

光陰似箭

立ち位置

(東京大学) 代田 智明

I.

「立ち位置」ということばがあることに気が付いてから、そんなに時間が経っているわけではない。筆者なら「立場」と書くところだ。これが一般的な語彙だと認識したのは、最近ちょっと売れたと聞く、北田暁広『嗤う日本の「ナショナリズム」』（NHKブックス）のなかで、しばしば見かけたからである。

「本来、自己否定とは自己の立ち位置の欺瞞性[……]を突くものであったはずだ」。「世界と自己の立ち位置を何らかの「本質」にもとづいて固定化しようとする暴力への違和」。「自らの立ち位置の相対性を認識しながら、漸進的な社会改良に乗り出す」などなど。ほかにも「立場取り」ということばがある。「日本の言説空間のなかに[……]「抵抗としての無反省」という立場取りを失効させる形式主義のしたたかさには、注意してほしい」。

このほか該書では、「スタンス」「立場」「ポジショニング」「ポジション」と類語が散見されるので、使われ方はさほど厳密ではないのかもしれない。「立ち位置」「立場取り」ということばは、「立場」があまりにも日常化し、陳腐になってしまったため、生まれてきたのだろうか。

この本は、引用からも窺えるように、自己と世界（社会）との関わりについて、60年代末の学生運動から現在に至る変化を、広告やサブカルを材料に社会的に分析したものである。

学園闘争時代の意識のあり方を、自己否定がモードと化して、自己目的化されると描くところは、なかなか鋭い。団塊の世代を「リベラルの皮を被

った生活保守主義者」と語り、この時代の「主体主義において、じつは「主体」なるものが飽和していることに注意しよう」と指摘する点も、同時代をかすめた筆者にとっては、少々耳が痛いのが、実感はできる。1971年生まれの著者が、日本の精神史を描くとき、この時代から語り始めることも興味深いことだ。もとより該書の趣旨については、違和感はあるけれども、ここは書評の場ではないので、別の機会に譲ろう。

ただ筆者が最も気になったのは、そんなおじさん、おばさんの歴史なのではない。北田によって「ロマン主義的シニシズム」と呼ばれている現代の若者のことである。彼らは大概、イデオロギーとか思想とか、「大きな物語」をはなから信用しない。その点は極めてシニカルだ。だが同時に「大きな物語」を信用しない自分も、うすっぺらだ感じていて、誠実にかつ真剣に、自己の存在に強い不安を抱いている。だからたえず、何かロマン的な対象（あるいは永遠なるもの）に同化したいと希求しているのだ。

授業中に携帯電話で写真を撮っている学生がいる、という話をしたら、ある若い友人がこう言って笑っていた。それは自分の存在が確認できないから、始終アリバイを確保するために写真を証拠にしているのじゃないかと。

ナショナリズムですら、目的ではなく自己の存在証明の手段と化している。この現象は、小熊・上野『く癒しのナショナリズム』（慶應大学出版会）に詳しい。そこでは、若者を含めた「草の根保守運動」の現状が生き生きとレポートされている。彼ら、彼女らは、周りの者と一緒に悪口を共有し、仲間意識の快感に酔いしれるためのツールとして、ナショナリズムに加担するのだ。それは古典的なナショナリズムの風化だとも言えるが、手段としてのナショナリズムというのも、薄ら寒いぞっとする代物ではないだろうか。香山リカが『ぷちナショナリズム症候群』（中公新書ラクレ）

で警鐘を鳴らしているのも、まんざら的是はずれではあるまい。

そこで、空虚な自己を埋めるために、自分を担保するメタ的なもの（超越的なもの）を供給しようとする戦略が必要だとの主張が生まれる。北田のことばで言うと、「何らかの共同幻想への素朴な信頼を調達する必要がある」ということなのだ。大澤真幸が、新しく位置づけなおした憲法9条や民主主義を提案したり（『現実の向こう』海鳥社）、宮台真司が「亜細亜主義」を標榜したりするのは、そうした文脈のうえでのことのようなのである。これらが有効かどうか、筆者としては、疑念を持ってしまいが、いまはこれ以上触れない。

さて「私の立場」というときは、自己と選ばれた対象とははっきり区別されている感じがするだろう。たとえば、私の立場は護憲である、というように。それだけ自己意識が鮮明だとも言えようか。上の例では、立場の替わりに「立ち位置」ということばは使いにくい。なぜかと言うと、このことばでは、両者が微妙に重なり合っているからではないか。不透明な自己とその時その場の役割としての位置とが、相互に浸透している語感がある。「立ち位置」は、曖昧な自己同一性を表すには、より適切なことばなのかも知れない。そして自己とは、アプリアオリでも、明確なものでもなく、本来、流動的で不確実なもののはずなのだ。

II.

