

共同体というものをどのよう想像するか

——「歴史主体」論争への人類学的介入——

小田 亮

一 「歴史主体」論争とポストモダニズム

加藤典洋の「敗戦後論」とそれに対する高橋哲哉の批判から始まった「歴史主体」論争と呼ばれる論争で提起された重要な問いは、日本人というネイションを名指した他者の訴えに応答することと、ネイションという枠を脱構築することを、どのようにつなげられるのかという問いであったように思う。すなわち、この論争の特徴は、国民としての主体化を拒否し、ネイションといった共同体を超えることを目指していた戦後世代の「ポストモダニスト」たちのあいだで起こった論争だという点にある。そして、そこが、本質的にはポストモダニズムを国民意識の基盤への攻撃者とみなす排他的なナ

シヨナリストたちの運動である「自由主義史観」や「新しい歴史教科書をつくる会」と、それを日本版歴史修正主義として批判する側とのあいだの対立とは根本的に違っていた。

しかし、先の問いは、加藤の議論と「自由主義史観」をともに含むネオナシヨナリズムに対抗するために、普遍的な市民権を確立しなければならぬという議論へとずれていったようにみえる。けれども、そのような議論から抜け落ちているのは、市民権の外部に放置された植民地的支配―被支配関係という視点であろう。本論文では、そこで、この論争に、植民地的支配―被支配関係におけるアイデンティティ・ポリテイクスを批判する反本質主義が陥りやすい「異質化の罫」〔松田 一九九七〕をどう回避するかという、最近の人類学の問題を重ねながら介入してみたいと思う。

まず最初に、この「歴史主体」論争を引き起こした加藤典洋の「敗戦後論」における論点をまとめておこう。それは、だいたい、以下の三点に整理できる。

①「正義」のない侵略戦争をした日本が戦後責任をまっとうできないのは、敗戦国としての「ねじれ」を中核に抱えているにもかかわらず、その「ねじれ」そのものを否認したことからくる、戦後日本の「人格分裂」――「外向きの自己」のジキル博士（革新・護憲派）と「内向きの自己」のハイド氏（保守・改憲派）への分裂――のために、国民という枠組みが不在になっているからであり、別種の「われわれ」を立ち上げる必要がある。

②革新・護憲派は、武力によって押しつけられた平和憲法がもはや自分たちの否定できない価値観

となつてゐるという「憲法」に関するねじれをもち、天皇を敬愛する保守・改憲派は、天皇の戦争責任の追及を自国の死者の側に立つてしなかつたために天皇への敬愛をまともに維持できないという「天皇」に関するねじれをもつてゐる。

③右の二つのねじれは、たとえば憲法を国民投票によつて選び直すというような解決策もあり、さほど問題ではないが、それとは別の、正義のない戦争で死んだ自国の兵士の死者を意味ある死として哀悼できないという、「死者」をめぐるねじれからくる「人格分裂」については容易ではない。外向きの自己たる革新・護憲派は、戦死者を弔うとき、「汚れた」自国の死者を脇にのけて、無辜の死者である原爆の被害者やアジアの死者を先に立てるが、内向きの自己たる保守・改憲派は、その空白を埋めるべく「汚れた」自国の死者を「清い存在」たる英霊として弔おうとする。この人格分裂を克服するには、自国の三百万の死者を「無意味のまま」哀悼することを先に置き、その哀悼を通してアジアの二千万の死者への謝罪にいたる道を編み出さなければならぬ。

このような加藤の議論に対して、高橋哲哉は、最初の批判である「汚辱の記憶をめぐって」〔高橋一九九五a〕では、③の論点、すなわち、加藤が「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」を求めようとする点に批判を絞つてゐる。

高橋は、加藤への批判に入る前に、韓国の金学順ら元慰安婦たちの証言が、戦後の日本の戦争の

「記憶」から脱落していた「汚辱の記憶」を開示したと指摘し、この恥ずべき記憶を国家国民が栄光を求めて進むために捨てられるべきものとしたり、日本人のアイデンティティの喪失を防ぐために決着をつけようとする、「忘却の政治」を批判し、「むしろこの記憶を保持し、それに恥じ入り続けること」が重要なのだという。そして、忘却の政治が図る現在中心のおよび未来志向的な解決は、元慰安婦たちという眼の前にいる「他者」の訴えのなかに、訴える機会を奪われた死者たちの訴えが含まれている以上、不十分にならざるをえず、そ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」と述べる。その上で、加藤の議論を、「わが国」の死者たちの記憶や「自国」の死者たちへの責任を問題にした「内向き」の問いを提示したものと捉えて、つぎのように批判している。

日本のあの戦争が「義」のない戦争、侵略戦争」であったことを認めながら、その戦争の死者たちへの責任に関して、なぜ「日本の三百万の死者」への「哀悼」を、「二千万のアジアの死者」への「哀悼」と「謝罪」の「先に置く」ことを求めるのか。……

「自国の死者」を「見殺し」にせず、「この侵略者である死者を『かばい』、その死者とともに侵略者の烙印を国際社会の中で受けることが、じつは、一個の人格として、国際社会で侵略戦争を担い手たる責任を引き受けることだ」と加藤は言う。しかし、なぜ「侵略者である死者」を「か

ばう」のか。彼らを「かばう」理由が、「自国の死者」だから、「自国のために死んだ」死者、「わたし達がいまここにいることのために死んだ」死者だから、そう信じて死んだのに、結果的に「侵略者」となるといふ「無意味な死」を死んだ「悲劇」の死者だから、といった「内向き」の理由でしかないなら、どうしてそれが、「侵略戦争の担い手たる責任を引きうけること」になるだろうか。「高橋 一九九五a、一八〇—一八一」

加藤と高橋のやり取りは、加藤のいう「内向きの自己」と「外向きの自己」の対立の反復のようにみえる。高橋にとっては、「ねじれから回復する方途」を求める加藤の議論は、保守・改憲派の議論と同様に、国民国家のアイデンティティの崩壊を防ぐために「汚辱の記憶」を解消するための「内向き」の議論でしかない。たしかに、加藤のいう「ねじれ」と「汚れ」と「人格分裂」の違いはあいまいで混乱しており、いったいそのうちの何を解消しなければ戦後責任を引きうけることができなと言っているのが不明であった。しかし、「汚れた」自国の死者を「無意味な死のまま」深く哀悼することということが、具体的にどのような行為か分からないにしても、「ねじれ」や「汚れ」を消しさることはなく、その「ねじれ」や「汚れ」を直視することによって、内向きの自己と外向きの自己の「人格分裂」から回復する方途なのだと主張していると、いちおうは読める。

加藤の議論があいまいだったせいもあり、最初の応酬では、元慰安婦たちの《証言》を前にして「恥

じ入り続ける」という行為の担い手が誰なのか——アレント「一九九四」の用語を使えば、カテゴリーによる「何者か (what)」としてなのか、私の意見や行為による「誰か (who)」なのか——という問いが不問のままになっていた。

そして、元慰安婦たちの訴えに応答する主体は、「誰」ではなく「何者」かでなければならぬとしたのが、西谷修と加藤の対談「西谷／加藤 一九九六」であった。この対談において、加藤は、高橋が元慰安婦の証言の意義に関連してレヴィナスを引用していたのを受けて、レヴィナスのいう「他者」は「自分である者」を壊すのであり、そういう他者に出会うには「自分である者」でなければならぬと述べて、つぎのように言う。

僕は、朝鮮人元慰安婦の人の証言を前にして、その顔に会うときには、すでに相手は他者じゃなくなっていると思う。他者というのはそもそも先験的にあるこの「朝鮮人元慰安婦」という概念を吹きとばすものでしょう。……そしてそういう他者に出会うには、自分が自分でなきやいない。／たとえば、ここに日本の侵略で自分の係累をたくさん殺されたという人物がいて、僕の前に立って、「日本はおかしいじゃないか、どうするんだ、いったい」と僕に迫ったとする。「僕もそう思うんです。ほんとに日本というのはひどいですね。僕も日本人としてなんとかします」と言うわけにはいかないのです。みんなそう言ったら、その怒りはどこに、誰にぶつけられよ

