

國學院大學學術情報リポジトリ

日清・日露戦争後の神仏合同招魂祭に関する一考察

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 藤田, 大誠 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00002283

日清・日露戦争後の神仏合同招魂祭に関する一考察

藤 田 大 誠

一 はじめに

東京の靖国神社の祭祀、或いは各地の招魂社・護国神社の祭祀に代表される、近代日本の戦死者慰霊・追悼・顕彰における「神式（神道式）」の儀礼とは、神道人・神職・教派神道各教団の教師は固より、彼らとは異なる仏教的な慰霊形式を持つ僧侶や仏教者、そして軍人たちや地域社会の一般国民にとつて、どのような意味を有してゐたのか。

本稿では、この近代日本における神道的な慰霊・追悼・顕彰の意味を再検討するため、主に明治後期の日清・日露戦争後における軍隊組織や地域社会での「神仏合同」招魂祭の実態を手掛かりにして、戦死者の慰霊・追悼・顕彰儀礼である招魂祭における「信仰・宗教上の形式」としての神式と仏式のあり方について聊か考察してみたい。⁽¹⁾

大原康男は、『忠魂碑の研究』の中で、「招魂祭」に関して、次のやうに簡潔かつ的確に整理してゐる。⁽²⁾

東京招魂社＝靖国神社の創設によつて、全国的規模の祭祀はそこで恒常的にとり行なわれるようになったが、地方では地方の事情に見合つた招魂祭が頻繁に営まれた。これらは祭場のちがひによつて三つのタイプに分けら

れる。一は、その地方に招魂社・忠魂祠などの常設祭祀施設があつて、そこで営まれるもの、二は、軍隊の衛戍地において主として営庭もしくは練兵場で営まれ、あるいはその他公園や小学校の校庭・講堂のような公有地・公共施設を祭場とするもの、三は、忠魂碑の前を祭場として設定し、そこで営まれるものである。一にあげられた社宇には常に神霊が常在し、一種の神社として神社同様の取扱いをうけて、大体、神社祭式に準じて祭典が行なわれてきた。

二、三の場合の招魂祭は、すべて臨時の祭場で行なわれるが、この祭儀はいわゆる雑祭にあたる。雑祭は「くさぐさの祭」の意で、諸祭ともいう。地鎮祭・田植祭・葬祭・慰霊祭・結婚式・火入式等々、日常生活に密接なかわりをもつ祭である。(中略) 雑祭式には一応の基準はあるが、神社祭式のように統一はなく、旧来の習慣や地方の事情によってそのやり方に相違があることは注意を要する。招魂祭として例外ではない。

本稿で特に取り上げたいのは、主に二、三の臨時の祭場における、様々なレベルの軍隊組織や地域社会における「招魂祭」についてである。

これまで日清・日露戦争後における各地域や軍隊の各レベルにおける招魂祭や戦死者葬儀(公葬)についての研究は、先の大原康男の研究以外では、主に近代史や民俗学からのアプローチによって、それなりに積み上げられてゐる。⁽³⁾ 特に、近年この分野の研究進展に貢献している白川哲夫の諸論考は、個別的な事例の詳細な検討とともに、⁽⁴⁾ 時期的変遷や事例間の関連性を踏まへた総合的な「戦没者慰霊」研究を志向し、とりわけ仏教界や仏教者による「戦死者追弔行事」についても分析を加へてゐる点で興味深いものといへよう。

筆者も、これらの先行研究を踏まへつつ、別稿で、従前の研究では余り重要視されてゐなかつた明治前期における

「招魂祭」⁽⁵⁾を対象として、明治のある時期から、「招魂祭」が神道式のみならず、仏教式、或は「神仏合同」で行はれるやうになつたことの史的展開やその意義について検討した。⁽⁶⁾ここでは、西南戦争以降に顕著となる、仏教勢力の積極果敢、かつ神道人とは比較にならないほどの主導的な戦死者慰霊・追悼・顕彰の取り組みこそが、施餓鬼や供養、回向などの言葉で表現されてきた仏式慰霊の名称としては甚だ奇妙であるはずの「招魂祭」や「仏式招魂祭」といふ名称の採用を齎し、さらには地域や軍隊組織において典型的な慰霊・追悼・顕彰の方式となる「神仏合同招魂祭」(西南戦争後においては、まだ「招魂祭」とは称してゐなかつたが)をも生み出して行つたことを明らかにした。

「神仏混用の招魂祭」に逸早く注目したのは大江志乃夫だが、大江は、「公式行事としての神式の招魂祭は、天皇への忠誠を他のいっさいに優越させるための軍隊的宗教の儀式であつた。引つづいておこなわれた仏式の法要は、民衆としての兵士の願である個人の靈魂救済の儀式であつた。両者は矛盾しないのみならず、むしろ両々あいまって、儀式として完成する性格のものであつた。神式の招魂祭は仏式の法要に補完されてこそ民衆の受けいれるところとなることができたのである。」と述べる如く、いはば神式Ⅱ公的な「顕彰」、仏式Ⅱ私的な「慰霊」といふ単純な「二項対立」的比較を前提として、「神仏両式による補完説」を唱へた。⁽⁷⁾これに対し、白川哲夫は、大江の「神仏補完説」の再考を図り、部分的に批判しつつも、「神道あるいは神道の儀式は、主として死者をどう祭祀し、顕彰するか、という部分で役割を果たし、仏教は死者への哀悼や弔いの心情を受け持った」と述べ、いはば「神仏両式による役割分担説」を主張し、結局は大江説と似たやうな結論に至つてゐる。

最近の「神仏合同招魂祭」に対する言及においても、「戦争による死者の公的な慰霊は神式でという明治政府の方針と、死者の追善供養は仏式でという民間の論理とが正面からぶつかり合っている。」⁽⁸⁾といふ大江以来の「二項対立」的図式は堅持されてゐる。しかし、筆者はこれまで、神式においては、基本的に慰霊・追悼・顕彰、そして「祭神(戦

死者の靈魂)の意志の継承、加護の祈り」が全て並存してゐる一方で、仏式においても、慰霊・追悼の面とともに、かなりの程度、顕彰の面が強調されてをり、「戦死者の靈魂の意志の継承、加護の祈り」といふ点はほぼ見られないものの、死者を「仏弟子」として仏教的世界に誘ふ側面が強いことを指摘してきたが、専ら神道が顕彰、仏教が哀悼(追悼)・追弔(慰霊)を受け持つてゐたといふ、「二項対立」的図式による一種の「補完説」や「役割分担」説はやや単純化しすぎであり、再検討されるべきと考へてゐる。⁽¹⁰⁾

また、大江以来の主張を継承したものの一例として、日本の「人々の多くが仏教徒」であり、「そう簡単に人々の宗教意識が変わるものではない。戦前の軍隊における追悼儀式が、仏式神式を混ぜたものではなく、それぞれを独立させた儀式として設定しているのは、この宗教意識に対する配慮・見識ではなかったか。」⁽¹¹⁾といふ原田敬一の言及がある。「人々の多くが仏教徒」といふのは、主に近世の寺檀制度・寺請制度による「葬式(葬祭)仏教」⁽¹²⁾の実態といふものを前提にした議論が必要であるが、確かにその葬祭や慰霊に関する「仏式」といふものの根強さは、近代においても一般の地域社会や個々の家に継承されてをり、その残存がかなり認められる。そして後段の「宗教意識に対する配慮・見識」といふ部分についても、勿論一般の人々にとつては、「結果的に」そのやうな側面があつたことは決して否定しないが、先述したやうに、やはりそのやうな形式を生んだのが、専ら仏教勢力の主導によるといふ観点を抜きにしては、一面的な理解でしか無いと言はざるを得ない。「神仏合同招魂祭」の〈原型〉である、西南戦争後の明治十一年十一月における「大津紀念祭」⁽¹³⁾での東西両本願寺の主導性を見れば、「神祭、その後仏祭、という式次第は、軍隊から始まつていた」⁽¹⁴⁾といふ理解のみでは不十分であると思はれる。

本稿では、未だ断片的に史料を紹介し、若干検討を加へていく程度に留まるものの、多少なりとも日清・日露戦争後の「神仏合同招魂祭」の実態を見て行きたいと考へる。

二 日清戦争における戦地での慰霊実態

近代日本における「国民」及び「国民国家」形成の重要な画期として、初めての本格的な対外戦争である日清戦争の重要性は言ふまでも無いが、この戦争を境に各地で「招魂祭」が盛んに行はれるようになる。日本近代仏教史においては、吉田久一が日清戦争と軍事保護の観点から、従軍慰問（従軍僧）、捕虜撫恤、戦病者、出征遺族の慰問撫恤、海外開教、慈善事業などを論じる中で、仏教者による戦死者慰霊についても言及してゐる。¹⁵ そのため、ここでは、本格的な「神仏合同招魂祭」の展開期として当該時期を眺めてみたい。

まづ、日清戦争の戦地で執行された「招魂祭」や「鎮魂祭」、或いは仏式の戦死者追弔法会について、〈外地〉といふ特別な現場状況といふこともあり、〈内地〉での招魂祭と単純な比較はできないが、若干紹介しておきたい。

