

「ナショナルなもの」に関する断章

中 谷 猛

はじめに 「ナショナルなもの」への接近

近年、日本においてナショナリズムに関する著作や翻訳が数多く刊行され、また広く論壇・ジャーナリズム界でも関心が高いことは『思想』の特集号を拾い出すとよく分かる。たとえば1993年1月号の『思想』(No. 823)は「ナショナリズム」について特集し、つづいて1995年8月号(No. 854)では「人種/民族/国民」を、さらに1996年5月号に「民族と国家」のテーマをそれぞれ取り上げ特集した。こうした状況を目にすると、戦後のナショナリズム研究史の整理が必要なことは確かだが、さしあたり私の作業はこれを目指すものではない。この断章は近年のナショナリズム研究の動向を念頭におき、またナショナリズムと「ナショナルなもの」とに関わる議論を前提にしているが、概して「ナショナルなもの」といわれる実体、あるいは要素とは何かを考えることにある。この断章は疑問を解くための素材に関する一端を記したものにすぎない。

まず拙稿では「ナショナルなもの」といわれる不定形な構成要素が複雑多岐にわたることを想定し、その整理に取り組む一方、近代以降の「ナショナルなもの」の特質とナショナリズムとの間にみられる論理的関連性の問題を射程に入れている。というのは両者の複雑な関わりの筋道を探ること、つまり、近代以降の国内外における政治状況の複雑な交錯過程のもとで形成される両者のつながりが多少とも明らかになれば、ナショナリズム研究の整理に役立つと考えるからである。

概してナショナリズム研究は複雑多岐にわたるが、さしあたりその動向に関する知識があるので行論との関わりにおいてみておこう。日本では総じて西欧的ナショナリズム論に依拠した研究が積み重ねられ、その上に立ってたとえば丸山眞男の「超国家主義の論理と心理」（1946）や「日本におけるナショナリズム」（1951）が発表され、その後関連する多くの著作、たとえば竹内好『日本とアジア』（1966）などが出版されたことは周知の事実である¹⁾。もちろん現在ナショナリズム論においても外国のナショナリズム研究の影響があって、そこに二分法的発想、すなわちシヴィクかエスニックかのどちらかの要素に論点をおく傾向が見られる。同時にその発想からの脱却をめざす知的模索が続いていることは確かといえる²⁾。

いまや多様化したナショナリズム研究は、多文化主義論やアイデンティティ論の活発な議論に刺激を受け、この研究において取り上げられる問題領域は複雑化の一途を辿っている³⁾。その理由として、従来の西洋中心主義への批判やいわゆるグローバリゼーションの波が世界を覆い、堅固な制度の枠組みをもつと見られた国民国家の「揺らぎ問題」がナショナリズム論議とからむ状況にある。

さて近年では、「エスニックなナショナリズム」論が脚光を浴びている。たとえばアントニ・D・スミスが浩瀚な著作『ネイションとエスニシティ』（1986）を出版して、民族の起源をさぐるうえでの歴史社会学的考察の重要性を強調した。この著作は国際環境の変化とあいまって、「階級」と「民族」に力点を置いた国民国家の発想に立つ従来のナショナリズム論にはない視点が議論を呼んだ⁴⁾。

もちろん現代のナショナリズム論のもとで、「ナショナルなもの」と「エスニックなもの」とは交錯しており、それらの要素とナショナリズムとの密接な関連性が様々な文献において言及されている。つまりこうした議論ではどれもが重要な構成要素として認識されていることは間違いない。ところが特定の土地と歴史に淵源をもつ特殊性としての「ナショナルなもの」は場所的契機の強い規制をうけるものの普遍的原理を内包する自由主

義とも民主主義とも接合する要素を持っている。したがって、それらと切り離して論じることは難しい。

たとえばフランス革命とナショナリズムとの関連性を念頭に置けば、その接合は容易に分かる。また「ナショナルなもの」はパークのいう階層制原理に根ざす保守主義や愛国主義に支えられた社会主義の主張とも深く関わる。それゆえ一般に言われるように「ナショナルなもの」とは非合理的の要素が大とみなし、その側面を強調する言説には留意がいる。さらに、それがナショナリズムにだけ関連性を持つと考えることは議論の領域を限定することになるだろう。

ここで近代以降の日本に限定した場合、「ナショナルなもの」とナショナリズムの関連性が議論の前面に押し出されたことは明白なように思われる。そのテーマを並べて見れば東洋と西洋との対抗的思考枠組みのもとで復古と維新、尊王と攘夷、鎖国と開国、国粹と文明開化などが見られる。昭和時代になると、近代と反近代の対抗図式をもとに「近代の超克」をめぐって論戦を展開した「日本ロマン派」や「京都学派」らの議論がある。その中に「国体護持」と民族主義の問題がテーマの中核として顕著に現れたことはよく知られている⁵⁾。

ところで、「ナショナルなもの」とは無定形な概念である。もともと「ナショナル」(national)の言葉自体が外来語であり、それに判断のよりどころとする規定があるとはいえ曖昧さは依然として残る。西欧近代に生まれたナショナリズムは「ナショナルなもの」を思想的土壌にもつが、それぞれの国においてその土壌はなによりも地域の言語や宗教や習俗/伝統といった特殊な文化的歴史的形成物といってよく、それゆえナショナリズムの発現形態も各国において異なってくる。

一般的に言えば「ナショナル」とは国民的、国家的、人民的や全国民の関与するもの、また愛国的と言い換えることはできるし、さらにエスニックあるいは民族の特有性や国立/国定の意味もある。言葉が文脈上様々に使い分けられることを考慮に入れても、たとえば訳語として「民族

的」を取り上げて見ればそこに込められた複雑な意味が推定できる。この概念に関して、「民族的なもの」は何かという問いが直ちに与えられると、それをめぐって見解が分かれることは、一例として小坂井敏晶『民族という虚構』（東京大学出版会、2002）を取り上げれば明らかである。この著作では民族のもつ虚構性が明快に分析されて議論の素材となる。

また「ナショナルなもの」を基礎に形成される近代のナショナリズムから見た場合、たとえばフランスのナショナリズムとドイツのナショナリズムでは祖国愛の強さや愛国感情の発露において同じであってもそれぞれ歴史的文化的背景を異にするため、ナショナリズムを一律のものとして扱うことは危険であろう。つまり様々なナショナリズムがあると考えの方が議論を進めやすい。だとすると「ナショナルなもの」の内実が当然問題として浮上してくる。アントニ・D・スミスが『ネイションとエスニシティ』において語ったように支配的なエトニ、つまりエスニックな共同体と「ナショナルなもの」とは密接に関連しており、「ナショナルなもの」をこの著作では「ナショナルなアイデンティティの感覚を覚醒させている事実」に求めている⁶⁾。

だがこの規定で問題が片づくわけではない。ナショナル・アイデンティティについてさらに考察を進めなければならないからである。なるほど特定の集団や世代や人々の日常の生活感情と習俗を基底にもつ歴史的形成物が「ナショナルなもの」を構成する。しかし、その「事実」とはスミスが考察したようにある場合には人々の記憶に根をもつ集団の心性や帰属意識、堆積された過去の記憶も含むものでいわば神話や伝統という象徴の形態に刻印されている。それゆえある領土空間・地域への帰属意識は「ナショナルなもの」の構成要素から切り離すことができない⁷⁾。

つまり E. ルナンが国民（ナション）を「人々が過去においてなし、今後もなおす用意のある犠牲の感情によって構成された大いなる連帯心」⁸⁾と規定して、国民を形成する集団意識に注目したことを考慮すれば、「ナショナルなもの」の構成要素に人々に培われた領域的空間的意識を加

えることは今日の研究では自明のことかもしれない。問題追究の領域は人間の作り上げる制度から人々の意識へと重点の移行が見られる。だが、人間集団の意識ひとつとって見ても、それは潜在的なものに関わり複雑多岐にわたる。また共通の意識・規範には一定の持続性があるとはいえつねに変化する側面があることも考慮しなければならない。この変化を前提にすれば、「ナショナルなもの」の内実がある程度捉えがたいものとなることは明らかであろう。

「ナショナルなもの」という場合、その構成要素にどのようなものを想定すればいいのか、それは決して自明の理ではなく、近代的なものとして以前の歴史的過去との堆積との混成が前提にある。したがって、やはりそれぞれの文化現象の個別的な検討から始めねばならないだろう。

さしあたりその要素群について諸個人の意識面を規定する価値規範としての「ナショナルなもの」の形成に絡む宗教的倫理的な事象の問題と諸個人を結びつける地縁の共同体における集団意識の形成に関わる様々な問題(土地の習俗や共通利害、地域の神話や過去の記憶などの「古層」に連動するもの)、さらに近代では同一の言語の使用・普及が生みだす共属感情や集合的経験を前提に形成される攘夷感情やアジア像が「ナショナルなもの」の覚醒に及ぼす影響など、つまり「われわれ」(それは「他者」の存在についての認識とそれらとの関わりなしには形成されえない)という内なる連帯感を育む集合心性(マンタリテ)について考えてみよう⁹⁾。

大局的には歴史的に蓄積されたいわゆる伝統としての地域的な「ナショナルなもの」(プレ・ナショナルなものとの混合)の残存が認められるが、考察の眼目は近代化の過程で加工され、あるいは創り出される重層的な「ナショナルなもの」にある。それを基盤にして全国民的規模の政治的ナショナリズムへの転化/形成にいたる多様な道筋の解明がいるにちがいない。私にはこのプロセスの解明がきわめて重要であると思われる。この断章はそれに向う作業、つまり仮説を構築するための素描にすぎない。

「ナショナルなもの」に関する断章（中谷猛）

- 1) 松沢・植手編集『丸山眞男集』第3巻17ページ以下、『丸山眞男集』（岩波書店、1995）第5巻57ページ以下参照。橋川文三『ナショナリズム』（紀伊国屋書店、1978）や日本のナショナリズム論文献を収録した吉本隆明編『ナショナリズム』（現代日本思想大系第4巻、筑摩書房、1964）は研究の手掛かりになる。最近の著作に黒宮一太『ネーションとの再会 記憶への帰属』（NTT出版、2007）がある。外国におけるナショナリズム研究の翻訳は多数あり、適宜必要な文脈の注で提示する。
- 2) ヤエル・タミール、押村他訳『リベラルなナショナリズムとは』（夏目書房、2007）この著作はナショナリズムとリベラリズムを相互に排他的に考える傾向に批判の目をむけナショナリズムを非合理的なものと捉えず、その論理をリベラリズムと接合しようとするもの。酒井直樹他編『ナショナリティの脱構築』（柏書房、1996）は「単一民族社会の神話」に鋭く切り込み、「文化を国民共同体や民族共同体の内部に偏在する媒体のごときもの」と考える立場を批判している。同書13ページ。
- 3) 民族を手掛かりに広くナショナリズムを論じたものは多い。たとえば川田順造・福井勝義編『民族とは何か』（岩波書店、1988）、運實重彦・山内昌之『いま、なぜ民族か』（東京大学出版会、1994）チャールズ・テイラー他、佐々木毅他訳『マルチカルチュラルイズム』（岩波書店、1996）。
- 4) たとえば高島善哉『民族と階級 現代ナショナリズム批判の展開』（現代評論社、1970）では民族と階級が基本的カテゴリーとして認識されている。同書27ページ。
- 5) 吉本隆明は「日本のナショナリズム」のなかで大衆のナショナリズム、知識人のナショナリズム、そして支配層のウルトラナショナリズムという視角のもとに議論を展開している。吉本編前掲、41ページ参照。
- 6) アントニー・スミス、巢山・高城他訳『ネーションとエスニシティ』日本語版への序。
- 7) ビエール・ノラ編、谷川稔監訳『記憶の場』（岩波書店、2003）第1巻ノラの序文参照。
- 8) E. ルナン他、鶴飼哲訳『国民とは何か』（インスクリプト、1997）62ページ。
- 9) 社会的結合の理論的側面については二宮宏之『フランスアンシャン・レジーム論』（岩波書店、2007）第七章208ページ以下参照。「ナショナルなもの」を考える場合、社会的結合に含意された統合/結合の作用、とりわけ服従/反逆の契機と場所的制度的契機の複合的作用が注目されねばならない。

