



死者の政治学 : 近代会津の戦死者とアイデンティティ

田中, 悟

(Degree)

博士 (政治学)

(Date of Degree)

2008-03-25

(Date of Publication)

2008-03-27

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲4158

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1004158>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



2007年12月19日提出

神戸大学大学院国際協力研究科 博士学位論文

死者の政治学

——近代会津の戦死者とアイデンティティ——

Politics of the Dead:

The War Dead and Identity in Modern Aizu

国際協力政策専攻 博士後期課程

研究指導教員：木村 幹

学籍番号：026I112I

田中 悟 (TANAKA Satoru)

論文要旨

死とは何か。死んだらどうなるのか。

近代において人は、どこでどのように、こうした「死」という問題に直面してきたのか。本研究で筆者が論じることのすべては、その問いの源をここに求めることができる。

本研究の構成は大きく分けて二部からなる。

「第Ⅰ部 近代における死という問題」の二つの章では主に、「死」という問題の近代における位置づけについて、議論を進めている。これらは、「第Ⅱ部 戦死者と生者のアイデンティティ——近代会津の軌跡」において展開される、近代会津を事例にとった近代人のアイデンティティと戦死者との関係に関する考察にむけた準備作業となっている。

人は、生きている限りにおいて、自らの現存在を完結させる死を回収し得ておらず、それ故に自らの全体存在を把握することはできない。いっぽうで近代とは、人々が宗教的世界から「覚醒」し、「神なしの現実」という世俗化した社会を生きる時代であった。あらゆる超越概念を排除することによって他界を考慮の外に追いやりつつ、近代人は死を考える。超越を排除した此岸に在りつつ、いまだ到来せざる死を考えるという、こうした思考の形式にこそ、近代の陥穽があった。

人は、先に逝った親しき人から、死の経験を受け取ってきたのである。言い換えれば、人が死を思考する根拠となる死の経験は、親しき先達たる死者に起源を有する。抽象的死でも死者一般でもなく、超越的な他者性を有しつつも親しき、二人称の死者との具体的な交わりにおいてはじめて、意味ある死を人は考え得るのである。その意味で、葬礼や弔いとは、死者の死だけではなく、生者の来たるべき死をも意味づけるための営みであったと言えよう。他者たる死者との交わりは、人間たる自らの現存在の全体、自らにはいまだ到来せざる死をも含むその広がり把握するにあたって、不可欠なのである。つまり、我たる生者の此岸は、(三人称の他者から切り分けられる)二人称の他者たる死者の彼岸によって、その全体性が確保されている。ここから、「死」という問題に人が向き合おうとする営みにおける、此岸を超越した「親しき死者」の不可欠さと、死者を分かち「境界線の政治」とを想起することが可能となる。

ところで、世俗化した日常を生き、他界について配慮することのない近代人であっても、いずれは死に直面せざるを得ない。死を隔離し、隠蔽しようとする近代において、死に直面した人は、生者たちから遠ざけられ、先達としての

自らの死の経験を親しい生者に分け与えることができない状態——孤独に陥ってしまう。そこで、ある人々は例えば従来の死の説明者たる宗教的世界観などを持ち出し、それを通じて生者とのつながりを確認し、最終的な支えとするのである。近代における「犬死に」とは、そうした宗教的世界観によっては説明し得ない非業と不条理に満ちた死を死んでいった特定の死者と、その経験を受け取る特定の生者たちとの間に、見出されるものである。

では、「宗教的世界観によって説明し得ない非業と不条理に満ちた死」とはどのような死か。その典型は、近代において宗教の上位概念となった国家、そしてその内部を満たすべき国民＝ネーションによって生み出された死者たちの中に見出せる。近代とは、宗教的世界が普遍性を失って分断され、国家の栄枯盛衰によってその安定が左右される時代であった。国家が宗教を支配し、宗教は国家に奉仕する。その核心を形成するのが、近代戦争における戦死者祭祀である。近代において、国民国家形成期に始まる国民戦争は繰り返され、そのたびごとに生み出される戦死者は国民と国家の名において祀られ、その祭祀において国民国家は自らの存在を根拠づけた。戦争と戦死者とは、国民国家によって意味づけられ、また国民国家を意味づけた。この関係のもとで宗教は、戦争と戦死者とを近代国民国家の成立根拠として意味づけるために動員される。だが、旧来の宗教はもはや国家の下部概念となっている以上、その説明は全てを尽くせない。近代は、かつてのような、文字通り世俗を超越して超越があった時代ではなく、“超越を超越して”世俗の国家がある時代なのである。従来の宗教的説明に飽き足らない非業と不条理を抱えた近代の戦死者たちについては、近代世界の究極的根拠となった国民国家が、自ら説明し、その意味を付与しなければならない。

こうした経緯から、近代国民国家は戦死者祭祀を媒介としつつ特定の宗教と関係を結ぶのであり、さらには国家自身が独自の宗教性を帯びもするのである。

近代において、国民国家による戦死者祭祀に人々が大きな関心に向け、戦死者の「犬死に」に全力で抗う理由はここにある。国家によって生み出され、その非業や不条理が国家の祭祀によって引き受けられていく戦死者たちと、そこから取りこぼされる戦死者たち。後者に見出せるのが、近代において典型的な「犬死に」であり、それは死者たちにとどまらず、生者にとっても、死の経験の当事者として「人間性」を否定される切実な問題だったのである。国民国家の枠内で「犬死に」をめぐる問題とされる「死者」とは、近代戦争において非業と不条理とを抱いて戦死しながら、ナショナリズムの祭祀圏内からは取りこぼされた者たちのことである。またここで問題とされる「生者」とは、その戦死者たちと親しく交わりを結び、彼らと自らの死の経験を「犬死に」とさ

れることに抗う者たちのことである。

では、このような、近代において「犬死に」とされた戦死者をめぐる抗いは、どのように取り組まれ、「解決」されていくのか。また、その当時は切実な問題であった戦争と戦死者とが、年月の経過に伴って、徐々に遠い過去となっていく過程においては、何が起きるのか。第Ⅰ部の議論から導き出されるそのような問いに対して具体的にアプローチすべく、筆者が第Ⅱ部で取り上げたのが、近代会津という事例であった。近代日本の曙となった幕末維新期の、戊辰戦争を頂点とする一連の戦いにおいて、他の戦死者と同じく非業で不条理な戦死を遂げながら、会津の戦死者はナショナルな祭祀から排除された。彼らと、生き残った会津の人々とが経験した「犬死に」——この非業と不条理に満ちた死の経験は、その後どのように「克服」され、「解決」されていったのだろうか。そして、その戦死者たちが歴史的存在となって次第に過去へと遠ざかっていき、親しい死者と、死者と向き合う生者とが次々と入れ替わっていく過程では、「犬死に」をめぐる何が起きたのだろうか。

まず第3章で取り上げたのは、戊辰戦争を生き残り、西南戦争で戦死した元会津藩家老の死をめぐる記憶と忘却の問題であった。国民国家が人々の間で自明のものとして確立する直前の、この元会津藩家老・佐川官兵衛の戦死はその後、阿蘇に暮らす人々の間を揺れ動き、小さな波紋を残して遠い過去に埋もれようとしていた。筆者が目指したのは、その小さな波紋の中に作動していた「境界線の政治」を読み取ることであり、戦後、外部からの参入者によって掘り起こされた記憶の前に広がる「空白」の指摘であった。ほとんどの戦死者は、この佐川官兵衛のように、関心を持つごく少数の人々と、大多数の無関心な人々との狭間で、年月の経過にしたがって次第に忘却の彼方へと去っていく。そこから例外的に蘇った佐川は、その蘇生によってかえって、それ以前の忘却の境地、記憶の断絶とその後の空白とを、明らかにしてくれたのである。

続く第4章で取り上げたのは、阿蘇の地においてほとんど忘れ去られようとしていた佐川官兵衛を、第二次世界大戦後になって掘り起こしにやってきた会津人、そのアイデンティティの系譜であった。ネイションの枠の中に踏みとどまった近代会津の人々は、勝利と栄光との代わりに敗北と屈辱とを背負わされるというアイデンティティの危機に直面し、その危機を乗り越えるという課題を宿命的に背負わされていた。その来歴を検討する中で筆者は、1945年の敗戦を境として「雪冤勤皇」と「観光史学」という二つのサバイバル戦略を見出した。会津の人々は、ネイションの勝利の物語に異議を申し立てつつそこに参入するという「雪冤勤皇」によって敗北と屈辱とを乗り越え、昭和前期に至っては「会津精神」こそが「日本精神」と称揚される短い「我が世の春」を

迎えた。さらに、敗戦による挫折の後、戦後会津の人々は、「雪冤勤皇」によって「賊軍」から脱していった近代の記憶をスキップする一方で、戊辰戦争と自らとを直結し、無垢な敗者・日本近代史上の被害者として自らを位置づけるという「観光史学」によって、自己のアイデンティティを組みなおしたのである。

この見取り図を手がかりとして次に第5章で論じたのは、戦前の「雪冤勤皇」期において、会津の人々が、幕末維新期の会津方戦死者の誰を、何故に記憶し、あるいは忘却したのかという問題であった。「雪冤勤皇」期の会津においてはまず、忘却される死者と記憶される死者との間に区別が見出せる。その分岐点となったのは国家の祭祀の有無であり、ナショナルな意義づけをなされた会津方戦死者——件の佐川官兵衛はここに入る——は「犬死に」を脱し、会津の戦死者祭祀の体系から早々に脱していった。残された戦死者たちは、非業と不条理とに満ちた死者として長らく祭祀の対象であり続けた。だが彼らは、雪冤が徐々に成就し、勤皇路線を会津が突き進む中で、靖国神社の祭神になっている近代のナショナルな戦死者へと、二人称の親しい死者の座を譲っていった。譲られた側、すなわち明治以降、新たに生み出されていった近代国民戦争の戦死者たちの非業と不条理とは、すでに国家の祭祀によってナショナルに引き受けられていた。そのことによって、彼らから生者が受け取るその死の経験もまたこの時期、ネイションへと結びつけられていった。その陰で、非業と不条理を抱えたままであった戊辰戦死者は、年月の経過に伴う風化と、生者（と死者）の代替わりとによって、次第に三人称化していった。彼らはもはや、代替わりした生者にとっては、自らのアイデンティティを歴史的に説明付ける限りにおいての、「会津精神＝日本精神」を高唱するための手段としての意味しか持たなくなっていたのである。この段階に至って戊辰戦死者は、非業と不条理の解消如何と連動して人々の口にのぼるか否かの差はあれど、時の経過と世代交代とによって等しく風化し、三人称化していた。言い換えれば、会津の生者が死の経験を受け取る死者との交わりは、「雪冤勤皇」の末期に至ってようやく、ほぼ〈近代化〉されたのだと言えよう。

さらに第6章では、1945年の「第二の敗戦」に伴ってアイデンティティの再構築を迫られた戦後会津の人々の歩み、その軌跡について論じた。

1945年の敗戦は、そうした〈勤皇共同体・会津〉の存在基盤たる日本ネイションのあり方そのものを揺るがし、そのロジックの根本的更新を求めた。こうした事態を受けた戦後日本、その一部としての戦後会津においてまず特徴的であったのは、「死者の忘却」という点であった。この〈死者不在の共同体〉という性格は戦後日本社会を貫く一面であり、会津若松において死者——とりわけ戊辰戦死者——は、その生前についてのみが生者による歴史の学び＝「観光史

学」における関心の対象となった。戦死者の抱える非業や不条理は、時に「怨念史観」の形をとって噴出することはあっても、(晩年の宮崎十三八を除けば)引き受け手がほとんどいないまま、最終的には存在そのものが三人称化し、生者との距離を開いていったのである。「観光史学」を通じて〈一人称複数の共同体〉としての会津を構成する役回りを演じた死者たちは、戦後会津の生者たちにとって、会津へと観光客を誘う手段、つまり観光資源としては大いに貢献しつつも、「実存協同」の、信におけるリアルさ(田辺元)には程遠いファンタスティックな一面をも有していた。そして現代会津において、彼らに代わって二人称の死者の座に就くのは、もはや戊辰戦死者でもその後に続く近代戦死者でもなく、戦死者ならざる「戦後の死者」であった。つまり、現代会津の生者が結ぶ〈一人称複数の共同体〉からは、戦死者を生み出す戦争との結びつき自体が失われつつある。それはまた、戊辰戦死者によってその境界線が引かれた近代会津という枠組み、さらには近代戦死者によって区切られた日本ネーションという枠組みそのものの意義の希薄化をも意味しているのである。

最後に、終章では、まず第Ⅱ部の近代会津論を今一度振り返り、その確認を受ける形で、第Ⅰ部で論じた〈死の近代思想史〉において、会津の経験がどのような意義を有しているのかを論じる。

近代会津において見出される戦死者と生き残りの生者との間の関係は、「評価の異なる二つの戦争におけるそれぞれの戦死者と、それらの戦争を生き残った生者との関係」として図式化することが可能である。近代における生者のアイデンティティ形成過程がその源泉たる〈一人称複数の共同体〉の変遷過程として把握され得ることが、この作業を通じて明らかとなる。

このモデルを踏まえつつ、ナショナリズムを顧みれば、「二人称の死者としての戦死者の消失」という事態は、ナショナリズムとアイデンティティとの連関の喪失を予想させる。ナショナルな戦死者がナショナリズムの形成・維持の必要条件であるとするならば、戦わない国民国家は、国民国家であり続けることの意味を問われて、未来への岐路に立つ、ということにもなろう。一方で、三人称化しつつもなお非業を解消されざるナショナルな戦死者たちは、単に忘却され、フェードアウトするわけではない。彼らの非業を忘却したまま生きる生者は、ただそれだけで後ろめたい存在＝非〈倫理〉的存在なのである。また、たゆまざる時間の流れに乗って生まれ、いつか必ず死ぬ定めである生者は、いずれどこかで死者と向き合うことになる。死者を捨て置き、忘却したまま死者は、自らが死者となる時、生者から捨て置かれ、忘却されることを覚悟しなければならない。それはすなわち、「犬死に」を死ぬのと同義である。敢えて「犬死に」を引き受けるのでない限り、我々はいずれどこかで死者と向き合う

他ないのである。

つまり生者は、人として死のうとすれば、限りなく広い死者の世界を前にして、「どこまでの死者に向き合うのか」という、死者人称の境界線をめぐる非〈倫理〉的な政治から逃れることはできないのである。生死をめぐるこうした〈たゆまざる時間の流れ〉と〈境界線の政治〉から逃れられない我々には、〈非倫理〉に開き直って境界線に自閉することなく、境界線の向こう側の死者たちとの関係性に向き合い、境界線の越境に開かれて在るという〈倫理〉性を志向し続けることしか残されていないのかも知れない。

目次

論文要旨.....	1
目次	7
はしがき.....	11
第 I 部 近代における死という問題	
第 1 章 負け犬の犬死に.....	17
はじめに——田辺元と酒井順子	17
1. 酒井順子の「負け犬」論	19
2. 〈勝ち犬の人死に〉と〈負け犬の犬死に〉	20
3. 死の隠蔽とネイションの台頭	26
4. 田辺元の「死生」講義	29
5. 「負け戦」の「負け犬」の「犬死に」	31
6. 「負け犬」の選択	33
7. 「負け犬」の可能性	38
第 2 章 近代的「死の分析」の限界点とナショナリズム.....	41
はじめに.....	41
I 近代的「死の分析」の限界点	42
1. ハイデガーにおける「死の分析」と森岡正博の「批判」	42
(1) ハイデガーにおける「死の分析」——『存在と時間』第 2 編第 1 章	42
(2) 森岡正博のハイデガー「批判」——『無痛文明論』第 7 章	46
2. 「死の分析」におけるハイデガー・森岡正博の限界点.....	49
(1) 独我論的限界	49
(2) 此岸的限界	52
(3) 根本的限界点——「二人称の他者」の死	53
II 近代の「死」とナショナリズム	55
1. 人称・共同体・死者	55
(1) 人称と共同体	55
(2) 共同体と死者	56
2. 「私の死」の独我論的・此岸的議論への批判	56
3. 「私の死」の他者起源性からネイションへ	62
III 「犬死に」への抗い——近代の「負け犬」再考	68

第Ⅱ部 戦死者と生者のアイデンティティ——近代会津の軌跡	
第3章 「阿蘇の佐川官兵衛」をめぐる記憶と忘却	75
はじめに	75
Ⅰ 佐川官兵衛が見た阿蘇——西南戦争下における熊本県の状況	77
1. 原点としての1965年・黒川	77
2. 先行研究について	79
3. 西南戦争期の熊本県における農民一揆	80
4. 薩軍・警視隊の阿蘇進出	88
Ⅱ 阿蘇一揆と警視隊	89
1. 一揆勢と警視隊	89
2. 一揆の結末と裁判	98
Ⅲ 10小区の一揆と佐川官兵衛	100
1. 10小区の交渉と警視隊——長野一誠・長野嘯・佐川官兵衛	101
2. 佐川官兵衛墓碑建立運動とその挫折	112
3. 巡査大明神・増田敬太郎との比較	115
Ⅳ 「会津武士の文脈」からの蘇生と変容	117
1. 「会津武士の文脈」からの「蘇生」	117
2. 『鬼官兵衛烈風録』の語り方	120
3. 「一揆罪悪観」——阿蘇側の受け入れ事情	123
Ⅴ 「佐川官兵衛の記憶」に先行する「忘却」	129
第4章 近代会津アイデンティティの系譜	135
はじめに	135
Ⅰ 「会津武士」の近代——「雪冤勤皇」のゆくえ	138
1. 近代における「会津武士」とは誰か	138
2. 「賊軍」という初期設定【第一の敗戦～明治前期】	140
3. 転換の時代Ⅰ——「雪冤勤皇」路線の台頭【明治後期～大正期】	141
4. 「日本の中心で、会津をさげぶ」の時代【昭和前期】	145
Ⅱ 「観光史学」の形成——戦後会津のサバイバル	150
1. 「第二の敗戦」の衝撃	150
2. 転換の時代Ⅱ——軍都から観光都市へ【敗戦後の10年】	151
3. 「観光史学」の成立——創出された「悲劇の会津」イメージ【昭和後期】	154
4. 『会津人が書けなかった会津戦争』	158
Ⅲ 近代会津における二つのサバイバル戦略と戊辰戦争	161

第5章 「雪冤勤皇」期会津における戦死者の記憶と忘却	165
はじめに	165
Ⅰ 死者の記憶と「記憶装置」——小松和彦の「たましい」論を手がかりに	166
Ⅱ 白虎隊の記憶の行方——後藤康二のテキスト分析から	169
1. 歴史文脈からの独立	170
2. 「少年」という両義的な属性——意味の転倒・優劣の反転	170
3. 「日本精神」との連結	173
Ⅲ 佐川官兵衛の「忘却」事情	176
1. 「賊軍」から抜け出した人々	177
2. 戊辰殉難者50年祭典の論理	180
3. 靖国神社合祀と「非業」との相関——忘却のメカニズムⅠ	182
Ⅳ 記憶と忘却、そして新たな記憶——死者の近代化過程	185
1. 「祀る国家」が抱える「記憶装置」の機能	185
2. 戦死者の近代化——忘却のメカニズムⅡ	187
第6章 戦後会津における「観光史学」の軌跡	191
はじめに——長い前口上	191
1. これまでのまとめ	191
2. 本章の課題と展望	196
Ⅰ 戦後会津における「観光史学」の形成	197
1. 戦後会津の出発点——死者と近代の忘却	197
2. 軍都から観光都市へ——敗戦から戊辰戦役90年祭まで	200
3. 宮崎十三八の郷土史——イノセントな「時代散歩」としての「観光史学」	206
Ⅱ 「観光史学」と死者	215
1. もう一つのイメージ——「怨念史観」としての「観光史学」	215
2. 萩市との姉妹都市提携問題という転機	218
3. 怨念探求の果てに——その後の宮崎十三八	223
Ⅲ 会津の現地点——何が起きているのか	228
1. 宮崎十三八の「巡礼」が意味するもの	228
2. 会津観光の新展開	231
むすびにかえて	237
1. 近代会津の経験とは何だったのか	237
2. 会津から見る近代	240

目 次

初出について.....	249
《参考文献》.....	251

はしがき

死とは何か。死んだらどうなるのか。

本論文は、こうした根源的問いを踏まえ、「死者」と「近代」とを中心的な概念とし、「近代において人は、どこでどのように、死という問題に直面してきたのか」という問いに対して、何がしかの答えを与えようとするものである。

本研究の構成は大きく分けて二部からなる。

「第Ⅰ部 近代における死という問題」の二つの章では主に、「死」という問題の近代における思想史的位置づけについて議論を進めている。これらは、第Ⅱ部において展開される、近代会津を事例にとった近代人のアイデンティティと戦死者との関係に関する考察にむけた準備作業ともなっている。

第1章「負け犬の犬死に——近代における死の問題に関する一試論」は、前近代の宗教的世界観からの「覚醒」が、死の意味喪失を招来し、近代人にとって「意味なき死＝犬死に」が深刻な問題となっていく理路について論じたものである。「神なしの現実」としての近代を論じたこの章は、論文全体の序章として位置づけられるとともに、続く第2章でさらに展開される思想史的議論の前提ともなっている。

第2章「近代的『死の分析』の限界点とナショナリズム」は、近代的な死の思索としてのマルティン＝ハイデガーの議論を出発点としつつ、その限界を見極め、死者人称論を手がかりとして、近代人が直面した死の問題を死者論として提示することを試みたものである。死の他者起源性と他者性とを踏まえつつ、「私の死」を考えるための鍵概念として「二人称の死者」を導出し、近代におけるナショナリズムが死者の人称を区切る「境界線の政治」として立ち現れてくるのが本章において論じられる。ここで見出されるのが、近代における「犬死に」の典型としての、ナショナリズムによって疎外された〈あなた〉の死である。この典型例を突き詰めて考察することこそが、次の第Ⅱ部における課題となる。

「第Ⅱ部 戦死者と生者のアイデンティティ——近代会津の軌跡」は、ナショナリズムに疎外されることによって生じる「犬死に」の事例として幕末維新期の会津方戦死者を取り上げ、第Ⅰ部の議論を踏まえつつ、近代会津に見られる個々の局面について検討を加えていく。「二人称の死者」としての会津方戦死者と、彼らを疎外するナショナリズムとを前にして、近代会津の人々は、自らのアイデンティティをどのように位置づけようとしたのだろうか。

この問いをもう少し具体的に言い換えれば、次のようになろう。すなわち、

幕末維新期の会津方戦死者と、生き残った会津の人々とは経験した「犬死に」——この非業と不条理に満ちた死の経験は、その後どのように「克服」され、「解決」されていったのだろうか。そして、その戦死者たちが次第に過去へと遠ざかるにつれて、親しい死者と、その死者と向き合う生者とが次々と入れ替わっていく過程では、「犬死に」をめぐって何が起きたのだろうか。

第3章『阿蘇の佐川官兵衛』をめぐる記憶と忘却」は、戊辰戦争を生き残り、西南戦争で戦死した元会津藩家老の死をめぐる記憶と忘却の問題について論じたものである。国民国家が人々の間で自明のものとして確立する直前の、この元会津藩家老・佐川官兵衛の戦死を検討することで筆者が目指したのは、その中に作動していた〈境界線の政治〉を読み取り、後に掘り起こされた記憶の前に広がる「空白」を指摘することであった。年月の経過にしたがって次第に忘却の彼方へと去っていく戦死者がほとんどである中で、そこから例外的に蘇った佐川は、その蘇生によってかえって、それ以前の忘却の境地、記憶の断絶とその後の空白とを、明らかにしてくれている。

第4章「近代会津アイデンティティの系譜」で取り上げるのは、その佐川官兵衛を第二次世界大戦後になって掘り起こしにやってきた会津人の、そのアイデンティティの系譜である。ネイションの枠の中に踏みとどまった近代会津が直面したアイデンティティの危機。その来歴の検討から、一九四五年の敗戦を画期とする「雪冤勤皇」と「観光史学」という、近代会津における二つのサバイバル戦略が見出される。会津の人々は、ネイションの勝利の物語に異議を申し立てつつそこに参入することによって敗北と屈辱とを乗り越え、昭和前期に至っては「日本精神の模範」と称揚される短い「我が世の春」を迎える。さらに、敗戦による挫折の後には、戦後会津の人々は、そうした「雪冤勤皇」という近代の記憶をスキップする一方で、戊辰戦争と自らとを直結し、無垢な敗者・日本近代史上の被害者として自らを位置づけること——「観光史学」によって、自己のアイデンティティを組みなおすのである。

第5章『雪冤勤皇』期会津における戦死者の記憶を忘却」で論じたのは、戦前の「雪冤勤皇」期における会津人の記憶と忘却という問題であった。国家の祭祀によってナショナルな意義づけをなされた会津方戦死者は早々に「犬死に」を脱し、あとに残された戦死者たちは長らく記憶され、祭祀の対象であり続けた。だが彼らもまた、靖国神社の祭神になっている近代のナショナルな戦死者へと、親しい死者の座を譲っていった。この章は、そのような展開を踏まえつつ、「雪冤勤皇」の末期に至ってようやく、会津の生者が死の経験を受け取る死者との交わりにおいて、ほぼ「近代化」が達成されたのだと論じるものである。

第6章「戦後会津における『観光史学』の軌跡」は、1945年の敗戦に伴って

アイデンティティの再構築を迫られた戦后会津の軌跡を跡づけ、会津アイデンティティの現在に歴史的な位置づけを与えることを目指すものである。この章では、宮崎十三八という戦后会津郷土史家を主に取り上げ、彼が体現した戦后会津アイデンティティのあり方を描出した後、その営みを引き継いだ現代会津がいかなる自己規定をなそうとしているのか、について論じたい。

最後に、全体を取りまとめるに当たっては、まず第Ⅱ部の近代会津をめぐる考察が有する意味を今一度振り返る。その確認を受けて、第Ⅰ部で論じた〈死の近代思想史〉において近代会津の経験がどのような意義を有しているのかについて論じる。その上で、そこに展開した戦死者と生者との関係の変遷過程を抽象化し、戦死者とともにある近代人のアイデンティティ形成局面を抽出する。これを一つの理論モデルとして提示することを試みたい。そして最終的には、このナショナルな近代世界の行く末についても、可能な限りの展望を示すつもりである。

第 I 部

近代における死という問題

第 1 章 負け犬の犬死に ——近代における死の問題に関する一試論——

はじめに——田辺元と酒井順子

既報のごとく学生課主催月曜講義はさる五月十九日の田辺元教授の「死生」を皮切に、五月二十四、二十五両日は鈴木成高助教授の「大東亜戦争の歴史的考察」、五月三十一日、六月一日両日は高坂正顕教授の「日本の真理の現段階」とすすんだが、いずれの講義も聴講者は法経第一教室に溢れる盛会であつた。ことに田辺教授の第一講は講義一時間前に第一教室に立錐の余地なきまでに埋まりそのため学外聴講者は第二、第三教室でマイクを通じて聴講する有様であつた。この学外聴講者の中には遠く福井県から来た人もあり、如何に今度の月曜講義が全国的に注目せられてゐるかが窺ひうるだらう。定刻八木学生課長の挨拶につづいて田辺博士は珍らしくも背広姿で登壇、例の物静かな語調の中に烈々たる憂国の至情をこめて死生の真理を解き明し多大の感銘を与へた。¹

『京都帝国大学新聞』が月曜講義における田辺元の講義を上記のごとく報じたのは、1943（昭和 18）年のことである。「いふまでもなく昭和十八年といふ年は、昭和十六年十二月八日に真珠湾の奇襲攻撃で始められた太平洋戦争が、緒戦の勝利から形勢逆転へと転じた年であつて、すでに前年六月五日にミッドウェー海戦で敗戦のきざしが見られ、続く八月七日には米軍がガダルカナル島に上陸、半年後の十八年二月九日には同島の日本軍壊滅、やがて六月二十五日には全国の学生を、兵器廠・軍事工場・農村に勤労働員することが法制化され、まもなく九月二十三日には学生の徴兵猶予を停止、十月二十一日には学徒動員が強行されたのである」²。

この時期、田辺元によって行われたこの講義は、何故にそこまで聴講者を集めたのだろうか。

1933 年生まれの子安宣邦は、自ら小学校高学年であつた当時の時代経験を踏まえつつ、次のように解説を与える。

¹ 『京都帝国大学新聞』昭和 18 年 6 月 5 日号。引用は『田辺元全集』第 8 巻（筑摩書房、1964）所収の大島康正「解説」による（472 - 473 頁）。

² 前掲、大島「解説」472 頁。

学生たちを待っているのは死であった。己の近い将来に死をしか見出しえない学生たちにとって、「死生」の題による哲学者田辺の講演は何を意味したか。学生たちが求めていたのは己の死の意味である。田辺の講演はその意味を語ると信じられたのである。……田辺はこの時、学生たちが何を求めて、あるいはどのような問いかけをもってここに集まっているかを十分に知っていたはずである。彼らが求めていたのは、「国家のために死ぬこと」の意義である。たしかに戦時の国民として国に身命を捧げる覚悟はすでにできているはずであった。だから最初、田辺は講演の依頼を、「我々日本国民は今更死生の問題を考へるやうな必要はない」といって断ったのである。だがその覚悟にもかかわらずなお死の意味を聞きたいという彼らの要望を理解して田辺は講演を引き受けたのである。学生たちは「国家のために死ぬこと」の意義を、死を近い将来迎えようとするその時に、あらためて哲学者に問うたのである。田辺はその意義を学生たちに語ることを肯んじたのである。³

学徒動員を目前に控え、「己の近い将来に死しか見出しえない」境遇にあった学生たちは、その死に対する意味の充填を、田辺元に求めた。言い換えれば、あらゆる社会的建前にもかかわらず、彼らは己の死に得心のいく意味を見出し得ていなかったのである。近い将来の死は避け得ないとしても、その死には、「国家のための死」には、いったいどのような意味があり得るのか。学生たちのそのような苦悩を受け止めたからこそ、一度は断った講義を田辺は引き受けたのである。したがって、その講義の場で学生が求め、田辺が与えようとしたものは、死の一般論ではない。国家のために死に往かんとする若者の、他の死とは区別される「人としての死」の何たるかであった。別の表現を用いれば、田辺の言葉に耳を傾ける彼らが抗っていたのは、意味なくただ死ぬこと——「犬死に」することに対してであった。彼らは、自らの死が意味ある死——「人死に」たることを、希求したのである。

ところで、「未婚、子ナシ、三十代以上の女性」を「負け犬」と定義し、大いに物議をかもしてベストセラーとなった酒井順子『負け犬の遠吠え』が世に出たのは、田辺元の講義からちょうど60年後、2003年のことであった⁴。この本がヒットした理由はいろいろ指摘できるだろうが、「負け犬」や「勝ち犬」といった表現が人々の感情を刺激し、反発や共感を呼んだということについては、

³ 子安宣邦『日本ナショナリズムの解読』（白澤社、2007）188 - 189頁。

⁴ 酒井順子『負け犬の遠吠え』（講談社、2003）。

間違いないところであろう。

「負け犬」と同様に、またよく似た語彙と語感とをもって、人々の感情を激しくかき立てる言葉として、先に使った「犬死に」がある。両者はともに、例えば「いや、私は負け犬ではない」「いや、彼は犬死になどではなかった」といった形で人々の反発を呼ぶ。

こうした反発は、何故起きるのだろうか。「負け犬」か「勝ち犬」か、あるいは「犬死に」であったかなかったかが、何故それほど大事なのであろうか。両者の共通点は、「犬」という表面上の比喩にとどまらないとすれば、どこに見出すことができるのだろうか。

そこで以下、手始めに酒井順子の「負け犬」論の検討から取りかかることとする。

1. 酒井順子の「負け犬」論

30代独身女性の人生については別の場で別の人に論じてもらうことにして、ここでは死の問題にテーマを絞って論じたいと思う。とは思うが、まず酒井順子の議論を確認しておきたい。酒井は、「負け犬」の「負け」についてどう語っているのだろうか。

勝ち犬は、家庭という世界において子供という有機物を生産しています。そして負け犬は、経済社会においてお金という無機物を得ている。両者の生産したもの、すなわち「子供」と「お金」を比べた時に、子供の方がよりまっとうで価値の高い生産物とされるから、負け犬は「負け」と判断されるのである。

(中略)

確かにお金をたくさん稼ぐ人は皆から「すごい」と言われて注目されがちであり、お金持ちに憧れる人も多い。けれどお金を稼ぐ人は「すごい」とは言われるけれど、そのお金が宿命的に持っている下品さ故に、「偉い」とはいわれません。……勝ち犬と負け犬は仲が悪いことが知られています。本当は仲が悪いわけではなく単に共通言語を持たないので噛み合わないだけなのですが、その「何だかすれ違ってしまう感じ」も、それぞれが生産しているものが異なるところに、原因があるのでしょうか。つまりは「すごさ」を追い求める世界において生きている負け犬に対して、勝ち犬は「偉さ」が最も崇高な価値となる世界で生きており、この二つの世界は交わる

ところが無い。⁵

また、「負け犬」には決定的な急所があると酒井は言う。

世の中には、相手を完膚なきまでに打ちのめすことのできる「それを言っちゃあおしまいよ」的な罵倒のフレーズが存在します。

(中略)

同じように、三十代以上の未婚女性を簡単に「殺す」ことのできるフレーズが、存在します。たとえどれほど美人でセンスがよくてお金持ちで仕事ができても、こう言われたら言い返すことができないであろうそのフレーズとは、

「あなたは、女として幸せではない」
というもの。⁶

ここで酒井が言うところの「女として幸せではない」とは「モテてない」「結婚できてないし子供も産んでない」ことを指し、恋愛や結婚といった“つがい作り”行為の有無がその判断基準になっていると酒井は読み解く。

では、これらのことを踏まえつつ、人の「犬死に」について考えてみたらどうなるだろうか。「犬死に」をめぐる議論にも、確かに「何だかすれ違ってしまう感じ」が存在する。その噛み合わない理由はどこにあるのだろうか。また仮に、「犬死に」する者は「人として幸せでない」と言えるとしたら、もしくは「人として幸せでない」のが「犬死に」なのだとしたら、その判断基準は何になるのだろうか。

2. 〈勝ち犬の人死に〉と〈負け犬の犬死に〉

以下、酒井の議論の枠組みを意識しつつ、「犬死に」について考えてみたい。

まず、死をいったん〈勝ち犬の死〉と〈負け犬の死〉とに分けてみよう。死に「勝ち負け」がつくとしたら、その分かれ目はどこにあるのだろうか。

ヒントは「犬死に」という比喩的表現にある。「犬死に」とは「(人の目から見て)犬畜生のように何の価値も重要性も持たず、ただ死んだ」ということであり、そこに欠けているのは他との関係における〈意味〉である。だとすれば、そうした〈意味〉の有無が、「犬死に」かそうでないかを分けるのである。死を

⁵ 酒井『負け犬の遠吠え』10-11頁。

⁶ 酒井『負け犬の遠吠え』171-172頁。

どう捉え、どう理解すべきかという問題に向き合わずにはおれないのが人間という存在だとすれば、「勝ち犬」と比喩されるのは自分の死に〈意味〉を見出しうる者であり、反対に「負け犬」とは自分の死に〈意味〉を見出しえない者のことになる。死の〈意味〉とは、具体的には「何故、何のために私は死ぬのか」という問い、また究極的には「死んだらどうなるのか」という問いに対する答えである。それらの問いに共通するのは、「死の向こう側」への問いだということであろう⁷。酒井との類比で言えば、「意味ある死」とは「有機物」である。

「有機物」は「まっとうで価値の高い」ものとされるが故に、「意味ある死」を遂げるのは「勝ち犬」なのであり、そうでないのは「負け犬」なのである。

この二分法に沿って、もう少し「意味ある死」という「有機物」について検討してみよう。「勝ち犬」とは、死の〈意味〉を獲得した者たち、すなわち「何故、何のために私は死ぬのか」「死んだらどうなるのか」といった問いの答えを確信する者たちのことである。とすれば、彼／彼女らは、死を前にして、断末魔の苦痛に恐怖することはあっても、より根底的な部分では「安らか」であり、「人間らしい、意味ある死」つまり「人死に」を迎えることができる。何故なら、生き物のなかで死の〈意味〉に思いをはせるのは人間だけであり、その〈意味〉を見出したということは「人間としての完成」である、と考えることができるからだ。こうして「犬畜生」から脱して「人」となったのが「勝ち犬」である。それに対して、死の〈意味〉を見出せないまま「犬死に」する人々は、犬畜生から人間になれなかった「負け犬」となるのである。再び酒井との類比を持ち出すならば、犬から人間になった「勝ち犬」は「偉い」のである。

しかし現実には、「勝ち犬」にしる「負け犬」にしる、誰も死を経験してはいない。あらゆる生者は「死のこちら側」にいるのであって、「死の向こう側」から死を語ったものはいない⁸。死とはそもそも、経験的にも実証的にも語れないのである。そのような死に対して、「勝ち犬」たちはどこから〈意味〉を持ってくるのか。

歴史的に見て、そうした「死の意味」を生者に与えてきた源泉は、宗教的世界観であった。

「儒教の宗教性」を説く加地伸行は、「宗教とは何かといふことは、裏から見れば宗教といふものが我々にとって何のためにあるか、我々になぜ必要かとい

⁷ 「死の向こう側」という言葉には、死後向かうべき彼岸の世界（あの世）と死後残されるべき此岸の世界（この世）の両側面が含まれる。例えば、「私が死んだらどこへ行くのか」というのは向かうべき彼岸への問いであり、「私が死んだら何が残るのか」というのは残されるべき此岸への問いである。

⁸ 松浪信三郎『死の思索』（岩波新書、1983）1頁。

ふことである」⁹という西谷啓治の解釈を引用しつつ、次のように論じる。

それでは、いつどういうときに宗教を意識し、求め、必要とするのかということになる。もちろん各人各様であろう。しかし、大半の人において宗教が意識に上ってくる大きな機会がある。それは死である。

もっとも死の前に、病や老いもある。その時に宗教を意識する場合も多いが、その過程はともかく、己れの死を前にするとき、多くの人はほとんど確実に宗教を意識する。

よく言われるように、ふだん死は不安であるにすぎないが、それが近いという現実となると恐怖となる。とすれば、その恐怖や不安をとり除くため、死とはなにか、と考えるのが人間である。しかし大半の人間は心弱く、ただうろたえるばかりである。そして行きつくところ、だれかにすがって死の説明を求めるようになる。¹⁰

そして、十分に納得できる「死の説明」に出会ったとき、人々はその説明を信じるようになるのだ、と加地は説く。さらに続けて、どのような「宗教」であっても死に関する問題を取り除いた場合、残るのは倫理道德だけである、「宗教」以外のあらゆる学問・文化は「死まで」は説明しえても「死後」についてはまったく無力である、死後について説明している（あるいは説明できる）ものは唯一、「宗教」だけである、と述べるのである。加地の定義に従えば、「宗教とは死ならびに死後の説明者」¹¹なのであり、死や死後の説明は「宗教」の必要条件となる。

「宗教」が与える死や死後の説明、すなわち超越的な他界観をも含む宗教的世界観を受け入れた者は、その中に自らを位置づけ、そこから自らの死に〈意味〉を見出し、納得する。この意味で、宗教的人間とは「勝ち犬」に他ならない。前近代において、宗教的世界観が普遍性を維持していた時代には、あらゆる死には〈意味〉が与えられていたのである。前近代には基本的に宗教的人間＝「勝ち犬」しかいなかったのであり、別の言い方をすれば、(天国に行くか地獄に行くかという程度の違いはあっても)死に関して「勝ち負け」は問題にならなかった。ときに「負け犬」が存在したとしても、彼／彼女らは「異端者」「異教者」と呼ばれ、人々が暮らす宗教的世界外の存在として扱われた。

⁹ 西谷啓治『宗教とは何か』(創文社、1961) 3頁。

¹⁰ 加地伸行『儒教とは何か』(中公新書、1990) 33頁。

¹¹ 加地『儒教とは何か』33-34頁。また加地伸行『沈黙の宗教—儒教』(筑摩書房、1994) 102頁も参照。

だが、こうした時代は大きな転機を迎える。大木英夫がトレルチを引きつつ「キリスト教的社会有機体」¹²と表現したヨーロッパ中世——キリスト教文化のもと、教会と国家とが聖俗表裏一体となって社会を包摂する——は崩壊し、人々は近代へと投げ出された。

1517年、マルティン＝ルターのいわゆる「95カ条の論題」に始まる宗教改革によって、修道院的な禁欲生活と世俗的な諸事とを区分する、中世の聖俗二元論的な世界観が批判にさらされた。それは、最終的にはマックス＝ヴェーバーが「世俗内的禁欲」と表現した形態へと帰結するものであった。宗教改革においては、中世カトリックの諸々の儀式が持つ「魔術的」もしくは「迷信的」な要素が攻撃にさらされた。いかなるものであれ魔術のにおいのするものは嫌悪するというプロテスタントの姿勢は、たとえば訳の分からないことを繰り返す祈りもまた「呪文」であるとして忌避する態度に帰結した¹³。

教会や聖礼典による救済を完全に廃棄したということ（ルッタートゥムではこれはまだ十分に徹底されていない）こそが、カトリシズムと比較して、無条件に異なる決定的な点だ。世界を呪術から解放するという宗教史上のあの偉大な過程、すなわち、古代ユダヤの預言者ととも始まり、ギリシャの科学的思考と結合しつつ、救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信とし邪悪として排斥したあの呪術からの解放の過程は、ここに完結をみたのだった。（強調原文）¹⁴

こうした攻撃によってプロテスタンティズムは、中世カトリックが人々に対して示してきた魔術的力・超自然的力の威力を否定し、死に〈意味〉を与えてきたカトリシズムの能力を減衰させたのであった。その一方でプロテスタントは、ルターからカルヴァンへという流れの中で教義を次第に尖鋭化させ、神を「永遠の昔から究めがたい決断によって各人の運命を決定し、宇宙のもっとも微細なものにいたるまですでにその処理を終え給うた、人間の理解を絶する超越的存在」¹⁵とした。その決断は絶対普遍であるが故に、受けるべき者にとって喪失不可能な神の恩恵は、拒絶された者にとっては獲得不可能なものとなる。呪術から解放された彼／彼女らは必然的に、誰も救うことのできない運命

¹² 大木英夫『ピューリタン』（中公新書、1968）15-16頁。

¹³ キース＝トマス〔荒木正純訳〕『宗教と魔術の衰退』（上・下、法政大学出版局、1993、原著1971）上巻第三章参照。

¹⁴ マックス＝ヴェーバー〔大塚久雄訳〕『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（岩波文庫、1989、原著1920）157頁。

¹⁵ ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』153-154頁。

に向かって、孤独の道をたどらなければならなくなった。こうして、「個々人のかつて見ない内面的孤独化の感情」（強調原文）¹⁶が、プロテスタントの間に広く蔓延したのである。

聖俗二元論的な中世の世界観は、世俗側の変化によっても変化を促された。中世においてローマ＝カトリック教会の普遍的秩序と適合的に共存していた封建国家は主権国家となり、国家の枠を超える普遍性を持つローマ＝カトリック教会勢力との間に軋轢を生んだ。そこへローマ＝カトリック教会と明確に対立するプロテスタント各派が成立し、それらはウェストファリア条約（1648）に至ってその信仰の拠って立つ地歩を固めた。ウェストファリア体制において、「ローマ＝カトリック教会の体系の中に国家がある」という中世的な構図は、「各国家の領域内にある教会はそれぞれの王権に服する」という構図に変わった。カトリックの「普遍的」秩序は解体され、その代わりに宗教的権威をも兼ね備える新たな国家単位の秩序が登場したのである。教会に王権が服するのではなく、王権に教会が服することになった。君主は世俗的権威と宗教的権威とを兼ね備え、宗教秩序は君主の下で国家単位の編成された。中世であれば、神が王を後見した。近代では、王こそが神を後見するのである。それはまさしく、宗教的世界が普遍性を失って分断され、国家の栄枯盛衰によってその安定を左右される時代であった。人々はもはや「究極の普遍的善なるもの」を考えることはできず、「善なるもの」とは「ただ民族や国家・社会といったそれぞれの特定の環境や状況に限定された相対的なもの」に過ぎないと認識せざるを得ない。人々の「生そのもの」もまた、相対的なその時々の中にも限定されたものであることを認識せざるを得なくなったのである¹⁷。

以上のような一連の変化の後に到来したのが、人々が中世的・宗教的世界から引き剥がされ、（その限りにおいては）「個人」として生きることを要請される新時代——近代であった。

それは、見方によっては前近代の宗教的世界観からの「覚醒」である。小副川幸孝はこれを「神なしの現実」と表現し、社会現象的には「世俗化」を意味するとして、次のようにまとめる。

世俗化は、呪縛的であった宗教からの人間の自己解放の歴史的過程に他ならず、より根源的には、人間の理性的判断の領域において、客観性の名の下で、現象学的に現存在を現存在として認識しようとすることによって、

¹⁶ ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』156頁。

¹⁷ 小副川幸孝「現代キリスト教倫理の基本問題（Ⅱ）」（『九州女学院短期大学学術紀要』第21号、1995）12頁。

あらゆる超越概念を排除し、作業仮設としての神を棄却することを意味している。つまり、政治、経済、諸科学に内在する事実の構造について、もはや宗教的貢献なしに、事柄そのものの現象を解明し、その分析と認識に基づいてあらゆる行為が行われることを意味しているのである。¹⁸

人々は呪術から解放され、合理性への思考が近代の世界観を構成した。しかし一方でそれは、「覚醒」したが故の煩悶と不安をも生んだ。

神なしに生きる現代人は、それぞれの現象を統合する超越を意識的に避けようとすることによって、それぞれの立場と状況によって示される分裂した世俗的価値に従わざるを得なくなり、多かれ少なかれ、不安と分裂病と虚無感に囲まれている状況に置かれ、倫理学はそれに適切な解答を出すことができなくなってしまったのである。人はただ、自然科学が提示する合理性と経済学的功利主義、または人間自身の不確定な快苦の感情を基準にした功利的価値倫理の判断に身を委ねて、その場その場をしのいでいくだけに過ぎなくなっている。そうした中で、結局はいつも、ただ問いだけがあって答えがない、という根源的不安の精神状況が生み出されていったのである。¹⁹

死の問題に引きつけて言い換えれば、近代がもたらしたのは、人々を潤してきた「意味の源泉」が涸れてしまうという事態であった。もちろん、完全に涸れてしまったわけではないが、そこに人々が難なく没入できるほどの水量はもはや望めない。

近代においても宗教的であり続けようとした人、また実際にそうあり続けられた人は、確かにいた。だが、いっぽうで、そうした宗教的世界観をもはや信じ得ない人々も、近代は確実に生み出していった。彼／彼女らが手にした呪術からの解放と合理的思考とは、それだけでは新たな世界観や〈意味〉の供給を意味しはしない。近代に至り、宗教的世界観に代わる合理的世界観を構成しようとする人々にとって、近代的な合理的思考の限界を超えたところにある死は、確実に〈無意味さ〉を増していったのである。

ここで初めて、人々の間に、死に関する「勝ち負け」が生じた。死の無意味

¹⁸ 小副川幸孝「現代キリスト教倫理の基本問題（Ⅲ）—「神の前で、神と共にある、神なし」の倫理学」（『九州女学院短期大学学術紀要』第22号、1996）22頁。

¹⁹ 小副川幸孝「現代キリスト教倫理の基本問題（Ⅱ）」11-12頁。

さに悩むことなく、意味づけられえぬ死を死ぬ〈人死にする勝ち犬〉と、死の無意味さに悩み、煩悶しつつ、意味づけられえぬ死を死ぬ〈犬死にする負け犬〉への二分化である。一見して明らかなように、前近代的・宗教的世界観から「覚醒」した者ほど「負け犬」である。近代人であろうとすれば、人はいったん〈犬死にすべき負け犬〉にならざるを得ないという関係が、そこには見出せる。近代において追求される科学的合理性は、確かに人々が憧れるものであり、はじめに引いた酒井の表現との類比で表現すれば「すごい」。しかし、死に〈意味〉を見出す「偉さ」と、死の〈無意味さ〉に煩悶する「すごさ」とが対比されたとき、幸福主義的観点からすればその勝敗は明らかである（「あなたは、人として幸せではない」）。

つまるところ、「犬死に」とはすぐれて近代的な問題なのである。近代に生きる私たちは、近代人であればあるほど、かえって「負け犬」として「犬死に」する可能性の高い存在として生きねばならない。

3. 死の隠蔽とネイションの台頭

意味づけられえぬ死としての「犬死に」とは近代になって登場してきた問題であり、近代的であろうとすればするほどかえってその問題の切実さは増す。

とは言うものの、近代人が死の〈無意味さ〉になすすべなく振り回され、ただ悩み続けてきたとは言えない。近代にあって人々は、死に対して様々な対処を取ってきた。

その一つが、死そのものを隠蔽しようとするやり方である。

人間の死に関して言えば、死を隔離し、死を特殊な領域へと変えてしまうことで死そのものを隠蔽しようとする傾向は、前世紀以来ほとんど衰えず、むしろ強まっていると見てよい。……死を待つばかりの人や死一般に対して今日のわれわれが抱く防衛的な傾向と嫌悪感は、おそらく、ヴィクトリア朝期の性の世界を取り囲んでいた同様な傾向、同様な感情と比べ合わせることができると思われる。現在では、限定されたものとはいえ、性生活に関しては著しく緩和された。……ところが、死に関しては、抑圧と嫌悪感はむしろいっそう強まっているのである。死の実態を暴露することへの抵抗、死に対してもっと緊張を解いた関係を持つようとする動きへの抵抗は、性の領域における暴露と緊張緩和への抵抗よりも、明らかに大きい。²⁰

²⁰ ノルベルト＝エリアス〔中居実訳〕『死にゆく者の孤独』（法政大学出版局、

このように述べるノルベルト＝エリアスは、我々の社会が比較的安全となり、生活上のさまざまな危険、なかでも死の危険を前もって知ることができるようになったこと、それに対応して平均寿命がより長くなったことを指摘する。臨終や死体を直接目にすることは日常ではなくなり、普通に暮らしているかぎり、死は容易に忘れ去ることができるのだ²¹。忘れている限りは、死に関する「勝ち負け」は棚上げにされ、近代人が抱える〈負け犬の犬死に〉という問題が表面化することはない。

むろん、この対処方針には構造的な欠陥がある。死の直前まで死を隠蔽されるが故に、実際に死にゆく時になってはじめて人は、問題が単に先送りされてきたただけであったことに気付くのである。けれどもその時、死にゆく人の姿は、周りの生者たちがすがろうとしている幻想、すなわち「自己の死という考えが侵入するのを防ぐべく築き上げられた、不死という幻想」²²を揺さぶってしまう。そのため、彼／彼女は生者たちから遠ざけられ、必要な支えを得られず、孤独に陥ってしまう。そこで人々が最終的に支えとするのは、多くの場合、従来の宗教的世界観である。加地伸行的な定義によるこうした「宗教」が、近代においてもなお存在感を保持しているのは、依然としてそれ以外の手段によっては死にゆく人の「死」を説明するのが困難であるからだ。

ところで、このように何とかして死を隠蔽しようとする近代社会においても、安全が剥奪され、隠蔽しきれない死が生者の前に露わになる場面は確実にある。なかでも特に、近代人の死生観に無視できない影響を与えているのが、戦争である。

戦争そのものは前近代からあったが、主権を有する国家が戦争の主体となる点に近代戦争の特徴がある。戦争や戦場での虐殺は国家的に承認され、「組織化された大量死」²³を人々は目の当たりにした。目をそむけようもなく生と死とが隣り合わせる戦争体験は、宗教的には「覚醒」し、日常生活の上ではほとんど死に直面することのない近代人に、否応なく死を問題とさせた。そこで人々は、自らの戦争体験に、また国家によって承認された「組織化された大量死」に、新たな〈意味〉を付与しようと試みた。

そうした試みの中で最も成功したのが、ネイションに基づく〈意味〉の付与

1990、原著 1982) 66－67 頁。

²¹ エリアス『死にゆく者の孤独』12－13 頁。

²² エリアス『死にゆく者の孤独』15－16 頁。

²³ ジョージ＝L＝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、原著 1990）9 頁。

であろう。

近代におけるネイションとは、主権国家と結びついて成り立つべき人々の集団である。主権国家は境界線を接してモザイク状にひしめき合い、境界線内のすべての事柄について管轄するものとされ、そこに暮らす特定の人々が「国民＝ネイション」として囲い込まれた。こうして成立した国民国家群は地球上を覆いつくし、国家によって管轄されない事柄や決定権力の及ばない領域はなくなるというのが、近代の世界観であった。近代人は誰しも特定のネイションに属し、同じネイションに属する人々の運命に特別の関心を寄せることが一般的になった²⁴。国家間で戦われる近代戦争を通じて生み出される死者についても、近代人はもっぱら同じネイションに属する死者に特別の関心を寄せ、その反面、境界線の外側に斃れている死者には関心を失っていった。

近代的にもっとも成功した死への〈意味〉付与は、このネイションに基づいてなされた。

彼らは大義のために自らの命を賭したのである。国民が真実かつ正当な記憶として採用したのは、戦争を拒否する復員兵ではなく、戦争に肯定的な要素を見出す復員兵の記憶であった。つまるところ、戦争とは国民的栄光と国益のために遂行されたのである。戦時中、そしてとりわけ戦後には、国民国家の最高権力者たちが戦死者の埋葬と戦争記念事業を請け負った。慰藉の機能は、個人的レベルにも公的レベルにも等しく作用した。だが記念されたのは、戦争の恐怖ではなく栄光であり、悲劇ではなく意義である。国民のイメージと変わらぬ魅力を重視する者が神話を創作する役割を果たし、戦死から痛みを取り除いて、戦闘と犠牲の意義を強調した。戦死者の祝典や、戦争から生まれた文学作品が、彼らを支援した。本来は忌わしいはずの過去を受け容れやすくすることが意図されたが、痛みを癒すためのみならず、何よりも国民の正当化こそが重要であった。戦争は国民の名において遂行されたからである。²⁵

ジョージ＝モッセはナショナリズムを「市民宗教」と呼ぶが、確かにネイションは、前近代の宗教的世界観に代わって、近代戦争が生み出した死に〈意味〉を与えた。「国民的栄光と国益のため」という説明を受け入れた者は、死を国民化し、「勝ち犬」となって「人死に」することが可能になる。ネイションが栄光に包まれて永続するものである限り、その礎としての国民の死もまた〈意味〉

²⁴ 杉田敦『境界線の政治学』（岩波書店、2005）vi-vii頁参照。

²⁵ モッセ『英霊』12頁。

あるものであり続ける²⁶。こうしてネイションは、近代戦争を媒介にして、近代人たちに死の〈意味〉を供給する新たな源泉となったのである。

4. 田辺元の「死生」講義

ここで、冒頭で取り上げた田辺元の「死生」講義に立ち返ってみよう。昭和18年という時点で田辺は、学生が迎えんとしている死に、いかにして〈意味〉を付与したのだろうか。

この講義で田辺は、生死の問題を考える態度として三つの立場を考える。第一の立場は自然観的（自然主義的・自然学的）態度である。生も死も我々の意思とは関係なく起こるものであり、我々が妨げることはできない自然に属すると見なされる。第二の立場は人間存在（自覚存在・人間学）の立場から生死を考えようとする態度である。これは、人間として生きている以上、生死から離れることはできないのだから、これを却って積極的に問題として引き受け考えようとするものである（典型例として田辺は、ハイデガーの思想を挙げている）。ただ、田辺によれば、これらの態度における死の思想はいずれも抽象的・観念的たるそしりを免れることはできず、死の恐怖の解消・死の解放につながるかは疑問であるとされる。

そこで登場するのが、第三の立場——実践的立場である。田辺はこの立場を説明して、「それは死を観念化することではなく、実際に我々が死ぬことである」²⁷と述べる。田辺は「決死」という概念を用い、将来いつかは死ぬという観念的覚悟ではなく、死が可能としてではなく必然として起こることを見抜き、しかもなお敢えてそれをなすことを言うのだとする。別の表現を用いれば、我々の生を死中に投じることによって、死を我々の側に抱き取り、死生の超越を実践するのである。

この第三の立場における実践とは、「そのために生を捧げるべきもの、そのために死すべきものをもつといふこと」²⁸である。それが即ち、田辺においては「国」であった。この国は、個々の特殊性を超えて神を実現するものとされ、

²⁶ この場合、「ネイションの礎としての死」とは、死後残されるべき此岸への問いに対する説明となろう。そのいっぽう、死後向かうべき彼岸への問いに対する説明には、従来の宗教的説明が流用されることが多い。ヨーロッパで流用されたのはキリスト教であり（モッセ『英霊』第五章参照）、近代日本（靖国神社）であればそこに動員されたのは神道であった。

²⁷ 田辺元「死生」（『田辺元全集』第8巻所収の大島康正による講演筆記）256頁。

²⁸ 田辺「死生」259頁。

神・国・人間の三者が「三一的統一」をなして結びつくのである。

今日おかれてある国家の危急といふ時は、もはや平常時の如く我々は国と自己とに隔りをおくことは許されない。もはや国と自己とはくつついてゐる。国と自己とが合一するといふのは、国と人とが二にして一なる如く神を媒介にして統一される時で、そこに神が実現されるのである。かく考へると、国と人とそれから神の三者は交互的な動的媒介関係を成立せしめてゐる。国と人とが隔てをおくわけにゆかぬやうな今日の状態では、人が国のために身を捧げるのは必然的であつて、そこには人と国の媒介である神が入ってきてゐる。国に直接に結びつき、国に身を捧げるのは、神性が実現され、神の啓示ありとせねばならぬ。国に身を捧げた人々を神に祀ることが、これによつて理解されるであらう。平常の時は国と人とに隔りを置き、国の行き方に懸念をもつこともあらうが、危急の時には国と人とは一であつて、国民は必然的に国に身を捧げる。国に距離を置くことは同時に自己自身の破滅を意味する。国が亡びた時、自己の保全といふことはない。このやうにして国と人とびつたり一致した境地に立つと、国も人も神の絶対性を実現してゐる。この立場では、自己が生き死ぬるのではなく、神、絶対によつて死なしめられ且つ生かしめられるのである。故に我々は国と隔りをおくことは許されない。直ちに国に身を捧げるのである。²⁹

かくして、田辺において「国」は自己を捧げる先として位置づけられ、「国と人とが二にして一なる如く神を媒介にして統一される」ことによつて、モッセが言うところの「国民の正当化」は達成された。ここで、「民族的特殊社会の共同性・社会性を『種』、個人の個別性を『個』、『種』『個』を止揚・綜合する普遍的統体を『類』と規定する」田辺元の弁証法的論理——「種の論理」は、「類」としての国家を「在るべき国家」ではなく「現に在る国家」に見出し、それを至上の存在形態を示す無謬の存在として絶対化するに至っている³⁰。

この時点で田辺が語った「哲学」とは、日本民族と日本人と日本国家とに限定された体系であり、越え得ない国境に囲まれた（国民）国家によつて完結するナショナリズム以外の何物でもなかった。要するに、民族と個人との対立を

²⁹ 田辺「死生」260頁。

³⁰ 田辺元のこうした「種の論理」については、伊藤益『愛と死の哲学——田辺元——』（北樹出版、2005）第一章を参照した。なお、田辺元の「種の論理」関係論文は、筑摩書房版『田辺元全集』第6巻（1963）・第7巻（同）に収録されている。

止揚した先に立ち上がってくる（と措定される）現実の国家によって、死に往く者は死の〈意味〉を与えられるとされたのである。

だが、（国民）国家の無謬性を前提とするこうした説明体系は、敗戦によって挫折を余儀なくされる。そこでは何が起きるのか、次に見ていくことにしよう。

5. 「負け戦」の「負け犬」の「犬死に」

人々はどのように近代戦争に直面したのか、またそれがいかなる政治的帰結をもたらしたのか。第一次世界大戦前後のヨーロッパを主な対象として、そうしたテーマに取り組んだジョージ＝モッセは、第一次大戦後に広がった英霊祭祀・戦没者崇拝に言及したあと、ドイツにおけるその衰退について次のように述べる。

ドイツは第一次大戦後と第三帝国期に、そうした祭祀の最盛期を経験した。……一九四五年、ドイツは再び敗北した。今度こそ、完膚無きまでの完全な敗北であった。つまり、「戦場では敗れなかった」軍隊による「七首伝説」は生じ得なかったのである。戦争を開始してドイツを廃墟にした連中は面目を失った。……戦争はもはや、第一次大戦後の状況のごとき、政治の継続手段ではなくなった。当時、政治的右翼の側に立つ多くの者が、戦争は終結したが勝利の機会が残っていると信じた。だが、第二次大戦が終わった後、平和への渴望はほぼ万人のものであった。³¹

戦争に直面した近代人は、確かにネイションを通じて死の〈意味〉を獲得し、「勝ち犬の人死に」を可能にした。だがそれは、戦争に「栄光」や「意義」という肯定的要素が見出される限りにおいてのことであった。第一次大戦においてドイツは確かに敗北したが、いくらかの「勝利の要素」は残存し、それによって人々は戦争に「栄光」や「意義」を見出し、死に〈意味〉を与えることができた。ところが、第二次大戦はドイツにとって、そのような余地も残さない完敗であった。死の〈意味〉の源泉としてのネイションが前提としていた「戦争の大義」と「勝利」とのどちらをも、「完膚無きまでの完全な敗北」はネイションから取り上げた。それ故、ネイションと死との関係は大いに悪化した。ネ

³¹ モッセ『英霊』215頁。なお、モッセの言う「七首伝説」とは、「本来は負けていなかったのだが、背後から七首を突きつけられるような裏切りに遭ったために、形の上では負けとなったただけだ」といった類の、敗北を正当化する言説を指す。

イシオンによって大量死を超越することは難しくなり、死への恐怖が再び人を捉えた。死者は、顕彰ではなく、哀悼の対象となったのである。

戦争における死は、かつて祖国のための栄光ある犠牲と見なされたが、今では戦時の残虐行為による全ての被害者の中に包摂されたと言えよう。³²

荘厳さや崇高さの愛好が第一次世界大戦後の戦没者崇拝を支えたが、概して第二次世界大戦後には見られなくなった。戦没者祭祀は国民国家の崇拝において、さほど重要なものではなくなった。実際、ナショナリズムと戦争のシンボルとの密接な関係は、今ではある種の嫌悪をもって遇された。³³

第二次世界大戦後、戦争の当事者となった者たちから「勝利」そのものの可能性を奪うと目された核戦争の恐怖は、安全への不安と死への恐怖とを、地球規模でさらに広く人々に植えつけていった。こうした脅威に直面した人々は、当初は「目の前の危機」の克服に大きな関心を寄せたものの、次第に感情を鈍磨させ、日々の営みに専念することで不安を昇華させた。力の均衡下で生きることを余儀なくされた人々の間には、無力感があまねく広がった。こうした感覚鈍磨によって国民は、ますます戦争の栄光に対して冷淡になった。モッセが要約する、第二次大戦後の人々のこのような行動は、もはや隠蔽しようのない死からそれでもなお目をそむけて「なかったこと」にしようとする営みに他ならない。それは死に対する意味づけの放棄であり、ネイションから切り離された死は、引き取り手のないままに投げ出された。モッセによれば、「こうした変化の最終的な帰結をもっとも明瞭に示す事例」は、ワシントンのベトナム戦争記念碑である。愛国的な刻銘の代わりに死者の名簿が刻まれているこの碑は、その戦争で斃れた者のモニュメントに留まらず、「敗北から勝利の要素を剥奪することで、仮死状態であるにせよ、戦争体験神話が死んだことの警告記念碑としても存するのである」³⁴。

³² モッセ『英霊』223頁。

³³ モッセ『英霊』226頁。

³⁴ モッセ『英霊』227-228頁。

むろん、この記念碑がアメリカのすべてを表しているわけではない。藤原帰一は、アメリカ社会がベトナム戦争の敗北を「乗り越えていく」過程を、次のように簡潔にまとめている。アメリカ人は、第二次世界大戦の勝利を想起するという手段をとって、ベトナムの敗戦を「克服」しようとしたのである。

敗戦は、アメリカを汚し、その団結を壊す経験だった。それだけに、ベ

確認しておこう。そもそも近代において人々は、死に〈意味〉を与えてきた宗教的世界観から「覚醒」することによって、前近代の人々よりも死の〈意味〉について悩むべく運命づけられている。近代人は、まずは死そのものを隠蔽し、隔離して、可能な限り関わりを持たないようにすることで、この運命に対処しようとする。隔離されるが故に、死にゆく者は孤独であり、死の〈意味〉を得ようにも生者からの支えは得られない。多くの場合、彼／彼女らの支えになるのは、けっきょくは宗教的世界観である。いっぽう、そうした対処では隠蔽しきれない死が生者の前に露わになってしまう近代戦争の局面では、宗教的世界観に代わるナショナルな世界観によって、それらの死が意味づけられる。彼／彼女らはそれぞれに属するネイションの下で、「国民的栄光と国益」という「大義」のために命を投げ出し、栄光の礎となったとされるのである。だが、こうしたナショナルな世界観には、その無謬性につながる勝利の要素がいささかなりとも含まれていなければならぬ。戦争での完膚なきまでの敗北、あるいは核戦争のごとき勝者なき戦争の現実的可能性は、死の〈意味〉を供給するネイションの能力を損ない、〈意味〉そのものの喪失を伴った死への恐怖を人々の間に撒き散らした。近代人は再び「負け犬」と化し、「犬死に」をめぐって悩む羽目に陥ったのである。

6. 「負け犬」の選択

我々はいま、それなりの長さを持つ近代の歴史を、振り返ることができる地点に立っている。そこから読み取れるのは、近代の到来とともに突きつけられた死のアポリアに、我々は依然として悩み続けているということであろう。近

トナム戦争の傷が癒えることが、アメリカの再生には不可欠の条件になる。戦争への疑いを乗り越え、正しい戦争という意味づけを回復すれば、社会への信頼も国民という共同性も回復し、個人の生きがいも取り戻される。朝鮮戦争やベトナム戦争では戦争の正義が怪しまれたが、第二次大戦の正義を疑うアメリカ人は少ない。アメリカ社会にとって、正しい戦争とは自己愛の回復であり、癒しに他ならなかった。

その自己愛の回復が、スピルバーグにおける『プライベート・ライアン』であり、レーガン政権のアメリカであり、冷戦終結を自由世界の勝利として祝うアメリカであった。冷戦が終わっただけに、もはや大規模な戦争を想定する必要が少なくなっただけに、正しい戦争という神話を疑わせる事件も、もはや起こりそうにない。正義のための戦争という通念が定着し、原爆投下さえ正当化する背後には、戦勝に支えられた自己愛とナショナリズムがあった。

(『戦争を記憶する 広島・ホロコーストと現在』講談社現代新書、2001、100-101頁)

代に生きている限り、我々はやはり、基本的には「負け犬」なのである。「意味づけられ得ぬ死」という難問が、人々の目の前に再び立ちはだかっている。

この期に及んで、我々は死に対してどう向き合えばいいのだろうか。

エリアス流に死そのものを隠蔽して問題を棚上げにする試みは依然として健在であるし、「仮死状態」のネイションを蘇生させようとする試みもまた絶えてはいない。伝統的な宗教的世界観も失われてはいない。だが今や、そのどれもが、かつてのようには人々を惹きつけることはない。

前近代的な宗教的世界観に立ち戻るという選択肢はある。しかし、中世ヨーロッパのキリスト教的世界観が、ヨーロッパという境界線内のみ適用され、その外部に対する無知と無関心とによって成り立っていたことを、我々は既に知っている。宗教的世界観に没入しようとしても、すぐ隣にはその世界観を共有しない人がいるという現実、宗教的世界観にかつてのような普遍性と説得力とを持たせない。例え少数でも、いやむしろ少数であればこそ、普遍的多数派の世界観に頑として異議を唱える者がいれば、その影響は人々に無意識的に作用して、従来何の疑問も持たれていなかった世界観は動揺する³⁵。そのような影響を排除すべく、世界観を共有しない隣人など眼中にない宗教的世界観を仮に成立させたとしても、そんなものに基づく暴走がいかなる帰結をもたらすかについて、今や我々はよく知っているはずである。

エリアスが指摘したような、死そのものを隠蔽するというやり方は、もっとも近代的でスマートな選択肢であろう。しかし、これは結局のところ、問題の先送り以外の何物でもない。医療は発達し、社会の安全性は増し、平均寿命は延び、死は確かに先へ先へと延ばされている。とは言え、やはり人は死ぬのである。考えることを先送りにし、目をそむけてやり過ぎそうとした結果、人々は死の直前になって、それぞれに独り途方に暮れるのである³⁶。

もう一つの近代的な選択肢として、ネイションという単位から死を意味づけるというやり方がある。近代の国家間戦争が生み出した「組織化された大量死」をモデルとして、国民単位で死をくくるのである。我々は、栄光と勝利とに彩られたこの国に生まれ、死んではこの国の礎となる。このやり方は、連続する

³⁵ 少数派が行使するこうした影響力については、小坂井敏晶『民族という虚構』（東京大学出版会、2002）180-188頁参照。

³⁶ 例えばホスピスケア・ターミナルケアなどが、こうした人々にとっては切実なものとなる。多くの場合、こうしたケアには宗教者が関わっている。ただし、そこへ至るまでの「死への準備教育（death education）」については、あらゆる人々に切実なものとして意識されるまでには至っていないというのが現状であろう（アルフォンス＝デーケン『死とどう向き合うか』NHK出版、1996、参照）。

国家間戦争によって国家間の境界線が強化され、空間と人間集団との分断が進み、国境内の同質化と国境外への無関心が広がるにつれて、人々の間に一定の説得力と普遍性とを獲得していった。その意味で、近代においてナショナルな世界観は宗教的世界観の代替となって、死に〈意味〉を与え得たのである。しかしこれもまた、完膚なき敗北によってネイションがその栄光を失ったとき、〈意味〉の供給能力は破壊されてしまうことが既に明らかになっている。廢墟の中に残存する勝利の欠片をかき集め、敗北のショックで「仮死状態」になったネイションを蘇生させようという試みはこれからも続けられるであろう（「次こそ勝利を！」）。だが、敗北によって打ちのめされる可能性、あるいは勝者なき戦争の現実的な可能性を知りつつ、我々は果たしてどこまでネイションに没入していただけるだろうか。また、戦後日本が「忘れられた戦死者」を想起しようとした際に巻き起こった、内外からの数多くの異議申し立てから知れるように、ナショナルな世界観は国境線の内外に多くの死者を取り残したままにしている³⁷。そのことを知りつつ、それでもネイションに没入しようとする態度は、果たしてどこまで有効なのであるだろうか。

結局のところ、以上のどの選択肢にも頼れない人が多くいても仕方ないというのが、検討の末の妥当な落としどころになるのではないか。宗教的世界やナショナルな世界に没入し、そこから〈意味〉を手に入れた「勝ち犬」は、人間らしく「人死に」をしていく。いまそうした人々をわざわざ「負け」の泥沼に引きずり込む必要はないだろう。問題は、そのどちらの世界観も信じられず、空しく「犬死に」していくほかない「負け犬」のほうである（死を隠蔽して過ごしてきた人の中にも、死の間際になって「負け犬」陣営に加わる人が多いと思われる）。「負け犬」は一体、どうすればいいのか。

ここでもう一度、酒井順子を参照してみたい。はじめに引用した、「勝ち犬」と「負け犬」との仲の悪さ・噛み合わなさを指摘したくだりのあと、酒井はこう書くのである。

この勝負、どちらかが折れないと永遠に決着がつかないであろうし、それはあまり良いことではないのではないかと考え、私共負け犬はこの度、負けを認めることにいたしました（そんなもの勝手に認めるな、という方もいらっしゃると思いますが、ご容赦下さい）。³⁸

³⁷ 戦後日本における、戦死者の想起をめぐる葛藤については、赤澤史朗「戦後日本における戦没者の『慰霊』と追悼」（『立命館大学人文科学研究紀要』第82号、2003）参照。

³⁸ 酒井『負け犬の遠吠え』11頁。

宗教的世界観やナショナルな世界観に、「犬死に」を「人死に」に転換する機能があることは既に明らかになった。「勝ち犬」になりたければ、そちらへ没入する方針で生きていけばいいのである。その道を取らないとすれば、同様の機能を持つ手段は今のところ見当たらない。そうであるならば、残された選択肢は「負け」を認めてしまうことくらいではないか。

そもそも、死に関する限り、「負け犬」は自分の「負け」を認める認めないという以前に自覚していないことが多い。例えば、戦後日本における「先の大戦」の戦死者をめぐって、「お前たちは、彼らが犬死にだったと言うのか？」という問いが、ナショナリストからその批判者に向けて投げかけられることがある。それに対して、躊躇なく断固として「犬死にだった」と答えることができる人が、それほどいるとは思えない。最終的にそう答えるとしても、その間にたじろぎや戸惑いが胸をよぎるのが普通ではないか。そのような感情が生じるのは何故かといえ、彼／彼女らのようなナショナリストの「勝ち犬」ぶりに、「負け犬」としてどこか惹かれるところがあるからだ。戦死者に対して「犬死に」という言葉を使いながらも、自分自身は〈意味〉のある「人死に」をしたいと思っているのである。「人間は死ねばゴミになる」とうそぶくのは簡単だが、そう言い放って平然と死に向きあえる人は、そうそういるものではないだろう³⁹。

もう一つ例を挙げよう。大澤真幸は、9.11同時多発テロと、それに対するアメリカの「新しい戦争」との類似を指摘した上で次のように述べる。

根本的に重要なことは、テロリストの攻撃とアメリカの態度との間のこうした無意識の類似は、アメリカ自身に即した内的な理由を根拠にして作り出されているということを見抜くことである。アメリカは、そしてまたその同盟者は、テロリストのある側面に、心ならずも惹かれてしまっているのだ。アメリカと、その同盟者は、テロリストに、いわば、思わず憧れてしまっているのである。テロリストのどの側面が、アメリカを惹きつけているのか？ 自ら乗っ取った飛行機を操縦して、ビルへと突っ込んでいったということは、テロリストが自ら（と他者）の生命を賭すだけの崇高な大義をもっているということ、自らがそのために死ぬことができる超越的な理念と使命をもっているということである。アメリカ人が、そしてその

³⁹ この有名な言葉を遺した伊藤栄樹にしても、そのようなニヒルな心境でいたわけでは決してない。この言葉は本来、もう少し複雑な機微に触れたものである（詳しくは、『人は死ねばゴミになる』小学館文庫、1998、原著1988、参照）。

立場に同一化する世界中の人々が、それと自覚することなく惹かれているのは、テロリストのこうした側面である。⁴⁰

テロリストに惹かれるこうした人々が自らの「負け」を認めることはない。だから、その「負け犬」根性はねじれた形で露出する。

アメリカ人のテロリストへの無意識の憧憬は、たとえば、テロの犠牲者に対する彼らの態度の中に探り当てることができる。今回のテロによって、世界貿易センター（WTC）ビルでは、何千人もの人が死んだ。その数多の犠牲者の中で、救助活動中に二次災害で死亡した消防士に特権的な地位が与えられている。彼らが称えられるべきであることは当然であろう。が、しかし、彼らの英雄化は、過剰ではないか。消防士たちがかくも賞賛されるのは、彼らが「殉死」したから、つまり彼らもまた、テロリストと同様に自身の死と交換しうるほどの崇高な使命をもっていたことになるからである。つまり数千人もの犠牲者の中で、ただ彼らのみが、この点で、テロリストに拮抗することができるのである。消防士たちへの、いくぶん常軌を逸しているかのように見える称賛には、アメリカ人が一瞬テロリストたちに抱いてしまった劣等感が裏返し形で表現されているのではないだろうか？⁴¹

これまで議論してきたことを踏まえれば、テロリストが「勝ち犬」であることは明らかである（念のために確認しておくが、そのことはテロリストの行為が正しいとか賞賛に値するとかということとは無関係である）。彼らの死には、「アメリカと、その同盟者」をたじろがせ、思わず知らず「負け犬」根性を発揮させるほど、〈意味〉が満ち満ちていたのである。殉職消防士に対する過剰な英雄化は、死の〈意味〉をめぐる彼らと「勝ち負け」を争おうとする、人々の「負け犬」根性の表れなのである。

この「勝負」は、果たして決着がつくのだろうか。仮に決着がつくにしても、またつかないにしても——つまり「我々こそ勝ち犬だ」と信じられるにしても、信じられないにしても——、それはどちらにしろ不毛なのではないのだろうか。

このような観点から死の「勝ち負け」を見直したとき、「私共負け犬はこの度、負けを認めることにいたしました」という酒井の言葉は、重みを増してくる。

⁴⁰ 大澤真幸「文明の外的かつ内的な衝突」（藤原帰一編『テロ後 世界はどう変わったか』岩波新書、2002、所収）163頁。

⁴¹ 大澤「文明の外的かつ内的な衝突」163-164頁。

我々は救いがたく「負け犬」なのであり、「勝ち犬」になろうとしてもそう簡単にはなれない運命なのだ。酒井のように潔く「負け」を認めることで、とりあえずは「勝ち犬」と勝ち負けを争うという不毛から一步身を引いて、頭を冷やすことができるのではないか。

