

公共性の解体と靖国問題の発生
— 開かれた戦没者追悼にむけての試論 —

伊 藤 健 一 郎

目次

はじめに

第1章：靖国問題の発生と展開

1-1：靖国神社の性質（1）

1-2：靖国神社の性質（2）

1-3：総力戦体制と靖国神社の性質

第2章：靖国問題の発生

2-1：戦後における「戦没者追悼」の困難

2-1-1：戦没者の周辺化

2-1-2：加害責任と追悼

2-2：近代化と戦没者追悼

2-3：「公共」精神の危機と靖国神社

2-3-1：共和主義的感性と戦没者追悼

2-3-2：公共意識の回復の試みとしての共和主義

第3章：靖国神社に底流するもの

3-1：三島由紀夫の『英霊の声』

3-2：「歴史の終わり」と三島が見た「戦後日本」

3-3：「最後の人間」と「認知」の空洞化

おわりに

はじめに

靖国神社が今日において担っている機能は、戦後初期における機能とは大きく変化している。国民国家の戦没者追悼施設である靖国神社の性質は、戦没者をく追悼するのための「場」であることである。とはいえ、その「追悼」において何が仮託されているのか、という疑問に答えることは簡単ではない。戦没者を戦争が不可避に生み出す「消耗品」ととらえる国家からすれば、「追悼」はともすれば政府に向けられかねない「遺族の怒り」を鎮めるために必要な「技術」であるし、戦没者に対する「ネーションの感謝」を繰り返し表明することは、政治共同体としてのネーションに対する「教育的機会」のひとつであるということもできる¹⁾。一方、肉親を失った遺族の側からしても、肉親の死が意味のあるものであると信じることは、自然な感情であり、遺族や親近者が「国のための犠牲」を賛美する「物語」を受容するようになることは、一般的であった。

靖国神社が国家の円滑な戦争遂行のための施設であるか、それとも遺族の精神的安寧への願望が具現化したものであるかを問うことは、今日の靖国問題の解決にはあまり有益ではない。なぜなら靖国神社は、歴史的にみるなら、その両方の性格を持ち合わせているものであったからだ。そしてなにより、今日における靖国神社にとって現実の行政機構である国家の冷徹な打算や、肉親の喪失の精神的補填を求める遺族の心情からは、ほぼ無関係な社会的機構となっている。社会的機構、というからには、靖国神社は何らかの社会的な要請に基づいて、何らかの役割を果たしているという意味である。では、靖国神社が今日において果たしている役割とは何か。遺族感情を「慰撫」していないとすれば、一体に「何が」靖国神社によって「慰撫」されているのだろうか。本稿が提示するひとつの仮説は、今日の靖国神社は、グローバル化が浸透した社会において、孤立し、疎外され、それゆえ十全な承認を得る機会を失った寄る辺のない人びとの鬱屈した情念の受け口として機能しているのではないか、というものである。今日の靖国神社にとって戦没者のく追悼は実質的な意味を失っており、むしろそうした鬱屈した情念のはけ口として、靖国神社の現代社会における機能を規定することができるのではないか。靖国神社が置かれた社会的文脈は単純に表現することが難しい。社会的怨嗟のひとつの表出形態としてのある種の「ナショナリズム」が、靖国神社という追悼の場をひとつの契機として突発的に噴出しているとして、そこで噴出するような、異なる意見に対する極端なまでの非寛容性や、時に暴力さえ伴う意見の表明を「憂さ晴らし」ではなくて「ナショナリズム」と呼称することが用語法として正しいか否かも定かではない。

「追悼」とは多義的な営みである。それは排他的情念や他者への攻撃的感情が噴出する機会にもなるし、それとは逆に、生者を死に至らしめた政治的社会的文脈を想起する機会たり得る。

そうした深い追悼は、共同体にとってのよりよき生の条件を作り出すための社会的な土台となるだろう。われわれの課題は、他者との共生と連帯を基盤としたより開かれた社会を構想するためにも、よりまとも“decentな”「追悼」のありかたとその条件を探ることであろう。

そのような問題意識をもって、次の流れで議論を進める。第1章では主に敗戦後から1960年代の日本社会の近代化の中での戦没者追悼が直面した困難を整理する中で、靖国問題の発生について論じる。続く第2章では「追悼」と「承認」の関係、政治共同体にとっての両者の中心性を論じる。最後の第3章においては、靖国問題という戦後日本社会が抱える重大な問題に対して、どういった理論的なアプローチが可能であるかについての考察を、公共性に関する規範理論などを参照しつつ行う。ここでの考察を経て示される仮説とは「公共的な精神の欠如の感覚」が靖国神社という社会制度に対する肯定的態度に底流しているのではないか、というものである。

