
個人主義の意味 (3)

— 民主主義を支える自立した個人 —

服部 裕*

はじめに

2014年初頭、第二次安倍晋三内閣が発足して丸一年が経過した。この間、さまざまな批判を巻き起こした「特定秘密保護法」の事実上の強行採決や、2013年末の安倍首相自身の靖国神社参拝による中国・韓国のみならずアメリカ政府との外交関係の悪化および歴史認識の諸問題にも拘らず、内閣支持率は60%前後の高い水準にある。その理由は、偏に所謂「アベノミクス」と称するデフレ脱却政策と景気回復への世論の期待と、自民党以外の政党には政権担当能力が欠如しているという国民の判断によると言える。

つまり、「アベノミクス」による円安基調と株価上昇がもたらした上辺の景気浮揚感が、内閣支持率を支えているのである。そうした状況の中、首相は2006年の第一次安倍内閣時に頓挫したさまざまなイデオロギー政策を復活させ、その実現に政権の勢力を注ぎ込み始めている。具体的にはすでに上述した「特定秘密保護法」の他、「積極的平和主義」という「集団的自衛権の行使」や「道徳の教科化」、あるいは「日本史の必修化」や「教科書検定基準の厳格化」、さらには改正教育基本法(2006年)の「愛国心条項の実現」等々の政策である。これらの政策はすべて、復古的な国家主義への傾倒を示している。つまり、第一次安倍内閣当時のスローガンであった「美しい国」や「戦後レジームからの脱却」は、第二次安倍内閣では「新しい国づくり」や「誇りある日本を取り戻す」と表現を変えているが、本質的には戦後の平和主義を反古にして、再び「戦争ができる国」を構築しようという第一次安倍内閣当時と同じ意図に貫かれていると言える。(2014年の年頭所感の中で、安倍首相は「国民の生命と財産、日本の領土・領海・領空は、断固として守り抜く。そのための基盤を整えてまいります」と述べている。)

さらに、年頭所感で憲法改正について「国民的な議論をさらに深めていくべきである」と述べている通り、安倍首相の最終的かつ最大の目標が、平和憲法を「改正」することにあるのは明らかである。デフレからの脱却と景気浮揚は、そうしたイデオロギー政策を実現するための隠れ蓑にすぎない。福島第一原発事故による多大な犠牲にも拘らず現内閣が躊躇なく原発再稼働を目指すのも、核エネルギー確保による見せかけの経済効率を追求して、目先の景気浮揚を実現するためである。そこには、長期的な国民生活の安心と安全を実現しようとする政策目標は存在しない。

以上のような政治および社会状況の現在、新手の「国家主義」を阻止するためにも、日本人には今改めて民主主義国家とは如何なるものなのかを再認識し、それを維持発展させる努

* 日本文化学科 教授 ドイツ文学／比較文化論

力が求められている。1990年代からの二大政党化の過程で、国家優先に軸足を置く自民党に対して、民主党は市民社会という概念の下で個人優先の思想を打ち出してきた。民主党政権の発足により、日本もいよいよ健全な個人主義を基盤にした「自立した市民による共生社会」へと脱皮するかに見えたが、民主党政権の未熟さのため、より高次の民主主義国家への可能性は頓挫してしまったのである。

第一次安倍内閣当時に喧伝された「品格ある美しい国」は、今は「積極的平和主義」に基づく「誇りある新しい日本」という表現に姿を変えたが、その本質が国家のために奉仕する国民をつくる国家主義的思想に存することには変わりがない。

以下本稿では、より成熟した民主主義国家の構築を可能とする自立した近代的個人の意味について考察する。

「品格ある国家」あるいは「誇りある日本」とは何か？

すでに上で述べた通り、2006年の第一次安倍内閣の頃、「品格ある国家」ということばがよく聞かれた。それはまるで、失われてしまったかつての栄光を取り戻すことを希求する叫びのようにさえ聞こえた。そして2013年に再び内閣を組織した安倍首相は「品格ある国家」あるいは「美しい国」を言い換えて、「強い日本」あるいは「誇りある日本」というスローガンを掲げて、かつて自らがやり残した国家主義的政策を遮二無二実現させようとしている。その最も顕著な例が、2013年の臨時国会で強行成立させた所謂「特定秘密保護法」である。この「特定秘密保護法」は集団的自衛権行使を法制化するための布石であり、国民の知る権利を著しく損ねると共に、自衛以外の武力行使の可能性を広げるものである。さらには、国家のために奉仕する意識を国民に共有させることを目指して、2006年の改正教育基本法に盛り込んだ「愛国心条項」（第2条第5項）を実質化するために、小中学校の道徳を教科に格上げしようとしている。

これらすべての政策は第一次安倍内閣でやり残したものであり、是が非でも支持率の高い今のうちに実現してしまおうという意図に貫かれている。そのためには、東日本大震災の復興や中国・韓国との外交的緊張を逆手に取って、今こそ「強い日本」あるいは「誇りある日本」を「取り戻す」というスローガンによって、国民の民族意識を煽っているのである。

しかし、わたしたち日本人は、いつの時代にそのような「強さ」や「誇り」、あるいは「品格」や「美しさ」に満ちた国家を持っていたのであろうか。近代において帝国主義的侵略によって領土を最大限に拡大した時代がそれだったのか、それとも敗戦後すべてを失ってしまった国家を経済大国へと再生させることだけを目指した時代だったのか、あるいは世界との交流を断って堅固な身分制のうえに安定的な共同体を維持していた前近代の時代がそれだったのだろうか。2014年の現在、極めて右ネジの利いた現政権は、一昔前の流行語であった「品格」というキーワードこそ使用しないが、目指している政治は「品格ブーム」の当時とまったく同質のものである。（以下、「品格」という用語を使用する場合は、2014年初頭現在の状況をも含意するキーワードとして使用する。）

そもそも、国家の「品格（＝誇り）」を考えると、「品格」を担う国家の主体は誰であるのかを定義しておかないと、その「品格」の意味は曖昧になってしまう恐れがある。この

10年近くに亘る日本における「品格」論議には、どうもこの視点が欠落しているように思われる。

この疑問は「国家とは何か？」という古くて新しい議論と関係しているわけだが、筆者には歴史上のさまざまな国家論を網羅的に解説する能力の持ち合わせはない。ただ、いずれの国家形態でも、国家の主体はその主権者に体现されると理解しても大きな間違いはないであろう。

そう考えれば、例えば君主制国家の場合は君主が主権者なのだから、君主である国王や皇帝が「品格 (= 誇り)」の持ち主であれば、それなりに国家の「品格 (= 誇り)」は保たれるはずである。なぜなら、「品格」を求める君主なら、自分が支配する臣民や都市、それに国土も品性を備えたものであってほしいと思ひ、そのような政策や強制力を発動するだろうからだ。

ところが、事はそう単純にはいかないであろう。もし、自分には「品格」があると思ひ込んでいる君主が、客観的（誰が「客観」の主体であるかという問題はここ際無視して）にはどうも「品格」がないとしたら、大変なことになる。その君主が押しつける「品格」は臣民を圧迫し、国家も「品格」を失う恐れが大きいからである。つまり数少ない限られた人間の判断に委ねられた「品格」ほど、客観性に乏しく、疑わしい可能性が大きいということである。

