

## 〈ナショナリズム〉と〈ナショナルなもの〉のあいだ ——加藤典洋『敗戦後論』の交錯——

小屋敷 琢 己

### はじめに

「ユダヤ人差別の本質は検討を要する」というジョージ・オーウェルは「ヒトラーが姿を消すときが来れば、この問題に対する本当の検討も可能になるだろうが、出発点はおそらくユダヤ人差別の実体をあばくことではなく、これを正当化する理屈を、自分の心の中のものであれ他人のであれ、片端から並べてみることである。そうすればその心理的な根源にいたる手がかりをいくつかつかめるのではないか。ただ、これよりもっと大きなナショナリズムという病気を治さないままでは、ユダヤ人差別という病気を根治できるとは、わたしには信じられない」<sup>1)</sup>と断言する。

これが当面は私の問題関心の前にあるが、ここですでに問題なのは、確かに「ユダヤ人差別という病気」を根治するために「ナショナリズム」を検討するのが必要であるけれども、はたして「ナショナリズム」が「病気」であるのかどうか、それは根本的に治癒しきることができるのか、という事柄である<sup>2)</sup>。それを根本的に批判する言説は、それが可能だとすれば、その際どこにその土台を据えているのか。

オーウェルがイギリスでこのように書いたのは、いまだヒトラーが健在でその反ユダヤ政策が猖獗を極めていなかで、この反ユダヤ主義という問題を普遍的に考えようとしたからであるが、この世界大戦のあとには、そもそも「ナショナリズム」という概念が戦勝国と敗戦国とでは明らかに受け取られる印象が異なっており、それは「ナチ」の語源であるという事情が象徴するように、ドイツなどではナショナリズム＝ファシズムという強固な図式が成立し、ナショナリズムの問題にとって、ファシズムの経験は避けることのできない事柄となっている。

ドイツの歴史家オットー・ダンは、大戦前の段階でも「ヨーロッパの文化共同体において二つの異なるナショナリズム概念が対峙するようになったことは、いまなお注目に値する」<sup>9)</sup>と指摘し、「アングロサクソン系の学術文献においては、すべてのナショナルな現象がこのナショナリズムという用語のなかに包括された。とくにアメリカでは以前から、ナショナリズムは国民感情を意味する肯定的な概念として理解されていたのである。これに対して戦間期のヨーロッパ大陸においては、ナショナリズム概念は政治的な闘争概念であり、それゆえにこの概念をめぐる論争は絶えなかった」<sup>10)</sup>という。さらに「第二次世界大戦が終結し、ファシズム運動が敗北したのちによりやく、ヨーロッパにも新しい状況が生まれた。市民層において政治的なナショナリズムが否認されることになったのである。こうして政治に関する日常会話のなかでナショナリズム概念は全般に、他者を差別化していく概念として否定的な意味で用いられるようになった」<sup>11)</sup>としている。

このような事情は、戦後日本においてもほぼ当てはまる。戦前の天皇制による総動員態勢と「大東亜共栄圏」構想による帝国主義は、敗戦後、ナショナリズム＝ファシズムとして忌避され、国民国家の問題を、そのような戦前のナショナリズム体験の検討なしに語ることが憚れるようになった。それゆえ丸山真男が「ナショナリズムの合理化と比例してデモクラシーの非合理化」<sup>12)</sup>を求めたとき、念頭にあったのは、ナショナルなワクのなかでどのように民主主義を徹底することができるかという問題意識であったはずだ<sup>13)</sup>。

しかしながら「ナショナリズム」の問題は、戦前の経験へと繋がるものとしてのみ語られる傾向がいまだに強いといえるのではないだろうか。確かに戦前の問題は現在でも継続しており、それを批判的に検討することは必要なことであるが、そのこととは別に、現在現れているナショナリスティックな主張や運動にたいして、それを戦前への回帰であるとして批判するだけでは充分ではない。たとえそれを「新しいナショナリズム」であるとして批判するにしても、たんに現象が「新しい」というだけでなく、なにが戦前と違って本質的に「新しい」のか、という切断面を説明することが求められているはずであろう。

それゆえ1995年以後の加藤典洋「敗戦後論」をめぐる論争においても、戦後日本において「ナショナリズム」をどのように考えるのかという困難な課題が背後に横たわっている。それは加藤典洋だけの問題ではないし、加藤をナショ

ナリストと決めつけるだけで終わるような性質の事柄でもない。オーウェルが課したように、そこでは私たちのなかにあるナショナリズムとはなにか、「われわれ」とは誰かが問われているに違いない。

## 一 ナショナリズムを「越える」

それゆえ私たちはもはや、少なくとも「ナショナリズムは悪である」<sup>98</sup> という前提からは出発できないのではないだろうか。かりにそのような観念を結果として導くとしても、これをめぐる論争においてそれを前提としてしまうと不毛な論争になってしまうのではないだろうかという懸念は拭えない。

ナショナル・アイデンティティやナショナルな枠組みをめぐる議論にたいして、それは「健全なナショナリズム」（高橋哲哉）に行き着く危険性があるとか、「閉鎖的ナショナリズム」（西野瑠美子）だ、「一九世紀的なナショナリズム」（吉見義明）だ、「古典的ナショナリズム」（高橋哲哉）だ、「ネオナショナリズム」（高橋哲哉）だ、「大国ナショナリズム」（上野千鶴子）だ、「知識人ナショナリズム」（間宮陽介）だ、「中道的ネオ国民主義」（武藤一羊）だ、「情緒的ナショナリズム」（金子勝）だとかまびすしく論難するとき、そこでは「ナショナリズム」という概念自体が自明の悪であるかのように語られており、そのように表現し言明することで自分は「ナショナリズム」から免罪されているかのような印象を与えている。

このように論難される対象の一人である坂本多加雄は、彼の主張である「来歴論」にかんして「まず、『戦後の来歴』（戦後民主主義社会の物語）とは異なる来歴を語るということは、そのまま直ちにナショナリズムを主張するということと同じではない」<sup>99</sup> といい、彼によれば「ナショナリズム」とは、「他国や他民族に対して不寛容で偏狭な態度を導き出すような精神的態度」<sup>100</sup> と規定され、そのような「偏狭なナショナリズム」<sup>100</sup> とか「閉ざされたナショナリズム」<sup>100</sup> には自分は組みしなないということを匂わせている。なぜなら彼にとって問題なのは、「ナショナリズムに立つか否かといったことではなく、まさしく自ら自身について過不足無く語りうる物語を構想するということ」<sup>100</sup> だからである。しかし彼は、彼を論難する批判者同様、そのことを言明することだけで「ナショナリズム」の拘束を免れているわけではないのだ。

坂本は、周知のように、「新しい歴史教科書をつくる会」の理事であり、そ

の運動の中心的なイデオログであるが、一方ではリベラルな装いと文化多元主義や相対主義的な言説をも駆使している点で、ある種の新しい保守のあり方を示している。ハイエクなどの新自由主義思想に依拠しながら、「市場社会」が日本の伝統のなかでどのように扱われてきたかという問題を、思想史の課題として遡及する『市場・道徳・秩序』といった著作にみられるように、ナショナリズムの枠組みと伝統を保守しつつ、新しい日本の展開にとって機軸となる「市場」を重視するというスタンスをとっている。

