

近代日本と戦死者祭祀

今井 昭彦

一 はじめに

宗教学や日本民俗学が説くように、死者のなかでも、戦死者は特別な死に方をしたのであるから、横死者であり、あるいは御霊や荒魂と呼ぶべきものでもある。したがって伝統的には、こうした戦死者に対しては、特別な祭祀が必要であるとされてきた。そして明治新政府によって、明治二年六月に創建された東京招魂社（後の靖国神社）には、近代日本における全国の戦死者が「カミ」として祀られ、その祭祀（慰霊）形態を象徴的に体现する、典型的な慰霊施設となった。⁽¹⁾

この靖国神社をめぐるのは、いわゆる「靖国問題」として、マスコミを騒がしているが、近代日本における戦死者祭祀の問題を語る場合、往々にして一般に議論の対象となるのは、日清・日露戦役以来の、対外戦争における戦死者祭祀

の問題である。当然、その戦死者の数からしても、またその社会的な影響力からしても、対外戦争における戦死者祭祀の問題は、つねに議論の対象となっており、「靖国問題」も、直接的にはこの枠内で議論されている事柄である。

しかしながら、近代日本は幕末維新期の戊辰の内戦で幕を開け、国家による祭祀の対象、つまり既述の東京招魂社の祭神となったのは、この内戦における「官軍」たる政府軍戦死者であった。一方の「賊軍」である反政府軍戦死者は、一般にその祭祀の対象とはならなかったのである。実際、この点については、殆ど議論の枠外に置かれているのが実情である。この日本人同士が相戦った内戦からの視点が欠落しているのは、そもそも、戦死者祭祀に関する議論は、全くその意味を失うことになろう。なぜなら、近代日本の戦死者に対する国家の姿勢は、この内戦において形作られたからである。したがってここでは、国家による祭祀の対

象とはならなかった、内戦における反政府軍戦死者の祭祀と、それ以後の対外戦争における戦死者の祭祀の問題とを区別しながら、本稿ではとくに戦死者祭祀上の「カミ」と「ホトケ」をめぐる問題について、検討してみたい。

二 内戦における反政府軍戦死者の祭祀

近代日本において、賊軍とされた反政府軍戦死者は、どのように扱われ、またどのように位置づけられたのか。この答えを出すことによって、逆に政府軍戦死者祭祀への有益な問題提起をすることにもなる。具体的な事例をもとに見てみたい。

「戊辰戦役の天王山」といわれた、会津戊辰戦役（慶応四年八月～明治元年九月）において、会津落城後、会津藩士ら三〇〇〇名の東軍（反政府軍）戦死者の遺体は、西軍（政府軍）戦死者は約三〇〇名からその埋葬が許可されず、会津城下の路傍に打ち捨てられ、犬や猫の死体と同様な扱いを受けていた。とくに飯盛山の白虎隊士の遺体の一部は、その惨状に涙した農民によって一旦埋葬されるも、西軍の知るところとなり、再び掘り返されて、野に投棄されるといふありさまであった。そして会津藩有志の尽力によって、西軍から寺院への埋葬許可が出るまで、約半年間の歳月が必要であった。ただしその作業は、罪人と同様の扱いで、被差

別民が行った。これに対して、城下には西軍墓地（融通寺、現東明寺）が直ちに造営され、東京九段には、全国の西軍戦死者三五八八名をまず祀る東京招魂社が、明治二年六月に創建されている。当初のその例大祭は、いずれも「賊軍降伏日」をあてている。この点をとってみても、同社の意図するところは読み取れよう。ここにおいて全国の東軍戦死者は、国家による祭祀の対象から全く除外されることになった。「戊辰戦役朝敵の巨魁」としての会津藩士は、その死者までも、薩長らの新政府から徹底的に憎まれ、また干されたのであった。この遺体を埋葬させないという行為は、会津におけるほど冷酷ではないにしても、慶応四年の上野戦争での戦没彰義隊士二六〇余名の場合や、明治二年の己巳戦役（箱館戦争）における、東軍戦死者約八〇〇名の場合でも、確認できる。