7. 「負け犬」の可能性

宗教的世界観やナショナルな世界観に受け入れきれない近代人は、〈意味〉なき死を死ぬほかない〈犬死にすべき負け犬〉である。今のところ、この結論を我々は受け入れるほかないのではないだろうか。こう考えてみれば、宗教的世界観が近代においても決してその魅力を失わず、時として「宗教ブーム」さえ起こる理由はもはや明らかであろう。また、エリック＝ホブズボウムに「今やネイションとナショナリズムの周りをミネルヴァのフクロウが旋回しつつある」⁴²と評されつつも、依然としてナショナリズムが妖しい魅力を振りまき、21世紀の今なお人々を誘惑し続ける理由がまさしくここにあるということも、また理解できる。

我々は、この結論に絶望するしかないのだろうか。それが嫌なら、宗教家かナショナリストにでもなるしかないのだろうか。

そうではないだろう。

「この度、負けを認めることにいたしました」と書くとき、酒井は絶望してそう書いているわけではない。そうではなくて、「勝ち犬か負け犬か」という議論の不毛さを超えて、「負け犬」自身の来歴・実態・未来を見つめなおしてみようというのである。

振り返ってみれば、死の〈意味〉を見失い、あるいは剥奪されて、「負け犬」として「犬死に」していった我々の先達は数え切れない。彼／彼女らは何を考え、どう生きたのか。そこから我々は何を受け取ることができるのか。避けようもなく「負け犬」であるのなら、「負け犬」の先達が築き上げてきた歴史に目を向けてみてもいいのではないか。それは、いま現に「負け犬」である人々に対する意義しか持たない営みでは決してない。それは、今は宗教やネイションに没入して「勝ち犬」であるはずの人々が、いつか敗れて「負け犬」陣営に悄然として身を寄せてきたときに備えてのものでもある⁴³。近代における「負け

⁴² E. J. ホブズボーム〔浜林正夫・嶋田耕也・庄司信訳〕『ナショナリズムの歴史と現在』（大月書店、2001、原著初版1990、ただし翻訳底本は1992の第2版）247頁。

⁴³ 「負け」の自覚のない「負け犬」は、そうした準備の必要性の自覚もない。

犬」、これは、これまで十分な議論が尽くされてはこなかった課題なのである。

そうした者たちは、かつて周囲の「援助」によってオウム真理教を脱退した元信者の中に、再び教団に戻る者が出てくる理由は理解できないし、ナショナリズムが人々をとらえて離さず、いっこうに「克服」されない理由も理解できない。

第2章 近代的「死の分析」の限界点とナショナルリズム

はじめに

本章の目的は、マルティン＝ハイデガー・森岡正博という二人の「死」の思索を手がかりに、近代において「死」がどこでどのように扱われてきたかという問題を検討することにある。

前章において筆者は、近代における〈犬死にすべき負け犬〉とでも表現すべき人々について論じた。〈犬死にすべき負け犬〉とは、「意味なき死＝犬死に」を死ぬほかない人々のことである。ここで言う「死の意味」とは、(1) 死んだらどこへ行くのか（向かうべき彼岸への問い）(2) 死んで何を残すのか（残されるべき此岸への問い）という両側面を有する。そうした「死の向こう側」への問いの答えを確信する者たちは「人間らしい、意味ある死＝人死に」を死ぬ「勝ち犬」になることができる。だが、そのような「死の意味」を見出せないまま「犬死に」する人々は、犬畜生から人間になれなかった「負け犬」となる。前近代であれば宗教が死の意味の源泉となったが、その源泉が近代の世俗化によって枯れてしまう事態が生じ、近代的合理的思考の限界を超えたところにある死は、確実に無意味さを増していったのである。

そのような歴史的条件下で、近代における「死」を深く思索した人物として、「20世紀最大の哲学者」と称されるマルティン＝ハイデガーを挙げることができるだろう。その主著『存在と時間』においてハイデガーが追究したのは「存在への問い」であり、死の分析はその営みの一部に過ぎない。にもかかわらずその分析は、近代における「死の思索」に今も多大な影響を与え続けている。

その後、ハイデガーの分析を踏まえつつ、様々な人々が「死」について思索し、多くのことを書いてきた。その様はまさに汗牛充棟の感がある。その中で、ハイデガーを「批判」しつつ、「私の死」について思索する論者として、森岡正博を本章では取り上げたい。森岡が構築した「無痛文明論」における「死の分析」は、ハイデガーを踏まえつつ、「批判」しつつ、21世紀に突入した現代における「私の死」を構想しようとするものである。本稿は、ハイデガーと森岡正博との絡み合う思索を導きとし、〈犬死にすべき負け犬〉を近代思想史上に位置づけながら、「近代における死」への展望を探ろうとする試みである。

I 近代的「死の分析」の限界点

——森岡正博のハイデガー「批判」を手がかりに

1. ハイデガーにおける「死の分析」と森岡正博の「批判」

(1) ハイデガーにおける「死の分析」——『存在と時間』第2編第1章

『存在と時間』における「死」への言及は、第2編第1章「現存在の可能的な全体存在と、死へ臨む存在」において集中的に見られる。もとより、筆者が本稿で意図しているのは、西洋哲学史の伝統の上にハイデガー哲学の全体を明らかにしようなどということではない。そのようなことは筆者の能力を超える。ここで筆者が試みるのは、「死」がどのように分析されているかという点に絞って、『存在と時間』におけるハイデガーの議論を概観することにとどまる。

ハイデガーはまず、現存在の全体存在を把握することの困難について述べる。

現存在の根本的構成の本質には、常住の未完結性が含まれている¹（傍点原文、以下同じ）

現存在は、未済分のない全体としてはそもそも存在さえし得ない。言い換えれば、現存在は、いつもすでに、（存在するかぎりは回収し得ていない）おのれの終末に臨んで存在しているのである。

そして、「われわれは、現存在にその全たさにおいて接する可能性を、本当に汲みつくしてしまったのであろうか」²と問うハイデガーは、まず「他者の死」についての経験を問題にする。

現存在が死において全たさに到達することは、とりもなおさず、現の存在を喪失することである。現存在はもはや現に存在しないことへ移行することによって、かえってその移行をみずから経験して、それを経験されたものとして理解するという可能性からは、取りはずされてしまう。このようなことは、それぞれの現存在がおのれ自身についておこなおうとするかぎり、望めないことであるにしても、ほかの人びとの死は、それだけいっそう深刻に経験されるのではあるまいか。そうだとすると、われわれは現

¹ マルティン＝ハイデッガー〔細谷貞雄訳〕『存在と時間 下』（ちくま学芸文庫、1994、原著1927）32頁。なお、本論文においては以下「ハイデガー」の表記に統一する。

² ハイデガー『存在と時間 下』34頁。

存在の終了に「客観的に」接しうるわけである。³

ここでハイデガーが問題としているのは、自らの現存在でどうしても経験できないことを、他人の現存在において接することができるであろうという「代理可能性」である。だが私たちは、日常性において利用している「代理可能性」を、死に関しては利用できないとされる。ハイデガーによれば、そこで経験されるのは、亡き人の「(現の存在の) 喪失」そのものではなく、(現存在として) 生き残っている人びとが蒙る「(存在以外の何かの) 喪失」である。

われわれは、他の人びとの死ぬことを真正な意味で経験することはできない。われわれにできることは、せめてその場に「居合わせる」ことだけである。⁴

現存在が終末に至ることを形成する存在可能性、そしてかようなものとして現存在にその全たさを与える存在可能性が問題になる場合には、この代理可能性は全面的に挫折する。だれも相手からその人の死を引きとることができない。⁵

そのような現存在とは、どのように「存在」していると考えればよいのだろうか。以下、よく知られたハイデガーの「死の分析」を、本論に必要な限りにおいて概観しておこう。

現存在は存在し続けている間はたえず、すでにおのれの未熟を存在しており、そしてそのように、またいつでもすでにおのれの終末をも存在しているのである。死という言葉が指している終わりは、現存在が終末に達していること (Zu-Ende-sein) をいうのではなく、この存在者が終末へ臨んでいること (sein zum Ende) をいうのである。死とは、現存在が存在するやいなやみずから引き受けるあり方 (存在の仕方) である。「人間が生まれでるやいなや、人間はすでに死ぬべき年齢に達している」。⁶

このような「ひとごとでない、係累のない、追い越すことのできない可能性」

³ ハイデガー 『存在と時間 下』 35 頁。

⁴ ハイデガー 『存在と時間 下』 37 - 38 頁。

⁵ ハイデガー 『存在と時間 下』 39 頁。

⁶ ハイデガー 『存在と時間 下』 50 頁。

としての「死」に臨む現存在のあり方は、「不安」という根源的心境となって露わになる。それは「死亡の怖れ」とは違って「現存在がおのれの終末へ臨む被投的存在として実存していることの開示されたありさまにほかならないのである」⁷。しかし、人々はたいていの場合、「死へ臨む存在」であることに臨んで逃亡しつつ、それを覆い隠して無関心でいる。そうした日常性において人々は、「人はいつか死ぬ」ということを「世間話」としては承知しながら、当分は自分自身にとって実在的に存在していないから心配にならないものとして、了解している。つまり、おのれが臨む「他人事ならぬ死」を「世間一般の死」へと紛らわし、隠蔽しつつ回避しようとするのである。「死についてのたえまのない鎮静を配慮する」世間は、「死へ臨む不安」への勇気が人に湧くのを抑える。

要するに、「《死へ臨む日常的存在》は、頽落的存在として、死からの絶えざる逃亡」⁸なのである。それは、ハイデガーによって「非本来的」と形容される存在のあり方である。事実としては、現存在はさしあたってたいてい、非本来的な「死へと臨む存在」のうちにとどまっているとされる。

では、「非本来的」に対応する「本来的」あり方とはどのようなものか。

《死へ臨む存在》は、(本来的には)すでに性格づけられたこの可能性をその通りの可能性として了解的に開示すべきものであるからして、そこでは、可能性は弱められることなく、可能性として了解され、可能性として発揮され、そしてそれへ臨む態度において可能性として耐え抜かれなくてはならない。⁹

このように、「死が可能性としてあらわになるというありさまで、死へ向かって関わり合うはず」の存在を、ハイデガーは「可能性のなかへの先駆」と表現する。その「先駆」が、ハイデガーにおいては存在者そのもののあり方——「本来的実存」の可能性——なのである。このような「先駆」において死は、現存在を個別的現存在として孤独化する。また死は、終末から規定された「有限的なもの」として了解された、他人事ではない諸々の可能性に現存在を打ち開き、現存在はそこで「自由」となる。

ハイデガー自身、本来的な「死へ臨む存在」のあり方を次のように力強く要約する。

⁷ ハイデガー『存在と時間 下』62頁。

⁸ ハイデガー『存在と時間 下』68頁。

⁹ ハイデガー『存在と時間 下』83頁。

先駆は現存在に世間的＝自己への自己喪失を暴露し、現存在を引きだして、第一義的には配慮的待遇に支持を求めることなく自己自身として存在することの可能性へ臨ませるが、その自己とは、世間のもろもろの幻想から解かれた、情熱的な、事実に、おのれ自身を確承せる、不安にさらされている《死へ臨む自由》における自己なのである。¹⁰

ところで、こうした「死の実存論的分析」は、「彼岸的な思弁」とは区別されねばならない。これは、「神なき時代の思想家」としてのハイデガーを際立たせる側面であるから、多少長くなるが該当部分を引用する。

終末に臨む存在についての存在論的分析は、死に対する何らかの実存的態度決定を先廻りしてきめるものではない。死を現存在の——すなわち世界＝内＝存在の——「終末」として規定したからといって、「死後に」なお別な——その高下はともかく——存在が可能かどうか、現存在は「生きつづける」か、それとも自己をこえて「存続して」「不死」となるかどうか、というようなことについては、存在的にはなんらの決定も下していないのである。われわれの分析は、死に臨む態度の規範や規則を「教化」のために提示しようとするものではないから、それは「彼岸」やその可能性についても、また「此岸」についても、少しも断定を下すものではない。しかし、われわれがおこなう死の分析は、この現象がそれぞれの現存在の存在可能性としてのこの現存在のなかへ立ち現れているありさまだけを眼目にしてそれを解釈するのであるから、そのかぎりでは純粹に「此岸的な」態度を守るものである。死後に何があるかと問うようなことは、それを有意味に正当に問題にするためにすら、まず死がその十全な存在論的本質において理解されていなくては、そもそも方法的な確さをもつことができない。そもそもかような問いが理論的な問いとして成り立つものであるかどうかということは、ここでは決定せずにおこう。われわれの此岸的な存在論的な死の解釈は、いかなる存在的な彼岸的な思弁よりも手前にあるのである。¹¹

ここで読み取れるのは、自らの分析をさしあたっては「此岸」に限定しようという、ハイデガーの自制的態度であろう。彼は、1924年に行なわれた「時間の概念」と題した講演において、「哲学者は神については関知しない」と述べ

¹⁰ ハイデガー『存在と時間 下』92頁。

¹¹ ハイデガー『存在と時間 下』54 - 55頁。

たとされるが、その人間存在に関する思索は、「神」を前提としないきわめて近代的な様式を備えていたと言える。ハイデガーにとって、人間は、「神」ではなく、人間のありのままの存在（＝実存）に即して理解されねばならないのである。

ただし、ハイデガーが「彼岸」そのものを積極的に否定しているわけではない点は、注意を要する。神の不在は、「彼岸」の消失を意味しないのである。

（２） 森岡正博のハイデガー「批判」——『無痛文明論』第7章

さて、ハイデガーと同様、死について深い思索をめぐらせている森岡正博を次に取り上げよう。森岡は、その著書『無痛文明論』において、ハイデガーを「批判」しつつ「私の死」について分析を加えている。その「批判」は、果たしてどこまで妥当性を持つのであろうか。また両者の議論は、どのような関係を結んでいるのだろうか。

森岡は、「苦しみを遠ざける仕組みが張りめぐらされ、快に満ちあふれた社会のなかで、人々はかえってよろこびを見失い、生きる意味を忘却してしまう」¹²というありさまを「無痛文明」と名づけており、その「無痛文明」を論じた『無痛文明論』の中の一章が、「私の死」を論じることに割かれている。そこで森岡は、「私の死」を「私の意志とは無関係に襲ってくる、このうえなく怖ろしい観念」だとしているのだが、死をめぐる歴代の哲学書は彼にとってほとんど役に立たなかったという。彼に言わせれば、ハイデガーすら「私にとっては陳腐なものに見えた」のである。

では、森岡の言う「ハイデガーの陳腐さ」とは何であろうか。その議論を確認しておこう。

ハイデガーは言う。私は、私自身の「死へと臨む存在」である。私の死とは、そもそも、ひとごとではない、確実な、追い越すことのできない可能性である。私の生とは、自らの存在が消滅するという可能性に向かって生きることである。……しかしながら、ハイデガーは、私のもっとも知りたかったことに答えていない。すなわち、「私の死」はどうしてこんなに「恐怖」なのかということ。そして、「私の死」という恐怖から逃れるためにはどうすればいいのかということ。この「二〇世紀最大の哲学者」は、私のもっとも知りたかったこの二点について、正面からは答えず、ただ死へ臨む先駆的な覚悟を強調するのみであった。彼の主著『存在と時間』は、「死

¹² 森岡正博『無痛文明論』（トランスビュー、2003）3頁。

へと臨む存在」については饒舌に語りながらも、死の恐怖について語った箇所は少ない。¹³

『脳死の人』などの著作を持ち、末期医療への関心も深い森岡にとって、「死」とは「恐怖」以外の何物でもない。彼の関心の焦点は「私の死」の「恐怖」にある。その目からは、ハイデガーがこの点を避けているように見えたのである。ハイデガーのそうした議論を横目ににらみつつ、森岡は、「私の死」の「恐怖」から目をそらしたり逃れたりすることなく、それらに向き合う道を探ろうとする。

不満を覚えながらも、森岡は再びハイデガーに向き合う。

ハイデガーは、死を先駆的に覚悟せよと言った。彼は、「怖れ」と「不安」とを区別する。「怖れ」とは、われわれが日常的で非本来的な配慮の世界にいるときに、われわれを襲う感情である。これに対して、「不安 Angst」とは、われわれが、「死へと臨む存在」であることを先駆的に覚悟する本来的な現存在の次元にいるときに持つものである。……われわれは、「怖れ」をまぎらわすことはできるけれども、「不安」をまぎらわすことはできない。

¹⁴

しかし、森岡はやはり、こうした区分に基づくハイデガーの議論に納得しない。

ハイデガーは、「死へと臨む存在」としての本来的な現存在の次元においては、われわれは不安ではあるが、しかし自由であり、非本来的な世界で感じるような恐怖はないと言っているように見える。ハイデガーにならって、頹落した非本来的な次元と、死へと臨む本来的な次元に分けるとすると、「私の死」という観念に直面して「死の恐怖」を感じるのだが、しかしそこから目をそらしたり、逃げ出したりはしないと決意する私は、本来的な「死へと臨む存在」の次元にいると考えられる。しかしながら、その状況においてもなお、私はこのうえなく耐えがたい「死の恐怖」に苛まれ続けているのである。それは、ハイデガーの言うところの、私を現存在へと呼び戻す「不安」というものを、はるかに超えた恐怖である。この恐怖は、非本来的な次元における「怖れ」をも、本来的な次元における「不安」を

¹³ 森岡『無痛文明論』292頁。

¹⁴ 森岡『無痛文明論』312 - 313頁。

も包み込んで、さらに悪化させたような情動なのだ。「覚悟した人はいかなる恐れをも知らない」なんて、とんでもないことだ。いくら覚悟したとしても、ハイデガーが描いている以上の死の恐怖が存在する。ハイデガーは、先駆的な覚悟について語っているが、それは死がほかならぬこの私にやってくるというそのことから目を背けずに、引き受け、覚悟し、決意するということであって、死の恐怖を覚悟するということではない。ハイデガーは、死の恐怖について冷淡である。私はハイデガーから袂を分かつたねばならない。¹⁵

こうして森岡は、ハイデガーからの決別を宣言するのである。

だが、そうした宣言にもかかわらず、ハイデガーと森岡とがどこまで対立的であるかという点は、実は疑わしい。ハイデガーの「世間」「日常性」「頹落」などと森岡の「無痛文明」との間に通じる部分を見出すのは容易であるし、「絶対孤独」の強調・議論の徹底した「此岸」性（これについては後述）など、森岡の議論は実際にはきわめてハイデガー的——究極的には、近代的——であるとも言える。

上記の「批判」にしても、「このうえなく耐えがたい『死の恐怖』に苛まれ続けている」森岡が「本来的」な次元にいるかどうかという点が、そもそも疑わしくはないだろうか。例えば、この章の別のところで彼は、「死の恐怖」にもかかわらず（もしくはその「恐怖」がゆえに）「存在の愛おしさ」を感じるという「神秘体験(?)」を語っている。そのような「愛おしさ」を覚えながら、森岡は次のように自らを解説する。

そのような感情に襲われながらも、同時に、私はまだ永遠の無がもたらす死の恐怖には震えていたのである。これらがすべて無になってしまっていて、もう二度と戻ってくることはない。そう思うと、どうしようもない恐怖に襲われて全身が震える。しかしながら、同時に、その震える私の目の前にあるものひとつひとつが、こんなにも愛おしく、感動的で、私にこのような時間を与えられたことをただ感謝するしかないという気持ちにも襲われているのだ。無限の恐怖に襲われながらも、感動している私。これはいったい何なのだろう。¹⁶

これは、永遠の無がやってくるから、今ここを精一杯生きようという感

¹⁵ 森岡『無痛文明論』313 - 314頁。

¹⁶ 森岡『無痛文明論』326頁。

情とはずいぶん異なるものである。そこにはまだ、永遠の無がもたらす恐怖からなんとかして逃れようとする姑息さがある。ところが、いま述べた存在の愛おしさは、永遠の無がもたらす恐怖と表裏一体となって同居している。いくら愛おしさを体験しようとも、私は永遠の無に連れ去られる恐怖からはけっして逃れることはできない。むしろ、恐怖があるからこそ、その愛おしさを感じることもできるとさえ言える。¹⁷

これこそが、まさに、非本来的な「怖れ」の感情に襲われていた現存在が本来的な可能性へ臨み、「世間のもろもろの幻想から解かれた、情熱的な、事実に、おのれ自身を確承せる、不安にさらされている《死へ臨む自由》における自己」となる有り様の、一つの具体的な叙述なのではないだろうか。「死の恐怖」にとらわれてそれを「克服」しようと苦闘する森岡が、「恐怖」を直接的に扱おうとしないハイデガーに対する不満を強く抱いたというのは、故なきことではない¹⁸。だが、にもかかわらず、実際には森岡自身、ハイデガーを忠実になぞっているように見える。

ともあれ、ハイデガーと森岡の議論の間に一定の共通性があることは、以上で明らかになった。だとすれば、一方に指摘された「限界」がもう一方に適用される可能性は、十分に想定されるだろう。以下、「独我論的限界」「此岸的限界」の二点について、両者への適用可能性を考察してみたい。

2. 「死の分析」におけるハイデガー・森岡正博の限界点

(1) 独我論的限界

ハイデガーに対する藪内聡和の指摘から始めてみたい。

ハイデガーの死の概念では、他者の死から自己の死を把握することはできない。しかし、本当にそうであろうか。¹⁹

¹⁷ 森岡『無痛文明論』326 - 327 頁。

¹⁸ 森岡と違って、ハイデガーが非本来的な「怖れ」に冷淡であるように見えるのは事実である。確かにハイデガー自身は、本来性と非本来性との間に優劣をつけてはいない。けれども、その論の展開において、非本来的な次元の議論が付随的に見えることもまた否めない。したがって、日常的な「死の恐怖」に焦点を絞ったとき、ハイデガーに物足りなさを感じるという森岡のような論者に、正当性がないとまでは言い切れないだろう。

¹⁹ 藪内聡和「ハイデガーにおける『死』と『他者』の問題」(『同志社哲学年報』第20号、1997) 67 頁。

藪内は問題をこのように提起し、「ハイデガー哲学のモノローグ性」とその「自我論的限界」を探ろうとする。

先に見たように、ハイデガーにおいては、他人の死は代理不可能であり、その死に際しては、死の現場に居合わせて、生き残った者として蒙る「(現の存在以外の何かの)喪失」を経験することしかできない。

しかし、他者が死んだとき、現存在は「居心地の悪さ」とか「不気味さ」という気分を感じるはずである。ハイデガーに言わせれば、これらの気分は自己の死への不安を起こさせるものである。しかしこれらの気分は、死に際して他者の実在が自己を襲っている気分ではないだろうか。つまり、この気分において開示されているのは他者の実在ではなかろうか。そして、他者の死が襲うとは、実在同士の直接的な交わりが切り離されたときに喪失感を感じることであり、そこから現存在は世界の無に直面するのではないであろうか。さらに、他者の死が襲うとは情状的な気分ではなく、現存在を直接的に崩壊させるものではないであろうか。ハイデガーは自己と他者の直接的な交わりということを考えることなしに、他者の死を自己を無化させる不安を起こさせる材料としか捉えていないためモノローグに陥ったのではないかと考えられる。²⁰

藪内は、死の代理不可能性に正面から反駁しようとはしない。その代わりに、他者の死が現存在に直接的な影響力を行使し、「世界の無に直面する」という可能性を新たに提起し、その適用範囲を探ろうとするのである。

確かに、自己と他者の現存在のあり方は、ハイデガーの言うように、(日常性に埋没した——引用者注)世人という側面があるであろう。しかし、それを越えた実在者同士の直接的な交わりというものがあるのではないであろうか。例えば、全くの見知らぬ他人の死と自分の愛する人の死では、その際感じるものは違っているはずである。このことは、他者との直接的な交わりの度合いによって、実在的他者の死が襲う度合いも異なっているということを開示しているのではないであろうか。ハイデガーは、死を考察する際に自己の死と他者の死を切り離してしまった。しかし、例えば自己にとってかけがえのない人が死んだとき、見知らぬ他者の死とは違って、自分の存在が崩れ落ちていくように感じられることがあるのは、本来的な自己存在をかけがえのない他者の実在がともに構成しているということ

²⁰ 藪内「ハイデガーにおける『死』と『他者』の問題」69頁。

はないであろうか。²¹

藪内はこのように、ハイデガーの「他者の実在の死を考慮に入れないというモノローグ」を指摘する。この場合の「他者」とは、必ずしも他者一般に収斂すべきものではなく、もっぱら「親しい他者」に重点が置かれる²²。ハイデガーの議論は、新聞やテレビの報道を通して目にするような「見知らぬ他者」の死との関係においては成り立つかもしれないが、肉親や恋人・親友のような「親しい他者」の死においては、それとはまた違った関係が成り立つのではないか。藪内の論旨を端的にまとめれば、そのようになるだろう。

こうした指摘が妥当だとすれば、その観点から森岡の議論を検討しなおすこともまた、無意味な営みではないだろう。この点、森岡はハイデガーからどれほど隔たっているのだろうか。

実は、藪内が示唆しているような「他者」の中の質の違いを、森岡は早くから指摘している。すなわち、脳死の議論を検討した『脳死の人』の中で、「私」（一人称）と「親しい他者」（二人称）と「見知らぬ他者」（三人称）という三つに場合分けして「死」への問いを考えることを、提起しているのである²³。この場合分けは森岡の最近の著書でも繰り返し主張されている²⁴。ところがこの議論——二人称や三人称の「死」の経験が一人称の「死」とどのように連関を持つのかという議論——は、管見の限り、『無痛文明論』においては見られない²⁵。事実、『無痛文明論』第7章の議論は、「私の死」に終始するのである。『無痛文明論』の森岡にとって、「他者の死」と「私の死」との二分法的な対立関係は決定的であるらしい。だが、『脳死の人』と『無痛文明論』という、

²¹ 藪内「ハイデガーにおける『死』と『他者』の問題」70頁。

²² この点に関しては、藪内自身の議論にも混乱が見られる。すなわち、例として挙げられるのは「自分の愛する人」や「自己にとってかけがえのない他者」のような「親しい他者」の死であるにもかかわらず、そこから引き出される結論は——先に引用した部分でもうかがえるように——「他者の実在の死」へと一般化されたものになってしまっているのである。

²³ 『脳死の人』（福武文庫、1991）139頁以下。この場合分けは、ウラジミール＝ジャンケレヴィッチ〔仲沢紀雄訳〕『死』（みすず書房、1978、原著1966）24頁以下の記述を踏まえたものである。

²⁴ 例えば、『生命学をひらく』（トランスビュー、2005）第7章参照。

²⁵ 前述のジャンケレヴィッチの名前は『無痛文明論』にも何か所か出てくるが、それは例えば「私に『肉体の死』が訪れたときに、ほんとうに『私の死がやってくる』のかどうか」という問題について、「ジャンケレヴィッチも、結局、この点については何ひとつ結論らしい結論を述べることができなかつた」（315 - 316頁）と述べるなど、「死」の場合分けとは無関係な文脈での言及に終始する。

同一人物の両著作の間には、「他者」をめぐる議論において見過ごすことのできない断絶があるのではないだろうか。少なくとも『無痛文明論』の森岡に関する限りにおいては、ハイデガーと同様、その「独我論的限界」を指摘することに一定の妥当性はあると言えよう。

(2) 此岸的限界

前項において、ハイデガー・森岡の両者に「独我論的」とでも表現すべき限界を見出させることを述べた。続く本項においては、もう一つ、「此岸的限界」について検討したい。

すでに見たように、ハイデガーは『存在と時間』において、「われわれがおこなう死の分析は、この現象がそれぞれの現存在の存在可能性としてのこの現存在のなかへ立ち現れているありさまだけを眼目にしてそれを解釈するのであるから、そのかぎりでは純粹に『此岸的な』態度を守るものである」と述べ、考察の範囲を「此岸」に限定していることを自ら明らかにしている。では、森岡はどうだろうか。

結論から先に述べれば、森岡の議論においても、その「此岸性」はきわめて濃厚である。

そもそも森岡の議論の根幹には、「宗教否定」という確固とした前提が存在する。『無痛文明論』においてそれが典型的に露呈しているのが、死によって「回顧的な私」が消滅するという恐怖について述べるくだりである。森岡は、多くの「宗教」で説かれる「回顧的な私」——死の瞬間、「天国」や「あの世」へと脱出し、「死」という出来事の外部に立ってこの世界を見下ろせる、といった類の観念——のリアリティを否定する。そして、「回顧的な私」というあり方の消滅に恐怖するのである。何故このような恐怖にとらわれなければならないのか。それは、「私の死」は存在しない（あの世で生き続ける、もしくは、永遠の命を授かる）という主張を信じることに挫折した森岡自身の個人的経験に基づくものと考えられる²⁶。

²⁶ この点は、『無痛文明論』を離れた検討を要する。森岡自身の「宗教」定義は、「開祖や教祖を持ち、聖典を持つような宗教」（森岡正博『宗教なき時代を生きるために』法蔵館、1996、52 - 53頁）といった、きわめてモダンで狭い定義である。彼は一時期「宗教」へ走ろうとしたこともあるが、どうしても「宗教」を信じることができなかったという。そのような信仰へ入っていけなかった理由として、彼は以下の四点を挙げている。

- (1) 「絶対の真理がすでに誰かによって説かれている」という感覚を持ってない。
- (2) 「死後の世界」についての、宗教の断定的な語りを受け入れがたい。

こうした森岡においては、「回顧的な私」を否定するが故に、「死後の世界（あの世・彼岸）」については問題にならない。その上で、「現世界（この世・此岸）」のみが問題になるのである。ここには、議論の「此岸性」という、ハイデガーとの親和性が明らかに存在する。

けれども、例え「宗教」の彼岸の語りを受け入れられないとしても、「死」は確実に此岸と彼岸との間にある。そして人々は此岸に限定されて在る有限の存在である。だからこそハイデガーは、追い越すことのできない「死」を「先駆」ということを述べた。「先駆」することによって、ハイデガーは現存在と此岸とに限定して「死」を語ることを可能にした。その主観にもかかわらず、森岡の論じていることはハイデガーとパラレルである。彼は、最後まで残存する「死の恐怖」の克服不可能性を引き受けることで、それとセットで「愛おしさ」と「喜びへの期待」が与えられるとする。その戦略に基づけば、此岸と彼岸との境界にある死へと先駆すること——「死の恐怖の克服不可能性を引き受ける」とは、つまりはそういうことになる——によって、人は此岸へと反転してくる。そうやって、彼岸への境界線を踏み越える一歩手前で、「此岸性」が確保されているのである。

以上のことを踏まえれば、ハイデガーと森岡との間に「此岸性」という共通の「限界」を認めることは決して不当ではないだろう。

（3） 根本的限界点——「二人称の他者」の死

以上の検討を経て、ハイデガーと森岡の議論には、「独我論的限界」と「此岸的限界」の二つの限界があることを見出した。果たしてここから何が言えるだろうか。

まず、独我論的限界から議論を始めたい。ここで問題になるのは、先に見た

(3) 世界や宇宙の成り立ち全体に関わる根本的な命題について、疑うことを積極的に停止するという態度が取れない。

(4) そのような根本的なことについて、他人の解答をそのまま自分の解答にしてしまうことができない。

では、「宗教」が語る「死後の世界」の語りを受け入れられない森岡は、果たしてどうやって「死」を考えようというのか。彼の議論を要約すると、おおよそ次のようになると思われる。まず、「宗教」を「教祖と教義と教団活動などが総合された運動体」と定義し、それとは別に「宗教性」を「生死とは何か、死んだらどうなるのか、なぜ私が存在しているのかと言った、人間の生命の本質に関わる宗教的テーマ」と定義する（森岡『宗教なき時代を生きるために』61頁）。そして、「宗教」の道を通らずに、生死の問題など今まで宗教が扱ってきた「宗教性」の問題を、正面から考え抜く道を模索するのである。

「親しい他者の死＝二人称の死」である。「見知らぬ他者の死＝三人称の死」と「親しい他者の死＝二人称の死」との間の差異を認めるとすれば、それは「他者の実在の死を考慮に入れないというモノローグ」に修正を迫る。その修正は、現存在たる人間が「他者の死」——むろん、その場合の「他者」とは「親しい（二人称の）他者」である——から何らかの「存在喪失」の経験を引き受けることがあるのだ、という方向でしかなされ得ないであろう。〈私〉は、「見知らぬ他者の死」から、その死に伴う「存在喪失」を体験することはない。だが、「親しい他者の死」についてはそうではない。あるいはこう言い換えたほうが適切かも知れない。その死によって何らかの現の存在の喪失を経験するような他者を、私たちは二人称で呼ぶのだ。そしてそうではない他者を、三人称で一括するのだ。

〈私〉は、〈私〉に二人称で呼ばれる「親しい他者」の死を目の当たりにする。死者として、あるいは死体として、死は確かにそこにある。

死を前にして、〈私〉は依然として此岸にいる。だが、死んだ「親しい他者」、〈私〉が喪った「二人称の他者」は、どこにいるのか。

どこにもいるはずがない。死者は消滅したのだ。死んだら無なのだ。そう言うのはたやすい。「三人称の他者」に対してであれば、そううそぶいて片付けることもできよう。しかし、「二人称の他者」に対しても、人間は同様に片付けてしまえるだろうか。

「親しい他者の消滅」、それは、此岸だけの話ではないか。確かに〈あなた〉は、この世（此岸）からはいなくなってしまったかも知れない。しかし、この世ではないどこか（あの世＝彼岸）に、〈あなた〉はいるのだ（「不合理ゆえに吾信ず」とは、まさにこのようなどき使うべき言葉であろう）。「親しい（二人称の）他者」の死において、現存在は、自らは此岸にしながら、彼岸へ思いをめぐらさざるを得ない。此岸にとどまる〈私〉は、此岸ならぬ彼岸へ去ってしまった〈あなた〉に呼びかけ、その応答を待つのである。〈私〉にとってその死者が「二人称の死者」である限り、彼岸の想起を避けることは難しい。

にもかかわらず、ハイデガーも森岡も、自制か積極的否定かという姿勢の違いこそあれ、けっきょく「彼岸」については「問わない」としただけである。「彼岸」は、彼らによっては積み残されたまま、神なき近代のもとで放置されてきたのである。ここにこそ、彼らの議論の根本的な限界点を見出すことができるのだと言えよう。

そのような彼岸をも含めた世界観を人々に提供してきたのは従来、宗教であった。だが、前章で述べたように、宗教的世界観は近代に至ってその普遍性を問われ、人々が迷いなくそこに没入することは困難になった。「彼岸への問い」だけを残して答えを得る術を失った近代人は、一方では死を隠蔽し、彼岸への

問いに直面する事態を可能な限り先延ばししようとした。その一方で、近代において切実に求められながら捨ておかれていたこの「彼岸への問い」を、すくい上げたものがあった。ナショナリズムである。次節では、「私の死」に対する独我論的・此岸的議論への批判を経て、近代においてナショナリズムが果たしてきた「私の死」をめぐる役割について、議論を進めていきたい。

Ⅱ 近代の「死」とナショナリズム

1. 人称・共同体・死者

(1) 人称と共同体

「私の死」に対する独我論的・此岸的議論への批判やナショナリズムに関する議論に取りかかる前に、その準備作業として、前節でも言及した人称と死者との関係を、本節において整理しておこう。

まず、各人称間の関係について、〈共同体〉を手がかりに再構成を試みよう。

〈生者たる私〉とは一人称単数である。ここでは、一人称単数と一人称複数とが区別されなければならない。一人称複数は、一人称単数に加え、他者を含んではじめて成立する。この場合の「他者」とは、〈私〉との間で何らかの共同性を有する特殊な他者であり、こうした他者は二人称で名指される。つまり、一人称複数で表され、一人称単数の〈私〉と二人称の他者とから成る〈共同体〉は、当然のことながら、その内に二人称的他者性を蔵しているのである。

一方で、こうした共同体には含まれない他者は、一人称でも二人称でもなく、三人称で名指され、彼らの三人称的他者性は〈共同体〉の外に位置づけられる。三人称で表される他者の存在する領域は〈共同体〉の外の〈他界〉であり、〈世界〉とはこうした〈他界〉をも考慮に入れてはじめて成立する。〈世界〉は、その全体性によって、三人称を排除する部分集合としての〈共同体〉とは区別される。

いま人称によって筆者が構成してみせた〈世界〉と、その部分集合としての〈共同体〉とは、むろん重層的なものである。〈世界〉そして〈共同体〉は、様々なレベルで成立し、一人称複数（一人称単数＋二人称）と三人称との境界線をめぐる相互の優先順位が問題とされる。そこでは、「どこまでが〈共同体〉か」を争点として、種々の摩擦や葛藤が生じることとなる。

(2) 共同体と死者

では、以上のような〈世界〉において、死はどのように経験されるのだろうか。

前節の最後で示唆した——また以下、本節でしばしば強調する——ように、死は、「他者の死」として経験される。死の経験は〈他者〉と〈私〉との間に存するのであって、「私の(＝一人称単数の)死」としては、死は経験され得ないのである。言い換えれば、ここで経験される「死」とは、単独者の経験ではなく、複数者による協同の経験なのである。

ただし、先に見たように、〈他者〉は一人称複数としての〈共同体〉の内外に区分けされている。他者として経験される「死者」もまた、〈共同体〉内の二人称の死者と〈共同体〉外の三人称の死者とに分けられる。こうして〈世界〉内の死者は、〈共同体〉の内外に分断される。〈私〉の死の経験は、そのうち〈共同体〉内の二人称の死者を通じて生起する。

ところで、死者をこのように分かつメルクマールを、どこに見出すことができるのだろうか。

おそらくそれは、その死をめぐる当事者性に見出すほかない。「他人事ならぬ死」を経験するとき、その死者は二人称の死者である。その死が他人事であれば、その死者は三人称の死者である。そして、ここで言う「当事者」性の有無は、具体的には死者を前にした弔いの場で明らかとなる。その死を「我が事」として引き受けつつ弔ったかどうか。死をめぐる当事者性の有無は、その一点にかかっているのだと言えよう。

弔いにおけるこうした当事者性は、その前提となる〈世界〉観と連動して重層的である。家レベルから村落(ムラ)・地域共同体レベル、国民国家レベルや宗教世界レベルなど様々なレベルの当事者性が重なり合いつつ、あるいはせめぎ合いつつ在る。ここに、個々人の〈共同体〉アイデンティティ成立の契機(の少なくとも一つ)を見出すことができよう。また、「近代国民戦争によって生み出された戦死者」という、新たに登場してきた死者を、いかに弔うかという問題(→国民国家レベルの弔いの要請とその成立)は、この弔いのせめぎ合いの場において、その重要性が浮上してくるのであり、その評価如何が切迫した課題となったのである。

以上を本節の前提として、以下、独我論的・此岸的議論への批判とナショナリズムへと議論を進めていきたい。

2. 「私の死」の独我論的・此岸的議論への批判

そもそも〈私〉が生者である限り、「死」は経験された事態ではあり得ないはずである。にもかかわらず「私の死」が恐怖でありうるとすれば、それは、生者でありながらも、何らかの形で既に「死」を経験し、「死」を知っているからに他ならない。それは、他者の「死」、とりわけ親しい他者の「死」として、経験され、知られている（そのような経験を持たぬまま死にゆく者は、それでもなお、「私の死」を恐怖するだろうか）²⁷。

死は、まず〈私〉の外部から、〈他者〉から、〈私〉に到来する。つまり、他者起源性を有する。死は、何よりもまず、〈私〉ならぬ〈他者〉としての「死者」として、経験されるのである。死にゆく者との間の越え得ない隔たり。死者の身体に触れたときの冷たく硬い感触から伝わる絶望的な断絶。死者は、具体的な肌触りから、死の何たるかを生者たる〈私〉に伝える。それを受けて〈私〉は、死者となった〈私〉に思いをめぐらす。だが、死者たる〈私〉は、生者たる〈私〉に対して、同じ〈私〉でありながらも否みがたい他者性を示す。死者たる〈私〉は、依然として〈私〉なのかも知れないが、その反面、明らかにもはや〈私〉ではない。つまり、「私の死」とは〈私〉の内なる他者性の問題であり、〈私〉でありながら〈私〉でなく、制御も理解も不能であるが故に、底知れ

²⁷ ここで一つ具体例を挙げておこう。小説家の中村真一郎（1918 - 1997）が書いている以下の文章は、幼いときに直面した〈母という他者〉の「死」が、いかに彼自身の「死」を考えるとときに決定的に重要な経験であったかということを示唆している。

…最初に私を襲ったのは母の死であった。それは私が三歳のときであったから何の記憶もないのは当然である。ところが、私が五十歳を過ぎてから大病をし、高熱が持続したとき、奇怪な現象が私の意識の上に発生した。それは病床で呻吟している、朦朧たる私は初老を迎えつつある男性ではなく、三十歳くらいの裸体の女性であり、同時にその女性の背中に張りついて、たどえようもない苦悩にさいなまれている幼児に自分が変身してしまっているのを、何の不思議もなく自然のこととして、受け入れてしまっていたのである。……その後、暫くして、フランスで知人のある女性の心理学者に、この現象を報告すると、彼女はそれは……私自身の幼児の、母の死の直前頃の記憶の復活に相違ない、と分析してくれた。三歳の私は、母の死の衝撃があまりに強烈であったために、それ以前のすべての記憶を喪失していたのだが、高熱によって古い記憶の層が甦ったという解釈なのである。

そこで、私にとっての最初の死の経験は、私には全く影響がなかったとばかり信じていたのだが、実は最も深刻な経験であったのだ、という事実が判明したのである。

（傍点原文、中村真一郎「死をめぐっての感想」、中村編『死を考える』筑摩書房、1988、所収、4 - 6頁。）

ぬ不安と恐怖との源泉になるのである²⁸。

このような死の他者起源性、別の言い方をすれば「他者の死」の先行性を認める思考の形式は、近代思想史において、例えばカール＝ヤスパースの「限界状況」の議論の中に典型的に見られる。

死は一般的なものとして限界状況のうちのあるのではなく、死が一般的であるのは、客観的事実として見た場合だけである。死は、限界状況において、歴史的なものとなる。それは一定の隣人の死であるか、私の死であるか、である。その死は、一般的な見解によっても克服されなければ、また、理由にならない理由によっても、私に死を忘却させようとするもっともらしい客観的な慰めによっても、克服されない。(傍点原文)²⁹

このようにヤスパースは、「限界状況」としての死に言及するのであるが、ここで問題となるのは「死一般」ではなく、「隣人」や「私」に見出される「非客観的」な「死」である。そうした「限界状況」としての死は、まず「隣人の死」として経験され、実はそれが経験のすべてである。「私の死は、私にとっては経験されえない」のであるから³⁰。

もっとも、これだけであれば、ハイデガーの議論とさほどの変わりはない。だがヤスパースは、限界状況としての死を超えたところ——ハイデガーが踏み込むことを自制した領域——に「交わり」を見出す。

²⁸ 現時点での筆者にはこの点を詳細に論じる用意はない。ともあれ、この「私の内なる他者性」は制御も理解も不能である以上、〈共同体〉において共有されるはずの共同性を欠く。とすればそれは、〈共同体〉という思考の枠組みの外へと滲み出し、〈他界〉への思索を開く手がかりともなるだろう。

²⁹ カール・ヤスパース〔草薙正夫・信太正三訳〕『実存開明〔哲学Ⅱ〕』（創文社、1964、原著1932）252頁。

³⁰ ヤスパース『実存開明』254頁。

なお、「非客観的」に経験されうる唯一の死としての「隣人の死」について、ヤスパースは次のように論じている。

私と交わっているところの、隣人や、最愛の人の死は、現象的な生活のうちにおける、もっとも深刻な切断である。最後の瞬間に死にゆくものをひとり見放して、彼についてゆくことができなかつたとき、私はただ独り残されている。何ものも元にもどすことができない。それは永久に終末である。死者はもはや語りかけることができない。ひとは誰でも、独りで死ぬ。死ぬ者にとっても、残る者にとっても、同じく死の前での孤独は、決定的なものにみえる。意識あるかぎり共に在るという現象、別離のこの痛みは、交わりの最後の救いようのない表現である。

(ヤスパース『実存開明』252 - 253頁)

しかしながらこのような(死者としての隣人や最愛の人と私との——引用者注) 交わりの根拠は非常に深いところにおかれていることがあるからして、死における終結それ自身さえもが交わりの現象となり、且つ交わりはその存在を永遠の現実として保持するようになる。かくして実存は、その現象において変化している。実存の現存在は、飛躍を通じて前進してしまっていて、もはや呼び戻すことができない。単なる現存在は忘れうるし、自らを慰めることができるが、このような飛躍は、あたかも新しい生の誕生に似ている。死はその生の中へと収容されている。このような生は、それがかつて交わりによって生成したように、また現に交わりによって存在しなければならないように、実現されることによって、死を超えて永続する交わりの真理を証示する。本来の死は、単に空虚な深淵ではなくなった。それはあたかも、私が死において、もはや見すてられるのではなく、私のもっとも近い交わりの中に立つ実存と結びつくかのようである。

(中略)

他者の死が、実存的な衝撃であって、特殊の情緒や関心をともなった単なるある客観的な副次的な事件でないならば、実存はこの死を通じて、超越者の中に土着的となったのである。死を通じて破壊されたものは、現象であって、存在それ自身ではない。そこに、消しがたい痛みに基づいたいっそう深い明澄の心境が生れてくることが可能である。(傍点原文)³¹

ヤスパースはこのように、死において、死を超えて永続する「交わり」を論じる。死を超えた死者へのこうした思索は、田辺元の晩年の哲学、「実存協同」の思想において、さらに深められた形で見出される。長くなるが、引用しておこう。

…自己は死んでも、互いに愛によって結ばれた実存は、他において回施のためにはたらくそのはたらきに依り、自己の生死を超ゆる実存協同において復活し、永遠に参ずることが、ほかならぬその回施を受けた実存によって信証せられるのである。死復活というのは死者その人に直接起こる客観的事件ではなく、愛によって結ばれその死者によってはたらかれることを、自己において信証するところの生者に対して、間接的に自覚せられる交互媒介事態たるのである。しかもその媒介を通じて先人の残した真実を学び、それに感謝してその真実を普遍的即個別なるものとして後進に回施するの

³¹ ヤスパース『実存開明』253 - 254 頁。

が、すなわち実存協同にはかならない。この協同において個々の実存は死にながら復活して、永遠の絶対無即愛に摂取せられると同時に、その媒介となって自らそれに参加協同する。その死復活は師弟間の愛の鏡に映して自覚され、間接に永遠へ参じ不死を成就するといつてよい。

このように生死が自然現象の如く客観的事件として存在するものではなく、あくまで個々の実存的主体に対して自覚せられる媒介事態であるのみならず、生と死とは、前者の終末限界として後者が前者から予想せられるところの事象であるに止まらず、自ら進んで生の執着を抛ち棄てれば、かえって死が生に復活せしめられ、愛に依って結ばれる実存間において、それが実存協同として自覚せられ、死せる先進者の慈悲は生ける後者にはたらくことが実証せられると同時に、その感謝報恩のため、さらに自己の後進者に自らの悟得せる真実を回施し、その後進者をして彼に固有なる真実を悟らしめる結果は、疑いなく死復活せる生を本質的に喜びあるものたらしめる筈である。³²

「種の論理」以来、社会性・共同性についての考察を深めてきた田辺は、国粹主義にのめりこんだ末の敗戦、そして夫人の死といった衝撃の辛酸を嘗め尽

³² 田辺元「メメント モリ」(『懺悔道としての哲学・死の哲学 京都哲学撰書 第3巻』燈影舎、2000) 383 - 384 頁。

田辺元が「種の論理」から「懺悔道としての哲学」を経て、最晩年に練り上げていった「死の哲学」において、この「実存協同」がいかなる意味を持っていたのか。この点について、長谷正當は次のように解説を加えている。

田辺の晩年の哲学は死の問題をめぐる深められている。人の死には様々な面があるので、一様には捉えることはできない。田辺の晩年の思索においても、死を見る角度にはある種のずれ、ないし変容があって、それまでとは違った見方が現れてきている。一言でいうと、田辺の死を見る角度は「自己の死」あるいは「己の死」から「己に親しき者の死」、「汝の死」へと移っている。一人称の死に代わって二人称の死が、考察の中心となってくる。そして、己の死は汝の死を見るまなざしのうちに溶解し、汝の側から見られてくるのである。それと同時に、人と人との交わりの世界、田辺が「実存協同」と名づける世界が、新しい局面をもって田辺の思想の中心に登場してくる。死の問題は、私と汝との交わりの問題となってくるのである。「人の死とは何か」を問うときに忘れられてはならないのは、そのような人と人との関わりの根幹にある死、汝の死である。一人称や三人称の死ではなく二人称の死である。死が文化や宗教の問題であるゆえんは、死が個体の死ではなく人の死であること、つまり、人と人との関わりの中における出来事であるからである。

(前掲『懺悔道としての哲学・死の哲学』所収の「解説」論文、長谷正當「死の哲学と実存共同の思想—田辺の晩年の思想—」 432 - 433 頁)

くし、最晩年に至って、死者をも包みこんだ「実存協同」の、信においてリアルな世界に到達したのであった。死という究極の断絶において初めて成立する己と汝との交わりは、田辺においてはキリスト教の死復活や大乘仏教における菩薩道にその具体的形態が見出されている。田辺が愛用した往相・還相の二種廻向の語を用いれば、そこでは往相と還相とが「往相即還相として円環を描き渦動を重ねる」³³のである。

ここで改めて確認しておきたい。〈私〉は、〈他者〉の死、とりわけ親しい他者の死として、「死」を経験する。そうして経験された「死」はなるほど「私の死」ではないが、他ならぬ〈私〉が確かに経験した「死」である。この「死」、すなわち〈他者〉たる「死者」としてリアルに経験される「死」と〈私〉との関わりを考えることなくして、「私の死」を考えることはできないのである。にもかかわらず、ハイデガーや森岡は「他者の死」と「私の死」との間に絶対的な分割線を引く。そして、「私の死」のみを取り上げて論じようとするのである。

だが、そのように論じようとする限り、論者は経験したこともない問題を論じなければならない。かくして彼らは、あくまで此岸にとどまりつつ、かつ彼岸を論じることなく、此岸にいる限り経験することのない「死」を、独我論的問題として語ろうとするほかないのである。

このような独我論的・此岸的態度に鋭い疑問を投げかけるのが、末木文美士である。

これまで、〈死〉の問題は哲学者によってしばしば取り上げられてきた。人は死すべき存在であり、死に差しかけられた存在である。それはあらゆる哲学の共通の前提であり、あらゆる哲学的問いの根底に潜んだ根源的課題であると言っても過言ではない。それが永遠の課題であり、決して解決がつかないのは、誰も死を経験したことがないからである。経験したことがないにも関わらず、不可避であるという矛盾が、死の問題の根幹をなす。それがカントによって純粹理性のアンチノミーとして定式化され、その後の哲学の共通理解となった。死の問題は、もっとも根底にあるはずなのに、実践理性の要請とされ、純粹理性の場から追放されることになった。

もっとも根源の問題を隠蔽するところに近代の哲学は展開する。〈生〉の哲学はあっても、〈死〉の哲学はない。ただ、田辺元を除いて。死が論じられるとしても、あくまで生の限界状況としてであって、死そのものではないし、まして〈死後〉は哲学の問題からは完全に追放された。一見、死を

³³ 田辺「メモメント モリ」387頁。

重視しているように見えるハイデガーにおいてもそれは変わらない。

だが、それはどこか問題の立て方が間違っていたのではないか。たしかに自分の死は体験されない。しかし、他者としての〈死者〉との関わりならば、我々は常に経験していることではないのか。親しいものの死は、私たちを悲嘆の谷間へと突き落とす。それが〈死者〉によって与えられる衝撃でなくて何であろう。あるいは、戦争や災害、犯罪の被害者としての〈死者〉たちは、私たちをどこまでも追いかけ、問いかけ、責めてやまない。〈死者〉は経験される。それは隠しようもない事実であり、誰もが認めざるを得ないことのはずだ。どうしてそれが、哲学の問題として正面から問われることがなかったのだろうか。³⁴

では、哲学の問題としては追放された「問題」はどこへ向かったのだろうか。次節では、末木が哲学における「死」の追放の出発点として位置づけるカントを、ナショナリズム論の出発点として同様に位置づけるエリ＝ケドゥーリーの議論を取り上げ、末木が提起した問題の継承を試みたい。

3. 「私の死」の他者起源性からネイションへ

——エリ＝ケドゥーリー『ナショナリズム』が指し示したもの

前節で議論したことを改めて整理しておこう。「死」とは本来、まず〈他者〉としての「死者」から到来し、経験される。「私の死」へのあらゆる想像は、そのような他者起源性を根底に有している。また「私の死」は、〈私〉の「死」でありながら、それ自体は〈私〉が生者である限り、決して経験できない事態であり、やはり絶対的な他者性を帯びている。つまり〈私〉は、「死」という問題において、〈私〉の内に〈私〉から滲み出す他者性を抱えているのである。

しかし、近代において、〈私〉の中から滲み出すこのような〈他者〉は、徹底的に排除された。超越的存在が否定され、原初的紐帯が否定され、そこに措定されたのは、他者に依存することなく自立／自律し、自己完結した「個人とし

³⁴ 末木文美士「〈死者〉の発見——田辺元の〈死の哲学〉をめぐって」（日本哲学史フォーラム『日本の哲学』第6号、昭和堂、2005）93-94頁（本論文は、末木『他者／死者／私 哲学と宗教のレッスン』岩波書店、2007、にも収録されている）。

なお末木は、内田樹『他者と死者 ラカンによるレヴィナス』（海鳥社、2004）を引きつつ、レヴィナスの〈他者〉は〈死者〉として解釈されることを挙げ、「レヴィナスは例外である」としている（上掲末木論文の注（1）参照）。

ての私」であった。外的命令からも自然からも——言い換えれば神や歴史からも——独立した、自らの内から湧き出てくる定言的命令のみに従う自由な「個人」が、自らを支配し、自らの意志によってのみ自律的に動く存在として自らを規定する。こうしたカントの人間観こそ、超越的〈外部〉を否認する「自己完結した個人」という近代的人間観の大前提であろう。ここにおいて「個人」は、「宇宙のまさに核心、その採決者、その主権者」となり、その意志の自律性、自己決定は「至高の政治的善」となるのである。

死に関するハイデガーや森岡の議論についてすでに指摘した独我性・此岸性は、明らかにこうしたカントの人間観を踏まえたものであり、その意味でそこには近代の刻印が深く刻まれている。

しかし、カントやハイデガーや森岡がどう論じようと、「私の死」の他者起源性や「死者たる私」の他者性は否定しがたい。末木が指摘したように、この問題は解決されたのでも消滅したのでもなく、ただ隠蔽されたのみであった。

カントの哲学におけるこのような隠蔽が、どのような結末を招いたか。エリ＝ケドゥーリーがナショナリズムについて指摘したのは、まさにこの問題であった。

ケドゥーリーがナショナリズムの系譜の内にイマニュエル＝カントを挙げたのは、カントがナショナリストだということではない（実際、彼はアーネスト＝ゲルナーなどからそのような謂われなき非難を受けている）。「カントの倫理思想の中核にある自決の観念が、彼の後継者たち——特にフィヒテ——の道徳的政治的論説の支配的概念となった」のであり、「フィヒテの手で、個人にとっての完全な自決が民族的自決を要請するようになったのである」という点にこそ、その議論の核心はあった³⁵。

以下、ケドゥーリーの説明を要約する形で、そのナショナリズム論を追ってみよう。

カントの言う自律的人間は、自己決定を最高の道徳的・政治的善であるという思想のもとで措定されるのであるが、そのような人間はしかし、単独で在るわけではない。自律的な個人は、世界の中で他の個人とともに存在し、社会を構成しているのである。社会を構成する人々は果たして、この世界をどのように認識しているのだろうか。よく知られているように、カントはここで、経験以前に存在し、いかなる経験からも独立している、自らに内在する「カテゴリー」と、人間悟性の枠外にあって人間が知覚する感覚の源となる「物自体」とを用いて説明しようとする。だが、こうした説明は、一切の証明を拒む形而上

³⁵ E. ケドゥーリー〔小林正之他訳〕『ナショナリズム』（学文社、2000）138頁。

学を再び導入するものであった。カントの教義のこうした難点を取り除こうとした弟子のうち、最も早期の、そして最も影響力のあった一人が、フィヒテであった。

フィヒテは、我々の知るところの世界というものは、すべて意識の産物であり、意識によって作り出されたものであるとする。その理論が（カントの「物自体」のような）空想の産物でも幻想への後退でもないと主張すべく、フィヒテは次のように議論を展開している。

あたかも個別的意識がそれ自身の世界を作り、この意識以外の何ものもこの個別的世界の形成に与らないのとまさに同様に、全体としての世界、すなわち森羅万象から成る自然、過去・現在・未来から成る歴史は、必然的に普遍的意識の産物でなければならない。ここに普遍的意識というのは一個の「エゴ」（自我）であって、それ自らのうちにすべてを包含し、生起するすべてのことはその「エゴ」の表象なのである。この「エゴ」はすべての個人を超越し、彼らのために世界の安定と秩序と合理性の保証となっている。人間が単なる幻想と普遍的意識の産物とを区別しうるのは、その理性によるのだ、という。³⁶

この「普遍的意識」を導入することによって、「部分は、首尾一貫した秩序ある全体を離れて、それ自体として存在することはできない」³⁷とするフィヒテに連なるカント派哲学は以後、次のような結論を獲得するに至った。

…個人それ自体というのは妄想であり、個人は全体のなかに所を得る限りにおいて実在性を獲得するのである。結局、自らの自己実現であるところの個人の自由というものは、自分を全体に合一させることにあり、個人は全体に属することによって実在性を付与されるのである、完全な自由とは、全体のなかへの全面的没入を意味し、人間自由の物語はこの目的を達成するための漸進的闘争から成っているのである。³⁸

この「形而上学」から、カント派学者は一個の国家理論を引き出した。

人間の目的は自由であり、自由とは自己実現であり、自己実現とは普遍的

³⁶ ケドゥーリー『ナショナリズム』30頁。

³⁷ ケドゥーリー『ナショナリズム』32頁。

³⁸ 同頁。

意識への完全な没入である。したがって国家とは、自分自身の個別的利益を護るために寄り集まった個人の集合体ではない。国家は個人よりも高いものであり、個人に優先する。個人と国家が一体となったとき、個人ははじめてその自由を実現するのである。³⁹

こうして、カントに始まる思想の流れは「国家」へと収斂していった。ここで忘れてはならないのは「これらの結論はほかでもない個人的自由の適切な概念を追求した結果」⁴⁰なのだという事実である。それが国家に帰結していった背景として、ケドゥーリーは、フィヒテらの時代のドイツ諸邦の状態を挙げて説明を試みている。だが、暴力という国家の重要な性質を不問に付してしまいがちなこうした立論は、例えばルソーに遡ることも可能であるし、シュミットに下ることも可能である。そのような事実は、かつて世界の全体性を保証した宗教的超越を否定した近代において、人々を規定している歴史的條件——その拘束の結果として人々は、世界の保証人を国家に依頼する他に道を見出せなかった——を、示しているのではないだろうか。

ここで、「死の他者起源性／他者性」という当初の問題意識に戻ることにしよう。末木が指摘したように、「死」の問題はカントの哲学からは追放されてしまっている。それが、死の他者起源性／他者性がカントの自立的・自己完結的人間観とは相容れないものであるからだということは、いまや容易に理解されることであろう。では、ケドゥーリーが整理したフィヒテの思索の文脈において、死はどのように理解されるべきであろうか。

明らかなのは、フィヒテの言う「普遍的意識」の中に、「死」もまた取り込まれていくであろうということである。「部分は、首尾一貫した秩序ある全体を離れて、それ自体として存在することはできない」という先の議論を使えば、「部分」としての個人は、それ自体として存在することはできない。首尾一貫した秩序と結びつくことによって初めて、存在しうるのである。とすれば、死が有する他者起源性／他者性は、この「首尾一貫した秩序」から調達されることになるわけだ。フィヒテに連なるカント派哲学は、この全体たる秩序として、共同体の一形態たる国家を措定したのであるから、「死」の根拠としてもまた国家が登場することになる。フィヒテらの前には〈ドイツなる国家〉は存在していなかったが、その代わりに〈ドイツなるネイション〉が措定された。アーネスト＝ゲルナーの有名な定義に従えば、ナショナリズムとは「第一義的には、政治的な単位と民族的な単位とが一致しなければならないと主張する一つの政治

³⁹ ケドゥーリー『ナショナリズム』32 - 33 頁。

⁴⁰ ケドゥーリー『ナショナリズム』33 頁。

的原理」⁴¹であり、近代におけるこうしたネイションは、近代国家と同様、国民国家たることを目指す。こうして、カントが純粹理性のアンチノミーとして排除した「死」の問題は、三人称の死者を排除しつつ、近代においてネイションへ、国民国家へと流入していった。

要するに、「フィヒテに連なるカント派哲学」は、〈普遍〉を求めて出発しながら、議論の落としどころを一人称複数の〈共同体〉、しかも国民国家という単一の共同体に見出したのである。〈共同体〉と〈普遍〉とを混同するというこの深刻な誤謬により、当初の意図に反して、彼らの議論は三人称の人々に対して閉じられた。近代ナショナリズムが招いた悲劇の根の、少なくとも一つは、ここに求めることができるのではないだろうか⁴²。

〈(私の死の起源となる)他者〉とは誰なのであり、何者であるのか。この極めて重要な問題に解決を与えるものとして——上で述べた深刻な問題をはらみつつ——近代に登場したのが、こうしたネイション／国民国家であった。

本来、「私の死」の起源となる死者とそうでない死者との間に、普遍的で客観的な境界線などあるわけではない。そこにあえて境界線を引いたのが、ネイション／国民国家である。それは、宗教的世界観に覆われていた時代ならば例えば教義論争や異端審問、あるいは宗教戦争などといった形で行なわれていた「政治」に他ならない⁴³。近代に至ってようやく、「国民＝ネイション」に基づく「政治」によって〈世界〉に境界線が引かれ、内側と外側とが区別されたのである。かくして、主権を有する近代国民国家群が境界線を接してモザイク状にひしめき合い、境界線内の事柄についてはすべてが国家の管轄とされ、そこに暮らす特定の人々——さらに、そこで暮らし、そして死んでいった人々——が「国民

⁴¹ アーネスト＝ゲルナー〔加藤節監訳〕『民族とナショナリズム』（岩波書店、2000、原著1983）1頁。なお、ここで「民族的な」と訳されているのは national であって、ethnic などではないことに注意。

⁴² この結論には、以下のような長尾龍一の議論に通じるものがあると筆者は考えている。

世界の部分秩序である国家を、「主権」という、唯一神の「全能」の類比概念によって性格づける国家論は、基本的に誤った思想であり、また帝国の「主権国家」への分裂は、世界秩序に責任をもつ政治主体の消去をもたらした、人類史上最大の誤りではないか
（長尾龍一『リヴァイアサン』講談社学術文庫、1994、6-7頁）

⁴³ ここで「政治」と言うとき、意識されているのはカール＝シュミットの「友敵理論」であり、杉田敦の「境界線の政治学」である（杉田敦『境界線の政治学』岩波書店、2005、参照）。

＝ネイション」として囲い込まれていった。

さて、そうして区別されてきた「死者」はどのように扱われるのか。彼らは、二人称の死者として明らかに、「私の死」が有する他者起源性を構成する。しかも、ヤスパーズらが述べているように〈私〉の死はそれ自体経験できないのであるから、彼らの死こそ〈私〉の死の経験のすべてである。死者たる彼らの扱いは、そのまま「私の死」の扱いとして想像されるし、そうする他に想像のしようがないのである。

ここに、ネイション／国民国家を単位とする吊い——死者祭祀の重要性が浮上してくる。宗教的世界観の後退した近代にあって、ネイション／国民国家は死の他者起源性／他者性の担い手として立ち現れ、その死者祭祀こそが、「私の死」を想像する手がかりとして、他を圧するかつてない重みを獲得してきた。家族でもなく、村落でもなく、あるいは宗教共同体でもなく、ネイションこそが〈他者〉を「親しい」か「見知らぬ」か判断するための第一の基準となる——これが、ナショナリズムの政治原理である。神なき近代において、どこまでが〈親しい他者〉で、どこからが〈見知らぬ他者〉か。前近代において有効であった村落的・ゲマインシャフト的な、あるいは宗教的な判断基準が効力を失ったとき、それらに代わってナショナリズムが死者の「境界」を画する第一の基準としての役目を果たしたのだと言えよう。

こう考えてみると、近代の国民国家による戦争において、敵方の戦死者に人々が関心を失った事実は、容易に説明できる。前近代であれば、戦争における敵味方の区分は〈見知らぬ他者〉と〈親しい他者〉との区分に一致したものではなかった。信仰なり、血筋なり、何らかの基準線が敵味方を貫いて走っていた。近代に至り、主権国家の力が強まると、他の境界基準は相対的に意味を失い、国家間戦争において「敵＝見知らぬ他者／味方＝親しい他者」という単純な図式が成立するようになったのである。その他のすべての基準はこのナショナルな第一基準の下に括りこまれ、ネイションの内部でのみ意味を持つ。近代の国民国家間戦争では膨大な数の死者が生み出されたが、彼（女）らは全員、ナショナルな基準に基づいて「三人称の（見知らぬ）死者」と「二人称の（親しい）死者」とに区分けされた。人々が「存在喪失」を経験することが可能であるのは、後者の、戦死者によって境界線が引かれたネイションの、その内部を構成する二人称の死者からのみである。

では、あらためて問うてみよう。そうした「親しい死者」は、どこへ去ってしまったのか。「彼らは消滅してしまったのだ」「死んだらすべてが無なのだ」とは言い切れない思いが、死者の死を前にした生者の胸をえぐる。ここに、ハイデガーや森岡らによっては閑却されたままの、此岸にいながらも思いをめぐ

らさざるを得ない「彼岸」が、国民国家の枠組に沿って立ち上がってくるのである。

「神」はすでに全能ではない。従来の宗教的説明（のみ）によっては、信仰を同じくするはずの者を〈見知らぬ死者〉であるまま放置し、信仰を異にするはずの者を〈親しい死者〉として取り込むことの居心地の悪さは説明しきれない。〈親しい死者〉だけの「彼岸」、これを満足に司ることができるのは、もはやネイションのほかにはない。ナショナルな基準に基づいて切り出されてきた〈親しい死者〉は、ネイションの名において「彼岸」にその安住の場を得るのである。この「彼岸」は、此岸のネイションを区切る境界線によって同様に区切られ、その境界線内において死者の「親しさ」は維持される。「神（より一般化すれば「宗教」）」もまた、この境界線内に呼び出され、そこで彼ら〈親しい死者〉を慰藉し、生者との間を取り持つ役回りを受け持つ。

繰り返し確認しておけば、近代ナショナリズムに基づく国民国家の境界線は、此岸において生者を区切るだけでなく、彼岸においても死者を区切っているのである。近代国民戦争の戦死者によって構成される境界線、その内にある此岸と彼岸との総体が、近代人の住むナショナルな〈世界〉⁴⁴なのであり、その外側に広がるのは、不知にして不気味なる〈他界〉——それはもはや、三人称ですらないかも知れない——なのである。

ナショナリズムの「黄昏」やその「克服」が叫ばれ、「トランスナショナル」な関係や組織が注目されるようになって久しい。だが、現時点においても、ナショナリズムそのものが乗り越えられているようには見えない。そこには様々な要因が関係しているのであろうが、我々を含めた近代人が依然として上記のような意味での「ナショナル」な〈世界〉を生きていること、それが大きく作用しているのではないだろうか。ネイションが織りなすモザイク状の「インターナショナル」な〈世界〉ではなく、ネイションの限界の向こう側にある不知にして不気味なる〈他界〉をも包摂するような「トランスナショナル」な〈世界〉を、誰か構想し得ているのだろうか。それは果たして、どのようにして可能になるのだろうか。

Ⅲ 「犬死に」への抗い——近代の「負け犬」再考

⁴⁴ 本来〈共同体〉でしかないネイションが〈世界〉と措定される時、そこには深刻な齟齬が生じている。「ナショナルな世界」とは、それ自体が矛盾をはらんだ表現である。

ハイデガーや森岡が、あるいはナショナリズムが論じる「死」とは、すべて人間の、人間としての「死」である。それは、すべての議論の大前提である。

いっぽうで、「犬死に」と呼ばれる人間の「死」がある。「彼らは消滅してしまったのだ」「死んだらすべてが無なのだ」と言い切られてしまう「死」——それが、「犬畜生の死」としての「犬死に」である。近代において、「死の意味」の源泉を失い、「意味なき死」を死ぬ「負け犬」と化した近代人。この近代人と「犬死に」との関係について、最後に検討しておきたい。

死にゆく親を前にした子ども。死にゆく子どもを前にした親。死にゆく恋人や親友を前にした人々。目の前にある二人称の「死」が自らの「存在喪失」を呼び起こすという経験が、彼（女）らを襲う。〈あなた〉はどこにいるのか。〈私〉の呼びかけが〈あなた〉に届くだろうか。

そして〈私〉も、死にゆく〈私〉を前にした誰かの前で死んでいく。〈私〉の、一人称単数の「死」が、〈私〉の「存在喪失」を呼び寄せ、二人称の〈あなた〉にも「存在喪失」を経験させるだろう。そのとき、〈私〉はどこにいるのか。〈あなた〉の呼びかけは私に届くだろうか。

ただ明らかなのは、二人称の「死」は一人称単数の「死」と通じ合って、「死の意味」を希求する思索の奔流となって人々を襲うということである。近代の「負け犬」たちが狂おしく「犬死に」に抗う場がここにある。三人称の「死」をもって「他者の死」を代表させるのは間違っているし、一人称単数の「死」をその他の「死」と断絶させるのも間違っている。「私の死」は「あなたの死」と通じ合っている。しかも、〈あなた〉と〈彼（女）（ら）〉との境界線は決して絶対的なものではない。三人称の他者は、二人称の他者と、また一人称単数の〈私〉とも、通じ合っている。「死」と、死に伴う「存在喪失」とは、こうしてどんどん滲み出していく可能性を有しているのである。

池田喬は、近現代ドイツ哲学の系譜——具体的には、カント・ヘーゲル・ニーチェ・ハイデガーの四人——の中で〈死後の世界〉という問題の扱いを追ったのち、次のような結論を述べている。

こうしてみると、私の死を生内部からのみとらえようとして、〈死後の世界〉という問題領域を次第に消し去りつつ進んできたドイツ近現代哲学の系譜の一つの特徴が見えて来るのではないだろうか。つまり、〈私〉の死、いやそれどころか生でさえも—その了解可能性ということから言えば—それは私のものではなく、お互いについて語り合う他者同士との共同体の中に—共同体〈によって〉ではない—あるという観点がそこには欠けている

という特徴である。⁴⁵

そうした欠落の帰結としての、「〈死後の世界〉という自分ではコントロールできないどころか、思案することもできない空間に自分というものが託されているという制御不可能な事態」への対処不可能性。こうした袋小路が白日の下に晒されたいま、近代人がそれに対処すべく採用してきた第一原理がナショナリズムであるという事実も、ここに明らかになった。二人称の「死」が一人称単数の「死」と通じ合って「死の意味」を希求する。その希求の枠組みを此岸も彼岸も併せて規定しているものこそ、神なき近代においてはネイションなのである。

此岸と彼岸とを併せ司るネイションのこのようなあり方から、私たちは何を読み取ることができるだろうか。

ここではまず、川村邦光の以下の指摘を参照することから始めよう。

他界のイメージが豊かであれ貧弱であれ、あるいは壮麗であれ陰惨であれ、他界を凝視することの豊かさとは、死の体験も包摂した生の体験を照らしだすこと、これまでにない生の体験のベクトルを獲得することにある。死は孤立しているのではなく、生と繋ぎ合っている。生の体験を拡張させるものとして、他界の体験は重要な意義を帯びることになる。他界という異次元の世界に向かい合うこと、そこでは他界が新たな生の可能性として構築されていることを、たんに読み取るばかりでなく、身をもって知ることがおそらく問われているのである。⁴⁶

川村の言うとおりに、「死は孤立しているのではなく、生と繋ぎ合っている」。死の分析とは、生の分析でもある。ハイデガーが現存在を「死に臨む存在」だと喝破したときのように、あるいは森岡が「死の恐怖」の克服不可能性を見出したときのように、私たちは「ナショナルな死者」の在す彼岸を望むところまで到達した。私たちもまた、そこにとどまることなく、此岸へと、「生」へと、取って返さなくてはならないだろう。

すでに見たように、ハイデガーは、現存在の全体存在を把握することの困難について述べ、現存在の根本的構成の本質に「常住の未完結性」が含まれていると論じた。その一方で、二人称の〈あなた〉の死を前にした一人称単数の〈私〉

⁴⁵ 池田喬「〈死後の世界〉考——近現代ドイツ哲学の系譜から」(『死生学研究』2005年秋号、東京大学大学院人文社会系研究科、2005) 197頁。

⁴⁶ 川村邦光『地獄めぐり』(ちくま新書、2000) 140 - 141頁。

はまた、曲がりなりにも二人称の〈あなた〉の全体存在——終末としての死によって未済分を回収し、完結したその人生——を前にしてもいる。死をも含んだ〈あなた〉の生涯をその全体存在として措定したとき、その死がどのように構想され得るかということは、その「生」に対して決定的な影響を及ぼすことになるだろう。その「生」がいかに栄光に満ちたものであろうと、その死が汚辱に満ちたものであるならば、生死を併せた全体存在としての生涯は肯定的には構想され得ない。逆に、その「生」がいかに苦難に満ちたものであろうと、その死に“救済”が見出せるのであれば、その生涯は否定に終始したものとはならない。つまり、このナショナルな世界において、二人称の〈あなた〉の死がいかに構想されるかという問題は、その全体存在としての生涯への思索に、決定的な影響を及ぼすのである。そして、二人称の〈あなた〉の生涯は、いまだ回収されざる全体存在としての一人称単数の〈私〉の生涯への思索の、かけがえのないよすがとなる。ここに、〈あなた〉の死を構想する場としての「彼岸」と、彼岸を司るネイションとが近代において保持する、無視できない重みがある。

問題は、二人称と三人称との間の「ナショナルな境界」とはつまるところ「境界線の政治」の産物に過ぎないということである。〈あなた〉とは呼べないという意味での〈私〉にとっての三人称の〈他者〉と、戦死者をめぐる人称境界線によってその最大領域が確定されるナショナリズムによって疎外を運命づけられる三人称の〈他者〉とが一致する保証はどこにもない。そこで必然的に生み出されるのが、ナショナリズムによって疎外された〈あなた〉の「死」という事態である。これはまさしく、近代における「犬死に」の典型に他ならない。〈あなた〉の疎外は、避けようもなく〈私〉に影響を及ぼす。つまり、〈私〉の全体存在もまた、危機に瀕するのである。

ナショナルな近代における「犬死に」に対する狂おしいまでの抗いは、〈あなた〉の疎外に基づく〈私〉の全体存在の危機として、このように説明することができよう。

本章において筆者は、ハイデガー・森岡正博を手がかりにして、両者の議論に独我論的限界と此岸的限界とを指摘し、「二人称の死者」と通じ合うべき場としての「彼岸」がそこには根本的に欠落していること、神なき近代においてこの「彼岸」をすくい上げたものこそナショナリズムであることを指摘してきた。ナショナリズムは、その政治力をもって〈他者〉たちを暴力的に区分けし、そのことによって〈私〉に影響力を行使する。ナショナリズムとは、以上の文脈からも改めて考察されるべき分析対象ではなかろうか。

こうした文脈からの具体的なナショナリズム分析を進めるべく、次章からは

近代会津という事例に取り組んでいく。戊辰戦争を中心とする幕末維新期に始まる近代会津の軌跡は、「ナショナリズムによって疎外された二人称の親しき死者」という、近代における「犬死に」を前にして、否応なく苦闘してきた人々の営為の蓄積そのものである。〈意味〉なき死を死ぬほかない〈犬死にすべき負け犬〉の先達たる近代会津の人々の来歴から、ナショナルな神なき近代に生きる近代人が見出し得る、死と生とをめぐる可能性を探っていきたい。

第Ⅱ部

戦死者と生者のアイデンティティ ——近代会津の軌跡——

第3章 「阿蘇の佐川官兵衛」をめぐる記憶と忘却

はじめに

意味なき死を死ぬ「犬死に」が、近代人が近代人であることに由来する問題であることを、第Ⅰ部において見てきた。では、この「犬死に」に対して人はどのように向かい合っていたのか。第Ⅱ部の各章では以下、そのケースとして近代会津を取り上げ、具体的諸相に立ち入って検討を進めていくことになる。

まず本章では、会津出身のある一人の戦死者に注目し、その人物が戦死した当時と現在とをつなぐ生者の記憶（と忘却）の問題について考えていきたい。

「戦争、あるいは戦死者をいかに記憶するか」という問題は近年、国民国家やナショナリズムとの関係において、注目を浴びている。それらの議論はおおむね、「個人的な戦争や戦死者への記憶・追憶が、どのようにして集合的な記憶や公的記憶に発展するのか、その間の記憶相互の抗争・対立やその政治的役割について……国民、またはその外部の民衆に、特定の戦争・戦死者に関する解釈が定着していく過程を論じている」¹のであり、「本来なら結びつく必然性のない、大文字の国家と小文字の社会が、戦争という出来事を通して、国民という概念に結びつけられる」²過程を論じている。日本をケースとすれば、そうした議論は従来、1931年の柳条湖事件に始まり、1945年の無条件降伏に終わる、一五年戦争をめぐる戦争責任の問題、歴史認識の問題として語られることが多かった。このような議論が対象とする諸事象の収斂する「場」と見なされてきたのが、近代日本の戦死者を「英霊」とし、祭神として祀り続ける靖国神社である。