のか。誰かが受けとめなくちゃいけない。〔西谷／加藤 一九九六、二六九〕

このような加藤の発言を受けて、西谷は、

元従軍慰安婦の人たちが出てきて、日本は朝鮮に対してこんなことをした、恥じ入れと言われ
てもこまる。ただ、それは私にも関係がある。その関係が私を放してくれない。そこで大変居心
地が悪くなり、ある種の怒りを感じる。なんでこういうことになっているかということに対する
いら立ちです。そのいら立ちをどうするかというときに、いま加藤さんの言った、「誰が」謝る
のかということが出てくる。悪いことかどうかというのは、あたりまえの基準に従って判断すれ
ばいい。誰でも判断できるし、非難もできる。ただ、じゃ誰が謝るかというところ、この場合「私」
じゃだめなわけです。「私」が謝ったってしょうがない。そこで謝るべきは「日本人」という集
合体です。

とはいうものの、われわれ戦後生まれの人間は、少なくとも私は、自分を日本人だと主張する
ことは一切してこなかった。それはできるだけナショナリズムと距離をとろうという意識でもあ
ると思うけれど、私は日本語をしゃべっている、だけど日本人でなくてもかまわないんだ、とい
う意識でやってきた。……／＼ところがまさに戦後五十年で、個々人に担われている生きた記憶が

消えようとしているときに、そして彼らが事実の承認と謝罪とを求めているときに、それに答える「主体」を立ち上げるといふ要請に迫られている。〔西谷／加藤 一九九六、二七二―二七三〕

と言ひ、「いままでは別に日本人でなくてもいいんだ、おれはおれだと言ってきたけれども、そのような責任……の主体として、戦後の世代も『われわれ』と言わざるをえない。そして『日本人』であることを引き受けざるをえない」〔西谷／加藤 一九九六、二七四〕と述べている。

このように、西谷は、「元慰安婦の訴えに応答する主体とは、「ネイションとしての日本人」でなければならぬとするが、ただし、それは、明治以来のネイションという主体とは違うものだという。つまり、従来の「ネーションとしての主体の立ち上がり方は、他の主体に対して自立するという関係のなかで果たされる、自己中心的な主体の形成」であるが、世界の国々がトータルにつながっているような戦後の状況のなかでは、「もはや主体は他者との連携のなかでしか立ち上がりえない。だからその主体を立ち上げる経験の意味付けも、自分にか通用しないものでは話にならない。その経験の意味は他者と共有されなければならない」のであり、「その経験の共有が、言いかえれば記憶の共有が、『われわれ』を他者と区別すると同時に他者に結びつけるものとして、世界的な連携のなかで立ち上げる」〔西谷／加藤 一九九六、二八六〕のだと述べる。けれども、西谷は、加藤のいう「自国の死者を先に申う」ことが他者との経験や記憶の共有にどうつながるのかということの説明してはいない。

二 「名指し」と「脱構築」の相克

西谷修の介入は、「ネイションという主体を立ち上げる」ことが要請されるのは、元慰安婦の「呼びかけ」に「応答」するためだということを明確にした。応答という問題を持ち出したのは高橋のほうだったが、高橋は元慰安婦の呼びかけに「応答するのは誰なのかを明確にしていなかった。それに対して、加藤と西谷は、それは「ネイションとしての日本人という集合体」でなければならず、責任は「応答のためには、ネイションという主体を立ち上げることが必要なだと応じたのだった。」

高橋は、西谷と加藤の対談への再批判「高橋 一九九五b」で、旧植民地の元慰安婦の呼びかけに「応答するためにネイションとしての日本人という「主体」を立ち上げなければならないとする、加藤と西谷の問題提起に正面から応じるかわりに、加藤や西谷のレヴィナスについての読解の批判に専念し、「他者」としての元慰安婦との対面によるネイションという枠の脱構築を強調する。たとえば、西谷の「レヴィナスのいう『顔』とは、社会的な関係のなかで現れるものではなくて、それを壊して現れるものです」ということばに対して、高橋はつぎのように応じている。

たしかに、レヴィナスの「他者」(顔)は、通常考えられている「社会的関係」を壊して現わ

れてくるんだけど、しかしレヴィナスによれば、実はその「他者」(顔)との関係こそが「根源的社会性」なんだよ。……

通常の社会的関係は、「第三項」——概念、理想、役割、利害など——に媒介された「合一」としての「われわれ」で、これは「派生的な社会性」にすぎない。……「他者」の「顔」との対面は、いつさいの社会性の解体というより、いわば「根源的社会性」による「派生的社会性」の脱構築なんだよ。〔高橋 一九九五b、二四六〕

しかし、この応答は加藤と西谷の問題提起とあきらかにずれている。というのも、旧植民地の元慰安婦たちの訴えは、まさに通常の社会的関係である「われわれ」としての日本人を名指しているのであり、ひとまずそこにとどまることを要求していたはずだからである。その意味では、加藤のように、「朝鮮人元慰安婦」たちはレヴィナスのいう「他者」ではない、すなわち通常の社会的関係を壊して現れるような「他者」ではないと言ふことのほうにまだ半分の理がある(半分しかないというのは、主体を立ちあげていなくても、そのような「他者」の「顔」には会えるからである)。その「呼びかけ」の場において、彼女たちをレヴィナスのいう「他者」として捉え、通常の社会的関係である「われわれ」を脱構築するということは、彼女たちの訴えを聞くことにはならないのではないか。⁽¹⁾

とはいっても、ここで加藤の側に与したいわけではない。加藤も、ネイションとしての日本人とい

う枠が、元慰安婦の「名指し」によってすでに客体として立ち上げられているということに気づいていない。という、加藤は、気づいているからこそ、他者によって外からはめられたその枠を、主体として内側から立ち上げる必要があると説いているのだと反論するかもしれないが、そうであるのなら、内側から主体を立ち上げることを先に置くという彼の主張は無意味になるだろう。また、そこにはさらに重大な難点がある。他者からの名指しによって規定された日本人という枠を引き受けて、その内側から主体を立ち上げるというのでは、他者を最後までその枠の外部に置くことになり、主体を立ち上げてから「他者」に向き合うよりも、せつかく立ち上がった主体を防衛するために、元慰安婦たちをその枠を破壊する「他者」ではなくすることに専念する可能性のほうがはるかに高いという難点である。⁽²⁾つまり、他者からの名指しによって客体化されたネーションを主体として立ち上げることは、他者との対話の拒絶へとつながることにはならない。

元慰安婦たちの証言が植民地的支配—被支配関係を告発したものであり、そこで彼女たちに「名指し」されているのは民族（ネーション）としての日本人であることを最も明確に指摘したのは、徐京植であった。ただ、それは、歴史主体論争において、元慰安婦などの戦争被害者に対する責任の主体として「日本人」というネーションの立ち上げが問題になってきたことに対して、上野千鶴子「一九九八」が、「日本人」として責任をとると言うことは、ネオナショナリズムと同様の「国民国家と自己の同一化」だと述べたことへの批判として述べられたものだった。⁽³⁾

上野氏は「国民」というのは「わたし」を作り上げてあるさまざまな関係性のひとつにすぎないとして、「単一のカテゴリーの特権化や本質化」を拒絶すると述べている。上野氏と同じように、「日本人」というのは自分を構成する多面的なアイデンティティの一面にすぎない、と多くの日本人がことさらに言う。そんなことは当然ではないか。私にとつても、「韓国人」というのは「私」の一面にすぎない。だが、ある集団の他の集団に対する加害責任が問題となっているこの場では、「あなた」という存在の、逃れようのないその一面こそが名指しを受けているのである。

その名指しに応答することは、決して「単一のカテゴリーの特権化や本質化」ではない。ベトナム人から私が「おい、韓国人」と名指しされたとき、「いいえ、ほくはおとこです」と「私」の別の面で応じたとすれば、それははぐらかしであり、対話の拒絶に等しいではないか。「徐一九九八、一六六一―一六七」

論争のなかで、元慰安婦の「名指し」によってネイションとしての日本人という本質化された枠が外から押しつけられているということに最も敏感であったのは、西谷だろう。西谷は、元慰安婦の人たちから「恥じ入れと言われてもこまる。ただ、それは私にも関係がある。その関係が私を放してくれない。そこで大変居心地が悪くなり、ある種の怒りを感じる」と述べていたが、これは、私が、私の行為や意見とは無関係に、「何者か」として、他者から一方的に名指しされることへの「怒り」と、

それにもかかわらず、その名指しが旧植民地の被害者と加害者という歴史的な負荷を帯びた関係においてなされたもので拒否できないという、「居心地の悪さ」や「いら立ち」の表明である。

