

物と場所に込められた魂

—パフォーマティヴな記憶としての戦地慰霊—

西村 明

1. はじめに—パフォーマティヴな記憶の再考

本稿では、筆者が死者儀礼の分析に際して用いている「パフォーマティヴ（行為遂行的）な記憶」という概念について、戦地慰霊の事例検討による精緻化を図りたい⁽¹⁾。この概念は、筆者の博士論文「戦争死者慰霊の宗教学的的研究」⁽²⁾およびそれを書籍化した『戦後日本と戦争死者慰霊—シズメとフルイのダイナミズム』⁽³⁾において中心的な分析概念として据えた「シズメ」と「フルイ」のうち、主に後者を機能的に説明するためのものであった。まずは、簡潔にこれらの対概念について説明を加えた上で、パフォーマティヴな記憶の定義を示す。さらに後者の概念をどのような方向で精緻化していくべきかについて若干考察した後、事例の検討と考察を行うこととしたい。

「シズメ」と「フルイ」については、上記論文と書籍以外でもこれまで何度か言及しているので多くの部分で重複になってしまうが⁽⁴⁾、以下の議論の前提となるため要点のみ確認しておく。

まず、「シズメ」と「フルイ」という対概念は、死者に対する生者の儀礼的対応の一つである「慰霊」と呼ばれる現象において、そこに潜む両面性を和語のニュアンスを活かしながら的確に捉えたいと設定したものであった。

「シズメ」と「フルイ」という概念構成は、1) 力の抑制・発動一般を射程に入れた抽象的な広義のレベルから、2) 死者儀礼を通した死者と生者の関係性の変容を捉えるレベル、さらには、3) そうした死者との関係性を霊魂という表象や記憶という心理的機能のあり方で捉えるレベルまでも含んでいる。そうした複層性が理解を困難にしている面が確かにあるのだが、特に戦争という暴力現象との関連で現れる戦争死者慰霊を論じる上では、いずれの位相も無視できるものではない。

1-1. 広義のシズメとフルイ

まず、1) の抽象的レベルで定義すれば、「シズメ」とは、自律的なものであれ、他律的なものであれ、なんらかの暴力性に対してそれを抑制・抑圧する傾向性の全体を指し、「フルイ」と

は、反対に自律的・他律的力の発動を促すような傾向性のすべてを指すものとなる。

大村英昭は「煽る文化」と「鎮める文化」という文化類型を提示している⁽⁶⁾。資本主義社会の消費文化などは前者の「煽る文化」の典型であり、逆に欲望を抑え、昇華させる方向に作用する文化資源を持つ社会が「鎮める文化」である。「煽り」と「鎮め」は一文化の中にも見られる機能で、宗教の持つ社会的機能とは後者の鎮めの文化装置にあるとしている。

そうした鎮めの技法に近代社会の「煽り」傾向に対する処方的効果があることの意義を認めた上で、ここでは「鎮め」そのもののうちにもある種の暴力性が潜むことに注目しておく必要がある。「鎮め」の語義には、「鎮定・鎮圧」のように「力をもって力を制す」といったように武力的なニュアンスもあり、その結果として現出する「平和」的状态としての「鎮静・鎮護・鎮守」の意味も内包する。

他方で、大村の使用する「煽り」概念は、「煽動」や「けしかけ」といった否定的ニュアンスが強く、また他者に向けられたものに限定され、再帰的（自律的）なニュアンスは乏しい。すなわち、他者に対する励起や自己自身の奮起といったものはその概念枠組みには、当然含まれていないのである。したがって、そのような行為促進的な傾向の全般を広義の「フルイ」として概念化しているのである。

1-2. 分断と接続としてのシズメとフルイ

つぎに、2) 死者と生者の関係性の視点から、「シズメ」と「フルイ」を見ると、関係の分断と接続として捉えうる。見田宗介は死者との対話のあり方をめぐる文化的類型として、死者との断絶を志向する〈Ohne uns! (ぼくらはごめんだ!)〉型の文化と、死者たちとの断絶を拒否する「きけわだつみのこえ」型の文化を分類している⁽⁶⁾。見田は、〈Ohne uns!〉の宗教的背景には超越神のもとで死者たちが「安らかに眠って」いて「死者に対して責任を取る必要はない」というユダヤ＝キリスト教的な世界観があり、「きけわだつみのこえ」の背景には、死者と生者、死者の未練と死者に対する生者の未練を断絶しない日本の宗教的特徴を見ている。ここではそうした宗教文化の類型化の評価は議論の射程ではないのでとりあえずは置いておく。むしろ見田の示した「断絶」と、「断絶の拒否」という視点を導きの糸とすることで、ロベール・エルツが「死の宗教社会学」において展開した議論に「シズメ」と「フルイ」を接続させる可能性が開かれる⁽⁷⁾。つまり、ある人物の死はその社会に不安定性をもたらすとしても、儀礼を通じて死者の社会的位置づけを再編成することをとおして、その不安定性を昇華する行為として「シズメ」を理解することができるのである。他方で「フルイ」は、「断絶の拒否」という消極的な姿勢に止まらず、死者の生前の想いや未解決のまま残した課題やその死の要因となった問題などを生者が引き受けようとする（むしろ死者によって奮起させられる）「接続」の方法と見ることができるだろう。

1-3. 霊魂と記憶

さて、最後に3) の霊魂と記憶について触れておく。パフォーマティヴな記憶が問題になるのは、このレベルにおいてである。

小松和彦は、「死者のたましい」とは「死者についての記憶」と置き換え可能なものであると

いう仮説を立て、人々を慰霊行為へと駆り立てているものは「後ろめたさ」の感情であるとしている。慰霊とは「死者のたましい」を慰める行為であると同時に、「死者についての記憶」を風化させないようにするための方法であって、時間の経過とともに風化する記憶を、それに抗って保存しようという思いがそのような「たましい」という「記憶装置」を生み出したのだと論じる⁽⁸⁾。

しかし、実際の死者儀礼の現場や、死者をめぐる生者の対応には、過去の出来事や過去の存在としての死者をめぐる記憶の保持・継承ばかりではなく、未来へと積極的に関わるような側面も見出させる。特に死者の「たましい」が想定されている場合には、死者はただ過去の存在として現在から切り離された地平に隔絶されているわけではなく、生者とコミュニケーションが可能な存在と見なされているのだと言えよう。