1. 文化ナショナリズムにおける 「ナショナルなもの」の位相問題

現代のナショナリズム論における「文化ナショナリズム」（吉野耕作）や「宗教的ナショナリズム」（M. K. コルゲンスマイヤー）にはまさに現代性が刻印されている。それゆえ、今日の国際社会に現象するナショナリ

ズムの隆盛について考える手掛かりになると思われる。「文化ナショナリズム」を例にとると、それは吉野の規定によれば「ネーションの文化的アイデンティティが欠如していたり、不安定であったり、脅威にさらされている時に、その創造、維持、強化を通してナショナルな共同体の再生をめざす活動である」。それはネーションがもつ「独自の歴史と文化の産物」でもある¹⁾。「ナショナルな共同体」の再生やそれを基にした「集会的連帯」について社会学的規定があるとはいえ、概念のあいまいさは複雑な現象を前提にしているので残らざるを得ない。また、概して文化の概念自体が多義的であるため、「文化ナショナリズム」の規定は集団的アイデンティティの解明に役立つが、規定自体が歴史学や政治学など各分野の論議を招くおそれもある。

この問題を敷衍すると人間集団の内面世界に目をむけたアイデンティティ論は近代以降の人間社会とその文化的営為を語る場合、なるほど重要な視角である。もちろん一国の発展に不可欠な条件である特殊な伝統文化が近代化やその文化との融合のプロセスで、とりわけ土着の発想が西欧の近代文明との「接触」や「衝撃」をうけて変化する場合、規模の程度やその強弱は時と場所によって異なるが、総じて変化の大きさは計り知れない²⁾。それゆえ、問題の考察に関して近代以前の文化的土壌が持っていた思考枠組みが被った大きさの問題が「ナショナルなもの」の形成の足がかりとなり、その関連する要素の解明がある。影響力の規模と限界、それを「ナショナルなもの」の二重性として認識しておくことは当然のこのように思われる。言い換えれば近代以前の過去に遡る土着の発想への歴史的考察が不可欠といってよい³⁾。「文化ナショナリズム」は現代の現象を対象にしているが、「ナショナルなもの」を包摂している以上、議論の領域は過去の暗闇につながる。問題を人々の内面の意識に関わる個の主体形成や集団の意識形成に限定すれば、過去の伝統的思考枠組み、たとえば仏教や儒教や神道の言説に基づく人間意識のもつ連続性の意味が問い直されるのは自然なことである。

一方、政治的ナショナリズム、つまり制度を媒介にした権力支配の論理と情熱（制度的側面）や民衆動員とその感情の画一性の促進を図る道具としての側面のナショナリズムに対して、知識人の唱える文化ナショナリズムはアイデンティティ論の視角を内包しているので歴史的過去により深く根ざすことが多い。概して排外的ナショナリズム（たとえば幕末の外国船の渡来に由来するもの）とは関連性があるが、次元を異にするように思われる⁴⁾。

さて、周知のように水戸学をはじめとする復古神道と倒幕・尊王攘夷の運動とが結びつく過程で、たとえば下級武士や地域豪農層が藩次元を超えて国全体という発想のもとに主体的な活動を展開した。彼らを動かした感情や意識が、研究者たちによって「ナショナルなもの」として認識され語られたことはよく知られている。つまり藩を超えた共属感情としての「われわれ」意識の覚醒とみてよい。その感情を育んだ土壌こそいわゆる村落共同体や徳川時代の内部に流動化と向上化の志向を伴う「イ工型組織」⁵⁾の伝統的社会に相違ない。

すでに近世社会に仏教や儒教を相対化する試みはみられたが、神仏分離や教義としての朱子学の正当化や石田梅岩が広めた町人の「商業肯定の思想」⁶⁾などの様々な思想動向が徳川幕府の文化政策の底流にある以上、伝統的発想の土台は緩んでおり時代状況によって相対化の試みが新たな思想的機運、つまり「ナショナルなもの」の芽（地域性の制約を内破するエネルギー）を生み出すことは想像に難くない。

ところで社会の底辺に生きる一般庶民にまで浸透する伝統教団としての仏教は、今日からみれば多くの問題を孕んでいるが、本山と末寺の秩序を支配体制の中に組み込み、檀家制度を徹底することで「家」単位の組織を維持するのに寄与したことは間違いないだろう。とはいえ明治初年の廃仏運動に目を転じると、それがラジカルな神道復古の動向と無縁でなく、民衆にこうした神道の広がりをつうじて「ナショナルなもの」（たとえば共属感情）への覚醒を促したとみることもできよう。

一方、儒学は幕府の重要な文化政策の一端をにない、朱子学にいたっては幕府公認の学理であったが、元来中国からの輸入文化であり中国聖人の教えが土着化するには仏教や神道・習俗との軋轢があったと見てよい。藤原惺窩のように仏教から儒教にかわった儒家の例をあげるまでもなく、儒学の合理主義から仏教を批判すれば儒学自体の相対化も避けられない。末木文美士は『日本宗教史』において富永仲基の例を引いて仏教と儒教の相対化がもたらす意味を概ねこう述べる。仏教も儒教も外来性を払拭できない。儒教が中国からもたらされたものといえ普遍性をもつならそれでよいが、それが所詮中国という特定の文明の中に生まれた特殊な思想とみるなら、それを「金科玉条」と捉えることに疑問があるという⁷⁾。

すなわちインドの文化(=仏道)を「幻」、中国の文化(=儒道)を「文」とみれば、そこに「普遍なき特殊な文化・宗教がそれぞれ並立する」⁸⁾ことになる。言い換えると聖典の相対化のもつ意味とはこうなる。他国の聖典に基準を求めないとすれば自国の古典解明、たとえば国学がその対象となる。その研究は結局、「自国文化の優越性、ひいては普遍性の主張」⁹⁾へといたる。一国文化における「特殊性」から「普遍性」へという言説の力点の移動が文化的ナショナリズムを準備する芽となるだろう。自民族中心への発想の転換が問題となってくる。

もちろん思考の過程においてある基準を求めることはよく用いられる手法でこのことが問題なのではない。自国の優越性や自国の文化を至上と見て他国の文化を排除したり、蔑視したりする場合に無自覚的にか意識的にかを問わずに用いられる思考の枠組みやその基準が問題といえる。

日本では広く農耕民(もちろん漁労生活を含む)の生活からして古くからアマテラス信仰がみられる。周知のように近世の本居宣長が『玉くしげ』で記した一文、「本朝は、天照大御神の御本国、その皇統のしるしめす御国にして、万国の元本・大宗たる御国」はその後の思想伝統からみてきわめて重要な意味を持っている。末木が指摘したように「アマテラスー天皇」をむすぶ思考枠組みが歴然とみられるからである⁹⁾。つまり「ナ

「シヨナルなもの」を考える場合、歴史の中の天皇制問題が重要な手掛かりの一つになるが、神島二郎がつとに基層文化の座標によって「アニミズム－祖先崇拜 君主崇拜の発展系列」¹⁰⁾について指摘した。この座標軸の重要性は今日でも変わらない。もちろんこの指標は周知の事実に属するが、それが内包する問題領域は複雑多岐にわたる性格のものといってよい。アイデンティティの視角から「文化ナショナリズム」を議論する場合、この「ナショナルなもの」の二重性（プレ近代性と近代性）の絡みと土着的発想の連綿としたつながり（神島のいう「基層文化の座標軸」）はきわめて重要といわねばならない。「文化ナショナリズム」論の提起についていえば、議論の射程が自国文化の深層にまで及ぶことを意味している。

- 1) 吉野耕作『文化ナショナリズムの社会学』（名古屋大学出版会、1997）11ページ。また M. K. ユルゲンスマイヤー、阿部美哉訳『ナショナリズムの世俗性と宗教性』（玉川大学出版部、1995）は宗教的ナショナリズムの視角から国際社会の政治的潮流を分析している。
- 2) G. B. サンソン、金井・芳賀他訳『西欧世界と日本』上巻（筑摩書房、1966）17ページ。
- 3) 『丸山眞男集』第5巻60ページ。
- 4) 拙稿『『ナショナル・アイデンティティ』の概念に関する問題整理』（『立命館法学』2000年第3-4号）707ページ。また中谷他編『ナショナル・アイデンティティ論の現在』（晃洋書房、2003）1ページ以下参照。城・宋編『アイデンティティと共同性の再構築』（世界思想社、2005）4ページ以下参照。
- 5) 村上・公文・佐藤『文明としてのイ工社会』（中央公論社、1979）424ページ。近代日本における「家」意識や擬制村の成立と「欲望自然主義」との関連性に鋭い考察を加えた神島二郎『近代日本の精神構造』（岩波書店、1961）は拙論の土台となる。感情的価値の内実に向っているからである。
- 6) 源了円『徳川思想小史』（中央公論社、1973）91ページ。
- 7) 末木文美士『日本宗教史』（岩波書店、2006）168ページ。
- 8),9) 末木前掲、169ページ。
- 10) 末木前掲、171ページ。また、神島二郎前掲、179ページ。

2. いわゆる「古層」問題と「ナショナルなもの」との関係

丸山眞男がいわゆる「古層」問題に言及して以来、思想用語としてある

いは観念としての「古層」については多くの議論がある。丸山のいう「古層」とは歴史的な思想風土の中に埋め込まれた思考のパターン、原型（三つの「基底範疇，なる・つぎ・いきほひ」）である¹⁾。それは普遍的な思想（たとえば儒教，西洋文明）や宗教（たとえば仏教，キリスト教）が伝来され，日本に受容された場合，それら外来思想に影響を及ぼす要素で，とくには外来の諸思想を変容して特殊日本的なものに変えてしまう。その限りで外来文化の変容への契機が含意された作用因，つまりそれらが自然に変化していく素因となる。

「歴史意識の「古層」論文（1972年）において，歴史意識の複雑多様な変遷が十分理解されたうえで「つぎつぎなりゆくいきほひ」として三つの原基的な範疇が明示された意義はきわめて大きい。とくに「古層」は「執拗低音」（バツソ・オスティナート）と音楽用語の比喩を用い丸山はこう説明する。「執拗に繰り返される低音」に対比される「古層」とは「具体的には断片しかとり出せないし，歴史的には外来の体系化された世界像と結合して現出するものですから，「土台」とは非常に違います。ところが「土台」としての「古層」によって，もろもろのイデオロギーが，「基本的に」あるいは「究極的に」制約される。」²⁾このような説明に解釈の入る余地が多分にある。だがこの説明を踏まえると，日本文化の特徴を考える上で，「伝統的なもの」と「外来的なもの」との重層的な存在と透過性についての認識や「古層」概念について文化の基本的構成要素としての位置づけが確認できる。問題はつぎに引用する中に出てくる「日本的」と表現された内容にどのような解釈が可能かということである。

