

# 「アジア」の語りはナショナリズムを越えられるか

樋口 浩 造

## はじめに

2001年の夏、日本の新聞紙上では連日、「アジア」からの声が報道の対象となっていた。それは、新しい歴史教科書を作る会が作成した教科書の検定に対する抗議の声であり、またそれに引き続くように実行された小泉首相の靖国参拝への強い反発を伝えるものであった。「アジア」からの声にひるむことなく自国のことは自国で決める、という論理を前面に出す政府の態度は、一方で政府がくり返し表明する過去の歴史への反省が空文でしかないことを如実に物語るものであった。「アジア」からの呼びかけに、聞く耳を持たなかった政府は、9月11日の「テロ」が勃発したとき、すぐさま「アメリカ」の陣営に立つことを表明する。過去数か月にわたる、田中外相との「アジア」に対する無視と比して、なんと迅速な対応であったか。これが「テロとの戦い」の開始である。繰り返すまでもないが、一連の政府の対応の中で明らかなのは、「アジア」と「アメリカ」への日本政府の対応の大きな落差である。「アジア」からの激しい抗議の声に背を向けたままの政府は、最初から「アメリカ」に顔を向けていたと言えるだろう。

しかも問題なのは、この事態が、現政府のあり方というよりも、戦後日本社会のあり方を集約的に示しているという点にある。戦後の日本の歩みとは何だったのか、「アジア」との対話的關係はどのようにして可能なのか、こうした問いは置き去りにされたまま、ずるずると今日に至っているのではないか。あるいは違う言い方をすれば、90年代後半からの露骨で排外的な自民族中心主義的主張の登場は、戦後を方向付けたときから、あるいは、近代日本の歩みそのものが、必然的に内包してきた主張を、あからさまに語り出したものに過ぎないのではないか。確かにあからさまに語り出される時とそれ以

前との混同は、状況認識としては正確さを欠くことになるのかもしれない。しかし、戦後を貫くもの、近代日本が孕み続けた問題を、あらためてつかみ直すような、過去への反省的なまなざしもまた必要なのではなかろうか。

「アジア」の問題が、「アメリカ」(合州国)を抜きには考えられないという、世界の構造的認識を前提にしながら、なおかつ、今も「アジア」が言説上で取りざたされる在り方を、2冊の「アジア」の語りをめぐる議論を手がかりに考えてみたいと思う。その一冊は、子安宣邦著『「アジア」はどう語られてきたか—近代日本のオリエンタリズム』(藤原書店 2003年)であり、もう一冊は、孫歌著『アジアを語ることのジレンマ—知の共同空間を求めて』(岩波書店 2002年)である。

### 1, 「民族感情」をめぐって

孫歌の議論は、要約はしないが、おそらくはひとつのことを、日中の知の共同空間の問題として、あるいはナショナリズムを越える問題として、あるいは民族感情の自己保存の問題として、竹内好やタゴールを評価しつつ、また東史郎問題に寄せて繰り返し論じている書であると言えるだろう。その議論の真面目さを受け止めるべきことを意識しながらも、禁じ得ない違和感を提示することで、いかほどかの議論ができればと思う。

まず、孫歌の用語法への戸惑いから指摘しておきたい。孫は、日中の関係をナショナリズムを越えながら、しかも「東北人」というようなアイデンティティを殺さぬかたちで、「知の共同体」を立ち上げるのだという。「北京」や「中国」への執着を、「土着と外来」「共同体と国際化」といった枠組みに収斂させることなく、どのようにして語るができるのだろうか。そのことの説明として、孫は「鬩の内奥」「感情記憶」「民族感情」「皮膚感覚」「血液の奥深くに浸透」「民族記憶」といった言葉を多用する。

これらの竹内好とも通じるような用語系について、中村春作は「接近しがたい思い」を率直に述べ、「民族感情」という装置が、なぜいかに近代に構成され、我々に体内化したかという問題こそが重要」(『近代知識人と「アジア」論』『近現代東アジアにおける「国民」化の言説と儒教表象』平成13年~15年科学研究費補助金研究成果報告書所収 2004年)なのだと指摘してしている。

