

『敗戦後論』をめぐる

【特別掲載】

(出著) 加藤典洋 竹田青嗣 小浜逸郎

瀬尾育生 大澤真幸 橋爪大三郎

かとうのりひろ▼一九四八年山形生まれ。『少し長い文章』『みじかい文章』など。ただせいで一九四七年大阪生まれ。『二・二五入門』『ハナテガール入門』など。こはまいつお▼一九四七年横浜生まれ。方法としての子ども『癒しとしての死の哲学』など。せおいくお▼一九四八年名古屋生まれ。『新しい手の種族』詩集に『DIEP』『URPLE』など。おおさわまさち▼一九五八年長野生まれ。『虚構の時代の果て』『身体比較社会学』I、IIなど。はしつめだいざぶらう▼一九四八年神奈川県生まれ。『橋爪大三郎の社会学』1、2『橋爪大三郎コレクション』全4など。

(発言部分の(後註)は発言者によるもので、*の註については、編集部一佐藤が必要に応じて適宜記入した。引用は特に断りのない限り『敗戦後論』による。)

■戦後の「ねじれ」をどう受け取るか ——いくつかの疑問

竹田青嗣 今日加藤典洋さんの『敗戦後論』について話合ってみようと思います。『敗戦後論』について、基本的にぼくは大変高く評価していますが、今日はレポーター兼司会役ということで一応、いくつか気になる点を設問のかたちであえてあげてみました。

まずはじめの設問は、ここでの主張を大雑把に

に要約すると、戦後のねじれを認識して日本がもっている社会感覚のゆがみを自覚せよ(*1)、ということになってしまふ面があるけれど、加藤さんの主張をそういうかたちで聞くと、その声は届きにくさがあるのではないかと感じます。橋爪大三郎と小林よしのりとはよく対談したときにも(『正義・戦争・国家論』径書房1987)同じ議論が出たのですが、ねじれを自覚せよと言われると、ぼくなどは、そんなに大げさに考えなくてもいいんじゃないかとすぐ思うわけです。つまり、それはじつは現代の若い世代が加藤さんの主張をどのような声として聞かかっていることだけれど、川村湊が『敗戦後論』を批判しつつ「ノン・モラル」といったのも、いまの若い人にそんなことをいって違うんじゃないかということ

だと思ふのです。ぼくは川村湊が「ノン・モラル」ということの根拠をすっかりつかんでいるとは思えなかったのですが、おそらく加藤典洋も、その問題をうまく通さないと1の『敗戦後論』で提示した問題は通らないことを自覚して、それが2の『戦後後論』で、政治と文学の問題として展開されたのだと思います。ただ、敗戦の時にこうしたねじれが生じたという問題は、ぼくなどは政治と文学のなかでこの問題を受け取ってきたわけですが、今の学生たち、若い人たちがそれをどういう態度をもって受け取るのか。それがとても気になる場所です。

二番目はねじれの結果、日本人が「人格分裂」を起こしたという点です。加藤さんも書いていますが、元は岸田秀さんの言い方を使つたものですね(*2)。ただぼくは、「人格分裂」だから統一しないでいいというイメージになつてしまつて、この言い方はなんだかすつきりしない。それよりも、なぜ分裂する二つの意見が両極のものとして、互いに届き合うことなくこれまで続いてきたのか。ぼくはそういうかたちで考えてきたのですが、この本を読んだとき「人格分裂」という言い方はちよつとあいまいな概念ではないか、という印象として残つたということです。ただ加藤さんはこのことについてあとがきでちゃんと触れておられます(*3)。

三番目は、ここは文学論としてでもおもしろい部分だと思ふのですが、『戦後後論』で太宰治の「トカトントン」に触れたところ(※4)。作品の最後に置かれていて、登場人物の作家の若者を批判したことは、加藤さんが言うような「ノン・モラル」の声だろうかという疑問があるのです。「トカトントン」はぼくも好きな小説ですが、ぼくの受け取りでは加藤さんはそこを批判し

ているのだけれど、むしろ語り手が最後に手紙の主をあの手でちよつと相対化する。そうしないと小説として終わらないと思うんです。ただ加藤典洋がどう考えたかということとはよく伝わるし、文芸批評として説得力があるのですが、読み方としてはぼくとちよつと違うという点。

それから四番目は「語り口」の理由についてです。ハンナ・アレントの文章のフリッパントな感じはぼくにはつかみにくいところがあるのですが、ぼくのなかにはその理由について自分で決着のつかないところがあるのです。加藤さんは「共同性の陰面」という言い方をしているのですが、これはユダヤ人問題という厳格なもの、正しいものに対して、違うものを置いているということでしょうか。いろいろ考えてみたのですが、ここはすつきりしないものが残っています。ただ在日のことをかんがみて言うと、自分自身の状態と近いところを論じられている気がしました。

以上が竹田の設問ですが、別にこれにこだわらず自由に意見を出してください。まず加藤さんから少しコメントをお願いしましょうか。

(※1)「▲負けいくさが、それ以前とは違う時間を負けた国にもたらすのは、それをきつかけにその国が、いわばぎくしくした、ねじれた生き方を強いられるからである。」

▲わたしはここで、このうち、戦後という時間をいまお生きながらえさせている前者、「ねじれ」の側面について考える。戦後とは何か。それはすべてのものがあべこべになつた、「さかさまの世界」である。そして、それが誰の眼にも「さかさま」には見えなくなつた頃から、わたし達はそれを「戦後」と呼びはじめている。▶p107

(※2)「岸田秀氏の理解——日本社会は、近代の開国をペリーの砲艦外交で強いられ、自分の軍事的無力さと近代西洋文明との落差を思い知らされ、それ以来、外的自己と内的自己とに人格を分裂させて生きてきた。」

▲以後、この時代(佐藤註：戦後社会)を外観において動かしてきた枠組を、ふつうわたし達は、保守と革新、改憲と護憲、現実主義と理想主義、というような概念を用いて理解している。(略)：わたしはの考えをいえば、戦後というこの時代の本質は、そこで日本という社会がいわば人格的に二つに分裂していることにある。(略)：／／簡単にいうなら、日本の社会で改憲派と護憲派、保守と革新という対立をささえているのは、いわばジキル氏とハイド氏といったそれぞれ分裂した人格の片われの表現態にほかならないのである。▶p36-47

(※3)「▲『敗戦後論』で、わたしは先に触れた戦後日本の他国に謝罪できない構造を、岸田秀の指摘を受け、「日本社会の人格分裂」と書いた。しかし、もちろん、日本社会は一個の人間ではないので、集団的な自我ともいふべきものを想定するのではない、これは日本社会の分裂した構造の説明にはならない。では、この人格分裂の克服とは何か、この点が、『敗戦後論』では十分に明確ではなかった。／／ところで、これをわたしは、「語り口の問題」では一歩進め、共同的なものとある死者との関係を公共的なものに変えること、それが人格分裂の克服の意味だと述べている。▶p16「あとがき」

(※4)「太宰の原文『若者の手紙の最後』教えて下さい。この音は、なんでしょう。そうして、この音からいえるには、どうしたらいいのでしょうか。私はいま、実際、この音のために身動き

が出来なくなっています。どうか、ご返事を下さい。」

作家の返事——「拝復。氣取つた苦惱です。僕は、あまり同情してはいないんです。十指の指差すところ、十目みるところの、いかなる弁明も成立しない醜態を、君はまだ避けているようですね。真の思想は、叙知よりも勇気を必要とするものです。マタイ十章、二八、「身を殺して靈魂を殺し得ぬ者どもを懼るな、身と靈魂とをゲヘナにて滅し得る者をおそれよ。」(略)このイエスの言に、霹靂を感じる事が出来たら、君の幻聴は止む筈です。不展。」

加藤氏の読解——▲ありていにいえば、ここで太宰はこの若者の問いに答えていない。若者は、いわばすぐにストンと電源のブレーカーが下りるようになった自分の身体をどう考えればいいのか、この苦しみは何なのか、と尋ねているのだが、太宰はこれに、へなちょこの若者の悩みに苦勞を積んだ大人が、しゃんとせい、と一喝で答えるように、この身体の倫理の問いに、より強い倫理で答えているのである。(略)しかし、それはこれまで太宰が、けつしてこのようなやり方だけはしてこなかった、そういう処方なのである。▶p184-185」

■「戦後」後の問題を強い論理にするために

加藤典洋 せっかくの設問なので、まずこれに沿つて答えてみます。第一の点ですが、たしかにいまの若い人間にとっては戦争の問題が何か、というのとはそんなに第一義の問題じゃないんです。そしてそのことが結構大事な点だと思つてはいます。その意味で、竹田さんの言い方は穏やかだけれど、これは、むしろ「ねじれ」といった後ろ向き

題はカットしてしまつたほうが問題がクリアに提示できるんじゃないか、という注文というか、批判だと思ひます。川村濤のノン・モラルも、そんなところへの直観でしょう。でも、ぼくは、何か検査好きなんです。もう答えは出てるんだけど念のためはつきりさせておきたい。竹田さんのいうその「大げさ」なところを踏まえておきたい。でない、何か問題が完全に終らないうような気がしてしまふ。心配性なんでしょう。必要悪としてこういう「大げさな」ところからはじめざるを得なかつた。そういうことがわかつている限りで、竹田さんの疑問には答えられるだろうと思ひます。

第二の点ですが、「人格分裂」という言い方が統一して健全な身体になればいい、というような逆手の取られ方をされる言い方になってるのは事実で、多分にそういう批判が多い。でも、そこである人格統一が、では、ぼくの議論で何になつてくるか、そこを問う人はいないわけです。それが新しい国民主体の立ち上げが必要だ、などという形になつていながら、この言い方、問題のどらえ方が問題だ、ということになつていいのですが、ぼくはそういうことは言つていない。ここで想定されている統一された人格というのは、ぼくの議論の中では、日本の戦後の課題がもつていられるという二重性に答える二重の姿勢をもつた主体というほどの意味で、これについては別のところで話しています（「戦後五〇年をめぐって」『加藤典洋の発言』理解することへの抵抗『海鳥社』一九九八年六月刊予定）。一枚岩のあり方を主体と呼ぶなら、これは反主体ということになるが、ぼくはそういう言い方はしたくない。二重性をもつことが新しい主体のあり方だと考えたい。人格分裂という言い方がよかつたかどうか、ちよ

つとまずかつたかと思つたところもあるけれども（笑）、これが統一を予想させるといふよくある言い方はいわば揚げ足とりなわけだ、そうなる、こういう受けとり方には、何か逆らいたくなる。たしかに、岸田さんの考えに「敗戦後論」で依拠した分、次で厳密な言い方を必要とさせられたところはあつたけれど、ぼくは非凡な着想のひらめきに基本的に敬意を抱く質なものですから。岸田さんの考えとは違つたが、岸田さんへの敬意も大きい。なお最近書いた文章では、この分裂の語つていられるのは、日本の謝罪の論理が弱いということであつて、分裂の回復が意味しているのは強い謝罪の論理を作りあげることだ、と言つています。（「戦後へ謝罪の論理」毎日新聞一九九七年十一月五日）（p.99 参照）

最後は、ハンナ・アーレントの「語り口の問題」ですが、これをぼくはたしかに日本における在日朝鮮人の経験を念頭に書いたところがある。これが特殊な経験だ、と思つていられる間はダメですよ、という気があつた。ヨーロッパの戦後思想にとつてユダヤ人の経験は底版になつていられるわけですから、日本でも在日の経験が底版になるくらいでいいということ。そうはなつていないわけですが、フランスでアレントを読んで、この『イエエルサレムのアイヒマン』についてぼくのように読む人間がヨーロッパ、アメリカに誰一人いないことに驚いて、日本の戦後の経験からはこう読める、というつもりで書いてみた。竹田さんの疑問はこれだけではぼくにも十分にはわからないけれども、