すなわち「こうした諸範疇はどの時代でも歴史的思考の主旋律をなしていなかった。むしろ支配的な主旋律として前面に出て来たのは一歴史的思考だけでなく，他の世界像一般についてもそうであるが一儒・仏・老荘など大陸渡来の諸観念であり，また維新以降は西欧世界からの輸入思想であった。ただ，右のような基底範疇は，こうして「つぎつぎ」と摂取された諸観念に微妙な修飾をあたえ，ときには，ほとんどわれわれの意識をこ

えて、旋律全体のひびきを「日本的」に変容させてしまう。」³⁾

まず普遍性と特殊性との二分的視角のもとで歴史における思想の基底範疇 = 古層が特殊の要素として作用すること、彼の表現を用いれば「執拗低音としての役割」³⁾を認めることにある。そこで求められることは「古層」の輸入文化への影響の度合い（丸山のいう「役割」）が日本の政治文化、すなわち政治社会を構成する人々の行動様式や集団の感情表出や結合方式などの共通部分にどのような変化をおよぼしたのかにかかわる推定と議論である⁴⁾。次に「古層」の役割としてわれわれの社会集団の政治的意識に「日本的」と認識される要素を加味した時代の検討があるだろう。

さらにこの論文の中の注において「江戸時代の神道系思想家から、昭和の精神論者まで、「なる」と「うむ」とを基本範疇とした日本主義の哲学あるいは解釈学には事欠かない」⁶⁾と述べ「日本主義」に言及したこと、つまり「日本主義」についての新たな問題提起がある。このような複雑で厄介な疑問の前に立ちどまらなければならない。だが極論を許されるならば、この論文では特殊性 = 「日本的」要素が観念としての古層と相即不離であるように思われる。「古層」はいわゆる私たちの歴史意識の変容を解明する鍵となる。同時にそれは歴史意識に変容をもたらす連続性あるいは持続性のもつ力（潜在的な力）といえないだろうか。

こうした疑問に対して飯田泰三がこの論文の解題において指摘した点に注目したい。すなわち「古層」における「日本的」特質とは、その歴史的な機能様式ないし全体構造における「個性」を指示するもので、個別的・内容的実体としての「日本固有なるもの」を意味しない⁶⁾。飯田が指摘した丸山の日本の特質に関する解釈には文言記述の厳密さにかかわらず、論文解題の読み手にはわかりにくい部分がある。つまり読み手は自らの疑問、つまり全体構造としての「個性」と個別的・内容的実体としての「日本固有なるもの」⁷⁾との論理的関連や「日本固有なるもの」の歴史的事実とは何かについて考えねばならないからである。

古代社会において広い意味で様々な信仰や神話を信じ、死者たちを畏怖

する気持ちを抱いて生活していた古代人の感情・観念が彼らの共同体意識と未分離にある「宗教意識」と重複することは推定される。日本以外の東アジアや中国北部や南アジアの神話を例にとれば、この宗教意識には類似性があるといってよい。丸山の「古層」論文について言えば、日本神話の個々の説話を他国の神話と比較考量することに重点があるのではない。たとえば神話は歴史意識の次元における全体枠組みの中で「個性」を抽出するための素材にしているにすぎない。抽象的・一般的にいえば歴史的思维的全体構造とその部分的要素との関係、言い換えると「古層」＝「個性」は思想構造の全体的連関の中で位置づけられる、いわば思想構成の一要素にすぎない。この場合思想構造は概して輪切りの・横断的発想に支えられている。

ところが厄介なことに、「古層」論文はもともと日本の歴史意識の解明にむけて書かれたもので、思想に備わる系統性・持続性を持つ作用の側面は重要な役割を果たす。「古層」を「執拗低音」と言い換えて表現する点にこの側面が如実に見られる。つまり「古層」は限定された領域(場所的契機)である「日本」で、その思想に内在する連綿と続く思考の枠組みが含意されている。「つぎつぎになりゆくいきほい」とは持続性の威力を中核に歴史思想を変動的・流動的に認識した表現とも受けてとれる。したがって巨視的に見ればこの観念は持続的で変動を伴う時間性の観念に強く縛られた表現といってよい。

視点を転じて、「古層」が比喩的に「執拗低音」と表現されたことに注目したい。それを思想/思考の連続性の次元で理解するならば、それは私たちの歴史意識を支える重要な構成要素に合成される。それぞれの時代にはその時代の歴史意識があり、具体性を帯びたもの(たとえば『愚管抄』や『神皇正統記』など)で、その限りで日本のある時代に形成された意識そのものと捉えてよい。その意識を他国の歴史文化と比較して「日本固有なもの」ということは可能であろう。だとすると「古層」を手掛かりとする歴史意識の考察において飯田の言うように「古層」は日本的特質の全体

的構造の「個性」の指示に限定することは無理があるように思う。

歴史意識と密接に関連する宗教意識・信仰が広く民衆に浸透した鎌倉時代以降、日本の宗教、とりわけ浄土教や浄土真宗の教えはきわめて日本の思想的風土に大きな影響を及ぼした。それは周知の事実である。親鸞の思想を例にとれば、丸山の「古層」の歴史意識理解ではその思想が超越的普遍をめざす思索に貫かれていたため「古層」の要素に数えることはできないことになってしまう。概して思想史で問題となる「古層」が日本人の歴史意識を規定する重要な要素であることは否定し得ないが、歴史意識自体は時代によって変化し、また時代を遡れば遡るほど、その意識を広い意味での宗教意識と分離するのは難しい。しかも宗教意識と「古層」とは共に人々の日常的規範や慣習の形成に深い影響を及ぼしてきたものであり、それらは行動様式や思考に複雑に絡むものと考えたほうがよいであろう。「ナショナルなもの」を取り上げ考察する場合の難しさは、こうした思想的土壌の奥深さとその基底にある思考枠組みのもつ潜在的な力（丸山のいう「いきほい」）の計りがたさにあるのではないか。そしてこの力の喚起が現実の政治権力の策動に接合されるとき、いわゆる政治的ナショナリズムは大衆的ナショナリズムの歓呼の声に唱和するだろう。「古層」の論理はいわば「ナショナルなもの」の培養基といえないか。

- 1) 松沢・植手編集『丸山眞男集』第10巻（岩波書店、1996）3ページ以下参照。「歴史意識の『古層』」は1972年11月刊行の『歴史思想集』（筑摩書房、日本思想六の解説として執筆された。）
- 2) 武田清子編『日本文化のかくれた形』（岩波書店、1984）147ページ。
- 3) 政治文化概念については内山秀夫『比較政治考』（三嶺書房、1990）に詳しい概念史の考察がある。1956年に G. A. アーモンドが比較政治学の文献に概念的に組み入れたとあるが、さしあたりこの概念によって人類学や社会学や心理学の理論枠組みが利用できる側面に着目しておきたい。同書120ページ以下参照。京極純一『日本の政治』（東京大学出版会、1983）では人生や社会や歴史についてその有限性と不完全性においてなおも最終的な意味を保証する「意味の宇宙」、つまり「伝統的コスモス」や「超越的な永遠の実在が個別、具体的事象、事物と相即不二である、という信仰」、つまりそれを「相即コスモス」と名づけ、この二面から政治文化の特徴を析出しようとしている。同書137ページ。

- 4) 『丸山眞男集』第10巻, 45ページ。
- 5) 前掲第10巻45ページ。
- 6) 前掲第10巻9-10ページ。
- 7) 前掲第10巻解説373ページ。

3. 「プレ・ナショナルなもの」の政治的風土 宗教意識の「他者性」と秩序志向の関係

丸山眞男が日本思想に方法として普遍性と特殊性との二つの尺度から接近し、その特質を析出するために「古層」の観念を案出して以来、私の関心はいわゆる「プレ・ナショナルなもの」と「古層」との関連性をどのように整理するかにあった。なるほど「ナショナルなもの」は先進文明の諸要素を受容し近隣諸国の文物の輸入と加工を経て生み出された一国の歴史的形成物の総体、つまり領土的空間に住む諸社会集団の共通の言語や宗教や習慣と法制度と考えれば、程度の差はあるが当該の支配体制が正当化する「ナショナルな文化」はアジアのどの国でも見られる。したがって、それをもって特殊性の側面、すなわち一国の思想文化の固有性・特質として前面に押し出すことは難しい。

この価値判断を下すにはなんらかの思考上の工夫がいる。加藤周一の著作『日本人とは何か』を例にとれば、地理的風土的条件を論外として横においた場合、人間と「自然」との関係における日本人の感じ方や考え方、造形的感覚の鋭さなどが議論の手掛かりになる。彼はそこに着目して日本人の精神構造に認められる思惟の特殊性があるという¹⁾。

加藤によれば、日本人の精神構造は「非超越的な原始宗教」を背景として成立し、後からきた仏教の超越的な面は「日本人の人口の大部分」においてその精神構造を「根本的に改造する」までに至らなかった。仏教は日本人を変えたのではなく「変わったのは日本人ではなく、仏教であった」と述べ、日本人の著しい二つの傾向、すなわち「造形的な感覚の鋭さ」と

「ものの考え方の日常生活に則して経験的」²⁾であることを挙げる。また日本は自然が美しいという。それは日本人が他国の自然とのかかわりで表現する思考における比較の問題ではなく、自然への「愛の告白」（＝感情）であって、日本人と「自然」との独特の関係から生まれた表現と見る。つまり「自然」を対象として客観的に見るというよりも自己の感情を移入することでそれと一体化したいとする融合的態度に特徴がある。

上に述べた加藤の比較論理の視点と論理展開は、丸山眞男の「古層」の観念に用いられた思考枠組みと違いがあるとはいえ、その論理には重なるものがあると思われる。たとえば外来思想である仏教が受容され変容され秩序の中に取り込まれて行く過程は、丸山の「なる」につらなる一連の認識に通底すると解釈できよう。また確かにそれぞれの立場からみた日本のいわゆる「伝統」に根ざす文化的風土に批判的論調が読み取れる。

ここでは加藤の視点にある比較の要である「他者性」の見方と位置づけが議論に役立つ。加藤は言う「日本国民は他国民の眼のなかに自己の姿を読むことができなかった」と³⁾。その意味の要点は日本人が日本人以外の一切の人間と関係のないことを条件にしているのでなくて外の世界を意識しているのに「外からは見られていなかった」ことにある。いわば地理的環境を思想構造の枠内に想定して、なお国民のうちに見られる「一方的関係」の思考で、比喩的にいえば自画像の追求のような心的態度に疑問を呈しているのである。

この指摘は日本人の自画像とは何かに帰着する。この疑問こそ尹健次が現在日本人の自我意識の問題として追究した著作、『孤絶の歴史意識』⁴⁾の批判的考察の淵源にある要素と思われる。「一方的関係」の思考がもつ政治力学的作用は「ナショナルなもの」を「ナショナリズム」へと変容させる一要因となるのだろうか。私たちの心的態度における「一方的関係」はどのような政治的風土に支えられているのか。