従軍写真家の亀井茲明によって、神式「招魂祭」の記録が残されてゐる。¹⁶「旅順陥落」より一ヶ月後の明治二十七年十二月二十一日、第二軍司令部は、「金州及旅順ニ於テ名誉ノ戦死ヲ遂ケタル士卒ノ為メニ金州城南ノ戦歿者共葬墓地ニ於テ招魂祭ヲ施行」した。式場には、「祭壇」を中央に築き、「招魂碑」と題した「大方柱」を樹て、また各部隊より「慰霊ノ為メニ献備セシ旌旗数旒ヲ其ノ周囲ニ樹立」してゐた。「祭主」（斎主）の河田弘次郎が奏上体の祝詞を読んだが、その中に「汝命等^乃御魂^遠此祭場^爾招^伎慰奉^里」とあるやうに、紛れもない「招魂祭」であつた。さらに、第一師団長の山地元治中将が霊前で、次のやうな祭文を朗読してゐる。

維時明治二十七年十二月廿一日第一師団長陸軍中将男爵山地元治忠勇ナル従軍戦死諸氏の霊ニ告ク我軍遠ク此ノ地ニ進ミ未タ六旬ヲ出デス交戦数次利アラザルナシ其ノ金州城大連灣旅順口ノ如キ敵ノ以テ国防ノ枢要ト為ス所

我軍相續イテ之ヲ取ル諸氏ノ奮戦死闘ノ効與リテ力アリ抑国家ノ為メニ一身ヲ抛チ芳名ヲ万世ニ伝フルハ軍人ノ本分況ンヤ国光ヲ海外ニ発揚スルハ人ノ以テ榮トスル所蓋シ諸氏ニ於テ遺憾ナカルベシ尚クハ瞑セヨ

ただ、一ノ瀬俊也は、第一師団歩兵第二連隊上等兵・関根房次郎の『征清従軍日記』の記述を用ゐ、同日にこの「鎮魂祭」が金州城東門外の「墓地」で執行されたことを紹介してゐるが、歩兵第二連隊の連隊史には、当時、「招魂祭」執行の通知はあつたもののこれは誤りであり「鎮魂祭」と名付けるべきものだとして訂正されてゐることからも、彼らの中には所謂「招魂祭」ではないといふ拘りもあつた節があるといふ。⁽¹⁷⁾一ノ瀬に拠れば、この祭典は、兵站部で埋葬・火葬する者に「祭祀読経等」を行ふことができないため、この時期に執行して行つたものとされてゐた。さらにこの日は軍司令部前で従軍者の「大角力」が行はれてゐることも指摘してゐる。

また当日、混成第十二旅団も旅順口において、「鎮魂祭」の文字を記した大旗を掲げ、「吊忠魂」の扁額などを設けて招魂祭を執行し、旅団長・長谷川好道が「維レ時……尚クハ饗ケヨ」の形式で「戦歿者諸君ノ英魂ヲ慰ム」(傍線引用者)内容の祭文を朗読してをり、第二軍所属騎兵第一大隊も蘇家屯兵営において「招魂祭」といふ名の祭典を挙行し、大隊長・秋山好古が「維時……死者靈アラハ請フ来リ饗ケヨ」の形式の祭文を読んでゐる。⁽¹⁸⁾

一方、戦地における仏教者の取り組みは迅速であつた。次に引くのは、明治二十七年十一月十五日に仁川で執行された仏式の戦死者追悼会に関する『明教新誌』の記事である。⁽¹⁹⁾

●仁川の戦死者追弔会 日蓮宗報国義会特派渡韓僧の守本文静脇田堯惇両師は嚮きに平壤に成歎に各地の戦場懇篤なる戦死者追弔会を催し去る十五日は仁川有志者の發起にて同処の共有墓地なる陸海軍戦死者の墓前に於て一

代法会を営まれたり兩処とも各軍隊は勿論各新聞記者居留官民何れも参拝して極めて盛大なりし此の法会を見物せんため遠近より蝟集せる韓人は場外に人山を築き供物の餅を参拝者へ配与し尚蝟集の韓人にも投げ与へたるに我先にと押し合ひへし合ひ紛雜の有様は一興を添へ又た仁川兵站病院の病兵が他人に扶られながら兩眼に涙を浮べて参拝焼香したるは特に来会者の感情を動かしたり此法会に付仁川の兵站司令部通信部大倉庫兵站病院其他下士官等の有志者より忠照千里義淹五州と大書したる大旗二旒を寄贈せられたり法要は守本師は授戒式を行ひ脇田師は祭文を朗読し了て諸有志の祭文朗読等ありたり此の如き鄭重かつ盛大なる法会は仁川開港以来未曾有の事なりといへり

この日蓮宗報国義会の戦死者追悼会は、「追吊祭」とも称してゐたやうで、二人の僧侶が「祭文」（追弔文）を朗読してゐるが、それを次に掲げておかう（傍線引用者⁽²⁰⁾）。

維時明治廿七年十一月望日仁川港本宗布教主任加藤文教及び其徒某々等相謀り慇懃に衲等を屈請して大いに特勝の法筵を張り諸経中王の修多羅を誦し以て皇国陸海軍隊戦死者諸君の霊を祭る、曰く衲等響（引用者注・響）きに平壤に成歎に京城に親しく諸君奮闘の跡を訪ひ諸君の戦友等と俱に共に以て諸君在天の英霊を慰めたり事猶前日に在り山河風物宛として眼に存す今又諸君埋骨の墓畔に來り諸君の姓名を見て諸君の戦状を追想し某は彼の役に苦戦し某は彼の戦に奮闘す情懷愈々切にして俯仰今昔の感に堪へざるなり然りと雖も諸君は名を軍人に籍して国に許すの身なり骨を原野に曝らし屍を魚腹に葬むるは諸君に於て常事とす蓋し狂瀾怒濤は諸君の墓田なり砲煙弾雨は諸君の青山なり夫の徒らに太平を僥倖し無事を苟偷して遂に婦女子の手に死するが如きは我起々たる武夫

の諸君にあらざるなり嗚呼諸君は諸君たるの本領を全ふし一生の能事畢れり況んや諸君の死は上天聴に達し下同胞の知る所長く竹帛に垂れて名は功と共に以て不朽に伝ふ諸君其れ瞑せよ為に一偈を唱へ以て諸君の靈に告ぐ
視死如歸不食言、丹心一片答君恩、韓山埋骨亦堪喜、日本人知日本魂、

尚くは饗けよ、

後述するやうに、「維時……尚くは饗けよ」といふ形式は、漢土における儒教式の「祭文」であるが、その内容には一偈を盛り込んだりして仏教色も多分に含まれてゐるのであり、「慰霊」や「哀悼」の表現のみならず、「顕彰」の側面も非常に濃厚である。なほ、この祭文には「英霊」といふ文字が用ゐられてゐる。通説では「英霊」は日露戦争後に登場する語句だとされてゐるが、阪本是丸が指摘してゐるやうに、すでに日清戦争後の招魂祭で「英霊」は用ゐられてゐるのみならず、仏式の戦死者追弔法会の祭文においても、他ならぬ仏教者が率先して使用してゐたことが知られるのである。

また、日清戦争後における台湾における戦闘の最中、明治二十八年六月三十日には、澎湖島で「招魂祭典」が執行され、ここでも混成枝隊長・比志島義輝が作成した「維時……尚くハ饗セヨ」といふ形式の漢土（儒教）式祭文を、斎主を務めた小川維時二等監督が朗読してゐる。⁽²³⁾

さらに台湾が平定された後、同年十一月五日には、台湾の台南城北練兵場に祭壇を設けて招魂祭が行はれた。曹洞宗の僧侶である佐々木珍龍の「南征教誌」には、「台南一大招魂追弔会」と表現されてゐる。⁽²⁴⁾祭壇の正面に「征台役戦死病歿者之靈位」と大書した木牌を建て、「籠の石灯籠」や「竹の大鳥居」も設置され、左方を神官席（三名）、右方を僧侶席（曹洞宗・真言宗・日蓮宗・浄土宗・浄土真宗本願寺派・真宗大谷派、併せて九名）としたが、『近衛師団台湾

征討史』に「神官先づ起て式を行ひ祭文を読む。次に僧侶祭文を読み」とあるやうに、管見に拠れば、これは名実ともに明確な、神仏合同による「招魂祭」と称する祭典の嚆矢ともいへるものであつた。⁽²⁵⁾

この招魂祭では、台湾総督（海軍大将）・樺島資紀や南進軍司令官・高島鞆之助が祭文を読んだが、前者は「維時……在天の靈尚くは来り饗けよ」、後者は「希くは英魂千秋永く此土に安んぜよ。（中略）清酌庶羞謹で征台陣歿諸士在天の靈を祭る。英霊彷彿尚くは来り饗けよ」（傍線引用者）と結ばれてゐたやうに、主に軍主催の招魂祭において軍人が読む祭文では、「純神道式」の奏上体祝詞とは異なり、いはば「儒教的」ともいふべき表現が用ゐられてをり、「尚饗」などのやうな漢土風の祖霊を祀る祝辞の定型句を用ゐてゐる。⁽²⁶⁾ さらにこの招魂祭では、「基督教慰問使総代」や「台南府民惣代」も祭文を読んでゐることが注目されよう。

