

「失われた20年」と保守の美学

張 寅 性

1. はじめに——「失われた20年」と「美しい日本」

「美しい日本」は、日本の文化や伝統への誇りを含んだ、日本人の自意識や保守的心理を表象する言葉である。保守派文芸作家の川端康成が「美しい日本の私」と題するノーベル文学賞受賞演説（1968年）で高度経済成長に伴う自信感を込めて「美しい日本」という審美的表象を世界に示したのはその典型である¹。なお、「美しい日本」が政治的意味合いを込めて使われることもある²。1980年代半ばに当時の首相、中曽根康弘は、「世界に貢献し国民に奉仕する運命共同体であると同時に文化共同体」として日本国家を想定するなかで、経済発展や民主主義によって断ち切られたコミュニティの伝統を蘇らせるために、「美しい日本」を保守すべき価値として持ち出していた³。「美しい日本」は、日本の経済成長や近代化によって崩れていく共同体を取り戻そうという願望を吹き込めた表象であるばかりか⁴、保守的国家改革を正当化する政治的レトリックとして用いられてもいる。

こうした表象は、冷戦の終結やグローバル化を機に経済の低迷や心理的喪失感が続くなかでいささか政治化しているように見える。進歩的文芸人の大江健三郎は、ノーベル文学賞受賞演説（1994年）で、川端が掲げた「美しい日本の私」を「曖昧な日本の私」にすり替えることで「美しい日本」の表象に潜んだその保守性を追及している⁵。大江の批判は「失われた20年」の文脈でその表象の政治化が進んでいたことを示唆する。この表象の政治化は、安倍晋三が総理大臣の職を重ねるうちに、政治改革を美化するために、自著の『美しい国へ』（2006年）を『新しい国へ——美しい国へ完全版』（2013年）に焼き直すことで、この表象を積極的に売り出したことにもうかがえる⁶。安倍首相は「もっと美しい国へ」「もっと魅力ある国へ」の政治的「決意」を表明してもいる⁷。

1 川端康成『美しい日本の私——その序説』講談社、1969年。

2 例えば、町村信孝『保守の論理——「凜として美しい日本」をつくる』PHP研究所、2005年。

3 中曽根康弘『新しい保守の論理』講談社、1978年、32-34頁、193-194頁。

4 「美しい日本」の表象の展開は、戦後日本の経済的状況と絡んだ、戦後日本文化論の変容とも関連すると思われる。日本の経済的状況と日本文化論の変容との相関的展開については、青木保『日本文化論の変容——戦後日本の文化とアイデンティティ』中央公論社、1990年。

5 大江健三郎『あいまいな日本の私』岩波書店、1995年。

6 安倍晋三『美しい国へ』文藝春秋社、2006年；安倍晋三『新しい国へ——美しい国へ完全版』文藝春秋、2013年。

ところが、西部邁・佐伯啓思^{すすむ}ら保守的知識人たちは、保守政治家と異なって、「美しい日本」の表象の政治化に批判的である。「失われた20年」の保守論壇を牽いる西部邁や、彼を慕う若手保守論者の中島岳志は、安倍が掲げる「美しい国」は保守政治家の非保守性を示す、中身のない政治的なレトリックに過ぎないと批判する一方で、このスローガンの孕んだ「陳腐な」美意識が政治と安易に結び付くことの危険を警戒する⁸。日本社会の低迷による喪失感が漂うなかで、保守的な知識人と政治家との間で美意識がかけ離れている様子が窺える。政治と美のあり方をめぐる「美学の相克」が感じられる。西部邁・佐伯啓思ら保守的知識人たちは、戦後体制を支える民主主義や平和主義を否定し、共同体の価値や国家意識を高めることで国家を立て直そうとする「言論戦」を活発に繰り返している。彼らは「失われた20年」の文脈でいかなる保守的な政治意識や美意識を営んでいるのか。その保守的知識人の美意識は「失われた20年」の政治、経済的不調に対応する保守思想のなかでいかなる意味を持つのだろうか。西部邁と佐伯啓思を中心にその実態を探ってみる⁹。

2. 保守の美学と二つの「戦後」

保守と政治美学

安倍晋三の「美しい国」論は、政治と美の結び付き方の一例をうかがわせる。安倍は「君が代」の歌詞から日本の自然の美しさや歴史の悠久性を見出し、自然との調和や共生、歴史の連続性を読み取る。「君が代」は「自然の悠久の時間と国の悠久の歴史がうまくシンボライズされて」いる、「いかにも日本的な」ものと解される。そこには「自然と調和し、共生することの重要性と、歴史の連続性が凝縮されている」ということだ。安倍は、日本の歴史を、天皇を「縦糸」にして織られてきた「長大なタペストリー」に喩える。「君が代」から天皇を媒介にする自然の美しさと歴史の悠久性を読んでいるのだ。この読み方は「君が代」から政治的意味や象徴性を剥がしたうえで成り立つ。安倍は、「君が代」と天皇制との関連性を否定し、日本の軍国主義、侵略戦争、植民地支配を、美しい日本と自然の悠久な歴史のなかで「ほんの一時期」に現れた例外と見なすことで、「君が代」の政治性を色褪せさせ、その非戦闘性を浮き彫りにしている¹⁰。ここでは、テキストの非政治化による政治と美の腑分けがなされ、「美しい国」の純潔主

7 安倍晋三『日本の決意』新潮社、2014年、第6章。

8 西部邁・中島岳志『保守問答』講談社、2008年、64-65頁。中島は安倍首相には芸術的感性がないため、「美しい日本」というスローガンも大きな問題をもたらししていないと述べている。意味のある指摘だ。

9 本稿の主題と関連する拙稿として「現代日本の保守主義と『国家』『日本批評』創刊号、グリーンビ、2009年；「現代日本の愛国主義——戦後空間とポスト冷戦空間の愛国心論」『日語日文学研究』第84集、韓国日語日文学会、2013年；「高度大衆社会日本と保守主義——西部邁の保守理念」『日本思想』第26号、韓国日本思想史学会、2014年（いずれも韓国語）などがある。

義的な色彩が強調されている。安倍は、自然美の礼賛によって共同体性を高めようという美意識と、個人の自由や社会の秩序を守ってくれる国民国家とを併存させることで、日本国民に「自国の安全のための最大限の自助努力」「自分の国は自分で守るという気概」を求めている¹¹。美が保守的政治改革の名分として引き出されてはいるとはいえ、政治と美が結びつくことは、なさそうに見える。

保守政治家の町村信孝は、もっと素直に、自然美と政治とを結び付ける。町村曰く、美しさと汚れが日本人の「人格」を示す道徳的価値であれば、「凜とした」「美しさ」は日本の「国格」を表す日本的価値である、しかし戦後日本は、経済的な豊かさを追い求めたあげく、美しい国土や景観に見られた「凜々しい(=美しい)」品格を忘れてしまった、と。町村は、国益と主権を守る独立国家として国際貢献を行い、世界から信頼を得るための「凜とした美しい」姿勢と「国家としての品格」を求める。日本的美に「平和的で親切的な」日本民族のイメージを引き出し、ここで、「美しい品格」と「平和愛好の心性」を元来日本人の身体に内面化されたものと考え、近代日本が仕掛けた戦争を例外のものとして捉える見方が示される¹²。政治と美の安易な結び付けによる美の政治化は、国民国家を想定してのことである。町村は歴史、伝統、文化、言語、版図などからなる国家を構想し、国家のなかに国民を配置する¹³。

