

やしろ 社の庭

——招魂社-靖国神社をめぐる眼差しの政治——

佐藤俊樹

概要

靖国神社（およびその前身の東京招魂社）は、長く「国家神道」の中心施設だと見なされてきた。しかし実際には、第二次大戦以前でも、その宗教的な性格や政治的な位置づけはかなり変化しており、特に1900年代の前と後では大きくことなる。ほとんどの靖国神社論は政治的立場のいかんを問わず、この点を無視されている。それらが1911年に出た『靖国神社誌』の靖国神社像を踏襲しているからである。

本論では、『武江年表続編』や東京ガイドブックといった同時代史料をつかって、1900年代以前の靖国神社（東京招魂社）がどんな宗教的・政治的な意味をおびていたかを、政治家でも宗教家でもない、東京のふつうの生活者の視線から描きだす。それによって、戦前半期の日本における宗教-政治の独特な様相の一端を明らかにする。

キーワード

靖国神社、「国家神道」、歴史物語、祝祭、宗教-政治

1. 語りと眼差し

1.1 二人の小説家から

夏目漱石の『吾輩は猫である』にこんな一節がある（夏目、1905-7：405-6）。

「わたしねえ、本当はね、招魂社に御嫁に行きたいんだけど、水道橋を渡るのがいやだから、どうしようかと思ってるの」…

「御ねえ様も招魂社がすき？ わたしも大すき。一所に招魂社へ御嫁に行きましょう。ね？ いや？ いやなら好いわ。わたし一人で車へ乗ってさっさと行っちゃまうわ」

「坊ばも行くの」と遂には坊ばさんまでが招魂社へ嫁に行く事になった。かように三人が顔を揃えて招魂社へ嫁に行けたら、主人もさぞ楽であろう。

『猫』のなかでもとりわけユーモラスな場面である。憶えている人も多いだろう。

この会話が印象深い理由はもう一つある。「招魂社に御嫁に行く」という言葉が、今の私たちにはひどく奇異に聞こえるのだ。

『吾輩は猫である』は明治三八年（一九〇五）から二年間『ホトトギス』に連載された。実はこの時すでにこの名の神社はない。招魂社すなわち現在の靖国神社は明治二年、東京招魂社として創建されるが、明治一二年に靖国神社に改組・改称される。「招魂社」は三十年近く前に廃された社名なのである。

そんな古い名前と呼ばれ、幼い女の子がお嫁に行きたいと言いだす。政治的な立場のいかんを問わず、今の靖国神社がこんな風に語られることはないが、明治の人々にとってはちがっていたようだ。田山花袋も『東京の三十年』でこう書いている（田山，1917：69-70）。

春秋二季の祭祀の時の見世物小屋の光景がまた私に親しいなつかしい感じを起させた。「招魂社へ行くんだからお錢をお呉れ！」こう言って私の二人の男の子などは、今も出かけて行くが、私もやはりそうした男の子であったのだ。

かなり大きくなってからは、夜一人で、見世物ではなしに、街頭にランプなどをつけて、いろいろな男が店をひろげているのを見て歩くのが楽しみだった。易者、アセチリンランプ、焼つき屋、そういういろいろな男が、巧に客を寄せているのを見ると、その口上が一種の芸術であるかのようにすら私には思えた。くどき節をセンチメンタルな声で唄うものもあれば、剣舞をやって人をその周囲に集めている書生らしいものもあった。ああいう人たちは今どうしたろう？ 何処にいるだろう？

『東京の三十年』の出版は大正六年（一九一七）、『猫』よりさらに十年後である。その歳月は境内の描写にも影をおとしているが、それでも「招魂社」のイメージは強く残っている。改称から四十年近くたっても、ここは依然「招魂社」だったのである。

1.2 歴史と語り

これらの語りは、東京招魂社（以下、招魂社と略す）-靖国神社とは何であったのかを考

える上で、重要な手がかりをあたえてくれる。

「何であったか」は、時として「何であるか」以上にむずかしい。ある面で、たしかに歴史は物語である。一つの絶対的な真実に必ずたどりつけるわけではない。論理的にか経験的にかはともかく、事実として、私たちがもてる知識は部分的なものでしかない。それゆえ、ある程度の推量や憶測はさけられないし、ときには記録同士で矛盾する。

しかし、一つに決まらないというのは、何も決まらないことではない。例えば「伝統」や「歴史」が積極的に同定された瞬間、すなわちその語り手が「～である」と主張した瞬間、残された記録との整合性が問われる。何が伝統かは決まらなくても、何が伝統ではないかが決まることはあるのだ¹⁾。「歴史」や「死者」といった、絶対化されがちな過去の形象にからめて意義が論じられるこの神社にとって、それは特に重い意味をもつ。

漱石や花袋らが語る「招魂社」への眼差しは、二人だけのものではない。明治期の小説や東京ガイドブック、さらには官庁編纂の地誌や国定教科書まで、広く見られる。その点でいえば、立場のちがいをこえて、明治期の招魂社-靖国神社を語る上で基本文献になってきた『靖国神社誌』（賀茂編，1911，以下『神社誌』と略す）の方が特異な位置を占める。

それは必ずしも『神社誌』が歴史を歪めたということではない。『神社誌』は資料も多数載せており、それからわかることも少なくない。創建当初の立退き問題などはその一つだ。戦後に出た神社史のなかには、あたかも無人の地に建てたかのように語るものもあるが、そうではなかった。

明治二年の時点で、まだ仮宮だった社殿が置かれたのは旧歩兵屯所、現在の外苑（九段北2丁目1番）である。ここには人が住んでいなかったが、このとき、周囲の土地も広く招魂社の社地（神社用地）とされている（賀茂編，1911の「社地」図）。面積はほぼ10万坪（約33ha）、現在の社地の三倍近い。その大半は旧幕府の拝領屋敷地で、住人たちには立退き命令が出た。困った住人たちは、招魂社の発案者で社地内に住んでいた木戸孝允に嘆願する。木戸は造営の実務を取り仕切っていた大村益次郎に指示し、立退きを中止させるが（『木戸日記』明治二年六月二六日）、社地の範囲はそのままだった。翌年、仮宮は現在の内苑の場所（九段北3丁目1番）に移転し、本格的な社殿の造営もはじまる。

『神社誌』はこの経緯を、「域内の地は旧幕士の邸宅なりしを、明治五年神殿再建に際し表四番町通……を廃して一区域とし」と述べている。外苑とはちがひ、内苑には住人がいたのである。『神社誌』『社地』図は明治三年刻の地図を使っており、移転先にいた屋敷主

1) 論理的に考えても、最も悲惨な出来事は記録には残りえない（佐藤，2002）。「共有できる材料を提示する」という立場は、そういう悲惨さを視野の外に追いやる危険をつねにはらむが、今はこの立場を貫くべきだと私は考えている。このことはある種の決定不可能性をよびよせる。重要なのはそれをどう解消するかではなく、どうつきあうかだろう。佐藤（1998）、佐藤（2005b）参照。

の名前も確認できる。さらに明治五年刻の『東京大絵図』をみると、仮宮移転先以外にも「上チ」「ゴ用」と記された土地があちこちに見られる（人文社編集部，1996：11）。その範囲は明治二年時点の社地全体に及んでおり、木戸がいったん中止を指示した後も、結局は接收が進められたらしい。ところが、明治三年末に、その約三分の二を占める区域（九段北2丁目2～4番，九段南2丁目と同3丁目の一部，三番町2番）は売却された。残った社地が現在の靖国神社の社地にほぼ相当する。

『神社誌』事歴年表では、「此年十一月，一番町，二番町，三番町，四番町ニ存在スル土地邸宅ヲ廣澤参議以下ニ売却ス」と記されている。参議廣澤真臣は木戸や大村とならぶ長州閥の大物で、この直後、明治四年一月に暗殺される。廣澤が購入したのはすでに他の官員の拝領屋敷になっていたもので、売却地のごく一部であるが（『廣澤真臣日記』三年一二月一七日，『廣澤日記』では兵部省への払下願も一二月付けになっている），『木戸日記』と『神社誌』「社地」図，『東京大絵図』をあわせて考えると、かなりの住人が立ち退かされたようだ（佐藤，2006）。

そうすると、明治三年の仮宮移転のもつ意味があらためて注目される。明治二年の段階では立退きなしに神社が創られた。木戸は「九段坂町屋立除の沙汰あり。町家挙て嘆訴，其情実実に不忍なり。曾て是等の事件大村と議し，庶人の困苦厭ひしに，豈図らずの事につき，事実必ず違ひあらんと思ひ大村に尋ね，立除の事を止んと欲すと告ぐ。彼等をして安堵せしむ」と記している。生者を追い出してまで死者を祀る意図は彼にはなかった。

