

《翻訳（論文）》

「人間と呼ばれるものへの抗排であるように」

——佐々木昌雄とアイヌ近現代思想史における贖いの政治

マーク・ウインチェスター

山岡健次郎、マーク・ウインチェスター⁽¹⁾ 訳

序

浅はかな少年よ、なぜ、いたずらに、はかない虚像をつかまえようと
とするのか？

おまえが求めているものは、どこにもありはしない。おまえが背を
むければ、おまえの愛しているものは、なくなってしまう。

おまえが見ているのは、水にうつった影でしかない。そのものは、
固有の実体を持たず、おまえとともに来て、おまえとともにとどまっ
ているだけだ。おまえとともに立ち去りもするだろう——おまえに
立ち去ることができさえすれば！

——オウイディウス⁽²⁾

生活そしてその軌跡が、人間と呼ばれるものへの抗排であるように、
在りたい、と言えは勇ましすぎるだろうか。——佐々木昌雄⁽³⁾

佐々木昌雄は、一九四三年に旧炭鉱町である美唄町（現・
北海道中西部空知地方の美唄市）で生まれた⁽⁴⁾。彼は仙台の東
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
六八年三月に修士課程を修了している⁽⁵⁾。佐々木の修士論文は、
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⁽⁶⁾。修士課程修了後、佐々木
は宮城学院高等学校の教諭となった⁽⁷⁾。しかしながら、わずか
八年（一九六八〜一九七五）の活動期間中に戦後アイヌの歴
史と政治においておそらく最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、

このようになわず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。

また、一人の思想家としての発展を雄弁に物語るような、アイヌとは関連のない初期の佐々木の文章もほとんどない。修士論文や万葉集についての最初の著作、あるいは仙台の小さなサークルが隔月で発行していた『亜鉛』という文芸誌へ寄稿したいくつかの断想——そこでは、小説家の高橋和巳が『邪宗門』（一九六六）で描き出した架空の新興宗教に触れて、「破滅の倫理」と佐々木が呼ぶ思想について語られたり、あるいは、仙台の詩人である尾形亀之助や石川善助の作品に佐々木が見てとった虚無主義（ニヒリズム）や「閉塞からのエスケープ」といったことが語られている。虚無主義やいわゆる「ヤマト」意識に根差した天皇制の起源に対する佐々木の関心と〈アイヌ〉としてあるという体験との間には、確かにある関係性が想定できるであろう。にもかかわらず、一九七〇年代半ば〈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。一つだけ確かなことは、詩人であり文学批評家であり思想家でもあった吉本隆明の仕事が、佐々木の思想に大きな影響を与えていたということである。そうした吉本からの影響は、とりわけ佐々木の文体や、さらには〈日本〉の思想の土壌にあるものを摘出しようとした彼の試みに顕著にあらわれている。

明示的に〈アイヌ〉が主題化された佐々木の最初の著作は、『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』という一九六八年の詩集である（そして、二〇〇八年まで、この詩集が彼の唯一の著書であった^⑩）。佐々木によれば、詩集のタイトルにもある「付一篇」を除いたすべての詩は、彼が大学学部生であった時期、一九六三年七月から一九六四年六月の間に書かれたものである。この詩集に続いて、一九七一年に「ヤイエユカル」（現在はヤイエユカラと標記。自分のことを「神揺として」歌うという意。「自ら行動する」という意味でも伝わってきた）という題名の三部からなる詩を『亜鉛』に発表している。さらにそれに引き続きかたちで、同誌に彼の最初の散文エッセイが書かれている。そこでは、佐々木が「『アイヌ』なる状況」あるいは「状況としての『アイヌ』」と呼んだ問題状況が主題化されている。一九七二年二月に北海道の文芸誌である『北方文芸』に重要な論稿を寄せた後、佐々木は、東京の新人物往来社が刊行した『近代民衆の記録』シリーズのアイヌ編の出版に合わせて短い月報の文章を執筆している。^⑪ そのすぐ後に、佐々木は、『アヌタリアイヌ われら人間』という新聞を創刊した若者たちと知り合っている。^⑫ 佐々木は『アヌタリアイヌ』に定期的に寄稿するようになり、その初代編集責任者も務めた。^⑬ 一九七三年五月には、『朝日新聞』の夕刊紙上に『アヌタリアイヌ』創刊の広告という意

味も含めた文化欄の記事を出している⁽¹⁸⁾。しかしながら、編集作業のために仙台―札幌間を往復しなければならぬという負担と体調不良によって、最終的には一九七三年十一月の第五号を最後に編集長の職を辞することとなった⁽¹⁹⁾。佐々木は、翌年の一月と二月に『アヌタリアイヌ』へ二本の最後の論稿を寄稿し、くわえて三月に『北方文芸』に一本⁽²¹⁾、さらに四月に『ろばのみみ』という雑誌へ一本の論考を寄稿している。

『ろばのみみ』では、その前年の九月にも佐々木は、『アヌタリアイヌ』宣伝のためのインタビューを受けている⁽²⁰⁾。その後、同年七月に、東アジアの古代文化に関する東京でのシンポジウムにおいて佐々木が行なった、アイヌ研究における「非学問的な方法論」や「トートロジー」を批判した発表原稿の記録が、新野直吉・山田秀三編のシンポジウム論文集として公開された⁽²²⁾。アイヌ関連の佐々木の（おそらく）最後の仕事は、一九七四年十月に東北学院大学の学生文化サークルにおいて行なった講演であり、それは翌年の八月にサークル同人誌上に掲載された⁽²³⁾。

以上のように佐々木昌雄の仕事は、短期間でありかつ多岐にわたっているため、体系化された明確な理論のかたちをとっていない。彼の仕事は、断片的なエッセイや未完の連載物、さらに詩や論説からなる。彼の書くエッセイはまた、多くの場合、〈アイヌ〉なる者の法的・政治的・社会的地位が流動

的であった戦後アイヌ史の一時点における同時代的出来事に関して論点を提起するものとなっている。

たとえば、佐々木の仕事において取り上げられた同時代の出来事としては、次のようなものがある。一八九九年に制定された「北海道旧土人保護法」の廃案をめぐる地方自治レベルで提起された一九七〇年の論争、一九七三年八月に施行された北海道ウタリ福祉対策に関する議論、そして、アイヌと北海道の歴史に関係した記念碑や展示物が東アジア反日武装戦線によって爆破・破壊された事件。さらに、社団法人・北海道ウタリ協会（当時）の外部で、文化的・政治的に活動している〈アイヌ〉が組織する多数の小集団がとる戦略にも関心を示し、「北海道開拓」一〇〇周年にあたる一九六八年の祝賀祭以降、アイヌ関連の問題が広くメディアで取り上げられているという現状についても触れている。

しかしながら、佐々木が彼の文章のなかでこうした同時代的出来事に言及しているのは、出来事の連鎖を記録するためではないし、あるいは、そのような歴史を体系化することを目指しているわけでもない。理論的概念を打ち立てるために、こうした出来事について論じているのでもなかった。佐々木は歴史家でもなければ、哲学者でも批判的理論家でもなかった。彼の仕事の本質とは、むしろ、歴史そのものへの洞察にある。重要なことは、佐々木が「状況としての『アイヌ』」

と呼んだ仕方、因果関係に縛られることなく歴史の布置をつかみとったということである。佐々木にとつての「状況」とは、それを通じて自分の生きる「時代が以前のある特定の時代と出会っている」ことを理解可能とするような偶発的かつ現存する状況を意味している。

実際に佐々木の仕事を駆り立てていたのは、二十世紀を通じてあるいは現在までも引き続いて、〈アイヌ〉の論者や知識人たちの言論にしばしばあらわれる懸念であったと言えるであろう。〈アイヌ〉としてあるという状況の、そうした束縛からの自由を人々が表明するときに、特異な思想的営為が姿をあらわす。アイヌ思想史にみられるこうした思想においてもっとも注目すべき点は、政治的解放を実現するためには、現前の主体がそれ自身の必要性を廃棄せねばならないという見通しを、その内的論理として組み込んでいるということである。佐々木昌雄の仕事は全体を通じて、次のことを示唆している。〈アイヌ〉であるという事実が国民の共同体は特定の意味合いを押し付けてくるわけだが、そうした状況から自分自身を解放することは、そのような意味合いを支えている社会のその他のすべての領域から自分自身を解放しないかぎり、そして社会全体もまたそうした意味合いから解放されないかぎり、原理的に言って不可能であるということだ。

「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」と、佐々木は予言していた。⁽²⁶⁾それはまた、佐々木が合理手段によるユートピアの到来について懐疑的であったということでもある。「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」。「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」⁽²⁷⁾に対して、佐々木は言い捨てる、「私には未来はどうでもよい」。

私がしゃべり、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、続くかもしれない。これは良し悪しの問題ではない。⁽²⁸⁾

それゆえ佐々木は、こうした情勢をまだ見ぬ未来において実現されるべき何らかの理想であるとは考えていなかった。彼がここではないどこかを願わずにいられなかったのは、そしてそれゆえに、〈異族〉であり続けねばならない彼自身の未来を廃棄せざるをえなかったのは、〈アイヌ〉であり〈異

族〉であるという彼の実存ゆえであった。

本稿で私は、アイヌ近現代思想史におけるこのような贖いの契機と、近代の時間枠組みの兆候のもとで繰り広げられる政治に関するより幅広い現代の議論に対して、そうした契機がいかにして対抗的な提言を行なうことになるのかということに関して、対話の場を開いてみたい。ここで言う近代の時間枠組みとは、これから見ていくように、〈アイヌ〉であることが原因であり、かつ結果となるような歴史主義的枠組みのことである。

「植民地において、経済的下部構造はまた上部構造である」、そして「原因は結果である」とフランツ・ファノンが述べているように、こうした作業では、〈アイヌ〉という特定の主体化の様態が、その物質的条件と相互に影響しあう近代の歴史時間にかなる仕方と結びついているのか、さらにまたその逆の結びつきはどうなるのかという問題に関して、初歩的なくつかの考察を行なうことになるだろう。しかしそれと同様に、「植民地問題に向かうたびごとに、マルクス主義的分析は常にいくぶんか拡張されねばならない」とやはりファノンが述べるように、そして佐々木昌雄がすでに提言していたように、そうした分析では〈異族〉の問題は必ずしも自動的に解決されるわけではない。私が本稿において佐々木の仕事から引き出したいと考えているアイヌ思想史にみられる贖

いの政治という観点は、近代的権力のある特殊な接続との間に根本的に対抗しているものとして理解されなければならない。この権力の接続は、〈アイヌ〉という主体化のありようを作り出す。〈アイヌ〉は、自らの存続を確認するために生み出された障害を乗り越えるべく運命づけられているが、けっしてそれを乗り越えることはかなわない。こうした接続の核心にある近代の時間性という権力は、「ただ追い越されることを通じてのみ、存在へと到達する」という事実を握り所にしている。佐々木の仕事が向かう先、そしてアイヌ思想史に頻繁にあらわれる贖いを求める志向は、自らをある外部性にさらすことになる。その外部性とは、こうした権力がその機能を存続させるために依存する、特定の言語表現についてまわる形式性に還元することのできないものである。

