

「暴力批判と共同体」

「歴史主体論争」をめぐる⁽¹⁾

別所良美

1 理性の原一暴力

「暴力」を批判するという場合、ポストモダンのないしは脱構築的な発想によれば、理性こそ暴力の源泉であり、理性の「原一暴力」を暴露することが課題として設定されることが多い。理性は、あるいは少なくともモダンな理性は「全体性」の「物語」を創り出すことによって、個別者としての人間のユニークさ（唯一性）を非実体的な関係項に還元してしまうものであり、個別者の唯一性の否定こそ「暴力」である、というのである。歴史の流れの中で個別者がこうむった理不尽な苦悩や不正、しかも二十世紀に生じた個別者に対する「宥和不可能な」不正の数々に、現在という歴史的地点から、つまり現在達成された目的のパースペクティヴから全体の中での意味を与えるという「歴史の物語」は、個別者がこうむった苦悩の唯一性（ここにこそ「意味」が立ち現われるにもかかわらず）を「歴史の記憶」から排除し、それに「偽りの意味」を押しつける。〈多くの無名の人々の苦悩と死の上にわれわれの現在は築かれているのであり、われわれは感謝の念をもって無名の人々を深く哀悼しなければならない。〉こういった哀悼の言葉さえ、そのレトリックを取り去ってしまえば、歴史の夕暮れに飛び立ち、累々とした屍の数を数えつつ、「まあこんなものか」と進歩の帳尻あわせをするミネルバの梟の「狡猾さ」とそれほど異なるものではない。われわれはむしろ、「無名の人々」にその名を取り戻し、「顔」をもった個別者の苦悩の唯一性を記憶し続けなければならない。この「顔をもった記憶の刺」こそ、生き延びた者たちが都合よくまとめた過去の歴史という理性の全体性を脱構築しうるのである。告発する他者の「顔」という刺を自分に突きつけ、無限に恥じ入り続けるという「鳥肌が立つようなこと」、これこそが思想であり、哲学なのだ。

このレヴィナス－高橋哲哉的な議論の重要な点は、理性そのものの起源を問い直すことによって、手段－目的図式の中で働く計算能力という近代的な理性概念を克服して、他者性に開かれた理性概念を探求しようとする点にある。少なくとも理性の一つの側面が、計算する理性・道具的理性であり、ユニークな個別存在を操作可能な記号や概念に還元し、それら諸概念を一つの全体性に統合することによって「世界」や「存在」を構成するものであることは不可避だとしても、他方で、理性はあくまで倫理的なものであり、個別者の抑圧を批判可能な理性であることが示されなければならない。理性（Vernunft）とは本来、他者の声に耳を傾けること（Vernehmen）であり、他者を傾聴に値するかけがえのない存在として承認することである。理性とは対話であり、対話であるからこそ他者をユニークな存在として承認している倫理的理性なのである。理性は言葉（ロゴス）であるが、これは独白や純粋な自己反省としての言葉ではなく、自己には還元され

ない他者との対話でなければならない。「理性＝対話（コミュニケーション）＝他者性に開かれているという倫理性」という等式は、最近の諸論稿でも前提されているといっただろう⁴²。

問われているのはいかにしてこの理性の等式は存立しうるのかということである。二十世紀における戦争は文明人がいかに野蛮さと暴力性を示しうるか暴露し、また平和な文明社会の中でも理性の「原一暴力」が働きづついているという認識（フェミニズム、マイノリティー論、オリエンタリズム批判など）が共通の認識となりつつある。この認識の地点から、現在でも継続している非人間的で没倫理的理性の支配と抑圧に対抗するための方策が模索されている。たとえばヴェルデンフェルスは「他者der Fremde」を強調することで理性を対話へと促し、また丸山徳次は、法秩序という理性の構造的暴力に追いつめられた個別者の絶望的な対抗暴力のうちに、理性を対話へと強いる可能性を見出そうとしているのだ、と推察される。これらの試みは「理性＝対話（コミュニケーション）＝他者性に開かれているという倫理性」という等式を再生させるための理論的営みとして評価できよう。

2 「鳥肌が立つ」思想

確かにその通りである。しかし、少なくとも高橋哲哉の議論の中にはどうしても拭えない違和感が存在する。この違和感を腑分けすることで、暴力の問題を以下考えてゆこうと思う。そこでまず、1995年あたりから行なわれている「加藤典洋－高橋哲哉論争」、いわゆる「歴史主体論争」のなかで加藤が高橋の思想を「鳥肌が立つ」思想と形容したことから話を始めよう。

加藤は西谷修との対談「世界戦争のトラウマと『日本人』」のなかでこう言っている。

「日本の場合だったら、南京大虐殺、朝鮮人元慰安婦、七三一部隊などの問題に対して、そういうもの前で無限に恐縮する、無限に恥じ入ることが大事だという高橋さんのような人がいる一方で、これでは脈がない、これは違う、これはいやだ。思想というのはこんなに、鳥肌が立つようなものであるはずがない、という僕みたいな人間もいる。」（加藤、西谷1995：48、傍点別所）

ここで加藤は高橋の何に「鳥肌を立てて」いるのか。無用な誤解を避けるためにあらかじめ言っておけば、加藤は「自由主義史観」派的な愛国精神の立場に立つわけではない。彼は、日本の過去の過失を自虐的にあげつらい、日本の英霊たちの名誉を傷つける国賊的発言に鳥肌を立て、「明るい」日本の歴史を描こう、というのではさらさらしない。彼は、太平洋戦争がまさに「悪の」戦争であったという認識から出発しており、また被侵略国の犠牲者への哀悼や謝罪を行なうべきではないとも言っていない。では、加藤vs高橋の対立点は何であり、加藤氏は高橋氏の何に「鳥肌を立てて」いるのか。