徐は、韓国の元慰安婦を撮った映画『ナムムの家』の上映を右翼が妨害した事件に関して、上映運動をしている人たちが声明を出したときの記者会見でのエピソードを紹介している。それは、壇上に並んだ人びとのほとんどが、『ナムムの家』は特定の国を指した映画ではなく、普遍的な戦争と性暴力を告発した映画なのに、右翼が反発している、だから表現の自由を守らなければならないと、「いわば自分自身の置かれている立場を解除して、普遍的な言葉を普遍的なメッセージとして語った」と、徐が「日本人の当事者性をそういう形で解除していいんだろうか」と感じていると、会場にいたある新右翼の評論家が、壇上の人たちに向かって、「あんたがたはおかしい、これはなにかそういう抽象的、普遍的人権の問題ではないんだ、日本が問われているんだ、……日本としてこれを受けとめなくてはいけない」と言ったというエピソードである。徐は、これを「空虚な主体」と「危険な主体」の対峙と捉えながら、「主体の不在状態が危険な主体へと引きずられていく現実」をそこに見て、「西谷修さんの提起はその的の側を射ている、しかし的を外していると思う」と、西谷の発言に一定の理解を示しつつ、加藤の「人格分裂」の議論への共感は、「空虚な主体、主体の不在状態が危険な主体の方へと誘引されていく」ことにはかならないと述べる〔日本の戦争責任資料センター編 一九九八、六五―六六〕。

徐は、「もちろん、私はどんなことがあっても、たとえ空虚でも、壇上にいる人たちの側に立ちますが」と述べて、「危険な主体」より「主体の不在状態」のほうがはるかにましだということを示唆しているが、同時に「主体の不在状態」に批判的であるのはたしかだろう。したがって、ここで提起されている問題は、「危険な主体」を立ち上げることなく「主体の不在状態」をどう解消するか、いかにえれば、アイデンティティ・ポリティクスへの批判と発話のポジションへの責任をどうつなぐかという問題である。

とすれば、西谷の「いら立ち」それ自体は否定されるべきものではないだろう。そのいら成ちは、ナショナリズムへの懐疑と、植民地支配という歴史的な負荷性からくる「発話のポジション」（発話の内容ではなく「何者」というカテゴリーを介した社会的関係での位置）への責任に挟まれることで感じるものだからである。そして、その二つをともて否定すべきでないとしたら、そのジレンマから逃れるために、この二つを接合したくなるのは理解できる。高橋がネオナショナリズムの運動として括ったにもかかわらず、「自由主義史観」には批判的なポストモダンニズム世代のなかに、西谷のみならず、加藤の議論に共感を示した知識人が少なくなかったのも、「ねじれ」を直視することによって外向きの自己と内向きの自己の分裂を解消するという、加藤の議論を、その二つをつなぐ論理のひとつとして受けとめたからだろう。

しかし、自分たちのいら立ちの解消のために、「他の主体と記憶や経験を共有」しなげらネイシヨ

ンとしての「われわれ」を主体として立ち上げるという西谷の提案は、元慰安婦たちの頭越しになされるものでしかない。というのも、元慰安婦たちは、ネイションとしての「われわれ」を名指す行為を、ネイションという主体として行なっているわけではなく、彼女たちは、双方のネイションという主体から抑圧されてきた存在だったからである。それを、ネイションとしての他の主体と記憶や経験を共有しつつ、ネイションとしての日本人という主体を立ち上げることは、けっして彼女たちの「名指し」に応答することにはならないし、徐のいうように「危険な主体」への誘引でしかないだろう。

三 「歴史主体」論争と「異質化の罫」

「歴史主体」論争の提起した、旧被植民者である他者からのネイションの「名指し」とナショナルリテイの「脱構築」の相克をどう乗り越えるのかという問題は、ポストモダン人類学者たちが、旧植民地の文化や被植民者を不変で受動的なものとして「均質化」して語ってきたことを反省し、それらを複合的で多元的に記述するような「異質化」の語り〔松田 一九九七〕によって脱構築する運動と、旧植民地の被植民者たち自身が、本質主義的な文化的アイデンティティに依拠して、現在もつづく植民地主義的支配に対抗しようとする民族主義的な脱植民地化運動との相克をどう超えるかという、人類学の問題と通底しているように思われる。

ポストコロニアリズムやカルチュラル・スタディーズと呼ばれる思想運動は、無力で無垢な被害者としてのネイティブと強力な加害者としての植民者という二分法的な図式を脱構築して、それぞれが多層的・多次的な主体であり、加害者⇌植民者の側にも、被害者⇌被植民者の側にも、それぞれ多様な「小さな物語」があるのだとする異質化の語りを促進してきたが、松田素二が指摘しているように、そこでは、「抑圧する側とされる側の境界は消滅するか、ごく低い垣根に変わっている」。そして、「こうした異質化された『人間像』の提示で、逆に見えなくなるもの」が、「植民地支配という『暴力的経験』」であり、「構造的強者と弱者の厳然たる区分」であるという〔松田 一九九七、二八一〕。このように、均質化された本質主義的カテゴリーを脱構築した「異質化」の語りが、植民地的支配⇌被支配関係を見えなくしてしまい、あたかも、植民者と被植民者とが対等の者として同じ土俵に上がっているかのように語ることで、被植民者の暴力的経験を捨象してしまうことを、松田は「異質化の罫」と呼んでいる。

「歴史主体」論争において、上野千鶴子は、反本質主義にたつて異質化を推進する立場を維持している。上野は、高橋の「日本人として責任を負う」という言い方に、「わたし」をなんらかの単一のカテゴリー（「国民」や「女性」）に還元してしまう暴力的な押しつけが含まれていると批判する。しかし、かといって、「わたし」を「世界市民」のような「個人」として捉えることも、「あらゆる帰属から自由な『個人』の幻想を抱かせ、あたかも歴史の負荷が存在しないかのように人をふるまわせる」〔上

野 一九九八、一九七」という。こうして、発話のポジションに対する責任という言い方にすら「均質化」の語りや「危険な主体」への誘引を見いだす一方で、世界市民としての「個人」といった「空虚な主体」も拒絶する上野は、「わたし」を作り上げているのは、ジェンダーや、国籍、職業、地位、人種、文化、エスニシティなど、さまざまな関係性の集合」であり、「わたし」はそのどれからも逃れられないが、そのどれかひとつに還元されることもない」と述べて、複合的な「わたし」の固有性が他者（たとえそれが旧植民地の被害者であっても）によって特定のカテゴリーに還元されることを拒絶する。そして、戦後責任については、複合的な「わたし」が、歴史的な負荷を帯びたさまざまな関係性において、「わたし」の問題について、闘争することで果たすのだということになるのだろう。

つまり、上野は、他者からのネイションの「名指し」に、加害者と被害者をそれぞれ一枚岩のように暴力的に同一化する「均質化」の語りや「無垢の政治学」といったアイデンティティ・ポリテクスによる被害者のナショナルイズムを見て取り、アイデンティティを複層的・多元的なものとする「異質化」の語りによって脱構築する運動を進めようとしている。しかし、その「名指し」の拒否により、他者の語りとのつながりによるネットワークの可能性も拒否され、被植民者の経験は共有されることなく切り捨てられる。つまり、上野の反本質主義は「異質化の罠」に陥っていると云わざるをえない。それに、「日本人として責任を負う」ことを拒否する上野の明確な立場の裏側には、多くのポストモダニストに共通してみられる、ある種の啓蒙主義的な主体が温存されているように思われる。⁽⁴⁾すな

わち、特定の単一のカテゴリーが押しつけられるとき、それに抵抗して複合的な「わたし」の固有性を守るために、「わたし」を構成するさまざまな関係性のなかから別の関係性を意識的に選択できる「主体」である。このような主体の温存は、岡真理「一九九八」が指摘しているように、「自己／他者が何者であるかを自ら規定できる主体としてふるまうこと」によって、「わたし」が何者であるかを決定する他者からの「問いかけ」への応答を拒否する、「植民地主義的な関係性」の反復でしかない。