ファノンと同じく佐々木もまた、とりわけ軽蔑を込めて取り上げた一つの言語表現が、「人間」という形象であった。この形象にあっては、〈アイヌ〉という安定した包摂のあり方が、つねに問題含みのものとなってしまふ。これから見ていくように、佐々木にとっては、有限の「人間」というあやういものとしての形象のなかでは、「個人はただおのれの死に関してのみ起源であり確実性であるにすぎない」からこそ、そのことが問題となる。国民主義（ナショナリズム）と（通常の）ヒューマニズムの融合した政治においては、こうした

死すべき運命にある人間存在の有限性は、それゆえ、「クロノロジーの均質な直線下の最終点を表象するひとつの時間イメージ」と継続的に避けがたく結びついており、「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は把握不可能であり、それゆえ無限に遅延する傾向にある」。そのような人間存在は自らを保持するために、いまだでは超越されている契機として予示されうるあらゆるもの（そしてあらゆる人）を犠牲にしていくなか、〈アイヌ〉を救済する、あるいは犠牲にするという発想は、国民主義とヒューマニズムが融合した政治におけるこのような終末論的な契機と本質的に結びついているのである。

こうした近代性の「断絶」にしたがって、〈アイヌ〉は、近代の時間軸のなかではいまだ到達していない人々として永久に位置づけられるような、超歴史的な主体としてはっきりと構築された。そうした経時的な進歩観を遡及的に正当化するために、〈アイヌ〉は、歴史そのものをほとんど超越するかのように、不変的に一貫して存在してきた実体であると思像される。こうした過程を通じて、〈アイヌ〉と名指しされた人々は、国民的共同体への包摂的排除という特定の機制における対象となった。この機制のおかげで、〈シャモ〉（日常会話で最も一般的に用いられる日本における非アイヌの多数民族を指す語）という特殊な主体化もまた可能となる。〈シャ

モ〉という主体は、〈アイヌ〉との関係性のなかで、国家における特権的な地位を占めている自らの姿に想像力をめぐらすのである。

こうした関係枠組みは、今現在にまで引き続いている。日本における〈アイヌ〉の公的な地位は、「アイヌ民族の誇りが尊重される社会の実現」（一九九七年 アイヌ文化振興法）という国家プロジェクトにもとづいて、「旧土人」という地位から先住民族という地位へと変化したのにもかかわらず、超歴史的な差異が「尊重される」人々と、そのように「尊重する」ことによって自らを立ち上げ、定義づけ、さらには自らを許す特権を有する人々との間に拡がる隔絶は、今現在も変わらぬままである。一方で、現在のアイヌ民族否定論や〈アイヌ〉なる者に対するヘイトスピーチの問題にも同様の特徴が見られる。民族としてではなく、〈アイヌ〉としてあることに悩まないで平等な日本国民として迎え入れることができると、その能力が自分にはあると思いついてしまっている時点で、〈アイヌ〉なる者は排除され、人は差別によって不平等にさらされた者たちの統合を促す「健全」な責任感をもった「国民主義」の担い手という役割を果たせるのである。一言で言えば、これはシャモ^{スアレマシ}の構造にほかならない。〈アイヌ〉を永続的にその生に幽閉しようとするこうした力こそ、アイヌ近現代思想史にあらわれる贖いを求める思潮

が敵対し對抗してきた勢力なのである。佐々木昌雄の文章のなかでこうした対抗が最も顕著にあらわれるのは、彼が「状況としての『アイヌ』」と呼ぶところにおいてである。それは、佐々木の言葉によれば、

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。⁽³⁸⁾

佐々木にとっては、〈アイヌ〉であることは、因果による事実でも超歴史的な事実でもなく、つねにすでに現在時において、偶発的に問いかけるもの、(a contingent interpellation in the present) として把握されなければならない。このような洞察から佐々木は、彼を〈アイヌ〉であらしめ、それゆえに自己自身からも、そして彼につねにそのように問いかける同時代の歴史的展開からも切断させる主体化のあらゆる様態を分割する位相へと思考を深めていった。こうした位相のことを佐々木は、「形容句のない私から始まらねばならなかったはずの私」と言い表した。⁽³⁹⁾

原初的な問いかけ（ここでは「形容句」）なしでは直観に

反して思考不可能に思われる、このような最小限の微妙で細かい観点上の差異は、いくらかの留保は必要かもしれないが、例えば、ジョルジュ・アガンベンが「唯一の現実的な政治的主体」という文脈で、使徒パウロの「召命」あるいは「召し出し」(Klesis) に与えた究極的な意味づけに対応するものだと思われる。⁽⁴¹⁾ 佐々木の召し出しとはまさに、〈アイヌ〉「でないもののように」(hos me) あることであり、アガンベンの図式によれば、それ自身も含めて「およそいっさいの召命の棄却」を要求するような召命に与えることである。⁽⁴²⁾ その理由は、次のことからもはや十分に明らかだろう。〈アイヌ〉

「でないもののように」あることは、〈シャモ〉——その特権的地位は、超歴史的主体としての〈アイヌ〉と文化的単一性への同一化に依存している——による行為を「働かなくし、機能不全で、もはや作動していない状態にする」ことになる。⁽⁴³⁾

それゆえ、「報恩という反植民地的精神」⁽⁴⁴⁾ というかたちで提起されたその他の抵抗の形式に似て、〈アイヌ〉という主体化について廻るあらゆる意味づけをこのように無効化することは——これから見ていくように、それは決して破壊することではない——、〈シャモ〉というあり方を機能不全にするような潜勢力を〈シャモ〉にお返しとして付与することになる。〈シャモ〉はもはや、〈アイヌ〉を包摂する必要も、自らが支配していると想定する国民という幻想から〈アイヌ〉

を消し去る必要もないであろう。佐々木が述べているように、「〈シャモ〉が〈シャモ〉である限り、〈アイヌ〉はさすらう」——答えを探索することそれ自体が問題の一部となっている、そのような問題に対する答えを探し求めて。⁴⁵

生者に「呪い」として——

連続を担保する断絶としての近代性と〈アイヌ〉の生体験

佐々木の詩集は、俳人の齋藤慎爾が当時仙台を拠点にして主宰していた深夜叢書社から一九六八年十月に出版されている。⁴⁶ 詩集のなかの自由韻律詩では、語り手の母親とおぼしき人物の死と葬送について詠われている。くわえて、美唄周辺の火山灰降り積もる湿地帯の荒涼とした風景の詩的イメージにあふれている。佐々木は、詩を〈アイヌ〉という主題に結びつける、次のような特定の象徴を全編にわたって喚起する。たとえば、マキリ（小刀）、菱貝（美唄では菱沼などといった場所で採れるヒシの実「ベカンベ」のことか）、墓木（伝統的な日本の詩歌にも見出される語彙であり、佐々木はその言葉を用いて、通常五本足の彎曲した木製の柱でできているアイヌの墓標を言い表している）、俘囚（天皇制支配の外部にあり、九世紀の陸奥・出羽地方勢力下に置かれていた蝦夷^{エミシ}を指す語）、さらには旧土人（一八九九年以来〈アイヌ〉を

指す公式の法的用語）などである。

さらに別の詩の主題としては、より抽象的なものではあるが、生者が積極的に死者を想起しようとする、とりわけ過去の〈アイヌ〉の死者を想起しようとするならば、死者は生者にとってある種の呪いとなる、というテーマが詠われる。たしかに、〈アイヌ〉の歴史は悲劇として、あるいは少なくとも、〈アイヌ〉やその祖先は他者の憐れみに値する対象として描き出されることが多い。死者が生者の呪いとなると述べて立てることで佐々木は、憐れむべきは死者ではなく、むしろ生者、とりわけ憐れみの対象として死者や過去を掘り起こそうとしている「異邦人」の側であることを主張する。このような意味で佐々木においては、近代性という事実以後、そのような仕方であれば出会うことのできない〈アイヌ〉とはすなわち、つねに生者にとっての呪いであった。

「丘の沼の底には七百三十人 未葬の旧土人が沈んでいる」と詠んでいるのもそうだ。この詩句は、本稿の立場からすればおそらく最も興味深い詩作であろう、詩集のタイトルに含まれていた「付一篇」にあたる「予戦祝詞」からの一節である。⁴⁷ この「予戦祝詞」は魅惑的である。それは、佐々木が詩集の「跋」で触れていた「人間の生存」に対する欲求や、「種を保存する意欲」という究極的な「背理」に関わる「ぼくの祖に告げられてきた『死ね』の唸り」というかたちで彼

が言及していたところのもの、その背後にある不毛として佐々木が何を見ていたのかを、われわれが感知するからだけではない。その詩が魅惑的であるのは、それがきわめて明瞭に、歴史そのものへの贖いの視座を、佐々木特有の仕方で描き出しているからにはかならない。しかし、この詩と佐々木の「跋」についてさらに論じるその前に、彼のより典型的な文章のなかから、佐々木の歴史認識と関連する〈アイヌ〉の歴史について通観しておきたい。

〈アイヌ〉という主題に関して書かれた佐々木の最初の散文は、一九七一年のドキュメンタリー映画『アイヌの結婚式』に関する簡便な批評コメントである。この映画は、民俗学記録映画を監督する姫田忠義が設立したばかりの民族文化映像研究所によって製作された最初の映像作品である。同研究所はその後も、日本列島全域にわたって民俗学記録映画を製作しつづけている。佐々木は作品そのものではなく、その作品がいかに鑑賞されたか、ということにかぎってコメントしている（じっさい彼は、その映画を見たことがなかったと言っている）。彼は作品について批評するかわりに、『朝日新聞』紙上での作品批評や、映画専門誌の『映画批評』に掲載された元第四インターナショナルのトロツキストの太田竜による作品批評を取り上げている。「アイヌ革命論」などで話題をよんだ太田はその映画を見て、革命的抵抗の拠点としての〈ア

イヌ〉に対する突発的な関心を喚起されている。

とりわけ佐々木は、アイヌ文化を若い世代に「主体的に継承しよう」という、映画の「ヒロイン」として登場する貝沢妙子の「いさぎよい決意」が、いかに描き出されるのかという点に焦点を当てている。⁽⁴⁸⁾ 佐々木は作品に関してさまざまな論点を取り上げている。「素朴な神々への信仰」⁽⁴⁹⁾をそうした結婚式によって現代に甦らせようとするなど不可能であり、さらには、「アイヌ」を抵抗原理の一形態と見立てることとで「一億一千万人の日本市民と断絶し、彼ら男女と敵対する」⁽⁵⁰⁾という、太田が囚われていた「幻」がいかに愚かしいものであるかを、佐々木は指摘している。