それは高橋の「語り口 (tone)」にある、と加藤氏は言う。

「高橋はたとえば、その第一の批判で「国家国民は汚辱を捨てて栄光を求めて進む」（中曽根康弘）といった日本の国家主義者の言明をあげ、これを手厳しく批判しているが、語られていることこそ対極的であれ、別の観点に立てば、両者は対立しない。その共通点は、両者がともに共同的な語り口だということである。／わたしは、戦後、日本社会を成り立たせることになった敗戦の「ねじれ」の抑圧に起因する共同性を、どう解体し、公共的空間に変えることができるかが、先にブルマのほのめかす日本の“受難”からの回復の糸口だと考えている。（中略）共同的ではないtone（語り口・語調・文体）だけが、共同性を殺す。このような精緻さが思想の基底にならなければ、もう先に進めないところまで、日本の戦後のゆがみの問題はきているのである。」（加藤典洋1997：251f、傍点別所）

加藤はいったい何を言っているのか？高橋こそあらゆる共同体的な物語に対して「否」を宣言し、あらゆる理性の物語を脱構築しようとするポストモダンの旗手ではないのか。高橋はヘーゲルにおける世界精神による宥和の物語やフッサールの「理性への意志」の中にヨーロッパ中心主義の物語を暴露して非難するだけでなく、アレントにも「古代ギリシャのポリス共同体」への幻想を見破り、さらにはレヴィナスさえも、そしてあの『ショーア』の監督ランズマンの内にさえユダヤ民族や「イスラエル国家」への郷愁をかきつけ叱責している⁹⁾。この共同体物語に対する徹底した批判者である高橋の語り口のどこが中曽根康弘と同じ「共同的な語り口」だと言うのであろうか。加藤が高橋の「共同的な語り口」として指摘しているものを見てみよう。

「長い忘却を経て歴史の闇の中から姿を現わした元慰安婦たち、彼女たち一人一人の顔とまなざしは、「汚辱を捨てて栄光を求めて進む」「国民国家」の虚偽あるいは自己欺瞞を、最も痛烈に告発する「他者」の顔、「異邦人」ないし「寡婦」のまなざしではないだろうか。（中略）この記憶を保持し、それに恥じ入り続けることが、この国とこの国の市民としての私たちに、決定的に重要な倫理的可能性を、さらには政治的可能性をも開くのではないか。」（高橋1995a：177）

「汚辱の記憶を保持し、それに恥じ入り続けるということは、あの戦争が「侵略戦争」だったという判断から帰結するすべての責任を忘却しないと言うことを、つねに今の課題として意識し続けると言うことである。このすべての責任の中には、被侵略者である他国の死者への責任はもとより、侵略者である自国の死者への責任もまた含まれる。侵略者である自国の死者への責任とは、死者としての死者への必然的な哀悼や弔いでも、ましてや国際社会の中で彼らを“かばう”ことでもなく、何よりも、侵略者としての彼らの法的・政治的・道義的責任をふまえて、彼らとともにまた彼らに代わって、被侵略者への償いを、つまり謝罪や補償を実行することでなければなるまい。」（同上：182、傍点原文）

これのどこが「共同的」だというのであろうか。ほとんどレヴィナスの口調そのままに、「他

者」「異邦人」「寡婦」の「顔」を通して迎接される形而上学的「無限」がわれわれに課す無限責任というテーゼを、日本の戦争責任問題に適用した模範解答であり、ほとんど文学的といってもよいほど感銘深い文章で、共同体日本を批判しているのではないだろうか。なぜこの語り口を「共同的だ」といい、「鳥肌が立つ」と加藤は言うのであろうか。

加藤は、「共同的」でもなく「鳥肌も立」たない語り口の例として、アレントの『イェルサレムのアイヒマン』を挙げている。この書の副題は「悪の凡庸さについての報告 (A Report on the Banality of Evil)」となっており、そこでアレントは、ユダヤ問題「最終解決」の総責任者アイヒマン、600万人ものユダヤ人を絶滅収容所へ送り込んだこの極悪非道の悪の権化であるべきアイヒマンを「どこにでもいる小心な小役人」のように描いている。加藤氏によれば、アレントは「ユダヤ人虐殺」という問題を「この問題の他者」として——鳥肌が立たない形で——語り、その「語り口」ゆえに、ユダヤ人社会からの三年にわたる集中砲火に出会うのである。」(加藤1997:253傍点別所) アレントは、アイヒマンをユダヤ民族の敵として裁こうとするイスラエル国家に対しても距離をとった「語り口」を採用しているというのである。

加藤典洋が「鳥肌が立つ語り口」という誤解を招きやすい表現によって言わんとしていることは、絶対悪を裁こうとする信条が陥る新たな「共同体物語」の危険性である。つまり高橋は、レヴィナス風に、「顔」の迎接を通して告示される他者に対する(形而上学的)無限責任の地点から、すなわち絶対的な基準点から日本の国家犯罪を糾弾しているのであるが、ここで高橋は自分が他者の顔を通して感じた無限責任を、他の日本人も共有し、共に無限責任を負うことを要求しているのである。高橋の語り口は、自分が感じた責任を無媒介に他のすべての日本人も共有せよ、と要求しているものであり、その点で帰責主体としての「日本人共同体」というものにわれわれ一人一人を包摂している点で、「共同的」なのである。そして高橋氏が何故そんな途方もない要求を出すことができるかと言えば、彼は「他者の顔」を通して「無限性」の地点に到達しているからであり、この地点において彼はあらゆる死者が蒙った苦悩と不正を償わせるという無限責任・無限贖罪の要求、絶対的な正義の要求を掲げる権利を獲得する。この全能の神を背負った高橋の語り口に、その独善的な絶対性に加藤は「鳥肌が立った」のではないだろうか。