この坂本にたいして、「これまでの教科書批判や、かつての林房雄などの大東亜戦争肯定論とは区別される、ある顕著な特質のひとつ」<sup>90</sup>を認める岩崎稔によれば、しかし結局のところ坂本の議論は明治の「健全なナショナリズム」を反復するにすぎず、「坂本が『構成主義』や『文化多元主義』の身ぶりをとり入れるのも、そうした立場が、ともすると異なる文化間の差異が形成されるさいのヘゲモニーを問わないでも済ませられる格好の免罪符となりうるからだ」<sup>91</sup>と批判する。しかし世界の多様性を前提とする「市場社会」という自生的秩序に依拠する新自由主義は、本質的な戦略として「文化多元主義」を一定認めているし、あるいは逆にそれを前面に展開している。それはたんに「身ぶり」にすぎず、それが消去するのは「抑圧されたものたちによる『否』の可能性」<sup>92</sup>であるという批判だけでは、容易に崩すことができないのではないだろうか。そこに新自由主義のもつある種の柔軟さと強韌さがあるように思える。

この岩崎の批判に先立って、高橋哲哉が、京都学派の〈世界史の哲学〉について、とくに高山岩男と高坂正顕への批判のなかで、その現代的現れとして、坂本に言及している。そこで高橋は「坂本の議論には、〈世界史の哲学〉の大きな問題点のひとつが引き継がれているのではないか」として、とくに「坂本の『多元主義』は、『国民』文化の『固有性』や『本来性』を前提し、それを強調するものであることがうかがわれるが、そのことによって、『国民』自身が他となる可能性（他である現実性）、多となる可能性（多である現実性）を軽視することにならないか」<sup>93</sup>と疑義を呈していた。この高橋の批判と岩崎のそれは同じ次元からの批判であると考えられるが、それはナショナリズムである限り「抑圧された他者」を消去する傾向性は免れがたいという批判論理であろう。

それゆえ高橋は「どんな多元主義、他者や差異の尊重の思想も、その思想そ

のものが何らかのナショナルな伝統に同一化され、自己固有化されるなら、哲学的ナショナリズムの諸帰結をけっして完全には免れることができないだろう<sup>98</sup>と強調することで結論づけることができたのである。このような批判は、どのような思想であれ、いったん「何らかのナショナルな伝統」を受け入れるなら、それは他者を抑圧することから免れることはできない、ナショナリズムは排外主義であるという図式である。だが、ナショナルなものがなんであれ、いっさい認めないとする言説は、いったいどのような地平に立てば可能となるのだろうか<sup>99</sup>。それが現実にも効力を発揮している場で、自分だけはナショナルな威力から免れているとする言明は、それ自体ナショナルなものに守られているのではないかという疑念を払拭することはできない。それともいつもつねに自分が、ナショナルなものによって抑圧される他者という立場に、そう意志すればそれだけで容易に移行できるとでもいうのだろうか<sup>100</sup>。

## 二 「公」と「私」

確かに坂本多加雄が「私の来歴」から「国の来歴」へと昇華する論理をいうとき、そこにはある飛躍が想定されており、そこでは少数者の排除がおこなわれているのは間違いない。例えば坂本はいう。「われわれが、それぞれの家族の一員という属性を帯びているように、日本国民という属性を有し、しかもそうした日本国民とは、個人の生涯を越えた時間的持続の中で存続するものであり、日本国の領土は、全体として、このような意味での日本国民に所属しているという事実由来しているのである」<sup>101</sup>と。ここで明らかに「日本国民」という属性をもっていない日本国住民は排除されている。

また福沢諭吉の思想に託して坂本は次のようにいう。「個人の『私利』に立脚する秩序を構想したはずの福沢が、……『私利』とは明確に区別された『報国の大義』を説いたのは、市場の原理だけではこの世界に対処することができないことを認識していたからに他ならない」<sup>102</sup>と。ここには坂本によれば、「ナショナリズム」と「文明＝市場社会」との対立・葛藤があるが、この「『文明』とナショナリズムの対立が現在においてもなお完全には解消していないことを考えると、福沢が直面していた問題は、形と程度を異にしつつも依然として今日のわれわれ自身の問題でもある」<sup>103</sup>という。そこには調停不可能な原理が、理想と現実という装いで出現しているが、これにたいして福沢は「勇氣」でもっ

て対処したと坂本は解釈する。ここである種の「飛躍する決断」が説かれており、ここに「公」と「私」という問題が現れてくる。

ところで、保守派の傾向として伝統的に、「私」という領域を捨てて、「公」へ赴くという方向性があるが、しかしながらそのような「滅私奉公」という教えはいまや容易に受けられるような状況ではない。西部邁は、加藤典洋の議論などを念頭におきつつ、いわば擬似的に「ミーイズムという名の『私』中心主義が猛威をふるっている現代において、『私』の意識から公の観念を樹立することが可能であろうか<sup>64</sup>」という問いをたて、保守主義の伝統に基づいてこれを否定する。というのも、「公と私は、互いには対立もしくは葛藤の関係におかれてはじめて、それぞれに明確な意味を付与される言葉である。混乱が生じるのは、公／私という概念軸と集団／個人のそれとを重ね合わせるときにおいてだと思われる<sup>65</sup>」からである。つまりそのような「公／私」と「集団／個人」を「重ね合わせ」て「混乱」するのは、『公』と聞くと、『私』のみならず『個』までもが抹殺されると脅える<sup>66</sup>ような個人主義＝私人主義の「感情」にはかならない。これにたいして、「健全な人間は、『人格』、『感情』、『規律』そして『帰属』のあいだの様々な葛藤によく耐えるという意味で、『平衡』の感覚と精神とを保持している<sup>67</sup>」という。それゆえ西部は、そのような個人主義＝私人主義という「感情」へ陥らないように、上のような「概念整理」をわきまえた「健全な人間」へなるべきだと恫喝し説教しているにすぎない。西部は、小林よしのりの『戦争論』への反響と批判にたいしても、その唯一の「みるべき論点」として「公と国とを同一視している」という問題のみをとりあげ、「たしかにその漫画本には、公＝国という表現が何箇所かにみられる。そしてその等式が成り立つかどうかは大いに論議されてしかるべき事柄だといってさしつかえない<sup>68</sup>」とする。しかし西部は結局のところ、「公と国とを同一とみなすのよりもはるかに大きな間違いはそれらを分離することである」と説教するという態度に終始する。つまり私生活を享楽する「情緒的」なあり方にたいして、公共心が足りない、もっと公のこと、国のことを配慮しなければ「健全な人間」にはなれない、分別をわかまえるという保守主義の高踏的な説論にはかならない。またここには、佐伯啓思と共通するアメリカ主義（アメリカニズム）への批判があるはずだ。

