

子安宣邦氏における「自己否定」と 「隠蔽」の語りについて

——「国家神道」論との関連で——

新 田 均

〔要旨〕 子安宣邦氏が『現代思想』に連載した「国家と祭祀」において展開した「国家神道」論の戦術的部分を批判的に吟味するのが本稿の意図です。

子安「国家神道」論の大前提は、戦争をする国家は英霊（戦死者）祭祀を行う国家であるから、戦争を防ぐためには国家からそのような宗教性・祭祀性を取り除かなくてはならないとの彼の信念にあります。この信念から生まれた子安「国家神道」論の戦術的部分の骨子は次の三点です。①、戦う国家としての近代日本の宗教性の核は「神道的祭祀」であるがゆえに、それは「国家神道の問題」として捉えることができる。②、その「神道的祭祀」の原型となったのは後期水戸学（特に「新論」）によって再構築された「天祖」概念と鬼神祭祀論である。③、それが近代の伊勢神宮や靖国神社を支える言説となり、大量の戦死者を生み出していったのである。

この三点について、〈近代日本の宗教性・祭祀性を「神道的」だと本当に断定できるのか？ 後期水戸学によって再構築されたとされる「天祖」概念はどのようにして近代日本国家の宗教性・祭祀性の中核に組み込まれたのか？ 同じく水戸学によって提起された国家による祖先祭祀の必要性はどのようにして戦死者祭祀の必要性へと転換され、どのような形で「天祖」概念と結びつけられて、近代の伊勢神宮や靖国神社さらには日本の戦争にどんな影響をあたえたのか？〉などの諸点から吟味してみると、子安氏の語りが「自己否定」と「隠蔽」に満ちていることが分かってくる、というのが本稿の論旨です。

〔キーワード〕 国家神道 子安宣邦 伊勢神宮 靖国神社

『神道史研究』第五十四巻第一号（平成十八年四月）

はじめに

私は『政教関係を正す会会報』（平成十七年十一月、第二七号）に掲載された拙論「子安宣邦著『国家と祭祀』への反論」において、国家神道を「近代国家に共通する宗教性・祭祀性」として語り直すという子安氏の戦略が無惨な失敗に終わっていることを明らかにしました。そして、その拙論の最後で『国家と祭祀』には、まだユニークな問題点はいくつかある」と付け加えて、「それについては、またの機会にしたい」と述べました。その「ユニークな問題点」とは、彼が「戦略」を達成するために採用した「戦術」に関係しています。その「戦術」も「戦略」と同様に破綻してしまっているのですが、本稿ではそれについて語ろうと思います。

一、子安「国家神道」論の骨子と課題

子安氏の「国家と祭祀」シリーズは『現代思想』（青土社）に十回にわたって連載されたものですが、その第一論文である「国家神道の現在」（平成十五年七月号）の最後で、彼は次のように書いていました。

端的に言えば近代国家は対外戦争をすることができ、国民が国家のために死ぬことができる国家として成立する。そして国家のための死者を国家はその永続性をもたらす礎として祀るのである。近代日本国家は神道の祭祀をもつて祀ってきた。この国家の宗教性・祭祀性という問題は決して近代日本国家に特有の問題ではなく、近代国家一般に共通する問題である。私の問題関心は、この近代国家の祭祀性という普遍的な問題を前提としてもちながら、日本が近代国家としてその宗教性・祭祀性をどのように成立させたかにある。国家神道とはこの私の問題関心にしたがって構成される概念である。日本の近代国家としての祭祀性・宗教性の問題を、私は国家神道の問題として考えようとするのである。（傍線引用者、一六頁）

子安宣邦氏における「自己否定」と「隠蔽」の語りについて（新田）

三 (三)

近代国家とは戦争に国民を動員する国家であり、戦争動員を永続させるために死者を祀るという宗教性・祭祀性を有する国家である。近代日本の場合には、その宗教性・祭祀性は「神道的」だった。したがって、近代国家一般に共通する宗教性・祭祀性の問題を、近代の日本については「国家神道の問題」として捉えることができる——この主張が、子安「国家神道」論の出発点における骨子でした。

ということは、子安「国家神道」論が成り立つために、まず何よりも大切なことは、近代日本の宗教性・祭祀性が「神道的」なものであったということを証明してみせることでした。具体的に言えば、子安氏は自らが神道的だと考える宗教性・祭祀性とは何なのかをまず明らかにし、次ぎにその神道的祭祀性が、どのように戦争と関連づけられながら、近代日本国家の中に組み込まれていたのかを説明しなければならなかったわけです。

その使命を担っていたのが、第二論文の「天祖」概念の再構築——「新論」と危機の政治神学・その一——（平成十五年八月号、以下「天祖 概念の再構築」と第三論文「祭祀的国家の理念——「新論」と危機の政治神学・その二——」（平成十五年九月号、以下「祭祀的国家の理念」）でした。この二つの論文において子安氏は、近代日本国家の宗教性・祭祀性が「神道的」であることを証明するものとして、後期水戸学（特に会沢正志斎の「新論」）における「天祖」概念の再構築と「人民死後の安心の要求に応えうる救済論の吸収」とについて語ったのです。

二、再構築された「天祖」概念と「国家神道」の矛盾

子安氏は、「天祖」概念の再構築」の冒頭で、明治二十三年に、全国の神祇神官の有志が帝國議會に提出した神祇官設置を望む陳情書の中に「天祖」という言葉が使われていることを取り上げ、「天祖すなわち天照大神に収斂する敬神崇祖の心性をもつて比類なき形で構成される神祇的な国家的結合体としての日本という神祇的国家の定型的な言説がここに提示されている」とし、「この神祇官設置の陳情書に見る神祇的国家日本の言説は、理念的にも言説的にも原型を明治三年（一八七〇）一月の大教宣布の詔勅に負っている」（二六頁）と述べています。

明治二十三年時点での神職たちの陳情書にある「天祖」という言葉こそ、近代日本の宗教性・祭祀性の核をなす概念で、その「原型」は明治三年の「大教宣布の詔勅」にあったというわけです。

この「天祖」という概念は、儒家的な天を朝廷祭祀の究極の対象である始祖神・天照大神に合体させることによって成立したもので、この「再構築」を行ったのが「後期水戸学」、特に会沢正志斎の「新論」なのだ——というのが「天祖」概念の再構築」の論旨でした。

それでは、この第二論文において、「天祖」概念の再構築が語り出されたことによって、近代日本国家の宗教性・祭祀性を「国家神道」の問題として語ることの妥当性が十分に証明されたのかと言えば、決してそうではありません。むしろ、逆に、それを「神道的」と断定することへの疑念を深める結果となってしまっているのです。

それはどういうことかと言いますと、「天祖」概念の再構築」の中で、子安氏自身が「天祖」概念が「儒教的」であることを繰り返し強調し、ついには、「天祖」概念の再構築は「儒教を思想的基盤としてもつ水戸学にはじめて可能な」ということは国学にも神道にも不可能な国家経綸的思想作業であった。明治神道における神祇的国家の理念も、『教育勅語』が説く人倫的統合の理念もこの水戸学的教説なくしては生まれない。中国古代の政治理念・祭祀観の翻訳的な移転としての水戸学こそ近代日本の国体論という日本的イデオロギーの原型的な供給者である。」（傍線引用者、三一頁）とまで言ってしまうからです。

近代日本国家の宗教性・祭祀性の中核をなす概念の成立ないし再構築が「国学にも神道にも不可能な」思想作業であったとすれば、それを国家「神道」の問題として論ずるのは不適当でしょう。子安氏の分析が正しいとすれば、むしろ、国家「儒教」なり、国家「水戸学」なり、「翻訳・移転された中国古代観念」なり、の用語を使うべきです。

次の第三論文「祭祀的国家の理念」になると、子安氏は、今度は、水戸学における「天祖」概念の再構築が荻生徂徠

の鬼神論あるいは祭祀論の影響によつてはじめて可能になったと繰り返し強調し始めますので、そうすると、近代日本国家の宗教性・祭祀性の問題は、国家「祖徠学」の問題として考えなければならないことになります。

いずれにせよ、第二・第三論文における彼の語りは、近代日本国家の宗教性・祭祀性の問題を「国家神道」の問題として捉えることの妥当性を証明してみせるどころか、その源泉を他の分野に求めることの必要性を語る結果になってしまっているのです。ところが、不思議なことに、子安氏自身は、自らがそのような「自己否定の語り」を繰り返していることにまったく気付いていないようなのです。

