

「戦争論」の構造

内 田 樹

Summary

La structure des discours de la guerre

Tatsuru Uchida

Dans les années 1990, on a assisté au flot des livres intitulés : *De la guerre*. Le présent essai a pour objectif de comprendre le contexte historique où ils ont proliféré.

Pour la cause directe de l'inondation de ce genre de livres, tout le monde se met d'accord : c'est le changement de l'agencement idéologique qui s'est produit après l'effondrement de l'Union Soviétique.

Pendant plus de demi-siècle, le schéma de l'antagonisme de deux camps nous a permis de simplifier les choses. L'option était simple : être d'accord avec les américains ou non. Le schéma nous a épargné des efforts intellectuels.

Mais, la nouvelle situation politique nous oblige à prendre une décision de notre propre initiative.

Maintenant on nous impose des questions difficiles dont nous avons détourné les yeux depuis longtemps : Qu'est-ce que l'objectif de la guerre? Qui décide l'ouverture et le cessez-le-feu de la guerre? Qui assume la responsabilité de la guerre... L'inondation des discours "de la guerre" veut répondre à ces questions.

Après avoir examiné l'étude classique de ce genre : *Vom Kriege* de von Clausewitz pour obtenir le cadre d'analyse, nous nous focalisons sur un de ces textes : *De l'après-guerre* (Haisengoron) de Norihiro Kato qui a suscité de nombreuses discussions. Dans ce livre, Kato présente une idée tout inédite : il faut construire un nouveau sujet national qui assumerait la responsabilité des crimes commis par les soldats japonais au cours de la dernière guerre mondiale, et en même temps, leur présenterait ses condoléances. Expiation des crimes et commémoration des soldats qui les ont commis : ces deux actes sont complètement contradictoires. Mais selon Kato, c'est la seule voie qui nous amènerait à la véritable intégrité nationale. Nous voulons étudier la vraie portée philosophique de ce projet provocant en nous référant aux différents textes qui nous racontent la mort absurde : Shohei Ōoka, Haruki Murakami, Tim O'Brien, Albert Camus et Emmanuel Lévinas.

『戦争論』(Vom Kriege)という言葉はひさしくカルル・フォン・クラウゼヴィッツ (Karl von Clausewitz, 1720 - 1836) の同名の書物の題名であり、それは普通名詞として私たちの語彙には登録されていなかった。「戦争論」が固有名詞にとどまっていたということは、言い換えれば、クラウゼヴィッツの「特殊な」研究を希有の例外として、戦争の本質についての科学的(たろうとする)言説が私たちの社会には流布していなかった、ということである。

「戦争」について、私たちがなじんできた言説は「火事が起きたとき」の言説に似ている。

消火活動の現場で許される言説は二種類しかない。ひとつは、いま燃えさかっている火を鎮火するための消火活動はどうあるべきか、周辺住民の避難はどのように誘導されるべきかといった類の徹底的にプラクティカルな言葉である。いまひとつはかけがえのないものを失い、心身に傷を負ったものへの悼みと慰めの言葉である。

「この火事を防ぐためにはどのような防災の準備や訓練がなされるべきであったか」というような「条件法過去」的な分析や、「そもそも火事とは何なのか?」というような本質論的な問いは、火事の「現場」では提出されないし、されるべきでもない。火事場で消火活動の手を休めて「火事の本質とは何か?」「われわれはこの火事を未然に防ぐために、なにをなすべきだったのだろうか?」と沈黙考する消防士は有害無益な存在である。「現場」では悠長な問いを立てることが許されない。そこで許されるのは、「すでに起きている火事にどう対処するか」という限定的で具体的な目的にかなう言説だけである。

私たちの国における、戦争をめぐる言説はひさしくこれに類似したものであった。つまり、戦後半世紀、戦争についての言説はこれをリアルポリティクの技術論の語法で論じるものと、「不戦への祈り」として希求法の語法で語るものの二種類しか存在しなかったのである。この二つの言説は水と油のように異質なものであるかに見えるが、じつは相補的な関係にある。リアルポリティクの信奉者も、反戦を祈るものも「人間が存在するかぎり必ず戦争は起こる」ことを(一方は無感動に、一方はパセティックに、という違いはあるが)前提としているからである。これは、国際紛争の土地で真に有意な活動をする二つの「国際機関」(たとえば「国連平和維持軍」と「国境なき医師団」)がある意味ではきわめて効率のよい「分業」を行っているように見えるのと類比的である。「慰めと癒しのサブ・システム」と含むことによって、「傷つけ破壊するシステム」はより効率よく(心おきなく)その仕事をする。

この「技術論」と「反戦の祈り」の無意識的な「もたれあい」は、いわゆる「55年体制」が「改憲派」と「護憲派」、自民党支持層と社共支持層に二分されていた政治状況と構造的にはほぼ同一であったとすることができる。戦争についての言説がこのような、ある意味で「調和的」で充足した関係にあったあいだ、私たちの社会では、戦争についての「本質論」は語られることがなかった。いま、「戦争論」がクラウゼヴィッツの書名であることを止めて普通名詞になったということは、この思想的状況に変化が起こったということの意味している。

日本の思想状況のこの変化が「大状況」としての東西冷戦構造の終結とリンクしていることには異論のある方はいないだろう。

この40年間、私たちはすべての国際紛争を東西冷戦構造とリンクさせて理解する見方になんできた。「第三世界」の民族紛争も宗教対立も「その裏」には米ソ冷戦構造がひそんでいると私たちは聞かされ、その説明を信じもしてきた。しかし、90年代に入って東西(ないし南北)間の二元的対立にすべての矛盾が集約的に表現されるという国際関係論モデルは有効性を失い、私たちは国際関係を分析し予見するために、新たなモデルを作り出さなければならなくなった。

サミュエル・ハンチントンはその『文明の衝突』(1996)の中で三つのパラダイムを提示している。

(1) 世界には「国連加盟国数分(184)の」国益が存在し、それらの相互作用が国際関係を規定しているとする「ウェストファリア・パラダイム」。

(2) 世界には「無数の」民族、部族、宗派があり、それらの相互作用が国際関係を規定しているとする「カオス・パラダイム」。

(3) 世界には「七つの」主要文明が競合的に存在しており、それらの相互作用が国際関係を規定しているとする「文明の衝突パラダイム」。

これまで東西二つの「陣営の利害」という二元論シェーマで包括的に説明されてきた国際関係を、変数が100以上もあるようなパラダイムに置き換えることは、どう考えても並の知性には不可能である。となると、採用される可能性のあるのは、ハンチントン自身が推奨している「文明の衝突パラダイム」だけということになる。

この書物の中でハンチントンは国際関係の基礎をなす文明単位として、七つを挙げている。すなわち、西欧文明、ギリシャ正教会文明、イスラム文明、中華文明、ヒンドゥー文明、ラテンアメリカ文明、そして日本文明である。日本は一文明に一政治単位という世界史的に例外的なケースとして紹介されている。⁽¹⁾

ハンチントンの論議の当否はさておき、私たちの国が「極東におけるアメリカの政治的＝文化的属国」ではなく、独自の文明をもった独自の政治的単位「であるべきだ」という当為の言葉が、他ならぬアメリカの政治学者によって語り出されたというのは少なからず徴候的な事実である。実際にハンチントンの本を読んだ読まないという事実レヴェルとは別の水準で、「アメリカ」ではなく「日本」を主語にした構文で、国際関係について語るべき時が来たという漠然とした「感じ」が、80年代のなかば以降、私たちの社会にゆっくりと拡がり始めたことは間違いない。

つまり戦後半世紀を閲してついに私たちは「日本は『アメリカがする戦争』にどうコミットすべきか」というという慣れ親しんだ問いに代わって、「日本は『戦争』にどうコミットすべきか」というよりシンプルでかつラディカルな問いに直面することになったのである。

先に述べたとおり、55年体制下では、戦争についての言説はふたつの定型をつねになぞって

きた。一つは、「将来の戦争をどう抑止するか」というもので、「改憲派」はこれを「アメリカの世界戦略をどうサポートするか」という問いに、「護憲派」は「アメリカの世界戦略をどう妨害するか」という問いに、それぞれ読み換えて考察した。いま一つは「過去の戦争の犠牲者をどう慰めるか」というもので、「改憲派」はこれを「靖国の英霊をどう慰霊するか」という問いに、「護憲派」はこれを「アジアの被侵略国民の（あるいは被爆者の、あるいは沖縄住民の）ルサンチマンをどう鎮めるか」という問いに、それぞれ読み換えて考察してきた。

見てのとおり、この二つの問いは鏡像関係にある。いずれの立場をとるにせよ、それは「誰か他の人によって、すでに、行われてしまった戦争」の「アフター・ケア」という実務的なしごとに関心を限定している。だから、このような枠組みで思考しているかぎり、私たちは「戦争とは何か」という本質的な問いに触れずにすませられたのである。

しかし90年代に至って私たちは「日本は『戦争』にどう主体的にコミットするのか」という「よりシンプルかつラディカルな」問題をつきつけられた。戦争へのかかわりをつねに「アメリカ政府はどう思うだろう?」「アジアの人々はどう思うだろう?」という「相手の反応」を軸に受け身のスタンスから考察してきた定型的思考をもってはこの問題に対応し切れない。かくして私たちは「戦争とはそもそも何のためのものなのか?」「戦争の遂行主体は誰なのか?」「戦争被害の責任は誰が負うべきなのか?」という明治維新以後一度としてまじめに立てられなかった問いの前に立たされたのである。「戦争論」と題された言説が95年以後夥しく産出されたのは、まさにこの切実な時代的課題に応えんとするためである。

1・2

90年代の「戦争論」の特徴は、「戦争論」という題名を掲げながら、それらが軍事や地政学についてはほとんど触れず、紙数の大半を「国民国家論」に割いているということである。この「国民国家」への焦点化は、なによりもまず55年体制下の定型的な戦争論が構造的にこの問題を回避してきたことへの反省の現れだと思われる。

私たちはこれまでアメリカの世界戦略への「従属」や「抵抗」、英霊の「鎮魂」や戦争被害者への「償い」について語りながら、そこで従属したり抵抗したり鎮魂したり補償したりする「主体」とはそもそも「誰」のことなのか、という根本的な問題を回避してきた。だから、よりラディカルであろうとする90年代の戦争論が「戦争の主体」としての「国民」とは何ものかという議論から始めざるを得なかったのは当然のことなのである。

しかし「戦争を語ることはとりもなおさず国民国家について語ることであり」と「戦争論」の著者たちが例外なく感じたことは必ずしも状況的な理由だけで説明し切れることではない。もう少し原理的な理由が存在する。

それは近代における国民国家の成立と同時に戦争が大きくその性格を変えた、という事実とかがわっている。90年代の戦争論について触れる前に、まず予備的考察として、西谷修の『戦争論』(1997)の論を参照しつつ「戦争」と「国民国家」の原理的なかかわりを明らかにしてゆきたい。

20世紀にはふたつの「世界戦争」があった。それだけが「大戦」という呼称を奉られている。それ以外の「戦争」は「民族紛争」や「地域紛争」や「部族間抗争」と呼ばれ、いわばカテゴリー的には一ランク「格下げ」されている。

戦争の規模を、そこに動員された兵員数、投下された弾薬、破壊された都市の面積、死傷者の数といった数的な基準にとれば、第二次世界大戦以後になされた「地域紛争」のいくつかは両次の世界大戦を「規模」の上では超えているはずである。にもかかわらず、冷戦中も冷戦以後の時代に戦われたものもいかなる規模のものであろうと「世界大戦」とは呼ばれなかった。そうである以上、戦争にはその数量的な規模とは別のしかたで、それが「世界的」なものであるか、「局地的」なものであるかを区別する基準があることになる。