「民族感情」の内部から考えるのではなく、「民族感情」自体を客観化する地点から捉え直すことの重要性を指摘するのである。中村の議論を承けながら、私はこれらの言葉への違和感を説明してくれるものとして、土屋健治の『カルティニの風景』（めこん 1994）を手がかりに考えてみたいと思う。

土屋はこの書の中で、インドネシア・ナショナリズムを分析し、懐かしい風景の共有を指摘し、その感覚＝ノスタルジーをこそナショナリズムを構成する重要な要素であるとする。私の目には、孫の用語系が、そうしたノスタルジーのちりばめられたものとして映るのである。

日本人の民族感情と日本の民族主義とは同じものではないし、またそれは右翼のイデオロギーとも異なる。そのため日本人の民族感情を単純化することはできない。……民族感情は、非常に狭隘な排外的心理を引き起こし民族主義的土壌を形成するが、同時に、外部世界に直面したときに社会や歴史に対する己の責任を自覚させるものでもあるのだ。……民族感情が全くない日本人が、戦争責任を引き受け、また追究することを、己の使命とみなすことは想像し難い。

孫歌の用語法に惑わされそうだが、結局異なる用語を用いようとも、ここで語られている立場とは、悪い民族主義に対する、健全なナショナリズムとしての「民族感情」の尊重でしかないのではなからうか。ナショナリズムを越えることを標榜しながら、「民族感情」を保持するあり方とは、ナショナリズムの内側で、よいナショナリズムと悪いナショナリズムとを選別することではないか。抑えがたく己みがたい自然な発露としてのノスタルジー、それこそが、主観的には「血液の奥深くに浸透」したとしか感じられない「民族感情」や「皮膚感覚」であるはずだ。中村の「民族感情」という装置が、なぜいかに近代に構成され、我々に体内化したかという問題こそが重要」との指摘は、ナショナリズムが、主観的には「体内的」な存在としてしか感じ取れないことを問題化すべきだという提案である。ナショナリズムやネイティヴィズムは、ノスタルジーをともないながら、みずからの内なる声として看取される。その内奥を、お互いが認め合うことではなく、そうしたあり様を客観化する知の道筋をこそ、お互いが切り開いていかねばならないのではないか。

さらに、孫の言う「民族感情」あるいは「感情記憶」（これらは南京大虐殺を象徴的な事件として捉えている中国人の感情として語られる）が存在するとしても、それは自然発生的に生まれたものであろうか。また、固定的なものであろうか。もし、民族という単位で、また国民という単位で、「感情」があるとすれば、それこそがナショナリズムだということは先に述べたが、さらにそれは再生産され続けているものであり、創られているのだという視点が必要なのではないか。あらかじめ、日本人と中国人の「民族感情」を異なるものとして措定し、それが「自然」だと考えられているとすれば、そのこと自体を問題視すべきであろう。「中国人」と「日本人」という枠組みで区別された「民族感情」という物言いは、ゲルナーが定義する「ナショナリズムとは、政治的な単位と民族的な単位とが一致しなければならないと主張する一つの政治的原理である」（『民族とナショナリズム』岩波書店 2000）という規定をなぞるような言表に思われる。即ち、民族と国家（ネイション）は、一つであろうとする運動によって、ナショナリズムを構成しているものであり、「民族感情」なるものが、ナショナリズムの外部にあるとは考えられない。むしろ、近代国民国家は、血統論的な科学言説を「民族」の構築に動員しながら、「我々国民意識」を作り上げてきたのであって、ナショナリズムと離れて、「民族」を考えることはできないのである。

