

< 書評 >

佐藤卓己著『八月十五日的神話 終戦記念日のメディア学』

—— ラジオと、(参加)の記憶 ——

川口 茂雄

KAWAGUCHI Shigeo

「皆様御起立を願います」

—— 日本放送協会放送員

「Yesterday, December 7, 1941 -- a date which
will live in infamy -- ...」

—— F. D. Roosevelt

「拝むはずみの お念仏 はっと気づいて

うろたえました せがれゆるせよ 田舎もの」

—— 「九段の母」(石松秋二作詞・能代八郎作曲)

新書の体裁を取っているが、それにまどわされてはいけない。骨太の、大変に密度の濃い書物である。「あとがき」によると、第一章～第三章は、学術誌等での初出稿に加筆変更を施したものである。書き下ろしの序章「メディアが創った『終戦』の記憶」は、本書の核となる重要な論述を含んでおり、またとりわけ著者の力の注ぎようが窺われる部分といえる。評者は、ここ三年ほどの間、『記憶と忘却』をめぐる諸問題についての共同研究に、先輩世代および同世代の哲学・宗教哲学研究者らと共に取り組んできたところであったが¹、示唆を得るところきわめて多く、興味深く本書の論述を読ませて頂いた。

著者佐藤卓己氏は、『現代メディア史』(岩波書店、1998年)、『「キング」の時代』(岩波書店、2002年)等の仕事で高名な、日本を代表するメディア学の第一人者であるが、今回の新著のタイトルは、十九世紀中頃からナチス党の政権獲得までの時期におけるドイツのメディア史・宣伝史を研究した、著者の最初の公刊書『大衆宣伝の神話——マルクスからヒトラーへのメディア史』(弘文堂、1992年)とのアナロジーに縁るようである。むろん、それはかならずしも単なる表題上のアナロジーにとどまるものではあるまい。

さて、アメリカ・イギリス・ドイツ・日本の各メディアの発展を鋭利な切り口から概説した『現代メディア史』のなかで著者はすでに、日本における、戦前と戦後との間でのメディア・社会のあり方の隔絶を自明視する『断絶史観』が、『近代化の連続性』を隠蔽している、と強く指摘していた。

戦後民主主義の水脈を大正デモクラシーに求め、それと昭和軍国主義のコントラストを強調すればするほど、戦前と戦後との溝は深まることになる。だが、こうした叙述から、現在の画一的なメディア体制の問題点を批判的に提示する視座を得ることができるだろうか。

「…」情報宣伝の効率性を追及した戦前の思想戦論と、民主主義を掲げて情報産業の効率性を追求した戦後社会論との差異は見かけほどではない。この事実こそ、終戦を終着点とする、あるいは出発点とする歴史叙述が無視してきたものである。²

大衆の国民化を荷うメディアによって強固に、あまりに強固に支えられ続けてきた『近代化の連続性』。先著『言論統制——情報官・鈴木庫三と教育の国防国家』（中公新書、2004 年）でも通奏低音として流れていたこの論点を深化すべく、著者佐藤氏は今回の新論稿において、玉音放送というまさに戦前と戦後の断絶を記す（とみなされてきた）零時点の「神話」に、直截に切り込む事を試みている。

その際の手法に、読者はよく注意する必要があるだろう。扱われている主題自体は、これまでもある程度論じられてきた事柄ばかりともいえる。しかし、本書の観点、切り口を従来の学術的研究にはなかった強靱なものたらしめているのは、メディアの形式とメディアの受け手をめぐっての、徹底した分析である。この分析・方法論への専心が、本書を既存の他の諸研究とは異なるものとしている。なるほど、終戦詔書の作成および玉音放送の録音から放送に至る経緯については、それに直接関わる史料に基づいた実証研究が既に公刊されており、「ほぼ描き尽くされている」。しかしながら、「玉音放送をメディア論として、内容ではなく、その形式と受け手がくわしく論じられたことはあまりない」。それゆえ問題にしなければならないのは、「玉音放送の受け手」である。

「玉音放送の受け手」とはなにであるか、という問いをあらためて焚き付け、それに可能な限りの解答を与えるべく、玉音ラジオの聴覚的『記憶』と、中央・地方の新聞各紙が掲載した「玉音写真」という視覚的『記録』をめぐって、また聴覚的なものと視覚的なものとの交錯、すれ違い、幻覚をめぐって、メディア学の探求的冒険が展開される。