ところが、靖国神社の歴史は、議論の焦点となってきたそうした時代をはるかにさかのぼったところから始まる。すなわち、その歴史は、1869年の東京招魂社の創建に端を発し、1879年に「別格官幣社靖国神社」という社格・社号を得て以来のものである。それゆえに靖国神社は、1931年以前に近代日本が国家として行なった戦争すべてにも関わっている。

高橋哲哉は、靖国神社が公開している「戦役事変別合祀祭神数」を示した上

¹ 赤澤史朗「戦後日本における戦没者の『慰霊』と追悼」（『立命館大学人文科学研究紀要』82号、2004）117頁。

² 藤原帰一『戦争を記憶する 広島・ホロコーストと現在』（講談社現代新書、2001）144頁。

で、次のように論じている。

たしかにこれを見ると、全合祀者数（約 250 万柱）のうちの圧倒的多数（約 230 万柱）は、「支那事変」＝日中全面戦争と「大東亜戦争」＝アジア太平洋戦争の合祀者であることが分かる。しかしまた、近代日本国家がそれ以前にいかにも多くの戦争を行なってきたかも、ここには明らかである。「明治維新」と「西南戦争」は内戦であったが、それ以後は「日清戦争」、「台湾征討」、「北清事変」、「日露戦争」、「第一次世界大戦」、「済南事変」、「満州事変」と、数年毎に對外戦争が繰り返されてきた。旧日本帝国は、これらの戦争に勝利して多くの植民地を獲得し、一大植民地帝国を築き上げたのである。³

高橋はここから、日本植民地主義と靖国神社との「骨がらみの関係」について議論を進めていく。それ自体が間違っているとは思わない。だが、冒頭に引用して示した問題設定を念頭に置きつつ改めて考えてみれば、それでもやはり、論ずべき問題はまだ残っているのではないだろうか。

靖国神社の全合祀者のうち、圧倒的多数は確かに對外戦争における戦死者である。しかし、靖国神社の前身たる東京招魂社は、そのような戦死者のために用意された施設では決してなかった。国民国家としての近代日本が確立する画期をいずれの時点に置くにせよ、東京招魂社は明らかに、對外戦争を遂行する主体となる国民国家に先行して在った。したがって、その営みは、国民国家の存在を前提に説明をして済ませるわけにはいかない。

こうした事実を踏まえてみると、戦争や戦死者の記憶と国民や国家との関係は、相互に絡み合ったものであることは明らかである。近代において、戦争や戦死者の記憶は、確かにその大部分——對外戦争と、對外戦争に動員されて戦死した人々の記憶——を国民や国家によって規定されている。だがいっぽうで、国民や国家は、その成立を促した戦争や戦死者の記憶によって規定されているのである。このような相互作用を読み解いていくためには、国民国家が戦争や戦死者の記憶を規定する回路、すなわち對外戦争をめぐる諸相を考えるだけでは明らかに不足である。それに加え、戦争や戦死者の記憶が国民や国家の存在基盤を規定する回路、とりわけ近代初期、国民国家の黎明期における国民形成の過程をも視野に入れる必要がある。国民国家が人々にとって自明のものとして確立する以前、戦争や戦死者はどのように人々に受け止められていたのか。

³ 高橋哲哉『靖国問題』（ちくま新書、2005）82 頁。

そうした時期の戦争や戦死者は、その後、国民国家が確立していく段階でどのように記憶されていったのか。ここで浮上してくるのは、先ほどの引用において高橋が一言触れるだけで通り過ぎてしまった「内戦」の時代という検討課題なのである。

本章が事例として取り上げるのは、西南戦争期のある戦死者である。西南戦争下の阿蘇で戦死した一人の警察官に焦点を当て、この人物の死がどのように記憶／忘却され、どのように取り扱われていったのか、といった問題を検討していく。国民国家が所与のものではなかった段階における戦争や戦死者をめぐる諸相を検討することによって、国民・国家と密接に関わりつつもそれに先行して在る戦争・戦死者をめぐる記憶と忘却のダイナミズムに迫ってみたい。とりもなおさずそれは、戦争、そして戦死者との間に「骨がらみの関係」を結ぶことによって、近代ネイション・近代国家が必然的に帯びる宗教性・祭祀性を問う営みの一端となるであろう。

I 佐川官兵衛が見た阿蘇——西南戦争下における熊本県の状況

1. 原点としての1965年・黒川

命を受け、私は四十年三月廿八日現地に到着。下田教育長の案内で村内の上村重夫氏宅を訪ねた。上村氏は村の名望家で、「鬼官兵衛は私のこの家を本陣とされたのです」といって、草原の官兵衛の墓標に案内された。写真で大体のことは想像していたのだが、僅か一尺そこそこの木片、これが官兵衛戦死の地ですと教えられた時は胸の迫るを禁じ得ず、思わず胸の中には次のようなことが湧き出していた。

阿蘇の山、雨なす敵の銃弾に

鬼官兵衛が斃れしはこゝ。

里人が建て残したる官兵衛が

墓標は朽ちて一尺二寸

(中略)

官兵衛の墓標は初めからこんなに小さい無名の木片であったのですかと尋ねると、上村氏は、私が子供の時までは五、六尺の木柱に「官軍会津藩士佐川官兵衛外十七名戦死の跡」と、記されてあったが、誰も省みる者も

ないので、こんな無惨のものになりました」と教えられた。⁴

佐川官兵衛は1831（天保2）年、会津藩上士の家に生まれた。松平容保の京都守護職時代にはこれに従って上京し、鳥羽伏見から始まる戊辰戦争では各地を転戦した。その戦いぶりから「鬼官兵衛」と称され、1000石取りの家老として降伏・開城を迎えた彼は、謹慎・耐乏生活を経て1874（明治7）年に東京警視庁に出仕、1877（明治10）年の西南戦争勃発の際に警視隊小隊長として九州に派遣され、阿蘇で戦死している。この時期の著名な会津藩士として、必ず名前が挙がる人物の一人である。現在、会津若松市の鶴ヶ城三の丸址には「佐川官兵衛顕彰碑」が建ち、阿蘇では戦死した黒川のほか、本陣を置いた吉田新町などにも佐川官兵衛ゆかりの慰霊・顕彰碑群が数多く立ち並んでいる。

しかし1965（昭和40）年、会津の郷土史家である相田泰三が阿蘇南郷谷に位置する黒川の地を訪れたとき、そこはいま引用したような状況であった。佐川官兵衛終焉の地が黒川であることは、当時の会津においてはまったく知られていなかったと言ってよい⁵。また、阿蘇における佐川官兵衛の記憶は、細々と受け継がれてはいたものの、顧みられることはほとんどなく、記念の木標も朽ち果てる寸前だったのである。

佐川官兵衛の記憶は、何故そのような受け継がれ方をしたのだろうか。もし現在の顕彰活動の隆盛が、上記引用のごとくまさに朽ち果てんばかりの状態から出発しているのだとすれば、この問いは、そうした活動の原点を問うものともなる。熊本県下、阿蘇において、佐川官兵衛という人物の死は、どのような歴史的文脈に配置されたのか。彼の死には、どのような意味が付与されたのか。本章ではまず、西南戦争前後の熊本県、阿蘇、そして南郷谷へと徐々に焦点を絞りつつ、こうした地域の住民との関係において、佐川官兵衛の死の位置づけについて考えてみることにする。その上で、1965年以降に展開される佐川官兵衛の顕彰活動がどのような文脈においてなされているのか、という問題へと考察を進めていきたい。

⁴ 相田泰三『佐川官兵衛殉難碑の建立されるまで』（会津士魂会、1969）5頁。

⁵ 1962年、白虎隊記念館館長であった早川喜代次の依頼によって、この木標が発見され、その写真が早川のもとへ送られてきたという事実はある（塩谷七重郎「佐川官兵衛—会津藩のラスト・サムライ」小桧山六郎・間島勲編『幕末・会津藩士銘々伝（下）』新人物往来社、2004、所収、42頁）。冒頭の引用文中にある「写真」とはそれのことであり、相田自身、阿蘇を訪れる以前、調査の過程においてその写真を目にしている。だが、木標を探し出して撮影したのは地元である阿蘇郡高森町在住の林輝美夫妻であり、この時点では、その地を現認した会津人はまだいなかった。

1877（明治10）年、西郷隆盛らの挙兵に対応すべく、権少警視・桧垣直枝を指揮長とする500名の巡查が警視局を出発して新橋停車場に向かったのは、2月20日のことであった。一行はその日のうちに横浜港から海路、九州を目指した。一等大警部・佐川官兵衛は、一番小隊小隊長としてその中にいた。小倉から大分に入り、豊後口警視隊と呼ばれた彼らの派遣理由が西南戦争にあったことは言うまでもない。しかし、彼らが九州でまず直面したのは薩摩の軍勢ではなかった。豊後口警視隊と薩摩勢との間には、熊本・大分県下を席卷する農民一揆の嵐が吹き荒れていたのである。

本節では以下、阿蘇地方を中心に、当時の熊本県下で起きていた農民一揆と、この地にやってきた薩摩勢と豊後口警視隊の動向とを順を追って概観していくこととする。

2. 先行研究について

熊本・大分県下で1877（明治10）に繰り広げられた農民一揆のうち、その中でも最大規模であった阿蘇一揆に関する研究は、第二次世界大戦前からあった。水野公寿によれば、小野武夫が阿蘇郡役所資料によって発表した「肥後阿蘇谷の農民暴動」が最初のものであるという⁶。これは、阿蘇の大地主であった栗林家所蔵の文書を根本史料として阿蘇一揆の経過を追い、その原因や西南戦争との関係を論じたものであった。戦後になると、まず大江志乃夫が熊本県下の一揆を分析事例として取り上げた⁷。大江は、小野の使用した史料を踏まえつつ、阿蘇地方の農業経営の形態や、一揆の政治的指導の問題を論じている。次いで圭室諦成が一揆資料を収集し、史料集成として刊行している⁸。これは、熊本県立図書館所蔵の県政資料などから一揆関係の資料を集め、そこに解題を付したものである。

その後、これらの一揆研究を引き継ぐ形となったのが水野公寿である。水野は関係資料の収集をさらに進めた上でその分析を試み、熊本・大分県下にまたがる農民一揆の全体像を提示するに至った⁹。したがって、まとまった形の研究としては、水野のものが現時点での一つの到達点であると言え、各自治体史の

⁶ 小野武夫『維新農村社会論』（刀江書院、1932）所収、433-454頁。

⁷ 大江志乃夫『明治国家の成立』（ミネルヴァ書房、1959）参照。

⁸ 熊本女子大学郷土文化研究所編『熊本県史料集成12 明治の熊本』（日本談義社、1967）および『熊本県史料集成13 西南役と熊本』（同、1968）。なお、両書とも国書刊行会から1985年に復刻されている。

⁹ 水野公寿編著『西南戦争期における農民一揆 史料と研究』（葦書房、1978）、水野公寿『西南戦争と阿蘇』（一の宮町、2000）参照。

編纂において水野の編著書が典拠として参照されるとともに、水野自身が執筆者として参加するなどしている¹⁰。

またこの間に刊行された注目すべき史料として、長野村（現・南阿蘇村）の長野内匠によって1813年から1887年まで書き綴られた日記を挙げることができる。これは従来一部が翻刻されたのみであった¹¹が、2004年になって、現存する54年分の日記が全面的に翻刻され、一般に参照可能な形となった¹²。

そこで以下、主として水野の研究や各自治体の発行する自治体史・資料集などに拠りつつ、佐川官兵衛が目にした熊本県下の農民一揆の状況を見ていくことにしたい。

3. 西南戦争期の熊本県における農民一揆

農民一揆の背景

8か月の長きにわたって九州各地で戦われた西南戦争は、他の士族反乱と比べてもはるかに大きな影響を、戦場となった地域の住民へ与えた。ここで取り上げる熊本県下の農民一揆についても西南戦争の影響は色濃い。しかし、一揆自体は西南戦争に直接起因するものではない。そこで、ここではまず、この時期、農民一揆の背景について確認をしておきたい。

各地で展開した一揆は、村単位で始まっていることが多く、その要求も村や地区によって少しずつ異なっている。とは言えこの時期、そうした個々の一揆がほぼ一斉に始まった背景には、熊本県が展開していた諸政策があった。水野公寿の整理によると、この時期の政策的争点は以下の4つにまとめられる¹³。

(1) 民費の増徴

江戸時代の年貢は、廃藩置県によって国税（地租）となった。これにともなう地方税的性格を持つ民費が徴収されるようになっていた。民費は当初、地租の3分の1以内に制限されていたが、明治9年の県民費総額は明治6年の2倍以上となっており¹⁴、制限をはるかに越える増徴に対する不満が農民の間で

¹⁰ 例えば、『阿蘇町史 第一巻通史編』（阿蘇町、2004）。

¹¹ 内村政光『公民教育資料第二 肥後の百姓村に於ける明治維新前後の日誌』（熊本県立図書館蔵、発行年不明）

¹² 『長陽村史資料集「長野内匠日記」』（全3巻、長陽村教育委員会、2004）

¹³ 前出、水野公寿編著『西南戦争期における農民一揆 史料と研究』220-222頁参照。以下『史料と研究』と略記。

¹⁴ 具体的には、明治6年には24万8878円72銭2厘であったものが、明治10年には51万7148円57銭となっている。この数字は、明治10年の地租低減にともなう民費の賦課限度も地租の5分の1以下と改められたことによって、35万3936円43銭と劇的に減少している（『熊本県史近代編第一』

高まっていた。また、民費割り当て制度の一つとして戸数割が定められていたことも、農民の重税感を増していた。これらの民費は主に戸長¹⁵らの給料や地券調費・学校費などに充てられた。そのため、徴収窓口でもあった戸長・用掛¹⁶へ不満が集中する形となり、民費取り扱いに対する彼らへの疑惑や不正追及が騒擾のきっかけとなった。

(2) 地租改正をめぐる問題

熊本県の地租改正事業は、明治5(1872)年の地券渡し規則に始まり、土地の官民有区分と土地所有者を確定する地券交付が翌6年8月ごろから始まって、九年末には耕地宅地に関してはほぼ終わった。その作業と並行して明治8年、県北部から田地丈量検査が始まり、9年末にはこれもいちおう終了した。ただし、山林原野についてはまったく手付かずの状態であり、全事業が完了したのは神風連の乱・西南戦争を経た末の14年9月のことであった。

この事業の経費負担は民費3に対して官費1の割合であり、その民費支出は明治8・9年に集中する形となった。それに加えて、地租改正事業のために巡回出張する県官を酒肴をもって接待する「弊習」が横行し、これも民費に組み込まれてその増徴の一因となっていた。また、従来入会地として共有されていた土地が官有化されて薪炭の調達に支障をきたした例があったり、天下り的に決定される地価に対する不安感・不公平感が生まれたりしたことも、騒擾の呼び水となったのである。

(3) 石代納の問題

租税は、地租改正によって金納化されることになるが、地価が確定するまでの間は、江戸時代以来の貢租米を換金して貨幣で納める石代納という形がとら

熊本県、1961、209-211頁)。

¹⁵ 明治5年の戸籍調査に合わせて、庄屋・名主・年寄といった旧村役人に代わって、各村に戸長・副戸長を置くことが定められた。またこの年、この戸籍編成の便のため設けられた大小区がそのまま行政区画とされ、区長・副区長を置くことが許された。大区の長が区長、小区の長が戸長である。明治6年には53大区・575小区であったが、明治7年には16大区・166小区へと各区の合併が進められ、区長・戸長の管轄区域は拡大していった。同じ明治7年、区長・戸長は官吏に準じるとされたが、その経費は民費で賄われるにもかかわらず、これらの職は官選であった。この点は、後出の明治9年県民会で大きな争点となる(『熊本県史近代編第一』182-190頁)。

¹⁶ 『熊本県史近代編第一』は、「熊本域下」の明治7年改正に伴う機構整備を次のようにまとめている。「区長の下には小区毎に戸長役場を置き、戸長一名、副戸長二名、筆生五名、肝煎二名が詰めた。小区内の町には坊長一後に町用懸と呼んだ一を置いて民政を担当していた」(190頁)。水野『史料と研究』243頁によれば、用掛は戸長・副戸長とともに小区に置かれているので、上記『熊本県史』の「町用懸」に相当する民政担当の役職であろう。

れた。ところが、明治9(1876)年には米価が前年に比べて暴落していたため、いったん布告された納税額を減額する措置がとられたものの、農民の負担はなお過重なものになっていた。

(4) 県民会での政治的経験

明治6(1873)年に当時の白川県権令として熊本に赴任した安岡良亮は、民権派の公選民会設立要求を容れ、明治9(1876)年、県民会を開設した。県会議員の選挙については、20戸につき1名の割合でまず小区議員を選出し、次いで小区議員の互選でその10分の1を大区議員に、大区議員はさらに互選でその10分の1を県会議員に選出する、といった間接選挙の手法が採用された。その権限については、「議案は県庁より下問に附する者人民より立案建議する者共に議長より衆議に附し、其可否を決定して県庁に上申すへし、其施行すると否さるとは県庁の指令によるへし」¹⁷と民会規則にあるがごとく、一種の諮問機関に過ぎなかった。それでも一方では、直接選挙で行なわれる小区議員選挙の選挙権には国税負担額による制限などがなく、それゆえに、県会議員を「我々の代議人殿方」と呼び、「是も我々どもが暮らしよいやうに仕てやろうと計りだ、何でも難有い事だ」と、期待をかける人々もいた¹⁸。

この県民会に県は3つの議案を提出した。①区戸長給料附巡查等級月給、②郷備金取扱規則、③吉凶宴会の儀節、である。このうち問題となったのは①と②であった。

まず①であるが、県の原案によれば、区長10円、戸長7円、副戸長5円の給料をそれぞれ2円増額するものとされていた。これに対して議員側は、官選となっている区戸長の公選(民選)化を主張し、原案の取り消しを要求した。これに安岡は、公選要求を「議案の本旨」を失った議論だと応酬した。県民会はこの給与増額原案を否決したが、県側は「其施行すると否さるとは県庁の指令によるへし」という前述の民会規則を根拠とし、この議決を不採用として原案通りの増額を施行した。これは民費の増徴に直結するだけでなく、区戸長の官選を固定化し、その官僚化にもつながるものであった。

次に②である。郷備金とは、江戸時代以来、備荒用として郷(大区)単位に

¹⁷ 『熊本県史近代編第一』51頁。なお、引用に際してカタカナをひらがなに改めた。以下、特に注記しない限り、本論文における引用については同じ。

¹⁸ 『熊本新聞』明治9年7月27日(前出、『熊本県史料集成12 明治の熊本』所収、91-92頁。以下『明治の熊本』と略記)。同じ記事には「全体今度議員殿には、糞田子担いだ事もなく、鍬を把た事もない金持が多いから、我々の苦しい事を、御上の耳によふと落し付くる事は六ヶしいものだ」という冷めた見解も見える。

備蓄されていたものであり、「人民の共有物」と認められていた¹⁹。県側がこの運用を区戸長の協議に委ねることを提案したのに対し、議員側は区戸長と大区議員との協議によることを主張した。区戸長が官選である以上、曲がりなりにも民選で選出された大区議員が協議に入るか否かは大きな違いであった。しかしこの議論とて、①と同様の運命をたどったのであり、結局のところ県民会は、全てをひっくるめて「原案の通及施行、衆議の趣は不致採用」²⁰と安岡権令に一蹴されてしまった。

以上、これらの背景を簡単にまとめておこう。この時期の農民は、地租改正作業が進行する中で、その経費を担う民費の増徴に苦しんでおり、区戸長の給与増額が民費の肥大化に拍車をかけていた。地租改正はその途上で石代納という徴収法を一時的に採用したが、米価の下落と相まって人々の負担は結果的に過重になっていた。さらに、区戸長は官選であって、必ずしも人々の支持を得ているとは限らなかった。合併によって自然村とは無関係な広大な領域を管轄し、かつ民費徴収の矢面に立ち、郷備金の運用権限をも有したことで、住民の信頼を得られていない区戸長は、後に見るように一揆の標的となった。また、県民会に対して強権的であった安岡県政への抵抗も、各所には根強くあったのである²¹。

さて、それでは以下、豊後口警視隊がこの地を訪れる直前、こうした背景を持って起こった農民一揆の経過をたどってみたい。

農民一揆の展開

西南戦争前夜の1877（明治10）年1月ごろから、熊本県下各地で騒擾が発生するにいたる。まず激化したのは民権派の活動拠点でもあった熊本県北部一帯であり、次いで阿蘇郡や上益城・下益城の両郡、また天草郡といった地方にも一揆が広がった。そしてこれらの一揆は西南戦争にも影響を受けつつ、薩軍・官軍それぞれに相對することとなった。

これらの農民一揆の全体を詳細に跡づけることは本論の目的ではない。ここ

¹⁹ 郷備金については、今村直樹が、その前身である会所官錢との関連から明治10年の農民一揆との関係性までを論じている（「肥後藩の『遺産』相続争い―肥後の民衆と郷備金―」『熊本歴史叢書5 細川藩の終焉と明治の熊本』熊本日日新聞社、2003）。

²⁰ 『熊本新聞』明治9年9月16日（前出、大江『明治国家の成立』114頁）。なお、引用に際して旧字体は新字体に、カタカナはひらがなに改めた。

²¹ また、明治8（1875）年4月の植木学校設立に代表される民権派の活動、9年1月の熊本英学校生徒による花岡山盟約事件、そして同年10月の神風連の乱にとどめを刺す士族層による抵抗が、それらの後に続く農民一揆へ影響を与えたことは否定できない。

では、他の地区に先駆けて一揆が激化した熊本県北部の状況をまず概観した後、それを引き継ぐ形で、豊後口警視隊が目の当たりにした阿蘇一揆へと筆を進めたい。

城北——「戸長征伐」

神風連の挙兵によって斃れた安岡良亮に代わり、新しく権令として赴任した富岡敬明の治下において、熊本県北部（城北）では村ごとに戸長・用掛に対する疑惑が出され、それらの人物との交渉・質問が1月早々から相次いでいる²²。こうした動きが生まれた村にはいずれも県民会議員、もしくは民権派人士がおり、こうした人物が農民と戸長・用掛との交渉に関与していた。この時期、これらの村で問題とされているのは、地租改正費や堤防の普請・神社の修繕・小学校設立などへの支出に関するものなど、民費・郷備金関連が主であり、それに差し迫った石代納の問題が拍車をかける形となっている。

そのような動きに対して県は1月23日、布達によって「多人数集会」を禁止し、県官を派遣して説諭に努めた。しかし、区戸長との交渉に際しては「傍聴」と称して「多人数集会」が続けられ、再度の禁止令にも今度は「兎狩」と称した集会が相次いだ。また、県官は出張先で数か村単位に村惣代を呼び出し説諭するという形式で説得を試みたが、これは逆に直訴の場となることがあった。例えば1月29日、山鹿町光専寺で開かれた説諭集会は、山鹿郡古閑村の野満安親によれば次のような雰囲気であった。

廿九日、山鹿町光専寺に至る。于時人民満堂幾千幾万あるを不知。依て熟回想するに、斯くの如く大勢群集して、銘々伺願するときは、却て願意上達せず、のみならず徒に繁雑を醸成する計りには至る間敷哉と、大群の中に演舌すれば、大勢口々を立て、今日の事は一朝一夕の事に非ず、疾く議員惣代等に別段依頼し置くと雖も、情状を通達せず、却て仰塞し、遷延し居たり。今幸い官員出張の好期を得るに付、今日は議員惣代を不頼、一己之権利を主張し、自己の願意を達せんとするに、みだりに多弁を費し、人の権利を妨害するなかれ、今の口上振りなれば足下も戸長党と見倣し敵視するぞ、打ちて引出せなどと散々嘲罵しければ、赤面して退く。²³

²² 水野が挙げているのは山鹿郡椿井村（6大区11小区）・玉名郡小天村（7大区1小区）・山鹿郡来民村（6大区9小区）・山鹿郡方保田村（6大区8小区）などである。また、山本郡の5大区9小区では、県民会議員の広田尚・堀善三郎らの指導のもと、小区全体の要求を取りまとめ、代表が県内巡回中の富岡権令に上願している。

²³ 『明治の熊本』146頁。

山鹿郡の一揆はしばしば「戸長征伐」と称されるが、人々が「戸長党」を「敵」ととらえていたこと、県官と戸長とを同一線上の存在だと見なしていたことが、上記の記述からうかがえる。彼らはもはや「議員惣代等」を頼まぬという姿勢を明らかにしていた。その一方で、「至つて正義の人」と人望の厚かった広田尚・堀善三郎という2人の県民会議員は、村や小区を越えた各地で招請され、山本郡・玉名郡の対戸長交渉を組織していった²⁴。その他の指導者には、村単位の組長・惣代のほか、金納郷士を中心に旧植木学校の影響を受けた民権派が多くいて、彼らは村単位を越えて活動した²⁵。1月を通じて、対戸長・用掛交渉は村単位・数カ村単位、あるいは小区単位で、5大区・6大区・7大区の城北ほぼ全域において展開している。

こうした交渉における農民側の要求は、主なものとして4つ挙げることができる²⁶。

- 一 石代納延期要求——1月納入分について、5月あるいは地租改正終了までの延期の要求
- 二 民費の使途不明・不正使用等の疑惑に対して、帳簿の公開・清算・過金取り戻しの要求
- 三 地租改正費について、日当夜業料不正支出に対する帳簿公開・過金取り戻しの要求
- 四 これら不正を働いた戸長用掛に対する辞職要求——戸長公選の要求

これらの交渉は、大きく2つの成果をもたらした。一つは諸費の過金の取り戻しであり、もう一つは正副戸長の交代である。過金については薩軍の敗退、行政機構の回復に伴って返還されているが、戸長に関しては騒擾の起こった小区のほとんどで交代した。人々は戸長の不正を追及する中で、先に見た県民会における議員の主張と同じく、戸長公選論を主張するに至っていた²⁷。だが、県側の措置は、公選要求を容れる代わりに、追及の的とされた正副戸長を罷免し、騒擾の指導者を含む人望ある者を任命するにとどまった。また、それと併

²⁴ 水野『史料と研究』231頁。

²⁵ 水野『史料と研究』242頁、表(4)参照。

²⁶ 水野『史料と研究』238-239頁。

²⁷ 例えば、山鹿郡来民町衛藤真俊は次のように述べている。「戸長たるものは一小区の宿老人民の標準(準)となるべき品行に有之度は一般人民の希望する処、意外の所為と其非を討ち廉て官選の村吏区戸長等を云にては人民折合不宜、公撰を以て其任に堪へるものを据置相成る方は便宜に之れあるへくは兼ての宿志なり、斯る現今戸長不品行と申且民費成行に不正に兼あれは退職したるを以て本意に存し居候事」(水野『史料と研究』60頁)。県民会における議員の区戸長公選要求の背後には、こうした人々の支持があったと言える。

行して広田・堀をはじめとする指導者が逮捕され、2月上旬には城北の騒擾はいちおうの終息を見た。彼らは薩軍の進撃に伴って2月中旬にいったん釈放されたが、その時点では既にこの地域の騒擾も終息しており、広田・堀ら民権派人士でもあった指導者の一部は、熊本協同隊に参加して薩軍に合流することとなった。

2月19日、熊本城が炎上し、この一報が届くと、城北は再び騒擾化した。この時期の城北は、官軍・薩軍や協同隊が進出する中、区戸長の行政機構が崩壊して政治が空白化した地域も生まれ、そのようなところで騒擾が発生した。協同隊や薩軍も入り乱れる状況のもとで対戸長・用掛交渉が行なわれ、民費の過金返還や米穀の貸し出しを受けるところもあった。しかし3月に入ると再び軍隊および巡査による逮捕が開始され、初旬のうちに多くの地域の騒擾は鎮圧された。

こうした城北の一揆を通じて、参加した村数は157、参加者は1万2400人余りを数え、参加した村においてはほぼ全村的な参加が見られた。城北の一揆は行政の末端と目される戸長・用掛との交渉が基本的な形態であり、一部で行なわれた打ちこわしも戸長・用掛が対象となっている。この点は次に見る阿蘇一揆とは大きく違う。また、城北では、山鹿町光専寺集会のような例はあるにせよ、区長や県官の説諭・警官の出動が有効に働き、それによって交渉はおおむね早い段階で鎮静化したとされる。

阿蘇一揆

続いて阿蘇一揆を見てみよう。阿蘇においても、発端は1877（明治10）年1月であった。このとき、小国郷下城村・満願寺村で「地租改正費」や「地券入費予備金」の取り立てに関する疑惑を問う動きが相次いで表面化している。この時点ではまだ騒擾化するには至っていないが、そのきっかけとなったのは、やはり2月19日の熊本城炎上であった。県庁が御船町・木山・山鹿へと移転する中、南郷谷河陽村の用掛は24日、戸長詰所払いのうわさがあると述べている²⁸。26日には薩軍が二重峠に出兵し、戸長役場は28日限りで解散と言われ始めた²⁹。政府軍に尽力した一巡査の報告によれば、波野郷片俣村の一農民は熊本城下の状況を見聞して帰村し、25日「悦んで申向け候には過日薩兵熊本に乱入致し候処、其勢ひ盛んにして、熊本城も両三日前に焼失せり。故に此度の勝利は薩に在りと。然れば是時節到来せり。是よりは租税も上納せず、且又

²⁸ 阿蘇郡河陽村今村徳治の供述による（水野『史料と研究』172頁）。

²⁹ 例えば阿蘇郡満願寺村小代嘉太郎は「詰所明後二十八日には解散の趣」といった噂があったことを証言している（水野『史料と研究』142頁）。

村吏等も我意の欲する処任せんと」と村中を触れ歩いているという³⁰。

こうして2月28日ごろから阿蘇全域で一揆の動きが高揚することになるのだが、地域別の一揆の経過については次節に譲り、ここでは城北の一揆と阿蘇一揆との異同について述べるにとどめる。

まず、城北の一揆が最初に高揚した1月、県の行政機構はいまだ健在であり、県官を派遣して農民の説得に当たらせたり、指導者の逮捕によって騒擾を鎮めたりすることが可能であった。西南戦争が始まり、県庁が移転を重ねた危機的時期にも、県の行政力がこの地域を完全に手放すことはなく、軍事力や警察力を背景にして一揆は早期に鎮圧された。これに対し、阿蘇一揆が高揚した2月中旬以降、この地域の県庁一大区（区長）一小区（戸長・用掛）の行政機構は崩壊し、薩軍が二重峠に進出するに及んで、阿蘇全域が県の行政力が及ばない権力の空白地帯の様相を呈したのである。

また、阿蘇における一揆は当初、城北と同様、正副戸長や用掛など行政末端機構との集団交渉・打ちこわしであったが、次第に酒屋・質屋などの高利貸や地主に対する打ちこわしが見られるようになる。打ちこわしは城北でも行なわれているが、阿蘇ではさらに大規模に、また対象も区戸長の範囲を超えて、富裕層一般にもその矛先が向けられたのが特徴的である。例えば、阿蘇北部の阿蘇谷において打ちこわしの被害を受けたのは、1小区（内牧郷）19戸、2小区（内牧郷）18戸、3小区（坂梨郷）24戸の計61戸であったが、うち役人は36戸（1小区12戸、2小区13戸、3小区11戸）であり、残る25戸が地主・高利貸であったとされる³¹。

こうした県の行政機構の崩壊による権力の空白化、一揆の対象の拡大といった状況のもとに、薩軍と豊後口警視隊は阿蘇に入ってきたのであった。そしてやや先走って述べれば、一揆に集う人々は薩軍の進撃に「世直し」、すなわち「権力と既成の強制装置の崩壊によって噴出してきた、特別の主体・時・行為としてはっきり規定される、顛倒された世界」³²の出現を読み込んだ。一揆の矛先を向けられた人々の側はそれに対抗すべく、大分からの警視隊進出に大きな期待を寄せ、自らも有志隊を結成したのであった。

最後に、こうした薩軍と豊後口警視隊の阿蘇進出について概観しておきたい。

³⁰ 「十年西南戦乱之際盡力セン巡查賞与調」（熊本県立図書館蔵、水野『史料と研究』258頁より再引用）。水野はここから「農民の世直しの願望」を読みとっている（『史料と研究』同頁）。

³¹ 水野『西南戦争と阿蘇』86頁。

³² 安丸良夫「一揆と世直し」（『一揆・監獄・コスモロジー 周縁性の歴史学』朝日新聞社、1999、所収）51頁。

4. 薩軍・警視隊の阿蘇進出

薩軍の阿蘇進出の足掛かりとなった二重峠滞陣は、2月26日から4月20日までの2ヶ月弱の期間とされる。

いっぽう、2月23日に小倉に上陸し、中津から南宇和・豊岡を経て3月1日に大分入りした警視隊は、2日には薩軍の二重峠進出を把握しており、これに対抗して坂梨まで進んでこの要衝を扼することを、京都の川路利良大警視宛に具申している。またこの日、偵察によって「肥後笹倉、坂梨、南郷、宮地、宮原、小国、内牧、防中、等の諸郷に暴民あり。名を郷備金割戻しに託し鐘鼓を鳴し区戸長役場に集り恣に富豪を掠奪し其勢甚だ猖獗、巡查も亦之を如何ともする能はず。其魁は郷士の賊に党し、教道隊中に在る者なり」³³という情報がもたらされている。これに対応して、警視隊二番小隊が坂梨に向かい、まず野津駅に入った。このとき、川路大警視が京阪の巡查部隊を率いて合流し、植木口の戦鬪に向かうという一報がいったんは届き、二番小隊を野津原に留めて川路の到着を待つことになった。しかし、5日になってその議が取り消されたとの連絡が入った。6日になると「二重峠の賊、初め二三百に過ぎず。今漸く其数を加へ、土塁数所を險要に設け、一意大分を突かんとす」³⁴との情報が届き、警視隊は翌7日朝を期して全隊坂梨に進むことを決めた。7日出発した全隊は、その日のうちに今市駅に入り、翌8日には岡駅に入った。警視隊が坂梨に向かっているとの報に接した「阿蘇郡の人民」はこれを聞いて大いに恐れ、「郷紳桑原某等、營に來り哀を請ふに至る」³⁵という有様であった。実際、3月8日付の「第十一大区五小区正副戸長より、南郷筋の景況聞取書」によれば、「南郷筋」は次のような状況であり、阿蘇地方は「官軍」にとって「敵地」の様相を呈していたのである。

- 一 一小区黒川村へ賊三四百人計滞陣、其内より南郷新町辺にかけ、有折四五十人宛巡邏致候由。
- 一 俵山越にて高森に通候道筋十小区河後田村かせいの橋近辺に、宮山杉木剪出し、橋三四ヶ所程賊より新たに掛方致候由。

³³ 旧別働第三旅団参謀部編集『西南戦争日注』（1883）196－197頁。引用に際して適宜句読点を補った。以下、『西南戦争日注』からの引用に関しては同じ。

³⁴ 『西南戦争日注』200頁。

³⁵ 『西南戦争日注』201頁。『西南戦争日注』の筆者はこれを、警視隊の横暴や掠奪を宣伝した薩軍の虚報によるものだとしている。なおその後、「桑原某」は自ら營にとどまり、「賊情」の視察の任についた。

- 一 党民不殘賊に加担に付、探偵も入込みがたし。
- 一 郷備金の行衛専ら相探候由。
- 一 区長野田信道集置候米貳百俵計奪取候由。³⁶

9日になって、久住に駐在している五番小隊長・倉内末盛警部より「阿蘇の奸民、隙に乗して暴発せんとするの色あり」³⁷との報告が入った。これに対して桧垣隊長は「前途大事、所謂豺狼道に当たる。狐狸何ぞ問ふに違あらん。然りと雖とも曾て大警視の命あり、亦決して忽せにすへからず。速に数分隊を遣り、その魁を拘せよ。若し敢て抗拒せば、事宜之を処せ。須らく迅雷耳を掩ふに違らざるの意を体すへし」と述べ、同時に区戸長に対しては「聞く、奸民あり、擾乱に乘し、名を用務所簿冊検覧に託し其金員を奪ひ、或は貸借証書を毀つと。今我れ隊員を出し、厳に之を糾す。其れ善く其区民に告示し、或は誤て罪戾に及ふ勿らしむべし」³⁸と諭説させた。翌10日から12日にかけて、各部隊は順次、笹倉から外輪山を越え、坂梨に本営を構えるに至った。

ここに、大津から二重峠に抛り、1小区黒川村まで進出していた薩軍と、大分から阿蘇に入り、3小区坂梨に本営を置く豊後口警視隊との対峙の構図が成立したのである。

以上で、西南戦争期における阿蘇の主要アクターである一揆勢・薩軍・豊後口警視隊が出揃ったことになる。次節では、これらのアクター相互間の関わり、とりわけ一揆勢と警視隊とに焦点を当て、さらに経過を追っていきたい。

II 阿蘇一揆と警視隊

1. 一揆勢と警視隊

前節で見たように、阿蘇入りした豊後口警視隊が見たのは、薩軍だけでなく、対戸長交渉から高利貸や地主への打ちこわしにまで発展する一揆の嵐であった。当初、隊長である桧垣直枝は、植木口の戦線へ早期に合流することを考えていたようであるが、その前に、薩軍の展開に「世直し」の希望を見出す一揆勢と

³⁶ 「事変日誌・探偵三」（前出『熊本県史料集成 13 西南役と熊本』所収）180-181頁。以下、『西南役と熊本』と略記。

³⁷ 『西南戦争日注』202頁。

³⁸ 以上、『西南戦争日注』202頁。

相対することになる。

本節ではまず、阿蘇各地で展開していた一揆が、それぞれ警視隊とどのように接触し関わっていったのか、この点を地域別に見ていきたい。豊後口警視隊は大分から阿蘇に入り、坂梨に本陣を構えた。この辺りは阿蘇谷と呼ばれる北部地域であり、阿蘇の政治経済的な中心部であるとともに、もっとも一揆が激しかった地域でもある。警視隊はまずこの地域の一揆勢と相対することとなった。次いで、南郷谷と呼ばれる南部地域にも巡査部隊が派遣された。その指揮に当たったのが、ほかならぬ佐川官兵衛であった。そこで、まず北部の状況を見たうえで、佐川官兵衛が駐在した南部・南郷谷に目を転じ、それぞれの地域における人々と警視隊との関わりを検討する。

波野郷（6小区）

阿蘇地方の中でも大分県寄りに位置し、豊後口警視隊がまず足を踏み入れた波野郷（6小区）の一揆をまず見てみよう。

2月23日、小地野³⁹・波野両村の代表が小園村に寄り合い、旧久住惣庄屋から6小区に引き継いだ積立金・慶応3年までの貢納残金・明治元年以来の郷備金、これらの金銭についての疑惑のほか、昨冬民費金取り立てが各村において不平等であったことを戸長に尋問しようとした。25日、滝水村で地所質入書入の古証文について無利息年賦要求をすることに決定し、26日には小地野・赤仁田の代表が小園に寄り合って、副戸長と交渉した。この日、滝水・中江の両村では、負債無利息年賦について隣村に交渉を呼びかけた。27日、小地野・波野・小園の代表は笹倉で戸長と交渉したが難航し、代表は村継をもって戸長詰所への集合を伝えた。翌28日、各村から4～50人の農民が笹倉に集合し、正副戸長立会いのうえ諸帳簿の調査を開始した。

3月1日、各村の代表者は古証文無利息年賦について協議したが、意見はまとまらなかった。帳簿調査が進み、借金利子引き下げ交渉がされる中、2日、大利・境ノ谷・小園・赤仁田各村の債主に9分通りもしくは悉皆捨方の誓書を書かせた。3日、小地野村代表は、旧久住会所から戸長が昨冬受け取っていた45円を区内11村で分けるために預かった。この頃、借金利引き下げの集団行動は滝水・山崎村に及んでいる。4日から6日にかけては、債財捨方の証書を書いた債主から借金証文を取り返す動きが村を廻って続いた。7日になって、債主が10年以前は悉皆捨方、10年以後は元金のみ返弁とすることを農民側に

³⁹ 小地野村は「小池野」と表記されることもあるが、特に統一されぬまま両表記ともに使用されたようである。そのため、『波野村史』（1998）も表記の統一を断念している（「凡例」参照）。

申し出てきたため、交渉の末、10年以前は悉皆捨方、その後8年までは4分通捨方、それ以後は元金のみ返弁することになった。豊後口警視隊が進出して来たのはこの頃であり、それ以後、警視隊の影響力のもとで一揆は沈静に向かった。

小国郷（4・5小区）

次に、一揆へ向かう動きが最も早く表面化した、阿蘇地方北端に位置する小国郷の経過を見てみよう。

前節でも述べたように、1月、5小区下城村弓田・4小区満願寺村黒川で地租改正費についての疑惑が取り沙汰された。その後2月に入って、6日から10日にかけて、4小区で戸長らが村内の巡回を行なっている。14日、4小区赤馬場村で地券入費取り立ての疑惑および郷備金の取り下げの要求が出され、25日になって赤馬場村の代表がこれらの件について戸長と交渉した。この交渉は翌26日も続けられた。27日になると、赤馬場・満願寺の両村570余戸の農民が戸長詰所に押し寄せ、そこで交渉となった。この交渉もまた翌28日まで続けられ、諸々の疑惑・要求⁴⁰について10日間のうちに回答するという4小区人民宛の戸長請書を取り、引き揚げた。農民の一部は黒淵村大蔵に押し出した。

3月1日、5小区上田村で沽券予備金・備糶・村社神酒等の成り行きについて村用掛と交渉があった。この日、4小区副戸長らは大分県権令宛に「人民動揺に付御出張説諭願」を提出している。2日には5小区の下城・西里・北里の農民約100人が北里村玉岑寺で集会を開き、ここでの村用掛の説諭に憤激した人々は本堂に乱暴した。戸長との交渉のため宮原に押し出したときには7～800人余にもなったという。彼らは3日から4日にかけて、戸長に対し租税金割戻しを要求し、郷備金および御客屋売却代金等の成り行きについて交渉した。5日には5小区で郷備金450円の預かり証書（惣人民宛戸長の払戻し確約書）を受け取った。このころ、4小区の代表は10小区の大区扱所（詰所）まで赴いて330円余を受け取り、8日に帰村している。6日、「隣区四小区には百姓一揆を越し証文捨方相成り候趣」などという噂話を既に聞いていた5小区の農民から、4小区と同様の「証文一切捨方」の要求が出され、談判の末「五分捨方五分引残し」となる。9日は4小区人民に対する請書の回答期限の日であった。この日、郷備金330円余が4小区の4カ村（満願寺・赤馬場・黒淵・中原）に分配された。またこの頃、5小区では沽券予備金割戻し（1戸につき下城村1円10

⁴⁰ 「地券入費金前割一筆に老銭五厘宛取立候分の事、民費予備金八百四十円割出分、郷備金の事、沽券に付村用掛増給の事、満願寺村沽券入費一村割百七十円の事」（水野『史料と研究』261頁）

銭、西里村 3 銭) が行なわれた。10 日になって、満願寺ほか 4 カ村では 1 戸に 34 銭宛を村用掛より配分した。そして請書の他の 4 カ条の取調べを市原小学校で行なっていた。

この市原小学校での取調べの場にやって来たのが、豊後口警視隊五番小隊長の倉内末盛であった。倉内は 25 人の警部を率いてこの地へ出張してきたのであり、農民に説諭を加え、徒党をしない旨の請書を取り、その場を解散させた。倉内隊は、翌 11 日には 5 小区に赴き、同様の請書を取って農民を解散させた。倉内らは翌 12 日、久住に引き揚げたが、以後、旧郷士を中心とした有志隊 (4 小区 96 人、5 小区 129 人) が結成され、治安維持に当たった。

なお、4 月 4 日には増田宋太郎が率いる中津隊 100 余名が小国を通過し、掠奪を行ないつつ、薩軍の拠る二重峠へと向かっている。中津隊については次の阿蘇谷の項でも触れる。

阿蘇谷 (1・2・3 小区)

阿蘇谷は、阿蘇の中でも最も激しく一揆が燃え盛った地域であり、警視隊と薩軍とが相互に進出して攻防戦を繰り広げた阿蘇地方の中心部である。

ここでは 2 月 25 日、2 小区小野田村内の綾野下原村・新村の農民が借立米について寄合を持ったことをもって騒擾の嚆矢とする。薩軍が二重峠に進出した翌 26 日、小野田村の村民集会で借立米についての傘連判が作成された。これは、借用という形を取りながら、小作料半減・土地 (小作地) 解放・借金利子引き下げを要求するものであった。28 日になると、黒流・小野田・小倉・小池・山田・役犬原など 2 小区各村の農民約 300 人が内牧浄信寺において戸長・用掛と集団交渉を行なった。このうち黒流村では、貢納金・学校建築の寄付金が県庁に納入されておらず、戸長によって不正に使用されているのではないかという疑惑が取り沙汰されていた。この交渉の場で、内牧村の士族・片山嘉平太が旧細川知事の直書を読み聞かせ、鎮まらなければ斬るとしたが、農民は薪や竹で対抗した。けっきょく、くじで帳簿類は小野田村で保管することとなり、副戸長・高木彦太郎は逃亡したものの、もう一人の副戸長である甲斐友文や用掛を各村に引き連れてその場はいちおう解散となった。しかし、集まった農民はそれだけではおさまらず、内牧の村役人や高利貸、さらには件の片山嘉平太の家をも打ちこわしにかかり、さらに宮地村に押し出した。

3 月 1 日、一揆勢は 3 小区坂梨を打ちこわし、3 小区の者は手野から小野田へ、2 小区の者は西町から竹原・坊中・北黒川へと押し出した。黒川で内牧の地主や住職らが一揆勢に打ちこわしの中止を申し入れてきたので、代表が交渉し、「十年前貸金は悉皆捨方、十年後は元金据置利子のみ捨方、小作は四分六分」

の証文を取り、この日は退散した。「一揆勢三千」と報告されている。2日、1小区の農民が宇土村で打ちこわしを行ない、内牧から山田村へと押し出した。そこに黒流・小野田の農民も参加し、さらに内牧で打ちこわしを行なった。内牧の高利貸は「貸金并質物悉皆捨方」と張り出したという。5日には黒流村の農民が内牧の高利貸から借金証文を取り返しており、8日には小野田村で借立米についての甲斐副戸長宛ての嘆願書が作成された。

このように阿蘇谷の一揆が荒れ狂う中、3月10日、桧垣少警視率いる豊後口警視隊が竹田から笹倉・大利など阿蘇地方へ進出し、11日に笹倉へ、また12日には坂梨へと本営を移した⁴¹。ところが18日の二重峠の戦いで警視隊は34名の戦死者を出して薩軍に敗れてしまった。その後も警視隊はしばらく坊中・内牧・宮地・坂梨など阿蘇谷主要部を確保し、二重峠再攻撃の機をうかがっていたが、4月3日にはいったん阿蘇地方から撤退し、竹田まで後退した。そこへ薩軍が進出し、坂梨の大黒屋に本陣を置いた。3月31日に結成され、大分県中津支庁を襲って一時は大分県庁にまで迫った「新政党別軍」いわゆる中津隊が別府・由布院から小国郷経由で阿蘇に入り、二重峠の薩軍に合流したのはこの頃のことである。

水野が収集した、阿蘇一揆に参加した1・2・3小区、いわゆる阿蘇谷の農民の「罪案書」に拠る限り、警視隊進出以後の様子についての記述はほとんどない。小国郷の顛末から推測すれば、警視隊本隊の到着に伴って、さしもの一揆も終息に向かったものと思われる。その後、阿蘇谷は警視隊と薩軍との衝突の主戦場となり、両勢力が入り乱れることとなった。人々にとって、身の処し方が極めて難しい状況が出現したのである。例えば、水野が収集した1小区農民5名の罪案書のうち、4名が何らかの従軍経験を述べている。このうち、2名（黒川村坂田熊八・蔵原村山内常彦）が薩軍であり、2名（南黒川村井出角彌・赤水村今村長八）が官軍である⁴²。収録されている罪案書は限られているため、この比率に意味を見出すことはできないが、少なくとも両勢力と農民との関係が錯綜したものであったことはいかざるを得ない。阿蘇谷における一揆参加者の警視隊協力者数に限ってみれば、合計122名であり、士族93名に平民29名であ

⁴¹ 水野『史料と研究』258頁によれば、警視隊が坂梨に進出したのは3月15日とされるが、ここでは『西南戦闘日注』204頁の記述に従う。

⁴² 四名のうち、士族は山内のみであり、あとは平民である。なお、ここでいう「士族」はすべて地元の金納郷士を指している。金納郷士については、森田誠一「近世の郷士制、特に金納郷士の性格—肥後藩政史との関連において—」（森田誠一編『地方史研究叢書 肥後細川藩の研究』名著出版、1974、所収）参照。

った。警視隊に協力する者は士族が圧倒的多数を占めていたことがわかる⁴³。

以上見てきたように、阿蘇での警視隊と薩軍との戦いは北部・阿蘇谷を主戦場として展開された。その中で、波野郷では早い段階で警視隊の進出を見たために一揆も早期に沈静化したものと思われるし、小国郷では本隊とは別に倉内隊が進出し、一揆勢に説諭を加えて解散させている。また、阿蘇谷には警視隊本隊が駐在したため、それ以降に一揆を起こすことは困難であったと思われる。

さて、いっぽうの南郷谷をはじめとする阿蘇南部でも、農民・警視隊・薩軍がそれぞれ接触を持っている。引き続いてこちらの動きを見てみよう。

野尻郷（7小区）

野尻郷は波野郷の南、阿蘇地方の東南隅に位置する。ここでは、警視隊・薩軍ともに行動の記録はほとんど残っていないものの、農民の動きは他と同様に記録されている。

2月26日、中村・尾崎村の農民が貢租・民費割戻しについて寄合を開き、今村・祭場村にも働きかけることを決めた。翌27日には中村の農民約50人が集会を開き、十戸長を通じて用掛に対し、貢租民費割戻しを要求したが拒否されている。28日になると、中村・野尻・草ヶ部・下切の農民が草ヶ部村吉見神社に集合した。と言うのもこれ以前、同神社拝殿に「貢租割戻し並に民費予備金の儀に付来る二月二十八日当所へ会合致すべし」と張り紙がしてあったからである。

この日から3月3日にかけて、津留・芹口・矢津田といった村々の農民も参集し、貢租民費割戻し・郷備金割戻し・明治8年以來の貢租仮納の清算などについて、戸長と交渉した。6日には各村代表が10小区の大区詰所に赴き、7小区の郷備金285円を受け取っている。その結果、20日までに各村は郷備金予備金の割戻しを受けた。またこの間、中村では債主と交渉が持たれ、2歩の利子を1歩とし、小作米は四分六分という取り決めがなされた。いっぽうで下切村では22日、債主へ債財10カ年賦を要求したものの、こちらは拒否されている。28日には再び中村で、借財利子は一切捨方、元金10円以上は10カ年賦、5円以下は3カ年賦を債主に要求し、承諾書を書かせている。同じころ草ヶ部村木郷では、入質していた草葉1丁のうち3分の1返却の証文を取り付けた。だが、4月3日に同じ草ヶ部村村倉で起こった家屋破毀を伴った利子引き下げの強要については不成功に終わっている。

⁴³ 水野『西南戦争と阿蘇』169頁。

菅尾郷（8 小区）

外輪山・高森峠を越えて宮崎県に接する、阿蘇地方最南部の菅尾郷では 2 月 20 日、菅尾村で用掛に対して民費取立帳の検査を要求する動きが出ている。また、28 日には二瀬本村で頼母子講掛金難渋のため、講会減じ方を相談している。ただ、ここは他と比べて動きが遅く、本格的な動きは 3 月に入ってからである。

3 月 7 日、二瀬本・花寺・菅尾村の講中寄合が開かれ、講会減じ方のほか、7 小区の民費・租税取り戻しの風聞に基づき、8 小区でも同様に民費租税取り戻し・借金利子引き下げ・地券入費・先年戸長詰所の取り扱いで売り払った煙草代清算などについて協議された。11 日には各村から二瀬本神社へ 150 人余が集まり、頼母子講会減じ方・借金利子引き下げ・諸税の県庁への納入状況・詰所帳簿取り調べなどを戸長に要求することに決し、柏村の大区議員の斡旋に任せることにしてその場は解散した。翌 12 日、代表者 30 人が柏村の大区議員宅に押しかけ、前日頼んだ件を本日中に解決するよう要請したが、議員は 2、3 日の猶予を求めて埒があかなかった。この帰路、農民側は戸長との直接交渉を計画し、村継で連絡した。14 日になって、区内 23 カ村の農民が今村の高仏原に集合し、菅尾の戸長詰所に押しかけた。租税については県庁受取書が示されてその場で疑惑は晴れたが、翌日から帳簿取調べにかかることになった。

翌 15 日、戸長詰所で帳簿調べをしているところへ、「東京巡查」と称して高森郷旧郷士 50 人余からなる有志隊が乗り込んできた。農民との談判の中で有志隊が農民 2 人に重傷を負わせたため、農民側は竹や棒で対抗し、有志隊はいったん引き揚げた。16 日にも引き続き帳簿調べが行なわれていたが、今度は、この頃には 9 小区吉田新町に陣を置いていた警視隊が出張してきた。警視隊は、再び大勢集合しない旨の請書を農民に出させ、退散を命じた。

その後、警視隊も南郷谷から撤退した 22 日、馬見原村の代理人が二瀬本村に来て、利子引き下げについて相談したい旨の申し入れがあった。大勢で押しかけないよう要請されたので、村々の代表 40 人ほどが馬見原村で交渉を持った。この交渉で、借金の利子は月 2 歩 5 朱を旧借は月 5 朱、新借は 1 歩、質入は 7 朱にすることに決した。27 日には戸長から帳簿調べをするので各村用掛・十戸長その他主だったものは詰所に出頭すべき旨の達しがあった。取り調べの末、農民側は土地券税県税その他の種々の過金や県納されていない金を受け取った。また、頼母子講会減じ方・借金利子引き下げは馬見原村同様ということを戸長に認めさせ、4 月 4 日に各自帰村した。

高森郷（9 小区）

高森郷での動きは3月に始まっている。3月2日、上色見村で戸長が野開雑税を割賦しようとした⁴⁴が、農民の苦情によりできない状況となった。このとき、農民の側では利息引き下げについて相談していた。また高森村の寄合では、学校建設寄附金の抵当として戸長に差し出されていた地券証の下げ渡し・昨年貢納の受取書検査を決めた。高森町の士族である畠中弘二はこの日、「高森村人民犬狩を名とし、用掛宅へ集合する」⁴⁵ことを聞きつけ、古沢元倫とともに用掛宅へ向かい、説諭に及んでいる。3日、高森村で借金利子引き下げについての交渉が持たれ、10ヵ年無利息の要求は拒否されたものの、これまでの借金は無利息10ヵ年賦、これからの借用は利息1歩で妥結し、翌4日約定書を取り交わした。その4日には上色見村でも村用備初代金を学校建築費に当てた残金や学校入費残金の割戻しを用掛に交渉し、7日に割戻しを受けている。6日には上色見村の農民が了蓮寺で集会を開き、「役人退治萬民之為」と書いた紙旗を押し立てて、郷備金・野開増税などの取り調べのため戸長詰所へ押し出した。7日から10日にかけて、上色見村では貸借悉皆捨方を要求して債主と交渉が持たれ、借用証文を取り返した。上色見村でも同様の事態が起きている。

9日には10小区から何者か（一揆勢と思われる）が入り込んで、隣接する吉田村字中島で放火する事態が発生するが、その吉田村や白川村では、10日になって借金利子引き下げ要求が出される。吉田村では200人余の農民が家屋巻き倒し用の綱や鉈・鎌・杖などを用意して各債主と交渉、小作米引き下げも合わせて要求した。11日には吉田新町にあった抵当米を薩軍が掠奪するという事件も発生し、これに対応する形で警視隊の一部が13日、坂梨から吉田新町に進出した。16日に菅尾郷へ出張したのはこの部隊である。

南郷谷（10小区）

二重峠に近いこの地区の農民の動きは早い。2月14日、河陽村で元庄屋宅売り払い代金・村備初代金精算を用掛に要求する動きが出ている⁴⁶。次いで25

⁴⁴ 「開」とは、肥後藩治下において種々の特権を認められた土地であり、野開のほかにも海辺新地・赦免開・赦免建山などと呼ばれるものがある。免租もしくは軽税賦課措置がとられてきたこれらの土地の処理は、地租改正に当たって困難な問題の一つとなっていた（新熊本市史編纂委員会『新熊本市史 通史編第五巻 近代Ⅰ』熊本市、2001、359頁以下参照）。

⁴⁵ 「事変西南の役・尽力者賞与履歴十五」（『西南役と熊本』所収）181頁。

⁴⁶ 水野『史料と研究』266頁。なお、当時の11大区区長・野田信道は2月15日、内牧の警察出張所へ向かう途中に、これらの人々の苦情を聞いている。このことは、野田の提出した始末書の素稿と思われる文書から確認できる（藤崎清一『久木野村誌第一巻 むらを歩く—久木野の事蹟と文化財』久木野村教育委員会、1985、172-173。以下『むらを歩く』と略記）。

日、河陽村地藏堂で村民集会が開かれ、諸帳簿取り下げや郷備金・民費予備金・温泉割賦金などの割り戻しを要求して戸長詰所に迫った。28日、河陽・長野両村の農民が長野小学校で集会し、所在不明の戸長搜索のため河陰村に赴いた。同日、中松村では、明治6年分の租税が凶作のため無税になっていたにもかかわらず、戸長からまだ下げ渡しされていないことが問題となる。

3月1日になって、河陽・長野両村の村民が河陰村龍王社に集会した。河陰村の有力者である長野一誠らが説得に入り、郷備金の割り戻しなどについて5日間の猶予があれば調査するとしたので、一同は長野に一任した。4日、長野一誠らは貧民の救助米を出すことで一揆をやめるように示談を図ったが、翌5日、河陽・長野両村ではあくまで不在の区戸長を探し出し、郷備金の割り戻しを迫ることに決した。6日になって阿蘇谷での借金証文捨方が伝えられると、翌7日には両村で郷備金取り下げについて用掛と交渉するとともに、債主に迫って証文を取り返す動きが起こった。8日になると、河陽村で「十小区人民中」と書いた布旗を押し立てた人々が河陰・中原村の債主に迫り、翌9日にかけて打ちこわしも行なわれた。10日、河陽村では質地書入証文扣帳を焼き捨てよと主張する者が出る。また河陽村の垂玉地獄温泉の戸主に迫り、10小区人民に限り温泉入浴は無銭とさせた。11日にも河陽村光雲寺で村民集会が開かれ、債主から取り戻した証文を借主に返却している。さらに13日には河陽村で郷備金割り戻しが行なわれた。

そのような騒然とした状況の下で、13日、高森郷吉田新町に警視隊が進出したのであるが、これに対抗して、二重峠の薩軍も1小隊を河陽村黒川に出陣させている。そして18日、警視隊本隊の二重峠攻撃と連動して、その黒川で警視隊と薩軍との戦闘が起こった。警視隊側は小隊長・佐川官兵衛が戦死するなどして敗れ、吉田新町から坂梨に退いた。これを追う形で黒川の薩軍は8日、坂梨まで進出している。

以上、地区別に分けて阿蘇一揆の経過を概観してきた。節を改める前に、西南戦争や警視隊との進出との関係でいくつかのことを指摘しておきたい。

まず、多少の時間的前後はあるものの、一揆に向かう動きがほぼ全域で起きている。時期的には熊本城炎上や薩軍の二重峠進出とほぼ重なるが、それ以前から地租改正費を問う動きがあるなど、西南戦争と阿蘇一揆との間に一方的な因果関係を見出すことは難しい。

とは言っても、薩軍が二重峠に姿を見せたことが、行政機構の麻痺と相まって、一揆の動きを加速させていることは明らかである。薩軍優勢の観測が一揆勢を後押ししたこともまた否めない。その一方で、豊後口警視隊の進出が一揆

勢に対して抑制する方向で影響を及ぼしたこともまた明らかである。二重峠に隣接する阿蘇谷・南郷谷の打ちこわしがとりわけ激しかったこと、薩軍進出地域からは遠い波野郷や小国郷・菅尾郷の動きが警視隊の進出によってあっけなく鎮静化に向かっていることが、これらの見方を支持していると言えるだろう。

2. 一揆の結末と裁判

竹田で態勢を立て直した警視隊は7日、笹倉に入り、阿蘇に再進出した。10日に松山彪三等大警部率いる巡查200名を加えた警視隊と、豊後進出を目指す薩軍とは13日、坂梨峠滝室坂で再び衝突した。この戦いで敗れた薩軍は黒川・二重峠まで後退し、警視隊は再度坂梨に進出した。15日に津川頭三警部率いる2小隊をさらに加えた警視隊は、薩軍の走路と予想された矢部・南郷に対し、二重峠・黒川口・阿蘇山の線で守備を固めた。20日の陸軍諸隊による大津口進撃に際しては、二重・黒川・坊中の哨兵を増強することで対応している。この戦いでも敗れた大津の薩軍は、撤退を余儀なくされた。21日には満田清民警部の1小隊が加わり、23日になって坂梨・内牧といった阿蘇谷の哨兵を撤収した警視隊は、ようやく南郷谷に進出し、下色見村に入った。ここで24日、熊本入りの命を受け、松山・津川の両隊は翌日熊本に直行した。いっぽう満田隊と本隊は御船に入り、そこで29日、「別働第三旅団第五大隊」と改称されたのである。したがって、豊後口警視隊の阿蘇駐在は4月25日までということになる。

阿蘇で薩軍が敗退するのとほぼ時を同じくして、4月14日には薩軍による熊本城包囲が解かれた。さらに16日、それまで転々としていた仮県庁が籠城していた本庁と合同すると、県の行政機構は急速に回復した。熊本警視出張所は4月29日、次のような布達を出し、5月15日までに始末書を提出するよう命じた。

今般騒擾の際当県下士族の内方向を誤り賊に与し官軍に抗し或は脅迫に因り兵器を携帯し或は鎮撫保護等の名を唱へ兵器を携へ隊伍を組み進退する者有之、右挙動国憲に触れ不相済儀に付速に前非悔悟、去る二月十五日以来進退挙動其顛末別紙雛形の通り相認め其区々戸長の奥印を受け該区警視分署へ可差出。⁴⁷

⁴⁷ 水野『史料と研究』272頁。

しかし、その提出期限である5月15日付の熊本県内牧出張所から熊本県への報告によれば、阿蘇郡（11大区）の情勢は次のとおりであり、行政機構や治安状況の安定には程遠かったのである。

当十一大区の儀、過般戦争、及党民暴行、正副戸長以下用掛等の家屋破毀せられ、住居難相成、或は恐懼のものも有之、依て心得方一変し、入区不致のみならず、辞職申立候者多く、差向事務難被行、就ては警部巡査出張の儀、屢々及上申、過般警視出張所より、山本、日野両警部、巡査五十名を率ひ、出張有之候に付、賊に党与の者共、概略捕縛、続て昨今暴民巨魁五百三十名
余之あり。に着手の積有之、戸長以下へも精々及説諭、当分勤続の都合に相成居候処、右警部、巡査は急速引揚の達に相成候由にて都て本日引払の筈に有之候。加るに賊徒竹田へ乱入、同所より坂梨方へ向け、斥候、探偵等差出候哉の聞へも有之に付ては、必定郡中の民心に差響き、区戸長事務も復亦不運に立至り、随つて当出張所も当分無用に属し候様可相成、実に都合の次第に付、至急交代の警部巡査被差出候様有之度、若其儀難相成候はば、先出張所も引揚可申哉至急何分の御指揮を蒙度候。⁴⁸

一揆参加者の捕縛こそ出張警官の手によって進んでいたものの、「暴民巨魁」についてはこの時点でもまだ着手に至っていなかった。しかも出張警官が引き揚げればたちまち県の出張所も機能停止に陥りかねないというのが、この時点の阿蘇の治安状況であった。これに対し、権令富岡敬明は翌16日付で「一揆引揚之儀達相成候得共、更に元方の通据置、尚外に三拾名出張相成候条、此旨可相心得事。」と、警部・巡査の引き揚げ取り消しと更なる増員とを決定している⁴⁹。

これを受けて、5月27～28日ごろからさらに「阿蘇郡暴民」の逮捕・取調べが進み、6月30日には内牧小学校に熊本裁判所内牧出張所が開設され、審理が始まった。水野の研究によってもこの審理の内容は明らかではない⁵⁰が、10月29日（兇徒聚衆・放火）および30日（破毀牆屋・附和随行）に判決が申し渡された。翌31日には裁判所の内牧出張所は閉庁され、これ以降の阿蘇一揆関連の裁判は熊本裁判所で直接取り扱ったという。

この裁判の判決について、再び水野の研究に拠りながら概観しておこう。判決を言い渡された者は8886名、うち315名が無罪だったので、処罰されたの

⁴⁸ 『西南役と熊本』196頁。

⁴⁹ 同前。

⁵⁰ 水野『西南戦争と阿蘇』131頁。

は 8571 名である。被処罰者は 1 戸につき 1 名であり、一家から数名の参加者を出した家では他の者の罪は不問とされた⁵¹。明治 10 年の阿蘇郡の戸数が 1 万 3362 戸であるから、およそ 64%の家が処罰者を出した計算になる。

「兇徒聚衆」の罪名で 100 日以上懲役刑を受けた者は、それぞれその地域における一揆の指導者と目された人々である。29 名中 6 名が獄死しているが、どこの獄で死亡したかは不明である⁵²。「放火」の罪名で起訴され、同じく懲役刑を受けた 5 名は、3 小区役犬原村で 2 月 28 日、屠牛場番小屋に放火した人々である。

「破毀牆屋」については、平民か士族か、あるいは捕縛か自首かによって刑罰が区分されている。すなわち、平民で捕縛された者は懲役 70 日に換えて杖 70、自首してきた者は罪一等を減じ、懲役 60 日に換えて杖 60、また士族で捕縛された者は禁獄 70 日、自首してきた者は禁獄 60 日であった。

「附和随行」で罪に問われた者については、次のような区分がなされている。「違令重き」者は懲役 40 日を贖罪金 3 円に換えた。そのうち戸長用掛を通じて始末書を提出した者は罪一等を減じ、懲役 30 日に換えて贖罪金 2 円 25 銭が課された。「違令軽き」者は懲役 20 日に換えて贖罪金 1 円 50 銭が課されている。また、「廢疾、十五才以下、七十才以上の者」はそれぞれ該当する金額の 3 分の 1 とした。さらに、「附和随行」の中には 8 名の女性が含まれているが、いずれも始末書提出によって懲役 30 日から罪一等を減じられ、さらに懲役 20 日に替わる収贖金は男子の 3 分の 1 の 50 銭とされている⁵³。

Ⅲ 10 小区の一揆と佐川官兵衛

⁵¹ こうしたケースがどれだけあったかは不明だが、それらはすべて「無罪」に算入されている。

⁵² 水野『史料と研究』273 頁。水野は、「三池炭鉱の囚人労働で死亡したのではないか」と述べている（同頁）。三池炭鉱では、1873（明治 6）年の官営移管以降、囚人労働が用いられていた（安丸良夫『監獄』の誕生」前出『一揆・監獄・コスモロジー』所収、142 頁）。

⁵³ 安丸良夫によれば、「贖罪」とは一般的には「事情憫諒」すべき場合に刑罰が贖罪金に換刑されるものをいい、「収贖」とは老少・廢疾・婦女で「矜恤」すべき事情のある者への換刑を指す。その際の収贖金は贖罪金の 3 分の 1 であるという（安丸『監獄』の誕生」108 頁）。事実、阿蘇一揆においても、処罰された女性 8 人に対して課せられた「収贖金」はこの基準に合致している。こうした「贖罪金」「収贖金」について、その納入時には区別して集計されている（水野『史料と研究』277 頁）のだが、水野自身は、罪名別に処罰者数を集計する際には一括して「収贖金」を用いている（同書 274 頁）。

これまでの2つの節では、明治10年に熊本県下で起こされた一揆について、県政レベルから説き起こし、概括的にその実態を見てきた。そして、一揆に参加した人々と一揆の対象とされた人々とは、どのように関わり合い、そこにどのような形で薩軍や警視隊といった外部アクターが参入してきたかについて検討した。戸長・用掛を末端とする県の行政機構は、農民との間にこの時期差し迫った案件を抱えていたのであり、西南戦争勃発によって県下に押し寄せてきた薩軍は、こうした県政を倒し、「世直し」をもたらす勢力として農民層からの期待を集め、心情的側面において一揆を後押しした。その一方で警視隊は一揆を抑制する側にまわり、一揆の標的となる戸長ら役人層や地元有力者からの期待を集めたものと思われる。

次に、焦点をさらに絞って、佐川官兵衛率いる豊後口警視隊一番小隊が赴いた南郷谷——広義には9小区高森郷をも含むが、ここでは10小区を指して用いる狭義の用法に従う——における人々の交渉過程に注目し、その具体的経過の中に外部勢力としての薩軍や佐川隊がどのように登場してくるかを検討していくことにする。それによって、阿蘇一揆と西南戦争とをトータルに把握し、その中に佐川官兵衛という人物を位置づける試みの一つの手がかりとしたい。

1. 10小区の交渉と警視隊——長野一誠・長野嘯・佐川官兵衛

水野公寿編著『西南戦争期における農民一揆 史料と研究』には、南郷谷でただ一人、懲役10年の判決を受けた河陽村の今村徳治をはじめ、中松村の山本経照・長野村の長野儀八郎という、10小区における一揆参加者3名の「罪案書」（一揆の裁判における調書に当たる）が収録されている。また、『長野内匠日記』にも当時の10小区の様子について記述がある。以下、これらの史料に基づいて、10小区の一揆の経過をさらに詳細に立ち入って描出してみたい。

今村徳治の供述によれば、2月24日の夜、火災予防夜番の雑談の中で「元庄屋宅売払代金并に村備へ初代金等近年精算無之不分明に付、取調へ候ては如何哉」⁵⁴と提案したところ、周囲の同意を得た。そこで村中の者に触れて回り、その夜のうちに用掛・山口義信との集団交渉となった。山口は、取り調べの上で明日返答すると答えたので、一同はいったん引き揚げた。その際、山口はあわせて「熊本変動に付、県庁瓦解戸長詰所も取たたみ引払ひ可相成哉の噂有之、尤も薩賊襲来も難量」⁵⁵と話している。

翌25日、村内地蔵堂に集まった村人に対し、山口は諸帳簿の精算状況を読

⁵⁴ 水野『史料と研究』172頁。

⁵⁵ 同前。I参照。

み聞かせた。その結果、疑惑のないことは明らかになったが、戸長詰所引払い・「薩賊」襲来の報を聞いていた村人は、戸長に尋問のうえ、諸帳簿や郷備金・民費予備金・温泉割賦金⁵⁶などが掠奪される前に、帳簿は取り下げ、その他の金は戸別に配分することに決した。そこで今度は中松村の戸長詰所に赴いたところ、「薩賊襲来の由にて諸簿は他に移し、戸長以下は宿元へ引取候」⁵⁷とのことであった。その後の搜索で帳簿の所在はわかったものの、勝手に渡すわけにはいかないと預かり主に引き取りを拒まれたため、今村徳治と大塚岩喜⁵⁸の2人が副戸長・光永辰次と面会し、帳簿受け取りの話を申し出たところ、明日2、3人が引き取りに来ることで話がついた。

26日、用掛・山口義信と大塚岩喜が帳簿を受け取りに行ったが、帳簿が多すぎて容易に調べがつかないのでいったん村に戻り、翌日改めて詰所へ赴くこととした。27日には合流するはずであった他村の者が現れなかったために詰所寄方の計画は1日流れたが、28日には改めて長野村学校へ集合し、長野儀八郎ら長野村の者とも合流して戸長探索のため河陰村へ押し出した。その日は夜になったためいったん帰村し、翌3月1日には再び河陽・長野両村の者が河陰村龍王社へ集会した。そこへ河陰村の有力者である長野一誠・下村幸蔵が来て集会の趣意を尋ねたので、今村徳治や長野村の長野儀八郎・長野五郎八らが相談の上、「上納米代区々の取立、旧会所売払代金、温泉割賦金、油水車売払代金、郷備金、民費予備金等割戻しの稜々」⁵⁹を有り合わせの紙に書き付けて差し出した。これに対して長野一誠らは「四五日猶予致さは取調へ可遣」と依頼してきたので、一同は長野一誠らに任せることに決し、その場は散会となった。長野内匠によれば、同日、11大区区長である柿野の野田慶（敬）之允が「役致居候而大金を盗取候」というので「南郷谷中大勢」600人ほどが龍王社に集まり、「押寄打つぶし」の相談をしたという⁶⁰。これは、上記の龍王社集会のことを

⁵⁶ これは、区内の温泉入湯銭のうち、一部が区内の各村に割り当てられたものである。

⁵⁷ 水野『史料と研究』172頁。

⁵⁸ 罪案書には「大塚」「犬塚」の二通りの表記が見えるが、ここでは「大塚」に統一しておく。

⁵⁹ 水野『史料と研究』175頁。

⁶⁰ 『長陽村史資料「長野内匠日記（三）」』（長陽村教育委員会、2004）133頁。以下、『長野内匠日記（三）」』と略記。長野内匠はひらがな・カタカナを混在して使っているので、同書からの引用における仮名遣いについてはそのままとした。なお、『長陽村史』540頁によれば、柿野は河陰村の地名である。この人物は「野田信道」ともいい、1822（文政5）年生まれ、のち南郷有志隊に名を連ねている（前出、今村「肥後藩の『遺産』相続争い—肥後の民衆と郷備金—」96頁、また佐川官兵衛頭彰会事務局編纂「南郷有志隊名簿」『佐川官兵衛頭彰会会報』第8号、2004年8月、参照）。

指すものと思われる。

3月4日になって、長野一誠よりの通知を受けて長野村学校に集まった今村らに対し、長野一誠は10小区貧民へ救助米を差遣する旨の「示談」を提示した。この申し出に対して、用掛や十戸長ら村役が集会を開いて受け入れるか否かを相談したが、今村徳治の反対もあって話はまとまらなかった。また、長野内匠によればこの日、「上納銭取込ニ付村中打寄取返ス相談」が両三日に及んでいたという⁶¹。さらに5日、長野一誠・下村幸蔵が今村徳治宅を訪れ、所在が判明した分の郷備金とそれ以外の金額の精算書とを示して、「其他に郷備金有之とも区戸長不在に付相知れず、依て其分は差置可申、若し不聞入時は我手に任せず候に付、今後は一切世話難成」⁶²と述べて帰った。今村としてはこの返答にははなはだ不満であり、あくまで所在不明の区戸長——すなわち11大区区長・野田敬之允（信道）及びその弟の10小区戸長・野田貞誠——を探し出して追及するべきだと考えていた。その夜から翌6日にかけて、今村は長野村・中松村の者たちと相次いで面会し、区戸長を探し出して「郷備金割取」を迫ることに決した。この過程で、長野村の長野嘯・長野直人⁶³の両名が今村と会って、長野村の「寄方」の計画について伝えている。また今村は、島村の塚本善蔵から「一小区は諸借財証文捨方相成候」として「金主より之書付」を見せられ、これを写し取っている。この情報を知っていたのは塚本だけではなかったようで、中松村の山村経照も4日、長野村の長野惟秀より「阿蘇谷人民は豪家より諸借財証文捨方為致候哉の噂さ」⁶⁴を聞いている。山村は6日夜、長野惟秀宅にて一泊しているところに今村・長野嘯・長野直人の訪問を受け、郷備金その他の件の尋問のための中松村戸長詰所への各村寄方について加勢に同意している。そしてこの日、「野田慶之允上納金盗取候事」について「村々之百姓」が松木会所に押しかけたところ、野田は兄弟ともども逃げ去ったとのことであった⁶⁵。

⁶¹ 『長野内匠日記（三）』133頁。

⁶² 水野『史料と研究』173頁。なお、野田信道の逃亡に際して、長野一誠らは、残存する阿蘇郡の郷備金の管理を託されていた（前掲、藤崎『むらを歩く』173-174頁、および今村「肥後藩の『遺産』相続争い」103-105頁）。そのような事実を前提にすれば、長野一誠ら役人・有力者側と今村徳治ら農民側との間での郷備金をめぐる激しい駆け引きを、この場面はうかがわせる。

⁶³ 罪案書には「直人」「道人」の二通りの表記が見えるが、ここでは「直人」に統一しておく。

⁶⁴ 水野『史料と研究』174頁。

⁶⁵ 『長野内匠日記（三）』133頁。「松木会所」とは、10小区松ノ木村にあった大区詰所のことである（水野『史料と研究』158頁など参照）。11大区区長・野田信道は、郷備金を一揆勢に略奪されるのを防ごうと、移動する県庁