第1章：靖国問題の発生と展開

1-1：靖国神社の性質（1）

靖国神社を歴史的な文脈のなかで理解することは、「靖国問題」を解決可能なものにするためにも必要な作業である。靖国神社は国民国家の生成過程の中で、特定の歴史的な文脈から生じた戦没者追悼施設である。この戦没者追悼施設としての性格は、幕末動乱から戊辰戦争そして西南戦争に至る時期における創建時の萌芽的時代から、日清一日露戦争期の発展期、そしてアジア太平洋戦争期の円熟期、そして敗戦を経て国家から分離した戦後期を通して、変化しない靖国神社の基底的性格といえる。

近代史を埋める様々な戦争や革命は多くの戦没者を生み出し、彼ら/彼女らへの追悼の広がりやネイションを实体として生き生きと想像可能にするネイションの想像力の母胎となった。肉親や近い友人であった戦没者たちの記憶は、家族や学校や地域または会社といったローカルなレベルと、東京九段に創建された靖国神社を中心とするナショナルな規模をもつ戦没者追悼機構を通して保持される。追悼とはその性質上、個人的な領域と集団的な領域が重層的に交差する人間の営みであり、近代化と国民国家化の過程の中における靖国神社とは、国家とネイションが相互的に生成する場であったと位置づけることができる。

1-2：靖国神社の性質（2）

あらゆる政治共同体はその成員に対する集会的な追悼儀式を行うが、その追悼の性質にはいくつもの類型が考えられる。形式的な面では、第一に、その追悼がどういった価値を称揚して

いるか、いわば、戦没者の命が賭けられた対象を何に設定しているのか、という価値に関わる基準がある。「国土保全」や「国益」の維持・拡張といった個別的な価値に依拠しているのか、それとも「世界平和」や「民主主義」といったナショナルな文脈を超えた「普遍的」な価値を掲げているのか、あるいはその両方が混在しているのか、という分類である。第二に、追悼の範囲に関する基準があり、これは追悼主体としての「われわれ」と追悼対象としての「われわれ（の戦没者）」がどの程度の広がりをもって定義されているか、という追悼の時間的ならびに空間的な広がりに関わる類型である。

靖国神社が称揚してきた価値は、時代とともに変化しているが、少なくとも戦後期においては「平和」といった普遍的な価値にもとづいて追悼を営んでおり、表面的には、その傾向は今日においても変わらない。だが「平和」への祈りも戦後の日本社会における「平和主義」に寄り添うかたちでなされている²⁾、という意味においては、あくまでもナショナルな文脈で捉えるべきものであろう。また一方で、靖国神社には「国（＝国家）のための死」を、その政治性や暴力性を看過したままに無批判に継続し、時には積極的に肯定する側面もある。このことは靖国神社があくまでも「国民国家」という機構内部のひとつの制度であり、追悼は国民国家の枠内に限定されたものと理解して間違いないであろう³⁾。

靖国神社の追悼の対象は、もっぱら厚生労働省によって戦没者・戦病死者などに支給される「恩給」の支給基準に依拠したものである⁴⁾。このことは靖国神社という追悼施設が、戦後のある時期までにおいては、「総力戦体制」から連続して生まれた「福祉国家」のひとつの構成要素として理解すべき施設であることを示している。靖国神社は総力戦の結果として統計的に生じる戦死者とその遺族に対して、精神的な補填・補償を行う役割を担っており、その軍事的性質と福祉的性質の共存が、戦間期から70年代半ばころまでの靖国神社の性質を特徴づけるものであろう。

1-3: 総力戦体制と靖国神社の性質

山之内靖は近代化の過程を「階級社会」から「システム社会」への移行としてとらえ、その歴史的遷移を媒介したものとして「総力戦体制」を挙げている⁵⁾。総力戦体制とは、社会内部の紛争や階級対立などの要素を除去し、「社会の総体を戦争遂行のための機能性」に集中して「合理化」するものである、と定義される⁶⁾。システム社会とは、「絶えざる危機に直面しながらも、その危機の具体的な発言をゆるやかな水準へと中和し、このことによって危機管理が可能となった段階の社会⁷⁾」のことであるが、靖国神社はまさに総力戦体制下において、「社会の総体を戦争遂行のため」に精神的に動員する機能を担った。靖国神社の歴史は日本ひいては東アジアにおける近代化の歴史でもあり、その歩みは戦前の総力戦対戦とシステム社会あるいは「福祉国家」と軌を一にするものであった。