また、「記憶」あるいは「感情」の論じ方だが、これらは個別性への着目から論じていく方向が近年模索されつつあるし、その方向から全体史への抵抗もなされてきていると考えられる。個々の悲しみを、「民族」の悲しみに吸い上げていくのは、ナショナリストか為政者の視点であって、そうした集合的な力に抗うことの方がより重要なのではないだろうか。こうした指摘が、孫歌からすれば、「進歩的知識人の理論的で思弁的な批判は、その非日常性のために批判力と有効性を大きく喪失してしまっている」典型として見えるのであろうか。特に日本の場合、戦争への反省とともに、またそれ以上に重要なのは、圧倒的なマジョリティ・ヤマトが社会を独占支配することによって、「均質な」戦後日本を形成してきた経緯があり、「民族」という言葉から思考を立ち上げにくい状況があったことは否めない。しかし、孫にとって「民族」という概念がどのように有効なのか、私には理解し難い。

徐京植もまた、「民族」に重要な力を与えている論者であるが、彼は、在日としての「本国」ではなく、分断された「民族」のための「祖国」を追求する姿において、「民族」を考えることの切実さを私たちに伝えてくれているし、「民族」から思考することに説得力を与えてもいる。しかし、漢民族であることをわざわざ断り、東北でも北京でも「外来人」であるようなアイデンティティを語るとき、そこに何を見たらいいのであろうか。このあたかもディアスポラ的な物言いは、たとえば幼い日をパレスティナで過ごし「オリエントの臣民」として『オリエンタリズム』の記述に向かうサイドのペシミスティックな議論と比べると、違和感を禁じ得ないのだ。「知の共同空間」の明るい可能性に何を受け止められるのだろうか。

溝口雄三は「日中間に知の共同空間を創るために――孫歌論文に依じて」（『世界』679 2000）で、興奮すら感じさせる文体で、明るく「知の共同空間」への期待を語っている。

日中間の「知の共同」は、そのように自覚された知によってはじめて共同が可能になるであろう。何故ならそれは余りに複雑な現実と歴史への取り組みであるから。そして、それは両国の自覚的な知識人が共同することなしには前途が切り開かれない未知の世界でもある。しかし、この難問は、われわれに知の創造に向かう感動さえ与えてくれるだろう。

あらかじめ「感動」が予見されるあり方に啞然としながら、ナショナリズムの強固さをあらためて確認する思いがするのである。孫歌の「あろうことが文化相対主義的認識ではなく、民族主義的自己同一化が強化された」といった言い方には、文化相対主義とナショナリズムの共犯的な関係を問う視点を持たない孫の立場がよく現れている。文化相対主義的認識自体に、孫自身が否定する「文化本質主義的認識」が胚胎していることが、理解されていないからである。主観的にはナショナリズムを超えることを標榜しながらも、日中の国境線を前提に向かい合い、お互いの「民族感情」を尊重する知の共同の模索とは、ナショナリズムの上書き以上のものにはなりえないだろう。

しかし、それでも、「知の共同空間」の提起を、どう受け止めるのかという問いは残り続ける。例えば「知の共同空間」の「基本前提」に「知の共同体

は、実体化と制度化に反対し、また民族や文化の代弁者となることに反対する」とある。「代弁者とならず、表象自体を拒否できる知識人などあり得ない」、「何も代弁しないのではなく、その表象に何を背負うのかこそが問われているのだ」などと批判できなくもないのだが、それでもここに可能性を読み込むことができるのかもしれない。しかし、それは孫歌が「民族感情」を無限定に立ち上げるあり方の中にあるのではない。

## 2, 「被害」の語り

以下では、いったん孫歌論文を離れ、楊大慶「歴史家への挑戦－「南京アトロシティ」研究をめぐって－」（『思想』890、1998 8）を手がかりに、孫の問題提起に対する応答としたい。南京アトロシティを現在の中国人の民族感情や東史郎からではなく考えようとする立場のあることを確認したいからである。楊は、「南京アトロシティ論争の意義をよりよく理解するためには、それを歴史学の役割と機能をめぐる論争という、より包括的な文脈に位置づけることが必要」とし、「東アジア史に狭く限定される以上のなにものかを示している」という視点から分析を行う。「断片的な証拠と全体的な事実との関係、マスターナラティブと歴史のディテールとの関係は必然的に問題を含むものとなる」とし以下のような指摘を行う。

