

歴史の中に内在的可能性を探って

赤澤史朗

目次

歴史家となるまで
理論と実証
天皇制と国家神道
戦争責任と戦争体験
靖国神社

歴史家となるまで

こんな沢山の人に来ていただいて、有り難う御座います。退職記念講義ということになって、自分でも驚いています。たちまち25年が過ぎてしまったという感じです。今日は途中省略しながら、話していきたいと思います。

私はこれまで日本の第一次大戦から戦後の1960年代までを研究対象としてきました。取り上げたテーマは多様で、天皇制、国家神道、戦争責任と戦争体験、社会運動史・社会史・文化史と広い問題を扱ってきました。経済史の論文もあります。その分だけよく言えば視野が広い、悪く言えばまとまりがない移り気なタイプともいえます。この退職記念講義では、そのうち社会史・文化史の研究には触れずに、靖国神社問題の前提となる天皇制、国家神道、戦争責任と戦争体験の研究の紹介をして、今後の課題を考えたいと思います。

私が歴史の研究者になったのはほんの偶然です。政経学部の経済学科の

出身ですから、歴史家になったこと自体、不思議なような話です。若い時代の私にあったのは、自分のこれからの生き方を探りつつ、難しい学問の本を頑張って読みぬこうとする、教養主義的な情熱でした。人生いかに生きべきかと、本格的な教養を求める志向が結びついていました。その情熱が、どこから生まれてきたものなのか、ちょっと自分でも見当が付きません。ただ同志社の日本政治思想史の出原さんに聞いたら、「自分もそんなだった」ということでしたから、私の世代にはそういう人たちもある程度いたというように思います。いつか聞いた歌の文句に「この光の渦の中に溺れていたい」というのがありましたけれども、学問と教養は光の渦のようであって、まるでこの歌詞のような心境でした。

大学に入れば何か本格的な教養とかが学べるだろうと思っていた私は、入学してみたらちっとも魅力的でない、マスプロのうんざりする講義に出会い、たちまち失望しました。無論、一部に大変優れた先生もおられて、魅力的な講義にも接しました。でも大部分はそうではなくて、私はそういう大学に失望しただけではなくて、その権威主義にもたいへん反発しました。私はまさか自分が後半生を、大学の教授として生きるとは、その頃、思ってもおりませんでした。

大学に入ったのは、ちょうど大学紛争の時代ですけれども、その頃は一部だったとは思いますが、大学に頼らないで学生が自主的な学びの集団をつくって学問上の論議を活性化する動きが生まれていたのですね。私の場合は、ちょうど東京歴史科学研究会という研究団体が立ち上がったところで、その思想史部会というのに参加して、そこで勉強をする。そこでは大学教授も「先生」とは呼ばずに「さん」づけで、学生と同じ対等な研究者だと、こういう建前でやっていました。

それとともに大学内の歴史学のサークルに参加しましたが、そのサークルでは近現代史の新刊書で評判の本を、みんなで熟読して論議した上で、ずうずうしくも見ず知らずの他大学のその先生の研究室にまで押しかけて行って、「先生の言っているのは、違っているのではないでしょう

か」なんて因縁をつけて議論をふっかける。そういう勉強をしておりました。今から振り返ると、相当生意気だったと思います。

これは実は大学院に入ってからと同じで、ちょうどドクターの1年の時に東大の社研に西田美昭さんが教員として来られたというので、その西田さんのところに、ちょうど私は農民運動史なんかを勉強していたものから、北河賢三君という早稲田で同期の人と一緒に行きました。「ゼミに入れてください」と言ったら、簡単に受け入れてくれました。西田さんのゼミでは、東大の経済学研究科の院生がたった一人だけが正規の受講生で、あとは東大でも農学研究科とか、その他一橋大学、東京教育大学、早稲田と、とにかく全然正規の受講生ではない連中が圧倒的多数を占めておりました。インター・カレッジ・ゼミみたいなもので、梁山泊のような体をなしていました。要するに教養主義時代の最後尾の世代にも属しながら、大学紛争世代の特徴を持っていたのだと思います。

そういった私の勉強は、歴史学と言っても史料を読むことから始まったわけではありません。問題意識が過剰で、学説史に長けた歴史学から出発しました。こういった私の転換点となったのが、安丸良夫さんの民衆思想史との出会いです。

理論と実証

戦後歴史学の系譜を引き継ぎながら、それを超えていく民衆思想史を構築した人に安丸良夫さんがいます。私は、この安丸良夫さんの民衆思想史に魅了されて、彼の思想史の論文を分析した研究を東京歴史科学研究会の機関誌に書いたのです。その論文が狭い世界でちょっと評判になった。その時から初めて自分なりの思想史の方法、歴史学の方法というのが見えてきた。

とはいえその方法が、直ちに使いこなせるようになったというわけではありません。自分でそれに基づいて歴史叙述ができるようになったのは、

「一九三〇年代の反宗教運動」(1979年)という論文からだと感じています。この論文はのちに『近代日本の思想動員と宗教統制』(1985年)の中に収録しましたが、この反宗教運動を取り上げた時から、私の宗教史研究、国家神道史の研究が始まったわけです。反宗教から始めて宗教をテーマとするようになったので、逆縁ともいうような経緯です。

