

比婆荒神神楽の近代

―新たな執行体制の成立と稼ぎとしての神楽―

総合研究大学院大学 文化科学研究科 日本歴史研究専攻 鈴木 昂太

要 旨

本稿は、比婆荒神神楽の伝承者が、明治から第二次大戦終戦までの近代をどのように生き、現在まで神楽を伝えてきたのかを明らかにする論考である。本稿では、政治経済や社会動向など、地域社会の外部から伝承者に与えられた影響に注目して考察を行う。

広島県庄原市東城町・西城町の神主と明治以降に農民たちにより結成された神楽社は、比婆荒神神楽を伝承している。神楽の執行に伴う経済的側面に注目して神楽を捉えると、執行者にとって神楽は、祭料やお花など収入を得ることができ稼ぎの手段でもあった。

近世期のこの地域では、神職たちが郡毎に神楽組を結成し、独占的に神楽を執行しており、一般家庭出身の者が神楽を舞うことはなかった。こうした状況は、明治新政府が実行した新たな宗教政策により変化し、一般家庭出身の村人たちが新たに神楽団を結成して神楽を舞うことが可能になった。その後、明治の中頃から、国家の宗祀たる神社に奉職する神職は神楽を舞うべきではないという意見が強く主張されるようになる。また、地域の基幹産業であったたたら製鉄の不振という産業構造の変化があり、都市部への住民の流出も始まった。このような状況下で、産業に乏しい山間地域で暮らす農民たちは、冬季の出稼ぎとして積極的に神楽を舞い始めた。その結果、神楽における神事舞を神職、遊興的な能舞を神楽社が担当する近代的な執行体制が構築された。こうした執行体制のなかで、近世まで独占的に神楽を執行してきた神職たちは、明治時代の新たな宗教政策に応じた神楽の組織・規約を構築することで、神職たちが保持していた神楽に関する諸権利の維持を図っていた。

また、近代の歴史を見てきた結果判明したのは、神楽の伝承者たちが、自分たちが伝承する神楽を、時代の文脈や価値観に即して意義付け、変化させながら伝えてきた複雑な過程である。比婆荒神神楽は、神職たちから模範的と称賛され、天皇制と結びついた国家の神話を演ずる「神代」の神楽という正当性を得ることが出来た。伝承者たちは、こうした「模範的の神代神楽」というブランドイメージを武器に、引率者である神職が有していた人脈や聖蹟顕彰運動などを利用して、出張公演を盛んに行っていた。このような民俗芸能を「資源化」する試みは、すでに戦前から始まっていた。以上の考察より、比婆荒神神楽の地域社会における「民俗的」な側面ばかりを強調してきた先行研究者たちは、地元の外へ積極的に進出を試みていた近代の姿を見てこなかったことが理解されるだろう。本稿は、こうした研究史上の欠落を補うという意義を有している。

キーワード：比婆荒神神楽 近代 民俗芸能 国家神道 文化の資源化

- 一. はじめに
- 二. 比婆荒神神楽の概要と神楽をめぐる諸権利について
- 三. 明治期の比婆荒神神楽
- 三. 一 氏子の進出と神職の動向
- 三. 二 神職が神楽を舞わなくなる時代背景
- 三. 三 神楽を巡る規約の近代化
- 四. たたら製鉄の不振と農閑期の稼ぎとしての神楽
- 五. 地元以外での遠征公演
- 六. 研究者の来訪
- 七. 神道界にとつての模範的神代神楽社
- 七. 一 神職の人脈を通じた遠隔地の神社での神楽奉納
- 七. 二 比婆山顕彰運動と比婆神楽
- 八. おわりに―比婆神代神楽から比婆荒神神楽へ―

一. はじめに

広島県庄原市東城町・西城町の神職と明治以降に村人たちにより結成された神楽社は、比婆荒神神楽を伝承している。この神楽は、島根県在住の民俗学者牛尾三千夫が、昭和四二年に論文「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」(牛尾、一九六七)を発表して以降、民俗学・民俗芸能研究の研究者に広く知られるようになり、注目されてきた。研究者間だけでなく、中国地方各県の文化財行政においても影響力を持った牛尾は、比婆荒神神楽を中国山地に秘匿された神懸かり(託宣の古儀)を伝承する古風な神楽⁽¹⁾と捉え、民俗学的に価値の高いものとして評価した。こうした評価は、岩田勝⁽²⁾や三村泰臣⁽³⁾など、その後の研究者に踏襲されるとともに、この評価を基に比婆荒神神楽は、昭和五四年に国

の重要無形民俗文化財に指定された。

(と)ところで、筆者は前稿(鈴木、二〇一七c)にて、広島県の各地で舞われていた神楽が、明治から第二次大戦終結までの近代には、広島県内の神職が結成した同業組織である広島県神職会の管轄下に置かれており、彼らが実行した神楽の改善運動の影響を受けていたことを明らかにした。当時の政治や社会動向は、広島県の神楽に大きな影響を与えていたのであり、当然ながら比婆荒神神楽もその影響を受けていた。

しかしながら、牛尾三千夫に代表されるこれまでの民俗学者による研究は、こうした近代の問題に関心をほとんど向けてこなかった⁽⁴⁾。そのため比婆荒神神楽は、外部社会との接点を持たない「ムラ」に伝承された素朴で古風な「民俗芸能」の典型であると考えられてきた。しかし、筆者が以前明らかにしたように、比婆荒神神楽も近現代における社会変化に応じて、伝承組織や伝承形態を変えながら現在まで伝えられてきており(鈴木、二〇一七b)、牛尾らの理解は、一面的に過ぎるものである。

こうした現状を踏まえ、芸能を伝承する地域社会がその外部と取り結んできた関係に注目し、資料に基づいて実証的に比婆荒神神楽の近代史を明らかにすることは、民俗芸能研究における現在の課題に込めることでもある。一九九〇年代の初め頃から、各地に伝承されている芸能を「伝統」「素朴」「古風」なものとして扱い、時代や地域の差を超越した芸能の始原的性格や本質を探求することに集中してきた従来の民俗芸能研究を批判し、それぞれの芸能が置かれている社会的文脈の変化に意識的になる必要性が叫ばれてきた。こうした方法論の転回を訴え、実践した仕事の嚆矢が、第一民俗芸能学会の論文集である(民俗芸能研究会の会第一民俗芸能学会、一九九一・一九九三)。この運動の中心メンバーであった橋本裕之は、「近代」「国家」「権力」「都市」など現在の伝承形態を規定する要因への注目を訴えるとともに、ストリップなど従来の研究が無視してきた芸能も研究対象とすることを提言して、新たな研究方法の提

言と実践を行った（橋本、二〇〇六）。また、笹原亮二は、「民俗芸能」という特殊な分野を創り出してきた研究者の営為の存在を明らかにした（笹原、一九九〇・一九九二）。俵木悟は、保存会など文化財制度が芸能へ与えた影響を主題化して論じた（俵木、二〇〇九・二〇一一）。こうした理論的な考察とともに、一地域に伝承される芸能を事例として、地域社会の外部から与えられた影響にも注目して明治以降から現在に至るまでの歴史の変遷を明らかにする研究も出されている。代表的な例を挙げると、奥三河の花祭りについて論じた中村茂子（中村、二〇〇四）、江戸里神楽を取りあげた三田村佳子（三田村、二〇〇四）、備中神楽や鹿児島県いちき串木野市に伝承される大里七夕踊を扱った俵木悟（俵木、一九九四・二〇一〇）らの研究がある。

しかしこれまでの研究は、各地の芸能が「郷土芸術・民俗芸術」として研究対象とされるようになった大正末^⑤から現在の間に焦点を当てたものが多く、明治維新から第二次大戦終戦までの近代の総体を主題化した研究は、ほとんどなされていない。筆者は、こうした問題を、広島県神職会の雑誌や地域に残された歴史資料などの文献資料を用いることで乗り越え、実証的に民俗芸能の近代史を描いていきたい。

こうした近代における民俗芸能の変化を捉える上では、地域の外部から与えられた影響だけでなく、伝承者がそれをどう受け止め、昇華していったかという対応の歴史に注目しなければならない。その際には、そうした対応をとるに至らしめた地域社会及び伝承者内部の論理を踏まえて考察する必要がある。地元で神楽を舞う伝承者は、地域社会の外から与えられた影響を逆に利用し、時代の変化に対応を図ってきたからである。

以上のような問題意識を持ち、筆者が継続して調査している比婆荒神神楽を事例にして考察を行っていく。本稿の目的は、地元に残された歴史資料、神楽の舞手が書き残した手記、広島県神職会が発行した雑誌な

どの文献資料や、伝承者への聞き取り調査の成果に基づいて、比婆荒神神楽の伝承者たちが、明治から第二次大戦終戦までの近代をどのように生き、現在まで神楽を伝えてきたのかを明らかにすることである。

二・比婆荒神神楽の概要と神楽をめぐる諸権利について

現在の庄原市域は、近世期には東城・西城が奴可郡、比和・高野・口和・庄原北部が惠蘇郡、庄原南部は三上郡、総領が甲奴郡として区分されていた。近世には、郡毎に神主が組織化されており、同じ郡に所属している神主が共同で神事を執行していたため、郡の違いは、神事の内容や祭式の違いを生み出した。神楽を例にすると、現在奴可郡では「比婆荒神神楽」、惠蘇郡では「比婆斎庭神楽」、三上郡では「三上神楽」という名称で伝承されており、それぞれ演目・詞章・奏楽などに違いがある。

近世期において神楽の執行を担うことができたのは、神社の脇に定住

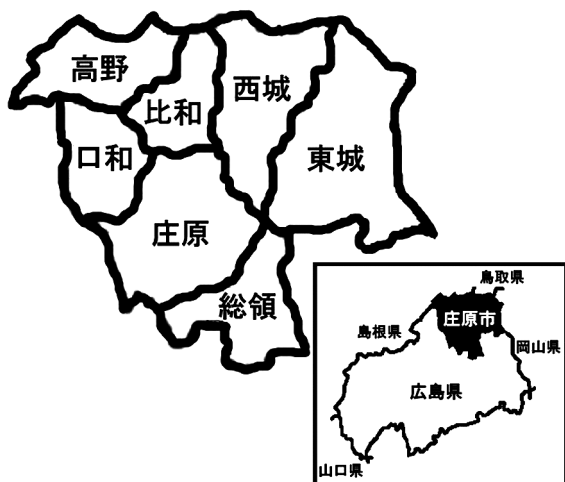


図1 庄原市概略図

し、村氏神や氏子が祀る神々の祭祀を司る神主たちだけであった。明治時代になると、一般家庭出身の村人たちも神楽を舞えるようになり、現在は、近世以来の神主と村人たちが結成した神楽社が共同で神楽を執行している。

東城町・西城町では、稲刈りが終わった一〇月頃から年末にかけて、あちこちで神楽が行われる。開催される神楽には、規模や目的により種類があった。この地域には、一つの荒神を共同で祀る「名」と呼ばれる地縁組織がある。この名の範囲内に鎮座する本山三宝荒神を中心とした神々に対し、名によって異なる一三年・一七年・三三年に一度の式年で、四日四夜にわたる大きな規模で行われるのが「大神楽」である。また、「大神楽」を奉納してから三年目には、二日一夜の「御戸開き神楽」が奉納される。式年の年以外にも、名(地区)内に不幸が続いたりした時や逆に豊作で五穀豊穡を感謝する時、氏子が願を掛けた時などには、本山三宝荒神に対し二日一夜の「小神楽」が奉納されることもあった。こうした名を単位として執行される神楽のほかに、氏神社の秋祭りの前夜祭に奉納される「宮神楽」、新築の家を祓い清めるとともに家の披露を兼ねて行われる「こけらばらいの神楽」、牛馬の守護神である大山神を特に招いて行う「大山神楽」などがあった。

これらの神楽において、神楽を舞い、神事を行う神主と神楽社に対し、荒神の祭祀組織である名や村氏神社の氏子は、神楽の依頼者であり、運営主体、資金負担者となる。神楽は、この三者の協力のもと執行されている。

そのなかでも式年で行われる大規模な大神楽は、依頼者である名の側からすると、大変な出費が必要な一大事であった。東城町森白鬚神社中鳥家蔵「兼清名荒神々楽入用物覚」(文化一四・一八一七年)によると、「兼清名神楽仕切り」⁽⁶⁾、つまり神楽を運営するための資金として、銀百七十目(匁)と粗一石二斗・(玄)米三斗三升・白米三斗三升が挙げ

られている(東城町教育委員会、一九八二、八〇三)。また、地元の松崎守登は、「大神楽の費用は、昔は名頭(大当屋)が米三俵(三斗入)、小当屋が米二俵を出し、残りを荒神プロのフロ木を売却したり、名内各戸の資産に応じて費用を割当てていた」(東城町教育委員会、一九八二、一七七)と書き残している。これらを現在の価値に換算して考えることは難しいが、現在の大神楽では数百万円が必要となることもあり、大神楽を開催するには莫大な資金が必要とされたことがわかる。

そうした半面、神楽の執行者にとってみると、大神楽は多くの供物や祭料を受け取ることが出来る大きな収入源であった。「兼清名荒神々楽入用物覚」の支出の項を見ると、小奴可村の堀井筑前や大佐村の御崎市正など神楽を執行したと考えられる神主たちには、一人当たり二匁から六匁が支払われている(東城町教育委員会、一九八二、八〇一)。こうした祭料に加え神主は、担当する神役に応じて報酬を得ていたと思われる。第二次大戦前頃まで、荒神の舞納めにおける神柱役、白蓋引きや祝詞奏上の担当者など、重要な役目を担ったものは、米俵一俵を報酬として受け取るという慣習があったからである。

