

証人の笑い

—— 沖縄移民をめぐる民族誌的考察 ——

前 嵩 西 一 馬

わたしたちは言語のなかに、わたしたちの生命をもって生きている何かを感じている。もしこの言語の生命が完全無欠であり、そのうちになんら凝固したものがなく、なおまたそれが個々独立した有機体に分割できず、ひとつに統一された有機体であるならば、それは静かな水面のように調和よく渾然とひとつに溶けている生命を持った精神と同様に、決して滑稽に陥ることはないだろう。しかし、水面に落ち葉を浮かべていない池はないのである。

—— ベルクソン『笑い』¹

はじめに ひとつの問い

人は生を説明しようとする。文化人類学者は民族誌とフィールドワークという方法論を用いて、文化の側面からそれを説明しようとする。しかし生は生を説明しようとする思想や言語と本質的に違う展開をするわけで、また、社会には社会特有の展開の仕方（社会的言説のうねり）がある。私の記述にもし、通常の論文然としたテキストのなかに出てこない類の表現や言い回しがあるとなれば、それは上述のベルクソンの言う「水面に浮かぶ落ち葉」を、そしてその「落ち葉が浮かんでいる池」を描こうとしていることにほかならない。文化の語りにおける豊かさが「分厚い記述」によって裏書きされるのではなく、文化そのものの分厚さを突破するために豊かな語りが必要とされる。ある経験を理解するとき、その意味に逃げ込むのではなく、時にその経験そのものを共有、通

過、あるいは拒絶でもいい、そのまま存在として差し出すような「語り」を（あるひとつのテーゼに寄り添いつつ）本稿では実践してみたい。

その「社会特有の展開の仕方」には社会的想像力が備わっていて、そこには「言説という罫」²（public enemy as public interest）が潜む。たとえば日本のナショナル・イマジナリーにおける「北朝鮮」、あるいは連日ワイドショーをにぎわす「私人」としての被告人たち、そして在沖米軍基地問題…。来るべき「他者理解」のため、この「狂態」を転覆させるためのアクロバティックで切実な軌道を描くミサイルは、70年代沖縄から飛来する。当時ブラジルから帰「国」した沖縄移民の三家族が密輸する「信念」は、沖縄復帰50年という「節目」を控えた現在を正確に誤射する。ブラジル移民社会における「勝ち組」³の言説が、沖縄を經由して現在にどう「誤射」されるのか、「他者理解の（不）可能性」という枠組みを通して、本稿は「語り」とそれに付随する（あるいはそれを転覆することすら可能となる）笑いについて考察する。

具体的には沖縄の移民史において現在なお言語化を拒む、ある「勝ち組」の「笑い」を民族誌的事例として扱う。ひとりの男がにやにや笑っている。その「笑い」は一体何なのか。本稿はその唯一の問いに答えるために書かれた民族誌的記述である。しかしここでは笑いというものを確固たる文化素として結晶化させない方法を取る。国民国家の「時間」に還元されるだけの因果律に収まるような便利な挿話をすきあらば探そうとする勤勉な歴史家の目には「移り気」に見えるような、そして私達自身を宙づりにするような、笑いの考察はいかにして遂行できるのか。物事はそれ自体において滑稽なのではなく、ある特別な機能、つまりできごとや行為を枠に入れるという機能を果たすがゆえに滑稽となる⁴。その枠組み（framing）という構造⁵自体をも書き込み得る叙述は果たして可能なのだろうか。つまり、笑うこととその笑いを説明することの差を明確に分節化するのではなく、その間隙に潜む僅かなもの—文化的機微とでも名づけうるもの—をよすがに、共同体における戦略的本質主義をめぐる機知⁶に寄り添いつつ「笑い」を考察してみたい。

たとえば沖縄の近現代史において、日本語という言語は「ふつうの言葉」と

して君臨してきた。「普通に話せ」という台詞を沖縄の近現代史の文脈を愚直に鑑みて英語に翻訳すれば、Talk Japanese（日本語で話せ）となる。この、日本語で話せという恫喝の声と、「ふつうに」という日本語が意味するものの中に横たわるスペースこそが、私とその機知を携えつつ実践する民族誌の舞台となる。

1. 覚書をなぞる

本章では、今から約43年前に書かれた沖縄の「文化の語り」において重要なテキストのひとつである、「勝ち組レポート」と呼ばれる新川明のテキスト⁷を扱う。やや長くなるが、ここでは幾つもの引用を含むレポート本文から中略を交えつつ紹介し⁸、その複雑な背景を共有する。そしてテキストに現れる特異な「笑い」に改めて着目し、そのシニフィエ（示されるもの）を民族誌的に追跡することそのものを記述してみたい。

1973年11月17日、日本の勝利を信じて疑わない“ブラジル勝ち組”の3家族14人が帰ってきた。その夜、東京・羽田空港に着いた飛行機のタラップを下りる一行は、一斉に「天皇陛下バンザイ」を三唱、つめかけた報道陣のフラッシュを浴びながら、「神州不滅」の信念をあらためて確認して出迎えの人々を驚かした。

「勝ち組悲し半世紀——ブラジルから“勝ち組”三家族帰国——羽田でバンザイ」（読売新聞）

翌18日の新聞には、その異様な帰国風景を伝える大見出しが踊っていた。そして郷里へ帰るまでのあわただしい時間を割いて、この人たちは皇居と靖国神社を参拝、地面にヒレ伏して感泣した。

「“日本は勝った”——最後の“勝ち組”Hさんら帰国——“陛下に会いたい”」（琉球新報）。

「“陛下の命令”で帰国——祖国の勝利を信じつつ——ブラジルから“勝ち

組”の三家族が帰る」(沖縄タイムス)

こうして、その帰郷を伝える新聞やテレビ・ニュースを見た人たちは、ほとんど好奇と憐れみの思いでこの人たちを眺め、これからすごす“敗戦”後の現実世界に、どのように適応してゆくのかを思いやったものである。

帰郷すると追いかけるように、あるテレビ局の追跡ドキュメントで、沖縄でひとまず落ち着き先を見つけたこの人たちのありようが放映された。そこには、依然として何の迷いもためらいもない姿が映しだされていたが、あれから一年余の時間がすぎたいま、果たしてこの人たちはどのようにみずからの信念と現実とのズレを埋め合わせたか。その後、マスコミもほとんど触れることなく、人びとの話題から消えていったこの人たちの“その後”については、少なからず気になることであった。

当時13歳の少年から80歳をこえる老齡者まで、各世代をふくむ14人の人たちが、1年余の年月のなかでどのように変わったのか、変わらなかったのか。私は複雑な思いを抱いて3家族が住む金武、宜野座、久志の村々を訪ねた。

×

私は最初、この稿を「ブラジル勝ち組にみる天皇制思想の形成と持続」と題して書くつもりでいた…(中略)…しかし、実際にこの人たちを2度にわたって訪ね、のべ10時間をこえる時間をかけて話を聞きすすむうちに、この人たちにみる“不屈の忠誠心”の形成や持続に関する一般的な追求をすることの意欲と関心はほとんど消えていた⁹。

それを綴るには、この人たちが沖縄を発つ以前からの、その親たちの生活から説きおこしながら、ブラジルにおけるおそらく筆舌に尽くしがたい苦難の日々と、戦後は“負け組”との対立のなかでなめた心身ともに消耗する、さらにきびしい労苦の歳月を、詳細にたどらなければならない。(中略)

こうして送り出される移民=棄民たちの心の拠り所はただひとつ、故郷への限りない愛と故国の栄光に対する誇りだけであった。(中略)

わずかばかりの財産を処分して、ようやく一家の旅費を捻出したMさん一

家のほか、Hさん、Gさんの両家族は、「国援法」による旅費の立て替え支給で、文字どおり着の身着のまま、かろうじて帰郷してきたものである。ブラジルの寒村における3家族は、「ジュキアの鎖国村」とよばれて孤立し、身体的にも経済的にも、もはや一刻の猶予も許されないほどの限界にきていたのである。（中略）