この論文を書いたきっかけは、紀元節問題連絡会議という団体がありまして、私が東京歴史科学研究会からそこに派遣される委員になったことです。1966年に祝日法の改正で2月11日を建国記念の日にする。2月11日というのは、もちろん神武天皇が即位したという架空の日でもあります、大日本帝国憲法が公布された日なのです。これを建国の日だというのは、やっぱりおかしいんじゃないかということで、歴史学界、宗教界、教育界の三分野の人が集まって、紀元節復活反対の2月11日集会を毎年開いていたのです。その集会を企画する連絡会が、紀元節問題連絡会議だったわけです。私が派遣されて委員になったのは、ちょうど私が天皇制の論文を書いていた関係です。

この紀元節問題連絡会議で、私は新宗教とかキリスト教などの宗教者に会ったのです。私はこれまで神仏基の宗教者に会ったことは勿論ありますけども、この時初めて、自らの信仰を内心で深く問いただして、信教の自由問題で厳しく原則を貫こうとする人々に出会ったわけです。とにかくこんな純粋な信仰の人は見たことがないと、非常に強い印象を受けたわけです。日本社会で宗教がマスコミに取り上げられる場合は、オウム真理教と犯罪とか、マインドコントロールと壺売りとか、どれもろくな事件でない傾向がありまして、宗教の問題が精神の自由と深く関係しているとは思われていないと思います。この時からまた、信教の自由という精神的自由権の問題に、私自身も含めて日本人の多くが鈍感だったことにハッと気づかされるわけです。

「反宗教運動」という論文は、マルクス主義者による日本戦闘的無神論者同盟が行った反宗教運動のキャンペーンが破綻する過程を扱ったもので

す。ヨーロッパには18世紀の啓蒙主義の時代からさまざまなカトリック批判、宗教批判の伝統があったと思うのですが、これは主に教会の支配に反発したものです。スターリンが統治していたソビエト・ロシアでも、かつてのツァーリ支配を支える民衆的な基盤としてギリシャ正教の時代があって、ソビエトでは憲法では信教の自由を謳いながら実際には僧侶攻撃のキャンペーンを大々的に行う。日本戦闘的無神論者同盟というのは、このソビエト・ロシアの反宗教のキャンペーン運動を直輸入して、単純な宗教阿片論に立って、その撲滅運動を展開したものです。これに対して、宗教界では仏教界でもキリスト教界でもたいへん危機感を抱くんですが、この宗教否定のキャンペーンは何よりも宗教に無関心な日本の大衆の状況に直面して早い時期に失敗します。しかも破綻後も、その失敗の理由は反宗教運動の当事者も理解できないうえに、宗教と政治をめぐる関係や対抗構造が、根本的に日本とヨーロッパでは違っていたわけです。

日本では、この世を超える絶対の価値を信じる超越的な宗教が少ないのです。日本の宗教は神道も仏教もそうですが、極めて現世主義的で、現世の支配構造の中に埋没しているわけです。しかも国家神道が存在するという状況の中で、純粋な信仰を求める宗教者と、社会の矛盾を感じて社会主義者になった人というのは、どちらもある種のこの世を超えた理想主義を信じる点で、むしろともに手を携える余地があったと私は思っています。

ちょうどこの頃、森戸辰男が大原社会問題研究所の所員だったのですが、彼が社会運動の従事者を調査していますが、かつて宗教信仰を抱いたり、宗教に接近したりした人で今は社会運動に従事している人がえらく多いのです。特に人口の1%に満たないキリスト教信者の割合が異様に高いわけです。これはキリスト教とマルクス主義の相似の論理構造ということにも関係するのかもしれませんが、私は1930年に『中外日報』という宗教新聞で行われた哲学者の三木清と歴史家の服部之綏の論争があったのを発見するわけです。そこでは一部の宗教者とマルクス主義者が連携する必然性があるという認識が三木清にもあり、服部之綏にもあった。で

も、こういう論争は顧みられずに終わり、反宗教運動が開始され、結局破綻することになる。この論文は、言ってみれば当時のマルクス主義の政治主義への批判をしたものですが、日本の知識人の宗教理解を浅さを論じているともいえるわけです。

ともあれこの論文を書いた頃から、私なりの歴史学の方法が身に付いてきた。それは第一に、内在的矛盾論というべき観点です。内在的矛盾というのは組織の目的と規約、意図と手段、状況認識と実態などの中にあるだけじゃなくて、実現すべき理念そのものや問題そのものの中にも内在していたり、問題とする主題それ自体にも内在していたりして、それがダイナミックな運動や逆にいろんな困難を引き起こす要因になっているという観点です。それは思想や運動の主体には、自らの思想原理を振り返って、よく考え直してみることによって、その伝統を振り返る中で、実は問題を克服していく契機が内側に潜められているのだという視点でもあります。

