

学位申請論文

比婆荒神神楽の民俗学的研究

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

目次

序論

第一章	研究史の整理と本論文の視角……………	一
-----	--------------------	---

- 一 神楽研究における比婆荒神神楽の位置
- 二 比婆荒神神楽に関する研究史
- 三 本研究の課題
- 四 本書の構成

第二章	比婆荒神神楽の概要……………	一六
-----	----------------	----

- 一 調査地の概要と神楽が行われる時期・種類
- 二 比婆荒神神楽を伝承する宗教者
- 三 比婆荒神神楽の演目

第一部 現代における比婆荒神神楽と神楽をめぐる言説史

第一章	比婆荒神神楽の現代的展開……………	二九
-----	-------------------	----

- 一 文化財名称としての「比婆荒神神楽」
- 二 比婆荒神神楽として認められたモノ
- 三 新たな伝承者の登場
- 四 開催形態の違い
- 五 小括

第二章	荒神神楽研究における「祖霊神学」の形成―牛尾三千夫の言説をめぐって―……………	四四
-----	---	----

- 一 牛尾三千夫の生涯と大元神楽
- 二 牛尾三千夫と比婆荒神神楽
- 三 中島固成にとつての祖先・祖霊

四	祖霊加入の儀式論が果たした役割	
五	小括	
第三章	浄土神楽論の再検討(1)——研究史の整理を中心に——	五八
一	死霊をめぐる神楽への眼差し	
二	比婆荒神神楽と朽木家文書	
三	岩田勝による「浄土神楽」の発見と概念化	
四	「浄土神楽」論の展開	
五	小括	
第四章	浄土神楽論の再検討(2)——「六道十三佛之カン文」の位置づけをめぐる——	七二
一	「六道十三佛之カン文」の所蔵元朽木家について	
二	「六道十三佛之カン文」の儀礼構造	
三	梓巫女の口寄せ儀礼との比較	
四	小括	
第二部	伝承者にとつての比婆荒神神楽	
一章	中近世における社人の組織と階層………	八六
一	中世末における備北地方の社人	
二	近世初期における神楽の記録	
三	近世における奴可郡の神職と京都吉田家	
四	近世奴可郡における社人の組織・階層	
五	小括	
第二章	近世における社人の宗教活動とその権利………	一〇九
一	近世奴可郡における神社・小祠祭祀の在り方	
二	近世中期における社人の宗教活動	

三	神社祭祀に関する権利	
四	「旦那」「旦那」の権利	
五	小括	
第三章	明治初期の宗教政策と備北地方の神職の動向……………	一二九
一	神職補任制度の変化	
二	近代社格制度の成立と社人の変遷	
三	神社・小祠祭祀の変化	
四	近代的神道人の成立	
五	小括	
第四章	広島県の神樂が経験した近代―政治・民俗学・国家神道―……………	一四五
一	広島県神職会の概要	
二	明治期における神樂規制・改善	
三	大正期における神樂規制・改善	
四	昭和初期における神樂規制・改善	
五	小括	
第五章	比婆荒神神樂の近代―新たな執行体制の成立と稼ぎとしての神樂―……………	一七一
一	近世における神樂をめぐる諸権利	
二	明治期の比婆荒神神樂	
三	たたら製鉄の不振と農閑期の稼ぎとしての神樂	
四	地元以外での遠征公演	
五	研究者の来訪	
六	神道界にとつての模範的神代神樂社	
七	小括	
第六章	備北地方における太夫の現在……………	二〇一

- 一 第二次大戦後における備北地方の神職
- 二 太夫の一年の祭祀活動
- 三 氏子からの依頼に応える祈禱活動
- 四 太夫の社会的地位
- 五 小括

第三部 地域社会にとつての比婆荒神神楽

第一章 備北地方における荒神信仰………

二一九

- 一 備北地方の地荒神信仰と土地所有
- 二 荒神祭祀における「地頭」「地主」
- 三 「地頭」の交代と祭祀の継承
- 四 組による荒神祭祀
- 五 小括

第二章 備北地方の生業・生活と神々の祭祀………

二四二

- 一 「地の上の神さん」
- 二 村落や屋敷の空間認識に応じた神々の祭祀
- 三 地頭による所有地内の神仏の祭祀
- 四 名による地神の祭祀
- 五 小括

第三章 備北地方の荒神名………

二六六

- 一 祭祀組織としての「ミヨウ」をめぐる研究史の整理
- 二 「荒神名」の現在
- 三 歴史資料に見る「荒神名」の動態
- 四 小括

第四章	近現代における名の変容と神楽の継承……………	二九二
一	近世の名と大神楽―小規模名単独での大神楽の執行―	
二	小規模名の【合同】による存続	
三	本山三宝荒神社を【合祀】することによる存続	
四	名と本山荒神信仰の【再編】による存続	
五	小括	
第五章	比婆荒神神楽の儀礼的意味……………	三一
一	大神楽が行われる文脈とその性格	
二	大神楽で行われる「荒神遊び」	
三	荒神の舞納め	
四	本山荒神の祭祀が持つ御崎祭との共通性	
五	小括	
第六章	近現代における神楽場の変容と楽しみ場としての神楽……………	三三五
一	神楽が行われる祭場の変化	
二	神楽場の空間構成	
三	神楽場の衣食住	
四	太夫を囃す「こだいじ」	
五	当屋にとって大神楽を奉納する意味	
六	小括	
結論……………		三五二
参考文献一覧……………		三六六

序論

第一章 研究史の整理と本論文の視角

中国山地のただ中に位置する広島県庄原市東城・西城町では、比婆荒神神楽と呼ばれる神楽が舞われている。この神楽は、近世以来この地域で神祭祀を担ってきた世襲の社家（神職）と、明治以降に一般家庭出身の村人たちが結成した神楽社により伝承されている。比婆荒神神楽は、神懸かり託宣を伝承することや、「名」と呼ばれる祭祀組織の存在などが注目され、昭和四〇（一九六五）年頃から民俗学や民俗芸能の研究者により盛んに研究されてきた。その結果、昭和五四（一九七九）年には、国の重要無形民俗文化財に指定された。

本研究では、神楽が伝承される広島県庄原市東城町・西城町を調査地として、民俗調査と歴史資料の調査を行い、現在の比婆荒神神楽の姿がどのような過程を経て形成されてきたのかを記述することを行う。そのうえで、地域に生きる人々にとって神楽はどのような意味があり、なぜ現在まで絶えることなく伝承されてきたのか、こうした伝承の原動力とでもいえるものを明らかにしていきたい。

こうした目論見を持って比婆荒神神楽の考察を行う前に、序論の第一章では、比婆荒神神楽に関する研究史をまとめた上でその問題点を指摘し、本研究の課題を設定する。第二章では、調査地と比婆荒神神楽の概要について説明し、比婆荒神神楽の特徴について論じる。

一 神楽研究における比婆荒神神楽の位置

近代以降の神楽研究では、宮廷や大社に伝承された「御神楽」や春日大社など各地の神社で行われた「巫女舞」が主たる対象とされ、故実的な歴史研究や神楽歌の詞章研究が行われてきた。これらの研究は、歴史資料に基づく文学的な研究で、現実に伝承されている神楽を実地に赴いて調査することは少なかった。

このような中、大正時代に柳田国男が民俗学（郷土研究）を提唱し学問の組織化を図ると、全国各地に伝承されている「民間伝承」に研究の目が向けられ、田遊びや田楽、盆踊りなどの民俗芸能も研究対象とされていく。大正一四年には、柳田国男と高野辰之が顧問、小寺融吉が舞台監督を務めて、民俗芸能の舞台公演である「郷土舞踊と民謡の会」が東京の日本青年館で開催された。また、昭和二（一九二七）年には、小寺融吉、永田衡吉、折口信夫らによって、民俗芸能を研究対象とする雑誌『民俗芸術』の刊行が始まった。このように、大正後期から昭和初期にかけて民俗芸能をめぐる研究体制が整備され、本研究で扱う比婆荒神神楽などの日本各地に伝承される「里神楽」の研究も始まっていく。

これ以降、全国各地から事例報告というかたちで、詞章、芸能、祭具、伝承組織など神楽に関する基本的な情報が調査されるとともに、それ

らの分析が行われ始めた。その分析視角の違いにより、里神楽の研究は、演劇学的研究と民俗学的研究の二つに大きく分けられる。二つの傾向が生まれたのは、民俗芸能研究の初期に、演劇学と民俗学という異なる学問背景を持つ研究者が、神楽の研究に参画していたからだと考えられる。

演劇学的研究では、神楽は舞踊・演劇として扱われ、台詞・奏楽・舞手の身体的所作などが注目された。それらの分析により、舞や旋律の型、動きの意味、神楽の分類、伝承経路などが明らかにされてきた。初期の代表的な研究者としては、小寺融吉〔小寺 一九二九〕、永田衡吉〔永田 一九六八〕、日高只一〔日高 一九四一〕、本田安次などが挙げられる。なかでも本田安次は、戦前から五〇年以上にわたって全国の神楽を悉皆的に調査し、多くの調査報告や歴史資料の翻刻を残すとともに、全国的な規模で神楽の形態を比較することによって神楽の分類を作成するなど多大な業績を残した〔本田 一九六六〕。こうした本田の方法は、渡辺伸夫〔渡辺 二〇一二〕や高山茂〔高山 一九九〇〕など早稻田大学出身の研究者らに引き継がれた。また近年は、神楽の伝承過程における身体性を考察した西郷由布子〔西郷 一九九五〕、神楽が文化財化されていく様態や神楽の伝承過程におけるコミュニケーションの問題を検討した俵木悟〔俵木 一九九九、二〇一八b〕、神楽の舞が持つ象徴的な意味を考察した長澤壮平〔長澤 二〇〇九〕などの成果も残されている。さらに、民俗音楽・民族音楽学の立場から神楽を研究する小島美子〔小島 二〇〇九、二〇一〇〕や川崎瑞穂〔川崎 二〇一八〕なども、演劇学的研究の系譜に分類できる。

それに対し、民俗学的研究の特徴は、神楽を神事芸能と捉え、その宗教性の探求を目指す点である。そのため、神楽の舞そのものだけでなく、神楽が伝承される地域の民俗信仰や神楽の中で執行される儀礼も考察対象とされ、それらの分析を通じて神楽の宗教的な意味が明らかにされてきた。初期の研究者として折口信夫、早川孝太郎〔早川 一九三〇〕、西角井正慶〔西角井 一九三四〕などの名前を挙げることができるが、研究理論の面で後世に大きな影響を残したのは、折口信夫である。折口は、神楽の本義は「鎮魂」にあるとし、神楽の中ではタマフリ、タマシヅメといった鎮魂の神事が行われるのだと指摘した。こうした理解を基に、奥三河の花祭・大神楽を、太陽の活動が衰える霜月に、旧年の衰えた魂を新たな魂へと切り替えるとともに、立願者が「白山」に籠り、物忌みをして「うまれきよまる」儀礼だと論じた〔折口 一九三〇〕。こうした鎮魂論は、全国各地で神楽を調査していた民俗学者・郷土史家に受容され、戦後に発行された里神楽の調査報告書では、神楽の説明として鎮魂の用語が多く用いられた。また、辞典の神楽の項でも、鎮魂の用語が用いられ説明されている。

しかし、鎮魂の用語は、折口自身が多義的に使用したり、後の研究者が独自の意味に読み替えて使用したことに加え、近代以降の社会変化に応じて語義が変容していったため、曖昧模糊とした言葉となっている³。また、地域毎に独自の歴史や形態を持つ里神楽を、鎮魂の用語だけで包括的に説明するのは難しかった。神楽を伝承する地域の人々も、自分たちの身近に伝承される神楽に適した個別の意義を求めるようになっていった。それゆえ戦後の研究者は、全国各地の神楽を網羅的に調査し、日本における神楽の原型を探る総合的研究を目指すのではなく、一定地

域を自らの調査地とし、そこで集中的に調査を重ね、各地に伝承される神楽それぞれが持つ意義（古態）を考察するようになっていった。

その結果、全国各地を調査地とするさまざまな研究者により、それぞれの地域に伝承される神楽に依拠した多種多様な神楽論が展開された¹¹⁾。

こうした研究史を、研究方法という点から振り返ると、一九七〇年代に大きな変化が起きていた。それまでの研究は、現在行われている神楽の参与観察、伝承者からの聞き取り調査が主たる研究手法で、民俗資料の比較や分析により、超時間的な神楽の意義（本質・祖型）が考察されていた（牛尾 一九六七）（石塚 一九七九）。一九七〇年代に入ると神楽の研究者は、その当時に見聞できる民俗資料だけでなく、神楽の台本や祭文、執行記録、儀礼の次第書などの歴史資料を利用するようになる。こうしたことを可能にしたのは、神楽に関する歴史資料を集成した資料集の発刊であった。まず、昭和四一（一九六六）年には、本田安次により、全国各地の神楽に関する民俗・歴史史料が収録された『日本の民俗芸能 第一 神楽』（本田 一九六六）が発表された。そして、昭和四七（一九七二）年には、『日本庶民生活史料集成 第一七卷 民間芸能』（五来編 一九七二）、昭和四九（一九七四）年には『日本庶民文化史料集成 第一卷 神楽・舞楽』（芸能史研究会編 一九七四）が発刊され、各地に伝承される神楽に関する未公開の歴史資料が紹介された。

こうした資料集の刊行を受け、多くの研究者が歴史資料を利用し、その時代における神楽の実態を解明するようになった。しかし、研究者の関心は、現在伝承されている神楽の古態・本義を追い求めることだったので、中近世の歴史資料に基づいて神楽の本質・祖型を探索する傾向が強かった。その反面、神楽に関する歴史資料の翻刻紹介が多数なされるようになり、文化財指定に伴って作成された神楽の調査報告書には、歴史資料の翻刻が付される場合が多くなった。また、武井正弘、岩田勝により、神楽の中で使用されると考えられた祭文集の刊行もなされている（岩田編著 一九九〇b）（武井 二〇一〇）。

一九九〇年代に入ると、山本ひろ子により神楽研究に中世神話・中世日本紀の視点が導入され、神楽が中近世の神道思想・神仏習合の世界とも深い関連にあることが明らかにされた（山本 一九九三a、b、二〇〇〇）。山本の研究は、地方に伝承される里神楽を広く日本の中世文化・社会の視点から捉え返すものであり、神楽の思想史的研究を実現した点で新たな研究であった。また、山本の研究では、神楽が伝承されている在地の歴史資料だけでなく、比叡山など中央の社寺に蔵される歴史資料も利用されており、歴史資料の種類という点でも神楽研究の枠組みを広げるものであった。こうした研究の流れは、斎藤英喜や井上隆弘に受け継がれている（斎藤・井上編 二〇一六）。

これまで述べてきたように、里神楽の宗教的意義に関する研究では、戦後になって各地の事例に応じた多種多様な神楽論が提出されるようになった。一九七〇年代に入ってから、神楽の意義の考察に、歴史資料が用いられるようになったが、従来の研究では、中近世の歴史資料に基づいて、研究者が分析した神楽の本質・本義・祖型を描き出す傾向が強かった。しかし今後の研究では、神楽の祖型探しに終始するのではなく、神楽がどのように変化して現在まで伝承されてきたのかをも問題化することが必要である。そのためには、これまで参照されることが少なかつ

近代以降の歴史資料を利用し、時代変化に応じて新たに創り出された神楽の姿を実証的に明らかにすることが求められている。

民俗学的研究では、こうした神楽の意味論に加え、神楽を伝承する宗教者に注目し、その歴史的系譜や宗教活動の実態を明らかにすることで、神楽の歴史や形態の変遷を叙述する試みもなされてきた。たとえば折口信夫は、諸国を放浪する神人や聖の団体が奥三河に住み着き、花祭りを始めたと論じた。五来重は、中世に修験者が各地に神楽を伝え、近世以降に吉田家などから神道裁許状を取得し神職へと転換していったと指摘した〔五来 二〇〇八 二二二〕。西日本を調査地とした石塚尊俊は、西日本の主たる神楽の伝承者である法者の源流が、各地を巡遊する陰陽師にあることを指摘した〔石塚 二〇〇五 六六〕。岩田勝は、近世初期までの中国地方では男性の法者と女性の神子がペアを成して神楽を行っていたが、それ以降京都の吉田家から神道裁許状を取得した男性の神職が単独で執行するように変化していったと論じた〔岩田 一九八三 二九六〕。

これら一九九〇年頃までの研究では、本所から発行された裁許状・補任状などの歴史資料を参照しつつも、神楽に関する伝承・縁起の中で語られる宗教者の姿や、詞章・儀礼の中に見られる宗教者の要素の分析により、神楽の伝承者の歴史を明らかにしてきた。しかし、こうした方法による宗教者理解では、伝承者や研究者の主観が優先する傾向があったため、歴史の実態とは異なる議論がなされる場合もあった。こうしたことへの反省と、一九九〇年代より盛んになった近世史の身分的周縁論からの芸能者研究の影響により、神楽の伝承者が社会の中でどのような身分に属し、いかなる社会性を持っていたのかを考察されるようになった。こうした研究成果として、神田より子による東北地方の修験者と神子に関する研究〔神田 一九九二、二〇〇一〕、小松和彦による高知県香美市のいざなぎ流太夫に関する研究〔小松 二〇一二〕が挙げられる。

以上確認してきたように、里神楽の研究は、演劇学的研究と民俗学的研究の二つに分けられ、さらに民俗学的研究には、神楽の意味論と神楽の伝承者論という二つの傾向があった。このように研究史を整理すると、比婆荒神神楽は、民俗学的研究の立場に立つ研究者から多くの注目を浴び、中国地方の神楽の代表格として論じられてきたことがわかる。具体的には後述するが、比婆荒神神楽研究のなかでは、神懸かりなどの儀礼、神楽が奉納される荒神信仰、荒神を祀る名という祭祀組織、神楽を演じる宗教者、社家蔵の祭文・詞章などが主たる研究対象とされてきた。このような研究が可能になったのは、備北地方に神楽に関する歴史資料と民俗資料が多数伝承されているからである。つまり、比婆荒神神楽が伝承されている備北地方は、神楽の民俗学的研究を行ううえで非常に適した調査地だといえるだろう。こうした調査地で、先行研究を批判的に受け継ぎ、民俗学的研究を行うことは、従来の研究方法の更新という点でも、意義があることだと考えられる。

そのために次節では、比婆荒神神楽に関する研究史を確認し、これまでの研究者が、何を明らかにし、何を明らかにしえなかったのかを整理していく。こうして筆者に残された課題を確認したうえで、先行研究を乗り越える新たな神楽論を提示するために、どのような視座が必要なのかを論じていきたい。

二・比婆荒神神楽に関する研究史

二一・比婆荒神神楽研究の始まりと牛尾三千夫

広島県出身の英米文学者で民俗芸能の研究も行った日高只一は、昭和一六（一九四一）年に比婆郡八幡村森の白鬚神社で行われた宮神楽に来訪し、外部の研究者として初めて神楽の調査を行った。そのきっかけは、現在の比婆荒神神楽を演ずる神楽団が、同年に東京で行った出張公演に日高が臨席したことであった（藤原 一九九八 一八〇一九）。日高は、「娯楽と民間芸術」（日高 一九四一）の中で、東京での「郷土舞踊と民謡の会」に出演するなどして著名であった島根県の佐陀神能や岡山県の備中神楽などとともに、広島県の「比婆神楽」を挙げている。また、昭和一九（一九四四）年に発表された「神楽の演劇的形態」（日高 一九四四）の中では、「比婆神楽」の「八戸能」の詞章を挙げて考察している。

このように戦前に研究者が来訪し、研究論文も発表されていたが、日高による演劇学的研究はその後の研究者に引き継がれることはなかった。そのため、比婆荒神神楽に関する本格的な研究が始まったのは、昭和三六（一九六一）年頃からである。その背景にあったのが、文化財指定と民俗学者からの注目である。

昭和三六（一九六一）年、広島県文化財協会が主催する第六回文化財臨地研究会が、東城町で開催された。研究会では、プログラムの一つとして、東城町帝釈公民館で「備後かぐら」の公演が行われた（広島県文化財協会編 一九七二 一）。この時に好評を博したことから、翌年東城町長を会長とする「比婆神代神楽保存会」が結成された。また同年、岡山県哲西町矢田の神職で、当時東城高校の教諭を務めていた難波宗朋は、社家蔵の歴史資料の翻刻や神楽に関する論考を納めた『備後神楽史料 第一集』（難波 一九六二）を編集、発行した。さらに、神楽を伝承する神職と「比婆神代神楽社」が、島根県隠岐西ノ島焼火神社の例祭に招かれ、神楽を奉納した。この場には、島根県文化財保護専門委員の松浦康磨と石塚尊俊が臨席しており、広島県への文化財登録申請を勧められたという。こうした経緯を経て、東城・西城町の神楽は、「比婆の神殿神楽」の名称で文化財登録申請が行われ、昭和四〇年に「比婆の荒神神楽」の名称で広島県無形文化財に指定された（東城町教育委員会 一九八二 一三三）。

この広島県による文化財指定に関わるとともに、比婆荒神神楽の研究においても大きな業績・影響を残したのが、民俗学者の牛尾三千夫である。牛尾は、島根県邑知郡市山村飯尾山八幡宮の社家に生まれ、國學院大學在学中に柳田国男や折口信夫の指導を受けた。地元に戻った後、大元神楽を伝承する神職として神社に奉職しながら研究活動を続け、神楽や田植歌などについて多数の論考を発表していた。また、昭和三五（一九六〇）年から広島県、昭和三七（一九六二）年から島根県、昭和四六（一九七一）年からは山口県で、文化財保護専門委員を歴任した。さらに、次節で述べる朽木家文書が紹介されたのも、牛尾の指示があったからであった（山路 一九七二）（岩田 一九八二 二四）。

中国地方における民俗学の中心的な研究者であつた牛尾は、昭和三九（一九六四）年、当地での初めての調査として、東城町森白鬚神社宮司中島固成氏から聞き取り調査を行った。翌年には、東城町世直神社で執行された広島県無形文化財指定に関する調査の神楽に、調査委員として難波宗朋とともに列席した。さらに同年、東城町鯉野で開催された式年の大神楽を、本田安次、五来重と共に調査した。昭和四一（一九六六）年には、東城町世直神社と公民館で行われた国の文化財指定に関する調査の神楽を、本田・難波らと見学した〔牛尾 一九八五 五二七〕〔藤原 一九九八 三二〇三四〕。これらの調査成果を基に牛尾は、『広島県文化財調査報告〈第六集〉無形文化財編』に、東城町の荒神神楽について、執行形式、祭具、詞章などの調査報告を執筆した〔牛尾 一九六六〕。また、『広島県史』の民俗編でも、古態を残す神楽として詳しく紹介している〔広島県編 一九七八 一一八一―一一九〇〕。このように牛尾は、文化財保護審議会委員として、比婆荒神神楽の文化財指定に大きな役割を果たした。

それとともに牛尾は、昭和四二（一九六七）年に「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」を発表し、後の研究者に大きな影響を与える学説を提示した。この論文で牛尾は、比婆荒神神楽の祭式の詳細な報告を行うとともに、柳田国男の祖霊信仰論と折口信夫の鎮魂論を援用して、比婆荒神神楽は祖霊信仰の神楽であると考察した。論文の中では、神楽の儀礼構造や詞章の分析のほかに、大神楽が奉納される荒神信仰、神楽を支える祭祀組織の「名」についても言及し、式年の大神楽は前回の大神楽以降に亡くなった名の人々の魂を祖霊へ加入させる儀式であると説いた〔牛尾 一九六七〕。

この論文は、名古屋の田中義廣氏が結成したまつり同好会の会報誌『まつり』の「神懸かり」特集に掲載された。鈴木正宗によると、同人誌的な性格の雑誌に掲載されたこの論考は、現地に來て神楽を見学する人々の間でコピーというかたちで広まり、やがて中央の民俗学会でも広く知られるようになったという。当時の民俗学会で影響力のある学説であつた祖霊信仰論と鎮魂論に基づいたこの論文は、比婆荒神神楽の存在を大きく知らしめた。

二―二、朽木家文書の発見と研究の進展

庄原市東城町戸宇神社の神職を代々務めてきた朽木家には、一五〇点ほどの近世初期から明治にかけての歴史資料が残されている。これらの資料は、昭和四六（一九七一）年頃に、地元の難波宗朋らによって発見された〔芸能史研究会 一九七四 一六九〕〔山路 一九七二 六二〕。その内容は、神楽の台本・執行記録のほか、神社や荒神祭祀の記録、宗教活動に用いられた祭文・知識書、神道書・仏教書、謡曲や漢方などの学芸書、土地・租税関係の資料など多岐にわたっている。

こうした朽木家文書の発見は、比婆荒神神楽の認知度を高め、さまざまな分野から多くの研究者を招き入れることにつながった。また、同時

代の民俗資料に基づいて遡源的な形態を考察することに集中してきた荒神神楽研究に、歴史資料の活用により神楽の歴史的変遷を明らかにする視点を導入した。

朽木家文書は、未公開の芸能資料を翻刻する『日本庶民文化史料集成 第一巻 神楽・舞楽』のなかで初めて紹介された。昭和四九（一九七四）年に出されたこの本の中で、山路興造は、「備後東城荒神神楽能本集」として、朽木家蔵寛文四年と延宝八年の「能本」と慶安四年の「手草祭文」、東城町森白鬚神社中島家蔵江戸中期の「能本」を翻刻した。また難波宗朋は、「備後東城荒神神楽執行諸記録」として、朽木家蔵「三宝大荒神神楽寛日記」と森白鬚神社中島家蔵の荒神神楽執行記録六点を翻刻した〔芸能史研究会編 一九七四〕。

これ以降、朽木家文書を利用した研究が、多数出されるようになる。山路興造は、朽木家文書を始めて研究に利用し、大成以前の猿楽能の姿が見出せるものとして朽木家蔵の能本を分析した〔山路 一九七四〕。その後も朽木家文書は、牛尾三千夫〔牛尾 一九八〇〕〔牛尾 一九八二〕や石塚尊俊〔石塚 一九七九 二六二〕〔石塚 二〇〇五 一二二〕といった神楽研究者のほかに、西田長男〔西田 一九八〇〕、徳江元正〔徳江 一九八〇〕、福田晃〔福田 一九八四〕など、民俗芸能研究者以外にも注目され、論考の中で資料として用いられた。

これら能本に注目した研究の他に、朽木家の新たな資料に注目して神楽を考察する者が現れた。西田啓一は、昭和五三（一九七八）年の「備後神楽の亡霊供養」の中で、朽木家文書の「六道十三佛之カン文」を初めて紹介し、この資料を死者の追善供養である「喪葬霊祭神楽」で用いられたものとした。加えて、寛文四年と延宝八年の「能本」と、神懸かりを伴う御綱入れ神事を分析し、荒神神楽の祖型を死者の靈魂を祀る霊祭供養の神楽だとした〔西田 一九七八〕。また西田は、「六道十三仏の勸文」「荒神神楽神殿御綱入之次第」の翻刻も行っている〔五来編 一九八四〕。牛尾三千夫の「祖霊加入の儀式論」を裏付けると考えられた歴史資料が見出されたのである。しかしながら筆者は、「六道十三佛之カン文」を現在の比婆荒神神楽と結びつけて論じることが出来ないと考えており、この資料の位置づけは再検討が必要である。

また、西田の師匠である五来重は、全国各地に伝承される里神楽を中世の修験山伏が全国各地に持ち伝えたものだと考え、比婆荒神神楽も「修験系神楽」「修験道芸能」であると主張した〔五来 一九八〇 八〕。こうした理解を基に、自身が編者を務めた山岳宗教史研究叢書の『修験道の美術・芸能・文学 二』『修験道史料集 二 西日本編』のなかで比婆荒神神楽を扱った。しかし、比婆荒神神楽を修験道・修験者と結びつけることに対しては、既に岩田勝の批判があり〔東城町教育委員会編 一九八二 八三〕、筆者による伝承者の歴史的系譜の調査結果からも、五来の見解は実態とは異なっているといえる。

このように、民俗学のみならず多様な分野の研究者が比婆荒神神楽に注目し、研究が活況を呈する中で、朽木家文書などの歴史資料に基づき、比婆荒神神楽をはじめとする中国地方の神楽研究を大きく進めたのが、岩田勝である。

岩田勝は、比婆荒神神楽の歴史的変遷を明らかにするとともに〔岩田 一九八二〕、式年大神楽には、守護霊としての荒神の招迎と、悪霊・

死霊としての荒神の鎮送・鎮魂という二つの意義があるとした〔岩田 一九八三 四五二〕。また、朽木家文書の「六道十三佛之カン文」や「能本」をはじめ、中国地方各地の資料を利用して、神楽によって死霊を鎮魂する「浄土神楽」が行われていたことを明らかにした〔岩田 一九八三、一九九〇〕。さらに、神楽を伝承する神職について、中世期には、法者（男性）と神子（女性）がペアを組んで氏神・村方祭祀を執行していたのが、寛文五（一六六五）年の諸社禰宜神主法度の発布を契機として、唯一神道の立場から祭式の整備がなされ、男性の社人のみで神事を執行するように変化していったことを明らかにした〔岩田 一九八二、一九八三〕。これらの論考の多くは、『神楽源流考』（岩田 一九八三）にまとめられている。

こうした岩田の論を支えたのが、神楽を伝承する社家に残された歴史資料の調査である。岩田は、国の重要無形文化財指定を受けて作成された『比婆荒神神楽・重要無形民俗文化財』のなかで、朽木家文書の中から神楽関係の一七点の資料翻刻を行った〔東城町教育委員会編 一九八二〕。また、西城町大佐天戸神社御崎家文書の翻刻も行っている〔岩田 一九八五、一九八七a、b、一九八八a、b、c、一九八九a、b、c〕。さらに、中国地方各地で調査した神楽の台本や祭文の翻刻と解説を収録した『中国地方神楽祭文集』も出している〔岩田 一九九〇〕。これら中国地方の神楽研究に関する基礎資料を紹介した功績は非常に大きい。

同時代に牛尾や岩田と連携しながら、地域を丹念に歩いて綿密な調査を行った研究者として、田地春江の存在が挙げられる。田地は、祭礼の調査と聞き取り調査に基づき、大神楽の様子を詳細に報告するとともに〔田地 一九七六、一九七九〕、当地の民俗信仰（地神信仰）の実態や〔田地 一九八三、一九九〇〕、神楽を伝承する「神楽太夫」の活動を明らかにした〔田地 一九九五〕。地域で祀られている小さな神々に注目した田地は、式年の大神楽とは、「生者・死者を問わず常日頃の生活に係わり、その生活の場に祀られている、荒神を中心とする多くの神々を鎮め祝い、神意をたずねる為の祭事」〔田地 一九九〇 一三三〕だと論じている。

鈴木正崇も、右の三氏とともに荒神神楽を調査し、大神楽の調査記録を二本残す〔鈴木正 一九七八、一九八二〕ほか、式年大神楽の意義について、自然と人間との二項対立を前提に、名の秩序Ⅱコスモロジーを再生産し、再確認するのが目的であると論じた〔鈴木正 一九七九〕。これらの論考は、『神と仏の民俗』にまとめられている〔鈴木正 二〇〇一〕。

二―三 研究の停滞と従来の研究への批判

比婆荒神神楽をはじめとする中国地方の神楽研究は、朽木家文書が発見された一九七四年から九〇年の初め頃まで盛んに行われていた。しかし、研究の中心人物であった牛尾三千夫が昭和六一（一九八六）年、岩田勝が平成六（一九九四）年に亡くなると、発表される論文はなくなり、荒神神楽研究は停滞期に入る。

この時期の代表的な研究者である山本ひろ子は、朽木家文書「六道十三佛之カン文」を分析し、備後では死霊鎮めの行法が、「後夜のうた」「浄土神楽」と呼ばれ、神楽として実修されていた事実があったと指摘した〔山本 一九九四〕。また山本は、平成一一（一九九九年）に開催された西城町三坂地区大神楽の様子を報告する〔山本 二〇〇〇a〕とともに、朽木家蔵の三つの「能本」と現行の台本を分析し、神楽能に登場する荒神の像容の違いを明らかにした〔山本 二〇〇〇b、二〇〇〇c〕。さらに、平成一六（二〇〇四）年に開催された東城町栗田地区小室名での大神楽の様子を報告するとともに、龍押しの問答を分析し、藁龍が神柱を神懸からせるための祭具になることで、神楽の実修による浄化滅罪の功力によって、新霊の祖霊への加入が実現されるのだと指摘した〔山本 二〇〇六〕。

三村泰臣は、大神楽の様子を報告するとともに、他地域の荒神信仰や神楽との比較という方法で、神楽の祭式のほか神殿や白蓋など祭場の問題を検討し、比婆荒神神楽の起源は死霊供養を旨とする「浄土神楽」だと結論付けた〔三村 二〇一〇〕。

このように、牛尾の「祖霊加入の儀式」論や岩田の「浄土神楽」論の影響を強く受けた研究が多かったが、二〇一〇年代の半ば頃より、それまでとは違うアプローチで従来の研究を批判する論文が出されていく。

鈴木正崇は、比婆荒神神楽が、昭和三〇年以降の現代において、地元と外部（特に研究者）との接触により、どのように変化していったのかを明らかにした。また、比婆荒神神楽の研究史を追う中で、牛尾の学説が与えた影響を分析し、神楽が持つ多様な意味づけを、祖霊へと一元化して理解することへの警鐘を鳴らしている〔鈴木正 二〇一四〕。

松尾恒一は、平成二三（二〇一一）年に開催された東城町竹森地区の大神楽を記録した映像作品『比婆荒神神楽 地域と信仰』を作成した。また松尾は、荒神と祖霊を結びつける論に対して批判を加えるとともに、罪・咎ゆえ成仏できずに冥界をさまよっている荒神の荒ぶる心を、神前の御綱（＝注連縄）とすることで、蛇性から離れさせて鎮めることが、大神楽の最大の目的だとする論も出している〔松尾 二〇一四 一三二〕。

井上隆弘は、東城町竹森地区定子名での地祭の様子を報告するとともに、牛尾の「祖霊加入の儀式」論に対して批判を加えている〔井上 二〇一六〕。それを踏まえて式年大神楽の儀礼構造を分析し、大神楽は、世界の秩序を更新・再生する祭だと説いている〔井上 二〇一七〕。

三. 本研究の課題

これまで比婆荒神神楽に関する主要な研究を確認してきたが、比婆荒神神楽の意義については、「祖霊」や「死霊」の祭祀と結びつけることが多かった。つまり、牛尾三千夫の「祖霊加入の儀式」論と岩田勝の「浄土神楽」論と言う二つの学説が、強い影響力を持っていることがわかる。その結果、「祖霊信仰の神楽」という文言は、市町村の広報誌や観光案内のウェブサイトなど一般向けの媒体においても採用され、地元で