くが「敗戦後論」で展開した線です。新歴史主義者はほぼ自由主義史観の論者に重なる。では、日本の戦後派はどこにいるんだ、ということになるんですが、申し訳ないけれども東ドイツの官製マルクス主義者達との対応をここでは考えざるをえないわけ。『われわれ西ドイツ人』というのは社会的な範疇把握ですね。民族的でも文化的でもない。「われわれ戦後日本人」はちょうどこの「われわれ西ドイツ人」と同じです。でも、こういうことを言うには、もう少し説明が必要だつたかもしれません。

もう一つ、共同性と公共性ということについて言つておきます。この二つを単純化してカテゴリー化するのであれば、公共性の単位が「個人」で、共同性の単位が「私」ということになります。図にしますと、

| | |
|----|-----|
| 個人 | 公共性 |
| 私 | 共同性 |

ということになり、これまで共同性は「個人」から批判されている。でも共同性というのは、カテゴリーとして「私」と一対になつて存在しているもので、本当は共同性を解体するのは「私」しかない、というのがぼくの言つていふことです。ぼくは「語り口の問題」には

「個人という単位に立つ共同体への否認と、それとは違うものとしての、共同性の単位である私に私性に立つ共同性の否認」

と書いています（*）。語り口の問題というのは、個人と私の双方を通過することによつてしか共同性は壊れないという態度をアレントはもつていて、個人による共同体の否認に、私による共同体の否認という見えない闘いがそこでもう一つ並行して行なわれていたという指摘ですね。

今回の「敗戦後論」にも似たところがある。「われわれ」と書けば反発はくるだろうと思つたのですが、その反発を「われわれ」ということばで引き受けて書かないと、この問題は解けない。ぼくが言つていふことは決して反動的なことではなく、もう少し革新的なことですよというエクスキューズはしたくない。そう受け取るアナタ方にこそ反省が必要なんだ、という構えなんです。こういう気持ちはでも、なかなかわかつてもらえませぬ。アイデンティティの問題というのは、もう少ししっかり考えないといけないと思つていふんです。一九八二年に『中央公論』で磯田光一と対談したとき、ぼくは「アイデンティティなんてなくていいんじゃないですか」と発言したことがあつたけれど、よく考えるとこれはアイデンティティをもつ強者の弁でした。アイデンティティがない病気が精神分裂病です。アイデンティティがなければ人間は生きていけないわけだし、そう考えると、在日日本人などという言い方は竹田青嗣がいうように幸せで、おめでたいなつて思ふんですね（笑）。アイデンティティとナシヨナル・アイデンティティは違ふんだけれども、そこに線を引いて、個人のアイデンティティはいいけれどナシヨナル・アイデンティティはダメだという言い方もあります。こういう言い方をしたのは鶴見俊輔で、一九八五年頃です。でも、これも社会とのつながりが溶けてきているいまでは少し甘い。それではすべては解けないだろうと思つています。

必要なら、もう少し後で聞いてみたいところです。

■新たな「われわれ」について

加藤 あと、コメントも言つておきましょう。全体として、ぼくに意外だつたのは、今度の論がナシヨナルなもの復権と読まれたこと、しかも次から次へといま三〇代から四〇代にかけての学者が左翼的な観点からの批判を繰り返して来たことです。まあ、よく考えれば戦後派の思想を批判したのだからそういう反発がくるのは当然かもしれないんですが、若い人からの批判には一九六〇年代から七〇年代にかけての経験がごそつと抜けていて、五〇年代が再来してきたと思わざるをえなかつた。従来型の一枚岩の「われわれ」ではない、別種の「われわれ」の立ち上げ、まあ、この言葉を最初に口にしたのは西谷修さんなんです。これがうまく伝わらなかつた。「われわれ日本人」というつもりでは書いていない。それをいうなら、文化的な把握ではない、社会的な把握としての「われわれ戦後日本人」という新しいあり方を、提示したんですがね。

ドイツの場合はこれははつきりしています。ドイツは分断された。戦後西ドイツの人間は「われわれドイツ人」とはも言えなかつた。それで「われわれ西ドイツ人」というアイデンティティを作つた。これが十二年前のドイツの歴史家論争で戦後派の立場となり、ノルテラの新歴史主義者たちには批判された点です。新歴史主義者はいつてみればハーバマスなど戦後派の議論に対し、そんなねじれた公共的なアイデンティティじゃダメだ、やはり文化的な一本筋の通つたアイデンティティじゃダメだ、といったのであつて、ぼくから見ると、ドイツ戦後派の主張というのはぼく

舞台がちやうど一巡りして、今まではすべてがナシヨナルなもの解消されてきたから、これに反対していればよかつたのですが、すべてが今度にはナシヨナルなものとは関係がない、そういうことになつてしまつた。いまの若い人達の問題は、ぼく達の若い頃とは逆になつていふと思つています。

*「元ナチの戦犯アドルフ・アイヒマンが一九六一年にイエエルサレムにて捕獲され、裁判にかけられ、一審死刑判決の後、再審を経て絞首刑となる。アレントは裁判を『ニュー Yorker』の特派員として傍聴し、そのルポルタージュ『イエエルサレムのアイヒマン』を書く。著作が中傷と非難に見舞われるなか、アレントにとつて年長の畏敬する知人ゲルシヨム・シヨレルムとの間で往復書簡が交わされるが、シヨレルムの批判は、主にアレントのユダヤ人の問題を扱うのにふさわしくないといふ彼の考えを「フリツパント（軽薄、小生意気）」な語り口をめぐつていふ。この引用は、それに対するアレントの反論がどんなふうになされたかについての意義に触れたもの。アレント自身もまた出自はユダヤ系のドイツ人である。

つまり、ここでシヨレルムとアレントを隔てているのは、同胞ということをめぐる肯定と否定、積極的意味づけと消極的意味づけといった対立より、もう少し重層的なものである。ここには濃厚な共同性の思考と、それと同じものを土壌にするのでなければその動機のもちようのない、強固に反共同的な、個人的思考の対立がある。…（略）…「同胞であつても裁くことが重要」といういわば公共的な観点と「同胞の悲劇への同情」という共同的な観点が静的に対立しているのではない。そうではなく、強固

な共同性がこれを肯わないものを、強固な個人性(公共性)へと追いやらずにはない「歪み」がここに示されている。》p244]

■「私」と「個人」について

小浜逸郎 先ほど図を書いて説明されていたことですが、「私」と「個人」という概念が加藤さんのなかでどう区別されているのか、もう少し厳密に言っていたらいいと思うんです。生きていく実感として、ぼくなりに分かるのですが、こういうことは社会学の概念に繋がって行くのかという問いが、必ず出てくると思うんですが、それに対して加藤さんがどんな構えを作っているかということをお聞きしたいんです。

加藤 社会学的にいうなら原型はテンニースの「ゲマインシャフト」と「ゼゼルシャフト」でいいと思います。見田宗介さんの「交響圏とルール圏」についてこの勉強会で前回扱いましたが、見田さんが「社会学事典」に「共同圏/集合圏」という形で整理しています。ゲマインシャフトは社会が個人に先行するムラ社会、ゼゼルシャフトは個人が社会に先行しこれを形成する都市社会のことです。ゲマインシャフトは共同社会、ゼゼルシャフトは利益社会と訳され、英語だと、これがコミュニティとソサイアティとなります。ぼくはこの概念を個の概念に移し変えて、「個人」と「私」とおいているつもりです。

近代社会から析出されてくるものが「個人」、その近代社会に先行して存在しているものが「私」。前者がルソー、後者がドストエフスキーに対応しているのですが、これと重ねると、「戦後後論」に書いた、お茶が飲めれば世界なんて滅びたつて

いい、というのはこの「私」の声だということになります。

先の図でいうなら、共同性に対応する言葉としてナシヨナリズムをおけば、公共性と個人の二対に對してインターナシヨナリズムという言葉を考えることができます。その場合、「私」はこの双方を批判する場所になります。ナシヨナリズムは同範疇ではパトリオティズムと対応します。これが共同性と私に、強いて言えばですが、重なるかもしれない。

小浜 パトリオティズムとナシヨナリズムは違う概念だということもいますね。

加藤 その違いなんです。パトリオティズムは愛郷主義と訳されます。郷土への愛とは何か、その底にあるのは生活様式への愛です。共同性と公共性という考えも、これをゲマインシャフトとゼゼルシャフトにまで戻せば、二つの社会学的な概念の違いとして取り出されているのは生活様式で、その基礎単位として「私」と「個人」いうものを考えることができます。「私」と「個人」の違いの感じをよく示していると思えるのは、サルトルの即自的(私)と対自的(個人)で、個人は対自的に指定される自己ですね。乱暴な言い方ですけど。

小浜 ぼくも乱暴に言ってしまうんですけど、「私」のほうは何かこう、生活の臭いとか具体的な温度を感じさせますし、「個人」のほうは理念化されたとか抽象化された概念という感じがするんですが、そう捉えてはいけませんか。

加藤 いいんじゃないでしょうか。時と場合によりますが、ぼくの問題関心を説明してみると、先の図の一番先鋭な対位は対角線上の公的領域(公共性)と私的領域(私)の関係です。そしてそこではぼくの考えはアレントと違います。アレント

は公的領域を称揚し、私的領域を否定します。そのアレントの主張とアレント自身の身振りが違う、という着目がぼくの『イエルサレムのアイヒマン』

論(「語り口の問題」)のモチーフの一つでした。ぼく自身は、福沢論吉の「瘦我慢の説」について書いた『瘦我慢の説』考』という文章(『岩波講座現代社会学第24巻』一九九六年)で言っています。福沢と同じく、アレントとは違い、私は公よりも広い、という考えです。ところで、このように福沢のいう「公」は、日本で言うおおやけ(公オフィシャル)ではむろんないのです。西洋でいう公的なもの(パブリック)とも違っています。いわば先の図の私以外の全て、公共性、共同性、個人、この三者を含んでいるとも見える。そのあたりが面白いところだと思っ

■「自己の思想」と「他者の思想」

大澤真幸 この本の、政治と文学論争のなかで問題になっている「自己の思想と他者の思想」(※1)という場合の自己というのは、いまの「個人」と「私」ということではないかと思っ

加藤 あれはかなり無理にそれまでの日本の問題の文脈に重ねて自分の考えを追いつめるつもりで問題にしているのですが、ぼくの考えでは、自己の思想と他者の思想の対立のいちばん詰められたかたちは、「いま」という時間を分解できるかできないか、という論点です。自分が考えているこの「いま」というのは分解できない、これが自己の思想の核心ですから、ここでいう自己は、個人より私が深い、という意味での「私」になります。芹沢俊介さんのイノセンス(※2)という考えを

手がかりにこの問話す機会があったのですが、どんな人間にも自分は無実だ、という場所がある、という考え方があるとすると、これに對立するものが、人は生まれながらにして有罪だという原罪の考え方です。これは、たとえば歴史記述には原初から痕跡を消されたものがある、つまり原罪があり、これが痕跡を消されている、といったホロコーストの死者の記憶を誰が引き受けるか、というような形で語られているテリダ的な問題意識の出所となっている考え方ですが、あそこではそのような枠組で大きくこの他者の思想と違うものとして、自己の思想の根拠を追いつめたつもりです。そういう中で、「個人」よりも深い自己の問題として「私」の問題にぶつかったと思っ

(※1)「高橋哲哉氏の批判へまず、「われわれ日本人」を立ち上げない」とアジアの死者に向き合えない、と言っべきでない。まずアジアの死者に向き合わなければ、「われわれ日本人」を立ち上げることもできない、と言っべきだろ。」「(哀悼)をめぐる会話——『敗戦後論』批判再説」、傍点原文)