安倍と町村は、政治と美の結び付け方はやや異なるが、何ら緊張感なしに美を安易に政治の場に持ち出していることは同様である。文化的・審美的心性と政治的・政策的意志とが安易に結び付けられるとき、むしろ「美しい国」の保守的表象が政治美学の力を発揮する余地は大きくないように見える。「美しい国」が国家改革を正当化する政治的意図を含んでいるのは、保守政治家にとって異常なこととはいえない。ただしそのレトリックが、経済成長(近代化)のすえに湧いてくる失われたもの(伝統)への悔恨や、冷戦後の不安感や、「失われた20年」の喪失感に囚われているうちに現れたことは、やはり注目すべきであろう。西部邁ら保守的知識人が極右政治家の石原慎太郎を思い浮かびながら、美と政治の結び付けによって生じうる危険さを憂慮していることも、「失われた20年」という文脈の含意をうかがわせる。

しかし、安倍や町村のいう政治美学が実際に働く見込みはほとんどなさそうに思われる。保守政治家と保守的知識人とを問わず、その結び付き方はどうであれ、「美しい日本」はもはや現実の政治を規定する表象として働いていない。川端の抱いた「美しい日本」の文化的美意識または礼賛はいうまでもなく、保守政治家たちの美意識も、川端のそれとは比べものにならないほど、没美学的であるからだ。文学者のエートスを失った「元小説家」の石原慎太郎には、西部が憂慮したような危険なことは起きないばかり

10 安倍晋三『新しい国へ』、86-88頁。

11 安倍晋三『新しい国へ』、67-69頁、133-134頁。

12 町村信孝『保守の論理』、57-62頁。

13 町村信孝『保守の論理』、51-52頁。

か、政治美学さえも期待できないことは、すでに判明している。美意識の単純さや政治美学の脆弱さは、高度経済成長による物的欲望の高揚に伴って政治美学が消え去ったことを示唆するであろう。政治と美の結合なり分離なり、それを行う保守的心理の「安易さ」にこそ、「失われた20年」における政治美学のあり様が見て取れる。1930年代後半の保田與重郎ら浪漫派や小林秀雄、そして終戦直後の文学者たちに見られたような、美と政治の関わり方をめぐる真剣な苦闘が見られないところにこそ、「失われた20年」における「美意識の喪失」が読み取れるのではなかろうか。「美しい国」「凜とした国家」「道義あふれる国」などの言葉は審美感を落としている。「失われた20年」における保守の変質がうかがえる。

「戦後」と保守

保守主義は伝統主義、有機体主義、政治的懐疑主義をその原理とする。伝統主義は、既成の慣習と制度への愛着や尊敬を意味する。有機体主義は、社会を抽象的な個人の機械的な集合体ではなく、歴史的に受け継がれた慣習や制度に縛られた社会性を持つ人間が仕組む共同体として捉え、その有機的秩序を重んじる考え方である。政治的懐疑主義は、思弁的理論ではなく社会的経験から得られた知恵、慣習や制度の堆積、そして政治的経験の蓄積のうえに成り立つ知識に基づいた、既存の知識や行為に対する批判的省察のことである¹⁴。保守の思想や美意識はこれらの原理から成り立つ。伝統主義は慣習的な美や価値の美学を規律し、有機体主義は個人、社会、共同体の秩序に関する美意識を定める。政治的懐疑主義は闘争的行動の美学を伴うこともある¹⁵。保守の美学はこれらの原理が実際に働かないときに現れる。論理と経験の間のずれによる逆説的状况が現れ、個人と社会の間の不調和によって秩序の不均衡が見られ、また既存のものとの間の不整合によって改革への意志が湧いてくるときに、保守の美学は働き出す。

保守主義はドグマというよりも社会的文脈や政治的状况への対応に関する考え方である。それゆえ、保守の美学は原理と実際の両面から捉えなければならない。民主主義や平和憲法や日米安保同盟からなる「戦後体制」は、戦後日本の保守思想を定める文脈を

14 Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: the Religious and Secular Traditions of Conservative thought in England from Hooker to Oakeshott* (London & Boston; Faber and Faber, 1978), pp.16-22.

15 保守主義者たちの省察や批判には境界（限界）が設定されている。橋川文三によると、保守主義は個々の場合から出発して自己の特殊な環境を越えて地平を広げることがない。直接的な行動を志向し、具体的な個別事項を変えようとするために人々の暮らす世界の構造を問題視しない。一方、進歩的行動は可能なことを意識しながら生き、与えられた直接的なものを体系的な可能性として再認識することによって超越する。他の具体的なものを持って変えようとするのではなく、他の体系的な発端を求めて戦う（橋川文三「日本保守主義の体験と思想」『橋川文三著作集』第6巻、筑摩書房、1986年、11-14頁）。

構える¹⁶。戦後日本の保守主義は、戦後体制における保守的政策と、戦後体制の精神を規律してきた進歩的な思惟や行動とを批判する保守的思惟でもある。保守主義者と名乗る保守論客たちは、高度経済成長期までには「戦後体制」のなかで保守的政策と進歩主義の両方を批判してきたが、冷戦の終結を前後してから「戦後体制」の全面否定に乗り出している。

戦後体制からの脱却を指す「ポスト戦後」はポスト冷戦の「戦後」とも重なる。「ポスト戦後」は太平洋戦争の終結とともに成立した「戦後」体制からの脱却だけではなく、「冷戦後」——またそれに続く「湾岸戦争後」——を指す「もう一つの戦後」をも意味する¹⁷。「冷戦後」は既存の戦後との訣別のみならず、新出のグローバル化との戦いをも抱えるものである。「戦う保守主義者」にとって「失われた20年」は、保守的観点から戦後体制の「戦後」との訣別を図り、「冷戦後」という新しい戦後との闘いが行われる時期であり、「戦後」の時間を乗り越えようという意識と、「冷戦後」の空間に対応しようという意識とが重なる時期である。「保々対決」は、古い戦後（戦後体制）からの脱却と、新しい戦後への対応とをめぐる、保守政治家と保守論者の間の戦いに他ならない。「保々対決」は、日本社会が保守化を深めるなかで、戦後体制の下で保守的國家改革や親米的外交政策を強める保守政治家の政策と、戦後体制や米国的「自由民主主義」を否定する保守論客の言説とが拮抗する状態を指す。保守のアイデンティティをめぐる認定闘争もその対決の表現である。保守政治家たちは國家改革を正当化するために「保守主義者」を自負し¹⁸、保守的知識人はそうした保守政治家を「いわゆる保守」「自称保守派」「自称保守主義者」と他者化し、伝統を破壊し因習を守ろうとする「偽装の保守」と非難する一方で、自ら伝統を保ち因習を打ち破る「真の保守」と自任する¹⁹。

保守的知識人の美意識はこうした保々対決の状況で示されている。彼らが政治と美の

16 戦後体制の局面は、民主化や日米安保が争点となった「民主＝安保空間」、経済成長や大衆社会化の争点が目立った「成長＝経済空間」、ポスト冷戦やグローバル化によって歴史や國家が争点化した「ポスト冷戦＝歴史空間」と大別することができる。

17 湾岸戦争は「ポスト戦後」意識を来した重要な契機である。西部邁はこの戦争を、1980年代に経済大国、近代化という目標を達成した後訪れた「目標喪失・目的喪失・価値喪失の自己不安」を克服するための手がかりを見つめる契機として受け止めている。この「自己不安」は「アメリカへの過剰適応、近代への純粹適応の結果」とみる。「この戦争」（湾岸戦争）は「あの戦争」（大東亜戦争）を見つめ「精神病棟としての戦後」を乗り越える契機とされている（西部邁『戦争論』日本文芸社、1991年、第1部「戦争・國家・人間」）。