その後、「招魂の樂」を奏し、それが終はると僧侶が読経したが、「読経を始むると同時に神官は甲斐氏山口氏松浦氏の三名は其式を行はれたり」といふ同時進行方式であり、「各将校下士兵卒一同玉串を捧げ焼香をなしたり」といふ状況であつた。⁽²⁷⁾ さらに、数千もの旗幟や万を越えた大小球灯が設けられ、余興として台湾俳優の遊戯をはじめ、力士の角力、打ち揚げ花火、飾り物の陳列、台湾的供物を備へるなど、「祝祭」性も高く、「練兵場も立錫の余地はなかりき此の如き隆盛なる招魂追弔会に至りては内地に在ても多く其類を見ざる処なり実に此席に列するもの自ら娑婆即宗光浄土の感あり況んや幽明界を異にする戦死病歿者は実に瞑するに足るべし」といふ盛況ぶりであつた。

三 日清戦争後における日本国内での神仏合同招魂祭

次いで、日本国内の招魂祭に目を転じてみたい。

明治二十七年十一月十一日には、岡山県浅口郡吉備村木綿崎山の神道金光教会本部構内で「招魂祭」が行はれた。⁽²⁸⁾岡山県の書記官が備中各郡長に謀つて十一郡連合し、日清戦争における中備在籍の戦死者及び従軍中病死者等の招魂祭を挙行了たもので、神道金光教会長・中教正の金光大陣が斎主を務めた。会場には「標鳥居」や「招魂祭」と大書した大額灯籠が設置され、「招魂式行事」、祝詞奏上、玉串拝礼など、「神式」で執行されてゐる。

明治二十八年十一月二日には、高知市柳馬場において、「征清役二死亡セル軍人ノ慰霊祭ヲ執行」してゐるが、その記録に「祭場ハ馬場ノ東西二南面シ神仏ノ両祭壇ヲ設ケ神官僧侶数十名之レカ祭事ヲ司リ祭祠（引用者注・祀もしくは詞か）読経等アリテ」と記されてゐるやうに、明確に神仏合同の「慰霊祭」であり、「女子団ノ唱歌」をはじめ、余興に煙火・撃剣・柔術・生花・花台、兵士の演習など、盛大な「祝祭」的行事も行はれた。⁽²⁹⁾

また、明治二十九年六月十四日には、秋田市旧城地内において、「征清征台の役」で戦死病歿した軍人のための神仏両式による臨時招魂祭が執行され、軍人慰労会が催された。その記録である『生芻一束』⁽³⁰⁾には、「そもそも国家民人か之を吊祭し之を慰藉して其の功勲と其の芳名とを千載に伝へ忠魂をして長へに瞑するところあらしむるは洵に止むへからざるの至情なりとす茲に本県知事平山靖彦君書記官檜垣直右君等主唱となり全県各地の有志者と相謀り六月十四日を以て秋田市旧城地内に於て戦死病歿したる軍人の為に神仏両式に仍て招魂祭を執行し及び凱旋皈任したる軍人の慰労会を催ふせるもの全く這般の趣意に外からざるなり」と記されてゐる。

同書の「招魂祭紀事」には、招魂祭式場の装飾について、「中央の入口には「慰忠魂」と題し常盤葉にて四隅をとり小紅花にて文字を模擬せるものを掲げ（中略）簡易農学校生徒の献納せる大榲木は両側に植付られ国旗を交叉せし小門二個を以て神官僧侶其他の通路に充てられぬ更に式場内の模様を見るに右方面面に神壇を築き戦死病歿軍人の姓名を浄写せし靈幅を懸け（中略）左方面面には仏壇を設け同しく戦死病歿軍人の姓名を浄写せし靈幅を吊るし阿弥陀

仏の尊像を安置して前に死亡者の法名簿を具ひ以て香華燈明を捧ぐ」と詳細に描写されてをり、「神仏合同招魂祭」の光景を具体的に窺ひ知ることができる。

参拝者が五、六千人を数へたといふ盛大な招魂祭は、まづ神式が挙行され、「斎主小野崎通亮氏副斎主瀧本五百枝氏神官一百余名を随ひ」、祓式を行つた後、「土埼武司氏は祓戸招神祝詞を齋藤正義氏は天津祝詞を大沼官吉氏は祓戸送神祝詞を瀧本副斎主は奉幣祝詞を白ふしこれにて神饌幣物を具ひ小野崎斎主の祭文朗読ありて（此間敬礼）文官将校一同敬礼を表し舞樂にて式全く閉つ」といふ式次第であつた。

続く仏式は、「導師畔上樸仙師副導師南條文雄氏二百余名の僧侶と共に壇前に整列し、「畔上導師拈香して法華経普門品を誦読し次に南條副導師焼香ありて阿弥陀経を誦読し了りて再び奏樂に入り導師代理として渡邊俊龍師靈壇に弔詞を具へて」、その弔詞を朗読した。続いて、第二師団従軍布教使や各宗総代、發起人総代の平山知事が祭文を読み、さらに参列者各人が礼拝焼香して終了した。招魂祭終了後は、「神式にては神饌神酒を仏式にては紅白の供菓及華片一葉つゝを遺族者に贈与し又た参拝者一同に華束若干つゝを分配」した。

同書は、神式招魂祭についてはさりと触れているだけであるが、仏式招魂祭については、その係員の氏名や祭文の内容までが詳しく記述されてゐる。神式が先に行はれてゐるとはいへ、各宗派が集まつたこともあつてか、僧侶の数が神官の倍であつたことは、神仏合同の招魂祭における、神式に勝る仏式招魂祭の盛況ぶりを示してゐるものともいへよう。

なほ、同書からは、招魂祭の「祝祭」的性格も十分に読み取れる。招魂祭当日は朝から雨だつたため、この日は祭典のみを執行し、手踊、撃剣、柔術、相撲、煙花（花火）、競馬、球燈、日清戦争の取得品の展覧会などの余興は、順延されるはずだつたのにも拘らず、「参観者は篠突く大雨を物ともせず城地に集まり来れるもの其数幾万に達し（中

略)秋城未曾有の群集と思はれたり」といふ有様であつた。結局、不十分なコンディションの中では、順延を余儀なくされたり、幾つかの余興が行はれるにとどまつたが、この祭典及び慰勞会に参列するために秋田に来た人々は、「三万以上は確かに来市したり」と記されてゐるから、遺族や直接的な関係者以外の一般の人々が圧倒的な数を占めてゐたのであり、この時期の招魂祭における「祝祭」性の比重の高さが窺へるだらう。⁽³¹⁾

因みに、秋田市にあつた「仏式招魂祭事務所」が作成した『戊辰役 西南役 日清役 忠魂録』(仏式招魂祭事務所、秋田市大町二丁目一番地・癸巳活版所、明治三十三年六月十五日)は、「戊辰役死亡人員表」(藩別、計七百二十六名)、「明治十年西南ノ役死亡人員表」(都市別、計五十五名)「明治二十七八年役及台灣ニ於テ死亡人員表」(都市別、計七百十一名)と、それぞれ死亡年月日・官職名・氏名・年齢を記した「忠魂」(戦歿者)が延々と列挙されてゐるだけの九一頁の冊子である。この手の『忠魂録』は、汗牛充棟ただらぬほど出版されたものの一つだが、このことは、昭和八年から十年に亘つて編纂された全五巻五千余頁といふ庄巻の大著である陸軍大臣官房・海軍大臣官房監修『靖國神社忠魂史』(靖國神社社務所発行)に代表されるやうに、個別具体的でありながらも「国民」的総合性への志向性を持つといふ靖國神社の同様の「英霊」「忠魂」観の発露が明確に示されてゐるのであり、それは「仏式招魂祭」においても共通する眼差しだつたといへよう。

なほ、日清戦争後における仏教教団による追弔法会の例は枚挙に暇が無いが、例へば、『西多摩郡役所戦役事務回議録』を眺めただけでも、仏式公葬とともに、「荏原郡戦死者追悼大法会」や青梅町乗願寺における「戦病死者追弔大施餓鬼」、「曹洞宗追弔大施餓鬼」、「浅草本願寺追悼式」に関する書類が多数見られるのであり、中には、明治二十九年四月二十九日を期して、大久野村における寺院の墓地内に建設された碑の前で、「明治十年已降戦死病死者記念ノ為メ」に「招魂祭」(神式か仏式かは正確に分からない)を行ひたいといふ上申記録(実施前日の日付で提出されて

る)も見出せるのである。⁽³²⁾

また、軍隊布教師・山縣玄浄の記録に拠れば、明治三十年、野戦砲兵第五聯隊は、日清戦争の「戦病死者」のために「一大招魂碑」を広島・比治山の上に建てたが、その建碑開眼式を真言宗に委嘱し、同年二月十四日、同宗法務所課長権中僧正・泉智等和尚によつて執行された。⁽³³⁾この招魂碑は、「大砲形」であり、「当隊は砲門を以て精神とす招魂の爲め砲塔を建設」したといふ。ここでは「伝供散花前讃唱礼祭文読経後讃廻向」といふ明確な仏式儀礼が行はれたが、泉和尚が「我宗は宗を利用する為の布教に非ずして、国に報ゆる為の布教なり」と述べてゐる如く、専ら戦死者の「顕彰」を目的としたもので、「怨親平等」観を強調することもあつた真言宗の慰霊行事とは全く性質が異なるものであつた。⁽³⁴⁾

次に日清戦争後の「租界」での「招魂祭」の事例も紹介しておく。明治三十三年七月二十三日には、北清・天津の米国領事館前の英租界警急大集合所において、鳥居形の緑門に「弔忠魂」と記した額を掲げ、白木の小祠を設置し、緑門の正面には「彈藥箱とツツクの袋を以て墓碑を建て筆太に招魂と書かれ」た上で、明記されてはゐないため確証はないものの恐らく神式による祭典のもと、まづは臨時派遣隊の戦歿者の招魂祭が挙行されたものと見られるが、ここでは祭文や礼拝に次いで、「本願寺より出張せる布教師の読経」が行はれてゐる。⁽³⁵⁾

