

## 「招魂祭祀」考Ⅰ―招魂祭祀の歴史的形成と展開

波田 永実

### はじめに

靖国神社の直接的起源が東京招魂社であることは周知の通りである。そしてその招魂社の起源は、幕末維新时期に尊攘討幕派の志士たちの間でおこなわれた招魂祭祀とそれを行うときに建立した祠堂である。では、その招魂祭祀とはいかなるもので、なぜ幕末期に尊攘派、討幕派によって執り行われるようになり、それがいかにして東京招魂社という形に結実し、後に別格官弊社靖国神社に転化したのか、さらにその祭祀の中心である「招魂祭」のもつ意味と問題点はいかなるものなのか、ということ明らかにすることは、靖国神社の本質とそのレーゾンデートルを問うことに他ならない。特に靖国神社と全国の護国神社における「英霊」祭祀＝招魂祭祀について、それが「古神道らしい脈々として流れている日本古来の伝統に基づく信仰である」というア priori な認識を検討する必要があるだろう。これが本稿の課題である。

そこでまず、招魂という我々にはいささかなじみの薄い概念を簡単に定義しておきたい。招魂とは、古代中国で生まれた儀礼で本来は「死者の魂を招き返すこと」と、「生者の魂を招き寄せること」の二義を意味するが、本稿では専ら前者のみを考察の対象とする。古代中国においては、人が死ぬということは、「魂（精神を司る）は飛び去って天に昇り、魄（肉体を主宰する）は散じて地に下る」という状態を指す。古来中国においては、人が死んだ時、直後に屋根に上り、北面して死者が日頃着ていた服を三回打ち振り名前を大声で叫び、死者の魂がそれに気づいて帰ってくることを願う、という習慣があった。これを「復（たまよばい）」という。この作法は死者の再生を願う「孝」の精神の表れである。しかし、死者の霊を呼んでもなお帰らないことが判ってはじめて葬儀をおこなうのである。つまり、「復」とは死者への愛情を基本とした「孝」に基づく作法・儀礼であった。

本稿で考察の対象とするわが国において一九世紀半ばに出現した「招魂祭祀」は、死者の彷徨う魂を呼び寄せ、依代（儒教では神主という。仏教の位牌に相当するもの。）に依りつかせる宗教儀礼のことをいう。これは遠い起源を中国の「招魂」に発する「靖国神社の中心をなす祭祀」で、具体的には戦没した兵士の魂を呼び寄せ靖国神社の神体たる鏡に合祀するものである。本稿で詳しく述べるように、招魂祭祀は元来、儒教の葬送儀礼であり、我が国の固有信仰である神道にはなかったものである（似た儀礼に「霊振り」があるが全く別の儀礼が混同されたものである）。それが、幕末維新时期に尊攘派の志士たちの間で行われていた、非命に斃れた同志の魂を呼び寄せ慰霊・追悼するとともに革命の成就を誓う新しい葬送儀礼として歴史に登場した。そしてそれが新政府の樹立とその神祇政策の展開によって成立した靖国神社の祭祀の源流となったのである。

本稿の課題は靖国神社の招魂祭祀がいかなる歴史的経緯の中から生み出されたかを明らかにすることである。そのために以下の課題に取り組みたい。

第一に、招魂祭祀が幕末維新期に行われるようになるには、その前提として仏式に依らない葬祭儀礼の案出が求められ神葬祭、儒葬などが追求された。その中で、神道と儒教との習合が進み、「神儒一致」の思想が生み出された。幕末維新期に出現した招魂祭祀はこうした思想的背景のなかから出現したと考えられる。その過程を明らかにするのが第一章の課題である。

第二に、招魂祭祀の展開は特に津和野学派と呼ばれる国学の一潮流の思想が重要な役割をはたしたことである。そしてその意味について、新政府の神祇行政の展開との関係で考察することである。彼らは大雑把にいえば、平田派国学の流れをくみ、維新後の神祇行政において大きな役割を果たしたのだが、維新直後に平田派がその教条性（反近代性）故に没落していくのに反して、津和野学派は近代天皇制の国家祭祀の形成に中心的な役割を演じた。招魂祭祀を津和野学派を中心に据えて考え、その意味は何だったのかを明らかにしたい。これが第二章の課題である。

第三に、幕末維新期は幕府の権威が凋落し、反比例するように朝廷の権威が上昇した。それに伴って朝廷にとっての「忠臣顕彰」が盛んになった。そしてそれは楠木正成を祀る湊川神社に代表される建武中興関係の神社、神宮の相次ぐ創建となって現れた。その歴史的過程を跡づけながら、「忠臣顕彰」の持つ意味を考察する。何故ならば、招魂祭祀は「忠臣顕彰」の祭祀へと発展し、靖国神社に結実するからである。これが第三章の課題である。

第四に、幕末維新期に、討幕運動の過程で命を落とした志士たちの葬祭として同志たちの手によって招魂祭祀が発生した。歴史的にはこの祭祀は四つの段階を経て展開した。時系列で並べると、最初は一八六二年一二月の京都霊山霊明舎における祭祀である。二番目は一八六三年七月の京都八坂神社での祭祀である。そして三番目は、一八六八年六月二日の江戸城西の丸大広間での祭祀である。そして四番目は同年七月七日の京都河東

操練場での祭祀である。これらが靖国祭祀の直接の源流である。第四章では、これらの祭祀の持つ意味と問題点を時系列に沿って検討する。これによって、招魂社建立につながる招魂祭祀の歴史的展開過程を明らかにしたい。

## 第一章 招魂祭祀の誕生の諸前提〈前史としての神葬と儒葬の歴史的諸相

### 神葬祭の形成と「人神祭祀」の思想的系譜

靖国祭祀の中心たる招魂祭祀はそもそも、死者の魂を呼び寄せ合わせ祀る、という幕末維新期に現れた極めて新奇な葬祭儀礼であった。しかし、それは維新期に無前提に案出され出現したわけではない。その起源については陰陽道に見出す説がすでに出されているが、本稿では以下で述べるようにその説は採らない。招魂祭祀はその前提としていくつかの葬祭に関する歴史的経緯を踏まえて出現したと考えられる。以下ではまずその点について明らかにしておきたい。

我が国における葬祭儀礼は、飛鳥時代の仏教伝来を経て奈良時代にそれが隆盛を迎えるまでは、固有の民族信仰にしたがって行われていたに違いない。そしてその固有の民族信仰とは今日我々が神道とよんでいるものの原型であった。しかし、その後の仏教の隆盛の中で、古代の葬祭儀礼の原義は失われてしまい、古代末期から中世、そして近世初頭まで葬祭儀礼はほとんど仏教が独占するところとなった。神祇祭祀の中心たるべき天皇家においても、一三世紀中葉以降、泉涌寺（真言宗）、般舟三昧院（天台宗）という「菩提寺」を持つにいたるし、門跡寺院と呼ばれる天皇家（摂関家の門跡寺院もある）と深い関係を有する寺院もたくさん存在する。また、神道では伝統的に死を穢れとして忌む。特に中世はそれが甚だしかったので白川伯王家、卜部吉田家

など神祇祭祀をその職掌とする家の葬儀においても仏式で僧侶の手によることは一般的でさえあった<sup>(2)</sup>。こうして神道が葬祭儀礼から長く離れていたために、近世初頭になって仏式に拠らない葬祭として神葬を執行しようとしても、すでに原義が失われており、いかなる儀礼に従うべきか、また拠るべき典拠を明示することは困難となっていた。言い換えれば、近世初頭の時点で、神葬は存在しなかったのである（神仏混淆を原則的に排していた伊勢神宮には独特の葬送儀礼があったが、それが近世以降の神葬の確立に影響を与えることは事実上なかった。）。

こうした流れの中で、近世以降、神葬の展開で重要な役割を果たすのは、卜部吉田家である。前述のように中世は死の穢れを忌むことが極端で、清浄を旨とする神職は特にこの点に敏感であった。それは吉田神道においても例外ではない。神職にあるものは、親の臨終や葬儀にも直接関わることはなかった<sup>(3)</sup>。本来、宗教の取り扱う主たる領域の一つが死後の世界であることから考えれば、中世の神道は専ら現世をその活動領域としており、この意味においても、葬式および先祖の供養、慰霊などは専ら仏教の専従領域であったといつてよい。

こうした状況に変化が起きるのは室町末期の吉田兼俱（一四三五～一五一一）以降のことである。室町末期から近世初頭（一六世紀）にかけて兼俱はじめ兼致、兼満、兼右、兼見の五代の吉田家当主は、土葬（それ以前は火葬が一般的）され、その上に霊社を建立し神として祀られている。葬儀次第の判明している兼右（兼俱三男）以降明らかなことは、葬儀に僧侶の参加はなく、遺骸は土葬してその上に霊社を建て、吉田流の神道儀礼によって葬儀が行われた<sup>(4)</sup>。

このことの歴史的意義は第一に、これ以降、吉田家が次第に独自の神葬（以下、神葬祭と記す）の儀礼を形成していったことであり、第二に御霊信仰とは異なった系譜で「人間を神として祀る」という祭祀が出現したことである。わが国にはもともと征服者の信仰する神Ⅱ天津神と被征服者の信仰する神Ⅱ国津神の二系統の

神々が知られているが、国津神系の神の「崇り」を鎮めるために手厚く祭祀するという伝統があった。つまり「崇り神」に対する「畏れ」を基層とする信仰の系譜である。この系譜の延長線上に「冤罪・無実の罪によつてはるかに住み慣れた都市⇨平安京から遠く異界に配流され、しかもその地で都への回帰の望みと罪におとし入れた、敗北させた人々への怨みの中で死んだ霊」<sup>(5)</sup>が早良親王や菅原道真などの御霊であり、彼らの崇りを鎮めるために神として篤く祀ったものが御霊信仰である。これは人を神として祀った例である。しかしながら、吉田家の場合は祖霊信仰なのであつて御霊信仰とは異なる信仰の流れである。第三に吉田家当主のこうした神道式の葬祭は直ちにいわゆる神葬祭の確立を意味するものではなかつた。というのは、支配下にある神職が葬祭に関することは兼右時代の一五三四（天文三）年の段階にあつても否定されていたからである。吉田家は事実上、神職の大部分を支配していたのでその影響力は大きかつた。

現存する吉田神道最古の神葬祭の次第書は兼見書写本の転写本であり、その父である兼右は死に当たつて（一五七四年）自らの葬札について遺言を残し、息兼見らによつて僧侶を排除して執行された<sup>(6)</sup>。こうしたことから、吉田神道流の神葬祭は一六世紀後半期に形成されはじめたと考えるのが妥当のようである。

前述の如く、人間を神として祀ることは、早良親王や菅原道真など、時の政治体制から罪なくして排除され、あるいは死に至らしめられたため、現世あるいは政治支配者に対して強い恨みを持ち、崇ると恐れられた御霊信仰の形では平安初期以来みられたが、吉田家当主の場合は別に罪なくして無念のうちに死んだわけではなく、親を「家の守護神」として祀ることに意味があつた<sup>(7)</sup>。こうした文脈の中から御霊信仰の系譜でない人を神として祀る例として、豊臣秀吉を祭神とした豊国大明神が近世初頭に出現してくるのである。秀吉の神号は吉田兼見が選定し、神主は荻原兼従、社僧は神龍院梵舜であり、いずれも吉田家の人間であり、吉田流の唯一神道による祭祀によつて祀られた。そしてこれを先例として批判的にふまえながら新たな政治支配者となつた徳川家

康は死後東照大権現として祀られたのである<sup>(8)</sup>。

神葬祭が吉田家当主から支配下の神職に広がっていったのは、その確立といえるであろう。それは一七世紀後半以降のことである。それを証明するのは、その時期以降、吉田流の葬祭の手引き書や次第書が成立し、流布していくからである<sup>(9)</sup>。

これまで述べてきた御霊信仰にせよ、祖霊信仰にせよ「人を神に祀る」という意味で「人神祭祀」と呼ぶことができる。それは崇りを畏れる御霊信仰を経て吉田神道の祖霊信仰へと続き、近世初頭の豊国大明神、東照大権現へと結実して近代を迎える。そして第三章で詳しくみるように、維新後続々と「忠臣」を祭神とする神社が創建され、これらの歴史的文脈の上に東京招魂社<sup>11</sup>靖国神社が出現するのである。

### 神葬祭の展開

近世初期における神葬祭の例としては、会津藩主保科正之の場合がよく知られている。正之は吉田神道の吉川惟足の教えを受けて、領内の社寺を整理し、神仏習合を廃して、死後神葬祭によって葬られた。正之は同時に朱子学を重んじた人物としても知られており、山崎闇斎との関係も深かった点に注意したい。つまり、後に詳しくふれる神儒一致という考え方で、神道と儒教の習合したものが正之の思想であったといってよいであろう。吉田神道は近世に入り吉川惟足が幕府の神道方となるなど勢力を広げたが、同時に全国の神職を掌握し、神職の檀那寺からの離壇を進める運動を展開した。これは当然、神職の仏式に抛らない神葬祭による葬儀を求める動きと連動していた。先に述べたように、吉田神道による神葬祭の祭儀は一七世紀後半以降に成立し、形を整えた一七七九（安永八）年の「神道葬祭之事」<sup>(11)</sup>に拠ると、遷宮儀式に準じたものであること、土葬であること、遺骸の上に霊社を建てる場合は特別の人物に限られることなどとされている。

また、指摘しておかなければならないことは、吉田神道の神葬祭の儀礼がそのまま明治以降の神葬祭になつたわけではない。ただ、本稿との関係で重要な点は、後述のように、一八六二（文久二）年一月二四日、はじめて招魂祭祀が行われた東山霊山（現在の京都護国神社）の地に一八二三（文政六）年に開設された霊明舎という葬祭施設は、吉田神道による神葬祭・慰霊祭を営む当時としては非常に特殊な葬祭施設であつたことである。このことから、吉田神道による神葬祭は幕末維新时期におけるその重要な一潮流であつたことはまちがいない。

こうした経過を受けて、江戸時代中期以降、神官、国学者等によって神葬祭を求める動きが活性化する。江戸期を通じて葬祭は宗門改・寺請制度の確立とともに、仏式によるのがきまりであつた。周知のように、この制度が葬祭だけでなく、戸籍管理とキリシタン対策を目的としていたため、神社に対する寺院の力は神宮寺（別当寺）にみられるようにはるかに優越していた。