本書の論述は、（新書的な読みやすさも親切に配慮はされているのだけれども、なお）きわめて重層的であり、安易な要約を許さない。このことは、著者が冷静な洞察と分析の手つきの繊細さでもって徐々に明らかにしてゆくところの八月一五日なるものの、実に複雑怪奇な重層性から由来しているといえよう。

「八・一五＝終戦記念日」をめぐるのは、「それを客観的に問う知的風土が戦後日本には長らくなかった」ので自明視されてきたわけだが、実際には、そこで諸々の線が、互いに絡み合い、もつれ合っている。

戦艦ミズーリ号上にての日本降伏の休戦文書調印日すなわちアメリカの対日戦勝記念日「V」デイ九月二日とのずれ。天皇の「聖断」八月一〇日とのタイム・ラグ。広島市民（著者自身が広島市出身という）や沖縄県民にとって「慰霊の日」が、八月一五日ではありえないこと。確かにこうした諸事実を前にしただけでも³、なぜ八月一五日が終戦記念日となったのか、考え込まされてしまうほどである。

だが、むしろ問題は、ここからである。

そうした史実的な日付の表層的で判明な《記録》は、そもそも、何に基づいているのか。それが由来し基づいている（はずの）、雑音と埃の中に埋もれた、様々な感情の染み込む、漠然とした《記憶》の深層への沈潜を、著者のメディア学は試みるであろう。さて、諸々のずれにもかかわらず、あるいは諸々のずれを許容した上で、「八月一五日」という何ものかが何らかの形で《記憶》されていったことの根拠を、著者は、一五日に玉音放送が、ラジオというメディア形式を通して行われたという一点に集約されると見て取る。

ラジオとは、聴覚のメディア、声のメディアである⁴。声（電波に乗った）は、遠くまで届き、かつ多くの者に同時に聴かれうるという特性を持つ。と同時に、それが空気を振動させたその瞬間を過ぎれば、たちまち消えうせてしまう。それがたしかにかつて発せられた、という証拠は、それを聴いた（はずの）者の記憶にのみ存するということになる——あるいは、報道写真というメディアによって視覚へと転化して記録されることのうちに。書籍メディアとの対比で言うならば、書籍のようにメッセージ内容の受容に相当の知識教養や労力を要するものとは異なり、ラジオの声は人々の心に直接に、親しみやすく「語りかける」。しかしラジオの声は、紙の書籍のように^{ストック}蓄積されることなく、^{フロー}流れ去る。

玉音放送の出来事そのもの、「声」そのものは、過ぎ去ってしまった。だから、その瞬間を記録した写真を、人々の心はひとつの「証拠」として求めた。ところで、放送の「その瞬間」を撮影したとされる、歴史教科書等にも掲載されている数枚の有名な写真がある。——だが、それらはいずれも、長い時の経過もあり、撮影対象・撮影者の特定すらほとんど困難であることに著者は思いあたる。さて、北海道新聞社が、ある写真に関して、一九九五年一〇月にひとつの衝撃的なレポートを『北海道新聞』紙上に掲載していた。

詳細はここでは紹介しないが、「泣き崩れる女子挺身隊員」等といった写真が、プロのカメラマンによって時間をかけて丁寧に美しく撮影された、あらかじめ報道掲載用にストック（つまりどのような文章記事が伴うかは撮影時点では定かではないわけで、その意味で最初から事実報道ではなく「虚構」の作品である——戦時中には稀ではなかった）していた「戦意高揚写真」の転用であつたらしいことなどが、地方メディアにも着目しての著者による綿密な調査の過程で、徐々に顕わになってゆく。「私たちは《百聞は一見にしかず》といい、《論より証拠》として報道写真を重視する。また、記事と写真が同一紙面に並べられたとき、その両者を無条件に関連づけてしまうことも多い」。だが……。その過程の記述は本書の白眉のひとつで、読者をメディア学の作業現場のただ中へ、自ずと誘うだろう。