しかしながら、何よりも重要なことは、ここで佐々木が〈アイヌ〉の歴史を決定的な断絶として描き出すという一貫した姿勢を見せていることである。〈アイヌ〉の歴史におけるこうした断絶や不連続性を佐々木は、完了し極限に到達したものと考えていた。たとえば、『朝日新聞』紙上での映画批評が、「シャモ（和人）の侵入以来、アイヌはシャモ式の習俗に従うことが常識とされていた」ので、「アイヌ式の結婚式はここ数十年行われたことがなかった」と無邪気にも結論づける、その背後にどのような動機があるのかという点に触れながら佐々木は、『朝日新聞』が〈アイヌ〉にまつわる植民地主義の歴史をできるかぎり隠蔽しようとしているとほのめ

かす。そうした植民地主義の歴史こそが、佐々木が「アイヌ共同体の解体と滅亡」と呼ぶ事態を確認している。別言すれば、アイヌ社会の「社会基礎の崩落」を決定づけた歴史的断絶が存在していたということであり、それは佐々木の同時代人たちが共有していた「常識」の一片として片付けることのできない事柄であった。⁽⁵¹⁾かつてのアイヌの世界に対する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後には、その認識論からみれば、アイヌはアイヌではなくなり、〈アイヌ〉と言わざるをえない。

佐々木にとっては、後戻りする道など存在しなかった。そして当然のことながら、「アイヌ文化を継承する」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、こうした断絶をそれ自体雄弁に物語っている。人々が〈アイヌ〉という実体に訴えかけるかぎり、近現代世界において〈アイヌ〉である——それは本来的に実体的でないものとしてある——というアポリアは、アポリアのままであるだろう。佐々木にとって〈アイヌ〉がそのような〈アイヌ〉であるのは、現在時における偶発的で繰り返される問いかけこそが唯一の原因なのである。佐々木はこうした事態を最も厳しい言葉で表現している——『アイヌ文化』が、今

どこにあるというのだろうか。あるのは形骸だけだ。無いものを継承することなど、したくともできないのが、現在の『アイヌ』である。または、彼の詩句をさらに思い起こされるように、『アイヌ文化』は埋もれた死体である。⁽⁵²⁾もちろんこのことは、佐々木が「アイヌ共同体」をすでに「解体」され「滅亡」した過去の遺物として言及するとき、〈アイヌ〉がかなりの程度「同化」しており、もはや存在していないなどという主張と直ちに結びつくわけではない。反対に佐々木にとっては、現代の〈アイヌ〉が〈アイヌ〉として問いかけられるかぎり、言葉のあらゆる意味合いにおいて、われわれは「断じて近代人でなければならぬ」ということを主張している。⁽⁵³⁾

「歴史以前を呼び出すのは、まぎれもなく近代的である」⁽⁵⁴⁾というベンヤミンの言葉は佐々木の場合にも呼応しているし、そこからさらに、〈アイヌ〉であることは、現在時において繰り返し偶発的な問いかけの場面に遭遇することであると佐々木は主張する。そうした主張によって佐々木は、近代あるいは歴史そのものが断絶を表象するような、ある戦略的地位へと移行可能となる。この断絶は、現在においてつねにすでに偏在しており、何者かが〈アイヌ〉であると名称づけられるたびごとに起動する。同様にして、「存在しない」ものを継承したいと願う者たちは、たとえそう望んだとしても、近代

の時間構造においては、「いまだ〜ない not yet」という時制に否応なく囚われてしまう。

たとえば、これまでも頻繁に繰り返されてきたように、資本主義の生産において社会的に不可欠である労働時間の正確な計測を目的とした、「時計」時間として対象化される近代の経時的な時間性はまた、抽象的な交換価値として商品化される。そうした交換価値を通じて、顧みてみれば共約不能であると思われるものであっても、等価としての共約性を獲得することができるのである。⁵⁵ いかえれば、共約不能のもの——たとえば、近代の断絶以後、いまだは超克された契機 of のたんなる前歴として包括されるようなあらゆる現象や歴史 (佐々木の「形骸」)——は、共約可能なある種の「外部」として近代性そのものに取り込まれている。そうした「外部」なしには、近代の「均質で空虚な時間をたどって連続的に進行する」ありさまは実現不可能である。⁵⁶ 近代それ自身の手段としての断絶の結果生み出された、現在における過去というこうした準—原因や、あるいは内部における外部性というこうした形式を再生産し、人間として継起的に遭遇することを通して、近代は自らの連続性を確認することしかできない。このことは、逆から言えば、近現代日本において〈アイヌ〉であるという生体験は、いまだ完全に近代的でもないし、いまだ十分に平等な存在でもないという時間構造につねに縛り付

けられなければならない、ということを意味している。

このようなプロセスは、「非同時性の同時的存在」が植民地において生産されてきた、そうした過去として繰り返し描き出されてきた。⁵⁷ あるいは、非同時性の同時的存在が生産されて以後に否定されるという、事後的な「共時間性の否定」として描き出されたりもした。⁵⁸ 近年では、平野克弥が〈アイヌ〉についてくわしく言及するなかで、こうしたプロセスを「コロニアルな翻訳」という形態として確信的に述べ立てている。⁵⁹ 「伝統社会をその根底から暴力的に解体」(たとえば、マルクスによっていわゆる原始的蓄積のプロセスとして記述される)するといった事態を何とか知覚することができるのは、そうしたプロセスを通じてである。そしてそれが知覚される契機というのは、以前はそのような「伝統社会」に根ざしていたものと考えられている事柄が、そのようなかたちで記録され再—現される、まさにその時なのである。

このような短縮された時制の円環は、ここ一五〇年間の北海道の歴史において、〈アイヌ〉と〈シャモ〉双方の主体化の様式やその物質的条件を形作ってきた。それは、次のことを確認していた。〈アイヌ〉がより多くの自立を獲得しようとし、〈シャモ〉がより多くの自立を〈アイヌ〉に与えようとしてきたことが、やがてそうした自立が達成されるといふ可能性そのものを閉ざしてしまうという事態を招き寄せるこ

とになったのである。それと同時に、そうした時制の円環は次のような状況を作り出す。〈アイヌ〉にかかわるあらゆる政策立案が、そうした目的を達成するためのそれ以前の試みに対する返答となるような、今日までも引き続き状況性である。

たとえば、〈アイヌ〉が（人種的あるいはその他の意味で）同化、国民化、近代化、そして文明化する必要がある存在として多様に描き出されるためには、さらに、それこそが最も自然な進化のありようであると認識されるためには、その前提として〈アイヌ〉は遅れた存在であって、それ以外の国民と対等な存在ではなく、いわば、いまだ十分でない存在と見なされていなければならない。こうした認識が成り立つための構造的條件は、物質的状況を通して実現されるのであって、同時代的な生産を認めないことが、そうしたプロセスに内在しているのであった。

たとえば、一八九九年の北海道旧土人保護法では、〈アイヌ〉に属する土地はどこまでであって、さらなる開拓移民に利用可能な土地はどこまであるか、という問題を解決することが意図されていた⁽⁴⁾。同法は、農耕を基本とした生活を望む者たちのみ、そのために必要な最低限度の社会福祉を供与することを定めている。それゆえ、同法がそのようなものとして認識されるためには、〈アイヌ〉は非生産的であるか、

あるいは進化に遅れを取っているものと見なされなければならない、農耕を基礎とした生活様式を望むとすれば援助を必要としているものと考えられなければならないのである。そうした認識は、開拓の結果として住む場所を奪われてきたという近來の歴史に物質的に由来している。しかしながらそれにくわえて、同法の規定は自由放任主義的に管理実行されていた。すなわち、法的に割り当てられた土地を譲渡することに対して制限が課され、また土地を売ることも抵当に入れることも許されず、さらに言えば与えられた地所は、そもそも農業に不向きで開墾もされておらず洪水にも弱い土地柄であった。結果として〈アイヌ〉はふたたび、不平等な立場へと追いやられ、コロニアルな社会状況へと投げ込まれることとなり、しばしば生活のために季節労働者として出稼ぎせざるをえなくなっていく。不平等な立場に置かれており、〈アイヌ〉という近代状況性にうまく適応できていないという初期診断が繰り返される、そのような構造的諸条件はこうして機能しはじめるのである。

一九三七年に旧土人保護法が大幅に改正されて以後——そしてそのころまでには、保護法の下で日本語を第一言語として身につけた世代が育ってきていた——、教育上の分離政策は廃止され、土地所有に関する制約も緩和され、福祉政策も農業従事者以外へと拡張されていった。こうした変化は、農

業互助組合を後ろ盾にして一九三〇年に設立された北海道アイヌ協会（後の北海道ウタリ協会であり、二〇〇九年以降は再び北海道アイヌ協会と改名）からの七年に及ぶ政治的圧力の結果であった。しかし上記のような法改正は、住居や衛生、学校や福祉一般に対する人々の要求を必ずしも満足させるものではなかったため、〈アイヌ〉はそのような不平等を克服すべく努力し続けねばならなかった。そしてこうした政策においては、まさしく〈アイヌ〉という主体性そのものが、そうした不平等によって構成されていくのである。

道庁にとって「アイヌ問題」とは福祉一般の問題にすぎなかったのだが、一九三七年以後にはまた、平等が十分に制度化されなかった結果、〈アイヌ〉男性の多くが平等な待遇を求めてアジア太平洋戦争中に広大な日本帝国の兵士となるべく積極的に志願することとなった。戦後においてもまた、そうした不平等によって人々は、戦後デモクラシーの理念を受け入れ平等を追い求めるようにと駆り立てられていく。旧土人保護法の機能する残りの条文を廃棄するか、それとも、より充実した福祉政策や人権という新しい言説に訴えかけることで平等を勝ち取ろうとしたのであった。

佐々木昌雄はこうした問題について、彼が「状況としての『アイヌ』」という概念を提示した『亜鉛』誌上のエッセイや、一九七三年に『アナタリアイヌ』創刊号の宣伝広告を載せた

『朝日新聞』紙上での特論記事において直接的に論じている。旧土人保護法の現代における正当性に関して一人の衆議院議員から受けた質問に答えるかたちで佐々木は、簡潔につきのように述べている。「『自主性を与える』という感覚こそ『保護』そのものである⁽⁶⁾」。同様の論点をより長く論じるときに佐々木は、明治帝国議会が旧土人保護法を正当化するために用いた表現をそのまま引用している。

「同じ帝国臣民」であるが、「旧土人」は「優勝劣敗」に
より「生活の途を失」っているというのである。だから
「保護」しようというのである。この「帝国臣民」―「劣
敗」―「保護」という図式は、そのまま「日本国民」―
「並み」でない―「福祉」を向上させる、という図式と
びったり重なりあう。ことばは穏やかさを加えたように
装われていても、その内に包まれている発想は変わって
いない。⁽⁶⁾

