

日本研究

第49集
平成26年3月

孫 傳玲◎山崎闇齋の「中」概念

大澤絢子◎浄土真宗の「妻帯の宗風」はいかに確立したか

——江戸期における僧侶の妻帯に対する嚴罰化と親鸞伝の言説をめぐって——

横山篤夫◎日本軍が中国に建設した十三基の忠霊塔

魯 成煥◎日本人が祀った論介という朝鮮女性

岩井茂樹◎「痴漢」の文化史——「痴漢」から「チカン」へ——

日本研究第49集

装丁 岡村元夫

日本研究
第49集
目次

山崎闇斎の「中」概念

孫 傳玲 9

浄土真宗の「妻帯の宗風」はいかに確立したか

——江戸期における僧侶の妻帯に対する嚴罰化と親鸞伝の言説をめぐって——

大澤 絢子 27

日本軍が中国に建設した十三基の忠霊塔

横山 篤夫 57

日本人が祀った論介という朝鮮女性

魯 成煥 117

「痴漢」の文化史

——「痴漢」から「チカン」へ——

岩井 茂樹 147

論文要旨	6
英文要旨	v
英文目次	iv
所属並びに論文受付・受理日一覧	iii
『日本研究』投稿要項	ii

山崎闇斎の「中」概念

孫 傳玲

「中」概念は、『中庸』以来の重要な儒学概念で、従来から各時代の儒学者によって多様な解釈が行われてきた。それは、宋代にいたって程朱によって特に重要視され、朱子学体系を構成する枢要な概念である「性」や「道」「徳」「敬」など、そのすべてと関連する基本概念となった。朱子学の学統を継承した山崎闇斎（一六一八―一六八二）も、この「中」概念を重視し、その真意への理解に組み込んだ。その一方、闇斎は、神道研究を進めるなかで、この「中」が日本本来の「道」である神道にもあると考えるようになり、それを日本の神話、神道思想と結びつけ、神道的な解釈を展開するにいたった。本稿では、朱子学と比較しながら、闇斎の学問思想の内部から、この概念について闇斎の朱子学的理解と神道的解釈との関連性を考察し、彼の「中」概念の特質・意義を明らかにしてみた。

ここでは、あえて朱子学概念としての「中」を「チュウ」と訓み、そして、闇斎によって展開された神道的概念としての「中」を「ナカ」と訓む。闇斎における「中」概念は、つまり「チュウ」と「ナカ」という二重の意味を持っているのである。

【山崎闇斎、江戸初期、朱子学、垂加神道、「中」概念、神儒妙契】

浄土真宗の「妻帯の宗風」はいかに確立したか

大澤潤子

——江戸期における僧侶の妻帯に対する厳罰化と親鸞伝の言説をめぐって——

浄土真宗の宗祖親鸞はこれまで、「妻帯した」とされてきた。ところが現在確認できる親鸞の言葉のうちで、親鸞自身が「妻帯」を宣言したものや、「妻」について語ったものはない。また、親鸞の生涯を記した『親鸞伝絵』や、『御伝鈔』においても、親鸞が「妻帯した」というエピソードはない。親鸞の「妻帯」が明確に記述されているのは、特に江戸期に刊行

または作成された親鸞伝においてである。

江戸期は幕府によって僧侶の女犯や妻帯が厳罰化された時期であるが、一方では浄土真宗が「宗風」を理由に妻帯を許可されていた時期でもある。本稿は、江戸期に刊行・作成された親鸞伝の記述を分析し、浄土真宗において「妻帯の宗風」がいかに確立したかを考察した。具体的に注目した記述は、親鸞「妻帯」の描写、「妻帯」の理由、「妻帯」に対する親鸞の反応、そして「妻帯の宗風」に関する記述である。

江戸期以前に親鸞の「妻帯」を記した親鸞伝は写本が少ないのにもかかわらず、そこに書かれた親鸞の「妻帯」は、江戸期の親鸞伝において定着する。またその「妻帯」は、単なる破戒行為とは異なるものとして正当化され、「妻帯」の責任は親鸞に起因させない形で記述されていく。さらには親鸞の「妻帯」が「妻帯の宗風」の起源として記述され、他宗とは異なる「宗風」の独自性が強調されていく。

たとえ宗祖である親鸞が「妻帯」したとしても、それ自体は浄土真宗の「妻帯の宗風」には直結しないはずである。しかし親鸞伝では宗祖親鸞の「妻帯」が次第に、浄土真宗における「妻帯の宗風」の起源として語られていく。江戸期の親鸞伝における「妻帯した親鸞」像の定着と、「妻帯の宗風」の起源に関するエピソードの完成は、浄土真宗の「妻帯の宗風」の確立を考える上で一つの重要な動きであると考えられる。

【親鸞の「妻帯」、親鸞伝、「親鸞伝絵」、『御伝鈔』、浄土真宗、「妻帯の宗風」、僧侶妻帯の厳罰化】

日本軍が中国に建設した十三基の忠霊塔

横山篤夫

日露戦争後、日本軍は日本軍戦没者の遺骨を納めるための納骨祠を、中国東北地方（以下「満州」）南部に五基建設した。

満州事変と日本の傀儡政権「満州国」を建設・運営する過程で死亡した日本軍戦没者の遺骨を納めるため、日本軍は「満州」中央と西部に五基の忠霊塔を建設した。

その後日中戦争によって多数の戦没者が生じると、その遺骨を納める忠霊

塔を北京、上海、張家口に建設した。

日本軍が中国に建設した十三基の忠霊塔は、巨大な塔状の建設物であり、日本軍戦没者の遺骨を納めた点では共通している。しかし、作られ方や期待された役割はかなり異なっていた。

アジア太平洋戦争が終わると、忠霊塔は中国人によって破壊され、かつての姿をとどめているものはない。残された記録や記憶・遺跡から、かつての姿と果たした役割を明らかにしたい。

【納骨祠、忠霊塔、日露戦争、満州事変、日中戦争、アジア太平洋戦争、総力戦体制、対中国和平工作】

日本人が祀った論介という朝鮮女性

魯 成煥

本稿は、九州のある篤志家が自分の私有地に朝鮮の義妓である論介を祀るることによって惹起した韓日間の葛藤について考察したものである。論介は、晋州の妓女というだけでなく、全国民に尊敬される愛国的英雄で民間信仰においても神的な人物である。韓国の国民的な英雄である論介の靈魂を祀った宝寿院の建立と廢亡は、韓日間の独特な靈魂觀の対立を象徴するものであった。和解と寛容、平和という純粋な理念に基づいて行われたとしても、当初から様々な問題点を抱えていた。論介にまつわる伝説を歴史的な事件として理解し、命を失った論介と六助に対する同情から彼らの墓碑が造成され、韓日軍官民合同慰霊祭が行われた。これを日本人は、怨親平等思想に基づいた博愛精神の発露だと表現するかもしれない。しかし韓国人はそれとはまったく違う感覚で見る。つまり、それは敵と一緒に葬られることであり、靈魂の分離であり、祭祀権と所有権の侵害というだけでなく、夫のある婦人を強制的に連行し、無理やり敵将と死後結婚させる行為だと考え、想像を超える民族的な侮辱であると感じるのである。

この問題は外交問題にまで発展し、韓国政府は日本人篤志家に対し、その私有財産の返還を求めた。その結果、論介の影響と石碑は韓国側に返され、また合同慰霊祭もしないことになった。論介は日本で夫婦円満と子孫繁昌の神になりつつあったが、これによりあつげなく途絶えてしまった。言い換え

れば、韓国人の子孫らは、論介が日本の神になるのを拒んだのである。まさに宝寿院の荒廢は、こうした韓日間の葛藤を象徴している。

【論介、毛谷村六助、壬辰倭亂、朝鮮出兵、死後結婚】

「痴漢」の文化史

——「痴漢」から「チカン」へ——

岩井茂樹

現在、日本では、「痴漢」による被害が多発しており、一つの社会問題となっている。とりわけ電車内における被害が多いようだ。その対策として「女性専用車両」が多くの沿線で設けられたりもしている。

にもかかわらず、「痴漢」に関する研究は非常に少ない。とりわけ文化的なアプローチをとったものは皆無に等しい。本稿は、「痴漢」に関する語義変化の時期の確定と読みや表記に関する変化について考察するものである。本来「痴漢」は「おろかな男」という意味であり、それ以外の用法はなかった。それがある時期から現在ののような性的な意味を含むようになり、現在では原義での使用例はまったくといっていいほど見られなくなっている。

先行研究によれば、こうした語義変化は二十世紀になってからの現象であるという。そこで本稿では、明治時代以降の雑誌・新聞記事、小説、辞書類などを分析対象として用い、「痴漢」の語義と読み、表記に関する変遷過程を明らかにした。

分析の結果、一八九〇年代以前は、性的な意味合いはほとんどといっていいくらい希薄であった「痴漢」という語が、一九〇〇年前後から徐々に性的な意味が付与されてゆき、一九三〇年代に現在ののような意味になったということが明らかになった。それが社会問題化し、盛んに論じられるのは一九五〇年代以降であること、一九六〇年代以降は小説などでも「痴漢」が頻繁に描かれるようになること、なども明らかになった。

読みに関していえば、原義が主流だった時代は、「痴漢」を「ちかん」とは読ませず、「しれもの」などの訓読みがルビとして振られていたが、性的な意味に変化した頃から音読みである「ちかん」が主流になっていくようだ。表記は一九九〇年代半ばまで「痴漢」と漢字で書くのが普通であったが、

ポスターなどで用いられるようになると、最近では「チカン」とカタカナで書かれる場合も多くなってきた。

本稿は以上のような「痴漢」に関する事項を具体的な例を挙げながら論じたものである。

【痴漢、語義変化、性犯罪、女性専用車両、性文化史、性欲】

山崎闇斎の「中」概念

孫 傳玲

はじめに

儒教の「中」概念は、『中庸』以来の伝統的な中心概念であり、従来、儒学者たちによって重要視されている。特に宋の時代になると、儒学者たちが次々と『中庸』の注釈書を著し、「中」の意味を究めようとした。そのなかで一番よく知られているのが朱子の『中庸章句』である。

『中庸』はもともと『礼記』のなかの一編であったが、朱子がそれを『礼記』から独立させ、『論語』『大学』『孟子』と並ぶ儒教の代表的な経典とし、さらにその註釈書『中庸章句』を著した。朱子は「中庸」の二字の意味を、「中は不偏不依、過不及無きの名、庸は平常なり」（『中庸章句』）と解釈しており、「中」と「庸」にそれ

ぞれ独立した意味を与えているようであるが、実は「中」も「庸」も同じことを表している¹⁾のであり、それがすなわち「中」の原理である。

このように、朱子学においては、『中庸』の中心概念はやはり「中」にあり、「中」こそが人間の従うべき行動の原則だといえる。したがって、朱子学者にとって、「中」概念を明らかにすることは大変重要な課題である。

本稿では、近世初期の代表的な朱子学者である山崎闇斎（一六一八～一六八二）を取り上げて、このような「中」概念に対して、彼がどのように理解したのかを考察してみたい。一方、周知のごとく、闇斎は「神儒兼学」をもってその学問の特徴としている。彼は朱子学に深い造詣があり、神道家としても有名である。彼が創立した垂加神道という神道一派は、後世の国学や水戸学にもかなりの影響を

及ぼしたといわれている。

闇斎は、朱子学的思考をその神道研究に援用しようと試み、最終的に神道と儒教の「妙契」（妙に契合する）という考えにいたった。この「中」概念が彼の「妙契」論の一端を示していると考えられる。すなわち、彼は神儒兼学のなかで、朱子学における「中」の理論が日本の神道にもあることに気づき、「中」の神道論を展開したと考えられる。したがって、「中」を一つの神道概念として、闇斎がどのように解釈したのかについて明らかにすることが、本稿のもう一つの目的である。

ここでは、あえて朱子学本来の「中」概念の「中」を「チュウ」と訓み、闇斎がその神道論のなかで展開した「中」を「ナカ」と訓むことにする。したがって、闇斎の「中」概念の受容・変容過程は、すなわち「チュウ」から「ナカ」への展開過程として考えることができる。

一 朱子学の「中」概念

さて、「中」とは具体的にどのような意味内容で説かれているのか。朱子学において「中」は、どのように理解されているのだろうか。

「中」の意味について、『中庸或問』には次のような一文が記され

ている。

曰く、中一名にして二義有り。程子固より之を言えり。今其の説を以て之を推すに、不偏不倚と云うは、程子の謂う所の中に在るの義、未発の前、偏倚する所無きの名なり。過不及無きとは、程子の謂う所の中の道なり。行事に見れて各々其の中を得るの名なり。蓋し不偏不倚は、猶立ちて四旁に近づかざるがごとし。心の体は、地の中なり。過不及無きは、猶行きて先だたず後れず、理の当、事の中なり。故に未発の大本に於ては、則ち不偏不倚の名を取る。已に発して時に中するに於ては、則ち過不及無きの義を取る。語固より各々当たること有り。然るに其の未発に方^{あた}つては、未だ過不及無きの名づく可き有らずと雖も、而れども過不及無きの本体為る所以は實に是に在り。其の発して中を得るに及んでや、其の主^{つかさど}る所一事に偏ならざること能わずと雖も、然れども其の過不及無き所以の者は、是れ乃ち偏倚無き者のする所にして、一事の中に於ても亦未だ嘗て偏倚する所有らず。故に程子又和を言えは、則ち中其の中に在り、中を言えは、則ち喜怒哀楽を含みて其の中に在りと曰いて、呂氏も亦其の未だ発せざるに当たりては、此の心至虚にして、偏倚する所無し、故に之を中と謂う、此の心を以て萬物の姿に応じ、往くとして中に非ざること無しと云えり。是れ則ち二義殊

なりと雖も、而れども実は体用を相為す「傍線筆者」。

これによると、「中」には「不偏不倚」と「過不及無き」という二つの意味が含まれる。すなわち、程子（程伊川、一〇三三—一〇七七）のいう「中に在るの義」と「中の道」である。

「中に在るの義」とは、『中庸』において「喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中と謂う⁴」という場合の「未発の中」である。この「中」は、すなわち、未発の前（喜怒哀楽などの感情が発する前）の「偏倚する所無き」ものであり、人に内在する一種の精神的実体である。

それに対して、「中の道」とは、物事が行き過ぎることもなく遅れもない状態の「過不及無き」という意味の「中」である。この場合の「中」は、「理の当、事の中」であり、喜怒哀楽が「発して皆節に中る」（『中庸』）というときの「和」と考えられる。

「中に在るの義」は、未発の大本であるため、その「不偏不倚」の義をとる。「中の道」は、「已に発して時に中する」ため、その「過不及無き」の義をとる。両者はその具体的な意味表現においては異なるが、実は一事の「体」と「用」である。

要するに、「中」には、「中に在るの義」や「不偏不倚」という「未発」の「中」と、「中の道」や「和」「過不及無き」という意味の「中」がある。前者が「天下の大本」で形而上的な意味を持つているのに対し、後者は「天下の達道」、すなわち現実世界における

「中」である。

（二）未発の「中」

未発の「中」は、性である。たとえば『中庸章句』に次のような言葉がある。

喜怒哀楽は情なり。其の未発は則ち性なり。偏倚する所無し、故にこれを中と謂う。

喜怒哀楽は「情」（人間の感情）であり、その情が発動する前の「未発」という状態が「性」であるが、そのどちらにも偏らないことを「中」という。

「性」について、『中庸』の冒頭にある「天の命ずるこれを性と謂う」という箇所を、朱熹は『中庸章句』で、次のように解釈している。

命は猶令^{なま}のごとし。性は、即ち理なり「傍線筆者」。天は陰陽五行を以て萬物を化生す。氣は以て形を成して、理も亦賦すること、猶命令のごとし。是に於て人物の生ずる、各々其の賦する所の理を得るに因りて、以て健順五常の徳と為す。所謂性なり。

朱子によれば、性はすなわち理である。理は天にあっては理というが、人にあるは性という。また、「性」と「中」「和」については、次のような一文がある。

蓋し天命の性は、万理具わり喜怒哀楽各々当たる攸有り、其の未だ発せざるに方りて、渾然として中に在りて、偏倚する所無し。故に之を中と謂う。其の発して皆其の中たることを得るに及びて、乖戾する所無し。故にこれを和と謂う。これを中と謂うは、性の徳を状^{かた}る所以、道の体なり。其の天地萬物の理該ねざる所無きを以て、故に天下の大本と曰う。之を和と謂うは、情の正を著す所以、道の用なり。其の古今人物の共に由る所を以て、故に天下の達道と曰う。蓋し天命の性は純粹至善にして、人心に具わる者、其の体用の全き、本皆此の如し（『中庸或問』）。

天命の「性」は「不偏不倚（偏らず依りかからず）」なので、「中」という。つまり、この場合の「中」は、超自然的・理念的なものである。

また、未発状態の「中」が「体」で、已発状態の「和」が「用」である。天命の性は、渾然たる一体であり、「中」と「和」は、性（天命の性）の体と用の両面を表している。「中」は性の体で、天地が成り立つ「大本」である。「和」は、性の用で、万物をつくり育

む「達道」である。

一方で、これを「心」論から考えると、「中」は心の「体」で、「和」は心の「用」である。「中」は、心の「事物未だ至らず、思慮未だ萌えず」という状態であり、「和」は、心が「事物が交り合い、思慮が萌える」ように至り、七情（喜怒哀楽愛悪欲）がその正を得る状態である。これについて、朱子は「張欽夫に答ふ」という一文で次のように述べている。

事物未だ至らず、思慮未だ萌えずにして一性渾然、道義全て聚^まうは、其れ中と謂う所なり。これ乃ち心の体を為して寂然不動なる所以なり。其の動くに及ぶと、事物交り至りて、思慮萌える、則ち七情迭用して、各攸主有り、其れ和と謂う所なり。これ乃ち心の用を為して感じて遂^すに通ずる所以なり（『朱子文集』卷三十二）。

「事物未だ至らず、思慮未だ萌えず」は、「喜怒哀楽の未だ発せざる」ところであり、心の「寂然不動」の状態である。この状態にあるのは、すなわち天命の性、渾然の性である。この状態にある「心」は、「寂然として動かない」「体」である。それゆえに「中」という。一方、事物交りて至るとき、思慮が芽生え、続いて喜怒哀楽の情が発する。その情が発して節に中り、乖戾無きことが、すなわち「和」

である。「和」は、「感じて遂に通ずる」心の状態を表すものであり、心の用である。

このように、朱子は「未発」の「中」と「発して節に中る」「和」という二つの状態をもつて性情を解釈し、さらに性情をもつて「心」を把握しようとする。心には未発の心（性）と已発の心（情）という二つの側面がある。性と情は体用関係にある。性が情と発する前（未発の前）には、心も未発である。性が情と発したとき、心も已発の「思慮」となる。心は性と情の両面を貫き、同時に体と用を兼ねる。性は心の体で、情は心の用である。

「中」は心の「未発」状態で、「和」は心の「已発」状態である。未発の心は、「道義全て聚ふ」性を内包する実体である。「事物交り至りて、思慮萌える」という状態にいたると、性が情と発する。

以上のように、未発の「中」とは、根本實在の本源を指す超自然的理念的なもので、これが「天命」「性」「道体」として捉えられる。この「中」は、存在者の理法の根拠として、その根源的立場から事物象を離れた次元で説かれる存在論的な意味を持っている。

(二) 君子時中

一方、朱子学の「中」は、実践規範・原則としての意味も持っている。「中庸」に見える「君子時中」や『尚書』（大禹謨）に見える「允執厥中」という表現の「中」が、これである。

「君子時中」とは、『中庸』の「君子中庸、小人中庸に反す。君子の中庸なるは、君子にして時中す。小人の中庸に反するは、小人にして忌憚無きなり」に由来する言葉である。その意味について、朱子は次のように説明している。

君子はただこれ箇の好人を説くなり。時中はただこれ箇の恰好の事を做し得るを説くなり（『朱子語類』⁵ 卷六十三）。

「君子にして時中す」は、易傳の中に「中は正より重し、正は必ずしも中ならず」と謂う所の意に同じ。正は且是箇の善悪を分別するなり、中は則ちこれ恰好の処なり。君子の徳が有りて、而も又時に随つて以て中を処すは、方にこれ恰好の処に到るや（同上）。

「君子時中」の「君子」とは、「徳」を持つ「好き人」である。「時中」とは、恰好ちやうどいいことをなし得るのをいう。また、「中」は「正」と異なり、「正」は善悪を分別するものであるが、「中」は「恰好の処」（ちやうど好いところ）という意味である。君子は「徳」を有しながら、どんなときにもその場に応じて「中」に処すことができるので、「恰好の処」に到れるのだという。

「時中」というのは、すなわち「時」の流れに即して、「時」から

離れるということも逆らうこともなく、「中」に処すという実践理性の在り方である。この「中」は、すなわち現実世界の多様な構造に応じて顕現する万物万象の各々の理法・規範である。

朱子は、「君子時中」を、『尚書』に見える「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中（人心は惟れ危し、道心は惟れ微かなり、惟れ精惟一、允に厥の中を執れ）」の「執中」に対応させている。たとえば、「中庸章句」の「序」に次のような一文がある。

上古に聖神、天を継ぎ極を立ててより、道統の伝、自ら来ること有り、其の経に見ゆるのは、則ち「允に厥の中を執れ」とは、堯の舜に授けた所以なり、「人心は惟れ危し、道心は惟れ微かなり、惟れ精惟一、允に厥の中を執れ」とは、舜の禹に授けた所以なり、堯の一言、至や、尽や、而して舜また三言を以て之れを益したのは、則ち夫の堯の一言を明らかにする所以なり、必ず是の如きにして後庶幾すべきなり、「中略」、其の「天命率性」と曰うは、則ち道心の謂いなり、其の「択善固執」は、則ち精一の謂いなり、其の「君子時中」は、則ち執中の謂いなり〔傍線筆者〕（『朱子文集』巻六十七）。

「允執厥中」とは、堯が舜に授けた訓えである。舜がそれを禹に伝えたとき、堯の言葉の意味を明確にするために、それに「人心惟

危」（人心は惟れ危ふし）、「道心惟微」（道心は惟れ微かなり）、「惟精惟一」（惟れ精、惟れ一）の三言を付け加えた。朱子によれば、「道心」とは「天命率性」（天命性に従う）のことであり、「惟れ精、惟れ一」とは「択善固執」という意味で、「君子時中」とは「執中」（中を執る）と同じ意味である。「允執厥中」とは、すなわち「信」に「恰好の道理」を「執得」することである。

「允執厥中」に堯舜禹と相伝された「道統」があり、そこにおいて伝えられた「意」というのは、すなわち「中」であり、この「中」の意味は『中庸』にいう「君子時中」の「中」にほかならない。

呂氏又「允に厥の中を執れ」を引いて以て未発の旨を明かせり。則ち程子の書を説けるや、固より「允に厥の中を執れ」はこれを行う所以と謂えり。蓋し其の謂う所の中とは、乃ち時中の中を指して、未発の中に非ず（『中庸或問』）。

朱子は、程伊川の説に従い、「允に厥の中を執れ」の言をもって「未発の中」の意味を説明した呂与叔（一〇四〇～一〇九二）を批判して、「允に厥の中を執れ」の「中」とは「君子時中」の意味で、「未発の中」ではない、と述べている。

以上、「君子時中」と「允執厥中」に表される実践倫理としての「中」について述べてきた。この場合の「中」は、「恰好の道理」で

あり、それは、定体なく、その場その場に応じて定まるものである。この場合の「中」は、「理」や「性」の形而上的な原理というより、プラクティスの指針としての面を重視する実践的倫理である。

『中庸』の「中」、本はこれ過不及無きの中なり、大旨は時中の上に在り、若し其の中を推せば、則ち喜怒哀楽未だ発せざるの中に自りて「時中」の「中」と為る。未発の中はこれ体なり、「時中」の「中」はこれ用なり、中字は中和を兼ねて之れを言うなり（『朱子語類』卷六十二）。

朱子によれば、『中庸』が説く「中」は、その「大旨」が「時中」にあるという。つまり、『中庸』の中心となる内容は、「中」の実践倫理的な面である。しかし、さらに推論すれば、実は「時中」の「中」は「喜怒哀楽未発」の「中」を根源としているのである。また「未発の中」は「体」で、「時中」の「中」は「用」である。「時中」の「中」は「未発の中」を前提とする。

このように、朱子学の「中」には「未発の中」と「君子時中」の「中」という二つの意味が含まれる。両者を含めて「中和」「中庸」という。朱子は、「未発の中」において「理」（天命）「性」（道体）の所在を表し、「君子時中」・「允執厥中」において「理」に基づく実践倫理を述べたのである。

（三）「中」のための修養工夫

ところで、継続して「中」の状態を維持するには、一定の修養工夫が必要である。その修養工夫として、朱子が説いたのは、「存養省察」や「敬内義外」などの修養論である。

（ア）存養と省察

「中・和」と「存養・省察」の関係について、朱子は次のように説明している。

大抵、未発・已発はただこれ一項の工夫なり、未発は固より存養を要す、已発もまた省察を要す、事に遇えば時々また提起して、自ら怠りて放過する心を生ずべからず、時として存養せざること無く、事として省察せざること無し（『朱子語類』卷六十二）。

存養はこれ静の工夫なり、静なる時はこれ中なり、其の過不及無く、偏倚する所無きを以てなり、省察はこれ動の工夫なり、動く時はこれ和なり、才わすかに思うこと有れば、便ちこれ動なり、発して節に中りて乖戾する所無ければ、乃ち和なり（『朱子語類』卷六十二）。

「存養」は「静の工夫」であり、「静なる時」の「未発」の「中」は存養を必要とする。「省察」は「動の工夫」であり、「動く時」の「発而中節」の「和」は省察を必要とする。つまり「時として存養せざることを無く、事として省察せざることを無し」というのである。

(イ) 敬と義

またこれに関連する概念として、「敬」と「義」の修養概念が示されている。たとえば、「中庸首章説」には次の一文がある。

蓋し敬以て内を直くして喜怒哀楽の偏倚する所無きは、その中を致す所以なり。義以て外を方にして喜怒哀楽の各々其の正を得るは、夫の和を致す所以なり。敬・義夾持して、涵養・省察し、其の戒謹恐怯を用いざる所無し、ここを以て、其の未発に当りて而も品節已に具わり、発用する所に従つて而も本体卓然たり。以て寂然・感通の少しの間断すること無きに至れば、則ち中・和我に在りて、天・人に間無し。而して天地の位する所以、万物の育する所以は、其れこれに外ならず（『朱子文集』巻六十七）。

敬を以て内を直くすれば、「中」を致す。義を以て外を方にすれば、「和」を致すという。「敬以直内」の「内」とは「未発」の「性」

であり、「義以方外」の「外」とは「已発」の「情」である。このように、「敬」と「義」の対比、「内」と「外」の対比、さらに「存養」と「省察」の対比は、すべて「未発」(中)と「已発」(和)で捉えられたのである。また「敬以直内」「義以方外」の意味は、それぞれ「未発」の「存養」、「已発」の「省察」に対応する。

二 「中」から「中」への展開

さて、こうした思想実践の階梯としての重層的な意義を持つ、朱子の提唱する「中」^{チュウ}を、闇斎はいかに理解し、またどのように新しい解釈を展開させたのか。次に、この問題について検討してみたい。すでに谷省吾によって指摘されているように、闇斎の「中」^{チュウ}は朱子学から発想上の影響を受けていたが、その神道研究を進めるにしたがつて、彼は神道にも「中」があることを発見し、神儒の両面からそれを把握しようとした。^⑦

闇斎は、朱子学の概念としての「中」を、日本の天御中主神の「中」や、『日本書紀』神代巻にある「国中柱」の「中」に対応させて考えた。寛文七年（一六六七）に編纂された『洪範全書』^⑧には次のような一文が記されている。

中の本然、善ありて悪なし。これにおいてか見れる。書に上帝

の衷と謂ふ所、伝に天地の中と謂ふ所、すなわち堯舜禹相伝の中、これなり。我が国天地の神を封じ、天之御中主神と号す。

伊弉諾尊伊弉册尊神に継ぎ国中柱を建つ。二尊の子、天照太神、光華やかに六合に徹し、大明天に中る如し。則ち天上の事を以て授かる。蓋し上下四方、ただ一理のみ。故に神聖の道、約せずして自ずから符合する者、妙なりや（『山崎闇齋全集』⁹第三卷、三三三頁）。

中の本然は善であり、悪はない。中国古典の中に見える「上帝の衷」「天地の中」、堯舜禹相伝の「中」は、みなこれを指している。これを、我が国日本でいえば、すなわち天地の神である天御中主神の「中」、「国中柱」の「中」である。天地の間に理はただ一つあるのみ。それゆえ、神（日本）と聖賢（中国）の道は異なる二つのものではなく、両者は「約せずして自ら符合する」のである。

ところで、「上帝の衷」「天地の中」について、『中庸輯略』では次のように述べられている。

一本に云ふ、中は、天道なり、天徳なり。降って人に在り。人稟けてこれを受く。是れこれを性と謂う。書に曰く、惟れ皇なる上帝、衷を下民に降す、と。伝に曰く、民、天地の中を受けて以て生ず、と。此れ人の性の必善なる所以。故に曰く、天の

命之を性と謂う、と。

中とは天道、天徳であり、天の人に賦与した性である。書に「上帝、衷を下民に降す」、伝に「民、天地の中を受けて以て生ず」というのは、すなわち人の性が至善であるがゆえんである。このように、闇齋は、「神聖の道」に共通する「中」から、彼の「妙契」論を展開させていくのである。

では、彼は具体的にどのようなプロセスで展開していくのか。神儒両面にわたる「中」を彼はどのように把握するのか。この文章を書いた後の彼の研究活動（主に『垂加中訓』および『中和集説』）から、これに対する何らかの答えが得られるだろう。

（一）『垂加中訓』の編纂

『垂加中訓』は、闇齋の「中臣祓」に対する註釈の未定稿本である。谷省吾によると、この稿本は、寛文九年（一六六九）閏十月二十五日から寛文十一年（二六七二）八月十八日までの間に書かれたものである。¹⁰ ちなみに、闇齋は寛文九年（一六六九）九月の東遊の途中で伊勢神宮を参拝し、その時大宮司大中臣精長から「中臣祓」を伝授されたようである。したがって、闇齋が「中臣祓」を伝授されて間もなく、それについての注釈などの作業を始めたことがわかる。おそらく「中臣祓」の伝授によって、闇齋は『洪範全書』

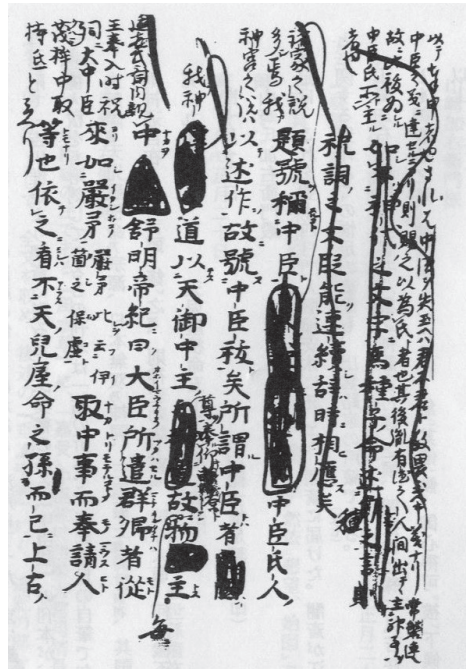


図1 『垂加中訓』稿本
出典：谷省吾『垂加神道の成立と展開』115頁より。

で指摘した「神聖の道、約せずして自ずから符合する者、妙なりや」という考えをさらに深化させたのであろう。このように、彼は『垂加中訓』の編述を通して、神道における「中」の意味を掘り下げようとしたのであろう。¹¹

『垂加中訓』の「垂加」の二字は、『造伊勢二所太神宮宝基本記』『伊勢二所皇太神宮御鎮座伝記』および『倭姫命世記』に見える天照大神の御託宣「神垂以祈禱為先、冥加以正直為本」に由来する。この稿本の内題に傍書された和歌「わすれしな高天原に神ましてたれくはへぬるなかのをしへを」（傍線筆者）に従えば、『垂加中訓』の「中訓」の二字は、「なかのをしへ」と訓む。「垂加中訓」というのは、すなわち「神垂以祈禱為先、冥加以正直為本」と

いう天照大神の託宣によって中の訓えを闡明するものである。闍斎は伊勢で伝授された「中臣祓」の中心思想を、神が垂れ加えた「中の訓え」と捉えている。

なお、闍斎がここでことさらに和歌をもつてこれを表現したことは意義深いことである。周知のごとく、彼は数多くの漢詩を残しているが、和歌を詠むことは少なかつた。では、ここで彼があえて和歌をもつて表現しようとした理由は、何なのか。これは、おそらく吉川惟足から影響を受けたからだと考えられる。江戸時代の吉川流神道が平安以来の和歌思想を多分に含んでいることは、すでに錦仁（一六四六―一七一〇）に招かれ、『古今和歌集』仮名序などの和歌思想について講義したことがある。¹² 錦氏の研究によれば、吉川流神道では、神と人を取り持つ仕組みとして和歌が構想されており、和歌は神から人へ受け渡される表現の器である。おそらく闍斎も惟足からこういった和歌思想の影響を受けて、和歌をもつて神による「たれくわへぬるなかのをしへ」を表現したのであろう。

以上のことから、闍斎が「中臣祓」の本旨を「なかのおしへ」（中の訓え）と考えたことがわかる。彼は、朱子学に啓発されつつ、「中」を「チュウ」から「ナカ」へと展開させ、神道における「中論」を構築し、さらにこの概念から儒教と神道の結合点（妙契）を発見した、と考えられる。

(二) 『中和集説』の編纂

『中和集説』は、闇齋が「中和」および「性情」などの概念に関する朱子の語三十条を『語類』『文集』から抄出したものである。その編纂を始めたのは寛文十二年（一六七二）で、すなわち『垂加中訓』を完成した、次の年である。

すでに谷省吾の指摘があつたように、「神道学の世界で中臣祓を考へ、天御中主尊の神徳を考へてゐるとき、この朱子による「中」の理解と同じものが、つねに思索の根底にあつたに違ひなかつた。神道研究における重要な深化、前進の時期に際会してゐた闇齋が、丁度その時期に『中和集説』を編したことは、決して偶然ではなかつたはずである」¹⁴。

闇齋は朱子の「中和」説を受け継ぎ、天命の性は体用・動静を合わせていうものだとしている。そのうえで、「未発の中」は天命の性の「体の静」で、「発して節に中る」を天命の性の「用の動」だと解し、「中」の道には「天人妙合」の理が体现されると考えている。たとえば、彼は「中和集説序」で次のように述べている。

薛敬軒曰く、中庸序、要領は天命の性と謂う所なり。一書の理は是れにほかならない。亦要領を知る者とも謂うべし。夫れ天命の性、体用動静を合して言えり。未発の中、其の体の静なり、節に中る和、其の用の動なり。斯の義、至精至密。「中略」夫れ、

天命の性、人心に具わる。故に心を存し性を養ひ、天に事へる所以なり。而して存養の要、他に無く、敬のみ。「中略」孟子の云ふ、恭敬の心、礼なり。天人妙合の理、此の如き、位育の功は敬に在るは、また宜ならずや。周子、中を以て礼と為し和と為す。程子、中和を論ずるは必ず敬を以て言と為す。先生、

此れを挙げて人に示すのは、其の指「巨」深し「傍線筆者」（闇齋全集）第二巻、四一〇頁。

前述したように、朱子の理解では、「中」には「未発の中」と「君子時中」という二つの意味が含まれる。前者が天命の性であり道の体であるのに対して、後者は「恰好の道理」であり理に基づく徳行の実践である。朱子の「中」は、存在論的と実践論的な両方を兼ねる概念である。そして、この「中」を守るには、「敬内義外」や「存養省察」などの修養工夫を行なわなければならない。

一方、「存養の要、他に無く、敬のみ」「位育の功は敬に在るは、また宜ならずや」「程子、中和を論ずるは必ず敬を以て言と為す」ということからわかるように、ここで闇齋は、「中」の理論的意味より、修養工夫としての「敬」を強調している。

闇齋は、『中和集説』では朱子の「中和」に対する論説を抄出するのみで、自分の見解を加えていないため、彼自身の「中」に対する考えを窺うことは難しい。しかし、その「序」を見れば、少なく

とも閻斎は、「中」を守るための修養工夫の方に力点を置いていて、と考えられる。閻斎のこのような「敬」中心の「中」理解は、彼の神道思想にも表れている。¹⁵⁾

以上述べてきたように、閻斎は、儒教と神道の両面から「中」に関心を示し、中国における『中庸』の「中」(チュウ)が実は日本にもあり、それがすなわち、「中臣祓」の「中」(ナカ)である、と主張している。

では、閻斎の提唱する神道論概念としての「中」は、具体的にどのような意味であろうか。次に、閻斎によって展開された「中」(ナカ)の意義付けについて検討してみる。

三 閻斎による「中」^{ナカ}の神道論

閻斎は、吉田神道の伝統を受け継ぎ、『日本書紀』神代巻に登場する第一代の神「国常立尊」を存在の本源としている。そして、この神を「天御中主尊」の同体異名の神として理解した。「天御中主尊」について、閻斎は、寛文十二年(二六七三)に保科正之の依頼によって書いた「会津神社志」¹⁶⁾の序文の中で次のように述べている。

我が倭、天地の神を封じ、天御中主尊と号す。天を挙げ以て地

を包む。御は尊辞、中はすなわち天地の中「傍線筆者」、主はすなわち主宰の謂い、尊は貴の至りの称、およそ上下大小の神、みな此の尊の化する所なり(『閻斎全集』第一巻、七八頁)。

天御中主尊は「天地の神」である。「天之御中尊」の「御」は尊称で、「中」は「天地の中」、「主」は「主宰」という意味である。天地の間に存在する「上下大小の神」は、すべてこの神の化したものである。

この「天地の中」の「中」とは、「善あり悪なし」(前掲『洪範全書』)の「自然の理」や「天命の性」などの表現にあたる。天御中主尊は、「明理の本源」¹⁷⁾として「中」の理を表しているのである。

その他、「国中柱」や「葦原中国」などの表現も、神国日本に遍在する「中」の理を表している。またこれについて、たとえば「会津風土記序」には次のような一文が記されている。

自ずから天地が有るより則ち我が神国がある。しかも伊弉諾尊伊弉册尊神に継ぎ、国中柱を建ち大八洲と為し、諸子を任し各々此の境が有る。「中略」日神皇孫瓊瓊杵尊を以て此の国の主と為し、豊葦原中国と称して曰う。豊葦とは、葦芽の發生の盛なり。中国^{なかつくに}とは、天地の中に当り、日月正直の頂を照らすなり「傍

線筆者」(『閻斎全集』第一巻、七二頁)。

ここで、闇齋はおそらく、朱子が「中庸章句序」で「蓋上古聖神繼天立極、而道統之傳有自来矣」（けだし上古聖神天に継ぎ極を立ちて、道統の伝それより来たる）というのを受けて、神国日本の形成を「伊弉諾尊伊弉册尊神に継ぎ、国中柱を建ち大八洲と為す」といったのであろう。そして、豊葦原中国とよあしはらのなかつくにの「豊葦原」を「葦芽の発生の盛」、なかつくに「中国」を「天地の中に当り、日月正直の頂を照らすなり」の意味で捉えている。儒教でいう「中」が日本にも存在しており、それがすなわち神国の「国中柱」の「中」であり、皇国の「豊葦原中国」の「中」である、と主張している。

「中臣祓」とは、すなわちこの「中」の理を伝える神道の經典である。これについて、闇齋は彼の晩年の大著といわれる『中臣祓風水草』のなかで、次のように述べている。

嘉これ聞く。中は天御中主尊の中、此れが君臣の徳を為す。此の祓「中臣祓」…筆者注は君上に在りて下を治め、臣下に在りて上を奉るを述べるにして、君臣祓と号しないのが、その徳を以て君を称え、しかして君臣合体して中を守るの道を表し、以て中臣祓と号するものなり（『闇齋全集』第五卷、三六四頁）。

「天御中主尊」の「中」は、存在の根源となる天命の性（「天地の中」）でありながら、「君臣の徳」も体現している。「君臣の徳」とは、

「君上に在りて下を治め、臣下に在りて上を奉る」という「君臣合体して中を守るの道」である。「中臣祓」の本旨はすなわち、このような「君臣合体して中を守るの道」である。それゆえ、「天御中主尊」が「君臣の両祖」とされるのである。

神風和記に曰う、聖徳太子云ふ、国常立尊が帝王の元祖と為り、天御中主尊が君臣の両祖と為る。嘉謂ふ、国常立尊、天御中主尊、同体異名なり。然るに国の立つ所以は、則ち帝王の任なり、故に帝王の元祖と為る。日本紀、国常立尊を首と為すのは、此の義なり。中は君臣相守るの道なり、故に君臣の両祖と為る（『闇齋全集』第五卷、三六四頁）。

『神風和記』（『豊葦原神風和記』、慈遍〔鎌倉末期から南北朝時代の天台宗の学僧、生没年不詳〕著）に、国常立尊が帝王の元祖で、天御中主尊が君臣の両祖であるという聖徳太子の言葉が記されている。これについて、闇齋は、国常立尊と天御中主尊とは同体異名の神であり、国常立尊が帝王の任を示し、天御中主尊が「君臣の相守る」という「中」の道を体現する、と解釈している。

続いて、「中臣祓」の「中臣」の意味について、彼は次のように述べている。

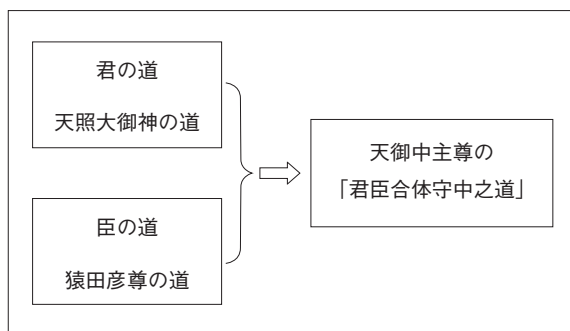


図2 日本における「中」の道

ツヲの反トなり（『關齋全集』第五卷、三六四～三六五頁）。

關齋は、また「口伝」の「臣」（トミ）を「富」とする「卜部抄」や吉田神道の解釈が間違いであると批判して、「中臣」を「ナカツヲミ」「ナカツオム」と読むべきとし、「ナカ」は「中」の訓で、「ヲミ」「ヲム」は「臣」の訓であると訂正した。ちなみに、「中臣」といって「君臣」といわないのは、君の「その徳を以て君と称す」ためであるという。しかし、なぜ「君」だけが置き換えられたのか

卜部抄に曰ふ、トミは富

也、口伝に云ふ、君が中にして則ち臣が富むの義、故に諸臣の臣独り中臣の臣、富と訓ずる也。嘉謂ふ、此の説信ずるべからず、中臣ナカツヲミ也、ナカツヲム也、ナカは中の訓「傍線筆者」、ツは語辞、ヲミ、ヲムは皆臣の訓、ミムは唇の音と同ず、トミ、トム皆ナカツヲミナカツオムの略語、

について、その理由は述べられていない。

ところで、すでに高島によって指摘されているように、このような關齋の「中」解釈は、彼自身の独自の発想ではなく、中世神道の伝統の上に立つものである。たとえば、忌部正通の『神代卷口訣』に「神道は、中を貴ぶことを以て要と為す。是れ禊の最初なり」と述べられ、吉田兼俱の『日本書紀神代卷抄』にも「神道には中を以て元とす、是故に祓を中臣祓と云も是よりのいわれ也。仏法には中道の法門を以て、仏智の本理とし、儒道には、中庸の道を以て、聖人の至徳とす」とある。また兼俱（一四三五～一五一二）もその著作『中臣祓抄』で「中臣は、祓の名也。仏法云^三中道、儒道云^三中庸、神道亦尊^三中とも、中字の心かわるぞ。中は、あたる也。臣は、我也。祓すれば、我にあたるの心なり」と、「中臣祓」を解釈している。このように、神道における「中」の重要性という問題は従来扱われているが、吉田兼俱にいたって、神道のいう「中」は、仏道の「中」とも儒道の「中」とも異なる「あたる」という意味になり、「中臣」は「我にあたる」という意味になったのである。³⁸⁾

こういった「中」解釈の伝統に立って、關齋は「中」の意味を、君臣ともに従うべき理法としての「君臣合体して中を守るの道」「君臣相守るの道」と規定した。この「中」は、兼俱のいうような意味から離れて、「君臣」の關係で論じられている。關齋の「中」解釈の特徴はまさにここにある。これはおそらく、朱子が「君子時

「中」を『中庸』の中心的意味に据えたことに影響を受けたからであろう。「中庸章句序」に見える朱子の「自是以來、聖聖相傳、若成湯、文、武之為君、皋陶、伊、傅、周、召之為臣、既皆以此而接夫道統之傳」のように、君となる者、臣となる者は皆「允執厥中」（「君子時中」）をもって堯舜禹から「聖聖相傳」された道統の伝を受け継ぐのである。すなわち「中」の道は、「君」となる者と「臣」となる者がともに履行するものである。おそらく闇齋は、朱子のこの言説に啓発され、日本の「中」の道を「君臣」関係で把握し、それを「君臣合体して中を守るの道」「君臣相守るの道」と捉えたのであろう。

おわりに

以上、朱子学と比較しながら、闇齋の「中」概念について論じてみた。闇齋は、「中」の意味を、超自然的な概念としての「未発の中」ならびに、実践倫理的概念としての「君子時中」の「中」と捉えており、そして、継続して「中」の状態にいるには、「敬」が修養工夫として欠かせないと考えている。彼は基本的に朱子の理解を受け継いでいる、といえる。これらは、彼が朱子の語を抄出した『中和集説』からも窺うことができる。

一方、神道の面においては、闇齋は中世神道の伝統に立ち、日本

にある「中」を念頭に置きながら、朱子学から学んだ知識と関連して「中」の意味を、天地の神である「天御中至尊」として把握した。「天御中至尊」の「中」は「天地の中」であり、「未発の中」に相当する自然の原理を表している。そして、「君子時中」に相当する「君臣合体守中之道」が、神道經典の「中臣祓」によって示されている。天御中至尊は宗源の神として普遍的な道理の「中」を體現する。それに対して、『中庸』の中心的意味が「君子時中」にあるのと同じように、「中臣祓」で示される「中」の中心の意味も「君臣合体守中之道」にある。またこの場合、「敬」（ツツシミ）が必要である。

このように、闇齋の「中」概念の基本的構成は、むしろこういった神儒の対応関係にあると考えられる。神道の「中」概念は儒教の概念（闇齋の理解した「チュウ」概念）によって規定されるが、神道における「中」の発見は、同時に彼に「神儒妙契」について確信を抱かせる証拠を提示した。儒教において「中」が重要な教えであるように、神道にあっても「中」は神より「たれくわへ」た重要な教えである。

「中」によって體現される道は、儒教のみにあるのではなく、神道にもある。儒教においては「未発の中」や「君子時中」と表現されるが、神道では「天御中至尊」（人格・神号）によって表される。また、「中」の意を伝える經典として、儒教（聖賢の道）には「中

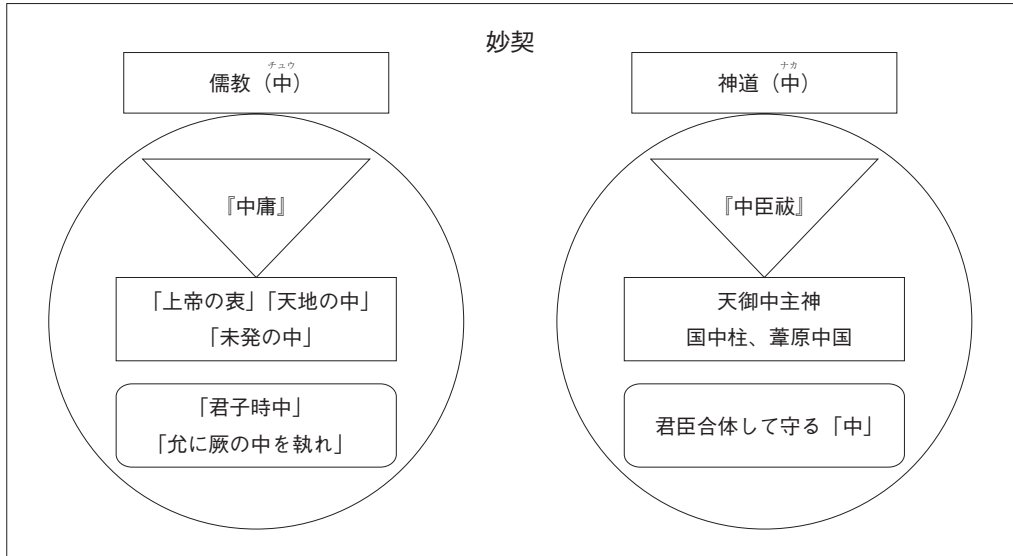


図3 「中」の神儒「妙契」

庸」、神道（神の道）には「中臣祓」がある。それぞれ表現が異なるとしても、その根本にある理は一致している。こうして、闇斎は神儒「妙契」観に基づいて「中」概念を「チュウ」から「ナカ」へと展開させたのである。

註

(1) たとえば、『朱子語類』に次のような言葉がある。「中、庸只是一事、就那頭看是中、就這頭看是庸」（「中、庸は同じ事であり、あちらから見ると中であるが、こちらから見れば庸である」『朱子語類』卷六十二）。また、朱子は、門人の「中庸二字どっちが重い」という質問に対して、「庸是定理、有中而後有庸」（「庸は定理であり、まず中が有って、その後庸が有る」『朱子語類』卷六十二）と答えた。

(2) 闇斎の思想における「中」の重要性については、すでに谷省吾や高島元洋、田尻祐一郎など、多くの先学によって指摘されている。たとえば、谷氏は、『垂加中訓』と『風水草』の間（『神道史研究』三十（四）、一九八二年、神道史学会、後に同著の『垂加神道の成立と展開』に所収）を著しているが、そのなかで「中臣祓」の注釈書である『垂加中訓』と「中臣祓風水草」の両書を比較しながら、闇斎の「中臣祓」に対する考えの転換や変容について検討している。そして、そのなかで、闇斎の「中」への関心や朱子学からの影響を指摘している。また、高島氏は、その著書『山崎闇斎*日本朱子学と垂加神道』（ペリカン社、一九九二年）で「闇斎学の修養解釈」という一章を設けて、朱子学の「中」と闇斎学の「敬」を修養論の観点から分析した。さらに、田尻氏は闇斎の「サルタヒコ」解釈と「中」との関係について言及しており、「中」を守ることの典型として闇斎が考えるのは、

- サルタヒコの話である」(『山崎闇斎の世界』ベリかん社、二〇〇六年)と指摘している。本稿では、以上の諸研究成果を踏まえながら、闇斎における「中」概念の意味内容を体系的に論じてみたい。
- (3) 朱傑人等主編『朱子全書』第六冊(上海古籍出版社、安徽教育出版社、二〇〇二年)五四八頁。本稿の引用は、原漢文を読み下したものである。以下の引用もすべて同じ。
- (4) 「喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中と謂ふ。発して皆節に中^{あた}る、これを和と謂ふ。中なる者は、天下の大本なり、和なる者は、天下の達道なり。中和を致せば、天地位^{とく}し、万物育^{よく}す」(『中庸』)。
- (5) 〈宋〉黎靖徳編、王星賢点校『朱子語類』(中華書局、一九八六年)。
- (6) 朱子学では、「道統」という相承の系譜が認められている。それは、堯から舜、舜から禹、禹から湯・文・武に代々伝えられ、さらに孔子にいたる。その後、顔子・曾子・子思・孟子を経て、宋代になって、程明道・程伊川の二兄弟に受け継がれる。朱子は、二程からこの「道統」を受け継いだ。子思(BC四八三〜BC四〇二)が『中庸』を作ったのは、「道学」の「道統」が失われるのを憂えたからである。
- (7) 谷省吾『垂加神道の成立と展開』(国書刊行会、二〇〇一年)一四四〜一四六頁。
- (8) 「洪範」は『書経』に収められる一書である。闇斎の序文によると、河図によって伏羲が『易』を作ったのに対して、洛書によって禹が述べたのは『洪範』である。朱子は『易』についてその本義を闡明したが、『洪範』については、朱子の門人蔡西山の子、蔡九峰によってその本旨を発揮したという。『皇極内篇』が、すなわちそれである。闇斎がそれを『整理大全』や『周易全書』から復元し、自身の見解を加えたのが、『洪範全書』である。
- (9) 日本古典学会編『山崎闇斎全集』(ベリかん社、一九七八年)、以下は『闇斎全集』と略す。なお、引用文は原漢文を読み下したものである。以下の引用はすべて同じ。
- (10) 谷省吾、前掲書、一一四頁。
- (11) 『垂加中訓』は未定稿本で、その後の神道大著『中臣祓風水草』に現れる神道論説と異なるものもあるが、闇斎の神道思想の形成過程における一つの重要な段階であり、闇斎思想を理解するのに重要な資料であると思われる。なお、『垂加中訓』に対する本稿の論述は谷省吾に負うところが大きい。
- (12) 谷省吾、前掲書、一一六〜一一七頁。
- (13) 錦仁「和歌はなぜ(声)なのか——古今和歌集」『仮名序から』(阿部泰郎・錦仁編『聖なる声——和歌にひそむ力』三弥井書店、二〇一一年)四七頁。
- (14) 谷省吾、前掲書、一三九頁。
- (15) このことは、「敬」(ツツシミ)の体現者「猿田彦神」を「中」の典型的実践者とする闇斎の解釈に明らかに見られる。闇斎は、猿田彦神を「土徳」を身に得て「敬」(ツツシミ、土地之味、土地之務)の心を持つ神とし、この神の指示するところに「日守木」の秘訣があると述べ、この神を「中」の典型的実践者と想定している。具体的な論述は田尻祐一郎『山崎闇斎の世界』ベリかん社、二〇〇六年、二五〇〜二五八頁参照。
- (16) 『土津霊神事実』によると、闇斎がこの序を書いたのは寛文十二年十一月四日であったが、この序の後にある日付は寛文壬子季冬九日である。谷省吾、前掲書、一四一頁。
- (17) 『中臣祓風水草』に、「神代巻口訣」に見える「天御中主神は、明理の本源、鎮へに高天原^{たりのまかみ}に所生神なり。『中略』国常立尊と同一理なり」という言葉が引かれている。
- (18) 高島元洋『山崎闇斎*日本朱子学と垂加神道』ベリかん社、一九九二年、五三二頁。

浄土真宗の「妻帯の宗風」はいかに確立したか

——江戸期における僧侶の妻帯に対する厳罰化と親鸞伝の言説をめぐる——

大澤 絢子

はじめに

浄土真宗の宗祖親鸞はこれまで、「妻帯した」¹とされてきた。

ところが現在確認できる親鸞の言葉のうちで、親鸞自身が「妻帯」を宣言したものや、「妻」について語ったものはない。また、親鸞の生涯を記した重要な伝記である「親鸞聖人伝絵」（以下「親鸞伝絵」）や、その詞書の『御伝鈔』²においても、親鸞の「妻帯」または「妻」の描写、あるいは親鸞が「妻帯した」というエピソードは記されていない。親鸞の「妻帯」が明確に記述されているのは、特に江戸期に刊行または作成された親鸞伝においてである。

親鸞伝を詳細に研究した塩谷菊美³のように、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』は親鸞の「妻帯」を暗示しており、露骨な表現がなくとも親

鸞の「妻帯」は想定できるとの見解もある。しかしそうであるならば、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』では暗示程度であった親鸞の「妻帯」が、なぜ江戸期の親鸞伝では明確に記述されているのだろうか。本稿ではこの点に注目し、それを江戸幕府による寺院統制を背景として読み解く。

日本において僧侶の妻帯は、一八七二（明治五）年いわゆる「肉食妻帯勝手令」⁴が太政官より発布されたことで政府に公認されるようになるが、江戸幕府の統制下においては、僧侶の女犯ならびに妻帯は禁じられ、違反した僧侶は厳しく罰せられていた。しかしその一方で江戸幕府は、妻帯を「宗風」とする浄土真宗⁵に対しては妻帯を許可し、罰則の規制対象外としていた。江戸期において浄土真宗は、政府によって妻帯することが公認された、稀な仏教宗派だったのである。

そのような浄土真宗にとって第一に自分たちの「妻帯の宗風」の重要な根拠となるのは、宗祖親鸞の「妻帯」であろう。だがそれは親鸞自身の言葉や「親鸞伝絵」ではなく、特に江戸期に刊行または作成された親鸞伝において見られる出来事である。そこで本稿は、江戸期に刊行・作成された親鸞伝を対象に、親鸞「妻帯」に関する記述と「妻帯」の理由、「妻帯」に対する親鸞の反応、そして「妻帯の宗風」に関する記述を対象に、江戸期の浄土真宗における「妻帯の宗風」がいかに確立したのかを論点として考察する。

現在、江戸期の親鸞伝の研究では塩谷のように、江戸期における出版事情や読本や絵解などへ形態が変化することで民衆を教化した点や社会へ伝播していった点が注目され始めている^⑥。また江戸期の浄土真宗における妻帯論については、ファン・ティ・トゥ・ジャン^⑦のように真宗教学者たちの展開した肉食妻帯論の分析を行う研究がある。そうした中でジャフィー・リチャード^⑧の研究は、江戸幕府による僧侶の女犯および妻帯の厳罰化を背景とした僧侶たちによる破戒の実態にも注目し、江戸期の浄土真宗における肉食妻帯論および論争を、当時の社会状況により即した視点で分析している。

本稿は、江戸期の僧侶たちを取り巻くそうした状況を背景としつつ、親鸞伝において親鸞の「妻帯」がどう語られているのかに注目する。浄土真宗の「妻帯の宗風」はたいへん特徴的なものであり、僧侶の妻帯が厳しく取り締まられた江戸期の親鸞伝における宗祖親

鸞「妻帯」の記述に注目することは、江戸期の僧侶たちが展開した肉食や妻帯論の分析と同様に意義がある。特に伝記の親鸞伝は、いかに論理的に浄土真宗の「妻帯の宗風」を弁明するかという真宗教者たちによる妻帯論とは異なり、いかに、または何を宗祖親鸞の生涯として記述するかという点に重点が置かれる。「宗風」の起源としては宗祖の言行がまず重要であり、したがって浄土真宗における「妻帯の宗風」は、教学としての妻帯論のみならず、伝記形式で表現された宗祖の生涯も踏まえて考える必要があるとするのが本稿の立場である。

なお、親鸞の「妻帯」や「妻」、あるいは「結婚」という場合に注意したいのは、それが近代的な意味とは異なるという点である。平雅行^⑨も指摘しているように、中世では戸籍制度がないため結婚したからといってどこかに届けるわけでもなく、妻というものが特定の一人の女性でない可能性もあり、妻帯や結婚の定義は曖昧である。

しかしこれまでの親鸞の「妻帯」に関する研究では、その点へ注意を払わないものも多くあり^⑩、妻帯や妻が近代的な結婚、またはある特定の一人の女性を指すという前提で親鸞の「妻帯」を考える傾向がある。そこで本稿ではあくまで、親鸞の生涯における出来事という意味において、親鸞の「妻帯」や「妻」「結婚」を「」付きの「妻帯」「妻」あるいは「結婚」で表記し、幕府による僧侶の妻帯禁止や浄土真宗僧侶の妻帯など、親鸞の「妻帯」に限定されない

ものはそのまま」「なしで表記する。

また宗風に関しても、親鸞自身の言葉には宗風を建立するという趣旨のものは見当たらない。したがって浄土真宗の「風儀」や「妻帯の宗風」についても「」付きで表記する。

一 江戸期における僧侶妻帯の禁止と真宗による妻帯論の展開

一 江戸期における僧侶の女犯・妻帯の禁止

僧侶の戒律には不姪戒があり、女性との性行為は破戒行為として禁止されている¹¹。律令制下の「僧尼令」以来、僧侶の女犯は国家によっても禁止事項と規定され、違反した者には厳しい処罰が規定されていた。

しかし、喜田貞吉や平の研究でも明らかのように、中世から鎌倉期になると、出家した法皇が子をもうけたり、実子に寺を相続させたり、僧が女犯するケースが珍しくなかったとされている¹²。九世紀末までは僧侶の処罰の事例が確認できるがそれ以降、十六世紀の豊臣秀吉の時代まで、顕密僧の妻帯は野放しであったと平が指摘しているように、僧侶の妻帯が再び厳しく処罰され始めるのは、豊臣政権になってからである。この時期の処罰例は辻善之助の研究においてもいくつか挙げられており、一五九四（文禄三）年には、各寺に対して女犯肉食を禁止し、破戒僧を放逐させるとともに濫行の僧が

いれば寺院の共同責任とする法令が出されている。

江戸期に入っても、幕府の仏教統制下で僧侶の破戒行為は厳しく処罰された。江戸幕府による寺院対象のはじめての法度は一六〇一（慶長六）年の真言宗・高野山宛てのもので、その後各寺・宗派にそれぞれ異なる法度が出されていくがその間、日蓮宗と浄土真宗に対してだけは法度が出されていない¹³。各寺・各派に共通する「諸宗寺院法度」が發布されるのは、一六六五（寛文五）年になってからである。

「諸宗寺院法度」以前の諸宗僧侶の風儀に関連する江戸幕府による法令のうち、僧の女犯あるいは妻帯に直接的または間接的に言及したものを、ファンが整理している。この成果を参考にしつつ、「諸宗寺院法度」以前に各寺を対象に出された禁令を次に挙げる。

「諸宗寺院法度」以前の法度で、江戸幕府が仏教寺院における「婦女」の問題にはじめて触れたのは、一六三四（寛永十一）年の「東叡山末門掟」である。『徳川禁令考』を元にその条文を見ていくと、これには「雖為客來、婦女暮六ツ時以後迄指置間敷候、但、茶毘之節來候分ハ各別事」とあり、葬儀の時以外、女性は暮れ六ツ（午後六時頃）以降の参詣が禁止されていることがわかる。また、一六五四（承応三）年の東叡山に対する法度でも、「一 坊中女人寄留堅可^レ為^二停止^一、但、参詣之婦女者可^レ令用捨事」とあり、参詣などの用事以外、坊中へ女性を留めてはならないと定められてい

る。これらは坊中への女性の立ち入りを制限する法度ではあるが、その目的とするところは女犯の防止であった可能性が高い。

また、一六六〇（万治三）年に発布された榛名山巖殿寺の法度では「一山中居住之者、可_レ守_二学頭別当之下知_一之事、附、二王門之内、不_レ可_レ妻帯置_二之事_一」²⁴とあり、妻帯している者を寺院内に置くことを明確に禁止している。女犯と妻帯との区別は曖昧ではあるが、江戸幕府が僧侶の女犯と同時に妻帯も禁止していた様子がわかる。

真言宗に対しては、破戒に関する法度が一六一五（元和元）年に出され、「破戒無慙之比丘可_レ令_二衣拔_一事_一」²⁵として破戒僧の還俗を規定しており、一方で浄土宗増上寺に対する法度では、「不律僧不_レ可_レ置_二寺中_一、若於_レ有_レ之者、剥_二取三衣_一、関東中可_レ追_二放之_一、但依_レ事_一可_レ処_二巖科事_一」²⁶とあり、破戒した僧を寺には置かず還俗させ、さらには関東から追放すると規定されている。

また僧侶の女犯や妻帯は、このように規定によって禁止されていただけでなく、実際に厳しく処罰されており、その実例の記録もいくつが残されている。

わかりやすいように西暦を補足してその一部を挙げれば、次のようなものである。

女犯之僧御仕置之事

元文四年極（一七三九年）

一 寺持之僧 遠島

享保六年極（一七二一年）

一 所化僧之類 晒之上本寺触頭_江相渡寺法之通可為致

寛保二年極（一七四二年）

一 密夫之僧 寺持所化之僧無差別獄門_江

これらからは、女犯をした僧が実際に獄門や配流・斬首・死罰といった厳しい罰に処せられていたことがわかる。

また、先に挙げたフアンの研究では史料を元に江戸期における僧侶の女犯や妻帯の実例と、それに対する処罰がリスト化されている。これを参考にすれば、一六七一（寛文十一）年に浄土宗僧侶の密通が發覚し、斬罰された例²⁷、一七一八（享保三）年に播州真言玉積坊の僧が女犯によって磔となった例²⁸、一七二二（享保六）年に増上寺の僧侶が吉原の女性を請け出し妻にした罪で還俗となった例²⁹、一八五一（嘉永四）年に増上寺の僧侶が女犯によって遠流された例³⁰といった多数の事例が史料から確認できる。こうした記録からは、僧侶の女犯や密通のみならず、妻帯も実際に厳しく処罰されていたことがわかる。なお日蓮宗については、一六〇一（慶長六）年から一六一五（元和元）年にかけて法度は出されなかったが、その後は一八〇三（享和三）年に日蓮宗の僧が女性を妊娠させて墮胎薬を飲ませて死罪となった事例や、一八二六（文政九）年にも密通した僧

が町中引き回しの上、獄門に処された³³という記録がある。

ジャフィー³⁵は、僧侶たちはこの時期、妻帯というよりも女犯や密通の罪によって逮捕・処罰されていたとしつつも、幕府にとっては、僧侶と女性とのいかなる親密な関係も女犯の一つだったと述べ、女犯や妻帯と類似した行為による僧侶の処罰例を多数挙げている。その指摘の通り、江戸幕府は女犯と妻帯とを厳密には区別せず妻帯は類似する行為と同様に禁止され、処罰の対象とされていたと考えられる。