三、儒家的鬼神祭祀論が中心の水戸学

近代日本国家の宗教性・祭祀性を「国家神道」の問題として捉えるという自らの問題設定に対する「自己否定の語り」は、子安氏が近代日本国家の宗教性・祭祀性を証するもう一つの根拠として提出した「水戸学における救済論の「吸収」というテーマについても繰り返し返されています。

彼がいうところの近代国家の宗教性・祭祀性の核心は「近代国家は対外戦争をすることができ、国民が国家のために死ぬことができる国家として成立する。そして国家のための死者を国家はその永続性をもたらし礎として祀るのである」(「国家神道の現在」一六頁)ということになりました。この命題を証明するためには、「天祖」概念の成立ないし再構築について語っただけでは足りません。それだけでは、近代日本の祭政一致構想の源流と思われるものを指摘したに過ぎず、彼が「戦う国家とは祀る国家である」(「戦う国家と祀る国家―国家の連続性と祀り」「現代思想」平成十六年四月号、四四頁)という場合の核心をなす「英霊たちを祀る国家」(同前四四頁)の原型を突き止めたことにはならないからです。

そこで、子安氏としては、自らの問題関心を維持するために、その原型を突き止める作業をしなければならないわけですが、彼が水戸学を「近代日本の国体論という日本のイデオロギーの原型的な供給者」と見ている以上、当然に、

「英霊たちを祀る国家」の理念の原型も水戸学の中に見出されなければなりませんし、それが「天祖」概念の成立ないし再構築とも密接に関連していることをも合わせて語らなければなりません。そうでなければ、「神祇国家の定型的な言説」と「英霊祭祀」とは無関係、ということになってしまいますし、水戸学を「日本的イデオロギーの原型的な供給者」と見なすことも不可能になってしまうからです。

その課題に答えるものとして、彼は「新論」の中の次の文章に注目しました。

「夫れ物は天より威あるはなし。故に聖人は嚴敬欽奉し、視て以て死物となさず。而して民をして畏敬悚服するところ有らしむ。物は人より霊なるはなし。それ魂魄精強にして、草木禽獸と同じく漸滅する能はず。故に祀礼を明らかにし、以て幽明を治め、死者をして憑るところ有りて以てその神を安んぜしめ、生者をして死して帰するところ有るを知りて、その志を惑はざらしむ。民、畏敬悚服して、而して幽明に憾みなくんば、則ち異物に眩はされず。故に怪妄不經の説由りて入るなきなり。」

子安氏はこの文章を次のように解説しています。

生者に死後の魂の帰するところを教え、民心に究極的な安心を与える鬼神祭祀(神道)とは、聖人によつて設けられた天下安民の最良の教えである。いまこの聖人の教えは水戸学において「天祖の教え」として、あるいは「神聖の立てる大経」として語り直され、国家の長期的計略の基本(大経)として提示されていくのである。(「祭祀的国家の理念」一三頁)

国家的危機の克服という問題意識の中から人民統合の必要性が痛感され、人民統合の核心は民心の掌握にあり、そのためには死者の祭祀がなにより大切で、それを教えた聖人が日本では「天祖」(天照大神)なのだというのが『新論』の主張であり、この脈絡を捉えれば「天祖」概念の再構築と戦死者の祭祀とをつなぐ通路が見えてくる——というわけです。確かに、そのように読むならば、「天祖」概念の再構築と戦死者を祀る国家の理念とを結ぶ通路が半ば見えたことに

なるでしょう。ここで私が「半ば」と言ったのは、『新論』のこの部分は、子安氏も認めているように、あくまでも「人民の死後安心の要求」に応えるものとして「祖先祭祀」について語っているのであって、それをそのまま「英霊〔戦死者〕たちを祀る国家」の理念の原型だと見なすことはできないからです。それを言うためには、人民一般の死後の安心に比べようとする問題意識が、国家のための戦死を称揚しなければならないとの問題意識へと発展していった経路が示されなければなりません。ところが、その残り半分については「祭祀的国家の理念」では何も述べられていないのです。

『新論』に見いだせるのは人民一般の死後の問題に比べようとする問題意識までであって、戦死者の祭祀の原型までは見出すことはできません。そのことを、子安氏はこの論文の最後において次のような言葉で告白しています。

『新論』が将来に向けて策定するあるべき国家は究極的に人民の死と死後への問いに答えねばならないのである。

国家が人民の死後を安らかならしめることで、人民の国家への真の統合もまた実現されるのである。『新論』が来るべき国家にのこした遺戒とはこのようなものであった。(傍線引用者、一四一―一五頁)

『新論』がのこした「遺戒」が「国家が人民の死後を安らかならしめることで、人民の国家への真の統合もまた実現される」という理念にとどまるものであったのなら、子安氏の問題関心に照らして「水戸学こそ近代日本の国体論という日本のイデオロギーの原型的な供給者である」とまで言えるかどうかは疑問です。

しかし、水戸学が十分な「原型的な供給者」ではなかったとしても、その「遺戒」を継承して、祖先祭祀の問題を英霊祭祀の問題へと展開させた何者かを次の段階で発見できるならば、水戸学が「原型的な供給者」だったかどうかなどという議論にそれほど拘泥する必要はないのかもしれませんが。つまり、子安氏の議論にとって決定的に大切なのは、水戸学以降、つまり明治期において、残り半分の思想的通路を見出すことができたのかどうか、ということなのです。それについては、後で吟味するとして、その前に、彼が「人民死後の安心の要求に比べうる救済論の性格をもつ」

「安心論的課題を吸収している」(『祭祀的国家の理念』一三頁)と指摘している水戸学の国家的鬼神祭祀論もまた、「儒家的」なものであると繰り返し主張されていることを指摘しておきたいと思います。

会沢の文章は聖人による祭祀の礼の創始という文脈で語られている。これは徂徠における先王^二聖人観を前提にしてのべられた、ということは為政者による国家経綸的視点をもつてのべられた儒家的鬼神祭祀論である。聖人によって設けられた祭祀の道(神道)が人民教化の道にはかならないことを、危機の政治神学としてあらためて詳述した文章である。民心をいかに安定的に国家の側で確保するかという課題が、儒家における鬼神祭祀の論理をもって答えられているのである。(傍線引用者、「祭祀的国家の理念」二二頁)

いま『新論』あるいは水戸学は人民の心底からの国家への統合を求めて、歴史的儒学的言説としての水戸学をさらに政治神学的に再構成しながら安心論的課題に国家経綸の立場から答えていくのである。(傍線引用者、同前二四頁)

子安氏は一方で「祭祀の道(神道)」「鬼神祭祀(神道)」「(同前二二頁)などの言葉を用いておきながら、他方ではその本質を「儒家的」「儒学的」だと考えているわけです。そうだとするならば、鬼神祭祀についても、やはり、彼がそれを「国家神道」の問題として捉えようとするのは術語の選択として不適切であると言わざるをえません。「神道」などという書き方は、その不適切さを隠蔽するための詐術とみられても仕方ないでしょう。

四、「宣長問題」とは何だったのか

「祭祀的国家の理念」の終わりの方になって、子安氏も少々この問題点を感じ始めたのか、水戸学の儒家的鬼神祭祀論に、国学的言説の吸収を見出そうとして「平田」篤胤国学をふりかえる(二四頁)という作業を行っています。ところが、それがさらに大きな「自己否定」へとつながってしまったのです。

江戸後期社会におけるこの安心論・救済論的な課題は平田篤胤(一七七六―一八四三)の国学的言説上にはじめて登

場する。篤胤独自の国学思想の成立を告げるものとされる『靈能真柱』という著述とは、古学の徒に求められる大倭心を堅固にもつために「靈の行方の安定」を知ることが不可欠だとして、日本神話による宇宙生成過程の再構成を通して「靈の行方」の問題の解決をはかった書である。篤胤の著作におけるこうした救済論的な課題の登場は、彼の国学思想が既存の学者・知識人たち——その中には彼が師とした宣長も含まれる——とは異なった位相に成立するものであることを示している。（傍線引用者、一四頁）

ここで子安氏は、彼の「国家神道」論の二つの核心の内の一つである「鬼神祭祀（神道）」は、「本居宣長の言説ではない」と断言しているわけです。

振り返ると、彼は自らの「国家神道」論のもう一つの核心である「天祖」概念の再構築についても、「国学にも神道にも不可能な国家経綸的思想作業であった」と語っていました。