それでは、しかしながら、この「玉音写真」らを、またそれらをめぐっての集合的記憶の形成というものを、どう考えればよいのだろうか？ まず、写真というメディアの一般的特性は、把握されておかねばならない。

といって、玉音写真がすべてニセモノで、ミズーリ写真がホンモノだというわけではない。降伏文書

調印式そのものが写真を撮るための政治儀式であり、壮大なヤラセのメディア・イベントであるという主張はメディア論として正当である。

また別な角度から見てみよう。写真は個人の記憶のように連続的な経験の流れに組み込まれているわけではない。相互に関連のない瞬間の出来事をランダムに提示するメディアである。そのため、「物語＝歴史」から切り取られた一場面の写真を理解するために、結局は物語全体の理解が前提となる。[…]

わかりやすい例を挙げよう。アメリカのメディアが「真珠湾攻撃の再来」と報じた「九・一一」の写真があるとしよう。二〇〇一年九月一一日午前九時三分（米国東部夏時間）、ユナイテッド航空一七五便がWTC南棟に激突した瞬間の写真である。だが、これを「同時多発テロの写真」と理解するためには、少なくともそれに前後する三つの出来事を知っていることが前提となる。午前八時四六分アメリカン航空一一便の同北棟激突、午前九時三八分アメリカン航空七七便の国防総省ビル激突、午前一一時ユナイテッド航空九三便のペンシルベニア州での墜落である。

[…]つまり、カメラが切り取った瞬間は、その「読み手」が空間の広がりと時間の長さを読み込む限りで十分な意味を持ち得るのである。

一般に、一枚の写真は、それがもつ時間的空間的連関の広がりを読み手が“読み込む”ことから始めて、理解されるものである。だが、その点で、「玉音写真」はいささか、例外的である。「玉音写真」とされる写真群は、「八月一五日正午」という歴史的時点に確かに或る意味で関係するものの、しかし八月一日に撮影されたものでは実は明らかでない、念入りに鮮明に美術的に撮影された虚構＝記録なのである。このような特異な写真は、いかなる時間空間的連関を、いかなる読み筋（＝どこから、何のために、何へむけて）を、持ちうるといえるのか。ないし、読み込まれているといえるのか。

この核心的な問題について、著者は、以下のようなひとつの示唆を与える。

高度国防体制から高度経済成長へと進んだ心性とメディアの連続性の上に、この写真は位置づけられるべきではあるまいか。

そうした連続性のゆえに、戦前と戦後を結ぶ要となる玉音放送の確固たる証拠として、その写真は必要とされた。とすれば、ミズーリ号の「降伏」ではなく玉音放送の「終戦」として体験を記憶したかった日本国民にとって、玉音写真は存在しなければ創造する必要のあった証拠写真である。

戦意高揚のためのプロパガンダ用に撮影されたはずの写真は、かならずしも予想されてはいなかった文章記事——「敗者」⁵としての——を伴われて、戦後の高度経済成長・高度産業化へと国民感情を導き促す里程標として「創造」され、その後解釈を重ねられ、集合的記憶を塗布した塗布されていったのでは、あるまいか。そしてまた、国民として統合された民衆にとっての放送テレ・コミュニケーション・メディア（のちにその形式はラジオからテレビへと移行した）の有する同時的遠隔効力の微動だにせぬ連続性を、おのずから証しているのではあるまいか。

こうして著者は、玉音放送（の《記憶》）に、戦中の国民総動員体制の終結・克服ではなく、むしろ正反対に、まさに近代化の帰趨としての《国民総動員＝総参加体制》の完成が現れていると喝破する。

玉音の内容については難解な漢文体のため理解が難しかったという回想は間違いではない。しかし、玉音の「四分三七秒」に気を奪われて、それに続く三二分五三秒の解説を忘れてはならない。和田^{アナウンサー}放送員による内閣告諭、聖断経緯、交換外交文書の要旨、受諾通告の経過、平和再建の詔書渙発などの朗読はほとんどの国民に「理解」できたはずである。ここに、玉音というメディアの象徴的機能を読み取ることができる。多くの人にとって「内容＝意味」の理解は二の次であり、何よりも共感できる「形式＝音声」こそが重要であった。