3月7日、河陽村の村中一同は戸長詰所へ押しかけ、前日写し取った1小区の証文捨方の書付を同詰所にいた岩本惣平に示し、「当区も証文捨方」と決まったとの発言を聞き、その上で証文の一部を受け取った。彼らはその後、字羽山にてその他の村の者と合流した。中松村の人々はその日、正敬寺にいったん集合したが、中には家屋を巻き倒す縄を持参している者もいたという「ただならぬ状況」⁶⁶であった。字羽山天神社で長野村の長野嘯・長野儀八郎・長野直人らと会った今村は、長野嘯らに対して、阿蘇谷の村々では証文捨方となっていること、自分たちも詰所で証文を受け取ったことを伝えた。彼らはこのことを中松村の者にも伝えることで合意し、群衆の前で先の証文を振り上げて意見を問うた。

依て大勢屯集の場所へ参り、小高き所に上り惣平より貰ひ受る所の証文振上げ前件の通り捨方為致度申述へ、同意ならば貰ひ可遣段高声にて申呼はり候処、捨方せざる時は如何致すやと呼はる者有之、直に衆人の中より阿蘇谷同様打崩せと申呼はり候に付、其旨自分も申触し衆人同意致す⁶⁷

こうして「証文捨方か打ち崩しか」と決し、長野儀八郎ほか数名を河陰村の長野一誠方へ捨方談判に派遣した。この交渉は早々に妥結し、長野儀八郎らは「捨方之返答」を長野一誠から得たが、後を追って押し寄せた群衆から「捨方の書付差し出さゝれば家屋打崩せと口々申呼はり」という状況となり、同家はやむを得ず「捨方之書付」を差し出している。次いで群衆は、河陽村の野田政道方へ押し寄せた。そこで「最早証書捨方」という書付が張り出されているのを見た人々は同家にて一泊した。

8日、今村の発意で「十小区人民中」と記した布旗を押し立てた人々は各所を徘徊し、河陰村の下村幸蔵宅ほかの人家を打ち崩すなどしている。長野儀八郎は前日いったん帰宅していたが、この日は再び合流し、「河陰村伊手直作外五件」に諸証文の捨方をさせ、証文捨方に同意しなかった富家の家屋を大勢で打ちこわしたと証言している⁶⁸。長野内匠によれば、一揆勢は西下田で「大木森

の後を追いながら居場所を転々としていた。この模様については、野田自身の手になる「始末書」に詳しい（藤崎『むらを歩く』172-177頁）。この史料を踏まえて今村直樹は、「肥後藩の『遺産』相続争い」94-103頁において、2月24日から4月14日までにわたる野田兄弟の逃避行の模様と言及している。

⁶⁶ 『長陽村史』541頁。

⁶⁷ 水野『史料と研究』174頁。

⁶⁸ 水野『史料と研究』176頁。ここで長野儀八郎らが打ちこわしたとされてい

（ヲゴモリ）之清太」から飯の炊き出しを受け、久木野室町に繰り出した⁶⁹。この一揆勢は翌 9 日室町から上久木野・二子石を通過して新町・吉田に至った。ここで一揆勢は被差別部落を襲い、襲われた村人は自ら家に火を放って逃げ去ったという⁷⁰。一揆勢はそのまま下市に向かい、そこで一泊した。また 10 日には河陽村の垂玉・地獄の両温泉の戸主と談判し、10 小区人民に限って温泉入浴無料・浴客への商売は勝手次第との旨、証書を出させた。下市から移動してきた一揆勢で長野村は人波があふれかえり、長野内匠に「珍敷事ニ候」と言わしめている⁷¹。翌 11 日には河陽村光雲寺で集会を開き、捨方の証文を借主に返却し、今村はようやく河陽村に戻った。長野内匠も「百姓一揆は今日迄ニ静謐ニ相成候」と日記に書いている⁷²。そして 13 日には河陽村で郷備金の割戻しが実現している。

ここまで主に依拠してきた今村幸蔵・山村経照・長野儀八郎の「罪案書」は、一揆参加に関する限り、3 月 11 日もしくは 13 日で供述が途切れている。この時点で既に、一揆勢が求めていた郷備金払戻し・証文捨方が曲がりなりにも実現しており、打ちこわしについても一段落がついたものと考えられる。とは言え、県の行政機構は麻痺したままであり、大津から二重峠、さらには 1 小区黒川村まで進出してきた薩軍に接するこの地域の治安・秩序が、即回復したとは考えられない。実際、一揆勢を前になす術のなかった地元有力者の側は、この頃から有志隊を結成し、警視隊を結んで巻き返しを図っている。

河陰村の長野一誠は 3 月 13 日、蔵厚惟元ら 100 名余とともに坂梨の警視隊

る「河陽村下田幸蔵」は「河陰村下村幸蔵」の誤りか。『西南役と熊本』189-191 頁所収の「諸救助戸数取調」および「暴民破毀表」「家屋破毀表」によれば、10 小区で一揆による被害として届けられているのは、荒巻延蔵（五等）・野田政道（三等）・下村幸蔵（四等）の 3 戸である（等級は被害の状況に応じて一〜八等までであった）。その後の再建状況として、荒巻家は「暴民改築」、下村家は「暴民修繕」となっているが、野田家は「兵難破毀」と記録されている。

⁶⁹ 『長野内匠日記（三）』133 頁。

⁷⁰ 水野『史料と研究』174 頁、および『長野内匠日記（三）』133 頁。また、9 小区吉田村の積辰平・光木熊八が一致して供述している 3 月 9 日の「村内字中島」での放火事件（水野『史料と研究』170-171 頁）とはこの一件を指すものと思われる。『長陽村史』はこの事件を 8 日のことだとし、長野内匠が 9 日のことと記述している点を「伝聞で一日遅れたものと思われる」（552 頁）としている。しかし、その根拠となるべき今村の供述は「三月八日」から「連日」のこととしてこの事件に言及しているのであり、『長野内匠日記』の前後の記述や積・光木の上記の供述から考えても、この事件はむしろ 9 日の出来事と考えたほうが自然であろう。

⁷¹ 『長野内匠日記（三）』133 頁。

⁷² 同前。

本営を訪れ、行動をともにすることを願い出ている。長野一誠はこう述べたという。

賊徒県下に入り、諸郷の士族を脅迫す。既に応ずる者大半。然れども事に順逆あり、順を捨て逆に就く、余輩の決して為さざる所。今其毒焰を避け機を窺ふに方り、貴隊の至るを聞き、歡喜自ら禁せず、故に來り命を待つ他なし、身を国家に致す而已⁷³

大津・二重峠を押さえる薩軍によって熊本県の行政機構から切り離され、一揆勢に囲まれ、孤立無援の状況といっても過言ではなかった長野一誠らにとって、豊後口警視隊の登場は確かに歡喜を禁じることのできない出来事であったはずである。この警視隊進出を受けて、坂梨・内牧・小国・高森などでは金納郷士を中心とする地元有力者によって有志隊が結成され、警視隊と協力して地域の治安維持に当たるようになった。長野一誠らは警視隊が南郷谷へ進出するのを機に、南郷谷（10小区）・高森郷（9小区）・菅尾郷（8小区）の有力者を結集し、南郷有志隊を結成したのである⁷⁴。一揆勢と相対する地元有力者による、こうしたサポート態勢が整ったのを見て、佐川官兵衛率いる一番小隊がその日のうちに南郷谷に進出した。『長野内匠日記』の3月13日の項を見てみよう。

同 廿九日乙酉 曇

（聞書）

官軍と申新町に七八十人宿致居候者五六人ばばの前之市太郎下田をごもり之清太息子杯案内いたし大石之直人月田下の川儀八郎松山庄之助喜多村熊作川後田之助之允同村宇三郎息子杯をからめとりニ早天ニ來しばり新町之様ニつれ行候 其内禎藏孫庄之助川後田宇三郎杯はにげさり候由ニ候△右は錢持共証文或は質物共一揆共ニ渡候ニ付官軍共ニ内通いたし

⁷³ 『西南戦闘日注』206頁。同書205頁には「大分縣士族長野誠一」とあるが、明らかな誤りである。

⁷⁴ ただし、長野一誠ら南郷谷の士族有志は既に2月28日、正教寺に集会を開き、評定の結果「鉄砲調之事」「屯所之事」「合図之事」「屯所馳集之年令」「集合之節不参ノ者」への罰金などを決めていたとされる。屯所の配置からして、この時点での活動範囲は10小区内に限定されているが、事実上これが、「第一には薩軍の侵攻に備え、第二には暴民に備えた」南郷有志隊の結成であったと評価されている（久木野村誌編纂委員会『久木野村誌第三巻 むらの歩み（中）』久木野村教育委員会、1992、259-260頁）。

一揆の頭之者共をからめ候と風聞いたし候也⁷⁵

警視隊は進出早々、村人の案内を得て、一揆の指導者と目されたものを捕縛し、駐屯する新町へ連行している。「大石之直人」「月田下の川儀八郎」などはこれまで名前の出てきた長野直人・長野儀八郎であろう⁷⁶。「禎蔵孫」として登場する「松山庄之助」とは、長野喩のことである。彼は「川後田宇三郎」らとともに辛うじて警視隊の手を逃れ、警視隊の勢力範囲を逃れて薩軍に身を投じた⁷⁷。村人たちは、一揆の標的となった「錢持共」が「官軍共」に内通して「一揆の頭之者共」を捕まえているのだと噂している。

3月14日、吉田新町の官廩にある米穀を奪おうとした「賊兵」に対し、佐川小隊はこれを守って移送に成功している。いっぽう、長野内匠は大石の太郎方・直人方を訪問し、「世話致候段」を申し出ている。また、「下久木野（見瀬坂の下堀渡り柏野岸野柿野）川後田下田長野之者共」の間では「薩州と上方勢」との戦争が始まるというので大騒ぎとなり、多くの者が山林や竹やぶに隠れたという。そうした人々に対して、長野内匠は村中を走り回って戦争はありそうにないと触れて回り、村人は16日、ようやく安心して家に帰った⁷⁸。

こうした騒然とした状況の中、南郷有志隊は3月15日、菅尾郷（8小区）戸長詰所に「東京巡查」と称して乗り込み、帳簿調べに集まっていた農民と小競り合いを起こした。菅尾郷の農民の中でももっとも詳細な証言を残している下山村・佐藤亀之十の供述によれば、その顛末は以下のようなものであった。

明治十年三月十五日朝官軍御出張相成候に付、退散せざるに於ては斬捨相成るとの風聞承之候へ共、趣意御糾もなく斬捨相成訳無之と疑ひ居候処、午前八時頃右官軍御出張直に大見口村那須榮五郎外一人に重傷を負はせ候に付、一統狼狽逃走の央、九小区高森町商人右官軍に相加り居るを見当り真之官軍に無之とて一統疑心を生し、竹棒等携へ引返し、右出張の者へ相

⁷⁵ 『長野内匠日記（三）』134頁。なお、日記の日付は旧暦である。

⁷⁶ 長野儀八郎は「明治十年三月十四日警視御出張より捕縛相成候事」と供述している（水野『史料と研究』176頁）。1日の誤差はあるが、『長野内匠日記』の記述を裏付けるものであろう。

⁷⁷ 黒川口の戦い終結後の3月21日、「松山之禎蔵孫庄之助事サバク」は長野内匠を訪問し、この時の事情を次のように述べている。「一揆之頭討取候ニ付新町陣上方勢内両三人ばばの前之市太郎大石之馬喜太西下田清太俵案内致させ直人儀八郎キタノ熊作川後助之允生捕ニ来候へ共宿本ニ居合不申黒川陣に走込み（後略）」（『長野内匠日記（三）』135頁）。長野喩は自宅にいなかったために警視隊の捕縛を逃れ、黒川の薩軍陣に駆け込んだのである。

⁷⁸ 『長野内匠日記（三）』134頁。

迫り候に付、自分此時に至り当惑至極、抛て柏村小崎忠作、菅尾村山村伊蔵等を取鎮方依頼に及び、終に出張の者引払候様相成り、依て右那須榮五郎列重傷を受候始末総人民より取調方願出ると申立居候央、明治十年三月十六日警視隊御出張戸長詰所へ一統呼出され御説諭相成候に付一同解散⁷⁹

警視隊の威光をもって気負い込む南郷有志隊と、いったん逃走したものの、本当の「官軍」ではないと知って反撃に転ずる農民との様子が、この供述からはうかがえる。有志隊単独では失敗した菅尾郷の鎮撫も、翌日の警視隊の出張によってあっけなく成功しているが、このことは却って有志隊の面々を勇気づけ、安心させたものと思われる。

一揆そのものに薩軍が加担したことを示す史料は管見の限り見当たらず、一揆自体は阿蘇の農民が主体的に展開したものであると考えられる。その一方で、「反官」という一点において共通する薩軍に、阿蘇の農民が心理的な親近感を覚えていたことについては、多くの史料が伝えている。とりわけ、薩軍の陣営に近い南郷谷では、甲斐有雄が「貧乏薩、富貴官」⁸⁰と称した如く、有志隊に参加する有力者と相対する一揆勢には、薩軍最前線の空気が流れていたのである。のみならず、甲斐によれば、高森郷・南郷谷・野尻郷については「薩に加わりし者数多有り」⁸¹という状況であり、長野喩の薩軍陣駆け込みは決して孤立した事件ではなかった。さらに、『長野内匠日記』は、次のような事件を伝えている。南郷有志隊が菅尾郷に繰り出した15日、黒川村に止宿していた薩軍は、高森へ11人ほどを派遣し、東下田光雲寺を通りかかったところに鐘を撞いた僧侶見妙を、官軍へ薩軍襲来を伝えたものと誤認し、黒川へ連行した。松山の禎蔵ら3人は光雲寺より依頼されて解放交渉に出向いたが、薩軍は彼らの「わび事」をなかなか聞き入れず、交渉は難航した。翌16日、黒川の薩軍陣を警視隊が鉄砲で攻撃し、薩軍が反撃する中、引き続き薩軍方に留まっていた禎蔵らは命からがら逃げ帰ったという。禎蔵らには、こうして薩軍と交渉する余地もあったのである。その反面、先に見たように、禎蔵の孫である長野喩は、警視隊からは追われる身であった。一揆自体は一段落したものの、今度は、警視

⁷⁹ 水野『史料と研究』165頁。

⁸⁰ 甲斐有雄「肥の国軍物語」（『西南役と熊本』所収）292頁。この人物については、熊本県教育会阿蘇支会編纂『阿蘇郡誌』（1926、復刻版1986、臨川書店）417-418頁に略歴が掲載されている。1829（文政12）年、野尻村に生れた甲斐は、阿蘇東部を中心として熊本県から宮崎県高千穂にまで及ぶ地域の難路に総数1824基にも及ぶ道標を建てる事業で知られた、幕末明治期の地元名士であった。

⁸¹ 同前。

隊に追われて薩軍に参加する彼のような者が、一揆勢から少なからず出てきていた。一揆勢の農民と薩軍の両者が、「反官」勢力として合流する可能性が現実のものになりつつあったのである。こうした構図が形成される中で、それらの勢力に対抗しなければならない長野一誠ら地元有力者にとって、警視隊が頼りになるという事実が菅尾郷で示されたことの意味もまた大きい。後に見る、南郷有志隊の参加者による佐川官兵衛の墓碑建立への動きは、以上のような文脈上に位置づけられることになる。

さて、豊後口警視隊は3月17日、軍議を開き、二重峠の薩軍を明日攻撃することを決めた。二重峠の正面と間道から薩軍の陣を目指す、桧垣直枝の率いる警視隊本隊は、その日の午後6時、内牧に入った。佐川官兵衛率いる一番小隊および倉内末盛率いる五番小隊半隊は、陣を構えた吉田本町から南郷有志隊とともに河陽村黒川を經由して黒川口へ出撃することとなった。この晩から、俵山の七曲峠に陣取った薩軍は、加勢・下久木野の農民に命じて篝火を焚かせた。その日の篝火はおびただしい数にのぼり、薩軍からは1把につき3匁の薪代が支払われたという⁸²。

翌18日払暁、二重峠に先駆けてまず戦端が開かれた黒川口の戦いにおいて、警視隊および南郷有志隊は薩軍の前に敗北を喫し、佐川官兵衛をはじめ死者18名、捕虜となった者8名を出して吉田新町へ引き上げ、その夜のうちに坂梨へと退いた。阿蘇谷から二重峠を目指した警視隊本隊もまた、薩軍の堅塁を抜くことができず、内牧に退いた。黒川で戦いが始まったことを知った長野村の人々の多くは藪に、あるいは山に谷にと隠れ、翌日になってようやく帰村した⁸³。

南郷有志隊員として黒川口の戦いに参加した竹原新八によると、この戦いにおける佐川官兵衛の最期は次のような状況であったという。

佐川隊長は混戦中、高野村ぎはの湯の谷温泉昇り口附近の窪道に於て賊将と一騎打ちの交戦中、東側の藪中より一兵の為に狙撃され、胸板を貫ぬかれ名誉の戦死を遂げられた。⁸⁴

鳥羽伏見に始まる戊辰戦争で「鬼官兵衛」の異名をとった佐川官兵衛は、こうして阿蘇で戦死を遂げた。佐川を狙撃した者は長野村松山の禎蔵の孫・長野

⁸² 『長野内匠日記（三）』135頁。

⁸³ 同前。

⁸⁴ 竹原新八「明治十年小戦史」（『会津史談』第67号（1993）において、中村彰彦が翻刻したものからの引用。なお、適宜句読点を補った）。この文書は、末尾に「昭和六年三月十一日」とあり、「五十五年前の追憶を綴りて當地方十年戦史の一端」とするため筆記されたものである。

嘯であったというのが定説となっている⁸⁵。打ちこわしを伴う激しい一揆は終息に向かっていたとしても、一揆勢の中には、この長野嘯のように薩軍方につくものが少なくなかったことは先に述べた通りである。阿蘇郡（11大区）の戸長3名が連名で熊本県に出した4月9日付の「人民御保護警部衆御派出願」によれば、「熊本県第十一大区阿蘇郡之内南郷筋八・九・十小区は先般来敵地と相成、土地之人民も過半相応じ候由」⁸⁶といった情勢であった。人々は、軍夫として運搬に従事したり、情報を提供したり、あるいは薩軍に参加したりと様々な形で薩軍と関わっているが、先に見た阿蘇谷と同様、有志隊をはじめとした「官軍」への協力者たちに比べて、その全体像は必ずしも明らかではない⁸⁷。ただ、『長陽村史』が指摘する通り、『長野内匠日記』に出てくる人夫動員の記事からは「脅迫による強制」といった印象は受けないし、長野村が樽代を支給されているのをはじめとして、労賃支払いの記事も見える⁸⁸。

他方、一度は秩序回復の期待を寄せた警視隊の敗北によって、南郷谷は薩軍の支配するところとなり、有志隊に集った地元有力者たちが再び苦境に陥ったことは想像に難くない。甲斐有雄は3月27日になって「南郷下組百姓一揆千五百人のよし」⁸⁹と高森郷色見村で聞いている。また、『長野内匠日記』には、3月30日に「室町長野瀬平方より黒川村薩摩陣より米百俵付ケ取候由」、4月4日に「俵山陣より下田村清太方ニ数十人来り米糶雑穀諸道具一切人夫ニもたせ俵山陣ニ持越候由」、翌5日には「当村ばばの前之市太郎方ニ俵山陣より人夫連来米二拾俵奪取家内諸道具着類夜着ふとん馬具並ニ馬耆疋奪取持こし候を手前よく見候事」という記述が並んでいる⁹⁰。「室町長野瀬平」とは、南郷有志隊隊長であり、南郷谷有数の地主で質屋も営んでいた長野一誠のことである⁹¹。また、清太・市太郎はすでに見たように長野直人・儀八郎が捕縛された際、警視隊の案内役を務めていた。彼らはいずれも警視隊に協力的な富裕者であった。とすれば、他ならぬこれらの3家に薩軍を導いたのは、一揆勢の農民たちだっ

⁸⁵ 「松山之禎蔵孫サバク薩州勢ニ加ハリ新町陣之大將を黒川之高野之上ニ而討取候由」（『長野内匠日記（三）』135頁）。水野『西南戦争と阿蘇』156頁もこの記述を根拠に挙げている。

⁸⁶ 「事変西南の役・雑書六」（『西南役と熊本』所収）193頁。

⁸⁷ 「官軍」協力者については、例えば水野『西南戦争と阿蘇』166-184頁参照。

⁸⁸ 『長陽村史』529頁。なお、長野村への樽代支給は3月26日のことである（『長野内匠日記（三）』136頁）。

⁸⁹ 甲斐「肥の国軍物語」288頁。

⁹⁰ 『長野内匠日記（三）』136頁。

⁹¹ 長野一誠は1834（天保8）年生まれ。諱を惟統、名は九郎八といい、33歳のときに瀬平と改め、自らは一誠と称したとされる（『佐川官兵衛頭彰会報』第8号、参照）。

たとえるしかない。また、清太・市太郎の両家は家財道具一切が略奪に遭っている。こうした行為は、薩軍の必要から出た行為というよりも、農民たちの制裁・報復だったのではないかと考えられる⁹²。

この情勢が三度転じるのは、薩軍が警視隊に敗れ、二重峠・大津から撤退していく4月中旬以降のことであった。それでも南郷谷は、薩軍が滝室坂で敗れ、二重峠に退いて2日後の4月15日の時点でもなお、「第十一大区中、南郷を除くの外、差向党民は相治り、巨魁の内捕縛の外は賊に随従致し居候（傍点引用者）」⁹³と報告されるような治安情勢であった。警視隊の南郷入りが再び実現したのは、既に述べたとおり、遅れて4月23日のことである。『長野内匠日記』では、4月19日・20日と敗走する薩軍が御船へ逃れた事実が書き留められた後、21日からは坂梨から南郷方面へ進出する官軍の記述が登場する。そして、4月25日の条には、次のように官軍があふれかえる様子が記録されている。

三月一二日戊辰 雨降

(聞書)

上方勢頃日大津熊本立野之薩摩勢を追払瀬田大林黒川新町高森色見白川に充滿候由 上方勢大勢高森新町辺より月田下の川ニ来当村喜多川後田より馬を取乗合志郡之陣内迄夜通しニ行候 △但シ駄賃は月田より陣内迄二百式拾目渡候⁹⁴

こうして警視隊が去った後も、官軍は続々この地を通過し、村中の老若が見物に行った。長野内匠は「面白き見物也」と感想を述べている⁹⁵。

ここまで、西南戦争期に熊本県下で展開された農民一揆について、県レベル・阿蘇郡（11大区）レベル、そして南郷谷（10小区）レベルと徐々に焦点を絞りつつ、検討してきた。一揆に立ち上がった人々とその標的とされた人々、あるいは薩軍や警視隊といった外部的アクターが、それぞれの立場からどのように関わりあっていたのか。こうした問題を、これまで明らかにしようと試みてきたわけである。

以上を前提として、以下、阿蘇一揆後、西南戦争後へと議論を進めていこう。

⁹² 『長陽村史』530頁。なお、着物や道具類はその後返却されたようであり、略奪が一時的制裁であったことをうかがわせる（同書551頁）。

⁹³ 「事変西南の役・戦地探偵書一」（『西南役と熊本』所収）195頁。

⁹⁴ 『長野内匠日記（三）』138頁。

⁹⁵ 同前。

南郷谷における南郷有志隊とは、また警視隊とは、どのように記憶されるべき存在であったのか。そして南郷谷において「佐川官兵衛」とは何者であったのか。こうした問いに引き続いて取り組んでみたい。

2. 佐川官兵衛墓碑建立運動とその挫折

Iで紹介したように、1965年、会津人として佐川官兵衛終焉の地を「発見」した相田泰三は、その帰途、当時熊本県史編纂委員であった森下功と会い、森下から次の3文書入手したという。

- 一、 明治十一年二月廿八日付、荒牧戒三、野田貞誠両氏から甲斐先生宛の書簡。
- 二、 同十一年四月三日付、甲斐太郎から野田貞誠、荒牧戒三宛書簡。
- 三、 佐川官兵衛履歴書。⁹⁶

これらの文書をもとにして、相田は「官兵衛戦死の翌年から阿蘇地方に官兵衛の墓碑建設の運動が起こって居た事実を確め得たのであった」⁹⁷と述べている。筆者はこれらの文書について未見であり、そうした「事実」を確かめ得ないのであるが、さしあたってここでは相田自身によるこれら文書の「大要」を引用し、それをもとに議論を進めることにしたい。

相田によれば、上記三文書の内容は次のとおりであるという。

阿蘇南郷村の素封家荒牧戒三、野田貞誠の二人は官兵衛の墓碑を立てようとし、それには碑に刻する官兵衛の履歴が必要なので、同郷人竹添進一郎（儒者）に、あなたの知人に会津人はいないかと尋ね、竹添氏は、文部省に会津出身の南摩綱紀という学者がいることを告げ、南摩氏にその履歴を書いてもらった。それが上に述べた佐川官兵衛の履歴である。ところがこれには戊辰役までのことは詳しく書いてあるが西南役のことは書いてないので、志波という人に書いてもらった。これは頗る名文であるが事実と異なるので碑に刻することは出来ない、よって甲斐先生に正しい伝を書いてくれと依頼したのが前述（一）の書簡であり、これに対して甲斐先生は官兵衛の正伝を書き、これを竹添氏に漢文に改めてもらい、それを警視庁に見せ、建碑の資金は、官兵衛の祭典毎に多くの警視庁職員も参拝するだろ

⁹⁶ 前出、相田『佐川官兵衛殉難碑の建立されるまで』7頁。

⁹⁷ 同前。

うからその内の経費を積み立てておけば三、四年の間にて建碑が出来ようといったのが前述の(二)である。⁹⁸

むろん、相田がこれに続けて述べているように、実際には「官軍会津藩士佐川官兵衛外十七名戦死の跡」と書かれた木標が建つのみであった。そのような、Iでも引用した証言からして、こうした計画はけっきょく実行されなかったものと思われる。

ここで名前の挙がっている荒牧戒三・野田貞誠・甲斐太郎の三名は、いずれも長野一誠を隊長とする南郷有志隊のメンバーであり、野田は西南戦争・阿蘇一揆当時の10小区戸長、甲斐は園田格平と並ぶ有志隊幹部であった。実現こそしなかったものの、彼らが佐川官兵衛をしのび、碑を建てようとしたという事実そのものは、こうした史料からして、おそらくあったのであろう。

問題は、その建碑運動が向いていた方向である。佐川が会津出身であったことは南郷有志隊の間では共有されていたようで、碑に刻むための履歴執筆を会津出身の学者に依頼しており、実際に立てられた木標にも「会津藩士」と書かれていたとされる。建碑資金については、警視庁職員の参拝に伴う寄付などを当てにしていることがうかがえる。いずれにせよ、それらはすべて地元・阿蘇ではなく、佐川官兵衛自身の人脈に沿った運動であった。つまり、この建碑運動は、もと会津藩家老・警視庁一等大警部という佐川官兵衛の経歴に、南郷有志隊のメンバーが寄り添う形で、成り立っていたのである。

言うまでもなく、そうした運動の文脈が、阿蘇という地域全体をカバーするのは難しい。それは、南郷有志隊と警視隊という、阿蘇における特殊な人的交

⁹⁸ 相田『佐川官兵衛殉難碑の建立されるまで』7-8頁。

なお、思文閣『美術人物辞典』

(<http://www.shibunkaku.co.jp/biography/>)によれば、竹添進一郎および南摩綱紀とは次のような経歴の人物である。

竹添進一郎(たけぞえ しんいちろう): 外交官・漢学者。熊本県生。名は漸、字は光鴻、号は井井。儒者木下犀潭の門に入り、熊本藩士として国事に奔走する。木下門下の四天王の一人。明治維新の際に藩の参謀となり、8年大蔵省に出仕、のち天津領事・朝鮮弁理公使・北京公使館書記官・韓国弁理公使等を歴任するが、清仏戦争に際し甲申事変を引き起こし公使を辞任。東大で経書を講じたがのち辞し、著作活動に専念した。学士院賞受賞。大正6年(1917)歿、76歳。

南摩綱紀(なんま つなのり): 明治時代の教育家。若松生。名は三郎、後に八之丞。字は士張。号は羽峰。昌平黌に学び、杉成卿・石井密太郎に洋学を学ぶ。太政官文部省を経て東京大学教授、女子高等師範学校教授。正四位に叙せられる。公職の傍ら日本弘道会副会長、斯文学会講師として学界に尽力。また宮中御講書始に進講の榮を担った。詩文に長じ、書を能くした。著書に『内国史略』等がある。明治42年(1909)歿、87歳。

流関係を前提にしているからである。「南郷有志隊—警視隊」陣営と対峙していた南郷谷の一揆勢の面々が、この運動に素直に合流できるはずもない。一揆勢にとって、南郷有志隊とは打ちこわしの対象となる富家の衆でしかない。そして、佐川官兵衛がどのような人物であれ、警視隊とは、「世直し」を阻み、不満の多い現状の秩序を維持しようとする者たちでしかなかったのである⁹⁹。

そのような文脈のもとでは、警視隊の小隊長であった戦死者の墓碑を建てようという運動が、一揆に参加した多数の人々に理解されるはずもない。荒牧戒三や野田貞誠が中心になったと思われる建碑運動は、阿蘇においては南郷有志隊の枠——すなわち、富家・地元有力者層の枠——を超えることがまったく見込めない運動だったのである。甲斐太郎が遠い東京の警視庁職員の参拝に言及しているのも、裏を返せば地元で参拝するであろう人間が極めて限られていることを示唆している。そうした遠来の参拝者への目論見が外れてしまえば、も

⁹⁹ 例えば、敬神党から自由民権派に転じ、西南戦争当時は日田の裁判所に勤務していた松山守善は、熊本協同隊を結成して薩軍方に投じたかつての自由民権派の同志に合流すべく、「三月半ばごろ」阿蘇地方を通過した際の、農民の興味深い言動を伝えている。

…果たして野店あり。その付近の寺の門前に三、四十名ばかりの農夫あり、余を拉して、何人にていず方より来りしやと問う。余は熊本の士族にて日田小学校に教員として招かれおりしに、熊本の同士が薩軍に加わりたるを聞きこれに投ぜんがために内牧に向うなりと答えれば、にわかには礼を厚うし放免した。

(中略)

その翌朝坊中なる叔母の家に行かんと学校を出てしばらく行くとまたまた暴漢四、五十名、余をとらえ何人なるやと問う。余は以前のごとく答えれば重^{ツム}だつたる一、二名進み出て、「ある倉庫に米四百俵差抑えおきたり、時日がたてば官賊より取戻さるる恐れあり。熊本の兵士に引渡す筈なれば早く兵をひきいてお出で下され」と言う。余は早く来るからその間保管を頼むと言うて相別れたり。

(松山守善「松山守善自叙伝」『日本人の自伝2』平凡社、1982、所収、443頁。傍点引用者)

この本の原典は1933年になって私家版の自叙伝として刊行されたものであり、正確な日時は確定できない。だが、3月半ばであればおそらく警視隊は既に阿蘇へ進出しているはずであり、ここで農民の発言として記録されている「官賊」とは警視隊のことを指すものと思われる。もちろん、松山が通過したのは阿蘇谷であり、佐川が戦死した南郷谷ではない。しかし、両地域はともに薩軍進出地域に隣接し、激しい打ちこわしが行なわれたところでもあり、意識的には共通する部分は大きい。ここで松山に語っている農民の意識のもとでは、「官軍すなわち賊軍」であったのである。戦争が終結し、「官」の秩序が回復したからといって、こうした意識が即座に改まるとは考えにくい。

はや運動が進展する見込みはない。墓碑に刻む履歴を用意するまでに至っていた建碑運動が挫折し、木標が建つのみとなって、それすら顧みる者がなかったという、1965年の「官兵衛戦死の地」の光景には、こうした背景が透けて見えるのである。

3. 巡査大明神・増田敬太郎との比較

以上のような、阿蘇という地域の文脈における佐川官兵衛の位置をより明確にイメージ付けすべく、ここで増田敬太郎を比較対照の事例として取り上げてみたい¹⁰⁰。増田敬太郎とは、佐川官兵衛と同様の警察官として、赴任間もない異郷の地で非業の死を遂げ、佐川とは対照的に、彼を祭神とする神社が創建されて今なお地元の崇敬を集めている人物である。この増田との比較において、佐川の阿蘇における位置づけを改めて考えてみたい。

1868（明治2）年、熊本県菊池郡泗水村吉富に生まれた増田敬太郎は、日清戦争終結後の1895（明治28）年7月21日、佐賀県巡査教習所を卒業して佐賀県東松浦郡入野村高串へ赴任した。彼は、赴任した高串で当時流行していたコレラを収めるために衛生指導や患者の看病、死体処理に至るまで尽力した。ところが、赴任3日目にして自らコレラに感染し、翌7月24日には死亡する。死亡の翌日、遺体は茶毘に付され、遺骨は泗水村で遺族の手によって埋葬されるとともに、高串でも分骨されて秋葉神社の境内に埋められた。

その後、死後1ヶ月して、埋葬地に墓碑（「故佐賀縣巡査増田氏碑」、高さ40センチメートルほどの小祠）が建立され、翌年、2間（3.6メートル強）四方瓦葺きの堂宇が建築された。それから10年後の1905（明治38）年には10坪ほどの拝殿が増築され、さらにその翌年は「凱旋記念」として「増田神社」「秋葉神社」の鳥居が建立された。1913（大正2）年には玉垣や狛犬も作られた。1936（昭和11）年になると、唐津警察署長の音頭によって社殿が改築され、本来そこにあった秋葉神社が増田神社に合祀されるまでになった。1940（昭和15）年には皇紀2600年記念として「巡査大明神」の扁額を掲げた3つ目の鳥居が寄進されている。

このように、増田敬太郎と増田を祭神とする増田神社への崇敬は、地元高串

¹⁰⁰ 以下、増田敬太郎に関する記述については、内田守『巡査大明神全伝』（増田神社奉賛会、1966）、田中丸勝彦・重信幸彦「ある『殉職』の近代」（『北九州大学文学部紀要』第57号、1998）、西村明「彼の死—増田巡査の神格化」（『東京大学宗教学年報』XVII、1999）、小松和彦『神になった人びと』（淡交社、2001）などの先行業績を参考にしている。

の人々だけでなく、佐賀県警察や佐賀県の教育界をも巻き込んで、「発展」を続けた。1945年の敗戦に続く苦難の時期をも乗り越えた「マスダサン」は、地元ゆかりの神社として現在に至るまで親しまれ続けている。

西南戦争期、1877（明治10）年に死んだ佐川官兵衛と、日清戦争講和の年である1895（明治28）年に死んだ増田敬太郎。佐川は墓碑の建立すらも断念され、増田は墓碑建立から自身を祭神とする神社が成立するまでに至る。時系列的な流れからは一見逆行して見える両者の扱いの違いは、何が理由なのだろうか。木標もろとも朽ち果てようとしていた佐川官兵衛に対し、増田敬太郎は何故に神となったのだろうか。

増田敬太郎の死に際しては、「迎も回復の見込のない事を覚悟して居ます。高串の『コレラ』は私しが背負って往きますから御安心下さい。十分世話をせねばならぬ私が、大変御厄介になりました」¹⁰¹という今わの際の言葉や、村人の枕元に立ち、「余ハ此の世になき増田敬太郎なるぞ。高串の『コレラ』ハ吾が仇敵にして、冥府に伴ひ行きたれハ、安んじて児等の回復を待て。ゆめ看護を怠りそ」¹⁰²と述べたという霊夢譚が残っている。しかし、何よりも決定的だったのは、増田がコレラという疫病に立ち向かって死んだという事実、そして、その死後コレラが終息に向かったという事実である。小松和彦は次のように述べている。

わたしは、この終息の事実が決定的であったと思っている。もし、なおコレラが流行し続けていたならば、きっと増田巡査の死は次第に忘れられたであろう、また、かれが病に負けずに元気になったとしても、のちに神に祀り上げられることはなかったであろう。かれの死とともにコレラが終息したという事実が、人びとに神秘の念を抱かせ、かれを慰霊しなければ、という思いを起こさせたのである。¹⁰³

増田敬太郎が立ち向かったのは、貧富の別なく人々を恐怖に陥れた、コレラという疫病であった。なす術のない人々を前にして、増田は我が身を省みず、高串の人々のために尽力し、そして斃れたのである。コレラが人々に与える恐怖の持つ無差別性が、高串における増田の死の記憶に普遍性を与えたのだと言えよう。増田敬太郎への感謝や敬意、あるいは増田神社の霊験に対する畏敬の念は、コレラの恐怖を共有した高串の人々にとって、共有すべきものだったの

¹⁰¹ 前出、田中丸・重信「ある『殉職』の近代」22頁。

¹⁰² 田中丸・重信「ある『殉職』の近代」23頁。

¹⁰³ 前出、小松『神になった人びと』216-217頁。

である。

ひるがえって、佐川官兵衛についてはどうか。佐川が立ち向かったのは、薩軍であり、一揆勢であった。増田同様、佐川が我が身を省みず尽力したのは確かである。南郷有志隊に集った人々からすれば、その死に「高串の増田敬太郎」と同じ要素を見出すことは、あるいは可能かもしれない。彼らは薩軍や一揆勢を前にしてなすすべなく恐怖におののいていたのであるから。しかし、その思いが南郷谷全体への普遍性を持つことは決してない。一揆に集った人々にとって、薩軍は反政府の立場からの「世直し」を期待させる希望であったし、警視隊は憎むべき「官」の秩序や富家の人々の側に立って、自らと対峙する存在だったのである。

IV 「会津武士の文脈」からの蘇生と変容

1. 「会津武士の文脈」からの「蘇生」

前節で確認したように、西南戦争終結直後から第二次世界大戦後しばらくの時期に至るまで、佐川官兵衛の死は、阿蘇南郷谷の住民の共有する記憶となることはなかった。辛うじて立てられていた木標も、顧みる者のないまま朽ち果てようとしていた。それは、薩軍・一揆勢という「世直し」勢力と、警視隊・有志隊という「体制擁護」勢力との対峙という構図の中で、佐川官兵衛が後者の陣営に立脚して前者に立ちはだかる人物であったが故のことであった。わずかな数日間、行動をともにしたに過ぎない佐川官兵衛の墓碑を建てるために、南郷有志隊の隊員が奔走していることから考えれば、佐川官兵衛という人物には人を魅了するものがあつたと言えるのかもしれない。しかし、南郷谷の住民の中でそうした佐川の「人物」を直接知りえたのは、南郷有志隊として集った富家の面々のみであった。佐川がどのような人物であれ、一揆勢にとって彼は、区戸長や富家の家もろとも打ちこわそうとしていた「官」の体制の擁護者に他ならなかったのである。阿蘇一揆に参加した、住民の圧倒的多数を占める人々にとって、佐川官兵衛の墓碑建立など、心に響くものではなかったに相違ない。したがって、佐川官兵衛を知る少数の人々がこの世を去るにつれて、佐川の記憶自体もまた消滅に向かっていったのである。

ところが、佐川官兵衛は忘却のかなたから召還された。ただしそれは、直接的には阿蘇の人々によってではなく、その出身地・会津に連なる人々によって、であった。このことが、佐川官兵衛の死に新たな意味づけを与え、阿蘇におい

てほとんど消えかけていた記憶を呼び覚まし、そこに新たな「生命」を吹き込んだのである。

1965年の相田泰三による「発見」を受けて、まず1968年、黒川口の古戦場跡に「佐川官兵衛殉難之地」と刻した石碑が会津士魂会と地元・長陽村¹⁰⁴との連名で建立された。この殉難碑を嚆矢として、「西南之役公園」と名づけられたこの区域にはその後、「西南戦争豊後口警視隊戦死者墓誌」（1969年）「鬼官兵衛惜哀賦」（1975年）「佐川官兵衛討死之地」（1976年）「佐川官兵衛塚」（年代不明）といった慰霊・顕彰碑群が、南郷有志隊や薩軍の慰霊碑とともに立ち並んだ。大分県松栄山に改葬されるまで佐川官兵衛をはじめとする警視隊の戦死者が仮埋葬されていた鉢の久保には「西南役慰霊碑」（1979年）が建ち、佐川が本陣を置いた吉田新町にもまた、「佐川官兵衛本陣址」（1973年）「西南之役佐川官兵衛足跡碑」（1986年）「明神池と鬼官兵衛」（1991年）といった石碑が建てられている。

そしてこの間、中村彰彦の手によって佐川官兵衛の生涯が小説化され、『別冊歴史読本』1989年11月特別増刊号に発表された後、加筆推敲を経て、1991年に新人物往来社から『鬼官兵衛烈風録』と題して刊行された。綿密な史料収集と取材とに裏打ちされたこの本¹⁰⁵はその後、いわば佐川官兵衛を語る上での定本となって現在に至っている¹⁰⁶。

こうした一連の過程は、「阿蘇の佐川官兵衛」を取り巻く状況を一変させた。1964年の時点では、長陽村教育長の下田一郎が「鬼官兵衛の名前は有名であったようですが、今の人には全く知りません。私は長陽村に残る落合直文博士の小説、孝女白菊の物語と史実佐川官兵衛の史蹟とを明かにしたいと心がけ、孝女白菊については、熊本選出代議士松前重義氏が独力で本村の数鹿流滝の展望地に立派な大理石の記念碑を建てられたが、鬼官兵衛については何等手を打って居りません」¹⁰⁷と語る状況であった。それが、1968年12月22日、建設費

¹⁰⁴ 長陽村は2005年2月13日、久木野村・白水村と合併し、南阿蘇村となった。

¹⁰⁵ 『鬼官兵衛烈風録』執筆に当たっての史料収集や取材の手法、史実とフィクションとの関係については、中村彰彦「会津史と私の小説作法—会津史談会・文化講演」（『歴史春秋』第35号、1992）参照。この文章は中村彰彦『名君と暗君と—歴史の交差点—』（ダイヤモンド社、1999）にも収録されている。

¹⁰⁶ 例えば、秦郁彦編『日本近現代人物履歴辞典』（東京大学出版会、2002）は「佐川官兵衛」の項を立て、評伝としてこの『鬼官兵衛烈風録』を挙げている（241頁）。

¹⁰⁷ 相田『佐川官兵衛殉難碑の建立されるまで』4頁にある、下田の手紙を相田が要約したものの引用である。

用 20 万円を会津士魂会が長陽村に提供して建てられた佐川官兵衛殉難碑の除幕式では、次のように変わっているのである。

神事中の風雪のきびしさはかえって九十年前の故人の悲壮な最後を参列者一同は思い起し、当時を回顧し、語り合いました。また戦場となった近くの黒川部落の老人会員も多数参列されて立派な碑をほめたゝえると共に今後の境内の清掃に奉仕されることになりました。

これまでの木標がすでに朽ち果てゝ、今の人々には忘れ去られんとしている時、この碑の建設は明治百年記念として意義が十分達成されたものと存じます。¹⁰⁸

かくして、会津人の介在によって、佐川官兵衛は阿蘇に蘇った。別の言い方をすれば、その蘇生は、今まで追いかけてきた阿蘇の文脈からではなく、「会津武士の文脈」に沿った形で、なされたのである。「会津武士の文脈」とはすなわち、佐川の死を、「体制の擁護者」としての「豊後口警視隊一番小隊長・一等大警部の戦死」ととらえるのではなく、「悲劇の敗者」としての「会津藩元家老の壮烈なる戦死」ととらえるあり方のことである。

相田泰三が草した佐川官兵衛殉難碑の刻文を見てみよう。

官兵衛、諱は直清、通称は官兵衛。天保二年会津城下に生る。文久三年藩公の京都守護に従い、別撰隊長たり。慶応三年王政復古の令下るや藩公の帰国を勤むれど容られず大阪に下る。同四年正月前將軍朝廷に奏上せんとし、君、第二陣に将たり。戦利無く藩公を追うて江戸に帰る。七月長岡藩総督を援け、長岡城を恢復し、会津に帰りて家老を拝す。籠城中城外に在って敵を襲い、一藩降るも兵を解かず、藩公の懇諭により始めて鉾を納む。後、朝廷其勇を知りて警視庁大警部に任ず。明治十年の変起るや檜垣直枝に従い豊後より進み奇策を献ずるも用えられず、三月十八日此地に於て隊士十七名と共に壮烈なる戦死を遂ぐ。享年四十七。里人鬼官兵衛と敬称す。¹⁰⁹

戊辰戦争期における佐川の働きについては細かいところまで描写しながら、西南戦争期についてはつまるどころ「警視庁大警部」としてこの地で「壮烈な

¹⁰⁸ 増田一男（長陽村長）から鈴木清美（会津士魂会会長）宛での 1968 年 12 月 31 日付書簡（相田『佐川官兵衛殉難碑の建立されるまで』11 頁所収）。

¹⁰⁹ 相田『佐川官兵衛殉難碑の建立されるまで』10 頁。

る戦死」を遂げたということ以上にはほとんど何も語っていない、この碑文は紛れもなく、「会津武士の文脈」上にある。この文脈上では、佐川が「警視庁大警部」となったのは「朝廷」が会津武士としての「勇」を見込んで任じたものに過ぎない。佐川官兵衛は、確かに形式の上では「警視庁大警部」として死んだ。だが、「会津武士の魂」を継ぐと自認する相田のような者にとっては、それで済ますわけにはいかないのである。佐川はあくまで、会津藩士としての「魂」を持ち続けた武士として、その文脈上で——つまり、「戊辰戦争の延長戦」として位置づけられるべき戦いの中で——死んだのでなければならない。興味の焦点はその一点に絞られ、阿蘇の地で佐川官兵衛に向けられた複雑な眼差しは視野に入っていない。この碑文を、かの荒牧戒三・野田貞誠・甲斐太郎ならばいかに見るであろうか。

2. 『鬼官兵衛烈風録』の語り方

同じことは中村彰彦『鬼官兵衛烈風録』にも言える。

例えば、豊後口警視隊が進出する直前の阿蘇の状況について、中村はこう書く。

しかしこのころ阿蘇郡一帯には、農民一揆が猖獗をきわめていた。戸長征伐、うちこわしに発展したこの一揆は、おのずと反政府の姿勢を強めていたから、阿蘇郡進出は敵地におもむくのと同じであった。(傍点引用者)

110

だが、この後「猖獗をきわめて」いたはずの一揆勢の具体的描写はまったく出てこない。南郷谷の打ちこわしも、警視隊による一揆指導者の捕縛も、菅尾郷の「東京巡査」の一件も見えない。長野一誠のせりふに1回、本文中に1回、「一揆勢」という言葉のみが出てきたあと、黒川口の戦いの場面になって唐突に、一揆勢は薩軍とともに姿を現すのである。

黒川村駐屯の薩軍は、二番大隊五番小隊長鎌田雄一郎の二百余と長野喙を首領格とする一揆勢四十あまりであった。¹¹¹

¹¹⁰ 中村彰彦『鬼官兵衛烈風録』（新人物往来社、1991）334頁。なお、傍点部の表現は、『西南戦争日注』197頁にある「其勢甚た猖獗」を踏まえたものと思われる。

¹¹¹ 中村『鬼官兵衛烈風録』344-345頁。

そして、黒川口の戦いの描写は鎌田雄一郎と佐川官兵衛との一騎打ちへと絞りこまれ、鎌田を追い詰めた佐川が最後の一太刀を振り下ろそうとする場面に進む。

あとは腰の回転により、男の右脇腹を存分に切り裂くだけである。残心のかまえを目ざし、すでに官兵衛の眼は男を離れてかなたの藪に向けられた。

その藪のなかから、
——ガーン

と銃声が起こったのはこの瞬間であった。

男の腹部に吸い込まれようとしていた官兵衛の剣は、あらぬ方角へ揺れ動く。酒樽の栓を叩き落したように、官兵衛の左胸からは血が噴き出した。

見つめた藪のなかから野良着姿の若い男が立ち上がったような気がしたが、それが何を意味するのか、かれにはもうわからない。官兵衛は、朽木が倒れるようにグラリとからだを傾け、窪地のなかに前のめりに崩れ落ちた。

官兵衛とすず竹の林の間で鉢合わせしたのは、薩軍二番大隊五番小隊長鎌田雄一郎であった。

鎌田が官兵衛に呼び止められた時、一揆勢の首領格長野嘯は、鎌田とは距離を置き、東寄りのすず竹の中を這い降りてきていた。ふたりが決闘をつづける間、ミニエー銃で官兵衛に狙いをつけていた嘯は、官兵衛のからだがかちらむきになり、かつ視野の手前から鎌田の姿が消える瞬間を待ちかまえて引き金を絞ったのである。

元会津藩士佐川官兵衛直清は、こうして死んだ。¹¹²

こうして、一揆勢で唯一人、中村が描写する長野嘯には、佐川官兵衛の狙撃犯——中村の文脈に沿ってここではあえてこの表現を使う——として、「武士の一騎打ちの意味を知らない一農民」¹¹³というレッテルが貼り付けられる。さらに、長野嘯の後日譚は次のように描かれる。

「鬼官兵衛ば倒したのは、おどんじゃあ」

自宅のある長野村に帰り、得意満面で吹聴した二十七歳の長野嘯は、学

¹¹² 中村『鬼官兵衛烈風録』348頁。

¹¹³ 中村『鬼官兵衛烈風録』349頁。

問の師である長野内匠から、

「戦っておる武人を脇から狙い撃ちなどする者は、わしの弟子じゃあなか」

と即刻破門を申しわたされた。

長野内匠は、諱を惟起。『南郷事蹟考』などの著述もある長野村の名物男であった。

(中略)

このような名物男に一喝されて、長野嘯はせまい村内で白眼視されるにいたった。

その後正式に薩軍にくわわり、宮崎の日向まで行をともにした嘯は、八月に同地で官軍に降伏。大分臨時裁判所で裁かれたが、無罪放免となって帰郷し、以後大正十五年八月二十二日に七十七歳で死亡するまで、ほかに特筆することもない人生を送った。その戸籍簿には、「年月日不詳」で生家から分家したことと、大正八年三月に隠居を届け出たことが記されているのみである。¹¹⁴

¹¹⁴ 中村『鬼官兵衛烈風録』352-353頁。

なお、この「長野嘯破門→白眼視」の場面は、事実には相違する可能性が高い。中村がこの場面を描いた当時、典拠として利用可能であったと思われるのは、長野内匠の日記を抄出した前出の内村政光『公民教育資料第二 肥後の百姓村に於ける明治維新前後の日誌』であり、その12頁に見える次のくだり（新暦3月21日）である。

二月七日癸己 土降り世界暁方の如し
六日松山の禎蔵孫庄之助事「嘯」頃日一揆の頃御大将を討取候に付新町陣上方勢之内三人「馬場の前」の市太郎「小石」の馬喜太「西下田」清太伴を案内致させ生捕に来候へ共宿元に居合せ申さず黒川陣に走り込一昨昨日の合戦に大手柄致候段態々咄に来候但彼「嘯」は我門弟にてはなし
(傍点引用者。以下も同じ)

しかし、同じくだりを最新の翻刻である『長野内匠日記(三)』で参照すると、ややニュアンスが違ってくる。

同 七日癸己 雨降土降世界晩方の如し
六日松山之禎蔵孫庄之助事サバク頃日一揆之頭討取候ニ付新町陣上方勢之内両三人ばばの前之市太郎大石之馬喜太西下田清太伴案内致させ直人儀八郎キタノ熊作川後助之允生捕ニ来候へ共宿本ニ居合不申黒川陣ニ走込み一昨〃日之合戦ニ大手柄致候段態と咄ニ来候但シ彼サバクは我等門弟に而候

しかも、新暦4月17日のくだりには、両翻刻ともほとんど共通して次のような記述が見える。

南郷谷の一揆に至る交渉の中で、しばしば長野村一揆勢の代表格として登場していた長野嘯は、こうして、のちに県会議員・衆議院議員となった南郷有志隊隊長・長野一誠とは対照的な、「ほかに特筆することもない人生」送ったとされる。一揆勢として唯一登場する長野嘯の描写がこれであるから、中村の物語世界における農民の位置づけは推して知るべしである。長野一誠や南郷有志隊を、あるいは佐川官兵衛や警視隊を、長野嘯や彼の周囲にいたはずの人々は、どんな思いで眺めていたのか。中村がなぞる「会津武士の文脈」において、そのような問いに関心が向くことはない。それらの人々はただ、武士の意味体系に無粋に割り込む愚か者・無礼者として書き留められるのみである。そして、あれだけ猛威をふるい、長野一誠らを震撼させた阿蘇一揆は、わずかな名のみを留めて、ほとんど消し去られてしまうのである。そのあとに残るのは会津の武士と薩摩の武士、そして南郷有志隊ばかりであった。

3. 「一揆罪悪観」——阿蘇側の受け入れ事情

とは言え、すでに述べたように、「佐川官兵衛」を語る定本としての『鬼官兵衛烈風録』は、会津だけでなく阿蘇でも、受け入れられ、定着している。なぜ、そのような一方的な「会津武士の文脈」が、この時期、阿蘇においてさしたる抵抗もなく受け入れられたのだろうか。

ここで正反対の立場から浮上してくるのが、「一揆罪悪観」という問題である。本論文の前半で見てきたような、一揆を起こした人々の側の立場や言い分は、時間の経過とともに忘れられた。一揆がそうした文脈から切り離される中、か

三月四日庚申 卯ノ上刻より雨降
土用に入

松山之庄之助事サバク熊本之薩陣へ明日出陣致筈に付今日門出之祝致候ニ
付案内致ニ付参り候事但シ樽代一封持
五日之朝サバク熊本之薩州陣之様ニ出候と申暇乞ニ来
(『長野内匠日記(三)』一三七頁)

仮に長野嘯が「村内で白眼視」されていたとしたら、この「門出之祝」とはいったい何であろうか。また、薩軍方について出陣するという、つい1ヶ月前に「破門した弟子」の門出の祝いに、樽代を出す「師」がいるであろうか。その師のもとに、長野嘯は出陣の暇乞いをしに赴くだろうか。更に付け加えるなら、新暦11月4日(九月廿九日)の条には「松山之サバク当初夏以来官軍と薩州合戦之次第記録持来呉候事」と書き留められている(『長野内匠日記(三)』146頁)。長野嘯は長野内匠に、従軍時の記録を「持ってきてくれた」のである。

えって「一揆は悪いもの」という意識が、後世の人々の間には定着していったのである。

例えば、水野公寿は、1965年に刊行された『続・小国郷史』にある次のような記述を指摘している。

小国の一揆が一部の者の威嚇や煽動で大部の者は致し方なく随行した事は明らかな如く、その一部という刑の重い者の中には平素村々で不良や賭博窃盗などの前科者が多い。¹¹⁵

また、佐川官兵衛との対比で興味深いのが、阿蘇市黒流にある八地藏菩薩慰霊碑と地藏廟の建立経緯である。発起人である家入志津馬氏の祖父は、阿蘇一揆に参加し、懲役刑を受けて獄死していた。1974年、碑の建立が地元で提案され、世話人会や区長召集の寄合が開かれて話し合いが持たれた。その中では、次のような議論があったという。

そこでは、何故今ごろ罪人とされた者を顕彰するのか、寝た子を今さら起こす必要はない、一揆の顕彰碑や記念碑では困る、碑建立の場所が黒流の共有地では反対だ、といった意見が出された。これは一揆の際、打崩された人の子孫が現存していることによるものであろう。家入氏起草の碑文についても一、二の意見がだされ、黒流村有志一同による慰霊碑とすることでまとまることになった。¹¹⁶

最終的には、上記の議論に沿う形で、慰霊碑は個人の所有地に建設され、1975年7月13日に除幕式が行なわれている。

戦後のこの時点で、佐川官兵衛の慰霊・顕彰では起きなかった反発が、なぜ一揆の獄死者に対しては起こったのだろうか。

ここで大きな要因として挙げられるのは、西南戦争——言うまでもなく时期的に阿蘇一揆とほぼ重なる——の前と後とにおける「お上」観の変化である。

水野公寿は、上記の慰霊碑建立の経緯を述べたあと、次のように続けている。

一揆の遺族の一人は「終戦後は何も考えないようになったが、それ以前

¹¹⁵ 水野『史料と研究』256頁。禿迷盧『続・小国郷史』（非売品、1965）328頁。

¹¹⁶ 水野公寿「ひとつの義民碑」（『熊本展望』第4号、田水社、1975）83頁。同じく水野『西南戦争と阿蘇』142頁も参照。

は「打ちこわしの張本人」と他人から言われているような気がして肩身の狭いおもいをしたこともあったが阿蘇谷のみんなが参加した、その身代わりだと自分に言いきかせた」と語っている。一揆関係者の遺族は目に見えない迫害を受けて来ていたのだ。そのため阿蘇から転出した者もいたことであろう。¹¹⁷

西南戦争期の一揆に参加した人々の意識の上における「官」とは、何かのきっかけで倒壊しうる存在でしかなかった。事実、つい10年前に幕府政権が倒壊して明治政府が生まれたのであり、かつての肥後藩は複雑な再編を経て熊本県となったばかりであった。目の前にある「官」は、人々にとって所与のものではなかったのである。そこには、万古不易の「国家」などではなく、倒れるかもしれない「政権」のイメージだけがかった。明治10年の時点における阿蘇の一揆勢にとっては、自らをも含む国民国家など、想像できるような代物ではなかった。国家スケールの「想像の共同体」は、少なくとも阿蘇一揆参加者の間においては、未だ形成されていなかったのである。したがって、西南戦争における薩軍の進撃に、熊本県政、ひいては明治政府倒壊の可能性を見るのは、当時の人々にとっては自然なことであった。だからこそ、Iで見たように、熊本城の炎上を受けて「然れば是時節到来せり。是よりは租税も上納せず、且又村吏等も我意の欲する処任せん」と本気で語る農民もいたのであり、薩軍勝利の見通しを抱いた農民たちが「勝てば官軍、負ければ賊軍」式に「官軍」を「官賊」と呼ぶこともあったのである。

しかし、薩軍が敗れ、西南戦争が終結すると、そうした状況は大きく変わった。明治政府そのものが崩壊する可能性は著しく減少し、その枠の中で生活することが誰にとっても当たり前になったのである。その意味で西南戦争は、明治政府にとって名実ともに「最後の内乱」であった。例え人々が政府に不満を抱いても、政府自身を倒して「世直し」に走ることの現実味は、それまでとは比べ物にならないくらい薄くなった。後に残ったのは、否定し得ない権威を有する政府であり、その政府によって組織される国家であり、その国家の機関である裁判所が下した一揆参加者に対する判決であった。時代が下り、国民国家が確立していくのにしたがって、その判決・罪状・刑罰は重みを増していった。と同時に、一揆の吹き荒れた時代が遠のき、一揆に参加した人々が置かれていた窮状への想像力や共感も人々の間からは薄れていった。

水野が以下のように描写するのは、そのような国民国家確立後の様子に他な

¹¹⁷ 水野「ひとつの義民碑」83頁。

らない。

戦前では、おかみに反抗することは悪事であり処罰されるのが当然とする意識が一般的であった。したがって、そうした「犯罪者」がわが家わが村から出たことは不名誉なことであるし、一揆の様相は部分的にしか語りつがれていない。¹¹⁸

水野は「(第二次世界大)戦前」に限定して語るが、現代の状況とて決定的な変化があるわけではない。この場合、断絶は1945年ではなく、1877年にある。一揆やその時代を知らない者は、自らが生きる時代に引きつけて想像力をめぐらせ、自らが国民として暮らす国家への転覆運動として一揆をとらえ、それとは対決する側に身を置いた。さもなくば、国家への「成功するはずもない無謀な反抗」として一揆をとらえ、それとは距離を置いた。いずれにせよ、そのような見方とはつまり、官軍方の立場に他ならないのである。そのような立場に人々が立つ限り、一揆の首謀者として処罰された者たちの慰霊碑を建てようとするれば、先に見たような抵抗に遭うことは避けがたいのである。

以上の記述は、従来の百姓一揆研究における一揆の評価と齟齬をきたしているように見えるかもしれない。林基の整理によれば¹¹⁹、一揆研究は明治初年の政府による関係資料収集に始まり、明治16-17(1883-1884)年の小室信介・明治24-25(1891-1892)年の竹越三叉・明治42(1909)年の池田晃淵らの著作がその先駆けと位置づけられる。その後、大正期に至って、「百姓一揆を人道的見地から一応止むをえぬものと認めるが、他面これを為政者の処置如何によって消滅させようような偶然的なもの」とみとめ、これを必然的な階級闘争として認めない見地」を基本線となし、滝本誠一に端を発する「ブルジョア史学」がまず登場した。それからやや遅れて、一揆を「封建社会の基本矛盾のあらわれ」とし、「階級闘争」と規定する、佐野学・野呂栄太郎などに始まる「プロレタリア史学」が登場することになる。さらに、第二次世界大戦後について引き続き林の表現を借りれば、「戦後における権力の動揺とはげしい階級闘争の展開は、これまで禁圧されていた百姓一揆の研究を復活させ、飛躍的に発展させ」、「諸闘争の発展を歴史的段階的に、下部構造の発展と密接に関連させながら明らかにしようとする方向が一貫してすすめられていった」のである。

これ以上の細々とした研究史紹介は、今は不要であろう。ここで依拠した林

¹¹⁸ 水野「ひとつの義民碑」83-84頁。

¹¹⁹ 以下、林基「百姓一揆の評価の問題」(歴史学研究会編『明治維新史研究講座』第一巻、平凡社、1958)を参照した。

の論文は1958年のものであるが、上記のような「階級闘争史観」は何も1950年代までに限ったことではなく、黒流の慰霊碑が建立された1970年代でもなお、こうした学問的潮流は健在であった¹²⁰。「ブルジョア史学」にしる、「プロレタリア史学」にしる、少なくともアカデミズムの世界では、一揆そのものに「罪悪」を直結させることはなかった。では、水野が1970年代に収集した人々の声から見出せる「一揆罪悪観」と、当時の歴史学界における一揆評価の伝統との間のこうしたズレは、何故に生じたのであろうか。

それはおそらく、それぞれが一揆を見る立場の違いによるのであろう。ごく単純化して言えば、「ブルジョア史学」とは当時の為政者の側に立つ人々の視点であり、「プロレタリア史学」は当時「革命の前衛」を自認していた人々の視点であった。一方は一揆を治政の対象と見なし、もう一方はそれを社会変革における指導の対象と見なしていた。一見、両陣営は対立しているようだが、一揆に集う人々を自らの導きの対象としていた点では変わりがない。彼らに「寛恕」を与えようとするか、「革命への道筋」を与えようとするかの違いでしかなかったのである。だがそれは、一揆やそれに集う人々に対して両陣営が勝手に与えた評価であって、現実の農村からは遠いところにあった。江戸幕藩体制において着せられた罪状は、明治維新によって確かに過去のものとなった¹²¹。けれども、明治国家体制下の裁判所によって阿蘇一揆の指導者に下された罪状が消えることはなかった。また、西南戦争を切り抜けることで確立された明治国家体制の下では、もはやこれほど大規模な一揆が起こることはなく、「前衛」の指導する階級闘争が階級間の矛盾を打ち破るようなこともなかった。1945年は確かに一つの大きな画期ではあったが、明治維新のような決定的な画期とはなりえなかった。国家体制が全面的な断絶を経験することはなく、明治以来の継続性は基本的には保持されたままであった。階級闘争の前に立ちはだかる体制はほぼそのまま保たれ、阿蘇一揆の指導者を断罪した明治の判例もそのまま効力を保ち続けた。したがって、戦前戦後を通じて、「犯罪者」の罪名を背負って村に住む人々の生活実感と、アカデミックな一揆の評価との間に存在した大きな落差もまた、保持されてきたのである。

¹²⁰ その一つの例として、佐々木潤之介『世直し』（岩波新書、1979）を挙げておく。むろん、1960年代以降においては、社会史の立場からの研究も、無視できない潮流となって台頭してきている。

¹²¹ それゆえ、江戸時代の一揆については「義民」「義挙」などとして積極的な評価を一般的に得る余地が生じる。しかし、それを明治の一揆にそのまま当てはめることは難しい。第二次世界大戦後の日本において、明治の一揆を積極的に評価しようとするれば、それは戦前と戦後との間の断絶を強調するか、体制と自らとの間の断絶を主張するか、いずれかを選択することになるだろう。

さて、ここで佐川官兵衛をめぐるこの節冒頭の問いに戻ろう。「会津武士の文脈」は何故にこの時期、阿蘇においてさしたるも抵抗もなく受け入れられたのだろうか。

まず、「一揆罪悪観」を背景にして受け入れられたということが考えられる。「お上に反抗する一揆を収めた英雄としての佐川官兵衛」という図式は、「一揆罪悪観」を前提にすれば確かに理解しやすい。しかし、そうであるならば、戦後 20 年を過ぎた 1968 年に至るまで、具体的な慰霊・顕彰がずれこんだのは何故だろうか。事態はそこまで単純ではなさそうである。

西南戦争終結後、「一揆罪悪観」が形成されたことは確かであろう。しかし、だからといって警視隊や南郷有志隊の立場が阿蘇で普遍的に受容されたわけではない。阿蘇一揆の標的となった地主・富家は、西南戦争後も相変わらず地主・富家であり続けていたのである。長野一誠の一族である久木野村の長野家は、大正・昭和に至っても阿蘇郡トップクラス、熊本県内でも指折りの大地主であった¹²²。仮に「官」の権威が確立し、一揆が「罪悪」だと見なされたとしても、地主や富家に正義があったと見なされたわけではない。変わったのはあくまで「お上」観であって、地主や富家は必ずしもそこに含まれてはいないのである。だとすれば、南郷有志隊の文脈に沿った慰霊・顕彰活動は、そうした変化にもかかわらず、極めて脆弱な基盤しか持ち得ないままだったということになる。

注目しなければならないのは、佐川官兵衛に関する慰霊碑群の建立の時期と八地蔵菩薩慰霊碑の建立の時期とがほぼ重なっているという点である。当時の文脈では正反対の立場に立つ者たちの慰霊活動が、同じ時期に行なわれている。これは果たして偶然なのであろうか。

水野の先の引用にあった「終戦後は何も考えないようになったが、それ以前は“打ちこわしの張本人”と他人から言われているような気がして肩身の狭いおもいをしたこともあった」というのが「一揆罪悪観」の中身であった。そうした感覚が、第二次世界大戦後の改革による「官」の権威の崩壊や「お上」観の変化、そして年月の経過によって歴史的記憶そのものも薄れてきたことなどによって、一揆首謀者として処罰された者たちの慰霊碑建立がこの時期に実現したのである¹²³。同様のことは、佐川官兵衛の慰霊碑建立にも言えないだろう

¹²² 『明治の熊本』269-272 頁にある昭和 2-3 年頃の「熊本県大地主調」によると、久木野村の長野家（当主は一誠の孫・真一）は小作米 3200 俵を数え、阿蘇郡の 12 家中 1 位である。また、同書 272-274 頁にある大正 14 年 6 月現在の「熊本県多額納税者調（三千円以上）」によれば、長野真一は 3947 円を納め、阿蘇郡で 3 位、熊本県内でも 44 位となっている。

¹²³ ただ、明治維新のような決定的な断絶を経ていないために、この慰霊碑は

か。ただし、そこで「一揆罪悪観」の希薄化とともに重要だったのは、西南戦争以前から続く「地主」という存在への潜在的な敵意の解消である。人々にとって「地主」が抑圧的な存在でなくなったのは、言うまでもなく第二次大戦後の農地改革を核心とする戦後改革による。それ以後は、もはや旧地主家といえども特別な経済的・社会的地位を占めることはなくなったのである。これが、「地主」という存在への敵意や「地主 - 農民」といった対立構造を完全に過去のものとした。そのことによって、南郷有志隊の文脈に沿った慰霊・顕彰活動が、従来の基盤の外へにじみ出す余地が生まれたのである。別の角度から言い換えれば、戦後の佐川官兵衛顕彰に対する抵抗の少なさは、農地改革が阿蘇南郷谷に与えた決定的とも言えるインパクトの反映なのであった。「会津武士の文脈」からの佐川官兵衛にまつわる言説は、この部分に生じた歴史的「空白」を充填する役割を果たした。「会津武士の文脈」においては、士族以下、「半士半農の地方御家人」から「農兵町兵」「獵師隊」「力士隊」に至るまでが進んで戦闘に参加し、「身命を国家の犠牲に供し、各隊共に諸所の戦場に勇戦奮闘して功績あり、封建時代に在りて君民挙国一致の実を表明したるもの唯会津藩あるのみ」¹²⁴といった調子で、身分的・階級的対立は閑却される。「会津武士の文脈」のこうした没階級な語りによって、佐川官兵衛はあらゆる村人に親しまれた「鬼さま」として描かれた。それは、明らかに事実には反しているが、階級闘争史観的なアカデミズムの一揆観よりもはるかに、戦後阿蘇の人々の耳になじむものであった。

かくして、西南戦争・阿蘇一揆をめぐる記憶は、第二次世界大戦後になって、流入する「会津武士の文脈」に沿って再編成され、中村彰彦のような語り手を得て、新たな織り目と色合いをもって——佐川官兵衛をポジとして、一揆勢をネガとして——織り出されていったのである。

V 「佐川官兵衛の記憶」に先行する「忘却」

幕末の会津に生まれ、戊辰戦争を戦った佐川官兵衛。東京での謹慎・斗南藩

一般的に肯定的な評価を得るまでにはいたらず、少なからぬ抵抗を感じる人も依然としていたのである。

¹²⁴ 莊田三平「序」(平石弁蔵『会津戊辰戦争 増補白虎隊娘子軍高齢者之健闘』丸八商店出版部、1928、6頁)。なお、この本には初版から、板垣退助の筆になる、戊辰戦争時の会津藩における士族と人民の「上下離隔」を指摘する「序」が掲げられている。莊田の「序」は、この板垣の「序」に反論するという異例の形で、改訂増補第4版から挿入されている。

での苦難を経て、いったんは会津で隠棲生活を送っていた彼は、明治 7 (1874) 年、約 300 名の旧藩士とともに上京し、東京警視庁に奉職した。それは、貧窮する旧会津藩士の糊口をしのぐ職を得るためであった。敗者の辛酸を味わい尽くした彼の勤務態度は「微官に在りと雖も、敢て倦怠の色なく、職務を全うし、部下を統率す」¹²⁵といったものであった。薩摩出身の大警視・川路利良のもとで、大警部、後に一等大警部として勤務することに複雑な思いがあったことは容易に想像できるが、元来現場の指揮官タイプの間人であったと諸人の評が一致する佐川は、与えられた職務を忠実にこなすことに専心していたものと思われる。

こうした心境が、警視隊として九州に派遣されてからも変化したとは思えない。後藤正義は、「君がため都の空を打ちいでて阿蘇山麓に身は露となる」という佐川の辞世を受けて、次のように述べている。

…この辞世からは薩軍に対する戊辰の役の恨みなどは汲みとれず、ひたすら天皇と日本国家のために、職に殉じようとする警察官の心境が、恬淡と詠まれているように思われる。¹²⁶

田原坂で「戊辰の復讐」と叫んで薩軍に切り込んでいったとされる旧会津藩士の抜刀隊のような、薩軍に対する復讐心が、阿蘇の佐川に見てとれないことは確かである。かといって、戊辰戦争終結から 10 年と経たないこの時期に、後藤の言うところの「天皇と日本国家」なるものが、彼にとって殉じる価値のあるものだったとも思えない。むしろ、与えられた職務に忠実であること、それのみに徹底的にこだわろうとしたのではないだろうか。

このような佐川官兵衛に対して、人々はそれぞれの立場から、さまざまな眼差しを投げかけた。部下の巡查たちにとっては肝が据わった百戦錬磨の指揮官であっただろうし、県政から切り離され、薩軍と一揆勢との間で孤立無援であった南郷有志隊の隊員たちも、またその人物を頼もしく思ったに違いない。だが、薩軍にしてみれば、彼は行く手に立ちはだかる敵の指揮官の一人に過ぎなかった。また、心情的にはその薩軍に近い一揆勢にしてみれば、彼が職務に忠実であればあるほど、交渉の余地のない手ごわい相手となった。南郷有志隊が佐川を頼りに思えば思うだけ、一揆勢の佐川に対する目は逆に冷ややかなもの

¹²⁵ 高木盛之輔「佐川官兵衛君之伝」(横尾民蔵『佐川官兵衛君父子之伝』兵林館、1908、所収) 40 頁。

¹²⁶ 後藤正義『西南戦争警視隊戦記』(サンケイ新聞データシステム【自費出版】、1987) 329 頁。

にならざるを得なかったのである。

佐川官兵衛率いる警視隊が南郷有志隊とともに出陣した黒川口の戦いで、佐川に銃口を向けた長野嘯の背後には、そのような文脈があった。長野嘯が放った銃弾は、武士道知らぬ農民の、愚昧なるが故の一発などではない。佐川は、長野嘯に狙撃されるべき位置に、立っていたのである。それ故、佐川をはじめとする警視隊戦死者の慰霊碑の建立計画は、全地域的な支持の基盤をはじめから持っていなかったのであり、そうした運動が挫折し、辛うじて立てられた木標もやがて忘れ去られようとしていたのは、故なきことではなかったのである。阿蘇における佐川官兵衛の記憶とは元来、その程度の「弱い」ものであった¹²⁷。

そしてその傍らでは、阿蘇を席卷した一揆、そこに参加した人々の思いや言い分もまた、忘れ去られていったのであった。

こうした空白の後、第二次世界大戦後になって「佐川官兵衛」を蘇生させたのが「会津武士道」である。「会津武士道」の語りは、片や一揆をそのまま忘却の淵に沈めおくことで、かつてなら有り得なかったはずの、佐川官兵衛への全地域的な慰霊・顕彰を実現した¹²⁸。

一度は忘却の彼方に沈み、そして蘇生術を施された「佐川官兵衛」は、死者人稱論的には、多くの生者にとってあくまで三人称の死者でしかない。確かに彼は、戦後の記念碑建立を契機とした慰霊や顕彰を通じて、現在に召還された存在である。生涯の大半を過ごした会津・京都・東京などの地から遠く離れた阿蘇において、一揆勢・薩軍と南郷有志隊・官軍との狭間で命を落としたこの会津藩元家老は、時代の文脈の変化につれて忘却と想起との間を揺れ動いた。1945年までは、想起するに足る価値を彼の死に見出し、慰霊活動を継続するだけの動機付けと力量とを併せ持つ主体は成立しなかった。「会津」は、1945年以前には、佐川の死を顧みることにはなかった。農民を含む全地域的な支持の

¹²⁷ この「弱い」という表現は、増田敬太郎に関して「時代の状況にあわせて、いかようにでも変幻できる『強い』題材であった」と論じる、田中丸・重信の議論を踏まえている（田中丸・重信「ある『殉職』の近代」56頁）。ただし、「題材」としての死者の記憶が「変幻」するのは、その強度に関わらず当然起こるべきことであって、こうした「強弱」を論ずるに当たっては、単に「変幻できる」かどうかではなく、変幻によって時代の文脈の変化を越えて「想起され続けうる」かどうかにも焦点を当てるべきであろう。

¹²⁸ ただし、阿蘇の人々が「会津の文脈」に沿った慰霊・顕彰に無批判でいるわけではない。2005年3月18日、佐川官兵衛顕彰会（会津・熊本に同名の団体があるが、これは熊本の顕彰会である）による碑前祭において、会場となった黒川の「佐川官兵衛討死之地」碑周辺に、一会員が私費で製作した多数の「會」旗が掲げられた。この「会津一色の光景」に対して、会員の間では賛否両論があり、違和感を覚える旨の発言も複数の会員から聞かれた（筆者の当日におけるヒアリングによる）。

裏づけを欠いた、南郷有志隊隊員による阿蘇の墓碑建設運動もまた、支えなく孤立したまま挫折し、代わりに建った木標もそのまま忘れ去られていったのである。戦後改革による社会状況の変化は、佐川官兵衛忘却の条件をも取り払った。だが、それでもなお、佐川の記憶を掘り起こす機運は、阿蘇からは生まれなかった。〈想起される死者〉としての佐川官兵衛とは、例えば増田敬太郎や白虎隊などとは違って、その程度のものでしかなかった。〈会津〉という、強固な共同体基盤を持つ勢力の、遅ればせながらの介入によって初めて、佐川官兵衛は忘却の彼方から呼び戻されたのである。終焉の地である阿蘇南郷谷からも、生地である会津からも、長らく忘却されていた「鬼」は、第二次世界大戦後、会津人によって編み上げられた会津史上に新たに価値を見出され、この世へと召還されたのであった。

ここで言う「価値」とは、佐川官兵衛という人物の人生そのものに埋め込まれている何物かのことではない。佐川官兵衛という死者と、そのときどきの生者たちとの交流（もしくは没交流）が、またその交わりの背後にある時代文脈が、佐川官兵衛という死者の死に、ある「価値」を読み込んだのである。それは、生者の有する固有の価値観が、死者に投影されたものに他ならない。このとき死者は、後の時代を生きる生者たちが依拠する特定の文脈の上に置かれ、そこに生じる交わりは、生者が歴史を解釈するためのリソースとなる。言い換えれば、リソースとして利用価値のある死者のみが、そこでは想起されるのである。したがって、そのときどきの生者の置かれる歴史的な文脈が変化するとつれて、死者の持つ価値も変わるのであって、ある時期盛んに語られた死者がいつしか語られなくなったり、語られる死者が入れ替わったりするのは、ダイナミックな歴史的な文脈の反映だと言えよう¹²⁹。時代を越えて長らく語り継がれてきた増田敬太郎や白虎隊のような例外的に「強い」記憶とは違い、佐川のような「弱い」記憶——おそらく、ほとんどの戦死者の記憶は「弱い」部類に入る——は、その変化を敏感に感じ取る試験紙の働きを有しているのである。