も權威的な言説となっている。

しかし、既述の通り、祖霊信仰論に対しては既に複数の研究者から批判の声があげられていた。また、七年以上にわたる筆者の聞き取り調査、歴史資料の調査においても、荒神や神楽と祖霊を結びつける言説はほとんど見出せない。つまり、牛尾の学説は、地域の実情から離れたものになっているのである。比婆荒神神楽や地域の荒神信仰と祖霊を結びつける学説は、神楽を伝承する地域社会の実態を踏まえ、再検討することが求められている。

また、岩田勝が提唱した「浄土神楽」の概念は、神楽の本源を「鎮魂」に求めた折口信夫の学説を歴史資料に基づいて実証的に論証することになったため、民俗芸能の研究者の間で広く受け入れられ、死霊や浄土に関わる芸能的な儀礼を表す便利な言葉として濫用されることとなった。その結果、浄土神楽という用語が指し示す内容（定義）は、用語を用いる論者それぞれにより異なり、儀礼の文脈や性格が違うものにまで広く適用されてしまっている。加えて、これまでの研究は、「比婆荒神神楽」と「浄土神楽」を、それぞれ「祖霊加入の儀式」と「死者に対する鎮魂の神楽」として捉え、死者に対する儀礼という共通性のもと両者を結びつけて考えてきた。つまり、岩田が提唱した浄土神楽論は、比婆荒神神楽を祖霊加入の儀礼とする説を補強する役割を果たすことになった。こうした現状を顧みると、浄土神楽の研究史をまとめることで用語の定義の変遷を明らかにし、備北地方における浄土神楽の実態を考察しなければならない。そのうえで、浄土神楽と比婆荒神神楽と結びつけて考察することが歴史的に妥当なのか再検討することが必要である。

以上の比婆荒神神楽を祖霊・死霊祭祀と関連付ける研究に対し、神楽を広い視野から分析し、独自の見解を出したのが鈴木正宗である。鈴木は、神楽の中で行われる儀礼を、村の内と外、人間と自然という二項対立の観点から分析し、地域の人々の世界観（コスモロジー）、神仏との交流史を明らかにした。こうした文化人類学の方法を援用した構造分析の鋭さと、祭祀の担い手、社会的背景、地域の歴史まで目配りする視野の広さには目を見張るものがある。その反面、鈴木が明らかにしたシェーマは、比婆荒神神楽を自然と人間の対立といった人間社会に広く見られる大きな図式の一つに収斂させるもので、比婆荒神神楽だけが持つ特性が抜け落ちてしまっている。また、議論の中で多用される自然という近代西洋主義的な用語などは、地元の歴史資料や民俗資料の中には見出すことができない鈴木解釈である。筆者は、地域性の欠如という問題点を持つ鈴木正宗の研究を、地域の実態を地元の人々の観念・民俗語彙、地域に伝承される歴史資料の記述に基づいて精緻に記述することで乗り越えていきたい。この試みは、鈴木が今後の神楽研究に対して求めた「恣意的で憶測的な方法を破棄し、歴史と当事者性に配慮した研究が確立されるべき」〔鈴木正 二〇一八 一六七〕という提言を実践するものでもある。

こうした筆者の目論見において非常に評価したいのが、田地春江の業績である。田地は、備北地方の民俗信仰や神楽の伝承者について丹念に調査し、民俗誌的記述を数多く残した。その業績は、地方の雑誌や郷土誌に掲載されることが多かったため、前に挙げる三氏と比べるとあまり

知られていない。けれども筆者は、田地より三、四〇年ほど後に同じ調査地で民俗調査を行ううちに、田地の調査の綿密さに驚くとともに、事例を一つ一つ踏まえて帰納的に議論を進めて出された結論に同意することが多くあった。また、現在では見聞することが出来ない事例を調査している点は、後学の者からすると大変有り難い点である。しかしながら、田地の研究に問題点がないわけではない。田地は、一つの論考の中で地域の民俗信仰なら信仰だけ、神楽なら神楽だけを扱い、それらを総合して一つの大きな神楽論を提出することはなかった。こうした点が、多くの素晴らしい民俗誌的記述を残しつつも、評価されづらかった原因の一つであろう。また田地の研究には、その当時調査出来た民俗の姿が、どのような歴史の変遷を経て形成されたのかという、歴史への関心が欠如している点である。これは他の論者にも共通する問題であるが、各論者が描き出す民俗の姿は、近代以降のさまざまな社会的要因による変化への言及がなく、静態的なモデルとなっている。

このような問題点がありつつも筆者は、地域社会の側から事例一つ一つを大事にして帰納的に考察するという田地の方法を評価し、受け継ぎたい。地域の人々にとつての神楽の意義を考察するためには、こうしたアプローチが必要不可欠であるからだ。その上で、田地に欠けていた神楽の総合的分析と神楽の歴史の変遷への注目という二点が、これまでの比婆荒神神楽研究を乗り越える上で必要なことだと考えている。

こうした観点から研究史を振り返ると、神楽の意義を考察する論考の多さに比べ、比婆荒神神楽の歴史の変遷を歴史資料に基づいて実証的に明らかにする研究は非常に少なかった。まず、貴重な研究成果として挙げられるのは、中世後期から近世後期にかけての伝承者や演目の変化について明らかにした岩田勝の研究である〔岩田 一九八二a、一九八三a、一九八五a、c〕。近代に関しては、明治以降の神楽社の変遷をまとめた難波宗朋〔難波 一九六二〕の成果、昭和三〇年以降の現代に関しては、神楽が文化財化など地域社会外からの影響によりどのように変化していったのかを論じた鈴木正崇の研究〔鈴木正 二〇一四〕が残されている。また、田地春江は、比婆荒神神楽の伝承者として長年活躍した藤原美氏からの聞き取り調査の成果を基に、比婆荒神神楽の近現代における様相をまとめた〔田地 一九九五〕。

しかしながら、いずれの時代に関しても、研究の余地は大いに残されている。特に、政治経済やメディアの普及など近代以降に地域社会の外部から与えられた影響に応じて、どのように神楽が伝承されてきたのかについては、全くの手付かずである。それぞれの時代状況の中で、神楽に関わる人々がどのように考え、行動し、現在まで神楽を伝承してきたのかを記述することが求められている。また、歴史を描く際には、これまでの研究者のように、超時間的な神楽の原理・祖型の追及に終始するのではなく、時代や社会の変化に応じて神楽が変化・変容することに注目しなければならない。

以上の議論を踏まえ、筆者は本研究の課題を以下の二つに設定する。

一つ目は、地域に伝承された歴史・民俗資料に基づき、地域社会にとつての比婆荒神神楽の意義を帰納的に構築することである。その際には、神楽に関わる人々の社会的立場（身分）の違いに注目する必要がある。関係者の間には、神楽を執行する宗教者と神楽を依頼し資金を出す百姓

という大きな違いがあり、百姓の中にも、近世には本百姓と水呑百姓、近代には地主と小作など、社会・経済的な違いがある。こうした、社会における階層・立場の違いを念頭に置き、当事者にとつての神楽の意義を細かく検討することで、神楽の多様なあり方を明らかにしていきたい。その結果、研究や地元、文化財行政などで影響力を持つ「祖霊加入の儀式」論・「浄土神楽」論をはじめとする先行研究の再検討が行われるであらう。

二つ目は、比婆荒神神楽がどのように伝承されてきたのか、その歴史を歴史資料に基づいて実証的に明らかにすることである。その際には、近世から現在に至る社会状況・時代背景の変化の中で、神楽の伝承者がどのように思考し、行動して、現在まで神楽を伝承してきたのかに注目する。こうした各時代における当事者の行動の積み重ねを記述することで、現在の比婆荒神神楽が形成されてきた歴史的過程を、変化・変容の過程として描き出していきたい。

以上のような神楽の意味論、伝承者論という、里神楽の民俗学的研究が採用してきた二つの視点から比婆荒神神楽を再考することにより、神楽研究の新たな方法を実践することも目指している。

四. 本書の構成

本論文は、前節で設定した課題を検討するため、次の三部の構成をとる。

第一部「現代における比婆荒神神楽と神楽をめぐる言説史」では、比婆荒神神楽が文化財化された昭和四〇（一九六五）年以降の動向に焦点を当てる。比婆荒神神楽の現代的展開においては、神楽を伝承する地域社会の外部からの視線、特に研究者の言説が神楽に大きな影響を与えた。たとえば、現在われわれが比婆荒神神楽と呼んでいる神楽は、戦後の文化財化の過程の中で生み出された新たな実体である。現代に生きるわれわれは、こうした神楽の現代的形態を自明のものとし、先行研究者が創り出した言説というフィルターを通してしか、神楽を見ることができない。このような事実を認識し、批判的に乗り越えるため、本論文では、比婆荒神神楽の現代的展開を検討する部を冒頭に置く。第一部では、まず、東城・西城町に伝承される神楽が、文化財に指定されることにより、どのように変化し、比婆荒神神楽となっていたのかを記述する。これを踏まえ、比婆荒神神楽に付与された言説を検討するため、祖霊加入の儀式論と浄土神楽論が、どのような背景のもと案出され、神楽を伝承する地元の人々や研究者に影響を与えたのかを明らかにしていく。以上のような神楽の現代的展開を描く第一部を通じて、神楽の祖型を探索することに注力してきた従来の研究とは異なる、神楽が変化・変容する過程を重視する、筆者の歴史叙述における方法論的前提を提示したい。

こうした議論を踏まえ、第二部以下では、備北地方の人々にとつて神楽はどのような意義を持つのかを考察していきたい。ところで、備北地方の人々といっても、神楽の関係者の間には立場の違いがある。「太夫」と呼ばれる神職と神楽社の人間は、神楽を舞い、神事を執行する演者

である。それに対し、荒神の祭祀組織である名の人々（氏子）は、神楽の依頼者、運営主体、資金負担者として、神楽の開催を下支えする主催者であり、観客である。近世期以来神楽は、この両者の協力のもと開催されてきた。本研究では、こうした立場の違いに注目し、それぞれの立場にとっての神楽の意義を歴史的に考察していく。

第二部「伝承者にとっての比婆荒神神楽」では、神楽の演者である宗教者に注目し、その歴史的変遷を描いていく。備北地方における神楽の初見は、近世初期の歴史資料まで遡る。それ以降現在に至るまで、神楽や地域における神祭祀を独占的に担当してきたのが、「太夫」と呼ばれる社家の人間である。近世期に神楽を舞うことができたのは、世襲の社家の人間だけであったが、明治以降には、一般家庭出身の氏子も神楽を習って舞うようになる。近代には、こうした「舞太夫」が結成した神楽社と、近世以来の神職（太夫）が共同で神楽を執行するようになり、現在まで神楽が伝承されてきた。第二部では、このような神楽の伝承者がどのように思考し、行動して、現在まで神楽を伝承してきたのかに注目し、比婆荒神神楽の歴史を描いていきたい。その上で、神楽を演じる宗教者にとって、神楽を執行することがどのような意義を持つのかを明らかにする。

第三部「地域社会にとっての比婆荒神神楽」では、神楽の主催者であり、観客である地域の人々の側から、神楽の意義を考察していく。大神楽は、名という祭祀組織により祀られる本山荒神に奉納される。地域社会における神楽の意義を考える上では、地域の民俗信仰や祭祀組織の名について、実態を踏まえて歴史的に考察することが必要となる。こうした民俗誌的記述を踏まえ、地域に暮らす生活者の視点から、神楽の儀礼的意味の分析を行い、いかなる必要があつて本山荒神に神楽を奉納しなければいけないのかを考察する。また、このような宗教的な意義とは別に、神楽場に集い楽しみな見物する観客の立場から、世俗的な神楽の意義も明らかにしたい。

なお、これら第二部と第三部では、従来の研究では重視されてこなかった比婆荒神神楽の近現代にも焦点を当てる。神楽の伝承者である神職は、近代になると国家管理下の神社に奉職する神官となり、政治の動向や県や全国を単位とした神職組織の成立などにより、地域社会の外部からさまざまな影響を受けるようになった。また、神楽を奉納する名の人々にとっても、メディアの普及、鉄道の敷設、都市への転出など、社会生活における大きな変化が生じた。こうした神楽の関係者が、近代以降の社会や価値観の変化に応じて、祭祀組織や執行形態を変化させながら、いかにして現代まで伝えてきたのかをも記述していきたい。

本研究の調査地である広島県庄原市東城・西城町の領域は、近世には広島藩奴可郡、明治時代の初期にも広島県奴可郡として区分されていた。その後、明治三一（一八九八）年の郡制の改変に伴い、奴可・三上・恵蘇の三郡が合併して発足した広島県比婆郡の一部となった。そして、平成一七（二〇〇五）年には比婆郡が廃止され、広島県庄原市の一部となった。このように、本研究の調査地は、近世以来さまざまな行政区画に

属してきており、その区画の範囲も一定していなかった。そのため、調査地のことを包括的に言い表す適切な用語が存在しない。その一方、広島県庄原市は、旧備後国の北部に位置しており、「備北地方」と呼ばれることがある。本研究でも、この用語を採用し、論述の都合上調査地のことを一括して呼ぶ際には、「備北地方」という言葉を使用することとする。

^三 民俗芸能という用語は、昭和二〇三〇年頃から使用され始めた、新しい言葉である。民俗芸能という用語が使用され出した時代背景や用語が持つイデオロギー性については、橋本裕之の研究がある〔橋本 二〇〇六〕。また、昭和三〇年代以降に、文化財や文化遺産の制度の整備に伴い、民俗芸能という領域がどのように画定されていたのかについては、俵木悟の研究がある〔俵木 二〇一八 a〕。

^四 折口信夫の「鎮魂」概念については、鈴木正崇『神楽と鎮魂』守屋毅編『大系：仏教と日本人 第七巻 芸能と鎮魂―歓楽と救済のダイナミズム』（春秋社、一九八八年）のほか、岩田勝『第三章 鎮魂』『神楽新考』（名著出版、一九九二年）が詳しくまとめている。また、近代以降の「鎮魂」概念の変遷を、研究史を踏まえ、政治・社会、怨霊・御霊信仰との関連から詳細に明らかにした坂本要の三部作がある（「鎮魂」語の近代―「鎮魂」語疑義考（その一）」「鎮魂」語―「鎮魂」語疑義考（その二）」「怨霊・御霊と「鎮魂」語」「鎮魂」語疑義考（その三））『比較民俗研究』（二五・二六・二七）筑波大学比較民俗研究会、二〇一〇―二〇一二年。彼は「鎮魂」の研究史をまとめ、「宮中鎮魂と死者鎮魂と芸能鎮魂（鎮魂芸能）の三つに分ける必要がある」（「鎮魂」語疑義考（その二）五六頁）と提言している。

^五 本研究の対象である中国地方の神楽に関する主たる学説としては、以下のものが提出された。中国・四国・九州を調査地とした石塚尊俊は、直面の司祭者に招かれて、神楽の祭場に着面の在所の産土神が顕現する形式の神楽を、神体出現の神楽と呼び、西日本の神楽の祖型と考えた〔石塚 一九七九 一九二〕。中国地方を調査地とした牛尾三千夫は、島根県の大元神楽などの事例に基づき、神楽の目的は、託太夫に降臨した神が託宣することにより、神の声を直接聞くことにあると考えた〔牛尾 一九八五 一二二〕。また牛尾は、同じく神懸かりを伝承する広島県の比婆荒神神楽は、前回の大神楽以降に亡くなった名の人々の魂を祖霊へ加入させる祖霊加入の儀式であると説いた〔牛尾 一九八五 二九七〕。同じく中国地方を調査地とした岩田勝は、広島県の比婆荒神神楽や中国地方一帯に伝承されていた浄土神楽の個別研究を行ったうえで、神楽の理論的な分析を行った。彼は神楽を、神楽の意図を目に見えるかたちで副演する神楽能と、それ以外の神楽事に分け、後者の中で宗教者が神霊に働きかけて操作する様態に注目した。そして、神楽事には、法者が神子に神霊を憑かせて託宣させる託宣型と、法者が悪霊や死霊を境界のかなたへ攘却したり、守護霊化する悪霊強制型があると指摘した〔岩田 一九八三 a 四六八、四八一〕。広島県下の神楽を悉皆的に調査した三村泰臣は、中国地方の神楽は、「神座の前に神々を迎えて神遊びをする」「善神＝鎮魂」の神楽というよりも、むしろ悪霊を切ったり、その侵入を封じたり、鎮送する「悪神＝鎮送」の神楽と考えた方が適切〔三村 二〇一〇 三四四〕と説明した。

^六 厳密に言うと、比婆荒神神楽保存会の方や、町の教育委員会が重職を務めた方など、研究者の言説を勉強する機会があった方からは、神楽や信仰の意義として「祖霊」という言葉を聞いたことがある。しかし、そうした立場になく、普段意義を考へることなく荒神の祭祀を続けている多くの方々からは、「荒神」と「祖霊」及び「先祖」を結びつける語りを聞いたことはない。

^七 ここで、本研究で用いる資料の性格について付言しておく。筆者が行ってきた、平成の終わりにおける聞き取り調査の成果（民俗資料）では、遡っても昭和初期頃までの歴史しか明らかにできない。それ以前の歴史を明らかにするには、実年代が明確な歴史資料に拠るしかない。ここで

いう歴史資料とは、地域の旧家や寺社に所蔵される記録や古文書（地方文書）、藩により編纂された地誌などの近世期の文献資料、雑誌や自治体の公文書、伝承者の手記など近代の文献資料だけではない。神社や小祠、民家の天井裏などに納められた棟札・祈禱札、神楽で用いられる面や道具箱に記された墨書、墓石などの石造物に刻まれた碑文といった文献資料以外の資料も含んでいる。

第二章 比婆荒神神楽の概要

一・調査地の概要と神楽が行われる時期・種類

本研究の調査地である広島県庄原市は、中国地方のほぼ中央に位置し、中国山地の山々に囲まれた河川沿いの谷間や盆地に集落が広がっている。家々が所在するのは、海拔二〇〇メートルから六〇〇メートルほどの高地であるため、年間を通じて冷涼な気候であり、冬季の降雪量は多い。また、市域の北西で島根県（旧出雲国）、北東で鳥取県（旧伯耆国）、東では岡山県（旧備中国）と県境を接しており、各地を結ぶ往還道が通る交通の結節点でもあった。

現在の庄原市域は、近世には一部が福山・中津藩領である以外広島藩の領地であり、東城・西城が奴可郡、比和・高野・口和・庄原北部が恵蘇郡、庄原南部は三上郡、総領は甲奴郡として区分されていた。明治になると全域が広島県となり、明治三一（一八九八）年の郡制改変に伴い、総領以外の奴可・恵蘇・三上郡は比婆郡となった。その後、平成一七（二〇〇五）年には、庄原市と比婆郡東城・西城・口和・高野・比和町、甲奴郡総領町が合併し、現在の庄原市が成立した。本研究では、広大な庄原市内のうち、比婆荒神神楽が伝承される旧奴可郡の東城・西城町を研究対象とするが、行論の都合上、他の郡についても言及することがある。

近世期における奴可郡の主たる生業は、山間の傾斜地に開かれた狭い棚田で行われる稲作と、たたら製鉄に関連する鉄穴流し・炭焼きであった。備北地方では、大正期までたたら製鉄が盛んに行われており、たたら場において専門技術者集団が行う製鉄作業のほかに、たたら場周辺の農民は鉄生産に必要な資材を提供する製鉄関連業に従事していた。たとえば、たたら製鉄の操業には、大量の木炭が必要とされるため、山林に自生する広葉樹を伐採して焼く製炭業が、農閑期の副業として行われていた。そのためこの地方では、山深い山間地域であっても、木材を植林し育てて伐採する林業は、盛んにはならなかった。また、農民たちは、山を切り崩して砂鉄を採取する鉄穴流しも活発に行ったため、削り取られた斜面は棚田へと造り替えられるとともに、流出した土砂を利用して谷間が埋められ田圃の造成が行われてきた〔赤木 一九九〇〕。このように、中国山地という自然環境のなかで行われてきた山を利用する二つの生業は、密接に関連して存在しており、製鉄業は多くの住民を養ってきた〔「東城町史編纂委員会編 一九九二」〔土井 二〇一六〕〕。

その後、明治になっても中国山地の鉄生産は盛んに行われていたが、明治三〇（一八九七）年頃

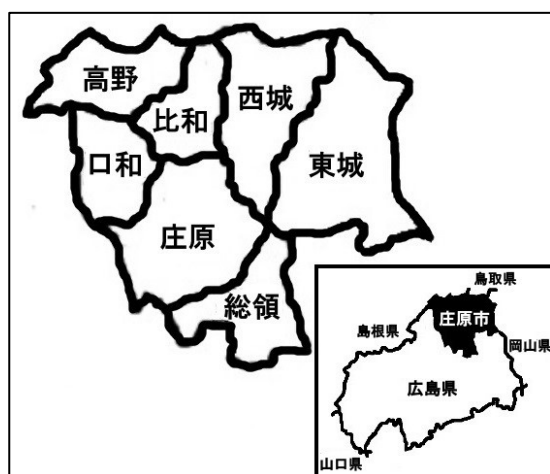


図1 庄原市概略図

からのたたら製鉄の衰退により、備北地方の産業構造は大きく変化する。安価な輸入鋼材の流入と洋式製鉄の普及により、当地における生業の柱の一つであった製鉄関連業が成り立たなくなり、山間部の狭小な農地しか持たない地域の人々は、苦境に立たされることとなった。そのため農閑期には、九州の炭鉱や呉の軍需産業などへの出稼ぎが行われるとともに、家を継ぐ長男以外の子供は他地域へ移住することを余儀なくされるが多かった〔具 二〇〇二a 九九〕。またこの時期には、一家をあげてブラジルなどの海外への移民をする事例もあった〔田地 一九八四a〕。こうして備北地方の多くの農家は、下草を刈ったり牛を放牧する里山を持ち、農耕牛を飼って田を耕作することを中心に、養蚕や炭焼きを合わせて行うことを主たる生業とするようになった。

しかし、昭和三〇年代半ば頃（一九六〇年頃）から、プロパンガスの普及による燃料革命と化学繊維の発達などによる繊維革命により、当地の生業であった炭焼きと養蚕が衰退した。また、農耕牛の代わりに農業機械が普及するなど、農業経営の省力化が進行すると、家族形態や生活様式の変化も生じた。それにより、生産年齢人口が広島市内や県外の都市部に移住する人口流出が進んでいる。さらに、昭和五〇（一九七五）年頃より、減反政策によって稲作だけで生計を立てるのが困難になり、現在は会社や工場などで働きながら稲作を行う兼業農家がほとんどとなった。また、高齢化も進んでおり、高齢の夫婦が二人、もしくは単身で住んでいることも多く、生活上の不便から福祉施設や町内の中心部に移住する人も出てきている。そのため、生産性の高い新たな農業を行うため、農業法人を結成し、村内の休耕地を請け負って耕作することも行われている。

こうした東城・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、あちこちで神樂が行われていた。開催される神樂には、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大神事が行われる。式年の年には、四日四夜にわたる大きな規模で「大神樂」が行われ、その後、大神樂が奉納されてから三年目（二年後）の秋には、一日一夜の「御戸開き神樂」が行われる。式年の大神事は、大神樂と御戸開き神樂という、セットとなる二つの神樂を奉納することで成就する、非常に大規模な神事である。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一日一夜の「小神樂」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樂のほかにも、村氏神社の秋祭りの前夜祭に奉納される「宮神樂」、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「こけらばらいの神樂」、牛馬の守護神である大山神を特に招いて行う「大山神樂」などがあった〔東城町教育委員会 一九八二 一八三〕。

しかし、こうしたさまざまな種類の神樂が毎年開催されていたのではなく、名や地域の氏子が、神樂を演じる神職と神樂社に神樂執行の依頼をしなければ、神樂は開催されない。そのため、年に数回大神樂という大規模な神樂が開催される年もあれば、全く神樂が行われない年もあつ

た。この地域で開催される神楽の数は、神楽の奉納依頼の多寡に拠っているのである。このように、備北地方での神楽は、神社の例祭に際して地域の人々が毎年奉納するものではなく、地域の人々が神楽の伝承者である神職と神楽社に依頼して執行してもらう臨時祭なのである。

こうした性格は、東城町竹森地区に本拠を置く比婆荒神神楽社の活動によっても理解される。神楽社は、庄原市内だけでなく、中国地方を中心に全国各地で開催される民俗芸能大会やイベントでの神楽公演に出演しており、年に一〇数回は比婆荒神神楽の演目を舞っている。こうしたイベントへの出演とは別に、比婆荒神神楽社は、岡山県新見市哲西町矢田の獅子山八幡宮の秋祭りに毎年招かれて神楽を奉納しており、こうした慣例は五〇年以上続いている。また神楽社は、令和元（二〇一九）年一〇月二六・二七日には、岡山県新見市土橋地区の長作荒神社式年大神楽に招かれ、東城・西城町で行われている大神楽のうち本神楽にあたる部分を奉納した。比婆荒神神楽社とこの地区のつながりも長く、神楽社は、五〇年以上にわたり一三年に一度の式年毎に招かれて神楽を奉納している。さらに神楽社は、令和元（二〇一九）年九月二一・二二日に広島県豊田郡大崎上島町中野の八幡神社の秋祭りに招かれ、神楽を奉納した。これは今回が初めての例であった。

このように、比婆荒神神楽を伝承している比婆荒神神楽社は、プロの芸能者集団であり、基本的に招かれればどの祭りへも遠征し、その地域の神職と一緒に、神楽を奉納している。招待先で舞われるのは、比婆荒神神楽の演目であり、演目という点で見れば、比婆荒神神楽が舞われる機会は、地元の東城・西城町よりも、それ以外のほうが多い年もある。なぜならば、高度経済成長が始まる昭和三〇（一九五五）年頃より、地元での神楽の依頼数が減っていったからである。

先述したように備北地方では、さまざまな種類の神楽が神事として多数開催されていた。しかし、後述するように、高度経済成長期に入ると、社会や価値観の変化などにより神楽の開催数は減少し、地元で神事として神楽が舞われる機会は非常に少なくなった。現在、東城・西城町内で神事として舞われる神楽は、東城町小奴可地区の奴可神社の例祭に際して、毎年一月に開催される「宮神楽」のみである。それ以外には、式年で開催される大神楽と御戸開き神楽があるが、筆者が調査を始めた平成二三（二〇一一）年から令和元（二〇一九）年の現在まで、管見の限り、大神楽は四回、御戸開き神楽は三回開催されたのみである。

その代わりに、神事ではなくイベントとして、神楽を短時間演ずる機会が増えた。その結果、地元の祭りに招かれて神事として神楽を奉納する回数よりも、庄原市内外でイベントとして神楽を演奏する機会のほうが多くなっているのが現状である。

二．比婆荒神神楽を伝承する宗教者

地元での奉納回数より地域外での奉納回数が多いという状況が生まれた原因は、比婆荒神神楽の伝承形態にあると考えられる。備北地方において神楽は、地域社会の誰もが自由に習って舞えるものではなく、「太夫^{たゆう}」と呼ばれる宗教者のみが舞える特別な芸能として認識されてきた。

こうしたことを確認するため、神楽を伝承する組織について確認していく。

近世期において神楽を舞うことができたのは、神社の脇に定住し、神祭祀を司る神職（太夫）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、近世期の奴可郡内には、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存在しており、それぞれ一〇名ほどの神職により結成されていた。神職は、祭祀権を保持する名（旦家）や神社の氏子から神楽開催の依頼を受けた時に、自身が属す神楽組の神職と協同して神楽を執行していた。二日一夜の小神楽は一つの組だけで行うことができたが、四日四夜にわたる大神楽の執行時には、多数の人員が必要となるため、中組と西城組は合同で奉仕していた（「東城町教育委員会編 一九八二 一二五」）。

その後、明治の中頃になると、近代以降の社会変化のなかで、東城組を中心に一部の神職が神楽を舞うことをやめた。こうした舞手の減少に伴い、従来の神楽の伝承者である神職（太夫）の代わりに、一般家庭出身の村人たちも神楽を習って舞うようになる。彼らは、従来の伝承者である神職（太夫）とは区別され、舞太夫と呼ばれた。舞太夫は、「舞の太夫」という名称のとおり、神楽の中の遊興的な能舞を担当し、それ以外の神事と神事舞は、神職（太夫）が担当した。こうした分業体制は、現在も存在しており、近世以来の太夫が神事と神事舞を担当し、舞太夫が神事舞と遊興的な能舞を担当するようになっている。

こうした近代以降の分業体制を、他地域の事例と比較すると、備北地方では、近世以来の社家が神楽に関わる度合いが大きいことがわかる。たとえば、旧備後国内でも、備後の南部に位置する世羅郡・旧賀茂郡などに伝承される備後神楽の場合、近代以降に一般家庭出身の氏子がプロの神楽師となり、各地の祭礼で神楽を舞うようになった。大正時代には神楽のほとんどすべてを神楽師が担うようになり、奉納先の神社の神職は、祝詞奏上などの神事を執行するだけとなった（田中重雄 一九八四、二〇〇〇）。また、同じ広島県でも、芸北地方（安芸高田市・安芸太田町・北広島町）に伝承される芸北神楽の場合、近世後期には氏子への神楽の伝授が行われ、神職が神楽を舞うことをやめた代わりに、すべての神楽を氏子が舞っていた。こうした他地域とは異なり、備北地方では、現在も世襲の社家が神楽を舞うとともに、神楽は太夫と呼ばれる宗教者が行うものという意識が強い。そのため、一般家庭出身の舞太夫も、世襲の社家の人間（太夫）ほどではないが、神楽の中で用いる御幣の作成や祓詞の暗誦など、最低限神事に関する知識を身につけていることが求められた。この地域では、神事に関する知識や技能を身につけた宗教者でないと、太夫・舞太夫として神楽に関わることができなかったのである。

以上確認してきた、神楽を舞うことが出来るのは宗教者だけという歴史は、備北地方における神楽の形態に影響を及ぼしている。先述したように、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・庄原北部が恵蘇郡、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、郡毎に神職が組織化されており、同じ郡に所属している神職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。そのため神楽も、現在旧奴可郡では「比婆荒神神楽」、旧恵蘇郡では「比婆斎庭神楽」、旧三上郡では「三上神

楽」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。つまり、近世の神職組織（郡）の違いが、現在の神楽の姿を規定しているのである。

このように、比婆荒神神楽の伝承過程に関しては、神楽の舞手である宗教者の影響が大きいことがわかった。というよりも、近世期に旧奴可郡で神楽を執行していた宗教者の系譜に連なる者（神職〔太夫〕と舞太夫）が伝承する神楽が、現在比婆荒神神楽と呼ばれている神楽なのだと見える。つまり、比婆荒神神楽は、広島県庄原市東城・西城町という「地域」に伝承されている芸能ではなく、広島県庄原市東城・西城町（旧奴可郡）で太夫として活動する神職と、同地域に本拠を置く神楽社（舞太夫）が伝承する芸能なのである。

こうした特徴を踏まえると、なぜ近世以来の宗教者が現在まで継続し、神楽に関する権利を保持し続けられたのかという疑問は、比婆荒神神楽の歴史を考察するうえで重要な視点だと考えられる。それゆえ、神楽の伝承者について検討する第二部では、中世末から現代にいたるまでの太夫（神職）の身分や組織、太夫が執行する神楽以外の宗教活動にも目を向け、いかにして神楽を含めた神祭祀に関する権利の独占体制を築いていたのかを考察しなければならない。

三．比婆荒神神楽の演目

前節では、比婆荒神神楽を考察するうえで、神楽を伝承する人々の歴史的な動きに注目する必要があることを提起した。しかしながら、比婆荒神神楽は、演目や儀礼にも特徴ある内容を持っている。比婆荒神神楽がどのような意義を持つのかを明らかにしようとする本研究においては、こうした神楽それ自体（芸態）にも焦点を当てなければならない。

比婆荒神神楽の演目が一番多く行われるのが、名の本山荒神に奉納される式年の大神事である。これまでの研究でも、大神事の中で行われる大神楽の儀礼に注目が集まってきた。本節では、式年の大神事として行われる大神楽と御戸開き神楽が、どのように行われているのかを記述していく。

大神楽の儀礼次第については、以下の先行研究がある。最も詳細に記述されたものとしては、国の重要無形民俗文化財指定を受けて作成された『重要無形文化財…比婆荒神神楽』がある。本書では、東城町竹森地区岡田名ほか一二名の大神事として、一九七九年に行われた大神楽と一九八一年に行われた御戸開き神楽の様子が詳細に報告されている〔東城町教育委員会編 一九八二〕。そのほかに、牛尾三千夫による調査報告〔広島県教育委員会編 一九六六a〕、鈴木正崇による一九七七年に行われた西城町中野地区天野屋名・上山根名の大神楽の調査報告〔鈴木正一九七八〕、大神楽二回、御戸開き神楽一回の調査記録と、神楽を執行する神職からの聞き取りをまとめた田地春江の報告〔田地 一九七九〕〔田地 一九九五〕、山本ひろ子による二〇〇四年に開催された東城町栗田地区小室名での大神楽の報告〔山本 二〇〇六〕がある。

筆者は、東城町竹森地区岡田名ほか一五名の大神事として、二〇一一年一月三日～四日に行われた大神楽、二〇一三年一月七日～八日に行われた御戸開き神楽、西城町八鳥地区八鳥名の大神事として、二〇一三年一月二日～二四日に行われた大神楽、二〇一五年一月二七日～二九日に行われた御戸開き神楽を調査した。また筆者は、明治三十七年に東城町八幡で生まれ、大正一一年に神楽社「神光社」に入社して以来舞太夫として活躍し、戦後には比婆神代神楽社の社長も務めた藤原元美氏が、自身の舞太夫としての活動の歴史や伝承している神楽の内容（儀礼次第・詞章）などについて、四百頁あまりにわたり詳細に書き残した『備後中筋神楽歴神風社至現在』（昭和五六・一九八一年）、東城町小奴可奴可神社前宮司中島好昭氏が、大神楽の儀礼の実態とその意味について書き残した『大神楽試論』（平成二五・二〇一三年）を調査することが出来た。以下の記述は、先に挙げた先行研究の成果と、筆者が行ったこれらの調査に基づいている。また以下では、筆者が継続的に調査しており、これまで報告されていない西城町八鳥地区八鳥名の事例を中心に記述していく。

二一・大神楽

大神楽は、四日間にあつて意義や形式が異なる多様な儀礼が行われる、複合的な神事である。大神楽は、前神楽・本神楽・灰神楽という三つのパートに大きく分けられる。こうしたセクションは、神楽が行われる祭場の違いとも結びついている。