18 安倍も「開かれた保守主義」を標榜している（安倍晋三『新しい国へ』、22頁）。

19 西部邁『「国柄」の思想』徳間書店、1997年、9頁；西部邁・中島岳志『保守問答』、83頁。西部の数多くの著作で保守を区分する用法が見られる。西部はすでに、保守の守勢的状况を自覚した1980年代半ばから伝統破壊の因習を保守する「偽の保守」と、良き伝統を保守し因習に逆らう「真の保守」とを区別し始めた（西部邁『幻想の保守へ』文藝春秋社、1985年、221頁）。なお、「真の保守」は右翼との差別化を図る自称でもある。西部邁、佐伯啓思ら保守的知識人は進歩的知識人を「左翼」と呼ぶが、自らは「真の保守」と称する。「右翼」との差別化だけでなく「右翼」と呼ばれたくない心理を潜めた自称である。

結び付けの危険性を指摘したことにも「偽装の保守」たる保守政治家との相違が感じられる。しかし、政治と美の結び付けの危険性を語ること自体は、政治と結び付きうる美の感覚なり意識なりが消え去ったか、弱まったことを意味するのではなからうか。政治と美を安易に並立させる保守政治家であれ、政治と美の結び付けを憂える保守的知識人であれ、もはや文芸的美意識は見られなくなったことに気づかなければならない。「保々対決」の行われる「失われた20年」は「美の喪失」ともいえる。もちろん、美意識の喪失は必ずしも保守的美学の健全さを意味しない。むしろ現今の保守論者たちは、文芸的美意識の不在ゆえに、文芸的教養を身に付けたかつての保守主義者とは異なる形で、美意識を表しているともいえる。

それは「国家」シンボルに執着する保守的心情にうかがえる。西部邁、佐伯啓思ら保守主義者の美意識なり政治美学は、「戦後」の時間を乗り越え、また「冷戦後」の空間と闘う保守的心情と行動に示されている。保守論者の現実認識を表す言説は、常識論、秩序論、国家論に分けることができるが、保守的美意識や政治美学は、それぞれの言説にうかがえる逆説の美学、均衡の美学、共同性の美学を見出せば、掴むことができる。西部邁の場合、美が真や善の基礎であり、政治は抽象的な美を具体化するものだとの認識を示す一方で、美自体の追求、つまり耽美や審美よりは、矛盾の人間の感覚、理性、知性が作り出す平衡の美を探索することに注目する²⁰。彼の美意識は秩序感覚、共同体意識、国家意識に示されている。

しかるに、ポスト戦後体制を志向する「冷戦後」の保守主義や美意識は、戦後体制が形成し始める「戦後」のそれに照らしてみると、より明らかにされるだろう。戦後保守主義の原点とされる福田恆存^{つねあり}は、格好の引照準拠となる。「戦後」に福田が営んだ保守思想や美意識に照らすことで、「冷戦後」における保守主義や美意識のあり様や「冷戦後」の文脈の特質は明らかにされるだろう²¹。「戦後」の田も政治と美（芸術）の安易な結合を批判していたが、「冷戦後」のそれとは美への思い込みや美の独自性への思惑に、いささか相違が見られる。その相違こそ、二つの「戦後」に直面する保守主義の偏差を浮き彫りにするばかりか、「失われた20年」における保守主義の特殊性を見せてくれるはずだ。

3. 逆説の美学

乖離感覚

冷戦後の保守主義者たちは戦後体制の孕んだ矛盾に最も気を遣う。戦後体制は、言葉

20 西部邁・中島岳志『保守問答』、64-65頁。

21 冷戦後の保守論者たちは福田恆存を戦後保守主義の原点と評価しながらも、福田の「伝統」「常識」に触れるだけで、福田の社会思想、政治思想を見てはいない。福田の保守思想はそれさえも文芸批評の分野で論じられてきたが、福田の社会批評や政治論は見落とされがちである。

と体験が切り離されることによって生じた、体験に欠け、「言語の幻想的な肥大化」に満ちたものとして受け取られる。戦後体制の矛盾は、戦後体制のなかで生成した言葉（論理）と体験（実際）とのズレを指す。具体的にいえば、「民主主義」「平和」という進歩的言葉で作られた戦後体制の言語的世界（進歩的世界）と、日本の歴史的経験や日本人の体験に頼るしかない社会や国家の現実（保守的現実）とのズレに他ならない。保守論者たちはこのズレまたは乖離に耐えられない心理を見せる。

この心理に、戦後体制を否定する発言や行動が伴う。保守主義者たちは、「民主主義」「平和」を絶対表象とする進歩的言説が言説世界を抑えていた冷戦体制下においては、守勢的姿勢を余儀なくされていた。彼らは民主主義や平和主義の進歩的見解によって築き上げられた、戦後体制の「虚構的世界」を打ち壊そうと試みる。西部邁は1980年代半ばからすでに言葉と体験のズレを敏感に読み取っていた。西部は、体験に基づくべき保守がユートピアを想定する進歩的な世論に対抗するために却って自らユートピアを構想しなければならない、「倒錯の感覚」に耐えなければならない逆説的状况を強く感じていた。「過剰な計画的革新」（進歩）から自らを守らなければならない保守の守勢的宿命を自覚していたのだ²²。その彼は、言葉と体験の一致を通じて「倒錯の感覚」や「守勢的な宿命」を免れようとした。「常識」は「倒錯の感覚」を直せる根拠とされる。西部は「常識に還れ」と叫ぶ。

冷戦後の「失われた20年」に入るや、「守勢的な宿命」を抜け出し「倒錯の感覚」を乗り越えようという意識が強まってくる。「失われた20年」は進歩的ユートピアが力を失っていき、保守が守勢的宿命から逃れ攻勢的な姿勢へと転じていく過程でもある。「倒錯の感覚」は、鋭敏な保守論客の個人的感覚から保守の共通感覚へと広がって行く。加藤典洋が言葉と体験が分裂した戦後体制から「ねじれ」を強く感じ、その解消をめぐる進歩的知識人と主体性論争を行ったのは²³、こうした変化を示す。攻勢的な保守主義者たちは、戦後体制を支えてきた民主主義や平和主義の「虚構」を打ち壊すために、共通体験の再構築を試みる。佐伯啓思は、戦後体制の「閉ざされた言説空間」「虚構的世界」²⁴を破るために、戦争体験の復活や愛国心の高揚による国家意識の復興を図る。

「戦後」の福田恆存も言葉と体験の乖離を強く感じていた。福田は、日常生活と切り離された戦争恐怖症に囚われた進歩的平和論者たちが、屁理屈、感傷、憎悪、興奮、自分陶醉、固定観念などを抱きながら、安保闘争に臨んでいたことに違和感を持ち、「常識に還れ」と叫んでいた²⁵。福田は「平凡な常識が逆説に見えるところに、日本の歴史