第二は、宗教を含む思想に対する何か政治主義的な裁断や位置づけに対する批判の観点です。ある思想や運動が、どういう政治的機能を持つのかも大事なことですが、それだけですべてが評価できるわけではない。倫理観とか宗教意識など非政治的なものがその社会の中で持つ意味を見つめることを媒介にして政治思想をとらえるという、非政治から政治をとらえるという見方というのに、気が付きました。

とはいえ歴史学の方法は、実際には史料の読み方にあります。それは客観化された技術というより、何か身についた技能みたいなものです。史料を読んでいて、これまで指摘されていないことにハッと気が付く。それは自分なりの手練の業みたいなものに基づいているわけでありまして、その中で私は歴史の流れを概念的に説明するのではなくて、自分の読みに立った史料を利用して説明する手法を身につけていくようになりました。史料を発掘する中で新しい事実気づいて、その事実を時代状況全体の中で説明しきる論理を組み立てていくという、これが私にとっての実証主義ということ。何か問題があって、その問題を大思想家の理論によって裁断

するわけではない。さりとて昨日の後に今日が来るという、カレンダーのような史料羅列的な歴史でもない。史料を探索する中で、思いもかけない事実に出会って、それを説明する小規模な、または中規模の理論を考えていくのが実証主義なのだという確信を抱くにいったわけです。

史料の発掘という問題ですけども、歴史学というのはある意味から言うと、表面的な事実経過の背後に隠された脈絡があるのであって、それを発見する学問という側面があるわけです。とすると、やっぱりその新しい説明の論理の発見というのは、新しい史料の発掘と結びつく面があります。どうしても同じ史料を扱って、たとえば鯛でも刺身にしたり、塩焼したり煮魚にしてみたりしても、鯛は鯛の味しかしないわけであって、ガラッと変わるといふわけにはなかなかいかない。これがヒラメとかアナゴとかでは、やっぱり違うネタで味が違ってくるわけです。新しい史料というのは、この新しい視点や説明の論理を教えてくれるものです。この新しい史料が新しい視点の発見にくっつくと、非常に大きな説得力が生まれる。

ただ何が新しい史料なのかということなのですが、私が『近代日本の思想動員と宗教統制』で大正、昭和期の国家神道論を書いた時に、國學院の阪本是丸さんという、この人は神道史の大物ですけども、彼が研究会で書評をしてくれた。その書評の場で、阪本さんが「赤澤さんは全国神職会の機関誌や新聞などを史料にするという、特異な方法を使う人で……」と言われたことは忘れられない。つまり阪本さんからすれば歴史学というのは、その時代の政策決定に大きな影響を与えるような人物が書いた書簡とか、または特別な史料とか、そういうものを発掘してものごとの背後の脈略を探る学問だと思っておられたのだと思います。しかし私の場合は、もちろん特別の史料をたまたま手に入れて書いた論文もありますが、一番多く使ったのは、いろんな団体の機関誌類、または雑誌類を系統的に読むことだったのです。こういう史料は従来から公開されていたが、今までほとんど誰にも着目されていなかった。それによって何が一番分かるかということ、社会のその集団の下の方のサブリーダーたちの発言や行動とかがわか

るわけです。これが一番私にとって面白かった。

これは現代史の分野では、1960年代の末の同志社大学人文社会科学研究所が編纂した『戦時下抵抗の研究』から始まった方法だと思えますけども、私が国家神道研究で使った全国神職会の会報は、とにかく全国で國學院大学にしか所蔵されていなくて、私は國學院大学図書館に通ってこれを見たわけです。でも國學院の人は誰も顧みようとしていなかったらしいのですね。私はそれで論文を書いたということがあります。

天皇制と国家神道

天皇制については、ちょっとだけ述べます。2000年代になって、つまりここ10年ほど象徴天皇制研究の活性化が見られるのですね。私は「近年の象徴天皇制研究と歴史学」(2011年)の中で書いたのですが、批判派の代表は森暢平さんの『天皇家の財布』、これは画期的な本だと思います。皇室経済の実態を情報公開制度によって初めて明らかにした仕事です。すると、いろいろ変なことがいっぱいあるということが分かってしまう。皇室経済法によれば、皇室経済会議で皇室予算を決めることにはなっているのですが、皇族費の増額を決めた会議は、開始から僅か7分間で終わり、採決されたということも分かってしまうわけです。これに対して擁護派の代表は園部逸夫さんです。園部さんは、うちのロースクールの特別招聘教授でもありまして、なかなか皮肉な面白い方ですけども、『皇室法概論』『皇室制度を考える』という本を書いておりまして、今後皇室の行動基準となる「皇室規範」なるものを作るべきだと考えている。

天皇や皇室のあり方は、タテマエの上では憲法とか皇室典範とか皇室経済法などの法律で決められていることになっているのに、その法に全然規制されない皇室の実態がある。そこにズレがある。森さんの議論も園部さんの議論も、公的な制度としての天皇制がこれまでのままでいいのかと問うものです。象徴天皇制を擁護する側でも批判する側でも、このままでは