それに対して、高橋哲哉は、「日本人として責任を負う」と述べており、「日本の戦後責任を引き受けるためには、とりあえず、日本国家という政治的共同体への帰属を肯定することが前提」[高橋一九九五b、二四九]だとしている。高橋も、「個人としての存在、ジェンダーへの帰属、そして普遍的の地平など、複数の次元の中の一つとして、国家や民族の政治的共同体への帰属があります。……あえて『主体』というなら、歴史の主体はそういう重層的な、多層的・多次的な主体であって、複数の地平を含みもつ。複数の地平に開かれうる、そういうものだと思う」[高橋一九九七、二六七]と、上野と同様の異質化の語りもしている。しかし、それが日本人としての政治的責任を曖昧にする異質化の罠に陥る以上、政治的責任という文脈では、異質化を抑制するというわけである。

しかし、そうなると、均質化に戻らないような抑制も同時に必要となる。高橋は、ネイションとして責任を負うということとネイションへの同一化とは違うというが、すくなくともその言い方が、原理的には複数の複合的な関係性に開かれたアイデンティティをもつ個人々人を、閉鎖的なナショナル・

アイデンティティへと無媒介に（複数的な関係性と無関係に）つなげてしまう点で、ナショナリズムと同質の「均質化」の語りになっていることは否定できないだろう。そのうえ、高橋は、日本という政治的共同体への帰属を認めなければならない理由として、「現実には日本の国籍によってさまざまな権利を享受し、保護を受けながら、『自分は国家とは違うから関係ないよ』ということではできないからです」〔高橋 一九九九、一六九〕と述べているが、国家に帰属することが、国家に保護され、国家から生を受けることだという政治思想こそ、フーコーのいう国民国家の生—権力を支えるものであり、「国家のために生命を捧げよ」という要求を正当化するものだったはずである。高橋は、市民権（国家への帰属）にともなうその保護ゆえに、国家を變形するという義務も市民権にともなうというわけだが、国民国家という政治体に限界づけられたその政治的変革の義務は、国家のために死ぬ義務と表裏一体のものであり、「ネイションへの同一化とは違う」とだけ言っても（国家のために死ぬことも同一化とは違うのだろうか）、上野の批判を免れるのは難しい。

戦後責任という文脈において、ナショナルな語りを異質化することを畏として回避する高橋は、ナショナルな語りを超えるために、ハンナ・アレントのいう普遍的責任を強調し、「応答可能性としての責任は国境を知らない」、「加害者と被害者の枠をも超える」〔高橋 一九九九、三八〕という。つまり、応答可能性としての責任は、加害者と被害者だけにかかわるものではなく、日本国民が、朝鮮人の元慰安婦の「呼びかけ」に応答することと、ルワンダの難民（もともとそこには「無垢の被害者」な

どいないだろうが)の「呼びかけ」に応答することと同じ平面に置かれるのである。ただし、元慰安婦の「呼びかけ」に対する日本国民の責任は、そのような国境を超える応答可能性としての責任だけではなく、日本国家に戦後責任を取らせるといふ政治的責任があるという。この政治的責任ゆえに、日本国民は、戦後生まれでも参政権をもつ以上、朝鮮人元慰安婦の「呼びかけ」に対しては、自分とは関係ないという応答をすることはできないというわけである。

この日本国民としての政治的責任は、戦後に日本国籍を取得した朝鮮人にも必然的に発生する〔高橋 一九九九、四九〕。けれども同時に、高橋は、沖繩やアイヌや戦後に日本国籍を取得した朝鮮人について、法的に日本国民であることからくる政治的責任はまったく同一であるが、歴史的負荷性からくる実質的な責任、『日本人』としての政治的責任を共有する人々の中での歴史的責任〕は異なるともいう〔高橋 一九九九、五〇〕。

歴史的負荷性を捨象している以上、国家への帰属からくる政治的責任は、戦後に日本国籍を取得した朝鮮人にもあるというのは当然だが、その論理は「忘却のナシヨナリズム」に一致してしまう。そのことを避けるために、歴史的責任によって「日本人」を異質化し、実質的な責任の相違をいえば、国家への帰属による政治的責任から離れていき、「エッセンシャルな民族」としての日本人としての責任という、これまたナシヨナリズムの論理に近づかざるをえない。かといって、エッセンシャルな民族としての日本人の内部にも異質化を及ぼす方途は、上野と同じく、日本人としての責任そのもの

が解消されてしまう異質化の畏に陥ることになるから、最初から閉ざされている。

このジレンマから脱するために、高橋が基本的なものとして維持しようとしているのが、国境を超え、加害者―被害者関係を越える「普遍的な責任」である。高橋は、日本人としての政治的責任も、基本的には応答可能性としての責任であるという。けれども、応答可能性としての責任は、歴史的負荷性を越えた普遍的なものであり、日本人としての政治的責任も、自らの判断によって主体的に選択するものだという、この高橋の議論が可能となるのは、自ら日本人としての責任を選択する前に、すでに元慰安婦たちによって「民族」としての日本人が「名指し」されていることを見落としているからにはほかならない。

高橋のつまずきは、他者による「日本人」としての名指しを受けとめそこなったために、国家への帰属による日本人としての責任を自ら主体的に選択するという議論になつてしまい、その危険性をどう回避するかという課題を背負うはめになったことに起因するように思われる。しかし、斎藤純一がいうように、「戦後世代が集合的責任を負うべき理由は、私たちが、数多くの不正義を刻んだ歴史的關係性を先行する世代から継承し、私たち自身もそうした關係性をすでに生きてしまつていふという事実にある」のであり、「『どのような自発的行動によつても解消しえない』のは、国家への帰属(citizenship)そのものではなく、被害者との間にあるこうした歴史的關係性にほかならない」(斎藤一九九九、八九)。斎藤は、「私たちは、たしかに、『日本人』としての他者の名指しを退けるべきで

はない」としながらも、「他者による『日本人』としての名指しを受けとめることと、……私たちが自ら『日本人として責任をとる』こととの間には、決定的な違いがある」といい、「私たちに求められているのは、集合的表象の応酬に陥らないような、あるいはそれに抗することのできる公共圏を具体的に創出すること」だと述べる〔斎藤 一九九九、九〇〕。そして、斎藤は、「私たちと彼／彼女たちとの間の歴史的関係性は圧倒的に非対称的であるけれども、その非対称性は相互性を拒むわけではない」と述べ、「そうした歴史的経験の違いは、双方の間に私のもので彼らのものでもない公共的認識や記憶を形成していくことを妨げるものではない。むしろ、それぞれの国民が自らの過去を排他的に所有するのではなく、国民の境界を横断する記憶や歴史認識を共有していくためには、同じ出来事をまったく違った仕方で経験してきた他者との語り (narrative) の交換こそ不可欠である」〔斎藤 一九九九、九〇—九一〕という。

もつとも、斎藤も、アレントにならつて、特定の歴史的関係性ゆえに問われる加害者の集合的責任以外に、被害者と加害者の枠を超える普遍的責任があるといっている〔斎藤 一九九九、九二〕。たしかに、「同じ出来事をまったく違った仕方で経験してきた他者」との間でしか語り||物語(ナラティブ)の交換ができず、それによつて形成される記憶の共有が、被害者と加害者双方の国民の境界しか横断できないとしたら、そのような限定された相互性を超える普遍的な応答可能性を持ち出してくることも理解できよう。

しかし、野家啓一がいうように、「語る」という行為は、人と人との間に張り巡らされた言語的ネットワークを介して『経験』を象り、それを共同化する運動にはかならない」〔野家 一九九六、七六〕
のであり、ある出来事が「経験」となるのは、語りⅡ物語（ナラティブ）によってある出来事が他の出来事と結びつけられ、その物語が他者の物語とつながっていくことによって、共有Ⅱ共同化されることにおいてである。つまり、斎藤のいう「他者との語りの交換」は、出来事の体験を共同化し、経験として共有するためのものであるが、それによる物語のネットワークは、けっして完結することなく、国民の境界の内部であろうと外部であろうと、別の仕方では体験してきたところかまったく体験していない出来事であろうと、自分たちの「近い」関係において共同化された「小さな物語」とつながって語り伝えられることによって、共有の「経験」とすることができる。そして、野家が、柳田國男やベンヤミンやブルクハルトに託して述べているように、人びとの経験を捨象しない「小さな物語」のネットワークこそが、「国民の正史」に代表されるような、近代の自己正当化のための「大きな物語」の虚妄性を暴き出し、それに抵抗することができるのだ。⁽⁵⁾