なほ、日清戦争戦死者を対象とするものではないが、明治三十四年三月十日には、千葉県千葉郡千葉町都川の畔の地を卜し、千葉県の殉職警察官の招魂祭が神式で挙行されてゐる。⁽³⁶⁾香取神宮宮司・香取総磨が斎主を務め、その祭典次第も、「招魂式行事」「送魂式行事」を伴ふ、戦死者の招魂祭と何ら変はらぬ重厚な内容の祭典であつた。このことから、「招魂祭」といふ名称の祭祀は、その対象を戦死戦病死者のみに限定するものではなかつたことが窺へよう。⁽³⁷⁾

また、『全国神職会会報』第二十八号の「雑報」においては、明治三十四年十一月五、六の両日に執行された富山

県の招魂祭についての盛大な「祝祭」の様子がレポートされてゐる。⁽³⁸⁾それに拠れば、「当日余興としては撃剣、槍術、柔術、弓術あり多歌丸一座の手踊あり当日は市内各戸何れも国旗を掲げて敬意を表し且つ朝来晴天なりしを以て此の盛式を觀或は余興を見んとて満都の士女は勿論附近町村より来集せし老若男女堵の如く蝟の如く大に雑沓を極めたり」(二日目)、「当日は朝来秋雨婁々至りしに拘はらず自余の参詣者も亦頗る多くして相変らず雑沓を極め余興の手踊及び競馬も無事に演せられて」(二日目)といふ状況であつた。

さらにこの報告では、「戊辰西南の役及び廿七八年の役戦歿したる忠魂を慰むる為め例年執行する富山県の招魂祭は県社日枝神社に於て神式にて執行するが例なりしが本年は北清事變の戦歿者を加へて規模を広め最と盛大に執行せんとて過般来協議を凝らしたる結果去る五六の両日富山市遊園地に於て神仏合同の招魂祭を執行することゝし先づ五日午前は神式午後より仏式に依りて執行したり(中略)仏祭式は真宗本派より法華宗、天台宗と順次に執行されたり。」とあるやうに、まぎれもない「神仏合同」の招魂祭であつた。

初日は午前が神式、午後が仏式と明確に分けられてゐたが、二日目は午前に、神式による降神式、清祓式、捲簾、献饌の後、「夫れより各宗僧侶の読経勤行」があり、昇神式、撤饌、拝礼、直会と続いて式を終へてゐる。「降神式」と「昇神式」の間に「読経勤行」が組み込まれてゐるのが特徴的である。この招魂祭は、もともとは毎年日枝神社において神式のみで執行してゐたものを神仏合同に拡大・展開したため、富山市遊園地に会場を移してゐる。やはり神仏合同の招魂祭の執行場所としては、神社を避けたと見ることもできよう。⁽³⁹⁾

四 日露戦争直後における神仏合同招魂祭と誤つた風聞

日露戦争後の「神仏合同招魂祭」については、すでにこれまでの研究においても比較的豊富に事例が紹介されているため、本稿ではいくつか挙げておくに留めておきたい。

明治二十七年八月十八日の旅順陥落後の翌月九月九日に、金光教本部出張所専掌・中教正の畑徳三郎が、東京上野・帝室博物館付属五号館において「東京市内出征海陸軍人戦死病歿者招魂祭ヲ執行シ其英霊ヲ弔慰シ且ツ遺族ノ心情ヲモ慰メ」たく、同月九月十八日に日程が確定したので、陸軍省の方で「参拝者ノ資格及人員等御取調ノ上御通知願度候」と寺内正毅陸軍大臣に上申してゐるが、これは、民間の宗教者である金光教の教師による下からの提案であり、当時の民間宗教者の動きの迅速さが窺へる史料といへよう。⁽⁴⁰⁾

長野では、明治三十八年一月八日、旅順要塞陥落の機に、「官民合同県下戦病死者ノ弔祭」を「国体式」と仏式で挙⁽⁴¹⁾行した。そのうち「国体式」（神式）は、長野県神職合議所に委任して、長野県城山の武徳殿で行はれ、「招魂ノ辞」「昇魂ノ辞」が奏された。また、仏式は、善光寺一山により、善光寺本堂において行はれ、大勧進僧正大本願上人の読経回向があつた。

さらに、日露戦争後の明治三十九年四月には、長野協賛会によつて善光寺境内に忠霊殿が建立されたが、五月十六日には、ここを仮に用ゐて、陸海軍戦病死者招魂祭が挙行された。この祭典の特徴は、神職と僧侶が同時に着席し、それぞれの総代が拝礼してゐることであり、「玉串拝礼」があるなど、概ね神式の祭式で行はれてゐる。しかし、「招魂」に伴ふ「招魂辞」の末尾が「尚来饗斯典」といふ儒教的表現になつてゐるやうに、全くの神式といふ訳でもない。このことが神職と僧侶が同席できた理由であらうか。

なほ、大江志乃夫は、神式の靖國神社祭祀を「忠魂の慰霊」、仏式の慰霊を「個人の靈魂救済の儀式」といふやうに、神仏両式を単純な「二項対立」として捉へた上で、「戦場での兵士の前でおこなわれる招魂祭あるいは地方の忠魂碑

前でおこなわれる招魂祭の場合、往々にして神仏の混用あるいは併用で祭祀がおこなわれた。公式には国家宗教である神式で、ついで民衆向けに半公式の仏教による個人の靈魂救済の祭をおこなうというようなこともあった。」として、この長野における招魂祭を「神仏混用の招魂祭」の事例として挙げてゐる。⁽⁴²⁾しかし、これは「神仏合同招魂祭」の典型的な事例と理解するよりは、檀家を持たない善光寺といふ特殊な大寺を擁する長野といふ土地特有の事情を十分に汲み取るべきであり、また、善光寺の忠靈殿⁽⁴³⁾は、明治四十三年により本格的な殿堂が建設され、元々日露戦争の戦歿者を対象としてゐたものから、戊辰の役以来の「忠死者の英霊」をも供養するやうになり、総合的な「仏式による忠靈奉祀の靈廟」となつてゐることからも、いはば「仏式の靖國神社」の如きものを志向してゐたのであり、仏式を「個人の靈魂救済の儀式」とのみ捉へる見方も全く妥当性を欠くものといへる。

また、西南戦争以降、神式先行・仏式併修による「神仏合同」招魂祭は、相当広範に定着したスタイルであつたやうだが、意外なところで誤つた風聞も生じることとなつた。

明治三十八年十二月二十日、秋田県知事は、内務省神社局長宛に「官幣大社（筆者注・別格官幣社の誤り）靖國神社ニ於テ従来招魂祭ヲ執行スルニ当リ神式執行後仏式ニ依リ法会ヲ営ミタル例アリトノ風説有之」が、果たして事実かどうかを照会したところ、同月二十五日、勿論管轄外の神社局長は、この照会を靖國神社を所管する陸軍省の副官に転送し、二十八日に副官は、そのやうな事実は無く「全然其例証無之候条御承知相成度」との秋田県知事宛回答案を作成してゐる。⁽⁴⁴⁾

本件については、もう少し当該案件の詳しい背景を探索する必要があるが、とりあへずここではこの史料のみに即して検討してみたい。つまりは、何と靖國神社における招魂祭においても神式の執行後に仏式が行はれてゐるといふ噂が広まり、仮にも県知事である者が、その真偽を確かめるため、わざわざ内務省神社局長に伺ひ出たといふ信じ難

いような一件である。その照会に際し、別格官幣社を「官幣大社」と誤り、靖國神社を管轄してゐない内務省神社局宛で送つてゐることと合はせると、二重、三重の意味でお粗末なのであるが、当時、県知事クラスの（或は県の役人のやうな）公人でさへこの程度の認識であつたことには驚かされる。但し、これを逆にいへば、この一件からは、それぞれの地域や軍隊組織における招魂祭の根柢・源泉として、当然のやうに靖國神社を連想するといふ意識が働いてゐたともいへるのであり、その意味では、靖國神社の「公共性」が一般国民に浸透してゐた証拠といつても過言ではない。さらにいへば、師団招魂祭、地域の招魂祭が靖國神社の祭祀を模範にして執行してゐるのではなく、形式的に直結したものではないといふことも改めて浮き彫りにされたのであり、各地域・各軍隊組織におけるそれぞれの招魂祭が、各々のレベルで完結した慰霊・顕彰儀式であつたことを示してゐるのである。

五 日露戦争後における神仏合同招魂祭の実態

『第四師団招魂祭記念帖 明治三十七八年戦役』⁽⁴⁶⁾には、招魂祭の次第は掲載されてゐないが、第四師団長・塚本勝嘉の祭文数種が掲げられてゐる。また、その写真からは、招魂祭時に設けられた鳥居や祭壇、遺族の参拝風景など神式の様子に加へ、仏式祭壇や僧侶読経、遺族の焼香など仏式の光景も窺はれる。

なほ、白川哲夫は「招魂祭の祭文は日露戦争後には哀悼の言葉が消え、ほぼ称賛のみとなる。これはいわば国家祭祀（国家神道）的なもので、死者に対してその死の意義を語る形式を取るものといえよう。そこでの僧侶による説教という仏教的な要素は、祭文の趣旨と大筋では一致しながらも、遺族の悲しみや慰めの感情を一定程度フォローしてゐたのではないだろうか。」⁽⁴⁶⁾と指摘してゐるが、これはやや一面的な評価である。