22 西部邁『幻想の保守へ』文藝春秋社、1985年、206-208頁。

23 加藤典洋『敗戦後論』講談社、1997年。

24 佐伯啓思『現代日本のイデオロギー』講談社、1998年、124-126頁。

25 福田恆存「常識に還れ」『福田恆存全集』第5巻、234頁。「常識に還れ」という西部邁の叫びは、福田恆存に準えたものである。

的現実そのものの逆説性がある』²⁶と言っている。「運動の外観的な華やかさにもかかわらず、そのやうに自足的な守勢をとつてゐる進歩主義の現状」は、「自力による革命」や「自分が戦ひ取つた経験」を持たない、個別的体験に欠けた「進歩主義的気分」に始まる²⁷、と批判した。「進歩主義的気分」にもたらされる言葉と体験との隔たりを見抜いていたのである。

言葉（論理的言語世界）と体験（日常生活世界）の乖離を感じ取つたという面では、福田が冷戦後の保守論者によって保守主義の原点とされることは、了承できなくもない。ただ福田は、進歩と戦う心情を見せてはいたものの、「倒錯の感覚」を示してはいなかった。彼にとって「常識」は、戦後体制における体験を肯定したうえで、全体的な「気分」ではなく個別的体験から成り立つものであった。それゆえ、民主主義を共有の価値や制度とし、日米協力を自然な常識と受け取っていたのだ²⁸。言葉と体験の乖離をなくすために持ち出される「体験」の意味は異なつた。冷戦後の保守論客には歴史から体験の総体性や観念性を汲み出そうとする傾向が見られる。たとえば、佐伯は現状の個別的体験から保守的なものの意味を探ろうとするよりは、パトリ、歴史、文化に堆積された、抽象化された共通体験を作り出し、そこで「日本の精神」の耽美主義や精神主義を打ち出すような体験の理念化を試みる²⁹。これと違って、戦後の福田恆存は体験の個別性や具体性に即して現状の進歩主義的気分を破ろうとする姿勢を見せた。戦後の福田から見れば、冷戦後の保守主義者たちは戦後の進歩主義者と同様、個別的体験にではなく全体的な気分にかきまわされる存在であるはずだ。この相違は「戦後」とは違う、「冷戦後」の「失われた20年」における保守主義の特殊性を示すものであろう。

浪漫的気分

「進歩主義的気分」であれ「保守主義的気分」であれ、それは言葉と体験のズレが引き起こす、そこから抜け出そうとする浪漫的気分である。浪漫的気分はそのズレを強く感知したさいに生じるアイロニー、逆説、ねじれ、倒錯などの心理から抜け出そうとする運動性から発する。理想的な状態へと飛び出そうとするか、現状を打ち壊そうとする運動性は、しばしば闘争の心理を伴う。西部は理想的な状態へと飛び出そうとする。倒錯の心理を乗り越えるには、戦後体制の因習を打ち破り、「合理的に説明できない幻想」を懐に抱き、「闘争する感覚」を醸し出して「意図しない冒険」を試みなくてはならない、と主張する³⁰。「言論戦」は浪漫的闘争の表現である。西部、佐伯らにみる「言論戦」は、戦後民主主義と平和主義から飛び出そうとする「左翼」（進歩）との「保革闘

26 福田恆存「戦争と平和と」『福田恆存全集』第3巻、52-56頁。

27 福田恆存「進歩主義の自己欺瞞」『福田恆存全集』第5巻、175頁。

28 福田恆存「戦争と平和と」、60-61頁。

29 佐伯啓思『国家についての考察』（飛鳥新社、2001年）に詳細である。これについては、拙稿「現代日本の保守主義と『国家』」、275-276頁。

30 西部邁『幻想の保守へ』、206-221頁。

争」でもあり、日米同盟に囚われてきた戦後体制から抜け出そうとする保守政治家との「保々闘争」でもある。この闘争感覚こそ「冷戦後」「失われた20年」の保守的精神や美学を動かす原動力である。

「戦後」の福田恆存も民主主義と平和を現実問題として受け取りながら進歩主義者との戦いを行っていた。しかし彼は、「言論戦」よりは「論争」を重んじていた。福田にとって「論争」とは、人の良さ、事無かれ主義、なまぬるさ、偽善をはらんだ日本的な「対話の政治」を克服し、民主主義を実現する手段である³¹。民主主義の実現をめざす体験である。ただ、論争的民主主義が引き起こしうる相対主義は警戒していた。福田は、相対主義を「おなじ次元でくりかへされる無限の愚行」³²として捉え、それを乗り越えるための「不動の絶対主義」を持ち出す。福田は、西欧民主主義がキリスト教に支えられた絶対主義を媒介に発展したことに注目し、神にとってかわる絶対的存在を失った戦後日本の民主主義に役立ちうる普遍的倫理や絶対者を想定する。西部、佐伯は、民主主義を相対主義の弊害を来す制度と考え、それを乗り越えようとして「国家」表象を高め、「国家意識」「愛国心」を吹き込めようとする言論戦を繰り広げている。相対主義を牽制し克服するための準拠を眺める保守的視線は「戦後」と「冷戦後」が異なる。民主主義と相対主義のかかわり方や、「絶対」の倫理的価値の性質に関する考え方に、相違が見られる。

浪漫的気分は批評的態度とも関連する。おおむね、戦後体制における保守的言説を率いた知識人たちは、福田恆存、江藤淳、三島由紀夫らの文芸人であって、進歩的社会科学者の社会科学や左派歴史学、または保守的社会科学者の「科学」に対抗しながら浪漫的「批評」を行った。これに対して「冷戦後」の保守主義者たちは社会学者（経済思想家）として科学的「批評」を行っている。どちらもその批評は浪漫的気分を潜めた浪漫的批評であり、ここで彼らの美意識や美学が働いている。美学は科学そのものからではなく批評が介在するときに現れる³³。浪漫的思考は、戦前日本の浪漫派に見るように、既知の体験でも未知の体験でも、それを抽象化し理想化するときに現れる。保守主義者が具体的、直接的なものを神秘化するとき、日本の歴史を神秘化して浪漫化する退行の傾向や、浪漫主義的に神格化する考え方が現れることもある³⁴。福田恆存は、文芸的感覚をもって科学的批評を行ったといえるが、何よりも、そうした浪漫化や浪漫的気分を強く戒め、具体的現実に対して合理的（科学的）説明を行おうとした。他方、冷戦

31 土屋道雄『福田恆存と戦後の時代——保守の精神とは何か』日本教文社、1989年、150頁。

32 福田恆存「個人と社会」『福田恆存全集』第3巻、73頁。

33 柄谷行人によると、科学と美学は対立せず、美的な態度に科学的態度が先行する。対象を他者化する社会科学的態度は、ヨーロッパ啓蒙主義に見られるように、宗教的・呪術的な意味を剥がして物事を見る近代自然科学の態度に基づく。しかし、18世紀後半ロマン主義では、知的・道徳的に劣等とされるものを美的に評価する態度が現われた（柄谷行人『定本柄谷行人集4 ネーションと美学』岩波書店、2004年、153頁）。

34 橋川文三「日本保守主義の体験と思想」、41-42頁。

後の西部や佐伯は、具体的現実の抽象化を通じて、戦後の進歩論者が見せたような浪漫的気分を表している。冷戦後の保守主義は、「保守主義の原点」(福田恆存)から遠ざかったといえる。福田から見るならば、西部や佐伯こそ現実との緊張感を失った「偽の保守」であるに違いないだろう。