それに対して、江戸中期以降、神職らが檀那寺から離れ、神葬祭の実施を藩に願ひ出るケースがあつたが、その際、神葬祭は神職とその嫡子に限って許された（隠居が含まれる場合もあつた）。神葬祭を求める動きは、基本的には日本古来の信仰に基づいた葬祭儀礼を復活しようというナショナルな意識の形成とも深く連動したものであつたが、仏教優位の体制下で神仏混淆していた近世社会にあつては、仏式によらない葬儀とはすなわち「自葬」（自分で行う葬儀）に他ならなかつた。現在のよつな神葬祭の儀礼が整うのは明治に入つてからのことである。仏式に依らない場合はそもそも寺以外に墓所をどう確保するのか、という現実的問題に最初から直面することになる。ちなみに東京の青山墓地は明治以降に神葬祭専用の墓地として開発されたものである。

近世後期に藩レベルで神葬祭運動の先駆けをなしたのは、石見の国浜田藩、津和野藩である。ここでは本論との関係上、津和野藩の場合のみ言及するが、一八一（文化八）年より富長山八幡宮祠官の岡熊臣が中心と



なつて進められた運動は曲折の末、一八四七（弘化四）年当主と嫡子と隠居にのみ神葬祭執行が寺社奉行より認められた。これを契機に、さらに津和野藩は一種の宗教改革を断行し、一八六七（慶応三）年には藩主以下一藩の葬祭は神道によることとし、その後の神葬祭の確立普及に大きな影響を与えた。<sup>12</sup>

詳しくは次章で述べるが、津和野藩での神葬祭の推進の中心となったのは、藩主亀井茲監と藩士福羽美静、大谷秀実たちである。そして、津和野藩は招魂祭祀の展開においても中心をなしていたし、亀井、福羽のコンビは新政府の神祇行政の中心となっていく。亀井と福羽は津和野藩で実施した神仏分離、神葬祭の推進を国家規模に拡大していこうとした。その延長線上に招魂祭祀もある。

ただ注意したいのは、この動きが平田派国学の幕末維新时期における隆盛と時を同じくしており、また福羽の師であり津和野藩の代表的国学者である大国隆正が平田門下であるという説があるため、<sup>13</sup>従来、津和野学派と平田派は同一視される傾向があったが、後述するように津和野学派は平田派に必ずしも全面的に収斂されない、<sup>14</sup>というよりはかなり独自の学派であったという点が重要である。

### 儒葬の展開 I ～火葬批判

近世初頭において、仏式に拠らない葬祭儀礼が求められたのは、神道以外にも源流がある。それは、徳川幕府の方針で、儒教（主として朱子学）が武家の礼学として確立され社会規範となったことに直接関連している。つまり、その儒教においては、孔子の例を持ち出すまでもなく、祖先崇拜を重要な要素としていたため、葬祭儀礼はもともと重要視されていた。そして儒者神道という神道の儒教的再解釈も盛んになり、神儒一致の立場から儒教をベースにした葬祭儀礼が編み出され、それが神葬祭の確立に結実していったという点が特に重要である。近世初頭、仏式に拠らない葬祭としてはまず儒葬が追求されたのである。また、神道は元来体系的な教

義を持っていなかったため、かつては仏教との習合（つまり本地垂迹説のような神道の仏教的再解釈）が盛んであり、近世は儒教との習合が盛んであったという事情があった。

儒者による儒葬の追求において、重要な論点となったのは火葬の是非であった。本来、仏教においては輪廻転生を前提とするため遺骸は原則的に火葬する。仏教発祥の地インドでは焼いた骨を川に流す。火葬して骨を川に流すのは、輪廻転生した後の肉体は単なる抜け殻に過ぎないという認識があるからである。中国は仏教は受け入れたが、祖先崇拜を重視したため火葬し骨を川に流すことは受け入れず、遺骸を墓に葬ることによって伝統的習俗と「妥協」した。そして日本には仏教が伝来とともに火葬も導入された。その文献上知られる最初の例は、『続日本紀』にある七〇〇年（文武天皇四年）の僧道昭の例である。また、天皇の場合は七〇二（大宝二）年の持統太上天皇の例であるとされる。この点、もともと我が国では火葬は、「厚葬」としての巨大な古墳を建設して長期間服喪する古代の葬送儀礼に対する「薄葬」として導入された一面を持つ。火葬については、現在ではそれよりも一〇〇年前後遡ると思われる考古学的な知見もあるが、一般にその風習は仏教伝来以降のことと認識されてきたことが重要である。しかし、ここでの問題は火葬の起源を云々することではなく、近世初頭の儒葬の展開において仏式の葬礼を否定する重要な論点の一つが火葬の是非であり、それはまぎれもなく仏教と結びつけられて理解されていたという事実である。

最初に述べたとおり、儒教の中心的論理は「孝」であり（近世以降の日本の朱子学では「孝」より「忠」を重要視するが）、祖父母の遺骸を焼くことはその体を毀損することであり、父祖に対する敬愛の心「孝」に反する行為であるとされたからである。儒教では靈魂は不滅であって、死者の魂を招魂し、これを神主に依り付かせ、それを祠堂に祀り、魄ハコ尸ハコ（遺骸）を墓に埋葬し、子孫が連綿と祭祀するのである。これが「孝」の基本である。この立場からすると、火葬（それはすなわち仏式による葬礼）は否定されなければならない。ま

た、中国古代においては、火葬は重罪人に対する処刑方法であったとされる<sup>(15)</sup>。

徳川幕府成立以降、武家の礼学として封建社会の秩序の基本として儒教（特に朱子学）が重要視されるようになり、各藩でも儒教を基本に社会秩序が形成されていった。この意味において、近世は儒教が社会規範の基本となった時代であった。中世は仏教優位の下での神仏儒一致の思想が主流であり、それに対して、特に近世初頭は仏教に対して儒教が自立し、むしろ神儒一致の考え方が出てきた時期である。さらに、仏教伝来以降の火葬の普及以前のわが国の葬送習俗が、遺骸を尊重するものであったということも重要な契機となり、儒教と神道との習合、すなわち神儒一致の思想が生み出されてくるのである。こうしたことから、近世特に、「儒家神道」と呼ばれる一連の思想を生み出すことになる。

儒教に排仏的傾向が強い理由は、火葬批判も大きな要素だが、もう一つ、儒教が治国平天下・経世済民の学としてあくまで現世主義であったのに対して、仏教が出世間主義を基本としているところにあった。封建社会の統治者としての大名・武士にとって、生産に従事しない僧尼の多いことは歓迎すべきことではなかった。江戸初期の水戸藩や岡山藩、会津藩などにおける排仏の動きはこの点も大きなポイントとなっていた。

### 儒葬の展開Ⅱ『文公家礼』の受容と日本化

一七世紀初頭の日本において、仏式に拠らない葬祭儀礼としての儒葬を展開するに当たって最も重要な点は、その儀礼の典拠として何に拠るべきかということであった。それは冠婚葬祭における実践規範を具体的に示した朱子の著作と考えられる『文公家礼』<sup>(16)</sup>（以下、『家礼』と略記）であり、近世以降、儒葬の典拠は『家礼』に拠るのが一般的となった。

しかし、日本における他の外来思想の多くもそうであったように、我が国における『家礼』の受容は原理主

義的にそれをそのまま受容したわけではなく、かなり「日本化」して受け入れた。例えば、服喪期間であるが、中国では親の死後三年の服喪が求められる。しかし、日本の近世社会においては忌五〇日、服喪一三ヶ月が普通であり（つまり四九日が過ぎれば職務を再開するということ）、中国に比してかなり短い。また、中国で重要視される祠堂の建立についても絶対視されたわけではなく、家中の清浄な場所に設ければよいとし、こだわらないことなど、教条的に『家礼』を受容したわけではなかった。また、先に述べた火葬の是非についても、幕藩体制下の近世社会は火葬を否定する儒葬の展開に適していたわけではない。文献的に確認できる儒葬の最も早い例は、土佐藩の野中兼山が母親を葬った一七世紀中葉の例である。その時の礼法の典拠としたのは『家礼』である。しかし後に兼山は幕府に対してそれを弁明しなければならなかった。つまり仏式に慣れた人の目には儒葬は異様な儀礼に映ったのである。儒葬では普通におこなわれている「哭泣」（死者のために声をあげて泣き叫び悲しみを表すこと）も武士にとっては「女々しい」ことととらえられていた。それにも述べた墓所の問題もある。我が国における儒葬の展開も結果的に言えば、庶民レベルまで普及したものではなかった。しかし、教養のある武士階級に儒葬の考え方が広がったことは重要である。後の維新の政治的担い手は彼らであったからである。

ここではそうした儒葬の展開をその典拠である『家礼』の受容の過程から明らかにしていきたい。なぜならば、近世末期から近代にかけて形成された神葬祭はこの『家礼』に基づいた儒葬を下敷きにして、中国的な要素を取り除き、それに日本独特の要素を加味して作り上げられた「新儀」だからである。それは前述のように、近世初頭にはすでに神葬祭は存在しなかったし、また中国の葬祭儀礼と日本のそれには当然のことながら相違点があったからである。そして儒葬と神葬祭はほぼ時を同じくして言わば並行的に展開していき、神儒一致の思想が成立していった点も重要である。

また、幕末維新期への思想的影響力という点で、水戸徳川家の二代藩主光圀による儒葬の展開と、垂加神道を展開した山崎闇斎（崎門学派）がともに『家礼』を規範としている点も重要である。そして光圀の方向付けた学問は水戸学として、特に後期水戸学は幕末維新期に討幕派に大きな思想的影響を与えた。崎門学派も同じく尊皇攘夷思想に影響を与えた。そして、山崎闇斎と野中兼山の関係も深いものがある。こうしたことから『家礼』の受容の過程は重要な意味を持つと考えられる。そもそも、近世初頭において、『家礼』に焦点が当たったのは、藤原惺窩の弟子林羅山が徳川幕府の儒臣となり、仏教に対抗した儒葬を展開するにあたり、その典拠となしたからである。

先にふれた野中兼山の行った儒葬が一六五一（慶安四）年のことであり、次の例である林春斎（鷺峯）が母を葬った例が一六五六（明暦二）年である。幕府の儒官であり高級旗本でもあった林家は独自の墓地を持っており、寺に葬る必要性はなかったし、兼山も上級武士であり服喪、祠堂建設なども充分『家礼』通りに実施する能力を持っていた。つまり、これらの例は、朱子学を深く身につけた上級武士による例外的事例であった。<sup>(17)</sup>

次に知られる顕著な例は、一六五八（万治元）年の水戸藩二代藩主徳川光圀による妻泰姫の儒葬である。泰姫は生前光圀より『家礼』の講義を受けており、自らの意志として儒葬を望んだ。「儒礼はわが国古風の葬に近い」という認識が基礎にあった。また、光圀は、仏教の力を弱め無用の支出を少なくするために、藩内の士民に儒葬による自葬を奨励した。特に藩士には『家礼』に基づいて編纂された『喪祭儀略』が下され、儒葬による自葬が奨励された。<sup>(19)</sup> 光圀時代に水戸藩内では寺院を整理し、僧侶を還俗させ、反対に神社を保護し神道を擁護した。以来、歴代藩主の葬礼は儒葬に拠った。光圀の行った儒葬には、林春斎の著した『血涙余滴』（母親の儒葬の次第を記したものの）の影響もあるであろう。春斎の父羅山は光圀の学問の師であり、春斎は学友でもあった。後に林家の『本朝通鑑』と光圀の『大日本史』はその歴史観に大きな対立をはらむことになるが、

『本朝通鑑』が完成するのは一六七〇（寛文一〇）年のことであり、それ以前の段階では儒葬に関しては両者は共通する問題意識と価値観があったと考えてよいだろう。<sup>(20)</sup>

崎門学派からは浅見綱齋が『喪祭小記』を著し、『家礼』を版行し講義も行っている。綱齋の弟子若林強齋も『家礼訓蒙疏』を著している。共に『家礼』を規範とした著作である。綱齋師弟の儒葬の考え方を、初めての儒葬である野中兼山の例と比較しながら検討してみると、土佐藩の奉行であった兼山は祠堂を設けることや三年の服喪など全体に『家礼』にかなり忠実に葬礼を執り行った。<sup>(21)</sup>しかし綱齋師弟の態度は、兼山のように教条的に『家礼』通りに葬祭をおこなうことは富貴の者以外には不可能であり、日本なりに『家礼』を受容しようという態度であった。<sup>(22)</sup>

また、水戸藩の他には岡山藩主池田光政の排仏政策が顕著な例である。光政は当初、朱子学よりも陽明学、心学を奨励し、特に陽明学者熊沢蕃山を登用したことはよく知られている。岡山藩では光政の時代に積極的に神仏分離、廃仏毀釈を断行した。そして一時的にせよ、キリスト教対策としての寺請制度を廃止し、神職請制度へ移行した。<sup>(23)</sup>

熊沢蕃山は『葬祭弁論』の著者と考えられているが、この著は儒葬の礼式を定めたが、これまた『家礼』に準じていた。<sup>(24)</sup>そして光政は死後、儒葬によって埋葬された。以上のように、一七世紀半ばから一八世紀初頭にかけて儒者は『家礼』を受容し、水戸徳川家や岡山藩池田家等ではそれに依拠しながら儒葬を展開していったことがわかる。そして両藩とも排仏の傾向が強いという共通点が見られる。

ともあれ、以上見てきたように『家礼』は、「江戸時代の識者が等しく重んじたところであつて、されば明治の初め、神葬祭が公許となるや、その儀礼の樹立に当たりても大いに参看された」<sup>(25)</sup>のであり、とりあえず、ここでは『文公家礼』の受容を媒介とした神儒の密接な関係を強調しておきたい。

ただ、ここで一つ注意すべきは、会津藩主保科正之（秀忠庶子）、水戸藩主徳川光圀（頼房世嗣）、岡山藩主池田光政（輝正Ⅱ家康女婿―世嗣）はいずれも徳川家康の孫にあたる特別な大名であり、大名統制を強める幕府の意図に対しても相対的に独自の政策を進めることができたであろうということである。つまり、言い換えれば彼らは例外的存在であり、多くの大名は寺請制度をはじめ幕府の方針通りの宗教政策を実施していった。事実、岡山藩の神職請けは光政死後寺請けに戻されたし、水戸藩の儒葬も光圀以降一般庶士の間では衰退した。会津藩の場合も、正之が藩祖として「聖別」され、歴代藩主の多くも神葬祭で葬られた。しかし同時に正之の思想の基本的骨格は朱子学であり、それを重んじていた。山崎闇斎との深い関係や、朱子学を批判した山鹿素行の赤穂流罪などはその現れであった。

### 神葬祭と儒葬の習合―神儒一致

こうした仏式に拠らない儒葬や神葬祭の展開にはその思想的背景としては神儒一致という考え方があったことは前述のとおりである。これは儒教側から言えば「儒礼はわが国古風の葬に近い」という考え方を基盤としている。そして先にふれた吉田兼俱や吉川惟足などの神道側にも儒教の影響が色濃いことは改めて注目すべきである。