それゆえ、近現代を通じてアイヌ政策は、次のような事実
に依存することになる。〈アイヌ〉を国民へと統合しようとす
る欲求は、〈アイヌ〉を真に平等な存在にすることを妨げて
いる排除的な力によって活性化され、同時にそうした統合そ
のものによって今度は、排除的な力が活性化されることにな

る。そのため〈アイヌ〉の自立を達成するためのあらゆる試みは、その始まりから必然的に途を閉ざされている。

その理由はおそらく単純なものである。〈アイヌ〉がその他の国民と対等でない国民とみなされているかぎりで、自らは最初から対等であると思ひ込んでいる者たち（すなわち〈シヤモ〉）は、そのように自己認識できるのである。さらに、〈アイヌ〉自身が社会・経済状況の麻痺状態から抜け出してさなる上昇機会に与れるかどうかは、国民性への帰属の問題、すなわち国民性にどのくらい参与しているのか、そして〈アイヌ〉が自己自身のなかに見出すはずの前近代的な特質の後進性や減ぶべき運命をどのくらい克服しているのかという程度の問題として認識するかぎり、北海道における資本主義的發展と関連した〈アイヌ〉の物質的・社会的条件に対する制約は機能している。それゆえ、包摂的排除というこうした機制は、決定的な役割を果たすこととなった。それは、近代日本という政治体制——戦後日本の国民的な民主主義体制にも引き継がれ生き残っていた——における国民的共同体の構成員同士に共有された、生来的かつ動員力のある共時性と平等の感覚を打ち立てるさいの鍵となったのである。

詳細な分析は本稿の範囲外であるが、そのような意味での共時性のおかげで、国家の側も国民の人口把握のような社会領域における諸要素を集合し組織化するさいに、国家そのも

のがまるで社会組織の自然な形態であるかのように自らを正當化することができたのである。国家がそのような働きをすることにによって今度は、生産し土地や労働力を商品化するのを妨げている要因を資本が克服することが可能となった。このような権力の結びつきを解きほぐすには、それぞれの要素がその内在的な制約を克服する新しい様式を利用しようとする同時的契機へと介入することがまさに要求されていたし、また要求されているなどと言う必要があるだろう。アイヌ思想史における贖いの契機がつかみ取ろうとしてきたのは、この種の同時的介入にほかならないし、そのような権力の結びつきが〈アイヌ〉に課す特定の指示形象の廃棄にほかならないのである。

「ただ死を」——佐々木昌雄の贖いの政治

すでに述べてきたように、佐々木昌雄の著作に明確な理論的体系性を見出すことはできない。とはいえ、彼の著作全体に眼を通すならば、彼の文章のなかで最も抽象的な著作が、ある形式的な構造に最も近い立場を打ち出していることがわかる。なるほど佐々木は、その著作活動を通して、特定の主張を異なる表現や言い回しで繰り返し取り上げている。慎重に読み進めるならば、そうした主張はきわめて容易に読みと

ることができるであろう。たとえば、北海道の文芸誌『北方文芸』に発表した一九七二年のエッセイ「この〈日本〉に〈異族〉として」のなかで佐々木は、彼の仕事における主要な関心事を結びつける、三つの重要な議論を提起している。

第一は、彼が「族の論理」と呼ぶもの、そこから逃れることの不可能性に関する議論である。佐々木がこの論理について語るときに使用する〈異族〉や〈同族〉という二つの単語にも含まれている。⁽⁶⁴⁾この第一の議論において佐々木は、〈異族〉〈同族〉という二つのカテゴリーの相互依存性について注意を喚起している。〈異族〉とされた人々がどのようにして、〈同族〉の存立を確証する存在となるのか。そして、彼らがこの「族の論理」に縛られているかぎり、佐々木が「〈日本〉と名宣る共同体の意識」と呼ぶものを再生産することになってしまふ、そのような相互依存の關係性に佐々木は着目する。

第二は、人道的利他主義の倫理、すなわち「愛他倫理」に對抗する議論である。「愛他倫理」とは、〈異族〉に対して供されるものであって、究極的には「個人としての人間」の「生存」への欲望に基づいている。そうした欲望を「類としての人類」という概念へと投資することによって、生存を維持しようとするのである。佐々木は、〈アイヌ〉の消滅が「人類はひとつ」という理想へと終着する道筋への一歩であっ

て、またそれゆえに、〈アイヌ〉の消滅は〈アイヌ〉〈シヤモ〉双方にとって望ましいことである、といった議論の内部に、そのような利他的な契機を位置づけている。そうした主張は、先に言及した非常に示唆的な佐々木の詩集の「跋」にも共鳴している。その「跋」によれば、〈同族〉を構成する者たちが〈異族〉を国民という理念や人間という理念（そうした理念はより普遍的な存在へと引き上げられていく）へと統合しようとすることによって、自らの滅ぶべき運命を〈異族〉という超歴史的形象へと転位しようとするかぎり、〈異族〉という形象に縛りつけられた者たちに自由はないであろう。〈異族〉に与えられるのは、救済の倫理だけである。その倫理は〈同族〉の自己保存のありようと根源的に結びついている。こうした議論は、佐々木の仕事全体から見ると短く不明瞭なかつたでしか表われてこないとはいえず、〈アイヌ〉なる者が生み出され続けるさいに、知らず知らずのうちに機能している国民主義とヒューマニズムの双方における「作後の不死性」⁽⁶⁵⁾に対する欲望を暴きだすような潜在力を秘めている。それは、ナショナルなものやヒューマニスティックなものが、可死的な「人間」という究極的な形象に基づいていることを明らかにする。こうした形象は、それ自身が生成する過程において特殊性を超越することによって、近代の継起的な時間性の遅延を表象している。そのような意味での

「人間」とは、個別的な死を回避しつつ、時間の均一な流れの最終地点に位置している存在である。

第三に佐々木は、〈同族〉のなかで、〈異族〉であること、言い換えれば〈日本〉のなかで、〈異族〉であること、〈日本〉それ自体や〈日本〉が含みこむ階層的な構造に対して、〈異族〉であることとの間のわずかな違いを議論の俎上にあげようとしている。状況としての〈アイヌ〉という概念によって意図していたのと同じ方法で、佐々木は〈異族〉という概念を用いて、彼自身がその内側に属している、何かから、彼自身がそうであるところのものへと移行しようとする。先述した「形容句のない私から始まらねばならなかったはずの私」もまた、同じように機能している。「形容句のない私から始まらねばならなかったはずの私」が、それとして差異化される原初の形容句なしには想像不可能であると同様に、まずは〈日本〉の内部で〈異族〉として存在していなければ、〈日本〉に対峙する〈異族〉のありようも、さらには、そうした形象との不一致という佐々木の現在時における経験も想像不可能となるであろう。言い換えれば、こうした関係性が成立するためには、原初における問いかけ (original interpellation) が欠かせないということである。そのような関係性のありようは、そうした問いかけを否定し破壊し超越する試みが目指しているように、何らかの普遍的な原理に訴え

かけているのではない。そうではなく、その関係性は部分と全体との間に位置づけられる。それは、〈異族〉とされる者たちに、そのように問いかけられる同時制において、「〜でないかのように *as not*」と呼びかけるのである。

〈族〉の論理ということに関して佐々木は、戦後の著名な文化人類学者である石田英一郎によって提唱された「民族性」の定義に触れることからその議論を開始している。佐々木は、彼の母校でもある東北大学での石田の退官を記念する学術誌から、その定義を拾いだしている。石田の、一見したところ客観的で科学的な「民族性」の定義は、つぎのような基準にもとづいている。地域や言語的・文化的な類似性への現世的かつ共同体的な愛着、さらには共有された運命や集団意識といったような歴史―伝統的感覚といった基準である。現代のアイヌ政策をめぐる議論のなかに見られる「アイヌの民族性」の定義づけにおいても、ほぼ似たような基準が持ち出されている。⁽⁶⁸⁾

しかしながら、佐々木が石田の定義を持ち出すさいには、その定義が持つ差異化の力は、客観的な現実を描き出すというよりはむしろ、実際には佐々木においてある種の遂行的作用を及ぼすことになる。それは、佐々木を引き裂く。というのも、佐々木が石田の定義を持ち出すならば、彼は〈日本〉と〈異族 (アイヌ)〉の双方と運命を共有しており、〈日

本〕に対して文化的近接性を持つと同時に、〈異族〉でしかないという集団意識を抱くことになるからである。石田の定義によれば、佐々木は〈異族〉としての「民族性を喪失」しつつも〈日本族〉としての民族性を獲得しつつあるということになるであろう。佐々木が一体どのような〈民族〉であると言えるのか、ということについては、まったく不確かなままである。事実、佐々木の議論はつぎのような事態を明るみに出す。〈アイヌ〉同化論者やあるいは石田流の素朴な定義づけが目指すところのものは、〈異族〉と〈同族〉との相互依存性によって構造的に頓挫させられている。人々や人々を形作る歴史はつねに、そのような分類法の狭間に滑り落ちることになる。しかしながら、人々や歴史が狭間に滑り落ちていくまさにそのおかげで、そうした分類法は遂行的な力を手にすることができるのである。それは、事態を客観的に説明するものではなく、一つの幻想である。ここでは、あらゆる両義性は例外的なものとしてあらわれ、そしてそれゆえに、そうした両義性は変化しなければならないもの、働きかけねばならないものとして認識される。

定義や診断といったものは、それを事後的に適用することをつうじて、統合された同一性への欲求を究極的には同定しようとしている。そのような認識は、佐々木を次のような結論へと導くことになる。そうした分類法に従った標識を積極

的に受け入れるあらゆる試みは結局のところ、〈異族〉や〈アイヌ〉自身による「共同体の意識」の単なる再生産でしかない。⁽⁷⁰⁾ 佐々木にとっては、ここに至って、〈族〉という円環の論理、もっとはつきり言うならば、差別は「完成されてしまっている」。

「アイヌ」なる個人は、「アイヌ」なる属性を有している
とされるから、「アイヌ」なる者は、自らの内に「アイ
ヌ」なる属性¹¹「アイヌ」性あるいは「アイヌ」民族性
を、人々の言うがままに自ら見出してしまっているのである。
たとえそれが誤認であっても、人々の見解と一致すれば、
それはその共同体の真理であり、真理の強制を蒙る者に
とっては苦渋である。そして、この〈日本〉という共同
体の真理の一つを、苦渋として「アイヌ」なる者は背負
わねばならない。⁽⁷¹⁾