大神楽には、前神楽が行われる小当屋（遊び当屋）と、本神楽と灰神楽が行われる大当屋（舞当屋）という二つの当屋（民家）が必要とされる。当屋には、神楽の開催中さまざまな人が集まるため、名内の経済的に余裕がある大きな家を選ばれることが多い。小当屋では、その家の神棚や仏壇が設けられている奥の間に祭壇が設けられ、奥の間で名内の神々を招き降ろして神籤を得る神遊びの神事などが行われる。こうした前神楽には、名の各家の代表者だけが参列するので、当屋となる民家の奥の間とそれにつながるもう一つの部屋を開け放つぐらいで、家全体を利用することはない。

平成 25 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）	前 神 楽
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	本 神 楽
四日	能舞、五行舞、龍押し、荒神の舞納め、神送り	
平成 23 年竹森地区岡田名ほか 15 名年番大神楽		
初日	おはけ立て、神職集合、小当屋・大当屋準備（神座、切飾り、神饌準備など）	前 神 楽
二日	湯立て神事、荒神迎え、諸神迎え、七座神事、土公神遊び	
二夜	神殿移り、七座神事、祝詞神事（白蓋）引き、能舞	本 神 楽
三日	能舞、五行舞、龍押し、荒神の舞納め、神送り	
三日朝	灰神楽（へっつい遊び）	灰

表 1 大神楽の次第

それに対して本神樂が行われる大当屋では、余興的な能舞や荒神の舞納めという神懸かり託宣の神事などが行われる。大当屋では、奥の間に祭壇が設けられ、その手前の部屋で神樂が舞われる。こうした神樂の中心行事に参列するため名内の大勢の人々が当屋へ集まるので、すべての部屋を開け放って利用するだけでも観客を収容できず、縁側に接するようにして「カケダシ」という仮設の観客席も設置される。このように本神樂では、多くの人々を収容できる広い空間が必要とされたため、かつては、田の上に仮設された神殿で行われていた。今回の八鳥地区では、地区の公民館を大当屋とし、大神樂実行委員長の家が小当屋とされていた。こうした祭場の変化については、第四部第四章で詳しく論じる。

初日には、大神樂を引き受ける八鳥地区の氏神白山神社の佐々木宮司のほか、助勤として二人の神職が小当屋へ参集し、朝から一日かけて祭壇・祭場の切飾り・御幣の作成など、神々を当屋へ迎える準備を行う。その一方で地域の人々も、五メートルを越える長さの藁龍や、供物の準備、「カケダシ」の作成など、神樂の催行に必要な準備を行う。

二日目には、引き受けの佐々木宮司のほか、西城町内の五名の神職が参勤する。まず、小当屋・大当屋や神樂の関係者を清める「湯立て神事」が行われる。小当屋近隣の屋外の一角に竈が設けられ、大きな釜を据えて湯を沸かす。その前で二人の神職が、太鼓や笛を奏しながら神事を行い、清めた湯を振りかけ、当屋の各所や神職、当屋の主人、名の人々などを祓い清める。次に、「荒神迎え」として神職と荒神の祭祀責任者である地頭が本山荒神社へ赴き、神事を行った後、白布で口を覆った神職が、荒神の御神体を抱いて持って小当屋まで迎える。同様に、神職と白山神社の地頭が氏神社へ赴き、御神体を祭場へ迎える「氏神迎え」が行われる。祭壇へ二社の御神体を安置した後、神職は、祭壇の前に据えられた弓の弦を叩きながら神名帳を誦む「諸神勧請」を行い、名内に祀られている神々をはじめ、全国の一宮をはじめとする八百万の神々を祭場の御幣に迎える。昼食休憩を挟んだ午後には、祭場へ迎えた神々に対し、弓の弦を叩きながら祝詞を奏上し、神遊びさせ、遊ばせた神々の神籤を米占いによりうかがう「祝詞」が行われる。続いて、大神樂の主祭神である本山荒神を遊ばせ、米占いで神籤をうかがう「荒神遊び」が行われた。その後、前回までは「土公神遊び」も行なわれたが、今回は時間の都合上省略された。そして、先の大戦で亡くなった八鳥地区出身の戦死者を祀る「慰霊祭」が行われる。これは名の祭りというよりも、地区出身の戦死者を出した家の祭りを大神樂に際して行っているというかたちで、現在地区外へと転出した家も参列する。しかしながら、遺族の高齢化などにより、近年は慰霊祭への参列者が少なくなってきた。以上の小当屋で行われる前神樂は、祭場に招いた神々を遊ばせ、米占いで神託を得る神事がその中心である。二日目の行事は、一七時前に終了した。

三日目は、朝から大当屋（神殿）の準備が行われる。前日と同じ六名の神職は、手分けして御幣や白蓋などの祭具の作成を行ったり、祭壇の準備や舞殿に幕を張ったり、四天や千道などの天井飾りの飾り付けなどが行われる。昼食を挟んだ午後一六時頃に、東城町から助勤の神職二名が参着し、続いて神樂社の舞手七名が到着する。夕食をとり日が暮れ始めた一七時過ぎに、小当屋の奥の間では、神事後、神樂社により「曲

舞」と「猿田彦舞（神猿田）」が舞われた。これで小当屋での行事は終了し、神々とともに大当屋へと引越す「神殿移り」が行われる。神職や名の人々は、松明や提灯のほかに、小当屋の祭壇に安置された御幣や御神体、神楽札、神饌、神、小当屋の軒下に吊るされていた藁龍など、各人に割り当てられたものを持ち、三〇人ほどの行列をなす。その先頭には、神猿田の舞を舞った鼻高面の猿田彦が立ち、道中では笛が吹かれるとともに太鼓が叩かれる。名内を一〇分ほど歩いて大当屋に着くと、門前に張られた注連縄の内と外で神歌の応酬が行われる。これにより行列が大当屋の中へ入ることが許可されると、行列の先頭に立つ猿田彦が刀で注連縄を切り、大当屋の内へ入る。それぞれが抱くものは、大当屋の祭壇に飾られ、藁龍も舞殿の鴨居の外側に結わえつけられる。

大当屋の準備が整い、名の人々が観客として神楽場へ集まり出すと、本神楽が始まる。まず、一九時頃から、神職と神楽社により、歌舞により場を清め神を迎える「七座神事」として、以下の七演目が舞われる。「打立」は、舞殿の真ん中に四人の奏楽者が座り、神前に向かってそれぞれ太鼓・笛・手打ち鉦を鳴らしながら、祓詞を唱えたり神歌を歌ったりする。この演目は、神楽を行うにあたっての試楽であり、神寄せの楽である。次の「曲舞」は、神楽の基本舞とも言われる舞で、一人ずつ出て舞う。この曲は、顔見せの意味があり、かつては神楽に奉仕する者全員が舞ったが、今回は神楽社から二人、神職から一人が舞った。「指紙」は、役差しの舞とも言われ、誰がどの舞を担当するか記した半紙を挟んだ竹串を持った二人が舞う。「神舞」では、紙垂を付けた神などを持つ二人の舞手が、優美な笛の旋律に合わせてゆったりと舞う。舞殿や神楽を舞う人々を祓い清める舞である。続く「莫座舞」は、神々が降臨する莫座を誉め、莫座を敷くことで、東西南北中央黄龍の六方から来臨する神々に対して降臨の場所を示す舞である。後半には、舞手が莫座を前後に動かして飛び、観客の喝采を浴びる。「猿田彦舞（薙刀猿田）」は、前半の「案人の舞」と後半の「薙刀猿田の舞」から成っている。前半では、御幣と扇を持つ一人が素面で登場し、ひとさし舞った後、猿田彦神の由来を語り、その神徳を讃える。こうした案人が退くと、後半の「薙刀猿田の舞」となり、鼻高面を付けた二人の舞手が、刀や薙刀を振り回し、祭場にはびこる悪魔を祓う。最後の「神迎え（神務）」は、神職しか舞うことができない舞で、舞により神を招き降ろすことが行われる。はじめに幣使の役が、四色の色幣を持ち、神歌を歌いながらひとさし舞うと、四人の舞手が舞殿へ登場する。幣使は、四隅に座った四人へ一本ずつ色幣を渡し、退場する。四人は、神降臨を願う神歌を歌いながら、六方に向かってゆったりと舞う。途中では、太鼓役が神名帳を見ながら諸神勧請の御神楽を奏する。最後に、降臨した神々に御神酒を献ずる神歌を歌い、舞い納める。

以上の「七座神事」が終わり、二二時頃から「祝詞神事（白蓋引き）」が行われる。神職をはじめ名の代表者（役員など）が神前に座り、祝詞奏上や玉串の奉奠などの神事が行われる。続いて、太鼓役が太鼓を打ちながら節を付けて祝詞を奏上する太鼓祝詞が行われる。ここでは、大神楽の趣旨と祈願の詞が述べられるとともに、御神楽を奏して招いた神々を遊ばせることが行われる。太鼓祝詞が始まると、天井から綱で吊るされた白蓋が、上下左右に激しく動かされる。白蓋が宙を舞い踊る様子は、招いた神々が喜び舞遊んでいるのを表現しているのだと言われている。

る。

「祝詞神事」が終わると、祭場の雰囲気は和らぎ、観客もお酒を飲みだして騒がしくなってくる。こうした二三時前から翌朝の五時まで、一時間ほどの「中入れ（休憩）」を挟んで、神楽社により「能舞」が三、四曲舞われる。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。こうした能舞では、剣や薙刀を持った複数の演者による立ち回りや、道化役による漫談など、観客を楽しませる部分が多く含まれている。能舞は、神事というよりも、集まった観客を楽しませる余興的な性格が強い。

「五行舞（王子舞）」は、五人の王子の処務分けの物語を、登場人物が台詞を長々と語ったり、神歌を掛け合うことで演じる演劇的な舞である。すべてを演じると、二、三時間ほどかかるため、近年は最後の「舞い上げ」の部分だけを舞うことがほとんどとなっている。

「王子舞」が終わるのは、白々と夜が明け始める早朝の五時頃で、ここからは撮影禁止の厳粛な神事となる。まず、藁龍を担いだ氏子と神職が注連縄を張った神殿の内外で問答する「龍押し」が行われる。平成二三年の竹森地区では、神殿で龍押しが行われたが、二〇一三年の八鳥地区のように、舞殿と観客席との境を内と外の境界に見立て、室内で行われることも多くなっている。

龍押しが終わると藁龍は、舞殿の対角線上の柱に腰高で結び付けられる。こうして行われる「荒神の舞納め」では、事前に選ばれ潔斎を重ねた神柱が、舞殿に張られた藁龍を揺さぶるようにして舞いながら神懸かる。それを確認した助斎の神職は、「鎮まり給え鎮まり給え」と連呼し、暴れる神柱を俵に座らせ、軸幣を持たせて鎮める。この時、他の神職が神柱に米を握らせて米占いで神意を判断する。そして、頃合いを見て胴取りが神上げの神歌を歌い、斎主が奉幣で神柱を祓って正気に戻す。その後、一同で「祈願円満 感応成就」と唱えて、荒神の舞納めが終了する。

こうして本神楽の主たる儀礼が終わると、祭場に迎えた神々を元の在所に戻す神送りの儀礼が行われる。御神体を祭場に迎えた本山荒神と氏神白山神社に対しては、「荒神送り」「氏神送り」として、神職と地頭が社まで赴いて神事を行い、社の中に御神体を戻す。さらに荒神送りでは、背後の神木に藁龍が巻かれるとともに、本山荒神の祠の下にユグリが埋められる。それ以外の御幣に迎えた神々に関しては、神職が「諸神送り」として、還御を願う神事を執り行う。その後、各家の台所に祀られている土公神に対しては、五色の五行幡が納められる。

以上で本神楽が終了する。その後、祭場に招いた神々を送り返した後に、大当屋の囲炉裏が設けられているカッテの部屋にて、「灰神楽」が行われる。灰神楽は、自身の家を大神楽の祭場としたり、他の家より多くの開催資金を提供するなど、大きな負担をした大当屋のために行われる特権的な儀礼であり、大当屋の家の神を祀り、その家の繁栄を祈願する神事が行われる。かつては、本神楽が朝に終了した後、休憩を経てそ

の日の夜に行われていたが、二〇一一年の東城町竹森では、時間の都合もあり、荒神送りが終了した後に続けて行われた。なお、現在灰神樂が行われるのは、東城町内での開催に際してのみであり、西城町内での大神樂では行なわれない。

灰神樂は、以下の六つの演目から成っている。最初の「手草の舞（年神の能）」では、まず、面を付けた大年神と若年神の二社の神が登場し、ひとさし舞ってから米俵に座る。続いて、老翁の面を付けた花守が登場し、座った二社の神に対しさまざまな神饌を面白おかしく語りながら捧げる。その滑稽さに二社の神が大笑いし、祭りに満足したことを花守が確認して、この演目が終了する。手草の舞は、灰神樂の祭場となる大当屋を手草で祓い清めるとともに、豊穰をもたらす年神を喜ばせて祀る演目である。

続く「土公祭文」では、囲炉裏の四方と中央に五行幡を立て、そのまわりで神職と神樂社が土公祭文を唱える。かつては、長大な土公祭文が誦まれたというが、現在は短い「土公神の御祓」が唱和される。この儀礼は、当屋の家の神である土公神を祀る儀礼である。

次の「宝廻し」では、名の人々が囲炉裏の周囲に円座し、一人が硬貨を入れた三玉を持って「二円と二円でなんぼうじゃ」と問いかけてから、隣の人に渡す。受け取った人は、「二円。二円と二円でなんぼうじゃ」と答え、また隣の人に渡す。このようにして、お金が増えていく様子を倍額で数えあげていく。しばらくこの様子を繰り返した後に、「あんまりようけじゃけえ、数えきれんようになった、ワッハッハッ」と皆で笑って成就となる。次に、円座の人々が「宝まわそやな、宝まわそやな」と唱和しながら、鏡餅や果物などの神饌を、同じように隣の人に渡してまわす。神饌を替えて同じことを何回か繰り返した後、「神様からようけ福をもろうた。有り難いのう」と唱えて終わる。宝廻しは、福が増えていく様子を演劇的に演じ、予祝する儀礼である。

「内輪納め」では、囲炉裏端に主人・姑・息子・嫁役の四人が座り、姑と嫁が「ろくに仕事をせずに遊んでばかり」「嫌な仕事ばかりおしつけるからだ」など互いの文句を言い合い、喧嘩を始める。主人と息子がとりなすが埒があかないため、神職が呼ばれて仲裁に入り、家庭円満の大切さを教えて喧嘩を納める。こうしたことを面白おかしく演ずることにより、家庭の不和を納め、家内安穩が祈願される。

「餅取り」では、囲炉裏の東側に大当屋の主人がすりこぎを持って座り、西側に小当屋の主人が飯杓子を持って座る。この二人が、囲炉裏の中に投げ入れられた鏡餅を、道具を盛んに動かして奪い合う。二人は囲炉裏を激しくかき回すため、あたりに灰が舞い散り、まわりも咳き込みながら応援する。そうこうしているうちに、神職が頃合いを見て「勝負なし、引き分け」として決着をつける。こうした餅取りは、日常利用する調理器具や調理の場所（囲炉裏）を刺激し、遊ばせて霊力の復活を図るとともに、名の結束力を高める役割を果たしているといえよう。

最後の「恵美須の舟遊び」では、まず、何人かで新しい簗の端を持ち、真ん中をへこませて舟の形を作る。舟の中には五升ほどの種粃俵を入れ、そこに大当屋の主人を座らせる。そして名の人々は、伊勢音頭を歌い賑やかに囃しながら、囲炉裏が設けられたカッテの部屋から、恵美須神の神棚が設けられた納戸の部屋まで舟を運んでいく。恵美須神の神棚の下で一同着座し、神職が神事を行った後、一同で拝礼する。その時、

若い神職が障子をパタパタと叩き、「コケコウ、コケコウ」と鶏の鳴き真似をする。こうした恵美須の舟遊びは、豊穣をもたらす福の神である恵美須神を祀るとともに、大当屋に福が招き入れられる様子を演じる演目である。

以上で、四日にわたる大神楽のすべての神事が終了する。

二二、御戸開き神楽

御戸開き神楽は、大神楽を開催した名が、大神楽の斎行から三年目（二年後）に行う神楽である。先述したように、本山荒神に対する式年の大神事は、式年の年に大神楽を行うだけでは完結せず、「御戸開き」との名称が付く神事である御戸開き神楽、もしくは規模を縮小した御戸開き神弓祭を必ず行わなければならない。

御戸開き神楽は、準備を含めて二日一夜にわたって行なわれる神事である。御戸開き神楽の祭場は、大神楽と違い一つだけで、二〇一三年の竹森地区では民家、二〇一五年の八鳥地区では八鳥公民館が当屋となり、主要な神事はここで行われた。この当屋は、二年前の大神楽で大当屋となった場所でもある。

御戸開き神楽の次第は、表2にまとめたように、基本的に大神楽を短縮したものである。まず、昼過ぎに「湯立て神事」を行って当屋を清めてから、本山荒神などの神々を当屋へ迎え、夕方まで「荒神遊び」などの神遊びの神事を行う。その後、休憩を挟んで暗くなった一九時前から舞が始まり、「七座神事」「祝詞神事」「能舞」「五行舞」が夜通し行われてから、白々と明け始める早朝に神送りが行われて、御戸開き神楽が成就した。

御戸開き神楽と大神楽を比べると、祭場の装飾や祭壇のありかた、名内に祀られる神々を残らず迎えて祭祀する点は共通するが、御戸開き神楽には前神楽・本神楽・灰神楽という三段構成はなく、基本的に本神楽に相当する部分のみが行われる。しかし、御戸開き神楽においては、本神楽における藁龍を用いた一連の神事は行われないので、藁龍や白蓋など大掛かりな祭具は用意されない。また、荒神送りの際に本山荒神社の下に埋められるユグリなどの納め物も用意されない。

このように御戸開き神楽は、開催日数・次第・祭具・当屋などの諸点におい

平成 27 年八鳥名本山荒神御戸開き神楽の次第	
初日	おはけ立て、神職集合、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、七座神事、祝詞神事、能舞（岩戸の能）
三日	能舞（八重垣の能、筑波山の能）、五行舞、荒神送り、氏神送り、諸神送り
平成 25 年竹森地区岡田名ほか 15 名御戸開き神楽	
初日	おはけ立て、神職集合、当屋準備（神座、切飾り、神饌準備など）
二日	湯立て神事、荒神迎え、諸神勧請、七座神事、祝詞神事、能舞（岩戸の能、国譲りの能）
三日	能舞（八重垣の能、筑波山の能）、五行舞、荒神送り、諸神送り

表2 御戸開き神楽の次第

て、大神楽の規模を縮小して行われる。御戸開き神楽は、大神楽を執行してから二年間開くことがなかった本山荒神社の扉（御戸）を、大神楽以来初めて開く祝宴として行われる神楽である。御戸開き神楽では、荒神をはじめとする神々の祭祀が厳格に行なわれるけれども、神懸かり託宣が行われることはない。そのため、参集した名の人々が歌舞を楽しむ場という側面が強い。

^二現在東城町の新免・三坂地区は、近世には神石郡新免・三坂村であり、元和五年の福島氏転封の後には、福山藩の領地となった。その後、元禄一一（一六九八）年に領主の水野氏が改易となると、それ以降は、天領を経て中津領となり、明治まで継続した。
^三たとえば、近世末の地誌である「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」には、当地の産業に関して以下の記述がある。

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、北には鑪あり、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^{而巳}
他所へ持出し交易仕候品乏敷、他所より仕入商ひ申候、「東城町史編纂委員会 一九九四 一八四」

^四東城町小奴可奴可神社前宮司の中島好昭氏によると、東城町と西城町にまたがる猫山に関して、「同じ住むなら猫山三里」「猫山三里の内で食べぬ者はどこへ行つてもやつていけぬ」という伝承があつたそうである。製炭と鉄穴流しの適地であつた猫山の近隣（三里）は、他から羨ましがられるほど暮らしやすい土地だという意味である。

^五芸北地方（安芸高田市・安芸太田町・北広島町）では、早くから地域の人々が舞手となり神楽の奉納が行われていた。もともとこの地方でも、神社の社家が神楽を伝承していたが、天保年中（一八三一〜一八四五年）に島根県西部の石見地方から新たな神楽（石見神楽）が導入された。この石見系の神楽は、一般家庭出身の氏子が結成した「舞子連中」「若連中」により舞われ、近世末期にはこの地方に浸透していった（六郷 二〇〇六）。

^六神楽は「太夫」「舞太夫」と呼ばれる宗教者が舞うものだという認識は、今でも根強く残っているが、昭和の終わり頃から、太夫・舞太夫以外の一般の者が、比婆荒神神楽の芸能を習い、舞うことが出来るようになった。こうした新たな展開については、第一部第一章で論じる。

^七比婆荒神神楽の伝承者である比婆荒神神楽社の構成員は、必ずしも広島県庄原市東城町・西城町に在住しているわけではなく、隣の岡山県新見市から通う者や、遠く離れた福山市から神楽を舞いに通っていた者もいる。こうした状況は、昭和五七（一九八二）年の段階でも同様であつた（東城町教育委員会 一九八二 一四〇）。比婆荒神神楽は、「太夫」「舞太夫」と呼ばれるプロの宗教者が舞うものであり、東城町・西城町といった地域を単位として伝承される芸能ではない。

また、神楽社の活動範囲も、東城・西城町内に限られるものではなく、第二部第五章で詳述するように、比婆荒神神楽社は、中国地方の他地域の神社の例祭や式年祭に招かれ、神楽を奉納してきた。このように、比婆荒神神楽という芸能を説明するうえで、東城町・西城町という「地域」という要素は、必ずしも絶対的な要素ではない。

^八藤原元美氏は、引用した手記を残した他、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）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、一九八二年）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。

第一部

現代における比婆荒神神楽と神楽をめぐる言説史

第一章 比婆荒神神樂の現代的展開

昭和二〇（一九四五）年八月、第二次世界大戦が終了する。公職追放、農地解放など、村落社会においても大きな変化が生じた。

こうした社会変化は、神樂にも影響を与えていた。戦後における神樂の変化を、庄原市西城町大佐の上田新六氏が昭和三六（一九六一）年頃作成した手記『明治大正覚書』により確認したい。著者の上田新六氏は、明治二六（一八九三）年に奴可郡西城町大佐で生まれ、明治四一（一九〇八）年に尋常小学校高等課（高等小学校）を卒業した後、大正一一（一九二二）年から昭和六（一九三一）年まで朝鮮で警察官として勤務した以外は、地元の大佐で農業に従事していた。この資料は、地域の古文書を探索し、郷土の歴史を発掘していた西城町郷土研究会の活動に触発され、嘉永五（一八五二）年生まれの父から聞いた話や自身の見聞を後世に伝えようと、上田氏が昭和三〇年から三六年にかけて書き残した資料である。その中には、盆踊りや田植など当地の民俗についての章もあり、当時の実態を窺い知ることが出来る。以下では、「神樂の話」と題された章の冒頭を中心に引用する。

私の知る七十年の間に神樂も余程変遷があつた。神樂は昔は田舎の大きな娯楽としての役割であつた。思ふに昔は田舎では、盆踊り・秋祭り・神樂・影絵・牛供養・狂言などが主なもので、祭文とか浮かれ節とか云ふ語り物も少しはあつた。神樂は各部落に毎年催されるほどであつた。（中略）
おおかぐら

昔は年番の大神樂、大仙神樂と盛んなものであつたが、終戦後二十年、世は世知辛くなり、いろ／＼と映画・テレビなど娯楽の道をも出来、神に対する信心も薄くなり、神樂も大変少くなり、この有様では近い将来に神樂は無くなるのではないかと思はれます。

上田氏の小さい頃（明治後半と推定される）には、神樂は各村で毎年開催されるほど盛んであり、農村における娯楽として大きな地位を占めていた。しかし、終戦からおよそ二〇年経った頃には、娯楽の多様化、信仰心の希薄化により、神樂の開催は大変少なくなり、近い将来に神樂がなくなってしまうのではないかとの危惧が生まれる状態であつた。

神樂が衰退していた昭和三〇（一九五五）年代後半に、地域社会の外部から神樂に大きな影響を与えたのが、民俗学者と文化財の制度であつた。神樂を評価し、保存する行為・制度は、存続の危機に陥っていた神樂を復活させるとともに、さまざまな点で前代との違いを生みだしていた。現在の比婆荒神神樂の姿は、こうした昭和三〇年代後半以降の社会状況の影響を強く受けて創り出されている。

本章では、比婆荒神神樂が文化財化されて以降の現代的展開を、その変化に注目して描き出していきたい。このような比婆荒神神樂の現代的

展開という命題に関しては、既に鈴木正宗による優れた研究があるが〔鈴木正 二〇一四〕、これを踏まえつつ筆者は、文化財指定が比婆荒神神楽に与えた影響を、神楽の名称・演目・伝承者・開催形態という四つの側面からまとめて論じていく。

一・文化財名称としての比婆荒神神楽

現在われわれが自明視している「比婆荒神神楽」という名称は、文化財指定のなかで生み出されたものであり、その背景には、研究者の価値判断が介在していた。

近世の歴史資料では、神楽のことは「神楽」「二夜神楽」「舞殿御神楽」「村方荒神之神殿神楽」「東城町教育委員会編 一九八二 六九〇、七二〇七七四」といったように、「神楽」単独か、神楽の規模や奉納される場所、奉納対象の神格の名称を冠した「〇〇神楽」として記述されていた。神楽を執行する神職が、祭祀対象や規模の違いなどに基づいて神楽を区別していたことが窺えるが、これらはあくまでも固有名詞として使用されていた。そのため、自分たちが執り行っている芸能的な神事のことを示す一般名詞は、特定の名辞を冠さない「神楽」であった。

こうした状況は、近代になってからも変わっていないと考えられる。たとえば、西城町八鳥地区明賀名の本山三宝荒神社に納められている大正九（一九二〇）年の棟札には、「奉奠本山荒神御神楽神璽 攸」、昭和三（一九二八）年の棟札には、「元山三宝荒神年番大神楽祝璽」と記されている。ここでも、「本山荒神」に対する「御神楽」「年番大神楽」というように、近世期の「〇〇神楽」と同じ原理で、固有名詞として「神楽」の用語が用いられていた。また、明治から昭和初期にかけて東城・西城町で活動した神楽社の名称は、「神風社」「砂庭社」「神光社」というように、一定していなかった。そのため、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。

この地域に伝承される神楽の名称が定められるのは、昭和に入ってからであった。第三部第五章で論じたように、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、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（一九四四）年に「比婆神代神楽社」へと改称を行った〔東城町教育委員会編 一九八二 一三二〕。この時点では、この地域で舞われる神楽の対外名称として、「比婆神代神楽」が選ばれていた。

昭和三八（一九六二）年、広島県文化財協会が主催する第六回文化財臨地研究会が、東城町で開催された。研究会では、プログラムの一つとして、比婆神代神楽社による「備後かぐら」の公演が東城町帝釈公民館で行われた〔広島県文化財協会編 一九七二 一〕。この時に好評を博したことから、翌年東城町長を会長とする「比婆神代神楽保存会」が結成された〔東城町教育委員会編 一九八二 一三三〕。また同年、岡山県哲西町矢田の神職で、当時東城高校の教諭を務めていた難波宗朋は、社家蔵の歴史資料の翻刻や神楽に関する論考を納めた『備後神楽史料

第一集』を編集、発行した〔難波 一九六二〕。さらに、神楽を伝承する神職と比婆神代神楽社が、島根県隠岐西ノ島焼火神社の例祭に招かれ、神楽を奉納した。この場には、島根県文化財保護審議委員の松浦康磨と石塚尊俊が臨席しており、広島県への文化財登録申請を勧められたという。こうした経緯を経て、東城・西城町の神楽は、「比婆の神殿神楽」の名称で文化財登録申請が行われ、昭和四〇（一九六五）年に「荒神神楽」の名称で広島県無形文化財に指定された〔東城町教育委員会編 一九八二 一三三〕。このように、東城・西城町の神楽の固有名詞は一定していなかったが、昭和四〇（一九六五）年に初めて「荒神神楽」との名称が生まれた。

地元が申請した「神殿神楽」という名称ではなく、「荒神神楽」という名称が採用された過程では、昭和三五（一九六〇）年より広島県の文化財保護審議会委員を務めていた牛尾三千夫の意向が働いていたのではないかと考えられる。広島県の無形文化財指定に関する審査では、神楽・民俗信仰・大田植の習俗を専門領域としていた牛尾が、「比婆の神殿神楽」の審査を担当した可能性が高いと考えられるからである。それを証明するように牛尾は、昭和三九（一九六四）年に、当地での初めての調査として、東城町森白鬚神社宮司中島固成氏から聞き取り調査を行った。翌年には、東城町世直神社で執行された広島県無形文化財指定に関する調査の神楽に、調査委員として難波宗朋とともに列席した。さらに同年、東城町煙野で開催された式年の大神楽を、本田安次、五来重と共に調査した。昭和四一（一九六六）年には、東城町世直神社と公民館で行われた国の文化財指定に関する調査の神楽を、本田・難波らと見学した〔牛尾 一九八五 五二七〕〔藤原 一九九八 三三―三四〕。これらの調査成果を基に牛尾は、昭和四一（一九六六）年に発行された『広島県文化財調査報告（第六集）無形文化財編』に、比婆郡東城町に伝承される「荒神神楽」について、執行形式、祭具、詞章などの調査報告を執筆した〔牛尾 一九六六〕。また翌年、自身の研究論文として「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」を発表した。この論文の中では、神楽の儀礼構造や詞章の分析だけでなく、神楽が奉納される荒神信仰、祭祀組織である名の考察も行われ、式年の大神楽は、前回の大神楽以降に亡くなった名の人々の魂を祖霊へ加入させる儀式であると説かれている〔牛尾 一九六七〕。これらの論説の中で牛尾は、東城町・西城町の神楽を「荒神神楽」という名称で紹介し、名の人々の祖霊を祀った「荒神」に奉納される神楽という点を強調して記述した。こうした荒神信仰を強調する牛尾の研究姿勢が、「荒神神楽」を文化財名称として採用させることにつながったのだと考えられる。

「荒神神楽」としての広島県無形文化財指定は、神楽が伝承される地元の意識を変えることになった。東城町の文化財保護委員でもあった難波宗朋は、明治以降の神楽社の変遷を論じるなかで以下のように記している。

ふだん何気なくみていた神楽が「荒神神楽」の名称で県の選定を受けたことは、神楽関係者だけでなくひろく一般町民にまで大きな刺激を与え郷土の文化財への関心と自覚を高めることとなった。神楽社にとっては今や古型の保存伝承と後継者の育成が大きな課題となり、今ま

での神楽社とは違った誇りと自信を持つに至った〔東城町教育委員会編 一九八二 一三三〕。

こうした意識の変化を受け、昭和四一（一九六六）年には、一般家庭出身の氏子が結成した「比婆神代神楽社」は「比婆荒神神楽社」へ、伝承者団体である「比婆神代神楽保存会」は「比婆荒神神楽保存会」へと名称の変更が行われた〔東城町教育委員会編 一九八二 一三三〕。このように地元の人々は、研究者の名付けにより、自分たちが伝承している神楽を「荒神神楽」として再認識したのである。

しかし、この時点で外部の研究者は、東城・西城町の神楽を示す際に、現在通用している「比婆荒神神楽」の名称を使うことはなく、さらにその名称は論者により統一されていなかった。たとえば、昭和四九（一九七四）年に出版された未公刊の芸能資料を紹介する『日本庶民文化史料集成 第一巻 神楽・舞楽』には、牛尾三千夫により「備後比婆荒神神楽本」「備後比婆荒神神楽執行諸記録」が翻刻されている。しかし、ここで「備後比婆荒神神楽」として紹介された神楽は、庄原市比和・高野町（旧恵蘇郡）の神職と氏子が伝承している比婆斎庭神楽のことであった。その一方、現在の比婆荒神神楽に関する資料は、山路興造と難波宗朋により、「備後東城荒神神楽」として紹介されている〔芸能史研究会 一九七四〕。また、西田啓一は、昭和五三（一九七八）年の「備後神楽の亡霊供養」という論文の中で、東城町に伝承されている神楽のことを「備後神殿神楽」と表記した〔西田 一九七八〕。さらに鈴木正崇は、昭和五四（一九七九）年の「荒神神楽における自然と人間」の中で、現在の比婆荒神神楽のことを「東城町・西城町の荒神神楽」と表記した〔鈴木正 一九七九〕。

このような状況下で、東城・西城町の神楽は、昭和四六（一九七一）年に「比婆の荒神神楽」として国の記録作成等の措置を講ずべき無形文化財に指定され、さらに昭和五四（一九七九）年には「比婆荒神神楽」として国の重要無形民俗文化財に指定される。そして昭和五七（一九八二）年には、外部から招聘された研究者（牛尾三千夫・岩田勝）と地元の研究者（難波宗朋・松崎守登）により、比婆荒神神楽の特徴・歴史の解説と、現在伝承されている神楽の演目の記録、神楽に関する歴史資料の翻刻を収録した『比婆荒神神楽…重要無形民俗文化財』が作成された〔東城町教育委員会編 一九八二〕。この調査報告書では、それまでの研究成果と神楽に関する資料の集成がなされたため、その後の研究において必ず利用される重要な成果となった。国の文化財指定と報告書の刊行により、東城・西城町の神楽は、「比婆荒神神楽」という名称が広まり、これ以降は「比婆荒神神楽」という名称以外で呼ばれることはなくなった。

二. 比婆荒神神楽として認められたモノ

東城・西城町の神楽は、昭和四〇（一九六五）年に広島県無形文化財に指定されて以降、「荒神神楽」と規定された。こうした定義は、神楽の関係者にどのような影響を与え、神楽の内容がどのように変化していったのであろうか。

行政による文化財指定に伴い、指定対象が文化財としての価値を保持していることを証明するため、指定芸能の内容や特質、歴史などを略述した解説文が作成される。比婆荒神神楽に関しても、昭和四〇（一九六五）年の広島県無形文化財、昭和四六（一九七一）年の国の記録作成等の措置を講ずべき無形文化財、昭和五四（一九七九）年の国重要無形民俗文化財と、二度の文化財指定と一度の選択を受け、その都度解説文が作成された。

県無形文化財 荒神神楽 昭和 40.10.29

比婆郡東城町 比婆神代神楽社

荒神神楽は祖霊信仰の神楽である。

現在この神楽の行われている地域は、備後では、比婆・神石の2郡、備中では、川上・阿哲・上房の三郡がその分布圏内である。

特色は、鎮魂の要素を多分に残していることであり、特に備後地方に残るもので色々の託宣（神遊び）を残していることは全国的にみても貴重である。

神楽曲目のうち「七座の神事」「白開引き」「本舞」「五行舞」「荒神の舞納め（託舞）」は古型を伝えているが特に七座の神事の最後の「神迎え」の4人舞はシンメトリカルに洗練された舞で、神職であるからこそできるものである。