一―二 江戸期における浄土真宗と「妻帯の宗風」

各宗派において、僧侶たちの女犯や妻帯は禁止されており、違反した者は厳しく処罰されていた。ところが、浄土真宗の僧侶はその規制対象外であったと考えられている。

それを示す法度と考えられているのが、一六六五（寛文五）年の「諸宗寺院法度」と同時に発布された「諸宗寺院下知状」で、この法度は、「個別的統制から画一的統制へ移行した³⁶もの」とされる。豊臣政権時代を含むそれまでの江戸幕府の政策では個別の寺院や宗派を個々の法度によって統制していたのに対し、これは各宗派に共通するものであった。

ここでは、「他人者勿論、親類之好雖³⁷有³⁷之、寺院坊舎女人不可³⁷抱³⁷置³⁷之、但、有来妻帯者可³⁷為³⁷各別³⁷事³⁷」³⁷とあり、妻帯を禁止

する一方で、すでに妻帯している場合は対象外となっている。この「有来妻帯」が具体的に何を指すのかは、はっきりとはわからない。しかし、平田厚志が「『有来妻帯者可為各別事』という、それに該当する宗旨がおおむね真宗教団であることは間違いなく（真宗僧侶以外では、山伏のみに妻帯が認められていた）、真宗僧侶の風儀としての妻帯を幕府が改めて追認したことを意味する³⁸」と結論づけているように、この法度が「真宗については妻帯の宗風を但し書において認めている³⁹」と現在は考えられている。

その証拠の一つとなるのが、この法度以前の慶安年中（一六四八年～一六五一年）に西本願寺の良如宗主が「諸国坊主衆中・同門徒中」宛に出した消息である。その第五条において良如は、「妻子ヲ扶持シ、治身、後世ノ道ヲ可⁴⁰知」と定めている。この消息からは、幕府の法度が出される以前から、西本願寺が門下に対して妻子を持つことを公認し、かつ妻子を扶養することを説いていたことがわかる。ファンも、この消息から「諸宗寺院下知状」にある「有来妻帯」は真宗を指している可能性が高いことを指摘しており⁴¹、それに該当する宗旨が浄土真宗であることは、現段階ではおおむね一致している。

浄土真宗が規制対象外であったことを示す史料としてはさらに、一七二二（享保七）年に本願寺に対して出された幕府の法度がある。

この中で妻帯に言及している箇所を挙げると、

一、宗門は子孫相統風儀故、其寺血脈のものは、不学不才といへとも、一寺之住職として、数多之檀徒を領す、然に身之程を知らず、猥に高ふりて、礼儀に違ひ、上を犯し、下をあなとる働をなすへからず。若不如法の族於^レ有^レ之は、住職かなふへからざる事

一、宗門之僧侶は、在家にひとしき風儀に候得は、随分相慎、放逸をいましめ、沙門に似合ざる業一切いたすへからず、たとい俗輩誘引たりとも、漁獵之遊ひに交るへからざる事⁴²

とあり、この中では「宗門ハ子孫相統風儀故」や、「宗門之僧侶は、在家にひとしき風儀に候」といった言葉が明記されている。この法度は「幕府の趣意にそつて本願寺で立案して提出したものを、幕府で検討し、築地本願寺を通じて末寺に伝達するという形で成立した⁴³もの」である。幕府は草案を受け検討した上で「子孫相統風儀故」や、「在家にひとしき風儀」といった言葉を含んだ法度を出したということは、江戸幕府が本願寺に対して、妻帯とその「宗風」を公認したことを明瞭に示しているといえる。

なお、こうした法度は本願寺だけではなく専修寺と仏光寺にも発布されたが、そこで書かれているのは他宗派を誹謗してはならないことや、華美な法衣や豪華な食事を控えること、遊興の禁止といった規定⁴⁴であつて、妻帯は禁止されてはおらず、また江戸幕府による

僧侶の女犯や妻帯に関する処罰の記録の中に浄土真宗僧侶の例は確認できない。

ジャファイは、僧侶の女性関係に関する多数の記録から、幕府による女犯や妻帯の厳罰化にもかかわらず、真宗以外の多くの僧侶がそれらを行っていたのが実態であつたことを指摘している⁴⁵。そのような状況の中で浄土真宗は、妻帯が幕府によって公認された稀な仏教教団であり、それは「宗風」が主な根拠であつた。

一―三 「妻帯の宗風」の根拠

では、「宗風」のために真宗が妻帯を禁じられなかったとすれば、浄土真宗はその「宗風」の根拠をどのように説明したのか。

幕府がその根拠を問い合わせた際の記録として平田は、一七九六（寛政八）年に、京都所司代宛に西本願寺が回答した「浄土真宗開闢肉食妻帯之儀本願寺勅号之由緒」と題する史料がある。ここでは次のように書かれている。

一 肉食妻帯之儀^者、御師範法然上人と祖師聖人、共^ニ時機を監ミ玉ひ、示教之上、祖師聖人肉食妻帯被成、時之関白兼実公之息女と被致配偶候。則人皇八十三代土御門帝之御宇、建仁三^次歳、勅許と申義ハ不申伝候⁴⁶

肉食妻帯の儀は、法然上人と親鸞聖人がともに時機を鑑みて、
 教えを示した上で祖師親鸞聖人が肉食妻帯をなさり、時の関白
 兼実公の娘と配偶するにいたった。それは土御門帝の御時で、
 建仁三年であった。勅許だったということは伝わっていない「大
 澤記」。

ここでは、一二〇九（建仁三）年に親鸞が、法然と「共」時機を
 監ミ玉ひ、「示教之上」、関白九条兼実の娘と「結婚した」とされて
 いる。ここでの「妻帯の宗風」の根拠は、宗祖親鸞が「時之関白兼
 実公之息女と被致配偶候」したことそれ自体にあるとされている。

「妻帯の宗風」について、どういった事情で幕府が問い合わせを
 してきたかは当該史料がないため不明だが、この文書以前の
 一六六五（寛文五）年には、「諸宗寺院法度」および「諸宗寺院下
 知状」にて僧侶の「不行儀」や寺院や坊舎へ女人を抱え置くことが
 禁じられ、また一六八八（貞享五）年には「寺院坊舎女人抱置禁止
 之覚」⁴⁸、一七一八（享保三）年には、「僧侶風紀取締二付達」⁴⁹、さら
 に一七八八（天明八）年には、「僧侶風紀取締二付内達」⁵⁰が幕府よ
 り発布されて、僧侶の風紀粛清が行われている。また、この文書の
 三年後の一七九九（寛政十）年にも、「僧侶風紀取締二付内達」⁵¹が
 発布されている。このように幕府が各寺院に対して僧侶の女犯・妻
 帯を厳しく禁じている風潮の中において、「妻帯」という特異な

「宗風」の根拠を幕府が浄土真宗へ問い合わせるのは、当然の態度
 と考えられる。

しかしこの記録からは、なぜ浄土真宗において「妻帯」が、「宗
 風」となっているのかについてはわからない。この文書に書かれて
 いるのは、あくまで親鸞が「妻帯」したことに関するエピソードで
 あって、「妻帯」が浄土真宗の「宗風」となっている理由や根拠で
 はない。確かに、「妻帯の宗風」の理由として、宗祖親鸞の「妻帯」
 は重要な根拠とはなる。だがたとえ宗祖である親鸞が「妻帯」した
 としても、親鸞自身が、「妻帯」を「宗風」とすると宣言するか、
 もしくは「妻帯」を浄土真宗の「宗風」とするという、勅許のよう
 な確固たるお墨付きがないかぎり、親鸞以降の真宗僧侶が妻帯する
 理由にはならず、親鸞の「妻帯」が真宗の「宗風」の起源とはなら
 ないはずである。

そもそも、現在確認できる親鸞の言葉において、親鸞自身が「妻
 帯」について言及したものや、「宗風」に関するものは確認できな
 い。浄土真宗における、「宗風」としての「妻帯」は、親鸞が「妻
 帯」したこと自体に拠っているだけなのである。

それにもかかわらず浄土真宗は、江戸幕府によって「妻帯の宗
 風」が認められた。江戸幕府がなぜ浄土真宗に対して「妻帯の宗
 風」を認めたのかという点については、研究者の間でも議論が分か
 れているが、妻帯を認めるという幕府からのお墨付きは、江戸期の

浄土真宗にとって大きな抛りどころとなったはずである。そして幕府が僧侶の妻帯を厳しく禁ずる中において妻帯が公認されたことは、「妻帯の宗風」という特異な「宗風」が、他宗や社会に注目されるきっかけともなる。

一四 江戸期浄土真宗における妻帯論

先に挙げた慶安年中（一六四八～一六五一年）における西本願寺の良如宗主の「諸国坊主衆中・同門徒中」宛の消息には、「念仏ノ行者可_レ慎敬_レ法」としてその第五条に、「妻子ヲ扶持シ、治身、後世ノ道ヲ可_レ知」とあり、「妻子ヲ扶持」しつつ「治身」、「後世ノ道ヲ」知るべき、との指針が示されている。ここからは、教団として妻帯を公認し、妻帯する教団として内部の規律を整えると同時に、教団外部に対しての体裁を整えようとする意図もうかがわれる。

また石川力山が整理しているように、江戸期を通じて「肉食妻帯」に関する書物が浄土真宗の教学問題の最高責任者によって執筆あるいは刊行され続けた。⁵⁴ 肉食や妻帯という真宗独自の「風儀」の論拠を確固たるものにするため、浄土真宗の教学者たちは様々な論理を構成し、外部に対して妻帯論を展開していく。

そうした真宗教学者たちの弁明の先駆としては、本願寺学頭であった西吟（一六〇五～一六六三）およびその弟子の知空（一六三四～一七一八）がいる。特に西吟は『妻帯』の問題を軸にして、は

じめて肉食妻帯の風儀を肯定する議論を提起した⁵⁵とされ、彼による『客照問答集』は、後の真宗の僧侶たちが肉食や妻帯に関する議論を展開する際の「いわば雛形的役割」となり、その後の肉食や妻帯に関して内外に議論を展開する際に多く引用された。

『客照問答集』は、「真宗ノ僧徒ハ、妻子ヲモチ、血肉ヲ食シ、仏戒ニ背テ、賤劣ナル宗旨ニアラスヤ、イカン」との問いに対し、次のように答えている。

客ハ法理明ニシテ、人ヲ救ノ慈悲ヲ専トスルコトヲ尊ズ、タゞ肉ヲ食セズ妻子ヲ持セザル

コトノミ尊トスルコト、乃仏法ノ玄理ヲ知サルユヘナリ。⁵⁶

ここでは、妻子を持つているかいないかだけで、優劣を判断するのは仏法の本質を知らないのだと反論し、「妻帯の宗風」の正当性を主張している。

また知空は『肉食妻帯弁』において、真宗以外の僧侶たちによる女犯や妻帯が広まっている証拠をいくつか挙げ、

当流ニハ一人ノ妻ヲ与ヘテ坊守ト定メテ、余ヲ奪タレハ、結局他家ノ僧達ノ行状ヨリ、与ヘテ奪フ方ガ慚愧ノ徳ガアル。⁵⁷

とし、浄土真宗の妻帯はそのような単なる破戒僧とは違い一人の女性を坊守(妻)とし、「慚愧のノ徳」があるので他宗僧侶の行状よりは許容の範囲であると弁明する。

西吟と知空を含めると、江戸期においては「肉食妻帯」の「宗風」を擁護する書物が三十本以上も真宗の学僧たちによって著された。⁶⁰ その言説内容の変遷を研究したファンは、これらの学僧たちが「西吟と同じように、肉食妻帯を単なる破戒ではなく、親鸞開祖からの伝統ある真宗の風儀であり、僧侶にとって布教の方便であり、衆生を救済する手段であると論じ」ている一方で、西吟以降の僧侶たちになると肉食や妻帯が真宗の独自の宗風であると、より主張するようになっていく点を明らかにした。⁶¹ また平田は、西吟を先駆とする「近世前期から中期にかけての多くの真宗教学者の『肉食妻帯』論の弁明の仕方は、時代風潮を巧みに取り込み、それを味方にしての弁明に終始していたところに特徴がある」と指摘している。⁶² さらにジャフィーは、この時期の他宗僧侶による妻帯の広まりを背景として、幕府による公認は、僧侶として風紀と戒律の遵守を求められていた他宗僧侶たちの多大な嫉妬と不満を引き起こしたとし、この時期の真宗の肉食や妻帯論が、真宗の「宗風」の正当性の主張に重点を置いている点を指摘している。⁶³ 江戸幕府が他宗僧侶の妻帯を厳しく禁じ、一方ではそのような風潮の中であっても他宗僧侶による妻帯が広がっていた状況において浄土真宗は、妻帯が公認

された仏教教団としてその「宗風」の根拠や正当性を他宗や社会へ主張し、その論理をより強化していく必要があった。江戸期の真宗における妻帯論の興隆は、真宗の置かれた状況を如実に表していると考えられる。

二 親鸞伝における「妻帯した親鸞像」の定着

二一 「親鸞伝絵」『御伝鈔』における親鸞「妻帯」の描写の欠如
 そもそも、真宗教学者たちがそれほど多くの妻帯論を展開しなければならなかったのはなぜか。

宗祖親鸞が「妻帯」し、かつそれには正当な理由あったということとを明確に示す根拠があれば、「妻帯」の正当性や、「宗風」についての議論を展開する必要はないはずである。だが、現在確認できる親鸞の言葉のうち、「妻帯」や「宗風」に関して言及したものはない。

親鸞の生涯を記したものとしては、親鸞の三十三回忌の翌年に本願寺の第三世覚如(一二七〇～一三五二)が作成したとされる「親鸞伝絵」と、その詞書を抜き出した『御伝鈔』がある。この二つは、浄土真宗における最大の年中行事である報恩講において使用され、報恩講では「親鸞伝絵」の絵を抜き出した「御絵伝」と呼ばれる掛幅を掲げ、『御伝鈔』が読み上げられてきた。浄土真宗における

『御伝鈔』拝読の記録を研究した日下無倫は、「親鸞伝絵」を讀誦し賞鑑する行為は、覚如による永仁初稿の制作以来常に行われたと分析しており⁶⁷、浄土真宗にとってこの二つの伝記はたいへん重要なものである。また親鸞伝の解釈の変遷を詳細に研究した塩谷も、「真宗寺院で語られる親鸞の生涯は、基本的に『伝絵』（『御伝鈔』）によって形成されたと言つてよい」と結論づけており、「親鸞伝絵」および『御伝鈔』は、親鸞の生涯を描いた伝記として第一に挙げられる重要史料といえる。

ところがその「親鸞伝絵」と『御伝鈔』には親鸞「妻帯」の描写や記述がない。先に提示した「浄土真宗開闢肉食妻帯之儀本願寺勅号之由緒⁷⁰」では、親鸞は一二〇九（建仁三）年に「妻帯」したとされている。しかし「親鸞伝絵」や『御伝鈔』にはそれについての描写や記述はなく、一二〇九（建仁三）年の出来事として描写されているのは、親鸞が六角堂で救世観音から夢告を受ける様子である。

「親鸞伝絵」にあるこの夢告とは、「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能壯嚴 臨終引導生極楽⁷¹」というもので、たとえ宿報のためにお前が女犯をしてしまつても、そのときは私が美しい女性となつてお前に犯されよう。そしてお前の生涯を莊厳し、臨終に際してはお前を極楽へと導こう、という意味である。またこの夢告は、「救世菩薩善信にのたまわく、これはこれわが誓願なり。善信この誓願の旨趣を宣説して一切群生に聞しむべしと云々⁷²」と続き、

救世菩薩が善信（親鸞）へ、これは私の誓願である。これを皆へ説き聞かせよと言つた、というものである。一二〇九（建仁三）年に親鸞の身に起こつた出来事はこの夢告を得たというエピソードがほとんどであつて、親鸞「妻帯」の様子や、「妻」の描写は見当たらない。

親鸞の「妻帯」という出来事が、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』に書かれていないことに関して塩谷は、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』が浄土真宗にまったく無知な者に読まれることはなく、「妻帯」したという露骨な表現を使わずとも、その暗示程度で意味は通じるとしている⁷³。塩谷のこの指摘のように、前記の夢告は「女犯偈」と呼ばれる親鸞の「妻帯」のきっかけ、そして親鸞の「妻帯」を示唆するものとしてこれまで扱われてきたのである。

しかしたとえこの夢告が「妻帯」を示唆し、それを以て「親鸞伝絵」や『御伝鈔』が親鸞の「妻帯」を暗示しているとしても、暗示されることと、記述もしくは描写されることとは別である。ここで注目したいのは、「御伝絵」や『御伝鈔』では暗示程度であつた親鸞の「妻帯」が、江戸期に作成された親鸞伝では明確に記述されている点である。いくつかの親鸞伝、特に江戸期の親鸞伝には、親鸞の「妻帯」が明記されており、それらの中では、前記の夢告に加えてさらに詳細な親鸞「妻帯」のエピソードが記述される。本稿では、その背景を江戸幕府による僧侶の女犯・妻帯に対する嚴罰化と

仮定している。

そこで次からは、江戸期に作成または刊行された親鸞伝の「妻帯」の描写に注目し、江戸幕府による統制が行われていた状況下で、親鸞の「妻帯」そして浄土真宗の「妻帯の宗風」の記述がどのような変遷を遂げていったのかを明らかにしたい。

二―二 親鸞伝における親鸞「妻帯」の記述

親鸞の生涯を語った親鸞伝は、数・種類ともに多い。塩谷の研究²⁴を参考に、それらのうちの代表的なものを年代順に並べれば、十四世紀以前の「親鸞伝絵」、『親鸞聖人御因縁』、『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』がある。特に「親鸞伝絵」からは、絵だけを抜き出して掛幅にした「御絵伝」と、詞書だけを抜き出した『御伝鈔』が生み出され、絵解きで使用されるなどして多く流布していった。十六世紀半ばから十七世紀初頭には、『親鸞聖人正統伝』『親鸞聖人正明伝』『御伝鈔聞書』などのほかに、絵解きの台本とされる『康楽寺白鳥伝』、読本作者の作とされる『親鸞聖人御一代記図絵』、浄瑠璃『しんらんき』なども登場する。

親鸞伝は特に、江戸期以降さかんに作成されるようになる。出版技術の発達もあって、真宗教団側の作成した親鸞伝のみならず、絵解き本や読本作者の作ったもののほか、『御伝鈔』の注釈書、浄瑠璃など様々な種類が作成され民衆へ伝播していった。²⁵

この時代の親鸞伝の特徴の一つとして、親鸞「妻帯」の記述があることが挙げられる。親鸞伝において、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』では語られなかった「妻帯」という出来事が登場し、またその記述が次第に詳細なものへと変化していくのである。

親鸞が「妻帯」したという記述は、江戸期の親鸞伝において突如現れたものではないが、親鸞の生涯を描いた「親鸞伝絵」や、『御伝鈔』のいずれにも「妻帯」についての描写や言及はない一方で、江戸期に作成された親鸞伝では親鸞の「妻帯」が必ずといってよいほど登場する。

考察を始めるにあたってはまず、江戸期以前の親鸞伝の親鸞「妻帯」の記述を示すが、親鸞が生きていた時代における「妻帯」は、何を以て「妻帯した」とするのが曖昧である。そこで法制史研究の石井良助による成果を参考に²⁶、身分の異動や親の許可といった、中世の結婚の形であると現在考えられている記述を、「妻帯」を示すものとする。

また江戸期には、様々な人々が異なった形で親鸞伝を生み出している。その中には読本作家によるものや、いつ、どこで、誰が作ったものなのか不明なものも多くある。本稿は、親鸞伝に表出された浄土真宗教団の状況と、その背景との関係を考察することを目的としているため、分析に用いる親鸞伝は、作者が浄土真宗教団の人物または寺院であるとされているもの、さらにある程度制作年代のわ

かっているものに限定して分析を行う。

二一三 江戸期以前に作成された親鸞伝における親鸞「妻帯」の記述
はじめに、江戸期以前の親鸞伝のうち「妻帯」の記述のある親鸞伝を二本挙げる。

まず、一二八八（正応元）年頃から一二九五（永仁三）年の間に書かれたとされる『親鸞聖人御因縁』⁽²⁸⁾（以下『御因縁』）である。この親鸞伝が重要なのは、「親鸞伝」とほぼ同時期に書かれたにもかかわらず「親鸞伝」にはない「妻帯」の記述があるという点である。「親鸞伝」や『御伝鈔』にも、親鸞の「妻帯」に関する記述は見当たらない。『御因縁』は、現在確認できる親鸞伝のうちで親鸞の「妻帯」を語ったものとしては最も古い作成時期の親鸞伝である。

塩谷によれば、本書は写本も少なく、武蔵・嵯峨野周辺で作成された可能性が高いもので、京都の仏光寺にも江戸中期になるまで入っておらず、京都の本願寺や仏光寺といった寺派とは別の系統の真宗門徒・教団の伝記であると考えられている。

先にここで語られる親鸞の「妻帯」という出来事を要約すると、次のようなものである。

一二〇一（建仁元）年十月、月輪法皇という人物が法然の元を訪れ、出家者の念仏と在家信徒の念仏に違いがあるのかと尋ねた。法

然はその問いに対して、違いはないと答えた。

しかし法皇はさらに、本当に違いがないのなら、法然の弟子の中で一生不犯の僧を一人還俗させて在家とし、証拠を見せてほしいと願った。そこで法然は還俗させる僧として親鸞を指名したが、親鸞は、法然の元で戒律を守って修行してきたと主張し、はじめはそれを拒否した。

ところが法然は、親鸞が六角堂で救世観音から得た夢告を知っており、そういう夢告を受けたのであれば俗人になれと促す。そこで親鸞は、法皇の車と一緒に乗って法皇の御殿へ向かい、法皇の七番目の娘である玉日の宮と夫婦となった。

以上が親鸞の「妻帯」に関する内容である。このエピソードは、これより後に挙げる親鸞伝における親鸞の「妻帯」に関する記述にほぼ共通し、親鸞が「妻帯」したのは法然のすすめであって、相手は玉日であるというのが、親鸞伝において共通する親鸞「妻帯」のエピソードである。

この書物には、「ヒメミヤヲ平人ノツマトナシマシマス」や、「親鸞ハ夫婦同車シテ」という記述がある。これには、「ツマ」や「夫婦」という言葉があり、また玉日姫の身分の異動が記されている。

石井によると、中世においては、身分によって婚姻に関する法制が異なることは少なかったとされる⁽³¹⁾。さらに石井は、父母が存命で

ある場合、その意思とは無関係に婚姻が成立したとは考えられず、少なくともその同意を得ることは必要であったとする。この『御因縁』では、父親の九条兼実が娘を「卑婦人」としたとしているので、父親の介入があった上で身分を異動したことがわかる。したがって、この親鸞伝において語られているのは親鸞が「妻帯した」という出来事であるといえる。

次に「妻帯」の記述がある親鸞伝は、室町時代初期に、先の『御因縁』の注釈書として作成された、作者不詳の『親鸞聖人御因縁秘伝鈔』(以下『秘伝鈔』)である。本書は、覚如の仮託書とされるが、刊行は一七一六(正徳六)年で、「伝本が非常に少ない上に存如書写本に由来する写本・板本しか現存しない」親鸞伝である。

この親鸞伝は、半分以上が親鸞の「妻帯」に関連する出来事で占められており、ここでは「鍾愛ノ御息女ヲ毀、イタハシクモ貧道遁禿ノ卑婦トナシタテマツリ」、「親鸞夫婦同車シテ」とある。ここにも、「夫婦」という言葉が現れており、内容は先の『御因縁』の伝えるものとほぼ共通している。

また、この『秘伝鈔』の一六七六(延宝四)年の書写には、「年来晴不審慶喜余身。教如上人御代、家康將軍尋之時、以是書上畢」との記述があり、東本願寺教如の代にこの書物に拠って江戸幕府へ書状を提出したことが記されている。幕府への提出の経緯やその内容、そしてそもそもそれが事実かどうかは不明である。しかし本書

に基づいて幕府へ書状を提出し、それによって「年来の不審を晴らし」(書き下し…大澤)たこの言葉からは、この『秘伝鈔』がその当時の浄土真宗にとって重要かつ利用価値のあるものと受けとめられていたと考えることができる。

以上のように、江戸期以前に作成された親鸞伝のうちで「妻帯」の記述があるのは、『御因縁』と『秘伝鈔』である。しかしこの二つの親鸞伝は写本が少なく、『秘伝鈔』にいたっては作成されたのが室町初期だったにもかかわらず、刊行されたのは一七一六(正徳六)年である。ところが『御因縁』と『秘伝鈔』以降、「親鸞と九条兼実の娘との結婚は親鸞伝の常識と化し、『御因縁』の写本は少ないのに、玉日の名はたいがいの親鸞伝に見られるという事態が進展」していく。それを次から確認したい。

二一四 江戸期の親鸞伝における「親鸞妻帯」の記述

江戸期に入ってから作成された親鸞伝のうち、作成時期の早いものは、一六六四(寛文四)年初版、『真宗肉食妻帯弁』を著した知空による『御伝照蒙記』(以下『照蒙記』)である。本書は、江戸幕府が各寺・各宗派を対象に僧侶の妻帯を禁止した「諸宗寺院下知状」を発布する前年に作成された。この親鸞伝は、「本格始動した学林から発せられた初の『御伝鈔』注釈書で、明治に至るまで正統的注釈書に地位を保った」と評されている。つまりここで記述され

た内容は、明治にいたるまで本願寺が発信した親鸞の生涯にまつわる確かなエピソードとして認識されていたのである。

この伝記には、親鸞が「妻帯」したと考えることのできる、「ツキニ殿下第七ノ姫宮、玉日ト申シテ十八歳ニナリ玉ヘルヲ配嫁シ玉ヘリ」および「夫婦同車シテ」⁽⁹²⁾との記述があり、親鸞の「妻帯」に関する記述は多くないものの、親鸞が「妻帯」する場面や言は、これまで見てきた「妻帯」の記述と同じようなものである。またこの『照蒙記』では、「玉日ノ宮ハ早世シ玉ヒシヨリ、恵信ノ禅尼給仕シ玉ヒテ六人ノ男女ヲマフケ玉フ」⁽⁹³⁾とし、玉日が登場しない系図との齟齬や、系図に書かれた親鸞の子どもたちの母の名を正そうとする記述があり、教団として宗祖である親鸞にまつわる史実を整えようという姿勢も見て取れる。

この『照蒙記』で注意したいのは、『御伝鈔』の注釈でありながらも『御伝鈔』の文中にはない親鸞の「妻帯」がはっきりと記述されているという点である。浄土真宗が「宗風」として「妻帯」を主張するためには、宗祖親鸞が「妻帯した」ことがまず重要になってくるが、この『照蒙記』は「親鸞伝絵」や『御伝鈔』にはない親鸞の「妻帯」を明示しており、そしてこの伝記はその後、親鸞の生涯に関する教団の正統な注釈書として扱われた。宗祖親鸞が「妻帯」したことが、教団の正統な注釈書によって明示されれば、親鸞の「妻帯」は事実として、あるいは常識として定着する可能性が非常

に高い。

また親鸞の「妻帯」の記述は、本願寺派ではない寺派にも同様に見られる。それを示しているのが仏光寺派の勸化本で、一六八七（貞享四）年に知足軒が作成、本屋吉兵衛が刊行した『善信聖人報恩抄』⁽⁹⁴⁾である。ここにも、「御娘玉日ノ姫」⁽⁹⁵⁾ト通配シ玉ヘリ」や、「鍾愛ノ御息女ヲヤツシ、イタハシクモ貧道ノ坊守トナシ」⁽⁹⁶⁾とあり、記述内容は『秘伝鈔』に類似している。

本書は、「東西両本願寺派から高田派まで、唯一絶対の『御伝鈔』を仰いでいた当時の学僧たちは、突然の異本の登場に衝撃を受けた」といわれるもので、仏光寺本の「親鸞伝絵」（『善信聖人親鸞伝絵』）⁽⁹⁷⁾に依りつつ、親鸞の生涯と仏光寺史を述べたものである。

先に見た『照蒙記』が西本願寺の知空によるもので、この『善信聖人報恩抄』は仏光寺派の親鸞伝である。知空は本願寺の「親鸞伝絵」と『御伝鈔』とに依って『照蒙記』を書いたが、この『善信聖人報恩抄』は仏光寺本の「親鸞伝絵」（『善信聖人親鸞伝絵』）に基づいている。元にした「親鸞伝絵」は異なるものの、それら二つの「親鸞伝絵」には、どちらも「妻帯」の記述はない。ところがそれらに基づいて作成された二つの親鸞伝には、記述はやや異なりはするが、親鸞の「妻帯」のエピソードがはっきりと記述されているのである。この二つの親鸞伝からは、親鸞が「妻帯した」ということが述べられている点において本願寺と仏光寺の親鸞伝は共通してい

ることが確認できる。

次は、信濃塩崎康楽寺が一六八四〜八八年（貞享年中）に作成したとされる『康楽寺白鳥伝』（以下白鳥伝）⁽⁹⁸⁾である。信濃塩崎康楽寺は一五〇一（文亀二）年頃本願寺教団に参入し、「絵伝の家」として、親鸞伝の多くの絵解き本を作成した寺で、現在確認できる『康楽寺系最古の絵解き本』⁽⁹⁹⁾がこの『白鳥伝』である。この書物は絵解きの台本として作成され、読みながら絵を指すべきところに朱で印がつけられており、実際に絵解きをする際の注記が付されている。⁽¹⁰⁰⁾

この『白鳥伝』は、『照蒙記』を元に作成され、『白鳥伝』においても、親鸞「妻帯」の様子は、「月輪殿第七ノ姫宮、玉日ノ前ト申シテ、十八歳ニナリ玉ヘルヲ配嫁シ玉ヒ」や、「夫婦同車シテ」と記述され、内容はこれまでの親鸞伝におけるエピソードと類似している。この親鸞伝が絵解きの際に使用されたことを考えると、ここで書かれた内容は、浄土真宗教団が内部・外部に向けてのアピールするものとして一定の機能を果たしたものと考えられる。

さらにその後の一七二七（享保二）年に高田派の良空によって『高田親鸞聖人正統伝』（以下『正統伝』）が作成・刊行される。この親鸞伝は、「刊行と同時に爆発的に読まれ、賛否両論の大騒動を巻き起こした」⁽¹⁰¹⁾。塩谷の指摘するように本書は、編年体形式で親鸞の年齢・年代順に出来事を並べ親鸞の一生を統一的に語るといってそれ

までにはない編年体形式によって価値を高め、記載された出来事が実際にあったのかどうかの根拠はないものの、出来事の時・場所・理由や結果を記述し、首尾一貫した親鸞伝となっているのである。そしてこの中でも、「殿下第七ノ姫、其名ハ玉日ト申ニ配嫁シタマフ」や、「変現ノ賢婦」、「是時ヨリ祖師始テ受妻ノ身トナリタマヘリ」という文言で親鸞の「妻帯」が語られている。⁽¹⁰²⁾

また同じく良空の作である一七三三（享保十八）年の『親鸞聖人正明伝』（以下『正明伝』）は、「語り聞かせるような文体」⁽¹⁰³⁾で記され、『正統伝』の内容を物語風に変更してある。塩谷の言うように、『正統伝』と『正明伝』以降の親鸞伝で、この二本の親鸞伝の影響を受けていないものはほとんどない。⁽¹⁰⁴⁾この二つの親鸞伝に書かれた内容は、そのわかりやすい形式と、伝わりやすい文体によって定着したと考えられる。

特に『正明伝』は、「親鸞聖人御出家御妻帯の因縁を最も詳かに記述したるもの也」⁽¹⁰⁵⁾と評され、親鸞が「妻帯した」ことが詳細に記述されており、「妻帯」に関する記述もそれまでの親鸞伝と比べて多くなっている。ここでは、「御娘玉日姫ニ配嫁シタマフ」や、『マコトニウケイシヤイケラフ』『誠紅閨鍾愛ノ賢娘ヲヤツシ、イタハシクモ貧道黒衣ノ卑婦人トナシタマフ』⁽¹⁰⁶⁾とあり、ここでも親鸞の「妻帯」は、これまでの親鸞伝の内容と類似している。

表1でまとめたように、親鸞伝において親鸞の「妻帯」は、月輪

表1 親鸞伝における親鸞「妻帯」の描写⁽¹¹³⁾

書名と作成・刊行年	親鸞「妻帯」の描写
『御因縁』 1288（正応元）年～1295（永仁3）年作成	ヒメミヤヲ平人ノツマトナシ ヘイシン 親鸞ハ夫婦同車シテ シンラン、フウフウシヤ
『秘伝鈔』 室町時代初期作成、1716（正徳6）年刊行	鍾愛ノ御息女ヲ毀、イタハシクモ貧道通禿ノ卑婦人トナシ ヤツシ 親鸞夫婦同車シテ
『照蒙記』 1664（寛文4）年作成・刊行	殿下第七ノ姫宮、玉日ト申シテ十八歳ニナリ玉ヘルヲ配嫁シ玉ヘリ 夫婦同車シテ
『善信聖人報恩抄』 1687（貞享4）年作成・刊行	御娘玉日ノ姫第七ノ姫十八歳ト通配シ玉ヘリ ハイ 鍾愛ノ御息女ヲヤツシ、イタハシクモ貧道ノ坊守トナシ奉リ給事 シヤウアイ、ツク、ヒン、モリ
『白鳥伝』 1684～88（貞享年中）年作成	月輪殿第七ノ姫宮、玉日ノ前ト申シテ、十八歳ニナリ玉ヘルヲ配嫁シ玉ヒ 夫婦同車シテ
『正統伝』 1717（享保2）年作成・刊行	殿下第七ノ姫、其名ハ玉日ト申ニ配嫁シタマフ 変現ノ賢婦也 是時ヨリ祖師始テ受妻ノ身トナリ
『正明伝』 1733（享保18）年作成・刊行	御娘玉日姫ニ配嫁シタマフ ヲナムスメタマヒノヒメ、ハイカ 紅闍鍾愛ノ賢婦ヲヤツシ、イタハシクモ貧道黒衣ノ卑婦人トナシタマフ コウケイシアアイ、ケンラウ、ヒンダウコクエ、ヒフジン

殿下の願いであり、法然のすすめもあって月輪殿下の娘、玉日と「妻帯」したという、『御因縁』のエピソードとなり類似した形で記述されている。こうした記述の類似性からは、僧侶の妻帯が厳罰化され、また浄土真宗が妻帯を公認されていた時期において、親鸞「妻帯」のエピソードが定着していることが見て取れる。

なお、現在の通説では親鸞の「妻」は、先の『照蒙記』にも登場した「恵信ノ禅尼」（恵信尼）とされている。一九二一（大正十）年に西本願寺において「恵信尼文書」が発見され、恵信尼の実在が明らかとなった。また親鸞伝については、平のよう⁽¹⁴⁾に、玉日姫と親鸞との結婚を伝える『御因縁』『正明伝』の記述には誤りが多く、根拠がないとしてこれらの親鸞伝の信憑性を疑い、玉日姫との「結婚」を否定する主張もある。しかしその一方では松尾剛次⁽¹⁵⁾のように、それらの親鸞伝を評価しそこに登場する玉日姫の実在を主張し、本願寺系以外の親鸞伝および玉日姫の存在が、恵信尼の系統を継ぐ本願寺によって抹消されたという説を展開する研究もある。

そうした議論はあるものの、本稿は、親鸞の「妻」が玉日姫なのか恵信尼なのか、あるいはどの系統の親鸞伝の内容を史実として認めるかといった問題と、親鸞伝における

親鸞の「妻帯」の記述の有無とはまったく別の問題であるとの立場をとる。歴史上の事実として親鸞の「妻」が誰であれ、何人であれ、また親鸞伝が伝える内容の、史実としての信憑性はどうかであれ、本稿では、江戸期の親鸞伝において親鸞の「妻帯」がはっきりと記述されているということそれ自体に注目したい。

先述したように、江戸時代以前に親鸞の「妻帯」を記した『御因縁』と『秘伝鈔』は写本が少ないにもかかわらず、江戸期に作成された親鸞伝にはこの二つの親鸞伝に類似した内容で親鸞の「妻帯」が記述されている。『秘伝鈔』が江戸期に入ってから刊行されていること、そして親鸞「妻帯」の記述が江戸期の親鸞伝では定着していることを考えると、宗祖親鸞の「妻帯」は、僧侶妻帯に対する規制が厳しくなった状況下に置かれた浄土真宗にとって重要な事柄であった可能性が高い。

三 親鸞「妻帯」の正当性と「妻帯の宗風」

三―一 親鸞伝における親鸞「妻帯」の正当性

しかしたとえ親鸞が「妻帯した」ということが定着したとしても、僧侶の妻帯は幕府によって厳しく禁じられるような事柄であることに変わりはなく、そもそも姪戒を守る僧侶の立場からして妻帯は避けられるべき行為である。よって親鸞の「妻帯」も、単なる破戒行

ではなく、破戒してまでなすべき理由があったと語らなければならない。先に挙げたように僧侶の女犯および妻帯は、規定の上のみならず、実際に厳しく処罰されていた。そうした状況において規制対象外であった浄土真宗は、幕府だけではなく他宗派や社会に対しても、宗祖親鸞の「妻帯」が、単なる破戒や違反行為ではなく、いかに正当なものであったかを示す必要が生じてくる。これらの点は親鸞伝においてどのように記述されているのか。

表2は、親鸞伝における親鸞「妻帯」の理由を比較したものである。

これを見ると、親鸞の「妻帯」した理由は、出家の念仏と在家の念仏には違いはないということを示明してほしいという、「月輪殿下（もしくは月輪禪定殿下）」の懇願によるものであったという点で類似していることがわかる。成立の早い『御因縁』では、「法皇」の願いを叶えるため、衆生救済のためとして親鸞の「妻帯」が語られており、その後の親鸞伝においても、親鸞が「妻帯」した理由は類似している。

そうした中で『秘伝鈔』では、『御因縁』には見られなかった「黒谷ノ大師聖人」(法然)の意図として親鸞の「妻帯」が記述される。ここでは、「月輪禪定殿下」の懇願通り、「凡夫往生ノ正信」¹⁶「伝通」¹⁶するために法然の指示によって親鸞が「妻帯」したということに加え、「弥陀一教ノ利物ヲ顕彰シテ、一向専修ヲ弘通シ」¹⁷よう

表2 親鸞伝における親鸞「妻帯」の理由の記述⁽¹¹⁸⁾

書名と作成・刊行年	「妻帯」の理由の記述
【御因縁】 1288（正応元）年～1295（永仁3）年作成	イマノ法皇ハ末世ノ衆生ヲタスケン御タメニ <small>ホフワウ マナタイ シュシャウ</small>
【秘伝鈔】 室町時代初期作成、1716（正徳6）年刊行	イマ月輪ノ禪定殿下ハ末世ノ疑謗ヲ断除シテ、凡夫往生ノ正信〔ヲ〕伝通セント欲シテ 黒谷ノ大師聖人ハ弥陀一教ノ利物ヲ顕彰シテ、一向専修ヲ弘通シタマハントタメニ
【照蒙記】 1664（寛文4）年作成・刊行	殿下ノタマハク、シカラハ御弟子ノナカニ一生成不犯ノ僧ヲ一人タマハリテ <small>キチシャウワホン キチニン</small> 在家ニナシタテマツラバヤトアレハ
【善信聖人報恩抄】 1687（貞享4）年作成・刊行	今ノ月輪禪ノ定殿下ハ末世衆生ノ疑謗ヲアハレミ、此ヲ断除シテ凡夫往生ノ正信ヲ流伝セント欲シテ 偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立シ、将来ノ愚迷凡情ヲ導ントノ御事也 <small>コン</small> 黒谷聖人ハ弥陀一教ノ利物ヲアラハシ、一向専修ヲ弘通シタマハントタメニ
【白鳥伝】 1684～88（貞享年中）年作成	殿下ノタマハク、シカラハ御弟子ノナカニ一生成不犯ノ僧ヲタマハリテ、在家ニナシタテマツラハヤトアレハ
【正統伝】 1717（享保2）年作成・刊行	御弟子ノ中ニ於テ一生成不犯ノ僧ヲ一人給テ妻帯トナシ、在家往生ノ亀鏡ニ備ヘン
【正明伝】 1733（享保18）年作成・刊行	月輪殿下ハ凡夫往生ノ正信ヲ伝通セムト欲シテ <small>ツキワノテンガ デンブク ホツ</small> 大師上人ハ弥陀一教ノ利物ヲ顕彰セムガ為ニ <small>ケンシヤウ タメ</small>

という法然の意図があったとして、親鸞の「妻帯」が語られる。『秘伝鈔』においては「妻帯」の理由が、「月輪禪定殿下」の懇願と、親鸞の師匠である法然の布教の意図として二重に示され、親鸞の「妻帯」が、単なる「妻帯」や破戒行為ではないことがより強調された形で記述されているのである。先述したように、この『秘伝鈔』が刊行されたのは、この書物が作成されたと考えられている室町時代初期からはるかに時代の下った江戸期（一七一六年）である。本書は「江戸時代中期までほとんど知られていない書物」と考えられており、刊行以前は他の書物に「別記」として引かれたり、跋文が引用されたりした程度であったが、刊行後は学僧の間に一気に広まり、各種聖教目録で言及されていくようになる⁽¹⁹⁾。かなり時代の下ってからの刊行であること、また刊行後の学僧たちの反応の大きさから、『秘伝鈔』で書かれた内容が江戸期になって重要性を増したとも考えられる。『秘伝鈔』では、親鸞の「妻帯」が、どういった経緯でなされたものか、またいかに正当な理由があるのかはつきりと示されており、『秘伝鈔』が江戸期の真宗にとって「妻帯」の理由を語るにあたり重要な書物であった可能性が高い。

この点に関していえば、『照蒙記』では「妻帯」の記述のある『御因縁』を「紀者サダカナラズ、実録トハイヒカタ

シ¹²⁾」としつつも「シカレトモ書ノ趣ヲ略シテイハバ¹³⁾」と続け、「御因縁」における親鸞「妻帯」のエピソードとその「妻帯」の理由がほぼ同じような内容で記されており、これに代わる親鸞「妻帯」に関する記述はない。信憑性の低いと評価する親鸞伝を引いてまで親鸞の「妻帯」について記したということから、親鸞の「妻帯」がこの時期、ある程度重要な意味があったと考えられる。特にこの『照蒙記』を著した知空は、『真宗肉食妻帯弁』においても親鸞が「妻帯」した際の様子を記しており、真宗の「妻帯の宗風」の正当性を、宗祖親鸞の「妻帯」によって主張している。

さらに『善信聖人報恩抄』にいたると、親鸞が「妻帯」した理由は「偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立シ、将来ノ愚迷凡情ヲ導ント¹⁴⁾」と表現される。これは凡夫の往生を伝通したり、法然の「一向専修」を広めたりするといったような、それまでの親鸞伝において語られてきた目的とはやや異なり、「在家似同じノ宗旨」を「建立」するという一つの宗派の起こりを示唆するものである。この表現はそれまでの親鸞伝では書かれなかったものであって、宗祖である親鸞が「妻帯」したことを「宗風」へ結びつけるものとして注目に値する。また親鸞が「妻帯」した理由は、ほぼ同時に作成された『白鳥伝』と、その後作成された『正統伝』においても、衆生救済を目的とした法然の指示として記述されるが、『正明伝』にいたると、「妻帯」の理由が月輪殿下の懇願に加え、「大師上人ハ弥陀一教ノ利物ヲ

顕彰セムガ為ニ¹⁵⁾」とされ、教えを広めようとする法然の意図を受け、そのものであったとして語られる。

以上のように、親鸞「妻帯」の理由を「月輪殿下」の懇願に由来した法然の指示だったとするのは、『御因縁』以来の親鸞伝に共通する記述ではある。しかし時代が下るごとにその法然の意図は教えを広めることや、さらには在家と同じような宗旨を建立することへと移行し、親鸞は「妻帯」してその役割を担ったというのが親鸞伝における表現である。

また親鸞は、「妻帯」の指示に対して積極的な反応をしておらず、その様子は表3にまとめた通りである。

「妻帯」することになった親鸞の反応は、「親鸞チカラオヨハス¹⁶⁾」や、「綽空涙ヲ流シ堅ク辞セラル¹⁶⁾」、「現師ノ指授ナレバチカラ及マハズ¹⁷⁾」など消極的なものであり、師匠である法然のすすめを断れずに「妻帯」した親鸞像が語られている。親鸞伝において共通しているのは、「妻帯」がはじめから親鸞の意志ではなく、親鸞自身は「妻帯」をすすめる法然の指示に対して消極的であったという点である。衆生救済のための「妻帯」であれば、それは単なる破戒行為とは区別されるべきものであろう。また師匠である法然の指示によって仕方なく「妻帯」したのであれば「妻帯」の責任は親鸞に起因しない。親鸞伝において親鸞の「妻帯」は、単なる破戒行為とは区別され、衆生救済を目的に正当化されているのである。

表3 親鸞伝における「妻帯」に対する親鸞の反応の描写⁽¹²⁶⁾

書名	「妻帯」に対する親鸞の反応
『御因縁』	<small>シンラン</small> 親鸞チカラオヨハス
『秘伝鈔』	親鸞チカラ及ヒタマハス
『照蒙記』	善信上人ナミダヲナガシ、カタク辞シ玉フ
『善信聖人報恩抄』	
『白鳥伝』	聖人ハフカク辞シ玉フ
『正統伝』	綽空涙ヲ流シ堅ク辞セラル
『正明伝』	綽空 ^{ムネ} 胸 ^{シヅメ} ウチサワギ、仕成 ^{シナシ} タル世 ^{ヨノナカ} 中 ^{カタハラ} ヤト片 ^{ヲボシメセ} 腹 ^{イタク} イタク思召ドモ、 現師 ^{ゲンシ} ノ指授 ^{シジユ} ナレバチカラ及タマハズ

しかしそのみでは、親鸞の「妻帯」を浄土真宗の「妻帯の宗風」の起源とすることはできない。宗祖である親鸞が「妻帯」し、そうするだけの正当な理由があったのであれば、次に必要なのは親鸞の「妻帯」を浄土真宗の「宗風」の起源に結びつけるような記述である。

「妻帯」の根拠が主張できるかどうかが教団にとって重要となってくる。また、先に挙げた一七九六（寛政八）年における京都所司代宛の西本願寺の回答⁽¹³⁾では、妻帯の「宗風」の根拠は宗祖親鸞が「妻帯」したことそれ自体に依っていた。

ところが現在確認できる記録の中には、親鸞による自身の「妻帯」に対する言及や、「妻帯」の「宗風」といったものに関する言葉は残っていない。また、「妻帯の宗風」の根拠とされる親鸞「妻帯」は、「親鸞伝絵」や『御伝鈔』ではなく、親鸞伝において語られる出来事である。では、「妻帯の宗風」に関して、親鸞伝においてどのように記述されているのだろうか。

親鸞伝における「妻帯の宗風」に関する言及は、表4の通りである。

これまで確認してきたように、親鸞「妻帯」の記述のある最古の親鸞伝である『御因縁』では、親鸞が「妻帯」したということ、そしてその「妻帯」のきっかけは「月輪法皇」の懇願であったことが記されており、このエピソードはその後の親鸞伝に共通するものであった。しかし「宗風」としての「妻帯」に関する記述は、作成時期の早い『御因縁』には見られない。

それが記述されているのは、江戸期になって刊行された『秘伝鈔』以降である。『秘伝鈔』では、「在家修行ノ先達トナシタテマツリ給ヘリ⁽¹³⁾」という文言が現れる。ここでは、法然が「一向専修ヲ弘

三―二 親鸞伝における「宗風」としての「妻帯」

江戸幕府が一六六五（寛文五）年に各寺・各派に対して共通に発布した「諸宗寺院下知状」では、僧侶の女犯・妻帯に関して「他人者勿論、親類之好雖有之、寺院坊舎女人不可抱置之、但、有来妻帯者可^レ為^レ各別^事⁽¹²⁾」と規定されていた。ここでは、「妻帯」が「宗風」である宗派は規制対象外となっており、「宗風」としての

表4 親鸞伝における「妻帯の宗風」に関する記述⁽¹³²⁾

書名と作成・刊行年	「妻帯の宗風」に関する記述
『御因縁』 1288（正応元）年～1295（永仁3）年作成	
『秘伝鈔』 室町時代初期作成、1716（正徳6）年刊行	アタラシクモ相承神足ノ御弟子ヲ落シテ、在家修行ノ先達トナシタテマツリ給ヘリ
『照蒙記』 1664（寛文4）年作成・刊行	今白 ^{ヒヤクケ} 衲百華ヲ示現シ玉フコトハ、我成玉女身被犯ノ化儀ヲシメサル、 ^{テウ} 徴ナリ 在家修行ノ先達トナリ玉フヘキ標相ナリ
『善信聖人報恩抄』 1687（貞享4）年作成・刊行	偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立シ、将来ノ愚迷凡情ヲ導ントノ御事也 黒谷聖人ハ弥陀一教ノ利物ヲアラハシ、一向専修ヲ弘通シタマハントメニ、新敷モ相承神足ノ御弟子ヲ命シテ、在家修行ノ先達トナシタマヘル
『白鳥伝』 1684～88（貞享年中）年作成	ソレヨリコノ在家一同ノ宗旨ヲヒラキ玉ヒテ、末世衆生ノ行状ヲシメサセラレ、凡夫直入ノ手鏡トナラセラレ 在家止住ノモノ、疑ヲハラサセラレレタ
『正統伝』 1717（享保2）年作成・刊行	文ノ意ハ、行者宿報トシテモシ妻帯ノ宗風ヲ弘メハ、吾女身ヲ現シ妻トナリテ是ヲ始ムヘシ 夫肉食妻帯ハ諸仏ノ通戒、釈氏ノ定制也。所以ニ天竺震旦イマタ是宗風アルコトヲ不聞、ヒトリ我祖ノ遺弟天下ニ充滿ス 是時ヨリ祖師始テ受妻ノ身トナリタマヘリ
『正明伝』 1733（享保18）年作成・刊行	大師上人ハ弥陀一教ノ利物ヲ ^{ケンジャウ} 顕彰セムガ為ニ、 ^{タメ} 相承神足ノ ^{サウザウジンソク} 高弟ヲオトシテ、 ^{カウテイ} 在家修行ノ先達ニソナヘタマヘリ

通」するために親鸞に「妻帯」させたという理由に加え、親鸞に「妻帯」させて「在家修行ノ先達」とした、というエピソードとなり、「妻帯」する在家と同じ生活をしつつ修行するという新しい立場に親鸞が立ったということを示唆するものへと変化しているのがわかる。

また江戸期に入って作成・刊行された『照蒙記』では、親鸞が受けた夢告について「在家修行ノ先達トナリ玉フヘキ標相ナリ」と表現しており、この夢告は救世菩薩が女となって犯され、親鸞が「妻帯」して在家修行することを示しているとする。

「親鸞伝絵」において親鸞は、「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能莊嚴 臨終引導生極楽^文」および「救世菩薩善信にのたまわく、これはこれわが誓願なり。善信この誓願の旨趣を宣説して一切群生に聞きむべしと云々⁽¹³⁴⁾」という夢告を受けたとされているが、この夢告の登場する「親鸞伝絵」自体には親鸞の「妻帯」の描写はなく、この夢告と親鸞の「妻帯」との関係も曖昧であった。しかし『照蒙記』では、この夢告が、親鸞が後に「妻帯」して「在家修行ノ先達トナ」ることを示唆しているとも明記されている。

この夢告の後半では、親鸞はこの誓願を一切衆生に聞かせるように告げられている。平の指摘のように、親鸞からわざわざ女犯の許可の話聞かずとも、民衆は妻帯し家族を持っている

ため妻帯の許可の伝導は無意味¹³⁵であつて、この夢告が新たな宗教思想の啓示である可能性はある。しかしたとえそうであつたとしても、この夢告は親鸞に対して「妻帯」せよと告げているわけではなく、在家修行の先達となれとすすめているわけでもない。この夢告はあくまで、たとえ女犯をしてしまうようなことがあつても極楽へ往生させるといふ救世菩薩の誓願を、一切衆生に説き聞かせるようにと告げているだけなのである。

さらに『善信聖人報恩抄』では、『秘伝鈔』と内容も類似しており、親鸞が「妻帯」することで「在家修行ノ先達」になつたという点は同じではあるが、はっきりと「偏ニ在家似同ノ宗旨ヲ建立シ¹³⁶」との文言が現れる。ここでは親鸞が「妻帯」して「在家修行ノ先達」となり、かつ「在家似同ノ宗旨ヲ建立」するというエピソードが展開され、親鸞の「妻帯」が、在家と同じように生活し修行する一つの「宗旨」建立の契機として表現されているのである。このよくな記述はそれまでの親鸞伝にはないものであり、ほぼ同時期に作成された『白鳥伝』にも、「ソレヨリコノ在家一同ノ宗旨ヲヒラキ玉ヒテ¹³⁷」との文言が見られ、親鸞が「妻帯」したことによる「在家一同ノ宗旨」の始まりが語られていく。親鸞が「妻帯」して以来、「在家一同ノ宗旨ヲヒラキ」という文言は、親鸞を真宗の「妻帯の宗風」の起源として明確に表現しており、この時期の親鸞伝において親鸞の「妻帯」が、「宗風」の起源として定着していることがわ

かる。

さらに『正統伝』にいたると、「宗風」として「妻帯」に関する記述が多くなり、また詳しくなる。先の『照蒙記』では、親鸞の受けた夢告を、親鸞が「妻帯」し「在家修行ノ先達トナ」ることを示唆したものとして捉えていた。これに対し『正統伝』では、「文ノ意ハ、行者宿報トシテモシ妻帯ノ宗風ヲ弘メハ、吾女身ヲ現シ妻トナリテ是ヲ始ムヘシ¹³⁸」と記され、夢告がそのまま「妻帯ノ宗風ヲ弘メ」ることを示したものにへと直結し、「妻帯ノ宗風」の起源をより強調する記述となるのである。

親鸞が受けた夢告は、宿報のためにたとえ女犯をしてしまったとしても一生の間莊嚴して極楽へ往生させようと告げ、この誓願を一切衆生へ説き聞かせよというものであつた。この夢告は「妻帯の宗風」について告げたもの、ましてや「妻帯ノ宗風ヲ弘メ」というものではなく、救世観音が親鸞の「妻」となつて「妻帯ノ宗風」を「始ム」というものでもない。この夢告から「宗風」としての「妻帯」を読み取ることはできないにもかかわらず、『正統伝』では「妻帯の宗風」の起源として、夢告の読み替えがなされているのである。また本書では親鸞の「妻」となつた玉日を「変現ノ賢婦也¹³⁹」とし、救世菩薩の化身とはつきり示すことで、夢告と「妻帯」とをより結びつけている。

『正統伝』ではさらに、「妻帯」や「肉食」といった、他の宗派と

は異なる浄土真宗の「宗風」の特異性を強調する記述が加わる。この記述により浄土真宗は、「天竺震旦」にも存在しない、妻帯や肉食を「宗風」とする独自の宗派として差別化される。『正統伝』は、妻帯を「宗風」として明示し、その独特な習慣の起源が、親鸞の「妻帯」にあり、その根拠を親鸞が受けた夢告に求めている。

同じ作者による『正明伝』にも、「在家修行の先達」との文言があり、親鸞の「妻帯」は、「在家修行の先達」として法然が命じたものであり、またその「妻帯」は親鸞が受けた夢告を引き合いにして「宗風」として語られていく。『正統伝』と『正明伝』は刊行後に社会へ与えた影響が大きく、これ以降の親鸞伝でこの二つの親鸞伝の影響を受けていないものはほとんどない⁴⁹とされる。浄土真宗の「妻帯の宗風」に関するエピソードは、この二つの親鸞伝の完成により一つの型として出来上がったのである。

このように親鸞伝において親鸞の「妻帯」が「妻帯の宗風」の起源として記述されたのは、僧侶の妻帯が厳しく処罰されていた時期であり、また浄土真宗僧侶の妻帯が規制対象外となっていた時期でもある。一六六五（寛文五）年に「諸宗寺院下知状」が發布され、『正統伝』や『正明伝』が作成された時代に妻帯をした僧が処罰されていた実例もある。浄土真宗において「妻帯の宗風」が強調されたのは、僧侶妻帯への罰則が厳しい情勢下での裏返しの現象であるといえるのではないか。

まとめと今後の課題

本稿は、親鸞自身の言葉や「親鸞伝絵」、そして『御伝鈔』の中には登場しない親鸞の「妻帯」という出来事が、江戸期の親鸞伝においては明確に記述されている点に注目して考察を行った。江戸期は幕府によって僧侶の女犯や妻帯の厳罰化が進められた時期でもあるが、浄土真宗が「宗風」を理由に妻帯を許可されていた時期でもある。そこでその時代に刊行・作成された親鸞伝の記述に注目し、浄土真宗において「妻帯の宗風」がいかに確立したのかを考察した。江戸期以前に親鸞の「妻帯」を記した『御因縁』と『秘伝鈔』は、写本が少ないのにもかかわらず、そこに書かれた親鸞の「妻帯」の記述は江戸期のおよそどの親鸞伝にも見られ、その内容も類似している。『秘伝鈔』が江戸期に入ってから刊行されていること、そして親鸞「妻帯」の記述が江戸期の親鸞伝では定着していることを考えると、親鸞の「妻帯」は江戸期の浄土真宗にとって重視すべき事柄であったといえる。

また親鸞の「妻帯」が親鸞伝において定着したとしても、僧侶の妻帯は幕府によって厳しく禁じられた行為であることに変わりはない、そもそも姪戒を守る僧侶の立場からして妻帯は避けるべき行為である。したがって親鸞の「妻帯」は単なる破戒行為ではなく、破

戒してまでなすべき理由があったと語らなければならない。

親鸞伝の記述においては、親鸞が「妻帯」した理由は衆生救済を目的とした法然の指示とされ、その指示に対して消極的な親鸞像が描かれていた。衆生救済のための「妻帯」であればそれは単なる破戒行為とは区別されるべきものであり、師匠である法然の指示によって仕方なく「妻帯」したのであれば「妻帯」の責任は親鸞にはない。親鸞伝において親鸞の「妻帯」は、単なる破戒行為とは区別され正当化されているのである。

さらに「宗風」を理由に妻帯を許可されていた浄土真宗にとって次に重要な点は、親鸞の「妻帯」が「妻帯の宗風」の起源であるかどうかである。「妻帯の宗風」に関する記述は、成立時期の早い『御因縁』には見当たらないが、江戸期の親鸞伝においては親鸞の「妻帯」が、在家と同じように生活し修行する一つの「宗旨」の始まりとして表現されていく。親鸞伝は、時代が下るにつれて「宗風」として「妻帯」を記述することが多くなり、また詳しくなっていく。妻帯を浄土真宗の「宗風」として明示し、その独特な習慣の起源は、親鸞の「妻帯」にあり、親鸞が受けた夢告をその根拠として記述することによって、浄土真宗における「妻帯の宗風」に関するエピソードは一つの型として完成していく。

このように、親鸞伝において親鸞の「妻帯」が「宗風」の起源として記述され、そのエピソードが完成された時期は、江戸幕府が僧

侶の妻帯を厳しく取り締まった時期とも重なる。「諸宗寺院法度」によって江戸幕府の寺院統制策は、各寺・各派を対象とした個別的統制から画一的統制へと移行した。僧侶妻帯の厳罰化によって各宗派の僧侶たちは処罰を受けたが、そのような規制の中であっても僧侶の妻帯は多かつたとされている。ジャフィー¹⁴⁾の指摘しているように、真宗の「妻帯の宗風」に対する幕府の公認は、僧侶として風紀と戒律の遵守を求められていた他宗僧侶たちの多大な嫉妬と不満を引き起こしたと考えられ、この時期には真宗教学者たちによって多くの妻帯論が展開され、妻帯という特異な「宗風」に関する弁明がなされていく。

一方親鸞伝においては、宗祖親鸞が「妻帯」したことが固定化され、その正当性、そしてそれが浄土真宗の「妻帯の宗風」の起源であることが明記されていく。こうした親鸞伝における、「妻帯の宗風」に関するエピソードの固定化と特異な「宗風」の強調は、僧侶妻帯の厳罰化という情勢の中での裏返し現象であるとも考えられる。

たとえ宗祖である親鸞が「妻帯」したとしても、それ自体は浄土真宗の「妻帯の宗風」には直結しないはずである。しかし親鸞伝において宗祖親鸞の「妻帯」は次第に、浄土真宗における「妻帯の宗風」の起源として語られていく。江戸期の親鸞伝における「妻帯した親鸞」像の定着と、「妻帯の宗風」の起源に関するエピソードの

完成は、浄土真宗の「妻帯の宗風」の確立を考える上で一つの重要な動きであるといえるのではないか。

本稿では、僧侶の妻帯を処罰した記録の時期と、刊行以降の影響力の大きさから『正統伝』と『正明伝』の完成を以て江戸期の親鸞伝の分析に区切りをつけているが、それ以降の社会情勢の考察と親鸞伝の記述の分析によってもなんらかの成果が得られるかもしれない。またこの時代の法規制の個別の性格を考慮しつつ、より詳細な分析をする必要もあるだろう。

また十五世紀（室町中期以降）に、親鸞伝は書かれていない。親鸞の書かれなかったこの時代を塩谷は「物語不在の時代」と呼ぶが、見方を変えれば、親鸞を語る必要がなかった時代ともいえる。親鸞を語らなければならない時代と、そうでない時代との間には、どのような背景の違いがあるのだろうか。さらには親鸞が「在家修行の先達」となって「在家似同ノ宗旨ヲ建立シ」¹³たなら、親鸞の後の浄土真宗にとって「寺」や「僧」とはどういう存在だったのかという疑問も生じる。在家と同じであれば、寺や僧の存在は不自然なはずであり、浄土真宗はその点をどのように位置づけたのか。

宗祖である親鸞の生涯や姿勢が、社会情勢や教団の立場によりいかに作成・使用されたか、また各時代の状況下における浄土真宗教団の態度についての考察は、今後の課題としたい。

註

(1) たとえば、赤松俊秀『親鸞』（吉川弘文館、一九六一年）、松尾剛次『親鸞再考——僧にあらず、俗にあらず』（日本放送出版協会、二〇一〇年）など。

(2) 「親鸞伝絵」と呼ばれるものはいくつもある。それらのうち最も早く作成されたものは、本願寺第三世覚如のまとめた『善信聖人絵』で、二九五（永仁三年十月十二日）の奥書がある。覚如の在世中だけでも五本の「親鸞伝絵」があり、「親鸞伝絵」の詞書部分のみを集めた「御伝鈔」も何本か伝わっている。詳しくは、小山正文「真宗絵巻・絵詞の成立と展開」（大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料 特別巻 絵巻と絵詞』法蔵館、二〇〇六年、二一九～二四八頁）。しかし、現在確認できる「親鸞伝絵」と「御伝鈔」において親鸞の「妻帯」や「妻」に関する描写はない。

(3) 塩谷菊美『語られた親鸞』（法蔵館、二〇一一年、八一頁）。

(4) 一八七二（明治五年）四月二十五日、「自今僧侶肉食妻帯蓄髮等可為勝事」との太政官布告（第百二十三号）が出された。

(5) 江戸期における浄土真宗の呼称は「一向宗」だが、本稿では「浄土真宗」の呼称を用いる。

(6) 前掲註（3）。

(7) Phan, Thu Giang『近世浄土真宗における肉食妻帯論——その人間観と仏教観』（奈良女子大学研究科年報）二十号、二〇〇四年、四〇二～四一二頁）。

(8) Jaffe, M Richard. 2001. "Neither Monk nor Layman: clerical marriage in Modern Japanese Buddhism." Princeton University Press, New Jersey.