にもかかわらず，翌年假宮が移転し本殿の造営がはじまると，住人の立退きができ、神社用地以外にも接收された。その一部，旧富士見町（現在の九段南2丁目2～8）に何が造られたかは，3. 節であらためて述べよう。

『神社誌』からはそういうことも見えてくる。

1.3 宛先と道標

『神社誌』は明治四四年（一九一一），創建の四二年後に刊行された。七六年にわたる戦前の神社の歴史のなかでは，後半に属する。編著者は宮司の賀茂百樹，主な資料源は宮司の日誌と陸海軍省などの官庁文書，そして宮司周辺の関係者からの聞き取りである。賀茂自身，明治一二年以前の記録が特にとほしいと断っている。

後でみるように，明治四〇年代から神社は大きく姿を変える。賀茂百樹は山口県生まれで，三代宮司として明治四二年に着任した。大正八年のソウル朝鮮神宮創建の際には，天照大神と明治天皇を祭神とした政府と対立し，「朝鮮民族の祖神」檀君も祀るべきだと主張したことで知られる。神道学者としても高名であり，それだけに明治四〇年代以降の

靖國神社の宮司の眼差しから、一貫して過去を眺めていると思われる²⁾。

阪本是丸は勅使派遣などに関して、『神社誌』の記事が資料源とくいちがっていることを指摘しているが（阪本，1994：393-396），同時代史料をつきあわせると、気になる箇所は他にもある。例えば、売却された旧社地について「神苑となし一大社域となさんとの計画なりしといふ」と書いているが、他の資料からみるかぎり、それは「神苑」で今の私たちが想像するものとは大きくことなる（3節参照）。

神社の予算規模に関しても、年に米一万石という「永世高」が政府から約束されたが、財政事情で当面半減されたと書いている。村上重良の『慰霊と招魂』はこの額の大きさを根拠の一つにして、招魂社-靖國神社を「国家神道」の中心的な施設に位置づけたが³⁾、『廣澤日記』によれば、明治三年一月時点で支出額は2500石にとどまっている（3.4節参照）。『神社誌』はこの神社が創建当時から特別に重要な意味をもつ宗教施設だったかのように描くが、そこには賀茂百樹の眼差しが色濃く投映されていると見るべきだろう。

『神社誌』の眼差しにはもう一つ大きな特徴がある。宗教学が前提とする、かなり近代的な宗教観念がやはり創建当初からあった、とする点だ。後で述べるが（2.節参照）、この点も『慰霊と招魂』をはじめ、多くの靖國神社史・神社論に引き継がれている。

招魂社-靖國神社の歴史を考える際には、これらを慎重に見定める必要がある。『神社誌』が語る戦前前半期の「歴史」は、重要なことを語っていない。だが、そこで語られなかったことは、戦後の、神社を否定する立場からも語られてこなかった。招魂社-靖國神社をめぐる言説史としてみれば、戦前／戦後よりもさらに深い不連続が、『神社誌』以前と以後に横たわっている。何であつたのかというのは、そういう問いでもある。

さまざまな関係者がそれぞれの立場から、ここに視線を投げかけ、語ってきた。招魂社-靖國神社とは何かといえ、まず第一にそれらの宛先であり、宛てられた眼差しや言葉の集積である。それらを離れて、招魂社-靖國神社なるものがあるわけではない。語りはつねに他の語りとの関係性のなかにある。一つだけとりだしてその位置を語ることはできないが（佐藤，2005b），実際には坪内祐三が『靖國』で試みるまで、そういう多様な語りはほとんどとりあげられなかったし、その後も大してかわっていない（川村，2003参照）。

いうまでもなく、過去の言説の布置を正確に復元することはできないし、まして私は招魂社-靖國神社の専門家でも日本近代史の専門家でもない。読んだ資料の範囲は限られているが、そのなかでも現在広く語られている姿とはかなりことなる。そして、先に述べたこの神社の性格からいっても、それは知られるべき事柄だと考えられる。だから、その姿を私なりに再構成し、道標として他の人に引き渡す。それがこの論考の目的である。

2) 編纂当時の賀茂百樹の政治・社会観に関しては賀茂（1909）、賀茂（1910）参照。

3) この数値の読み方がまちがっていることも阪本は指摘している。

2. 「宗教」と「政治」の文法

2.1 もう一つの歴史-物語から

一つの年代記をその糸口としよう。

『武江年表』という本である。これは江戸周辺で起きた出来事をつづったもので、正編と続編がある。『武江年表』続編は正編につづき、嘉永二年（一八四九）から明治六年（一八七三）までの記事を取めており、ちょうど招魂社創建前後を見渡せる資料になっている。

編者は斎藤^{げつしん}月岑^{ゆきしげ}（幸成）。江戸神田の古町名主の九代目で、祖父と父を引き継いで『江戸名所図会』を完成させた人である。『江戸名所図会』は江戸地誌のなかでも特に有名な作品となり、版画入りでかなり高価だったにもかかわらず、江戸土産としても珍重された（千葉，2001：1-5）。月岑は『東都歳時記』という歳時記も著している。これらは当時話題を集めたばかりでなく、一七世紀後半以降の江戸を知る上で、今も基本資料とされている。

明治一一年に月岑が亡くなった後、『武江年表』続編は長男喜之助と甫喜山景雄の手で補訂編集され、明治一四年に刊行された。そのなかに招魂社はこんな形で姿を現してくる（招魂社および関連記事のみを抜粋、全文は今井校訂，2004などを参照）。

明治二年

○六月二十日，日枝大神（もと山王宮）祭礼執行あり（産子町々，^{ダシ}車楽・^{ネリモノ}遼物等は出さず。神輿渡御の道筋，横町メ切なし。道筋は……）。

○夏の頃より，九段坂上馬場の後へ招魂社御創立あり。是は近年，諸国ならびに近在・東京上野，其外戦争のみぎり，報国尽忠のともがら，戦死の亡魂を慰給はんとの御沙汰として，此御造営ありけるよしなり。今年は未だ仮建にて，翌年に至り，三町余り奥の方，西へ移され，悉く境内となし給ひ，五年に至り壮麗なる社頭御建立あり。毎年，正月三日・五月十五日より十八日迄・九月二十三日祭礼の式御執行あり……。

○九月十五日，神田大神祭礼。晴天にして五半時出輿，夕八半時還輿あり（町々，車楽・附まつり等これなし），道筋は一昨年と同じ。

○同二十二日・二十三日，招魂社（九段坂上），祭礼御執行。此辺の町にて道戯踊等を催し，詣人多し。

明治三年

- 〔二月〕九段坂上招魂社は去年御創建の処、坂下武家地は同所御用地に成り、建物御取払、空地に成る。同社構への外、南の方町屋出来（後、取払）。
- 〔四月〕九段坂上招魂社脇南側、町屋に成る。富士見町といふ。
- 五月十四日より招魂社祭礼、御執行あり（社は四町ばかり西の方へ引る。未仮建なり。同五年御造営あり。此日間、貴賤群集す。十四日太々神楽^{だいたいかぐら}・十五日祝炮・十六日昼夜花火・十八日相撲、夜花火の処、雨降る。此辺町々飾り物あり。九段坂上御堀端通、水茶屋出来しが、後御取払に成る）。
- 六月十五日、日枝大神祭礼（車楽五輛出す。南伝馬町・……等なり。○神輿渡御の道筋は……）
- 七月末より九段坂上御修復。坂上招魂社の正面へ常夜燈を設らるべき、大きな燈籠台を建らる。……
- 九月十五日、神田大神祭礼執行あり（十四日賑ひ、産子町より車楽九輛^{だし}・伎踊^{おどり}をも催しける）。○神輿渡奉る道筋は……。
- 十月二十日より招魂社、これ迄仮殿にてありしを、あらたに御造営の事始りて、日々材木を曳く。飯田町・富士見町の者、おのづから浮かれたちて、伎踊^{おどり}・遼物^{ネリモノ}等を催して賑へり。
- 十月二十二日、……富士見町南側に、松葉楼と号し貨食舗^{リョウリヤ}を開んとて大廈^{たいか}を営みけるが、造作中今日、箱棟壊れ、……二階のねだをこはし……。間もなく修理して商をはじめむ。