この神楽でもう一つ注目すべきものは、最後に竈（くわ）遊び（灰神楽）が伝えられてきたことであり「手草」「土公祭文」「宝廻し」「餅取り」「恵比須の船遊び」の5段の神楽を行なう。〔広島県教育委員会編 一九六八 八〇〕

比婆の荒神神楽

比婆神代神楽社

昭和 46・11・11 選択

この芸能は、広島県比婆郡東城町に伝承される出雲流採物神楽の一種で、さらに荒神信仰の芸能要素を含んだ組織の大きい神楽である。芸能は四日四晩にわたって、七座の神事・土公神遊び・能舞・灰神楽などが民間の神楽社中と神職共同で奉仕される。

能舞は、この神楽の本舞で、「岩戸開」「大社」などのほか、この地独特の「吉備津彦」「大仙能」など合わせて十数曲をもち、また最終日夜の灰神楽（へつつい遊び）では、「手草」「土公祭文」「宝廻し」「餅取り」「恵比須の船遊び」の五段が演じられる。

神楽芸として地方的特色が著しく、また、灰神楽などの特殊次第をもつ点、芸能史的にも貴重である。公開十月初旬から十二月下旬。

比婆荒神神楽

保存会 比婆荒神神楽保存会

所在地 広島県比婆郡

時期 不定期 秋から冬にかけての荒神社の式年の祭り

荒神信仰による採物神楽の一種であり、かつては四日四晩にわたって行なわれたが、今日では二日一晚の行事のことが多い。

この荒神神楽を演じる場合は、もとは田の中などに高殿こうどのを仮設し、それを主舞所としたが、今日では高殿のかわりに神社の拝殿や民家を用いることもある。祭りの中心を担う大当屋（頭屋）に荒神を迎え、土公神や荒神関係の祭りをを行い、その後高殿に移り、「七座神事」、「神能」（大蛇退治・岩戸開・大社・荒神・日本武など）をはじめ五行舞、神懸りと託宣、竜押し、荒神の送り返しなどを執り行なう。

採物神楽の一つとして地方的特色が顕著で重要なものである。「文化庁文化財部 一九七九 一二二」

これらの解説を見て気づくのは、どれも荒神社に奉納される式年の「大神楽」を念頭に置いていることである。大規模な大神楽では、奉納される演目が多く、貴重なものと評価された神懸かりも生じる。しかし、この地域において神楽は、村氏神社の例祭に際して奉納される「宮神楽」、大山社に奉納される「大山神楽」など、必ずしも荒神社の祭礼に際してだけ舞われるものではなかった。地域における神楽の実態からすると、東城・西城町の神楽を「荒神神楽」として指定することは、多様な様相の中から一部を選ぶことであつた。

また、荒神社に奉納される神楽には、大神楽を執行してから三年目に一日一夜の規模で開催される「御戸開き神楽」や、氏子が立願して臨時に行われる一日一夜の「小神楽」もある。しかし、これまでの研究においては、演目の数が少なかったり、神懸かりが生じないことから、これらについて言及されることはほとんどなかった。つまり、文化財として価値を認められるとともに、荒神神楽研究のなかで注目されてきたのは、大神楽だったのである^{三〇}。

それでは、これまでの研究者は、大神楽をどのように描いてきたのだろうか。初めて比婆荒神神楽の祭式を紹介した牛尾は、大神楽は四日四夜の規模で行われるのが本来の姿であり、前神楽・本神楽・灰神楽という三つパートに分けられるとした〔広島県教育委員会編 一九六六 a 六二〕。その後もこの説明は踏襲され、先述した調査報告書でも、難波宗朋による「比婆荒神神楽の執行次第と内容」では、記録作成のため昭和五四（一九七九）年に開催された竹森地区の大神楽と昭和五六（一九八一）年の同地区御戸開き神楽の実態に基づき、三部構成の大神楽が記録

されている〔東城町教育委員会編 一九八二〕。しかし、竹森地区の現地公開事業は、すべてが通常と異なる不自然な神楽であったとの指摘がある〔鈴木正 二〇一四 三〕ように、三部構成の大神楽の姿は、文化財に指定されようとしていた昭和三〇年代には現実に行われていない理想形であった。

たとえば、広島県の文化財指定の解説文では、大神楽の最後に行われる灰神楽を注目すべき重要なものとして高く評価している。しかしこの灰神楽は、昭和三〇年代の後半には伝承の危機にあった。田地春江は、広島県の文化財指定に伴う資料提出上の苦勞として、舞太夫として長年活躍した藤原元美氏からの聞き取りに基づき、以下のように記している。

灰神楽は、神がかり神託の後、本当屋に戻って行なわれ、へつつい神楽とも呼ばれる最終行事であるが、神楽太夫は神託の場面が終わるとすぐ次の神楽場に向かって出発する。灰神楽は、神職指導のもと氏子が行なうものである。しかし三十三年に一度と言う東城町の年番大神事でしか行なわれないため、昭和六年保田では、後継者養成のため、特に若い神職を参加させて経験させていた。その後も二回程は行なわれていた。ところが、いよいよ指定を受けようと言う時、どの神職もやった事がない、と言われた〔田地 一九九五 六四〕。

広島県の文化財指定を目指していた昭和三〇年代の後半には、灰神楽の実修を経験した神職がいなかったという。また、既に戦前の段階で、灰神楽に関して後継者育成ということが意識されていた。そうしたことを証明するように、昭和三二（一九五七）年の東城町川島地区、昭和三五（一九六〇）年の東城町八幡地区での大神楽〔田地 一九九五 五八〕、昭和四〇（一九六五）年に牛尾三千夫・本田安次・五来重が拝観した東城町帝釈山中地区煙野名の大神楽では〔藤原 一九九八 三三〕、灰神楽は行なわれなかった。このような状況下で危機感を抱いた藤原元美氏は、当時の古老である東城町森白鬚神社の神職中島固成氏のもとへ通い、灰神楽の言立や儀礼のやり方を聞いて、記録を作成したという。この記録は、東城町の文化財保護委員として文化財指定のための記録作成に尽力していた難波宗朋氏に渡された〔田地 一九九五 六六〕。

こうした努力は、昭和四一（一九六六）年に、牛尾三千夫・難波宗朋・本田安次を調査員として招いて行われた国の文化財調査での神楽において結実した。

翌昭和四一年三月、国の文化財調査の神楽が挙行された。県の調査の時と同じ世直神社の拝殿に新町三宝荒神を迎え、神殿は公民館、龍入れは役場の広庭、神殿に戻って舞納め（神がかり）の後、灰神楽もにぎやかに、鏡餅の引き上げ合戦は町長と教育長、恵美須遊び（中略）まで行なわれた。調査員は牛尾・難波・本田の三先生で、広島大学からの見学者もあった〔田地 一九九五 六九〕。

この時には、一年前の県の文化財調査の際には行われなかった、神懸かりが生じる荒神の舞納めや灰神楽も演じられた。この時の灰神楽では、本来は大当屋と小当屋の主人により行われる餅取り（鏡餅の引き上げ合戦）が、町長と教育委員長により行われた。こうした点からもこの神楽が、外部に見せるために開催されたものであったということがわかるだろう。おそらく灰神楽は、昭和四〇年頃に関係者の努力により、古老の知識に基づいて復活されたと考えられる。地元の人々の間には、文化財としての価値を評価する研究者が多く集まる公開の場において、出来るだけ「本来」のかたちを提示しないといけないという思いが存在したのであった。

これ以降灰神楽は、管見の限り、平成一四（二〇〇二）年の東城町森地区殿迫名大神楽^三、平成一六（二〇〇四）年の東城町栗田地区小室名での大神楽〔山本ひろ子編 二〇〇五 一四八〕、平成二三（二〇一一）年の東城町竹森地区岡田名ほか一五名の大神楽で行われてきた。その一方、一三年の式年のために東城町内より多く開催機会があった西城町内の大神楽では、灰神楽は行なわれていない。つまり、牛尾以降の研究者が定式化してきた三部構成の大神楽というのは、現実には東城町にしか存在していないのである。これまでこの違いは、地域的な違いとして漠然と受け入れられ問題とされてこなかったが、文化財指定に協力的だった東城町だけに伝承されているということは、灰神楽が昭和四〇年頃に文化財指定を目指す中で復元されたものだということを証明していよう。西城町の神職を中心とする伝承者は、この時の復元には携わっていなかった。そのため西城町では、灰神楽が廃れていた昭和四〇（一九六五）年当時の状態がそのまま続いているのである。それとは反対に東城町では、平成二三（二〇一一）年の東城町竹森地区の大神楽を拝観した鈴木正崇が、「灰神楽は、33年前よりも丁寧に行われて、むしろ元の形に戻ったかようであった」（鈴木正 二〇一四 一七）と感想を述べたように、新たな「伝統」として定着したのであった。

また、西城町内で開催される大神楽では、前神楽における神事の一つとして、先の大戦で亡くなられた地区内の戦没者を慰霊する神事が行われている。戦没者慰霊の神事には、戦没者を持つ家の親類縁者が参列し、神職が戦没者の名前を一人一人読みあげ、神弓祭の祭式で神事を執行する。この神事は、平成二五（二〇一三）に開催された西城町八鳥地区の大神楽でも行なわれた。この神事について、八鳥地区の氏子の方に尋ねたところ、何時から始められたのかはわからないが、大神楽と御戸開き神楽の際には行う習慣になっており、おそらく戦後になってから始めたのではないかとの回答を得た。現在でも、地区から他出した戦没者の親類にも連絡し、参列を呼び掛けているが、戦没者の記憶を強く持つ親類が高齢化するに伴い、神事への参列者が少なくなってきたており、平成二七（二〇一五）の八鳥地区御戸開き神楽では、実施しないこととなった。

こうした第二次世界大戦後に始められたと考えられる現代的な神事は、神楽の本源を求める当時の研究者たちの関心に合致しなかったようで、ほとんどの論者がこの神事存在を記述していない^四。

このように、比婆荒神神楽という言葉が指し示すモノ、研究者が比婆荒神神楽と認識してきたモノは、ある一定の偏向を持っており、昭和三〇年代後半の文化財指定に伴う一連の活動の中で醸成された、一つの理想形だったのである。

三. 新たな伝承者の登場

文化財指定にあたり、文化財の保存にあたっている保護団体が決められる。昭和五四（一九七九）年の国重要無形民俗文化財の指定では、比婆荒神神楽保存会が選ばれた。比婆荒神神楽保存会は、神職・神楽社社員・町長や教育長などの行政職員という三者により結成された組織で、比婆荒神神楽の古式技能の習得とその公演、調査研究、後継者育成という三つの事業を実施する団体である（東城町教育委員会編 一九八二 一三四）。これまで論じてきたように、この地域で神楽を舞ってきたのは、近世以来の社家の人間（太夫）と明治以降に一般家庭出身の氏子が結成した神楽社社員（舞太夫）だけであった。こうした近代以降の歴史が、保存会の結成というかたちで実体化し、この両者が比婆荒神神楽の公的な伝承者として、文化財保護法により認定された。

その一方、昭和の終わり頃から、太夫・舞太夫以外の一般の者が、比婆荒神神楽の芸能を習い、舞うことが行われ始めた。

たとえば、昭和五五（一九八〇）年には、前年の国重要無形民俗文化財指定を受け、西城町在住の神楽好きの有志が集まり、「西城町神楽愛好会（当時の名称は西城比婆荒神神楽同好会）」が結成された。この会は、西城町大佐地区天戸神社宮司の御崎好博氏や元神風社社長の藤原元美氏などの「太夫」「舞太夫」を指導役として招き、比婆荒神神楽の演目（芸態）を習得し、七座神事と能舞の演目を伝承している。愛好会は、比婆山の山開きなど西城町内でのイベントに出演したり、老人ホームでの慰問公演を行うほか、東京や大阪などの都市部や、アメリカや中国などの海外でも神楽公演を行ってきた。近年は、西城町内の神事において神楽を舞う機会も出てきている。また、昭和五九（一九八四）年より、広島県立西城商業高校（現西城紫水高校）の学生へ神楽の指導を行っており、比婆荒神神楽の演目の新たな伝承の場が生まれている。西城紫水高校の神楽部（神楽同好会）は、全国の高校生の民俗芸能伝承団体（神楽部・郷土芸能部）による競演大会の神楽甲子園への出場も果たしている。なお、西城町神楽愛好会の歴史については、以下の冊子にまとめられている（「西城町神楽愛好会「35年の歩み」編集委員会編 二〇一六」）。

また、平成一三（二〇一〇）年からは、比婆荒神神楽社の社長である横山邦和氏が中心となり、比婆荒神神楽の演目（芸態）を教える「比婆荒神神楽子ども神楽塾」が開設され、次代を担う若い世代に広く神楽を教授する試みが行われている。神楽塾は、二〇一二年に東京の日本青年館で開催された「全国子ども民俗芸能大会」に出演するなど活発に活動しており、神楽塾を卒業したメンバーが、伝承団体である比婆荒神神楽社へ入社する例も複数出ている。また、神楽社の本拠が置かれている東城町田森（栗田・竹森・森脇）地区の田森保育所の園児にも、「ちびっこ神楽」として神楽が教えられている。さらに、子ども神楽塾のOGやちびっこ神楽を習う園児の母親が中心となり、女性が神楽を舞う団体と

して「比婆荒神神楽女組」も結成された。こうした新たな伝承者たちは、比婆荒神神楽社と一緒に芸能大会やイベントに出演することもある。このように、比婆荒神神楽社の本拠が置かれている東城町周辺の人々に神楽（芸態）が伝授されることが行われているが、それ以外に、広島民俗舞踊教育研究会（広島民俗舞踊教育研究会・学校体育研究同志会広島支部編 二〇〇三）や鳥取荒神神楽研究会といった地域外の人々も、比婆荒神神楽社のもとへ通い、比婆荒神神楽の演目を習っている。上記の団体は、二〇一五年から毎年冬に田森自治振興センター（公民館）で行われている「田森神楽まつり」に、比婆荒神神楽社とともに出演し、神楽の公演を行っている。

以上のように、現在比婆荒神神楽の演目（芸態）は、多くの者に伝授され、演じられている。しかし、地域の人々は、神職（太夫）と比婆荒神神楽社（太夫）により舞われる神楽と、それ以外の者が舞う神楽を区別しており、神職と一緒に神事の中で神楽を舞う比婆荒神神楽社の舞太夫はプロで、イベントなどで余興として神楽を舞う西城町神楽同好会の舞手はアマチュアだと認識している⁵。また、比婆荒神神楽社の公式facebookには、二〇一八年五月二十九日に投稿された記事として、以下のような内容がある。

「比婆荒神神楽」の名を他所で使用され誤解を招いてる件について^(写真)

以前から「比婆荒神神楽」の名を「比婆荒神神楽保存会（比婆荒神神楽社）」以外での他所で使用されることにより、一部の方々に誤解や不快感を与えているとご指摘をいただきました。

これまでも当方で何度か画像・文章の削除依頼・使用禁止をお願いしてきましたが、情報が全てのところへとは伝わっておらず再度繰り返される事となり、皆様にはご迷惑・心配をおかけすることになり申し訳ございません。

これは当方の力不足だったと深く反省しております。

今回ご指摘をいただいた件に関しては、先方の方にもお伝えし、全てとまではいきませんが削除をおこなってもらっております。

今後このような事が起これば、適切に対応させていただく所存です。

これからも「比婆荒神神楽」を後世に繋いでいける様、より一層精進してまいります。

今後とも皆様方には、ご指導ご鞭撻よろしく願います。

比婆社一同

(<https://www.facebook.com/比婆荒神神楽社.1303994872992403/> 最終閲覧日 二〇一九年五月三〇日)

このように、何が比婆荒神神楽として「本物」「正統」なのか、この問題は文化財により認められた保護団体の件もからんで複雑化しているが、地元では、地域の歴史的展開の中で醸成された「太夫」「舞太夫」という観念に基づいて理解していることがわかる。比婆荒神神楽の舞（芸態）を身につけたとしても、それがすべて神楽だと認められるわけではないのである。舞の習得はあくまでも必要条件であり、太夫・舞太夫と呼ばれる宗教者として神楽を舞うことが、地元の人々にとっての神楽なのである。

四・開催形態の違い

備北地方における式年の大神楽は、岩田勝が以下に記すように、部外者を排した地元の人々だけの神事として行われてきた。

これらの祭り（※大神楽などの中国地方における式年の神楽の祭り）は、村共同体などの祭祀とは異なり、その名、その小地域の中の構成員（他出している者も含まれるが）だけの祭りであるために、原則的に余人の介入を許さない。祭祀自体にも饗宴の場にも部外の見物客の参加ははじめから予定していないのである。（中略）

一つの例として、昨年十一月の（※筆者註 西城町三坂地区）永金名・町頭名の両本山荒神の大神楽の場合では、私は、その参観を主宰神職から名の責任者に数次にわたって申し入れていただき、前々日に至って了承を得、主宰神職の客人として神職に準じた扱いをしていた。だくこととして、漸くに参観することができた。このように、現在でも荒神の式年の大神楽はどのような著名な学者や研究者であっても容易に受け入れるわけにはいないとする祭祀組織がほとんどである〔岩田 一九八八 d 四〕。

こうした排外性は、牛尾三千夫〔牛尾 一九八五 五二九〕、田地春江〔田地 一九九五 一二二〕、鈴木正崇〔鈴木正 二〇一四 四〕も指摘しており、備北地方における大神楽の一般的な特性であった。

このような状況は、昭和四〇（一九六五）年の広島県無形文化財指定以降に変化し、大神楽を文化財として広く公開するという新たな開催形態が生まれた。補助金による公開事業という開催形態が、比婆荒神神楽の在り方を大きく変えたことについては、東城町竹森地区の事例をもとに既に鈴木正崇が指摘しているが〔鈴木正 二〇一四〕、筆者は、鈴木正崇が見なかった多様な現地の在り方を紹介したい。

まず、文化財化以後の現代的な事例として、筆者も参観することが出来た平成二三（二〇一一）年の東城町竹森地区の大神楽について述べていく。この大神楽は、地元大神楽実行委員会（名田中）と比婆荒神神楽保存会が主催し、庄原市と庄原市教育委員会が後援するという形式で開催された。さらに、公益財団法人「ひろしま文化振興財団」と「エネルギー・スポーツ財団」からは、開催資金の助成が行われた。このよう

な体制で、前神楽・本神楽・灰神楽の三部構成の大神楽が、二日一夜の規模に短縮して奉納された。この大神楽は、公開事業として広く告知されたため、多くの観客が集まる本神楽の会場となった大当屋は、仮設の観客席であるカケダシを複数設けて増設したにもかかわらず、地元の人々よりも、NHK広島やテレビ広島といった報道陣、筆者も含めた研究者や神楽ファンなど、全国から集まった大勢の観客で立錫の余地がないほど混雑していた。

こうした式年の神事を公開する傾向は他の地区にもあり、平成二五（二〇一三）年に開催された西城町三坂地区の御戸開き神楽に際しては、庄原市観光協会のウェブページで神楽の観覧募集の告知がなされ、地元に立地する宿泊施設のひば道後山高原荘の神楽鑑賞宿泊プランも紹介されている。三坂地区は、一三年に一度の式年で大神事を開催してきた。そのため、平成二五年の時点では、先に引用したような部外者の排除を行っていた昭和六二（一九八七）年の大神楽から、二度の大神楽と一度の御戸開き神楽が開催されている。こうした約二五年の歳月の間に、三坂地区は観光客を招き入れるようになった。

こうした地元の名が主催する式年の大神事ではないが、庄原市観光協会が窓口となり、国登録有形文化財の三楽荘という古民家で比婆荒神神楽社が神楽を舞う神楽公演が行われている。このように比婆荒神楽は、観光資源として利用されるという側面も持つようになった。

その一方、助成金をもらわず、開催情報を外に出さずに、外部からの参観者を拒否して大神楽を開催する地区もある。筆者が知る事例だと、平成二五（二〇一三）に開催された西城町八鳥地区の大神楽、平成二七（二〇一五）年の同地区御戸開き神楽がそれにあたる。筆者は、比婆荒神神楽社の紹介で八鳥地区の大神楽を参観させていただくことが出来たが、本神楽の会場となった八鳥公民館には、外部の者は筆者を含めて数人しかいなかった。その後の調査で、大神楽の実行委員長を務めた方は、なぜ公開しないのかという筆者の問いに対し、かつての大神楽で、外部から訪れたカメラマンが前方の席に三脚を立てて居座り、地元として対応に苦慮したという経験などがあったからと答えてくれた。そうした外部の観光客を排除し、あくまでも地元の人が楽しむ、地元のための神事として守っていきたいというのが、大神楽を主催する八鳥名の意思である。そのため八鳥地区では、庄原市の教育委員会や観光協会などの公的機関に協賛を求めたり、外部の財団法人に資金援助をお願いするのではなく、地区内の住民が数百万円の資金を積み立て、会場整備や直会の準備など多くの仕事を住民で分担することで、四日三夜の大神楽が開催された。

最初に述べた東城町竹森地区では、平成二五（二〇一三）年に二日一夜の御戸開き神楽を開催した。二年前の大神楽で大当屋を務めた真安家の民家が再び祭場となったが、大神楽の時とは異なり、観客席には外部の者はほとんどおらず、地元の名の人々とその親戚が神楽を楽しんでいた。この御戸開き神楽は、事前に開催情報を公開せず、出来るだけ外から客を呼ばずに、仮設の観客席であるカケダシを一つにするなど規模を縮小して開催された。こうした形態になったのは、二年前の大神楽では、外部の観客が多すぎたり、来客の対応に忙殺されるなどして、地元

の人が神楽を楽しめなかったという不満が、地域の人々の間に残ったからである。こうした反省に基づき、自分たちで出来る規模で、自分たちが楽しむための神楽を開催しようというのが、御戸開き神楽の開催趣旨であった。そのため、御戸開き神楽の開催に際しては、外部の財団などからの助成金はもらっていない。

以上確認してきたように、大神楽を継続的に開催するために、文化財や観光資源として広く公開するか、地元の神事として非公開にするか、地域の人々は、二つの選択肢の中で揺れ動いている。しかし、過疎高齢化の進展などにより、大神楽の開催に必要な多大な資金と労力を、地元だけでは負担しきれなくなってきたのが現状である。こうした資金と労力負担の問題を、どのように工面するかが、今後の課題となっていくであろう。

五・小括

東城・西城町の神楽は、昭和四〇（一九六五）年に「荒神神楽」の名称で広島県無形文化財に指定された。これ以降、東城・西城町の神楽は、文化財の影響を強く受け現在まで伝承されてきた。本章では、これまでの研究では重視されてこなかった、文化財指定が比婆荒神神楽に与えた影響を、神楽の名称・演目・伝承者・開催形態という四つの側面からまとめてきた。

まず、注意しておきたいのは、東城・西城町の神楽が、広島県無形文化財に指定された昭和四〇（一九六五）年前後は、神楽が衰退していた時期であったということである。こうした状況下で、民俗学者が、神楽を文化財として評価し、保存・継承することを奨励する制度のもとに入れた。神楽の文化財化は、存続の危機に陥っていた神楽を復活させるとともに、さまざまな点で前代との違いを生みだしていった。現在の比婆荒神神楽の姿は、こうした昭和三〇年代後半以降の社会状況の影響を強く受けて創り出されているのである。

たとえば、現在われわれが自明視している「比婆荒神神楽」という名称は、文化財指定のなかで生み出されたものであり、その背景には、研究者の価値判断が介在していた。そもそも、東城・西城町の神楽の伝承者は、近世から昭和初期にかけての時期には、自分たちが伝承している神楽のことを示す一般名詞は使用していなかった。その後、研究者の来訪など地域社会の外部からの評価や名付けを契機に、自らの芸能を「比婆神代神楽」と名乗るようになった。さらに、昭和四〇（一九六五）年の広島県無形文化財指定に伴い、荒神信仰を強調する牛尾三千夫の研究姿勢の影響で、「荒神神楽」が文化財名称として採用された。そして、昭和五四（一九七九）年の国重要無形民俗文化財指定と昭和五七（一九八二）の調査報告書の刊行により、東城・西城町の神楽は、「比婆荒神神楽」と呼ばれるようになった。

こうして現在われわれが認識している比婆荒神神楽が成立したわけであるが、その過程では、地域に伝承されていた神楽の演目の中から、比婆荒神神楽としてふさわしい演目を取捨選択することが行われていた。文化財指定に際しては、指定芸能の内容や特質、歴史などを略述した解

説文が作成される。この解説文を見ると、文化財として価値を認められたのは、荒神社に奉納される式年の大神楽であった。その大神楽の一部として考えられた灰神楽は、当時廃絶状態にあったが、昭和四〇（一九六五）年頃に地元の関係者の努力により、古老の知識に基づいて復活されたと推定される。また、第二次世界大戦後に始められたと考えられる現代的な戦没者慰霊の神事は、神楽の本源を求める当時の研究者たちの関心に合致しなかったため、ほとんどの論者がこの神事の存在を記さなかった。以上のように、比婆荒神神楽という言葉が指し示すモノ、研究者が比婆荒神神楽と認識してきたモノは、ある一定の偏向を持っており、昭和三〇年代後半の文化財指定に伴う一連の活動の中で醸成された、一つの理想形だったのである。

そして、文化財指定に際しては、指定文化財の保存にあたっている保護団体が決められる。昭和五四（一九七九）年の国重要無形民俗文化財の指定では、比婆荒神神楽保存会が選ばれた。比婆荒神神楽保存会は、神職・神楽社社員・町長や教育長などの行政職員という三者により結成された組織である。この保存会の結成と文化財保護法が規定する保護団体への選出により、近世以来の社家の人間（太夫）と明治以降に一般家庭出身の氏子が結成した神楽社社員（舞太夫）が、比婆荒神神楽の公式な伝承者として認定された。その一方、昭和の終わり頃から、太夫・舞太夫以外の一般の者が、比婆荒神神楽の芸能を習い、舞うことが行われ始めた。しかし、これら新たな神楽の伝承者は、地域社会の中では、「正統」な「比婆荒神神楽」の伝承者として認められていたとは言い難い。神楽の伝承者という面でも、選別が行われていたのであった。

また、備北地方においては、名の人々が開催資金を出し合い、原則非公開で大神楽が開催されてきた。こうした排外性は、昭和四〇（一九六五）年の広島県無形文化財指定以降に変化し、大神楽を文化財として広く公開するという新たな開催形態が生まれた。大神楽を広く公開する開催形態は、大神楽を継続的に開催するうえで、資金面で貢献したと言えるが、開催した名の中に軋轢を残した場合もあった。その結果、神楽を主催する名の中には、一旦は公開で開催したもの、再び地元の神事として非公開にすることを選んだ名もあった。大神楽を公開するか、非公開にするか、現在地域の人々は、二つの選択肢の中で揺れ動いている。

本資料は、西城町郷土研究会の機関誌である『郷土』にて翻刻紹介されている（上田新六「神楽の話」『郷土』（四）西城町郷土研究会、一九七六年）。それとは別に筆者は、西城町郷土研究会元会長の新田成美氏が所蔵されている、原稿用紙に清書されたものを拝見させていただいた。表紙には、昭和三六（一九六一）年に郷土研究会元会長の新山勝勇氏が写したことが記されている。以下の引用は、筆者が調査した原稿用紙を翻字したものである。

たとえば岩田勝は、まつり同好会の会報『まつり通信』誌上で、東城町久代地区で行われた一日一夜の「小神楽」を見て、比婆荒神神楽について「伝統が急速に衰退し始めていた」と論じた三村泰臣に反論するため、以下のような記述をしている。

ついではながら本誌第三二六号で三村泰臣氏が、本年一月に比婆郡東城町の久代基幹センターの落成を記念しておこなわれた一夜の神楽

のことを報告され、比婆荒神神楽に荒神の神がかりがすでに失われたかのような記述とそれを惜しむ感傷的な感想を披歴されている。だが、三村氏が見学されたのは、式年の大神楽でもなく、名の本山荒神の祭りでもなく、したがって、誰でもが容易に見学できる場での神楽であった。そのような神楽に荒神の舞納めの神がかりが欠落していたのは、それをおこなうべき理由がどこにもなかったからである。比婆荒神神楽の神がかりは現に保持されており、式年の大神楽におこなわれていることは、念押しするまでもないことである〔岩田 一九八八 d 五〕。

こうした記述より、岩田勝は、神懸かりが生じる四日四夜の「大神楽」こそが「本物」の比婆荒神神楽だと考えていたことがわかる。

③ 東城町八幡自治振興区のウェブページ (<http://bingo-yawata.com/dentou-bunkazai.html>) 最終閲覧日 二〇一九年一〇月一日) には、平成一四(二〇〇二)年に開催された八幡大神楽のパンフレットが掲載されている。筆者はこれにより灰神楽の実修を確認した。

④ これまで文化財指定に関わる神楽は、すべて東城町内で行われてきた。また、文化財指定において大きな役割を果たした難波宗朋は東城町の文化財保護委員であった。さらに、昭和五七(一九八二)年に発刊された『比婆荒神神楽…重要無形民俗文化財』も、東城町教育委員会の編集で、発行元は東城町文化財協会である。この中で紹介されている歴史資料も、すべて東城町内の社家の所蔵である〔東城町教育委員会編 一九八二〕。

⑤ 管見の限り、神楽の宗教性を考察する論文では、戦没者慰霊の神事を記述する事例はない。その代わりに、見聞した内容を記した神楽の拝観記には、この神事について言及したものがある。たとえば岩田勝は、昭和五六(一九八一)年に西城町栗で行われた大神楽にて、戦没者慰霊の神事が行われたことを記しているが、ここでは柳田国男の『先祖の話』を引用し、祖霊信仰の一例として捉えている〔岩田 一九八二 b 一二〕。

⑥ こうした認識は、西城町神楽愛好会元会長で現在は比婆荒神神楽社で舞太夫をしている滝本明人氏、西城町神楽愛好会元会長の古川由紀氏、西城町神楽愛好会会員の宮本芳美氏などからお聞きした。

⑦ 庄原市観光協会のウェブページにて確認した。

(<https://www.shobara-satoyama.jp/%E5%9B%BD%E9%87%8D%E8%A6%81%E7%84%A1%E5%BD%A2%E6%B0%91%E4%BF%97%E6%96%87%E5%8C%96%E8%B2%A1%E6%AF%94%E5%A9%86%E8%8D%92%E7%A5%9E%E7%A5%9E%E6%A5%BD/>) 最終閲覧日 二〇一九年一〇月一日)

⑧ 実行委員会の招待客は、二年前の大神楽の記録映像を作成した国立歴史民俗博物館の松尾恒一のみであった。

第二章 荒神神楽研究における「祖霊神学」の形成―牛尾三千夫の言説をめぐって―

比婆荒神神楽が文化財として指定されるにあたり、その芸能にどのような価値があり、どのような来歴を持つのか、神楽の意義を明らかにすることが求められた。それを説明する解説文では、いずれの文でも祖霊信仰・荒神信仰というキーワードが用いられており、特に、昭和四〇（一九六五）年の広島県無形文化財指定の解説文は、「荒神神楽は、祖霊信仰の神楽である」との一文から始まる。

神楽の意義として祖霊信仰を提示したのは、当時広島県の文化財専門委員を務めていた牛尾三千夫である。彼は、昭和四二（一九六七）年に発表した「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」のなかで、大神楽が奉納される本山荒神は、中世以来の同族集団である名の人々にとつての祖霊であり、式年の大神楽は前回の大神楽以降に亡くなった名の人々の魂を祖霊へ加入させる儀式だとする、祖霊加入の儀式論を提示した（牛尾一九六七）。

比婆荒神神楽を祖霊信仰の神楽とする学説は、昭和四〇（一九六五）年頃に発表されて以降、研究者の間だけでなく、地元の神楽の伝承者や関係者の間に広く浸透した。現在市町村の広報誌や観光案内のウェブサイトなど一般向けの媒体や、現地公開の大神楽において配られるパンフレットでは、祖霊信仰が神楽の説明として採用されている。

これまで牛尾三千夫の祖霊加入説については、以下の二人の論者が再検討を行ってきた。鈴木正崇は、牛尾三千夫の研究の流れを追うことで、どのように学説が生じたのかを明らかにし、「学説としては、折口説と柳田説の合体」と評価した（鈴木正 二〇一四 七）。井上隆弘は、牛尾説に見られる柳田国男の『先祖の話』の影響について指摘し、祖霊加入説を「近代神話」として捉え返した（井上 二〇一六）。

筆者もこれらの見解に同意しており、牛尾の祖霊加入論は、柳田国男の祖霊信仰論と折口信夫の鎮魂論を独自に読み替え、比婆荒神神楽の事例に適用したものだとして評価している。そのためここでは、改めて牛尾の論を民俗学の研究史のなかで検討するのではなく、牛尾の研究に大きな影響を及ぼしたキーパーソンに注目して、祖霊加入論の思想性を検討していきたい。その上で、この学説が、比婆荒神神楽の現代的展開のなかで、どのような役割を果たしたのかを明らかにしたい。

一・牛尾三千夫の生涯と大元神楽

これまで以下の各氏が、牛尾三千夫の研究手法や業績について論文や評論を残している。岩田勝は、牛尾三千夫の著作集第一巻で解説を執筆するとともに（岩田 一九八五d）、牛尾の神楽研究方法を総括した「牛尾神楽学を継承するために」という追悼文を残している（一九八七c）。牛尾を師と仰ぐ山路興造は、著作集第二巻の解説を執筆（山路 一九八六）したほか、短い評伝を書いている（山路 一九八九）。橋本裕之は、

牛尾の大田植研究に焦点を当て、彼の研究には「美しい村」を追い求める懷古主義があると批判した。その上で、今後の研究では、いたずらに「古風な」ものを求めるのではなく、民俗の伝承地が辿ってきた歴史的過程、特に近代への注視が必要であると提起した〔橋本 一九八九〕。牛尾と同郷の郷土史家で、大元神楽の伝承者でもある竹内幸夫は、牛尾と一緒に調査や神楽を行った経験や牛尾の蔵書を整理した成果を基に、多数の評論を残している〔竹内 一九八七、一九九五、二〇〇二、二〇〇三a・b、二〇〇四a・b〕。

ここからは、右に挙げた先行研究や、著作集第二巻に載せられた年譜と著作目録〔牛尾 一九八六〕、詩歌集『桔梗の空』・著作集第一巻・第二巻の牛尾による「あとがき」〔牛尾 一九八三b、一九八五、一九八六〕を基に、牛尾の生涯を簡単にまとめていきたい。