このような議論を意識したうえで、小林よしのりは、『戦争論』への批判を

受けて、この「公と私」の対立を、「個と公」の関係へ読み替えるという戦略をとる。小林は、保守派の伝統に則って、たんに「滅私奉公」を説教するという方法をめざとく避けているようにみせる。もしも個人＝個性というものを否定することで、公＝国へと赴けば、戦前のような国家主義と同質と受け取られ、現代に「猛威をふるっている」個人主義によって反発されてしまい、またその「個性的な」小林よしのりという「メディア」<sup>99</sup>との矛盾を孕み、小林という個性に共感する者の個性をも滅殺してしまうことになる。小林のポピュリズムにとって問題であるのは、個々人の個性を一定尊重しつつも、それを越える「公＝国」を教え込むにはどうすればいいか、ということだと考えられる。そのためには私人と個人とを区別するかたちで、その私人性を廃棄するという論理を踏まえている。それゆえ小林は次のようにいう。「『公』だけに人格を吸収されて『私人性』をないがしろにしてしまう愚も警戒しなければならないが、むしろ日本における異常性は『公』を忌避するのみで『私人性』だけを肯定し、『私欲』のみを押し進めていけば『公』が出来上がるなどと、ほとんどの知識人・文化人・マスコミが戦後一貫して間違った観念を流布してしまったことにある」<sup>100</sup>と。

小林は、大江健三郎や加藤典洋、吉本隆明などの議論を批判しながら、いかにして個人＝私人から公共性が形成されるかという問題の立て方を拒否して、反対に「公」があるから「個人」があるという論理展開を主張する。すなわち「もし世界にたった一人っきりで、他人がいなかったら、『個人』の自覚も発生しないし、『個人』の概念もない」<sup>101</sup>のだから、「『個人』はやっぱり他人がいて、『公』があるから発生する。そこで『個人』が誕生するんであって、いきなり初めっから『個人』があるわけじゃない」<sup>102</sup>という。「要するに『個人』と『公』を対立させてしまうのではなくて『個人』のなかに『公』があるんだ、ということをお認めなければいけない」、「つまり『公民』になれ」<sup>103</sup>というわけだ。このように小林の議論は、保守派の伝統を踏まえつつも、この結論に尽きていると思われる。

西部のいうように、小林の『戦争論』では「公＝国」という等式が頻繁に使われたのにたいして、それを「新しいナショナリズム」の指標として批判されたが、このような批判者の一人である姜尚中を念頭において、小林は反批判をおこなう。「そもそも『公はすなわち国家になり、それ以外は全部私益』って

いう言い方がおかしいだけだね。国，ステートがやるのが必ずしも『公』と一致するかどうかはわからないからね。だから権力は見張らなきゃならないって言っているんだよ<sup>94</sup>と。しかし小林は「もう片っ方で『パブリック・マインド』を具現化する道具として『権力』というものがある<sup>95</sup>とも指摘する。こうして小林は「『個』の中に強力に『公』を含み込んだ者は『私』も強力なのであって、逆に『公』がなければ『私』も弱々しく漂うようなものにしかならない<sup>96</sup>と断言することができたわけである。

このような論理のなかで小林は、彼のいう「公＝国」が、具体的な現在の「日本政府」とは必ずしも一致しないとしながら、それが理念として現存しているというかたちで「国家」を弁証していることがわかる。しかし小林はこの「公共心」と「天皇」については、「古代から血族社会の集合体として出来上がってきた、日本というものがあって、その日本人全体の公共心の具現化として天皇というものがある<sup>97</sup>というのを忘れてはいけない。従来つねに天皇についてはあまり多くを語りたがらなかった小林にとって、この発言は大きく踏み込んだものとして注目される。

こうしてさらに小林は、福沢の『瘦我慢の説』を引き合いにだしながら、その冒頭の言葉「立国は私なり、公に非ざるなり<sup>98</sup>」の解釈として、「世界大で見れば、立国は徹底した自己本位の私情を貫くことに他ならない。他国の利益を考えてやるような公共心は世界大では通用しないという、恐るべきナショナリズムのこと<sup>99</sup>なのだ」という信条を吐くことができたのである。ここに小林のいう「公」の境界＝限界が現れている。つまり彼のもつ「公共心」は、「世界大」という国際的な関係においては、反転して日本国家の「私情」となり、もはやそこでは普遍的な公共性は成立しない。いったん世界へと開かれると、国家は他者への配慮をすることなく、私利私欲を追求してもかまわないという倒錯が矛盾を自覚することなく語られるわけである。つまり、一国のなかでは、あれほど「私利私欲」を拒絶し、私人主義という感情的な享楽を叩き、そのことで「公＝国」へと飛躍することを強要しておきながら、いったん一国のワクを越えると、その公共心は死滅し、ふたたび「私情」が復活するのである。

このような物語を小林は正しくも「恐るべきナショナリズム」としているが、彼自身「わしの持っている『愛国心』ってのは、パトリオティズムから、国の歴史そのものを愛するナショナリズムまであるだろうね<sup>100</sup>」というように説明



する。それは『戦争論』のモチーフにかかわって、「負け戦の中でどんな民族性が出てくるか」と表現され、まさに「そこにこそ民族の全体が現れてくる」<sup>100</sup>のだという。それゆえそこで現れる民族性の「そのすべてをいとおいしいと思わなきゃだめ」であって、「それは何千年にもわたる民族の蓄積の発露なわけだから、そこを否定してしまったら、民族性そのものを、日本人であることそのものを否定してしまうことになる」<sup>101</sup>という。戦争という「世界大」の関係のなかで、私情を貫く国家に「民族の全体」が発露され、そこでおこなわれるどのような残虐な行為であっても「すべてをいとおいしい」と思わなければ、日本民族の誇り、日本人らしさのすべてが失われる、という超飛躍の論理にはかならない。

### 三 公共性の基礎と私利私欲の内実

この小林の国家論＝戦争論や福沢諭吉解釈に少なからず影響を与えていると思われる、坂本多加雄は、その著『新しい福沢諭吉』（講談社現代新書、1997）や『歴史教育を考える』（PHP新書、1998）などで、加藤典洋を意識しつつ、福沢の国家論、文明論とともに『瘦我慢の説』について坂本なりの解釈を示している。坂本の解釈では、福沢は原理としては私利に基づいた「文明」の立場に立ちながらも、国家を構想するさいには、この原理は制限され、「偏頗心」という愛国心によって立国が企てられる。したがって「国境や国民の区別を取り除いた世界的規模の分業によって、人類が一つの市場社会のなかに結ばれるような状態を念頭に置いて言われており、福沢は、それを『公』として理解している」<sup>102</sup>という。福沢の生きた時代にそのような公的領域が成立していたのかどうか問題があるが、ともかく普遍的な文明の世界という「公」から見ると、立国の精神は「偏頗心」という私的なものにすぎないという比喩として語られていることになる。しかし坂本によれば、福沢の原理的に依拠する世界の文明は、私利＝利己主義という私的なものによって構築されていたのではないかと

このような問いを加藤から突きつけられていると読んだ坂本は、加藤が「この『立国は私なり』は、文字通り、私的世界を維持することこそが、国家の独立を保証するという意味だと解釈しているよう」<sup>103</sup>だが、「しかし、福澤が、そこで『私』と述べているのは、世界という普遍的な立場を『公』と見れば、自国にこだわることは『私』になるという意味であり、そこでの『私』は、直ち