そうなると当然、こっちの方が「品格」がある、否こっちの方こそが本当の「品格」だという、「品格」合戦が起こることだろう。「品格」ということばの代わりに「信仰」だとか「権威」だとかということばを置き換えて考えてみれば、実は宗教的であれ政治的であれ、歴史上の権力闘争はみなこの主権者としての正統性の奪い合いだったことに改めて気づかされる。

近代ヨーロッパでは、こうした権力闘争に新興の市民身分が極めて明確な自意識を以て参入した。その始まりは18世紀末のフランス革命にあると考えてよいと思うが、彼ら市民は王権を倒して権力を奪取した後、自分たちこそが国家の主権者であるという自覚の下に、独自の文化を開花させ始めたのである。

現実に国民国家という新しい国家概念の実現が始まるのは19世紀になってからだが、その基礎はフランス革命の理念にある。革命の理念を引き継いだナポレオン・ボナパルトは行政改革や民法典の制定、さらには国家の共通言語を確立するための公教育の整備などを実施することで、近代市民社会の基礎を築いたと言える。その後、19世紀のあいだ君主制と共和制のせめぎ合いが続くなか、近代的市民は社会の主体にのしあがり、自らの文化を発展させたのである。

自由を得たフランス市民は、政治、産業あるいは芸術等のあらゆる領域で自己主張を始め、自分たちの計画を実現する場を拡大し続けた。その結果、市民生活の具象としての巨大な近代都市が出現したのである。現在のパリの原型はおおむね19世紀半ばの第二帝政時代に、セーヌ県知事オスマンの都市計画に基づいて出来上がった。つまり、パリは中世的な都市でもルネサンス的な都市でもなく、極めて19世紀的な近代都市であると言えるのだ。オスマンの都市計画は、市民の投機的資本力なしに実現することはあり得なかった。世界の都市のなかで傑出した美しさを誇るパリは、19世紀以降の市民の政治経済的野望と美意識、

それに理知が加わって造り上げられたと言っても差し支えないであろう。

このように考えると、国民国家の「品格」は、主権者である市民がいかに文化的に成熟しているかにかかっていることが分かる。そして、わたしたち日本人は、まさにその国民国家の住人なのだから、国家に「品格」や「誇り」を求めるとしたら、わたしたち一人ひとりにこそ「品格」や「誇り」が備わっていなければならないことになる。

自立した個人と国家

民主的な国民国家では、主権者である国民はそれぞれ自立した個人でなくてはならない。

それは自立した者でなければ、真に国家を支える力にならないからだが、このことを福沢諭吉は、「独立の気力なき者は、国を思うこと深切ならず」¹⁾という言い方で表現している。さらに福沢諭吉は、近代人の要件としての個人の自立を、「自分にて自分の身を支配し、他に依りすがる心なきを言う」と定義する。これは、「人間は、理性の年令に達するやいなや、彼のみが自己保存に適当ないろいろな手段の判定者となるから、そのことによって自分自身の主人となる」²⁾という、ルソーの考え方に通じている。そして、真に自立した人間であるには、それぞれが自ら考え、正しい判断力を以て行動する能力を備えていなければならない。まさにその能力を得るためには、「学問」をすることが不可欠であることを、福沢諭吉はよく知っていたわけである。

また、そうした能力を持つことによってしか、近代人は自らに求められる品性（＝倫理観）を備えることはできないと言える。というわけで、わたしたち日本人が民主的な国家を維持したいと願うなら、一人ひとりが個人として自立していなければならないことになる。もし個々人に自立のための成熟度が不足しているなら、より成熟するように努力を続けなければならないということでもある。

もとより人間世界に完璧はありえないことを考えれば、そのときどきの人間の成熟度だけで最終的な判断をくだしてしまうのはせっかちすぎるであろう。民主主義においては、むしろわたしたちがより高い理想に向かって不断の努力を継続する意志があるかどうかを重視すべきなのである。なぜなら、民主主義の実現には気が遠くなるくらいの時間と忍耐力が必要で、そもそも理想の終着点などはないように思えるからだ。

もし2006年のベストセラー作者が言うように、「国民は永遠に成熟しない」³⁾という仮説が本当に正しいと考え、成熟への意志を無益なものとして看做すのなら、わたしたちは自らの意志で民主主義を捨てる覚悟を持たなければならない。

「未成熟な国民」を凌駕する一部の「エリート」に国家の命運を一任した時点で、民主主義は崩壊してしまうであろう。なぜなら、近代史が示す通り民主主義は自由で平等なる個人の集合体としての体制なのだから、その基本理念を部分的にでも制限した時点で、理念全体が崩壊してしまうからである。換言すると、民主主義とは、政策内容およびその結果の善し悪し以前に、国民主権という統治における正当な方法あるいは手続きを定める理念、つまり統治の形式そのものに関わる理念だからなのである。もし現行の政策内容に疑義が生じたら、国民は議会を通してすでにある法を改廃するか、新たな法を制定するかして、民主主義が目指すべき政策内容を改めることができる。しかし、その民主的な方法並びに手続き自体を変

えることは許されない。なぜなら、それが民主主義の民主主義たる由縁なのであるから。

だから、民主主義という形式の根幹に抵触する考え方を主権者である国民の総意として承認するのであれば、わたしたちは民主主義そのものを捨てることを覚悟しなければならない。彼のベストセラー作者が言うように、「庶民とは比較にならないような圧倒的な大局観や総合判断力を持っている」⁴⁾ 一部のエリートに対して、国民が仮令限定的にしても自らの主権を放棄するのであれば、それはもはや民主主義とは言えない。ルソー風に言えば、一度個人間の契約によって成立した社会的(市民的)な「一般意志」をある個人の「特殊意志」に対して譲り渡すことはできないし、もし人民がそうしたとしたら「この行為によって[主権者としての]人民は解消」する、つまり民主主義という「政治体は破壊され」⁵⁾ てしまうのである。

だから民主国家に生きる人間にとって重要なのは、民主主義を維持するも捨てるも、自分自身の判断にかかっていることを忘れてはならないということである。ヒトラーは民主的な選挙に勝つことでワイマル共和政期のドイツの宰相となり、すぐに「全権委任法」を議会で成立させることによって、国民から合法的に独裁権を獲得した。そのことを考えると、自ら判断できる自立した個人であることこそが、自由と平等なる権利を与えられた民主的人間の責任であることがよく分かるのである。

自立と孤独

しかし、自立した人間であることは、実はそんなに簡単なことではない。自立の要件は、大雑把に言って二つあるだろう。一つは他者に依存することなく食べていくための経済力を持つことであり、もう一つは自分自身で自分の生き方を決定する精神的な能力を持つことである。この二つの要素はいずれも、わたしたちが民主的人間として生きるために不可欠なものである。

金があっても精神的に自立していない人間、精神的に自立しているつもりでも経済的にまったく他者に依存している人間のいずれも、理論的には近代人として自立しているとは言えない。しかし現実の人間は完璧ではない。もしこの二つの要素で欠けている部分がある場合、人間は他者と補完しあいながら生きていくものである。それを「愛」と呼んでも、「信頼関係」と名づけてもよいかもしれないが、いずれにしてもそれは個人間の自由意志と民主的な社会制度に基づいた補完関係でなければならず、決して従属関係であってはならない。

この人間関係のあり方の違いが、民主的な社会と非・民主的な社会の価値観の違いを規定している。民主的な人間同士の補完関係は、どんなに固い絆で結ばれていても、それぞれの自立を奪ってはならないのである。それは夫婦でも、親子でも同様である。(もちろん子が未成年のあいだは、必ずしもその限りではない。)