西谷によれば、戦争の「世界性」と「局地性」を識別する指標は、戦争が行われた空間の広さや参戦国の数とは関係がない。戦争は、それが「戦争の本性」がどれほど露出しているかどうか、「戦争の絶対的形態」にどれほど近づいているかどうかを基準に世界的か局地的であるかクラス分けされる。「戦争の本性」、「戦争の絶対的形態」というのはクラウゼヴィッツがその『戦争論』で使った術語である。その術語の定義を確認しよう。

戦争が「政治に内属」している場合、戦争はまだその「本性」を露出させておらず、いまだその「絶対的形態」に達していないと言われる。戦争が「政治」の掣肘を離れたとき、つまり国益の維持とか、国威の発揚とか、産軍共同体の利益追及とか、大統領選挙のためのパフォーマンスとか、政権の延命とか…そういう「合理的な」目的を達成するための「手段」としてではなく、「戦争のための戦争」として戦われるとき、これをして、「戦争はその本性を発揮し、その絶対的形態に近づいた」と称する。これがクラウゼヴィッツの考え方である。彼はこの知見をプロイセンの軍人としてライン戦争とイエナ会戦でフランス軍と戦った「敗軍の将」の立場から導き出した。

クラウゼヴィッツが学校で軍略を学んだときにモデルとしたのは中世以来の「王朝戦争」である。それは王侯や皇帝や大貴族がそれぞれの利権や体面のために戦った戦争である。その軍隊の兵士たちは、徴募士官にリクルートされてきた傭兵であった。戦争目的は（王位の継承権や国境線の確定といった）具体的なものであり、その目的達成のために戦争を仕切っている「戦争主体」が存在した。戦争は裏取引やブラフや寝返りや妥協のカードがめまぐるしく飛び交う「政治ゲーム」の一ファクターであり、外交交渉の過激な形態というにすぎなかった。

「戦争は政治に内属する」というこの中世的な常識が覆ったのはナポレオン戦争からである。ナポレオンの率いた軍隊は食い詰めたごろつきや傭兵の軍隊ではなく、歴史上はじめての「国民の軍隊」だったからである。

「ナポレオンの軍隊は数においても士気においても圧倒的な力を発揮したが、それは彼らが、国王のために戦場に駆り出された従僕でもなければ、他人の戦争に金で雇われた傭兵でもなく、自分自身の戦争に自ら参加する《国民》だったからである。」⁽²⁾

それまでの兵士は「誰か別人」の利害のために戦っていた。だから危険な仕事に対する対

価を要求したのである。ナポレオンの率いた軍隊はそうではなかった。彼らはフランス革命の高邁な理念を護持し、それを広くヨーロッパ全土に宣布すべく「自分自身の理想のために、自分自身の責任において」戦ったのである。これはそれまでの王朝戦争とはまったく異質な戦争である。この戦争では国民国家の成員全体が戦争の主体だったからである。

戦場で戦う兵士のみならず、銃後の家族や生産者も、士気を鼓舞するジャーナリストも、少国民を育成する教育者も、愛国の主題を歌い上げる芸術家も、フランス国民全体がそれぞれの場所で彼らの戦争を戦った。国民ひとりひとりが戦争を主体的に引き受け、それぞれの現場でそれぞれの責任において戦争を戦うということは、かつての王侯のように、戦争を始めるにせよ、止めるにせよ、その意思によって戦争をコントロールできる単一の戦争主体がいなくなったということである。国民ひとりひとりがおのれ的意思に基づいて、主体的に戦争の当事者たらんと決意したときに、戦争は人間のコントロールを離れた。そして、誰も戦争をコントロールできなくなったときに、戦争ははじめてその「本性」を露呈し、その「絶対的形態」を顕現することになる。

「国民」というファクターが戦争の「絶対化」をドライブする。クラウゼヴィッツによれば、戦争「主体」は三つの構成要素から成っている。「政府」、「将帥とその軍」、「国民」の三つである。「政府」には「戦争は異なる手段をもってする政治の継続である」という前提を貫徹する「打算」的知性が求められ、「将帥とその軍」には確実性と偶然性の入り交じる局面でつねに適切な判断を下すギャンブラーの「勇気と才能」が求められる。だが「国民」に求められるのは、勇気でも知性でもない。

「第一に、戦争の本領は原始的な強力行為であり、この強力行為は、殆ど盲目的な自然的本能とさえ言えるほどの憎悪と敵意を伴っているということである。(…) 第一の面は主として国民に帰する。」⁽³⁾

「国民」の任務は「憎悪と敵意」の供給である。

「戦争機械」を車の運転にたとえて言えば、政府は「行く先」を決め、将軍たちは「運転」をする。そして「国民」の任務は純粋な「憎悪と敵意」エネルギーを供給して「戦争機械」を前に進めることなのである。国民国家の成立とは、この戦争主体の三構成要素間のバランスから言えば、「軍略」と「打算」というふたつの知的ファクターに対する「憎悪と敵意」という情念的ファクターの優越という事態を意味している。それゆえ、「国民」が戦争主体の支配的なファクターになったときに、戦争はその「絶対的形態」に到達することになるのである。

「国王や王朝の利害というのは具体的で限定されているのに対し、《国民》というものがもともと概念的な存在でしかなく、それゆえにこそ、これまでなら王家の財政事情に制約されていた戦争手段の調達も、人的にも物的にも国家財政の枠まで広げられることになり、原理的にはその完全な破綻にいたるまで戦争は遂行しうることになる。要するに、《国民国家》の成立が、戦争の絶対化の条件を整えたのである。」⁽⁴⁾

国民全員が（建前上は）同じ資格で国家運営にかかわる民主主義的国民国家が成立してはじめて、戦争は国民全員によって担われる「総力戦」となり、そして万人によってなされる事業

のすべてがそうであるように、それはもう誰のものでもなくなる。それが戦争の「世界性」ということであり、戦争が「世界化」したということである。

「これまでの戦争は当事者も場所も限定されていたというだけでなく、その限定された個々の主体が、自己の保存や強化をめざして訴える行為でありえた。ところが、世界戦争ではその限定がなくなり、個々の主体は逆に《戦争》と化した世界の運動のなかに巻き込まれてしまう。つまり戦争が世界化したということは、《世界》そのものが戦争と化したということであり、個々の戦争主体（国家）の主体性は、全体としての戦争のうちに溶解してしまうのだ。もはやどの当事者も、世界化したこの《戦争》の主体ではありえない。」⁽⁵⁾

残念ながら西谷の「戦争の世界化」という哲学的考想の深みについてこれ以上吟味する紙数がここにはない。とりあえず私たちは「国民国家」の成立とともに、将軍たちと政治家たちによって担われていた軍略的・政治的なファクターが後景に退き、国民が分泌する「憎悪と敵意」という非政治的な情念が戦争の「主体」の地位を独占するに至った、という西谷のクラウゼヴィッツ解釈を確認して、これを前提として本題の議論に戻ることにしたい。

1・4

「国民国家というものが成立し、国民が主権をもつものとして登場したとき、はじめて国家は『戦争機械』になりえた」⁽⁶⁾と多木浩二はその『戦争論』(1999)に書いている。この点で多木の「戦争と国民国家」の関係についての理解は西谷とそれほど違わない。

「二〇世紀の大きな戦争は国民国家間で行われてきた。軍事的観点から見ると、国民国家はすべての国民を戦争に巻き込む装置であった。したがって二〇世紀の戦争を問うことは、国民国家とは何か、またそれが軍事力を持ち、いつでも戦争ができる態勢にあるのはなぜか、を問うことである。」⁽⁷⁾

戦争についての優先的な問いは、軍事や地政学や国際関係のフレームワークではなく、国民国家論として立てられるべきだと考えている点で、多木は西谷と認識を共有している。このような問題意識のあり方が90年代の戦争論言説に共通する構えなのである。

多木は「国民」というものの幻想性をベネディクト・アンダーソンの言葉を借りて、「イメージとして心に描かれた想像の政治共同体」と言い表している。この「想像の共同体」を統合しているものは積極的な「本質」や「同質性」ではなく、その存在を脅かすような「敵がいる」という信憑である。

「『誰が敵なのか』という政治的決定が、いつのまにかすべてに先立ってなされている」⁽⁸⁾のような因果関係の順逆が狂った仕方でも国民共同体は立ち上げられる。

共同体がすでに成立した「後になって」、場合によっては戦争が始められた「後になって」はじめて「護るべき共同体がそこにあったこと」が回顧的・事後的に承認されるような仕方でも私たちは共同体を成り立たせる。多木のこの指摘は示唆に富んでいる。そのプロセスが精神分析における「父」の成立とほぼ同一の構造を持っていることを考え合わせると、共同体のこのような倒錯した構成のされ方には何らかの人類学的必然性があるようにも思われるが、残念なが

ら多木はこのような想像力のあり方を「貧しい」と否定的に語るだけで、そのプロセスの根の深さについては論及していない。

しかし、戦争が、それなりの合理性や合目的性を見出しうる政治的ファクターよりもむしろ「『私たち』の存在を脅かす敵がいる」という（場合によってはまったく現実的根拠のない）病的妄想によって駆動されているという知見はいかなる場合でも忘れられてはならない。多木が列挙している南京、アウシュヴィッツ、ヒロシマ、カンボジア、ルワンダ、コソヴォなどの事例が語るのは、人間はどのようなわずかな断片の事実からも「敵」の幻想的な構成を行いうるということ、どんな偶発的な出来事もジェノサイドにまで爆発的に増殖する憎しみの培地となりうるということである。とりわけ耳を傾けるべきは、現代においては、しばしば戦争の原因を究明し戦争の拡大を阻止し戦争責任を糾弾している当の「戦争論」の言説がそのような憎しみの培地となっているという知見である。

「現在の世界に生ずる戦争は、直接にはどんな局所的な理由から始まっていようと、その原因も含めてわれわれの生きているグローバル化された世界のなかで形成された言説から生じているのだ。コソヴォの戦争についての言説は、戦争を説明しているのではなく、その言説自体から戦争が生じていた。」⁽⁹⁾

「戦争について分析的に語っている当の言説自体から戦争が生じることがある」というパラドクスこそ、以下の論考で戦争論言説を吟味する際に私たちが決して忘れてはならない自戒の言葉である。戦争が国民国家と同時的に生起する現象である限り、私たちの紡ぎ出す言葉や論理が、国民国家内部的な言説市場を行き交うものである限り、どれほど善意に溢れていようと、どれほど怜愍であろうと、それらの言説が国民国家という「想像の共同体」に濃密な「リアリティ」を与え、「敵意と憎悪のエネルギー」を備給してしまう可能性からは逃れられないのである。

2・0

「戦争を分析的に語っている」つもりでいる人が「敵意と憎悪のエネルギー」の発生装置になってしまうにはいくつかの場合がある。単純な純血主義や排外主義のような幻想が危険なものであることは誰にでも分かる。しかし批判的な言説でありながら、あるいは一見すると戦争と無関係な言説でありながら、結果的には国民国家の枠組みの強化に加担したり、戦争機械の円滑な運転をアシストしてしまう言説群もまた存在する。以下では、そのような「地獄への道を舗装している善意」のひとつの言説のあり方を検証してみたい。

「戦争は犯罪である」という考え方は「善良でしかも危険な言説」を代表するもののひとつである。戦争は人間の恥ずべき所業であり、根絶すべきものであるという包括的命題を徹する限り、「戦争＝犯罪」という等式はべつだん危険なものとは見えないかもしれない。しかし、戦争に対処することはイコール「犯人の特定」と「処罰」という「警察活動」を行うことであるという考案にまで踏み込むと、そこにはすでにかなり危険な要素が含まれている。というのは、戦争はそれ自体が（勝者による敗者の）「裁き」という形式のもとに遂行されるのがふつうだから