肉親を奪われた遺族の怒りは、もし放置するならば、総力戦体制にとって脅威になりかねないものであり、それは効果的に慰撫され回収されねばならなかった。そうした目的のために、国家は財政的な援助とならんで、国家が靖国神社という装置を通してナショナルな規模での「感謝」を表明し、戦没者とその遺族に対して十分な「認知」を与える必要があった。戦時下においては、それは年少者らに「戦場での尊い死」という観念を教唆し、「国のために死ぬこと」の道徳的卓越性を知らしめる機能も同時に担ったであろう⁸⁾。

靖国神社が総力戦体制における精神的な危機を補填するための装置であり、総力戦後の「平和」な社会システムに対する潜在的な阻害要因たりうる遺族らの不満を慰撫することの重要性は、戦後の福祉国家の下においても継続していた。

システム社会の制度的表現である福祉国家、そしてその原点である総力戦体制のひとつの制度として靖国神社を位置づけることによって、「靖国問題」の発生を構造的に捕捉する視点をえることができる。それは次章で論じる総力戦後の日本社会が抱いたいくつかの構造的な難しさが関係している。

第2章：靖国問題の発生

「靖国問題」は戦後の経済成長の過程において戦没者を追悼し、それらを社会的に承認する枠組みが徐々に解体したことのひとつの帰結として生じた社会問題であるといえる。

この章では、敗戦後から60年代にかけての日本社会が、戦没者の追悼とのかかわりでどのような構造的問題を抱えていたかを論じたい。

2-1：戦後における「戦没者追悼」の困難

2-1-1：戦没者の周辺化

赤澤史朗は靖国問題が成立する背景を、「靖国神社の位置は、その社会の中で戦没者がどのような位置に置かれているか、その全体の枠組みの中で変動する」と簡潔に表現している。戦後の追悼は「敗戦」の事実性の中から開始されたが、赤澤によれば、敗戦後の復興の気風の中において、戦死者らの存在は、過去のものとして社会的に「忘れ去られる傾向」にあった⁹⁾。

そうした戦没者とその遺族の社会的な周辺化を生んだ背景として、まず、戦時中の「一億総玉砕」等のスローガンのもと「運命共同体」として諸個人を拘束していた「日本」が現実ならびに観念のレベルで解体したことが挙げられよう。

また、敗戦後においては「戦後に自然発生的に生まれたすべての軍事的なものへの反撥」が一般的であり、こうした軍事的なものへの反感が、「しばしば一兵卒として動員された軍人とその戦死者や遺族」に対する「冷たい視線」として表面化したことも、戦没者の追悼を困難に

しくしたひとつの原因であろう¹⁰⁾。敗戦後の社会においては、戦争による惨禍の責任を、戦没者らも含めた軍人一般に投影する傾向があった¹¹⁾。総力戦後における厭戦感情が「軍」や「国家」といった戦争を想起させる概念に対する拒否感を生んだわけであり、反軍的で厭戦的な社会状況は、靖国神社という総力戦化での国家と戦争に密接に関連した施設における追悼の有り方に大きな変容を迫るものであったことは想像に難くない。

2-1-2: 加害責任と追悼

戦後の戦没者追悼が抱えた第二の課題は、60年代半ばから、戦後生まれ世代が中心となった「戦没者」と同世代に対する「加害責任」の追及が顕著となってきたことである。「アジアの侵略」という道義的に「不正」と評価された戦争における「戦没者」は犠牲者などではなく「血塗られた侵略者」であり「戦没者は加害者だ」といったよく知られた主張がそれである。そうした加害責任の追及は、戦死を一義的には尊いものとして評価する靖国神社における追悼のあり方の妥当性を減少させるものであったといえよう¹²⁾。戦後初期とは異なり、順調な経済成長を経由して「軍国主義化」や戦前への回帰が懸念される社会状況において、靖国神社における「追悼」のみならず「戦没者追悼」一般に対しての批判的意識が台頭し始めるのも、この時期である。

以上、戦後の戦没者追悼が抱えた二つの困難について述べた。第一に困難とは敗戦に終わった総力戦後の社会における一般的な厭戦気分、反軍意識に関連するものであった。第二の困難とは、戦争責任とりわけ加害者意識の浸透と戦没者世代への加害責任の追及から派生するものであった。

2-2: 近代化と戦没者追悼

こうした二つの問題に加えて、より根源的な第三の困難があったことを、近代化の過程で生じたシステム社会との関連で論じてみたい。

戦後とは総力戦体制のもとで進んだ行政機構の機能的再編が、急速に進展する時代であり、日本社会は大規模な近代化を経験した。この社会変容は、戦争死者の追悼という営みに大きな変革を迫るものであった。