先にフルイを「接続」の方法として論じたが、生者と死者との間に共通の歴史的基盤が想定され、生者が問題解決に向けたプログラムへの取り組みを死者によって迫られているようなそうした「フルイ」の態度を「記憶」という表現を用いて表現するならば、パフォーマティブ（行為遂行的）な記憶と呼ぶことが可能である。これは、オースティンの言語行為論において当初想定されたコンスタティブ *constative*（事実確認的）な発話とパフォーマティブ *performative*（行為遂行的）な発話との区別を踏まえたものである⁽⁹⁾。その上で、コンスタティブな記憶というものがあるとすれば、過去の出来事や死者の存在をめぐる記憶の事実確認的な保持・継承に焦点を当てた機能であると言えるだろう。他方でパフォーマティブな記憶については、現在から過去への志向性（後ろ向きの時間意識）に止まらない未来への志向性をも有し、生者を歴史の主体として未来に向けた行為（問題の解決プログラム）へと駆り立て、新たな歴史の地平へと参入させるダイナミックな働きを持つものとして概念化するようになる。

1-4. 「パフォーマティブな記憶」概念の精緻化のために——ポール・コナトンの議論を踏まえて

以上がこれまでの自身の研究を踏まえた、「シズメ」と「フルイ」の概念規定と、それに沿ったパフォーマティブな記憶の定義である。「フルイ」という和語の概念に対して「パフォーマティブな記憶」という概念を対置した理由は、慰霊という現象の世代間継承や第三者的関与を視野に入れつつ他地域における戦争死者儀礼と比較する準備のためであった。かつて「シズメ」と「フルイ」を英語に翻訳した際に、前者に *consolation* や *pacification* を当て、後者には誤解を恐れずあえて *inspiration* を当てることを試みた。しかしもちろん、聖書的含意があるこの概念を訳語として当てる危険性も認知しており、もう少し分析的な概念設定の必要性を感じたわけである。

他方で、上記の「パフォーマティブな記憶」の定義は、そのままでは慰霊の現場で見られる記憶のパフォーマティブな性格、つまり記憶行為そのものが演じるパフォーマンス性を十分に説明できていないという懸念もあった。これについては、もはや「フルイ」の行為促進的な原義が持つ射程からはみ出す議論ではあるが、ここは概念の翻訳作業によってもたらされる新たな理解の豊かさに賭けてみたい。世代間継承や第三者的関与を視野に入れた場合、儀礼や記憶実践のパフォーマンス性が持つ表出性・外示性が媒介機能を有しているのではないかとの推論が成り立つだろう。ちょうどポール・コナトンも同じ概念を用いて議論を展開しているので、まずはそれを参照

するところからはじめ、事例の検討へと入っていくことにする。

コナトンは『社会はいかに記憶するか』⁽¹⁰⁾において、儀礼や宗教との関係で社会的記憶を論じ、「遂行的記憶 performative memory」⁽¹¹⁾という概念を用いて、興味深い議論を展開している。

彼は、3章立ての同書において、第2章を記念式典の考察に当てている。記念式典とは、過去の出来事に対するひとつの語り（ナラティブ）を、形式化した行為や発声というパフォーマンスを用いて一定の順序に沿って儀礼的に再現するもので、それを通して歴史の連続性が主張される、というのがその基本的な理解である⁽¹²⁾。つまり、記念式典という儀礼は不変性と形式性を兼ね備え、記号化され紋切り型となった語りや姿勢・身振りなどを正確に反復する（再演する）ことを通して、それらが担う過去からの連続性という歴史的メッセージが遂行的に表現されるということになる。

そうした認識の上で、創始にまつわる初期の出来事を記念し後世に伝えようとする主張が、儀礼という形式によって最も明らかに表現されるのが世界宗教であるとする。ユダヤ教における過ぎ越しの祭りや五旬節、仮庵の祭りなどが、ユダヤ人コミュニティの救世の歴史を追想しその共有化に機能していることをはじめ、キリスト教やイスラームの儀礼などを論じている⁽¹³⁾。

このようにコナトンの議論は社会的記憶の世代間継承を宗教の視点から考察する上で、示唆的である。しかしパフォーマンスな記憶の理解においては、本稿と決定的な違いも存在している。ここではその異同を確認し、本稿における「パフォーマンスな記憶」の概念の射程をより明確化させておく作業が必要であろう。

端的に言えば、コナトンの言う遂行的記憶は、姿勢や身振りといった身体的実践を射程に入れてはいるものの、あくまでも儀礼の場における不変的・形式的なものに対象を限定している。つまり、その強調点は過去との連続性の反復的再演という儀礼の性格に存在しているのである。しかし、そうした不変性・形式性に身を委ねる儀礼的行為については、行為そのものはパフォーマンスではあっても、主な機能としては過去の出来事や死者の存在の確認であり、記憶の保持・継承に力点があるという点ではコンスタティブな記憶にすぎない。さらに言えば、不変性と形式性、あるいは定型性を志向することは、死者の記憶や不安定な死者への感情に対する「シズメ」の機能も有する⁽¹⁴⁾。

他方で、記念式典などの儀礼の場におけるパフォーマンスの不変性・形式性は、はたしてどの程度の時間幅で、どの程度の形態において言えるものであるのかということも考慮しておかねばならない。一見不変性・形式性に沿って実践されているかに見えても、歴史人類学的視点から通時的に儀礼の行為を捉えたならば、その置かれた状況の推移に応じてダイナミックに変容する様が見られる可能性もある⁽¹⁵⁾。

そこで、以下では具体的な戦地慰霊の事例を通して、パフォーマンスな性格を持つ死者の記憶と、そのダイナミックな展開について検討してみることにする。

2. 絵はがきを通じた故人との対話と戦地慰霊——小林征之祐氏の場合

小林征之祐氏は1940年生まれで山口県下関市に居住している。小林氏の父喜三氏は、征之祐氏誕生の翌年1941年に応召して広島県福山の歩兵第141連隊に入隊、フィリピンやニューブリ

テン島を転戦し 44 年に戦死している。43 年のガダルカナルの攻防戦を受け、ニューブリテン島の西端にあるツルブは対連合軍の要衝とされ、歩兵第 141 連隊と 53 連隊を主力とする松田支隊 6 千人が送り込まれたが、同年末から艦砲射撃と空爆に加え、2 万人の連合軍が上陸し、喜三氏は翌 44 年 1 月 14 日万寿山と呼ばれる場所で激しい戦闘の中で亡くなったとされている。