4. 平衡の美学

平衡感覚

「均衡」「平衡」は保守主義者の秩序観を支える核心的感覚である。保守論者の実存意識を呈するものでもある。保守主義者は人間の本性と能力の限界を認識し、生の多元性と能力の調和、賢明な判断と思慮ある行動とともに平衡感覚を重視する³⁵。平衡感覚は人間の生の多元性や能力の調和、そして賢明な判断と思慮ある行動に求められる均衡志向のセンスである。乖離感覚が言説空間と現実世界との、論理的世界と現実的世界とのズレを見極めるものであれば、平衡感覚は同一のレベルにおける対立的価値体系の間で示されるものである。それゆえ、次元を異にする二つの領域の間で見られる乖離、矛盾、ねじれ、イロニー、逆説の感覚とはいささか区別される。

保守論者は日本の社会と国家のあり方を模索するときに「平衡」を持ち出す傾向がある。西部邁は、産業主義と民主主義の過剰が作り出した相対主義を批判しながら、高度大衆社会への「懐疑」と共同体的価値への「信仰」との平衡を求める³⁶。科学と宗教の、理性と感性の、理論と神話の、それぞれの平衡を訴える³⁷。民主主義においても「自由・平等・友愛」という理念と、「責任・格差・競合」という価値との間の平衡、すなわち、自由と責任の間の平衡(「秩序」)、平等と格差の間の平衡(「公正」)、友愛と競合の間の平衡(「疎通」)を社会的理念として提示する³⁸。佐伯啓思も国家を論じるなかで平衡感覚を表している。佐伯は歴史や伝統に即する国家とグローバル化に対抗する国家との間で、つまり、国家の時間的連続とその空間的拡散との間で、均衡を求める。「均衡体国家」がそれである³⁹。国家を共同体と機能体の両面から捉える均衡感覚がうかがえる。

保守的知識人の平衡感覚は、対立的価値や現状において均衡を取り戻そうというダイナミズム、個人の信念や社会の秩序、国家のあり方に見られる不均衡を矯正しようとい

35 林健太郎「現代における保守と自由と進歩」林健太郎編『新保守主義』筑摩書房、1963年、10-22頁。

36 西部邁『幻想の保守へ』、221頁。

37 西部邁『大衆の病理』日本放送出版協会、1987年、112頁。

38 西部邁『「成熟」とは何か』講談社、1993年、58-59頁。

39 佐伯啓思『国家についての考察』、285-292頁。「均衡体国家」は時間軸の実定法(市民的側面)と慣行(エスニック・系譜的側面)、空間軸の利益とアイデンティティがバランスを保つときに成立するとされる。

う強烈な意志を孕んでいる。平衡感覚はスタティックな物理的平衡を意味しない。両端の、ある一方に走ろうとするときに活力が湧いてくる。西部は、平衡感覚は現実を変えようとする「具体的な行為」を通じて表現され、活力は現実と理想の間の平衡が保たれるときに生じる、と言っている⁴⁰。平衡感覚は具体的な行為を意図するものであり、活力はその意図から生じてくるものと想定されているのだ。平衡感覚が現実を変えようという具体的な行為を意図する限り、中立の平衡はありえず、均衡は崩れるしかない。活力は平衡の崩壊をねらう心理を持つときに生じてくる。佐伯においても、歴史の知恵や伝統の精神を蓄えた共同体国家の再生を図る意志を強めるや、平衡感覚は崩れ、「均衡体国家」は「歴史的国家」へと変質してしまう。佐伯は歴史や伝統に基づいた「想像の共同体」としての「歴史的国家」の実現をめざす⁴¹。要するに、保守論者の平衡感覚は、現状変革の実践意志を潜めた保守的見解を正当化する言い分として言われている。後述の、不均衡の運動性に価値を与える政治美学が働き出すのは、この地点においてである。社会秩序や共同体国家にこだわる「冷戦後」意識が見られよう。

「戦後」の文脈における福田恆存は、平衡感覚を、自己実存の認識論的方法として考えていた。平衡感覚は「自己内面の心理的混乱に直面して、異常と偏向とをきらひ、ひとへにその均衡を回復しようとしてとめる、一種の物理的・生理的な運動機能」であり、「あらゆる運動の否定であり抑制である」とされる。福田は、平衡感覚は「批評の精神」にはかならず、常識は平衡運動を起こす起点たる「批評の切札」である、と言う。平衡感覚はその運動を起こす「常識」によって福田自身の「特殊性」「異常」をいにもなく抹殺し、平衡運動をつづけるとときにその運動を起す主体がそれに抵抗する客体に対して実体に立ち戻らしめるものである⁴²。福田はクリティカルという語には批評的＝批判的というほかに、臨界的という意味があることを強調する。平衡感覚は、平衡を保とうとすることであるが、それよりもまず平衡が壊れる危機的な臨界点を察知する感覚のことである⁴³。

福田は、「ぼくにとつて、センス・オヴ・バランスといふことは——いや、それだけが——ぼくの精神をさへてみてくれる。ぼく自身の——そしてぼく自身をふくむ現実の——均衡がちよつとでも狂へば、ぼくはもうそれにたへられないのだ⁴⁴」、と語って

40 西部邁・中島岳志『保守問答』、58-60頁。

41 佐伯啓思『現代日本のイデオロギー』、101-104頁。

42 福田恆存「あとがき」『平衡感覚』真善美社、1947年、260-262頁。「批評精神」としての平衡感覚は戦後民主化の秩序変動のなかで見られたものである。岸田國士は「平衡が保たれてゐない状態」よりは「平衡の感覚が鈍り、または失はれた状態」が由々しいことだと言い、「平衡が保たれてゐるかゐらないかを感じとる精神のはたらき」を「批評精神」と称している（岸田國士「平衡感覚について」（1947）『岸田國士全集』第10巻、新潮社、1955年、222-223頁）。

43 福田恆存「批評精神について」『福田恆存全集』第2巻、339-340頁。この指摘は柄谷行人による（柄谷行人「平衡感覚」『福田恆存——人間・この劇的なもの』河出書房新社、2015年、170頁）。

もいる。平衡感覚は社会に関わる個人の精神的バランスを支える実存意識の根拠とされている。この平衡感覚は「相対の世界に対立する絶対の世界、そして両者の並存」⁴⁵、「人間は自由であつて自由ではない。人間は自由ではありえないが自由でありうる」⁴⁶という発言と併せて考えるがよい。「私自身を含む現実」とのバランスを見つけようとする保守の平衡感覚が示されている。この平衡感覚は「絶対」を意識する「相対」、そのなかで人間の自由さを求める実存を模索するものである。歴史は、現在の社会や国家が取り戻さなければならない模範というよりも、個体的実存の模索を通じて現実のなかで築き上げられるべきものであった。冷戦後の保守論者たちが共同体的実存を求めるさい、戦後の福田が抱いたような個体的実存への意志は消え去ってしまう。

自由と秩序

保守論者にとって平衡感覚は、自由と秩序において、最も強く求められる。冷戦後の保守主義者たちは、民主主義の戦後体制下で育まれてきたと思われる、エゴイズムや相対主義をもたらした個人主義への強い批判をやめない。彼らは、秩序のない自由は無秩序を招来すると考え、個人の自由よりは社会の安定を一義的価値とする秩序観を表明する。彼は個人と社会の間の、自由と秩序の間の平衡を言う。だがその平衡は、個人や社会に対する国家の関与を認めるうえで成り立つ、秩序を前提とするものである。

西部邁の場合、国家が関わって整える社会の秩序を想定する。西部によれば、秩序は、国家悪や社会の不平等を規律する、国家が作った「公正」と「規則」（法的強制力）によって成り立つ。個人は、国家から自由な自律的主体と国家に結びつけられた、他律的服属体とのバランスを取らなければならない。この個人は、国家に介されてこそ「危機としての生」を自覚し、総体的人格を形成できる。個人の活力も、国家が規則を用いて関わってくるときに、はじめて生まれてくる。自由は、個人間の不平等を「宿命」として受け止めて秩序との緊張を保ち、活力ある生を探る努力であるか⁴⁷、秩序の規制を受け入れて緊張感や動態性を与える感性である⁴⁸。要するに、西部にとって、自由と秩