明治四年

- 五月十四日より二十日迄、九段坂上御薬園の跡に、南校〔現在の東京大学〕産局より西洋その外の物産を飾り諸人に看せらる。終日群集する事おびただし。
- 同十五日より招魂社祭礼御執行。同所前にて夜花火。十六日夜・同十七日には昼夜の花火あり。十八日・十九日雨天にて延び、二十日昼夜花火。この間、競馬・相撲あり。
- 六月十四日・十五日、日枝大神祭礼（神輿、御施所へ泊。十六日も渡る）。麴町にて車^シ楽^{オドリ}・伎踊等を催し、賑へり。
- 九月十五日、神田大神祭礼。当年は神輿行列、西神田町々を廻り、外神田町々は来酉年巡行すべき由なり。今日晴天……神輿早朝に出づ。車楽（をどりはいはず）、内神田より十四輛出しが、内神田のみ曳て……（外神田は湯島横町の辺に、俄踊、その所限に廻りしよし。見物群集す。十六日、雨中なれど、例の通、礼参とて詣人多かりし）。
- 同二十二日より招魂社祭礼御執行。二十三日・二十四日・二十五日に至る（二十三

日競馬，二十四日・二十五日角力あり。菊花壇出来，町方にも飾り物などあり。詣人多し。

○同所南御薬園御取払，染井村栽木屋某の庭と成り，菊花壇・盆種の草木など見する。

○十月二十六日より招魂社境地に於て，異国の男女，曲馬の見せ物興行す（……仏国スリエといふの催しなり。見物少し。面白からずして価貴く，日は短くなり，寒気にも向ひし故なり）。

○十一月十一日，九段坂上招魂社前に燈台御建立成て，今夜より燈火を点ぜらる……。

○十二月二十二日・二十三日，招魂社境内に年の市始る。商物，諸方の市に同じ（本社は御造営，未成らず）。

明治五年

○二月五日午刻，招魂社正殿，上棟式御執行あり。同年五月，経営成る（在来の馬場，ならびに武家邸取払ひ，東西五丁余・南北一丁程の所をならし，奥の方東向本社を建，社前に馬場を設られ，東の方入口より左右に玻璃漏の燈籠を建列ね，境内桜樹多く植えられたり。十年に至り，総構への石垣，ならびに社の後に林泉築山を築せられ，花木列り立，処々に四阿の茶亭を設らる。近年の盛事にして，東京一の壯観なり）。

○異国人男女の曲馬・軽わざ，浅草寺奥山に於て興行す。

○五月九日，招魂社本社成就。正遷宮丑時御執行あり。

○同十五日，招魂社祭礼。十六日，競馬。十七日，相撲。半蔵御門外にて昼夜花炮あり。

○九月十五日，神田大神社祭礼。当年より隔年に執行致し……。当日神輿道筋は……。錦蓋，^{サンバ}翳四本，五色旗は当年より始む（当年は産子町々より出し・ねりもの多く出る。されど慶応以前のなかばにも足らず）。車楽三十五輛・伎踊台三荷，^{じぼしり}地走跳も出して賑へり。

○同二十二日，天長節（御誕辰の御賀なり）御祝儀に付，二十二日より，東京御府に於て市井の者へ御酒千樽を給る。六大区へ分ちて頂戴せり。これによりて，同夜より二十七日頃迄，町々の内，俄に車楽を拵へ，または^{オドリ}伎踊を設け，昼夜に町小路を渡す…。

○同二十一日，雨降。招魂社御祭礼。二十五日，競馬あり。

明治六年

○七月八日・九日，日枝大神社祭礼。神輿一基を渡しまゐらす。……

○九月十六日より上野東照宮，庶人參詣する事始る（府社に被仰出，黒門前へ奉納の大幡を立つ。山内，挑灯多く出る。池の端へ下る坂出来し，この辺の市中には葵御紋のちやうちん多く掲ぐ。……）

○十一月三日，天長節，御誕辰御祝儀なり．……御改暦の後は，年々本月三日と成．貴賤，日の丸の御国旗を出す．是より御祝儀毎にこの御旗を立てるなり．

○同五日より七日迄，招魂社御祭礼．九月より延たるなり．競馬・相撲等興行あり．

2.2 都市と祝祭

『神社誌』が明治末の宮司による神社の歴史^{ヒストリー}-物語だとすれば、『武江年表』はそのほぼ一～二世代前の町人による都市の歴史^{ヒストリー}-物語である．後でみるように，二つの年代記の視線は「政府（神社）対民衆」といった対立軸上ではなく，むしろねじれの位置にあるが，そこに招魂社はこういう形で出現する．

記事からわかるように，斎藤月岑にとって，招魂社の例大祭は東京の生活を彩る祭りの一つであった．慰霊や追悼よりは，祝祭の方にはるかに近い．招魂社とはまず第一に祭礼の場であり，その意味で浅草寺や神田明神，日枝山王，上野東照宮などとならぶ寺社の一つであった．祭礼の間は相撲や競馬，花火などの派手なイベントで賑わう．周囲の町屋も飾りつけられ，踊りや練り物も出る．祭礼期間外でも境内は興行の場となり，歳の市も開かれていた．

ちなみに『神社誌』でも祭礼の「余興」はかなり詳しく記録されているが，視線は境内の政府関連行事に集中している．市中の動向，特に東京の住人たちに祭礼がどう受け取られたかはほとんど書かれていない．一方，『神社誌』は明治四年春の例大祭から競馬が始まったと記しているが，『武江年表』でも「競馬」は四年春に初めて出てくる．『神社誌』と同じぐらいには信頼できる資料だといえよう．

ただし，実は『木戸日記』『廣澤日記』には三年秋の大祭時に「馬懸けの競べ」「馬駟これ有り…見物す」と記されている．競馬の見世物は三年秋に始まり，四年春以降これを「競馬」と称したのだろう．これは『神社誌』や『武江年表』の資料源を考える上でも重要である．両者が資料源を忠実に再録したとすれば，資料源自体が直接の見聞によるのではなく，何かの文書に近いものだったと考えられる．『神社誌』も『武江年表』も一次史料というより，二次・三次の編集史料だと考えた方がよい．

先ほど「歴史^{ヒストリー}-物語」といったが，現在の歴史学や伝統中国の史書に慣れた目には，『武江年表』はかなり奇異に見える．気候や災害，火事や伝染病，芝居や流行，造営などにならんで，寺社の祭礼が詳しく記されているからである．『東都歳時記』や『江戸名所図会』でも寺社や祭礼の項目が大きな比重を占める．

月岑だけでなく，当時の刊行物の多くが同じ書き方をしている．時間をさかのほれば，例えば一七世紀の京都の都市誌『雍州府志』も似た構成をとっているし，さらにもどれば，

中世都市自体が寺社の集合体であった。それこそ伝統的な都市感覚だとさえいえる。

寺社の境内で都市の空間を、寺社の祭礼で都市の時間を語る。時代によって少しずつ変化しながらも、多くの語りが都市をそのように見ていた。明治になっても、それは大きく変わったわけではない。平出鏗二郎『東京風俗志』などの都市誌や東京ガイドブック、若月紫蘭『東京年中行事』なども、寺社の祭礼や境内の紹介にかなり頁をさいている。なかには月岑の文章をそのままコピーしたのもあって笑ってしまうが、政府機関や学校、会社といった近代的な、いかにも目新しい事物にならんで、これらの記事が交じること自体、こうした都市感覚の根強さを物語る。

2.3 権力と身体

こうしたあり方をどのように読み解けばよいのだろうか。

これらはふつう、政治（軍事）や経済といった基底的なしくみの反映と位置づけられている。例えば、祭礼や祭礼に注目する語りは、政治（軍事）や経済の外にあって、それらを象徴したり正統化する装置とされている。「儀礼」や「イデオロギー装置」といった考え方だ。坪内の『靖国』が見出した戦前前半期の靖国神社の姿も、そういう風に再解釈されているようだ（例えば赤澤，2005：20）。

それを一概に否定する気はないが、少なくとも近世や明治初期のテキストを読む際には、強い違和感がある。語りの手触りからあまりに遊離しているからだ。そこには「儀礼」や「イデオロギー装置」では片付けられない、固有の厚みや力のようなものが感じられる。物語や祭礼は当時の人々にもっと内在 immanent していたのではなからうか。

私たちは社会を抽象的な理念や規範の集合体としてとらえることになれている。「格率」や「プログラム」といった形で、それが社会科学の標準的な文法にもなっている（佐藤，1992）。だが、それは本来、西欧近代という特定の社会が編み出した了解の形式であり、他の社会を生きる人々にそのままあてはめられるものではない。その社会その社会で、自らの社会のとらえ方はことになっており（したがって本当は「社会」の定義自体もちがっていて）、それぞれのとらえ方をふまえて、具体的な制度も作動していた。

