

張承志における「他者」の系譜

許司未

一 テクストとしての文化大革命

日本の中国近代史家、張承志と親交がある小島晋治は「二つの文革体験」¹⁾で張承志と鄭義という、清華大学附属中学の生徒であり、ともに文化大革命に主体的に参加しながら、異なる体験を持つ文化人を紹介した。張は自伝『紅衛兵の時代』（一九九二年）で運動最初期（清華大学附属中学は紅衛兵発祥の地として知られる）の一人の「老紅衛兵」の立場から、暴力、破壊活動などの混乱を初心から乖離したものとし、また初期紅衛兵思想の大きな特徴としての血統論を、徹底的に批判している。一方、鄭義は公安を掌握し、「老紅衛兵」らを弾圧した「三司」

に属しつつ、文革後は「老紅衛兵」らを「太子党」の先駆けとして批判した。しかし、彼も最終的には張承志と同じく、『特権』と『血統主義』に対置していく生き方を選んでいった（小島）。二人とも人民が民主と平等を求めるといふ紅衛兵運動の発端の動機を重んじることから、嘗て敵対しながらも、「特権支配の否定という同じ地平に到達して」おり、そのため小島氏は、張、鄭及び「彼らに代表される世代の人々が、恩讐を越えて体験を語り合い、総括できる日」（同）が来ることに期待を寄せたのだ。

日本の戦後には民主主義についての議論が反動として噴出したように、文化大革命後は文学史における傷痕文学、反思文学

がジャンルとして出現しただけでなく、巴金、史鉄生、梁曉声、徐有漁、陳凱歌、錢理群といった文化人たちの主体的な総括が、現在に至るまで細々と、しかし絶えることなくなされてきた。

途中、八〇年代には党内知識人による「資産階級自由化」への抵抗、九〇年代以降は新左派の巻き返しがあるものの、文革否定という鄧小平以来の基本的なイデオロギーの方向性は未だ揺れ動いてはいないように思われる。物質的な出来事としての文革は既に過ぎ去った以上、私たちが目にできる文革直後から今に至るまでの様々な文革体験、文学作品、総括批評はすべてテキストであり、逆に言えば文革はもはやテキスト性をもってしか、現前してはいないのである。もちろん文革は実際の物質世界に様々な影響をもたらしているが、それを語り出すとたん、文革はテキストの構築性に吸収される。「ありのまま」の文革表象は今のところ不可能であり、文革は時間の不可逆性とともに、永遠にテキストの底に沈んでしまったのである。本稿が「テキスト」、「テキスト性」に頻繁に言及するのは、この論文が文革という出来事や作家たちの行動そのものの批評よりも、言語とエクリチュールに立ち戻って、書き手の、権力や言説との共犯関係を、テキストの構成、意味付け、レトリックの中で考察することを意味する。文革に関してはテキストと史実を関連づける作業が数多く行われてきたが、本稿では敢えてテクス

ト内部の位相を重視する。もちろん「世俗世界性」(worldliness)が前提としてあることを踏まえてである。

中国の文革にテキスト性が不気味なほどに付きまとうことは、文革という政治運動そのものの性質に関わっている。テキスト性は文革特有の性質ではないが、不思議なことに、文革に対する考察には往々にして欠落していて、秘密が意図的に伏せられているようだ。文化の革命と称されたこの運動は夥しい数の通知、「文件」、社説、大字報に埋め尽くされただけでなく、文革の暴力は最後まで政治性を失わず、テキストに追随し、テキストもまた、それを生み出した環境から離れて猛威を振るった。

文革の暴力は極めて指向性を有し、その指向性は即ちテキストの政治性、テキスト性である。文革発生の因果関係を見ると、毛沢東はこの「革命」を最初から物質としてではなく、「テキスト」として画策し、打ち上げたと言ええるのだ。運動が始まった後、劉少奇の支持を受けた工作組によって紅衛兵たちの勢いが抑制されると、毛沢東によるとされる清華附中紅衛兵宛ての激励の「手紙」が突如現れた。それ自体清華附中紅衛兵の手に届けられることがなかったこの手紙は、テキストだけで流通し、大勢を動かした。文革のテキスト性は毛沢東自身を特権打倒の運動から守っただけでなく、紅衛兵や国民の、毛沢東への同化意識をも作り上げた。文革の中の中国人は言語、言説の

奴隸となり、劇大富の証言にもあるように（彼は江青ら中央文革小組のバックアップを受けていた）、江青という人間に違和感を覚え、彼女の本質がその言葉に覆い隠されていると痛感しつつも、結局は言葉のペールを剥がし、それを転覆することができない²⁰。