このように大神楽においては金銭的なやり取りがなされるため、近世期には、神楽などの大きな神事における利益の配分に関して、社家間で取り決めがなされていた。たとえば、庄原市本郷(旧恵蘇郡)良神社児玉家蔵の、慶長一七(一六一二)年四月二六日付けで恵蘇郡伊与村の神祇大夫から良の火矢廻千日大夫にあてて出された「伊與村神祇太夫詫状寫」には、以下の記述がある。

- 一 御神前御湯立□時者、のつと銭、□け之うお鳥、調可申候、
 一 浄土かぐら之時、こう布之事、千日様へ無相違あげ可申候、
 一 こう神まい之時者、本且之こう布、とうかふと、大□刀手御座候
 ハ、上可申事、

(広島県、一九七八、九八七)

恵蘇郡の社家衆が共同で執行したと思われる大きな神事(湯立て・浄土神楽・荒神舞)では、役を担ったことに對する報酬だと思われる祝詞錢や、祭場に供えられた掛鳥・掛魚など供物の取り分に関して規定が定められていた。ここでは、「神布のこと、千日様へ相違なくあげ申すべく候」というように、恵蘇郡における社家組織の長を務めていた良神社の千日太夫の優位性が見てとれる。

また、庄原市高野町南大宮八幡宮堀江家には、地域における神事に關する規定を記した歴史資料が多数残されている。そのうち、「多賀山組社家衆連署請文」(正保四・一六四七年)には、以下のような記述がある。

- 一 堀江氏江無相談他所太夫引受神楽神遊諸神事仕間敷事、
- 一 神楽之節東棚附之物不殘堀江太夫殿へ家格二而納候事、
- 一 神楽之節神渡山納神遊諸色半分堀江氏江納候事、
- 右之通末代迄永々家之格也、少茂違背仕間敷、
- 為後々年証人相立一札相渡申処如件、

正保四年(以下略)(堀江、一九九七、一一六)

現在の庄原市高野町域の神主たちは、共同で神事を執行する多賀山組を結成し、南村の堀江家が惣頭役を務めていた。①多賀山組の神主(太夫)は、堀江家に相談なく、多賀山組以外の神主が主宰する神楽や神弓祭などの神事へ参勤出来ないこと、②神楽の時に設けられた神棚の供物のうち、東側の棚に供えられた供物は、すべて堀江家のものとなること、③神楽における神渡・山納・神遊に使った祭具(米俵など)のうち、半分は堀江氏に納めることが定められている。この取り決めは、社家間の家格により末代まで永く続くものであった。このように、地域における社

家の家格により、神事への参勤により得られる得点が定められていたことがわかる。

こうしたことは、比婆荒神神楽が伝承される東城町・西城町(旧奴可郡)でも同様だったようで、東城町戸宇神社朽木家蔵「神役相定之事」(享保二・一七二七年)によりその事が確認できる。この資料は、戸宇村の氏神八幡宮・一宮宮(現戸宇神社)の社家である「宮脇」朽木家の当主朽木山城守秀久が、息子の朽木豊後を「宮脇」朽木家の跡継ぎにするとともに、新たに分家として「宮本」朽木家を創出し、息子の朽木但馬に継がせる際に作成された資料である。本資料は、資料中に「当村社法社役両大夫中分ケ之証文」とあるように、戸宇村において「宮脇」朽木家が行っていた氏神祭祀や村方荒神祭祀などの社役の分担、初穂の得分、旦那の配分に関する誓約書である。その中には、村内で執行される神楽に伴う利益の配分に関する規定もある。

- 一 当氏八幡宮一宮宮舞殿御神楽錢神楽米之儀ハ両社家半分分二仕収納可能仕定

(中略)

- 一 村方荒神之神楽之時分ハ前申より両社家立会可相勤 神務之儀ハ豊後旦那中ニ神楽有之候時ハ銀貳拾目但馬江可送但馬旦那中ニ神楽有候時ハ銀貳拾目豊後江可送此外神務何ほど存之候とも互ニ貳拾目送候外銘々之旦那切りニ相渉り候神務収納可仕事

(東城町教育委員会編、一九八二、七七三～七七四)

このように神楽は、神楽を執行する者にとって、祭料・御花代・供物などを得ることが出来る貴重な収入源でもあった。こうしたことを前提にして、次節では、近世期の神楽をめぐる諸権利・諸関係が変質していく明治以降の近代に、どのような体制が形作られていったのかを明らかに

していきたい。

三・明治期の比婆荒神神楽

三・一 氏子の進出と神職の動向

東城町の社家に残された近世期の神楽の役差帳や、各人に分けられた報酬などを記した記録類によると、式年で行われる大神楽における神楽の舞手は、すべて神職が務めていた。文化九（一八一二）年の「広重名神楽役定官名帖」（東城町教育委員会、一九八二、七九二～七九四）には、一八名の神職、同じく文化九年の「湯谷名神楽役定人別帖」（東城町教育委員会、一九八二、七九四～七九六）には、一六名の神職の名前が記載されている。さらに、弘化四（二八四七）年の「湯谷名荒神々楽役割覚帳」（東城町教育委員会、一九八二、七九七～八〇〇）には、合計二四名の神職の名前が記されている。具体的に見ていくと、神楽を主宰する

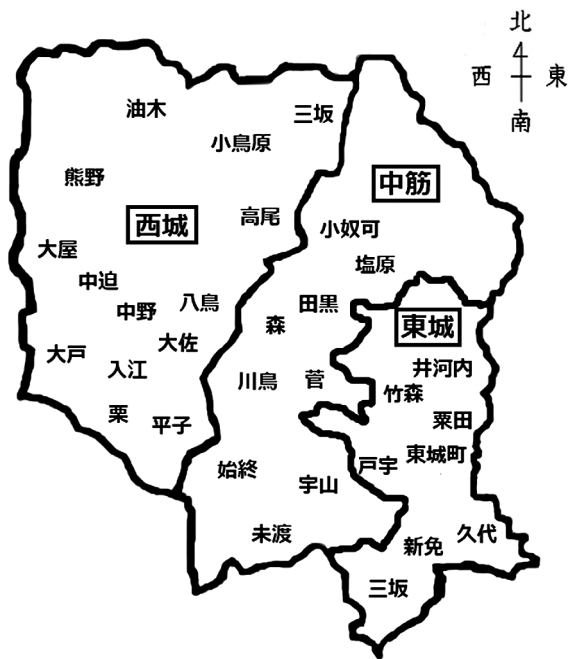


図2 奴可郡概略図

引受神主の中嶋播磨のほか、菅村の木山隠岐など近隣の中筋地域の神職だけでなく、大佐村の御崎薩摩や佐々木信濃など西城地域の神職、栗田村の広田出羽などの東城地域の神職も参加していた。このように、旧奴可郡（現東城町・西城町）内で神楽を舞っていたのは、京都の吉田家から裁許状を得た神職だけであった。

比婆荒神神楽の担い手の変遷を論じた難波宗朋によると（難波、一九八二、二二五）、近世期の旧奴可郡内には、神楽を演ずるための協力組織として、東城組・中（中筋）組・西城組という三つの神楽組が、神職たちにより結成されていた。各村で行われる二日一夜の小神楽は各組毎に行っていたが、四日四夜にわたる大神楽の執行時には、中組と西城組は合同で奉仕していたという。

この中組と西城組を構成した神職について、地域に残された記録により確認してみたい。明治三七年に庄原市東城町八幡で生まれ、大正一年に神楽社「神光社」に入社して以来、一般家庭出身の舞太夫（神楽太夫）として長年活躍し、戦後には「比婆神代神楽社」の社長も務めた藤原元美氏（^{マユ}）は、自身の神楽に関する活動を書き残した手記を残している。彼が自筆した「備後中筋神楽歴神風社至現在」には、比婆荒神神楽の歴史を記述するなかで、以下の記述がある。

古くは中筋の神楽と伝へ、明治以前以降の神楽奉奏神主は、中筋東部では戸宇村栃木家、未渡村若林家、川鳥村中島家、山中村沢田家、森村中島家、田黒村中島家、菅村木山家、小奴可村堀井家、同中島家、加谷村高尾家、栗田村廣田家、後に西部の神主大佐村御崎家、八鳥村佐々木家、八鋒村松尾家、今西村白根家、尺田熊野岡崎家、中野村伊藤家、入江村津田家、中迫村伊達家、大屋村伊達家、栗村妹尾家等々、大神楽四日四夜は連合奉仕していた記録も明らかである。

（一四頁）

一つの神楽組が、神社の脇に定住し村々の神社や氏子が祀る小祠の祭祀を担う、一〇家ほどの社家により構成されていたことがわかる。これらの神楽組が、奴可郡における神楽の執行を独占的に行っていたのであった。神楽に奉仕できるのは神職だけであり、彼らは、神楽に伴う祭祀執行列料・御花代（祝儀）や、神楽場に供えられた供物を得ることができの特権を所持していた。

そのため、社家には神楽の道具が残されている場合もあり、西城町大屋今西白山比咩神社白根家には、能舞の大蛇退治に用いる蛇頭が残されている。また、西城町八鳥白山神社佐々木奉文宮司によると、かつては各社家のお家芸が決まっており、佐々木家は大黒舞、御崎家は猿田彦舞が得意だったそうである。

こうした状況は、明治時代に入ると徐々に変化していく。難波宗朋によると（難波、一九八二、二二五～二二八）、神職だけでは神楽の担い手が不足するようになった幕末に、神風社と呼ばれる神楽社（神楽団）が、中筋と西城の神職とその子弟によって結成された。これにより、将来社家を継がずに外へ出ていく次男・三男なども神楽に参加するようになった。明治になると、代々地域における神祭祀を担い、神楽を演じてきた社家のなかに、神職としての活動を止め、他所へ転出する家も生じていた。神職以外の人間が神楽を舞うようになる背景には、こうした社家の減少という時代状況があるのであろう。

明治七年には、東城町栗田の神職広田氏の指導の下、栗田・竹森地区の鉄穴師が集まって砂庭社が結成された。砂庭社は、結成当初から社家以外の一般家庭出身の者が多く、新興の神楽社であった。その舞振りは、従来の神職たちが伝える備後流とは違う、キビキビして派手な備中流であった。このように明治初期には、従来の神職だけでなく、一般家庭出身の氏子も神楽を舞うようになっていた。

新たな舞手の登場を受け、地元の人々は、同じ神楽を舞う人のことを、

近世以来の社家の人間（神職）のことは「太夫」、明治以降に神楽を舞うようになった一般家庭出身の者のことは「舞太夫（神楽太夫）」と、区別して呼ぶようになった。こうした慣習は、現在も続いている。

明治の中頃になると、神職の中から神楽を舞うことを止める者が出てきた。難波は以下のように指摘している。

日清戦争がすんだころ、「神職は神に奉仕し祭事を専らつかさどれ、神楽は遊芸であるから神職は舞ってはならぬ。」という趣旨の県知事の示達があった。（難波、一九八二、二二七）

この示達を受けた神職たちは、①神楽を舞うのをやめる、②遊芸的な能舞はやめて神事舞（七座神事）だけ舞う、③従前と変わらず神事舞と能舞をすべて舞うという、三通りの選択を行った。これ以降、神楽を舞うことをやめた神職の代わりに、中筋地区の農家の青年を中心とする一般家庭出身の氏子が、多く神風社に加わるようになった（難波、一九八二、二二七）。

この後、舞太夫が結成した神楽社は、図3に見られるように、中筋地区を本拠とする神風社系と東城地区を本拠とする砂庭社系の二系統を軸に、大小の神楽社の乱立、統廃が繰り返されながら、現在の比婆荒神神楽社まで続いている。これらの神楽社は、大神楽において遊芸的な能舞を中心に担当してきた。

その一方神職は、依然として神楽に関わり続け、現在も大神楽における神事と、七座神事のなかの「曲舞」と「神迎え（神務）」を担当している。特に「神迎え」の舞は、神職しか舞ってはいけない曲とされており、近世以来神楽を舞ってきた神職が保持する、神楽における影響力の大きさがうかがわれる。

このように明治時代に神楽社（舞太夫）が誕生して以降は、神職が神

事と神事舞（戦前は能舞も）、神楽社が神事舞と能舞を担当するかたちで、分業して大神楽が執行されている。

三、二 神職が神楽を舞わなくなる時代背景
 先に引用したように難波宗朋は、日清戦争の後に県知事から、神職が神楽を舞うことを禁ずる示達が出されたと指摘していた（難波、

一九八二、二二七）。しかしながら管見の限り、この時期に広島県から出された示達のなかに、神職が神楽を舞うことを明確に禁止する条項を見出すことはできなかった。その代わりこの時期には、神職の職務に対する制限を命ずる示達が度々出されていた。明治二八（一八九五）年三月に日清戦争が終結した後、明治二八年五月一五日に、内務省社寺局長から、神道仏道各宗派管長宛に、宗教者がみだりに政治を議論し、治安を