[...]単なる「降伏の告知」ではなく、「儀式への参加」であったことが重要である。[...]玉音放送は国民全体に直接伝えられた。その儀式への全員参加の直接的な感覚こそが忘れられない集合的記憶の核として残ったのである。その感覚を増幅し記憶を強化したのは、新聞であり、雑誌であり、あらゆるメディアがこれに続いた。

かくして、「玉音」はそれ自体が「国民的記憶の象徴」と理解されるようになってゆくだろう。そうした物語＝歴史が形成をされていったがために、読み上げられた詔書の日付が前日の一四日であるにもかかわらず、また、国際法上の終戦日である降伏文書調印が九月二日であるにもかかわらず、「国民総（動員＝参加）の終戦は八月一五日として受け入れられた。八月一五日を終戦記念日とすることに論理的な合理性はないが、それを国民感情が抱きしめる必然性はあったのである」。たとえ、阿久悠などが実際に書き記しているように、「昭和二十年八月十五日のことを[...]よく覚えているようで、よくよく考えてみると実に曖昧で不確かで、大抵のことは後からの知識や空想によって埋め合わせたような気がする」のだとしても。

以後、八月一五日の《参加の記憶》は、奇妙にも、保守派の「聖断により国体は護持された」とする「八・一五玉音神話」と、丸山眞男が主張（創造）したところの「八月一五日に論理と真理で断絶があった」とする進歩派「八・一五革命」論とが、「九・二降伏記念日の忘却」という陰に隠された共通項の下に、「背中合わせにもたれあう心地よい戦後史観を生み出すことになるだろう。「丸山眞男が《八月ジャーナリズム》最大のイデオログとして戦後の言論界に君臨できた理由もここにある」、と著者は分析している。見落としてはならないのは、「八・一五革命」論の受容には、「革命＝断絶」を設定することで、戦前と戦後との連続性を見えなくする効果をもたらしていたのではないかということである。「そのことが、例えば戦時下から戦後にわたるメディアや情報等性の連続性を隠蔽していたように思える。一九四五年八月一五日を境に変化したメディアは、新聞、放送、出版など、どの分野にも存在しない」。

玉音放送とラジオという問題には、もうひとつ、重要な論点が重なっている。それは「お盆ラジオ」との関

係である。

この論点は、なぜ例えば九月二日降伏文書調印日が終戦日として日本国民に“しっくりこない”ものであり続けているのか、という玉音「以後」に関わるものであり、かつ同時に、“八・一五戦没者慰霊行事”が、実は「玉音放送の終戦経験」よりも古いという、玉音「以前」の古層のうちに深く踏み入る論点でもある。

著者はある箇所で、民俗学者宮田登の仕事を援用しつつ、「『国民的記憶の象徴である玉音』との関連で、なぜ私が執拗に終戦の日付にこだわるかを述べておきたい。その理由は、それが天皇制の本質にかかわるためである」、と但し書きしている。

宮田登は『日和見——日本王権論の試み』（1992 年）で、天皇を「日和見」する儀礼執行者、すなわち「暦をつくり、時間を管理する存在」として分析している。今日では「日和見」は否定的な意味でしか使われないが、日の吉凶を占い、休み日と遊び日を決定して社会生活を支配する日和見こそ、王権維持の儀礼・祭事を支えてきた権力の本質である。この意味で、時報によって全国の時間を均質化するラジオは、「玉音」の有無にかかわらず、とりわけ天皇制と親和的なメディアであった。

では、玉音放送に「日和見」はあっただろうか。天皇にラジオ放送を進言したのは、情報局総裁・下村宏である。放送の一週間前の八月八日、下村は天皇に単独上奏した。[……]実際に玉音が放送される四日前、——日の段階でラジオ放送の準備はできていた[……。]もちろん、陸軍のクーデター計画など緊迫した政治状況の中で、十分な余裕はなかったであろうが、放送日の「日和見」がまったく度外視されていたとも考え難い。