さらに深刻なのは、文革のテキスト性がテキストとしての文革と共犯関係を結び、私たちが目にでき、耳にできる「文革」表象を覆い尽くしていることだ。両者の関係の担い手は後世の歴史家や文筆家だけではなく、文革の当事者その人たちであり、その関わり合いは運動の当初からプロセスに含まれる。紅衛兵の最大の担い手は準知識階級の高校、大学生（この知識階級は相対的な概念で、あくまで農民や労働者に対比して使われる）であり、彼らの、文革に対する構築の仕方は、ペンやスピーチなどを通じて、文革そのものの波及、変遷、収束と後世の評価を一手に作り出す。農民や労働者はほとんどサバルタンであり続けた。準知識階級は運動に動員され、結果的には深刻な被害を被ったが、同時に彼らはテキストを編み出す形で歴史そのものを作り上げた。当事者たちの、文革の初心を乖離したと評される血統論と暴力への紋切り型的な批判は、毛沢東へのノスタルジアというテキスト効果を醸成し、今日の政治まで大きな影響を及ぼす。初期紅衛兵運動の「純粹さ」や「造反」行為

を理想化した想像は、暴力の開始と蔓延の時間軸を曖昧にし、「造反」が生み出された歴史的コンテキストを攪乱し（「造反」は運動の勢いが鈍化し始めた時に生み出されたヘゲモニー争奪の戦略）、「五一六通知」のような始原的なテキストの役割の透明化に一役買っている。文革はテキスト性や間テキスト性が交错するパフォーマンスな実践であり、本質性の神話にはほど遠い。だからこそ様々な敵を打倒し、次から次へと押し寄せる試練を、眼にもとまらぬ合従連衡で乗り越えた紅衛兵たち造反者の勢いは最高権力にさらされたたん、文字通り、小説のどんでん返しのように瓦解する。このフィクション性／ドラマ性こそ、文革の本質とさえ、思えるのだ。特定の段階で舞台から降りる「役者」たちはその降りるタイミングを物語にし、それがテキストとしての文革に編入される。張承志ら早い段階で運動から身を引いた人たちは反血統論を歴史構築の中心に据えるのに対し、劇大富ら文革の最後、その精算段階まで舞台に留まった人々は毛沢東評価の歴史構築に参加させられ、鄧小平主導の歴史に編入され、自らの歴史体験の重要な位置にこの「修正」のナラティブを置くことになる。そのような歴史叙述の中で、毛沢東と四人組は一見してイデオロギーに温存／排除される関係にありながら、シニフィエとシニフィアンのように、相互指示、表裏一体の関係を本質としている。劇はこの点を直感

して、「シニフィアン」と清算された自分の運命とを共鳴させ、江青らへの同情を叙述の隅々に滲ませる。歴史というテキストからの逸脱、それへの抵抗として。

梁曉声のかの有名な「私は紅衛兵だった。私は懺悔しない」³という宣言は、文革中とその後に、七変化を遂げつつも、相変わらず中国社会を覆い尽くすテキスト性への抵抗であり、その意図が最終的に裏切られたことから（二〇〇六年の修訂版ではこの言葉が削除され、作者が「人道主義」などの言説に妥協したように見えた）、テキストの全体主義的な性質が改めてうかがえる。小島が期待した中国知識人の和解や中国社会の宥和、トラウマの治癒の可能性は結局、テキストの中にあり、テキストのもたらす危機を解決する鍵はテキストが握っているとさえよう。この論文は張承志のテキストと歴史のテキスト性との関係を探る試みであり、彼をめぐるキーワード、即ち「他者」、「他者性」について、その誕生の根源と変遷の系譜の一端を明らかにする試みである。その中で文革は「他者」とのテキストに於ける交渉の幕開けとなるだけでなく、張承志の著作全体の底流、その一貫性を作るきっかけとなる。

二 「永遠の他者」の始まり

張承志は回族出身の作家で、一九四八年北京に生まれ、清華大学附属中学高校部に在籍中に文化大革命が勃発し、運動に参加する。六六年には「紅衛兵」という言葉を生み出し、全国に知れ渡る。六八年に「上山下郷」運動が全国的に広がる前に、仲間同士で血書を書いて、家族に知られないように内モンゴル自治区の、モンゴル国に近い地域の生産隊に赴き、牧民になる。四年後の一九七二年には北京に戻り、北京大学歴史系考古科に進学し、その後中国歴史博物館に所属し、中国西北部の考古調査を行った。一九八一年に社会科学院の研究生院を卒業し、歴史学修士を取得したのち、八三年と九一年に来日し、東洋文庫などの研究員や客員教授を歴任し、現代の中国作家の中でもっとも日本と関わりを持っている一人である。一九七八年から張は文学作品を発表し、理想主義を謳歌する作家として名声を得たが、一九八四年には寧夏回族自治区の西海固でジャフリーヤというイスラームのスーフィズムを信仰する人々に出会い、それに帰依する。一九九一年にジャフリーヤの歴史を題材にした小説『心霊史』が中国で大きな反響を呼び、それに基づいた『殉教の中国イスラム』（一九九三年）という本が日本でも出版された。『心霊史』で彼は八〇年代以来の理想主義という特質をさらに高め、宗教のための死、即ち殉教という中国語文学では希有のテーマを掲げ、文学界で賛否両論を起こし、この小説