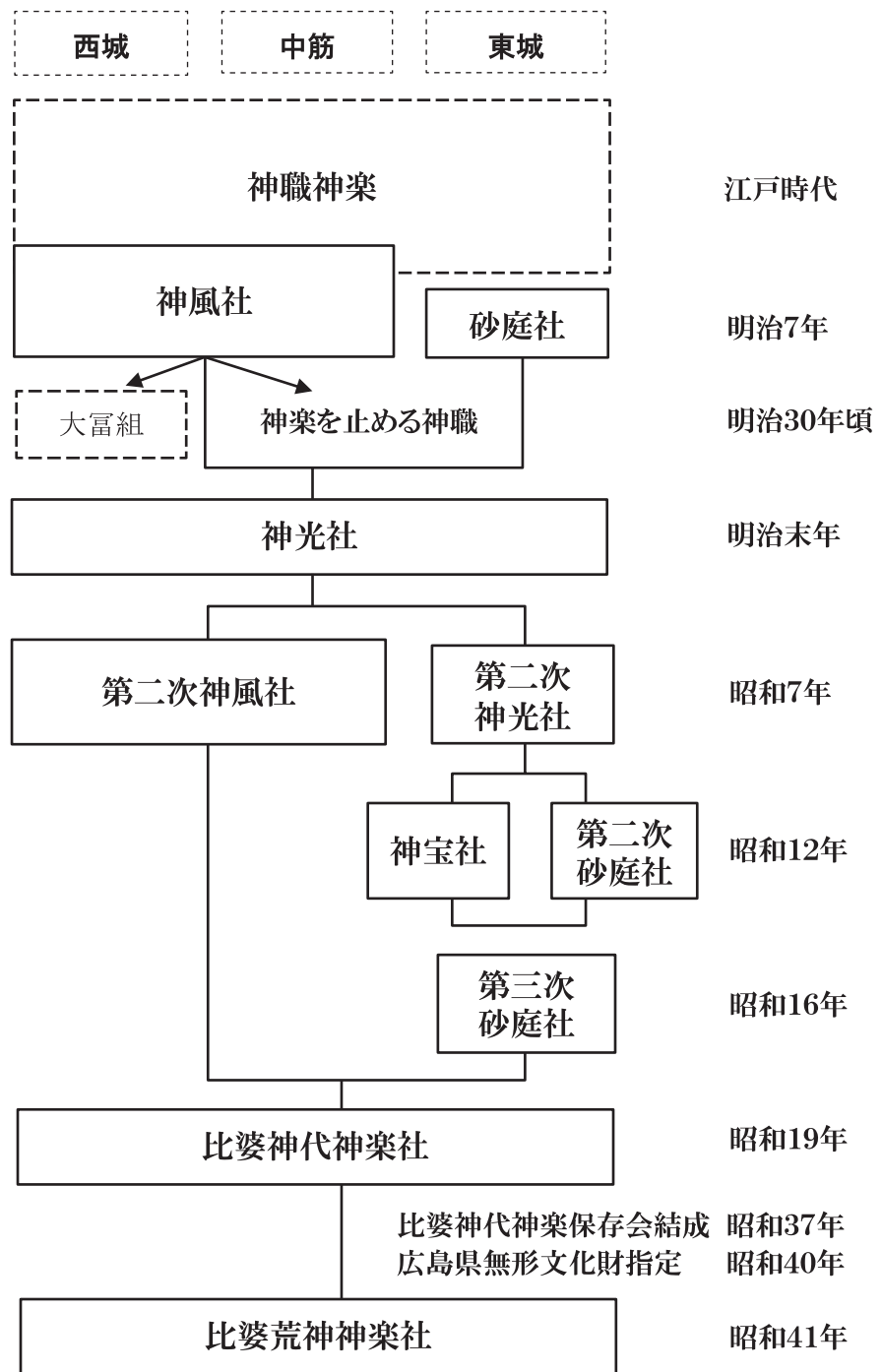


図3 比婆荒神神楽を伝承する組織の変遷（難波宗朋（難波、1982）の業績を基に、筆者の調査成果を合わせて作成した。）

妨害することを禁じる布達が出される。それを踏まえ広島県では、「神道仏道各教宗派教師僧侶タルモノハ」の書き出しが、「神職ハ」の書き出しに変えられたかたちで、県内の神職へ訓令が出された⁽⁸⁾。続いて同年七月六日には、「神職として為すべからざる行為」を規定する訓令が出されていた⁽⁹⁾。広島県をはじめとする五県の神職が、明治二六年に制定した五県連合会規約の第一條が、神職としてなすべからざる行為に相当するため、それを無効とすることが指示されている。こうした神職が政治に関与することを諫める布達の影響で、より神職の職務（神楽）について制限する指令が出されたのかどうかは、資料を発見することができず不明である。ただ、神職が神楽を舞うことに対する規制の時代背景として、こうした神職が政治に関与することを諫める示達が多く出されていたことがあることを指摘しておきたい。

また、神楽舞から神職が離脱する傾向の背景として、社会における神職の地位の変化ということも指摘できる。明治以降に神職は、国家の宗祀（国家が祀るべき公的施設）としての神社に奉職する公的身分となり、当時の国家体制と結びつけられた国家神道を布教するに相応しい高潔な人物たることが求められた。広島県では、こうした明治政府の政策に基づき、自発的に神楽を舞うことをやめる選択をした神職が、多くいたようである。広島県甲奴郡の事例を中心に社家の資料を用いて論じた田中重雄は、以下のように指摘している。

明治四年には社頭にて慢に神楽奉納禁止が太政官より達せられ、その後もたびたび「神職神楽禁止令」が出され、神職が直接神楽に携わることを禁止した。それと同時に神楽の改善などが厳しく命ぜられ、各郡に神楽人取締が置かれ神楽人の進退・行動が監視された。

明治二十一年有賀賀茂神社祠掌桑本誓門は祠掌にして神楽を舞っている者がいるが、いかかすべきかの伺書を広島県知事に上申してい

る。それに対し県知事は「伺え趣当庁ニ於テ指令ス、一キ限ニアラズ」と神職の神楽禁止令を尊重するよう回答している。勿論、神職の子弟や旧社家の者は、禁止令の対象外であるが、祠掌のうちには神楽をやめない者もあつた。一般人の神楽を舞うことに、氏子は抵抗を感じていたようである。（※傍線筆者による）（田中、二〇〇〇、二五〇）

明治初期から神楽人取締組織が置かれ、神楽改善運動が行われていたとの指摘は、具体的な資料が提示されていないので疑問に思うところである。しかし明治二一（一八八八）年に、甲奴郡上下町有福（現府中市上下町有福）の賀茂神社の祠掌（神職）が、神楽を舞うことの可否について、広島県知事へ伺いしていることは注目される。新たな宗教政策が施行された明治時代は、近世以来神楽を舞ってきた地域の神職にとって、神職としてのあるべき姿やその活動内容について自問自答を繰り返し、揺れ動いていた時期であつたことがわかる。

そのなかで、神職は神楽を舞うべきではないと強硬に主張する者もいた。明治三四（一九〇二）年に広島県神職取締所が発行した広報誌の『国鏡』には、甲奴郡の上上中和が投稿した「神職の反省を望む」という意見文が掲載されている。（資料の引用に際し、正字体は通行字体に直し、資料中の改行は、／で示した。また、読解のため私に句読点を付すとともに、傍線及び傍点を付した。）

△又此に最も忌々しきは、社掌にして氏子の奴隷となり、毫も恥ぢないものがあるのと、奇体なる風装をして神楽舞を演ずることである。（中略）

△彼の舞子（一に神楽人）なるものと伍を同うして、狂言の出来損ね然たる行動を演じ、五行祭とか唱へて訳も分らぬ振舞をなして、

愚夫愚婦に嬉しがられ、僅かの謝儀や扇子料を目当てに神職たるの威信を自ら失墜し、恬として顧みないものがあるとは、如何にも長大息の極ではないか。

△吾人は、神職の人選や監督を嚴重にし、彼の神楽舞の如きは根本的に廃して貰ひたいのである。若し俄かに之を廃することが出来なければ、せめて全然其関係を絶ち、神職をして渠等と行動を共にすることを禁じて貰いたいのである。(中略)

△論より証拠、試みに毎年秋季所々の神社に於て施行する所の神楽なるものを見たならば、転た嘔吐を催すと共に、渠等の言到の一致しないで其腹の穢きことが能く分かるであらう。

△之れを要するに、神職たるの本領を全ふするには、神職的見識を涵養することを忘れないようにして、国家と神社との関係を明かにしたならば、如上の弊害を尠なからしむるに庶幾からかと思ふのである。

『国鏡』(五) 広島県神職取締所、一九〇一年、二四〜二七頁

神職としてのあるべき姿を述べらうと、**「国家と神社との関係」**が重視されるべきだと述べる立上は、国家神道の立場からこの意見文を書いていることがわかる。そうした立場からすると、国家の宗祀たる神社に奉職する神職は、「嘔吐を催すほど下劣な」神楽とは一線を画すべきであり、神楽は廃止すべきものであった。また立上は、未だ神楽を舞う神職のことを、「卑陋極まる神楽を演じて只利是射る底の似而非神職」(二六頁)と呼んで批判している。

以上確認してきたように、明治時代の広島県では、新たな時代の神楽像に基づいて、神職が神楽を舞うことを否定する意見が出されていた。こうした意見が、比婆荒神楽を伝承している東城町・西城町の神職たちにも影響を与え、神楽を舞うことを控えさせた場合もあった。それが、

日清戦争が終わった頃(明治二八・一八九五年)に起こった神職の神楽舞からの離脱である。

先に指摘したように、当時の神職は、①すべての神楽を舞うのをやめる、②遊芸的な能舞はやめて神事舞(七座神事)だけ舞う、③従前と変わらず神事舞と能舞をすべて舞うという、三通りの選択を行った。東城地区の神職は①、中筋地区の神職は②、西城地区の神職は③の選択をする者が多かった。近世以来共同で神楽を執行してきた神職たちの間でも、地域毎に対応が分かれていたことがわかる。この選択の際に神職たちが、神楽の何を「良い」「悪い」と判断したのかに注目すると、当時の神職たちが保持していた神楽に関する価値観が明らかになる。

四日夜にわたって行われる大神楽は、性格の違うさまざまな行事から成る複合的な神事であり(表1参照)、大神楽の次第は、A. 土公神遊びや白蓋引きなど舞を伴わない「神事」、B. 舞により神を招き遊ばせる「神事舞」、C. 岩戸開きなどのストーリーを演劇的に演ずる遊芸的な「能舞」、D. 舞いながら神懸かりに至る「託舞(荒神の舞納め)」という四つに分けることが出来る。この分類に沿って三つの選択を説明すると、①の神職はAとD、②の神職はA・B・D、③の神職はA・B・C・Dに関わることを選択した。どの神職も、Dを「良い」ものと捉えており、舞だから「悪い」と判断されたわけではないことがわかる。その一方、BとCについては判断が分かれていた。

これらの判断においては、神事が遊芸かという点が争点となった。「悪い」と判断された「能舞」は、「国譲りの能」「岩戸の能」などの記紀神話に基づく能のほか、三韓征伐譚などの神話に基づいて地域に祀られている神々の由緒を演ずる「八幡の能」「荒神の能」、近世に流行した人形浄瑠璃や歌舞伎の影響を強く受けた「玉藻の前の能」「筑波山の能」などがある。こうした神話に由来しない台本というだけでなく、「能舞」には、剣や薙刀を持った複数の演者による立ち回りや、道化役による漫



図4 神職が舞う神事舞「神迎え（神務）」



図5 神楽社が舞う能舞「筑波山の能」

平成二十五年八鳥名本山荒神年番大神楽の次第	
初日	おはけ立て、神職集合、小当屋準備（神座、切飾り、神饌準備など）
二日	湯立神事、荒神迎え、氏神迎え、諸神勧請、祝詞、荒神遊び、慰霊祭
三日	大当屋準備（神座、切飾り、白蓋作り、神饌準備など）、小当屋にて曲舞・榊猿田の舞
三夜	神殿移り、七座神事、祝詞神事（白蓋引き）、能舞
四日	五行舞、龍押し、荒神の舞納め、神送り

表1 大神楽の次第

談など、観客を楽しませる部分が多く含まれている。「能舞」に関して付与された遊芸という判断は、信仰を伴わない芸能（神事ではない）だという判断なのであった。

その対極に位置づけられたのが神事であるが、この判断も明治政府の政策に基づく国家神道的なものではなく、この地方独特の在り方をしてきた。たとえば、神懸かりを伴うDの「託舞」は、明治政府の政策上禁止されていた「悪い」ものであるはずである。しかし、神楽を依頼するこの地域の氏子にとっては、主祭神である荒神の託宣を得ることこそが重要であったため、これに込める「託舞」は従前と変わらず「良い」と判断された。

こうしたことから、神職の神楽舞からの離脱は、政府の政策により実現されたのではなく、あくまでも神職各自の自主的な判断によっていたことがわかる。近世以来の神楽の伝承者である神職は、地元における価値観・氏子の要求と外から与えられた政策・言説・価値観との相剋のなかで、神楽を舞い続けるか、舞うことをやめるのかを決めていたのであった。

三三 神楽を巡る規約の近代化

前稿（鈴木、二〇一七c）で指摘したように、明治三〇年代には、一般家庭出身の神楽の舞い手を「神楽人」と呼び、神楽人を神職が組織的に管理していく体制が構築され始めた。管見に入った資料のうち、神楽人規制の実態を知ることができるものもつと古い資料は、明治三四（一九〇一）年に広島県内の各神職へ出された以下の示達である。

乙第二〇号 社司社掌

神楽ハ、神跡ヲ形容シ、創国樹徳ノ功業ヲ明示スル一助ナレハ、從來ノ醜慣ヲ改正シ、神徳ヲ顕彰スヘキモノニ候所、却テ神徳ヲ汚瀆シ、且神（マタ）人ハ至誠ヲ旨トシ、世俗ノ俳優同様ノ所為ナキ為メ、各

神職ハ之レカ監督ヲナシ、各支所ニ於テ取締規約ヲ設クル規定ニ候。然ルニ近來各所ニ往來シテ、自カラ奏舞方ヲ勧誘シ、醜体ヲ演スルモノ往々有之趣相聞工候へ共、右ハ神職ニ於テ篤ト論告シ、矯正相成候様至度、万一違背ノ者有之候ハ、神楽人ノ証券ヲ没収シ、其旨申告成度此段論達候也。

