

靖国神社問題——自著との関わりで

赤澤史朗

はじめに

まず、この本（『靖国神社　せめぎあう（戦没者追悼）のゆくえ』岩波書店、二〇〇五年）の執筆動機について述べたいと思います。

私は一貫して宗教史を勉強していたわけではありません。でも国家神道については、かつて『近代日本の思想動員と宗教統制』（一九八五年）で扱いました。それ以降は宗教史よりも、むしろ戦時下の文化統制とか戦後改革期の文化とか『西園寺公望伝』の一部を書くと

か、別の方面の仕事をいろいろやっておりました。ただし、戦時下の仏教者についても扱ったりしております。戦争責任論についても取り上げておりました、東京裁判や、民間人の補償問題として戦時災害保護法とか名古屋空襲訴訟について書きました。この戦後補償問題については、軍人恩給や戦傷病者戦没者遺族等援護法をかねてから取り上げたいと思っておりますが、資料はあるのですが歴大で扱いかねております。なお戦争の見方として、一つには戦争責任論的観点があるのですが、これとは別に戦争体験論的な接近の仕方も

ありまして、この戦争責任論と戦争体験論の二つの接近方法を交錯させて考えてみたいと思つて、そうした関心から多少論文を書きました。その意味で、この以前からあつた国家神道論への関心と、戦争責任論・体験論の両方の観点がクロスする地点で、靖国問題を考へてみたいと思つたのが、今回の執筆動機です。

〔I〕靖国神社についての先行研究

1. 村上重良の国家神道論をめぐる

これから述べるところは、粗くまとめたものでちゃんとした研究史整理になつていくわけではありません。ただ、村上重良説にはいろんな疑問とか批判が寄せられているのに、なお通説としての位置をもつていることも間違いないわけです。村上さんの説の特徴は、靖国神社問題批判の出発点が、政権分離論を中心とした国家神道復活への危機論にあつたといつてよいと思ひます。なおこの国家神道の復活の危機という発想は、最初から靖国神社問題が中心だつたのではなく、一九

五〇年代末にはむしろ伊勢神宮に国家的位置づけを与えるという動きがあり、その方がクローズアップされていた。これが六〇年代に、靖国神社問題にシフトしていくという流れがあるわけです。村上説の先駆けとなつた藤谷俊雄さんの「国家神道の成立」という論文では、伊勢神宮問題の方が大きく意識されている。これに対して村上重良説の代表ともいえる『国家神道』（岩波新書、一九七〇年）は、六九年に靖国法案が国会に上程されて、その翌年に日本宗教史研究の立場から、靖国神社国家護持法案を批判する根拠を明らかにして書こうとしたものであることは間違いないと思ひます。そこでは靖国国家護持批判論が、靖国神社論としてではなくて国家神道論として書かれていくということが特徴でありまして、とにかく信教の自由の問題を中心にして、戦前の天皇制国家が丸ごと復活するのではないかという危機感を基底に全体が構成されているのが特徴だと思ひます。

この村上説には大ざっぱに言えば三点ぐらいの特質があるのですが、基本骨格においては藤谷さんの国家

神道論をほぼ継承した枠組みになっていると思います。

その第一は、国家神道体制というのは帝国憲法の発布で成立したということです。この帝国憲法で国家神道が成立するというのも、ちょっと変な気がしなくてもないのですが、帝国憲法には発布に当たって「告文」というものが出されており、そこに「神霊」の文言が出てくるわけです。ここから村上さんは、帝国憲法というのは「神霊」を認める特定の宗教観念に立脚している、だから憲法二十八条の信教の自由というのは、その枠内の自由である。要するにそれは「告文」に枠付けられた中の自由であって、宗教と祭祀の分離に立つ国家神道は紛れもない国教制度であり、本質的には信教の自由が存在しないと理解されているのだと思います。はつきりは言っていないけれども、村上説の論理をたどるとそういうことになる。だからその下での宗教弾圧は必然だ、信教の自由は基本的にはないのだから、当然宗教弾圧が起こってしまうということですね。

国家神道の第二の特徴は、その教義にあるという。

その国家神道の教義は何かというと、「国体の教義」であって、教育勅語は国家神道の教典であるというのが村上説です。それは敬神崇祖を主軸として、神である天皇が統治する大日本帝国の神聖性を唱えるものであって、御真影というのは事実上、国家神道最高の礼拝対象である神像であったという。だから天皇制イデオロギーといわれるものは、丸ごと国家神道の教義だという理解なのです。そして国家神道の特徴の第三は、神社が国家管理されて、保護・優遇されている点にあるという。国家によって宮中祭祀とか神社祭祀の祭式が制定されて、神職制度が整備されたり管理されたり保護されたりしているという点に特徴があるということです。

こうした説には、意義も問題点もあると思うのです。意義としては、とにかく国家神道の問題を国家と神社・宗教との関係、いわゆる政教関係の制度にのみ限定せずに、天皇制国家の存在理由としてもあったのだと捉えるところは重要なポイントであると思います。例えば阪本是丸さんとか山口輝臣さんとかは、村上重

良説を批判して国家神道なるものはGHQの作り事で、神社神道しか存在しなかったという見方をしている、実際には神社への国家的な保護も不十分だったと批判するわけです。それはある程度当たっているところがあるとは私は思っていますが、ただ問題は、阪本さんなどの見方が、国家神道というのをいわば神社制度史の問題に限定してしまっている点にあると思います。国家と神社の政教関係や神社政策の問題に限定しているため、国家の存在理由の話は出てこないわけです。その点では村上説というのは、大事なポイントはついていると思います。

ただ、国家神道の教義という考え方には非常に問題があるように思います。例えば菱木政晴さんなどは、国家神道がどういう教義かということについて、いろいろ特徴を列記して、村上説を詳細化するような仕事をしています。けれども、やはり常識的に考えれば宗教と祭祀の分離というのは、なんらかの教義をもつ宗教と無教義の祭祀を分離させて、後者を国家に帰属させるという政策ですから、国家神道の教義論というの

は、それ自身がちょっと無理があるような気がするのです。むしろ無教義性みたいなものが、明治憲法下の国家神道の特徴といえるわけであって、あまりどういふ教義であったかなどということを確認していく作業は、何か本質を見そこなってしまうのではないかという感じがして、違和感があります。

なお近年の磯前順一さんの理解というのは、国家神道問題について宗教 (religion) という概念の移植過程から説いていくもので、なかなか興味深い議論です。明治政府にもともとあったのは宗教という概念ではなく、「教」、教えなのだということです。宗教という概念は西洋から持ち込まれてきたもので、ドクトリンをもち個人が信仰する体系をもつ組織集団を成しているようなものであって、キリスト教をモデルにした概念である。世界の宗教の中では、ある意味で非常に特異な宗教をモデルにした概念であって、これとは違う性格のものも宗教だったと思われるけれども、こうした西欧からの概念を移植してきたのが明治政府だった。この移植過程の中で、日本にもともとあった「教」が、宗教と