牛尾三千夫は、明治四〇（一九〇七）年、島根県邑知郡市山村の村社飯尾山八幡宮の社家に生まれた。牛尾家は、近世以来市山村をはじめとする近隣村の神社の神職を務めるとともに、邑知郡内の神職と共同して大元神楽を執行してきた。次男の三千夫は医師を目指していたが、長男の逝去により、跡継ぎとして昭和四（一九二九）年に國學院大学神道学部へ入学する。

東京での学生時代は、その後の人生を決定づける期間であった。牛尾は、上京前から短歌雑誌の『水甕』に投稿するなど文学に対して大きな関心を持っていたが、上京後には月刊の歌誌『装填』を創刊し同人として運営したり、国学院大学講師の西角井正慶を講師に仰ぐ短歌結社「柊会」を設立したりした。また、立原道造、斎藤茂吉など当時の著名な文人とも交流していた。こうした文人、歌人としての活動は、彼の民俗研究にも強く影響したと考えられ、特色の一つと評価されている。

また牛尾は、折口信夫や柳田国男から直接民俗学の教えを受けることができた。折口信夫が主宰していた郷土研究会に、同年代の鈴木棠三、三谷栄一などと入会すると、早川孝太郎、小寺融吉など当代きつての民俗研究者と交流していた。大学三年の夏には、郷里の邑知郡日貫村青笹で近世後期の田植歌本を見つけ、資料を折口に師事する国語学者の今泉忠義にみてもらうなど、後世の研究活動につながる発見もあった。大学卒業後には、寄寓していた西角井正慶が執筆する『神楽研究』の編集手伝いや、『民俗芸術』の編集を担当していた北野博美の仕事を手伝っていたが、父の老齢のため帰郷を余儀なくされる。

昭和九（一九三四）年に郷里の市山へ戻ると、神職として氏神社の祭礼に奉仕するほか、地



図2 島根県江津市桜江町今田地区の大飯講（右が牛尾三千夫）〔市山郷土研究会編 2008 102〕

域の氏子が主催する大飯講や森神祭など小祠に祀られている神々の祭りを執行し始める。また、式年で開催される大元神楽には、自ら能舞を舞うことはなかったが、神楽の主宰神職である注連主として奉仕することもあった。この後、昭和六一（一九八六）年に亡くなるまで、一貫して市山の飯尾山八幡宮脇の家に住み続け、神職として活動した。

こうした神職としての活動のかたわら、牛尾は、戦前から地方在住の民俗学研究者として精力的に活動していた。たとえば、柳田が主宰する民間伝承の会の機関誌『民間伝承』には、郷土の邑知郡より神楽や田の神信仰について調査報告を投稿していた。また、昭和二三（一九三八）年に創刊された『島根民俗』では、編集担当を務め、会の中心人物として活躍した。このように、山陰における草創期の民俗研究を支えた牛尾のもとには、柳田国男のほか、洪沢敬三、宮本常一などが訪れ、一緒に調査旅行を行っていた。

戦後になると牛尾は、柳田を中心に設立された民俗学研究所の研究員となり、「稲作に於ける信仰部面」という課題で研究を行ったり、國學院大学隠岐調査団の一員として調査したりと、中央とのつながりを持ちながら、中国地方をフィールドとして研究を行っていた。昭和三五（一九六〇）年からは、志田延義、臼田甚五郎、友久武文、渡辺昭五、内田るり子などと田唄研究会を組織し、昭和五四（一九七九）年まで機関紙の『田唄研究』を発刊するなど旺盛な活動を行った。同じ頃、広島・島根・山口県の文化財専門委員を務めるようになると、民俗調査として各地に赴き、田植え習俗や神楽、民間信仰について多くの調査報告・論文を残した。その業績の多くは、著作集『神楽と神がかり』と『大田植の習俗と田植歌』にまとめられ、著作集は日本歌謡学会特別賞、第二五回柳田賞を受賞した。このように牛尾は、地方に在住しながらも民俗研究者として長く活動し、中央の学会からも高く評価された人物であった。

牛尾は、以下の六冊の単著を残したが、その内容は大きく四つに分けられる。一つ目は、田植歌や田植習俗に関する論文を収めた『大田植と田植歌』（岩崎美術社、一九六八年）、『大田植の習俗と田植歌』（名著出版、一九八六年）である。二つ目は、中国地方の神楽に関する論考を集めた『神楽と神がかり』（名著出版、一九八五年）である。三つめは、各地における民俗調査の経験を紀行文（探訪記）として描いた『美しい村 民俗探訪記』（石見郷土研究懇話会、一九七七年）、『続美しい村 民俗探訪記』（石見郷土研究懇話会、一九八三年）である。四つ目は、牛尾が青年時代から長年にわたり創作してきた詩と短歌を収めた『詩歌集 桔梗の空』（私家版、一九八三年）である。

このように牛尾は、田植歌研究者、神楽研究者、民俗採集者、文学者という多様な側面を持ち、多くの業績を残した偉大な研究者である。本章では、多岐にわたる牛尾の業績をすべて網羅し、その中で牛尾の神楽研究を検討するのではなく、冒頭で掲げた祖霊加入の儀式論の再検討という目的に即し、牛尾の神楽研究、特に比婆荒神神楽との関係に焦点を当てて考察していきたい。そのため、牛尾三千夫論としては、いささか一面的なものになることを、予め断っておく。

牛尾三千夫が初めて神楽について書いた論考は、『島根民俗』の創刊号に掲載された「大元神楽に於ける中の舞に就いて」（牛尾 一九三八）

である。これ以降、昭和三五（一九六〇）年頃までの神楽研究では、自身が伝承する大元神楽が唯一の研究対象であった。牛尾の神楽研究の特徴は、余興の要素が強い能舞ではなく、祭場を清めたり神を招き降ろす神事舞に注目し、神楽の宗教性の探求を行った点である。特に、「託宣の古儀」という表現を用いたように、神楽の本義を、祭場に迎えた神霊が人により移る神懸かりにより神の託宣を得ることだと考えた。そのため大元神楽研究では、神楽に関する歴史資料の発掘・紹介を行うとともに、自身が注連主として神懸かりをとく秘伝の神事を執行した経験に基づき、大元神楽における神懸かりの実態を克明に描いた。その一方、大元神楽研究では、祖霊への加入など神楽の宗教的な意義について明確に論じなかった。

二・牛尾三千夫と比婆荒神神楽

牛尾は、昭和三五年に広島県の文化財専門委員に委嘱されたのを契機に、大元神楽以外の中国地方に伝承される神楽の研究を始めていく。文化財専門委員の仕事の一つとして、東城・西城町の神楽の調査に初めて訪れたのは、古老である東城町森白髭神社宮司中島固成のもとであった。この時の聞き取りは、以下のように牛尾にとって興奮を禁じ得ない衝撃的な経験となった。

私が備後地方の荒神神楽の調査のために、最初に訪れたのは、昭和三十九年四月七日、比婆郡東城町森の社家中島幸麻呂宮司の厳父中島固成翁（一八八〇～一九七三）の処であった。

当時は今と違って何の予備知識もなく、お話になることを聞き、一字一句聞き逃さぬようにノートするのが精一杯で、その間私の方から質問するような余裕とてなかった。それは語られることが私には珍しいことばかりで、その時の私の気持は、かつて昭和十四年四月二十六日、隠岐島古海に石塚勝太郎老人を訪ねて、隠岐島前神楽の話聞いた時以来の興奮であった。（牛尾 一九八五 五二七）

中島宮司の言葉は、戦前の隠岐での神楽調査を想起させた。この調査で牛尾は、神楽の伝承者である石塚勝太郎氏から死者の供養として行われる葬祭神楽の話聞き取った。そして、この葬祭神楽が明治以降になくなったことは、日本の神楽史を考察する上で大きな損失であると評価した。こうした重要な調査と双璧をなすほど得難い語りだが、中島固成宮司から得られたのである。

この聞き取りは、鈴木正崇が指摘するように⁵、祖霊加入の儀式論の発生という点で大きな意味を持つが、牛尾の神楽研究上でも重要な転換点となった。以下のように、牛尾が神楽の本義として重視してきた神懸かりの意味が提示されたからである。

翌朝また翁（※筆者註 中島固成宮司）は大事な話だと云って、次の話をしてくださった。前神樂の神がかりと、本神樂の神がかりは、同じ神がかりでも、その方法および目的とする処の異なることを話された。前神樂の方は祖霊荒神の舞遊びであり、祖霊荒神の託宣があるが、三十三年目の新霊はこの前神樂には来り臨むことはできないのである。龍蛇の頭も神殿内が見えぬように外部に向けて吊らねばならぬ事、この事は堅く守らなければならぬ定めであると云われた。新霊達の訪れるのは本神樂の夜明け、王子舞が終わって、門田に於ける龍押しからである。龍押しが終わって再び神殿に入り、鱗打ちが済むと荒神の舞納めの神がかりが行われるが、この神がかりは新霊が祖霊に加入することが許された神がかりで、この時託宣はないのである。〔牛尾 一九八五 五二七〕

それまでの牛尾による大元神樂の研究では、神懸かりの祭式や実態は詳細に記述されていたが、神懸かりという行為の意味については言及されなかった。祭場に集う皆が肌を合わせ、神の声を聞くこと自体が目的であり、それ以上神懸かりの機能を考える必要を感じていなかったからだと思われる^註。そうした考察以前の神懸かりという行為に、祖霊加入という意義があることが、古老の中島宮司により提示されたのである。聞き取りと、儀礼の分析を踏まえ、牛尾は以下のように結論づける。

いずれにしても、神がかりすることによって神樂の目的を達成することが可能であったのであるから、荒神神樂に於ける本神樂なるものは新たに新霊が祖霊の座に加入するための非常に大掛かりな特殊の神樂なのであった。〔牛尾 一九八五 二九七〕

こうした祖霊への弔い上げという意義は、隠岐の葬祭神樂という死霊祭祀（死霊鎮魂）の神樂と結びつき、神樂の本質を鎮魂に求めた折口信夫の学説とも合致した。これ以降、「祖霊」や「鎮魂」といった民俗学の用語を使って、中国地方に伝承される神樂の意味を提示するようになる。その後、朽木家文書の発見や田中重雄の若宮信仰研究、岩田勝の浄土神樂研究、藤井昭の荒神名の研究など、研究協力者の存在により、牛尾の祖霊加入の儀式論は、歴史的な裏付けを得ていく。

こうした牛尾の祖霊加入の儀式論のきっかけを与えた重要な資料が、中島宮司からの聞き取りだったのである。しかし鈴木正宗は、中島宮司からの聞き取り成果を、牛尾が成稿する際に、自身の先入観を入れ込んだのではないかと疑念を呈している^註。たしかに、祖霊という民俗学が重視していた用語を、神樂の伝承者である中島宮司が自発的に用いたのかどうかは疑わしい。その当否は現在検証しようがないが、話者である中島宮司が、こういった人物であったのかを明らかにすることで、この問題を考えてみたい。

三、中島固成についての祖先・祖霊

なかしまもととなり

中島固成は、奴可郡森村の産土社である白鬚神社の社家に生まれた。まず、戦前に発行された郷土誌に載せられた略歴を確認する。(資料の引用に際し、正字体は通行字体に直した。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。以下同じ。)

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拝命ス。大正三年、郷社爾比都賣神社社司ヲ兼務シ、同年辞ス。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)

中島固成は、小学校卒業後地元を離れ、東京の皇典講究所(現在の國學院大學)で学んだ。東京では、富山県出身の神職であり著名な神道学者である佐伯有義に師事し、奏任官(高等官)待遇の神職に就任できる学階「学正」を取得した。中島は、神職養成の専門機関で学業を積んだ、エリートであることがわかる。地元に戻った後も、全国神職会より表彰を受けたり、新嘗祭の献穀米耕作者に選ばれたりするなど、神道界では著名な神職であった。

こうした状況は、戦後になっても変わらなかったようで、昭和三〇年版の『神道人名辞典』には、現在の神職及び神道関係学識経験者の一人として中島固成が選ばれている(神社新報社編 一九五五 二九七)。また、昭和三九(二八六四)年に出版された『全国主要神職名簿』には、広島県内に八人しかいない「二級上」の神職として記載されている(神社新報社編 一九六四 三九)。

中島固成は、明治三四(一九〇二)年に地元へ帰り、中島家が代々奉仕してきた白鬚神社の社掌に就任した。これ以降、近隣の神社の社掌を兼務したり、旧奴可郡の郷社である爾比都賣神社の社司を務めることはあったが、官国幣社・府県社などの大きな神社に奉職することはなかった。中島は、立場的には地方の一神職としての生涯を送ったが、全国神職会(戦後は神社本庁に統合)や広島県神職会(戦後は広島県神社庁)での活動を通して、地域社会の外でも大きく活躍していた。たとえば、『全国神職会会報』には、「神社合祀不可論」(一一八号、一九〇七年)、「一村一社と社会主義」(一四七号、一九一一年)など明治末の神社合祀政策に対する反対論や、「神道大学設立論」(一二二号、一九一三年)、「数社兼務を廃せよ」(一九三号、一九一四年)といった神道界の動向に対する意見文が掲載されている。また、「余の神道観」(一〇二〜一〇四号、一九〇七年)「日本立国の精神」(二四五号、一九一九年)などの神学論、神道理論、文化論も多数載っている。さらに中島は、全国神職

会の下部組織である広島県神職会が発行した雑誌にも、たくさん論考・意見文を寄稿しており、開明的で学者肌な神職であったことがわかる。

そのため中島固成は、第二部第五章で明らかにしたように、神楽の伝承者として聞き取り調査に応じたり、自身が社掌を務める白鬚神社の宮神楽に研究者を招待したりした。また、自家が所蔵する歴史資料を研究者に公開し、その資料は国の重要無形文化財指定に伴い作成された『比婆荒神神楽・重要無形民俗文化財』にて翻刻されている〔東城町教育委員会編 一九八二〕。このように中島は、外部から訪れる研究者との関係を積極的に持ち、比婆荒神神楽の文化財化とそれに伴う記録作成において重要な役割を果たした人物であった。

また、中島は、作歌や詩作などの文芸活動を楽しむ、文人としての側面も持っていた。昭和三〇年版の『神道人名辞典』には、中島の趣味として和歌、漢詩、古代史研究が挙げられている〔神社新報社編 一九五五 二九七〕。さらに、『神社新報』誌上に設けられた歌壇には、昭和二二年から二三年にかけて作品が一四回選ばれて掲載されている。なお、この歌壇の選者は、牛尾三千夫の師匠である釈迢空（折口信夫）であった。

このように、中島固成と牛尾三千夫は、境遇や趣味嗜好において共通点を多く持っていた。二人は、中国地方の社家に生まれ、東京で数年の神職になるための修業期間を過ごした。地元に戻ってきてからは、地域の神職として氏子の求めに応じて祭祀を行いながら、研究や文芸活動を行っていた。二人の専門分野は、神道学と民俗学とで異なっていたが、短歌という分野では、折口信夫という共通の人物を持っていた。そのため、調査に訪れた牛尾と中島の会話は、さまざまな話題で盛り上がるが多かったと推測される。

その会話の中で中島は、本神楽で生じる神懸かりは、祖霊荒神の神懸かりであると語った。ここで注意したいのは、話者の中島が、祖霊・祖先という言葉をもどのような意図で使用したのかである。中島の著作の中には、祖先・祖霊という単語が多出するが、それは牛尾が依拠する民俗学における祖霊観念とは微妙に異なる用法だからである。たとえば、明治四二（一九〇九）年に発表した「神道論下編」の冒頭は、以下のように説き始められる。

神道は大祖先教である。神道に於て祭祀する所の神明は吾人の祖先である。神道に於て云ふ所の道義は祖先崇敬の精神より湧出する所のものである。神道に於ける靈魂の安定は祖先の許より出で、祖先の許に復する所のものである。（中略）神道に於て祭祀する所の神明は、家の祖先、国の祖先、世界の祖先である。

この言葉は、牛尾の調査に應える五〇年以上も前のものであるが、神道は大祖先教であり、神道における祭祀対象は家・国家・世界の祖先であると説かれている。中島の神道論において、祖先は重要な位置を占めていた。

それでは中島は、こういった論理で神道を大祖先教と説くのであろうか。

又神明は祖先であると云ふは、如何なる意味であるかと云ふに、今日国家の宗祀として各神社に祭祀する所の神々は、皆日本臣民の祖先である、国家の先輩功労者である。例せば、伊勢大神宮は、皇祖天照大御神を祭祀し、出雲大社は国土経営の大功ある、大国主神を祭祀し、春日神社は邪神平定武功の神たる、武甕槌神、経津主神及び藤原氏の祖神たる、天児屋根命、比売神を祭祀し、近くは靖国神社に、国難死節の神霊を祭祀が如き其顯著なるものである。又我等の家々に於て、家廟に祭祀する所の御方は、家の祖先即ち家の神様である。斯の如く、神明は大にしては日本君民の祖先、小にしては一家一族の祖先である⁵⁰。

国家の宗祀として神社に祀られる神は、日本建国の先輩功労者であり、家の神棚に祀られる神は、田畑を開き家屋を建てた家の先輩功労者であつて、双方ともその人にとつての祖先であると説かれている。中島は、こうした二段階の論理で、日本におけるすべての神は祖先を祀るものであるとした。これは、日本国民としての天皇崇拜・地域社会の住民としての氏神崇拜・家の構成員としての祖先崇拜というレベルの違う神祭祀を、「祖先」という共通項で重ね合わせて構造化した、戦前の国家神道の論理に基づいている。中島は、天皇を親に、国民を子になぞらえる家族国家観〔藤田 一九六六〕のなかで、祖先を理解していた。また、「国難死節の神霊」を祀る靖国神社にも言及し、自身の祖先論の中に位置づけている点が注目される。

中島は、こうした祖先観を持っていたため、神社を通じた祖先祭祀の重要性を訴えている。たとえば、『全国神職会会報』に載せられた「希望三件」と題した意見文には、国家・斯道の発展のために必要な施策の提言⁵¹として、以下の記述がある。

其二、神社社務所に氏子系譜奉納所を設置せしめられたし。

祖先を厚く祭祀するは、日本固有の大道にして、日本臣民は皇室神社を中心として、祖先の祭祀を行ふ可きなり。神社を中心として祖先を祀り、祖先の郷土に愛住し、子孫永盛の計を為す。斯の如きは是れ実に神国として理想的社会ならずや⁵²。

中島にとつての理想的社会は、各人が神社を中心に祖先を祀り、郷土を愛し、子孫が永遠に続いていく社会であつた。それを実現するため、氏名が判明する祖先以来の系譜（家の系図）を、氏神社へ奉納する制度を作るべきだと提言している。

こうした祖先の重視は、戦後においても継続していた。昭和二二（一九四七）年一月二二日の『神社新報』には、中島が官司を務める白鬚

神社において、祖霊社の鎮座祭が行われたとの記事がある。

広島県白鬚神社 祖霊社鎮座祭

〔広島〕 十月廿六日の例祭、及び先月廿三日新嘗祭と秋の祭典を滞りなく終った比婆郡八幡村の白鬚神社では、去る十日境内に新築成った祖霊社の鎮座祭を行つた。この祖霊社は、拝殿西側にそれと接続して建てられ、拝殿を兼用し得るようになってをり、熱心な神葬祭信徒の団体崇祖会の事業として建築されたものだが、戦病死者又は特に合祀を希望する者の霊は、宗旨の如何によらず合祀するのを立前としてをるのが一般の好感を呼んでゐる

鎮座祭の当日は、雅楽奉奏裡に祭典が行はれ、大道□□詞連唱、終つて宮司中島固成氏より「あつき信仰の下に祖神の祀りを絶やさざらんやう」との講演が行はれた。

中島が宮司を務める白鬚神社の境内に、神葬祭団体である崇祖会の事業として祖霊社が建設された。祖霊社の鎮座祭では、中島により「あつき信仰の下に祖神の祀りを絶やさざらんやう」との講演が行われた。ここで注意したいのは、先の大戦で発生した戦病死者の存在を、祖霊社の祭祀のなかで強調した点である。先述したように、中島の祖先論の中には、靖国神社の存在も含まれていた。しかし、論考が発表された明治四三（一九一〇）年と、昭和二二（一九四七）では、中島の講演を聞く氏子にとつて戦没者祭祀の重要性は異なつていよう。備北地方の村々でも多数の戦没者が発生した第二次大戦後すぐという状況下では、多くの氏子にとつて戦没者祭祀の問題は、非常に身近な話題であつた。このように中島は、時代状況に合わせて祖霊観念の改変（現代化）を行つており、こうした祖霊祭祀の意義の改訂のなかで、中島が、神楽が奉納される荒神に対しても、祖先・祖霊という解釈を適用していった可能性はあると考えられる。しかし、管見の限り、中島が、地域で祀られている荒神と祖先・祖霊を結びつけて説明した著作はないため、その可否は確認できない。

以上確認してきたように、牛尾に祖霊という言葉を用いて神楽の意義を説明した中島固成は、神道界で著名な学者神主であり知識人であつた。中島の祖先・祖霊に関する神学論と、筆者の聞き取り調査では荒神と祖霊を結びつけて語る方には出会わないことを踏まえると、荒神と祖霊を結びつける考えは、ある特殊な立場の者が保持していたものだと考えられる。こうした特殊な見解だけに基づき、比婆荒神神楽の意義を単一的に語る態度には、問題がある。

筆者は、中島が神楽の意義として祖霊祭祀を指摘したという牛尾の聞き取りの有効性を否定するつもりは毛頭ない。けれども、これまで確認してきた中島の祖先・祖霊をめぐる神学論と、死霊が三三年目の弔い上げ（大神楽）により、個性を失つて先祖の列に加入するという柳田国男

の祖霊神学との間には、大きな差異がある。こうした差異を埋め、祖霊加入の儀式論として理論化したのが、牛尾三千夫であった。独自の神学論の持主である中島の語りと、祖霊や鎮魂など牛尾が保持していた民俗学の知識が結びついたところに、祖霊加入の儀式論が生まれた。

四・祖霊加入の儀式論が果たした役割

祖霊加入の儀式論は、広島県無形文化財指定に際する解説文のなかに採用され、公認された神楽の意義として権威を持つことになった。本節では、神楽を開催する地元の人々が、外部の研究者から与えられた祖霊加入の儀式論をどのように受け止め、利用していったのかを考察していく。

まず確認しておきたいのは、祖霊加入の儀式論が生じた昭和四〇（一九六五）年頃は、神楽の奉納数が減少し、灰神楽の伝承が途切れるなど、比婆荒神神楽が衰退傾向に陥っていた時期だということである。こうした動向は、神楽を奉納する地域社会の変化と連関していた。

昭和三〇（一九五五）年頃から始まった高度経済成長は、備北地方における人々の生活に大きな変化をもたらした。その一つが、生業形態の変化である。それまでの備北地方では、山間の傾斜地に開かれた棚田での稲作を中心に、麦を裏作したり、炭焼きや養蚕を行ったりする専業農家がほとんどであった。しかし、プロパンガスの普及による燃料革命と化学繊維の発達などによる繊維革命は、生業の一つである炭焼きと養蚕を衰退させた。さらに、昭和四四（一九六九）年から始まった米の減反政策により、稲作だけで生計を立てるのが困難になり、会社や工場などで働きながら稲作を行う兼業農家が大多数となった。こうした専業農家から兼業農家への転換により、家計における農業収入の比率が低下し、大神楽が持つ稲作の予祝という側面の重要性は薄れていった。

人々の生活環境も大きく変化した。たとえば、これまで家で日常利用する水は、山の湧水を竹の樋で家まで引いたり、井戸水を利用していた。それが、水道整備や導水管の近代化（竹からビニールパイプへの変更）により、一定品質の水を安定的に得ることが出来るようになった。また、下草刈りや薪の採取のために日常的に利用する広葉樹林の山は、化学肥料・プロパンガスの普及と国の造林政策により、杉を育てるための人工林の山へと転換していった。これらにより、名の中に数多く祀られる水神・山の神を祭祀する意義がわかりづらくなっていった。さらに、農業機械の普及により、農耕牛の飼育を止める家が多くなり、駄屋に設けられていた牛馬の守護神である大山神の神棚も少なくなった。以上のような生活環境の変化によって、村落生活をおくる上で重要な機能を持っていた神々を祭祀する必要性が薄れていった。

こうした高度経済成長に伴う変化に加え、昭和三八（一九六三）年の三八豪雪、昭和四七（一九七二）年七月の豪雨など、大規模な自然災害も発生した。そのため、昭和四〇（一九六五）年代には、都市部への急激な人口流出が生じた〔具 二〇〇二a〕。過疎化は、神楽の資金を拠出する名の構成員が減少し、名内の各家が負担する一軒当たりの神楽開催資金の増加をもたらした。

加えて、ラジオやテレビなどのメディア、野球やスキーなどのスポーツの普及による娯楽・価値観の多様化も生じた。これにより、農閑期の娯楽として絶大な人気を誇った神楽の重要性が相対的に低下した。

以上のような高度経済成長に伴う社会変化により、神楽が文化財指定される昭和四〇（一九六五）年頃には、多大な資金と労力を負担する名の人々にとって、大神楽を奉納する意義・動機が失われかけていたのである。こうした状況下で新たに唱えられた神楽の意義が、名の各家にとつての祖先・祖霊の祭祀であった。大神楽で祭祀対象となるのは、前回の大神楽から三三年の間に亡くなった死者の魂であり、現在生きる人にとつて具体的に身近な死者の霊である。本山荒神の祭祀に、祖先・祖霊の祭祀との意義を与えることは、地元の人々にとつてどのような意味を持つたのだろうか。

高度経済成長期に入り、農業機械が普及すると、田植えや稲刈りなど共同で農作業を行うことがなくなった。そして、水道や農業用水が整備されたことで、名頭が持つ水源管理権の重要性も低下した。こうして、稲作を通じた生産共同体でもあった名は、日常生活上の機能を失いつつた。加えて、兼業農家化により家計に占める現金収入の割合が増え、各家庭の独立性が高まった。自給自足経済を基調とした専業農家が、近隣の都市で働く賃金労働者（兼業農家）へと変化することで、生活や価値観の都市化が徐々に進行していたのである。このような状況下で、各家の身近な先祖を祭りの意義として提示することは、その時代に生きる人々にとつて受け入れやすいものであった。

以上の議論を踏まえると、祖霊加入の儀式論は、生産共同体である地縁的な名の守護神の祭祀を、各家の血縁的な祖霊の祭祀へと読み替える行為であった。その時代的背景には、高度経済成長に伴う、社会・生活・価値観の大きな変化（都市化）が存在していた。こうした時代変化に対応するため、神楽が奉納される本山荒神は、名の人々の祖先・祖霊という性格を獲得することにより、当時の人々にとつて祀る意義を持つ現代的な神として生まれかわることに成功した。

このような過程を踏まえると、祖霊加入の儀式論は、二人の神職による、時代に合わせた新たな荒神祭祀の意義の発明（現代化）と捉えることが出来る。しかし、前節で確認したように、二人が保持する知識と神楽に対する立ち位置は異なっていた。祖霊加入の儀式論を、祭を執行する中島固成の立場から捉えようと、戦前以来の祖先を重視する神学論の時代に合わせた改変である。外部から訪れた神楽の研究者である牛尾三千夫にとつては、祖霊信仰という民俗学の理論を実証する事例（神楽の本義）の発見であった。

こうした違いは、祖霊加入の儀式論が、文化財に値することを証明する理論的根拠として採用されたことで、結果的に神楽を次代へつなげていくという点において止揚された。祖霊加入の儀式論は、この論の提唱者である牛尾が、文化財行政において影響力を持ったため、地元で文化財行政に携わる者や神楽の伝承者の間に広まった。その結果、国の重要無形民俗文化財に指定された昭和五四（一九七九）年以降に開催された、現地公開の大神楽で配布されるパンフレットには、神楽の説明として「祖霊信仰の神楽」という文言が記されるようになった。現地公開として

の大神楽においては、開催の意義として祖霊信仰が受容され、提示されていた。祖霊加入の儀式論は、文化財という制度の後ろ盾を得ることで、大神楽の存続に理論面で役割を果たしたといえる。

五・小括

本章で検討した祖霊加入の儀式論は、東城・西城町の神楽が、広島県無形文化財に指定された昭和四〇（一九六五）年頃から提唱された新たな言説である。論の提唱者である牛尾三千夫が、神楽研究および中国地方の文化財政政策の中で重要な役割を果たしたため、祖霊加入の儀式論は権威的な言説となった。

この言説が生じた時期は、大神楽の開催数の減少や儀礼や演目の消失など、神楽が衰退傾向に陥っていた時期であった。その原因は、高度経済成長に伴う社会変化により、神楽を開催するため多大な資金と労力を負担する名の人々にとって、神楽を奉納する意義・動機が失われかけていたからであった。こうした状況下で、その時代に生きる氏子にとって、より実感できる新たな神楽の意義として説かれたのが、祖霊加入の儀式論であった。祖霊加入の儀式論は、東城・西城町の神楽が文化財化された昭和四〇（一九六五）年以降、大神楽の存続に理論面で役割を果たしたといえる。

この祖霊加入の儀式論は、牛尾三千夫と中島固成という、共通点と差異を持つ二人の神職により生み出されたものである。二人は、東京で修行した後、地元に戻って地方の一神職として活動しながら、全国規模の雑誌や新聞に研究成果を多数発表する学者神主であった。その一方、中島の専門は神道史・神学論で、牛尾は民俗学を専門としていた。こうした異なる領域の知識が、祖霊・祖先という共通点で結びついたところに、祖霊加入の儀式論が生まれた。

以上の議論より、祖先・祖霊を重視する二人の神職が持つ特殊な見解だけにに基づき、比婆荒神神楽の意義を単一的に語る態度には、問題があることが判明した。

「神樂の伝承者である石塚勝太郎氏からの聞き取りは、『島根民俗』に投稿された「古海の一夜」としてまとめられた。

石塚老人は次のやうな事から話し出された。(中略)

大体隠岐島には濱神樂、雨乞神樂、大々神樂、葬祭神樂の四種類があつた。(中略)

葬祭神樂は現今ではもう此の島でも行はなくなつてゐる。葬祭神樂は現今ではもう此の島でも行はなくなつてゐる。これはとりわけ日本の神樂史にとつて「神遊び」の定義をやがて狭めなくてはならなくなる問題であつて我々は非常にこの神樂の泯びゆく事を惜しんだのである。(中略)

墓所へ大きな青竹を立て、それに長い白木錦を垂げて、その下を樂の音に合せて廻るのであるが、機を見てその木綿を強く引くと青竹はすぽんと折れたと言つてゐられた。(昨秋濱田町に柳田先生をお迎へした夜、先生もこの葬祭神樂の話^を我にせられた。東郷村の老神職からすごい話をきいたと語られ、それは矢張り青竹の大きなのを立て、その下を血族が神樂の囃子につれて廻るのであるが、その時鉦用のものでその青竹を打伐ると竹は素直に切れたまゝ地上に立つてゐる。その時仰ぎ見ると竹の梢は一面の火となり誰一人之を正視する者はいないさうである。この時に初めて死者との血縁が切れるのであると云はれた。)(後略)〔牛尾 一九七七 七四〕

鈴木正崇は、牛尾三千夫の中で、死者の供養として行われる葬祭神樂について聞いた記憶が、中島固成氏の言葉と結びついて、祖霊加入の儀式論へと転回したと指摘した〔鈴木正 二〇一四 九〕。

またたとえば、「神樂の目的とするところは、どこまでも託宣によつて神の声をきくことであつた」〔牛尾 一九八五 二二一〕との記述より、こうした意識が窺える。

「冷静になつて考えれば、中島宮司は本当に「祖霊」や「祖霊荒神」という言葉を使つて説明したのであろうか。そこには牛尾の先入観があつたのではないか。今となつては確かめるすべは残されていない。」〔鈴木正 二〇一四 八〕

「釈迦空が選者を務める歌壇は、昭和二年一〇月二八日の『神社新報』紙面で投稿募集が告知され、新年号となる昭和二二(一九四七)年一月六日の『神社新報』二面で初めて設けられた。ここには、中島固成による以下の歌が掲載されている。

霜の朝出で、働く娘等の衣に垢無く顔色のよき

そのほか、昭和二二(一九四七)年四月七日の『神社新報』二面には、以下の歌がある。

細戈千足国を夢とおもふうまし瑞穂の国たらしめよ

中島固成「神道論下編」『全国神職会会報』(一二四) 全国神職会、一九〇九年、二七〇二八頁。

中島固成「神道研究余録」『全国神職会会報』(一二七) 全国神職会、一九一〇年、一五頁。

一つ目は、官公職員に関する服忌令の改正(忌引期間の短縮)、三つ目は、新暦の二月を新春祝月とし、農家において重要な旧正月の儀礼を復活することである。

中島固成「希望三件」『全国神職会会報』(二五七) 全国神職会、一九二〇年、二三頁

× 『神社新報』一九四七年十二月二日、二面。

⚡ 厳密に言うと、比婆荒神神楽保存会の方や、町の教育委員会で重職を務めた方など、研究者の言説を勉強する機会があつた方からは、神楽や信仰の意義として「祖霊」という言葉を聞いたことがある。しかし、そうした立場になく、普段意義を考えることなく祭を続けている多くの方々からは、「荒神」と「祖霊」及び「先祖」を結びつける語りを聞いたことはない。

第三章 「浄土神楽」論の再検討―研究史の整理を中心に―

牛尾三千夫は、昭和四二（一九六七）年に発表した「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」のなかで、比婆荒神神楽は、死霊が清まって祖霊へと加入する儀式であると論じた。荒神神楽を祖霊加入の儀式と見ることは、神楽の中で死者に対する弔い上げの儀礼、つまり死霊祭祀が行われるということ的前提にしている。

こうした神楽と死霊祭祀の関係は、昭和五〇（一九七五）年頃より、中国地方でかつて行われていた「浄土神楽」の問題として主題化された。浄土神楽研究において、多大な業績を残すとともに最も重要な研究者は、郵政監察官として中国地方各地を転勤しながら、市井の研究者として短期間に驚くべき業績を残した岩田勝である。彼は、中国地方の各地に残された歴史資料に基づき、死霊祭祀として行われていた神楽の存在を実証的に明らかにした。こうした研究の進展を受け牛尾は、昭和五六（一九八一）年に発表した「備後の荒神神楽について」で、以下のように述べている。

荒神神楽が霊祭神楽・浄土神楽・みさき神楽などを受け継いできたのは、その中心に祖霊信仰があったからである。（中略）荒神の神楽はあくまでも祖霊本山荒神の式年大祭であり、死後三十三年を経た霊魂の祖霊荒神に加入するための儀式神楽であった。