明治三十四年十一月二日

広島県神職取締所所長 志熊直人

『国鏡』（六） 広島県神職取締所、一九〇一年、奥付

神職が一般人出身の神楽人を管理監督するために、各地方の神職管理所支所毎に神楽人取締規約の制定を行い、神楽を舞うための免許である神楽人証券の発行を行っていたことがわかる。また、近年神職の管轄外で勝手に奏楽者を勧誘し、神楽を開催して「醜態」を演じる者がいるので、それらに対し神職が矯正をしなくてはならないのだと訴えられている。注意しておきたいのは、この示達では、取締り主体の「神職」と取締り対象となる一般家庭出身の「神楽人」が分けられていた点である。

こうした示達の影響は、本稿の考察対象である比婆荒神楽まで達していた。こうした状況は、以下の資料から判明する。外題に「神楽人取締規約書」とある資料は、西城町八鳥白山神社佐々木奉文氏が所蔵されているもので、地元で郷土研究者として活躍されていた黒田正氏からコピーを譲り受けたものである。末尾に署名している人物の名前から、明治三〇〜四〇年頃に書かれた資料ではないかと推定される。現在原本の所在は不明で、コピーしか残されていないが、当地区の神楽の歴史を考察するうえで貴重な資料であるため、以下全文紹介したい。

神楽取締規約

第一條

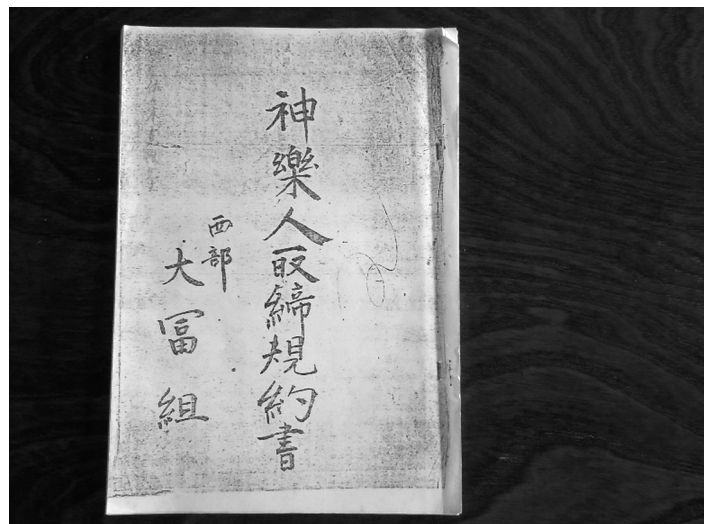


図6 「神楽人取締規約書」の表紙

神楽人ハ舊神官社會ヨリ組

織ス若シ人数少キ時ハ之ヲ俗民

ヨリ僱成セシム

第二條

神楽人ハ其責任ヲ負フヤ即チ

姿勢ヲ正シクシ粗忽ノ振舞ナク各

自ノ職ヲ司ルベキ事

第三條

神楽人ハ常ニ言語ヲ正シクシテ

參觀ノ人ヲシテ信心ノ感覺ヲ起

サシムベシ

「一丁表

「一丁裏

第四條

本社ハ社名ヲ大富組ト稱ス

第五條

本社ハ規律ヲ正ス為左ノ吏員ヲ置キ以テ諸事ヲ諮詢ス

社長 壹人

副社長 壹人

典令 壹人

荷物係 壹人

金銭出納係 壹人

第六條

神樂人ハ常ニ社長ノ命令ヲ遵守スルハ勿論社長以下役員ニ於テ不埒ノ廉アル時ハ本人ヨリ申出テ以後ヲ岐度愼ムヘキ様諫言スベキ

第七條

荷物係ハ毎昼夜荷物運送并ニ道具損害ヲ来ス等総テ荷物ニ關スル事ハ一切負擔シ十分注意ノ

第八條

金銭出納係ハ毎夜ノ社儀并ニ花等ノ出納ヲ管理スベキ事

第九條

神樂氏子ヨリ請聘ニ遇フトキハ社員ノ減額如何ハ社長ノ命令ニ從ヒ互ニ嫉妬ノ起スベカラズ

第十條

典令ハ毎夜神樂人ヲ指揮スベシ其時神樂人ハ其指圖ニ從ヒ怠惰ノ心アルベカラズ

第十條

前七条拾条ノ本文ニハ典令荷物係ハ其任ヲ引受クルト虽も事務繁多ノ時ハ社員ヨリ互ニ補助スヘキノ右之通り取究候間吃度相愼候依此規約ズルモノ也

大富組神樂社員

瀬尾亀夫 印

伊達八雲 印

白根信喜 印

荒木亨喜 印

白根瑞穂 印

佐々木修一 印

御崎良雄 印

瀬尾徳衛

清水久男

伊達島一 印

荒木喜一 印

津田儀一 印

岡寄義市 印

「四丁裏

「四丁裏

「五丁表

「五丁裏

「三丁裏

神樂社には、社長や金銭出納係など役職が設置され、社長の命令のもと組織的に活動していたことがわかる。神樂社の社名である「大富組」は、西城町の市街地近傍に位置し、中世の山城跡がある「大富山城」に由来

していると考えられる。「大富組」という名称からは、東城・中筋地域とは違う、西城地域の人々が結成した神楽社というアイデンティカルな思いがうかがえる。

また、第一條に出てくる「神楽人」という名称や、第二條・第三條で示されている、神楽人は品行方正に振る舞い、参観者に信心を起させようにするべしという条文から、この資料が、前掲の広島県神職取締所から出された示達の影響下にあることがわかる。しかし、示達に従って結成された他地域の神楽組の事例と比べると、「神楽人」は「旧神官社会」の者から構成され、人数が少ない時には「俗民」を入れるとした点が、西城町で結成された「大富組」が持つ特徴である。この神楽社においては、「旧神官社会」の神職が中心メンバーとして主導権を持ち、一般家庭出身の「俗民」は、人数が足りない時の補助的な存在であった。実際に資料末尾に署名している人名を見ると、西城町内の各村に所在する神社の社家の人間が署名していた。具体的に見ていくと、栗大森神社瀬尾家、大屋岸神社伊達家、中迫一野宮神社伊達家、大屋今西白山比咩神社白根家、尺田熊野神社荒木家、八鳥白山神社佐々木家、大佐天戸神社御崎家、入江天満神社津田家、尺田熊野神社岡崎家といった、近世以来の社家の人間である。彼らは、跡を継がない神職の子弟(次男・三男)というわけではなく、当時の当主や、家督を継ぐ長男の名前が記載されている。この「大富組」は、神職が「神楽人」として結成した神楽社であるといえる。

前稿で論じたように、明治後期から昭和初期にかけて神楽人により結成された神楽組の構成員は、基本的に一般家庭出身の「俗民」が主で、「旧神官社会」の神職は加入していなかった。また、先に指摘したように、広島県神職取締所から示達された資料では、神楽を舞う「神楽人」のことは、神楽人証券が発給されることで神楽を舞う権利を得る一般家庭出身の者を示す言葉であった。こうした他地域の事例と比べると、「俗民」

を排し「旧神官社会」の神職を「神楽人」とするとする西城町の神楽社「大富組」は、特異な事例であるといえよう。

ただし、この明治中期に結成されたと考えられる神楽社の活動が具体的にわかる記録は残されていない。名前が挙げられている神主たちが、神楽に奉仕していたことは疑いなく思うが、神楽社という形態がどれほど意識されていたかは明確でない。

それでは、なぜ新たに神楽社という形態の組織を結成し、神楽に関する規約を制定したのであるか。もちろん広島県神職取締所から出された布達の影響があるだろうが、それを含めた当時の時代状況がその背景にあると考えられる。明治になると、砂庭社のような一般家庭出身の氏子が結成した新興の神楽社が活動を開始していた。これらに対抗するため、従来からの神楽の担い手であり、奴可郡内での神楽をめぐる権利の独占者であった神職たちは、上からの指令に基づき、時代に合わせた新たな形態の伝承組織(神楽社)を結成し、自らを「神楽人」と規定するとともに、規約を定めて組織的な活動を志向した。これは、前稿で指摘したような、この地域の神職間で慣習的に保持されてきた近世的な規約の近代化だと言えるだろう。神職たちは、明治時代の新たな宗教政策を巧みに利用し、時代に応じた近代的な神楽の執行体制を構築することで、神職たちが保持していた神楽に関する諸権利の維持を図っていたのであった。

四. たたら製鉄の不振と農閑期の稼ぎとしての神楽

次に、明治以降に新たに神楽を舞うようになった舞太夫(神楽太夫)に焦点を当て、なぜ彼らが新たに神楽を舞うことになったのかを考えていきたい。

先述したように、明治初期に結成された砂庭社は、たたら製鉄の原料となる砂鉄を採取する鉄穴流しに従事していた鉄穴師により結成されて

いた。神職以外の村人たちが、神楽を舞い始める背景には、当地の主要産業であったたたら製鉄の衰退という産業構造の大きな変化がある。

まず、この地域における製鉄関連業が持つ影響力の大きさを、近世期の資料で確認したい。文政八（一八二五）年に広島藩が作成した地誌『芸藩通志』を作るため、藩内の村々に提出させた記録である「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」がある。郡全体をまとめた「郡辻帳」の「当郡山川之形勢産業之大概」の項には、以下のように記されている。

百姓ハ農業ヲ専ニシ、側ニ鉄砂を取り、炭を焼、駄賃馬を遣ひ申候、凡を申時ハ郡内東西を限り、北ニは鑛有り、鉄砂・大炭諸駄賃多く、南ハ鍛冶屋有、小炭焼杯いたし稼少キ方ニ御座候、其外産業難弘り候、市中ハ商売油断不仕候得共、郡内産物鉄・たはこ之外ハ左而已他所へ持出し交易仕候品乏敷、他所より仕入商ひ申候、余ハ村々書上帖之通ニ御座候（東城町、一九九四、一八四～一八五）

こうした状況は明治になっても変わらなかったようで、砂庭社が根拠地とした明治期の田森村（現東城町栗田・竹森・森脇地区）について、以下のような記述がなされている。

本村ハ郡内東北部ノ山間ニ僻在シ、維新当時ニアリテハ交通殊ニ不便ニシテ他トノ往来少ナク、住民ハ耕作ト牧畜トヲ以テ生業トシ、加フルニ製鉄事業盛ニシテ生活極メテ安易ナリ

（粟田村尋常高等小学校『田森村教育小史』、一九二二年、二頁。）

近世末から明治期にかけての生業は、急峻な斜面に開かれた棚田の耕作と、農耕牛の牧畜が主となるものであり、冬季は雪に閉ざされ、麦などの二毛作も出来ないため、農業だけに限ると生産性の低い土地であっ

た。その代わりに、一大産業としてこの地域の人々が従事していたのが製鉄関連業であった。周辺の村落と隔絶された山内に集住する専門の職人が従事したたたら製鉄と、生産された鉄を加工する鍛冶屋は、特別な職人たちが司るものである。しかし、彼らだけではたたら製鉄の操業は出来ず、周辺の住民が、原料となる砂鉄を採取する鉄穴流し、鉄生産のために大量に必要なとされた木炭の生産など、製鉄関連業に従事することで鉄生産が可能となっていた。地域社会が一体となって行なっていたたたら製鉄は、多くの地域住民を養っていたといえる。先の「生活極メテ安易ナリ」という言葉は、仕事を選り好みしなければ、十分暮らしているだけの稼ぎ先があったことを示しているであろう。

こうした状況は、明治の中頃から本格化する洋鉄の導入により変化していく。岩手県釜石製鉄所は、明治二七年以降に本格操業を開始し、明治三四年には福岡県北九州八幡製鉄所が設立された。最新の西洋から学んだ鉄生産技術により大量生産が行われるようになると、生産効率に劣る従来なたたら製鉄は、急速に衰退していく。大正一二年には商業生産が終焉した。こうした製鉄関連業の衰退は、農民層の都市部への流出に結びついていく。

こうした地域における産業構造の転換は、村人たちが神楽を始めるきっかけと関連していた。現在比婆荒神神楽社の社長を務める横山邦和氏は、祖父の横山友一氏、父の汎氏、息子の英史氏・友和氏と四代続けて神楽の重要な伝承者となっている。近世以来の社家の人間ではない横山家の人間が、新たに神楽を舞うようになったきっかけは、以下のようなものであった。田地春江は、横山汎氏から、明治三四年生まれの父友一氏について、以下のように聞きとっている。

父親は粟田（東城町内四キロ余り東の谷）の生れ、ヤド名（屋号）をカジヤと言う旧家だった。墓も粟田にある。それが父親―私の祖

父一が死んで、とう／＼他人が入るようになった。それからこの裏の小林言う家と親戚でー母の伯母さんが嫁に来ていたーそんな関係でこ、へ来た。この家は、居った人が捨て、しまったのを貰うて来てこ、に普請した。粟田の家は、あとになって私が買い戻した。

神楽舞い始めたきっかけは、女房の兄さんが曲淵言うて神楽やっいて誘われた。二十歳の時。兵隊には行かざった。行くはずで、出発の朝には仲間と揃って八幡様で折禱して貰うて、総代で私がお札を言うて庄原の実業高校に集合したが、虫が刺した手が痛うてかなわん、私一人戻った。

わしのえぼし親（契約親）は当時村長だったが、若い時、神楽を舞うていたことがある。相談したら、神楽は下作（下品）なもんじやない、神に仕える仕事じゃけ、しんさい（やりなさい）言うことで、本の親も承知したので、小林と一緒に始めた。それ迄も神楽は好きじゃああった。盛んな時分で、こ、では一年に七つも十二もある年もあつた。（田地、一九九五、八六）