筆者の友人に、オーストラリア在住の女性研究者がいる。現在かの地の大学で博士論文を執筆中だが、たまに電子メールでやり取りをすることがある。だいたい前に、北田や大澤の書物を紹介しておいたら、しばらくして刺激的なレスポンスがもどってきた。

彼女が言うには、北田や大澤の議論は、欧米の理論を応用していて、きれいに整理はされているが、面白くはない。とりわけ、そこから別の想像

力が生まれない、というのである。日本人が日本を論じたものを読むと、「日本って重たいなあ」と思うのだそうだ。書かれたことが、ニューヨークやバンコックやカイロの街角でも起きている、という風な連想が湧かない、というわけである。

確かに、北田の議論には、日本の特殊性という要素が組み込まれている。日本のスノビズムという話で、コジューブの議論を紹介しながら、彼はこう述べている。「形式の反復によって内容の実質性を希薄化させていく、というスノビズムの構造は共有されているようにもみえる」。「そうした執拗低音としての形式主義こそが、この国における近代を脱力させ続けてきたのではないか」と。こうした近代日本批評は、牽強附会の気味はあるが、竹内好の近代日本批判にも通じるところがあるのではないか。とすればこれは、2周くらい遅れて、似たような所を走っているような気がしないでもない。

けれども、管見によれば、内容の実質性を希薄化するこのような「形式主義の氾濫」というのは、後発近代化の地域では、同じように起きていることではなからうか。いや実際、今年4月の中国の反日デモには、既述した「ツールとしてのナショナリズム」の側面も強いような気がするのだ。このような症候について、中国知識界からの発言というのは聞いたことがない。日本の知的社会が閉鎖回路にあるのだとしたら、中国のそれも大同小異の気がする。けれども、だからと言って世界に開かれた回路が、グローバルな視覚から生まれるという見解には、やはり筆者は違和感を感じないわけにはいかないのである。

分析的解釈や理論的考察が説得力をもつのは、議論の精密さや鋭さだけによるのではない。それがある種のリアリティと合致するからである。これを別のことばで言えば「腑に落ちる」ということだ。「腑に落ちる」ということについて、ある人がこんなことを書いていた。

「腑に落ちる」ということと、「理解した」ということは別のことである。「腑に落ちる」というのは知的な経験というよりは、むしろものごとの条理が「見えたような気がした」という一種身体的な経験である。／「ああ『そう』だったのか!」。「私の中で、それまで散乱していたデータが「カチカチ」と音を立てて繋がりはじめた」。(内田樹『他者と死者』「まえがき」海鳥社)。

この著者が言うように、この身体的感覚は認識的理解に先行し、それを支えるものである。だから、どのように優れた理論でも、身体的経験に触発されない限り、認識は活きたものにならない。また身体的経験は、知的論理性によらなければ、認識的理解に到達することはない。

この身体感覚は、実はかなり時代的、空間的、個人的な体験に限定されるから、特殊なものであるとも言えよう。だからといって、それが閉じられた回路しか生み出さないというわけではない。奥深く突き詰められるとき、意外な共通性や普遍性を生み出す可能性を秘めている。それは身体感覚と論理性が、外部に向けて開放されているときでもある。まったく文化を異にする人が「腑に落ちる」ということもありうるのだ。いや思想の影響力、伝染力とは、そうしたものであろう。

この身体感覚も、「立ち位置」の形成と深く関わっている気がする。そうだとすると、初めから国境を越えとか普遍的な「立ち位置」などは存在しないことになるだろう。先のオーストラリア在住の彼女は、普遍性を主張しているわけではない。筆者と彼女とは、大澤や北田の議論において、身体的経験が、「立ち位置」が異なっているということなのだ。

もう一つ、彼女が指摘してきた刺激的なテーマがあった。それはアカデミズムの批判的認識が現実の変革にどう関わるか、という古典的な課題である。彼女はこんな風に語っているのだ。

「オーストラリアのマルチカルチャリズムは

どうしようもない主義だ」といくら批判されてみても、私には何の意味もないと思うのは、「じゃあ、私はどうすればいいんですか」ってことです。そんなことは、とくに、あなた方より前に私は知っているし、それで様々なレベルで、自分の正当性も否定されている。あなたは、安全なところからそう言えるかもしれないけど、私にとってはそういう問題ではない。だから、「じゃあどうしたらいいんですか?」っていう質問を、ある学会で、白人男性に向かってしたことがあるんです。そしたら、私がそう聞いているときに、声を出して笑っている人がいました」。

このことばは、つぎの話題にも結びつくのだが、筆者としては、60年代末におけるアカデミズム批判、大学批判を思い出さざるをえなかった。あの運動のとき、学生闘士たちは、教師たちに向かって、あなたの研究はどんな社会変革の意味をもっているのか、と問い詰めたのである。その問いが、ここでまた繰り返されているではないか。

むろん研究者として、言動はできる限り一致させなければならない。だが口舌と現実の改革とは別の領域である。口舌と現実を繋ぐものがあるとすれば、それこそ既述の身体的経験なのだ。筆者は老婆心ながら、彼女が火傷をしないかと、少し心配になっている。

Ⅲ.