に、個人に専属する様々な利害の主体としての『私』を指すわけではない<sup>96</sup>として、この場合の「私」は「私情」であり、「瘦せ我慢」としての「偏頗心」にはかならないとしている。しかし坂本はこの区別を十分な論拠をもって説明できてはいない。ただ普遍的な「公」的世界にたいしてある特定の国民国家は「私」にすぎないといっているだけで、西部や小林らの依拠する保守的で伝統的な枠組みと変わりはない。またこの「偏頗心」である「愛國心」がなぜ生じるのかという説明も、結局のところ、親子の愛情をアナロジーに使う、「国家を愛しているのは、自分がそのなかを選択して生まれたからではなく、選択以前の問題として生まれ落ちたからである」<sup>97</sup>ということしかできていない。ここでは、国家が土地や私有財産を守っているという一般的な事実のみを指摘して、それゆえ個人が国家への帰属をすると弁証する安易な論理があるのみだ。こうして国籍をもっていない人びと、国籍を剥奪された人びと、土地や私有財産を国家に奪われた人びと、国家によって強制的に移住させられた人びとといった現実とは、坂本の視野から排除されていく。

では他方で加藤典洋は、この「立国は私なり」という命題をどのように解釈しているだろうか？ 加藤はいくつかの福沢からの引用を論拠にして、次のようにいう。「『公』の基礎が『私』であり、いわば公共性は私利私欲の上に築かれなければならないとは、福沢の思想的出発時からの持論だった」<sup>98</sup>。さらにこの議論の画期的な意義を「従来福沢は『政権』は社会公共のため、『私権』は個人と私事のため、と二つを分け、『私』は『公』に先立つ、と述べてきたのが、ここでは、ではこの『社会公共』のためである『政権』のその根源は何か、と考えて、その底にもまた『私』がある、と一歩その『私権』論を『政権』の領域にまで踏みこませる」<sup>99</sup>という。確かに福沢は「立国は私なり、公に非ざるなり」といっており、この場合の「公」は一国内における「公」であって、国際的な視野を「公」としているのではない。もし世界の普遍的な次元を「公」とするならば、そのような立場でそもそも立国をすることは不可能であり、あえて「公に非ざるなり」という必要すらなくなる。

それゆえここでいう「私」は、「公」を支える、その根底にある普遍的なものであり、「公」が解体し、国が破れてもなおそこに残るものとして「私」は根底に横たわっており、そうした「国」や「公」に頼るナショナリズムは「浅薄」<sup>100</sup>なものにすぎない、と加藤は解説している。したがって「この福沢の論

を敷衍すれば、一つに、ナショナリズムの核心は、国民国家への忠誠心というような、国民国家があってはじめて生じる公的感情、公的価値にあるのではない。といってまたそれは、国民文化、言語といった、国家を必ずしも前提としないが共同的な価値を基礎とするパトリオティズム（愛国心）といったものでもまったくない。……では、ナショナリズムの核心とは何か。それは、人間誰もが国のあるなしにかかわらずもつ私情、国民国家の成立以前にあり、その滅亡後にもそれとは独立に残る、何にも公認されない私的感情にほかならない。それは相対的な、『公』に対しての『私』という関係の中での現れだが、その源泉は、絶対的なものであり、……その私情の核にあるのは、あの『私利』である」<sup>60</sup>。

私はここにある意味で坂本よりも適合的な、国民国家に依拠した新自由主義のイデオロギーを感じる。確かにこれは「ナショナリズム」とレッテルを貼って否定できるような議論ではない。坂本や小林のような「浅薄」な「公」に依拠したナショナリズムとは違って、その「公」を近代において成り立たしめている、強かで根底的な「私」の領域の普遍的な拡がりを指し示している。ここで加藤は明らかに、ナショナリズムとデモクラシーとの対立を乗り越える視座を提示しようとしていると受け取ることができる<sup>61</sup>。しかし加藤は、「敗戦後論」以来、自分が新たなこうしたナショナリズムのイデオログと同列に扱われてきたことを意識して、単行本になったさいの「あとがき」で次のように注意を向けている。

すなわち「わたしが、これまでの歴史をきちんと受けとめることのできる主体、というほどの意味で『語り口の問題』で使った『歴史形成の主体』という言葉が、ヘーゲルと結びつけられ、国民の大文字の歴史の創造といったナショナルな主張として受けとめられ、そこから『歴史主体論争』などという言葉も生まれているが、それは……わたしの論とは無関係である」<sup>62</sup>と述べ、さらに「ここで、わたしが過去の歴史を引き受ける主体、というのは、この二つの歴史〔世界史と自国史〕の分裂そのものを引き受ける主体、というほどの意味であって、このうちの自国史としての歴史を引き受け、これを形成するナショナルな主体などというものではない」<sup>63</sup>と断っている。

そうである以上、これにたいしてたんにそれは「何々ナショナリズム」であるとレッテルを貼っても論争としては意味がないし<sup>64</sup>、少なくともそのことを

前提にし偏見を持って議論をはじめのわけにはいかない。人を「ナショナリスト」と決めつけ、そうすることで自分が「ナショナリズムを越えて」いくというとき、問われているのはその言葉をどのような意味でその人が使用しているのかという難問である。そこでは少なくとも「飛躍する決断」を禁欲することから始められなければならないのではないだろうか。

現代のとりわけこの日本における国民国家やナショナル・アイデンティティの議論は、新自由主義を原理としたグローバリズムの展開のなかで浮上し、それとの対抗とともに、いわば共犯といった関係をもっている<sup>65</sup>。ナショナリズムがそもそも閉鎖的で、排外的で、偏狭なままで、グローバルな世界性を獲得できるのかどうか、あるいは世界に開かれたあり方でナショナリズムを構想できるのかどうか、これはたんに保守派知識人にとってのみ焦眉の課題であるのではない。さらにいえば、この問題を吟味するさいには、おそらく加藤のいう「私利私欲」の内実が問われなければならないのは間違いないであろう。

#### 四 責任・哀悼・謝罪

戦争責任問題、侵略戦争の謝罪と補償、「従軍慰安婦」問題などが戦後50周年を前後して噴出し、そこに危機を感じた「自由主義史観研究会」や「新しい歴史教科書をつくる会」の蠢動がマスコミに取りざたされるなか、加藤典洋の『敗戦後論』は著者の予期を越えたかたちで論壇の一つの焦点となっていく感がある。

加藤の当初の思惑からすれば、「かなり頭の固い革新派からは教条的な批判が来るだろうが、現在の革新派の敏感な部分には、そのモチーフは受けとめられ、大方の明確な形での批判は、(そのモチーフを正確に受けとめれば窮地に立たされることになる)先鋭な保守派のほうからくるだろう……。革新派の知識人との間には対話が成り立つと考えていた」<sup>66</sup>にもかかわらず、「その批判が主に革新派の陣営から寄せられた」<sup>67</sup>のはなぜだろうか。

私の印象からすると、おもに革新派に近い人たちからは、国民国家批判の立場を前提にして、加藤の議論が「ナショナルな国民意識」を再興する試みとされ<sup>68</sup>、反対に保守派に属する人たちからは、より強い国家主義の立場を前提に、加藤の議論が国家意識を明確にしていない点を批判しているようにみえる<sup>69</sup>。またここで公的領域を私的領域とのかかわりで、どのように把握するかという

議論も絡んでくる<sup>60</sup>。大ざっぱに整理してしまうと、左から国民国家意識の強さを叩かれ、右からはその弱さを窘められるという構造があるように見える。けれどもこれは印象以上のものではない。ともあれ加藤は、このような批判を意識して『戦後の思考』を著しており、そこでは明らかに彼の国家観、政治思想が語られているわけで、加藤を批判するしないにかかわらず、今後この問題をおつかう際にはこの『戦後の思考』を検討することが必要となってくるであろう<sup>61</sup>。