筆者も横山邦和氏から同様の話を聞いたことがあるが、横山家は、明治時代を迎えてから、代々住んできた家を手放し、先住者が放置した空き家を譲り受けて移住したのだという。旧家であっても、たたら製鉄の衰退という産業構造の変化に対応できず、一度没落してしまつたのだと捉えられよう。その後横山家は、大正頃から新たに神楽を習い、神楽社の中心メンバーとして活動することによって、都市部へ移住するのではなく、地元で生きていく糧を得た。実際に友一氏は、兵隊に行かず帰ってきたあと、すぐに嫁をもらつて所帯を構えたという。

なぜ明治以降に、一般家庭出身の農民たちが神楽を舞うようになったのか。それに対する一つの回答として、雪に閉ざされる山間部の農家にとって、農閑期の貴重な副業として神楽があつたからだということが挙

げられる。

五、地元以外での遠征公演

伝承者にとって神楽が収入源としてあつたことを踏まえると、彼らが自分たちの収入を増やすために、新たな演奏の機会を求めたり、活動範囲を広めたりすることは、自然なことだと言える。先述したように、近世の備北地方では、郡毎に神楽組が結成され、その範囲内での神楽の執行権は神楽組（神職たち）が独占していた。そのため、それぞれの活動範囲（郡）を越えて、他所者が神楽を舞うことはほとんどなかった。こうした体制は、明治になると徐々に変化していき、比婆荒神楽の伝承者は、自らの活動範囲を前近代までとは比にならないほど広くしていった。

その嚆矢として挙げられるのは、明治末に行われた隠岐島への遠征である。明治四五年四月に、比婆荒神楽を伝承する神光社は、地元出身者の紹介で、隠岐島巡業を行った。一八日間の滞在中五回神楽を演奏し、八円の謝礼を受け取つたという（難波、一九六二、三三二）。

昭和のはじめには、比婆荒神楽を伝承する神風社が、広島市内で開催された博覧会で公演を行った。

昭和二年四月、広島において昭和博覧会が開催され、期間中に二回にわたつて昼夜神楽に出演した。二回とも森の神主中島固成先生の引率で、初めて離れた土地の大観衆の前で披露したのは嬉しかった。（藤原、一九九八、一一）

これ以降神風社は、従来活動範囲としてきた地域（奴可郡）以外にも積極的に遠征し、公演活動を行うようになる。藤原元美氏が書き残した手記によると、福山陸軍病院などでの慰問公演、九州の八幡製鉄所におけ

る出征兵士の武運長久神楽、三次市尾関山公園での神楽競演大会など、さまざまな場に出演していた（藤原、一九八八、一五～二四）。

こうした舞台での神楽公演ほかに、中国地方各地に所在する神社の秋祭や荒神社の式年神楽などの祭祀に、現地から請われて神楽の奉納を行うことがあった。藤原元美氏によると、昭和一〇年頃より、広島県神石郡、甲奴郡、恵蘇郡、双三郡といった、地元である奴可郡の周辺地域へ神楽奉納のため遠征を行っていた。昭和一四年以降には、岡山県北部（阿哲郡・真庭郡・上房郡・川上郡の一部）へも進出するようになった。岡山県内での神楽では、備中神楽を伝承する神楽社との両山神楽（二つの神楽社が共同で神楽を演ずること）の形態で奉納することもあった。このように他所から呼ばれる背景には、武運長久祈願のために神楽が盛んに行われるようになったことがあったという（藤原、一九八八、一五～二四）。

また神風社は、昭和一八年から新しく、旧正月の時期に鳥取県（伯備線沿線・大山山麓）へ神楽の巡業を開始した。田地春江によると（田地、一九九五、四七～五四）、地元である奴可郡では、稲の収穫を終えた一〇月から一二月にかけてが神楽のシーズンで、新年を迎えてから神楽が舞われることは少なかった。そのため、舞太夫にとつて一月半ばから自分の家の苗代作りが始まる四月までの時期は、比較的余裕がある期間だった。そこで、備中神楽の社中（三坂神楽社）が行っていた鳥取方面への春神楽の巡業へ、昭和一四年から神風社の人間が二人ほどで手伝いに行っていたのをきっかけに、昭和一八年からは、神風社単独で巡業するようになった。神風社は、旧正月の春神楽として、一シーズンに最大六二夜神楽を行っていたが、戦後の昭和三五年に中止となった。

このように、比婆荒神神楽を伝承する神楽社は、昭和を迎えた頃から、地元である奴可郡以外で積極的に活動をするようになっていた。これらの神楽社は、遠征先でどのような活動を行っていたのであろうか。ここからは資料に基づいて、具体的な活動の様子を探ってみたい。



図8 井西家蔵神楽関係資料の一例

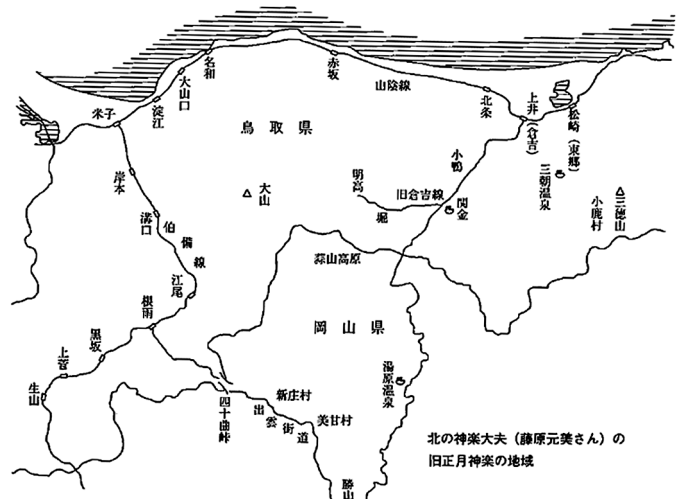


図7 神風社による春神楽巡業の範囲

（田地春江『神楽大夫—備後の神楽を伝えた人びと』岩田書院、一九九五年、四六頁より）

奴可郡の西端に位置する庄原市西城町大屋地区から、郡境である標高六九五メートルの坊地峠を越えると、旧恵蘇郡の庄原市比和町三河内地区（旧三河内村）に入る。三河内地区の氏神社である八幡神社の宮司を代々務めてきた井西家には、井西家が担当する氏子地域内（旧三河内村）の荒神社に、式年で奉納される年番神楽に関する資料（神名帳・奉加帳・明細帳・配役帳・氏子年付）が七〇点ほど残されている。これらの資料は、大正期から現在までのもので、年番神楽に神主として奉仕した井西家の当主が代々書き残してきたものだと思われる。

これによると、比和町三河内地区で行われた年番神楽では、夕方から朝まで夜通し舞われる神楽舞として、受け持ち神主を務める井西氏を中心とした恵蘇郡の神主が参集し、比婆扇庭神楽の演目が舞われる場合と、隣の奴可郡から神風社（井河内）が呼ばれ、比婆荒神神楽の演目が舞われる場合があった。

たとえば、「白鳥神社年番神事帳」によると、大正一二年一月二六日から二九日まで行われた年番神楽では、本祭である二八日に、日中に遊び当屋で行われる神弓祭（御幣入・神遊）が終わると、遊び当屋から行列を組んで舞当屋へ「神殿入」を行い、そこで「掛歌」「祝詞」「挨拶」「指紙式」が行われた。この後、招かれた神楽社が「井河内舞」と「五行」を舞い終わると朝を迎え、神送りが行われた。ここに「井河内舞」として登場する井河内とは、比婆荒神神楽を伝える砂庭社系の本拠地が置かれていた東城町粟田地区の地名である。井河内を拠点にして活動していた砂庭社系の神楽社は、通称「井河内」の神楽と呼ばれていた⁽¹⁰⁾。そのためこの記述からは、年番神楽における神事の部分を地元恵蘇郡の神主が担当し、神楽舞の部分を、隣の奴可郡から招いた「井河内」が舞っていたことがわかる。

ほかに、奴可郡から招かれた神楽社が、どのような演目を舞っていたのか具体的にはわかる資料がある。「毎年々番廣畑荒神々事神名帳」によ

ると、昭和一〇年一月二二日から二四日に行われた廣畑荒神の年番神楽では、二三日の夜に舞座となった公会堂で、招かれた神風社が、「七座神事」「八幡」「八戸」「国譲」「王子旗分け」を舞っていた。記録されている演目名から、比婆荒神神楽の演目を舞っていることがわかる。

そのほか井西家蔵の資料によると、昭和九年一月二九日、三河内公会堂で行われた山王社・山之神荒神社・笹々屋荒神・山之神谷山之神社ノ外八幡宮葺替祓神事に際する神楽、昭和一四年一月一三日に行われた山之神荒神社年番神楽、昭和一八年一月一九日に行われた白鳥神社年番神楽でも、神風社が招かれていた。比婆荒神神楽を伝承する神楽社（井河内・神風社）が、隣の恵蘇郡三河内地区に度々招聘されていたことがわかる。

さらに井西家には、越原地区の年番神楽に際し、氏子から神風社社長への出演依頼を行った手紙の写しが残されていた。縦二四・六センチメートル、横三二・五センチメートルの文字が裏写りするほど薄い用紙に、鉛筆で筆記されている。裏面にも神楽の次第や買物リストなどが記されているが、判別不可能な部分が多い。こうした資料の状態からこの資料は、年番神楽において責任者の立場にあった者が、近くにあった有り合わせの紙に備忘録としてメモを書き残したもののようと思われる。以下資料の翻刻を載せる。

昭和十二年十月六日 比婆郡比和町三河内

八幡神社固本会

神風社長

高柴三成殿

一時に御身越原滞在氏子中協議ノ上左記ノ通り協定致シ候

二付キ折返シ何分ノ確認致度候

御記

一昭和十二年十一月十五日越原惣荒神年番神楽ハ神風社ヲ招
聘スルコトニ決議致シ候

一日並ノ伸縮ハ絶対不可能ニ候

一時刻ハ午後七時正確ニ開始致シ候

時局重大ノ折柄乃神事ハ特ニ大切ニ致度

右厚ク御依頼申上候

勿々不尽

神楽開催の一カ月ほど前に、神楽を運営する地元の氏子（八幡神社固本
会^①）から神風社の社長へ出演依頼の手紙が送られていた。こうした
手紙のやりとりを経て、比婆荒神楽を伝承する神楽社は、地元以外で
の神楽奉納を実現していた。近代におけるメディア（郵便制度）の発達は、

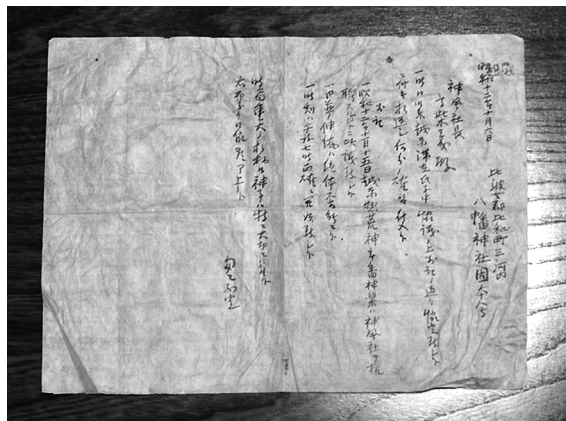


図9 固本会から神風社への出演依頼の手紙

遠隔地の人間とも安価に早く連絡することを可能にし、比婆荒神楽の
地域社会外への進出を後押しした。

六・研究者の来訪

比婆荒神楽の伝承者たちは、昭和に入ってから地域社会の外での神
楽公演・奉納を積極的に行っていた。その結果、比婆荒神楽は、中央
の研究者の目に留まるところとなり、戦前という早い段階で調査が行わ
れていた。藤原元美氏は、昭和一五年に研究者が東城町へ来訪し、神楽
の現地調査を行ったことを記している。

その年（※筆者註 昭和一五年）の十月二十五日、八幡村森の私の
氏神、白髪神社秋の例祭前夜祭に、山水楼で演じた七座の神事から
能舞全体を拝観させてくれと、早稲田大学の日高先生、徳永先生が
希望され、神主中島固成先生とも協議の結果お出でいただくことに
なり、氏神の拝殿において夕方五時より朝日の昇るまで熱心に調査
研究されたのであった。（中略）中島固成先生が解説をお引き受け
くださった。終わって大正旅館に御休憩いただき、社員全員揃って
懇談の末、これは文化財の条件を充すもの故、いづれ来る決定する
日を待つようにとのことであつたが、その後は戦争も激しさを増し
て実現が叶わなかつたのは残念であつた。

（藤原、一九九八、一八―一九）

早稲田大学の日高先生とは、早稲田大学文学部長も務めた日高只一の
ことである。日高は、明治一三年に現在の広島県山県郡北広島町新庄で
生まれた後、早稲田大学文学部に入学して坪内逍遙に師事し、英米文学・
演劇学の研究者として活躍した。それと同時に彼は、秩父神楽や佐陀神
能などの神楽のほか、青森県八戸のえんぶり、岩手県の獅子踊、京都府

の六齋念仏など、各地に伝承される民俗芸能の研究も行い、日本初の民俗芸能に関する研究雑誌である『民俗芸術』に論文を投稿するほか、単著として『娯楽と民間芸術』（理想社、一九四一）を上梓していた。日高只一は、小寺融吉や永田衡吉など演劇学の立場から民俗芸能を研究する早稲田派の一人であった。

日高の著作の中には、比婆荒神楽に言及した箇所が見られる。たとえば、単著の巻頭論文である「娯楽と民間芸術」のなかには、一種の舞踊として誕生した神楽が、能楽や歌舞伎の影響を受けて演劇化していった過程を説明するなかで、以下のような記述がある。

埼玉県の秩父神楽、鳥根県佐陀神社の佐陀神能、同県大社の大社神楽、岡山県の備中神楽、広島県比婆神楽、福岡若宮八幡岩戸神楽等々に見るも其発展過程は推知することが出来るのである⁽¹²⁾。

