とシュミットは言ったのである。だが一方で、「カテコン」という名で呼ばれるこの力はそうすることによって、われわれが時間および歴史を、ある種の猶予期間として経験させられてしまうしかないのである。<sup>11</sup> 「カテコン」は「クロノロジーの均質な直線上の最終点を表象するひとつの時間イメージ」である「時間の終わり」にたえず注目し、そのイメージは「時間の空虚なイメージであるかぎりにおいて、それはそれ自体として把握不可能であり、それゆえ無限に遅延する傾向にある」のだ。<sup>12</sup>

さきほどのハルトゥーニアンの引用にもあったように、「カテコン」は、たえず「遅延の非―場所に対する所有権を主張する」のである。

日本の「戦後」も、ゲルシヨム・シヨレムが述べたような、何事も達成できない無期限な「遅延のうちにあって生きられる生」(Leben im Aufschub)に多くの人々を強いてしまった<sup>14</sup>。ハルトゥーニアンの特論ではあるが、第二次世界大戦前には「単に商品形態の裏返し」として、あらゆる人は日本固有の文化や地政学的に規定された歴史、あるいは「日本」という共同体そのものの復活への訴えに希望を見出していた<sup>15</sup>。だが、そうした近代社会の「商品によって侵されない領域を確保する努力」は、「すでにイデオロギー的・社会的な抽象となり果てたもののユートピア的な影」に過ぎなかった<sup>16</sup>。「近代の超克」は、近代によってすでに超克されてしまっていたのだと、ハルトゥーニアンは説いていくのである。

こうした「資本主義なき資本主義」<sup>17</sup>の魅惑は「戦後」にも受け継がれた。それは、たとえば、合衆国の国益への従属、あるいはそれとの共犯関係にあったこの国の「戦後」の国民主義に見て取れる。この場合の国民主義とは何より、個人の可死性(まさしく、一種の「時間の終わり」)という不条理を超えて生き永らえる形而上学的な人間の欲望に補食するものである<sup>18</sup>。

私は死ぬであろうが、私の国民、私の家族は、継続するであろう――そして、私の国民、私の家族が持続するのは、一つには、私が私の役割を果たしたからである。私の可死性の状態を後世に伝えさせる代わりに、私は、それを乗り越えるために何かをしている。私は私自身の個人的な可死性から、集団的な不可死性の手段をつくっている。私が死ぬ時、私は何かあるものを背後に残すであろう。そして、この何かあるものとは、私自身の束の間の存在よりもより長く存続するより大きくより重要な何かであろう<sup>18</sup>。

確かに、「個人の可死性という不合理性は、あらゆる可死の人間が貢献する国民の不可死性によって、悩ましいものではなくなる」<sup>19</sup>。しかし、そうした貢献ができるには、もう一つの条件があった。国民への貢献は、個々人が各々の人種的・民族的、または文化的や文明的差異を超出しようとする運動の中でのみ可能でありつづけてきた。そうした差異は即時的に存在するのではなく、普遍的だとされる国家の理念によってつねに「主体における媒介の契機」として認知されるようになるからである<sup>20</sup>。より普遍的な共同性を求めることで、人は初めて互いの否定されるべき差異を認知するようになる。

これも言ってみれば、「追い越されることを通じてのみ、存在へと到来する」もう一つの近代のロジックである。

本題に入る前に、もう一点だけ付け加えておきたい。のちほど見ていくが、成員間の平等を掲げた「戦後」日本の国民民主主義は、その端緒から包摂による排除の機制によって形成されたのだ。そうでなければ、平等という理念の存立と、自分たち国民が平等であるということへの実感は不可能だった。一方、ますます「ポスト戦後」として語られてきている今日の継続する危機の時代において、かつてと似たような倫理的な国民性への訴えが急増している。議会制の正統性の敗退が生んださまざまなポピュリズムも見受けられる。前者への訴えが国民社会からの撤退を測ろうとしている国家機関やそこに従事している者によって行なわれようとしているのも驚くべきことではない。徐々に余分とされる「内なる難民」<sup>(21)</sup>としての自国民の不安と不満に対する手取り早い解決策だからと言えらるであろう。と同時に、「『戦後』から『ポスト戦後』への転回は、同じ日本史のなかの段階移行なのではなく、「そうした歴史の主体の自明性がぐらつき、空洞化」し、われわれが『日本史』がもはや不可能になる時代を生きていく」のだとされる。しかし、この時点にこそ、断絶によって担保される連続性に注目しなければならぬ。冷戦期の「戦後処理」と呼ばれた課題がすでに超えられてしまっ

るような「ポスト戦後」が「戦後」そのものによる「戦後」の超越へと突き込んだ時代ならば、これも時代が自らの起源となるはずのものを先取りして措定しなければありえない歴史のプロセスにほかならない。

この歴史のプロセス、あるいは上記したような「すべての歴史が始まりを記すさいに出会わなければならない」「遅延」へのアプローチとして、一九九〇年代後半まで「旧土人」として封印された者たちを取り上げる意味は明白であろう。「旧土人」という造語それ自体は、特殊な時間的不規則性を表しているからである。現在時においていつまで経っても旧く土人であること、名目上では等しいと宣言されるが、同じ名目のせいで不平等な扱いをさらされなければならない人々。この社会への包摂という行為によって排除されていく人々の同時代的な存在なしには、本来的に平等な国民であると思いが込む人々その思い込みはそもそも不可能であった。一方、「旧土人」たる〈アイヌ〉なる者は、「土人」をつねにすでに乗り越えていながら、「永遠の今」においてそれを乗り越えた「旧土人」として保存されたままだったのである。こうして「永遠の今」や「遅延」という「時間イメージ」が旧く土人である〈アイヌ〉のような人々に具現化されなければ、自らの国民の共同体は自分たちが本来的にコントロールしていると思いが込む文化の上で構成され、「集団的な不可死性」と

して存続していくのだと感知することさえもありません。②③

本稿では、このような近代的権力の接続の決定的な地点において生産されてきた〈アイヌ〉なる者の戦後史における二つの出来事に注目してみたい。まずは、一九五四年に、昭和天皇が北海道大学医学部を訪問した際に撮影された写真について、いくつかのコメントがしたい。次に、アイヌの日雇い労働者が起こした一九七二年の殺傷事件についても、いくつかの点に触れていきたい。長い間、「日本におけるアイヌ民族に対する差別や抑圧の問題も、すぐれて民主主義そのものの問題であると同時に、民主主義一般で解決できる問題でもなく、完全な民主主義と先住少数民族の権利や個人の尊重、この二つが統一的に推進されて初めてその根本的な解決が保証される」と言われてきた。④しかし、この二つの出来事が教えてくれるのは、この国の「戦後」において（あるいは、この国の戦後によって）、〈アイヌ〉なる者に対する差別や抑圧の問題、あるいはその差異化という暴力それ自体は、戦後民主主義（天皇制民主主義）の通常の状態を妨害する例外ではなく、「戦後」の国民民主主義を維持してきたのだということにほかならない。

## ヒロヒトのゴルゴタ

### ——天皇制民主主義と〈アイヌ〉の「戦後」

一九五四年に行なわれた昭和天皇の北海道行幸の際に撮られた一枚の写真がある。⑤写真では、天皇は真白なスーツを着て、「北海道先史時代の遺物」とされているものを眺めている。「遺物」を天皇に見せているのは、同じ正装姿の児玉作左衛門（一八九五―一九七〇）である。児玉作左衛門は、一九二九年から北海道帝国大学医学部に所属していて、写真は彼がよく教壇に立っていた第二解剖研究室で撮られた。八月二十二日の真夏日に撮影されたものである。その日、天皇は第九回国民体育大会の行事に参加し、午後は雪印乳業の工場を見学する予定だった。写真が撮られたのは、その間の約三十分間のようなのである。「北海道先史時代の遺物」が並べてある展示トレイの台の前には、三十数本の刀（エムシ「刀、剣」、またはイコロ「宝」）が置き棚に差し込まれてある。児玉が天皇に見せている「遺物」は写真には写っていないが、児玉の右腕のすぐ近くには古そうな陶器が置いてある。また、写真の右側には天皇の側近か大学の職員らしき人が距離を保ったまま、二人の様子を見守っている。しかし、この写真を誰もが一見してまず目を引くのは、三人の男の背景にあるもの

である。その背景には、個別のラベル台に置かれてある何れもの棚の頭蓋骨の数々が広がっているのだ。棚は、床から天井までつづいているように見えるが、写真に収められているのは、一棚に九頭ずつの二棚、児玉と天皇に半分隠れているがおそらく同じ数の二棚、写真のフレームからはみ出ているが陶器にも隠れている四棚、そして側近・職員に隠れている、おそらく同じ九頭ずつの四棚である。頭蓋骨がぎっしりと並んでいる。

この頭蓋骨は、財団法人日本学術振興会の第八常置委員会（医学、衛生学）が推進した『アイヌ』の医学的民族生物学的調査研究」という財団初期の研究プロジェクトのために収集されたものである<sup>(26)</sup>。日本学術振興会は、天皇からの下賜金などで設立されたもので、天皇が研究成果を拝見するのはこのためでもあった。第八常設委員会の最初の委員長は東京帝国大学医学部教授で、日本民族衛生学会創設者の永井潜（一八七六〜一九五七）だった。植木哲也によれば、一九三〇年に設立されたこの日本民族衛生学会の名にある「民族衛生」はドイツ語の *rassenhygiene* に基づいたもので、強い優生学的な意味合いが込められていた。永井自身も、消極的優生学の提唱者として有名であり、一九四〇年の国民優生法の制定にも大きな役割を果たした<sup>(27)</sup>。