例えば、ある中国人は、展示において、中国東北部における処刑場面や日本の重慶爆撃の犠牲者の写真が南京アトロシティの証拠として用いられているのをまったく正当なものと感じるかもしれない。日本の侵略の残忍さに関するメッセージという点では同一のものに見えるからである。しかし、このような実践は実際の歴史的証拠を誤って解釈する危険をはらむものである。

少数とはいえ中国の若い歴史家たちが、こうした事実の正確さを求める指摘を行い始めていることも指摘している。楊は、「南京アトロシティに関するたいていの中国人の見解は、単純な政治的意思表明に帰結する。つまり、日本における軍国主義の復活は防止せねばならず、日本政府は中国に対する過去の侵略の罪を償わなければならない、と」と指摘する。中国政府が中国人民の愛国心を強化する目的で歴史教育を利用しようとしていることを言うと同

時に、日本では「日本の誇り」を教え込むことに力点があり、共通の歴史認識に乗り気ではなく、「歴史教育における日本中心的な視点を求め」ていることを批判するのだ。

この議論の特徴は孫歌のように、政府が作り出しあるいはステレオタイプ化された相互認識を起点に議論を始めるのではなく、楊はそこに共通の批判的視座を据えることで、対話的に開かれていく歴史を求めていると言えよう。ステレオタイプ化され、生み出された「民族感情」「民族記憶」から議論を出發させることの不毛性をこそ見据えなければならない。中国政府の公式見解としての、南京での虐殺者が30万人に上るという数字と、またその数字に子どもどものころから慣れ親しんで身につけている中国の国民と、かたやそれが法外な数字であり、当時の南京の人口からして20万人が限度だと主張する日本の歴史家から、虐殺はなかったとする日本国内での主張までとを、どう付き合わせるというのだろうか。日本では不当な「でっち上げ」の数字として「30万人」が一人歩きし、中国では、「20万人」という日本側の数字にさえ、日本人は少しずつ数字を減らし最後には虐殺はなかったと言うつもりだ、という不信感を生み出す。このナショナルで不毛な循環経路を遮断する方向こそが求められているだろう。

しかし一方で楊は、日中の中に、単に対等な認識が生まれることを求めているのではない。「少なからぬ人々（日本人）」が「その考察を普遍主義的・抽象的に行い、その結果として加害者と犠牲者の区別がつかなくな」るような状況への強い警戒心が働いているからだ。

犠牲者と加害者のあいだに本質的な政治的区別をつけることは、基本的に日本の中国に対するアトロシティであり続けている南京アトロシティのような歴史的事件を理解するには、決定的に重要である。これに対し、このような単純化が事件の重要な側面の多くを無視してしまう傾向をもつというのは正しい。

南京虐殺の実行者である、ある人物の発言（「人間というのは神にも悪魔にもなれる。人間を悪魔にするのは戦争だ」）を引きながら、そこに真実が含まれていることを一方で認めつつも、南京アトロシティが「日本の中国に対する軍事侵略というコンテクストのなかで生じた」ことを曖昧にしてはならない

と言うのだ。

楊はまた、

南京アトロシテイに関する中国の研究のほとんどが責任を真正面から日本側に負わせているなかで、最近の中国の研究は、唐生智南京防衛軍司令官が整然とした退却を実現するのに失敗したことが、数多くの人命を失う主たる要因であったとし、中国の抵抗が日本の報復をもたらしたと論じている。少なからぬ中国人協力者たちが、安全区において日本軍の中国兵士に対する選別に協力したことは、加害者と犠牲者の区別がつけずに純然たる国民の境界線にもとづいて引かれているわけではないことも示している。