も自他共に認めるキャリアの最重要作品となった。

張承志の中国文壇への衝撃は、彼が七〇年代末から始まった中国の思想解放運動、新啓蒙運動、新自由主義という一連の転型期の出来事に距離を置き、同時代の多くの中国人と思想的に袂を分かったところにある。彼の衝撃はまた「ストイック」で「原理的」とされる宗教の信仰を、国外ではなく、中国の内部から「発見」したことにある。さらに、衝撃は彼が中国の思想界にもたらすパフォーマティヴな影響、つまり「フィールドワークする作家」、「有神論の革命論者」、「漢民族知識人と対峙する回族知識人」といったアイデンティティにも由来する。彼の存在と生き方そのものの衝撃なのだ。

張承志が自伝『紅衛兵の時代』で紅衛兵や文革の歴史を頭ごなしに否定する人たちを指して、「信仰を衣服のように気楽に脱ぎ捨てる」^①と批判した。自伝では貧しくも清いという幼少期の「清貧」な生活、母が三人の子供を育てる堅忍不拔の精神、高校での勉強と労働両面での没頭、母から革命時代の物語を聞いたときの「楽しさ」と「熱狂」、その後の「官製でない、共産党の直接的な指導を受けない秘密組織」である清華附中紅衛兵での活躍、清華附中紅衛兵による「革命造反精神万歳」という「中国散文の逸品」の誕生、「青春」と「ロマン」の初期紅衛兵運動、「思想上の経歴」としての紅衛兵運動などが鮮烈に

描き出された。その「有機的」ともいふべき「革命」経歴への自負には、「反体制」の「優越感」ともとれる高揚感が入り込んでいる一方、「造反者」である「特権階級」や一部裏で操作したと思われる高級幹部の子供への批判、政治の駒にされることを拒否する「赤廳」事件などの反省も一緒に綴られ、さらに毛沢東の言葉に気づかされたという「連帯」と「全人類の解放」の重要性^②や、なぜ「団結」が実現できなかったかに対する反省^③、「官」でないことへのコンプレックス^④、「俗に媚びる」ことへの憎悪、自殺した女子生徒への罪の意識まで、張承志はこの本ですべてを包み隠さず告白しているように見えた。

彼は「私の紅衛兵、文革、中国に対する批判も、血統論の一点にある」^⑤とし、紅衛兵運動と政治のうねりの中で翻弄される真の革命者、世間に理解されない者というイメージを、「高幹子弟」、「西糾」、「清華大学井岡山兵团」との確執を通して、次々と描き出していった。

しかし、張承志の叙述は、最初から徴候的なものを含んでいた。様々な文革回顧の中で、「紅衛兵」という言葉の誕生の様子が窺える。張承志自身やト大華はこの言葉を張承志の創造とし、後に運動の代名詞にまで広がったのに対し、駱小海や宋柏林たちは、この言葉の起源をそれほど明白に示さず、また最初は「紅衛士」といった形を取っていたのではないかと振

り返る。このことを単なる記憶違いとして捉えきれないのは、「紅衛兵」という言葉の誕生のくだりが、様々な立場の人間にとって、極めて象徴的で意図的なテキストとなり得るからだ。

多くの人にとって、叙述の方便のための概括的な言葉にすぎない「紅衛兵」は当事者の間では具体と抽象、記憶と忘却というふうに、様々な意味を持つ記号として存在している。この言葉の内部は既に「表象」（正確な記録）と「修辭」（ただのレトリック）の対立を内包し、記憶と忘却の攻防は私たちにテキストの政治性を、運動のテキスト性を、改めて印象づける。

張承志ら清華附中紅衛兵の高潮は短期間のうちに収束したという見方が多い⁹⁾。そのため彼らが文革の主流派に対し、徐々に「周縁」の「他者」になっていった、という見方ができる。

張承志は、清華附中紅衛兵が後に蒯大富ら清華大学の造反派に権威を奪われたため、それに立ち向かう一つの手段として「武闘」が発生した、と解釈している。彼は武闘に巻き込まれて傷ついた人々や、学校で打倒され、肉体的にも精神的にも痛めつけられた教師たち、また間接的に文革の被害者になった生徒たちには後悔の念を表しているが、そこに圧倒的に欠落したのは自らが「主体的」に始めた紅衛兵運動の責任への言及である。