44 福田恆存「あとがき」『白く塗りたる墓』河出書房、1948年。土屋道雄『福田恆存と戦後の時代』、158頁より再引用。

45 福田恆存「個人と社会」、79頁。

46 福田恆存「自由と平和」『福田恆存全集』第5巻、307頁。個人、社会、国際社会の倫理を連続的に捉える福田の秩序論は、戦後民主主義を、個人が国家に反抗しうる根拠の「制度」よりは「哲学」として捉える彼の姿勢にも通じる。福田の自由論は、丸山眞男が民主国家の論理的な構成を通じて国家から個人と社会を分離させ、社会的秩序から「個人の析出」を試みたこととも異なる。また、大熊信行が戦争体験と国家体験を通じて、倫理的観点から国家を「国家悪」と見なし、国家を否定することで、個人の主体的自由を追求したこととも違う。さらに、社会のなかの個人を設定しながらも個人の自由を人間の本質と見ていたりベラル保守の自由観とも異なる。

47 拙稿「高度大衆社会日本と保守主義」、173-179頁。

48 西部邁『保守思想のための39章』中央公論新社、2012（初版2002年）年、36-39頁。

序との平衡は国家を媒介にして成立するものであり、個人の自由は国家の「規則」や個人間不平等の「宿命」が組み込まれた社会秩序に拘泥するものである。西部は秩序の平衡感覚を「伝統の知恵」に求める。

佐伯啓思は、社会をさて置いて個人を国家に直結させる。佐伯にとって国家は自由な個人を支える権力的存在である⁴⁹。佐伯によれば、「個人は同じ空間に生まれ、同じ時間を共有して共通の歴史を経験することによって、国家を負荷し、逆に国家は個人によって実現される」関係にある。個人の思考、生活、人間関係、教養は集団の歴史的「共経験」に依存し、国家はそれに関与する。個人と国家は好悪を超えた「宿命」の関係にある。この宿命は「共経験」に基づいた国家意識（ナショナル・アイデンティティ）やナショナリズムによって自覚される。国家意識を欠いた個人は、国家や民族共同体に帰属されない「残余としての個人」に過ぎない。個人は歴史的経験や紐帯の堆積のなかで形成される「歴史的国家」に回収される⁵⁰。

西部と佐伯においては、個人と社会と国家の関わり方や、自由と秩序のあり方を捉える観点、とくに国家観に異存が見られるものの、ともに個人の自由を規制する「国家」と「歴史」の重みを感じられる。「平衡感覚」「宿命」は「歴史の知恵」「国家」に回収されている。個人の自由に基づいた契約的国家論は否定される。戦後の福田恆存はいささか異なった。福田は、「社会は目的、個人は手段」という見解を批判し、個人は社会の部分ではなく、むしろ社会が個人の鏡に映った断片でもありうるとの認識を示した。さらに、社会を抑えるには「個人主義の成熟」が、そして個人主義のエゴイズムや相対主義によって招かれうる「相対的世界」を制御するには「絶対の観念」が、それぞれ必要であると考えた。個人倫理の空間的拡張を通じて個人、共同体、国際社会が共有しうる「共通の倫理」を想定し、個人に社会のなかを生きながら国家に対抗しうる根拠を与えようとした⁵¹。ここで、冷戦後の保守論者の自由観、秩序観は福田のそれとは甚だしくかけ離れていることが判明する。世界的普遍性を持つ「絶対の観念」「共通の倫理」（福田恆存）と日本の特殊性を呈する「国家」「歴史」（西部邁、佐伯啓思）という準拠が個人の個体的実存に関する考え方に少なからざる相違をもたらしている。それによって、一方では「個人主義の成熟」が謳われ、他方では共同体に回収される個人の「宿命」が語られている。この相違の根底には「民主主義」の肯定から否定への変質だけでなく、後述のように「近代」に関する考え方の大きな隔りがある。

49 佐伯啓思『自由とは何か』講談社、2004年、29頁。

50 佐伯啓思『国家についての考察』、27-29頁。

51 福田恆存「個人と社会」、75-78頁。戦後の保守的なオールド・リベラリストも社会の秩序との調和を言いながらも個人の自由をより重視する姿勢を見せた。福田の自由観はこの教養主義者のそれと通じるが、個人の自由をもっと重視したと見られる。

5. 共同体の美学

共同体と伝統

冷戦後の保守的知識人たちは、伝統や歴史に基づく共同体国家を志向する保守的心性を呈し、米国的民主主義への否定を繰り返している。西部邁は、日本がアメリカと民主主義的価値を共有しているという保守政治家（安倍晋三）の発言を受けて「米国の下手人」であることを自認する行為として非難する⁵²。彼は、多数決の原理や個人主義を生んだ大衆民主主義を批判しながら「ナシオ（natio）」という共同体概念を打ち出す。ナシオは、個人の生活と国家政策を規律する国民性（ナシヨナリティ）を仕組んだ規則から成り立つ文化共同体を指す⁵³。ナシオ（文化共同体）の根拠をなすのは伝統である。西部によれば、伝統は自由と抑圧の間、個人と集団の間、信仰と懐疑の間に生じる矛盾や葛藤を解消し、平衡感覚を取り戻し、喪失感を克服させる知恵を提供するものである。伝統の要諦は歴史の堆積のなかに固まった習俗（mores）、すなわち道徳である⁵⁴。道徳をその要諦とする伝統は、共同体国家の構築を目指して個人と国家の間の二律背反を無くそうとする闘争の根拠とされる。佐伯啓思も、経済的相互依存と地球的資本主義に対応しうる共同体国家を想定し、その構築のために歴史や伝統の再発見を試みる。国家の契約的（制度的）側面と歴史的（共同体的）側面との平衡のうえに据えられる「均衡体国家」は、歴史と伝統に即しながら強力な権力や共通の価値を持つ歴史的・文化的共同体である「歴史的国家」に回収される⁵⁵。

習俗（道徳）と見なされる伝統（歴史）への安易な回帰の道を選んだとき、平衡感覚は失われ、現実との緊張感も落ちるしかない。現在との格闘から湧いてくる美的感覚も消え去らざるをえない。かつて小林秀雄は、「古を惜しむ」感情を純粹にし、豊富にしようとするのが伝統を体得する唯一の道だと考え、現在に回復しようという努力や自覚がなければその伝統は決して発見できない、と述べた⁵⁶。小林によれば、精神の自由は「どうにもならぬ材料の必然」と統一しているという美しさが動かし難い文化の形として感じられるときに起こる。伝統は立派な材料を見つけたと感じたときに発見される⁵⁷。伝統は、現在を拘束する文化との統一と闘争を通じて現在の美を感じ、自由を求