と言う。南京アトロシテイの加害者を免罪するものではないことを言いながらも、慎重に議論を進めようとする。こうした発言に、日本の歴史家はどうか応えていけばいいのだろうか。しかし以下のような立場に対しては、明確な批判的態度をとる。それは秦郁彦の発言を引きながらのコメントである。

南京の中国軍総指揮官唐生智が、日露戦争におけるステッセル将軍や、太平洋戦争中のシンガポールにおけるパシヴァル将軍のように、彼の部隊を規律正しく降伏させていけば、「南京事件は起こらなかつたらうし、たとえ起こったとしてもおそらくずっと小規模だつたらう」と論評している。これは厳密な戦術的観点からはおそらく正しいだろうが、秦は、中国軍が侵略軍に対して首都を防衛しようとしたことは、本質的に植民地の前哨にしがみついていたロシアや英国の部隊とは根本的に異なるということをしるべきであった。

「知の共同体」は侵略した側とされた側という決定的な位相の違いを大前提としてしか成立しないこと、しかしながら、今現在、お互いが異なる「民族感情」を持っていることにはではなく、それぞれの国民国家の内部で、自らに都合の良い歴史が作られていることへの共通の反省的契機を確認しつつ、南京アトロシテイ研究が進められるべきことをここから読み取ることができるのではなからうか。「知の共同体」と言った語りは楊にはない。しかし、ここに歴史の共有に向けた誠実な呼びかけの声を認めることができるだろう（たとえその声が中国では圧倒的な少数派であろうことが予測されるとしても）。



今日本では、戦争の記憶で子どもたちが覚えている（覚えさせられる）日付と言えば、8・6、8・9の原爆投下と、8月15日の「終戦」の日であろう。中国では、少なくとも7・7と9・18は日中戦争の開始として、誰もが記憶する日付だと言えよう。それはちょうど、アメリカにおいて真珠湾攻撃の日が、国民的記憶として定着しているように。それぞれの国で、それぞれの「被害」に関わる記憶が、集合的記憶として定着させられている現実の中で、自国の歴史が他者と共有される可能性を探る努力は欠かせない。「知の共同空間」に可能性があるとしたら、少なくとも、今ある国家と歴史の枠組みを見直していく在り方の中で、即ち戦後世界をつくってきた国家間の利害を代弁する「被害」の歴史を、それぞれが超えていく努力の内に存するのではないだろうか。

### 3、「文明」とオリエンタリズム

次に、子安宣邦の議論からいくつかのことを考えてみたい。まず本書の基本的な視角を構成する「文明史的記述がもつ構造的性格」の指摘を見ておこう。子安は、文明とは常に野蛮と対比されることにおいてのみ、文明たりうる概念であるとする。つまり、文明はその対極にある野蛮や、未開や、停滞と対概念であり、文明の認識には、対比される野蛮や未開や停滞の認識が不可避的にもなうと言うのだ。ヨーロッパ文明が発する野蛮へのまなざしの問題を、日本から発せられる「アジア」へのまなざしに移し換えたとき、この「構造的な性格」は、近代日本の初発において福沢諭吉に見いだされる。たとえば福沢の脱亜論が、朝鮮改革派の挫折を承けて成立したとし、そこに福沢の状況認識能力を認めようとする説明的な先行研究に対して、「「脱亜」という言説構成をとったそのこと」を問題にするべきだと言う。なぜなら、

「脱亜」という言説構成は西洋文明先進国と非西洋・アジアの非文明国という二分法的な世界認識のなかで日本を新興文明国と規定しながら、文明国と非文明国という関係構造を日本と他のアジア諸国との関係に及ぼしていくことからなっている。そうとらえるかぎり福沢の「脱亜論」的な言説構成は、文明論的な彼の言説にはじめから具わるもの