反面、そのように自立した個人でなくてはならないことが、近代人であるわたしたちに言いようのない孤独感をもたらす原因にもなるわけだ。だから、わたしたちはときとして自分自身であることの重圧から逃れるために、何か強い力に身を任せてしまいたいという誘惑に駆られることがある。

これが自立を宿命づけられた近代人の混乱である。自由でいることを求める限り孤独は引

き受けなければならず、孤独から逃れようとする、自らの自由を制限するか、あるいは放棄しなければならぬ、というディレンマをもたらす混乱である。

近年、日本人が確固とした価値観を喪失しているように見える混乱は、この類いの近代人の混乱と看做してもよいのではないだろうか。戦後の民主主義が経済成長という仮の、しかし強固な価値観によって支えられた時代が去り、1990年代になってようやく、民主的な社会を「自分として」どう生きるべきかという問いが、日本人の一人ひとりに突きつけられ始めたと言ってよい。

国家のための自己放棄

このような個人の重圧と混乱をまえにして、混乱がおさまるなら民主主義が保障する個人の価値を制限してもよいというような雰囲気、21世紀の初頭から何となく日本社会に蔓延してきたと感じるのは筆者の思い過ぎだろうか。否、2006年当時「たしかに自分のいのちは大切なものである。しかし、ときにはそれをなげうっても守るべき価値が存在するのだ、ということ考えたことがあるだろうか⁶⁾」という考え方が、大きな抵抗感もなく受け入れられてしまい、今またその価値観を保持しているリーダーが選択された現実を目の当たりにすると、決して思い過ぎだと楽観していられなくなる。ましてや、それが現職の内閣総理大臣の筆になるものであることを思えばなおさらである。

そこで問われている「自分のいのち」を「なげうっても守るべき価値」とは、国家のことである。安倍首相は特攻隊員の気持ちに思いを馳せて、上に引用した考えを述べている。しかし、特攻兵として死を強制された若者の無念を本当に悼むのなら、彼らを「英霊」と祀り上げて国家の罪を糊塗するのではなく、むしろ国民が自分の命をなげうつことを強制されるような国家は二度とつくりたいと誓うのが、民主国家のリーダーたる内閣総理大臣の最低限の責任なのではないだろうか。なぜなら、民主国家存立の唯一最大の目的は、その主権者であるすべての国民の安全と幸福を保護することにあるからである。

一人ひとりの国民は国家存続のために生きているのではなく、法に表われた理念と個々人の内にある人間性とに基づく社会を形成し、自他ともに個人の幸福を実現するために生きているのである。そうした民主的社会のなかで、個々人の幸福の追求が相互に支障をきたすことにならないように調整し、社会全体と個々人の福祉を最大限保護するのが国家に課せられた義務なのだ。これが近代国家における国家と国民の関係の基本であるが、福沢諭吉はそれを次のように定義している。

西洋諸国の史類を案ずるに、商売工業の道一として政府の創造せしものなし、その本は皆中等の地位にある学者の心匠に成りしもののみ。(中略)その工夫発明、先ず一人の心に成れば、これを公にして実地に施すには私立の社友を結び、益々その事を盛大にして人民無量の幸福を万世に遺すなり。この間に当り政府の義務は、ただその事を妨げずして適宜に行われしめ、人心の向かうところを察してこれを保護するのみ⁷⁾。

で、その意味で21世紀初頭の日本の新自由主義との共通点を認めることもできるが、決定的に違うのは、福沢諭吉が国民を国家に従属するものとは決して考えていなかったことである。国家は「自分のいのちをなげうっても守るべき価値」であるという考え方が、「一国の人民は即ち政府なり」⁸⁾という近代国家の基本理念をたちまち破壊してしまうことを、福沢諭吉の時代より遥かに近代的かつ民主的な社会に生きるわたしたちは、厳に認識しなければならないのである。

「美しい国 (= 「誇りある日本」)」という国家主義

日本社会は小泉政権当時の新たな自由競争主義の導入によって、戦後一貫して重視してきた「横並びの構造」を急激に転換した。所謂バブル経済が崩壊する1992年末まで、戦後一貫して「横並び社会」を構築する政策を取り続けた日本政府は、健全な自由競争を促す公正な競争システムをつくらぬまま、21世紀初頭に急激かつ乱暴な自由競争主義を導入したのである。(例えば中小の商店を保護する目的だった「大規模小売店舗法」を廃止し、その代わりに大型店舗の進出をほぼ無条件に認める「大規模小売店舗立地法」を制定したことはその一例にすぎない。) その結果、今日の日本社会は「結果の平等」を軽んずるようになったばかりでなく、自由な競争に参加する「機会の平等」さえも奪ってしまう新たな階層社会をつくりだし始めたとも言える。

これはある意味で、中世から近代へと移行する時期の西欧世界に起こった現象とよく似ている。中世の安定的な社会構造に護られていた中間層の人々は、急速な資本主義の発展によって出現した競争社会に引き込まれることに言いようのない不安感を抱いた。近代的な人権意識が確立されていない時代だから、彼らの多くは自分で自分を護るという考え方を知らず、自分を護ってくれるより強い神のイメージを求めた。それが、宗教改革を進める原動力になったのである。

自分を超えた強い力に従うことで、競争にさらされた自らの不安感を鎮める。これが、確固とした自己意識を持たない人間にとっては、もっとも簡便な不安解消法である。そのような不安感が社会全体を覆ったとき、そこに生きる多くの人々が共に従うことができる強力な権威があれば、社会的不安は簡単に解消できるのかもしれない。現実には20世紀前半のドイツや日本には、一時期そのような極めて権威主義的な時代が存在した。それはまた、過度に自民族中心主義的なナショナリズムに貫かれた時代だった。

21世紀に新たな自由競争社会という不安定な時代を迎えた日本人は、そうした直近の過去の教訓にも拘らず、ふたたび自己以外の力に自らの救いを求める傾向を強めているように見える。国家権力の中枢やその周辺にいる人々は、片や競争を促す政策を進めることによってますます民衆の不安感を煽る一方で、その不安感から逃れる道として、国民を新たなナショナリズムに誘導する政策を実現しようとした。その意味で、政治理念としては恐ろしく情緒的かつ恣意的なスローガンである2006年当時の「美しい国」、そして今日の「誇りある日本」とは、まさに民主主義の根本理念である個人の自由と平等、ならびに自立を制限しようとする国家主義的な価値観を表象していると言える。教育基本法や憲法を改編することで国民と国家の対等な関係を崩し、国家主導の「愛国心」を涵養したうえで、さらに学校教育の

「道徳」に成績をつけることや「親学」と称する大人の「道徳教育」などをセットにして、本来個人に委ねられるべき倫理観の形成や心の管理に国家が直接関与しようというのが、「美しい国（＝誇りある日本）」の国家主義的な正体なのである。これでは明治政府が教育勅語によって、国民に天皇制国家主義の倫理観を画一的に強制したのと同じことになり、国民の民主的成熟度は向上するはずがない。