八月一日が仮に「日和見」の結果選ばれた日付であったにせよ、そうでないにせよ、ではその日付には、すでにどういう意味が含まれていたのか。

一九二九年八月一四日、夜九時から仙台局の盆踊実況ラジオが全国中継され、一五日には大阪局、一六日には熊本局の盆踊番組が東京、名古屋、仙台、札幌の各局でも放送された。一九三一年には、東京局が『各地の盆をどり』と題する多元中継を行い、東京局主導による全国ネットの国民儀礼としての「八・一五盆踊放送」が確立した。また同時に、「動的」盆踊りとセットで、「静的」行事である盂蘭盆会法要も放送されるようになる。一九三〇年八月一三日夜八時、『盂蘭盆会法要』（浄土宗総本山知恩院）の東京局中継が初めて行われた。大阪局は翌一四日に天台宗総本山比叡山延暦寺、一五日に真言宗豊山派総本山長谷寺と三夜連続で法要を中継したようである。

一九三三年、日本の国際連盟脱退という「非常時」のさなか、国内では、地方のものであった盆踊りを首都にも、と、「東京音頭」が作曲・発売され大ヒットし、日本は盆踊りブームに沸きかえる。むろんこれは100%に自然発生的なものではなく、「内務省、文部省、陸軍省辺り」が、青年層等の「思想善導の格好の手段として音頭を推薦してゐる」のだった。フォーコー的に言って、全国ネットのラジオ盆踊りは、集団的な身体規律^{ディシプリン}の中央集権的近代化を荷うメディアにほかならない。のちの玉音放送、すなわち「全国聴取者の皆様御起立を願います」に始まるラジオ儀礼の成功は、この遠隔メディア総参加体制化の線上に、その極点にあった。

ただし、一般にフーコー社会学的視点からは《規律＝抑圧》という構図ばかりが強調されがちだが、それは一面的であるかもしれない。むしろ、合わせてそこには、国民として参加＝動員させられることへの民衆の自発的共感がたしかにあったということもまた見逃してはならない、とする著者の指摘は、まさにメディア学的切り口の面目躍如たる慧眼のなせる業であり、傾聴に値する。

川村邦光は、こうした盆踊りブームを、「昭和の“ええじゃないか”」と表現しているが、“ええじゃないか”の中に「尊皇攘夷のタテマエ」を超える「御一新への共感」を見るとすれば、盆踊りブームにも「高度国防のタテマエ」を超える「昭和維新への共感」を見ることはできよう。一方で、そうした世論を動員する総力戦体制のシステムは着々と整いつつあった。一九三四年五月には番組編成が全国的に統一された。その結果、盆踊りブームを全国に広めた地方局中継ネットワークが、逆に地方局の独自の番組編成を減少させていったのである。

対外状況の変転、戦死者の増加に伴い、一九三九年には、ラジオ放送のコンテンツでも孟蘭盆会法要と英霊祭祀が強く結びつくようになり、「八一五英霊祭祀」が完成した。この頃、三九年四月、戦後にも広く歌い継がれた名曲「九段の母」が、テイチクレコードから発売される。

こんな立派な お社に 神とまつられ もったいなさよ 母は泣けます うれしさに
拝むはずみの お念仏 はっと気づいて うろたえました せがれゆるせよ 田舎もの

この歌詞は、英霊が「仏」ではなく「神」であると主張しているわけだが、これについても、著者は、川村邦光の仕事⁶を参照しながら、国家とメディアの総動員＝総参加のシステムと、それへの庶民（すなわち、「女子供」⁷も含めた）の暗黙の美的感情的同意との共働・共犯関係を看取するのである。

川村邦光はこの歌詞の妙味を、神とホトケの間にゆれる遺族の心情とした上で、次のように指摘する。神として祀られた「もったいなさ」に涙するやいなや、念仏を唱えて、ホトケではなく、あらためて神であることに気づいて狼狽する「田舎者」に対して、国家に眼を向けさせる啓蒙のメッセージ、つまり体制の求める建前が織り込まれている、と。

しかし、《戦没英霊孟蘭盆会法要》中継は、まさしくこの母親の心情、すなわち国民の共感に支えられていた。「神」である英霊を成「仏」させる法要中継の聴取者は、おそらく「九段の母」同様、「はっと気づいて うろたえ」たりはしなかったはずである。「ゆるせよ 田舎もの」という台詞は、自己否定のように読めるが実はそうした心情の肯定を意味していたのである。ここで神のタテマエと仏のホンネは表裏一体となっていたとも言えるだろう。