日露戦争後に発行されたこの写真帖に掲載された塚本の四つの祭文を見ると、決してそのやうには断じられない。例へば、「顕彰」的な文言は主に前半に述べられた後、「諸士一タビ去ツテ還ラズ凱旋ノ将士首ヲ回ラシテ心ヲ傷マシメ郷党ノ父老門ニ倚リテ涙ヲ揮フ勝嘉一念此ニ及ブ毎ニ感慨ニ禁ヘズ」(明治三十九年二月二十二日)、「嗚呼今諸子ト此光栄ヲ頒タントスルモ幽瞑境ヲ異ニシ諸士ノ英姿復タ見ルベカラズ哀哉」(同年二月十七日)とあり、その他も必ず「嗚呼悲哉」(同年一月二十七日)、「哀哉」(同年三月十二日)といふ文言を用ゐて「哀悼」した上で、「在天ノ英霊」(英魂)に「尚クバ(来リ)饗ケヨ」と語りかけてゐるのである。

また、明治三十九年二月十七日には、大津市で、「吊魂祭」(招魂祭)に続いて「軍神祭」が行はれるといふケースも見られた。その記録には、「二月十七日大津市歩兵第九聯隊全聯隊区出征戦病死軍人千八百六名の大吊魂祭を行ふ其の儀練兵場中央に拝殿を設け背後に、大吊魂碑を仮設し入口には杉の葉を以て飾りたる大鳥居仮灯籠を設け拝殿の前には榊に五色の帛を掛け左右には百二十間の仮屋を設け幔幕を引渡したり式は滋賀県神職会長齋主となり市内及県下各郡の神職三拾余名(服装齋服)之を行ひ歩兵第九聯隊長祭主となり滋賀三重両県知事副祭主となりて頗厳肅盛大に奉仕せり午後より各宗僧侶の法会あり／全十八日は歩兵第九聯隊宮庭中央に拝殿を設其後に大榊を樹て、神籬とし拝観左右に真榊を立て錦旗数旗を立列ね軍神を迎へ戦勝奉賽の祭を行へり全しく神職会長齋主となり(服装正装)之を奉仕せり塚本師団長聯隊区司令官等の拝礼あり祭事は午後八時より行へるも折しも風雪烈しく満洲の戦場を想像せられ頗爽快なりし」(〽は改行を示す)とある。⁽⁴⁷⁾

ここで、明治三十九年四月十八日から二十日にかけて行はれた石川県金沢市の「臨時大招魂祭」の案内記⁽⁴⁸⁾を見てみたい。この小冊子には、「臨時大招魂祭式場及余興位置略図」が綴ぢ込まれてをり、「一、招魂祭式場」において、「一、招魂祭式場ハ旧本丸内」であることが明記され、また、「一、祭式場の大鳥居ハ旅順要塞中ノ望台西方「エッチ」高

地ニ設ケテアリマシタ敵ノ掩蓋用ノ材木ヲ用ヒテ作ツタモノデスカラ是非御一覽願ヒマス」とあり、「一、第一日ハ師団長力祭主デ神式デ御祭ヲ致シマス第二日ハ県知事ガ祭主デ仏式デ御祭ヲ致シマス」と案内されてゐる。また、余興は、1、高等馬術（騎芸）、洋馬教練、2、競馬、3、相撲、4、能狂言、5、戦利品陳列、6、自転車競争、7、旅順模形、8、奇劇、9、各隊造物、10、手踊、11、花火、12、其他町市内寄附ノ色々催物、であつた。さらに別紙には祭典会場の図が明示されてをり、祭壇の奥に「靈殿」が設置されてゐたことが分かるが、その式次第は次のやうであつた。この祭式を見ると、一端神式で「招魂」された靈魂は二日間留まり、二日目の最後に「靈上式」が行はれてゐる。つまり、先述の明治三十四年における富山県の招魂祭と同様、神仏両式は別に行はれてゐるものの、「招魂祭」の枠組の中で両者が包括されてゐたことが分かる。

臨時大招魂祭式次

第一日 午前九時開始

神 式

先 軍樂人着座

吹 奏

次 遺族、來賓着座

次 伶樂人着座

発 樂

次 齋主着座

樂 止

次 祓式ヲ行フ

次 大麻御塩行事ヲ修ス

次 齋主靈詞ヲ奏ス

此間副齋主以下祭主遺族参列者等一同敬礼

次 発伶楽

次 神饌ヲ供ス

楽止

次 齋主祝詞ヲ奏ス 齋員一同起立

此間副齋主以下祭主遺族参列者等一同敬礼

次 齋主以下二拝二拍手

次 少女ノ舞ヲ奏ス

次 祭主祭文

次 各順次祭文

次 齋主玉串ヲ供ス

次 祭主玉串ヲ供ス

次 参列者順次玉串ヲ供ス

次 遺族総代順次玉串ヲ供ス

次 退出伶楽

次 退出軍楽 伶楽止ムト同時二吹奏

次 齋主以下各祭主参列者遺族順次退出

第二日 午前八時開始

仏式

先 軍樂人着席

吹奏

次 遺族、来賓着席

次 伶樂人着席

発樂

次 齋主着席

吹奏止

次 発伶樂

次 祓式ヲ行フ

次 道師及諸僧入場行列

第一 大谷派

祭主吊文

第二 本願寺派、天台宗

第三 曹洞宗、臨濟宗

第四 日蓮宗四派合同

第五 浄土宗

第六 真言宗

次 退出発伶樂

次 退出軍樂

伶樂止ムト同時ニ吹奏

次 来賓、遺族順次退出

同日午後六時靈上式



さらに、明治三十九年四月二十、二十一の両日には、「凱旋後の初祭」として、旭川の練兵場において第七師団臨時招魂祭が執行されてゐる。⁽⁴⁹⁾ 練兵場入口には大緑門を設け、練兵場の一隅に祭場を構へ、大鳥居、大灯笼等を新造した。儀式では、神官の祭詞、僧侶の読経が厳粛に行はれたやうに、神仏合同の形式であつた。

次に、岡山県津山町における忠魂碑建設と連動した「神仏合同招魂祭」の事例を挙げておかう。その記録である『美作忠魂碑』⁽⁵⁰⁾には、「津山町所在仏教各宗協議所ニ於テモ紀念碑ヲ建ント欲シ貫名見祐坪井貞純天野静山等ヲ委員トシテ小澤泰（苦田郡長）矢吹正則（国幣中社禰宜）矢吹金一郎（津山町長）ニ交渉シ明治三十八年十二月中協議所ニ会合シテ其組織及ヒ建設方法ヲ協定シ遂ニ趣意方法書ヲ作り同志者ノ賛助ヲ得テコレヲ印刷セリ翌三十九年二月中美作各郡ノ町村役場及ヒ寺院等ニ發送シテ大規模ノ忠魂碑ヲ建設シ招魂祭ヲ執行センコトヲ計レリ」とあるやうに、そもそもこの動きは「仏教側」から始められたものであつた。

それは、次に示す同書所収の「招魂祭趣意参考書」（矢吹正則）からも明らかである。

征露の事陸軍も連戦連捷敵を満洲より退去せしむるに及び米国の講和に依り平和克復世界万国に仁あり義ある一強国の名誉を得て凱旋せらるゝ軍人の中偶ま名誉の戦死又は病に罹りて不幸の人ありしは痛むべく哀むべく惜むべき事ならずや是等の人多くは靖國神社及岡山市の招魂社に合祭あるべきも抑も美作の産にして其国人の代表者なれば郷国に一の忠魂碑を建て其官位勲功姓名を刻し永世靈魂を招き生前の功勞に報ひ慰むべきは同国人の務むべき本分にて他国既に其例あり幸に昨冬津山及び近郊各宗の寺院先づ自己の義捐を定めて有志者に謀らる其祭典

たる一日は神祭一日は仏祭に為さんとなり皆其厚意に同意し再三会議の末遂に別紙趣意方法書成り而して出征軍人の英名は忠魂碑の如く別に建設するの企望あるも目下公共事業にも出費の多き有志家の煩勞を憚り之を銅版に鐫刻して掲ぐる事とし是も寄附金の小額ならんには止むなく木板に掲ぐる如きは甚だ遺憾の情あるも當時は未だ軍隊の凱旋なく計画大にして縮小の誹謗を聞により寧ろ小より大に進むの方然るべしと

その明治三十九年の第一回招魂祭は、「忠魂碑既ニ成ルヲ以テ招魂大祭ヲ執行セント欲シ三月下旬首唱者会ヲ開キテ四月二十一日ヲトシ神仏両式ヲ以テコレヲ举行」された。次に式次第を示すが、ここでは午前が神式で「招魂」と「送魂」が行はれてをり、儀礼の観点から見れば、この神式と午後の仏式とはそれぞれ全く独立した関係であつたといへよう。