ここまで来ると、どうしても問わなければならないのは、「宣長問題」とは何だったのか」ということです。

子安氏の言説が世間に広がるきっかけになった書物こそ『宣長問題』とは何か（青土社、平成七年。なお拙論における引用は「ちくま学芸文庫」による）だったわけですが、そこで彼はこんなふうに言っていました。

「宣長問題」とは、あえて簡潔にいつてしまえば、ほかならぬ近代日本において自己（日本）言及的言説として強力に、たえず再生する宣長の国学的言説の問題である」（二三頁）。「日本」の自己同一性にかかわる形で日本人が自らに言及するとき、そこには常に宣長がいる」（四四頁）。「宣長問題」とは、宣長に成立する（神の言説）が近代に再生すること、あるいは近代に再生しうるものとしてあることにあるのである」（四〇頁）。

この書物を書いていた時点では、子安氏は「宣長における自己言及的言説」を「近代日本の国家形成の核をなすもの」（二三頁）だと見ていて、それが近代日本において「たえず再生すること」が「宣長問題」だと「問題構成」してみせたわけです。

ところが、「国家と祭祀」の連載をはじめた途端、近代日本の宗教性・祭祀性の核をなす「天祖」概念の再構成は「国学にも神道にも不可能な国家経綸的思想作業」、水戸学こそ近代日本の国体論という「日本的イデオロギーの原型的な供給者」、水戸学に吸収される国学的鬼神祭祀論は「既存の学者・知識人たち——その中には彼（篤胤）が師とした宣長も含まれる——とは異なった位相に成立する」などと言い始めたわけです。

ここでは、「宣長問題」は実は「近代日本にとって問題ではなかった」ということになってしまっています。

子安氏は第八論文「国家神道」という遺産——近代神社神道史の言説——（『近代思想』平成十六年一月、以下「国家神道」という遺産）において、次のようにも言っています。

天皇制的国家と呼ばれ、昭和前期には国体論的イデオロギーに強力に装われた戦前日本の国家体制に対する批判は、占領軍の日本民主化政策と重なりながら戦後日本社会の主流をなす批判的言説として展開された。その中核をなす国家神道批判は、戦前の天皇制的な祭祀的国家日本の制度的・イデオロギー的中枢に向けてなされた占領軍の解体的な指示、いわゆる神道指令に始まり、日本国憲法の政教分離条項に法文化され、国家の神社や宗教的祭祀への公的関与を否定する戦後日本の国家原則を規定してきた。（傍線引用者、一五頁）

子安氏が言うように、戦後に主流をなした近代日本批判言説の中核が国家神道批判だったのなら、彼自らによって国家神道の中核概念とは無関係とされてしまった宣長は、戦後日本の主流をなした批判的言説とも無関係ということになり、「宣長問題」は「戦後日本においても問題ではなかった」ということになってしまいます。

これほど大きな自己否定の言説を私は他に知りませんが、それでは、子安氏が自ら設定した「宣長問題」を八年後には否定してしまう、という事態に陥った原因は何だったのでしょうか。私はそこに、小林秀雄という巨大な存在の影を見ざるをえません。

子安氏は、小林秀雄著の『本居宣長』を、宣長に対する「代表的な近代の読み」であると考え、この作品が彼に「江

戸思想の再考にあたって、方法的反省を主導し、そののりこえをたえず促した」（『宣長問題』とは何か「二一八頁」と書いています。その小林の読みとは「対象を作品としてとらえながら、その徹底した内的な解読を通して、己れの側に作品として対象を再構成していく」という作業で、それは「近代のテキストの読みの究極的なあり方を示している」というのが子安氏の認識でした。この小林の読みを克服するために、子安氏は「へ外部的」な視点からする読み」（『同前二一九頁』の構築を試みました。ところが、自分の問題関心にしがたって作品を再構成する」という子安氏の読みにしても、「己れの側に作品として対象を再構成していく」とこと自体に変わりはなく、それどころか、「徹底した内的な解読」を放棄してしまったために、彼がいうところの「へ外部的」な視点からする読み」は、要するに、その時々単なる子安氏の「主観的な読み」、「思いつき」や「思い込み」に墮してしまい、自らの作品相互の一貫性すらも保てない結果になってしまったわけです。

五、宗教性・祭祀性の組み込みの探求はどうなったのか？

本稿の第一節で、私は、子安「国家神道」論が成り立つためには、まず子安氏が神道的だと考える宗教性・祭祀性とは何なのかを明らかにし、次ぎにその祭祀性がどのようにして戦争との関連で近代日本国家の中に組み込まれていたのかを説明しなければならなかった、と書きました。ここまで書いてきたことから明らかな通り、子安氏は自らが「国家神道の問題」と呼ぶところの近代日本国家の宗教性・祭祀性が「神道的」なものであることを証明できていません。むしろ、国学にも神道にも不可能で、宣長のでもなく、儒家的、水戸学的、徂徠学的であったと繰り返して語っているわけです。ということは、彼の問題関心を「国家神道」という術語で表象するのは不可能だということになり、ここで子安氏の「戦術」の破綻を宣言して本稿を終わってもいいのですが、用語と中身の一致をそれほど重視しない人からは「他の術語（例えば、国家儒学、国家水戸学、国家徂徠学など）に切り替えれば、子安氏の語りにはまだまだ検討すべき価値のある問題提起が含まれているのではないか？」との疑問の声があがるかもしれません。

ならば、術語の適否を度外視しさえすれば、彼が証明しなければならなかったもう一つの側面、つまり「宗教性・祭祀性がどのようにして近代日本国家の中に組み込まれて、それが戦争とどのように結びつけられていったのか」についてはちゃんと説明が行われているのか。具体的にいえば、水戸学によって再構築されたとされる「天祖」概念はどのようにして近代日本国家の宗教性・祭祀性の中核に組み込まれたのか、また、同じく水戸学によって提起された国家による祖先祭祀の必要性はどのようにして戦死者祭祀の必要性へと転換され、どういう形で「天祖」概念と結びつけられ、それが近代日本の戦争にどのような影響を与えたのか。これらの点についても、一応は、彼の言説を検討してみる必要があるでしょう。

しかし、結論から先に言えば、連載後半の五本の論文において、それらの問題が誠実に探求されることはありませんでした。むしろ、伊勢神宮や靖国神社をとりあげて饒舌に論じながら、時代を前後させて眩惑したり、前とは少しづつ物言いを変えることによって本当に語らなければならないことを隠蔽したり、あるいは、あたかも既に語ってしまったかのように上手に読者に思い込ませたりといった、誠に巧みな《まやかしの語り》のテクニクが駆使されているだけなのです。ここからはその辺の様子を、「天祖」概念と祖先祭祀とについて、それぞれ見ていくことにします。

六、「再帰する始源の呪縛」における《まやかしの語り》

連載第七回目の「再帰する始源の呪縛—伊勢神宮の現在—」（『現代思想』平成十六年一月号、以下「再帰する始源の呪縛」）で、子安氏は伊勢神宮を取り上げています。これが彼がこのシリーズで「天祖」概念について語った最後の論考になりました。しかし、きわめて饒舌に語りながら、よく読んで見ると本当に語らなければならないことについては、何一つ語っていないのです。

この論考の論旨はこうです。《主要な政治家がいまだに正月の伊勢神宮参拝を行っているのは「国家神道的な伊勢の呪縛に政治家たちがなおとらえられ続けていることを意味している」（二七頁）。その呪縛とは「今に再生する始源をいう言説」（同頁）である。いま新しく始まったものに合わせて過去を再構成し、その再構成された過去によって新しく始まったものを遠い過去に源を発するものであるかのように見せかける。これによって、新しく始まったものを正当化し、その新しさを隠蔽してしまう。そうすると、人々は再構成された過去（始源）に眩惑されて、いま新しく始まったものに縛られ続けることになる。近代の伊勢神宮についての説明は、水戸学によって新たに始められたものにすぎないし、その水戸学が拠り所とした『日本書紀』にしても、編纂当時の都合に合わせて過去を再構成したものである。ひるがえって、昭和初期に流行した伊勢神宮の建築様式に日本的なものの原型を見ようする言説にしても事情は似たようなものである。》