こうした「タテマエ」と「ホンネ」の交錯、「中央」的なものに対する「地方」的なものの感情的宥和、そして規律・制御と同意・満足とが相乗する線上に、重層決定的に、玉音放送という歴史的「参加型イベント」（の記

憶)が、近代国家・中央集権メディア体制の完成が、「八月一五日」として記されることになったのだと、著者は解する。

以上、実証性と思想性とを豊かに含み持つテキストをごく簡略化し圧縮してしまう粗雑にすぎない仕方で、本書の概略を追ってきたわけなのだが、たしかに、二〇〇一年「九月一日」のアメリカでの出来事を受けての今日、また加えてその四年後、二〇〇五年九月一日の日本における、まさしく「感情的」という形容がふさわしい《国民総参加》イベントの後を受けて今日⁸、著者佐藤氏の「戦中と戦後での、メディアと心性の連続性」という指摘は、きわめて深い、吟味すべき含蓄を持つものであると、改めて思われるものではないだろうか⁹。(無論、インターネット普及後のメディア社会がグローバルな仕方で急速に変貌を遂げている点については、さらに別の論が、要望されるところであろう。)

また近年、ドイツの著名なメディア学者、F・キッターやN・ボルツらが、ハイデガーの「組み立て=Gestell」論における「技術Technik」のうちに、「テクノロジー・メディアtechnische Medien」という契機を積極的に読み込むことで、現代における人間と世界のあり様を掘り下げて分析解釈することを精力的に試みているが、『八月十五日の神話』は、そうしたドイツ哲学・メディア学の趨勢と軌を一にする部分もまた、持っているように見受けられる。大御所ハーバーマスのいう「市民的公共性」は歴史認識・社会分析として一面的に過ぎ¹⁰、「討議倫理」は人間理解として余りに貧し過ぎる、という不満が彼らにとっての研究上の一つのコンテキストを織り成している。

モデルネ
近代の克服を自負したニーチェの《永劫回帰》思想について、ハイデガーは、西洋(近代)が追及する至上命題である現前の形而上学・現前崇拜を超克するどころか、まさにその完成に他ならない、と喝破していたが、——評者による類比的叙述を許していただくならば——、『八月十五日の神話』は、八・一五をめぐる「断絶史観」神話の自明化を問いに付すことで、戦後、米国の原爆作製に象徴される高度な産業科学技術の後を追いまだ追い越すべく、ワーカホリックと化し高度経済成長へと進んで総参加=総動員されていた日本列島人の精神と身体は、玉音の幻聴と視覚的再現前の永劫回帰のうちで実はいまなお生き続けているのだ、と、診断を下していると言うべきであろうか。

今日メディア学を称するアカデミックな文献は日増しにその数量を過剰なまでに増加させる一方であるが、その中ですぐれて良質の、さらに言えば硬質の研究として、『八月十五日の神話』は一つの水準と方向性を提示している。

最後に、蛇足にすぎないが、一言補足をするならば、本書はいわゆる“靖国問題”を主題的に取り扱った書物ではないという点に誤解の余地はないのだが、しかし、とはいえ、この、そもそも何が問題であるのかかならずしも判明ではない問題について、どのようなアプローチを採るにせよ研究的に考察してみようとする人々にとっては、本書が必須文献に挙げられることは、間違いないであろう。

ヒトラーに熱狂したドイツ国民は戦後、ヒトラー独裁の被害者になりすまし、「敗戦」を「終戦」どころか「解放」にまですり替えたと言えなくもない。仮に、日本国民が九月二日を「軍国主義からの解放

日」として祝ったとしよう。戦争責任という観点からは、普通の国民が軍国主義の犠牲者になりませる、もっとも巧みな方法と言えなくもない。こうした「ドイツ国民≠ナチス」モデルを日本に適用する試みも珍しくない。[…]もちろん、「日本の一般国民も軍国主義の犠牲者」という虚構をそれと知った上で敢えて丸呑みするという戦略を構想した日本の政治家もいたはずである。しかし、靖国神社におけるA級戦犯合祀は、この戦略の道を閉ざしてしまった。

確かに「ナチス軍閥」の虚構を受け入れ、A級戦犯と天皇だけに戦争責任を押し付けて、ドイツ流に八月一五日を「解放の日」とでもすれば、話は簡単なのかもしれない。しかし、それは総力戦の正しい記憶ではないし、国民総動員体制の歴史から学ぶべき数多くの教訓に目を閉ざすことにならないだろうか。