(9) 平雅行『歴史のなかに見る親鸞』（法蔵館、二〇一一年、五八頁）。

(10) 赤松、松尾、前掲註（1）。

(11) 出家僧の守るべき二五〇戒（具足戒）からすれば、女性との一切の性的関係を禁じた姪戒は最も重い禁止事項で、違反者は波羅夷罪としてサンガ

(出家者の集団) から追放される。姪戒には、「若比丘共諸比丘同学戒法、戒羸不捨、行姪法乃至共畜生、是比丘得波羅夷不共住」(長井真琴『戒律の根本(比丘波羅提木叉)』国書刊行会、一九二九年、三頁)とある。

(12) 「僧尼令」の第十一條には、「凡寺僧房停婦女、尼房停男夫、經一泊以上其所由人、十日苦使、五日以上、三十日苦使、十日以上百日苦使、三綱知而聽者、同所由人罪」(黒田勝美編『新訂増補國史大系第三令集解前編』吉川弘文館、二〇〇七年)とある。

(13) 喜田貞吉『肉食妻帯宗の研究』(『歴史地理』四十七卷一号、一九二六年)。

(14) 平、前掲註(9)、五八頁。

(15) 実子による相続の実例はPhanが『日本仏教における肉食妻帯問題について——その実態の歴史的变化と思想的特徴』(奈良女子大学大学院人間文化研究科博士論文、二〇〇七年、一二―一四頁)において『尊卑分脈』を元に整理している。

(16) また石田瑞麿『女犯——聖の性』(筑摩書房、一九九五年)は、僧の女犯の例を通史的に整理し、中世では僧の女犯が日常化していたことを示している。

(17) 平、前掲註(9)、五六頁。

(18) 辻善之助『日本仏教史 第七卷 近世編之一』(岩波書店、一九五二年、三二六頁および三三〇―三三一頁)。

(19) 圭室文雄『日本人の行動と思想十六 江戸幕府の宗教統制』(評論社、一九七一年、二〇頁)。圭室はその理由として、日蓮宗については、日蓮宗不受不施派とのかねてからの争論がその原因にあり、民衆の支持する宗派に対して幕府が慎重であった点を挙げる。また浄土真宗については、徳川家康が岡崎時代に同教団に苦しめられ、その実態を知っていたため早急に法度を出すことができなかったとしている。これら二つの宗派が民衆に広く浸透しており、その動向は政治勢力を左右するものであったため、江戸初期においては確固たる両宗対策が出来上がっていなかったとするのは、

千葉乗隆(『近世篇第一章 政治と仏教』圭室諦成監修『日本仏教史 近世近代篇』法蔵館、一九六七年、四五―四六頁)も同様である。

(20) Phan, Thi Thu Giang『日本仏教における肉食妻帯問題について——その実態の歴史的变化と思想的特徴』(奈良女子大学大学院人間文化研究科博士論文、二〇〇七年、一八―二〇頁)。

(21) 司法省大臣官房庶務課編『徳川禁令考 前集第五卷』(創文社、一九七八年)。

(22) 同右、三三頁。

(23) 同右、三二頁。

(24) 同右、四四頁。

(25) 同右、五八頁。

(26) 同右、四九頁。

(27) 司法省大臣官房庶務課編『徳川禁令考 後聚卷二三』(司法省、一八七八―一八九〇年、三―五頁)、西暦は大澤補足。

(28) Phan、前掲註(20)、二五―二六頁。

(29) 神宮司序編『古事類苑 法律部二』(吉川弘文館、一九七八年、九七二頁)。

(30) 国書刊行会編『月堂見聞集 第二卷』(国書刊行会、一九二―一九一三年)。

(31) 藤沢衛彦『閨老安藤対馬守』(有隣洞書屋、一九一四年)。

(32) 同右。

(33) 神宮司序編『古事類苑 宗教部二』(吉川弘文館、一九七七年、六九六頁)。

(34) 三田村鳶魚校註『文化秘筆』(隣川書店、一九六九年)。

(35) Jaffe、前掲註(8)、二三―二五頁。

(36) 千葉乗隆(『近世篇第一章 政治と仏教』圭室諦成監修『日本仏教史 近世近代篇』法蔵館、一九六七年、四六頁)。

(37) 文部省宗教局編『江戸時代宗教法令集 第十六輯』(原書房、一九七七年、一〇一頁)。

(38) 平田厚志『学僧著述の真宗倫理書』『大系真宗史料文書記録編 一五 近世倫理書』(法蔵館、二〇一〇年、四二九頁)。

- (39) 千葉、前掲註(36)、四六頁。
- (40) 本願寺史料研究所編『本願寺史第二卷』(浄土真宗本願寺派宗務所、一九六八年、一八三頁)。
- (41) Phau、前掲註(20)、二〇頁。
- (42) 本願寺史料研究所編、前掲註(40)、一七九～一八〇頁。
- (43) 同右、一八一頁。
- (44) 文部省宗教局編『宗教制度調査資料第十二輯』(一九二二～一九二六年、四六～五一頁)。
- (45) Jate、前掲註(8)、一五頁。
- (46) 『本願寺通記』『公本法録』(千葉乗隆『真宗教団の組織と制度』同朋舎、一九七八年、四七〇頁)。
- (47) 文部省宗教局編、前掲註(37)、一〇〇頁～一〇二頁。
- (48) 同右、一三四頁。
- (49) 同右、一六五頁。
- (50) 同右、二〇二頁。
- (51) 同右、二一六頁。
- (52) 本願寺史料研究所編、前掲註(40)、一八三頁。
- (53) この時期の妻帯論は、肉食の問題をセットにした「肉食妻帯論」である。しかし「肉食」と「妻帯」とは本来別の問題である。本稿では、親鸞の「妻帯」に注目していることから、「妻帯」論のみに注目する。
- (54) 石川力山「近世仏教における肉食妻帯論」(『中世仏教と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、一八五頁)。
- (55) Phau、前掲註(7)、四〇七頁。
- (56) 平田、前掲註(38)、四三三頁。
- (57) 西吟『客照問答集』(大谷大学図書館、六～八頁)。
- (58) 同右、同頁。
- (59) 知空「真宗肉食妻帯弁」(『真宗全書五九卷』、三二二頁)。
- (60) Jate、前掲註(8)、四二頁。
- (61) Phau、前掲註(7)、四〇七頁。
- (62) Phau、前掲註(7)、四〇五頁。
- (63) 平田、前掲註(38)、四三六～四三七頁。
- (64) Jate、前掲註(8)、三五頁。
- (65) Jate、前掲註(8)、四二～三四頁。
- (66) 本書の奥書には、一二九五(永仁三)年十月十二日とある。なお、覚如は親鸞の曾孫である。
- (67) 日下無倫『総説親鸞伝絵前編』(史籍刊行会、一九五八年、一八五頁)。
- (68) 塩谷、前掲註(3)、一〇頁。
- (69) 「親鸞伝絵」には、覚如が一二九五(永仁三)年に作成したもののほか、奥書年が一三四三年までの六本と仏光寺本と呼ばれる「善信聖人親鸞伝絵」など代表的なものだけで七本あるが、そのいずれにも親鸞「妻帯」の描写は見られない。
- (70) 『公本法録』、前掲註(46)。
- (71) 「御伝鈔」(島地大等編『聖典真宗』明治書院、(一九二八)一九八六年、七六六頁)。ふりがな省略。なお、文末にある「文」、は、文の終わりを意味する。またこの偈は名畑崇(親鸞聖人の六角夢想の偈について)『真宗研究』八(一九六三年)によって「覚禪鈔」との酷似が指摘されている。
- (72) 同右「御伝鈔」、同頁。
- (73) 塩谷、前掲註(3)、八一頁。
- (74) 塩谷菊美・大桑斉「解題」(大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編三 近世親鸞伝』法蔵館、二〇〇七年、四五九～四六三頁)、および塩谷菊美「解題」(大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一 親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、四五一～五九九頁)。
- (75) この点に関しては塩谷菊美(前掲註3)の研究があり、江戸の出版事情、発行者や読者の動向、教育の普及による識字率の向上など、親鸞伝を取り

巻く状況を詳述している。

- (76) 石井良助『日本婚姻法制史』（創文社、一九八六年）。
- (77) 塩谷、前掲註（74）、四五―頁および同塩谷、前掲註（3）、七七頁。
- (78) 第一話「親鸞因縁」、第二話「真仏因縁」、第三話「源海因縁」の三因縁よりなる。そのうち、「妻帯」の様子が記述されているのは第一話の「親鸞因縁」である。なお、「親鸞因縁」の写本間に大きな異同はないことは、塩谷、前掲註（74）、四五―頁、四五―頁の分析を元に確認した。
- (79) 塩谷・大桑、前掲註（74）、四五―頁。
- (80) 底本、毫撰寺蔵写本「親鸞聖人御因縁」（大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、五頁）。
- (81) 石井、前掲註（76）、三頁。
- (82) 同右、一〇頁。
- (83) 塩谷、前掲註（74）、四七〇頁。江戸時代に「秘伝鈔」の名で定着。「釈円兼」の名があるが、作者不詳で覚如に仮託されて成立されたと考えられている。この本の写本は江戸後期の二本のみ。一七一六（正徳六）年の板本があり、外題は「存覚上人秘伝鈔」、内題は「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」。
- (84) 塩谷、前掲註（74）、四七〇頁。
- (85) 底本、本證寺林松院文庫蔵写本「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」（大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、六四頁）。
- (86) 同右、六七頁。
- (87) 奥書には、「右此伝記大切者也。慎不可有他見也。年来晴不審慶喜余身。教如上人御代、家康將軍尋之時、以是書上畢」（大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、六七頁）とあり、教如の代に、本書に依った書状を家康へ提出したことが記されている。
- (88) 塩谷、前掲註（3）、一五七頁。
- (89) 一六六四（寛文四）年初版、一六七一（寛文十一）年に第二版、一六七七（延宝五）年に第三版が刊行される。塩谷菊美「解題」（『大系真

宗史料伝記編二御伝鈔注釈』法蔵館、二〇〇八年、四三七頁）によれば、第三版では本文を忠実に覆刻して訂正を加え、頭注を付加しているという。なお、本稿における引用は第三版を使用している。引用部分について初版と相違がないことは、塩谷の研究（「解題」、二〇〇八年、四三九頁、四四一頁）によって確認した。

- (90) 本書より成立年が早いと思われるものに『御伝鈔問書』がある。塩谷、前掲註（89）「解題」、二〇〇八年、四三三頁）によると本書が書かれたのは室町末期から近世初頭、成立もそれに近い時期とされる。しかし講者・問書者ともに不明であることに加え、現存の伝本は誤写が多く、江戸時代中期の転写本であることから、本稿での分析対象からは除外した。
- (91) 塩谷菊美「すべての人が救われるために——真宗における絵画・語り・文字」（大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇〇二年、五三三頁）。
- (92) 底本、大東坊所蔵板本「御伝照蒙記」（大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編二御伝鈔注釈』法蔵館、二〇〇八年、一二五頁）。
- (93) 同右、一二五頁。
- (94) 塩谷、前掲註（74）、四八六頁。
- (95) 底本、一六八七（貞享四）年板本米原市樋口明照寺所蔵本「善信聖人報恩抄」（大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、一二八頁）。
- (96) 塩谷、前掲註（74）、四八七頁。
- (97) これに対し、本願寺の親鸞伝絵は、「本願寺聖人親鸞伝絵」と呼ばれている。
- (98) 塩谷・大桑、前掲註（74）、四五九頁。
- (99) 塩谷菊美「真宗寺院由緒と親鸞伝」（法蔵館、二〇〇四年、一四三頁）。
- (100) 同右、一六七頁。
- (101) なお、康楽寺の歴史や親鸞伝の制作状況についての詳細な研究には、塩

- 谷、前掲註(99)がある。
- (102) 塩谷、前掲註(3)、一八六頁。
- (103) 塩谷・大桑、前掲註(74)、四五九頁。
- (104) 塩谷、前掲註(3)、一八八頁。
- (105) 大谷大学所蔵「康楽寺白鳥伝」(大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編三近世親鸞伝』法蔵館、二〇〇七年、一六頁)。
- (106) 塩谷、前掲註(3)、一三四頁。
- (107) 塩谷、前掲註(3)、一三四～一三五頁。
- (108) 底本、大谷大学図書館蔵、一七二七(享保二)年板本「高田親鸞聖人正統伝」(大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、一七八頁)。
- (109) 塩谷、前掲註(3)、二五一頁。
- (110) 同右、同頁。
- (111) 佐々木月樵編「親鸞傳叢書」(無我山房、一九一〇年、三頁)。
- (112) 底本、大正大学蔵、享保十八(一七三三)年板本「親鸞聖人正明伝」(大系真宗史料刊行会編『大系真宗史料伝記編一親鸞伝』法蔵館、二〇一一年、三二七頁)。
- (113) 前掲註(80)五頁、(85)六四頁、(92)二二五頁、(95)一二八頁、(105)一六頁、(108)一七八頁、(112)三二七頁を元に作成。なお、『白鳥伝』については刊行年不詳。
- (114) 平、前掲註(9)、一〇五～一〇九頁。
- (115) 松尾、前掲註(1)。本願寺は恵信尼の娘の覚信尼が親鸞の墓を守る留守職となったことに始まり恵信尼系を継ぐ。松尾(同書、一六三頁)は、近代的な実証主義により玉日姫の存在が否定されている点および、一夫一婦制の下で恵信尼が「坊守」(真宗寺院住職の妻)のモデルとされたことを挙げ、教団内にも恵信尼以外の妻の存在を認めたくない傾向があったとする。松尾は、高田派の作成した『正統伝』や『正明伝』など、本願寺派以外の
- 親鸞伝の重要性を主張する立場をとる。
- (116) 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」、前掲註(85)、六四頁。
- (117) 同右、同頁。
- (118) 前掲註(80)五頁、(85)六四頁、(92)二二五頁、(95)一二八頁、(105)一六頁、(108)一七八頁、(112)三二七頁を元に作成。なお、『白鳥伝』については刊行年不詳。
- (119) 塩谷、前掲(3)、一〇六頁。
- (120) 塩谷、前掲註(74)、四七一頁。塩谷によれば、一六八七(貞享六)年刊の『善信聖人報恩抄』に「別記」として引かれたり、一七二三(正徳三)年刊の『叢林集』に跋文が引用されたりした程度であったという。
- (121) 「御伝照蒙記」、前掲註(92)、一二五頁。
- (122) 同右、同頁。
- (123) 「善信聖人報恩抄」、前掲註(95)、一二八頁。
- (124) 「親鸞聖人正明伝」、前掲註(112)、三二七頁。
- (125) 「親鸞聖人御因縁」前掲註(80)、六四頁。
- (126) 「高田親鸞聖人正統伝」前掲註(108)、一七八頁。
- (127) 「親鸞聖人正明伝」、前掲註(112)、三二六頁。
- (128) 前掲註(80)五頁、(85)六四頁、(92)二二五頁、(105)一六頁、(108)一七八頁、(112)三二六頁を元に作成。なお、『善信聖人報恩抄』においては該当箇所なし。
- (129) 文部省宗教局編、前掲註(37)、一〇一頁。
- (130) 「公本定法録」、前掲註(46)。ここでは、「肉食妻帯之儀_者、御師範法然上人と祖師聖人、共_ニ時機を監ミ玉ひ、示教之上、祖師聖人肉食妻帯被成時之関白兼実公之息女と被致配偶候」とある。
- (131) 「親鸞聖人御因縁秘伝鈔」、前掲註(85)、六四頁。
- (132) 前掲註(85)六四頁、(92)一二四頁、(95)一二八頁、(105)一六頁、(108)一七四頁～一七五、一七八頁、(112)三二七頁を元に作成。なお、『白

- 鳥伝』については刊行年不詳。
- 133 「御伝照蒙記」、前掲註(92)、一二四頁。
- 134 「御伝鈔」、前掲註(71)。
- 135 平雅行『親鸞とその時代』(法蔵館、二〇〇二年、一〇九頁)。
- 136 「善信聖人報恩抄」、前掲註(95)、一二八頁。
- 137 「康楽寺白鳥伝」、前掲註(105)、一六頁。
- 138 「高田親鸞聖人正統伝」前掲註(108)、一七四頁。
- 139 同右、一七八頁。
- 140 塩谷、前掲註(3)、二五一頁。
- 141 『ite』、前掲註(8)、三五頁。
- 142 塩谷菊美「物語不在の時代——真宗における祖師伝と『御文』」(『文学』第九号、二〇〇八年)。
- 143 「善信聖人報恩抄」、前掲註(95)、一二八頁。

日本軍が中国に建設した十三基の忠霊塔

横山篤夫

はじめに

地域の近代史を調べていると、軍隊・戦争に関する資料や遺跡と出会うことが多い。その際戦没者をどう扱ったかは、徴兵制下の国民と国家の関係を考察する上で重要なテーマとなる。陸軍は主に聯隊の衛戍地に陸軍墓地を、海軍は主に鎮守府に海軍墓地（海軍葬儀場）を設けた。^①その陸・海軍墓地の最終形態が忠霊塔であり、忠霊塔建設が強力に進められたのは内地だけでなく、日露戦争、満州事変、日中戦争の戦地とされた中国であった。そこで中国に建設された忠霊塔の実態とその意味を明らかにすることが必要であると考えるようになった。

忠霊塔を歴史学の対象として取り上げる必要を論じたのは、籠谷

次郎「市町村の忠魂碑と忠霊塔について」^②である。この論考は、忠魂碑と大日本忠霊顕彰会について学ぶことが多かったが、忠霊塔については課題として指摘するにとどまった。また村上重良『慰霊と招魂——靖国の思想』^③は靖国神社と忠魂碑を論じる中で日本国内で忠霊塔がどのような機能を担ったかを述べるが、中国に建設された忠霊塔を纏めては論じていない。忠魂碑の歴史解明を課題にした大原康男『忠魂碑の研究』^④は、その中で特に「忠霊塔建設運動」の項を立て忠霊塔を検討対象として本格的に取り上げた。そして「忠霊塔の起源とその性格」の小見出しの中では、「満州」（中国東北地方の俗称だが本稿ではかつてこの地方の呼称として用いられた用語として使用する。また本来は「満洲」と表記すべき箇所も本稿では便宜上「満州」の表記で統一する）に日本軍によって建設された十基の忠霊塔を検討してその性格を分析し、日本国内の忠霊塔建設運動は「満州におけ

る忠霊顕彰会の活動をそのまま内地に拡大しようとする構想にほかならなかった⁵⁾という重要な指摘をしている。しかしその後中国に建設された北京、上海、張家口の忠霊塔にはまったく触れてはいない。

こうした日本社会全体の中に忠霊塔を位置づけた研究に対して、本康宏史「『軍都』と民俗再考——祈願と慰霊を中心に」⁶⁾は、地域の神社界と仏教界が忠霊塔建設をめぐる対立しやがて収拾したプロセスを分析して学ぶところが多かった。日本国内では突出して多くの忠霊塔が建設された群馬県の事例を中心に忠霊塔に関する多くの研究成果を収録した今井昭彦『近代日本の戦死者祭祀』⁷⁾は、日本国内の忠霊塔について学ぶところが多い。また神奈川県についての坂井久能氏の研究⁸⁾、高知市についての小幡尚氏の研究⁹⁾は、忠霊塔の建設とともにそれがどのように機能したかも論及しているが、いずれも中国の忠霊塔に関して正面からは論じていない。

一方、宗教学の立場から栗津賢太「戦地巡礼と記憶のアーリーナ——都市に組み込まれた死者の記憶——大連・奉天」¹⁰⁾は、國學院大學研究開発センターが二〇〇七年二月に開催したシンポジウムの記録であるが、その中では大連・奉天を中心に「満州」に建設された忠霊塔を対象に論じている。同論文は二〇〇六年九月に開催された歴史博での共同研究のシンポジウムで提起した論点を一歩進め、「満州」における日本の都市整備は半植民地であった「満州」を経営する統治技術を持つことを示そうとするものであったと指摘した。

その際「植民地経営を正当化する論理を可視化する建造物」として忠霊塔が目立った場所に建設されたと述べる。そしてこうした論理の「いわば逆輸入されたもの」¹¹⁾が日本国内での忠霊塔建設運動であったと大原氏の先の指摘を深化させる提起をしている。しかしこの論文でも中国に建設された忠霊塔を全体として取り上げて検討していない。

これらの個別研究とは別に神奈川大学非文字資料研究センターは、二〇〇七年から共同研究の成果「海外神社（跡地）に関するデータベース」を公開し、その後追加された情報も開示している。取り上げられた一〇三社の中には、日本軍が中国に建設した忠霊塔の画像情報も含まれている。特に「満州」に建設された忠霊塔について時期の異なる画像を閲覧することができて、忠霊塔の推移を考察する際に参考になった。ただし画像情報が中心であるため、建設の経緯などについては触れられていない。

そこで不十分ではあるが、これまで日本軍が中国に建設した忠霊塔について筆者が部分的に纏めてきた論考を整理しそこから全体として何が言えるかを考察したいと考えた。

日本軍が中国に建設した十三基の忠霊塔は戦後中国人などによって破壊され、そのままの姿をとどめているものはない。残された記録や記憶・遺跡などから当時の姿をできるだけ明らかにし、果たした役割・機能を検討したい。

一 陸・海軍墓地と忠霊塔

(一) 戦没者慰霊追悼の三類型

本題に入る前提として、日本軍の戦没者を慰霊追悼する用語について整理し、慰霊追悼の三つの類型を取り上げて忠霊塔がその中で占める位置を明らかにしたい。

まず「戦没者」とは戦闘による死者（戦死者）だけでなく、戦病死者や戦傷死者、戦争中の公務による事故死者も含めて、本稿では一括して表記する用語として扱う。¹⁵⁾

次に「慰霊」とは、一般に「死者の霊魂をなぐさめること」(「広辞苑(第五版)」)の意味で広く使われている。しかしこの用語には「人は死んでも霊魂が存在し、しかも生きている人間がそれを慰め得る」という一種の宗教的見解を含んでいる。一方「追悼」とは「死者をしのいで、いたみ悲しむこと」(「広辞苑(第五版)」)とあって、特定の宗教的立場に立たない用語である。本稿では両者を纏めて「慰霊追悼」と表記する。

また本稿の「中国」は「満州」も含む地域を示すものとして使用する。したがって本稿で取り上げる十三基の忠霊塔とは、「満州」に建てられた十基と北京、上海、張家口の三基の忠霊塔である。

日本軍の戦没者の慰霊追悼には三つの類型がある。¹⁶⁾ 第一の類型は

祠堂型である。この代表的存在が靖国神社である。名誉の戦死を遂げた陸・海軍が認定した戦没者の霊魂を「英霊」とし、「護国の神」として祀るこの慰霊追悼に関しては激しい賛否の議論がある。国内だけにとどまらず外交上の問題にもなっていることから、賛否両論の立場から研究も進んでいる。¹⁷⁾

第二の類型は戦争記念碑による慰霊追悼である。地域単位で戦没者の記憶を碑文に刻んで語り継ぐことを目指した忠魂碑、表忠碑、弔魂碑、戦没者慰霊碑、平和祈念碑など多様な戦争記念碑が各地に建設され多くが現存している。その中では戦没者の霊魂を「英霊」として顕彰する慰霊追悼行事が行われることの多い忠魂碑が代表的な存在で、数も多い。しかし国籍を問わず沖縄戦での戦争犠牲者全員の氏名を石に刻むことを目指し、慰霊追悼の行事は参加者それぞれに任す「平和の礎」¹⁸⁾のような戦争記念碑も存在している。これらの戦争記念碑については、一九七六年から一九九九年まで続けられた箕面忠魂碑訴訟によって大きな波紋が広がり論争が起き、戦争記念碑への認識は深まった。¹⁹⁾

第三の類型は、戦没者の遺体・遺骨を埋葬する陸・海軍墓地とその最終形態としての忠霊塔による慰霊追悼である。これらについては、一部の関係者以外にはその存在が知られていないことが多い。ここで陸・海軍墓地というのは市町村や遺族会などが各地に作った軍人墓地ではなく、陸・海軍が設けた国立の墓地である。当初は宗

教色を伴わない施設として運営され、慰霊追悼の場ではあっても顕彰の場ではなかった。それが変化するのは日中戦争によって戦没者が激増し、火葬した遺骨の分骨を合葬するようになり、忠霊塔が建設されるようになってからである。⁽²⁰⁾

「忠霊塔」とは一般には「忠義のために生命をすてたものの靈魂をまつる塔」(『広辞苑(第五版)』)という意味で使用される。事実この意味で建立され、納骨施設のない戦争記念碑の一種としての忠霊塔は現存している。⁽²¹⁾

これに対して本稿で取り上げる忠霊塔は次の定義に該当するものである。⁽²²⁾

市町村や戦地に建設された納骨施設を伴った巨大な建造物。これを建立した財団法人大日本忠霊顕彰会は陸軍の強い支援を受け、一九三九年(昭和十四)七月に発会した。日中戦争の激化で戦病死者が増え、その顕彰・慰霊の碑表建設の要望が民間に拡がり、これを総力戦を闘い抜く精神的動員運動に活用しようとしたのが忠霊塔である。

そして納骨施設を伴った忠霊塔の源流は、「満州」に建立された十基の忠霊塔であるという。⁽²³⁾ 本稿ではこの十基の忠霊塔と、北京、上海、張家口に日本軍が建設した三基の忠霊塔を検討対象とする。

(二) 陸・海軍墓地の概要と忠霊塔

先に陸・海軍墓地、忠霊塔についてはあまり知られていないと記したが、近年研究が進みつつあり国内の総数は九十余カ所、陸軍は聯隊の衛戍地、海軍は鎮守府の所在地などの周辺に主として設置されたことが明らかにされた。⁽²⁴⁾ ただし戦後の社会では軍隊に関連した施設などを忌避する空気が強く、消滅してしまった陸・海軍墓地も存在する。

一八七一年(明治四)に最初の陸軍墓地が大阪真田山に作られて以後、各地に設けられた陸・海軍墓地は一九四五年十一月まで軍隊の経営する墓地として運用された。陸・海軍省が解体されると大蔵省財務局管理の国有財産とされ、以後地方自治体や宗教団体などに払下げられたり移管したものがあ一方で、財務省が所有しているものもある。

陸・海軍墓地が祠堂型や戦争記念碑型の慰霊追悼と大きく異なるのは、戦没者だけでなく平時の兵役従事者が病死や事故死した場合にもその遺体・遺骨の埋葬場として役割を果たしていた点である。その結果処罰を受けている軍人や自殺した兵士の墓なども含まれるが、彼らも平等に一区画が割り当てられ墓標が建てられてその死亡事由も記録されている。したがって慰霊追悼の場ではあっても顕彰の場ではなかった。

初期の陸・海軍墓地は土葬であったが、日清・日露戦争では戦没

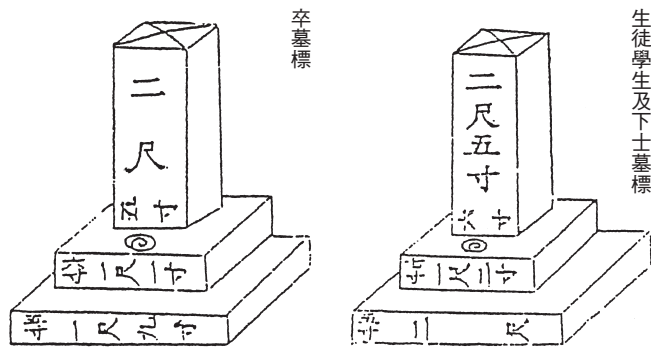


図1 階級差のある墓標

出典：明治32年1月7日海軍省令第1号「海軍生徒学生下士卒死亡者取扱規則」第18条付図。

者の遺体は火葬されるようになった。戦没者は陸・海軍墓地に葬るのが本則であったが、遺族の申出があれば遺族に渡された。²⁹⁾

陸・海軍墓地の景観が大きく変わり、その役割が大きく変わる画期をなしたのが、一九三八年五月に制定された「陸軍墓地規則」であった。³⁰⁾ 日中戦争で戦没者が激増したことに応じて、陸・海軍墓地の対応を検討してこの規則が制定された。

その結果戦没者の遺骨は各遺族の墳墓に葬ることにし、その分骨を陸・海軍墓地に集めて一事変または一戦役ごとに一基の戦没者合葬塔を作ることになった。「英霊」の「顔の見えない『合葬』の時代」が始まった。こうして陸・海軍墓地が「英霊の合葬墓」すなわち顕彰の場とされると、平時の兵役従事中の死者はそこに含めら

れず別に合葬塔を一基建てること（第十三条二）とされた。戦没者の遺族が分骨して軍に合葬を願い出て許可を受け軍の用意した均一サイズの骨壺に納めると、軍は榮譽を受けられるように公葬することになった。

そして陸・海軍墓地に以後個人墓は作られないことになり、墓標が林立する景観は見られなくなってゆくことになった。

しかしそうした一括された合葬墓塔だけでは満たされない思いを持つ遺族は少なくなかった。³¹⁾ 東京の靖国神社で特別の日だけ「英霊顕彰」されることに満足できない遺族の声に伝えようと神社界は運動し、招魂社を管理していた内務省は一九三九年四月に招魂社をもとに各府県に原則一社の護国神社の設置を認めた。各地で勤労奉仕による整地作業が行われ各団体が組織され護国神社の創建が進められた。³²⁾

この動きに対して仏教界からは戦没者慰霊追悼を靖国神社―護国神社に独占されると危惧する声が挙がった。多数の戦没者を出した部隊からは戦友の遺骨も顕彰してほしいという声が強かった。遺族からは府県一社の護国神社よりもっと身近かな市町村に名誉墓域を求める声が出ていた。³³⁾

こうした声を受けとめ束ねて忠霊塔を作るといふ運動を組織していったのは陸軍中佐桜井徳太郎であった。³⁴⁾ 陸軍はこの運動を強く支援し、仏教界も宗派を超えて協力した。日中戦争開戦二年目の

一九三九年（昭和十四）七月七日に財団法人大日本忠霊顕彰会（以下「顕彰会」と略記）が結成された。会長は関東軍前司令官、後備役陸軍大将菱刈隆、名誉会長は首相、名誉顧問に枢密院議長と閣僚、顧問に陸海軍将官や大新聞社の社長、東京・大阪市長などが委嘱され、「準政府機関の如き内容」と評される体制でスタートした。

その結果、戦没者慰霊追悼の主導権をめぐって、忠霊塔建設と護国神社創建運動の対立が顕在化し始めた。そのため仏教界・陸軍側と神社界・内務省で妥協がはかられ一九三九年十一月四日に顕彰会幹部と神社界首脳が懇談して次の合意に達し対立を収めた。

忠霊塔は支那事変に於いて名誉の戦死をなせる英霊の遺骨を納むるものであり、即ち墓であり、墳墓であつて、これが管理は市町村においてなす事とするので即ち公営墳墓と称す可きものである。

合意は忠霊塔を祭祀施設ではなく墳墓であることを明らかにした。戦没者の遺骨を「忠霊」としてその分骨を市町村単位で塔を建てて合葬し顕彰することは認めるが、祭祀施設ではないとされたことにより、後に取り上げる「満州」の忠霊塔と同様に納骨施設と祭祀施設を一体のものとする忠霊塔建設運動は挫折することになった。内務省はこの合意を承けて同月「支那事変ニ関スル碑表建設ノ件」を

各府県長官宛てに令達し、顕彰会の役割を明らかにした。

皇軍主要会戦地ニ於ケル忠霊塔ノ建設ニ対スル助成並ニ之力維持祭祀ヲ主タル事業トシ、若シ財政上余裕ヲ生シタルトキハ併セテ内外地ニ於ケル忠霊塔建設ニ対スル助成指導其ノ他ノ忠霊顕彰事業ヲ行ハントス

こうして戦没者分骨の合葬墓塔として忠霊塔の性格づけがなされると、次に陸・海軍墓地との関係が問題になった。

一九四一年（昭和十六）七月、陸軍省は積極的に陸軍墓地に忠霊塔を建設する方向で次の通り陸軍墓地規則を改訂した。

第十三条「前略、戦没者」ヲ合葬スル為陸軍墓地ニ一戦役又ハ一事変毎ニ一基ノ忠霊塔ヲ建設ス「中略」陸軍部隊所在地ノ市町村ニ於テ戦役又ハ事変ニ際シ戦没者ノ為忠霊塔ヲ建設スル場合ニ於テハ前項ノ陸軍墓地忠霊塔ヲ市町村ノ忠霊塔ニ併合セシムルコトヲ得「後略」

こうして市町村ごとに一基の忠霊塔を建設する運動は新たな広がりを見せ、海軍の戦没者も合葬することになった。新聞は連日忠霊塔建設のために献金をした「美談」を載せ、新聞社ごとに募金額累

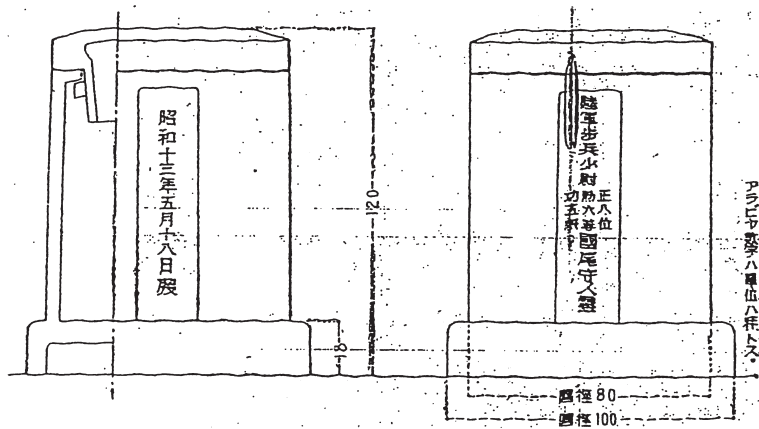


図2 1941年の陸軍墓地規則第10条の納骨壺

出典：昭和16年7月19日陸軍省令第28号「陸軍墓地規則」第10条付図。

計を公表して競った。

各市町村に一基建設された忠霊塔は陸軍墓地として扱われる予定であり、全陸軍墓地には陸・海軍墓地を統合した忠霊塔が建てられる予定であった。そういう意味で忠霊塔は陸・海軍墓地の最終形態であった。

であった。

一九四二年十月一日現在、すでに完成した忠霊塔は一二四基、近く完成するもの一四〇基、そして建設希望・予定の忠霊塔は一五〇〇基もあったという。しかしその多くは戦況が急速に不利になり実現しなかった。

一九四二年後半の米軍とのガダルカナル島攻防戦は

戦局の転機であり、戦没者に対する軍の方針の転換をもたらした。ガダルカナル島の戦没者は二万人にのぼり、その多くは餓死者であった。辛くも脱出できた一万人が戦没者の遺骨収集などできる状況ではなかった⁽⁴³⁾。二万人もの戦没者の遺骨がなければ忠霊塔に分骨して納めることはできない。陸軍はこの事態を説明するため、遺骨箱や骨壺に遺骨が入っていない場合は「箱内ハ遺骨アリト考フルヨリハ英霊ヲ収メ参ラシムルモノ」、「遺骨ハ必スシモ還ラサルモノアランモ英霊ハ必ス還ル」と遺族に理解させよと指示した⁽⁴⁴⁾。

顕彰会が強調した戦没者の遺骨を「忠霊」として祀るはずであったのに、霊魂を祀るのであれば、靖国神社―護国神社で済むことになる。ガダルカナル島攻防戦以後、戦没者は急増するが遺骨のない「英霊」の分骨を忠霊塔に納める遺族の全戦没者に対する割合は減少し、忠霊塔は戦没者慰霊追悼の施設としてその存在価値を急速に失っていった⁽⁴⁵⁾。

また軍の側からも直接戦力増強に繋がらない戦没者慰霊追悼のための募金を止めた。その契機はガダルカナル島の攻防戦で日本軍が大敗した一九四二年十月であったと推定する⁽⁴⁶⁾。一九四三年に入ると陸・海軍は戦没者の個人墓碑建設をも強く抑制する通牒を出した⁽⁴⁷⁾。そこでは「国家総力ヲ挙ゲテ戦力増強生産拡充ニ結集スヘキ現時局下ニアリテハ徹底的ニ節減スルコト」「中略」新墓碑建設ノモノニアリテハ現戦争間ハ努メテ質素ナル木碑ヲ以テ之ニ代フル如クスルコ

ト」と指示している。こうして一部の例外はあるが、忠霊塔建設運動はピリオドを打たれ、忠霊塔による戦没者慰霊追悼運動は終息させられた。

日本国内で忠霊塔建設運動が進められている時、戦場であった中国では北京、上海、張家口に巨大な忠霊塔が建設された。⁴⁹そしてその前提となったのは「満州」の忠霊塔であった。そこで次に「満州」の忠霊塔を検討する。

なお納骨施設としての忠霊塔は、日露戦争以後「満州」の主要会戦地に建設され、満州事変、日中戦争でも主な戦地に建設された。大きな会戦がなかった台湾、朝鮮、樺太には忠霊塔は建設されなかった。納骨施設のない戦争記念碑としての表忠塔、忠魂碑などや海外神社は、日本の植民地・支配地・占領地などの各地に建設されたが、本稿では対象としない。

二 「満州」に建設された十基の忠霊塔の内容

(一) はじめから「満州」に十基の忠霊塔が建設されたとする説
納骨施設を伴う忠霊塔の起源について、顕彰会の説明を要約すると以下の事情であったという。日清戦争の戦没者遺骨は遼東半島の戦場であった各地に埋葬された。日本軍が撤退すると現地の人の中には、この墓を暴くものがあつた。陸軍当局は当時の守備隊に

命じて各地に散在する遺骨を回収して内地に送還し、京都の泉涌寺舍利殿に仮安置した。一九〇二年（明治三十五）秋に東京護国寺に忠霊殿（多宝塔の拝殿）が完成するとそこに移され大法要が執行され、多宝塔裏の墓地に埋葬された。これが「忠霊塔の元祖ともいふべき護国寺多宝塔の由来」と述べられる。⁵¹

この経験を踏まえて、日露戦争後日本軍の戦没者は火葬されて遺骨は直ちに故郷の遺族に還送された。残った遺灰は戦場跡付近の各地に埋葬された。日露戦争後日本はポーツマス条約に基づいて一九〇六年（明治三十九）に旅順に関東都督府を置き、長春―旅順間の旧東清鉄道および沿線の炭坑経営権を引き継ぐ南満州鉄道株式会社（以下「満鉄」と略記）を設立した。埋葬地の大部分は満鉄沿線付属地の外にあり、そのまま保存・管理するのは困難であった。関東都督府の守備隊（後の関東軍）は命を受けて埋葬地の遺灰を集め、一九〇七年から一九一〇年にかけて旅順・大連・遼陽・奉天（現瀋陽）・安東（現丹東）の各地に建立された納骨祠に納骨した。⁵²そしてこれが「満州」の忠霊塔建設のスタートと顕彰会は記述する。⁵³

ゆかりのある満州国の各地に、壮大なる忠霊塔を建立して、戦没勇士の英霊を慰めようといふ至純至高なる運動は、日露戦役の終了すると同時に、早くも一部識者の間にその議が起り、やがて明治四十年に及びまして、時の関東都督府が其の中心とな

つて、工事に着手し、まづ、旅順、大連、遼陽、奉天、安東の都合五ヶ所に、崇厳な納骨場の建設を見ることになったのである。ります。

その後シベリア出兵、満州事変、ノモンハン事件などの戦没者遺骨の分骨を納めるための忠霊塔が新京（現長春）・哈爾濱・齊々哈爾・承德・海拉爾の五ヶ所に建設された。顕彰会はまとめて次のように記述する。⁽⁵⁴⁾

ところが更にその後になつて、主として満州事変の戦没者の遺骨を合祀するために、新京、哈爾濱、齊々哈爾、承德、牡丹江の五ヶ所の地を選定して、それ〴〵立派な忠霊塔が建てられましたので、今日では、全満州を通じて、都合十基の大忠霊塔を仰ぐことになつた次第で、これに就きましても、其の建設の局に当られた方々の並々ならぬ御苦労は、亦感謝の外ありません。

これははじめから「満州」に十基の忠霊塔が建設されたとする代表的説である。

日本の完全な傀儡政権であつたとされる「満州帝国政府」の編『満州建国十年史』⁽⁵⁵⁾は、一九四一年（昭和十六、「康德八」）三月一日の決定により一九四二、四三年頃に執筆された「満州帝国政府」の

「正史」である。史料批判の必要な文献だが、当時の「満州帝国」の主張がそのまま収録されている。忠霊塔に関して以下に抄出する。⁽⁵⁶⁾

満州国内に於ける忠霊塔、忠魂碑及び記念碑の類は日本側の所管に属するものと満州国側の所管に属するものとの二系統に分れる。

一、日本側所管に属する忠霊塔

「前略」而して昭和十七年「康德九年」現在に於ては本会「財団法人忠霊顕彰会・筆者補足」の所管に属する忠霊塔「即ち在満日本側忠霊塔」は左の十基である。

旅順、大連、遼陽、奉天、安東、新京、哈爾濱、齊々哈爾、承德、海拉爾各忠霊塔「建設年月省略」

以上の忠霊塔に於ける合祀納骨数は昭和十七年九月現在に於て約十一万三千柱となつてゐる。「後略」

二、満州国側の所管に属する忠魂碑其他右の忠霊顕彰会の所管に属する忠霊塔及び戦跡以外の忠魂碑、記念碑、頌徳碑及び祀祠の類は総て当然に満州国側の所管に属し、其の管轄機関は民生部である。「中略」建国後新国家の建設に即応して新しい意義内容を盛つたものが相踵いで全国各地に建設せられるに至つた。「中略」但し此の種のもの、濫立の弊に陥るを防ぎ且其の維持保存を完からしめるために民生部に於ては「記念碑及祀祠

建設規則」〔康德八年十月二十八日民生部令第六十八号〕を制定して之を統制してゐる。

はじめから「満州」に十基の忠霊塔が建設されたと述べている。なおこの記述からは日本側（忠霊顕彰会）所管以外にも「満州国」所管の納骨施設を伴う在「満州」日本人建立の忠霊塔があったことがわかるが、本稿での検討対象とはしない。

「満州」在住日本人の子ども用の補充教科書が在満日本教育会教科書編集部から発行されていた。^⑧ その中の『我等の郷土』には、各地の自然、産業、交通通信、役所・会社・学校、神社と公園、附近の名所などの項があり忠霊塔が順に説明されるが、はじめから十基の忠霊塔が建設されたとする説を踏まえた説明になっている。『満州補充読本』高一の巻には「忠霊塔の父」という項があり、日露戦争時に首山堡の戦いで戦死した兵士の息子が遼陽忠霊塔に父の面影を求めてお参りにいくという筋書きで、子どもが忠霊塔を身近かに感じ崇敬の念を抱かせるような内容になっている。また『満州補充読本』四の巻には「忠霊塔巡り」という項で一郎という少年と兄が旅順、大連、遼陽、奉天、新京、哈爾濱の忠霊塔を巡る紀行文の形で「満州」の忠霊塔十基中六基が取り上げられている。

こうして「満州」在住の子どもたちの間でははじめから「満州」には十基の忠霊塔が建設されたという認識が一般的となり、ひいて

は「満州」在住日本人の「常識」になっていったものと思われる。

そしてそうした認識をもとに、日本国内での忠霊塔建設運動が進められた。さらに戦後はじめて本格的に忠霊塔を検討した大原康男氏も大筋でこの見解を引き継いでいた。^⑨ 忠霊塔の研究を進めている近年の諸論者は、この点に関しては本稿の「はじめに」で述べた通り取り上げていない。

しかし十基の忠霊塔に関する諸資料を見ていくと、一括して十基と扱うべきではないと考えるようになった。

（二） 五基の納骨祠と五基の忠霊塔

「満州」にあった十基の忠霊塔を、表1に一覧表にした。納骨祠・忠霊塔が竣工した順に並べているが、日本軍が明治期に建設した五基と昭和期に建設した五基は異質であると考えるので本稿では第一期と第二期と名付けて以下に論を進めたい。なお「満州」に建設された十基の忠霊塔の所在地を図3に示した。^⑩

まず当時の記述を注意深く見てゆくと、必ずしも十基の忠霊塔説ばかりではないことがわかる。第一期の五基の塔に最も直接関わる関東局（もと関東都督府）は一九三六年に次のように述べている。^⑪ 基本的事情の明らかになる史料なので、長文ではあるが全文引用する。なお後にこの史料を引用する便のため、本稿用の史料番号を付ける。

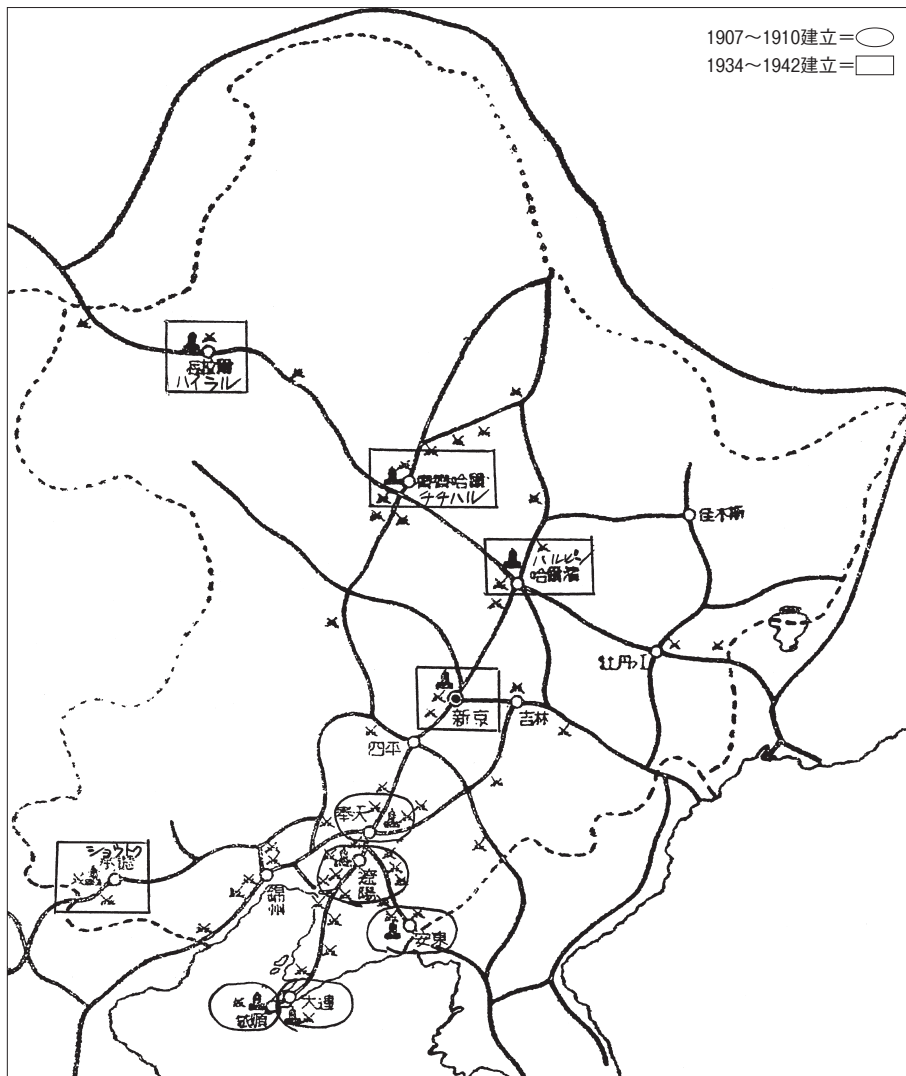


図3 「満州」に建設された10基の忠霊塔分布

出典：在滿教務部『初等科大陸事情』（第4学年）大陸教科用図書株式会社、1944年1月3日発行、103頁
「忠霊塔をあふぐ」掲載地図を拡大して加筆。○は第一期、□は第二期を示す。

史料1 納骨祠

神社でなく、一の公の祭祀を為す施設として納骨祠がある。納骨祠は明治三十七、八年戦役に於ける陣没の我が忠勇義烈なる将士約七万名の霊灰を安置する所で、旅順白玉山、大連、遼陽、奉天及び安東の五箇所にある。何れも明治四十年より同四十三年に亘つて建設せられ初め関東軍管理の下に祭祀、保存に力められたが、大正十二年十月南満州納骨祠保存会の設立後同会が其の管理に当り、地方官公の各機関と連絡提携して鋭意其の祭祀及び保存を全うし、殊に毎年恒例の大祭を始め各種の祭典を執行して只管忠魂を慰め併せて民心の作興に寄與した。然るに満州事変後新に財団法人忠霊顕彰会が組織されて、同事変戦跡

表 1 「満州」の忠霊塔（日本側所管分）

時期	建築・改築 年月	忠霊塔名 (納骨祠)	被葬者数 (1942年公表分) (人)				被葬者の範囲 ¹⁾	塔高	面積	土地・総工費・備考
			日露戦争	シベリア出兵	満州事変	他				
	表忠塔 1907.6着工 1909.11竣工 納骨祠 1905.10着工 1908.3竣工	旅順 忠霊塔 ⁽²⁾ 記念塔 白玉山 塔 納骨堂	24,466	116	1	24,583	218尺 (65.4m)		表忠塔は日露戦争の激戦地の山麓を一時の裡に収める白玉山の頂上に碧血碑として建立。乃木・東郷両大将発起。表忠塔の東南方向に納骨祠。 祭日 ¹⁾ 6/8、11/23	
	1908.9設立	大連					95尺 ¹⁾ (25.8m)		50余万坪の中央公園上端の丘陵に南面して屹立、塔は多角面、塔内四隅に納骨室 ¹⁾ 。 祭日 ¹⁾ 5/1、10/23	
	改築 ¹⁾ 1925.6起工 1925.11竣工		6,029	53		6,082			遼陽駅の南14町に納骨堂を設け、その壇上に石碑を建て1907.10創建 ¹⁾ 。 市街に近い高燥な地の大きな広場に移築。 祭日 ¹⁾ 5/10、10/23	
第 一 期	1905.8 着工の納骨堂が 起源 移築 1987.7起工 1988.10竣工	遼陽	14,364	510		14,874	旧忠霊塔 ¹⁾ 45尺 (13.5m) 移築後 150尺 (45m)	境内 3万坪		
	日露戦争後すぐ 1910.3 堂上に塔を建設	奉天 (現瀋陽)	34,875	840	13	35,728	81尺 (24.3m)	敷地 5,436坪	奉天城内の千代田広場。 旧納骨祠は南面して建てるのが古来の ならわしだが対ロシアを意識して北 面。	
	1925.9移築 ¹⁾ 完成								市街の中心部。新納骨祠は東面。 祭日 ¹⁾ 3/10、4/30、10/23	
	1910.6設立	安東 (現丹東)	3,129	300		3,429	不詳	8万坪 ¹⁾ の 満鉄の公園 内	安東市街の背後、鎮護真の中腹、対岸 に新義州の朝鮮の山野を見、眼下に鴨 綠江を臨む ¹⁾ 。 祭日 ¹⁾ 3/10、4/30、10/23	

	1934.5起工 1934.11竣工 (現長春)	新京			1.088	18	1.106	通遼、鄭家屯、四平街、朝陽鎮、岫巖山を含まない北龍泉、洮南、伯都訥、秀水甸子、朝陽川、額穆、局子街含む南	35m ⁽²⁾	大新京の発展を一望する立地、塔身をかざる五層の黄色い屋根がいかにも満州らしい。満州国皇帝が春季大祭(5/30)には直接、秋季大祭(9/18)には侍從武官を派遣して参拜 ⁽²⁾ 。総工費25万円、勤勞奉仕4.5万人
第	1935.4起工 1936.8完成 1936.9設立	ハルビン 哈爾濱		15	108		3.412	伯都訥、秀水甸子、朝陽川、額穆、局子街を含まない北伯都訥、安達、拜泉、北安鎮、龍鎮を含む東	67m 何の飾りもない、いかにも護国の入柱という感じ ⁽²⁾	北満州の中心都市哈爾濱の大地に屹立、将兵だけではなく満鉄社員などの犠牲者も合祀。 総工費20万円、日満官民の募金設計図800余の応募
二	1935.4着工 1936.7竣工 1936.9設立	齊々哈爾 齊々哈爾		11	10	962	983	伯都訥、安達、拜泉、北安鎮、龍鎮を含まない西洮南、龍泉を含む北	120尺 (36m)	齊齊哈爾市の南郊に巍然として雲外に聳え立つ、塔の基壇中央に拜殿と祭壇、その左方に納骨堂を築く。 地元、全国からの募金、総工費19万円。 勞力奉仕 3.5万人参加 祭日 5/30、9/18
期	1938.5設立	承德				2.566	2.566	熱河省、河北省、察哈爾省	不詳	被葬者の範圍内満州事変関係者を「祭神」とする。 祭日 5/30、9/18
	1939 着工 1942.9竣工 ⁽⁴⁾	海拉爾 ⁽³⁾ 海拉爾					不詳	ノモンハンに「敬慕した英靈」	10.2m	延べ動員人員9万人 ハイラル市西山の一角 忠霊塔の揮毫は梅津美次郎 ノモンハンの御影石使用 ⁽⁴⁾

出典：麥刘隆述『忠霊塔物語』（童話春秋社、1942年10月）から作成。記述がないもの、異なる記載のあるものについては、以下の資料により補充した。(1)佐々木常馨『滿州忠霊記』（南満州納骨祠保存会、1934年8月）、(2)在満日本教育会教科書編集部『滿州補充読本』4の巻（在満日本教育会教科書編集部、1940年12月）、(3)滿州国史編纂刊行会編『滿州国史』各論（財団法人滿蒙同胞援護会、1971年1月）1117頁。『忠霊塔物語』74頁には「牡丹江に建てられた」との記述があるが、被葬者数がないので予定記事と考え省略、『滿州国史』の記述による。(4)『京都新聞』1942年9月14日第二面。本表は拙稿「『滿州』の忠霊塔と大阪の忠霊塔建設」（『大阪民衆史研究』第60号、2007年2月）所収の表に加筆補訂した。

の管理保存と各地に於ける忠霊塔の建設経営に当り、兼ねて従来の納骨祠をも管理すること、なつて右納骨保存会は昭和十年四月之に合併し、爾来一層祭祀及び保存の目的達成に専念してゐる。

この文の後半に出てくる「満州」で設立された財団法人忠霊顕彰会は、日本国内と中国の戦地に忠霊塔建設の運動をした顕彰会とは別組織であつた。そこで識別するために「満州」に設立された財団法人忠霊顕彰会は以下に「忠霊顕彰会」と略記し、財団法人大日本忠霊顕彰会の本稿における略記「顕彰会」と区別する。

忠霊顕彰会は一九三五年（昭和十）四月二日に忠霊塔建設の助成、忠霊塔の管理と祭祀、戦跡保全などのために新京の関東軍司令部内に新設され、⁶⁵「関東軍の全面的な指導下におかれていた」と評されている。そしてこの忠霊顕彰会の指導下で第二期の忠霊塔五基が建設される。

しかし第一期の納骨祠は史料1の前半に記す通り最初は直接関東軍が管理したが、一九三三年（大正十二）十月一日に南満州納骨祠保存会が設立された。関東軍の協力は得るが行政機関である関東局の「地方官公の各機関と連絡提携」と行政の比重が大きくなり、神社ではないが公的祭祀をする場が納骨祠であると述べている。後に取り上げる忠霊顕彰会のように戦没者の遺骨分骨を「忠霊」として

「顕彰」するのと異なり、日露戦争の戦没者遺灰を納めた納骨祠の前で「只管忠魂を慰め」というのであり、忠霊顕彰会ができた一九三五年に吸収されるまで「忠霊塔」ではなく「納骨祠」として扱われてきたことに注目したい。

『満州建国十年史』においても、「明治四十年より同四十三年にかけて旅順、大連、遼陽、奉天及び安東の五箇所に納骨祠を建立、右の霊灰を之に集約奉祀して関東軍之を管理した。次いで大正十二年十月一日南満州納骨祠保存会設立せられて其の業務を継承し、其後更に昭和十年（康德二年）四月二日財団法人忠霊顕彰会が創立せられて之に代るに至り以て現在に及んである」と述べて、一九三五年までは納骨祠と呼ばれ遇されてきたことを認めている。

つまり忠霊顕彰会が五基の納骨祠を管轄するまでは、「満州」においても扱いは納骨祠であり、その後第二期忠霊塔を建設する中で第一期の納骨祠も一括して忠霊塔と呼ばれるようになったのである。そこで一九三五年までの第一期の五基は、第二期の忠霊塔とは区

別し歴史的事態を踏まえて本稿では「納骨祠」と表記する。名称にこだわるのは納骨祠が残灰を慰霊追悼する場であつたのに対し、第二期の忠霊塔は戦没者の残灰を「忠霊」、「英霊」としてたたえてその後を継ぐことを誓う場として使用されたというように、果たした役割が異なるからである。一九三五年までは納骨祠を管理し、慰霊追悼の祭祀を担当した団体名が南満州納骨祠保存会「傍点筆者」で

あったこともそのことを裏付けると考える。

ただし一九三五年に忠霊顕彰会に吸収されてからは、第一期の納骨祠も忠霊塔として扱われた。特に学校の「満鮮旅行」などを通じ⁷⁰て当時の日本人生徒・学生に対しては「満州」の十基の忠霊塔が日中戦争を正当化し、さらに戦没者の後を継ぐ決意を固める場として利用された。

筆者は第一期は納骨祠、第二期は忠霊塔と分けて考えることが必要ではないかと考える。長志津絵「日中戦争下の「満支」学校ツーリズム」は、その中で忠霊塔を取り上げて検討し次の注目すべき指摘をしている。⁷¹

一九三九年段階の戦跡マニュアルは、従来の満州ツーリズム商品のように、戦跡を日露戦争の時点にとどめるものではなかったことに注意する必要があるだろう。ことにランドマークとして点在する忠霊塔群にそうした時間軸の二重性ははっきりと見て取れる。忠霊塔群は二つの時間軸を持つからだ。一つは、旅順忠霊塔（一九〇七年五月）、奉天忠霊塔（一九一〇年三月）「中略」等、主に日露戦争での兵士の屍の残滓を集めたモニュメント群であり「中略」戦場の残骨処理としての意味合いが強いそれらのモニュメント群の一方、各植民都市の忠霊塔は、新京忠霊塔（一九三四年一月）、ハルビン忠霊塔（一九三六年九月）

「中略」等、洗練されたデザインを持つ壮大な構造物であった。これらは「中略」第一次世界大戦の無名戦士の墓をモデルとした。「中略」戦時下であり、戦場に隣接する空間にあってなお、戦跡ツーリズムは、従来からの連続性によって過去の「消費」がなされた点に特徴があった。彼ら彼女らは、満州事変の戦跡を見学しつつも、移動を通じ、結局は、日露戦跡の印象を刻んで「満州」を後にしたからである。

論考の中ではこの時期の「満州」ツーリズムを組織した学校・旅行社・関東軍が密接に関係しながら生徒・学生の「満州」認識が形成されていく様子を丹念に追った。そして「これまで観て来た忠霊塔の死者が均質化され」、⁷²「メディアによって得た知識を身体化する過程」⁷³を通して「自在に開かれた空間を特定の歴史、特定の歴史評価と結びつけ、そのような仕方の人々に過去を想起させる文化的装置を伴った言説」⁷⁴として機能したことを指摘した。

異質であった納骨祠群と忠霊塔群を組み合わせて巡ることから、満州事変、日中戦争下の若い日本の学徒たちの戦争認識を誘導して「他者不在の閉じた集団的アイデンティティを確認させる」⁷⁵役割を果たしたという。この捉え方は忠霊顕彰会が満州事変の戦没者遺骨の分骨を納める忠霊塔を建設することと、納骨祠の維持管理を一括して担当した意味を的確に指摘していると考ええる。

表2 第一期納骨祠と塔の建設

西暦	旅順		大連		遼陽		奉天		安東	維持・管理団体	
	納骨祠	塔	納骨祠	塔	納骨祠	塔	納骨祠	塔			
1900	05 ●	07 ×			05 ●	07 ×	05 ●			1905 関東軍 ⁽³⁾	
1910	08 ●	09 ×	08 ●	?	08 ●	以後 (カ)	?	10 ×	10 ●		
1920										1923 南満州納骨祠保存会 ⁽⁴⁾	
1930			25 ●	改築					25 ●		移築
1940					37 ●						1935 第二期忠霊塔建設のため忠霊顕彰会設立 ⁽⁵⁾ 保存会が忠霊顕彰会に含まれる ⁽⁶⁾
1945					38 ●						

注：(1)●—●は納骨祠施設着工—完工年を示す。×—×は塔施設の着工—完工年を示す。

(2)●は塔に納骨施設が含まれることを示す。

(3)『関東局施政三十年史』（関東局編・発行、1936年）225頁、『満州国史』各論（満蒙同胞援護会、1971年）1117頁による。菱刈隆述『忠霊塔物語』（童話春秋社、1942年）71頁には関東都督府が中心となって納骨場を建設したと記述している。

(4)佐々木常磐『満州忠霊記』の「満州納骨祠」には、南満州納骨祠保存会は関東軍司令部内に置かれ、会長は関東軍参謀長（1932年以後は参謀副長）、役員は軍の高級副官、満鉄から出ていると記述。

(5)上掲『満州国史』各論 1117頁。

(6)上掲『関東局施政三十年史』225頁。

(7)辻子実『侵略神社』（新幹社、2003年）228頁。

(8)本表は拙稿「『満州』に建てられた忠霊塔」（『東アジア研究』第48号、2007年3月）131頁表2に加筆補訂した。

第一期の納骨祠と第二期の忠霊塔は、まとめて「忠霊塔」とされることを通じて満州事変、日中戦争時の総力戦に国民を動員する役割を果たしたといえよう。

(三) 納骨祠に塔が加えられる

表1「第一期」欄に挙げた明治期に建設された納骨祠の内、旅順、安東を除く三つの納骨祠は移築・改築されて形態を変えている。納骨祠の移築・改築時期と塔が付け加えられていった時期を一覧にしたのが表2である。

第一期の五つの納骨祠のうち、現存しているのは旅順の表忠塔（現在は「白玉塔」と呼ばれる）と大連の改築後の納骨祠塔の土台部分だけで、遼陽・奉天・安東の納骨祠は完全に失われている。したがって残された文献による記録と写真、画像などからその形態と変化した意味を検討してみたい。

現在入手できる第一期の五つの納骨祠を図4に掲げた。日本軍が納骨祠を建設した事情は「満州」に十基の忠霊塔説」で既述した。ここ

では簡単に納骨祠に関する情報を整理してみる。はじめに最初に建設された旅順の納骨祠から見てゆく。

「表忠塔」と名付けられた六十五メートルを越す巨大な塔は、日露戦争時著名な將軍であった乃木希典と東郷平八郎が発起人となり戦没者の「勲功を、永遠に、無窮に後の世までも伝へ、忠死の霊を鎮めるために」⁽⁷⁶⁾記念碑として建立された。旅順の街東方に聳える白玉山上の表忠塔は二年五カ月の歳月をかけ一九〇九年（明治四十二年十一月）に竣工し旅順のランドマークとなった。塔内は二四三段の螺旋形の階段があり塔上は展望台になっていた。しかし塔内には納骨施設はまったくない。そこから東南へ約四百メートル先に納骨祠が着工されたのは、日露戦争終結直後の一九〇五年十月であったが完工したのは一九〇八年三月三日であった。図4①は旅順納骨祠の写真だが靖国型の鳥居⁽⁷⁷⁾が立ち灯籠が備えられ、さながら神社を連想させる風景である。ここで想起されるのは史料1の冒頭にあった「神社でなく、一の公の祭祀を為す施設として納骨祠がある」の一文である。日露戦争を象徴する都市旅順に、日本国内とは異なる新たな祭祀施設を構想し建設したのではないかと思われる。

旅順の表忠塔には毎年平均十万人内外の旅行者が訪れたという⁽⁷⁸⁾。するとそこから約四百メートルの位置にある旅順の納骨祠に足を伸ばすのは自然の流れであったにちがいない。この流れを一体のものとして捉えて次のように意味付けたのが忠霊顕彰会であった。

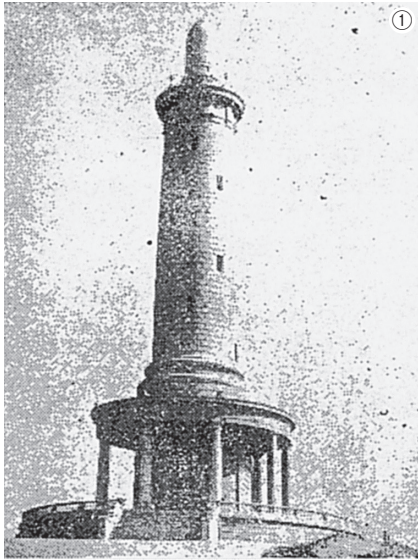
史料2

これ等の旅順戦跡巡りの人々は、誰でも必ず先づ第一に白玉山の上に足を運び、この表忠塔の後方なる清浄の地に建てられた納骨祠に詣でて恭しく頭を垂れ、幾多先輩の忠霊に対して、往時を追想しつゝ、心からなる御礼を申し上げるのであります。「中略」旅順口の場合に限つては、この表忠塔と納骨祠と、都合二つの堂塔を合わせて、ここに真の意味の忠霊塔が成り立つてゐる次第であります。

旅順は納骨祠と表忠塔がセットで建設されたが、これとは異なり表2に示した通り、大連・遼陽・奉天では戦没兵士の遺骨の残灰を納めるための納骨祠が取り急ぎ建設された。事情のわかる遼陽の場合で見ると、元々街のはずれの低湿地にあった共同墓地の一角に建てられた納骨祠は、大雨が降ると泥水が流入して遺骨も水浸しになる危険性があつたという⁽⁸⁰⁾。

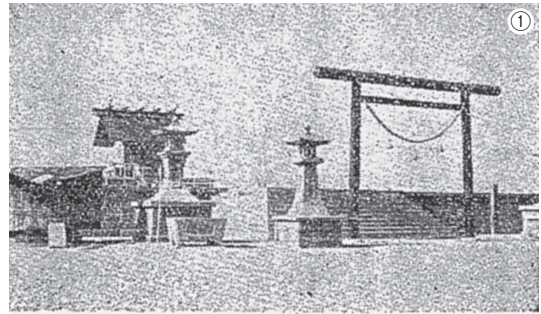
また奉天納骨祠は荒れ果てていた広場に、主として戦友であつた兵士らの労力奉仕によつて現地で使われる煉瓦を積み上げて作つた納骨祠に遺骨残灰が納められていた。そのため風雨により破損され雨漏りもしたのでそのつど応急修理が実施される状況であつたという⁽⁸¹⁾。

大連の場合も応急の納骨祠であつたが「奉天の場合と同じく霊域



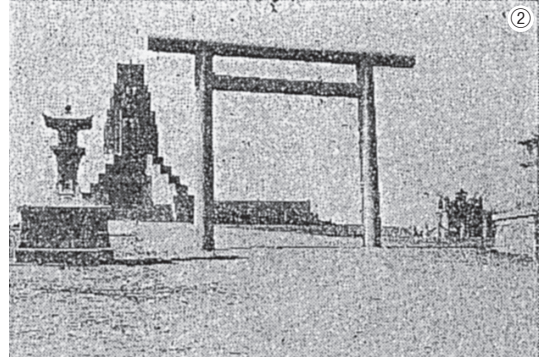
①

(満可許部令司務要順旅日一・一・一・五一和昭)