「忘れるな、ジュキアの鎖国村」と題して3回にわたり同紙（筆者註：現地の日本語紙「パウリスタ新聞」）がおこなったキャンペーン記事の、「国援法ならぬなら、集団自決も覚悟」という見出しが如実に物語っているように、3家族は、まさに極限の事態に追い込まれていたようだ。（中略）パウリスタ新聞のキャンペーン第1回目の記事（上）は、つぎのように結ばれている。

〈この状態を冷たく突き放して考えるならば、この三家族が限られた一部の人々の援助でも受けながら朽ち果てても、おれは移民哀話の一頁として忘れ去ってもよかったが、事情は違ってきた。「人さまのお情けにすがっておめおめ生きるよりも人に迷惑をかけないように、死にます」ともらしはじめた。一人が覚悟を決めると妻たちも「私も後に続きます」という。Hさん宅に集った三家族は「覚悟」というとき切腹の型をとる。

一般の人間がこんなことをしたら笑いだしてしまうが、戦後二八年間、かたくなに意志を守り通し、沖縄から肉親が帰国旅費を持って迎えにきても、鉄砲を撃って会おうともしなかったIさんはどんな事故をも起こしかねない危険性をはらんでいる。

この事情を熟知している人々が「事故が起こらないうちに」と一日も早く国援法によって、まず老夫婦四人を日本に送り返そうとするが、日本外務省は「予算がない」の一言で突き放してしまう。（中略）

こうして一民間人の奔走と、現地新聞社の積極的な警鐘に動かされてか、同年10月、日本政府もようやく重い腰をあげて「国援法」による送還を決めた。（中略）

×

この人たちが帰った時、会田雄次京大教授は、その精神状態を分析しながら次のように語った。

〈日本人ばかりでなく、外国だって、情報から隔絶された地域では、このようなことが起こるものです。唯一の情報を大事にして、他を受け入れられなくなり、がんじがらめになってしまう。それを情報の相互交渉というのですが、つまり自分自身のエコーをきいているにすぎないことになってしまうわけです。日本の農村でも、昔からこの傾向は強かったし、私の体験でいえば、現在のように情報がはんらんしている時でも、新しいことを疑い、じぶんの知識だけを信ずる面も残っている。

まして、“神州不滅”をたたき込まれて、それを信念として移民した人たちであってみれば、その気持ちもわからないわけではない。ただ今とってみれば、負けたことがわかっているのに、後へ引けなくなっているような気がする。(略) (読売新聞, 73年11月19日)

そして、沖縄の作家・大城立裕氏は、雑誌『現代の眼』1974年6月号に「ブラジルの“勝ち組”」を書いて、この人たちの心情を、沖縄の歴史風土とのかかわりでとらえるところみをした¹⁰。

大城氏はその文中で、テレビの追跡レポートをみたある人が、「あれほど日本人らしくない話し方をする人が、なぜあんなことになったのだろう」と首をかしげた、というエピソードを書きとめている。「ある人」とは島尾敏雄である。3家族帰郷後のテレビ追跡があった直後、たまたま別の事件で大城氏と共に名瀬市の島尾氏を訪ねた時にかわされた話題の1つであった。

その言葉のアクセントといい、イントネーションといい、そして何よりもその風貌や挙措のすみずみまで、いかにも“沖縄人丸だし”の人たちがテレビの画面で「神州不滅」の牢固とした信念を披露している図は、見る人に奇異の感じを抱かせずにはおこななかった。その印象を島尾氏は話題にしたものであった。

「あなたは沖縄人を買いかぶりすぎます」と私は言った。沖縄人が日本人らしくないからこそ日本人になりたがる、という逆説はいつも私を憂鬱にさせている。その性向は移民において先鋭的にあらわれてきた。沖縄における皇民化運動は、このように悲惨なかたちで成功した、といえる。——と大城氏はつづけて書いている。

「“日本人らしくない”人たちが、日本人以上に日本的に自分を律しているあの姿こそまさに“沖縄人らしい”ということでしょう」——私はそういう意味のことをしゃべったように思うが、そのように言いながら、苦く重い思いが胸につかえて息苦しかった。

沖縄人の悲惨がそこに凝縮されて提示されているからである。そしてその悲惨は、決してこの3家族だけが背負っているわけではなく、総体としての沖縄人が、好むと好まざるとにかかわらず背負わされているのではないのか、という重苦しい思いから逃れることができなかつたからである。しかも、その悲惨を、3家族の当人たちが自覚していないのと同じく、3家族を好奇と憐憫の目で眺める人びともまた、無自覚のまま同じ惨劇を引きずっているのではないのか？

×

ともあれ、3家族は帰ってきて一年余、現実世界のなかでみずから現実認識をいささかなりとも変え得たかどうか。——答えは否（ノン）であった。その信念には依然としていささかの動揺もみられなかつた。再度にわたる訪問で、くりかえし問う私の質問に、老人も青年も動する色もなく答えたのは、〈やはり日本は勝っていると思う〈天皇様は神様である〉という返事だけであった。（中略）

そのGさんをはじめ、Hさん夫妻、Mさんと、いずれも家庭環境の不遇と貧困によって、尋常小学校の低学年しか出ていないという共通点を持っている。学歴で人を評価するほど人間に対して不遜な態度はないし、無意味なことだが、この場合、問題を解く1つの鍵は提供してくれることは否めない。何故ならば、ほとんど読み書きができないということは、現実認識を得るた

めの情報取得に大きな欠落を生じせしめるからである。もっぱら聞くことだけが情報取得の方法であり、しかもその“耳”には、頑なな日本人教育によるフィルターがかけられて、フィルターに適合するもの以外の情報は受け付けない仕組みになっているからである。(中略)

Mさんは私に言った。

〈誰がどんなことを言っても、それはこちらの耳から入り、あちらの耳から抜けていくだけです〉と。

同様の言葉は、前出のテレビの追跡番組でも言われ、その意味をめぐって大城立裕は、同氏が敗戦直後、上海で体験したことを踏まえながら次のように書いた。

〈勝ち組の3家族が帰国したあとのことになるが、テレビでいろいろと追跡したのを見ると、一世の3人のうち1人がどうやら現実認識を正しくしはじめたらしい様子が見えた。ところが彼は、現実を説く相手にニヤニヤしながら答えたのである。「あなたがたがどう言おうと、私はこの耳から聞いてあの耳から抜けていきますよ」これはまったくはずかしくてやりきれないのだと、私は思った。いまさらその洗脳に乗れるか、と思った私の体験と同じことを、その人はしていた。〉(前出論文)

だがあれから1年の時間をおいて、Mさんから再び同じ言葉を聞いたとき、私は大城氏の解釈は必ずしも当たらないという感じを強くした。たしかにMさんは、私にそれを言う時も、あのテレビの時と同じようニヤニヤした表情をみせていた。しかしそれは、テレかくしめいたニヤニヤではない、と私には思えた。むしろ正体不明ともいうべき、おそらくは自分とまったく考えを異にするであろう世界の人間に対して、本能的にみせる自衛的な意味を含んだニヤニヤなのだ、ということ、その雰囲気は示していた。

× ×

〈耳から耳へ抜ける〉と答えるときの“ニヤニヤ”は、はずかしさをかくす笑いではないと私は書いた。それは、この人たちが天皇について語るときの表情でも確かめられるように思えた。「天皇様」とか「天皇陛下様」とか、

この人たちがみずから口にする時はもちろん、私が質問するのに「テンノウ」という言葉を発する時ですら、いままで笑っていた表情は一瞬にしてきびしくなり、座り直して威儀を正すのである。戦前から戦中にかけて、私たち自身が強制され、あるいは自発的にやったのと寸分変わらぬ姿がそこには生きていた。