午 前 神 式

一 午 前 八 時 号 砲

一 午 前 九 時 煙 火

一 来賓参列員遺族参会者一同着席

一 齋主以下齋員参列神職着席（此間奏樂）

一 首唱者総代報告

祭 典 開 始

一 祓主読祓詞

一大麻行事

一撤饌祓度ヲ撤却ス（此間奏樂）

一招魂（此間菅搔并警蹕一同敬礼）

一献饌（此間奏樂）

一奉幣行事

一斎主諄辞ヲ奏ス（此間一同敬礼）

一斎主玉串ヲ捧テ拝礼斎員一同拝礼

一遺族総代（二名）玉串ヲ捧ク

一本県知事祭文玉串ヲ捧ク

一在郷軍人総代（一名）玉串ヲ捧ク

一美作各官衙員総代（一名）玉串ヲ捧ク

一美作各郡長総代（一名）玉串ヲ捧ク

一美作各町村長総代（一名）玉串ヲ捧ク

一首唱者総代祭文玉串ヲ捧ク

此次祭文アル方ハ捧献シ朗読ヲ省ク

一寄附者総代（一名）玉串ヲ捧ク

一撤饌（此間奏樂）

一送魂（此間菅搔并警蹕一同敬礼）

一首唱者総代挨拶

一退場

以上

午後 仏式

一午後一時号砲

一午後一時三十分烟火

一來賓参列員遺族参会者一同着席

一導師以下大衆入場（此間奏樂）

一首唱者総代報告

法会開始

一三宝礼

一供養文

一咒願

一三仏礼

一十方礼

一懺戒

一十方念仏

一世尊偈

一十方念仏

一三 礼

一七仏通戒偈

一導師復飯座

一天台座主祭文代読大衆起立合掌

一各宗代表者焼香（此間奏樂）

一遺族総代（二名）焼香

一本県知事焼香祭文

一在郷軍人総代（一名）焼香

一美作各官衙員総代（二名）焼香

一美作各郡長総代（一名）焼香

一美作各町村長総代（二名）焼香

一首唱者総代焼香祭文

此次祭文アル方ハ捧献シ朗読ヲ省ク

一寄附者総代（一名）焼香

一首唱者総代挨拶

一導師以下退場（此間奏樂）

以 上

なほ、本稿では詳しく触れないが、『全国神職会会報』には、各地における「招魂祭」の記録が多々掲載されてゐる。ただ、全国神職会の機関誌といふこともあり、神式の式次第のみが記されてゐる場合が多く、それを読んだだけでは、その招魂祭が神仏合同であつたかどうかについて分からない場合もある。ただ、午前中で完結してゐる神式祭典について、やはり午後に仏式招魂祭が行はれてゐたと見てよく、別資料で補ふ必要がある。⁽⁵¹⁾

六　むすび

以上、甚だ雑駁で羅列的な記述に終始してしまつたが、これまでの研究に見られたやうな、神式Ⅱ公的な「顕彰」、仏式Ⅱ私的な「慰霊」といふ単純な「二項対立」的比較は一面的な理解でしかないことだけは提示できたと思ふ。また、西南戦争以来の仏教者による戦死者慰霊・追悼・顕彰の主導性といふものも確認できたが、課題も数多く残された。まづ、仏教各宗における霊魂観の相違や、仏教各宗の儀礼全体の中における慰霊・追悼・顕彰儀礼の位置付けといふものを細かに検討するといふことは全く出来なかつた。さらに、神式の「招魂祭」の担ひ手に関しても、詳しい考察に及ぶことが出来なかつた。「神式」とはいふが、実際には、招魂祭に関しては、神社の神職のみならず、教派神道の教師の関与も大きかつたといへるのである。この点については、神葬祭や戦歿者の公葬の問題を絡めながらその具体相を掴まなければならないが、別稿での検討を期さざるを得ない。

最後に、日露戦争後の新たな展開として触れておかなければならないこととしては、仏式の戦歿者公葬や仏式招魂祭、神仏合同招魂祭に対して、神職・神道人の立場から批判を浴びせかけるといふことが始まつて来ることが挙げら

れる。

これは原田敬一も引いてゐる著名な論説だが、明治三十九年、宮崎宮主典の緒方稜威雄は、神仏両式による招魂祭のあり方を槍玉に挙げてゐる。⁽⁵²⁾

或者は曰く現今の我国は信教の自由を許せり戦病死者の招魂祭を為すに当り神式に依ると仏式に依ると将又神仏両式を混交して執行すると其人の随意なり何の不都合か之れあらんと然れども招魂祭なるものは古来我国特有の礼式なり仏者にありて読経を為すは宗教作法に依る回向なり供養なり彼等に於ては招魂の式を執行するとなく単に仏像又は木標等に対して読経するのみなるに至りては安くんぞ之を招魂祭と称するを得ん其信教自由の上より耶教なり仏教なり其信する所の宗教作法に依りて各自の回向文又は追悼を為すは元より咎むるに足らざる所なるも苟くも海陸軍として都市村として又は公共団体として公然招魂祭なる名目の下に国難に殫れたる戦病死者の神霊を祭るに当り此の如き怪訝なる順序方法に依るは噫亦何たる事なるぞや（中略）其後皇祖建国紹述して靖國神社を創立し殉国の忠魂は凡て同社に合祀せらるゝの制を立て給ひ維新以来の殉難者を始め今回の戦病死者等悉皆同社に於て礼を以て厚く奉斎せらる是れ只単に忠死者優遇の聖旨に出づるものなるべきも亦各地に於る招魂祭の執行方法の好模範たるに非ずや今や此の如き礼典に付ては法律上何等の規定なきも怪訝なる方法順序に依り曠古の戦役に於ける忠死者にして同神社の祭神たる国土の霊を祭るか如きは甚た不都合の極みと思ふなり

つまり、仏式招魂祭が、神式と同じく「招魂祭」とは言ひながら招魂式を行はず、実質上は回向や供養を行つてゐるのみで、本来的には性格が異なるものであると指摘し、厳しい批判を加へてゐる。このことからその偏狭さを論ぶ

ことは容易いが、逆にいふならば、近代仏教界が、西南戦争以降、本来は維新期に形成された神式の戦歿者慰霊である「招魂祭」と、仏式の回向や供養を伴ふ「戦死者追弔行事」とをあへて同質視、もしくは同一カテゴリーのものと捉へてきた戦略的な意図も仄見えてくるのである。

なほ、神仏合同の祭典や招魂祭は大正期に入つても依然として行はれてゐた。大正・昭和戦前期における神仏合同招魂祭の実態については、まだ調査が十分に及んでゐないが、参考までに以下にいくつか事例を掲げ、本稿を閉ぢたいと思ふ。

まづ、これは「招魂祭」の事例では無いが、大正七年十月十三日には、鹿児島市の鶴丸山下武徳殿において、神仏両式により薩摩藩の嘉永殉難志士（嘉永二年の所謂「お由羅騒動」、或は「近藤崩れ」「高崎崩れ」とも称された薩摩藩の継嗣事件に連なつて殉じた志士達）の七十年祭典を挙行してゐる。⁽⁵³⁾先に執行された神式では「降神の式」「昇神の式」を行ひ、この後の仏式祭では回向がなされてゐる。

また、大正九年六月二十七日に福井県敦賀で「尼港（ニコライエフスク）事件」の殉難者を対象として、「神仏両式ニ依り盛大なる追悼会」を開きたい旨、加藤友三郎栖軍大臣に上申した資料があるが、ここでは神仏両式ではあるものの、「招魂祭」ですらなく、両者を包括する儀礼名称としては「追悼会」といふ認識になつてゐるのであつた。⁽⁵⁴⁾「シベリア出兵」中における同地でのパルチザンによる日本陸軍守備隊と尼港の日本人居留民に対する虐殺事件といふ特殊な性格も関係してゐるのかも知れない。ただ、第五師団としては、同年九月から十月にかけ、広島・山口・松山において「臨時招魂祭」といふ名称で「神仏合同招魂祭」を執行してゐるのである。⁽⁵⁵⁾

註

- (1) 本稿は、拙稿「国家神道と靖國神社に関する一考察―近代神道における慰霊・追悼・顕彰の意味―」（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、平成二十年）の中で多少言及した日清・日露戦争後の「神仏合同招魂祭」について、より検討事例を増やしてやや詳細に論じたものである。
- (2) 大原康男『忠魂碑の研究』（暁書房、昭和五十九年）五七、五八頁。
- (3) 主に日清・日露戦争後の「招魂祭」や戦歿者の公葬について触れた主な論考としては、以下のやうなものがある。大濱徹也「英霊」崇拜と天皇制（田丸徳善・村岡空・宮田登編集『日本人の宗教Ⅲ 近代との邂逅』佼成出版社、昭和四十八年）、大江志乃夫『靖國神社』（岩波新書、一九八四年）、羽賀祥二「軍都の戦争記念碑―豊橋第十八聯隊と神武天皇銅像記念碑―」（田中彰編『近代日本の内と外』吉川弘文館、一九九九年）、藤井忠俊『兵たちの戦争―手紙・日記・体験記を読み解く―』（朝日選書、二〇〇〇年）、檜山幸夫編著『近代日本の形成と日清戦争―戦争の社会史―』（雄山閣、二〇〇一年）、荒川章二『軍隊と地域』（青木書店、二〇〇一年）、原田敬一『国民軍の神話―兵士になるということ―』（吉川弘文館、二〇〇一年）、同『シリーズ日本近現代史③ 日清・日露戦争』（岩波新書、二〇〇七年）、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）、同「作文にみる明治三十年代の招魂祭―金沢市内の小学生の記録―」（『石川県立歴史博物館紀要』一七、二〇〇五年）、田中丸勝彦「さまよえる英霊たち―国のみたま、家のほとけ―」（柏書房、二〇〇二年）、高木博志「郷土愛」と「愛国心」をつなぐもの（『歴史評論』六五九、二〇〇五年）、同「記念祭の時代―旧藩と古都の顕彰―」（佐々木克編『明治維新期の政治文化』思文閣出版、二〇〇五年）、矢野敬一『慰霊・追悼・顕彰の近代』（吉川弘文館、二〇〇六年）、大谷正『兵士と軍夫の日清戦争―戦場からの手紙を読む―』（有志舎、二〇〇六年）、阪本是丸「国家神道体制」と靖國神社―慰霊と招魂の思想的系譜・序説―（『神社本庁教学研究所紀要』一二、平成十九年）、一ノ瀬俊也『旅順と南京―日中五十年戦争の起源―』（文春新書、二〇〇七年）、小松裕『全集 日本の歴史 第十四巻 「いのち」と帝国日本』（小学館、二〇〇九年）、佐谷眞木人『日清戦争―「国民」の誕生―』（講談社現代新書、二〇〇九年）等。
- (4) 白川哲夫「招魂社の役割と構造―「戦没者慰霊」の再検討―」（『日本史研究』五〇三、二〇〇四年）、同「地域にお