死者や過去からの声によって付託された要求の絶対性ゆえに、高橋は批判しようと意図していた「共同的な物語」を意図せずに再び出現させているのではないだろうか。侵略戦争における日本軍の蛮行に直接的にも間接的にも関わっていない戦後生まれの日本人が、なぜ過去の日本国家の犯罪に対して責任を負わなければならないのか。この問いの重さを高橋は軽視している。ここに高橋vs加藤論争の主要な対立点が存在する。

形而上学的な議論においてなら、無限性としての他者に対する道徳的な責任性を語ることは可能である。しかし戦争責任の問題はこれだけではすまない。ここには個人のナショナルイティ、つまり共同体への個人の帰属性の問題が入り込んでおり、この帰属性と責任性の関係が問題とならざるを得ないからである。

レヴィナス的な無限な他者に対する責任ということであれば、私は元従軍慰安婦の女性がやっ

と戦後50年以上経ってはじめて語り出すことができたことに対して無限の畏怖を抱き、無限に恥じ入り続けるであろうし、そのほかに何をすることができるであろう⁴⁾。しかし問題は私が一人の「人間として」元従軍慰安婦の女性の「顔」にどう向き合うかではないように思われる。もしそのような普遍的な人間性の問題であれば、私は「挺身隊対策協議会」のメンバーが「人間として」憤りと責任を感じるのとまったく同等の権利を持って、憤りつつ責任を感じるであろう。しかし日本人としての私に対して突きつけられているのは、一人の「世界市民」としての私がどういう態度をとるかという次元の問題ではない。むしろ私は無限の他者に対する有責性以上のものを、「日本人」として感じる・自覚することを迫られていると思われる。

戦争責任の問題に関する「日本人であること」の重たさをどうすればよいのか、これが問題なのである。ところがこの問題に対する高橋の答えはあまりにも常識的すぎる。彼は「多くの問題はあつ」と留保しながらも、「それでも、日本の戦後責任を引き受けるためには、とりあえず、日本国家への政治的帰属を肯定することが前提だろう」（高橋1995b：249）という。これは日本国籍を有していれば、それで十分だと考えているとしか解せない。戦争責任問題で問われている「日本人であること」の問題が社会制度的な国籍の問題に解消されてよいのだろうか？例えば私が日本国籍を捨て、ドイツ国籍を取得することができたとすれば、私は今や「ドイツ人として」戦後責任について考え、そしてアウシュヴィッツについて深く恥じ入ることを要請されるのであろうか。「日本人であること」が国籍という原理的には取り外し可能な社会制度的な規定に還元されるとするなら、ここにはもっと望ましくない帰結が現われるように思われる。私は普遍的な人間性（それがレヴィナス的な深い形而上学によって悟られるのもよい）にしたがって元従軍慰安婦の顔の背後に拡がる無限の苦悩の空間を垣間みることで、無限の羞恥と責任性を感じ、そこから生まれる憤りの感情から、この苦悩を引き起こした責任者として日本国家の責任を追及する。日本政府からの「心からの？」謝罪と賠償を要求する闘争に参加する。その時私は一人の「人間」であつてそれ以上でもそれ以下でもない。たまたま私は日本人であるが、それは私が日本国籍を持ち、この政治的共同体の利益・権利を享受し、また義務を負っているということである。したがつて私が「人間」として日本政府に要求する謝罪と補償に対して、「日本人」としての私は、この補償に付随する税金面での負担に国民として同意することだけになる。極論していえば、純粹に「日本人」としての私の責任は補償特別税法案に賛成し、その税を喜んで払うということに過ぎなくなる。

勿論このような帰結はどこかおかしい。しかしそれはそもそも「日本人であること」を簡単に日本国籍所持で済ましてしまったこと、つまりナショナリティーの問題を単に機能主義的に理解してしまつたことに原因があるのだろう。それは、戦争責任問題で問われている責任主体の「責任性」を普遍的な人間性の原理からだけで説明してしまつたことに起因すると思われる。そしてさらにこのことの原因は、高橋が理性を原一暴力とみなし、あらゆる「理性の物語」を脱構築するという要求を絶対化し、あらゆる「共同的なもの」を否定しているからではないか。

ここで再び「暴力」概念の考察に戻りたい。というのは、アレントにおける暴力と権力の区別

のうちには、非暴力的な理性の物語の可能性が示唆されているからである。

3 アレントにおける暴力と権力の区別

アレントの議論に入る前に、ベンヤミンの暴力論を瞥見しておきたい。というのもベンヤミンの「暴力批判論」がすでに批判対象を理性の制度的な暴力に定めているからである。彼は「暴力批判論の課題は、暴力と、法および正義との関係をえがくこと」（ベンヤミン1969：8）と言う。単なる物理的な力そのものはまだ暴力ではない。何らかの力や「動因Ursache」が暴力となるのは、その力が正義の観念に照らして倫理的関係に入れられるとき、すなわち不正な力と見なされたとき、暴力となる。ここまでは問題がない。ところがここで理性的制度としての法的関係が現われ、先の倫理的関係を取り込んでしまい、正義の観念を独占することによって同時に暴力をも独占する。法的関係による正義と暴力の独占という事態がベンヤミンの批判の対象となる。