らである。「戦争犯罪の告発」という倫理のみぶりが「裁き」を要請するとき、それはときに「武力による裁き」を指向する戦争機械にしっかりと親和してしまう。

ユーゴの内紛に際して欧米の左翼知識人の一部は「ミロシェヴィッチ=犯人」という見方を採用して、NATO (=警察) による空爆 (=処罰) に原則支持を打ち出した。これはある種の倫理性が戦争を合理化することもあるという点で興味深い事例である。ここではスーザン・ソングの議論を材料にして、このような「倫理化」された戦争論の問題について考えてみたい。

朝日新聞に掲載された大江健三郎との往復書簡のなかでソングはユーゴの内戦についての自分のスタンスをまずこんなふうの説明している。

「作家のもっとも重要な責務として、ともかくどうあるべきか…真剣さを失わないことが必要なのです。シニカルでは(斜に構えては)いけない。そして証言する。被害者のために声をあげて語ること。」⁽¹⁰⁾

この出だしの一行に私たちはすでにかなり重要な問題を指摘することができる。

「作家のもっとも重要な責務」が「被害者のために声をあげて語ること」であるというのはまったく正しい。しかし「被害者のために声をあげて語る」ためには作家はそのときすでに「誰が被害者であるか」を特定していなくてはならない。

通常の警察小説においては、被害者は物語の冒頭にあらわなかたちで(しばしば「死体」として)登場しているから、私たちの関心はもっぱら「犯人の特定と逮捕」に向けられる。だから犯罪においては「被害者のために声をあげて語る」ことはそれほど困難ではない。

しかし、戦争の場合はそうはいかない。というのは戦争とは、そもそもどちらが「被害者」であるかを特定することがきわめて困難な「現場」のことだからである。当事者双方が「自分たちこそ被害者である」と徹底的に主張する点で戦争は犯罪と異なっている。したがって戦争において「被害者」という言葉は慎重な吟味の上に語り出されなければならない。被害者の特定は、戦争についての分析の「出発点」というよりはむしろ「結論」なのである。

ソングの文章はその(忍耐強い分析の末にはじめて導き出されるはずの)「結論」からいきなり語り出されるという点において「戦争=犯罪説」に固有の徴候を示している。彼女にとって、戦争の当事者たちの「理非」はすでに決定済みである。なぜこの困難な問題を彼女はやすやすとクリアーできたのだろう。その経緯をソング自身は次のように説明している。

「私がずいぶん前に自分に課したことがあります。自分がそれまで知らなかったり、この目で見ることがなかったりする事柄についてはけっしてどんな立場もとりはならないと。」⁽¹¹⁾

ただしそれは「事情をよく知らないから、どんな立場もとれない」という立場がありうるという意味ではない。ソングによれば「事情をよく知らない」のは「知ろうとしない」からであり、現場をこの目でみたことがないからであって、「立場をとれない」というのは、無知と怠慢の同義語なのである。

「ベトナムでの戦争については68年と73年にそこに行っているので語ることができます。サラエボでもほぼ三年間にわたり相当の時間を過ごしました。アルバニアにも最近二度滞在しました。善意があっても思慮深くとも、直接の体験の具体性にとってかわることはけっしてできま

せん。(…)どんな戦争地帯にも一度も近づいたことがなく、戦闘にくみしたり、爆撃のもとで暮らしたりするとはどんなことかこれっぽちの考えもない。それがみえみえのアメリカやヨーロッパの知識人たちが尊大にもあの戦争について語るのを目にして怒りを禁じ得ませんでした。」⁽¹²⁾

つまりソントグは「私は現場をよく知っているし、この目で見ているから、戦争について発言できるし、立場も持てる。そうでない人間たち(「戦闘にくみしたり、爆撃のもとで暮らしたり」したことがない人間たち)は戦争について意見を言う資格がない」と言っているのである。

ここでソントグが恐れているのは、戦争についてきっぱりと明確な「立場」(つまり「被害者は誰で、犯人は誰か」を言い切る立場)をとりえないことである。それは知識人としての敗北宣告に等しいと彼女は信じている。

たしかにそれはひとつの考え方である。しかし、「どういう条件をクリアすれば、ひとはそこで何が起きているかを見極められ、紛争当事者の理非について明確な立場をとりうるか」という問いはもっとクールに論じられるべきものではないだろうか。

例えば、いかにも非現実的な仮定ではあるが、もしアメリカで内戦があったとしよう。そのとき私がアメリカに「最近二度滞在した」ので、そこで何が起きているかについて、いずれが被害者でいずれが加害者であるかについてきっぱりと語るができることと主張したら、アメリカ人であるソントグはおそらく「二度くらいの滞在では分かるはずがない」と当然にも抗議するだろう。私はその抗議は正しいと思う。しかし、ソントグは自分がされたら抗議することを自分が他人にしていることに気づいていない。

2・1

よく言われることだが、欧米では高校生でも国際問題についてきっぱりとした意見を述べ、熾烈なディベートを厭わない。意見を持っていないこと、決然とした立場を明らかにできないことは知的怠慢のしるしとして厳しい評価を下される。そういう教育のあり方を「すばらしいことだ」とほめあげる人が私たちのまわりにもいる。しかし、それはほんとうにそんなに「すばらしいこと」なのだろうか。

「断言すること、決然たる立場をとること」が知的誠実さの現れであることはたしかに多い。だがときには「断言できないこと、決然たる立場をとりえないこと」が知的誠実さの現れであるような局面もあるのではないか。「語り得ないことについては深く沈黙すること」が知的なふるまいであるような局面もあるのではないか。

しかしソントグはどうやらそのような「逡巡する知性」には市民権を認めないようである。彼女のユーゴ空爆に対する見解には一瞬の逡巡もない。ソントグはNATO軍によるセルビア爆撃を支持する。それしかミロシェビッチによる「ジェノサイド」を阻止する方法はなかったからだ。

「かつてユーゴスラビアだった地を、スロボダン・ミロシェビッチが破壊し続けるのを食い止めるには、軍事介入しかないと考えたからです。ミロシェビッチが1991年に戦争を始めたその

とき、もし軍事介入が行われていたら、多くの、実に数多くの生命が失われずにすんだことでしょう。あの地域全体の物理的、経済的、文化的な破壊も阻止できたでしょう。』⁽¹³⁾

これはアメリカ政府の公式ステートメントとほとんど同一の構文である。被害者と加害者が截然と分かれており、理非の査定に迷がない。ソントグとアメリカ政府が計量しているのは「助けに行くことで生じる破壊」と「放置しておくことによって生じる破壊」の数量的な比較だけである。「介入する」より「放置しておく」方が失うものがより大きいから助けに行くべきだ。ソントグが言っているのは、要するにそういうことである。

「かりにNATOが戦争を否定していたとしたら、それはコソボの人々にとって、どういう事態を意味していたでしょう—助けは来ない、ということです。』⁽¹⁴⁾

「悪いインディアン」がいる。苦しめられている民衆がいる。略奪されている農場、破壊されている街がある。座視してよいのか？騎兵隊が出動すべきではないのか？たしかに流血はあるだろう。だが、平和のためには必要な犠牲ではないのか？分かりやすい設問だ。

しかし、こういうふう問いを立てるとき、あることが全く検証抜きで前提されていることにソントグは気づいていない。それは彼女が「助ける」側、騎兵隊の側、正義の側にいるという前提である。

もし南北戦争のときに、たとえば南軍に大義があると判断し、エイブラハム・リンカーンがアメリカを「物理的、経済的、文化的に破壊し続けるのを阻止する」ために、英仏独の連合軍が突然ニューイングランド上陸作戦を敢行し、ワシントンに砲弾の雨を降らせてきたら、アメリカ国民はどんな気分になるだろうか、というような種類のSF的仮定には彼女の作家的想像力も及ばないようである。もちろん、そんなことは現実には起こらなかったから、アメリカ国民はそういう想定（「外」にいる誰かが紛争当事者たちの意向とかかわりなく「理非の判断を下して」一方を「助けにくる」ということを当事者たちはどういうふうを感じるだろうかという想定）に慣れていない。これは仕方がないことかもしれない。アメリカは他国の軍隊に踏み込まれた経験がほとんどないからである。独立戦争のときはまだアメリカがなかった。南北戦争は「内戦」である。19世紀にはメキシコ、スペインと戦争して植民地を拡大したが、いずれも戦闘は国境外で行われた。アメリカの正規軍が「他国」の軍隊に自国国境内で戦闘に負けた経験は（私たちの教科書の知識の範囲では）二回しかない。一度はシッティング・ブル率いるスー族に、一度は真珠湾で日本軍に。ただし、インディアンは帰順すべき「準」アメリカ国民として観念されていたし、真珠湾は暴力的に併合して「準」州になったばかりの遠いハワイ島での出来事であった。

自国の領土を他国の軍隊が闊歩するのを見るという経験をしたことがないこの国の人々は、軍事介入という論件をアメリカを「主語」にして考えることにあまりにも慣れていて、アメリカを「目的語」にした軍事介入状況というものをうまく想像することができない。これはおそらくアメリカに固有の「想像力の欠落」のかたちである。

戦争について（自国に直接のかかわりのない戦争についてさえ）決然たる立場を持つことがおのれの知識人としての知的誠実さと知的威信の生命線であると信じているソントグの姿は、

イラクやユーゴに対して決然たる態度をとることが彼らの政治的威信の生命線であると信じているジョージ・ブッシュやビル・クリントンの姿によく似ている。安定した知識人としての生活を捨てて、戦時下のベトナムやサラエボに行くことが誠実な作家としての知的・倫理的威信にとって必至の選択であると信じている作家の信憑の形態は、安定した平時体制を捨てて、内戦のベトナムに軍事介入することが「誠実な」国家としての政治的・倫理的威信にとって不可避の選択であると信じていたアメリカ政府の信憑の形態とよく似ている。そして、その類似性にスーザン・ソントグ自身はおそらく気づいていない。

顕在的には意識されないような仕方でも国民たちが彼らの「国民国家」に固有の「エートス」を生活しているのは自然なことで、いささかも恥すべきことではない。しかし、そのことへの身をよじるような省察が本人によってなされない限り、その人の語り出す戦争についての言説が「敵意と憎悪のエネルギー」を備給してしまう可能性は決して少なくないのである。

2・2

イタリアでの反戦デモで掲げられたスローガン「戦争をやめよ。ジェノサイドをやめよ」を見て、ソントグはその幼い理想主義をこう批判している。

「抗議していた善意の人々は、これら二つのアピールは同じ主張になると考えていたに相違ありません。しかし、そうはならないのです。私はこう考えざるを得ませんでした。だれが戦争を起こしているのか、だれがジェノサイドに手を染めているのか。戦争停止によって、セルビア側によるジェノサイドがまふと続けられるだけの結果になってしまったら…」⁽¹⁵⁾

ソントグはわざわざ「だれが」に傍点をふって強調している。しかし、冷静に考えれば誰にでも分かることだが、戦争やジェノサイドはひとりの「張本人」によって意図的に開始できるようなものではない。かりに最終決定を下した「張本人」がいるように見えたとしても、無数の人々の無数の欲望と打算と利害が絡み合った結果、そのひとりが決定を下し得るような状況が準備された、というふうを考える方がより現実的である。けれども、ソントグはそういうふうには考えない。ソントグはミロシェビッチが「戦争を起こした」と信じている。

「邪悪な意志を持った誰かが戦争を起こす」というソントグの説明の仕方はとても分かりやすい。分かりやすすぎる。だから、あらゆる人が(「邪悪な意志を持った誰か」でさえ)その説明に飛びつくことになる。