加藤氏の見解へつまり、わたしの先の論をささえていた最も初動の直観の形をいえば、それは、自分がなければ他者に出会えない、というものだった。この高橋の言い方に照らされると、わたしと高橋の考えの対立点がよくわかる。高橋は自己を作るのは他者との出会いだ、と書いており、わたしは、自己がなければ他者に会えない、と書いています。(略)。ここにあるのは、他者が先か、自己が先か、という、古くて新しい問題、歴史をたどれば「客観か主観か」にはじまり、カントの「もの自体」にいたる、あの問題の一露頭なのである。(略)それは(左

藤註「自己から始める思想のこと」、よほどのことがない限り、なかなか哲学、思想として立てられない。哲学として語られる機会のはなはだ少ない思想であり、ふつう、わたし達はそれを、文学として語っている。》p105-111

《文学とは何か。この問いは、どのようにも問われうるが、わたしはここでは、これを問うための入り口に、「政治と文学」という枠を用いてみたい。(略)／わたしの理解をいえば、他者が先か、自己が先か、という問いが日本で生じられたのは、この「政治と文学」という問題枠組みにおいてほかならない。》p113]

(※2)「芹沢俊介氏の「イノセンスが壊れる時」人間は、誰でも母の胎内から生まれてきます。(略)……。しかも、自分が生まれてきたこと、そのことに対して、当人には責任がありません。イノセンスという考え方は、生まれたということに對しての、この疑いがたい事実を根拠を置いています。要するに「essence」生まれるということ、根源的に、世界に對して受け身受動形なのです。私の場合を例にとりますと一九四二年生まれです。生まれた時点で何を待たかという、私というこの命、この体、男という性、それから私を産んだ両親、名前等々です。これらに對して、私は責任を持っていません。自分が選んで、この世界に、この命、この体、性、親を持つて生まれてきたのではないからです。自分の生誕に自分は関与していない、関与できない。にもかかわらず、私はこの体、性、親、名前などという現実を「書き込まれて」この世界に人間として生まれてきたのです。このような書き込みとともに、生命を暴力的に受け取られてしまったという点で、生誕は、親による一種の強制的な贈与と言っ

■「敗戦後論」と「戦後後論」をどうつなぐか

大澤 すべてフォロワーしたわけではないのですが、論壇で論じられたのが主に1の「敗戦後論」で、あとは申しわけ程度に論じるという感じだったですね。つまり「敗戦後論」がいちばん分かりやすい議論になっていると思うんです。あとの二つはやや分かりにくいところがあった、最初の論文とあとの二つがどんな位置関係になっているのか、説明していただきたいなという気がするんです。1と2のつながりが分かれれば、2と3の関連は分かりやすいように思うんですね。

小浜 ぼくは今日はちょっと虫の居所が悪いせいか、あえて悪役を演じたいと思います(笑)。ぼくも今の大澤さんの質問と関連したことをお聞きしたいんですけど、1から2への姿勢の転換みたいなものがあることを、違和感として感じるのは、2と3は文学の存在理由はどこにあるかという問いの追求を、加藤の文体で執拗にやっているという気がして、細かいところでの違いはあるのですが、大筋にはたいへん共感を覚えるんです。違いの一つを言えば、先ほど竹田さんが

言われた「トカトントン」の解釈についても、ぼくは竹田さんに近いんですね。それはとりあえず置いて、1から2への連続性というように普通は読んでしまうと思うのです。1は社会思想的政治思想的テーマを具体的に立ち上げているのですね。改憲問題、戦後の謝罪問題、天皇の責任問題として書かれているわけですが、社会思想としても連続して扱っていくのであれば、それは文学というものを対置するのではなく、新しいわれわれの立ち上げや憲法の選び直しという加藤さんの提起を、政治思想的な網の掛け方といいますが、概念把握の方法を貫くかたちでやられたほうが分かりやすかったのではないかと気がするんですね。

新しい「われわれ」の立ち上げや憲法の選び直しという問題提起を、社会思想的なターミノロジーの範囲内で、これからのルール社会はどうなるのかとか、政治のシステムをどのように組み替えていくのかという議論を、緻密に深めていく方向で発展させるべきではなかったかという気がするのです。たとえば、2でノン・モラルの問題が出てくるわけですが、川村さんが若者や自分の生活感覚のようなものを、要するに戦争をまったく経験していない世代の感覚のほうからすれば、戦争の問題を共通の「われわれ」の問題として出すことが、そもそも虚しい感じがしてしまふ、そのこと自体をどうするんだということだと思ふのですが、その感覚を前提にした上で、これからの国家をどう考えるのかという方向だったら、それは政治思想的な社会思想のどういうものかという語り口で貫いていかないと、はぐらかされた感じがあらうと思ふんですよ。

大澤 いや、ぼくははぐらかされたとは思ひもないんで(笑)、これでいいと思つてゐるんですよ。
(*)「『アメリカの影』」は一九八五年四月河出書房新社より刊行され一九九五年六月講談社学術文庫にて再刊となる。「戦後再見」は「天皇・原爆・無条件降伏」と副題されており、つぎのような問いかけで始められる。
へむしろ、無条件降伏そのものを、これはおかしい、とする立場に立てば、このような論議のレベルが成立しなくなるという意味では、この一九七八年の「無条件降伏」論争(佐藤註・江藤淳と本多秋五との間で交わされたもの)は、無条件降伏という政策ないし思想を問題にしなかつたのではなく、それを問題にしないこと(略)——成立しているのである(文庫版)。「へなせ、戦後、ぼく達は、このような事態にあつて、「無条件降伏」によって移植された民主主義と非民主主義の原則に立つて、その「無条件降伏」の非民主性、軍事性を衝く、そうした動きをとることがなかったのか。それは、ぼく達の中にその民主主義、非民主主義が、本当には根づかなかつたことを、意味するものなのではないだろうか。同前」

■太宰治「トカトントン」をめぐって
加藤 太宰について竹田さんの問いに答えるなら、「トカトントン」については、竹田さんと話したことがあつて、なるほどそういう受け取りがあるのかとかなり納得したんです。つまり「トカトントン」の若者がいつている手紙を太宰がどう受け取るかということの読みは、本に書いた通りだけれども、それは違つたという意見はいくつか聞いているし、ありうる。ただぼくはこの論を太宰治論にはしたくなかつたんで、自分の読みを作業仮説

ぼくは2がいちばん好きなんです。1と2のつながりについての自分なりの仮説はあるんで、それを確かめたいという質問だったんです。
加藤 最初の本の『アメリカの影』の「戦後再見」(*)という文章がぼくにどうも社会思想的なことを素材にして書いた最初のものなんです。それはたまたまぼくがそういう問題にぶつかったから書いたということ、ぼくにどうも文学のつもりだつたんです。1の「戦後論」もそういう意味では余り考えずに頭にあつたことを書いた。書くこと編集者に約束してしまつたので、ぎりぎりになつて、一気に書いたんです。出した時には、小浜さんが言うように、社会科学に進めなくてはだめだとは思つていなかったのですね。それは他の人がやればいいと考えていたんですよ(笑)。これは自分の仕事だとは思わなかった、こういう問題もありますよ、あとは他の人が、そうかと思つたらこれを受けてやつてくれればいい。そう考へていたので。

でも書いてみてから違つた、というところがあつた。社会的なことを掛け値無しで考えなくちゃいけない、と考えるようになった。ところでおかしなことに、ぼくは、次の「戦後論」というもので文学の問題を考へることで、そのことを納得することになった。だからこの進み行きには二つの側面がある。政治社会的なものについて徹底的に考へようとしたら文学に導かれた。そして文学を考へたら、政治社会的なことと文学とが別のものじゃなく、政治哲学が訪れたのです。ですから、最近では、政治哲学という政治思想について、掛け値なしで、文学という逃げ場をもたないで考へてみないといけないと思ふようになっていきました。そのあと、ぼくとしては文学の問題をやりたいんですが、けれども、それはこの問題をしっかりと考

的に使つた。これは、太宰論にするとまた違ふ書き方になると思ふんですよ。
小浜 加藤さんは、あの作品の最後の太宰の感想、若者の手紙に関する「作家」の感想に違和感を覚えたと言つてあるんですが、「トカトントン」の読み方をめぐる議論になつてしまふけれども、いいですか。
加藤 はいはい、いんじやないですか。
小浜 ぼくは竹田さんの考えに近くて、あそこは太宰の面目が躍如としていて、考へないんです。彼の表出の方法として、語り手を無限に相対化していくところがあつて、自然主義文学のように、書き手の私と語り手の私が即時的に一体化することのない、多重化していくような方法なんです。それは太宰の文体の核心の部分だと思ふんですよ。そういう方法のなかに、加藤さんが言う、正義を相対化できるものとしての文学のよい点が出ていふと思ふんですよ。

「律子と貞子」という短篇があるんですが、ある青年が「私」のところに、姉妹のどちらを嫁さんとして選ぶか、相談にくる。姉の律子は現実感覚や生活実感のある人ですが、貞子の方はロマンチックで、愛というものを求めている、そんな話だつたと思ふんですよ。「私」は妹の貞子を選んだ方がいいということを示唆するために、聖書のマリヤとマルタの挿話をだすんですね。青年は、婦人から、姉の律子を選ぶと手紙をよこす。マルタはイエスが来たときに一生懸命に世話をした。マリヤは何もしないでイエスの側にばかりいる。マルタがマリヤに対して怒るんだけれど、イエスはマリヤの方をよしとする、それで、青年がマルタの方を選んだことに、鼻白む思いがした、そういう話だつたと思ふんですよ。しかしそこで作家自身を連想させる「私」が、マリヤの方を、つま

えないと文学の問題にも届かないというように感じていて、とりあえず文学を外したところで政治と文学について考へてみようということですか。
小浜 両面作戦としてある、ということですか。
加藤 いや、少なくとも「戦後論」と「戦後論」の関係については、ぼくにどうも、最初のもは自然発生的にそれまでの材料を使つて書いたけれども、「戦後論」はそこから外れたというより、そこから出てきた一番大事な問題を書いたという感じがするんですよ。
小浜 川村さんの問題提起は、それまで加藤さん自身が言つてきたことのような気がするんですよ。加藤さんは、そんなことは先刻承知であり、川村さんがどこまで主体的に自分の問題としていつているのかという感触があるんですが。
加藤 川村さんはあまり深く考へていないですよ(笑)。川村さんがいつたことを、むしろぼくが可能性として最大限に受け取つて、提示しているんです。竹田青嗣に、「週刊朝日」の書評があるけれども(107参照)、それがぼくの書いたもののノン・モラル的な側面をかえつて救いあげてくれているものなんです。ねじれをどう回復するかというの、それほど大きな問題ではない。竹田さんの最初の設問にまた帰ることになります。若し人がゆがみを自覚せよという気はまったくないんです。ただ、ひとつあるのは、白紙への復帰という選択肢はないんだよ、ということですね。要するにこの戦後の日本は、ドイツや日本がこれまでにないかたちでの戦争に敗れたことでもたらされた社会だということ。白紙には復帰できないということ、大きな声で言わなくとも、常識として考へていく。竹田さんのことばでいえば、態度ですね、ある態度を持つて考へていく、ということを書いてゐるわけですよ。