会津において東軍戦死者の墓所となったのは、阿弥陀寺（浄土宗）と長命寺（浄土真宗）、それに飯盛山の三ヶ所であった。現在もこの三ヶ所が、東軍戦死者の慰霊拠点となっているが、大正二年九月に、旧会津藩士によって発足した会津弔霊義会によって、現在まで、その慰霊活動は続けられている。それは両寺における仏式と、飯盛山での神式による祭祀である。とくに飯盛山での祭祀は、会津藩祖保科正之以来の、神葬祭の伝統を引き継ぐものであった。

ところで会津若松では、西軍戦死者を祀る招魂社（一般的には後の護国神社で靖国神社の末社となる）の創建計画が持ち上がったが、結局は実現しなかった。それは明治新政府が、慰霊は反乱に繋がりがかねないと危惧し、東軍の慰霊活動はもちろん、西軍の慰霊活動でさえ憚ったからである。これは戦の激しさをも反映しているものであり、会津における東西両軍の慰霊活動は、相互に牽制し合う関係となっていた。

他方、戊辰の内戦以降の、いわゆる「不平士族の反乱」においてはどうかであったか。佐賀の乱（明治七年二月勃発）の場合、江藤新平ら佐賀軍（反政府軍）戦死者二一六名は、太平洋戦争後の江藤家の復権とともに、地元の佐賀県護国神社に祀られたものの、靖国神社の祭神にはなっておらず、護国神社との祭祀とは別に、大正九年九月に招魂碑（「万部島招魂碑」）が建立され、佐賀軍関係者によって、神式による独自の慰霊活動が展開されている。したがって護国神社の祭神であることに、特別な意味は見出されていない⁽³⁾。

また、熊本での神風連の乱（明治九年十月勃発）の場合、神風連（反政府軍）戦死者一三三名は、地元の熊本県護国神社および靖国神社の祭神となり、例外的に、国家祭祀の枠内に組み込まれている。これは、神風連には首領の太田黒伴雄を初めとして神官関係者が多く、このことが、明治

百年を期してとはいえ、靖国神社への合祀にまで至ったと考えられる。靖国神社の祭神となるかどうかは、結局、政治的な力関係によって決定されるのである⁽⁴⁾。

さらに丁丑戦役（西南戦役、明治十年一月勃発）では、政府軍と西郷隆盛らの反乱軍（薩軍）は、ともに約七〇〇〇名の戦死者を出しているが、賊軍である薩軍戦死者は、靖国神社の祭神ではない。薩軍戦死者は現在、鹿児島市内の南洲墓地（同墓地に埋葬されているのは西郷以下二〇二三名である）に隣接する、南洲神社（「南洲」とは西郷の号であり大正十一年六月創建）の祭神となり、神式によって祀られている。同社はいわば「薩軍の靖国」というべきものである。薩摩藩では幕末から廃仏に着手し、明治二年六月に、藩主島津家歴代の霊位を神道によって祀る旨が布告され、士庶の先祖祭祀も悉く神道によるべきこととなり（藩内の寺院は全廃され）、これが戦死者祭祀の下地となっていた⁽⁵⁾。国家レベル（靖国神社）、あるいは県レベル（護国神社）からは除外されていても、地元鹿児島において薩軍戦死者は、「地方の論理」に従って、神社祭祀の対象となっている。

鹿児島では現在でも、西郷に対する人気は絶大で、薩摩出身の政府関係者も多かったことから、南洲墓地は「賊軍の墓地」でありながらも、見晴らしのよい高台に造営され、徐々に整備されながら、維持管理されている。また鶴