もちろん、ばらばらの「小さな物語」によって「大きな物語」に抵抗するというのでは、すでに述べたように、異質化の罠に陥るだけであろう。しかし、近い関係から延ばされていく「小さな物語」のネットワークは、他者の記憶や体験を象るための物語にもつながっていくことができるのであり、それが、他者との経験の共同性を象っていくのである。重要なのは、被害者たる他者からの名指しを

受動的に受けとめて、自己を他者の客体とすることで、被害者と加害者のあいだの非対称的な関係を保持しつつ、その他者の記憶の語りを、これまで紡いできた「小さな物語」のネットワークとちぐはぐにつなぐことよって、共有の経験とすることであり、そのような「小さな物語」のネットワークのもつ横断性そのものに、「新たな」普遍性を見いだすことなのではないだろうか。

野家のいう「小さな物語」のネットワークがどう生成されていくのか、近い関係から延ばされていく「小さな物語」のネットワークが他者の記憶や体験を象るための物語とどのようにつながっていくのかを考えるにあたって、参考になるのが、ヨネヤマ・リサが論じている「語りの余白」〔ヨネヤマ一九九六、一三一―一六〕である。ヨネヤマは、広島の被爆の語り部（証言者）である沼田鈴子の語りを取り上げ、彼女の語りの幾重にも重なる知の表層において、想起されなかったことが「記憶の空白点」として言及されていることに注目している。すなわち、そこには、戦地へ赴いた婚約者の帰りを心待ちにして出勤した朝、エノラ・ゲイ号が間近に接近していた事実を知らなかったこと、原爆投下後、片足切断の手術や家族の励ましによって「生かされた」とき、婚約者がすでに一カ月前に戦死していた事実を知らされていなかったこと、そして、証言活動をはじめた後の生き方を語るとき、「日本帝國陸軍が第五師団一一聯隊が一四〇〇人も中国人住民を虐殺したマレーシアのイロンロン村を訪れたときの様子が、同じ時、別の場所で、『何も知らずに』南京陥落やシンガポール陥落を祝う提灯行列に参加していた、ひとりの軍国少女としての自分の過去の記憶と並置されて語られる」〔ヨネヤマ

一九九六、一四」といった「語りの余白」である。

沼田は、マス・メディアや革新的教育者から、自己の被爆体験だけを語りがちな証言が多いなかで、日本の侵略戦争や植民地加害についても語ることでできる数少ない被爆者として評価されてきたという。しかし、ヨネヤマは、沼田に対する、公式の歴史で削除され欠けている部分の空白を埋めてくれることへの期待に反して、「沼田のような証言者が戦争や植民地侵略の加害の歴史に言及する場合、それは明証化された知識、あるいは国民国家の歴史叙述において既に意味づけをされた過去の出来事として述べられているわけではない」と述べ、つぎのように言う。

想像もしていなかったエノラ・ゲイ号の接近、婚約者の予期していなかった死、国民的祝賀の背後にあった何百万人もの中国人の殺戮、といった出来事に言及する沼田の語りは、自明の現実には、これを超えた、ときには想像さえつかない複数の外部性がありうることを示唆している。そうすることによって聞き手を不安にさせ、知の完結性そのものに懐疑的な態度を促すものだとはいってよい。「ヨネヤマ 一九九六、一五」

つまり、実態としての過去を再現する完結した歴史記述というものがあるといふ視点にたつて、歴史の明証化された知識のなかの空白を埋めることでそれを完結させるためではなく、物語のなかで、

「知の不在そのものに気づかなかった過去として、すなわち記憶の空白点として」[ヨネヤマ 一九九六] 語られる、この「語りの余白」の存在こそ、さまざまな他者の記憶の語り（「複数の外部性」との接合点となるのであり、それが、自己完結した「大きな物語」ではなく、それに抗する「小さな物語」のネットワークを生成していくというわけである。したがって、他者との「語りの互酬性」において紡ぎ出される「小さな物語」のネットワークが近い関係からつながられていくからといって、それを境界を越えてつながっていくものと見ずに、共同体に限界づけられているものと見なす必要はまったくくない。

四 共同体の想像のスタイルの貧困

「小さな物語」が、共同体の境界のなかに限界づけられているものと捉えることは、普遍性や異種混溶性を、共同体と共同体の狭間や、共同体を解体した後にはか見いだせないものと捉え、共同体（共同性）というものを「閉じられた共同体」や「共同体の慣習に縛られている未開人」といった近代オリエンタリズムの見方でしか想像できないのと同様の想像の貧困から来ていると言えよう。そこでは、ネイションという共同体も、その手前にある王国や地域共同体や未開社会の「民族」といった共同体も、同じように明確な境界をもつ均質な全体と考えられているのである。

共同体が均質で閉じられたもので、そこに生きる人びとは共同体の慣習に縛られているという見方は、それらから解放された自由な市民とその普遍的市民個人が参加する普遍的な公共空間という、西欧近代の自己像を創り出すために、その逆しまの像を前近代や「未開」社会に投影してできあがった「オリエンタリズム」〔サイード 一九八六〕の産物でしかない。もちろん、そのようなイメージが、近代のオリエンタリズムの一翼を担った人類学によって強化されてきたことは否定できない。しかし、現代の人類学者は、閉じられた共同体に規定された固定的な民族アイデンティティや、共同体の慣習に縛られた未開人というイメージを変えるような民族誌的記述もしてきたはずである。

そして、前近代の共同体が、明確な境界と均質性をもつような共同体とは異なるスタイルで想像されていたことを示したのが、ベネディクト・アンダーソンであつた。アンダーソンのいう「想像された共同体」は、顔見知りの範囲を越えているという意味であるが、アンダーソンも言うように、ほとんどの共同体は、ネイションに限らず、多かれ少なかれ想像されたものである。けれども、「共同体は、その真偽ではなく、それが想像されるスタイルによって区別される」〔アンダーソン 一九九七、二五〕と述べているように、アンダーソンが論じているのは、ネイションと他の想像された共同体との間の想像のスタイルの違いなのである。アンダーソンは、近代のネイションとは区別された「想像された共同体」の想像のスタイルの例として、ジャワの村の例を挙げている。「ジャワの村人たちは、かれらが一度も会ったことのない人々と結びつけられている、ということをもよく承知し

ていたが、その絆は、かつては、固有の関係として、すなわち親族関係や主従関係の無限定に伸縮自在な網の目として想像されていた」〔アンダーソン 一九九七、一三五〕。そして、ネイション以前の想像の共同体では、境界はすけすけで不明瞭であり、周辺部では相互に浸透しあっていた〔アンダーソン 一九九七、四四〕。

このように、ネイション以前の「想像された共同体」では、一度も会ったことのない人びとと自分を結びつける絆は、主従関係や親族関係などの顔のみえる関係をたどって広がるネットワークとして想像されていたのに対して、ネイションは顔のみえる関係の連鎖の延長として想像されるわけではない。私たちが一度も会ったことがなく、これからも会わないであろう人びとと自分を同じ「日本人」として結びつける絆は、明確に境界づけられた全体と個人が、個別の複合的な関係を超えて無媒介に結びつけられるという想像のスタイルによっている。先に述べた共同体の想像の貧困とは、アンダーソンのいうネイションの想像のスタイルによって、すべての共同体を閉じられた均質のものとして想像し、もう一つの別の想像のスタイルによって想像することができないという貧困さであった。

近代における共同体の想像のスタイルを逆から照らしたしているのが、ハンナ・アレントのアフリカの野蛮状態としての自然共同体についての説明であろう。ここでは、アフリカ部族社会のネイティヴたちは、共同体の境界に閉じ込められている者たちではなく、そもそも境界を知らない者たちであり、単なる自然的な血縁への帰属しか知らない「人種」とされている。

アレントは、『全体主義の起源』の第二部「帝国主義」で、二〇世紀のヨーロッパの人種思想の起源を、アフリカ植民地における動物かと思われるほど醜い黒人たちに囲まれたときの恐怖による「ヨーロッパ人のアフリカ人化」、ないしは民族（ネイション）の「人種化」に求めているのだが、そのときに、アフリカ人化したヨーロッパ人の典型として、人種主義を掲げる南アフリカのオランダ系植民者の子孫であるボーア人たち（現在はアフリカーナ、すなわちまさに「アフリカー人」と自称する）を引き合いに出している。そこでアレントは、土地を測量し境界を画定しようとしたイギリスの支配を拒否したボーア人たちの奥地へのトレック（移住）は、彼らがすでに周囲の野蛮状態にあるアフリカ人たちと同化し、民族から人種へと転落していたことの証しだという。

