

# 「日本人」という観念への追求——李光洙の「親日」を再考する

鄭 百 秀

キーワード：「内鮮一體」、完全な日本人、過剰な模倣

## 1 植民地的状況と「日本人化」の含意

アジア太平洋戦争期の日本帝国によって対外的に掲げられていた、「大東亜共栄圏を建設する」というプロパガンダは、それを発信した政治家や軍国主義者の立場からすると、単なる自国のナショナリズム言説にすぎなかった。それは一九四〇年七月に誕生した第二次近衛文磨内閣によって「新東亜秩序の建設」が「國策」として定められたことから明らかである。そして、政治的、軍事的ナショナリストたちの主張を内面化し、戦争を追隨的に遂行する日本人一般をとってみても事情は同じであったろう。しかし、アジア太平洋戦争に、実質的かつ法的には、「日本國民」として参加した植民地朝鮮人、特に「親日、協力」的な指導者、知識人らには、大東亜共栄圏の構想や、それを語る上での重要な概念であった「八紘一宇」、「内鮮一体」などは、偏狭なナショナリズムというよりむしろそれを克服する契機として認識されていたのである。「大東亜共栄圏」の建設のためには、朝鮮的地方主義が止揚されると同時に、植民地支配を可能にするさまざまな被差別的統制もまた撤廃されなければならないからである。「大東亜共栄」が新時代の最大の政治文化スローガンに掲げられていた時期に、脱一朝鮮主義と脱一植民地主義のイデオロギーをもっとも徹底的に追求した思想家の一人として、李光洙（一八九二～一九五〇）が挙げられる。

だが、アジア太平洋戦争期の李光洙の思想を、「朝鮮人」の立場から日本帝国主義者の植民地統治や戦争遂行に〈協力〉をする、という今の時点で一般的に考えられるようなレベルの主張に還元することはできない。大東亜共栄圏の建設、特にその一環としての「内鮮一体」実現への李光洙の対応は、まず「朝鮮人が日本人に生まれ変わる」ということを前提していたのである。厳密にいうと、李光洙の「親日」は、植民地人が日本帝国の立場に好意を持って支持をするという意味の〈親日〉でも、植民地宗主国の支配政策に従属的に参加するという意味においての〈協力〉でもない。それは「朝鮮人の日本人化」という共同体のアイデンティティー変容の論理と実践だったのである。

しかし、李光洙の「朝鮮人の日本人化」への声高な主張は、いままでの日・韓の植民地

文化論では、一般的な意味においての〈親日〉、または〈協力〉の言説として片づけられていた。そこには、植民地朝鮮住民が、法的・政治的にだけでなく、感情的にまで、日本人の民族的主体性を獲得することは不可能である、したがって李光洙の主張は、最初からそして根本から自己欺瞞にすぎないという認識が置かれている。もちろん、「朝鮮人が日本人に生まれ変わる」ことに李光洙自身が確信を持っていたとは断定できない。また、彼の主張にむしろ自己欺瞞的な矛盾が散在しているのも否定できない。しかしここでは、それがどれほど自己矛盾や論理的欠陥に満ちていようとも、「朝鮮人の日本人化」への一貫した主張にこそ、〈親日〉や〈協力〉には還元できない、李光洙の「親日」イデオロギーの特徴があるという観点から議論を進める。

植民地朝鮮の代表的な民族啓蒙運動団体「修養同友会」の実質的指導者であった李光洙が「親日」へと思想的に転向した時期は、一九三七年六月から十一月にかけて会員一八一人逮捕され、また一九三八年一月本人も含めた四二人が治安維持法違反で起訴されてから、一九四〇年八月の第二審（李光洙は懲役五年に処せられた）をへて、最終審（一九四一年十一月）では四二人全員が無罪釈放される、その三、四年の間であった。この期間というのは、周知のように、国家全面戦争への（植民地住民も含む）国民の総動員体制が強化される時期であった。植民地朝鮮での言論統制や思想弾圧も厳しさを増していた。一九三七年に勃発した日中戦争が、全面化、長期化し、一九四一年一二月には太平洋戦争に突入する、日本帝国の国民総動員戦時状況の中で、植民地朝鮮社会には、神社参拝、皇居遥拝、国旗掲揚、「皇國臣民の誓詞」の提唱、君が代の普及、朝鮮語教育廃止、志願兵制度実施、創氏改名など、一連の「忠良ナル皇國臣民」化政策が、植民地の日本国民朝鮮人全体を対象に強要された。