（日高、一九四一、二一～二二）

また、昭和一九年に発表された「神楽の演劇的形態」では、同じ大蛇退治の筋書きを演じる比婆神楽（比婆荒神楽）の「八戸能」と佐陀神楽（佐陀神能）の「八重垣」を、詞章を挙げて比較している。

右の如き佐陀神楽が先づ鳥根県下に広がり、後には中国九州地方迄も伝播した。岡山県下に名高い備中神楽も、広島県下に著名な比婆神楽も皆其の類である。（日高、一九四四、一四）

ここで日高は、西日本一帯に伝承される神楽の祖として、鳥根県松江市の佐太神社に伝承される佐陀神能を捉えており、比婆荒神楽もその伝播の列に連なるとしていた。こうした考えは、後に本田安次が全国的神楽の分類として提唱し、国の文化財行政のなかで採用されることで定説

化した「出雲流神楽（採物神楽）」の発想と同じものである。佐陀神能を出雲流神楽の源流として捉える見方が、戦前に存在していたことは、民俗芸能研究における概念形成史を考えるうえでも興味深い。

ほかに、後述する比婆山頭彰運動の主導者であった宮田武義が編纂した「比婆山に関する事歴」（宮田、一九六八）には、昭和一七年に、歴史学者の植木直一郎が比婆山登山を行うとともに、「比婆神楽」の調査を行ったとの記述がある。管見の限り植木の著作のなかから、比婆荒神楽について言及した論考などは見つけられなかったが、國學院大学教授であり、全国神職会神社制度調査委員も務めた神道界の重鎮が、『古事記』にちなんだ比婆山麓に伝承される「比婆神楽」を調査したというのは、比婆山頭彰運動を行う地元にとって意義のあることだったのであろう。

以上のように、比婆荒神楽は、戦前という早い段階で中央の研究者により「発見」され、調査も行われていた。しかしながら日高只一の研究は、その後の中国地方における神楽研究のなかで参照されることはなかった。そのため比婆荒神楽は、昭和四〇年代に民俗学者の牛尾三千夫によって「再発見」されるまで、民俗学及び民俗芸能研究のなかで広く知られることがなかったのである。

七. 神道界にとつての模範的神代神楽社

七. 一 神職の人脈を通じた遠隔地の神社での神楽奉納

昭和一二年に広島県神職会が発行した雑誌に、「比婆郡神風社の近況」という記事が載せられている。比婆郡の神風社は、比婆荒神楽を伝承する神楽社のことである。

比婆郡東部支会後援のもとに先年復興し、本県に於ける模範的神代神楽社として今や全国的に名声を博し、本春四月二十一日の両

日讚岐加麻良神社の春季大祭に特別招聘され、当日列席の金比羅宮
 宮司より、「日本一」とまで激賞され、五万余の拝観者に多大の
 感銘を与へた。神風社は、去る七月三日双三郡三次十日市町八幡神
 社の夏季大祭神楽へ招聘され、千五百有余の拝観者等しく古典味豊
 なる神楽なりと感激した。尚同社は来春は香川徳島、九州方面の名
 神大社招聘に応じて出張すると。

『大八洲』二四（八） 広島県神職会、一九三七、五一。

神風社は、広島県神職会から「模範的神代神楽社」であり、「古典味
 豊なる神楽」を演じていると高く評価されていた。

神職たちから評価された模範的な神楽という点は、広島県神職会が運
 営する神楽員制度の認証をきちんと受けている点からもうかがわれる。
 前稿で指摘したように、昭和四年以降に神主以外の一般家庭出身の者が、
 広島県内で神楽を舞うには、広島県神職会本部が発行する神楽員適任証
 の交付を受け、公認の神楽員にならないといけなかった。昭和四年度に
 は、四二九人が一人につき二円を広島県神職会へ納め、神楽員適任証を
 受けて神楽員として活動していたが、適任証の効力が一年毎の更新制と
 なった昭和六年以降には、適任証の交付者が激減し、神楽員認定制度は
 形骸化していた。昭和一四年度になると、適任証の交付者は六〇人へと
 急減していたが、神風社の社員は、以下のようにきちんと適任証の交付
 を受けていたことが注目される。

神楽員二関スル件

広島神第一四四号／昭和十四年十一月二十五日／広島県神職会長／
 各神職支会長殿

本年度神楽員適任証交付者左ノ通りニ有之候條及通知候也

追而本会ノ適任証ヲ有セスシテ神楽員タルノ行為ヲ為ス者ニ対シテ

ハ嚴重御取締ノ上此ノ際漏レ無ク適任証ヲ受ク様御取計相成度候也

左 記

昭和十四年度神楽員認可者名簿

種別	番号	住所	氏名
甲	二二七	比婆郡八幡村大字森	高柴三成
〃	二二八	〃	藤原恒美
〃	二二九	〃	藤原元美
〃	二三〇	〃	神川 実
〃	二三一	〃	藤原 豊
〃	二三二	比婆郡田森村大字竹森	曲淵銈市
〃	二三三	〃	横山友一
〃	二三四	〃	和田 忠
〃	二三五	〃	竹内繁美
〃	二三六	〃 粟田	上田義員
〃	二三七	〃 八幡村大字菅耕	田川晴資（後略）

ここに出てくる比婆郡在住の一名の名前は、難波宗朋が記録している
 比婆荒神神楽を舞っていた当時の神楽社の社員の名前とほとんど一致す
 る（難波、一九六二、三三二～三三三）。他地域の神楽員たちは、適任証を受
 けずに神楽を舞っていた者も多かったと推定されるが、当時の神風社に
 所属する社員たちは、きちんと適任証を取得していた。こうしたことよ
 り、当時の比婆荒神神楽の伝承者にとって、神職会からお墨付きを得る
 ことが意味のあることであったことがうかがえる。なぜ神職会からの評
 価が必要だったのかというと、神風社をはじめとする比婆荒神神楽の神
 楽社は、「模範的神代神楽社」と評価されたことを利用して、遠隔地の
 神社への遠征を行い、神楽を奉納していたからである。

藤原元美氏が残した記録によると、神風社は、昭和一〇年に四国の加麻良神社（現香川県観音寺市）、昭和十一年に三豊郡（現香川県観音寺市・三豊市）の神社四か所で神楽の奉納を行った。また昭和一六年四月には、長野県上田市の生島足島神社の式年祭で奉奏を行ったほか、出雲大社春季例祭（五月）や香川県三豊市の大水上神社（六月）で神楽を演奏した（藤原、一九九八、一五〇―一七〇）。

なぜ広島県備北地方を本拠とする神楽社が、遠隔地の神社に呼ばれ、神楽を奉納することになったのであろうか。それは、地元で神楽を一緒に奉納している奴可郡の神職の子息（跡継ぎ）が、各地の神職養成施設で神職の資格をとったり、地元に戻ってくるまで各地の神社へ奉職していたからである。こうした修行時代に培った人脈があったために、遠征を行うことができた。

たとえば、西城町八島白山神社佐々木奉文宮司によると、その父である佐々木克治氏は、青年時代に愛媛國学院で学び、その後香川県観音寺市の琴弾八幡宮に奉職していた。その時に培った縁が、四国への遠征に結びついており、佐々木克治氏は、引率者として神楽社に同行している。また、長野県の生島足島神社での演奏は、西城町大屋今西白山比咩神社白根家の子息がこの神社に奉職していたため、実現したものであった（藤原、一九九八、一六）。

第五節で引用した昭和二年の広島市内における昭和博覧会への出演も、神職の引率によるものであった。引率者である東城町森白鬚神社の中島固成宮司は、以下のように東京で学んだ経験を持っていた。

明治十三年十一月八幡村中島専太郎長男トシテ生ル。小学校卒業後東京ニ於テ、宮中典佐伯有義ニ就テ学ビ、試験検定ニ依リ、皇典講究所学階五等学正ヲ受ク。明治三十四年、村社白鬚神社社掌村社菅原神社社掌ヲ拜命ス。大正三年、郷社爾比都賣神社社司ヲ兼務シ、

同七年辞ス。大正八年、神道大講義ニ補セラル。十五年、広島県神職会比婆郡東部支会長ニ選挙セラル。昭和四年、村社国司神社社掌ヲ兼務ス。昭和九年、全国神職会長ヨリ職務勉勵ヲ表彰セラレ、銀盃一個ヲ受ク。昭和十二年、広島県ヨリ新嘗祭供御神穀米謹作者ニ指定セラレ、新米ヲ謹作シテ宮中ニ捧持参内シテ献納ス。

（内藤、一九四二、二九五）

中島氏が、東京の皇典講究所で学び、奏任官（高等官）待遇の神職に就任できる学階「学正」を受けたエリートであることがわかる。中島氏は、中島家が代々奉仕してきた白鬚神社の社掌に就任するため、地元に戻ってきてからも、全国神職会や広島県神職会の活動を通して、外の世界とのつながりを保っていた。たとえば、『全国神職會々報』には、「神社合祀不可論」（一一八号、一九〇七）、「一村一社と社会主義」（一四七号、一九一一）、「神道大學設立論」（一七二号、一九一三）など、明治末の神社合祀政策に対する反対論¹³や、神道論が多く投稿されている。広島県神職会が発行した雑誌にも、たくさんの論考・意見文を寄稿しており、開明的で学者肌な神主であったことがわかる。そのため、昭和一五年に東京から来訪した日高只一らの神楽調査においては、自身が社掌を務める神社での宮神楽に彼らを招き、解説役を務めていた。

以上のような事例より、比婆荒神楽を地域社会の外へ広めていく仲介者として積極的に動いていたのは、神職たちであったことがわかる。こうした神楽の伝承者であり、神楽社の引率者でもある神職が持つ外部世界とのパイプは、近代におけるメディアの発達や、全国や県規模の神職会の結成などにより、近世期と比べて格段に広く大きくなった。なかでも、近代における全国一律の神職養成システムの成立は、地方で町・村社の社司・社掌として活動する神職が取り結んだ外部社会との関わりを、大きく広げる画期となった。

明治一五年に「内務省令乙第四十六号」が出されると、府県社以下の神職に就任できる者は、皇典講究所及び皇典講究所分所が発行する卒業証書・試験済証書を所持する者だけとなった。神職の身分を保証する認証機関が設置されたのは、首都である東京や各道府県の県庁所在地などの都市部が多く、神職を志す者はそこまで出向き、国家が公認した由緒正しい祭式を身につけなければいけなかった。また、神職に対する講習の機会は、時代が進むにつれ、ますます増えていった。たとえば、広島県においては、以下の資料に見えるように、各地で神社祭祀を行う社司・社掌へ全国一律の祭式を教授するため、明治三三年から神職講習会が開始された。

神職講習会趣旨

神職ハ、国家ノ祭祀ニ奉仕スル者ナレハ、国典ヲ講明シ、国礼ヲ修行スルハ其本分トス故ニ、本県神職ハ取締規約ニ各支所ハ古典旧儀ノ講習会ヲ設ヘキコトヲ規シ、式典ノ一定ヲ計リツ、アリシカ、昨三十二年皇典講究所ハ、全国一定ノ法式ヲ教授スル為、神職講習ヲ開キ、已ニ二回ヲ終了ス。茲ニ皇典講究所所定ノ法式ニ依リ、祭典式ヲ始メ、緊要ナル書籍ヲ修習セシムル為メ、神職講習会ヲ開設シ、神職ノ本分ヲ全フスル事ヲ期セントス。依テ左ノ規則ヲ定ム。

明治三十四年七月

広島県神職取締所

神職講習会規則

- 一 講習会ハ本年八月三日ニ開キ同月廿四日ニ閉ツ
- 一 科目ハ祭典式 講演 文典
- 一 講習員ハ現神職中ヨリ各支所ニ於テ選抜スルコト
- 一 講習修了者ニハ修了証ヲ授与スルコト
- 一 講習修了者ハ各支所ニ於テ伝習ヲ為ス

〔国鏡〕(三) 広島県神職取締所、一九〇一、二二〜二三

広島市内に設けられた皇典講究所に広島県内各郡より神職が集まり、「賢所に於て行はる、式典に則り吾国体を調査して組織せられたる」(『国鏡』(二) 広島県神職取締所、一九〇一、卷末付録) 祭式を教授する講習会を受講していた。初めて開催された神職講習会を受講し、修了証書を受けた者のなかに、中島固成氏の名が見える(『国鏡』(四) 広島県神職取締所、一九〇一、一五)。

このような国家の宗祀に奉仕する神職に相応しい全国一律の祭式を教授する講習会は、普段付き合う地元以外の神職と交流し、新たな人脈を培う場でもあった。こうした人脈を利用して、比婆荒神神楽は、地域社会の外へ進出を図っていたのであった。

七、二 比婆山顕彰運動と比婆神楽

比婆荒神神楽が持った外の世界とのつながりは、近代における聖蹟顕彰運動の一つである「比婆山顕彰運動」のなかでも生まれた。広島県庄原市と島根県仁多郡奥出雲町境にある比婆山連峰は、『古事記』の記述に基づき、イザナミノミコトが葬られた御陵だとされ、西城町側の山麓に鎮座する熊野神社は、比婆山御陵の遥拝所とされている。近代になると、全国各地で天皇家や記紀神話に基づく聖蹟の顕彰運動が行われるようになると、比婆荒神神楽が伝承される備北地方でも、西城町を中心に、天皇家の祖先神であるイザナミノミコトにまつわる比婆山を顕彰する運動が行われた。

比婆山顕彰運動の中心人物であり、現在庄原市の名誉市民に選出されている宮田武義がまとめた「比婆山に関する事歴」(宮田、一九六八)と、西城町郷土研究会の五代目会長を務めた新田成美による「比婆大神社から熊野神社に改称―幻の官幣大社」(新田、二〇一六)により、比婆山顕彰運動をまとめていきたい。

