

「民俗」としての「靖国問題」 —その戦没者慰靈観の形成過程を中心として—

室井 康成
日本語日本学科

はじめに

2002年4月21日、日本の小泉純一郎首相が靖国神社へ参拝した。終戦記念日を念頭に置いた前年8月13日の参拝が、国内外に大きな波紋を呼んだことを踏まえ、近隣諸国の国民感情に配慮するという立場から、「一番よい時期を選んで」の決断であったという。しかし、日韓共催のサッカー・ワールドカップ大会の開幕を翌月に控えたこの時期の参拝が、本当に「一番よい時期」であったのかという事に関しては疑問の余地が多い。首相はなぜあえてリスク一途を歩もうとしたのか。

昨今の靖国参拝をめぐる問題（以下、「靖国問題」）は、少なくとも二つの意味において民俗学が看過することのできない問題を孕んでいるといえる。一つは、政治家による参拝の正当性を主張する根拠として、しばしば靖国神社が「伝統」的であるということが述べられる点、もう一つは、それがとりもなおさず日本人の靈魂観に関わる議論であるという点である。

本稿は、「政治」レヴェルで語られる「靖国問題」への是非を論ずるものではない。「靖国問題」そのものを民俗学の立場から捉え直そうとするものである。つまり、多くの日本人によって靖国神社が戦没者慰靈の中心的施設であると理解されているという見方や、それが日本人の伝統的な慰靈観・靈魂観に基づくものだとされる考え方が（1）、いつ頃いかなる経緯で形成されたのかを「直近の過去」との関係から検討することにより、かつて柳田国男が説いた「世相解説」あるいは「自

己内省」の学としての民俗学の役割を、多少なりとも果たしたいと考える筆者なりの試みである。

一、「民俗」とは何か

ここで「靖国問題」を民俗学の立場から論ずる理由について筆者の見解を述べておきたい。結論から言うと、筆者にはこの種の問題が、慰霊や供養・信仰や宗教観といった従来の民俗学が研究対象としてきた分野と密接に関係する問題であるという以前に、「靖国問題」それ自体が、現代日本において「民俗」として存在しているように思われるからである。では、ここで言う「民俗」とは一体いかなるものなのかな。以下、これに関する若干の考察を試み、私見を述べることとしたい。

「民俗」という語を巡っては、これまで日本の民俗学界においても確たる概念が示されているわけではなく、その認識は個々の研究者へ委ねられているのが実情といつても過言ではない。あるいは「民俗」とは通時的に不变の事象であり、または時間の経過とともに変容をするものの、日本の「基層文化」や「民族性」を見出せる事象とした暗黙の前提があるようにさえ感じられる（2）。しかし筆者は、日本で民俗学という「文化」を対象とした学問が、柳田国男（1875—1962）という個人によって提唱されたという事実を顧みた時、この学間に冠されている「民俗」という語についてもまた、柳田の想定した概念に立ち戻って検討しなければならないと考えている。

柳田の民俗学観がほぼ確立を見たのは、一般に1930年代と言われている。この頃の柳田は、「民俗」という語を用いず、これに相当する語として「民間伝承」を使用し、さらに彼が事実上主宰していた学会も「民間伝承の会」を称していた（3）。しかし、1948年頃になると、柳田膝下の研究者の中から『民間伝承の会』では好事家の集まりのようで、学問としての基盤が弱いから日本民俗学会と改称した方がよい』〔鎌田、2002、P136〕と言った意見が出されるようになり、ついに翌1949年、「民間伝承の会」は「日本民俗学会」へと

改称・改組された。その決定が行われた代議員会の席上、柳田は居並ぶ代議員たちを前にして突然立ち上がり、テーブルにあった本を叩きつけるや、改称問題を提起した研究者の一人であった折口信夫に対し、「折口君、僕がどんな思いで民間伝承の会を作ってきたか・・・君なんかに分かってたまるか！」〔鎌田、前掲書、P137〕と一喝して席を立ったと言う。だが、柳田はこの決定を容認し、その後の著書や論文の中でも「民俗」という語を用いるようになるのである。こうした経緯から汲み取れるものは、「民間伝承」か「民俗」かといった問題は、柳田自身のこだわりと（4）、弟子たちに対する「面子」の問題であり、彼の中では、これら二つの用語の概念に関しては、重要な差を設けてはいなかつたということではなかろうか。