祭祀の分離の中で、公的な臣民の義務としての道徳と個人の裁量に委ねられる私的領域の宗教という両方に分化していく。私的領域の宗教というのは、キリスト教のように教義と体系をもった宗教のことで、非宗教である神社は、国民道徳として最初は学校で教えられ、それからやがて拡大して、国民が皆信奉しなくてはいけないものとなっていくという説です。宗教という概念から説いていくという言説論でありまして、なかなか魅力的な議論かと思えます。

ただこの点について述べますと、国家神道といわれるものは国民道徳の領域で、全国民に強制できるようなものとして存在していたのかというと、日露戦後にあっても、必ずしもそうではなかったようです。実態としては微妙なところがあるのですが、例えば伊勢神宮の大麻おほぬまなどは、行政機関が頒布したりすると、真宗地帯などでいろいろ抵抗があるわけです。こういった抵抗は明治の非常に早い時期からありまして、結局政府としてはそれは強制はできないという態度を決する。それも明治の非常に早い、憲法成立以前の段階で政府

の態度が決まって、しかもその後も明治憲法二十八条ができてしまうと、その規定に基づくものとして、この政府の方針が何度も確認されてしまう。要するに伊勢神宮の大麻でも国民全体に受容を強制できない、いわんや他のそこらの神社ではもとより、という話になってしまふわけでありまして。一方では不断に行政的な強制の動きがあるのだけれども、公の場で神社信仰の強制が問題にされると、信教の自由に属するのだという話になってしまわざるをえないところがある。つまり宗教と道徳の間を行き来するような、曖昧なところに国家神道があったのだと私は考えています。磯前さんの説は移植した宗教概念と日本の実態との間に距離があったとする言説論を基礎にしていますが、憲法上で「信教の自由」が認められたことで、神社参拝の強制に対する国民の抵抗力が強化された面もあったのではないかというふうに私は思っています。

村上説の第一の特徴である、「信教の自由」がまったく戦前の日本に存在しなかった、宗教弾圧は必然だという理解は、いわば天皇制国家の本質顕現論ですけれ

ども、やはり問題があるというのが私の考えです。激烈な宗教弾圧がなされたというのは、明治初年の神道国教化政策の時代と、だいたい十五年戦争の時代、特に一九三五年に大本教の弾圧があつてから十年間という時期であつて、天皇帝国家の最初と最後の時期なのです。その中間の時期というのは、明治憲法がともかく一応機能していた時期であつて、大本教が弾圧された一九三五年というのは、天皇機関説事件が起きて明治憲法の立憲的側面が否定され、明治憲法が次第に機能停止状態に陥ってくる時期であります。明治憲法がともかく機能していた時期にも、もちろん宗教弾圧はあるのですけれども、最初の時期と最後の時期のような激烈な弾圧というのはなかつたらうと思うのです。

村上さんの国家神道のイメージが、天皇帝国家の最初の時期と最後の時期に偏しているという指摘は、それ以降のいろいろな研究者がみんな触れているところですが、村上さんの立脚するマルクス主義との関連では、おそらく天皇帝国家というものの理解と関連しているのだと思います。いいかえると伝統的な講座派歴

史学の絶対主義天皇制論と、村上説とは相即・照応関係にある。つまり、明治憲法体制というのは外見的立憲主義なのだから、本質は専制国家であつて立憲主義的な契機というのものはものすごく弱く、ほとんどないに等しいという理解に立っている。そうなると、天皇帝国家の存在理由は、究極的には国体論のみだという話となる。

しかし、このマルクス主義的な天皇制国家論というのは、九〇年代になって大きく変化し、従来のマルクス主義歴史学の担い手の人たちで、国家論を論じていた中村政則さん、木坂順一郎さんとかが揃つて、戦前天皇制にも立憲主義的な契機や要素が強くあつたということを明確に承認するように、大転換してしまう。これを信教の自由論でいえば、戦前の国家神道はまったくの国教制度で、明治憲法の信教の自由の保障はまやかして存在しなかつたという理解を、修正させるものになるのだと思うのです。明治憲法下で信教の自由が制約されていたことも間違いないのですが、さればとてその権利が、まるきりまやかしたというふうにも

いえないという、ちょっと微妙な話になってくると思っています。

なお、子安宣邦さんの『国家と祭祀―国家神道の現在』というのは、葦津珍彦とか阪本是丸さんの国家神道はフィクションだという説に熱烈に反論したものです。しかし枠組みとしては、まるで村上さんの国家神道論の水準に戻ってしまったような議論で、私は疑問に思っています。

その後、村上さんは『慰霊と招魂―靖国の思想』（岩波新書、一九七四年）を刊行され、そこで靖国の「慰霊」の非伝統性・特異性という論点を新たに提起しています。ここでの注目は、日本の伝統的な「戦死者の供養」においては、「仏教の怨親平等の思想も浸透して、戦死者は敵味方を問わず、あつく供養され」ていたという理解で、こうした「供養」がおこなわれるのは、もちろん恨みを遺して死んだ人間は、死後に崇めるのではないかという心配があったためでもあるが、そこには死んでしまえば敵も味方もないという人間観がみられると主張している点です。つまり、招魂社とか靖国

神社にみられるような、自軍自派の戦死者のみを祀る思想というのは、むしろ日本の宗教的伝統に反した異例のものだという考え方です。これは戦没者の追悼をめぐる村上さんの提起した傑出した論点で、古い仏教的な供養とか怨親平等の考えが、戦後の日本の平和主義の思想によって読み替えられて再評価されているといえると思います。これは日本の宗教的伝統に則って、靖国神社の「慰霊」を批判するという意味では、おそらく初めての議論で、その後のほとんどの靖国批判論者に継承されていると思います。ただちょっと荒っぽい議論であって、近年、西村明さんによって再検討されていますが、日本の伝統思想から靖国のあり方を批判するという枠組みを初めて考え出したのは村上さんだろうという気がします。

なお私の思うに、村上さんの国家神道論というのは、講座派マルクス主義の理論とキリスト教思想からの観点が一致するような論理で構成されているという印象です。日本においてマルクス主義とキリスト教主義思想というのは、どちらも原理的な近代主義ともいえて、

発想的に近い面もあるのですけれども、この靖国問題に関連していえば、政治的には信教の自由が守られない状態は平和の危機だという形で、信教の自由の擁護と軍国主義化批判の両者を一体化する考え方に立っています。その意味では近年の高橋哲哉さんの『靖国問題』は、こういうマルクス主義・キリスト教的な枠組みを受け継いだ論理であるように思います。

これに対して、ポスト・モダンのまたは民俗学的または宗教学研究においては、原理主義的な近代主義的な理解に疑問が寄せられていて、靖国神社問題が政治的な二項対立の枠組みで、厳格な政教分離が唱えられることに対する批判があるのじゃないかと思えます。島蘭進さんなどもそういう議論の流れに立つものなのだろうと思います。