かくして、佐川官兵衛のような、時代の渦に翻弄されつつ斃れていった戦死者は、その死後も常に変化し続ける歴史的な文脈のもとで、ほとんどはゆるゆると忘却の淵へと遠ざかっていく。その中で、ごく一部の死者のみが、必要に応じて呼び戻されて解釈し直され、その解釈がまたさらに更新されていく。人々の共同体は、こうした死者への共通の解釈を通じて形成され、その絶えざる更新を通じて生命力を保つ。つまり、戦いに斃れた者を解釈することによって形

¹²⁹ 例えば赤澤史朗は、戦後日本における「戦争犠牲者・戦死者の忘却」といった現象を、こうしたダイナミズムの観点から分析している（前掲「戦後日本における戦没者の『慰霊』と追悼」119-120頁）。

成された〈共同体〉は、戦死者を想起し、その解釈を更新し続けることによって、維持されるのである。近代国民国家が戦争と切り離しがたく結びつき、その内外で戦死者の想起が事あるごとに問題化される理由は、こうした戦死者との、形成期にまで遡る「骨がらみの関係」にあるのではないだろうか。

戦死者・佐川官兵衛をめぐるこうした忘却と記憶の問題を踏まえつつ、次章においては、彼を忘却の淵から召還した〈会津〉の近代に注目し、検討を進めていきたい。阿蘇一揆・西南戦争後の長い空白を経て、第二次世界大戦後になって阿蘇の地に現れた会津人は、そこに至るまでの間、果たしてどのような歴史をくぐり抜けてきたのだろうか。

第4章 近代会津アイデンティティの系譜

はじめに

会津藩元家老・佐川官兵衛の戦死をめぐって阿蘇の地で展開された忘却と記憶のせめぎ合いを扱った前章に引き続き、本章では第二次世界大戦後になって「阿蘇の佐川官兵衛」との接点を持った会津人の、近代におけるアイデンティティの系譜に注目してみたい。佐川官兵衛を祀った木標が朽ちる頃になって初めて阿蘇の地に現れた彼らは、それまで何を考え、どのような時代を生きてきたのだろうか。

「政治とは何か」という問題に対して、カール＝シュミットはきわめて簡潔に答えた。政治とは友／敵関係をめぐるもの、つまりは友と敵との区別である、と。すべての政治的概念は抗争的な意味を持ち、戦争ないしは革命といった「例外状況」の形をとって現れる「友・敵結束」へと究極的には帰結するような具体的状況と結びついている。

シュミットのこのような政治観は、彼のナチス加担という経歴とあいまって多くの批判や非難を浴びた。しかしその政治観は、国家や国民の有する暴力性をえぐり出すことにおいて、今なお有効性を失っていない。どのような国家にも、どのような国民にも、対立や衝突から生じた「例外状況」の結果として事実上形成された、という側面がつきまとう。数多くの近代国民国家も、暴力によって空間や人々の間に境界線が引かれ、そして成立したのである。シュミットの友敵理論は、その点を鋭く指摘する。

そもそも、何故そのような区分（境界線）が求められるのであろうか。

いま自らが存在しているこの世界全体を完全に理解し尽くすことは、我々には不可能である。そのような理解不可能な世界の混沌を、理解できるような形に加工するための枠組みが、通常「世界観」と呼ばれるものである。この世界観は、「私は何者なのか」というアイデンティティへの問いに答えるための前提となる。何故なら、混沌の闇にたたずむ〈私〉に、アイデンティティなど考えられないからである。アイデンティティへの問いは、自分が存在する〈場〉の理解と切り離すことができない。

前近代において人々が有していたのは、第1章でも指摘したとおり、宗教的世界観であった。ヨーロッパのキリスト教を例にとれば、人々は超越的存在を設定し、超越の側から包括的に世界を理解した（すべては神の創りたもうたも

の)。

近代になると、それに代わって合理的世界観が台頭した。この世界観は超越的存在を否定した。にもかかわらず、あるいはそれ故に、合理的世界観によって理解できるのは世界の部分に過ぎず、理解不能な混沌の闇に人々は直面せざるを得ない(例えば死の問題である)。こうした混沌の闇を前にして人々は、「私は何者なのか」という問いだけがあって答えのない「アイデンティティの危機」に陥ったのである。

こうした困難を前にした近代人の、近代的な対処法には、主として二つあった。

一つは、混沌の闇の徹底的な隠蔽・無視である。合理的に理解できる範囲だけを自らの存在の〈場〉とし、それ以外には何も存在しないものとする。この対処法に基づいて、近代人はアイデンティティの危機を乗り越えようとした。

もう一つが、ネイションという、国家を準拠枠とした世界観への依拠である。前近代にあっては、国家は宗教的普遍世界の海の中に浮かぶ「島」に過ぎなかった。だが、近代においては、「(諸) 国家の外に世界なし」という形で世界が理解された。国境線によって友／敵が区分され、国境線内の空間を理解可能な範囲として設定する。国境線外の存在も、それが国境線に基づいて成り立つものである限り、「国境に囲まれた同じような別の世界」として想像される。他者理解がナショナル化されたのである。地球上が国境線でほぼ囲いこまれ尽くされている現代は、理念的には混沌の闇が消滅した、ナショナルな世界観を極めた時代なのである。

さて、こうした「ナショナルな世界」を構成する近代国民国家の多くは、戦争・内戦・革命によって、すなわちシュミットの言う「例外状況」によって成立した過去を持つ。そうした過去が想起される場合、ナショナルな記憶はおおむね「英雄物語」として、勝利の栄光とともに語られる。

勝利の物語は、それを共有する者たちの間に共同体への信頼を生み、そこに凝集力を発生させる。近代において、国境線の内部を満たす(べきものと目される)共同体は、特に「ネイション」と呼ばれた¹。近代人は、栄光に包まれたネイションに没入することで、アイデンティティの危機から逃れようとした。だが、すべての共同体が勝利の栄光とともに成立するわけではない。シュミットが語るように、政治的対立は常にあるとすれば、また近代の歴史が典型的に

¹ ここで筆者が念頭に置いているのは、「政治的な単位と民族的な単位とが一致しなければならないと主張する一つの政治的原理」という、アーネスト＝ゲルナーによるナショナリズムの定義である(加藤節監訳『民族とナショナリズム』岩波書店、2000、1頁)。

示しているように、戦争は常に繰り返されるとすれば、いずれの国家であってもそれらのすべてで勝利を収め続けることは難しい。友／敵の区別は勝利を約束するものではなく、あらゆる闘争において、勝者がいれば敗者もいる。敗戦の屈辱とともに成立せざるを得なかった共同体も存在するのである。敗北や屈辱の記憶は、過去の闘争そのものの正当性を疑わせ、共同体への信頼を低下させる。通常、それはアイデンティティの危機の到来を予想させる。果たして、敗者の側に立たされた人々は、どのようにその過去と向き合い、「今ここにいる私たち」を規定するのだろうか。

本章で論じることは、このような問題意識から出発している。この問題を考えるにあたって、筆者が取り上げようとしているのが、会津である。なぜ会津なのか。

日本の近代が明治維新に始まるとすれば、それは戊辰戦争という内戦を踏まえて成立した。その勝敗は明白であって、敗者となったのは旧幕府方、とりわけ会津藩であった。明治以降、会津にゆかりをもつ人々は、「賊軍」とラベリングされた。明治国家は、国境線の中に官／賊の境界線をさらに引くことで——つまり、戊辰戦争を勝利の栄光に包まれた英雄物語とすることで——「国民（ネイション）」の枠組みを作ったのである。「会津」と名指された人々は、「賊」として国民の境界線の向こう側へと追いやられ、それでも日本国家の枠内で、日本国民として、生きていくほかなかった。勝利と栄光の代わりに敗北と屈辱を背負わされ、アイデンティティの危機に瀕したはずの彼らが、そこでとったサバイバル戦略は、どのようなものだったのだろうか。

本章で筆者が示そうとしている見取り図は、次のようなものである。戊辰戦争における「賊」として、ネイションの境界線の外へと追いやられた戦死者たる親子兄弟の記憶を引き受けた一群の人々は、整備されていく近代国家の中で、ネイションの「勝利の物語」に異議を申し立て、それを組み替えることで、ネイションの物語の内部へと参入し、戊辰戦死者との間で構成される自らのアイデンティティをネイション内部に位置づけ直そうとした。数十年を費やしたその営みはいったん成功し、「賊」という初期設定は無効化された。だが、「会津」という共同体の枠組みはそこで無効化されることなく、一五年戦争の戦時下においてはナショナルな勝利と栄光の物語の源泉としての新たな凝集力を手に入れ、人々は「会津人」としての我が世の春を謳歌した。

近代日本という国民国家は、1945年に決定的な敗戦を迎える。それは、いわゆる薩長の側に立つ史観からは、近代における初めての敗北であった。だが、「会津」にとっては、それは戊辰戦争に続く二度目の敗北——「アイデンティティの危機」の再来——であった。この違いは、戦後会津のサバイバル戦略に

独自の選択肢を与えていく。すなわち、1945年の敗戦を想起する代わりに1868年の敗戦を想起することで、会津の人々は幕末維新期に自らを直結する新たな物語を紡ぎだし、直前にあったはずの戦時下の熱狂と、それに連なる近代の履歴とを忘却した。そして、自らを「無垢な敗者」「近代日本の被害者」と規定することで、再度新たな凝集力を手に入れたのである。

結果として「会津」は、近代を通じて現在に至るまで、集団的アイデンティティの独自なリソースであり続けている。この共同体が有する、「国民」の内外で翻弄され、屈辱と敗北とに彩られた来歴を検討することで、通常、英雄物語と勝利の栄光とで彩られてイメージされるナショナリスティックな共同体観念と、近代人のアイデンティティとの関係に、違った角度から光を当ててみたい。

I 「会津武士」の近代——「雪冤勤皇」のゆくえ

1. 近代における「会津武士」とは誰か

本章では、近代における「会津武士」の共同体に焦点を絞り、幕末維新期から第二次世界大戦期までの「会津」をめぐる動きを見ていきたい。だがその前に、近代において「会津武士」とは誰のことだろうか。本論における定義を作業仮説的に示しておきたい。

明治維新以前、江戸時代であれば、「会津武士」とは会津藩士と同義である。だが、近代における「会津武士」は、そうした身分制度や政治制度による裏づけを基本的には持っていない。彼らは、大きく二つの層から構成される。一つは旧会津藩から連なる旧藩士集団であり、もう一つはそうした血縁と無関係に「会津武士」に思い入れを抱く非士族の人々からなる。

第一の層から見ていこう。戊辰戦争での敗北によって、会津藩は領地を没収され、いったんは消滅した。その後、1869（明治2）年11月、旧藩主・松平容保の長男である容大に家の祭祀の継続が許され、旧会津藩は斗南藩として下北半島に復活した。この地には多くの旧会津藩士が移住したが、1871（明治4）年、廃藩置県によって斗南藩は斗南県となり、その後合併によって弘前県・青森県へと変遷を遂げた。この間、旧会津藩士は、斗南藩設置に際して会津に留まった者・廃藩後も青森に残って骨を埋めた者・津軽海峡を越えて北海道へ移住した者、さらには会津に出戻った者や松平容大とともに東京へ移住した者などに分かれ、四散したのである。その意味で、近代における「会津武士」の共同体第一層たる「旧会津藩士の共同体」は明治期、地縁的には解体されたに等

しい状況であったとも言える。

しかしこのうち、旧藩主を中心に東京で集った旧藩士たちは、1912（明治45）年、子爵として華族に列していた会津松平家を継ぐ松平保男を総裁と仰いで「会津会」を結成し、機関誌として『会津会々報』を発行した。この会津会は現在まで存続し、「会津武士」を結集する機関として機能することになる。だが、そうした人々の大半は若松を離れており、会津会の活動拠点はあくまで東京であった。彼らの多くにとって、若松市を中心とする旧会津藩領は、故郷ではあっても遠い土地であった。

非士族の会津在住者・出身者にとってもまた、会津会は敷居の高い、遠い存在であった。会津会に集う「会津武士」たちには、戊辰戦争における「上下隔離」という、板垣退助の指摘が重くのしかかっていたのである。「夫の会津が天下の雄藩を以て称せらるゝに拘らず、其亡ぶるに方つて国に殉ずる者、僅かに五千の士族に過ぎずして、農商工の庶民は皆な荷担して逃避せし状目撃し、深く感ずる所あり」²という彼の指摘は一定の説得力を持って広く流布し、会津会に集うような旧藩士やその子孫を自認する者たちにとっては長く、克服すべき課題となっていた。

とは言え、近代における「会津武士の共同体」の構成員は、こうした会津会系の、旧藩士の家系に連なる人々だけではない。明治から大正にかけて、上述のように狭く小さくまとまるほかなかった「会津武士」集団は、昭和に入って大きな転機を迎える。詳しくは後に見るように、秩父宮と松平節子（勢津子）の結婚、そして徳富蘇峰の「維新史における会津」講演を契機にして、幕末会津藩に貼り付けられたレッテルは、「賊」から「模範」へといわば極端から極端への転換を遂げる。旧藩士たちは、名誉回復の念願成就を素直に喜んだ。いわれなき「賊」呼ばわりに辟易していた非士族の会津関係者にとっても、「会津」が称揚され、賛美される状況は、それを我がものとする動機付けとして充分であった。かくして、この時期を境として、「会津武士」というアイデンティティが、旧藩士集団の枠を越えて、会津在住者・出身者全体のアイデンティティを体現すべき地位を占めるようになった。ここにおいて、「会津武士の共同体」の第二層が、旧藩士出身でない人々によって、形成されたのである。「会津武士の共同体」のこの構造転換は、基本的に第二次世界大戦をはさんで持ち越され、旧会津藩や会津若松市などとの直接的なゆかりを持たない人々の間にも、「会津武士」への思い入れを強く有する者を生み出した。こうした転換が地域や人々にいかなる影響や変化をもたらしたのか。その点を明らかにするのが以下、本

² 板垣退助監修『自由党史 上』（岩波文庫、1957）28 - 29 頁。

論の課題の一つとなるだろう。

2. 「賊軍」という初期設定【第一の敗戦～明治前期】

会津武士の近代は、1868（明治元）年9月22日に始まる。この日の午前10時、会津・若松城の北追手門に白旗が掲げられ、会津藩の戊辰戦争は全面降伏という形で幕を閉じた。

この敗北が、近代における「会津武士の共同体」の初期設定を決めた。すなわち、明治維新によって誕生した近代国民国家・日本における「賊軍」という設定である。それは、単に政権の争奪戦に敗れたというだけではない。彼らは、「王政復古」という大義名分の前に敗れたものとされた。いわゆる「官」に刃向かう者としての「賊」というレッテルが、彼らには貼り付けられたのである。彼らは確かに「忠誠」を尽くした。しかし、その忠誠を受けた藩主・松平容保は、大義名分の源泉である天皇に刃向かう「反逆者」とであるとされた。したがって、彼らは全員が単なる「敗者」ではなく「賊」なのであり、その死はたとえ殉死ではあっても「反逆者の殉死」なのであった。

そうした設定は、東京招魂社（のちの靖国神社）という形をとって、全国に示された。1869（明治2）年3月の東京奠都に合わせ、同年6月、九段坂上に起工された東京招魂社は、同月の第1回合祀祭において、鳥羽伏見から函館までの戊辰戦争で戦死した「官軍方」3588名の招魂式を挙げた。同年7月には、1月3日（伏見戦）5月15日（上野戦）5月18日（函館兵降伏）9月22日（会津兵降伏）の4日が大祭日と定められた。東京招魂社が祀った「忠勇の神霊」とは、会津方と対峙し、それを破った人々のことであった。戊辰戦争における東軍³の戦死者は、東京招魂社／靖国神社において、「敵＝境界外の存在」とであると明確に規定された。言い換えれば、この当時、「日本人たる戦死者」とは「会津方（ひいては佐幕方）でない戦死者」だったのである。

そこで、戊辰戦争を生き残り、明治を生きるほかない「会津武士」たちは、近代国家によって排除された戦死者たちとどのように関わるか、という問題を抱えることになった。戦死した者と生き残った者との間に、近代日本というネーションは、境界線を引いたのである。生き残った者の中には、あくまで戦死者とともに生き、そのまま近代国家の周縁に死ぬ者もいた。しかし彼らとて、日本という近代国民国家の境界線の外に出たわけでは、決してなかった。生者と死者とが国民国家の内外に分断される中で、「会津武士」たちは、葛藤しつつ

³ ここでいう「東軍」とは、戊辰戦争における会津藩など佐幕派を指す。この呼称を用いる場合、薩長をはじめとする新政府軍は「西軍」となる。

生きるほかなかった。彼（女）らは、ともに戦った者たちを「賊」と規定し排除する「官軍方」すなわち明治政府の枠内で、その「賊」という汚名を引き受けつつ、生きることになったのである。

いっぽう、靖国の体系の外に捨て置かれた、戊辰戦争における会津方の戦死者たちは、国家による鎮魂・慰霊・顕彰といった“浄化”を経ることもなく放置され、その死は凄惨な記憶として、幕末維新时期を生き残った人々の脳裏に刻み込まれた。

そもそも会津戦において、戦死者の死体はすぐには埋葬されず、放置されて無残な姿を晒していた。町野主水「明治戊辰戦役殉難之霊奉祀ノ由来」によれば、「時に官命は彼我の戦死者一切に対して決して何等の処置をも為す可からず、若し之れを敢えて為す者あれば厳罰すと云ふにてありき。されば誰ありて之れが埋葬をなす者なく、死屍はみな狐狸鳶鳥の意に任せ、或は腐敗するの悲惨を極めざる可からざるなり」⁴という惨状であった。「彼我」とは表現されているものの、放置され、無残な姿を晒していた戦死者のほとんどは会津方である⁵。こうした光景を目の当たりにしたり、その中に自らの近いものがあったりした人々にとって、戊辰戦争における戦死者は、「顔の見える死者」であった。実際、戊辰戦争直後から明治前期にかけて書かれた「白虎隊自刃図」を見ると、内臓が飛び出し、流血にまみれて倒れる姿が描かれており、悲劇性よりも凄惨さが前面に出ている⁶。こうした作品群は、彼らの死が当時、感覚的な実感をもって具体的に記憶されていたことを示している。

3. 転換の時代Ⅰ——「雪冤勤皇」路線の台頭【明治後期～大正期】

上で述べたような、いわば官製の「王政復古＝官賊史観」による初期設定に対し、旧会津藩をはじめとする佐幕派の立場からなされた著述は、明治20年代に入ってから見られるようになってくる。大久保利謙は、この時期、旧幕府側に人々の関心が向けられた所以を次のように述べる。

⁴ 宮崎十三八編『会津戊辰戦争史料集』（新人物往来社、1991）287頁。なお、引用に際してカタカナをひらがなに改めた。

⁵ 会津若松市内の西軍墓地に葬られた西軍の戦死者が174名であるのに対し、東軍戦死者の主要埋葬地である阿弥陀寺と長命寺だけでも約1500体が埋葬されているとされる（今井昭彦「幕末における会津藩士の殉難とその埋葬—会津戦争を事例として—」福井勝義・新谷尚紀編『人類にとって戦いとは5 イデオロギーの文化装置』東洋書林、2002、所収）。

⁶ 『戊辰戦争といま 企画展展示解説図録』（福島県立博物館、2004）36-38頁。

明治二十年代といえ、伊藤博文、山県有朋らの薩長藩閥が政権をにぎった時期で、彼らの政権へゲモニーはもはや不動のものとなった反面には、旧幕府勢力の敗北も、もはや動かしがたい歴史的事実となっていた。そうになると、旧幕府の残党にも言い分がでてくるわけで、武力では敗れても旧幕の伝統を自分たちは守るという気概があった。そういう敗者の心意気が幕末史に向けられたのが佐幕派の維新史論である。⁷

明治期最後にして最大の反政府武装蜂起であった西南戦争が1877(明治10)年のことである。この時期、佐幕派であった者たちが武力によって雪辱を図ることはもはや不可能な状況となっていた。敗北を雪ぐには、別の手段が考えられねばならない。それがすなわち、維新史論だったのである。

また、そうした政治状況とは別に、「白虎隊自刃図」においても、明治20年代におけるある種の変化が指摘されている。明治初期の自刃図の場合、既に触れたように、内臓が飛び出し流血にまみれる隊士の姿が描かれている。だが、この時期を境に、そうした陰惨な描写が少なくなり、作品によってはまったく描かれなくなる。さらに、戊辰戦争は近代戦争の先駆けともいえるべき戦争であり、実際の白虎隊員はシャツとズボンの洋装で戦地に赴いたと考えられる。明治初期の作品はそうした事実を反映した構図になっているが、この時期を境に、隊士の着衣は和装として描かれるようになっていく⁸。20年という年月が、戦死者の記憶からリアルさを拭い去り、それとともに凄惨さもまた徐々に薄れていったのである。生者は死者の顔を忘却し、具体的だった死の感覚は抽象的となっていく。死者たちへの記憶は、生々しい記憶から操作の対象としての記憶へと徐々に移行しつつあった。

この時期以降、田中彰が「雪冤勤王型」⁹と分類する維新史が編まれていく。その代表が、旧会津藩士の手になる著作であった。北原雅長『守護職小史』の出版が明治32(1899)年、同じく『七年史』が明治37(1904)年、山川浩『京都守護職始末』が明治44(1911)年である。これらの著作は、山川健次郎が言うところの「排幕勤王家」¹⁰によって書かれた維新史に対して、旧藩主

⁷ 大久保利謙『佐幕派論議』(吉川弘文館、1986)57-58頁。この時期には、戊辰当時の会津藩主であった松平容保の長男・容大に子爵の爵位が授けられており(1884年)、会津松平家は既に華族として「政権へゲモニー」内に列せられていた点にも留意したい。

⁸ 以上、前出『戊辰戦争といま 企画展展示解説図録』41頁参照。

⁹ 田中彰『明治維新観の研究』(北海道大学図書刊行会、1987)163頁。ただし本論では、引用を除いて「勤王」は「勤皇」に統一している。

¹⁰ 北原雅長『七年史』上巻(啓成社、1904)に山川健次郎が寄せた序文に見

および会津藩の「冤罪」を雪ぎ、「佐幕勤王」という形で自らの立場を主張したものであった。この立場に立つ人々は、「佐幕」と「勤皇」との二律背反性を否定し、「真の勤皇」を称し、天皇への忠誠を薩長方と争うことで、「官賊史観」に対して「歴史の取戻し」を図ったのである。

こうした「雪冤勤皇」史観における「雪冤」と「勤皇」とのバランスは、時代を追って微妙に変化した。田中彰によれば、旧会津藩に限らず、こうした「雪冤勤王型」の維新史は、時代が下がるにしたがって、「雪冤」よりも「勤王」へと力点が移されていった¹¹。そうした時代的な流れの背景として挙げられるのが、文字通り「賊将から功労者へ」という一大転換を遂げた徳川慶喜の「名誉回復」である¹²。また、時期的にこれと並行する形で、若松市会は、1896（明治29）年・1906（明治39）年の2回にわたって、陸軍大臣宛てに兵営設置の請願を行なっていた。その甲斐あってか、1908（明治41）年5月、仙台第13師団管下の歩兵第65連隊が編成され、翌6月に若松へ入営した。市こぞっての大歓迎が行なわれたという。以後、若松には第二次世界大戦の敗戦まで陸軍連隊が駐屯し、かつての「賊軍の地」は「軍都」へと装いを新たにしたのである¹³。「雪冤勤皇」型の明治維新観は、こうした時代状況の中で台頭していた。

そのような歴史的条件の下にあって、「会津武士の勤皇」の一端を世間に示した事件がある。「禁門の変における会津藩戦死者の靖国神社合祀」である。明治維新前に戦死した人々は明治元年当初、東京招魂社ではなく京都招魂社に合祀されていたのであるが、1879（明治12）年の第11回合祀祭から順次、靖国神社¹⁴に合祀され、1900（明治33）年の第28回合祀祭までに3633柱が合祀されていた¹⁵。「旧山口藩殉難者」も1884（明治17）年の第14回合祀祭と1888（明治21）年の第16回合祀祭において合祀されている。ところが、その中には禁門の変において御所に向けて発砲した者も含まれていた。それに対し、御所を護衛して長州勢と対峙した会津・彦根・越前・薩摩・桑名といった諸藩の幕府方戦死者は、合祀されることなく放置されていたのである。佐幕派の「雪

える表現である。なお、引用にあたっては復刻版（臨川書店、1972）を参照した。

¹¹ 田中『明治維新観の研究』167頁。

¹² 松浦玲『徳川慶喜』（中公新書、1975）190 - 191頁。

¹³ 大内寛隆『近代戦争と福島』（歴史春秋社、2001）92 - 94頁。

¹⁴ 東京招魂社は1879（明治12）年6月4日付をもって別格官幣社に列せられ、靖国神社と改称している（『靖国神社誌』靖国神社、1911、再版2002、15頁）。なお、東京招魂社／靖国神社の整備過程については、阪本是丸「靖国神社の創建と招魂社の整備」（『国家神道形成過程の研究』岩波書店、1994、所収）が詳しい。

¹⁵ 『靖国神社誌』87 - 88頁。また19頁以下の「合祀年月別」表も参照。

冤」が進む中で、この点が問題とされた¹⁶。

衆議院議員・村松恒一郎¹⁷が1914（大正3）年2月3日、衆議院において行なった質問演説によれば、こうした戦死者の靖国合祀を求める請願は1909（明治42）年に初めて国会の場に出されて両院を通過し、1911（明治44）・1912（同45）年にも国会で質問があったが、政府側は「調査中」と述べるばかりでその対処は遅々として進んでいなかった。村松はこうした点を追及した上で、

既に此吾吾の質問を出して以来、既に三ヶ年を経過して其当時政府は調査に著手して居ると云ふたのであるから、最早調査は完成したであらうと思ふ、既に調査が完成したならば、政府は此最初の明治四十二年の請願の趣意を容れて、さうして此戦死者を靖国神社に祀ると云ふ意思があるのであるか否や、若し其意思ありとすれば何時頃迄に之を決行するのであるか¹⁸

と政府に問いただしている。これに対して政府は、「本請願に関しては政府は已に大体の方針を決定し目下之が詮議の手續中なり」と答弁したという¹⁹。そして翌1915（大正4）年4月、会津藩をはじめとしたこれらの戦死者は、靖国神社に合祀されたのである。旧会津藩の戦死者を総体として「賊」の地位に留めおく日本近代の初期設定は、ここでその一角が崩れたことになる。ただし、「靖国神社と会津藩との関わり」というこの問題は、それ以上広がることなく、議論の中身は「禁門の変における勤皇」というテーマをめぐる抽象的なものに留まった。のみならず、旧会津藩士の合祀に関してはこれが最初にして最後であり、これを突破口にして戊辰戦争の会津方戦死者の合祀にまで至ることはついになかった。既にこの時期、重要なのは戦死者の合祀そのものではなく、「勤皇の論理的筋道」を通すことだったのである。したがって、筋を通した時点でこの議論は終わったのであり、「禁門の変の幕府方戦死者合祀」という事実すら、後には忘れ去られていくのである。

¹⁶ 最初にこの問題を取り上げたのは、「明治政府の藩閥の枠組みを超えた旧大名家の連合」（田中『明治維新観の研究』186頁）からなる史談会であったらしい（牧野登『会津人が書けなかった会津戦争』歴史春秋社、1997、240 - 242頁、参照）。

¹⁷ 村松恒一郎（1864 - 1940）は宇和島出身、『萬朝報』や『大阪朝日新聞』などでの新聞記者生活を経て政治家となり、衆議院議員を五期勤め（憲政本党・国民党・民政党）、また東京市議も長く勤めた。普選派の闘士として知られた人物である。

¹⁸ 『会津会々報』第4号（1914年7月）62 - 63頁。なお、原文のカタカナをひらがなに直している。

¹⁹ 『会津会々報』第4号、63頁。

4. 「日本の中心で、会津をさげぶ」の時代【昭和前期】

昭和の時代に入り、1928（昭和3）年1月早々、旧会津藩の「勤皇」を誇示すべき決定的なニュースが日本中を駆けめぐった。皇弟・秩父宮雍仁と松平節子との結婚である。松平節子は、松平容保の四男で当時の駐米大使・松平恒雄の長女である。この縁組を伝える新聞紙面には「慎重なる御人選」「この上なき御良縁と拝す」などといった見出しが躍った。また、「松平家と皇室との御縁」と題した記事は、「由緒あるその家系」との小見出しがつき、「節子嬢の厳父恒雄氏は旧会津藩主松平容保氏の四男で明治十年四月をもつて生れた……容保氏は英明の資あり、維新に際し公武の間に立つて斡旋努めたが、事志と相違し、当時白虎隊で有名な会津の城主であつた」と会津松平家を紹介している²⁰。また奇しくもこの年は「かの明治戊辰の思出深かるべき年の今や一回り」²¹した60年後の戊辰の年であった。平民籍だった節子が結婚に際して華族に列するため入籍した松平子爵家の当主・松平保男は、「旧藩時代の老人達もさだめし喜んであることゝ思ひます。老人達にしましても、明治戊辰の会津藩の立場と今日このめでたき昭和戊辰の奇しきめぐりあはせを述懐しながら私等と同じやうな気持で歓喜にむせぶことでせう」²²と語っている。天皇家の慶事といういささか特殊な条件下ではあるが、この時点においては、旧会津藩の「雪冤」はもはや遠い過去の、「老人達」の問題と化しつつあることを、これらの記事はうかがわせている。

ともあれ、およそ40年にわたって徐々に進行してきた旧会津藩の「雪冤」は、天皇家と会津松平家との縁組という形でこのとき、一つの頂点に達したのであった。

それから9年後の1937（昭和12）年5月、『近世日本国民史』の執筆を進めていた徳富蘇峰は、『会津籠城編』に着手するに当たっての実地調査のための東北旅行に出た。青森・弘前を回り、会津若松に入った蘇峰は5月9日、若松市公会堂で「維新史における会津」と題して講演を行なった。早川喜代治によれば、蘇峰は次のように述べたという。

²⁰ 以上、『東京朝日新聞』昭和3（1928）年1月7日。なお、句読点を適宜補った。以下同じ。

²¹ 『東京朝日新聞』昭和3（1928）年1月8日。

²² 『東京朝日新聞』昭和3（1928）年1月19日。むろん、松平保男自身は戊辰戦後（1878年）の生まれである。

会津気質は藩祖保科正之公により作られた。公は本来の勤皇家で、公武合体、朝幕両存論者であるが、政治家として大の手腕家だった。……かく松平容保公並にその一藩は、藩祖正之公の遺訓を奉じ、尽忠報国の大精神より、慨然として京都守護の重責に任じ、藩の一切を犠牲として永い間孝明天皇の宸襟を安んじ奉った功績は、明々白々たる事実である。……その尊皇の大精神においては、藩祖以来の伝統的精神で、一時的のバラック建てのものでないから、その間何等の変わりはありません。当時騎虎の勢で鳥羽伏見の戦となり、或はその後の変乱とはなつたが、これらは今日の政民両党の争いのようなもので、言論や策動の外に鉄砲を加えたに過ぎない。²³

また、『会津籠城編』脱稿を記念して、1939（昭和14）年3月5日に在京会津会が華族会館で催した招待会でも、蘇峰は再度の講演を行なった。蘇峰は、「会津藩の勤皇精神は藩祖正之公以来の伝統的なものでいわば枯券がついている。この会津藩が一晩にして逆賊になるとはこの世のミラクルだ。人間業ではできぬ。ここでこれは反対党の宣伝であることに気づかねばならない」と述べ、「維新の歴史には、逆賊などということは、存在の余地がない。徳川慶喜公と会津の殿様は逆賊の両横綱となっているが、これはとんでもない大間違いである」と言い切った²⁴。満州事変以降、言論統制が質的強化を遂げた時代にあつて、言論統制そのものに寄り添い、戦争遂行を支援する「言論報国」によって時代の寵児となつていた蘇峰²⁵と、勤皇路線をひたすら突き進むことで戦時下日本の優等生となりつつあつた「会津武士の共同体」との、見事なまでの波長の一致を、ここに見ることができよう。この後、両者は同一歩調をとつて戦争遂行に邁進することになる。

徳富蘇峰の主張に力を得た在京会津会の有志は1940（昭和15）年、「会津藩勤皇精神顕彰会」を結成し、文部省に対して小学国史教科書の改定運動を展開した。その要求は、(1) 全面的に「官軍」の文字と「官軍に抵抗云々」の文字を削除すること、(2) 会津藩主松平容保が孝明天皇の信任の下に京都守護職として七年間にわたり忠勤した史実を明記すべきこと、(3) 松平容保が後年特赦されて正三位となつたことを明記すること（これについては、同様の事実が既に明記されていた西郷隆盛の記事に比し、不公平である）、の3点であつた。

²³ 早川喜代治『徳富蘇峰』（徳富蘇峰伝記編纂会、1968）525 - 526頁。なお、引用にあたっては復刻版（大空社、1991）を参照した。

²⁴ 早川『徳富蘇峰』531頁。

²⁵ 米原謙『徳富蘇峰』（中公新書、2003）219頁以下参照。

文部省との交渉に際して会津会側は、前述の徳富蘇峰講演速記録を参考として文部省に提出したという²⁶。

これらの要求は文部省によって全面的に受け入れられた。1941（昭和 16）年の第 5 期国定教科書『小学国史 下巻 尋常科用』には、「後、朝廷では、容保がかつて京都を守護して、忠勤にはげんだことを思し召され、その罪をおゆるしになつた上、正三位をお授けになつた」という新たな一文が挿入されたのである²⁷。会津会総裁である松平保男がこの年の会津会総会において述べた次のような言葉には、確立しつつある「勤皇会津」への満ちあふれた自信を看取することができよう。

会津人といへば、旧会津藩領の方々を申しますが、それには数百年来の伝統と縁故とがあります。維新の時には逆境にたち、一度は朝敵の汚名を蒙りましたが、今日では肩身のせまいことは何も御座いません。当時と雖も会津藩全部が一致団結して、一定の大方針即ち尽忠報国の誠に向ひ突進したのでありまして、その当時の行動は今日と雖も何等恥づるところはありません。むしろ誇りとするところであります。これには諸君も御異議はないことと思はれます。²⁸

ここに至って、近代日本において「会津武士」に冠せられていた「賊軍」というレッテルは、ほぼ完全な形で、いったん克服されたと言えよう²⁹。秩父宮と松平勢津子³⁰との結婚による、天皇家と松平家という「頂点」間の結びつきを越えて、「会津武士の共同体」は「天皇を中心とする近代日本の国家観念」³¹へと統合された。だがそれは、「会津」がこの時期、近代日本国家の内部へと解消される方向に進んだことを必ずしも意味しない。「会津」の「勤皇精神」は、他に抜きん出た、誇るべきものとされ、そのことがかえって、かつてとは正反

²⁶ 早川『徳富蘇峰』534頁。

²⁷ 『小学国史 下巻 尋常科用』1941、103頁。なお、引用にあたっては復刻版（大空社、1987）を参照した。

²⁸ 『会津会雑誌』第58号（1941）1頁。

²⁹ ただし、ここでは靖国神社と会津藩戦死者との問題がまったく閑却されていることに注意したい。「賊軍」として日本ネーションの境界外に追いやられたままの戦死者たちは、この時点ではもはや、「会津武士」たちからも忘れ去られてしまっているのである。

³⁰ 松平節子は結婚に際して、皇太后と同字であることを理由に「勢津子」と改名している（『東京朝日新聞』1928年9月19日）。

³¹ 後藤康二「白虎隊テキストについての覚書1」（『会津大学文化研究センター研究年報』第8号、2002、所収）63頁。

対の方向に「会津」の凝集力を高めたのである。

「国民学校総合雑誌」と謳った『国民教育』1942（昭和17）年7月号は、「伝統に輝く会津の教学」「鍛はる会津健児」などのコピーとともに、会津藩教学に関する特集を組んでいる³²。会津藩の教学は、「大東亜戦争」のもと、あらゆる国民が見習うべき模範の地位にまで持ち上げられたのである。

この特集に登場する会津人に共通してみなぎっているのは、「かくて大東亜戦争の理念と会津藩教学は、その根本的な要素に必然共通するものが見出されるのであります」³³と言い切りうる自負であった。その語りのリソースとして常に参照されるのが保科正之であり、その教学の精華として語られるのが白虎隊であった。

保科正之公は大義名分を重んずる朱子学を藩学とし、山崎闇斎を賓師とし、自ら朱子学を究められ……〔しかしながら〕闇斎は教育の目標を「御国のために」と言ふことを明確にされて居り、正之公は朱子学のみによる大義名分の究明に満足することが出来ず、神道に入り其の奥秘を究められ日本精神の真粹を神道の教養によつて見出し、把握されたのである。即ち会津精神は日本精神であり会津魂は日本魂である。

此の事たるや国民学校教育の根本精神……と同一でありその具体的顕現として白虎隊の忠誠がある。此の場合隊士の心は既に君国と一体不可分のものであり、君国亡びて自己なしとの精神は皇道帰一の精神であつて、国体に対する信念を深からしめる錬成の途であり、皇国民錬成の根本精神であると言はねばならない。³⁴

朱子学的な大義名分論と神道家の要素とを併せ持つ保科正之は、戦時下の日本における総動員体制のニーズに合致した存在であった。旧会津藩の藩祖と目されるこの人物は、「会津武士の共同体」が戊辰戦争の「雪冤」を果たし、限り

³² 『国民教育』は全12巻本（本巻11巻＋別巻1巻）となって復刻されている（下村哲夫監修、エムティ出版）。ここで参照した昭和17年7月号は第6巻（1991）に収録されており、筆者はこれを参照した。

³³ 五十嵐竹雄「神聖観の会津魂」（『国民教育』昭和17年7月号所収）66頁。原文には「会津藩教会」とあるが、文脈からして明らかに「教学」の誤植であろう。

³⁴ 目黒栄「会津精神を生かせる教育実践」（『国民教育』昭和17年7月号所収）81-82頁。目黒栄は当時、鶴城国民学校校長であり、鶴城少年団長として積極的な少年団の運営で知られていた（後藤康二「白虎隊テクストについての覚書2」『会津大学文化研究センター研究年報』第9号、2003、所収、68頁）。

ない「勤皇」への道をひた走る中で大いに脚光を浴びた³⁵。時代が要求する「日本精神」は会津にあり、「会津精神」は保科正之にあり、という図式が盛んに語られた。そしてその精神の顕現として持ち出されたのが、日新館に象徴される会津藩教学であり、その成果としての白虎隊であった。70年を越える年月を経て、「白虎隊」はもはや遠い過去の物語となっていた。その死の凄惨さはおろか、悲劇性までもがここでは捨象され、会津藩の教学によって咲いた「立派な花」³⁶と形容されるのである。

また、この段階における語り手・聞き手は、「国民学校」という舞台が象徴しているように、旧会津藩士といった旧来の狭い枠を抜け出し、域内の同質性を作り出す擬似“ナショナル”な性格を有するに至っていることも注目に値する。それまで、「会津武士の共同体」は必ずしも会津を代表するとは言えなかった。例えば、1916（大正5）年、城跡を公園として利用しようとする若松市に対して、その土地を所有する松平家が利子を含めて3万8000円で売却した件について、地元の『会津日報』は強い非難を浴びせている。すなわち、既に「歴史上の旧君」に過ぎない松平家の「高利貸の顰に模ふの所為」を見ては「市民を観ること、路傍の異人同様でなきかを疑はる」と述べた上で、「噫、愛想が尽きた也」とその記事を結んだのである。これに対し、仙台の『東北日報』が反論記事「逆徒会津日報」を書き、『会津日報』も再反論して紙上論争に発展するのであるが、『東北日報』が旧会津藩主たる松平家への無礼を問題にするのに対し、『会津日報』は「日本開闢の始めより日本臣民の君主は皇室の他に一切なき」ことを主張して反論している³⁷。「会津武士の共同体」の中心たる松平家に対する、『会津日報』のこうした態度は、「会津武士の共同体」と会津在住者との間に存在した深い溝をうかがわせ、会津人たる前に日本国民たろうとする后者の志向も読み取れる³⁸。だが見方を変えれば、その立論構成は、皇室への忠誠という一点さえクリアすれば、反・松平家の論拠が失われることを示している。

³⁵ 中村彰彦は、保科正之の事蹟は「明治以降ほとんど闇に埋もれてしまった」と評する（『保科正之』中公新書、1995、190頁）が、そこにはこの時期の「保科正之ブーム」がすっぽりと抜け落ちている。

³⁶ 目黒「会津精神を生かせる教育実践」85頁。

³⁷ 会津史談会調査部編『新聞資料集成 若松九十年誌』（会津史談会、1989）53 - 58頁および後藤「白虎隊テキストについての覚書1」62 - 63頁。

³⁸ なお、再反論記事「松平家論」において『会津日報』は、藩政時代からの「土着若松人」は3割くらいではないかとした上で、「戊辰の役の是非は言はぬ。然れ共市民の今日ある、市民の余り幸福ならじ、市民の時勢に遅れて今尚ほ逆境に沈淪するは皆是れ戊辰の役に起因せぬはない」（『新聞資料集成 若松九十年誌』55頁）と述べ、戊辰戦争に関して当時の若松市民の間に存在していたであろう微妙なわだかまりを代弁している。

さらに、松平節子（勢津子）の結婚や徳富蘇峰の講演は、それまで必ずしもじっくりいっていなかった「会津武士の共同体」と旧藩士ではない会津在住者・出身者との間の溝を埋めただけでなく、「会津人たること」が日本国民の周縁から中心への道を開くことを示したのである。だからこそ、両者一体化のメルクマールがこのあたりに見出せるのである。言い換えれば、昭和に入ってようやく、「会津武士の共同体」と会津在住者・出身者とを併せて「会津」という一言で表すことに違和感を覚えない状況が出現したのだといえよう。

ところで、白虎隊はイタリア・ドイツからの賞賛も受けていた。1928（昭和3）年にはムッソリーニ首相の斡旋でローマ市から白虎隊記念碑が、また1935（昭和10）年には駐日ドイツ大使館付武官から白虎隊頌徳碑が、それぞれ寄贈されて白虎隊士の墓所である飯盛山に建てられた。「白虎隊」は日独伊親善の象徴といった様相も呈し、1938（昭和13）年に来日したヒトラー＝ユーゲントの訪問を受けた若松市は歓迎一色に塗りつぶされた。また、イギリスのボーイスカウトの影響のもとに、1910年代から20年代にかけて各地で発足していた少年団は、30年代には学校を中心に編成され、その基本精神のあり方はイギリス流からイタリア・ドイツ流へ、また「白虎隊」流へとシフトしていった³⁹。

かくして、「会津精神」はこの時期、独伊との枢軸関係とも同調しつつ、日本精神を代表する核心的地位についた。「会津」という共同体は、会津在住者・出身者を丸ごと巻き込んで、日本国民（ネイション）の周縁的地位を脱した勢いそのままに、ついにその中心にまで躍り出たのである。

Ⅱ 「観光史学」の形成——戦后会津のサバイバル

1. 「第二の敗戦」の衝撃

昭和二〇（一九四五）年八月一五日を、蘇峰は山中湖畔の別荘で迎えた。ちょうど八二歳と五か月である。敗戦という事態をうけて一切の公職から退き、みずから「百敗院泡沫頑蘇居士」という戒名を名のった。「百敗」して自分の夢が「泡沫」に帰したという自白は、敗戦が言葉をはさむ余地のないほど自明で完膚なきものだったことを意味する。蘇峰は戦意高揚を自己の任務と考え、何の躊躇も疑問もなく戦争を支持してきたから、敗北も完璧だった。日本国家の敗北は蘇峰の敗北であり、両者は一体だったので

³⁹ 後藤康二「白虎隊テキストについての覚書2」67頁以下参照。

ある。⁴⁰

大本營発表を真面目に信じ、1945年8月15日の玉音放送は天皇自らの決戦の決意表明だと考えて前日には赤飯を炊かせていたという徳富蘇峰を、日本の敗戦という事実は徹底的に打ちのめした。蘇峰によって鼓舞され、戦時下の日本にあって蘇峰とともに我が世の春を謳歌していた「会津武士」たちにとっても、敗戦という事実が衝撃でなかったはずはない。日本国家の敗北が蘇峰の敗北であるならば、それはとりもなおさず彼らの敗北でもあった。「会津武士」たちは、苦難の末にようやく「官軍」となった今回もまた、勝てなかったのである。

「若松市に進駐した米軍の市内外出によつて商店街は従来の寂しさを一掃し、土産物をめぐつて賑かさを示」し⁴¹、若松商工経済会が「一層良い若松の建設」を議題に米軍と懇談会を持つ⁴²など、経済面でいち早い対応が見られたいっぽう、戦勝記念を当て込んで市内八角神社境内に建てられた石碑は、碑文を刻む前に敗戦となって、無地のまま「会津人の先見の不明」をあざけるかのように「ぶざまに放り出されて」いた⁴³。敗戦直後のこの時期に、「会津精神」や「白虎魂」がどのように扱われたかを示す史料はきわめて乏しいが、おそらくはこの無地の大石碑と同様、うやむやに放り出されていたものと思われる。

2. 転換の時代Ⅱ——軍都から観光都市へ【敗戦後の10年】

1948（昭和23）年6月、若松市公会堂で、第4回全日本観光連盟総会が開かれた。全日本観光連盟の会長・松平恒雄参議院議長の肝煎りである⁴⁴。同じ公会堂で徳富蘇峰が熱弁を振るってから11年、明治以来の連隊駐屯地として軍都でもあった若松は、この総会をきっかけとして、面目を一新した観光都市作りを目指してそのスタートを切ることになる。

当時の世相は依然として敗戦後の混乱のさなかにあり、禁止されていた飯盛山の白虎隊の墓前への小中学生の集団参拝が解禁にはなっても、石段を登る人影は少なかった。当時の若松にとって、我が世の春を謳歌した第二次世界大戦

⁴⁰ 米原『徳富蘇峰』228頁。

⁴¹ 『福島民報』1945年10月11日。引用は、小島一男編『新聞でみる会津の昭和史』（歴史春秋社、1997）による。以下同じ。

⁴² 『福島民報』1945年10月18日。

⁴³ 『福島民報』1947年5月17日。

⁴⁴ 『会津若松史7 大正・昭和の会津』（会津若松市、1967）304頁。以下、会津若松市の観光政策については本書を参照している。

中の記憶は、戦後を生き抜くにあたって、明らかに重荷になっていた。全日本観光連盟総会の若松開催はこの文脈に位置づけることができる。軍国主義と軍都の痕跡を拭い去り、観光都市として再出発することが、戦後若松の目指すべきテーマとなったのである。

観光都市化を目指す若松市が当初、観光資源と見なしていたのはまず磐梯山であり、次いで東山温泉であった。1950（昭和25）年9月、磐梯山が磐梯朝日国立公園として国立公園に指定され、さらに1955（昭和30）年1月1日、近村7カ村と合併した若松市が「会津若松市」と改称した際に東山・芦ノ牧両温泉や飯豊山・背炙山・猪苗代湖西岸などが市内に編入されたこともあって、会津観光はこうした自然観光を売りにしたものとして出発した。

しかし、「会津観光の特色」とされたのは、そうした豊かな自然ではなかった。

東北地方の観光の特色の一つに、郷土芸能と年中行事があげられる。とくに、会津は民謡をはじめとして、郷土芸能・祭礼・年中行事の宝庫であるが、それを市民が積極的に観光対象として育てていったところに、観光都市への町づくりがあった。⁴⁵

その中でも、戦前との関連でとりわけ興味深いのが「祭り」という観光資源である。

昭和二十八年（一九五三）十月、第一回の会津まつりが挙行された。先祖に感謝する市全体の統一祭という意味から出発し、翌年からは九月二十二、二十三、二十四日の三日間、毎年開催することになった。二十八年にはこれと同時に、蒲生氏郷三百六十年祭が挙行されたが、これは会津の歴史が観光対象として重要であることを教えていた。横山武市長が、昭和三十一年（一九五六）三月再選されると、観光にはとくに力を入れ、翌三十二年九月挙行された戊辰戦後九十年祭を契機に、会津まつりの性格を観光祭に改め、白虎行列を中心行事とするように自ら指導した。これより会津の観光に、鶴ヶ城と白虎隊の歴史が強く打ち出されることとなった。⁴⁶

つまり、戦後の観光都市化においては、まず行政サイドの観光化の意図が先にあって、その資源として歴史が動員されるという構造になっているのである。観光というテーマを意識しつつ新たに編み直されたその「歴史」は、織田信長・

⁴⁵ 『会津若松史7』307 - 308頁。

⁴⁶ 『会津若松史7』308頁。

豊臣秀吉とゆかりの深い蒲生氏郷が先行し、幕末会津藩の戊辰戦争・白虎隊があとに続く（第2回以降の会津まつり開催日である9月22日は、新暦ではあるが戊辰戦争における会津藩降伏の日である）。それは、江戸時代を中心にして完結し、近代へ踏み込むことはほとんどない。こうした図式の中で、戦時中には近代日本の軍国主義と会津とを結びつけた「白虎隊」は、そうした近代日本との生々しい関係から切り離され、純然たる観光資源と化した。〈軍都・若松〉の経験をスキップし、前近代の会津に直結した〈観光都市・会津若松〉の創出——これは、「会津武士の共同体」との分離を意識の上で経験せず、戦前からの惰性で一体化したままであった戦後間もない時期の会津在住の人々にとって、決定的に重要なリセットボタンとなった。この時、人々は直前に確かにあった軍国主義の時代の記憶を消し去り、前近代史、幕末維新史との間に新たな関係を結んだのである。

赤澤史朗が指摘するように、敗戦後の日本は、「軍事的なもの一般に正面から向き合おうとしない意識を生み出し、さらには戦争犠牲者・戦死者の忘却を生み出していった」⁴⁷。この忘却は、戦後日本社会においてはかえって「忘れられた犠牲者・死者」を想起する動きにつながっていき、本来なら記憶に止められるべきであった「忘れられた犠牲者・死者」とは誰なのかをめぐる対立として展開されていくのである⁴⁸。会津の「記憶リセット」は、そのような戦後日本社会の忘却と想起の文脈に配置されるべきものである。

とはいうものの、戦后会津のたどった経路は、独特の様相を帯びている。その最大の特徴は、忘れられた犠牲者・戦死者を「敗戦国」として想起するという行為が、戊辰戦争と一五年戦争との二重写しになるという点にあった。二つの戦争体験は、「会津武士の共同体」としては、ともに苦い敗戦の記憶である。しかしそこには、もはや遠い昔となった記憶といまだ生々しい記憶、凄惨な戦場となった記憶とならなかつた記憶⁴⁹というように、質的に違いがあった。会津以外の場では、「敗戦国」としての忘却と想起とは、避けようもなく「先の大戦」をめぐるものであった。しかし会津では、代わりに戊辰戦争を想起するという選択肢が存在し、しかもそれは観光資源としても機能していたのである。

この特殊事情が、「先の大戦」をめぐる想起——それは、もし実現したならば、軍国主義のもとで我が世の春を謳歌した自らの過去が厳しく問われ、「アイデン

⁴⁷ 赤澤史朗「戦後日本における戦没者の『慰霊』と追悼」（『立命館大学人文科学研究紀要』第82号、2003、所収）119頁。

⁴⁸ 赤澤「戦後日本における戦没者の『慰霊』と追悼」120頁。

⁴⁹ 会津には、連隊駐屯地でありながら、空襲など直接的な戦争被害がなかったという、戊辰戦争とは異なる「幸運」な事情があった。

ティティの危機」の再来に直結するものにならざるを得なかったであろう——を、会津の人々が素通りすることを可能にした。白虎隊自刃の8月23日、会津藩全面降伏の9月22日といった記念日が強調されるのに反比例して、8月15日という日付の持つ意味は、会津では顧みられることなく、「一五年戦争と会津」という問題はほとんど放置に等しい状態に置かれるのである。しかも、既に述べたように、一五年戦争期は、それまで必ずしも一体感のなかった旧藩士集団と会津地方在住・出身の一般市民とが一体化し、「会津人」イコール「会津武士」という意識が形成された時代であった。それが忘却されることによって、「会津人イコール武士」といった自己イメージが、あたかも昔からそうであったかのように、アイデンティティ＝リソースとして独り歩きを始めるのである。

こうして戦後会津は、軍都から脱却すべく観光都市化を推進する中で、「第二の敗戦」経験を忘却したまま、「第一の敗戦」を想起するという選択をする。このような道を選んだ人々は以後、その自己イメージをいかに形成していったのだろうか。この点が、次節で論じるべき中心テーマである。

3. 「観光史学」の成立——創出された「悲劇の会津」イメージ【昭和後期】

前節で見たように、戦後、「歴史と伝統に育まれた観光都市」と自己規定された会津若松で語られる「歴史」とは、軍都としての自らの近代史を忘却したままで、前近代史、とりわけ幕末維新史を想起するという独自の構造を持っていた。昭和前期の〈会津の語り〉を規定したのが徳富蘇峰であるとすれば、戦後、〈会津の語り〉を規定したのは司馬遼太郎であった。

長州藩との和解がしづらくなった、戦後の一番の本は「王城の護衛者」だと思っんです。あれは司馬遼太郎の名作ですからね。あれは読んだ人が「会津藩はだまされた」と思う決定打ですから。⁵⁰

会津の歴史の問題は、本の影響が大きいと思う。特に戦後は、作家が書いた本がすごく読まれていて、その影響が大きかったと思う。「王城の護衛者」を書いた司馬遼太郎先生とか、早乙女貢先生、宮崎十三八先生—このお三

⁵⁰ 『ならぬものはならぬ 会津武士の精神が日本を救う』（財界 21、2003）154頁。早川は1935年生まれ、中央大教授などを経て市長に当選し、現在は白虎隊記念館理事長。

方の影響がどっしり大きい。⁵¹

前の発言は第29代会津若松市長（1987 - 1991）である早川廣中のものであり、後者は第28代市長（1983 - 1987）の猪俣良記のものである。

司馬は1965（昭和40）年、会津松平家、とりわけ松平容保を取り上げた「王城の護衛者」を『別冊文芸春秋』誌上に発表した。この作品は、松平容保ひいては会津藩を、権謀術数や政治的駆け引きとは無縁な、いささか律義に過ぎる君臣集団として描いた。その会津藩は、松平春嶽や徳川慶喜に、そして薩長に翻弄され、望まずして就いた京都守護職としていつしか浪士肅清の血に汚れ、春嶽や慶喜が巧みに身をかかわす傍らで戊辰戦争の敗北を一身に背負った。その悲劇性を強調する語り口は、戦前の徳富蘇峰の語りなどには見られなかったものである。

この作品は、孝明天皇が松平容保に2通の宸翰を与えたという史実をクローズアップし、容保が死ぬまでその宸翰を肌身離さず持っていたというエピソードで物語が閉じられる。宸翰自体は、北原雅長の『七年史』にも記載があるようによく知られたものである。だが司馬はそこに、戦前とは違う独自の語りを与えた。「王城の護衛者」において、この宸翰の挿話は、孝明天皇と松平容保との個人的信頼関係、そして松平容保の孝明天皇個人への徹底した憧憬と忠誠へと結びつけられる。策謀渦巻く京都にあって、孤立する無力な孝明天皇は、松平容保と会津藩とを頼みとした。「愚鈍なほどに律義」で「少年の純情」を有する松平容保は、孝明天皇からの恩義を受け、その信頼を後ろ盾に、長州系の志士や公卿の前に立ちはだかった。のみならず、孝明天皇は松平容保が病に臥した折りにはその快癒のため自ら宮中で祈祷し、孝明天皇崩御の報を耳にした容保は「放心し、膝が立たず」と描写される。そして幼帝踐祚を境に政情は一変し、会津藩は薩摩藩に裏切られ、徳川慶喜にも裏切られて、全面降伏の憂き目に遭うのである。

こうした「王城の護衛者」の物語構成が何を意味するか。その中では、会津藩の「勤皇」とは松平容保の孝明天皇に対する忠誠に収斂する。両者の個人的で親密な信頼関係こそが、会津藩の忠誠の根拠なのである。逆に言えば、孝明天皇崩御・明治天皇踐祚の時点で、松平容保と会津藩の「勤皇の絆」は絶たれ

⁵¹ 『ならぬものはならぬ』157頁。猪俣は1920年生まれ、会津若松市議・福島県議などを経て市長に当選した人物であり、会津若松市長として初めて、「萩との和解」論を提起した人物として知られる。なお、宮崎十三八については後述するが、早乙女貢は1926年生まれの小説家、長編小説『会津士魂（正・続）』ほか多数の著書がある。

たのである。

従来の「会津武士の共同体」的な価値観からは、こうした語りは決して容認できない。明治の初めから彼らが追い求めてきた「雪冤勤皇」における「勤皇」とは、孝明天皇個人に限ったものではなく、皇室そのものに対する忠誠だったのである。そうでなければ、戊辰戦争をめぐる「雪冤」は論理的に不可能となる。

しかし、第二次世界大戦後、近代を忘却したまま想起された幕末史においては、そうした骨がらみの関係はかえって足手まといになる。会津藩と天皇家の関係ではなく、松平容保と孝明天皇との個人的な人間ドラマとして「勤皇」を語ることで、その関係が明治に及ぶことはなくなる。そうなれば、近代会津を明治国家から切り離された存在として語る事が可能になる。それは、「軍国主義の寵児」という近代会津の側面を忘却の淵に沈め置く戦後会津の「観光史学」には、極めて好都合な設定であった。

ただし、会津に関するこうした「司馬史観」の設定には、“副作用”もあった。すなわち、戦後会津において人々が近代を語る時に、「会津がいかにも虐げられていたか」を、しきりと強調するようになったのである。戊辰戦後、近代の「会津」は、明治政府から徹底的にいじめられた被害者としてのみ、語られるようになった。

この時期、会津若松市を中心とした言説空間で語られた「歴史」——それは、「観光史学」と自称され、揶揄もされた——の語り手として第一に挙げられるべき人物に、宮崎十三八がいる。旧制会津中・新潟高を経て会津若松市役所に入り、商工観光部長まで勤めた宮崎は、会津史談会・会津史学会といった会津の郷土史家団体の有力者であった。司馬遼太郎との親交も深かった彼は、「司馬史観」を引き継ぐ形で、戊辰戦争やそれに続く会津の「不遇」について盛んに発言している⁵²。会津藩滅藩、その後の酷寒の地・斗南への強制移住。戊辰戦争時、戦死した会津藩士の遺体を賊軍であるが故に埋葬できなかったこと。会津出身者というだけで政府高官にはなれなかったこと。福島県発足時に県内最大都市であった若松でなく、北端の小都市福島に県庁が置かれたこと。旧会津藩領であった東蒲原郡の新潟県への編入。鉄道の敷設が県内他都市よりも遅れたこと。旧制高等学校・高等専門学校が若松には設置されなかったこと——それらの発言は、事実誤認や牽強付会をばらみつつも一定の歴史的事実を踏まえ、そこから派生する「怨恨」はもっぱら「長州」へと向いた。司馬遼太郎はあるエッセイの中で、長州を激しく嫌う反面、薩摩・土佐に対して寛大な会津人の

⁵² 以下、宮崎十三八の発言については、『会津人の書く戊辰戦争』（恒文社、1993）参照。

声を紹介している⁵³が、これは宮崎をはじめとする戦後会津の「観光史学」の傾向であり、さらには司馬自身と重なるものでもあった⁵⁴。両者は、「アンチ長州史観」を相乗的に形作っていた。

昭和前期、徳富蘇峰の影響の下で「勤皇会津」が高唱されたように、昭和後期、司馬遼太郎の影響下に会津は「観光史学」全盛の時代を迎えた。司馬文学が世間に受け入れられている限り、〈会津の言い分〉もまた、世間的に受け入れられるものとして流通した。一五年戦争下に我が世の春を謳歌し、敗戦によって再度徹底的に打ちのめされた記憶は、忘却の彼方へ押しやられた。幕末維新时期と現代とを直結する戦後会津の「観光史学」は、「会津の不遇」と「長州への怨恨」とがあたかも戊辰戦争から現代まで連綿と続いてきたかのような「歴史」を紡ぎ出した。つまり、第二次世界大戦後の文脈において「会津」を語ることは、自らを「近代日本の被害者」として語ることに他ならなかった。言い換えれば、表面上の語り口とは裏腹に、「会津」がそのように語られるべき存在となったのは、第二次世界大戦後のことなのである。

戦後会津における「観光史学」の潮流は、現在もなお根強く存在している。ただし、司馬遼太郎や宮崎十三八といった重要人物が相次いで世を去る中、基本的な「不遇会津の長州への怨恨」という枠組を前提としつつも、その怨念をどうにかして解き、「和解」を模索しようという動きが出てきてもいる。そうした動きを会津若松において代表するのが、畑敬之助である⁵⁵。

畑はまず、長州への怨念を「すっきりしない靄みたいな怨念」と表現し、その怨念を言葉にしようとした人物として宮崎十三八を取り上げる。そして、宮崎が語る怨念のうち、史料的に検討可能な論点を取り上げて検討し、靖国神社合祀の問題を除けば必ずしも長州の責に帰すべきものではないと結論づける。

その上で畑は、1863（文久3）年の「文久政変」に始まり、翌1864年の「蛤門の変」から1866（慶応2）年の「征長戦争」に至る長州藩と会津藩との抗争の歴史に目を向ける。これらの抗争はすべて「実質は会津対長州の戦に終始した」のだととらえる畑は、「会津藩はなぜか文久三年からの三年間、長州藩を仇敵視するかのよう、長州に不利に不利にと行動してきた」と分析する。そして、先に述べた「会津の人々の怨念は根拠が弱い」という分析と合わせ、「靄みたいな怨念」に対する理性的な「克服」を模索する。「会津の悲劇」や「薩長の

⁵³ 司馬遼太郎『歴史を紀行する』（文春文庫、1978）47頁。

⁵⁴ 例えば、古川薫「蠅螂の斧を落とす」（文藝春秋編『司馬遼太郎の世界』文春文庫、1999、所収）など参照。

⁵⁵ 以下、畑敬之助の議論については、『戊辰怨念の深層』（歴史春秋社、2002）による。

権謀術数」といった戦後会津の「観光史学」における従来の主張に異を唱え、長州との「和解」を目指す畑の議論は、宮崎らの戊辰の「怨念」への拘泥——会津若松市は1967年以来、山口市や萩市からの姉妹都市提携の提案を一度ならず拒否している——を批判し、その議論の限界を超えようとするものである。しかし、幕末維新史から現代の問題を論じるという畑の議論は、近代をスキップする「観光史学」のスタイルを踏襲しており、依然としてその枠内の議論たらざるを得ないという性格を有しているものである。

4. 『会津人が書けなかった会津戦争』

畑とは別の角度から、戦後会津を規定してきた「観光史学」を批判する論者は、既にいる。会津在住でも出身でもない非会津人の立場から、長年にわたって会津史研究に従事してきた牧野登は、その代表的存在であろう。

牧野は1976年、戊辰戦争当時の会津藩家老・西郷頼母の研究から会津史研究に着手するが、その際の問題意識として「多くの日本人に共通する心理として沖縄に対するのに似たある種の後ろめたさ、それに加え、白虎隊自刃の悲劇を悲劇としてではなく、勇壮無比・挙国一致の美談として軍国主義思想を徹底的に叩き込まれた少国民世代の心底に根強い原体験への嫌悪、そしてその象徴としての会津への反撥のようなもの」⁵⁶があったと回想している。こうした牧野の姿勢は、会津史研究においては特異なものであった。

ここから牧野は会津史研究に深く関わっていくが、戊辰戦争と第二次世界大戦との関係への問題意識は彼の研究の原点として常にあった。例えば、1988年には次のような提起を行なっている。

しかし一步踏み込んで、一世紀をはるかに超える昔の、しかも日本人全体から見ればあくまでも一部特権武士階級相互の権力争奪戦であり、一般民衆にとっては被害を受けたに相違ない戊辰戦争を、そしてその後裔が大多数を占めるはずの現在の若松市民が士族の倫理観に依拠して論じ、しかもそれが、戦後日本人普遍の価値観にそぐわないものが多分に濃厚に見受けられるのはなぜであろうか。

会津における戊辰戦後史は、どのような経緯を経て今日にいたり、士族の倫理が拡大再生産されて会津一般市民のものとなり、その意識の流れは、現代に生きる日本人全体の一部を構成する会津人として、今次大戦戦後意

⁵⁶ 牧野『会津人が書けなかった会津戦争』160頁。

識の大きな流れとどのように重なり合い、あるいは重なり合わないものとして流れを形成しているのであろうか。⁵⁷

このような問いを投げかける牧野は、「会津の市民は全員、士族意識を持っている」と断言する宮崎十三八の「観光史学」に対して次第に違和感を抱くようになり、会津史を研究しつつもその批判者となっていった。

十三八さんは晩年期に近づくにつれ、「会津戦争の悲劇をもっと早く日本人が知っていたならば、太平洋戦争の悲劇は避けられたかもしれない」と、繰り返し述べるようになりましたが、このあたりの難しいところを避けて、あくまでも、「敗者の会津に非はない」とする観光史学を掲げながら、その枠内で会津の悲劇を日本人全体の教訓とされようとしたところに、根本的な無理がありました。

私が十三八さんに期待しようとしたものは、旧態依然とした“怨念史観”の延長を踏襲しつつ、装いのみを代えて喧伝する“観光史学”による“最後の収穫人”などではなく、悲劇の内因を掘り下げ、悲劇を招来せしめた会津に日本人の悲劇を見、一方、国際化が問われる日本人の歴史意識胎生の動きに、どこかで連動しえる橋頭堡を会津の内部に構築する“最初の種蒔く人”だったのです。⁵⁸

牧野はこのように、宮崎十三八の立ち位置を総括する。宮崎は「会津戦争の悲劇をもっと早く日本人が知っていたならば」と述べたという。しかし、牧野の「期待」からすれば皮肉なことではあるが、ここで浮かび上がってくるのは、宮崎自身が、ひいては戦後会津自身が、実は「会津戦争の悲劇」を知らなかったのではないか、という疑問である。

会津は何処も空襲を受けなかったし、若松には陸軍の連隊があって、大陸へ出征し多くの戦死者を出したが、戊辰戦争ほどの数ではなかった。⁵⁹

こう述べる宮崎は、1925年生まれでありながら、明らかに「戦争」を知らないのである。だからこそ、先の引用に続けて「空の白箱が戦友か遺族の胸に抱かれて帰って来て、人々の涙をさそったが、戊辰戦争のような悲惨な血みどろ

⁵⁷ 牧野『会津人が書けなかった会津戦争』72頁。

⁵⁸ 牧野『会津人が書けなかった会津戦争』189頁。

⁵⁹ 宮崎『会津人の書く戊辰戦争』63頁。

の争いや無惨な死がこの地にあったわけではない」⁶⁰といった、見方によっては極めて安易な対比ができる。「戊辰戦争のような悲惨な血みどろの争いや無惨な死」は、「この地」にはなくても「かの地」にはあったのだ。若松から戦地に向かった兵士は、そのような「悲惨な血みどろの争いや無残な死」の当事者であったのだ。この当たり前の事実には宮崎が思い至ることはない。宮崎が事あるごとに語る「戊辰戦争の悲惨」の、その表現とは裏腹の〈軽さ〉は、戊辰戦争の被害を原爆に例えるくだりに遺憾なく発揮される。萩をハワイに、長州をアメリカに、砲撃を原爆に、それぞれなぞらえた上で、「一般住民を全く無差別に暴力でぶっ殺したのは、全く同じだった」⁶¹と宮崎は書く。彼は、自身が間接的にしか知らない「原爆」＝「太平洋戦争」を通して、自分の生まれた年よりも60年近く前の出来事である「戊辰戦争」を理解しようとしているからこそ、両者が同じに見えるのだということに気付いていない。出征し、戦友の死を身近に経験した者であれば、あるいは原爆や空襲にさらされ、死の恐怖をくぐり抜けて生き残った者であれば、その経験を通じて戊辰戦争をもっとリアルに想像できたかも知れない。しかし、敗戦当時20歳であったはずの宮崎には、そのどちらの経験もうかがえない⁶²。宮崎の「観光史学」が持つ〈軽さ〉は、同時代的に確かにあったはずの一五年戦争を自分の経験とすることなく、自身が経験したはずもない遠い昔の戊辰戦争へと没入することによって、避けようもなく生じたことだったのではないだろうか。

戦後会津の「観光史学」の限界は、もはや明らかであろう。戊辰戦争や幕末維新史をいくら研究しても、現代の会津人たちがはまり込んだ袋小路の突破口は見えない。萩と会津若松との間にあるとされる「怨念」とは、戦後会津で編み上げられた「歴史」が生んだ、戦後生まれの新しい幻影なのである。牧野登は、それが幻影であることに気付いていた。しかし、その幻影の向こうには何が隠されているのか。また、掘り下げるべき「悲劇の内因」はどこにあるのか。そうしたことが戦後会津ではっきりと意識されることは、現在に至るまでついになかったと言わざるを得ない。重要部分のピースが欠けたまま組み上げられたジグソーパズルのような戦後会津の「観光史学」は今や、会津若松における観光産業の長期低落傾向とも重なって、その近代史もろとも忘却されてしまう危機にあると言えるのではないだろうか。

⁶⁰ 同頁。

⁶¹ 宮崎『会津人の書く戊辰戦争』66頁。

⁶² 宮崎と旧制会津中で同級であった畑敬之助の証言によれば、宮崎は1944(昭和19)年に徴兵検査を受けて入営したものの、その部隊は福島県内に配備されたまま敗戦を迎えたという。

ここまで、戊辰戦争から現代に至る、近代史上の〈敗北の共同体〉としての会津の来歴をたどってきた。最後に、その来歴を簡単にまとめるとともに、今後に向けてどのような示唆を得ることができるのか、検討することにしたい。

Ⅲ 近代会津における二つのサバイバル戦略と戊辰戦争

会津近代史は、二度にわたる敗北との苦闘の歴史であった。会津の人々が勝者の気分を味わえたのは、ほんのつかの間でしかなかった。にもかかわらず、ゆかりを有する人々のアイデンティティを、「会津」は近代を通して形成し続けている。「賊軍」とラベリングされ、戊辰戦争後も「敗者」であり続けた「会津」は、どうやって生き残ってきたのか。そのサバイバル戦略を明らかにするというのが、本論の目的であった。

近代会津のサバイバル戦略は大きく二つの時期に区分できる。前半は戊辰戦争から第二次世界大戦までであり、後半は第二次世界大戦後、現在に至るまでの時期である。

旧会津藩士たちは、戊辰の敗北を抱きしめて、「雪冤勤皇」という戦略をとった。敗戦の雪辱を再戦に期すことは、明治近代国家が整備され、確立されていく中では、もはや不可能であった。そこで、「敗者」の汚名を避けようもなく引き受けた彼らは、維新史論をもって官製の「王政復古＝官賊史観」に挑戦し、冤を雪ごうとしたのである。それは、「佐幕」と「勤皇」との二律背反性を否定した「佐幕勤皇」という主張に結実した。

「雪冤勤皇」という路線が立てられるや、ここから「会津」の「勤皇」は加速する。それはまるで、「賊」として一度は「勤皇」という近代日本の国家原理の外へ放り出された歴史からの反作用のようであった。「会津」は、「勤皇」に飢えていたのである。

松平節子（勢津子）が秩父宮雍仁と結婚し、徳富蘇峰が保科正之以来の会津藩の勤皇に太鼓判を押し、白虎隊がイタリア・ドイツから注目される。昭和に入り、「雪冤」は完全に過去のものとなったが、「会津」というアイデンティティ＝リソースがネイション一般に解消されることはなかった。同じ枠組みがネイションの周縁から中心へと移動し、その「勤皇」だけがひたすら肥大していったのである。この時期、会津を名に負う人々は、日本国内における国民精神総動員という時流に乗って、我が世の春を謳歌した。

だが、こうした路線は1945年の敗戦によって全面的に破綻する。「会津」は再び「敗者」となった。この「第二の敗戦」に「会津」はどのように対処した

のか。そのサバイバル戦略は、「会津」自身の敗戦以前のそれとも、また戦後日本の一般的な路線とも異なる独自の側面を見せる。

その直前まで、確かに「勤皇」に熱狂していたはずの会津の人々は、昭和の敗北を抱きしめることはなかった。戦争の死者は、まるごと忘却された。まるで、大したことは何も起きなかったかのようであった。1908（明治 41）年以来、常に陸軍連隊が駐屯する軍都であり、「日本精神」に連なる「会津精神」「白虎隊精神」の地として名に聞こえた会津・若松は、その生々しい直近の記憶を喪失したかのようであった。

その記憶の空白を、戊辰戦争が埋めたのである。

「しかし、戊辰戦争のときは、こんなもんじゃ済まなかったぞ。そりゃひどかった」⁶³

明治 10（1877）年生まれの宮崎十三八の父親は、その父親から何度も聞いた話をこのように語ったという。「戦争を知らない子供たち」であった世代の語る戊辰戦争が、その子の世代によって語られる。第二次世界大戦後の会津における「戊辰戦争」の語りとは、そのようなものであった。直前の戦争を語りぬ者が、祖父が経験した遠い昔の戦争を語る。その語りも、長らく軍都として栄えた若松を立て直すべく構想された会津若松市の観光都市化政策と合流し、戦後会津の「観光史学」を形成していった。

人々は、1945年に至るまでの近代の記憶を、戊辰戦争で代替しようとした。当然、矛盾は生じる。昭和初期、「会津」全体が「勤皇」に邁進していた頃には問題にもされていなかった「長州への怨恨」が、戦後になって盛んに語られ出した。彼らの歴史意識は幕末維新期に固着した。いったん克服された「賊軍」という初期設定が呼び戻され、現在に直結させられた。戦後歴史小説の巨人・司馬遼太郎と蜜月関係を結んだ会津の「観光史学」は、「戦争を知らない戦中派」に担われて、飯盛山の参道に象徴されるような活況を呈したのであった。

そして現在、つかの間の新撰組ブームはあったものの、会津若松の観光産業にかつての活気は失せている。戦後会津を規定してきた「観光史学」は、方向性を失って今や迷走状態にあると言っても過言ではない。

「雪冤勤皇」戦略は「第二の敗戦」によって破綻し、「観光史学」戦略は決定的には破綻せぬまま迷走を続ける。近代会津のサバイバル戦略の結末を一言でまとめれば、そのようになろう。両者はともに戊辰戦争について盛んに語ったが、その意味は違っていた。

「雪冤勤皇」戦略の当初の担い手にとって、戊辰戦争とは自らの、あるいは

⁶³ 宮崎『会津人の書く戊辰戦争』63頁。

親や子、兄弟姉妹の戦争であった。近代の「会津武士」たちは、彼らの痛みを肌を感じていた。だが、数々の士族反乱の挫折を前にしては、武力による雪辱はもはや有りえなかった。そこで彼らが手に取ったものこそ、筆であった。日本という近代国家は、「物理的暴力行使の独占」⁶⁴を比較的早い段階で実現し、彼らの史論による挑戦を許容する余裕を、明治20年代には既に有していた。「雪冤」を果たした彼らは、残った「勤皇」路線を突き進んだ。かつての「賊軍」は、ある時期からは「官軍」の先頭を切って、1945年に完膚なきまでの「第二の敗戦」を迎えるまで走り続けたのである。それが、「雪冤勤皇」路線が行き着いた結末であった。

いっぽう、「観光史学」戦略の担い手にとっては、戊辰戦争とははるかに遠い昔の戦争であった。戊辰戦争から「王城の護衛者」の初出まで97年、当事者はもはやこの世にはいなかった。本来であれば、「観光史学」の当事者たちにはもっと直近に語るべき戦争があるはずであった。確かに空襲被害はなかった。戊辰戦争のように城下に死屍累々といった光景もなかった。だが、「雪冤」の余勢を駆って「勤皇」路線を突っ走り、「日本精神」の中心を自負して「白虎魂」を叫んだのは誰だったのか。奉天・ノモンハン・ガダルカナルへ、あるいは南京へ、インパールへと陸軍部隊を送り出し続けたのはどこだったのか。彼らが戦争を語ろうとするのであれば、何よりもまず、こうした戦争を語らねばならないのではないか。「観光史学」が内包する〈軽さ〉は、単に観光用の歴史だというだけでなく、直近の戦争を語ることを忌避し、当事者性の乏しい戊辰戦争を語ろうとすることからも生じているのである。近代における「会津武士」が可塑的な概念であったのと同様に、近代を通して「会津」が紡ぎだしてきた「歴史」もまたきわめて可塑的なものであった。そのことに無自覚な「観光史学」の語りは、真剣であればあるほど、喜劇性を増していった。「観光史学」の担い手はいま、自らの物語の泥沼に足をとられて、身動きが取れずにいる。

1945年から数えても60年が過ぎた。1867年から60年が過ぎた1928年は、「雪冤勤皇」路線のクライマックスともなった秩父宮と松平節子（勢津子）の結婚の年であった。「会津」の「観光史学」は、今後どこへ向かうのであろうか。筆者が本論で行なったのは、その「歴史」のジグソーパズルに欠けたピースを拾い上げることだけであったかも知れない。いずれにせよ、今わかっているのは、二度の敗戦はともに、会津近代史において看過することの許されない事実だということである。