喜三氏は出征後から亡くなる 2 か月前まで、戦地から下関に住む家族に宛てて軍事郵便を送っており、征之祐氏は 143 通のはがきを今も大切に保管している。特に幼い征之祐氏に宛てた絵はがきは毎回「征チャンのシンブン」とタイトルが付けられ、水彩絵の具によるカラフルなイラストと優しい文体で、子どもが喜ぶだろうと描いた珍しい南国の文物の紹介や、留守中に成長した征之祐氏の姿を想像して描いた肖像などが添えられている。いずれのはがきも、遠く隔たって何年も会えない息子に対して、父親としての愛情に満ちた筆遣いが感じられるものである。

征之祐氏は 2001 年に下関市役所を定年退職した後、父喜三氏の慰霊のためにツルブを訪れたと考えるようになり、2005 年 10 月に日本遺族会主催の東部ニューギニア慰霊友好親善訪問団に参加した。その詳細については改めて後述したい。2007 年には、手元に残る 143 通のはがきを中心に『ツルブからの手紙—若き一兵士から愛する息子へ 激戦の地から送られた軍事郵便』（新日本教育図書）を編集し、公刊している。その後、地元の小・中・高校などでの講演の機会を通じ、戦争の悲惨さを次世代に訴える活動を続けている。

NHK の戦争証言アーカイブスには、小林征之祐氏のインタビュー映像が「家に届いた 143 通の手紙」というタイトルで記録・保存されており、音声のテキストデータも含め、オンラインから参照可能である⁽¹⁰⁾。ここではまずそのインタビューをもとに、征之祐氏がこれらの絵はがきをどのようなものとして捉えているかについて見ておくことにしたい。

これは私に出してくれた「征チャンのシンブン」で、自分の命を絶つ最後の通知なんですよ。偶然ですけどね。そんな父親の人生の顛末というか、終焉ってというか、私あてに送った手紙が届くときにはすでに亡くなっておった。(中略) 心配させまいと思って、いろんな工夫をこらしてですね。これだけの絵手紙を出してくれたという父親に対してですね、とてもとても感謝しております。[手紙や形見など: 西村註] 何もない人もいらっしゃるんですよ。考え方によれば。それなのにこれだけ残してくれたっていう、それだけでも父に対して感謝せんといけんなと思っております。

ここでは絶筆となった絵はがきが喜三氏の死後に家族の手元に届いたことに、征之祐氏は思いを巡らせている。工夫を凝らした絵はがきを幼い自分に宛ててしたため、メッセージの文面もさることながら、こうした形で残してくれた父親の配慮に対する感謝が述べられている。さらに次の箇所では、征之祐氏が成長した後も、自らの現在置かれた状況との対比や、喜三氏の父宛の手紙と息子である征之祐氏へ宛てた文面などの違いなど、細かな部分に注意を払いながら、絵はがきを読み込んできたことが表れており、そこに戦時下ではがきに託した父親の想いを受けとめようとする姿勢が見られる。

我々は平常、明日もある、そんな弾が飛んで来るような生活じゃないじゃないですか。だからこれはいつ爆弾が落ちて来て、いつ死ぬか分からんっていう、そんな状態がだんだんひどくなって来た中で、やっぱり自分の心の中に焦燥感っていうか、命の限界点を感じた中で妄想、妄想を越えたように征之祐をだっこしたいっていう、そんな父親の、差し迫った死を目前に見た父親の気持ちじゃないかなあって、勝手な思いですよ。そんな思いをさせてもらいながら、この成り行きをずっと読ませてもらっております。(中略)自分の父親に言うんと、征之祐に言うには、すごくギャップがあるわけですね。征之祐には心配をかけまい、平生の日常の生活をお父ちゃんはおしておるんよっていうことを、伝えたかったんでしょうね。これは。だけど、自分の父親っていうのはどこもそうじゃないですか。やっぱり、「俺はこんなに苦しいよ、お父さん」って、ここでは言っておるんですね。だけど自分の息子のときには俺はこんなに頑張っておるけれどね、これが日常の生活なんよって、そんなものを送っておる。いい対照ですね。これは。自分の父親と自分の息子に出している手紙でこれだけ違いがあるんですね。だと思えます。今だから想像しか出来ませんがね。この中身をずっと読んでいく中においては、そういう風にも考えられます。

このように、征之祐氏にとって絵はがきの存在は、直接接した記憶がなく遠い戦地で亡くなった父親の生き様を想像し、また父親とのつながりを確認して、目の前にはいない相手との対話を可能にするメディア(媒体)として存在しており、それを読み解く行為は征之祐氏自身の生を父親との関係で捉え返すことにもなっている。そうした意味では自己の生に意味づけを与える聖なるテキストの読解とも比較できる行為であろう。

インタビューの中では喜三氏の死亡告知書を手にする征之祐氏に対して、NHKのインタビュアーが戦闘状況について聞いているが、自分の方こそどんな戦いで亡くなったかについて知りたいのだと答えている。喜三氏の二人の弟も同じ戦地に出征しており、唯一生還した三男から話を聞いて概況については知らされてはいるが、実際の現場の具体的な状況は不明であるため、それを知りたいということであろう。

そこで、インタビューや本の刊行とは時間的に前後するが、2005年に征之祐氏がニューブリテン島での戦地慰霊の様子を参照することによって、喜三氏が亡くなった戦地に対する征之祐氏の思いに迫り、パフォーマンスな記憶を考察するための手がかりを得ることとした。

2008年1月に専修大学新井勝紘教授の科研費研究プロジェクト「パーソナルメディアとしての軍事郵便と従軍日誌研究」(基盤B, 2006-2009年)の調査で、小林征之祐氏を訪問して実際の絵はがきを見せていただき話をうかがったが、2005年の東部ニューギニア慰霊友好親善訪問団参加の折の視察日記やビデオ映像についても、後日個人的に資料の提供を受けた。ここでは、視察日記に基づいて、現地での征之祐氏の行動や思いについて注目すべき部分を紹介してみたい。

2005年(平成17)10月22日(土)、パプアニューギニアの首都ポートモレスビーで動物園を視察しているが、初めて目にするはずの南国特有の極楽鳥も征之祐氏にとっては「征チャンのシンブン」で見覚えのあるものであった。さらに現地の民俗芸能を目にし、次のように続けている。

物と場所に込められた魂
—パフォーマティブな記憶としての戦地慰霊—

園内で結婚式が有りその余興なのか、楽隊が民俗楽器を演奏し3人の踊り子が椰子の葉で身を包み、椰子のどんがり帽子？を振りながら踊る。父が描いて送ってくれた絵はがきと全く同じ光景だ。