李光洙の「親日」への転向に当局からの思想弾圧の強制性がどれほど作用していたかについては様々な見解があるが、彼の「親日」イデオロギーが、内鮮一体、朝鮮人の皇民化などの戦争期の国家（総統府）の政治的要請を、自発的に、そして徹底的に受け入れることから成立しているのは確かである。李光洙本人もそれを認めている。解放後に書き綴った『私の告白』（春秋社、一九四八年）の結末には、自身の「親日」の理由について、こう語っている。日本の植民地支配と戦争遂行に「自発的に」、「徹底的」に協力すること以外に、民族的差別をなくし、「民族を保存し」、また将来の民族自立を確保する道はないと思った。すなわち、自身の親日協力は朝鮮民族の犠牲と受難を最小化するために行われた、やむをえない選択であったということである<sup>1</sup>。しかし、広く知られているように、解放以後の歴史評価は、こうした李光洙本人からの「親日」に対する理由づけを、あまりにも主観的な、その場当たりの自己弁明にすぎないものとして片づけている。親日は自己犠牲の結果であったと正当化する李光洙の態度を、自己反省の不在、あるいは罪意識の欠如として厳しく断罪しているのである。これらの解放以後の韓国文化史の言説に、自民族中心主義という（疑似）認識がすべての倫理的、道徳的基準として据えられているのはいうまでもない。それによって、李光洙の「親日」は、疑い余地のない「民族反逆」という裏切りの行

為と決めつけられてきたのである。

しかし、李光洙の「親日」は、解放以後に出された自らの弁明や歴史的評価の言説のような、単純明快な二項対立的認識からは把握されえない、繊細かつ複雑な論理を呈しているというのが本論考の基本的な仮定である。

まず、李光洙の「親日」の要ともいえる「内鮮一體」のスローガンがどのような状況下で生まれたのかを確認しよう。原理的にみて、植民地末期のアジア太平洋戦争の時代状況と朝鮮人の日本国民への統合は必然的な因果関係にあった。アジア太平洋戦争とは、日本列島と朝鮮半島の外部の敵と戦うという状況認識を日本人と植民地朝鮮住民が共有する（ことを前提する）、日本帝国の全面戦争である。その戦争という条件は、日本列島と朝鮮半島の区別を無くし、日本人と朝鮮人を内部の共同体として一元化することを要求する。植民地社会では<内地人と朝鮮人>に、植民本国の社会では<日本人と外地人>に、それぞれ対立的に構造化されていた民族間の差別が禁じられ、「皇國臣民」として一体化されることは、そのまま、植民地住民が外部の他者をより明確な敵として想定する契機になる。そのための具体的なスローガンが朝鮮人の「皇國臣民化」、すなわち「内鮮一體」だったのである<sup>2</sup>。

ここで注意しなければならないのは、李光洙の「親日」論が植民地朝鮮住民を帝国の戦争に総動員する国家政策への「協力」を無媒介的に主張するものではないということである。李光洙の「親日」がまず「自発的に、徹底的に」追求したのは、戦争動員政策の遂行のために訴えられていた皇民化、内鮮一体の論理と実践のほうであった。実際この二つの項目は、李光洙本人の解放後の認識も含めて既存の歴史的評価には、結果論的な観点から、同じ動機としてしか捉えられていない。しかし、戦争に協力するために「日本人」になることと、「日本人」になるために戦争協力をすることとは、互いに逆方向の因果関係を示している。確かに李光洙の「親日」の立場は後者であったのである。先ほども述べたように、「民族」を、対一他者の関係の中で流動的に構成される概念としてではなく、共同体の存在性を本質的に決めつける生の条件として認知する、いわゆる自民族中心主義の観点からすると、李光洙の「朝鮮人が日本人に生まれ変わる」という主張は、単なる自己矛盾、あるいは成立不可能な妄想以上の意味は持たなかったろう。その場合、日本人になることと戦争に協力することは等価であったのである。李光洙の「親日」を、朝鮮民族のための偽装的な協力だとする本人からの説明や、それを欺瞞、背信、不正などの反倫理的な言説として断定している日韓文化史の批評的基準は、まさにこうした自民族中心主義に支えられていたといわざるをえない。

しかし、実は、「朝鮮人の日本人化」主張は、植民地における支配・被支配の政治的状況の中では、支配者側の要求と被支配者側の欲望の両方を体現しながら生産された、いわばよりニュートラルなイデオロギーではなかったろうか。かつて（一九六一年）フランツ・ファノンが、「原住民は羨望家だ。コロンのことを知っている。原住民の眼差しを何気なく盗み見て、コロンは苦しい気持ちで、しかも常に身構えながらこう確認する、『やつらはお