大澤真幸は、終戦直後から1960年代の高度経済成長にかけての時代を「理想の時代」と規定し、その時代に流行したミステリー作品のストーリー構造に関する内田隆三の研究を参照しつつ、この時代が「アメリカ的生活様式」に象徴される物質的な豊さを享受するに至った事実と並行して、ある種の「うしろめたさ」や「負い目」の感情を内包していたことを指摘している¹³⁾。そこででの分析の例として挙げられている小説群に共通する特徴は、「理想の時代」の成功者である「主人公」が、「過去の秘密を」知る「他者」による訪問を受け、その「主人公」

は過去の秘密が発覚することを恐れて「訪問者」を殺害してしまう、というものである。その抑圧され、無化されることになる「過去からの訪問者」とはすなわち「戦没者」の隠喩である。「過去」からの訪問者は、「現在」における成功者に、ある種のトラウマ感情を喚起するがゆえに、抑圧され、周辺化されるのである。この大澤の分析が示唆するのは、戦争に由来する「他者」である戦没者を承認する枠組が様々なレベルで社会の内側から解体してゆく状況である。これこそ、戦後の戦没者追悼が直面したもっとも根源的な問題であろう。

戦没者を承認する枠組みの消滅の例としては都市化に伴う地域共同体の解体や、社会の安定化に伴う熱狂的な情念に対する拒否感があげられる。こうした枠組みの解体は一方では、社会全体として見たときの「追悼」の担い手の不足は、それと比例する形で靖国神社の追悼施設としての社会的地位を高めることになったのではないだろうか。靖国神社による「戦没者追悼の独占」という事態が、不可避免的に、高度経済成長とシステム社会の生成の過程で、招来されたのである。

2-3: 「公共」精神の危機と靖国神社

1960年代における「靖国問題」の発生は、地域共同体の解体が生む故郷喪失の感覚、「理想の時代」としての戦後期においてひそかに共有されていた戦争の死者に対する負い目の感覚、そして安定的で表面的な「平和」に対する違和感といった情念から説明することができる。そうした違和感とは、死者を追悼する枠組みとしての公共的な精神が失われたという危機感と関連するものであった。

公共的な精神が失われた状態とは、たとえば「国のための死」といった「自己犠牲」の行為と精神がそれ自身が「わかりにくい」もの、共感可能なものではなくなったことを意味する。何らかの超越的な価値すなわち「大義」を想定し、そのため命を賭すといった態度そのものが、経済成長をとげ安定した秩序を構築した戦後の社会と、それに合致した規範の中においては、徐々に敬遠されるものとなっていたのである。

2-3-1: 共和主義的感性と戦没者追悼

「平和と繁栄」を実現しシステム社会化してゆく60年代においては、個人的利害を超えた公共的な事柄に命を捧げるという「自己犠牲」的な振舞いや「殉死」などは日常の中では再現することはほぼ不可能なものとなっていた。しかし一方で、そうした「気概」あふれる行為への共感といったロマン主義的な感情は残りつづけ、そうした心情の対象のひとつとして靖国神社が浮かび上がってきたのではないか。こうした心情は共和主義の伝統にその思想的な起源を求めることができる。政治思想家の佐藤一進の要約によれば、共和主義の伝統は、人間が「善き生」を営むためには、限定された空間としての「郷土」と過去から堆積した「伝統」と「記憶」に

帰属することの必要性を説くものであり、そうした共和主義的な共属感覚は、伝統や郷土からは切り離された私的な消費主体としての個人が範型となる社会の有り方とは、真っ向から対立するものだ。「記憶と時間の政治学」としての共和主義は、「商業化し、文明化」した社会で「快適で洗練された生」を送る人間に去来する「このままでよいのだろうか」という「疑問」によって喚起される¹⁴⁾。社会総体の商品化の過程でもある近代化に抗う思想である共和主義という意識の枠組みは、漂流する個人を土地と過去に繋留しようとする反時代的で反システムの試みでもあり、均一化された社会で漂う脆弱な個人を、再度、記憶の共有によって媒介される時間的な共同性の文脈の中に呼び戻す試みでもある。

その意味では社会的機構としての靖国神社は戦後の繁栄の中で取り残され、周辺化されたと感覚された諸価値を、戦没者の記憶を媒体として、回復しようとする試みのひとつとして現れるともいえる¹⁵⁾。