兼俱の場合、「人死時、魂帰天、魄帰地」と述べている<sup>(26)</sup>。これはまさしく儒教的魂魄観そのものであり、吉田神道による葬祭儀礼が確立される根本のところ<sup>(27)</sup>に儒教的教養があったことを示している。そして吉川惟足の神道説は「吉田神道の正統的な継承であり」伊勢神道の度会延佳とともに「儒教的神道の趨勢のうちに在りながら、神道そのものの立場からして、一家の説をなした<sup>(28)</sup>もの」とされている。言いかえれば「公家社会に成立した吉田神道を、武家社会に適応させ、武家政権下の天下の公道として普及させようとした<sup>(29)</sup>」ところに吉川惟

足の存在意義があつたわけだが、「要するに当時の時代精神たる儒学思想を以て唯一神道の主張を闡明した所が、彼の本領<sup>(30)</sup>」であつた。この場合の儒学とは朱子学を指す。

先にふれた山崎闇齋は朱子学を正学とし仏教を異端として排斥したが、実際は幕藩体制下においては、仏教は寺請制度にみられるように社会的にもオーソライズされた存在であつた。大雑把に言えば、この矛盾を「解決」するために神道の朱子学的解釈が図られ垂加神道が形成されたと考えられる。また、先にみた徳川光圀の場合も両者の親近性を強調している<sup>(31)</sup>。

以上を簡単にまとめれば、神仏習合が「強ひて合わせたる物」であるとすれば、神儒の関係は「おのずからかなひたるもの」ということになる。これが「神儒一致」の思想である<sup>(32)</sup>。

こうした経緯の中から、一八世紀に入ると、神葬祭と儒葬を折衷した葬祭儀礼が出現する。跡部良顕『神道葬祭家礼』、吉見幸和『吉見葬祭略記』等について、御巫清直『喪儀類証』は「是等ノ書ハ、卜部家ノ伝に会津ノ風ヲ併合シ、朱子家礼ヲモ附会シテ、古法ハ顧ス各自ノ臆断ニテ新作セル者ナリカシ」と述べている<sup>(33)</sup>。そして、岡田は「十八世紀前半に編じられた葬祭書の多くは、『家礼』と神道葬礼―特に卜部流、吉川流、垂加流―に準拠し、そのよいところを採り上げてゐる。それらは大同小異であり、とりたてて、その違ひを論じることには大きな意味はなかつた」と述べ、「神儒に通じた学者らは、古風の発見に努めるが成功せず、ついで卜部流と儒法を習合させた新式の葬法を創作していった」と結論づけている<sup>(34)</sup>。

ただ、神儒一致といひながら実際は両者の折衷であつて、惟足、闇齋、正之の葬法を批判する議論もあつた。渋川春海は「垂加（しでます）＝闇齋―引用者）、葬法を視吾（あれみ）＝惟足―引用者）に受く。然れども未だ備はらざるか。土津（はにつ）＝保科正之―引用者）の葬は儒法を用ひ、垂加の葬も亦た儒仏を習合す。恨むべきこと万々なり。」我が国の葬法、墓上にたゞに社を建てざるのみにあらず、碑石もまたこれ無し。畿内の諸



稜多く残る。見るべし。然れども土津・垂加の墓、皆、儒法を雑用して碑石を建つ、多いに旧式にあらず。歎ずべきの甚だしきなり。」と神葬と言いながら、儒教、仏教と習合した葬祭の在り方を批判した論者もいたのである。<sup>(35)</sup>

ともあれ、本稿のテーマとの関連では、この神儒の習合において重要な論点は、儒教の祭祀である「招魂」祭祀が儒葬を媒介にして神葬祭に流入したと考えられることである。「招魂」という儀礼自体はそもそも伝統的儒教の葬祭儀礼であり、神道本来の祭祀ではなかった。にもかかわらず、それが神道に入り込んでくる契機は上記で述べた神儒の折衷あるいは両者の習合であり、「招魂」という新たな儀礼を含んだ「新儀」としての祭祀が作り出されていくということになる。これが現在の靖国祭祀の基本となったもののもその起源であると考ええる。今日一般に水戸学と呼ばれる学問体系や崎門学派は朱子学を骨格とし国学や神道を血肉としながら、これらの要素が融合しつつ展開していった。それが幕末維新期の討幕派の「共通言語」となるわけだが、この時期はナシヨナリズムの勃興期であり、またすでに諸要素の融合が進んでいて、骨格としての朱子学よりも血肉としての神道（国学）が表に出る。しかし、その神道（国学）の中には上述の過程を経て、すでに朱子学経由で中国的（儒教的）な葬祭形式である「招魂」思想がインプットされていたと考えるのが妥当である。

### 招魂祭祀出現の歴史的必然性

浅見綱斎、若林強斎師弟の『家礼』受容のところでもふれたが、「復」や「降神」は彷徨う靈魂を呼び戻したり、神主に依り着かせることだが、それは儒教の葬送儀礼の極一部に過ぎない。本稿でいう「招魂祭祀」は、儒教の祭祀をふまえて、そうした彷徨う靈魂を招いて祭祀を行うこと、つまり、「招魂」が祭祀の中心をなしている葬送儀礼であることが重要である。そして筆者は、「招魂」祭祀が幕末維新期に出現したのには必然性

があつたと考える。つまり、それがもともと遺体(尸)を故郷に埋葬できない場合の葬送儀礼であつたからである。幕末の草莽の志士たちはその多くが脱藩して倒幕・尊攘運動に挺身し、その結果、京洛をはじめ各地で非命の死を遂げた。彼らの遺族や同志達は、尸を納めて故郷に運び手厚く埋葬することは物理的にも幕府や藩へのはばかりからも不可能であつた。そして、「死亡が確認されても、それが戦乱、破船等の原因で遺体の行方が不明であつたり、罪に問われて刑死し遺体の受領が不可能であつたり、またはその他の何かの理由によつて遺体がないとき、中国の人々は古来、《招魂祭》<sup>(36)</sup>という葬法を行ったことが正史等の諸文献に屢々見出される」との指摘が重要である。我が国の幕末維新时期はまさにこれに当たる時期であつたということが招魂祭祀出現の歴史的前提条件であつた。

こうした幕府による討幕派への厳しい弾圧とテロという極限的な状況の下、志半ばで無念の死を遂げた同志の浮かばれない魂を呼び寄せこれを慰め、そして革命の成就を誓う招魂祭祀という極めて新奇な葬祭形式がここに生み出されたのである。しかし、これは彼ら討幕派にとつてはいかなる違和感も生じなかつたであろう。儒教は彼らの基礎的教養であり、朱子学が本来的に持っていた大義名分論は倒幕派に思想的・政治的正当性を与えたからである。しかも彼らの中では儒教も国学も分離できないほど融合していた。また、儒教の中には伝統的に「廃仏」思想がインプットされていたことも、仏式に拠らない新たな葬祭儀礼としての「招魂」を導き出す要因であつた。さらに、儒教の持つ政治主義的イデオロギーは、国家Ⅱ政治権力が「天」や「神」を祭祀することを重要視していた。これらの傾向は、いわゆる後期国学にも特に顕著にみられる特徴であつた。

そしてその後の政治的展開は、戊辰戦争によつてさらに大量の戦死者の創出を不可避とした。味方の尸はその多くが現地で埋葬されざるを得なかつた。こうした場合に、招魂祭祀は大量の戦死者の慰霊を「一括して同時に」おこなうことができ、さらに彼らの死の意義を大義名分をもつて顕彰できるというメリットがあつた。

ここに招魂祭祀が発展する歴史的必然性があつた。さらに士族反乱を経て、日清戦争、日露戦争という近代以降の対外戦争は近世社会では想像できないような大量の人命を失わせた。それが近代化の中で起こり、近代化の成果を確認させる役割を果たす上で、戦没兵士を慰霊、顕彰する招魂Ⅱ靖国祭祀はますます重要性を増していったのである。

註

- (1) 招魂祭祀をはじめ本格的に分析した村上重良は『慰霊と招魂』（岩波新書）で陰陽道との関連を指摘している。後述のように、神道では死を穢れとして忌むため、神道が死後の世界や死者の霊に関与することはほとんどなかった。そのため、仏教以外にも陰陽道においてこうした分野は取り扱われた。しかし本稿では以下に示すように儒教との関係を重視している。
- (2) 例えば吉田家には神龍院、神恩院、神光院の三菩提寺があつた。
- (3) 臨終の瞬間には庭に降りて死の穢れ避け、葬儀は僧侶に任せて直接タッチしない。
- (4) 従つて墓には遺骸はなく代わつて遺品を埋納した。ただし、没後の慰霊は神道式だけではなく仏教による法要も行われている。
- (5) 井上満郎「御霊信仰」、一四八頁、『講座日本の古代信仰 第一巻神々の思想』所収
- (6) 岡田荘司「近世の神道葬祭」参照（大倉精神文化研究所『近世の精神生活』所収）この項目執筆に当たっては岡田氏の論考に負うところが大きかった。また神葬祭に関しては岡田荘司「神道葬祭成立考」（『神道学』一二八号）、阪本是丸「神葬祭の普及と火葬禁止問題」（『国家神道形成過程の研究』一九九四年、岩波書店、所収）、近藤啓吾「葬祭の心」（『神道古典研究所紀要』八号）、近藤啓吾「儒葬と神葬」（『国書刊行会』）なども参照した。
- (7) 御霊信仰および「家の守護神」の問題は現在の靖国祭祀を考える際に重要な論点であると考える。
- (8) 神号選定の際、唯一神道による大明神とすべきと主張する梵舜、崇伝等と、天台流の山王一実神道による大権現とすべき

- とする天海の間に争いがあり後者の勝利となった経緯は周知の通りである。
- (9) 前掲岡田氏はそれをおよそ一七世紀中葉の寛文年間と推察している。ここではその説に従った。前掲岡田「近世の神道葬祭」二四一頁参照
- (10) 保科正之の推挙による。
- (11) 『神業類要』所収、なお本稿では近藤啓吾「葬祭の心」五〇頁（『神道古典研究所紀要』八号所収、二〇〇二年三月）に拠った。
- (12) 幕末における津和野藩の神社整理については清水真三郎「慶応三年に行われたる津和野藩の神社整理」（『神社協会雑誌』第一〇巻第三号）、神葬祭の展開については加藤隆久「津和野の国学と岡熊臣」（『維新前後における国学の諸問題』所収）、「神葬祭復興運動の一問題―津和野藩を中心として」（『日本文化研究所紀要』第一八号）などを参照した。
- (13) ただ、この説には否定的見解もある。
- (14) 維新期の神祇官復活から廃止までの神祇行政における国学者たちの動向については、羽賀祥二「明治神祇官制の成立と国家祭祀の再編」（上）・（下）、「人文学報」第四九号・五一号を参照。なお、平田派と津和野学派との違いをより強調し、後者の主導性を強調したものに武田秀章「近代天皇祭祀形成過程の一考察―明治初年における津和野派の活動を中心に―」（『日本型政教関係の誕生』所収）がある。
- (15) 牧尾良海「招魂葬考」（『大正大学大学院研究論集』第二号所収）八頁
- (16) 『文公家礼』は清の王懋竑以来、偽書との説もあるが、上山春平は「朱子の礼学―『儀礼経伝通解』研究序説―」（『京都大学人文科学研究所』『人文学報』四一号）において偽書説を積極的に批判・考証している。また、樋口勝「『文公家礼』の成立についての一考察」（早稲田大学東洋哲学会『東洋の思想と宗教』第四号）も偽書説には懐疑的である。筆者は「家礼」が偽書ともそうではないとも論証する能力はないが、本稿との関連で重要な点は、同書が偽書であるのかわからないのかではなく、それが近世初頭から儒葬の典拠として、広く我が国で受容され、かつ神葬祭の典拠ともなったという事実である。同書はⅠ通論、Ⅱ冠礼、Ⅲ婚礼、Ⅳ葬礼、Ⅴ祭礼の五章よりなる。中でも最も重要で大部なのは葬礼の部分である。それ(1) 初終 (2)沐浴・襲・奠・為位・飯含 (3)霊座・魂帛・銘旌 (4)小斂 (5)大斂 (6)成服 (7)朝夕哭奠・上食 (8)弔・奠・賻

- (9) 聞喪・奔喪 (10) 治葬 (11) 遷柩・朝祖・奠・賻・陳器。祖奠 (12) 遺奠 (13) 發引 (14) 及墓・下棺・祠后土・題木主・成墳  
 (15) 反哭 (16) 虞祭 (17) 卒哭 (18) 祔 (19) 小祥 (20) 大祥 (21) 禫 (22) 居喪雜記よりなる。
- (17) 実には野中兼山の例よりも早く、中江藤樹の儒葬が一六四八(慶安四)年に門人たちによって行われている。しかしその詳細はよく分かっていない。そしてその墓は玉林寺という寺にある。また山崎闇斎は火葬されず儒葬とってよいであろうが、墓は父祖と同じ黒谷の金光明寺に作られた。闇斎の場合は儀礼の大筋が『家礼』に準じることと、火葬を避けることが重要視されていたのではないだろうか。しかしこの点を春海は「垂加の葬も亦た儒仏を習合す」と批判しているのである。保科正之と彼に神道を伝授した吉川惟足の神道が儒教と習合したものであったことは前項でふれたとおりである。
- (18) 「藤夫人病中葬礼事略」(『水戸義公全集 上巻』所収)、西山満「徳川光圀の死生観」(『皇學館大学紀要』第一七輯)参照
- (19) ただ、これは光圀以降、水戸藩内でも大きな広がりとして継性は持たなかった。
- (20) 『血涙余滴』と光圀の関係については、前掲近藤『儒葬と神葬』124頁、128頁参照。ただし、春斎が儒者としてあくまで『家礼』に忠実であろうとしたのに対して、そもそも神葬祭を目指したが就くべき先例がなかったために儒葬を下敷きにした光圀との間には違いがある。この点詳しくは前掲近藤『儒葬と神葬』一三二頁参照
- (21) 横川末吉『野中兼山』六〇頁
- (22) この点については田尻祐一郎「綱齋・強齋と『文公家礼』」(東北大学『日本思想史研究』第一五号)参照。ただ、綱齋師弟は儒葬における「復」(タマヨバイ)「降神」を日本においては必要のないものとしていた点は注意すべきである。彼らは「神靈ノタゞヨハヌヤウ」にすることを重視していた。降神は読んで字の如く、浮遊する靈を降ろすことであるが、綱齋はこれを必要なく香を焚き扉を開いて参神(靈にまみえること)し、辞神(靈に暇乞いすること)すればよいとしている。読みよによって降神を否定しているようにもとれるが、綱齋師弟にあつては、そもそも死者の靈を彷徨わせることなく死後可及的速やかに靈を神主に落ち着かせることが肝要なのであつて、そうであれば降神することなく、参神し辞神することは論理的にも矛盾していない。しかし、この点では朱子の礼学からは大きく外れている。そして、「神靈ハ神主トトモニ家ニ存スル」とも言っており、その祖靈観は極めて日本的なものである(以上、田尻論文二六～二八頁参照)。この点は、改めて検討する必要があるだろう。この点に関しては、「復」や「降神」を特に重視しないのは綱齋師弟の『家礼』解