広島県は、明治年間に二度比婆山聖蹟顕彰の請願を国に行うなど、比

婆山顕彰運動を行っていた。それを受け、大正九（一九二〇）年以降、内務省神社局考証官の宮地直一らによる熊野神社の神体調査や、宮内省諸陵寮による比婆山御陵の実地調査が行われ、大正一一年には地元で「比婆山保存会」と「熊野神社昇格期成同盟」が結成された。大正一二年には、帝国議会において「比婆山熊野神社昇格二関スル建議案」が可決され、子爵の北小路資武を総裁に迎えて「皇祖崇敬會本部」も結成された。その後昭和一四年には、広島県より選出の国会議員全員により、第七四回帝国議会に「伊邪那美神ヲ奉祀スル官幣大社建立請願書」が提出された。この請願書には、徳富猪一郎（蘇峰）、頭山満といった有名思想家、賀屋興宣、湯沢三千男などの大物政治家も署名していた¹⁴。それを受け同年、比婆郡美古登村（現西城町）・同西城町において地元有志により比婆郡神蹟顕彰会が結成される。顕彰会は、御陵のまわりに玉垣木柵の設置、石碑の建立などの環境整備のほか、比婆郡内の国民学校に「崇敬神記念樹」として比婆山御陵周辺に自生するイチイの木を植樹するなど、同会の顧問を務めた東京在住の宮田武義（西城町出身）を中心に、第二次大戦の終戦まで旺盛な活動を行った。その例を挙げると、昭和一三年から二〇年の終戦までの間に広島県知事を務めた九人のうち、富田愛次郎・飯沼一省・相川勝六・吉永時次・宮村才一郎・大塚惟精の六人が比婆山へ来訪し、熊野神社へ参拝していた。また、植木直一郎、樋口清之など國學院大學教授などの学者も比婆山へ赴き、調査を行っていた。昭和一五年には、東京銀座の百貨店三越にて「比婆山神蹟顕彰展」が開催された。出版物としては、鹿島神宮の宮司を務めた岡泰雄による『比婆山考』（比婆山神蹟顕彰会、一九三九）、地元の神職中島固成による『比婆山神蹟研究』（私家版、一九三九）、徳永孝一が五カ月あまり現地に滞在してまとめた『比婆山調査研究報告概要』（比婆山神蹟顕彰会、一九四一）、山本康夫、遠藤正人によって編まれた歌集『比婆山』（真樹社、一九四二）などが出されている。

政財界の要人、文化人、研究者、メディアを総動員して行われた一連の活動に、比婆荒神神楽も関わっていくことになった。

（昭和一六年四月 ※筆者註）二十日は上野精養軒において、大政翼賛会主催の武運長久祈願祭並びに浅野公襲爵披露宴が行われ、その席で三時間の神楽演奏を行った。列席の大臣方、陸海空軍将官の礼装の美しさを初めて拝見した。終了後神保町の旅館に宿泊した。二十一日は、広島県人会主催で、丸ノ内日清生命ビル七階楽楽倶楽部において神楽を演奏した。

二十二、二十三日の二日間は、日比谷の三水楼において武運長久祈願の神楽を行った。比婆郡美古登山御陵指定と熊野神社の官幣大社への昇格運動顕彰をかねての神楽であった。主催は日本一の支那料理店主宮田武義氏と県議会副議長で東城町出身の野上三郎氏、百量の大広間で行われた。来賓には頭山満翁夫妻と門人一同、徳富蘇峰先生、早稲田大学文学部長日高只一先生、徳永教授、舞踊の師匠の坂東美代駒さん他種々官公庁の方々も列席され、名誉の上なことであった。この二日間の神楽は、日本初めてのカラーの十六ミリで撮影され、日本精神の元祖と称して遠くドイツへ送られたと聞く。（中略）

引率は西城町今西の白根先生、他に同大佐の佐々木先生、東城町粟田の広田先生が同伴してくださった。

（※傍線引用者による）（藤原、一九九八、一六〇―一八）

昭和一六年に比婆荒神神楽が、東京のさまざまな舞台（文脈）で何日間も演じられたことがわかる。

その一つが、大政翼賛会が主宰する武運長久祈願の神楽である。大政翼賛会は、日中戦争の長期化に伴い、国民の画一的組織化と戦争体制へ

の動員を目的として設立された組織である。金子直樹が指摘したように(金子、二〇〇三)、大政翼賛会は、全国各地に伝承されている民俗芸能を利用して活動した。そうした一連の活動に、比婆荒神神楽も関わっていた。また、実際に映像撮影が行われドイツに送られたかどうかは不明だが、比婆荒神神楽が「日本精神の元祖」として選ばれたということは、時局に相応しい「真正な日本文化」という価値が与えられたといえよう。

二つ目は、広島県人会が主催した神楽である。都市部に出てきた郷土出身者が結成した親睦組織は、地元で伝承される民俗芸能を招待し、年に一度の総会などで公演を行ってもらうことがよくある。現在も、比婆荒神神楽を伝承する比婆荒神神楽社や西城町神楽愛好会は、東京や大阪で広島県や庄原市・東城町・西城町出身者が結成した親睦団体に招請され、神楽を演ずることがある。

三つめが、比婆山顕彰運動である、先述したように主催者兼会場提供者の宮田武義氏は、西城町出身で比婆山顕彰運動の中心人物であった。挙げられているような政財界の歴々が来席したことからも、比婆山麓に伝承されている神楽が、来賓へのアピールのために利用されたことがわかる。先述した早稲田大学教授の日高只一による神楽調査も、山水楼での見学がきっかけとなって実現したものであった。

このように、日本という国を単位としたナショナルリズム・広島県という県を単位としたリージョナルリズム・比婆山顕彰運動という西城町・東城町を単位としたリージョナルリズム、層の違う三つの郷土愛を背景にして、東京での比婆荒神神楽公演が成立していた。これを神楽の伝承者の側から捉え返してみると、地域社会の外にいる人々が抱いた郷土愛を利用することで、対外公演を可能にしたのだといえる。

こうした地域社会の外から与えられる視線が意識された結果、初めて自分たちが伝承している神楽の名称が定められたのであった。そもそも現在比婆荒神神楽と呼ばれている神楽は、地元では固有名詞を持たない

「神楽」と呼ばれることが普通で、近世期の歴史資料においても「神楽」「神殿神楽」「荒神舞」と記述されていた。また神楽を伝承する神楽社の名称も、「神風社」「砂庭社」「神光社」と呼ばれており、自分たちが伝承している神楽のことを示す特定の名称がなかったことがわかる。それが昭和初期に比婆山顕彰運動との関連で、対外的な名称として「比婆神楽」と名付けられ、日高只一などの研究者も「比婆神楽」の名称で論述した。また、先に示した広島県神職会が発行した雑誌において「模範的神代神楽社」と呼ばれているように、天皇中心の国家体制と結びついた神話を演ずる「神代神楽」とも呼ばれるようになった。こうした外からの名付けを受けて、神風社は、昭和一九年に「比婆神代神楽社」へと改称を行った。東城町・西城町で神楽を伝承していた者たちは、「比婆神代神楽」というブランドイメージ(武器)を手に入れて、第二次大戦の終戦を迎えるのであった。

八・おわりに―比婆神代神楽から比婆荒神神楽へ―

本稿では、比婆荒神神楽の伝承者が、明治から第二次大戦終戦までの近代をどのように生き、現在まで神楽を伝えてきたのかを明らかにしてきた。その際注目したのは、神楽の執行に伴う経済的側面である。こうした観点から神楽を捉えようと、執行者にとって神楽は、祭料やお花など経済的な収入を得ることができる稼ぎの手段でもあった。

近世期のこの地域では、神職たちが郡毎に神楽組を結成し、独占的に神楽を執行しており、一般家庭出身の者が神楽を舞うことはなかった。こうした状況は、明治新政府が実行した新たな宗教政策により変化し、一般家庭出身の村人たちが新たに神楽団を結成して神楽を舞うことが可能になった。

その後、明治の中頃から、国家の宗祀たる神社に奉職する神職は神楽を舞うべきではないという意見が強く主張されるようになる。また、地

域の基幹産業であったたら製鉄の不振という産業構造の変化があり、都市部への住民の流出も始まった。このような状況下で、産業に乏しい山間地域で暮らす農民たちは、冬季の出稼ぎとして積極的に神楽を舞い始めた。

その結果、神楽における神事舞を神職、遊興的な能舞を神楽社が担当する近代的な執行体制が構築された。こうした執行体制のなかで、近世まで独占的に神楽を執行してきた神職たちは、明治時代の新たな宗教政策に応じた神楽の組織・規約を構築することで、神職たちが保持していた神楽に関する諸権利の維持を図っていた。

また、近代の歴史を見てきた結果判明したのは、神楽の伝承者たちが、自分たちが伝承する神楽を、時代の文脈や価値観に即して意義付け、変化させながら伝えてきた複雑な過程である。比婆荒神楽は、神職たちから模範的と称賛され、天皇制と結びついた国家の神話を演ずる「神代」の神楽という正当性を得ることが出来た。伝承者たちは、こうした「模範的近代神楽」というブランドイメージを武器に、引率者である神職が有していた人脈や聖蹟彰運動などを利用して、出張公演を盛んに行っていた。以上のような民俗芸能を「資源化」する試みは、すでに戦前から始まっていた。

こうした側面がありつつも、本稿の主題と異なるため扱わなかったが、比婆荒神楽を伝承する神職や神楽社は、地元（奴可郡）での神事に伴う神楽の奉納を盛んに行っていた。というよりも、外での活動を「出稼ぎ」と書いたように、伝承者にとっては地元での神事における神楽の奉納こそが「本業」であり、大事なことであった。こうした地元での活動は、戦後になって島根県在住の神職でもあった牛尾三千夫により「民俗」として「発見」されることになる。牛尾が見たような、他所者の観覧を容易に許さず、厳粛に神事として執行される「民俗」的な神楽の世界は、現在も濃厚に残っている。

以上の考察より、牛尾をはじめとする先行研究者たちは、近代における比婆荒神楽の在り方の片面しか見てこなかったことが理解されるだろう。本稿は、こうした研究史上の欠落を補うという意義を有している。本稿で明らかにした神楽を「資源化」する動きは、戦後も継続して行われた。よく知られているように比婆荒神楽は、昭和四〇年頃から牛尾三千夫など民俗学者を中心に研究が行われてきた。このなかでは、神楽が奉納される荒神に注目が集まり、当時の民俗学会で有力な学説であった祖霊信仰と結びつけられて評価された。こうした荒神信仰への注目・評価から、対外的な名称である「比婆神代神楽」は、「比婆荒神楽」へと改称され、神楽社の名称も「比婆荒神楽社」となった。こうして、現在われわれが見ている「比婆荒神楽」という「民俗芸能」が生まれたのであった。

（附記：本稿は、日本科学協会の笹川科学研究助成による助成を受けたものです。）

注

（1）牛尾三千夫は、以下のように比婆荒神楽を語り、外部の人間の参観を拒絶する排他性、自らの身に神を降ろす神懸かりの神聖性を強調している。

昭和四十年十一月二十四日から二十六日まで、広島県比婆郡東城町山中の蛭野（戸数一二戸）で行なわれた荒神神楽を、私はさんざんの労苦の末、漸く拝観を許されたのであるが、（中略）このような外来者の参観を堅く拒絶することが、神聖な神楽を遂行するためには原則であったのである。そのことを身をもって知ることが出来たのも大きな神楽の収穫であった。

この時は、拝観することをお願いしても、二度も三度も拒絶され、もう駄目だと諦めていた前々日になって、参観許可の電話があった。（牛尾、一九八五、五二九）

こんな素晴らしい神楽が中国山地に伝承されていたことを知って、はるばる来た者の幸運を思った。それはまさしく古代の神遊びはかくあつたであろうかと思うほどの感動であつた。(牛尾、一九八五、三六九)

(2) 「比婆荒神神楽の存在意義は、神がかりによる荒神の託宣とその鎮魂の祭儀を現今に伝えてきていることにある。」(岩田勝「比婆荒神神楽の変遷」東城町教育委員会編『比婆荒神神楽―重要無形民俗文化財』東城町文化財協会、一九八二、四三三)

(3) 「比婆荒神神楽は神がかりの神秘を残す古風な神楽であり、今でも秘匿のうちに行われている。(中略)牛尾三千夫氏は、荒神舞納めを目の当たりに見て「これが本当の昔の神楽と云うようなものであつたような気がした」と感想を述べておられるが、比婆郡の谷々の小集落で行われる荒神神楽にあずかると、牛尾氏ならずともそのような思いを新たにする。」(三村泰臣『広島島の神楽探訪』南々社、二〇〇四、一三九)

(4) 比婆荒神神楽の近代における歴史的展開を考えるうえで、重要な先行研究がある。難波宗朋と田地春江の仕事である。難波は、地元の研究資料の発掘を行うとともに、伝承者への聞き取り調査を行い、比婆荒神神楽を伝承する組織(神楽社)の系譜を明らかにした(難波、一九六五、一九八二)。田地は、神楽太夫(舞太夫)と呼ばれる一般家庭出身の神楽の舞手から聞き取り調査を行い、比婆荒神神楽を伝承する神楽太夫の活動実態を明らかにした(田地、一九九五)。しかしながら、これらの研究は、村落社会の外部からの影響に注目する視点は有していない。

(5) 民俗芸能研究は、大正末から昭和初期にかけての時期に本格的に始まっていったことが指摘されている(三隅治雄「民俗芸能研究の歴史と現状と展望」『民俗芸能研究』(一)民俗芸能学会、一九八四)。大正一四(一九二五)年には、東京青山の日本青年館に全国各地の民謡や舞踊を集めて開催された「郷土舞踊と民謡の会」が創始され、地方に伝承される民俗芸能の価値が注目されるようになった。昭和二(一九二七)年には、民俗芸能を主たる研究対象とする初めての研究者組織「民俗芸能の会」が結成され、翌年雑誌『民俗芸能』の刊行も始まった。また、戦後において「民俗芸能」という単語が生