2-3-2: 公共意識の回復の試みとしての共和主義

自覚的「共和主義者」のひとりである R. ドゥブレによれば、共和主義とは、いかにして宗教的な色彩を帯びる「新国家主義」と消費的欲望を掻き立てる「新自由主義」の双方から、自律的個人と自律的個人が生じる政治的・文化的・社会的環境を確保するかという課題に応える思想である¹⁶⁾。そのための共和主義の方法とは、共同体の構成員に公共性の精神を涵養すること、共同体の意思決定に熟議を通して参与することで構成員に市民としての尊厳を付与することである。共和主義的感性のひとつの特徴は、グローバル化をその極北とする近代化の過程における、政治思想の範型としての自由主義がもたらした公共意識の弛緩に対する批判意識である。国家や市場による市民社会の浸食と公共意識の消滅が誰の目にも明らかになったのは90年代以降のことではあるが、その過程が顕著になりはじめた時期として60年代を位置づけることができるだろう。次章では、経済大国化した戦後日本において、その「空虚さ」に苦しみぬいた「共和主義者」のひとりとして作家の三島由紀夫を取り上げ¹⁷⁾、F. フクヤマ『歴史の終わり』で展開されている「政治における承認の中心性」に関する議論を参照しつつ、靖国問題が発生する背景のひとつである公共性喪失の感覚について論じたい。

第3章：靖国神社に底流するもの

3-1: 三島由紀夫の『英霊の声』

二・二六事件の「義軍」に連座し処刑された「悲運の青年将校」の霊にその思いを語らせた戯曲的小説『英霊の声』において、作家の三島由紀夫は霊の一人に「われわれは裏切られた者たちの霊だ」と語らせている¹⁸⁾。霊に憑依された媒体が語る言葉は復興を遂げた戦後社会に対

する呪詛で貫かれている。「裏切られた」と語る英霊を通して三島は次のように語る。

「ふたたび衰えたる美は天下を風靡し / 陋劣なる真実のみ真実を呼ばれ、車は繁殖し、愚かしき速度を魂を寸断し、大ビルは建てども大義は崩壊し / その窓々は欲求不満の蛍光灯に輝き渡り、朝な朝な昇る日はスモッグに曇り / 感情は鈍磨し、鋭角は磨滅し、烈しきもの、雄々しき魂は地を払う。血潮はことごとく汚れて平和に澱み / ほとばしる清き血潮は涸れ果てぬ。¹⁹⁾」

ここで表明されているのは、「平和」に自足し、「戦うべき対象」を見失わない、「情熱がうとましがられる」ような社会に対する三島の強烈な違和感である。三島にはその1970年11月の壮絶かつ演劇的な「自決」の数か月前に発表された「果たし得ていない約束」と題された遺書的なエッセイがあるが、その「約束」とは「戦没者」に対する約束である。「戦没者」を承認する枠組みを三島の描く「英霊」たちは「からっぽな、ニュートラルな、中間色の、裕福な、抜け目がない²⁰⁾」戦後社会において、適切な居場所を与えられず漂流しているのである。

3-2: 「歴史の終わり」と三島が見た「戦後日本」

こうした三島の「現代社会」の診断がどの程度の一般性を持っていたかどうかは分からない。しかし、三島の感性が「戦後日本」に嗅ぎ取った腐臭を、個人の妄想と片付けることもできない。ここで三島の感性を戦後日本という固有の状況から一時的に引き離し、よりひろい世界史的文脈の中に置くことで、三島が感じ取った違和感を別の角度から検証してみたい。

F. フクヤマは『歴史の終わり』において、ヘーゲルの歴史哲学を独自に継承したA. コジェーブの議論に依拠しつつ、「歴史」を駆動する要素として「認知への願望」を挙げた²¹⁾。つまり、自分が他者と平等な存在であるという確信をより有意義なものにするために、自分も含めた他者の社会的地位を向上させること必要となり、「自由」をもとめる闘争が動機づけられる、という命題である。コジェーブ＝フクヤマによれば、この「認知」こそ政治が中心的問題であり、「勇気」「公共心 public spiritedness」「正義」などの政治的美徳の源泉であると考えられている。「あらゆる政治共同体は認知の欲望を利用すると同時に、その破滅的な効果から身を守っていかなければならない²²⁾」という一文にも、政治共同体における「認知」の問題の中心性が表されているが、この「認知の願望」とは人間がもつ「気概 thymos」から派生するものである。「気概」とは「自分が何かしかの価値をもっているという確信」あるいは「正義感のようなもの」と定義され、「尊厳」「羞恥心」「誇り」といった規範的概念の源泉となるような概念である²³⁾。プラトンによれば、人間の「魂」は欲望/理性/気概の三つの異なる要素によって構成され²⁴⁾、その最後の「気概」こそがヘーゲル歴史理論において人間を「認知を求める闘争」へと駆り立て、