佐々木は〈異族〉〈同族〉という語句を用いて、同様の論点を以下のように提起している。

〈日本族〉の〈同族〉として在れ、という主張を否定す
ると、〈異族〉として在ることの抛り所を示さねばなら
ないだろう。もとより、〈異族〉とはそれ自体独立した

存在ではない。あくまでも〈同族〉の対語であり、〈同族〉を超えるものではない。ある〈族〉との関わりにおいて〈異族〉なのであって、その関わりを設定する根源が共同体の構造の内に在るのならば、〈同族〉が存在する限り、〈異族〉もまた存在する。そして、さらに付け加えねばならないのは、先の文化人類学者の言う「同一性」を喪失した〈異族〉といえども、別の〈族〉と〈同族〉には必ずしもなりえないことである。それは累言になるが、別の〈族〉の共同体に吸いこまれていっても〈異族〉の大部分は一つの層となるからであり、たとえそれが経済的な位置における層であっても、共同体の意識からは特別な意味あいを持つ層となる。つまり、〈異族〉はかつての自らの「同一性」を失っているけれども、新たな「同一性」を共同体の意識から付与されるのである。その新たな「同一性」は、生物学的な根拠が無いものであっても、共同体の意識には真実なのである。

〈異族〉と〈同族〉のこうした相互対称性は、それ自体の内に折り込まれており、簡単に脱け出せるものではない。

〈異族〉の一人が〈異族〉から脱け出たと思込んだとしても、実は何も変わらない。自分はもはや〈異族〉で

ない、と信じて自己睡眠状態で居ることは可能だろうか、よほど幸福な条件でも揃わない限り、自分がかつてそうだった〈異族〉に対しては、共同体がそのように対するやり方で振舞わざるをえず、結局、自らの心の内から〈異族〉を追い払うことはできない。同じ理由で、もしも、〈異族〉が政治的に解放されるという名目により、法制度上は等し並みに見なされ、〈同族〉化されることになったとしても〈異族〉は解消されない。その共同体の貧弱さは、実際には依然として〈異族〉を〈異族〉として在らしめるだろうし、あるいは別の衣装をまとった〈異族〉を誕生させることだろう。〈異族〉として在らねばならなかった所以をとうことなしに、〈異族〉の所遇が如何に変化させられ、変化しても、問題の核に変化はない。

佐々木の著述活動期間中に、旧土人保護法の将来に関する議論が再燃する。そこで佐々木は、憲法違反であるという理由から保護法の廃止を求める人々と、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保護法を活用しようとする人々の双方に対して、どちらの道に進んだとしても〈族〉の論理に変わりはない、ということを訴えかけようとした。

けれどもここで佐々木が、吉本隆明から借りてきた「共同体の貧弱さ」という言葉で言い表わそうとしたのは、あるいは〈異族〉の存続を確証する〈日本〉という「共同体」について言及することで言わんとしていたのは、そうした利他主義の感覚、すなわち「愛他倫理」にほかならない。佐々木はそうした議論を、同時代の〈アイヌ〉の置かれた状況について論じた、ある評論の一節を引用することから始めている。その評論は、佐々木の文章の三年前に発表されたものであり、民族性という点でアイヌはもっと日本社会に同化する必要があると主張していた。その著者こそが、高倉新一郎である。高倉は、一九四二年に『アイヌ政策史』という画期的な著作をあらわしており、同書はいまだにアイヌ史学研究やその史学史をめぐる論争において主要な位置を占めている。

一つの民族が永久に地上から消える。大問題だが、結局は双方にとってしあわせであり「人類は一つ」の理想的な行き方でもあろう。⁽⁷⁶⁾

佐々木は、人類という普遍的原理へと訴えかけるこうした姿勢のなかに、利他主義に特有の感覚を見てとる。それは「民族的」同化を露骨に求めているにもかかわらず、他方で「人間の関係の結び合いの希求」でもあり、「他者を犯し損なう

まい」という欲求でもある。特殊性に縛られた世界から超越しようとする欲求を内在させた、そうした思考様式のことを、佐々木は、「非敵対の思想」と呼んでいる。⁽⁷⁶⁾しかしながら、特殊性を乗り越え、「他者」すなわち〈異族〉をその避けがたい運命から救い上げようとするそうした試みは、まさしくそれゆえに、じっさいにはいつの日かやってくるはずの救済の可能性そのものを閉ざしてしまう。「人類は一つ」などという発想がそもそも思考可能となる、そうした存在論的基盤とでも言いうるような「他者」を締め出すことによって、このような救済の試みは頓挫することになる。佐々木が述べているように、「人類は一つ」というこうした欲求は結局のところ、「専ら現在から未来へと向かう願望に期待をこめ、過去のあれこれはせいぜい罪意識といった自らの心情の内へ解消されてしまうため、極めて倫理的なことばでしか外化されない」⁽⁷⁶⁾。

それはつまり、「自己救済」の倫理へと働きかける。そこでは、「他者」はありのままの「他者」として許容されることはない。むしろそこでは、「他者を組することによって自らが許され、そのことによって自らを許すようになる」⁽⁷⁷⁾。その理由も明らかだと佐々木は主張する。特殊性をそのような普遍的理念へと統合しようとする訴えかけは、その背後に、「類としての人間が地上の王のまま生存し続けるべきである、

という命題」を含んでいるからである。なるほど、「個としての人間である自分が可能な限り生存したい、という願望」は、「人類は一つ」という普遍的価値が提供する持続的な超越性を通して、有限な生命に意味を付与するのである。⁽⁷⁸⁾

佐々木の詩集における最後の詩である「予戦祝詞」とその詩集に収められた彼の「跋」は、どちらも、普遍的理念に対するこうした形而上学的欲求について、巧みな終末論的仕掛けを施している。佐々木がこの「予戦祝詞」で書いているように、「矢を射た弓手は二の矢を継がない 前んだ踵は後れた爪先を蹴らない」⁽⁷⁹⁾。「予戦祝詞」はまた次のような言葉——永遠につづく因果の連鎖から抜け出る可能性などどこにもないという感覚で満たされ、しかし同時に、そのような限界から根源的に切断された場所へと誘う——で締めくくられている。

おれ聞く 予兆はない闘いの予兆はない凡てはすでに始まり
まり終わりに至る道は渦のまま解けることない血の輪の
纏れ予兆はない終わりの予兆はない凡てはすでに始まり
ただ死を⁽⁸⁰⁾

こうしたはるかなる死への祈りは、詩集の「跋」にもこだましている。

生活そしてその軌跡が、人間と呼ばれるものへの抗排であるように、在りたい、と言えば勇ましすぎるだろうか。

おまえは滅びないのか、滅びようとしらないのか、人間の生存への非難をこめて、在りたい、と言えば傲慢にすぎらうか。

その生命を持続する意欲、種を保存する意欲によって、人間は滅びへむかっている、という妄想がほくを支配する。のみならず、個体の消滅が種全体の滅亡と少しもかわらないと考えるから、人々は生贄にたいして「死ね」と言える、犠牲とは外の力から死を通告されることにあるのではなく、おのれが外の力にむかって、人々にむかって「死ね」と言えないことにある、という妄想もほくのことばを支配する。背理そのもののように見える人間の生存は、今にはじまったわけではないのだから、おそらく、神の心にははじめに決定的な荒唐があったにちがいない。

ほくの祖に告げられてきた「死ね」の唸りは、もはや遠い⁽⁸¹⁾。

近代性の観点からするならば、すでに過ぎ去ってしまった時の残りとして予示されうるすべての者たちを犠牲にするのは、

彼らがそのように予示されているからではない。そうではなく、そのように予示されてしまった者たちが応答不可能であるからにほかならない。人間性の観点からするならば、こうしたシステムの内部にいるかぎり、佐々木が「死ね」と言い返すことはできない。このシステムにおいては、終局的で壊れものとしての「人間」は、たとえどのようなことがあろうとも保存されなければならないし、あらゆる政治が集約される極点となっている。普遍的な理念へと昇華されることで共同体が獲得する不死性は、あたかもそうした理念が実現可能であるかのように作用する。そこでは、〈アイヌ〉としての佐々木の人生の可能性は、閉ざされ犠牲にされなければならない。しかし、滅ぶことはゆるぎされて、いない。そうした不死性の働きかけにもかかわらず佐々木は、どっちつかずの状況で生き続けることがいかにくだらないのかをあげすけに言い放つ。「おまえはあまりにも遅く」「あまりにも遠い」、そう、「ただ死を」というのが、佐々木の答えだ。死の避けがたさ、すなわち時間の終局点という不可避性に佐々木が直面したとき、はかなさへの欲求は実質的に作用を失い、たとえ作用したとしても似ても似つかぬものとなる。

ここにおいて佐々木の思想は、より現代的な思想家たちが提示する「メシア的なるもの」という概念や、黒人やユダヤ人の思想の伝統へと近接する。〈日本〉という国民主義やヒュー

マンズムとは違い、佐々木は、時間の終末論的な終わり、すなわち死という終着点に直面しても自己保存には関心を示さない。むしろ佐々木は、「時間とその終末とのあいだに残っている時間」へとより強く惹きつけられるのであって、「でないもののように」という形象で国民的共同体の運命に彼を縛り付け、それ以前のあらゆる自己同一性から彼自身を切り離す、そのような問いかけそのものに関心を示すのである。このことはおそらく、この〈日本〉に〈異族〉としてある、という佐々木の立ち位置について見てみるならば、より正確に把握することができるであろう。

形容句のない私から始まらねばならなかったはずの私を、この〈日本〉において〈異族〉であると決定してくれた以上は、そのことによって惹起された私の情念でもって〈日本〉に對そうと思う。遂には、与えられた〈異族〉として存在せねばならないとしても、この共同体の望む〈異族〉としては、私は存まがえまい。だから、私の在り方は〈日本〉が強いいるそれではなく、別の形であり〈日本〉の内の〈異族〉であってはならない。〈日本〉に〈異族〉としては在らぬことを、私は選えらびたい。⁽⁸⁸⁾

あるいはこの文章の最後にあるように、こうした選択は、主

体性の欠乏という明確な意識を要求する——もはや〈アイヌ〉のままではいられない、状況としての〈アイヌ〉であらねばならない。そうした「」でない not be」という無条件的な潜在性であらねばならないのであって、

〈異族〉に関わる問題を解くのは、〈族〉の根源を明らかにし、それを絶つことにしかないと断言しよう。それ故、〈異族〉の側に在る者として言わねばならないことは、〈異族〉が〈異族〉同士で同じ〈血〉を認め合い、確かめ合っても何程のこともない、という、ある意味では辛い覚醒である。今、〈異族〉で在ることから逃れられないからといって、自らの存在理由を問い、自らの在り方を問うて、答えを〈異族〉なる〈血〉の内に見出さんとしても徒勞である。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ぬ所以は、ここにしか無い。⁽⁸⁴⁾