父と同じ目線で見えた。赤道直下の民俗芸能に南国情緒を満喫出来た。

その日の夜の出来事について、「3歳の時、父から届いた絵ハガキの、南十字星を探したが見つけられなかった」と記している。この後、征之祐氏は滞在中毎晩南十字星を探す、雨季への変わり目で最終日まで見つけることができず、「忘れ物をした様な気持ちだ」と述べている。絵はがきに描かれたモチーフを確認する作業は、喜三氏がかつて確かにこの地にいたという証を探る作業でもあり、征之祐氏が現地で見聞する文物の参照枠ともなっていることがうかがえる。

ただし、父親の存在に対する確証は絵はがきのみから得られるものではなく、「霊感的」とでも呼ぶべき感受性が認められる。征之祐氏が参加した訪問団では、ツルブへのアクセスの困難（陸路や船の接岸場所の未整備）から現地での慰霊は実現できず、そこから500km東のラバウルでの実施となった。そうした状況の中にあっても、亡くなった場所の近さ故か、征之祐氏の意識も故人とのコミュニケーションに対する回路が開かれた状態にあったと言える。

平成17年10月23日（日）

（中略）

・10:30分添乗員の一之瀬さんと若い男性の客室乗務員がツルブ上空だと教えてくれた。父に最も近い距離だ、雲が厚く岬の先端が見え隠れする、機上から慰霊をすることにした。（中略）万感が去来し・・・もうダメ、感涙が止まらない。

ツルブ岬通過後、放心状態の気だるさを感じる。涙で機窓の海と空の区別がつかない。遠くの雲の様が、まるで人間の霊のように手を振っている。眼下では（中略）壮絶な戦争末期を再現したかのような錯覚を感じさせる雲の群れ。

そこに父の姿を必死に探そうとする自分に気が付き、我に返った。

平成17年10月25日（火）

（中略）

*田仲さん藤田さんが海の彼方に向かって大声で叫んでいた「オ～イ 日本に帰えろ～」と声を限りにさげびながら涙をふいていた。

そのお姿に触発され、遺児は各々「日本に帰えろ～」と父上に呼びかけていた。

その自分の姿が、虚しく、あわれで、涙が溢れた。

戦地慰霊の場では、このように死者に対する呼びかけなどが見られ、特に遺児の場合には生まれて初めて「お父さん」と大声で叫ぶという事例も多く見られる。父親がかつていた戦地、最期の地といった特別な場所性によって、日常では起こらないこうした行為が喚起されるのだと言えるだろう。ラバウルの赤根岬で10月26日に実施された慰霊祭は、小林氏ほか2名の遺児のため

のもので、この地にあった野戦病院は彼らの父親がそれぞれの戦死の場所に向かった唯一の交流場所ということで決定された。当日は訪問団のほか、現地住民が 40 人ほど見学に集まった。海を臨む野戦病院の跡地に祭壇が設営され、「戦没者之霊」と記された位牌や戦死者の遺影をはじめ、日本から持参されたカップ入りの日本酒やペットボトルのミネラルウォーター、菓子や造花に加え、現地で調達された果物や生花が祭壇の上に所狭しと並べられた。そして祭壇の後ろには、日本とパプアニューギニアの国旗が 2 本の椰子の幹の間に垂らされた。征之祐氏は追悼文で、残された家族や自身の生き様を報告したが、島の反対端に当たるツルブにまで声を届けようと、大きな声で追悼文を朗読した。慰霊の儀式的最後に団長と 3 名の遺児によって海に向かって献花がなされたが、その際、征之祐氏は和紙にしたためた喜三氏と叔父の戒名も砂浜に埋めた。

平成 17 年 10 月 26 日（水）

*いよいよ私達の慰霊だ、かって父が一時的にでも居住した地だと思うだけで、父の肌の温もりを感じて、凄く緊張する。

（中略）

多分、声は震え、心は泣き、言葉は詰まり、必死の形相の叫びだったと思う。

結びに「お父さん～寛叔父さん～下関にかえりましょう～」と力の限り叫んだ。

（中略）

・お供え物は現地の子供達に配分してもらった。父も一緒に食べているように思え、四十九日の法要と精進落としが同時に出来たようで、爽やかな気持ちになった。

・戦争はむごい、肉親の情けを、絆を、ずたずたに引き裂く悪魔に思え、腹が立った。

（中略）

・冷静を取り戻し、現地慰霊の悲願が叶えられ、かかえきれない程の大きな心の重荷を下ろす事が出来た安堵感。今、父と寛叔父と一緒にいるのだという一体感。

今は亡き母、恵美子姉、祖父母、父の妹弟に、お二人をお迎えした報告がしたい。

最も心配して送り出してくれた、妻ナヲミにも連絡をしたい。

遙か、日本の方角に向かい、懸命に般若心経を唱えた。

・人生の最も崇高な節目にたたずんだ緊張からか、全身に強烈な倦怠感を感じ一瞬だが熟睡した。

（中略）

・深夜 1 時頃大きな噴火、4 時頃も三日月の夜空を雷光や、閃光が切り裂き昼間のような、窓ガラスを振るわせる大規模な噴火、英霊の怒りだろうか、喜びだろうか。

・父の、現地慰霊が出来、まだ覚めやらぬ興奮と、火山の噴火で眠れないまま、南十字星を探す、今日も発見出来なかった。

ここに端的に表れているように、戦地慰霊の場は長年にわたる悲願としての現地訪問を果たしたことによる達成感、義務感からの解放、死者とともにある一体感などのさまざまな情動の交差をともなう死者との対話の場となっている。それと同時に、この場とともに立ち会う事ができな

かった他の亡くなった家族たちや日本で留守宅を預かる現在の家族成員への配慮の気持ちも起こっている。地理的にも隔てられ、時間的にも繰り延べられてきたことによって、他の死者儀礼とは様相を異にするこうした特徴が見られるのであろう。さらに、「四十九日の法要と精進落とし」、「人生の最も崇高な節目」という表現にうかがえるように、戦地での喜三氏とその弟寛氏に対する慰霊は、「喪の作業（服喪儀礼）」であると同時に征之祐氏自身の「人生儀礼（通過儀礼）」としての性格も併せ持つものであったことが分かる⁽¹⁷⁾。征之祐氏はまた、NHKのインタビューでは、その時の様子について、次のように述べている。

今考えてみると、なぜあんなに悲しかったのかなって思うんですけど、よく分かりませんが、やはり 65 になってやっと行けたんですよね。65 年間のいろいろな私の生活があるじゃないですか。で、父親の下に行って、霊を慰めたいというのがあったじゃないですか。その最終目標がそこで叶ったような気がするんです。それで自分のね、人生の大きな荷物をちょっと下ろせたかな、そんな状態で自分の悲しさがそこから出てきたんじゃないのかなとも思っておるんです。