だからだ。脱亜という「状況的言説」を福沢の「状況認識能力」の問題としてしまうならば、脱亜という言説構成は、福沢個人の思想の形成や展開の問題に転移されてしまい、そこに孕まれる近代日本を貫く問題が見えなくなってしまうだろう。世界が、そして日本が、文明に向かって進んでいくという福沢の確信は、日本が、文明から取り残される危険を横目に見ながら、「アジア」に野蛮や半開を見出していくのである。文明が野蛮と対でしか存在し得ない概念であることの問題を、福沢に即して考えるその視角自体が、オリエンタリズム的な言説編成の問題を近代日本の問題として描き出しているのである。

近代日本は西洋からオリエントとして見いだされた。近代化とは西洋化のことであり、明治期の日本は、西洋の文化・文明の奪用 (appropriation) を目指し、西洋先進国の背中を追う。奪用とは、西洋文化の模倣をみずからの武器として身につけていくことであろうが、多くの国や地域が、反侵略、反植民地闘争の武器としたのに対し、日本は西洋からオリエントとしてまなざされながら、かたや「アジア」をオリエントとして支配の対象にしていく。西洋の帝国主義諸国への抵抗の武器としての奪用は、日本では支配と侵略の装置へと転化するのである。いわゆる日本的オリエンタリズム、あるいはオリエンタリズムの二重性として議論される、近代日本特有の問題がここに存在している。そうした問題を、福沢個人の思想的営為としてだけではなく、そこに「文明史的記述がもつ構造的性格」を捕まえるところに、この指摘の重要性が存するだろう。

また子安は、オリエンタリズムが、内藤湖南に基づいて言及される支那学や、竹越与三郎の文明史的な歴史表象、あるいは総力戦期の「世界史の哲学」だけでなく、批判的知識人と目されたマルクス主義系知識人にも共有されていたことを指摘する。

イギリスによるインドの植民地支配に古代的な停滞社会を破壊し、その再生をもたらすべき使命を見たマルクスのアジア認識の立場は、日本の社会学者たちの中国認識の立場をも構成するだろう。

「支那」とは文明国として自立しようとする近代日本にとっての不可避の他者であった」との認識に基づきながら、マルクス主義者の中国観もまた、例

外ではあり得なかったと言うのだ。西洋からの視線を問題化し、「東亜」に可能性を見いだしていくあり方が、すでに西洋からのオリエンタリズムに浸食されているというパラドクシカルな言説構成が指摘されるのである。

#### 4, 「国家」を越えて

「世界史の哲学」は、たとえそれが「帝国日本の侵略主義の哲学的な粉飾の議論にしかならなかった」としても、西洋中心の世界史の終わりを看取する「アジア」解放の言説として存在した。子安はこの京都学派の議論を、今日的なヨーロッパ中心主義的世界史の終わりと二重写しに見直そうとする。近代への対抗的言説という点で、ファシズム期の哲学は現在のポストモダン的问题関心と共有する点があるからこそ、子安は「世界史の哲学」の批判的再考を促すのであろう。「反復的再生を許さぬために」、思想的な決着が迫られていると考えるのだ。それは何より、「国家」を焦点化することで問題が提示される。

この世紀の変わり目に起こりつつある世界秩序の再編成の動きは、国家間的な関係の再編成によって終りを告げるような動きではないと私は考えている。二〇世紀の国際システムをなしてきた国家間的な関係の動揺こそがいま生じている世界の再編成の動きなのではないか。

われわれにとっての「世界史」の終わりとは、「国家」を歴史における行為の正当化の究極的な根拠としてきた時代の終わりであり、また終わりとしなければならない。

「国家」の行為を正当化し、かつ「国家」によって正当性を獲得するあり方を越える地平を求めること、それは「国家」に絡め取られるのではないかたちで、「アジア」を考えることでもある。ファシズム期の「アジア」の語りの「反復的再生」を拒否すると同時に、逆コースとしての「脱亜」という「他者否定の言説」を再生させ、自己同一化した強い「国家」を希求する言説と対決しながら、未来に向けた思索を求めるのである。この視点は、先に論じた孫歌との基本的な対立点であろう。「国家」をみずからのものとして、自明の前提に置くか否かは、議論の初発でその方向を異にするのである。