現にミロシェビッチ自身は「邪悪な別の誰かが」始めた戦争に対して防衛的、報復的に対応しているにすぎないと考えている。(少なくとも信じようと努力している。)ヒトラーもスターリンもポル・ポトもみな「敵が先に攻撃してきたのだ」と信じていた。戦争とかジェノサイドというのはそういうものである。

反ユダヤ主義の聖典であるエドゥアール・ドリユモンの『ユダヤ的フランス』を読むと、そこに横溢しているユダヤ人に対する「被害者意識」の底なしの深さに私たちは驚かされる。異民族迫害は、「異物を排除して社会を浄化する」という能動的な行為であるというよりはむしろ「異物」によって自分たちの社会が占拠され、伝統的な固有文化が破壊されようとしている

という切迫した恐怖と焦燥に駆られて防衛的に発現する。だから、「自分たちこそ被害者なのだ」と宣言したのちに「自衛と報復のための暴力」をふるう迫害者たち自身は、おのれの倫理性にみじんの疑いも抱いていないのである。

戦争であれ、ジェノサイドであれ、ソナタグがしているように「だれが」それを起こしたのだと問うことは、論理的に見えて実は実践的にはほとんど無効である。というのは「私がそれを起こした」と思っている人間が一人もそこにはいないからである。全員が「自分は潔白であり、被害者である」と信じ、そう言明する人々のあいだではじめて破滅的な暴力は発生する。もっとも危険な暴力の培地は、相手に対する悪意や敵意ではなく、自己の無垢性に対する信憑なのである。

「だれか」が戦争を始めた。「だれか」が戦争を終わらせるべきだ。問題は「だれか」を特定することだ。一方に戦争とジェノサイドを起こしている「邪悪な主体」がおり、他方に戦争とジェノサイドを阻止するために駆けつける無垢で知的な「正義の主体」がいる。すべては「主体」の意思と決断の次元で語られる。とても分かりやすい。けれども、このあまりに分かりやすい図式の致命的な欠点は、これらの「主体」たちは、絶対におのれが「邪悪な主体である」可能性を吟味しないということである。

今見た事例は戦争と国民国家のかかわりについて考えようとするとき私たちが待ち受けている陥穽についてかさねて注意すべきことを教えてくれる。それは戦争と国民国家について論じようとしている当の私たちはつねにそれと気づかぬまますでに「戦争機械」たる国民国家の構成要素に組み込まれているということである。

作家であれ哲学者であれ、その人が無国籍者でないかぎり、どれほど思弁的なものであれ理念的なものであれ、彼の「倫理性」や「正義感」が高まれば高まるほど、その情動は「憂国の至情」に似たものとなる。そして「至情」は必ず「亡国の徒輩」への「敵意と憎悪のエネルギー」に転化し備蓄されてゆき、それはそのまま戦争機械を前に進める力となる。「国民国家という戦争機械」はまさにそのように構造化されているのである。

だから私たちが戦争について語るとき、弁えておくべきことは、何を語ろうとも、そこで語られた言葉の（少なくとも一部は）必ず「憎悪と敵意のエネルギー」に転化して戦争機械に「収奪」され、「再利用」されるということである。そして、「自分はどこの国民国家にも精神的に帰属していない」かのような中立性を不当前提して語り出すものが、しばしばもっとも国民国家に「収奪されていること」についての自覚を欠いているのである。

だから、逆説的なことだが、現代において戦争について「科学的」であろうとする言説は、国民国家によって「収奪され」「再利用」されるリスクをあらかじめ計量し、それを最小限にとどめるための狡知をこらして語り出されなければならない。

3・0

「戦争論」言説が90年代に族生したのは、「主体としての国民国家」という論件が目前に火急のものとして迫り上がってきたからである、と私たちは冒頭に書いた。それらの言説群の中

で、問題の「虎の尾を踏んだ」のが、加藤典洋の『敗戦後論』と小林よしのりの『新ゴーマニズム宣言スペシャル・戦争論』の二つの著作であることに異論のある方はないだろう。この二つの著作は新しい角度から戦争と国民国家の問題を提起し直して、それぞれホットな論争を引き起こした。それらが「生産的」であるのは（知識人に固有の一種の「無国籍主義」ゆえに）ソントグがその「アメリカへの帰属」に無自覚であったのとはちょうど逆に、「日本人であること」とはどういうことかという「危険な」問いを前景化したことに起因している。加藤と小林はともに国民国家を擬制として十分に意識しつつ、そのフィクションをあえて引き受けようとすることによって、ナショナリズムの新しい方向と可能性を指し示し、熱狂的な支持者と反対者をともに生み出したのである。

3・1

加藤典洋は『敗戦後論』という題名に、敗戦後半世紀にわたって硬直化したままの戦争をめぐる思考のパラダイムを揺り動かし、「敗戦後」に踏み出すパースペクティヴを託している。1945年8月15日に始まった「敗戦後」という時代区分は以後55年間にわたって継続しており、どのような経済的繁栄も政治的プレゼンスの強化も日本の「敗戦後」を終わらせてくれない。それは「敗戦後」という時代の出発点がふたつの「ねじれ」を抱え込んでいるからである。もう一度、戦後の出発点まで立ち戻って、その「ねじれ」を解きほぐすことによってしか私たちは「敗戦後」という時代から次の時代に抜け出すことはできない、というのが加藤の立論である。

「日本における先の戦争、第二次世界大戦も、『義』のない戦争、侵略戦争だった。そのため、国と国民のために死んだ兵士たちの『死』、—『自由』のため、『アジア解放』のためとそのおり教えられた『義』を信じて戦場に向かった兵士たちの死—は無意味となる。そしてそのことによってわたし達のものとなる『ねじれ』は、いまもわたし達に残るのである。」⁽¹⁶⁾

これが第一の「ねじれ」である。義のない戦争で死んだ死者は（アメリカのベトナム戦争の死者たちがそうであったように、あるいはナチの指導下で戦ったドイツ軍兵士がそうであったように）国民的なしかたでは哀悼されない。石碑を立てたり、靖国神社に総理大臣が参拝したりというような形式的な喪では決して慰霊されることのない300万人の死者たちが私たちの喉元に突き刺さっている限り「敗戦後」は終わらない。

もう一つの「ねじれ」は戦後責任の問題である。

「日本の戦後という時間が、いまなお持続しているもう一つの理由は、いうまでもなく、日本が他国にたいして行ったさまざまな侵略的行為の責任を、とらず、そのことをめぐり謝罪を行っていないからである。」⁽¹⁷⁾

戦後「我々が今日享受している自由や民主主義や繁栄」は自国の敗北と敵国の勝利がもたらしたものであるという敗戦国の「ねじれ」感覚を日本はドイツと共有しているはずである。しかし、ドイツは「この『ねじれ』を中核にかかえて、たえずその「ねじれ」を意識し、言語化し、それをどう処理するか苦闘しながら戦後を過ごしてきたのに対して、「その『ねじれ』

が日本では、『ねじれ』としてすら受け止められていない」ままに便々と半世紀が流れた。

「ねじれ」を感じてないということは、「主観的にはすっきりしている」ということである。「ねじれ」は一人の人間が矛盾を抱え込むから「ねじれる」のであって、矛盾や対立が二人の人間に分割されれば、そこには「すっきり」と対峙する二人の人間がいることになり、内的な「ねじれ」は消滅する。簡単な算術だ。

これが戦後日本が採用した「ねじれ」の処理法である。対立するふたつのイデオロギー、ふたつの党派の矛盾のうちにすべてを流し込んでしまえばよいのである。

アメリカに対する感情がアンビヴァレントであるなら「親米派」と「反米派」と二つの立場を用意して、その間で争わせる。憲法に対するスタンスが決まらないのなら、「護憲派」と「改憲派」に議論させておく。侵略行為への責任をどうすればよいのか分からなければ、「アジアの人民への謝罪」を呼号する「知識人」と「失言」を繰り返す「大臣」に終わりのない二人芝居をやってもらおう…これらの対立劇における二人の登場人物はそれぞれ「主観的には」すこしも「ねじれて」いない。無垢で、倫理的で、論理的なのである。

この二党派の絶妙な「分業」によって、日本は自己矛盾からも罪責感からも自己免罪を果たし、かつ主体的に判断することも行動することもできないまま、何もしないで半世紀をやり過ぎてきた。その結果、加藤に言わせれば、日本人は一種の「低能」になってしまったのである。

例えば湾岸戦争のときの文学者たちの反戦声明のうちに加藤はその退廃の徴候を見る。この声明の署名者たちは「戦後日本の憲法には『戦争の放棄』という項目がある」ことを論拠に「現行憲法の理念こそが最も普遍的、かつラディカルであると信じ」、「日本が湾岸戦争および今後ありうべき一切の戦争に加担することに反対」した。加藤はこの声明のうちに「『戦後』の自己欺瞞」の「好個の例証」を見る。

「この文面は、戦後憲法の『戦争の放棄』条項が、敗戦直後、それこそ原爆の威力、軍事的威圧のもとに強制的に押しつけられた事実を、策定、保持の過程を明言しない姑息なレトリックでボカし、あたかも、この憲法をわたし達が自力で策定し、保持したかに読みとれるように作文している」⁽¹⁸⁾からである。

加藤は日本が世界に誇る「平和憲法」が軍事力の威圧下に強権的に押しつけられたものだという歴史的事実の組織的な忘却のうちに戦後言説空間を貫通する欺瞞を見る。

「わたしが戦後の原点にあると考える『ねじれ』の一つは、この憲法の手にされ方と、その内容の矛盾、自家撞着からくる。／しかし、それだけではない。その矛盾が、指摘されない。というより、その矛盾、『ねじれ』の中にある『汚れ』がわたし達によって直視されず、わたし達においてまた抑圧されてしまう。」⁽¹⁹⁾

加藤は憲法の「内容」に異議があるのではない。そうではなく、加藤は「わたし達はこれを『押しつけられ』、その後、この価値観を否定できないと、自分で感じるようになった」という屈折のプロセスそのものを、何の手も加えず、脚色せず、そのまま差し出して、それを敗戦後の原点に置き直すべきだと主張しているのである。

「わたし達の平和憲法をめぐる『ねじれ』は、これを白日のもとに曝す形で公共化し、ねじれているが、よいものだ、という形にしない限り、わたし達自身によって抑圧され、わたし達は、最初からこの憲法を実質的には自分で欲したのだと考えるか、最初からこの憲法を欲していないし、いまも欲していないのだと考えるしかなくなる。」⁽²⁰⁾

「護憲派」と「改憲派」は「ねじれ」の抑圧から生じたふたいろの欺瞞であり、「低能」のふたつのかたちである。もし「現実を直視する」気があるなら、「わたし達は『強制』された、しかしわたし達は根こそぎもう一度、説得され、このほうがいい、と思ったのである」⁽²¹⁾というありのままを受け容れるしかない。「とすれば方法は一つしかない。強制されたものを、いま、自発的に、もう一度、『選び直す』、というのがその方法である。」⁽²²⁾しかし憲法をめぐるそう主張したものはいずれの陣営にもいなかった。さまざまな憲法論議がかわされたが、「この憲法の精神を尊重するがゆえに、この憲法をもう一度『選び直す』べきだという、この憲法の『ねじれ』に立脚した主張だけが、語られなかったのである。」⁽²³⁾