近代日本のナショナリズム、より正確に言えば政治的ナショナリズムは西欧とその文明、つまり「他者性」への反発と自国中心主義の発想に基盤

をもつとはいえ、その中核になる「ナショナルなもの」は歴史的諸要素の複合的産物であるからそのうちの何がナショナリズムに連動するかについては綿密な検討がいる。たとえば加藤が日本人の発想において着眼した「一方的関係」の思考に導く「他者性」の欠如は、文化受容の過程に形成される重要な思考要因で、それが関連する諸分野の議論に影響を及ぼすことは予測できる。しかし、日本思想において「他者性」の欠如を一般的と見るか、時代の特殊的傾向と見るかについては意見が分かれるであろう。

「他者性」をどのように考えるかは、たとえばアレントが『人間の条件』で展開した画一性の社会の到来に対する人間の複数性/多様性の議論を待つまでもなく厄介な問題である⁵⁾。加藤の考察と異なり丸山の場合、むしろ思想分析の重点はたとえば公私の関連をめぐる近代的思惟の構造の析出と明確化にあり、そのための作業に普遍性と特殊性という二項対比による思考枠組みが導入されて、日本思想の「座標軸」の探求とそれに基づく整理にその知力が注がれた。

そこで親鸞の宗教思想を例にこの問題を考えて見よう。親鸞は、鎌倉新仏教(浄土真宗)の創始者として呪術的な従来の仏教を脱却し阿弥陀仏の世界、つまり彼岸信仰に生きる念仏者の立場から同胞同行の連帯を説いた。彼の宗教者としての独自性は「僧に非ず、俗に非ず」を自覚し実践したことにある⁶⁾。

この新しい宗教についていえば、丸山はその教えが「普遍的規範性」を備えているという意味でキリスト教に相当する位置を占め、平等主義の原理に基づく宗教思想の誕生として高い評価を与えた。とくに丸山の「古層」論文では現実の生活世界に強い影響をもつこれらの宗教に関して、「仏教とキリシタンという二つの世界宗教の『否定の論理』」に注目する⁷⁾。もちろん親鸞の思想についての位置づけは歴史意識の「古層」的思考からすれば当然の帰結かもしれない。だがまぎれもなく一つの卓見であろう。

ところが仏教の価値的位置づけは、丸山の場合二面性を持つので説明が要る。教義の元である念仏の信仰とは、現世を超えた浄土の世界を志向す

る否定の論理に貫かれていたが、その信仰は現実の道徳的な善や悪と無関係な無数の因果の関係性、『歎異抄』の言葉でいえば「業縁」に縛られた存在であることの徹底した自覚にある。親鸞であれば人間の自由意志が生み出す善悪の常識を否定して、真の信仰を深めることはできるだろう。しかし当時の庶民大衆、様々な社会的出自から構成される信者一般には難しいにちがいない。もともと人間の「真なる」生き方を問う親鸞の宗教は世俗的な幸福追求の世界とは別物である。

後に巨大な組織的教団となったこの宗教では世俗の現実社会は肯定されていく。とくにその傾向は社会の安定化がすすむ江戸時代に見られた。つまり「報恩感謝」の徳目が強調されれば、それは日常的宗教共同体にあっては「現体制肯定」の徳目になりうるという橋本雄雄の指摘は重要といえる⁸⁾。

また教団の『歎異抄』の取り扱いについて着目すると、阿満利麿の解釈が参考になる。この唯円の聞き書きからなる著作に関して、蓮如が信仰をめぐる人々の自由な討論を「忌避する立場」から「禁書扱い」にした理由が推定されている。阿満によれば、まず蓮如の教団経営者の立場、次に親鸞の流罪処置（「承元の法難」）やその後起こる数々の念仏禁止の法難に見られる権力に刃向かった姿勢、つまり真の信仰に生き世俗権力に屈服しなかった精神に求めている⁹⁾。信仰の場における「権力に対する自律的姿勢」¹⁰⁾は政治権力と宗教の関係という重要課題に留まらず、巨大な組織的宗教集団として発展した教団にとってその存在自体が社会の秩序化に寄与することになる。教団の組織化が体制内への編入と関連を持てば、その歴史過程は「プレ・ナショナルなもの」の制度的契機として形成され、後に二重的構成を帯びる「ナショナルなもの」へと変容する政治的風土となることは十分推定されよう。

敷衍すると信仰を媒介にした人間集団の凝集性が仏法にいう平等主義、すなわち阿弥陀仏の信仰のもとでは「一切衆生」の救済の平等性が、教理上信者集団の同質化や連帯感を醸成するに相違ない。だが、教団自体が体

制に回収されれば多数の信者たちは現世を否定して阿弥陀の信仰に生きる宗教の原理に帰依しないかぎり、大勢順応の勢いに飲み込まれていく。現実社会への安易な妥協(そこに信者としての苦悶が見られたとしても)の傾向といってよい。橋本が指摘した「現体制肯定」に通じる心的態度とは共同体に共属意識をもって暮らす人々がもつ日常生活の維持のための社会結合力(丸山はそこに不合理な情熱を見ている)というなら、こうした要素が「プレ・ナショナルなもの」に付随するのは避けられない。

さて巨視的に歴史を見れば、その後親鸞の意図に反して大加藍の威容を誇る本願寺教団が成立する。キリシタンへの弾圧とあいまってその宗教組織は民衆生活に浸透し日本仏教の中で最大の教団に発展する。支配の体制からすればそれは社会秩序の支柱となるにちがいない。そこで「プレ・ナショナルなもの」とは多数の民衆意識が地域的な歴史基盤のもとに生成する社会意識と渾然一体のもとみなすならば、こうした宗教的な集団組織のエネルギーがある面で政治風土の底辺を支え、また諸制度の組織化に及ぼした影響は看過しえないだろう。

この間の事情について丸山が講義録のなかで指摘した事態は注目に値する。その一文をここで引用しておこう。「近世初頭における、キリシタンの絶滅と、仏教寺院の変質(檀家制と寺請制による行政機構の末端への組み込み)によって、いまや政治権力が、人間の精神と行動を統制する上で最大の社会的ライヴァルをもちや持たなくなったという事態、他のいかなる文化圏とくらべてもむしろ例外的な事態が生れた。」と¹¹⁾。「プレ・ナショナルなもの」の歴史的要素はこうした政治権力の行使との関わりによって生成するといえないだろうか。

ところで、逆のエネルギーの発揮も歴史上見られる。たとえば一向一揆の場合、信仰の原理に支えられた集団の組織性・凝集性が反逆のエネルギーとなり、彼らの連帯感が行動を過激化させる。その場合彼らの心性を形作る「プレ・ナショナルなもの」は地域の閉鎖性を打ち破り革新的な現状変革の立場へと変容する。このような宗教意識における現世肯定主義と

現世否定主義の二つ論理は広く近代以降の「ナショナルなもの」に混交されていく。「プレ・ナショナルなもの」を文化の基層に近代の「ナショナルなもの」をそれへの付加ととれば重層的構造のイメージが得られる。

丸山の指摘を待つまでもなく、およそ底辺に強靱な根を張る伝統の様式が社会に認められる時代を想定するとき、ある信仰を媒介にした地域の同族あるいは同属団体的社会に近代から見て多様な「プレ・ナショナルなもの」の価値が覚醒される要素は多分にある。それらがその後の歴史的環境、つまり外的条件や国内の政治的対立の影響を媒介にして地域を越える社会意識を生み出していく文化的土壌となることは容易に推測されよう¹²⁾。一方的関係のもとに成立する「他者性」と秩序志向の相補的な連関がプレ・ナショナルな精神風土に溶け込んで、近代の「ナショナルなもの」に接合されれば、感情共同体を取り込む国家の基盤は強化されるにちがいない。

元来、様々な宗教に見られた苦悩の救済と内面に向うエネルギーや、布教による教団の社会化と分散化のダイナミズムによって、それぞれの集団に蓄積された心的態度は、近代以降の体制による秩序整備と政治化が促進されるにつれ、いわゆる国民形成＝「ナショナルなもの」の保持主体に接合されて、底辺に広がる感情、つまり郷土愛を超えた信念共同体としての感情に溶解していく。とくに民衆の「ナショナルなもの」に根ざす制度的「国家」への信頼は、政治的ナショナリズムの働きかけによって未来の建設に有効な「神話」などの普及に助けられ、覚醒される。またそれは、政治的エリートや知識層の憂国的言説の影響と活発な言論によって『国民之友』の社説（1891/5/23）に見られるように「偉大なる国民」、つまり国民の自尊心が醸成される土壌となる¹³⁾。

1) 加藤周一『日本人とは何か』（講談社、1976。引用論文の初出1958年、講談社学術文庫）12ページ。三枝博音は『日本の思想文化』（中央公論社、1978）で加藤と異なる視点から「日常の実践力と政治的実行力とでもって浸透されている或る特殊の型の思考力」（同書71ページ）に言及している。いわゆる日本人論は「日本的」集団主義の議論と密接な関連がある。だがこの概念は不鮮明な部分がある。恒吉僚子はまず自我構造レベル（他者との一

体感の強い包括的自我価値と所属集団への帰属が自我意識の中心的要素となる), 価値レベル(集団や他者に対して同調を重んじる思考様式, 個人利益と集団利益とを対立的に把握しない「群れ」の発想, 行動レベル(集団や他者に対して状況等に応じて同調しがちな行動様式)の三次元に分類し, この概念を価値 行動の中で認識する傾向を指摘しているが, 「日本的」でない集団主義が現在見られると主張している。「文化と社会構造 日本人論の比較社会学的考察」(『思想』92-4, 811号)60ページ以下参照。本稿ではさしあたり価値 行動レベルを念頭においている。

- 2) 加藤前掲, 12ページ。
- 3) 加藤前掲, 9ページ。
- 4) 尹健次『孤絶の歴史意識 日本国家と日本人』(岩波書店, 1990), 彼はこの著作で日本人の歴史認識の仕方を分析している。
- 5) さしあたり, 寺島俊徳『ハンナ・アレントの政治理論』(ミネルヴァ書房, 2006)7ページ, 198ページ参照。他者性の議論はこの複数性の議論と密接に関連する。姜尚中は「他者とは誰のこたか」と問い, 思索をめぐらしている。『オリエンタリズムの彼方へ 近代文化批判』(岩波書店, 1996)1ページ以下参照。思考枠組みとして「他者」はオリエンタリズムによって作られてものに過ぎない。
- 6) 吉本隆明『最後の親鸞』(筑摩書房, 2002)105ページ参照。なお親鸞については家永他編集『親鸞』(『日本思想大系11』, 岩波書店, 1971)の解説471ページ以下を参照。また谷川理宣他『歎異抄事典』(柏書房, 1992)参照。
- 7) 『丸山眞男集』第10巻60ページ。
- 8) 森竜吉編『親鸞はいかに生きたか』(1980, 講談社)332ページ。
- 9) 阿満利磨『無宗教からの『歎異抄』読解』(筑摩書房, 2005)211ページ以下参照。また山折哲雄『悪と往生 親鸞を裏切る『歎異抄』』(中央公論社, 2000)はこの著述についての斬新な解釈といえる。
- 10) 家永他編集『親鸞』解説492ページ。
- 11) 『丸山眞男講義 日本政治思想史1967』第7冊, 146ページ。また, 『忠誠と叛逆』では日本仏教についてこう述べる。「日本仏教と忠誠観との内面的連関は, 普遍的規範性よりは, むしろ仏陀の「慈悲」とそれにたいする「感謝」と「報恩」の観念が現世化されて, 主従もしくは親子関係に転移したところに見られる。その場合, 絶対帰依の感情, あるいは広大無辺の仏恩に対する無限の報恩の観念は, どちらかといえば前述した忠誠行動のダイナミズムへの非合理的な源泉として作用する。」丸山前掲第10巻181ページ。
- 12) 『丸山眞男集』第5巻67ページ以下参照。
- 13) ケネス・B・パイル, 松本三之介監訳『新世代の国家像 明治における欧化と国粋』(社会思想社, 1986)205ページ。その他近代以降の日本のナショナリズムについての研究は多数あり, 近年に刊行された姜尚中『ナショナリズム』(岩波書店, 2001)や米原謙『日本政治思想』(ミネルヴァ書房, 2007)が問題を考えるのに役立つ。また翻訳ではマーサ・C・ヌスバウム他, 辰巳伸和/熊川元一訳『国を愛するということ 愛国主義の限界をめぐる論争』(人文書院, 2000), ラウル・ジラルデ, 中谷他訳『現代世界とさまざまなナショナリズム』(見洋書房, 2004)を参照。