れたちの地位を奪おうとしている』と。そのとおりだ。原住民のだれ一人として、少なくとも一日に一度は、コロンの地位にどっかり腰をすえることを夢見ぬ者などありはしない<sup>3</sup>と、植民と原住民の欲望の交錯について、語ったことがある。ファノンの指摘に倣って、被支配の抑圧された状況の中で抱かれる、日本人になりたいという朝鮮人の欲望を捉えてみると、それは、様々な不平等の被支配条件を乗り越え、日本帝国が支配する「大東亜共栄圏」内で少しでも平等な位置を確保しようとする、いわば「差別解消」への欲望ということになる。

ここでの被支配者の「支配者たちの地位を奪おうと」する欲望とその実践が結果的に屈従や敗北に収斂されることはいうまでもない。それがいくら外見上には支配者側を不安に陥れる被支配者の〈争いもがき〉になろうとも、それ自体、植民地支配・被支配状況のさまざまな暴力に対する、真の意味の〈抗争〉にはなれないということである。支配者のほうも、自分たちが支配する状況を維持、強化するために、被支配者が「コロンの地位」を夢見る状態を常に維持、強化しなければならないからである。要するに、日本人化への欲望を朝鮮人が抱き続けることは、日本帝国主義が朝鮮半島の植民地社会を円滑に統治するための、また、支配者の日本人と被支配者の朝鮮人の非対称的関係を固定、永続化するための、不可欠な条件になるということだ。その点においては、朝鮮人の「日本人」になりたいという欲望は、結局従属の容認にすぎない。

しかしここで重要なのは、李光洙の「親日」は、こうした「差別解消」の論理にも一般化できないという点である。李光洙の主張の最終的目的が「日本国民」や「日本人の地位」への（朝鮮人の）同化にあったとするならば、彼の「親日」は単なる現実追従の敗北主義として片づけられるものであろう。しかし、李光洙の「親日」が想定する「日本人」は、国家の戦争動員イデオロギーが朝鮮人に要求する「日本国民」とも、朝鮮人自らが欲望する「日本人の地位」とも、根本的に異なる。

李光洙の「親日」における非—追従的、非—敗北的な〈抗争〉の側面を議論するまえに、まず確かめたいのは、支配者が支配のために朝鮮人に要求した「日本国民」と被支配者の朝鮮人が被支配を乗り越えるために欲望した「日本人の地位」というものが、植民地支配・被支配の現実の中で、実際どのような「日本人」であったのか、いいかえれば両者の欲望が重なり合うかたちで妥協した「日本人」というものがどのような存在であったのかという点である。ポスト・コロニアリズム文化論者のホミ・バーバは、「擬態と人間について」（『文化の場所』<sup>4</sup>、一九九四年）の冒頭での、「啓蒙主義以後のイギリス植民地主義の言説は、しばしば、偽りではなく、二枚舌（a tongue that is forked）で語る」<sup>5</sup>という第一文以下の議論で、「植民地的擬態（mimicry）とは、〈ほとんど同一だが完全には同一でない差異の主体（subject）としての〉、矯正ずみで認識可能なく他者〉に対する欲望ということになる」<sup>6</sup>と、植民地被支配者たちに与えられている支配者への模倣について語っている。ここで被支配者たちが追求すべき模倣の対象として語られている、「ほとんど同一だが完全には同一でない差異の主体」、あるいは「矯正ずみで認識可能なく他者」には、被支

配者たちに許された模倣の範囲が明確に示されているのである。実際、アジア太平洋戦争期の「朝鮮人の皇國臣民化」イデオロギーには、まさにこの「差異の主体」に対する支配者の欲望が典型的に表出されているといえよう。ホミ・バーバのことばを借りると、朝鮮人が追求（模倣）する「日本人」とは、ほとんど同一だが完全には同一でない「日本人」、矯正済みだがまだ矯正しつづけねばならない対象としての「日本人」などになる。ちなみに第一文の、「二枚舌で」語られる植民者の言説を、またここでの議論に合わせてパラフレーズしてみると、＜日本人の位置＞を追求しなさい、しかし＜外地の日本国民＞の線を超えた＜日本人の位置＞を追求してはいけないということであろう。実は「模倣しなさい、だがそれ以上は模倣するな」という「二枚舌」の言説より、植民地の支配・被支配の本質を要約的に捉える表現は少ない。植民地朝鮮の現実的な支配・被支配の状況は、被支配者自らが欲望する「日本人の地位」が、支配者によって欲望させられる「外地の日本国民」に常に重なり合うことによって維持されていたからである。

李光洙の「親日」が想定していた「日本人」は、先ほども述べたように、被支配者の欲望する「日本人の地位」や支配者の欲望する「外地の日本国民」とその範囲を共有するものではない。いいかえれば、それは、決して現実の「日本人」、すなわち支配・被支配の状況の中で支配者の位置にある「日本人」に還元されるものではなかったのである。この点次節で取り上げる。