この論旨を押さえた上で、私が「よく読んで見ると本当に語らなければならないことについては、何一つ語っていないのです」と書いた理由を、四つの点から説明しましょう。

まず第一に、「近代日本国家の宗教性・祭祀性とはどういうものだったのか」という当初の子安氏の問題関心に即して言えば、何よりもまず、伊勢神宮は国民の祖先祭祀や戦死者の祭祀、近代日本の戦争とどのように関係していたのか、について語らなければならないはずですが、この論考では、近代日本における国家神道の中心に伊勢神宮が位置していたという「断言」があるだけ、これらの問題については何も語られていません。それどころか、この論考以降も遂にそれについては全く語られませんでした。例えば、戦死者祭祀も「天祖の教え」に発するという言説が広く流布するようになったとか、伊勢神宮や宮中三殿に国民の祖先や戦死者が合祀されるようになったとか、あるいは、靖国神社に天照大神が合祀されたとか、そんな事実を指摘できるのなら話は別ですが、伊勢神宮は近代になって新たに創られた古代像によって正当化されていたのだ」と言っただけでは、伊勢神宮が体現している近代日本の祭祀性と戦うために戦死者者を祀る国家の宗教性との連関を説明したことにはなりません。

第二に、この論考においては、「天祖」概念についての「儒家的」という形容詞はもはや影をひそめてしまい、「国家神道」「国家神道的」「国家神道的言説」「イデオロギー」としての神道」「神道主義的国家イデオロギー」「神道主義的イデオロギー」といった言葉がサブリミナル的に多用されています。つまり、近代日本の宗教性・祭祀性が「神道的」であることを証明しようとするのではなくて、神道的であったのだという印象を読者に刷り込もうとする《まやかしの話法》が駆使されているにすぎないわけです。

第三に、子安氏は、神宮について語る時代を、現代（有力政治家の参拝）、大正（大正二年の「御神徳記」、幕末（水戸学）、古代（日本書紀）、昭和初期（フルーノ・タウトの言説）と前後にめまぐるしく移動させているのですが、これによって、彼が本当に語らなければならないのは、明治期における「天祖」概念と伊勢神宮や日本国との関係なのだということを「気付かない」あるいは「忘れてしまう」ように、読者を誘導していくわけです。

この語りに付き合っている内に、私は「子安さんという人はとても『神道的な人』なのだなぁ」と思うようになりました。「大祓詞」によれば、人間の罪が消える神道の原理は次のようなものです。まず、速い川の瀬におられるセオリツヒメという神様が罪を川から海へ持ち出し、それを渦潮が起るころにおられるハヤアキツヒメという神様が飲み込み、それを息を吹き出す戸口におられるイブキドヌシという神様が地底の暗闇の世界へ吹き飛ばし、そこにおられるハヤサスラヒメという神様が持つてさすらっている内になくしてしまふ。こうして罪は消えてしまふのだ、というのが「大祓詞」の主旨です。これはまさに、子安氏の議論があつちへ飛びこつちへ飛びしている内に、はじめの問題設定がどこかへ消えてしまふ様子と非常によく似ています。

第四に、子安氏は、いま新しく始まったものに合わせて過去を再構成してみせると人々はその始源に呪縛されるようになる、と繰り返して主張しているのですが、どうしてそういうことになるのかの理由については何も説明していません。

彼がやっているのは、それを自明のことと捉えた上で、ただ「始源の古型という原型は存在するわけではない」（二五頁、元の古い形などというものは本来ないのだ、それは後世人の想像または創造にすぎない、と実態暴露的な言説を展開してみせているだけなのです。

なぜ、子安氏は彼の立論にとつてもっとも大切な「人間は始源の言説に呪縛される」との根本命題を証明する必要があるしなかったのでしょうか。その理由は、「再帰する始源の呪縛」における「始源の古型という原型は存在するわけではない。復元的志向が作り出すもの、形である」（二五頁）という彼の言葉と、第一論文の「国家神道の現在」の終わりで彼が語った「私はこれ『国家神道』を近代史上に何らかの実体的な基礎をもった、すなわちその成立が制度史的年表の上にたどられるような実体的な概念として考えてはいない。それは近代国家日本の存立のあり方をめぐる私の問題関心にしたがつて構成される概念である」（二六頁）という語りとの驚くべき類似性から推し量ることができます。つまり、子安氏自身が自らの必要にしたがつて実体的ない概念を構成してみせて読者を呪縛しようとする人であるが故に、他人もそのような言動をするものであり、それに大衆は欺かれるもののだと思ひ込んでしまい、この判断について何ら証明の必要を感じなかった、ということらしいのです。自己の似姿を他人に投影しているが故に、そこに何の疑問も感じなかった、というわけです。

さらに、桂島宣弘氏のように、確かに子安氏の言説に魅せられてしまう人がいるわけですから、その自明性に彼が疑問を持たなかったのもある意味では当然かもしれません（桂島「民衆宗教の宗教化・神道化課程―国家神道と民衆宗教―」『日本史研究』第五〇号、平成十六年四月、九九頁）。

ついでに言えば、子安氏は「今のはじまりは始源の再生によつて隠される」（「再帰する始源の呪縛」二四頁）と主張していますが、伝統の尊重を主張する人々（子安氏に言わせれば「歴史見直し論者」）の中には、古型をそのまま維持するのが伝統だとは考えていない人もいます。例えば、故坂本多加雄氏は「伝統の維持とは、それまでの形態の本質と思われる部分を、その都度、解釈を通して確認して、新たな形を与えて、その活性化を図ることである」（『象徴天皇制度と日本の衆議院』都市出版、平成七年十月、一五四頁）と述べています。実は私も坂本氏に同感する者の一人なのですが、このような伝統観に立つ人々にとつては、今のはじまりを隠す必要などさらないわけです。

「何かを語るることによつて何かを隠そうとしている」というのは子安氏お得意の語り口の一つですが、饒舌に語るることによつて本当に語らなければならないことを隠してしまうのは、子安氏自身の語りの本質でもあるわけです。

七、「天祖」不在の「教育勅語」

私は、子安氏は肝心なことについては何も語っていないと繰り返し述べてきたわけですが、本稿のタイトルである「自己否定」の語りという観点に則して言うと、むしろ彼は、「天祖」概念の直接的な組み込みは明治国家によつて実は拒否されていたという事実を、それとは知らずに指摘してしまっているのです。

彼は第二論文「『天祖』概念の再構築」で次のように書いています。

明治二三年（一八九〇）に『教育勅語』は「朕惟（みづか）ふニ我皇祖皇宗、国ヲ肇（は）ルコト宏遠ニ、徳ヲ樹（た）ツルコト深厚ナリ。

我が臣民克（よく）忠ニ克（よく）孝ニ、億兆心ヲ一ニシテ、世々厥（そ）ノ美ヲ濟（な）セルハ、是レ我が国体ノ精華ニシテ、教育ノ淵源亦実ニ此（こ）ニ存ス」と説いていく。ここでもなされる皇祖皇宗の肇国の始めに遡（さかの）ってわが臣民的統合の美という国体論的言説は、その修辭とともに、まさしく「新論」あるいは水戸学が説き始めたものである。（傍線引用者、三一頁）

子安氏が思い込んでいるように「教育勅語」が「新論」あるいは水戸学の言説を引き継いだものであるならば、「教育ノ淵源」は「天祖」でなければならぬはずですが、ところが、「教育勅語」は「天祖」という言葉を用いずに、「皇祖皇宗」という言葉を用いています。子安氏が「新たな国家経綸的言説を可能にする漢語『天祖』（同前二七頁）の再構築を重視するのなら、『天祖』が『教育勅語』では用いられていない、という事実は無視できないはずですが。

少なくとも、なぜ「天祖」ではなく「皇祖・皇宗」なのか。「天祖」と「皇祖・皇宗」とは同義なのか。同義だとすれば何故言葉が変えられたのか——などについて考えてみる必要はあったでしょう。そして、少しでも調べてみれば、とても両者を同義だということはできないことが分ったはずで

「教育勅語」起草の中心者が井上毅であったことは今更言うまでもないでしょうが、彼は山県有朋に宛てた明治二十三年六月の書簡で「勅語ニハ敬天尊神等ノ語ヲ避ケザルベカラズ」と書いています。

さらに、井上哲次郎が起草した「教育勅語」の解説書案に対する意見の中で、「教育勅語」における「皇祖・皇宗」の意味は、「皇祖」天照大神、皇宗「神武天皇」ではなく、「皇祖」神武天皇、皇宗「歴代天皇」であるとも述べています（稲田正次『教育勅語成立史の研究』講談社、三四五頁）。事実、明治二十四年に文部省が定めた、今日の「学習指導要領」に当たる「小学校教則大綱」では、日本史は神武建国から教え始めることになっており、それに沿って編集された当時の検定教科書は、確かに神武建国から記述がはじまっており、「天照大神」「三種の神器」「天孫降臨」などといった項目はありませんでした。