丸城址の一角には、陸軍大将の正装をした西郷の立派な銅像も建っている。それに比べて、官軍戦死者を埋葬する官修墓地（祇園之洲公園）には、一基の慰霊塔（西南の役官軍戦没者慰霊塔）と、僅かの墓碑が残されているのみである。官軍と賊軍との立場が、鹿児島では逆転しているのである。賊軍ではあっても、明治新政府の立役者としての西郷への評価が、結局は政治的な強い力を働かせることになった。この点、同じ賊軍でありながらも、会津における場合とは、極めて対照的である。

三 対外戦争における戦死者の祭祀

次に、対外戦争における戦死者は、どうであったか。基本的には内戦における政府軍戦死者の祭祀を下地に、あるいはこれを核として、一般には日清・日露戦役以来、靖国神社や護国神社に祀られ、国家による祭祀の対象となった。これとともにムラやマチには、「ムラやマチの靖国」といわれる、「忠魂碑」や「忠霊塔」などの慰霊施設が建設され、戦死者は重層的に祀られることになった。つまり基本的には、靖国神社（国家レベル）——護国神社（道府県レベル）——忠魂碑・忠霊塔（市町村レベル）という、戦死者祭祀のヒエラルヒーが成立することになる。

たとえば札幌では、西南戦役で戦死した屯田兵（政府軍）

戦死者三六名を祀る、「屯田兵招魂之碑」が明治十二年五月（九月とも）に建立され、日露戦役後の明治四十一年二月には「忠魂碑」も建立されて、これを起源として札幌招魂社が生まれ、さらに現在の札幌護国神社（旧県社格）へと発展している。そこでは、招魂碑→忠魂碑→招魂社→護国神社という発展過程が確認できるが、この屯田兵戦死者は靖国神社に合祀され、札幌護国神社は靖国神社の地方末社として位置づけられる。この招魂碑の発展過程は、内戦から対外戦争に至る、地域社会の戦死者を取り込んでいく過程でもあり、「地方の靖国」が形成されていく一つの典型であった。

あるいは戊辰戦役において出兵した上州館林藩（政府軍）は、三九名の戦死者を出し、この戦死者が明治二年九月、同藩主によつて建設された招魂祠に祀られて（やがて靖国神社の祭神ともなる）、この館林招魂祠が、招魂社を経て、やはり現在の^{（6）}邑楽護国神社（現群馬県館林市、旧村社格）に発展している。この場合も、札幌での事例と同様に、内戦における戦死者を核として、対外戦争における戦死者が徐々に合祀されていき、「地方の靖国」が誕生していくのである。

他方で、戦死者慰霊施設は、「弔魂碑」「招魂碑」「忠魂碑」「忠霊塔」「英霊塔」「慰霊塔」「英霊殿」「御霊神社」など、

筆者が実地調査をした群馬県内においても、多様な形態が存在している。その建設については、時代的な特色が読み取れるが、とくに既述の招魂碑は、忠魂碑の前身にあたる慰霊施設であり、忠魂碑の建設が一般化するのには、日露戦役後である。またこの時期には、中国大陸にて、忠霊塔の建設が確認され、内地においては昭和期に入り、忠霊塔の建設が一般化する。日本の命運を賭け、未曾有の戦死者を出した日露戦役は、ムラやマチにおいて戦死者の共同祭祀という形態を生み出し、招魂社制度も整えられていく。

とりわけムラやマチに忠魂碑の建設が一般化していく現象は、個々の戦死者（忠魂）を、その集合体としての「ムラやマチの靖国」たる忠魂碑から、護国神社を経て、全国の戦死者を集めた「巨大な忠魂碑」たる靖国神社に、収斂させていく過程でもあった。これらは戦死者を祀る「宗教施設」であるとともに、戦争あるいは戦死者の「記念施設」としての役割を担うことにもなったのである。

ところで忠魂碑と忠霊塔は、単にその出現する時期が異なるといったようなことだけではない、両者の根本的な相違があった。忠魂碑には、一般に戦死者の遺骨はなく、その魂のみが祀られたが、忠霊塔は、戦死者の遺骨を納める「墓」であるとされ、とくに陸軍主導によって、その建設が推進された。その建設母体は、支那事変二周年記念日の、