そう考えると、江戸・東京の人々にとって寺社の境内や祭礼は、都市の空間や時間を象徴するというより、都市そのものだったともいえる。彼ら彼女らにとって、都市はそういうものとして生きられていた⁴⁾。テキストだけでなく、その身体もそういう形で編制され

4) こうした都市誌の書き手は男性であり、その点を考慮して、複数三人称は「彼ら彼女ら」を使う。今のところ都市誌のなかに性別に関わる大きなちがいは見つけられないが、同じく男性の書き手によるものでも、招魂社-靖国神社への眼差しには性別によるちがいが描かれている。3節参照。

ていた。社会学的な言い方をすれば、当時の人々はそういう回路を通じて「社会」に^{コミット}関与していたのではなかろうか。

実際、一九世紀の初め、長崎出島の商館に勤めて江戸参府にも同行したオランダ人フィッセルはこう書き記している (Fisscher, 1833 = 1978b : 65)。

きわめて奇異に思われることは、実際われわれの目に映じたかぎりでは、彼らが気晴らしと娯楽に極端なくらい執着することである。日本人は、気晴らしや娯楽を楽しむことを怠ることを、ほとんど義務を履行しないことと同様に考えている。このことは、ある特定の人に対してのみあてはまるものではない。

すでに近代に深く足を踏み入れていた西ヨーロッパ人の眼差しには、それは「奇異」としかいいようがないものであった。気晴らしと娯楽として片付けるには、あまりに過剰な何か。それは、これらが現代の私たちの感覚よりもはるかに「社会」そのものに近かったからではなかろうか。

フィッセルの言葉をかりれば、これらは娯楽でもあり義務でもあり、そして娯楽でもなく義務でもなかった。そこには近代的な「公／私」の境界は存在しない。したがって、政治か宗教かと問われれば、政治でもあり宗教でもあった、そして政治でも宗教でもなかった、というしかない。プロテスタントの共和制的王国に育ったフィッセルには、それも奇異に映ったようだ。「將軍は、主権者であり独裁君主であると見なされてはいるが、その権力は名前に付随しているだけであり、実際の行動によるものではない。將軍の主な仕事と楽しみといえば、儀礼と臣従の礼である……」(同 : 38)。

渡辺浩はこうした儀礼と政治のつながりを、「理屈よりも心に、知性よりも諸感覚と感性に訴える諸象徴が、不断に機能し、体制維持の一助になっていたのである」と表現している (渡辺, 1997 : 19)。渡辺が江戸城や大名行列で描いてみせたように、思想や教義以前に、もっと^{フィジカル}身体物理的に、寺社や祭礼のあり方は統治や権力、秩序に結びついていた。実際、近代化によって学校が制度化され、本を通じた教育が普及するまで、「社会」が寺社や祭礼の編制の形で見えていたとすれば、権力や正統性もそのなかに書き込むのが効果的だ⁵⁾。

観念の世界だけではない。祭礼には多額の費用がかかったが、それはそのまま商品や労働力の購買力として経済を動かす。江戸の市中は火事の度に活気づいたといわれるが、「消尽」の回路としては、祭礼も火事もかわりない。

5) 『江戸名所図会』がどんな形で江戸の都市空間を秩序化したかは千葉 (2001) 参照。

『武江年表』の書き方は、たんにそういうあり方を裏付けているだけではない。当時の人々にも、そう意識されていたのではないか。「天下」や「公」はそういう形を通じて人々に受け取られていた。社会学的にいえば、彼ら彼女らは「社会」をこうした形で主題化していた。それは刷り込まれ身体化されたイデオロギーというよりも、「社会」を読み解き、また演じていく技法テヴァイスと云った方がいい⁶⁾。「十一代将軍家斉は、先祖の仏参・定例の接見等全て欠かさなかった一年をふりかえり、「我も今年は皆勤せり」と語ったという」(同：34)。徳川家斉と齋藤月岑は文字通り同時代人であった。

2.4 「宗教—政治」の位相

そういう目で同時代資料を見直してみると、戦前前半期の招魂社-靖国神社の姿は、『神社誌』の語るイメージとかなり大きく変わってくる。招魂社は他の有名寺社とはちがひ、明治新政府の手で造営された。明治維新後を近代とする時代区分にしたがえば、近代的な宗教施設に分類される。しかし、当時の江戸-東京を生きた人々にとってはもっとちがっていたようだ。

招魂社に「近代」的な要素がなかったわけではない。この社は新しいものであり、その新しさにはさまざまな意味が付与され、受け取られていたが、それも寺社や祭礼の意味を読み解く従来の文法の延長上で与えられ、受け入れられていた。

例えば、明治四年春の例大祭では大学南校の物産展もあわせて催された(木下、1997など)。冬にはフランス人の曲馬興行が境内で開かれ、翌年秋の例大祭は天長節の祝賀と重ねられている。そういった、現在の私からみれば「日本近代」を特徴づける新しさも、賑やかさの演出と関与という祝祭の意味論のなかに融けこんで展開されたのである。

戦前後半期の靖国神社の教義論からみれば、それは「俗信」なのかもしれない。その点を論断するほど私は宗教思想にくわしくないが、たとえ当時の宮司や神道家がすでにそんな教義をもっていたとしても、東京の住人の多くは政府関係者もふくめて、そういう教義から招魂社をとらえていなかった。彼ら彼女らの眼差しには別の姿が映っていた。

だから、招魂社が東京の人々に受け入れられたとしても、それは教義が受容されたということではない。同様に、教義がなじみないものだからといって、招魂社の政治的な意味が無視されたわけではないし、宗教的な意味をもたなかったわけでもない。招魂社の「宗教」と「政治」は別の平面で展開されていた。そこを丁寧に、慎重に解きほぐす必要がある。

6) 明治期の権力の視覚表現については、T.フジタニ『天皇のページェント』や多木浩二『天皇の肖像』などがある。これらは主に写真や絵画、行列といった西欧がらみの事象に注目しているが、統治者の交代を印象づける点では、伝統的な演出と解説の様式を使った方が効果的だったのではないかと。

る。

戦前前半期の招魂社-靖国神社に対して、西欧近代的な意味での政治や宗教を単純にあてはめることはできない。山口（1995）や磯前（2002）によれば、そもそも西欧近代的な意味での宗教、「ビリーフ」＝「概念化された信念体系」としての宗教の概念が成立するのは明治二〇年代で、「神道」の語もこの頃に定着する。学問上で確立するのは明治三〇年代の宗教学の導入以降、学術関係者以外にひろまるにはさらに時間がかかっただろう。その点でいえば、『靖国神社誌』は明治四十年代の神道学の文献である。

先に述べたように、そういう抽象的な理念の形で宗教をとらえること自体が、西欧近代から輸入された形式なのである。裏返せば、その前は「ビリーフ」ではない感覚で寺社や祭礼はとらえられていた。それを忘れて、ここの「宗教」や「政治」を語れば、当時の人々の感覚とかけ離れてしまう。この時期の招魂社-靖国神社が政治的な存在でなかったわけではない。これから詳しくみるように、当時の人々にとっても、きわめて「政治」的な存在であったが、その「宗教-政治」の関係が現在とはちがう。

厄介なことに、この「ちがい」には二つの意味がある。例えば戦前後半期にも、神道をはじめ、日本の宗教が西欧の宗教とはちがうのだという議論はさかんにいわれているが、その多くは近代的な宗教観念、つまり「信条」としての宗教を前提にしている（この「信条」は磯前のいう「ビリーフ」とずれる可能性があるので、表現を分けておく）。西欧近代的な宗教を念頭においた上で、それだけではないあるいはそうではないものとして「日本的な」宗教が語られる。例えば柳田國男的な「民俗的世界」もその一つだが、この「ちがう」はあくまでも近代内部からの視線である（佐藤，1998）。

戦前前半期の招魂社では「信条／習俗」という二分法がそもそも通用しない。そういう意味でも「ちがう」。だから例えば戦前前半期の招魂社では、「信条」ではなく「習俗」としての宗教があったというのも、正確にはまちがいといわざるをえない。この言い方自体、「信条」を前提にしてはじめて成り立つものだからである。

本来なら、外面／内面、身体といった術語も慎重にとりあつかう必要がある（佐藤，1990）。日本中世の身体性と近世の身体性も決して同じではないが（佐藤，1992）、詳しい考察はここでは省略せざるをえない。