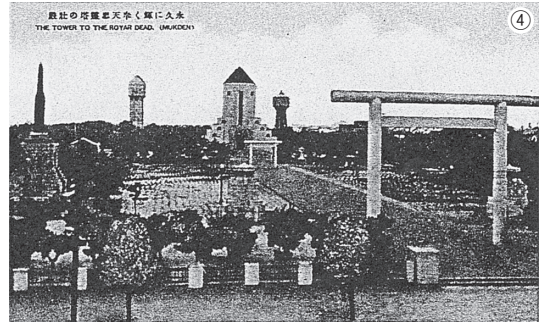


①

(満可許部令司務要順旅日一・一・一・五一和昭)



②



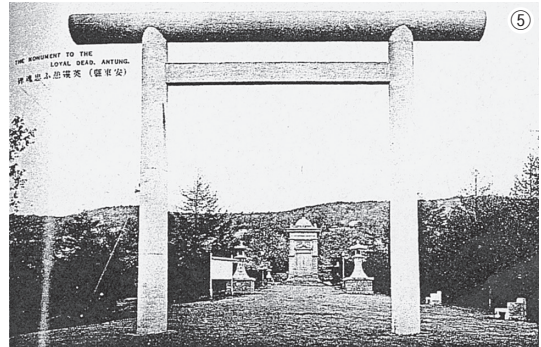
④

神社の塔と天竺の塔に久永
THE TOWER TO THE ROTARY DEAD. (MAGAZINE)

奉天忠靈塔(旧満州・絵葉書)



③



⑤

THE MONUMENT TO THE
LOYAL DEAD. ANTUNG.
新奉天忠霊塔 (張有安)

図4 5基の納骨祠

- ①旅順納骨祠と表忠塔
- ②大連納骨祠(改築後)
- ③遼陽納骨祠(改築後)
- ④奉天納骨祠(改築後)
- ⑤安東納骨祠(題字は表忠塔)

出典：①③は在満日本教育会教科書編集部編著『満州補充読本』(4の巻)1940年版、挿絵。②は満書堂書店『最新大連案内』1935年掲載図。④⑤は辻子実『侵略神社』新幹社、2003年口絵に掲載された絵葉書。



図5 遼陽納骨祠内の写真
 出典：辻子実『侵略神社』新幹社、2003年、
 口絵所収絵葉書写真。

が手狭になった」と伝えられる。旅順の表忠塔が有名になるに伴って、遼陽・奉天の納骨祠脇に記念塔が建てられるが管見の範囲での画像を見つけたことができなかった。ランドマークになるほどの規模の塔ではなかったからであろうと考える。

大連では納骨祠が建設されて十七年後、遼陽では二十九年後、奉天では二十年後に立て替えが議論されたが、その際、旅順の巨大な表忠塔と立派な納骨祠が関係者に意識されたのであろう。いずれも巨大な塔と納骨祠を合わせた建造物として移築・改築された。改築後の写真しか入手できなかったが、いずれも靖国型の鳥居が建ち、何千人も参集して祭祀がその前で実施できるものになっている(図4)。遼陽納骨祠では、鳥居の写っている写真は納骨祠が不鮮明のため鳥居の写っていない図4③の写真を本稿には掲載した。こうし

て納骨施設を核とした巨大な塔を組み合わせた鳥居を建てた独特な建造物が出現し、後に忠霊塔と一括されるようになる。そして日本国内で忠霊塔を建設する運動が始められた時、この建造物が顕彰会のモデルとなったものと考えられる。

なお安東納骨祠は一九〇六年に建てられた合葬碑の後身で塔は「表忠塔」と呼ばれ一九一〇年に完成した円頭方形の納骨式石造の塔であったため、改築の対象とはならなかった。

納骨祠の内部については戦没者遺骨の残灰を納めていること以外は不詳だが撮影年月日不明の遼陽納骨堂内部の写真がある(図5)。粗い天井の造りなどから移築前の納骨祠ではないかと推定する。壁際にはびっしり骨箱らしい箱が積み上げてあり、箱には氏名ではなく番号が書いてあるように見える。

中央に祭壇風の木机があり、その上に神道風の祭祀具が並べてある。ただし祭祀の具体的な内容などはわからない。

なお移築する前の遼陽納骨祠にお参りした文章があるので、そこから読み取れることを整理してみる。先に触れた『満州補充読本の「忠霊塔の父」』である。

日露戦争の遼陽攻撃の際に戦死した父の面影を求めて一九三二年八月、遼陽納骨祠を訪れた息子の視点で記す。まず納骨祠に行く道で雨後の泥濘に足をとられて、二十八年前の遼陽の戦闘を連想する話から始まる。共同墓地の一角、低湿地に立地していたということ

がわかる。納骨祠に入る情景は次のように描かれている。

忠霊塔の老番人は、雨の日に参拝した私に訝しげな眼を向けたが、事情を話したら親切な言葉をかけてくれた。私は朝夕父の遺骨と霊を守つてくれてゐるこの人に心からの親しみを覚え
た。

旅順のように年間十万人の人が訪れる納骨祠とは様子が違つて
いたことがわかる。

私は懸命に、広い室の中にぎつしり並べられた白木の箱の中から、父の遺骨を探し出さうと努めた。「何しろ多数の戦死者でしたから、士卒の方のは一緒にして納めてありますので。」といふ番人の気の毒さうな言葉がかけられなかつたら私はほんたうに血眼になつていつ迄も探したに違いない。私は父の所属部隊名を記した箱の前に立つて、長い黙祷を捧げた。「中略」可なり長い沈黙の後、入口に備付けてあつた戦死者名簿をも一度開いて、今度は落着いて眼を通した。父の致命傷は頭部貫通銃創と書かれてある。「中略」戦死場所はクーチャツと記してある。「中略」私はクーチャツの父の戦死現場を訪ねたい心を残して駅へ急いだ。

本稿第一節(二)の「陸・海軍墓地の概要と忠霊塔」で述べた通り、日露戦争では下士と兵卒は合葬され個人の遺骨が特定できなかった。その一部をとるか遺髪を遺族に還送し、遺骨の残りは部隊ごとに纏めて木箱に納められて納骨祠に並べられていたことがわかる文章である。

納骨祠の入口には戦死者名簿が備え付けられて氏名、死亡年月日、死因、死亡場所一覧が部隊ごとに作成されていた。その部隊名から部隊単位で遺骨残灰が纏めて納められている木箱を特定し、それを
捧むのが遺族のできる慰霊追悼であつた。

以後の忠霊塔が個人別に骨壺を作つてそこに分骨を納め合葬するのはかなり違つていた。これが「満州」に建設された遼陽納骨祠の具体的な形であり、第一期に建設された納骨祠は大体こうした慰霊追悼の場として維持管理されていたものであろう。

その納骨祠が移・改築され巨大な塔と組み合わせられた時、一本化してない旅順の納骨祠は例外的形態となつた。それを忠霊顕彰会が説明するのに、史料2の記述が必要となつたのであろう。そして教育の場でもこの説明が用いられた。『満州補充読本』の「忠霊塔巡り」の次の一文である。

僕は旅順では表忠塔といふのに、なぜ大連では忠霊塔と呼ぶのだらうかと思つたので、其のことを聞くと、にいは「旅順

のは、納骨祠が別になつてゐるだらう。だから、あの塔は、たゞ記念のために建てられたわけだ。大連のは、納骨祠と一しよになつてゐるので忠霊塔と呼ぶのだらうと思ふ。旅順以外は、どこでも忠霊塔といつてゐるやうだね。」と話して下さつた。

第一期の納骨祠群は、こうした説明を通して第二期に建設された忠霊塔群と一体のものとして扱われるようになってゆく。

(四) 忠霊顕彰会の建設した忠霊塔

一九三一年(昭和六)九月十八日に関東軍は自ら起こした柳条湖での満鉄爆破事件を口実に全満州を占領した。これに抵抗する中国軍、農民、学生らを日本では「匪賊」と呼び、その鎮圧のために日本軍は「満州」各地で空爆を含む軍事行動を展開した。この戦争を日本では満州事変と呼び、宣戦布告をした「正規の戦争ではない争乱」として扱おうとした。しかし中国の抗日戦争はゲリラ戦化・長期化し、日本軍の戦死者は一人を超えた。この戦死者の遺体は火葬され、遺族に還送された残りの遺灰は当初は第一期に建設された納骨祠に納められた。

しかし戦場は「満州」全体に広がり、日露戦争の主戦場に建てられた南部「満州」の納骨祠だけでは対応しきれなくなつた。史料¹後段に触れた通り、一九三五年(昭和十)四月二日に財団法人とし

て忠霊顕彰会が設立された⁸⁸⁾。関東軍が全面的にバックアップした忠霊顕彰会は、それまでの「納骨祠保存会」の名をやめて「忠霊」と認めた戦死者を「顕彰」することを目的として強く意識して会名に「忠霊」と謳つたのであろう⁸⁹⁾。単なる過去の戦死者遺骨の残灰を納めるだけでなく、現在進行中の満州事変による戦死者をどう扱い、どう位置付けるかを考慮して付けられた会名であった。同時に第一期に建設され、維持管理されてきた納骨祠、塔も一括して「忠霊塔」の名で呼ぶようになった。

以後、第二期でははじめから塔と納骨祠は一体のものとして設計され、巨大な塔には「忠霊塔」とのみ刻まれるようになった。

ところで忠霊顕彰会は忠霊塔の建設にあたって、従来の関東軍丸抱えの方法を採らなかつた。忠霊顕彰会が最初に建設した忠霊塔が新京忠霊塔であった(表1)。一九三四年五月に着工して同年十一月に竣工した新京忠霊塔について、この時期関東軍司令官を務めていた菱刈隆は次の通り述べている⁹⁰⁾。

史料3

私にとつてもつとも深い関係のあるのは、新京の忠霊塔でありますが、「中略」当時私は、関東軍司令官の職を奉じて居りましたので、特にこの塔に対して「忠霊塔」の三字を謹書しましたが、その時の感激は私の生涯を通じて思ひ出となるもので、

更に今一つは、この忠霊塔の建設に当つて、前後実に四万五千人といふ夥しい人々の、熱誠溢るるばかりの勤労奉仕をうけましたことで、実に此の二つは永久に忘れることの出来ない、深い／＼追憶となつて居ります。

この経験が後に日本国内で顕彰会を創設するにあつて菱刈隆が会長に推挙された大きな理由になる。「満州」では新京以後表1に見る通り哈爾濱・齊々哈爾・承德・海拉爾の忠霊塔が一九四二年までに次々に建設された(図5)。その際、新京の先例を受けて整地作業は勤労奉仕が組織され、さらに建設資金は広く募金によつて集める、設計図も公募するなど参加型の建設運動が進められた。⁽⁹²⁾

これは「満州」にいる日本人を広く忠霊塔建設に参加させ、参加した人々に「自分たちの忠霊塔」という意識を持たせる新たな忠霊塔建設運動であつた。満州事変に日本人を組織・動員する慰霊追悼・顕彰の運動の経験は、やがて日中戦争の総力戦体制に国民を動員するにあつて応用されることになつた。一九三九年七月に日本国内に顕彰会が組織されても、「満州」の忠霊顕彰会は独自の別組織として活動していたが、一九四二年には顕彰会に吸収されて消滅した。⁽⁹³⁾ 新京忠霊塔で史料3に述べたように「深い／＼追憶」を持つた菱刈隆が、顕彰会の会長として「満州」の忠霊顕彰会を引き取つたのである。

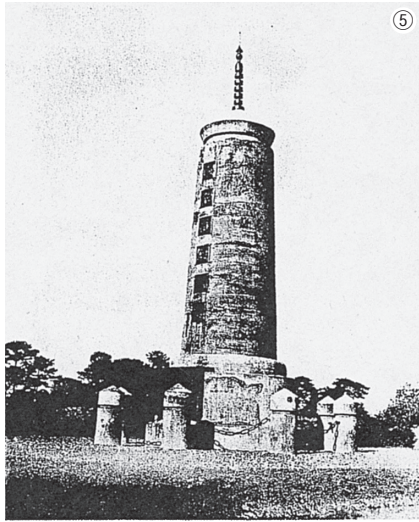
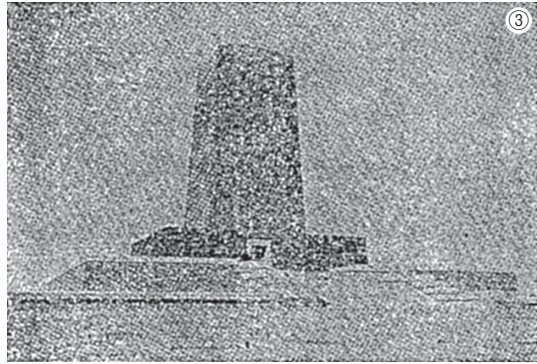
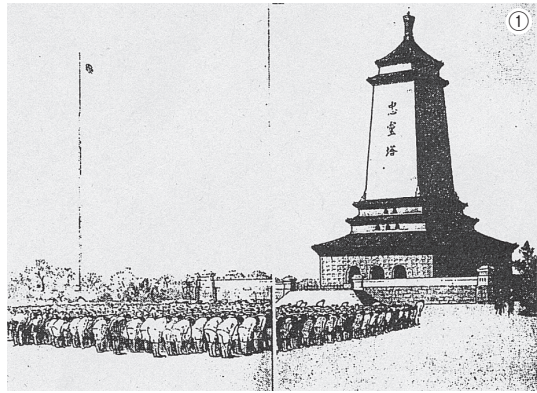
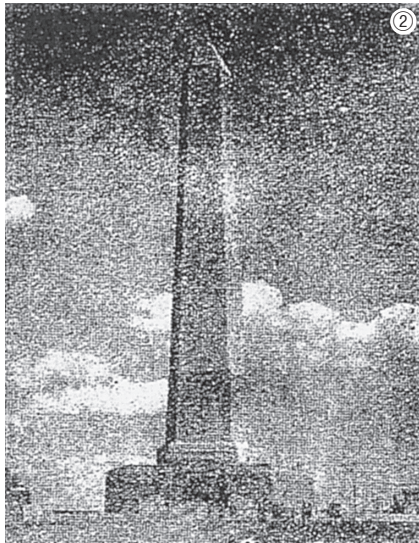
第二期の忠霊塔建設運動は、過去の戦没者の慰霊追悼にとどまらず、現在進行中の戦争の戦没者を「忠霊」と称えると同時に子どもたちに戦没者の跡を継ぐ決意を促したことで、第一期の納骨祠とは大きく異なつた。同時に多くの人々の参加意識を組織する運動として展開された点でも新しい総力戦体制づくりの役割を担つた。顕彰会は日本国内でこの運動を継承しようとしたが失敗したことは前節の「陸・海軍墓地の概要と忠霊塔」に述べた。

なお第二期の忠霊塔に関しては、第一期の納骨祠とは異なり忠霊塔に納められた分骨は日本軍の軍人だけではなかつたとの記述が一部に見られる。

顕彰会の『忠霊塔物語』には「哈爾濱忠霊塔」の記述の中に「皇軍の将兵ばかりではなく、常時南満州鉄道会社をはじめ、その他各種の民間会社に勤務してゐて、不幸国難に殉じたところの、貴い忠死者の遺骨をも併せてここに祀られてあるのです」とあるので、国策に協力して殉じたと認められた場合は、軍人でなくてもすでに祀られていると述べている。

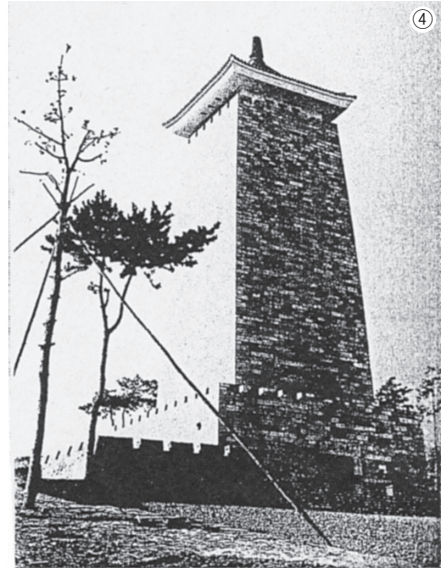
一方『満州建国十年史』は次のように述べている。⁽⁹⁴⁾

忠霊塔に合祀せられるべき者の範囲は満州国又は関東州に於て戦役又は事変の爲め戦病没したる者であつて、日本の軍人軍属は固より警察官、運輸通信交通関係公務員、国策会社及び満州



海拉尔忠魂塔。

塔靈忠爾哈々齋



承德忠灵塔。

図6 5基の忠霊塔

- ① 新京忠霊塔
- ② 哈爾濱忠霊塔
- ③ 齋々哈爾忠霊塔
- ④ 承德忠霊塔
- ⑤ 海拉尔忠霊塔

出典：①関東局在滿教務部編『マンシウ一』1942年。②在滿日本教育会教科書編集部編著『満州補充読本』（4の巻）1940年版、挿絵。③菱刈隆述『忠霊塔物語』童話春秋社、1942年、97頁。④⑤は偽滿皇宮博物院編『偽滿州国旧影——“九・一八”事変七十周年』吉林美術出版社、2001年、296頁。

帝国協和会職員、日本内地人開拓民、其他特に合祀を適当と認めたる者を包含する。而して日滿共同防衛及び民族協和本義に則り、昭和十五年（康徳七年）よりは関東軍司令官の指揮下に於て戦没したる満州国軍人及び警察官（日系軍警を含む）も特に合祀せられること、なつた。

前段は『忠霊塔物語』の記述と重なるが、後段の「満州国軍人及び警察官（日系軍警を含む）」を忠霊塔の被葬対象者にするという記述は他には見られない。日本人以外の軍人、警察官も関東軍司令官の指揮下で戦死した場合は特例として「忠霊」として扱うという恩恵を与える立場からの記述と読める。「満州国軍人」とは、漢族、蒙古族などで構成されていた。

ただしこの文では「特に合祀せられること、なつた」とあつて、特に認められた場合は合祀することもあり得るといふ記述で、実際に合祀されたとは書かれていない。この文が書かれたのは一九四二、四三年頃といわれているので、規定が一九四〇年に定められ実行されていれば「祀られてある」と記述されるはずで、そう書かれていなかったのはいまだ実行されていなかったとも読める。実際はどうだったのかは今後の検討課題としておきたい。

三 戦地中国に建設された三基の忠霊塔

(一) 北京・上海・張家口の忠霊塔

「満州」で忠霊塔を建設する運動が、日本国内で総力戦体制づくりの一環として組み込まれて日中戦争開戦二年目の一九三九年（昭和十四）七月に顕彰会が創立されたことは、第一節の「陸・海軍墓地の概要と忠霊塔」で述べた。また一九三九年十一月四日に顕彰会幹部と神社界首脳が懇談して日中戦争の戦没者慰霊追悼に関して合意に達したことに触れた。

これを受けて陸軍省・海軍省・内務省神社局・同警保局が協議し、同年十一月十一日に内務省から地方長官宛に顕彰会の事業を定義し規制する次の通牒が発せられた。⁵⁷⁾

史料4 支那事変ニ関スル碑表建設ノ件

今次事変戦没者ノ忠霊顕彰ヲ目的トシテ過般関係官民ノ発企ニ依リ財団法人大日本忠霊顕彰会成立サレ候処、右ハ皇軍主要会戦地ニ於ケル忠霊塔ノ建設ニ対スル助成並ニ之カ維持及祭祀ヲ主タル事業トシ、若シ財政上余裕ヲ生シタルトキハ併セテ内外地ニ於ケル忠霊塔建設ニ対スル助成指導其ノ他ノ忠霊顕彰事業ヲ行ハントスルモノニ有之候

この結果、顕彰会の主な事業は海外の主要戦場跡における忠霊塔建設とその維持祭祀であり、その他の国内外の忠霊塔建設は財政上余裕がある場合には担当してもよいと制限された。

顕彰会は新聞社、仏教会をはじめ陸軍などの協力も得て精力的に忠霊塔建設のための募金運動を始めた。その結果海外の主要戦場跡に忠霊塔を建設する目処がついたとして、国内の忠霊塔建設を推進した。こうして建設された国内での忠霊塔建設運動とその祭祀については、最近各地の調査と研究が進みつつある。⁽⁸⁾

しかしその前提とされた海外の主要戦場跡に建設された忠霊塔に関する調査報告はほとんどない。⁽⁹⁾ とりあえず現在判明している史料から日中戦争の戦場に建設された三基の忠霊塔について報告する。

顕彰会は一九三九年（昭和十四）八月、顕彰会が建設推進する忠霊塔の「様式設計図」を「略同一にする為」⁽¹⁰⁾ に図案を公募した。折からの忠霊塔建設募金運動の高まりも重なり一六九九点の応募があった。「忠霊塔設計図案懸賞募集規程」⁽¹¹⁾ の目的は次のように述べる。

本忠霊塔建設の主旨は今次聖戦に護国の華と散りたる我が忠勇義烈の士の分骨を安置して（過去戦役、事変等の忠死者の分骨をもなるべく多く含ましむるものとす）その忠霊を顕彰しその偉勲

を記念すると共に日本全国の感謝の意を表徴し以て皇国を中心とする東洋永遠の鎮護たらしめんとするにあり。

そして同規程の計画の要旨によると、忠霊塔は次の三種に分けて建設するものとされた。

- (一) 第一種（主要会戦地に建設するもの）
- (イ) 塔は南面しその壁面（内外を問わずその他適当な場所）に合祀者の忠死年月日官、氏名等を刻する場所を設けること。塔内には祭壇及納骨室を設けること。
- (二) 第二種（内地大都市に建設するもの）
- (三) 第三種（内地市町村に建設するもの三とす）
 - 大型（一般市に建つるもの）
 - 中型（小市町に建つるもの）
 - 小型（町村に建つるもの）の三とし
- (イ) 塔内に納骨し塔前に供物台を設けること
- (ロ) 塔部外壁面に合祀の忠死年月日官氏名等を刻名する場所を設けること。

また意匠の要旨としては次文を掲げていた。

本忠霊塔建設の趣旨に鑑みその意匠は素朴、簡明を旨とし忠死者の英霊を最も崇高莊重に表頌すべきものとす。

第一種のもものは建設地が大陸なることを考え特に雄渾のものたるべし。

こうして応募された図案を審査して、一九四〇年三月二十五日に

当選図案の全四十九点を顕彰会が『忠霊塔図案集』として発行した。

第一種が十七点、第二種が十六点、第三種が十六点あり、これを参考により各地に忠霊塔の建設を進めることとした。

同時にこの図案集に「大日本忠霊顕彰会の運動」⁽¹²⁾が掲載されており、顕彰会の運動方針と経過が簡潔に記述されている。そこでは三點にわたり戦地の忠霊塔に関する記述がある。以下に該当部分を抄出する。

史料5 大日本忠霊顕彰会の運動

一、事業目的

第一、今次事變の主要作戦地における忠霊塔、表忠碑、記念塔の建設に対する助成並にこれが維持祭祀。

忠霊塔建設都市 北京、上海、張家口

表忠記念塔碑 漢口、徐州始め大会戦地二十二箇所

第二、(内地の忠霊塔建設は略)

二、事業の發展概要

「前略」さて、現在内外地に於ける忠霊塔建設状況は、北京、上海、張家口は各々派遣軍の手により着々建設準備が進められており、内地は今秋二百万円の予算を以て工事に着手する。

「略」これら大陸並に内地に建設せられる忠霊塔は、千年その偉容を保つことを目標とし、昭和聖代の文化を後世に遺すためわが国建設の粹を蒐め「後略」一、戦地は各軍及び艦隊が建設に当り、本会はこれに対し其費用を援助する、尚ほ支那側の戦死者に対しては供養塔を建設してその霊を祀ることになる。

戦地の忠霊塔は史料4で「主要会戦地」に建設することになっていたが、その建設都市として「北京、上海、張家口」を挙げている。北京、上海近郊では激しい戦闘があり多数の戦没者が出ていたが、張家口周辺ではそのような戦闘はなかった。なぜ地方の小都市である張家口に巨大な忠霊塔が建設されたのか、なぜこの三都市だったのかは本節の(五)で取り上げ検討する。

次にこの三都市の忠霊塔を建てた順はこの史料だけではわからない。顕彰会会長であった菱刈隆述『忠霊塔物語』にはこの点について次の記述がある。⁽¹³⁾

以上選ばれた三ヶ所の中で、張家口と北京の両地は、昭和十五

年の秋に建設地も定まつて、地鎮祭も終わり、張家口の方は一歩先んじて、既に工事に取りかゝつてをりますから、間もなく完成を見ることと思はれます。

この文からは張家口・北京・上海の順に忠霊塔が建設されるように読める。『忠霊塔物語』は一九四二年十月二十五日に発行されている。注(55)で触れた通りこの原稿は一九四一年後半か四二年初めに書かれたと推定される。しかし上海忠霊塔は、本節(三)の「上海の忠霊塔」の項で具体的に検討するが一九四一年七月にはすでに建設されている。張家口の忠霊塔は一九四二年十月に竣工した。北京の忠霊塔の建設年月は不詳だが、一九三九年九月には着工したとの説もある。顕彰会が発行し、顕彰会会長が述べたとされる文でなぜこのような混乱があったのかはわからない。本稿では史料5に挙げてある忠霊塔建設都市の順に、すなわち北京・上海・張家口の順に検討してゆく。

(二) 北京の忠霊塔

顕彰会が成立して間もない一九三九年(昭和十四)七月の新聞に大きく「北京に忠霊塔——事変発端の一文字山に」の記事が載った。¹⁰⁴

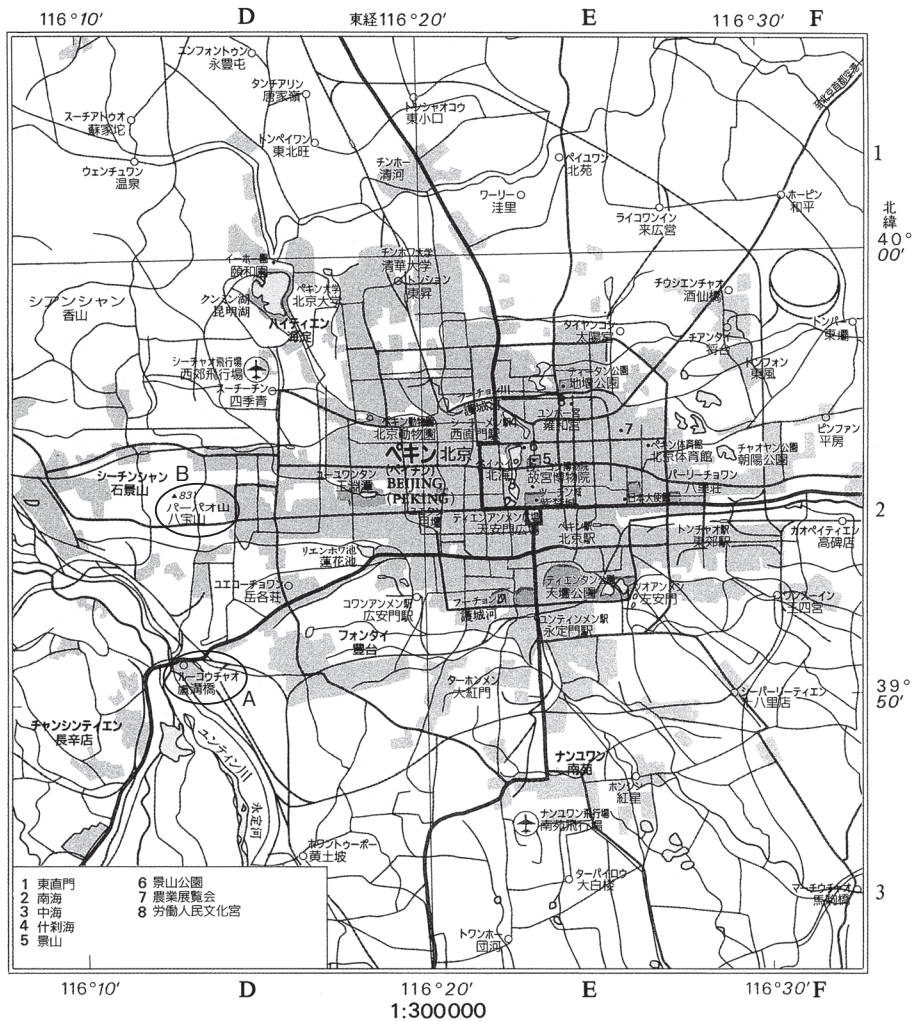
北京本社特電【廿八日発】北京に滞在中の忠霊顕彰会の桜井中

佐および高島大佐は北京郷軍人分会を中心に四万在留邦人に呼びかけてゐるが北京では在郷軍人分会と居留民団が主体となり桜井中佐を中心に協議した結果忠霊塔および事変記念塔を建設することに決定、居留民団、寺院および三井、三菱など十会社代表、各団体代表を挙げて建設委員会を結成し準備にとりかゝつた、建設場所は事変発端の一文字山を最も有力として考究中であるが一文字山には北支神社の建設を計画されてをり絶好の地である。

この一文字山は、一九三七年七月に日中戦争の発端になった北京近郊盧溝橋の付近にある。ここでの日中両軍の衝突は、直後に現地で停戦協定が結ばれ一端終息した。しかし、この際中国に一撃を加えれば当時の日中間の諸課題が一举に日本に有利に結着がつくとする陸軍の強硬論に、成立間もない第一次近衛文磨内閣は同意した。日本軍は兵力を増強し現地の緊張は高まった。

当時中国華北の最高責任者であった宋哲元は日本軍との妥協の道を探ったが、部下には抗日意識が強く、また当時南京にあった国民政府は近衛内閣の政府声明と派兵決定を日本の開戦決意と受けとめ、抗日民族統一戦線結成に大きく舵を切った。そして九月末には第二次国共合作が正式に成立する。

一方七月二十八日、日本軍は圧倒的な航空兵力の支援下で宋哲元



地図1 北京忠霊塔の位置（八宝山）
 出典：梅棹忠夫他監修『世界全地図・ライブアトラス』講談社、1992年、69頁より縮小コピーに加筆。
 Aは盧溝橋、Bは八宝山。

指揮下の第二十九軍を攻撃し、北京「当時の国民政府の呼称は「北平」だが、その後の推移も含めて述べるため本稿では「北京」と表記する」と天津を制圧した。北京城内の中国軍は古都を戦禍から守るため撤退し、以後一九四五年八月に日本が降伏するまで北京と天津とその周辺は日本軍が占領した。¹⁰⁶これが以後八年にわたる日中全面戦争の始まりであった。

日本軍は国民政府からの自治を主張する「冀察政務委員会」を組織した。¹⁰⁶一九三七年末には「華北の独立」、国民政府からの離脱を掲げて「中華民国臨時政府」に衣替えした。その後一九四〇年三月に日本軍の支援で汪兆銘の南京「中央政府」が成立すると、その傘下に入り「華北政務委員会」に組織替えした。¹⁰⁷

そうした動きの中で、先に挙げた記事から北京の忠霊塔建設が在留日

本人と顕彰会の間で議論されていたことがわかる。しかしその後の建設の過程は明らかではない。『忠霊塔物語』は一九四〇年秋には建設地が決まり地鎮祭も終わったと述べ、「大陸の忠霊塔は、いづれも丸ビルと高さを競ふほどの堂々たるもの」と設計図もできていたことを窺わせる記述もある。「丸ビル」とは一九二三年に竣工した東京駅前のオフィスビル、旧丸の内ビルディングのことで地上九階地下一階の建築物であり当時「東洋一」と称された。その高さは約三十一メートルであった。それと高さを競うスケールで三基の忠霊塔が設計されていたことがわかる。

特に「忠霊塔設計図案懸賞募集規程」にあったように戦地の忠霊塔は「建設地が大陸なることを考え特に雄渾のもの」とされていたから、塔高だけでなく全体が巨大な建造物として想定されていたと思われる。巨大な忠霊塔には巨額の費用がかかる。史料5の最後に「戦地は各軍及び艦隊が建設に当り、本会はこれに対し其費用を援助する」とある。北京を占領していたのは北支方面軍であったので、その指導下に北京忠霊顕彰会が組織され居留日本人四万人なども組織して募金や整地作業を進め、不足分を顕彰会が分担したものと考える。

こうして北京の忠霊塔は完成するが、その姿を目撃し記憶していた中国人の記録から関連する部分を抄訳する。長文ではあるが戦後の動向もわかる貴重な情報である。

北京の石景山区八宝山革命公墓の西側の山頂に聳え立つ一基の水色の瑠璃で覆われた四角の殿堂——老山納骨堂、これは日本人侵略者が中国を侵略した時に建てた「忠霊塔」の遺跡である。一九三七年七七事変の後、日本軍は大挙して我国に侵入した。中国軍と人民は奮戦し勇敢に抵抗したため、日本軍は惨めな多大の損害をこうむった。その一年間の戦死者数は数万人以上にものぼった。一九三九年九月、南京にあった日本の中国派遣軍司令部は戦死した日本軍将兵の霊魂を慰めるため、占領した主要都市に「忠霊塔」を建設することを命令した。日本の華北方面軍司令官多田駿は、ただちに先述の八宝山と老山の間にある山に「忠霊塔」とそれを祀る社を建てた。その社が落成した際、殿堂は大きく大門は南に向かつて建ち、両側のレンガの壁はランプで飾っていた。中央には方形の塔が建ち、その頂部には二重の廂（ふし）があり頂上は尖って高く大日章旗を飾り、不気味な様子は恐いほどであった。

石景山区の一画には、日本人の「靖国神社」があった。紅光山の麓にある人工的に作った新しい村の東北隅に設けられた。一九四三年秋にこの神社は落成した。落成の祭典は非常に盛大だった。

一九四五年に中国は抗日戦争に勝利した。石景山の「靖国神社」は、憤った当地の人民によって取り除かれたが、「忠霊塔」



図7 北京の忠霊塔と推定される絵

注：北京の忠霊塔と特定できる画像は管見では発見できていない。従軍画家小早川秋聲が描いた一連の北京の絵の中に「忠霊は薫る」と題して忠霊塔を描いたものがあった。北京の忠霊塔と推定して参考に掲げる（松竹京子氏提供）。

は張自忠が改造して中国の抗日愛国将兵の忠烈祠とした。塔の上に掲げられた大日章旗は青天白日旗に取り替えられた。新中国成立後、北京人民政府は人々の意見により忠烈祠を取り除き、元々あった建物の内部を改造して老山納骨堂とした。

北京の忠霊塔建設の動きは、この文からは一九三九年の直後のように読み取れる。そうだとすると「北京に忠霊塔」の新聞記事が掲載された二カ月後に、盧溝橋から数キロメートル北の八宝山西隣の老山が選定されたことになる。記録にある「靖国神社」とは新聞記

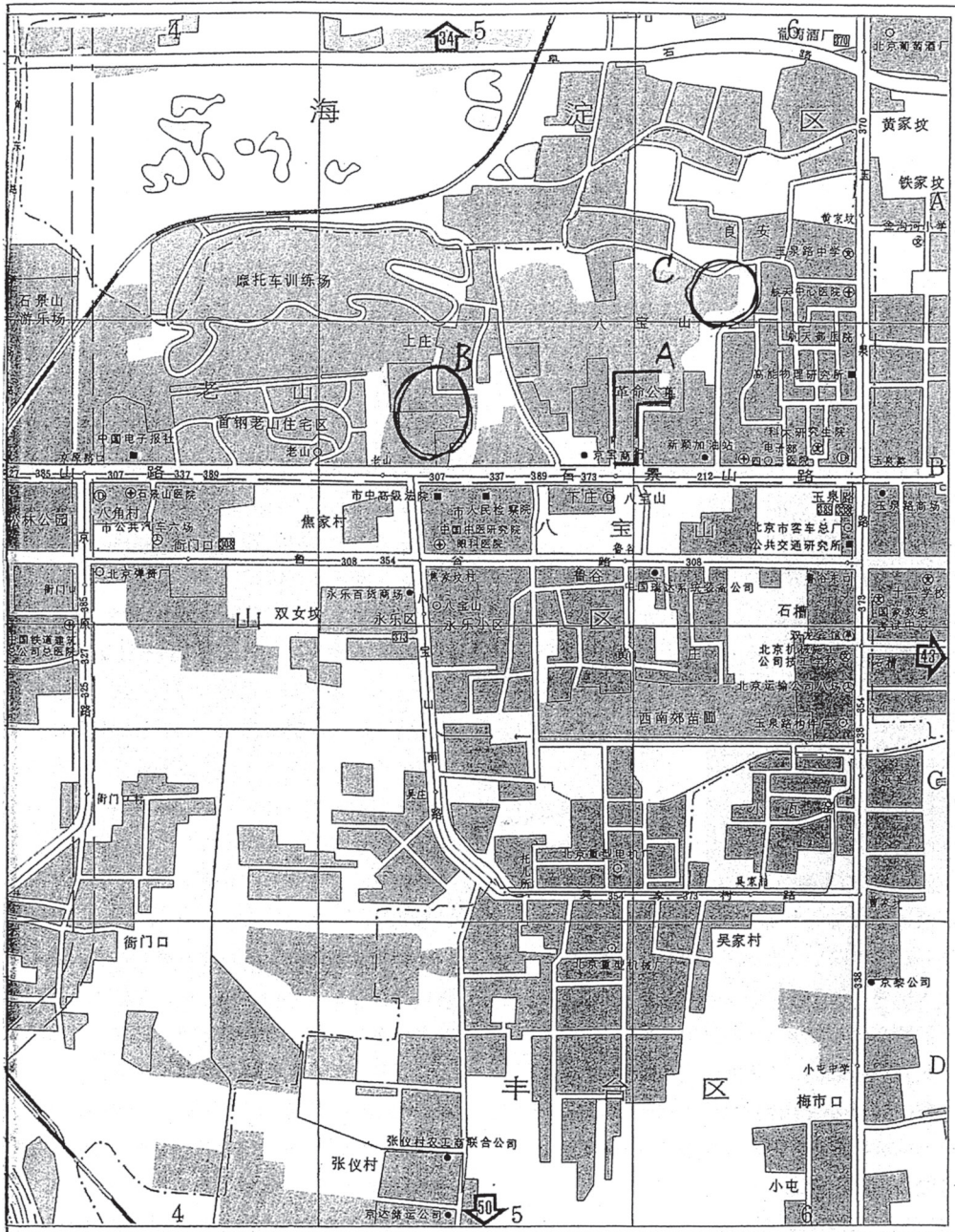
事にある一文字山に計画されていた「北支神社」だった可能性がある。

しかし『忠霊塔物語』の記述からは一九四二年初頭頃までに着工を待つばかりの段階であったと読み取れる。この着工時期の問題は現時点ではこれ以上はわからない。今後の課題である。

記録に出てくる「華北方面軍司令官多田駿」とは陸軍中将多田駿のことを指すと思われる。多田駿が北支方面軍司令官であったのは一九三九年九月から一九四一年七月までであった。^⑪

記録には、戦後忠霊塔を壊そうとする人々を制して改造して忠烈祠としたのは張自忠とある。しかし国民政府軍の將軍であった張自忠は、抗日戦争の英雄だが一九四〇年に戦死^⑫し、北京と天津に記念碑が建てられていて、一九四五年の忠霊塔問題で発言するのは不可能であった。同名の有力者がいたのか記録者の記憶違いなのかは不明である。

新中国成立後、人民政府が「忠烈祠を取り除き」という記述があるが忠霊塔全体を壊したのか納骨祠部分は残したのかも不明である。ただ記録文の初めに「老山納骨堂「略」「忠霊塔」の遺跡である」とあるので、塔は壊され納骨施設が再利用されている可能性がある。筆者はこの現認のため二〇一一年八月に八宝山地域を訪ねた。そして記録にある通り「八宝山と老山の間にある山」に老山納骨堂（骨灰堂）が現存するのを確認した。八宝山革命公墓から西へ約一



北京市燕山水泥厂

地址：石景山区南大荒

电话：8863131 8862043 邮政编码：100041

北京市客车总厂

地址：石景山区玉泉路南2号

电话：8230036 邮政编码：100039

京黎汽车装饰工业有限公司

地址：丰台区魏家村西209号

电话：8218229 邮政编码：100039

42

地図2 北京忠霊塔のあった位置（八宝山）

Aは八宝山革命公墓、Bは老山納骨堂（老山骨灰堂）、Cは神社

出典：王瑞平編輯『北京市実用地冊』1994年、測絵出版社を縮小コピーしてA、B、Cを加筆。

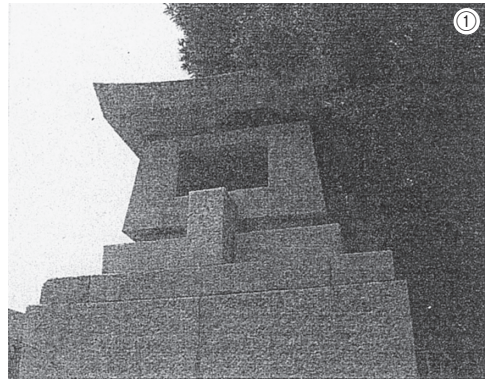
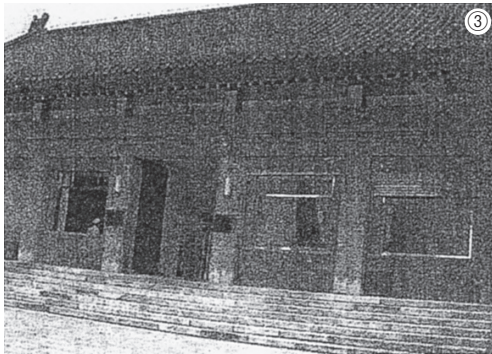
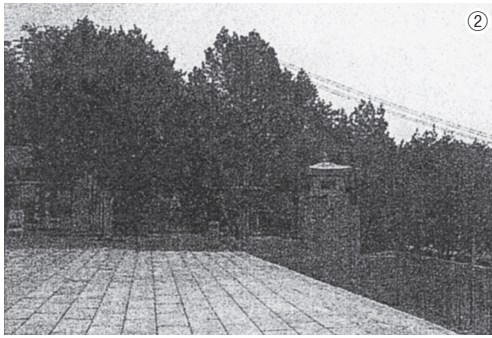


図8 老山納骨堂の入口の建物と階段上の台灯籠
(2011年撮影)

- ①階段最上段の左右にある石製台灯籠
- ②老山納骨堂への階段を上った石畳
- ③階段を上った石畳の納骨堂への道の入口にある係員の詰めている建物。「遺族以外の入場は禁止」と言われここから入れなかった。

キロメートルの小高い丘陵であった。現在の大通り景山路から北側に向かって石段を数十段登ったところに石畳を敷きつめた広場があり、「老山骨灰堂」の札のある建物がある。その奥が老山納骨堂であった。

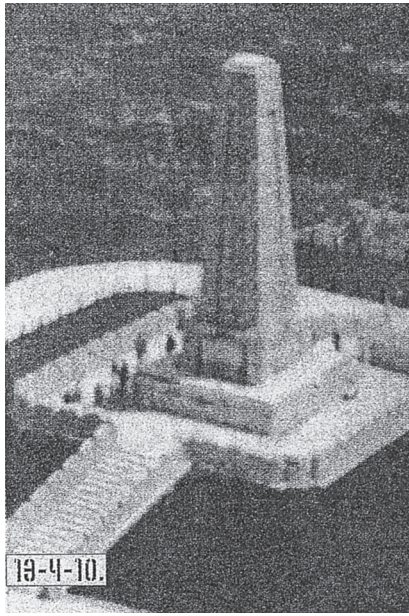
階段を上った両脇には、石製の台灯籠が壊れかけて残っており、忠霊塔周辺の遺構の一部と思われる。記録にあった「ランプ」とは提灯のことかと思われる、

納骨堂への道の入口には係員が詰めていて遺族以外の入場は禁止されているという。そのため忠霊塔を改造したのではないかと思われる納骨堂を見ることはできなかった。入口の奥は樹木が茂り、小高い丘だが外側からは外観も見ることはできなかった。ただ係員の話からは、塔はないこと、大きな納骨堂であることがわかった。

なお日文研所蔵の地図¹³⁾には、八宝山の東側に「神社」が記されている。一九四〇年作成の地図で神社の敷地と建物らしい表記があり、現在の八宝山革命公墓に隣接した東北の地と思われる。なおこの地図には忠霊塔は表示されていない。

(三) 上海の忠霊塔

上海の忠霊塔については、たびたび引用する顕彰会の『忠霊塔物語』には張家口・北京のあとで「上海もこれに次いで工事を起す」と記されている。一九四二年初めにはまだ着工していなかった



13-4-10

日軍鼓吹武士道精神，为战死者建造“神社”或“忠灵塔”，寻求自我麻痹。据统计，日軍在上海共有类似建筑物 20 余处。“小东京”内也有忠灵塔、神社和慰安所等，形形色色，乌烟瘴气。这是 1939 年建于大场鎮上的忠灵塔，用以所谓祭奠“八一三”中在这里丧生的数百名日軍。二战后被当地民众拆毁。

図9 上海の忠霊塔（大場鎮）

出典：上海市档案馆編『日軍占領時期的上海』上海人民出版社、2007年、191頁所載写真と説明文。

ことになる。

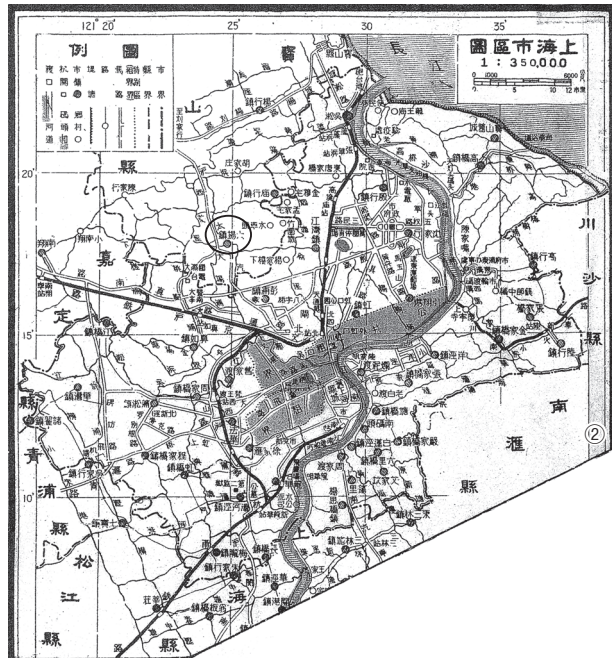
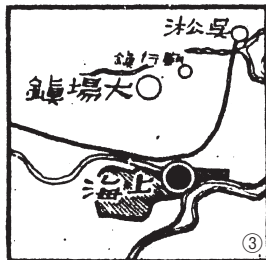
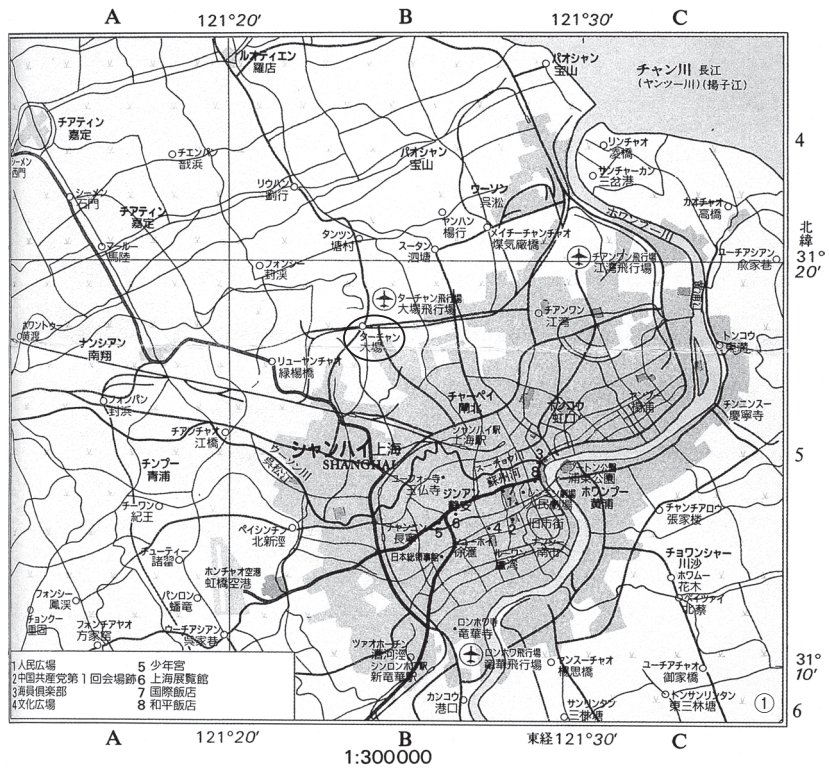
ところが中国で発行された『日軍占領時期的上海』¹⁴⁾には、「上海忠霊塔」の写真が掲載されて説明文が付いている(図9)。説明文

の日本語訳¹⁵⁾を掲げておく。

日本軍は武士道精神を鼓吹し、戦死者の為に「神社」や「忠霊塔」を建て、自主的判断力を麻痺させた。統計によれば、日本軍はそうした施設を上海に二十余箇所作った。「小東京」内には、日本にあるのと同様の忠霊塔、神社や慰安所など、形態は様々で混沌としていた。この上に掲げた写真の忠霊塔は、上海市大場鎮に一九三九年に建設したもので、八・一三事件¹⁶⁾で死亡した在中国日本軍兵士数百人を祭り慰めるために用いられた。第二次世界大戦後、当地の人民によって打ち毀された。

この文では上海の忠霊塔は明確に一九三九年に建設されたと書かれている。また建設場所は上海市大場鎮であったこと、戦後すぐに上海市民によって壊されたことがわかる。破壊される前の不鮮明だが形や規模がわかる写真が掲載されていて、手掛かりを提供している。『忠霊塔物語』と『日軍占領時期的上海』の上海忠霊塔の建設時期はなぜ相違しているのか。筆者は以下の『大阪毎日新聞』の記事に見る通り上海戦後間もなく納骨施設のない記念塔としての表忠塔が何基も建てられたが、『日軍占領時期的上海』の執筆者がこの中の表忠塔の一つを忠霊塔と混同したものと考える。

ところでなぜ上海では表忠塔や忠霊塔は大場鎮に建てられたのか。



地図3 上海忠靈塔の位置
(大場鎮)

- ① 1992年発行の上海地図
- ② 1940年発行の上海地図
- ③ 日本軍が租界を占領する前に描かれた上海市と大場鎮略図

出典：①梅棹忠夫他監修『世界全地図・ライブアトラス』講談社、1992年、69頁より縮小コピーに加筆。

②蘇甲榮編製『新上海地図』1940年、日新興地學社を拡大コピーし〇を加筆。

③『大阪毎日新聞』1939年8月4日。

このことを検討するために第二次上海事変当時の大場鎮の状況を見
ておきたい。

『大阪毎日新聞』は一九三九年八月三日から十回にわたり「忠霊
塔物語」を連載している。それが後に菱刈隆『忠霊塔物語』の元にな
ったといわれるが、必ずしも同一の文章ではない。その連載二回
目が「巖・大場鎮激戦の跡」で大場鎮を取り上げている。¹⁸ただし戦
後すぐにまず表忠塔が建設された事情を述べている。

上海戦の最激戦地大場鎮走馬塘クリク畔上の小丘上に碧空を
きつて巖然としてそ、り立つ表忠塔は、畏くも南京攻略戦に数
万の□軀を率ゐて御参加あらせられ、赫赫たる御武勲をたてさ
せられた時の軍司令官朝香中将殿下（現在、大将宮殿下に在す）
の有難き思召により、呉淞敵前上陸以来、未曾有の激戦を極め
た上海戦参加部隊陣没将兵の英霊を慰め、その武勲を永久に伝
ふべく上海派遣軍将兵一同の、陣没せる戦友を思ふ真心こめた
拠金をもつて建設されたものである。「略」塔身十五メートル
五五、塔台三メートル、塔台下の基礎工事七メートル、白亜の
表忠碑は台座の左右に赤錆びた露筋が組まれたま、白々とした
コンクリートの上部に残されてゐる未完成の鉄トーチカを踏み
つけて、王者の如く堂々たる威風を示現したのだ。

一九三八年二月四日に地鎮祭が行われ、十二月七日に竣工し盛大
な竣工式が挙行された記事が続く。そこには、軍関係者と「上海各
学校生徒、一般居留民等約三万人の邦人参列の下に」式典が実施さ
れたと述べられている。

『日軍占領時期的上海』は忠霊塔以外にも類似施設が二十以上作
られたと述べている。この『大阪毎日新聞』の記事が報じた納骨施
設のない表忠塔はその一つであった。この戦争記念碑は上海戦に参
加した部隊の将兵の募金で建設された。同様の内容が新聞や雑誌で
報じられるが、次第に将兵だけでなく居留民や学童が募金に参加し、
整地作業の勤労奉仕に参加する報道が増加する。¹⁹日中戦争が長期化
する中で、戦地中国の居留民や学徒が総力戦体制に組み込まれてゆ
く時の一つのルートが表忠塔づくりであり、忠霊塔建設運動であつ
たことを示している。

ところで『大阪毎日新聞』に掲載された表忠塔の竣工式の写真
（図11）を図9と比較すると、仰角と俯角の撮影角度の違いはあるが、
塔形といい、塔正面に彫り込みがあるデザインといい、台座などを
見ると同一の塔と思われる。『忠霊塔物語』の記述では、北京・上
海・張家口の忠霊塔は「丸ビル」に匹敵する三十メートルを超える
巨大な塔であったという。表忠塔などとともに戦後すぐに壊された
ことが『日軍占領時期的上海』の記述から推察される。残っていた
十六メートルもの高さの表忠塔の写真を、『日軍占領時期的上海』



図10 上海居留日本人を動員した表忠塔づくり
 出典：内閣情報部『写真週報』第132号、1940年9月4日、20～21頁。

の編集者は、納骨施設のある忠霊塔と混同して「忠霊塔」としたものと
 のと思われる。
 大場鎮に建設された上海忠霊塔の写真は、官庁や会社・学校などで「壁新聞」として貼りだされた日刊の『同盟写真特報』²³⁾に掲載されてきた(図12①)。盧溝橋で始まった日中全面戦争は上海に飛火し、中国軍民の激しい抗戦に日本軍は大軍を派遣したが一九三七年八月から三か月の間に約一万人の戦没者を出し、中国軍民側は二十五万人もの戦没者を出した。多大な犠牲の上に日本軍がようやく占領した²⁴⁾。以後、戦線は南京から広東・武漢三鎮へと広がり、国民政府は重慶に首都を移して抗戦を続け、一九四五年の日本の降伏まで継続することになった。一九三七年の上海戦では、上海市の中

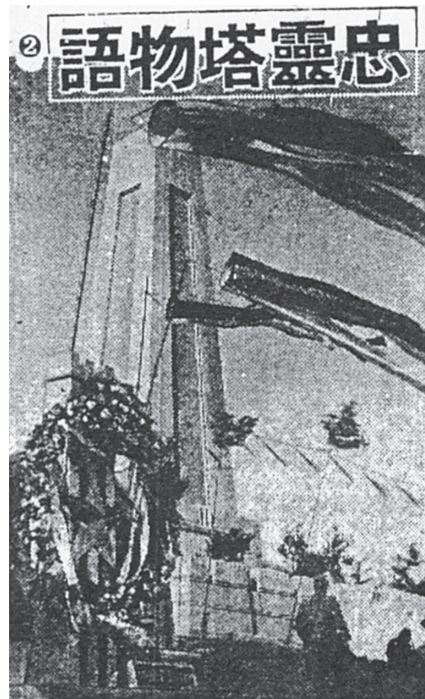


図11 上海大場鎮竣工式の表忠塔
 出典：『大阪毎日新聞』1939年8月4日掲載写真。

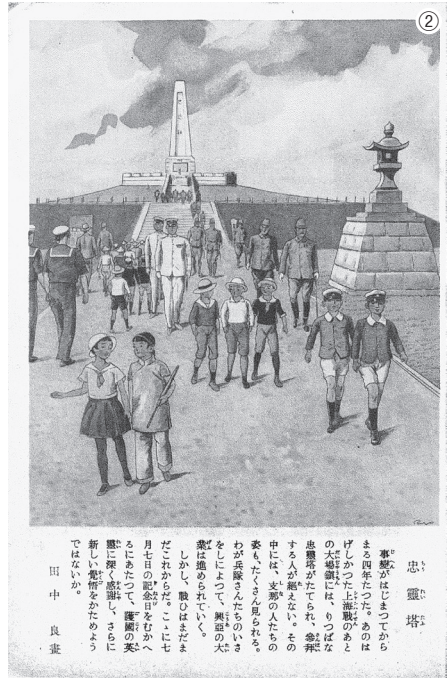
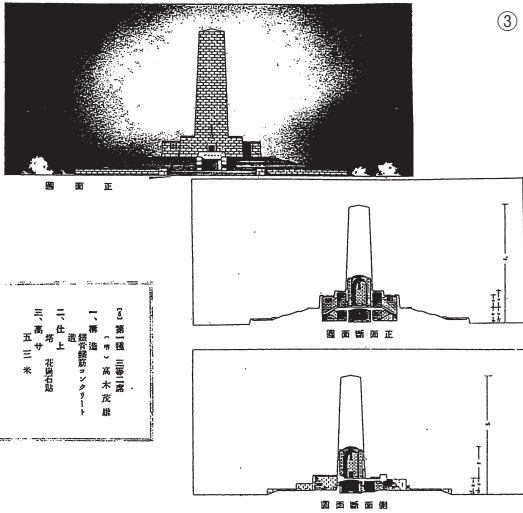


図 12 上海（大場鎮）忠霊塔

- ①大場鎮忠霊塔前の道路を清掃する米兵捕（俘）虜
（同盟通信社『同盟写真特報』1942年7月15日号を縮小コピー）
- ②『少年倶楽部』第28巻7号（大日本雄弁会講談社、1941年7月）
- ③大場鎮忠霊塔に似たデザインの図案（『忠霊塔図案集』）

心部である英米仏などの租界には、英米仏などが日中戦争に中立の立場を宣言していたため入れず、その周囲を取り囲んで日本軍が占領した。一九四一年十二月、アジア太平洋戦争の開戦と同時に日本軍は上海の租界を占領した。この際租界にいた英米仏軍などは日本軍に降伏し捕虜になった。この米兵捕虜が大場鎮忠霊塔前の道路掃除に使役されている写真である。

図9と比べると塔形は似ているが、下部に膨らみがあり違うようにも見える。写真が不鮮明でそれ以上は識別しにくい。写真ではないが、『少年倶楽部』の一九四一年七月号口絵¹²に「忠霊塔」として塔の形状が鮮明にわかる大場鎮忠霊塔の挿絵がある(図12-②)。「はげしかつた上海戦のあとの大場鎮には、りつばな忠霊塔がたてられ」の解説文が付いているので上海忠霊塔は大場鎮の忠霊塔であったことがわかる。図12-①の不鮮明な形が明瞭にわかる。台座の形が図9とは異なるので、表忠塔とは別の塔であることが読み取れる。図12-②が掲載された『少年倶楽部』は一九四一年七月号だから、それ以前に建設されていたことは確かであるが、建設日を特定することはできなかつた。しかし一九四二年十月発行の『忠霊塔物語』には、北京の忠霊塔は近く着工し「上海もまたこれに次いで工事を起こすことになつてゐる」と明記されているので、上海大場鎮忠霊塔の着工・完工時期の記述の矛盾は課題として残る。

なお大場鎮は上海市中心部から北西方向の郊外にあり縦横に水濠

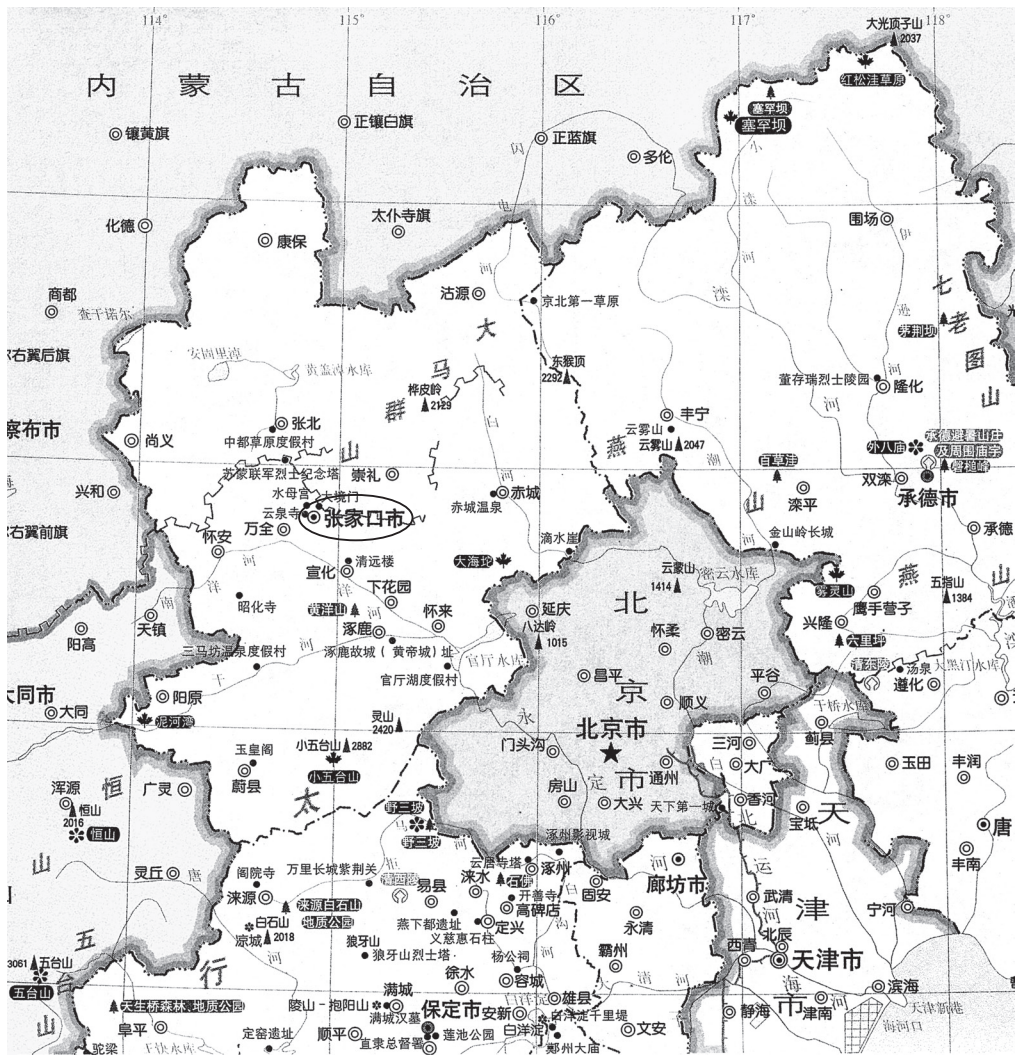
(クリーク)が走り、侵攻した日本軍は部隊行動を妨げられ苦戦したと伝えられる。現在はクリークも多くは埋立てられて市街地となっており、忠霊塔が建設された場所は特定できなかった。ただ筆者の聞き取りでは、今でも周囲よりかなり家賃の安い借屋は、かつての上海事変で多数の戦没者が出た場所に建っているといわれているように、上海事変の記憶が残っていることがわかつた。

(四) 張家口の忠霊塔

顕彰会が戦地の忠霊塔建設対象都市とした北京と上海は中国の代表的都市であり、周辺には多数の戦没者が出た激戦地があつた。ところが張家口は人口も当時十万人足らずの小都市であつて激戦地でもなかつた。

そこでまず張家口の歴史に詳しい安俊杰張家口泥河湾歴史文化研究会会長に尋ねると、「張家口は元・明・清の時代から近現代に到るまで、政治的・軍事的に民族や国家関係が緊張すると、中国北部の窓口として重要な拠点となり、注目され重視されてきた。近年でも中国とソ連の関係が緊張した時期には外国人の立ち入りが禁止され、それは一九九七年まで続いた。平時には大境門に見られるように、塞外と中国の文物が行き交う平和な町であつた」と語つた¹³。

北京から北西に約一五〇キロメートル離れたところにあり、万里の長城(外長城線)が市の北部を東西に走り、その先は内蒙古高原



地図4 北京と張家口と内蒙古自治区

出典：人民交通出版社編発行『河北省』2011年、8頁を縮小コピーし○印を加筆。

に通じる咽喉部にあたる。安氏の指摘は日中戦争時代の張家口にも当てはまる。

一九二二年に日本の領事館が張家口に開設されてからの、日本人と当時は日本の植民地支配下にあった朝鮮人・台湾人の居留人口を示したのが表3である。張家口の人口が約十万といわれた時期に、日本人の居留人口は一九三五年から三桁になり、一九三八年には四桁に、一九三九年からは五桁に跳ね上がった。

この間の経過を辿りながら、忠霊塔が張家口に建設されることになった日本人社会の状況を見てゆく。

一九三一年に関東軍が満州事変を起し翌年には満州国の建国を宣言したが、抗日武装闘争は容易に終息しなかった。武力鎮圧に当たった関東軍は、満州国内の抗日勢力の背後には中国共産党があり、その浸透を

表3 張家口居留日本人、朝鮮人、台湾人人口（単位：人）

年	日本人（内男性）		朝鮮人（内男性）		台湾人	備考
1922	26	(18)				張家口に日本領事館開設
1926	30	(19)	68	(37)		
1930	15	(10)	10	(4)		
1934	43	(33)	12	(4)		
1935	303	(233)	12			関東軍が華北分離工作開始 内蒙工作により日本人急増
1936	736	(520)	42	(13)	1	
1937	619	(443)				日中全面戦争開戦、関東軍8月 に張家口占領
1938	4,773	(2,864)				
1939	13,829	(8,405)	1298	(755)	8	9月に蒙古聯合自治政府成立を 宣言、張家口は首都になる
1940	※19,254	(11,789)	984	(537)	8	
1941	21,408	(12,987)	978	(538)	8	
1942	19,556	(11,847)	966	(534)	18	
1943	21,089	(12,771)	1,481	(798)	24	
1944	21,773	(11,777)	1,289	(713)	42	