なお国家神道という言葉が出てきたのは、一般的に言えばGHQの神道指令からです。それが現在の日本国憲法二十条の厳格な政教分離規定に継承されたといわれているわけですが、ただGHQの国家神道認識には独特の歪みがあって、戦前の国家神道といわれるも

のの実態を十分正確に把握していないという批判がありますが、この批判は、私は当たっていると思います。國學院の大原康男さんの『神道指令の研究』とか、これとは異なるけれど、ポスト・モダンの観点からの批判には一定の根拠はあると思うのです。ただ、大原さんの場合だと結局アメリカ人は神道がよく分かっていたなかつたんだという話になってしまう。またポスト・モダン派の人は、GHQはキリスト教的な宗教概念に立脚してきたので、あまり国家神道をうまく捉えられなかつたという話なのですが、私はちょっとそれとは違う脈絡で理解しています。

私の思うに、GHQの国家神道認識の歪みが生じた原因は、その直前の戦時下の神道のあり方を、彼等が国家神道というもののイメージとして持っていたためだという気がするのです。陸軍が神社を持ち上げるばかりか、国民に神社参拝を強制するとか、朝鮮人や台湾人にも参拝させるという時代は、一九三七年以降の八年間くらいの時代であって、そんなに戦前期を通してずっとあった現象ではない。つまり、一応明治憲法

がまがりなりにも機能していた時代は、そういう強制に対して批判や抵抗の動きがあつて、その抵抗を頭ごなしに国家が払いのけるわけにもいかないようなところがあつたのであつて、その明治憲法体制期の国家神道と、あたかも明治初年の神道国教化政策の時代に半分開らい逆転してしまつたような戦時下の国家神道とは、ちよつと質が違つたところがあつたと思うのです。しかしこの戦時下のイメージというのが、GHQの国家神道の理解の根元になつていた。その国家神道観は、戦時下に抑圧されたキリスト教ミッションの牧師とか神父らの報告を基礎にしている面があつて、国家神道というのは軍国主義と深く結びついているという理解が神道指令では強烈に出されていますが、それはやはり直前の戦時下の時代のイメージが強く刻印されているからだという気がするのです。靖国神社については軍が管理していますから、軍国主義の神社だつたと思えますけれども、国家神道下の神社が全部が軍国主義だつた、あらゆる時代を通じてそうだつたというふうには、いえないのではないかと思つています。

明治憲法下の国家神道というのは、学校の修身教育においては、村上さんもいつているとおり、「敬神崇祖」のタテマエの下に展開しているのです。でも「敬神」というのは神社崇敬ですが、「崇祖」というのはたいていは仏教的な祖先崇拜の信仰なのでありまして、実は「敬神崇祖」が必ずしも神道のみに帰結しているわけではなくて、神仏混淆的な宗教意識を基礎にしていると思ふのです。つまり神仏混淆的意識に照応したような道徳なのです。しかし日中戦争以降の国家神道というのは、神道の地位の国家的な意味での優位性を主張しており、むしろこうした従来の神仏混淆的な宗教意識に攻撃を加えるようなところがある。やはりそれ以前のあり方とは、ちよつと違う性格のものだろうと思ひます。

2. 新しい研究動向

(1) 空間論

ここに記したのは、近年の私気が付いたためぼしい研究を列記しただけで、体系的な研究史整理ではあり

ません。一九九〇年代末から建築を含めた空間論とか公共性論とか慰霊の伝統論とかの形での靖国論が見られるのですが、ポスト・モダン的な観点が加わっているものもあります。私の思うにはそれらの作品には、イデオロギー過剰の靖国神社論を越えたいという志向と、靖国神社に引き寄せられるような民衆の論理を内面的に捉えたいという動機を抱いている点で、共通する性格があるような気がしています。

その中で一番早く出されたのが坪内祐三の『靖国』で、靖国神社とその界限のもつ土地の記憶を、イデオロギーによる裁断を越えて改めて掘り起こしてみるところという議論です。いいかえると、現在イデオロギー対立の渦中におかれている靖国神社を、これとは異なる観点、つまりある種の都市空間論の地点から見ようとすると靖国論なのです。坪内がここで強調している「土地の記憶」というのは少なくとも三つの種類がありまして、まず靖国神社をもともと「民衆に親しまれ」「民衆の集う場」であったと述べている。例えば大村益次郎の銅像を中心に新大鳥居から旧大鳥居にいたる空間は、

かつて民衆の広場だった。つまり、祝祭空間とかお祭りのための空間であった。それから次に、これが私にはよく分からないのですが、靖国神社の軍国主義の反面に近代化の脱落者とか近代日本国家から疎外された者が集う場として靖国神社や九段坂があるというイメージが繰り返されています。このテーマはさかんに文学作品を引用して説明されています。第三にいわれているのは、今日では古色蒼然としてみられている靖国神社とその周辺が、むしろ逆に近代性を持つものだった、という論点です。ただ、靖国神社の近代性ところで坪内が言っているのは、個人の自由とかそういうものではなく、もう少し外見的な近代性に近いものだと思うのです。

「民衆に親しまれ」「民衆の集う場」としての靖国神社という理解というのは、ある意味で戦後の靖国神社が一貫して主張している立場でもありまして、靖国神社社務所発行の機関紙『靖国』では、六〇年代からだと思うのですけれども、靖国神社が近代日本の文芸作品にどんなに登場しているのかということが繰り返し

掲載されています。つまり民衆的な靖国神社論という話は、靖国神社自身の主張とも結びついてしまう印象があるのです。

第二の近代化の脱落者や近代日本国家から排除された者が集う場としての靖国神社のイメージというのは、山口昌男の『敗者』の精神史』を受け継ごうというもののなのですけれども、これは論理としてはよく分からない議論です。例えばプロローグで、ビートルズ公演の武道館使用について正力松太郎という保守派の人と大岡昇平というむしろ左派に属する人が両方とも反発しているのは、これはもともとこの地が地霊が存在する場で、ビートルズの公演と矛盾するという思いがけない問題が伏在しているためだとか、これが靖国神社を考える上での重要な示唆だとか、いろいろなことを言っているのですけれども、よく分からない。要するに靖国神社とその周辺には、近代日本の中で背負ってきたある種のマイナスの磁力とか磁場があり、そのマイナスの磁力とか磁場というのが戦死者の慰霊ということと結びついているのだということが、どうも言い

たいらしい。

この本は新たな観点で靖国神社の意義や力を見直す本という面があるし、実際に先ほどの靖国神社発行の機関紙でも肯定的に紹介しています。この本の中で靖国神社の民衆的な意味を発掘する、例えばサーカスとか競馬の話はなかなか面白かったのですが、ただ国家機関が行う慰霊の場であるというか、権力的な側面というか、その方面はあまり問われないわけです。私の本にも書いていますが、戦前の靖国神社の合祀祭には正式に遺族すら参加できないですし、何か民衆を拒絶しているところがあるもう一つの顔が靖国神社には存在しますが、そういう側面はあまり坪内さんは取り上げないで、ひたすら親しまれる話ばかりになっていて、それは違うんじゃないかという気がするのです。