結語——「われら人間、そして人間の終わり

「この〈日本〉に〈異族〉として」が発表されて一年後に、

佐々木がその設立に助力した新聞(『アヌタリアイヌ われら人間』)の名称として「人間」という言葉を選択したという事実は、ここまで述べてきたことと完全に矛盾しているように思われるかもしれない。結局は、普遍的な「人間性」という論理こそが、「人間」という言葉に完全に内包された、永遠に「いまだ」ない not yet」ままであるという印を〈アイヌ〉のような特定の人々に刻みつけることを可能にしたわけではないか、ということになるのだろう。終局的な「人間」という形象こそが、〈アイヌ〉の文明化の遅れという事実を「確証」し、佐々木に対して避けがたく〈異族〉としてあることの自問自答を要求してきたのではなかったのか。普遍的「人間」という理念や自身の有限性を克服しようとする形而上学的な欲求こそが、すべての人々を「まだ早い」だとか「遅れている」だとか「時宜に適っている」などと位置づけ、さらに同時的・共時的な生産を否定する時間性のなかに人々を住まわせたものではなかったのか。

それはもちろんその通りであるし、佐々木もそうであると認識していた。にもかかわらず、『アヌタリアイヌ』という新聞は、多くの点で佐々木の思想を実践に移す試みであった。一九七三年六月から一九七六年三月までの間に『アヌタリアイヌ』は、アイヌの若者やアイヌ以外の書き手も含めて、アイヌに関係した幅広い記事や論説、詩や創作などを掲載して

きた。毎号およそ一〇〇部ほどが発行され、札幌内の小規模集合住宅から配達され、六〇〇人を超える全国の定期購読者の下へと届けられていた。⁽⁸⁵⁾ 若い編集者の一人は、新聞のアイヌ語の名称に関して、何人かの年長者から実際に非難を受けている。彼らによれば、「アヌタリアイヌ」という言葉は、新聞の副題として掲げられている「われら人間」というような莊嚴な表現へと翻訳することはできない。むしろそれは、「アイヌの仲間たち」⁽⁸⁶⁾ くらいの意味合いであって、「アイヌ」それ自身が、それ以外の者たちに対して「人間」や「人々」⁽⁸⁷⁾、すなわち「本物の人間」ということを意味しているのである。しかし佐々木がこうした名称を選んだのは、何らかのヒューマニスト的信念に基づいてというわけでは必ずしもなかったし、「人類は一つ」という形で完成し実現化する類の、本質的にヒューマニスティックな語りとはほとんど何の関係もない。それはむしろ、佐々木が状況としての〈アイヌ〉という仕方で練り上げようとしてきた、ある特殊な社会関係性と深くつながっている。それはある意味では、「人間」という形象が彼の過去と現在に對して及ぼしてきたさまざまな影響に関する、彼なりの総括であった。佐々木が新聞発刊を広告するインタビュー記事で述べている以下の言葉の通りである。

明らかに「アイヌ」と「シャモ」を峻別しようという理

念はないんです。理念としてはあくまでも「アイヌ」も「シャモ」も〈人間〉である、ということなんです。そうは言っても、現実の問題として、残念ながら「アイヌ」の側の方が「シャモ」にはじき出されているところで失っているものを、僕たちは回復しなければいけない。同化とか異化とかいう意識はこちら側からはないわけです。こちら側から言わせてもらえれば、ただ異化させられている、ということなんです。⁽⁸⁸⁾

それゆえ、「人間」という言葉の佐々木の使用法は、その言葉が〈アイヌ〉と〈シャモ〉双方に背負わせてきたすべてに對するある種の要約であり、一つの総括であり、あるいは負債を解消するラディカルな試みであった。

「アイヌ」ということばは、本来〈人間〉という意味なんです。それより古くは、普通の人間というよりは、一人前の人間、あるいは大人である人間、すぐれた人間、という意味で使われていたんです。それがいま、全く違った意味に使われている。それがことば本来の姿に戻った時がとりもおさず「アイヌ」全体の回復の時であるし、また「シャモ」という蔑称も回復されると思っています。「アヌタリアイヌ」われら人間、僕たちが言いたいこと

はそこに集中するし、また、そこから出発し、最後にはそこへ帰るものだと思います⁸⁰。

この言葉は、少なからぬ衝撃を私に与えた。ここで言われている「人間」を、多数派／少数派、特殊／普通といった図式に回収することはできない。むしろそれは、「そのものへの回帰を通して、その実体そのものが変化する」ような何かとしてある。それは、アイヌの小説家の鳩沢佐美夫が贖いの思想について、それとは別の交錯した事例に触れるときに語る「人間」とまぎれもなく同じ姿をしている。鳩沢がそのような「人間」について言及するさい、彼は「黒人問題」をアメリカ合衆国に限られた問題として考えるのではなく、より広い文脈で捉えようとしていた。むしろそれは、総体としての「人間に対する問題」であって、日本の「アイヌ問題」と共鳴しているものと鳩沢は捉えた⁸⁰。

アガンベンによれば、「アウフヘーベン」というヘーゲルの概念は、世俗化されたメシアニズムである。そうした意味で言えば、佐々木の思想に内在している弁証法的運動は、ヘーゲルのそれと類似した何かをあらわしている。ヘーゲルによれば、主人―奴隷の関係性において奴隷としての黙従を拒否することは、主体的立場として奴隷であることを止めることを意味している。それは、私たちがここまで見てきたように、

「死の可能性の実現化という結末として、前方に開かれていく未来の構造へとラディカルに介入していく」ことを意味している⁸¹。言い換えれば、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である。佐々木昌雄は、近代以来では「いまだくない」(アイヌ)として在らぬようになったことになる。「状況としての「アイヌ」」にたえず被投されるなか、彼は担うべき言葉の時間性を発見した⁸²。それはまた、主体がそれ自身を廃棄することを通して初めて歴史の偶発性にさらされることになる。ヘーゲル思想のこうした展開において、「服従にとどまるよりも死の危険を冒すことを望むとき、かつて奴隷制に黙従していた者たちが自分たちの人間性を表明する」のである⁸³。そしてこうした展開は近年、「普遍的歴史」という概念を再び獲得するための試みの主題となってきた。さらに、そのような試みが結局のところ、全体を形づくる人間性への有機的な偏向へと傾いていくのかどうかは、メシア的なるものがこの文脈においていかに解釈されるのかにかかっている（こうした主題は本稿の範囲を超えた課題である）。とはいえ、ポール・ギルロイの言葉でいえば、「奴隷から逃れて死に向かうという傾向」は、「自由という領域が、自由を手にしたことがない者によってどのように概念化されるのかという問いに答える」にあたって、どれほど根源的であるのかを示すいくつかの事例が存在

している⁽⁹⁴⁾。革命的な「いま」を掴み取ることに、そしてそうしたあらゆるケースにおいて終わりなき遅延としてあらわれる、歴史や生命といった概念に単純に黙従することを拒むこと。それは、ここまでで論じてきたような、近代的権力の連接の決定的な地点において生産されてきた人々同士の間が存在する、ある絡み合いを示している。それは、過程に自己自身を囚われてしまった者たちからの共通した根源的な返答となっている。そうした過程において、その者たちが言及する人種主義や差別や近代的目的論のありようは、それ自身の否定された限界を繰り返し横断しつつ、偶発的に資本を支援する方向性で機能する。この共通した根源的な返答は、それらへの返答でもある。さらには、ポストコロナアルの問題と名目上は呼ばれている問題性において、新たな方向性を確かに指し示すでもある。

どれほど控えめに言ったとしても、〈アイヌ〉であること、〈アイヌ〉としてあることを廃棄しようとした佐々木の試みは、いかにも単純なやり方で、彼から奪い去られたものをもう一度取り戻そうとする行為ではありえなかった。〈アイヌ〉として認識され、認識するようにとせまる今日の過剰な要求と違って、佐々木の求めるのは、そうした「現在」の形而上学ではない。そうではなく、佐々木は略奪をやり遂げたのだ。佐々木は、〈日本〉という構造とは別の何かである

うとし、「人間性」という責務に対抗するありようを選び取った。有限な生命に対するある種の社会的な死を選択したのであり、生命がそのような仕方ではかありえないような枠組みを取り除こうとしたのであった。私が思うにこうした姿勢は、「純粋な手段」といったものに近づいてきている。それを通して、状況としての〈アイヌ〉であって、この〈日本〉に〈異族〉としてあるという存在のアポリアは、従属を非難するための手段となるのである。それは、「媒介の作業を始めるために自ら措定した手段」であったのだ。⁽⁹⁵⁾ そうした手段とは、少なくとも一つの試みのあらわれである。その試みは、〈アイヌ〉の救済という歴史主義的な前提を宙吊りにしようとし、さらに近代的な他者性という枠組みを衰退させる効力に究極的に対抗するであろう、ある種の政治性を追い求めようとする。そうした政治性は、死すべき普遍的な人間への贖いに基づいているのではなく、それとは別なにかへのメシア的召し出しに基づいているのだ。

註

(1) 本稿は、Mark Winchester (2013): "To be the anti-thesis of all that is called human": Sasaki Masao and political redemption in contemporary Ainu thought".

Japan Forum, Volume 25 Number 1, London & New York: Routledge, 2013, pp.42-66 の山岡こよる全訳に筆者が修正・加筆したものである。

- (2) オウイデイウス著(中村善也訳)『変身物語 上』東京:岩波文庫、一九八一年、一一七〜一一八頁。
- (3) 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、五八頁。
- (4) 佐々木の履歴に關してのこうした情報はいくつかは、彼の詩集の最後に記載されている短い来歴に含まれている(佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』、六一頁)。
- (5) 佐々木の修士論文題目(「飛鳥・奈良時代の君臣関係の思想——その政治思想的な研究」)は、東北大学日本思想史学専攻の彙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)。
- (6) 例えば、東北大学日本思想史研究会月例発表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学専攻彙報」『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学専攻彙報」『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。
- (7) 佐々木昌雄「山上憶良試論」日本文芸研究会『文藝研究』第五九集、一九六八年、一〇〜一七頁、一七頁。
- (8) 佐々木「山上憶良試論」。佐々木昌雄「六・七世紀日本の政治支配思想:古代日本天皇制思想史の試み(1)」『宮城学院中・高等学校研究紀要』五号、一九六九年、七四〜九三頁。佐々木昌雄「古代日本における政治支配思想の成立:古代天皇制思想史の試み(2)」『宮城学院中・高等学校研究紀要』六号、一九七一年、七八〜九三頁。
- (9) 佐々木昌雄「破滅の倫理:『邪宗門』論素描」『亜鉛』七号、仙台:亜鉛編集室、二〇〇六頁。佐々木昌雄「閉塞からのエスケープ:尾形龜之助・石川善助論の一視角」『亜鉛』九号、仙台:亜鉛編集室、一三三〜一三三頁。
- (10) アイヌ関連の出版で知られる出版社・草風館が、二〇〇八年八月に佐々木の著作選集を公刊している。その「あとがき」で、編集者の内川千裕は、公刊の経緯をつぎのように説明している。『アナタリアイヌ われら人間』という新聞が創刊された頃に佐々木と出会い、内川は佐々木との親交を深めていき、結果として、将来佐々木の著作を発表する権利を取りつけていた。二〇〇六年に内川が食道ガンの診断を受けたことがきっかけとなり、