歴史を「前進」させる根源的な情念である。

コジェーブによれば、「リベラルで民主的」な原理にもとづいて組織された「普遍的で均一な国家」が確固たる地位を確立した時点で、自由な人間による平等な認知をもとめて進展してきた人類の「歴史」はその最終目的地に到達した。その後は範型となったリベラルで民主的な近代的国家がグローバルな規模で徐々に拡散し、リベラルな価値が浸透する過程が残されるのみであった。この普遍的な承認が達成された状況において招来される危機的な事態とは、「認知」の空洞化である。

3-3: 「最後の人間」と「認知」の空洞化

現代人を「勝利をおさめた奴隷」と定義したニーチェは、認知が有意味であるのは、その認知が「奴隷」ではない自由な主体から供給されるものであるからであり、もしその主体が「奴隷」に過ぎないのであれば、認知は全く無価値で「陳腐」なものになると論じた²⁵⁾。ニーチェが現代人を形容して名づけた「最後の人間」とは、他者に優越したいという願望を欠如させた人間、快適な自己保存とひきかえに自分自身が優越した価値を持っているという誇りにみちた信念を放棄した人間、つまり「気概」を欠如させた人間のことである²⁶⁾。「気概」を欠いた存在としての最後の人間は、リベラルな民主主義の理念があまねくいきわたった世界の住人のことを指す。彼らは自らの寛容さに満足し、狂信的でないこと祝福し、特定の理念のために命を賭けるといった「愚拳」には及ばない、自らを「現実的で、信仰も迷信も持たない」と胸を張るような人間のことである²⁷⁾。「大ビルは建てども大義は崩壊し」と呻く三島が甦らせた「英霊」とは、そうした「最後の人間」とは対極の存在であるといえよう。

19世紀の末に、ニーチェは「気概」を失ない自己保全の欲求にのみ支配された人間が構成する画一的な社会として「現代」を把握し、唾棄したわけだが、三島の残したテキストもそうした「現代」の中から内発的に生じた批判的知性の痕跡として位置づけることができるであろう。三島の見た戦後日本という「現代」は、理性と欲望によって駆動された資本が社会を覆う時代であり、人間らしさを担保する「気概」がますます周辺化されていく時代として感覚された。「二・二六事件」に賭けられた「情熱」をその歴史的評価から切り離して、情熱そのものとして受け止めることのできる感性を失った社会に向けて、三島は『英霊の声』を提示したのである。

三島の『英霊の声』は今日の靖国問題を考察する上で、広い解釈に開かれたテキストだ。とりわけ興味深いのは、1945年のアジア太平洋戦争の終結でもって戦前は質的に異なるまったく新しい時代としての「戦後」が始まった、という確信に依拠する諸言説を相対化する独特の時代感覚である。1936年に処刑された「義軍の英霊」を1960年代後半の「現代」へと召喚した形で展開される『英霊の声』は、その「義軍の赤心」を無視した「天皇」への糾弾の言葉と並んで、正義の失われた時代としての「現代」を厳しく批判する呪詛の言葉で貫かれている。つ

まり、三島は「戦後社会」における「墮落」として描く「気概の周辺化」が明らかになった起点として、1945年の「敗戦」ではなく1936年の二・二六事件の「失敗」を挙げているのである。「このとき大元帥陛下の率いた皇軍は亡び、このときわが皇国の大義は崩れた」²⁸⁾と嘆く「英霊」の言葉に表されるように、三島が理想とした日本は敗戦の前の段階ですでに瓦解し始めており、戦後とはその崩壊過程が進行した二・二六事件から継続している時代として把握されているわけである。その時間感覚は60年代における「靖国問題」の背景である公共精神の解体の起源が総力戦体制時に求められることを教えてくれる。「などてすめろぎは人間となりたまいし」という「英霊」の言葉で始まる二・二六以後の日本社会は社会の諸規範を統括する超越的な他者が失われた、まさに「神なき時代」であり、ニーチェ＝コジューブ＝フクヤマの描く「歴史の終わり」の日本における現出ということができよう。

たしかに靖国神社は三島が描く「英霊」を合祀してはいない。靖国神社が合祀の対象とするのは明治維新政府という「体制」を保持するための戦死であり、その「体制」の転覆を意図した二・二六の「義兵」は、反逆者として追悼から排除されている²⁹⁾。その靖国神社が「特攻隊」に志願した若者たちの「自己犠牲の精神」を褒め称える一方で、二・二六事件の首謀たちを追悼対象からは排除されている事実は、靖国神社による戦没者追悼の党派性を傍証するものだ。この排除からも推察されるように、靖国神社はナショナルな戦没者追悼としては不適なほどの強い党派性を持っていることは明らかであろう。