子安氏は「新論」をはじめいわゆる後期水戸学における天祖の概念は、皇祖・天照大神に儒教的な天と祖考の観念を付会しながら成立する日本的な漢語概念である（二「天祖」概念の再構築 二七頁）と述べていたわけですが、「教育勅語」の成立史を少しでも調べてみるならば、少なくとも「教育勅語」を根拠にして「天祖」概念が「新たな国家経緯的言説を可能」にしたなどとはとても言えないわけです。なにしろ、「天照大神」も「儒教的な天」も「教育勅語」からは意図的に排除されてしまっているのですから。

そして、このような問題意識で伊藤博文の『憲法義解』（帝国憲法の他に皇室典範についての解説も含む）を読むならば、そこで「開国」「肇国」の「神祖」「太祖」あるいは「祖宗」という名で「始源」として頻繁に言及されているのは初代の神武天皇であって、「天祖」天照大神への言及はたった一カ所しかないという事実にも気付いたはずで

憲法や皇室典範が依拠している「始源」は天照大神ではなくて、神武天皇なのです。

このことは、「大日本帝国憲法義解」よりも「皇室典範義解」において一層はつきりと現れています。皇室典範の第一条に「大日本国皇位ハ祖宗ノ皇統ニシテ男系ノ男子之ヲ繼承ス」とあることについて、義解では「恭みて按ずるに、皇位の繼承は祖宗以来既に明訓あり。（中略）皇統は男系に限り女系の所出に及ばざるは皇家の成法なり」と解説しています。ここにおける「祖宗」が天照大神を指すのではなく、神武天皇を指すことは論を待たないでしょう。女神の天照大神を始祖とするなら、「皇統は男系に限り」とは、とても言えず、かえって「そもそもは女系だった」ということになってしまからです。

さて、子安氏が「天祖」概念が明治国家にそのまま組み込まれたわけではないことを、それとは意識しないで指摘してしまっている例がもう一つあります。それは、第二論文「天祖」概念の再構築において、「天祖」に依拠する「神祇的国家の定型的な言説」だとして、明治二十三年に全国の神職有志が帝国議會に提出した神祇官再興の陳情書を引用し、さらに、その「原型」として、明治三年の「大教宣布の詔」を引き合いに出していることです。

言うまでもなく、明治二年七月に再興された神祇官は、明治四年八月に廃止され、その再興を願って神職有志が提出したのが、彼が言及している陳情書です。そして、これまた言うまでもないことですが、明治二十年代に神社界が総力をあけて「神祇官興復運動」に取り組んだにもかかわらず、神祇官が再興されることはありませんでした。つまり、子安氏は、明治国家には遂に受け入れられなかった運動の言説の中に、明治国家の「定型的な言説」を読み出そうとしているわけで、これは無理というものです。もしも、「神祇官興復」は実現しなかったが、神祇官の再興を正当化するため

に用いられた言説だけは、政府の採用するところとなったと言いたいのなら、もっと別の証拠を挙げるべきでしょう。子安氏が「天祖」概念の使用について最後に引用しているのは、大正二年刊行の『御神徳記』なる文献です（「再掲する始源の呪縛」一六—一七頁）。しかし、これについても、「大日本敬神会」という団体から刊行されたものであることが「註」

に書かれているだけで、その団体が明治国家の中でどのような位置にあった団体なのか、この書物がどの程度の社会的重要性を持っているのかなどについては何も語られていません。つまり、文献批判が全く行われていないわけです。

ここに端的に現れているように、歴史的な文脈や全体状況を度外視して、文献批判もせずに、任意に取り上げた書物や文書に書かれている主張を、自らの主観のみを頼りに読み出し、その読みを根拠に自説を正当化しようとする——これが子安氏の語り方です。当初から彼は、自分の語りは歴史上に実体的な基礎をもったものではなく、自分の問題関心によって構成されるものだと明言していたわけですから、そうなるのは当たり前と言えれば当たり前なのですが、思想史といえども歴史学という学問の一分野なので、このような方法でも学問的な価値は認められる、というわけにはいかないでしょう。

八、「『国家神道』という遺産」における忘却と自己否定

第七論文「再帰する始源の呪縛」において、「天祖」概念を、現代・大正・幕末・古代・昭和初期と持ちさすらった子安氏は、第八論文「『国家神道』という遺産——近代神社神道史——」（『現代思想』平成十六年二月号、以下「『国家神道』という遺産」）でようやく明治へと帰ってきました。ところが、ここでもまた、肝心なことは何も語らずに、新たな「自己否定」の語りを展開しているのです。

それは何か言えば、「『国家神道』は神社神道人によって正の遺産として継承されようとしている」（二二五頁）と主張しはじめたことです。その根拠として、彼は神社新報社編『近代神社神道史』を取り上げ、この書物を「現在の神社神道関係における公的な概説書」（二六頁）であると規定しています。『近代神社神道史』は「祭祀的国家の理念を帝国憲法に適合的な、すなわち『政教一致』ではない『祭政一致』の国家理念として再構成し、これこそ帝国憲法時代の一般的理解であったとして提示する」（二八頁）ことによって、「戦後の新憲法のもとであっても『祭教分離』の法理論は十分に成

立しうるものである」（一九頁）と言っている。このような言説によって、神社神道人は「遺産『国家神道』を継承する新たな文化論的、民族論的言説を現代の日本社会に向けて発信している」（二二五頁）というのです。

これは、第一論文「国家神道の現在」における国家神道見直し論者に対する罵詈雑言とも言えるような激しい非難を覚えている者にとっては信じられないような変説です。彼はそこで「『国家神道の』見直しとはここでは成立させそこなった失敗の確認である。失敗の確認によって、そこに負わされた過大な負の評価が洗い直され、障害のない復権の再生への道筋が開かれることが願われるのだ」（九頁）とか、「国家神道の現在とは、神道的国教の理念の近代における挫折の確認の上に、『国民宗教』としての神道的国教の再生が神道家・神道史家らによって語られる時としてある」（二五頁）などと言っていたはずですが。

第一論文では、神社神道人は「国家神道」を挫折として描き出すことによってそれ以前の「神道的国教の理念」を復活させようとしていると主張していたにもかかわらず、第八論文では、それに反して、神社神道人は「国家神道」そのものを「正の遺産として継承しようとしている」などと言いついたわけですから、誰が聞いても驚くでしょう。

彼は自らの説の矛盾を、「神道人によるアムビヴァレントな評価」（『国家神道』という遺産）二四頁などという言い方で、神社神道人側の矛盾にすりかえようとしています。そんな問題ではありません。彼の議論が矛盾してしまった原因は単純で、ちゃんと先行研究を調べ、学説の変遷を理解してから自説を考えるという極初步的な作業を怠ったことに由来しています。

子安氏は、まず第一論文「国家神道の現在」において、昭和六十二年刊行の葦津珍彦著『国家神道とは何だったのか』に依拠して、現在の神社神道人の意図、国家神道の現在を論じたわけですが、第八論文「『国家神道』という遺産」を書く段になって、ようやく神社新報社編『近代神社神道史』の存在を知り、あわててそれを読んで、現在の神社神道人の意図、国家神道の現在を論じ直したらしいのです。

その『近代神社神道史』について、子安氏の「註」には「(増補改訂版、神社新報社、一九八六)」「二五頁とあり、これだけ見れば葦津氏の『国家神道とは何だったのか』と同時代の書物に見えますが、実は、『近代神社神道史』の初版は昭和五十一(一九七六)年であり、彼が神社神道人は『国家神道』を「正の遺産として継承しようとしている」と主張する際に根拠としている部分の記述は初版以来変わっていません。つまり、彼は基本的な文献収集を怠り、しかも後から知った文献をあわてて読んだために、『近代神社神道史』の記述が『国家神道とは何だったのか』よりも十年以上も前のものだということに気付かなかったのです。

子安氏が「神道人によるアムビヴァレントな評価」などといったっていることは、研究の進展によって戦前の祭政一致体制についての事実認識が深まった結果、神社神道界においてもそれを単純に理想化することはできないという議論が現れてきた、というだけのことなのです。それが、時間軸を逆行している子安氏には「アムビヴァレントに見えた」だけなのです。