私は質問した。

〈テンノウヘイカのためならば、今でも喜んで死ぬますか？〉

Hさん、Gさん、Mさん、どの家へ行った時も帰ってくる答えは1つだった。

〈死ぬます。喜んで…。〉

Mさん宅を訪ねた時、私は意地悪くさらに重ねてたずねた。

〈私はテンノウのために死ぬことは馬鹿らしいと思います。しかし沖縄のためになら死んでも構わないと、という気がしますが…。〉

Mさんはきびしい表情で、吐き捨てるように叫んだ。

〈沖縄のためになんか死ぬません。絶対に！しかし天皇様の命令ならいつでも喜んで死ぬ覚悟はあります〉

沖縄のためになんか、絶対に死ぬない、と吐き捨てるように叫んだMさんの表情に、一瞬、暗いカゲリが差したことを、私は網膜の奥に焼きつけた。敗残の身を故郷にさらす悲哀が、その胸に深く沈んでいるのであろう。それ故になお、「神」としての天皇だけが精神の緊張を支える1本の糸である、という感じであった。（中略）

新川 〈移民地でヤマトから来た移民の人たちに馬鹿にされたり、差別をうけるようなことはありませんでしたか？〉

H 〈どこにもよい人もおり、悪いひともいる。内地の人もウチナーンチュも同じ。どこも同じだよ〉

新川 〈その通りですが、たとえば嫁のやりとりなどで、ウチナーンチュの所には嫁はやらないとか…。〉

H 〈それは当たり前で、他府県人は同じ日本人だから、外国の人に嫁にさ

せるより同じ日本人の嫁にさせなさいと、私たちもいいましたよ。それはそうでしょう。内地は同じ日本人でしょう)

新川 〈しかし、おじいさんたちの考えでは、沖縄も同じ日本であって、ウチナーンチュも同じ日本人であるという考え方ではないですか？〉

H 〈同じ日本人でも内地はちがっているでしょう。コトバもちがうしね。しかし教育も同じだし、わたしはやはり同じ日本人だと考えているよ〉

新川 〈おじいさんの方でそう考えても、向こうの方——ヤマトンチュの方で、そう考えない人もいたんではないですか？〉

H 〈それはあるよ。ウチナーンチュをバカにした人がいた。その人にはボクが、「沖縄と日本は教育が違うのか。同じ日本じゃないか」といつてやった。その人はあとで詫びに来たよ〉

そこで妻のKさんが口をはさむ。

K 〈アンシガヨーニイサン、ウチナーンチュと内地のヒトとは、内地のヒトはナサキ(情)がイキラッサン(少ない)ということです。コトバも、ウチナーグチのように、ナサケはネーランということですよ。本当の話、ウチナーグチのように、ナサケはネーランドー。それはどうしてなのか、わからんシガ…。〉(中略)

よく知られるように、“勝ち組”と呼ばれるこの人たちの信念を支える最大の根拠は、「天皇の健在」である。〈もし、日本が負けておれば天皇様が生きておられるは筈ない〉——究極のところ、このあまりにも単純明快な論理が、その核心を形成し、あとはその論理の延長線上に組み立てられていくだけだ。

〈負けておれば日本人たる者、全員腹を切っていた筈だ〉

〈負けておれば、皇居や靖国神社が残される筈はない〉

〈この見違えるような繁栄が負けた国のものか？〉

〈外国の大統領をはじめ、あらゆる人が日本に敬意を表しにやってくるではないか〉

〈沖縄の米軍基地にも、ちゃんと星条旗と並んで日の丸が掲揚されているのは何故か？〉（中略）

この人たちの言葉のひとつひとつは、天皇の国家とその国民に、「戦争」の責任を問うて突きつけられた鋭い刃ではないのか、と思えてくるのだった。（以下略）

南米の日系人社会において、日本が戦争に勝ったのか負けたのかをめぐって殺人沙汰が起こるほど激しい「勝ち組」と「負け組」の戦いがあったことはよく知られているが、その「勝ち組」のなかでも沖縄系の人々がほぼ最後まで残っていたという事実は、余り知られていない。空港に降り立った直後に彼らは「天皇陛下万歳」と叫び、こんなに繁栄しているのは日本が戦争に勝ったからに違いない、日本が負けたのなら国民は腹を切っているはずだし皇居も靖国も無いはずだ、そして天皇陛下が生きておられることが日本が負けていないことの何よりの証拠だなどと、インタビューに応じた。

狂気にも見えるその語りが、戦後日本社会への強烈な批判の言葉となってじわじわと突き刺さる。その3家族のなかの1人であるM氏にインタビューをした新川明が当時興味深いレポートに記した、言語化を拒否する身体記号としての「笑い」。彼に何を訊いてもただにやにや笑いをしている。そのレポートをもとにM氏の笑いを考察する行為が、私達をどこに連れて行くのだろうか。それは、沖縄の「文化素」を突き止めることに繋がるのではなく、そもそもにやにや笑いという行為自体が言語に還元できないものを含むがゆえに、それを言語を構成する場にある形で落とし込むことによって、文化の語りというアリーナにおける多様な還元のあり方を構想し、沖縄をめぐる「批判」をあるいは活性化させることに繋げてみたい。

2. 笑いを解釈する

2009年夏のある日、首里にあるホテルのロビーにて、前章にて扱ったレポー

トの著者、戦後沖縄を代表する言論人（反復帰論¹¹者のひとり）、新川明氏にインタビューをした。4時間を超える長いインタビューにおいて、新川氏は様々なことを語ってくれた。やや乱暴に結論を先取りして言えば、そこで私が出会った民族誌的事象は2つあった。まず、沖縄を代表する固有名2人が（おそらくは密かに）囲碁を指す相手同士だということ。そしてMさん一家を探し出すことはしないほうがいだろう、という先に紹介したレポートを記した当の本人からの助言をどう受け取るか逡巡する筆者自身の身体に、こわばりとそして安堵が生じたということ。ここでは、その「にやにや笑い」についての応答のみ触れることにする。私が率直にあの笑いについて尋ねると、このような答えが返ってきた。

「大城立裕は、Mさんのあのにやにや笑いをテレビでみて、照れ笑いだろうと解釈したが、それはやはり違うと思う。私は実際にMさんにインタビューしたときにその笑いを見たのだが、あれは、にやにや笑いとは書けないんだ。でもあれば照れ笑いでは絶対ない。」

その「にやにや笑いとは書けない」という笑いは一体何なのか。言葉に変換することを拒否する身体記号について更に言葉を費やすという作業は何をもたらすのだろうか。かつての新川が「勝ち組」の人々を質問攻めにしたように、私もまた執拗に新川に問い続けた結果、辿り着いた言葉は次のような台詞だった。（ちなみに新川は延べ10時間のインタビューを行ったと書き記している。）

「このにやにや笑いについては、ヤマト的な生産性を追求するのではなく、徹底して沖縄の人間として時間をかけて追求していく必要がある。ジャーナリズムは取材即発表だが学問は違う。Mさんが沖縄に帰ってきてどういう立場にいるのかということ伝えるためには、この「にやにや」笑いは大事

なことだった。立裕の解釈は違うけどね。」

やはりその笑いを書き込むことで、笑いを共有する人の間に何かが生じている（と、少なくとも新川は了解している）。帰属意識とも政治意識とも少し異なる、時間性と関係性の間に横たわるそれは、学問的な手つきで触れることはできない、あるいは触れてはならない、と言っているようにも聞こえる。

「沖縄の人は狭い共同体に生きているから、文章の上ではやり合うけれど、会うとね、やあやあとやるんだ。高良倉吉¹²とも飲むしね。だから私は稲嶺さんと碁をやるんだ。彼とは一番の囲碁仲間だね。というより彼としか打たない。昨日も、「あんた勝っ手読みしたね」というから「名護市長選のときみたいだねえ」と返したよ。」