では、柳田の考えた「民俗（民間伝承）」とは、どのようなものなのかな。紙幅の都合上、詳細な検討は別の機会に行わざるを得ないが、筆者は、柳田の言う「民俗」は、彼が研究の中で最も重視した「心意現象」であると考えている（5）。「心意」とは柳田による造語であるが、彼によると、これは視覚的あるいは聴覚的に記録することが不可能な心理的な部分で、身体化された「知識」や、それに裏付けされた人としての「生き方」などがこれに相当するという。しかし、この部分は柳田自身も上手い言葉で表現できておらず、曖昧な感を拭い切れないが、要するに人が「何を目当てに生きていたか」を知ることのできる「その時代の知識・社会観・道徳」ということであろう。

この曖昧模糊とした「心意」の具体例として、柳田は「禁忌（taboo）」の伝承を上げている。この伝承は、「夜に爪を切ると親の死目に会えない」とか、「髪の毛を焼くと気違ひになる」といった一般に「してはいけない」とされる行為の理由を説明する内容のものだが、これらに共通する点はある「禁忌」（夜に爪を切る）を破った者に対しては「制裁」（親の死目に会えない）が課せられると信じられていることであり、この「制裁」によって人々が守るべき一定の「規範」が形成されているということである。またここで重要なのは、「禁忌」の説明に科学的根拠がなくても、人々が「昔からそのように言われているから」といった理由で行為を忌避する点である。

このように、人々の意識を拘束し、あるもの（こと）を昔からの「常識」として思考させてしまう力が柳田の言う「心意」であり、その在

り方が「民俗」であると考えられる。従って、本稿でも「民俗」をそのように理解することにする。

翻つて「靖国問題」を考えた場合、後述するように、靖国神社とそれを巡る戦没者慰靈のあり方が明治時代以降に成立したにもかかわらず、それがあたかも古い時代から続く日本固有の習俗であるかのように把握され（6）、しかもそうした考え方が多く日本人の意識をも規定し（7）、かつ、それについて議論することさえ習俗への攻撃のように受け止められる場合があるという風潮そのものが（8）、「民俗」として認め得るわけである。

二、靖国神社の創建とその存在の意識化

そもそも靖国神社は、明治維新直後に設立された「東京招魂社」が起源で、1979年（明治12）に「靖国神社」と改称され正式に神社化されたのである（9）。従って、靖国神社を巡る民俗もまた、明治時代以降に形成されたということを確認しておきたい。

この神社の特異な点は、その後に勃発した内戦や対外戦争で戦死者が出るたびに、その数に応じて祭神が増加するというシステムになつており、現在でもその数は増え続けているという点である（10）。また、他の神社の祭神が神話上の英雄や古代の天皇である場合が多いのに対し、靖国神社のそれは、実在する一般庶民がほとんどであった。このような祭祀体系を持つ神社は、後にも先にも靖国神社が唯一であり、この点だけを見ても、この神社のあり方が日本固有の習俗とは言い難いということが窺える。

では、「靖国問題」が民俗化した契機はいつ頃なのであろうか。あるいはその理由はいったい何だったのか。これらの問い合わせに対し、明確な答えを見出し得る資料は筆者の手許にないが、以下に述べる事例は、この筆者の疑問にある程度の示唆を与えてくれるものであり、鋭意検討を加えてみることにする。

靖国神社は、創建後10年も経つと次第に東京の新名所として定着してゆき、例大祭の折には競馬・相撲・歌舞伎・曲芸などが催され、

神社周辺では露店が軒を競い合うなど、東京でも有数の娯楽施設として市民に親しまれていた（11）。それが、1916年（大正5）頃になると、市民の間で、神社を国のために身を捧げた靈たちが祀られている場所と認識する例が見られ始めるのであるが（12）、筆者はとくに、この1916年という年代に注目したい。何故なら、こうした市民感情の内的な変化がこの時期に見られるということは単なる偶然ではなく、それ以前に起こった日露戦争（1904年）と深い相関関係があると考えるからである。

上記の点について、柳田国男は、国民が兵士として戦死すれば「國の神」（靖国神社の祭神）になるといった認識が日露戦争を契機として世に出てきたことに着目し、これが「古風な多数国民の心の底に、久しく眠って居た靈魂の觀念であったが、この新國家主義の發揚と共に（中略）一朝にして大なる團結を作り成した」〔柳田、1931、P514〕と述べている。このくだりは、死者に対する葬儀やその後の祭祀は各家において行われるべきものとする従来の日本人の意識に変化があらわれ、それにかわって個人が国家との関係を自覺的に見出し、「大なる團結」（国民意識）が醸成される契機となった事件が日露戦争であったことを喝破したものだが、その要因は、この戦争での戦死者の数が、それまでの内戦や対外戦争とは比較にならないほど多かったことと関係がある（13）。と同時に、それは戦没者の「遺族」と靖国神社の「祭神」の急増を意味していた。したがって、国民をして靖国神社との距離を短くさせる契機となったのは、日露戦争であった蓋然性が高い。