2.5 遷る「天下」

そういう目で『武江年表』を見ていくと、もう一つ興味ぶかいことがうかがふ。

招魂社は創建以来、春と秋に大きな祭礼を行っているが、その前後に江戸を代表する二つの祭礼の記事がでてくる。日枝神社（「山王権現」を改称）の山王祭と神田神社（「神田明

神」を改称)の神田祭である。

神田祭と山王祭は規模の点でも江戸で最も華やかなお祭りの一つだったが、それ以上に当時の人々にとって、(現在の私たちが使う意味でも)政治的な意味を強くもっていた(久留島, 1989, 伊藤, 2004 など)。二つの祭りは「天下祭」「御用祭」と呼ばれ、幕府すなわち「公儀」公認の祭りとされた。その負担は各町の「役」でもあり、神輿行列が江戸城内に入って将軍の上覧を得るなど、徳川家の「天下」と密接に結びついていた。山王権現と神田明神は一年交代で本祭を行い、氏子の各町は飾りつけた山車(車楽)をだし、神輿とともに市中を巡行した。その賑わいは『東都歳時記』などに詳しく描かれている。

実は『武江年表』は毎年の天下祭を記載しているわけではない。正編にはほとんど出てこない。詳しい記事は続編に集中する。安政二年(一八五五)九月の項に、斎藤月岑はその理由をこう付記している。

日枝大神・神田明神両社の祭祀は、隔年に執行して東都の一盛事なり。^{ねりもの} 遯物などは当日御城内に入て、幕府の覧に備えしかば、年々その趣かはる事なし。よってこれ迄の祭祀は一々記さず。明治以来は、その時々、遊侠の党、俄に企る所のみにして、年々不同あり。かつ神輿渡御の道筋などもかはれることあり。

いいかえれば、天下祭のゆらぎは徳川家の「天下」のゆらぎを意味するものだった。同年一〇月の安政地震で市中の低地は壊滅的な被害をうけるが、それ以降、少しずつ山王祭や神田祭の記事がふえてくる。斎藤月岑はそういう眼差しで二つの祭礼をとらえていた。幕末には祭の延期や中止、規模縮小の記事がしばしば出てくる。明治になると神輿の巡行路が大きくかわり、城内には入らなくなる。その道順の変化も詳しく記載している。

『武江年表』によれば、明治五年の段階で、神田祭は江戸時代の半分未満の規模に縮小していた。ちょうどそれと交代する形で、招魂社の祭礼は賑わった。「近年の盛事にして、東京一の壯観なり」。その盛衰は徳川家から天皇家への、「公儀」「朝廷」の交代を強烈に印象づける出来事だった。天下祭は文字通り「天下」を視覚化し身体化していたのである。

『武江年表』という年代記自体にもそれはあてはまる。『武江年表』正編は天正一八年(一五九〇)、徳川家康の江戸入府の記事で始まる。もちろんそれ以前から江戸という都市はあり、『江戸名所図会』には入府前の記事も載っているが、『武江年表』はこの年を江戸の始まりとする。そこには「天下」の中心としての江戸が色濃く投映されている。

そして『武江年表』続編が終わるのは明治六年(一八七四)。その翌年、神田明神の祭神の一つ、平将門霊が本社から外され、「神田大明神」の勅額も取り替えられる⁷⁾。氏子たちは反発し、神田祭は十年間中断する。平将門霊が本社に戻るのはそのさらに百年後、昭

和五九年（一九八四）である。

つまり、明治六年は江戸の神田祭の最後の年であった。『武江年表』はその年を江戸最後の年とする。終わる理由がはっきり述べられているわけではないが、天下祭に徳川家の「天下」を重ねた月岑にとって、それはたしかに一つの終わりだったろう。

続編を編集・出版した甫喜山景雄にも同じことがいえる。甫喜山家はもともと神田明神の社家の一つで、宮司柴崎家の下で神社を運営してきた（神田明神史考刊行会，1992）。柴崎家は平将門の子孫と伝えられ、明治四年の太政官布告で神官世襲が廃止された際に、当時の宮司柴崎好定は外神田の鎮火社（後の秋葉神社）の社司に移っている⁸⁾。甫喜山景雄は東京日日新聞の創立に加わり、新聞条例違反の第二号処罰者としても知られるが、明治四年以降もしばらく社務にあたっていたらしい（同：164）。月岑以上に、明治六年を江戸の終わりとするのがふさわしい人物である。

『武江年表』はその後もいろいろな形で編纂され直されている。その一つ、朝倉無声の編集・補訂で大正元年に出版された『増訂武江年表』は、慶応三年（一八六七）で終わっている。「明治初年の条を削除せしは、大政維新遷都のため、武江の書名に適合せざるを以てなり」（今井校訂，2004：301より）。現在の私たちにはこの方が自然な時代区分だが、斎藤月岑も甫喜山景雄もそうしなかった。そこに彼らなりの「社会」の感覚をみることができる。私たちとはちがう時間編制を彼らは生きていた。

2.6 灯火のランドマーク

そういう点では、神田明神と招魂社は伝統中国的な「社稷」に近い。江戸時代の人々は徳川幕府を「公儀」「朝廷」とよんでいた（渡辺，1997）。古い王「朝」の象徴が枯れ衰え、新しい王「朝」の象徴が繁っていく。その様子を江戸・東京の住人たちは毎日見ていた。

裏返せば、彼らの目には神田明神と招魂社は同じ種類の寺社に映っていた。今の靖国神社を見慣れた人には意外に聞こえるかもしれないが、招魂社は江戸の寺社の様式を忠実になぞって創建されている。当時の東京の多くの住人には、「国家神道」の中心的な施設というより、神田明神と同位対立する寺社として見えていたと考えた方がよい。旧き神と新

7) 『神田明神史考』により、経緯を簡単に紹介しておく。明治六年十二月、宮司本居豊頼が平将門霊を別殿へ遷座する願いを提出。七年二月、教部省は「断然除去ノ処分」を主張するが、府知事大久保一翁は遷座を許可。同三月、教部省は霊元天皇の勅額「神田大明神」取り外しを命令し、三条実美が新たな額を書くことで決着した。同九月に明治天皇の行幸を迎える。

8) 世襲廃止や社領上知によって、他の神社でも社家の多くは離散した。阪本はその数を約二万家と推測している（阪本，1994：372-373）。このうち、出雲大社の北島家・千家家、住吉大社の津守家など、特に古い社家は華族に列せられた。なお明治二八年の内務省令で、各地の神社の旧社家の子孫に世襲の途が開かれたが、同年、柴崎好定は死去している。その後の柴崎家については未詳。

しき神の闘い、といえはわかりやすいだろうか。

例えば地形の上でも、江戸の寺社は丘の縁に位置することが多い（平出，1899：128）。方位は東もしくは南向き、そのため参道は急な登り坂となり、見晴らしがよい。登りきった平坦部が境内となり、桜や梅が植えられる。天下祭をになった神田明神も日吉山王も同じ立地条件にあり、「九段坂上」招魂社も同様である。

特に神田明神と招魂社の間には明確な並行性が見てとれる。神田明神は西北から伸びる本郷台地の東南縁にある。招魂社はその隣、西から伸びる四谷台地の西縁に建てられた。どちらも、民俗学的な語彙を使えば「ミサキ」の「ハナ」にあたる。そのため、ともに見晴らしの良さで知られていた。神田明神の茶屋は眺望が売り物だったし、九段坂は江戸時代から月見や雪見の名所であった。境内には桜も多数植えられ、それぞれ江戸と東京の桜の名所になっていた。

この同位対立を最もよく表すのが燈明台、つまり灯台である。招魂社の門前、九段坂上には石造りの燈明台が設置された。これは当時の人々の耳目を集め、ガイドブックや錦絵、写真などには必ず出てくる。燈明は夜通し点され、東京湾を航行する船舶にとって大切な目印になった。『武江年表』によれば、燈明台着工は明治三年七月末、本殿の造営開始は同年一〇月（地鎮祭は六月）だから、本殿より早い。たんなる付属物ではなく、重要な意味をもつ施設だったことがうかがわれる。

灯台施設は東京になって初めてできたものではない。江戸時代には別の場所に置かれていた。神田明神の社頭、正確に言えば神社の裏門、男坂をのぼった辺りである。江戸湾を航行する人々にとって、昼は神田明神の大銀杏（神木でもある）、夜はこの燈明が「江戸」のランドマークであった（矢田，1921：73）。