さらに気になるのは、安倍首相の「戦後レジームからの脱却」という表現である。「レジーム」とは本来政治体制のことを意味するから、「戦後レジーム」とは戦後日本の民主主義体制以外の何ものでもない。つまり2006年の第一次安倍政権の施政方針は、戦後日本に平和と経済繁栄をもたらした「民主主義体制を脱却する」ということを意味していたのである。上述のように、「美しい国（＝誇りある日本）」に国家主義的価値観が含意されていることを考え併せると、「戦後レジームからの脱却」とは現行の民主主義体制を捨てて、戦前の国家主義体制に転換することを意味しているとしか理解できない。そんな過激なことを「美しい国（＝誇りある日本）」というスローガンの中に潜ませていることを、わたしたち日本人の何人が明確に認識しているであろうか。

民主主義を建国の理念としているアメリカとの同盟関係に対しては、ことさらに民主主義的価値観の共有を強調し、日米同盟が揺るぎないことをアピールする安倍首相の外交と、「戦後レジームの脱却」、つまり戦後民主主義を否定する内政は真っ向から矛盾するものである。このような理念的矛盾は政治家、ましてや内閣総理大臣にあってはならないはずである。政治家が一定の思想を持つことがよくないと言うのではない。ただ、自らの思想を国民に向かってあるがままに提示しないで、結果として二枚舌のような政治を行うことは、看過できない大きな政治的過誤であると言わざるをえないのだ。憲法改正を目指すのであれば、その目的は現行の民主主義を制限し、日本を新たな国家主義的国家にすることであると言明することの方がよほど正直であろう。そのうえで、国民はその政策の善し悪しを自ら判断すればよいのである。自らの政治の基本的価値観を正直に国民に示すことなくして、如何にして政治家は自らの政治姿勢に矜持を持ちうるというのだろうか。

「伝統文化」即ち「国家主義」か？

本来、民主的な社会にあっては、人がどう生きるべきかという価値観は、それが法および社会的道義に反しない限り個々人に委ねられている。それを保障しているのが、「思想及び良心の自由」（憲法第19条）や「言論の自由」（憲法第21条）を謳う日本国憲法である。ところが国家主義は、それ自体としてすでに思考の自由を束縛する思考内容を伴った思想なのだ。したがって、それは自由な思想と言論が許されているはずの個々人に、予め決定された価値判断を押しつけるものであると言わざるをえない。

まさにそこに、国家主義を掲げる人々が必死になってその内容の妥当性を根拠づけようとする理由がある。（国家主義者だけでなくかつての急進的な左翼のイデオロギーも、思想内容が正しいものであれば、それを法的にも、場合によっては法を犯しても国民に押しつけることは間違っていないと考えたのだが、まさにそうした考え方そのものに誤りがあることを、彼らは理解しようとしなかったのである。）国家主義が妥当であることを根拠づけるために、

国家主義者はしばしば伝統文化というキーワードを持ち出す。なぜなら、彼らは「美しい国 (=誇りある日本)」という国家主義の根拠は伝統文化にこそあると考えるからだ。

しかし、ここには明らかに論理の飛躍がある。国家主義者は伝統文化を重んじ、それを継承することが即ち国家主義的であると思込んでいるわけだが、いったいつそのような定義が成立したのだろうか。例えば『古今集』や『源氏物語』のような古典文学や、能や歌舞伎といった伝統芸能を愛する人、あるいは伝統的な和風の衣食住を好む人が、即ち国家主義的な世界観や価値観を必ず持っていると言えるのだろうか。極端な例を挙げれば、日本の伝統文化を愛してやまないアメリカ人やフランス人がいたとして、必ずしも彼らが日本を国家主義的に愛する必要などまったくないことは容易に察することができるであろう。

仮に国家主義者の多くが伝統文化を重んずるのは自明であるとしても、逆に伝統文化を尊重する者が必ずしも国家主義者である必要はないのである。これは、国家と伝統という概念が互いに異なる次元にあることに起因する。前者は政治的概念であり、後者は文化的概念なのである。両者が表裏一体のものとして、必ずセットで機能すると考えることは、実は大きな間違いなのだ。

例えば明治から昭和の敗戦に至るまでの日本の国家主義的な近代国家建設は、むしろ日本の伝統を棚上げにすることで可能となったと言える。天皇を近代国家の政治の中心に据えたことは、日本の伝統文化を復活させたのではなく、ヨーロッパの立憲君主制に倣って近代国家の体制を確立することで、文化的概念である天皇を政治的概念に封じ込めることを意味していたのである。

三島由紀夫は日本の伝統文化の根源を宮廷詩である和歌に表われた「みやび」と考え、それを時間的かつ空間的に象徴しているのが天皇であると看做した。一見国家主義者であるかにみえる三島由紀夫は、「明治憲法国家の本質が、文化全体の侵蝕の上に成立し、(中略) 明治憲法下の天皇制機構は(中略) 政治的機構の醇化によって文化的機能を捨象して行った⁹⁾」と考えることで、国家主義を否定していたのである。それは、日本文化の全体性、つまり日本の伝統文化を代表する「天皇が否定され、あるいは全体主義の政治概念に包括されるときこそ、日本のまた、日本文化の真の危機¹⁰⁾」であるという三島のことばに直接的に表現されている。

つまり近代日本の国家主義は伝統文化に支えられていたわけでないばかりか、そもそも伝統文化に背馳するところに存立していたと言っても言い過ぎではないのである。分かりやすく言えば、「伝統、伝統！」とやたらに伝統文化をありがたがる国家主義者を措いて、伝統文化をないがしろにする輩は他にいないということである。

国家主義者は、民衆の言論の自由を制限することで自分たちの権力の保持を図ろうとするが、三島由紀夫に言わせると、日本文化はむしろ「言論の自由によって最大限に容認される¹¹⁾」ものなのである。だから三島は、伝統文化の象徴である「天皇の真姿を開顕するため」に、現代日本の代議制民主主義がその長所とする言論の自由をよしとし¹²⁾、「言論の自由を保障する政体として、現在、われわれは複数政党制による議会主義的民主主義より以上のものを持っていない¹³⁾」という認識に至るのである。

天皇と伝統文化の直線的関係の是非は兎も角として、日本の伝統文化に通暁した三島由紀夫の伝統文化と政治体制に関する認識は非常に示唆的である。(伝統文化と近代の国家主義

的国家が相容れないものであるという考え方は、三島由紀夫固有の考え方というわけではなく、伝統文化と近代国家日本に関する日本浪漫派の捉え方にも認められるものである。) いずれにしても、昨今の安易な国家主義者にみられる伝統文化に対する無理解と、伝統文化を意図的に政治支配の道具に貶める反文化的な姿勢は大いなる誤謬であり、姑息と言わざるをえない。

以上のことから、伝統文化を尊重することが、国家主義の正当性を根拠づけることにはならないということは明らかである。

「情」と論理

「情」ということばはとても難しいことばである。意味の幅がとても広いため、このことばを使えば何となく分かったような気になるし、他人と分かりあえたような気にもなる。ところが現実には、それが正しい意思疎通を阻害する「思い込み」や「思い過ごし」を引き起こす要因になっていることもあるのだ。ものごとの善し悪しや、責任の所在、あるいは事実関係の認定さえも曖昧にしておいた方がコミュニケーションに支障が生じないと考えがちな日本人は、理詰めで事実関係を明らかにする代わりに、「情」を以て他人の心のなかを推察したり、場の空気を読んだりすることを重んずるあまり、しばしば独り合点する傾向がある。もちろん他人の心の状態を適切に把握できる場合もあるわけで、それをわたしたちは「思いやり」と名づけている。そうした「思いやり」のことを、2006年当時「惻隱の情」などと少し難しい表現で呼ぶ人もいた。