## 2 日本人より「日本人」を求めた「行者」

李光洙が自身の「日本人」への修行を綴った「行者」（『文學界』、一九四一年三月）というテキストがある。「行者」は、『文學界』の編集者小林秀雄宛てに送った書簡形式の文章である。小林秀雄は、周知の通り、太平洋戦争勃発前後の日本文壇を主導する立場にあった人物である。

まず、自身の日本人になるための修行過程を、なぜ小林秀雄に伝える必要があったのか、あるいは「行者」は二人の間のどのような対話的文脈の中に置かれていたのか、という点から注目してみよう。次は「行者」の冒頭である。

小林先生。

すみませぬ。折角の御好意を背いて来て、誠に申譯ありませぬ。實はあなたから、「君の自叙傳を書け」と勧められた時には恐縮しましたが、おことばに甘へて、「それでは書きませう」と返事はしたものの、通り一遍の御世辭ぢやあるまいか、書かぬ方が却つて禮儀に叶ふだろうと思つて居りました。二度も御催促を受けて私ははつとしました。（中略）

それだからといつて、私は長たらしく、物の數にもならない自分の、自叙傳を書くわけにはまゐりませぬ<sup>7</sup>。

要するに、「行者」は小林秀雄からあった自叙伝執筆の要請を断っていた旨から書き出している。しかしながら、小林秀雄はどのような状況で李光洙に「君の自叙傳を書け」と要請し、なぜ二度にわたって催促するほど自叙伝執筆を積極的に勧誘していたのだろうか。しかも小林秀雄はなぜ執筆ジャンルを自叙伝に特定していたのだろうか。そしてなぜ、李光洙はその要請を最初は受け入りながら、また改めて断らなければならなかったのだろうか。「行者」の内容を分析する前に、自叙伝の執筆が要請された状況をまず推測してみよう。

小林秀雄ら（菊池寛、久米正雄、中野實、大佛次郎）が一九四〇年八月五、六日京城府民館で行ったいわゆる「文藝銃後」の講演会は、当時『京城日報』にも大きく報道されている。府民館の定員を超える二千人の「殺人的聴衆の大群」が集まったとされる。小林秀雄の講演「文学と自分」<sup>8</sup>は、植民地朝鮮最大の文芸誌『文章』（一九四〇年九月）に速記で特別に翻訳、紹介されていることから、朝鮮の文学者、読者の注目的であったことがわかる。ちなみに、この講演の中での、国家総動員戦争イデオロギーに対する、小林秀雄の現実受容の協力的態度は、他の参加者の講演の内容に比べて、それほど積極的なものではなかった。「内鮮文学」が抱えている問題を解決するために、文学（作品）の徹底した理解、人間の（内地と朝鮮の文学人同士の）友情と相互理解が重要だとの見解を述べる程度であった。そして、「内鮮文学」建設、あるいは「文藝銃後」を主導する立場で李光洙に自叙伝執筆を要請したのは、おそらく、講演会二日目の午前中に開かれた国民精神總動員朝鮮聯盟主催文藝懇談会（一〇時五〇分から、半島ホテル）と京城日報、大阪毎日、日本旅行協会朝鮮支部主催の歓迎会（午後七時、明月館）などでの、内地と朝鮮の文学人同士の交わりを通してだったと思われる。

ここでもう一つ推し測ってみなければならないのは、「内鮮文学」建設のために、具体的には朝鮮文学者の内地文壇での発表を支援する<sup>9</sup>ために、小林秀雄が李光洙に執筆を要請したのが、なぜさまざまなジャンルの中でとりわけ自叙伝だったのかということについてである。

小林秀雄からの要請があった時期が「修養同友会」事件で懲役五年に処せられる第二審（一九四〇年八月二日）の直前であったことから、その自叙伝の中心テーマがいわゆる民族啓蒙主義から「親日」への思想転向に関するものになるということは、小林秀雄も李光洙も共通認識として持っていたことが想像できる。そもそも自叙伝とは、告白であれ、弁明であれ、人生のある一段落が終わり（終わったと思い）、それに至ったプロセスを自らの回想によって書く形式であろう。そうだとすると、「君の自叙傳を書け」と勧めた小林秀雄は、李光洙の人生のある重要な局面に区切りが付いたと——すなわち、「親日」思想への転向が成し遂げられたと——認識していたに違いない。「それでは書きませう」と返事を出した李光洙も、小林秀雄の認識を理解し、それに一旦は同意していたということになる。