以上、本章では戊辰戦争から現代に至る近代会津アイデンティティの軌跡を

⁶⁴ マックス＝ヴェーバー〔脇圭平訳〕『職業としての政治』（岩波文庫、1980、原著1919）9頁。

第Ⅱ部 戦死者と生者のアイデンティティ
——近代会津の軌跡——

概観してきた。以下、続く二章では、近代会津を区切る「雪冤勤皇」期と「観光史学」期とにそれぞれ着目し、そこで死者と生者をめぐって何が起きていたのかを、さらに詳しく見て検討していくこととする。

第5章 「雪冤勤皇」期会津における戦死者の記憶と忘却

はじめに

…わが国の歴史に名を残した人物のほとんどは、先行作家たちがすでに小説化、あるいは評伝化している。官兵衛の場合も、豊田穰氏や北篤氏の作品中に登場済みであることがまもなく判明したが、それらの作はあくまで短篇であり、官兵衛の全生涯を描ききっている作柄ではなかった。

これら以外に官兵衛を書いた作品がないと知った時、なぜか私は腹が立ってならなかった。いったい世の作家たちは、信長や秀吉、家康といった小説のネタとしては手垢にまみれた人物は何度もくりかえし書くくせに、官兵衛のような魅力あふれる人物を歴史の闇の彼方に放置しておくとは怠慢すぎる——そのような思いを、私は「義憤」¹という言葉で捉えた。そう考えた以上、ならば官兵衛のことは自分で書いてやろうじゃないか、と思いつけるにさして時間は費らなかった。¹

幕末維新期、会津藩において、山川大蔵（のち浩）とともに「鬼官兵衛に知恵山川」と並び称されたという佐川官兵衛。戊辰戦争末期に家老まで勤めた佐川は、鳥羽伏見の戦から会津若松・鶴ヶ城の籠城戦に至るまで各地を転戦した歴戦の会津藩士であり、少なくとも会津藩の者であれば誰もが知る高名な人物であった。だが、その一方で、その佐川官兵衛の記憶のその後に目を向けてみると、第二次世界大戦から数十年が経過して後、中村彰彦が「再発見」するまで、ごく一部の例外を除き、地元会津においても想起されることなく事実上見過ごされてきた。

それに対し、当時はほぼ無名の少年たちで構成されていたはずの白虎隊の記憶は、戊辰戦争の直後から広く人口に膾炙し、その後も長らく繰り返し語られ続けてきた。

白虎隊の記憶のされ方は、佐川官兵衛のそれとは明らかに違う。両者の違いは、いったいどこから生じたのだろうか。

ここで想起されるのが、前章で論じた、明治以降、第二次世界大戦敗戦までの「会津」の自己規定としての「雪冤勤皇」路線のことである。この間、会津の人々を規定したこの路線が、両者の記憶に影響を及ぼしたであろうことは容

¹ 中村彰彦「『鬼官兵衛烈風録』執筆記」（『歴史春秋』第31号、1990）81頁。

易に想像がつく。問題は、その影響の中身である。「雪冤勤皇」の会津において、佐川官兵衛らはどのように位置づけられ、白虎隊などにはどのような位置づけが与えられたのか。この章において筆者は、以上のような問題意識に立ちつつ、近代会津におけるその忘却と記憶のありようを検討していきたい。

以下、議論は次のように展開する。まず、死者の記憶に関する小松和彦の議論を参照し、死者の記憶と様々な「記憶装置」との関わりあいについて確認する。次いで後藤康二の白虎隊テキストの分析に基づいて、白虎隊の記憶の「強さ」がどこにあったのかを検討する。それらの議論を踏まえた上で、佐川官兵衛らの「忘却」への説明づけを試み、近代会津における死者の記憶と忘却とのありようへと議論を進めたい。彼らの何が、どこで、何故に記憶され、また何故に忘れられていったのだろうか。さらに、彼らはどのような形で、第二次世界大戦後の会津へと受け継がれていったのだろうか。

I 死者の記憶と「記憶装置」——小松和彦の「たましい」論を手がかりに

小松和彦は、日本人の「神」観念を追究する中で、「死者のたましい」とは「死者についての記憶」の置き換え可能なものではないか、という仮説を提唱するに至った。以下、小松の記述を頼りに、その「たましい」論を見ていくことにしよう²。

「死者についての記憶」の限界が、「死者のたましい」の限界ではないか。小松はそう述べる。この「死者についての記憶」を風化させないようにするための方法が、死者の霊（たましい）を慰める「慰霊」という行為である。

小松によれば、「慰霊」という言葉そのものの使用は近代以前に遡ることはできず、広く流通しだすのは第二次世界大戦後のことである。そのとき、「慰霊」という言葉が広く流通する端緒となったのは、戦争による犠牲者に対する生者の種々の行為であった。とは言え、現代における「慰霊」は、そのようなものにとどまらず、御巢鷹山の日航機墜落事故や阪神淡路大震災・オウム真理教事件など事故・災害にまで幅広く用いられる。つまり、戦争に限らず、死者の悔しさや恨めしさが想像できる場面で、「慰霊」という行為は現在、広く行なわれているのである。

死者たちを慰める行為としてのこの「慰霊」には、その向こうに「非業の死」を遂げた人々のことを記憶し続けようという生者たちの「思い」が込められて

² 以下、小松和彦の「たましい」論については、『『たましい』という名の記憶装置』（『神なき時代の民俗学』せりか書房、2002）に依拠している。

いる。この「思い」を集合・具体化したものが慰霊碑であり慰霊祭である、と小松は述べる。この「思い」の向かう先として措定されるのが、「霊」すなわち「死者のたましい」なのである。

このような文脈で持ち出されてくる「たましい」を、小松は「記憶装置」と表現するが、小松の言う「記憶装置」には二つのレベルがあるように思われる。その一つが、いま述べた「たましい」という、概念上の「記憶装置」である。記憶し続けることが霊を慰め喜ばし、その行為が続く限りは被災や事故や事件が記憶されるのである。そこに働く、時間の経過とともに風化していく記憶を風化と戦って保存しようという生者たちの思いが、「たましい」なる「記憶装置」を生み出したのだ、と小松は強調する。そしてもう一つが、そうした「たましい」を基礎として成立する種々の慰霊祭や慰霊碑のような、具体的な「記憶装置」である。

ここで、「たましい」を基礎的な「記憶装置」として成立する、具体的な「記憶装置」について見てみよう。

慰霊祭のような儀礼行為の場合、死者の「たましい」が活性化し、維持されるのは、故人の生前を知っている人が生きてそうした行為を行なう限りにおいてである。時が流れ、その死者のことを知る者が誰もいなくなってしまうと、原理上、その死者の「たましい」は消滅する。回忌儀礼によってその限界を表すならば、五〇回忌というのが一つの目安になるだろうか。

これには例外もある。「政治権力者」や「宗教家」などの場合である。こうした人々の場合、彼らが残した広い意味での「財産」の恩恵を蒙っている子孫や関係者が、通常の限界を越えて、彼らを記憶し続けようとする行為するのである。こうした記憶を保存しようと努力し、儀礼行為を継続する人々がいる限り、彼らの「たましい」は存在し続ける。

儀礼行為そのものは、行為者の存在を前提としている。だが、後世にまで自分（あるいは他人）の記憶を長く伝えたい人であるならば、行為者の存在に依存する無形の儀礼行為を越えて、できるだけ有形で恒久的な「記憶装置」を求めようになる。通常であれば、それは墓である。人々の恒久化への願いを反映して石製の墓が普及し、後世までその故人の事蹟を伝えるべくそこに墓誌が刻まれることもしばしばであった。小松によれば、こうした墓が巨大施設化したのが人を神に祀る神社や霊廟であり、それがさらに第二次世界大戦後には人物記念館へと変遷を遂げたのである。これらはすべて、死者の「たましい」の恒久的な持続を目指して作り出された、具体的「記憶装置」と規定することができる。

以上の小松の整理は、有史以来のたいへん長い歴史過程を視野に入れたもの

であるが、同様の過程をさらに近代日本の文脈へとスライドさせ、アナロジーを考えることも可能だろう。すなわち、近代国民戦争による大量死に対応するために作り出された「記憶装置」として、合葬墓（地）→ 忠魂碑／慰霊碑 → 靖国神社／護国神社 → 軍事博物館／人物記念館という歴史的プロセスが確認できるのではないだろうか³。こうした施設の成立がまた儀礼行為を恒久化し、そこで「たましい」の永続が目指されもするのである。もちろん、そうした企図が実現するかどうかはまた別の問題である。神社の祭神として「神」となり、永く後世の人々の間に記憶をとどめている人物も少なくない⁴が、参る者もなく摩滅し、崩落しゆく墓石とともに消滅してしまう「たましい」が実際には圧倒的多数であろう。

ところで、「慰霊」とは、誰を対象にした、どのような行為なのであろうか。この点について改めて確認しておこう。小松の説明は次の通りである。

慰霊の対象になっているのは、非業の死を遂げた人たちである。その人たちへの「ある種の思い」が「霊を慰める」という行為に駆り立てる。この「ある種の思い」とは「後ろめたさ」といってもいいだろう。この語は『大言海』によれば、「うしろべたし」（後方痛し）の転じたもので、「背後に気配を感じる」ということであるという。

何を感じるというのだろうか。ここではいうまでもなく、亡くなった人の気配あるいは眼差しである。本来ならばもっと長生きして楽しい人生を全うしたはずなのに、災害や事故でそれが奪われてしまった、きっと死んだ人の「霊」つまり「死者のたましい」はさぞ悔しかろうという思いが、亡くなった人の「たましい」の気配や視線を背後に招き寄せるわけである。残された人たちが、亡くなった人の悔しさや恨めしさを想像し、慰霊という行為へと誘っていくわけである。⁵

慰霊されるべき「死者のたましい」とは、小松の述べるところに従えば、生者が死者に感じる「後ろめたさ」の産物である。この「後ろめたさ」は生者に属するものである。人である以上、誰もが「死」に恐怖し、忌避しようとしていると考えれば、あらゆる死者は「非業の死」であると見なすこともでき、あ

³ むろんこの図式化は、すべてがこうした直線的過程を経たのだと主張するものではない。

⁴ 具体的事例については、神社新報社編『郷土を救った人々——義人を祀る神社』（神社新報社、1981）また小松和彦『神になった人びと』（淡交社、2001）などを参照されたい。

⁵ 小松『『たましい』という名の記憶装置』111 - 112 頁。

らゆる死者に生者は「後ろめたさ」を感じることもできる。とはいえ、その程度にはやはり差が出てくるのもまた事実であって、この世に強い執を残したはずのいわゆる“非業の死”のほうが、儀礼行為や慰霊施設のような具体的な「記憶装置」を、“大往生”などよりも強く、生者に要請すると考えることもできよう。

以上のような、「たましい」を媒介とした、死者の記憶と「記憶装置」とに関する小松の議論を念頭に置きつつ、次に「白虎隊」という具体的ケースを参照してみることにしよう。彼らの記憶は、どのような変遷をたどったのだろうか。

II 白虎隊の記憶の行方——後藤康二のテキスト分析から

「白虎隊の悲劇」は、いまさら解説の必要もないほどよく知られたものであろう。戊辰戦争における会津若松・鶴ヶ城下の戦に出陣した会津藩の少年たちが、城下の火災を落城と勘違いし、絶望の中で集団自決した話である。いま述べたように、この悲劇的事件は本来、「戦争中、勘違いによって絶望した少年たちの自決事件」であった。これだけなら、確かに悲惨ではあるが、戦争においてさほど特異な事件ではなかったとも言える。ところがこの事件は、明治以降、第二次世界大戦に至る近代日本において、「白虎隊神話」とも言い表せるほどの位置づけを与えられるまでに至った。白虎隊の少年たちは、そうした特異な神話化の過程をどのようにたどったのであろうか。

白虎隊がたどったそのような変遷に着目し、分析を加えた先行研究として、後藤康二のものがすでにある⁶。後藤は、様々なテキストに現れる白虎隊の記述を取り上げ、その推移をたどることによって、白虎隊テキスト再編成の「動的なしくみ」について考察を加えている。

そこで以下、まずは後藤の分析に基づいて、テキストの変遷から読み取れる白虎隊の神話化過程を追ってみよう。

後藤の分析を整理すると、白虎隊の神話化には大きく3つの局面を読み取ることができると思われる。必ずしも時系列に沿ったものではないが、順を追って検討してみよう。

⁶ 後藤康二「白虎隊テキストについての覚書1」（『会津大学文化研究センター研究年報』第8号、2002）、および同「白虎隊テキストについての覚書2」（『会津大学文化研究センター研究年報』第9号、2003）。

1. 歴史文脈からの独立

白虎隊の物語は、少年たちの自刃から約半年後には新聞記事となり⁷、その後も戊辰戦争を叙述する史書や小学校の歴史教科書などの中にしばしば登場することになる。それらに見られる叙述のパターンにはいくつかの系譜があり、時代によって微妙なアクセントの変化を見出すこともできるが、基本的パターンにはほとんど変わりがなかった。つまり、「戊辰戦争の歴史記述の大筋に対して、そこから相対的に独立したエピソードとして語られることが多い」⁸のである。

発見者・蘇生者・その語りという順に時間を遡ろうと、歴史的時間に即して解体・再編されようと、歴史記述の文脈から半ば独立して「白虎隊」が語られる点は同じである。また、時代が下るにしたがって戊辰戦争の叙述の文脈自体が変化し、それに従属して白虎隊の物語がその意味を変えていく過程においても、この点についての変化はなかった。その理由についてまで後藤は言及していないが、白虎隊の自刃そのものに、戊辰戦争という歴史文脈からの独立性を見出すことは容易である。白虎隊の隊員たちは年少であったが故に、幕末期に会津藩が直面していた複雑な政治的局面への関与を有してはいなかった。彼らの自刃という行為もまた、戦争全体の展開とはまったく無関係なところでなされたものであり、勝敗の帰趨にはほとんど何も影響を及ぼしてはいないのである。

こうした基礎的条件に加え、時間の経過に伴う具体的な凄惨さ・悲惨さの忘却がその独立性に拍車をかけた。数十年にわたる神話化過程の中で、白虎隊の事件は語りのリソースとして素材化への方向を一途にたどり、歴史上占めるべき地位を喪失していった。かくして彼らの悲劇は、誰もが気兼ねなく、いかようにも（無責任に）思い入れ得るエピソードと化していったのだと言えよう。

要するに、幕末維新期における様々な歴史的な立場との関係性とは無関係に、またいま現在における政治的態度表明を迫られることもなく、誰もが、少年たちの自刃という白虎隊の悲劇の「非業さ」には思い入れ得たのである。

2. 「少年」という両義的な属性——意味の転倒・優劣の反転

続いて後藤が注目するのは、白虎隊の「少年という属性」である。自刃に至

⁷ 明治2(1869)年4月28日付『官許新聞 天理可楽怖』第3号。「北情新話」と題したこの記事は、『戊辰戦争といま 企画展展示解説図録』（福島県立博物館、2004）52-53頁に全文の翻刻が掲載されている。

⁸ 後藤「白虎隊テキストについての覚書1」59頁。

るまでに白虎隊の少年たちが経験した衰弱・疲労・空腹・判断力の衰えなどに言及したあと、後藤は次のように述べている。

今日知られているこれらの断片的なエピソードからも明らかなように、白虎隊のとった行動や判断には何か未熟でおぼつかない印象が残る。それは成人した大人の至らなさや無知、弱さというものではない。まだ成人に達しない少年たちが、大人に匹敵する一人前の行動をやり遂げようとしたころざしに伴う、健気さや殊勝さ、あるいは一途さ、ひたむきさ、というようなものであろう。その場合、不完全さ、弱さ、無知、哀れという負の意味は、潜在する未発の能力や可能性、優しさ、純粹さ、悲壮などの正の意味と両義的である。⁹

後藤はこうした両義性を、河原和枝を援用しつつ、明治大正期のロマン主義・理想主義に基づく「子どもの発見」から読み解こうとする。そこでは、それまでの「小さい大人」としての子ども観に代わり、大人とは異質な存在としての「子ども」が見出されたのだとされる。「社会生活から隔離された〈子ども〉の心」に、「純粹で無垢という存在」としての社会的価値が見出された。あるときにはそれは、『『成功』』に向かうベクトルからは取り残された、世俗にまみれない純粹さや理想主義、無私への憧憬」を掬いあげ、「世俗の汚れを洗い流してくれる場」として期待された¹⁰。こうした近代の子ども観を探究する中で、「立身出世主義や国家主義といった支配的価値」への同調と、「時代の支配的価値に対する抑制あるいは懐疑」の態度という、二項対立的な図式を河原は提示する¹¹。これに対して後藤は、後者だけでなく前者にも「純粹や無垢は同様の比重を持って見出すことができる」として、近代の子ども観の基本的な条件としての「純粹や無垢」という観点を強調している¹²。

さらに後藤は、雑誌『赤い鳥』に現れる子どものイメージとして河原が指摘する「良い子」と「弱い子」を取り上げ、とりわけ後者に注目する。河原が「弱さ」をもつばら「時代の支配的価値に対する抑制あるいは懐疑」という一方の価値観に結びつけるのに対し、「弱さ」を克服しようとする子どもの主体的な姿は、立身出世主義や英雄豪傑譚といった自己実現の物語の系統が担っていたとも考えられると後藤は論じる。この「弱い子」という近代的な子どものイメー

⁹ 後藤「白虎隊テキストについての覚書2」64頁。

¹⁰ 河原和枝『子ども観の近代』（中公新書、1998）194頁。

¹¹ 河原『子ども観の近代』185頁。

¹² 後藤「白虎隊テキストについての覚書2」65頁。

ジが、白虎隊の少年たちと結びつけられるのである。

「弱さ」の根底にある子どもの不完全さや未熟さは、大人の完成された成熟に対しては確かに劣位に立つ。しかし、こうした子どもの「未成熟な不完全さ」は、それ故の「無限の可能性」の「潜在」との間に正負の両義性を有する。そしてこの両義性は、子どもの知的「単純」さと「純粹」さとの間にも成り立つ。前者のとらえ方に従えば、大人の知的「複雑」さの前に子どもは劣位に立つ。だが、後者のとらえ方によれば、大人の「不純」さに対して子どもは優位に立つことができる。

このように、近代における「純粹や無垢」あるいは「弱い子」という子どもイメージは、大人との間で正負の意味、ひいては優劣の転倒を生じさせる。ここに、「優位と劣位とが反転するような特殊な関係」つまり「小さくて、弱くて、不完全なものにこそ価値を見出す逆説的な布置」が出来するのである¹³。

それは、自らの「弱さ」を顧みずただひたすら忠誠のために戦って死んだ少年たちを、単純で愚かと思わずのではなく、純粹で健気と思わず心情に発している。その純粹さを証明するものこそ「弱さ」なのである。大人と比べて劣位にあった「単純」が忠誠への「純粹」に転化するの少年たちの「弱さ」や「幼さ」という条件においてであろう。そのような布置に置いてみようとする意志が、白虎隊を会津軍全体の中で特殊化しこれに固有の位置を与える。¹⁴

この文脈の延長線上で白虎隊はさらに、単に会津軍の中で特殊化されるだけでなく、純粹さと健気さにおいて会津藩を代表するという「特異な象徴性」までを獲得することになる。ここにおいて近代会津の歴史観は、「賊軍」としての「弱さ」「単純さ」という属性を、「純粹無垢な無限の可能性」あるいは「健気な忠誠」へと反転させる契機を得たと言えよう。「少年までが死力を尽くした会津藩の、純粹で健気な戦い」という戊辰戦争観が優位性を獲得し、次項に見るように、1940年代には日本の国家総動員体制を照らし出す「鏡」として機能したのである。

また、弱さや単純さが肝心であるのなら、それは子どもだけでなく女性の属性でもある。近代の会津において、西郷頼母家の女性集団自決や娘子隊（娘子軍とも）などが高く称揚された事実には、白虎隊に通じるものがあつたと考えられよう。なぜなら、「なよ竹」と形容された、戊辰戦争に死した女性たちの物

¹³ 後藤「白虎隊テキストについての覚書2」66頁。

¹⁴ 同頁。

語は、「小さくて、弱く、あるいはフラジャイルなものが、強大な敵を防ごうとする精神の物語」¹⁵という、白虎隊と共通する性質を持っていたからである。

3. 「日本精神」との連結

前項でも見たように、「弱く、年若いがゆえの純粋な忠誠」を読み込まれる白虎隊こそが、戊辰戦争における会津方の戦いを代表する、という歴史観が、近代日本においては台頭しつつあった。こうした見方に対して、会津出身の石川政芳などは、1940年に出版した著書の中で「驚くといふも愚かなお粗末な片付け方をしてゐるが、戊辰の戦役はそんな簡単な小ぜりあひではなかつた」¹⁶と述べ、強く反発している。確かに、戊辰戦争における会津方の戦いを白虎隊に代表させるような見方は、現実からは遊離していた。だが、別の角度からすればそれは、「予備兵である少年までが死力を尽くして戦った会津藩の凄絶な総力戦」¹⁷を象徴するものであった。この意味において、白虎隊の戦いは会津方の戦いの象徴となっていたのである。言い換えれば、ここに現れていたのは、年端も行かぬ少年たちの自刃事件に人々が見出す「白虎隊精神」がそのまま「会津精神」と見なされるという事態であった。

もっともこの段階では、白虎隊はまだ、地元である会津固有の地域限定的なエピソードに過ぎなかった。

世に白虎隊を知らぬ者はない。会津と云へば白虎隊を想はしめ、白虎隊の名は又会津を想はしめる。白虎隊は会津藩士の華であるのみならず、又日本武士道の花である。

こう書くのは、大正年間に刊行された若松市駐屯部隊の連隊史である¹⁸。ここでは確かに「世に白虎隊を知らぬ者はない」とされ、彼らは「日本武士道の花」と形容されてはいる。けれども、この一節が載せられているのはあくまで「我連隊の環境」と題した「付録」の部分である。つまり、ここで採り上げられている「鶴ヶ城の悲壯劇」「白虎隊」「日新館の学風」といった各項目は、大

¹⁵ 後藤「白虎隊テキストについての覚書2」70頁。

¹⁶ 石川政芳『白虎隊を生んだ書』（大元社、1940）37 - 38頁。後藤「白虎隊テキストについての覚書2」66頁も参照のこと。

¹⁷ 後藤「白虎隊テキストについての覚書2」同頁。

¹⁸ 『歩兵第六十五連隊史』（帝国連隊史刊行会、1919）126頁および『歩兵第二十九連隊史（大正十五年版）』（同、1926）180頁（いずれも会津若松市立会津図書館蔵）。

正期にはまだ「郷土部隊が誇りとする郷土史」の段階にとどまっていると見なすことができる。

こうした状況が、昭和期に入ると変化を見せるようになる。その正確な画期を確定することは難しいが、後藤は、「維新史に於ける会津」と題した徳富蘇峰の会津講演（1937年）をきっかけに会津の「賊軍」扱いを訂正しようという運動が起こった、とする早川喜代次の証言に注目している¹⁹。もちろん、後藤も指摘しているように、「賊軍」のレッテルを返上しようという動きは、少なくとも1928（昭和3）年の秩父宮と松平節子（勢津子）との結婚の頃にまではさかのぼることができるだろう。

さらにこの間、1928年にはムッソリーニの斡旋によってローマ市から白虎隊記念碑が寄贈・建立され²⁰、1935（昭和10）年にはドイツ大使館付武官からも記念碑が寄贈された。これらの碑が建立された飯盛山は白虎隊士自刃の地であり、彼らの墓所でもあった。戊辰戦争後、いったんは妙国寺などに仮埋葬されていた者の遺体も含め、自刃者は全員が飯盛山に埋葬されていた。白虎隊の墳域は1883（明治16）年に整備され、1900（明治33）年には拡張されていたが、ムッソリーニの記念碑寄贈計画を受けて1925（大正14）年にはさらに拡張工事が行なわれた。このときの工事は、翌年には現在の飯盛山山上に見られる状態となって竣工し、1万5000人が集まったという盛大な落成式がそこで開催されている²¹。飯盛山は、それ自体が白虎隊の具体的な「記憶装置」として機能し、絶えざる更新を繰り返して、彼らの「たましい」の持続をアクチュアルに支えていた。

また1933（昭和8）年には、従来ボーイスカウト形式で編成されてきた少年団が、「建国精神」に則ったものへと改められていた²²。そこに到来したのが1936年の日独伊防共協定締結という事態である。そうした時代状況の下での、ドイツ・イタリアの青少年団との交流において、1938年にはヒトラーユーゲン

¹⁹ 後藤「白虎隊テキストについての覚書1」62頁。早川喜代次『徳富蘇峰』（復刻版、大空社、1991）520頁以下を参照。

²⁰ 『夕刊会津日報』1928年10月12日付記事によれば、このとき組織された白虎隊碑建設委員会（会長・近衛文麿）には、駐日イタリア大使や田中義一・幣原喜重郎・一木喜徳郎らの要人が名を連ねたほか、会津ゆかりの人物として松平恒雄（駐英大使）・山川健次郎（元東京帝大総長）の名が見える。なお、新聞記事については、会津史談会調査部編『新聞資料集成 若松九十年誌』（会津史談会、1989）に拠っている。

²¹ 以上、『夕刊会津日報』1925年12月11日付記事と1926年5月28日付記事、および『戊辰殉難追悼録』（財団法人会津弔霊義会、1978）78頁以下を参照。

²² 1933年5月4日付『会津日報』。後藤「白虎隊テキストについての覚書2」68頁参照。

トの訪日団一行が会津若松・飯盛山の墓所を訪問し、市民の盛大な歓迎を受けた。

白虎隊、そしてそれを生み出した会津の地はこうしてこの時期、戦時下の文脈において、新たな位置づけを与えられていった。ここで言う「戦時下の文脈」とはつまり、国家総動員法（1938年）に基づく国家総動員体制のことである。

「白虎隊」や「会津」が獲得したこの新たな地位を示すものとして後藤は、鶴城少年団団長にして鶴城国民学校校長であった目黒栄の言説を取り上げている。また雑誌『日本教育』が1943年7月、「会津藩教学と現代の教育」という特集を組み、会津の伝統的な日新館教育や白虎隊精神に基づく教育実践を広く全国に紹介したことを指摘している²³。

こうした例は、その他にも中村としがいくつか挙げている。例えば、東京帝国大学教授であった宮地直一が1941年に行ない、翌年『会津藩教学の根本精神』（若松市教育委員会）としてまとめられた講演が挙げられている。この講演で宮地は、「日本精神の涵養強化といふ方面より見て、旧会津藩は誠に光輝ある歴史に飾られ、頗る特色を有する地方である」とした上で、会津および会津人が考究せねばならぬのは「日本精神の大きな流れに触れる頗る大切な問題」としての「所謂会津魂の因つて起こる源であり、之を育て上げた母胎となつたもの」であると述べる。その源、母胎こそ「会津藩に独特なる教学」であり、「会津精神の根本精神」と問わば、それぞ神道の信仰に基礎を置く「保科正之公」の「思想的方面における事蹟そのもの」なのである。したがって、会津藩学の特色を話すとはすなわち「日本精神の本体に触れる」ことだと説明される²⁴。この講演は、「会津の指導者達に、大きな勇気と、自分達が立っている会津が、

²³ 以上、後藤「白虎隊テキストについての覚書2」68 - 69頁。

²⁴ 以上、『文学博士宮地直一先生講述 会津藩教学の根本精神』（1942、会津文化協会、会津若松市立会津図書館蔵）1 - 3頁。

ちなみに、中村とし「白虎隊と十五年戦争」（『民衆史研究』第9号、会津民衆史研究会、1985）17 - 18頁には、この本からの引用として「会津藩教学の根本精神は、保科正之の国体に対する信念と君臣の大義とが、彼の偉大な人格を通して融合統一されたもので、会津精神といひ、会津魂と言はれるのが即ちこれである、従って会津精神は日本精神であり、会津魂は大和魂である。さらにこれを学問的に見た場合は会津学となり、日本学となるのである」という文が引かれているが、上記の講演録には該当するところが見当たらない。中村が18頁に表紙写真を掲げている『会津藩教学の根本精神』の発行者は「若松市役所」となっているため、筆者の参照したものは内容が違ふ可能性もある。だが、宮地が保科正之に対して「公」をつけずに呼び捨てにしているとは考えにくいことなどからして、上記の引用文はあるいは中村自身による要約として読むべきなのかも知れない。

なお同論文は、中村とし『会津の近代史を考える』（会津若松近代史研究所、1993）にも収録されている。

日本国中に開かれているという確信を与えたようだ」²⁵と中村によって評されるものであった。

また、大本営陸軍報道部の陸軍中佐であった秋山邦雄は、『婦人倶楽部』1943年12月号に「戦争の決を取る者は婦人なり」と書き、「会津若松や熊本の籠城で壮烈な戦死をとげ、又は城内の士気を鼓舞した健気な日本婦人こそ、そのまゝ、現在の日本婦人の姿であると思ふ」と述べて、「今や日本は会津若松であり、熊本城である」とした²⁶。女性に呼びかけた秋山に対し、少年に呼びかけたのは、海軍報道班員の肩書を持っていた石川達三である。『週刊少国民』1944年2月27日号において石川は、「昭和自衛隊を造れ！」と題した一文を書き、「一千万の少国民が結束して起つとき」だとして次のように呼びかけた。

たとへば自衛隊を見よ。あのやうな少年たちの結束があれだけの戦争をやつてのけたではないか。国難迫れり、いまこそ日本中の少国民が結束して自衛隊となるべき時である。²⁷

中村が挙げるこれらの事例においては、自衛隊や会津女性の精神がすなわち「会津精神」であり、「会津精神」は「日本精神」すなわち「大和魂」であるといった図式がほぼ完璧な形で成立している。「会津」と「日本」とが同心円を描くこの段階こそ、「自衛隊神話」完成の時期であった。そこに見られるのは、ヨーロッパと日本との優劣関係を前提として、「自己を滅することによって自己を含む全体の中に自己実現をはかる発想」としての「何にくそ」という「論理ならぬ論理」である²⁸。自衛隊が象徴する「弱さ」「純粋さ」が、この段階に至って、日新館から会津を経て日本全体へと拡大して適用され、彼我の優劣を越えた、目黒栄が言うところの「負けじ魂」「『何くそつ』という意気」「最後まで頑張ること」へと転化した。この弱き者の純粋な全体主義こそ、敗戦によって壮絶なカタストロフを迎えた「自衛隊神話」に他ならなかったのである。

Ⅲ 佐川官兵衛の「忘却」事情

1877（明治10）年、西南戦争において警視隊一等大警部として阿蘇南郷谷・

²⁵ 中村「自衛隊と十五年戦争」18頁。

²⁶ 中村「自衛隊と十五年戦争」15 - 16頁より重引。

²⁷ 中村「自衛隊と十五年戦争」17頁。

²⁸ 後藤「自衛隊テクストについての覚書2」71頁。

黒川の地で戦死した佐川官兵衛に対しては、早くも翌年、戊辰戦争の会津方戦死者が多数埋葬されている若松城下阿弥陀寺境内に報国尽忠碑が建てられ、佐川官兵衛以下70名への弔意が表されている²⁹。また、1907（明治40）年になると、日露戦争で戦死した息子の直諒と併せる形で『佐川官兵衛君父子之伝』が出版され、「君は余と同藩にして叔父永本伝治と友たり。是を以て幼年より君に昵近す。後、余の次女を以て其子直諒に嫁はす」³⁰という間柄である高木盛之輔の供述を基にした「佐川官兵衛君之伝」がそこに収録された。これは、「君、姓は藤原佐川氏、字は官兵衛、諱は直清、小字は勝。天保二年辛卯年九月五日陸奥国会津若松城五軒町に生る」という書き出しに始まり、阿蘇での戦死の状況から阿弥陀寺への建碑、弟や息子の消息にまで言及した、45頁にわたる一代記である。

だが、これらを例外として、「会津」の語りにおける佐川官兵衛は、断片的なエピソードにとどまるか、あるいは語り全体の中での端役の域を出ることはなかった。冒頭で紹介したように、佐川その人が中心にすえられた語りは——中村彰彦『鬼官兵衛烈風録』が出版されるに至るまで——ほとんど見当たらないのである。これはいったい、どうしたことなのであろうか。本節では、この問題について考えていきたい。

1. 「賊軍」から抜け出した人々

まず改めて確認しておきたいのが、近代会津における「賊軍」という初期設定である。実際問題として、第二次世界大戦前だけではなく現在でも、戊辰戦争における会津藩戦死者の多くは、「戦死」であるにもかかわらず、ナショナルなレベルでは“放置”され続けている。戦死者に対する国家の祭祀を司る靖国神社（かつての東京招魂社）においては、「忠勇の英霊」とはすなわち「会津方（ひいては佐幕方）でない戦死者」のことであった。会津若松市内の阿弥陀寺・長命寺をはじめ、各所に埋葬されているこうした人々は、靖国神社／護国神社のレベルでは排除・忘却される³¹いっぽう、地元会津では継続的な追悼法要が

²⁹ なお、彼らの遺体は戦場に近い熊本県阿蘇郡河陽村（現・南阿蘇村）にある鉢の久保埋葬地に仮埋葬され、1879（明治12）年になって大分県松栄山招魂地へと改葬されており、その墓所は今も大分県護国神社内にある。したがって、この報国尽忠碑は（戊辰戦死者の墳墓上に立てられてはいるが）墓碑ではなく、慰霊碑／忠魂碑の一種だと考えることができる。

³⁰ 高木盛之輔「序」（横尾民蔵『佐川官兵衛君父子之伝』兵林館、1907、所収）。なお、適宜句読点を補い、カタカナをひらがなに改めた。

³¹ 福島市にある福島県護国神社にも、戊辰戦争における会津藩戦死者は現在に

いまも行なわれ、地元レベルのこうした「記憶装置」によって、彼らの記憶は保持され続けている。

ところで、こうした「賊軍」という設定からいち早く脱した人々がいる。最もよく知られているのが、会津藩藩主であった松平家であろう。戊辰戦争後に松平容保から家督を継いだ容大が1884（明治17）年、子爵に叙せられている事実は、そのことを如実に物語っている。けれども、「賊軍」の地位を脱したのは会津松平家だけではない。そこで取り上げたいのは、禁門の変において佐幕派として戦死した者たちと、佐川官兵衛のように西南戦争において官軍方として戦死した者たちである。彼ら、「賊軍」からの脱出者の記憶のされ方について以下、検討を加えてみよう。

受爵した会津松平家については、時代によって、また人によって、その受け止め方は様々であり、会津の人々が必ずしも好意的だったとは言えない³²。ただ、彼らの存在が旧会津藩の歴史を明治に接続する連結器として機能したこともまた間違いない。その頂点が松平節子（勢津子）と秩父宮との結婚であった。会津松平家は皇族に連なることによって、「旧会津藩の名誉回復＝雪冤勤皇」を体現する一家として、会津の人々の間に確固として位置づけられたのである。

では、会津松平家以外のケースはどうだろうか。禁門の変における佐幕派戦死者は、他の会津方戦死者と同様、長らく靖国神社の祭祀の枠外に放置されていた。1915（大正4）年に至って、明治以来の請願が実り、彼らの靖国神社への合祀が実現したのである。そもそも、禁門の変においては、会津藩をはじめとした佐幕方は御所を防衛する側であり、長州方こそが御所に攻め入る側であった。にもかかわらず、長州方の死者のみが靖国神社に合祀されていた。禁門の変における佐幕派戦死者の合祀は、こうした矛盾を何とかして緩和しようとする配慮の産物として実現した。要するにこの処置は、「勤皇」の論理を貫徹させる上での、言わば「妥協の産物」だったのである³³。

至るまで合祀されていない。なお、護国神社の祭神は靖国神社の祭神と完全一致するとは限らず、佐賀県護国神社において江藤新平以下いわゆる「佐賀の乱」の「賊」とされた人々が合祀されている例もある（『佐賀県護国神社栞』佐賀県護国神社、1995、30 - 31頁）。しかし、福島県護国神社と会津若松とが遠く離れているという地理的条件も影響してか、関係者の間に「戊辰戦死者の護国神社合祀」という問題に関する意識・関心は——靖国神社の問題以上に——希薄であるように思われる。

³² 後藤康二が挙げている、利子を含めて3万8000円で若松市に鶴ヶ城址を売却した松平家を厳しく非難する『会津日報』紙と、それを批判した仙台の『東北日報』紙との間の1916（大正8）年の論争などはその例と言えよう（後藤「白虎隊テキストについての覚書1」62 - 63頁）。

³³ むろん、長州側の戦死者が祀られている以上、この矛盾は決して最終的に

問題なのは、短からぬ期間にわたって請願が重ねられ、それらの請願や合祀に至るまでの経過を伝える記事はこの間の『会津日報』紙や『会津会々報』などに散見されるにもかかわらず、合祀実現後はこの一件自体が、会津においては忘却され、言及されることがほとんどなくなってしまうという事実である。この忘却は、戦前の「雪冤勤皇」期から戦後に至るまで一貫していた。戦後の会津郷土史家を代表する宮崎十三八においてすら、この事実を見出すに至ったのは、中曽根内閣において靖国神社公式参拝が問題になってから後のことである³⁴。

このような忘却には、隠れた先例があった。それこそが、佐川官兵衛の戦死と靖国神社合祀の一件である。

佐川官兵衛は、戊辰戦争においては生き残った「賊軍」の一人であった。東京での謹慎・斗南移住後の苦難を経て会津に戻り、一度は隠棲生活に入ったものの、その後、請われて警視庁に入り、西南戦争に警視隊小隊長として参加して「官軍」方として戦死している。阿蘇で戦死した佐川官兵衛ら警視隊員は、その年のうちに第8回合祀祭において靖国神社へと合祀された³⁵。さらに翌年、

“解消”されたわけではない。ただ、「勤皇方の戦死者が祀られていない」という部分の矛盾だけが糊塗されたのである。見方によっては矛盾がさらに深まったとも言える。

³⁴ ここでは、その事実関係を知るに至ったときの経緯について、宮崎十三八が綴った次の言葉を引いておこう。

靖国神社というのは、外国と戦争をしていわゆる「御国のために名誉の戦死をされた英霊」を祭った聖なる御社と、会津人も子供の頃から教えられ、それを信じてきた。

ところが、総理大臣の靖国神社公式参拝問題が世間の話題となった近年から、この神社の史料を集め、同社の社務所に問い合わせたりした結果、この社が戊辰戦争と非常に関係が深いことが判明した。(宮崎十三八「戊辰戦争百二十年目の会津藩Ⅱ」『会津人の書く戊辰戦争』恒文社、1993、所収、109頁以下。なお、この文章の初出は『別冊文藝春秋』186号(1989年冬)である。)

宮崎はこう書いて、禁門の変における幕府方戦死者の靖国神社合祀の事実と、靖国神社の例大祭に当初、会津降伏の旧暦9月22日が数えられていたことを指摘し、あわせて「戊辰戦争の東軍、つまり奥羽越列藩同盟の戦没者は、賊軍であると差別されて、まだ靖国神社に合祀されていないという問題」にも言及する。もっとも宮崎はここで、この問題の解決を靖国神社への合祀に求めようとするのではなく、最後には「まあ、しかしこんな神社に祭られない方が、白虎隊の純粹さが失われなくてよいのかもしれない」と書いて、その節を締めくくってしまうのであるが。

³⁵ 拙稿「佐川官兵衛の靖国神社合祀について」(『佐川官兵衛顕彰会会報』第11号、2005)参照。

旧会津藩出身の西南戦争戦死者を祀る報国尽忠碑が阿弥陀寺に建立されたことは、すでに述べたとおりである。

戊辰戦争に敗れた会津方にとって、佐川官兵衛ら警視隊戦死者は「官軍」の側に立った最初の戦死者であった。つまり彼らは、会津における「勤皇の戦死者」として、禁門の変における佐幕派戦死者の先例となるのである。ちなみにそれ以降、幕末維新时期における会津方の戦死者が靖国神社に合祀されるというケースはない。したがって、明治以降の軍制に基づいて「官軍」に入り、対外戦争を戦って戦死した者を除くと、会津方として戦い、なおかつ靖国神社に合祀されているのは、この2つのグループにほぼ尽きると言ってよいと思われる。彼らはいずれも幕末維新时期の会津方にして靖国の祭神となった例外的存在であった。だが、会津の文脈においては、それ故に記憶されるのではなく、むしろそれ故に忘却された。ここに、彼らの忘却の共通項としての「靖国神社合祀」が持つ意味合いが、問題として浮上してくるのである。

2. 戊辰殉難者 50 年祭典の論理

靖国神社の祭神となった会津方戦死者。彼らからどのような「忘却に至る共通項」を読み取ることができるのであろうか。ここでは、1917（大正6）年に举行された戊辰殉難者 50 年祭典を例にとって、その問題について考察してみたい³⁶。

1917年8月23日、会津若松・旧鶴ヶ城址本丸において戊辰殉難者 50 年祭典が举行され、それに引き続いて飯盛山・阿弥陀寺・長命寺・融通寺においても神仏両式の墓前祭が営まれた。この年はさらに、東京・北海道・青森その他の各地でも戊辰戦争 50 年の祭典が行なわれている。

かつての籠城の地・鶴ヶ城の旧本丸に祭壇を築き、1803 人の参集者と会津中学校や若松工業学校などの男女生徒数百人、さらには多数の見物人をも集めたこの祭典は、神職 28 名による祝詞の朗読と僧侶 56 名による読経があったあと、多くの祭文が読み上げられた。

この祭典において注目されるのは、祭壇上に安置されていたのが「東西両軍殉難諸士の霊位」であったこと、また祭文が一様に「順逆」や「恩怨」はもはや論ずるべきではないと主張していることである。例えば、祭典委員長の松本時正は「其君国に尽すの至誠に至りては両者決して径庭あるを見ず、豈固より順逆を以て論すへけんや。聖恩春の如く、一視同仁、洪恩枯骨に及ぶ。諸士亦

³⁶ 以下、この式典に関する記述は、『会津会々報』第 11 号（1917）による。

以て瞑すべし」³⁷と述べている。福島県知事川崎卓吉は「諸士は東西其の軍を異にすと雖も、皆之れ憂国の熱誠より起り、忠を皇室に致さむとする精神に至りては両軍共に一にして、其の忠勇義烈は永く国民の亀鑑と為すべく、芳名は千古朽ちざるべし」³⁸という祭文を朗読した。さらに会津会幹事惣代の黒河内良は「今茲に五十年祭の期に当り、東西両軍戦死者の霊を併せ祭るは、当年の事固より公戦にして一点の私怨あるにあらず。故に業に恩怨共に存せず、況や其霊に対するに於てをや。彼我の霊を併せ祭る我等有志者の微意のある所実に茲に存すればなり」³⁹と述べている。これらの祭文いずれもが、「賊軍の恨み」はもはや問題にならないということを強調しているのは明らかである。こうした祭文を編むにあたって、つい2年前の1915年に靖国神社へ合祀された、禁門の変における佐幕派戦死者のことが彼らの念頭にあったであろうことは、想像に難くない。その一件があってはじめて、これらの祭文はリアリティを持つのである。

ところが、その合祀の事実自体は参加者の念頭にあったはずの禁門の変における戦死者は、祭典そのものの中ではきわめて影が薄い。「東西両軍」に吸収されてしまっていると考えてしまうことも可能ではある。だが、彼らの墓所である京都黒谷の会津藩殉難者墓地はこの当時、荒廃に帰していたのである。松平容保の京都守護職時代にその配下で活躍した侠客会津小鉄（上坂仙吉）が1885（明治18）年に没するまで保守し続けたこの墓地は、1906（明治39）年に山川徳治・両角三郎といった会津出身者の発起によって寄附金が募集され、墓地境内の修理や記念碑の建設が行なわれており⁴⁰、1915年に禁門の変戦死者を靖国神社に合祀した際には遺族が赴いて墓前祭を行なったという記事も見える⁴¹。遠方にあるとはいえ、決して知られていなかったわけでもないこの黒谷の墓地は、戊辰戦争50年という節目の祭典においては、なぜかまったく捨ておかれていた。そして、「聖恩春の如く、一視同仁、洪恩枯骨に及」んだのは実際には靖国神社に合祀された彼らだけであるにもかかわらず、あたかもそれが戊辰戦争における東軍の全戦死者に適用されているかのように、祭典は進められた。祭文の読み手は、「忠を皇室に致さむとする精神に至りては両軍共に一にして、其の忠勇義烈は永く国民の亀鑑と為す」べしと、靖国神社への合祀から皇室への忠誠へ、つまり「事実」から「精神」へと論点をスライドさせた。そうした

³⁷ 『会津会々報』第11号、68頁。適宜句読点を補い、カタカナをひらがなに改めている。以下も同じ。

³⁸ 同頁。

³⁹ 『会津会々報』第11号、69頁。

⁴⁰ 前掲『戊辰殉難追悼録』110頁。

⁴¹ 『会津会々報』第6号（1915）79頁。

論点の操作によって、彼らは靖国神社に合祀された者以外の戦死者に対するナショナルな扱いを閑却したまま、東西両軍を等しく祀る祭典の挙行を可能にしたのである。

佐川官兵衛についてはどうだろうか。先に述べたように、彼をはじめとする西南戦争における旧会津藩出身の戦死者については、報国尽忠碑が阿弥陀寺境内に建てられている。ここには1000人を越える会津戦の死者をまとめて埋葬したため、墳墓の区域が周囲より一段高くなっている。それらの死者を弔う「戦死墓」碑と並ぶようにして墳墓上に建てられたその碑は、50年祭における墓前祭を、斉しく受けたはずである。しかし、『会津会々報』のどこを見ても、佐川官兵衛や西南戦争、あるいは報国尽忠碑に対する言及は一切ない。そもそもが戊辰戦争から50年を期した祭典であるから、彼らの出る幕はなかったのだと言ってしまえばそれまでである。とは言え、ともかく同じ墓域に祀られながら、人々の関心は明らかに彼らには向いていない⁴²。

禁門の変の戦死者と西南戦争の戦死者。それぞれに形態は違えど、ここで検討した戊辰殉難者50年祭典においては、人々に想起されることなく終わったことについては同様であると言えよう。

3. 靖国神社合祀と「非業」との相関——忘却のメカニズムⅠ

戊辰殉難者50年祭典において想起されることのなかった禁門の変と西南戦争の戦死者たちではあるが、実際には彼らの存在自体が忘却されていたかといえば、そうではない。黒谷の墓地に関しては、1927（昭和2）年に林権助・山川健次郎・柴五郎らが発起人となって「京都黒谷会津墓地保護の会」が設立され、慰霊法要の行事を行なっている⁴³。さらに、皇弟・秩父宮雍仁と、戊辰戦争当時の会津藩主であった松平容保の孫・松平節子（勢津子）との結婚に国内が沸いた翌年、1929（昭和4）年に認可された財団法人会津墓地保護会によって、黒谷の墓地が保護されるようになった⁴⁴。また、佐川官兵衛に言及した記

⁴² さらに言えば、戦死の地・阿蘇黒川に建てられていた木標も、阿蘇から改葬され、大分市松栄山の招魂社（現大分県護国神社）境内に設けられた彼らの墓地も、会津の人々の関心と呼ぶこともなく、文字通り深草に埋もれていた。これらの木標や墓地が「再発見」されたのは、実に1960年代以降のことである。阿蘇地方における佐川らのそうした慰霊のあり方についての詳細は、第3章を参照のこと。

⁴³ 『戊辰殉難追悼録』111頁。

⁴⁴ 『会津史談会誌』第16号（1937）57頁。

事も、その後の『会津会々報』『会津会雑誌』⁴⁵などに散見される。

だとすれば、先の祭典において想起されることのなかった彼らは、単にその存在が忘れられていたわけではなかった。それは、彼らの想起を必要としないという何らかの了解が、祭典を執り行なう人々の間に行き渡っていたが故のことだったのではないだろうか。

ずいぶん回り道をしてしまったが、ここで「靖国神社合祀」という彼らの共通項が浮上してくるのである。

共通項としての靖国神社合祀が有する意味合いを、ここで仮説的に提示してみたい。すなわち、彼らは、靖国神社に合祀されることによって、年忌の祭典をすでに必要としなくなっていたのである。その際、キーワードとなるのは彼らが持つ「非業さ」であり、彼らが生者に与える「後ろめたさ」である。彼らは、他の会津方の死者たちが苦しむ「賊軍」というレッテル地獄からいち早く抜け出し、「護国の英霊」となった死者たちである。とすれば、彼らに向かって「其の忠勇義烈は永く国民の亀鑑と為すべく、芳名は千古朽ちさるへし」などという祭文を改めて読み上げる必要などない。こうした祭文は、その「忠勇義烈」が認められず、このままではその名も朽ち果ててしまいかねないような死者たちに向けて、捧げられるべきものであろう。会津における戊辰戦争の年忌祭は、放置され続けるそのような死者たちの「非業さ」や彼らに対して生者たちが抱く「後ろめたさ」に基づいて、継続しているのである。逆から言い直せば、「護国の英霊」という積極的な意味づけによってその不条理＝「非業さ」や「後ろめたさ」が解消された死者たちは、その時点で、祭祀体系からの離脱の契機を得るのである。

「賊軍」という初期設定を抱える「会津」の文脈において、「靖国神社合祀」は一種の“祀り上げ”として機能しているのではないだろうか。禁門の変の戦死者・西南戦争の戦死者は、1917年の時点において、すでに“祀り上げ”られた死者たちだったのである。生者にとっては、彼らはもはや年忌祭祀という「記憶装置」による想起を必要としない死者たちであったのだ。

ここでもう一度、小松和彦を参照してみよう。「記憶」の限界が「たましい」の限界でもあるとした上で、小松は次のように述べている。

もっとも、この記憶装置はパラドキシカルな属性ももっている。記憶し続けるはずの行為であったものが、慰霊行為を重ねるにつれて「たましい」

⁴⁵ 会津会の機関誌である『会津会々報』は、第27号(1925)から第60号(1943)まで『会津会雑誌』の名で刊行され、1950年に再発刊された第61号から『会津会々報』の誌名に戻されて、現在に至っている。

に対する「負い目」「後ろめたさ」から解放されていくからである。その面に着目すれば、それは「忘却装置」ということにもなるわけである。⁴⁶

「賊軍」という会津独自の文脈に即して考えれば、戊辰戦争後 50 年の段階において、人々を非業の戦死者に対する「負い目」「後ろめたさ」から解放してくれる最も強力な「忘却装置」は、靖国神社だったのだと言えよう。靖国神社におけるナショナルな祭祀に委ねられることによって、人々はそうした「負い目」「後ろめたさ」から解放されたのである⁴⁷。

ここまでの考察で浮かび上がってくるのは、こうした「忘却装置としての靖国神社」である。禁門の変における会津方戦死者や、佐川官兵衛のような西南戦争における戦死者は、靖国神社の祭祀を通じて会津の祭祀から離脱し、柳田国男流に言うならば「個性を捨てて融合して一体に」なる「祖霊」⁴⁸への道を歩み始めていたとでも言えようか。

さて、この項を閉じるにあたって、いま一度、白虎隊に立ち戻ってみよう。この少年たちについて、我々は何を言い得るところまで来たのだろうか。

まず明らかなのは、白虎隊は紛れもない「賊軍」であり、年忌の祭祀を求める存在であるということである。戊辰殉難者 50 年祭典に引き続いて举行された墓前祭の中に、彼らの墓所のある飯盛山が入っているという事実が、そのことを如実に物語っている。白虎隊の少年たちは、他の会津方の死者と同様、靖国神社の祭祀の体系から排除された「賊軍」であり、自らは「非業さ」を蔵し、生者に「後ろめたさ」を強いる死者たちである。のみならず彼らは、彼らに読み込まれる「弱さ」や「純粋さ」によって、他の大人の戦死者よりも濃密な「非業さ」と「後ろめたさ」とを保持していた。そのような彼らの「たましい＝記憶」は、また歴史文脈からの独立性を有してもいた。それ故に、昭和に入って国家総動員体制と結びつき、自らを排除する国家の「精神」の体現者として、大いに称揚されたのである。戊辰戦争の行方に対してはほとんど無力ではあったものの、その悲劇的な死の直前まで、薩長方に対する会津方の戦勝を願ってやまなかったであろう白虎隊の少年たちにとって、これは実に大いなる皮肉だったのではなからうか。

⁴⁶ 小松『「たましい」という名の記憶装置』114 - 115 頁。

⁴⁷ この「負い目」「後ろめたさ」からの解放が本格的に全会津に適用され、戊辰戦死者の「非業さ」が忘却される画期の一つは、やはり昭和に入ってから松平節子と秩父宮との結婚であろう。ここでもまた、皇室というナショナルなものとの結びつきが、「忘却装置」として機能していると言えるのではないか。

⁴⁸ 柳田国男「先祖の話」(『柳田国男全集 13』ちくま文庫、1990) 133 頁。

IV 記憶と忘却、そして新たな記憶——死者の近代化過程

1. 「祀る国家」が抱える「記憶装置」の機能

本章の冒頭で掲げた問いにとりあえず答えるべく、これまで論じてきたことを簡単にまとめてみよう。戊辰戦争以後の近代会津において、誰が何故に記憶され続け、誰が何故に忘れ去られたのか。

鍵となるのは、非業を維持した死者たちと、非業を解消した死者たちとの区別である。前者は記憶を持続し、後者は忘却への道歩んだ。別の表現を用いれば、「雪冤勤皇」路線の中、前者は会津の「彼岸」にとどまり、後者はそこから遊離していったのである。

非業を維持した死者たちの中心に、白虎隊はいた。死者の記憶の“強さ”は、彼らの持つ「非業さ」および彼らが生者に与える「後ろめたさ」の度合いに依拠する。これが、小松和彦の「たましい」論を手がかりにして本論が獲得した知見であった。最高度の「非業さ」に基づく「記憶装置」の持続力において、少年たちの右に出るものはなかった。彼らの「少年」という属性から導き出される「弱さ」「単純さ」は、近代における両義性に基づいた価値の転倒——無限の可能性の潜在と純粹無垢な悲壮感とに基づく、「大人」に対する優位性——を導き出し、その「非業さ」と彼らに対して生者が抱く「後ろめたさ」とは他のどの死者にもまして強化されていた。さらに、彼らの自刃が歴史の文脈から独立したエピソードと化したことも相まって、歴史的・政治的立場の径庭を越えて誰もが白虎隊に思い入れることの可能な条件が成り立っていた。のみならず、靖国神社のナショナルな祭祀の体系とは切り離されていたことにより、少年たちはかえって地元会津での忘却を免れていた。かくして白虎隊は、日中戦争が全面化する中で展開された総動員体制下において体制と結びつくという、皮肉なねじれ現象を見せるまでに至ったのである。

いっぽう、非業を解消した死者たちの中に、佐川官兵衛はいた。彼への「忘却」は、大正期に合祀された禁門の変における佐幕方戦死者への「忘却」——さらに射程を長く取れば、赤澤史朗の論じる第二次世界大戦後における戦死者への「忘却」⁴⁹——の先例でもあった。これまで見てきた近代会津の文脈において、幕末維新时期における会津の死者たちの記憶強度に決定的な影響力を行使し

⁴⁹ 赤澤史朗「戦後日本における戦没者の『慰霊』と追悼」（『立命館大学人文科学研究紀要』82号、2004）参照。

たのは「国家の祭祀」であった。具体的には靖国神社における祭祀であった。この意味において靖国神社は、単に「記憶装置」であるだけでなく、「忘却装置」でもあった。「靖国の御祭神」になるということは、すなわち「国家の祭祀」を受ける保証を得ることを意味する。靖国神社の祭祀というナショナルな体系から排除されたところにあった「賊軍」の地・会津において、この保証を得た少数の死者たちは、「非業さ」「後ろめたさ」を相対的に低下させた。それ故、人々は安心してこうした死者たちを「忘却」し、それ以外の「非業の死者」たちに関心を集中させたのである。

このような、近代における国民国家の「記憶」する機能は、例えば岩田重則が表現するような「不自然な多重祭祀」として片付けてしまえるものに過ぎないのだろうか。岩田は、1990年代半ばに各地で見られた第二次世界大戦の戦死者に対する50回忌供養に着目し、家やムラにおけるそうした戦死者祭祀を考察した論文の末尾で、次のように述べる。

ここで確実に知ることができたことは、日本の家およびムラは戦死者祭祀を行なってきた、家についていえば最終年忌の五十回忌までをも完結させた、という事実であった。そうした事実が存在していること、それ以上に必要な何かがあるのだろうか。ふつうの死者のように家での戦死者祭祀も済まされ本来の戻るべきところに戻って行った、それでよいのであり、たとえば、国家が不自然な多重祭祀を生み出すことなど、死者への冒瀆のきわみとってよいだろう。⁵⁰

だが、すでに戊辰殉難者50年祭典を知っている我々は、この岩田の所論に対して簡単に肯うわけにはいかない。会津の戊辰戦死者たちは、50年経ってもなお、年忌の祭祀を切実に求める「たましい」として人々の間に存在していた。この時点で忘却への道をたどっていたのは、靖国神社に合祀されていた死者たちだけであった。とすれば、岩田が「ふつうの死者のように家での戦死者祭祀も済まされ本来の戻るべきところに戻って行った」とする第二次世界大戦の戦死者が、そのように最終年忌による祭祀の完結を許した前提には、「死者への冒瀆のきわみ」であるはずの「国家の祭祀」が厳然として存在する。そのように考えることができるのではないだろうか（いまだ「本来戻るべきところ」に戻って行けない多くの死者たちのことを、ここでは想像すべきであろう）。近代において家・ムラと国家との間に成立した「多重祭祀」には、やはり成立するな

⁵⁰ 岩田重則「戦死者たちの五十回忌」（『戦死者霊魂のゆくえ』吉川弘文館、2003）32頁。

りの理由があったはずである。

国民国家によって戦われる近代戦争が生み出す多数の戦死者は、それ以前からあった祭祀によっては尽くされ得ない「非業さ」を有している。なぜなら、明らかにその死に対して責任を持つ「国家」が、そこには不在だからである。

「国家」の動員によって身近な家族・友人・知人の身の上にもたらされた「戦死」という事実を前にして、従来の祭祀のみで人々を満足させることはできない。そこで求められるのは、動員主体であった「国家」を取り込んだ形での、ナショナルな慰霊行為であった。戦死者の死に責を負うべき「国家」を含めたナショナルな慰霊行為がなされることで初めて、残された生者たちは戦死した者たちの「非業さ」の解消を想像し、「後ろめたさ」から解放されることが可能になるのである。菱木政晴の表現を借りれば、「国家」にとって、「国のために死んだ人々」は、「国のせいで死んだ（＝殺された）」のではなく、「国のためにつくした（＝自ら命を捧げた）」のだ、と解釈されねばならないのである⁵¹。会津の人々が「雪冤勤皇」に託したのは、そのような国家のナショナルな祭祀に基づく、死者たちの「非業さ」の解消であった。国家によるナショナルな慰霊行為によってはじめて、彼らの「たましい」は忘却への道をたどることができる。そう考えられていたと言えよう。子安宣邦が言うところの「戦う国家」としての「祀る国家」⁵²は、そのような意義をもって存在していたのである。

2. 戦死者の近代化——忘却のメカニズムⅡ

かくして、禁門の変における会津方戦死者や西南戦争における旧会津藩出身の「官軍」方戦死者は、近代会津において忘却の道をたどり、生者から遠ざかっていった。残された会津方戦死者たちは、非業と不条理とに満ちた死者として長らく祭祀の対象であり続けた。けれども彼らの記憶は、1945年の敗戦を超えて戦後会津に至るまで変わらず保持された、というわけではない。彼らもまた、佐川官兵衛らを追うように、「忘却」への道をたどっていったのである。戦後会津の歴史観を強く規定した司馬遼太郎の小説「王城の護衛者」と、その後続く会津史の戦後的な語りは、そうした彼らの忘却の上に、新たに立てら

⁵¹ 菱木正晴『浄土真宗の戦争責任』（岩波ブックレット、1993）20 - 22 頁参照。戊辰戦争・西南戦争が近代戦争に含まれるかどうかは議論のあるところだろうが、靖国神社という近代的な祭祀体系の上での扱いに関しては、それ以後の対外戦争と異なるところはない。

⁵² 子安宣邦『国家と祭祀』（青土社、2004）参照。

れたのであった。

戦後会津を論じるためには、この〈第二の忘却〉についても触れておかねばならない。

国家の祭祀から排除され、非業と不条理とを抱えたまま、生者に「後ろめたさ」を与え続けていた戊辰戦争の会津方戦死者たち。だが彼らもまた、生者と死者との関係において、死者人称論で言うところの「二人称の死者」の座を譲っていった。近代日本において対外戦争が繰り返される中で、また会津の雪冤が徐々に成就し、会津人が勤皇路線を突き進む中で、会津人にとっての「二人称の親しい死者」とは、靖国神社の祭神たる近代のナショナルな戦死者を意味するようになっていったのである。近代国民戦争の戦死者である彼らは、会津の地に生まれた者ではあっても、すでに「賊軍」ではなかった。すなわち、明治以降、新たに生み出されていった彼らの非業と不条理とは、国家の祭祀によってナショナルに引き受けられていたのである。そのことによって、彼らから生者が受け取るその死の経験もまたこの時期、ネイションへと結びつけられていった。

その陰で、非業と不条理とを抱えたままであった戊辰戦死者は、生者（と死者）の代替わりによって、次第に三人称化していった。生前の彼らと親しく接した人々もまた数年、数十年の後にはこの世を去っていく。そのときこの世にある生者たちが親しく想起するのは誰か。言うまでもなくそれは、彼ら自身が親しく接し、その死を弔った死者たちである。かくして、不断に繰り返される弔いの場に現れる死者と生者とは、確実に入れ替わっていくのである。

正確な時期を画することは難しいが、少なくとも会津人が我が世の春を謳歌した第二次世界大戦期には、代替わりした生者にとって戊辰戦死者はもはや、自らのアイデンティティをネイションの中に根拠づけ、「会津精神」を高唱するための手段としての意味しか持たなくなっていたのである。戊辰戦死者の非業が解消されたわけではない。代替わりしていった生者にとって、それが自らの死を想起するにおいて重要ではなくなっていたのである。

この段階に至って戊辰戦死者は、非業と不条理の解消如何と連動して人々の口にのぼるか否かの差はあれど、時の経過と世代交代とによって等しく風化し、三人称化していった。言い換えれば、会津の生者が死の経験を受け取る死者との交わりは、「雪冤勤皇」の末期に至ってようやく、禁門の変と西南戦争の戦死者を例外とした「賊軍」としての近代国家からの排除を脱した。ここに至って会津人は、ネイションに包摂されるという意味での「近代化」を、ほぼ達成したのだと言えよう。「戊辰戦死者の非業の解消」という課題は、その解決によってではなく、その問題性そのものが生者と死者との交わりの外に押しやられる

ことによって、処理されてしまったのである。したがって、ここで「忘却」と述べるとき、それは存在の忘却ではなく、問題性の忘却の謂いである。戊辰戦死者の非業は、生者にとって最早、大した問題ではなくなってしまうていた。

そこに到来したのが、1945年の敗戦であった。長い年月を費やした「雪冤勤皇」という主張の積み重ねによってようやく、敗北と屈辱にまみれたアイデンティティを勝利と栄光に包まれたネーションへ結びつけた会津の人々は、この「第二の敗戦」によって再びアイデンティティの危機へと陥った。いっぽう、敗戦後、靖国神社は宗教法人として形式を改めつつ存続を認められた。国家の機関ではなく、あくまで民間の一法人として、である。

そのような戦後日本社会の一部を構成した戦后会津において、非業と不条理とがナショナルに引き受けられていた佐川官兵衛らは、また非業と不条理の解消を国家の祭祀に求めながら、ついにそれがかなわぬまま投げ出された戊辰戦死者は、さらには近代戦争に死んだ近代戦死者は、どのように想起されたのか（もしくは想起されなかったのか）。そうした戦后会津に関する問題については、次章において、引き続き検討したい。

第6章 戦後会津における「観光史学」の軌跡

はじめに——長い前口上

1. これまでのまとめ

諸前提としての、「犬死に」をめぐる近代

死とは何か。死んだらどうなるのか。

近代において人は、どこでどのように、こうした「死」という問題に直面し、自らのアイデンティティを把握しようとしてきたのか。これまで筆者が論じてきたことのすべては、その問いの源をここに求めることができる。

まず第I部の2章では、この問いへの思想的アプローチを試みた。マルティン＝ハイデガーが述べたように、人は生きている限りにおいて自らの現存在を完結させる死を回収し得ておらず、それ故に自らの全体存在を把握することはできない。自らの生の全体を完結的に把握するためには、この「常住の未完結性」を踏まえつつも、どうかして「死」について考えるほかない。

いっぽうで近代とは、人々が宗教的世界から「覚醒」し、「神なしの現実」という世俗化した社会を生きる時代であった。あらゆる超越概念を排除することによって他界を考慮の外に追いやりつつ、近代人は死を考える。だが、超越を排除した此岸に在りつつ、いまだ到来せざる死を考えるという思考の形式にこそ、近代の陥穽があった。

人は、先に逝った親しき人から、死の経験を受け取ってきたのである。しばしば言われるように、此岸を超越した死者に思いを寄せ、葬礼を営むことではじめて、人間は「人間性」を有するようになった。本論で使用した表現を用いれば、葬礼の開始とはすなわち、意味ある「人死に」が意味なき「犬死に」から選別された瞬間であった。

人が死を思考する根拠となる死の経験は、親しき先達たる死者に起源を有する。抽象的死でも死者一般でもなく、超越的な他者性を有しつつも親しき、二人称の死者との具体的な交わりにおいてはじめて、「犬死に」とは違って「意味ある特別な死」を、すなわち「人死に」を、人は考え得るのである。その意味で、葬礼や弔いとは、死者の死だけではなく、生者の来たるべき死をも、「犬死にならぬ人死に」と意味づけるための営みであったと言えよう。親しき死者の死は、その死者において完結するものではなく、その死者を弔う生者の死の経験そのものでもある。他者たる死者との交わりは、人間たる自らの現存在の全

体、自らにはいまだ到来せざる死をも含むその広がり把握するにあたって、不可欠なのである。つまり、我たる生者の此岸は、他たる死者の彼岸によって、その全体性が確保されている。ここから、「死」という問題に人が向き合おうとする営みにおける、此岸を超越した「親しき死者」の不可欠さを、想起することが可能となる。そして、彼岸と此岸とを併せたその理解——世界観の形成は、自らの存在する「場」の理解として、「私は何者なのか」というアイデンティティへの問いに答えようとする営みへとつながっていくのである。

ところで、世俗化した日常を生き、他界について配慮することのない近代人であっても、いずれは死に直面せざるを得ない。ノルベルト＝エリアスが述べたように、死を隔離し、隠蔽しようとする近代において、死に直面した人は、生者たちから遠ざけられ、先達としての自らの死の経験を親しい生者に分け与えることができない状態——孤独に陥ってしまう。そこで、ある人々は例えば従来の死の説明者たる宗教的世界観などを持ち出し、それを通じて生者とのつながりを確認し、最終的な支えとするのである。もちろん、こうした過程を平穏に通過することのできた人は意味ある「人死に」を遂げるのであって、そこに生者が犬死にを見ることはない¹。宗教的世界観そのものを徹底的に否定しきる無神論的近代を生きるニヒリスト——彼らにとっては、死の意味を問う犬死に／人死にという認識枠組自体が、そもそも意味をなさないであろう——を除けば²、近代における「犬死に」とは、宗教的世界観によっては説明し得ない非業と不条理に満ちた死を死んでいった特定の死者と、その経験を受け取る特定の生者たちとの間に、見出されるものである。

¹ そのような、「孤独な犬死に」と、それとは区別された「平穏な人死に」との対比は、例えばエリザベス＝キューブラー＝ロスがシカゴ大学のセミナーで集めたケースの中に見出すことができるかも知れない（鈴木晶訳『死ぬ瞬間死とその過程について』中公文庫、2001、原著1969、参照）。

² ここで、そのようなニヒリストの例として伊藤栄樹のことを思い起こす人がいるかも知れない（『人は死ねばゴミになる』小学館文庫、1998、原著1988）。ただし、強烈な印象を残す題名の文句とともに、伊藤は次のような言葉も残している。

「死んでいく当人は、ゴミに帰するだけだなどとのんきなことをいえるのだが、生きてこの世に残る人たちの立場は、まったく別である。僕だって、身近な人、親しい人が亡くなれば、ほんとうに悲しく、心から冥福を祈らずにはいられない。それは、生きている人間としての当然の心情である。死んでいく者としても、残る人たちのこの心情を思い、生きている間にできるかぎりこれにこたえるよう心しなくてはなるまい」（73頁）

職務を全うし、先に亡くなったかつての上司の葬儀で弔辞を読み、闘病記を残し、遺される家族への気遣いを果たし切ること、伊藤は徹底して「人死に」たることを選び取っている。この態度はおよそニヒリストのそれではない。

では、「宗教的世界観によって説明し得ない非業と不条理に満ちた死」とはどのような死か。その典型は、近代において宗教の上位概念となった国家、そしてその内部を満たすべき国民＝ネイションによって生み出された死者たちの中に見出せる。近代とは、宗教的世界が普遍性を失って分断され、国家の栄枯盛衰によってその安定が左右される時代であった。国家が宗教を支配し、宗教は国家に奉仕する。その核心を形成するのが、近代戦争における戦死者祭祀である。近代において、国民国家形成期に始まる国民戦争は繰り返され、そのたびごとに生み出される戦死者は国民と国家の名において祀られ、その祭祀において国民国家は自らの存在を根拠づけた。戦争と戦死者とは、国民国家によって意味づけられ、また国民国家を意味づけた。この関係のもとで宗教は、戦争と戦死者とを近代国民国家の成立根拠として意味づけるために動員される。だが、旧来の宗教はもはや国家の下部概念となっている以上、その説明は全てを尽くせない。近代は、かつてのような、文字通り世俗を超越して超越があった時代ではなく、“超越を超越して”世俗の国家がある時代なのである。従来の宗教的説明に飽き足らない非業と不条理を抱えた近代の戦死者たちについては、近代世界の究極的根拠となった国民国家が、自ら説明し、その意味を付与しなければならない。

こうした経緯から、近代国民国家は戦死者祭祀を媒介としつつ特定の宗教と関係を結ぶのであり、さらには国家自身が独自の宗教性を帯びもするのである。

近代において、国民国家による戦死者祭祀に人々が大きな関心に向け、戦死者の「犬死に」に全力で抗う理由はここにある。国家によって生み出され、その非業や不条理が国家の祭祀によって引き受けられていく戦死者たちと、そこから取りこぼされる戦死者たち。後者に見出せるのが、近代において典型的な「犬死に」であり、それは死者たちにとどまらず、生者にとっても、死の経験の当事者として「人間性」を否定される切実な問題だったのである。別の言い方をすれば、「犬死に」とは抽象的な死の問題ではなく、極めて具体的な死者と生者との問題である。国民国家の枠内で「犬死に」をめぐる問題とされる「死者」とは、近代戦争において非業と不条理を抱いて戦死しながら、ナショナリズムの祭祀圏内からは取りこぼされた者たちである。またここで問題とされる「生者」とは、その戦死者たちと親しく交わりを結び、彼らと自らの死の経験を「犬死に」とされることに抗う者たちである。

このような、近代において「犬死に」とされた戦死者をめぐる抗いは、どのように取り組まれ、「解決」されていくのか。また、その当初は切実な問題であった戦争と戦死者とが、年月の経過に伴って、徐々に遠い過去となっていく過程においては、何が起きるのか。そのような問いに対してアプローチすべく、

筆者が第Ⅱ部で取り上げてきたのが、近代会津という事例であった。

近代会津という事例

近代日本の曙となった、戊辰戦争を頂点とする一連の戦いにおいて、他の戦死者と同じく非業で不条理な戦死を遂げながら、会津の戦死者はナショナルな祭祀から排除された。彼らと、生き残った会津の人々とは経験した「犬死に」——この非業と不条理に満ちた死の経験は、その後どのように“克服”され、“解決”されていったのだろうか。そして、その戦死者たちが歴史的存在となって次第に過去へと遠ざかっていき、親しい死者と、死者と向き合う生者とが次々と入れ替わっていく過程では、「犬死に」をめぐって何が起きたのだろうか。

戊辰戦争において「賊軍」と名指された会津の人々は、近代のその当初から、避けようもなく「犬死に」と向き合い、我がこととしてその問題に切実に取り組んできた。その百数十年の軌跡を追う中で筆者が試みたのは、近代における人間性の危機たる「犬死に」と近代人との関係性の検討であった——筆者が取り組んできた近代会津論の企図は大略、以上のようにまとめることができよう。

では、近代会津についてこれまで論じてきたことを、簡単に振り返っておこう。

第3章でまず取り上げたのは、戊辰戦争を生き残り、西南戦争で戦死した元会津藩家老の死をめぐる記憶と忘却の問題であった。戦死の地・阿蘇南郷谷において現在、盛んに語られ、顕彰されているこの人物は、それ以前、会津の人々からは長らく忘れ去られ、阿蘇の人々からもまた忘れ去られようとしていた。国民国家が人々の間で自明のものとして確立する直前の、この元会津藩家老・佐川官兵衛の戦死はその後、阿蘇に暮らす人々の間を揺れ動き、小さな波紋を残して遠い過去に埋もれようとしていた。筆者が目指したのは、その小さな波紋の中に作動していた「境界線の政治」を読み取ることであり、戦後、外部からの参入者によって掘り起こされた記憶の前に広がる「空白」の指摘であった。ほとんどの戦死者は、この佐川官兵衛のように、関心を持つごく少数の人々と、大多数の無関心な人々との狭間で、年月の経過にしたがって次第に忘却の彼方へと去っていく。そこから例外的に蘇った佐川は、その蘇生によってかえって、それ以前の忘却の境地、記憶の断絶とその後の空白とを、明らかにしてくれたのである。

続く第4章で取り上げたのは、阿蘇の地においてほとんど忘れ去られようとしていた佐川官兵衛を、第二次世界大戦後になって掘り起こしにやってきた会津人、そのアイデンティティの系譜であった。ネイションの枠の中に踏みとどまった近代会津の人々は、勝利と栄光との代わりに敗北と屈辱とを背負わされ

るというアイデンティティの危機に直面し、その危機を乗り越えるという課題を宿命的に背負わされていた。その来歴を検討する中で筆者は、1945年の敗戦を境として「雪冤勤皇」と「観光史学」という二つのサバイバル戦略を見出した。会津の人々は、ネイションの勝利の物語に異議を申し立てつつそこに参入するという「雪冤勤皇」によって敗北と屈辱とを乗り越え、昭和前期に至っては「会津精神」こそが「日本精神」なりと称揚される短い「我が世の春」を迎えた。その挫折の後、戦后会津の人々は、「雪冤勤皇」によって「賊軍」から脱していった近代の記憶をスキップする一方で、戊辰戦争と自らとを直結し、無垢な敗者・日本近代史上の被害者として自らを位置づけるという「観光史学」によって、自己のアイデンティティを組みなおしたのである。

この見取り図を手がかりとして次に第5章で論じたのは、戦前の「雪冤勤皇」期において、会津の人々が、幕末維新期の会津方戦死者の誰を、何故に記憶し、あるいは忘却したのかという問題であった。「雪冤勤皇」期の会津においてはまず、忘却される死者と記憶される死者との間に区別が見出せる。その分岐点となったのは国家の祭祀の有無であり、ナショナルな意義づけをなされた会津方戦死者——件の佐川官兵衛はここに入る——は「犬死に」を脱し、会津の戦死者祭祀の体系から早々に脱していった。残された戦死者たちは、非業と不条理とに満ちた死者として長らく祭祀の対象であり続けた。だが彼らは、雪冤が徐々に成就し、勤皇路線を会津が突き進む中で、靖国神社の祭神になっている近代のナショナルな戦死者へと、二人称の親しい死者の座を譲っていった。譲られた側、すなわち明治以降、新たに生み出されていった近代国民戦争の戦死者たちの非業と不条理とは、すでに国家の祭祀によってナショナルに引き受けられていた。そのことによって、彼らから生者が受け取るその死の経験もまたこの時期、ネイションへと結びつけられていった。その陰で、非業と不条理を抱えたままであった戊辰戦死者は、年月の経過に伴う生者（と死者）の代替わりとによって、次第に三人称化していった。彼らはもはや、代替わりした生者にとっては、自らのアイデンティティを歴史的に根拠づけ、「会津精神」を高唱するための手段としての意味しか持たなくなっていたのである。この段階に至って戊辰戦死者は、非業と不条理の解消如何と連動して人々の口にのぼるか否かの差はあれど、生者と死者との世代交代によって等しく風化し、三人称化していた。言い換えれば、会津の生者が死の経験を受け取る死者との交わりは、「雪冤勤皇」の末期に至ってようやく、「近代化」をほぼ達成したのだと言えよう。

そこに到来したのが、1945年の敗戦であった。長い年月を費やした「雪冤勤皇」という主張の積み重ねによって、昭和に入ってようやく、敗北と屈辱にまみれたアイデンティティを勝利と栄光に包まれたネイションへ結びつけた会津