注：※は原表では「11,254」であったが、内訳が男性11,789、女性7,465となっているので誤植と考え男女を合計した人数に訂正した。

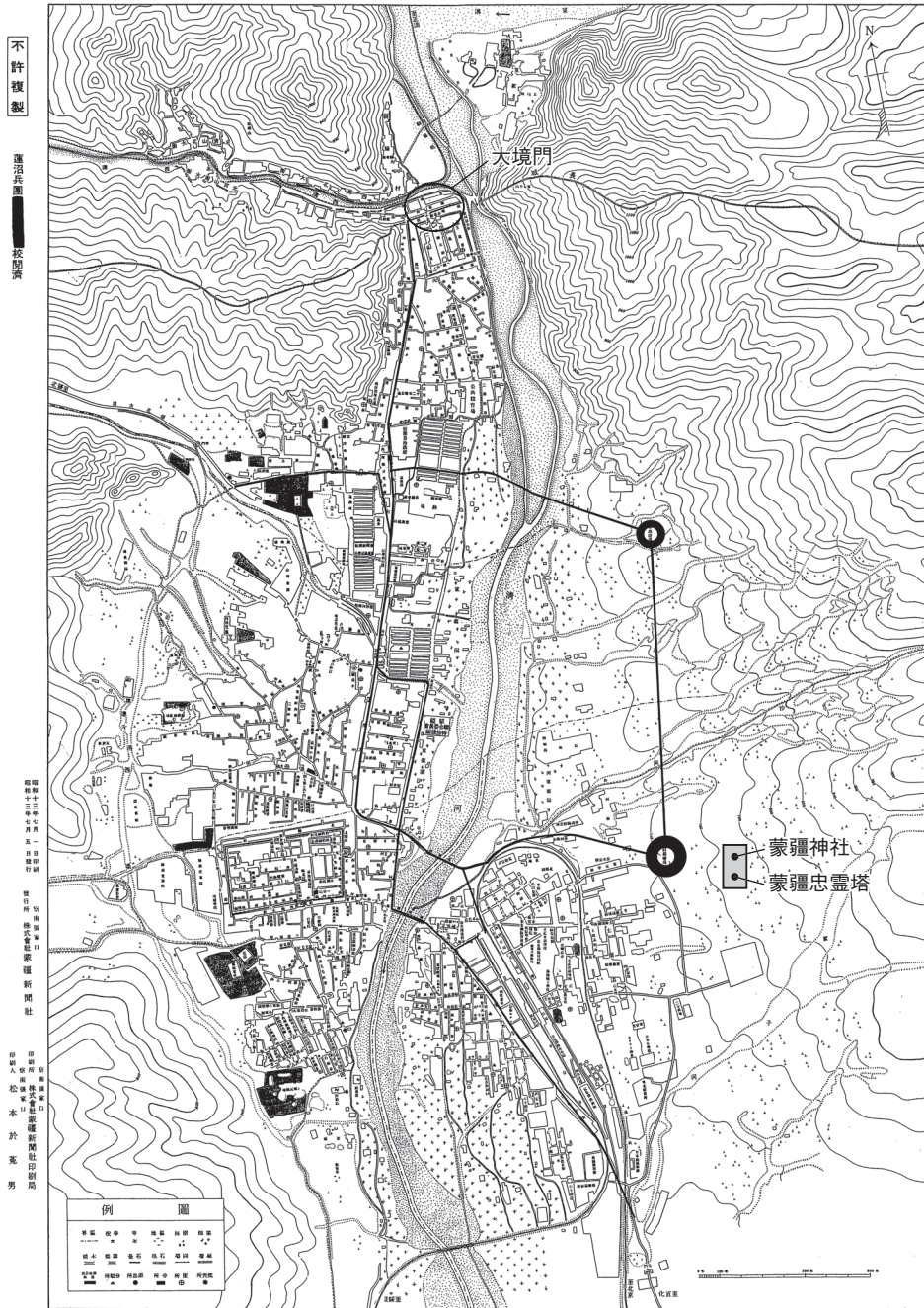
出典：小林元裕「蒙疆の日本人居留民」表7-1から一部引用。備考は筆者が加えた。

防ぐためには満州国と境を接する華北五省（河北・山東・山西・察
 哈爾・綏遠の中国北部の五省）を中国から切り離し、華北を日本の実
 質的支配下に置くことが必要だとして華北分離工作を強行した。¹²⁴
 一九三五年六月の梅津・何応欽協定により日本軍は河北省から国
 民党の党組織を撤退させ、北京と天津を実質的に非武装化させた。
 さらに同月の土肥原・秦徳純協定により察哈爾省内にも非武装地帯
 が設けられた。¹²⁵

この状況下で関東軍は特務機関を拡充し、中国からのモンゴル独
 立を目指していた徳王への接近工作を本格化した。張家口に設置さ
 れた特務機関は、関東軍の対中国現地工作の最前線となった。¹²⁶一方
 南京の国民政府に不満を持つ親日政治家・軍人を関東軍が後押しし
 て、国民政府が軍事介入できぬ地域に「冀東防共自治政府」を組織
 した。同政府は貿易を奨励し、日本からの輸入品を大連経由で大量
 に受け入れた。この輸入品の検査料収入により同政府は莫大な利益
 を上げ、その一部は関東軍のモンゴル（内蒙）独立工作などの経費
 に使われた。同時にこの日本製品の流入は中国の民族産業に大きな
 打撃を与え、中国人の抗日意識をさらに強める契機となった。¹²⁷

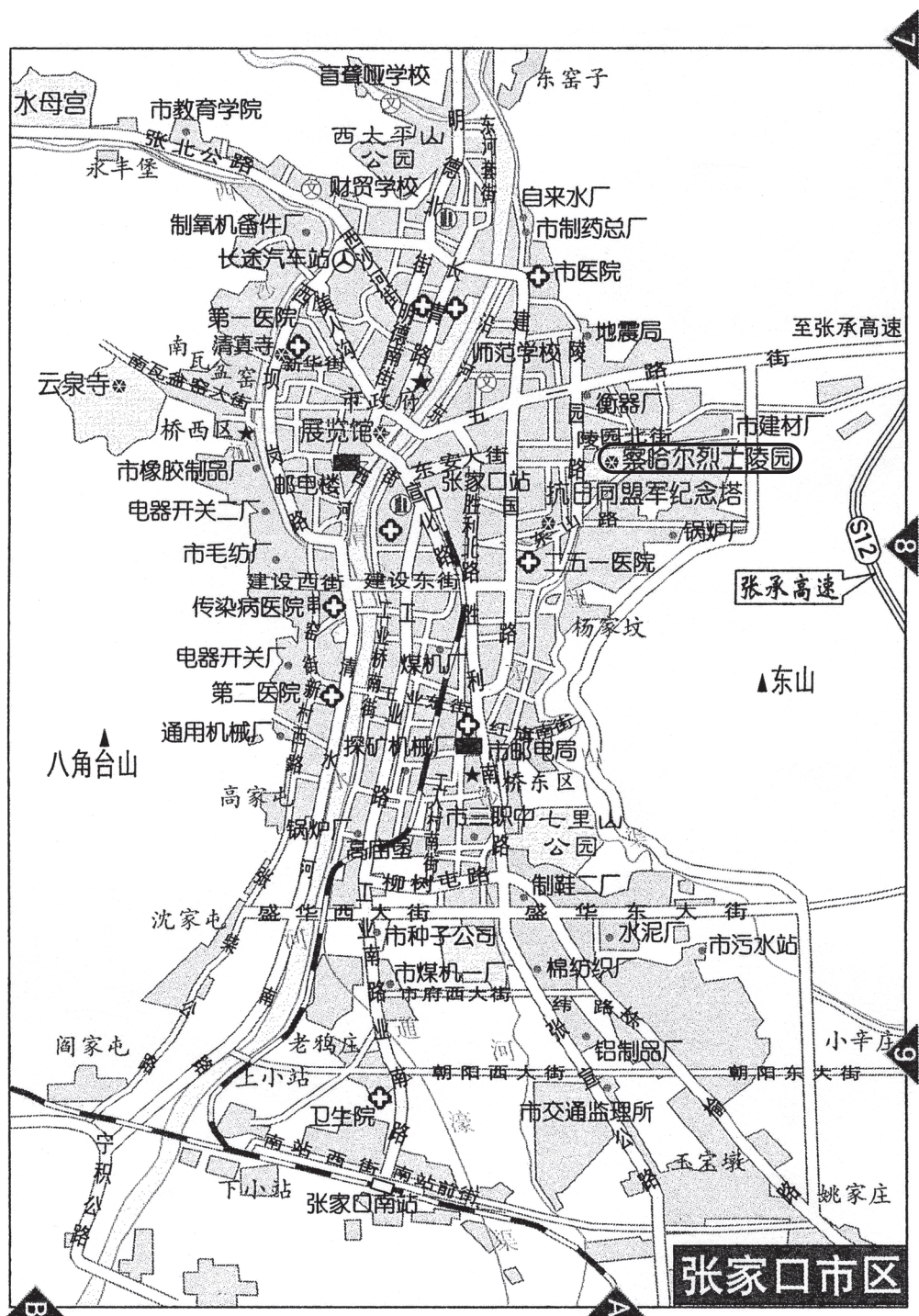
張家口はモンゴル独立工作の日本側の動きの重要拠点の一つとな
 り張家口で日本人の姿を見ることが珍しいことではなくなった。張
 家口の居留人口が六一九人から四七七三人に急増した一九三七年か
 ら翌年にかけては、盧溝橋事件が日中全面戦争に拡大した時期であ

張家口市街圖



地図5 1938年7月発行の「張家口市街圖」

出典：蒙疆新聞社「張家口市街圖」1938年を縮小コピーし一部加筆した。市の中心を南北に流れる清河左岸に中国人、蒙古人の住む街があった。日本人は市の南部の駅周辺に住んだが、新たに右岸を開発しようとして予定区域を示したもの。その東に忠霊塔が造られる。



地図6 張家口忠靈塔のあった位置（現在は察哈尔烈士陵园）

出典：中国公路里程地图分册系列『河北省及京津地区』人民交通出版社、2011年を拡大コピーして○印を加筆。

た。日中全面戦争の初期、華北で戦争を進めた日本軍は支那駐屯軍であったが、その支援として関東軍は察哈爾省に侵攻する必要があると強く主張した。参謀本部の了承を得て察哈爾作戦のために編成された関東軍察哈爾派遣兵团（後に蒙疆兵团）を先頭に立つて指揮

したのは、関東軍参謀長の陸軍少将東条英機であった。察哈爾派遣兵团の機械化旅団の激しい攻撃に中国軍は退却し、チャハル派遣兵团は一九三七年八月二十七日にチャハル省の省都であった張家口を占領した。参謀本部の命令はそこまでだったが、察哈爾派遣兵团はさらに西進して大同、集寧、綏遠を占領し、十月十七日には包頭までも占領した。この一連の作戦は「関東軍の稲妻作戦」と呼ばれて陸軍中央からも追認され評価された。¹²⁸この直後に東条英機は陸軍次官に迎えられた。¹²⁹関東軍占領地には蒙疆三自治政府と蒙疆聯合委員会が組織され、新しい占領地の一体的支配が目指された。¹³⁰

一九三七年十一月二十二日に張家口で蒙疆聯合委員会が結成されると、張家口には日本の軍人・官僚・関連企業人が居住するようになった。¹³¹そこに商機を見た日本人も多数やってきた。¹³²同年十二月には蒙疆兵团司令部が張家口に開設された。陸軍中央は関東軍を対ソ戦に向けて専念させるために、一九三八年七月には蒙疆兵团を関東軍とは分離した駐蒙軍に編成替えした。¹³³

一九三八年十二月、中国における日本軍占領地行政を担当する中官庁として興亜院が設置された。翌年三月には張家口に興亜院蒙

疆連絡部が設置されて特務機関は廃止された。同連絡部長は陸軍少将級が担当した。

そして張家口の日本人居留人口が一万人を超えた一九三九年の九月一日には、三自治政府と蒙疆聯合委員会が統合されて「自治分作の煩瑣なる行政形態より離脱してこれを簡素たる単一政權に統合」したとする蒙古聯合自治政府が、張家口を首都として成立を宣言した。内モンゴルの独立を目指す徳王が主席になり、チンギスハーン紀元（成紀）を用いるなど、モンゴル民族独立の希望を吸収して成立した政府という体裁をとった。¹³⁵

しかし蒙古聯合自治政府の実権は最高顧問金井章次に代表される日本人と駐蒙軍が握った。¹³⁶管内に住む民族構成は漢人九五・五%、モンゴル人二・九%、日本人〇・七%、回人〇・七%などであり、蒙古聯合自治政府はモンゴル独立を口実にモンゴル人を表に立て中国の一面に日本軍が作った傀儡政權であったという評価は覆らないであろう。事実一九四五年八月十五日、日本の降伏とともに蒙古聯合自治政府は消滅した。¹³⁸

張家口の日本社会は突然出現し、わずか数年でその姿を消した。その間、日本の統治のために学校や医療施設などが他の植民地都市と同様に作られた。日本人のために作られた施設の多くは日本人の引揚後も現地の人々に使用された。¹³⁹

同時に日本の統治を象徴する施設も作られた。蒙疆神社と蒙疆忠

霊塔である。この施設について『蒙疆年鑑』¹⁴⁾は次の通り記述している。

蒙疆神社 昭和十五年四月御造宮奉賛会が結成され、工事予算三十万円をもつて社殿を御造宮奉齋することに決し、同年八月起工、翌十六年九月に本殿その他附属建造物の落成を見、十月六日鎮座祭を厳修「中略」緑化計画も同時に進行、蒙疆の総鎮守に相応しい景観を添へるに至つた。

蒙疆神社は張家口の東、当時の地名で東太平山二台子（現在「東山」の山麓）、小高い丘陵に建てられた。次いで忠霊塔について次のように述べている。

忠霊顕彰会が中心となって大東亜建設四周年を記念して総工費予算五十五万円を着工してから一年三箇月目の昭和十七年十月十六日に、蒙疆忠霊塔は張家口東太平山麓に竣工した。この日厳かな竣工式が挙行され、西北鎮護の神を永遠に顕彰することになった。主材は現地産の大理石や花崗岩、高さ四十五メートル、表面積は五百二十八メートル「平方メートルか」である。

高層建築のなかつた一九四二年十月の張家口では、小高い丘の上

に建つ四十五メートルの巨大な忠霊塔は全市から仰ぎ見られる存在であつた。一九四三年一月に撮影された蒙疆神社前広場で戦勝を祈願した集会の写真が、『蒙疆年鑑』の口絵に掲載されている。この集会の背景に巨大な忠霊塔が写っている（図13）。このことから蒙疆神社と隣合わせで忠霊塔が建つていたことがわかる。¹⁵⁾

張家口に居留した日本人の集まりである「日本張家口の会」（會長北川昌氏）の機関誌に、かつて自分たちの見た蒙疆神社と忠霊塔が形を変えて現存していると報告する旅行記が掲載された。¹⁶⁾それを手掛かりに筆者も二〇一一年八月に張家口を訪ねその状況を確認することができた。その結果、現在「勝利公園」と呼ばれる一帯が蒙疆神社と蒙疆忠霊塔の跡地であり、蒙疆神社本殿は子どもの遊具置場に、忠霊塔は「革命烈士紀念塔」に改造され利用されていた（図15）。

革命烈士紀念塔を管理しているのは張家口市の察哈爾烈士陵園管理処である。そこで発行している案内冊子¹⁷⁾による紀念塔建設の経緯を簡条書に要約すると次の通りである。

一、一九四八年十二月に張家口は国民党の支配から解放された。華北人民政府は新たに察哈爾省を作り、革命のために犠牲になつた一万七千人以上の省内烈士を記念するため張家口に陵園を作ることを決めた。

2
 國府參戰、敵愾同仇殲滅美英、現
 地側の鬪魂火と熾る（一月十四日、現
 蒙疆神社前廣場にて）

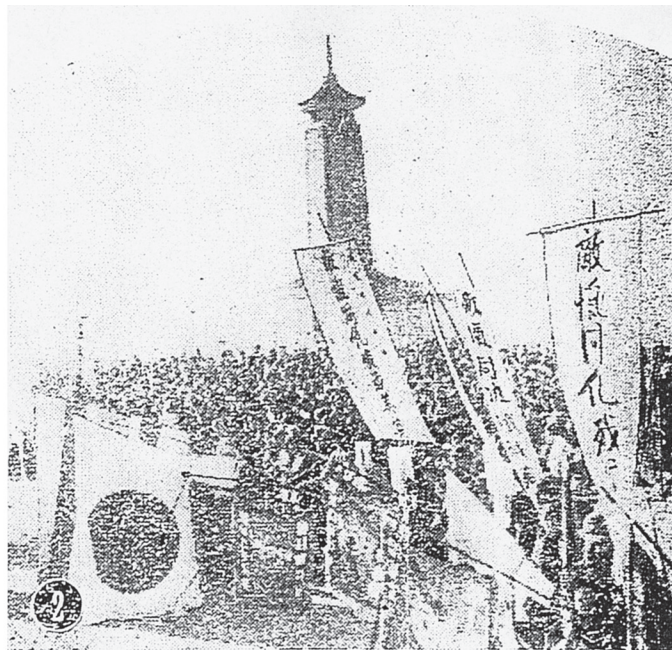


図 13 蒙疆神社の本殿側から集会を写した写真の背景に巨大な忠霊塔が写っている
 出典：『蒙疆年鑑』1943年12月発行、口絵とそのキャプション。

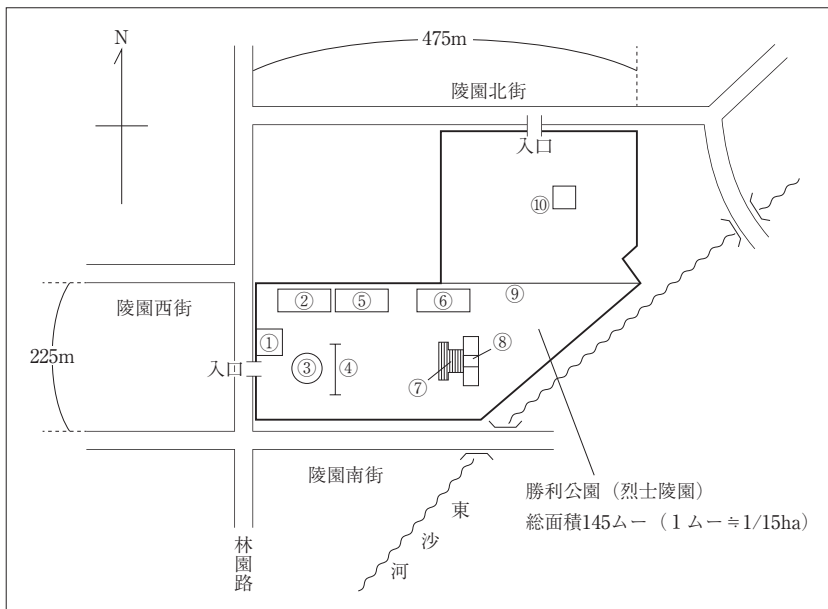


図 14 勝利公園（旧蒙疆神社、旧忠霊塔所在地）配置図

①守衛室 ②察哈尔烈士陵园管理所 ③円形池と大噴水 ④顕彰のためのアーチ形の門（牌坊）
 ⑤察哈尔革命紀念館 ⑥革命烈士紀念堂 ⑦階段 ⑧革命烈士紀念塔（旧蒙疆忠霊塔を改造したと筆者が考える塔の基壇建物）⑨現在は壁で仕切られて通り抜けできない（以前は一体だった）⑩子どもの遊具などを収納している建物（旧蒙疆神社本殿）

出典：2011年8月19日に筆者が訪問した時のメモと察哈尔烈士陵园管理所提供の資料により作図。

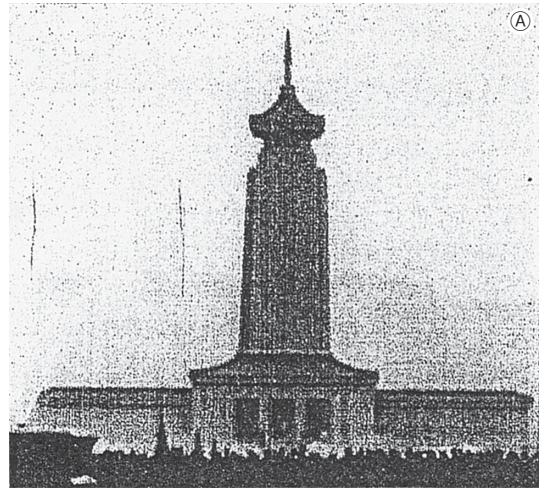
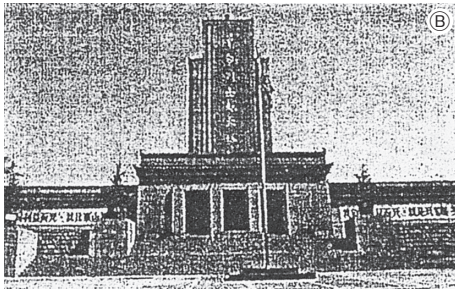


図 15 蒙疆忠靈塔(A)と革命烈士紀念塔(B)

(A)蒙疆忠靈塔 (1942年撮影)

(B)革命烈士紀念塔 (2011年撮影)

注：塔高がAは45m、Bは28mであることから、これをもとにA、Bのサイズを比定した。塔の下にある、共に入口が3箇所ある基壇の建物の横幅は共に約19m、塔が基壇の建物と接する部分の横幅も共に約9mである。基壇の建物の高さも共に約6mであり、屋根の部分は改修されているが基壇の建物は同一であると判断する。一部削ったのか、壊して立て替えたのかはわからない (Aは北川昌氏提供写真の一部)。

二、陵园は一九四九年二月から一九五一年四月までの工事で竣工した。
三、塔高は二十八メートルあり塔内には烈士の紀念堂が設けられている。

一九九五年一月には政府の指定する愛国主義教育基地になっている。陵园を案内してくれた陵园管理処の若い職員は、一九四九年以前の忠靈塔との関係は何も知らないとのことであった。ただし勝利公園で出会った高齢の女性に紀念塔の話を知ると、日本人が作ったものを作り変えたと言ったと話してくれた。また北京で検索したインターネットの情報の中に「紀念塔は日本人が建造したものを修造した」と写真入りで記したものがあつた¹⁴⁴。張家口の現地の人々にも忠靈塔が改造されて紀念塔になったという記憶があることを確かめることができた。

この張家口の忠靈塔を「蒙疆忠靈塔」と名付けたのは、蒙古聯合自治政府を作るための作戦で戦没した日本軍の将兵を顕彰する意図からであつたと考えられる。ただしこの作戦における日本軍戦没将兵は四一二人であり、その後追葬があつたとしても何万人もの戦没者の分骨を納骨した北京・上海の忠靈塔とは大きな差があつた。

蒙疆忠靈顕彰会については、「元蒙古政府総務庁」に勤務した日本人の回想記がある¹⁴⁶。

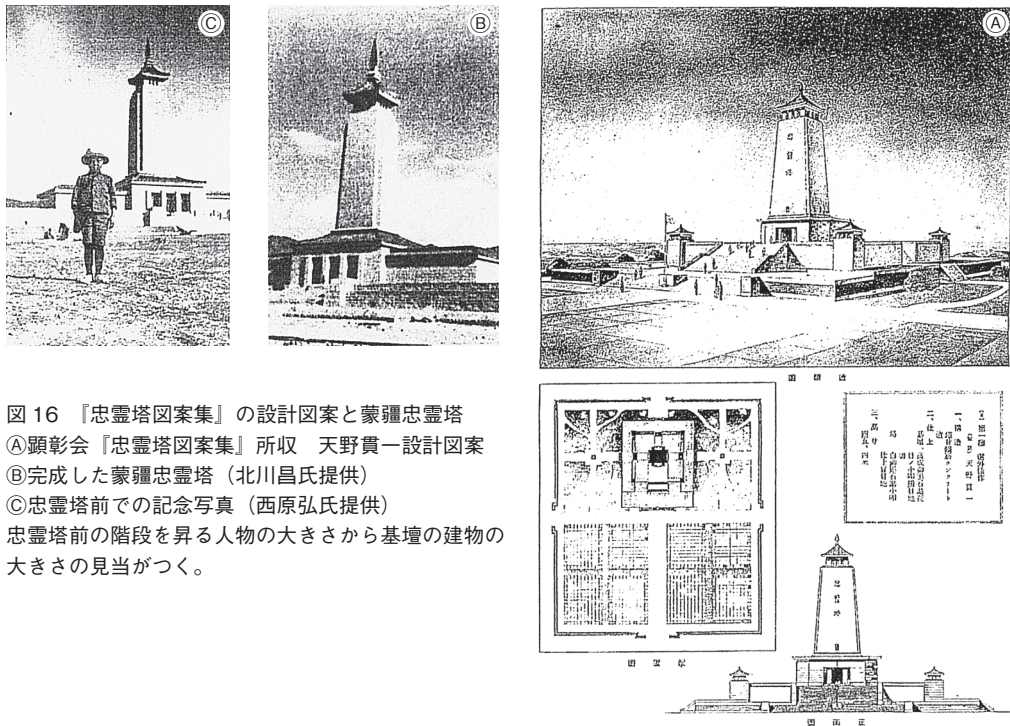


図 16 『忠霊塔図案集』の設計図案と蒙疆忠霊塔
 ①顕彰会『忠霊塔図案集』所収 天野貴一設計図案
 ②完成した蒙疆忠霊塔（北川昌氏提供）
 ③忠霊塔前での記念写真（西原弘氏提供）
 忠霊塔前の階段を昇る人物の大きさから基壇の建物の
 大きさの見当がつく。

日本に忠霊顕彰会があつて、蒙古に蒙疆忠霊顕彰会があつた。日本忠霊顕彰会長は菱刈大将、蒙疆忠霊顕彰会会長は蒙古政府最高顧問ということ、金井、神吉と代々の最高顧問が就任した。「中略」駐蒙軍司令官や徳王政府主席をはじめ、いわゆる軍官民一丸となつて構成されていた。事業の一つとして、蒙疆建設のために亡くなつた、軍官民の霊を祀るため張家口市に忠霊塔を建設することが決まり、型「形か」は当時日本で広く募集したもので「中略。工費の負担は」駐蒙軍五万、蒙古政府五万、満州国政府五万、日本忠霊顕彰会から二十万円の助成金があり、四十万円⁽¹⁷⁾は全蒙在住の人々に一日戦死をして⁽¹⁸⁾いただき「中略」それぞれの関係機関を通じて一日分の所得を抛出「中略」整地に当つては勤勞奉仕が行なわれたが、この忠霊塔はわれわれ自分達の手で建てるのだという意気込みで、昨日は二百名、今日は三百名と、実に幾千の人々が誠心誠意をもつて参加「中略」在蒙邦人の心の寄りどころとした。

長い引用になつたが顕彰会が目指した居留日本人を総力戦体制に動員してゆくのに、忠霊塔建設運動が張家口でも有効に利用された状況が読み取れる文である。また顕彰会が戦地の忠霊塔建設に財政的にどれだけ支援したかもわかる。

先に引用した『蒙疆年鑑』は蒙疆忠霊塔の祭祀を次のように記し

ている。¹⁴⁹

忠霊塔臨時大祭 護国の霊安かれと、赤誠をこめた初の忠霊塔臨時大祭は、昭和十七年十月二十日厳肅盛大に執り行はれた。

この日境内では武道、相撲、演芸などの各種催しを新祭神に捧げて、不滅の遺勲を偲び奉った。

忠霊塔初例祭 蒙疆忠霊塔の初の例祭は昭和十八年四月三十日塔前広場で執り行はれた。この日全邦民は各在所で敬虔な感謝の祈念を捧げた。

戦地の忠霊塔として建設された蒙疆忠霊塔に一貫しているのは、戦没者分骨が合葬され「北西鎮護の神」「新祭神」「護国の霊」というように神霊として扱われていることである。一九三九年十一月四日に顕彰会幹部と神社界首脳は忠霊塔は公営墳墓であり祭祀施設ではないということに合意したが、それとはまったく異なり張家口では新たな祭祀施設として機能していたことを示している。日本国内では護国神社の境内に建てられた墳墓である忠霊塔は存在しない。しかし蒙疆神社境内に忠霊塔が建設された背景には、東太平山麓を「慰霊の空間」¹⁵⁰とする都市計画があり、日本が蒙疆を統治する象徴とする意図があったのではないかと考える。

(五) 戦地の忠霊塔が目指したもの

国内の宗教・神社に関する行政の管轄は内務省と文部省であったが、国外の戦地にはその行政権は及ばない。史料5の顕彰会の運動には、戦地の軍が忠霊塔建設を担当し顕彰会はその費用を援助するとの方針が記述されていた。戦地の忠霊塔建設は軍と顕彰会が主導してその意図する方向に進められた。

戦地の忠霊塔を調べ始めた時筆者は「日本人の殆どいない中国大陸の会戦地では、その日本人を組織して募金を呼びかけることは不可能であった。そのため日本国内の募金で集めた資金で日本軍が主体となって忠霊塔が建設されたものと推定される」と述べた。¹⁵¹しかし調査を進め現地の痕跡を辿ると、少しずつだが顕彰会の活動が見えてきた。

まず戦場となった場所に限定すれば居留日本人はあまりいなかったが、その近辺の都市北京・上海には数万人の日本人が居住していた。一九三九年には地方の小都市であった張家口にも一万人を超える日本人社会が形成されていた(表3)。具体的に顕彰会の活動がわかる張家口の例でいえば、「一日戦死」の運動まで取り入れていたことがわかる。北京や上海でも同様の運動があったと考えられる。つまり日本国内で進められた総力戦体制づくりの一環として、戦地中国でも忠霊塔建設はその役割を果たし、在留日本人を組織していたといえよう。

表 4 戦地中国に建設された忠霊塔

建設都市 (忠霊塔名)	所在地	着工年月日 竣工年月日	塔高 建設費	備 考
北京 (北京忠霊塔)	北京市石景山区 八宝山老山 ⁽¹⁾	1940 秋に地鎮祭 ⁽²⁾ 不詳	31m 以上 ⁽²⁾ 不詳	1945 抗日愛国将兵忠烈祠に改造 ⁽¹⁾ 1949 忠烈祠を取り除き老山納骨堂とした ⁽¹⁾
上海 (大場鎮忠霊塔)	上海市大場鎮 ⁽³⁾	不詳 1941. 7 以前 ⁽⁴⁾	31m 以上 ⁽²⁾ 不詳	1945 上海人民によって打ち毀された ⁽³⁾
張家口 (蒙疆忠霊塔)	張家口市東大平山 ⁽⁵⁾	1941. 7. 14 ⁽⁵⁾ 1942. 10. 16 ⁽⁵⁾	45m ⁽⁵⁾ 55 万円 ⁽⁵⁾	蒙疆忠霊顕彰会が組織され半分近くは募金、 整地作業に勤勞奉仕が組織された ⁽⁶⁾ 清水組張家口出張所が建設した ⁽⁵⁾ 戦後忠霊塔は壊されたという説もあるが ⁽⁷⁾ 納 骨施設はそのまま革命烈士紀念塔として使用

注：(1)関續文「日軍侵華期間在北平西郊建立的忠霊塔与靖国神社」北京市政協文史資料委員会編『北京文史資料』第 52 輯、1995 年 12 月「紀念抗日戦争勝利五十周年」特集号。

(2)菱刈隆述『忠霊塔物語』童話春秋社、1942 年、129～132 頁。

(3)上海市檔案館編『日軍占領時期的上海』2007 年、191 頁。

(4)大日本雄弁会講談社編・発行『少年俱樂部』1941 年 7 月号所収口絵。

(5)蒙疆新聞社編・発行『蒙疆年鑑』1943 年 12 月、369 頁。

(6)西山秀雄「蒙疆忠霊顕彰会のこと」らくだ会本部『高原千里』自家版、1973 年、350 頁。

(7)拙稿 S、126 頁。

出典：筆者作成。

また国内では祭祀施設でないと言われた忠霊塔であったが、張家口では戦没者の遺骨分骨を神霊として祀り神社と合わせて帝国臣民の「心の寄りどころ」として意識されていた。上海大場鎮の忠霊塔では『少年俱樂部』の口絵のキャプションに「上海戦のあとの大場鎮には、りつぱな忠霊塔がたてられ、参拝する人が絶えない。その中には、支那の人たちの姿も、たくさん見られる。わが兵隊さんたちのいさをしによつて、興亜の大業は進められていく」とあって、「興亜の大業」に参加する決意を促す場として説明されている。陸軍と顕彰会が主導した戦地の忠霊塔は、内務省や神社界が危惧した新たな祭祀施設・祈念施設として機能していたことを示している。

ただし忠霊塔の形状と周辺の景観もわかる上海(図 12)と張家口(図 15、16)の場合、「満州」の納骨祠の前にあった靖国型鳥居は建てられていない。北京の場合にはわからない。鳥居を建てなかったのが「満州」とは異なる祭祀施設を意図した結果であるのかどうかは、検討課題である。

ところで戦没者の出身地である日本国内の故郷とは別に、なぜわざわざ交戦国の戦地に忠霊塔を作る必要があったのか。遺骨の残灰の納骨施設にとどまらない狙いを『忠霊塔物語』は次のように述べている。⁽¹⁵⁾

さればまた何の日には、かの満州に於ける忠霊塔に見ると

同じやうに、ほんたうに正しい道に立ち直つた立派な支那が生れ出で、四百余州四億の民衆が、悉く幸福に平和に、真の樂土を築いて暮し得られるやうな時代が来たならば、必ずやわが国民と同じやうな、至純至高なる立派な氣持になつて、彼の国の人々もまた、男女老幼の別なく、吾先にとこの塔に詣で来て、心から感謝の祈りを捧げるに相違ありませんまい。さうして私たちは、一日も早くその日の来るやうにと、待ち望んでゐる次第であります。

菱刈隆がここで述べている忠靈塔の役割は、戦没者の遺骨を慰霊追悼する場などではなく、中国に攻め込んだ日本軍の戦没者に中国人が感謝の祈りを捧げる場となることであつた。そのような役割を中国の忠靈塔が担うことを顕彰会の指導者が期待していた点と総合して、日本国内の忠靈塔建設運動を検討することが必要になつてくる。

最後に戦地中国の忠靈塔建設地として、なぜ北京・上海・張家口が選ばれたのかを検討する。この三都市に建設すると述べたのは史料⁵でありそれを掲載した『忠靈塔図案集』が発行されたのは一九四〇年三月であつた。ということは、一九三九年に顕彰会で方針を決めた時の認識が反映されているということである。

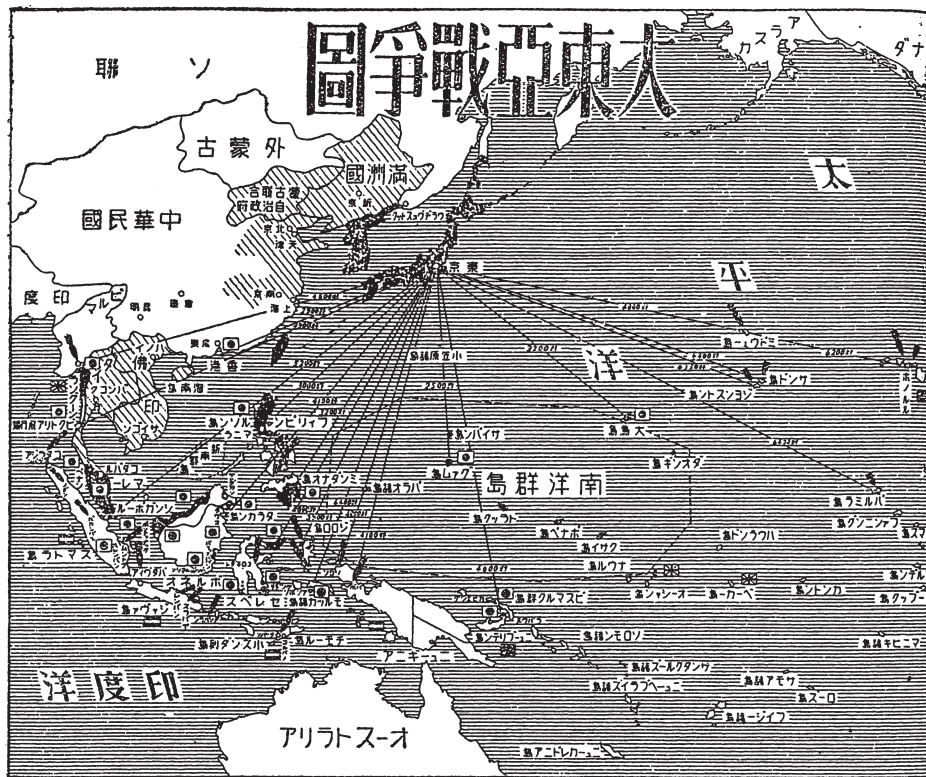
当時、長期化し泥沼化した日中戦争の終結をはかるため、日本は

様々な対中国和平工作を進め、その方策の一つとして国民党を分裂させ和平に持ち込もうとした。一九三八年十二月、国民党長老の汪兆銘を重慶から脱出させたが同調する国民党員はほとんどなく中国軍に亀裂は入らなかつた。その後、日本軍占領下の南京で汪を首班とする「国民政府」の成立が宣言されたが、日本軍の傀儡政権¹⁵でしかなく、日中間の和平の道を遠ざけることになつた。上海はこの汪政権にとって重要な都市であつた。

北京には北支方面軍が擁立した王克敏を首席とする「中華民國臨時政府」があつた。モンゴルの独立を目指した徳王を主席とする「蒙古聯合自治政府」が駐蒙軍の影響下に、張家口を首都として成立していた。

日中戦争が長期化し、軍事的解決が困難な状況下で、日本は政治的解決に期待した。各地の日本軍の傀儡政権を、汪兆銘を中心とする南京の新政権に一本化しようとした。抗日を続ける重慶の国民政府に対して、国民党の長老である汪兆銘の和平運動にのぞみをかけたという¹⁶。その構想を受けて、顕彰会では北京と上海と張家口を同じ比重の都市として扱う考えが浮上したのではなからうか。一九四二年に政府が発行した『写真週報』¹⁷掲載の「大東亜戦争図」には、「満州国」、南京の「中華民国」と並んで張家口の「蒙古聯合自治政府」が書き込まれていた（地図7）。

この対中国和平工作は重慶の国民政府に相手にされなかつたが、



地図7 「蒙古聯合自治政府」と書き込まれた「大東亜戦争図」
出典：内閣情報局『写真週報』1942年2月5日（第209号）掲載図縮小コピー。

この構想に基づいて選ばれた三都市の忠霊塔は建設された。これらは戦後壊されるか改変されて、当時の姿をそのまま留めるものはない。

四 シンガポールの忠霊塔

本稿のテーマからは外れるが、アジア・太平洋戦争期に東南アジアに建設された忠霊塔が一基ある。一九四二年九月十日に竣工、除幕式が挙行された昭南島武威山忠霊塔（シンガポールのプキマテ）である。ここでは除幕式を伝える『写真週報』⁵⁶（図17）の写真・記事と関連する『大阪毎日新聞』⁵⁷の記事を紹介してその後を簡単に触れるにとどめる。

大東亜各地に忠霊塔

忠霊顕彰会が寄付金取り扱ひ

大東亜戦争勃発以来、南北の各戦線に武勲をたて護国の礎石となつた陸海將兵の数は少なくないが今回陸海軍当局、関係各省協力のもとに作戦各地域に忠霊塔（陸海軍その他陣没者の遺骨を納めるもの）、忠魂碑、戦跡記念碑などを建設することになり、すでに現地軍、各艦隊では建設準備を進めてゐるがその経費の大部分は一般の寄付

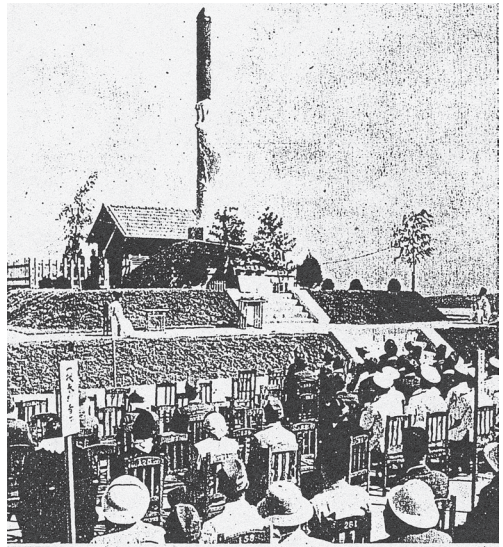


図 17 シンガポールの忠霊塔
 出典：情報局編『写真週報』第 242 号、1942 年 10 月 14 日。

されるはずで、新聞にはいくつかの候補地名も挙げられた。しかし本稿第一節の「陸・海軍墓地と忠霊塔」で触れた通り一九四二年十月を境に忠霊塔建設にはブレーキがかけられ、顕彰会による新たな忠霊塔は建設されなかった。戦局の推移はそれを許さなかった。

金によることとなり寄付金の取扱は財団法人大日本忠霊顕彰会が当ることに決定した

陸海軍では全将兵に俸給の一日分一回を標準として忠霊顕彰会に寄付、協力するはずで全国各官庁の官吏も大体俸給月額
 の百分の一を拠出することになっており

陸海軍当局では全国民挙つて忠霊に感謝し忠霊顕彰の精神を昂揚しこれが資金の造成に協力し大東亜各地に立派な忠霊塔の実現を心から希望してゐる

この記事の通りならアジア・太平洋の各地に巨大な忠霊塔が建設

代わりに

日本軍が中国に建設した十三基の忠霊塔を検討すると、「満州」に建設された五基の納骨祠（第一期）と「満州」に建設された五基の忠霊塔（第二期）、そして日中戦争の戦地中国に建設された三基の忠霊塔（第三期と名付ける）に分けることができる。

戦没者の遺骨残灰を納める施設を持ち巨大な塔状の建造物であることは共通している。そのため一括して忠霊塔と呼ばれ、その性格も一括して語られてきた。しかし果たした役割には相当な違いがあ

表5 13基の忠霊塔の役割

期別 (年代)	当時の 建設地名	建設時居住 日本人の組織化	納骨施設 (戦没者が主に 従軍した戦争名)	祭祀施設 (主な祭祀の内容)	戦跡ツーリ ズムの対象	中国人に感謝の 祈りを求める 対象の施設	維持・管理団体 (備考)
第一期 (1905年 以後)	旅順 大連 遼陽 奉天 安東	×	○ (日露戦争) 1935年までは 「納骨祠」 1935年以後は 「忠霊塔」	○ 1935年までは (慰霊追悼) 1935年以後は (慰霊顕彰)	○	×	1905年関東軍管理 1923年南満州納骨 祠保存会発足 1935年忠霊顕彰会 に吸収
第二期 (1935年 以後)	新京 哈爾濱 齊々哈爾 承德 海拉爾	○	○ (満州事変)	○ (慰霊顕彰)	○	△ 溥儀(「満州国 皇帝」)らが参 拝した	1935年 忠霊顕彰会「満州」 で発足 1942年大日本忠霊 顕彰会に吸収
第三期 (1939年 以後)	北京 上海 張家口	○	○ (日中戦争)	○ (慰霊顕彰)	○	○	1939年 大日本忠霊顕彰会 発足

注：有=○ 無=× 一部有=△で表示。

出典：筆者作成。

り、そのことを識別して議論することが必要だと考える。その内容を簡単に表にして纏めた(表5)。

関連するその他の論点に少し触れておきたい。まず敗戦を迎えてからの忠霊塔と遺骨残灰のその後についての確実な記録は管見ではほとんど確認できなかった。忠霊塔は大部分が中国人や一部はソ連軍によって破壊されたと伝えられるが、筆者が現認した範囲では旅順の表忠塔は白玉塔と改名され展望台として現存し、大連忠霊塔はその塔部は壊されたが納骨室の台座はサッカーボールを模した巨大なモニュメントの台座として利用され、張家口の忠霊塔は改修されて革命烈士記念塔になっていた。北京の忠霊塔は視認はできなかったが、納骨部は改変されて納骨堂として使用されているという記録がある。

遺骨残灰については、奉天忠霊塔の遺骨の一部が戦後中国の国民政府から日本政府に返還され、厚生省に保管された後に千鳥ヶ淵墓苑開設時に納められたとの情報を得たが、本稿作成時までには時期や具体的内容は確かめられなかった。その他の遺骨については確認できていない。

このことに関して顕彰会の運動を推進した桜井徳太郎はかつて次のように語っている。¹⁵⁹⁾

忠霊塔はまづ戦場に建てたい、立派な忠霊塔ができればそこに

ある日本人は誰だつて忠霊を置きざりに引揚げるような者はないだらう、極端にいへば事変の結末も将来も忠霊塔で解決するさ。

しかし現実には「満州」に展開していた関東軍は在留邦人さえ保護せず撤収し、忠霊塔の遺骨などは完全に放置した。日本政府は外交上国際慣行となつてゐる遺骨の現地での保護をまったく主張しなかつたといふ⁽¹⁶⁾。そればかりか外務大臣が遺骨の放棄を意味すると考えられる次の指示を出したとの記録がある⁽¹⁶⁾。

忠霊塔の処理については、在外公館からの照会に対し、吉田外務大臣⁽¹⁶⁾より「現地において適宜処理されし」との返事があつた。各地の忠霊塔はおおむねソ連軍の侵入とともに管理者の手により保管名簿を焼却処分にしたが、遺骨に対するソ連兵の暴行が少なくなかつた。

北京、上海においても大体類似の状況だつたと思われる。張家口に駐屯していた駐蒙軍数千人は南下してきた数万人のソ連軍・外モンゴル軍と対峙・交戦して張家口駅から数万人の在留邦人が脱出するのを支えた⁽¹⁶⁾。ただし忠霊塔の遺骨を撤収するまでの力はなかつた。

日本の植民地建築を論じた西澤泰彦氏は「植民地建築の遺産化、

資産化こそが、植民地支配の実態を正確に後世に伝えることであり、植民地建築の存在は、絶えず日本と日本人に植民地支配を風化させないための信号を送つてゐるといふ⁽¹⁶⁾」と指摘する。元の姿の忠霊塔は一基も残つていないが、改変された場合や礎石しか残つていなくてもそれを保存し記憶を継承していくことが必要であると考えられる。

日本軍によつて中国に建設された忠霊塔は十三基とも、戦後中国人によつて破壊されるか巨大な建造物の一部分のみが別の目的で利用されるなどして、原形をとどめるものは一基もなかつた。このことは、忠霊塔の建設を進めた顕彰会の意図がまったく中国人には受け入れられなかつたことを示すといふよう。

また史料5の最後に顕彰会が「尚ほ支那側の戦死者に対しては供養塔を建設してその霊を祀ることになる」と述べてゐるのは、仏教の怨親平等の思想に因つてゐるのを示してゐると捉える者も⁽¹⁶⁾いる。しかし第二節(四)「忠霊顕彰会の建設した忠霊塔」で検討した通り、日本軍に協力した中国人の戦没者に対してさえ「恩恵を与へる」という扱いであつた。厳然と敵味方を峻別して優先順位をつける忠霊塔を建て供養塔はその後に建てようと思ふのは敵味方の戦没者を戦争犠牲者として平等に扱うものではないと考える。また中国軍将兵の慰霊碑・供養塔が実際に顕彰会の手でどれだけ建設されたかは明らかではない。ただし日本軍による「敵の慰霊」の記録は

「少なくとも」との指摘⁶⁶もあり、この解明も今後の課題の一つに加えておきたい。

史料4で引用した「皇軍主要会戦地ニ於ケル忠霊塔ノ建設ニ対スル助成並ニ之ヲ維持及祭祀ヲ主タル事業」とする顕彰会の忠霊塔は、表5の「第三期」の忠霊塔三基に関してであった。その実態は本稿で検討してきたが、その三基は単独で建ったのではなく、先行する「満州」の納骨祠・忠霊塔と総合して見ていく必要がある。そして内務省や神社界の規制の及ばない戦地の忠霊塔が祭祀施設として扱われた実態の一部は明らかにできた。その全体像はいまだ十分には調査できていないが、日本の敗戦によって「千年その偉容を保つ」（史料5）はすであつた忠霊塔は「満州」の分を含め元の姿を失つた。こうした姿を消した忠霊塔も視野に入れ検討することも必要であろう。

本稿作成に際して、史・資料の調査で関西大学総合図書館、桃山学院大学図書館、堺市立中央図書館、大阪国際平和センターのご協力を得た。また大阪経済法科大学アジア研究所には、『東アジア研究』第四十八号、五十四号、五十七号所収の拙稿の図・表・地図などについて本稿への転載を許可していただいた。さらに北川昌氏、松竹京子氏、常本一氏からご協力いただいた。記して謝意を表したい。

註

- (1) 陸軍墓地、兵士の死に関わる拙稿の内、本稿と関わる論考を発表順に整理しておく。また本稿では拙稿を引用する際、煩瑣を避けるため「拙稿A」などと表記する。
- A 「真田山陸軍墓地の成立と展開について」（『地方史研究』第二八一号、一九九九年十月）。
- B 「軍隊と兵士——さまざまな死の姿」（小田康徳他編著『陸軍墓地がかたむく日本の戦争』ミネルヴァ書房、二〇〇六年）。
- C 「大阪の忠霊塔建設」（『戦争と平和』第十六号、二〇〇七年三月）。
- D 「『満州』に建てられた忠霊塔」（『東アジア研究』第四十八号、二〇〇七年三月）。
- E 「戦没者の遺骨と陸軍墓地——夫が戦没した妻たちの六〇年後の意識から」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第一四七集、二〇〇八年十二月）。
- F 「日本軍が中国に建設した忠霊塔」（『東アジア研究』第五十四号、二〇一〇年十二月）。
- G 「戦没者・兵役従事者の慰霊追悼と陸軍墓地——真田山陸軍墓地の事例を中心に」（『軍事史学』第四十七卷第三号、二〇一一年十二月）。
- H 「日本軍が中国に建設した忠霊塔（二）」（『東アジア研究』第五十七号、二〇一二年三月）。
- (2) 籠谷次郎「市町村の忠魂碑と忠霊塔について」（『歴史評論』第二九二号、一九七四年八月）。
- (3) 村上重良「慰霊と招魂——靖国の思想」（『岩波新書、青九〇四、一九七四年）。
- (4) 大原康男「忠魂碑の研究」（『晩書房、一九八四年）。
- (5) 同前、一一〇～一二二頁。
- (6) 『石川県立歴史博物館紀要』（八・九、一九九五六年）所収。この論考は加筆・改稿されて本康宏史『軍都の慰霊空間——国民統合と戦死者たち』（吉川弘文館、二〇〇二年）に収録されている。

- (7) 今井昭彦『近代日本の戦死者祭祀』（東洋書林、二〇〇五年）。
- (8) 坂井久能「神奈川県における忠霊塔建設」（神奈川県高等学校社会科部会日本史研究推進委員会編『神奈川の戦争と民衆』一九九七年）。
- (9) 小幡尚「高知市による戦死者慰霊——忠霊塔の建設（一九四一年）を中心に」（『海南史学』第四十四号、二〇〇六年）。
- (10) 『慰霊と顕彰の間——近代日本の戦死観をめぐって』（錦正社、二〇〇八年）所収。
- (11) 粟津賢太「忠霊塔と植民地経営」（国立歴史民俗博物館二〇〇六年九月九日共同研究会報告レジュメ）。
- (12) 注（10）の八六頁。
- (13) 同前、八七頁。
- (14) 拙稿C、D、F、G、Hが部分的に中国の忠霊塔を取り上げているが、全体を纏めると十三基全体が論じられる。
- (15) 日本軍の戦没者が急増する一九三八年に制定された陸軍墓地規則第三条に「戦死」「戦傷死」「戦病死（戦時発病より三年以内に死亡）」「戦時に公務に従事して死亡」した者を陸軍墓地に埋葬すると規定。
- (16) 拙稿C、三頁。
- (17) たとえば前掲注（10）には、藤田大誠「日本における慰霊・追悼・顕彰研究の現状と課題」が収録され研究史が整理されている。
- (18) 訴訟を支援した立場のものとしては田中伸尚「反忠——神坂哲の七二万字」（二葉社、一九九六年）、籠谷次郎「近代日本における教育と国家の思想」（阿吽社、一九九四年）、批判した立場のものとして大原康男「忠魂碑の研究」（暁書房、一九八四年）などがある。
- (19) 原田敬一「陸海軍墓地制度史」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第一〇二集、二〇〇三年）一〇七頁。以下本稿では陸・海軍墓地の規則、規定に関しては、特に断わらない限りこの論文からの引用による。
- (20) 同前、一三八頁。
- (21) たとえば筆者が調査した限りでは、戦前・戦中に建立された大阪府内の忠霊塔は全部で七基あるが、そのうち三基は遺骨を納めていない戦争記念碑であった。
- (22) 拙筆「忠霊塔」の前半部（『日本民俗大辞典』（下）吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- (23) 注（5）に同じ。
- (24) 山辺昌彦「全国陸海軍墓地一覽」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第一〇二集、二〇〇三年三月）、原田敬一「兵士はどこへ行った——軍用墓地と国民国家」（有志社、二〇一三年）二九頁。
- (25) 拙稿A、一七頁。
- (26) たとえば旧真田山陸軍墓地の場合、財務省近畿財務局保管「普通財産決議集」に「昭和20年12月1日引受」の記録がある。
- (27) 拙稿B、三七頁。
- (28) 同前、三八頁。
- (29) 小幡尚「高知県における日露戦争戦没者慰霊」（高知大学人文学部編発行『臨海地域における戦争・交流・海洋政策』二〇一二年）四六～四七頁によると、日露戦争時の高知県の事例では大多数は遺族が引き取っていた。
- (30) 一九三八年五月五日「陸軍省令第一六号」。
- (31) 前掲、原田敬一「陸軍墓地制度史」一四〇頁。
- (32) たとえば「中外日報」の一九三八年の紙面には、そうした遺族の動向が頻繁に報じられている。
- (33) 今井昭彦、前掲書、三六六頁。
- (34) 大原康男、前掲書、一一四～一一五頁。
- (35) 同前、一二二頁。
- (36) 『大阪朝日新聞』一九三九年七月八日。
- (37) 大原康男、前掲書、一一七頁。
- (38) 同前、一二五～一二五頁。

- (39) 同前、一三三頁。
- (40) 一九四一年内務省警保局警発甲第一七八号警保局長、神社局長通牒。
- (41) 一九四一年陸軍省令第二十八号。
- (42) 大原康男、前掲書、一四二～一四三頁。
- (43) 藤原彰「餓死した英霊たち」(青木書店、二〇〇一年)一七頁。
- (44) 一九四三年六月「ガ島作戦参加部隊ノ遺骨還送業務ニ関スル陸軍次官口演要旨」(陸軍成規類聚)。
- (45) 拙稿E、一二五～一二六頁。
- (46) 拙稿C、一四頁。各新聞に大きく報道されていた東京市忠霊塔の仮堂落成について、『朝日新聞』(一九四二年十月二十一日)は写真入りで大きく取り上げているが、その最後に何の説明もなく「忠霊塔自体の建設は一時見合せることになった」と記している。これ以後各新聞とも忠霊塔に関する報道は減少し忠霊塔への募金の記事は掲載されなくなる。
- (47) 一九四三年陸軍省第一八六四号「戦没者墓碑建設指導ニ関スル件」。
- (48) 今井昭彦、前掲書、三二五～三二六頁。
- (49) アサヒグラフ編集「忠霊塔凶案集」(大日本忠霊顕彰会、一九四〇年)奥付上部所収「大日本忠霊顕彰会の運動」。
- (50) 菱刈隆述『忠霊塔物語』(童話春秋社、一九四二年)一三五～一四七頁。
- (51) 同前、一四五頁。
- (52) 大原康男、前掲書、一一九頁。
- (53) 菱刈隆、前掲書、七一頁。
- (54) 同前、七四頁。
- (55) 牡丹江には忠霊塔は建設されなかった。『忠霊塔物語』の発行は一九四二年十月二十五日であった。当時の印刷・製本技術から考えて半年以上前に原稿を書いたと考えられるので一九四一年後半か四二年初めには牡丹江に忠霊塔建設予定があったのかもしれないが、単純な誤記だった可能性もある。実際は一九四二年九月に海拉爾ハルビンに建設された。
- (56) 復刻版『満州建国十年史』(原書房、一九六九年)。
- (57) 同前、一頁、瀧川政次郎「序と解題にかえて」。
- (58) 同前、八五三～八五四頁。
- (59) 磯田一雄他編『在満日本人用教科書集成』(全十巻)が柏書房から復刻されて二〇〇〇年から順に発行されている。
- (60) 大原康男、前掲書、一二〇～一二一頁。
- (61) 一九四四年一月三日発行の在満教務部「初等科大陸事情」(第四学年)大陸教科用図書株式会社に掲載の地図に加筆したもの。これ以後は巨大な忠霊塔を建設できる状況ではなかったから、ここに示されたものが最終段階の所在地であったと考える。
- (62) 関東局編発行『関東局施政三十年史』(一九三六年)二二五頁。
- (63) 大原康男、前掲書、一二〇頁。
- (64) 「忠霊顕彰会寄付行為第三条」大原康男、前掲書、一二〇頁所引。
- (65) 前掲『満州建国十年史』八五三頁。
- (66) 大原康男、前掲書、一二〇頁。
- (67) 前掲『満州建国十年史』八五三頁。
- (68) 同前。
- (69) たとえば関東局在満教務部編『マンシウ』(1)一九四二年の最初の頁に新京忠霊塔と最敬礼する子どもたちの図が掲載され、次の四点を子どもたちに考えさせるよう指導することを求めている(関東局在満教務部教科書『マンシウ』教師用)一九四二年)七一頁。
- 1、新京の忠霊塔である。
- 2、忠霊塔には殉国の英霊を祀つてある。
- 3、全校生徒が真心を込めて感謝の祈を捧げている。
- 4、英霊の志をついでりつばな皇国民となるやう、将来への覚悟におよぶ。
- (70) 長志珠絵「過去」を消費する——日中戦争下の『満支』学校ツーリズム(『思想』一〇四二号、二〇一一年二月)九五頁。

- (71) 同前、一一三～一二四頁。
- (72) 同前、一一五頁。
- (73) 同前。
- (74) 同前。
- (75) 同前。
- (76) 前掲『忠霊塔物語』一一五頁。
- (77) 『国史大辞典』第十卷（吉川弘文館、一九八九年）によると「神社において神聖な区域を示すために造られる施設」とある。
- (78) 前掲『忠霊塔物語』一二〇頁。
- (79) 同前、一二〇～一二二頁。
- (80) 同前、八九～九〇頁。
- (81) 同前、八二～八三頁。
- (82) 大原康男、前掲書、一一九頁。
- (83) 前掲『忠霊塔物語』の六二～七〇頁に「五 忠霊塔の起源」を記述し、国内の忠霊塔の起源として「満州」の九基の忠霊塔を挙げている。
- (84) 大原康男、前掲書、一一九頁。
- (85) 辻子実『侵略神社』（新幹社、二〇〇三年）口絵掲載写真。
- (86) 在満日本教育会教科書編集部編『満州補充読本』高一の巻、一九四〇年十月発行の五五～六四頁。
- (87) 同前、四の巻、六五～六六頁。
- (88) 満州国史編纂刊行会編『満州国史』各論（財団法人満蒙同胞援護会、一九七一年）一一七頁。
- (89) 拙稿D、一三四頁。
- (90) 秦郁彦編『日本陸海軍総合事典（第二版）』（東京大学出版会、二〇〇五年）によると、陸軍大将菱刈隆は一九三〇年六月～三一年八月と一九三三年七月～一九三四年十二月の二度にわたり関東軍司令官に就任した。
- (91) 前掲『忠霊塔物語』七五～七六頁。
- (92) 同前、一〇〇～一〇一頁。
- (93) 辻子実、前掲書、二二八頁。
- (94) 前掲『忠霊塔物語』一一〇頁。
- (95) 前掲『満州建国十年史』八五四頁。
- (96) 同前所収「序と解題にかえて」一頁。
- (97) 内務省警保局長発甲第一七八号警保局長・神社局長通牒。
- (98) 本稿の「はじめに」で管見の範囲で挙げているが、未完に終わった京都忠霊塔の建設事情を説明した橋尚彦「京都忠霊塔」の計画と展開（『京都市俗』第二十四号、二〇〇七年）など完成しなかった忠霊塔に関する研究の進展も注目される。
- (99) 筆者は中国に日本軍が建設した忠霊塔について判明したことを拙稿F、Hで公表した。これを機に抜けていた部分について情報の提供を得る一方、ご批判もいただいた。それらも組み込んで本稿を作成した。
- (100) 前掲『忠霊塔物語』一二六頁。
- (101) 前掲『忠霊塔凶案集』奥付上部。
- (102) 同前。
- (103) 前掲『忠霊塔物語』一二九頁。
- (104) 『大阪毎日新聞』一九三九年七月二十九日。
- (105) 藤原彰『日中全面戦争』（昭和の歴史第五巻、小学館、一九八八年）八八～一〇〇頁。
- (106) 鄧珂『華北臨時政府成立のてんまつ』大沼正博訳『北京の日の丸』（岩波書店、一九九一年）五頁。
- (107) 同前、七頁。
- (108) 前掲『忠霊塔物語』二〇六頁。
- (109) 関績文「日軍侵華期間在北平西郊の忠霊塔与靖国神社」（『北京文史資料』第五十二輯——紀念抗日戦争勝利五十周年）一九九五年十二月。
- (110) 筆者抄訳、朴錦玉補訳。

- (111) 秦郁彦、前掲書、三二五頁。
- (112) 山田辰雄編『近代中国人名辞典』（霞山会、一九九五年）一一六二―一六三頁。
- (113) 建設総署北京市建設工程局調整『北京市東西郊新市街地図』（出版者不明、一九四〇年）。
- (114) 上海市檔案館編『日軍占領時期的上海』（上海人民出版社、二〇〇七年）一九一頁。
- (115) 筆者訳、范青峰補訳。
- (116) 一九三七年八月十三日、上海で日中両軍が交戦し第二次上海事変が始まった衝突を指す。
- (117) 大原康男、前掲書、一二四頁。
- (118) 『大阪毎日新聞』一九三九年八月四日。
- (119) 内閣情報部『写真週報』第一三二号（一九四〇年九月四日）によると上海中路広場の表忠塔には、居留民一同から十数万円の募金が寄せられ、図10に見るように学徒も動員した勤労奉仕が組織・実施されたことが報じられている。
- (120) 同盟通信社『同盟写真特報』一九四二年七月十五日号。
- (121) 吉田裕『天皇の軍隊と南京事件』（青木書店、一九八五年）四〇―四一頁。
- (122) 『少年倶楽部』（大日本雄弁会講談社、一九四一年七月号）巻頭カラーページ「忠霊塔」。描いた田中良の挿絵は少年たちに人気があり、これを模して絵を描くことが少年たちの間で流行したという。そういう形で忠霊塔が少年たちに印象づけられていたことも注目される。
- (123) 二〇一一年八月十九日、筆者が張家口で安傑杰氏から聞き取ったメモによる。安氏は張家口市の元幹部であり、現状についても詳しく話を聞くことができた。
- (124) 前掲、藤原彰『日中全面戦争』五八頁。
同前、五九頁。
- (126) 森久男『日本陸軍と内蒙工作』（講談社、二〇〇九年）一四三―一四四頁。
- (127) 前掲、藤原彰『日中全面戦争』五九―六一頁。
- (128) 保阪正康『東条英機と天皇の時代』（筑摩書房、二〇〇五年）一六九―一七〇頁。
- (129) 同前、一八六頁。
- (130) 森山康平『図説日中戦争』（河出書房新社、二〇〇〇年）五一頁では、一体的支配に関東軍が執着したのは共産勢力の阻止と同時に、鉱石やアヘンが入手できるという事情があったことを指摘している。
- (131) 中嶋万蔵『徳王とともに』（私家版、二〇〇〇年）五五頁。
- (132) 小林元裕『蒙疆の日本人居留民』（日本出版、二〇〇七年）二〇七頁。
- (133) 防衛庁防衛研究所戦史室編『北支の治安戦（1）』（朝雲新聞社、一九六八年）五一頁。
- (134) 『蒙疆新聞』成吉思汗紀元七百三十四年、民国二十七年・昭和十四年（一九三九）九月二日、第三八八号。
- (135) 同前。同紙には「蒙古聯合自治政府成立宣言」「施政綱領」「組織大綱」などが掲載され、政府機関紙であったことを示している。
- (136) 柴田善雅『日本の蒙疆支配体制』前掲『日本の蒙疆占領』五六頁。
- (137) 蒙疆新聞社編・発行『蒙疆年鑑』（一九四三年十二月三十日発行）一〇五頁。
- (138) 森久男訳『徳王自伝』（岩波書店、一九九四年）訳者解説「徳王は日本の傀儡であったのか」で、結局は傀儡として扱われたが、徳王をはじめモンゴルの近代化と独立を願う運動があったことも事実であり、それに共感して人生を賭した日本人たちがいたことも事実の一面であったことを指摘している。四九八―五〇二頁。
- (139) 西澤泰彦『日本植民地建築論』（名古屋大学出版会、二〇〇八年）四〇八―四〇九頁。