〔牛尾 一九八五 三三五〕

比婆荒神神楽は、祖霊信仰の神楽であるので、かつて行われていた死霊祭祀としての浄土神楽を受け継いでいると説かれている。ここで牛尾は、比婆荒神神楽の祖型を浄土神楽に求めていた。こうした論理を展開する牛尾は、祖霊信仰の神楽という自身の見解を補強するために、浄土神楽の存在を利用しているといえよう。このような荒神神楽と浄土神楽を結びつける見解は、西田啓一〔西田 一九七八 五七〕、岩田勝〔岩田 一九八三 四五一〕、鈴木正宗〔鈴木 二〇〇一 八一〕、三村泰臣〔三村 二〇一〇 三三五〕など、牛尾以外の研究者にも共有されており、一般化した見解となっている。

しかし、比婆荒神神楽の祖型を浄土神楽に求めたり、両者を関連するものと捉える見解は、歴史的・論理的に妥当なのだろうか。本章と次章では、こうした問題意識を持ち、先行研究の見解を批判的に検討していく。そのために、まず本章では、浄土神楽をめぐる研究史を整理し、岩田勝が浄土神楽という概念をどのような影響関係のもとで、如何なるものとして創りあげたのかを明らかにする。そして、岩田以降の研究者によって浄土神楽論がどのように展開されていったのかを検討する。

一・死霊をめぐる神楽への眼差し

神楽の研究は、柳田国男が民俗学（郷土研究）を明確に組織化する大正時代まで、宮廷に伝承された「御神楽」や、大社で行われた「巫女舞」だけが注目され、国文学の立場から行われていた。そんな中、大正一四年に「郷土舞踊と民謡の会」が日本青年館で開催され、昭和二（一九二七）年に小寺融吉、永田衡吉、折口信夫らによって『民俗芸術』の刊行が始まると、民俗学の立場から地方に伝承された「里神楽」の研究が始められていく。初期の業績として早川孝太郎『花祭』や本田安次『陸前浜乃法印神楽』などがあるが、神楽研究の理論的枠組みという点で、大きな影響を残したのが折口信夫の仕事である。

折口信夫は、「日本の神道に、最重大な意味をもつてゐる咒法の鎮魂法が藝能化した第一歩が神楽だと思ひますから、どうしても、日本の芸能史に於ては此を第一に擧げるべきでせう〔折口 一九六七 二五七〕」と述べるように、神楽の源流が古代の「鎮魂」の祭儀にあると考えていた。そして、大嘗祭や殯における遊部の歌舞など、文献に残された古代の儀礼と、地方に伝承されていた民間芸能（神遊びや田遊びなどアソビの芸能）を照応させ、そこから実感を以て感得した「鎮魂」概念を用いて、独自の芸能史を構築し、その中に神楽を位置づけていった。そのため、折口の神楽論を理解するためには、彼の「鎮魂」論を押さえておく必要がある。

折口は、「鎮魂」に付されたタマフリ／タマシヅメというルビに注目し、「鎮魂」には三つの意義・作用があると指摘する。

タマフリとしての「鎮魂」には、①外部にある外来魂（マナ）を、身体に附著させ入れ込む冬祭と、②靈魂を増殖・分割（御魂殖ゆ）させ、分割した魂を人々の内身へ入れる冬祭がある（と説く。太陽の活動が衰える霜月に、旧年の衰えた魂を、新たな魂へと切り替える（タマフリをする）儀礼が冬祭であつて、宮廷の「御神楽」や三信遠地域に伝承される湯立てを中心とした花祭・冬祭・霜月祭と呼ばれる「神楽」がこれに該当するとされた。例えば、「山の霜月舞」では、天皇の資格を得るために、「真床襲衾」と呼ばれる衾を被つて臥すことで、新たな天皇霊を身に附著させるとした「大嘗祭」の理解に基づき、三河大神楽を、「白山」に籠り、物忌みをして「うまれきよまる」儀礼であると説いた。これは、タマフリとしての「鎮魂」に基づいた神楽理解だと言える。

折口は、後世になると外来知識の流入によつて「鎮魂」にも新たな意義が生まれ、③遊離魂を身体の中府に鎮め抑えるタマシヅメの意義も持つようになったと説いた。その例として、古代の遊部が葬送儀礼（殯）で歌舞を司つていたことを前提に、

一體日本人には、古くは死んでゐることゝ生きてゐることゝの區別が判然してなかつた。つくべき魂が離れたから死の状態にあるので、それがつけば又、生きかへるのだと思つてゐた。譬へば、天照大神が岩戸にかくれたのは、死んだのだと見ては誤りで、死と生の境、魂を

落した、散した状態なのである。又鈿女達が岩戸前で神遊をして騒いだのを、學者は葬式の形式だと言うてゐるが、それは誤りで、魂をつけようとして騒いだのである〔折口博士記念会編 一九五七 二二〕。

と指摘する。ここで折口は、天岩戸神話にあらわされた天鈿女命による神遊び（神楽）に対し、離れてしまった魂をもう一度附著させ、生き返らせる儀礼だとの理解を与えた。

こうした芸能史の構築がなされると、地方の民俗芸能の中に、神楽の本質である「鎮魂」を見出そうとする試みも行われるようになった。そうすると、タマフリの神楽だけでなく、タマシジメの「鎮魂」を受け継ぐ神楽が、死者供養、葬祭に関わる神楽という形で全国から報告されるようになる。

中道等は、墓の前で念仏歌を唱えながら獅子舞（権現舞）を行う、青森県八戸市鮫の鮫神楽が伝承している「墓獅子」を紹介した〔中道 一九二九〕。中山太郎は、「獅子舞漫考」という論考の中で、「私は、支那から渡来した獅子舞の目的は（伎楽としての目的はしばらく別問題として）、葬儀に際して疎び荒び来る死の凶霊を、百獣の王である獅子の威光によって、払い除ける呪力あるものとして、用いたのに始まると考えている〔中山 一九三〇〕と指摘した。本田安次は、秋田県由利郡・仙北郡で行われていた「御霊祭」「後生神楽」「菩提神楽」「霊祭神楽」という、死霊祭祀の神楽の記録を紹介している。

こうした東北地方の事例とは別に、本研究の対象である中国地方からも、死者供養、葬祭に関わる神楽の事例が報告された。

牛尾三千尾は、昭和一四年に島根県隠岐島前知夫村古海で行った石塚勝太郎翁からの聞き取りを基に、隠岐の葬祭神楽について以下のように報告している。

大体隠岐島には浜神楽・雨乞神楽・大々（大注連）神楽・葬祭神楽の四種類があった。

葬祭神楽は現今ではもう此の島でも行はなくなつてゐる。（中略）墓所へ大きな青竹を立て、それに長い白木錦を垂けて、その下を樂の音に合せて廻るのであるが、機を見てその木綿を強く引くと青竹はすぽんと折れたと言つてゐられた。（昨秋浜田町に柳田先生をお迎えした夜、先生もこの葬祭神楽の話をおにせられた。東郷村の老神職からすごい話をきいたと語られ、それは矢張り青竹の大きなを立て、その下を血族が神楽の囃子につれて廻るのであるが、その時鈍様のものでその青竹を打伐ると、竹は素直に切れたまゝ地上に立つてゐる。その時仰ぎ見ると竹の梢は一面火となり、誰一人之を正視する者はいないそうである。この時に初めて死者との結縁が切れるのであると云われた。）

こうした隠岐島の葬祭神楽・霊祭神楽については、地元の神職で民俗学者でもあった松浦康磨〔松浦 一九五五〕や、國學院大學が行った隠岐島學術調査に参加した西角井正慶と倉林正次〔西角井正慶・倉林正次 一九六〇〕〔倉林正次 一九六一〕により、歴史資料の翻刻や分析が行われた。

また、昭和二五（一九五〇）年一二月に行われた第五六回日本民俗学会研究会では、「ニソの杜」信仰、両墓制の問題に言及する中で、美作の荒神信仰に焦点が当てられた。ここで柳田は、今後検討していかねばならない話題として三点挙げ、荒神祠に仕切りがあり二つの神が併祀されている問題、荒神の名称の問題と並び、以下のように式年の荒神舞についても指摘をしている。

何年目かの大きなまつりの時にする荒神舞である。ツナノマヒといつて、舞っている内に神つき状態となり託宣する。その舞太夫について、その人の丈夫な間には是非記録をとっておきたい。特に中国地方の舞太夫はいわゆる太夫神楽を伝えるものであり、その中でも、なくなった人の追善供養の神楽が最も重いものであるといっている。西美作の太夫神楽は特にうぶな形をとどめているらしい。これからも祖霊信仰の一面がわかつてくるとおもう^{二二}。

柳田が、どの資料を基にして追善供養の神楽があったことを示しているのかは明確でないが、中国地方の神楽の「うぶ」なものは、祖霊信仰と深い関係にあることが示唆されている。

このように、全国各地に伝承される「里神楽」のなかに、死霊祭祀と関係するものがあつたことが報告されると、折口の鎮魂論を独自に読み替えていくことも行われていった。五来重は、一九六三年に発表した「遊部考」において、

神楽の起源を恐怖的靈魂觀念に対応するタマシヅメの鎮魂にあるとすれば、原始社会でもっとも恐怖的靈魂とされた死者の靈魂——とくに死して間もない死霊や自然死でない不慮・非業の死霊——にたいする鎮魂が、神楽のもっとも原始的な形態であるということができ得るであろう。〔五来 二〇〇八 一四二〕

と述べ、神楽の起源を死者の靈魂を鎮魂（タマシヅメ）する神楽に求めた。遊部が殯において行つた鎮魂の歌舞を、折口が死者再生の儀礼と捉

えたのに対し、五来は、祟り多い死霊（悪霊）を鎮めるものと捉えている。ここにおいて、タマシヅメとしての鎮魂の意義が拡大され、鎮魂の意味の中に、死者の魂を鎮めるといった意味が付加されるようになった。こうした悪霊・死霊を鎮め抑えつける神楽が根源的であるとの理解を基に、

すなわち死者の靈魂にたいするタマシヅメの鎮魂儀礼が、宮廷では内侍所清暑堂神楽のような祖霊のための鎮魂神楽となり、またタマフリの鎮魂神楽ともなつて次第に舞樂的要素をくわえ、典雅な芸能として發展した。また各地の神社の神楽も特殊なものをのぞいては宮廷神楽の影響をうけ、祭神の祖霊的性格の昇華とともにタマシヅメよりは神人和樂の芸能となつて、本来のアソビの意義をうしなつたのである。

〔五来 二〇〇八 一四七〕

といった、独自の神樂の変遷論も五来は提出している。

以上確認してきたように、折口信夫が「鎮魂」の概念を基に独自の神樂論（芸能史）を構築した後、タマシヅメとしての「鎮魂」を受け継ぐ死霊祭祀の神樂の事例が多く発見されていた。そして、死霊祭祀と神樂の関係は、五来重により新たに理論化されていた。

二．比婆荒神神樂と朽木家文書

昭和四二（一九六七）年、牛尾三千夫は、広島県庄原市東城・西城町に伝承されている神樂を調査し、「祖霊加入の儀式としての荒神神樂」を発表した。この論文で牛尾は、大神樂が奉納される本山荒神は、中世以来の同族集団である名の人々にとつての祖霊であり、式年の大神樂は前回の大神樂以降に亡くなった名の人々の魂を祖霊へ加入させる儀式だと論じた（牛尾 一九六七）。

前節で確認した死霊祭祀と神樂に関する研究では、現在は伝承されていない神樂の姿を、古老への聞き取りや歴史資料の分析により、遡源的に明らかにすることが中心であつた。それに対し、祖霊信仰Ⅱ死霊祭祀との解釈が付された比婆荒神神樂は、現在も行なわれている現行事例である。比婆荒神神樂は、神樂の本義であるとされた「鎮魂」儀礼を受け継ぐ貴重な神樂として、中国山地のただ中に発見された。

しかし、注意しておきたいことは、この段階の牛尾が自説の論拠として用いたのは、現在行われている儀礼の形態や古老からの聞き取りなど、その当時に見聞できる民俗資料だけであり、歴史資料は用いられていなかったことである。その後、神樂を伝承する社家の東城町戸宇神社朽木家文書が発見されたことにより、比婆荒神神樂を祖霊信仰の神樂とする見解は、歴史資料の裏付けを得ることになった。

昭和四九（一九七四）年に出された『日本庶民文化史料集成 第一巻 神樂・舞樂』では、山路興造により「備後東城荒神神樂能本集」とし

て、朽木家蔵の「寛文四年能本」「延宝八年能本」が紹介された。このうち「寛文四年能本」には、目連の能・松の能・文殊菩薩能・身ウリ能という死霊祭祀を主題とする能が収録されている〔芸能史研究会編 一九七四〕。近世以来神楽を伝承してきた社家に、神楽の中で死霊祭祀が行われていたことを証明する台本が残されていた。

続いて、昭和五三（一九七八）年には、西田啓一の「備後神楽の亡霊供養」が発表された。西田は、「寛文四年能本」や「六道十三佛之カン文」など朽木家文書の分析と現在も大神楽の中で行われている龍押し儀礼の分析を行い、東城町に伝承されている備後神殿神楽（比婆荒神神楽のこと）では、亡霊供養（死霊祭祀）の儀礼がかつて行われていたと論じた。

この研究は、比婆荒神神楽を民俗学の神楽研究史の中に位置づけた点、歴史資料の分析により神楽の歴史や宗教的意味を考察する点、以上の二点で後世の研究に大きな影響を与えた。

西田啓一は、論文の冒頭で、「神楽によって死者供養」する事例として隠岐神楽や高千穂神楽など他地域の事例を挙げ、五来重のタマシズメとしての鎮魂神楽論を紹介する。その上で本文では、「かつての備後神殿神楽に於いても鎮魂神楽の伝統を引くものであったという事を、祭文、能を手がかりに復元を試み」（西田 一九七八 五七）た。五来重の弟子である西田啓一は、師の説を踏まえて比婆荒神神楽を分析しようとしたわけである。その態度は、前節で確認した死霊祭祀と神楽に関する研究成果を、比婆荒神神楽研究に接合することにつながった。その結果、比婆荒神神楽には、死霊鎮魂の神楽という性格が付与された。

また、西田は、朽木家文書「六道十三佛之カン文」を初めて紹介し、この資料を現在行われている大神楽と結びつけて理解した。

古くこの神楽には、荒神神楽であると同時に、荒神を御霊怨霊として扱い、それに伴って荒神祭の時には亡霊が集まってくる。そして同じ様に鎮められるという亡霊供養の主旨を祭文にした「六道十三仏の勧文」（貞享五年書写）が、巫女と法者（山伏）による弓託宣として神楽の最初に語られていた。（中略）備後神殿神楽の弓の聴聞は、宗教的作善の神楽に参加させる為に、地獄の有様を託宣の形で徴収に語り聞かせたものと思われる。（西田 一九七八 五七、六三）

西田は、神楽を執行する「巫女法者」が、荒神神楽（大神楽）の冒頭で、亡魂供養の祭文である「六道十三仏之カン文」を、聴衆に寄付を募る勧進として語ったと論じた。つまり、現在の大神楽における前神楽の中でこの祭文が誦まれたと理解した。この理解の当否は、次章で詳しく検討する予定であるが、当地域に伝わった神楽に関する歴史資料を、現在伝承されている荒神神楽の分析に利用したのは、西田啓一が初めてであった。こうした新たな試みを行った西田は、祖霊の用語を用いなかったが、亡霊や御霊怨霊という言葉を用い、荒神神楽を死霊祭祀として論述

した。

以上のように、神楽の中で祖霊祭祀・死霊祭祀が行われる現行事例として、東城・西城町の荒神神楽が発見され、それを裏付けると考えられた歴史資料も当地域で見えられた。こうした状況下で、中国地方の神楽研究を始めた岩田勝は、神楽の中で死霊祭祀が行われる事例を「浄土神楽」と呼び、その実態を歴史資料に基づいて明らかにした。次節では、岩田勝が構築した浄土神楽論の内実を、彼の著述内容を整理することを確認していきたい。

三. 岩田勝による「浄土神楽」の発見と概念化

岩田勝は、郵政事業の監察を行う郵政省の郵政監察官として、中国地方各地の都市に赴任する多忙な生活を行っていた。そうした中、広島に在住していた昭和五二（一九七七）年、中国地方の神楽を研究していた渡辺友千代氏から相談を受けたことがきっかけで神楽の研究を始める。その後岩田は、牛尾三千夫・石塚尊俊・山路興造などに教えを受けながら、中国地方各地に残されている神楽に関する歴史資料の調査を重ね、市井の研究者として短期間のうちに重要な研究成果を発表していった（岩田 一九八三 a 五四七～五四九）。

岩田勝が浄土神楽に関する研究を始めたのは、昭和五四（一九七九）年に岡山へ赴任し、東城町戸宇神社朽木家文書の調査を開始してからである（岩田 一九八三 a 五五一）。翌年岩田は、朽木家文書の調査成果と島根県隠岐郡西ノ島町焼火神社松浦康磨氏が収集した歴史資料に基づき、浄土神楽に関する三本の論文を発表した（岩田 一九八〇 a、b、c）。これらの論文は、昭和五八（一九八三）年に出版された『神楽源流考』（第三部 神子と法者 死霊の鎮め）に収録され、浄土神楽の存在が研究者の間で広く知られるようになった。これらの論で利用された東城町戸宇神社朽木家蔵「寛文四年能本」「うた（神楽歌本）」「六道十三佛之カン文」は、岩田により『比婆荒神神楽…重要無形民俗文化財』に翻刻されている（東城町教育委員会編 一九八二）。また、岩田勝が編著を務めた『中国地方神楽祭文集』の「第四部 死霊のしずめの祭文」と再生の祭文」には、浄土神楽に関する歴史資料が翻刻されている（岩田編著 一九九〇 b）。ほかに岩田は、朽木家文書「六道十三佛之カン文」に出てくる「トリジンハナシ」について、中国地方や南西諸島などの葬送儀礼や古代の文献に見られる殯の儀礼と比較しながら、その性格を考究した論考（岩田 一九八三 c）、長崎県対馬で近世に行われていた新神供養に関する歴史資料「迎六道」「送六道」を検討した論考（岩田 一九八六）も残している。

以上の著作が、岩田勝が浄土神楽について論じた主要な論考である。これら浄土神楽論の前提にあったのが、これまで確認してきたタマシヅメ（死霊鎮魂）の神楽に関する研究であった。岩田は、「死霊に取り付く凶癘魂を鎮め、死霊を鎮める祭儀を保持してきた遊部によるタマシヅメの歌舞に、カミアソビとしての神楽の基型を見出すことができる」（岩田 一九八三 a 三三四）と述べるように、五来重の鎮魂（タマシヅ

メ）論を批判的に受け継いだ〔岩田 一九九二 一一五〕。そして、日本各地に伝承される「死霊鎮魂」の神楽として、東北、四国・九州、隠岐・出雲の事例が挙げられた上で、備後の浄土神楽について検討が加えられていく〔岩田 一九八三a 三二二〕。岩田も、前節で確認した西田啓一と同様に、死霊祭祀と神楽に関する研究を踏まえて、本研究の調査地である備後の神楽を研究していた。

こうした岩田勝の研究が、それまでの論者と異なった点は、神楽の中で死霊祭祀が行われる事例を「浄土神楽」という用語で表現したことがある。彼は、備後国恵蘇郡えその歴史資料に「浄土神楽」の文字を見つけ、その内実を中国地方の事例と朽木家文書を駆使して考察し、浄土神楽という概念を作り上げていった。

言葉としての浄土神楽は、近世初期の文書に見出すことができる。たとえば、庄原市本郷町うしろ良神社社家児玉家文書の一つである、慶長一七年（一六一二）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ひやさこ千日大夫にあてて出された「伊與村神祇太夫詫状寫」には、

一 御神前御湯立□時者、のつと錢、□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、本旦之こう布、とうかふと、大□刀手御座候ハ、上可申事、〔広島県編 一九八七 九八六〕

とあり、明暦元年（一六五五）一〇月二六日付けの恵蘇郡社家衆連署の掟請文には、

一村々ニて浄土神□、荒神舞、其外大神御□者、早々御案内申上候、〔岩田 一九八三a 三二二〕

との記述がなされている。

しかし、近世初期の資料に浄土神楽の名称を見出すことは出来ても、備後国恵蘇郡には、浄土神楽のなかで誰が、どのように、何を行ったのかを明らかにできる資料は残されていなかった。そこで岩田は、中国地方の各地に残された歴史資料や現在も伝承されている神楽の分析を通して、浄土神楽の内実を推測した。

以下その全容を確認していくが、資料から読みとれる儀礼の内容、文脈に注意していきたい。そうすると、岩田勝が創り出した浄土神楽は、死者の魂を鎮めるという目的を共有しながらも、儀礼の内容、文脈の違いから、A. 梓弓による死霊鎮めの行法／B. 鎮魂の神楽能／C. 松神楽・柱松の三つに分けられることがわかる。

A. 梓弓による死霊鎮めの行法

岩田勝は、朽木家文書「六道十三仏之カン文」に注目し、浄土神楽の具体的な様相を、法者と神子によって行われる死霊を鎮める祭儀であると論じた。それは、法者が梓の弓を叩き祭文を誦んで冥途にさまよっている死霊をこの世に呼び戻し、神子にその死霊をのり移らせることで「冥途の物語」(あら口・口寄せ)をさせて、その縁者と「涙ノ見参」を行わせる儀礼であったとした。また、本資料の末尾に「能クテンアルベシ」とあることから、「冥土の物語」に続いて鎮魂の神楽の能が舞われ、死霊を浄化して舞い浮かべたのだと考えた。この際に舞われたと推定されたのが、朽木家蔵・寛文四年(一六六四)の能本に収録された「文殊菩薩能」「目連ノ能」「身ウリ能」「松ノ能」である。彼は、こうした死霊を鎮める祭儀を浄土神楽と呼び、中世後期から近世前期の備後では、法者と神子がセットになって執り行っていたと推測した。

また岩田は、中国地方一帯に伝承されていた「取神離し」という、着せ替えや剣刀の行儀などにより取神(死体に取り憑き、死霊を悪霊と化そうとする邪霊)を離す儀礼でも、「六道十三佛之カン文」が用いられたとする見解も出している(岩田 一九八〇a、一九八三c)。

B. 鎮魂の神楽能

広島県庄原市東城町朽木家の寛文四年の能本に所収される「文殊菩薩能」「目連ノ能」「身ウリ能」「松ノ能」、島根県松江市忌部神社和田家に所蔵される天保期の神楽能本の「八沢」、島根県隠岐郡西ノ島町赤之江の社家秋月家に伝わる「喪祭身売次第」「八重垣之能次第」など、中国地方各地に残された歴史資料に基づき、死霊祭祀を題材とする「神楽能」を分析した。岩田は、神楽のなかで、法者が囃し神子を舞わせることで、神子に寄りついた死霊を鎮め、浄化して舞い浮かべたと指摘した(岩田 一九八〇b)。

C. 松神楽・柱松

墓所に立てられた青竹(柱松)に結わえられた木綿を強く引いて行われた儀礼が行われる隠岐の「葬祭神楽」・「八重注連神楽」や、現在も行われている山口県岩国市行波の神舞「八関」など、神殿の脇に柱松を立てて行う神楽を、死霊を柱松に迎え入れてその供養を行う儀礼だと解説した(岩田 一九八〇c)。

この論は、東城町朽木家蔵の寛文四年の能本「松の能」などから読み取れる、火を燈した柱松の下で死霊の滅罪生善の祈禱を行う儀礼の姿や、神職が引退し隠居する際に、生きながら若宮となるため、立願者が柱松を登って下りることで死して幽界に入ること演じた松神楽(若宮祭祀)の記録に基づいて論じられた⁵¹⁾。

こうした「松神楽・柱松」のなかで行われる儀礼として、以下のものを想定した。

C―①、橋経（追善）

隠岐の「波志教次第 下」を読み解き、奥三河の白山行事や立山の布橋大灌頂と対比しながら、六俵の俵で陰陽川（三途の川）に橋を架け、その橋の上に白布を水引橋布として敷いた拵を作り、この白布の橋を越えていくことで新霊が鎮められることを演じた儀礼が行われていたと指摘する〔岩田 一九八〇c〕。

C―②、六道開き（逆修）

広島県山県郡千代田町壬生井上家蔵「六道開ノ本」や広島県庄原市西城町大佐御崎^{みさき}家蔵「六道ノ有様」から読み取れる「六道開き」の儀礼を、立願者が司霊者に導かれ、神殿の脇に間隔を置いて立てられた六本の柱松を一本ずつ巡ることで、六道に設けられた門（関）を越えて浄土へ到達した後に、現世へ生まれ清まることを演じる擬死再生儀礼と解読した〔岩田 一九九〇〕。

以上見てきた岩田勝の「浄土神楽」論を、依拠した資料の所在地と儀礼の文脈に注意してまとめる。

A. 梓弓による死霊鎮めの行法【備後奴可郡】

B. 鎮魂の神楽能【取神離し（備後奴可郡）・霊祭（備後奴可郡・隠岐・出雲意宇郡）】

C. 松神楽・柱松【葬祭神楽（隠岐）・若宮祭祀（中国地方）・神職の引退式（備後甲奴郡）】

C―①、橋経（追善）【死後七日目の葬祭（隠岐）】

C―②、六道開き（逆修）【松供養・松神楽（備後奴可郡・安芸国山県郡）】

こうした整理よりわかるのは、「浄土神楽」が、備後国恵蘇郡という一定地域の記録に残った言葉を基にして、死霊や浄土に関わる祭祀という共通性の上に、地域の違いだけでなく、儀礼が行われる文脈（追善・逆修・神職の引退式）、儀礼が行われる祭場の設備（弓・神殿・白布で作られた橋・柱松）、儀礼で行われる内容（死霊を呼び寄せて口寄せ・能舞・柱松を登る・柱松を巡る・白布を渡る）といった様々な点で異なる事例を駆使して岩田勝が創り上げた、研究上の分析概念だということである。

四. 「浄土神楽」論の展開

岩田勝により提示された浄土神楽論は、歴史資料に基づいて実証的に論じられた点が評価され、多くの研究者に受け入れられた。そのため、

一九九〇年代以降、さまざまな論者が浄土神楽という言葉を用いて、神楽と死霊祭祀に関する研究を行うようになった。これらの研究は、①他地域の事例との比較研究と、②中国地方における浄土神楽研究の二つに分けられる。

①「浄土神楽」という理論的枠組みにおいて比較する宗教思想史（文化論）的研究

山本ひろ子は、広島県庄原市東城町戸宇神社朽木家蔵の「六道十三佛之カン文」を扱い、備後では死霊鎮めの行法が、「後夜のうた」「浄土神楽」と呼ばれ、神楽として実修されていた事実があったと指摘した。それは、梓弓を叩いて死霊をはやし、せきたてる「法者」と、自身の霊を冥界に飛ばし、死霊に寄り添わせる「神子」による儀礼であり、そこでは死の国の時間が空間化された冥土巡歴の旅が行われているのだと論じている。そして、生者による逆修の祈願である奥三河の大神楽や九州の藺牟田神舞などに現れる「浄土神楽」の要素と比較し、備後の特徴は、死者を祀るところにあるとしている（山本 一九九四）。

斎藤英喜は、浄土神楽を「浄土信仰」と神事芸能とされる「神楽」とが「化合」してできた特異な信仰形態と捉え、その実例として高知県香美市物部村に伝承される「いざなぎ流」のミコガミ取り上げ神楽を分析する。死霊が成仏するのではなく、「修行」を積むことで「神」となり、家の祖霊神へと変成させるのがこの儀礼の眼目だと指摘した（斎藤 二〇〇三）。

井上隆弘は、静岡県水窪町上村における霜月祭の次第を検討し、死霊を浄化し、祀り鎮めることにより福德を授かるという、湯立のあり方を明らかにした。次いで、志摩の伊雑宮の文書と、霜月祭の文書を比較検討するなかで、北遠の霜月祭が死霊鎮魂の神楽である浄土神楽の性格を持つものだったのではないかと指摘した（井上 二〇〇四）。

こうした日本各地の民俗芸能だけでなく、「浄土神楽」の概念を使って、海外の事例を考察する者も現れた。

野村伸一は、朝鮮半島の死霊クツやムードンによる口寄せ、中国の目連戯など東アジアの事例と広島県庄原市東城町戸宇の朽木家に伝承された「目蓮の能」「身売り能」「松の能」や中国地方の神楽にみられる松登りの事例を比較し、その共通性を指摘した。そして、一七・一八世紀という、宗教文化が祭祀性を失っていく時期において宗教芸能がどのような変遷をたどったかを、都市部との関係や担い手の変容などの宗教社会史の視点から、東アジアの事例を広く見ながら検討する必要性を提唱した（野村 二〇〇七）。

三村泰臣は、日本の浄土神楽の特徴は、①屋内と屋外の二か所を祭場とすること、②幡・天蓋などで飾った屋外の「神殿」で、神楽による死霊の供養を行うこと、③クライマックスに藺蛇や白布を使う「看経舞（荒神遊び）」が行われることだと指摘した。その上で、中国長江流域の苗族の「除霊」や土家族の「道場」と比較を行った（三村 二〇〇五・二〇〇六、二〇〇七）（三村・王 二〇〇八）。

このように、岩田勝が「浄土神楽」の概念を創り出し、広めたことで、その後の研究者たちは、九州・四国・三信遠といった各地の神楽を、

儀礼が地域毎に持つ文脈を無視し浄土神楽として一括して捉え、比較する試みを行う者も出てきた。さらに、東アジアの死霊祭祀の事例にまで浄土神楽の概念が広がり、比較されるようになった。

②「浄土神楽」という歴史の実体を地域主義の観点から考察する歴史・民俗学的研究

その一方で、かつて浄土神楽という名称の儀礼が実際に行われ、そうしたことを証明する歴史資料が残されている中国地方の研究者は、全国的な視野での比較よりも、地域に残された資料に基づき、中国地方における浄土神楽の実態を明らかにしようとする者が多かった。

志津見ダム建設に伴う民俗調査の報告書である『志津見の民俗・志津見ダム民俗文化財調査報告書 資料編』には、浄土神楽の執行記録として、島根県飯石郡飯南町志津見明剣神社に残された享保四（一七一九）年の棟札が紹介されている（建設省中国地方建設局、島根県教育委員会編 一九九〇）。

郷土史家の日高伊三は、島根県邑知郡南町阿須那の賀茂神社に残されている元亀四（一五七三）年の置札に注目し、ここに見られる柱松を立てて行われた大神楽の記録を、崇りをなした旧領主高橋氏の死霊を鎮めるための大神楽だと論じた。

藤原宏夫は、島根県雲南市木次町温泉神社蔵『神能記』（享和元（一八〇二）年に収録されている「八澤」を翻刻した〔藤原 二〇〇八〕。また、島根県隠岐郡隠岐の島町東郷の社家村上家が蔵していた「清地祭問答」（年号不詳）も翻刻している〔藤原 二〇一八〕。これらは、それぞれの地域における神楽の中で演じられた神楽能の台本で、死者の魂を成仏させることを主題とする演目である。

これら新出の執行記録や台本は、二〇一〇年に島根県古代出雲歴史博物館で開催された企画展「島根の神楽―芸能と祭儀」に出品され、図録には資料の図版が収録されている〔島根県立古代出雲歴史博物館 二〇一〇〕。

このような浄土神楽に関係すると考えられた歴史資料の発掘がなされるとともに、新たに発見された資料に基づき、分析を加える者や、従来とは違う視点で研究する者も現れた。

吉田均は、「隠岐・島後における葬祭、霊祭神楽の痕跡」において、島根県隠岐郡隠岐の島町都万伊藤家、島根県隠岐郡隠岐の島町東郷村上家蔵の新出資料に基づき、隠岐島島後における八重注連神楽・霊祭神楽・葬祭神楽の実態を解明した。吉田は、八重注連神楽の中で行われたと考えられる儀礼に関する資料（神楽能の台本、祝詞や祭文）だけでなく、神楽の配役、金銭の出納簿、食事の献立など、神楽の現実的な側面にも注目している〔吉田 二〇〇九〕。

藤原宏夫は、「八注連の諸相と変遷について」において、近世中後期の歴史資料に基づき、祭場に柱松を立てその周辺で舞を舞う「八注連」と呼ばれる神事芸能が、五穀豊穡や国家安穩の祈禱として、石見地方の神職により一世に一度行われていたことを明らかにした。さらにこの神

事は、島根県邑知郡では五〇年に一度の御年祭の一部として、広島県山県郡では広島藩主への感謝を示すものとして文化年間に創始された国恩祭のなかで、現在に伝承されていることを明らかにした。その上でこれらの八注連の源流として、死霊鎮魂の神楽があるのではないかと指摘している〔藤原 二〇〇九〕。

広島県下の神楽を悉皆的に調査した三村泰臣は、『中国地方民間神楽祭祀の研究』のなかで、広島県に残る神楽の原像を「生と死の思想を秘めた神楽」と規定し、県下の神楽の中に浄土神楽の要素を見出そうとしている。そして、恵蘇郡の事例より、「浄土神楽は、寛文期頃から神道化の波をうけ、宝永期には荒神神楽あるいは惣荒神神楽という名称に変えられその内容も変化した」としており、荒神神楽と浄土神楽の歴史的な連続性を考えている〔三村 二〇一〇〕。

これまで確認してきたように、岩田勝が浄土神楽論を展開して以降、中国地方においては、執行記録や台本など浄土神楽に関する資料の発掘がなされてきた。しかし、岩田勝の研究を乗り越えるほど画期的な研究成果は出されていないのが現状である。

五. 小括

本章では、比婆荒神神楽の祖型であると考えられてきた浄土神楽が、研究者によりどのように論じられてきたのか、浄土神楽という用語が指し示す内容は如何なるものであるのかを、研究の流れを追うことで確認してきた。

浄土神楽論は、古代の歴史資料に基づいて神楽と死霊祭祀を結びつけた、折口信夫の鎮魂論の系譜に連なっていた。折口により神楽の本質が提示された後、タマシヅメとしての鎮魂に適合する神楽が、各地の歴史資料のなかから発見されていった。昭和四〇（一九六五）年代に入ると、現在も伝承されている事例として、広島県庄原市に伝承される荒神神楽が発見され、祖先祭祀と結びつけられるとともに、それを裏付けると考えられた歴史資料も発見された。こうした前提のもと岩田勝は、中国地方の歴史資料のなかに浄土神楽を見出し、各地の資料を繋ぎ合わせて概念化していった。岩田により生み出された浄土神楽論は、死霊祭祀と祖霊祭祀という微妙に異なる部分を持っていたが、死者に対する祭祀という共通点を持っていたため、結果的に、比婆荒神神楽を祖霊加入の儀式と見る見解を後押しする働きをなした。そして、岩田勝以後の浄土神楽研究は、①宗教思想史的研究と②歴史・民俗学的研究の二つに分けられる。