4. 「アジア主義」とアジア観における「ナショナルなもの」

一般的にいえば「ナショナルなもの」は言葉の成り立ちとその用法からして近代社会の文化形成と不可分である。近代において二重的な構造を持つ「プレ・ナショナルなもの」/「ナショナルなもの」をいま「日本的なもの」と読み替えることは可能であろう。そうすれば私たちは「日本的なもの」とは何かという問いにつねに直面せざるを得ない。「日本的なもの」とは外来文化の受容の中で領土的空間の特質が育む過去の伝統的文化の総称と捉えれば、それは一国固有の文化の特質に等しい。したがって、それは他国と比べて、特殊性の原理が中核をなす文化の総体と考えてよい。問題は特殊性の原理に基づく特質とは何かである。その文化的風土について語る場合、シンボルとしての「日本」が中心的な役割を果たすであろうが、この「日本」に込められた意味が問題となる。その際、注意すべきことは酒井直樹が指摘したようにまず「西洋と近代との二重映し」の現象と自文化や伝統を特殊性と見る場合に「西洋」がその参照軸となることについての批判的意識が私たちに求められる¹⁾。また南博が『日本人論』において考察したような近代以降の様々な「日本」にかかわる「日本人」論が複雑な議論に絡むことは当然のことである²⁾。

広く日本文化を「雑種文化」と喝破した加藤周一には、審美的視角からする「日本的なもの」についての考察があり、さしあたり問題追究の手掛かりになる。彼の見解によると、日本に固有の美的範疇として挙げられる「ものあわれ」や「わび・さび・枯淡」が江戸時代に固定された観念であると捉え、それら「日本的なもの」は文学・芸術の限られた一面を代表するものにすぎない。宗教や文学・芸術などに視野を広げて見渡せば、むしろ「感覚的豊饒と実践的な論理、風刺的機知と心理的洞察の才能」³⁾の豊かな土壌が見出されるという。つまり日本人の実践的論理と感性、広い意味での心理面に考察の力点が求められる。

その例として加藤は『今昔物語』に生き生きと描かれた民衆像や「狂言」に見られる人間心理の鋭い観察力や風刺的な機知をあげた。また中世仏教の宗教面や文化面における人間学の発展に驚きと賞賛の感情を表した。この人間学とはたとえば『教行信証』の思想における人間存在について星野元豊が指摘した「自己存在の生死的矛盾」⁴⁾にその核心がある。この要素こそすべての人間がもつ存在の不安への遍在性、そこに目を向けることは普遍的な原理に至る知的営為に通じるにちがいない。「ナショナルなもの」の議論では、すでに述べた「プレ・ナショナルなもの」に含まれるこの人間の存在に関わる根源性への観察力が弱いのではないか。人間存在の根源性への視角を欠落すれば、議論の持つイデオロギー性が前面に出て、それに左右されることになりかねない(たとえば志賀重昂のいう「大和民族」)⁵⁾。

つまり人間社会の知的土壌に累積された前述の二面的側面(通常伝統の名のもとに一括される)と「自己存在の生死的矛盾」との密接で複雑な関連の元に形成される社会意識=集団的アイデンティティが「ナショナルなもの」の覚醒に大きく作用するにちがいない。たとえば近代におけるアジア主義の議論が活発になると、こうした言説に関わる認識ではこれら二面性の把握が希薄なため、それは概して不合理な情熱として処理される傾向がみられたといえる⁶⁾。

総じて近代の「ナショナルなもの」に関する議論の場合、たとえばアジア主義者の言説が多用するシンボルとしての「日本」に込められた意味は複雑多岐となる。その場合、二つのことに留意がいる。一つは私たちの固定観念に関わるもの、すなわち私たちの文化や芸術の特殊性への偏見が固定化され、一面的に強調されたり誇張されたりする結果、それが文化や思想の本質をなすものだと容易に考えてしまう傾向である。そして二つ目としてこうした思考傾向を助長する力として政治権力の作用やマスメディアの働きへの社会科学的な認識と分析の必要性である。

近代以降の歴史を振り返れば、政治権力はシンボルとしての「日本」を

駆使して価値尺度の一元化（たとえば「教育勅語」や戦後の「単一民族」説）をめざし、社会にある異質な要素の排除や差異化の障壁の除去を通して多様な要素（エスニックな民族集団、とりわけ在日朝鮮人や在留外国人など）の人間集団を統合し、同化しようと努めてきた。つまり、政治的作為に基づく特殊性の原理を根底にもつ「ナショナルなもの」が近代国家の統合作用に動員される場合、人々の感情に触れる心的要因に「日本」という言葉が様々な権力作用と文化装置の駆動によって一体感を生み出す。この感情共同体のメカニズムが問題となる。

ここで近代国家の次元に議論を絞れば、まず明治新政府の方針にしたがって国民国家の建設とそのもとでの制度の集権化が進む。形成途上の「国民」（大日本帝国憲法では「臣民」）に対して、精神的領域での価値の一元化をめざす方向は教育とその行政政策に端的に見られ、周知の「教育勅語」の「克く忠ニ克く孝ニ」に見られる。この勅語のイデオロギー的中核に「家族国家」観があったこと、また明治政府が「忠君愛国」のもとに天皇への絶対服従の精神を広く国民に涵養していったこと（1882年「軍人勅諭」の布告など）はよく知られている⁷⁾。他方、フランス第三共和政のように民衆をカトリックから切り離し、「祖国愛」を共和制国家の社会的基底に据えようと腐心した事例を考えれば、近代の国民国家の政策として教育などによる愛国心の鼓吹と国民国家の確立とはまさに相補の関係にあったといえよう⁸⁾。感情共同体への制度的介入の側面である。だがそこには対外的要因の作用もある。

日本の場合、愛国心や国威の宣布と相即不離をなすのはアジア諸国に対する侵略戦争の展開がある。この展開過程において植民地の獲得という帝国形成の国家意思が集団的アイデンティティとしての優越意識とアジア蔑視感情との表裏一体の関連性を生み出し、その関係性が観念として「日本」に収斂していく。私たちのアジア観念はこの複雑な関連性を反映した対外認識の産物であったことに留意すべきだ。もちろんイデオロギーの次元から見れば、多様な意味が見出せるが、注目すべきことはアジア観念に

避けられないジレンマが内包されている。姜尚中の言葉を借りれば、「アジアを表象する技法と規律が、そうした世界を観察し、支配し、保持する超越的主体としての日本の都合のいいように構成されているとしても、日本そのものが、アジアというトポスの一部であることことを誰も否定できない。」⁹⁾つまり地理的位置に由来するジレンマの問題といえる。シンボル「日本」の言説には西洋志向と近代化の二重性の構造に超越主体 = 「日本」と客観的な地理的位置とのジレンマが絡む。

すでに文明国を目指すシンボルとしての「日本」の表現が『米欧回覧実記』に示されていたことは周知の事実¹⁰⁾に属する。なかでも近代に台頭したアジア主義はこのシンボルを多用するとはいえ、アジア主義自体はあいまいさと政治的情熱を帯びた言説といえる。それは概してアジア内部に生じる軋轢や抗争を「日本」の政治主導によって解決しようと望み、その手法としてアジア対ヨーロッパの対抗枠組みを巧みに生かした言説の総称といえる。その枠組みの中で議論が錯綜しつつ展開されてきた。

したがって近代における「アジア主義」とは、つまるところ内外の政治的環境の変動過程で「ナショナルなもの」とシンボルとしての「日本」と政治的「ナショナリズム」という三要素の複雑な相互連関を基礎に、同時にそれらに作用する自画像追求型の「他者」認識が基調となってそれぞれの論者の発信した愛国主義的(場合によっては憂国的)な「民族」国家本位の言説の総体と考えられないか。

ところが、それは竹内好によれば、ある内容をそなえた客観的に限定できる思想ではなく、「一つの傾向性」である¹¹⁾。「ナショナルなもの」はこの言説に共鳴箱のように反応し、その思想傾向に組み込まれていく。問題とは一定の方向、自国中心の文明的優越意識による排他主義がアジア認識に付きまとうことにある。この複合意識は近代日本人の西欧への憧憬と自国の伝統の誇りを背景にした屈折した心情的自画像といってよく、私たち一般に通底する他者性の認識と共通の記憶に深く関わる。いわゆる国民に広がる感情共同体はこうした集団心理に支えられており、そのかぎり

M. ヴィノックのいう「開かれたナショナリズム」と「閉じたナショナリズム」の二分的方法による分析は、共通要素、つまり同根の現れ方への認識が背景に退くのでアジア主義の議論では有効と思われない¹²⁾。

言い換えると、「ナショナルなもの」への覚醒が「アジア主義」に接合される道筋の問題点はどこにあるのか、この点について宮地正人はこう記す。

まず、西洋列強の植民地化を促進させる原動力の認識の希薄性にある。第二に東アジア地域の日本・朝鮮・清国が相互に対立する側面をもつことへの視角の弱さにある。第三にアジア諸民族の独立の強調に比べて民衆と民族を組織し相互の連帯を形成する組織論的観点の欠如にある¹³⁾。

近代の「アジア主義」的言説に含まれるこれら問題群、すなわち植民地化の原動力に関する問題認識の希薄さ、近隣諸国における内部対立の分析視角の不十分さや民衆の力を土台にした組織論の欠如性は、私たちの客観的に実態を見て分析する社会科学的思考の弱点を如実に物語る。加藤周一が指摘した日本人の感じ方の特質が裏目にてたといても過言ではない。その弱点は逆に心情次元の「ナショナルなもの」を揺さぶり、シンボルとしての「日本」に回収される条件へと変容していくといえないだろうか。そう仮定すれば、そこにどのような思想環境が想定できるか。それは多岐にわたる。

まず一国の思想伝統や習俗に由来する思想的土壌の豊かさとその土壌の深さからくる要素がある。つぎにこうした土壌の上に受容される西洋文明との摩擦の問題、さらに国民国家建設の過程で展開される諸政策、とりわけ政府主導の対外的問題に関わる歴史意識の形成と相補的な愛国主義感情（一国への忠誠感情）、さらに同時代の国際環境に関連するジャーナリズムの動向と近隣諸国の反応などがあげられる。つまり「アジア」概念と「アジア主義」とはシンボルとしての「日本」「ナショナルなもの」を下敷きに内外の動きにときには心情的な反応を示しつつ形づくられるそれぞれの時期における国際認識にかかわる言説と言い換えてもよい。