積であつて、本稿で問題にしている点は、後で触れるように、幕末の志士たちの場合は遺体を正式の葬儀によって埋葬できない場合のそもそも綱齋師弟が想定していない場合の葬祭儀礼としての「招魂」なのであるがこの点は今後充分検討すべき問題であることを付け加えておきたい。

(23) これは後に幕府の命によって神職のみ神職請にすることに改められた。岡山藩における池田光政の神職請についての研究としては以下のものを参照した。

- 1 水野恭一郎「備前藩における神職請け制度について」、岡山大学法文学部学術紀要』第五号
- 2 大川真「『朱子学』と日本近世社会—岡山藩神職請を題材にして」、東北大学『日本思想史研究』第三二号
- 3 田中誠二「寛文期岡山藩政—池田光政の宗教政策と致仕の原因—」(『日本史研究』第二〇二号)
- 4 圭室文雄「岡山藩の寺院整理」、千葉乗隆博士還暦記念論文集『日本社会と宗教』所収
- 5 谷口澄夫「岡山藩政確立期における寺社政策」、小倉豊文編『地域社会と宗教の史的研究』所収

(24) 前掲2の大川論文は熊沢蕃山を『葬祭弁論』の著者とは考えていないし、1、4、5の諸論文は光政による排仏・神職請政策が蕃山の影響下で展開されたという視点に立っているが、これについても大川は否定的である(前掲大川三二頁参照)。岡山藩における神職請は実際には、神主を仲秋に祀ること(位牌を益・彼岸に祀ることの否定)と祝文を読み土葬すること(念仏・火葬の否定)を領民に強制した(前掲田中四七頁)。基になったイデオロギイは朱子学であり、光政の葬祭の内容は『文公家礼』とその注釈書『文公家礼儀節』に準拠して執り行われた(前掲大川二〇頁)が、その背景には神儒一致の考え方があった。

- (25) 近藤啓吾「葬祭の心」五〇頁、『神道古典研究所紀要』八号
- (26) 『神道大意』、兼俱自筆本頭注、なお引用は前掲岡田「近世の神道葬祭」二二三頁
- (27) 平重道「神道思想」一六五頁、『日本思想史講座』第四卷所収
- (28) 村岡典嗣『神道史』七七頁
- (29) 前掲平論文一六五頁
- (30) 前掲村岡『神道史』七七頁

(31) しかし、光圀は『文公家礼』に依拠しており、卜部流（吉田流）とは異なっていたと思われる。前掲「神道葬祭成立考」一四頁

(32) 度会延佳『陽復記』、平前掲論文一七二頁より引用

(33) 前掲岡田「神道葬祭成立考」一五頁より

(34) 同前、一七頁、以上、儒葬、神葬祭の展開に関しては註(6)の文献の他

(35) 谷泰山『泰山集』第15巻所収、原文は漢文。読み下しは近藤啓吾『儒葬と神葬』一〇三頁によった。

(36) 前掲牧尾良海「招魂葬考」、八頁以降参照

## 第二章 津和野学派と招魂祭祀

### 津和野学派の思想的特徴

幕末維新时期に小藩ながら討幕運動に参加し、新政府の神祇行政に大きな影響力を行使した勢力に津和野藩井家がある。石高四万三千石の外様藩である。同藩は森鷗外、西周などの人材を輩出したことでも知られているが、幕末期には国学を藩の指導的イデオロギーとして、明治政府に先駆けて神仏分離を強行し、一八六七（慶応三）年には藩主以下一藩の葬祭を神葬祭としたのをはじめ、明治政府の宗教政策にも大きな影響を与えた。本稿では特に招魂祭祀への影響を重視ながら津和野学派について検討してみたい。

同藩士福羽美静らは長州藩と終始行動を共にし維新運動に参画したが、彼らは神祇官の復活を唱導するなど、一面、思想的にはきわめて復古主義的な色彩の強い、イデオロギッシュな性格を強く持っていた。それは幕末維新时期の国学の一般的特徴であった。明治維新は王政復古としての性格を持っていたわけであり、この点にお

いて水戸学や平田国学と並んで津和野学派の存在を無視することはできない。

しかし、津和野学派の思想を詳細に検討すれば、その「復古」が単なる伝統への回帰ではなく、彼らのねらいが「復古―新儀」ともいうべき新たな神道儀礼、国家儀礼の創出にあったことが重要である。維新时期における平田派の復古神道の果たした思想的役割は無視できないが、津和野学派は新政府からの平田派没落時その政治的運命を共にしない。その理由として、前述の如く政治的側面からは長州藩との盟友関係が指摘されている<sup>(1)</sup>。しかし、それだけでは津和野学派が平田派から思想的に区別される理由を説明したことにはならない。そして平田派からの津和野学派に対する批判が近親憎悪であるという可能性もまったく成り立たないというわけではないが、以下で指摘するように、津和野学派、特にそのイデオロギー的始祖の一人である大國隆正の思想に顕著に見られるのだが、そもそも津和野学派は単純な復古主義では捉えきれないある種の「革新性」を色濃く持っていた。つまり、「復古」であると同時に「新儀」を作り出そうという強い指向性を持っていることに注目しなければならない。藩主亀井茲監も含めて、津和野学派の考える復古とは、伝統的な公卿層が考えていたような、「幕府なき中世」への回帰、すなわち「復古―伝統」ではなかったし、津和野学派のルーツの一つである平田派国学の「祭政一致」(復古神道)路線とも明確に異なっていた。つまり、平田派の復古神道でも、中世以来の白川神祇伯家の白川神道、卜部吉田家を取り仕切る唯一神道の何れでもない「近代天皇制国家としての祭祀」を創出することが津和野学派にとっての「王政復古」、「祭政一致」、「神武創業」の具体的中身に他ならない。

伝統的意味合いにおいては、白川神道では一一世紀中葉、唯一神道では一五世紀末に回帰するのが復古と考えられるが、それよりはるか以前すなわち神武創業への復古とは実は「新儀の創出」に他ならない。この点、紙幅の関係上一例だけ挙げれば、明治天皇の即位式について、亀井茲監、福羽美静らが「古例を調べて」案出



したのは以下のような全くの新儀としての即位式であった。<sup>(2)</sup>

当時、江戸城は已に御所になれるを以て、諸公卿も御即位の御式は江戸城にて挙げさせらるる事を唱へしも、御思召に基づき京都御所にて御即位の御式を挙げさせられて後に、江戸城に入らせらるる事となれり。

さて、其の御式は古書に依り、斟酌して古を本とし、新を加へて之を定むる事になり、神祇官に於て、余は特別に御式取調の命を受けたり。依て其の大略を記して太政官に出し評議に掛け、御前まで申上ぐべきものは之を申上たり。

偕、御即位の御式に用ゆる調度中、器具製作の六ツかしきものに至りては、其調製に二三年を要し、俄には出来ざるものなれどもあるなり。然るに御即位は本年度中といふ事になれるを以て、余は三条公と内儀して、之を定め申出たる故、直々勅許を得たり。

御式には種々の事もあれども、先第一金もなき故、陳腐の事は棄るとなし、宝蔵にあるものを尋ねたるに、水戸烈公より、孝明天皇に奉れる地球儀あり、丈口ありて目も覚るばかり大なるものなり。之を御式中に用ゆる事となせり。

御式に当りて、之を紫宸殿の高御座の前に備へたり。当時は総べて唐服故、御靴なれば、地球儀の日本のある所をすぐ前になし、御式の内に天子身を起させられ、御靴のままにて、日本のある所に三度御足をあて遊ばす。之を合図に臣下は庭上より祝詞を申し、皆拝し奉る事となせるなり。御即位の御式は之にて済み、年内に東京に行幸あり。また年内に還幸ありて、さて翌年改めて御東遷となれり。其の時、西郷は地球儀の日本の上に御靴をあてさせられし事を非常に悦びたり。

このように、福羽らが作り出した即位儀礼は、水戸斉昭の献上した地球儀の日本の位置を天皇が踏むという、およそ従来の伝統とはかけ離れた極めて新奇なものであった。これが伝統的公卿層や平田派国学者たちの反発を招いたことはいうまでもない。さらに彼らは天皇の東幸に反対するが福羽は東幸を推進しているなど、両者の違いは際立っていた。

政治的文脈で重要なことは、津和野藩は地理的にも思想的にも長州藩と近く尊攘・倒幕運動で連動する関係にあったことは前述の通りである。反対に、薩摩藩との関係は希薄で、維新後の教部省にあつては薩摩閥とは対立関係にあつたよう<sup>3)</sup>だ。さらに藩校養老館の中心である大国隆正は平田派国学を学びながらも、同時に蘭学に興味を示し、また福羽美静共々水戸学とも思想的に深い関係にあるなどかなり独自の思想を形成していた。

そして重要なことはこの学派が中心となつて、靖国神社の原型である東京招魂社の創建につながる重要な祭祀「招魂」祭祀を「創出」し、その後も倒幕勢力「新政府内」でこれを確立し、近代天皇制イデオロギーの確立に想像以上に大きな影響を行使したと考えられることである。ただ、その中心的イデオログ福羽美静も一八七二年四月の神祇省廃止以降は政治の表舞台に立つことはほとんどなく、功によって一八八七年子爵に列せられるも、明治末期にはわずかに歌人として識者の間に知られる程度の存在であつたため、神道史以外の分野では過小評価されてきたきらいがある。本稿では、先行研究をふまえて津和野学派と「招魂」祭祀に関して歴史的にあとづけ、その思想的意味を考えてみたい。<sup>4)</sup>

#### 藩校養老館と津和野藩の学統

津和野藩主の系譜を見ると、亀井家は水戸徳川家とは縁戚関係にあつたことがわかる。津和野藩第六代藩主茲胤は常陸府中藩主松平家から養子に入った人物である。府中藩は水戸徳川家の分家（家門連枝）で水戸徳川

家初代頼房より出ている家系である。ただし、茲胤は無嗣のまま没し、その血脈は伝わらなかった。そして幕末維新期の藩主茲監は筑後久留米の有馬家から養子に入った人物で、水戸家とは直接の血縁関係にはない。茲監の実家である久留米藩有馬家との関係でいえば、禁門の変で久坂玄瑞とともに自刃した真木和泉は久留米水天宮の祠官で招魂社の先駆けをなす楠公崇拜の熱烈な唱道者であったが注目される。久留米藩自体は幕末期には開国、徳川家を中心にした列侯会議路線であったが、一八六六年一月にこれを主導していた参政の暗殺事件を期に急激に討幕派に傾斜していった経緯があった。つまり、藩内には尊攘派と佐幕派の二派があり、藩政の主導権が移り変わったといえよう。津和野藩襲封以来の茲監の国学―神道への強い傾斜は久留米藩時代に培われてきた要素だと考えるのが妥当であるが、久留米藩時代における思想形成についてはここではふれない。ただ、茲監の実兄で久留米藩主であった有馬頼永は真木和泉などを抜擢して藩政改革を行おうとしたが早世している。兄弟間の思想的交流は重要な要素として考えられることを付け加えておきたい。

津和野藩では、藩校養老館において天明年間より朱子学を講じていた。しかし、茲監が襲封して以来、学制改革を推し進め、国学を第一とすべく、一八四九（嘉永二）年に領内の神官岡熊臣を抜擢して講義せしめた他、学則を選ばしめた。その冒頭には「天皇の、天下を治め給う、大道にして、開闢以来、地に墜ちず、人物の、因つて立つところにして、今日万機、即ち其道なり」とある。また、その一則には「天朝、幕府、国君上にまします。臣たるもの、平生、豈仮にも、外夷に服従し、蕃主に阿諛して、君父の国を外視せんや、造次にも、顛沛にも、国体を貶さず、よろしく、尊内卑外の大義を推して、もって忠孝の真理を守るべし」と述べられている。ここには「天皇の統治」が全ての基であるという前提で、朝廷―幕府―諸藩という秩序を認めているが、他方、「外夷に服従し、蕃主に阿諛して」という行でこのころしきりに外国船が来航し通商を求めている事態への危機感を背景にナショナルな意識を強調し、暗に幕府批判ともとれる議論を展開している。そして

「国体を貶さず、よろしく、尊内卑外の大義を推して、もつて忠孝の真理を守るべし」とされていることから、基本的には尊皇攘夷の立場が示されているといつてよい。そして岡は先に述べたように、津和野藩における神葬祭運動の先駆けをなした人物でもある。また、彼は山崎闇斎学派の学統に連なっているし、宣長の学統にもつながり、後年平田篤胤門下となっている。<sup>(5)</sup>つまり、岡は朱子学、国学、神道を幅広く修めた人物であった。この平田派入門については大国隆正が仲介したものであった。

そして、大国隆正は自らの学問を「本学」と称して、国学を中心とした津和野藩の教学の中心に位置した学者である。藩主茲監は福羽を京都に派遣して大国につかじめ、古典をはじめ律令格式などを学ばせたのである。<sup>(6)</sup>大国は津和野藩士の子として江戸に生まれ、昌平校に入り古賀精里について朱子学を学んでいる。古賀は佐賀鍋島藩士の子弟として生まれ、はじめ陽明学を学ぶが、後に朱子学に転じ、昌平坂学問所に招かれ、柴野栗山、尾藤二州と並んで寛政三博士と呼ばれた碩学であった。そして国学も学んでいる。大国もまた朱子学と国学を共に学んでいることに注意したい。

大国は一八二九年脱藩し、一八三五年大阪に家塾を開き評価が広まった。脱藩の原因ははっきりしないが、彼が主唱する「本教本学」を確立するためであろうと思われる。その間、長崎に遊学し蘭学等新進の知識を吸収している。この点にも平田派国学に収斂しない独自性を見ることができるといえる。その後、播磨小野藩に招かれていたが、一八四一年京都に出て家塾報本学舎を開く。<sup>(7)</sup>ここには岩倉具視、玉松操、千家福富、福羽美静など維新史を飾る人々が学んでいる。そして、一八五一（嘉永四）年に学識が認められて津和野藩に復している。一八六二（文久二）年、津和野に赴き藩主茲監に尊皇攘夷に関して講じている。明治維新以降、廃藩置県以前の初期の神仏分離、廢仏毀釈が推進された「祭政一致」期は平田派国学の全盛時代で、これらの政策を推進した平田派国学者は実際には篤胤没（一八四三年）後に報本学舎に入門した大国の門人が多く含まれていた。<sup>(8)</sup>