浄土神楽は、近世初期から近世後期の中国地方（広島県・島根県）の歴史資料に記録されている歴史的実体であるが、岩田勝が作り上げた研究上の分析概念でもある。こうした二つの側面を併せ持つ浄土神楽の用語は、死霊や浄土に関わる芸能的な儀礼を表す便利な言葉として、広く普及することとなった。しかし、浄土神楽という用語が指し示す内容（定義）は、論者それぞれにより異なり、儀礼の文脈や性格が違うものまで適用が拡大しているのが現状である。

また、岩田勝の浄土神楽論だけに依拠して、浄土神楽を比婆荒神神楽の祖型であると論じる姿勢には、問題があることが判明した。彼は、比婆荒神神楽が伝承されている東城・西城町（旧備後国奴可郡）だけでなく、中国地方各地の歴史資料を縦横無尽に利用し、浄土神楽論を構築したからである。そのため、旧備後国奴可郡に残された歴史資料に基づき、浄土神楽と比婆荒神神楽の関係を検討することが求められる。

こうした問題を踏まえ、次章では、浄土神楽論の重要な根拠とされてきた庄原市東城町戸宇神社朽木家文書「六道十三佛之カン文」の位置づけの再検討を行い、比婆荒神神楽と浄土神楽との関係を考察していく。

¹¹ 折口信夫の「鎮魂」概念についてまとめた研究は、津城寛文『折口信夫の鎮魂論―研究史的位相と歌人の身体感覚』（春秋社、一九九〇年）がある。神楽との関連においては、鈴木正崇「神楽と鎮魂」守屋毅編『大系…仏教と日本人 第七巻 芸能と鎮魂―歓楽と救済のダイナミズム』（春秋社、一九八八年）のほか、岩田勝「第三章 鎮魂」『神楽新考』（名著出版、一九九二年）が詳しくまとめている。また、近代以降の「鎮魂」概念の変遷を、研究史を踏まえ、政治・社会、怨霊・御霊信仰との関連から詳細に明らかにした坂本要の三部作がある（「鎮魂」語の近代―「鎮魂」語疑義考（その一）」「鎮魂」語―「鎮魂」語疑義考（その二）」「怨霊・御霊と「鎮魂」語」「鎮魂」語疑義考（その三）』『比較民俗研究』（二五・二六・二七）筑波大学比較民俗研究会、二〇一〇―二〇一二年）。彼は「鎮魂」の研究史をまとめ、「宮中鎮魂と死者鎮魂と芸能鎮魂（鎮魂芸能）の三つに分ける必要がある」（「鎮魂」語疑義考（その二）五六頁）と提言している。

¹² 「民俗学研究所報三一」『民間伝承』（一五・二）日本民俗学会、一九五一年、四七頁。

¹³ 中国地方における若宮信仰・松神楽については、以下の論考で論じられている。田中重雄「おしろめしと若宮遊び」『甲奴郡文化財研究』（三）（甲奴郡文化財研究会、一九七三年）。田中重雄「上下地方に於ける若宮信仰について」『広島民俗』（九）（広島民俗学会、一九七八年）。牛尾三千夫「若宮遊びと松神楽」『國学院雑誌』八一（一一）（國學院大學、一九八〇年）。また、『上下町史 民俗資料編』（上下町、一九九三年）には、若宮祭祀と松神楽に関する歴史資料が、岩田勝と田中重雄により翻刻されている。

第四章 「浄土神楽」論の再検討―「六道十三佛之カン文」の位置づけをめぐって―

従来の研究で比婆荒神神楽は、神楽により死霊を鎮魂（タマシヅメ）する浄土神楽として行われていたと考えられてきた。しかし筆者は、かつての浄土神楽と現在の比婆荒神神楽との間に連続性を見出すことには慎重であるべきだと考えている。

本章では、こうした視座より浄土神楽と比婆荒神神楽の関係を再考するため、浄土神楽の重要な根拠として言及されてきた、広島県庄原市東城町の戸宇^{とうちぎ}朽木家に所蔵される「六道十三佛之カン文」の再検討を行いたい。朽木家は、現在も地域の神職の一人として比婆荒神神楽を伝承しており、近世以来神楽を担ってきた社家の朽木家文書は、近世初期以降の神楽の様子を知ることができる貴重な資料として評価されてきた。しかし、神楽を伝承する社家の文書だからといって、すべての資料が神楽と関係するとは限らない。第二部第二章で指摘したように、備北地方の神職は、神楽以外の宗教活動も盛んに行っていたからである。また、岩田勝は、「六道十三佛之カン文」を神楽と関連付け、浄土神楽の実態を明らかにする上で重要な資料と評価したが、本資料の中には「荒神」や「神楽」という語句は見出すことができない。こうした点からも、本資料が近世期の神楽を伝える記録であると考えられることには再考の余地があると言えるだろう。筆者は、荒神を祀る神楽と死霊祭祀とは分けて考えるべきと考えている。

こうした視点から「六道十三佛之カン文」を検討することで、これまで自明視されていた、神楽の文書としての位置づけを再考することを本章の目的とする。

一・「六道十三佛之カン文」の所蔵元朽木家について

庄原市東城町戸宇神社の神職を代々務めてきた「宮脇」朽木家には、一五〇点ほどの近世初期から明治にかけての歴史資料が残されている。朽木家文書は、朽木家歴代によって収集または書写されたもので、その内容は、荒神神楽や神社祭祀に関連するもののほか、呪術書、土地・貢租関連文書、説話・文学関係の資料など多様である。これらは、芸能史、民俗関係の重要な資料として評価されてきた。特に、当地に伝わる比婆荒神神楽の歴史を考えるうえでも、中世く近世初期の古い様態を伝えるとされる資料が多くあり注目を集めてきた。

朽木家の社人たちの系譜については、岩田勝の大きな仕事がある「岩田 一九八二 五二九く五三二、一九八三a 二七二く二七七」。これにより、近世初期に至るまでの朽木家の活動を確認しておきたい。

正徳元（一七一）年頃に作られた「先祖霊名記」の記述に従うと、朽木家の備後における初代の朽木藤左衛門は、天文七（一五三八）年に伊勢国桑名で出生した。その後、藤左衛門は、備後国の豪族久代氏の家臣岡周防守の由縁を頼って、備後に来往したとされている。そして、当

地方の中世末の動静を記録する『久代記』によると、天正六（一五七八）年に八幡宮が我居山あれいさんと呼ばれる現在地に移祠された。これ以降、朽木家は戸宇村の八幡神社・一宮神社の社人として活動してきたと考えられている。

この資料の書写者である朽木佐兵衛は、寛永一九（一六四二）年に生まれた。佐兵衛は、江戸幕府が諸社禰宜神主法度を発した寛文五（一六六五）年から三年後の寛文八（一六六八）年に、京都の吉田家から神道裁許状を取得し、朽木山城掾藤原秀久と名乗るようになった。山城掾は、享保三（一七一八）年に亡くなるまで、約五〇年間に戸宇村の八幡宮・一宮宮の祠官として生涯を送った。

朽木佐兵衛は、非常に多くの文書を書写、取得しており、二〇点以上に佐兵衛・山城の署名が見られる。たとえば、神道裁許状を取得する前の佐兵衛は、寛文四（一六六四）年の「能本」や寛文六年（一六六六）の「玉泉流五目録」、寛文七（一六六七）年の「阿弥陀薬師本縁起」などを書写・取得している。これらの本は、いずれも両部神道の色が濃く、様々な系統の知識が含まれている。また、佐兵衛は、神道裁許状を得て山城掾を名乗るようになった後も多くの文書を手に入れており、寛文九年（一六六九）の「業識図」や延宝五（一六七七）年の「釈尊記」、元禄四（一六九一）年の「塵滴問答集」など、吉田神道以外の知識の文書も多く写している。こうした姿から岩田勝は、朽木佐兵衛のことを、神道裁許状を得た神主というよりも、中世後期からの色合いを濃厚に保つ法者としての生涯だったと評している「岩田 一九八三a 二七六」。

彼が残した資料の一つが、今回検討する「六道十三佛之カン文」である。本書の書誌であるが、楮紙に墨書された袋綴じ装で、二六・五センチ×横一九・五センチ、墨付き二六丁である。外題に本文と同筆で、「六道十三佛之カン文」とあり、奥書に「主朽木山城掾 藤原秀久 于時貞享五年辰ノ正月吉日敬白」と記されている（貞享五年＝一六八五）。

この資料は、多くの研究者の注目を集め、数度にわたって翻刻されてきた。まず、昭和五三（一九七八）年に西田啓一により「備後神楽の亡霊供養」〔西田 一九七八〕の中で初めてその一部が紹介された。その後、加筆修正して再録された「備後霊祭神楽と山岳芸能」〔西田 一九八一〕においてもこの資料が使用され、昭和五九（一九八四）年には、『修験道史料集 西日本編』のなかで「六道十三仏の勧文」として全文が翻刻紹介されている〔西田 一九八四〕。

しかし、西田の翻刻には読み誤りや脱漏が多いとして、岩田勝は、国の無形民俗文化財指定を受けて作成された調査報告書の『比婆荒神神楽…重要無形民俗文化財』『東城町教育委員会編 一九八二〕にて、「六道十三仏之カン文」を翻刻した。岩田勝による翻刻は、彼が編著した『中国地方神楽祭文集』〔岩田 一九九〇b〕にも収載された。

さらに筆者は、これら西田や岩田の翻刻は、原文のカナ表記に漢字をあてたり、句読点を付したりしている点を問題視し、できる限り原文に忠実に翻刻を行い、写真とあわせて掲載することが必要と考え、『儀礼文化学会紀要…儀礼文化』（二）（五）にて翻刻、紹介を行った「鈴木昂二〇一四、二〇一七a」。

ところで、本資料に関する先行研究では、この資料が誦まれ使用された儀礼の場とその目的は三通りに解釈されてきた。

まず、西田啓一は、亡魂供養の趣旨を祭文化した「六道十三仏の勧文」は、備後神殿神楽（荒神神楽）の冒頭に行われる弓託宣（弓の聴聞）において、宗教者の勧進を目的とした唱導のために誦まれたと考えた（西田 一九七八、一九八一、一九八四）。

岩田勝は、「六道十三仏之カン文」を、死者の魂を鎮魂する浄土神楽の中で用いられたと考えた。具体的には、法者が梓の弓を叩き「六道十三仏之カン文」を誦んで、冥途でさまよっている死霊をこの世に呼び戻し、神子にのり移らせることで「冥途の物語」（あら口・口寄せ）をさせる。続いて神子が、鎮魂の「神楽の能」を舞い、死霊を浄化して舞い浮かべたのだと考えた（岩田 一九八三a）。また、山本ひろ子は、岩田の浄土神楽論を受け継ぎ、法者と神子が弓神楽として「六道十三仏之カン文」を誦み、中有にさまよう死霊を唱導し、浄化したと指摘した。そして、浄土神楽という共通点より、鹿児島県の蘭牟田神舞（いむたかんめ）における「六道舞（浄土問答）」と奥三河の大神楽における「浄土入り」儀礼との比較を行った（山本 一九九四）。また榎本福寿も、岩田勝の浄土神楽論を踏まえて「六道十三仏之カン文」を神楽祭文と捉え、能などの中世芸能との関係を探った（榎本 二〇一八）。

その後岩田は、資料中に見られる「取神離し」の語に注目し、近年まで中国地方の巫者が行っていた「トリジンバナシ・ミサキバナシ」という儀礼との類似を指摘した。それは、崇り霊として現世に浮遊している死者の魂を鎮めるために、着せ替えや剣刀の行儀により取神（死体に取り憑き、死霊を悪霊と化そうとする邪霊）を離れた後、口寄せ（荒口）を行う儀礼である。さらに、こうした儀礼の原型を古代の資料に現れる遊部の儀礼（喪葬儀礼Ⅱ殯）に求め、「取神離し」を神遊びの歌舞（神楽）の源流につらなるものであると捉えた（岩田 一九八三c）。

このように、この資料が誦まれた場合は、荒神神楽、浄土神楽、トリジンバナシと、さまざまに論じられてきたが、神楽に関係する文書という評価は共通していた。この資料を、いかに読むべきだろうか。まずは、資料を丁寧に読み、儀礼の全体像を把握したうえで、資料が用いられた文脈を考えていきたい。

二. 「六道十三仏之カン文」の儀礼構造

本節では、「六道十三仏之カン文」から読み取れる儀礼のプロセスを、儀礼構造から六つのパート（I～VI）に分けて確認していく。

紙幅の都合上、資料のすべてを紹介することは難しいため、適宜引用して議論を進めていきたい。論文内の引用には、読解を容易にするため、筆者が括弧でルビを付した。なお本資料の原文は、筆者が影印とともに翻刻している（鈴木 二〇一四、二〇一七）ので、そちらを参照していただきたい。

パート一：前段（自らの法の由緒を述べる）【一丁表～二丁裏】

冒頭は、「宵は叡山、夜中は熊野、明時は三世の菩薩唱えをぞする」という、中国地方や東北地方に伝承された死霊祭祀の中で頻出する歌で語り起こされる。

続いて、涅槃經に所載の諸行無常偈「諸行無常」、「是生滅法」、「生滅滅已」、「寂滅爲樂」の句文が、それぞれ「阿含教」、「大般若經」、「法華經」、「法華經」の「カン文」であり、「天上へ参る知恵の橋」、「生死の海を渡る般若の船」、「劍の山を越える千尋の飛車」、「浄土へ導く正覚（悟り）を実現する文」であることが示される。


さらに、三国（天竺・大唐・日本）で亡き人に会うための方法を示し、自身が行う儀礼の系譜を語ることで、権威づけを行う。特に注目したのは日本の習いで、これから行う自らの魂寄せの手法について言挙げされている。それは、釋迦のコミコ（僧）が先に召しとった御霊をミコホウシヤが受け取り、梓の弓を叩いて六道サンヤノ道を開け、十三仏の門を開き、諸經文の功力によって、ミコホウシヤに乗り移らせ、冥土の物語涙の見参を行わせるというものである。これにより、弓を叩くミコホウシヤは、三国伝来の由緒正しい方法で儀礼を行っていることが宣言された。

パート二：ミコホウシヤが御霊を探すため地獄の底まで赴く（往路）【二丁裏～八丁裏】

サテ六道^ト申^ハ此土^トトメイ土^{（此土）}ノサカエニエリヤウジユト云大ナリウエ本アリ（後略）

このように六道語りが始まり、此土（この世）から冥土（あの世）へと奥深く進んでいく様子が語られていく。ここではまず、衣領樹の下を通ること、御霊を導く八木鳥のこと、八人の鬼のことなどが語られる。

続いて、初七日から三三回忌までの追善供養の忌日に配当された十王、十三仏とその種字、それぞれに対応した「カン文」が示される。初七日と三三回忌の例を挙げる。

一  初七日^ハ石山^{（イシヤマ）}ヲ趣^{（ユル）}秦廣王^{（シングワ）}

本地不動明王

一持秘密咒^{（ジヒミツシユ）} 生々^{（ニニカ）}而加護^{（ゴ）}
奉仕修行者猶如薄伽梵^{（フモシヤバカボン）}云々



三十二年 慈恩王 チヨン

本地虚空蔵 ゴクウソウ

若人求佛恵 ヂク グ (ヘン) ツウタツフダイシン
通達菩提心
父母所生身。即證大覺位 フモ チヤウ シン ソクシヤウ カクイ

こうした形式で、十三仏それぞれから授けられる「カン文」が列挙されている。

それでは、「六道十三佛之カン文」という外題にもなっている「カン文（本文中では「勘文」とも表記される）」とは何を指すのだろうか。これを理解する手掛かりとなるのは、冒頭に示された諸行無常偈に対する説明である。ここでは、「諸行無常」「是生滅法」「生滅滅已」「寂滅爲樂」の句文が、阿含教などの經典に由来する「カン文」であり、それぞれ「知恵の橋」「般若の船」「千尋の飛車」「浄土へ導く正覚」であるとされている。この記述に従うと、「カン文」とは、この文を唱える者を苦しみから逃れさせ浄土へと運ぶ呪言であり、地獄の世界を通り抜けるための通行手形（文書＝勘文）であると解することができる。

以上を踏まえてこのパートを理解すると、この祭文を誦み儀礼を行っている「ミコホウシヤ」が、それぞれの本地仏から与えられる「カン文」の功力により、初七日↓二七日↓三七日↓四七日↓五七日↓六七日↓七七日↓百力日↓一周忌↓三年↓七年↓一三年↓三三年というように、地獄の世界に設けられた十三仏の門を通り、地獄の奥底（三三年の世界・本地虚空蔵菩薩）に居る御霊の所へ辿りついたことを示していると考えられる。これは、「ミコホウシヤ」が死者の魂を探すためにこの世からあの世へ赴く往路の道のりであった。こうして地獄の底まで辿り着いた「ミコホウシヤ」は、この儀礼の趣旨を述べる。

夫一百六十六地獄ニマシマス御霊ソノ中ニ備後ノ国奴可郡何村御霊ヲ何寺之御僧ニ導ビカレタル霊ベシテ何迫ノ甲子歳木姓大ノ霊ナンノ
小霊神世ニ生シトリチンハナシキセガエマイラセンガ為コレハ八幡ノ神主ナンノ太夫六道サンヤノ道アケ十三佛之門ヲ開キテ導ビキ申ゾ
ハヤ／＼メノトノ呼フ声ニ任セ頼リマシマセ御霊タチ

弓を叩く八幡の神主（ミコホウシヤ）が、先に何々寺の僧により引導を渡された（導かれた）御霊を、トリチンハナシキセガエ（取神離し着せ替え）するために現世へ導くという儀礼の趣旨が語られる。そして、八幡の神主（ミコホウシヤ）は、「ハヤハヤメノトの呼ぶ声に任せ、頼

りましまして御霊たち」と呼びかけて、先ほどとは反対に、地獄の底から死者の魂をこの世へ呼び寄せていく。

パートⅢ…地獄の底で見つけ出した御霊をこの世へ連れ戻す（復路）【八丁裏〜二四丁裏】

ここから死者の魂を迎えるあの世からこの世への復路となるが、この旅路では往路と異なり、それぞれの忌日に配当された地獄の有様（六道）が詳しく語られる。しかし、本地仏から授けられる「一句のカン文」の功力により、次の世界へとつながる門（十三仏の門）を通るという形式は変わらない。三三年↓二五年↓一三年↓七年↓三年↓一周忌↓百カ日↓七七日↓六七日↓五七日↓四七日↓三七日↓二七日と来た道に戻り、初七日の世界まで到達した。

初七日地獄道の世界での苦しみは、手足に触れるところがすべて剣でできている険しい死死ツノ山を登るものであった。御霊には本地仏の不動明王から「極重悪人 無他方便 唯称弥陀 得生極楽」という「一句のカン文」が与えられ、次の世界へ導かれていく。

初七日の世界を抜け、現世に戻るまであと僅かの道のりとなった。あの世とこの世の境には、現世の全存在（五大）の罪が込められた梅檀の木を焚いた煙が流れ込む黒谷地獄がある。無明常夜の闇に満たされた黒谷地獄は、「ソレ般若第一ノ風吹ケバ 無明長夜ノ闇晴レテ 真如仏道モ明ラカナリ」という「カン文」によって明かされ、死者の魂はこの世に近づいていく。

地獄の底から連れ戻した死者の魂を、現世に一番近い黒谷地獄から、祈禱を行っているこの場に招きだすには、もう一つ特別な作法が必要だった。黄泉と娑婆の間にある大きな懸隔を越える術、それが五輪碎である。

ヲゴガタハム。^{（墓所）}ゾハカドコロ。^{（五輪塔婆）}ゴリン。^{（阿字）}トウバノ前ニテ^{（腰掛）}コリンクタク^{（五輪碎）}キトテ
○一^{（輪）}地リントハ^{（阿字）}皆人ハ^{（里）}アジノサトヨリ生キテ^{（阿字）}アジノホトリニ^{（故郷）}コシカケテ^{（今）}マタコソ参^{（今）}アジノフルサト○水リントワ^{（輪）}ユノツバカン水ノアワレサヨ
ウワノソラナル水ニナカレテ○一^{（上）}火リントハ^{（流）}タギ、ツキケムリワソラニ^{（薪）}タエハテ、イマワクマナキ月ヲ^{（煙）}コソ見^{（空）}一風リントハ^{（絶え果て）}イロモナキカタチ
モ見エン風ノナノ佛^{（もともと）}トナツテノリヲトクナリ一空リントハ^{（法）}モトリモ。モナヂクソラニ^{（説）}アリナカラ。クモトナツケシヒトハトレタソ

岩田勝が、「ヲウゴガタハム、死霊を鎮め、けがれをきよめる祭地であって、神楽を舞う神殿は、現世とあの世との両義的な境界に立てられている」「岩田 一九八三 三三九」と指摘するように、墓所という境界空間に置かれた五輪塔婆の前で、五輪碎という五輪の歌を歌うことが行われる。死者供養の場で唱えられたと考えられる呪歌（五輪碎）の事例の一つとして「六道十三佛之カン文」を扱った小田和弘が、「五輪塔婆に向かつて五輪碎をとなえることによって、それは死者にひとときの甦りをもたらすための人形へと呪的に変容させることとなる」「小田 二

〇〇三 一六二」と指摘するように、五輪の歌を歌うことは、地獄の底から招いた死者の魂を、仮そめではあれ、この場に再生させるために必要な手続きであった。地水火風空に関する呪的な歌を歌うこと（五輪碎）は、人間の身体（五輪五大）が生成することをアナロジカルに示すことなのである。

パートⅢ…口寄せ（冥土の物語涙の見参）【二四丁裏〜二五丁表】

一イニシエノワカフルサトニキテ見ハカワランモノワ石火ノ色ミノカサヲハウスノ上ニヌキヲキテハンゾウダライニ足フリス、ギテアズサノ
（古） （故郷） （巻） （憂） （降居） （末弔） （打竹） （左右） （押し分け） （厳発） （梓）
マエニ参ガ本ハヅハ五大土公ノヲリイマシマス。ウラハズハ諸天諸仏ノヲリイマシマス。ウチダケサユウニヲシワケテ中ノイツベニ手ヲカケテ
（脇） （通） （位牌） （霊供） （移） （弓） （聴聞） （寅卯） （一点） （乗り移り）
メノトノワキヲトヲリイハイリヤウグニウツリユミノチャウモンメサレ玉ヲアキヤウズル刀卯ノイツテンニワメノトホウシヤニノリウツリ
（冥土） （物語） （涙の） （見参）
メイドノモノカタリナミタノケンゾウメサレソウラエ

地獄からこの世に呼び寄せられた御霊は、ようやく「いにしえのわが故郷」に帰ってきた。弓を叩く「メノト」の脇を通り、位牌へ移り、「メノトホウシヤ」に乗り移って冥土の物語涙の見参（口寄せ）が行われる。

ここで注目したいのは、「アキヤウズル刀ノイツテン」との表現である。たとえば、天理図書館蔵の御伽草子「もくれんのそうし」（享禄四（一五三二）年の写本）では、母親が地獄で苦しんでいることを神通力で知った目連尊者が、一度死んで地獄に赴くのは、「そのあかつきの、とらのときほとに、ついに、この世をはかなく、なりたまふ」（横山・松本編 一九八五 一五四）、つまり、寅の時（午前四時ごろ）とされる。さらに、目連尊者が閻魔王に暇を請い、母を助けるために生き返る時も、「卯月一日の、とらのときに、いきかへらせたまふ」（横山・松本編 一九八五 一六四）とあるように、寅の時であった。夜が白々と明けるか明けないかという時（寅卯の時）に、死霊や神霊が降りてくるという思想は、御伽草子ばかりでなく、神楽歌からも見出すことができ、中近世において一般的な観念であった。「六道十三佛之カン文」も、全国に広まった中近世の死霊・神霊観を共有しているといえよう。

パートⅣ…結願・回向【二五丁表〜二五丁裏】

本文では、「ウンバラバラサンバラサンバラインダリヤヒシヤウダリヤウンランヂヤレイソワカ」と記されているが、これは、大随求陀羅尼「オンバラバラサンバラサンバラインヂリヤビシュダニウンウンロロシヤレイソワカ」の訛伝であろう。

続いて、「願以此功德 普及於一切 我等與衆生 皆共成仏道」という回向文を唱え、「南無阿弥陀仏」と結ぶ。

パートⅡ…死者供養を題材にした能（「松の能」や「目連の能」など）を演じた。【二五丁裏】

本文末には、「能クテンアルベシ」との記載がある。ここに岩田勝は着目し、「法者」が五輪塔婆の前で祭文を舞う、「神子」に御霊を乗り移らせ、死者供養を題材にした鎮魂の神楽、能を舞わせたと指摘した。

これまで見てきたものをまとめると、以下ようになる。

パートⅠ…前段（自らの法の由緒を述べる）

パートⅡ…ミコホウシヤが御霊を探すため地獄の底まで赴く（往路）

パートⅢ…地獄の底で見つけ出した御霊をこの世へ連れ戻す（復路）

パートⅣ…口寄せ（冥土の物語涙の見参）

パートⅤ…結願・回向

パートⅥ…死者供養を題材にした能（「松の能」や「目連の能」など）が演じられる。

このなかで、神楽に関係するという根拠となってきたのが、パートⅥで能が演じられた可能性があるところである。筆者も、能が舞われる機会があったことは、想定して良いように考えているが、そこで舞われたと考えられた朽木家に伝わる古い能本に対する意義づけには、注意しなければならない。

現在、この地域において能が舞われるのは、比婆荒神神楽社が執り行う「神楽」においてであり、また、能本が伝承された朽木家も比婆荒神神楽の伝承者である。そうした点より、朽木家の能本は、「備後東城神楽能本」として世に紹介され、岩田勝も「寛文四年神楽能本」と命名し紹介した。しかし、「寛文四年能本」は表紙が欠けており、外題・内題ともに不明である。朽木家には、「延宝八年能本」もあるが、これも外題・内題ともにない。ほかに、残存する第一葉目に後筆で「ノウノ本」と書かれた資料と、外題に「義経之能本」と書かれた資料が残されている。このように、朽木家に残された「能本」に「神楽能」との文脈を付けたのは、研究者の行為であった。

しかし、第二部第二章で論じたように、近世中期の朽木家の社人は、神楽だけではないさまざまな宗教活動を行っていた。それ故、神楽ではない死霊祭祀の場でも、能が舞われた可能性もある。そうした点を顧みると、「神楽能本」と名付けたのは、この「能本」が使用された場を

限定するものなのではないだろうか。

また、岩田は、「祭文を舞う」という独自のキーワードを用い、祭文（六道十三佛之カン文）が歌舞（浄土神楽）として昇華されることを想定した。死霊を鎮めるといふ祭文の意図・内容は、法者の囃しにあわせ死者の魂が乗り移った神子により舞われることで、身体表現された「能」（「態」）となる。この歌舞（神楽）の力により死霊が鎮められるのであり、岩田はこれを浄土神楽と論じた。こうなると、「六道十三佛之カン文」も「能」「態」であり「神楽」の一つということになる。こうした操作の延長上に「神楽祭文」という用語が生み出され、「六道十三仏之カン文」もその一つとして『中国地方神楽祭文集』に収録された（岩田 一九九〇b）。

しかし、確認してきた通り、この資料からは、死者の魂をこの世に呼び寄せることまでしか読み取れない。こうした「口寄せ」の儀礼を、「能」という概念で補うことで、死霊を浄土へ送る死者供養の儀礼として完成させたのが、浄土神楽論であったといえる。そこに岩田の議論の鋭さと魅力があるが、その反面大きな飛躍があることを指摘しておきたい。

以上より、「六道十三佛之カン文」を理解するにあたっては、パートⅡの記述だけに注目し、強引に神楽と結びつけるのではなく、パートⅠからⅢまでの、弓の弦を叩いて出した音によって、死者の魂をあゝの世から呼び戻し、口寄せを行う儀礼の姿を素直に受け止めるべきだと提言する。

三．梓巫女の口寄せ儀礼との比較

本節では、「神楽」とは違う文脈から「六道十三佛之カン文」を捉え返すため、近世初期の御伽草子に記された梓巫女の口寄せの様子との比較を行っていききたい。

まず注目したいのが、御伽草子の「さたそ」系『鼠の草子』に記された「古塚のいしもりこ」と呼ばれる梓巫女の口寄せの様子である。『鼠の草子』には、巫女の口寄せの様子が具体的に記されていることが知られており、酒向信行は、天理図書館本を取りあげ、巫女の口寄せ詞章の比較研究を行った「酒向 一九九四」。今回扱うのは、沢井耐三が新しく紹介した資料で、従来知られていた本とは全く異なった口寄せの詞章が記されている¹⁹⁶。

本資料では、主人公の鼠の名が「さたそ」であり、「権頭」や「ほこ太郎」という名であった従来の本とは違う系統にある。年号は記されていない。この本となんらかの関連があると考えられる天理本は、室町末期の書写であるが、この本は江戸前期から中期頃の作品かと考えられている。

物語のあらましを述べる。鼠の「さたそ」は、人間の姫君に逃亡され、悲しみのあまり死に瀕する有様であった。そこで家臣たちは、まず、

「おはな命婦」に口寄せを行わせ、姫君の行方を探ることを進言する。次に「しい(ゐ)やま權大夫」という算置が呼ばれて姫君の行方を占う。しかし、双方の結果に納得できない「さたそ」は、「古塚のいしもりこ」という巫女を呼び、姫君との復縁について占わせている。以下がその様子である。

数珠さら／＼と押し揉みて、梓の弓をうち鳴らし、神供養をぞ始めける。

摩訶般若波羅蜜多心經、さてくちの主なる、大日大悲大りやう權現、有りとあらゆる神仏、請じ参らせ候ふぞや。

それ天竺のならないには、駄路の鈴を振るなれば、恋しき人の声を聞く。大唐のならないには、反魂香を焚くなれば、恋しき人の姿を見る。日本のならいには、夜の衣を返して寝て、恋しき人を夢に見る。我が朝のならいには、黄金盆に梓を置き、□ろかねの矢じりにて打ち鳴らして奉り、神や仏を供養し申せば、すなはち感応まし／＼□、もりの仮り声仮り姿にて、恋しき人の行方を聞く〔沢井 二〇二二 二二二二〕。

まずは、自らが行う口寄せ方法のいわれを語る部分に注目したい。「古塚のいしもりこ」は、祈禱を始めるにあたり梓の弓を打ち鳴らしてありとあらゆる神仏を勧請する。そして、恋しき人の行方を聞く方法として、天竺・大唐・日本のやり方があると述べ、自らの方法（我が朝の習い）として、「もりの仮り声仮り姿」、つまり「もり＝巫女」自身に乗り移らせて口寄せを行うことを宣言した。

ここで「六道十三佛之カン文」のパートA：冒頭の前段部分（二丁表～二丁裏）と比べてみる。

夫三國^{ソレ}ニテナキ人^{（念）}ニアワントテハ天竺^{（大）}ニテハセイ石山^{（野）}ニ上^{（乗）}エキロノス、ヲモチ岩ノカドヲ七日タ、イテレイス、ノコエニヲトズレテコイシキ人^{（面影）}ノヲモカケヲ見ルト云 夫タイトウノナライニ^{（大）}ヒロキノニ^{（習）}ニシキノ幡^{（廣）}十三本立幡^{（野）}ノ本ニハンゴン香^{（錦）}ヲタキ七日タキ^{（ハタ）}香ケムリニ^{（ポ）}タワムレテナキ人^{（會）}ニアウト云カ夫日本ノナライニハ^{（小）}釋迦^{（神）}ノコミコノメサレ初メシヲミコボウシヤウケ取ハン若アズサヲフセ六道ニヤノ道^{（召）}ヲアケ十三仏^{（受）}ノモンヲ開^{（門）}キ諸經文ノクリキニ^{（ヒラ）}ヨツテミコホウシヤニ^{（乗）}ノリウツリメイドノモノガタリナミダノゲンゾウト申ナリ^{（冥土）}（物語）（涙の）（見）（参）

『鼠の草子』の記述と「六道十三佛之カン文」の表現を比べてみると、天竺・唐土・日本の三段構成で自らの口寄せの手法を權威づけるやり方に共通性が見られる。それぞれの段においても「駄路の鈴」「反魂香」と同じフレーズを用いて説明を行っていた。また、日本（我が朝）での表現は、それぞれ今自らが行っている口寄せ祈禱の手法を述べている段にあたる。比較すると、細かい表現で違いはあるが、梓弓を叩き、自

身に乗り移らせて声を聞く口寄せが行われることは共通していることがわかる。

それでは、『鼠の草紙』の続きを見てみよう。

本弭に浮かみて水の見えけるは、ただ今の寄り人の浮かびの水とおぼえたり。末弭に金の米の見えけるは、只今の寄り人の、道の砂子と見え候ふ。向かいの山になく鹿の、親恋か、妻恋か。親恋は七十五日、百十日。妻恋は命を限り。古里を掻き分け行けば三つ瀬川、ただ今の寄り人の渡らんとすれば、ひの波、水波立ち合いて、広さ深さも一万町、渡るべき様さらになし。浄土の鳥と聞くなれば、□して給んべやほととぎす、い□□□□□□。

□□□□□への草踏み分けて訪ふこそ、恥づかしけれ。さんまれ、たかえぼしは、梓の弓にへりとりを載せて、行方を聞かんと心ざし

(後略)「沢井 二〇二二―二二三―二二四」。

弓の本弭・末弭もとはす うらはすに、寄り人(呼び寄せたい姫君)を呼び寄せるための装置(浮かびの水・道の砂子)を設置し、そこへ呼び寄せる姫君の魂を、ホトトギスの力を借りて三つ瀬川(三途の川)を渡らせる。たかえぼし(巫語で夫を示す)は、梓の弓にへりとり(巫語で妻・女を示す)を呼んで行方を聞くことが目的だと言挙げされる。この後、弓を叩く巫女に行方不明の姫君(へりとり)が乗り移り、口寄せが始まる。

ここで、先に引用した「六道十三佛之カン文」パートC…口寄せの部分(二十四丁裏〜二十五丁表)と比べてみたい。此土と冥土の境を五輪の歌によって越え、いにしえの故郷に帰ってきた御霊は、蓑笠(旅装)を脱ぎ、盥で足を洗って梓弓の前に参る。諸天諸仏が宿る本弭・末弭、弓の弦を打つ打竹、供物を供える容器である巖瓮いわづ、メノトの脇を通り、位牌へ移り、最終的にメノトホウシヤに乗り移って冥土の物語涙の見参(口寄せ)が行われる。