張承志が絶えずに「他者」の位置にあるうとしたからこそ、「造反の主体」と「反省の他者」という表象のねじれが生じた

のだ。「紅衛兵」という言葉の、忘却されまいとものがく焦燥感のような徴候性も、根本的にはそのことから生まれたのではないか。

「反省の時他者」に引き替え、「造反」に関しては、いつも主体でいることが張の叙述の原則である。「紅衛兵の称号を乱用し、紅衛兵を利用する」¹⁰⁾という後の運動の変質への不満は周恩来の口を借りて（周は清華附中紅衛兵を「水を飲んで源を思う」といって述懐したという）、実は作者自身の不満に他ならない。「強大を誇る中国の官僚体制は、紅衛兵の造反を受けて、一度は壊滅したのである」¹¹⁾という歴史の役割を背負った張は今度、「二十年かけて官僚批判を続けた末に、中国の民衆のもとに戻ったのだ」¹²⁾と、「自分」のルーツを探し当てていった。九〇年代初めに『紅衛兵の時代』を日本で上梓した当時、文革へのこのようなプラス面の評価は確かに、改革開放を進める「集権体制」の末裔¹³⁾への挑戦のようでもあった。しかし、不思議なことに、この一文で端的に反映されているが、「集権体制」そのものへの批判は本のどこを探しても見当たらない。しかもこの不在に関してはなんの説明もなく、全編から滲み出る強烈な反骨精神との整合性も図られることなく、『紅衛兵の時代』という本は締めくくられている。もちろん、「不在」をむやみに「無批判」と見なすべきではなく、張承志のキャリア

を見渡せば彼はもっと根源的な批判も確かにしているが、少なくともこの自伝は、選ばれた言葉とストーリーで、ユートピアを作ったように見える。理性／論理重視よりも情念／感性重視の、ある意味「反近代的」な中国の社会主義の歴史記述の一端としてこの本を受け止めることもできよう。

しかし、この歴史叙述にしては下落するところが多いテクストは、逆説的に「私」語りとしては優れた真正性を持つことになる。それはこの「私」の描き方に嘘偽りがない、という意味ではなく、自伝として表象された「私」を、極めて明瞭で純粋な形で提示するという意味においてである。この本の「私」と、張承志の小説の中の自伝性とフィクション性の間を揺れ動く「私」との、表象上の同質性は参照し合える数々の事実／エピソードにも体现される。長征する紅衛兵、モンゴル草原に赴く著者、「アルタン・リーヒ」の反抗的な女性知識青年、張承志が自伝で描く「私」の、いかに他者になるかをめぐる欲望は、小説のメカニズムにも浸透していることになる。この構造を理解すれば、私たちは張承志小説の抑圧された側面、無意識の側面にも入り込む可能性に巡り会えるだろう。また、同じような構造で張承志は「永遠の他者」という主体性を生産し続け、のちに「自分自身になる」、「個になる」という七〇年代末以降の中国の一つのグランド・ナラティブと絶えずに衝突することに

なったのだ。

三 『黒駿馬』と『北方の河』…革命への未練と省察

八〇年代初期から、張承志は『黒駿馬』（八一年）『北方の河』（八五年）などの小説をもって尋根文学の代表作家と目されていた。そのような小説の中で主人公は知識青年であり、北方民族の文化に触発され、命、時代、人生などのテーマに思いを巡らせるという読解がなされた。陳思和が彼の小説を、生命エネルギーを触発するとして評価したのも¹¹⁾、それを八〇年代の人道主義の勃興と新啓蒙運動の一環と見なしたからである。

『黒駿馬』では主人公の白音宝力格は知識青年ではなくモンゴル人として描かれ、この設定は文字通り他者化の儀式、「なりきり」を完遂する。主人公は数年にわたる町での生活後、草原に戻り、育ててくれた額吉（エジ、「お母さん」と幼なじみで結婚も段取りされたソミヤを訪ねるが、額吉はすでに亡くなり、ソミヤも結婚していた。振り返ると愛する女性はすでにいなくなって／人違いだったというモンゴル草原の民謡で歌われているように、この小説で前景化された「喪失」と「否定（「不是」）の美学は、ソミヤとの子供は永遠にできないが（ソミヤは別の牧民に暴行され、最初の子を産んでいるが、白音宝

力格と会っていた頃はすでに避妊手術を終えている)、将来は自分の子をソミヤに育ててもらおうという擬似的な家庭の理想にも集約される。肉体的に結ばれなくても、魂は通じ合えるという設定だ。歴史は乗り越えられるために存在し、ポジティブな未来図として分節化される。ここでも主人公は徹底的に受け身となり、被害者とも言える立場にあるうとする。親と離ればなれの少年時代、草原のチンピラの横やり、ソミヤの結婚と避妊手術という運命の翻弄、この他者に自分自身を委ねるプロットは「消される主体」の存在を「空白な中心」として作り出すことになる。張承志の初期のプリミティブな志向は近代的な「私」を消すために非常に重要である。これは八〇年代の中国知識人の主体性の回復過程において特異な例と言えよう。尋根文学の多くは自分の歴史を見つけて出すことにあるが、張承志の「尋根は自分の歴史を破壊することから始まる。張承志の文学的起点は、新時代の多くの知識人／文学者と違って、文革への反省とはまったく別の、もう一つの想像／創造(文革の失敗の挫折感)に基づいたものである。だからこそ、『黒駿馬』ではまず不可能性の寓話、失敗に満ちたベーススを描き出したのだ。小説のテーマが「懺悔」、「控訴」、「記憶」、「トラウマ」のいずれでもなく「失敗」、「運命の翻弄」であることは非常に興味深い。張承志のテクストの歴史性はこのような革命の挫折と再生