以上のような経緯で、靖国神社は戦役における殉国者を祀る神社であるという意識が日本人の間に浸透していったと考えられるが、それは飽くまで生者の側からの受動的かつソフトな捉え方だったと言える。しかし、昨今の「靖国問題」において見られる言説、たとえば、出征する兵士がその家族に対して語った「（戦死後に）会いたければ靖国神社に來たれ」〔板垣、2000、P16〕という言葉に象徴されるような、戦死後自分が靖国神社に祀られることを念頭に置いた能動的な觀念や、神社に戦死者の靈が必ず存在するという確信に満ちた遺族の心情（14）は、以下に述べるように、むしろ昭和以降（1926年～）に生じたものではなかったか（15）。

三、「民俗」としての定着—その時代的背景

前述したように、靖国神社は多数の日本軍の戦死者（天皇への忠死者）を祀るための慰靈施設である一方で、祭礼に際しては多くの群集で賑わうという観光名所的な役割も果たしていた。ところが1938年（昭和13）頃になると、それまであった露店や催し物の類が規制され、俄かに莊厳さを帯びてくるのである。この変化の背景には、国を挙げての戦時体制への移行と国内外における軍事的緊張の高揚、そして1937年に勃発した日中戦争における戦死者の急増がある。

これに先立つ1932年（昭和7）4月、靖国神社で臨時大祭が実施され、東京都内の学校の学生・生徒による集団参拝が行われた。その際、上智大学などのカトリック系の大学や同宗派に属する学校では参拝を中止したため、軍部は同大学・学校に常駐させていた軍事教練教官を引き上げるなどの対抗措置をとった。後日、上智大学は文部省に対して、靖国神社が宗教であるか否かの質問状を送付し文部次官名での回答を得たが、そこには神社参拝が学生・生徒の愛国心と忠誠心を現すための教育上の義務であることが明記されており、信仰を理由とした神社参拝拒否は事実上否定されたのである〔村上、1974、P168～169／大江、1984、P41～43〕。この事例からも窺えるように、靖国神社に対する日本人の信仰心は、まず学校教育の場を通じて培われていったと見て大過ない（16）。そして戦没者への哀惜の情は、「個人の良心」から「国民の義務」となっていったわけである。

さて、今筆者の手許に、このカトリック系学校を巡る「事件」が起きた翌年に陸軍省から発行された小冊子がある。これは1931年（昭和6）に勃発した満州事変以来増加しつつあった戦没者の「遺族」に対する国の補償内容を記したものだが、その中に「遺族の矜持」と題した一章が設けられ、次のように記されている。

靖国神社に永へに護國の神として合祀せられし戦歿將士の名誉ある遺族として、上は陛下の限り無き御恩沢に浴せられ、又郷土近隣の人々からは、深甚なる同情と尊敬とを寄せられつつある光榮ある遺族の方々と致しましては、是非ともこの御家門の名誉を維持せられて後々までも伝へ伝へて

一家繁栄の礎となし、万が一にも遺族としての名誉をきずつけ其の面目を失ふが如きのない様に切に御願申します。(中略) 万一左様なことがありましたならば、靖国の英靈は決して決して安らげく鎮まりますことは出来ないであります。(中略) しかも一遺族の失態は一遺族だけの不名誉に止まらずして遺族総体の名誉を汚すこととなり、又一遺族の不徳義は延ては社会の良風美俗を害するに至るのであります〔陸軍省恤兵部編、1933、P3〕

一瞥してわかるように、ここでは靖国神社の祭神として祀られた遺族の「名誉」がことさらに強調されている。そして何よりも重要なことは、その「名誉」を維持し、かりそめにも遺族として恥ずべき行動をとらないようにと戒め、もしその自覚に欠ける者があれば、それは全ての戦没者遺族の「名誉」を傷つけることになると述べている点である。ここからは、戦没者に対する遺族個人としての感情を抑制し、遺族同士に連帯感を持たせることによって、戦没者の靈を飽くまでも国家に帰属させようとした軍部の意図が見出せる。つまり、死は「悲しみ」ではなく「名誉」であるということを国民に意識させる必要性があったのであろう。それは戦没者に対する遺族の個人的な哀惜の情が國中に広がり、それが厭戦感情に結びついてゆくことを軍部が怖れたためだと考えられる。例えば、この小冊子では遺族の「不名誉」な行為の例として、遺族に支給される特別給付金を親戚同士で取り合うことなどが挙げられているが〔陸軍省恤兵部編、1933、P4〕、むしろ軍部が「不名誉」として退けたかったことは、遺族の個人的感情の発露であったと考えられる。靖国神社の例大祭に招待された戦没者遺族の間から、「人殺し」「わが子を返せ」といった叫び声が上がり、アナウンサーはそうした声がマイクを通じて流れないように苦心したというエピソード〔田中、1995、P37〕からも窺えように、戦没者の死を「名誉」として美化することのできない遺族は確かに存在したのである。