『アイヌ』の医学的民族生物学的調査研究」に参加した児

玉は、北海道帝国大学解剖学教授の山崎春雄とともに、基本としては〈アイヌ〉なる者に関する人類学的研究、脳髓比較研究および頭骨比較研究という形態学にかかわる研究を担当した。研究プロジェクトが終了したのちも、亡くなる一九七〇年までに児玉は〈アイヌ〉の骨学の研究に熱心に取り組んでいたようである。彼の主な研究方法は〈アイヌ〉とされる者の墓地の発掘作業であった。墓地での発掘の許可の有無は、かなり曖昧であった。場合によっては、発掘作業が妨害されないように町役場の職員や警察官が立ち会って、地元の方は自分たちの親戚や祖先の遺骨が林檎のクレート（木枠）などに入れられて大学までに運ばれていくのに、それを見届けるばかりだった<sup>(28)</sup>。

一九三四年から一九三八年までの間に、児玉と山崎は八雲、落部、浦幌、長万部、森、北見、日高、サハリン（樺太）、そしてクリル諸島（千島列島）にまで赴き、こうした発掘作業を行なった。天皇との写真が出版された翌年の一九五六年にも静内での発掘調査に出かけた。児玉が英語の著書で回想しているが、人骨とともに、彼は脳を含めた新鮮な死体をも求めていたようだ。

The writer had a hard time in collecting fresh Ainu  
cadavers with the brain, as in most cases the extreme

superstition of the Ainu did not make them donate the body of their dead.<sup>(28)</sup>

(ほとんどの場合、アイヌの極端な迷信のため、彼らは私たちに死者の体を寄付しなかった。そのため、脳を含めた新鮮なアイヌの死体を集めるのに筆者は苦勞した。)

児玉の研究は、主に先史時代または古代からの形態学発展および「日本人」の民族的起源にかかわるものはずだが、彼自身は、発掘された多くの人体が一八〇〇年から一九三〇年までという十九世紀末から二十世紀初頭に埋葬されたものと告白している。<sup>(29)</sup> 植木が指摘しているように、発掘が一九三〇年代から開始されていることは、遺骨が埋葬されて二、三十年しか経っていない場合さえあったのである。<sup>(30)</sup>

一九八二年の社団法人・北海道ウタリ協会(現・北海道アイヌ協会)の要請に応じて、北海道大学はおよそ一〇〇四体の人骨が大学内に保管しており、ともに埋葬されていた遺品が何百点もあると報告した。その遺品の中から、市立函館博物館や白老のアイヌ民族博物館に長期貸出されている、七〇〇〇点にも及ぶ「児玉コレクション」と呼ばれるアイヌ民族資料群へ流れていたものもあると見られる。一九八四年に、遺族と北海道ウタリ協会からの陳情を受けて、北海道大学は

三五もの家族の遺骨を返還し、残りの遺骨はキャンパス内で特別に設置された納骨堂に移動された。北海道アイヌ協会は毎年、納骨堂に北海道大学協賛による慰霊式「イチヤルパ」を実施しているが、遺骨の地位は曖昧なままである。この遺骨問題はその後、「アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議」(二〇〇八年)可決以降の対アイヌ政策のあり方の一つの争点ともなっている。<sup>(31)</sup>

本稿では、あえてこの遺骨返還の問題を取り上げない。または日本における優生学の歴史、あるいは制度的に推進された学術研究の構造的暴力によって支えられた研究者の無責任や知的イノセンスに伴う傲慢さと、その自分たちの行動に対する否認の連鎖などにも注目はしたくない。これは、それらが重要な問題ではないという意味ではない。むしろ、これから展開する議論は、これらの問題のすべてに関係しているのである。ここでは、一九五四年の昭和天皇の写真に立ち戻って、それがいったい何を意味しているのかについて考えてみたい。この写真には、「戦後」に生き延びた日本の国体における〈アイヌ〉の位置づけが見事に描かれているように思うからである。

まず、天皇と頭蓋骨との不気味な対称性がある。天皇も、頭蓋骨も、それぞれの形で、古代的なものアウラと近代的合理性が結びつけられた具現物であるからだ。<sup>(32)</sup> タカシ・フジ

タニが主張したように、明治維新以降の「天皇像の二つの身体」は、資本主義近代性と国家開発、または近代生活といった世俗的世界に位置する一体と、そうした発展のために必然的となる根本的な不均等性を超越できるという約束に結びつけられた古代的なものを象徴する一体に配置されるようになった。<sup>(34)</sup> 写真に写っている頭蓋骨も、やはり先祖伝来の失われた過去としての古代的なアウラと、それを見極めて測定できる科学の合理主義的な実験のための素材としての価値が見出されているのである。この対称性は、いったい何を意味しているのだろうか。

天皇制の権力のあり方に関連する論点をまず確認しておきたい。冒頭で引用したウォーカーは、ジョルジョ・アガンベンの「権力はなぜ栄光を必要とするのか」<sup>(35)</sup>という問いにそって、君主制について、以下のように論じている。

君主は、開廷する、儀式に出席する、臣下と会う、判決を授ける、事業を見渡すといった絶えざる過程のなかに存する。そうする理由は、君主の権力が見られることに由来するからである——このことはある程度自明である。しかし、より正確に言えば、君主の権力は、本質的に無用なこと、作用しないこと〔無為〕に由来するのである。この強大で恐るべき権力——殺すこと、生かすこと、全

人口の世話をすること、煽動すること、戦争すること、法を制定すること——の継続性を保証するために、君主は、自らの栄光を継続的に動員しなければならぬ。しかしながら、厳密に言えば、栄光は目的をもたない。(中略) 権力が自らへと折り畳まれたとき、その外観が現れたときに権力は可視化するにすぎない。権力〔具体的な統治や効果的経営——筆者註〕は、自らの作用を自然化するために、自分以外のもの〔栄光——筆者註〕をつねに動員し続けなければならないがゆえに、自らの不可能性に絶えずさらされることになる。<sup>(36)</sup>

裸の王様であるところか、そこにはそもそも服でしかなかった。<sup>(37)</sup> エルンスト・カントロヴィチの「王の二つの身体」論以来、王権にかかわる聖的権力と世俗的権力の関係が注目され、アガンベンはそれらが一致する場として「栄光」というものに焦点を当てている。しかし、ここではまず、王権の権力は作用しないことに由来すること、世界がまるでおのずと統治されているようにその権力が働いていくという点に留意したい。

これまでのアイヌ史研究において「アイヌと天皇」という課題は主に、アイヌ史研究一般と同じように、前近代に焦点を当てることによって追究されてきた。たとえば、古代天皇

制および大和朝廷の中央政権の支配下になかった「エミシ」の征服から、一八六八年以降の〈アイヌ〉に対して行なわれた政策とその歴史までに直線的な物語を描く研究がある<sup>(38)</sup>。こうした研究から得られる建設的で現代的な知見があるとすれば、それは日本の天皇制を、中国を中心とした古代東アジア世界の冊封体制とそれを支える華夷思想を駆使しながら、独自の文化世界を確保しようとする逆説的な営みの産物とみるような視点であろう<sup>(39)</sup>。大陸からの「渡来人」も多く参加した八〜九世紀の「蝦夷征討」と呼ばれる出来事も、同じ東アジア世界の秩序との緊張関係の中で行なわれた。それはつまり、日本の古代「外交」は当初から自らの存立の媒介である中華帝国を追い越すことを通じてこそ可能だったのである<sup>(40)</sup>。この意味では、天皇がおおむね民間信仰によるものから国家共同体の政治的かつ表象的なものとなっていく明治期において、天皇制の権力が君主制と異なる要素を抱えていたのかどうかなどという議論は、ここではそれまでの意味をなさなくなる。というのは、日本の皇帝の権力の問題は、前近代においてさえ「すでにひとつの超克であるものを一時的にせよ超克する」という不思議な課題<sup>(41)</sup>を抱えていたからだ。

天皇制のこの二つの要素——その大陸を媒介にしたアポリア的な誕生と作用しないことに由来する権力——は、「戦後」においてどのように再編成され、〈アイヌ〉との関係がいか

なるものとなったのだろうか。ハルトゥーニアンは、竹内好の有名な言葉である「一木一草に天皇制がある」にしたがって、「象徴天皇が政治と文化の交錯の実例となっており、そしてどのように権力の表象が表象の権力と交換可能となるのか」という問いに注目している<sup>(42)</sup>。彼によれば、「日本国の象徴であり日本国民統合の象徴」として再構想された天皇は、「米国からの大いなる援助と助言」によって、「戦前のバージョンよりもさらに強力な天皇制の概念」として余念なく作り上げられたのだ<sup>(43)</sup>。フジタニの場合は、近代天皇制の「視覚的支配」が転倒したと言っているのである。日露戦争に前代未聞の死者が出て以降、民衆および国民が政治に繰り返し求めたのは、「国民の意志」を尊重することであった。その結果、一種の「帝国民主主義」が生まれたとされる<sup>(44)</sup>。これにあわせて、生活が保障されるべき国民（臣民）は、あらゆる公的施設に設置された天皇の肖像画が象徴しているかのように、天皇による不均等なまなざしの従順な対象となった。しかし、「戦後」においてフジタニは、天皇はその地位を「王権の存する日本国民の総意に基く」ととなり、「国民自身が天皇・皇室に向かつてその容赦ない視線を向けてゆく主体」となったと論じる<sup>(45)</sup>。天皇と皇室を「そのまなざしの寄り添ない対象へとまつりあげ、そうすることである意味では覗き見といってもよいような一種の快楽<sup>(46)</sup>」を国民は味わうようになる。一九五四