ドイツ宣伝・メディア史の研究というバックボーンを持つ著者ならではの広汎な射程からの、透徹した大衆観・メディア観が反映された分析であろう¹¹。論理にこだわりのある、毀誉褒貶激しい高橋哲哉『靖国問題』（ちくま新書、2005 年）や、他方それとは対極的な視座からの、庶民の心のありように静謐な筆致で迫った懐の深い研究、池上良正『死者の救済史——供養と憑依の宗教学』（角川選書、2003 年）等といった文献と突き合わせつつ、民衆感情とマスメディア体制との関わりという古くて新しい問題群について、読者諸兄が比較考察されることを推薦するものである。

『八月一五日の神話——終戦記念日のメディア学』

筑摩書房（ちくま新書）二〇〇五年七月一〇日刊

注

¹ 参照、日本宗教学会編『宗教研究』、第 79 巻、第 4 輯、2006 年、95-100 頁、自由テーマパネル要旨「記憶／忘却と公共性——内面性と集合心性のあいだで——」（パネル構成者：伊原木大祐、後藤正英、稲垣久和、佐藤啓介、氣多雅子、川口茂雄）。

また同様に、以下の研究班ウェブサイトも参照のこと：「京都大学文学研究科 21 世紀 COE プログラム『グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成』内研究班＜新たな対話的探求の論理の構築＞」（<http://www.hmn.bun.kyoto-u.ac.jp/dialog/>）。この研究班の活動の中でも、とりわけ第 20 回研究会（2006 年 1 月 28 日）における大澤善信氏（関東学院大学教授）の報告「情報・社会・アイデンティティ」によって、『参加』と『アイデンティティ』という問題系に関しての詳しく掘り下げた議論が提供されていた。

² 佐藤卓己『現代メディア史』、195-6 頁。

³ 著者はフランスの（若干込み入った）事例にも触れている。以下に引用しておく。

「冷戦崩壊後、一九九〇年代から活発化した『記憶の戦争』の過程で、外交カードとして新たな展開を見せた例も少なくない。フランスが典型だろう。フランス政府は、二一世紀に入って新たに九月二日の対日

戦勝記念を祝い始めた。

パリ中心部の凱旋門で二日、第二次世界大戦の対日終戦から五十五周年を記念する式典が、フランス国防省の主催として初めて開かれ、退役軍人ら約五百人が参加した。(二〇〇〇年九月三日付『京都新聞』)

確かにミズーリ艦上では、ドイツ降伏後にインドシナ駐留フランス軍最高司令官となったフィリップ・ルクレール自由フランス軍中将が調印している。しかし、多くの日本人にとって、第二次大戦でフランス人と戦ったという記憶はない。そもそも、日米開戦の直接のきっかけともなった一九四一年七月二八日の日本軍の南部仏印(ベトナム)進駐は、フランスの親独ヴィシー政権との防衛協定によって行われていた。その意味で、日本側から見れば仏印共同防衛を結んだヴィシー政権とは同盟関係にあったはずである。これまで、公式に戦勝祝典が行われてこなかった理由は、フランス共和国史の「恥部」とされてきたヴィシー政権問題が背後にあったためと考えることもできる。この記念式典が定着するかどうか、興味深い問題である」

⁴ 参照、『現代メディア史』、145-6 頁。「初期のラジオ放送が集団的に受容されえた状況も、蓄積される書籍より読み捨てられるピラと似ている。テープレコーダーなど再生装置がまだ普及していない 1930 年代は、ラジオの流動的な特性が突出した時代であった。それは社会システムの編成替えを政治コミュニケーションにおいて促し、伝統的権威や合理性による支配に対してカリスマの突出を生み出した。ラジオと政治の関係が問題となるとき、ヒトラー、ローゼンベルグというカリスマ的指導者や「玉音」が想起されるゆえんである。というのも、ラジオは発話内容(記号)のみならずそれに付随する個性(印象)を伝達するため、印刷メディアよりも情緒的に機能した。大衆社会では指導者が何を話したかではなく、どう話したかが重要になる。ローゼンベルグのプロパガンダ放送は「炉辺談話」と呼ばれ、ヒトラーの演説放送は「獅子吼」と形容された。ここでは内容の真偽が問題なのではない。だから、「玉音」放送は、たとえ内容が聞き取れなくても、十分にその効果を発揮した。ラジオは事実性より信憑性を伝達するメディアであり、その意味でテレビ時代を準備した。実際、ニュース放送がペースメーカーとなった生活は、1950 年代以降はテレビに引き継がれた。マックス・ピカートが『沈黙の世界』(1948 年)で批判したように、絶え間ない声と音の伴奏は、人間の孤独感、そして内省の機会を減少させた。だが、今日その批判はテレビについていっそう有効であろう」