そして、小林秀雄が自叙伝執筆を要請した意図に関するより確かな手がかりを、私たちは、その要請を断る答申として書かれた「行者」というテキストに求めることができるの

で。「行者」は、簡略にいうと、「朝鮮人に日本精神の訓練を授けるために出来た、法務局関係の機関「京城大和塾」で、李光洙自身が体験した日本人になるための修練過程について書いたものである。この内容から再構成される手紙のメッセージとは、自分はくいま日本人になるための訓練の途中にあるから、まだ自叙伝を書くことはできないということである。「行者」の末尾に付け加えられている、「私の過去」を「また書きます」という返事は、日本人になるための修練がある程度進んだ段階で——いいかえれば、日本人になったとある程度自任する段階で——自叙伝を執筆するという取り決め直しに当たる。したがって、この地点で把握できる、小林秀雄が自叙伝執筆を要請した理由やその前後の文脈はこうである。すなわち、「内鮮文学」建設を指導する立場にあった小林秀雄は、「朝鮮文学」の代表的作家李光洙の思想転向が、朝鮮人として「日本国民」へとアイデンティティーの変容を達成した模範的ケースと判断し、その達成の経緯を「自叙伝」に書くことを要求したということである。

李光洙を「日本人」の域に達した典型的な朝鮮人とみる小林秀雄の認識は、もちろん彼自身の個人的なものではない。小林秀雄とのやり取りがあった一九四〇年八月前後には、実際、李光洙の「内鮮一体」の実践は、植民地社会に大きな反響を呼んでいて、「内鮮」のエリートたちの間にも話題となっていたのである。たとえば、徳富蘇峰は、李光洙が「香山光郎と創氏改名したことや國民として態度表明」したことを聞き、「日鮮本是同根忘小我殉大義欣快曷勝」という額を贈ったとされている<sup>10</sup>。植民地朝鮮人の帝国国民への統合を主唱するイデオログーたちの立場からすると、植民地朝鮮の地方主義から帝国日本の普遍主義に転向した李光洙は、いうならば朝鮮人が達成できる十分な日本人であつたらう。つまり、「内鮮文学」の主導者たる小林秀雄からの自叙伝の執筆要請は、このように、「内鮮」のエリート社会で李光洙という朝鮮人知識人に「日本人の地位」が認められている状況の中で行われていたのである。

ここでもう一点注目しなければならないのは、それにもかかわらず、「行者」では、李光洙は自分を、日本人になるための修行者、まだ日本人にはなっていない者として位置付けているということである。李光洙はなぜ、「自叙傳を書くわけにはまゐりませぬ」と、返事せざるをえなかったのだろうか。もちろんそれが謙遜な断りでも、あるいは小林秀雄の承認と要請に対するただの拒否でもないことはいうまでもない。

それでは、李光洙の目標する「日本人」とはいったいどのようなものだったのだろうか。それは、「法的の日本臣民」になったから、また「日本的な氏名を名乗った」からなりうるものではない。「行者」は朝鮮人がならなければならない日本人を「完全な日本人」、「本当の日本人」として設定している。「行者」は問う。「さて、どの程度になつたら、・・・完全な日本人になれるでせうか」。同語反復になるだろうが、「日本精神」を「魂の底から」獲得することによって「完全な日本人」になるという。それを成し遂げることは、「並大抵の修行では」とうてい不可能な「大事業」とも語っている。すなわち、「行者」が想定する「日本人」とは、将来には必ず達成しなければならない朝鮮人個々人の修行の対象

でありながらも、現在形としてはどこにもそのモデルを確認することができない存在である。この点において「不在」そのものに当たる。

「行者」は、「完全な日本人」になるための自身の修行を語る前に、その修行の場所、「京城大和塾」について詳しく説明している。「京城大和塾」は、民族主義や共産主義などから転向した、いわゆる植民地朝鮮の知識人階層に「日本精神を注込む」ために設けられた機関で、以前の思想報國聯盟を改称した機関である。まずこの「京城大和塾」という施設か組織の名前が喚起するアイロニカルな文脈に注目してみる。ここで用いられている「大和」とは、日本民族の別名ではあるが、現実の日本人そのものをさす、一般的な概念とはいえない。「大和」は当初、九州地方の隼人や東北地方の蝦夷を自民族の外部として区別するために、いいかえれば内部の共同体の範囲を区画するために用いられた名称であろう。しかし、中世以後には日本列島の民族間の同化が進んだ結果、「大和」の単位は不明確になる。その段階での「大和」は民族概念としての弁別的意味をほぼ失っていたのである。それがまた、アイヌや琉球などが併合、征服される明治期以降に、「大和」は、アイヌ人や琉球人を排除する意味合いを内包するようになる。そして植民地期には、帝国日本の国民に統合された台湾人、朝鮮人を排除し、「日本人」だけを指すために使われる用語となった。こうしてみると、外地の日本国民の思想教育を担当する施設、「京城」の「大和」塾とは、互いに排除し合う意味が拮抗する単語の組合せによる名称<sup>11</sup>になる。しかし、「京城大和」は、朝鮮人が「七生報國どころか、百生千生でも、生まれかほり死にかは」らない限り、「日本人」になることはできない、したがって、「完全な日本人」になるための自身の修行が現実的には達成不可能である、という意味を聞き手や読者に喚起する好都合の場所名になるのも事実である。