法的関係のなかで正当化される目的を実現するための手段としてのみ「力」「暴力」は許容される。そのような「力」はもはや「暴力」とは呼ばれないか、せいぜい「正しい暴力」と呼ばれるにすぎない。これに対して法的関係の外に置かれたものはすべて抑えられるべき「暴力」という烙印を押される。法的関係による暴力の独占とは、法的関係による正義の独占である。このような議論を展開するベンヤミンの真意は、手段－目的関係、つまり目的論的な関係としての法的関係の「外部」に正義が発現しうる場を探し求めることであった、と推察される。ただしベンヤミンの場合には、法的関係・法的システムの外部に存立する現実的な批判起点を確定できなかったために、法システムへの批判は、手段－目的関係に包み込まれることを拒否する「純粋な手段」としての「暴力」への希望という形態に終わっている。正義の場、倫理的関係の場を確定し得ず、なおかつ法的関係の外部の正義を求めるとすれば、それは結局テロリズムと同じ論理に陥る危険性をもつのではないか。歴史の進歩が無意味な苦悩、無意味な死として積み上げ来た屍の山から目を背けることを拒否し、「歴史の進歩」という未来へ向かって吹く風（目的論）に抵抗し続ける「新しい天使」、この終末論的メシアの視線がどれほど重要であるとしても、この視線は全能の神の視線であるほかない。この神の視線から暴力批判や理性批判を行なうことは、かえって批判者を絶対者の位置につけるといふ愚挙ではないか。

これに対してアレントは、手段目的関係に基づく共同性、つまり制度的暴力によって維持される共同性以外にも「別の」社会的共同性が存在しうる、と考えている。それが「権力」である。アレントは『暴力について』で、「権力」や「暴力」や「力」や「権威」⁶⁾といった言葉が政治学の内部でも区別なく使われる当時の傾向を批判し、それらを明確に区別する必要を説いている。とくに「権力」と「暴力」の区別を重視する。というのはこれらの概念を混同してしてしまうことで人間の社会的共同性すべてが、支配や抑圧として告発され、投げ捨てられるという誤りが犯されているからである。

「政治的なものを支配の領域に還元するというこの致命的な誤りを取り去ることで

めて、人間の事象の領域に根源的に与えられている出来事とその本来の多様性において見えてくるであろう。」(アレント1973:127、但し訳文は引用者)

このような概念混同から人間の共同性を暴力支配であり抑圧だといってしまうことによって、本来の人間の共同性である「政治的なもの」の次元が見失われてしまうというのである。この「政治的なもの」がここでは「権力」という概念で指示されている。

アレントによると、たとえば権力が危機に瀕したときに、警察や軍隊といったむき出しの暴力が現われてくるという現象は、権力の本質が暴力であることを証明しているのではなく、反対に社会的支配が権力によっては維持されないために、その補助手段として暴力が全面に出るということであって、むしろ権力と暴力との本質的な違いを証明しているのである。「権力」とはアレントにとって人間の共生関係一般のことであり、様々な形態があるにせよ理性的な政治的共同性であり、「政治的なもの」「活動的生」である。「権力」は「目的それ自体」(アレント1973:133)であって、それを批判することは無意味であり、「権力」の個別的なあり方だけが批判される。アレントが言わんとしているのは、手段目的関係から独立した正義の領域というものがあるが「権力」というかたちで実在しているということである。古代ギリシャのポリスにおける「政治的なもの」として理想化される「権力」は、歴史的に見れば確かに、手段目的関係に浸食されて制度的暴力システムに変わりつつあるとはいえ、現在でも「権力」「政治的なもの」「活動的生」は目的手段関係である法的関係から独立に存在しているということである。ベンヤミンが、非暴力的な「純粋な手段」としての「市民の合意の技術」(ベンヤミン1969:23)と言いつつも歴史的現実のなかに確定できなかったものをアレントは「権力」「政治的な」次元として明らかにしようとしている。それは、正義と暴力を独占する法的関係を批判するための倫理的・道徳的な次元であるとも言えよう。

しかも決定的に重要なことは、アレントにとってこの倫理的な空間は「共同的な語り空間」だということである。制度的暴力に対する告発にしる、死者のこうむった理不尽な苦悩を記憶することにしる、正義の観念は共同的な語り空間のなかにしか存在し得ない。だとすると、ある種の批判的理性が主張すること、すなわち理性の暴力性こそが、根源的な暴力であり、この「原一暴力」を告発することが重要だという主張は、理性的な共同性そのものの否定、完全なアナキズムに至るのではないか。このアナキズムの中で、靈感を受けた特権的な個人がほとんど神的な真理の体現者としてあらゆるものを裁断することになる。

4 高橋哲哉によるアレント批判

さてアレントの考えが、倫理的次元は「共同的な物語空間」の中にこそあり、それこそ希望だ、というものだとすれば、この点こそ高橋によるアレント批判の中心となる。高橋はとくに『全体主義の起源』第三部での「忘却の穴」⁶⁾という考えをアレントが後になって放棄したことを批判する。なぜなら「忘却の穴」が原理的に存在しないということは、過去のあらゆる不正は「共同