りロマンチズムの方をよしとするとつていふようには必ずしも読めないですね。ある中心の円があるとする、その回りにそれを相対化する中心があるというか、Aなる中心とBなる周辺が、別の見方によれば入れ替つてしまふ。そういう仕掛けを作つていふ気がしてしまふ。そういうぼくは「トカトントン」もそうなつていふように思ふんですよ。
加藤 戦争が始まつた12月8日に、太宰は二つ短篇を書いていきました。「新郎」と「十二月八日」だけ、その二つの作品は、いま小浜さんが言つたことと似た構造になっている。「新郎」は日本が英米と戦線を開くので、新郎が白いシャツに寝るように敵軍な気持ちになつていて、まずしい食事をおいしいおいしいといつて食べている、そんな話、「十二月八日」の方は奥さんの視点から書いていて、変に夫が敵軍になつていて、いそいそと原稿を持つていく、バカね、というようにおちよくつたように書いていふ(笑)。
「トカトントン」の話になると、太宰論になつてしまつてます。いんじやないけれども、これは太宰が津軽から東京に戻つてくる時、たぶんその境界で書いた作品でしょう。「斜陽」で主人公の女性が東京に出ていく時、「戦闘開始」と言いますが、太宰にとつてそういう時点で書かれた作品です。太宰がいちばんシンドイときに書いていふんですよ。この人は浮気なんかできる人ではないんですよ。だから一回浮気してしまつと、死ななければならなかつた。書籍集を讀んでいふとよく分かるんだけれども、「トカトントン」のモデルの若者から手紙が来た前後に、太宰は「これからはあなたの手紙は、別の名前でごしてください」といふ「斜陽」のモデルの女性に宛てた奥さんをだますような書簡を書いていふんですよ。そういうことをはじめた

81

ときに「トカトントン」でゲヘナの話を書いていて、なんで太宰がこんなことを書くのかという、いたいたしさをわけですね、ぼくが感じたのは、そのぼくの読みが正しいかどうかは分からないけれども、ぼくはこう読んだ。それは動かかない。小浜さんが言うことを太宰が方法としてやっているのは分かるけれども、このケースについては、ぼくのなかではそれと結びつかなかったですね。小浜 ただ、身と靈魂とをゲヘナにて滅し得る者をおそれよ、ということ。「強い倫理」というくり方でのいいことですかね。

加藤 そうではないんじゃないかというところは瀬尾さんにも言われたし、竹田さんにも、若者の言い方に過剰なものやいやらしさがあった、それに太宰は反応しているんじゃないか、と言われた。なるほどそういう読みもあるのかと了解できました。ただ、ぼくにとってはそう聞こえ、違和感を感じた。それにコトバを与えたということですよ。

■文学と社会科学の問題

瀬尾先生 話を先程のことに戻していいでしょうか。加藤さんのなかに、社会科学的なディスクールをそれ自体として貫くところにいきたいというモチーフが一方にあって、そのためにこそ逆に2の部分が必要だったという話がありましたね。加藤 いや、これを書いてからそう思うようになったということですね。瀬尾 それでもいいのですが、ぼくは、だからといって社会科学のディスクールが貫かれればいいということにはならないと思うんです。もしかりにそれを貫こうとしたとしても、2の部分がなければそういうところにはいけない、というの

が、加藤さんのこの本のなかのポイントなんじゃないでしょうか。たとえぼくがアレントのなかで主張と身振り分裂しているという話で済ましたね。ぼくもアレントを読んでいると公共的なの肯定的に書かれていりしか読めないのです。ところがいろんな人からそれは違うと言われて、考えさせられることになる。否定的に書かれているプライヴェートなものがそが愛惜されて、それが公共的なものの対極で別の肯定性をつくっている。それが公共性を肯定するこの語り口を支えているんだということがだんだんわかってくるわけですね。それと同じようなことがここでも起こっているんだと思う。

社会科学でも政治的でもないんだけれども、そういうものと、その一方に文学的なものがあった、それをどう分離するか、そのあいだでどう折り合いを付けてゆくか、というふうな考えてゆくかぎりでは、どうしても触れられない問題があるという気がする。ぼくがこの本から最終的に受けとったのは、それとはまったく違う問い方、つまり、社会科学のディスクールが対極に文学的なものを欠いていたら、そのときに社会科学のなから何が決定的に失われることになるのか、ということですね。「政治と文学」という形でそれがわかりやすく言われていて、そこでだけ考えればふたつのカテゴリーは分けられているように見えるわけだけれども、そこで言われているのは、この二つが分けられたままでいるかぎりでは何が欠けてしまうか、ということですね。文学は、この本のなかにそういう意味で入ってきている。小浜さんは、政治思想的な社会科学のディスクールは、政治思想の社会科学の方法が貫かれるべきところで、それに文学を対置するのはぐらかされたような感じを受けると言ったのですが、

小浜さんが不満に思った部分は、この本のなかで消すことはできないですよ。もしも、文学が曖昧に入りこんでしまっているとか、1の部分で出された問題が2の部分ではぐらかされてしまっていると言ってしまったら、この本のいばんポイントになっているものが消えてしまおう、とぼくは思うわけです。むしろぼくは、もしも社会科学的方法というのが貫かれるべきだとしたら、では2の部分で出てきた問題はどうかのらうか、ということをお小浜さんに聞いてみたい気がするんですが。

小浜 思想のディスクールというものが文学と社会科学のなものと中間にあって、両方が及ぼすものを基本的にはそこで接着するということか、アウフヘーベンする文体があり得るとぼくは思っているわけですね。自分で扱ったことでは、最近の酒鬼善哉事件ですね。社会的な言語で、おとなたちの悪い制度があの子を追いやつた式の表層部分の言語があって、もう一方には文学的なディスクールでしか捉えられないものがあの事件の深層にはあるという直感があるんですね。そういうものは浮かび上がらないわけですね。それを当の少年だけではない、あの事件に何らかの衝撃を受ける人なら誰しも二重性として、個人のなかでは社会的なディスクールにつながっていくような意識のむかい方と、文学的なものにむかっている意識のむかい方と、うまくつなげないようなものとして生きていると思うんです。それを全然無自覚なまま二重性として分離させている状態と、きちんと自覚している状態とは大きな違いがあると思うんです。その自覚過程としての思想や文体があり得るはずだと考えるわけですね。

竹田 瀬尾さんの言われることもよく分りますが、小浜さんの言っている感覚を乱暴に引き伸ばすと、(笑)。つまり思想は、完全な真理に達するということではなく、これはおかしいといったん考え始めたら、ではどう考えたらいいのかわからないことをとことんやるしかない、そういうものですね。このこととんやるといのが思想というものの宿命です。文学はそうではない。文学は物語のなかに、深い直観のなかに現わせば、それはそれでちゃんと完結するわけです。現象学とサリンジャーが、一見対置されているようになってはいるけれども、ぼくの考えではそれは同じ質のように思う。つまり、文学と批評の問題をやってきた人間として言うとうと、加藤典洋がこのような進み方をしたということ、いま文学の観念のなかでも大きなものが失われているのだけれど、この仕事は文芸評論としてそういう時代の流れにはつきり抗するものですね。九〇年代の終わりにその大事なことが批評としてきちんと書かれている。批評の問題として大事なことが指摘されていて、これはやはりエポックメイキングだというのが、ぼくの評価です。

最初にいったように、若い人が読んでどこをいばん受け取るかという問題にかかわっているとあります。湾岸戦争の時に、エライといわれている文学者たちがわれわれ日本人はもう二度と戦争はしませんという声明を出した。これって一体何なんだらうと。そう言われても何だかちよつと、と、と思う若い人がけつこついたと思う。最近とくと、過去の侵略のことや南京大虐殺、従軍慰安婦のこと、在日朝鮮人の悲惨をきみたちは知っているのかと、いろいろ言われる。それで若い人たちはちよつと威圧される。永遠に恥じ入りなさいといふか、また、永遠に恥じ入りなさいの対極に、そんなことはいいんだ、昔のことは関係ないという言い方もある。しかしそれだけでは、若い人たちに、ある決着という納得のあたちはやつてこないと思うんです。じゃあどう考えればいいのかを提示する思想があれば、若い人たちにも響いて、じゃあ読んでみようという気になる。そういう時代だと思えます。そこで加藤さんの本を読むと、まず戦後社会の極端ななれがらあつて、そのことを否認してはいけないと言っているように聞こえる。じゃあそこで社会のことをどう考えればいいのかというと、次は文学の話になるんです(笑)。これは小浜さんの真意に合うかどうかは分からないけれど。

ただぼくは、たぶんこの問題は加藤さんのなかで、あの反戦署名から始まったと思っているんです。コメントしなくともいいですよ、加藤さん(笑)。ちよつとぼくなり言っています。文学は社会のために何をしなければいけないのかというマルクス主義文芸の考え方が昔は強くあつて、それに対して少すつ批評や文学が、それだけではなく、文学には文学の本質があるという考え方を建

て直してきた。それが戦後批評のひとつの成果でもあつた。そしてゴリゴリの左翼的思考も少なくなつてきたと思つたら、突然湾岸戦争が起こり、そして反戦署名ですね。しかもそれまで、社会問題に比較的ノンシヤランとしていたちよつと若い世代までそういう声をあげた。なんだ、また同じじゃないか、と(笑)。そこから加藤さんの問題が始まっているということが、ぼくにはよく分かるわけですね。戦争の問題があつたとき、若い人が、ぼくらはどう考えればいいのかはじめて真剣に考えたと思う。恥じ入れといっている人もいるし、何も罪はないんだから関係ないといっている人もいる。ぼくらはどう考えればいいのか、もしもそう言ってきたら、ぼくなら戦争期にいい小説がある、それを読んでいけば大丈夫、だんだん分つてくるよ、そう言いたくなるわけですね(笑)。つまりその当時、人間がじつはどう生きていたのかというところは、すぐれた文学を読めば書いてある。後になつて、あれは侵略戦争だつたとか、当時うつかりあそこまき込まれた人はすべて無知だつたんだという言い方がいつでも聞けるものだけれど、それはいわゆる通念で、毒にも薬にもならない。人間と社会をしっかりとみようとするとときにはだめである。人間はつねにある有限性のなかに閉じこめられていて、見えないことが当然ある。けれど、もぎりぎりどういふところで生きていくのか。まぢがう場合もある。そういうことが深く描かれているのがすぐれた文学なのであつて、ききやすい一般の通念から戦争を考える考え方はまあ止めなさい。ぼくならそう言いたい。ざつというとなんか感じて加藤さんの本を読んだ。

加藤さんの本で、現象学の不可疑性と可誤性という思想の対立が書かれています(＊)、ぼくの考えではじつはこれは同じものじゃないかと

(＊)「文学は、誤りうる状態におかれた正しさのほう、局外的な、安全な真理の状態におかれた、そういう正しさよりも、深いという。深いとは何か。それは、人の苦しみの深度に耐えるということである。文学は、誤りうることの中に無限を見る。誤りうるかぎり、そこには自由があり、無限があるのだ。現象学が教える不可疑性は、やはり誤りうることの中におかれた思考法だが、それでも、それとこの文学の可誤性のあり方の間には、あの善人なおもて往生をとぐ況んや悪人をや、という親鸞の『歎異抄』中の言葉における、善人と悪人ほどの違いがあるのである。」p214

なげますね。子どもはイノセンスであって、罪がない。無垢ということではなく単純な意味で責任がないということですね、芹沢さんの場合は。生まれてきたことに對して責任を負っていないわけだから、何をしても無実なわけです。そういう子どもを、いかにして責任を負う主体に換えていくかということが問題になるわけですね。芹沢さんはその場合家族の問題から入って、イノセンスを全面的に承認してやるのが大事で、そのことで逆に子どもは自分の存在を引き受ける契機になるといって、引き受けるということには、自分が選択したことではないことに對して、選択したような構えをつくることではないということですね。であって、虚構を生きてもいいということですね。そのときに、ぼくの考えでは、自己の思想と他者の思想の両方がインテグレート(統合)されている、そういう水準になると思っています。つまり自己の思想にとどまっている限りはイノセントにとどまらざるを得ないけれども、他者によって、自分が百パーセント承認されている。その他者の承認を自分自身の選択として引き受ければ、イノセントを乗り越えたことになるわけです。だから、自己の思想と他者の思想がどこかで交わり渾融していく契機を通ることによって、ノン・モラルあるいはイノセントな状態が克服され、なんらかの主体となつて立ち上がることができる、ということだと思つておられます。どこかで、自己の思想が他者の思想に出会うような場所をつくっておかないといけないし、この本はそんな感じという感じがあるんですね。