から現在に到るまで一貫して堅持されている。

革命の危機は張においては倫理的危機として現れている瞬間があり、本来自らの懺悔の契機を触発させられるはずであった。このことに触れている『北方の河』を見てみよう。この小説では知識青年で人文地理学者を目指している主人公は、撮影記者であるヒロインと陝西省の道で偶然出会って、お互いに父親がいないことをあかす。「彼」の父親は母を捨てて出て行ったのに対し、ヒロインの父親は文革で迫害によって死に至った。ここで文革への省察は一度倫理化される。「彼」は直接暴力を振るっていないものの、嘗て紅衛兵であったことに関して、別の視点、即ちヒロインによる被害者側の視点に接することになる。この時点でお互いに引きつけ合うものがあつたが、北京に戻ったあと、両者の断裂がますます顕在化していった。家庭の幸せをつかんだヒロインと頑として大学院受験を試みる主人公、小説の最後に後者が父なる大河に身を投じることが歴史体験の倫理化を絶つことであり、ここで得られたのは昇華のカタルシスである。歴史体験の倫理化への拒否は作者においては「一つの公正かつ深刻な認識が私たちのために総括してくれ」、その代わりに「病態軟弱な唸り声」は歴史の新生児の「歓声と叫びの中に埋没」⁵⁾されるべきという、堅い信念が背景にある。張承志にとって、個人の懺悔よりも、人間同士の関係を越えた「大

義」、「理想」からの照射の方が重要であり、そのため懺悔は超克され、歴史の倫理化は拒否される。『北方の河』は懺悔にもがき苦しむ一代知識人の救済、決意のテクストであった。『黒駿馬』を経て『北方の河』の段階に入った張承志は社会のアウトサイダーとして、理解されない孤高な理想主義者という他者としての主体性を手に入れることに執着した。しかし、そのとき張承志はすでにこの立場からも離れる準備をしていた。ジャフリーヤへの帰依がその原因だ。

四 『黄泥小屋』…宗教性の強化から中国文壇の他者へ

『北方の河』を刊行したその年、張承志は『黄泥小屋』という小説を出版した（『收穫』一九八五年第六期）。あらすじは以下のようなものである。おそらく清末から民国にかけての時代だろうか、蘇、韓、丁、賊娃子、老阿訇という五人のムスリムが黄土高原の三里というところで働き、ジャガイモの收穫をしていた。蘇は役人を殺したことがあり、一人で逃亡している。韓は勤勉なムスリムで、腕も確かだ。丁は女性関係が原因で足を折られ、賊娃子は家がなく窃盗を繰り返し、老阿訇は役人の宗教弾圧の拷問を受け、妻にも先立たれる不運に見舞われていた。蘇と一人の漢族の女性はお互いに好意を寄せているが、老阿訇に女性

に迷惑がかかると論される。丁はその女性を欲望の対象と見なし、機会をうかがっていた。一方、女性の主人は地主も彼女に邪念を抱いていた。ある時賊娃子は主人の食べ物を盗んだとして殺されるが、蘇が復讐のため、主人の莊園を破壊した。そのうち女性もやっと決心がつき、二人で遠方に赴き、まだ見ぬ地上のシェルター「黄泥小屋」を探すことになったのだ。

この小説の批評として、小説とも言えない、小説と詩との間の「新文体」を用いて、まるで「布教」する「教祖」のような口調で、英雄を賛美するとするものがあり、彼の読者もまた「信者」のようだと いわれる¹⁶。また、その「象徴主義」的な手法は「超時間的」、「永遠」なものがあるものの、「社会歴史的な具体性」を特徴とした「典型」概念とは異なり、文学の反映対象を把握し損ねたとされた¹⁷。賛成派は作者の個性と芸術性、独特な生命の躍動を強調し、「黄泥小屋」も「人間が人間たりうる」場所として、「童話の中の宮殿」に劣らぬ魅力的な光を放っていたという¹⁸。そこで体現されるのは「北方精神」であり、宗教よりも一種の追求し続ける心意気が浮き彫りにされ、墮落を拒否し、精神的住処の「黄泥小屋」を人々の心に築いたとされた¹⁹。

今日『黄泥小屋』を評価する場合、後述の八〇年代から九〇年代にかけての、張承志その人に対する評価の転換を超えて、

イデオロギーと距離を置いた分析ができるだろう。この小説を中国西北社会の歴史的縮図と見なしたとき、それは回／漢、地主／小作人及び小作人よりも身分が低い回族主体の移動労働者が交差し、雑居する歴史的な情景である。ここでの搾取の関係はいくつもの層をなす。第一に漢族が回族に対して（回族には徹底的な無産者がいて、小作人でさえなく、生活には何の保障もない）、第二に漢族地主による漢族と回族両者への搾取、第三に回族内部の格差（教門の違いなど）などがある。多くの文学作品で漢族の小作農／雇農を最弱者と位置づけている一方、この小説はさらに低い地位にある「賤民」像を描き出す。後の『心霊史』に比べ、この小説で主人公たちが追い求めるものは非常に「普遍的」なもので、自由、平等、男女の愛などであった。それゆえ回／漢は一体となり、夢に見た共同の「黄泥小屋」に行くことができる。すべての差異は解消の対象であり、また滞留として描かれる。つまりこの五人のムスリムは、罪をそれぞれ犯し、イスラームの周縁にはあるが、それが主体の確立の条件、「黄泥小屋」の理想に到達する条件でもあった。宗教は個々の人生の体験に基づき、中には信仰が揺らいだ者もある。中国文壇での一部の評価によれば、張承志作品における信仰の位置づけは絶対的で理想化されたものとされるが、実は彼の作品ではそれが「個」の一元化＝解消によって完成し、九〇