の人々。彼らはしかし、この「第二の敗戦」によって再びアイデンティティの危機へと陥った。戦後会津は、再来したこの危機に取り組むことを余儀なくされたのである。ここからが、次に残された課題となる。1945年の敗戦に伴ってアイデンティティの再構築を迫られた戦後会津の人々の歩みは、どのような軌跡を描いたのか。それは、戦後会津アイデンティティの基調となった「観光史学」の内実を問うものであり、会津の現在を説明する試みでもある。

2. 本章の課題と展望

すでに見たように、戦後会津の「観光史学」路線は、直前の近代を忘却し、代わりに戊辰戦争に代表される「その前の時代」を想起するという構造を持っていた。近代の戦死者ではなく、第二次世界大戦の時点ですでに三人称化していた戊辰の戦死者への祭祀が繰り返され、その歴史が同時にまた観光資源としても機能した。では、彼ら戊辰戦死者への祭祀が戦後もことさらに行なわれ、観光都市化政策の中に取り入れられていった事実は、戦後会津の人々にとって、どのような意味を持っていたのだろうか。親しい二人称の死者との交わりによって構想されるはずの〈一人称複数の共同体〉、そしてそこから導き出されるはずのアイデンティティは、戦後、観光都市・会津若松を築き上げた人々において、どのように形成され、そしてどのような変遷を遂げたのだろうか。

あらかじめ予想される見通しを述べておこう。戦後会津は、近しく親しい戦死者を忘却することで、戦後日本に広く見られた「死者の忘却」という風潮を踏襲した。それとともに、いっぽうでは戊辰戦死者を持ち出すことで、あたかも近代日本とは別個の共同体がそこに形成されていたかのような図式を、人々は築き上げた。それがいわゆる「観光史学」と呼ばれたものの内的構造であった。言葉を換えれば、戦後会津の「観光史学」とは、近しく親しいはずの直近の戦死者＝二人称の死者の忘却と、いったん三人称化された死者との「親しい」交わりの（再）構築によって、そこにアイデンティティを獲得する場を形成しようという試みであったと解釈できる。ただ、そこで呼び出されてくる三人称化した死者たちは、会津へと観光客を誘う手段、つまり観光資源としては大いに貢献したとしても、田辺元が述べた「実存協同」の、信におけるリアルさには程遠いファンタスティックな性格を持っていた。会津観光の興隆とともに立ち上げられて力を振るったそのファンタジーは、ごく一部の例外的営みを除けば、戊辰戦争に白虎隊という定番の会津観光の衰退とともに、観光の現場で吹き込まれていた熱が冷め、現在ではそれ自体が歴史の彼方に遠のきつつある。

この結末が意味するのはつまるところ、彼ら戊辰戦死者たちがやはり歴史の

彼方へと去りゆく者たちであったことの再確認であった。戦後会津においては、本来的な二人称の死者を差し置いて、すでに三人称化していた死者を呼び戻し、二人称化しようとする試みがなされ、挫折し、その試みの全体が今や忘れられようとしているのである。

のみならず、戦後会津の人々にとって当初は近しく親しい二人称の死者だったはずの近代の戦死者もまた、戦後の忘却から甦ることなく、「昭和初期の戊辰戦死者」がかつて重ねていたのと同じだけの年月を経て、そのまま歴史の流れに乗って遠のきつつある。「宗教的世界観によって説明され得ない非業と不条理に満ちた死」を死んだ典型としての戦死者そのものが今や、人々の死の経験の場から消え去ろうとしているのである。

かくして現在、「観光史学」の時代を経てきた近代会津が到達したのは、「雪冤勤皇」の時代とは明らかに異なる地点である。つまり、戊辰戦死者が改めて歴史の彼方へと遠ざかり、非業と不条理とに満ちた近代国民戦争の戦死者もまた三人称化し、結果として親しい二人称の死者としての戦死者が消失してしまうという事態を、会津の人々は今、目にしているのである。

以上の展望を前提として、以下、戦後会津という枠組みの中で人々が向き合った死者との関わりに着目し、そこに生起した死者と生者との交わりの成り行きを追うことで、とかく単なる観光用の歴史と軽んじられることの多い「観光史学」がはらむ問題性に光を当てていきたい。むろんそれは、会津という極めて限られたケースに関する瑣末な考証を目指すものではなく、アイデンティティをめぐるより一般的な議論に接続することを目指す試みである。

I 戦後会津における「観光史学」の形成

1. 戦後会津の出発点——死者と近代の忘却

戦後日本における戦死者の忘却を論じた先行研究として、すでに何度か言及している赤澤史朗の議論がある³。まずここで、改めてその内容を確認しておきたい。

赤澤はまず、戦後日本の「慰霊」と追悼の複雑な様相が、その対象たる「負けた戦争の死者」に関連している点を指摘する。つまり、戦勝国においては、死者の追悼はその国家的「顕彰」と結びつき、両者の乖離が自覚されることは

³ 赤澤史朗「戦後日本における戦没者の『慰霊』と追悼」(『立命館大学人文科学研究紀要』82号、2004)

ない。しかし敗戦国においては、国家的・公的「顕彰」に疑問と議論の余地が生じ、それを否定するような死者の追悼の可能性が生まれるとされる。

戦後日本においては、過去の戦争の認識や日本軍の行為の評価をめぐって大きな社会的・政治的争点が形成されたが、それとともにもう一つ、「軍事的なものの一般に正面から向き合おうしない意識」を生み出し、「戦争犠牲者／戦死者の忘却」を生み出していったという問題が、敗戦によってもたらされた。敗戦国として、国民共同の「英雄物語」を形成できなかった戦後日本では、戦争犠牲者や戦死者は丸ごと忘れ去られる傾向にあったのである。軍部・軍隊に対する反感は、軍部指導者にとどまらず、往々にして一般復員兵や戦没者遺族に対しても向けられ、軍人恩給の停止によって「死に損」との意識も広まっていく。赤澤によれば、この忘却傾向は高度経済成長後にさらに加速し、眼前にある「豊かな」生活とそれとは異質な戦争犠牲者・戦死者を積極的に結びつけて考えようとする意識が萎んでしまっているというのである。そのため、「慰霊」と追悼の問題は、戦後日本社会の中で常に「忘れられた犠牲者・死者」を想起する動きとして登場することになり、本来は記憶に止められるべき「忘れられた犠牲者・死者」とは誰なのかをめぐる対立として展開されていく。

戦後すぐの社会において、先の大戦に至る近代戦争で戦死した人々は、生者にとって紛れもない親しい死者、死者人称論的に言い換えれば「二人称の死者」であった。では、二人称の死者を忘れ去った先には、どのような状況が待っているだろうか。

方向性としては二つ考えられる。あくまで死者不在の世界を維持しようとするか、あるいはやはり何らかの形で死者を想起しようとするか。前者の場合、それは世俗的近代社会の徹底と言えよう。誰も死を避けることはできないという厳然たる事実はあるつつも、その事実と直面することをできる限り先延ばしし、世俗的世界にのみ関心を向けるという生き方。これは、ある意味で近代の典型であり、戦後日本社会の一側面は確かにそのように形成された⁴。しかしその場合でも、死はやはり厳然たる事実として在るのであって、何らかの形で死者に向き合うことは避けられない。つまり、先に挙げた二つの方向性とは排他的なものではなく、同時に追求されるべきものである。そうである以上、戦後日本社会において、死者の世界が人々の関心事でなくなってしまうことはなか

⁴「世俗的世界にのみ関心を向ける」という、このような志向を日本の新宗教が見せることはしばしば指摘されるところであり、戦後の「新宗教ブーム」と言われるものはそのような戦後日本社会の側面を反映していると考えられる。さらに言えば、それと並行した伝統仏教——葬祭など死を扱う役回りを主として担う——の後景化現象は、死という問題の社会における位置づけを反映しているのかも知れない。

った。赤澤が言うように、「負けた戦争の死者」が忘れ去られたとしても、「ではどの死者を想起するのか」という問いが、すぐ後に続くことになるのである。

赤澤の議論はこの後、戦後補償と「慰霊」追悼との照応関係に向かい、戦後補償の適用範囲をめぐる対抗と癒着の関係に焦点が当てられる。赤澤の整理によれば、戦後補償に関して、(1)戦災者援護の一般社会保障への解消 (2)日本人の軍人軍属・戦傷病者・戦死者遺家族のみへの国家補償 (3)軍人民間人を問わず、すべての日本の戦災被害者への国家補償 (4)アジア人・植民地人・連合軍捕虜への個人補償、という四つの立場のせめぎ合いが展開されたのが戦後日本の戦没者「慰霊」追悼問題であるとされる。この四つの立場のうち、講和条約締結によって第四の立場がひとまず消え、1960年代以降はもっぱら第二と第三の立場の対抗(と癒着の)関係として議論された。ところが1980~1990年代になって、海外の戦争犠牲者からの補償要求として第四の立場が顕在化する。それによって、これまでの対抗の磁場が転換し、一部修正論も登場するあらたな対立関係が生まれることになる。

これから論じようとしている戦後会津も、言うまでもなく戦後日本社会の一部を構成するのであり、基本的にはこうした問題を同様に抱えている。そもそも、会津地方の中心である若松市には、1908(明治41)年以来、1945(昭和20)年の敗戦に至るまで陸軍連隊が駐屯しており、名だたる激戦地へ多くの兵士がここから出征していった。したがって、戦後会津において「負けた戦争の死者」は間違いなく身近な問題である、はずであった。だが実際には、こうした死者は——まさしく赤澤の指摘どおりに——忘れ去られ、現在の会津若松においてもやはり彼らの影は薄い。そのことに対しては、会津という地域に焦点を合わせる限りにおいて、先の大戦では空襲などの戦争被害が具体的にはなかったため、赤澤が示したような戦後補償に対する対抗・対立関係が成立しなかったからだ、という解釈があるいは可能かも知れない。会津において、戦後補償とは、遺族会や旧軍関係者にとってのみ関心事だったのであって、対抗的立場(赤澤の整理で言う第三の立場)に照応する、例えば広島・長崎の原爆死没者慰霊のような動きは存在しなかったのである。

ただし問題はそれだけではない。近代戦争に対する認識や日本軍の行為に対する評価といった問題もまた、戦後会津では大きな争点となることなく、事実上放置されてきた。若松から送り出された部隊は、例えばノモンハン・南京・ガダルカナル・インパールといった、有名かつその評価をめぐる議論の盛んな数々の戦場を踏んでいながら、である。先の大戦をめぐって「忘れられた犠牲者・死者」とは誰なのかという認識と評価の対立軸が形成された戦後日本社会全般の状況と比較して、この点には戦後日本社会における会津の特殊性を見て

取ることができよう。

では、戦后会津では、何が起きていたのか。

ここではさしあたり、仮説的な提示をしておく。戦后会津において、赤澤の上記の整理における第三の立場に相当する議論の根拠となったのは、先の大戦の戦災被害——先も述べたように、会津におけるそれは軍関係者の戦傷病と戦死に局限されていた——ではなく、遠く幕末維新时期に遡った戊辰戦争の戦災被害だったのである。

先の大戦における会津とは、何よりもまず、軍国主義の模範として積極的にその先棒を担ぎ、我が世の春を謳歌した、国家の精神的支柱とも見なし得る存在であった。それに対するある種の“報い”もしくは“償い”として解釈できるような戦災被害すらなかった会津は、そもそも戦災被害について誰かに何かを求めるための材料すら持たなかったと言えよう。第二次世界大戦後、その代わりに語られる戊辰戦争の戦災被害とは、二世代も三世代も前の遠い話であるだけに、もはや国家補償の議論の枠組には入ってこない。その意味でそれは、戦後日本にあって先の赤澤の整理における第三の立場を主張するための材料とはならない。繰り返しになるが、戦后会津の特殊性の一端はここに存する。だが反面、かつて謳歌した軍国主義の全面的破産によって危機に瀕した会津人のアイデンティティという観点からすれば、戊辰戦争とは、近代日本の軍国主義に連累する被告ではなく、近代日本を告発する原告という地位を、会津人に与えてくれるものであった。

かくして、戦后会津の自己主張は、国家補償の枠外で、もっぱら戊辰戦争の戦災被害者として、語り出された。そこでは、会津アイデンティティという枠組のもとで、現行の戦後日本政府ではなく、戊辰戦争から明治にかけての近代国民国家日本の藩閥政府を相手とした対抗関係が想定されたのである。

では、このような戦后会津独自の対抗関係は、いかにして形成されていったのだろうか。以下、具体的に考察してみたい。

2. 軍都から観光都市へ——敗戦から戊辰戦役 90 年祭まで

戦后会津史を顧みれば、戊辰戦争をめぐる語りがそこで重要であったことは論を俟たないのだが、必ずしも敗戦から一貫してそうだったわけではない。ここではまず、敗戦直後の会津の雰囲気、郷土史学の動向を通して見ていきたい。手がかりとなるのは、戦前から続く郷土史家団体・会津史談会の活動である。

会津史談会は 1945（昭和 20 年）4 月に会誌第 24 号を発刊した後、いった

ん活動を中止していたが、1952（昭和27）年10月、復刊第1号となる『会津史談会誌』第25号を発刊し、活動を本格的に再開することとなった。もともと、この第25号に載せられている事業報告によれば、1949（昭和24）年4月には戦後初の総会が持たれ、その翌月から早くも活動が開始されていた。その活動内容はおおむね会津各所への実地見学および講演会の開催であった。

ここではそのうち、講演会について見ておこう。これに関して会津史談会は「会津史談会叢書」と題して講演録を発行しており、1952（昭和27）年10月時点で既に11集を数えていた。以下にその題目を掲げる。

第一集	友田康雄述	会津藩医家先哲略伝並に洋学の推移に就て
第二集	松枝茂述	五十嵐富安伝
第三集	斎藤常三郎述	野口博士と湯川博士
第四集	星伊策術	会津藩の算学者安藤有益
第五集	史談会編	渡部鼎先生伝
第六集	渡部均述	鑛工会津正阿彌に就て一作風と略伝一
第七集	山内為之輔述	会津御蔵入農民騒動
第八集	米山雲外述	会津刀匠（一）（長道系）
第九集	友田康雄述	会津名墓掃苔録（一）（小田山附近の巻）
第一〇集	米山雲外述	会津刀匠（二）（中條道辰系）
第一一集	山内為之輔述	伊佐須美神社の奉遷と会津文化

一瞥して直ちに看取できるのは、野口英世関係（第三集・第五集）を例外として、それ以外のテーマはすべて近世以前のものだということであろう。この時点で講演録に収録されていない講演の題目を拾ってみても、「会津黎明期の文化（石器土器時代）」や「考古学から見た会津の石器時代から新鉄器時代まで」といった考古学をテーマにしたもの、「恵日寺と会津文化」「会津に於ける甲冑武具の話」「会津藩の種痘について」といった中世・近世の題材を採り上げたものが目立つ。

こうした「前近代志向」は、一面では確かに戦前から会津史談会が関心を寄せてきたテーマの継続ではある。けれども戦前、戊辰戦争や明治維新期のトピックスを機関誌上でも盛んに採り上げていた会津史談会において、それは明らかな断絶の一面をもなす⁵。そしてこの「前近代志向」は、その後も会津史談会

⁵ 戦前の会津史談会の機関誌（『会津史談』『会津史談会報』『会津史談会誌』など、名称には変遷がある）については、全冊を合本した復刻版が刊行されている（会津史談会編『会津史談（創刊号～第二十四号）』会津史談復刻刊行会、

の基調となるのである。その最初のピークは、1953（昭和28）年10月3日から3日間にわたって開催された蒲生氏郷公360年祭であったが、後に見る戊辰戦役90年祭の後も、戦前とは異質な会津史談会のこうした志向は、基本的に継続していった。

次に、敗戦直後の会津について、戦后会津の重要な産業となる観光という側面からも、検討を加えておく。

まず戦前の会津観光について一瞥しておきたい。資料としてここで採り上げるのは、『観光華の会津』（会津魁新聞社、1937、会津若松市立会津図書館蔵）という観光ガイドブックである⁶。

会津の観光地としてこのガイドブックに挙げられているのは、例えば松平家御廟（院内御廟）・蒲生氏郷公の墓・蒲生秀行公の墓・白虎隊士の墓・阿弥陀寺といった近世から維新期にかけての各墓所や歩兵第29連隊・若松市役所のような近代施設であった。その他、会津競馬や大名行列といったイベントなどにもページを割かれている。だが、いま挙げた各項目の掲載紙面はほぼすべて1頁ずつにとどまっている。これに対し、残る大半の紙数を割いて紹介されているのは、もっぱら若松市内の栄町・七日町に東山温泉といった花街と、その芸妓であった。市役所や陸軍連隊駐屯地に近い栄町、旧会津藩時代に城下唯一の盛り場であった七日町、近在の湯治場として知られた東山温泉、これらはすべて花街としての顔を持ち、多くの芸妓を抱えて、当時の会津観光における集客には欠かせない存在であったと言えよう⁷。

だが、1945年の敗戦後、陸軍連隊は去り、七日町の花街は急速にさびれた⁸。

1977)。この復刻版の別冊索引（牧野登編）には、この間に掲載された「戊辰戦争関係」に分類される主要記事として50項目が立てられており、分類別の主要記事数としてもっとも多い。

⁶ ちなみに編集兼発行人は後の会津若松市長・横山武である。

⁷ 『観光華の会津』の中で紹介されている若松の芸妓置屋は、栄町・七日町を合わせて三三軒（栄町二五・七日町八）にのぼる。これら芸妓置屋組合が料理屋と若松二業株式会社を設立し、その下で見番制度が敷かれている。また東山温泉については別に組合が作られ、その下に旅館一七軒・芸妓置屋一五軒が加入している。

ちなみに、こうした戦前の会津観光を考えると、陸軍連隊駐屯地であったという事実が、集客上重要な要素の一つであったと思われる。1947（昭和22）年9月に刊行された『観光あいつ』第1巻第1号（会津若松市立会津図書館蔵）所収の「座談会 東山今昔物語」によれば、東山を訪れた「名士」として、「某宮様」や「一条（実孝）公爵」・松岡洋右らと並び、荒木貞夫・「林（銑十郎）大将」・「寺内（寿一）元帥」や海軍の「豊田（副武）大将」といった軍幹部の名前が多く挙がっている。

⁸ 『七日町のいまむかし—市民寺子屋・親子ふるさと教室—』（七日町三・四青年会、1983、会津若松市立会津図書館蔵）3頁。

その一方で、栄町は歓楽街として、東山温泉は温泉街として、それぞれ残った。とはいうものの、こうした場所を花街として再び観光の目玉へと推す機運は、既に失われていた。そのような状況下にある若松市で1948（昭和23）年、松平恒雄参議院議長の肝煎りによる第4回全日本観光連盟総会が開かれ、この総会をきっかけに、戦後会津若松の観光都市づくりは本格的なスタートを切ったとされる⁹。

その際、観光資源としてまず目の前にあったのは、磐梯朝日国立公園（1950年指定）内の裏磐梯と、東山温泉であった。これに、1955（昭和30）年の合併による会津若松市誕生によって市域に加わった芦ノ牧温泉・背炙山・猪苗代湖、さらに只見川電源開発に湧いた奥会津なども加わって、今日の会津で観光資源としてイメージされる「自然」の顔ぶれが出揃う形となった。

戦後会津観光のもう一つの資源となったのが、他ならぬ「歴史」であった。この時期、会津観光の場における「歴史」とは、明治以降のいわゆる近代史ではなかった。それはつまるところ、会津の郷土史が提供するものであり、その戦後会津郷土史の潮流は、先に見たように、明らかな「前近代志向」に彩られていた。その自然な流れとして、1953（昭和28）年10月に举行された第1回会津まつりが、先述の蒲生氏郷公360年祭と同時に開催されたのである。

「先祖に感謝する市全体の統一祭」というコンセプトで出発したこの会津まつりは第2回以降、戊辰戦争における会津藩降伏の日である9月22日（ただしこちらは新暦）から開催されるようになったが、そのことを除けば、「盆踊り以外は、毎年メイン行事が変る催物」¹⁰に過ぎなかった。この流れが大きく変わったのは、1956（昭和31）年、前回選挙で再選を阻まれていた横山武（1906 - 1971）が市長に返り咲き、第2次横山市政のもとで翌1957（昭和32）年9月22日から24日にかけて——つまり、この年の会津まつりとして——举行された戊辰戦役90年祭においてであった。

この頃の「会津まつり」のメイン行事が毎年変わっていたのである以上、この年の「会津まつり」が戊辰戦争一色に染まったのは、たまたまこの年が戊辰戦争から数えて90年というキリのいい年に当たっていたからに過ぎないと思われる。ところがこの祭典は結果的に、観光という観点から見てかつてない大成功を収めた。その模様は新聞においても、「繰込んだ人出も戦後最高で、近郷

⁹ 『会津若松史7 大正・昭和の会津』（会津若松史、1967）第三章第一二節「観光都市づくり」304 - 305頁。なお、この節の執筆者は宮崎十三八である（宮崎については後述）。

¹⁰ 宮崎十三八「私の人生の恩師——白馬に跨って逝った人——」（横山武追想録刊行委員会編『横山武さんを語る』歴史春秋社、1987）148 - 149頁。

近在はもちろん全国各地の観光客で街はごった返し、主催者はこの人出ざつと四十万とよんでいる」と報じられたという¹¹。この成功が以後、戦后会津郷土史界の動向とは切り離されたところで会津まつりの性格を規定し、ひいては会津観光の資源たる「歴史」の中身を固定化したのである¹²。

では、宮崎十三八が「バラエティに富んだ企画をし、過去を振りかえる記念祭ながら将来の一点を常に見つめていた面白い祭典でした」¹³と回顧したこの祭典は、どのような内容だったのであろうか。ここで確認をしておきたい。

祭典のプログラムを見る限り¹⁴、この戊辰戦役90年祭は確かに戊辰戦死者に

¹¹ 『会津史談会誌』第33号(1957)65頁。

¹² そのことがまた会津郷土史学の動向に影響を与えたとも言える。つまり、こうした会津観光の動向から、戊辰戦争への新たな関心が会津郷土史学の領域へフィードバックされたと考えられるのである。このようなフィードバックについては、宮崎十三八を例にとりて後述する。

¹³ 宮崎「私の人生の恩師」146頁。

¹⁴ 『会津史談会誌』第33号65-66頁。以下にプログラムの全体を掲げる。

一、九月二十二日

1. 戊辰戦役九十年祭記念式典 会津若松市主催(午前十時城址武徳殿にて)

記念式典 戊辰殉難者法要(神式、仏式)

奉納、剣舞・獅子舞・音楽隊演習

2. 殉難婦人墓前祭 なよ竹会主催(午前十時善龍寺にて)
3. 戦没者墓前祭 西軍墓地史蹟保存会主催(午前十時 融通寺西軍墓地にて)

4. 其の他の行事

- ① 鶴ヶ城天守閣復元期成同盟発会式(武徳殿にて)
- ② 東日本少年剣道大会(午前九時二中体育館にて)
- ③ 山車まつりコンクール(午前十時神明通り出発)
- ④ 奉祝能楽会(午前十時公会堂日本間)
- ⑤ 日新地区少年白虎隊行進(正午日新校出発)
- ⑥ 自衛隊音楽隊演奏 武徳殿記念式典演奏
午前三時飯盛山午前演奏
午後五時半謹教校庭特設舞台
(古賀政男作曲「白虎隊」編曲発表)
- ⑦ 霧島昇「白虎隊」唄と軽音楽(午後一時、午後五時謹教校講堂)
- ⑧ 全国有名民謡招待大会(午後六時半謹教校特設舞台)

二、九月二十三日

1. 戦没者墓前祭

- ① 長岡藩土墓 会津史談会主催(午前八時飯寺町本光寺墓地)
- ② 長命寺 会津弔霊義会主催(午前九時長命寺)
- ③ 阿弥陀寺 会津弔霊義会主催(午前十時)
2. 会津藩出陣行列(午前九時鶴ヶ城出発市中行進)
3. 其の他の行事
① 全国有名民謡招待大会(午前十時一午後八時謹教校特設舞台)

対する年忌祭であると同時に、「会津まつり」として市民祭の要素もふんだんに盛り込まれ、両者の性格の融合したたいへんユニークな祭典であったことがわかる。この両者をつなぐのが、剣舞や獅子舞といった芸能であり、古賀政男の「白虎隊」¹⁵をはじめとする音楽であり、あるいは少年白虎隊行進・会津藩出陣行列・提灯行列といった諸行事であった。

このような「バラエティに富んだ」祭典の企画は、横山武市長の発案・主導になるものが多かったという。例えば、上に挙げた諸行事のうち、「会津藩出陣行列」に関して、宮崎十三八が「白虎行列」の名で次のような回想を残している。

発想としては、市議員や経済界有力者に当時五～八万円もかかった出陣武者の軍装一式を購入させ、これを家宝としてその家の主人がこれを着て、乗馬して白虎行列に参加してもらうというもので、初年度だけでも四十数名の人が横山市長に説得されて自費で作りました。あの頃は現在の物価の十分の一の時代ですから、作った人はたいへんな出費でした。¹⁶

② 近衛秀麿指揮による室内管弦楽団特別演奏会（午後六時謹教校講堂にて）

③ 提灯行列コンクール 市内子供会主催
飯盛山墓前からリレー謹教校庭へ神火到着一斉提灯点火市中行進（午後六時四十分）

三、九月二十四日

1. 飯沼貞吉墓碑除幕式 前島会主催（午前九時飯盛山）
2. 白虎隊墓前祭 会津弔霊義会主催（午前十時飯盛山にて）
追悼式、奉納として剣舞、獅子舞、会津藩出陣行列、念仏等
3. 戊辰戦役記念講演会 講師 木村毅 会津若松市主催（午後六時謹教校講堂にて）
4. おけい碑除幕式、墓前祭 全会津校長会主催（午後一時除幕式、午後三時墓前祭 背炙山にて）
5. 会津観光の夕（午後六時謹教校特別舞台にて）

四、戊辰戦役をしのぶ展覧会 会津若松市主催 （九月二十二日～九月二十四日）会津史談会主管

五、其他

1. 豊年踊大会（謹教校特設舞台にて）
2. 祭の傑作写真コンクール 写真材料商組合主催
3. 東京神聖会奉納剣舞（二十四日午後一時飯盛山にて）
4. 自衛隊航空記念編隊飛行（戊辰戦役九十年祭による）

¹⁵ ちなみに、この曲が藤山一郎の歌でヒットしたのは1937（昭和12）年のことであった。

¹⁶ 宮崎「私の人生の恩師」149頁。

むろん、市長の提案によるものであれ、その評判が芳しくなければ、翌年からはまた別の企画で会津まつりが行なわれたかも知れない。だが、それが戦後最高の人出を全国から集めたことから、白虎隊を中心とする戊辰戦争の歴史が観光資源として極めて有効であることが明らかとなった。そこで、当選早々の前年 1956（昭和 31）年 10 月、県下に先駆けて商工観光課を設置し、観光立市を標榜して観光を市政の最重要政策としていた¹⁷横山武市長の積極的関与のもと、この年以降、市民祭としての会津まつりは観光資源としての観光祭へと大きく性格を変え、「白虎行列」が祭りの中心行事となった。つまり、1957 年の戊辰戦役 90 年祭＝第 5 回会津まつりの成功を転機として、「これより会津の観光に鶴ヶ城と白虎隊の歴史が強く打ち出されるようになった」¹⁸のである。

また、1957 年の祭典の中でいまひとつ注目されるのは、「鶴ヶ城天守閣復興期成同盟」の発会式が、会津若松市主催の記念式典と同じ会場（鶴ヶ城址武徳殿）で開催されていることである。会津観光のシンボルとして 1965（昭和 40）年に竣工した鶴ヶ城（会津若松城）天守閣の再建は、「戊辰 100 年祭」に向けてこの時から始まった。この計画は市議会や市の世論を二分する激論を呼んだが、横山市長サイドが反対を押し切る形で進められた。衆知の通り、竣工後、鶴ヶ城天守閣は、戊辰戦争の歴史と結びつけられ、白虎隊自刃の地・飯盛山と並んで、旧会津藩の歴史を引き継ぐと自認する会津若松市の観光の象徴となった。

かくして、戊辰戦争と白虎隊を前面に押し立てた、現在見るような〈観光都市・会津若松〉の基礎が固められた。その形成過程においては、横山武という「名物市長」の強烈なイニシアティブによって戊辰戦争と白虎隊とが前面に押し立てられた第 5 回会津まつりの成功と、以後の会津まつりの観光祭化、そして鶴ヶ城天守閣の再建を抜きにして語ることはできないのである。

3. 宮崎十三八の郷土史——イノセントな「時代散歩」としての「観光史学」

〈郷土史家・宮崎十三八〉の誕生

こうして戦後、戊辰戦争と白虎隊とを押し立てて観光都市化した会津若松は、その観光資源となった「歴史」の語り部を必要とした。そうした語り部の第一人者が宮崎十三八（1925 - 1996）である。

本節では、この宮崎十三八という人物に焦点を当て、戦後会津で盛んに語ら

¹⁷ 荒木義夫「横山さんと天守閣」（前掲『横山武さんを語る』所収）59 頁、新城辰五郎「士は己を知る者のために死す」（同）90 頁。

¹⁸ 『会津若松史 7』308 頁。

れた「歴史」——それは「観光史学」と自称され、また同じ言葉で揶揄もされた——のあり方について、考察を深めてみたい。

まず、宮崎の経歴を確認しておく。1993（平成5）年に出された「教育委員会表彰推せん調書」によれば、その経歴は次の通りである。

氏名 宮崎みやざき十三八とみはち

生年月日 大正14年7月8日 満68歳

経歴

福島県若松市融通寺町（現本町）に生れ、市立第四（城西）小学校・県立会津中学校を経て、旧制官立新潟高等学校文科卒業。県立安積高校教員の後、昭和二十六年若松市役所に奉職。三十三年間勤務。商工観光課長のとき、天守閣再建担当。社会教育課長、文化福祉センター初代所長、商工観光部長。五十九年三月定年退職。この頃から、会津史学会事務局長、平成元年から同会長、本年四月同顧問。この他現在、会津史談会相談役、会津弔霊義会評議員、県立博物館運営委員、同友の会副会長。¹⁹

この経歴の理解のために前提となる事実関係を確認しておこう。上記に挙がっている三つの郷土史関係団体のうち、会津弔霊義会は1913（大正2）年、戊辰戦死者の墓域の整備や維持管理、および祭祀の執行を主な活動内容として設立された財団法人²⁰であり、会津史談会は1931（昭和6）年に発足した郷土史家団体である。これらに対して、会津史学会は、1964（昭和39）年から数年にわたって編まれた会津若松市史である『会津若松史』の執筆者を中心にして、1968（昭和43）年に発足した比較的新しい団体である。宮崎は『会津若松史』の執筆者の一人であり、会津史学会には創立当初から参加していた。いっぽう、戦前からの伝統を有する会津史談会へ宮崎が加入したのは、ずっと遅れて1976（昭和51）年である。

ここから看取することができるのは、宮崎の郷土史家としてのキャリアは、市役所職員としてのキャリアに先行するものでは決してないということである²¹。『歴史春秋』第44号に掲載されている「宮崎十三八著述目録」を見ると、その執筆活動は、先に参照した『会津若松史』第7巻の第3章第12節「観光都市づくり」の分担執筆（1967年5月）に始まることわかる。その後、1970

¹⁹ 会津史学会編『歴史春秋』第44号（1996）162頁。

²⁰ 財団法人としての認可は1917年のことである。

²¹ 後述するが、この点に関しては上記経歴に「天守閣再建」が特筆されている事実も重要である。

年代から 1980 年代前半にかけての会津若松市役所勤務時代にも宮崎は、会津史学会の機関誌である『歴史春秋』や同じく会津史談会の『会津史談』などに継続的に記事を寄せている。しかし何と云ってもその執筆活動が本格化するのには、1984 年の定年退職後であった。そこから死去までの 12 年間余りで、単著・編著合わせて十数冊の本が世に送り出され、旺盛な執筆・講演活動が展開されたのである。

こうした宮崎のキャリアを踏まえ、本論ではまず、宮崎十三八の市役所勤務時代から検討を開始することとしたい。

宮崎十三八が会津若松市役所に勤務する経緯については、宮崎自身による回想がある。

私が市役所に入りましたのは昭和二十六年二月でした。当時知人だった佐藤民宝さんの熱心なおすすめがあり、それも市長秘書にというお話だったので、一、二年ぐらいのほんの腰掛けのつもりで就職しました。……横山市長に初めてお会いしたのは、辞令をもらった日の数日前だったのですが、市長室で挨拶すると、「よし、お前は採用だ、来週から出てこい」と直に言われ、小沢助役、山口峻三総務課長と、逆に会って事務手続きをしてもらいました。ずいぶん強引な人だなと思いました。²²

ここで出てくる「横山市長」とは、前節で登場した横山武のことである。改めて横山の市長としての経歴を見ておけば、横山は 1948（昭和 23）年 3 月に若松市長に初当選、その後一度は落選したものの、1956（昭和 31）年には再び市長に当選し、以後 1968（昭和 43）年まで連続 3 期、会津若松市長を務めた。結論から言えば、この横山との出会いが、宮崎の市役所におけるキャリアに決定的な影響を及ぼしたのである。

宮崎の回想に拠れば、会津若松城（鶴ヶ城）天守閣再建に着手するに当たって、次のような指示を横山は宮崎に与えたという。

この頃〔1962（昭和 37）年頃——引用者注〕のことです。横山市長は私を商工観光担当の管理職にすると共に、「天守閣を建てるにはお城に詳しい者が必要だ、お前はお城の歴史を少し勉強してみないか。古いことだけでいいんだ。松永君にはお城の土木に詳しくなれと言っておいた」という旨

²² 宮崎「私の人生の恩師」142 頁。なお、佐藤民宝（1912 - 1977）は横山武の義弟に当たる人物であり、『明治前夜』『小原庄助』などの作品を著した小説家としても知られる。

の命令が出たのです。仕事の合間に歴史の本を読むなんてできるかなと思いました。……私が現在、定退後も観光的郷土史にのめりこんでいますが、この切掛けは横山市長の「お城に詳しくなれ」からでした。²³

実にこの横山の指示こそが、〈郷土史家・宮崎十三八〉誕生の「切掛け」だったのである。上記の回想からもうかがえるように、それまでの宮崎は取り立てて歴史に興味のある人物ではなかった²⁴。天守閣再建に際しての“理論武装”という目的のために、それまで大して関心を抱いていなかった歴史を勉強することを命じられた宮崎十三八は、つまるところ「会津郷土史の対外的な説明者となること」を会津若松市役所内で期待されて、ようやく郷土史家としてのスタートを一から切ったのであった。1925年生まれで、後には自他ともに認める「会津郷土史研究の第一人者」となっていった宮崎であるが、その郷土史研究のキャリアは、実は戦後17年を過ぎてようやく始まるのである。彼は郷土史家としては紛れもない“戦後派”であり、その学びは始めから会津若松市の観光行政と切っても切れない関わりを持っていった。

こうして市役所職員の身分のまま、遅咲きの郷土史家への道を歩み始めた宮崎の、駆け出しの頃の勉強ぶりは、会津史学会の機関誌である『歴史春秋』への寄稿記事で、ある程度うかがい知ることができる。

そこにはじめて宮崎の文章が掲載されたのは、第3号(1972年)であった。「出版こぼれ話・会津をめぐる作家たち—歴史小説『鶴ヶ城物語』編集ノートより—」と題したその記事は、「市史編纂の目的の一助」として、「会津の歴史小説を時代リレー式に有名作家に書いてもらい、勢に乗じて全国の書店で売りまくろうという企画」を担当した宮崎の経験譚である。自らを「市役所の素人ども」と称しつつ、まず手当たり次第に時代小説を読んで「会津を舞台に誰がどんなものを書いているのか」を調べるところから始め、そこから選び出した「有名作家」たちの自宅を一人一人訪問しては原稿執筆を依頼して回り、ようやく出版にこぎつける。こうした出版に至るまでの苦労を、宮崎は失敗談も含めて書き綴っている。その言葉の端々には、いささか素人っぽく大風呂敷を広げた野心的な企画に奔走する宮崎らの初々しさがにじみ出ていて、のちに「会津郷土史の第一人者」となっていく宮崎の、歴史に関する当時の“初心者ぶり”も見て取れる。

²³ 宮崎「私の人生の恩師」147 - 148頁。

²⁴ この点に関して筆者は、宮崎の旧制会津中時代の同級生であり、宮崎と同じく会津の郷土史家である畑敬之助から証言を得ている。少年時代の宮崎にも、会津の歴史への関心はさほどうかがえなかったという。

つづく第4号(1973年)には「戸籍にみる戊辰の群像—資料として戸籍を読むすすめ—」が掲載され、さらに第7号(1976年)には「人物発掘《会津女性史考》彦姫の生涯—芦名氏と悲運をともにした女性」が宮崎の論文として掲載された。この《会津女性史考》というテーマは以後、一号飛んで第9号(1977年)から第13号(1981年)まで、足掛け6年にわたって連載が続けられた。宮崎はこの連載で、近世と近代とを交互に採り上げる形で、いわば会津の裏面史としての女性史の分野を開拓していったのである。

またこの間、『会津ふるさと散歩』(会津郷土史研究会編、歴史春秋社、1979)および『会津戦争のすべて』(会津史談会編、新人物往来社、1980)という2冊の本の共著者に名を連ねてもいた宮崎は、このうち前者を引き継ぎ、1981年からは会津若松の俳人・竹谷しげる(1922-1988)が主宰する俳誌『鷺草』に「歴史は散歩する」と題した郷土史随筆を連載するようになる。直接的にはこれが、〈郷土史家・宮崎十三八〉の基礎を形成していくことになる。

「観光史学」とは何か

1984(昭和59)年、商工観光部長をもって会津若松市役所を定年退職した宮崎十三八は、翌85年に初めての単著『私の城下町 会津若松』(国書刊行会)を出版した。これは、前述の俳誌『鷺草』その他に連載された歴史エッセイを収録したものであり、序文を綱淵謙錠(1924-1996)が書き、帯の推薦文を司馬遼太郎(1923-1996)が書くという「豪華さ」であった。

以下、宮崎十三八とその「観光史学」を論じるに当たって、まずはその後の旺盛な執筆活動の原点であるこの本を検討してみたい。それは、宮崎が元来持っていた問題意識やそれを取り巻く環境が、ここに現れていると考えるからである。

手始めに、冒頭に掲げられた綱淵謙錠の手になる序文「戊辰の〈痛み〉を超えて」を見てみよう。

昭和二十年(一九四五)八月の〈敗戦〉は、わが国の地方史研究に大きな飛躍をもたらした。明治以降、敗戦までの〈国史〉教育の主流をなしていた皇国史観的風潮が、その性格上、どうしても中央集権的な傾きをとりがちであったのにたいして、その束縛からの解放と、地方史のもつ特殊性への開眼とは、新たな視野を提供したからである。²⁵

²⁵ 宮崎十三八『私の城下町 会津若松』(国書刊行会、1985)序文1頁(この本は序文のみ別のページ数が振られている。区別のため、序文の頁数についてはこのように書くこととする)。

戦後地方史（郷土史）は、戦前の「皇国史観的」「中央集権的」な国史教育と対比され、それらからの解放と特殊性への「開眼」として位置づけられる。むろん、宮崎の筆が描き出す歴史は、この戦後地方史の一環としてまず位置づけられる。

もちろん、戦前の会津の歴史もまた、上記のような皇国史観的「国史」と一貫して一体化したものでは決してなかった。

…戊辰戦争において体制擁護派としての〈義〉に殉じた会津藩は、新政府からは〈逆〉の象徴と看做され、〈逆賊〉ないし〈朝敵〉という、いわれなき烙印を捺される立場に追い込まれた。その痛みが百年の尾を曳いた。会津の人々はその汚名を雪ぐべく、会津の歴史を書きつつけねばならなかった。つまり、戦前の会津の人々の郷土史は、自分たちが〈逆賊〉や〈朝敵〉といわれることへの抗議の歴史であり、雪冤の歴史であった。²⁶

確かに、ある時期までの第二次世界大戦前の会津郷土史については、綱淵の言うとおりであろう。だが、これまでも度々論じてきたとおり、敗戦前の少なくとも十数年間、順逆史観で言う〈順〉の極致として、会津の人々は我が世の春を謳歌していたのであった。

したがって、続くくだりに登場する「戸惑い」は、当時の会津の人々が実際に感じたものとは正反対の方向を向いている。それはむしろ、戦前・戦中の“会津の春”を歴史から消去することによって戦後会津が抱え込んだ“つじつまの合わなさ”に対する、当の綱淵自身の感慨だと考えたほうが適切かも知れない。

戦後、日本の歴史はそれまでの順逆の論拠を突然に失った。日本の歴史は、敗戦によって、もっと高次の視点への飛躍を要求されたのである。それはおそらく、会津の人々にとっても、ある種の戸惑いを与えたはずである。それまで自分たちが〈痛み〉に耐えつつ無実を訴えつづけてきた壁が、一夜にして取りはらわれたのであるから、その戸惑いは当然であった。²⁷

この感慨は、何の違和感もなくこの序文を冒頭に掲げる宮崎自身、ひいてはこの本の読者たる、戦後会津郷土史に関心を有する人々が、この時点で共有していたものでもあろう。だが、念を押しておけば、「一夜にして取り払われた」

²⁶ 宮崎『私の城下町』序文 2 頁。

²⁷ 同頁。

のは「壁」というよりも、当時の会津人の、「雪冤」の成立根拠そのものであったのだ。

ところで、綱淵が言うところの「ある種の戸惑い」は、戦后会津の郷土史、そして宮崎十三八にどう受け継がれているというのだろうか。綱淵は書く。

しかし、その戸惑いから、三十九年の歳月が流れた。いまや会津史の研究は、新たな脱皮の時代を迎えている。しかも、百年にわたって会津人の〈痛み〉にこだわりつづけてきた先学たちの姿勢は、そのまま現在の会津の郷土史家たちにも受け継がれている。〈痛み〉にこだわることは、無機質な、人間不在の史観を拒否することであった。

(中略)

宮崎氏の書く会津には、この『私の城下町 会津若松』からも知られるように、もはや過去の〈痛み〉へのこだわりはない。むしろ、このこだわりを超えた〈安らぎ〉と〈悦び〉がある。それは新たな会津史学の発展段階であり、歴史の本質につながるものである。²⁸

ここでは、戦后会津の郷土史に関して二つのことが言われている。まず、戦后会津郷土史は戦前から継承された〈痛み〉にこだわることによって、「会津の春」の隠蔽すると同時に、唯物史観的な歴史観を拒否するという歴史的意義を有しているということ。そして、会津郷土史は今やその段階を超えて発展しなければならないのであり、その方向を指し示しているものこそが、宮崎十三八の、〈安らぎ〉と〈悦び〉の歴史であるということ。この二点である。

注目に値するのは、これまでの会津郷土史が〈痛み〉にこだわっていたのに対し、宮崎十三八はそうではないという、綱淵の認識である²⁹。

具体的に見てみよう。例えば、綱淵の「序文」に引き続いて掲げられている「序章 私の城下町」は、会津若松城下、郭内と呼ばれていた武家屋敷町の幕末ごろの古地図を題材に、当時の武家屋敷のありさまをしのいだ一文である。幕末の古地図であるからその追想は当然のことながら戊辰戦争に及び、田中土佐や神保内蔵助・西郷頼母の家族21人といった人々の自決が語られるのだが、その最後は次のように結ばれている。

²⁸ 宮崎『私の城下町』序文2-3頁。

²⁹ この綱淵の認識は、その時点で「〈痛み〉にこだわる会津郷土史」が別に存在していたことを示唆している。詳細は次章に譲るが、例えば早乙女貢『会津土魂』の連載が、1971(昭和46)年の開始以来、当時でもすでに10年以上続いていたことなどに留意したい。

武家屋敷に戊辰戦争を結びつければ、どうしても暗くなるが、古地図による“時代劇散歩”はまた史上の人物の夢もあればロマンもある。私の住んでいる会津バス米代バスセンター裏一米代四之丁は、同志社大学を創立した山本覚馬、八重子兄妹、青森県の教育界の父となった沖津醇、斗南藩経営の夢を追い、遂に思案橋事件に連座した長岡久茂らが生まれたところで、トンボなどを追いながらこの路地で育ったことを思えば、時間と空間が限りなく広がってゆく。それが単に幕末だけでなく、遠く芦名、蒲生から上杉、加藤、保科と、鶴ヶ城をめぐる各時代の“時代劇散歩”を追いかけてゆきたい。³⁰

このような「夢もあればロマンもある」、いわば「歴史散歩」といった叙述スタイルは、その後も宮崎十三八が文章を編むにあたって基本ともなるものであった。宮崎の著作の中核をなす四部作、すなわち『私の城下町 会津若松』（1985）・『会津地名・人名散歩』（1989）・『会津の史的な風景』（1993）・『手作り会津史』（1995）は、その主要部分が一貫した「歴史散歩」スタイルで書かれているところに共通点が見出せる。宮崎自身は、このスタイルについて次のように解説している。

…順序は別に考えず、思いつくまま手当たり次第である。内容も、一応は町名や場所の由来に触れるが、そこに関係のある人物が出現すると、その人物について話が発展していくというスタイルに、数回書いているうちになってしまった。歴史に散歩させるのである。³¹

会津の自然は限りなく美しく、また会津の歴史は限りなく深い。

わたしは、会津の住民の一人として、その自然と歴史に毎日触れている喜びを、まず自分自身のために記し、それをできることなら、多くの人々に伝えて、知っていただこうと思って書いた。

しかし本書は会津史が中心なのであるが、それが限りなく美しく、深いのに、わたしの拙い筆ではほんの一部に触れただけで、語りつくせないのである。

それでもできるだけ会津の史蹟を歩き、その史実を調べ、そこに浮かび上がってくる人物に光をあててみつめてみた。また旅に出ても、会津史

³⁰ 宮崎『私の城下町』3頁。

³¹ 宮崎『私の城下町』323頁。

に関係ある土地を訪ね、会津人がそこで何をしたかを調べてみたつもりである。³²

あくまでもそれは「散歩」である。したがって、会津史という最大公約数的なくくりの中で、宮崎十三八の筆は時間と空間とを超越して自由に飛び回る。そこに宮崎が描き出そうとしたのは、一貫した歴史叙述などといったものではなく、「限りなく美しく、深い」会津の自然と歴史の全体、その美しさと深みであったと言えよう。それをできる限り多くの人々に伝えて知ってもらいたい。できれば実際に訪れて触れてみてもらいたい。それが、観光行政を担う行政人としてのキャリアを背負いつつ歴史を散歩する宮崎の究極的な望みであった。その語りが体現したのは、観光都市・会津若松の集客に貢献する「歴史」——観光客という他者の眼差しを常に意識して組み上げられる郷土の歴史——の学びであり、それがすなわち「観光史学」であった³³。綱淵が「もはや過去の〈痛み〉へのこだわりはない。むしろ、このこだわりを超えた〈安らぎ〉と〈悦び〉がある」と評した宮崎の叙述スタイルの真骨頂は、このような会津若松観光との関連において理解することができよう。会津若松を訪れる観光客を語る対象として想定したとき、過去の〈痛み〉へのこだわりではなく、こだわりを超えた〈安らぎ〉と〈悦び〉に関心が向くのは、“戦後派”の郷土史家であると同時に会津若松市の観光行政を担ってもきた宮崎にとって、自然なことであった。

ここでは、戦前の会津人が「雪冤勤皇」の枠内で徹底的にこだわり続けたナショナルなものとの関係は、視野の中に入っていない。日本という近代国民国家に暮らしているという事実は、当然の前提ではありつつも、意識されていない。これは、宮崎の「観光史学」と戦前の「雪冤勤皇」との間のたいへん大きな差異である。宮崎のそれは、会津という“郷土そのもの”にアイデンティティを見出そうとする、ネイション不在の世界観なのである。

さらに、宮崎のこの「観光史学」においては、登場人物は語りの時点ではむしろ死者なのであるが、宮崎の関心はその死ではなく、その死者が「生者であった頃」に向かう（先に引用した『私の城下町』の序章を参照されたい）。そのロマンティックな関心は、言わば「死者不在」の世界観を示していると言えよ

³² 宮崎十三八『会津の史的な風景』（歴史春秋社、1993）302頁。

³³ この物言いがジョン＝アリーの「観光のまなざし」を踏まえたものであることは言うまでもない（ジョン＝アリー〔加太宏邦訳〕『観光のまなざし——現代社会におけるレジャーと旅行』法政大学出版局、1995、原著1990、参照）。なお、この「観光のまなざし」論を継承しつつ、概念の再検討と再構築とを批判的に図った研究として、遠藤英樹・堀野正人編著『「観光のまなざし」の転回——越境する観光学』（春風社、2004）も参照した。

う。それは、戦後会津における「歴史の学び」の一面を特徴づけるとともに、戦後日本社会の世俗性に通じる側面でもあった。

かくして、観光都市・会津若松の「理論武装」としての「観光史学」には、ネーション不在・死者不在の、ロマンティックな「歴史散歩」としての側面を見出すことができる。宮崎十三八に焦点を当てた本節での考察の小括として、とりあえずこのようにまとめておくことにしよう。

けれども、「観光史学」はこれだけで完結しない。先に赤澤史朗の議論を検討した際に述べたように、死者の死はやはり厳然たる事実として在るのであって、何らかの形で死者の死に向き合うことは避けられない。そうである以上、戦後日本社会を構成する戦後会津において、死者の死が人々の関心事でなくなってしまうことはなかった。たとえ「死者」が忘れ去られたとしても、「ではどの死者を想起するのか」という問いが、すぐ後に続くことになるのである。

以上の議論を引き継ぎつつ、次章では、「観光史学」と死者との関係に注目し、「観光史学」の総体としての把握を試みたい。

II 「観光史学」と死者

1. もう一つのイメージ——「怨念史観」としての「観光史学」

宮崎十三八の「観光史学」と言えば、実は先に論じた「歴史散歩」とは異なる、よく知られたもう一つのイメージがある。戊辰戦争の悲惨と悲劇とを強調し、その「怨念」を前提として、「官軍」とりわけ長州方の非を責める、「怨念史観」というイメージである。

その例として最もよく知られているのが、『新潮45』（1992年10月号）に掲載された「会津人の書く会津戦争」である。この文章は全国誌に掲載されたことで広く読まれ、その題名は翌年刊行された単著のタイトルにも採用された。

この文章には「ヒロシマのピカドンと同じ惨劇」という副題がついており、広島・長崎の原爆体験を引き合いに出すことで会津の戊辰戦争体験を語るという形をとっている。

戦争の惨劇の被害がひどければひどいほど、加害者は忘れても被害者の心の傷あとは直らない。被害者がこの世から去っても、親の納得のゆかなかった被害は子に伝えられ、孫に伝えられてゆく。

広島や長崎の被爆体験は、戦後の日本の形成と日本人のメンタリティに

大きな影響を与え、原爆慰霊碑の火は平和運動の願いとともに消えることはないであろう。³⁴

このように戦争被害の記憶の継承について語り、広島・長崎の原爆体験を意義づける宮崎は、ここから転じて戊辰戦争に飛ぶ。宮崎の父が祖父から聞いたという前置きで、戊辰戦争における若松城下の戦いの悲惨を物語る話をこれでもかと持ち出し、その上で次のように書き記す。

この日の地獄の展開は、一瞬にして十万余人の生命を奪った広島、長崎の原爆の惨劇に及ばなかつただろうか。

犠牲者の数は少なかったにしても、恐怖感にぞっとなって立ちすくむ女兒の後から阿修羅の刃が襲ってくるのだから、銃弾に当ってぶっ倒れ、何時間後かには出血多量でこと切れた遺体は、秋の彼岸すぎから翌春の雪どけまで、ドブの中に顔を突っこんだままになっていたのだから、広島、長崎のピカドン地獄と、そんなにちがわなかつたと思う。³⁵

こうした原爆と戊辰戦争との対比は、次のような展開をもたらす。宮崎はその年の8月15日にテレビで見たという黒澤明の映画「八月のラブソディー」の中に出てくる会話に、戊辰戦争を重ねてみせるのである。

会話A

「しかし、今多くの人たちにとって、戊辰戦争（原爆）は、遠い昔のできごとに過ぎません、そしてどんなに恐ろしいできごとでも、年月と共に忘れられてゆくのです」

「これでいいのかしら、なんだか、おじいちゃん、おばあちゃんが可哀そうだね」

会話B

「おばあちゃんは萩（ハワイ）へ行かないよ、きっと。長州（アメリカ）が嫌いなんだ、当然だぜ、砲撃（原爆）でおじいさんは殺されたんだからね」

「あたしもそう思うわ」

「私たちも、私たちの親たちも、戦争を知らないし、砲撃（原爆）のこと

³⁴ 宮崎十三八「会津人の書く戊辰戦争 ヒロシマのピカドンと同じ惨劇」（『会津人の書く戊辰戦争』恒文社、1993、所収）61頁。

³⁵ 宮崎「会津人の書く戊辰戦争」63 - 64頁。

だって、話には聞いていても、少しこわいお伽話ぐらいにしか思っていなかったのね」

「砲弾（原爆）を頭の上に落とされた人の気持なんか、少しも分らなくて、考えもしないで——」

会話C

「わたしの気持を察してくれて、嬉しかね。バツテン、長州（アメリカ）を恨んどったとは昔のことで、おじいちゃんが死んでから、百二十年（四十五年）もたっている。今は長州（アメリカ）が好きでも嫌いでもなかと、みんな戦争のせいたい、戦争が悪かとやけん」³⁶

このような会話の置き換えから「一般住民を全く無差別に暴力でぶっ殺したのは、全く同じだった」と結論づける宮崎は、次のように嘆息してみせる。

「歴史は繰り返す」ものなのだから、この会津戊辰戦争の敗戦の悲劇を、日本人がもう少しよく知っていたならば、太平洋戦争はあのようなどん底まで落ちなくてもよかったかもしれないと、近頃つくづく思う。³⁷

綱淵謙錠がかつて評した、過去の痛みへのこだわりを超え、安らぎと喜びの歴史散歩を綴る宮崎十三八からはおよそ想像もつかないような、過去の痛みへのこだわりぶりである。このような、宮崎十三八の「観光史学」が持つもう一つの側面を、どのように理解すればいいのだろうか。

もちろん、宮崎十三八自身も、戊辰戦争以来の過去の痛みが100年以上も変わらずそのまま残っているなどと主張しているわけではない。

しかし、「会津の維新の傷あと」とか、「うらみはまだ会津に生きている」と、書かれて評判になったこともあったが、傷あとは少し残っていて、まだ戦後が終っていないとは思いうけれども、怨恨が残っているとは思えない。

まして現在の山口県（長州）や鹿児島県（薩摩）や高知県（土佐）に対して、憎しと思う気持ちは、もう会津にはないと思う。³⁸

どうしてそう言えるのか。宮崎はこう答える。

³⁶ 宮崎「会津人の書く戊辰戦争」65 - 66頁。

³⁷ 宮崎「会津人の書く戊辰戦争」68頁。

³⁸ 宮崎「会津人の書く戊辰戦争」72頁。

怨恨が残っていないというのは、会津では会津戦争の殉難者の慰霊祭祀や供養祭を实によくやってきたし、現在もよくやっているからである。それは「会津藩は決して間違ったことをやってきませんでした。あなたは正義を守って戦死されたのですから、あなたの戦死は決して無駄ではありませんでしたよ」と、呼びかける鎮魂祭でもあった。³⁹

つまり、会津は会津で戦死者への積極的な意味づけをきちんと行なってきたから、薩長土肥を恨む筋合いはもうないと言うのである。

しかし、そうであるならば、何故に、他ならぬ宮崎自身が、戊辰戦争の痛みと恨みとを書き連ねなければならないのか。何故に、宮崎が、薩長土肥、とりわけ長州に向けて、それをぶつけなければならないのか。その痛みは、宮崎十三八がもともと受け継いで持ち合わせていたものではなかったとすれば、いったい誰のものなのであろうか。

2. 萩市との姉妹都市提携問題という転機

この問題を解く鍵となるのが、1987（昭和 62）年に起きた、萩と会津若松との姉妹都市提携問題である。

宮崎によれば、この問題のそもそもの発端は次の通りである。

怨恨やわだかまりがまだ会津に残っていると思われているのは、萩市との姉妹都市提携を会津若松市では断ったからであろう。

これは昭和四十二年（一九六七）の百年祭の頃、山口市（長州側）の青年会議所から「すでに戦後百年の歳月が経過した、お互いに古い感情を洗い流して、姉妹都市になろうじゃないですか」という意味の提案があったのが最初であった。

それに対し当時の会津青年会議所は、熟慮して会議を続けた結果、「まだその時期ではありません」と断りの返信をした。このことが会津の新聞に出たとき、市民の反応は「当然のこと、それでいいんだ」と老父が若い息子たちにうなずいているようであった。⁴⁰

この経緯について、もう少し詳しく見ておこう。この件が広く世に知られたのは、司馬遼太郎が『文藝春秋』1968（昭和 43）年 2 月号に書いた「会津人

³⁹ 宮崎「会津人の書く戊辰戦争」72 - 73 頁。

⁴⁰ 宮崎「会津人の書く戊辰戦争」77 頁。

の維新の傷あと」にある次のくだりがきっかけであった。

…去年だったか、旧長州藩・現山口県の県庁所在地である山口市の青年会議所から、

「すでに明治百年である。たがいにふるい感情をあらいながし、姉妹都市になろうではないか」

という意味の提案が会津若松市の青年会議所にもたらされた。それに対し会津の青年会議所はにべもなく拒絶した。その青年たちの小気味よさに町中の老人が喝采した。……われわれ日本人の間ではこの会津人だけが人間の節操というものを怨恨という、いわば病的症状のかたちながらも、それに変質させてもちつづけているのである。⁴¹

しかし、この紹介にはどうやら司馬独自の解釈が混入しているらしい。この司馬の文章を受けて、宮崎は後に次のように書いている。

しかしこのように司馬さんに誉められた青年会議所や会津人は、ちょっと困った。正直なところ司馬調の「にべもなく」というほどしっかりしたものではなく、「まだその時期ではない」とあいまいな回答だったという当時の会員もいて、後味が必ずしもよかったわけではなかったらしい。⁴²

傍観者的で伝聞調の筆致からもうかがえるように、1967年当時、市役所職員であり、また郷土史家としては駆け出しであったはずの宮崎は、青年会議所間のやりとりに終始したこの問題の当事者ではなかった。さらに、この問題自体が、会津若松市側ではさほど尾を引くこともなく立ち消えていた。ところが、それから20年後、山口県側（萩市）からのアプローチによって再燃した問題は、かつてとは比較にならないくらいに侃々諤々の議論を会津若松市民の間にもたらした。

この一件を報じた『朝日新聞』1987年9月26日付記事「戊辰戦争の手打ち話、萩市の提案に会津若松そっぽ」に基づいて、まずはこの「騒動」の経緯を追いかけてみたい。

⁴¹ 司馬遼太郎「会津人の維新の傷あと」（『歴史を紀行する』文春文庫、1978、所収）46頁。

⁴² 宮崎十三八「司馬さんと会津青年会議所」（『手作り会津史』歴史春秋社、1995、所収）203 - 204頁。

手打ち式は、萩市と同市観光協会、商工会議所の三者が三月、「会津に仲直りのアプローチをしよう」と決めたのが発端。仲介を頼まれたNHK山口放送局も、実現すれば特別番組が作れそうだ、と間に立ち「世紀の仲直り」と題して、両市長の手打ち式をはじめ万人の交歓会や交換ホームステイなどを、放送衛星を使つての「NHK特集」や「ひるのプレゼント」などを計画した。

このくだりに続くやり取りなどを見る限り、この時点では、萩市サイドだけでなく、当時の会津若松市長である猪俣良記自身も、これが大きな問題になるとは思っていなかった節がある。

ところが、この話題が報道されると、市民から反対論が続出し、市役所のほか地元夕刊紙やタウン誌にも投書が相次いだ。

「すべてに会津が上で、対等の手打ちなど片腹いたい」というものから「天皇より御褒詞（ほうし）の御宸翰（しんかん）をいただき『公』は我にあるにもかかわらず、朝敵・賊軍のレツテルをはられた」「会津藩士の死体は、埋葬することすら許されず、放置されていた」など、戊辰戦争へのおん念が噴出した。何しろ会津では、この戦争の慰霊祭が年に二〇回近くも行われている。

ここで興味深いのは、引用されている意見の多くが、戦前ではなく戦後に由来することをうかがわせる点である。長州と比較して「すべてに会津が上」という見解は、戦前にはまず見られない「暴論」であるが、これに近いことは戦後、例えば小説家の早乙女貢が、1971（昭和46）年から連載が始まった長編小説『会津士魂』などで繰り返し述べている⁴³。また「御宸翰」云々は司馬遼太郎「王城の護衛者」（この作品が『別冊文藝春秋』誌上に掲載されたのは1965年である）のラストシーンを飾って一躍有名になったエピソードであるし、会津藩士の死体埋葬については戊辰戦役90年祭の記念号であった『会津史談会誌』第33号（1957年）に掲載された町野主水「明治戊辰戦役殉難之霊奉祀ノ由来」によって、ようやく人口に膾炙したものである。したがって、それらの

⁴³ 早乙女貢『会津士魂』（全13巻、集英社文庫、1998 - 1999）参照。これは、「昭和四十六年新年号から月刊『歴史読本』に連載が開始され、昭和六十年から六十三年にかけて新人物往来社から書籍として刊行されて、翌平成元年の第二十三回吉川英治文学賞を受賞した」（文庫版第一巻解説）作品であるが、長州藩に対するあからさまな敵意はこの長大な小説に一貫しているところである。

意見は、こうした源流を超えて遡ることもできなければ、戦后会津を一色に染めていたわけでもない⁴⁴。

さて、1967年当時は傍観者として振舞えた宮崎十三八は、今回は会津郷土史学界の“顔”として、矢面に立たざるを得ない立場にあった。その宮崎は、この問題についてどのようにコメントしたのだろうか。

仲良くすることはいいことだ、としながらの反対論もある。会津史学会事務局長の宮崎十三八さん（六二）は「好きだという感情ができてから結婚すべきです。今はそれが無い。むしろ『ライバル都市宣言』でもして、お互いを向上させるための話し合いをした方がいいかもしれない」という時期尚早論だ。

会津サイドには怨恨や憎しみなどもはや残っていないという宮崎自身の認識からすれば、「仲良くすることはいいことだ」という立場に立つのが自然であろう。にもかかわらず、こうした時期尚早論を宮崎が唱えた理由はおそらく、先に見たような、現実に噴出した少なからぬ反対論だったと思われる。宮崎は、こうした反対論を無視し、自らの信念に基づいて突っ走るような理念先行型の人物ではなく、むしろ眼前の現実に適切な表現を与え、軽やかにさばっていくような、バランス感覚に秀でた書き手であった。ここで宮崎が述べて有名となった「ライバル都市宣言」などといったコピーは、申し入れ側たる萩市サイドとその受け手となった猪俣市長、そしてそうした動きに反対論をぶつ人々、それぞれの顔を立てるべくして編み出された、軽妙にして苦肉の表現だったので

⁴⁴ 例えば、1955（昭和30）年から1969（昭和44）年まで、14年の長きにわたって会津若松市立会津図書館長を務め、読書会や自動車文庫の運営などに尽力した名物館長・大村武一は、萩生まれで旧制萩中学校を卒業した人物である。しかも、当時の村井八郎・会津若松市長に招聘されて会津図書館長に就任した大村の前職は、あろうことか山口県立萩図書館長であった。しかし、その当時はこのことが特に問題にされることはなかった。また、会津若松に赴任してまもなく挙行された戊辰戦役90年祭（1957）の時には、荒廃していた市内の西軍墓地の整備について大村が山口県庁に相談し、山口県の拠出によって改修がなされてもいた。この西軍墓地に関しては、90年祭において墓前祭がプログラムに組み込まれ、横山武・会津若松市長と小沢太郎・山口県知事もそこに列席している。

なお大村は、新図書館完成を見て1969（昭和44）年に退職した後も、郷里に戻ることなく、会津若松にとどまった。晩年は古典文学講座の講師などを務め、1980（昭和55）年、「単身この地で終焉を迎えた」という。（以上、『会津若松市立会津図書館百年誌』会津若松市立会津図書館、2004、27-28頁、および大村武一「西軍墓地の修復について」『会津史談会誌』第33号所収、77-79頁を参照した。）

あろう。

実際、会津若松サイドの反対論は、極論に引っ張られる形でボルテージが上がる一方となっていた。下記の五十嵐大祐と宮崎十三八の両見解を、記者は「反対論」として一括りにしてしまっているが、その「温度差」は明らかである。

これらの反対論に対し、論理的に「間違っている」と否定できない現実があるのが賛成論の弱み。「福島県内で最大の城下町でありながら県庁は福島市にできた」「鉄道敷設が遅かった」「高等専門学校もできなかったから、今も国立大学がない」。賊軍にされたがための悲哀は、今もなお、現実の生活に重くのしかかっている、との受け止め方が大方の市民感情を支配している。「名乗りをあげて賛成するのは、勇気がいる」雰囲気なのだ。

だから「いまさら一世紀以上前のおん念でもあるまい」としかいいようがなく、声も小さくなりがち。これに対しても、会津復古会の代表に当たる大肝煎（いり）の五十嵐大祐さん（六七）は「アラブ、イスラエルは二〇〇〇年前の恨み、つらみで戦っているのです」とあとに引かない。

けっきょくこの騒動は、市長選を挟み、事実上は宮崎の見解に沿った形で、とりあえずの決着がつけられた。

六月の市長選で猪俣氏を破って当選した早川広中市長は、八月に開かれた会津若松商工会議所との懇談会で、「行政レベルでやる前に、まず民間交流を進めた方がよい」と、市としては事実上、タナ上げする方針を明らかにした。

それは、交渉決裂ではなく、あくまで「タナ上げ」であり、結論の先送りであった。当時の情勢を丸く収めるには妥当な結論であったかも知れない。しかしこの一連の騒動は、かつてあった山口県との友好と交流とを忘却の彼方に追いやり、「長州への怨念」を声高に叫ぶ場を提供し、「萩との友好問題に首を突っ込んだ市長は再選できない」という都市伝説まで生み出したという意味で、この後の会津若松における「観光史学」の方向性、さらには市の観光行政そのものにも少なからぬ影響を与えた。皮肉で因果な話であるが、萩市とNHKは、120年の時を経て再来した「官軍」の役回りをこのとき演じてしまったのである。

早川市長にしろ、宮崎にしろ、そこにあるのは要するに、反対論の噴出する現状への追認でしかなかったのではないだろうか。そうした反対論に「歴史」

と言えるほどの歴史があったかどうかは、先に見たようにきわめて疑わしいものではある。ただ、経緯はどうあれ、萩との姉妹都市提携に賛成するには勇気の要る雰囲気、それがこの当時、宮崎らの目の前にあったのは確かであった。それはおそらく、眼前の現状を追認しゆく宮崎の当初の想像をも、超えたものであった。

3. 怨念探求の果てに——その後の宮崎十三八

この萩市との一件の直後に宮崎が書いた文章をたどってみると、戊辰戦争に関する比較的長い文章が集中的に編まれていることに気付く。まず、1988年の5月から7月にかけて『福島民報』紙上に「戊辰懐古」が連載された（のち『手作り会津史』に収録）。そして『別冊文藝春秋』184号（1988年夏）には「戊辰戦争百二十年目の会津藩」、さらに同186号（1989年冬）には「戊辰戦争百二十年目の会津藩Ⅱ」が掲載されている（ともに『会津人の書く戊辰戦争』に収録）。「歴史散歩」的な執筆活動自体はライフワークとして変わらず続いているのだが、自由闊達な「歴史散歩」を身上とする宮崎において、同一テーマをめぐるこの集中的な執筆ぶりはやはり目立つ。

こうした事実から宮崎の心中を推し量れば、萩との友好問題をめぐる1987年の騒動を契機として、宮崎自身の歴史観に何らかの変化が生じたことを読み取れるのではないだろうか。

戊辰戦争の諸々の史実自体を、宮崎が知らなかったはずはない。これまでの「歴史散歩」の中にも戊辰戦争関連の話題は多く見られるし、1980年には会津史談会が編纂した『会津戦争のすべて』に共著者として名を連ねている。にもかかわらず、そこに何らかの変化を読み込むとすれば、それは単純な史実の発見ではあり得ない。それはすなわち、120年も経過しながら萩市との友好問題を前に噴出した「怨念」を抱く死者としての「戊辰戦死者」の発見だったのではないか。

綱淵が形容したように、過去の痛みにこだわらず、自由闊達に綴ってきた宮崎の「歴史散歩」と、その手からは漏れていた「怨念」の息づきとが、そこでは対比される。では、宮崎がこのとき発見した「死者の怨念」とは何であったのか。

すでに論じたように、戊辰戦死者の非業や不条理は、近代会津において、時代が下るとともに生者たちから忘却され、歴史の彼方にフェードアウトしていた。そうした流れの上に立つ宮崎にとって、彼らはそれまで（観光資源としての）歴史における、自由な学びと語りの対象に過ぎなかった。その一方で第二

次世界大戦後、早乙女貢に代表されるような言葉の紡ぎ手によって、長らく忘れられていた戊辰戦争の痛みと近代会津人の悲哀とは、「怨念」としての新たな語りを得ていた。両者をすり合わせて語り出そうとすれば、それは明らかに齟齬を来たすはずであった。だが、両者間の矛盾は、萩市との一件において初めて宮崎に意識された。それまでの戦後会津では、宮崎十三八的な「歴史散歩」の語りと早乙女貢的な「怨念」の語りとは、観光資源としての価値如何という基準の下で特に区別されることなく、並存していたのである。

「歴史散歩」の、とりわけ初期における一連の叙述を読めば明らかなように、宮崎にはもともと、「怨念」などの類はまったく念頭になかった。思えば、宮崎が会津史の勉強に着手し、いそしんでいた若き日々は、会津の郷土史研究が色濃い前近代志向に彩られ、司馬遼太郎や早乙女貢らの「会津もの」が世に出る直前であった。それは、1987年の騒動で噴出した戦後生まれの「怨念」が会津に根を下ろす前の、ある意味イノセントな時代だったのである。だからこそ、その噴出を目の当たりにした宮崎は、当惑し、それをなんとか理解しようとしたはずである。

してみれば、宮崎がこの時期、戊辰戦争の歴史を集中的に掘り返したのには、萩との一件で突きつけられた「怨念」の源流を探し求める、という意図があったのではないだろうか。戊辰戦争の歴史を見つめなおした一連の文章はその成果であり、それを通して宮崎は、120年の時間を貫いて息づく（かのような）「怨念」と、それを抱いたまま忘れ去られていた死者とを発見し、後にはその語り手として同調してもいったのである。宮崎十三八の「観光史学」における「歴史散歩」と「怨念」という二面性の発端は、ここに見出せよう。

そこで見出された「怨念」は、間違いなく一旦は忘れ去られ、第二次世界大戦後になって改めて、新たに想起し直されたものであった。そうした事実関係を宮崎が踏まえていたか否かを示す材料は乏しい（どちらかと言えば、意識の上では踏まえていなかったのではないかという印象のほうが強い）。ただ、再発見した「怨念」を前にして宮崎が嘔みしめたのは、会津の歴史を縷々書き連ねてきたはずの自分が、同時代の会津人の間に遍在するそうした「怨念」を取りこぼしてきたこと、そのことに対する忸怩たる驚きだったのではなかろうか。別の言い方をすれば、宮崎がこのとき直面したのは、解消されざるまま取りこぼされてきた死者たちの「怨念」を打ち捨てたまま、会津観光の振興にのみ関心を向け、観光客から向けられる眼差しという観点からして意味があること、すなわち世俗的な「歴史散歩」ばかりを語り綴ってきた、自らの〈非倫理〉への問いだったのではないだろうか。怨念を残した死者の眼差しをよそにして「観光史学」を語ってきた生き様は、死者とともに生きているはずの人間として、

ふさわしいものだったのか⁴⁵。

ところで宮崎は、そのような「怨念」探求の果てに、何を見たのだろうか。結論から書けば、その答えは明らかである。

…まだ現代においても解消していない問題が残っていると、会津人は考える。

それは、戊辰戦争の東軍、つまり奥羽越列藩同盟側の戦没者は、賊軍であると差別されて、まだ靖国神社に合祀されていないという問題である。⁴⁶

戦争の悲劇・敗者の苦難・戦死者への祭祀。これだけであれば歴史上ありふれた事例に過ぎない。にもかかわらず、会津が、会津のみが、“120年もの”の怨念を抱いているとすれば、それは今なお祭祀を求め続ける戊辰戦死者の、今なお解消されざる不条理と非業に行き着く。この段階に至って宮崎は、その具体的な表れを靖国神社に見たのである⁴⁷。

宮崎が言うところの、「会津藩は決して間違ったことをやってきませんでした。あなたは正義を守って戦死されたのですから、あなたの戦死は決して無駄ではありませんでしたよ」と、呼びかける鎮魂祭をめぐっては、その呼びかけの内容そのものではなく、そうした呼びかけ——戦前の戊辰殉難 50 年祭典と比較しても、内容的には十年一日という他ない——が今なお必要とされるという点にこそ、目を向けなければならなかった。確かに鎮魂祭は繰り返し行なわれてきた。だが、「靖国神社への非合祀」という現実、会津の祭祀への問いへと宮崎を誘う。いくら会津ローカルな祭祀が繰り返されても、やはり、どこか根本

⁴⁵ この問いはおそらく、小松和彦の言う、死者に対する「後ろめたさ」に通じるものである（小松和彦『『たましい』という名の記憶装置』『神なき時代の民俗学』せりか書房、2002、所収、参照）。

⁴⁶ 宮崎十三八「戊辰戦争百二十年目の会津藩Ⅱ」（前掲『会津人の書く戊辰戦争』所収、111頁）。なお、この文章の初出時期は、本文でも触れたとおり1989年冬である。

⁴⁷ この見解は、宮崎だけでなく、宮崎の「観光史学」のあり方を厳しく批判する牧野登にも共有されていた。例えば、戦後会津について牧野は次のように書いている。

今次大戦の結果、国家神道は否定され、靖国神社の権威もまた戦前期と大きく様変わりし、靖国に祀ること自体が今更の感があるが、それだけに祀るべき時に祀らずして今日にいたったことは会津人や東北人の心のこだわりとして残ることであろう。

（牧野登「会津人が書けなかった会津戦争」『会津人が書けなかった会津戦争』歴史春秋社、1997、所収、243頁）

的な問題が解決していなかったのではないか。

怨念の源流を追い求め、会津史をたどり直した結果として宮崎が見出したのが、そのような「近代会津と靖国神社」という問題であった。言い換えれば、晩年の宮崎が突き当たった怨念の源流とは、「会津人とネイションとの関係如何」という問題にあったのである。

だがこれは、その指摘が宮崎自身にも「発見」として浮いて見えるほどに、戦後会津においては完全に忘れ去られていた問題でもあった。戦後会津の歴史観において、靖国神社という存在、靖国神社を通じた会津とネイションとの関係性という問題は、長らく視野の外にあったのである。

戦後、それまで盛んに語られた勤皇精神に基づく会津とネイションとの一心同体的な関係性はすっかり色褪せ、会津郷土史の場でネイションとの関係が語られること自体が稀となっていった。そこで戦後会津の人々は、アイデンティティの確立を、非ナショナルな“自然”と“歴史”とに託したのであった。すでに論じたごとく、宮崎十三八の「歴史散歩」的世界観は、観光という地域振興手段を通じて、死者不在・ネイション不在のまま、会津という“郷土そのもの”にアイデンティティの根拠を見出そうとする戦後会津を象徴していた。敗戦後、国家との関係が大きく変化していた靖国神社を、会津との関係で語ることへの動機づけは、戦前以上になくなってしまっていたと言えよう。司馬遼太郎や早乙女貢（あるいはまた綱淵謙錠や中村彰彦）らの「会津もの」小説の世界とて、実はこうした「怨念の源流の忘却」という前提の上に、新たな怨念史観の源泉として成立していた、というにとどまる。実際、「会津もの」を書く小説家は、歴史小説という形式によって、会津とネイションという近代的な問題をスキップし、幕末維新时期と現代とを直接結びつけて、戦後会津の歴史観のファンタジーを提供していた。靖国神社を通じたネイションとの関係を意識の外に置く、そのような戦後会津の産物であったという意味では、宮崎十三八の描くロマンティックな歴史散歩も、また例えば早乙女貢の描く敗者の怨念と美学も、実は表裏一体のものであった。

それでも、早乙女らの営みは一面、放置されていた死者の非業と不条理とをすくい上げようとする点において、宮崎の「歴史散歩」にはない〈倫理〉性を帯びてもいたのである。実際、宮崎の「発見」のきっかけは、こうした「会津もの」小説の物語世界から紡ぎ出された戦後会津の言説に他ならなかった。

ともあれ、宮崎にとってここで最も問題となってくるのは、会津の戊辰戦死者を「祀るべき時に祀らずして今日にいたった」という、戦前・戦後にわたって二重に忘れられていた「後ろめたい＝非〈倫理〉的な」事実である。合祀することで戦死者にナショナルな意味づけを与えるものとして靖国神社が機能し