確かに「行者」での「完全な日本人」とは、朝鮮人にとって「如何にしても」「成し遂げなければならない」が、どうしても成し遂げられない存在として表象されている。そこで朝鮮人は常に「未完成な日本人」、すなわち「修行」する者にならざるをえない。注意しなければならないのは、「行者」が強調する「完全な」あるいは「本当の」という修飾語が、朝鮮人の日本人化の「未完成な」あるいは<偽物の>状態だけを表すことではないという点である。それはむしろ、朝鮮人の目標が<普通の>、<現実の>日本人ではないということを積極的に含意する表現である。当然のことであるが、「完全な日本人」とは主観的、抽象的観念にすぎないのである。

「日本人は嘘はいはない」、「内地人の小さい子供でさへ、われわれ朝鮮人の先生である」など、朝鮮人が学ぶべき日本人の長所を二三紹介しながらも、「行者」の語り手は「完全な日本人」のモデルを植民地支配・被支配の現実から求めることはしない。いいかえれば、<現実の>日本人は「完全な日本人」への修行の媒体ではあるが、修行の対象ではないということである。それは「行者」が<現実の>日本人に「内鮮一體」を要求するところからも明らかである。



このことに関してあなたに相談があるんです。相談といふよりもお願いですね。あなた一つ朝鮮の人たちに呼びかけてくれませぬか。「おい朝鮮の兄弟たち、一緒になろうや」と。そして手を差し延べて下さいませぬか。

(中略)

内地の七千何百萬の同胞が、「内鮮一體同胞相愛萬歳々々萬々無窮歳」と一年間も願って下されば、八百萬の神々が總出動をなさるのではないでせうか。そしたら一億の同胞が、それこそ一心一體になるのではないでせうか<sup>12</sup>。

引用の前半は、「行者」という手紙の直接の聞き手である小林秀雄に<sup>13</sup>、後半は内地人と呼ばれていた<現実の>日本人全体にそれぞれ出した「内鮮一體」修行への要求である。小林秀雄や<現実の>日本人に出したこうした要求での大げさな表現は、実は、李光洙の「親日」における模倣の過剰さを物語ってくれる。一九四〇年前後のアジア太平洋戦争期を生きていた<現実の>日本人たちが、はたして李光洙が提案している「修行」の課題をまじめに受け入れることができたのだろうか。またそれを成し遂げることができたのだろうか。その「修行」に同参し、それを成し遂げた日本人は<現実的に>だれ一人いなかったはずであろう。李光洙の<現実の>日本人への要求はこのように<非現実的な>観念に基づいていたのである。いいかえれば、「行者」が追求する「完全な日本人」は、けっして<現実の>日本人ではない存在、あるいは<現実の>日本人の否認によって想像される存在のことである。

原理的に、植民地支配・被支配の状況に置かれている被支配者の支配者への模倣は、ホミ・バーバのいうように、「ほとんど同一だが完全には同一でない差異の主体」になるためのものでなければならない。被支配者は「差異の主体」になるまで模倣をしなければならないが、同時に<完全に同一な主体>になる——あるいは、それを超越——まで模倣してはいけないのである。被支配者の「差異の主体」になるまでの模倣は、支配者を安心、満足させるだけでなく、被支配者の模倣の欲望を持たせ続ける契機にもなる。いまだ<完全に同一な主体>にまでは同化しきれていない被支配者に、支配者は、同化を要求しながら、差別をし続けることができるからである。こうした条件の下で、支配・被支配の関係そのものが維持されるのである<sup>14</sup>。

しかし一方、李光洙の「完全な日本人」への追求は、一言でいうと、支配者、すなわち<現実の>日本人の地位そのものを乗り越える模倣である。朝鮮人が日本人より「完全な日本人」になるために修行をする状況の中では、同化を要求してきた<現実の>日本人は逆に同化が要求される立場に追い込まれることになって、結果的に日本人による朝鮮人の支配という支配・被支配の関係が否認されてしまうからである。こうした模倣こそ李光洙の「親日」の特徴であったのである。

たとえば李光洙は、朝鮮総督府によって「創氏改名」が実施される二か月も前に「一家揃って」「香山」に創氏したとされる<sup>15</sup>。すなわち、支配者の同化の要求がある前にすでに「自