年代の『心霊史』まで待たなければならない。この作品で宗教を最大のモチーフにしつつ、最後は「大同」のような状態、ラジカルな普遍性を夢見て締めくくられた。イスラームによって表象される主体性はイスラームの束縛からさらに前進しようとする。その意味で八〇年代半ばまでの張承志は、まだ他者的な視線で、イスラームを開かれたものとして、受容しているといえよう。

しかし、だからといってこの小説は後の小説に比べ、イスラーム色が薄く、リアリズムに傾いているかという点そうではなく、全体としては宗教性のベールに包まれている。注目されるべきは「火獄」の出現とそこから解放をめぐる展開される物語の軸であり、現実として回民たちの挫折と境遇及びその解決はすべて、宗教実践の意味を持ち、信仰の力はストーリーに通底する全能の力として、悪行が招く報い、善行による褒美及び苦行による贖罪など、その隠喩は各所に存在する。『黄泥小屋』は信仰と実践を貫いたテキストで、一般的な批評の理論的道具を逸脱したものとなった。

繰り返すが八〇年代半ば、張承志は『黒駿馬』『北方の河』などの小説をもって尋根文学の代表作家と目されていた。知識青年の定位がある以上、張承志の作品は多くの共感を呼ぶ。當時は様々の地域で「尋根」活動が行われていたから、辺境の草

原も、漢族以外のものも一つのルーツになり得たということであろう。ところが一九九一年に『心霊史』を出版して彼が「投降に抵抗する」という旗を掲げてから、張承志批判も一つのクライマックスを迎えた。九五年張頤武の「ポストモダンのいわばうわべだけの英雄」という批判、九六年の「汎道徳主義」という許紀霖の批判が典型的で、また九八年には数々の強烈な批判で一世を風靡した余傑のデビュー作『水と火』にも張承志批判の文章が登場している。この変化の背後には張承志が知識青年からジャフリーヤになるという大きなアイデンティティの変化がある。知識青年としての出自は変わっていないにもかかわらず、中国の多くの知識人にとっては彼はとうとう「我々」から「他者」になったのかもしれない。この変化を機に張承志はジャフリーヤ教徒、中国のイスラーム教徒（回族やカザフ人、新疆のウイグル族など、彼は新疆を単独に考察したエッセイ集を出している）、さらには世界中のムスリムという風に、徐々にそのアイデンティティを定着させていき、彼らのために発言し、「声なき声を語る」（河村昌子）というスタンスを確立していった。彼のこの変化と中国知識人による批判、また彼を主流から排除するタイミングがおおよそ一致する。それは偶然ではないだろうし、天安門事件やその後の市場経済の開花、新自由主義の蔓延とも、背景を共有するだろう。この点は『心霊史』

の分析とともに、別稿で論じたい。

五 居場所の探求——誰にとつての「他者」か？

前述のような背景から、張承志読解は八〇年代の啓蒙式・尋根式から二〇世紀―二一世紀にかけての、アイデンティティ・ポリティクスや、ポストモダン、ポスト植民地主義などの「ポスト学」（後学）の影響により、ますます多元化してきている。姚新勇の「呈現、批判与重建…『后殖民主義』時代中的張承志」²⁰によると、一九八四年以降、張のロマンチックな個人英雄主義が少数民族の威厳に圧倒され、その時期から彼は少数民族の息子として、「歌い手」と歴史の語り手として、漢民族の文化的中心と、西洋文化の両方から離れていったという。この離脱は最終的にジャフリーヤを終着点に定め、しかしその時点ですでに漢文化、西洋植民地文化、民族分裂勢力と中国のイスラーム体制と文化の制約という、四つの勢力に包囲されていた。そのとき彼は必然的に三つの大陸（中国、モンゴル、中央アジア）を戦闘基地にし、西洋の侵略と中国の墮落の両方を批判対象にすると姚はいう。