的な物語空間」に結局何らかの仕方でもたらされ、倫理的審判にかけられるということであり、〈不正は必ず暴かれる〉という脳天気なオプチミズムに他ならないからである。理性の物語があらゆるところで忘却を強いる原暴力であり、不正をこうむった人々の苦悩を切り捨ててしまう可能性をはらんでいるのだという洞察を堅持し続けることが、現在のわれわれにとってもっとも重要なことであるとする高橋にとって、アレントの後退は裏切りにも等しいものとなる。

アウシュヴィッツの教訓とは、記憶の完全抹殺（「忘却の穴」）が可能であること、それゆえ物語の暴力性が単に別の記憶、別の物語の抹殺だけではなく、記憶そのものの抹殺と深く結びついているのではないかという疑念を捨て去ることができなくなったことにある。つまり、不正を被った個別者の記憶、安易な和解の物語からつねに逃れてゆく苦悩の記憶、このような記憶に批判的理性が与することによってのみ理性がはらむ暴力性を緩和することができるのだ、ということである。だとすると「記憶」と「物語」とを安易に等値することはできなくなる。すなわち〈物語とは共同体において保持される記憶である〉とか〈記憶は共同体における物語としてのみ存在する〉といった言い方は、物語ることによってまさに抹殺されてしまうような記憶の存在を否定することなのである。記憶を物語とは別の次元のものとして理解すること、あるいは物語の次元とは別の次元としての記憶の次元を設定することが必要になる。この次元が「物語ることができぬ記憶」とか「記憶されえぬ記憶」の次元と呼ばれることになる。アウシュヴィッツ以降は、物語に対する絶対的拒否の態度をとることが道徳的に課せられるというのである。

それなのに、と高橋氏は考える、アレントは「国民国家」や「人種主義」という特殊な物語から距離をとり、それらを批判するために、ギリシャ的な「ポリス共同体」という別の物語を持ち出し、この物語りの中に望ましい記憶の保持機能を認めてしまっている。つまり「国民国家」や「人種主義」という物語として存在した共同体的な記憶の保持機構は誤りであったが、ギリシャの「ポリス的な」記憶保持機構は正しいものであると安易に考えてしまい、それを「政治的なもの」として自分の思想の核心においてしまった。アレントは「物語」の暴力性に対する徹底的な批判という態度を放棄して安易な楽観主義へと後退してしまったのである。彼女の思考が、形態は多少異なるにせよ再び危険なナショナリズムに陥る危険性は十分にある。そして実際アレントのイスラエル「国家」に対する肯定は、このことを証明しているようだ。――これが、高橋が『記憶のエチカ』の第一章およびその補論においてアレントを批判するときの骨子である（高橋1996参照）。

確かに説得的な批判である。しかし記憶を抹殺しようとする理性に潜む危険性に対処するために、記憶を物語として共有する「政治的なもの」「公共的空間」を何らかのかたちで再生させようというアレントの企てを、「アウシュヴィッツ」や「ショーア」の後では裏切り行為だと断罪することで、その後何が残るのであろうか。

「記憶されえぬ記憶」について「考え続けること」という深遠な語り口が空虚な繰り言に終わるべきでないとするならば、それが何らかのかたちで「共有される物語」とならざるをえないのではないだろうか。手段目的関係のみから記憶を整理する目的合理的な理性の物語が記憶を抹殺

するとしても、しかしすべての公共的な理性の物語が記憶を抹殺するわけではない。この可能性にかけるしかないのではないか。記憶が語り継がれるとすれば、それは共同体の公共的な物語のなかでしかあり得ない。そして公共的な理性の物語がそもそも存在しないところでは、没理性的で身勝手な物語たちがのさばるだけである。加藤典洋が敗戦後日本の「ゆがみ」と言うのは、日本における共同体の物語の不在と不可能性を指してのことであろう。そして日本にとって共同体の物語の可能性は、「悪の戦争を戦った過去の日本人たちの無意味な死」をいかにして日本にとっての記憶可能な物語としうるかにかかっている（加藤1997:75参照）。伝統的な共同体物語から考えれば不可能な物語を語ろうとすることのうちには、しかし新しい「共同体物語」の可能性がほの見える、と加藤は考えるのであろう。

5 「共同体物語」としてのナショナリズムの問題

高橋は「ネオナショナリズム批判のために」という論文で加藤典洋の主張を国益主義的で「健全なナショナリズム」論であると簡単に片づけ、「自由主義史観」の藤岡信勝や西尾幹二と同列であると批判している。そしてナショナリズムは排外主義と暴力につながることを指摘する。

「日本のようにかつて植民地帝国として異民族支配を行[なった(中略)]ような国においては、マジョリティのナショナリズムはもはや「健全」ではありえない。フランス、イギリス、ドイツなど西欧諸国で明らかのように、それは必然的に暴力をはらみ、排外主義をはらんでしまう」（高橋1997:265）

ところが高橋はナショナリズム一般を否定するかといえ、意外にもそうではない。彼によれば、非抑圧民族のナショナリズムは正当性を持つのである。なぜなら、植民地支配に抵抗する被抑圧民族のナショナリズムには、植民地支配一般を否定する可能性が含まれるから、というのである（参照、高橋1997:267）。

この言説を、高橋自身がナショナリズムの肯定に後退したと断ずるのは早計であろう。むしろナショナリズムの自己否定の可能性が被抑圧民族のナショナリズムには存在する、という弁証法的思考がここに働いていると考えないと高橋に対して公正ではないといえよう。