そのような多くの批判のなかでも高橋哲哉による批判は、いま現在ではおそらくもっとも多岐にわたりしかも執拗に行われている唯一のものといえるのではないだろうか。浅田彰は、この論争を振り返って、「少なくとも、論理的にみるかぎり、〔加藤と西谷修の〕対談の後の『《哀悼》をめぐる会話』（『現代思想』1995年11月号）も含めた高橋さんの批判で尽きていると思います<sup>62</sup>」と発言し総括している。しかしながら、はたしてそれで尽きているのだろうか。

高橋は『戦後責任論』でまとまった批判を加えているが、それは彼のいう「責任＝応答可能性」論を前提にして、戦争責任と戦後責任を論じることが主眼となっており、一連の戦争責任問題、戦後補償問題、「従軍慰安婦」問題といった議論とともに、それにたいする反動である「ネオナショナリズム」の議論という文脈で加藤を位置づけている。

明らかにレヴィナスの影響が濃い高橋の見解によれば、責任とは「応答可能性」であり、他者からの呼びかけによって、それに反応する応答可能性が生じ、こうしてなんらかの「責任」が成立する。したがって「すべての人間関係の基礎には言葉による呼びかけと応答の関係がある<sup>63</sup>」と根本的に規定される。しかし彼はまた一方では、「責任というものが根源的には〈他者に対する責任〉であり、〈他者との関係〉に由来することを示している<sup>64</sup>」とも規定しているが、これは字義どおりには矛盾した規定であるように見える。

つまり〈他者との関係〉という存在論的な根拠があってはじめて「言葉による呼びかけと応答の関係」が生じるのでなければ、そもそも責任の根拠が無くなるのではないだろうか。高橋は「この呼びかけは、音声上は沈黙の呼びかけであってももちろんかまいません。沈黙がなんらかの呼びかけの意味をもって聞かれる、ということも当然あるでしょうから<sup>65</sup>」と付け加えているが、音声

があろうが無かろうがともかくも「呼びかけ」が「聞かれる」ことによって「責任＝応答可能性」が生じるわけであるから、呼びかけられた側が「言葉によって」自覚しない限り「責任」が生じないという矛盾を孕むことは免れていない。しかし責任が問われるときは、本来は他者との関係が先行し、そこですでに責任が生じているとして問題になるのではないだろうか。

これはたんなる揚げ足取りではない。責任の発生過程として、責任の根拠は〈他者との関係〉にあるが、それは〈言葉による関係〉によってはじめて生じる、と高橋は規定していると考えられ、責任の内実もその他者からの呼びかけによって規定されることになる。これは責任という問題を言語による関係でその発生を説明することであり、ここには「責任」にかんする相対的な存在論が語られている。しかし実際には〈他者との関係〉と言葉による告発／応答によって生じる〈意識の関係〉とには大きな隔たりがあり、この断絶をどのように繋げていくかが責任をめぐる激しい論争の鍵を握っている。

このような曖昧な責任論<sup>66</sup>は、高橋のいう「戦争責任」と「戦後責任」との関係において大きくそれを制約するものとして影響を及ぼしていると思われる。高橋はまず「日本の戦後責任はもちろん戦争責任を前提とし、それと密接不可分のものです。戦後責任は戦争責任から出てくるのであって、その逆ではありません<sup>67</sup>」という。この場合の「戦争責任」とは「罪責、犯罪という意味での責任であって、たんなる応答責任ではありえません」としているが、また「同時にわたしは、罪責としての責任も、応答可能性としての責任という観点から解釈することができるかもしれない」と独自の視角を挿入する。つまり「罪責としての責任は、それ自体、被害者および社会を構成する他者たちとの間での、応答可能性の関係の破壊からその回復へ、というプロセスとして理解できるかもしれない<sup>68</sup>」という意味は、あまりよく理解できない。罪責は「たんなる応答責任ではありえない」といいながらも、それを応答可能性から解釈できるとすれば、つまり加害者が被害者の告発に応答できなかったから罪があり責任が生じる、ということになる。この論理が、はたして戦争犯罪の責任が加害者と被害者との間で争われている際にどれほど有効であるかきわめて疑問であって、現実はそのような場面では告発／応答があったかどうかではなくて、そもそも加害／被害という事実がどのように存在したかが焦点となっているのではないだろうか。ここには〈意志・行為にかかわる事柄〉と

〈意識・言語にかかわる事柄〉が混同され曖昧にされている印象を受ける<sup>98</sup>。

とりあえず高橋のいうように「戦後責任」が「戦争責任」から出ているとしても、その「戦後責任」は他者からの被害の告発によって呼びかけられて生じてもいるのだが、その責任を受けとめる主体はいわゆる「日本人」以外にない。しかしそれは「あくまで日本国家という法的に定義された『政治的』共同体に属する一員という意味での『日本人』で」<sup>99</sup>あり、「具体的にいえば、国籍法によって日本国民の一員であり、日本国憲法によって日本の国家の政治的主権者である人」にほかならない。これには日本国へ戦後帰化した朝鮮人や中国人はなぜか含まれず、「何世代も前からいわゆる『日本民族』に属している人たち」<sup>100</sup>に限られるという。しかしここで高橋がいう「『日本民族』系の人々(エスニック・ジャパニーズ)」というのが、アイヌ民族と沖縄民族を含むものかどうかという重大な疑問があるが、ともかくこのような「日本民族」になぜ戦後責任があるかといえば、そのなかに「罪責としての責任が、いま、現在のこととして、いわば実体的にも含まれている」<sup>101</sup>からだというのである。

このように高橋によれば、戦前の大日本帝国憲法によって拘束された日本国民が犯した「罪責としての責任」から、それを実体的に含むかたちで生じた「戦後責任」を戦後の日本国憲法に拘束された「日本民族」が引き受けるのは、その人びとの祖先が「何世代も前からいわゆる『日本民族』に属している」からにほかならない、とになってしまう。はたして責任はここでなにを媒体として引き継がれているのか。ここには図らずも加藤のいう戦前と戦後の「ねじれ」が語られているのではないか。この立場から高橋の加藤批判は、有効な論理的一貫性を保持できるのだろうか<sup>102</sup>。

## 五 非当事者による責任の引き受け方

この責任論がでてきた背景には先述のように、他国の被害者からの謝罪の要求という重い問題が横たわっている。これは、高橋の解釈するように、「謝罪」が先か「哀悼」が先かという選択の問題ではない。自国の死者への哀悼が先にくるといふ論理は、そもそも加藤がたてたことであり、そこでは他者が捨象されている、と高橋は主張しているが、そうではない。ここで高橋は、根本で加藤のモチーフを掴み損なっているように思える。加藤の議論の出発点には、すでに他者との関係が前提されており、過去において、日本という国が犯した戦