やっぱり立ち行かないのではないかという危機感を持っている。そういう議論をする人は、どちらの側でも少数派の立場だと思うのですが、私もこういう人たちの研究に学んで、今一歩、天皇制の問題を考えてみたいと思います。

神社界は、現在でも皇室と天皇制の維持にもっとも熱心で、それを日本の国の伝統の最後の砦として重視しているグループです。神社界というのは社会の中で少数派の集団ですが、明治維新以来、日本の国家の存在理由の一つである国体論にかかわる議論を展開することによって、イデオロギー問題ではたいへん大きな影響力を発揮しています。たとえば1960年代の建国記念の日の制定運動とか、70年代の元号法の制定運動とかで、神社本庁はもっとも熱心な核となる勢力でした。私は『近代日本の思想動員と宗教統制』の中で、国家神道研究を始めるようになった。

国家神道と言っても内実は神社神道なのでありまして、神社は法的に非宗教と位置付けられて、その一部が国家的な保護と監督を受けるシステムになっているのが国家神道です。私が全国神職会の会報を見て一番びっくりしたのは、第一次世界大戦後に神職たちが生活難を訴える投書が続出していることです。ある地方では、提灯張りの内職と言えれば神職というのが、通り相場になっているとか具体的な事例を挙げて訴えているわけです。ただし、全体として神職の階層を見るとむしろ中流階級で、彼らが自ら訴えたほどひどい事例は多くなかったと思っていますけれども、ともかく自分の生活難を激しく訴えるような動きが、国家的な保護を求める要求に結びついて運動が展開されていったというのはたいへん印象的です。

他方ではこの時代の民間神道人の中に、国家的な保護とは離れて、神道には伝統のいろんな儀式とかお祭りとかしきたりとかがあるが、その中には信仰的な深い意味が込められているのではないか、それは何なのだろう、この伝統の中に込められている信仰の意味を、もう一回考えてみようという動きというのが見られたわけです。それは監督官庁の内務省が、こういう祝詞を読めとか、こういうお祭りをしろとか、いろいろ命令するわ

けですけども、そういうものに反発して自分たちの信仰を極めていこうとする動きです。それは神社を非宗教ではなく、宗教だという人たちの流れでもあるわけです。それは神社神道の古い信仰を、掘り起こそうとする志向です。

こうした動きを見る中で、神社を公的に非宗教と位置付けるのは、もともと無理があって、国家神道には信仰としての神道の伝統を抑圧する面もあったということに初めて気が付きました。つまり、神社神道の中にある独自の信仰追求の可能性から、いわば内側から国家神道を相対化する流れがあったことに、私は気が付いたわけです。

と同時に『中外日報』という仏教系の新聞を見ていると、国による神社参拝の強制に対して大正、昭和期にも根強い抵抗の思想があったことがわかります。その代表が角張東順（月峰）という僧侶でした。彼は厳しい国家神道批判を貫き、異端の仏教者として活躍した山形県の臨済宗妙心寺派の僧侶でした。今では忘れられた思想家ですけども、たとえば彼の靖国神社批判を見ると、「日本の神様ほど手続きの簡単なものはない。戦争のあるごとに何万とある神様が増えていくのである。神様の粗製濫造は日本の国の一の特徴である。真理のために死んだ者や人道のために犠牲になった者は神様になれないのである。真理はどうでもいいのである。国のためになればいいのである。日本という国ほど虫のいい国はない」。こういうような論説を書くのですね。どうしてこれで弾圧されなかったのだろうと、不思議に思うぐらいの議論を展開する人で、その当時は活躍しているわけです。でも、今では忘れ去られた人である。

彼は漢文が自由自在に読める人でした。幼いころからお父さんから漢文を習って、そうすると日本の仏典というのは漢籍なのですね。漢文っていうのは丸山真男が言っているんですけども、前近代の東アジアでの、いわばラテン語なのです。知識人は朝鮮通信使の人に漢詩なんかを渡して、向こうからも漢詩を返してもらおうという話があるみたいに、東アジア世界の知識人の共通言語であったわけです。どうも角張東順は、かつて東アジア

規模での普遍宗教として仏教があった、その普遍宗教としての仏教というものを、もう一回、すっかり仏教が衰えた日本でその信仰を再興したいと思っていたようです。

それは戦時下の宗教抑圧にも果敢に抵抗して、また祖先崇拜の日本仏教をも批判するという道であった。言ってみれば仏教というのは、近代ではもう衰退しきった、減びつつある宗教であるが、その前近代の普遍的な仏教信仰の伝統を再発掘する中で、近代日本を超える思想を生み出していくというのが角張東順のめざした道だったと思います。

角張はたくさんいろいろなところで書いていますが、彼の書いた『中央仏教』とか『大乘禅』などの当時の大衆的な仏教雑誌は今、もうほとんどのバックナンバーが残ってない。仏教系の大学図書館の一部に多少残っているにすぎない。しかしそういう雑誌を見ますと、仏教のいろんな論客が、当時のさまざまな問題をめぐって盛んに発言しているのが分かります。それらを見ると、すっかり衰退しつつあったと思われる明治、大正期の仏教の中にも、自前の論理で内面的信仰を成熟させる可能性が潜められていたことに気付かされます。