それをふまえると、招魂社の燈明台の意味がよりはっきりする。これは首都「東京」を代表する寺社を示す「ランドマーク・タワー」（坪内，1999：74）であった。天下祭りが例大祭にとって代わられたように、神田明神の燈明台は招魂社の燈明台にとって代わられた。機能だけ考えれば、燈明台をわざわざ移転する必要は何もない。新たな統治者は別の理由から、九段に「東京」を象徴する標識を置くべきだと考えたのである。新たな「東京の灯」は統治者の交代を身体-物理的^{フィジカル}に示す。だからこそ、本殿造営に先行して設置したのでろうし、当時の人々も注目したのでろう。

服部誠一の『東京新繁昌記』には、この燈明台は第一国立銀行の塔と同種の、近代性の記号として登場する（前田，1982）。そこにはたんなる統治者の交替をこえた、従来にない新しさも盛り込まれていた。その新しい新しさもまた新たな神の優位を示す指標として、旧さ／新しさの図式の一部だったのでろう。例えば明治三年十一月の伊豆沖、神子元島灯台の点灯式には、大久保利通や木戸孝允ら政府要人がそろって出席している。そうした意

味でも、燈明台は戦前前半期の招魂社-靖国神社を象徴する建造物であった（佐藤，2006）。

ところが、『靖国神社誌』には燈明台はわずかししか出てこない。「雑載」すなわちその他の章に「高燈籠 燈明台とも云，……明治三四年の交之を建つ。当時品川湾より望んで目標となせしと云ふ」とあるだけである。事歴年表には出てこない。明治三年夏の項目は六月の新本殿地鎮祭と「八月 此月社内ニ学校ヲ開ク」である。燈明台ではなく、学校の創立が本殿の造営開始と並んで語られる。『神社誌』の語りの近代性がここにもよく現れている。

その語りは明治初めの人々の受け取り方からずれているだけでなく、同時代人の多くとも隔たっていた。例えば明治四〇年に東京市編『東京遊覧案内』では大鳥居の後、大村益次郎の銅像の前に、「常夜神燈其前にあり、台石は六十余国の石より成るといふ」（東京市編，1907：93-94）とある。「東京」だけでなく、「日本」を表象するランドマークに成長していた。「神燈」という表現は他の文献にも出てくる。

「六十余国…」は伝説だろうが、燈明台が神社を物理的-身体的に体現する施設でありつづけていたことがわかる。実証性を重んじる『神社誌』が伝説を伝えていないのは不思議ではないが、「鳥居」も「銅像」も『神社誌』は章をたてて詳しく述べている。それに比べて、燈明台の語られなさは異様とっていい。

それは神田明神との同位対立を隠すというより、『神社誌』の宗教観では燈明台はもはや附属施設以上のものではなかったからだろう。だとすれば、その感覚は江戸の人々よりも、あのオランダ人フィッセルの方に近い。西欧追従型の近代化を拒否しようとする、その視線がすでに近代化されたものであった。

3. うつろう伝統

3.1 縁日の隆盛

まとめていえば、招魂社-靖国神社は少なくとも明治三〇年代までは、かなり^{トラディショナル}伝統的な神社であった。ここでいう「伝統」とは明治以降に、近代化された視線で再発見-創造されていったそれではない。当時の人々にとって地続きだった時代、江戸の慣習や感覚をさす。現在の私たちからすれば、「江戸情緒」というのが一番近い。

江戸の寺社の境内は商業地になっていたが、招魂社の境内も日常的に見世物が出たり、露店や立売がならぶ「市庭」だった。田山花袋はここを「九段の公園」と呼んでいるが、「公園」という呼び方は他の語りにも広く見られる（佐藤，2005a：97）。上野、芝、浅草な

ど、江戸の大きな寺社の境内は明治六年の太政官布告で公園化された。日枝神社も後に「麴町公園」になるが、それと同じ意味で、ここは「公園」だった。

その性格は明治一〇年代以降もつづく。明治一四年初演の河竹黙阿弥の歌舞伎『島千鳥月白浪』第五幕「九段招魂社鳥居前の場」は神社門前を舞台にする。それは西南戦争以後ますます栄える境内に注目したからだ、と岡本綺堂が伝えている（森，1969，坪内，1997）。

新たに資料に登場してくるものもある。縁日である。明治三二年の『東京風俗志』には他の寺社とならんで靖国神社の縁日が「六日」と記されている（平出，1897：156）。明治二三年の『新撰東京独案内図会』（？，1890）や四二年の『東京案内』（森集画堂編輯部編，1909）にも縁日は出てくる。かつて歳の市が開かれた境内に縁日があっても不思議ではないが、『新撰東京独案内図会』では「廿五日」，『東京案内』では「一六の日」と日はちがう。神社側が公式に縁日を決めたのではなさそうだが，境内や門前を使う以上，神社側の許可をうけたはずである。使用料もとっていたらう。

それも寺社としては当然のあり方である。招魂社-靖国神社は江戸的な宗教や信仰の面で東京でも有数のセンターであった。くり返すが，そうであることが政治的な意味をもっていたのである。東京で大規模な祭礼を年二回催すのはここだけであり，月に一～数回，縁日でも賑わっていた。

江戸的な寺社という顔はただ衰えていったわけではない。明治一〇年代以降に盛んになった部分もある。夏目漱石や田山花袋の語りもその延長上にある。今も花見時の外苑には多くの露店が並び，猿回しなどの見世物も出るが，明治期にはそれが日常であった。

3.2 花街の形成

「公」と宗教と商業が結びつく。その意味で，ここからは網野善彦のいう「無縁」の印象すら漂ってくるが，「無縁」を思わすもう一つの要素もすぐ近くにあった。「二業地・三業地」，つまり待合茶屋・料理屋・芸妓屋が営業する花街である。

もともと花街は寺社や名所など，人が集まる場所にできやすい。深川八幡，湯島天神，下谷の池之端弁天などの近くには，江戸時代から茶屋や料理屋が集まっていた。神田明神下にも幕末か明治初めに花街ができる。ここは「講武所」「講武者芸者」と通称され，主な客層は「官吏，会社員，商人，書生等」であった（東都沿革調査会編，1898：49）。

九段の南にも茶屋・料理屋が集まっていった。加藤政洋『花街』によれば，経緯は次のようなものであったらしい（加藤，2005：151）。

靖国神社近傍という立地は意外に思われるかもしれないが，《九段》（または《富士見

町》と呼ばれる)もまた維新後すぐに形成された花街であった。後に《九段》を代表する待合となる「菊の家」の初代・長岡仁兵衛が山の手の繁昌を期して花街の新設を思い立ち、明治二年……広沢真臣を後ろ盾に、招魂社(靖国神社)の境内に出した茶店が花街の端緒とされる。参詣に訪れる人びとを当て込んで、いつしか付近には武家屋敷を縫うように、料理屋が集まり、酒食を供するようになっていった。とはいえ、芸妓がいたわけではないので草創期にはわざわざ《牛込》から芸妓を呼んでいたようである。

これが事実だとすれば、創建当時の境内には待合(「客室を設け、客が芸妓を呼んで遊興する店。料理屋に比べれば密室性が高い」(同:57))に近いものがあったことになる。にわかには信じがたいが、靖国神社所蔵の錦絵『東京名所之内九段坂燈明台』でも境内外苑に二階建ての茶屋が描かれており、図録で「道路沿いの社地に茶屋の開設を許していた」と解説されている。待合かどうかはともかく、本格的な茶屋があったのはたしかだ。

一方、『武功年表』では明治三年五月に九段坂上御堀端通の水茶屋が出てくる。これは境内ではなく、その南側だろう。さらに同年一〇月には、富士見町南側の松葉楼という料理屋が出てくる。記事から、二階建て以上の大きな恒久的建築物だったのがわかる。

花街との関係でいえば、こちらの方が重要である。建物の規模と性格からみて、これが富士見町に茶屋が集積していく始まりだったのだろう。ここが売却されたのは三ヵ月後の一二月だから(1.2節参照)、松葉楼は招魂社の社地に建てられ、営業をしていたことになる。当然、兵部省の許可を得ていたはずだ。加藤は「武家屋敷を縫うように」と書いているが、富士見町は武家屋敷を壊してわざわざ町屋にした土地である。政府関係者の積極的な関与があったと考えるべきだろう。仮宮だった創建当初から、招魂社境内の内外には茶屋が並んでいたのである。

ここにも廣澤真臣の名が出てくる。『神社誌』の伝える「神苑」(1.3節参照)、それは今の私たちの言葉でいえば、盛り場をつくる計画であった。廣澤はそこに深く関わっていたのではないか。招魂社-靖国神社の創建というと木戸と大村の名がすぐでてくるが、『廣澤日記』明治三年閏一〇月二三日には「夕松岡外一人招魂社懸り招請夜十字分散す」とある。大村が暗殺され、木戸が不在がちのなか、廣澤が取り仕切るようになったのではないか。