にやにや笑いについての語りは予想外の地点に着地した。元沖縄県知事で保守派の政治家として知られた稲嶺恵一と、長い間左派知識人の代表格として活躍した新川明とは世間では「敵同士」の関係だと見なされている。その二人が実は囲碁を指す仲なのだという。新川は、「言説」の尻尾を捕まえようと躍起になっている私に、何を伝えようとしたのだろうか。共同体の触手のようなものの正体を見たような気がした。それは共同体の智恵でもあり、また弱点でもある¹³。Mさんのにやにや笑いと、ひょっとしたら同じものを共同体そのものもすでに持ち合わせているのかもしれない。

インタビューを実施したり民族誌を執筆したりする行為もまた、囲碁を指すという行為同様、多様な共同体の語りの形式のひとつである。新川氏から聞いた、（当時）まだ何人かが存命の「勝ち組」の家族にはインタビューに行かないほうがよいというその理由を私がいつか誰かに語るときがくるだろう。そしてそこには、さらなる想定外の着地点に辿り着く語りが用意されているのかもしれない。

ところで、「勝ち組」、「負け組」、英国紳士、じゃぱゆきさん、マルーン（逃亡奴隷）、コギヤル等、階級やエスニシティといった諸係数で構成されうる歴史的な集団カテゴリーがある。彼らや彼女たちが誰であるかということ言葉を突き止めていくのが社会や人間に携わる人文・社会科学の諸領域だとすれば、彼らの感性や在り方を想像すること、またそれを突き止めていくのは誰かということもまたその領域に含まれるだろう。「勝ち組」が誰かではなく、むしろ彼らの存在様式を想像し探求することについてここで少しばかり賭け金を置いてみよう。

18世紀の小説にみられる英国紳士の修辭的研究を行ったジョン・バレルは次のように喝破した。英国紳士の言葉こそが、共通語に特定された言語である。すなわち何よりも共通語というものは、まず地域主義あるいは特定の職業や同業者団体に根ざした言語を否定する過程を通して規定されるものであり、それゆえに英国紳士という中核をなすビジョンはいわば「あらゆるものを包摂する存在として想定され、一方でなにひとつその包摂の証拠を示すことのできないものである。」¹⁴また、ヒューストン・ベーカーの「完全なマルーン状態」に関する記述¹⁵には、次のようなものがある。あらゆるアメリカの希望や利益そして生産様式とは縁のない開拓地や辺境で危険にさらされながら服従を拒否して彼らは生活をしている。そこには、社会的権威の力やそれを転覆する力が姿を現しうる。

ホミ・バーバによると、国民とは単なる歴史的事象でも愛国的な政治体の一部でもない。社会的志向という複雑な修辭的戦略としても存在している¹⁶。意味作用を置換し、脱中心化する戦略がとられるなかでこそ既存の権力構造や社会的権威、そしてそれらを転換する力、すなわちサバルタン¹⁷的なものの力が姿を表しうる。Mさんのにやにや笑いは、戦後沖縄社会におけるマイノリティが発動させた「力」の徴だったのだろうか¹⁸。

沖縄の歴史的文脈において、近代化とは日本人になるということでもあった。いわゆる「同化」である。そこには（特定の条件下における）差別を乗り越えるという主体的側面と、自文化の消滅という客体的側面がある。あるいは、差別

を温存するという側面（決してなくなる差異）と文化的差異を資本主義の法則に則って再生産するという、逆の解釈もできる。その一方で近代化とは、宗教的なしがらみから脱却するという側面もある。世俗化である。しかし「勝ち組」の場合、その半分を近代化しそこねたことになる。あるいは両方かもしれない。ただしこのように勝ち組について語り出すとき、「勝ち組は国民である」ということを単に言っているにすぎないという危険性がつきまとう。ネーションをナラティブとして読み替えると、固定化されたものと行為遂行的なものとの分裂する。その過程を通じて、近代社会のもつ両義的性質がネーションを記述する場へと転じていく。

いわゆる植民地近代を見つけるこの手の眼差しは、逆説的にナショナルな物語を補完し後追いすることに繋がる恐れがある。たとえそれが反省的視点に立っていたとしても。これはいわば「後出しじゃんけん」の類なのだろうか。いや、そうではない。ネーションとのじゃんけんは、今ここで行われている。それが「文化の語り」における私の戦略なのだ。

さて新川氏にお会いした数日後、この「にやにや笑い」について戦前戦中戦後の沖縄社会を鋭く見据えた演劇「人類館」の演出家幸喜良秀氏にも、同じように質問をしてみた。彼は当時国立劇場芸術監督に就いていたため、舞台稽古の最中だったが快くインタビューに応じ、以下のように応えてくれた。

「表現はひとつではない。複雑なのだ。たとえば復帰運動。当たっていたのか間違っていたのか今となってはわからん。ただにやにやするしかない。論理的な解釈をつっぱねる。自己コントロールをする庶民の、あと一步踏み出すための「笑い」だろう。そういう表現しかしないんだ。急に手を握ったようなもの。Mさんが知と感情の訓練がされていない、ただの庶民であるということ。本人に会ってみないと分からないことだけど。島嶼世界の人々、弱小の人々は、こういう表現をとってきたのだろう。微妙な笑い方をするだろう。笑う

ことで次の世界へ行くんだろう。人の上に君臨したりしている人には分からない笑いだと思う。いつも痛い目にあってきた人の笑いなんじゃないだろうか。マイナスをプラスにする笑いだ。「勝ち組」の負の笑いだ。その日の貧困から逃れるために帰ってきたのだ。アメリカ人にはわからん笑いかもね。」

やはり、ここでの幸喜の見立てもまた、弱者の技術としてその笑いを即座に捉えていることがわかる。

「復帰したのは、ヤマトの天皇じゃないんだよ、ただ、豊かになりたかったからなんだ。沖縄にとっては、ウスガナシーメー（国王）でも天皇でもどっちでもいいんだよ。屈折した笑い、内輪の笑い与他人の前での笑いは違う。後者の笑いは屈折しているんだ。知識人の笑いとう島でつぶされてきた弱者の笑いは違うんだよ。小さい島の人はずいつも犠牲になる。その犠牲を乗り越えていく力になるための笑い。沖縄芝居の役者なんかは心の中で「もともと士族だから客より偉いんだ」と思っている。客にお辞儀もしない。対等である。芸は売るけどプライドは売らん。みーわれーぐわー（目だけで笑う）が大事だと言って、頭を下げないんだ。多くの人は知らないだろうけど、「奥山の牡丹」という芝居があるでしょう。牡丹の花は沖縄では咲かないんだよ。幻想、夢。これが沖縄の芸能の美意識だよ。これも芸能の手法のひとつなんだ。」

そして話はいつしか沖縄の演劇的リアリティに移っていく。笑いそのものについて、まわりにいる年配の方々に声をかけ質問していく。たまたまその場にいらした郷土史研究で知られる儀保栄治郎氏をはじめ、一人二人と話に加わり、普段はもう使うことも少なくなった古ぼけた言葉たちを、共同体の四隅から

次々と拾って来だした。

「なまわれー， なまじらわれーというのがあるね。居直っている笑い。」

「多少嘲（あざけ）りに近い部分もあるがそこまではいかないな。」

「やまわれーという作り笑いもある。」

「なまじわれーというのは， お前はそうであっても私は違うよ， というニュアンスの笑いだね。なまげ， なまげーとん， とは， 事故を起こしてもへこたれない不死身のような， ときに反抗的な意味の笑いさ。」