日本では宗教の位置は、社会の中で他国に比べて非常に小さいと思います。ただその小さな窓から日本人の意識の特徴はきっちり見えてくる場合があるわけです。国家神道体制を内側からも外側からも批判していく人を見つけることによって、私はいろんな思想的な伝統を見ていくことができるようになったと思っています。

戦争責任と戦争体験

以上のような宗教史の問題とは別に、戦争体験論や戦争責任論も私の追求した大きなテーマでした。日本においては今日まで、戦争責任の処理の仕方が曖昧なままに推移しています。歴史学というのは、人や社会を時間の変化においてとらえる学問ですけども、非歴史的、超時間的な座標軸を

挿入することによって問題がクリアにとらえられる場合があるわけです。戦争責任問題は、その超歴史的基準の一種だと思います。歴史を非歴史なもので捉えるといっても良い。

多くの日本人は、敗戦をきっかけにして急激に、もしくは徐々に価値観を転換させていきました。戦争中の戦争肯定から戦争否定の平和主義へ、国家優位の考え方から個人の人権重視への変化です。この大きな転換を踏まえて自己の過去の思想や行動を振り返る時、やっぱりそれは誤りがあったとか、二度と同じことを繰り返してはならないという意識が生まれます。その意味で戦争責任の追及というのは、後から獲得した価値観で前の行動を裁く、事後法的なところがあるわけです。

戦争責任を否定する意見に、「あの時はああするしか仕方がなかった」という議論があるわけです。あの時は上から強制されて、自分でも国家への忠誠心から、または恐怖から、他の行動をとる余地がなかったということです。しかし私の思うには、どんな時でも100%の自由な人も、100%の不自由な人もいないものです。がんじがらめの状況の中でも、人には数パーセントの自由があります。たとえば私が、今から30分後に死刑を執行されるという状況にあったとします。その中でも、その死刑を泰然自若として迎えるのか、それとも断じて「俺は無罪だ」と言って暴れまわって強制的に吊るされるのか、それともさめざめと泣いて死刑執行を受け止めるのか、その選択の自由ぐらいいはあるのです。たとえ非人道の行為を強要されそれに参加をしても、内心でそのことに対する罪の意識を持つことはできるわけです。つまり自由と責任は対応していて、何パーセントかの、ほんの1パーセントでも自由があったら、1パーセントの責任があるというように考えるのが妥当なのだろうと思うのです。すべて本人に責任があったとか、そんなこと私は言っているわけではありません。責任の範囲はそれぞれ広い場合と狭い場合とがあると思っています。戦争責任というと、それは「自虐史観」だという人もいますけども、私はそうは思いません。

というのも、とにもかくにも日本はアジア諸国民から恨まれているわけ

です。そこには相手側の一部に誤解があったかもしれないけども、恨むほうがおかしいとか、間違いだとか、声を大にして言ったって相手国民からの恨みが消えるわけではありません。たとえばアメリカの植民地だったフィリピン、そのフィリピンでは支配者だったアメリカに親米感情を抱いている国民も結構いるわけです。とすると、反日感情を抱くのは、日本の戦争や植民地占領支配のあり方に、やっぱり何か問題があったのではないかと、こう考えた方が分かりやすいというのが私の理解です。

「自虐史観」という言葉が生まれたのは、冷戦体制崩壊と前後して中国、韓国から責任追及が始まってからです。その中国、韓国からの追及は、日本の国家と国民を一体化して批判するナショナリズムの論理を振りかざすことによって、日本人にショックを与えたのだと思います。というのは、戦後の日本では、国民が日本の国家によって生きているという感覚を持ってないのです。自分が国家のおかげで生きているなんて、誰も思っていないわけです。国家との一体感が小さいのです。それで、国家と自分をひっくめて責任追及されることが、素直に納得しにくかったのだと思うのです。とはいえ、私は前述のように国民にも一定の責任があるとは感じています。ただ、それが国家指導者の責任と同等とは思わないし、いわんや当時の日本の軍や国家までまとめて弁護し、他国のナショナリズムに日本のナショナリズムでもって応酬するという気にはなれません。

私は1980年代初めに粟屋憲太郎さんという立教の先生に勧められて、幼方直吉さんらの東京裁判研究会に参加しました。この研究会で、文献目録の作成から始めて『東京裁判ハンドブック』を刊行して、そこで私は戦争責任の章を分担し、それから岩波ブックレットの『東京裁判』も書きました。

その後、戦後日本の戦争責任論の時代的な流れを追う論文を何本か書きました。この戦後日本人の戦争責任論をテーマにした論文は、書いた時期によって内容が少しずつ変化しています。戦争責任というと、何か他国から責められることだけをイメージする人もいますが、むろんそうではあり