だが遺族に対して、肉親が死んだことへの悲しみを押し殺し、それをむしろ「名誉」とするよう要求した軍部の意図(17)はある程度奏功したようで、それは戦没者の葬儀における民俗の改変といった形で具現したことに看取できる。たとえば、長崎県壱岐島では、戦没者の

母が息子の葬儀で涙を見せることは恥ずかしいこととされ、戦没者の合同葬で一度も泣かなかつた戦没者の妻が「立派だった」とほめられたといわれ、また、それまで葬儀において哀惜の雰囲気を高めるために女性が儀礼的に泣く「泣き女」の習俗があつたが、これもこの時期に廃されたとされる〔田中丸、1998、P179〕。

こうして、日本人の靖国神社に対する信仰は「義務」であり、戦死は当事者・遺族双方にとって「名譽」であるという構図が形成されていったが、これらのほとんどは国家による演出であったと見てよい。そして、この時期から約5年を経た1938年（昭和13）頃になると、兵士たちの間に「死んで靖国で会おう」という言説が見え始め（18）、また靖国神社への崇敬または参拝を歌詞に盛り込んだ歌が巷に流れるようになる（19）。かくして、今日まで日本人の心意を根強く規制する「靖国問題」は民俗として定着し、やがて1941年（昭和16）から4年に亘って行われた太平洋戦争において、213万を上回る数の「靖国神社の祭神」が生み出だされてゆくことになる。

おわりに

今日みられるような靖国神社に対する認識は、以上のような経緯で形成された比較的新しい民俗であると見て大過ない。このことは、靖国神社が明治維新後の戦争で日本軍として斃れた全ての人々を祭神としているにもかかわらず、戦後の「靖国問題」で一般に「戦没者」や「遺族」と呼ばれる人々の多くが、太平洋戦争とそれに至る昭和の戦争で生み出された人々を指しているという点に端的に表れているとも言えよう（20）。ゆえに、靖国神社的な戦没者慰靈の在り方を「伝統」の名の許に正当化する言説（21）に対しては、著しい根拠の欠如があるということを指摘せざるを得ないのである。

話を再び「民俗」に戻そう。筆者はさきに「民俗」とは人々の意識を拘束し、眼前にあるもの（こと）を昔からの「常識」として思考させてしまう力ではないかという解釈を提示したが、この観点から歴史を眺めると、歴史の流れというものは、常に「民俗」の打破と新たな

「民俗」の形成、その繰り返しであったような気がしてならない。だからこそ、民俗学においては「民俗」の概念、そして現行の「民俗」の「直近の過去」との比較が重要になってくる。つまり、本稿で言及した靖国神社での戦没者慰靈が新しい民俗であるとしたら、当然それ以前に行われた戦没者慰靈とは異なるわけで、その変化の過程で人々が何を取捨選択したのかということが問われるわけである。そこで本稿では「直近の過去」を靖国神社が創建された明治時代と指定してこれを明らかにしようと試みたわけだが、素描の域を脱し得ないという感は否めない。その他の事例の検討や、そもそも「直近の過去」とは何時の時代を想定すればよいのかという議論については、筆者の今後の課題としたい。

今日、「靖国問題」そのものが、多くの日本人に「民俗」として内在している蓋然性は既に指摘した通りだが、それ以上に、ここで再説する多くの話題が「神様」に関わる問題であるという点を、民俗学が看過することは許されないのであろう。「民俗」とは「日本人の『神』観念の解明に資するもの」〔小松、2000、P36〕と規定した研究者もいるわけであり、この種のことは民俗学が避けて通ることのできない課題なのである。

尚、ここで慰靈や供養といった日本民俗学において「信仰」の範疇に入る分野について、筆者は全くの素人であることを告白しなければならない。これにより生ずると思われる事実誤認や学説の恣意的な解釈に関しては、大方の御批判・御叱正を賜りたい。