年の写真とそこに写っている「戦後プチブルの家長」<sup>47</sup>と化した天皇は、この変化の真っ只中にいた。

しかしながら、天皇が、このように国民の容赦なき視線を受けようになっただけでなく、単に日本国憲法第一章の制定や民主改革といった具体的政治上の変化のためだけではない。物理的肉体をもった天皇とは異なる、天皇制のいわゆる聖の権力（天皇霊）にも変化が起きた。言い換えれば、天皇の「二つ目の身体」は、民主化されたのである。その権力の無根拠性が明るみに出されるといって危険を避けるために、自らに託している権力を根拠づける自らのイメージを自らに對し与え続けなければならないという主権権力の「カテコン」的構造が、国民へと転移したのである。

天皇が日本の戦後民主主義の軸として再配置された経緯と占領当局と日本側の政治勢力との共犯的な努力は、これまで十分に文章化されてきた。しかし、天皇のこの「二つ目の身体」がいかに国民へと転移したかについては、あまり検討されてこなかった。アガンベン<sup>48</sup>は、世論が喝采の現代的形式であり、「社会生活のあらゆる面をメディアがスペクタクル的に支配している」ことに、かつての最高主権者の「二つ目の身体」に付与されていた「栄光」の現代民主主義における地点を見出している。正統性を保証するために、権力はメディアや世論を継続的に動員し、現在の「同意民主主義」や「同

意による統治」が生まれた、と言う。フジタニの議論はこれと共鳴する。「帝国日本のように天皇の一望監視的なまざしが群衆を規律・訓練するということとはもはやなく」なり、国民がメディアを通して「覗き見といってもよいような一種の快楽」を味わっているという「天皇のまなざし」の転回は、まさにそういうことである。しかし、かつて自分たちに国民（臣民）としての主体性を与えてくれたものの残余をなぜここまで眺め続けるのか。それがなぜ快樂的なのか。これだけでは答えにならない。一つ言えることは、主権の新しい担い手となった国民は、国民としての義務を果すために、国民自身が高貴な「二つ目の身体」を取得しなければならないのかもしれない<sup>49</sup>。かつての体制と同じように、それを継続的に動員しなければ、自分たちに授けられた権力の無根拠性にさらされることになるだろう。皇室を（記録本や写真集を含めた）メディアにおいて操ってきた「戦後」の国民の欲求は、自らの主権を自然化するという<sup>50</sup>ことに由来しているのかもしれない。

一方、一九五四年の写真に写っている〈アイヌ〉はどうか。一九六〇年代半ば以降、アイヌ史研究は、戦前のコタン（村、集落）への行幸と行啓を、〈アイヌ〉なる者の「天皇制イデオロギー」への単なる「注入」と、それを示す「結果」として取り扱う傾向にあった。それに対して、小川正人

は史料に基づいた、より用心深い分析の必要性を訴えた。その試みにおいて、小川は歴代天皇の北海道訪問に「今日的なアイヌの扱われ方の原点」を發見した。<sup>50)</sup> 明治天皇、大正天皇、昭和天皇のそれぞれの一八七六年、一八八一年、一九一一年、一九二二年、そして一九三六年の行幸と行啓の比較を通して、小川は行幸・行啓には二つの目標があったと言う。それは、「アイヌを『被保護民族』とする演出」<sup>51)</sup>と、対アイヌ政策の「成果」<sup>52)</sup>の具体的実例を披露するという目標であった。初期のころには、天皇のために演出された舞踊や民族衣装を着た儀礼などは、

国家や君主を持たなかったアイヌにとって、トノ（役人）の更の上に位する者がやってきたという程度のことには印象づけられたかも知れないが、幕藩制下でもアイヌは費用や服属儀礼の執行を強いられていたのであり、多くのアイヌはそれと大差なく感じていたのではないだろうか。<sup>53)</sup>

と、小川は推測する。つまり、代々にコタンにとっては文化のかつ経済的にきわめて重要だったウイマム（交易）や、商場知行制の中のオムシャのような儀礼である。アイヌが天皇の訪問をこれらの儀礼と大差なく感じていた可能性は、ときにアイヌによる「不慣れ」が記述されていることの説明にも

なるであろう。

しかし、時代につれて、〈アイヌ〉が自分たちの民族的差異を演出するという要求が続いた。これは、民族衣装が一般的に日常生活の一部ではなくなったにもかかわらず要求されていたのであり、「ほんらいは冬に行い、前夜祭も含めると足掛け三日を要し、しかもクライマックスは深夜に及ぶという」イヨマンテを、「皇族たちは主に夏場にやって来て、概ねは熊に花矢を射かけて『殺す』『キムンカムイ（山の神）をカムイモシリへ『送る』』部分の真似だけを見ていった」場合もあった。

差異の演出と、近代化する日本社会に〈アイヌ〉が組み込まれていく現実との共存にこそ、小川の言う「今日的なアイヌの扱われ方の原点」であろう。そして、一方で、彼はこれを「一視同仁」という日本の帝国支配を肯定した修辭法と並べて論じているのである。小川は、「一視同仁」という觀念は、〈アイヌ〉の奉迎を引き出すのに成功したかもしれないが、それは決して報われることはなかったと言う。

やはり大陸の儒教の伝統に起源をもつこの「一視同仁」という熟語は、周知のとおり、主権者の支配下のあらゆる者はそれぞれ等しい価値を持つといった理念を伝えている。帝国内のすべての人口は平等に扱われ、同じ義務の対象であり、そして同じ権利が割り当てられているのだということを意味

していた。小川は直接的には言わないが、こうした帝国内の平等の理念を持続させたのが、実は天皇の行幸と行啓に見られるような〈アイヌ〉の文化的差異の演出にほかならない。分離すれども平等、は平等なのではない。別の言い方をすれば、これは、帝国の国体の中核には、差別または文化的差異化の構造因果性がつねに潜んでいたということを示唆しているのである。

たとえば、〈アイヌ〉なる者をめぐる土地問題の解決を図り、またはさらなる開拓のための土地を「解放」し、十勝国共有財産のような問題の不明瞭な部分を明白にするために企図され実施された、北海道旧土人保護法である。一八九九年の制定までの帝国議会での論議においても「一視同仁」は繰り返し言及された。一八九八年に、内務大臣の板垣退助が総理大臣の大隈重信に法律案を提出した際の「理由書」にも、「アイヌの苦境を救い適当な産業を与えることが、国家の義務であり『一視同仁ノ勸旨』に沿う」ということが書かれていたのも事実である。ここで問題となるのは、政策の意図が具体的に何であったのかということではなく、政策の意図とその意図せざる結果と「一視同仁」のような観念が「旧土人」たちの実際に生きざるを得なかった物質的な生活環境との相互作用的な関係なのである。つまり、ここには、構造因果性があったのである。原因は結果であった。北海道旧土人保護

法は、土地問題の解決をする傍らに、農耕を基礎とする生活を営む者にのみ最低限の生活維持を保障しようとした。きわめて放任主義的な政策ではあったが、制定のためにはまず、〈アイヌ〉なる者の植民地的な強制移動や転地 (Displacement) など、当時は現在進行中の歴史の物質的な結果としての社会的不均等が肝要だったのである。

のちのずさんな同法の実行と運用、または土地の相続以外の譲渡、質権、抵当権、地上権、小作人権などの禁止、さらに給与地が農耕不可能な原野や水害地などであったため、土地を申請した者のほとんどは生活のために季節労働者として出稼ぎを強いられ、開拓社会へと再び投げ出されたのである。〈アイヌ〉なる者が同等な国民になるため、またはその「同等になる」ことが正当性を持った目標となるためには、彼らは繰り返しこのように他の国民と不等あるいは異なる者たちとして措置されなければならなかったのだ。これは「一視同仁」という帝国イデオロギーにおいても当然で、開拓社会の物質的な条件においても、そうであった。構造が結果の中に効果を及ぼしながら、構造自体は結果から姿を消すというこうした歴史の論理は、目標への見かけ上の円滑な進行を可能にするために維持される障壁の解決なき横断にほかならない。そして「戦後」では、この文化的差異化の構造因果性は、今度は新しい民主制憲法の保障する法の下の平等におい

て働くようになった。

強いて言えば、第二解剖研究室での写真の昭和天皇と児玉作左衛門の背後に並べてある頭蓋骨から「カテコン」の力がわれわれをじっと見つめているように見える。そこに写っている昭和天皇が亡くなったときの話だが、作家の村上健次は平成元年の『琉球新報』に被差別部落民と天皇を日本社会を「ブックバインドのようにはさみ込む」ものとして、日本の「二つの外部」としたことがあった。<sup>(58)</sup>「天皇という外部は日本という内部に自然のように浸透し、歓迎されながら排除されるが、被差別民はその逆である。しかも、由緒定かでないという事により、日本という内部からはいつでも逸脱出来る」と彼は書いた。<sup>(59)</sup>「戦後」において、確かに、歓迎されながら国民から排除される天皇が生まれた。〈アイヌ〉なる者も、確かに、排除されながら国民に歓迎される被差別の民で在り続けてきた。中上が言うとおり、天皇と被差別の民は、いずれも日本の外部である。天皇と被差別の民は内部で外部として再生産されなければ、本来的に国民であると感知する人々のその力が不可能となる外部である。一九五四年の写真における不気味な対称性は、このようなものでもある。天皇と〈アイヌ〉、その両方を通して、国民は自らの権利を根拠づける自らの権力のイメージを自らに對し、与えることができるからである。これこそ、「戦後」の国体のありようではないか。