ません。日本の民衆には、外国から加害を追及される戦争責任と、国内で被害者として自分が指導者を追及するものとしての戦争責任の両方があるわけです。このどちらの面が前面に出るのかというのが時代によって違っています。外国から法的責任を追及される面が大きくせり出す時期は2回あり、東京裁判など戦犯裁判が行われた戦後初期の占領期と、1989年以降の冷戦体制崩壊後の時期です。

日本の国内で戦争責任の問題を深刻に受け止めたグループは、マルクス主義、キリスト教、アジア的な民族主義、フェミニズム、市民主義の5つの集団ですけれども、どれも日本の国内では少数派であって、それぞれが独自の国際的なつながりを持っていた人たちだと思います。どれも外からの他者の眼をもっているグループとも言えます。ただ、私の思うには、この戦争責任という問題に対する考え方は、日本人の中に大きく言えばやっぱり二つあると思います。

一つは、いわゆる戦争を侵略戦争と防衛戦争、正義の戦争と不正義の戦争と二分する侵略戦争犯罪説であって、これが戦後世界の国際標準の考え方です。でも、どうも日本人は必ずしもこういう考え方をもっているとは限らなくて、すべての戦争は人間にとっての罪悪に位置付ける、戦争罪悪説とも言うべき考え方が、あるようです。この戦争罪悪説は、その戦争が侵略か否かを問わない議論で、自国民の加害の認識の問題で非常に弱いものがあるわけですが、ただどんな戦争であれ、綺麗な戦争はないんだというリアルな観点を含んでいると思っています。

なお、私は「東京裁判と戦争責任」という2005年の『日本史講座』に書いた論文から見方を変えた部分があります。それ以前は、戦争責任の問題を日本人の平和意識の問題とだけ結びつけて考えていました。ところが、この論文を書いた時に初めて、日本人の平和意識というのは敗戦の直後から生じたけれども、人権意識についてはもっと長い期間をかけて徐々に成長していったものだということに気付いたのです。

講和条約締結後、BC級戦犯の無罪論というのがものすごく広がって、

釈放運動が盛り上がるわけですけども、これはやはり日本人の人権意識の成熟度に関連すると思います。釈放運動にあるのは、BC級戦犯は日本人全体の身代わりだという意識だと思います。それはある意味で当たっていると思いますが、告発された残虐行為を誰がやったかは分からないことがある。しかし、日本軍がやったことだけは間違いない。そうすると、それは同じ日本人として恥ずかしいことではないかという気持ちがあってもいいのに、釈放運動にはそれが無いのです。そこがやっぱり問題です。BC級戦犯裁判っていうのは7カ国49カ所の法廷で裁かれたもので、非常に実態は多様であって、相当強引な裁判もあれば、割合公平な裁判もあって一概に言えないんですけども、そこで裁かれた捕虜虐殺、市民への虐待、従軍慰安婦その他戦争犯罪に対する鋭い意識っていうのは、自分の中に人権意識が育っていないと、そもそも認識できないわけです。たとえば同じ場において見ていながら、ほんの隣の人の受けた激しい屈辱感と被害というものを実感できない。そして日本人の中に次第に何年もかけて人権意識が育ってきた時に、初めて戦時下の人権侵害に対する批判と責任の意識が生まれてきたのだと思います。

さっきどの程度国民の戦争責任があるのかという話をしましたけども、日中全面戦争以降の時期には、戦争反対を公然と唱えることは、普通は反戦反軍言動として、直ちに検挙、監獄行きを意味する以上、これは倫理的責任はともかく、政治責任は問にくい。でも軍国主義の時代というのは、学校でも職場でも軍隊でも外地でも、人権侵害の暴力が横行した時代だったわけです。学校でも先生がやたらに殴るのです。時と場合によりますが、その人権侵害の暴力に積極的に加担はすまいとする選択肢というのがあったのです。国民の戦争責任はそこにあったのだらうと考えている。たとえば英米人の捕虜がポロポロの格好をして土木事業なんかをさせられている時に、「お可哀想に」と言った身なりの良い婦人が、軍とマス・メディアからバッシングを受けるわけです。むろん「お可哀想に」と言ったから何かやれるわけではない。でもそういう気持ちがあったという

ことです。

ともあれ戦争責任の問題ってというのは、戦後補償問題と絡まって忘れ去られていた戦争犠牲者の問題です。その忘れ去られていた戦争犠牲者の問題の群れが一つずつ想起されていく過程が、戦後の歴史であり、戦争責任の意識化の過程だったように私は思っています。そこで戦争体験という話とつながるわけです。

戦争体験については、『『戦争体験』と平和運動——第二次わだつみ会試論——』（2002年）という論文の中に比較的まとまって書いています。第一次わだつみ会が学生の平和運動団体だったのに対して、1959年から70年の第二次わだつみ会は学徒出陣の経験のある安田武など「戦中派」が中心となって、これまでのような政治運動団体ではなくて、「戦争体験の思想化」をめざす、非政治的な団体として再結成されました。しかしこの「戦中派」の人たちと、あくまで現実の諸問題、安保条約改定とか日韓条約とかに対応する行動する平和運動団体であることをめざす学生会員との矛盾軋轢は大きく、結局、大学紛争の中で学徒兵の戦争責任を問い、現実の政治行動を追求する全共闘派のわだつみ会学生会員と、非政治的な戦争体験に固執する「戦中派」の衝突で、第二次わだつみ会は解体します。私は、この第二次わだつみ会での「戦中派」の戦争体験のとらえ方は、戦後の戦争体験論のもつ意味が凝縮されていると思います。