しかしだとすれば、高橋自身がナショナリズムの自己否定、ひいては「物語」の内在的な自己否定の可能性を認めているといわざるをえない。実際私には、「記憶しえないことの記憶」という深遠な考えをいくら繰り返しても、それがナショナリズム（物語）の問題の中に内在的に取り込まれなければ、単なる深遠さのそぶりだけに終わるのではないかと危惧する。

すると問題は、「記憶しえないことの記憶」という刺をどのようにナショナリズムの中に組み込めるかという問題になろう。

第一の可能性としては、先に高橋が挙げていた「植民地支配に抵抗する被抑圧民族のナショナリズムには、植民地支配一般を、そして物語の暴力性一般を否定する可能性が含まれる」という

テーゼが考えられる。しかしこれは経験的にいってそれほど信憑性があるとも思えない。

例えば70年代に行なわれたドイツとポーランドとの教科書会議はナショナリズムを越える歴史教育をめざす重要な会議であった。しかしこの会議でのポーランド側歴史家の主張には、コペルニクスがドイツ人ではなくポーランド人であったとか、ワルシャワ蜂起をポーランド人の独立抵抗運動としてもっと高く評価せよ、などといったポーランド・ナショナリズムの確立を要求する点が目立つ（近藤1993特に第三章を参照）。ポーランド側にむしろ、死者たちの作品を生き残ったものたちが利用して新たな民族の歴史をつくろうという傾向が見られる。ナショナリズムを越える力学は、両国の歴史家が対話の場に着いたことに由来するのであって、単に被抑圧民族のナショナリズムに内在するとは言えないだろう。

また韓国・朝鮮に対する日本の侵略の事実を教科書に掲載するという場合でも、1919年3月1日の「三一独立運動」記述に、朝鮮の一五歳の少女柳寛順の物語を次のように記述するのは、単純なナショナリズムへの逆行ではないだろうか。

当時ソウルにいて「独立マンセー（万歳）」の声がわき起こったのを見た彼女は「急いで故郷に帰り、人々に「独立を勝ち取るため、万歳を叫びましょう。」と呼びかけた。そのため、彼女は日本軍に捉えられ、厳しい拷問を受けたが、「独立マンセー」をさげび続け、若い命を日本にうばわれた。彼女は今でも朝鮮民族の間で尊敬されている。」（1997年度『中学社会 歴史』教育出版 p.230）

立場こそ違え、藤岡信勝／自由主義史観研究会『教科書が教えない歴史（1～4）』（産業新聞社）を読んだときと同じ感情を抱くのは私だけだろうか。

ただし「従軍慰安婦」の問題は微妙である。「従軍慰安婦」の存在が韓国の少なからぬ人々にとっても「民族の恥」（街頭でインタビューされた老人の言葉）と感じられており、容易に「民族の誇り」の物語に書き換えることができないからこそ、韓国社会でのナショナリズムにとっても居心地の悪い刺となりうる。その意味では、この事件に高橋が思想的に深くコミットしていることは評価できる。しかし「従軍慰安婦」問題が日本人のナショナリズムにとって内部の刺となりうるかという問題は全く別である。

第二の可能性は、敗北した侵略国民のアイデンティティ形成、しかも軍事的のみならず道徳的にも敗北した抑圧国民のアイデンティティ再生の中に、国家・国民アイデンティティの自己否定的形態を見ようとするものである。端的に悪の戦争を戦って死んだ死者たちの子孫たちの国家にとってこそ、単純な国民国家的アイデンティティを形成することが不可能なのである。悪の戦争にかり出されて犬死にし、自らも暴力の論理の中に取り込まれていった戦友・同胞あるいは父や祖父たちの子孫として自分の帰属する国家・国民のアイデンティティを考えると、国民国家の物語が吊らうことを不可能にした死者たちをいかにして吊らうことが可能かという問題に直面せざるをえない。このアポリアに直面していることの意識が重要なのである。論理的には、こち

らの方がアイデンティティの自己否定形態の可能性は高まると思われる。

「従軍慰安婦」の問題が韓国・朝鮮の人々にとって重要なのは、この問題に関する日本への責任追及や謝罪・賠償の要求が朝鮮民族の「民族の誇り」の回復へと簡単には結びつけない刺が潜んでいるからではないだろうか。その刺とは朝鮮国内における女性の抑圧の歴史であろう。それと同じように、悪の戦争に敗北し犬死にした祖先を弔うことがそもそも可能かという問題は、日本人にとって、単なる刺以上の明白な矛盾を含んでおり、国民国家の物語に対してより根本的な批判の可能性と批判への要請が論理的には内包されている。

ところが現実の戦後日本においてそうはなっていないところが問題なのである。加藤典洋の問題意識はそこにある。敗戦が日本に課した国民国家アイデンティティの自己否定という課題を左右両派とも自ら引き受けることができなかった。犬死にでしかなかった同胞の死を前にして、保守派は古い国民国家イデオロギーによって彼らを英霊として生者の物語へ組み込む暴力を加え、左派リベラルは一挙にコスモポリタンの高みへと昇って死者を忘却してしまった。国民国家アイデンティティの自己否定形態に最後まで付き合うという作業を戦後の知識人は放棄してしまったのだ。加藤典洋によれば、例外的に大岡昇平だけがそのような作業を行ない、その小説の最後に、国民の物語の内部からその否定的道程を通り抜けてアジアの犠牲者へ到達しているということである。