註

- (1) 例えば、小泉首相は靖国神社参拝後に出した「靖国神社参拝に関する所感」の中で、靖国神社を「国のために尊い犠牲となった方々に対する追悼の対象として、長きにわたって多くの国民の間で中心的な施設となっている」と位置づけている(2002年4月21日、首相官邸ホームページに掲載)。では、なぜ靖国神社が国民の間で戦没者慰靈の中心的施設として認識されているのかというその根拠について小泉首相は述べていないが、たとえば神道学者の真弓常忠が、1983年に「靖国問題」を議論するために自民党内に設置された「靖国神社問題に関する小委員会」において述

べた「神道形式により神式儀礼をもって国家のため殉難殉職した人々に対し、国家として慰靈鎮護の意思を表明するのは、わが国の国礼国式である。文化伝統に即したものと妥当な祭礼様式である」〔板垣、2000、P75〕という見解にも窺えるように、それは靖国神社そのものが日本の「伝統様式」に立脚して存在しているという理解であると考えられる。しかし、本稿で後述するように、これらの「伝統」論は、靖国神社および戦没者慰靈のあり方の歴史を見るにつけて、靖国神社の性格を述べたものとして正鵠を得た説明にはなりえていないのである。

- (2) 民俗学者の岩本通弥によると、日本の民俗学界において「民俗」がこのように理解されるようになったのは、1970年代以降だと言う〔岩本、1998、P18〕。岩本によると、そもそもこうした理解は「戦前、内務省・文部省が主導し、戦後文化庁に継承されていった国家側の論理（中略）国家権力側の『民俗』の把握に、組した、絡め取られた認識ではないか」〔岩本、前掲書、P17〕と述べている。
- (3) 当初柳田は「民俗」という語の使用を意図的に忌避していたと思われるが、この点について前掲の岩本論文によると、明治以降の日本で用いられた「民俗」という語は「民情風俗」の略語としてのそれであり、近代化政策を推進する明治新政府によって教化されるべき対象として見出された自国民（日本人）が伝承・保持する「風俗」や「気風」といったものを指しており、そのため柳田は「民俗」という語に対して上記のような政治性を看取し、敢えてこの語の使用を避けたのだという〔岩本、前掲書、P20〕。
- (4) 前掲、註（3）
- (5) 柳田は「民俗」を採集（調査）する目安として、これを第一部「有形文化」（住居・民具・祭祀・儀礼・行事など目で見て理解可能なもの）・第二部「言語芸術」（方言・伝説・昔話・民謡など耳で聴いて理解可能なもの）・第三部「心意現象」の3つに分類して説明したが、このうち第一部と第二部は、結局第三部とされた「心意」の問題を理解するための通過点に過ぎないという趣旨のことを述べている〔柳田、1935、P347〕。つまり、第一部の範疇に入る事象の来歴を調べたり、あるいはその構造を析出しただけでは、彼の言う「民俗」を研究したことにはならないわけである。このことは、彼が画家や写真家と民俗研究者との相違点を「外形や色彩を直ちに採集することなく、その奥に潜むもの、社会的動因ともいるべきものに対して注意するか否か」〔柳田、1934、P112〕であるとし、事象の「今まで持つて来た背後の力に考え及ぶことが必要である」〔同前〕と述べていることからも窺い知ることができる。

- (6) 元神社本庁総長の桜井勝之進は、靖国神社からの「A級戦犯分祀論」に反対する立場から「だいたい、ある国の習俗によその国がとやかくいうべきではない」(『朝日新聞』、2001年8月20日朝刊)とし、神道形式に立脚した戦没者祭祀を「習俗」とする見方を示している。また神道学者の三橋健は、靖国神社を神社史の中では「どちらかと言えば新しい神社である」と位置づけるものの、「靖国信仰の原質や靖国の神の観念というものは、我が国の村や町に散在している伝統的な神社や、そこにまつられている神々と本質的に変るものでなく、その源流は悠久の神代にまでさかのぼることができるものと考えている」(三橋、1984、P24)との見解を示し、その論拠として、無実の罪により「底づ根國」へ追放されたスサノオノミコトに対する古来の信仰を挙げ、これが、悪政のために戦地に駆り出されて死んでいった将兵たちの慰靈を目的とした靖国神社を巡る信仰と軌を一にすると述べている(前同)。しかし、徴兵された一般庶民の靈と政治指導者のそれとが十把一絡げに祀られているという靖国神社の性格を考慮すれば、三橋の示す根拠は正しくないと言わざるを得ない。
- (7) 共同通信社が2001年8月18・19日に行った全国緊急電話世論調査によると、8月13日に行われた小泉首相の靖国神社参拝について、「13日の参拝でよかったと思う」と回答した人の割合は50.5%と半数を占め、終戦記念日の「15日に参拝すべきだった」と回答した人の割合は23.6%にのぼり、また日付に関係なく「参拝すべきではなかった」と回答した人の割合は23.2%に止まった(『日本経済新聞』、2002年8月21日朝刊)。つまり、日本人の7割以上が首相の靖国神社参拝を支持しているわけで、この数値は、一時期の内閣支持率が90%を上回ったとされる小泉首相の個人的な人気度を差し引いても多いと言わざるを得ない。このことは、日本人の意識の根底に、前掲註(6)と同様かもしれない近似する考え方が浸透していることを窺わせる事例と言えるのではないか。
- (8) 1979年、岩手県議会において天皇・首相ならびに国賓による靖国神社公式参拝を求める決議案が可決された。この決議が日本国憲法の謳う政教分離規定に違反し、かつその手続きの過程で公金が支出されたとして、1981年、同決議案に賛成した県議会議員40名を被告とした住民訴訟(岩手靖国違憲訴訟)が起こされた(澤藤、1992、P71~74)。後年この訴訟に対し、首相らによる靖国神社公式参拝を推進する立場の論者である小堀桂一郎は、「これは争いのための争いであり、口実を求めて日本の伝統習俗への攻撃に出たとしか判断のしようのない、陰湿卑陋な訴訟」(小堀、1998、P207)と断じている。しかし、習俗には「良