「さーわれーというのは， へらへら笑い。にやにやとは違うね。微笑みという意味もあって， 精神を患っている人の笑いを言う場合もある。」

「んじゃわれーとは， 自分の失敗をごまかす苦笑いのこと。」

「あふあけーわれーとは， 上の歯茎が出る笑いで， 那覇の人が主に使うね。んじ， そうでしょ？」

「うん， はまぐりわれーとも言っていた。」

「みーわれーというのは目で笑うこと。」

「はなわれーとは， 鼻に皺を寄せて笑うこと。」

「あふあわれーとは， あわい， 味のない笑いのこと。」

「たかわれーとは， 空虚な勝ち誇った笑いのこと。」

などなど以下を欠く。

・
・
・

「笑い」についてのタクソノミーを， 古老たちが実に楽しそうに語り合う豊かな時間。これがかつての民族誌の時間であった。この豊穡さを， 旧来の沖縄学，

あるいはふたつのミンゾクガク（民俗学・民族学）は汲めど尽きぬ泉としてこよなく愛した。そして失われゆく文化，滅びゆく慣習を語る語り口に批評的な視点が組み入れられ、「サルベージ人類学」批判が完成し¹⁹，今では耕す場所そのものがなくなりつつある。調査地で時折出会うこの儂い「豊かさ」をどう考えたらよいのだろうか。この問いはかつて人類学の内部で批判されたように，滅びゆく文化へのエントロピックな語りの反復に過ぎないのだろうか。ここから多様性による批判²⁰という観点で少しまとめてみたい。

フィールドで出会った「にやにや笑い」という身体的記号とそれへの応答を繋げていくときに志向されるのは，特定の時間と場所で生じた所作を新たな事物たちへの繋げゆく叙述の力である。民族誌的記述の推進力と言い換えてもいい。私は私の能力の別名である。私ができることの強度や質量が変化していくことは，すなわち私自身の変化と変革を意味する。書くことによって，関わるというあり方を書くことを通して，ひとは経験し，学び，そして学び捨てることになる。エントロピックな語りもまた，すなわち私に還元されるべきものとして乗り越えられる。

ただしそのとき，私の書く行為は具体的な「場」から切断されたものとして提示されない。具体的な私の「場」とは，私の親密圏，沖縄，教室，研究会，そしてフィールドなどである。切断しないことによって，何を試すことが可能になるのか。その具体的な「場」が統制する言葉の意味を，別の場に移し替えることによって編成させること，またその編成自体の意味を考察することによって，言語に還元しえないものを特定し（これが人類学では通常「文化」と呼ばれる領域である），それを言語的实践へと還元することによって多様な還元のあり方を構想すること—ここでは沖縄をめぐる「批判」を活性化すること—が可能となるのだ。

「勝ち組」の帰国に端を発する幾つかの沖縄の風景について，ここまで幾つかの角度から見てきた。事件やできごとにパブリック・インタレスト（人民の権益）があるかどうかという問いの立て方がある。たとえば政治家に賄賂をもらったかどうか訊くということ。あるいは昭和天皇に戦争責任を問うというこ

と。それを万が一私が聞いたとたんに、訊けたとたんに、事態は果たしてどうなるか、という人類学的想像力の問題だ。ただし先の突拍子もない問いの答えを直接聴いたということは、すなわちそのような立場に身を置いたということは、その言葉の内容を他者に伝わるべく言語化するという行為を禁じてしまうことに繋がる場合もある²¹。聴いてしまった事実を表出する言葉が、その言葉の意味を確定する権力の場において、その権力という力によって貫かれ、その言葉が外に漏れ出ることを塞いでしまう。それはときに検閲という姿で顕れる。この事態をどのようにずらしていくかということが最終的には焦点となる²²。すなわちパブリック・エネミーは本当に皆の敵なのかということ、そしてそれはそもそも言葉によって言い表せるのかということ、初発の問いを笑うような新たな問いに繋がることになる。

3. 解釈を笑う

フィールドワークの最中、たまたまテレビで猟奇的な殺人事件が報道されているのに出くわす²³。そこでテレビを観ていた一人のおばあさんが真面目な顔をして言う。

「あれはね、前に同じことをした人がいたんだよ、先祖にね。戦争でね、同じような殺し方をしたんだねえ。あり、ここのウァービ（上）の方の川でね、あそこで洗濯していたら、突然日本兵がやってきてね、脱走兵だったのかね、川で水を飲んでいて青年を見つけてすぐ貴様とかなんとか大きい声で叫んでその場で首を切り落としようらしい。もう怖くて怖くて、すぐ家に帰ってから土間でがたがたあして震えてさ。あまりに恐ろしくて家族の誰にもそのことを言えなかったって。**の姉さん、知ってるでしょう、あの人が言いよったよ、こんなだったよって。」

次から次へと目を覆うようなエピソードが、「戦場の記憶」の淵からぞろぞろ這い出してくる。隣の**兄さん、又従兄弟の**姉さん。顔のある証言たちがひとしきり登場したあと、そのおばあさんが小さな菓子折を開いて言った。

「あり、食べて。この前東京で皇居に行ったときに買ってきたお菓子。菊が描いてあるよ。美味しいから、と、かりんでえ²⁴。」

兵士の残虐さや戦争の悲惨さの記憶に包まれた饅頭の味は、親族理論では切り開くことのできない親密圏を示す。生活の逞しさに、時空はでたらめに端折られる。親密でときに痛快ですらあるその歪みに、濃密な語りは溜まる。記憶の波紋に半身を浸し、共同体の水紋に目をこらす「私」がいる。顔のある証言たちに囲まれたおばさんたちは、「現在」を不確定に分節化しながら、歴史をぺろりと平らげてしまった。どうかだまされないでほしい²⁵。沖縄のオバーたちが食べるその「不気味な」菓子には、時間と歴史が欠けていると思われるかもしれない。しかし、それはれっきとした共同体の言語であり、文化の現在である。「文化の表象は、幽霊や妖怪のようにその姿や居場所を変え、思わぬところに…やってくる」²⁶。「不気味なもの」²⁷は、理不尽な生のなかに不条理な死を想起させる。その生とは「戦争の記憶」をいまだ抱え込む日常であり、その死とは「戦場の死」である。

フィールドで突然そしてしばしば出会ってしまうこのような（どう解釈していいのかわからなくなってしまうような）場面は、歴史的因果関係で括ってもどうやら役に立たないぞという直感を常にもたらす。そのたびに、文化や歴史を記述する枠組みを用いると同時にその外側に這い出るような言葉遣いや言い回しを模索してきた。そしてその幽霊的な感覚が、今こうしてにやにや笑いをなんとか解釈しようとしているときのそれに確かに繋がっていることに気づく。

ここでこの「笑い」の解釈を引っくり返してみよう。正確には、笑いを解釈するという行為を逆立ちさせてみよう。つまり「笑い」というものを現在に住

もう私達が説明する対象としてではなく、現在の社会の有様を扱う主体として私達を要請する「何か」だと捉えてみる。そのためにまずはひとつの迂回路として、よその共同体で出会った別の笑いを紹介する。

時は2006年、ニューヨークのアンソロジー・フィルム・アーカイブにて高嶺剛映画祭「Dream Show: The Films of Takamine Go」が開催されたときのことである。上映中の作品のなか、黒人が演じる役の男がユーモラスな振る舞いをしばし見せるシーンで、会場は異様な雰囲気にもかかわらず、会場全体が静まり返っているなか、ニューヨーク在住の沖縄県人会の中年女性たちが占める一角からだけ笑い声があがっていたのだ。他のアメリカ人観客は誰も笑わない。いや、笑えないといったほうが正確だろう。まるで一般のアメリカ人観客の座る席からだけ、無言の「検閲の声」が聴こえてくるようなそんな奇妙な空間が創出されていた。あの瞬間私は何に触れていたのだろうか。スクリーンに映し出された「黒人」を笑いものにしてはいけないというP C（政治的正しさ）の権威の金網をすり抜けてその向こうがわに届く笑いがそこにあった。「なんでえ、おかしいのにわらわんほうがおかしいさあ」と、県人会のメンバーの一人はそうあっけらかんと答えた。その笑い声が届いた場所、権威の外部、すなわち社会的闘争のアリーナの金網の向こうには、当然「言葉」の外部が茫漠と広がっている。この金網の向こう側に届く「笑い」を、言葉や物語の外部と内部を規定する環境そのものを見つめる視点から捉え直してみよう。