### 成文法と「慣習法」——橋根直彦裁判

一九七二年十月二十日、午後二時ごろ、東京都台東区清川二丁目三十一番付近で、日雇い労働者だった橋根直彦は、飲み友だちで「山ちゃん」というあだ名の在日の金相集と酒の席で喧嘩になり、果物ナイフで刺して死なせた。橋根の動機は、「何、このアイヌ」と言われたことだった。のちの裁判の審理において、「アイヌといわれたこと、二人でナイフを取りに行ったことは覚えている。山ちゃんが先にみつげ頭突きをしたのは覚えている。刺したのは覚えていない」、「大勢の前でぶざまに倒れて激昂した」、「何このアイヌ、と言われて無我夢中となった」などと橋根は供述した。現場からいったん逃げて、橋根は友人が心配になって引き返したようである。「交番から二百米ほど離れたところでヤマちゃんと横山巡査に出会い、そこで彼は逮捕され、二百米ほど先の交番へ走るようにして追い立てられた」ようだ。<sup>(60)</sup>裁判の最終弁論では、被害者が刺されてから死亡までに約一時間弱の時間が経過しており、もし警察官が橋根と凶器を探しに行かず、金の傷をただちに適切に処置していれば、金は死に至る失血をしなかっただろう、とも主張された。<sup>(61)</sup>だが、最終的に橋根は実刑判決を受け、五年後の一九七七年十月九日に出所したと見られる。<sup>(62)</sup>

橋根直彦の裁判は一定の注目を浴びていた。金の「何、このアイヌ」という発言内容が何人もの若い活動家にとって、差別される者が差別をし、差別に対して永久に無罪な者たちではないということへの催促になった。〈アイヌ〉なる者の当時のあらゆる社会活動を自分たちの革命的な大義として採用した〈シャモ〉の若者や活動家たちにとって、橋根の裁判は一つの結集点ともなった。〈シャモ〉は〈アイヌ〉を裁けるか、橋根が〈アイヌ〉でなければ事件は起きなかつただろう、などといったことが彼らの話題となった。一九七〇年代当時の〈シャモ〉の活動家の行為は、若い〈アイヌ〉なる者自身の活動<sup>(63)</sup>にとってはときに刺激となり、ときには迷惑となり、または〈アイヌ〉の存在を全国規模においてかつてなかったほど認識させることに貢献したとも言えるだろう<sup>(64)</sup>。しかし、多くの場合、それは、かつて「同化」の必然性が説かれていたことと相当するような結果を及ぼした。一九六〇年代後半から一九七〇年代前半の〈アイヌ〉なる者の周縁的な地位を強調することで、〈アイヌ〉を社会に組み込む最良の方法を知っているのが自分たち〈シャモ〉自身だという特権意識が再構成され、そうすることによって彼らは、国民の共同体意識にとっては不可欠な〈アイヌ〉なる差異を再び確保できたのである。

しかしながら、こうした動きと並行して、橋根の裁判は新

しく創刊した同人タブロイド新聞の若い編集員の注目も浴びたのだ。『アヌタリアイヌ われら人間』というその新聞は、一九七三年六月から一九七六年三月までの間に、執筆者が〈アイヌ〉か〈シャモ〉かを問わず、同時代の〈アイヌ〉なる状況に関係した幅広い記事や論説、詩や創作などを掲載した。毎号一〇〇〇部ほどが発行された。札幌内の小規模集合住宅から配達され、東京を含めた六〇〇〇人を超える全国の定期購読者のもとへと届けられていた。橋根直彦が刑務所に入っているうちに書いた二冊の本<sup>(65)</sup>の中では、橋根自身が『アヌタリアイヌ』に記事を載せる可能性をめぐって、自分と編集者とのやり取りが（非常に蔑視的な言葉で）記述されている。橋根は特に、『アヌタリアイヌ』編集部で小説家の鳩沢左美夫（一九三五〜一九七一）の門下でもある平村芳美と、当時彼女の友人だった富村順一との面会について述べている。また、新聞の初期編集責任者だった佐々木昌雄との面会も触れられている<sup>(66)</sup>。橋根の記事を掲載しないという編集部の最終的な決断はまた、『アヌタリアイヌ』に一定のトラブルを引き起こしたようである<sup>(67)</sup>。

しかし、これをさておき、『アヌタリアイヌ』に橋根の裁判を取り上げた記事は確かに掲載された。その記事はまた、橋根直彦裁判についてのその他の文章とはまったく異なるものである<sup>(68)</sup>。裁判そのものというより、橋根の状況を媒介とし

て、この記事の主たる課題が〈アイヌ〉と戦後民主主義との関係だと言っても過言ではない。

記事の執筆者は、前述の佐々木昌雄である。佐々木昌雄は、一九四三年に北海道美唄町（現・美唄市）に生まれた詩人であり批評家でもあった。彼は東北大学大学院文学研究科において日本思想史を専攻し、一九六八年に修士課程を修了して<sup>⑧</sup>。その彼の大学院時代の研究は、紀元六世紀から八世紀の奈良・飛鳥時代における知識階級による政治思想や文学において、古代天皇制がどのように登場し影響を与えたのかを論じている<sup>⑨</sup>。そして、修士過程修了後、佐々木は宮城学院高等学校の教員となった<sup>⑩</sup>。しかし、こうした大学院時代の研究の影響は彼の詩作には見出せないわけでもないが、わずか八年（一九六八〜一九七五）の文筆活動期間中に、戦後アイヌの歴史と政治と思想においておそらくもっとも複雑で特異な思想からなる一連の仕事の後世に残した、そうした人物について知るには、このようなわずかばかりの伝記的事実だけでは、ほとんど何もわからないし、もどかしさが募るばかりである<sup>⑪</sup>。

佐々木の記事は、「今、周囲するもの」という題をとった<sup>⑫</sup>。その書き出しは次のように始められている。

何かが変わってきているのだろうか？ 時にこういう問

いが、どこからともなく心をやってくる。何かが変わってきているのだろうか？ 毎日生きてきて、辛い難関にさしかかっていると、とかく、それまでの自分の営みをふりかえりがちなものだ。そのとき、私にやってくるのは必ず、何かが変わってきているのだろうか？ 何かを変えるために、私は今を存<sup>な</sup>存<sup>か</sup>えているわけでもないし、何かが変わるだろうと考えることで、明日まで生きのびようと想うのでもない。まして、何が変わりつつあると信じて、在り続けているのではない。しかし、あまりに現状が確乎として固く定まっているように見え、展開も、変革もないように見えてしまうときが少なくないから、いつからか、何かが変わって欲しいと、心のよじれたところに秘やかな希求が生まれていたようだ。だからつい想ってしまう。何かが変わってきているのだろうか？<sup>⑬</sup>

自分の置かれている「辛い難関にさしかかってくる」状況の精神的な窒息状態を述べているようにも読める。この文章は、同時に、佐々木の歴史に対する姿勢を表していると言えるように思う。特に活動家でもない当時三十歳だった佐々木は、変化を求めたのではなく、変化が来るのを信じていたのではなく、まして変化を単に待っていたのでもない。佐々木は次に、〈アイヌ〉、あるいは、彼の記事で使用している言葉で言

えば、「異なる族」や「異族」の問題の最終的解決を合理的な手段で追求する者へのコメントにおいて、この省察をつづける。「植民地問題に向かうたびごとに、マルクス主義分析は常にいくぶんか拡張されねばならない」というフアノンの論旨にも共鳴するこの文章はまた、佐々木が「アイヌ」として在ることがつねに一種の現在時における偶発的な呼びかけであるという感知をわれわれにほめかしてくれているのである。たとえば、『アヌタリアイヌ』創刊号の編集後記の佐々木の次の言葉である。

今わたしたちが直面しているのは、人種としての「アイヌ」でもなく、民族としての「アイヌ」でもなく、ただ状況としての「アイヌ」——人々がわたしたちを「アイヌ」と呼ぶ、その「アイヌ」という意味が、わたしたちの生き方を拘束しているものとなっている状況——である。<sup>(77)</sup>

あるいは、別の文章<sup>(78)</sup>において、佐々木は「アイヌ文化」だとか、過去のアイヌの日常生活につながりを感じるなどという欲求こそが、近代の断絶をそれ自体雄弁に物語っているというような論述をしている。かつてのアイヌの世界の認識論における二種類の精神的存在としてのアイヌ（人間）とカム

イ（人間にない力を持ったものすべて）という関係性が近代において覆されてしまったのちは、アイヌはアイヌではなくなり、「アイヌ」と言わざるを得ない、その取り返しがつかない現実である。佐々木の言う「状況としての〈アイヌ〉」とは、このようなことである。それがつねに現在時（人々がわたしたちを「アイヌ」と呼ぶ、その瞬間）に内在する不可逆的で、呼ばれる側にとっては、ときに苛酷な実存的呼び起こしなのである。