単行本の『靖国』には載っていないなかつたのですが、文庫本の「あとがき」では、現在の靖国神社がとつている神道式の首相の公式参拝を推進すべきだという主張を坪内さんは肯定し、中国のA級戦犯合祀問題批判に非常に反発して、中曽根元首相の腰のふらつた靖

国神社問題の対処に反発している。坪内さんはさらにそこで、「小泉新総理に私は提案したい。良い機会だから公式参拝を八月十五日ではなく春秋の例大祭の時に戻したらどうだろう。公式参拝を批判するメディアにはこう言い返してやればいい。靖国神社には太平洋戦争で命を落とした御霊だけではなく、明治維新以来日本の近代化のための数々の戦いで命を落とした御霊が祀られている。私は太平洋戦争の戦死者だけを特権化するつもりはないから、取って八月十五日だけではなく春秋の例大祭に公式参拝する。そういう私を批判するあなたがたは、日本の近代化そのものをきちんと批判するだけの覚悟はあるのか」。つまり、靖国神社問題を簡単な政治論で片づけるなどという発想がこの著者にはあると思うのですけれども、そう言っている本人が逆に政治主義に陥っている感じがしました。でも坪内さんの本はすごく売れています。怪しいおしゃべりだという感じもするのですが、現在の靖国論の代表的な議論の一つだと思います。

ただ、空間論からの靖国論といっても、坪内祐三さ

んの著作を代表に取り上げるのは不当かも知れなくて、本康宏史さんの『軍都の慰霊空間』を簡単に紹介したいと思います。本康さんは、前近代から近代にかけて金沢の地域の調査をしているのですが、この本は権力が設定した公的・集団的な慰霊についての研究です。加賀藩時代からあった前近代的・公的集団的な慰霊の地域的なあり方が、近代に金沢は陸軍の師団の駐屯地になるわけですから、その時に受け継がれ再編されて国民統合的な機能を果たしていったと説明されています。前近代の慰霊の地域的伝統が、近代の陸軍師団という全然違う国家システムの中に再編されていくという話で、なかなか面白いものです。

おそらくフーコーなどに由来する、権力というものの視覚的な性格という観点に立って、死者の追悼をめぐる政治や権力の問題を説明しようというのがこの空間論です。大きくいえばやはり坪内祐三もその枠組みにあるのけれども、接近のスタイルは本康さんとはずいぶん違うというふうに思います。

(2) 公共性論

三土修平さんの『靖国問題の原点』、または最近出たばかりですが同氏の『頭を冷やすための靖国論』というのがあります。脱イデオロギー的な靖国神社論の代表格ですが、この著者は相当の才人です。ミクロ経済学者でありながら、小説を書いて文学賞も取り、出家して僧侶の資格もあるという人です。

彼によれば、現代の靖国神社の公式参拝支持論とか、さらに進んで国家護持要求とかは、最後には大東亜戦争肯定論に繋がるところがあつて、結局戦前の国家体制や戦争を肯定する面をもつていて、大いに問題がある。しかしその出発点には公務殉職者としての戦没者を国はもっと正當に考慮して欲しいという願いがあつて、それには多くのもつともな点が含まれているというのが、三土さんの主張です。つまり、単純で過激な二項対立の図式で靖国神社問題を捉えるのは、誤りである。靖国支持派と完全反対派の間に正しい解決があり、靖国神社に公共性はあるが現在の宗教団体のままで公共化して良いとは思わないという考えを主張して

います。つまり戦没者の公的追悼は必要だが、現在の靖国神社でそのまま祀るのは問題だという、第三の立場があると主張したわけです。

三土さんによれば、GHQの推進した神道指令の厳格な政教分離⇨公私分離には、いろいろな神社があるのに一律に民間の宗教法人にする点で、日本の「公」と「私」の関係を理解していない問題があつた。この「公」「私」論が三土さんの考えの一番の中心軸なのですけれども、今はあまり立ち入って説明はしません。これは日本と西洋で文化的な違いがあり、厳格な政教分離を適用すると日本的な公私関係がうまくいかなくなってしまうという話でありまして、もともと日本の神社に種々の型があつて、国家神道を廃止するにあつて民間の一宗教法人にして自立させれば良い神社もあるけれども、天皇家の靈廟で天皇家の純然たる私有財産にすれば良いものもあり、非宗教的な公的施設化すればいい靖国神社まで含めると、三種ぐらいの選択肢を与えれば良かったという議論だと思つたのです。その意味で三土氏の結論は、かつて提案された靖国神社

を非宗教的な施設に改変するという議論に一番近いような気がするのです。つまり「靖国廟宮」案とか「靖国平和堂」案の再提案ともいえるわけで、新国立追悼施設の靖国神社版というような感じがします。

私の思うに、民衆が国家によって公的に慰霊・追悼されたいという願望が、ただちに戦争肯定であると一概に全部決めつけるわけにはいかないという、三土さんの観点は当たっているところがあります。しかし他方で三土さんの場合、公的または国家的に戦没者を慰霊する場合に何かいろいろなリスクがあるのではないかという点については、あまり考えられていないような印象もあります。そこがちょっと疑問点として残ります。

(3) 宗教学・民俗学からの「慰霊」の伝統論

これには西村明氏の『戦後日本と戦争死者慰霊』があります。去年の十二月に出された本で、学位請求論文を直して本にされたものです。

西村さんは、「慰霊」には二つの側面・機能があると

いうことをいっています。「慰霊」には「シズメ」と「フルイ」という二つの機能があつて、「シズメ」というのは、安静化するという意味と鎮圧するという意味と両方がある。死者が遺恨をもって非業の死を遂げたというのには、地震で死んだ場合もあるし、戦乱で死んだ場合もあるが、とにかく非業の死を迎えた者の遺恨を安らかにする、あるいは抑え込むという両方の働きが「シズメ」である。ここには一方で、死者を安らがせるといふ意味があるが、それだけではなく、恨んで霊魂が猛威をふるったりするのを抑圧するという、力ずくの契機をもっているのが「シズメ」のもう一つの意味で、両義的だということです。これに対して「フルイ」というのは、死者の無念・遺志を生者が継承するのを励ます意味で、この継承の方向性も、靖国神社に向かう場合もあるし、平和運動に行く場合もある。

とにかく「慰霊」と「顕彰」の二つはすばつと分けられないと考え、それを政治的に分類するのではなくて、いわば非政治的・機能的に分類するというのが西村さんの特徴なのです。非業の死の原因には二つあり、

社会的暴力による場合は戦乱による死者とか処刑されるといふ時のことで、自然的暴力による場合は地震とか飢饉とかの時のことですが、そういう非業の死者に対する慰霊といふのは時代による対応の違いがあつた。大きく分けると中世、近世、近代、戦後と四つの時代で差があり、中世は戦乱の時代、近世は江戸時代で戦乱が収まつた時代、近代といふのはやたらに戦争している時代で、戦後になるとまたとにかく平和になるといふ、四つの時代に応じた対応がある。