このような文脈のなかで出てきたのが加藤典洋の次の問である。

「悪い戦争にかりだされて死んだ死者を、無意味のまま、深く哀悼するとはどういうことか。そしてその自国の死者への深い哀悼が、たとえばわたし達を二千万のアジアの死者の前に立たせる。／そのようなあり方がはたして可能なのか。／ここではっきりしていることは、ここでも、この死者とわたし達の間「ねじれ」の関係を生ききることがわたし達に不可能なら、あの、敗戦者としてのわたし達の人格分裂は最終的に克服されないということだ。」（加藤1997：75）

「ここでわたしは先の問いに戻る。／ここにいわれているのは、一言にいえば、日本の三百万の死者を悼むことを先に置いて、その哀悼をつうじてアジアの二千万の死者の哀悼、死者への謝罪にいたる道は可能か、ということだ。」（加藤1997：76）

自国の死者を弔うことが先か、他国の犠牲者を弔うことが先かという、加藤－高橋の論争点に入ることはここでは避けたい。この後先問題が、日本に突きつけられている一つの課題の単なる二側面にすぎないのか、それともそこには本質的な差異と対立が含まれているのか、簡単には即断できない。

ただし、他国の犠牲者への謝罪と「われわれ」意識の否定的な再構築が、戦後ドイツではそれなりに達成されてきたことを考えると、なぜ戦後日本ではそのような試みが成功しなかったかという問題に行き着かざるを得ない。加藤典洋が暗示する解決の方向をどう評価するにせよ、彼を

捉えているものがそのような問題に他ならないと言うことはできよう。

たしかに戦後に日本とドイツが置かれた国際状況は異なっていた。同じく戦後の冷戦体制の中に組み込まれ、アメリカの軍事的プレゼンスの下で戦後復興を遂げたといっても、日本とドイツでは政治的・経済的な状況が異なっていた。戦後日本が従属しなければならなかった国は、日本が侵略したアジアの諸国ではなく、日本に原爆を投下して勝者となったアメリカ合衆国であった。他方ドイツはドイツが直接侵略した近隣諸国の中でしか生き延びることができなかったのであり、「ドイツ国民の罪」＝「集団の罪」という悪夢にさいなまれながら戦後の復興を遂げなければならなかった。だからこそ国民国家の物語にどう決着を付けるかがドイツ国家とドイツ国民にとっては生き延びるための課題となったわけである。この課題の切迫性のゆえに、ドイツはヤスパースをはじめとして「集団・民族の罪」を否定する論理を作り上げ（これは国民国家物語の否定につながる）、罪を国家機構の罪および個人の罪に限定してゆく努力を払ってきた。ドイツ民族全体の罪を否定し、ドイツ人であることを肯定して生きるためには、罪を個人の罪、ナチスの罪として限定し、個人を告発してゆく作業が必要であった。個々のドイツ人、犯罪を犯した権力者や権力機構を告発するという否定の作業を通して、「ドイツ人」について新しい共同性意識、つまり戦後の民主的ドイツという意識が形成されてきたのである。

1985年のヴァイツゼッカー大統領の演説『荒野の40年』、これは国民国家アイデンティティーの自己否定に付き合わざるをえなかったために可能になった「新しい物語」と言えないだろうか。そしてこれも「一つの物語」に過ぎないが、しかし保守的なコール首相すらもこの「物語」を語らざるをえなくなったところに意味がある。

6 おわりに

暴力についての議論がナショナリズムの議論に変わってしまった観がある。しかし暴力について語るためには、何が暴力であるかを決定するための「正義」の観念や「秩序」の観念が前提されねばならない。ところが絶対的な「正義」や「秩序」を正当化しうる理性やそれ以外の「何か」など存在しない。確かに理性の物語が生み出す正義や秩序にはすべて「語り得ない不正の記憶を」抑圧する原暴力が含まれているのかもしれない。しかし理性的に語られる「公共空間」以外には、理性の原暴力を告発する場所は存在しないし、あらゆる告発の特権的原点となるいわば「原一記憶」なるものを想定することも誤りだろう。だとすれば「われわれ」という公共的空間意識をどれだけ外部に開かれたものとして新しく作り出すかが本来の課題となる。

この微妙な課題についてヴァルデンフェルは次のようにまとめている。

「いかなる秩序も完全な正当化は不可能なのである。／この止揚不可能な正当化の空隙は、同時に権力の問題が登場する場であり、この問題は理性の持つ純粋な力によっては決して解決することはできない。ある一つの秩序は、自分の方に十分な正当性の根拠を持つことなしに他の秩序に対して自らを貫徹する。そしていかなる秩序も完全には正当化されえない以上、あらゆる秩序には何らかの暴力的なものが付着しているのである。あらゆる秩序は特定の要求を損

なう。しかも、他の要求を満足させることによってそうするのである。このような事情が生じるのは、一定の要求の選好の仕方を、例えばあらゆる世界の中の最善の世界を選好するといった意味で、最適なものへ高めることができないからである。メルロ＝ポンティが西欧マルクス主義についての分析のなかで確認しているように、「暴力が必然的なのは、……考察された世界の究極的な真理といったものが決して存在しないことのみによるのである。従って暴力にはいかなる絶対的真理も認められないのである。」（ヴァルデンフェルス1997：16）

問題は、あらゆる理性的な秩序の「正当化不可能性」という認識から引き出される解答の微妙さである。「もし暴力の中核が、他者の他者性を無視すること、他者の他者性をしてまさにその者の他者性において語らせぬことにあるとするなら、常に語りを脱する（Ent-sagen）ことによって最初の言葉や最期の言葉を放棄するような言葉を必要とする。」（同：21）これは正当化の問題を超えたような「他者との対話の再開」や「継続」を可能とするような「語りや行為」の醸成を説いていると思える。