風・美俗」と認識される正の部分もあるが、一方で「因習・陋習」と見られ克服すべき対象と認識される負の部分が存在することもまた事実である。こうした習俗に関して、「伝統」であることを理由に議論することさえもタブー視してしまう風潮があることに対し、えもいわれぬ恐怖感を抱くのは筆者だけであろうか。

- (9) 靖国神社創建の経緯については、村上重良『慰靈と招魂—靖国の思想』〔村上、1974〕や大江志乃夫『靖国神社』〔大江、1984〕などに詳述されているので本稿では割愛する。
- (10) 創建当初の東京招魂社の祭神は、主として明治維新遂行のための戦争で戦死した官軍（明治新政府軍）の将兵たちであったが、1874年（明治7）に勃発した「佐賀の乱」（いわゆる「征韓論」を巡って政府と対立した江藤新平が、旧佐賀藩士族らとともに蜂起した内乱）で戦死した政府軍将兵が新たに祭神として祀られたことにより、その後の国内外での戦争で政府軍（日本軍）の将兵として死ねば必ず合祀される（新たに祭神に加えること）という前例が作られた〔村上、1974、P96〕。現在、靖国神社の祭神数は250万余柱にのぼるが、この中には、戦後に殉職した自衛官の靈も含まれている。「靖国問題」のもうひとつの重要な特徴は、日本軍将兵（戦後は自衛官）として戦死（同、殉職）すると、当事者の意向や宗教的信条には関係なく自動的に合祀されるという点である。
- (11) 当時の靖国神社の賑わいについては、多くの文学作品にも描かれている。その詳細については小堀桂一郎の著作に例示されているので、参照されたい〔小堀、1998、P68～102〕。小堀によると、歌人の正岡子規が当時の靖国神社を「庭園」と認識していることに関して、子規が伝聞形式でそうした見解を披瀝していることから、それが子規独自の認識ではなく、その当時の「一般に多くの人の口に上った見方」であったとする結論を導いている〔小堀、前掲書、P83〕。
- (12) 自然主義作家・田山花袋の随筆『東京の三十年』の記述から、この時期を1916年頃と推測したのは前述の小堀桂一郎であるが〔小堀、前掲書、P84〕、本稿でもこの理解に従うことにする。小堀は、花袋の兄が、西南戦争で戦死した父親の命日に際して会社を欠勤し、正装で靖国神社に参拝したことについて着目し、これを真摯な心の表れであると述べている〔小堀、前掲書、P85〕。
- (13) 日露戦争までに靖国神社へ合祀された祭神数を主な戦争別に見ると、6971柱（西南戦争）・1万3619柱（日清戦争）・8万8429柱（日露戦争）となっている。
- (14) たとえば、1996年7月29日、現職首相として11年ぶりに靖国神

社へ参拝した橋本龍太郎首相は、参拝後に行われた記者団とのやりとりの中で、「ここは1番上のいとこや近所の床屋のおじさんがまつられており、今日はあいにきました」〔田中、2002、P199〕と語っている。