しかし人間の感情や感性は、しばしば本人でも把握しきれないことがあるくらい、極めて複雑かつ微妙なものである。ましてや他人の心の中のことであればなおさらだ。分かったつもりが実は誤解であったり、曲解していたりということは珍しくない。人間にとってもっとも難しいことは、ひょっとしたら人の心を正しく理解することなのかもしれないくらいなのである。

とりわけ民主主義社会では、他人の考えや感情を的確に理解するのはより一層難しいと言える。「より一層難しい」とは、さまざまな非平等社会よりも難しいということの意味する。なぜなら、民主主義社会ではすべての人間に対して、自由に考えて行動する権利が平等に与えられているため、個々人の思考や感情はより複雑になる可能性を持っているからである。そして何より、そうした自由な心の動きを当人の内面の問題としてのみならず、社会的レベルでも尊重されるべき価値として相互に認めあうからなのだ。個々人が自由で平等であればあるほど、人間の思考と言論はより多様化し、当然のこととして相互理解もより難しくなるわけである。

逆に、個々人の思考が一定の価値観によって制度的にも倫理的にも束縛されるような身分制社会にあっては、人間相互の理解は自由で平等な社会よりも単純化するはずである。なぜなら、個々人の心の動きとは関係なく、一人の人間の意識や感情は予め与えられた社会的規範に従って規定される以上の意味を持つてはいけなからだ。もちろん、身分制社会に生きる人間にも複雑な心の動きが生まれる可能性はあったはずである。しかし、それは社会規範に適合しない限り単なる戯言に過ぎず、当人以外の人間に理解される価値など少しもないと

看做される運命にあったのである。

というように、人間が個人として自由であり、互いに平等であればあるほど、人間同士は互いに何を考えているかがますます分からなくなる。だからこそ、互いに正しく知りあう（あるいは理解しあう）ためのコミュニケーションが、さらに重要になるわけである。すべての人間がまったく同じ価値観と感性だけに従って生きていくとすれば、人間はコミュニケーションを必要としなくなるであろう。言わば、以心伝心の世界である。社会が近代化し民主化するということは、一人ひとりの人間が互いに異なる存在であることを認め、どの個人も同じ価値があると看做すことを基本ルールとすることに合意することだった。つまりコミュニケーションが個人的かつ社会的な重大事になったのは、近代民主主義の時代になって、その必要性が不可欠なものとなったからなのである。

互いに不透明で複雑な人間の心の動きをよりの確に理解するのもっとも優れた手段が、ことばによるコミュニケーションである。そして、コミュニケーションを可能にする言語体系は、その基本において可能な限り論理的でなければならない。さもなければ人間は互いに理解しあうことが困難になってしまう。もちろん一つの言語体系が、完璧な論理体系に基づいているなどということはない。むしろ現実の言語体系は、さまざまな論理的欠陥を抱えていることだろう。それにも拘らず、わたしたち人間が使用する言語は、論理を基盤とする以外に体系化することができず、それなくして人間相互の意思疎通と理解は可能にならないのである。

「論理」と言うと、人間の心の何かとても冷たい部分をイメージする人がいるようだ。しかし本来、論理は人間にとってあらゆる事物に対する理解を可能にする基盤なのである。それは、どんなことでも論理だけで説明したり、解決したりすることが可能であるということの意味するものではない。ただ、論理なくしては極めて単純な意思伝達すらできない、つまり人間にとって事物の認識や相互理解を可能足らしめる最低限の要素が論理であるということ間違いのないのである。人間は論理的な言語を持つからこそ、ときとして論理が持つ不完全性を修正する思考を営んだり、論理では掴みきれない感性を抱いたり表現したりすることも可能となるのである。

ということ、論理と「情」を対立するものと解釈するのは基本的な誤りであるということになる。論理と「情」は、そもそも車の両輪のように人間の精神を支え駆動させるものであって、人間性の存立と人間同士の相互理解にとってはむしろ補完しあう関係にあると言える。だから、どちらか一方に偏ってしまうと人間の精神はバランスを失ってしまい、一個の人間のみならず、社会そのものの存立にも支障をきたしてしまうことになるだろう。

「情」は日本固有のものか？

世界にはさまざまな国があり、多様な価値観が存在する。しかしいずれの国の人間も、論理を支える理性と感情とに支えられて生きていくことに変わりはない。もちろん、それぞれの国の政治状況や統治体制によって、社会における人間の論理と感情の意味や重みは大きく異なるだろう。大雑把に言ってしまうえば、専制的な傾向が強い社会では論理性は抑圧され、その結果、それと補完関係にあるはずの「情」までも盲目的になる傾向があるように思われ

る。ナチス・ドイツや軍国主義時代の日本などは、その典型的な事例であったと言える。それに反し、民主的な社会に生きる人間は理性と感情のバランスを比較的よくコントロールすることを学び、そのため社会全体も強権的な規制によらなくても、精神的バランスを大きく失う危険が少ないと言える。

一般的に多くの日本人は、自分たちは「情」に厚い国民であり、一方、わけても近代的合理主義を発展させてきた欧米人はどちらかという「情」に薄く、論理に偏向している、つまり彼らはドライな人間であると思っているようである。どこからそのような誤解が生じたのかよく分からないが、多分その背景には、近代のヨーロッパ人が追求してきた自我意識や個人の権利の主張（自己主張）といった、言わば個人主義が日本的な繊細な「情」と対立するものであるという誤解があるからなのだろう。

しかし、本当にそうなのだろうか。本当に日本人は欧米人よりも「情」に厚く、思いやりに満ちているのだろうか。逆に、欧米人（もちろんこの「欧米人」という括り方自体、かなり乱暴なのだが）はおしなべて合理的で、薄情な人間なのだろうか。もちろん何が人間にあるべき「情」であり、何が人間として持つべき合理性であるかについては、一定の解釈の幅があるだろう。そこに、それぞれの文化が持つ固有性も表れるものと思われる。しかし近代の民主主義社会を支えているのは、法体系に表われた論理的な社会制度と、自由と平等の理念に基づく人間精神、つまり情感と感性、ならびに理性を備えた人間の心の二つであることは共通しているはずである。

このように考えると、欧米人がおしなべて薄情な人間であると考えるのは、早計にすぎると言われてくる。人間の内にあったある種奔放で自然な自己保存の欲求に、合理的な社会性という枠組みを与えたのは近代の西欧人であり、彼らが自らの思想の基盤としたのはヒューマニズムだった。つまり、自由と平等の理念は、近代人が理性と感情を融合させた結果によるものであったと言えるのである。それによって個々人の感情は利己的な恣意性を脱却し、社会は近代的ヒューマニズムを前提とした論理性を付与されたと考えてもよいのである。

ある日本の数学者は「論理には出発点が必要」であるということを取りあげて、論理の出発点はあくまでも仮説であり情緒にすぎず、したがって「人を殺してはいけない」という命題は論理では説明できないと唱えている。その証拠として、彼はすぐに「人を殺してもよい理由を五十ぐらい発見できる」⁴⁾とさえ述べている。つまりその数学者は、論理ではものの善し悪しを判断することはできないし、善悪や美意識に関わる価値観は、説明などする必要がなく、ただ押しつけなければならないと考えているのである。だから彼は、「論理ですべてを貫くという（中略）欧米の思想」は、「論理で説明できない部分をしっかり教える」⁵⁾日本の国柄に比べると倫理的に劣る、つまり「品格」に欠けることになると考えているのである。