中国文壇の他者になることと国民国家への批判的省察のどちらが原因でどちらが結果かは定かではないが、ポスト植民地主

義を中国の事象に応用したとき、いくつかの困難が生じることになる。姚は張承志の八〇年代初期の創作を「征服／異域」として、「バイロン式な個人主義英雄形象の追求」がテーマであり、「当時の中心的文化の自覚的な同一化」で、「人の解放の思想潮流」に符合するだけでなく、「西洋ロマン主義の精神的境地」に属するとした。しかし、本稿でも言及したように、張承志がモンゴル草原に入ったのは中国革命のコンテクストと彼自身の主体化からの遮蔽、つまり能動的な脱中心化≡他者化によるため、北京の青年の辺境での「征服」のモチーフとはかけ離れていて、征服者、被征服者、弱者という主体の位相の移動は成立しな思われる。征服よりも土地の仮の住人として、まづ失敗した革命者、後に回族の民族的歴史（清の弾圧の歴史、各地に散った同胞、ディアスポラ）に投影されて、張承志作品の文化心理を決定づけているのではないか。「彼らが熱愛するふるさととは永遠に彼らの流刑地」²³として、周縁に固執する。そして、『心霊史』にたどり着くまでに、すでに存在が薄くなっていた「個」のエクリチュールは集団の歴史の記述に投映される「代表性」の自覚に変わるが、八〇年代の初期においても、例えば『北方の河』で彼は既に剥き出しの「個」を拒否し始めたのである。歴史の一参加者、人民の一員、知識青年の一人、彼の語りからは個人の責任の次元は排除され、またそれによっ

てしか歴史の進歩はあり得ないとされた。

姚によれば「少数民族文化への尊敬と深い愛に比べ、張承志は西洋文化と漢文化を猛烈に批判し」たという。このような主張の別のバージョンはレイ・チョウによって、「植民者たちの狭間で」²⁴において、香港文化を対象に提示されている。いわゆる内部植民の問題は流行の切口ではあるが、張承志にそのまま適用することはできないだろう。まず一般論として、ポスト植民地主義の対象は社会主義の中国において多くの理論的要件を欠いている。次に、張承志の文化の概念は、宗教を除き、それが西洋文化にせよ中国文化にせよ、歴史的な概念であり、「墮落文化≡封建／ブルジョア文化」という定式に属するものである。彼が『心霊史』で批判している中国文化は「孔孟文化」であり、封建文化の同義語であった。ジャフリーヤは「孔孟中国の一つの自由と信仰を求める集団」²⁵として、迫害に立ち向かって抵抗する。その核心にあるものは、中国で革命を起こした共産主義者及び文革初期の「老紅衛兵」と隠喩的な関係にある。ジャフリーヤの「教門」は清華附中紅衛兵の暗喩で、劇大富ら清華大学の勢力は「花寺派」という同じムスリムの既得権益層に当たる。ジャフリーヤは清政府に反旗を翻すが、この清政府は文革期の官僚機構であり、ジャフリーヤの底層農民が文革中の市民、労働者となっていると、読者はつい「現実」

と重ねてしまいたくなる。自らの信仰を堅持したジャフリーヤたちは「公家」の介入を招いて、それに抵抗し、自らを犠牲にし、また信仰のためのやむを得ない殺人も犯した。清政府の行動は「中国の統治者はいつでも約束を破ることができる」²⁴という歴史の常を教えてくれた。文革の初期と中期以降の最高指導部の方針転換もまたこの点を再び証明したかのようだ。しかし、「恐怖が極限に達し、国家権力が全面的犯罪的手段でそれを実現させようとしたとき、秘密は黒い鉄のように、無言のまま（かえってますます）堅くて重い」というのは共産主義の理想もジャフリーヤの歴史も同じである。

このようにジャフリーヤの闘争と文革の紅衛兵運動の通底したところは、まさに前者の（自民族中心主義や分裂主義ではなく）「人民性」を保証するものとなっている。ある意味で共産主義理想の隠喩として張承志が発見したジャフリーヤの信仰は人々の連帯、原則的に非排他的な面が前提となる（排除されるのは信仰を阻害してくるものである一方、民（農民））に対しては最大限の寛容を示す。彼らが対抗するのは封建性と不正義であり、社会主義の中国そのものには当然矛盾は向けられず、社会主義国家との対抗問題は存在しないのだ。こうして張承志は信仰を強調する上で最大な理論的政治的な危うさを解決した。ジャフリーヤに革命を重ね合わせるのは共産革命の他者とし

ての文化政治的戦略でもあり、張承志の主体の独特の構築の仕方がここでも反復される。結果としては、当時の知識界の潮流とも距離を置くことになった。張承志は八〇年代からのブルジョアの人道主義には批判的であった。「人道に関する騒音」²⁵、「五七幹校で足に泥がついたら洞察できる安物」²⁶は信用に値せず、本当の人道は「別の道で発見」し、「それ相応の天地の中で形成」すべきだという。

張承志が革命者、紅衛兵、そしてジャフリーヤから見いだした共通点の一つに言葉と行動の一致、そして最終的には言葉の拒否（スーフイズムのな沈黙）がある。『心霊史』は「終の旅」とされ、「これ以上意義のある奮闘、素晴らしい契機、これ以上底層の民衆と一体化した文章は二度とない」とされ²⁷、その後張承志は（修正を除けば）小説を書いていない。八〇年代という極限状態を生きてきた人間、特に貧困や底辺から這い上がるうとする人間にとって『心霊史』の共感を呼ぶ力はすさまじいものがあつただろう。脱集団化の庇護の孤独さと周りの急速な変化がもたらす疎外感、そのような社会状況が半ば所与となった今の時代よりも、ずっと衝撃的だったはずだ。