中世には、権力者が敵を含めた戦死者を供養するこゝとが生まれる。ただし敵の戦死者を祀るといふても、祀る方が上から祀つてやるという態度で供養するので、抑圧的な面があるといえる。ただしこれは、戦乱の後に臨時的に供養するのであつて、供養の恒常的な施設が作られているわけではない。これとは別に民衆の中からも、戦死者とか飢饉とか災害の死者とか非業の死者に対して、「御霊信仰の系譜」に基づく供養がおこなわれている。

近世、江戸時代には、戦乱の死者も出ないから、国

家・権力者の側からは戦死者儀礼といふものが一切おこなわれなくなつてしまふ。でも民衆の方では、戦死者はなくとも飢饉とか大火などの災害とかあつて、そういう非業の死者に対する「無縁霊」の供養といふものがたくさんおこなわれる。中世の終わりから近世、江戸時代にかけて、「三界萬霊」といふ形での供養塔がいつぱい出てくるのです。

近代といふのは戦争の時代ですが、国家による戦死者慰霊が制度化し、招魂社とか靖国神社とか恒常的なシステムとして形成される。これに対して民衆の中にあつた「無縁霊」の供養の伝統は、むしろ抑圧されてしまひ、共同体での慰霊も忠魂碑か何かになつて、国家的慰霊システムが浸透したような形の慰霊になつてしまふ。

戦後になると、例えば長崎の原爆の死者の場合でいえば、この慰霊には国家の側と民衆の側の二つのラインが見られる。そのうち戦前以来の国家慰霊システムの方は、戦後の官による「祈念式典ライン」に継承され、民衆の中に前近代からあつた「無縁霊」の供養は

戦後に復活して、納骨堂などを中心とする「慰霊祭ライン」に継承される。ただし後者にも、戦前の国家的な慰霊システムが浸透してしまった影響がいわば刻印され、「無縁」空間の論理が権力空間の論理に浸食されてしまったような歪みが見られる。ただ今は、今後の「無縁」空間の可能性というのを期待したいという感じでまとめられています。

権力的・国家的な「慰霊」の伝統と、民衆的な「慰霊」の伝統との対抗の中で、かなり長い射程で前近代的なものがどう近代に継承されたのかという形で論じているところが、西村さんの特徴です。つまり村上重良さんが発掘した、靖国型とは異なる死者の供養の伝統の話をもう少し精密化しているのです。

なお西村さんは、原爆被爆死した長崎医大の動員学徒の遺族が、その戦没学徒の靖国神社への合祀の運動をした事例を取り上げています。この戦没動員学徒の遺族は、他方では平和運動にも熱心だったりして、そこでは必ずしも靖国神社に合祀する運動と平和運動に熱心なことが、矛盾しているとは思われていなかった

ようです。どうして靖国に合祀されたいのかというと、やはり国が公的にその死を認めて、合祀されないと遺族としては納得できないという話になってしまうのだけれども、これはやはり近代の権力空間の論理が民衆に刻印された結果だと、西村さんは説明しています。私は西村さんの理解とは少し違うのですが、ともあれ西村さんの理解の方が坪内さんや三土さんに比べて、国家が戦没者の慰霊に関与することのリスクに敏感な論理になっているという印象があります。過去の、前近代の慰霊の伝統の中で説明していくところは興味深く、これは民俗学からの議論を継承しているためだと思います。

〔Ⅱ〕自著『靖国神社』の視点

1. 二つの争点

靖国神社問題というのは二つの争点があると思います。靖国神社問題とは戦没者の「慰霊追悼」の問題なのですが、一つは①信教の自由―政教分離問題と、も

う一つは②戦争観―戦争責任・平和の問題という、二つの争点に分けられるわけです。この①と②の争点は相互に規定し合う面はあるけれども、根本的には独立変数だというのが私の考えです。一方が他方に収斂されない。要するに、信教の自由の問題と戦争観とか戦争責任・平和問題というのはそれぞれ別の問題としてある。二つがセットになっているけれども、靖国神社

国家護持論が必ず軍国主義化と結びつく必然性があるとは思っていないのです。だからといって、国家護持論が良いという意味ではないのです。戦後も靖国神社をはじめ神社界は国家との結びつきを求める傾向が強いのに、戦後の一時期に靖国神社に「平和主義」が出現したのは、この二種類の問題が別なためだというふうに理解しています。この問題はもう少し一般論としてもいえるわけでありまして、根本的には平和の擁護と民主主義の擁護というのは別の課題だと考えた方が良いでしょう。世界的に見てもそうですし、日本でも明治以来の戦前の経験では、民主主義が軍国主義と結びつく場合が見られるわけであって、平和と民主主義

と一括されるのは、戦後民主主義というものの独自性なのです。むしろこの二つの争点が独立変数として動くと考えて、靖国神社問題も見たほうが説明しやすいのではないかとという理解です。

この二つの争点というのは、もともとどちらも神道指令に含まれていた。しかしその後の扱いが違ったわけで、つまり政教分離は憲法の規定に継承されて法律問題として争われることになったのに、非軍国主義化、つまり超国家主義・軍国主義宣伝の禁止は、占領期には法律的な命令だったけれども、憲法上に明記されることなく、また占領終結後に恒久立法化されることもなかったために政治問題として残った。例えば現在でも、ドイツだったらハーケンクロイツを掲げるとかホルストヴェツェルリート（ナチの党歌）を歌うとかというのは禁止されているわけですが、これもある種の非軍国主義化・軍国主義宣伝の禁止ともいえるわけです。そして日本でも占領期には「大東亜共栄圏」というような言葉を使うことが、神道指令で禁止されていた。そうになると、軍国主義宣伝の禁止の方面のみが恒久立

法化されなかったことが、片方が法律問題になり片方が政治問題になった理由だろうと考えた方が良い。なお、ほとんどの靖国神社批判論でも政教分離問題と軍国主義批判の二つは、だいたい批判の大きな柱になっておりまして、ただ裁判所の判決では憲法二十条、八十九条の政教分離論のみが争点にされている。政治的・社会的争点としての靖国神社問題は二つあるのに、裁判上での扱いは一つの争点のみで裁かれるという形で、その両者の落差が目立つ形になっていると思います。

2. 靖国神社の「平和主義」

(1) 「慰霊」と「顕彰」

私の提起した靖国神社の「平和主義」という問題ですが、これはいろいろご批判もあるところだと思えます。まず「慰霊」と「顕彰」という点ですが、靖国神社はもとも「慰霊」+戦争肯定に立脚する「顕彰」の神社だというのが私の理解です。これが占領期及び講和後に「慰霊」に徹する神社に転向した、つまり戦

争否定ということを主張する。これが五十年代末から次第に「慰霊」+「顕彰」に本卦還りし、それもただちに戦争肯定に転換したわけではなくて、内部の意見のいろいろな違いがあつたというふうに理解していますが、これがA級戦犯合祀で戦争全面肯定になってしまった。つまりそれ以前、「戦犯死没者」といつていたのを「昭和殉難者」と名前を言い換えてしまったわけですから、大きく意味が違うだろうという気がするわけです。