この考え方の欠陥は「情」を重視しながらも、その恣意性を自明のこととして捨てることで、人間の感性や情緒が持ちうるより高い倫理観への可能性を否定してしまっているところにある。先にも述べたように、論理と「情」は互いに補完しあうものであり、それに気づいたのは他でもない近代の西欧人だった。彼らはあるとき、「場合によっては人を殺してもよい」という「論理」の前提に内在する倫理的誤謬を認識したのである。彼らは、「人を殺してはならない」という倫理的要請を、情緒の恣意性に委ねることで自分にとって価値があ

る人間だけに適用するというをやめ、まさに人間精神の根源に眠っていた「(近代的)人間性」を論理的思考の前提とすることで、すべての人間に適用されるべき普遍的な命題へと高めたと言える。「汝、人を殺すなかれ」という命題は、盲目的な信仰の域を脱して、論理(=理性)と「情」(=感情)の融合として人間精神を支える普遍的な倫理観となったのである。

こう考えれば、欧米人が一般的に日本人より薄情であるなどということは、決して言えないことに気づくはずである。フランス人が中心となって立ち上げた「国境なき医師団」をはじめとする世界的なボランティア活動や人道支援活動などを見ても、欧米人の他者を思いやる心が日本人の「情」に劣るなどと誰が言えるのであろうか。それは個人の行為のみならず、難民に対する政府の人道支援政策などにも反映されている。真の「思いやり」が人権や人道の意識と結びついていることを考えれば、むしろ日本はまだ必ずしも「思いやり先進国」とは言えないのかもしれない。それは2004年当時、イラクでテロリストの人質になってしまった同胞に対する多くの日本人の無慈悲な反応にも表われていたし、母国で迫害され、日本に救いを求めて遠く中東の地から逃れてきた家族を、日本政府が頑なに難民として認定しなかった事実にも表れている。(何年も日本に居住し、まじめに働いてきたのに、難民認定が受けられず大学生の娘一人を残して国外退去処分になったイラン人家族や、カナダ政府が難民として認めてくれたおかげで国外退去処分だけは免れたクルド人家族のことは、まだ記憶に新しいところである。)

いずれにしても、論理性を欠く恣意的な「情」だけに基づいて物事の善し悪しを判断することが、如何に独善的で危険極まりないことであるかということを、わたしたちは認識しなければならないのである。

「武士道」の政治利用

失われた倫理観の復活のキーワードとして、今日の日本でよく聞かれることばが「武士道」、あるいはそれを連想させる「サムライ」である。それは、日本的「情」の淵源を、伝統的な倫理観に求めている心理の表れであろう。確かに「武士道」は日本人の倫理観や美意識を表象する概念だが、その理解は人によってかなり多様で、文字通り封建時代の武士の倫理規範と理解する者から、人間精神一般に結びつけて考える者までさまざまである。それは多分、「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」という有名な一節があまりに一人歩きしてしまったため、山本常朝の『葉隠聞書』の真意が理解されないまま、極めて短絡的に「武士道」=「死ぬ事」という図式ができあがってしまったためであると考えられる。

実際には、『葉隠』そのものも、また後に「武士道」という概念を日本人に再考させるきっかけを作った新渡戸稲造の『武士道』も、日本人は封建的倫理観の根本を成す「忠」のためにただ闇雲に死ぬべきであると説いているわけではない。それにも拘らず、戦時中は「武士道」に流れる「死への意識」をあまりにも表層的に政治利用したし、また近年の個人の倫理観の混乱に際しては、為政者は「武士道」の「自己放棄」の美德を、ふたたび個人の自由を縛るための道具として政治利用しようとしているのである。それもこれも、「武士道」とはいったい何なのかということを、実はわたしたちが正しく理解していないことに起因する

からだと考えられる。

「武士道」とは新渡戸稲造が述べている通り、「武士が守るべきものとして要求され、あるいは教育をうける道徳的徳目の作法である」が、「それは成文法ではない」¹⁶⁾のである。確かに「武士道」が確立したと思われる江戸時代には徳川家康が発布した武家諸法度があり、それは武士が守るべき行動指針だったのだが、そこでは新渡戸が指摘しているように武士の倫理に関わる「教訓的な規範にはほんの少ししか触れられていない」¹⁷⁾のだ。

新渡戸稲造は『葉隠』については触れていないのだが、『葉隠』は武士の倫理観をまとめている数少ない書物の一つである。しかもそれは、当時の政治・社会の中核であった幕府によって書かれたものではなく、鍋島藩（佐賀藩）の一藩士であった山本常朝が語ったことを、若き藩士田代陣基が聞き書きしたものである。山本常朝はそれを後世に残すつもりはなかったが、田代が師の命令に背いて勝手に残し、その後「鍋島論語」として尊重されるようになったことを、『葉隠』の心酔者を自認する三島由紀夫は『葉隠入門』に記している。

つまり「武士道」とは、ユダヤ教やキリスト教における聖典のように成文化された「律法」ではなく、曖昧模糊としていながら、否、曖昧模糊としているからこそ、ときどきの権力者に再利用が可能な、極めて強固な規制力を持っていたものと考えられるのである。「武士道」が孕む政治利用の特性を、坂口安吾は『墮落論』で次のように言い当てている。

政治の場合に於て、歴史は個をつなぎ合せたものでなく、個を没入せしめた別個の巨大な生物となって誕生し、歴史の姿に於て政治も亦巨大な独創を行っているのである。（中略）何人が武士道を案出したか。之も亦歴史の独創、又は嗅覚であったろう。歴史は常に人間を嗅ぎだしている。そして武士道は人性や本能に対する禁止条項である為に非人間的反人間的なものであるが、その人性や本能に対する洞察の結果である点に於ては全く人間的なものである¹⁸⁾。

このように安吾は、武士道を「日本的な政治的作品」と看做しているのである。

それに反して、新渡戸稲造の武士道に対する理解と評価は、安吾が指摘する政治的特性から完全に離反したところに見いだされている。「武士道」を政治的手段から切り離し、「悪らつな陰謀が軍事的策略として（中略）まかり通っていた時代に」武士（新渡戸が生きた近代においては人間）が倫理として持つべき「義」こそが、「武士道」の「光り輝く宝の珠」¹⁹⁾と、新渡戸稲造は考えた。つまり、「武士道」とは、完全なる倫理的規範であると理解するからこそ、敬虔なクエーカー教徒である新渡戸稲造は、「武士道」のなかに神道と儒教ばかりか、キリスト教の「義」との親和性さえも見いだしたのである。

ところが孟子におくれること三百年にして「義とはそれを見失いし者が見出すべき義の道そのものなり」といわれた一人の偉大な教師〔イエス・キリスト〕があらわれた。私たちはそれと同じく「鏡の中のごとおぼろげ」ながら、その対象とすべきものをここにみとめることができるのではないか²⁰⁾。

だが、新渡戸にとって「武士道」とは本質的にすべての人間に有効な普遍的な倫理観を意味する。だから新渡戸稲造は『武士道』の巻末に、「何世紀か後に、武士道の習慣が葬り去られ、その名が忘れ去られるときが来るとしても」、その精神はクエーカーの詩人の詩のなかに生き続けると考え、ジョン・グリーンリーフ・ウィットィアーの“Snow-Bound”の最後の四行を引用しているのである²¹⁾。