征之祐氏にとっての戦地慰霊は、単に父親のゆかりの場所を訪問し、先延ばしされた服喪儀礼を実践するといった次元を超えた、ある種の宗教体験をもたらすようなものとしてあり、そうした意味では、巡礼という宗教実践とも比較しうるような強度を持った実践であったことがうかがえる。しかし、パフォーマティヴな記憶としての戦地慰霊には、こうした一人称的な内的体験や二人称的死者との対話という二者関係に止まらない部分もあるようだ。そこに焦点を当てるために、もう一つの事例を見てみることにする。

3. 死者以外に開かれる新たな対話——重松一氏の場合

福岡市在住の重松一氏は 1923 年生まれの元兵士である。戦時中、福岡県南部にある大刀洗飛行場で軍属として経理を担当した後、「どうせ軍隊の経理で飯食うとやったら兵隊に行ってい」との部長命令によって、1944 年に久留米歩兵 48 連隊に入隊した。ミャンマー（ビルマ）に派遣され、マンダレーにて菊部隊 18 師団歩兵 56 連隊に転属している。重松氏は初年兵として最前線を転戦したのち、翌 45 年 6 月に所属する第 5 中隊から主計係の教育・連絡のため指令本部に派遣された。その直後、7 月 3 日には彼が所属していた中隊はシタン川畔で戦闘を行い、56 名の隊員中 53 名が亡くなっている。こうして重松氏は何とか命を落とすことなく、敗戦を迎えた。重松氏は復員後福岡市に住み、戦後は主にクリーニング店を営んでいたが、68 歳でリタイヤし、70 歳になった 1993 年から毎年のようにミャンマーを訪れ、旧戦地で慰霊を行っている。

他方、ミャンマーを訪れるようになった前年の 92 年からは、福岡では有名な仏師に師事して仏像彫刻をはじめ、また 2 年後の 94 年からはハーモニカ演奏の教室にも通い込んでいる。旧戦地への訪問に際して、現地にある 56 連隊の慰霊碑や合同で慰霊団を組織する 55 連隊の慰霊碑の前に、日本から持参した自作の仏像を安置し、それを中心として同行者とともに慰霊祭を行っている。その際、ハーモニカで唱歌の「ふるさと」を演奏したりもする。金谷氏の彫る仏像の多く

はミャンマー産の白檀の木などを用いており、死者に所縁のある場所にある材料を用いて、それに仏像という形式を与え、それをまた現地に持参するというプロセスを踏む。さらに重松氏は持参して慰霊祭の中心に据えた仏像を、訪問した各激戦地の近くの仏教寺院へ奉納している。2009年に行ったインタビューの時点では、ミャンマーの全域の寺院に合計 15 体の仏像を納めているということであった。

重松氏の仏像制作や旧戦地での慰霊祭における仏像安置やハーモニカ演奏、現地寺院への仏像奉納といった一連の行為は、亡き戦友の慰霊・供養に向けられたパフォーマンス的な記憶としてあると言えるだろう。自ら仏像を彫ろうという行為そのものは、戦友の慰霊行為としては決して一般的なものではないが、仏師などに依頼して仏像造立に関わる事例は他にも見られる。

例えば、国立歴史民俗博物館が 2003 年から 2004 年にかけて行った「戦争体験の記録と語りに関する資料論的調査」のインフォーマントの一人、北海道函館市の山鼻節郎氏⁽¹⁸⁾は、1979 年に厚生省主催の「中部太平洋遺骨収集団」に案内役として参加し、山鼻氏がかつて駐留して生還したメレヨン島など中部太平洋諸島を訪問した。遺骨収集のとき現地の人に頼み、戦友の埋葬地と思われる場所に生える 1 メートルぐらいの紫檀を切断して皮をはいでもらう。それを白布に包んで持ち帰り、仏師に観音像を彫ってもらっている。それを函館の善光寺に奉納し、2 年後の 1981 年に 33 回忌としてメレヨン島戦没者慰霊祭と聖観音像開眼式を行っている⁽¹⁹⁾。

こうした仏像に死者への思いを込めるやり方は、コナトンが言う意味でのある種の形式性を伴ったパフォーマンス的な記憶（遂行的記憶）の性格も有している。この場合の仏像という形式性は、死者を救済（成仏）に導くとされる伝統宗教の作法に沿ったものである。これに関連して、小林征之祐氏が喜三氏の慰霊を行った際に戒名を砂浜に埋めた行為も、宗教的形式性に訴えることで、死者の記憶の質的転換を図るパフォーマンス的な記憶であったと言える。

ただし、重松氏も山鼻氏もそれを死者に関わる場所に所縁を持つ材料を用いているという点がもう一つの特徴としてある。例えば、戦地慰霊に訪れる遺族の中には、現地の石や砂を持ち帰るということや、戦地を訪問できない遺族が訪問者からそうした石を受け取るということもあった⁽²⁰⁾。いずれにしても、戦地の死者に関わる記憶に対して、特定の形式性と時に靈魂の表象等を伴いながら、パフォーマンス的な形で働きかけを行い、それによって本人たちが死者に対する向き合い方として適切だと想定した対応を図っている点に注目しておくべきだろう。そうした点で重松氏にとっての仏像は、小林氏にとっての絵はがきと同様の死者とのコミュニケーションツールの役割を担っていると言える。

しかしながら、パフォーマンス的な記憶が担っているパフォーマンス性は、死者との関係性のみに止まるものではない。重松氏はインタビューの中で、仏像を現地の寺院に奉納することをめぐって、次のように語っている。

今年〔2009 年—西村註、以下同様〕は鍋も〔持参した〕。ラジオというところにおった時分に、鍋を黙って盗ってきたから。私たち初年兵だから煮炊きが仕事なんです。朝昼晩。

ラジオというところの立派な寺なんですよ。寺に鍋 2 つと、仏像も納めてきました。その他いろいろ、ダンボールいっぱいですな。1944 年、この町の住民の家から鍋を黙って盗って

きましたと、その鍋を返しに実は持ってきました。その方はたぶん亡くなっているでしょうけど、私の気持ちとして持ってきております。この仏像は戦死された方の慰霊を、お宅のお寺で供養してもらえば私は非常に幸せでございますというところで。向こうは寺は高いところにあって、(中略)そこの高い聖地にあるんですよ。そこの寺に納めたですよ。私たちは一番幸せだったですね。そりゃ向こうのお坊さんは、日本から仏像が来たら大歓迎なんです。日本から来た仏像なんて、とてもじゃないが喜んでますよ。おんなじ仏教国ですからね。自分で彫ってから自分で持ってくるというのは私ぐらいしかおらんとやないですか。