加藤 いや、そのことはまったくその通りで、朝日カルチャーセンターの講演というのも、実はいま言われたことをぼくなり突っ込んで話したんです。芹沢さんが書かれたものをとてもおもしろ

間を持つていますから、経験できなかったことは経験できなかったこととして絶対的なことですね。しかし共同性というものを多くの人間が必要とするかぎりには、それは個人の時間性を超えた歴史性を持つてしまふわけですから、そこではある意味では仕方がない。

大澤 役分というのは、共同性との関係で出てきますから、そこに責任が生ずるのではないですか。小浜 そう思いますね。つまり分に応じて責任を分け持つということになると思います。非経験者が引き受けるという場合には、道義的なニュアンスをなるべく払拭した責任という概念の組み立て方が、ぼくは正しいという気がするわけですね。またそれは別個に、思想一般、人間論一般の課題として殺人や戦争の問題を考えることは必要です。そのかぎりでは歴史がどうであったかの議論を深めることも大切だと思います。

加藤 ヤスパースが『罪責論』というものを一九四六年に書いてドイツ人の戦争責任をどう考えればいいのかということについて論じているんですね、そこでは罪の概念を四つに分けています。彼は罪を誰が裁くのかという裁き手によって分けるんですね。まず刑法上の罪、これは裁判所が法によって法に違反したものを裁く。次は政治上の罪、これは対立を戦争など政治行為に訴えた末、それで負けたりすることから生じる罪ですが、これを裁くのは戦勝者の意思と権力です。個人も公民である限りでその罪をまめかねない。で、三番目が小浜さんのいう道義的な罪、道義的な罪を裁くのは自己の良心で、他者としてはかろうじてその人間と精神上の深い交流をしている友人がその人間の道義上の罪を裁くことができるにすぎない。ヤスパースはこのあたり非常に明晰です。道義上の罪というのはそういうものだと書いています。

く読んだだけども(「イノセンスが壊れる時」『新版現代(子ども)暴力論』春秋社、一九九七年)、考えが全て同じというんじゃないにせよ、これを受けとり直すことで、もう少し進められるんじゃないかなという気がしたんですけどね。小浜 一言口を挟ませてもらいたいですね。日本という国家が行なった戦争に對して、ぼくたちは自分のあざかり知らないイノセントな状態で生まれてきたわけですね。イノセントな状態が、どのように責任を引き受けるかというのは、ぼくはある種、技術の問題だと思つておられます。つまり責任という概念を、もう少し多層化させて考える必要があるという気がする。責任ということばは、ただちに道義的責任というイメージを呼び起こしやすいですね。そうすると、戦後生まれの人間がなぜ道義的責任を個人個人で引き受けなければならぬのかという反論となつて返ってきますね。責任という概念は多元的な要素で作られていて、道義的なものもあれば、例えば企業の先代の社長が負った負債は誰かが受け継ぐわけですが、それは企業の責任者は先代の社長の責任を道義的に背負っているわけではないですね。しかし、会社を潰すことをみんなが得策と考えない以上、誰かが責任を引き継ぐべきです。しかしそういうあり方は、個人個人が背負う道義的な責任とはまったく違つていて、ファンクショナルな背負い方ですね。そういう方たちで、共同性レベルでの、うまい責任の引き継ぎ方というものにはあり得るはずだということですね。それをきちんと考えることは、これからのあり方を考えていくうえで大事だということを感じがあるわけですね。政治家とか官僚はそういう役割にあるから、責任は重いと思いますし、一般市民は道義的責任を引き受ける必要はまったくないし、それぞれの役分に応じた受け継ぎ方があります。

ただ、最後にもう一つ形而上的な罪というものがある。例えば自分と関係のない誰かが連行され殺された、でも自分は何もしなかった。これは先の三つのどれにも該当しない。でも、そういうことがあると、人はうしろめたさを感じる。なぜかという感情が起こるんだらう、と考えて、ヤスパースはそもそも人間相互間には連帯感情というものがあり、そのため人は人に対して行われるあらゆる不法と不正に無関係ではないんだ、特に自分の居合わせたり知っていたりする範囲内で起こる不法と不正に對しては、はつきり罪の一半を負わされるんだ、というわけですね。で、ここで僕から見ると面白い言い方をしているんですが、私に他人の殺害を手をつかぬて見ていると、私には罪がある、といううしろめたさの感じが来る。このようなことが行われた後でもまだ自分が生きていて、ということがこのうしろめたさの素なんだ、というんです。で、この罪は法律的、政治的、道徳的には罪だと考えられない、この罪を裁くのは神としかいいようがない、というのです。

だから道義上の責任と政治上の責任、法的な責任というあたりをしっかりと押さえた上で考える必要がある。道義上の責任を他者が糾弾の形で問うというのは厳密に言うところとありえないことだけれども、またこれを深く考えるところと形而上的な罪というものも、またこれを深く考えるところと道義的な問題を外した上で、どうすることが責任という問題を考えることなのかという換算の仕方、そのことも含めて考えていかないといけないという気がしますね。

■個人と社会をどうつなぐか

竹田 いま橋爪大三郎さんが見えたので、『敗戦

うると思いますが、それがイノセンスからうまく脱却する方法だという気がしますね。

瀬尾 単純に機能的な考え方をすることにしても、ある種の正当性といえますか、システムそのものが持っている正当性がやはりどこかで問われますよ。それが言われないと、これはファンクショナルだから道義的責任はないが機能的な責任は負え、と言われてもそれは成り立たないと思つておられます。その問題はなんですか。

小浜 それは何十年前に起こった戦争という、歴史的事実をめぐる話し以外に、現在の国際関係のあり方の問題、例えば対アジア外交をめぐる話だとか、「日本何するものぞ」という周辺諸国の現在のナショナルな感情の重圧から従軍慰安婦問題が起こつてきて、そのために大問題だと思わされてきている側面がありますから、それに対する対応という方たちで考えることも必要で、正しいか正しくないかという問題は、一国内部での正しさを問うだけでは成り立つていかないですよ。瀬尾 それは、そうだと思うけれど、その正しさの問題は、やはり共同性対共同性の問題になつていってしまうのではないですか。

小浜 それは当面しかたないという気がする。でもしかたないと言つたからといって別に加藤さんの論の核になつていて「私」を通しての公共性の立ち上げという「理念」的な部分に異を唱えたことにはならないと思つておられます。ぼくは基本的に、戦争責任というテーマが成り立つとしたら、経験しなかつた個人の道義性を極力排除して考えることが必要だと思つておられます。そうしないと、それこそ「無限に恥じ入る」がいつまでも続いて、いわれなき原罪主義の抑圧を個が背負わなくてはならない。それこそ共同性から解放されない姿です。そんな馬鹿なことではないはずですが、個体は限定的な生命時

後論』の感想を言つていただいて、議論に加わつてもらいたいと思つています。橋爪さん、どうですか。橋爪大三郎 遅れてきてすみません。

感想を言えということですが、これはなかなかすごい本ではないかと思つています。いい線を行つている。最後まで行つていられると思つたのですが、少なくとも言論界を本来の方向へ引つ張つていく、そういう牽引力を持つていられるという印象をもちました。責任の問題は、ここでは戦争責任という名前がついていますが、個人と社会という問題ですね。そこで、公共と共同とが別れていることが重要で、これは従来混同されてきたなという思いが深いので、近代の個というものを受けとめるのに、重要な試金石になるといえる気がしますね。

日本人は近代社会そのものを誤解しているのではないかという感じが前からしています。なぜかと言つて、責任とか法や権力に対する感覚の悪さのようなものを感じるからなんです。それは左右を問わずどんな言説にも見えてしまつて、イライラするのですが、そういうものばかりのなかで、少なくともこの本はまともな読めるなという印象ですね。

この先をどう考えればいいのかということについて言えば、歴史主体の形成ということばでその方向が目指されているけれども、主体的実践的にアジア諸国の相互関係を考えたいというように、わたしは理解していきたい。例えば靖国神社というものがあつて、あそこにお参りしたりすると、中国からクレームがついてきくしやくして、あわてて謝罪をしたりするわけですね。従来左翼はこの問題は考えずにすんで来た。なぜなら靖国神社には戦犯がいるだけであり、そこにいくのは右翼であるというスタンスだったからですが、わたしはそれではすまないと思つておられます。靖国神社

の問題を考えることが、歴史主体の形成という問題につながっていくのではないかと見通しがあります。

竹田 靖国神社問題の主旨を一言。

橋爪 はい。現在の憲法は政教分離の原則に従っています。民主主義国家であれば政教分離であらねばならないわけですが、なぜ靖国神社問題が複雑かという点、一九四五年まで神道は宗教でなく神社は国営だった。公務に殉じた国民(軍人)は靖国神社に祀られ、そして国家によって追悼されるという形式を持っていた。一九四五年以降の体制で、一九四五年以前の公務に殉じた国民を追悼しようとしても、その方法がない。本質的にはそういう問題なのです。憲法改正を、日本が自らの手で行なっていたのであれば、この問題は処理できたはずですが、そうではなかった。なぜならばこの問題を抜きにして現在の憲法が成立してしまっただけで、この接続をきちんとしないと、少なくとも、戦争責任の問題を処理する道は閉ざされたままなのではないかと直感をわたくしは持っている。

竹田 戦争責任の問題をきちんと処理するための橋爪さんの基本イメージを、ひとこと言ってくれませんか。

橋爪 まず事実認識の段階で、三万人殺されたとか三十万人殺されたという消耗水掛け論が続いていて、戦争の問題が終わったとは言にくい。平行線なのかもしれないけれども、それはそれとして、次の付き合いを始めるというスタンスにならなければならぬのに、そのはるか手前にある。例えば日本側であれば靖国神社問題、ほかのそれぞれの国家であれば賠償の問題ですね、それらをよく整理したうえで、次の関係を作るといふことではないでしょうか。

■再びイノセンスについて

橋爪 もう一つ、責任を、自分が公共の社会を生きたというスタイルで引き受けるという問題がある。さきほどイノセンスの話が出ていて、これはおもしろい問題だと思のですが、歴史も責任も共同体も過去のいきさつも一切知らなくて、わたしがいるという事実だけは大丈夫だということから出発する、などという考えは原理的に成り立たないのではないかと思っています。なぜならイノセンス主義に立てば、イノセンスを主張し、親に反抗したりするためにことばを使わなければいけないのですが、ことばというものは自分のなかから湧いてくるのではなく、外部から与えられたものはずだから、本当はイノセンスの主張はすでにイノセンスではないわけです。だからイノセンスが成り立つかどうか、非常に疑問に思うわけです。イノセンスを一応立てておき、技術として責任を学ばせるというものではないような気がする。わずかな違いなんです。

小浜 わずかな違い(笑)。

大澤 われわれの言語も、自分で選んだものではないですね。根本的条件というものは、頼まざる贈与によって成り立っている事実があるわけですが、それが一点で、さきほどの加藤さんのヤスパースの話に興味があるんだけれども、そのことにつなげると、根源的なイノセンス、あるいはノン・モラルというものに、形而上的罪というものが対して対立しなければいけないという気がするんですね。形而上的罪ということ、加藤さんはうまく説明してくれたけれど、もつと簡単に言えば、本当は罪がないことに対して罪があるという感覚をもつということですね。イノセンスを乗り越え