しかし、靖国問題を考える上で重要なのは、靖国神社の主体性ではなく、むしろ、靖国神社に仮託して表明される社会的な承認の欲求が何なのかを見極めることである。「英霊」を通して語られる三島の「大義なき時代」である戦後体制＝システム社会に対する強烈な批判意識は、1970年の三島の死以降も、日本の社会を伏流しつつあるのであり、それが靖国神社が讃える「殉死」への共感という形で噴出するのである。

おわりに

政治思想史の黒宮一太は、H. アーレントを参照しつつ、近代化の極北であるグローバリズムのただ中にある、現代を諸個人がネイションの一員として繋留されるべき歴史的な文脈から切離され、「さすらうこと」を強いられた「故郷喪失者」の時代と規定した³⁰⁾。

そうした状況の中でアトム化した孤立した個人は「連帯」をもとめて「わかりやすい」安易な象徴を通して過去に繋留されることに身を委ね、そうした没主体的な精神の発露は通常「ナショナリズム」として批判的に論じられているが、「日の丸」や「ニッポン」という安易な象徴に逃避する個人を啓蒙し、主体的な個人が成立すべしと論じたところで状況は変わらない。黒宮が問題にするには、そうした「集団熱狂」のような形でしかナショナルな共属意識を表明

するしかなくなった今日に至る戦後日本の精神的土壌についてである³¹⁾。「グローバル時代」にあっては「国家」が「ネイション」を切り離した形で再定義されようとしており³²⁾、その中で「われわれがいかなる生を営むべきか」はますます自明ではなくなっている。

黒宮は、個人の脱文脈化とさすらいの常態性にともなう危機に抗う思想として、「われわれ」とは何者かをめぐる解釈の伝統の中に自分の生があることを意識し、その解釈の集積のなかで思考し、思考するという自覚的な精神のありようにひとつの可能性を見出し、それを「ナショナルリズム」と呼ぶ。黒宮いう「ネイション」とは、歴史的な経験とその解釈を共有してきた集団のことであり、「ナショナルリズム」とはそうした経験と解釈の枠組みを自覚することから発生する関わりのことであるとも定義される³³⁾。歴史的な共同体に埋め込まれているという意識が、それぞれ私的な生活様式を異にする多種多様な諸個人をして、多様な公共的な関心に向かわせるのである。

黒宮は『ネイションとの再会』と題された論考をこのように結んでいる。

自己の歴史的時間軸への繫留を自覚させられたとき、この自分を生かせしめる「他者」の存在に思いいたる。その「他者」とは、同時代のみならず、過去において、そして未来において同じ集団の成員として名を連ね足たる者たちのことを指す。このような自覚がなられたとき、「国民」にたいする責任や義務の観念も芽生えてくるのであった。そのとき、わたしたちは、精神の奥底でこの自分を規定しつづけている「ナショナルなもの」を自覚し、ネイション（国民）と再会を果たすことができるであろう³⁴⁾。

「ネイション」という共属意識が、現在における公共の精神や連帯の契機の回復という重要な課題のためにもっとの適切な枠組みであるかについては疑問なしとはしない。しかし、「故郷喪失の喪失」が常態となった現代において、いかにして「人間らしい decent」な生の様式を回復することができるのか、という問題意識の重要性は残るだろう。

今日における靖国問題は過去への安易な繫留をもとめる「故郷喪失者」たちが無自覚に選択する対象であり「集団熱狂」の発露の場としての性質が強い。しかし、同時にそれは黒宮が言うところの「ナショナルなもの」と自覚的に関わる契機を提供しうる場でもあった。三島の描く「英霊」とはまさに「故郷喪失者」であるが、そうした現在における「戦没者」が安住できる「故郷」を回復するための試みとして、靖国問題を位置づけていく必要があるであろう。戦没者追悼の問題とは、靖国神社に由来する問題ではなく、むしろ戦後社会が抱えこれからも付き合っていかなざるを得ない「われわれ」に残された課題であるからだ。