⁵ 著者は、大島渚『体験的戦後映像論』(1975 年)のうちの「敗者は映像を持つことができない」という言葉を引き、この論点について詳しく考察を試みている。

⁶ 川村邦光『民俗空間の近代——若者・戦争・災厄・他界のフォークロア』、情況出版、1996 年、130 頁。

⁷ 各国における、家庭へのラジオの登場・侵入が、それまで長きにわたって集会(や酒場)というメディアに参加を許された「成人男性」だけのものであった政治を、「女性」や「未成年」にも容易にアクセス可能なものへと変貌させたことは、現代メディア史上の最も大きな構造転換の一つである。参照、佐藤卓己(編)『戦後世論のメディア社会学』、柏書房、2003 年、19 頁。「NHKラジオの受信契約者は、一九五七年にピークを迎えたのち、マス・メディアの王座をテレビに譲る。一九六〇年代までは、女性を中心に比較を絶した影響を誇ったメディアであった。[...]「場所感覚の喪失」をもたらしたラジオこそ、見ず知らずの国民を「身近な人」にかえる均質空間を生み出した空間バイアスのメディアである」

⁸ 参照、『戦後世論のメディア社会学』、17 頁。「大衆の政治的動員＝参加を目指した限りにおいて、スターリンや毛沢東はいくまでもなく、ルーズベルトもチャーチルも反「市民的」であり、つまりは「ファシスト的」であった。こうした参加民主主義は、メディア民主主義とも呼べるだろう。直接参加を呼びかけてその体験を視聴体験レベルに矮小化する民主主義である。普通の生活者は、自分の利害に直接かわらない公共的問題の討議より、友人家族との団欒や趣味の楽しみを優先する。その上でなお「参加」が国民的義務であるというのであれば、時間を節約する参加方法が考えだされねばならない。[...]総力戦体制に由来する参加民主主義は、活字メディアの輿論ではなく音声メディアの世論に親和的な政治空間を生み出してきた」

⁹ 参照、『現代メディア史』、174 頁。「総力戦がそれ以前の戦争と質を異にするのは、本来「動員」と不可分であった「復員」を準備せず、戦争状態の「日常化」において「総動員」を行ったことであろう。この総動員システムこそ「経済参謀本部」主導の高度経済成長を経て今日に至る体制なのである。敗戦によって戦闘員の復員はなされたとしても、総動員された精神の復員はいまだ行われてはいない」

¹⁰ 『大衆宣伝の神話』もまた、ハーバーマスの「市民的公共性」への根本的な批判を、主要論点の一つと

して設定していた。

¹¹ ナチズムとその時代について「悪」「独裁」「誤り」といった程度の理解をもってして例えば＜ハイデガーのナチ加担＞等を「哲学的に」云々出来ると任ずる学術的風潮に関しては、佐藤氏の著作、とりわけ『大衆宣伝の神話』があるいは ^{バルマコン} 薬 となるものであろう。

また、――補足的にひとつ問いを投げかけておくとする――、＜参加＞のうちに生きることの意味と死ぬことの意味を求めずにはいられなかった教養なき大衆そしてまたエリート知識人らに見出される、多層的な宗教的切実さとそこに孕まれる問題の深刻さ、これらへの明晰な感受性も概念把握も欠いたままに、全体性や他者や生殖を恭しく語ろうとするレヴィナス倫理の（そしてそれを礼賛する人々の）或る種の空虚さ（偽善？）にむしろ懸念を覚えるのは、はたして評者だけであろうか。