- (140) 前掲『蒙疆年鑑』三六八～三六九頁。
- (141) 忠霊塔の建設場所については、内務省警保局長発第十号通牒（一九三九年二月二日各地方長官宛）「支那事変ニ関スル碑表建設ノ件」に「忠霊塔ニ関シテハ墓地及埋葬取締規則ニ抛ラシムルヘキモ、地域ノ設定ニ付テハ之カ規制緩和ニ付適當ニ考慮シ得ルコト、尚遺骨ヲ納メサル記念碑ニ付テハ、神社ノ尊厳及風致ヲ害セサルモノニ限り、府県社以下ノ神社境内ニハ之ヲ建設スルモ支障ナキコト」と述べ一定の規制緩和を認めたが、神社と忠霊塔が同一境内に並び立つことは想定外だったと思われる。内務省の権限の及ばない戦地には、顕彰会の意図が直截に示されたのであろう。
- (142) 鶴留エマ「張家口恋日」（日本張家口の会「塞外文化」第七十四号、二〇一一年一月）。
- (143) 察哈尔烈士陵园管理处「察哈尔烈士陵园簡介」二〇一一年。
- (144) 二〇一一年八月二十日に北京で検索した時の情報。日本に帰ってから再度インターネットで検索すると、前後の記事は閲覧できたが蒙疆忠霊塔に関する部分は削除されていた。
- (145) 前掲『蒙疆年鑑』八一頁。
- (146) 西山秀雄「蒙疆忠霊顕彰会のこと」（らくだ会編・発行『高原千里』一九七三年）三五〇頁。
- (147) 前掲『蒙疆年鑑』三六九頁には「総工費五十五万円」とあるので、戦後三十年たつて記憶を頼りに記された西山氏の合計七十五万円は記憶違いであると思われる。総務庁は蒙疆忠霊顕彰会を担当していたので拠出先の分担金は記憶に残る。募金総額が二十万円だったのではない。
- (148) 「二日戦死」とは顕彰会が提唱し、国内の募金運動で推奨された方法。銃後の日常生活が平穏に過ごせるのは大日本帝国のために生命を投げ出した将兵のお蔭だから、そのお礼に一か月に一日戦死したと思ってその日の収入を忠霊塔建設の募金にまわすという呼びかけで、多額の募金を多くの人々から集めることに成功した。
- (149) 前掲『蒙疆年鑑』三六九頁。
- (150) 本康宏史、前掲書、三〇六頁。
- (151) 拙稿F、一一四頁。
- (152) 前掲『忠霊塔物語』一二八～二九頁。
- (153) 前掲、藤原彰「日中全面戦争」二七七～二七九頁。
- (154) 同前。
- (155) 内閣情報局「写真週報」第二〇九号、一九四二年二月五日。
- (156) 情報局編・発行「写真週報」第二四二号、一九四二年十月十四日、三頁。
- (157) 「大阪毎日新聞」一九四二年十月一日。
- (158) 立命館大学名誉教授赤澤史朗氏のご教示による。
- (159) 「大阪毎日新聞」一九三九年七月二日。
- (160) 前掲、原田敬一「兵士はどこへ行った」七四～七八頁。
- (161) 前掲『満州国史』総論、八〇七頁。
- (162) この吉田外務大臣の返事がいつ出されたものかはわからない。吉田茂が外務大臣であったのは東久邇宮内閣（一九四五年八月十七日～十月九日）、幣原喜重郎内閣（一九四五年十月九日～一九四六年五月二十二日）、第一次吉田茂内閣（兼任一九四六年五月二十二日～一九四七年五月二十四日）などであるが、内容から考えると東久邇宮内閣時であったのではないかと考える。
- (163) 稲垣武「内蒙古・邦人四万人奇跡の脱出」（PHP研究所、一九八一年）に詳しい。
- (164) 西澤泰彦、前掲書、四一〇～四一一頁。
- (165) 今井昭彦、前掲書、四〇七頁。
- (166) 藤田大誠「近代日本における「怨親平等」観の系譜」（明治聖徳記念學會紀要）復刊第四十四号、錦正社、二〇〇七年）一一七頁注（25）。

日本人が祀った論介という朝鮮女性

魯 成煥

一 はじめに

韓国人ならば論介（ノンゲ）という女性を知らない人はいないだろう。韓国学中央研究院が出した『韓国民族文化大百科事典』は、論介について「晋州牧の官妓で、一五九三年（宣祖二十六）壬辰倭乱の時、晋州城が日本軍によって陥落した折に倭将を誘引し南江に投身して殉国した『義妓』」だと説明している。つまり、彼女の偉大さは、身分の低い妓生でありながら国家のために自分の命を惜しむことなく捨てたことにある。こうした正義の死は人口に膾炙し、また文献にも登場することにより一躍全国的に有名になった。彼女の人気は現代社会でも衰えず、そのまま生きている。たとえば、一九七三年に映画監督の李亨杓（一九二二～二〇一〇）は、当時、

最も人気のあった俳優の中屋一、金芝美氏らを主演にした映画を製作上映し、また、大衆に人気のあった歌手の李美子や李ドンギは「論介」という歌を作って巷に広めた。二〇一一年に芸術の殿堂で開かれた大韓民国オペラフェスティバルでは、論介が創作オペラによって演じられた。そして二〇一二年には、国立舞踊団が「論介」というタイトルの舞踊劇を国立劇場で公演した。このように論介は、壬辰倭乱以降、今日に至るまで韓国人の心の中に生き続ける人物である。

韓国人は論介に対して顕彰事業を行ってきた。それは晋州から始まった。一六二九年、鄭大隆（一五九九～一六六一）は彼女が飛び降りた岩に「義岩」という文字を刻んだ²。また、一六五一年の呉斗寅（一六二四～一六八九）による「義岩記」には、「論介の節義に対して春秋に祭祀を行う。そのすべては官妓たちがしている」という

記述が見られる。このように、論介への祭祀は十七世紀にすでに行われていた。一七二四年には、兵馬節度使の崔鎮漢（一六五二～一七四〇）と晋州士民の鄭拭（一六八三～一七四六）が中心となって「義岩事跡碑」を建立し、また一七四〇年頃には慶尚右兵使の南徳夏（一六八八～一七四二）が論介を祀る義妓祠を建て、論介の命日である六月二十九日を祭祀日とした。そして一八六八年になると、晋州牧使である鄭顯奭（一八六七～一八七〇年在任）が義妓祠を重修し、その年六月に妓女だけで義岩別祭を挙行した。こうした伝統を受け継ぎ、今日の晋州市民もその日に追慕祭を行っている。

論介の故郷である長水では、一八四六年に長水県監の鄭胄錫が「矗石義妓論介生長郷堅名碑」を建てた。碑文は鄭胄錫本人が創り、文字は彼の子の基永が書いた。これを基に、一九五四年には「義岩朱論介事跡保存基成会」が結成され、各界各層からの寄付により南山に義岩祠（論介祠堂）が建立されたが、その影幀は以堂・金殷鎬が描き、懸板の文字は当時の副大統領・咸台永の揮毫を刻字したものであった。また同年、同地に「論介影幀閣」と「義岩朱論介娘生長地事跡不忘碑」が建てられた。義岩祠の建立以降、論介が殉節した七月七日を選んで追慕大祭を行っていたが、一九六八年からはその日を「長水郡民の日」と定め、「郡民の日」の行事とともに追慕大祭をすることになっている。また一九八六年には、長水郡が長溪面大谷里にある論介の生家一帯の聖域化を宣言し、父母の墓を造成

するとともに生家などを復元し、毎年九月九日に「論介祭典」を行っている。

一方、咸陽郡は本来、論介とは特に関係がなかった。ところが、いつからか西上面金堂里方支里に論介と崔慶会⁵の墓があるという口碑伝承が生まれ、それを裏付ける資料として、呉治湟（八九年当時、六十一歳）氏の曾祖父、呉徳永氏が残した「遺稿集」に「崔慶会兵使長水県監晋州財殘長水義兵牧、崔兵使竝義岩屍身運柩到安義県西上面芳池里堂小後麓安葬」という記録が発見された⁶。それを受けて、当時の咸陽郡守である崔洛健が論介および崔慶会の墓所を確定させ、本格的な整備事業を経て、毎年七月七日に論介追慕祭を行っている。

このように論介は、晋州、長水および咸陽の地元の人たちによって一年に三回以上も祭られている英雄的人物である。韓国の歴史上最も偉大な世宗大王よりも、論介の方が祭祀の頻度は多い。もし、これが日本であれば、論介はおそらく神として祀られたことだろう。実は、日本でも論介を祀っているところがある。それは、九州北部にある英彦山の麓、もつと詳しくいえば福岡県田川郡添田町にある宝寿院という小さな寺院である。真言宗に属する寺院で、現在訪ねる人はほとんどおらず、廃寺に近い状況におかれているという。入口には大きな石碑が二つ建てられている。一つは「義岩朱論介墓碑永久保存会」、もう一つは「由緒史碑」である。前者には、永久保存会のメンバーの名前が記されており、後者には日韓軍官民合同慰

霊碑、毛谷村六助の墓、そして論介の墓を建てた経緯が記されている。正門から奥に入ると、右には観音菩薩像が立っており、その横には藤原妙心尼碑がある。そこを通り過ぎてさらに奥に入ると谷川が流れ、川の右手に本堂があり、その向かい側には「壬辰倭乱日韓軍官民合同慰霊碑」が、その左に朱論介、右には六助の墓碑が並んで立っている。そのほか、地藏菩薩像と「蓮を観じて自浄を知り、墓を見て心徳を覚る」と刻まれた石碑が六助の墓碑のすぐ傍にある。

寺刹の本堂には「木田孫兵衛之霊」とある位牌と「お園之墓」「お菊之墓」と記された石碑、そして「李命吉之霊」という韓国人の位牌をはじめ何人かの日本人の位牌が祀られており、正面には韓国から持ってきたと思われる蓮の燈が、また左の壁には韓国人の描いた東洋画が掛けられていた。

入口の「由緒史碑」の記述には、この寺は一九七六年四月に建立されたとある。一体誰が、そしてなぜ、誰も住んでいない山中に宝寿院という寺を造ったのか。また韓国にあるはずの論介の墓がなぜここにあるのか、また本堂に祀られている位牌の主である木田孫兵衛（六助）をはじめ、お園とお菊といった人々は一体誰なのか。そして、壬辰倭乱の際に死んだ韓日の霊魂を慰める合同慰霊碑がなぜここにあるのか、また建立されてから四十年も経たない比較的新しい寺なのに、どうして廃れているのだろうか。疑問は次々と生じてくる。その中でも、論介の墓がここにある理由が特に理解できない。

一九九四年十月二十三日の『朝日新聞』（夕刊）に、宝寿院は上塚博勇が建てたという記事があった。⁸ 宝寿院については、一九九六年五月に田畑博子⁹により、また二〇〇五年三月には岩谷めぐみ¹⁰により、その建立の事情が日本の学界に少し紹介されていた。そして韓国では、一九九六年に国文学者の金茂祚がこの事実を知り、新九州菅財株式会社社長の社長である上塚が一九七二年に土地を購入し、一九七六年に論介の墓を建てたと韓国の学会に知らせた。¹¹

この上塚博勇という人物は、何のために、このような場所に論介の墓を造ったのだろうか。これに対して小説家の鄭棟柱は、上塚は倭将六助を敬慕する人物であり六助の恨みを昇華させるために彼と論介を夫婦にしようとしたのではないかと推測した。¹² もしもこの推論が事実であれば、民俗学的な立場からも興味深いテーマである。というのも、日本には韓国の民俗風習として見られる死後結婚がそれほど多くないからである。だが、現在、上塚が住む九州に死後結婚の事例は一つもない。その上、一般には、死後結婚という民俗風習そのものがあまり知られていない。それにもかかわらず、上塚はどうしてこのような行為に至ったのだろうか。こうした疑問を解くために、添田町の関係者の協力を得て、寺刹の建立者である上塚を訪ねた。彼は現在田川市に住んでいた。今日の田川市は静かな中小都市であるが、かつては有数の鉱山地域として多くの人々で賑わっていた。そして、かつて韓国から来た労働者が大勢働いていたこと

ろでもあった。

彼はどういうわけか、最初は韓国人である筆者に会うことを頑なに拒絶したが、迂余曲折の末、ようやく会うことができた。彼は一級建築士として建築事務所と工務店、不動産会社を経営していた。つまり、主に建築関係と不動産業に従事している人物であった。

彼を通じてこれまでまったく知られていなかった多くの事実が判明した。彼によって建てられた宝寿院は、一言でいえば、韓日民間外交における和解と葛藤の歴史そのものだった。本稿では、彼との面談をはじめ、論介の故郷である晋州市の言論および地域関係者との面談調査などを通じて手に入れた資料を元にして、まず、事の顛末を紹介した後、歴史民俗学的な観点からアプローチし、それがどのような意味を持つのかを探ってみたい。それにより、論介の墓が日本にある理由はもちろんのこと、韓日両国の靈魂観の特質を把握したい。

二 宝寿院の建立動機

意外なことに、上塚は晋州では早くからよく知られた人物であった。彼は一九七四年から論介のために晋州を何回も訪問し、一九七六年には論介の墓を自分の土地に造った。これに対して晋州市は一九七七年に感謝牌と晋州市の花木を寄贈した。つまりこれは、

韓国の烈女である論介の墓碑を日本人が建てたことに対する感謝のしるしであった。

上塚は小説家の鄭飛石によって紹介されたこともある。鄭飛石は自作品「論介」の最後の部分で、論介が抱きかかえて一緒に死んだ倭将の六助は日本で優れた剣客として有名な人物であるにもかかわらず、敵国の美女の手によって殺されたという理由から墓も造られなかったこと、そしてそれを遺憾に思った九州大分県の有志が一九七四年に建築士の上塚を派遣して晋州の土を持って帰らせ、英彦山の麓に墓碑を造った、と叙述している¹³⁾。

しかしこの部分の記述は正確ではない。上塚は大分県民ではなく、福岡県民であり、また地域の有志らが派遣したわけではなく、上塚が単独で行ったのである。さらに、晋州の土を持ち帰り、六助の墓を造ったというが、六助の墓とされる場所はすでに名護屋と毛谷村にあった。また、先前にも触れたように、上塚が建てた宝寿院には六助の墓碑とともに論介の墓碑もある。彼は六助だけではなく論介の墓まで造ったのである。

彼は奇異な行跡と表現したくなるような独特の経歴を持っていた。父親を早くに失い片親の家庭で育てられた。母は数人の女性を雇う、いわゆる風俗店の店主であった。幼い時から体を売る若い女性たちとともに生活のために戦い続ける母の姿を幼い時から毎日見ながら成長した。彼の表現を借りれば、「過労と精神的肉体的に苛まれな

がら、その多くは結核病の為、痩せ細りそして血を吐きながら自分の母と叫び苦しみの中に果てて去った」様子も見た¹⁴。それに対し、自分は母親の庇護の下、支援を受け何の苦勞もなく高等教育を受けることができ、建築設計士になって、郷里で長い間建築関係の仕事をしているという。

彼が論介と六助に執着する理由について、韓国では、彼が六助の直系子孫だからだ、という見方が一部にあった¹⁵。しかしそれも事実ではない。六助は子孫を残さなかった。また、もし彼の子孫がいたとしても、子孫の姓は上塚ではなく、木田あるいは貴田、喜田でなければならぬ。なぜなら、武士になってから六助は貴田統治または貴田孫兵衛と名乗ったからである。

血縁関係のまったくない上塚が六助と論介に拘るのは、次のような事情があるからだ。債務処理で宝寿院のある土地が自分のものになった。そこは元々人家もない山間の奥地だった。彼はその土地を遊ばせておくのはもったいないと思い、活用しようと考え始めた。そして、そこに母親の店で命を失った女性のために寺を造り、観音菩薩像も安置した。彼の行動はそれにとどまらなかった。寺建立の途中で二つの石碑を見つけたが、一つはお園、もう一つはお菊という女性の墓碑であった。調べた結果、彼女らは父親の敵討ちのために婚約者の六助に協力を求めにきた女性であった。お菊は志半ばでこの地で敵に殺害され、お園はその後、六助と一緒に小倉城で父親

と妹の敵を討ったことがわかった。この話は「彦山権現誓助剣」という歌舞伎の題材にもなっている。

実際の六助は加藤清正の十六将の一人で、名字は木田、喜田、貴田、名前は統治または孫兵衛とされている。『清正代侍略記』には俸禄九百石の武士として記され、『清正行状』の「高麗国出陣武者分備定」には、壬乱の際、鉄砲部隊四十名を率いて朝鮮に出兵したことになる。彼は怪力と駿足で有名であった。漢陽(ソウル)が陥落すると伝令のために走り、わずか二週間で日本陣營の名護屋に伝えたとはいわれている。そのため、朝鮮で戦死した後、彼の遺体は名護屋に運ばれて埋葬され、そして彼の名前をとった喜田神社が建てられた。彼は死んで神になったのである。今日も地元の人、六助を足の病気を治し、足を丈夫にしてくれる神として祀っている。この六助が自分の土地と縁があると知った上塚は、彼らの魂を祀りたいと思ひ宝寿院を建立したのであった。

また彼は偶然、ある韓国人から六助の死について次のような話を聞いた。それは、壬辰倭乱で晋州城が陥落し勝利した日本軍が戦の宴を開いた時のことである。論介という妓生が倭将に抱きついて川に飛び込み、二人とも溺死したというのである。それを聞いた上塚は六助と論介を関連付け、また話を飛躍させて小説に近い場面を想像した。それは、彼の書いた「六助墓碑建立趣意書」によく表れている¹⁶。関連する部分を紹介すると次の通りである。

夕日に赤赤と燃える南江の水は血で真赤に染まり異様さを増していた。その殺伐たる光景はあたかも生地獄の様相を呈し、戦役とは言えこれが人間のなせる業だろうか、因果とはいえ空しいものであると六助は岩の上より両眼を閉じ心静かに合掌して、今は無き両軍将兵の冥福に耽っていた。その時背後よりしのびよっていた手が突然首に巻きついた。その十本の指には玉のついた指輪が夕陽にきらりと光った。それは妓生論介の華奢な指であり、その細い手に満身の力をこめて六助の体を押しした。瞬間六助は全身をもって振り回したが、足元が滑り前にのめって論介と共に水中に没した。⁽¹⁷⁾

これはあくまでも彼の想像によって生まれた場面であるが、六助の人間性が非常に強調されている。すなわち六助が岩場に渡ったのは、酒に酔い論介の色香に引かれたからではなかった。彼は、川の水が血で赤く染まるほど周辺に遺体が散らばる中で開かれた戦勝の宴の席で、論功行賞をめぐる対立する雰囲気嫌気がさし、また戦死した部下たちのことを考えると戦争の意味がわからなくなり、人生が空しく思われたので、岩場に渡り両軍の戦死者の冥福を祈ろうとした。そしてまさにその時、論介が後ろから六助を押しして無理心中したのだ、と上塚は想像した。いや、想像したというよりは、六助は晋州で妓生論介により殺された、と信じたのである。

もちろんこれは史実ではない。韓国の文献には、論介が殺した敵将の名前は一切出てこない。柳夢寅（一五五九―一六二三）の『於于野談』には「倭将」、呉斗寅（一六二四―一六八九）の『義岩記』には「倭人」、十七世紀半ばの文人である閔順之の『壬辰録』には「敵将」、朴泰茂（二六七七―一七五七）の『義妓伝』には「酋長」、丁若鏞（一七六二―一八三六）の『晋州義妓祠記』には「倭酋」とあるだけで、どこにも「六助」という具体的な名前は出てこない。

それにもかかわらず、六助が論介に殺されたと信じた上塚は、六助に対する憐憫の情を深めていった。このような心の動きは、彼が書いた「私と桔梗」という隨筆によく表れている。彼は数日間市立図書館に通いつめ、壬辰倭乱に関する歴史書を熟読した。そのうち不思議な夢を見た。乱れた髪と白い服を着た男が川岸の岩に背をもたせて立っていた。「あなたは誰ですか」と聞くと、その男は苦しそうな表情をして「私は毛谷村六助だ」と答えた。そして数日後にまた違う夢を見た。大門をくぐったら大きな建物があり、その中に韓服のチマチヨゴリを着た三人の女性が立っている。その中の一人が自分に階段の上上がるよう手を振っている夢を見た。このような夢を連続して見た彼は、その後、一九七三年に晋州を訪問し南江に立ち寄った際に驚いた。なぜなら夢で見た大門は轟心門、建物は轟石楼だったからである。⁽¹⁸⁾ このような信じられない経験をしたというのである。

その後、上塚は晋州で何人かの関係者に会ったが、護国寺の住職である玄山から様々な話を聞いた。玄山は六助の魂を帰還させることも大切ではあるが、それより先に論介の魂を慰めなければならぬといった。論介は六助を抱きついて死亡したので、論介の恨みから六助の魂を解放してやらないと、いくら努力しても六助の魂は晋州の南江から離れられない、というのが彼の説明であった。この話に納得した上塚は、六助の代わりに論介に謝罪し、論介の魂を祀ろうと心に決めた。そして六助が成仏できれば、彼の家族であるお園やお菊がどれほど嬉しく思うだろうかと考えた。そこで彼は、六助の魂だけではなく論介の魂も一緒に日本へ持って帰ろうとしたのである。また玄山は、論介と六助を含めた、晋州城の戦いで戦死した韓日両国軍官民の靈魂を慰める合同慰霊碑を建てることも勧めた。¹⁹⁾

これを受けて上塚は、自分の土地に論介と六助と一緒に祀る宝寿院を建立することを決意し、寺を開くまで頭髮と髭を切らないと誓った。まず彼は、朱論介の墓を造るために墓石を論介の故郷である全北・長水から購入し、その墓石に刻む「朱論介墓」という文字を当時の福岡韓総領事である朴任洙氏に依頼して書いてもらった。それから一九七六年二月に晋州南江の義岩付近に菊花を撒き、折り紙で作った千羽鶴を川に流して論介と六助の二人の靈魂を迎える儀式を執り行った。²⁰⁾そこですくい取った小さい石を護国寺で魂入れの儀式を行った後に日本へ持ち帰って論介の墓の下に埋めた。また晋

州の画家が描いた論介の影幀を、六助の位牌そしてお園とお菊の墓石がある宝寿院の本堂に掲げた。さらに六助と論介の墓の間に「日韓軍官民合同慰霊碑」を建てた。境内には韓国の国花であるムクゲと全北の花である百日紅、そして晋州市花である石榴を植えた。一九七五年に論介祠堂に参拝した九州の有志らが論介を韓国のジャンヌダルクだと評価し、同年五月の六助の命日に論介の研究家である金相祚教授を招請した、と鄭飛石が記述したのは、おそらくこれらの出来事を指すのであろう。²¹⁾

晋州城の陥落日である旧暦六月二十九日には、毎年、この宝寿院で合同慰霊祭そして論介と六助の鎮魂祭が行われてきた。この式典には晋州と長水地域の有力人士が参加し、福岡の韓国領事館の関係者も参加した。鎮魂祭で用いられる言語は、韓国語続いて日本語である。国歌も韓国が先で、次に日本の国歌が流される。また献饌として韓国の餅も供えられた。その日は、宝寿院の周りを太極旗と日の丸が一緒に風にたなびくのである。²²⁾このような上塚の努力は、まさに韓日両国の和解と平和に貢献する国際親善の行事であるかに見えた。

三 憤激する韓国人

このような彼の一連の行為に対しては、国内外から大きな反響が

あった。日本では論介について様々な伝承が語られ始めた。戦争中に六助に出会った論介は戦後日本に渡り六助と仲よく暮らし天寿を全うしたという話もあれば、論介の正体は日本人女性であり婚約者の六助とともに朝鮮に出兵して現地と一緒に死んだという話や、六助の朝鮮の現地妻であるという話まで生まれた。また、宝寿院では、論介は、そこを訪ねる日本人にとって、夫婦関係を円満にし子どもを授ける神として祀られていた。「夫婦関係がよくなりましたね」「論介様にお願ひして息子二人を産んだのよ」など、宝寿院で論介にお参りした日本人女性のインタビューがMBCのTV番組を通じて韓国全土に流された。また在日韓国人である辛基秀氏も、論介の肖像画が六助の傍に置かれているだけでなく、論介が「夫婦円満」「子孫繁昌」の神として祀られていることを確かめてくれた。つまり、論介は日本に渡って神となり、日本人の趣向と解釈によって事実とはまったく違う方向に変わっていったのである。

一方、韓国側でも上塚や宝寿院について誤解があった。たとえば、ある雑誌に「宝寿院のある土地には昔からの仮墓が二つあるが、壬辰倭乱の際、晋州で戦死した武将の奥さんと彼女の妹の墓だということを知って、上塚がその周辺に花を植え浄化事業をした」という記事が載ったことがある。これを見た金茂祚が、この武将の妻を論介だと誤解し、論介には妹がいないと指摘した上で、上塚は事実までも歪曲していると憤怒するということがあった。また、鄭棟柱も

上塚の行為を「我が民族史のアイデンティティと純潔性を毀損することだと厳しく批判を加えた」。

論介が日本で祀られていることを見て激怒する韓国人は他にもいた。それは、海州崔氏光州全南和順郡宗会の人たちであった。彼らは晋州城で戦死した崔慶会の末裔で、十七世紀の文人、閔順之の『壬辰録』などの記録を証拠に、論介は一五七四年に全北長水で生まれ、一五九〇年に幼い時の縁により崔慶会の側室となった婦人だと確信した。一五九三年に慶尚右道兵馬節度使である崔慶会が第二次晋州城の戦いに破れ自決すると、一緒に戦闘に参加した朱論介婦人は悲しさと義憤を押さえきれず、倭敵の戦勝の宴に妓生に変装して入り、酒に酔った敵将六助に抱きついて南江に身を投じたというのである。彼らにとって、論介は自分の祖先と結婚した女性であった。言い換えれば、論介は崔氏門中の人間で、国のために忠節を、夫のためには貞節を守った誇らしい祖先であった。そのため、彼らにとって、夫と祖国の敵を処断した論介の影幀と墓が当の敵将とその家族が祀られている寺院にあるというのは、いかなる理由から受け入れ難いことであった。それは、論介婦人と崔慶会にとつてだけではなく、民族の歴史そのものを侮辱し蔑視するものであり、それらを一日も早く撤廃すべきだと主張し、歎願書を青瓦台、外交部、商部、晋州市、国民苦衷処理委員会、文化觀光部、女性部、監査院、行政自治部、國務総理室などの政府機関に次々と提出したのである。

さらに彼らはソウルで「政府は日本に売られて日本に渡った論介婦人を取り戻せ」という垂れ幕を掲げ、街頭集会を開いた。また一九九八年八月十日には日本を訪問し、宝寿院の入口を封鎖する封印状を貼った。その封印状には、義岩婦人の靈魂・影幀および墓碑の返還、合同慰霊祭の廃止などの要求が記されていた。³³このように、彼らは論介が日本人によって日本で祀られていることに対し激しく抗議したのである。

論介の郷里である晋州の人々も黙っていないかった。地元のあるTV局は、一九九六年八月十五日の特別番組で「論介はなぜ日本に行ったのか」というドキュメンタリーを制作して放映した。そして晋州文化院の日本探訪団は宝寿院を訪問した後、次のような立場を表明した。「一九七〇年、日本人が六助の事跡を探しに晋州城を訪問し、そこで論介が殉国した事実を知って、南江から魂を連れ帰って宝珠院〔宝寿院の誤記〕という寺を建てた。また、そこに六助と論介の墓を建て合同慰霊祭を行っている。朱論介の墓を造ることにより論介と六助が死後結婚云々とする日本人の奇想天外な言動には身の毛がよだつ」と述べ、また「墓とは屍体や遺骨を埋葬した場所をいう。〔宝寿院にある〕論介の墓がそのまま何百年も経てば、後世の人々はそれを本当の論介の墓として認めるかもしれない。そう想像すると、魂が失われるほどつらいことである」と述べ、「今後を考えた場合、それはすぐに撤廃しなければならない」と主張した。³⁴

また、鄭棟柱は、「論介の正義の死が朝廷から公認されるのにおよそ一四七年、また彼女が妓生ではなく義兵将の婦人であったことを確認するのに四百余年もかかった。敵将六助と一緒にいる彼女の影幀と靈魂が故国に帰り安らかに眠るのに、これからのくらしい永い時間がかかるのかわからない」と嘆いた。³⁵晋州の言論人である尹成孝は「論介を辱めるな」という文章を通じて、日本の論介の祠は当然撤廃すべきだと強く主張した。³⁶

このことがマスコミに知られ、『韓国日報』『ハンギョレ新聞』『晋州新聞』や晋州文化放送など、中央・地方の新聞社や放送局がそれぞれ報道した。特に国営放送のKBSは「水曜企画」という番組でこの「事件」を大々的に取り扱い、全国に流した。それを受けて行政機関も慌ただしく動き始めた。二〇〇〇年八月、金相斗長水郡守が日本を訪問し、上塚と協議した結果、墓碑は円仏教³⁷の福岡教堂に、影幀は福岡総領事館が預かり処理することで合意に至った。また、今後、合同慰霊祭に福岡の総領事館側から関係者を参加させない方針が決まった。毎年参加していた晋州と長水の人たちも参列しなくなり、彼らは合同慰霊祭に関して語らなくなってしまった。この結果、宝寿院の「韓日両国軍官民合同慰霊祭」は中止されることになり、論介の影幀は韓国側に返還され、晋州市長から授与された感謝牌も宝寿院から自宅に移された。その結果、宝寿院の参拝者も急激に減り、現在は藪のなかの廃寺と思うまでにすっかり廃れて

しまった。だが、いまだにそこには石で作られた論介と六助の墓として韓日両国の「軍官民合同慰霊碑」が放置されているのである。

四 伝承と史実としての論介と六助

(一) 矗石楼での戦勝宴

こうした一連の「事件」は、まさに歴史と伝承の混交と混同から生じた結果であった。ここでは、論介をめぐる出来事が史実として確認できるか否かについて検討しよう。最初に指摘できるのは、晋州城が陥落した後、はたして矗石楼で日本軍の戦勝の宴が行われたのかという問題である。これを前提にしないと、論介の逸話は成り立たない。その意味でとても重要なことである。この点については、韓国の研究者の中でも懐疑的な意見が少なくない。たとえば韓国文学者の金守業は、矗石楼で倭軍のパーティは行われず、論介が義岩で踊り歌ったという事実もない、すべては後世の人が想像したものだ^⑳と主張した。その理由として、金守業は、十日間続いた晋州城の戦いで死んだ日本軍の数は数え切れないほど多く、城の周りは日本軍の遺体で覆われていた。そして生き残った日本軍は辛うじて戦列を整え、二日後には二手に分かれて湖南に進撃したが、南に行った部隊は河東で、北に行った部隊は山清でそれぞれ朝鮮軍の攻撃を受け、釜山方面に退却せざるをえなかった。このような状況であった

ので、矗石楼で大酒宴を開くなどということはありえない、と断言した^㉑。つまり、戦勝の宴を楽しむ余裕はなかったと見るのが、彼の主張である。

現在の矗石楼は、一五九三年(宣祖二十六)六月二十九日の第二次晋州城の戦いで城が落ち七万人の民官軍が殉節した際に焼失したものを、一六一八年(光海君十)に兵馬節度使である南以興(一五七六―一六二七)が重建したものである。『宣祖実録』には、城が落ちると金千鑑(一五三七―一五九三)、崔慶会(一五三二―一五九三)、高従厚(一五五四―一五九三)らが矗石楼に火を付け殉死しようとしたが、失敗に終わり、最期は川に身を投じて自決したとある^㉒。これによって矗石楼は被害を受けた。一七二五年に鄭拭(一六八三―一七四六)が『矗石楼重修記』に「醜いほど燃えたが、辛うじて倒れることは免れた(幸免於凶炬蕩殘之患)」と記録しているように、その被害は甚大であった^㉓。また、『宣祖実録』によると、城が落ちた直後に日本軍は晋州城を離れ、丹城、山陰、求礼、光陽、南原、順天などに分かれて入り、村を略奪したよう^㉔だ。

以上から考えると、城が陥落した日、矗石楼は朝鮮軍が放った火により相当部分が焼失したことがわかる。したがって、金守業が主張するように、そこで日本軍が戦勝の宴を開くことは不可能であり、宴会の最中に美女論介が現れて敵将を誘引し、抱きついて溺死したという話も成り立たない。だが、多くの人々は、城が陥落した後に

轟石楼で戦勝の宴があり、そこに論介が登場したのだと信じている。上塚を含み多くの人々が史実だと信じたがゆえに、論介は日本人の上塚の手によって日本へ渡ることになったのである。

(二) 論介が殺した敵将

論介とともに溺死した敵将が誰なのかについても、実は詳らかではない。金子尚一は、『大日本地誌大系』の「豊前志」に「六助……朝鮮に渡り軍功を立てたが、ついにそこで戦死した」という説明があることから、論介とともに死んだ倭将は六助かもしれない、と推測した⁴³。それに対して田畑博子は、論介と一緒に死んだ武将の名前が六助だという証拠は韓国側の文献のどこにも見つけられないことを指摘した上で、現在は誰だと断定できない状況だといっている⁴⁴。

一方、韓国では、六助説と誰であるかわからないという説に分かれている。前者には、姜大敏、崔官、金京欄などの研究がある。姜大敏は小説家の朴鍾和(一九〇一―一九八二)および鄭飛石(一九一一―一九九二)の意見をそのまま受容し、論介に抱きつかれ死亡した武将は六助である可能性が高いと述べている⁴⁵。これに対して崔官は、清正が主力部隊をオランカイから引き上げて咸鏡道の安辺に駐屯させていた一五九二年十月に、揮下の部隊に送った書信に六助の名前である貴田孫兵衛が見られることを指摘し、六助がオランカイ戦闘

後も生きていたことは事実であり、清正軍が参戦した一五九三年六月末の晋州城の戦いで死亡したのだろうと推測した⁴⁶。同様の解釈は金京欄によってもなされた。彼女は、日本泳法の一派である神伝流の発祥を説明する文書に、貴田孫兵衛は朝鮮で戦死した、と記録されていることから、六助は晋州の論介と一緒に溺死した可能性が高いと見なした⁴⁷。しかし、これらの主張を証明できる明確な資料はまだに発見されていない。だから彼らの意見は推論であって確定ではない。

一方、晋州に住む研究者の意見は異なる。たとえば金守業はこの問題について、次のように詳述している。

事実、癸巳年に義岩で論介が殺した敵将は誰だったのか、我々は知るところがなかった。我が国の漢文記録は四百年にわたり、倭将、敵将、賊将、倭酋、賊首あるいは倭または賊と書くのみであった。彼が誰だったのか身元を明らかにすることができない、という事実には忠実だった。ところが民衆の口から口へと伝わる話や歌には相当早くから敵将の名前が出ており、その点が漢文記録とは異なっている。壬辰倭乱の後、口碑で伝承されている話を集めて十九世紀に編集し出版された小説『壬辰録』などは、論介が殺した敵将を清正、平秀吉、石宗老としている。そして一九一三年頃に書かれたと見られる司空燧の「漢陽歌」

では、成從奴、石宗老、賀羅北、河羅北、漢我服などと歌っている……そして光復後に聞き取った民衆の歌では、どれも論介が清正の首に抱きつき南江に身を投じた」と歌っている。……一九六〇年代に入ると、人々は再びその敵将の名前に注目した。

まず裴鏞吉は「晋州 轟石楼と朱論介」で、その敵将を『壬辰録』と「漢陽歌」がいうように石宗老だと述べ、彼は加藤清正軍の部隊長だったと主張している。そして政府記録である『土郷誌』や『文化遺跡総覧』などは、これをそのまま受け入れている。ところが、朴鍾和は「論介と桂月香」という小説で、その敵将は加藤清正の部下で晋州城攻撃の先鋒将であった毛谷村六助だと述べた。それ以来、崔容鎮、田炳淳、鄭飛石、鄭棟柱といった文人たちはもちろんのこと、震檀学会の『韓国史』、李弘植の『国史大辞典』、晋州市の『晋州市史』といった歴史書もそれを受け入れ、「毛谷村六助説は」定説となった。⁴⁸⁾

このように、金守業は、論介によって無理心中させられた敵将が誰だったのかはつきりわからないと述べている。史書には、倭将、敵将、倭酋、敵首あるいは倭または敵と表現されているのみで、具体的ではない。一方、口頭伝承の世界では、清正、平秀吉、石宗老、成宗老、賀羅北、河羅北、漢我服など、様々な名前が登場する。そのほかにも、一九六〇年に当時の長水教育監、金祥斗が長水朱村の

入口に建てた「義岩朱論介娘生長地事跡不忘碑」では、立花宗茂（一五六七〜一六四三）となっている。『湖南節義録』では敵将が二人になっており、近年採集された民間伝承では「ダイトウ」と正体不明の人名になっている。⁴⁹⁾

石宗老、成宗老、河羅北といった名前が誰を指すのかは詳らかでないが、清正は加藤清正を、平秀吉は豊臣秀吉を指すのはいうまでもない。しかし清正と秀吉は朝鮮ではなく日本で死亡している。そして立花宗茂も朝鮮ではなく、一六四二年に柳川で死んでいる。このように、彼らは論介の死とはまったく無関係であるにもかかわらず、韓国の伝承では論介と一緒に死んだ人物となっているのである。一方、六助の朝鮮死亡説は早くからあった。だが、彼が晋州で死んだ証拠はどこにもない。日本側の資料では、彼の死地として様々な地名が挙げられている。たとえば日本泳法の神伝流の説明文ではただ朝鮮で戦死したとのみ記されているが、武内確齋の『絵本太閤記』にはオランカイで女真族が投げた剣が左肩に当たり戦死したとある。⁵⁰⁾『清正記』と中野嘉太郎の『加藤清正伝』も、オランカイで女真族の剣が首に刺さり死んだと記している。⁵¹⁾また彼の郷土の史誌である『下毛郡史』には「朝鮮出陣中オランカイで戦死した」と簡略に叙述されている。⁵²⁾このように、彼の死亡地が中国の東北地方のオランカイだという見解は早くからあった。

しかし、これと異なる見解もある。たとえば名護屋地域の郷土史教育資料として活用されている『名護屋読本』には、一五九八年一月の蔚山城の戦いの折に三十九才で戦死し、首が日本へ持ち帰られ麥原に埋められた後、そこに喜田神社を建てて神として祀った、という説明がある。浄琉璃の『大攻艶書合』（一七七八年）に、六助は貴田孫兵衛宗春として、そしてお園は園菊と名前を変えて登場するが、園菊が夫の代わりに朝鮮に出兵してオランカイで戦死し、孫兵衛は出家して宗春法師という名前で故郷の毛谷村に帰るといふ筋書きである⁵³。また毛谷村に伝わる「毛谷村六助略縁起」には、六助は二十六歳になった一五九三年六月に朝鮮に出兵し勲功をたてたが、その後帰郷し、六十二歳（一六三一年）まで生きていたと書かれている⁵⁴。このように日本の記録では、六助の死亡地として、晋州の南江をはじめ、中国の東北地方、蔚山および彼の郷里など、様々な地名が挙げられている。

一方、文献上で、論介の相手として六助が登場するのはそれほど古いことではない。ノルウェイの研究者 Vladimir Tikhonovni によると、韓国の文献に論介の相手役として六助が登場したのは、一九〇八年に出版された『初等大韓歴史』においてである。ここに、初めて彼の名前が登場し、その後、六助の名が定説化されたと主張している⁵⁵。しかし、これは誤解だといえる。ここでは、酒に酔った日本武將を論介が背負い身を投じたことになっており、敵將の具体

的な名前が示されていないからである。

一方、韓国文学者の朴基龍によると、韓国において、毛谷という名前は一九三四年の『毎日申報』にはじめて登場する。その後、六助あるいは毛谷村六助という名前で現れるようになるが、その出典はすべて曖昧だといえる⁵⁶。だが、これも事実ではない。実際には、それよりもやや早い一九三二年に出た『朝鮮仏教』（八十號）の「俠妓論介——死をもって貞節を守る」に六助の名が初めて登場する。それによると、論介は徐礼元の愛妾妓生であり、徐が戦死するとその後を追って断崖絶壁から川に身を投げようとしたが、敵將が論介を制止し、説得しようとした。そうして揉み合ううちに、論介がその敵將に抱きついたまま川に身を投げた。その敵將の名前が毛谷村六助であると記している。続いて、六助の名は一九三四年の『毎日申報』にも登場し、以後、論介と一緒に無理心中した敵將は六助となったのである。

六助の名が現地に伝わるのに、それほど時間はかからなかった。植民地時代の晋州では、敵將の名前はすでに六助で定着していた⁵⁷。川村湊は、玉川一郎の小説『京城、鎮海、釜山』には「晋州の小學校の日本人教師が六助の話をする、生徒らが、先生、その先知っているわ。六助が妓生にだまされようで、抱きつかれてまんまこの蘆石楼から南江にはまりよって、溺れよったんや。助平なやつ」と答える場面があると指摘している。また一九四〇年に日本人の勝

田伊助が記した『晋州大観』は、「巷に伝わる義妓論介が殺した倭将を毛谷村六助であると言うが、六助はオランカイで戦死したというのが通説であり、また「六助略縁記」によると、壬辰倭乱後に郷里に帰り余生を過ごしたとなっている」と指摘した上で、「とにかく南江に投身し、溺死したのは虚説」だと主張している。⁵³このように植民地時代の晋州においても、論介とともに溺死した倭将は六助であるというのが定説になっていた。それゆえ、六助が登場したのは一九六二年の朴鍾和（一九〇一―一九八二）の作品「論介と桂月香」以降だ、という説は成り立たない。

歴史小説家の朴鍾和が初めて六助を論介の相手として登場させたのは、それよりも前の一九四六年に出した短篇小説「論介」においてである。そこでも論介が殺した敵将を六助としている。おそらくこれは朴の創作ではなく、当時晋州で伝えられていた内容をもとにしたものと推測できる。一九五四年には晋州の老妓の集まりである義妓暢烈会が論介を偲び「義娘論介の碑」を晋州城の中に建てたが、その際、碑文に毛谷村（一説には石宗老）と敵将の名前を刻んでしまったという。⁵⁴一九七五年に長水郷校が編纂した『碧溪勝覧』においても、毛谷村六助説が既定の事実として記録された。このような一連の過程を経て、六助は論介によって無理心中させられた人物になったのである。

以上、見てきたように、論介の伝承に六助が登場したのは二十世

紀に入ってからである。では、なぜ、六助が登場することになったのだろうか。それにはそれなりの理由があるはずである。ここに注目した川村湊は、六助の血統が韓国と関連を持っているからだという仮説を立てた。すなわち、六助の先祖が高良明神の神職で、また彼の出生そのものが英彦山権現に祈った結果であるという伝承が存在しているが、それに注目し、高良明神は高麗明神の別称であること、また英彦山の開山始祖である藤原恒雄は韓国の始祖・檀君の父親である桓雄と名前が同じであることから、六助は古代韓国系の子孫だという認識が日本人の無意識あるいは集合的無意識の中に残っていて、それが六助と論介を結び付けたのであろうと、推定したのである。⁵⁵

遠い先祖が韓国系だという理由だけで韓国で論介に殺される犠牲者として選ばれた、という論理はあまりにも単純である。より具体的な理由があると思われる。朴鍾和は一九四六年の作品「論介」を通じて、論介が六助を選んだのは加藤清正と誤認したからだと説明した。しかしこれもまた作家の一個人の推測の域を出ず、検証が行われたことも、それを証明するようないかなる資料もない。

ところがまったく端緒がないわけではない。ここに注目すべき文献として、前出の浄琉璃『大攻艶書合』を挙げる。それによると、六助は朝鮮侵略の際に先鋒に立つべき人物であったが、出陣すると必ず凶事が生じるといふ占いの結果が出たので、清正の配慮で出陣

のメンバーから外された。これを知った六助は密かに朝鮮に渡り、八百屋陵雲という仮名を使って暗躍し、別の意図をもって朝鮮人女性の傾城蘭麝に接近して恋仲になる。後日、そのことが発覚して蘭麝が自殺するという結末を迎える。⁶²⁾

ここで見られるように、朝鮮に渡って朝鮮人の妓生と恋に落ち、最後はその妓生が自殺するというくだりは論介の伝承と通じるところがある。さらに彼女の名前の「蘭麝」は韓国語の発音の上からも「論介」を連想させるし、また六助の「助」と論介の「介」も日本語の発音は同じである。また『大攻艶書合』でも、六助の妻お園は朝鮮の忠臣晋伯の娘という設定である。このように『大攻艶書合』においては、彼の妻も恋人も朝鮮人女性であった。また、別の伝承ではあるが、彼は朝鮮で死亡したことになっている。⁶³⁾

さらに、岩谷めぐみによると、六助説について初めて記述した『朝鮮仏教』は一九二四年五月に朝鮮居住の日本仏教系の著名人士と親日派の朝鮮の知識人で構成された朝鮮仏教団の機関紙であり、その目的は朝鮮における植民地政策を円滑にするための人民教化にあったという。⁶⁴⁾ まだ断言することはできないが、このような団体に所属した日本人を介して、先のような六助のイメージが伝わり、またそれが論介の伝承に結び付けられたことにより、論介の殺した敵将が六助になったと推定される。このように六助の死亡地はいまだに不確かであり、韓国側の論介をめぐる文献の中に彼の名前が登場

したのも二十世紀に入ってからである。

(三) 論介の正体

論介という人物の実体もはっきりしないところが多い。漢文学者の鄭出憲は、次のようなとても興味深い解釈をしている。すなわち、「殉節した武将の後を追うのは大概賤妾や妓生であり、それは一つの公式のようになっていいる。ここに現れる女性、妓生、奴婢らは忠節の男性を目立たせるための脇役であった」と述べ、その例として鄭撥（一五五三～一五九二）と愛香、宋象賢（一五五一～一五九二）と金蟾、金應瑞（一五六四～一六二四）と桂月香などを挙げ、論介も武将の崔慶会と対になっていると見なした。⁶⁵⁾ 彼の表現を借りれば、論介は男性英雄伝の公式に基づいて創られた英雄だったのである。⁶⁶⁾

彼の議論の特徴は、論介をめぐる逸話に歴史的な事実と異なる要素が多数ある可能性を指摘している点にある。実際、国家の英雄である論介には不確かなことがあまりにも多い。その一つは、倭将と同じように、論介の殉節した年齢がはっきりしていない点である。一般的には花盛りの十八歳または二十歳であったといわれているが、申昞（一六一三～一六五三）の記した『再造藩邦志』に、徐礼元と金千鎰の間の内部対立に対して「前日、金牧使がこの城にいらっしゃった時は、上下の隔たりなく和合し協力したので、最後まで守城ができたのです。ところが今の状態を見ると、前日とはまっ

たく異なるので、我々は生死を計ることができません」と強く抗弁する年取った妓生が登場する。一九二五年に姜敷錫が編纂した『大東奇聞』では、この年取った妓生が論介と想定されている。もちろん、ここでも論介は、晋州城陥落の際に敵将とともに投身して死ぬことになる。このように、若い女性であったり年取った女性であったりと、記録や伝承の中に登場する論介の年齢は曖昧なのである。

殉節した日についても二つの意見に分かれている。日本軍が戦勝の宴を開いたのは旧暦七月七日だったので、その日に殉節したというものもあれば、晋州城陥落の日に殉節したので六月二十九日だと主張する者もいる。死亡日ははっきりしない場合、九月九日の重陽節に祭祀を行う伝統があるので、晋州民俗芸術保存会は、一九二二年から論介のための祭儀である義岩別祭を旧暦九月九日に行っている。^⑧一八六八年に晋州牧使の鄭顯奭が義岩別祭を六月の吉日を選んだ。一八六八年に晋州牧使の鄭顯奭が義岩別祭を六月の吉日を選んだ。七月七日にしていることも、同様の理由からであった。このように、実は論介の殉節日も正確ではないのである。

さらに、彼女の名前についても、朱論介、宋論介、蘆雲介、魯隱介など複数あり、正確な姓名は判明していない。さらには、近年、論介は朝鮮風の名前ではなく日本風の名前だという説まで出されている。たとえば、金文吉によれば、「介」は日本の古語で「大きい」「優れる」「特殊だ」という意味を持っている。そして名前も名字も

ない場合、背の高い人は「六介」、肥満であれば「肥介」、目の大きい人だったら「目介」、口が達者だったら「牟介」あるいは「論介」など、身体的特徴を表す名を付けたという。^⑨だとすると、論介は論理的で話上手な人を指し、日本人によって付けられたことになる。

もつとも、現在、このような見解に賛同する人はほとんどいない。なぜなら、彼の論理に従えば、日本の庶民にも同じ名前が数多く見られるはずであるが、六助（六介）くらいしか見当たらないからである。論介という名前が皆無であるとはいえないが、あったとしてもその場合ほとんどが男性であろう。「すけ（介、助）」を付ける場合、日本では女性ではなく男性であるのが一般的である。

それに比べて、韓国では「介」を使う名前はいくらでも見つけれれる。鄭棟柱は、一六一七年の『東国新統参綱行実図』に「論介は礪山郡人で良人曹忠良の女である（論介礪山郡人良人曹忠良之女）」という一文が存在することを指摘した上で、それには晋州の論介と同じ名前の人物が登場しており、また朝鮮時代全般にわたり、徳介、玉介、仁介など論介と似た名前がよく出てくると述べている。^⑩したがって、名前に「介」が付いているからといって、ただちにそれが日本人によって付けられたと見るのは誤りであり、この説は十分な検証がなされていない民間伝承のたぐいに近い。

このような解釈ならば韓国にもある。すなわち、甲戌年、甲戌月、甲戌日、甲戌時に生まれた論介は四甲戌つまり四頭の犬（戌）が入

る運命を持つ、あるいは親は息子を望んだが女の子が生れたので失望して「犬を生んだ」という意味から「論介（ノンゲ）」と名付けた、という説である。「ゲ」は犬の「ゲ」と同じ発音である。要するに「ナウンゲ（生んだ犬）」が「ノウンゲ」「ノオンゲ」に変わり、それが「ノンゲ（論介）」になったというのである。その一方で、病気にかからず丈夫に育つことを願って「犬」を意味する「介」を名に付けたという説もある²¹。このように、名前についても様々な民間伝承があり、彼女の本名もいまだに確定されていないのである。

それだけではない。彼女の故郷も不確かである。長水をはじめ晋州、順昌、任実など、様々な説が出ているが、現在は長水の溪内面大谷里朱村が定説となりつつある。しかしこれも最近のことである。一八七二年の『長水県邑誌』では、論介の故郷は「任県内面楓川」になっている。これを信じた朝鮮後期の文人である黄玟（一八五五～一九一〇）は、晋州の「義妓祠」を訪問し、楓川渡口水猶香濯我鬚眉拜義娘²²で始まる漢詩「義妓祠感吟」を作った。その後、一九二五年発刊の『長水誌』と一九五三年の『朝鮮湖南誌』ではそのまま「任県内楓川」になっていたが、一九八二年の鄭飛石作「晋州妓論介」では楓川を「溪内面月岡里楓川」としており、一九六二年の朴鍾和作「論介と桂月香」では「長水面煙沙里」となっている。

その中でも、大谷里の朱村が有力な候補地として挙げられるよう

になった。一九五四年の「義娘論介の碑」の背面にある「論介の事縁」では「内溪面大谷朱村里」になっている。また一九六〇年の「義岩朱論介娘生長地事跡不忘碑」には「溪内面大谷里朱村」、一九七五年の『碧溪勝覽』では「溪内面大谷里朱村」になっている。一九七九年の田炳淳の小説『論介』では「溪内面大谷里闕村」となっていたが、朱村には勝てなかった。一九八〇年代に入り全羅北道と長水郡が「溪内面大谷里朱村」を論介の故郷として公式に確定し、そこを聖域化することにより、一応故郷に関する論争は一段落した。

また、彼女の出身・身分も統一見解がなかった。定説では彼女は官妓であるが、近年、妓生ではなく妓生に変装した両班出身の女性だという説が出されている。前者の説にも、晋州の妓生であるという説をはじめ順昌の妓生、同福の官妓など様々な説がある。一方、後者の説にも、両班家の新安朱氏出身の女性だという説から愛妾説まである。愛妾説について見ると、相手の男性として挙げられるのは、崔慶会（一五三三～一五九三）、金千鎰（一五三七～一五九三）の息子（金象乾）や黄進（一五五〇～一五九三）、徐礼元（？～一五九三）など、実に多様である。また一九五四年の朴鍾和の小説『壬辰倭乱』では、晋州牧使金時敏に片想いし、金時敏の死後は黄進に恋する妓生として描かれている。このように論介がどのような女性だったのか明らかになっていない。

また論介の家族も確かではなかった。一七二二年、兵馬節度使の崔鎮漢（一六五二～一七四〇）は備辺司に対し、論介を褒賞するよう建議した。すると備辺司から次のような肯定的な返事が下された。

戦乱の中で身を投じ盗賊とともに死んだ彼女の話が事実であれば、褒賞に値する。しかし事実だと証明する文献がないので、美しさを偲び、手厚い賞を与えることを簡単に決定できない。もし根拠となる記録があれば、右兵宮で議論し備辺司に送った後に施行するのが当然である。⁷²

ここから確認できるように、備辺司は証拠さえあれば褒賞を与えろという方針を示した。すなわち証拠を出せということであった。これに対して晋州士民は岩に論介の話を刻み、それを証拠として出した。つまり創作した証拠を提出したのであった。そこまでされると、朝廷もやむをえず、その翌年の一七二二年（景宗二）に論介の子孫を探し賦役を免除すると決めた。また、国の特別な恩田を与えろという備辺司の通知文を慶尚右兵使が管轄する村ごとに送り、論介の子孫を探したが結局見つからなかった。すなわち、論介の事実も定かではなかったのである。

それにもかかわらず、現在は崔慶会の側室説が定説となりつつある。だが、そこにも問題がなくはない。崔慶会の側室に関する記録

が初めて登場したのは、一七五〇年頃に議政府左参贊の権適（一六七五～一七五五）が作成した「慶尚右兵使贈左贊崔公諡状」においてであった。これには、「彼の賤妾も公が死んだ日に綺麗な着物を身に着け化粧して南江の岩で敵将を誘惑し、敵将に抱きついて投身自殺した」とある。⁷³つまり崔慶会の「賤妾」といつているだけで、論介とは一切いつていない。ところが一八〇〇年頃に湖南の文士らが編纂した『湖南節義録』には、「妓女論介は長水人で、公のお気に入りだった。公とともに晋州城に入り、城が落ちると念入りに身繕いをして敵将二人を誘引し、南江の切り立った岩の上で踊り、両腕で二人の敵将を抱いたまま川に落ちて死んだ。後世の人々はその岩に義岩と刻んで石碑を建てた」と記されている。⁷⁴ここで、初めて論介が崔慶会の妾として登場するのである。これを根拠に、多くの人々は崔慶会が長水県監として赴任していた際に論介と特別な縁を結んだと見ている。鄭飛石は一五八六年に崔慶会が当時十八才の論介を側室にしたと主張するのに対して、裴浩吉は一五八九年に崔慶会が十七才の論介を側室にしたと述べている。⁷⁵

しかしそれはともに事実ではない。崔慶会がいつ長水県監になったのかについて正確な記録はないが、一五七九年三月に長水県監から茂長県監に異動したことは事実である。このことを照らし合わせると見た場合、長水県監の在任中に論介との縁が結ばれたとするならば、一五九三年時点で論介は少なくとも三十代半ばになっていたこ

とになる。そうではなく、一五九三年に花盛りの十八歳で殉国したとするならば、崔慶会の側室になった時の論介の年齢は満三歳という矛盾が発生してしまう。⁷⁶このように、論介が崔慶会の側室であったというのは歴史的事実として受け入れ難い。それにもかかわらず、日本人の上塚と海州崔氏門中の人々は、これを歴史的な事実として信じ、直接行動で示した。しかし、これまで見てきたように、彼らの一連の行動を裏付けるはずの「事実」とは、歴史と伝承が混同したものであったのである。

五 民俗学から見た論介と六助

日本人の上塚は善意から論介と六助に同情し、彼らの墓を造成したのだろう。だが、彼の行動によって韓日間に亀裂が生じ、宝寿院を廢墟同然の姿に追いやることになった。その根底には、次のような両国の靈魂觀の相違があった。

一つ目は、怨親平等思想に基づいた、敵味方をともに供養する民俗文化の有無である。これは元々仏教用語で敵も味方も同じように平等に取り扱うことを意味し、特に日本では彼我を区別せず、すべての人を極楽往生に導くために供養塔を建て慰靈祭を行う伝統が生まれた。たとえば南北朝時代の足利尊氏は「元弘の役」の後、敵・味方の戦死者を供養するために全国各地に安国寺と利生塔を建立し

ている。また壬辰倭乱後の一五九九年には、島津義弘（一五三五～一六一九）と忠恒（一五七六～一六三八）の父子が、敵・味方関係なく朝鮮で戦死した靈魂のため高野山に供養塔を建てている。⁷⁷言い換えれば、日本には敵と一緒に葬るという供養の伝統が昔からあったのである。上塚の随筆には、六助が「戦死した両国の兵士たちの冥福を祈った」場面が描写されており、上塚自身も日韓軍官民合同慰靈祭を行っている。このように、彼の一連の行動の根底に彼我を区別しない思想的な要素があることは間違いない。論介と六助の墓碑造成と供養もまた、日本の伝統的な怨親平等思想から生じたものといえる。上塚は、この世では敵として出会ったが、死後にはすべて同等に極楽往生することを心から願ったのかもしれない。

ところが、このような発想は韓国では見られない。生前に敵として命賭けで激しく戦った者と同じ場所に墓を造る、などということとは不可能である。日本人は、死後永い歳月を経ると、その靈魂は個性を失い、巨大な一つの靈魂に統合されると考えるのかもしれないが、韓国には、いくら時間が経っても靈魂の個性は失われず、そのまま存在するという靈魂觀がある。特に怨靈の場合はそのような傾向が強くなる。したがって、韓国には怨親平等思想がないといっても過言ではない。これがよく表われているのが、尹成孝の「論介を辱めるな」という檄文である。関連する部分を見ることにしよう。

大統領のお祖母様をそうされたら、万が一の話ですが、もし一介の日本人が大統領や外交通商部長官、晋州市長、長水郡守らの祖母の祠堂を造り祀っているとされたらどうなさいますか。また、万が一の話ですが、智異山のある谷に李舜臣將軍と豊臣秀吉の影幟を並べて掛けた祠を造ったとしたら、我々は韓日親善だと笑って見過ごせるでしょうか。また日本に柳寛順烈士⁷⁸の仮廟を造り石碑を建て、その前で祈ると子どもが授かるという信仰が作られたとしたら、我が国民はどうしますか。答えは簡単です。「ノー」です。「絶対ノー」です。もう少し詳しく申しますと、「なにを言っているのだ。そんなことがどうして可能なのか、もしそんなことがあったら黙っていないぞ」と、気の短い人たちは激憤して、それに火を付けるかもしれません。また事情がわからない人たちは「どこでそのようなことがあるのですか？」と反問すると思います⁷⁹。

右からわかるように、尹成孝は日本人によって論介が日本で六助とともに祀られていることに憤怒を感じている。それは、李舜臣將軍と豊臣秀吉と一緒にすることであり、柳寛順烈士を日本人が祀ると同じことだと主張している。彼の論理では、怨親平等に基づいて敵と味方の靈魂と一緒に祀ることは「絶対不可能」なのである。したがって、論介と六助の墓碑を並べてともに祀ること自体が許さ

れる行為ではない。このような行為に対しては、鄭棟柱の表現を借りると、「妾室のように見えて、恥辱を感じる」のである⁸⁰。敵・味方を同じように扱った場合、死霊の恨みが増幅されるばかりでなく、子孫も許せないほどの屈辱感を抱くというのが、韓国人の一般的な感覚なのである。このような靈魂観の違いから、論介の墓碑をめぐる韓日両国が衝突するのは、当然の帰結だといえる。

二つ目は分墓の可否である。日本では分墓はいくらでも可能である。墓地も屍体を埋めている場合もあれば、お参り専用のももある。また高野山の奥之院のように、骨の一部（または無し）を納めた墓を造る例もよく見かける。少し極端な表現かもしれないが、日本における墓碑は記念碑に近い。六助の墓も宝寿院以外に二カ所もある。一つは宝寿院に近い六助の故郷、大分県中津市山国町毛谷村にあり、もう一つは六助の首を埋めた名護屋麥原の喜田神社にある⁸¹。上塚が自分の土地に造った六助と論介の墓は、彼にとつて靈魂の眠る場所ではなく単なる記念碑・供養塔であった可能性が高い。

しかし、こうした思考も韓国にはない。できる限り一つ残らずすべての骨を一カ所に集めて安葬することを理想とする。なぜなら、韓国人は日本人と違い、骨（肉体）を納めた墓には死者の魂が入っていると見るからであり、分散して墓を造ることは不可能なのである。韓国人の精神世界で核となっている風水地理説は、墓は靈魂が宿るところだという認識がなくては成り立たない。したがって、故

人の墓を二カ所以上造ることはありえない。論介の墓が慶南咸陽郡西上面芳池里にある限り、ほかの場所に墓を造ることはできない。長水や晋州など他の地方自治団体も論介の遺跡地を沢山作って観光資源としたが、墓だけは造らない。その理由はそこにある。

こうした霊魂観を考慮せず、上塚は骨の代わりに義岩付近で拾った石を納めて論介の墓を日本に建立したのである。これを見た韓国人は当然論介の霊魂が奪われたと認識し、「死後結婚」「売られた論介の霊魂」「論介霊魂の返還」などと表現したのである。全南光州和順海州崔氏宗会代表の崔弘鎮氏は「論介が日本の山中で寂しく様々な雑神に囲まれて苦しんでいることを考えると、胸が引き裂かれるようだ」と話している。このように、墓には霊魂も伴うという認識がある。だからこそ彼らは上塚に対して霊魂の返還を要求し、韓国政府にも協力を強く求めたのである。そして、それは奇想天外な霊魂の国際紛争に発展したのである。

第三に、韓国には、死者の祭祀権は直系の子孫が持つという大原則がある。すなわち、霊魂の所有権は子孫が持つことである。たとえ国のために死んだ人間であっても遺族は国立墓地への安置を拒否することもできる。この点が靖国神社の霊魂観とは異なる。論介が崔慶会の側室であれば、当然その霊魂の所有権は海州崔氏の門中にある。論介の実家である新安の朱氏よりも崔氏の門中が優先される。彼らが宝寿院を訪ね強く抗議したのも、このような認識から

であった。何の関係もない日本人の上塚が論介を祀ることは許せなかったのである。

四つ目は、死後結婚に対する認識が日本人には稀薄であるのに対し、韓国人はそれを強く認識しているという点である。いくら上塚が善意から論介の墓碑を造ったとしても、それを見た韓国人は間違いなく誤解する。六助の墓碑と同じ場所に、しかも並んで置かれているからである。これは韓国では夫婦の墓を意味するので、韓国側はこれを恥辱的な行為だと受けとめたのである。さらに上塚は、本堂に六助の家族の位牌とともに論介の影幀も掲げた。韓国においてこれは死後結婚以外のなものでもない。実際に、そのような認識があった。たとえば海州崔氏光州全南宗会が晋州市と晋州市民に送った書簡には、次のような文章が記されている。

日本の上塚という怪しい糞坊主が晋州にやってきて、晋州の護国寺の僧から案内を受け義妓祠の論介婦人の影幀を模写していった。そして南江で招魂式まで行い、論介婦人が命をなげうつて殺した敵将に対する怨恨を解くという荒唐無稽な詐欺劇を演じ、招魂式を通じて事実上の夫婦のようにしてしまった。

このように、論介と六助を一緒に祀るという上塚の行為を、彼らは死後結婚として捉えている。研究者の金守業もまた、当初の計画

で上塚は六助と論介を夫婦にするつもりであったが、それは韓国人を怒らせる行為だと気付き、彼らと同じ場所に祀って供養する計画に変えた、と解釈している⁸³⁾。また論介について長期にわたり取材し報道してきた言論人の尹成孝は、上塚の行為は論介を六助の「愛妾」にすることだと、檄文を書いた⁸⁴⁾。このように、論介と六助の合同慰霊祭を行うことは、韓国人にとっては日本軍と戦った革命の女性、護国先烈の象徴である論介に屈辱を与えるのと同じだと捉えたのである。

実際のところ、死後結婚は韓国だけの民俗風習ではない。遠くは北アフリカ、近くは中国、台湾、アジアの漢族社会などでよく見られる、比較的普遍的な民俗文化である。一方、死後結婚に関しては、日本は特殊な文化圏に属している。というのは、死後結婚の事例は沖縄と東北地域の一部に限って見られるだけで、本土にはほとんど見られない慣習だからである。特に宝寿院を建立した上塚が住んでいる九州地域にはまったくなくとも過言ではない。したがって、彼の目的が論介と六助を死後結婚させることにあったという韓国人の解釈には説得力があるとはいえない。

実際、上塚は死後結婚させるつもりだったとは一言もいっていない。死後結婚説は晋州市内で花屋を経営する姜徳寿氏の証言が発端となつて広まった。彼の話によると、当時、晋州を初めて訪れた上塚から花の注文を受けて、それを届けるために彼の滞在する旅館に

行くと、義岩までの案内を頼まれたそうである。案内すると、不思議な行動を取り理解できない念仏も唱えるので、日本語のできるお婆さんと呼んで、その内容を聞いてみると、死後結婚させるために二人の魂を南江ですくい上げているのだと答えたというのである⁸⁵⁾。しかし、上塚が論介と六助の靈魂を南江から迎える儀式を行ったのは事実として認められるが、ただちにその行為が二人の靈魂を死後結婚させるためだとはいえない。それは通訳者の一方的な解釈かもしれない。上塚に死後結婚をさせる意図があった可能性も否定できないが、その場合、死後結婚に関する知識を韓国で得てから儀式を執り行った可能性が高い。繰り返しになるが、彼の住む九州には基本的に死後結婚の民俗風習がないからである。