さて「アジア」観に内在する問題は、上に述べた検討過程を辿ると「ナショナルなもの」が共鳴箱となるような道筋の一つと思われる。「アジア」という言葉にはおよそ「日本」と同様に世論の同調を助長し、国家意志による価値の一元化のための秘められた意味、つまり自国中心主義価値観と膨張主義の野望の両面の意味が込められていたと考えられる。

問題は、結局、近代に形成される「アジア」観の特質とは何かに行き着く。もちろん問われている「アジア」自体はあいまいなものといってよい。それは現実のアジア地域のことでなく日本に対する抵抗勢力としてのアジアであり、それぞれの国益が絡む政治的言説を背景にもつアジア像であるだけに答えに窮する。多少説明を加えよう。

近代以降を考えてみると、すでに歴史の実体としての中国や朝鮮半島との長い交流の過程で観念としての「アジア」は『米欧回覧実記』にあるように「東洋」と互換可能であり、「日本」と「東洋」とは言説上、密接な関係にあったことは言うまでもない¹⁴⁾。その認識は西欧列強のアジア観、すなわち E. W. サイドの指摘にあるオリエンタリズム（西洋対アジアの枠組みで世界を割り切る西洋的スタイル/思考様式）に強い影響をうけていた¹⁵⁾。逆に日本はこのオリエンタリズムの下で展開される非ヨーロッパ的イメージを巧みに利用して近代化＝文明化を推進するのに役立てた。

まさに「アジア」とは決して地図に描かれた地理的概念ではない。「脱亜の精神」が周辺諸国に対して優位な立場を築くためのイデオロギーとして作用したのではないか。だが近代日本の歴史認識や対外政策、より正確に言えば植民地主義の展開の中でこの地域における革命と民族独立運動に連動するナショナリズムのうねりの過程が反映された共通意識の表象としての意味（自立と植民地化の相補関係）も汲み取れる。だが長い目で見れば、この観念は岡倉天心に端的に見られる「アジアは一つ」（『東洋の理想』）の言説に収斂されて、様々な対外的政治的用語をたばねる機能の一つになっていく。

最後に明治の啓蒙思想家福沢諭吉のアジア観を概括的に検討して、アジ

ア観の論点を整理しておこう。近代日本の進路として脱亜入欧の文明化コースを提起した福沢諭吉の『文明論之概略』は、津田左右吉がつとに指摘したように「慨世憂国の情」¹⁶⁾を抜きに語ることができない。彼のアジア観は西欧の文明史観を下敷きにして、自国の近代化を促進し列強の帝国主義的国際環境のなかで一国の独立を達成する目標と表裏一体の関係にある。そのかぎりでは王朝的中国は、まさに専制支配の遺習に包まれた「半開の国」¹⁷⁾と見る。同じ状態にある日本は一元素の「独裁の神政府を万世に伝えたる」¹⁸⁾中国と異なり、この「神政府の元素」に対して「武力」¹⁹⁾を用いたことを考えれば、日本の元素は二つある。したがって文明論の観点からみれば、変化が中国に起こっても日本のようにならず、西洋文明を摂取する場合、日本は中国より容易であると論断している。

西洋文明を本位とする福沢のアジア観は「慨世憂国の情」をバネにして日本の独立と文明化を目指す立場から議論が起こされたことに積極的意義をみだせるが、歴史的に密接な関わりがある近隣諸国、とくに中国は比較の前提条件において王朝的中国の軽視の立場が明らかで、日本優位の論調を前面に押し出す構成に時代的制約が指摘できる²⁰⁾。

もちろん彼の場合「最上の文明国」²¹⁾、つまり西洋文明に追いつくためには独立国の「権義」を伸ばす戦争や「国の光を放つ」徴候となる貿易が是認される。そしてこうした諸事業を支える者こそ「報国の民」であり彼らの心情を福沢は「報国心」と呼んだ²²⁾。「報国心」とはいわゆる愛国心と言い換えてよい。結局、彼のアジア観とは比較の論理を踏まえた独立国家への志向と愛国心との一体性が思考展開の支柱になっていたことは疑いない。

注目すべきことの第一は、戦争や貿易を「国の繁栄」²³⁾のために是認し、また「一同仁四海兄弟の大義」と「報国尽忠建国独立の大義」²⁴⁾とは相容れない対立的なものと考えていることよりも、一国独立をめざす「ナショナルな」気概が近代化＝文明化を促進する要素とみなしていることである。つまり彼のアジア観では後に現れるような反近代の傾向を帯びていないた

め、「ナショナルなもの」と近代化とは同時並存/補完関係に保たれる。「ナショナルなもの」の中核である「日本」や愛国心は後の左派の言説に見られるように否定的要素として考えられていない。

第二は福沢のアジア観が一国独立の視点を軸に構成されていたことは当時の国際環境を反映したものであることは多言を要しない。「東洋の国及び大洋洲諸島の有様は如何ん、欧人の触る処にてよく其本国の権義と利益とを全ふして真の独立を保つものありや。」ヨーロッパ人の今後の行動を推察すれば「支那帝国も正に欧人の田園たるに過ぎず、欧人の触る所は恰も土地の生力を絶ち、草も木も其成長を遂ること能はず。」²⁵⁾と記す。つまり当時の国際環境を考慮すれば、当然のことであるが、自国の権利拡大、自国の民の致富や智徳の修得、「自国の名誉を耀かさん」²⁶⁾こととの関連でアジア観が語られる。なるほど彼はヨーロッパと日本の「文化的架橋者」²⁷⁾であった。だが「アジア」観については時代を超えることは困難であった、といえる。

今日の視点に立てば福沢の「アジア」観は明らかに裏返しのオリエンタリズムといえる。ともかくこの事例から分かるように「ナショナルなもの」の発露が当時の様々な国際認識の要素を下敷きにして国威の発揚に収斂していったことは間違いない。近代日本の形成期を前提にすると、彼にとって一国の独立と国民の精神的的形成の願望が「アジア」観念の積極面だとすると、総体としての「アジア」観はその負の意識を内包していたことは歴然としていたといえる。こうした「アジア」観を私たちは克服できただろうか。

- 1) 酒井直樹『日本という問題 翻訳と主体』(岩波書店, 1997) 66ページ。
- 2) 南博『日本人論 明治から今日まで』(岩波書店, 1994) 参照。
- 3) 加藤『日本人とは何か』38ページ。
- 4) 『教行信証』解説496ページ。
- 5) 松本三之介編『明治思想集』(近代日本思想体系31, 1977) 7ページ以下。
- 6) 「アジア主義」について竹内好『日本とアジア』(筑摩書房, 1993) が必読文献。さしあたり竹内好編集『アジア主義』(現代日本思想大系9, 筑摩書房1963), 米谷匡史『アジ

「ナショナルなもの」に関する断章（中谷猛）

アノ日本』（岩波書店、2006）を参照。

- 7) 歴史学研究会編『日本史史料 [4] 近代』（岩波書店、1997）の第二章明治憲法体制の成立、第三節における諸資料参照。190ページ以下。石田雄『明治政治思想史研究』（未来社、1954）。石田は天皇制国家の支配体制を支える精神構造として「家族国家」観を考察している。この観念は有機体論と家族主義の契機から構成される。同書6ページ以下参照。
- 8) Cf. Jean-Claude Caron, Michel Vernus, L' Europe au XIX^e siècle, Des nations aux nationalismes 1815-1914, Armand Colin, 1996. pp. 327 seq. Pierre Nora, L'école de la République et le patriotisme. Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national (Revue historique, vol. 228, 1962) p. 73 seq. また有田英也『ふたつのナショナリズム』（みすず書房、2000）、第二章参照、181ページ以下。
また、マーサー・C・ヌスバウム他『国を愛するということ』には一國への忠誠の問題性、いいかえれば愛国主義の限界が考察され問題視されている。
- 9) 姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ 近代文明批判』（岩波書店、1996）129-130ページ。
- 10) 西川長夫・松宮秀治編『「米欧回覧実記」を読む』（法律文化社、1995）2ページの版画では欧米に向かう蒸気帆船に「日の丸」が翻っている風景が印象的である。
- 11) 竹内編集『アジア主義』12ページ。
- 12) M. ヴィノック、中谷・川上監訳『ナショナリズム・反ユダヤ主義・ファシズム』（藤原書店、1995）序文参照。
- 13) 田中・宮地編『歴史認識』（『近代日本思想大系』13、岩波書店、1991）537ページ。
- 14) 子安宣邦『「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）43ページ以下参照。「東洋」を「アジア」として再構成する場合にオリエンタリズムの影響はきわめて大きい、と子安は同書で指摘している。同書130ページ以下参照。また「東洋」の発見について姜尚中『オリエンタリズムへの彼方へ』122ページ以下参照。
- 15) 「オリエント」についてはエドワード・サイード、板垣・杉田・今沢訳『オリエンタリズム』（平凡社、1986）5ページ以下参照。
- 16) 福沢諭吉『文明論之概略』（岩波書店、1987）294ページ。
- 17) 福沢、前掲24ページ。
- 18)19) 福沢、前掲36ページ。
- 20) 子安、前掲19ページ。
- 21) 福沢、前掲24ページ。
- 22) 福沢、前掲239ページ。
- 23) 福沢、前掲238-239ページ。
- 24) 福沢、前掲339ページ。
- 25) 福沢、前掲253ページ。
- 26) 福沢、前掲239ページ。福沢が慶応義塾に朝鮮半島からの留学生を多数受け入れたことは周知の事実である。
- 27) 『丸山眞男集』、第7巻348ページ。

5. 共同体における「ナショナルなもの」

近代ナショナリズムの考察では、一般に共同体と総称されるものと「ナショナルなもの」とが密接な構造的関連をもつことが前提に議論は展開される。まず両者の複雑な関連性を認めたくえでいわゆる共同体とは何かを問うことが議論の整理に必要となる。「共同体」の二重性、つまり「社会」と政治的共同体について考えて見たい。確かに共同体と一般に呼ばれる場合、それは「社会」と等式で結んで理解されることが多い。近年、周知のように共同体の議論は普遍主義と共同体主義の間の論争として脚光を浴び、コミュニタリアニズムとリベラリズムの双方から共同性の解釈をめくって活発な議論が展開されている¹⁾。

なるほど私たちが共同体をどのように捉えるかによって議論そのものが大きく流動する。新聞紙上で多用される「コミュニティ」やそれぞれの都市や町の広報などで用いられる「コミュニティ」の訳語に「共同体」をあてれば、議論の様相は一変して複雑化する。それは市民が法的構成員として認められる国民の「法制度的共同体」のことなのか。

ところが「コミュニティ」は人々の共通の利害問題に取り組むための「協団体」(「共同体」)を意味する場合もある。またコミュニティの訳語としては「社会」が相応しくないのか。さらにユートピアの物語の系譜としての「共同体」論とそのイメージは政治・社会思想の問題に限定されるのであろうか。したがって共同体問題に手をつけると、議論は様々な分野の問題と交錯する一方、他方で関連する諸分野の共同体についての概念規定があってそれぞれの分野で議論は波紋を呼ぶにちがいない²⁾。

他方、近代国家の思想的淵源となる政治的共同体については、論議は古くからある。西欧思想の共同体論議といえば、まずアリストテレスの事例が取り上げられる。彼にとって人間とは集団生活を営む動物と捉えられ、古代アテネの経験を踏まえたポリスでの生活が共同体概念の核心となる。