ボーア人「ボーア人」が新しい未開地に逃げ込むことよって拒否したものは、境界線そのものだった。彼らは町に住む少数のイギリス人入植者と違ってアフリカをわが故郷と感じてはいたが、その故郷はまさにアフリカそのものなのであって、境界線で区切られた一定のアフリカの領土ではなかった。一定の土地との結びつき、一民族が政治体として構成する *patria* との結びつきは、彼らにあつてはとうに本物の部族帰属意識に置き換えられていた。それは、数世紀来、定住することも民族となることもせず大陸を移動しつづけてきた原住民の部族帰属意識と完全に同じものだった。「アレント 一九八二、一一二〇」

アレントにとって、ほとんど動物と変わらない野蛮なアフリカ原住民の「自然状態」とは、人為的な法の支配によって土地を囲い込むべき「境界」を知らないことを意味している。つまり、アフリカには、一定の土地と結びつき、境界によって画され、法によって囲い込まれた「共同体」というものがなく（いいかえれば、境界線も法も土地や郷土との結び付きもない、遊動する自然共同体しかない）、また、そのような共同体のないところには、公共性も政治体もないというわけである。⁽⁶⁾

このような議論は、高橋哲哉「一九九五」が周到に指摘しているように、たまたまアレントのアフリカ黑人への人種的偏見が図らずも露出したという程度のものではない。境界線によって守られ、境界の内側に境界線を引くことで政治体を創っている人間的な文明（すなわち、古代ギリシアに端を発するヨーロッパ文明）と、その境界線の外側にあつて「世界性」（人間の条件としての人為性）をもたない自然状態の野蛮とのあいだの「境界線」は、アレントの公共性についての考えの根本にあるものだからである。

アレントは、『人間の条件』のなかで、古代ギリシアのポリスと「家」（オイコス）のあいだに引かれていた境界線、すなわち公的領域と私的領域のあいだの境界線こそ、政治の基本的条件であり、公共性を創り出すものだという。「家」という自然共同体は、生命という過程を維持するための「必要」から生まれたものであり、ここでは、家長が女や他の子ども、奴隷に対して力と命令による支配をしていた。一方、公的領域であるポリスという政治的共同体は「自由」の領域であり、ここでは力と命

令による支配ではなく、言論と説得による政治の領域であり、家長たちが、家から出て公的領域において個人の卓越性を示す活動をする領域だった。欲望や暴力といった自然状態を「家」という領域に封じ込め、それらが公的領域に侵入することを許さないという画然とした「境界」によって、政治的な公共性は創られるのである。

しかし、この公共性の条件となるポリスと「家」（オイコス）との境界線は、それとは別のより根本的な境界線によって守られているのではないか。それは、アレントがはっきりとは明示していないが、ギリシア世界とその外部の野蛮な世界のあいだの境界線である。アレントは、「ギリシア人の自己理解では、暴力によって人を強制すること、つまり説得するのではなく命令することは、人を扱う前政治的方法であり、ポリスの外部の生活、すなわち、家長が絶対的な専制的権力によって支配する家庭や家族の生活に固有のものであり、その専制政治がしばしば家族の組織に似ているアジアの野蛮な帝国の生活に固有のものであった」〔アレント 一九九四、四七〕と言い、また、「私的生活だけを送る人間や、奴隷のように公的領域に入ることを許されていない人間、あるいは野蛮人のように公的領域を樹立しようとさえしない人間は、完全な人間ではなかった」〔アレント 一九九四、六〇〕と言っている。ギリシア世界内部のポリスとオイコスの境界線は、いわば、オイコス（私的領域）を人為的に創られた「自然状態」として創出し、それを超え出る公的領域としてのポリスを成立させるためのものであったが、この境界線の創出は、本当の野蛮な「自然状態」としての外部との境界線なしには

なしえなかったのではないか。

アレントは、この外部の野蛮な「自然状態」を（法によって創られたオイコスの「自然」とは違って）、現実の実体と見なしている。そして、そのような実体としての外部の野蛮な自然状態は、アレントの現代社会の分析にも不可欠なものとして登場してくる。それが、いうまでもなく、アフリカであり、海外植民地である。アレントにとって、アフリカ原住民の部族帰属意識は、血縁という家族的な組織しか知らない自然的なものであり、一定の土地と結びつかない遊動するノマド的な行動様式は、法の支配する境界づけられたヨーロッパの国民国家という政治的領域には入れてはならないものであった。そして、それが侵入してきた結果が二〇世紀の人種主義というわけである。

しかし、もちろん、アフリカに「自然共同体」などなかったし、「部族」は、土地を横断する血縁（親族）原理と、一定の領土に結びついた地域共同体の原理の両方を知っていた。たとえば、ケニアの遊牧民レンディールを調査した人類学者G・シュレー [Schlee, 1989] によれば、レンディールという民族集団のなかのある氏族（クラン）が、他民族のなかに同じクランの成員として同盟関係を結んでいる集団をもっているために、レンディールのそのクランがたとえ他民族のある集団と戦争状態になっても、その民族のなかの同盟関係のあるクラン成員は彼らと戦うことなく、逆に支援するために、アフリカの共同体は、二つの原理による「境界」を状況に応じて使い分けていた。ただ、その境界線が

複数的で、閉じられていなかったために、他民族や他のクランと戦いはするがヨーロッパ人がアフリカでやったような全面的な殺戮をすることはなかったというわけである。血縁原理しかないわけではないし、一定の土地と結びついていたが縛りつけられていたわけではなかったのであり、境界線を知らないわけでもないし、閉じてもないというのが、アフリカのふつうの共同体であった。それは、アングーソンのいうように、「部族」と氏族という〈顔〉のある関係の延長による二種類の開かれたネットワークとして想像される共同体であった。その「部族」を固定してその境界を不変のものとしたのは、ヨーロッパ人による植民地統治だったのである。

おわりに

アレントは、アフリカ原住民の自然共同体を遊動するノマド共同体であり、そこには法も境界線も一定の土地との結びつきもなく、野蛮な暴力とカオスしかなかったと見なしていた。これは、「未開」社会の共同体を、慣習（法）によって縛られ、無垢で暴力のない閉じられた共同体と見なす一九世紀の社会学的な共同体観と対照的に見えるが、自分たちヨーロッパの社会の自己像の逆転した像を外部の非西欧近代に投影しているという点では、同じである。アレントのヨーロッパの自己像が、人種思想に対抗するための政治体としての西欧型の「国民国家」であったのに対して、一九世紀の社会学の

描く自己像が孤立した自律的個人による「市民社会」であつたというだけの違いでしかない。

ところで、レヴィーストロース「一九七七」は、『悲しき熱帯』のなかで、ブラジル奥地のナンビクワラ人社会のある首長が、レヴィーストロースと贈り物を交換するとき、曲がりくねった線を一面に描いたメモ用紙を人びとの前で取り出して、贈り物の品物の目録を自分で文字で書いたかのように読みあげるふりをしたというエピソードを書いているが、周知のように、ジャック・デリダは、その記述を、音声言語中心主義による「無垢で善良な共同体」への郷愁だとして批判している。すなわち、デリダは、それを、無垢で善良で調和的な小規模の共同体、そのあらゆる成員が直接に透明な音声言語で語りかけあっている平和で非暴力的なミクロ社会に、策略と背信によつて外部から、文字が搾取の道具として暴力的にもたらされたということを語る物語だとしている。

しかし、レヴィーストロースは、この社会が孤立した「無垢で善良な小規模の共同体」などではなく、ポルトガルによる民族大虐殺やヨーロッパ人のもたらした病気による人口激減など、外部から暴力的にもたらされた大変動を経験する以前には、階層の分化した複雑な政治組織と広範囲な交易や戦争を知っていた社会だつたことを明らかにしており、出会つたころのアマゾン諸民族の遊動する小規模の群れという姿は、そのような大変動にもかかわらず、自ら移動する断片となることによつて社会というものをなんとか再生させた成果なのだと書いている。したがつて、デリダのように「無垢で善良な共同体」を想定した墮落の物語として読むのにはかなりの恣意が必要だろう。