では大国の説く本教本学とはいかなるものであろうか。「本教とは、わが天皇の御系譜にして、天地のいではじめの、真を伝へ給へる、神代の古事」をいい、「本教は儒仏の教と同じからず。天地のなりたちをときて、そのうちに人の行ふべき道をも、をしへてあるもの」であり、これが皇国の道であるとされる。その内容は「万民に上下の分、君臣の義をあきらかにしらしめ給ふ」ことであり、それが神道である。つまり、大国にとって神道とは身分―階層的秩序の保守機能そのものであり、神道という言葉自体がイメージさせる宗教性は後景にある。言い換えれば、大国の本教本学とは第一義的には政治的支配者が宗教的尊崇の対象でもあるような制度的なものである。このことを「結局、大国の神道はなんら独自の思想性も何もない、時の制度や法令というようなものに化身するほかなくなってしまったのである」との指摘がある。実はこの点は津和野学派を考える時に重要な論点になるであろう。同時に、大国の儒仏、西欧の異国の神々はすべて日本の神代の神々の分霊である、という主張は平田篤胤の後継者としての性格も持っていることを示している。しかし、大国は平田派のような極端な排外主義には陥らない。それは、外国の思想、文化の摂取については、日本という国家の主体性の確立が前提とされているからである。ここに維新以降に特に明らかとなる平田派の極端な排外性、偏狭性から比較的自由な津和野学派の特徴が見られるし、前者の廃藩置県以降の急速な政治的没落、イデオロギー的敗北に比して、後者が時の権力と寄り添いながら「国家神道」と呼ばれる制度、イデオロギーの形成、確立に中心的役割を果たし得た要因があると思われる。

大国の儒教批判の論点は、まず易姓革命が「天壤無窮」「万世一系」そして固定化された「君臣の分」と論理的に矛盾する点にあった。また、大国においては、天皇は政治的な絶対君主として君臨するかといえば、それに対して否定的である。大国にとって天皇の至尊性は皇位が臣下によって篡奪されたことがない、ということがポイントとなっている。つまり、皇位が神勅に直接に由来する一種の「王権神授説」（それは王権の主体

的自立を必然的にもたらす)的に捉えられるのではなく、天皇が神勅を遵守することによって与えられる受動的な存在である、ということに明らかである。大国はこれを「大孝」と呼び、人々の模範としている(人々の父母への「小孝」と対比される)。これは「忠」の概念と並んで大国の思想の中心軸である。「孝」といい「忠」といいまったく儒教倫理の援用である。

この「政治の道德化」、つまり、リアルポリティクスの欠如は、平田派が追求した「祭政一致」「神道国教化」政策路線が放棄され、立憲君主制へと収斂していく日本近代の政治過程において、国家神道が一方において極めて強いイデオロギー性を持ちながら、他方、一種の国民道德の宗教的表現として確立される必然性において、津和野学派が重要な役割を果たし得た理由の一つであると考えるのである。

「大國隆正以下の国学者たちが新政府に登庸されるのは、『つぎつぎに、その主人をたふとびて、別に教主をたて』ない彼等の現実に随順していく姿をしめすものであるにすぎない。その時、彼らには天皇の政府に直接奉仕する喜びがあつたかもしれない。しかし、国学者の多くは中央集権的近代国家へと成長していく歴史の歩みと歩調を揃えることができず、次第に落伍していくのである」との指摘は、主に平田派国学者のことであつて、津和野学派はかなり様子を異にしている。たしかに大国は新政府に仕え、一八六八(明治元)年神祇事務局権判事になるが直後に老齡により辞職し、明治四年には死去しており、維新後は実際の神祇行政に直接影響力を行使することはなかったし、上記の議論の論理的必然として、たとえさらに長命を保ったとしても、平田派と運命を共にする他はなかったということになる。しかし、大国の流れをくむ旧藩主亀井茲監と福羽美静のコンビは新政府の神祇行政の中心を担っている。問題は本稿でふれたように、なぜ平田派が没落し、にもかかわらず津和野学派はなぜ神祇行政で主役を果たし得たのかということである。

「『封建制』を核心として天皇の直接支配を否定する政治理念を堅持した大國隆正が、明治四年廢藩置縣が行

われ『郡県制』が施行された後、一月にして死去したことは象徴的である<sup>(12)</sup>」が、まさに「天皇の直接支配を否定する政治理念を堅持した」ことこそが津和野学派の特徴であり、それ故に藩閥政府と共存し得たというのがここでの筆者の解釈である。<sup>(13)</sup>

### 福羽美静と津和野藩教学の展開

次に大国の後継者としての福羽美静の足跡を概観してみたい。福羽は一八三二（天保三）年津和野藩士の家に生まれ、藩校養老館において前述の岡をはじめ、後に大国に教えを受けた。（安政三）年藩校の教師に任じられるが、幕末の動乱期に京都で活動し、また隣藩長州藩にも派遣されるなど藩を代表して討幕運動に挺身した。その間、藩主茲監の出身藩である久留米の真木和泉とも共に京都の学習院に出仕し活動している。

福羽は後述するように幕末期に招魂祭祀を執り行う中心的役割を果たした。特に、一八六二（文久二）年一二月二四日京都東山の靈山靈明舎（現在の京都護国神社）における最初の招魂祭と、翌年一八六三（文久三）年七月祇園社における招魂祠を作ったの招魂祭の意義については後で詳しく述べる通りである。この時福羽と共に中心になったのが白川家家臣古川躬行、津和野藩士大谷秀実、長州藩士世良利貞、京都の長尾郁三郎、近江の西川吉輔である。ちなみに長尾と西川は共に京都時代の大国の門人であり、等持院の足利尊氏像の首を切って三条河原にさらした事件の当事者である。また、古川、世良はいずれも葬祭に関する著作がある。また大谷は津和野藩において岡の推進した神葬祭運動の推進役であった。<sup>(14)</sup>

そして福羽は、年神祇事務局権判事、神祇大副兼宣教次官（一八六八）、教部大輔（一八七二）などを歴任したが、同年五月教部大輔を辞任してからは政治の第一線から退き、一八八七年五月華族に列し子爵となり、一八九〇（明治二三）年七月には貴族院議員に当選している。

福羽は養老館に一八四九（嘉永二）年に入学した。養老館が岡を招いて国学を第一としたのは同年のことだが、彼はまず漢学部で学んだ。彼の基礎的教養が儒教（朱子学）であったことは疑いない。福羽は養老館で山県大武の『柳子新論』の講義を受けたいわれ、若年のころより勤王の傾向はかなり強かったと思われる。そしてその基礎の上にまず岡が主導する国学を学んだことになる。福羽が京都に上り大國隆正の学舎に入って律令格式を学んだのは一八五三（嘉永六）年のことである。以来、津和野藩を代表する論客・志士として活躍した。こうした思想的背景を持つ福羽は藩内においては一八六〇（安政七）年藩校の教授となり外接係を兼ねた。これは藩を代表して京都や諸藩を往来することを意味した（これは大國が藩主に説いて福羽をこの役目に就けたといわれている）。以来、禁門の変で京都を追われるまで、京都、大阪、長州などを行き来し、その間、前述の招魂祭を執行したのである。重要なことは、前述の通り津和野藩は長州藩尊攘派と常に同一歩調をとっていたことであり、藩の外交官として福羽は主導的役割を果たした。

しかし、一八六四（元治元）年六月の池田屋の変、七月には禁門の変、そして続いて第一次長州戦争へと事態は急速に尊攘派に不利に動いていた。多くの尊攘派は京都を追われた。福羽も帰藩を命じられ、津和野へ戻った。ただ、長州藩と異なっていたのは、藩主以下尊皇攘夷の基本が動揺しなかったことである。帰藩した福羽の重要な仕事は隣藩長州藩との連携であり、もう一つが藩内の神仏分離であった。前者に関しては京洛以来の尊攘派とのつきあいが物を言い、後者に関しては、福羽は僧侶の還俗と寺院の整理などに積極的に従事した。そして一八六八（慶応三）年には藩全体の葬祭を神葬祭とすることとした。この時の廃仏毀釈は歴代藩主の菩提寺の寺領も没収するほど徹底的なものであった。これらの活動が維新後の神仏分離・廃仏毀釈の先駆けであったことは言うまでもないし、両者とも亀井茲監・福羽美静の主従コンビが中心となって行ったものである。



ここで注目すべき事は、津和野藩で実行されることになった神葬祭は「実は主として水戸藩に行はる、儒教の葬祭を参酌し、更に神道に依りましたもの」<sup>(15)</sup>であったことである。津和野藩の神葬祭も『家礼』に基づいた儒葬をベースに神道儀礼を加味した神儒の折衷あるいは習合した儀礼であったことはこれまでの文脈からも充分納得できることである。

亀井茲監・福羽美静の思想は平田派的な意味で復古的なものではなかったことはこれまで述べてきたとおりであるが、即位式・大嘗祭とやらんで大問題であったのが東京遷都である。これについては、平田派はいうまでもなく伝統的な堂上公家は大反対であった。その反対運動のさなかに伊勢神宮の神門が風もないのに倒壊するという事態が起こった。反対派はこれをとらえて「大神の御東幸を嘉し給わざる証拠としてその中止」を迫った。それに対する福羽の態度は以下のようであった。<sup>(16)</sup>

調度閣議の席上、神宮よりの注進があった。それは先づ神祇関係の責任者である福羽美静にとどけられたのであるが、美静はその注進書を公にせず懐中してしまった。会議中の面々頗るげんな思いをした由であるが、後に美静曰く、たださえ御東幸反対の議論が多いのに、風なきに神門倒る等、不思議と思われる出来事を聞いたならば、保守一偏党の公卿衆等はその反対の材料に供するに違いない。かくては御東幸の事も実現がなかなか困難となるし、明治の新政のさまたげになる。故に自分の責任に於て、その際は黙して語らなかつた。

それ以降の神祇行政の問題については、一八七一年（明治四）年八月八日神祇官が神祇省に改組され、さらに一八七二（明治五）年三月一四日神祇省が廃止されて教部省が設置され、また宮中三殿の原型が整えられる

などの大きな変化があったが、その意味とその過程で福羽が果たした役割については、本稿では紙幅の関係上割愛せざるを得ない。ただ、福羽も教部大輔を辞して第一線から身を引いたという事実は、その歴史的役割が終わったことを自覚していたからではないだろうか。その事情を福羽自身は次のように述懐している。<sup>17)</sup>

宣教の官は、其目的、我が国体に備はる所の基礎を主張し、天下の人民をして、均しく神祇を敬し、其祖に重きを置き、王室の為に力を尽し、国家の隆盛なるは、即ち王室の榮なり。王室万一にも衰ふるが如き、不幸来る時は、共に国家の不幸にして、人民遂に其処に安ぜざるのみならず、外国の為すところも、大に考慮すべきなり。故に、外来の事と雖も、其取るべきは之をとり、進んで我より治むるの意を以て、漸次其教を重くし、維新復古を永遠に動くことなからしめんと目的を以て、能々之を議し、之を行ふ 手続を謀らんとす。故に此事を衆議せしなり。是時神祇を敬し、王室を尊ぶという事は、学者の皆同一致する所なりしかども、外国に交渉し、進て事を為すに至ては、衆人の慣れざること故、其議遷延して決せず。：（中略）  
：外国は、王統に革命あるによりて、革運をばなさずして、制度を改むるものなり、我国は、王統万世一系の国風なるを以て、革運をば怪しまざるの国体なり。然るを今の衆人は、是等分別を為す輩少く、只管外来の新物、頻繁なれば、我国風は、悉皆無くなり行かんかと、杞憂するもの多く及ぼして、神祇官中の論となり、美静の論は、少数なるを以て、官を罷められ、事茲に破れたり。

以上、簡単に見てきたように、福羽美静の思想は、伝統に発しながらもその枠組みにとらわれない「革新」性をおびていた。その思想は津和野学派を維新期の神祇行政において代表しその中心たらしめ、明治天皇の即位式、大嘗祭、そして東京遷都をはじめ多くの事績を残した。それは一般に思われているような復古的なもの

ではなく、「新儀」の創出といってもよいものであった。

維新时期は神道の復活・活性化の時期でもあったが、それは儒教（朱子学）と習合したものであったことはこれまで見てきたとおりである。そして本来神道にはない「招魂」祭祀を神道に持ち込み、それは最初は討幕派の志士たちの間で執り行われた新奇な葬祭儀礼であったが、維新时期の政治的、思想的必然性によって国家の祭祀として確立され、やがて「靖国」の思想の根幹となって広く日本国民の心の中に根を張っていったのである。招魂祭祀を案出し導入するに当たっては、津和野学派の果たした役割は大きいと言わなければならない。福羽はその中心であった。

註

- (1) 武田秀章「近代天皇祭祀形成過程の一考察―明治初年における津和野派の活動を中心に―」『日本型政教関係の誕生』所収、一九八七年）、が代表的な業績である。武田氏は神祇官復活以降、新政府の神祇行政についても終始一貫津和野学派のインシアティブを主張しておられ、筆者もその点については同感である。
- (2) 加藤隆久「『福羽美静談話』にみる維新神祇行政の諸相」、『瀧川政次郎先生米寿記念論文集 神道史論叢』所収、九九七～九九八頁。なお、即位式の装束は引用文のように唐制で行われ、大嘗祭については束帯と思われる。文部省『維新史』第五卷参照
- (3) この点詳しくは阪本是丸「日本型政教関係の形成過程」、『日本型政教関係の誕生』（一九八七年、第一書房所収）を参照されたい。
- (4) 近代日本の神祇行政における津和野学派の動向については、前掲武田論文の他、加藤隆久「明治・大嘗祭と福羽美静」（安津素彦博士古希祝賀会編『神道思想史研究』一九八三年）、加藤隆久「『福羽美静談話』にみる維新神祇行政の諸相」（瀧川政次郎先生米寿記念論文集刊行会編『神道史論叢』一九八四年）、阪本健一「明治維新と津和野本学」（『國學院雜誌』第