争の責任が厳然として存在している。それゆえに謝罪が求められているわけで、そのような謝罪に相手が納得するかたちで対応するとはどのようなあり方か、という事態が加藤の言説の場を構成しており、そこから加藤は一步も外にでていない。つまりここで要求されている態度とは、たんに過去の歴史を総括し、そこで責任の所在を明らかにし、形式的に政府が謝罪し補償するだけではすまない。いや、そもそもそこで直接戦争にかかわっていない者が大半を占める国民の代表者が、どのようにすれば相手の納得する謝罪をおこなえるかにかかっている。そもそも謝罪するとは、責任を自らのものとして認め、それを引き受け、そのことにたいして自らのこととしていたみを感じ、悲しむことができなくては、被害者に向き合うことはできないであろう。つまり自分たちのなかに悲痛な体験を抱え込み、それと同時に自分たちが甚大な被害を他者にもたらしたことを、自らの経験のなかに組み込まない限り、他者は納得することはないのではないだろうか。求められているのは、他者の悲惨な状況へ真っ先に同情することではないはずだ。そのような安易な心情を受けつけないほどの惨事が存在し、そこに決定的な断絶がある。そのような厳しい現実の前に、自らのなかに痛みを感じない者は、安易な共感を他者に拒絶されてもしかたないだろう。そのような埋めることのできない淵をはさんで、それでも他者に謝罪することができるのであれば、それはどのようにすれば可能なのか。

自己のなかに、自分たちの死者の痛みを感じ、苦痛を舐めるという経験をし、そのことで悲哀と責任を引き受けなければ、他者は納得しないのではないか。それゆえに死者への哀悼は謝罪と切り離すことはできず、謝罪のためには、兵士・加害者を含めて死者を「無意味」なまま哀悼し、そのことで責任を引き受けなければならない。加藤の論にはこのような構造があると考えられる。おそらく、謝罪にとって死者への哀悼は、その行為の必須の条件となっていると加藤には考えられているはずだ。それゆえ、哀悼が先か謝罪が先かというのは疑似問題にすぎない。しかし問題は、この加藤がつくった土俵に保守派と革新派が上がって哀悼をめぐって議論を実際に闘わせるかどうかにかかっている。

またこのような高橋の批判とともに、国民国家論批判として、加藤のいう「謝罪の主体としての日本国民」というワクづけにたいして疑問がだされている。川村湊は加藤がいう「わたし達」といういい方を捉えて、「この『わたし達』から排除されるのは、日本人以外の外国人であり、もう一つはアイヌ民族



や沖縄人のような“非<sup>やまと</sup>日本民族”であり、そして“非国民”である<sup>16</sup>と批判する。彼によれば、「日本の戦争の死者を悼むということにおいて、『三百万の自国の死者』と『二千万のアジアの死者』とを峻別しなければならぬという根拠を私は見つけることができない」との立場から、実際に死者の分類は不可能であり、区別した上でそのうちのどちらかの死者への哀悼を先にすることは「ナンセンス」であるという。しかし、被害者から謝罪や補償が問われているとき、そこには死者の区別が、つまり加害者と被害者という区別が厳然として前提にされているのではないか。かりに厳密に言えば、区別できないような死者が個別にいるとしても、そのことをもってこの区別がすべて「ナンセンス」だといえるのだろうか。また実際に国際的にその論理は通用するのだろうか。それとも川村には、被害者の存在は認めるが、加害者の存在は認めないとも主張できるのだろうか。ここには被害をもたらした原因としての加害をどのように確定するかという問題が存在している。

また李孝徳は「加藤の個々の議論自体はきわめて暴力的な二分法を前提視している<sup>17</sup>」といい、「例えば、戦死した朝鮮人、台湾人、台湾や北方の少数民族の皇軍兵士や日本軍に虐殺された沖縄の人々はどのように位置づけられるのか<sup>18</sup>」と疑問を呈している<sup>19</sup>。

おそらくこれらの批判的見解をもたざるをえない人びとのなかには、自らの親類縁者を亡くした人もいるかもしれない。そのように自分に繋がる者の戦死という体験から出発し、その死を哀悼すること、そして過去の戦争の客観的な認識にたつて被害／加害の実相を踏まえ、いたみをもって謝罪し、ふたたび侵略を犯さないことを誓い、平和を祈るという行為は、実際には少数の人びとによっておこなわれてもいる<sup>20</sup>。ともあれ謝罪が国際的に問われている場面において、本来的にはその当事者である加害者が謝罪の主体となるべきだが、そのような直接罪のある元兵士・戦争犯罪人の生存者が少なくなり、その対応を求められている側が圧倒的に戦後世代に属し、直接侵略の経験がない者が多い状況では、加害者の総体を確定し、その責任をなんらかのかたちで継承しなければ、そもそも謝罪は成立しない。おそらくここに、戦争犠牲者の遺族の立場と、加藤典洋の問題設定との微妙な、あるいは決定的な違いがある。

加藤にしてみれば、それらのさまざまな批判は等しく、国民国家の問題を捉え損なっていると思われるだろう。加藤によれば、「ナショナルなアイデ

ンティティーに対し、これがナショナルなものであることを理由に、これに反対を唱えるあり方に反対である。……このような批判では、現に、わたし達が、国民国家のあり方にさまざまな不都合を感じ、これをより開かれたものにしたかと思いつつ、いわば『ねじれ』を抱えながら、この国民国家を現実の枠組みとし、そこに生きている事実が、そこに組み入れられないからである。この『ねじれ』た事実の厚みにこそ、わたし達がそれを前提に生きつつしかもそれに異議申し立てをすることの根拠がある。その根拠を離れた、単に頭で考えられただけの国民国家批判を私はそこ〔『敗戦後論』あとがき、315頁以下〕で、イデオロギー的な国民批判と呼び、否定している。とはいえ、このナショナル・アイデンティティーという考え方を思想として、無前提に肯定できるものと考えているのではない。それはしばしば個人と集団を対立的にとらえた上で、個人の価値を集団の価値のもとに否定する考え方と結びつきやすい。そのことにわたしは、異和感をもち、従来よく見られるこのタイプの主張としてのナショナル・アイデンティティーを、否定したいと考えている。考え方としては、わたしの価値の基準は個人の自由ということで、これはナショナルな考え方で、対立点をもっている。この対立をどのように乗り越えていくか<sup>9)</sup>、そこに焦点がある、という。

議論は錯綜し、論争は多岐にわたり混迷を極めているようにも見え、この加藤典洋という交差点をめぐるそれぞれの論者がすれ違っているような印象を受けるのはなぜなのだろうか。

## おわりに

加藤典洋は、『敗戦後論』への批判に応えるかたちで『戦後的思考』を公刊したのちも、精力的に「日本人」論や「天皇の戦争責任」論にかんする書物をコンスタントに出版している。また国会で「憲法調査会」が開かれ、憲法「改正」をめぐる激しい議論がなされるなか、「憲法を選び直して再生を」と説いている<sup>10)</sup>。加藤は、憲法の平和原則をそのままに国民投票で「もう一度」選び直すことを提案する。

このような加藤による現実の政治的問題、たとえば「国旗国歌」法などについての提言を、具体的な政治の議論として扱うことも必要ではあるが、加藤のそのような特異な提言を支えている政治理論・国家哲学については、たんにそ

れがナショナリズムであると決めつけるだけに終わってしまったように見えるのは残念だ。

本稿もそのような根本的な問題にはいまだ充分触れていない。これからの課題として、①加藤典洋によるヘーゲル解釈の是非。特に『精神現象学』の解釈の妥当性。②加藤によるマルクス解釈の是非。特に「ユダヤ人問題によせて」の解釈の妥当性。③「300万」の自国の兵士への「無意味なまま」の哀悼が可能かどうか、という点が少なくとも論じられなければならないと考えている。

(注)