そこでは自由で兵役の義務を負う家長が市民としてポリス（＝アテナイ）に忠誠を誓う。この市民/兵士の組織的に結合した共同体こそ人間の道徳的完成を目指す最高の形態と考えられた。自由と秩序との調和的観念がこうした認識の一方にあり、他方に市民＝兵士の義務と愛国心の養成の一体性が議論を呼ぶ。ポリスの観念をめぐる現在まで、思想史の上で多くの議論が繰り広げられてきた。例をひけば、周知のポリスに関して公共心と善を追求する共同体の一員＝市民が相互に織り成す社会関係の総体としての位置づけを重視する A. マッキンタイアと自由な理性的存在としての人間に力点を置き、共同体での自己実現＝善の追求が人格完成につながることを主張する J. ロールズの論戦がある³⁾。

共同体に関わる議論には自由と秩序、市民と愛国心、共同体そのものに内在する倫理的要素への着目など多様な論点が挙げられるが、個人から共同体に接近するか、または共同体から個人に接近するかという従来の二分法的な対立的思考の枠組みでは無理なところがある。すなわち共通の記憶や他者性の認識を射程に入れた問題では議論が掘り下げられないように思う。そこで、視点を変え共同体と「ナショナルなもの」との論理的関連的をしぼりたい。その際人々の共同性と集団的アイデンティティ＝社会意識（たとえばポリスにおけるペリクレスの葬送演説を考えれば市民の「祖国」への愛着と理念的人間主義の立場）の密接な関連性が注目される。

日本について言えば、領域住民にとって近代化による「日本」の独自性とみなされた特徴の破壊が意識されるときこそ「ナショナルなもの」への覚醒期と思われるが、「ナショナルなもの」自体が意識の基底にある土着の発想との軋轢/葛藤の過程で再編されていくので、それは何かという問いは行動様式（政治参加を含む）、習慣、価値観など多様な側面からの考察が要求され、難問といえそうだ。

事例として志賀重昂の「国粹保存」⁴⁾の主張が考えられるが、「国粹」の観念についていえば複合意識に由来することを如実に物語るといえよう。ではそれはいわゆる伝統の打破の連鎖に直面するとはいえず、「ブレ・ナ

シヨナルなもの」の側面を重視すれば、前近代の伝統的社會とのつながりが前面に出てくる。「プレ・ナシヨナルなもの」は近代化に対する「土着」の発想として「文明化」の荒波に押し流されていく。それが内包する封建的要素の側面は非合理的なものとして人々に否定的に見られる。明治初年の神仏分離令に端を発した廃仏毀釈運動はその一例であろう。だがこうした公的空間への「自発的参加」が伝統的な共同性の意識の持つ反発によるのか、あるいは新たな政治主体の萌芽とみるかは意見が分かれるにちがいない。

もちろん「ナシヨナルなもの」が近代国家建設の補完物として利用されるとき、ホブズボウムのいう「伝統の創出」⁵⁾とあわせて考えねばならず、その要素は人々の感情の統合化・斉一化を促進する素材として活用される。したがって「伝統」の変容との複合物として捉え直す必要がある。近代において形成される国民意識が「ナシヨナルなもの」を土台に育成されるという場合、この複合的または混合的意識状態が想定されており、この段階での「ナシヨナルなもの」がある特定の土地とその文化空間への愛着（郷土愛）から近代国家の制度的構築物の愛着／忠誠（領域空間に根ざす国家愛 排他的ナシヨナリズム）への対象転換が仮定される。それゆえにこの論理転換に深く関わる体制の政策が具体的に解明されなければならない。

いずれにしろ近代以降では「伝統」の再生産自体が広くナシヨナリズムの発揚と関連するとことを前提に考えると、政治的共同体＝近代国家の建設がとりわけ教育分野において「ナシヨナルなもの」に根ざす感情を涵養し、またその覚醒・形成に大きな影響を及ぼすことは自明の理という固定観念にメスを入れる必要がある。

だが、一体複雑で多次元的な共同体に内在する様々な構成要素のうちどのような部分（制度の作用か、伝統を基盤した共属感覚／意識か、対外認識に対する社会意識の反応か、一般世論か、日本人の自負心が、義理・人情のような日本の心情か、知識人の日本文化論のような言説かなど）、つまり制度と意識、伝統と基層の思惟がそうした人間集団の政治的感情や意

識の生成に働きかける要因とダイナミズムが問題になるのであろう。たしかに共同体が制度として存立する場合、たとえばフランスのアンシャン・レジームをみれば明らかなようにカトリックの支配や国王による権力秩序の樹立を含む広範囲な国家と社会の構造物の総体が想定されている⁶⁾。

一方、近代の政治的共同体といえ、それは国民国家を意味する。国家制度としての共同体を想定すると、この複雑な人間の諸組織や集団の結合体では社会秩序や自由/平等原理の確立などが指標となる法的政治的営みの次元の問題が深くかかわるのみならず、集団意識としてのアイデンティティや共属意識/感情、また世代を超えた記憶の継承や体験と想像力の保持など人間集団の文化あるいは精神的次元の営みまでが議論の射程に入る。というのは制度を支えるのは広い意味での人間の集団的意識と習俗の総体に他ならないからである。総じてこうした問題領域の論理に「ナショナルなもの」 ナショナリズムをつなぐ近代の政治主義の発想が付着し、「ナショナルなもの」に内包された生活的矛盾、つまり普遍的志向を目指す道が閉ざされてしまう。共同体の核心的要素である「公共性」、つまり対等な他者との共存の哲学を手掛かりにすれば、この問題に新しい筋道が見出せるかもしれない。

ところで視点を変えて、人々のどのような共同性がとくに「ナショナルなもの」の要素に影響を及ぼし、その形成と促進に作用するのであろうか。共同性には人びとの一定の共通感覚が前提になる。社会にある秩序観念や作法を前提にした共同性か。個人を超えた利害得失の共同作業を媒介にした場合の共同性か。過去の古い残像や記憶に根をもつ感情や意識に由来する共同性か。おそらくこういったものがすべて複雑にからみあって無限連鎖をなし共同性を担保することは容易に理解できる。その限りでかつて「伝統」社会の概念のもとに一括されてきた共同体概念では問題は十分に掘り下げられないだろう。

いずれにしろ共同体のもとで形成されてきた多様な意識の共同性、とりわけその基礎は言語や宗教や習俗などに基づく共属感覚や共属意識にある

ことは確かで、同質文化と捉える観念の力やそれを促進する感情/意識作用(その意識の働きは西洋人に対する憧れと劣等感との緊張性、同時に異質文明に対する態度、すなわち進取の気風、また社会における権力の長期にわたる支配と服従の関係に由来するものなど)の複雑なつながりの磁場、つまり総体としての「ナショナルなもの」があつてはじめて政治的ナショナリズムのうねりは準備されるのではないが⁷⁾。

すでに触れたように「ナショナルなもの」の要素は重層的でかつ「ブレ・ナショナルなもの」を基底に持つと考えると、まず伝統社会でのもとでは元来人間の自然性としても郷里への愛着=自然な形で郷土愛が浮上する(「素朴なナショナリズム」ともいわれる)。人間集団に広く見られるこの感情は、その土地に生まれ生活する人々に地縁結合を包み込んで存在していた、と考える方が合理的であろう。E.ケドゥーリーはナショナリズムとパトリオティズムを区別して、ナショナリズムが政治的教義であるのに対して、パトリオティズムとは自国への愛着、または自分の属する集団への愛着であり、その制度への忠誠とそれらを防衛しようとする熱意にあるので、あらゆる人間の種類によく知られた感情であるという⁸⁾。つまり、この感情を遍在的なものと見ると、「ナショナルなもの」とこの感情とは区別しがたい。そしてこの感情が近代社会の形成後も人々に継承されたとみるのはごく自然なことであろう。

したがって一般に「素朴なナショナリズム」として語られる人間の郷土愛感情はいつの時代にも見られる歴史貫通的な感情といえる。固有なものとの持続性との結合、つまり「ナショナルなもの」には西洋で言うパトリオティズムの観念/感情が重なる。だが近代社会でいう「ナショナルなもの」とは、もちろん伝統の創出を考慮にいれても、近代国家の建設と密接に関連して、地域性の枠組みを越えた側面に重点がある(全領域性の志向と地域性の打破)。したがって、たとえば福沢のいう人間交際の中に浸潤している「権力偏重」の傾向が議論の射程にないと、政治的ナショナリズムの転化の筋道は見えてこない。

橋川文三はナショナリズムとパトリオティズムとの間に「微妙な共棲関係」⁹⁾をみているが、それは自然なことといってよく、問題は共同性を担保する制度的意志/情熱を何に求めるかにある。その議論の先には社会集団に内在する結合関係に関わる次元の問題が横たわる。「ナショナルなもの」が共振するのはつねに心性あるいはエートスに刺激を与える制度的な統合力の作用があるからといえないか。この当然の事実と思われる両者の関係の側面に注目する必要がある¹⁰⁾。

- 1) 菊池理夫は「現在の「コミュニティ」とは決して生まれながら自然に帰属するものだけでなく、自己選択によって自発的に加入する集団も、つまり「アソシエーション」も含んで主張されている」と『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』（風行社、2004、223-224ページ）の中で指摘している。こうした二つの概念を共同体論において相補関係として認識することは重要である。またすべての人に面識があり、そこで生まれそこで死んでいくような一定の地域に根ざした「ふるい」共同体はほとんどないとの言及は議論の前提として留意しておかねばならない。
- 2) R. ニスベット、安江・樋口・小林訳『共同体の探求 自由と秩序の行方』（梓出版社、1986）参照。
- 3) アラスデア・マッキンタイア、篠崎榮訳『美徳なき時代』（みすず書房、1993）。ジョン・ロールズ、矢島均次監訳『正義論』（紀伊国屋書店、1994）。拙稿「自由主義論の現在 問題整理のための覚え書」（『立命館法学』245号）参照。
- 4) 松本編集『明治思想集』、10ページ。志賀はいう「故に日本の宗教、徳教、教育、美術、政治、生産の制度を撰択せんにも、亦「国粹保存」の大義を以て之を演繹せんとするものなり。然れども予輩は徹頭徹尾日本固有の旧分子を保存し旧原素を維持せんと欲する者に非ず、只泰西の開化を輸入し来るも、日本国粹なる胃官を以て之を咀嚼し之を消化し、日本なる身体に同化せしめんとする者也」。同書10ページ。また南博『日本人論』31ページ以下参照。志賀の「国粹」は「大和民族」の最も重要な国民的課題であって、後の国家主義的な意味とは異なる点に注意がいる。同書32ページ。
- 5) 「伝統」自体が創り出されるというエリック・ホブズボウムの主張は「ナショナルなもの」を検討する場合、有効な主張と思われる。エリック・ホブズボウム編、前川、梶原他訳『創られた伝統』（紀伊国屋書店、1992）9ページ以下参照。
- 6) 二宮宏之『フランスアンシャン・レジーム論』序章参照。
- 7) 福沢諭吉『文明論の概略』182ページ。「日本において権力の偏重なるは、合ねく其人間交際の中に浸潤して至らざる所なし」。
- 8) E. ケドウーリー、小林・榮田・奥村訳『ナショナリズム』（学文社、2000）68ページ。
- 9) 橋川文三『ナショナリズム』（紀伊国屋書店、1980）20ページ。
- 10) B. アンダーソンが「想像の共同体」論を提起して、「公定ナショナリズム」の起源を詳