- (5) 四九卷第四号)、阪本健一『明治神道史の研究』一九八三年などを参照した。  
 以上、岡熊臣については、前掲阪本健一「明治維新と津和野本学」(『國學院雑誌』第四九卷第四号)、阪本健一『明治神道史の研究』一九八三年、加藤隆久「津和野の国学と岡熊臣」(國學院大學日本文化研究所創立百周年記念論文集編集委員会編『維新前後に於ける国学の諸問題』、一九八三年)などを参照した。
- (6) 大國隆正については田原嗣郎「幕末国学思想の一類型―大國隆正についての断面的考察―」、京都大学文学部『史林』第四四卷第一号、「大國隆正の『やまとごころ』論」(前田勉『近世神道と国学』、二〇〇二年)、松浦光修『大國隆正の研究』二〇〇三年、芳賀登「大國隆正の学問と思想」(『日本思想大系五〇 平田篤胤、伴信友、大國隆正』所収一九七三年)などを参照した。
- (7) なお、前掲松浦光修『大國隆正の研究』は大國の平田入門について否定的である。
- (8) 本学挙要上
- (9) 同前
- (10) 同、以下、大國の思想については前掲田原嗣郎「幕末国学思想の一類型―大國隆正についての断面的考察―」を参照した。
- (11) 同前、五三頁
- (12) 同前七二頁
- (13) 同前
- (14) 加藤隆久「津和野教学と招魂社」、『神道津和野教学の研究』一九八五年所収、二二八頁―二二三頁
- (15) 津和野藩士佐伯利麿談『明治維新神仏分離資料』下巻、所収
- (16) 加部巖夫『木園福羽美静伝』、これは福羽自身の後日談をまとめたという内容のものである。その「革新的」態度は明らかである。このことは、平田派が津和野派の代表者たる福羽をどのように評価していたかが逆説的な説明となる。例えば、常世長胤の『神祇官沿革物語』では「福羽門脇の両氏は人材と選ばれて其官にありながらも、上は天神地祇の冥罰をも弁ず、下は其人々の労の水の泡となるをまかへり見ず、ただ朝廷の議定にのみ媚び諂ひて、かかる衰頹の令を其儘に請たるは、実に忌々しき人の限りなり」と批判しているし、矢野玄道らも「大嘗祭は京都御所にて行はるべく、東西の各三十三

ケ国を卜して、悠紀主紀を定められ度旨を翁と共に屢々岩倉家へ建言せしを、福羽美静が、開化妨害の徒と強いて、木戸、大久保に讒言してここに至りしことは」と口を極めて批判している。言うまでもなく彼らは平田派の直系である。

(17) なお文中の「革運」とは陰陽道における戊辰の年のこと。ちなみに辛酉の年は「革命」、甲子の年の「革命」と併せて三革という。これら年には変事が多いとされ、改元してこれを避けることが行われていた。

### 第三章 「忠臣」顕彰と神社創建

#### 「忠臣」の慰霊と顕彰

次に幕末維新期が政治的激動期であり、それがテロも含む武力の発動の中で闘われたため、多くの犠牲者を生み出し、とりわけ倒幕側において死者の葬祭と慰霊そして顕彰が重要な政治的意味をもったという事情が考慮されなければならない。特に終始一貫して尊王攘夷運動の中心にあった長州藩では、藩内のいわゆる志士たちをはじめ、攘夷戦争や幕府との政争や戦争、そして藩内の主導権争いなどで多くの人命が失われた。長州藩ではすでに一八五一（嘉永四）年以来、藩によって忠死者の供養をおこなってきたが、一八五三年四月、古来よりの忠死者（この場合は藩と藩主に対する）や戦没者の過去帳を作り、六月一四日に藩主の菩提寺で仏式により弔祭をおこなった。これは伝統的な施餓鬼会などに近い仏式の供養である。同様な仏式による施餓鬼会は後にもふれるが、一八六四（元治元年）一〇月に孝明天皇によって、禁門の変における戦死者のために知恩院で営まれている。

それが「招魂」祭祀を含む神道式の儀礼に転化していくのは長州藩では、攘夷を執行した下関戦争後一八六四（文久四）年二月以降のことである。この時は、下関に招魂場設置を決め、祀堂の建設は一八六五

(慶応元)年七月に完成し、八月六日に神道式の招魂祭が執行された。これが桜山招魂場である。七月の招魂場完成の後、藩では各郡に一カ所招魂場を設けることにし、最終的に二〇の招魂場が作られた。さらに、長州藩には七卿落ち以来長州藩に亡命したまま病死した錦小路頼徳を祀る阿賀都麻社(後の赤妻招魂社)が一八六四年に、長州藩に逃れた後暗殺された中山忠光を祀る勝野原招魂社(後の中山神社)が一八六五年に建立されており、これらを含めると二二の招魂場が作られたことになる。<sup>(1)</sup>そして重要な点は、詳しくは後で述べるが、長州藩と津和野藩は政治的・イデオロギー的に表裏一体の協力共同関係にあったことである。

しかし、この長州藩の招魂場がそのまま直線的に東京招魂社につながり、靖国神社に転化したわけでは必ずしもない。桜山招魂場が典型的であるが、これは墳墓と招魂場が一体になった施設で、後に靖国神社に転化する東京招魂社は墳墓としての性格はもっていないという点で、異なっていた。つまり、幕末維新时期にさかんに作られた招魂社の中には、墳墓と招魂社(祠)の区別があいまいなものや、社殿を備えたもの、備えないものなど一様ではなく、定まった形式や祭祀はまだ確立されていなかったという点を確認しておきたい。しかし同時に、その建設が、人が藩のため(あるいは国事)に奔走し倒れた場合、それが藩によって慰霊・顕彰されるということを明らかにし、士気を高める役割を果たしたことは靖国神社につながる重要な論点である。

また、神式の招魂祭祀による弔祭儀礼としては、時期的には後で述べる霊山での招魂祭や八坂神社の招魂祠の方が早く、大雑把にいつて一八六二(文久二)年頃から尊攘派の志士たちの間で非命に倒れた同士の弔祭儀礼として「招魂」祭祀が行なわれ、それが長州藩にも伝わったというのが妥当な解釈であろう。事実、両方の祭祀には津和野藩士と長州藩士が中心的役割を果たした。

### 楠公崇拜の広がりと湊川神社の創建

招魂社につながる「忠臣」の慰霊・顕彰の歴史的文脈の中で楠木正成を祀る楠公社と幕末における楠公崇拜の広がりには特に重要である。幕末維新期には「楠公崇拜」が各藩に広がり、「楠公祭」がさかんに行なわれていた。また、特に水戸藩では、朱子学的大義名分論の立場から『大日本史』は南朝を正統王権としたことから、南朝の「忠臣」としての楠木正成に対する楠公崇拜が盛んであった。そして光圀の「嗚呼忠臣楠氏之墓」という正成顕彰碑の建立もよく知られた出来事であった。幕末期に水戸学は大きな影響を与えたが、特に楠公崇拜との関係では、相沢正志齋が『新論』において国家に功績のあった者を神として祭祀することを主張し尊攘派の志士たちに影響を与えた<sup>②</sup>。また、尊攘派の間で流行した頼山陽の『日本外史』も楠公崇拜を広め、尊攘派に影響を与えた山崎安斎の学統崎門学派も楠公崇拜に熱心であった。ナショナルな意識の共通培養池としての水戸学や垂下神道、国学などを媒介としながら楠公崇拜は諸藩に広がっていった。こうした思想的文脈から討幕派の志士たちの間ではさかんに「楠公祭」がおこなわれた。薩摩藩、水戸藩、長州藩、佐賀藩、津和野藩、久留米藩などでは特に盛んであった。

薩摩藩では寺田屋事件で死んだ有馬新七が熱心な楠公崇拜者として知られており、その同志でもあった久留米藩の水天宮の神官であった真木和泉も楠公崇拜者であった。真木は『新論』に影響を受けて水戸に赴き相沢の知遇を得ているし、その途中楠公の墓（つまり光圀建立の顕彰碑があるところ）に参っている。同藩では真木の影響もあって楠公崇拜が盛んであった。そして真木は古来の忠臣義臣に神号あるいは官位を与えることを主張していた<sup>③</sup>。また、前述のように久留米藩有馬家は津和野藩主亀井茲監の実家であった点も見落とせない。津和野藩では一八六七（慶応三）年に初めて楠公祭を行なっている。藩主亀井茲監は藩校養老館を祭場として、楠公を始めとする建武の新政で忠死した者を祭った。一八六九（明治二）年にはそれらの神霊を養老館の鎮守

としている。こうした楠公崇拜Ⅱ忠臣顕彰が招魂社・靖国神社創建に影響を与えたのである。以下、この点を詳しく見ていこう。

以上のような幕末維新期における楠公崇拜の流行を背景にして、後の湊川神社創建につながる動きはまず、薩摩藩の島津久光の一八六四（元治元）年二月の「湊川に社宇を創建し護良親王及楠木正成等の霊を奉祀せん事を請うた」<sup>(4)</sup>建議が最初に起こされた。この時には北畠親房なども合祀される構想であった。この構想のポイントは「楠公一人のみでなく大塔宮護良親王を始め奉り後醍醐天皇の建武中興の御事業を援け奉った国難に殉じた将士をすべて合祀して一社と為し護国討夷の大願を祈誓し度いと云ふ主旨」<sup>(5)</sup>にあった。つまり、島津久光の構想は、創建される湊川神社に建武中興関係の殉難者すべてを合祀し、「護国討夷」を祈念する場所とする構想であった。まずこの構想が湊川神社創建につながる第一段階であった。しかし、幕末の動乱から薩摩藩の作業は中断を余儀なくされた。

第二段階として、この建議から三年後に、徳川の御三家筆頭でありながら幕末維新期に微妙な政治的行動をとった尾張徳川家の第一四代藩主徳川慶勝は、一八六七（慶応三）年十一月、京都に楠公社を建てることを朝廷に建議している。

島津久光に対する、徳川慶勝の建議の独自性は楠公社を京都に創建し、その撰社に「国事の為に身凶し、未だ御収恤を蒙らざる」者共の「精霊をも慰められ、合祀」する<sup>(6)</sup>という点にあった。この建議の背景には、徳川慶勝が水戸徳川家の血脈であることが影響しているという説もあるが、必ずしもそう単純化はできないであろう。<sup>(7)</sup>

しかし、結果的には慶勝の建言は島津久光の建言と相まって湊川神社の創建につながったわけだが、慶勝の論点の重要性は、それが楠公崇拜（楠公社）と「国事に倒れた人々の霊」の合祀（撰社）を一体化することに



より、ここに「忠臣」の慰霊と顕彰をワンセットにした構想を打ち出した点にある。しかし、創建された実際の別格官幣社湊川神社の祭神は主祭神楠木正成、配祀神楠木正行、楠木正季他である。境内に摂社甘南備神社があるが、これは正成夫人が祭神であり、慶勝の構想のように「国事に倒れた人々」を合祀しているわけではない。

島津久光の構想と徳川慶勝の構想の違いは「彼（島津久光―引用者）にあつては一社造立の目的は殉国の忠魂を崇祀して護国討夷を祈誓せんとするにあつたのに対して此（徳川慶勝―引用者）に於いては無比の忠節を表彰して以てその霊を慰める事の外に万歳洪基の守護たらしめて兼ねて精神作興の一助とするにある」と『湊川神社六十年史 本編』では述べられている<sup>(8)</sup>。

また、湊川神社の現在地がなぜ選ばれたかといえば、薩摩藩がすでに着工していたという経緯があるが、ここが足利勢と楠勢の古戦場跡で楠一党の終焉地とされてきて、正成の墳墓と伝えられる塚があつた場所だからである。したがって、湊川神社はもともと墳墓と伝承される場所に神社が建立されたことになり、これも墳墓と神社が一体になったものといふことができよう。

長州藩の桜山招魂場もそうした性格を持っていたが、後述のように一八六八（明治元）五月に東山霊山に招魂社を建てる太政官布告が出される。ここが京都護国神社になるわけだが、霊山には坂本龍馬をはじめ諸藩の志士たちの墓所があつた。したがってこれまた墳墓の地に招魂社を建立したことになる。このように、東京招魂社創建以前では墳墓の地に招魂社が建立される傾向があつたようである。このことは招魂祭祀の性格を考える時に重要な論点であろう。つまり源流として、仏教的な施餓鬼会や志半ばで無念の死を遂げた先人や同志を手厚く祭祀するという点で御霊信仰なども深く関係しながら「招魂」祭祀は誕生したといえるであろう。

## 別格官幣社とその他の創建神社

前述の湊川神社の創建にみられるように、幕末期における朝廷の権威の上昇に伴い、朝廷から見て「忠臣」にあたる臣下の顕彰が盛んになったことが指摘できる。そして特に建武中興で南朝方の人々を祭神とする神宮（天皇や皇子たちを祀る）や神社（臣下を祀る）がその後次々と創建されていった。しかし、いかに忠臣とはいえ、「臣下」を神として祀るということは伝統的神道からは外れた祭儀であった。そのため後に別格官幣社という社格が創出され、靖国神社もその中に含まれることになる。

時期的に別格官幣社につながる最も早い例として、高尾山神護寺境内の和氣清麻呂を祀った靈社（後の護王神社）がある。一八五一年（嘉永四）年、孝明天皇は和氣清麻呂に対し正一位護王大明神の神号を授けた。これは京都在住の学者座田維貞が時の関白鷹司正通を通じた建議の結果と言われている。<sup>9)</sup>座田は高須出身ともいわれており、尾張藩との関係も想像される。そして一八七四（明治七）年になって護王神社と改称し別格官幣社に列格された。さらに一八八六（明治一九）年、明治天皇の勅命により神護寺境内から京都御所蛤御門前の現在地に社殿を造営し遷座した。

護王神社、湊川神社創建について、太政官は南朝方で不遇の死をとげた護良親王を祀る鎌倉宮、宗良親王を祀る井伊谷宮の創建を沙汰した。御霊社建設の沙汰が下りたのがそれぞれ一八六八（慶応四）年七月、一八六九（明治二）年二月で、竣工してから宮号を授けた。両宮とも官幣中社に列格され別格官幣社ではないが、その後、後醍醐天皇の皇子たちと南朝方の「忠臣」を顕彰する神社の創建が相次いだ。これを顕彰の議が採り上げられた順にみると次の通りである。

神社名	社格	主祭神	年月
湊川神社	別格官幣社	楠正成	一八六八年四月
鎌倉宮	官幣中社	護良親王	一八六八年七月
菊池神社	別格官幣社	菊池武時	一八六八年七月
井伊谷宮	官幣中社	宗良親王	一八六九年二月
藤島神社	別格官幣社	新田義貞	一八七〇年一二月
吉野神宮	官幣大社	後醍醐天皇	一八七一年五月
八代宮	官幣中社	懷良親王	一八七三年八月
名和神社	別格官幣社	名和長年	一八七八年一月
阿倍野神社	別格官幣社	北畠親房・顕家	一八七八年九月
結城神社	別格官幣社	結城宗広	一八八二年三月
小御門神社	別格官幣社	藤原師賢	一八八二年六月
靈山神社	別格官幣社	北畠親房・顕家他	一八八五年四月
四条畷神社	別格官幣社	楠正行	一八八九年一二月
金崎宮	官幣中社	尊良親王・恒良親王	一八九〇年九月
北畠神社	別格官幣社	北畠顕能	一九二八年一月

(『明治維新神道百年史』より)