イタリアの美学者であり思想家でもあるジョルジョ・アガンベンは、かつてローマの人々が、共同体から聖なる者として烙印を押された者を、ホモ・サケル（聖なる人間）と呼んだことに注目した²⁸。ホモ・サケルとは、共同体の掟が適用されない聖なる存在という意味を持つ。たとえば父親を殺した息子をそう呼ぶ。共同体の誰かが彼を殺害しても、共同体によって裁かれることはない。またかつてローマの軍人が戦場に赴く際、私はホモ・サケルであると宣誓したという。ホモ・サケルは、「ビオス」（社会性や政治性を含んだ生活）を奪われ、「ゾーエー」（単なる生物としての生命）しか持たない存在だと規定される。法的

保護の外に放り出され生ける屍と化したユダヤ人を指す「回教徒（ムスリム）」というかつてアウシュビッツ収容所で密かに使われていた隠語や、臓器移植のための献体、脳死状態の人間存在を丁寧に扱いつつ、アガンベンはこれを「剥き出しの生」と呼び、生政治（バイオ・ポリティクス）の思考を鍛えてきた。

言葉や物語の外部と内部を規定する環境から見た「PCの金網の向こうに届く笑い」もまた、この「ゾーエー」という生命と「ビオス」という内的歴史（生活）とのふたつによって成立していると言える。「笑い」を司る口は、つまり、食べる、呼吸する、そして性的な機能を務める器官としての口（生命）という「表の顔」を持つと同時に、言葉、物語（内的歴史）を発生させる「裏の顔」を持つのだ。

「勝ち組」のにやにや笑いを、ひとまず共同体的暴力への無意識の自己防御と捉えた場合、この観客席で聴いた笑いは、全体主義の絶対的実体を示す証言となるのだろうか。そうするとにやにや笑いは、ちょうど映画館の暗闇で聞いたあの県人会の女性たちの笑いと真逆の方向で、つまり金網の向こう側からやってくる「笑い」だったのかもしれないということになる。

笑いとは、生の機能つまり器官としての口、内的歴史を司る言葉を操る口、この二つの両端を繋ぐ距離が収縮したり弛緩したりして生じるものである。すなわち、主体化と脱主体化の同時並列をうっちゃる一瞬の「祭り」なのだ²⁹。

前章でつぶさに見たとおり、にやにや笑いを解釈する人々はそれを主体に還元しようとした。つまり言説という枠組みのなかで言語的意味としてその笑いを扱った。ここで私はそれを言説の内部ではなく、「言表（エノンセ）」として扱ってみたい³⁰。結論を先取りして言えば、それは「日本が戦争に負けていない」という強烈な潜在性（それは歴史修正主義者が言い募る類のものでは全くない）を賭け金として、「勝ち組」のにやにや笑いを「狂言」としてではなく別のものとして聞き取る可能性に繋げる。

先に紹介した大城のレポートや、私自身のフィールドでの経験で明らかになったように、にやにや笑いは様々な解釈を呼び込む記号として常に作動する。たとえば「サバルタンは語れない」という命題が指し示すものとして、戦

略的失語症の症候として、あるいはポストコロニアル・メランコリアとして。ここではにやにや笑いというものを、そのような主体を前提とした「意味」、つまり語られる事柄の内容ではなく、「純粋な存在事実」³¹あるいは言語活動そのものとして捉えてみたい。そう捉えることによってこの笑いが、戦後の日本語空間によって創出される「意味」の総体を問い詰めようとしていることがわかる。すなわちこのにやにや笑いは、「戦争に負けていない」という「勝ち組」の台詞を狂言としてではなく証言として聴く、そのための印なのだ。そもそもこのような事態が起こらなければ自分たちの痕跡を残すことがなかったかもしれない「純粋な存在事実」が、大文字の国家や歴史と呼ばれうるものと異郷で出会うことによって、狂人の烙印を押されてしまった。その烙印に惑わされずに、つまり主体に還元せずに、にやにや笑いを「脱主体化の主体」³²として受け取ることが求められているのだ。にやにや笑いは、「戦争に負けてこんなに栄えているはずがない」社会に「のうのうと生きているわけがない」のにこうして現に生きている人間たちの姿を証言することができるのが、ただ主体と呼ばれうるものなのだというを常に伝え続けている。

裏を返せば、にやにや笑いという「純粋な存在事実」を、狂人扱いする「世間」に一面抵抗しているかにみえる沖縄と日本の知識人たちも、実はにやにや笑いを主体に還元することで、つまりそれぞれが望む—無論望むことそれ自体が倫理的であり得るとしても—物語の「作者」を見出そうとしたにすぎない³³。

「勝ち組」のにやにや笑いが沖縄／日本の「歴史」のなかに「言表」として置き直されたとき、アガンベンのいう「回教徒」の姿と重なり合い（正確には正反対の夢を観ていることになるが）、またその影は戦争の生き残りの者たちのそれに連なる。「沖縄戦の証言」という歴史を参照する倫理的指標に「言表」の倫理を重ねた時、次のことが明らかになる。歴史の証言として、私達はサバイバー、生き残った者たちの声を聴くしかない。しかしそれは不完全である。なぜならばそこに絶対的な資格が欠けているからだ。一方で「戦争」を証言する絶対的な資格を持つ死者は完全な証人としてふさわしくそこにあるが、当然ながらその声を聴くことは叶わない。しかし「言説」ではなく「言表」という視

点で言葉の世界を見つめ直したとき、その両者は同じ地平に立つことができる。そしてその瞬間（戦争に本当に負けていればそこにはいるはずがない「私達」に向けられた）にやにや笑いを考えるとき、その主体を探して意味を確定するのではなく、その同じ地平に立つであろう私達が「現在」の有様を証言することとそうしないことのどちらも選べる立場にあるという事態にまずは目を向けるのだ。すると私達は生者でもあるし死者でもあるという存在（脱主体化の主体）だということが確認でき、私達こそが実は、死者（話すことができない者）のために生者（話すことができる者）たりえる完全なる証人でもあることを知るのだ。

こうして戦争で生き残った者たちの証言ではなく、戦場ですでに死んだ者たちの証言を示しうるものとしての「勝ち組」のにやにや笑いを通してはじめて、戦争への完全なる証人の姿が確認されたことになる³⁴。すなわち、にやにや笑いによって、私達は「証言の主体とは脱主体化の主体である」³⁵という命題にたどり着いたことになり、またその命題によってにやにや笑いの正体を知ることができた。

おわりに

かつてアウシュビッツの親衛隊の兵士たちが囚人たちに冷笑的にこのように警告し、そう記憶している生き残った囚人たちも奇妙なことに同じ考えを持っていたという³⁶。

「この戦争がいかように終わろうとも、おまえたちとの戦いは我々の勝ちだ。生き延びて証言を持ち帰れるものはいないだろうし、万が一だれかが逃げ出しても、だれも言うことなど信じないだろう。おそらく疑惑が残り、論争が巻き起こり、歴史家の調査もなされるだろうが、証拠はないだろう。（中略）ラーゲル（強制収容所）の歴史は我々の手で書かれるのだ。」³⁷

ここには信じてもらえない証言だけが残った。それはまさに、「勝ち組」の聞こえない笑い声、にやにや笑いに聞き取るべき、信じてもらえない証言の残響なのだ。信じてもらえない「証言」という存在（そこに意味はなく存在のみが残る）こそが、このにやにや笑いの問いを考える鍵であり、その答えとなる。認識ではなく存在として、つまり常に意味を回収する「言説」によってではなく純粋な存在そのものとして直に、「勝ち組」のにやにや笑いは受け取られるべきだったのだ。