注

- 1) 高橋哲哉『靖国問題』ちくま新書, 2005年, ジョージ・モッセ(宮武実知子訳)『英霊: 創られた世界大戦の記憶』柏書房, 2002年, ほか。
- 2) 赤澤史朗『靖国神社』岩波書店, 2005年, 67頁。
- 3) ただ, 注意すべきは, 戦前における「帝国」としての日本は, その版図に多数の他ネイションを包摂するマルチナショナルな国家であった点である。他ネイション出身者であっても日本のために殉じたものとして合祀され追悼の対象となるケースも多くあった。その意味においては, 戦前の追悼はネイションを超える広がりをもったものであり, 戦後はそれがナショナルな文脈に縮減されたと考えることもできる。
- 4) 「恩給」とは正確には, 1952年公布施行の「戦傷病者戦没者遺族等援護法」と53年「恩給法」の改正をへて復活した「軍人恩給」や公務扶助料のことをさす。田中伸尚『靖国の戦後史』岩波新書, 2002, 37-40頁。
- 5) 山之内靖「方法的序論: 総力戦とシステム統合」(山之内靖, ヴィクター・コシュマン, 成田龍一編『総力戦と現代化』柏書房, 1995年, 11頁。
- 6) 同上。12頁。
- 7) 山之内, 前掲書, 15-16頁。
- 8) 高橋, 前掲書, 196-199頁。
- 9) 赤澤, 60頁。
- 10) 同上。
- 11) 赤澤, 61頁。
- 12) こうした「加害責任の追及」に関する議論が展開された言説空間について考察は小熊英二『民主と愛国』(新曜社, 2002年)を参照。またその具体的な現れとしての「わだつみ像破壊事件」とその後の論争については星野芳郎『戦争と青春』(影書房, 2006年)などを参照。
- 13) 大澤真幸『不可能性の時代』岩波新書, 2008年, 44頁
- 14) 佐藤一進「共和主義とナショナリズム: 時間と記憶の政治学」(施光恒, 黒宮一太編『ナショナリズムの政治学: 規範理論への誘い』ナカニシヤ出版, 2009年)39頁。
- 15) こうした認識は, 靖国神社の緩慢な歴史観, すなわち日本による近隣諸国の侵略を肯定的に評価する歴史観や, そうした見解に賛同する一部「保守政治家」に向けられる違和感ならびに軽蔑とは, 完全に両立するものである。
- 16) レジス・ドゥブレ「あなたはデモクラットか, それとも共和主義者か」『思想としての<共和国>』みすず書房, 2006年, 28頁。
- 17) ファナティックな天皇崇拜などでも知られる三島を「共和主義者」と見なすことには, 当然, 反論もあるだろう。しかしここでは, 三島の「公共性の喪失への危機感」や「教養に裏打ちされた有徳の市民像への共感」などをもって, 彼を「共和主義者」と位置づけた。
- 18) 三島由紀夫『英霊の声』河出出版, 2005年, 21頁。
- 19) 同上, 17-18頁。
- 20) 三島由紀夫「果たし得ていない約束」『文化防衛論』ちくま文庫, 373頁。(初出は『サンケイ新聞』夕刊1970年7月7日。)
- 21) フランシス・フクヤマ, 『歴史の終わり』(渡部昇一訳)三笠書房, 1992年, 上巻22頁。
- 22) 同上, 上巻29頁。

- 23) 同上, 上巻 22 頁。
- 24) 同上, 上巻 22 頁。
- 25) 同上。
- 26) 同上, 下巻 205 頁。
- 27) 同上, 下巻 215 頁。
- 28) 三島, 同上書, 41 頁。
- 29) 同様の理由で, 近代日本史上最大の内戦であった西南戦争の首謀者である西郷隆盛も合祀されていない。
- 30) 黒宮一太『ネーションとの再会: 記憶への帰属』NTT 出版, 2007 年, 26 頁。
- 31) 黒宮, 同上, 18 頁。
- 32) 同上, 24 頁。
- 33) 黒宮, 202 頁。
- 34) 黒宮, 2007 年 241 頁。

(伊藤 健一郎, 立命館大学大学院国際関係研究科博士課程後期課程)

“Yasukuni” and the Crisis of ‘Recognition’ in Modernity: The Origin of the Problem in Post-war Japanese Society

Yasukuni Shrine, one of the most controversial institutions in contemporary Japan, has been a social apparatus through which various different types of “unrecognized” social desires have been represented. A key concept to understand what Yasukuni has stood for is “desire for recognition.”

The rapid modernization process that Japan experienced resulted in marginalized recognition for those who died in the war. This paper argues that what was lost or perceived to be lost during the early post-war era was “a cultural framework to recognize the war dead.”

By the 1960s, it was clear that “Japan” had become something “different” from “the Japan” for which soldiers had sacrificed their lives. In a course of economic growth and material prosperity, a sense of “indebtedness” also developed. Put into this context, Yasukuni can be understood as an a means through which those who have been marginalized in the course of modernity show themselves in need for recognition.

(ITO, Kenichiro, Doctoral Program in International Relations,
Graduate School of International Relations, Ritsumeikan University)