明治初めには、東京の各地に花街がいくつも新たに出現するが(神崎,1993)、樋口一葉『にごりえ』に出てくる「白山」のように、既存の寺社近くの、いわば隙間に入り込む形であった(加藤,2005:154-155)。そのなかで政府が寺社を創建し集客イベントを催した

けでなく、営業用地の確保にもあたった点で、「富士見町」は特異である⁹⁾。

3.3 盛り場の定着

花街「富士見町」は順調に育っていった。検番ができた明治二九年頃は芸妓屋が四軒、待合が二軒しかなかったといわれるが(同：152)、明治三一年の『最新東京案内記』には、

富士見町芸者の数は目下四十名近く、待合茶屋は菊の家、梅月、瓢屋など有名なり、客の多くは軍人書生などにして、祝儀などは赤坂牛込と伯仲の間に居れり、近辺の天麩羅屋楼上の四畳半、往々管弦の声かまびすしきを聞く、また以てその品位を知るべし

とあり、すでに本格的な花街になっていた(東都沿革調査会編, 1898:37)。茶屋や料理屋は明治四〇年代には三番町に移っているが、しばらく「富士見町」と呼ばれつづけた。

この紹介文にも、神社の隣に花街があることへの違和感はない。軍人が主な顧客だった点では、神社を管理する陸海軍省にとってもそうだったのだろう。加藤が「意外に思われるかも」という、その意外さはかなり新しい感覚なのである。

それどころか、明治三一年には競馬場が廃止され、三九年には陸海軍省が「諸商人出店並弁舌等ニテ衆人ヲ集ムルコトヲ許サズ」という禁止令を出す。欧風や中国風を交えた内苑の庭園様式も大改造される。田山花袋が『東京の三十年』で回想している、夜店の人々が消えるのもこの頃である。代わりに明治四〇年には新聞縦覧所が開館する。

そうやって境内が厳粛化され、文字リテラシーを重んじる近代的な宗教施設に姿を変えた後も、花街は残った。大正期になると、神社や寺院近くには花街新設が認められなくなるが、他の既存の花街同様、「九段」も営業を続ける。大正一一年の時点で料理屋 9、待合 97、芸妓屋 101 軒、東京で六～十位の規模になっている(加藤, 2005:59, 169)。軍人と花街はそれだけ切り離しがたいのかもしれないが、日本近代でくり返されるジェンダーと道徳の二重基準がここにも見られる。

「招魂社に御嫁に行きたいんだけど、水道橋を渡るのがいや」——『吾輩で猫である』のあの言葉はそんな文脈の上にある。神田明神の社家が世襲だったことを考えれば、「御嫁」も不思議ではない。江戸的な寺社の一つとして受け取る感覚がまだ強く残っていたのだろう。境内は依然賑やかなお祭りの場であり、盛り場に近く、子どもや大人を魅き

9) 花街の形成史は神崎(1993)、加藤(2005)参照。なお神崎は「九段」を「麴町台地際」としているが、富士見町も上三番町も神社の南隣で標高差はない。低地でない点でも、「慣例地」の文法から逸脱している。

つける場所であった。『東京の三十年』をみると、大正になっても祭礼の間はその雰囲気を残していたようだ。

ただ、そこにもジェンダーや階層のちがいは見てとれる。九段坂という台地＝「山の手」と低地＝「下町」の境界は、東京の階層構成の結節点でもあった（佐藤，2005a：95-96）。だからこそ境内は盛り場として栄えたわけだが、盛り場では犯罪にもあいやすい。花街も山の手家庭の女性にとって、強い負の価値をおびる。幼いお嬢様にとって、招魂社は心浮き立つとともに、あぶない場所でもあった。

夏目家は千駄木や西片といった本郷台地でくらしていた。水道橋はそこからおりる坂の一つである。「富士見町」は低地ではないが（注9参照）、微妙な空気の境目を女の子も、父の漱石も感じていたのだろう。

3.4 祝祭と慰霊

創建当初の招魂社-靖国神社は、江戸の寺社の文法を引き継ぎながら、新しい統治者の「御世」を体感させる空間であった。春と秋の例大祭は華やかに飾りつけられ、相撲や競馬の興行が開かれる。それ以外の時季にも人々が盛んに行き交い、露店や茶屋がならぶ。賑やかな祝祭の場——東京の住人たちにとって、招魂社とはまずそういう場所であり、そうであることによって、人々は「天下」が徳川家から天皇家へ遷ったことを感覚し、新しい「世」を受け入れていったのではなからうか。

招魂社の経常費は当初米一万石とされたが、財政事情から半額に減らされた。『廣澤日記』公用備忘録の明治三年出納大略では、九月調べで1250石、一二月調べで2500石とあり、さらに減額されたようだが、それでも東京府の府学校の予算とほぼ同額で、それなりに力を入れていた施設だといえよう。同じく『廣澤日記』備忘録三年一二月には東京府下の旧武家地が1169万坪、うち935万坪が現今武家居住分、143万坪が桑茶植付、91万坪が当今上地の分、というメモも残されている。当初の社地約10万坪は新たに接收した土地の一割強にあたるわけで、空間的にもかなり大きな事業だったのがわかる。

祭礼は「公」の交代をたんに告知するだけでなく、反復によって確認させる効果ももつ。そこには「パンとサーカス」的な政策もはっきり見てとれる。例えば、明治五年秋の例大祭の期間は天長節の祝賀と重ねられた。酒千樽の大盤振る舞いは、タダ酒が飲める楽しい御世として、新たな統治者を言祝がせただろう。

戦死者を祀る例大祭の間に、天皇の生を祝って昼夜わかたぬドンチャン騒ぎを開くことは、政府関係者にとっても矛盾でも不敬でもなかった。政府の側も決して一枚岩ではなく、例えば旧幕臣の東京府知事大久保一翁（在任明治五年五月～八年一月）と木戸孝允の考えが

同じだったとは思えない。先に見たように、木戸の心情も決して「パンとサーカス」に回収できるわけではないが、大村宛の書簡からも、祝祭が招魂社の重要な目的の一つだったことはわかる。『神社誌』が語らない、例大祭のもう一つの姿がそこにある。

「天下」の交代はなめらかに進んだわけではない。『武江年表』明治六年には、上野東照宮の夜祭に葵の御紋の提灯がならんだ記事もある。徳川家の「御世」は決して忘れ去られてはいなかった。上野という場所も強烈だし、九月一六日、旧暦であれば秋の天下祭だった日付も示唆的である。招魂社が祀らなかった戦死者たちを、この夜の提灯は強く想起させただろう。その後の天長節の日章旗の記事とあわせてみると、斎藤月岑は「^{まつりごと}宗教—政治」の文法を熟知していたようだ。

旧き神と新しき神。招魂社が何を拒んでいるかも、東京の人々はよくわかっていた。それは翌年の神田明神の事件（注7参照）で、さらに強く印象づけられたはずだ。同年に出版され一大ベストセラーになった『東京新繁昌記』は「将門死して臭気を千古に流し楠公死して芳名を万世に伝ふ」と書いている（服部，1874：38）。千年たっても賊は賊，官は賊を決して許さない，というメッセージがそこに読まれただろうし，勅額の取外しは新たな統治者による^{ヒストリー}歴史物語の書き換えに見えただろう。

その一方で、招魂社の祝祭を官による押しつけと断じることできない。『武江年表』明治二年の記事に「飯田町・富士見町の者，おのづから浮かれたちて，^{オドリ}伎踊・^{ネリモノ}鬻物などを催して賑へり」とあるように，招魂社の賑わいを自分たちの賑わいとして感じとる人々はたしかにいた。

新造や無名の寺社が急に賑わいだし，門前や境内に茶屋や料理屋が立ちならび，桜林なども整備される。江戸-東京の人々にとって，それは特にめずらしい出来事ではなかった。『武江年表』続編だけでも浅草の太郎稻荷神社，外神田の鎮火社，伊勢大神宮などが出てくる。新しいからといって，ことさらによそよそしいもの，創られたものだと考えるのは，これもまた近代的な時間感覚の産物である。

「おのづから浮かれた」つ背後には，経済的な理由もある。飯田町（現在の九段北1丁目）と富士見町は招魂社の門前町になる。より多くの参詣者を集めれば，それだけ住人たちの生活も潤おう。ここを首都第一の祝祭の場とする政策は，彼ら彼女らにとっても歓迎すべきものだった。