3・2

敗戦によって呼び込まれた「ねじれ」の感覚を個人のうちに保持しているか否か、それを基準に加藤は戦後知識人たちの欺瞞の構造を検証する。例えば大江健三郎と江藤淳の対立は「二人一組」の鏡像関係に安定しており、一人一人は「ねじれ」ていない。「この二種の言説は、一つの点で本質的な共通性をもっている。改憲による自主憲法制定論、護憲による平和原則堅持論は、ともに、彼らのめざす理想が、そのまま実現しようとみなしている点、相似であり、江藤淳、大江健三郎の兩人には、どこか精神の双生児を思わせる、潔白な信念への信従が、共通しているのである。／そこにはないのは、一言でいえば、やはり『ねじれ』の感覚である。もう一步踏み込んでいえば、対立者を含む形で、自分たちを代表しようという発想が、そこで両者に欠けている。」⁽²⁴⁾

敗戦後の「ねじれ」はそれぞれに「無垢」と「純潔」を自認する二つの自己に分裂したことによって生じた。これを「対立者を含む形で」、ねじれていること常態とする厚みのある人格に再統合すること、それが加藤の国民主体構想である。対話を拒絶し、合意形成を求めないというかたちで「予定調和的な分裂」を享受しているふたつの党派を「国民というナショナルなもの」のうちに再統合することなしには、日本は「敗戦後」の欺瞞と退廃から抜け出すことができない。そして、その先（それは「ナショナルなものとしての国民という単位の解除の企て」を望見する種類の未来である）に踏み出すことができない、と加藤は主張する。

「国民をナショナルなものにするのも、その逆に開かれたものにするのも、わたし達である。そのわたし達という単位がいま、わたし達の手にはない。わたし達はやがては、このわたし達という単位それ自体が不要になるまで、これを風通しのよいものにしていくことを要請されている」。⁽²⁵⁾その困難な企ては、まず「国民という枠組み」を立てることからしか始まらない。

このような加藤の立論を、偽装を凝らした「ナショナリズムの復権」だと断罪することはむづかしいことではない。しかし、あらゆるナショナリズムに反対する反国家主義は、国民国家

を永遠不変にして至純のものと幻想している国家主義者と、戦後日本の言説編制のうちでは、予定調和的な相補関係にあり、反国家主義を標榜する思想がその「分業」体制のうちに安住している限り、これまでもこれから先も状況を劇的に動かす力をもたないだろうという加藤の反論を攻略することはむずかしい。

では統合された（つまり分裂を内在化させた）「新しい『われわれ』の立ち上げ」はどのような現実的なしきたりで着手されるのだろうか。加藤はここでその後、高橋哲哉との激しい論争のきっかけとなった「喪」の問題に触れることになる。

3・3

第二次世界大戦は日本にとって歴史上始めて経験する「義のない」戦争であった。それは別にそれまで日本が戦った無数の戦争のすべてには「義」があったという意味ではない。あきらかに侵略的意図をもって戦われた戦争もあったし、局地戦で惨憺たる敗北を喫した戦争もあった。しかし、「これまでの戦争の死者といえ、どのようないさの場合でも、わたし達は彼らを厚く弔うのを常としてきた。たぶん古代以来、それはどのような文化においてもそうだったはずだが、第二次世界大戦は、残された者にとってそこで自国の死者が無意味な死者となるほかない、はじめての戦争を意味したのである。」⁽²⁶⁾

戦後の「外向きの正史」は「日本がまず謝罪すべき死者として二千万のアジアの死者をあげ」、「三百万の自国の死者、特に兵士として逝った死者たち」については口をつぐんだ。「その結果、この自国のために死んだ三百万の死者は外向きの正史の中で、確たる位置を与えられない。侵略された国々の人民にとって悪辣な侵略者にほかならないこの自国の死者を、この正史は“見殺し”にする」のである。⁽²⁷⁾

むろん「正史」が「見殺し」にしたものをすくい上げる機能は存在している。誰でも知っているとおり、日本の場合、「外向きの正史」をクオリティ・ペーパーと大学知識人が代表し、「内向きの本音」をイエロー・ジャーナリズムと「失言」政治家が代弁するという「分業」が成立しているからだ。正史は「無辜の死者」つまり「肉親、原爆などの戦災の死者、二千万のアジアの死者」の死は悼むが、「侵略者である『汚れた』死者」は無視する。その一方で、この「汚れた死者」を「清い存在」すなわち「英霊」として弔う「内向きの本音」は歴代の与党政治家によって声高に語られてきた。いずれの陣営にも共通するのは、弔う以上、死者は「無辜の」「清い」死者でなければならないという前提である。「両者に欠けているのは、これらの死者は『汚れている』、しかし、この自分たちの死者を、自分たちは深く弔う、と外に向かっていい、内に向かっていう、これまでにない新しい死者への態度」である。⁽²⁸⁾

もし加藤の主張を「外向きの正史が見殺しにした三百万の死者」を哀悼することというみぶりに限定して捉えるなら、この主張は日本遺族会の主張とほとんど変わるところがない。むろん、加藤がめざしているのはそういうことではない。「汚れた死者」を汚れたものとしてなお弔うような厚みのある複雑な国民主体を立ち上げること。それによって、この「外向き」と「内向き」の分裂（というよりは確信犯的な「もたれあい」）を止揚することを加藤はめざし

ているのである。「汚れた死者」を汚れたものとして、どのような正当化も試みず、「無意味なままに哀悼する」ことを主張している。そのような「哀悼する主体」だけが、自己卑下することもなく、居直ることもなく、淡々と「国際社会で侵略戦争の担い手たる責任を引きうける」ことができるのではないか。加藤はそのような展望のうちに「敗戦後」からの脱出の方位を見出そうとしているのである。

日本がアジア諸国から誠実で成熟した政治単位としての然るべきレスペクトを以て遇されるためには「戦後責任をまっとうした」という評価を獲得するほかない。にもかかわらず日本はそうしなかった。「なぜ日本は、日本政府は、速やかに戦後責任をまっとうしないのか。その理由は愚劣なものを含め、多々あるが、その根源に、わたしは、戦後日本社会における『国民』の基本の不在、わたし達『戦後日本人』の人格分裂があると考える。」⁽²⁹⁾

ではこの分裂を超える道、人格統合の道とは具体的には何を指しているのだろうか。それを加藤は「死者が顔をもつこと」という文学的な表現に仮託している。

3・4

「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」⁽³⁰⁾という加藤の文章はその後の論争で批判者によって繰り返し引用されたが、残念ながら批判者たちはここで加藤が「悼む」という言葉に具体的にどのような営みを託したのかを十分に吟味していないように思われる。

「悼む」とは石碑を立てたり、慰霊祭を執り行うことではない。英霊に祀り上げて、死者の汚れを「浄化」することではない。（西尾幹二たちが望んでいるように）国民的な行事として追悼したり、教科書に載せてその戦功を褒め称えることではない。それは葬儀屋が血みどろの死者たちを洗浄し、消毒し、死化粧を施し、礼装を着せて「パッケージする」ことに似ている。たしかに、そうすれば死者たちは「取り扱い」易くなる。加藤が言っているのはそういうことではない。血みどろの死者、死臭を放つ死者、肉と骨をもったまま死んだ人々のなまなましい死を、飾ることなく、ありのままにみつめることから始めようというのが加藤の提言である。

「無名」兵士のひとりひとりに固有の名前と顔を取り戻すこと、それが加藤のいう「死者を悼む」ということである。

「無名兵士なる観念を壊すのは、無辜の市民という観念でもなければ、戦後の新しい価値観をもった若者という観念でもなく、また、二千万のアジアの死者という観念でもなく、むしろ名前という汚れをもつ個々の兵士からなる、もうひとつの『われわれ』という観念なのである。」⁽³¹⁾

「悼む」とは「名前という汚れ」を死者のために取り戻すことである。加藤は「死者を悼む」ことのもっとも正統的なかたちを大岡昇平の『レイテ戦記』のうちに見ている。大岡はフィリピンの一島で戦われたある局地戦の全貌を、価値判断も感傷も排した記録者の視点に徹底して再構成しようとする。その膨大な記録は大岡自身もその一人であったかもしれない「死んだ兵士たち」に捧げられている。

「私の意図は、最初はレイテ戦を全体としてとらえることであった。しかし、書き進めるうち

に、戦士した兵士の一人一人について、どこでどういう風に死んだか、を数え上げるようになって来た。』⁽³²⁾

レイテ島への米軍上陸までの両国戦争指導部の動きをやや「俯瞰的」に概観したあと、大岡はこう書いている。

「私はこれからレイテ島上の戦闘について、私が事実と判断したものを、出来るだけ詳しく書くつもりである。75ミリ野砲の砲声と三八銃の響きを再現したいと思っている。それが死んだ者の霊を慰める唯一のものだと思っている。それが私に出来る唯一のことだからである。』⁽³³⁾

大岡が試みたのは浄化され匿名化された「英霊」に対して「顔を持った兵士」を対置することである。大岡は「死者を名前ある兵士として取りだすことでの『英霊』なるものの虚妄をついている。『英霊』なる観念から一人一人の兵士の死を奪回している」⁽³⁴⁾と加藤は評価する。そしてその綿密な記録はひとつの結論として、「結局一番ひどい目にあったのは、フィリピン人ではないか」という平明な知見に達する。

日本兵の具体的な戦いと死を記録する仕事は、そのまま、生活の場にふたつの帝国が土足で踏み込んできて、「無意味な死」を強いられた無数のフィリピン人の「顔」を記録する仕事にも通じるはずである。日本兵士の「顔」を描くためには、彼が殺したアジアの死者の「顔」を描かずに済ますことはできない。日本兵士の死を悼むために彼の固有名における死を描こうとするものは、同時に彼が殺したアジアの人々の固有名の死を描かなくてはならない。兵士を哀悼するものは、同時に彼が犯した野蛮と愚劣についての恥辱を受け容れなくてはならない。これが大岡が文学者の直観に基づいて実践し、加藤がそこに「哀悼と謝罪」の止揚の可能性を見た文学的隘路である。

「大岡は、まさしく自分がその一員であってよかった『死んだ兵士たち』への哀悼からはじめることで、それがそのままフィリピンの死者への謝罪へとつながる、そういう道でもあることを、ここに証しだてている。』⁽³⁵⁾

その「汚れた敗者」の位置を大岡は戦後一貫して動かない。『レイテ戦記』の完成をまって芸術院会員に推された大岡はこれを辞退する理由として、「私の経歴には戦時中捕虜になったという恥ずべき汚点があります」と書いている。「そんな私が芸術院会員になって国からお金をもらったり、天皇の前に出るなど、恥ずかしくて出来ますか。』⁽³⁶⁾

大岡はこの「恥」を彼の同時代人全体が引き受けるべきものと考えている。だから、「この『恥を知れ』は、当然、戦争の死者のことを書いた本で、榮譽を与えようというその与え手、昭和天皇に向けられている」⁽³⁷⁾と加藤は考えるのである。

3・5

大岡昇平は『レイテ戦記』をつうじて、兵士ひとりひとりを哀悼しつつアジアの死者の前に頭を垂れ、おのれ自身の恥を抉りつつ天皇の「汚れ」をあらわにするという文学的な *tour de force* をなし遂げた。まさしくこのように、同時に複数の水準で語り得るといふ「ねじれた」語り口こそ文学だけに許されたアクロバシーなのであり、その特権なのである。つまり『敗戦

後論』は、政治的な言説をもっては語り得ないことを文学は語ることができるという、ある意味ではきわめて常識的な知見を語っているにすぎないのである。

加藤が言う「哀悼」とは要するに「死者について物語ること」である。そして、死者の「顔」がいま、ここで眼に浮かぶように、具体的に出来事を物語ることこそ、政治的な意味も宗教的な意味も含めて、おそらくは古代から伝えられた正しい鎮魂の作法なのである。

現代アメリカの作家ティム・オブライエンは『本当の戦争の話をしよう』(1990)でヴェトナム戦争中のある小隊の若い兵士たちのなまなましい死に方を淡々とリアルに描いた。それは彼なりの戦友への鎮魂の儀礼だったと思う。オブライエンは戦争について「本当に語る」とはどういうことかについて次のように書いている。