その要点をかいつまんで述べれば、第一に戦争体験とは何か。読んで字のごとし、戦争の体験だと皆さんは思うかもしれませんが、それは事実ではありません。私の思うには、それは戦後に獲得された平和主義とか戦争否定の価値観に立って、過去に経験した戦争を振り返って整序された認識、体験です。したがってそこでは、戦争中に周囲に溢れていた軍国主義的な言論に対して感じた小さな違和感とか、ささやかな疑問が大きく回想される傾向があります。戦争体験という言葉は戦争直後には使われていません。生活が落ち着いてきた段階で生まれた言葉です。つまり戦争体験は、それが「風化」しつつある現状と最初から結びついており、あくまで

「風化」に抗して記憶し続けようという意識だったと思います。これは反軍国主義の意識であるという点で、国家賛美的な忠魂碑とか靖国神社での「慰霊」には違和感をもつ意識と言えます。

またそこには第二番目に、高度経済成長の中ですっかり忘れ去られている死者と共に生きようという、戦争の死者への哀悼の姿勢があるわけです。ある種の反時代的な姿勢です。それは戦争で死んだ同胞への責任の意識というナショナルな意識でもありますけども、それも戦争責任意識の一種といえます。常に私を見つめている死者がいるという、こういう意識があるわけです。マックス・ウェーバーにも、戦没者同胞への責任意識という考え方があったと橋川文三が指摘しておりますが、戦争で偶然に生き残った者のもつ死者への責任の意識なわけです。こういう側面では、実は靖国神社に詣でる元の戦友とか遺族とかと変わらない意識だと思えます。

では死者への責任はどう果たせるのか。これにはひたすら戦没者をお祀りするという行動もありますけども、第二次わだつみ会では、そういうようには考えませんでした。死んだ人が果たせなかった真の思いを、自分が代わって担うのだという考え方があったと思います。ただ、これはたいへん難しい問題でありまして、特攻隊に志願して死んだ人が、戦後まで生きていたらどんな人生を歩んだのか、直前の遺書とか書置きだけではわからないわけです。たとえば、その人の死ぬ前に「一死もって国家のために身を捧げます」というような勇ましい遺書を書いている、普段は非常にぐうたらな、だらしのない人だったり、逆に心優しい人であったり、その人の生の身振りをたどり、想像力を働かせなければ、何が戦没者の真の思いで責任をとることなのか、判断できないわけです。

それから第三に、積極的に戦争反対の政治行動を目指すのが、「反戦」という思想だとすると、わだつみ会に限りませんが、戦争体験の思想というのは、強制的、受動的に戦争に巻き込まれた者の抱く「非戦」の思想だと思います。そこには、自分の人生の計画が無残に断ち切られたことに対する痛恨の思いというのがあります。

「反戦」の思想が過去の戦争責任を追及して、現実の平和擁護の課題に立ち向かうのに対して、戦争一般の否定に立つ「非戦」の思想においては、朝鮮人とかアジア人などの「他者」に対する責任の意識は曖昧なままです。そこに問題はあると思うのですが、では戦争体験論というのは、被害者意識だけなのかというと、私はそうは思いません。被害者意識というなら、被害者という言葉は反射的に加害者の存在を想定するものの筈です。ところが日本人の戦争体験論にあるのは加害者なき被害者意識なのです。言ってみれば何か受難の経験の意識なのです。

こういう意識というのは、特定の政治イデオロギーと結びつくものではありません。それは軍事的、暴力的なもの一般に反発する多様な価値観を基礎にしている、強制動員する国家に対して圧倒的な無力な個人の視点から戦争を見ようとするものです。こういう思想は、連合国とか枢軸国とか戦勝国とか敗戦国とか、その区別がなく生じてくるように思います。私は昔、ロシアの小都市でドイツ軍の空爆にさらされた経験をもつ子どもの手記を読んだのですが、本当に日本の戦争体験論と同じような「非戦」の思想が息づいているのを感じました。ああ、これは世界に普遍的な思想なのだと思います。

それから第四に、鶴見俊輔によれば、日本人には一般的に、今ある現実の状況の背後に潜む原理を掴み出す論理的思考力が弱くて、現実を「二重像」でとらえられない弱点があるということです。何か現実を支えているものの背後には、その存在理由がある。その存在理由を突き詰めていくと、今、全盛を極めている勢力の根拠も意外に脆いのかもしれない。つまり言ってみればその「二重像」は、栄えている現在の姿を衰亡した未来の姿と二重に映すという論理力です。しかし、そういう論理的な思考力がどうも日本人は弱いのではないか、というのです。