- (15) 近代史学者の大江志乃夫によると、日露戦争に従軍した日本軍兵士たちの手記の中には、兵士たちが、戦死後自分の靈魂が靖国神社に祀られるということを自覚していたと思われる記述はまったく見られなかったという〔大江、1984、P122～124〕。この指摘は、大量の戦死者を出した日露戦争の段階では、出征兵士たちの間に、死ねば靖国神社に祀られるという自覺的な意識がまだ根付いていなかった（民俗化していなかつた）ことを示すものと言える。
- (16) 前掲註（8）で例示した岩手靖国違憲訴訟において、原告側証人として法廷に立った菊池久三は、戦前に教員として勤務した青年学校（小学校卒の勤労青年に教育を施すための機関）での教育内容を、次のように述べている。「（私は）絶対隨順という言葉で、國民は天皇のために尽くすことが喜びであると教えました。天皇のために死ぬのは犠牲ではない。國民としての喜びでなくてはならない、と」「幸一という生徒が海兵団に入隊する壮行式がありました。（その時）私は、『幸一、生きて帰るなよ。死んで靖国神社で会おう』と・・・。当時はそれが立派な言葉だと思っておりました」〔澤藤、1992、P150〕。これは、靖国神社への信仰心だけではなく、「死んで靖国神社で会おう」という能動的な観念もまた教育の場で育まれていたことを示す例と言えよう。
- (17) 陸軍省恤兵部（戦没者遺族の補償問題を扱う部局）の1人が「感嘆し自から感激の涙を覚え誠に心強く感」じた例として、「一家の杖とも柱とも頼む方を失はれました悲しみの中にも君國のために武勲に輝く名譽ある戦没者を出されましたことを無上の誇りとし、その尽忠報國の意思をうけつぎ互に励み合」っている遺族の姿を紹介している〔陸軍省恤兵部編、前掲書、P3～4〕。
- (18) 前述の小堀桂一郎によると、「靖国で会おう」という言説の初出は、1938年（昭和13）1月22日に行われた帝国議会（日本国会）における衆議院議員・堤康次郎の発言であるという〔小堀、前掲書、P111〕。ここで堤は、自宅に宿泊した5人の兵士が、今度の戦争では生きて帰れないだろうから「お互い靖国神社で再会しようと、真面目に、淡々たる態度で語り合っていた」〔同前、113〕というエピソードを述べている。ただし、こうした観念が一般的に語られるようになるのは、もう少し時代の下った太平洋戦争開戦以降であると考えられる。たとえば、海軍航空隊の兵士同士が死後に靖国神社での再会を約束する場面を歌った軍歌『同期の

桜』も、開戦後の1942年頃に作られたものだとされる。この点については小堀も「戦中派世代の著者にも數えきれぬほど直接耳で聞いた覚えがある。ただそれは戦争の様相が一際厳しくなってきた段階、例えば昭和18年(1943年)の12月、いわゆる学徒出陣の動員令が下ったころからではなかつたか、との漠然たる記憶があつた」〔同前、P114〕と述べている。

- (19) 1939年(昭和14)に発売された歌謡曲に『九段の母』(石松秋二作詞・熊代八郎作曲)がある。「九段」とは靖国神社の所在地の地名であり、題名はとりもなおさず靖国神社に祀られた戦没者の母親を指している。1番目の歌詞は、「空を衝くよな大鳥居、こんな立派な御社に、神とまつられ、もったいなさよ、母は泣けます、うれしさに」であり、息子が死んだことに対する悲しみではなく、靖国神社の神となつたことに対して「嬉し泣き」をする母親の姿が歌われており、それは国家が求めた戦没者の母親像の象徴として描かれていたとも言える。
- (20) 日本では、戦没者の尊称を「英靈」と言う。「英靈への感謝」「英靈への冒瀆」と言った用いられ方をするこの言葉の出現過程について検討した民俗学者の田中丸勝彦によると、この語が公的に使用されたのは日露戦争以後であり、これが広く日本人の間に定着したのは昭和以降であると言う〔田中丸、1998、P168~169〕。つまり、主として太平洋戦争およびそれに至る昭和の戦争で戦死した将兵が、「英靈」として認識されているわけである。
- (21) 前掲註(1)および(6)を参照。

参考文献

- 板垣正 2000 『靖国公式参拝の総括』 展転社
- 岩本通弥 1998 「『民俗』を対象とするから民俗学なのか—なぜ民俗学は『近代』を扱えなくなってしまったのか」『日本民俗学』215 日本民俗学会
- 大江志乃夫 1984 『靖国神社』 岩波書店
- 鎌田久子 2002 「日本民俗学会発会のころ—柳田国男の周辺」『日本民俗学』229 日本民俗学会
- 小堀桂一郎 1998 『靖国神社と日本人』 PHP研究所
- 小松和彦 2000 「『たましい』という名の記憶装置—『民俗』という概念をめぐるラフ・スケッチ」小松和彦編『記憶する民俗社会』 人文書院