ることもそうで、つまり自分には責任がない、にもかかわらず責任を感じるといふメカニズムと、自分に対して罪のないことにも罪があると感じてしまうメカニズムがあって、それが形而上的罪を作るのと同じようなプロセスを経て、イノセンスが責任へと転化するといふメカニズムがあると思うのです。

問題なのは、道義上の罪に引張ってしまうと、議論がつまらなくなってしまうということですね。形而上的罪であるべき問題を、道義上の罪として言われてしまうから、おれにはカンケイねえヨ、ということになってしまっているんですね。だから形而上の罪として展開できるような、そういう問題設定がなければならぬ。逆に言えば、そうすることで、戦争責任の問題はうまく扱えると思うんですけど、議論としてはツイステップでなければならなくて、つまり道義上の罪から開放しなくてはならない。そのためにノンモラルの問題とかフリッパントであることが言われなければならなくて、それと一体化するように形而上の罪があるという、ということをお伝えしなければならぬというのが、ぼくの考えていることですね。『敗戦後論』で書かれていることと、加藤さんが言われたヤスパースの問題意識とのつながりをどう考えているのかということをお聞きしたいですね。

加藤 ヤスパースの道義的責任というのは共同性ではなく、個人なんです。ぼくと高橋哲哉さんの違いというのは、ぼくはノン・モラルあるいはイノセンスというものをたてないと問題は解決しないと考えているわけですね。コンテクストはまったく違っても、それはありえないというのが高橋哲哉さんの立場で、ぼくにはそれが認められないということです。

ですから、高橋さんとぼくの対立を一番まとも

に延長していったらここにくるかもしれないよ、橋爪さんのいうわずかな違いという一点です。イノセンスが成り立つのかどうか。この問題を俯瞰的に見れば言葉をもつことが既に外部から来ているわけだからイノセンスはないんだ、これは真理でしょう。でも、この真理であることをどう子どもなら子どもが理解するか、という問題が別にあるというのがぼくの考えです。真理だからといってこの真理を理解し、理解するのはいわば大人だけですね。では、この真理を解さない子どもが自分のイノセンスは既に成立していないんだという真理を、どう理解するのか。その会得の順序はどういうものか。それを考えるにはただこれが真理だという言い方だけでは不十分です。ここには確かに大澤さんのいうような責任がないことが責任があることの根拠になり、罪がないことからそのことが内実となるような罪が現れてくる、といった対位的なメカニズムを考える余地が見えてくるだろうと思っています。

芹沢さんのイノセンスに対立する考えが先程あった、キリスト教の、人間は生まれながらにして原罪を持っているという考えですね。鶴飼哲という人が『償いのアルケオロジ』という本のなかで、A give births to B という英文について言っています。これは不思議な形になっている。この構文によれば、AはBに生誕を与えるのですが、その時Bは存在していないからです。ではここに想定されているのはどういう事態か。ぼくの考えになります。Bは生誕を与えられて人間になる。つまりここにいうBは未生の人間なので、原罪説はかならず棄園追放を必要とする。人間はイノセンスじゃない、原罪をもっている、といったとたん、イノセンスな前段階の未生の人間がまた必要になってくるメカニズムをこの構文はよく示して

いると思うんです。ですから、こういう二次方程式の構文の中で考えると、芹沢さんのイノセンス論はもつと面白く受けとられるんじゃないか。ぼくは芹沢さんの論はその一番いいところを受け取れば、子どもがなぜこの真理を理解するのかというメカニズムを押さえていると思うんです。

その理解にはイノセンスがあること、自分は無実だ、と主観的に感じられる場所があることは、人間が生きる上に絶対に必要なんですよ。養子に養い親が「真実告知」する時の言い方が紹介されていて、そこでは、「血のつながりはないけど、私達は親子なんだ」と肯定形で親から子へ真実告知がなされるべきやいけぬ、と言われているんですが、なぜ肯定形でなきやいけぬのか。ぼくの考えをいえば、養子の子にはいわば生まれたことの根源的な受動性に発する無実性がない、イノセンスがないからです。この「真実告知」は無条件の肯定形でなされることで、このイノセンスを養子の子に植え付ける儀式になっているんです。ですから、ここでは「肯定」は必要なんです。

でも、この後のいわゆる家庭での子どもが暴力をふるう場面で必要なことはこの暴力をどこまでも肯定することと、なきやいけぬでしょうね。この暴力はイノセンスの発露ですけど、この子は実の子でイノセンスをもっているわけですね。この一般的な事例で、イノセンスの解体に必要なのは、肯定ではなく、これを受けとめること、概念としていふなら承認です。暴力を受けとめること、これはこれを肯定してなすがままになることと、なきやい。また、父の権威でこれを押さえつけることでもない。これに対峙し、これと対話を成立させることです。そのことによつてイノセンスはそれとして承認され、それ自体社会化し、いわば責任を引き受ける主体の胚芽のような部分になるというのが

ぼくの考えです。

芹沢さんの真実告知の話に面白い挿話が出てきます。ゆみちゃんという女の子が「幻の親物語」をもつていて、新しいお母さんに「私にはおじいさんもおばあさんもお父さんもお母さんもお兄さんもお母さん」といっています。で、これは新しいお母さんをお母さん拒否する物語なんです。新しいお母さんは賢明にも「あ、いいな、新しいお母さんもそこに入れてくれないかな」とこれを肯定的に受けとめた、そのことによつて子の場合の子どもの側のセラモニーは完成した、という話です。でも、これは、いわばゆみちゃんの嘘の親物語をそのまま肯定してあげたということと、なきやいんですね。ゆみちゃんも四歳です。自分の「親物語」が嘘だということを知っている。ですから、それが嘘のまま、ままたみちゃんに新しいお母さんに「そのな、よかつたわね」と受けとめられても自分のメッセージを受けとめられたとは思わないでしよう。この子の物語の核心はこの子にはイノセンスの場所がない、だから自分でこれを仮構の形で作らなければならなかった、ということですね。この物語は嘘なんだけど、この嘘の物語を必要としたこの子の苦しみと、この嘘の物語の中にあるこのほんとうを直観的に見分け、ああ、この子は苦し

かったんだ、とそれを受けとめた。イノセンスの解体に必要なのがそのままの肯定じゃなくてそこにあるいわばほんとうの受けとめだ、というのは、そういう意味だと思つて。そのままの肯定が受けとめにならないこともある。それに立ち向かうこと、対峙することがかえって受けとめになることも多い、ということですね。

これ以上のごときは、実はこのことについて別のところで話しているので、ここでは繰り返しません。

ん。(「戦後を戦後以後、考える」岩波ブックレット、一九九八年四月刊) 芹沢さんの論を手がかりにして、イノセンスな自己と社会を引き受ける自己の間の劇について考えたもので、大澤さんの指摘が少なくともぼくには非常に示唆にとむ、とだけ言っておきます。

小浜 今のお話をきいて、ふたつくらい言いたいことがあるんですが、ひとつは芹沢さんのイノセンス論についてですね。ぼくは問題を感じていて、今度芹沢俊介批判の本をだすんですけど(笑) (後註:『現代思想の困った人たち』(王国社)既刊です)、失礼ながらみなさんはちゃんと検討されていないだろうけれど、ぼくは言っている芹沢さんのイノセンス論というのはそんなに高級なものじゃないですよ。何が問題かというところ、芹沢さんのイノセンス論は、子どもがイノセンスであるという主張と対になった不可分の関係項として、親のほうで原罪を背負っているという論理構造になっている。両者は表裏一体なんです。それが駄目だと感じる大きな点ですね。かれは、親が子どもを生んだという「最初の暴力」に対して子どもは自己を解放するためにあらゆる悪を行なうことが可能性として許されている、だからイノセンスからの自己解放の表出のためなら、親や教師は子どもの欲望をいっさいの留保なしに肯定すべきだとまで極論しているんですよ。子どもを生んだことが暴力だという言い方については、暴力ということばは非常にネガティブな感じしか受け取れません。この論を誰が読むのかといったら、大人であり親であり、教育者であり、あるいはこれから子どもを生もうかどうか考えているような人たちです。つまり読んだ人は、単に子どもの存在規定についての知を得るのではなくて、子ども

を生むことが暴力だという罪責感のようなものを先験的に植え付けられてしまおう。これはキリスト教の原罪主義と同じで、思想として基本的にまずいと思います。

それからもう一つは、個体の自己形成の、自我心理学の概念を、『敗戦後論』で問題になっているナシヨナリズムや社会的共同性の問題に、そのままアナロジーでできるのかということも議論する必要があります。それは竹田さんがはじめに岸田さんの「人格分裂」説を援用することについて出された疑問点と重なるところがあります。ぼくも、岸田さんの「黒船強姦」説とかアメリカによる日本人の「人格分裂説」というのは、当たっているところがあるのだけれど、これは面白い、と感じてしまうのですが、よくよく考えると、やっぱり親子関係や性関係の話を社会や歴史における人間の共同性のあり方にそのままかぶせて語るのには、ちよつと筋が違つてはいないかと思う。

竹田 ぼくもちよつと気になる点がある。つまり、乱暴に言うところ、イノセントがあり得るのかどうか、いかにして何も知らない人間が責任を負うように転換できるか、という議論のたて方は、いわば五十歳くらいの人のものであつて(笑)、若い人は違ふんじゃないかという気がするんです。それははじめから、じつは人間はイノセントではないぞという含みで言われている気配があつて、それでは若い人にとつてきついのではないか。ぼくは在日本なので、責任があるといわれても、関係ないよと言えちやう立場で、ちよつとこの問題ではハンデがあるんだけど、ただ、どこから考え始めれば普通の人がこの問題に反応することができるかということですね。どこを出発点にするのがいいか、と考えるんです。だから若い人に、君を含めて誰

でも親との関係や友達との関係を持っている、そこに、信頼があったり、負い目があったり罪があったり確執があったりする。そこに社会関係で生じてくる問題の原型がみなある。だから、いまある社会問題で気になる問題があつて、それを考えてみたいと思ふならば、自分の人間関係の経験の中に、それをちやんと考えられるヒントも原理もみなある。そんな風にぼくは言う。

だから、わざわざ生まれた人間はイノセントかどうか、原罪を持っているのかどうかということから考えなくてもいい。この問題設定は先行世代がすでに立てている問題設定でないだろうか。若い人にとっては、なぜこつとした問題設定があるのかということがうまくイメージできなければ、いつまでもすつきりしないと思うんです。だから人間は、あるいは子供はイノセントであるかどうかよりも、人は関係というものをどうやって引き受けるのか。どういう条件でそれを積極的に引き受けられ、どういう条件を欠くと、自分の中に閉じこもつたり、罪におびえたり攻撃的になつたりするか。そういう問題でいいような気がする。加藤さんの言っているのもそういうことかもしれないので、自己中心的な現代の人間が、いかにして責任を引き受けるようになりうるか、ということから受けとられると、ちよつと届きにくい気がする。すでに設定された枠のなかから考えざるをえなくなる。するとだんだん苦しくなつて、反動としてノン・モラルの声が大きくなつてしまふ。

■戦後憲法の問題

小浜 せつかく橋爪さんが見えられたので、『敗戦後論』に書かれている憲法問題のことで、一つ

お聞きしたいことがあるんです。22ページに「わたし達のこの憲法保持は、この「強制」の事実を眼をつむることによつて完遂された。わたし達はこれを擁護し、また否定しようとしてきたが、そのいづれも現実を直視したものではなかつた。現実はどうだったか。わたし達は「強制」された、しかし、わたし達は根こそぎ一度、説得され、この方がいいと思つたのである。」