昭和十四年七月七日に発足した、半官製の「大日本忠霊顕彰会」であったが、忠霊塔が、遺骨を納める墓であるとすれば、伝統的には、神式ではなく仏式で祀ることにとなり、これは靖国神社を中心とする「靈魂」と「身体」を二分した、国家祭祀の体系に反することになる。⁽⁸⁾

忠魂碑はそのまま、遺骨を納めていない、既述の護国神社・靖国神社の祭祀体系に繋がるとしても、忠霊塔は、本質的には、この系統とは異なる慰霊施設ということになる。したがって、ここに戦死者をカミとして祀るのか、それともホトケとして祀るのかという、祭祀上の大きな問題が発生することになった。それは忠霊塔建設を推進しようとする「陸軍省・仏教界」と、その建設に懐疑的な「内務省・神社界」との対立となつて、火花を散らすことになるが、結局、忠霊塔の祭祀形態をめぐっては参拝者の自由に任せるなど、曖昧な決着となつている。⁽⁹⁾

こうした慰霊施設を媒介とした戦死者祭祀において、単に戦死者の靈魂を「慰霊」するだけではなく、さらに戦死者の「顕彰」という意味がそれに付与されていくことが、何よりも重要であった。顕彰とは、それを誉め上げなければすまない、強固な社会集団の意志を背景にした行為である。近代国家の形成過程において、顕彰を支える集団の核は一族や郷党、そしてとりわけ国家という枠組みに向かっ

て収斂した。⁽¹⁰⁾ 戦死者は顕彰されることで、その生き方や生前の行為が正当化され、そして戦争が、あるいはまた、戦うことの意義や必要性が、主として学校教育を通して、地域社会に浸透していったのである。靖国神社や護国神社は、つまり「慰霊顕彰施設」であり、既述の忠霊塔建設においても、戦死者の顕彰という点が重視されていた。近代におけるいわゆる「軍神」の誕生もまた、こうした顕彰行為の延長線上に現れた、対外戦争の産物であった。

四 むすび

満州事変後の昭和九年十月、民間の神社関係者の一人である葦津耕次郎は、靖国神社において、仏教各宗派の参加する仏教供養を執行すること、そしてそのための組織として「靖国会」を組織することを提案している。葦津によれば、神仏融合こそ日本の本来の姿であり、明治維新期の廃仏毀釈は誤った政策にほかならなかった。靖国神社における神職の祭事には、「英霊に感謝しその勲功を賛美する」面に力点があり、「その魂を慰め安堵」させる、「仏教の回向又は供養」は施されていない。この回向を施してこそ、「死んでも死に切れない」⁽¹¹⁾ 思いの、戦死者の霊も浮かばれると考えたのである。

この葦津の提案は、神社界からの強い反発を受け、排斥

されるが、また、下って敗戦後の昭和三十一年十二月に、政府によって、現在の千鳥ヶ淵戦没者墓苑の建設が決定されたとき、日本遺族会から、靖国神社境内に墓苑を建設する強い要望が出されたという。しかし靖国神社は宗教法人であり、一方、墓苑は国のものであるという理由で、それは実現しなかったという。⁽¹²⁾

以上のような事実は、何を物語るものなのか。日本の歴史において、少なくとも近世まで、一般的に死者はホトケとして祀られてきたのである。それを近代になって、とくに戦死者をカミとして祀ろうとした点に、そもそも無理があったのだろう。そこでは遺族の意識との大きな落差が生じることになった。「遺骨を納めた忠霊塔にお参りすると、ほっとする」と、多くの遺族が語っているという現実⁽¹³⁾は、国民一般の意識を反映しているとはいえないだろうか。遺族は本音として、遺骨に拘り、あるいは戦死者をホトケとして祀ることに、あくまでも拘ったのではなからうか。そのあたりに、国家祭祀、靖国神社祭祀の限界が見えてくるように思える。この問題は現在でも熾り続けているが、さらに「イエエの祭祀」にまで視野に入れることで、今後、戦死者祭祀をめぐる議論は、益々深化していくものと考えられる。