ていた第二次世界大戦敗戦までの時期でさえ、会津の戊辰戦死者の合祀はかなわず、彼ら非業の死者たちは忘却の彼方に遠のいてしまっていた。そして戦後、靖国神社が国家機関から宗教法人へと装いを新たにし、日本という国民国家が戦死者を生み出す戦争から遠ざかって数十年を過ごすなか、会津の靖国問題はやはり長らく忘却され、依然として解決されざるまま、解決の術を失ってしまっていたのである。

まあ、しかしこんな神社に祭られないほうが、白虎隊の純粹さが失われなくてよいのかもしれない。⁴⁸

宮崎はこのように述べて、靖国神社の論議を打ち切ってしまう。だが、そうすることで失われるのは、白虎隊の純粹さというよりも、その非業さであり、死者に対する生者の後ろめたさ＝非〈倫理〉性であった。地元会津で継続的に営まれる祭祀は、実際には靖国神社のナショナルな祭祀に対するオルタナティブとはなり得ないのであって、会津の戊辰戦死者は非業の解消を求めて立ち去ることはない。かといって、現在の靖国神社が彼らの合祀を受け入れることはなかった。仮に受け入れたとしても、一宗教法人となって国家の祭祀という性格を大きく失った靖国神社の合祀が、かつてと同じ意味を持ちうるかどうかは不明である。事実、戊辰戦死者の靖国神社への合祀を求める動きは、会津において極めて乏しい⁴⁹。

要するに、宮崎は、問題の所在は明らかにしながら、その打開策が見出せないという状況に追い込まれてしまったのである。これこそが、晩年の宮崎が抱えた深い苦悩だったのだ。自らが晩年を迎えつつあることを感じつつ、会津の郷土史家として長年親しく接してきた死者たちの怨念と自らの後ろめたさ＝非〈倫理〉性とを前にして、それらを解消する術を見出せぬまま無為に時を過ご

⁴⁸ 宮崎十三八「戊辰戦争百二十年目の会津藩Ⅱ」112頁。

⁴⁹ 宮崎や牧野らの指摘を受け継ぐ論説は、管見の限りでは畑敬之助『戊辰怨念の深層』（歴史春秋社、2002）の他、小林榮三「靖国神社と会津藩について」（『歴史春秋』第54号、2001）および佐藤一男「靖国神社に祀られない東軍の藩士たち」（『歴史春秋』第58号、2003）などごく少数の論考にとどまる。

ちなみに佐藤論文には、次のようななかなか興味深い話が書かれている。すなわち、ある靖国神社奉賛会終身会員からの助言によると、「靖国神社側の考え方も柔軟に傾き、一方的に賊軍の汚名を着せられた方の合祀は可能の方向に」あり、その実現のためには「会津藩は賊軍でない」という地方議会や文化団体の決議が最も有効な方法である、というのである（135頁）。もっとも、そうした決議は地元たる会津若松で議論の対象にはなっていないようなので、今のところ実現の可能性は低いと思われる。

す宮崎の焦燥は、いかばかりであっただろうか。

Ⅲ 会津の現地点——何が起きているのか

1. 宮崎十三八の「巡礼」が意味するもの

では現在、会津はどのような地点に到達しているのか。この点についての検討に進もう。

まず、晩年の宮崎の、その思索の行く末を、「巡礼二部作」をもとに概観しておきたい。ここでいう宮崎の「巡礼二部作」とは、宮崎十三八の遺作となった『会津の古寺巡礼』（恒文社、1996）および『会津の観音巡礼』（同）のことである。死の床についていた宮崎が最後の気力を振り絞るようにして遺したこの二部作には、どのような思いが込められていたのだろうか。

「会津の自然は限りなく美しく、また会津の歴史は限りなく深い」といわれている。

会津を訪ねる観光客の多くは、裏磐梯や猪苗代湖を探勝し、また鶴ヶ城や飯盛山の白虎隊の史蹟などをまわって、遠い武士の世を偲び、あとは温泉に泊まる。

しかし、これだけではまだ会津観光の初歩にすぎない。会津のよさを本当に知るには、会津の古寺を巡礼することが一番だとお勧めしたい。もちろん古寺、名刹が多いのは京都、奈良であるが、それに次ぐ佛の里が会津なのである。

佛都会津の存在は、歴史の中に求めることができるし、佛都会津を確認するにふさわしい寺跡やロマンを秘めた佛像が会津の各地に残っている。まさに佛の里なのである。⁵⁰

前半に挙げられているのは、第二次世界大戦後、観光都市化に邁進した会津若松の、定番観光コースそのものである。観光行政を担う会津若松市職員として、また会津郷土史学の中心人物として、宮崎自身の費やした半生がそこに込められていると言っても過言ではない。にもかかわらず、それだけではまだ「会津観光の初歩」に過ぎないというのである。それは、宮崎にとって人生の自己

⁵⁰ 宮崎十三八「あとがき—佛都会津への散策の誘い」（『会津の古寺巡礼』恒文社、1996、所収）219 - 220 頁。

否定の言葉である反面、過去のファンタジーを乗り越えて新たな一步を踏み出したしるしとして読むことも可能である。

なお、「佛都会津」という表現は宮崎独自のものではなく、少なくとも昭和初期にはすでに、最澄と激しい「三乗一乗論争」を繰り広げたことで知られる徳一⁵¹に始まる仏教文化の豊かな蓄積を有する会津に対して、「佛都」という形容はさして違和感のない表現であった⁵²。ただ、それ以降、「会津の春」の時期から敗戦にかけて、そうした「仏教美術の宝庫にして東北仏教文化の中心地たる会津」という特徴は語りの後景に退いた。その時期強調されたのは、勤皇一色の現況に言寄せた、保科正之と山崎闇齋とに由来するとされる神道の伝統であった⁵³。そして戦後の「観光会津」においては、会津史談会において再びその仏教にまつわる歴史と文化に関心が向けられたものの⁵⁴、裏磐梯の自然や温泉、そして戊辰戦争と白虎隊をメインとした会津の観光化と、それを支える観光史学の隆盛との陰に隠れる形で、「佛都会津」が注目されることは久しくなかったのである。

晩年に至って宮崎が着目し、丁寧に掘り返していったのは、観光ブームの陰で、会津に密やかに息づいていた仏教文化であった。巡礼二部作はそれぞれ連

⁵¹ 徳一については、生没年を含めた経歴がまったく不明であり、その著作もすべて失われてしまっているが、法相宗に学び、のち東国に下って会津に居を構えたという。なお、徳一と最澄との間で展開された「三乗一乗論争」については、末木文美士『日本仏教史』（新潮文庫、1996）99 - 103頁を参照されたい。

⁵² 例えば、1931（昭和6）年には、小野賢一郎『佛都会津』（あかね屋書房、1931、会津若松市立会津図書館蔵）という本が出版されている。これは、東伏見宮家の祭祀を継承するため、久邇宮家から臣籍降下して伯爵となったばかりであった東伏見邦英の会津来訪を記念して編まれたものである（ちなみに、臣籍降下が4月、会津来訪が8月、『佛都会津』出版が10月である）。東伏見邦英は当時21歳の青年華族であったが、同年5月には『宝雲抄』（民友社）という仏教美術関係の著作を出版しており、後には長年にわたって京都の青蓮院門跡門主を務めた人物である。こうした事実から、「古美術の御研究に余念なく、また信仰の対象としての仏に対しての御礼儀、いよいよ篤し」（同書3頁）という東伏見邦英の関心と来訪を呼ぶほどには、会津の仏教文化が知名度を有していたことがわかる。

⁵³ 『日本教育』1942（昭和17）年7月号（国民教育図書）など参照。「国民学校総合雑誌」を謳った『日本教育』は現在、全12巻本（本巻11巻＋別巻1巻）となって復刻されている（下村哲夫監修、エムティ出版）。ここで参照した昭和17年7月号は第6巻（1991）に収録されている。

もっとも、会津の宗教文化とは、他の地方でもそうであったように、本来、神仏が区別なく存在するものであった。

⁵⁴ 戦後復刊第1号である前掲の『会津史談会誌』第25号（1952）に見える実地見学の行き先は、その多くが神社仏閣を中心とした史蹟の見学であったと推定できる。

載原稿を基にしているが、それらの連載時期を時系列に沿って並べてみると、「会津三十三観音詣り」(東邦銀行『くらしの中の銀行メモ』1980年8月～1982年2月)・「奥会津三十三観音詣り」(同、1989年9月～1992年6月)・「会津の寺々」(在家佛教協会『在家佛教』1994年2月～1995年7月)となっている。最初の「会津三十三観音詣り」はやや時期が早いだが、残る二つの連載はかの萩との友好問題に会津若松が揺れた1987年以降のものである。「怨念史観」に直面し、苦悩していた宮崎は、まさにその時期、会津に点在する観音堂や古寺を一つ一つ回っては文章にするという作業を重ねていたのである。そのような、会津の仏教文化に沈潜していくかのごとき文章を、遺言であるかのように遺していった宮崎は、そのとき何を思っていたのだろうか。

宮崎の死後の出版となった『会津の観音巡礼』のあとがきに、夫人の宮崎よし子が次のような文を綴っている。

今、思いますに、宮崎自身がこんなにも会津のお寺のこと、三十三観音のことにこだわったのは、近く自分が御仏の元に旅立つことを感じていたせいかと、納得いたしております。今頃は、司馬遼太郎先生、綱淵謙錠さんといっしょに、楽しそうに、談笑しながら、観音様詣りをしていることでしょう。⁵⁵

この推測は、差し当たっては妥当なものであろう。ただ、これまで見てきた宮崎の苦悩に思いを致すとき、己の死にとどまらぬ思索の広がりや宮崎の中にあったと見ることは、的外れではあるまい。非業を解消できぬままにまだ祭祀を求め続ける戊辰戦死者のことを、古寺を巡る宮崎が思わなかったはずはないからである⁵⁶。ナショナルな慰霊祭祀からは排除され、120年以上もの間、地元会津における祭祀を受けながら、今なお解けぬ怨念を抱える非業の死者たち。彼らと向き合っていた宮崎は、その非業の引き受けを、会津が豊かに育んできた仏教に託そうとしていたのではないか。近代の悲劇と慰霊祭祀とを包み込む、より高次の死者への慰霊として、宮崎は会津の寺々を巡礼していたのではないだろうか。それは逆から言えば、戦後、会津の人々が築き上げてきた観光都市・会津若松のあり方とそれを支えてきた「観光史学」、さらには近代会津

⁵⁵ 宮崎よし子「あとがき 会津の里に真実一路の旅をゆく」(宮崎十三八『会津の観音巡礼』(恒文社、1996、所収)154頁。

⁵⁶ この点に関しては特に、最晩年に執筆された『会津の古寺巡礼』を参照されたい。各所に戊辰の戦禍についての記述が見られるだけでなく、寺々の墓所を巡り、幕末維新期の人物の死に向かって思いを馳せるその筆の運びは、かつての「歴史散歩」との質の違いが明らかであり、印象深い。

の慰霊祭祀にも、宮崎が見切りをつけたということでもある。ナショナルな祭祀にも、ローカルな祭祀にも頼ることができないことに思い至った宮崎は、それらとは違う、安らぎと喜びとを死者と生者にもたらず〈倫理〉的な営みを、会津の寺々への巡礼の中に見出そうとしていたのではないだろうか。

つまり、宮崎がこれら二部作の刊行に執念を燃やしたのは、こうした古寺を新たな観光資源として開発しようとしたからではなく、非業に苦しむ死者と死者への後ろめたさに悩む生者への鎮めと慰めを願いつつ、静かに巡礼するための導きとして、これらを位置づけようとしていたからであると言えるのだ。そうした巡礼において、非業の死者たちを見つめる宮崎の眼差しは、単なる歴史上の登場人物——共同性を有しない三人称の他者——ではなく、一人称複数をとともに構成する共同体内の他者＝二人称の他者を眼差すものとなっている。晩年の宮崎にとって非業の死者たちは、奇しくも同年に相次いで逝った司馬遼太郎や綱淵謙錠ら親しい友人と同じく、二人称の他者であった。彼らの死を自らの死と同じ境地に重ね合わせることで、宮崎は彼らと一人称をとみにしたのである。

戦後、従来の国家の祭祀をめぐる状況の変化をよそにして、会津人によって忘却の淵から呼び戻された戊辰戦死者も確かにいた（会津の戦死者として最初に取り上げた佐川官兵衛もその一人である）。けれどもそれは、戦時中に軍国主義を高唱するため白虎隊などが動員されたのと同様の、死者不在の「観光史学」に基づく動員であり、死者の〈非業〉と生者の〈非倫理〉とに対して生者の関心が向けられることはなかった。それらはただ、そのままに放置されていたのである⁵⁷。そうした後ろめたい現実が遅ればせながら目を向け、死者たちとの一人称複数の共同性を築こうとしていたのが、古寺を巡る晩年の宮崎の姿だったのではないだろうか。

2. 会津観光の新展開

では、上に述べた晩年の宮崎の試みは、成功したのだろうか。別の表現を用

⁵⁷ 例えば、早乙女貢は盛んに戊辰前後の会津藩士の生き様を描くが、そこで語られるのはつまるところ会津の「敗者の美学」と薩長藩閥政府の「裏切り」と「卑劣さ」の対比である。こうした美醜のファンタスティックな対比は、1987年に噴出したような怨念に名を借りた勝者への憎しみを掻き立てるかもしれない。だが、口を極めて薩長を罵倒し、会津人の「美しさ」を持ち上げたところで、会津の戊辰戦死者の非業と不条理が解消されるわけではない。早乙女と宮崎とはこうした根本的なところで袂を分っている、と筆者は考える。

いれば、会津の地において、それは受容され、継承されたのだろうか。

21世紀に突入した会津観光の現況をそうした観点から検討すべく、会津若松で出版された大判の会津ガイドブック『改訂新版 会津』（歴史春秋社、2004）を、その14年前に出されている改訂旧版の『会津』（歴史春秋社、1990）との比較において参照してみよう。初版において「真の会津の姿を追求する」というテーマのもとに編集され、改訂と版とを重ねているこのムックは、「他のガイドブックとはひと味違った本」と位置づけられる⁵⁸。すなわち、会津若松市の出版社によって編集・発行され、主として会津地区で販売されているこのムックは、単なる観光ガイドブックにとどまらず、会津人の手によって自身の自画像を模索する営みの一つとしても位置づけることができるのである。そのことは、『改訂新版 会津』に編集者が書き留めた次の言葉からも明らかであろう。

観光で来られる方よりもむしろ会津で生まれ育った人たちにもっと郷土を感じて欲しい。⁵⁹

さて、『改訂新版 会津』の巻頭を飾るグラビアの題は「古寺巡礼」であり、続いて掲げられたエッセイの題名は、かつて宮崎が書いたのと同じ「仏都会津」である。改訂旧版には見当たらないこの特集では、現代会津のアイデンティティを規定する重要な要素として、六世紀にまで遡るとされる会津の仏教文化が位置づけられている。歴史的に育まれたそのような仏教文化から語り起こされる現代会津観光は、ここでは「原始古代以来」の自然と歴史との奥行きをもって表現されていく。幕末維新期の諸々は、その中の一コマとしての位置づけのみ与えられる。「会津の殿様」の系譜のフィナーレを飾るものとして、戊辰戦争を偲ぶ「会津秋祭り」の歴代藩公行列の中に、あるいは数多い史蹟・墓碑の中に、ようやくそれらを見ることができる。もはやそこでは、鶴ヶ城も飯盛山も、あるいは会津若松市そのものも、会津観光の全体構成において縦糸となる会津史の、ほんの一局を象徴するものとして数えられるに過ぎない存在となっている。それに対してクローズアップされるのは、郷土の食と酒であったり、民芸の伝統と美であったり、山水に親しみ楽しむ野遊びであったりする。会津のこうした側面については、改訂旧版においてもすでに中心的トピックスとなっているのだが、新旧両版を見比べて明らかなのは、地域の中心としての会津若松、歴史の中心としての戊辰戦争の重みははっきりと低下していることである。新版の「エリアガイド in 会津」でも筆頭に挙げられている会津若松であ

⁵⁸ 「編集後記」（『会津』歴史春秋社、1990）176頁。

⁵⁹ 「編集後記」（『改訂新版 会津』歴史春秋社、2004）157頁。

るが、旧版では同様の「会津路に行く」という項目とは別に「城下町会津若松探訪」が独立して立てられている。また、旧版の目次には大項目として立てられていた「戊辰戦争と白虎隊」あるいは「飯盛山」といったトピックスは、新版では目次から完全に姿を消してしまっているのである。

こうした言わば〈ポスト宮崎十三八〉時代の会津観光のあり方——「観光会津」の自画像——には、宮崎が育んだ「観光史学」の継承と放棄との両面が見える。すなわち、「限りなく美しい」会津の自然と、「限りなく深い」会津の歴史とを前面に押し立てた『改訂新版 会津』は、宮崎十三八の「歴史散歩」にいま一度回帰し、それを継承・深化させたという側面を見せている。さらに、すでに論じたごとく、従来、戊辰戦争（鶴ヶ城）と白虎隊（飯盛山）とを軸に戦後会津観光は盛り上げが図られてきたが、その観光行政の中心にいた宮崎は、そのあり方に痛切な反省を抱いてもいた⁶⁰。古寺巡礼を通じて戦後会津観光の枠組を破り、旧会津藩以外の歴史や若松以外の会津地方へと観光の目を広く向ける先鞭をつけたのも、また宮崎であった。人々への訴求力を失いつつあった会津観光の進化形として、『改訂新版 会津』に見出されるようなブレイクスルーは、その点に関する限り、とりあえずは宮崎の遺産を相続したものと見なしうるだろう。

しかし他方、晩年の宮崎が追い求めたことのもう一つ、戊辰戦死者の〈非業〉と生者の〈非倫理〉とへ思いを寄せ、そこに〈一人称複数の共同体〉を築こうとした試みは、受け継がれることなく捨て置かれてしまっていると言っても過言ではない。戊辰戦死者の死は、例えばテレビドラマとして消費される——仮に視聴者が涙を流したとしてもその場限りで、番組が終わってしまえば何事もなかったかのように忘れてしまう——ことはあっても、そこに、彼らの〈非業〉

⁶⁰ 先に挙げた『会津の古寺巡礼』の「あとがき」の他、例えば、「明日の会津のために——青年よ、大志を抱け」（前掲『手作り会津史』所収）など参照。そこで宮崎は、次のようにより明確な反省の言葉を残している。

白虎隊観光も、ユニークなもので、敗戦を経験した日本人にはお涙ちようだい式の物語もあって、一応はうけてきたが、もう若い人たち、敗戦の苦勞も理解できない人たちに訴えるには、力がなさすぎる。

反省すると、お座敷の白虎隊剣舞でお茶を濁してきたようなものだった。哲学がなかった。戦前の会津人は、戊辰戦争の殉難者の慰霊をすることによって、「会津藩は賊軍でなかった」ことを証明するのに努力してきた。戦後はそれが一応世に認められたので、白虎隊を通してする主張を失ったままで過ごしてきたようだ。広島では世界に向かって「ノウモア・ヒロシマ」を強く訴えている。それが核廃絶運動につながって世界平和運動を強力に進める発言をしている。会津にはそれが無い。（223 - 224 頁）

を通して、死者と生者とが互いに寄り添う〈一人称複数の共同体〉が形成されているように見えない。死者はまたも忘却され、そこには死者不在の〈観光共同体〉が広がるのみである。

思えば、1928（昭和3）年の皇弟・秩父宮雍仁と松平節子（勢津子）との結婚のときですら、戊辰戦争の記憶は60年も昔の話であった。1878（明治11）年生まれの松平保男は当時、「（旧藩時代の）老人達にしましても、明治戊辰の会津藩の立場と今日このめでたき昭和戊辰の奇しきめぐりあはせを述懐しながら私等と同じやうな気持で歓喜にむせぶことでせう」⁶¹と述べ、松平子爵家の当主である自らにとってすら「明治戊辰」がもはや他人事であることを問わず語りに語っている。現代の会津人にとって、「明治戊辰」はその倍以上の年月の彼方に霞む昔話である。現代において、会津人であるというだけで、戊辰戦死者と〈一人称複数の共同体〉を築けるとすれば、それは尋常なことではない。それを可能性として意識すること自体、郷土史に親しく接し、彼らの非業に思いを致しつつ自らの晩年に思いを馳せた、宮崎十三八という人物にしてはじめて可能な、常人ならざる技であったと言えるのかも知れない。

宮崎十三八が奇跡的に親しく引き寄せた戊辰戦死者はこうして現在、改めて歴史の彼方に遠ざかっていったのである。1868（慶應4／明治元）年以来三度巡ってきた「第二の昭和戊辰」ですら1988（昭和63）年のことであり、すでに一昔前のこととなっている。のみならず、靖国神社に祀られる近代戦死者の死からもまた、60年以上もの年月をすでに経てしまっている。「第一の昭和戊辰」において「明治戊辰」を眺めるように、現代日本を生きる人々は1945年を眺めているのである。もし仮に、同じだけの長さの年月が、同じ距離感を生者と死者との間にもたらすとすれば、近代戦争で戦死した者たちの非業すら、現在はもはや「老人達」の昔話に過ぎなくなってしまう。

「明治戊辰」から60年後の「第一の昭和戊辰」を前後する時期、会津人にとって親しい二人称の死者は、戊辰戦死者から近代戦の戦死者へと世代交代が進んでいた。同様に、1945年の「昭和乙酉」から60年後の「平成乙酉」をも過去として振り返る現在、人々にとって親しい二人称の死者もまた世代交代が進んでいる。戦死者から、戦死者ならざる死者へと。

かくして、21世紀に突入した現在の会津において、生者と親しい交わりを結び得るのは、もはや戦死者ならざる「戦後の死者」ばかりとなりつつある。会津方が「賊軍」と名指された戊辰戦争も、「日本精神模範の地」として陸軍部隊を送り出し続けた一五年戦争も、今や遠い昔の他人事に過ぎなくなったとすれ

⁶¹ 『東京朝日新聞』昭和3（1928）年1月19日。

ば、会津の人々にとって、それらの戦争によって生み出された死者たちの〈非業〉と生者の〈非倫理〉とに彩られた「会津」にこだわり、「会津人」であり続けようとする動機づけはすでに薄弱である。あるいはそれは、近代において戦死者で縁取られた「会津」なる枠組みに沿ってアイデンティティを見出そうとする試みそれ自体の意義が問われる時代の到来とも表現できよう。

だがこれは、問題の“解決”ではない。それは、非業と不条理に基づく死者の「怨念」を前にして、生者が引き受けるべき「後ろめたさ」がただ忘れられているという、構造的に非〈倫理〉的な時代の到来を意味するに過ぎないのである。戊辰戦死者も近代戦死者もその非業とともに忘却し、会津人として生を享けた自らに後ろめたさもアイデンティティも見出さない人々は、果たしていかに、その他の死者や自らの死を想起し、アイデンティティを構想するのだろうか。

この問題は明らかに、会津という一地方にはとどまらない。会津に見出されたこの〈忘却の非倫理〉は、現代日本社会が到達した境地そのものでもある。この事態がもし放置されるのであれば、それは「非業の死者の忘却」というにとどまらず、二人称たり得る死者の範囲の狭まりを意味する。言うなれば、一人称の共同体を三人称の他者へ、とりわけ三人称の死者へと開く試みとは正反対の、他者に対してより閉じる方向への動きが、そこに現出するのである。

むすびにかえて

1. 近代会津の経験とは何だったのか

近代の黎明期から現代に至るまでに会津の人々が辿った軌跡を、戦死者とアイデンティティとを考察の軸として、ここまで概観してきた。こうした近代会津の経験とは何だったのか。全体の議論を取りまとめるにあたって今一度、振り返っておこう。

死者人称論において、二人称の死者から人は死の経験を受け取り、そこから未だ到来せざる自らの死を想起する。この関係に基づいて成立するのが〈一人称複数の共同体〉であり、「どの死者が二人称であり、三人称であるのか」が、そうした共同体の「境界線の政治」をめぐる重要な論点となる（第1章・第2章）。

まず、阿蘇の佐川官兵衛をめぐるのは、南郷有志隊を核として佐川官兵衛を包摂する〈共同体〉と、それとは敵対し、佐川官兵衛を三人称に置く一揆勢の〈共同体〉とのせめぎ合いを見出すことができた。さらに佐川をめぐるそうしたせめぎ合いすら忘却されていた第二次世界大戦後、従来の富家地主と農民との対立関係が解消される中で新たに創り出されたのが、戦后会津人によって再発見された佐川官兵衛を核とする、没階級的・汎地域的な慰霊と顕彰の〈共同体〉であった（第3章）。

近代会津については、近代日本というネーションから排除された戦死者を二人称の死者として抱える会津という共同体の「雪冤勤皇」なるロジック——「賊」という冤を雪ぐべく「佐幕勤皇」という立ち位置を確立し、「日本精神の模範」を謳歌するまでに至った——がまず見出せた。そして第二次世界大戦後は、観光都市化政策に伴ってそうした近代の経験をスキップし、戊辰戦争という郷土史的経験と自らとを直結させることで「近代日本における悲劇の主人公としての会津」なる〈共同体〉の物語が語りだされた。そこで成立した〈共同体〉のロジックは、「観光史学」と称される歴史の学びに見ることができた（第4章）。

改めて「雪冤勤皇」期の会津に注目すれば、靖国神社の祭神が体现する日本ネーションの外部に括り出された幕末維新期の戦死者が当初、二人称の死者として、生者ととともに〈共同体〉を構成していた。その中で、靖国神社に合祀された例外的死者たちは、会津という〈共同体〉が日本ネーションに参入する通路を開くとともに、彼ら自身は（祭祀を受けるべき非業の死者としては）忘却されていた。さらには戊辰戦死者全体が、死者と生者との代替わりに伴って、

靖国神社に合祀された近代戦死者たちに二人称の死者の座を譲っていった。その結果、昭和前期においては、「会津」なる〈(二人称の死者を含めた)共同体〉全体が、靖国神社の枠内(=日本ネイションの枠内)での国民化——近代化を達成していったのである(第5章)。

1945年の敗戦は、そうした〈勤皇共同体・会津〉の存在基盤たる日本ネイションのあり方そのものを揺るがし、そのロジックの根本的更新を求めた。こうした事態を受けた戦後日本、その一部としての戦后会津においてまず特徴的であったのは、「死者の忘却」という点であった。この「死者不在の共同体」という性格は戦後日本社会を貫く一面であり、会津若松において死者——とりわけ戊辰戦死者——は、その生前についてのみが生者による歴史の学び=「観光史学」における関心の対象となった。戦死者の抱える非業や不条理は、時に「怨念史観」の形をとって噴出することはあっても、(晩年の宮崎十三八を除けば)引き受け手がほとんどいないまま、最終的には存在そのものが三人称化し、生者との距離を開いていったのである。彼らに代わって二人称の死者の座に就くのは、もはや戊辰戦死者でもその後続く近代戦死者でもなく、戦死者ならざる「戦後の死者」であった。つまり、現代会津の生者が結ぶ〈一人称複数の共同体〉からは、戦死者を生み出す戦争との結びつきが失われつつある。それはまた、戊辰戦死者によってその領域的境界線が引かれた〈近代会津〉という枠組み、さらには近代戦死者によって区切られた〈日本〉というナショナルな枠組みそのものの意義の希薄化をも意味しているのである(第6章)。

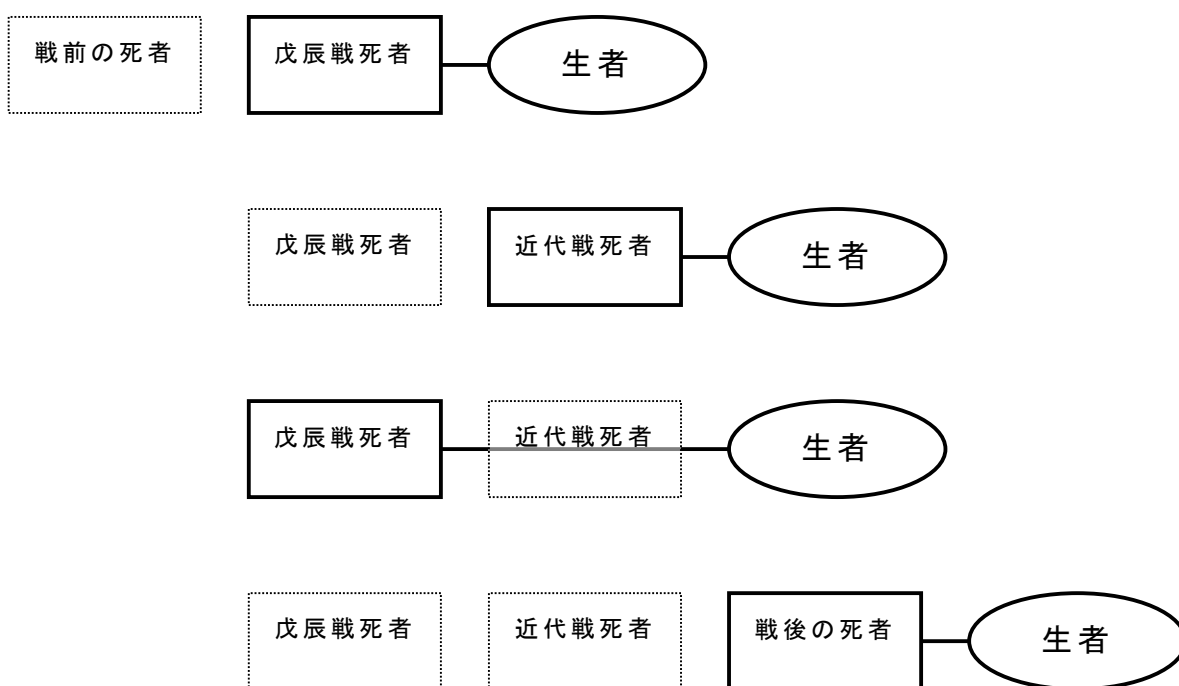
百数十年にわたるこうした近代会津の経験を、戦死者と生者との関係において整理すれば、そこにはいくつかの特徴的の局面が見出せよう。ここではまず、大きく四つに整理してみたい。

1868年の「第一の敗戦」から1945の「第二の敗戦」までの期間は、「賊軍会津」から「勤皇会津」への転換の過程であった。戦死者と生者との関係から見れば、そこには大きく二つの局面が見出せる。

第一に「戦死者の雪冤」である。「賊軍」と設定され、ネイションの枠外へと追いやられた親しき二人称の死者としての戊辰戦死者の死を、史論に基づく再評価によってネイションの枠内へと括りこみ直そうとする動きが、近代会津にはあった。そうした動きは、靖国神社への合祀に焦点を当てる限りにおいてはごく一部の成功にとどまったものの、会津松平家と皇室との姻戚関係の成立などによって、昭和前期にはともかく戊辰戦死者の雪冤は達成されたものと見なされ、彼らを二人称とする会津人はネイションの枠内においてようやく共同体としての「落ち着き」を獲得した。

第二に指摘できるのは「戦死者の代替わり」である。生者と死者との代替わりに伴って、生者のアイデンティティは新たに登場した近代戦死者と靖国神社とを通じてネイションへと結びつき、〈生死のナショナル化としての近代化〉が達成された。戊辰戦死者はより過去へと遠ざかり、近代戦死者の背後にあってその文脈上に解釈し直された。その結果、彼らの死は、かつてとは真逆に、ネイションの中でも中心的・模範的と目された近代会津の勤皇たる所以を示す物語と化したのである。

図 1 近代会津の四局面



1945年の「第二の敗戦」を受けた戦後会津における戦死者と生者との関係についてはどうだろうか。それは、いったん「近代化＝ナショナル化」されたアイデンティティからの離脱、言わば「脱近代化＝脱ナショナル化」への過程であったとも言えよう。

ここで第三の局面として指摘できるのは「戦死者の忘却と召還」である。近代戦死者を通じて靖国神社とその向こうのネイションに結びつき、勤皇を高唱することで築き上げられていたナショナリスティックなアイデンティティは戦後、近代戦死者もろとも忘却された。生者はもっぱら戊辰戦争を筆頭とする前近代の物語を想起し、死者不在・ネイション不在のまま、そこにアイデンティティを求めた。注意せねばならぬのは、たとえ戦死者を「忘却」したとしても、「ではどの死者を想起するのか」という問いは付いてまわるのであり、この局

面においてそれは、戊辰戦死者の召還に伴う「怨念」の噴出として表れたのであった。

そして第四の局面が「戦死者の退場」である。生者と死者との着実な代替わりによって、近代戦死者が過去へ、戦後の死者の背後へと遠ざかり、戊辰戦死者の物語もまたアイデンティティのリソースとしての有効性を失っていくこの段階では、生者の生死の想起から戦争という要素が失われていく（生死の脱戦争化）ことになる。

近代会津の軌跡から見出されたこれら四つの局面は、冒頭に掲げた「近代において人は、どこでどのように、死という問題に直面してきたのか」という問い、そしてそこから導き出される近代人のアイデンティティという問題を考えるにあたって、どのような意義を持ってくるのだろうか。この考察にもって、全体のむすびに代えたい。

2. 会津から見る近代

近代会津において前節で筆者が指摘した四つの局面は、さらに抽象化を進めれば、評価の異なる二つの戦争におけるそれぞれの戦死者と、それらの戦争を生き残った生者との関係として理解できよう。

表 1 戦死者と生者との四局面

<p>第二局面</p> <p>戦死者 1 戦死者 2</p>	<p>第一局面</p> <p>戦前の死者 戦死者 1</p>
<p>第三局面</p> <p>戦死者 1 戦死者 2</p>	<p>第四局面</p> <p>戦死者 1 戦死者 2 戦後の死者</p>

すなわち、第一の局面とは、第一の戦争における「戦死者 1」と「戦争の生き残り」としての生者との関係において死を意味づけ、両者を一人称複数として含む〈共同体〉の枠に沿ってアイデンティティを獲得しようとする営みである。戦争によって無視できない規模で生み出された戦死者は、生者による戦争の意味づけによってその死を意味づけられる。逆から言い直せば、そうした戦死者を一人称複数の関係に括りこもうとする生者にとって、彼らの死を生み出した戦争の評価を抜きにしてそのアイデンティティを獲得することは難しい。

第二の局面は、第一の局面との連続によって理解することができる。それは

すなわち、死の意味づけによって〈共同体〉におけるアイデンティティを獲得しようとする営みが、第二の戦争によってより新たに生み出された戦死者——「戦死者2」と生者との間に移行したものである。戦争が続発する時代、「戦死者」と「生き残りの生者」という関係は常に維持される一方で、その構成者はけっして静的にとどまてはいない。戦死者も、生き残りの戦死者も、その顔触れは常にダイナミックに更新されていく。新たに此岸に生を享ける者と、新たに彼岸に移っていく者。たゆまざるこの生死の流れによって、かつて生者の近くに居た「戦死者1」は生者から遠のいていき、新たに彼岸に移った「戦死者2」が、新たな生き残りとしての生者と一人称複数の関係を結ぶ。したがって、そこではまた、意味づけられるべき戦死者、そして評価さるべき戦争も更新される。第二の戦争によって生み出された「戦死者2」の死に対する意味づけが、かつての第一の戦争における「戦死者1」への意味づけと異なってくれば、生者のアイデンティティのあり方も当然また異なってくることになる。

第三の局面は、「戦死者2」の忘却によってまず特徴づけられる。それは、「戦死者2」が何らかの理由によって生き残った生者から想起を忌避される「失われた死者」となることを意味する。そして、そこに広がる「二人称の死者の空白」を、すでに遠く去った死者——「戦死者1」の召還によって埋めようとする試みがなされるのである。この局面は、第一および第二の局面に対して、直近の戦死者の対する生者の対応によって分岐すると言えよう¹。

最後に、第四の局面は、「戦死者1」「戦死者2」がともどもアイデンティティ獲得の場から退場し、戦死者なきところで「戦死者ならざる死者」との間にアイデンティティの獲得がなされようとする段階であると見なせるだろう。こちらは、第二の局面と呼応する。戦争の続発による戦死者の更新——新たな戦死者の「供給」——の有無によって、両局面は分岐するのである。

近代会津においては、これら四つの局面が時系列に沿って順に展開していったが、一見してわかるように、これが常にそのように展開するとは限らない。例えば、第一の戦争が栄光に満ちたものであり、第二の戦争が屈辱にまみれたものであれば、第一局面から第三局面への展開も考えられる（日本近代史においては、第二の戦争の評価が1945年を境にして大転換を遂げ、それが会津における第二局面を経由しての第三局面への移行を招いたのである）。また、会津

¹ 仮に第一の局面で直近の戦死者が忘却されるとしたら、それ以前に戦死者はいないのである。であるならば、それは、戦死者ならざる「戦前の死者」との関係における生死の共同体の形成を意味し、戦争がアイデンティティ形成になんら影響を及ぼさないという事態を出現させることになるだろう。それはつまり、近代戦争が始まる以前の前近代となんら変わりがない状況である。

の場合は第三局面から第四局面へと一足飛びに展開したが、「失われた戦死者」の想起・再評価によって第三局面から第二局面へと展開し、しかる後に第四局面へと展開するケースも十分に考えられる。第四局面とてこれが必ずしも最終到達点であるとは言いきれないのであり、第二局面や第三局面へと“逆流”する展開も考えられないわけではないし、新たな戦争によって再び第一局面が始まることも十分にあり得よう。

ただいづれにせよ、評価の異なる複数の戦争における戦死者と、その前後における戦死者ならざる戦死者、そして次々と世代交代していく生者を考慮に入れて、アイデンティティの源泉たる〈一人称複数の共同体〉の変遷をモデル化したとき、その関係の結び方によって少なくとも以上のような諸局面相互の間における展開を見通すことができよう。

では、このモデルにおいて各局面を構成し、局面から局面へと展開する原動力になっているのは何だろうか。これまで各章において断片的に言及してきたことを、ここで簡潔にまとめておくことにしよう。

第四局面を除く各局面において、生き残りとしての生者は、戦死者との間に結ばれる〈一人称複数形の共同体〉において、自らのアイデンティティを形成する。死者人称論としてすでに論じたように、そこで二人称の死者として扱われる戦死者は、全ての戦死者を含むわけではない。そこには必ず範囲の限定と排除が伴う。そこに引かれる境界線は、有名な言葉を持って表現しなせば「友と敵」との間に引かれるのである。つまり、このモデルの局面局面を設定しているのはカール＝シュミットの意味における「政治」に他ならない²。「戦死者」としての誰と関係を結ぶのか。この問いが、戦争そのものの構図に大きく依存しているのは間違いないところであろうし、戦争のそうした構図が——内戦であれ、対外戦争であれ——交戦権を発動する主体によって設定されることもまた否定しがたい（むろん、敗戦のようにそうした設定が破綻する場合もある。そのときには、局面設定の建て直しが「政治」のイシューとなるわけである）。戦死者とのコミュニケーションを通じてアイデンティティを形成しようとする生き残りの生者は、その設定を受け入れるにせよ、抗うにせよ、その出発点からこうした「政治」の影響下にあると言えよう。設定を与える者と与えられる者、また設定を所与として受け入れる者と抗う者、さらには修正を試み

² 「究極的な政治的手段としての戦争は、すべての政治的概念の基礎に、この友・敵区別の可能性が存在することを露呈するものである。したがって、戦争は、この区別が、人類のあいだに現実に存在するかぎり、あるいは少なくとも現実的に可能であるかぎりにおいてのみ意味をもつ。」(C. シュミット〔田中浩・原田武雄訳〕『政治的なものの概念』未来社、1970、31頁)

る者、というように、生者の「政治」へのかかわり方は様々であろうけれども。

まとめれば、このモデルを扱う際には、戦争の構図を設定する「政治」と〈一人称複数の共同体〉との関係如何が、その変化・推移を理解するための重要なチェックポイントの一つとなるのである。

もう一つ、局面を動かす大きな力を指摘することができよう。それは「時間」である。ここで言う「時間」とは、「生死のたゆまざる流れ」というほどの意味である。ある局面で親しかった死者たちは、その後続く者が次々と死に往くにつれ、生者の此岸から遠ざかっていき、その多くは特定不能な融合体としての〈死者〉となるのである³。生者と死者という関係のみに注目すれば、その関係は不動のものにも見えるが、それぞれを構成する者は常に入れ替わり、生を享ける者と逝く者とが絶えずこの関係の中を移動する。故に、このモデルにおいて、特定の戦死者が特定の位置を占め続けることは、きわめて稀なのである。生者であれ、死者であれ、いずれは後進に今いる席を譲り、退場しなければならない。この意味において、すべての者は常に「動いて」いるのであって、そのダイナミズムを考慮の外においては、各局面間の変遷はおよそ理解できない。

これを要約すれば、次のようになろう。すなわち、此岸を超越する生死のダイナミズムの全体を「時間」の中に見通すことで人は、生者である自らと、〈一人称複数の共同体〉を構成する死者との関係を把握する。この流れのどこにどの生者と死者とが位置づけられているか。その位置づけの不断の変化が、先のモデルにおける局面間の移行を規定しているのである。

つまり、生き残りの生者と共同体をなす戦死者を他の死者から区切る〈境界線の政治〉、そして生者と死者とを不断に更新する〈たゆまざる時間の流れ〉。この二つの力によって、先の四局面は構成され、展開されるのである。

ここまで論じたところで、この議論を近代日本のナショナリズムへと接続してみよう。そこからは何が見えてくるだろうか。

二人称の死者としての戦死者の消失という事態は、より次数を上げて論じれば、自ら宗教性を帯びたナショナリズムという近代的世界観の必要性、もしくは存在価値そのものへの問いにつながる。すでに繰り返し述べてきたように、近代国民戦争における戦死者との交わりを根拠として、人々はナショナリズムをアイデンティティに取り込んできた。したがって、そうした交わりが消失することによって、ナショナリズムとアイデンティティとの連関が失われていく

³ このような死者観について、筆者は渡辺哲夫の諸論考に多くを負っている。詳細については渡辺哲夫『死と狂気 死者の発見』（ちくま学芸文庫、2002）を参照されたい。

ことが、ネーション一般の帰結として、当然に予想されるのである。

例えば、日本ナショナリズムの文脈において、靖国神社問題を近代会津のアナロジーで読み解くのはそう困難なことではない。いわゆる靖国神社問題とは、戦後日本における政教分離という「(頭幽の)境界線の政治」とともに生じた問題である。ここで問われているのは、敗戦とその後の改革による国家と祭祀との分離によって、ネーションから切り離されて浮遊する「犬死に」と化してしまった、生き残った生者にとって「二人称の死者」たる——それはまた、ナショナリズムの文脈においても二人称たるべき——戦死者の存在である。靖国神社問題とは、彼らの「雪冤」——ネーションへのアクセスの再構築による、死者の〈非業〉と生者の〈非倫理〉との解消——をめぐる〈(死者をも含む)一人称複数の共同体〉再建をめぐる問題として解釈できよう。これをナショナリストティックに“解決”しようとする試みは、靖国神社国営化運動の挫折を経て、戦死者たちが歴史の彼方へと遠のく中で、それでもなお成就することなく、首相（最終的には天皇）公式参拝へと問題の外見を変えながら現在に至るまで続けられている⁴。

また、A級戦犯合祀問題や一連の合祀取り下げ訴訟に代表される靖国神社の祭神問題とは、「日本というネーションが、誰を二人称の死者として括りこみ、誰をその枠内から排除するのか」という、死者をめぐる〈境界線の政治〉そのものである。祭神とは、靖国神社が体现する（とされる）〈一人称複数の共同体〉たる日本ネーションの広がりとその限界とを規定するものである。したがって、その祭神を分割したり、一部を取り下げたりすることは、外部に対して均質であるべきネーション内部の亀裂を認めるものとなるのである⁵。

さらに、現代において靖国神社が再び重要性を持ちつつあるように見える事態は、死者そのものが不在と見なされる世界において、個々人が本来二人称で接するはずの戦後の死者との交わりを差し置きつつ、年月の経過とともにいったん三人称化された戦死者を呼び戻すことによって、自らのアイデンティティを組み上げようとする「観光史学」的な試み——先に示した図式でいえば、第四局面から第二あるいは第三局面への移行の試み——として理解できる。だが、

⁴ さしあたり、田中伸尚『靖国の戦後史』（岩波新書、2002）などを参照。

⁵ これに関連して問題となっているのは、靖国神社の祭神となる日本の軍人軍属ら以外の戦没者である。日本国内においては戊辰戦争や西南戦争の「賊軍」戦死者はもちろん、原爆や空襲などの犠牲となった民間人が、その例として挙げられる。また、近代日本の行なった戦争の現場となったアジア各地や旧植民地の人々、さらには第二次世界大戦時の連合軍捕虜なども挙げることができる。「こうした死者にどう対するか」は、（本論において議論してきた）「戦死者の消失」というアイデンティティをめぐる生起する事態とは別個に、現代日本国家が今なお直面している政治課題であると言えよう。

呼び戻された死者への後ろめたさに裏打ちされた〈倫理〉性を帯びつつ継続されてきたこうした運動は、近代会津とのアナロジーにおいて〈時間〉のダイナミズムを考慮に入れれば容易に予想される「戦死者の三人称化の再確認」という結末とともに、いずれその問題の問題性自体が問い直しの対象となるはずである。

そうしたアナロジーが、人の生死をめぐるアイデンティティの考察において妥当なものであるとすれば、会津の戊辰戦死者は、現在に至るまでそこから排除され続けている靖国神社の、その祭神のゆくえを示唆する先例ともなるのである。あるいは、会津において顧みられることのなかった宮崎十三八晩年の「巡礼」は、その段階に至って初めて、何らかの示唆を人々に与えてくれることになるのかも知れない。

かくして、日本であれば具体的には靖国神社のフェードアウトとして見られるであろう、戦死者をめぐる問い直しに対するリアクション——「確かにそれは犬死にかも知れないが、それが今、私にとってそれほど大した問題だろうか？」——が始まるならば、それは従来のナショナリズムの深刻な揺らぎを示すものに他ならない。非業と不条理に満ちた戦死者を生み出し続ける近代国民戦争なくして、なお存在意義を主張しようとするナショナリズムには、遠い戦死者をそれでもなお祭祀によって人々に想起させ続けるか、新たな国民戦争を始めて新たな戦死者を生み出すか、あるいは国民戦争におけるナショナルな戦死者ではない死者の非業と不条理とを解消するナショナルスティックな説明回路を何らかの形で提供するか、といったいくつかの選択肢がなお残されてはいるだろう。そのどれかが成功すれば、「自らの生死をも含むアイデンティティの根拠たる世界観」としてのナショナリズムは、あるいは命脈を保ち続けるかも知れない。だがもし、そのいずれの試みも成功しないようであれば、そこに予想されるのは、近代的でナショナルな世界観が持つ説得力の緩やかな浸食である。もしかしたらそれは、ネイションの境界線が滲み出す「新しい中世」の到来かも知れない。そうした時代であれば、人々が暮らす世界は、かつての宗教的世界観が蘇生するにせよ、まったく別の世界観が台頭するにせよ、トランスナショナルな要素が何らかの形で強まったものとならざるを得ないだろう⁶。

⁶ ただし、トランスナショナルであるためには、かつて「超越を超越した」国民国家をさらに超越しなければならない。それが前近代的宗教回帰に過ぎないとするならば（サミュエル＝ハンチントンが描いた「文明の衝突」とは、あるいはそのような解釈を許すものかも知れない）、近代とは歴史上の悲劇的喜劇の一幕に過ぎなかったと言えよう。あるいはまた、それがインターナショナルなユナイテッドネイションズに過ぎないとするならば、我々はなおナショナル

そうならば当然、人々が自らのアイデンティティを構想する場から、ナショナルな要素が次第に減衰していくことにもなるだろう。むろん、ナショナリズムが人々を鼓舞する場面は、それだけ減ることになる。

とすれば、ミネルヴァのフクロウがナショナリズムの周りを飛ぶのは、近代国民戦争がなくなり、それに伴って生み出される戦死者がいなくなった世界においてなのかも知れない。ナショナルな戦死者がナショナリズムの形成・維持の必要条件であるとするならば、ナショナリズムが黄昏を先延ばしにするためにはナショナルな戦争が求められるということになる。逆に言えば、戦わない国民国家は、国民国家であり続けることの意味を問われて、未来への岐路に立つ、ということにもなろう。ただそれは、国民戦争に替わる新たな形態の戦争、あるいはナショナルな戦死者に替わる新たな非業と不条理とに満ちた死者の登場を、展望することにつながるのかも知れない。

ただし、そうした過程の中で、新たに登場する死者たちの陰で三人称化しつつも、なお非業を解消されざるナショナルな戦死者たちは、単にフェードアウトするのみとは限らない。彼らの〈非業〉を忘却したまま生きる生者は、ただそれだけで後ろめたい存在＝非〈倫理〉的存在なのである。死者をめぐる〈境界線の政治〉の狭間で、彼らを〈一人称複数の共同体〉に括りこみ、その「犬死に」をすくい上げようとする動きは、したがって〈倫理〉的意義をまとって間歇的に繰り返され、死者を忘却している生者の「後ろめたさ」を喚起し、その非〈倫理〉性を告発する。ことは死にまつわるだけに、いずれ死にゆく我々は、いまだ回収し得ざる自らの死を前にして、その告発から逃れきることはいないのである。

以上を要すれば、今後、このナショナルな世界の行く末は、私たちの先達たる二人称の死者として誰を引き受ける（引き受けない）のか、そしていずれ追って死にゆく私たちが、どのような死を迎え、どのような死者となるかにかかっていると見えよう。

つまり、これまで縷々論じてきたことはここに至って、以下の問いに集約されるのである。

今ここに生きる私にとって、誰が親しい死者なのか、誰がそうではないのか。また誰が親しい死者たり得るのか。そうした死者たちとの間で私は今、どのような交わりを結んでいるのか。これらの問いが収斂していく最終的な問い——「私が死んだらどうなるのか？」——の答えを、私はどのように希求し得るの

な近代の掌中にあるのだと言えよう。

か。ナショナリズムは、果たして今、その役に立つのか。

死そのものは本来、自らの意向とは無関係に訪れる不条理である。その不条理を条理に転換するのが宗教であり、ナショナリズムであった。「犬死に」への恐怖が人々を支配する限り、それらは選択肢として常に参照される可能性を持っている。ただ、近代において爆発的に生み出された国民戦争の戦死者が抱えた不条理を、宗教はすくいきれなかった。そして今、さらに歴史はめぐり、ナショナリズムですくいきれぬ死者もまた確実に割合を減らしてきている。より正確には、ナショナリズムですくえる死者が、ある局面——田中明彦の言う「第1圏域（新中世圏）」⁷——では着実に減少している。この「新しい中世」において、人はいかなる死者とどのような関係を結びゆくのだろうか。

一つ確実に言えるのは、宗教にとって近代が激動の時代であったのと同様に、ナショナリズムにとっての激動の時代が必ず来るであろうということである。否、それはもう来つつあると言うべきなのかも知れない。私たちがすべきなのはおそらく、今あるナショナリズムに固執したり、あるいはそれをただ嫌悪したり忌避したりすることではなく、そこに芽生えつつある変化を見極め、真摯に向き合うことであるだろう。

そこでは、死者の単なる忘却は許されない。忘却によって死者の死から目を背けたとしても、その後ろめたい非〈倫理〉的選択から生じる結果は、いずれ自ら引き受けねばならない。死者を捨て置き、忘却したまま死す者は、自らが死者となる時、生者から捨て置かれ、忘却されることを覚悟しなければならない。それはすなわち、「犬死に」を死ぬのと同義である。敢えて「犬死に」を引き受けるのでない限り、我々はいずれどこかで死者と向き合う他ないのである。

しかも、死者の世界は限りなく広く、生者は全ての死者に向き合うことはできない。「どこまでの死者に向き合うのか」は常に問題となり得る。私が向き合う死者と向き合わない死者、その間に引かれるのは、死者人称の境界線に他ならない。その境界線はどこかに引かれるほかない——あらゆる死者を二人称として引き受けることはできない——のであるが、引かれた境界線は常に恣意的であることを免れない。この〈境界線の政治〉のもとで三人称へと追いやられてしまった死者への「後ろめたさ」から、我々は決して逃れられないのである。こうした事態が最も極端に現れるのが戦争であり、近代戦争においてはネイションが死者人称の境界線を引いた。けれどもやはり、その境界線が倫理的に妥当であるとは決して言えない。また、それに替わる何らかのオルタナティブな

⁷ 田中明彦のいう「三つの圏域」については、『新しい中世』（日経ビジネス人文庫、2003、原著1996）第8章参照。

境界線も、境界線である限りは、決して倫理的ではない。

そうした意味において、私たちはどこまで行っても非〈倫理〉的なのである。私にできるのは、そうした〈非倫理〉に開き直って境界線に自閉することなく、境界線の向こう側との関係性に向き合い、境界線の越境に開かれて在るという〈倫理〉性を志向し続けることしかないのかも知れない。

初出について

本論文の各章は、いずれもこれまでに筆者が執筆してきた研究論文を基にしたものである。今回、博士論文として取りまとめるにあたっては、その後の筆者自身の研究状況や各方面からのご意見・ご批判を踏まえつつ、また各章のつながりや関連性をも考慮に入れて、各章とも必要な限りの補筆修正を行なっている。言うまでもなく、そうした補筆修正に至らない点があれば、その責は全面的に筆者が負うべきものである。

なお、各章の初出は以下の通りである。

- 第1章 負け犬の犬死に——近代における死の問題に関する一試論——
神戸大学大学院国際協力研究会『六甲台論集—国際協力研究編』第7号、2006年1月
- 第2章 近代的「死の分析」の限界点とナショナリズム
(原題：近代的「死の分析」の限界点とナショナリズム——続・近代における死の問題に関する試論——)
神戸大学大学院国際協力研究会『六甲台論集—国際協力研究編』第8号、2007年1月
- 第3章 「阿蘇の佐川官兵衛」をめぐる記憶と忘却
(原題：戦死者と共同体——阿蘇の佐川官兵衛をめぐって——)
政治経済史学会『政治経済史学』第471号・第472号、2005年11月・12月
- 第4章 近代会津アイデンティティの系譜
神戸大学国際協力研究科『国際協力論集』第14巻第2号、2006年11月
- 第5章 「雪冤勤皇」期会津における戦死者の記憶と忘却
(原題：死者の記憶と「非業さ」——白虎隊・佐川官兵衛をめぐって——)
政治経済史学会『政治経済史学』第490号、2007年6月
- 第6章 戦後会津における「観光史学」の軌跡
神戸大学大学院国際協力研究科 博士論文提出資格審査論文、2007年9月

《参考文献》

- Urry, John, 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage (アーリ、ジョン〔加太宏邦訳〕『観光のまなざし——現代社会におけるレジャーと旅行』法政大学出版局、1995)
- 相田泰三『佐川官兵衛殉難碑の建立されるまで』(会津士魂会、1969)
『会津』(歴史春秋社、1990)
- 会津史談会編『会津戦争のすべて』(新人物往来社、1980)
- 会津史談会調査部編『新聞資料集成 若松九十年誌』(会津史談会、1989)
『会津藩家老 鬼官兵衛ゆく』(会津武家屋敷、1988)
『会津若松史 7 大正・昭和の会津』(会津若松市、1967)
『会津若松市立会津図書館百年誌』(会津若松市立会津図書館、2004)
- 赤澤史朗「戦後日本における戦没者の「慰霊」と追悼」(『立命館大学人文科学研究紀要』第 82 号、2003)
- 『靖国神社 せめぎあう〈戦没者追悼〉のゆくえ』(岩波書店、2005)
- 『阿蘇町史 第一巻通史編』(阿蘇町、2004)
- 池田喬「〈死後の世界〉考——近現代ドイツ哲学の系譜から」(『死生学研究』2005 年秋号、東京大学大学院人文社会系研究科、2005)
- 石川政芳『白虎隊を生んだ書』(大元社、1940)
- 板垣退助監修『自由党史 上』(岩波文庫、1957)
- 伊藤栄樹『人は死ねばゴミになる』(小学館文庫、1998、原著 1988)
- 伊藤益『愛と死の哲学——田辺元——』(北樹出版、2005)
- 今井昭彦「神風連の乱における戦死者祭祀」(『群馬歴史民俗』第 18 号、群馬歴史民俗研究会、1998)
- 「佐賀の乱における戦死者祭祀」(『地域文化研究』第 15 号、岐阜女子大学地域文化研究所、1998)
- 「会津少年白虎隊士の殉難とその埋葬」(『常民文化』第 24 号、成城大学常民文化研究会、2001)
- 「幕末における会津藩士の殉難とその埋葬—会津戦争を事例として—」(福井勝義・新谷尚紀編『人類にとって戦いとは 5 イデオロギーの文化装置』東洋書林、2002)
- 今村直樹「肥後藩の『遺産』相続争い—肥後の民衆と郷備金—」(『熊本歴史叢書 5 細川藩の終焉と明治の熊本』熊本日日新聞社、2003)
- 岩代浩一「阿蘇と会津の官兵衛と」(『日本及日本人』平成 15 年陽春号、2003)

- 岩田重則『戦死者靈魂のゆくえ』（吉川弘文館、2003）
- ヴェーバー、マックス〔脇圭平訳〕『職業としての政治』（岩波文庫、1980、原著 1919）
- 〔大塚久雄訳〕『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（岩波文庫、1989、原著 1920）
- 上田閑照『私とは何か』（岩波新書、2000）
- 内田樹『他者と死者 ラカンによるレヴィナス』（海鳥社、2004）
- 内田守『巡查大明神全伝』（増田神社奉賛会、1966）
- 内村政光『公民教育資料第二 肥後の百姓村に於ける明治維新前後の日誌』（熊本県立図書館蔵、発行年不明）
- エリアス、ノルベルト〔中居実訳〕『死にゆく者の孤独』（法政大学出版局、1990、原著 1982）
- 遠藤英樹・堀野正人編著『「観光のまなざし」の転回——越境する観光学』（春風社、2004）
- 大内寛隆『近代戦争と福島』（歴史春秋社、2001）
- 大江志乃夫『明治国家の成立』（ミネルヴァ書房、1959）
- 『靖国神社』（岩波新書、1984）
- 大木英夫『ピューリタン』（中公新書、1968）
- 大久保利謙『佐幕派論議』（吉川弘文館、1986）
- 大澤真幸「文明の外的かつ内的な衝突」（藤原帰一編『テロ後 世界はどう変わったか』岩波新書、2002）
- 岡野八代『法の政治学 法と正義とフェミニズム』（青土社、2002）
- 小副川幸孝「現代キリスト教倫理の基本問題（Ⅱ）」（『九州女学院短期大学学術紀要』第 21 号、1995）
- 小副川幸孝「現代キリスト教倫理の基本問題（Ⅲ）—「神の前で、神と共にある、神なし」の倫理学」（『九州女学院短期大学学術紀要』第 22 号、1996）
- 小野賢一郎『佛都会津』（あかね屋書房、1931、会津若松市立会津図書館蔵）
- 小野武夫『維新農村社会論』（刀江書院、1932）
- 『改訂新版 会津』（歴史春秋社、2004）
- 笠井尚『会津に魅せられた作家たち』（歴史春秋社、1995）
- 加地伸行『儒教とは何か』（中公新書、1990）
- 『沈黙の宗教—儒教』（筑摩書房、1994）
- 加治木常樹『薩南血涙史』（薩南血涙史発行所、1912）
- 禿迷盧『続・小国郷史』（非売品、1965）
- 亀嶋庸一『20 世紀政治思想の内部と外部』（岩波書店、2003）

- 河原和枝『子ども観の近代』（中公新書、1998）
- 川村邦光『地獄めぐり』（ちくま新書、2000）
- 川村邦光編著『戦死者のゆくえ 語りと表象から』（青弓社、2003）
- 『観光華の会津』（会津魁新聞社、1937、会津若松市立会津図書館蔵）
- 北原雅長『七年史』上巻（啓成社、1904、臨川書店復刻版 1972）
- キューブラー-ロス、エリザベス〔鈴木晶訳〕『死ぬ瞬間 死とその過程について』（中公文庫、2001、原著 1969）
- 旧別働第三旅団参謀部編集『西南戦争日注』（1883）
- 熊本県教育会阿蘇支会編纂『阿蘇郡誌』（1926、臨川書店復刻版 1986）
- 『熊本県史近代編第一』（熊本県、1961）
- 熊本女子大学郷土文化研究所編『熊本県史料集成 12 明治の熊本』（日本談義社、1967、国書刊行会復刻版 1985）
- 『熊本県史料集成 13 西南役と熊本』（日本談義社、1968、国書刊行会復刻版 1985）
- Kedourie, Elie, 1993. *Nationalism*. 4th, expanded ed. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell. (ケドゥーリー、E.〔小林正之他訳〕『ナショナリズム』学文社、2000)
- Gellner, Ernest, 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell. (ゲルナー、アーネスト〔加藤節監訳〕『民族とナショナリズム』岩波書店、2000)
- 国際宗教研究所編『新しい追悼施設は必要か』（ぺりかん社、2004）
- 小坂井敏晶『民族という虚構』（東京大学出版会、2002）
- 小島一男編『新聞でみる会津の昭和史』（歴史春秋社、1997）
- 後藤康二「白虎隊テキストについての覚書 1」（『会津大学文化研究センター研究年報』第 8 号、2002）
- 「白虎隊テキストについての覚書 2」（『会津大学文化研究センター研究年報』第 9 号、2003）
- 後藤正義『西南戦争警視隊戦記』（サンケイ新聞データシステム【自費出版】、1987）
- 小林榮三「靖国神社と会津藩について」（『歴史春秋』第 54 号、2001）
- 小桧山六郎編『会津白虎隊のすべて』（新人物往来社、2002）
- 小松和彦『神になった人びと』（淡交社、2001）
- 『神なき時代の民俗学』（せりか書房、2002）
- 子安宣邦『国家と祭祀』（青土社、2004）
- 『日本ナショナリズムの解説』（白澤社、2007）

- 早乙女貢『会津士魂』(全13巻、集英社文庫、1998 - 1999)
- 『続 会津士魂』(全8巻、集英社文庫、2002 - 2003)
- 『敗者から見た明治維新 松平容保と新撰組』(NHK出版、2003)
- 『愚直に生きる 幕末列伝 敗者の美学』(集英社、2004)
- 酒井順子『負け犬の遠吠え』(講談社、2003)
- 『佐賀県護国神社栞』(佐賀県護国神社、1995)
- 阪本是丸『国家神道形成過程の研究』(岩波書店、1994)
- 坂本是丸編『国家神道再考 祭政一致国家の形成と展開』(弘文堂、2006)
- 佐々木潤之介『世直し』(岩波新書、1979)
- 佐藤一男「靖国神社に祀られない東軍の藩士たち」(『歴史春秋』第58号、2003)
- 塩谷七重郎「西南戦争における旧会津藩士鎮魂譜」(『会津史談』第50号、1977)
- 「承前 再び西南戦争について」(『会津史談』第51号、1978)
- 『西南戦争・福島県人の奮戦』(会津史談会、1979)
- 塩谷七重郎監修『会津藩と西南戦争 近代日本の夜明け』(会津武家屋敷、1979)
- 塩谷七重郎「西南戦争展を監修して」(『会津史談』第53号、1980)
- 「警視庁と会津藩士」(『会津史談』第58号、1984)
- 『錦絵で見る西南戦争 西南戦争と福島県人』(歴史春秋社、1991)
- 「会津人と西南戦争」(『会津史談』第70号、1996)
- 「随想・西南戦争百二十年」(『会津史談』第72号、1998)
- 「佐川官兵衛一会津藩のラスト・サムライ」(小桧山六郎・間島勲編
『幕末・会津藩士銘々伝(下)』新人物往来社、2004)
- 司馬遼太郎『王城の護衛者』(講談社文庫、1971)
- 『歴史を紀行する』(文春文庫、1978)
- 『街道をゆく 1 長州路ほか』(朝日文庫、1978)
- 『余話として』(文春文庫、1979)
- 『歴史を考える 司馬遼太郎対談集』(文春文庫、1981)
- 『街道をゆく 33 奥州白河・会津のみち・赤坂散歩』(朝日文庫、
1994)
- ジャンケレヴィッチ、ウラジミール〔仲沢紀雄訳〕『死』(みすず書房、1978、
原著1966)
- シュミット、C.〔田中浩・原田武雄訳〕『政治的なものの概念』(未来社、1970、
原著1932)
- 『小学国史 下巻 尋常科用』(1941、大空社復刻版1987)
- 新熊本市史編纂委員会『新熊本市史 通史編第五巻 近代I』(熊本市、2001)
- 神社新報社編『郷土を救った人々——義人を祀る神社』(神社新報社、1981)

- 末木文美士『日本仏教史』(新潮文庫、1996)
- 「〈人間〉の言葉、死者の言葉——〈語りえぬもの〉をめぐって——」
(日本哲学史フォーラム『日本の哲学』第4号、昭和堂、2003)
- 「〈死者〉の発見——田辺元の〈死の哲学〉をめぐって」(日本哲学史フォーラム『日本の哲学』第6号、昭和堂、2005)
- 『仏教 vs. 倫理』(ちくま新書、2006)
- 『他者／死者／私 哲学と宗教のレッスン』(岩波書店、2007)
- 杉田敦『境界線の政治学』(岩波書店、2005)
- Smith, Anthony D. 2001. *Nationalism: Theory, Ideology, History*.
Cambridge: Polity.
- 『西南の役百年祭しおり』(大分県護国神社社務所、1977)
- 高木盛之輔「佐川官兵衛君之伝」(横尾民蔵『佐川官兵衛君父子之伝』兵林館、1908)
- 高橋哲哉『靖国問題』(ちくま新書、2005)
- 竹原新八「明治十年小戦史」(『会津史談』第67号、1993)
- 田中明彦『新しい中世』(日経ビジネス人文庫、2003、原著1996)
- 田中彰『明治維新観の研究』(北海道大学図書刊行会、1987)
- 田中伸尚『靖国の戦後史』(岩波新書、2002)
- 田中丸勝彦・重信幸彦「ある『殉職』の近代」(『北九州大学文学部紀要』第57号、1998)
- 田中丸勝彦〔重信幸彦・福間裕爾編〕『さまよえる英霊たち 国のみたま、家のほとけ』(柏書房、2002)
- 『田辺元全集』第6巻(筑摩書房、1963)
- 『田辺元全集』第7巻(筑摩書房、1963)
- 『田辺元全集』第8巻(筑摩書房、1964)
- 田辺元「メメント モリ」(『懺悔道としての哲学・死の哲学 京都哲学撰書 第3巻』燈影舎、2000)
- 『長陽村史』(長陽村、2004)
- 『長陽村史資料集「長野内匠日記」』(全3巻、長陽村教育委員会、2004)
- 『長陽村史資料集 第四集』(長陽村教育委員会、2004)
- デーケン、アルフォンス『死とどう向き合うか』(NHK出版、1996)
- Thomas, Keith, 1971. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth-and-Seventeenth-Century England*. New York: Scribner. (トマス、キース〔荒木正純訳〕
『宗教と魔術の衰退』上・下、法政大学出版局、1993)

- 長尾龍一『リヴァイアサン』（講談社学術文庫、1994）
- 中村彰彦「『鬼官兵衛烈風録』執筆記」（『歴史春秋』第31号、1990）
- 『鬼官兵衛烈風録』（新人物往来社、1991）
- 「会津史と私の小説作法—会津史談会・文化講演」（『歴史春秋』第35号、1992）
- 「佐川官兵衛討死の光景」（『会津史談』第67号、1993）
- 『保科正之』中公新書、1995
- 中村真一郎「死をめぐるの感想」（中村真一郎編『死を考える』筑摩書房、1988）
- 中村とし「白虎隊と十五年戦争」（『民衆史研究』第9号、1985）
- 『会津の近代史を考える』（会津若松近代史研究所、1993）
- 『七日町のいまむかし—市民寺子屋・親子ふるさと教室—』（七日町三・四青年会、1983、会津若松市立会津図書館蔵）
- 『波野村史』（波野村、1998）
- 波平恵美子『日本人の死のかたち 伝統儀礼から靖国まで』（朝日新聞社、2004）
- 『ならぬものはならぬ 会津武士の精神が日本を救う』（財界21、2003）
- 西谷啓治『宗教とは何か』（創文社、1961）
- 西村明「彼の死—増田巡査の神格化」（『東京大学宗教学年報』XVII、1999）
- 『戦後日本と戦争死者慰霊 シズメとフルイのダイナミズム』（有志舎、2006）
- ハイデッガー、マルティン〔細谷貞雄訳〕『存在と時間』（上・下、ちくま学芸文庫、1994、原著1927）
- 長谷正當「死の哲学と実存共同の思想—田辺の晩年の思想—」（『懺悔道としての哲学・死の哲学 京都哲学撰書 第3巻』燈影舎、2000）
- 秦郁彦編『日本近現代人物履歴辞典』（東京大学出版会、2002）
- 畑敬之助『戊辰怨念の深層』（歴史春秋社、2002）
- 「『戊辰怨念の深層』執筆の背景」（『会津史談』第77号、2003）
- 早川喜代治『徳富蘇峰』（徳富蘇峰伝記編纂会、1968、大空社復刻版1991）
- 林基「百姓一揆の評価の問題」（歴史学研究会編『明治維新史研究講座』第一巻、平凡社、1958）
- 東伏見邦英『宝雲抄』（民友社、1931）
- 菱木正晴『浄土真宗の戦争責任』（岩波ブックレット、1993）
- 平石弁蔵『会津戊辰戦争 増補白虎隊娘子軍高齢者之健闘』（丸八商店出版部、1928）
- 藤崎清一『久木野村誌第一巻 むらを歩く—久木野の事蹟と文化財』（久木野村

- 教育委員会、1985)
- 藤原帰一『戦争を記憶する 広島・ホロコーストと現在』(講談社現代新書、2001)
- 『文学博士宮地直一先生講述 会津藩教学の根本精神』(1942、会津文化協会、会津若松市立会津図書館蔵)
- 文藝春秋編『司馬遼太郎の世界』(文春文庫、1999)
- 『戊辰戦争といま 企画展展示解説図録』(福島県立博物館、2004)
- 『戊辰殉難追悼録』(財団法人会津弔霊義会、1978)
- Hobsbawm, E. J. 1992. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press. (ホブズボーム、E. J. [浜林正夫・嶋田耕也・庄司信訳]『ナショナリズムの歴史と現在』大月書店、2001)
- 『歩兵第二十九連隊史(大正十五年版)』(帝国連隊史刊行会、1926、会津若松市立会津図書館蔵)
- 『歩兵第六十五連隊史』(帝国連隊史刊行会、1919、会津若松市立会津図書館蔵)
- 牧野登『会津人が書けなかった会津戦争』(歴史春秋社、1997)
- 松浦玲『徳川慶喜』(中公新書、1975)
- 松浪信三郎『死の思索』(岩波新書、1983)
- 松山守善「松山守善自叙伝」(『日本人の自伝2』平凡社、1982)
- 丸山眞男『忠誠と反逆』(ちくま学芸文庫、1998)
- 水野公寿「阿蘇一揆の一資料」(『年報熊本近世史 昭和四十六年度』熊本近世史の会、1972)
- 「阿蘇一揆の裁判結果について」(『年報熊本近世史 昭和四十九年度』熊本近世史の会、1975)
- 「ひとつの義民碑」(『熊本展望』第4号、田水社、1975)
- 「西南戦争と民衆—政府軍軍夫について—」(『熊本史学』第50号、熊本史学会、1977)
- 水野公寿編著『西南戦争期における農民一揆 史料と研究』(葦書房、1978)
- 水野公寿『西南戦争と阿蘇』(一の宮町、2000)
- 三土修平『靖国問題の原点』(日本評論社、2005)
- 『頭を冷やすための靖国論』(ちくま新書、2007)
- 宮崎十三八『私の城下町 会津若松』(国書刊行会、1985)
- 宮崎十三八ほか『物語 会津戦争悲話』(新人物往来社、1988)
- 宮崎十三八『会津地名・人名散歩』(歴史春秋社、1989)

- 宮崎十三八編『会津戊辰戦争史料集』（新人物往来社、1991）
- 宮崎十三八『会津の史的な風景』（歴史春秋社、1993）
- 『会津人の書く戊辰戦争』（恒文社、1993）
- 『手作り会津史』（歴史春秋社、1995）
- 『会津の古寺巡礼』（恒文社、1996）
- 『会津の観音巡礼』（恒文社、1996）
- 宮田登『生き神信仰 人を神に祀る習俗』（塙書房、1970）
- 村上重良『国家神道』（岩波新書、1970）
- 『慰霊と招魂—靖国の思想—』（岩波新書、1974）
- 『天皇の祭祀』（岩波新書、1977）
- Mosse, George L. 1990. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York: Oxford University Press. （モッセ、ジョージ=L [宮武実知子訳]『英霊 創られた世界大戦の記憶』柏書房、2002）
- 森岡清美・今井昭彦「国事殉難戦没者、とくに反政府軍戦死者の慰霊実態（調査報告）」（『成城文藝』第102号、1982）
- 森岡正博『脳死の人』（福武文庫、1991）
- 『宗教なき時代を生きるために』（法蔵館、1996）
- 『無痛文明論』（トランスビュー、2003）
- 『生命学をひらく』（トランスビュー、2005）
- 森田誠一「近世の郷土制、特に金納郷土の性格—肥後藩政史との関連において—」（森田誠一編『地方史研究叢書 肥後細川藩の研究』名著出版、1974、所収）
- 『靖国神社誌』（靖国神社、1911、再版2002）
- 『靖国神社忠魂史 第一巻』（靖国神社、1935）
- ヤスパース、カール [草薙正夫・信太正三訳]『実存開明 [哲学Ⅱ]』（創文社、1964、原著1932）
- 安丸良夫『一揆・監獄・コスモロジー 周縁性の歴史学』（朝日新聞社、1999）
- 柳田国男「先祖の話」（『柳田国男全集13』ちくま文庫、1990）
- 藪内聰和「ハイデガーにおける『死』と『他者』の問題」（『同志社哲学年報』第20号、1997）
- 横山武追想録刊行委員会編『横山武さんを語る』（歴史春秋社、1987）
- 米原謙『徳富蘇峰』（中公新書、2003）
- 渡辺哲夫『死と狂気 死者の発見』（ちくま学芸文庫、2002）
- 『二〇世紀精神病理学史 病者の光学で見る二〇世紀思想史の一局面』

(ちくま学芸文庫、2005)

和辻哲郎『古寺巡礼』(岩波文庫、1979)

——『人間の学としての倫理学』(岩波文庫、2007)

■新聞・雑誌

『東京朝日新聞』

『朝日新聞』

会津会『会津会々報』第1号(1912)

——『会津会々報』第4号(1914)

——『会津会々報』第6号(1915)

——『会津会々報』第9号(1916)

——『会津会々報』第10号(1917)

——『会津会々報』第11号(1917)

——『会津会々報』第15号(1919)

——『会津会々報』第17号(1920)

——『会津会々報』第18号(1921)

——『会津会々報』第19号(1921)

——『会津会雑誌』第32号(1928)

——『会津会雑誌』第38号(1931)

——『会津会雑誌』第55号(1939)

——『会津会雑誌』第56号(1940)

——『会津会雑誌』第57号(1940)

——『会津会雑誌』第58号(1941)

——『会津会雑誌』第59号(1942)

——『会津会雑誌』第60号(1942)

——『会津会々報』第61号(1950)

——『会津会会報』第62号(1952)

——『会津会会報』第63号(1953)

——『会津会会報』第64号(1954)

——『会津会々報』第65号(1955)

——『会津会々報』第66号(1956)

——『会津会々報』第67号(1957)

——『会津会々報』第68号(1957)

- 『会津会々報』第 108 号 (2002)
- 会津史学会編『歴史春秋 (1 - 10 号) 合本第一集』(歴史春秋社、1987)
- 会津史学会『歴史春秋』第 31 号 (1990)
- 『歴史春秋』第 34 号 (1991)
- 『歴史春秋』第 35 号 (1992)
- 『歴史春秋』第 44 号 (1996)
- 『歴史春秋』第 54 号 (2001)
- 『歴史春秋』第 58 号 (2003)
- 会津史談会編『会津史談 (創刊号～第 24 号)』(会津史談復刻刊行会、1977)
- 『会津史談 (第 25 号～第 36 号)』(歴史春秋社、1980)
- 会津史談会『会津史談』第 48 号 (1975)
- 『会津史談』第 49 号 (1976)
- 『会津史談』第 50 号 (1977)
- 『会津史談』第 51 号 (1978)
- 『会津史談』第 52 号 (1979)
- 『会津史談』第 53 号 (1980)
- 『会津史談』第 58 号 (1984)
- 『会津史談』第 60 号 (1986)
- 『会津史談』第 67 号 (1993)
- 『会津史談』第 70 号 (1996)
- 『会津史談』第 71 号 (1997)
- 『会津史談』第 72 号 (1998)
- 『会津史談』第 77 号 (2003)
- 会津民衆史研究会『民衆史研究』第 9 号 (1985)
- 『観光あいつ』第 1 卷第 1 号 (1947、会津若松市立会津図書館蔵)
- 『国民教育』昭和 17 年 7 月号 (エムティ出版復刻版〔下村哲夫監修〕第 6 卷
所収、1991)
- 佐川官兵衛顕彰会事務局編纂『佐川官兵衛顕彰会会報』第 8 号 (2004)
- 『佐川官兵衛顕彰会会報』第 11 号 (2005)