新渡戸稲造が「武士道」に認めたある種普遍的な宗教性を除けば、三島由紀夫も新渡戸同様、「武士道」の本質をその倫理的・精神的にのみ見いだしていると言える。三島は「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」という『葉隠』でもっとも衝撃的な彼の表現を、安易な死への衝動や、権力による死への強制とはまったく無縁の、人間の生きることへの自由な意志の表明であると捉えているのである。三島に言わせれば、『葉隠』に表れた「死の意識」によって、人はむしろ「生きる力を与えられる」という逆説を得ることになる。三島は若き日の『葉隠』との出会いを『葉隠入門』のプロローグで次のように述べている。

——〈私は戦争中から読みだして、今も時おり「葉隠」を読む。犬儒的な逆説ではなく、行動の知恵と決意がおのずと逆説を生んでゆく、類のないふしぎな道徳書。いかにも精気にあふれ、いかにも明朗な、人間的な書物。

封建道徳などという既成概念で「葉隠」を読む人には、この爽快さはほとんど味わわれぬ。この本には、一つの社会の確乎たる倫理の下に生きる人たちの自由が溢れている²²⁾。(傍点は引用者による)

ここで注目したいのは、『葉隠』に表現された「武士道」とそれを拠り所として生きた三島由紀夫の思想が、決して安易に自己を放棄することを求めるものではなかったということである。『葉隠』はまったく「封建道徳」の規範などを説いているのではなく、あくまでも「自由を説いた書物」であるというのが、三島由紀夫の理解なのだ。その意味で、「武士道」は国家主義的な政治的価値観を正当化するものではない。三島由紀夫は、国家およびその権力者が個々の人間に死を強要することを当然のことと看做した戦時中の日本の国家主義を、次のように「人間悪」と断じている。

私は戦時中の日本のファシズムといわれるものを、その言論統制その他におけるあらゆるナチス化をも含めて、技術的な政治の理論的混乱とより以上は考えないのである。軍部独裁は歴史上しばしば見られたところで何の新味もなく、統制経済と言論統制は世界観的政治の技術的模倣にすぎず、かれらの犯した悪は、ファシズムの悪というより、人間悪、権力悪の表現であった。人間悪はファシズムなんかを乗り超えて広大である²³⁾。(傍点は引用者による)

ここに「武士道」に対する新渡戸稲造と三島由紀夫の解釈を引用したのは、わたしたち日本人が戦後何とか育んできた民主主義に対するアンチテーゼとして、近年あまりにも安易に「武士道」が引き合いに出されることが多いからである。

そのような「武士道」解釈の特徴は、何らかの名において個人の価値を制限しようという

考え方と結びついている。もっとも短絡的なものがすでに述べた通り、「自分のいのちをなげうっても守るべき価値」があるという考え方に基づく、戦中回帰的な国家主義的価値観である。そうした価値観の持ち主は、仮令それが強要されたものであっても、個人が自分以外のもののために自己を放棄すること、極端に言えば「死ぬこと」が「武士道」とであると信じているのである。再度三島由紀夫のことばを借りると、「戦時中、政治的に利用された点から、『葉隠』を政治的に解釈する人がまだいるけれども、『葉隠』には政治的なものはいっさいない」²⁴⁾ というように、「武士道」は本来政治的概念ではなく、もとより国家主義とはまったく無縁なものなのである。(蛇足で言えば、国家主義的な考えを唱導する多くの人々のもう一つの特徴は、彼ら自身は決して「自分のいのちをなげうつ者」の一人にはならないと、どこかで高を括っていると思われることである。そうでなければ、何の躊躇いもなく他人に向かって「いのちをなげだせ！」などと、誰が言えるであろうか。)

おわりに：自立した個人が創造する民主主義

さまざまな問題を抱えながらも、わたしたち日本人はまだ民主主義を捨てていない。それは大変幸運なことだが、一方で還暦をこえた日本の民主主義に対して多くの人々がそのありがたさを実感できなくなり、その価値を過小評価する傾向が芽生え始めていることに危惧を覚えるのは筆者だけだろうか。昨今の日本では、民主主義をストレートに論じ、それを肯定する言説を忌避する傾向さえ見受けられる。それは、人間が民主主義を勝ち取るために、如何に大きな辛苦を嘗めざるをえなかったかという歴史の重みを知ろうとしない無知と想像力の欠如を物語っている。

本稿ではこれまで、近代民主主義における「個人」の意味を顧みると共に、日本の民主主義における「個人意識」の脆弱さについて、さまざまな事例を挙げて述べてきた。

そこで分かったことは、日本社会が法的には「個人」の価値を保障しながらも、一人ひとりの個人こそが主体的な価値観の担い手であるという認識を十分に醸成してこなかったという事実である。民主的な制度の下、多くの日本人は個人の生き方の領域でさえ、最終的な判断基準をどこか自己の外に求めてきたようにさえみえる。そうしたある種他者依存的な価値観のために、わたしたちは自分に与えられたはずの自己追求の権利を自ら抑制することで、自ら自分の生き方を決定し、それに対して自ら責任を持つべきであるという近代人の自立の精神の涵養を疎かにしてきたとも言える。戦後の民主主義の発展期においてさえ、自己の追求と主張はエゴイズムとして眉を顰められる傾向があったほどである。

こうした自己抑制的な社会は、わたしたち日本人から、自由で自立した近代人として生きることが、本来如何に厳しいことであるかという認識を獲得する機会を奪ってきた。一人ひとりの個人が自由な自己判断の下に行動し、自らの行為に責任を負うという民主主義のもっとも基本的なルール。そのルールを遵守する責任から逃れる口実を、わたしたちは相互的な自己抑制の代償として自らに許してきたと言っても言い過ぎではないのではないだろうか。

近年の経済界のグローバル化に伴って、日本型民主主義のメカニズムは転換を余儀なくされてきている。それは、社会全体がみんなと一緒に豊かになるという、戦後の日本人が一貫して持っていた共同幻想的な経済成長という価値観が崩壊したことを意味してい

る。ここに至って、わたしたち日本人はひょっとすると歴史上はじめて、各人がそれぞれ自分の価値観に基づいて生きる自由、否むしろ、そう生きなければならないという責任を押しつけられているのかもしれない。換言すると、わたしたちは今はじめて近代的自我を形成する必要に迫られているときとも言えるのかもしれないのである。

わたしたち日本人の多くは、そうした自立し自らの責任を負う自我を形成する厳しい訓練を受けてこなかったわけだから、グローバリゼーション化のなかたちまち価値観の混乱に陥ってしまうのは、ある意味当然のことなのかもしれない。近代的個人主義とその自我意識そのものを疑った三島由紀夫のことばを借りれば、「スベア・タイヤがないので、パンクをすればそのまま立往生するほかない車が、あちこちにころがっているのが、近代社会の姿である」²⁵⁾ということになる。

三島由紀夫はいち早く近代的個人主義の厳しさに気づき、自分はとても自我だけでは生きて行けないと悟り、自分を超え、自分を支えてくれる文化的価値（それは三島にとって「天皇」および「天皇制」だが）を追い求めたと言える。つまり、今日多くの日本人を襲っている状況は、三島由紀夫が看破した近代における個人の危機的な状況そのものなのかもしれない。しかし三島由紀夫が近代人の問題を深く理解した上で自我を超える価値観を求めたのとは異なり、倫理的混乱に陥っている多くの日本人は、必ずしも自分たちの混乱の原因が何であるかを知らない。三島由紀夫と違って、いかなる価値観が自我を超える価値観としてまっとうなもの、つまり自我を超えながらも自己の自由と自立を保持するという矛盾した命題を可能足らしめる価値観なのかを、わたしたちの多くは自ら主体的に判断できる状態にはないということである。（個人の存立要件を「天皇制」に見いだしながらも、個人の自由、特に言論の自由を至上の価値と考えた三島由紀夫は、逆説的な意味で究極の個人主義者であったのかもしれない。）