細に考察したが、想像力への「愛着」に関する議論は参考になる。B. アンダーソン、白石隆・白石さや訳『想像の共同体』(リプロポート, 1987) 242ページ以下参照。

6. おわりに 「ナショナルなもの」と組織との関連性

人間集団の様々な意識についていえば、主に人々が日常に使う言葉や行為を媒介にして形成されたことはいうまでもないが、とくに人々の意識に見られる共属感覚や共属意識の場合、過去の記憶や「神話」を根底にもつ習俗や社会の諸制度によって持続されてきた側面は看過し得ない。したがってあいまいな「ナショナルなもの」を構成する要素を認識しようとするれば、政治的共同体に組み込まれた諸個人と諸集団のいわゆる「エートス」として考えられてきたもの、つまり人々の素朴な生活感情が長年の歴史的形成物とのかかわりで「自然なもの」とみなされてきた国民的性格や、「文明化」との葛藤の過程で形成されてきた近代の制度的構築物に基づく感情や意識の次元、同じ時代に共に生きる人々に対して共通感覚を浸透させる制度的情熱・感情(天皇制信仰や民主主義への信頼など)に目を向けなければならない。

すでに述べてきたように人々の結合、平たく言えば「きずな」を支える感情/意識の形成の場合を考えれば、社会的あるいは宗教的次元の制度や情念が大きな役割を果たしてきたことは否定できない。一方、政治的情熱が人々の結合に果たす役割は経験知に属するが、いわゆる制度的情熱に付着する願望が人々を結びつける側面は軽視されていないだろう。

たとえば江戸期における武士団の臣従制度をとりあげると、そこではなるほど主君への忠誠にその核心がある。徳川氏の中核となった三河武士の結合こそ幕藩体制の基礎であったことは丸山眞男の指摘を待つまでもない¹⁾。忠誠は特定の政治的社会的情念であると同時に、それらが武士団の組織を媒介にして持続されたものであることに注意を向ければ、制度に支えられた情念の問題は理解できない。「忠誠」という人間固有の心情には

特定の制度を組み込んだ歴史的環境がある。

政治的結合を内側から呼び起こす忠誠の問題について研究した丸山の著作『忠誠と反逆』は上記の問題を掘り下げる手掛かりになる。この著作では忠誠と反逆とは相互に反対概念であっても矛盾する概念でないとの立場から考察が進められている。個人の側からみて忠誠が人格の内面に鋭い緊張を惹起するのは、まさに忠誠行為がその本人を「多元的な忠誠の選択の前」²⁾に立たされるからだという。重要な点はまず封建的忠誠と近代的忠誠の非連続性の指摘である。「人格の忠誠と伝統への忠誠との癒着はどこまでも自我から発する「御恩」の実感を基礎としているから、それを超えてむやみに時間的及び空間的に延長できるものではない。封建的忠誠がけっしてそのままスムーズに明治天皇とその制度への忠誠に連続できない一つの大きな根拠がそこにあった」³⁾と述べ、忠誠についてそれぞれが抱く「実感」の歴史的相違の意味にまで踏み込んでいる。もちろん国家の正統性に信をおくこの忠誠は、近代日本の知識人の多くにみられたような愛国ナショナリズムに接合しやすい。

だが、明治期の雑誌『日本人』の寄稿者の一人、志賀は「比類なき自然美」に強い愛着を抱き、またジャーナリズム界で活躍する三宅雪嶺は日本人の「国民性」に着目し、さらに陸羯南は「国民主義」（＝愛国心）を説いて日本人のアイデンティティに訴えた。つまり「忠誠」という制度的情熱はそれぞれの人格から発せられるので、内外の歴史的環境の変化が生じれば「情熱」自体がその対象を拡散する。そこで愛国の情熱に様々な差異が生まれてくる⁴⁾。それゆえ近代的思想に包摂される「ナショナルなもの」の考察には「欧化」と「国粹」の対立図式でない手法がいるだろう。たとえば「古層」論的接近に行動様式（日本人にみられる集団主義や家元制のような権威主義）の社会心理的側面を考慮するような多角的な認識方法が求められるにちがいない⁵⁾。

第二の指摘は忠誠対象の変化と「実感」の中身が集団意識の変容によって激変していく点にある。すなわち武士団体にある直接的な人格的な忠誠

の基本的パターンは、近代以降では主に天皇と制度的国家へと忠誠の対象が変化する。「伝統的生活関係の動揺と激変によって、自我がこれまで同一化していた集団ないし価値への帰属意識が失われるとき、そこに当然忠節な疎外意識が発生する」⁶⁾のである。ここで指摘された自我の同一化や価値への帰属意識、また疎外意識はじつは「ナショナルなもの」の内実と一体化したものと捉えてよい。したがって「ナショナルなもの」に迫る場合の重要な意識上の要素といえる。新たな条件のもとで政治的結合を制度的に支える意識と考えれば、集団的意識の再編がその非連続性と共に進行していることになる。上に述べたような意識としての「ナショナルなもの」は、すでに触れた歴史貫通的に見られる自然な郷土愛と表裏一体をなし、この再編される忠誠心と複雑に絡みあう。往時にあっては両者の関係が単純であったのに比べれば、近代での制度的情熱はさまざまな回路をつうじて郷土への愛着と癒着して社会的底辺では大衆ナショナリズムの心情的土壌となり、国家建設の側では政治的ナショナリズムとなって現象するにちがいない。このナショナリズムが広範囲な感情共同体の形成を促すといえよう。

第三に積極的忠誠と積極的反逆の問題における時代の政治的 = 社会的緊張の指摘は、個人次元の心情に影響を及ぼす条件であると同時に広範囲に及ぶ感情共同体の形成条件という意味でも重要である。「生活環境が「政治化」している場合ほど、積極的忠誠と積極的反逆との中間地帯は縮小する。」⁷⁾生活環境に強い政治化の波が押し寄せなければ、制度上の忠誠の持続は期待できない。政治的ナショナリズムがいわゆる国民国家に内蔵された暴力装置の発動にいたる「戦争」と表裏一体の関係にあるのはこの「政治化」と深く関わる。近代日本の過去を振り返れば、帝国主義的膨張を目指す対外での様々な「戦争」がナショナリズムの興起にいかにか大きな役割を演じてきたかは言うまでもない。

こうして人々を強力なかたちで結びつける集団の雰囲気や風潮がなければ「ナショナルなもの」はナショナリズムに転化しないであろう。広く国

家的忠誠とはこうした人々の意識の底にある共属感覚などを再編する生活環境の「政治化」の現象をつなげることによって国家本位の忠誠に転化されると考えられないか。したがって諸個人の国家への忠誠を問題にする場合、逆に国家の側からの文化政策やマスメディアの操作などによって国民が政治的に統合され一体化されていく諸施策との相補性に目をむけねばならない。

なるほど人々の忠誠の対象は近代以降では自らの勤める企業や官庁や国家に代わる。それぞれが社会集団の組織に編入されいずれかの集団の一員となる場合、意識に強弱の差はあれ組織への忠誠が求められることは確かであろう。そのことが自らの仕事とその評価につながるからである。ここに他者による承認というより基底的な問題が発生する。チャールズ・テイラーが「承認の必要は、政治におけるナショナリズムの運動の背景の推進力のひとつ」⁸⁾と指摘したが、これは広く集团的アイデンティティ問題につながる。

この次元において生じる様々な問題は制度の支えとなる情念、「ナショナルなもの」と密接に関わるので、きわめて重要な意味を持っている。他者の承認自体が人間存在の本質に関わるからで、「ナショナルなもの」についての考察では表層の現象に限定されてはならないことはいうまでもない。もともと人々の忠誠心の問題が制度に由来する理念、たとえば自由と平等の実現をめざすデモクラシーとその制度のもとで遂行されるさまざまな事業への取り組みに発揮される情熱と不可分なものであることは認識できる。だが、人間存在の根底に関わる要素にまで踏み込むことは従来、きわめて不十分であったと思われる⁹⁾。一般的に言えば政治的結合には正当な目的のみならず制度への忠誠心が無くてはならないものといえよう。政治的ナショナリズムのもつ複雑な魅力の一つはこうした側面から生み出されてくる要素との結合にあると考えられないだろうか。

総じて「ナショナルなもの」からナショナリズム、厳密にいえば政治的ナショナリズムへの転化の論理には、つぎのような条件が必要であろう。

第一に国家本位を機軸にしたナショナル・インタレスト的政策の遂行，第二に国民統合の正当性を謳う政権担当政党の出現，第三に生活環境の政治化，第四に政治的共同体としての国家に公的機能を「委任」してしまう民衆の受動的態度（平たく言えば長いものには巻かれる），集団主義に内在する「ナショナルなもの」を称揚する共通意識（たとえばグローバリゼーションに反発して自国の文化価値を過剰に強調する傾向や言説）の影響など。「ナショナルなもの」とは元来二重性をもつ，いわば過去の伝統的価値とつながる前近代的要素（プレ・ナショナルなもの）と近代において再生産/創造さる要素との合成物であり，その融合性が近代の「デモクラシー」に取り入れられる場合に威力を発揮する。すなわち民衆の権力への参加について多様で複雑な道筋が形成され，自治の精神が活性化すればするほど，その政治的風土に「ナショナルなもの」は浸透する。平等の原理の社会的浸透と「ナショナルなもの」とは対立的なものではなく，むしろ相補的關係といえるだろう。したがって，市民社会における私たち一人ひとりが，また様々な集団が「ナショナルなもの」をめぐる反省的な議論をつみかさね，特殊性の原理の強調に基づく自国中心主義と排外主義の結合，つまり政治的ナショナリズムの陥穽に落ちない道筋を求めていかなければならない，と思われる。

- 1) 丸山眞男集第八巻、『忠誠と反逆』（1960年に初版）岩波書店，1996）173ページ。
- 2) 丸山，前掲169ページ。
- 3) 丸山，前掲177ページ。
- 4) ケネス・B・パイル，松本三之介監訳『新世代の国家像』（社会思想社，1986）80ページ以下参照。
- 5) 神島二郎が日本社会を「馴成社会」と規定した視点は参考になる。すなわちこの社会は孤島に辿りついた外来者は受け入れてもらえないと生きていけないから，そこに溶け込むよりほかない。だからそこに住む人々は互いに異質であっても馴れ親しまざるをえない馴化脅迫観念を持っている，という意味。神島二郎，沢木敬郎他『日本人と法』（ぎょうせい，1978）9ページ。この社会が同時に同調や競争を求める中で「ナショナルなもの」を覚醒させることになる。
- 6)7) 丸山，前掲189ページ。

「ナショナルなもの」に関する断章（中谷猛）

- 8) テイラー他著、佐々木・辻・向山訳『マルチカルチュラルリズム』岩波書店、1997）37ページ。
- 9) 拙稿「ナショナル・アイデンティティの概念に関する問題整理」(『立命館法学』第271-272, 2001/2) 下巻681ページ以下参照。また中谷他編『ナショナル・アイデンティティ論の現在』(晃洋書房, 2003) 1ページ以下参照。

付記 脱稿後、植村和秀『「日本」への問をめぐる闘争 京都学派と原理日本社』(柏書房, 2007.12) が刊行されたが、参照しえなかった。