何れも南朝方として足利・北朝方と戦い志半ばで死んだ者たちであった。これらを建武中興十五社と呼ぶ。天皇や皇族を祀った神宮を除いて、臣下を神として祀る例は古くは北野天満宮（菅原道真）があるが、これは御霊信仰との関連で説明されるべき例であり、また同社は別格官幣社には列格されていない（官幣中社）。また、御霊信仰とは、そもそも道真にせよ早良親王にせよ、崇徳天皇にせよ、雷や天災、疫病などの形で著しい「神威」を示し、神として祀るよう何らかの「託宣」があつて祀られたものである。しかし、湊川神社創建以来の建武中興十五社やその他の別格官幣社は何らかの「神威」を示したり何らかの「託宣」があつてのことではなく、政治的理由からの建議はあつたものの、基本的には天皇制政府の正当性を示すイデオロギー的要

請から政府主導によって創建されたことが特徴である。臣下を神として祀った例としては、近世初期の豊臣秀吉（豊国神社）、徳川家康（東照宮）などの例があるが、これは武家側の必要から祭祀されたものである。

建武中興関係の神宮・神社の他に、天皇制を守ったという意味で功績を残したとされる藤原鎌足を祀る談山神社と先にふれた和氣清麻呂を祀る護王神社、藤原秀郷を祀る唐澤山神社などが別格官弊社に列格された。別格官弊社の第一位に列せられた談山神社はそれ以前は多武峰と呼ばれた藤原鎌足の墓所であり、神護寺の和氣清麻呂の場合も同じく墓所であった。こうした仏教系の墓所＝霊所を明治になって神社に改めたものである。また、上記の新たに創建された神社の多くが終焉の地＝墓所とされるところに建立されていることは顕彰の意味だけでなく、志半ばで無念の死を遂げた人々の霊の鎮魂、つまり御霊信仰の系譜の中に別格官弊社を含めて明治以降に創建された神宮・神社を位置づけていく必要があるであろう、ということを示している。これは招魂社・靖国神社にも同じことがいえる。

また、建武中興と明治維新の間の人物で、織田信長（建勳神社）、豊臣秀吉（豊国神社）、これは創建された神社は幕府の命令で破却されているので再建ということになる）、毛利元就（豊栄神社）、上杉謙信（上杉神社）、前田利家（尾山神社）などを祀る神社が創建され別格官弊社に列格されたが、これらの神社の創建は、没年を序列の根拠としたため、東照宮の地位を低めるのがその目的であったと思われる。

さらに、維新时期に重要な役割を果たした薩長土肥、水戸藩の藩主、藩祖、朝臣で維新に貢献した者たち、つまり、徳川光圀・斉昭（常磐神社）、島津斉彬（照國神社）、三条実萬・実美（梨木神社）、毛利敬親（野田神社）、松平慶永（福井神社）、山内一豊（山内神社）などを祀る神社も別格官弊社に列格された。

このようにみえてくると、別格官弊社はきわめて強いイデオロギーに基づき創建されていたことがわかる。それはまさに天皇制の守護とそれに貢献した者の顕彰が政治的ねらいであるが、同時に建武中興関係の神宮・

神社はもとより、安政の大獄の過程で不遇の中に死んだ徳川斉昭、三条実萬も含めて、こうした神宮・神社は御霊信仰的な慰霊・鎮魂の意味も込められていたといえよう。<sup>(10)</sup>

#### 白峰宮・水瀬宮・赤間宮の創建

実はこれ以外にも別格官弊社ではないが、朝権恢復と御霊信仰との結合で注目すべき神社がいくつか創建されている。それは白峰神宮（官中↓官大、崇徳上皇・淳仁天皇）、水瀬神宮（官中↓官大、後鳥羽天皇・土御門天皇・順徳天皇）、赤間神宮（官中↓官大、安徳天皇）である。何れも平安末期から鎌倉初期にかけて武家がからんだ政治的軍事的抗争に破れ不遇のまま異郷に没した天皇を祀る神社である。特に崇徳上皇は保元の乱で後白河天皇側に敗れて四国の香川県に配流のまま現世に強い恨みを残して死んだと伝えられ、怨霊として恐れられた。こうした意味で、これらの天皇の例は早良親王（崇道天皇）、菅原道真などと同じ御霊信仰の系譜で捉える必要もある。

ところで、崇徳上皇が敗れた保元の乱は政権が武士に移行した直接的原因と考えられており、幕末期維新期の朝権恢復の波に乗って、崇徳上皇霊の京都帰還は、孝明天皇以来の悲願であった。また、水瀬神宮の三天皇は失敗したとはいえ武力で政治権力を朝廷に取り戻そうとした承久の変の結果配流されたものであり、建武中興の先駆けをなしたと考えられたこの三天皇の霊の帰還もこれまた明治新政府にとっては政治的意味が大きかった。

中でも、崇徳上皇霊の京都帰還は武家に対する朝権恢復の運動との関連で注目すべきである。明治維新の精神的バックボーンの一つに水戸学があるが、彰考館総裁として『大日本史』編纂に大きな足跡を残した安積澹泊は、その『大日本史賛藪』において、武家政権確立の画期となった政治的軍事的な元凶はすべて保元の乱の

後白河天皇に発する、としている。そして、江戸中期以降、王政が衰微し武家政権が取って代わった原因として、崇徳上皇の怨霊が原因であるとの考えが神道家の間で唱えられた。それに影響を与えたのが同じく彰考館総裁として『大日本史』編纂に寄与した栗山潜鋒の『保建大記』である。共に前期水戸学を代表する学者であるが、両著とも人倫＝道徳的側面から後白河、あるいは後白河から後鳥羽にいたる「凡そ六王、三十八年」（保元から建久）を王政衰微の原因を作ったと批判している。幕末期にはじまる崇徳上皇霊の京都帰還運動は朝権恢復を願ったこうした文脈を背景に進められた。こうして白峰宮は一八六八（明治元）年八月に創建され、崇徳上皇霊は京都に帰還し、一九四〇年に至り白峰神宮となり官弊大社に列格された。

その後、この前例にならって後鳥羽・土御門・順徳の三天皇の霊の京都帰還が図られた。水瀬神宮は、もともと後鳥羽上皇の離宮跡に御影堂が一二四〇年に建立され、江戸時代には仏式で祀られていたが、維新後神仏分離により神式に改められ水瀬神社となったものである。一八七三（明治六）年八月、政府は三天皇の霊を京都に帰還させ水瀬宮と改称し、官弊中社に列格、それが一九三九年に官弊大社となったのである。

赤間神宮はもともと源頼朝の創建になる安徳天皇を祀る阿弥陀寺という寺院であった。この場合は政治的勝者が敗者を手厚く祀ったわけであり、御霊信仰の系譜で理解すべき典型的な事例であろう。そして一八七五（明治八）年に赤間宮となった。一九四〇（昭和一五）年、赤間神宮となり官弊大社に列格された。

つまりこれらの神宮も朝権恢復の波に乗って、無念の死を遂げた天皇の霊の鎮魂・慰霊をその目的としている神社であるといつてよい。ちなみに一九四〇年は紀元二六〇〇年祭に当たっていた。<sup>(11)</sup>

以上見てきたように、明治初期に創建された建武中興関係の神社やその他、武家政権との関係で不遇の中に死んだ天皇の霊を祀る神社などは、「顕彰」という側面よりも、「怨霊」の鎮魂という意味で、明らかに御霊信仰との関係が見てとれるものが多いことがわかる。

さらにいえば、別格官弊社をはじめこうした政治的理由で創建され、列格された神社は、実は「顕彰」が目であるが、それは「慰霊」あるいは「鎮魂」が表裏一体となったものではないか、と考えられる。そういう系譜の中に東京招魂社・靖国神社や全国の招魂社・護国神社も含めて検討していくことが必要であろう。以上、見てきたような歴史的諸条件をふまえて招魂祭祀は出現した。以下順を追ってその展開過程を跡づけてみよう。

註

- (1) 幕末期に長州藩をはじめ各地に作られた招魂社は後に護国神社となり、靖国神社ともに戦没者の慰霊・顕彰に大きな役割を果たすことになる。護国神社については、さしあたり  
ただしそこで古代に祭祀された例として挙げられているのは日本武尊や菅原道真などで本論との関連では論点がずれているので、『新論』での議論を紹介するにとどめる。
- (2) 真木和泉『経緯愚説』参照
- (3) 『湊川神社六十年史 本編』一七頁
- (4) 同前一九頁
- (5) 同前
- (6) 同前
- (7) 村上重良『慰霊と招魂』参照、慶勝は尾張徳川家枝藩の高須松平家から入って本家を継いだ。慶勝の祖父高須松平家九代藩主義和は水戸徳川家の出身で、烈公斉昭の父治紀の弟である。また、慶勝の母は斉昭の姉という関係であった。一五代將軍慶喜は斉昭の子であるから、慶勝と慶喜は非常に血縁の近い従兄弟ということになる。いうまでもなく、水戸徳川家は光圀以来勤王の家柄ではあるが、それは第一義的には「尊王敬幕」ということであって直ちに倒幕に結びつくわけではない。事実、慶勝の実弟たちは徳川連枝の会津松平家（容保）、桑名松平家（定敬）に養子に入り、この両藩は周知のよ

うに佐幕派の中心として終始している。血脈だけで大名家のイデオロギーや政治行動は説明できない。

(8) 前掲『湊川神社六十年史 本編』

(9) 小林健三・照沼好文『招魂社成立史の研究』四三頁参照。

(10) 以上、南朝関係の天皇、親王を祀る神宮および、別格官弊社の創建については神道文化会編『明治維新神道百年史』第二巻を参照した。

(11) 以上、白峰宮・水瀬宮・赤間宮の創建に関しては、山田雄司「崇徳天皇神霊の還遷」(大濱徹也編『近代日本の歴史的位相—国家・民族・文化—』一九九九年、刀水書房、所収)を参照した、また栗山潜鋒については玉懸博之「前期水戸学の歴史思想の一側面—栗山潜鋒の歴史思想—」、東北大学『日本思想史研究』第一三三号参照

#### 第四章 招魂祭祀の歴史的展開

##### 朝権恢復と安政の大獄以来の刑死者等の名誉回復

これまで述べてきたような経緯をたどって招魂祭祀は歴史的に準備されていった。そしてそれが具体的な形を成してきたのは桜田門外の変で井伊直弼が斃れ、本格的な幕末の動乱期に入ってからのことである。

一八六二(文久二)年という年は、二月一三日(日付はすべて陽暦、以下同じ)に坂下門外の変が起こり老中安藤信行が負傷、幕府の権威がますます低下し、三月一日にその原因となった皇女和宮と將軍家茂との婚儀が行われ、五月には薩摩藩の島津久光が兵を率いて上洛し(この上京の時に寺田屋事件が起こり、江戸からの帰路に生麦事件が起こっている)、その建議にもとづいて勅使大原重徳が江戸に派遣され幕政改革を求めると皇威の上昇のもとでの公武合体の動きが活発になると同時に、長州藩では尊皇攘夷で藩論が統一され尊攘



運動も活性化した。また、九月には幕府が会津藩主松平容保を初代京都守護職に任じるなど、幕末の主役の顔も揃い、維新の激動期に入った年でもあった。

招魂祭祀との関係でこの年に起こった事件で最も重要なことは、朝廷が八月二日、長州藩世子毛利定広をして、「戊午の大獄に連座して死罪に処せられた者、牢死せる者、流罪・幽閉で死亡せる者をはじめ桜田門・東禅寺・坂下門等の事件その他国事に斃れた者を礼を以って収葬し、子孫をして祭祀を行わせ、現存の者はそれぞれ旧に復させる叡慮であるからその姓名を調査言上し前条の処置を講ずるよう<sup>(1)</sup>」という内容の勅諭を幕府に下したことである。その中には三条実萬、徳川斉昭への贈官位も含まれていた<sup>(1)</sup>。このことは、言い換えれば、井伊直弼の大老就任以来の幕政を全面的に否定することに他ならず、幕府では容易に要求に応えることはできなかった。

しかし、九月に入ってようやく、和宮入輿の祝いの大赦として安政の大獄関係者三一名の赦罪と橋本左内、吉田松陰ら九名の収葬建碑を許可したが、朝廷は問題の本質が吉事による大赦ではなく、志士達を国事犯として処罰したことそのもの<sup>(2)</sup>にあり、それを取り消すことにあるとして、幕府の申し出を却下した。

こうして幕府は朝廷の意向に屈し、まず安政の大獄で刑死した橋本左内、吉田松陰らの収葬建碑を許し、諸藩に命じて国事に殉じた者、刑に服している者の氏名を挙げさせ、さらに桜田門外の変での水戸脱藩の元藩士などの赦免建碑を許可したのである。

#### 京都東山靈山靈明舎での祭祀はじめての招魂祭

こうした朝権回復の流れの中で、安政の大獄に象徴される幕府の弾圧で刑死した者たちの名誉回復と彼らを「国事殉難者」として祭祀することがおこなわれるようになった。その最初の例が一八六二（文久二）年一二

月二四日に京都東山靈山靈明舎で執行された招魂祭祀である。<sup>(2)</sup>

実は、これ以前にもペリー来航以降の尊攘運動の中で斃れた志士たちの慰霊は先にもふれた嘉永年間に長州藩において仏式で営まれた例があるし、これより後、一八六四(元治元年)一〇月に孝明天皇は禁門の変における戦死者のための施餓鬼会を知恩院で営んでいる。これもいうまでもなく仏式であるが、この時は対象が「官賊」両軍の戦没者であったことが重要である。なぜなら、こうした敵味方を越えた慰霊こそが「怨親平等」を旨とする日本の伝統的な慰霊弔祭であったからであり、御霊信仰・怨霊思想との関連でいえば、政治的・軍事的勝者側が敗者を手厚く祭りその霊を鎮めることに意味があった。この点で、これ以降一般化する朝廷方味方だけを慰霊・顕彰する「招魂」祭祀はそれ以前の施餓鬼会などにみられる伝統的慰霊祭祀とは全く異なつた新しい祭祀であった。

元もと、東山靈山には一八二三(文政六)年に開設された靈明舎という葬祭施設があり、そこには墓所が併設されていた。靈明舎は吉田神道による神葬祭・慰霊祭を営む当時としては非常に特殊な葬祭施設であった。幕末維新期の政治テロの季節に志士たちの中でも京洛に命を落とす者が続出したが故郷での葬儀も京洛での葬儀も公にはできなかつた。その葬祭は同志たちの手によって密かに、幕府の定める仏式に拠らず、神葬祭とすることを望む風潮があつた。これは当時の国学の流行と関連している。また、前述のように、国元ではなく遺体を埋葬する必要もあり、靈明舎とその墓地は志士たちの葬祭と埋葬が多くおこなわれるようになっていった。この靈山でおこなわれた招魂祭祀は白川伯王家の家臣古川躬行を祭主として、京都に参集していた福羽美静(津和野藩士)、大谷秀実(津和野藩士)、世良利貞(長州藩士)などが中心となつて執行された初めての「私祭による招魂祭」であつた。参加者は総勢六六名であり、中には長州藩士が多く含まれていた。