み出され、一般化していった過程については、橋本裕之の論考「文化としての民俗芸能研究」(橋本裕之、二〇〇六)が詳しい。

(6) 庄原市比和町三河内八幡神社井西久隆宮司によると、比和町三河内では、地区内に祀られる荒神社への年番神楽では、現在でも神楽の運営資金(費用)のことを「仕切り」とか「仕切り米」と呼んでいる。また、年番神楽の運営は、荒神の祭祀責任者である「地頭」を中心に、会場運営の差配をする「神殿奉行」、金銭の会計を行う「勘定奉行」、料理の準備を担当する「大膳奉行」等により行われていた。

(7) 藤原元美氏は、自身の神楽活動について書き残した『備後國比婆荒神神楽―神楽と共に半世紀』、自身が伝承する神楽の詞章や祭式について詳細に記述した『備後中筋神楽歴史神風社至現在』を残した。また、田地春江『神楽大夫―備後の神楽を伝えた人びと』(岩田書院、一九九五)にも話者として登場したり、『東城町教育委員会編『比婆荒神神楽―重要無形文化財』(東城町文化財協会、一九八二)編纂に際し資料を提供したりと、比婆荒神神楽の伝承活動に大きな足跡を残している。

(8) 広島県立文書館蔵の『広島県令達帳』には、以下の訓令が収載されている。

訓令甲第三十九号

郡役所

市役所

神職ハ、国家ノ宗祀ニ従事スル職ニアルヲ以テ、齋肅恭敬神事ニ奉仕シ、苟モ軽跳躁暴ノ行為アルヘカラス。国政ニ容喙シ、政事ヲ論議スル如キ固ト其職分ト相反ス。然ルニ近頃、神職中其本分ヲ忘レ政治ニ奔走シ、時事ニ関与スルモノアリ。殊ニ、対清戦争漸ク其局ヲ結び、五月十三日詔勅及勅令ノ公布セラレタルニ当リ、私ニ其条約ニ不満ヲ抱キ猥ニ言ヲ、敬神ニ藉リテ排外的感念ヲ挑発セシメ、以テ媾和事件ノ進行ヲ妨害セントスルモノアルヤニ相聞ユ、右ハ憂國ノ衷情惜ク能ハサルニ出ツルモノナルヘシト雖トモ、神職ハ日常神明ニ奉仕スルノ職分アリ。斯クノ如キハ、畜ニ神明ニ対シテ齋肅恭敬ヲ欠クノミナラス、敵愾教唆ノ余兇徒ヲ出ス如キコトアラハ、実ニ容易ナラサル儀ニシテ、国家ノ体面ニ関シ、治安ヲ妨害スルコト少ナカラス。

四月廿一日及五月十三日詔勅ノ御趣旨ニ反戻シ、曠職ノ責等閑ニ付スヘカラサル。次第二付、此際神職ヲシテ一層反省自警其職務ニ精勵シ、毫モ不都合ノ行為無之様、県社以下神職ヘ嚴重訓示スヘシ。

右訓令ス

明治廿八年五月廿四日 広島県知事 鍋島幹

(9) 広島県立文書館蔵の『広島県令達帳』には、以下の訓令が収載されている。(※傍線筆者による)

訓令甲第四十七号

郡役所

市役所

明治二十六年四月七日、当県外四県ノ神職広島市ニ集會シ、五県連合会規約ヲ議決シタル趣ニ候処、規約第一條ニ規定シタル事項ハ、政治ニ関与シ、時事ヲ論議スルモノニシテ、神職トシテ為スヘカラサル行為ニ有之。且神職々務ニ就キ、従前訓示候趣モ有之。右規約ハ無効タルヘキハ勿論ナレトモ、尚心得違ノ者無之様、県社以下神職ヘ嚴重示達方取計フヘシ。

右訓令ス

明治廿八年七月六日 広島県知事 鍋島幹

(10) 「この舞振りはこの土地の名をとって井河内神楽と呼ばれ、現在でも年のいった人は東城町の神楽社のことをイゴウチと言っている」

(田地、一九九五、一六)

(11) 広島県庄原市比和町三河内八幡神社井西家には、「毎年々番神楽法」(昭和九年) という資料が残されている。これによると三河内では、昭和九年に村氏神である八幡神社の屋根葺き替え工事と遷座祭が行われたのを契機に、氏子総代会により、「永久ニ神人和楽ノ途ヲ保タントス」るために、地区内で行われる年番神楽の執行体制を変更する「毎年々番神楽法」の制定が行われた。それまでは、村内に所在する一〇社の本荒神毎に結成された、一〇軒から二〇軒ほどの家で構成される「組(かつては荒神名であったと思われる)」により、年番神楽が行われていた。昭和九年に、三河内村の八幡神社氏子総代会が主体となる「固本会」という新たな神楽の運営組織が結成された。つまり、神楽の運営主体が、一つの本荒神を共に祀る組とい

うつながりから、村全体へと拡大したのであった。「固本会」は、こうした新たな神楽の運営組織である。

他にもこの資料には、民家から公民館への祭場の変化や、神楽の次第の変化、広島県神職会が行った神楽規制の影響など注目すべき点が多くあるが、紙幅の都合上、別稿にて論じることとしたい。

(12) この論考の末尾には、発表年月が大正一六年二月と書かれている。大正は一五年までしかないので、おそらく昭和一六年の誤記だと思われる。昭和一五年に現地調査した成果を基にして、この論考を書いたのだろう。

(13) 明治末に行われた「神社合祀政策」に対する反対論者の一人として、中島固成に触れた論考は、以下のものがある。芳賀直哉「南方熊楠と神社合祀反対活動の周辺―生川鉄忠ら神職たちと外国学者たち」『静岡大学教育研究』(七) 静岡大学、二〇一一年。小野良平「用語「鎮守の森」の近代的性格に関する考察」『ランドスケープ研究』七三(五)、日本造園学会、二〇一〇年。

(14) 国立国会図書館蔵「伊邪那美神ヲ奉祀スル官幣大社建立請願書写」。

参考文献

牛尾三千夫

一九六七

「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」『まつり』(一一) まつり同好会。

「神楽と神がかり」名著出版。

一九八五

「奇妙な舞台・微妙な舞台―民俗芸能大全と民俗芸能研究者」『民俗芸能研究』(一一) 民俗芸能学会。

一九九〇

「芸能を巡るもうひとつの「近代」―郷土舞踊と民謡の会の時代」『芸能史研究』(一一九) 芸能史研究会。

金子直樹

二〇〇三

「勝ち抜く行事―翼賛文化運動における祭礼行事・民俗芸能の「活用」」「郷土」研究会編『郷土 表象と実践』嵯峨野書院。

鈴木昂太

二〇一六 「比婆荒神神楽の時空間―神楽場の民俗誌―」『民俗芸能研究』(六〇) 民俗芸能学会。

二〇一七 a 「神社の「神職」と地の「太夫」―広島県備北地方における神主の存在形態―」『儀礼文化学会紀要』(五) 儀礼文化学会。

二〇一七 b 「民俗芸能の継承と伝承組織の変容―比婆荒神神楽を支える「名」に注目して―」『総研大文化科学研究』(一三) 総合研究大学院大学文化科学研究科。

二〇一七 c 「広島県の神楽が経験した近代―政治・民俗学・国家神道―」『民俗芸能研究』(六三) 民俗芸能学会。

鈴木正崇
二〇一四 「伝承を持続させるものとは何か―比婆荒神神楽の場合―」『国立歴史民俗学物館研究報告』(一八六) 国立歴史民俗博物館。

田地春江
一九九五 『神楽大夫―備後の神楽を伝えた人びと』岩田書院。

東城町
一九九一 『東城町史 第三卷 備後鉄山資料編』東城町。
一九九四 『東城町史 第二卷 古代 中世 近世 資料編』東城町。
東城町教育委員会編

一九八二 『比婆荒神神楽―重要無形民俗文化財』東城町文化財協会。
土井作治
二〇一六 『広島藩の地域形成』溪水社。

内藤 正
一九四二 『広島縣八幡村自治五十年志』三宅印刷所。

中村茂子
二〇〇四 『奥三河の花祭り―明治以後の変遷と継承』岩田書院。
難波宗朋編
一九六二 『備後神楽史料 第一集』比婆神代神楽保存会。

難波宗朋
一九八二 「比婆荒神神楽の神楽社の変遷」東城町教育委員会編『比婆荒神神楽―重要無形民俗文化財』東城町文化財協会。

野原建一

二〇〇八 『たたら製鉄業史の研究』溪水社。

橋本裕之
二〇〇六 『民俗芸能研究という神話』森話社。
日高只一
一九四一 『娯楽と民間芸術』理想社。

一九四四 「神楽の演劇的形態」早稲田大学文学部編『日本古典新攷―五十嵐力博士記念論集』東京堂。
広島県
一九七八 『広島県史 古代中世資料編Ⅱ』広島県。

藤原元美
一九八五 a 「神楽の奉仕半世紀―思い出すままに(一)―」『郷土』(三三) 西城町郷土研究会。

一九八五 b 「神楽の奉仕半世紀―思い出すままに(二)―」『郷土』(三四) 西城町郷土研究会。

一九八六 a 「神楽の奉仕半世紀―思い出すままに(三)―」『郷土』(三五) 西城町郷土研究会。

一九八六 b 「神楽の奉仕半世紀―思い出すままに(四)―」『郷土』(三六) 西城町郷土研究会。

一九八六 c 「神楽の奉仕半世紀―思い出すままに(五)―」『郷土』(三七) 西城町郷土研究会。
一九八七 「神楽の奉仕半世紀―思い出すままに(最終回)―」『郷土』(三八) 西城町郷土研究会。

一九九八 『備後國比婆荒神神楽 神楽と共に半世紀』私家版。
俵木 悟
一九九四 『備中神楽の現代史』『千葉大学社会文化科学研究』(三) 千葉大学。

二〇〇九 「民俗芸能の「現在」から何を学ぶか」『現代民俗学研究』(一) 現代民俗学会。

二〇一〇 「大里七夕踊にみる民俗芸能の伝承組織の動態」『無形文化遺産研究報告』東京文化財研究所。
二〇一一 「民俗芸能の伝承組織についての一試論―「保存会」という組織のあり方について―」『無形民俗文化財の保存・活

用に関する調査研究報告書』東京文化財研究所。

堀江寿美

『大宮八幡宮史』私家版。

一九九七

三田村佳子

二〇〇四

「江戸近郊の神楽師の近代―興行としての神楽と芝居 千葉県野田市高梨家の文献資料から」『民俗芸能研究』(二六)民俗芸能学会。

宮田武義編

一九六八

『比婆山遊記』私家版。

民俗芸能研究会

第一民俗芸能学会

一九九一

『正しい民俗芸能研究』ひつじ書房。

一九九三

『課題としての民俗芸能研究』ひつじ書房。

毛利文香

一九六七

「龍かぐら二代噺」毛利元巨編『郷土夜話』郷土史友の会。

新田成美

二〇一六

「比婆大神社から熊野神社に改称―幻の官幣大社」庄原市比婆山熊野神社解説本編集委員会編『日本誕生の女神 伊邪那美が眠る比婆の山』南々社。

(二〇一七年二月二日 採択決定)

A Study of Hibakojin Kagura in Modern Times: Establishing a New System, and Kagura as a Way of Making a Living

SUZUKI Kota

Department of Japanese History
School of Cultural and Social Studies
SOKENDAI (The Graduate University for Advanced Studies)

Summary

This paper discusses the modern performance of the traditional form of entertainment, Hibakojin Kagura, during the period from the Meiji era (1868–1912) through to the end of World War Two. It will focus particularly on influences from outside the community, such as political and economic factors and social trends.

Hibakojin Kagura has been passed down through the generations by Shinto priests and villagers in Saijo-cho and Tojo-cho in Shobara-shi, Hiroshima Prefecture. Those performing *kagura* in a festival context are also financially rewarded, through service fees and flowers made as offerings to the gods. Therefore, it can be said that for performers, these *kagura* festivals are an occasion for earning money.

During the Edo era (1603–1868), only Shinto priests were permitted to perform *kagura* in this area of the country. This situation changed under the policy of the Meiji government. From that time on, farmers from ordinary families began to perform *kagura*.

Subsequent to this policy change, around the middle of the Meiji period, it came to be commonly believed that Shinto priests should not perform *kagura*. Furthermore, there were changes in the industrial structure of the area, which contributed to an outflow of residents to urban areas. Under these circumstances, the farmers living in mountainous areas where agricultural possibilities were limited, began travelling to perform *kagura* as a way of making money during the winter months.

As a result, a modern system was created in which the Shinto priests were in charge of ceremonial duties, and farmers were in charge of entertaining. This arrangement was a way of ensuring that the priests, who had held the monopoly over *kagura* performances until early modern times, continued to maintain the various rights related to *kagura*.

In modern times, the performers of Hibakojin Kagura handed the artform down through generations, while altering it to ensure it remains meaningful according to the context and values of the times. As a result, Hibaku Kagura became praised as ‘exemplary’ by priests, and legitimized as a form of Jindai Kagura, a name reserved for schools of *kagura* performing national myths associated with the Emperor System. Drawing upon this ‘legitimacy’, Hibakojin Kagura performers began to take frequent trips to other areas of Japan, making the most of the connections which the priests had accumulated and the authorization of the imperial mausoleums. These attempts to utilize folk performing arts as a cultural resource began even before the start of the Second World War.

Key words: Hibakojin Kagura, modern, folk performing arts, State Shinto, cultural resources