52 西部邁・辻恵『道義あふれる国へ——「美しい国へ」の欺瞞を撃つ』イブシロン出版企画、2007年。

53 中曾根康弘・佐藤誠三郎・村上泰亮・西部邁『共同研究「冷戦以後」』文藝春秋社、1992年、60-69頁。

54 拙稿「高度大衆社会日本と保守主義」、185-186頁。

55 佐伯啓思『国家についての考察』、第3章、第4章；佐伯啓思『成長経済の終焉』ダイヤモンド社、2003年、113-123頁。

56 小林秀雄「伝統について」『小林秀雄全集』第7巻、新潮社、2001年、260頁；小林秀雄「伝統」『小林秀雄全集』第7巻、247-251頁。

57 小林秀雄「伝統」、256-259頁。

めるところに見出されている。現実との戦いにおいて自由と伝統を探そうとする小林の美意識からは、自然の美しさを伝統と同一視する安易な保守政治家よりも政治的であり、歴史のなかの伝統へと安易な逆戻りをする保守論客よりも闘争的であることが感じられる。

「失われた20年」の保守主義者たちが戦後体制の「どうにもならぬ材料」——民主主義、平和憲法、日米同盟——との闘いから伝統や歴史へと安易に還元したさい、その姿勢からは「どうにもならぬ材料」との格闘を通じて真の自由と美を見つけようと努めるところに生じる緊張感は見つけられない。西部や佐伯に見る政治と道徳の一致は、強烈な政治美学を生み出すよりも、道徳と同一視される漠然たる過去（伝統）への安易な依託を招来している。戦後の福田恆存は、道徳と政治を混同する曖昧さや偽善や自慢を拭い去り、「政治と道徳の二元的対立という近代感覚」を身につけなければいけない、と訴えた⁵⁸。「政治と道徳の二元的対立」とは現在における「どうにもならぬ材料」との苦闘を言い表す。福田のいう「共通の倫理」は歴史的に蓄積されたもの（伝統＝道徳）ではなく、「政治と道徳の二元的対立」から生じる苦闘のうえに据えられたものである。

戦争体験と崇高美

「失われた20年」のなかの西部や佐伯において芸術的耽美意識が消え去ったのは、政治と美の結び付けが起こしうる危険を避ける代わりに、芸術家が美を求めるときに持つはずの、現在との格闘に見られる緊張感がなくなったことを意味する。格闘の精神が、戦後体制の「民主主義」「近代」に対する全面的な否定から歴史的伝統に基づいた共同体国家への回帰へと飛び出すような、全面否定の思考法と結びついたとき、「どうにもならぬ材料」と対面し、それと苦闘してこそ得られるような美意識は生じるはずがない。

冷戦後の保守論者たちは異質の美学を見せる。「戦後体制」「民主主義」に対する強烈な奮闘心は、歴史や伝統の理念化によって国家意識や愛国心を高揚しようとする使命感へとつながる。ここでは崇高の感情が求められる。西部は、大衆社会の日本では崇高なものへの思念が消え去り、崇高の次元について語る能力がなくなったと述べ、個人主義や相対主義を乗り越えるための、共同体への「信仰」を要求する。「信仰」とは「崇高の次元に昇華されたいという願望」「伝統に具現された崇高なものへの思念」のことである⁵⁹。カントによると、美の根拠は外的であるが、崇高の根拠はわれわれの内部にある。崇高の感情は人間を圧倒する自然に直面して超感性的能力が喚起されるときに生まれる。外部に人間を無力化する巨大な物事や威力がなければ崇高はありえない⁶⁰。共同体国家への「信仰」（国家意識や愛国心）は人々の内部から崇高の感情を生み出すもので

58 福田恆存「日本共産党礼讃」『福田恆存全集』第5巻、340-341頁。

59 西部邁『大衆の病理』、138頁。

60 柄谷行人『定本柄谷行人集4 ネーションと美学』、98頁。

ある。信仰（愛や献身）を生み出す崇高の感情は「国家」に人々を圧倒する巨大な物事や威力を設けるか、「伝統」から「崇高なもの」を見出すことによって引き起こすしかない。「絶対者」を持たない限り、「国家」や「伝統」に崇高の感情を呼び起こすものを求めねばならないだろう。

国家への崇高心は、愛国や忠誠の感性を極めるときに、高まるものとされる。保守主義者たちは歴史から超感性的な戦争体験の記憶を呼び起こし、戦死の記憶を甦らせる。死は、悲哀とともに、崇高な感情を引き起こす、最も劇的な契機であるからだ。アンダーソンによれば、自分の国のために死ぬことは、他の団体のために死ぬこととは異なる道徳的崇高さを帯びる。国家は参加や脱退が容易でないからだ⁶¹。愛国心や忠誠心を通じて国家的生活と個人的生活を一致させる「宿命」意識をもち、共同体への拘束や義務を強く感じるとき、国家に向ける崇高さは深まる。佐伯は、近代日本の戦争体験を呼び出すことで国家への実感を高め、愛国心を昂じさせようと試みる。皇国論的愛国心、祖国愛とは異なる「第三の愛国心」を持ち出す。とはいえ、それは「日本の精神」の他称に過ぎない。佐伯は、歴史のなかの戦争体験を反芻しながら「魂の復興」を語る。神風特攻隊の日本の精神から「悲哀」「無私」「廃れ」などの感情を読み取り、耽美的、決断主義的愛国の美学を織りなす⁶²。愛国心に癒着した耽美主義や精神主義こそ、「国家意識」と結びついた、芸術家のそれから遠ざかった、屈折した耽美意識とでもいえるだろう。

国家と結びつけられた「宿命」は美意識の条件である。西部や佐伯は、宿命的な死を個別の体験と捉えずに、共通経験へと抽象化し、個人の死を自己決定的なものとしてではなく、家族や社会に巻き込まれたものとして捉える。若手保守主義者の中島岳志でさえ、戦争を美化してはいないとは言いながらも、特攻隊の「宿命を受け入れる決断」は「胸に迫るものがある」と受け取る。「特攻隊を組織した軍の指導者には激しい憤りを感じ」と言いながらも、「近い将来の敗戦を察知しながら、死を宿命付けられていった人達の思いは、後世の人間がしっかりと受けとめるべきだ」と述べる⁶³。この発言に対し、西部は「国家を守るという観念」のために死を受け入れるという心情を理解したうえで、「私的には死にたい人がいないだろうが、公における自死、特攻を含む『～のための』自殺、国家の義のための自殺はありうる」と応じる⁶⁴。戦いの崇高さは、個別的

61 ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳、リプロポート、1987年、248頁。

62 佐伯啓思『日本の愛国心』NTT出版、2008年、207-208頁。坂本多加雄もまた、靖国と大東亜戦争などの戦争体験の表象を引き入れ、平時に戦死者を思いながら戦争に対する覚悟を固めつつ、戦時の国家と個人の義務について「常に思索する習慣」を「自然に身につけること」が国民の心掛けであり、政治的成熟だと語っている（坂本多加雄『求められる国家』小学館、2001年、76-77頁）。

63 西部邁・中島岳志『保守問答』、292-293頁。

64 西部邁・中島岳志『保守問答』、293-294頁。

な死を、自己決定性ではなく抽象化された宿命的な死として捉え、共同体国家のための公的行為として昇華させている。私的な欲望を公的な死のなかに収め、私的体験を公的体験として抽象化する心情がうかがえる。かつて戦後の福田恆存は、「個人が死ぬにたるものがなくては、個人の生の喜びすらない」⁶⁵、と語っていた。ここで「死」は人々の個別の体験を直視することによって個人の生と平和を考える視座から語られている。福田は共同体的な死よりは個別的な死に注目したのだ。