けれども、彼女のことば自体には、アカデミズムの領域の問題とは異なる重みがありそうだ。オーストラリアの白人社会において、彼女はアジア系マイノリティーだから、そうした眼差しにつねに晒されている。だからこそ、アカデミズムのなかで、差別に対する批判的言論がいくら横溢したとしても、それでは何の解決にもならない、と苛立っているのである。

無責任な言い方かもしれぬが、そうした身体的経験はとても貴重だ。東北アジアの知的閉鎖性と

いうことを考えると、もしかすると日本はもとより韓国も、中国も、そうしたマイノリティー的意識に対して鈍感だと言えるのかも知れない。その鈍感さが、知的な開放性を邪魔しているという可能性はなくもないだろう。

もちろん、どの国にも差別の構造はある。日本には、アイヌや「在日」やウチナンチューの人々がいる。だがそれらは、社会問題化する以前に隠蔽されてしまう。オーストラリアのように「マルチカルチャリズム」を看板に掲げる必要もない。

中国で、岳飛を民族的英雄にすることに批判が起き（北方諸民族は中華民族ではないことになるので）、蚩尤の名誉回復運動が起こって（南方諸民族とくに苗族が中華民族ではないことになるので）論争になるのは、むしろ健全な社会状況とも言えるのだ。

だがどんなに貴重であっても、マイノリティーの身体的経験とは、苦痛で不愉快で厭なものに決まっている。マジョリティーの憐れむような、蔑むような、ときにはいくらか怯えているような眼差し。こちらは、ふわっと浮かび上がって宙づりにされ、背筋がぞくぞくとしたまま着地ができないでいるような心持ち。いてはいけないのに存在し、言ってはならないことを言ってしまったときの気まずさ。筆者の身体的経験から類推すると、こんなことになるだろうか。

ところで、反日デモのさなか、何かを語らなければ、という思いに駆られた筆者は、「両面の枝——「半日」から「反日」へ向けてのことば——」と題する小文を草した。掲載されたのは『藍BLUE』（第18・19期）という雑誌である。これは中国語部分と日本語部分を合成した雑誌で、中国人と日本人がそれぞれ寄稿している。中日協力誌というところだろうか。

拙文の内容は、編集者が簡単に要約してくれている（秦嵐・燕子「親愛なる読者へ」）ので、それを引用しておこう。「最近の「反日」の話題に

触れ、「靖国は、近代日本がアジアで侵略戦争を行ったことを正当化する象徴的存在と言えよう」と指摘すると共に、中国社会の二つの「閉塞感」を取り上げています」。ここで二つの「閉塞感」とは、内陸農村部と沿岸都市部の経済的格差、それに都市の大衆消費社会化を背景にした、若年層の意識を指している。

そんな文章に対して、「半日」という「立ち位置」をめぐって、若い人から疑義が出された。そういう立場がありうるのか。日々そういう実践をしているのか、と問い直されたのである。

「半日」は「安全なところ」ではない。それを気取って言ったわけでもない。日本社会に対する批判的機能と中国社会に対する批判的機能を、双方に媚びることなく確保する「立場取り」だったつもりである。その「立ち位置」は、コウモリのように双方から叩かれかねない。そもそも「半日」とは仮定のマイノリティーなのだから、本当のマイノリティーの彼ら彼女らが受けているものは、身体的経験は、受けても仕方あるまい、という覚悟であった。

なお筆者は、日々「半日」であるわけではない。日々「日本人」であるのではないように。繰り返すが、アイデンティティそのものは、流動的で、遊動的である。それは環境や条件との相互関係のなかで、選び取られ、決定されるしかない。

ただそうしたなかで、理不尽であろうとも、ある種の不快感と直面することは、不毛な「自分探し」を試みるよりは、ずっと世界が広がることであらう。不透明な他者との交流、それは不快感を伴うだろうが、それを通して自己を開くことが、自己同一性の支えにもなるのではないか。

そんな不確定な自己を表すものとして、「立ち位置」ということばは、なるほどふさわしいのかも知れない、と改めて思った。

(2005年7月17日)