レヴィ・ストロースは、ナンビクワラ人の共同体について、それが無垢であったところか、暴力的な争いや人びとの離合集散をとまなう外部との交通があったことを隠してはいない。そして、そのことは、実はデリダも認めており、『悲しき熱帯』をひもとき『論文』『ナンビクワラの社会的・家族的生活』の頁を手当たり次第にめくってみるだけで、『ナンビクワラは暴力を知らなかった、階層化も知らなかったという記述と』正反対のことがはつきりみてとれる。ここで問題なのは、たんに極端に階層化された社会であるだけではなく、自身の諸関係を華々しい暴力から借り受けている社会である。『デリダ 一九七六、二二六九』と述べている。にもかかわらず、デリダは、いったいなぜレヴィ・ストロースが無垢で調和的な共同体という観念をもっているなどという読みをしてしまうのだろうか。この調和的で無垢な共同体という読みは、共同体をそのようなものとしてしか想像できないというデリダ自身の盲点を指し示しているのではないだろうか。

デリダが、無垢な共同体とは正反対の描写の例としてレヴィ・ストロースから引用しているのは、『遊動的集団の統一性はもろいものである。首長の権威があまりにも押し付けがましかったり、首長が女性を独占しすぎたり、食糧の不足を解決できなかつたりすれば、他の個人や家族は離れていき、もともと事情の良さそうな近隣の集団に集まっていくな……。このようにナンビクワラの社会は絶えず生成変動している』といった、遊動するノマド的共同体の離合集散についてのごくふつうの民族誌的描写である。このごくふつうのノマド的共同体は、アレントのいうような、まったく境界も法も記憶も

ない暴力的な野蛮世界でもなく、一九世紀の社会学が想定したような、慣習に縛られた無垢で善良な閉じた共同体でもない。ところで、ここでデリダが行なっていることは、そのような共同体の記述をもともとそれらの共同体に暴力やいさかひがあつたということを隠しきれていない記述（とデリダが読み取るもの）と、暴力やいさかひを隠す「無垢で善良な共同体」のイメージの記述（とデリダが読み取るもの）とに割り振る作業である。

つまり、デリダが「無垢で善良な共同体」とは正反対の記述と見なすものは、西洋近代が創出した共同体の観念に当てはまらない記述ということにすぎない。暴力を知らない閉じられた調和的な共同体などというものも、法も境界も知らない自然共同体などというものも「未開」社会にはなく、いずれも「未開」と文明という近代のオリエンタリズム的な二元論に囚われたイメージにすぎないのだが、デリダは、当の二元論を基準にして、それに当てはまる記述と当てはまらない記述とに分けているのである。いいかえれば、デリダは、共同体について、固い統一性を有しており不満やあらそいによって変動したり離合集散することなどない「閉じられたもの」という貧弱なイメージしかもっていないために、そのイメージに当てはまらない記述は、驚くべき根源的な暴力を隠さずも露呈したものとしてみ取ってしまったのである。

「歴史主体」論争においても、ポストモダニストたちは、共同体主義者たちと同じく、共同体を想像する貧困さを示しているようにみえる。ポストモダニズムは、近代オリエンタリズムに特有の、共

共同体と社会の二元論的対立や、アレントが文明と野蛮のあいだ、すなわち「自己と他者のあいだに引いた最も根底的な『境界線』を脱構築する」〔高橋 一九九五c、一一七—一八〕と主張していたにもかかわらず、結局、その境界線を温存して、自己のアイデンティティ構築のための他者像でしかない「閉じた共同体」や「無垢で調和的な共同体としての『村』の古老の物語」について批判し、アレントを引用しながら、その共同体（自然共同体？）を超えた普遍的な公共性を確立しなくてはいい、あるいは、共同体の内部と外部の境界線を脱構築して、同じ村のなかの成員だろうと「他者」にはなるのだと言いながら、なぜか、他者は「外部」にしかないという話をしてしまう。⁽⁷⁾「歴史主体」論争のアポリアは、まさしく共同体の想像のスタイルが貧しすぎることにある。それを脱け出るためには、アレントが動物同然の生活と見なしたアフリカの原住民たちの境界の用い方に学ぶべきなのかもしれない。

注

(1) 高橋は、「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かい合えない、と言うべきでない。まずアジアの死者に向かい合えなければ、『われわれ日本人』を立ち上げることもできない、と言うべきだろう。」（強調は高橋）〔高橋 一九九五b、二四九〕と述べているが、高橋の議論では、「アジアの死者」という「他者」に向き合うことは、通常の社会的関係による「われわれ日本人」を脱構築してしまうのだから、

アジアの死者に向き合えば、「われわれ日本人」を立ち上げることとはできない、と言うべきだろう。けれども、そのとき、「われわれ日本人」はすでに、他者の名指しによつて客体として立ち上がっているのである。

高橋が、他者からの呼びかけが「われわれ日本人」という枠を客体化しているゆえに、通常の社会的関係における「われわれ」にひとまずとどまる必要があるという問題にまったく気づいていないことは、加藤の「(レヴィナスの) 他者」というのはそもそも先験的にあるこの「朝鮮人元慰安婦」という概念を吹きとばすものでしょう」ということは——たしかに高橋のいうように「先験的にある概念」というのは変だが、それは「元慰安婦」にかかるとは「朝鮮人」にかかっていると読むのがまともな読みだろう——に対して、「元慰安婦」には朝鮮半島出身者が多いけれども、中国、フィリピン、その他の国々、日本人もいたから、ほくは「朝鮮人元慰安婦」とは「一度も言っていない」(強調は引用者)「高橋 一九九五b、二四五—二四六」と述べていることからあきらかだと思われる。高橋はここで、自分が言っていた「他者」としての元「慰安婦」に「日本人元慰安婦」も含めていいるが(もちろん、それを含めることが正當となるコンテクストはいくらでもある)、そうすることは、朝鮮人元慰安婦の訴えが「日本人という集合体」に向けられていること、そしてその訴えのコンテクストが植民地的な支配—被支配関係にあることがあまいにされてしまうだけではないだろうか。

(2) 加藤の議論をそう捉えるのがあまり外れていないことは、加藤が、「朝鮮人元慰安婦の人の証言を前にして、彼女たちはまだ(レヴィナスのいう)「他者」じゃないと言ふべきところを、「その顔に会うときには、すでに相手は他者じゃなくなっている」と言い、最後まで彼女たちが「顔」として現れることを否定していることからわかる。「顔に会うときには」、つねに/すでに、そして旧植民地の被害者だろうと、日本の加害者だろうと、レヴィナスのいう、主体を破壊する「他者」なのである。

(3) 徐京植は、上野批判の契機となつた「ナシヨナリズムと『慰安婦』問題」というシンポジウムにおい

ても、「少なくとも植民地支配をした日本人と被害者の朝鮮人を分ける線をいったん引いて、私は誰であり、あなたは誰であるのか、この目の前に提示されている問題にとつて、私はどの方向、どの立場からアプローチすべきであり、あなたはどの立場からアプローチすべきであるのか」ということを明らかにすることなしには、国家が我々の意に反して我々を拘束している構造と闘っていくことはできないと私は言っているわけなんです」「日本の戦争責任資料センター編 一九九八、六八」と発言している。

なお、このような徐の提言を受けて、上野の「ナショナリズムを超えるフェミニズム」という姿勢が現在もつづく「植民地主義的権力関係」を構成してしまっていると批判し、この問題に「植民地」という視点を明確に導入したのは、岡真理「一九九八」である。

(4) ポストモダン人類学における啓蒙主義的な主体の温存に対する批判は、拙稿「小田 一九九七」を参照のこと。また、人類学における本質主義と反本質主義(構築主義)の対立の問題点については、別の拙稿「小田 一九九九」を参照されたい。

(5) 高橋哲哉は、「歴史主体」論争の最中に、野家の「歴史の物語論」を批判して、「ポスト世界戦争の記憶、ポスト植民地帝国日本の記憶がぎりぎりのところで問われているときに、柳田国男の『村の古老の物語』で歴史の『豊饒さ』を言祝ぐのは、物語の政治性を隠蔽することにならないか」「高橋ほか 一九九七、三三」と発言している。なにやら、非常時にやっつけはいいけない研究があるといった口ぶりだが、これは、「新しい歴史教科書をつくる会」の主要メンバーでもある坂本多加雄が、「国民の物語」としての国の歴史はフィクション性の高い物語だと言っている「坂本 一九九八」ことなどを念頭に置いての危惧であろうが、野家の「歴史の物語論」は、歴史がフィクションだと言っているのではなく、物語として捉え、その「小さな物語」同士相互の参照ないし突き合わせこそ、そのような「大きな物語」の虚妄を暴き出すことができるのだと言っているのだから、やはり高橋の批判は不当なものだろう。かえって、その批判には、おそらく