近代的個人主義に代わるものは、三島由紀夫にとってはあくまでも文化的価値観であり、決して「国家の強権でもなければ、軍国主義でもない」²⁶⁾が、今日個人主義に対置される価値観は安易な政治的統治原理に染まったものであったり、曖昧な情緒に訴えるものであったりする。それは、結局は自己放棄を促す国家主義的な価値観につながっているのである。

これでは、いつまた戦時中の「滅私奉公」と同じ考え方が再来しないとも限らない。民主主義の時代になって間もなく70年になるのに、未だにその根幹を成す個人主義的価値観が確固としたものになっていないことこそが、わたしたち日本人の大きな問題なのである。

坂口安吾が述べている通り、日本人は本来「最も憎悪心の少い又永続しない国民であり、昨日の敵は今日の友という楽天性が実際の偽らぬ心情」²⁷⁾であるような国民である。その意味で、わたしたち日本人は善く言えば「優しい」国民であるが、その「優しさ」には責任という厳しさが欠ける嫌いがあるのも事実である。あえて悪く言えば、わたしたちは自己の行為に対して内発的に厳格な責任を持ってない、非・自立的な性格を引きずる国民だということである。個人が自立していなければ、近代人としての要件を満たしていないことになる。その意味で、わたしたち日本人は近代的制度のなかに生きながら、精神面において未だに近代人になりきれていない国民であると言わざるをえないのかもしれない。

ひょっとしたらすでに近代後の時代が始まっているかもしれない今日、まずわたしたち日本人は、自由と権利の平等という民主主義の「恩恵」を受けるために、今改めて近代精神の

原点に立ち返り、すべての人間が自分自身の主人として自らの責任を果たすという原理を引き受けなければならない。また、それぞれの個人は民主主義のルールと近代的人道という倫理観の枠の中で、各々自分の信ずる価値観に基づいて自由かつ責任を以て生きるという自立の精神を引き受けなければならない。それと同時にわたしたちは、すべての他者が自分と同様に平等なる権利に基づいて自由に生きる権利を持っていることを認め、他者の自由と権利を妨げてはならないという、公正さと寛容さを身につけなければならないのである。

これは言わば理想論的な近代精神で、これを身につけさえすれば、すべての社会現実的な問題が即座に解決するというものでないことは言うまでもない。しかし逆に言うと、この理想がなかったら、わたしたちの社会はいつまでたっても、個人の価値と尊厳を抛り所とする真の民主主義に到達することなどできないことは明白である。

民主的な個人主義とは、己の行為には厳しく責任を問い、同時に他者に対する寛容さを忘れない人間精神に貫かれていなければならない。日本人はこれまでそれとは逆に、それぞれの行為に関しては往々にしてその責任の所在を明らかにせず、真の人間性が求められる状況ではときとして非情な態度で他者に接するという、言わば近代精神とは背反する傾向を持っていなかったとは言えないのである。

日本独特の「いじめ」や、企業や公務員によって引き起こされるさまざまな不正行為、あるいは毎日のように発生する殺傷事件などに表れる倫理の混乱の根底に、個人意識の未熟さが存在すると考えることは誤りであろうか。それは個人の領域のみならず、政治的レベルでも同様である。戦時下の沖縄住民の集団自決や、占領地域での従軍慰安婦の徴用に軍が関与したこと、そもそも先の戦争の侵略性さえ明確に認めようとしなない国会議員が存在すること自体、自らの歴史に対する責任を放棄する態度と言わざるをえない。

もし現在の日本社会の倫理観が総体的に混乱しているとするなら、その混乱から脱却するために、わたしたち日本人はかつてのように、国家や「一部のエリート」などのような自己を超える（と思われる）力によって倫理観を強制されればよいのだろうか。否、それではわたしたち一人ひとりが、個人として真に責任ある倫理観を獲得することにならないことは、敗戦に至るまでの日本の近代史がすでに十分に物語っている。ここは迂遠と思われるかもしれないが、わたしたち一人ひとりが、近代的民主主義を支え、またそれが保障する輝かしくも厳しい個人主義に真に目覚めることが要請されているのである。

近代的個人として生きることは、自らの孤独を受け入れ、自らを律する勇気を持つことである。わたしたちは言わば近代人に与えられたこの試練を克服してこそ、真に他者を敬い他者と連帯する可能性を獲得することができる。近代人の孤独は厳しいものだが、それは決して孤立ではない。自分自身の主人である自立した個人であってこそ、それぞれの自由意志に従って他者と相互に対等な信頼関係を結ぶことができるからである。人間が互いに依存しあうことなく、信頼という絆で結合し補完しあうには、各人がまずは民主的社会において自らの価値観に従って生きること、つまり自立した人間になることが不可欠なのではないだろうか。

今日わたしたちが必要としていることは、「特定秘密保護法」の制定や「道徳の教科化」などによる民主主義の制限ではなく、むしろより成熟した民主主義の確立のために、責任ある自己意識をそれぞれが自らの内に確立することである。それが個人の行為を高潔な領域へ

と導き、自ずと誇りに満ちた社会を形づくることにつながるはずである。

注

- 1) 福沢諭吉：『学問のすゝめ』、岩波文庫、2008年、29頁
- 2) ルソー：『社会契約論』、岩波文庫、2000年、16頁
- 3) 藤原正彦：『国家の品格』、新潮新書、2006年、83頁
- 4) 前掲書：84頁
- 5) ルソー：43頁
- 6) 安倍晋三：『美しい国へ』、文春新書、2006年、108頁
- 7) 福沢諭吉：51頁
- 8) 前掲書：65頁
- 9) 三島由紀夫：「文化概念としての天皇」、『文化防衛論』所収、ちくま文庫、2006年、73頁
- 10) 前掲書：80頁
- 11) 三島由紀夫：「反革命宣言」、『文化防衛論』所収、12頁
- 12) 前掲書：12頁
- 13) 前掲書：12頁
- 14) 藤原正彦：47頁
- 15) 前掲書：50頁
- 16) 新渡戸稲造：『武士道』、三笠書房、2006年、18頁
- 17) 前掲書：19頁
- 18) 坂口安吾：「墮落論」『日本論』所収、河出文庫、1989年、208頁
- 19) 新渡戸稲造：34頁
- 20) 前掲書：33頁
- 21) 新渡戸稲造が『武士道』の巻末に記したウィットィアーの詩は次のとおりである：
 いずこよりか知らねど近き香気に、
 感謝の心を旅人は抱き、
 歩みを停め、帽を脱りて
 空よりの祝福を受ける。
- 22) 三島由紀夫：『葉隠入門』、新潮文庫、2007年、10頁
- 23) 三島由紀夫：「新ファシズム論」、『生きる意味を問う』所収、大和出版、1986年、200頁
- 24) 三島由紀夫：『葉隠入門』、34頁
- 25) 三島由紀夫：「私の遺書」、『生きる意味を問う』所収、9頁
- 26) 前掲書：9頁
- 27) 坂口安吾：207頁