ける近代日本の「戦没者慰霊」行事―招魂祭と戦死者葬儀の比較考察―」（『史林』八七―六、二〇〇四年）、同「日清・日露戦争期の戦死者追弔行事と仏教界―浄土宗を中心に―」（『洛北史学』八、二〇〇六年）、同「大正・昭和期における戦死者追弔行事―「戦死者慰霊」と仏教界―」（『ヒストリア』二〇九、二〇〇八年）、等。

- (5) 日清戦争前の記念祭・招魂祭に言及したものとしては、羽賀祥二『明治維新と宗教』（筑摩書房、一九九四年）第九章「神社と記念碑」、同「二八九一年濃尾震災と死者追悼―供養塔・記念碑・記念堂の建立をめぐる―」（『名古屋大学文学部論集』一三四（史学四五）、一九九九年）、同「戦病死者の葬送と招魂―日清戦争を例として―」（『名古屋大学文学部論集』一三七（史学四六）、二〇〇〇年）、前掲、本康宏史『軍都の慰霊空間―国民統合と戦死者たち―』などがある。

- (6) 拙稿「戦死者の霊魂をめぐる慰霊・追悼・顕彰と神仏両式―明治前期における招魂祭の展開を中心に―」（『國學院大學研究開発推進センター編『霊魂・慰霊・顕彰―死者への記憶装置―』錦正社、平成二十二年）。

- (7) 前掲、大江志乃夫『靖国神社』一八四頁。

- (8) 前掲、白川哲夫「地域における近代日本の「戦没者慰霊」行事―招魂祭と戦死者葬儀の比較考察―」。

- (9) 前掲、佐谷眞木人『日清戦争―「国民」の誕生―』二二二頁。明治二十九年四月二十五日に上野公園不忍池畔の「台湾澎湖島戦病死者追弔祭」について言及してゐる。

- (10) 拙稿「日本における慰霊・追悼・顕彰研究の現状と課題」（『神社本庁教学研究紀要』第十二号・平成十九年、改稿して前掲、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る―』に所収）、前掲、同「国家神道と靖国神社に関する一考察―神社行政統一の挫折と賀茂百樹の言説をめぐる―」、同「近代日本における「怨親平等」観の系譜」（『明治聖徳記念学会紀要』復刊第四十四号・平成十九年）、前掲、同「戦死者の霊魂をめぐる慰霊・追悼・顕彰と神仏両式―明治前期における招魂祭の展開を中心に―」等を参照。

- (11) 前掲、原田敬一『国民軍の神話―兵士になるということ―』二五三頁。

- (12) さしあたり、圭室諦成『葬式仏教』（大法輪閣、昭和三十八年）を参照。

- (13) 『史料 県令籠手田安定 I』（鉅鹿敏子、昭和六十年）二二〇、二二二、二二三頁。前掲、羽賀祥二『明治維新と宗教』第九章「神社と記念碑」三三二―三三六頁を参照。

- (14) 前掲、原田敬一『国民軍の神話―兵士になるということ―』二五二頁。

- (15) 『吉田久一著作集5 改訂増補版日本近代仏教社会史研究(上)』(川島書店、一九九二)「日清戦争と軍事保護」、また「日露戦争と軍事保護」を参照。その他、当該時期の仏教教団と戦争との関わりについては、木場明志「明治期対外戦争に対する仏教の役割―真宗両本願寺を例として―」(『論集日本仏教史』第八巻・明治時代、雄山閣出版、昭和六十二年)、名和月之介「仏教と軍事援護事業―日清戦争における西本願寺教団の事業を端緒として―」(『四天王寺国際仏教大学紀要』四〇、二〇〇五年)等を参照。
- (16) 以下の記述は、『日清戦争従軍写真帖―伯爵亀井茲明の日記―』(柏書房、一九九二年)二四八、二四九頁による。同書は、亀井茲明『明治二十七八年戦役写真帖』(明治三十年)、同『従軍日乗』(明治三十二年)の復刻。
- (17) 前掲、一ノ瀬俊也『旅順と南京―日中五十年戦争の起源―』一二〇―一二三頁。以下の記述もここからの記述による。なほ、同書二〇三―二〇五頁には、歩兵第二連隊が明治二十八年十月二十四日、佐倉練兵場で招魂祭を執行したことが紹介されてゐる。
- (18) 前掲、『日清戦争従軍写真帖―伯爵亀井茲明の日記―』。なほ、すでに明治十年十月の「島根県招魂祭」においては、島根県令・境二郎が読んだ「祭文」の末尾に「嗚呼哀哉尚クハ饗ヨ」とあり、すでにこの時点で、日清戦争期以降の招魂祭における典型的な「祭文」の形式となつてゐる。真野義盾編『島根縣招魂祭記』(千家尊福、明治十年)。前掲、拙稿「戦死者の靈魂をめぐる慰霊・追悼・顕彰と神仏両式―明治前期における招魂祭の展開を中心に―」を参照。
- (19) 『明教新誌』明治二十七年十一月二十八日付(第三五〇七号)。
- (20) 『明教新誌』明治二十七年十二月四日付(第三五一〇号)。
- (21) 前掲、田中丸勝彦『さまよえる英霊たち―国のみたま、家のほとけ―』一五頁。但し、田中丸の指摘は、新聞といふメディアで一般的に広く「英霊」が用ゐられ始めるのが日露戦争後であるといふことであり、その意味においては大筋誤りでは無いと思はれる。
- (22) 前掲、阪本是丸「『国家神道体制』と靖國神社―慰霊と招魂の思想的系譜・序説―」を参照。
- (23) 堀江八郎『南征史』(春陽堂、明治三十年)一三七―一四三頁。
- (24) 佐々木珍龍「南征教誌」(『明教新誌』明治二十七年十一月三十日付〔第三六八五号〕)。
- (25) 前掲、佐々木珍龍「南征教誌」、松本正純『近衛師団台湾征討史』(長谷川書店、明治二十九年)三一七・三二三頁。
- (26) 大畑裕『戦時弔祭慰問文教範』(求光閣書店、明治三十七年)八頁には、「祭文の定義」について、「祭文とは酒やい

ろくの御馳走を拵へ之を靈前に具へ上て以て祭るを云ふなり而して祭文は敬する意を主とす故に目上の人には皆祭文と言って吊文と言はず即ち孔子を祭ると言ふが如し然れども目下の子や孫若くは弟子と雖も死して既に葬りし後ち一年若くは三年になりたる者は吊文と言はずして祭文と云ふ所謂一年祭、三年祭のとき読む文之れなり換言すれば既に肉体無くして靈魂に成りたるものは貴賤を論ぜず之を祭文と言ふ」と記述してゐる。戦歿者慰霊に関する文例集については、すでに栗津賢太「戦没者慰霊と集合的記憶——忠魂・忠霊をめぐる言説と忠霊公葬問題を中心に——」（『日本史研究』五〇一、二〇〇四年）が詳しく分析してゐる。なほ、祝詞と漢土の祝辞の關係性については、例へば、谷省吾『祭祀と思想——神道の祈り——』（国書刊行会、昭和六十年）一九五、一九六頁などを参照。祭文の文体からその儒教性を読み取ることにについては、すでに前掲、羽賀祥二「戦病死者の葬送と招魂——日清戦争を例として——」、同「日本近代の宗教と歴史——〈招魂〉・〈供養〉・〈顕彰〉をめぐる——」（『歴史科学』一八二、二〇〇五年）で指摘されてゐる。國學院大學日本文化研究所編『縮刷版』神道事典（弘文堂、平成十一年）三五〇頁の「祭文」の項目（中嶋宏子執筆）には、「祝詞が日本古来の伝統的・公的祭儀での性格が強いのに對し、一般に祭文は個人的な祭りや中国伝来の祭事などに読み上げられる。」とも記されてゐる。また、儒教の宗教性について主に招魂儀礼と祖先崇拜の観点から論じた論考としては、さしあたり、加地伸行『儒教とは何か』（中公新書、一九九〇年）を参照のこと。

(27) 前掲、佐々木珍龍「南征教誌」。以下も同じ。

(28) 金光大陣編輯『中備出身韓地戦死者招魂祭記事』（金光大陣、明治二十七年）。秦修一「戦争と霊——戦没者慰霊から問われる信仰の意味——」、「資料紹介 戦没者慰霊に関する資料」（『金光教学』四六、二〇〇六年）を参照。