「本当の戦争の話というのは全然教訓的ではない。それは人間の徳性を良い方向に導かないし、高めもしない。かくあるべしという行動規範を示唆したりもしない。また人がそれまでやってきた行いをやめさせたりするようなこともない。もし教訓的に思える戦争の話があったら、それは信じないほうがいい。(…)そこにはまともなものなんてこれっぽっちも存在しないのだ。そこには徳性のかけらもない。だからこそ真実の戦争の話というのは猥雑な言葉や悪意とは切っても切れない関係にあるし、それによってその話が本当の戦争の話かどうかを見分けることができる。これは間違いのない経験則である。」⁽³⁸⁾

しかしアメリカ軍兵士たちの「猥雑な言葉と悪意」をそのままに写し取り、記録者の視点に徹底したその作品は、そのままアメリカという国がアジアの小国で犯した歴史的蛮行への静かなしかし決然とした告発になっている。オブライエンは「汚れた兵士」である自分たちを描くことで、「アメリカの汚れ」と無言のうちに対峙したのである。「本当の戦争の話をする」ことこそが真の鎮魂であり、謝罪であり、告発であり、作家自身の自己摘抉であることを、この若い作家はただしく直観している。

ティム・オブライエンの記者である村上春樹が『アンダーグラウンド』という地下鉄サリン事件被害者へのインタビュー集で試みようとしたこともそれに近いように思われる。インタビューを行った動機を村上はこんなふうに説明している。

「インタビューの個人的な背景の取材に多くの時間と部分を割いたのは、『被害者』一人ひとりの顔だちの細部を少しでも明確にありありと浮かびあがらせたかったからだ。そこにいる生身の人間を『顔のない多くの被害者の一人(ワン・オブ・ゼム)』で終わらせたくなかったからだ。職業的作家だからということもあるかもしれないが、私は『総合的な概念的な』情報というものにはそれほど興味が持てない。一人ひとりの人間の具体的な一交換不可能(困難)な一あり方にしか興味が持てないのだ。」⁽³⁹⁾

期せずして村上はここで加藤典洋と同じく「顔」という言葉を使っている。被害者の「顔」は、この事件に対するマスメディアと関係機関ののっぺりした対応に鋭く対立している。

「この事件を報道するにあたってのマスメディアの基本姿勢は〈被害者=無垢なるもの=正義〉という『こちら側』と、〈加害者=汚されたもの=悪〉という『あちら側』を対立させることだった。」⁽⁴⁰⁾

「汚れ」をすべて「あちら側」に偏らせ、「こちら側」をクリーンなものとする二元論的解釈に安んじている限り、無意味に死んだ者を悼むことも、次なる死者を防ぐこともできないのではないかと村上は問いかける。

「つまりオウム真理教という『ものごと』を純粹な他人事として、理解しがたい奇形的なものとして対岸から双眼鏡で眺めるだけでは、私たちはどこにも行けないんじゃないかということだ。たとえそう考えることがいささかの不快さを伴うとしても、自分というシステム内に、あるいは自分を含むシステム内に、ある程度含まれているかもしれないものとして、その『ものごと』を検証していくことが大事なのではあるまいか。」⁽⁴¹⁾

「対立者」(いまの文脈で言えば「オウム真理教の人々」)を含むかたちでその汚れと恥辱を自らの内部に含んでいる「われわれ」のあり方の検証を村上春樹はここで提言している。私たちはここに加藤の示唆する「対立者を含む形で、自分たちを代表しようという発想」に近いものを感じる。

現に、地下鉄サリン事件については、正義と悪の二元論ですべてを片づけて思考停止に陥っているマスメディアと、「その日ほんとうは何が起こったのか」を(現場での判断ミスや危機管理体制の破綻を含めて)具体的に公開することに強い圧力をかけている「システム」は共犯的な関係にある。この二種類の退廃に直面して村上が感じている危機感は、戦後の言説編制について加藤典洋が感じている危機感と近いものであるように思われる。村上の文中の「オウム真理教」という言葉を「第二次世界大戦」と書き換えれば、「汚れ」を含んだ形で、それをまるごと呑み込むようなさらに巨大な「物語」を立ち上げなければ、私たちは「悪夢」から「本当には逃れることができない」と結論する村上の考想が加藤にきわめて近いものであることが分かるだろう。

奇しくも、村上春樹はこの仕事と並行して長編小説『ねじまき鳥クロニクル』のために1939年のノモンハン事件をリサーチしていた。そして「資料を調べれば調べるほど、その当時の帝国陸軍の運営システムの杜撰さと愚かしさに、ほとんど言葉を失ってしまった。どうしてこのような無意味な悲劇が、歴史の中でむなしく看過されてしまったのだろう」と絶句している。⁽⁴²⁾

「愚かな作戦の犠牲となって倒れていった名もなき兵士たちは浮かばれない」という村上春樹の嘆きは、「名もなき兵士たち」に固有名を奪回しようとした『レイテ戦記』と同じく「無意味な死を無意味なままに物語る」ことへ至り着く。その意味では、『ねじまき鳥クロニクル』は、村上の主観的な意図がどうあれ、『レイテ戦記』の系譜に連なる「鎮魂の物語」なのである。

しかし、ティム・オブライエンや村上春樹は決して特異な例ではない。そもそも無意味な死を、それを正当化し有意義化しようとするいかなる言説にも回収させず、「無意味なもの」として語り抜くことこそは、おそらく文学の本来的な使命のひとつなのである。

「無意味な死を意味づけしようとするシステム」に抵抗して、「無意味な死は『無意味』である」と言い続けて殺される青年の物語が第二次大戦後、世界中でベストセラーになった。主人

公は最愛の母の死に涙する権利を誰にも認めない。母の死が「ただしい服喪」のみぶりによって公共的な事件となり、匿名化され、そのなまなましい無意味性を喪失することに抵抗して、青年は母の葬式の翌日に海水浴に行き、喜劇映画で笑い、女友達をベッドに誘う。その「非情」ぶりはやがて彼の裁判で彼の非人間性の証拠としてとりあげられ、彼を死刑台に送り込む一因となる。

「無意味な死を無意味なまま悼む」ことの困難さ、それがアルベール・カミュの『異邦人』の主題であり、それはおそらく文学そのものの主題に通じていると私たちは思う。そのようなコンテキストから眺めるならば、加藤典洋の『敗戦後論』は「国民国家と戦争」という政治的論件をあらためて文学の枠組みの中で捉え直そうとした試みだということができただろう。しかし残念なことに、この著作をめぐる論争の中で、加藤が文学的伝統の「正系」の立場から語っていることに気づいたものはほとんどいなかった。

4・0

加藤典洋が『敗戦後論』で展開した文学的「国民主体」論に激的な反論を加えたのは哲学者の高橋哲哉である。この論争は「歴史主体論争」としてその後多くの論者を巻き込むことになるが、ここではもっとも端的な批判のかたちを見るために、高橋哲哉の所論を検討するとどめる。

結論から言ってしまうと、高橋の批判は「死者を記憶すること」の重要性についての認識においては加藤とかなり近い立場にいるが、加藤が提起した「対立者をも含む形で、『われわれ』を代表させるような主体」を立ち上げようとする考想の可能性を吟味しようとしなかったために、論争から引き出しうる最良の論件を見失った、というのが私たちの評価である。

『敗戦後論』を痛烈に批判した『汚辱の記憶をめぐる』の中で高橋は明快に「死者への責任とは何よりもまず記憶の責任である」⁽⁴³⁾と書いている。

高橋は従軍慰安婦問題について、その「この汚辱の記憶の定着は、日本の『国民国家』のアイデンティティの喪失にもつながりかねない脅威と感ずる」ような保守派の立場を退け、むしろこの「汚辱の記憶」の定着を国民主体性の基盤に置くことを主張する。「これらの死者たちへの責任は、少なくとも、事件の全貌を明らかにし、その法的・政治的責任の所在を厳密に究明することなしには果たしえない。」⁽⁴⁴⁾

死者たちが具体的にどのように苦しみ、どのように死んでいったのか、その「全貌を明らかにする」こと、その「全貌を明らかにしうるような主体」を立ち上げることを高橋もまた求めている。しかし、それは『レイテ戦記』や『アンダーグラウンド』の著者たちが目指していた「哀悼」のしかたとは微妙に違う。それは「哀悼」のためというよりは「究明」のための、「鎮魂」のためというよりは「審問」のための記憶の再現だからである。

かつて傷つけた他者からの「審問」に対してみずからの有罪性を覚知し、無限に恥じ入るような「私たち」、それこそが戦後責任を引き受ける主体となるべきだ、というのが高橋の立論で

ある。

「長い忘却を経て歴史の闇の中から姿を現した元慰安婦たち、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。この汚辱の記憶は、『栄光を求めて』捨てられべきものなどではなく、むしろこの記憶を保持し、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わたしたちに、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。」⁽⁴⁵⁾

高橋はこの「おのれの有罪性の認識から出発するアイデンティティの構成」という着想をレヴィナスから借りている。

「エマニュエル・レヴィナスは、歴史の悲惨の只中から正義を呼び求める『他者』の顔、『異邦人、寡婦、孤児』たちの顔を見、その眼によってみつめられたときの『恥辱』の意識のうちに、ホロコーストの時代の『倫理』のぎりぎりの可能性を見いだしている。おのれの無辜を無邪気に確信する主体は、『他者』の顔と眼によってその思いなしを根底から審問され、自分が無辜であるどころかむしろ篡奪者であり、殺人者でさえあることを初めて発見して自分自身を恥じる。その恥の意識が倫理的責任への覚醒の第一歩だというのだ。」⁽⁴⁶⁾

高橋が引いているのは『全体性と無限』の中でたぶんもっとも有名な箇所である。私は以前、別のところでこの引用がレヴィナス倫理学の「不可避のレフェランス」となったことについてささかの不安を語ったことがある。まずレヴィナスの当該箇所をもう一度確認のために引用しておこう。

「『同一者』の審問—それは決して『同一者』のエゴイスティックな自然発生性の内部では果たされない。それは『他なるもの』を介してもたらされるのである。『他者』の現前による私の自然発生性のこの審問のことを私たちは倫理と名づける。『他なるもの』の異質性、『他なるもの』は、私の『自我』にも、私の思考にも、私の所有にも帰し得ないという事実、それはまさしく倫理として、私の自然発生性の審問として成就するのである。」⁽⁴⁷⁾

これについて私は別稿にこう書いた。

「レヴィナスの他者性論の核心はこの一節に集約されていると言ってよい。しかし、問題となるのは、この一節では、レヴィナスは『審問』についてのみ語り、『愛』については触れていないことである。」⁽⁴⁸⁾

レヴィナスの他者論は複雑な構成をもっているが、思い切って単純化して言えば、他者とは私たちの「上」あるいは「下」に位置し、私たちのうちにアンビヴァレントな感情を呼び起こす存在だ、ということである。他者は私たちを恐怖させ、同時に誘惑する。嫌悪の対象であり、同時に憧れの対象である。畏怖と憐憫、欲望と殺意を同時に感じさせるもの、それが他者である。他者はつねに私の「上位者」であるか「下位者」であり、決して私と同じ水準に立つことがない。この非等格的、非対称的な他者のあり方をレヴィナスは「顔」という言葉で表現した。

「認識はその対象をわがものとして把持する。認識は対象を所有する。（…）それに対して顔は不可侵である。その眼はまったく無防備であり、人間の身体のうちで最も裸に剥かれた器官