そしてこれが具体的に何を意味するかというところに躓きの石がある。「他者性を無視しない」という「絶対的な正当性の根拠」で武装した閉ざされた言説がそこから生まれえないとはいえないだろう。

参考文献

- H.アレント、高野フミ訳（1973）『暴力について』みすず書房
- H.アレント、大久保和郎他訳（1974）『全体主義の起源3』みすず書房
- 伊藤孝司編（1993）『破られた沈黙 — アジアの「従軍慰安婦」たち』、風媒社
- ヴァルデンフェルス（1997）「正当化の限界と暴力への問い」現象学・解釈学研編『理性と暴力』（1997年、世界書院）所収
- 大島孝一、有光健、金英姫編（1996）『「慰安婦」への償いとは何か—「国民基金」を考える』、明石書店
- 加藤典洋、西谷修（1995）「世界戦争のトラウマと『日本人』」『世界』1995年8月号、岩波書店
- 加藤典洋（1996）『「瘦我慢の説」考：『民主主義とナショナリズム』の閉回路をめぐる』『岩波講座現代社会学』第二十四巻、岩波書店
- 加藤典洋（1997）『敗戦後論』、講談社
- 川田文字（1987）『赤瓦の家 — 朝鮮から来た従軍慰安婦』、筑摩書房
- 現象学・解釈学研究会編（1997）『理性と暴力』、世界書院
- 近藤孝弘（1993）『ドイツ現代史と国際教科書改善』、名古屋大学出版会
- 鈴木裕子（1992）『従軍慰安婦・内鮮結婚：性の侵略・戦後責任を考える』、未来社
- 鈴木裕子（1996）『「従軍慰安婦」問題と性暴力』、未来社
- 高橋哲哉（1992）『逆光のロゴス』、未来社
- 高橋哲哉（1995a）「汚辱の記憶をめぐる」『群像』1995年3月号
- 高橋哲哉（1995b）「《哀悼》をめぐる会話」『現代思想』1995年11月号
- 高橋哲哉（1996）『記憶のエチカ』、岩波書店
- 高橋哲哉（1997）「ネオナショナリズム批判のために」『現代思想』1997年9月号
- W.ベンヤミン、野村修訳（1969）「暴力批判論」『ベンヤミン著作集1』所収、昌文社（Benjamin, Walter（1977）Zur Kritik der Gewalt, in: Gesammelte Schriften II-1, Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag）

吉見義明 (1995) 『従軍慰安婦』, 岩波新書

吉見義明、林博史 (1995) 『共同研究 日本軍慰安婦』, 大月書店

ICJ国際セミナー東京委員会 (編) (1996) 『裁かれるニッポン—戦時奴隷制—日本軍「慰安婦」・強制労働をめぐって』, 日本評論社

Jaspers, Karl (1946) Die Schuldfrage: Von der politischen Haftung Deutschlands, München, Piper (K.ヤスパース、橋本訳 (1965) 『責罪論』理想社)

注

- (1) 本稿は、1997年度「現象学・社会科学学会」大会 (1997年12月7日、於：中京大学) のシンポジウム (テーマ「暴力」) における発表原稿に加筆訂正したものである。
- (2) 現象学・解釈学研究会編『理性と暴力』(世界書院、1997年) におけるヴァルデンフェルス、斎藤慶典、丸山徳次氏の諸論考を参照されたい。
- (3) 高橋哲哉1992及び高橋哲哉1996を参照。
- (4) 従軍慰安婦についての書籍はさまざま出版されており、例えば以下のものを参照されたい。川田文子 (1987)、鈴木裕子 (1992, 1996)、吉見義明 (1995)、吉見義明、林博史 (1995)、大島孝一、有光健、金英姫編 (1996)、ICJ国際セミナー東京委員会編 (1996)。しかしとりわけ伊藤孝司編 (1993) 『写真記録：破られた沈黙—アジアの「従軍慰安婦」たち』は、証言する女性たちの写真と肉声に近い言葉によって、見る者・読む者に倫理的・道徳的態度決定を迫る書物である。
- (5) それぞれの用語の英語およびドイツ語を示しておくとし、「権力 (power, Macht)」「暴力 (violence, Gewalt)」や「力 (strength, Stärke)」や「権威 (authority, Autorität)」である (vgl. Arendt 1970, 44 [126])。
- (6) アレントが1958年に出した『全体主義の起源』第三部では「忘却の穴」について次のように述べられている。

「警察の管轄下の牢獄や収容所は単に不法と犯罪のおこなわれる場所ではなかった。それらは、誰もがいつなんどき落ちこむかもしれない、落ちこんだら嘗てこの世に存在したことがなかったかのように消滅してしまう忘却の穴に仕立てられていたのである。殺害がおこなわれた、もしくは誰かが死んだことを教える屍体も墓もなかった。この最新の〈粛清〉方法にくらべれば、ほかの国々の、またほかの時代の政治的暗殺や犯罪的殺人などは、愚にもつかぬ手段で／おこなわれたまことに原始的な試みとしか見えない。屍体を後に残し、ただ自分が誰かを知らせる手がかりを消すことだけに気をくばっている殺人者などは、犯行の痕を残さず、犠牲者を生きている人間たちの記憶のなかから抹消するに足る大きな政治的に組織された権力を持っている現代の大量虐殺者の足もとにも寄れない。一人の人間が嘗てこの世に生きていたことがなかったかのように生者の世界から抹殺されたとき、ばしめて彼は本当に殺されたのである。」(アレント1974: 224 f.)