ところが、かつて一切が「無」に帰するような戦争体験の記憶は、日本人の間で強烈なイメージとして残って、目に見える現実以外の別の現実の可能性を思い起こさせる想像力を日本人に与えるものになったと思いま

す。つまり、今ある現実では空無ではないかと感じさせるような、「二重像」で考えるような視点の獲得です。例えば巨大なビルディングを見た時に、その背後に廢墟の姿が見えてくる、そういうような想像力の持ち方です。これは戦後の文学にしばしば見られるのでありまして、野間宏の『崩壊感覚』とか、梅崎春生の『幻化』とか、松谷みよ子の『二人のイーダ』とか、そういうものでは現実に見える世界と、過去か未来かわからない戦争の世界との「二重像」が描かれている。

その意味で戦争体験には、日本人の思考の可能性を変えるような大きな意味が含まれているように思います。日本人は現世主義だと言いましたけれども、神なき世界にこの世を超えた価値の存在や、滅亡の相を実感させることで、逆に新たな救いの希望を生み出すものだからです。私自身は敗戦の三年後に生まれていますから、もちろん戦争体験はありません。でも、その時代の状況を詳しく知り、文学ですとか手記とか絵画とか、いろいろなものを見る中で、戦争体験の思想を理解することはできるようです。

靖国神社

私にとって靖国神社論というのは、これまで述べた天皇制と国家神道論、そして戦争責任と戦争体験論を統合させるような地点で書きたいと思っていました。特に戦没者の追悼のあり方は、今述べた戦争体験の思想を踏まえて考えられないかと思っていました。でも私の書いた『靖国神社』の中では、いろんな視点の統合がうまくいっていたとは思えません。それが残念なところです。

日本政治学会の分科会報告である「戦後日本における戦没者の『慰霊』と追悼」という論文が、『靖国神社』という本の原型になっています。日本十五年戦争というのは敗北した戦争だったことに関連して、将来における戦争否定の点では広範な国民的合意が形成されたものの、過去の戦争の評価については国民の中で大きく意見が分かれてしまう。これは、たとえ

ば韓国であるとか、中国であるとか、またはアメリカやイギリスの場合であると、現在の政治的な立場は全然違ってても、第二次世界大戦に関しては国民の間で共通の戦争観があるのと対照的です。日本の場合、国民の間に共通する過去の戦争観がないだけでなく、政府の立場も、村山談話によって一部修正されていますけども、根本的には過去の十五年戦争を歴史的に「位置付けられない戦争」とするものだと思います。

そうなる戦没者の死の意味は何だったのか、何のために死んだのかというのとはわからなくなる。戦没者の死は戦後の平和と繁栄の基礎になったという説明がされるのですが、全然、論理的な関係がわからないわけですね。別に戦没者が死ななくても、平和と繁栄は実現したのかもしれないし、死んだために平和と繁栄が実現したというのはよく分からない。そこからこの戦没者の「慰霊」と追悼をめぐって、さまざまな分岐が生ずるわけです。この問題を、戦後補償問題と絡めて書いたのが『靖国神社』という本だった。

その『靖国神社』の中では、靖国神社の中にも「非戦」の立場で、すべての戦争犠牲者を「慰霊」しようとする、ある種の平和主義の流れが戦後の一時期にはあったということを、私は説明しました。現在の靖国神社は大東亜戦争肯定論の立場に立っていることは間違いのないのですが、靖国神社にも、戦後の平和主義と折り合いをつけようとする可能性が一時はあったんだということを重視したいと思います。

それからもう一つは、松平宮司による1978年のA級戦犯の合祀の強行は、靖国神社の存在意義を自ら否定する面があったと思います。もともと靖国神社は、戦前以来、国家そのものを象徴する天皇が合祀を決定し参拝に訪れる神社であることに、国家的な栄誉を与える大きな意味を見出していました。公式参拝論が浮上した時も、その公式参拝の主体は究極的には首相でなく天皇であった筈です。ところがA級戦犯合祀で、天皇が参拝できない神社になってしまった。これは靖国神社が自らの首を絞める行為なのです。そういった決断をしたことが、やっぱり不思議な気がします。

なお靖国神社側は、いったん合祀した魂は一つの魂になっているのであって、今さら分祀とか取り下げとかできないと公称していますが、実は明治期に一旦、合祀した祭神を取り下げている事例があります。ですから、どうも神社側の説明は、事実ではないと思います。

ともあれ、私はその後も戦後補償としての軍人恩給の問題とか、靖国神社における戦没者の合祀基準の変遷とかの論文を書いています。これからどこまでできるかわかりませんが、天皇制、国家神道、戦争責任、戦争体験の問題を、更に追求していきたいと思います。そして限られた視点からではあるけれども、日本人の思想上にある盲点、それから戦争体験ということに代表されているような、戦後新たに獲得した思想的地点が何だったのかを明らかにするような仕事を少しでも進めたいと考えています。どうもご清聴ありがとうございました。

*本稿は、2013年1月16日に行った「退職記念講義」をもとに修正・加筆を施したものである。