この問題関心を私自身の関心として引き受けるならば、「国家」を考えるこ

とは、いま「健全なナショナリズム」の問題を再考することだと考えている。たとえば2002年は、この「健全なナショナリズム」の発揮された年であった。前半は、日韓の同時開催によるサッカーの世界カップに熱狂し、若者は応援するチームのために日の丸の小旗を振っていた。「日本人」が「日本」のナショナルチームを応援する「自然」な一体感が国民を捉えたのである。そして後半には、北朝鮮からの「拉致被害者」の問題が国民的関心を一手に集める。植民地統治下での朝鮮半島の人々に対する強制的な徴用や連行は忘れ去られたまま、みずからが被害者の親族であるかのように、国民的共感の共同体が出現していた。

排外的なナショナリストとして知られる東京都知事は、教育現場での「日の丸」「君が代」の強制に踏み込んだ動きを見せ、そのことが問題としていま争点になっている。しかし、若者は強制など抜きに、サッカー場で「日の丸」を顔にペイントし、小旗を振っていたではないか。いったいそれを誰がどのようにして見とがめることができるのだろうか。「健全なナショナリズム」は圧倒的な支持を受けているのだ。

しかし、ナショナリズムに、果たして「健全」と「排外的」との明瞭な線引きが可能であろうか。これは私の根底的な疑念である。たとえば、「拉致被害」をめぐる国民的共感の共同体の出現と、朝鮮総連や朝鮮学校等への様々ないやがらせや暴力を、異なるナショナリズムの問題として明確に分けることが可能だろうか。被害者の悲しみや再会の喜びに共感し涙するあり方と、被害者の憎しみに同一化し、排外的な行動をとることとは、コインの裏表と同様、引き離して考えることのできない問題ではないだろうか。だとすればモグラたたき的に「排外的ナショナリズム」をたたくのではなく、モグラを胚胎させる土台としての、「健全なナショナリズム」こそが、批判の俎上に載せられねばならないのである。そして私は、この「健全なナショナリズム」の担い手として、戦後のオピニオンリーダーであり、今なお高い評価を与えられる丸山真男の存在があると考えている。

子安は、福沢に対して丸山は文明論的理解を欠如させていたことを指摘したが、この指摘を私は、丸山の「健全なナショナリズム」にもとづく、脱亜論的言説構成に対する無理解であると受け止めている。文明が文明であるた

めに野蛮を要求するように、ナショナリズムは国民的主体の立ち上げを、外部との相対的關係の中で実現しようとする。圧倒的な暴力を背景になされる植民地支配とは異なる形で、2002年と言えば、相手チームに対する「われわれ」として、あるいは北朝鮮に対する「われわれ」として、「われわれ」意識とその正当性が生み出されていくのである。こうした「われわれ」の生成が、これからの「国家」を根っこのところで支えていくのではないだろうか。そして顕在化した「排外的なナショナリズム」は、この根っこのところを、「健全なナショナリズム」と共有しているのではないだろうか。

丸山は戦後早い時期の論文で「超国家主義」を問題にした。この用語は占領軍が用いたウルトラ・ナショナリズムの訳語のようだが、以後丸山の用語として戦後日本に定着し、巧妙にその後の日本の歴史認識を規定して来たのではないかと考えている。ナショナリズム自体の本来のあり方が問い返されることのないこの用語によって、戦前と戦後はきれいに分かれたれ、戦前の悪い（ウルトラな）ナショナリズムから解き放たれた日本は、主体的に国家を支える「健全なナショナリズム」の国を目指してきたのではなかったか。戦前の日本をよそよそしい他者とすることで、戦後日本の正当性が確保されてきたと考えられるのである。「超国家主義」という用語は、「われわれ」の時代とは異なる偏向した時代として、過去と現在とを切断する歴史認識をもたらす用語であり、かつ、戦後に「超」（ウルトラ）から分離された「国家主義」（ナショナリズム）を、「国民主義」と訳語を当てることで、無傷のまま生き残らせてきた用語なのである。