3.5 招魂社そしてあるいは靖国神社

そして，それは程度の差こそあれ，東京の住人の多くにあてはまっていたのではなかろうか。日本が強国になることは首都東京の賑わいに直結する。戦争による死者は繁栄の礎

でもあった。これまで見てきたように、招魂社の祭礼は慰霊というより祝祭であったが、慰霊と祝祭はつねに対立するわけではない。例えば上野の死者をめぐるは鋭く対立したが、田山花袋が『東京の三十年』の別の箇所語っているように、慰霊と祝祭は順接するものでもあった（花袋の父は西南戦争の官軍側で戦死している）。花袋の父は西南戦争の官軍側で戦死している。

きつい言い方をすれば、誰かの戦死で自分が大きな損失を受けなければ、あるいはそれをうめあわせる代償が手に入れば、慰霊と祝祭は矛盾しない。「戦争による犠牲者を国民にたいして悲劇であるとも悲惨であるとも感じさせることなく、むしろ逆に栄光であり名誉であると考えさせるようにしむけた存在が靖国神社である」（大江，1984：190）といわれるが、悲劇と栄光は必ずしも二者択一ではない。日常の生活でも、ある人間の死が別の人間の名誉や繁栄をもたらすことはめずらしくない。それを最も大規模かつ組織的に展開するのが戦争である。そこでは死者が「敵」か「味方」かにかかわりなく、慰霊と祝祭は両立しうるのである。

まして明治期には「国民」という一体性が創生途上だったとすれば、「国民にたいして」という視点も物語化にすぎない。「国民」という形で生が共有されることがなければ、死もまた共有されない。牧原（1998）は日露戦争の戦死者の葬儀がお祭り騒ぎになった事件を紹介しているが、それもまた戦死者の素直な迎え方の一つであったのだろう。

記念碑の銅像に敵兵の生首を模した数千の鬼灯提灯を繋ぎ、桜の古木に軍用毛布をかぶせて巨象をつくる。数百人の労働者が黒い大蜈蚣に扮して市中を練り歩き、戦死したB少尉の妻を圧死させる……。泉鏡花が描いた明治三八年金沢の凱旋祭の光景は、どこでもくり返し見られたのではないか。少尉の妻は悲しみを喜びに換えるよう、強いられたわけではない。多数の群集にただ押し潰され、掻き消された。

「招魂社」という呼び名の息の長さも、おそらくそれに深くからんでいる。新／旧の対立図式を素朴にあてはめれば、「靖国」という新しい名は伝統でなさと結びつく。「招魂社」が江戸の伝統に連なる祝祭、いわば「習俗としての宗教」を表象するのに対して、「靖国神社」は厳粛な追悼という「信条としての宗教」の面を表象していたと図式化することもできる。

そういう面も実際にあっただろう。しかし、もっと深いところで、この二つはつながっていたのではないだろうか。正式名称が靖国神社に変わった後も、ここは長く「招魂社」と呼ばれつづけた。その背後には、日本の近代におけるそれぞれの戦争がもつ意味と、一人一人の立つ位置がある。東京の多くの住人にとって、上野の戦争が終わった後、戦争はずっと繁栄をもたらすものだったのではないか。祝祭の賑やかさが直接政治的な意味をもたなくなっても、東京で見る戦争は賑やかな祝祭でありつづけた。「招魂社」の名が残り

つづけたもう一つの理由がそこにあると、「日暮れて式場なるは申すまでもなく、十万の家軒ごとに、おなじ生首提灯の、しかも丈三尺ばかりなるを揃うて一斉に灯し候へば、市内の隈々塵塚の片隅までも、真蒼き昼とあひなり候」(泉, 1897:265)。

靖国神社は「招魂社」として愛されつづけただけではない。靖国神社は招魂社でもありつづけた。政府対民衆という図式がそうであるように、「招魂社」が語られるときには、「靖国」的なものと対立させられることが多い。あるいは、『神社誌』がそうしたように、「靖国」的なものが語られるときには、「招魂社」はなかったことにされたり、「靖国」のあくまでも一部として、例えば「靖国」が民衆に支持されていた証拠とされることも多い。けれども、二つの顔は対立するものでも補完するものでもなく、本当は二つで一つのものとして、根元でつながっていたのではなかろうか。戦前前半期も、その後も。漱石らが描いた祭の姿と鏡花の描く祭の姿は明と暗というより、あわせて一つであり、そういう意味でも『神社誌』の語る靖国神社のイメージは一面的なのだと思う。

東京の人々にとって二つが決定的に別れた時点をあえて求めるとすれば、それは昭和二〇年三月一〇日、あの東京大空襲の日かもしれない。燈明でも提灯でもアセチレンランプでもない、夜空を焦がす巨大な焰は九段坂上からどのように見えたのだろうか。ポツダム宣言の受諾が五か月後に迫っていた。

引用文献

(/NDL とあるのは国立国会図書館近代デジタルライブラリーの資料)

?, 1890, 『新撰東京独案内図会 1, 2』斯文館叢書閣。/NDL。

赤澤史郎, 2005, 『靖国神社』岩波書店。

千葉正樹, 2005, 『江戸名所図会の世界』吉川弘文館。

Fisscher, Johan Frederik van Overmeer, 1833, *Bijdrage tot de kennis van het japansche rijk.* =1978 庄司三男・沼田次郎訳『日本風俗備考』平凡社東洋文庫。

服部撫松, 1884, 『東京新繁昌記 初編』山城屋政吉。/NDL。

平出鏗二郎, 1899, 『東京風俗志 上』ちくま学芸文庫。

今井金吾校訂, 2004, 『定本武功年表 下』ちくま学芸文庫。

磯前順一, 2002, 「近代における「宗教」概念の形成過程」『近代日本の文化史 3』岩波書店。

伊藤裕久, 2004, 「江戸・東京の祭礼空間」『年報都市史研究』12。

泉鏡花, 1897, 「凱旋祭」泉鏡花『外科室・海城発電他五編』岩波文庫。

人文社編集部編, 1996, 『古地図ライブラリー 5 明治の東京』人文社。

賀茂百樹, 1909, 『明治四十一年十月十三日詔書大意』/NDL。

———, 1910, 『日本魂の生る樹の談』/NDL。

———編, 1911, 『靖国神社誌』靖国神社。/NDL。

神田明神史考刊行会, 1992, 『神田明神史考』(非売品)。

加藤政洋, 2005, 『花街』朝日選書。

神崎宜武, 1993, 『盛り場の民俗史』岩波新書。

木下直之, 1997, 「大学南校の物産展」東京大学編『学問のアルケオロジー』東京大学出版会。

- 久留島浩, 1989, 「祭礼の空間構造」高橋康夫・吉田伸之編『日本都市史入門 1 空間』東京大学出版会.
- 前田愛, 1982, 『都市空間のなかの文学』ちくま学芸文庫.
- 牧原憲夫, 1998, 『客分と国民のあいだ』吉川弘文館.
- 森集画堂編集部編, 1909, 『東京案内』森集画堂. /NDL.
- 村上重良, 1974, 『慰霊と招魂』岩波新書.
- 夏目漱石, 1905-6, 『吾輩は猫である』岩波文庫.
- 大江志乃夫, 1984, 『靖国神社』岩波書店.
- 阪本是丸, 1994, 『国家神道形成過程の研究』岩波書店.
- 佐藤俊樹, 1990, 「『儒教とピューリタニズム』再考」『社会学評論』41(1).
- , 1992, 「化身と超越性」『東京工業大学人文論叢』18.
- , 1998, 「近代を語る視線と文体」高坂健次・厚東洋輔編『講座社会学 1 理論と方法』東京大学出版会.
- , 2002, 「広島とヒロシマ」『00年代の格差ゲーム』中央公論新社.
- , 2005a, 『桜が創った「日本」』岩波新書.
- , 2005b, 「閩のありか」友枝敏雄・佐藤俊樹編『社会学のアクチュアリティ 5 言説分析の可能性』東信堂.
- , 2006, 「祝祭と鎮魂」(MS, 本論文はこれを縮めたものである).
- 鈴木博之, 1999, 『日本の近代 10 都市へ』中央公論新社.
- 東京市編, 1907, 『東京遊覧案内』博文館. /NDL.
- 東都沿革調査会編, 1898, 『最新東京案内記 春・夏』教育舎. /NDL.
- 矢田挿雲, 1921, 『江戸から東京へ 1 麴町・神田・日本橋・京橋・本郷・下谷』中公新書.
- 渡辺浩, 1997, 『東アジアの王権と思想』東京大学出版会.
- 山口輝臣, 1995, 『明治国家と宗教』東京大学出版会.