- (1) George Orwell, *Anti-Semitism in Britain*, 1945, *The Complete Works of George Orwell*, vol.17, Secker & Warburg, 1998, p. 70. 小野寺健編訳『オーウェル評論集』岩波文庫, 1982, 275~267頁。
- (2) 石田英敬/鶴飼哲/小森陽一/高橋哲哉『脱『パラサイト・ナショナリズム』!』では、端的に「ナショナリズムはつねに『病氣』であり、『健全なナショナリズム』は存在しない」(『世界』2000・8, 200頁)と断定されている。
- (3) 末川清ほか訳『ドイツ国民とナショナリズム1770-1990』名古屋大学出版会, 1999, 12頁。
- (4) 同前, 12~13頁。
- (5) 同前, 13頁。
- (6) 増補版『現代政治の思想と行動』未來社, 1964, 168頁。
- (7) その「第一部追記および補註」で丸山は「革新陣営もナショナリズムの積極的なシンボルの創出に成功しているわけではない。ナショナル・インタレストの明確なイメージとそれから生まれるプログラムを保守・革新双方とも持ちあぐねている点に現在の日本の政治的真空状態が象徴されている」(同前, 531頁)と指摘した。他方で、丸山の「健全なナショナリズム」を批判する姜尚中は次のようにいう。「丸山さんがこれだけ人びとをとらえたのは、いかにして戦前とは違うナショナリズムのかたちを戦後民主主義のなかで再生させるか、というテーマが、丸山さんの一貫した問題意識にあったからではないかと思うのです」(国民文化会議編『丸山眞男と市民社会』世織書房, 1997, 92頁)。このような批判の先蹤として、酒井直樹『丸山眞男と忠誠』(初出『現代思想』1994・1)がある。そこで酒井は「丸山教授はすでに日本の国民共同体への忠誠を告白してしまっている」(『死産される日本語・日本人』新曜社, 1996, 59頁)と指摘し、「問題は、他である『西洋』に対照されて定立される自が、まったく無規定に『日本』として与えられてしまっていることなのです。……しかも、古代日本から始まって、連続するものとして存在不拘束性がとらえられてしまう傾向が、彼の歴史論の語りの構成にはあるように思えます」(同前, 61~62頁)と批判する。そこに「同一の民族的共同体がその同一性そのものは変えずに、連続的に、自己展開するという発想」(同前, 68頁)があり、それゆえ「彼の批判は、批判的国民主義としてしか展開せざるをえず、国民主義的でない批判、すなわち非国民主義的批判の可能性は摘み取られてしまったのです」(同前, 71頁)と手厳しい。
- (8) 徐京植は、「国民国家と自分との同一化」を「ナショナリズム」と定義する上野千鶴子から彼の朝鮮人意識が「ナショナリズム」ではないかと論難されたのにたいして、それは「ナショナリズムは悪だ、なぜならそれはナショナリズムだから——そんな粗雑な循環論法」(日本の戦争責任資料センター編『ナショナリズムと「慰安婦」問題』青木書店, 1998, 168頁)であると反論している。しかしこの粗雑な定義を認めないことと、自分の思想がナショナリズムではないということとは同

じではない。またこの上野の定義を「粗雑」なものとするならば、高橋も同じような「粗雑」な定義をしている。すなわち「ナショナリズムが本来、国家や民族という一なるものへの融合、同一化を要求する危険なものだ」(『戦後責任論』講談社、1999、171頁)。それゆえ高橋が「日本国家への帰属」を肯定するとき、それは「日本国家への同一化」ではない、と区別しているが、その断言の明白さに反して、その意味するところは明瞭とはいえない。少なくともこの場合の「同一化」と「帰属」とは截然と概念的に区別しにくい。

- (9) 『象徴天皇制度と日本の来歴』都市出版、1995、276頁。  
 (10) 同前。  
 (11) 同前。  
 (12) 同前、277頁。  
 (13) 同前。  
 (14) 「忘却のための『国民の歴史』」、小森／高橋編『ナショナル・ヒストリーを越えて』、東京大学出版会、1998、176頁。  
 (15) 同前、191頁。  
 (16) 同前。  
 (17) 『記憶のエチカ』岩波書店、1995、267頁。  
 (18) 同前、226頁。  
 (19) 酒井直樹は次のようにいう。「たしかに、私は人種主義には反対する。しかし、人種主義への反対がただちに私を人種主義の外の安全地帯に置いてくれるわけではないのである」(前掲書、vi頁)。  
 (20) アントニー・スミス、高柳先男訳『ナショナリズムの生命力』晶文社、1998、295～296頁。  
 (21) 「歴史教科書はいかに書かれるべきか」、『正論』1997・5、58頁。  
 (22) 『市場・道徳・秩序』創文社、1991、37頁。  
 (23) 同前、39頁。  
 (24) 「公と私、集と個そして国と民」、『発言者』1999・3、8頁。  
 (25) 同前。  
 (26) 同前、9頁。  
 (27) 同前。  
 (28) 同前、10頁。  
 (29) 中西新太郎『小林よしのり』というメディア』、『世界』1998・12、岩波書店。  
 (30) 『「個と公」論』幻冬舎、2000、399頁。  
 (31) 同前、152頁。  
 (32) 同前、152～153頁。  
 (33) 同前。  
 (34) 同前、338頁。  
 (35) 同前、348頁。  
 (36) 同前、314頁。このような論理に似た議論は、小淵前首相の私的諮問機関「21世紀日本の構想」懇談会の提言にも現れており、現代日本の保守的発想に通じている。すなわち「グローバル化や情報化の潮流の中で多様性が基本となる21世紀には、日本人が個を確立し、しっかりとした個性を持っていることが大前提となる。このとき、ここで求められている個は、まず何よりも、自由に、自己責任で行動し、自立して自らを支える個である。自分の責任でリスクを負って、自分の目指すものに先駆的に挑戦する「たくましく、しなやかな個」である。  
 そうした個が自由で自発的な活動を繰り広げ、社会に参画し、より成熟したガバナンス(協治)を築きあげていくと、そこには新しい公が創出されてくる」(河合準雄監修『日本のフロンティアは日本の中にある』講談社、2000、38～39頁)。