本稿は、アウシュビッツについての見解を二分している対立するテーゼが不十分だとするアガンベンの考察³⁸を目立たないかたちで携えつつ、「勝ち組」のにやにや笑いという印象的で掴みどころのない身体所作を、沖縄人としてでも日本人としてでもなく、ましてや狂人のそれとしてでもなく、引き受けた。その対立するテーゼとは、ヒューマニズム的論法では「あらゆる人間は人間的である」とする一方で、反ヒューマニズム的な論法では「一部の人間だけが人間的である」と唱えられる。しかし証言に耳を澄ますと、以下のテーゼが新たに定式化される。「人間は、人間的ではないかぎりで、人間である」。すなわち「人間は、非一人間について証言するかぎりで、人間である」。人間的なものについて真に証言する者が、人間性が破壊された者であるとするならば、人間と非一人間の関係性に断絶ではなく繋がりを認めることになる。あるいはその繋がりを「断絶」の一時停止と考えてもよいかもしれない。なぜなら、本稿では「戦後」を含む沖縄の文化と時間を考える新しい知識として「笑い」を考察してきたが、その時間は、「戦後ゼロ年」³⁹という言葉に象徴されるような「一時停止」状態が半永久的に続くように見える沖縄の現在から捉えられるべきだから。

アガンベンは、人間的なものを完全に破壊するものは不可能であり、そこに何かが残る、証人とはその残りものことなのだと、重苦しい歴史に抗して囁いた。倫理的な意味を繰り返し付与されることでかえって見過ごされてきた、一人の沖縄移民による密やかな「笑い」によって導かれた小さな民族誌的断章もまた、ここに残されることになる。我々こそが証人足りうると自覚した者たちとともに。

- 1 アンリ・ベルクソン（林達夫訳），1976年『笑い』，岩波書店，121-122頁。
- 2 「言説という罫」というテーマは，かつて私自身が関与した沖縄県立美術館にて開催されたアトミック・サンシャイン展の大浦作品検閲問題から引かれた補助線上に置かれている。その展示会は，日本のシンボルをモチーフにすることへの自己検閲が沖縄で起こったという表象問題における痛点，富山美術館天皇画裁判の後遺症，そして写真家比嘉豊光の「垂れ幕事件」が投げかける「政治と芸術」の諸問題などによって沖縄を取り巻く「言説」を芸術の現場から再考する「できごと」となった。（その「言説」の内実を整理したものとしてたとえば以下を挙げておく。『アート・検閲，そして天皇「アトミックサンシャイン」in 沖縄展が隠蔽したもの』大浦信行，小倉利丸，古川美佳，毛利嘉孝，清水知子，井口大介編，2011年，社会評論社。）

言説における「政治的な正しさ」は具体的な時間と空間の文脈に沿ってのみ分節化される。言い換えれば，政治的なものとは具体的な時間と空間という環境に相応しい「身振り」と「読み」として現前する。従って表現のために，あるいは表現の過程において現在とは異なる複数の時間を措定している芸術において，その正しさは時として矮小化されたりあるいは結果的に逆の立場の言説として「翻訳」されてしまうことが起こりうる。ここで，どの作品が正しくどの作家が間違っているという類の議論が的を射ていないということは確認しておく必要があるだろう。なぜならそこでの「正しさ」は，繰り返すが，現在の具体的な文脈という枠組みに入れられてこそ意味を持ちうるものだからである。

ではその枠組み（framing）という行為そのものを行う者は誰なのか，審級の上位にある者が決済しておしまい，というのであれば，いわゆる学問的妥当性の問題をそのまま留保することに繋がる危険性が生じてしまう。そこに，芸術家としての主体あるいは研究者としての主体をあらためて構築する契機を見ようと努めてきた。ただし本稿では「それでもなお」あるいは「だからこそあえて」といった言葉によって指し示される，複層化した文脈のなかで形成される「場」によってあらためて形成される主体を見つめることとそのことによって見えなくなるものを，「笑い」を考察するかたちで扱う。

- 3 第二次世界大戦後，日本が降伏した後もなお，敗戦の事実を受け入れずに勝利を信じていた在外日本人の集団を指す。その事実を受け入れつつ「勝ち組」の説得に廻った人々を一方で「負け組」，または「認識派」と呼んだ。一般的な歴史的記述からこぼれ落ちてしまうような小さな「笑い」を通常の「認識」の回路ではない形で取り上げる本稿にとって，「認識派」というその呼称は大変示唆的である。
- 4 『不気味な笑い フロイトとベルクソン』（ジャン＝リュック・ジリボン，原章二訳，平凡社，2010年）第8章「枠という補助線」を参照のこと。ここでは，枠のない領域—それは枠の機能不全あるいは絶対的な外部（ラカンのいう現実界）の出現によって完成する—をフロイトの「不気味なもの」として措定している。
- 5 この構造が「供犠」という意味論（そして現実社会においては特定の政治性を誘発する）にずれていく過程については，別の機会に論じる予定である。（たとえば沖縄

が独立したとき、沖縄口という「訛り」は国語となる。）

- 6 その仕掛けは、アイロニーを包括的に論じたハッチオンのいう「特定されることを拒む戦略」に近い。リンダ・ハッチオン（古賀哲男訳）、2003年、『アイロニーのエッジ その理論と政治学』、世界思想社、第2章を参照せよ。
- 7 新川明、1978年、「悲惨なる逆説—帰ってきた“勝ち組”についての覚え書」『新沖縄文学』28、85-97頁、沖縄タイムス社。
- 8 本文中に実名や人物関係が記されている箇所は省略しイニシャルを当てた。また特に必要ないと思われる箇所は略した。新聞からの引用文では漢数字のままで、それ以外は算用数字に改めた。
- 9 この箇所では筆者は強くうちあた（精神的打撲を意味する沖縄語）する。なぜなら私自身のフィールドワークのあり方が時折そのような有様だからである。
- 10 本土の心理学者が心理を扱い、沖縄の作家が心情という言葉で歴史を論じる。この自然主義と実存主義の組み合わせが逆になることはなかったであろう。
- 11 1960年後半以降、沖縄の復帰運動を問い直すなかでたち現れた、日本人への同化の是非のみならず、その議論の前提となる国民国家への疑義を突きつける思想で、沖縄独立論とは異なる。
- 12 基地を主体的に引き受ける是非も含め、沖縄（人）の主体化を国民国家の枠組みの中で積極的に論じる歴史学者。
- 13（当事者ではなく）「共事者」という興味深い概念を用いた、ここでいう共同体の力の功罪を射程に含む示唆的な議論が、福島から発信されている（小松理虔、2018年、『新復興論』、ゲンロン）。たとえば文化を自律的に構築する地域の力をつけることが重要なので、場合によっては最終処理場建設もやむを得ないとする福島の人々の矜持の示し方は、たしかに心を揺さぶるものがある。しかし沖縄の文脈に照らし合わせると、それはたとえば基地建設を積極的に沖縄人の主体化に使い込む歴史家や政治家の声に重なって聞こえてしまうところがあり、それではやはり福島の外に住む人々にとって都合がいいように如何様にも解釈される恐れがあり、同時に福島にとって抑圧的に働いてきた東京を含む「上位の」共同体を強化することに繋がるという懸念もある。つまりそのやり方では（すでに問題を構成している）既存の共同体の枠組みの外に出られない、あるいは現在の国民国家のなかで解決できないのではないか。それがたとえば「市民の連帯」というかたちで解決可能かどうかは是々非々だろうと思うが、ここでは置いておく。やや乱暴に言い直せば、そのような「言説」に垂直に切り込む「言表」（フォーコー）を探すこと—なにしる日本語のなかではそのままのかたちで見つからない、むしろ本稿で試みるようにある特殊な手続きを踏まないと見つからない—で、共同体の問題と可能性を考えるための新しい知識を模索する必要がある。
- 14 John Barrell, 1983, *English Literature in History, 1730-1780 An Equal, Wide Survey*, Hutchinson, p78.
- 15 ヒューストン・A・ベーカー・ジュニア（小林憲二訳）、2006年、『モダニズムとハー