ところで、「『国家神道』という遺産」には、この他にも細かく見ていけばまだまだ「自己否定」の語りが色々と織り込まれているのですが、あと一つだけ例をあげておきましょう。それは子安氏が「私がいう天皇制的な祭祀的国家日本の成立過程は、国内的には国家の政教関係をめぐる激しい言説的抗争の過程であった」(二〇頁)とした上で、「天皇制国家と同一化した祭祀的神道(国家神道)を承認し、それに服属する宗教という国家内の位置を仏教等に規定していく」(二三頁)という事態が生まれたのは、第一に「仏教側の戦略的言説の意図せざる結果である」(二三頁)と認めています。

この第八論文で彼は、「天皇制的祭祀国家体制」は「祭祀」と「統治」の両まつりごとの最高の祭祀者・統治者である万世一系の天皇に「祭政一致」の根拠をもちながら、国家の側に神宮・神社を純神道の祭祀体系として吸収し、国家的祭祀体系として制度的・国家イデオロギー的に再編成することになった」(傍線引用者、一九頁)などと言っていますが、

ここでは第一論文にあった「日本が近代国家としてその宗教性・祭祀性をどのように成立させたか」(二六頁)という問題関心を完全に忘れてしまっているかのようです。彼が「どのように成立させたか」という側面についての問題関心を維持していたならば、「国家的祭祀体系として制度的・国家イデオロギー的に再編成する」にあたって、「仏教側の戦略的言説」(外部からする「神道非宗教」論)が第一因となったという事実は重大です。

子安氏は「宗教」が何か、「神道」が何かとは、辞書的な概念構成によって作りだされるのではない。近代の政教関係をめぐって相互に主張し、抗争する言説が作り出していくのである」(『国家神道』という遺産「二三頁」)とも言っていますが、これについては他人の説を鵜呑みにしているだけなので、自分が何を言っているのか自分でも理解できていないようです。「宗教」や「神道」が神道と仏教の相互主張や抗争の結果として生まれたイデオロギーなら、それによって造作され、支えられる祭祀体系を指して、「純神道の祭祀体系」などとは言えないでしょう。まして、イデオロギー的側面までも含めた宗教性・祭祀性を指して「国家神道」などと呼ぶのは不可能です。

そして、もう一つ重要なのは、制度的・イデオロギー的再編をめぐって相互に主張し抗争する言説として子安氏が挙げているものの中には、水戸学的言説も億嵐的言説もまったく登場しないということです。彼らの言説は一体どこへ行ってしまったのでしょうか。

九、「神道と近代宗教学」における《まやかしの語り》

第八論文「『国家神道』という遺産」においてようやく明治について語りはじめたのも束の間、第九論文「神道と近代宗教学——神道は国民的宗教なり——」(『現代思想』平成十六年三月号、以下「神道と近代宗教学」)では再び大正・昭和へと子安氏はさすらい出てしまい、ここでもまた例の《まやかしの語り》を積み上げていきます。

子安氏はこの「神道と近代宗教学」では、比較宗教学の立場から「神道」概念の近代的構成につとめた加藤玄智を取

り上げています。加藤は、小学校における神社参拝などが大正時代になってから問題化した所謂「神社対宗教」の問題を解決する道として、神社非宗教論を放棄して神社を「国民的宗教」と認めるべきだと主張した人物です。子安氏は、その加藤の著作の内容を紹介した後、この論文の終わりで次ぎように主張しています。

神道（神社）をいかに現代日本国家との結びつきにおいて再定義し、再構成するかは現代神社神道人の課題と願望があるとするれば、その要求に答えるものとして加藤の「国民的宗教・神道」概念はすでに再発見されて彼らの言説上にある。あたりまえの国家の国民宗教（市民宗教）論として。（三三―三四頁）

つまり、現代の神社神道人は、加藤玄智の理論を利用して、「国家神道」を「国民宗教」として復活させようとしている、というわけです。

第一論文「国家神道の現在」においては、維新初頭に輝いた「神道的国教の理念」こそ、現代の神社神道人が復活を望んでいるのだとされています。ところが、第八論文「国家神道」という遺産」になると、「神道的国教の理念」を否定して創出された「国家的祭祀体系」（国家神道）がそれだと言ひ換えられました。この第九論文「神道と近代宗教学」になると、それも覆されて、復活が意図されているのは「神社（神道 非宗教）論に支えられた「国家的祭祀体系」たる「国家神道」ではなく、「神社（神道 非宗教）論を否定して神社（神道）を宗教と認め、仏基一教に優越するなどという「排他的・抑圧的言説」を展開した加藤玄智流の「国民的宗教・神道」（二四頁）がそれだということになりました。この説の移り変りを、「正」「反」「合」の弁証法的展開だと読むことは、私にはとてもできません。単なる混乱でしかないと思います。

ここまで読み進めて来て、ようやく第五節で掲げた「水戸学によって再構築された」とされる『天祖』概念はどのようなにして近代日本国家の宗教性・祭祀性の中核に組み込まれたのか」また『天祖』概念はどのようにして戦死者祭祀や戦争と結びつけられたのか」という問いに対する答えが出ました。子安氏は、それについて、遂に何も語れなかったというのです。

いうことです。

さまざまな時代をさまよった挙げ句、ようやく『国家神道』という遺産」で明治について語りはじめたのですが、そこで語られた「神社非宗教」論の出現過程にしても、さらにこの「神道と近代宗教学」で語られた「神社非宗教」論を否定しようとする加藤の説にしても、水戸学や篤胤学との関連は何ら触れられていません。子安氏は、自らが「日本的イデオロギー」の原型的な供給者」であるとした水戸学から説き始めた「日本が近代国家としての宗教性・祭祀性をどのように成立させたか」という課題について、証拠と論理に基づいて整合的に語ることが結局はできなかったということなのです。

ところで、この「神道と近代宗教学」で、子安氏が依拠している加藤玄智の主な文献は大正十一年五月刊行の『神道の宗教的新研究』です。それを昭和十三年一月刊行の『神道精義』で補足するという形で加藤の説を紹介しているのですが、それを要約すると次のようです。

「加藤は『神道の宗教的新研究』では『国家的神道』という言葉こそ使っていないが、神道を日本の国家組織と不可分なものとして記述している。そして、『神道精義』ではつきりと日本の『国民的宗教が国家的神道』であると規定し、『国家的神道』を『国体神道・神社神道』とに分節化して語った。『我が国体そのものが直ちに神道の真髄』であるとする『国家的神道』の記述は、『近代天皇制国家日本の宗教的記述が昭和前期日本にはつきりと成立したことを示すものである。それはまさしくイデオロギーとしての国家神道の宗教的表現であった。』（二二頁）

ここでは誠に巧みな語りによって、加藤玄智がやったことは、以前から存在した「国家神道」イデオロギーに対して、昭和初期に宗教的表現を与えたことだったのだとの印象が、読者の脳裏に刷り込まれるようになってます。他方で、加藤の業績を語る上で本当に重要なのは、『国家的神道』の概念そのものを生み出したことであり、しかもそれは新説であつたばかりでなく、当時の現実を説明したものでなく、現実を批判して理想論を展開したものであつたというこ

とが巧妙に隠されてしまっているのです。

『神道の宗教学的新研究』で「国家的神道」という言葉が使われていないということは、大正十一年五月の時点では彼はまだ「国家的神道」という概念に到達していなかったということを意味しているのに、その事実を軽んじる。「国家的神道」は、加藤が既に語っていた「国体神道」と「神社神道」とを後から結合して構成した概念なのに、「国家的神道」を「国体神道」と「神社神道」とに分節化して語っているなどと、あたかも「国家的神道」の概念の方が先に存在していたかのように語り直す。神道を宗教だとする加藤の主張は、現実の学校現場では唯物論者でも実行できる祖先尊崇や天皇尊崇しか教えられていないという彼の認識を前提とした現実批判の言説だったにもかかわらず、その点を全く無視する。こうした語りは、やはり『まやかし』としか言えないでしょう。

少し話はそれますが、ここで従来の私の説を一部訂正しておきたいと思います。大正十一年の『神道の宗教学的新研究』の段階では、まだ加藤は「国体神道」と「神社神道」の両方を合わせて、それを「国家的神道」という術語で捉えることができる、という認識にいたってはいなかったことは既に述べました。それでは、彼がいつから「国家的神道」という術語を用いはじめたのかについて、私は拙著『近代政教関係の基礎的研究』（大明堂、平成九年四月）や「現人神」『国家神道』という幻想』（PHP研究所、平成十五年二月）において、それは昭和元年刊行の「A STUDY OF SHINTO THE RELIGION OF JAPANESE NATION」からだったと述べてきました。ところが、その後の前川理子氏の調査によって大正十三年刊行の『東西思想比較研究』まで遡ることが明らかになりました（島蘭進・高橋原・前川理子監修「シリーズ日本の宗教学③・加藤玄智集・第9巻・論文集」『解説』クレス出版、平成十六年六月、三四頁）。