細かいことを言えば、この「わたし達」というくり方そのものにぼく自身は感覚として少々ひっかかるのですが、まあここまではいいんです。問題はここなんです。

「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。」

この言い方は、加藤さんの主旨とずれるかもしれないませんが、ぼくには平和憲法を平和憲法のままで、手続き上だけを選び直す、といっているように読めるんです。九条を変えないといふかたちを維持するだけけれど、手続き上自分たちがやつたということが自覚できるし、そのことが大事だと言つていような気がするんです。もし憲法を選び直すのであれば、結果を予断させるのではなく、ニュートラルなことだけを言うべきではないか。ぼくには平和憲法を選び直す、というように読めるんです。この点について、加藤さんと橋爪さんのお二人に聞いてみたいのですが。

橋爪 まったくここに書いてある通りでいいですね。これ以外にはない。

小浜 この文の解釈としてどうですか。

橋爪 解釈としてもこれでいいんではないですか。平和憲法という言い方が悪ければ、現行憲法と言えはいいんで、これ以外にはない。小浜さんがおっしゃつたようにこの箇所を解釈する人がいるかも

しれない(実際のところ)ということ、そこがテキストとしてそう解釈できるということとは別です。憲法の効力を維持しようという法制度上の決意の問題であつて、これでいいんじゃないですか。

『僕の憲法草案』(1988・ポット出版)という五人で書いた本があつて、その中で一水会の鈴木邦男さんが、憲法は内容がいいが押しつけられたものであるから、国民投票で現行憲法を選び直したかどうかという提案をされて、わたしはそれに徹底的に反対した。なぜよくないかというところ、現行憲法には、憲法を信任する国民投票の位置付けがない。もしこれを信任する手続きをやつてしまえば、それは現行憲法の外にいったん出ることになるので、憲法を否認することになる。憲法はなんらかの憲法外的な出発点から与えられるしかないものではないけれど、現に与えられた憲法があるのに、あえてもう一度その外に出ることは非常に危険な方向で、もしそれを認めてしまえば何度でも出ることができるわけですね。それは法秩序のもとの国民の選択ではない、一種の革命です。そういうわけで、反対した。わたしはそういう見解を持っているので、今の話が、選び直すために国民が実際に国民投票をするべきだということであれば、わたしは反対します。唯一の方法は、たとえ押しつけであつても、民主主義の範囲内では現行憲法の法秩序を有効と認め、それを維持するか改正するか、その二つしかない、ということになります。だからここで「選び直す」ということが、現憲法を変更することだとしても、現憲法の手続きによつて行なうしかないから、それならば現憲法から地続き上にあるということになります。加藤 ここでいっていることはそういうことだけれども、これは選択肢の提示だから、九条が捨て

られることになつてもいいというのは当然です。それはどこかで書いてあると思います。小浜さんの疑問は九条の趣旨を肯定したままの信任投票提案はニュートラルじゃないんじゃないかということだけれども、ぼくに言わせるとニュートラルな選び直しの提案というのはないんです。だから小浜さんの受け取りは、重心をずらしていると思う。大澤 自分としては平和憲法に賛成だけれども、選び直した結果、九条が捨てられることになつても、それはそれで反対する動きを起すこと、書いていましたよ。

小浜 そうであれば、いいです。(後註:『敗戦後論』を再検討した結果、七四ページ三、四行目に加藤、大澤両氏のご指摘通りの文章を見つけた。小浜の読み落としを認めます。)

加藤 九条の問題も大きいけれども、それ以上にこの問題が凍結された結果、いま憲法の感覚が生きていないというところの方がずっと重大な問題で、その感覚が生き返ることが先なので、もし九条がなくなら、それに自分が反対なら、それはそれで動きを起すこととどこかで書いてはいるはずですが、小浜 そのことは分かりました。次の問題ですが、九条そのものについて橋爪さんは、いかがですか。どちらかというところ、改憲の立場だと思ふんだけれど。

橋爪 立場がどうかは置くとして、まず現状をどう理解するかということですが、普通に読めば、自衛隊法と憲法九条とは両立しないわけですね。だから憲法違反なんだけれど、もう少し慎重にその先を考えてみます。憲法は慣習法だから、最高裁判所が違憲の判決も出さず、合法的存在として自衛隊に毎年予算が出され、長年にわたつて存在していれば、この事実が憲法を補足するものだといいことになつて。つまり現憲法体制の一部だと解釈

せざるをえないわけですが、だからたいへん変なことになる。個々の条文がどうかより、この変な感覚こそが有害だとわたしは思う。それならば実態に合わせて憲法を書き直すほうが、はるかに筋に合う。そういう方向で解決したほうがよいというのがわたしの見解です。

小浜 ぼくもどちらかというとそれに賛成ですね。そこは加藤さんと少し違うところかな。
加藤 ぼくの二人と違う点は、この現実と憲法の一致がその結果、憲法の感覚の回復を呼び込むものでなくては意味がないということ、そのためにはやはり理念が問題になるだろうということ、これも加藤さんと同じです。憲法九条の精神をどう考えるか、ということですが、ぼくは日本が平和的に物事を解決する考えに立つことを国是の第一に掲げるといふのは、戦争で相手国にも大変な被害を与え、自分でも大変悲惨な思いをさせられた国民として、理由あることだろうと思っている。理念としては支持したいんですけど、理念というのは、憲法のことを考えるならやっぱ抜かすわけにはいかないだろうとも思うんですよ。現実と憲法が違う、これでいい、というのは有害な感覚だというのは、ぼくも同感ですけど、だからといってそれを一致させれば問題が解決するとは思わない、今よりはいいでしょうが、ですからぼくの考えは、この平和の理念というのをこれまで以上にしっかりと考えなくては、現行憲法の第九条問題は解決できないということなんです。理念というのは要するに考え方です。なぜ平和を第一にするか、という考え方です。ちよつとこれは浅瀬に座礁した船に似ている。これを離礁させるには、一九四八年当時の平和思想を上回る平和についての考え方で水位を再び上昇させるしかない。ぼくがなぜいまの憲法議論は馬鹿げている

と考えるかということ、こういうことを全く考えていないからです。ぼくはこう考えています。もし、戦後、日本人がそうだと、やっぱ平和主義といふのは非常に大事で、世界はこれを基調に進んでいかなければいけない、日本の外交基調は平和主義の世界への定着をめざすこととする、と自主的に考えたとしたら、その時の憲法での条文はどんなふうになったらうか。それは、少なくとも精神としていまの第九条のようなものとは違うんじゃないだろうか。なぜなら、条文の目的は、これを指針とするなら我々は国家に何を禁じ、何を要求するか、ということの明記になると思うんですが、だとして、自衛権がそこに含まれるかどうか、なんてことが侵略を受けたら抵抗するからです。誰でも自分が侵略を受けたら抵抗することに決まっています。で、自衛権というのはそういうこと、抵抗権です。その意味で国民に国家に対する抵抗権、侵略国に対する自衛権が備わっているのは当然です。でも考え方は、自衛権があることは平和主義の足場なんです。ぼくは私利私欲の上には公共性を再構築しなくちゃいけない、

と言ってきましたが、ここでも同じで、自衛権の考え方がむしろ広義には抵抗権として平和主義の基礎になるはずだという考えです。これが、その逆に自衛権が自衛隊存立の根拠になり、これに対し護憲派の絶対平和主義が反対勢力として、対峙するといふのは、ぼくにはなんとも病的な構図だと見える。そしてそれは、戦後の平和主義がいまいった戦後世界への日本という国のメッセージなどにはなっていない、むしろ先に犯した罪の打ち消しとして絶対平和主義に逃げるといふ内向きの自己弁解としてしか定立されなかったということの帰結なんだと思うんです。要点は、もし自主的

ある社会批判も、左右を問わず同じ範疇で、いまの憲法はよくない、従軍慰安婦の問題はよくない、あるいは日本は自立すべきだ、とかもつと愛国心をということになるわけです。近代の批判思想は必ずそういうかたちになっていて、その象徴的な到達点で、マルクス主義なわけですね。

ちなみに民主主義はマルクス主義とぶつかる、まず負けるんですね。ファシズムとぶつかる、負ける、負ける、なぜかという社会がよくない、というときの根拠が、理想的な公準が設定されたかたちになっているという点で同じだからです。民主主義はそれが緩やかで、ファシズムやマルクス主義のほうはラディカルなんです。だから事態が切迫してくると、必ずよりラディカルな思想に負けてしまう。責任の問題というふうなことになる、大体議論は、よりそれを追いつめるかたちになる。理想状態ははじめに設定されているので、より過激になる。いろんな人がいるんなら、態度で態度をとりうる、というのが消えて、まだまだなまぬい、無限に責任をとれ、とか、無限に恥じるべきだ、とかいふ言い方になる。ソブトな思想は大体それによく対抗できない。それが日本の戦後の社会的な諸議論の定型になってきた。テーマだけ変わるけれど、中身は金太郎飴のように同じなんです。そうではなくて、別のかたちでいまの憲法の問題や社会のありかたに対する批判の基準を作り出すことができれば、これまでの議論が延々繰り返されるだけです。日本の戦後社会において、そういう議論が常に繰り返されてきた典型が、この戦争責任論ですね。

ぼくの考えでは社会批判の公準を、一から考え直す方法があった、それは近代哲学をもう一度しっかりと読めば分かるようになってるんですね。

笑)。抑圧や支配の上下関係の厳しいところでは、理想型を設定してそこから抑圧や支配のあり方を批判することにはそれなりの理由がありました。現在それをやると、必ず右と左に分裂していくことになる。むしろさまざまな人間が色々なところ、それがぶつかり合ったときどういう調停ができるか。理想設定型ではなくて、相互承認の条件をいづつめという仕方ですね。そういう発想でない、新しい社会批判の根拠はもう出てこない。どいう場所から社会を批判できるかのイメージが、つまりしなやかさ、若い人にとっては、議論がいつも、責任をとるかという、正しいことをするの、何かが、何か変だ、という感覚が残る。

それで、優れた文学の態度は物事を考えるとき、イデオロギーや理想型を設定してそこから考えていくようなものではないわけですね。ただ、それは別に文学の本質というのではない。思想として、もそういふ考え方のイメージが出てこない、いわばぶつうの人が日本社会の一員として、日本社会がどうあればいいのかという社会イメージをつかむことができない。橋爪さんのことばでよく覚えているのは、戦争責任の問題はどう責任をとるか、ではなく、これから世界で戦争が少なくなるためには何が必要かをしっかりと考えるということに尽きる、ということですね。それで終わりなんです。本当は、ただ、社会批判のかたちとして、どう純化できるかは、それとしてはっきり打ち出さないとけない。

瀬尾 竹田さんが言った「緩やかな正しさ」ということを、この本に即して言う、理念からおりてくる正しさではない正しさ、という立場で竹田

に平和主義を盛ろうというのだったら、いまみたいな平和憲法議論になるか、そうじゃないだろう、ということですよ。これがぼくの基本姿勢です。言っておきますけど、これは一見似て聞えるかもしれないけれど、小浜さんとは考えは違いますよ。小浜さんの論も含めて、そのもつと奥までいって設定しなおす必要があると思う。小浜さんのそういう発想がどこから出てくるか、ぼくに良くわかっているけれど、九条の意味があるのかないのか、いかにかたちで論をたてていっても、この問題は袋小路だと思っっているんです。

■社会批判の原理と「正しさ」について

竹田 ちよつと具体的な問題から離れるけど、憲法議論や従軍慰安婦問題がこのところ議論になってたんですが、ぼくには、ずっと前からの、例えば天皇制の問題とか日の丸問題とか反核問題とかの議論と、内実としてはほとんど同じなんです。つまり、なぜ現状が悪いのかという視点が二つに分れている。社会批判をするときの根拠と倫理型が基本的に同じだから、右と左の同じ議論が素材だけ変えて再生産されているだけではないか。これまで社会批判の基本的範疇になってきたのは、戦後民主主義とマルクス主義だったわけですね。最近、近代哲学を読み返しているんですけど、近代思想がキリスト教と王権社会を批判して現われたのは人間を自由なものとして作った、という神の再解釈からはじまって、つぎに神の代わりに理想的概念、理念を公準としてつくって議論を進めた。その典型がカントで、彼は最高善というものを設定した。その理想的な状態からひるがえって考え、いまある人間と社会のあり方を批判する。今