- レム・ルネッサンス 黒人文化とアメリカ』, 第8章, 未来社。
- 16 ホミ・K・バーバ (磯前順一ほか訳), 2009年, 「散種するネイション」, 『ナラティブの権利 戸惑いの生へ向けて』, 64頁, みすず書房。
 - 17 サバルタンとは, 何語であれ「私は誰々である」と名乗ることのできない人間を指す。
 - 18 註2で述べた「枠組み」によって, この「力」の多義性はその都度確認されることになる。
 - 19 サルベージ人類学とは, 消滅していく文化を掬い上げる手つきで記述する民族誌を中心に形成された人類学を揶揄する呼称である。その見立てを整理し流れを牽引した論考に, たとえば以下のものが挙げられる。太田好信, 1998年, 『トランスポジションの思想 文化人類学の再想像』, 世界思想社。太田好信, 2001年, 『民族誌的近代への介入 文化を語る権利は誰にあるのか』, 人文書院。
 - 20 フェリックス・ガタリの一連の記号論から導き出された批判的相対化の方法を, ひとまとめにしてこう呼ぶ。議論の詳細については, 以下を参照のこと。久保明教, 2013年, 「人類学機械と民族誌機械 ガタリ記号論からみる現代人類学の展開」, 『現代思想』41-8, 172-183頁。
 - 21 これが, テキストとフィールドに現れる「笑い」のシニフィエ (示されるもの) を民族誌的に追跡した結果たどり着いた「シニフィアン (示すもの) の専制」の姿である。
 - 22 たとえば「動態編成」というガタリという言葉はここに焦点を当てている。フェリックス・ガタリ (杉村昌昭訳), 1981年, 『分子革命 欲望社会のミクロ分析』, 法政大学出版社。
 - 23 この小さな民族誌的挿話についてかつて詳細に論じたことがある。「文化を漕ぐ, 言葉を焼べる 沖縄の近代性と共同性に関する民族誌的断章」, 『琉球・沖縄研究』第2号, 2008年, pp113-145, 早稲田大学琉球・沖縄研究所。「文化の晴れ舞台」としての民族誌は, 知識の集約的一般性を担うとされる一方で, そこで扱われるテキストは不確実な経験や主観と寄せ集めの虚偽が織りなす「日常生活」から / と共に生成される。つまり人類学とは, 実存とテキストとフィールドと制度的リアリズムがごちゃまぜになり, あらゆることが生成可能で精気に満ち混沌とした可能世界でもあるということ, 沖縄というフィールドの—そしてそれを示すやいなや通常は隠されてしまう研究する主体としての研究者の—「日常」の側から示した。
 - 24 「ほら, 味見してごらん」という意味の沖縄口。
 - 25 ホミ・バーバ (本橋哲也ほか訳), 2005年, 『文化の場所 ポストコロニアリズムの位相』, 法政大学出版, 422頁。
 - 26 バーバ前掲書, 422頁。
 - 27 註4を参照のこと。
 - 28 ジョルジョ・アガンベン (高桑和巳訳), 2003年, 『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』, 以文社。

- 29 ジョルジョ・アガンベン（上村忠男ほか訳），2001年、『アウシュビッツの残りもの アルシーヴと証人』，月曜社，174頁。

この自己防御の笑いとは対極的なもうひとつの「証言」としての笑いについて、ここに密かに提示しておきたいイメージがある。ベンヤミンの「歴史の天使」の口元に、「勝ち組」の笑いを通過した今、私は新しい「笑い」を認める。それは自己を防御する笑いではない。なぜなら天使には防御する自己がないから。ジャガーノートという大型トラック（元はヒンズー教の神の名）に喩えられる近代の巨大な力が不可避免的にもたらした破壊の前で、内的歴史という守るべき「私」が消失しているから。そこには、先取りされた未来という視点が、未来へ開かれた歴史（かつてそうであったかもしれない歴史）を見つめることによって、未来へ投影される主体が、現在の「私」にほほえみかける。すなわち、私がいま笑っているのではなく、未来の私が現在の私に笑いかけている、そのようなイメージを構築する「現在」を経験したとき、未来から訪れるであろう私の「笑い」を私自身が感じ取る。なぜなら、この笑いこそが、いつかふたたび「勝ち組」について尋ねられたときの私に訪れるかもしれないから。（ヴァルター・ベンヤミン（久保哲司訳），1997年、「歴史の概念について」『ベンヤミンコレクション1 近代の意味』，筑摩書房。）

- 30 ここでの「言表」は、本稿で述べるところの「言説の罫」を乗り越える装置として用いられる。「言表」とは、フーコーが『知の考古学』で提唱した、発話されたり記述されたりしたものの実存的な総体を指し、主体に還元することなく語られているものと語られていないものの諸関係を示すことができる（註33を参照のこと）。また、「言表」としてにやにや笑いを扱う叙述の理路は、先述したアガンベン（2001年）の第4章「アルシーヴと証言」に多くを負う。ただし、かつて沖縄の人たちの目に留まった「勝ち組」の抜けきらない「訛り」に代表される、日本人になろうとしてもなれない「残りもの」的なものや、私がフィールドで出会った豊穡な沖縄の笑いの世界を示す死語、すなわち「歴史」の「残りもの」としての消えゆく沖縄語は、アガンベンの理論の背後にある「口語中心主義」を控えめに脱構築していることになる。

- 31 アガンベン前掲書，188頁。

- 32 アガンベンは、その典型的な事例として以下のテキストに登場する人々の生を挙げている。ミシェル・フーコー（丹生谷貴志訳），2000年、「汚辱に塗れた人々の生」、『ミシェル・フーコー思考集成VI セクシュアリテ／真理』，筑摩書房，314-37頁。脱主体化された主体とは、口承史を一個人として十全に構成するようないわゆる伝記的なものではなく、生物学的な生を生きる存在（ゾーエー）と言葉を話す存在（ビオス）との分離が刻印された場所で聞き取られる何かである。

- 33 アガンベンによれば、「作者」を意味するラテン語アウクトル（auctor）は、なんらかの理由により法的に妥当な行為を実現する能力を欠いている者の行為に立ち会って、その者が必要とする妥当性の補完をその者に授ける者を意味するという。（アガンベン前掲書，200頁。）一切の「権威」を授けられることのない純粋な行為として

の「にやにや笑い」を本章では考察してきた。それに対して、「証人」の権威は、語ることのできないことの名においてのみ語るができることにあり、つまりは主体であることにある。脱主体化があったところにしか証人はいない（前掲書，212頁）というアクロバティックなロジック（あらゆる解釈を笑い飛ばすような「純粋な存在事実」）はこうして完成する。

- 34 言葉とそれを発する主体という言説の枠組みに基づいた主従関係ではなく、言葉がそもそも意味を持つための場としての主体がそこにあるという事態をひとまず示すために創出されたフーコーの「言表」の理論をアガンベンを経由して用いることで、戦争で生き残った者たちの「遂行可能な」証言と戦場ですでに死んでいる者たちの「遂行不可能な」証言はこうして並列し、私のフィールドとそして現在と繋がる。註30をあらためて参照のこと。
- 35 アガンベン前掲書，204頁。
- 36 前掲書212-213頁。
- 37 プリーモ・レーヴィ（竹山博英訳），2000年，『溺れるものと救われるもの』，毎日新聞社，3-4頁。
- 38 アガンベン前掲書，182頁。
- 39 目取真俊，2005年，『沖縄「戦後」ゼロ年』，日本放送出版協会。