でありながら、所有に対する絶対的抵抗を示している。そして、その絶対的抵抗のうちに殺害への誘惑、絶対的否認への誘惑もまた刻み込まれているのである。他者はひとが殺害の誘惑を覚える唯一の存在である。この殺害への誘惑と殺害することの不可能性が顔のヴィジョンそのものをかたちづいている。⁽⁴⁹⁾

「顔」はまさに「清らか」でありかつ「汚れている」。それは「威嚇的なまでに強大」であると同時に「崩れそうに脆い」。私たちはそれを血の気がひくほどに恐怖し、同時にそれに血がたぎるような欲望を感じる。他者の顔が私たちのうちに引き起こす反応は多様であり、つねに両面的である。そのような他者の「顔」の二重性が私たちを引き裂いているせいで、私たちの他者に対する態度は安定的なかたちをとることができない。私たちは他者を、あるときは仰ぎ見、あるときは見下す。あるときは畏怖し、あるときは軽侮する。あるときはすがりつき、あるときは哀惜する。だから他者は「神」であり同時に「孤児、寡婦、異邦人」であるとレヴィナスは言うのである。揺れ動き、決して定型に安んじることのない「私」と他者とのこのかわりを一語に尽くすただひとつの動詞がある。それが「愛する」である。

レヴィナスが扱った「聖書」の教えによれば、私たちが他者と出会ったとき、とるべき態度は、ときには威嚇する神の前に突っ伏す預言者のように「理解を絶した言語に聴き従い」、ときには寄るべなく飢えた「孤児、寡婦、異邦人」をその幕屋に迎えた族長のよう「受け容れ、いたわり、ねぎらい、保護する」かのいずれかでなくてはならない。そうして、古代の教えはこの「他者を（神として、あるいは孤児、寡婦、異邦人として）受け容れる」ことの含意のすべてを「愛する」というただひとつの動詞のうちに込めたのである。「神を愛し、隣人を愛せ。」

レヴィナスのいう「他者による私の審問」とは、決して裁判において「事件の全貌を究明」する検事のような権力的なみぶりを意味しているのではない。「審問」とは、私が犯した過去の非行についての尋問や告発のことではなく、「他者」から私に向かって来る「いま、ここで私に対するあなたの態度を決定し、かたちに示せ」という「切迫」のことなのである。だから、この「審問」に対して私が応じるべき正統的な回答は、「愛する」こと以外にはないのである。畏怖し、歓待し、聴き従い、慰めること以外にはないのである。それがレヴィナスのいう「有責性=応答可能性 (responsabilité)」という術語の意味である。

しかしなぜか日本のレヴィナス紹介者たちの多くは、レヴィナスが「愛」を説いていることを組織的に忘却し、彼をあたかも異端審問官のごとく非寛容な「審問の哲学者」として描き出した。そして「レヴィナスを引用して『他者』の非を告発する」という、レヴィナス自身の本来の思いとははるかに隔たったところで彼が繰り返し引用されることになったのである。おそらく哲学者たちは「愛」について語るよりも「審問」について語る方を好むのだろう。その結果、「審問」という語の峻厳な語感にインスパイアされた「他者性の哲学」はきわめてストレスフルな思想的「風土」の形成に与ることになった。「他者との出会い」は私たちの自我の権力性、エゴセントリズムを審問し、告発し、壊乱させる経験、端的に「恥じ入る」ことを強要する契機として解釈されたのである。

哲学者たちは「他者の現前による自我の権力性の審問」という言葉に偏愛を示した。そして

「審問」という疑似—司法的な術語からの連想で、「審問されるもの」が一方にいる以上、他方には「審問するもの」がいるはずだと彼らは因習的に考えた。そして他者との出会いというラディカルな出来事についての省察を、もっぱら「いかにすれば『他者との出会い』を経由して、審問する側に立つことが出来るか」という功利的な問いに矮小化したのである。

審問官としての倫理的優位性を先取するために、他者（弱者、被抑圧者、被差別者）のまなざしの前で恥じ入ってみせるという技巧的なふるまいは、戦後に定着したひとつの知的な定型である。「同胞」に対する審問官になるためにまず「他者」に向かって改悛してみせるというテクニックは、1952年の『反抗の人間』をめぐる論争で、ジャン＝ポール・サルトルが縦横に駆使し、論敵カミュを完膚無きまでに叩きのめした利器である。サルトルは「第三世界」の被抑圧者の前で、侵略者・篡奪者である帝国主義フランスのブルジョワである我が身を「恥じ入り」、そうやって手に入れた改悛の免罪符を武器に、すべてのブルジョワ知識人に君臨したのである。

私たちはサルトルのロジックが間違っていると言っているのではない。「正しすぎる」と言っているのである。「正しすぎる」せいで対立者に沈黙を強いる論理は不毛な論理である。それをもってしては、決して、対立者を含む形での包括的・国民的な同意形成は果たせない。しかし、私たちはこの思想史的経験から結局は何も学ばなかった。

4・1

加藤典洋を論じた中で高橋がこだわったのは、「自国の三百万の死者の哀悼をアジアの二千万の死者への謝罪の先に置く」という前後関係である。

「アジアの死者への責任は『当然ながら』『加害責任』であり、日本の『兵士の死者』は『侵略者である〈汚れ〉た死者』だったと認めながら、なぜその『侵略者』への『哀悼』を、被害者への『哀悼』や『謝罪』の『先に置く』ことを求めるのか」⁽⁵⁰⁾と高橋は詰問する。この詰問は定型的なものであり、高橋でなくても「護憲派」のひとであれば誰でも思いつくものである。そのような反論への備えが加藤の側がない、という前提で論難しているということは、高橋が「哀悼」という言葉に加藤が込めたニュアンスを汲み損ねたということの意味している。

事実、高橋はこう続けている。

「日本の死者への『哀悼』とは何か。もちろん、私は、たとえば『侵略者』だった死者でも、死者となった肉親、友人、知人等を『哀悼』し、『弔い』たいという残された者の欲求を理解する。そうした欲求は、こう言ってよければ“人間一般の基本的欲求”であり、加藤が『国による死者の鎮魂』から区別しているように、『国家』には回収不能な欲求であろう。」⁽⁵¹⁾

私たちが大岡昇平やティム・オブライエンや村上春樹の例について見てきたように、ここでいう「哀悼」とは「人間一般の基本的欲求」というふうに簡単にくくられてしまうものではない。それはすでに述べたように、死者の霊を鎮めると同時に死者の罪過を白日のもとに曝し、おのれの邪悪さを摘抉しつつ正義と邪悪の二元論からは身をよじって逃れるという、いくつかの困難な企てを同時的に果たしうるような徹底的に具体的でタフな「物語」を立ち上げること

を意味している。加藤の大岡論を平静な気持で読めば、「哀悼」が「人間一般の基本的欲求」というような即自的な情動ではなく、高度に知的な緊張を要する企てであることは読みとれるはずである。「哀悼する」とは何かをくらがり押し込めて忘却するための行為ではなく、むしろくらがり押し込められたものを痛々しいまでに露出させる行為であることが読みとれるはずである。

高橋はそれを読み落としている。そうでなければ「もしわたしたちが、あの戦争は『侵略戦争』だったという判断を自分の判断として引き受けるなら、当然『侵略者』たちの責任を問わなければならないが、そのことを死者への『哀悼』や『弔い』によって曖昧にされてはならないのである」⁽⁵²⁾というような言葉は出てこないだろう。高橋はさらにこう続けている。

「南京の虐殺者たち、七三一部隊の隊員たち、従軍慰安婦を性の奴隷とした兵士たち、その他あまたの『侵略者』たちの“悲劇”への『哀悼』を、彼らの“犠牲”となった人々の“悲劇”への責任よりも『先に置く』ことは、倫理的にも政治的にもできない相談である。」⁽⁵²⁾

加藤が（そしておそらく文学の可能性を信じるその他の人々が）望んでいるのは、まさに「南京の虐殺者たち、七三一部隊の隊員たち、従軍慰安婦を性の奴隷とした兵士たち」が具体的にどのようなかたちでその行為を生きたかを、圧倒的な邪悪さとともに、その悲劇的な無意味さととも、「その内側から」、つまり「われわれの経験」として、もう一度始めから語り直すことではないのだろうか。そして、そのような「侵略者」の心性を組織的に生み出し、おそらくは今も再生産しつつあるこの国のシステムに肉薄することではないのだろうか。

4・2

高橋はこう結論している。

「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。」⁽⁵³⁾（傍点、高橋）

ここにあるのは「正義」の希求である。厳正な裁きと正義の執行を求めることは正しい。しかし、それだけでは戦争責任論争において露出した「他者」の問題に向き合うことはできない。

ハンナ・アーレントがホロコーストにおけるユダヤ人指導者の責任を問責したとき、ゲルシヨム・ショーレムは彼女の筆誅はあまりにも悲劇的狀況にあった同胞への配慮に欠けると難じた。しかし、高橋は「同胞への配慮」よりも「正義」を優先したアーレントに与する。

「かつてハンナ・アーレントは、（…）たとえ『同胞』に対してであっても、判断する＝裁くという責任を回避することはできない、という意味のことを答えた。戦争責任の問題も、この意味での判断＝裁き（judgement）の問題なのであり、『自国の死者』を“かばう”といった『内向き』の態度でこれを考えるわけにはいかないのである。」⁽⁵⁴⁾

「裁き」という言葉へのこだわりが示すように、高橋は「戦争責任をとる」ということを、「真相究明」と「罪の償い」という「司法的」なものとして一義的に捉えている。「裁き」が「正

義」を求めてなされていることに異論のあるひとはいない。しかし、他者に対する責任は「正義」の成就だけでは果たし得ないということは、高橋自身が論拠として繰り返し引くレヴィナスその人の主張である。なぜ高橋はそれを見落としているのだろうか。

「裁く」こと、正義の暴力を行使すること、それは絶対に必要なことである。けれどもそれだけでは足りない。これはレヴィナスの有責性論の中核的な主張である。

「裁き」とは、擬制的に「無垢の者」と「汚れた者」を差異化することである。「裁く」ためには、人間たちを同一の水準に並べ、同一尺度をもってその有罪性を比較計量しなくてはならない。「人間はある一般的な基準に照らして比較計量することが可能である」という前提がなければ、「裁き」は成り立たない。レヴィナスはこういうふう人間たちを「同一の種属に帰属させること」を「ギリシャ的叡智」と呼んでいる。

「他者たちを比較すること」。高橋の前には二種類の「他者」がいる。「侵略者である兵士たち」と「アジアの死者たち」である。高橋は「この両者のいずれを非とし、いずれに理ありとすべきか」というふう問いを立てる。殺したのは誰か、略奪したのは誰か、焼き尽くしたのは誰か、犯したのは誰か。結論は自明である。かくして正義は成就する。しかし、このとき裁き人はある根源的な矛盾に遭遇するのである。レヴィナスはこう書いている。

「ラビたちに言わせると、聖書のなかには一つの矛盾があります。ある聖句は『裁きを下す者は個人の顔を見てはならない』とあります。つまり、裁き人は自分の前にいる者を見てはならず、その者の個別的な事情を斟酌してはならない、ということです。裁き人から見れば、被告はたんに告発に責任を負うべきなものかでしかないのです。』⁽⁵⁵⁾

裁き人は被告の「顔」を見てはならない。被告の顔を見つめ、それぞれの個別的な事情を知り、その内面に触れてしまうと、峻厳な正義の執行がためらわれるからだ。ひとりひとりの兵士たちがそれぞれに別の思いを抱いて（中にはつよい抵抗感や違和感を覚えつつ）「侵略」に加担したことを知ってしまうと、断罪は難しくなる。だからこそ裁く者は「顔」を見てはならないのである。