ただこの点に関して、私が旧著（『近代日本の思想動員と宗教統制』）で一九三〇年代の賀茂百樹靖国神社宮司の発言を引用しているのですが、その部分を高橋哲哉さんが『靖国問題』の中で再引用して、靖国神社は本来「慰霊」の意味を含まない「顕彰」の神社であることの証明として用いています。これは私からすると誤解です。つまり私自身の理解では、戦争中の靖国神社はこんな極端なことをいっているのだという意味でそういう引用をしたのであります。しかし高橋さんは、これと違って靖国神社の本質不変論に立っている。最初

の東京招魂社の時代から靖国神社になり、さらに現在まで靖国神社は本質は変わらないのだ、だからどの時代の資料を引用しても、その本質が見えると考えているわけです。でも私は神社の性格というのは、やはり時代に規定されているいろいろな変化する面もあると理解しております。その点で戦争中の靖国神社の特異なあり方を示すものとして、賀茂宮司の発言を引用したつもりでした。

では、戦後「慰霊」のための神社として戦争否定のようなことを靖国神社が言い出したのはなぜか。これは一方では占領軍が神社の存続の条件として、「慰霊」の神社のみを認めることを示唆したためなのですから、でも、それだけではない。靖国神社というのは、戦前は軍・官からお金が出ていてあまり賽銭に依存しなくても良かったのですが、戦後に民営化してしまうわけです。ところが民営化したら、その基盤とすべき国民とか遺族がいれば戦後に平和主義の方向に集団転向してしまっただけです。もともと戦前の靖国神社には軍国主義的な国民意識に支えられていたという面もあるのですが、

その肝心の遺族なり国民の方が平和主義に集団転向してしまったものですから、それによって成り立たなくてはならない靖国神社自身が変わらざるを得ない。これが占領期間が終わっても、その平和主義が持続した根拠なのだ、私は思っているのです。ただ単に占領軍の権力的な強制だけによって平和主義を唱えたとか、または時代状況に対応して生き延びるための一時的・欺瞞的な方策だったとかいうふうには思わない。ある意味で、宗教というのは信者の支持基盤とかが変わることによって、宗教がもともと持っている別の側面が発見されていくところがある。その宗教自身の本来もっているいろいろな側面が時代とともに発見されるのであって、必ずしもカメレオンのように表面的に変色していたに過ぎないというように単純な話でもないだろうと思います。

ただ私の著書（『靖国神社』）では、戦没者の慰霊追悼は、全体としては国家主義的な慰霊・顕彰の靖国神社と平和主義的な追悼との対抗に結局は分かれていくのだというすっきりした説明になっているのですけれど

も、実態としては戦後の戦没者の慰霊・追悼をめぐる状況はそれほどすっきりしているわけではないとも思っています。一九五〇年代に靖国神社や神社界にあった「殉国」即「平和」論という、国に殉ずることが即平和のための死であるという、ちょっと論理的には無理な議論ですけれども、この「殉国」即「平和」論というのは、長く現在に至るまで民衆の中に生き続けているのだというのが私の理解です。そうすっきり二つに分岐したわけではない。もちろん「殉国」即「平和」論というのはつじつまの合わない矛盾する議論だと思いますが、そこには「殉国」のシンボルと「平和」のシンボルの両シンボルがせめぎ合うような関係もあるのです。だから、「殉国」即「平和」といった場合、「殉国」の方に比重をかけてこれを理解すれば、東条英機だってもちろん「殉国」者で、実は「平和」を願っていたという話になる。事実、A級戦犯刑死者の巣鴨での姿を描いた花山信勝の『平和の発見』での「平和」というのは、戦争否定の意味からどこまでもずり落ちてしまい、戦争否定という意味を含まないものに変わ

ってしまっています。逆に「平和」に力点を置いて「殉国」即「平和」論を再解釈していくと、戦死者は内心で「平和」を願っていたのに、その意に反して「殉国」を強制させられたという話になって、「殉国」の持つ意味というのはむしろ低下する議論になってしまっている。「殉国」即「平和」論というのも、実態はいろいろなのだろうという気はしています。先ほど言いました西村明さんが発掘した、靖国合祀に積極的な遺族が同時に平和運動にも熱心だという長崎医大生の遺族の場合も、この「殉国」即「平和」論で説明できるし、三土修平さんの唱える公的な追悼の必要論も、やはりそういうものをベースにして考えているように思えます。

それから靖国神社に対する新宗教団体のスタンスについて、私の場合は立正佼正会を扱ったのですが、そこにはやはり無縁霊の供養の伝統があると思っています。ともかく、民衆の間にある靖国神社への自発的な接近の中に含まれている曖昧な論理をどう位置づけるかというような問題意識は私の中にもあったし、それ

を整理してみたという意図があつたということです。

(2) 二つの「平和主義」…「非戦」と「反戦」

私はこの本の中で、平和主義というのに二種類があるということを主張しています。ここでは「非戦」と「反戦」と書きましたけれども、戦後日本の平和主義というのはどちらかというところと非戦論であつて、それは戦から生じたという経緯が大きかつたと思つています。戦後になつて、戦争中は自分たちは政府に騙されていたのだというふうな過去の戦争を理解する、それはやはりよくいわれるように、自己の戦争責任は棚上げして、戦争に負けてもう戦争はこりごりだという、ある意味でまことに浅薄な平和主義ともいえるのですけれども、しかしやはり騙されたという敗戦の納得の仕方には、国家は正義を担い得ない、担つていなかったという発想があるのです。つまり、もともと満州事変の時の国民世論というのは、「満州」を日本が獲得することとは日本の利益になるだけでなく、当時の言い方をすれば、国際連盟は日本の正義の主張を誤解している

と言つていたのです。なぜ国際連盟は誤解したのかというと、「支那」が宣伝上手で日本が宣伝下手だからというのが当時の説明で、宣伝の仕方が下手だったことで国際世論の支持が得られなかつたという説明なのです。つまり日本の主張が正義なのです。

こうした戦争する国家は正義を担つているのだという考え方に対して、もつと国家に対するベシミスティックな考え方というのが戦後に生まれてくる。これは一般論としていえば、近代主権国家の論理に反する議論で、あまり世界的な意味での国際標準の考え方ではありません。でもこれは憲法第九条の規定する、ある意味では「普通の国」ではない日本のあり方に照応したもので、これを非戦の論理と名づけるわけです。つまり正義の戦争はあるのだろうか、または日本に限らず国家というもの一般が正義をどれだけ担い得るのかということに対する疑問がそこにあるのであり、これはおそらく暴力的な戦争に受動的な視点から巻き込まれた地点から生まれる戦争否定の論理なのです。ここから、一方では国家に背を向けるような追悼が発生し