ここに表れているように、重松氏の仏像は亡くなった戦友たちの慰霊・供養のために制作され寺院に奉納されているわけだが、当然のことながら、奉納先は既に存在しない死者ではなく、現地の寺院である。実はこの「ずれ」が重要である。少し事情が異なるものの、戦時中に重松氏ら初年兵が煮炊きのために現地の民家から鍋を奪ったことへの懺悔の意識から、寺院に鍋を寄贈している点に注目すれば、この「ずれ」の意味がより明白になるだろう。鍋を盗ってきた家の住民はもはや亡くなっているはずという前提で、重松氏が日本から持参した鍋は寺院に寄贈されている。つまり、重松氏と死者たちとの二者関係に関わる記憶に基づきながら、実際の行為はそれ以外の対象へとずらされ、現在生きている新たな他者との関わりがそこに生まれているのである。

重松氏はこの時に限らず、ミャンマー訪問の度に住民への「恩返し」と称してかなりの量の荷物を抱えていく。例えば、同じ2009年の戦地慰霊に際しては、ギター、大正琴、タンバリン、カスタネットといった楽器一式と、高級カメラ1台、三脚一式など、合計で60kgぐらいの荷物を持参している。また福岡県護国神社から、古いお札についていた鈴を10kgほど譲り受け、慰霊のために訪問した先の地域にある各小学校に寄付してもいる。

現地学校に寄付をする行為も戦地慰霊ではよく見られるが、地元の子どもたちとの交流の機会、戦死者との再会を通じて、新たな他者との出会いとして、注目に値する現象である。重松氏はミャンマーの地元の小学校と重松氏の住む地域の小学校の交流の橋渡しをするなど、寄付行為に止まらない活動も行っている。重松氏同様にミャンマー戦の生還者の中には、ミャンマーの激戦地の子供たちに対する教育支援も行い、優秀な学生を留学生としてホームステイさせて日本の大学に進学させていた人物もいる。確かに、このように慰霊が開く新たな関係性は、戦死者との二者関係から見れば「ずれ」ではあるのだが、先に見た小林征之祐氏の慰霊後の感想(「お供え物は現地の子供達に配分してもらった。父も一緒に食べているように思え、四十九日の法要と精進落としが同時に出来たようで、爽やかな気持ちになった」)を踏まえれば、死者との二者関係における「ずれ」というよりも、むしろ、新たな他者もその関係性の中に巻き込むことで、死者に対する慰霊や供養が当事者にとってより望ましい形で果たされていると見なすことができるだろう。

4. 橋を架ける——パフォーマティブな記憶の比較宗教論

パフォーマティブな記憶としての戦地慰霊が内面的次元での対話に止まらず、死者以外の第三者に対しても新たな関係性の回路を開くのは、身体性や物を通じた実践により第三者の目にも晒

されるためというのが一因であろう。

しかし戦地慰霊のパフォーマンス性の源泉は、それだけではない。むしろ、死者との対話・慰霊・供養のために、あるいは死者の記憶の縁を求めて戦地へと向かい、そうした二者関係の追求の果てに現地の第三者との出会いが用意されているのだと言えそうである。関係論的に見れば第三者へと開くこうした記憶のパフォーマティブな作用は、時間論的には未来へと関係をつなぐ「フルイ」の動因ともなっているのではないかと考える。

比較宗教学的な視点でそうしたパフォーマンス性の考察につなげるために、ここで、時代と地域は異なるが、しかし互いに関連する3つの事例に触れておきたい。いずれの事例も橋を架けるという行為にまつわるものである。

4-1. 裁断橋——愛息の供養

かつて熱田神宮のそばを流れていた精進川に裁断橋という名の橋が架かっていた。今はその川も埋め立てられて存在せず、橋も復元されたものが北に20キロメートル以上離れた丹羽郡大口町の堀尾跡公園にあるのみである。その擬宝珠に彫られた銘文が名古屋市博物館に所蔵されている。「成尋阿闍梨母の集」,「ジャガタラお春の消息文」とともに日本女性三名文に数えられているというその銘文によれば、1590年(天正18)の豊臣秀吉による小田原征伐に18歳で出兵して死去した堀尾金助の菩提を弔うため、その母親が息子との別れの場所となった橋の架け替えを行い、その供養としたことが記されている⁽²¹⁾。「後世のまた後まで、この書付を見る人は念仏を唱えてください。三十三年の供養です」という意の言葉で閉じられたこの文章は、文を読む者や伝承を知るものに供養実践への参入を呼びかけるパフォーマティブなものである。

日本文学者の塩村耕は、この「裁断橋銘文」の文字の読解とその解釈について触れ、「この橋を架けることは、往来の人々にとっては慶賀すべきことなのだろうが、母の身にとっては、橋が息子と別れを想起させるがために落涙の種となる(中略)その悲しみの中を敢えて架けた橋であるからこそ、この話を通る人は亡き息子に念仏を手向けてやって欲しいという、悲しい母の論理になっている」と論じている⁽²²⁾。こうした悲しみの心情もさることながら、ここでは「敢えて架けた」という行為の方に注目しておきたい。堀尾金助の母が橋の再建をもって供養になると考えたのは、その行為が「作善」として捉えられていたからであり、今は亡き息子金助に代わって善行を行うことが成仏につながると見る「追善供養」の考えによるものであったのだろう。「作善」「追善」の意識は愛息の金助に向けられているが、橋を架けるという行為、あるいは「善」の向かう先は他者である。ここに「ずれ」が認められる。

4-2. 架橋と民衆救済

この橋を架ける行為をより立体的に理解するために、他の事例をいくつか重ねていこう。五来重は『日本霊異記』の記述に拠りながら、「聖(ひじり)」こそが日本仏教の担い手であったと論じ、その代表例として7,8世紀に活躍した行基や万福(ばんぷく)法師を取り上げている。行基のような聖たちは、抽象的な理論に重点を置く国家の正統的な仏教の担い手であった僧に対して、彼らが嫌う葬送を行ったことによって庶民たちの支持を得たと五来は説明する。その上で、

「作善」について、次のように論じている。

ところで行基の教化の内容は「罪福の因果を説く」ことで、これは罪業の果として病気や災害があること、そして作善の因があれば罪業を滅ぼして福の果が得られることを説いたものとおもわれる。(中略)それ〔作善のこと—西村註〕が橋を架し、道をつくり、寺を建て、仏像を造立し経を写すことであった。