耳を傾けたこともない「村の古老の物語」と、坂本流の「国民の歴史の物語」を、共同体の物語として混同するという政治的な誤りがある。野家の物語論は、村の古老が、聞き手を前にして他者の語りとなぐように物語を語ることに、自己の記憶や経験の再編成しながら、他者の経験を捨象しないで自己を変革する契機となつてゐることを明らかにしているのだが、オリエンタリズムと同質の近代知に立つて、村という共同体を「閉じられたもの」だと考える高橋は、そのことの可能性を端から見ようともしていないように思われる。

(6) アレントは、つぎのように言っている。

人種組織体の幻的性格は、人間によつて築かれた法律によつて支配される世界の欠如に基づいてゐる。ブーア人のトレック、彼らが隣家の煙突の煙を堪え得ず、いかなる法律にも服せず、いかなる境界線をも認め得なかつたことは、彼らが神々となり支配者となつた黒人世界に彼ら自身が組み込まれてしまつたことの結果だつた。互いの結びつきも法律もない彼らのアナキーな共同生活には、彼らがまことに不幸な運命を送つた暗黒大陸の宿業であるあの無世界性・無目的性と同一無世界性・無目的性がこびりついていた。白人民族が周囲の黒人の人種部族へ同化してしまつたことを最も明白に示す証拠は、ヨーロッパ人がアフリカで行なつた恐るべき殺戮がいわばアフリカ大陸自体の伝統に何の困難もなく適合していることであると言えよう。敵対部族の根絶は大昔からアフリカ原住民戦争の掟だつた。〔アレント 一九八一、一二二—一二三〕

つまり、二〇世紀のヨーロッパの帝国主義と人種主義の「野蛮さ」は、もともとアフリカのものだつたというわけである。ここには、高橋哲哉が指摘しているように、「まるですべての悪はアフリカから来るとで

もいうように、「ヨーロッパ人がアフリカで行なった怖るべき殺戮」——アフリカ原住民を犠牲者とする殺戮——を、本来のヨーロッパ人がではなく、アフリカ化したヨーロッパ人が行なった殺戮、ヨーロッパ人がアフリカの『伝統』に『同化』したために起こった殺戮として示している」という「驚くべき転倒」がある〔高橋 一九九五c、一〇三〕。

(7) 高橋は、岩崎稔との対談〔岩崎／高橋 一九九七〕のなかで、まず、「人類」の理念……だけが……いかなる民族も排除しない」というアレントが、結局『民族』以下の『人種』なるものをブラック・アフリカに見て、それを『人類』から排除している点は、徹底批判すべきだと思いますが、だから全部ダメだということではなく、その限界を突破する方向で考えていくためにも、ここで彼女が言っていることはすごく貴重なことだと思う〔岩崎／高橋 一九九七、一四一〕と述べて、アレントの議論が修正可能だとしているが、アレントにとつては、「人種」なる真の自然状態が「人類」の外部にあるからこそ、いかなる民族も排除しない『民族』からなる公共的な『人類』といったものを抽象的ではなく、具体的に想像できるのだろう。アレントは、抽象的な人類なるものの普遍は人種主義への対抗とはならないと言っているのだから。また、同じ対談で、やはり、野家の『物語の哲学』について、「今日の状況の中で、それがどういふポリティカルなジャッジメントの問題を取り込めるのかについては、まったく見えてきていないと思うんです」〔岩崎／高橋 一九九七、一三四〕という批判を繰り返しているが、「まったく見えてきていない」のは、共同体の想像の貧困によるものだろう。そして、対談の最後に、高橋は、加藤典洋の『敗戦後論』で、戦後日本人が「自国の死者を先に置き、そこからアジアの死者たちに出ていく」例として称賛していた、大岡昇平の『レイテ戦記』に触れて、最初は大岡にはフィリピン人の戦争被害は見えていなかったが、フィリピン史研究者の池端雪穂に指摘されてはじめて、戦争におけるフィリピン人の存在に気がついたのだというエピソードを挙げて、内側（内部）からだけではどうしても見えないものがある、外部の他者の視点が

必要なのだという趣旨のことを述べて、あたかも、内部には「他者」がいなくて、境界のなかは均質であり、境界を挟んで異質性が向かい合っているかのようになっている。しかし、大岡の例は、〈顔〉のある近い関係を延長していくことで、境界を横断し、高橋のいう「外部」の他者の〈顔〉に出会えるのだという例であって、いきなり抽象的な外部の他者に出会うという例ではないだろう。

文献表

アレント、ハンナ

一九八一 『全体主義の起源2 帝国主義』大島通義／大島かおり訳、みすず書房。

一九九四 『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房。

アンダーソン、ベネディクト

一九九七 『増補 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石さや／白石隆訳、NTT出版。

岩崎稔／高橋哲哉

一九九七 『物語』の廃墟から』『現代思想』二五巻八号、一二八—一五六頁。

上野千鶴子

一九九八 『ナショナリズムとジェンダー』青土社。

岡 真理

一九九八 『私たちはなぜ、自ら名をることができるのか——植民地主義的権力関係についての覚え書き』日本戦争責任資料センター編 一九九八、二二五—三六頁。

小田 亮

一九九七 『ポストモダン人類学の代価——プリコロールの戦術と生活の場の人類学』『国立民族学博物館研

究報告』二二卷四号、八〇七—八七五頁。

一九九九 「文化の本質主義と構築主義を越えて」『日本常民文化紀要』(成城大学大学院文学研究科)第二〇輯、

一一一—一七三頁。

加藤典洋

一九九七 『敗戦後論』講談社。

斎藤純一

一九九七 「表象の政治／現われの政治」『現代思想』二五卷八号、一五八—一七七頁。

一九九九 「政治的責任の二つの位相——集団的責任と普遍的責任」安彦一恵／魚住洋一／中岡成文編 『戦

争責任と「われわれ」——「歴史主体」論争』をめぐって』ナカニシヤ出版、七六—九八頁。

坂本多加雄

一九九八 『歴史教育を考える——日本人は歴史を取り戻せるか』PHP研究所。

Schlee, G.

1989 *Identities on the Move*. Manchester University Press.

徐 京植

一九九八 『日本人としての責任』をめぐって——半難民』日本の戦争責任資料センター編 一九九八、一

四三—一七四頁。

高橋哲哉

一九九五 a 「汚辱の記憶をめぐって」『群像』一九九五年三月号、一七六—一八二頁。

一九九五 b 「《哀悼》をめぐる会話——『敗戦後論』批判再論」『現代思想』二三卷一—二号、一三八—一二五

四頁。

- 一九九五c 『記憶のエチカ』 岩波書店。
- 一九九七 『ネオナショナリズム批判のために』 『現代思想』二五卷一〇号、二六二―二七五頁。
- 一九九九 『戦後責任論』 講談社。
- 高橋哲哉ほか（高橋哲哉／西谷修／浅田彰／柄谷行人）
- 一九九七 『共同討議 責任と主体をめぐって』 『批評空間』Ⅱ期一三号、六―四〇頁。
- デリダ、ジャック
- 一九七六 『根源の彼方に―グラマトロジーについて 上』 足立和浩訳、現代思潮社。
- 日本の戦争責任資料センター編
- 一九九八 『ナショナリズムと「慰安婦」問題』 青木書店。
- 西谷修／加藤典洋
- 一九九六 『世界戦争のトラウマと『日本人』』 加藤典洋 『戦後を超える思考』 海鳥社、二五九―三〇二頁。
- 野家啓一
- 一九九六 『物語の哲学―柳田國男と歴史の発見』 岩波書店。
- 松田素二
- 一九九七 『植民地文化における主体性と暴力―西ケニア、マラゴリ社会の経験から』 山下晋司／山本真鳥編 『植民地主義と文化―人類学のパーспекティヴ』 新曜社、二七六―三〇六頁。
- ヨネヤマ・リサ
- 一九九六 『記憶の弁証法―広島』 『思想』八六六号、五―二九頁。
- レヴィーストローズ、クロード
- 一九七七 『悲しき熱帯 上下』 川田順造訳、中央公論社。