- 澤藤統一郎 1992 『岩手靖国違憲訴訟』 新日本出版社
田中伸尚 1995 「遺族の半世紀」田中他『遺族と戦後』 岩波書店
田中伸尚 2002 『靖国の戦後史』 岩波書店
田中丸勝彦 1998 『『英靈』の発見』関一敏編『民俗のことば』 朝倉書店
三橋健 1984 「靖国信仰の原質—神道信仰の立場から靖国信仰の本質にせまる」『伝統と現代』七九(総特集・靖国) 伝統と現代社
村上重良 1970 『国家神道』 岩波書店
村上重良 1974 『慰靈と招魂—靖国の思想』 岩波書店
柳田国男 1931 『明治大正史世相編』『柳田国男全集』5(1998)
筑摩書房
柳田国男 1934 『民間伝承論』『柳田国男全集』8(1998) 筑摩書房
柳田国男 1935 『郷土生活の研究法』『柳田国男全集』8(1998)
筑摩書房
陸軍省恤兵部編 1933 『戦歿将兵の遺族の為に』 陸軍省

《요 약》

2001년 8월 13일, 고이즈미 준이치로(小泉純一郎) 일본 총리가 8월 15일 일본의 종전(終戰)기념일을 앞두고 야니쿠니(靖國) 신사(神社)를 참배하였는데, 이는 일본뿐만 아니라 주변 여러 나라에 큰 파문을 일으켰다. 다음해 봄에도 고이즈미 총리는 야스쿠니 신사를 예정에도 없이 기습적으로 참배해 2002년 월드컵 공동개최를 앞두고 한일 韓日 양국을 또 한번 놀라게 하였다. 이렇듯 일본에서는 매년 여름이 되면 총리나 각료들의 야스쿠니 신사 참배를 둘러싼 논쟁-이른바〈야스쿠니 문제(靖國問題)〉-이 각종 매스컴에 오르내리곤 했다.

이러한 야스쿠니신사 참배를 둘러싼 논쟁은 민속학(民俗學)의 입장에서 간과할 수 없는 두가지 문제점이 있다. 첫째는 야스쿠니 신사에 모셔져 있는 〈신(神)〉에 관한 것이다. 이는 신사참배 논쟁의 중심이 되는 것으로 종전에 민속학이 연구대상으로 다루어 온 〈신(神)〉의 존재 여부를 둘러싼 것이다. 둘째는 총리 등의 공직자가 야스쿠니 신사를 참배하는 것에 긍정적인 시각을 가지는 사람들이 야스쿠니 신사의 ‘전사자위령(戰死者慰靈)’ 자체를 일본의 〈전통(傳統)〉으로 여긴다는 것이다.

이에 본고는 앞서 지적한 문제점 중 후자에 해당하는 것으로, 일부 일본인들에게 ‘전사자위령’이 일본의 〈전통〉으로 인식되는 현상에 관하여 역사적 논의를 바탕으로 규명하고자 한다.

야스쿠니 신사는 원래 경마나 스모, 가부키 등이 개최되는 동경의 명소(名所)였으나, 1916년경부터 나라를 위해 몸을 바친 영혼들을 위로하는 곳으로 변해갔다. 이는 일로 日露전쟁(1904) 이후 발생한 수많은 전사자들에 대하여 일반인들의 장례나 명예에 관한 인식이 변한 까닭이다.

그 후 1932년 4월, 야스쿠니신사에서 큰 축제가 열렸는데 이때 애국심과 충성심을 나타내기 위한 교육의 일환으로 동경 지역 학생들의 집단 참배가 거행되었다. 그런데 이것은 나라를 위한 죽음이 슬픈 것이 아니라 명예로운 일이라는 것을 정부가 국민들에게 인식시키기 위한 일종의 ‘연출’에 지나지 않았던 것이다. 그와 같은 관행이 약

5년 간 지속된 1938년 무렵, 일본 병사들 사이에는 “죽은 다음, 야스쿠니에서 만나자”라는 말이 퍼지기 시작했고, 또한, 신사 참배와 관련된 노래가 유행하기도 했다. 이러한 현상은 어느덧 일본 국민의 가슴 속 깊이 하나의 <민속>으로 자리잡게 되었고, 급기야 1941년부터 4년에 걸친 태평양전쟁에서는 213만 명의 ‘야스쿠니 제신(祭神)’을 만들어 내기에 이른 것이다.

즉, ‘전사자위령’의 존재는 현재 행해지는 <민속>의 새로운 개념으로 보는 것이 옳을 듯하고, 이것을 일본의 <전통>으로 정당화하기에는 무리가 따른다는 것이 논자의 결론이다.