さんがこのなかに登場していると思うんですね。ところが加藤さんはこの本で「正しさ」ということに対して、竹田さんとは違う位置のとり方、竹田さんとは違う底の抜き方をしている感じがあるわけですね。それが「語り口」といふ言い方です。語り口が共同のものであるといふのは、どういふことなのか。日本人にむかって日本人には義がない、といふのに、それがなぜ共同なのか、といえ、その語り口が日本人にむかってだけ、正義あるいは強迫としての効果を発揮する言ひ方になっていくからです。外からの視点をとつてい

るように見ながら、その語り口がもっている意味は徹底して内部向けだからです。では、正しさが、ない、といふことをどんなふうに言ったらそれが共同の言ひ方でない、公共的な言ひ方になるのか。そういうふうには、「正しさ」についてもう一歩踏み込んだ問題の形を出しているような気がするんです。

個人的なことを言えば、ぼく自身は責任というようなことに対して感覚の悪い人間なわけで、責任とか法とか権力の感覚のない人たちに對して怒る資格はまったくないのだけれど、たとえば学生運動のなかで感じたのは、既成の正しさがある、その正しさを根拠から疑うというかたちで左翼といふものがあらわれてくる。だがそれまた正しさとして自己主張する。それをまた根拠的に疑うようにして新左翼なんていうのが登場してくる。だが新左翼のいろんな党派も、それぞれに正しさの強度によって自己主張する。それに対して党派はだめでノンセクトがいいという立場がある、けれどノンセクトだって突き詰めてゆくと党派と同じ正しさよってものを言うしかなくなる。つまりある正しさを否定してつぎつぎに別の正しさが

語られるわけだけれども、どこまでいってもそこで語られている正しさのなかに、根底のところでは疑われることのない何かあるものが残りつつある。そういうものなかなでは思もつけない、という感覚が消えなかった。そこを踏み抜くようにして「正しさ」を語るのには、どうしたら可能なかということはずっと考えてきたということがあるわけだ。

そういうところから見ると、竹田さんの言う正しさのとならえ方はよくにとつて非常に新鮮だった。つまり社会理論的なところに足場を置いて、理念からではなくて、問題を具体的に解くための条件をひとつひとつ見つけていくという正しさの考え方がですね。それにとつても説得されてきたんだけれども、加藤さんの言っていることはそれとも違ふんじやないかという気がする。そしてそこから見ると、竹田さんの言う正しさにも、ある前提があるように見えてくる。ぼくのような自堕落なものの見方からすると、それだと底の踏み抜き方に不満が残る、ということがあります。そう見えてくるのはつまり、この加藤さんの本が、つまり何が正しいのか、何が義がないのかをどんなふうと言ったら、それは正しさの底を踏みぬいた正しさになるのか、という「言うこと」の条件にまでおりにいるからです。世界が滅びてもいいというところまで降りたところを出てくる正しさ、公共性、というのはそういうもので、それがこの本の核心だとぼくは受け取ったわけですね。だからこの本に出てくる竹田さんの位置と加藤さんの位置の違いというのは、もっとシビアに突き詰めておいたほうがいいのではないかと気がするのです。竹田 瀬尾さんが言うのもよく分かるんだけれど、そこは微妙で、これは違うこれは違う、とだけいっている、だんだん相対主義に近くなっ

てくる面もあると思う。たしかに、ぼくの考えとしても文学は積極的にこれがいいんだとはいわない。むしろ、これは変だ、これはおかしいと言うような性格をもっている。正当性を主張するのではなくて、抗弁するものだと思う。だけども思想はそういうかたちのままでよく生きられない。思想が違ふただけで押し通すとポスト・モダンのようになってくる。異和だけを根拠とするんですね。思想は、どこかで積極的な像を作り出すところまで追いつめて、はじめてその仕事を全うできるといふ面を持っていて、そこが文学と違うところだと思ふんです。その二つの側面は、ぼくのなかでは対立しないんですよ。

それから、ぼくの考えを言うとき、戦争責任の問題は、とにかく基本的には大学で然るべく給料を取っているような(笑)知識人がきちんと考えなければならぬ問題だと思ふ。そういうことをしつかり考えてよい考え方を出すということでは、社会的報酬を受けてるわけだから、一般の人は、そんなことを考えなくちゃいけないという責任はないんです。ふつうの人は、きちんとルールを守り自分たちの作っているルールに対しては責任をもつ。それをしつかりクリアしていたら、誰でもどう生きるかについて自己決定できる。社会の大きなルールや、矛盾の調停の問題については、その道のプロがしつかり考える役割を担う。もちろんいろいろなプランや意見が出てくるから、ふつうの人は、必要に応じてなると思ふ。それが成熟した社会の基本です。一人一人の人間が過去の戦争についてどう責任を取るべきか考える、それはちよつと異様なことだと思ふんです。よい考え方を提示する責任が知識人にある。ただ、一般の人は、誰がちゃんとしたことを言っているかを

見抜く暇がないと、自分が困ることになるというだけです。そのことが最低限考えるべきことで、そこがクリアできないとその国民はひどい目に合う。社会というものはそういう役割分担を持っているわけです。だから少なくとも思想としてそれを考える人間は、社会の問題についてどう考えればいいのか、ある程度しつかりしたモデルを出さないと、結局は、自分にはそんなことは関係がないよ、という人が最後になって困る、という感じがあるんですよ。

瀬尾 ぼくももちろん個人的には困らないようにしたい。たしかにぼくのような人間は困るかもしれない。でもここでの問題はそういうことではなくて、世界が滅びてもお茶がのめればいいという人の存在が前提のなかにはいつていなければ、そのルールやプランは何か決定的なものを欠くことになる、ということの問題にしているわけですね。だから考え方の順序としては、困ってもいいからどうなんだ、というふうに見えるのが筋ではないかと思ふ。

大澤 瀬尾さんが、義のある戦争かそうでないかという視点自体も解体されていかななくてはならないというけれど、議論の順序としては、そこから出発していかなくてはいいんじゃないか。それから加藤さんの本の議論では、それは出発点であり、結論ではないですね。ぼくの間宮陽介が、この本の批判を書いているんですけど、これは典型的な戦後民主主義からの批判ですが、間宮さんにはライバルがいて、それは佐伯啓思なんです。佐伯さんは比較的評価されていて、佐伯さんが評価すると、仲が悪いもんだから間宮さんが批判するということね(笑)、そういうこともあるんだけれど、その評価にはどうしても納得できない面があつて、あれは義のない戦争だったと加藤さ

んはア prioriに決めておけるけれど、必ずしもそうではない。義があつたと考えるべきじゃないか。そう佐伯さんは言う。でもそうするとねじれが消えちやいますよ(笑)。義のない戦争を戦った結果、ねじれが生じたというところから議論をはじめないと、読んでもしようのないことになる。竹田 発言されていない他の人たちも、何かあつたら発言してください。

■生活実感と社会批判

菅野仁 さきほど竹田さんがラジカルなかたちで、生活者は国家の問題を学者と同等に考える必要はないと言われ、一方加藤さんは戦争責任に対するノン・モラルの問題が、援助交際がなぜ悪いかという問題と自分の中では同じレベルのものとして了解されていると言われた。この二つの意見を対比して考えたとき、そこにはやはり違いがあると思ふんですね。つまりぼくの理解だと竹田さんの言い方では、援助交際のような問題とナシヨナルな問題とは生活者にとつて同じレベルの問題として処理しきれない差異があるというふうに聞き取れた。そしてぼくもそう思ふんです。援助交際の問題について、それがなぜ悪いかと言われたときにどう答えるかといった問題は、子供をもつ親なら誰でも一度真剣に向き合わなければならぬ問いとして生活者にとつて切実な問題だと思ふのですが、そのことと、国家の問題、あるいは戦後憲法が「ねじれ」を内包している問題を考えることの間にはレベルの違いをどうしても感じるんです。つまり今のぼくにとつては、ナシヨナルな問題を(へ私)を基点にして考えるという姿勢ができていないということなんだと思ふのですが、しかしこのことはぼくだけの問題ではなく、結構多

くの人、とくに若い世代の人にはそういう感じをもっている人が多いのではないかと思ふんです。もちろん、ナシヨナルな問題を考えることが無意味だとか、今の自分の生活の内実からナシヨナルな問題へとながらる経路を見出だすなんてしよせん不可能だなんていうことを言いたいのではありません。ぼくは加藤さんのこの本を読んで、そうした可能性を示唆されたという点で、なんというか、ザワザワとした妙な胸騒ぎを起こされました。「あつ、そうか。こうした戦後の体制とか国家とかそういうことを自分の内側から考えなければならぬのだな」と、ふとその気になったりした自分がいるわけです。しかし加藤さんの本に触発されて、(へ内側から考える「べき」だ)などというその気になつてしまふのは、加藤さんのモチーフそのものを殺してしまう読み方でもあるだろうし、何より自分に対して(へそれはおかし)といふ感じが残り、釈然としないうところがあるわけですね。自分の中で変なもどかしさが残っているというところもあり、ナシヨナルな問題を自分の(へ内側)考え抜くといつたことを、加藤さんほどのような(へ感じ)として体感されているのかについて、もう少しお聞きしたいと思つておるんです。

加藤 ぼくはハンナ・アーレントなどとは違う人間なので、だからアーレントがおもしろく説いたんだけれど、橋爪さんの場合は言っていることがハンナ・アーレントに近いものがあるんですね。たとえば自由というものは、もともとは政治的な自由だったものが、古代から中世にかけて私的な自由、経済的自由というかたちに変つてきたわけですが、本来は公的空間の創設の自由で、そこは忘れちゃいけないと言つておるわけですね。そういうものを読むと、なるほどと思ふ。

でも、たとえば橋爪さんがフリーライダー(た

だ乗り者)、自分では努力しないでたといえ組合の闘争の結果上がった賃金を享受する人間、これはまずいんだ、という、ぼくなどは、自分のものを考える原点がフリーライダーだと思つちやうなんです。フリーライダーを否定しない、というのが僕の思想なんです。そんなこと、どーもいーじやねーか、と管を巻いている酔っ払いが自分の底にいます。そういう大衆感情が深く自分を規定していることを感じるし、これを否定する気もない。大学三年目に大学の専門課程のある本郷に行つたんです。そしたら学生がちよつとエリートっぽくネクタイをして構内を歩いていた。これを見て、あ、ここはオレの来るところじゃない、と感じて、一年休学をその場で決めたということがありました。この埃っぽい気分を僕は自分の物を考える底板だと思つておる。ですから、最初にいった、私と公共性という関係、そういう私から公共性へ、という幅が自分にとって大切な領域だと思つておるから、そこから、私利私欲と公共性とか、ねじれだとか、ドストエフスキーとルソーだとか、いろいろわかりにくいことが出てくるわけです。

でも、それは考えるに値することを含んでいるんじゃないでしょうか。援助交際はなぜいけないか、という問いを菅野さんはそれに自分が訊かれて答える場面で想定していると思ふんです。だから国家の問題と結びつかない。でも僕が援助交際の問題というのは、それをやっている女の子にとつての援助交際の問題、ということなんです。それはなぜよくないか。これとなぜ戦争のことを考えないのがよくないか。ここにはつながりがあるし、その延長で社会思想の問題も考えられる。ナシヨナルな問題と私の問題は、これを外在的に考えたら別個の問題ですけど、自分に触れてくる領域で