たぶん、何も変わっていないのだろう。表層は、ひどく繁く、そして目まぐるしく変転しているように見える。

にもかかわらず、私は唇をひらくことを強いられていると、想い続けている。〈オマエハ異ナル族ノ者デアリ、ソレ故ノ者デアル〉という声が発せられている限り、私は言ってしまう。臆病だし、忍耐力のない私は、じっと口をつぐんだまま堂々と毎日を生き抜く力を欠いているから、ついついしゃべってしまう。しゃべられさせられてしまう。生活者の<sup>ながら</sup>存え続ける力を未だ充分に持っていない私にとって、しゃべらなければ、彼らの所謂〈異ナル族〉でなければならぬから。彼らが所謂〈異ナル族〉と言いつけるのは、いつまでだろうか。人と人との係わりが、個と個の係わり、あるいは男と女の係わりそ

れだけでありうる場、そういう場が、この地の上に隅無くゆき渡ったときまで、〈異ナル族〉は存在するだろう。集団と集団、階層と階層あるいは階級と階級が、他方を自らの膝下へひざまつかせ、争い、闘う歴史の永い時間の果てに、〈異ナル族〉は解消されるだろうか。それは見果てぬ夢なのだろうか。それは夢ではない。遠い過去の時間から現在までの歴史がそう教えている。と説く者もいる。夢であるか否かは問題ではない、ありうべき最も望ましい未来図だから、その夢に賭ける、と号する者もいる。そうしたいのだし、そうすべきだと思うから、それが実現する道へ歩き出すのだ、と述べる者もいる。私は何と言おうか？ 私には未来はどうでも良い。私じゃべり、書き、行うのは当為でも、願望のためでもなく、強制されるからである。いわば必然である。そして、その必然は当分の間、もしかすると、生を終えるまで、続くかも知れない。これは良し悪しの問題ではない。<sup>(79)</sup>

階級闘争が目的論に基づいているかぎりにおいては、〈異ナル族〉は解消されることない。〈異ナル族〉は、〈異ナル族〉として在るゆえに、資本にとって都合のいい形で低賃金労働層または相対的過剰人口に入る確率も高く、より「遅れている」と見なされるからには永遠の進歩や成長の可能性が

保障されるのだ。〈アイヌ〉として在るかぎり、別の未来を探ることは禁じられている。そこで、佐々木は、「私には未来はどうでも良い」と告ぐのだ。言ってみれば、現在の時の終末を押し止し未来へと繰り延べる力に対して、またはそのためにいつまで経っても〈異ナル族〉としてあらなければならぬその現状に対して、彼には、「未来はどうでも良い」というのである。佐々木が別の論考において、「答えがあるとすれば、自らの在り様がこの〈日本〉の在り様と異なり、対立し、その構造を揺さぶることにあるだろう。私が、この〈日本〉に〈異族〉として在る、と告げなければならない所以は、ここにしか無い<sup>(80)</sup>」と書いた。つまり、佐々木はつねに〈アイヌ〉として在らぬ者になろうとした。否、正確に言えば、「状況としての〈アイヌ〉」に被投された彼の姿勢は、その〈アイヌ〉として在らぬようになったことになる。前未来形（先立未来形）(future-anterior)へのラディカルなコミットメントだった。繰り返しになるが、〈アイヌ〉なる者が「同化」「国民化」「近代化」「文明化」していくために、さらにそうした近代化の道が自然のごとく<sup>(81)</sup> 当たり前前の展開だったということを見せかけるためには、彼らは〈国民並みではない国民〉として見出さなければならなかった。現在の時の終末を押し止し、まるである時点にいたってそれ「かのよう」に「行為することを決意できる主体として振舞うという

「カテコン」の論理そのものである。この論理を感知した佐々木は、〈日本〉に〈異族〉として在ることは「もはやわたしではない」と何度も告いだのである。<sup>(81)</sup>

未来がまったく保証なきものとなるこのような立ち位置から現状への批評や批判を始めなければ（『汝自身を知れ！』、〈アイヌ〉Ⅱ〈シャモ〉なる者はともにその現状を維持するほかないのだ、と佐々木は考えていた。個人の可死性の不条理（佐々木は自分の詩集の跋に、自分を滅びさせようとしていくことの背後にある「背理そのものにみえる人間の生存」としてそれを述べているが）<sup>(82)</sup>に對する形而上学的な超越のために利用してきた国民主義的および人間主義的な〈アイヌ〉との係り方に内在しているロジックにまったく反している。

「状況としての〈アイヌ〉」というこの窮状を、佐々木昌雄は橋根直彦の裁判においても見て取っていた。

私の耳は遠く、目は暗いから、人の所作を見きわめることは遅く、人の叫びを聞きわけるとも遅い。けれども、全くの盲聾というわけでもないはずだ。幾つもの叫びの内の一つは、例えば獄舎から聞えてくる。再審を求めて、くりかえし叫んでいるその叫びはただ一つの単語であるにすぎない。〈異族！〉<sup>(83)</sup>

佐々木は橋根の行動に、精神的あるいは心理的な暴力が物理的な暴力へ転化する瞬間を感知したとも言えるかもしれない。しかし、それだけではなく、そうした物理的な暴力の忌避またはそれを謳っている日本の「戦後」体制の軸としてある日本国憲法の存在をも感知していたのである。暴力とは、常態の妨害ではなく、「戦後」という常態を維持することにはかならなかつた。この事実が何らかの形で、橋根の行動によっても表現されていた。

もちろん、〈アイヌ〉と罵られたからといって、相手を刺すことが許されていいとか、また、人を殺傷することは即罪悪であり、一切の抗弁は許されないとか、という類のことを、私は言おうとしているのではないのである。ただ、こう考えている、もし、私が〈このアイヌめ！〉と罵倒されたら、どうであつたらうかと。これまでの私の体験では様々の場合があつた。しかし、ある時期まで必ず私の心に惹起したのは、確かに烈しい憎悪であり、時には殺意だつた。手の動き、足の動きはどうであれ、心の内では、その時相手を殺す場面が描かれていた。それを想い起こすなら、どうして、橋根直彦の叫びが、耳に留まらないはずであらうか。私はキリスト者でもないし、〈罪無キ者ノミ石ヲ投ゲヨ〉という徳目を信奉する

者でもない。だが、かつて、くりかえし殺意を心に抱いた者として、私は橋根直彦と同列であると言わなければならぬ。その殺意が実際の行動にならなかったのは、僥倖か、偶然かであったとしか思えない。この十年近く、私は〈異族〉ということばの下に罵倒されるとき、ほとんど相手に対して、軽蔑しか抱かなかつた。けれど、その軽蔑の念は、それ以前に抱き続けていた殺意が屈折したものにすぎないと考えている。私を軽蔑することで、自らを保つことは、また、私が相手と同列であることを意味するだろう。とすれば、昨年十月二十日の傷害致死事件の「加害者」橋根直彦と「被害者」金相集との二人と、私は共に同列にあることになる。それならば、誰が保証しえようか、私が今後、橋根直彦になりえないし、金相集になりえないことを。この傷害致死事件の基にあるのは、はっきりしている。橋根直彦と金相集をそのように交わらせた係わりである。だから、少なくとも明白にさせなければならぬのは、〈異族〉という名の下での係わりである。〈日本〉と名宣る共同体が〈日本国〉という名の物象の内にすっぽり在ると考えて、〈日本国憲法〉という規制によって維持されねばならないと考える者には、〈異族〉という名の下での係わりは見えない。<sup>84)</sup>

当然ながら、国民としての帰属意識は、公式な市民権や公的な国家政策から生まれるのではない。公的な国家政策が国民的な帰属の実践の様式を反映しうるのは、誰を市民とするかという公式の決定が、市民および国民の共同体の一般意志を反映している理想的な条件においてのみである。代表民主制には、市民の権利を与える権力は国家に委任され、国家の受け入れと国民の受け入れはしばしば両立不能となるのである。<sup>85)</sup>しかし、同時に、これは公式な国家政策が、国民主義から完全に脱却しているというわけではない。国民としての帰属意識が公的な国家帰属に対して優越するのは、特殊な歴史的事件への反応としてである。<sup>86)</sup>日本国憲法に関して言えば、その制定過程にけるGHQ草案の「人民」および「民」が「国民」に変えられたことは、まさしくこのような歴史的事件であった。それは、「人民主権の意味合いを弱めるためだけではなく、国家が保証する権利を日本国籍を持つ人々に制限するためであった」。そうすることによって、「政府は、台湾人やとりわけ朝鮮人を含めた何十万という旧植民地出身の在日外国人に、平等な市民権を与えないようにすることに成功した」のである。<sup>87)</sup>そうして、日本の戦後民主主義は、その端緒から国民民主主義となり、日本の「戦後国体」が形成されていったのである。しかし、それだけではない。

橋根の裁判ではなく、佐々木は彼の「叫び」ならば、この体制は〈異族〉を決して裁くことはできない、と言うのである。

〈日本国憲法〉という成文法は、一つ一つの観点から見れば、私に肯かせるものもあるし、逆に否ませるものもある。そのような一つ一つはさておき、橋根直彦の叫びに関して言うならば、〈日本国憲法〉は無効である。なぜなら、この〈国憲法〉（敢えて〈憲法〉とは書くまい）は、〈日本〉という共同体の慣習を裁けないからである。<sup>88</sup>