話を元にもどしますと、要するに、加藤の説は、すでに実態として存在していた「国家神道」に対して、宗教学的イデオロギーとしての表現を与えたなどというふうなものではなくて、まさに「国家神道」概念は、加藤によった存在に入ったのです。この新しい始まりを、子安氏の語りは隠蔽しようとしているわけです。

「国家神道」の加藤における始まりという認識こそ、二つの拙著のポイントなのですが、それに対して、子安氏は「虚像としての『国家神道』の産みの親を加藤に見出して、虚像『国家神道』とともに加藤を葬り去ろうとする」（二四頁）との批判を加えていますが、このような批判の仕方は自殺行為といふべきでしょう。ある概念の産みの親を指摘することが「葬り去ろうとする」などという言葉で否定できるものならば、子安氏の「国家と祭祀」における一連の言説、新たなはじめりを暴き出そうとする試みこそ、まさにそれだからです。

十、「饒舌な生者」としての子安氏

本論の第五節で私は、「天祖」概念についての検討の他に、祖先祭祀についても検討すると言いました。「水戸学によって提起された国家による祖先祭祀の必要性はどのようにして戦死者祭祀の必要性へと転換され、どういう形で『天祖』概念と結びつけられ、それが近代日本の戦争にどのような影響を与えたのか」という問題について、子安氏はどのように語っているのかの検討です。

この内、「どういう形で『天祖』概念と結びつけられたか」については、すでに「天祖」概念について見てきたところから結論が出ています。その結び付きについては何も語られていない、ということですが、

そこで、本節からは「祖先祭祀の必要性はどのようにして戦死者祭祀の必要性へと転換されたのか」「それが近代日本の戦争にどのような影響を与えたのか」の二点について、子安氏が何を語っているのかを見ていくことにしますが、これについても予め結論を言えば、彼は何も語れていません。それでは、肝心な二点を避けて彼は何を語っているのでしょうか。

子安氏が戦死者の祭祀について語っているのは、第六論文「沈黙する鬼神と生者の饒舌——靖国の現在——」（『現代思想』平成十五年十二月号、以下「沈黙する鬼神」と最終第十論文「戦う国家と祀る国家——国家の連続性と祀り——」（『現代思想』平成十六

年四月号、以下「戦う国家と祀る国家」、それにこのシリーズをまとめて平成十六年七月に単行本化された『国家と祭祀―国家神道の現在』の「あとがき―誰が死者を祀るのか―」（以下「あとがき」）においてです。そこで彼が何を語っているのか。「沈黙する鬼神」から見えていきましよう。

この「沈黙する鬼神」の要点は二つです。一つは、靖国神社は戦争犠牲者を、国のために斃れた英霊と、無駄死にしたその他の犠牲者へと選別する施設であると見なすこと。もう一つは、その選別を可能にしたものこそ『新論』の言説であつたと語ることです。

第一の論点についての子安氏の言説は次のようなものです。

「近代日本国家の形成時から日本の敗戦にいたる過程で国家の主権行使としての戦争による公的犠牲者として認定された死者たちを祭祀する施設として靖国神社がある」（九頁）。しかし「英霊と呼ばれる死者たちはすべての戦争犠牲者ではない」（九頁）。靖国神社はすべての戦争犠牲者を祀らないどころか、「戦争行動を促し、それを推進したA級戦犯を『国のため』の英霊として祀りながら、その戦争の災禍にまさしく難死した数え切れない銃後の民をただ無駄死ににしてしまう」（二〇頁）。靖国神社の祭神の背後には、祀られない戦争犠牲者が「無数に、そして無視されて存在している」（二二頁）。このように「英霊として死者を選別し、祭神として祀るにはともかくも歴史解釈と歴史観を必要としている」「手前勝手ともいえる歴史解釈を必要とする」（二〇頁）。それが日露戦争までの「帝国の栄光」と、「自衛のための余剰ない日本の戦争『大東亜戦争』が、アジア諸民族の植民地からの解放をもたらした」（二二頁）という「一定の歴史解釈」（九頁）なのだが、その「一定の歴史解釈」は「帝国の挫折とともに挫折せざるをえないのである」（二二頁）。

この子安氏の言説には、大東亜戦争の敗戦によつて、それまでのすべてが無意味なものに見えてしまったかつての軍国少年の挫折感の大きさが確かに見てとれます。しかし、子安少年の挫折感が如何に大きかったとしても、それがそのまま「一定の歴史解釈」を全否定する根拠にはなりません。その批判に手をつける前に、もう一つの論点についての

彼の言説も見ておきましょう。

「鬼神はどこに住むのか。それは「まず何より人間の語る言語であり、もう一つの住処は人間の作る建物だ」（二二頁）。『鬼神を論じること』は儒家言説の重要な主題であり、まさしく鬼神とは彼らの言説上に存在するものである」「鬼神が有るといえば、それは儒家言説上に存在するのであり、鬼神が無いと言え、それは儒家言説上にすでに主題的に存在しないことを意味している。鬼神（祖霊）は儒家の言語を住処としてきたのである。（二二頁）」

要するに、鬼神（祖霊）というのは、儒家が政治支配を円滑に行うために生み出した実体のない架空の観念であつて、儒家の言葉の中にしか存在しないものなのだ、ということです。ということは、子安氏にとって、死者の霊は実在するものではない、ということになります。そうなると、子安氏の言う「無駄死」にした「銃後の民」も、「無数に、無視されて存在」する戦争犠牲者も、儒家言説上の鬼神と同様に、子安宣邦という人物によつて、意味を与えられたり、奪われたりする言説上の存在、すなわち、彼の問題関心によつて構成された架空の観念にすぎないということになってしまいます。

子安氏は「戦う国家と祀る国家」において再び戦争犠牲者に言及して次のように言っています。

沖縄戦ばかりではない、国内外の無数の祀られない死者たちから考えれば、「日本人の心」を騙って国家と靖国の連続をいう言説がイデオロギー的な虚説にすぎないことは明らかである。国家によつて殺され、国家によつて決して祀られない死者たちが、そんな国家の連続を願うことはない。二〇世紀とはこうした無数の死者たちによって国家が問い返された、あるいは問い返されねばならなかった時代である。死者の数は無意味に積み重なっているのではない。靖国の祭神数、ことに大東亜戦争の二、一三三、八二三柱という祭神数は護国の英霊という意味づけをはるかにこえている。それは英霊という国家の意味づけ自体を問い返すような数字である。ましてやこの国家によつて死に至らしめられた内外の無数の祀られない死者たちにとっては、靖国の存在自体が欺瞞であるだろう。国家が

祀るとは何か、その死者たちは問うているのである。（四四―四五頁）

実在しない死者の霊が「考えたり」「願ったり」「問うたり」することはありえません。ここで「考えたり」「願ったり」「問うたり」しているのは子安氏自身です。子安氏が依拠する死者たちもまた、「国家が祀ることとは、国家が戦うこととともに差別的で排他的な自己中心的な行為である」（『戦う国家と祀る国家』四五頁）と断じてはばからない彼のイデオロギーを正当化するために呼び出された言説上の存在に過ぎないのです。

このように文脈をたどってみれば明かなように、靖国神社を死者を選別する施設であるとして非難している子安氏自身が、大東亜戦争の敗戦によって全ての意味付けが不可能になったという「一定の歴史解釈」に基づいて、戦死者に対して「無意味」という意味付けを行う「生者の特権」を行使するところの、「騒音と臭気」（『沈黙する鬼神』一四頁）とを生まみ出している「饒舌な生者」の一人に他ならないのです。

彼は「戦う国家と祀る国家」で「かつて日本人は天皇のために自己を犠牲にし、他国民を殺したのである」（四三頁）、「なぜ本土決戦は回避されたのか。沖縄が本土決戦に代わるものをより凄惨な形でしてしまったからである」（四四頁）などと書いていますが、これまた、極めて一面的で、しかも、極度に単純化された「一定の歴史解釈」による語りすぎません。子安氏自身の頭の中では、歴史見直し論者の言説のみが「一定の歴史解釈」による語りであるのに対して、自らの言説は「普遍的な真理」であることが暗黙の前提となっているようですが、歴史見直し論者と同様に、神ならぬ身で、同じ人類に属するはずなのに、子安だけが人間の語りに課せられた制約を超越しているなどということは、少なくとも私には信じられません。