佐々木の著作集を発表するという、この長年の約束が果たされることとなった。著作集が発表されてわずか三日後の八月四日に、内川は帰らぬ人となった。この著作集は、佐々木の思想への導入として役立つだろう。しかし、多くの誤植や落字があり、さらには著作権は佐々木の名であるにもかかわらず、佐々木の来歴に関する情報は一つ含まれていない。

(11) 田村すず子訳。田村すず子『アイヌ語沙流方言辞典』東京・草風館、一九九六年、八七三頁。

(12) 佐々木昌雄「ヤイエユカル」佐々木昌雄『幻視する〈アイヌ〉』東京・草風館、二〇〇八年、七九〜一〇〇頁。「ヤイエユカル」のほかに、「氷原疾走——十八歳の記憶」(四九〜五三頁)や「おまえの心に否という」(二〇一〜一〇四頁)という詩も『亜鉛』で発表している。また、二〇〇八年の著作集に「新資料」として、「この死者を鞭打て」(二四五〜二七三頁)という詩が載せられている。

(13) 佐々木昌雄「『アイヌ』なる状況」佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、一二四〜一四四頁。

(14) 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、六〇〜六九頁。

(15) 佐々木昌雄『日本族の定型的容貌』が見たい！』谷川健一編『近代民衆の記録5 アイヌ 月報』東京・新人物往来社、一九七二年、七〜八頁。その当時、内川千裕は、新人物往来社の編集者であった。

(16) アヌタリアイヌ刊行会は、日高管内平取町における若いアイヌによる「葦の会」の会員を中心に結成された。刊行会代表は、一九七二年に米国先住民民族「涙の旅」参加のために渡米した、平取町出身の平村芳美だった。三年のうちの編集・発行の主な担当者は、平村、佐々木、富業弘行、戸塚美波子、相原文、石山明美、森口礼、石原イツ子などで、佐々木が去った後の中心メンバーは平村、戸塚、石山、石原であった。新聞の題字とカットは砂澤ビッキだった。

(17) 『アヌタリアイヌ』に掲載された佐々木の文章は、以下のとおりである。佐々木昌雄「チャランケ 本多勝一の説教について」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、一九七三年六月一日、四面。S「編集後記」『アヌタリアイヌ われら人間』創刊号、八面。S「編集後記」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第二号、一九七三年七月一日、六面。S「編集後記」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第三号、一九七三年九月一日、六面。

S 「編集後記」 アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第四号、一九七三年十月一日、四面・佐々木昌雄「今、周囲するもの」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・佐々木昌雄「〈エイヌ学〉者の発想と論理——百年間、見られてきた側から——」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第八号、一九七四年二月二十日、一面・二面。

(18) 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って」『朝日新聞』夕刊、一九七三年五月三十日七面。

(19) 第五号を境に編集責任者という立場を離れることになったことは、一九七四年一月の第六・七合併号に佐々木自身が記事の最後で述べている（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）。『アヌタリアイヌ』の編集部を離れ、その後しばらくして佐々木がアイヌ関連の文章を書くことはなくなった。その理由をめぐってさまざまな噂が囁かれてきた。そうした噂を生み出す主な原因はまた、当時の『アヌタリアイヌ』の読者に向けた佐々木の引退を伝える記述にあったと考えられる。例えば、第五号では、佐々木が「病に伏してしまい」、そのため

佐々木抜きで編集作業を行なわざるをえないという事情が伝えられている（アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ』第五号、四頁）。第六・七合併号では、佐々木自身が自分の記事の末尾の「注記」において、能力の限界から編集責任者の立場を辞する旨が語られている（『アヌタリアイヌ』第六・七合併号、四頁）。そして同号においてもやはり、佐々木の健康面での問題があらためて編集後記で触れられている（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、八面）。

さらにその次の号では、「氏は今、生き死にの困難な状況にいる。いやすでに精神は『死んで』いる。自分のあいだいやひょっとして一生、彼は沈黙を守るだろう。『アイヌ』にとつてなんとしても惜しい。彼がそうせざるをえない『状況』を私は憎む。」と、署名「H」による編集後記で、いっきにより切迫した表現で状況が伝えられている（アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第八号、四頁）。こうした一連の記事と『アヌタリアイヌ』をめぐる別の状況的発言とが相俟って、佐々木の仕事には、いわく言いがたい論争的空氣が醸成されていった。佐々木自身は、編集部を退いて以降も少なくとも一年間は、アイヌ関連の著作活動を続けていたのにもかかわらず、周囲はその動向をめぐってあれ

これ推測をめぐらしていたのである。新谷行が「耳にした」という、アヌタリアイヌ刊行会メンバーが「アイヌを名乗ることによって、その身内の者が自殺したという話も聞いた」記述も、この状況に加担したと言えるであろう。新谷行『増補 アイヌ民族抵抗史…アイヌ共和国への胎動』東京…三一書房、一九七七年、二九一頁。

(20) 佐々木昌雄「今、周囲するもの」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、四面。佐々木昌雄「〈アイヌ学〉者の発想と論理…百年間、見られてきた側から」アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ われら人間』第八号、一〜二面。前方の論稿は、東京の山谷の出稼ぎ労働者であった橋根直彦の裁判について触れている。橋根は、同僚の在日朝鮮人労働者との諍いから殺人を犯していた。橋根は獄中で二冊の著作を執筆しており、その内の一冊のなかで、佐々木が『アヌタリアイヌ』で橋根の問題を取り上げるために、服役中の彼のもとを訪ねてきたと述べている（橋根直彦『我れアイヌ、自然に起つ』東京…新泉社、一九七四年、一五六頁）。当時の活動家が橋根の裁判を格好の事例として取り上げていたのとは違い、佐々木はその裁判を通して、戦後の日本国憲法の民主主義的理念と北海道旧土人保護法の差別的な性格とが、いかに矛盾なく結びつき

うるのかということを明らかにしようとした。この記事については、拙稿「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」『神田外語大学日本研究所紀要』第六号、神田外語大学日本研究所、二〇一四年、五九〜八九頁を見よ。

(21) 佐々木昌雄「シヤモ」は「アイヌ」を描いた①『北方文芸』第七卷第三号、札幌…北方文芸社、一九七四年、二二〜三八頁。

(22) 佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、一三四〜二四三頁。

(23) 佐々木昌雄『「アイヌ学」者の発想と論理』新野直吉・山田秀三編『北方の古代文化』東京…毎日新聞社、一九七四年、一六五〜一九八頁。同本に収められているシンポジウム対談の記録にも佐々木は発言している（一九九〜二八四頁）。同発表の原稿は『アヌタリアイヌ』第八号に掲載された。

(24) 佐々木昌雄『北方史』の解体と再構築に向けて…74・10・19自主講演集』仙台…東北学院大自主上映・自主講演実行委員会パンフ編集委員会。同じ一九七四年五月に、板垣真美編集の『イディン』という東京の文芸誌に「文学における「アイヌ」からの発言」という特集が編められており、「S氏がかくはずだった」小和田礼太郎という人物は「不幸の背後」という評論を載せている。特集

はほかに、アヌタリアイヌ刊行会メンバーの戸塚美波子の詩「一九七三年ある日ある時に」と平村芳美の小説「酔いの彼方」からなっている。小和田の評論の最後に次の記述がある。「この国の体制の中でS氏は身内の問題でももう身うごきならない悲惨な状態におちいってしまった」とあり、「この数年間、深く尊敬し兄事していた氏の現状をみるについても、そうした連中に対する憤怒がわきおこってくる」と書いてある(六一頁)。小和田礼太郎「不幸の背後へ」『特集Ⅲ 文学における「アイヌ」の発言』『イデイン』春季号通巻六、五一〜八三頁、五四〜六一頁。ここで書かれている「S氏」は佐々木だと推測はできるが、『北方史』の解体と再構築に向けて」があるように、佐々木は少なくとも十月までは執筆活動を続けていたのである。

(25) ヴァルター・ベンヤミン著(浅井健二郎編訳・久保哲司訳)「歴史の概念について」『ベンヤミン・コレクションⅠ 近代の意味』東京・ちくま学芸文庫、一九九五年、六四三〜六六五頁、六六四頁。

(26) 佐々木「今、周囲するもの」。

(27) 佐々木「今、周囲するもの」。拙稿「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」

(前掲) も見よ。

(28) 佐々木「今、周囲するもの」。

(29) 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』東京・みすず書房、一九九六年、四〇頁。

(30) ファノン『地に呪われたる者』、四〇頁。

(31) スラヴォイ・ジジェク著、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、鈴木権三郎の訳では以下の通りである。「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が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、鈴木権三郎訳『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。

(32) ジャン・リリュク・ナンシー著（西谷修・安原伸一朗訳）『無為の共同体：哲学を問い直す分有の思考』東京：以文社、二〇〇一年、九頁。

(33) 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。

(34) Katsuya Hirano (trans. Gavin Walker), "The Politics of Colonial Translation: On the Narrative of the Ainu as a "Vanishing Ethnicity", *The Asia-Pacific Journal*: <http://www.japanfocus.org/~Katsuya-HIRANO/3013>. なお、平野克弥のこの論点は、氏の『他者の到来』の歴史学：“アイヌ”とポストコロニアル的考察』（近刊）において展開される予定である。

(35) なお、「シヤモ」は「隣人」を意味する「シサム」というアイヌ語が転訛したものと見られており、一六四八年の『新羅之記録』に「者謀」として登場している。詳しくは、小川正人『近代アイヌ教育制度史研究』札幌：北海道大学出版会、一九九七年、四〇五頁や佐々木利和『アイヌ史の時代へ：余瀝抄』札幌：北海道大学出版会、二〇一三年、六頁を見よ。

(36) 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』（特集：新政権

の総点検）東京：青土社、二〇一〇年、一四六～一六五頁を見よ。

(37) 「対談」岡和田晃×マーク・ウインチェスター、アイヌ民族否定論」に抗する」岡和田晃、マーク・ウインチェスター編『アイヌ民族否定論に抗する』東京：河出書房新社、二〇一五年、五～三八頁、特に二六～二九頁を見よ。

(38) 佐々木昌雄「編集後記」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、八頁。

(39) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六一頁。
(40) 例えば、「近代全体が——この語によって弁証法的止揚の印しのもとにある時代を指すとして——メシアニズムとの解釈学的な近接関係に引き込まれている」（アガンベン『残りの時』、一六二頁、傍点は著者）というアガンベン自身の不用意な主張にもかかわらず、アガンベンは革命的時間についての探究を、彼が「西洋」（アガンベン『残りの時』、一頁）と呼ぶものと根源的に関連したものととして特徴づける方向性へと向かっていく。酒井直樹に続いて、ジョン・ソロモンが提起していたように、こうした「西洋伝統」の審問されざる祈りこそが、特定の文脈に依存した機能を立ち上げ作動させている（Jon Solomon, "Translation as a Critique of the West:

Sakai, Agamben and Liu', Culture and politics, Summer University, 278 September 2007, Chilhac, Auvergne: <http://phen.msusu.edu.tw/culturalskin/Translation%20as%20a%20Critique%20of%20The%20West%20Chilhac?Solomon.pdf>。そのような機能が、それ自身を例外でもあり、代名詞的に指示されうるものとして創造し権威づけるのである。それは次のような状況を作り出す。ここでは、アガンベンがこうした「伝統」に対して獲得しようと願っている権限ある「立ち位置」にまずは立たないかぎり、アガンベンの議論に近接した何か別の主張を把握することなどできはしない。言いかえれば、取り消し不能で必然的なグローバルな文脈において生じてきた、「メシア的な」政治的实践相互の間に、付加のかつ統合的なつながりを作り出そうとするいかなる試みといえども、即座に次のような批判にさらされることになる。そうした実践は、「西洋」に起源をもつ何かを例示しているだけであって、アガンベンの主張を裏付けるような単なる事例にすぎないし、それ以上のものではない。それに対して本稿の立場は、アガンベンの不用意な言葉を文字通りに受け取るものである。もしも近代全体が、その内部に「メシア的な」別側面を有するのならば、重要なことは、革命的で「メシア的な」時間が、

その世俗化された形式を通して、「西洋」と識別される社会的想像体の哲学・歴史・政治に対して永続的で重要な影響を及ぼしてきた、ということではない。そうではなく、近代的かつ抽象的、均一で空虚な時間の流れが人間の生に浸透するところならどこであろうとも、革命的な時間は当然のことながら達成される、ということが重要なのである。それゆえ本稿がここで言おうとしているのは、佐々木やあるいは、黒人・ユダヤ人思想における贖いの政治に触れた思想家の著作が、アガンベンの理論の適用事例であるなどということではない。むしろ、佐々木やそうした思想家たちの仕事というのは、そのような贖いの政治が掘り崩そうとする、まさにそうした要素としてアガンベンが掘み取ろうとしたところのものを、つねにすでに含み込んでいたのである。

(41) アガンベン『残りの時』、九四頁。

(42) アガンベン『残りの時』、三八頁。

(43) アガンベン『残りの時』、一五八頁。

(44) Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe: Post-colonial Thought and Historical Difference, Princeton: Princeton University Press, 2000, 255.

(45) 佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、二四三頁。

(46) 佐々木の詩を論じたものとして、橋本真理「一人称

の魔・佐々木昌雄覚書』『長帽子』第六二号、二〇〇一年、三二一～六四頁をここで挙げておく。

(47) 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』四七～五六頁。

(48) 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』一二号、仙台：亜鉛編集室、一九七一年、一六～三〇頁、二九頁。

(49) 佐々木「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」、二三頁。

(50) 佐々木「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」、二九頁。

(51) 佐々木「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」、一八頁、二二頁。

(52) 佐々木「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」、二二頁。

(53) ランボオ作（小林秀雄訳）『地獄の季節』東京：岩波文庫、一九三八年、六一頁。

(54) ヴァルター・ベンヤミン著（浅井健二郎編訳・久保哲司訳）『パリ：十九世紀の首都』『ベンヤミン・コレクション』近代の意味』東京：ちくま文庫、三二五～三五六頁、三四八頁。ここでの訳は、あえて意識にした。本来は、「まさに近代こそが、たえず原史を引用する

のである」である。

(55) カール・マルクス著（高木幸二郎監訳）『経済学批判要綱』第一巻、東京：大月書店、一九五八年、六二～六六頁。または、Barbara Adam, *Time, Cambridge: Polity Press, 2004, pp. 37-41* を見よ。

(56) ベンヤミン「歴史の概念について」、六五九頁。

(57) エルンスト・ブロッホ著（池田浩士訳）『この時代の遺産』東京：水声社、二〇〇八年。

(58) Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 31.

(59) Hirano, 'The Politics of Colonial Translation: On the Narrative of the Ainu as a "Vanishing Ethnicity".'

(60) 麓慎一『近代日本とアイヌ社会』東京：山川出版社、二〇〇二年、山田伸一『近代北海道とアイヌ民族：狩猟規制と土地問題』札幌：北海道大学出版会、二〇一一年を参照。

(61) 佐々木「保護という名の支配」。

(62) 佐々木「『アイヌ』なる状況」佐々木『幻視するアイヌ』、一四〇～一四二頁。

(63) はっきりさせておきたいのは、ここでの議論は、〈ア

イヌ」であるという事態を、近代国民国家との関係性においてのみ存在することになる、「内部的他者」といった関係性のアイデンティティとして捉えるような単純なものではないということである。そうしたアイデンティティの主張は、国民国家という形態の内部で先住民族の権利を言い立てる、より法的で社会的な議論においてはたしかに有益で、重要であるだろう。しかしここで私が強調しようとしているのは、それとは別の議論である。〈アイヌ〉が〈アイヌ〉であるかぎり、そしてそれ自身の論理を通じてそのようでありうる、回りくどい歴史主義的な論理が忘れ去られているかぎり、〈シャモ〉は〈アイヌ〉との関係において自分自身を〈シャモ〉と想像するよりほかない、ということこそが重要なのだ。このことは、たとえ〈アイヌ〉を先住民族であると見なしただとしても同じことである。

(64) 佐々木が、どこからこの用語を借りてきたのかははっきりとしない。最も有名なところでは、吉本隆明が一九六九年に「異族の論理」という文章のなかで、〈異族〉という言葉を用いている。しかし、大和国家誕生以前の要素が沖繩／琉球文化のなかにまだ現存しており、それは異質性に満ちているため、日本帝国を相対化する潜在性を秘めているといった吉本の議論は、そのように前

近代を称揚するという点でいえば、佐々木の議論とはほとんど何の接点もない。むしろ佐々木は、この論稿や以後の詩においては、〈異族〉の問題とはあまり関わりがないと思われる吉本の一九六八年の『共同幻想論』から引用をしている。佐々木がそうした用語を借用してきたのは、この文脈においてであったと考えられる。『共同幻想論』のなかで吉本は、フロイトのタブー理論を参照しつつ、柳田国男の『遠野物語』のような民俗学的著作に描き出される、別世界すなわち「異郷」や「異族」に対する「崇拜」や「畏怖」の念が、究極的には脆弱な共同意識へと個人を没入させる欲望と恐怖を同時に表わしているものと考えた（吉本隆明『共同幻想論』東京・角川文庫、一九八二年、四〇頁、六三―六四頁）。吉本にとって〈異族〉とは、共同体的欲求にとっての客体であると同時に原因でもあって、根源的な不完全さやそうした共同体意識の欠落を表象しており、そこから〈異族〉は、己自身を屈折した形で存在させているのである。

(65) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六三頁。

(66) ナンシー『無為の共同体』、九頁。

(67) 石田英一郎「日本文化論の理論的基礎」『日本文化研究所研究報告』第三集、一九六五年、一―二〇頁。

(68) 拙稿「新アイヌ政策の夜明け…今日の〈アイヌ〉な

る状況」を見よ。

- (69) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六二頁。
- (70) 佐々木『アイヌ』なる状況」佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、一三二頁、佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六五頁。
- (71) 佐々木『アイヌ』なる状況」佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、一三三頁。
- (72) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六五〜六六頁。
- (73) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六六頁。
- (74) 高倉新一郎「アイヌ人」鈴木二郎監修、信濃毎日新聞社編『現代の差別と偏見…問題の本質と実情』東京…新泉社、一九六九年、二三五〜二四〇頁、二四〇頁。佐々木「この〈日本〉に〈異族〉」、六二頁。
- (75) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六三頁。
- (76) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六三頁。
- (77) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六四頁。
- (78) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六三頁。
- (79) 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』、四九頁。
- (80) 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』、五六頁。
- (81) 佐々木『呪魂のための八篇より成る詩稿 付一篇』、五八〜五九頁。
- (82) アガンベン『残りの時』、一〇三頁。
- (83) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六一頁。
- (84) 佐々木「この〈日本〉に〈異族〉として」、六九頁。
- (85) 東村岳史『状況としての「アイヌ」の思想と意義…『アマタリアイヌ』による〈アイヌ〉表象の問い直し』『解放社会学研究』一四号、二〇〇〇年、三九〜七五頁。
- (86) 編集部「チャランケ…『赤旗』の安易な取扱いは我々への侮辱」『アマタリアイヌ われら人間』第八号、四頁。
- (87) 佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、一三七頁。
- (88) 佐々木『幻視する〈アイヌ〉』、二四〇頁。
- (89) 鳩沢佐美夫「対談 アイヌ」『若きアイヌの魂…鳩沢佐美夫遺稿集』東京…新人物往来社、一九七二年、一一〜七一頁、一四頁。
- (90) アガンベン『残りの時』、一六二〜一六四頁。
- (91) Abdul R. JanMohamed, *The Death-Bound Subject: Richard Wright's Archaeology of Death*, Durham & London: Duke University Press, 2005, p. 299.
- (92) 「担うべき言葉の時間性」という言葉に関しては、富山一郎氏に謝意を示したい。

(93) スーザン・バックモース著 (高橋明史訳) 「ヘーゲルとハイチ」『現代思想 二〇〇七年七月臨時増刊号』東京：青土社、二〇〇七年、一四四～一八三頁、一五六頁。Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

(94) ポール・ギルロイ著 (上野俊哉・鈴木慎一郎・毛利嘉孝訳) 『ブラック・アトランティック：近代性と二重意識』東京：月曜社、二〇〇六年、一三五～一三六頁。

Achille Mbembe, 'Faces of Freedom: Jewish and Black Experiences,' *interventions*, Volume 7 Number 3, 2004, pp. 293-298. ＊見よ。

(95) スラヴォイ・ジジエク著 (松浦俊輔・小野木明恵訳) 『快樂の移転』東京：青土社、一九九六年、三二二頁。

謝辞

本稿の構想は、東京でぼつぼつやってきた「名のない研究会」の仲間との議論を多く背負っている。まず、オーガナイザーの木名瀬高嗣氏をはじめ、各メンバーに深い感謝の気持ちを示したい。本稿の内容を報告する機会を与えてくださったコーネル大学歴史学部教授のヴィクター・コシユ

マン氏、マギル大学東アジア研究科教授のトーマス・ラマー氏、和光大学総合文化学科教授の上野俊哉氏の各氏にも謝意を示したい。佐々木昌雄の二本の『北方文芸』の自筆原稿は公益財団法人北海道文学館に保管されており、閲覧をセッティングしてくださった学芸課学芸員の吉成香織氏、副館長の谷口孝男氏に感謝する。なお、翻訳をしてくださった学友の山岡健次郎氏、構想の段階で幾分もの助言をくださった同志のギャヴィン・ウォーカー氏にも感謝する次第である。