注

- (1) 新谷尚紀は、平田篤胤の説いた「御国^{みくに}の御民^{みたみ}」の思想(天皇は神の子孫で、一般の人々もまた神の子孫である)をむしろ重視し、これが戦死者を神式で祀る重要な要素になったと指摘する(新谷「慰霊と軍神 再考」『国立歴史民俗博物館研究報告』第一三三集、国立歴史民俗博物館、二〇〇六年、一五八頁)。
- (2) 拙著『近代日本と戦死者祭祀』東洋書林、二〇〇五年、三九〜四〇頁、一〇四〜一〇五頁。拙稿「近代日本における戦死者祭祀―彰義隊士の埋葬をめぐる―」(『近代仏教』第一二号、日本近代仏教史研究会、二〇〇六年)、六二〜六三頁。
- (3) 拙著、一八〇頁。
- (4) 拙著、一三五頁。
- (5) 拙著、四〇〇〜四〇一頁。
- (6) ただし三六名の戦死者のうち、靖国神社の祭神となったのは八名のみであり(その合祀基準は不詳である)、実際に護国神社の祭神と靖国神社のそれとの間には、齟齬が生じている(拙著、二〇九頁)。つまり護国神社の祭神であっても、靖国神社の祭神ではない場合があり(反政府軍戦死者の場合はそうであったが)、これは「地方の論理」と「中央の論理」というべきものとの差異である。そこには、戦死者と戦病死者等の扱いをめぐる問題があると思われる。大江志乃夫によれば、日清戦役直後まで、日本の国家は、戦病死者を国のために殉じた名譽ある死者として認めていなかった(靖国神社の祭神とはならなかった)、という(大江『靖国神社』岩波新書、一九八四年、二二五頁)。また原田敬一は、軍夫といわれる人々は、戦死者の対象にはなっていないと指摘する(原田『国民軍の神話―兵士になるといふこと』吉川弘文館、二〇〇一年、一八三〜二〇一頁)。
- (7) 拙著、三四一〜三四二頁。
- (8) 大原康男『忠魂碑の研究』暁書房、一九八四年、一一六頁。新谷尚紀は、霊肉分離祭祀の重要な事例として、明治天皇の祭祀(その遺体は京都伏見の桃山陵に埋葬され、その魂は明治神宮に祀られる)を挙げているが、これを戦死者祭祀の場合にあてはめ、その身体的要素を伴わないということが、重要であるとしている(波平恵美子『日本人の死のかたち―伝承儀礼から靖国まで』朝日選書、二〇〇四年、一八八〜一八九頁)。
- (9) 大原、前掲書、一三三頁。なお、忠霊塔建設に関連して、陸軍墓地についても検討されなければならないが、紙面の都合上、ここでの言及は避ける。陸軍墓地に関しては、以下の文献が参考になる。原田、前掲書。新井勝紘・一ノ瀬俊也編『国立歴史民俗博物館研究報告―慰霊と墓』第一〇二集、国立歴史民俗博物館、二〇〇三年。横山篤夫他編著『陸軍墓地がかたる日本の戦争』ミネルヴァ書房、二〇〇六年。
- (10) 池上良正『死者の救済史―供養と憑衣の宗教学』角川選書、二〇〇三年、一一八頁。
- (11) 赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、一九八五年、二〇三〜二〇四頁。
- (12) 波平、前掲書、一八八頁。戦前においても、靖国神社に参拝する遺族の多くが、社前で念仏や題目を唱えていっ

(13)

たという(大原、前掲書、一三八頁)。
佐野賢治氏からのご教示による。

(埼玉県立川本高等学校教諭)