いま「国家」を考えるためには、侵略戦争を遂行する「帝国臣民」として主体性を発揮しかつ収奪されるあり方と、「民主主義的な国家」を支える「良識ある国民」として主体性を発揮するあり方とを、同じナショナリズムの問題として批判的に検討してみることが必要ではないだろうか。ナショナリズムと向き合うこと、このことを通じてはじめて、近代日本の、あるいは戦後日本の問題として、「アジア」が浮かび上がってくるのではないか。

おわりに

最後に、戦後理解について一点だけ述べておきたい。まずは子安の発言から見ておこう。

東アジアと近隣諸国、ことに中国と朝鮮半島との本質的な関係の修復を未解決のまま日本は経済大国として再び世界の先進諸国の間に重要な位置を占めていった。だが日本はアジアにおける、ことに東アジアにおける明確なみずからの位置づけをもっていない。あるいは国家として自覚的に位置づける意志を日本はもっていない。日本にとって東アジアの問題は未解決である。

子安は戦後日本にとって「アジア」は「未解決」であるとする。「政治的に空白」であり、「アジア問題への国家的判断を停止したまま過ごしてきた」と言う。この「未解決」「空白」の意味するものは重い。以下で、この問題の重さをあらためて突きつけたことがらとして、90年代の「元従軍慰安婦」のcoming outについて触れておきたい。「元従軍慰安婦」の要求に対する政府の対応や、以後問題化した様々な争点は、日本社会において東アジアの問題がいかにも「未解決」であるかを端的に表しており、現在も「未解決」のまま進行形の問題として存在し続けている。しかし、いまここで考えてみたいのは、そうしたcoming out以後の問題ではなく、それ以前のことである。「空白」とは単に何もないということではなく、加害を持続させるものであるからだ。

差別の問題を考えるときに、具体的、能動的な差別とは異なるあり方として、「無視」(neglect)ということのむごさがしばしば取り上げられる。あたかも相手が存在しないかのように振る舞うことは、その分かりやすい例と言えよう。この言を用いるなら、日本社会は「元従軍慰安婦」を「無視」してきた。この世に存在しないかのように、戦後何十年にもわたって放置してきたのだ。いや、正確に言おう。「放置」する対象としてすら認知してこなかったのだ。あたかも存在しないかのように「無視」する中で、日本は戦後をおくってきた。

ある著名な近代史の研究者は、80年代半ばの時点で、戦後の日本史研究を概括し、社会的弱者や少数者の問題に、歴史学がどのように取り組んできたのかを述べていた。しかし、そこに「慰安婦」問題の単語はついに一言も出

てこなかった。それはこの研究者の問題などではない。まさに80年代の日本社会の問題をそのままに写しだしているのだ。誠実に戦後社会の中で、平和や平等のために発言してきた人々にすら、この問題は問題として認知されることなく、あたかも存在しないかのように「無視」されてきたのである。「無視」していることにすら気づかれない存在として。

彼女たちへの謝罪も、また逆に排除や攻撃も、問題化するのとはカミングアウト以後のことである。それ以前に日本社会に存在したものは、まさに「空白」であろう。現在進行形の「空白」や「未解決」の問題を、もう一度戦後社会の問題として、「無視」の中で生きられた時間の重みとともに、捉え返すことが求められているのだ。

この捉え返しは、冒頭でも触れたように、「アジア」を考えることが、「アメリカ」に向けられた顔を考えることと、不可分の問題だとするところになされねばならない。なぜなら「アジア」（「元従軍慰安婦」）の不在は、「アメリカ」の实在との関係の中で、初めて問いうるものとなるからである。

※本稿は、科学研究費補助金、基盤研究Cによる研究成果の一部である。