橋根の最終弁論があった一九七四年には、北海道旧土人保護法はほとんど死文化していたとはいえ、有効な法律であった。当時、旭川アイヌ協議会をはじめ同法が憲法違反であるという理由から廃止を求めると、それとは対照的に、政府からさらなる福祉政策を引き出すための交渉材料としてむしろ北海道旧土人保護法を活用しようとする北海道ウタリ協会の立場に代表される人々とのずれも目立っていた。佐々木は、双方が共犯関係にあるとみた。「〈日本国〉という名の物象」に「すっぱり在る」と考える「〈日本〉と名宣る共同体」は、自分たちがその共同体の本来的な成員であると自己確認するために、やはり〈異族〉は必然であったからだ。

ある者がかつて、私にこう詰問した。おまえたちは日本国憲法は不当だと言いながらも、ある時は憲法を楯にして、自分たちの利益を得ようとしているのではないかと。私は答えた。その通り、と。彼は再び言った。それは矛盾ではないか、と。矛盾ではない、と私はここでくりかえし言わねばならないのは、簡単なことであって、事新しいことではない。私の言い分はこうだ。私が否定するのは、〈日本国憲法〉が、私を〈異族〉とする慣習法と対立しようとせず（だから、〈北海道旧土人保護法〉  
Ⅱ〈北海道〉だって？ 〈樺太〉は？ 〈千島〉は？Ⅱが現前）に在るのである）、なおまた〈国憲法〉であるから。そして私が〈日本国憲法〉を場合によっては楯の一つにしても良いと考えるのは、その一部の条文を支える理念には、〈日本国憲法〉を否定するものがあるからだ。つまり、私は矛盾しているのではなく、〈日本国憲法〉そのものが矛盾しており、亀裂を内にもっているのである。この亀裂は、ちょうど〈日本〉と名宣る共同体の意識のもつ曖昧な部分と対応している。たとえその曖昧さの根強い所に、現在までの時間ではどうも止揚できない矛盾が横たわっているのだとしても、そのことだけの理由で、〈日本国憲法〉は次善のものだから、と肯くことは

できない。結局、橋根直彦は、この〈日本〉の慣習法へ向けた叫びを発しているのであって、そこで初めて、個人としての橋根直彦が、〈日本〉から〈異族〉たる〈アイヌ〉に帰属すべく強制されたことに対する叫び声となるだろう。<sup>(8)</sup>

公式な政策としての法の下の平等は、国民という言葉に込められている「慣習法」、とりわけ実践様式としての国民的帰属の作用と矛盾する。それゆえ、〈アイヌ〉の「戦後」は、民主主義的平等固有の暴力に絶えず左右されてきた。

## 結語

戦前・戦後を通して、〈アイヌ〉が「遅延のうちにおいて生きられる生」に強いられてしまったことは、近現代日本のあるりようについて、多くのことを語ってくれている。一つは、〈アイヌ〉なる者の不平等な扱いは、戦後民主主義の逸脱ではなく、その構成要因だったということである。いまだに平等ではない〈アイヌ〉なる者には、来たるべき民主主義しかない。不平等な者たちを必要としているのは、民主制国家の国民であり、その逆なのではない。民主主義的平等は不平等から始まり、その不平等を減らすことによって広がるのだと

いうことは、天皇制民主主義下の国民主義の生まれつきの幻想である。日本の「戦後」は、〈アイヌ〉を必要とし、〈アイヌ〉として封印されるとおりに〈アイヌ〉が存在していると想定するそのことは、彼らの自由を奪ったのだ。日本の完成した国民民主主義の夢は、〈アイヌ〉なる者の潜在的な解放を措定しながら、その実現を永遠の未来に先送りすることを可能にした。

今現在、〈アイヌ〉にまつわる政治は、再編成されている只中にある。良識な政治家や研究者、〈アイヌ〉なる者自身の活動やその他の政策立案者によって、「かくある——筆者註、以下同」アイヌの人々の「当然にあるかのように言われている」民族としての誇りが「誰かによって」尊重される社会の実現を「誰かに訴えかける」ことを求めることが、この政治の第一目標になった。きわめてリベラルな政治家は、ほぼ「個人のアイヌ」のインシヤティヴに依存する政策枠組みを構築している。自由で、合理的で計算高く、自らのニーズを満たし目標を実現していくことのできるものとして想定される「個人のアイヌ」がインシヤティヴをとって参加して、そしてそう参加することによって、国民の尊重を浴びるといふ構図である。今回は「同化」や「平等」が欠けているのではなく、「尊重」と〈アイヌ〉との「共生」が欠けているのだ、と。「問題は、まさに『差異の尊重』や人権の倫理が同

一性、を定義しているかに見えるということだ！」<sup>(90)</sup>ということだが、政策立案者たちには見えていないようだ。その同一性とは、一言で言ってしまうと、〈シャモ〉という同一性である。つまり、自分たちが本来的に国民の共同体を管理できる能力を持っていると思ひ込む者たち、「日本」と名宣る共同体が〈日本国〉という名の物象の内にすっぽり在ると考えている者たちの同一性である。佐々木昌雄が一九七三年の時点で書いたように、「『自主性を与える』という感覚こそ『保護』そのものである」<sup>(91)</sup>。これは、自主性を持つ可能性を最初から排除することだけではなく、そうした自主性を与えることのできる人々とは誰かということ特定する行為でもあるのだ。やはり「戦後」は終わらない。それは、ことが終わったはずのものを、先取りして特定することによって、はじめ「戦後」となるからである。

何かが変わらなければ、遅延のうちにあって生きられるということは、〈アイヌ〉なる者とともに〈シャモ〉なる者の永遠の運命であり続けるばかり。

#### 註

(1) スラヴォイ・ジジエク著、酒井隆史・田崎英明訳『否定的なもののもとへの滞留——カント、ヘーゲル、

イデオロギー批判』東京・ちくま学芸文庫、二〇〇六年、三八八頁。この文章自体はヘーゲルの『大論理学』からの反省をめぐる一節だが、鈴木權三郎の訳では以下のとおりである。「本質をして始めて自己同等性たらしめるところのものはこの本質の自己同等性の止揚に他ならぬ。本質は自己自らを前提し、この前提の止揚が本質それ自身である。逆に又この本質の前提の止揚が即ち前提それ自身である。——それ故に本質はそれが越えるところの又はそれから還帰するところの或る直接的な存在を直接的に見出す。併しこの還帰することが始めてこの見出される直接者を前提することなのである。即ちこの見出される直接者は見棄て去られることに於て始めて現成する。その直接者は止揚された直接者である」。ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ・ヘーゲル著、鈴木權三郎訳『大論理学 中巻』（ヘーゲル全集第七巻）東京・岩波書店、一九三五年、三〇頁。

(2) ハリー・ハルトウーニアン著、カツヒコ・マリアノ・エンドウ編・監訳「日本の長い戦後——持続する記憶、忘却される歴史」『歴史と記憶の抗争——「戦後日本」の現在』東京・みすず書房、二〇一〇年、一二一―一五七頁、一二二頁。

(3) ハルトウーニアン「日本の長い戦後——持続する記

- 憶、忘却される歴史」同上、一二七頁。
- (4) ハルトウーニアン「日本の長い戦後——持続する記憶、忘却される歴史」同上、一二八頁。
- (5) 宇野弘蔵「弁証法的矛盾について」『宇野弘蔵著作集』第十卷、東京・岩波書店、一九七四年、四二六頁。
- (6) ギャヴィン・ウォーカー著、沖公祐訳『無理という闘と〈共〉の生産』「上」資本の起源的闘——闘としての労働力』『情況』二〇一年五月号、東京・情況出版、一〇一〜一三四頁。ギャヴィン・ウォーカー著、沖公祐訳『無理という闘と〈共〉の生産』「下」権力としての資本——政治的賭けと〈共〉の稀少性』『情況』二〇一年一〇月号、東京・情況出版、一八五〜二〇三頁、一八九〜一九〇頁。
- (7) ウォーカー『無理という闘と〈共〉の生産』「上」資本の起源的闘——闘としての労働力』同上、一二六頁。
- (8) ウォーカー『無理という闘と〈共〉の生産』「上」資本の起源的闘——闘としての労働力』前掲、一二五頁。
- (9) ウォーカー『無理という闘と〈共〉の生産』「下」権力としての資本——政治的賭けと〈共〉の稀少性』前掲。
- (10) カール・シュミット著、新田邦夫訳『大地のノモス——ヨーロッパ公法という国際法における』東京・慈学社、二〇〇七年、三九頁。傍点は原文のまま。
- (11) この主権権力の正統性の問題は、「法措定的暴力」の問題系と同一である。ジャック・デリダが言ったような「力の一撃」(*coup de force*)がそこにある(ジャック・デリダ著、堅田研一訳『法の力』東京・法政大学出版局、一九九九年、三一頁)。たとえば、新たな国制を規定する憲法は、存在することになるはずの「国民」を論理的に先取りして創設の主体として名指さなければ、創設そのものが不可能になってしまう、その無根拠な「力」である。この「力の一撃」が行使される「正義を基礎づけたまたは創出するというまさしくその瞬間」や「一つの歴史の均質な織物のなかに書き込まれた瞬間」とデリダが言うものもまた、つねに現在時において働く「カテコン」の力が行使される瞬間にほかならない。
- (12) 「als Frits, als Galgenfrist」。ヤコブ・タウベス著、杉橋陽一訳「カール・シュミット——反革命の黙示録を書く男」『批評空間』第二期第二号、東京・太田出版、一九九四年、一二七頁。
- (13) ジョルジョ・アガンベン著、上村忠男訳『残りの時——パウロ講義』東京・岩波書店、二〇〇五年、一一四頁。
- (14) Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other*

*Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books,

1971, p.35. アガンベン『残りの時——パウロ講義』同上、一―三頁。

(15) ハリー・ハルトゥーニアン著、梅森直之訳『近代による超克——戦間期日本の歴史・文化・共同体』上、東京：岩波書店、二〇〇七年、一三三頁。

(16) ハルトゥーニアン『近代による超克——戦間期日本の歴史・文化・共同体』同上、二三―二四頁。

(17) ジジエク『否定的なものへの滞留——カント、ヘーゲル、イデオロギー批判』前掲、三九一―四〇三頁。

(18) ジグムント・バウマン著、中道寿一訳『政治の発見』東京：日本経済評論社、二〇〇二年、五八頁。

(19) バウマン『政治の発見』同上、五四―五五頁。

(20) 酒井直樹「〔総説〕多民族国家における国民的主体の制作と少数者の統合」小森陽一ほか編『岩波講座 近代日本の文化史7 総力戦下の知と制度 1933-55年1』東京：岩波書店、二〇〇二年、一―六〇頁、二五頁。

(21) ガッサン・ハージ著、塩原良和訳『希望の分配メカニズム——パラノイア・ナシヨナリズム批判』東京：御茶の水書房、二〇〇八年、四三―四四頁。

(22) 吉見俊哉『ポスト戦後社会——シリーズ日本近現代史9』東京：岩波新書、二〇〇九年、二四〇頁。

(23) 本稿はこの問題を一九五〇年代と一九七〇年代に起きた出来事に沿って論じる。いわゆる「ポスト戦後」の

現状については、筆者は以前の論考で書いた。そこで筆者は、〈アイヌ〉なる者はいま、近代における「旧土人」として「保護」の対象とされていないが、それと同様の

姿勢は、〈アイヌ〉が国民による「理解」と「尊重」を深刻に必要としているという考え方に継承されている、

と主張した。いわゆる「ポスト戦後」の時代においては、指標の〈アイヌ〉として在るかぎり、自分たちの存在や

歴史や文化などを自分たちの手で公的に価値化する力を待たない（正確には許されぬ）。「旧・旧土人」が誕生

した。拙稿「新アイヌ政策の夜明け——今日の〈アイヌ〉なる状況」『現代思想二〇一〇年二月号』東京：青

土社、二〇一〇年、一四六―一六五頁。

(24) 榎森進『アイヌ民族の歴史』東京：草風館、二〇〇七年、五二―五三頁。同じような文章は、榎森進『北海道の人々2 アイヌの歴史』東京：三省堂、一九八七年、二

二―三頁に見られる。

(25) 写真、札幌市『北海道行幸啓誌』札幌：札幌市役所、一九五五年に掲載されている。

(26) 詳しくは、植木哲也『学問の暴力——アイヌ墓地はなぜあばかれたか』横浜：春風社、二〇〇八年を見よ。

- (27) 植木『学問の暴力——アイヌ墓地はなぜあばかれたか』同上、九二頁。いまも存在する日本民族衛生学会の現体制はこの歴史に関して消極的な立場をとっているようである。学会の現在の英語名は「The Japanese Society for Health and Human Ecology」。日本語名は元の「民族学」。http://www.jshhe.com/gaiyou/index.htm を参照。Jennifer Robertson, 'Blood Talks: Eugenic Modernity and the Creation of New Japanese,' *History and Anthropology*, Volume 13 Number 3, 2002, pp.191-216 を見よ。
- (28) 菅原孝介『現代のアイヌ——民族移動のロマン』東京：現文社、一九六六年、九九～一〇〇頁。Richard M. Siddle, "Academic Exploitation and Indigenous Resistance: The Case of the Ainu," in Noel Loos and T. Osanai eds., *Indigenous Minorities and Education: Australian and Japanese Perspectives of their Indigenous Peoples, the Ainu, Aborigines and Torres Strait Islanders*, Tokyo: Sanyūsha, 1993, pp.40-51, p.42.
- (29) Kodama Sakuzemon, *Ainu: historical and anthropological studies*, Sapporo: Hokkaido University School of Medicine, 1970, p.184.
- (30) 植木『学問の暴力——アイヌ墓地はなぜあばかれたか』前掲、二二一～二二二頁。
- (31) 植木『学問の暴力——アイヌ墓地はなぜあばかれたか』同上、二二二頁。
- (32) 二〇一一年十一月に文部科学省は「アイヌの人々の人骨の保管状況の調査」を全国四八八大学四法人に送付し、遺骨の数や保管状況を報告するように指示を出した。二〇一三年六月に「アイヌ政策推進会議」の「政策推進作業部会」は最終調査結果を発表し、全国十一大学に一六三五体の人骨の保管が確認された。これらを新政策として打ち上げられている「民族共生の象徴となる空間」においての慰霊施設などに移すことの可能性が現在「アイヌ政策推進会議」の中で議論されている。「アイヌ政策推進会議」の設立および近年の対アイヌ政策については、拙著「新アイヌ政策の夜明け——今日の〈アイヌ〉なる状況」前掲、を見よ。
- (33) ハリー・ハルトウニアン著、カツヒコ・マリアノ・エンドウ訳「帰ってきたヒロヒト——ハーバート・ビックス『昭和天皇』を読む」『歴史と記憶の抗争——戦後日本』の現在』東京：みすず書房、二〇一〇年、二七三～三二七頁、二九八頁。
- (34) T・フジタニ『天皇のページェント——近代日本の歴史民族誌から』東京：NHKブックス、一九九四年、

一三三～一三六頁。T. Fujitani, *Splendid monarchy: power and pageantry in modern Japan*, Los Angeles: University of California Press, 1996, pp.155-171. 周知のとおり、フジタニのこの指摘は、「天皇が神聖かつ政治を超越した存在だという考え、あるいは物理的肉体をもった天皇とは異なる『天皇位』とでもいふべきもの」の形成の歴史、折口信夫が「天皇霊」と呼んだものやエルンスト・カントロヴィチの「王の二つの身体」論に基づいているのである(九三～九四頁)。カントロヴィチの邦訳としては、エルンスト・カントロヴィチ著、小林公訳『王の二つの身体——中世政治神学研究』東京・平凡社、一九九二年がある。

(35) ジョルジョ・アガンベン著、高桑和巳訳『王国と栄光——オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』東京・青土社、二〇一〇年、一〇頁。

(36) ウォーカー『無理という闘と〈共<sup>コモン</sup>〉の生産』[上]資本の起源的闘——襲としての労働力』前掲、一二五頁。

(37) アガンベンの著作に「空虚な王座」「足萎えの王」「王は君臨するが統治しない」という言葉は繰り返し登場する。

(38) 新谷行『アイヌ民族と天皇制国家』東京・三一書房、一九七七年。新谷行『古代天皇制国家と原住民』東京・

三一書房、一九七八年。エミシ、エゾ、アイヌなどという名称とその意味を時代別に分析した研究としては、児島恭子『エミシ・エゾからアイヌへ』東京・吉川弘文館、二〇〇九年を見よ。

(39) たとえば、『古事記』の物語を「東アジア世界との緊張関係のなかで、自立した帝國的秩序を模索しつつ、中華帝国への従属の痕跡を抹消するもの」として見るような視点もこれに当たるであろう。米谷匡史「古代東アジア世界と天皇神話」大津透ほか編『日本の歴史08 古代天皇制を考える』東京・講談社、二八九～三四一頁、三二五頁。

(40) 鵜飼哲「新たなアジア的対話のために」『現代思想』二〇〇五年六月号』東京・青土社、二〇〇五年、三八～四五頁。

(41) ハルトウーニアン『近代による超克』前掲、八四頁。

(42) ハルトウーニアン「帰ってきたヒロヒト」前掲、三〇九頁。

(43) ハルトウーニアン「帰ってきたヒロヒト」同上、三二六頁。

(44) アンドルー・ゴードン「戦前日本の大衆政治行動と意識を探って——東京における民衆騒擾の研究」『歴史学研究』五六三号、一九八七年、一六～二八頁。

- (45) フジタニ『天皇のページェント——近代日本の歴史民族誌から』前掲、二〇七頁。
- (46) フジタニ『天皇のページェント——近代日本の歴史民族誌から』同上。なお、英語の原文では、フジタニはこれを「an almost erotic pleasure」（ほぼエロスに近いような快楽）と書いている。Takashi Fujitani, 'Electronic Pageantry and Japan's Symbolic Emperor,' *The Journal of Asian Studies*, Volume 51 Issue 4, November 1992, pp.824-850, p.847.
- (47) ハルトゥーニアン「帰ってきたヒロヒト」前掲、二七八頁。
- (48) アガンベン『王国と栄光——オイコノミアと統治の神学的系譜学のために』前掲、四七八頁。
- (49) この点で、近代において生政治 (*biopolitique*) がきわめて重要な意味を持つようになるのが、それが人口の物理的生命や健康にかかわるものだからではなく、主権を持つようになる民の崇高な生命＝物質 (*life-substance*) のようなものの健康にかかわるようになるからだとする、ドイツ文学研究者のエリック・L・サントナーの仕事に興味深々。Eric L. Santner, *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago: Chicago University Press, 2011, p.xi.
- (50) 小川正人「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育」『日本教育史学』第三十四号、五〇～六五頁、六一頁。
- (51) 小川「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育」同上、六三頁。
- (52) 小川「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育」同上、五五頁。
- (53) 小川「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育」同上、五六頁。桑原真人も小川の論考に依拠しながら、明治期の「北海道鯨大漁概況之図」という十枚もの錦絵を取り上げ、その全体の構図を「近世まで異域視されていた蝦夷島を、北海道と改称して日本の『内国』化したのみならず、その全面的な開拓を通して先住のアイヌ民族の統治を完了したことを意味する」ものとして捉えている（五五頁）。それを「和人側の一方的な願望」にすぎないものとしている。桑原真人「アイヌと天皇——一八七六、八一年の北海道巡幸を中心に」『へるめす』六四号、東京・岩波書店、一九九七年、五〇～五五頁。
- (54) 小川「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育」同上、六二頁。
- (55) 小川「コタンへの『行幸』『行啓』とアイヌ教育」同上、六五頁。
- (56) 麓慎一『近代日本とアイヌ社会』（日本史リブレット