ていくわけですが、それとともに、先ほど言いましたような「殉国」即「平和」論といった発想が生まれると思います。

他方で反戦論とここで名づけているのは、侵略戦争犯罪説といったらいいのでしょうか、過去の日本の戦争は、日本の国家利益だけを追求してアジア諸民族のことを考えずに歴大な被害を与えた侵略戦争だったという認識でありまして、この認識というのは戦後左翼の平和運動の中から生まれたものです。その後、ベトナム反戦運動や、さらにアジアでのいろいろな戦争被害の実態が知られるようになったことから、日本人の中でもその支持を広げていくわけですが、つまり不正の戦争に対する抵抗の論理が反戦論です。侵略戦争に意識的に抗する姿勢から生まれる戦争否定の論理なのであります。この特徴は戦争一般を否定するわけではないという点で、防衛戦争は正しい戦争になるわけです。ただ、現実には侵略された側からすると、防衛戦争に立ち上がるのは必至であって、絶対そういう戦争はいけないともいい難い。でも、この侵略戦争犯罪

説というのは、根本的にはすべての戦争を正義の戦争と不正義の戦争に二分する議論ではあるのです。

この非戦の論理と反戦の論理というのは矛盾するけれども、どちらもまったく否定することができない論理だと思えます。つまり私の立場としては、曖昧かも知れませんが、どっちも否定しにくいと考えている立場です。矛盾するけれども、相互に補完させて見ていくしかないのです。全体として戦後日本の平和主義は、もともと非戦の論理だけだったものが、反戦の論理が次第に力をもつてくるという流れで、非戦＋反戦の論理になっていく。私が平和主義といっているのは、この二種類の戦争否定の論理を明確に認める立場なら、どれも平和主義に含めるという理解でありまして、これが靖国神社にも一時期平和主義があったと認める根拠になるわけです。また、靖国神社がその平和主義を否定する中で、靖国神社の支持母体の中のいろんな新興宗教団体も分裂していく、つまり靖国国家護持側についていく側と批判側についていく側とに分かれていくというふうにあります。

3. 戦後補償と靖国合祀

ではなぜ、再び戦争肯定の方向へ靖国神社が変わっていったかという点、その神社を支える基盤が変わったからと考えています。靖国神社の基盤というのは戦没者の遺族・戦友だと思えますが、これらの人は祀られる祭神と個人的な関係のある人、有縁者であると思えます。靖国神社になぜ詣るかというと、自分の夫が祀られている、戦友が祀られているというので詣りに行くわけであって、なんの個人的な関係もないのに詣りに行く人というのはあまりいないのです。少なくとも観光地として行くなら別だけれども、自分の有縁者が祀られていなければ、詣りに行くというモチベーションが湧いてこない神社だと思えます。ですから、その有縁者集団がどう変わったかということが大きい。その点では非常に単純な話ですけれども、軍人恩給の復活と増額が遺族・戦友の変化を促したのだと思います。

一ノ瀬俊也さんの『銃後の社会史』は、いかに戦前

は軍人遺族に年金・弔慰金が少なくて生活に困窮したかということ強調しているのですが、そういう軍人遺族がいたことは事実なのですけれども、全体としては日中全面戦争以降、遺族にかなりの額が支給されるようになってきていると思えます。戦死者の遺族がそれで田畑を購入したり、家を建て替えたりする例が結構あるのです。まとまったお金が出るようになる。これは、日中全面戦争期になって初めて、遺族への弔慰金・年金などの金銭的な補償と、靖国神社への合祀といういわば精神的補償がセットの体制が形成されたのだと思えます。従来はこの二つが連動していなかったのです。靖国に合祀されても、遺族に国家からお金はあまり出ないのです。ところが、お金が出ることと合祀されることがセットになったというのが、戦争末期の最後の八年間ぐらいの時期でして、靖国信仰というのは綿々と民衆の中で続いているのだという理解はちよつと信じがたいのです。国家的・精神的な顕彰である靖国の英霊になることが、特別の国家的・金銭的補償を受ける根拠になって、逆に特別の国家的補償を与

えられることが英霊を尊重することを示すという関係がシステムとして成立したことが重要なのであって、やはりそういう国家的制度に靖国信仰は支えられているのだという気がします。そのシステムが戦後に「既得権」として自覚されて、軍人恩給の復活運動になり靖国国家護持運動になるといことです。現在の靖国神社の祭神の八割以上が十五年戦争の死者のため、いわば既得権の復活運動みたいな形が生まれていくと理解した方が分かりやすい。

戦後占領期に、軍人恩給と戦時災害保護法という民間人の戦争被害にお金が出る法律の両方ともが停止されまされども、講和後、軍人恩給だけが復活するわけです。この軍人恩給の問題点は、単に旧植民地人の適用除外という点だけではなくて、戦争の被害の程度に基づく支給ではないということが大きな問題点であって、軍人軍属のみを対象とした階級別の支給なのです。だから、大将の遺族が一番たくさんもらって兵の遺族が一番少ないということになっている。私は遺族にお金を出すことが悪いといっているのではなく、基

準が戦前の軍隊内での階級身分によって支給額が異なるというのは、やはりおかしいのではないかと考えています。戦争の被害の程度によってお金が出るのなら、原爆の死者に補償金を出してもおかしくないわけです。私が民間の戦争被害者の補償問題を最初に書いたのは「名古屋空襲訴訟」という論文ですけれども、名古屋空襲で片腕をなくした女性三人が、戦傷病者戦没者遺族等援護法の適用除外になっているのはおかしいと一九七七年に国を訴えたのです。名古屋の小牧基地で空襲にあつて片腕をなくした兵隊には、当時のお金で月額二十万円国から出るのですが、隣の民家の女性だったら一円も出ない。要するに戦前の身分関係でお金が出るか出ないか決まってしまうというのはおかしいではないかという訴えですけれども、最終的にはこの裁判は一九八七年に最高裁で上告棄却で敗訴になって終わっているのです。これを担当した名古屋の弁護士さんのところへ行つて、訴訟の記録を見せてもらつて論文を書いたのですけれども、不合理な差別といえると思います。戦争の被害の程度によらず、戦前の身分によ

って支給を決めるといっているのは今一つ納得できない、というのが私の理解です。

結局軍人恩給のみが復活・増額される。それも最初は燈明料の代金に過ぎないというくらい非常に低い額だったのですけれども、それが適用範囲がどんどん広がっていった、内地での戦死者にも出るとか戦病死者でも出るとか、いろいろだんだん拡大されていった、しかも高度経済成長の中で増額されていくのです。そうすると、遺族にとって戦死の意味が変わってしまうのだと思います。現実には一家の頼りにしていた夫とか息子が死んだ遺族というのは、戦後苦しい生活をしてきた。そうすると、現在の苦痛の根元というのは戦争なわけです。なぜこんな苦しい生活をしなければいけないかといったら、夫とか息子が死んでしまったからだ。やはり、そこには戦争否定の気持ちというのは非常に強いわけです。ところが軍人恩給が現実にある程度出るようになり、さらに増額されてくると、遺族の現在の生活を支えるのは戦死した夫であり息子なのです。つまり、戦争というのは必ずしも否定的な事実