6. 「美の喪失」と「近代の宿命」——結びに代えて

福田恆存は、政治と美のあり方——両方の結合か分離か——をめぐる戦後論争が行われたさい、芸術の政治参加を訴える進歩的文学者に対抗し、政治と美の分離を訴えていた。芸術が政治に従属して自律性を失うことを恐れたからだ。彼は、リベラル保守のオールド・リベラリストたちが芸術的教養をもって政治のあり方を考えるような甘さにも耐えられなかった。たとえば、安倍能成は個人の意志や自覚による主体的精神を強調し、個人を尊重しない社会的協同には批判的であったが、その安倍は真善美を「自分の生活の中に実現する」「私のものではなく、万人に通じる普遍のもの」として捉え、真善美の成就をもっとも必要な「高貴な精神」「万人を高めようとする健全な民主主義の精神」と考えた⁶⁶。真善美の普遍的精神や民主主義精神を求める戦後教養主義の一端がうかがえる。真善美を総体的に捉えるリベラル保守には、政治と美の結び付けをめぐる緊張感は、ほとんど見当たらない。福田はこうした捉え方には与しないが、美（芸術、文学）が文化的教養として共有されていたことにこそ、「戦後」の脈絡的性質の一端が読み取れる。

「冷戦後」の文脈では政治と美のあり方をめぐる論争は見られない。美と政治の結合の危険性を憂慮する西部邁の発言は、ごく例外的なものであり、しかも保守的言説のなかで、ほとんど重きを置かれぬものである。このことは、教養主義に見られたような美感覚が失われたことを意味するものと思われる。保守思想における政治と美の結び付けに関する思考の欠乏こそ「冷戦後」という文脈の特殊性を示唆するだろう。冷戦後20年間の喪失感と「美の喪失」は重なっているようである。こうした「美の喪失」は冷戦の終結やグローバル化の外的契機だけでなく、高度経済成長や大衆民主主義が来した内的変化によって惹起されたはずだ。1990年代半ばを境に保守的言説が文芸的批評から社会科学的批評へと変転したことが、これを表す。民主主義と平和の進歩的観点や「戦後体制」を否定する社会科学的批評が出現したのだ。経済大国化へと進むなかで1981年夏、教養主義的立場から政治と美の併存を持ち続けた保守的文芸誌『心』（1948年創刊）が廃刊となったのは、こうした変転を先取するものでもあったように考えられ

65 福田恆存「個人と社会」、78頁。

66 安倍能成「卒業式の辞」『心』創刊号、1948年7月号、36頁。

る⁶⁷。文芸的保守論者の普遍的倫理観念や文芸的教養が著しく色褪せ、もはや美を語りつづることが難くなる変転のなかで、「美しい日本」の表象はその軽薄さを増しているのではなからうか。川端康成が抱いた「美しい日本」と、安倍晋三ら保守政治家が思い起こした「美しい国」との間には、文芸人と政治家という身体の相違だけがあるのではない。文芸的美感が衰え、政治的意図を増していく変質も見られる。共同体国家への献身や愛国の崇高さも「美の喪失」に伴う、屈折した美意識の表現であるだろう。

「美の喪失」は、戦後日本の「近代」を否定する保守論者たちの闘争性とも繋がりをもつ。西部と佐伯は戦後民主主義と平和主義を批判し、さらに欧米の「近代」を否定する傍ら、日本の歴史や伝統や共同体国家への回帰を試みる。「失われた20年」を通過するうちに、「近代の超克」が新たに試みられている模様である。戦後の福田恆存が「近代の宿命」を語っていたのと対比される発想である。福田にとって、「近代」は対面または直面しなければならない、そのなかで実存を求めるべき「宿命」のようなものであった。

ほくたちは明治に回帰することもできないと同時に、いまただちに現在から出発することもできない。ほくたちのなしうることは、ほくたちの現実のまつただなかに立ちどまることである——いまはここに静止することである〔……〕精神がときに静止するのではない——ほくたちが静止するときに登場するものが精神なのである。もし、ほくたちの近代史にもつとも根源的な弱点を指摘せよといふならば、それは明治以来現在にいたるまで、ほくたち日本人が静止の瞬間をもたなかつたこと——したがって精神が自由をかちえたときをもたなかつたことであらう。ほくたちが真に自己の現実のうちに閉ぢこもつたときは一度もなかつた。〔……〕ほくたちはなによりもいま自分たちの立つてゐる足場を理解しなければならず、それを理解しようとするれば、いきほひヨーロッパの近代がその解明を要求してくる〔……〕静止はヨーロッパと日本とのあひだにほとんど越えがたい海域の存在することを自覚せしめる。もちろん永遠に越えがたきものとは断じえぬ——が、その海域の存在をいまはむしろ越えがたきものとして認識することによつてかたくなに立ちどまるために、ほくはあへてヨーロッパの近代に直面したいのである。⁶⁸

福田は、現実の真ん中で立ち止まる、自己の現実のなかに閉じこもる、「静止」を求める。「静止」は、近代に「直面」することであり、ヨーロッパと日本の間に介在する「越えがたき海域」を自覚する「近代の宿命」と対面する実存的行為である。ヨーロッパは中世以後、神を喪失したとはいえ、神の解体なり変形なり抽象化を通じて近代を成

67 雑誌『心』の保守主義については、拙稿「戦後日本の保守主義と『心』」『日本批評』第6号、グリンビ、2012年（韓国語）を見られたい。

68 福田恆存「近代の宿命」『福田恆存全集』第2巻、432-434頁。

り立たせたのだが、日本は超克すべき近代も中世も持たず、神と切り離されて個人の純粹性もなく、特殊性しか持っていない、とされる。「近代の宿命」はヨーロッパの近代的な精神や制度を受け入れて「近代の確立」を成し遂げるに尽きるのではない。「近代の超克」は「近代の確立」とともに講じられうるものである⁶⁹。福田がいう「宿命」意識は、「どうにもならぬ材料」の制約（必然性）と戦うなかで精神の自由あるいは美しさを発見しようとした小林秀雄のそれとも通じるだろう。「近代」は対面しなければならない「どうにもならぬ材料」なのだ。

西部邁や佐伯啓思にとって「近代」は、そのなかからの格闘を通じて対面すべきものではなく、そのそとからの格闘によって超越すべきものである。彼らが伝統（歴史）と共同体（国家）に縛られた個人に求めるのは「伝統の宿命」「共同体の宿命」といってよかろう。「宿命」とは、伝統の道徳に基づいた共同体国家への愛や献身によって個人的生活が共同体的、国家的生活に帰属しなければならない必然性のことである。しかし、伝統や共同体国家は、これらが「近代」のなかで変貌しつつある限り、「近代」を抑えうる確固たる準拠とはなりえない。福田がヨーロッパの経験に照らして「絶対者」「絶対の観念」を想定したゆえんである。「絶対」を持たない限り⁷⁰、「近代」と直面しなければならない「宿命」は続くしかないだろう⁷¹。

69 福田恆存「近代の宿命」、466-467頁。

70 保守主義者は右翼と異なって天皇を「絶対者」と考えていない。西部は、天皇は世俗的人間の二律背反性（矛盾、逆説）が作り出したフィクションか、統治や国家の継続性を象徴する伝統であって、信仰の対象ではない、と言っている（西部邁『「国柄」の思想』、299頁）。

71 本稿の草稿は、2015年6月29日第22回日文研国際シンポジウム「失われた20年と日本研究のこれから」で報告され、韓国語で公刊された（「保守の美学——「ポスト戦後」日本の保守主義の政治美学」『日本批評』13号、ソウル大学校日本研究所、2015年8月）。本稿はこの草稿に大幅な修正や補完を行い、大いに書き換えしたものである。