いづれにせよ、宝寿院の建立はともかく、慰霊の方法には様々な問題があつた。六助の妻の墓碑を造らず、六助の墓碑の隣に論介の墓を造つた点と言うまでもなく、寺の本堂に六助の家族の位牌とともに論介の影幀を掲げて祀つたのも問題であつた。それを見た日本人も、論介が六助の家族の一員だと誤認するだろうし、まして韓国人ならば死後結婚を連想し、しかも正妻ではなく側室(愛妾)だと誤解を招くことは避けられないだろう。

さらに彼の行為は、論介が属する門中に一切相談することなく一方的になされた。海州崔氏の門中では、論介を姪生ではなく、崔慶会の側室で崔將軍の後を追ひ殉国した自分たちの祖先として見てい

る。その論介を先祖から一人だけ引き離し、しかも敵将とともに祀るなどということは韓国人にとって許せるはずがない。上塚のそもその動機が葛藤と対立を乗り越えて和解と平和に向かうことにあったとしても、それは出発点から紛争の種を持っていた。案の定、六助と論介を祀った宝寿院は、今日、韓日のいずれからも参拝者のほとんどない廃寺同然の状態に陥ったのである。

六 まとめ

一七八〇年頃に晋州を尋ねた朝鮮後期の南人実学者、丁若鏞（二七六二―一八三六）は論介に対して「娼妓族属は幼い時から奔放・淫蕩で、男を次々と乗り換え、その性格は水の流れるようにして留まらず、すべての男性をその夫と思う。夫婦関係はもちろん、それ以上の君臣関係が彼女らにどうして理解できるだろうか。ゆえに、昔から戦争中に敵に略奪される美女は多かったが、節義のために死んだという話はこれまで聞いたことがなかった。……そのかわい身で勇敢に敵将を殺し、身を投じて国の恩に報いることは、君臣の義理が天地の間に燦爛たる光りを発し、……いかにも痛快なことではないか」と評している。つまり、論介の偉大さは純潔を守れない妓生という身分にあったからこそ増すのである。

国家の恩恵にあずかった階層が国のために忠を尽くすのはきわめ

て当然のことである。ところが、当時は、人民を捨てて逃げる国王および大臣、さらに国を裏切って日本軍に協力する両班や良人が沢山いたのかもしれない。さらに論介が死んだ晋州城の状況について、丁若鏞は隣近地域から救援兵が送られなかったこと、朝廷では功勞を嫉妬して敗北を喜ぶほどだったと先の一文の前に書き綴っている。それだけではなかった。申晔は『再造藩邦誌』で、徐礼元と金千鎰は意見が合わず、上下の命令系統が確立されていなかったと記述している。すなわち、晋州城の陥落は内部分裂からもたらされたと思われる。このように、日本軍に対峙し混乱していた時に、自分の低い妓生の論介が殉節したのである。『壬辰録』は「敵將が死んだので、敵兵は城を捨てて退却した。これにより晋州は回復した」と誇張表現も憚らず記している。要するに、彼女の死は空理空論と論功行賞でいざこざと対立だけを繰り返している両班に対する厳しい警告であり、痛烈な批判でもあった。

妓生とは、丁若鏞が表現したように、貞節とは無縁で敵・味方の区別なくすべての男性を夫にする賤しい職業の女性であると見なされていた。このような女性であっても勇気をもって自分の命を捨て国への忠烈を全うした、という点が論介をめぐる話の大きな特徴である。朝鮮時代の女性にとって、忠とは、夫に対する貞節を守ることを通じて間接的に実現するものであった⁸⁷。そのため、女性は夫の後を追って死ぬか、あるいは貞節を守るために抵抗し最後は自決す

るのがほとんどであった。それに比べ、論介の特異性は直接敵將を殺したことにある。これは妓生だから可能であった。だからこそ論介は死んだ後、家門のために犠牲になった「貞烈」のレベルを超えて、国家のために身を捧げた「忠烈」のシンボルになることができただのである。

論介の話をもとに記録した柳夢寅（一五五九～一六二三）もこの点を高く評価し、「大抵官妓は淫乱なる娼女の体を持つので、貞淑とは言えない。それでも死ねば故郷に帰ることができると思つて敵に体を許さなかつた。彼女らもまた「国王」の恩を受けた人間として決して国を捨てて敵に追従することはなかつた。それはまさに忠誠心そのものであつた⁸⁰」と述べている。すなわち、官妓である論介は、一人の男ではなく一つの国家に対して貞淑であつたのである。この点を晋州の地元の人々は強調したかつたのかもしれない。この点を見逃さなかつた近代の詩人、卞榮魯（一八九八～一九六一）が、一九二二年、論介の死について驚くべき憤怒と情熱で「宗教よりも深く、愛よりも強く、隠元豆の花よりも青く、楊貴妃の花よりも赤い」と歌つたのも、そのためであつた。

晋州妓生にとつて論介は一つの誇りであつた。その伝統は朝鮮末期の晋州妓生である山紅にもそのまま受け継がれている。山紅は、論介に対して「千秋汾晋義 雙廟又高樓 羞生無事日 茄鼓汗漫遊」という漢詩を創つた。親日派の李址鎔（一八七〇～一九二八）が大金

でもつて山紅を愛妾にしようとした際、彼女は「世間では大監を五賊の頭だといひます。妾は賤しい娼妓で自ら人のなかに入ります。とはいへ、どうして逆賊の妾になれましようか」と固く断つたため酷く暴力に振るわれたと、黄玟（二六一三～一六五二）は『梅泉野録』に記している。このように、日本に祖国を売り渡すのを容認できない晋州妓生という伝統は、論介の正義の死と通じるところがある。山紅はいわば第二の論介だったのである。

晋州妓女らは論介が死んだ日に合わせて毎年、論介祠に集まり三日間の祭祀を行つていた。一八七二年頃に鄭顯奭（一八六七～一八七〇）が編纂した『教坊歌謠』によると、三日間で三百余人の妓女が集まり歌舞を披露しながら儀礼を行つたようである。また祭官もすべて妓生が引き受けたという。この期間は、晋州だけでなく隣近地域からも大勢の人々がこれを見るために寄り集まつた。論介祠で祭祀が行われる三日間は、老若男女、身分の上下を問わず皆が一緒に楽しむ祝祭日であつた。その一方で、妓女たちが論介の末裔として、そして誇りを持った社会の構成員として認められる機会でもあつた。その意味で、論介の死は身分の階層を乗り越える汎国家的な意味を持つ。

近年、論介を妓生ではなく両班に縁のある女性だとする解釈が登場した。家が貧しかったため両班の側室に入り、夫が倭軍の手によつて戦死すると、恨みを晴らすために妓生に変装して敵將を誘惑

し溺死させた、という話がそれに当たり、この話に基づいて復元された「遺跡」も多い。このように、論介はもはや晋州の官妓ではなく、義兵将崔慶会の側室として生まれ変わっている。すなわち、忠烈（国家）の象徴が貞烈（家門）の象徴に変わったのである。

事実、論介は両班家の出身だったのかもしれない。しかし、これらの一連の解釈が見逃している重要な事実がある。それは、論介を汎民族的な英雄ではなく、門中レベルの英雄に矮小化することであり、また妓生という賤民が受け継いで大事にしてきた宝物（英雄）を両班という名の下に軽はずみに奪ってしまう、ということである。つまり、論介は両班ではなく妓生だったからこそ偉大だったのであり、柳夢仁と丁若鏞が強調していたのも、まさにその点であった。

晋州の人は論介を愛国的な英雄としてだけでなく、もう一歩進んで、民間信仰の神として崇めた。『教坊歌謠』に、晋州牧使として赴任した鄭顯奭が妓生に歌舞を披露させ祭官として義岩別祭を行かせたところ、その年から南江の河岸で洗濯する女性が溺死する事故がなくなったという記事がある。このように論介はいつの間にか水難除けの神として祀られるようになった。そして論介に献饌として捧げる栗、ナツメ、干し柿を東に向かって食べれば男の子を授かるという俗信まで生まれた。それゆえ、男の子を望む婦人らは、この日を指折り数えて待ったという。⁹¹福岡県の宝寿院で論介が次第に「子孫繁昌」「夫婦円満」の神となったのは、もしかするとこのよう

な、韓国で論介に与えられた神としての性格に起因するのかもしれない。論介は一介の妓女ではなく、晋州の全地域民に尊敬される愛国的英雄であると同時に民間信仰における神的な存在だったのである。

韓国の国民的な英雄である論介の靈魂を祀った宝寿院の建立と廃亡は、韓日間の独特な靈魂観の対立の象徴でもあった。和解と容赦、平和という純粋な理念で行われたとしても、宝寿院による祭祀は当初から様々な問題点を抱えていた。伝説として伝わっている論介の事件を歴史的事実として理解し、命を失った論介と六助に対する同情から彼らの墓碑を建立し、韓日軍官民合同慰霊祭を行った。日本人は、これを怨親平等思想に基づいた博愛精神の発露と見るかもしれない。しかし韓国人は怨親平等思想とはまったく異なる観点で捉える。韓国人にとって、それは敵と一緒に葬られることであり、靈魂の分離であり、祭祀権と所有権の侵害なのである。また、それだけではなく、夫がいる婦人を強制的に連行し無理やり敵将と死後結婚させることであり、日本人には想像できないほど民族的な屈辱を感じる行為なのである。

最終的に、宝寿院での祭祀は外交問題にまで発展し、韓国政府が上塚に協力を求めた結果、上塚の私有財産であった論介の影幀と石碑は韓国側に返され、合同慰霊祭も中止されることになった。また、一時、日本において論介が夫婦円満と子孫繁昌の神として知られる

ようになっていたが、それも途絶えてしまった。いわば、韓国人の子孫らによって日本の神になるのを拒まれたのである。

また、視線を転じて、六助にも注目する必要がある。六助は英彦山一帯では伝説的な人物である。英彦山宝物館には六助が使ったという巨大な鉄砲や鉄棒が展示されている。そして今も英彦山一帯には六助に関する伝説が数多く伝わっている。また歌舞伎作品を通じて全国的に知られている人物でもある。最近、山国町では彼の一生を映像化し、大々的に宣伝しようとしている。また地域住民が「六助旅館」「六助工房」「六助焼き物」のように店の名前に六助を使うことも多く、また「六助饅頭」「六助焼酒」といった商品も販売している。さらに、かつて六助と名乗る地元政治家もいた。それだけ六助は地域を代表する英雄であった。

はたして、この六助は論介によって溺死させられた人物であろうか。以上、見てきたように、実のところ、この点はこれまで検証されたことがなかった。ある者は論介が殺した敵将は六助だと主張し、その根拠を鷲山・李殷相（一九〇三〜一九八二）が日本留学した際に見た日本の戦史（もしくは浄瑠璃の『大攻艶書合』）に求める。またある人は、論介と六助の物語は稗史の領域から生まれ時代の流れによって発展したものであり、二人とも実在の人物とは考えられないという。それゆえ、六助が論介によって殺された人物として断定するのは問題がある。もし六助の死が論介と関係がなければ、六

助はあまりにも可哀想な存在である。これに対しても慎重を期し、より深く緻密な検証が行われるべきである。宝寿院の荒廃が我々に教えてくれる教訓はここにもう一つあるのではなからうか。

註

- (1) 韓国では豊臣秀吉が引き起こした「文祿の役」と「慶長の役」を総称して「壬辰倭乱」と呼んでいる。
- (2) 하경진 「晋州 蠡石樓 題詠詩의 題材的 性格」『韓国文学論叢』五十（韓国文学会、二〇〇八年）二〇八頁。
- (3) 金美淑 「朝鮮後期晋州 劍舞研究」『韓国舞踊研究』二十四—一（韓国舞踊研究会、二〇〇六年）一〇〇—一〇二頁。
- (4) 論介の姓は一般的に朱とされている。
- (5) 朝鮮中期の義兵將。論介の夫としても知られている。一五九三年六月晋州城で活躍したが、日本軍により城が陥落すると南江に投身自殺した。
- (6) 『東亞日報』一九八九年二月二十日付。
- (7) 李命吉は元晋州文化院長を歴任した人物であった。これはおそらく建立した人と個人的に親しかったからのようである。
- (8) 『朝日新聞』一九九四年十月二十三日夕刊「博多湾物語 第五部 対岸から」。
- (9) 田畑博子「彦山権現誓助劍論——毛谷村六助と論介」『国文学解釈と鑑賞』六十一—五（至文堂、一九九六年）一七二頁。
- (10) 岩谷めぐみ「論介における説話の変遷——韓国 の地域感情及び日韓の社会情勢からの考察」『立教大学日本学研究所年報』四（立教大学日本学研究所、二〇〇五年）九三頁。
- (11) 金茂祚「通過儀礼를 通하여 본 論介의 生涯」『論介事跡研究』（慶星大郷

- 土文化研究所、一九九六年）四〇頁。
- (12) 鄭棟柱「晋州城 戦闘外論介」『南冥学 研究』七（慶尚大南冥学研究所、一九九七年）八一頁。
- (13) 鄭飛石「美人別曲 五卷〈論介編〉」（高麗苑、一九八九年）三四三頁。
- (14) 芦馬豊雲編著「郷土田川「史録」毛谷村六助「貴田孫兵衛」伝」（吟詠道 無相豊雲流絵本部、一九九一年）二三五頁。
- (15) 『晋州新聞』一九九九年五月十日付。
- (16) 上塚博久「毛谷村六助の墓碑建立趣意書」（芦馬豊雲編著、前掲書、二一九～二三三頁）。
- (17) 芦馬豊雲編著、前掲書、二二一～二二三頁。
- (18) 同前、二二六頁。
- (19) 上塚博久「私と桔梗」（芦馬豊雲編著、前掲書）二二七頁。
- (20) 김규원「日本을 떠도는 論介의 魂靈」『한겨레』（一九九八年十二月十七日）五六頁。
- (21) 鄭飛石、前掲書、三四三頁。
- (22) 『晋州新聞』一九九七年三月十七日付。
- (23) 김규원、前掲書、五六頁。
- (24) 鄭棟柱「反外勢鬭争의 表象 論介」『WIN』二四一（一九九七年五月二四七頁）。
- (25) 박노규「論介와 倭將의 靈魂結婚（또는 詐欺結婚）」『月刊 朝鮮』八（朝鮮日報社、一九九九年）二五五頁。
- (26) 정순태「論介」『WIN』二四一（一九九七年五月）二六六頁。
- (27) 『晋州新聞』一九九八年四月十三日付。
- (28) 정순태、前掲書、二六六頁。
- (29) 李南教「韓国の列女の墓碑を建てた日本人、無窮花と桜」（福岡韓国教育院、一九八一年、一九〇頁）。
- (30) 金茂祚、前掲書、八六頁。
- (31) 鄭棟柱「晋州城 戦闘外論介」、八一頁。
- (32) 김규원、前掲書、五七頁。
- (33) 『晋州新聞』一九九八年八月二十四日付。
- (34) 강병주「日本에 論介의 墓가 있다」『晋州文化』二十二（晋州文化院、一九九七年）九九頁。
- (35) 김규원、前掲書、五七頁。
- (36) 尹成孝「論介를 辱되게 하지 말라」『人物과 思想』五（人物과 思想社、一九九九年）一六二～一七六頁。
- (37) 一九一六年に朴重彬が創始した韓国仏教系の新宗教。全北益山にある中央総部が教団を運営。
- (38) 金守業「論介」（知識産業社、二〇〇一年）三六～三七頁。
- (39) 同前、三六～三七頁。
- (40) 宣祖二十六年六月一日（甲申）條。
- (41) 鄭拭「蠶石樓重修記」（『明庵集』四）では「惜乎、與以壬辰兵燹之間、幸免於凶炬蕩殘之患」となっている（하강진「晋州蠶石樓 題詠詩의 題材의 性格」『韓國文学論叢』五十（韓國文学会、二〇〇八年、一九一頁）。
- (42) 宣祖二十六年七月十六日（戊辰）條。
- (43) 金子尚一「ノンケ悲話における毛谷村六助」『国文学解釈と鑑賞』五十九一（至文堂、一九九四年）一八二～一八三頁。
- (44) 田畑博子、前掲書、一七二～一七三頁。
- (45) 姜大敏「論介의 生涯와 歴史的 意味」『論介事跡研究』（慶星大郷土文化研究所、一九九六年）四〇頁。
- (46) 崔官「日本近世文学에 있어서 壬辰倭乱과 毛谷村六助」『日本語文学』三（日本語文学会、一九九七年）二七五～二七七頁。
- (47) 金京欄「大功艶書合考——貴田孫兵衛（毛谷村六助）と朝鮮の女性をめぐって」『日本語文学』二十六（日本語文学会、二〇〇四年）一七二頁。
- (48) 金守業、前掲書、一〇八～一一〇頁。

- (49) 박기용 「論介説話의 叙事 展開 様相과 意味」 『우리말글』 三十二(우리말글学会, 二〇〇四年) 一七五―一七六頁。
- (50) 武内確齋『絵本太閤記』下(有朋堂, 一九一七年) 一七〇頁。
- (51) 中野嘉太郎『加藤清正傳』(青潮社, 一九七九年) 一一三頁。
- (52) 下毛郡教育会『下毛郡史』(下毛郡, 一九七二年) 八二〇頁。
- (53) 田畑博子、前掲書、一七〇頁。
- (54) この文書は六助の古里である毛谷村の喜登家に伝わるものである。その内容を紹介すると次の通り。「六助ト申ハ佐竹勘兵衛之子。妻ハ今井村町人園部彌衛門ト申者ノ娘也。佐竹ハ元來浪人之身柄。実名ヲ隠シ、母方之苗字ヲ取り園部六助ト名乗り。「中略」六助長成二七才之頃、文禄四年乙未太閤朝鮮征伐之御供仕。古今無雙の勇士の末、□□。終に打勝太閤御凱陳之御供申。当所へ帰り、六二才にて病死す」。
- (55) Vladimir Tikhonov(박노자)「義妓 論介 伝承——戦争、道德、女性」『洌上古典研究』二十五(洌上古典研究会, 二〇〇七年) 二四四頁。
- (56) 박기용、前掲書、二三頁。
- (57) 川村湊「妓生——「もの言う花」の文化誌」(作品社, 二〇〇一年) 七九―八〇頁。
- (58) 岩谷めぐみ、前掲書、一〇八頁。
- (59) 유승주「晋州城의 義妓 論介考」『韓國史学論叢』(崔永禧先生華甲記念論叢刊行委員会, 一九八七年) 九〇七頁。
- (60) 岩谷めぐみ、前掲書、九九―一〇〇頁。
- (61) 川村湊、前掲書、八二―八三頁。
- (62) 金京欄「韓國の〈論介〉説話と浄琉璃〈大功艶書〉及び改作について」『演劇研究センター紀要』五(早稲田大学二十世紀COEプログラム, 二〇〇五年) 四〇頁。
- (63) 金京欄、前掲書、二〇〇五年、四一頁。
- (64) 岩谷めぐみ「郷里における毛谷村六助と論介——福岡県郷土紙へかみつ
- (65) 鄭出憲「壬辰倭亂의 英雄을 記憶하는 두 개의 樣式」『漢文学報』二十一(우리漢文学学会, 二〇〇九年) 三二八―三二九頁。
- (66) 同前、三三二頁。
- (67) 鄭智泳「論介와 桂月香의 죽음을 다시 記憶하기——朝鮮時代 義妓의 誕生과 排除된 記憶들」『韓國女性学』二十三(韓國女性学学会, 二〇〇七年) 一八〇頁。
- (68) 岩谷めぐみ「韓國における論介と春香の受容」『大衆文化』一(立教大学江戸川乱歩記念大衆文化研究センター, 二〇〇四年) 六九頁。
- (69) 金文吉「壬辰倭亂을 文化戰爭이다」(慧眼, 一九九五年) 七一―七十二頁。
- (70) 鄭棟柱「晋州城 戰鬥와 論介」、七六―七八頁。
- (71) 同前、七七頁。
- (72) 『備辺司謄録』七集、景宗二年五月條。
- (73) 金守業、前掲書、八三頁。
- (74) 高廷憲「湖南節義録」「湖南地方壬辰倭亂史料集」(全羅南道, 一九九〇年)。
- (75) 金守業、前掲書、八六頁。
- (76) 同前、八六―八九頁。
- (77) 村上重良「慰靈と招魂——靖国の思想」(岩波書店, 一九七四年) 五一―五五頁。
- (78) 一九〇二年生まれ。忠南天安出身。梨花学堂の学生として一九一九年、三一独立運動に参加、一九二〇年西大門刑務所で残酷な拷問により獄死したとされる。一九六二年、韓国政府がその功績を認めて建国勲章を授与し、独立烈士と呼ばれるようになった。天安市の生家近くには柳寛順烈士記念祠堂が設けられ、西大門刑務所も歴史館として一般公開されている。
- (79) 尹成孝、前掲書、一六二頁。
- (80) 鄭棟柱、前掲書、八一頁。

(81) 村の入口にある六助の墓碑には、彼が武士であった頃の名前である木田孫兵衛が刻まれている。だが、建立日は明治十四年(一八八二)甲辰四日となっている。

(82) 『晋州新聞』一九九八年八月二十四日付。

(83) 金守業、前掲書、一〇七頁。

(84) 同前、一〇七頁。

(85) 『晋州新聞』二〇〇三年六月八日付。

(86) 박노규、前掲書、二五三頁。

(87) 丁若鏞『與猶堂全書』二(麗江出版社、一九九二年)四三四～四三五頁。

(88) 鄭智泳『壬辰倭乱以後の女性教育과 새로운 忠의 登場』『国学研究』十八(韓国国学振興院、二〇一一年)一七一頁。

(89) 신익철外三人訳『於于野談』(돌베개、二〇〇六年)四三頁。

(90) 박기용、前掲書、一九六頁。

(91) 李慶馥『晋州妓와 論介의 後裔들——晋州券番을 中心으로』『伝統文化研究』二(明知大学校韓国伝統文化研究所、一九八四年)一六六頁。

(92) 崔官、前掲書、二七八頁。

参考文献

姜大敏『論介의 生涯와 歴史的 意味』『論介事跡研究』(慶星大郷土文化研究所、一九九六年)

강병주『日本에 論介의 墓가 있다니』『晋州文化』二十二(晋州文化院、一九九七年)

高廷憲『湖南節義録』『湖南地方壬辰倭乱史料集』(全羅南道、一九九〇年)

金京欄『大功艶書合考——貴田孫兵衛(毛谷村六助)と朝鮮の女性をめぐって』『日本語文学』二十六(日本語文学会、二〇〇四年)

金茂祚『通過儀礼를 通하여 본 論介의 生涯』『論介事跡研究』(慶星大郷土文

化研究所、一九九六年)

金文吉、『壬辰倭乱』文化戦争이다(慧眼、一九九五年)

金美淑『朝鮮後期 晋州 劍舞 研究』『韓国舞蹈研究』二十四—(韓国舞蹈研究會、二〇〇六年)

金守業『論介』(知識産業社、二〇〇一年)

박기용『論介說話의 叙事 展開 様相과 意味』『우리말글』三十二(우리말글学会、二〇〇四年)

박노규『論介와 倭將의 靈魂結婚(또는 詐欺結婚)』『月刊朝鮮』八(朝鮮日報社、一九九九年)

Vladimir Tikhonovni (박노자)『義妓 論介 傳承——戰爭、道德、女性』『洙上古典研究』二十五(洙上古典研究会、二〇〇七年)

朴鍾和『論介와 桂月香』(參中堂、一九六二年)

신익철外三人訳『於于野談』(돌베개、二〇〇六年)

尹成孝『論介를 辱되게 하지 말라』『人物과 思想』五(人物과 思想社、一九九九年)

李慶馥『晋州妓와 論介의 後裔들——晋州券番을 中心으로』『伝統文化研究』二(明知大学校韓国伝統文化研究所、一九八四年)

鄭棟柱『晋州城 戰鬪와 論介』『南冥学 研究』七(慶尚大南冥学研究所、一九九七年)

鄭棟柱『反外勢鬪争의 表象 論介』『WIN』二四—(一九九七年五月)

鄭飛石『名妓列伝 一四話』(韓国出版社、一九八二年)

鄭飛石『美人別曲五卷(論介編)』(高麗苑、一九八九年)

丁若鏞『與猶堂全書』二(麗江出版社、一九九二年)

정우석, 정기영『全羅北道金石文大系』二(全北歴史文化学会、二〇〇八年)

鄭智泳『論介와 桂月香의 죽음을 다시 記憶하기——朝鮮時代 義妓의 誕生과 排除된 記憶들』『韓国女性学』二十三(韓国女性学会、二〇〇七年)

鄭智泳『壬辰倭乱以後の女性教育과 새로운 忠의 登場』『国学研究』十八(韓

国文学振興院、二〇一一年)

鄭出憲「壬辰倭乱의 英雄을 記憶하는 두 개의 様式」『漢文学報』二十一(우 리漢文学会、二〇〇九年)

崔官「日本近世文学에 있어서 壬辰倭乱과 毛谷村六助」『日本語文学』三(日本語文学会、一九九七年)

하장진「晋州 蠡石樓 題詠詩의 題材的 性格」『韓國文学論叢』五十(韓國文学会、二〇〇八年)

芦馬豊雲編著『郷土田川「史録」毛谷村六助「貴田孫兵衛」伝』(吟詠道無相 豊雲流総本部、一九九一年)

荒山徹「サラン 故郷忘じたく候」(文藝春秋、二〇〇八年)

岩谷めぐみ「韓国における論介と春香の受容」『大衆文化』一(立教大学江戸川乱歩記念大衆文化研究センター、二〇〇四年)

岩谷めぐみ「論介における説話の変遷——韓国の地域感情及び日韓の社会情勢からの考察」『立教大学日本学研究所年報』四(立教大学日本学研究所、二〇〇五年)

岩谷めぐみ「郷里における毛谷村六助と論介——福岡県郷土紙〈かみつ〉のめぐり」『立教大学日本文学』一〇九(立教大学、二〇一三年)

金子尚「ノンゲ悲話における毛谷村六助」『国文学解釈と鑑賞』五十九—(至文堂、一九九四年)

川村湊「妓生——「もの言う花」の文化誌」(作品社、二〇〇一年)

金京欄「韓国の〈論介〉説話と浄琉璃〈大功艶書合〉及び改作について」『演劇研究センター紀要』五(早稲田大学二十一世紀COEプログラム、二〇〇五年)

下毛郡教育会『下毛郡史』(下毛郡、一九七二年)

中野嘉太郎『加藤清正傳』(新潮社、一九七九年)

長野寛、朴成壽「韓国——檀君神話と英彦山開山伝承の謎」(海鳥社、一九九六年)

長野寛「毛谷村六助の実像と虚像を求めて——毛谷村の山里探訪」(西日本文化サークル、二〇〇三年)

武内確齋『絵本太閤記』下(有朋堂、一九一七年)

田畑博子「彦山権現誓助剣論——毛谷村六助と論介」『国文学解釈と鑑賞』六十一—五(至文堂、一九九六年)

村上重良「慰霊と招魂——靖国の思想」(岩波書店、一九七四年)

「痴漢」の文化史

——「痴漢」から「チカン」へ——

岩井茂樹

はじめに

「痴漢」とは、実に不思議な言葉である。文字だけを見れば、「痴」は「おろかな」、「漢」は「男」という意味である。しかしながら、現在「痴漢」といえば、もっぱら「女性にみだらな行為をする男」という意味で使われる。これは井上章一をはじめとする先学諸氏がすでに指摘してきたことであるし、また拙稿『「痴漢」の変容——中国から日本への伝播と定着』^①（以下、別稿とする）でも述べたことである。

筆者は別稿において、「ちかん」という読みに拘泥せず、「痴漢」という文字に注目し、江戸時代における「痴漢」について考察した。その中で、現代の辞書における「痴漢」の用例を再検討したほか、

「痴漢」に関する先行研究をまとめ、さらには中国で生まれた「痴漢」という語が、主に『水滸伝』『三国志』『紅樓夢』などの白話小説や禅語録の中でもっぱら話し言葉（口語）として使われていたこと、そして、それが主に書物という形で江戸時代の日本に流入し、平賀源内、山東京伝、曲亭（滝沢）馬琴、式亭三馬父子などの戯作家、松浦静山『甲子夜話』などの随筆で、書き言葉（文言）として流布したことを、明らかにした。それに加え、現在の中国では「痴漢」という語は使用されていないが、それは中国では口語であったため、日本で「痴漢」が定着したのは書き言葉（文言）として用いられたことが主たる原因ではないか、とも述べた。

さらに、唐話辞書の白眉とも称される『俗語解（長澤本）』^②（一七八二〔天明二〕年以降の成立）第十集に、

俗語ニ痴の字ヲ使フ事、只アホウナルコトノミニ非ス。多クハ色欲ニ心ノ迷フコトニ用ユ。痴情トイヘハ色情ナリ。又色痴ナト、モ云。婦人ノアマエルヲ散痴散嬌ト云。又色ニ迷男ヲ痴心漢ナト、云ニテ知ヘシ。³⁾

という説明が付されていることから、「痴」という字を用いた場合、単に「阿呆」とか「馬鹿者」とかいう意味だけではなく、多くの場合、「色欲」に心が迷った状態をも含むという解釈が一部で存在したこともわかった。ただし、当時、一般的な意味はあくまで「おろかな男」であり、現在のように性的な意味を帯びたものではなかったことも再確認した。

本稿は、明治時代以降の「痴漢」の語義・読み・表記変化について、具体的な用例を挙げながら論じたものである。より具体的に言うところ、本来「おろかな男」を意味する「痴漢」が、いつ頃から性的な意味を帯び、現在のような意味になったのか、その時期と要因について考察したものである。

また本稿では、「痴漢」の意味の変化とともに、読みや表記なども合わせて考えていく。なぜなら江戸時代からそうであるが、「痴漢」という語には「ばか」「たはげ」など様々なルビが振られているからであり、そうした例が明治時代以降も多く見られるからである。近年は「痴漢」という漢字ではなく、「チカン」とカタカナで

記されることも多い。こうしたことを踏まえ、「痴漢」の読みと表記変化についても考えたいと思う。別稿と本稿によって、「痴漢」という語の、語義・読み・表記の変遷の全貌が明らかになるだろう。なお、引用については、読みやすさを考慮し、旧漢字をできるだけ現代日本で通用している漢字に変更したこと、「痴漢」という語については「癡漢」が本字であるが、本稿ではすべて「痴漢」に改めたこと、二字以上の繰り返し記号が使用されている場合はそれに相当する文字を補ったこと、そして判読が困難な場合は句読点を適宜補ったことを本論に入る前に断っておく。

江戸から明治へ

江戸時代に「痴漢」という語が入ってきたが、その使用頻度は決して高いものではなかった。「痴漢」という語の使用頻度が高くなるのは、一八八〇年以降のことである。当時の文芸作品としては、一八七九年に刊行された仮名垣魯文『高橋阿伝夜叉譚』の第十九回の首題「奸婦痴漢を誘ふて東京に至る」や、第二十回冒頭の「痴漢毒婦の奸計にかゝる事とも露知らず」、一八八四年刊の菊亭香水（佐藤蔵太郎）『惨風悲雨世路日記』第四回本文中の「秋毫モ採ベキ所ナキノ痴漢タリ」「豈痴漢彼レガ如キ徒ト採蘭贈芍ノ事ヲ謀ル者アラシヤト」「痴漢策太ハ未ダ断念スルコト能ハズ」などというよう

に「痴漢」という語が使われている。これらの読みはいずれも「ちかん」で、「おろかな男」という意味である。いずれも馬琴など江戸後期戯作文学の影響を強く受けている。

新聞ではどうだろう。『朝日新聞』において「痴漢」という文字が初めて登場するのは、一八八二年五月二十日大阪朝刊第二面で、向井浅太郎という男の自殺未遂事件に関する記事である。浅太郎の母と下女が芝居見物に行ったので、家に一人残された浅太郎は酒を飲みながら留守番をしていた。そこへ下女が弁当を取りに戻ってきた。浅太郎は下女に言い寄ったが、あっけなく断られてしまった。酒に酔っていた浅太郎は自殺を試みたが、自殺は未遂に終わる。新聞記者は、次のような文言でこの記事を締めくくっている。

浅太郎の名に負かぬ浅墓なる白痴漢。然し疵の浅かりしハせめ
てもの幸ひなりかし。

ここで用いられているのは「白痴漢」という語であり、そこには「しれもの」というルビが振られている。

同様に一八八二年七月二十九日と一八八八年十一月二十二日付の大阪朝刊第二面に「痴漢」という語が出てくるが、いずれも「しれもの」というルビが振られている。その他にも一八八〇年代の紙面には、「呆痴漢」「白痴漢」「痴漢者」「痴漢者」といった用例が多

く見られる。

新聞において、「痴漢」という漢字に「ちかん」というルビが振られるようになるのは一八九〇年以降のことである。一八九二年七月二十七日『読売新聞』朝刊第三面に「不義の痴漢嫂を殺す」と題した記事が掲載されている。小川徳次郎という二十二歳の男が、兄嫁あにめに「道ならぬ無礼の振舞に及ばんとせしかバゑいハ太く其無礼を責めて恥しめ」られたので、それを怨みに思い、寝込みを襲ってゑいをナイフで殺害したという事件であった。

同紙一八九六年九月二十七日朝刊第三面にも同様の記事が載っている。「痴漢弟の嫁を斬る」と題されたこの記事は、土橋貫一郎という三十一歳の男が今度は弟嫁に懸想し、言い寄ったが、「嚴敷之を恥かしめ」られたので、出刃包丁で切り付けて重傷を負わせた事件に関するものであった。

こうした例から、一八八〇年代にはまだ「ちかん」以外のルビが振られていたが、一八九〇年代以降「ちかん」というルビへと徐々に変化していったことがわかる。ここで、見逃せないのは、一八九〇年代、「ちかん」というルビが振られた場合、女中や兄嫁、弟嫁など「顔見知りの女性」に対する情痴行為を働いた者を指すようになった、ということである。

「痴漢」という語が一八八〇年代から新聞に登場するようになり、それ以後、使われる頻度も徐々に高くなっていく。また、一八九〇

年代の半ばまで、新聞記事において「痴漢」という語が使われる場合、単に「おろかな者」という意味の使用例も見られるが、「しれもの」から「ちかん」への読みの変化とともに、そうした用例は少なくなつてゆき、「痴漢」が顔見知りに対する怨恨を理由とした情痴行為や犯罪のことを指すという例が増加する。ただし、当時の「痴漢」は、よく見知つた者、それも親戚や主従関係にある人物に對して使われた言葉であつたのだ。このあたりは、江戸時代における「岡惚れ」「横恋慕」「不義密通」といった「道ならぬ恋」のなごりが色濃く感じられるところである。

顔見知りから、見知らぬ者へ

一八九〇年代後半からまた新たな変化が起こる。一八九七年一月七日の『朝日新聞』東京版朝刊第三面に、おはなという二十歳の娘が、突然やつてきた二十七、八歳の男に島田髻を切られた事件が取り上げられている。男はそのまま行方をくらましたが、それに対して「但しハ痴漢の板面か何にもせよ気の毒千万」という評が付されている。

注目すべきは、この事件の被害者が、見知らぬ人物から被害を受けていることである。これまで本稿で例として挙げてきた「痴漢」は、いずれも顔見知りによる情痴犯罪者であつた。それが「痴漢」

と呼ばれていた。しかし、この記事はそれらとは異なる。突然現れた男に「痴漢」被害を受けている。

こうした変化は、同時期の『読売新聞』にも見られる現象である。一八九七年十二月一日朝刊第四面に載っている、「痴漢盗人と間違へらる」という記事だ。ある「若紳士」が「蛤豆腐」屋にやつてきて、「蛤鍋」を食べていた。酔つた勢いもあつてか、その店の「下婢の田中とみ」という十七歳の娘をかわいく思い、十銭取らせて酌をさせ、「今夜是非御前の所へ忍んで行くが一体何処に寝るのか」と尋ねた。とみは戯れで、あなたが来てくれれば嬉しいという旨の返答をした。それを真に受けた「若紳士」は午前二時頃とみの寝所へ忍び込もうとしたが、そこで泥棒と間違えられ逮捕された。

念のため、もう一つ例を挙げておこう。翌年の二月七日同紙朝刊第三面に「痴漢の悪戯」という記事が載っている。この記事は毎夜九時頃から十時頃に出没する不審者に関するものである。男は二十四、五歳の書生風で、「婦人と見れば老幼の別なく戯れかゝる」ので「忽ち近傍の評判となり大抵の婦人ハ何も相戒めて夜中外出する者なきに至れり」という状態だつたという。ところが、二月一日の夜、事情を知らない髪結業のおさく（四十八歳）とその娘（十二歳）が入浴の帰途、その男に出会い、「怪しからぬ振舞」をされそうになつたという強姦未遂事件が発生する。

この事件を起こした男は、記事内で「無法者」とも呼ばれている。

実はこうした事件が起こった場合、一八八〇年代以前では加害者は「痴漢」ではなく、「無法者」と呼ばれることが多かった。たとえば、一八八四年五月三十一日『読売新聞』朝刊第三面に載る「無法者」^{むはふもの}と題された記事の内容は、強姦未遂事件である。同じく一八八五年八月二十七日の同紙朝刊第二面に同題で載せられている記事も、いきなり後ろから襲われたが危機一髪のところでの難を逃れたという事件を扱ったものである。つまり、一八九七年以前は見知らぬ人間が女性を襲った場合、「痴漢」よりも「無法者」呼ばわりされる方が多く、その方がより適当な表現と思われていたのである。しかし、そうした者が次第に「痴漢」と呼ばれるようになっていった。その読みは「しれもの」「ばかもん」など多様であったが、一八九〇年代から「ちかん」というルビが振られ、その読みも定着していくのである。

とはいえ、一八九〇年代末に起こった変化によって、「おろかな男」という意味が完全に消えたわけではないし、顔見知りの情痴犯罪を指す場合もあった。それが、徐々に「見知らぬ女性にみだらな行為をする男」という意味へと変化し、次第に定着していくようになったのである。

性的「痴漢」の定着

すでに別稿において紹介したように、瀬田英一や井上章一などの先行研究者は「痴漢」に「女性にみだらな行為をする男」という意味が付与され始めるのは二十世紀に入ってからのことだ、と述べている。

だが、これまでの検討から、「痴漢」に性的な意味合いが付与されるのは一八九〇年代からであること、また同じ「痴漢」という語を使っている、一八九〇年代半ばまでは「顔見知りの女性」に対する情痴犯罪者の総称であったのが、一八九〇年代末には「見知らぬ女性にみだらな行為をする男」を指すようになっていったことがわかるであろう。

一九〇〇年代になると、「見知らぬ女性にみだらな行為をする男」を指す言葉として「痴漢」が用いられることがますます多くなっていく。たとえば、一九〇四年十月九日『朝日新聞』東京版朝刊第五面「人獣の痴漢」^{じんじゅうのちかん}などはその好例である。鳥田幸吉という二十四歳の男が、糸田忠吉の二女で十一歳のお鳥を連れ出し、強姦した事件に関する記事である。幸吉は、銀座の縁日などでお鳥に好きなものを買って与えた後、築地本願寺内へ連れ込み、「汚らわしい行為」をしたという。少女を連れ出し、汚らわしい行為をしたとして「人獣」

の痴漢」「島田幸吉という痴漢」と幸吉は呼ばれた。

このように一八九〇年代に性的意味合いが強まった「痴漢」という語は、一九〇〇年代以降、その傾向をさらに強めていき、「ちかちか」という読みも次第に定着していく。

幸田露伴『努力論』における「痴漢」

後に『努力論』として一書に収められることとなる幸田露伴の「静光動光」に見られる「痴漢」の例も、それを知るための好例である。この文章は一九〇八年三月、雑誌『成功』に載ったものである。その後、一九一二年七月に『努力論』に収載・出版され、多くの版を重ねた。一九一八年一月には改版縮刷版が出て、さらに一九四〇年に岩波文庫の一冊として出版されるなど、ともかく長年にわたって、特に若い年代層によく読まれた本であった。この「静光動光」では、「痴漢」は次のような使われ方をしている。

終に其の美人に尾行して付けつ廻はしつする一痴漢が、小川の橋を渡り損じて水に落つる滑稽の結局に至つた時分、オヤ、自分は今其様な事を想つて居る筈では無かつた、数学を学んで居たのだつた、と心づいて、そして急に復びaプラスb括弧の三乗は、など、当面の問題に心を向ける。で、少し又xだのy

だのを捏ねて居る。

といった具合である。この「静光動光」という文章は、気が散るのをどうしたらいいか、つまり集中するためにはどのようにしたらいいのか、その方法を説いたものである。その中で露伴は「美人に尾行して付けつ廻はしつする」人物を「痴漢」と呼んでいる。この「痴漢」に性的な意味が含まれているのは明らかであろう。

ただし、露伴が常に「痴漢」を性的な意味で使っていたわけではないということも付け加えておかなければならない。露伴は、一八九一年十一月から翌年四月まで『国会新聞』に連載された「五重塔」でも「痴漢」という語を使っているが、「五重塔」における用例は、「白痴漢」で、読みも「たわけ」となっている。

森鷗外が翻訳したアンデルセンの『即興詩人』の中に「さはあれ一個の婦人へのみ心を傾くるは痴漢の事なり。羅馬には女子多し」という一文がある。ここには読み方が書かれていないので、鷗外がどのように読ませたかったのかはわからない。ルビは必要ないと判断したのだろうか。文中に「女子」という語が出てくるものの、文脈から判断してこの「痴漢」の意味は明らかに「おろかな男」である。夏目漱石も一九〇七年六月十月にかけて『朝日新聞』に連載された「虞美人草」の中で「痴漢」という語を用いているが、それには「うつけもの」というルビが振られている。泉鏡花（鏡太郎）も

「神鑿^{しんざく}」という作品で「痴漢」という語を使っているが、これにも「たわけ」というルビが振られており、「ちかん」とは読ませない¹³。

「五重塔」以降の作品で使われる「痴漢」に性的な意味は読み取れない。新聞では一八九〇年代から「痴漢」を「ちかん」と読ませる例が多くなっていくが、どうやら小説で「痴漢」が「ちかん」と読まれ、かつ性的な意味を帯びてくるのは、これらの作品よりも、もう少し後の時代のことなのである。

「出歯亀事件」の影響

次に挙げるのは第二次世界大戦後の一九五二年の文章であるが、作家であり落語研究家でもあった正岡^{いさ}谷が、「痴漢」に関して興味深いことを書き残している。

出歯亀。池田亀太郎の強姦殺人事件が全東京を震撼させたのは明治末年、亀太郎は大久保辺の植木屋で、湯がへりの女を強姦絞殺したのであるが、この亀太郎が出ッ歯であつた、め、人、仇名して出歯亀と呼んだ。しかし「出歯亀」の名称は、その以来、永く痴漢の代名詞となつてつい戦前まで社会的に存在してゐたのだから、いかに事件のセンセーショナルだつたか、想像

できよう¹⁴。

正岡が挙げている出歯亀の事件とは一九〇八年三月二十二日に起きた強姦殺人事件である。斎藤光が『性の用語集』で「出歯亀（でばかめ）」という一項を設けて述べているので、こちらも参照されたいが、ここでは事件の概要を知るために『警視庁史 明治編』に載る「出歯亀事件」の説明を掲げておこう。

東京都多摩郡大久保大久保（新宿区）に植木職兼鳶職を渡世とする池田亀太郎（当三十八）という男がいた。

この男は出ッ歯で容ぼう醜悪な上に生来酒好きで、酔うと婦女を追いかけ回していたり、女湯をのぞいては、一人喜んでいるといふ悪癖があり、近所の嫌われ者であつた。

明治四十一年三月二十二日、酒を飲んで日頃の悪癖を起し、午後八時頃、西大久保の森山湯の板塀の節穴から女湯をのぞき見し、脱衣場で着物を着ている幸田えん（二八）を見て、同女が出て来るのを待ち受けてその後をつけ、途中人家なき空地で背後から襲いかかつて絞殺した上暴行を加え、死体をその場に遺棄して素知らぬ顔で帰宅していた。捜査を開始した新宿警察署は、亀太郎が同夜、附近を徘徊していたのを見たという聞き込みから検挙して取調べの結果、犯行を自供したが公判廷では否

認した。しかし警察と検事局で述べた自供内容が、寸分違わず一致していたため、その主張は認められず、明治四十一年八月十日無期懲役に処せられた。¹⁶⁾

この記述における警察の見方はかなり偏見に満ちているように思われるが、それは置くとして、この「出歯亀事件（大久保事件ともいう）」は、当時の社会に相当大きな衝撃を与えたようだ。「出歯」¹⁷⁾「カメル」「デバカメイズム」といった語も流行した。当時、「出歯亀」という歌まで作られた。

朧おぼの夜よに、人影ひとかげさへも絶たえてなく、惨憺さんたんたるかな、大久保おほくぼの、湯屋ゆやの帰かへりに、小夜嵐さよあらし、憐れ艶子あはえんこの、身みの最後さいご¹⁷⁾

こんな哀れな歌だった。

正岡の文章が発表されたのと同じ年、すなわち一九五二年に、風流川柳集『現代末摘草』が発売されている。そこに「出歯亀がでるぞと送つてゆきたがり」という句が見える。そこには次のような解説が付されている。

送り狼と云う言葉があるが正にそれである。帰ママえりは暗い野道、出歯亀がでるぞと脅おそしておいて、手を握ろう、あわよくば接吻

位盗うという魂胆である。出歯亀は明治時代の痴漢の代表的人物の仇名¹⁸⁾。

ここでも「出歯亀は明治時代の痴漢の代表的人物の仇名」とあるので、「出歯亀＝痴漢」という等式がほぼ成り立っていたのである。¹⁹⁾

この事件をきっかけに様々な事件で性的犯罪が「痴漢」という語で表現されるようになった。たとえば一九一五年一月二十九日『読売新聞』朝刊第七面に「扇ヶ谷あふぎ僧やつに殺ころし痴漢ちかんの所為しよゐか」という見出しの記事が載っている。神奈川県鎌倉市で尼僧が強姦された上、喉をかき切られて殺された事件であった。記事には次のような文章が見られる。

同所は眺望絶佳なるも辺りに人家無き一軒家なれば、或ひは予てより被害者の美貌に心を寄せ居たる痴漢が私かに忍び入り此の兇事を演じたるならんと云ふが（後略）²⁰⁾

これは、俗に「大米龍雲連続殺人事件」と呼ばれる有名な連続殺人事件の記事である。大米龍米は尼僧を強姦した後、殺害するといふ連続殺人犯であった。この記事は、鎌倉の感応寺という尼寺で牧教道と呼ばれる当時二十一歳の尼の遺体が発見されたことを伝える

ものである。『警察庁史 大正編』には、この鎌倉での事件がきっかけとなって、犯人が特定できた旨の記載がある。ここでも副題や引用した本文箇所「痴漢」という語が「ちかん」という仮名ルビ付きで出てくる。

つまり、「出歯亀事件」以降、類似の犯罪があった場合には、それを「痴漢」という語で表現することが一般化したのである。ただし、当時は「のぞき」と「強姦」の両方、あるいはどちらかの要素を持つことが「痴漢」の要件となっていた。

そうした意味で「出歯亀事件」が「痴漢」という語に与えた影響は甚大であったといえよう。「痴漢」という語を世に広く知らしめ、性的なイメージを定着させたのは、この「出歯亀事件」であった。

余波さまざま

本論から少し話がずれるが、出歯亀が起こした事件は、当時の世相に様々な影響を与えた。有名などころでは、森鷗外の『キタ・セクスアリス』が掲載された『スバル』第七号が発禁処分を受けるということがあった。鷗外はこの作品中に「出歯亀」を登場させている。当時としては性欲を露骨に扱った点などが発禁処分の理由とされているが、暉峻康隆は「出歯亀事件が発生するや、待ってましたとばかり、これは自然文学の影響なりと解釈し、これをきっかけに自然

文学はぞくぞくと発禁され」と述べ、具体的な作品として「小栗風葉『恋ざめ』、永井荷風の『ふらんす物語』、森鷗外の『キタ・セクスアリス』など」を挙げている。

どうやら「出歯亀事件」は「痴漢」と「郊外」を結び付けるような役割も果たしたようだ。岡本綺堂は一九二五年六月一日付の『読売新聞』に「郊外生活の一年」という一文を寄せている。その中で、綺堂は「郊外に盗難の多いのはしばしば聞くことであるが、ここらも用心のよい方ではない」とした上で、彼の女中の一人が、帰宅途中、暗いところで、あやうく「例の痴漢」に襲われるところだった、という話を書き残している。「例の痴漢」という箇所はおそらく「出歯亀」のことを指しているであろう。「出歯亀事件」が当時の社会にいかに大きな影響を与えたかが、この文章からうかがえる。

「郊外」の問題については、また稿を改めて論じる予定なのでここではこれ以上述べないが、一九二三年九月一日に起こった関東大震災後の「郊外」の急速な発展と、郊外と都心を結ぶ沿線における「ラッシュ・アワー」の誕生は、「痴漢」問題を考える上で非常に重要である。

また斎藤光も指摘していることであるが、高田義一郎という法医学者が、当時犯罪研究の世界的権威であったクラフト・エビングも見つけられなかった「視見症」または「竊視症」について新しく「デバカミスムス Debakamismus」という医学用語を作ろうとした。

その説は『鬪性術』（一九二八年）や『変態医話』などの諸書で確認することができる。⁽²⁵⁾ 高田は、日本の建築構造が開放的だったため「視見症」が多くなったと指摘しているが、世界ではあまり見られない症例で適当な用語が外国語にないため、新たに「デバカミスミス」という名を冠し、研究する必要性を感じたようだ。高田は命名に至る経緯を述べた後、誇らしげにこう述べている。

変態性欲^{へんたせいよく}を巧妙^{かうめう}に分類した、クラフト・エビングにして、尚ほ之を見逃^{みのが}したのは全くの建築の關係上、その例にぶつからなかつたからである。⁽²⁶⁾

しかしながら高田の目論見は功を奏しなかつたようで、「デバカミスミス」という語はその後いつこうに広まらず、いつの間にか消滅してしまつた。

非常に興味深いのは、歌人・評論家としても有名だった相馬御風の事件への反応である。⁽²⁷⁾

例の出歯亀事件——あれ位人心を刺激した事件は、此の二三年には先づ類の少ない方である。人間の醜い半面を、思ふさま曝露して見せたのが、彼れである。「中略」

○僕は思ふ。あの出歯亀事件の記事は、寧ろ多くの人心を震慄

せしめはしなかつたか。人をして人間の怖ろしさを、寧ろ多く想はせはしなかつたか。「中略」事は一個の出歯亀の上に留まつて居るが、人に与へた感動は、広く人間と云ふもの、裏に秘んだ怖ろしい力ではなかつたか。

御風は、この事件が単なる従来^{じゆんぜん}の強姦殺人事件などにとどまるものではないことを指摘し、人間の醜惡な部分を人間自身が曝したものととして驚きをもつて見ている。そして次によつていふのである。

○出歯亀は単に出歯亀ではない。出歯亀の行為は、単に出歯亀自身の行為ではない。省ればあらゆる人類の内に、出歯亀に代表発現をなした力は秘んで居る。彼はたゞその人類共通の或る力を極端まで発現したに過ぎぬ。

この事件が、人類全体に共通する「或る力」を極限にまで発現したものであると御風はいうのだ。さらに御風は、

○彼の行為は、それ自身から見れば、実にゆるすべからざる大罪であるかも知れぬ。併し彼の行為の人心に及ぼした感激は、実に偉大なる芸術的感動である。「中略」出歯亀が人心に及ぼした影響など、比べて見ると、我国現下の芸術品などの力の甚

だしく微々たるものあるを嘆ぜざるを得ない。肉欲描写などの、漸々その筋の圧迫の爲めに、鋭さを減じて行くやうな傾のあるのは、甚だ遺憾に思ふ。「中略」社会の暗黒なる出来事は、人間そのものに対する悪口である。陳腐なお世辞に飽たわれわれは、辛うじて今は新しい悪口によつて刺激され生を営んでいる。

とし、この事件は犯罪としては大罪であるが、人心に与えた感激は「偉大なる芸術的感動」とも言うべきものであつたが、それに比して現在の芸術品はなんと力のないことかと嘆息している。現代に生きる人間たちは、「人間そのものに対する悪口」によつて「刺激され生を営んでいる」のだ、とも主張する。

最後に、御風はこう結んでいる。

○その形式はいかにあらうとも、現在の吾々には、強烈なる刺激の宗教、強烈なる刺激の文芸がほしい。徹底的な態度——現在の文壇に対して切に此の要求を感じる。

御風のこの論は一九〇九年に発表されたものだが、この新たな刺激を求める態度、そしてこれまでの宗教が説いてきたような光の部分ではなく、出歯亀が示したような暗黒面に注目するような態度は、その後の「エロ・グロ・ナンセンス」といわれる時代へと直結する

ものである。

このように「出歯亀事件」は単なる一猟奇殺人事件ではなく、様々な方面に大きな影響を与えた事件であつた。その影響は「痴漢」という語にも及んだ。

あいまいな定義

ここまで「痴漢」を明確に定義しないうできた。それには理由がある。これまで見てきた例からもわかるように、「痴漢」の範囲が非常に広く漠然としていて定義しにくいからだ。これまで取り上げた例でも「のぞき」から「強姦」、さらには「強姦殺人」を犯した者まで「痴漢」という語で表していた。さらに、多くの辞書を見ても「女性にみだらな行為をする男」という説明はなされているが、それでは「みだらな行為」とはいつたい具体的にどのような行為を指すのだろうか。それはいまだに曖昧なままである。

たとえば、警視庁は二〇一一年三月十日付で「電車内の痴漢防止に係る研究会の報告書」を出しているが、そこにすら「痴漢」の定義は見当たらない。また、これまでに「性語」「隠語」と名の付くような辞典類が多く出版されているが、それらの辞書にもまったくといっていいほど「痴漢」という項目は見当たらない。

もちろん、現在の法律においては、「痴漢」は「みだらな行為」

の程度に応じて刑法一七六条にある「強制わいせつ罪」で罰せられる場合と、各自自治体が定めた「迷惑行為防止条例」によって裁かれる場合がある。だが、この違いは行為の程度の差でしかない。電車の場合でいえば、両者とも女性が好まない状態で、「女性の下着の中に手を入れたりした場合」（比較的程度が大きいと判断される場合）が前者で裁かれ、「女性の体に触った場合」（比較的程度が小さいと判断される場合）は後者となっている²⁸。しかし、これも誰が、どのようにして判断するのが明確ではない。

要するに、これまでいずれの学問分野や調査などにおいても、「痴漢」という語を明確に定義したものはほとんどないのである。かといって、定義がまったくないかというところでもなく、数は少ないものの「痴漢」の範囲を定義したものは存在する。それをここで紹介しておこう。

もっとも近年のものとして、「第七回青少年の性行動全国調査報告」が挙げられる。この報告書では「性的被害」を「身体をじろじろみられた（視線被害）」「言葉などで性的からかいをうけた（言語的からかい）」「電車の中などで身体を触られた（痴漢被害）」「相手の裸や性器を見せられた（露出行為被害）」「性的な誘惑を受けた（性的誘惑）」「無理やり性的な行為をさせられた（性的行為の強要）」に分類しており、その中の「身体を触られる行為」が「痴漢行為」と定義されているので、「痴漢」とはこうした行為をする男性を指す

ことになる。

他の資料も見てみよう。鈴木眞悟「資料 若年女性における痴漢被害の実態」という論文中の「痴漢」の定義は次のようなものとなっている。

調査では、痴漢行為を「男性が、見ず知らずの女性の身体に、意図的に触れる行為」とし、「男性が裸を見せつける行為（公然わいせつ罪）」を除くこと、また、未遂、すなわち、実際に体に触られはしなかったが、相手は明らかに触ろうとした場合も含めるよう指示している²⁹。

これらの定義は現在の認識として、非常に妥当なものと思われる。現代に生きる我々の一般的な認識としては、「公然わいせつ罪」として罰せられるような身体の露出行為や、「強姦」はもとより「強姦殺人」につながるような行為は「痴漢」の範囲に収まらないのではないだろうか。

現在ではメジャーになった感のある電車内での「痴漢」が、一九二〇年代にはすでに一般化していたことが作家・平林たい子の回顧談からわかる。

数え年十八歳で上京して、職業婦人となってから、東京が恐る

べき大都会であることを如実に知らされたのは、いかに痴漢が多いかということからであった。

いまのように、胸や腰を切ったり突いたりという先端的な例はきいたことがなかったけれども、そのころからすでに種々様々な痴態³⁰は存在したのである。

平林が、東京を大都会だと感じたのは、「痴漢」の多さからだだった。平林は一九〇五年生まれで、彼女が長野県から上京したのは一九二二年のことだから、「痴漢」が多いと感じたのは、一九二〇年代のことになる。ただし平林が、当時は「いまのように、胸や腰を切ったり突いたりという先端的な例はきいたことがなかったけれども」と付け加えていることから判断すると、一九二〇年代は女性を直接傷つけるような行為はあまり見られなかったようだ。

警察庁の定義

一九七一年五月二十四日、警視庁防犯部は「性犯罪の発生概況と被害防止」という冊子を出している。そこには当時の「痴漢」の範囲が明確に示されている。それを転載したのが次頁の表1である。

この資料は、他の資料に比べ、相当明瞭かつ具体的に「痴漢」の範囲を示している。表1から、当時の「痴漢」が現在と比べ、かな

り凶悪であり凶暴性を帯びていることがわかる。

先に見たように現在の「痴漢」はこの表の「強制わいせつ」の中のさらにその一部、つまり「からだにさわつたりすること」におおよそ限られているのではないだろうか。しかし、この表では「婦女切り」「婦女汚し」「少女わいせつ」と卑猥な言葉を女性に浴びせることなどが含まれている。「婦女切り」「婦女汚し」などは身体を傷つける可能性が高く、現在の常識からいえば「みだらな行為」といった範囲を超えている。「少女わいせつ」も同様である。一方、「変態」の項には今でいう「下着泥棒」「ストーカー行為」「男色」、そして「出歯亀事件」以来、「痴漢」の要件の一つであった「のぞき」が含まれている。現在よく新聞や週刊誌上を賑わす「盗撮」行為は資料に含まれていない。

もう一つ、別の資料を見てみよう。一九五八年、世紀社が「警察庁推薦 防犯の知識」という本を出している。この年は「売春防止法」の完全実施年にあたっており、警視庁はこの法律の施行によって性犯罪が増えるのではないかと懸念していた。そうした懸念があったため、わざわざ「警察庁推薦」と銘打ってこの本は出版されたようである。そこには次のようにある。

春から夏の終りごろまでに多い痴漢というのは、女性の日常生活をおびやかす重要な犯罪の一つである。

表1 「痴漢」の定義

痴漢	婦女暴行	無理に女性をおかすもの（未遂を含む）
	婦女切り	女性の身体や衣服を安全カミソリなどの刃物で切るもの
	婦女汚し	女性の身体や衣服を劇毒物、汚物などで傷害したり汚すもの
	強制わいせつ	無理に女性に接ふんしたり、またはからだにさわつたりするもの
	少女わいせつ	13歳未満の少女に対してわいせつなことをするもの
	その他	わいせつなことをする目的で住居にはいつたり、または路上や公共の場所で女性にひわいな言動をするもの
変態	色情盗	女性の下着類等を盗み集めるもの
	婦女追隨	道路や劇場、乗物内などで、女性につきまとつたり、女性を著しくしゅう恥させるなどの卑わいな言動をするもの
	のぞき	住居、浴場、更衣場、便所などで女性の裸体をのぞきみするもの
	その他	公然と陰部を出したり、自慰行為をするもの、また、公園劇場などで男性どうしで変態行為をするもの

出典：警視庁防犯部「性犯罪の発生概況と被害防止」より転載。

に限らず、小学生や中学生などの、発育盛りの少女が狙われることもある³¹⁾。

痴漢というのは一般には、映画館や電車の中などにおいての、みだらな行為や、便所やふる場などを覗見する「のぞき」あるいは、「もも切り」「スカート切り」などを用いなのであるが、このような行為も場合によれば、殺人にまで発展することもある。対象になる女性も、成人の婦人

ここでは、先の資料で「変態」に分類されていた「のぞき」が「痴漢」の範囲に入っていることがわかる。と同時に、やはり「スカート切り」などの刃物や薬品を使った犯罪が多く、それも「痴漢」の範囲に入っていたことが確認できる。先に挙げた平林たい子の証言もどうやら正しいようだ。現在、こうした行為は「痴漢」というよりも「通り魔事件」として扱われるのではないだろうか。ともあれ、一九二〇年代にも「スカート切り」などの女性を突いたり切ったりするような行為があったにはあったが、社会問題化するほど多くはなかったのだろう。それが、ある時期からそのような犯罪が増え、社会問題となって、「痴漢」の範囲に入れられるようになったと推察される。

それがいつの時期からかはまだ明確にできないが、ドイツ人女性が登山用ナイフで切り付けられた事件が一九四〇年発行の『読売新聞』に載っており、そこに警察が「痴漢とみて捜査中」とあるので、一九四〇年以前であることは間違いない³²⁾。

同書には「痴漢」の直接の要因も挙げられている。

- 一、女性の薄着や、ことさらに肉体を外部へさらす性的な刺戟。
- 二、若い女性の夜遊びが増えること。
- 三、戸締りが緩み勝ちになって、女性の寝室などが覗見されること。

などが挙げられている。

そして「痴漢」対策として、

- 一、最初から断固とした態度をとる。
- 二、暗い夜道はなるべくさける。
- 三、挑発的な服装や態度を慎しむ。
- 四、家庭の主婦の場合で、子供の添寝をするような時には、外からみすかされるようなところでない。またひとりであたたねをする時でも同じである。
- 五、婦人の一人留守居の時は、行商人や押売りなどに十分警戒しなければならない。
- 六、家庭の子女に対しては、見知らぬ男のことを聞かないよう平素からしつけておく。
- 七、屋外で遊んでいる幼少者に対しては、保護者は常に注意して、時折り所在を確かめるように心掛ける。
- 八、万一おそわれたような場合は、あわてず大声を出すか、機を見て逃げ出す。
- 九、被害届は早く出す。

が推奨されている⁽³³⁾。いずれも被害者の注意を喚起するもので、発想としては被害に遭う確率をできるだけ減らす対策を自分で講じよ、

というものであることがわかる。

以上、ここに挙げた例からも、「痴漢」の範囲が時代や形態とともに変化しているため、「痴漢」という語の通時的、一義的な定義は非常に困難であるということがわかるであろう。

「痴漢」の再発見

「痴漢」の意味に話を戻そう。一八九〇年代の新聞記事では「痴漢」が性的な意味をもって使われていた。けれども小説では一九〇〇年代になってもまだそのような例は見出せなかった。では、小説などの文芸作品に性的な意味を含んだ「痴漢」が登場するのはいつ頃のことなのだろう。

管見の及ぶ範囲でいうと、「小説」と呼ばれる文芸作品にそうした「痴漢」が登場するのは、芥川龍之介「開化の殺人」である。そこに性的な意味を含んだ「痴漢」が初めて登場する⁽³⁴⁾。該当部分を示そう。

爾来予は心を潜めて、満村恭平の行状に注目し、その果して予が一夕の観察に悖らざる痴漢なりや否やを検査したり。幸にして予が知人中、新聞記者を業とするもの、畜に二三子に止らざりしを以て、彼が淫虐無道の行跡の如きも、その予が視聴に入

らざるものは絶無なりしと云ふも妨げざる可し。³⁵⁾

この作品は一九一八年七月『中央公論』誌上に発表され、翌年一月、『傀儡子』という作品集にまとめられて新潮社から出版された。引用文中の「痴漢」にはルビが振られていない。したがって、ここに出てくる「痴漢」を芥川がどう読ませたかったのかは残念ながらわからない。しかしながら、すでに本稿で見たように、新聞紙上では、一八九〇年代から次第に「ちかん」とルビが振られる場合が多くなり、その読みも広がっていたし、「出歯亀事件」以後は「痴漢」が社会的に大きな関心事になり、「痴漢」という語の使用頻度も高まり、時にはルビが振られないことも多々あった。そうした状況を考慮すれば、「開化の殺人」に見られる「痴漢」は「ちかん」と読むのが穏当であると判断できる。

読みは「ちかん」でいいとして、この「痴漢」の意味には注意を要する。引用部は、被害者である満村恭平という人物の女性関係を調査している場面であり、満村の女性関係が「淫虐無道」かどうかを「検査」しているのであるから、性的意味を含むことは明らかだ。それが主たる意味であろう。と同時にこの「痴漢」には、満村に対する侮蔑・軽蔑が含まれているようにも読める。つまり、「痴漢」という語の裏面に「おろかな男」という見下した語り手のまなざしを読み取れるのである。それを完全に排除することはできない。し

たがって、本作品における「痴漢」は性的な意味を主とするものの、元来の意味である「おろかな男」という意味も同時に含んでいると解釈するのが穏当であると思われる。³⁶⁾

先に見た新聞記事なども含めて勘案すると、この時期は「おろかな男」から「女性にみだらな行為をする男」へと意味が変わる移行期であると考えるのが適当なようである。その理由としては、芥川の「開化の殺人」よりも少し遅い時期、つまり一九二〇年から三〇年代においてさえ、性的な意味をまったく含まない「痴漢」の用例があるからだ。