ばかりではないのであって、むしろ肯定的な事実になってしまふ。そこに意味転換が起こるのです。つまり戦争と国家はそれほど恨めしいものではなくなくなってしまふわけです。たとえば一九六五年八月十五日の全国戦没者追悼式典で、「息子は戦死しましたが、手厚い援護を受けて、この国に生まれた幸福を感じています」というのが遺族代表の挨拶なのです。そうなるとさらに進んで、その戦死者の祀られている靖国神社を国家護持しなければならないという話になってしまふわけです。

JR西日本の福知山線の事故でも、遺族がJRに対して誠意を示せというときに、その「誠意」というのは何かお金の問題に象徴される面がある。あれはJRの事故ですけれども、非業の死の場合、お金をもらえなければ遺族は納得しないし、心も癒されぬ。補償をもらえればなんらかの程度で癒されるのです。どうしてそうかというのは非常に説明しにくいことですが、やっぱり何らかの程度、お金を貰うことで癒されてしまふという仕組みがあるのだと思うのです。

遺族が戦後補償を受けられた人は、軍人軍属準軍属で靖国神社に合祀される。そうするとやはり「殉国」の死を実感して国家主義的な「慰霊」「顕彰」をある程度肯定することになってしまふ。逆に言えば、遺族が戦後補償を受けられなかった人は一般戦災者で、原爆、空襲、満州移民などはだいたいみんな補償を受けられないわけですが、そういう人は何のための死かいつまでも納得できない心境のわけです。で、それが平和主義的な追悼を支える存在になると思うのです。そしてやはり補償を受けられない旧植民地人の場合は、謝罪と戦後補償要求ということになる。お金の問題というのはけっこう大きな問題で、経済決定論みたいな議論をしているように聞こえるかも知れませんが、やはりそう理解した方がかえって分かりやすいという気がしています。

4. 靖国国家護持法案

一九六〇年代に靖国神社国家護持法案の策定をめぐって、自民党内でまたは支援団体の中でのすごく大

きな対立が生まれる。この点についての従来の理解というのは、法案中に神道的な「英霊の合祀奉斎」の文を入れるかどうかで、自民党内及び推進派内部で対立したという理解です。そして結局法案中に、「英霊の合祀奉斎」という言葉はそのままの形では入らず、ただし一部入る形で、結局は政教分離の趣旨は曖昧化されたという説明です。この説明には、ちょっと問題があるというのが私の理解です。つまりこれは政教分離関係のみを争点とした、宗教—非宗教の対抗軸でだけ法案を理解しているのであって、もう一つの靖国問題の対抗軸である戦争の位置づけについて考えると、別の問題が浮かび上がってくる。むしろ靖国神社を、可能なかぎり非宗教的な施設に近づけようとした、つまり国民道德的施設として位置づけようとした解釈改憲的な潮流の案は、戦没者の顕彰的文言が強められる傾向があり、かえって戦争肯定的なのです。この戦争の評価問題の側面を、法案のもう一つの対抗軸として掴まなければいけないというのが私の考えです。

また日本遺族会については、従来の評価では遺族会

というのはもともと右派的なグループで、「英霊の合祀

奉斎」を強硬に主張したといわれていますけれども、私の見る限りでは必ずしもそうではない。そういう主張をした時期もあるけれど、また右派のグループが遺族会のヘゲモニーを握った時もありますけれども、しかし別に思想信条で集まっている集団ではなくて、遺族とはいつてもいろいろな考えがあるわけです。簡単に言えば国家護持が、公的な慰霊ができればいい、あとは問わないというのが結局は日本遺族会の共通の立場で、英霊顕彰には熱心ですけれども、「英霊の合祀奉斎」という文言をぜひ入れたいと頑張っているわけでもないと思います。なおこの時期の国家護持のための活動的な団体では、戦友会の果たした役割が大きいと思います。この頃、若いときに軍事動員された人が、皆大企業の経営トップなどになっている時代だったものですから、そういう人たちが皆どこかの戦友会に属していたのです。靖国国家護持運動への献金額が記された文書を見ると、けっこう大企業からたくさんお金が寄付されているのですが、戦友会組織が大きな支え

になっていたと思います。

最後に靖国神社へのA級戦犯合祀と、靖国神社の自立性ということについて話したいと思います。富田メモで実証されたと思うのですが、昭和天皇が合祀に必ずしも賛成ではなかったのを、靖国神社側が合祀を強行してしまったという経緯は明らかになっている。考えてみればいちいち宮内庁にお伺いを立てるといっても政教分離違反のような話ですけれども、戦後の靖国神社というのはそういう神社だったし、戦前からそういう神社だったのです。今の靖国神社に元北白川宮の祭神を合祀したのは一九五〇年代末のことですけれども、この時は宮内庁との折衝があつて宮内庁が指示して合祀の形を決定しているのです。政教分離違反といえばそうなのですが、それが靖国神社の伝統だったらしく、A級戦犯被告の場合のように、天皇がいかにといったのに無理矢理合祀してしまうのは明らかにその伝統に反しているわけです。

もともと靖国の祭神は、国家即ち天皇と考えて、その天皇が祀る祭神だから特別に有り難い存在だと説明

されていたのだから、天皇の意向に反して合祀を強行するというのは、靖国神社がその存在理由を自己否定しているようなところがある。なぜそういうことが起こったのだろうか。これには大ざっぱに言えば、靖国法案が最終的に一九七四年に廃案になったことのショック、要するに自民党絶対多数の下で靖国法案は通らなかつたということのショックが大きい。なぜ廃案になったのかといえば、一番大きい理由はマスコミが反対派についてしまったためと、国家護持推進派は理解した。事実、三大紙は国家護持法案に皆反対だったわけです。要するにマスコミとか国民世論の状況を変えなければ国家護持はとも無理だということから、靖国法案廃案後に、国民世論を盛り上げようとする集団として「英霊にこたえる会」が作られたわけです。これは今までのような遺族とか戦友などの有縁者集団だけに頼っていたら、結局は国民世論を転換させることはできないという考えに基づくわけです。ところがそういうなると、ものすごくイデオロギッシュなものを強調する結果になってしまうわけです。つまり今まで依存

していた遺族・戦友などは、夫や戦友が祀られているから参拝に行くので、別に靖国神社の主張に賛同して参拝するわけではなく、また身内や知人が祭神になっているから靖国国家護持にも賛成だということであつて、靖国神社の戦争観に賛同して国家護持を唱えるという人ばかりではないわけです。ところが、こうした有縁者に頼らないということになると、国家護持の主張はよりイデオロギッシュな性格を強めてしまう。それが結局はA級戦犯十四名の合祀という決断に繋がつたのではないかと思つていますが、本当のところはよく分からないところがある。なぜ靖国神社が国家や天皇からこれほど自立性をもつてしまったのだろうかという点は、疑問として残つています。

(あかざわ しろう／立命館大学教授)

(本稿は二〇〇七年一月二十五日の研究会での報告内容に
加筆いただいたものです)