それゆえ、「裁き人」たらんとする高橋は、「侵略者」である兵士たちひとりひとりに具体的な事情があったこと、無数の内面があったこと、それぞれが固有の生活を生きていたことをあえて見ようとしな。彼が繰り返し「侵略者」という語に傍点をふって、自分を奮い立たせているのは、そのような単一のカテゴリーにむりやり全員を括り込まなければ先に進めない、高橋自身が感じているからである。

しかし、「裁き」だけでは、正義だけでは、他者との出会いは立ちゆかない。そもそも正義が希求されたのは、他者の苦しみによって震撼されたからではないのか。傷つけられた人間性への気遣いが正義を求めたからではないのか。

高橋が正義を希求することになったのは、彼が「長い忘却を経て歴史の闇の中から姿を現した」顔を直視してしまったからである。正義を要請しているのは高橋における「慈愛の過剰」である。誰に強制されたのでもない、義務として課せられたのでもない、純粹に自発的な彼の中の「他者への愛」が峻厳な正義を呼び求めるのである。

順番をはっきりさせておこう。まず最初に「慈愛の過剰」がある。それが厳正な裁きと正義の執行を要求する。しかし、実は、被告もまた「かけがえのない有責者」として、誰によっても代替し得ない固有の「顔」を持った単独者として私たちの前に現れているのである。その「顔」を見てしまうと、裁きは下せなくなる。それゆえ「裁き人」は顔を見ないのである。しかし、ひとたび裁きが下されたときに、ひとは再び「慈愛の過剰」に帰還する。私たちはうなだれる被告の「顔」をみつめ、「なんとかして裁きの厳正さを修正しよう」と心を砕くことになる。罪されたひとびとのために「正義の峻厳をやわらげ、個人的な訴えに耳を傾けること」それが私たち一人一人の次の仕事となるのである。

レヴィナスが説いているのは、この慈愛と正義の終わらない循環である。「裁き」と「赦し」のめまぐるしい交替である。それがレヴィナスのいう他者経験なのである。

さきのアーレントの例で言うなら、同胞の痛みを斟酌せず、真相を究明しようとするのはただしく「正義」の仕事である。しかし、正義を求めて突き進んだおなじ精神が、裁きのあとに、自分が切り裂いてしまった同胞の傷跡に包帯を巻くために戻ってこることがなければ、「赦し」と「慈愛」が伴わなければ、アーレントはホロコーストの「傷」の経験にただしく向き合ったことにはならないとレヴィナスなら言うだろう。レヴィナスは決して複雑な論理を展開しているわけではない。ある意味ではほとんど「平凡」な真理を語っているにすぎない。正義が峻厳にすぎないように、赦しが邪悪さを野放しにしないように。

私に言わせれば、高橋哲哉はレヴィナスのを半分だけを読んで本を閉じている。「元慰安婦」の「顔」に触発され、「裁き」と「究明」と「償い」を求めるところまでで彼は足を止めてしまう。だから、加藤典洋がもう一步進んで、「被告の顔を見よ」と主張することの意味が分からなくなるのである。

たしかに途中までの手順は高橋の主張するとおりでである。まず他者の受け容れがあり、その訴えに聴従して、傷ついた他者の痛みを癒すために正義が執行されるべきなのである。しかし、それだけでは「終わらない」のである。

正義が峻厳すぎないように、正義をたわめる企てがなされない限り、断罪され、刑を宣告され、埋葬された罪人のために「哀悼する」ものがいない限り、ポリュネイケスの骸を埋葬するアンティゴネーが出現しない限り、「できごと」は終わらないのである。

加藤典洋は敗戦後を「終わらせる」ためには、この最後の「哀悼」が果たされなければならないという文学者らしい直観に導かれて、『敗戦後論』を書いた。西谷修との対談の中で加藤が口にした次の言葉は加藤が無意識的にアンティゴネーの役割を引き受けようとしたことをよく言い表している。

「日本人おかしいじゃないか、おまえたちおかしいじゃないかと言われたときに、その『おまえたち』に合致する『われわれ』というものははやないし、その『おまえたち』を引き受ける人はだれもいない。『敗戦後論』というのは、だったらおれが全部引き受けてやるよ、と書いたものなんです。」⁽⁵⁶⁾

戦争論言説を整理しなおし、私たちが直面している問題の所在をできるだけ明らかにしようとするこの論考において私たちが「言いたいこと」はもうすでにおおかた言い尽くした。最後にわずかな紙数しか割けなないけれど、小林よしのりの『戦争論』について一言だけ付け加えて論考を終えたい。

『戦争論』と題された言説群の中で圧倒的な発行部数を誇るのは、クラウゼヴィッツでも西谷修でも多木浩二でもなく、小林よしのりである。社会的影響力という点では精緻な論理構成をもつこれら思想家たちの書物よりも、おそらく小林の漫画の方がまさっているだろう。

自分以外のすべての権威に対する公然たる反対者であった「ゴーマニスト」小林の「新しい歴史教科書をつくる会」への参加に対しては多くの論者が痛罵に近い批判を加えている。しかし、それらの批判はいかに論理的に整合的であろうとも、「秩序紊乱者」小林よしのりが最終的に「既成」のフレームワークに着地してしまったことの重大さを十分には意識していないように思われる。

イデオログとしての小林の所論には私は特に興味がない。(同じことをもっと「論理的」に西尾幹二や西部邁や藤岡信勝が書いている。)しかし、エイズ薬害事件への献身的なかかわりや、オウム真理教との壮絶な闘争をつうじて、戦後日本のシステムを単独の表現者としての固有名において「内側から」告発してきた小林が、ほとんど戦前的な「国民国家論」に「回帰」したことの思想史的な意味は看過するわけにはゆかない。戦後の言説空間、つまり言説の資本主義的な市場を、マスメディアから右翼まで、あらゆる既成権威に唾を吐きかけるパフォーマンスを武器に生き延びてきた一人の表現者が、世紀末に至って「国民国家という公的権威の再建」という「凡庸」な結論に導かれたという事実は私たちを深い徒労感のうちに沈ませる。

結論から先に述べてしまうが、加藤典洋が引き受けようとしたのが、アンティゴネー的な「喪の作業」、死者たちを永遠に安らかに眠らせるための鎮魂の儀式だったのに対して、小林たちネオ・ナショナリストが求めているのは、むしろ死者を揺り起こし、彼らに「いま・ここで」仕事をさせようという「反魂」の儀式であるように思われる。

例えば、『戦争論』の第15章は「痛快な戦争体験」と題されて、ある陸軍将校の従軍経験を再現する。その数十頁と大岡昇平の『レイテ戦記』はおなじように砲声と銃声の中で倒れる兵士たちを描いている。しかし、大岡のテキストは一行一行読み進むにつれて、しだいに死者たちの悲痛な声が静まってゆくように思われるのに対して、小林の漫画には死者たちをむりやり墓場から掘り起こしてきて、歩かせているような人工的な生臭さがある。あくまで個人的な印象にすぎないが、同じように戦場の兵士たちを描いていながら、一方の静けさと一方の騒々しさは対比的である。これは単に文学と漫画というメディアの違いではなく、兵士たちの「哀悼」のために何をなすべきかという問いに対して、小林が「文学者」たちとは別の答えを出したことに起因すると思われる。

小林は死者を安らかに死なせようとしなない。彼らには「仕事」があるのだ。それは小林自身のイデオロギー的立場の正しさの「証人」となるという仕事である。文学者たちが「死者たち

の証人」となろうとしているのに対して、小林は「自分の証人」として死者たちを蘇らせるのである。

カミュが『異邦人』で試みた「無意味な死者をその無意味さのうちで哀悼する」という鎮魂の儀礼は、死者を私たちの「現在の」意味のシステムのうちに回収してはならないというつよい禁欲に動機づけられていた。「顔」は「意味」しない。だから「顔」に意味を担わせるとき、それはもう「顔」ではなくなっている。

死者を「侵略者」として鞭打つために呼び出すものも、死者を「英霊」として顕彰するために呼び出すものも、死者の「顔」を見ようとはしない点では、つまり「本当の戦争の話」を語らないという点では、同じ身ぶりを繰り返している。その限りでは、小林よしのりの真摯さは高橋哲哉の真摯さとは鏡像的な関係にある。彼らが善意のひとつであることを私たちは疑わない。しかし、彼らを駆動している「正義への意志」が最終的に同一の構造をもつ言説を再生産せずにはいないことについては、「それでは終わらない。それでは先へ進めない」とつぶやく他ない。

この閉じられた言説空間からの脱出に向けて歩み出すことは可能であると私たちは信じる。それは「裁き」と「赦し」を同時に果たしうる「物語」の力にもう一度だけ賭け金を置くことである。困難ではあるけれど、さしあたり私たちが最初の歩みを踏み出す道はそれしかないのではないか。

【註】

- (1) サミュエル・ハンチントン、『文明の衝突』、鈴木主税訳、集英社、1998、p. 59
- (2) 西谷修、『戦争論』、講談社、1998、p. 47
- (3) カルル・フォン・クラウゼヴィッツ、『戦争論（上）』、篠田英雄訳、岩波書店、1968、p. 62
- (4) 西谷、前掲書、p
- (5) 同書、pp. 26 - 27
- (6) 多木浩二、『戦争論』、岩波書店、1999、p. 14
- (7) 同書、p. 22
- (8) 同書、p. 15
- (9) 同書、p. 189
- (10) スーザン・ソントグ、「未来に向けて—スーザン・ソントグ氏から大江健三郎氏へ（上）」、朝日新聞、1999年7月14日
- (11) 同上
- (12) 同上
- (13) スーザン・ソントグ、「未来に向けて—スーザン・ソントグ氏から大江健三郎氏へ」(下)」、朝日新聞、1999年7月15日
- (14) 同上
- (15) 同上
- (16) 加藤典洋、『敗戦後論』、講談社、1997、
- (17) 同上
- (18) 同書、p. 16
- (19) 同書、p. 21
- (20) 同書、pp. 21 - 22

- (21) 同書、p. 23
- (22) 同上
- (23) 同上
- (24) 同書、p. 51
- (25) 同書、p. 53
- (26) 同書、p. 54
- (27) 同上
- (28) 同書、p. 57
- (29) 同書、p. 60
- (30) 同書、p. 76
- (31) 同書、p. 84
- (32) 同書、p. 85
- (33) 大岡昇平、『レイテ戦記』(上)、中央公論社、1974、p. 74
- (34) 加藤、前掲書、p. 84
- (35) 同書、p. 86
- (36) 同書、p. 90
- (37) 同上
- (38) ティム・オブライエン、『本当の戦争の話をしよう』、村上春樹訳、文芸春秋社、1998年、p. 118
- (39) 村上春樹、『アンダーグラウンド』、講談社、1997、p. 25
- (40) 同書、p. 693
- (41) 同上
- (42) 同書、p. 720
- (43) 高橋哲哉、「汚辱の記憶をめぐって」、『群像』、1995年、3月号、p. 178
- (44) 同上
- (45) 同書、p. 177
- (46) 同上
- (47) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1961, p. 13
- (48) 内田樹、「越境・他者・言語」、『移民とトランスボーダー』、1996年度神戸女学院大学総合研究助成共同研究報告書、p. 5
- (49) エマニュエル・レヴィナス、『困難な自由』、内田樹訳、国文社、1985年、p. 17
- (50) 高橋哲哉、前掲書、p. 180
- (51) 同上
- (52) 同書、p. 181
- (53) 同書、p. 182
- (54) 同上
- (55) エマニュエル・レヴィナス、フランソワ・ボワリエ、『暴力と聖性』、内田樹訳、国文社、1991年、p. 160
- (56) 加藤典洋、西谷修、「世界戦争のトラウマと『日本人』」、『世界』、1995年、8月号、p. 50

(原稿受理1999年12月14日)