発的な」、「積極的な」模倣が行われたのである。「香山光郎」——李光洙自身「かやまみつらう」と読んでいる<sup>16</sup>——という「創氏改名」についてこう語っている。

いまから二千六百年前、神武天皇が御即位されたところが橿原ですが、ここにある山が香久山です。由緒深いこの山の名称にちなんで氏を<香山>とし、その下に<光洙>の<光>の字をとり、<洙>の字は内地式の<郎>に改め、<香山光郎>に名付けたのです<sup>17</sup>。

李光洙の「創氏」と「改名」は、天皇すなわち日本の起源にまで遡り、「天皇の臣民」としての自己同一性を確認する試みにほかならない。「八紘一字」、「一君万民」の臣民イデオロギーを標榜することによって、自分の「創氏」に、日本人の誰よりも「完全な日本人」を追求する者としての自負を刻み込もうとしたのである。

当時朝鮮人の一般的な創氏の仕方は、姓、本貫、由縁のある地名、そして門中のイデオロギーなどを反映するかたちで氏を創ることであった<sup>18</sup>。実際に総督府からも「朝鮮的な氏の設定が誘導されていた<sup>19</sup>。いわば、「ほとんど同一だが完全には同一でない差異の主体」の標識としての「氏」が、要求され、また模倣されたのである。そうした模倣こそ、同化を要求しながら差別しつづける——植民地末期の朝鮮社会の文脈で理解すると、朝鮮人を日本国民の内部に吸収しながら外部の植民地住民として排除する——ために実施した「創氏改名」政策の目的に合致するものであろう。こうしてみると、ほんもの以上のほんもの日本人、すなわち日本人という観念を追求した李光洙の創氏は、同化と差別をあやつろうとする支配権力を根幹から揺さぶる、過剰な模倣であったことが明らかになる。

しかし、今までの日韓の歴史文化論では、こうした李光洙の「親日」言説は、もっぱら被支配者の卑屈な「奴隷のことば」<sup>20</sup>としてしか評価されてこなかった。「行者」の場合、典型的な「奴隷のことば」として片づけられていたのである。今までの議論の決定的な欠点は、「行者」が模倣する「完全な日本人」が植民地支配・被支配に関与した<現実の>日本人とは無関係な抽象であり、また「行者」が想定する協和・共栄の理想的共同体「大東亞」が内地と外地に分割されている<現実の>日本社会とは無関係な抽象であるという事実を見逃し、前者を後者に還元してしまったところから生じている。しかし本論考の認識からすると、「行者」における<完全>への主唱は、<現実の>協力イデオロギーに重ねられるものではなく、むしろそれ危機に陥れる問いの追求であった。たとえば「行者」が、当初戦争遂行のために植民地朝鮮住民に日本国民化を要求していた<現実の>日本人に向かって、より「完全な日本人」やより理想的な「大東亞」を要求し返す対話的文脈の中で成立するとするならば、その言説に含まれている争いもがく抗争の力は十分認められるべきではないかということである。

それでは最後に、李光洙の「親日」における「抗争」の限界はどこにあったのか、いい

かえれば、「親日」の思想がどの地点で戦争「協力」の追随主義に化していたのか、ということを確認しておこう。以上で議論した通り、内鮮一体、同祖同根論、そして創氏改名の主張などの「親日」では、植民地主義の支配・被支配の現実に対する、李光洙思想ならではの抗争の意志が堅持されていた。しかし、一九四二年十一月大東亜文学者大会（十一月三日～一二日、東京、大阪開催、事務局長は久米正雄であった）参加をきっかけに、戦争が不利になりつつある状況下で、植民地住民の強制的戦争動員がより本格化される一九四三年後半にいたると、李光洙の「親日」は戦争「協力」のイデオロギーと区別がつかなくなる。代表的な戦争「協力」言説、「兵制の感激と用意」（『毎日新報』、一九四三年七月二八日～三一日）、扇動詩歌「朝鮮の学徒よ」（『毎日新報』、一九四三年十一月四日）、そして一九四三年一二月初旬明治大学講堂で朝鮮人留学生を相手に行ったとされる演説などでは、朝鮮人学徒兵の戦争参加への勧誘が主な内容である。これらの戦争「協力」言説では、「未完成の日本人」——常に、間に立たせられ、「日本人」の内部からは排除される者——のままでは戦争に「奉公する資格」もない、したがってまず「完全な日本人」になるために修行しなければならない、という以前の「親日」の論理<sup>21</sup>は、学徒兵として戦争に参加することが「未完成の日本人」の日本人への修行の一環であるという主張に化けてしまうのである。この地点で、李光洙の「親日」は争いもがく「抗争力」を完全に喪失することとなる。しかし本論考の立場としては、李光洙の「親日」の思想的展開を結果論的に捉え、植民地被支配者の従属的な戦争「協力」のイデオロギーに一元化する解釈を見出すことではなく、「親日」における「抗争」の意義とその限界を同時に捉えることがより大事であるということをもう一度強調しておきたい。なぜなら、すべての現実参加の思想やイデオロギーがそうであるように、李光洙の「親日」の展開も継承すべき抗争の価値と廃棄すべき頹落の価値を同時に示しているからである。