ジャフリーヤは革命者と、スーフイズムは共産主義と共通点を持つ。『心霊史』というテキストは大胆な実験であり、それゆえ表象の正当性の問題に続き、表象の方法、内容に関する大

きな問題を後に生じさせたのだ。ある程度想像的にジャフリーヤを再構築するが、いつの間にかその解釈を飛び越えられ、コントロールを失う危険性がある。そうなったとき主体の居場所も失われかねない。九〇年代中期以降の張承志の再度の主体の定位の変化はこの点を裏付けているが、やはり紙幅の関係で別稿に託すことにする。

そして、この「全体性」の中で見られるジャフリーヤ像は、その全体とは「場」としての中国を指すがゆえに、中国社会の歴史叙述の内部に設置され、ポスト植民地主義的な批判へは開かれぬ。中国が社会主義国家になってからは表向き、植民主義をすでに克服している。植民地主義の問題系が張承志の作品に浮上してくるのは対日本叙述の中においてであって、そして彼の表象／代表行為に関する、新たな役割／主体の立ち位置の転換と切り離すことができないのだ。この変化に関しても今後の研究で明らかにしたい。張承志は主体の次なる居場所を探すとき、西洋的言説の列車に乗らざるを得ず、彼の批評的言葉が

文字通りジレンマを含み、曖昧模糊としていく。そしてパレスチナ問題や九・一一への言及は彼の批評の限界を示唆した。表象の権力に着目した「找到的眼神使你顫栗」や行為遂行性を論じた「投石的訴説」などは、議論の精緻さを増している一方、中国の理想が世界志向を帯びるにつれ、彼自身が重視した「それ相応の天地の中」から離れていく。彼の無政府主義は建築への視線となり（「自由的街巷」）、またそれから脱出すべく、懸命にもがく。

というのも、今度は文化左翼的な立場に甘んじない「宣言」が「随他去幻想」でなされたのだ。この短いエッセイで張承志は、ジョン・レノン「イマジジン」の中の「大同」理想はグローバル社会では、もはや「無害なラベル」に化したと指摘し、そのうえ国境のない「イマジジン」は実は別の想像、つまり世界の多くの途上国の人々の故国、母語と土着の生活への思いを抑圧しているとして、西洋的な左翼を批判したのだ²⁶。

- (1) 『中国研究月報』四七卷(二)、社団法人中国研究所、一九九三年、四六頁。
- (2) 『回憶与反思：紅衛兵時代風雲人物——口述歷史之一』(米鶴都主編、中国書局、香港、二〇一一年三月)。
- (3) 梁曉声『一個紅衛兵的自白』(四川文艺出版社、成都、一九八八年三月)。
- (4) 張承志『紅衛兵的時代』岩波書店、一九九二年、iii頁。
- (5) 同前、八四頁。
- (6) 同前、八六頁。
- (7) 同前、九一頁。
- (8) 同前、一〇二頁。
- (9) 閻陽生「清華附中紅衛兵100天」(『炎黃春秋』、二〇〇八年第一期)。
- (10) 『紅衛兵的時代』、一六五頁。
- (11) 同前、一八八頁。
- (12) 同前、二〇三頁。
- (13) 同前、二〇六頁。
- (14) 『中国当代文学史教程(第二版)』(陳思和主編、復旦大学出版社、上海、二〇〇五年三月)、二八〇頁。
- (15) 張承志『北方的河』(花城出版社、廣州、二〇〇九年)、一頁。
- (16) 周沢雄「張承志的界限」(『書屋』、一九九九年〇五期)、六九—七二頁。
- (17) 理晴「張承志的世界：超越与超越之後」(『小說評論』、一九八六年〇六期)、二二—二六頁。
- (18) 雲陽「西北回族人民的一段心史——讀《黃泥小屋》」(『小說評論』、一九八六年〇二期)、六二頁。
- (19) 南帆「尋找北方精神——論張承志的《黃泥小屋》」(『當代作家評論』、一九八九年〇四期)、九六—九七頁。
- (20) 『鄭州大學學報』、一九九九年〇一期、一一八—一二四頁。
- (21) 張承志『心靈史』(花城出版社、廣州、一九九一年)、一〇頁。
- (22) Chow, Rey. "Between Colonizers: Hong Kong's Postcolonial Self-Writing in the 1990s." *Ethics after Idealism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1998.
- (23) 『心靈史』、一一六頁。
- (24) 同前、一一五頁。
- (25) 同前、二四九頁。
- (26) 同前、二五〇頁。
- (27) 同前、七頁。
- (28) 「找到的眼神使你顫栗」、「投石的訴說」、「自由的街巷」、「隨他去幻想」(張承志『誰是勝者』、現代出版社、北京、二〇〇三年一月)。(きよしみ/博士後期課程)