(54) 五七) 東京・山川出版社、二〇〇二年、一〇頁。

(57) フランツ・ファノン著、鈴木道彦・浦野衣子訳『地に呪われたる者』(フランツ・ファノン著作集 三) 東京・みすず書房、一九六九年、二六頁。

(58) 中上健次『日本の二つの外部』『中上健次全集 一五』

東京・集英社、一九九六年、五八三〜五八五頁。

(59) 中上『日本の二つの外部』同上、五八四〜五八五頁。

傍点は筆者による。

(60) 新谷行『アイヌ民族抵抗史——アイヌ共和国への胎動』東京・三二書房、一九七七年、二九四頁。

(61) 橋根直彦『我れアイヌ、自然に起つ』東京・新泉社、一九七四年、二七七頁。

(62) 新谷行の記録による。新谷『アイヌ民族抵抗史——アイヌ共和国への胎動』前掲、二九八頁。

(63) 須貝光夫『この魂をウタリに——鳩沢左美夫の世界』東京・栄光出版社、一九七六年、一九五〜二二二頁を見よ。

(64) 時代のさまざまな活動や事件については、須貝『この魂をウタリに——鳩沢左美夫の世界』同上、二〇一〜二二二頁、または、新谷『アイヌ民族抵抗史——アイヌ共和国への胎動』前掲、二五二〜三一三頁を見よ。

(65) 二冊目は前掲の『我れアイヌ、自然に起つ』で、一

冊目は、橋根直彦『蝦夷地滅びても、アイヌモシリは滅びず——アイヌ民族裁判を問う橋根直彦の獄中記』東京・新泉社、一九七三年、である。

(66) 橋根『我れアイヌ、自然に起つ』前掲、一五六〜一六〇頁。

(67) たとえば、一九七四年三月と記載されている手書きの『アヌタリアイヌ』「特別号」と名乗ったチラシのような偽物が存在しており、『アヌタリアイヌ』第四号に掲載された富村順一の記事の複製と橋根が『アヌタリアイヌ』に投稿したらしき富村批判文と、橋根の知人の文章が載っている「頒価一〇〇円 ただし『アヌタリアイヌ』読者は無料」のものがある。

(68) 橋根の裁判とそれが〈アイヌ〉にかかわるものである以上、自分が「係らざるをえない」という佐々木は、この文章は、当時の橋根の「支援」とかわった「本来言わでもがなのことだろうが幾つかの噂が飛び交い、噂が公然と語られ、それが問題の主体をどこかへ放り投げたような行動になってしまいうスキャンダル・スピーカー」に向けて書いたと言う。佐々木昌雄「今、周回するもの」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第六・七合併号、一九七四年一月二十日、四面。

(69) 佐々木の修士論文題目「飛鳥・奈良時代の君臣関係

の思想——その政治思想的考察」は、東北大学日本思想史研究室の年報に記録されている（「東北大学文学部日本思想史学専攻彙報」『日本思想史研究』二、一九六八年、七七頁）。

(70) たとえば、東北大学日本思想史月例研究会において佐々木は、一九六六年に「万葉集における奈良時代知識人階層の思想」（「東北大学文学部日本思想史専攻彙報」『日本思想史研究』一、一九六七年、七七～七八頁）、そして一九六八年に「古代天皇制思想の展開」（「東北大学文学部日本思想史専攻彙報」『日本思想史研究』三、一九六九年、八四頁）という報告を行なっている。彼がなぜ古代天皇制に関心を持ったかは不明である。いわゆる「ヤマト」意識に根差した天皇制の起源に対する彼の関心と〈アイヌ〉である彼の経験との間には、確かにある関係性が想定できる。にもかかわらず、一九七〇年代半ばに〈アイヌ〉に関する文筆活動を停止したことで、佐々木自身はそれ以上のことを何も語っていない。そのためでもあるが、佐々木の「君臣関係」や天皇制についての論文と本稿の前半の議論との関係性については、今のところ論じることができない。

(71) 佐々木昌雄「山上憶良試論」日本文芸研究会『文藝研究』第五十九集、一九六八年、一〇～一七頁、一七頁

による。

(72) 佐々木昌雄『呪魂のための八篇より成る詩稿付一篇』仙台：深夜叢書社、一九六八年。または、仙台の『亜鉛』という同人誌に発表された「氷原疾走——十八歳の記憶」「ヤイエユカル」「おまえの心が否という」という詩や、二〇〇八年の著作集に収録されている「この死者を鞭打て」という作品である。佐々木昌雄『幻視する〈アイヌ〉』東京：草風館、二〇〇八年、四九～五三頁、七九～一〇四頁、二四五～二七三頁。

(73) 佐々木についてのより詳しいものとして、筆者の次の英語論文を参照されたい。加筆を含めた日本語版は今準備中である。Mark Winchester, “To be the antithesis of all that is called human”: Sasaki Masao and *Japan Form*, 25:1, London & New York: Routledge, 2013, pp.42-66. また、比較的に入手しやすいものとして、二〇〇八年に、『幻視する〈アイヌ〉』（草風館）という著作集が佐々木の名と著作権のもとで出版されているが、本稿で取り上げる「今、周囲するもの」などが抜けているように、この本は佐々木の「発言のすべて」ではない。

(74) 佐々木「今、周囲するもの」前掲。

(75) 佐々木「今、周囲するもの」同上。

(76) ファノン『地に呪われたる者』前掲、四〇頁。

(77) アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌわれら人間』創刊号、八面。

(78) 佐々木昌雄「映画『アイヌの結婚式』にふれた朝日新聞と太田竜の文章について」『亜鉛』十二号、仙台・亜鉛編集室、一九七一年、一八〜三〇頁

(79) 佐々木「今、周囲するもの」同上。

(80) 佐々木昌雄「この〈日本〉に〈異族〉として」『北方文芸』第五卷第二号、札幌・北方文芸社、一九七二年、六九頁。

(81) アガンベン『残りの時』、六七〜六九頁。〈異族〉「でないものように」振舞おうとした佐々木は、その意味で、まさに「救済が救済不可能なものへと失われていくところ」に「救済を観想」したように思われる。この点に關しては、Winchester, “To be the antithesis of all that is called human”: Sasaki Masao and political redemption in contemporary Ainu thought,” *ibid.*、拙稿「研究手帖 メシア的普遍」『現代思想』二〇一〇年三月号』東京・青土社、二〇一〇年、二四六頁を参照されたい。

(82) 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿付一篇』前

掲、五九頁。

(83) 佐々木「今、周囲するもの」同上。

(84) 佐々木「今、周囲するもの」同上。

(85) ガッサン・ハージ著、保莉実・塩原良和訳『ホワイト・ネーション——ネオ・ナショナリズム批判』東京・平凡社、二〇〇三年、一〇二〜一〇三頁。

(86) ハージ『ホワイト・ネーション——ネオ・ナショナリズム批判』同上、一〇四頁。

(87) ダワーはこれを「露骨な人種差別性」としている。

ジョン・ダワー著、三浦陽一・高杉忠明・田代泰子訳『敗北を抱きしめて——第二次世界大戦後の日本人下』増補版、東京・岩波書店、二〇〇四年、一五九頁。

(88) 佐々木「今、周囲するもの」同上。

(89) 佐々木「今、周囲するもの」同上。留意すべきは、橋根直彦の「叫び」に佐々木は〈異族〉の念を感じたと書いている。佐々木は自分の言う〈アイヌ〉は「この〈日本〉が勝手に決めつけている所謂〈アイヌ〉」であるのに対して、橋根はアイヌを「自ら帰属する所」のものとし、佐々木の用いる〈アイヌ〉とは「語彙を異にしている」と言う。なお、佐々木の「所謂〈アイヌ〉は「偽の〈アイヌ〉とか、あるいは〈お味方アイヌ〉とかいう語彙ではない」(四面)。

(90) アラン・バディウ著、長原豊・松本潤一郎訳『倫理——〈悪〉の意識についての試論』東京・河出書房新社、二〇〇四年、四五～四六頁。

(91) 佐々木昌雄「保護という名の支配——北海道旧土人保護法をめぐるって」『朝日新聞』夕刊、一九七三年五月三十日七面。