#### 注

- 1 『私の告白』『李光洙全集第一三巻』三中堂(ソウル)、一九六二年、二六七～七〇頁参照。
- 2 当時のさまざまな「内鮮一體」論——李光洙のそれも含めて——が、日本(人)と朝鮮(人)の間の、人種的、地理・歴史・思想的、言語・文化的な共通点を根拠にして両民族の一体化の当為性を主張していたことはよく知られている。だが、<「内鮮一體」=戦争による帝国内の区別の無化>という観点からすると、それらの議論の本末転倒な側面が明らかである。
- 3 フランツ・ファノン、鈴木道彦ほか訳『地に呪われたる者』みすず書房、一九九六年、四〇頁。
- 4 以下、『文化の場所』からの日本語引用は、『文化の場所』（本橋哲也ほか訳、法政大学出版局、二〇〇五年）の訳に従う。ただ必要に応じ、いくつかの語句の修正を行った。
- 5 Homi K. Bhabha, *The location of Culture*, (London and New York: Routledge), 1994, p85.
- 6 ibid. p86. この命題は、ホミ・バーバが、サミュエル・ウェーバーによる、「去勢は単にリアルなものでも想像上のものでもなく、欲望の対象が「ほとんどないこと、しかしまったくないわけではないこと」、すなわちそれが差異でしかないことを発見する契機をしるす」という、去勢を周辺化する視線についての定式を言い換えたものである。日本語訳『文化の場所』、前掲、一四八頁参照。

- 7 「行者」『文學界』、一九四一年三月、八〇頁。
- 8 『中央公論』(一九四〇年十一月) 掲載の同じ演題の「文学と自分」とは多少内容に差がある。
- 9 李光洙は、一九四〇年三月にすでに『無明』で、菊池寛が創立した第一回朝鮮藝術賞を受賞した。
- 10 「わが交友録」『モダン日本』、一九四〇年八月、一三八頁。
- 11 内地人と外地人の民族的アイデンティティーを区別しながらも日本国民として統合する際、その「区別」と「統合」を同時に表象する名称にもなる。
- 12 「行者」、前掲、八六頁。
- 13 李光洙の要求に対して、直接答える立場にあった小林秀雄は、もちろん「行者」を自分が主宰する『文學界』の紙面に掲載するかたちで反応はしたものの、具体的に応答することはなかった。
- 14 『文化の場所』の「擬態と人間について」で、ホミ・バーバは実は、「差異の主体」が「二重の視覚」を持つことによって植民地主義の言説に脅威を与え、また「擬態を支える部分的実在の反復を通して、植民地的権威のナルシシスティックな要求を脅かす」側面のほうを強調している(Homi K. Bhabha, *ibid.* p88)。しかしここでは、それとは逆に、「同一の主体」に向かおうとする「差異の主体」の(禁断の interdictory) 欲望を支配・被支配の関係を維持、強化する契機として捉える。
- 15 「半島文壇の大御所李光秀さん氏へ名乗り」『京城日報』、一九三九年一月二日。
- 16 「わが交友録」『モダン日本』、一九四〇年八月、一三八頁
- 17 「指導的諸氏の選氏苦心談」『毎日新報』、一九四〇年一月五日。
- 18 「創氏改名」をめぐる自民族中心主義言説に対する批判や分析は、鄭百秀『日韓近代文学の交差と断絶——二項対立に抗して』(明石書店、二〇一三年)の第七章「物語られる「創氏改名」」を参照。
- 19 水野直樹『創氏改名——日本の朝鮮支配の中で』岩波新書、二〇〇八年、一四六～七頁参照。朝鮮人の創氏に関する総督府の指導は、姓と本貫に由来する氏を創る方法に重点を置いていたと指摘する。
- 20 金石範『転向と親日派』岩波書店、一九九三年、八一頁。
- 21 これこそ、日本人が日本人であることは既定の事実である、したがって黙って戦争に処すればいい、という立場で貫いていた小林秀雄の戦争「協力」に問いかけるかたちで示された李光洙「親日」の具体的論理だったと思われる。