五来は、橋などを作る社会的作善と経を写すといった宗教的作善を分けるが、万福法師と花影禪師という二人の聖は、彼岸に到る橋を造ることと、大般若経の書写の功德は同じであると説き、その教化の結果として大和川に朱塗りの河内大橋が架かり、大般若経六百巻が完成したのだと述べている⁽²³⁾。

確かに、橋や道はこの世とあの世を媒介する回路として宗教的世界観のもとに捉えうる象徴性を持ったものであるし、ましては寺や仏像や写経といった宗教的表象物はそうした世界観に直接的に関わるものである。しかし、五来が社会的作善として分類した橋や道の建設にもう少しこだわってみれば、その背後にはそれらを必要とし、利用する不特定多数の他者が存在している。そうした他者に開かれた公共性を発揮したからこそ民衆の支持を得た部分があるはずだ。奈良時代の聖たちが説いた作善は、病気や災害に苦しむ個人や同時代的な生者の共同体の救済を目指していたものとして見ることができよう。すなわち、ここでの架橋は、まず、豪族のように個人の力で造寺・造仏の力など持てない個々の民衆層が、それでも救われたいという意識から聖の教化・指導の下で力を合わせて行ったという意味において公共的（共同的）なものであった。さらに、橋や道について言えば、すべての人の利便にかなうという意味の上でも公共的である。先の裁断橋の事例と比較すれば、同時代と将来世代の他者に利する公共性という点で共通性を持ちながらも、追善供養という形式で二人称的な身近な死者の救済を目指す裁断橋とは異なり、一人称複数で表されるような民衆たち自身の救済が目指されていたのである。

さて、橋の建設に関わるもうひとつ別の事例に目を移してみたい。今度は、三人称的な無縁死者と公共性が問題となってくる。

4-3. 大峰祖師信仰と社会活動

志賀市子は中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀の実践について広く目配りをした『〈神〉と〈鬼〉の間』の中で、19世紀末の潮汕地域に勃興した善堂設立運動を取り上げ、大峰祖師信仰との関連から宗教運動としての性格を明らかにしている。

潮汕地域の善堂において最もポピュラーな祭神となっている大峰祖師とは、宋代の宋大峰のことであり、北宋末に潮陽和平郷に入り、交通を阻んでいた河に橋を架けるなどの善挙を行ったとされる禅僧である。その功績の記憶がいったん廃れたのち、明末清初に祖師像を祀る報徳堂の再興と墓の改修などを経て近隣にもその名声が伝播し、廟宇と施棺・埋葬や施茶を行う善会が拡大した。民国期には贈医施薬や賑済救困といったことが善堂の一般的業務となり、度重なる自然災害や戦災、海難事故の発生に際しては、救援隊の派遣や、被災民の救護、遺体の収容・埋葬に従

事している。さらには消防活動や洪水に備えた都市の防災計画などさまざまな社会的サービスを展開している。

こうした活動の背後には、シャーマニスティックな降神術である「扶鸞（扶乩）」という宗教的实践が存在している。そこでは疫病や災害が天によって降された「劫難」（破滅的な災難）であるという教えが示され、この苦しみから免れるためには、善堂を建てて祖師の経を読み善挙をなすよう説かれている⁽²⁴⁾。

ここで登場しているのは、橋を架けた祖師に倣って善挙（作善）を志向する信仰共同体であり、それは社会的に見れば公共的活動を積極的に行う集団の姿である。前節の奈良時代の事例と同様に疫病や災害からの救済の希求を基盤としながら、祖師を模範としてさまざまな社会活動に展開しているのが特徴である。祖師の理想的記憶がパフォーマンス的な作用を及ぼしているともできよう。

5. おわりにかえて

死者の記憶、死者との対話・慰霊・供養という、過去の存在との二者関係の追求が「ずれ」をはらみ、現地の第三者との出会いをもたらすという戦地慰霊のパフォーマンス性を捉えるために、橋を架けるいくつかの事例を見てきた。遺族や戦友が戦死者の慰霊・供養を行うという点では、裁断橋の事例が最も親縁性を有するだろうが、現地社会との交流という点に意識を向けると、大峰祖師信仰の活動により近づいているように思われる。そうした方向性の延長上には、戦地慰霊や遺骨収集に関わる宗教者たちの実践が視界に入ってくる。それについての詳細は別稿に譲らざるをえないが、臨済宗妙心寺派の僧侶で花園大学学長であった山田無文が組織した南太平洋友好協会（現在、アジア南太平洋友好協会）の活動が特に注目すべき事例となる。1969年、山田は彼のもとを訪れた戦争遺児とともに10名の慰霊団で東部ニューギニア東セピック州のウェワクに渡航したのをきっかけに、翌1970年には、政府や日本遺族会、日本自転車振興会に補助を呼びかけ、南太平洋友好協会を設立した。また、ウェワクのカトリック教会との交流や協力も行っている。その後も、太平洋諸島から東南アジアにかけての旧戦域で精力的に戦地慰霊と現地社会との交流を展開し、現在においても山田の遺志を継ぐ河野太通（臨済宗妙心寺派龍門寺住職）らにより国内外での社会活動がより広い範囲で展開されている。宗教の社会貢献でもあるが、その淵源に戦死者の戦地慰霊があるという点に注目しておきたい。本稿におけるパフォーマンス的な記憶の議論をさらに深めるためにも、今後調査、考察すべき課題となる。

註

⁽¹⁾ この概念を中心的に扱った論考としては、以下のものがある。西村明「記憶のパフォーマンス——犠牲的死がひらく未来——」池澤優・アンヌ ブッシィ編『非業の死の記憶——大量の死者をめぐる表象のポリティクス——』東京大学大学院人文社会系研究科、2010年。Akira Nishimura, “Battlefield Pilgrimage and Performative Memory: Contained Souls of