この時、祭主古川とともに中心となつて招魂祭を執り行つた福羽美静、大谷秀実は前述のように、津和野藩

で神葬祭の儀制を定めた中心人物であった。津和野藩では一八六七（慶応三）年以降、藩主以下、藩士の葬儀は仏式によらずすべて神葬祭によることとされた。さらに他藩に先駆けて徹底的な廃仏毀釈を断行した。これらの政策の実施に福羽ら国学者の果たした役割は決定的であったし、その後の新政府の神祇行政の祖型をなしているといつてよいであろう。

この時の祝詞（祭文）を現代語訳で解りやすく要点だけ述べれば次の通りである。まず「外国船が通商をもとめて来航したが、幕府はその武力に屈して勅許を得ずに和親交易を許した。そのため国内は混乱し皇威は軽んじられた。それに対して有志は朝廷の攘夷の意志を戴いて活動し、王事のために死んだ者は安政五年までに幾百人にもものぼった」、そして「朝廷もこのような忠士たちの勇敢な清き霊を一社に鎮祭しそのまごころを慰め祭ろうと願っていた。祭主もこれを皇基の鎮護としようと思ひ立って朝廷に建白したが事は成らず詫びながら今日を迎えた」、しかし「ここに同士が集まって慰霊祭をおこなった。忠義の諸君の和魂も荒魂もみなこの祭庭に來会して同士諸人の酒飯の歓迎を受け入れて魂を和ませてほしい」、また「横浜の夷賊が軍艦で攻めてきたら千里の波濤を超えて討罰し、この日本を世界でもっとも高貴な国、強国になしたまえと同士諸人ここにつつしんで申し上げる」、最後に「久しく廃絶している神祇官の再興を願ひ出ているが成功していない。忠節士の霊魂にもこのことが成就するよう請い願う」、というものであった。<sup>(3)</sup>

祝詞はこのように、対外的危機感の中での尊攘運動の犠牲者を招魂し慰霊するという内容であった。しかも古代の神祇官の再興を目指した基本的には復古的主張に貫かれていた点は幕末の国学者たちの一般的な特徴である。

なお、この東山靈山の葬祭場が現在の京都護国神社であるが、拜殿には「招魂社」という額が掲げられ神社の起源を物語っているし、境内には小規模ながら水戸藩などの招魂社が残っている。そして坂本龍馬などを

祀っているが、それはいわゆる神道式の墓所であり、墓の前に鳥居を持つのが特徴である。さらに個人の招魂碑も見られる。これが仏教でいう墓石に相当するものと思われるが、この神社は基本的には墓地としての性格を強く持っていた葬祭場が招魂社となり、後に護国神社に改められたものである（Ⅱ招魂墳墓）。

#### 八坂神社での招魂祭くはじめての招魂祠建立

先の東山霊明社における祭祀は、初めて非命に倒れた同志の霊を招魂し慰め祀ったわけだが、招魂した祭神名が不明で堂宇（招魂祠）を建立したものでなかった、という点でまさに先駆的なものであった。招魂した祭神名が明らかで、招魂祠を建立するという二点において、はじめて祭祀が整えられたのが、翌一八六三（文久三）年七月に福羽ら津和野藩士の主導で京都の八坂神社で行なわれた招魂祭であった。これには、三条実萬、徳川斉昭、梅田雲浜、橋本左内、吉田松陰など安政の大獄の関係者、そして金子孫二郎など桜田門外の変の関係者の他、坂下門外の変の関係者など四六人を選んで招魂し、八坂神社境内に土地を買って小祠を建立し招魂祭祀をおこない慰霊した最初の例である。

この時の祝詞によれば、この四六人を選んだのは特別の理由があった訳ではなく、彼らが「それまでに聞き伝へた人々」であり、それ以外の志士の霊は判明次第、招魂し祭祀することになっていた。さらにこの招魂祭を私祭として執り行ったのは、本来ならば公に祭祀されるべきであるが、情勢が許さないようなので、待ちきれずに八坂神社の境内に土地を買い求め、小祠を建てて志士の霊を慰めることにしたと述べている。<sup>(4)</sup>この時建立された招魂祠は幕府の目をはばかって福羽の私邸に移され、さらに一九三一年になって福羽家から祀宇が靖国神社に移されて、現在の元宮となっているものであるが、一藩規模ではなく、国政レベルでの祭祀を行ったという意味において、まさに最初の招魂社と呼んでよいものであり、その祭祀がその後、招魂祭として国家的

祭祀に昇格して行く本格的なものとしては最初のものであった。

### 征東軍江戸城西の丸大広間での招魂祭と官によるはじめての招魂祭

政治の流れは大政奉還から小御所会議等を経て武力倒幕へと進んでいった。そして鳥羽伏見の戦いに端を發した戊辰戦争は征東軍優位のもと展開していたが、一八六八（慶応四）年一月一七日、新政府は神祇事務科を含む三職七科の官制を發布し、ここに神祇を管掌する中央官衙が中世以来、復活した。これは公卿たちや国学者たちが望んでいた神祇官再興の第一歩であった。そして、キリスト教の禁制と、神社に奉仕する僧侶・別当などの還俗、そして神仏の判然を命じた。この段階では、矛盾もはらみつつも、神祇官の再興とキリスト教禁制、そして神仏分離が当面の目標とされた。これ以降、「神武創業」「祭政一致」の具体的中味をめぐって様々な思想潮流、政治勢力が交錯、対立しながら新政府の神祇行政が展開されていくことになった。<sup>(5)</sup>

こうした状況の下、湊川神社の創建（五月九日）や東山の招魂社創建（五月一〇日）などの沙汰が相次いで出されたのであるが、明治元年と改まった同年四月二一日、征東大総督有栖川宮熾仁親王は江戸城に入り、二八日に東征の戦場で討ち死にした人々、病没した人々のために招魂祭を行うことを発表した。五月二八日も関東、奥州で戦没した人、療養中に死亡した人を残らず申し出るように各藩、各隊に通達があった。こうして六月二日、江戸城西の丸大広間において大規模な招魂祭が執行された。この時の祭神は東征における戦病死者であるが、その招魂した祭神名や数は内戦中のためか不明である。

そして、その祝詞（祭文）には、徳川慶喜の罪を問い、「皇御軍」の勇戦と戦没将士は楠木正成にも比すべきものであると讃えている。そして敵対する幕府側については「道知らぬ醜の奴の五月蠅なす、騒ぎ競ひて大雪の乱る、如く、浮雲のあらくる如く、…（中略）…尚ほ 皇御軍に害なひ奉らむとす」と全面的に否定され

る。<sup>(6)</sup> 招魂祭は天皇の側の戦死者だけを慰霊・顕彰する祭祀なので、彼らを死に至らしめた敵側は正反対の評価を受けることになる。この江戸城西の丸の招魂祭は官によるそうした性格が明確に打ち出された最初の招魂祭であった。また、この時の祭事に用いられた鏡はそのまま後の東京招魂社の神鏡とされたので、この江戸城での招魂祭が東京招魂社の起源であるとはいえよう。なお、その鏡がどこから調達されたのかははっきりしないが、江戸城内には紅葉山に東照宮などの社殿があったので、そこにあったものが用いられた可能性はある。

前二回の招魂祭はあくまでも同志間の「私祭」であったが、この招魂祭の意義は、はじめての「官」による祀りであったことが重要である。まさに靖国祭祀が国家による祭祀として確立されていく本当の意味のスタートはこの招魂祭であった。

#### 河東操練場における招魂祭と民衆も参加したはじめての招魂祭

この江戸城での招魂祭に先立つ五月一日、重要な太政官布が二つ出された。第一は一八五三（嘉永六）年以来の国事殉難者の霊を東山に祭祀するというもので、第二は伏見戦争以降の戦死者の霊を東山に祭祀し、各藩においても招魂祭祀するように、というものであった。これによって、東山霊山に京都の招魂社（現在の京都霊山護国神社）が設けられることになり、各藩にも招魂社が設けられることになった。ちなみに一八五三年はペリー来航の年であり、この時、各藩に設けられた招魂社が後の護国神社になってゆく。

次いで、五月二四日に、一八五八（安政五）年以來の国事殉難者の霊魂を祭祀することがすでに発表されているが、今般さしあたり正月以来、朝命を奉じて奮戦死亡した者の祭典を行うので各藩において、死亡の月日、姓名等を書いて神祇官へ差し出すように、という布告が出された。<sup>(7)</sup>

一八六八年五月二五日、京都の河東操練場において王政復古後初めての楠公祭が神式でおこなわれた。この

日は楠公忌に当たる。太政官ではこれに官員のみならず一般人の参加も自由として、詩歌の献供や兵隊の操練を神前に供した。この楠公祭には神祇官知事鷹司輔熙以下、副知事亀井茲監、判事福羽美静らも列席している。やはり、楠公祭＝忠臣の慰霊・顕彰が招魂祭祀の形成と展開には大きな影響を与えていたことがわかる。

そして河東操練場において予告されていた招魂祭が七月一〇日から一日にかけて挙行された。この時招魂されたのは三二藩三四七名で、楠公祭と同じく神祇官知事鷹司輔熙、副知事亀井茲監、判事福羽美静らも列席した。その実施を告げる神祇官達には、この招魂祭は「其勲勞深く、思召候処より被仰出候儀<sup>⑧</sup>」と天皇の意志であることが強調され、さらに「身寄の者等は、別て追慕参拝も致可<sup>⑨</sup>」とあった。この日の『木戸孝允日記』には「同十一日、此日於調練場戦死人士の爲め祭祀被仰付諸藩よりも兵隊等出し、調練なといたし、<sup>⑩</sup>霊魂を慰め候様の義も御沙汰有之。此日邸より一大隊出て調練をなす。神祇官出張、於靈前賜神酒・洗米」とある。つまり、政府関係者だけでなく、身寄りの者も参加を許された、かなり大々的な華やかな賑々しい祭りであったことがうかがわれる。実はこの点は靖国祭祀を考察する時、ややもすれば見過ごされたり、誤読されてきた側面なのであえてここで指摘しておきたい。戦没兵士の慰霊と顕彰という、厳肅だがやや暗いイメージで靖国神社をとらえることは事の半分しか見ていないことになる。つまり、靖国神社成立からアジア太平洋戦争の戦局が悪化するまでの間の靖国神社の例大祭は、神社境内やその周辺は、サーカスや相撲興行や屋台、夜店などで賑わう一大アミューズメントの場でもあったという事実が重要である。「国民国家」の成立と展開の過程で、天皇と国家のために「忠死」した者を祀る神社は、同時に国民に巨大なアミューズメントを提供する場でもあらねばならなかったのである。国民が挙げて例大祭に参拝し、その後はウキウキと楽しいことが待っている娯楽空間、それが「国民国家の中心廟」である靖国神社であった。戦後この側面は「みたままつり」という形で靖国神社に継承されているといつてよいであろう。

この招魂祭はこうした点においてまさにその先駆けといふべきものであった。

### まとめにかえて

以上見てきたように、近世初頭の神葬祭、儒葬の展開から、幕末期、明治初期にかけての招魂祭祀の歴史的展開過程について跡づけてきた。

ここで明らかになったことは、第一に、招魂祭祀とは、近世後期の国学の隆盛と展開の過程の中で神葬祭（仏式葬祭の否定）の展開などナショナルなアイデンティティ確立の要請の高まりと、ペリー来航以来の対外的危機感の高揚の中で尊攘運動が討幕運動へと転化していく中で、幕府に対する朝廷の権威の恢復という状況の下、途半ばにして斃れた同志の慰霊と顕彰の祭祀として「創始」されたものであった。そして、その死に天皇制によって正当性が与えられ、権力確立後は、まさに国家によってその死に意義が付与され、なおかつ顕彰される祭祀となったのである。その時、天皇のために死んだことにポジティブな意味が与えられる以上、その敵は「皇御軍に害なひ奉らむとす」る「道知らぬ醜の奴」と永遠に貶められる存在となる他はなかったのである。

第二に、招魂祭祀は葬祭儀礼として幕末維新期の内乱の過程で生み出される必然性があったことが重要であろう。なぜなら、そもそも葬祭儀礼は故郷において遺体があつてはじめて行うのが基本だからである。ところが内乱の過程においては、味方の遺体をすべて収容して故郷に送りそれから葬儀を行うことは事実上不可能であつた。しかもその内乱では膨大な死者が出るのが前提される。東山霊山の場合は客死した地に葬り招魂し慰霊した。日本人の伝統的宗教感覚からいえば、通常の死であれば、本来ならば父祖の地にこそ葬られるべきであろう。それが不可能な場合、つまり異郷で無念の死を遂げたり、客死した場合、その地に葬り招魂して慰



霊・追悼する他はない。さらにそれが不可能な場合、つまり、外征中の戦死の場合、墳墓と切り離して魂だけを招魂し慰霊・追悼し、あるいは顕彰することが不可欠となる。幕末維新期の内乱は前述の事情と相まってこれを不可避にしたと考えられる。

こうして、尊攘派の志士の仲間内の私祭であった招魂祭祀は、維新後、政治的勝者の側の慰霊・顕彰の儀礼として確立されたのである。そして近代天皇制国家はその後、最後の内乱としての士族反乱の終結以降、度重なる外国との戦争で大量の戦死者を生み出すことになり、招魂祭祀の必要性和重要度は益々増加していったのである。かくして招魂祭祀は戦没兵士の慰霊と顕彰の国家祭祀として展開していくのである。

註

- (1) 以上、『靖国神社百年史 事歴年表』三五頁
- (2) 前掲『事歴年表』によれば、こうした「朝旨」があったので招魂祭が行われたと、両者を因果関係で説明している。三六頁参照
- (3) 祝詞の全文は加藤隆久「招魂社の源流」、『神社の史的研究』所収、四五二～四五三頁
- (4) 祝詞の全文は前掲加藤論文四五九～四六〇頁
- (5) 明治初期の宗教行政の展開過程についてはさしあたり、阪本是丸「日本型政教関係の形成過程」、『日本型政教関係の誕生』所収を参照されたい。
- (6) 祭文の全文は『靖国神社百年史 資料編上』六～八頁参照
- (7) この安政五年以来の国事関係者の祭祀とは前述の文久二年に朝廷が幕府に要求した国事関係者の赦免に関する勅諭のことを指していると思われる
- (8) 全文は前掲『靖国神社百年史 資料編上』一四頁参照

(10) (9)  
『木戸孝允日記』  
同前一五頁