一九二八年、昭和でいうと三年になるが、その年の十一月十日、京都御所において昭和天皇の即位の礼が行われた。それに先立ち様々な催しが行われたり、関連書籍が出版されたりした。その中の一つに、永田秀次郎『御大典に際し全国民に訴ふ』がある。著者の永田秀次郎は、関東大震災後の復興に大きな功があり、後に東京市長にもなった人物である。この永田の著書には「何たる痴漢ぞ」と題された一文が収載されている。このタイトルだけを見ると、通常では考えられないほどひどい「痴漢」行為をした人物に関する記事かな、と思ってしまうがそうではない。冒頭は次のようなものだ。

階級闘争と云ふ文字の闘争と云ふ事は、我々日本国民の最も賤しむ所である。我々は天照大御神を天祖とし仰いで居る。何故

に女神を天祖とするか。何故争ひを避けて天の岩戸に隠れ給へる神を慕ひ奉つて、勇武なる素戔鳴尊に従ひ奉らなかつたか。これは云ふまでもなく我々が皆平和を好愛する理想に出でたものであるからである。⁽³⁷⁾

永田は「階級闘争」を繰り返す人々を「痴漢」という言葉で表現しており、その意味は「おろかな男」である。

もう一つ例を挙げておこう。谷崎潤一郎の『春琴抄』にも「痴漢」が登場する。この作品は、一九三三年七月に『中央公論』に発表されたものである。「痴漢」という語が出てくる部分を抜き出してみよう。

そういう折に、隣近所の人々も自分たちの家の物干に上つて雲雀の声を聴かせて貰う。中には雲雀よりも別嬪の女師匠の顔を見たがる手合もある。町内の若い衆などは年中見馴れている筈だのに、物好きな痴漢はいつの世にも絶えないもので、雲雀の声が聞こえると、それ女師匠が拝めるぞ、とばかり急いで屋根へ上つて行つた。⁽³⁸⁾

『春琴抄』という小説は、一種の実験小説であり、句読点をできるだけ省略するような書き方をしているので、引用するにあたり適

宜句読点を補っているがご了承いただきたい。ここで使われている「痴漢」は「おろかな男」という意味であり、何か性的犯罪を起こしそうな手合いではない。

探偵小説で

一九三〇年代になると、「痴漢」が、これまで以上に性的な意味で使われるようになる。たとえば、一九三一年一月、『犯罪科学』第二巻第一号誌上に発表された松本泰の探偵小説、「宝石の序曲」という作品には、次のような会話がある。

「あいつはこの節すつかり毫碌してゐる。それに事によつたら泥棒ではなくつて、店の常連の中の痴漢が、一杯機嫌で若い人達の部屋を覗きに來たのかも知れない。」と主人がいつた。
「お、気味が悪い。」 葛江は肩を窄めた。⁽³⁹⁾

ここに引用したのは、数寄屋橋外の「ナイル・カフェ」というカフェで午前二時頃突然階下で大きな物音がしたという場面である。読みはまだ「ばかもの」となっているが、性的な意味を含む「痴漢」として使われている。また、この作品において「痴漢」は「若い人の部屋を覗きに來たのかもしれない」といわれている。これも

「出歯亀事件」の影響だろうか。松本泰の妻であり、翻訳者として
も有名だった松本恵子（ペンネームは「中野圭介」）に「白い手」と
いう探偵小説がある。この作品には「痴漢」という語は出てこない
ものの、痴漢行為に関する描写がある。この作品に登場する石川探
偵の許嫁である百合子は丸ビルの一室を借りて婦人雑誌を発行して
いる「所謂知識階級に属する新進婦人」である。この作品は省線電
車内で起こる謎の連続拘摸事件を扱ったものである。この事件の犯
人は実は百合子なのだが、彼女が拘摸を働くのは次のような理由か
らなのである。

貴郎が自分の仕事に計り没頭して私を保護して下さらないから
悪いのです。朝夕混雑した電車の中で、私は随分失礼な事をす
る男達に遭うのよ。その度に私は口惜しくって、どうして復讐
してやるうかと思うのです。人中ひなかでそんな事を荒立てれば、結
局自分の耻はじになる計りです。どうせ日本の電車では、淑女に無
礼を働いた男を引擦り出して呉れるような紳士はありません。
ですから何かの方法でそんな奴達を酷い目に遭わせてやるより
他ほか仕方がないのです。

男性に対する批判が込められていると同時に、「痴漢」をされた
ときに騒ぎ立てても結局自分（女性）の恥にしかならないこと、ま

た「痴漢行為」を咎め犯人を懲らしめてくれない日本の社会に対す
る批判も、この一文には含まれている。

当時の探偵小説では、拘摸を描いたものが多く、現在大きな社会
問題となっている満員電車内での「痴漢行為」はほとんど描かれて
いない。現在と比べ、犯罪意識が相当低かったことと、通常「痴
漢」の被害者である女性の数がまだ少なかったからだと考えられる。

海野十三と「痴漢」

海野十三うんのじゅうぞうの作品には、しばしば「痴漢」が登場する。海野は日本
のSF、冒険、探偵小説史を語る上で欠かすことのできない人物で
ある。本名を佐野昌一といい、早稲田大学理工学部を卒業後、通信
省電気試験所に勤務しながら『新青年』などに作品を発表していた。
海野の「省線電車の射撃手」しやせんてんしゃのしやげきしゆ（『新青年』一九三二年十月号）や「赤
外線男」（『新青年』一九三三年五月号）、それに「什器破壊業事件」
（『大洋』一九三九年九月号）などにそうした用例が見られる。「省線
電車の射撃手」の用例を見てみよう。

間まもなく第三の三浦糸子射殺事件うらいとこしやざつしけんが更に大々的活字で報道され
るのかと思ふと、警部けいぶの耳底みそこに、新聞社の輪転機の轟々たる響びびき
がにはかに聞こえてくるやうだった。

『射撃手——だつて、新聞は云つてますぜ。これで三人ですね。』
『若い女性ばかりを覗ふ痴漢射撃手です。』と警部は、ムツとして思はぬことを言ひ放つた。『ときに貴方はエロ探偵小説も得意のやうでしたな。ハツハツ』⁽¹⁾

「省線電車の射撃手」という作品は、海野のいわゆる「帆村莊六」シリーズの一つである。この作品は、若い女性ばかりが、電車内で胸を撃ち抜かれる連続殺人事件を描いたものであるが、引用部は探偵小説家の戸浪三四郎と殺人犯を追う大江山警部が会話している場面である。

引用文中の「若い女性ばかりを覗ふ痴漢射撃手です」という部分と、それに続く「エロ探偵小説もお得意のやうでしたな」というくだりに注意したい。「痴漢」という語にはつきりと「ちかん」とルビが振られていることが確認できる。と同時に「若い女性ばかりを覗ふ」「エロ探偵小説」といった文言は本作品における「痴漢」が性的な意味で使われている証拠となるだろう。

「赤外線男」の場合はどうだろう。

深山はそれをもつて可憐なる子爵夫人を幾度となく強迫しました。「中略」鬼のやうな深山は、赤外線利用の技術を悪用して、それまでも、人の寢室を密かに写真にとつては、打ち興じて

またという痴漢です。

この作品で「痴漢」と呼ばれている深山という男は、赤外線を利用し、寢室を隠し撮りして楽しむ、という性癖を持っている。海野作品では、新しい技術を用いた性的な興奮を得るような人物を「痴漢」と呼ぶことが多い。

他方、ほぼ同時代の作品に、戦後、童話を多く書いた北越未知男という作家の「満員電車」という小品がある。この作品には、「痴漢」という語は出てこないものの、現代の電車内における「痴漢行爲」が描かれている。話の内容を見てみよう。ある雨の日、満員電車の中で、主人公の細野という男は、自分の膝と「彼の前から二人左の釣り車にすがつてゐる派手な服装のシヤン」の膝が接触していると信じ込み、一時の幸福感に浸る。だが、実際に彼が触れているのは「シヤンの手にする蛇の目の傘」であった。彼は彼の全財産である月賦払いの洋服のズボンをびしょ濡れにしまっただけだった、というものである。ちなみに、「シヤン」とは「美人」を指す言葉で、もとは旧制高等学校生の学生語であった。語源はドイツ語の「schön」（美しい）だという。こうした行爲を現在では「痴漢」と呼ぶのが一般的だろうが、先に挙げた松本恵子の作品同様、そうした男たちは「痴漢」と呼ばれていない。以上のようなことから、一九三〇年代以前から現在でいう「痴漢行爲」はあったものの、

それを「痴漢」と表現することは必ずしも一般的ではなかったこと、また当時の「痴漢」は性的な意味を含んでいるものの、「接触」という触覚的行為よりもむしろ「覗き」という視覚的行為が多いこと、そしてそれが高じて「強姦」や「殺人」などに至るケースがあったこと、などがうかがえる。

興味深いのは、新しい技術（電車・赤外線など）が大衆にも享受されるようになり、それらが「探偵小説」や「犯罪小説」という新しいジャンルの小説で使われたときに、「痴漢」という語が「ちかん」という読みを伴って用いられたこと、である。「新しいジャンルの小説」「新しいタイプの犯罪」「科学技術」「都市生活」「大衆文化」等々、これらと「エロ」との融合の中から「痴漢」という語が選ばれた。ただしそれは性的意味を帯びた語としての再発見であった。

よく知られているように、一八九〇年代以降、日本では「探偵小説」が一つの大きなジャンルを形成していく。特に一九二〇年代は『新青年』といった雑誌が登場するなど、活況を呈する時期であった。一九三〇年代には「痴漢」という語が雑誌や新聞、小説を通して頻繁に使用されるようになり、読者にも性的な意味を含んだものとして理解されるようになった。その結果、元来「おろかな男」という意味でしか使われていなかった「痴漢」という語が、この頃に新聞はもとより、「探偵小説」などの娯楽作品の中でも使用頻度を

高めていった。ただし、先にも指摘したように、現在問題となっている満員電車内での「痴漢」を描いた作品は少数にとどまるということも、また事実である。「痴漢行為」を描いた作品があったとしても、そうした行為者を「痴漢」という語で表現することはなかったようだ。今後、当時の「探偵小説」を精査し、その読みと意味・表記などについてより詳細な考察をしたいと考えている。

辞書類への登場

『明治のことは辞典』によると、辞書や百科事典類（以下、これらを総称して「辞書類」とする）には「痴漢」という語が早くから登場していたようである。早いものでは、一八七〇年代に出版された辞書にも載っている。ただし、『明治のことは辞典』にも書かれていないように、明治期に出版された辞書には性的な意味はないようだ。¹⁴

辞書類に「性的」な意味、すなわち「女性にみだらな行為をする男」といった意味が登場するのは、戦後のことである。比較的早い例を挙げておこう。たとえば、新村出編『言林』（一九四九年三月）には「痴漢」の項目があり、次のような説明がなされている。

ちかん「癡漢・痴漢」(名) ①おろかな男。ばかな男。しれた男。

②女にいたずらをする男。¹⁵

もう一つ例を挙げておこう。一九五二年五月に出版された金田一京介編『辞海』には次のようにある。

ちかん①「痴漢・癡漢」(名) ①ばかもの。しれもの。②婦女にけしからぬいたづらをする人。⁴⁶⁾

こうして戦後、「痴漢」には二つの意味が併記されるようになる。では戦前の辞書類には「性的」な意味が記されたものがまったくないのかというと、そうとも言えない。一九三六年一月に平凡社から発行された『大辞典』第十七巻には、「性的」な意味が併記されている。

チカン 癡漢・痴漢①おろかなをとこ。ばかもの。愚人。「中略」
②劣情を以て婦女子にいたづらをする者。⁴⁷⁾

ちなみに、引用文中、中略とした部分は、小学館『日本国語大辞典第二版』にも載せられていた『北史』の用例である。同社から一九三三年四月に発行された『大百科事典』には「痴漢」の項がなく、同時期、他社から発行された辞書類にも性的な意味が併記されている例が見当たらないため、おおよそではあるが、一九三〇年代後半に辞書類に「痴漢」という語の説明として「おろかな男」とい

う本来の意味に加え、性的な意味が併記されるようになっていったのではないかと推察される。

鏡子ちゃん事件

一九四〇年代以降、戦後の混乱期にかけて、「痴漢」についての記事や言説はいったん減少する。戦争に関する記事が多くなり、紙面が削減されたこともあるが、「痴漢」ないしは「痴漢行為」のような記事よりも当時としては重要で刺激的な記事が多く、それらが紙面を飾ったためかもしれない。「痴漢」という語がよく見られた探偵小説などの娯楽作品に対する統制が一九三八年以降強まったことも、その一因なのかもしれない。⁴⁸⁾この時期の探偵小説について、伊藤秀雄による次のような解説がある。

昭和十二年七月開戦の日華事変後の戦争の終局は見通しがつかず、昭和十五年になると、物資の欠乏いちじるしくなり、新体制が叫ばれて、文学美術方面も、ひたすら忠君愛国、正義人道の宣伝機関として、遊戯の分子は全く排除されるに至った。探偵小説も犯罪を取り扱う遊戯小説として、諸雑誌よりその影をひそめ、探偵作家は、捕物小説、防諜小説、科学小説、戦争小説、冒険小説などの別の小説分野に転じて行った。⁴⁹⁾

戦前・戦後の文学事情についてはまだ明らかになっていない部分も多く、また未発見の資料も多く存在すると推察されるため、伊藤の言をそのまま信じていかどうかはお検討の余地があるものの、大まかな見通しとしては伊藤の言う通りであっただろう。ただ、伊藤の言うような「探偵小説」をめぐる情勢変化が「痴漢」という言葉の使用頻度にどのような影響を与えたのかという問題については、今後さらに検討を重ねる必要があるだろう。

戦時期の空白期を経て、「痴漢」が再び盛んに論じられるようになるのは、一九五〇年代になってからのことである。これには主に二つの理由がある。

一つは、ある性犯罪事件が起こったことである。その事件とは一九五四年四月十九日に起こった「鏡子ちゃん事件」である。これは、東京都文京区元町小学校（現在は閉校）の二年A組、細田鏡子ちゃん（当時七歳）が同校のトイレ内で絞殺された上、暴行されたという非常に陰惨でショッキングな事件であった。また谷疑者であった坂巻修吉が自白した日が五月五日、つまり「子どもの日」（当時は「子どもを守る日」ともいわれていた）だったことも、話題をさらに大きなものにした。

この事件を受けて、社会・学校・教育の環境に対して多くの声が寄せられた。とりわけ、被害者が幼女であったこと、小学校の授業時間中に起こったこと、犯人がそうした時間に小学校に侵入してい

たこと、などが大きな問題となった。この事件をきっかけに、学校の管理責任が厳しく問われ、施設の見直しも行われた。と同時に、小学生、小学生の子を持つ親、教育指導者たちに向けた「痴漢」への注意喚起が行われたり、性的犯罪に対する見直しの必要性などが叫ばれたりもした。⁵¹ 事件後の捜査によって、学校のトイレが公衆便所の代わりとして頻繁に使われていたことが判明した。その結果、公衆便所が「痴漢の温床」とされ、公衆便所を増設・修理すべきだ、という意見も出た。⁵²

当時、この事件の犯人が常に「痴漢」と呼ばれているかという点、必ずしもそうではない。数の上だけでいえば、むしろ他の言葉を用いた例の方が多いかもしれない。ただ、この事件をきっかけに「痴漢」や「異常性欲」「変態性欲」といった言葉に対する関心が以前に比べ格段に強まったことは事実である。そのような状況を受けて「痴漢」に関する記事や特集が雑誌を中心に組まれることになった。五月には『週刊読売』が「痴漢の本だな」という特集を、また七月には雑誌『あまとりあ』が「『痴漢』の行動と心理」という特集を組んでいる。⁵³ いずれもこの事件がきっかけとなって組まれた特集である。その後数年の間に記された「痴漢」に関する文章には、必ずといっていいほど、この事件のことが登場する。この年、国電（現在のJR）の車内に「痴漢は貴女の傍にいる」というポスターが一時貼られたという。⁵⁴

痴漢白書

また『週刊東京』第四卷第十八号（東京新聞社、一九五八年五月）では、「七、八月は痴漢の横行が目立ち、小平事件」「一九四五～四六年にかけて起こった連続強姦殺人事件のこと―筆者注」や鏡子ちゃん事件も起こってくるシーズンだけに、痴漢予防に頭を悩ます警視庁防犯部では、昨年東京で起つた性的犯罪一、一九三件、被害者一、一二人を三カ月がかりで調査、『痴漢白書―性的犯罪の発生状況と予防について』という十二章を作りあげた」として、その十二章の概要を紹介している。これは警察官の予防取り締まりのための参考資料として作成されたものだったが、残念ながら、筆者はこの「痴漢白書」をいまだ入手できていないので、転載になるが、今後の参考のために、ここに紹介しておきたい。

第一章…月別発生状況Ⅱ七、八月が一番多いということ

第二章…時間別発生状況Ⅱ最も被害の多いのは夜八時から十時

までの二時間ということ

第三章…場所別発生状況Ⅱ道路上が一番多いということ

第四章…被害者年齢別Ⅱ二十歳以下が一番多いということ

第五章…強カン強制ワイセツⅡ強カン被害は十六歳から十八歳

までが一番危いということ

第六章…被害者の職業別Ⅱ家庭女性の被害が一番多いということ

第七章…強カンの時間と職業Ⅱ家庭女性は夜の十時ごろが一番危いということ

第八章…強制ワイセツの時間と職業Ⅱ昼間の小学生の被害が一番多いということ

第九章…被害原因Ⅱ通行中と甘言に誘われるのが一番多いということ

第十章…未遂の原因Ⅱ大声を出すのが一番いいということ

第十一章…痴漢の年齢Ⅱこれも十六歳から十八歳までが一番多いということ

第十二章…痴漢の職業Ⅱ無職と工員が一番多いということ⁵⁵⁾

ここで特に興味深いのは、第三、九、十一、十二章である。現在の我々にとつて、「痴漢」は混雑した電車内で問題になるものというイメージが強いのではないだろうか。もちろんそうした被害も当時「痴漢」と呼ばれていた。その証拠に、一九五六年八月の『週刊東京』第二卷第二十七号の「暮し」欄で、「こうして『痴漢』を防ぎましょう」という特集が組まれていて、「混んだ電車やバス、映画館、デパートの催し物場、ファッション・ショーなど、とかく人が

大勢集まるところは、痴漢にとって絶好の場所です」という記述があり、そうした「痴漢」から身を守るにはどうしたらよいか、その対策が記されている。⁵⁶

一九五〇年代、現在と同じような「痴漢」も多いた一方で、直接「強姦」につながる可能性の高い「痴漢」もたくさんいたようだ。というよりも、「痴漢」と見なされる範囲が現在より相当広がったと言ひ換えた方がより正確なのかもしれない。

いずれにせよ、一九三〇年代に使われた「痴漢」には、まだ「おろかな男」という意味での用例もまま見受けられたが、一九五〇年代になるとはや「おろかな男」という意味の「痴漢」を見つげ出すのが困難になる。

したがって、一九三〇～五〇年代の間に「おろかな男」↓「女性にみだらな行為をする男」という大きな転換が起こったと断定してよいだろう。

もう一点、現在とはイメージが異なることとして、「痴漢」の年齢と職業が挙げられよう。この「痴漢白書」によると「痴漢」の年齢は十六～十八歳が一番多く、検挙者全体の約二十％であるという。また「痴漢」の職業について見てみると、「定職のないぐれん隊や不良が多」く、「職業のある者は工員」がもっとも多いという。ここでは、低年齢者・不良・貧困などが関連付けて述べられている。現在では、報道の偏りもあるのかもしれないが、年齢は中・高年、

定職や家庭のあるサラリーマンやエリートと呼ばれる人というのが、一般的な「痴漢」のイメージではないだろうか。それに比べると一九五〇年代の「痴漢」のイメージは現在のそれとずいぶん異なっている。ただし、これは当時の「痴漢」の範囲が現在よりも広がったということに起因するものかもしれない。

危険な和式便所

「鏡子ちゃん事件」より少し後のことになるが、池波正太郎が一九五七年に「痴漢」というエッセイを書いている。⁵⁷この「痴漢」は「白いワイシャツ」を着ており、夜中にトイレを覗くという。当時の家庭用トイレは和式で、下に汲み取り用の窓がついているものが多かった。そこから「痴漢」が覗くのである。この時期は、まだ学校・家庭の便所や公衆便所も和式で、男性の小便用便器と併設して男女兼用の便器があるのが一般的な様式であった。和式の場合排泄物が肥溜めに溜まるので、当然なんらかの方法で定期的に汲み取る必要がある。そのために窓のような穴が開いていた。そこを利用して覗く行為が多く見受けられたようだ。

一般に、日本のトイレが和式から洋式水洗便所へ変わったのは、一九五五年に発足した「日本住宅公団」によって団地が形成された際であるといわれる。まず水洗和式両用便器が採用され、その後

一九五八年に大阪の団地で初めて腰掛け式の洋風便器が取り付けられ、この翌年以降その方式が全国に広がったとされている。また洋風便器は大小兼用のためスペースを有効に利用でき、汚れる部分も少なく衛生的で、姿勢も楽であったため日本に定着したといわれている⁽⁵⁸⁾。もちろんそうした面もあったにちがいない。けれども、洋式便所が普及していった一九五〇年代、「鏡子ちゃん事件」のようなトイレの覗きから強姦・殺人へと至るような犯行が少なからず起こっていた⁽⁵⁹⁾。学校や公衆便所など男女兼用の便所が衛生面でも安全面でも問題になっていた。そうしたことを考慮すると、和式から洋式便所への変化の背景に「痴漢」問題が多少なりとも関与していたのではないかとも思われる。

痴漢苦情集

一九五七年、日本初の「痴漢苦情集」が上梓されている。丹羽正子『襲われた記憶——痴漢の実態』がそれである。その表紙には、タイトルの下に次のような文言が書かれている。

男はみんな 痴漢です！

シリ切りや モモ切りだけが

痴漢ではない

一年中 痴漢は

いつでもどこにでもあります！

ラッシュの車内で 映画館で

公衆便所で 暗い夜道で

私たち女性の一生は

痴漢に囲まれています！

はじめて活字にされた

一女性の毎日の被害

切々たる訴えの絶叫！⁽⁶⁰⁾

「男はみんな痴漢」だという言説は、「鏡子ちゃん事件」以降、長い間雑誌などのメディアで相当な広がりを見せ、定説となっていた。少し例を挙げておくと、弁護士・下光軍二の『恋愛裁判』（一九五九年三月）には次のような記述がある。

神さまは、なぜかしらぬが、男性に対して非常に積極的な生殖能力を与えたのは事実である。これがため、男性は電車の中であろうが路上であらうが、ちよつとした機会に、ふつと浮んだ妄想からすぐに性の衝動を覚えるようである。⁽⁶¹⁾

男性の性欲が強いのは神さまが「非常に積極的な生殖能力を与え

た」からであり、男性は何かきつかけさえあれば、性的欲望を抑えることができなくなる、というのである。「痴漢的要素のない男なんて、多分ないだろう」といった言説は、現在でも時々見かける。

むろん、「鏡子ちゃん事件」が起こる以前にも「痴漢」に関する記事を見出すことはできる。しかしながら、事件以後に比べると比較にならないくらい少ない。この事件が「痴漢」に対する人々の関心を高めたことは間違いないと思われる。

「痴漢」という問題系

「鏡子ちゃん事件」の余波もあったのだろう。これよりも時期は少し遅れ、一九六〇年代のことになるが、別の方面から「痴漢」に対する関心が高まった。「痴漢」に注目したのは、文学者たちであった。とりわけ戦後に文壇デビューした作家たちが作品中で「痴漢」を盛んに描いた。泉大八、大江健三郎、吉行淳之介、野坂昭如、由起しげ子、杉浦明平ら、がその代表である。「痴漢」を扱った文学的分析等についてはまた稿を改めて論じる予定であるが、ここではその大きな流れだけを確認しておこう。

彼ら「痴漢」を描いた文学者は、大きく二通りに分けられる。一つは、フロイトの性欲に関する理論に拠る人々である。戦後、初のフロイト選集が出版されたこともあって、フロイト流の心理学や

思想がもてはやされ、流行した。そうした人々は基本的に「痴漢」は誰の心の中にもあるものだ、という立場をとる。泉大八などがその代表である。

もう一つの流れは、サルトルの実存主義を根底に据えて「痴漢」を描いた人々たちである。大江健三郎が一九六三年五月に『新潮』に発表した「性的人間」はまさにそうしたスタンスで描かれた作品である。ここでは、「痴漢」は、「都会の群衆の中の孤独」を象徴する存在であり、みずからの存在あるいは「男性性」を確認するという主題の一つとして選択されたのである。

もともと泉も大江も、人間と性、あるいは政治や社会との関わりといった関心をきっかけに「痴漢」を描いたのだが、その後辿った道はまったく異なるものとなった。泉はより性的で官能的なものを書くようになったのに対して、大江はより政治性・社会性を強調し、そうした問題を問い直すような作品を発表していった。

いずれにせよ、一九六〇年代以降、こうした作家が都会の電車内やバス内といった混雑した場所での「痴漢」を頻繁に描いたことで、そのイメージが社会に定着していったものと考えられる。

「痴漢」から「チカン」へ

一九六〇年代、混雑した電車やバス内での「痴漢」が多く描かれ

たと述べた。とはいえ、一九一〇年代にも今でいう電車内での「痴漢行為」に対する苦情はあった。先に挙げた平林の回顧談もその一つである。

管見の及ぶ限り、新聞の投書欄にそうした苦情が出たもつとも早い例は、一九一八年十一月二十三日『読売新聞』朝刊第四面の「女学生だより」に寄せられた投書であった。S子という女学生からのものだ。女学生が電車に乗ったところ、祝日の満員で身動きがとれなくなった。その時「前に腰をかけて居る髭のある立派な紳士がトンビ「インバネスコートのこと―筆者注」の下から手を出して、それは失礼なことを私に」したという。S子は「何分にも身体が自由にならず、弱い女の身の悲しさ、如何ともする事が出来」なかつた。そして最後に次のような提案をする。

その時ひと思ひ満座の中で恥をか、せてやらうかと思ひましたが、それもなし得ませんでした。電車の雑沓する時、この様な事は私ばかりでなく、随分ある事と思ひます。あのやうに非常な人出のある場合には、電気局の方で何とか特別に婦人専用の電車を出して戴くことは出来ないものでせうか⁽⁶³⁾

一九一八年の時点で、混雑時にこうした行為をする男がいたこと、それに女性（女学生）もそうした行為を苦々しく思っていたことが

確認できる。ここでS子が要望している「婦人専用列車」に対する要望は、一九〇〇年代前半から出ていたことである⁽⁶⁴⁾。

こうした願いが現実のものとなったのは、一九一二年一月三十日のことで、それも中央線の、当時は甲武線といわれていた部分だけだった。しかも午前と午後の学生の乗車が多い時間帯だけに限られていた。S子の苦情はそれよりも後のことだから、S子の乗っていた電車や時間帯にはまだ「婦人専用列車」は設けられていなかったのだろう。

「婦人専用列車」あるいは「女性専用車両」といわれる車両の設置とそのいきさつについては、堀井光俊『女性専用車両の社会学』に述べられているが、それによると、一九一二年に「婦人専用車両」が登場したのは、車内混雑に乗じて男子学生が女子学生にラブレターを手渡したり、女性の体に執拗に触れたりする者が出てきて、これが問題になったからだという⁽⁶⁵⁾。当時はこうした行為が「痴漢」と呼ばれていなかったため、現在の電車内における「痴漢」に関する新聞記事を見出すのは容易ではないが、先に挙げた「女学生だより」のような投書や「婦人専用車両」の導入などからもわかるように、一九一〇年代にすでに混雑した電車内で「女性にみだらな行為をする男」が確実に存在しており、女性も大変困っていたのである。

それが一九五〇年代以降、もっと正確に言えば、一九七〇年代以

降の文学やその他メディアの発達によって、次第に混雑した電車やバスなどで起こる「痴漢」行為が問題視され、報道され始めた。さらには警察庁などの「犯罪白書」といった資料によって被害の実態も明らかにされてきた。⁽⁶⁶⁾にもかかわらず、こうした状況が一九九〇年代半ばまで続いた。

状況が大きく変わったのは、一九九〇年代半ばのことである。一九九五年七月一日、大阪圏を走る電車や駅構内に「チカンは犯罪です」という広告が出た。この背景には、同年二月に「被害者対策要綱」が策定され、全国の警察が犯罪撲滅に対し、組織を挙げて取り組み始めた、という事実がある。五月には全国の鉄道警察隊に「痴漢等被害相談所」が設けられ、「痴漢」などの性犯罪に関する相談や被害届の受理が行われるようになる（本格的な始動は七月から）。この運用に伴い、鉄道各社も動き出した。

それ以前は、というと、男性には自制を求め、女性には自己防衛を求めるのが、警察および鉄道会社の基本姿勢であった。先に見た『警察庁推薦 防犯の知識』もそうであった。こうした姿勢は一九九〇年代半ばまで続くことになる。その顕著な例が一九八六年に出された次のような「政府広報」である。

夏に多い痴漢にご注意

●電車の中などで体に触られた時は、はっきりと注意

するか場所をかせよう。

●暗い夜道の一人歩きは避けよう。もし危機を感じたら、大声で助けを求めるか、携帯用防犯ブザーなどを鳴らそう。

●挙動の不審な人を見掛けたり、被害に遭った時は、直ぐに最寄りの警察へ連絡して下さい。（警視庁）⁽⁶⁷⁾

この広報から「痴漢」が「犯罪」であるというメッセージを読み取ることは難しい。こうした消極的な姿勢が一九九五年まで続いた。それまでの消極的な姿勢が一八〇度転換したのが、先に述べた「被害者対策要綱」が制定された一九九五年であった。この年、国連によって「人権教育のための国連十年」が始まった。これはその前年の十二月、第四十九回国連総会で決議されたもので、一九九五年から十年を「人権教育のための国連十年」と定めている。そこには児童の人権の擁護と、女性に対するあらゆる形態の撤廃に関する条項が盛り込まれ、強調された。この二つの動きが相俟って、警察・教育現場・鉄道会社などの関係者が連携し、「痴漢」撲滅に向けて本格的な取り組みを行うようになったのである。

これによって、「痴漢」が犯罪であることが強調されるようになり、その対策も行われるようになった。「痴漢」被害に遭いやすいとして悪名高かった「埼京線」や「山手線」「大阪環状線」などに

「女性専用車両」が登場したのは、二〇〇〇年以降のことである。

最近「女性専用車両」がない電車でも「痴漢」は犯罪であるということを啓蒙し、注意を喚起するようなポスターが貼られている。その約半数はカタカナ表記である。「痴漢」を「チカン」とカタカナで表記することで、「痴漢」に対する意識を変えよう、いや変えたいという意図があるのだろうか。漢字が読めない外国人観光客に対する配慮も含まれているのかもしれない。

けれども、もし単に読みやすさだけを考えて「痴漢」を「チカン」としているのなら、これは痴漢防止にとって逆効果ではないだろうか。なぜなら表記的には、「カタカナ」が与える印象は漢字のそれに比べるとはるかに軽いからである。もしも「痴漢」が重大な犯罪であると強調したいのなら、漢字で「痴漢は犯罪です」と記す方が犯罪防止効果は高いのではあるまいか。

いずれにせよ、これまで漢字で書かれていた「痴漢」よりも、カタカナ表記の「チカン」が一般的になる時代が近い将来やってくるのかもしれない。

おわりに

これまでに述べたことをもう一度整理しておこう。

「痴漢」という語は古く中国で生まれたが、七世紀に成立した

『北史』以降、長い間、史書や漢詩などには使われなかった。文字として登場するのは、明清時代に書かれた白話小説や禪語録においてであった。『金瓶梅』『西遊記』『水滸伝』などに「痴漢」の用例が見られる。その中に口語として登場するのが「痴漢」という語であった。意味はもっぱら「おろかな男」である。なかには諺になったものもあった。それが江戸時代、日本に大量に入ってきて、広く読まれるようになった。戯作者たちも自分の作品に「痴漢」という言葉を使うようになる。「たわけ」など読みは様々だが、意味は中国語と同じ「おろかな男」であった。おそらく「痴漢」という文字と読みが当時はとても新鮮だったのだろう。ここまでが別稿で述べた内容である。

一八八〇年代になると、「痴漢」は新聞にも登場するようになる。そこには性的な意味合いはほとんどといっていいくらい希薄であった。また表記もそのほとんどが「ちかん」という音読みではなく、「しれもの」など訓読みがルビとして振られていた。同時に「痴漢」という語に性的な意味が徐々に付与されていく。初めは顔見知りの情痴犯罪の加害者を指す言葉として用いられた。

それが、一八九〇年代後半から、見ず知らずの男による性犯罪でも使用されるようになる。表記も、一八八〇年代には「痴漢」を「ちかん」と読ませる場合、必ずといっていいほどルビが振られていたが、徐々にルビは消滅していく。

「痴漢」の恐ろしさと同時に、「痴漢」という語を広め、一般的に認知させるのに大きな役割を果たしたのが、一九〇八年に起きた「出歯亀事件」であった。一九三〇年代には小説などにも登場した。「痴漢」という語が大衆化・娯楽化した形で人々の目に触れるようになるのがこの時期である。

つまり、一八八〇年代から一九三〇年代の間に、「痴漢」という語は「女性にみだらな行為をする男」という意味を徐々に強めていき、一九三〇年代に、性的な意味を強く感じさせる語として定着し、使用されるようになったのである。

戦中、そして敗戦直後は、あまり大きく取り上げられることなかった「痴漢」であるが、一九五〇年代、とりわけ一九五四年に起こったいわゆる「鏡子ちゃん事件」によって、再び注目を浴びることになる。この事件に関する記事や特集が多く生まれ、人々の「痴漢」に対する関心は再び高まった。

「出歯亀事件」や「鏡子ちゃん事件」のように、ある事件がきっかけとなって、それまであまり一般的でなかった言葉が事件と関連するようなイメージを持ち一種の流行語のようになる例はほかにもある。近年では、「オタク」という言葉がそれにあたる。「オタク」も、もともとはサブカルチャー趣味を持つ者の間で使われる隠語に過ぎないマイナーな言葉であった。それが一九八八年から翌年にかけて起きた「東京・埼玉連続幼女誘拐殺人事件」によって一気に注

目を浴びることになったのだ。それは加害者が「オタク」という一面を持っていたからにはかならない。この事件が契機となり、「オタク」という語が一般にも認知され、「オタク」に対する偏見を生んだ⁶⁸。「痴漢」の場合も、それまでに性的意味を帯びていたもの、それほど関心を持たれていなかったが、「出歯亀事件」によって人々の恐怖と関心をあおり、「痴漢」という語の認知度が高まった。戦後は「鏡子ちゃん事件」が起こるに及んで、再びその関心が高まり、「痴漢」に関する問題意識が喚起されたのである。

ところで、原武史は「痴漢の発生」という文章の中で、「痴漢」の発生は一九五〇年代であるとしている。

混雑した車内で立っている女性を狙う痴漢は、当時「大正末期―筆者注」はまだいなかった。いや、いたのかもしれないが、少なくとも目立ってはいなかった。「中略」

では、痴漢はいつごろから発生したのだろうか。どうやらこれは、戦後、しかも女性の服装が和服からモンペ、そして洋服へと変わり、女性がオフィスへと本格的に進出し始めた一九五〇年代に入って、明らかに目立ち始めたようだ⁶⁹。

原によると、大正末期、つまり一九二〇年代前半に「痴漢」はいたのかもしれないが、目立つ存在ではなく、「痴漢」が発生したの

は、日本で女性の洋装化が進んだ一九五〇年代になってからである、という。けれども筆者が本稿中で述べたように、一九一〇年代、すでに現在の「痴漢」行為で困っていた女性が相当数いたと思われるし、また女性の洋装化が「痴漢」の増加につながったという証拠は見出せなかった。つまり、女性の洋装に魅かれて「痴漢」が増加した、という事実や論調は見出せなかったのである。おそらく原は戦前から性犯罪が春から夏に増加すること、戦後の洋装化により、薄手のものを女性が着るようになったことなどを根拠に、「痴漢の発生」と「洋装化」を関連付けて考えたのではないだろうか。なるほど、春から夏にかけて女性が薄着になることは確かであり、それが「痴漢」発生の一要因かもしれない。けれども、和装か洋装かは「痴漢」にとつてさほど重要なファクターとは思えない。和装であつても、洋装であつても「女性」という存在、または「女性」に対して「みだらな行為をすること」自体が、「痴漢」にとつては、より重要なファクターとなっているように筆者には思われるのである。

一九六〇年代には、文学作品においても「痴漢」という存在が注目され、それを描くことで人間を描き出そうとした。大江健三郎、吉行淳之介、泉大八などがその代表である。

一九九五年の警察による「被害者対策要綱」の制定、国連による「人権教育のための国連十年」といった活動により、「痴漢」は犯罪

であり、それを本格的に撲滅しようとする気運が一気に高まった。その結果、鉄道会社では「女性専用車両」を設けたり、「チカン」アカン」といったキャッチコピーが書かれたポスターを車両内・駅構内などに多数貼り出したりするようになった。ポスターには「痴漢」という漢字も用いられているが、近年は「チカン」というカタカナ表記が次第に多くなっているようだ。

以上が、本稿の「痴漢」の語義と読み、そして表記変化に関する研究結果である。

今後についてであるが、もつとも興味深いことに、現代中国語では消滅した「痴漢」という語が、韓国語には「痴漢(치한: Chihan)」として残っている、という事実がある。この語も元来は中国語であり、意味も本来は「おろかな男」であった。それが近代になって日本と同様に、「女性にみだらな行為をする男」という意味へと変化した。中国でどうして「痴漢」という語が消滅したのか、また朝鮮半島で「痴漢」という語がどのような変容を遂げたのか、という点は今後どうしても明らかにしたい。その場合、当然のことながら、中国、朝鮮半島、日本での「痴漢」の変容を追いながら、比較する必要がある。こうした作業を通して、「痴漢」が辿った東アジアの歴史が明らかになると期待される。

また、言葉とは別に多くの外国人が日本の「痴漢」に関する文章を書き残している。それらを用いながら、日本の「痴漢」がいつ頃

発見され、どう論じられてきたのか、という点も明らかにしたいところである。この過程において「痴漢」がはたして日本特有の存在であるのか、もし「痴漢」に日本独特の要素や特徴があるならどのようなものなのか、という考察も行う予定である。

「痴漢」という穴を通して、日本文化の一端を「のぞく」作業を、今後も続けていきたいと考えている。

注

- (1) 拙稿「『痴漢』の変容——中国から日本への伝播と定着」『日本語・日本文化』第四十一号、大阪大学日本語日本文化教育センター、二〇一四年三月。
- (2) 石崎又造『近世日本に於ける支那俗語文学史』弘文堂書房、一九四〇年十月、一五三〜一五四頁。
- (3) 『唐話辞書類集』第十集、汲古書院、一九七二年十月、一一四頁。
- (4) 仮名垣魯文『高橋阿伝夜又譚』七編巻之上、金松堂、一八七九年三月、三丁表。
- (5) 同前、七編中の巻、一丁表。
- (6) 野口竹次郎『泰西近古史談——少年立志書類』（博文館、一九九一年八月）には、「八時^{じちむち}睡る者は痴漢」というタイトルとルビが振られた逸話が収載されている。イギリス国王ジョージ三世にまつわる話であり、そこには、男性の睡眠時間は六時間、女性の場合は七時間で十分で、八時間眠る者は「痴漢」と「愚奴」のみである、と記されている（二三四頁）。
- (7) この見出しにはルビが振られていない。
- (8) ほかに「助倍（すけべい）」「助平野郎」「厄介者」「不作法者」「曲者」「無法者」「大馬鹿者」「色魔」などの呼称があった。また今でいうところの「痴漢行為」は、「悪戯（あくぎ）」「不作法」「無礼の振舞」「怪しからぬ振舞」「色情犯罪」などという呼び方がなされていた。
- (9) 幸田露伴「静光動光」『成功』第十三巻第四号、成功雜誌社、一九〇八年三月、二六〜二七頁。後に『努力論』（東亜堂書房、一九二二年七月）に収載。
- (10) 幸田露伴「尾花集」青木嵩山堂、一八九二年十月、七九頁。
- (11) 森林太郎（鷗外）『即興詩人』上巻、春陽堂、一九〇二年九月、一四五頁。
- (12) 夏目漱石「虞美人草」（五）の四（第二十五回）『朝日新聞』一九〇七年七月十七日朝刊第五面。
- (13) 泉鏡太郎『神鑿』文泉堂書房、一九〇九年九月、一〇六頁。
- (14) 正岡容『艶色落語講談鑑賞』あまとりあ社、一九五二年十二月、三四七頁。
- (15) 井上章一・関西性欲研究会編『性の用語集』講談社現代新書、二〇〇四年十二月、二五五〜二六六頁。
- (16) 警視庁史編さん委員会編『警察庁史 明治編』警視庁史編さん委員会、一九五九年一月、五〇〇頁。
- (17) 『読売新聞』一九〇八年七月二十四日朝刊第三面。ここでは「近頃新橋赤坂方面で」という限定があり、文章の最後には「濱町へ行くと多淫な芸者のことを『出歯おかめ』』というところがあるので、もしかしてこの歌の流行は東京の色町に限定されたものであったかもしれない。
- (18) 原比露志編『現代末摘花 全』三星社書房、一九五二年七月、一三九頁。
- (19) 紀田順一郎『近代事物起源事典』（東京堂出版、一九九二年九月）の「痴漢」の項において、「この事件は全国に知れわたり、出歯亀は痴漢の代名詞となった」と、正岡と同じことを述べている（二六七頁）。
- (20) 『読売新聞』一九一五年一月二十九日朝刊第七面。
- (21) 警察庁史編さん委員会編『警察庁史 大正編』警察庁史編さん委員会、一九七二年五月第二版、五二〇頁。

- (22) 発禁に至る経緯については「柳廣孝」「森鷗外、権力の中の抵抗——『魔睡』『キタ・セクスアリス』を中心に」(『国文学 解釈と教材の研究』第四十七巻第九号〔七月臨時増刊号〕発禁・近代文学誌)学燈社、二〇〇二年七月所収)に詳しい。
- (23) 暉峻康隆『新版 すらんぐ(単語)——庶民の感性と知恵のコトバ』勉誠出版、二〇一〇年二月、一〇〇頁。
- (24) 『読売新聞』一九二五年六月一日朝刊第四面(月曜付録)。
- (25) 高田義一郎『闘性術』(博文館、一九二八年一月、一五九〜一六三頁)、同『変態医話』(千代田書院、一九三六年三月、二二四〜二二三頁)など。
- (26) 高田前掲書『変態医話』、二二八頁。
- (27) 相馬御風『随感録』『読売新聞』一九〇九年十月三十一日別刷第二面。引用文に付記されているルビについては煩雑になるため省略した。
- (28) 瀬田英一『痴漢の生態とその防止法——他4編』武田出版、二〇〇二年三月、一三〜一四頁。川崎友巳『犯罪タイポロジー——犯罪の類型学』成文堂二〇一〇年十二月、七五〜七六頁など。
- (29) 鈴木真悟『資料 若年女性における痴漢被害の実態』『科学警察研究所報告 防犯少年編』第四十巻第二号、科学警察研究所、二〇〇〇年三月、四二頁。
- (30) 平林たい子『にくまれ問答』カッパブックス、一九五九年十一月、一〇八頁。初出は、『週刊読売』第十八巻第二十四号、読売新聞社、一九五九年五月二十四日、二六〜二七頁。
- (31) 知性社編『警察庁推薦 防犯の知識』知性社、一九五八年十二月、一〇八頁。
- (32) 『読売新聞』一九四〇年六月十三日朝刊第三面。
- (33) 同前、一〇九〜一七頁。
- (34) 本文中ではなく、内題、首題として「痴漢」という語が「ちかん」とルビ付きで登場する例は、一八八〇年代である。たとえば伊東専三編『小堀精談天人娘』(滑稽堂、一八八六年十二月)、花井卯助編『敦与黑白正夢双紙』(共和書店、一八八九年六月)などがその例である。いずれも、顔見知りの者が「痴漢」と呼ばれている。
- (35) 芥川龍之介「開化の殺人」『中央公論』第三十三巻第八号(通巻三五九号)〔臨時増刊・秘密と解放号〕中央公論社、一九一八年七月、一五三頁。後に刊行された『傀儡子』『芥川龍之介全集』などには、初出と比較してルビや内容に相違がある。しかし「痴漢」のルビに関しては、初出の時点から振られていないし、引用部分に関しては大きな異同は確認されていないので、意味も本文中に記した通りである。
- (36) 『芥川龍之介全集』第三巻(岩波書店、一九九六年一月)では、この部分の「痴漢」に「注解」が施されている。そこには、「痴漢 愚か者。色慾にうつつをぬかす者」とある(三五八頁)。ここからも、引用部の「痴漢」が両義的なものだということがわかる。
- (37) 永田秀次郎『御大典に際し全国民に訴ふ』大日本雄弁会講談社、一九二八年十月、一〇一頁。
- (38) 谷崎潤一郎『春琴抄』『中央公論』一九三三年七月号、一九三三年七月、創作欄三三頁。
- (39) 松本泰『宝石の序曲——『ゴルゴダへの道』の二』『犯罪科学』第二巻第一号、武俠社、一九三三年一月、二二三頁。
- (40) ただし、一九三七年〜十月まで『講談雑誌』(博文館)に連載された「蠅男」にも「痴漢」という語が登場するが、この作品における「痴漢」の用法は、単に「おろかな男」を指す。したがって、一九三〇年代には同じ作家の作品でも、「おろかな男」の用法も残っていたことがわかる。
- (41) 海野十三『省線電車の射撃手』『新青年』第十二巻第三号、博文館、一九三二年十月、八二頁。
- (42) 海野十三『赤外線男』『新青年』第十四巻第六号、博文館、一九三三年五月、六三頁。

- (43) 北越未知男『現代諷刺ナンセンス』朝日書房、一九二九年三月、一〇一～一〇七頁。
- (44) 惣郷正明・飛田良文編『明治のことは辞典』東京堂出版、一九八六年十二月、三五九～三六〇頁。
- (45) 新村出編『言林』全国書房、一九五九年三月、一三九九頁。
- (46) 金田一京介編『辞海』三省堂出版、一九五二年五月、一一八一頁。
- (47) 下中彌三郎編『大辞典』第十七卷、平凡社、一九三六年一月、三五七頁。
- (48) 山前讓「解説」(ミステリー資料館編『悪魔黙示録「新青年」一九三八—探偵小説暗黒の時代へ』光文社文庫、二〇一一年八月所収)などを参照されたい。
- (49) 伊藤秀雄『近代の探偵小説』三一書房、一九九四年六月、三一九頁。
- (50) 近年発見された新資料の一つに坂口安吾、松井翠声、淡谷のり子、小野佐世男、大下宇陀児による座談会「東京千一夜」があるが、ここに「記者」の言葉として「痴漢は大てい駅の近くにいて、電車から降りてくる女を物色して、後をつけてくるのだそうですから、御婦人は注意しなければいけませんね」という言葉がある(坂口安吾研究会編『坂口安吾論集Ⅱ』ゆまに書房、二〇〇四年十一月、二二九頁)。この座談会は一九四七年十二月一日発行の『Gメン』第一巻第三号(Gメン社)に発表されたものである。この雑誌は戦後に発行された犯罪探偵小説雑誌である。このように、戦後の資料が今後も発見・公開され、その中に「痴漢」という言葉が見つかる可能性も高いと思われる。
- (51) たとえば、孝学武彦「時事ひとりと」鏡子ちゃん事件」(『教育技術』第九巻第五号、教育技術連盟、一九五四年六月)や長田忠男「鏡子ちゃん事件と幸子ちゃん——学校殺人事件に学ぶもの」(『カリキュラム』第六十八号、日本生活教育連盟、一九五四年八月)などが挙げられる。
- (52) 『読売新聞』一九五四年四月二十三日朝刊第六面(下町版)。
- (53) 『あまとりあ』第四巻第七号(あまとりあ社、一九五四年七月)には「痴漢」に関する統計(同年一月一日～四月二十日までの調査)が載っているが、その中の「痴漢の山口」でもっとも多いのは「背後から抱きつき、みだらな言動をしたもの」で全体の五十七%を占めている。以下、「自転車ですれ違いざま乳房などに切りつけたもの」が二十一%、「フロ場のぞいたもの」が七%、そして「幼女を連れ出してワイセツ行為をしたもの」と「刃物で脅し、ワイセツ行為をしたもの」がそれぞれ約六%となっている。電車内などでの被害は表に出ていない。ただし、これは統計の取り方などが示されていないため、あくまでも参考にとどめたい。少し後になるが、「知性(知性社)」という雑誌が一九五七年八月号(第四巻第五号)で「総合研究 痴漢」という特集を組み、「特別調査」をとっているが、これは「丸の内を中心としたオフィス街のサラリーガールを中心に、若い女性(一八歳—二九歳)一千三十一名を任意に抽出し」たものである。この調査によると、電車やエレベーター、映画館などの人ごみの中で「みだらな行為」をされたという意見の方が夜道やトイレなど人気のないところで「痴漢」行為をされたという意見よりも圧倒的に多いという結果が出ている(一八六～一九七頁)。
- (54) 「痴漢横行」『知性』第一巻第五号、河出書房、一九五四年十二月、一〇七頁。
- (55) 「特集 痴漢白書」三二年度版——夏の夜! 貴女は狙われている」『週刊東京』第四巻第十八号、東京新聞社、一九五八年五月、一五～二六頁。
- (56) 「こうして『痴漢』を防ぎましょう」『週刊東京』第二巻第二十七号、東京新聞社、一九五六年八月、八二～八三頁。
- (57) 池上正太郎「痴漢」『おかげががきらい』講談社、二〇〇三年二月、二八～三七頁。初出は『大衆文芸』(新鷹社、一九五七年九月号)。
- (58) 谷直樹・遠藤敦子「便所のはなし」鹿島出版会、一九八六年十二月、九九～一〇〇頁。
- (59) 同様の犯行に、一九五五年三月六日に埼玉県熊谷市で起きた小学生強姦殺人事件がある。同市の古物商従業員が小学四年生の女の子を小学校のト

イレに連れ込みレイプし、口を塞いで窒息させた後、死体を便器に捨てたという事件であった。このほか、肥溜めを死体遺棄場所とする事件が多く見受けられる（管賀江留郎『戦前の少年犯罪』築地書館、二〇〇七年十月など参照）。

(60) 丹羽正子『襲われた記憶——痴漢の実態』日曜出版社、一九五七年十一月。
(61) 下光軍二『恋愛裁判』アサヒ芸能出版、一九五九年三月、一三三頁。

(62) 『話の話題』第二六〇号（矢崎泰久、一九八七年九月）に掲載された「座談会 痴漢すれすれ」における矢崎友英の発言（四一頁）。矢崎を司会とし、朝倉喬司、泉大八、小沢昭一、山本直樹をゲストに迎えて行われた座談会であった。

(63) 『読売新聞』一九一八年十一月二十三日朝刊第四面。

(64) たとえば『読売新聞』一九〇三年十二月十日朝刊第三面の「電車の苦情」では、「下谷意気ハイカラ女」と名乗る女性が男子の間に無理矢理に入られる不快感を吐露しており、三台の内一室でもいいから婦人室を設けてくれという要望を出している。

(65) 堀井光俊『女性専用車両の社会学』秀明出版会、二〇〇九年十一月、八九頁。

(66) たとえば前掲「鈴木真悟」資料「若年女性における痴漢被害の実態」など。

(67) 『読売新聞』一九八六年八月二十五日朝刊第一面広告。

(68) 大塚英志『おたく』の精神史——一九八〇年代論』（講談社現代新書、二〇〇四年二月）や岡田斗司夫『オタクはすでに死んでいる』（新潮新書、二〇〇八年四月）などを参照されたい。

(69) 原武史『鉄道ひとつばなし』講談社現代新書、二〇〇三年九月、二二〇～二二二頁。

A Cultural History of *Chikan*: The Change of the Meanings and Notations

IWAI Shigeki

Keywords: *chikan*, groper, women-only trains, sexual deviance, gender, sex crime, sexual harassment, molester, Japanese culture, modernization

The behavior of men who touch others with sexual intent on Japan's crowded trains, commonly referred to as *chikan* (groper), is a continuing social problem. Some especially crowded commuter trains even run "women-only" cars as a countermeasure. Nevertheless, there is little research on *chikan*, especially from the cultural point of view. This paper considers the changes that have taken place in the meaning and the way the word is written. The original meaning of *chikan* was "foolish man," and it was not used otherwise. Among the few works on the subject, the prevailing view is that the shift in the current meaning of "groper" occurred after the turn of the twentieth century. This study sets forth the semantic and orthographic changes in use of the word *chikan* that took place over time as defined in dictionaries and shown in fiction and magazine and newspaper articles since the latter part of the Meiji era (1868–1912).

The analysis here shows that the meaning of the word gradually acquired a sexual connotation from around 1900 and, in the 1930s, it was used in the contemporary sense of "groper." The word *chikan* can be found in articles and works of fiction frequently from the 1950s onward.

Concerning the reading of the characters with which *chikan* is written 痴漢, during the period when the original meaning of foolish man was predominant, instances in documents with accompanying *rubi* show that it was often read *shiremono*. As the usage of the word changed to indicate the meaning of "sexually foolish man," the characters came to be read in their *on*-readings and *chikan* became standard.

The word was commonly written using the Chinese characters until the middle of the 1990s, but as seen on posters, signs, and notices in public areas, it is now most often written in katakana. This paper cites specific examples and sources for the various points made concerning its semantic and orthographic changes of *chikan*.

The Nongae Memorial: Japanese Enshrinement of a Korean Heroine

NO Sung-hwan

Keywords: Nongae, Keyamura Rokusuke, Japanese invasion of Korea by Hideyoshi, Korean expedition, ghost marriage

The purpose of this study is to examine a Korea-Japan conflict arising from the enshrinement by a Kyushu man on his own private land of the famed sixteenth-century *kisaeng* of Jinju named Nongae in the twentieth-century. He brought some soil from Namgang River—the river to which she thrown herself with the enemy general—and stone from her native to build the shrine.

Nongae is known not only as a famous *kisaeng* of Korea's trained entertainer class, but the object of worship in folk belief and a highly respected patriotic heroine. The establishment and destruction of the Kyushu shrine Hōjuin, where Nongae, a Korean national heroine, was enshrined, is symbolic of the conflict between particularistic views of the spirit in Korea and Japan. Even though the shrine was initially built for the high-minded purposes of reconciliation, tolerance, and peace, it was controversial from the outset. The project regarded the legend of Nongae as a real historical incident and the memorial was erected out of sympathy for the Japanese General Keyamura Rokusuke and Nongae. Japanese and Koreans jointly performed memorial services for the Korean and Japanese victims of Toyotomi Hideyoshi's invasion of Korea.

For the Japanese who erected the shrine, the project may have been an expression of the spirit of charity based on the Buddhist principle of *onshin byōdō* (treating hate and love alike). At the Kyushu shrine, folk belief had been in the process of transforming Nongae into a deity of marital harmony and prosperity for one's posterity. But Koreans saw the edifice from a totally different perspective. They viewed the memorial as portraying a heroine who buried herself with the enemy, and as an issue of the separation of the spirit from the body. Koreans believe that the spirit should stay in the body. For them, it involved not only an infringement on their prerogatives of ownership and right to enshrine Nongae's memory, but also a kind of forced "marriage" of Nongae, who may already have had a husband, to the enemy commander. Such treatment represented a grave ethnic insult from the Korean point of view.

As a result, the controversy over the enshrinement became a diplomatic issue. The South Korean government sought the return to Korea of the private assets relating to Nongae, and Nongae's picture and tombstone were returned to South Korea. In addition, it was agreed that joint memorial services would not be held. Nongae's Korean descendants, however, refused to have her become a deity in Japan, instantly terminating that transformation. The Hōjuin memorial has since been neglected and remains a symbol of the conflict between Korea and Japan.

**13 Towers of *Chūreitō* (Memorials for the War Dead)
in China Constructed by the Japanese Army**

YOKOYAMA Atsuo

Keywords: charnel house, memorial for the war dead, Russo-Japanese War, Manchurian Incident, Japanese-Chinese War, Asia-Pacific War, structure of a total war, peace overtures toward China

Following the Russo-Japanese War (1904–1905), the Japanese army built five *nōkotsushi* (charnel house) in the southern part of Northeast China (hereafter “Manchuria”) to house the ashes of their war dead. The army constructed five more memorials for the war dead in the central and western parts of Manchuria in order to accommodate the remains of Japanese who died in the Manchurian Incident (1931) and the establishment and administration of the Japanese puppet state of Manchukuo. For those who died in the second Japanese-Chinese War beginning in 1937, the army constructed three more such memorials in Beijing, Shanghai, and Zhangjiakou.

The memorials were in most cases very large, tower-shaped structures, and their common purpose was the accommodation of the remains of those who died in the fighting. The ways the towers were built were different, however, and so were the roles they were expected to play.

After the end of the Asia-Pacific War, the thirteen memorials were destroyed, and none of them remain. This study seeks to show what the memorials looked like and the roles they played based on a study of documents, recalled accounts, and observations of their ruins.

The Establishment of Jōdo Shin Buddhist Practice on Marriage: Edo Period Punishment of Clerical Marriage and Biographical Accounts

ŌSAWA Ayako

Keywords: Shinran's "marriage," *Shinran-den*, *Shinranden-e*, *Godenshō*, marriage practice, Jōdo Shin school, harsh punishment of clerical marriage

It has long been said that founder of the Jōdo Shin school of Buddhism Shinran (1173–1262) was married, even though Shinran's "marriage" is not mentioned in any statements by the priest himself during his lifetime, as depicted in the pictorial accounts (*Shinranden-e*), nor does it appear in the biographical *Godenshō*. This paper focuses on biographies of Shinran written in the Edo period that state clearly that he was married.

In the Edo period the Tokugawa bakufu harshly punished members of the Buddhist clergy for relations with women, but marriage was permitted among the clergy of the Jōdo Shin school because it was a practice with a long tradition. Based on an analysis of the accounts in the biographies compiled or published in the Edo period, this paper attempts to explain how the practice of marriage was established in Jōdo Shin. It focuses specifically on mentions of Shinran's "marriage" (*saitai* 妻帯), reasons for the marriage, Shinran's reaction to marriage, and descriptions of the practice.

Descriptions of Shinran's marriage, despite the scarcity of pre-Edo manuscripts telling of his marriage, became established in almost all the biographies published in the Edo period. Through these descriptions, his marriage is explained not as a violation of Buddhist vows, but otherwise justified in order to avoid placing the responsibility on Shinran himself.

The accounts also show that the Jōdo Shin practice of clerical marriage was not directly linked to the founder's marriage even if he had indeed married. The accounts in the biographies published during the Edo period increasingly emphasize the distinction of Jōdo Shin from other schools in terms of the practice of marriage, which they trace to the "marriage of the founder."

The fixing of the image of Shinran as a married priest and the relating of episodes about the origins of clerical marriage in the Edo period played an important part in the establishment of the practice of marriage in the Jōdo Shin school.

SUMMARIES

Yamazaki Ansai's Concept of "Mean" (*Chū*)

SUN Chuanling

Keywords: Yamazaki Ansai, Zhuxi school of Neo-Confucianism, Suika Shinto, concept of "mean" (*chū*), Shin-Ju myōkei [神儒妙契]

Chū (mean) is key concept in Confucianism in general, and is also a basic concept in the Zhuxi school of Neo-Confucianism. Edo-period scholar of Zhuxi school Confucianism, Yamazaki Ansai (1618–82) took a particular interest in this concept and pursued an understanding of its deeper meaning. As a scholar also of Shinto, he believed *chū* was also an aspect of the "way" (*michi*) in Japan's indigenous religion of Shinto.

In this paper, comparing Yamazaki's ideas about *chū* with those of Zhuxi, I examine from within his thought on the relationship between his understanding of Zhuxi school Neo-Confucianism and his interpretation of Shinto. Here, when referring to the character 中 as a concept in the Zhuxi school of Neo-Confucianism, I use the "*chū*" reading and when discussing the concept in Shinto I use "*naka*," the Japanese reading of the character. We may conclude that in Yamazaki Ansai's thought, the concept of 中 straddles the meanings of both *chū* and *naka*.

CONTENTS

SUN Chuanling

Yamazaki Ansai's Concept of "Mean" (*Chū*) 9

ŌSAWA Ayako

The Establishment of Jōdo Shin Buddhist Practice on Marriage:
Edo Period Punishment of Clerical Marriage and Biographical Accounts 27

YOKOYAMA Atuo

13 Towers of *Chūreitō* (Memorials for the War Dead) in China Constructed by the Japanese Army
..... 57

NO Sung-hwan

The Nongae Memorial: Japanese Enshrinement of a Korean Heroine 117

IWAI Shigeki

A Cultural History of *Chikan*: The Change of the Meanings and Notations 147

◆所属並びに論文受付・受理日一覧◆

題目	著者	所属	受付日	受理日
〈研究論文〉 山崎闇斎の「中」概念	孫 傳玲	愛知大学 契約職員	平成25年 8月19日	平成25年 11月25日
〈研究論文〉 浄土真宗の「妻帯の宗風」はいかに確立したか —江戸期における僧侶の妻帯に対する厳罰化と親鸞伝の言説をめぐって—	大澤絢子	東京工業大学大学院 博士課程	平成25年 8月28日	平成25年 11月24日
〈研究論文〉 日本軍が中国に建設した十三基の忠霊塔	横山篤夫	大阪経済法科大学ア ジア研究所 客員研 究員	平成25年 8月8日	平成25年 11月20日
〈研究論文〉 日本人が祀った論介という朝鮮女性	魯 成煥	蔚山大学校 教授	平成25年 7月30日	平成25年 11月25日
〈研究論文〉 「痴漢」の文化史—「痴漢」から「チカン」へ—	岩井茂樹	大阪大学日本語日本 文化教育センター 准教授	平成25年 8月26日	平成25年 11月19日

『日本研究』投稿要項

1. 刊行の目的 『日本研究』は、国際日本文化研究センター（以下「センター」という）が刊行する日本文化に関する国際的な学術誌であり、研究の成果を日本語にて掲載発表することにより、日本文化研究の発展に寄与することを目的とする。
2. 募集原稿 原稿の種類は、次のとおりとする。
 - (1) 研究論文：オリジナルな研究を論文としてまとめたもの
 - (2) 研究ノート：研究の中間報告、覚書など
 - (3) 共同研究報告：センターにおける共同研究の成果
 - (4) その他：研究展望、研究資料、調査報告、書評等
3. 投稿資格 本誌に投稿することができる者は、次のとおりとする。
 - (1) センターの専任教員及び客員教員
 - (2) センターが受け入れた共同研究員、外来研究員、特別共同利用研究員並びに総合研究大学院大学国際日本研究専攻の学生
 - (3) 外国人の研究者、あるいは海外在住日本人の研究者
 - (4) その他、編集委員会が適当と認めた者
4. 執筆要領 原稿の執筆に当たっては、別に定める「『日本研究』執筆要領」を参照のこと。
5. 原稿の提出 投稿する場合は、下記書類を編集委員会宛に送付する。手書き原稿の場合は、必ずコピーをとっておくこと。原稿のデジタルデータを電子メールで送信してもよい。
 - (1) 原稿送付状（センターのホームページからダウンロード可）
 - (2) 本文原稿
 - (3) 和文要旨（800字程度および日本語キーワード10語程度）
 - (4) 英文要旨（300語程度および英語キーワード10語程度）

*ただし、上記(4)については必須ではない。英文要旨が付されていない場合、編集委員会で和文要旨を英訳し、校正段階で確認をとったうえで掲載する。

送付先：〒610-1192 京都市西京区御陵大枝山町3丁目2番地
国際日本文化研究センター 『日本研究』編集委員会
TEL：+81-(0)75-335-2210
e-mail：shuppan@nichibun.ac.jp
6. 募集締切 センターのホームページに掲載（<http://www.nichibun.ac.jp>）
7. 掲載の決定 投稿された原稿は、査読委員二名以上の審査を経て、編集委員会が掲載の可否を決定する。編集委員会は、掲載に当たって最終的に原稿の種類を判定するとともに、著者に補筆や修正を求めることができる。
8. 著者校正 著者校正は、原則として初校のみとし、誤植等の修正にとどめ、内容上の変更は行わない。
9. 献本 著者には掲載誌を3冊、及び抜刷については30部を配付する。
10. 論文の二次使用について 他の出版物への転載又は、翻訳・出版する場合には、その旨を編集委員会に連絡して承認を得るとともに当該論文等に初出は本誌であることを明示すること。
11. 掲載論文等のインターネット公開について センターは、広く内外の研究者の利用に供するため、本誌に掲載された論文等を、「国際日本文化研究センター学術研究成果物等の電子化及び発信等運用指針」（センターのホームページ参照のこと）に従い、電子化しインターネットにより公開する。

※「執筆要領」及び「原稿送付状」は、センターのホームページからダウンロードすることができる。

平成25年10月3日改正

『日本研究』編集委員会

委員長 末木文美士
委員 郭 南燕
委員 榎本 渉

日本研究 (NIHON-KENKYU) 第 49 集

平成 26 年 3 月 31 日 初版発行

発行 大学共同利用機関法人 人間文化研究機構

国際日本文化研究センター

〒 610-1192 京都市西京区御陵大枝山町 3 丁目 2 番地

電話 075-335-2222 ホームページ <http://www.nichibun.ac.jp>

制作 共同印刷工業株式会社

〒 615-0052 京都市右京区西院清水町 156-1

電話 075-313-1010

© 国際日本文化研究センター 2014 Printed in Japan

ISSN: 0915-0900

NIHON-KENKYU

No. 49 MARCH, 2014

INTERNATIONAL
RESEARCH CENTER
FOR
JAPANESE STUDIES

目
次
研
究

49



国際日本文化研究センター