十一、言葉による「まかしと事実の探求の放棄

「沈黙する鬼神」において、子安氏は「戦争による公的犠牲者として認定された死者たちを祭祀する施設として靖国神社がある」とした上で、それは「死者を選別」する施設であり、その選別から洩れた死者たちは、国家から「無駄死」とされ、「無視されて存在している」と言っていました。「戦う国家と祀る国家」では、それを「国家が祀ることとは、国家が戦うこととともに差別的で排他的な自己中心的な行為である」と言い換えています。

これは本当でしょうか。靖国神社に祀られないということは、すなわち、国家から「無駄死」の烙印を押されたり、「無視」されたりすることなのでしょう。例えば、西郷隆盛は確かに靖国神社の本殿には祀られていませんが、それが直ちに明治国家が西郷を無視したことになるのでしょうか。それでは、明治天皇も建設のために金一封を出された上野公園の西郷像は何なのでしょう。

西郷のような有名人ばかりではありません。全国各地には、一般国民の戦争犠牲者を悼んだ公的慰霊施設が数多く存在します。例えば、東京都墨田区にある仏式の東京都慰霊堂などがそうです。靖国神社には敵兵が祀られていないなどと非難する人もいますが、だからと言って敵兵の死者が無視されていたわけではありません。日本軍が現地で敵兵の慰霊施設を建設したり、仏式で慰霊行事を執り行った例は少なくありません。

このような事実に照らしてみれば、英霊祭祀Ⅱ死者の選別Ⅱ差別・無視・無意味化などとはとても言えず、単なる連想ゲームにすぎないことが分かります。戦争犠牲者についての子安氏の議論が事実を無視した連想ゲームになってしまっただけで「国家のための死者を国家はその永続性をもたらし基礎として祀るのである。近代日本国家は神道的祭祀をもつて祀ってきた」（『国家神道の現在』一六頁）との先入観があると思います。この先入観のために、神式以外の慰霊顕彰の施設や行事については考えてみようという発想すら浮かばなかったのでしょうか。これが「国家神道」という術語がもつところの落とし穴なのです。

私は前節において「祖先祭祀の必要性はどのようにして戦死者祭祀の必要性へと転換されたのか」「それが近代日本の戦争にどのような影響を与えたのか」の二点について、子安氏は何も語れていないと言いましたが、もう少し正確に

言えば、語れていないのに語ったかのように見せかける努力はしているのです。

彼は「沈黙する鬼神」で、再び鬼神祭祀に関する『新論』の一節「故に祀礼を明らかにし、以て幽明を治め、死者をして憑るところ有りて以てその神を安んぜしめ、生者をして死して帰するところ有るを知りて、その志を惑はざらしむ」を引用した後で、次のように言っています。

危機の政治神学は死に場所・生き場所を見出すことで安心をえられた民たちの国家への心を一にした統合を語っていく。祭祀する国家を語り出す言説とは民に死に場所を与えていく言説でもある。祭祀する国家は祀られる護国の鬼神とともにこの政治神学的言説の上に作り出されていったのである。

「生きて国家の干城となり、死して護国の神となる。吁此の神霊の擁護によりて、帝国の地位は益々向上して世界の一等国となれり」と『御神徳記』で護国の鬼神を讃えたのは大正二年（一九一三）である。まさしく「世界の一等国」を自称しえた帝国こそ戦場に果てた万余の死者たちを護国の鬼神として語り得たのである。（二四頁）

第三論文「祭祀的国家の理念」における引用では、子安氏は先の『新論』の一節を「人民死後の安心」の要求に応えようとするもの、具体的には「祖先祭祀」による「人民の統合」を説いたものと語っていました。第六論文の「沈黙する鬼神」でも、前の方では、「祖先祭祀の伝統をふまえていえば、鬼神とは祖霊である」「鬼神（祖霊）（二二頁）と言っています。ところが、『新論』と大正二年の『御神徳記』との関連を語り出した途端に、『新論』の言説は「民に死に場所を与えていく言説でもある」などと解釈を拡大・抽象化し、「護国の英霊」ならぬ「護国の鬼神」という言葉を創作して、祖先祭祀と戦死者祭祀、「鬼神」と「英霊」との同一化を企てているのです。しかも、『御神徳記』にあった「護国の神」をさりげなく「護国の鬼神」にすり替えるといった念の入れようです。

「祖先祭祀の必要性はどのようにして戦死者祭祀の必要性へと転換されたのか」という問題は、本来、『新論』以降の思想的展開を追うことによって明らかにすべきものなのですが、恐らくそのような思想の展開を歴史的に証明することができなかったのでしょう。子安氏は「人民死後の安心を与えること」を「民に死に場所を与えること」に読み変え、「護国の英霊」ならぬ「護国の鬼神」という言葉を創作することによって、彼の言説上だけで祖霊祭祀を戦死者祭祀へと転換させているわけです。極めて巧みな言葉の詐術と言えるでしょう。

十二、戦争とは無関係な「英霊祭祀の衰退」

子安氏は「あとがき」において、ジョージ・L・モッセ著『英霊——創られた世界大戦の記憶』（宮武実知子訳、柏書房、平成十四年）に基づいて、第一次大戦後のヨーロッパ諸国における「英霊祭祀の衰退」について述べています。一連のシリーズの締めくくりの場面でこのことに言及したのは、恐らく、大戦がもたらした大量死によって「戦没者祭祀と勇らしさや国民的栄光との公的な結合は断ち切られ」て、「死者への哀悼が全面に現れた」（二二六頁）と主張するモッセの言説によつて、国家による戦争犠牲者の公的顕彰は「もはや偽妄としてしかありえない」（あとがき二二七頁）とする自らの主張を補強したからでしょう。

子安氏はモッセに依拠して、英霊祭祀の衰退という第二次大戦後の変化の「最終的な帰結を最も明瞭に示す事例」として、ワシントンのヴェトナム戦争記念碑を挙げています。モッセによれば「ここには、愛国的な刻銘は見られない。ただ、長すぎるほどの死者の名簿が背の低い黒い壁に刻み込まれている。名簿は公的な顕彰を目的とするものではなく、個人が手で触れて敬意を表するためにある」（二二七頁）のだそうです。

しかし、このモッセの主張がどうして子安氏の言説を補強することになるのか、私には全く理解できません。むしろ、子安氏の根本命題を否定しているのではないのでしょうか。子安氏の根本命題は「戦う国家とは英霊を作り出す国家であり、英霊を祀る国家である」（「戦う国家と祀る国家」四五頁）であつたはずで、ならば、英霊祭祀衰退の最終的な帰結の段階にあるアメリカが、何故今でも世界で最もよく戦争をする国家なのか。アメリカに英霊祭祀衰退の最高の例を見出す

ということは、英霊祭祀と戦争とは無関係だというに等しいのではないか。こんな矛盾にどうして子安氏は気付かなかったのでしょうか。新しく読んだ本にすぐに飛びついて墓穴を掘るというパターンは、彼の議論の中でしばしば繰り返されていますが、これなどもその一例と言つてよいでしょう。

おわりに

「あとがき」の最後で子安氏は、このシリーズを書き始めた時点では「近世の儒家鬼神論や復古神道論をふまえた近代への見通しと言語分析という方法的な用意」しか持つておらず、それでもつて平成十五年五月の連休を中心に二回分の原稿を書き上げ、第一回の「国家神道の現在」を書く中で「『祀る国家』とは『戦う国家』の相関項であるとの認識を確実にした」(三〇頁)と語っています。

最後まで読んできて、この正直な告白に出会ったことにより、子安「国家神道」論のちぐはぐさの原因について、あらためて得心がきました。要するに、子安氏は近代神道史についてはほとんど何も知らないままに、近世についての自分の既存の知識から推測して、「戦う国家とは祀る国家」であるとの結論を先ず立て、後は行き当たりばったり、手当たり次第に読んだ本から得た知識を既定の結論に合うように継ぎはぎしていた、というのが真相だったわけです。というわけで、結局、この「国家と祭祀」シリーズを通じて、彼が語り得たものも、何のことはない、「戦う国家とは祀る国家である」という最初の思いつきのリフレーションにすぎなかった、というわけです。