- Soldiers in Sites, Ashes, and Buddha Statues,” *Memory Connection Journal*, 1/1, 2011. なお、本稿は後者で扱った問題設定と事例をもとにしており、基本的な筋は多少重なっているが、内容面では大幅に増補改訂を行っている。
- (2) 東京大学大学院人文社会系研究科平成 16 年度博士学位申請論文（甲），2005 年 3 月提出。
 - (3) 有志舎，2006 年。
 - (4) 西村明「慰霊再考—『シズメ』と『フルイ』の視点から—」國學院大學研究開発推進センター編『慰霊と顕彰の間—近現代日本の戦死者観をめぐって—』錦正社，2008 年。同「（論点 1 慰霊と追悼）戦死者の何をシズメ，何をフルイ起こすべきか—「靖国神社問題」—極化への異議申し立て—」渡邊直樹責任編集『宗教と現代がわかる本 2007』平凡社，2007 年。
 - (5) 大村英昭「社会現象としての宗教——宗教は鎮めの文化装置」宇沢弘文他編『岩波講座 転換期における人間 9 宗教とは』岩波書店，1990 年。
 - (6) 見田宗介『新版現代日本の精神構造』弘文堂，1984 年，152-154 頁。
 - (7) ロベール・エルツ「死の宗教社会学——死の集合表象研究への寄与」吉田禎吾・内藤莞爾・板橋作美訳『右手の優越——宗教的両極性の研究』ちくま学芸文庫，2001 年。Robert Hertz, “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort,” *Année sociologique* 1^{re} série, tX, 1907.
 - (8) 小松和彦「「たましい」という名の記憶装置」『神なき時代の民俗学』せりか書房，2002 年，110-114 頁。
 - (9) ジョン・L・オースティン（坂本百大訳）『言語と行為』大修館書店，1978 年。John Austine, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1962.
 - (10) ポール・コナトン『社会はいかに記憶するか——個人と社会の関係』（芦刈美紀子訳，新曜社，2011 年）。Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, 1989.
 - (11) 同上，129 頁。
 - (12) 同上，78-79 頁。
 - (13) 同上，80-81 頁。
 - (14) こうした定型性を持つシズメの機能については，前掲『戦後日本と戦争死者慰霊』の第 6 章「死してなお動員中の学徒たち——被爆長崎医科大生の慰霊と靖国合祀」を参照のこと。
 - (15) こうした儀礼の変容に関連して，筆者は，長崎市主催の長崎原爆犠牲者慰霊平和祈念式典において長崎市長が平和宣言を誰に向けて，どのような形で読み上げてきたかについて分析したことがある。同上書，第 4 章「戦後慰霊の展開とその二源泉——長崎における全市的原爆慰霊の公共性を軸に」を参照のこと。
 - (16) http://cgi2.nhk.or.jp/shogenarchives/shogen/movie.cgi?das_id=D0001100734_00000（最終閲覧日 2014 年 2 月 24 日）
 - (17) 戦争遺児にとっての戦地慰霊・遺骨収集が，このように服喪儀礼と人生儀礼を兼ねた性格を帯びることについては，すでに別稿で指摘している。通常の服喪儀礼と比べ，戦死者と遺児の間に存在する時間的・空間的「隔たり」によって，「喪の作業」が容易でなかったことが，そうした人生儀礼としての性格を付与していると考察を加えている。西村明「遺骨収集・戦地訪問と戦死者遺族—死者と生者の時—空間的隔たりに注目して」『昭和のくらし研究』第 6 号，昭和館，2008 年，48-50 頁。

- (18) 山鼻氏は 1921 年生まれ。1942 年 1 月に旭川 2 部隊 26 連隊に入隊し、関東軍に配属されるが、1944 年 2 月の動員下令で満州から釜山港へ移動し、4 月カロリン諸島メレヨン島に上陸。7500 人位の兵隊のうち生還したのは 1312 名であった。
- (19) 国立歴史民俗博物館資料調査報告書 14『戦争体験の記録と語りに関する資料論的調査 1』国立歴史民俗博物館、2004 年、30-31 頁。
- (20) 例えば 1970 年代後半に鹿児島県フィリピン会で戦地慰霊が行われた際には、次のようなエピソードが語られている。「帰国の空港で霊石を差上げましたが、二十五日訪ねて来られて川内に墓詣りに帰り、本当に帰っているかどうか知りたいと霊媒にかかられた処はつきりと墓に立たれた後、亡き両親達に囲まれて楽しそうにしていた。そして弟さんが云われるには、「まだ多くの戦友が帰れずに苦しんでいるのに僕は帰れて幸せだ」と感謝の涙で報告されました。」吉原耕作編『鎮魂の譜——フィリピンに散った英霊とその遺族』鹿児島県フィリピン会、1978 年、503 頁。
- (21) 橋の北西、南西の擬宝珠には漢文と和文にてそれぞれ次のように刻まれている。

熱田宮裁談〔ママ〕橋。右擅〔ママ〕那意趣者。堀尾金助公。天正十八年六月十二日。於相州小田原陣中逝去。其法名號逸巖世俊大禪定門也。慈母哀憐餘。修造此橋以充卅三年忌普同供養之儀矣。

てんしやう十八ねん二月十八日に、をだはらへの御ぢん、ほりをきん助と申十八になりたる子をたゝせてより、又ふためとも見ざるかなしさのあまりに、いまこのはしをかける成〔塩村耕（註 22 参照）に従えば「事」か—西村註〕、はゝの身にはらくるいともなり、そくしんじやうぶつし給へ、いつかんせいしゆんと、後のよの又のちまで、此かきつけを見る人は、念佛申給へや、卅三年のくやう也。

愛知県編『愛知県史蹟名勝天然記念物調査報告』愛知県、1933 年、26-7 頁。

- (22) 塩村耕『近世前期文学研究——伝記・書誌・出版』若草書房、2004 年、9 頁。
- (23) 五来重『日本人の仏教史』角川選書、1989 年、39-41 頁。
- (24) 志賀市子『〈神〉と〈鬼〉の間——中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀』風響社、2012 年、第 4 章「近代潮汕善堂の勃興と宋大峰信仰」179-233 頁。

Contained Souls in Materials and Places: Battlefield Pilgrimages as Performative Memory

Akira NISHIMURA

In this paper, I elaborate on the concept of “performative memory,” which I have employed to analyse the attitudes of the living toward the dead. By applying the linguistic term “performative,” I aim to highlight how the active character of memory can instigate the living to perform action directed toward the future as well as ritual acts.

This article is based on two case studies on pilgrimages made by a Japanese war orphan and a veteran of the Asia Pacific War. In these cases I discuss how these pilgrims see the materials and places associated with the fallen soldiers as harbouring the souls of the dead. The orphan recognizes the vestiges of his father in the places in which he once stayed and the postcards he sent. The veteran carves Buddha statues and dedicates them to the temples near the battle sites as memorial offerings for his comrades. He also donates various goods to the local people. These pilgrims meet the living residents at the former battle sites and hold exchanges with them, especially with the young generation, through acts of commemorating the departed souls. In other words, these performative acts memorializing the dead begin to involve third parties and take place in the public sphere.

Finally, I refer to three cases of building bridges by commemoration and religious practice which serve as a point of comparison to the two case studies above.