- 37) 『「個と公」論』, 169頁。
- 38) 石田雄編『福沢諭吉集』筑摩書房, 1975, 266頁。
- 39) 『「個と公」論』, 368～369頁。
- 40) 同前, 31頁。
- 41) 同前, 301頁, 傍点引用者。
- 42) 同前。
- 43) 『新しい福沢諭吉』, 194頁。
- 44) 『歴史教育を考える』, 56頁。
- 45) 同前, 57頁。
- 46) 同前, 142頁。
- 47) 『「瘦我慢の説」考』1996, 『可能性としての戦後以後』, 岩波書店, 1999, 213頁。
- 48) 同前, 213～214頁。
- 49) 同前, 215頁。
- 50) 同前, 217頁。
- 51) 加藤はいう。「いわばナショナリズム(国権論)の核を吟味しめくことで, 公的なナショナリズムを解体し, そのことで公的な民主主義(自由民権論)を, 普遍性にひらかれた実践的な民主主義へと解体構築する, もう一つの道である」(同前, 220頁)。
- 52) 『敗戦後論』講談社, 1997, 318頁。
- 53) 同前, 321頁。
- 54) 間宮は「加藤のいう『ねじれ』とは戦後の日本にビルト・インされた構造的ねじれではなく, 加藤典洋という個人にビルト・インされたねじれである。根底にナショナリズムの心情を持っているが, ナショナリストになりきれない心中の葛藤」(『知識人ナショナリズムの心理と生理』(1997), 『同時代論』所収, 岩波書店, 1999, 70頁)と決めつけている。
- 55) 間宮陽介は次のようにいう。「なるほどナショナリズムと新自由主義とは一見すると両立しないように見えるが, 実際には両立可能だし, 現に両立した。というのは, 政策原理としての新自由主義は国力を強化し回復するための手段, インターナショナルな自由主義ではなく, 内向きのナショナリスティックな自由主義だったからである。レーガノミックスやサッチャリズムが新自由主義を振り所にしたのは, 自由化, 民営化, 規制緩和などの新自由主義的政策が国力強化に有効だとみなされたからに他ならない」(『同時代論』, 55頁)。
- 56) 『戦後的思考』講談社, 1999, 7～8頁。
- 57) 同前, 7頁。
- 58) 西川長夫『国民国家論の射程』柏書房, 1998。上野千鶴子『ナショナリズムとジェンダー』青土社, 1998, など。
- 59) 佐伯啓思『現代日本のイデオロギー』講談社, 1998。
- 60) 小林よしのり・福田和也・佐伯啓思・西部邁『国家と戦争』飛鳥新社, 1999。
- 61) 『群像』2000・3に, 「加藤典洋『戦後的思考』を読む」と題して, 鶴見俊輔「カメラをひいて」と井口時男『「私利私欲」を越えるもの』の二つが掲載されているが, これらは応答している数少ない例である。
- 62) 高橋哲哉・西谷修・浅田彰・柄谷行人「責任と主体をめぐる」(1997), 柄谷編著『シンポジウム [Ⅲ]』太田出版, 1998, 250～251頁。
- 63) 『戦後責任論』, 25頁。
- 64) 同前, 27頁。
- 65) 同前, 34頁。
- 66) 高橋は「他者から来るのが責任, 他者からのアピールに応じるのが責任の起源」とか「根源はあ

くまで被害者がいるということ、その被害者からの告発、呼びかけであって、そこから私たちの法へのかかわりが出てくる」(『ナショナリズムと「慰安婦」問題』, 71頁)というが、ここでやはり加害／被害の関係はたんに事実問題であり、そこには即自的には責任が生じておらず、あくまでも被害者から告発されるのを待って責任が生じるという主張であるようにも読める。あるいは「被害者がいる」というとき、すでにそこで責任が生じているとしているようにも考えられなくもない。

67 『戦後責任論』, 30頁。

68 同前, 32頁。

69 家永三郎は、「戦争責任」を、より簡潔に次のように規定している。「そもそも『戦争の惨禍』は、……人間の意志と行為とによって開始され遂行された戦争という社会的事件の結果であるからこそ、その責任が問題となるのである」(『戦争責任』岩波書店, 1985, 23頁)。

70 同前, 45頁。

71 同前, 49頁。

72 同前, 42頁。

73 高橋が、「侵略や植民地支配に苦しむ人々の闘いが(抵抗のナショナリズム)という形を取る場合を考えれば、ナショナリズムがあらゆる場合に否定されるべきだなどと私は思いません」(『戦後責任論』, 159頁)というとき、なぜほかのナショナリズムは否定するのに、唯一その(抵抗のナショナリズム)だけは肯定するのか理論的根拠は不明であるが、ともかく彼によれば「ナショナリズムはナショナリズムであるかぎり、ネーション(民族、国家)の一体性、同質性、同一性を仮構し、異質な他者の排除に向かう本質的傾向をもっていることも否定できない」のであるから、彼は「ナショナリズムを越えた民主主義、ナショナリズムなき民主主義を構想すべきだ」と主張する。この表現は、高橋の言葉では、加藤が「必要なことは、民主主義とナショナリズムを統一し、『ねじれ』なきナショナリズム、本来の『健全なナショナリズム』である民主主義ナショナリズムを作り出すことだ」(同前, 158頁)という主張をしているのと対立している。けれどもここでカギかっことで括られる発言はまるで加藤がそのような表現を実際に行っているかのような印象を受けるが、加藤はどこにもそのような表現をしていない。加藤は実際には「日本を含む後発近代化国で、いまなお問題なのは、民主主義とナショナリズムの対抗関係として現れる近代対近代の範型を、どう解体できるか、ということである。そのためのカギは、わたしの考えでは、ナショナリズムの民主主義につながる所以を明らかにし、一方民主主義のナショナリズムに根ざす類縁を回復すること、つまり両者の双生児性を明らかにし、それを、袋小路解体作業の出発点、基本的了解事項とすることにほかならない」(『瘦我慢の説』考』, 前掲書, 199頁)と述べ、さらに結論的に「これは日本の戦後の文脈に戻せば、民主主義をいったんナショナルな視点からとらえ返し、さらにそのナショナルなものを『私』をテコにとらえ返す一個のシャフリング(攪拌)の運動であり、このような民主主義とナショナルなもののシャフリングによる民主主義の蘇生なしに、日本が戦時に犯した様々なアジア隣国への戦時および戦後の責任は、果たされえない」(同前, 225頁)と締めくくるが、その意味するところは必ずしも明確ではない。しかし少なくともこの論を、高橋のように解釈することは不当な扱いであると思われる。

74 『戦後批評論』講談社, 1998, 252頁。

75 「『よりよい日本人』という形象を越えて」、『ナショナル・ヒストリーを越えて』, 111頁。

76 同前, 112頁。

77 赤坂憲雄は、加藤典洋との対談で次のように述べている。「韓国の発想ってというのは、三百万の死から発想していることは確かだと思うんです。けれども、その三百万の死の、個々の具体性のある意味では無視して、あるいは無化するような形で、英霊として祀り上げ、三百万の固まりとして救いとうとして。……戦後、戦争の大義が全く失われて、日本人兵士たちのその死の意味というものが全く無化された場所から出発するとしたら、それはまず自分につながっているそれぞれ

の具体的な死を、どのように弔って戦後の社会を生きていくかという問題の立て方にしか可能性はないと思うんです。三百万の死を一つの固まりとして、つまり英霊として祀るというその発想にはもはやリアリティがない」（加藤典洋『戦後を越える思考』海鳥社、1996、221頁）。つまり赤坂によれば、「三百万」という括り方とそれを「英霊」として祀ることが一体となっているのが増国の論理であり、反対に「自分につながっているそれぞれの具体的な死」を弔うことを対置し、その哀悼方法の実例として折口信夫の鎮魂論をあげている。赤坂と加藤はともに皇国の兵士として死んだ死者を「無意味」なままで弔うことにおいて一致しているが、依然として「三百万」という括り方をするかしないかという点で哀悼の出発のあり方が相違しており、そのことが柳田国男の鎮魂論をめぐる評価で対立しているように思われる。

78 三浦永光『増補 戦争犠牲者と日本の戦争責任』明石書店、1995。田中伸尚・田中宏・波田永実『遺族と戦後』岩波新書、1995。

79 『戦後の思考』、460～461頁。

80 「キーワードで探る政治のかたち 脱『戦後』」、『朝日新聞』2001年1月17日付。