(29) 国立公文書館所蔵『警保局長決裁書類』明治二十八年「征清軍人慰霊会并歡迎会景況報告・高知」。

(30) 『生蜀一束 秋田県臨時招魂祭及軍人慰労会』（藤林正縁編輯兼発行、明治二十九年）。

(31) ただ無論、戦歿者の遺族は、「祝祭」では済まされない複雑な心情、悲しみを抱へて参列してゐたことも忘れられてはならないだらう。『阿波戦時記』上巻（徳島県、明治二十八年）百四丁によれば、日清戦争後、徳島県民が「全県出身ノ殉難烈士ノ英霊ヲ吊慰セント欲シ」て明治二十八年十一月十六、十七日に行はれた徳島県の神仏合同による臨時招魂祭の直会会場において、遺族が「私ノ倅ハ平生誠ニ孝行者デアリマシタガ今日御祭ヲ受ル身ト為リ御祭リハ有リ難ク存シマスガ甚不憫ニ存ジマス」と話したのに対し、徳島県知事の坂部廣織が「只今此処ニ祭ラル、耳ナラス東京靖國神社ニ護国ノ神ト崇メラレ 朝廷ニ於テ千万年御祭り下サル身ト為リシ故御子息ニ於テハ嘸々本望ノコトタルヘシ決シテ

歎クヘキコトニ非ス」との言葉をかけてゐるが、遺族は「尚悲哀ノ情ヲ繰返シテ止マズ」状態であり、知事や聯隊長らが「当惑ヲ極メタリ」といふエピソードが紹介されてゐる。このことから、高橋哲哉のいふやうな「哀しみから喜びへの、不幸から幸福への、感情の一八〇度の転換——この「感情の錬金術」こそが、国家のために命を棄てても戦う兵士の精神を作り出す」（高橋哲哉『国家と犠牲』日本放送出版協会、二〇〇五年、八七頁）といふ図式を導き出す論者が出てくるかもしれない。しかし、先の知事の言は、あくまでも涙を見せてゐる遺族と対話する中で、自然な慰めと励ましの言葉として発せられた戦歿者に対する「顕彰」の表現であり、ここに靖國神社に触れざるを得ないといふ靖國神社の「公共性」を認めることはできても、「感情の錬金術」を読み取ることは穿ち過ぎた見方となるであらう。実際、この対話においては、遺族の複雑な思ひを鎮めることはできなかったのである。それよりもここで注目すべきは、「二百余名ノ遺族ヲシテ一々其情ヲ語ラシメハ山ノ名ニ負フ涙ノ瀧ヲ流スラン」と記されてゐるやうに、遺族の悲しみは決して払拭されることはないものの、招魂祭の会場が、主催側の知事と二百名もの遺族が対話し交流する「場」でもあつたといふ事実ではなからうか。

(32) 東京都編集『都史資料集成 第1巻 日清戦争と東京①』（東京都公文書館、平成十年）「西多摩郡役所戦役事務回議録（抄録）。同書四七〇頁に「大久野村より招魂祭執行につき上申」を収録する。

(33) 山縣玄浄『百鍊鐵腸』（傳燈會、明治三十年）「砲兵第五聯隊建碑開眼記」二四四—二五五頁。以下の引用も同様。

(34) 近代の真言宗などにおける「怨親平等」観については、前掲、拙稿「近代日本における「怨親平等」観の系譜」を参照。

(35) 杉本勝二郎編『列國聯合支那戦争記』第六冊第六編（国之礎社、明治三十三年）一九、二〇頁。

(36) 『第一回千葉縣警察招魂祭記事』（千葉縣警察部、明治三十四年）。また、後年のものであるが、国立公文書館所蔵『種村氏警察参考資料』第二十四集「警察招魂祭祭辞・於日々谷公園」（昭和九年十月二十六日）も参照。

(37) 消防においても「招魂祭」が行はれてゐる。国立公文書館所蔵『種村氏警察参考資料』第四十八集「消防招魂祭執行計画概要」を参照。

(38) 「富山県の招魂祭」（『全国神職会会報』二八、明治三十四年）。

(39) 例へば、日清戦争以前の事例であるが、『富士郡徴兵死歿者招魂祭帰郷者慰労会紀事』（静岡県富士郡役所、明治二十一年）によれば、明治二十一年四月三日に執行した静岡県富士郡の招魂祭においては、「其祭壇ハ国幣中社浅間神社内

神立山ニシテ土砂ヲ積ムコト方二間半高サ二尺裝飾一二祭式二抛ル」とされ、神式のみで招魂祭が行はれてゐる。なほ、「国事殉難者」を対象とする祭典ではあるが、『殉難志士五十年祭紀要』（京都養正社）によれば、明治四十年五月十二日に京都養生社が主催した「殉難志士五十年祭」においては、下御霊神社社司・霊山官祭招魂社受持神職の出雲路通次郎が斎主となつて、東山の霊山表忠碑前を祭場に「降神」「昇神」を行ふ神式の祭典のみが執行されてゐる。明治三十六年に設立された財団法人の京都養正社については、『京都養正社所祭神名録』（京都養正社、明治四十年）に寄付行為が載つてをり、その第一条にある財団の目的として、①「安政戊午ヨリ慶応丁卯ノ際唱義殉難ノ志士其他朝命ヲ奉シ戦死セシ者ノ霊魂ヲ慰スル為メ毎年十月十日京都霊山ニ於テ特ニ式壇ヲ設ケ私祭ヲ執行スル事」、②「同上殉難志士ノ事績取調ノ事」、③「霊山招魂社境内風致并ニ建物保存費支出ノ事」の三項が挙げられてゐる。なほ、「霊山表忠碑」をはじめ、東山霊山の志士墳墓や各招魂場などの位置については、『京都霊山殉難志士墳墓全図』（京都養正社蔵版、明治四十年四月五日発行）を参照。但し、勿論一般に幕末維新期の殉難志士の慰霊が神式だけで行はれてゐたのではない。『伏見鳥羽戦役殉難志士小伝』（戊辰講会再刊、昭和三年）の「序」に「殉難志士ノ英霊弔慰法会ヲ举行スルニ付曩ニ志士五十年忌法会ノ際編纂刊行シタル志士小伝ヲ再版ニ付シ」とあるやうに、具体的な式次第は知られないが、殉難志士の法会が行はれてゐる。

- (40) 防衛省防衛研究所蔵『陸軍省大日記』明治三十七年「満大日記九月自一日至十五日」・「戦死病歿者召魂祭施行の件」。
- (41) 『明治三十七八年長野県時局史』（長野県、明治四十一年）五七五頁以下。
- (42) 前掲、大江志乃夫『靖国神社』一八〇—一八五頁。
- (43) 『善光寺日本忠霊殿史』（善光寺日本忠霊殿造営委員会、昭和四十五年）、『法光』（同朋舎出版部、昭和五十年）を参照。
- (44) 防衛省防衛研究所蔵『陸軍省大日記類』明治三十八年壹大日記「靖国神社祭典の節仏式執行に関する件」。
- (45) 『第四師団招魂祭記念帖』明治三十七八年戦役（森脇竹一、明治三十九年）。
- (46) 前掲、白川哲夫「地域における近代日本の「戦没者慰霊」行事—招魂祭と戦死者葬儀の比較考察—」。
- (47) 「大津聯隊軍神祭と吊魂祭」（『全国神職会会報』八二、明治三十九年五月五日発行）。
- (48) 筆者所蔵『明治卅九年四月十八日十九日二十日臨時大招魂祭案内記』（明治三十九年）。
- (49) 高田捨吉編『第七師団日露戦役記念史』（感謝捧呈会、明治三十九年）六二二頁。以後の旭川の戦歿者慰霊の展開については、『旭川忠霊堂小史』（旭川忠霊堂運営委員会事務局・旭川市役所総務課内、昭和四十七年）を参照。

- (50) 『美作忠魂碑』（美作招魂祭事務所 代表者・矢吹金一郎、明治四十三年）。
- (51) 例へば、「深草招魂祭」（『全国神職会会報』七九、明治三十九年）、「茨城県招魂祭」（『全国神職会会報』八一、明治三十九年）、「熊本招魂祭」（『全国神職会会報』一四〇、明治四十三年）等数多くの記事が掲載されてゐる。一方、『神社協会雑誌』にも、「戦歿病死者の追吊祭と凱旋慰労会」（『神社協会雑誌』五一―一一、明治三十九年）等の記事が載つてゐる。
- (52) 緒方稜威雄「戦病死者招魂祭について」（『全国神職会会報』第二十八号、明治三十九年）。前掲、原田敬一『国民軍の神話―兵士になるということ―』二五三頁も参照。
- (53) 鹿児島史談会編纂『薩藩嘉永殉難志士祭典録』（肝付藤四郎、大正八年）。
- (54) 防衛省防衛研究所蔵『大正九年 公文備考』卷十四・儀制六「追悼会」、この資料には、「尼港事件」の殉難者に関する各地の「慰霊祭」に関する資料が綴ち込まれてゐる。ただ、同所蔵『大正九年 公文備考』卷十四・儀制六「弔問、弔電及祭文（三）」には「臨時招魂祭」といふ名称の祭典における祭文を掲載してゐる。
- (55) 防衛省防衛研究所蔵『陸軍省大日記 大正九年十一月 西受大日記』「臨時招魂祭実施報告」。