共通していることは、死者の魂が、梓弓の弦を叩いて出す音に誘われ、弓の本弭・末弭を経由し、巫女の体に降りてくることである。その後、巫女に乗り移った御霊が口を開き、口寄せが行われた。この時弓は、弦を叩いて生ずる音とともに、それ自体が御霊を招き降ろす祭具となっていた。

このように、「六道十三佛之カン文」の詞章と「さたそ」系『鼠の草子』における梓巫女の口寄せ詞章の間には、深い共通点が存在した。備北地方の「法者」であり「太夫」は、近世初期に京都の吉田家から神道裁許状を受け「神職」「社人」となる以前には、こうした梓巫女の知識・方法を利用して、口寄せ・死霊祭祀に携わっていたと推測される。

四・小括

「六道十三佛之カン文」の検討から判明したのは、弓を叩いて死者の魂をあめ世からこの世へと導き降ろす行為であり、その結果口寄せが行われることである。口寄せの後、死者供養を題材とした能が舞われることもあっただろうが、神楽として能が舞われたという見解を鵜呑みにすることはできない。「神楽能」という定義は、研究者が作りだしたものだったからである。岩田勝は、「祭文を舞う」という概念を梃子にして、「六道十三佛之カン文」を神楽と結びつけていた。また、「六道十三佛之カン文」の詞章と御伽草子に記された梓巫女の祈禱（口寄せ）の様子には、知識と方法の面で大きな共通点が見出せた。

以上より、「六道十三佛之カン文」を神楽と結びつけて、現在伝承されている比婆荒神神楽の意義の根拠として用いたり、比婆荒神神楽の祖型が浄土神楽であると論じたりすることには問題があることが判明した。死霊祭祀と関わる浄土神楽が歴史上存在したことは筆者も認めるが、そもそも、浄土神楽と荒神舞（荒神神楽）は別箇に記載されていた（広島県編 一九八七 九八六）。名田という土地を介したつながりである「名（名田中）」が祀る本山三宝荒神への神楽と、死者の魂をあめ世へと送ることを求める「願主」に応える死霊祭祀の神楽とが同じレベルにあったとは考え難い。浄土神楽と荒神神楽（荒神舞）は、別のものと考えるべきである。

「六道十三仏之カン文」は、近世初期の備北地方において神社を根拠に活動していた宗教者が、神社祭祀や神楽以外に、口寄せや取神離しなど死霊祭祀も執り行っていたことを示す資料と考えるべきである。

「た」といえば、広島県庄原市小用八谷家に伝わる『鳴弦神事式』の「後遊ノ遊ノ歌」には、「ヨイハシユヘ（比叡） 夜中ハ熊野明時ハ（アカトキ） サンヤノ御前ノ唱ヲゾスル」（岩田勝 一九九〇 二八五）との歌が伝わっている。また、陸中下閉伊郡和野に伝わる権現舞「後夜の遊び」では、「ヨイヤグシヨ中ハフケンヨアカトキノ イゴモル神ニクヨウ申スゾ」（本田 一九七一 五〇九）という歌が伝わっており、神楽も行う地域の宗教者が、死者供養の祭祀において類歌を歌っていたことがわかる。

諸行無常偈を、浄土へ渡す（六道を逃れさせる）功力がある文であると注釈することは、他地域の資料にも見出せる。例えば、長野県御嶽神社滝家文書『嶽由來記』（天正十九年（一五九二））には、以下のようない記述がある。

シヨギヤウムジヤウト一ツハテンジヤウエノボルチエノハシナリ、ゼシヤウメツホウト一ツハシヤウジノアイガヲワタルフ子ナリ、
 シヤウメツメツイト一ツハツルギノヤマヲコユルトブルマナリ、ジヤクメツイラクト一ツハジヤウドエマイルミチナリ、コノ三シヤウモ
 ンガタメニコソシンジンヲマウスナリ、ギランシヤウジヤノカ子ノコエニモコノモンヲコソトノウルナリ、ハヤクコノモンヲチャウモンシ

テコソトノウルナリ、ミサカキノウエニハマイルナリ、コノモンノコエニコソ六ドウヲバハナレタマウナリ、(吉岡勲、西垣晴次編『神道大系 神社編 二四 美濃・飛騨・信濃國』神道大系編纂会、一九八三年、三四〇頁。)

その他、対馬の法者頭藏瀬家文書「四十九願」(文化五年(一八〇八))の冒頭には、十王経に由来する名文として諸行無常偈が紹介され、同様の注釈がなされている(鈴木棠三校注「六道・その他」神道大系編纂会編『神道大系 神社編 四六 杵岐・対馬国』神道大系編纂会、一九八四年)。なお、この資料に関しては、岩田勝による先行研究がある。「(対馬の迎六道・送六道をめぐって)『山陰民俗』(四六) 山陰民俗学会、一九八六年)。

注意したいのは、同様の思想に立脚していても、この偈が祭文(儀礼)のなかで果たしている役割は、それぞれ違いがあり、その儀礼自体の性格も異なっていることである。

② 仏から「一句の文(偈)」を授与され、それを唱えて地獄の門を通る形式(構想)は、秋田県に伝承される霊祭神楽の『菩提湯立神楽式』の「浄土問答」や、諏訪神楽『御七五三之事』『神楽之謠歌』中の十二番目の行事、広島県山県郡千代田町壬生の井上家蔵『六道開ノ本』、広島県庄原市西城町大佐御崎家の『六道之有様』など、全国各地の資料に見出せる。その中から、新羅神供養（新羅神供養）と呼ばれる死霊祭祀で、魂寄せに用いられたと考えられている対馬の法者頭藏瀬家文書「迎六道」(文化八年(一八一二))を紹介する。

今世しやば方して●あかでわかれし●末の松山●一門けんそく●集りて●一日一夜の●しやうよふ請て●とふる靈にて候ぞや●情をしりてましまさハ●おしへの礼木を●かし給はれと●有けれハ●大目如来の●金の判木を給はりて●しゅうり●ぜんだんのいとまと御定有●(括弧で引用者が漢字を当てた)(鈴木棠三校注「六道・その他」神道大系編纂会編『神道大系 神社編 四六 杵岐・対馬国』神道大系編纂会、一九八四年、七六四頁。)

ただし、これまでで示した資料には、「一句の文」を与えられて地獄の世界を通るという同じプロットを持っていますが、死者の魂を浄土へ導くものと、儀礼を行っているこの世へ連れ戻すものという二通りの目的がある。この違いは、祭文・儀礼の理解に大きな違いをもたらす。なお、対馬の法者の活動に関しては、渡辺伸夫「対馬の命婦と法者―神楽と祭文の世界」(『東西南北』和光大学総合文化研究所、二〇〇一年)を参照した。

③ たとえば、岩手県下閉伊郡普代村の鵜鳥神社の権現様を奉ずる鵜鳥神楽では、「ゴヤノアソビ・ゴヤダテ」という死者供養の儀礼が行われている。当地に残る最古の台本である田野畑本(安政二年・天保十二年・天保十五年の栄福院本とそれを整理した大正一二年の田野畑永治本を本田安次がまとめたもの)には、「ゴヤノアソビ」の歌として、「アカトキノ 寅卯ノ時ハ トキモヨシ イノリモカノウ サユワイモヨシ」「アカトキノ 寅卯ガトキノカケ馬ハ ヒツメモヒロシ ノリモトオトシ」(宮古市教育委員会編『陸中沿岸地方の廻り神楽』報告書』宮古市、一九九九年、一八九頁)という歌が報告されている。

④ 東城町戸宇神社枅木家蔵「寛文四年能本」に収載の「松の能」は、「トリチンハナシ」を上手く行えなかったため浮かばれない母を、宇佐の神主と諸国一見の僧が、八間の神殿と柱松を建て、三日三夜の「経論唱行」をして切利天に舞い浮かべるという内容である。その他「寛文四年能

本」には、「目連の能」「身ウリ能」「文殊菩薩能」など、死霊祭祀において舞われたと考えられる能が収載されている。

『祭文を舞う』は、代表作『神楽源流考』『神楽新考』の索引で項目が立てられているように、岩田勝の神楽・祭文研究において非常に重要な概念であった。「祭文を舞う」に関して、岩田は以下のように述べている。

土佐のいざなぎ流では、太夫が祭文を誦むにつれて巫者が舞い、祭文の意図するところを身軀動作で示すのを「祭文を舞う」といった。(中略) 神楽による祭儀の場では、祭文はたんに誦まれるだけでなく、それを誦むにつれて弓や太鼓などのはやしにのって巫者の棹や神子が舞い出すことがあったのである〔岩田勝 一九九〇b 五二〕。

こうした祭文理解は、「はやす法者」と「神がかかる神子」のセットで祭文の読誦および神楽が行われるという指摘や、座して神霊を操るために誦まれる祭文(五行祭文)から、文学性を持つ芸能(中国地方の神楽で行われる「五行祭(王子舞)」)が生まれたとする祭文の変遷論など、岩田勝が残した大きな業績を支えている。

岩田は、吉村淑甫の記述(『土佐民俗』(十一) 土佐民俗学会、一九六六年、表紙写真の解説)を、「祭文を舞う」ことの大きな根拠としている。しかし、高知県香美市物部を中心に伝承されるいざなぎ流の世界における独特な「祭文」「神楽」の概念、使われ方が、どこまで中国地方の事例において妥当性を持つのかを、その後のいざなぎ流研究の進展を踏まえたうえで、改めて検証しなければいけない。

「岩田勝は、「六道十三佛之カン文」、橋経、身売の能、松ノ能などのことを、「これらで能というのは人間の身軀動作でその態を示すという「態」の原義に近い用い方であって、祭文を舞うということとほぼ同義に近い語であった」(『中国地方神楽祭文集』五三頁)と指摘している。

岩田勝は、「神楽祭文」という用語について、以下のように述べている。

なお、本書の書名に「神楽祭文」という呼称を用いた。本書に収載した祭文が誦まれる場合は、基本的には神楽の形態によっておこなわれる祭儀においてであるからではあるが、現在の祭文研究の状況からして、古代祭文や歌祭文・説経祭文などの山伏祭文と区別するために意図的に用いたもので、それを学問上の用語としていつまでも用い続けようとするものではない。中国地方のいずれの在地でも単に「祭文」と呼ばれている。本書の文中でも単に「祭文」と表記していくが、それは「神楽」祭文のことであると、あらかじめ了承しておいていただきたい。〔岩田 一九九〇b 一二七〕

今回引用する詞章は、国学院大学名誉教授の徳江元正氏が、サントリー美術館にて展覧されていた絵巻を、展示終了の後、展示者の了解のもと倉卒の間に翻字を試みた原稿を、沢井が漢字、句読点などを加え整えたものである。沢井は、徳江氏が残した原稿と古書店文学堂の図録に載った『鼠の草子』の写真をつきあわせ、「さたそ」系『鼠の草子』の物語の復元を行った。なお沢井は、「さたそ」系『鼠の草子』が研究史上きわめて重要な意味を持つ作品であると考え、実物を見ていない調査の不十分さを承知しながらも紹介を試みたと記している〔沢井 二〇一二〕。

朽木家文書には、「神葬祭式全」(文化四・一八〇七年)、「神葬祭礼式」(文政四・一八二二年)、「神葬祭礼式」(文久三・一八六三年)といった、近世後期の神葬祭についての資料も含まれている。

第二部 伝承者にとっての比婆荒神神楽

第一章 中近世における社人の組織と階層

第一章では、備後奴可郡（現在の広島県庄原市東城町・西城町）における社人の中世末から近世にかけての歴史的変遷を明らかにするとともに、近世の奴可郡における社人の組織・階層について論じていく。

身分的周縁論を踏まえ、中近世の備後奴可郡において、社人が外部の他者と関係を構築することで、いかにして「社家衆」と呼ばれる社人の同業者集団を編成し、それが時代の変化に応じてどのように変遷していったのか。また、社人をはじめとする神社祭祀の関係者間に形成された階層の実態と、その背景にある地域的な神社の社格（内部の論理）の存在を明らかにしていきたい。その際には、神社の社役（社人としての身分）が誰により安堵されるか、社人がどのように名乗るのかという点に注目して考察していく。

なお、歴史資料においては、神祭祀を司る男性宗教者は、神主、社司、禰宜、社人などさまざまな呼称で記述されている。本稿では、こうした資料用語を最大限尊重したいと思うが、これらの宗教者を総括して述べる際には、総称として「社人」という用語を使用することとする。

一・中世末における備北地方の社人

一・一・備後一宮からの認証

中世末の備北地方において社人として活動するには、備後国一宮である吉備津神社と在地社会における領主権力の双方から認証されることが必要であった。

先行研究者の畑中誠治は、備後一宮に国中の神職が一堂に会する座直りの神事に奉仕することが、在地における神職の身分・職掌を保証することにつながっていたと指摘している〔畑中 一九六三 二六四〕。管見の限りこの神事については、畑中のほかに、同じ研究グループに属していた河合正治が言及した〔河合 一九六三 二八〕だけで、十分検討されていない。そのためここからは、筆者が知り得た資料に基づき、備後一宮における座直りの神事の全体像を可能な限り明らかにしていきたい。

庄原市比和町比和山八幡神社蔵『久光家傳之筆紀』の「神職相統之次第」には、以下の記述がある。（資料の引用に際し、正字体は通行字体に直した。また、読解のため私に読点を付すとともに、傍線及び傍点を付した。以下同じ。）

中昔ノ比社家共吉田官未セザリシ比ハ、一宮官ト云イテ当国一宮ニテ官ヲ定、或ハ一世ニ一度一宮ノ嶋町ト云所ニテ座ニ付ト云テ儀式アリ、

冊子態の資料の表紙には、貞享四（一六八七）年と記されている。この年から天明七（一七八七）年までの事象が編年で書き継がれていることより、本資料は近世中期の資料だと考えられる。ここでは、当時主流になっていた京都の吉田家から神道裁許状を取得し、官位を得ることで社人として認証されることになぞらえ、かつての状況が説明されている。それによると、一代に一度備後一宮で開催される嶋町の神事（座直り）に出席し（座に付き）、備後一宮から官位を取得することで社人と認められることがあったようである。

こうした事情を証する資料が、比和町三河内八幡神社の社家を代々務めてきた井西家に残されている。天正二（一五七四）年に在地領主の三河内通只、通亮から発給された「三河内通只同通亮連署宛行状（折紙）」からは、備後一宮の座直りに出席することが在地においてどのように評価されていたかを理解できる。

以上

井西宮役儀、其方相勤候、当国於 御一宮座敷有之事候、可有其心得候、仍而如件、

天正二年

三河守

九月五日

通只（花押）

治兵衛尉

通亮（花押）

〔広島県編 a 一九七八 九七二〕

在地領主の三河内氏は、一宮の座直りにおいて座敷（出席する権利）を保持することを、在地での官役を務めるうえで的心得を持つ状態だと評価していた。座直りに出席し備後一宮から認証を受けることが、社人として活動するうえで必要とされていたのである。

それでは、備後一宮における座直りの神事は、何時どのようなに行われていたのだろうか。まず、福山市新市町宮内の吉備津神社蔵「備後吉備津宮由緒書上覚書」（宝暦五・一七五五年）を確認する。

一、御社之儀ハ一国一社之事、依之備後国拾四郡惣氏、就中、御宮急御用之節は、近郡故、品治郡・芦田郡両郡として、相勤申候事も御座候事、

一、右拾四郡之大氏故、毎歳十月御祭礼之節は、国中之禰宜、御境内、嶋町・国町ニおゐて銘々定座を構、神事相勤来り申候事、

備後一宮の吉備津神社は、備後国内一四郡の惣氏神（大氏神）を自称していた。それ故、毎年一〇月に開催される御祭礼では、備後国（一四郡）内の村々で活動する禰宜が一宮へ参勤し、嶋町・国町と呼ばれるところで座直りの神事が行われていた。備後国の一宮（惣氏神・大氏神）であることが、領域内の社人を支配することにつながっていることがわかる。

品治郡向永谷村の庄屋馬屋原重帯が、文化五（一八〇八）年に完成させた備後全域の地誌である『西備名区』には、「吉備津宮祭式畧」として以下の記述がある。

一、此日（※筆者註 一〇月一七日）嶋の町・国の大祭。嶋の町は、有地神職注連頭小田清真太夫支配にて、国中の神職悉く集り勤む。往昔より小田氏十四郡神職頭として支配し、国中神職集り勤めり。若此神祭に不参の者は過怠あり。（中略）嶋の町も元芝居にて大舞台をすへ御幣三本、掛鯛、掛鳥、掛布杯かけ並べ祭祀す。国の町は唯御幣一本のみにて飭物なし。嶋の町の神事は、古へ国司より祭典の式なりと言ひ伝ふれども、其始りたる年紀分明ならず。顧に 水野候の時、小田氏を以て当国社家頭として着座第一に命ぜられしかは、古の例を以て、其頃より小田氏支配とはなりしにや。（中略）嶋の町は元芝居に荒こもを敷、勤られしが、今は其四方にかつら石を置たり。（中略）宝暦、明和の比迄は、国中の社人、嚴重に参集せしが、色々に難渋せし（た）め追々参勤怠り、奥方芸州御領の遠所は、往返の雑費に難渋し、又は注連内の論により、今は古への半に及はず。小田の注連内も又是につれ、彼につれ、漸く神事つとむるのみ。神人のおとろへ、いとなげかし。〔得能正通編 一九三一 二〇七〕

備後一宮の吉備津宮における年中行事の一つとして、一〇月一七日に開催される嶋の町・国の大祭が挙げられている。この記述と同書に収録されている「島之町之図」によると〔得能正通編 一九三一 二〇八～二〇九〕、神社内の元芝居と呼ばれる場所の四方に四本の竹が立てられ、その真ん中に舞台が設けられた。舞台には、御幣のほか、御神酒や鏡餅、鯛や鳥、布などの供物が並べられ、その周囲に備後国中から参勤した五〇名を超える神職が居並んで、嶋の町の神事（座直り）が行われた。

この神事を差配したのが、下有地村在住で備後一四郡神職頭の小田清真太夫だとされている。『西備名区』の芦田郡下有地村の項には、産土社の艮神社に関して以下の記述がある。

産社、良神社

上下有地、相方の産社なり。天正年中、有地美作守隆信、勸請造営す。能宗氏を以て神主とせり。今は小田氏支配たり。小田氏は元吉備津宮神官にて、宮内三太夫の一人にして吉備津宮神事に与り、十四郡より初穂を納り、元本州一円の注連頭として、世系家譜に連綿たり。

神務繁茂にして一人の勤務にては行届き難き故に、芸藩封内は其処々に小注連頭を立て分けて支配を免し、福藩封中も又数に分けて掌せしめ、今領する処、神石郡、甲努郡、芦田郡、品治郡、沼隈郡、安那郡等の内、所々にあり。(中略)

其系 嵯峨天皇より起り世系連綿として今に至れり。水野日向守勝成朝臣、宮内邑吉備津宮造営遷宮に小田又左衛門太夫道末といふ人を社家頭として、座列第一に 仰付られしより(後略)〔得能正通編 一九三二・二〇〕

上・下有地村の産土社である良神社は、天正年間に勸請され、能宗氏を神主としたが、この当時は小田氏が務めていた。もともと小田氏は、吉備津宮の神官である「宮内三太夫」の一人として、吉備津宮の神事に関わるとともに、注連頭として備後国一四郡すべての社人を支配していた。しかし小田氏は、業務繁忙のため一人では任を担いきれなくなったので、備後国の領域のうち広島藩(芸藩封)の八郡は各地に小注連頭を置いて支配を任せ、自身は福山藩(福藩封)の六郡を支配しているのだという。こうした卓越した地位は、吉備津宮の鎮座地である品治郡宮内村が属す備後福山藩の初代藩主水野勝成により命じられたものだとされている。

さらに、福山藩の儒官菅茶山が文化六(一八〇九)年に編纂した『福山志料』の下有地村の項にも、小田氏についての記述がある。

此村の神官小田氏は、代々吉備津宮の神職にて福山領禰宜の司也。禰宜いにしへは吉田官といふことなく、いつれも自官にて、その官職をはその家よりゆるし侍り。その例にて、いま以て神職のものゝ名をば、此家にて名つけゝると云。

今按ニ、他郡神職多クハ吉田ニテ官ヲウケ国名等ヲ授カルコト、今ステ二年久シ。此家ヨリ定ムルコトイツノ頃ナルヤ。(後略)

〔菅茶山(晋帥)編 一九一〇b 九〕

福山藩内の禰宜は、京都の吉田家から神道裁許状を得て官位を取得する以前には、福山藩における禰宜の頭役を務める小田氏から官職を許されていた。そのため、現在でも小田氏から名前を得て神主として活動を行う者がいるという。この記述は、福山藩土官原直御が元文四(一七四一)年より三〇余年にわたって記した『備陽六郡志』の引用であり〔得能正通編 一九二八b 一五七〕、近世中期の状況を伝えている。その後、菅による「今按ニ」との注釈によると、文化年間には吉田家から国名などの官途・受領名を受けることが主流で、小田氏から名前を得ることは

ほとんどなくなった。

以上の記述から、備後国内の社人は、備後一宮で開催される座直りの神事（嶋町・国町）に参勤し、社人として活動していくための資格を取得していたことがわかった。こうした慣行は、中世末には行われていたことが推測され、その後宝暦・明和（一七五一〜一七七二）の頃までは、ある程度維持されたと思われる。これ以降になると、資格の取得先が備後一宮から京都の吉田家へと変わることが多くなっていった。

しかしながら、これらはあくまでも近世期の資料であり、近世的な価値観に基づいて記述されている。そのため、これらの記述を理解するには、中世末から近世にかけての吉備津宮と備後国内の政治体制の変動を踏まえる必要がある。

備後一宮の吉備津宮は、戦国期の混乱のなかで社殿が焼亡し、一旦廃絶した。そのため、中世期の祭祀組織や祭礼の実態が判明する資料は残されていない。それに加え、中世末に広島城を居城として中国地方一帯を支配するとともに、社領を寄進するなどして吉備津宮を保護した毛利輝元は、慶長五（一六〇〇）年の関ヶ原の戦いで敗戦後、防長二国（長州藩）に転封された。その後毛利氏に代わり、芸備両国の太守として福島正則が広島城へ入府する。しかし福島正則は、洪水で損壊した広島城を無断改修した咎により、元和五年（一六一九年）に改易される。その結果、広大な領地は分割されて、安芸と備後八郡の広島藩と、備中西南部と備後六郡の福山藩が設けられた。つまり、中世において備後一宮の勢力範囲であった備後国が、近世になると広島藩と福山藩の二つに分けられたことになる。

また、初代福山藩主の水野勝成は、荒廃していた吉備津宮の復興を行い、社領を寄進するとともに、慶安元（一六四八）年には社殿の造営を行った。その際には、新たに神宮寺が設けられ、神社の長である所司（別当）に任じられた神宮寺を中心にして祭祀組織が再編成された。福山市新市町宮内吉備津神社蔵の「吉備津宮差出帳」（宝永八・一七二一年）には、神社組織の成員として五八名の名前が挙げられている。具体的に見ていくと、所司（神宮寺別当が兼職）以下、所司長・宮司幣取（六人）・所司（七人）・供僧（八人）・巫司・巫（六人）・楽人（七人）のほか、役人・馬衆・茶番・火明・大工などの神人の後に、弘社として小田主殿・黒瀬山城・小高佐渡の三人が記されている〔新市町史編纂委員会編 二〇〇二 一九六〜二〇〇〕。近世の吉備津宮の組織における小田氏の地位は、非常に低いことがわかる。

『備陽六郡志』によると、小田氏は、吉備津宮の所在する宮内村から見て南方の芦田川を挟んだ対岸に位置する芦田郡上有地村・下有地村・相方村の産土社である良大明神などの禰宜として、下有地村に居住していた。また、同じ職掌の黒瀬・小高氏も、宮内村の東隣に位置する上・下安井村に所在する諸社の禰宜を務めていた〔得能正通編 一九二八 a 三〇九〜三二三〕。このように弘社の者たちは、吉備津宮での神役から得られる収入だけでは生活出来ず、禰宜として近隣村落の神社祭祀を担うことで、生計を立てていたと思われる。このように小田氏は、近世の吉備津宮の祭祀組織においては末端に位置づけられていたが、その由緒から注連頭として備後国内の社人を支配し、国内の各地から社人が参勤して開催される座直りの神事を差配していた。

注連頭の小田氏は、近世社会においてこうした二律背反の状況に置かれていたが、備後一宮を後盾とする小田氏の権威は、奴可郡では近世中期でも機能していた。庄原市東城町戸宇神社朽木家には、「神役相定之事」（享保二年・一七一七）という資料が残されている。この資料は、奴可郡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。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、戸宇村における氏神祭祀や村方祭祀などの社役の分担、初穂の配分などに関する、両社家が交わした誓約書である。この誓約書の末尾には、当時の村役人や同村に住む朽木家の分家たちの署名とともに、「宮内一宮神主 小田主殿頭」の署名がある〔東城町教育委員会編 一九八二 七七三〜七七四〕。広島藩奴可郡の社家が、福山藩領に所在する備後一宮の小田氏に承認を求めるという特異な事例からは、近世以前から続く備後一宮の権威が、近世中期の時点でも一定程度意味をなしていたことがわかる。

以上より、中世に淵源を持つと考えられる備後国一宮の権威や機能が、近世における広島藩と福山藩という二つの政治体制が構築され、新たな吉備津宮の祭祀組織が編成されたことと、京都吉田家の社人支配における影響力の拡大により、変容していったことが明らかにになった。座直りについては、一次資料がないため、近世の二次資料に拠らなければならなかったが、中世末から近世中期にかけては、社人の職分を保障する装置として機能していたことが判明した。

さて、本稿で焦点を当てている備北地方の社人は、何時から何時頃まで備後一宮の座直りへ参勤していたのだろうか。『福山志料』には、応永元（一三九四）年の「座直り古図」が収録されており〔菅茶山（晋帥）編 一九一〇 一五〕、ここに見える「たらわし」は、奴可郡川西村八幡神社の社家を示していると考えられている〔東城町史編纂委員会編 一九九九 四二八〕。また、古図中の「たかの山」に比定される恵蘇郡南村八幡神社堀江家には、年不詳の「当国一宮神事座次第」が残されている〔堀江 一九九七 四六〕。さらに、『福山志料』に収録されている宝永五（一七〇八）年の「島之町之図」には、奴可郡内の社家として久代村・福代村・戸宇村・川鳥村・西城の社家が確認でき、「国町之図」には「東城多羅王」として川西村八幡神社の社家の存在が見える〔菅茶山（晋帥）編 一九一〇 一二〜一四〕。

このように備北地方の社人は、南北朝時代末から近世中期まで、備後一宮における座直りに参勤してきたと思われる。座直りは、時代の変遷のなかでその形態を変化させてきたが、中世末においては、備後国内の村々で宗教活動を行う社人の職分を保障する意義を有していた。

一・二・ 在地領主からの認証

中世末の備北地方においては、備後一宮という地域社会の外部から社役の認証を受けるだけでなく、在地領主からの社領や社役の安堵を得ることが肝要であった。そのため、奴可郡の隣に位置する恵蘇郡の社家には、中世後期に在地領主から宮役・社役を安堵された書状が多数残され

ている。たとえば、比和町三河内八幡神社井西家には、在地領主の三河内通忠、通亮から発給された宛行状が残されている。

今度神左衛門至大屋被退転候へ共、子細候而召帰候条、井西の大夫別当役并屋敷共ニ末代無役ニ預ケ進之候、為永代仍如件、

天正十七年
十一月十七日

通忠（花押）

通亮（花押）

神左衛門

〔広島県編 一九七八 a 九七三〕

本資料によれば、当時井西氏は、なんらかの理由で本貫地である恵蘇郡三河内から山（防地峠）を越えた奴可郡大屋まで退転していたが、三河内へ帰還する際に領主から当地における「大夫別当役」と「屋敷」が永代安堵されている。

また、庄原市山内町本郷良神社の社家を代々務めてきた児玉家には、戦国期における有力国人領主の山内隆通から発給された天文一七（一五四八）年の書状が残されている。良神社が所在する本郷には、元享年間（一三二一～一三二四）以来、恵蘇郡のほぼ全域を占めた地毗庄の地頭や備後国守護を務めてきた山内氏の惣領家が居住した甲山城があり、良神社は居城守護の役割を果たしていた。惣領家と強く結びついた良神社の社家は、中世末には惣領家の領内（恵蘇郡と三上郡の一部）社家筆頭役を務め、近世初期にも恵蘇郡山内組の社家筆頭役を務めるなど、備北地方における有力社家の一つであった。

丑寅遺跡并大夫職之事、任直通一行之旨申付候、不可有相違候也、恐々謹言、

天文十七
十二月十四日

隆通（花押）

澄澤九良左衛門尉との

〔広島県編 一九七八 a 九八三〕

ここでは、良神社に関する「遺跡」と「大夫職」を澄澤九良左衛門尉が継ぐことを、先代の山内直通が認証したのに続き、新当主の隆通も安堵している。

このように、神社の社役を務めるには、神社の所在地を治めている在地領主から認証を受ける必要があった。

さらにここで、資料に出てくる「太夫」という単語に注目したい。備北地方では、中世末から近世初期にかけて、神社の宮役のことを「大夫

別当役」「大夫職」と呼ぶ場合があったことがわかる。「太夫」という単語が、社人の立場を表す言葉として通用していた。こうした事情は、高野町南大宮八幡神社堀江家蔵慶長一三（一六〇八）年の「惠蘇郡社家衆掟之事写」からも読み取れる。この資料には、惠蘇郡（二四名）と三上郡（六名）の社家衆が連署しているが、「大くほの安久代小かけ」「高の内小用ノ宮本」という不明の二名以外は、「志も原の民部大夫」「三河内の右京大夫」など「〇〇大夫」を名乗る一三名、「かみむらの物申」など「物申」を名乗る二名、「たかの山堀江金次郎」「山王さつ平の惣左衛門尉」など俗名を名乗る一三名に分けられる〔堀江 一九九七 一〇三〜一〇五〕。ここに挙げられた名前を見ると、起請文の宛先である現庄原市本郷良神社の火矢廻大夫、後に惠蘇郡内伊与組注連頭を務める現比和町比和八幡神社の神祇大夫などの有力社家も「大夫」号を名乗っていた。

中世末から近世初頭にかけての資料からは、備北地方における社人を示す単語として「神主」「社人」「太夫」「法者」「物申」などさまざまな名称が見出せるが、なかでも「太夫」と称する事例が多い。備北地方で「太夫」「大夫」号を名乗る宗教者は、各地を遊行し芸能や祭祀を行って生計をたてる下級宗教者というわけではなく、荘園や郷の鎮守として在地領主から寄進を受ける大きな神社の社人も含んでいた。こうしたことが備北地方における「太夫」の特徴である。そのため筆者は、備北地方における中世末から近世初期の神職を捉える言葉として、先行研究者の岩田勝が注目した「法者」〔岩田 一九八二〕〔岩田 一九八三〕ではなく、「太夫」を用いるべきだと考えている。

以上のように、隣の惠蘇郡に関しては中世の年記を持つ資料が多く残されており、先行研究者により多くのことが明らかにされてきた。それでは、本稿の考察対象である奴可郡ではどうだったのであろうか。

「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」（以下「書出帳」と略す）は、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。奴可郡には、文政二年に城下の国郡志方に提出した控え三冊とともに、提出後から文政八年にかけて郡御用掛りで改訂された四一冊（郡辻一冊と各村四〇冊）が残されている。この資料は、当地域の歴史や民俗を研究するうえで欠かすことができない貴重な資料の一つである。小奴可村から差し出された「書出帳」には、東城町小奴可奴可神社の社人を代々務めてきた中島家について、以下の記述がある。

一旧家 社人日向

委敷書記者無御座候得共、往古る神職相務旧家ニ御座候、此先キ書写之通、古ひたる書持伝居申候、其外百年位之家ハ御座候得とも、格別之書画之類無御座候ニ付書上不申候、

豎紙

小奴可奥分并里分・湧喜・小鳥原之事、如前々可勤者也、依如件

天文四年 二月二日 高盛 [花押]

柴野善左衛門殿

小奴可奥里両社当役之儀、自分之任持来候間、井嶋神左衛門申付候前々筋目之事ニ候間、可相堅勤、并由来・小鳥原領中之事ハ可任其身者也、一筆如件、

享保元戌子十一月廿日 歳親 [花押]

中嶋神左衛門殿

折紙 文字難分り

永正十四年 十二月十三日

右之通御座候、以上〔東城町史編纂委員会編 一九九四 二二八〕

天文四（一五三五）年の書状では、奴可郡一帯を支配していた在地領主の宮高盛と思われる人物が、小奴可・油木（湧喜）・小鳥原における社役を安堵している。ただし、文書の発給を受けている柴野善左衛門が、現在まで続く社家である中島家の人物とどのような関係にあるのかは明らかではない。二つ目の享保元（一七一六）年の資料であるが、享保元年は丙申であり、これは戌子にあたる享禄元（一五二八）年の誤記ではないかと思われる。ここでも、中島神左衛門家が、小奴可・油木（由来）・小鳥原領内における社役を代々務めること（筋目）が認められている。他にも永正一四（一五一七）年の文書もあったようだ。現在中島家にこれらの資料は残されていないため、近世後期の地誌に採録された記録であるが、当時の消息を推測させる貴重な資料として評価できる。

ほかに、中世末における神社と在地領主との結びつきを示す資料としては、各神社に残された棟札がある。たとえば、東城町戸宇神社蔵の天正六（一五七八）年の棟札には、在地領主の宮智盛と代官田辺藤藏人盛利の名前が見える。その他の奴可郡内に残されている中世期の棟札にも、大檀那として源姓や藤原姓を持つ者が名を連ねており、在地領主やその代官など支配者層の武士が、神社を経済的に支えていたことがわかる〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一〇四～一一〇〕。わずかな資料しか提示できていないが、奴可郡でも、在地領主が領内神社の社役を安堵するという構図があったことが想定される。

その後、官氏や山内氏など中世の在地領主たちは、多くが主君である毛利家の防長二国への転封に伴いこの地を離れた。新たに芸備両国へ入

府した福島正則は、慶長六（一六〇二）年に領内の検地を行い、村切りによる近世村の創出と社領・寺領の没収を行った。こうして神社祭祀を支えてきた従来の経済基盤が崩壊したため、社人たちは近世村に居住する百姓層に門戸を広げ、彼らを取り込みながら神社を経営していくようになったと思われる。こうしたことは、郡内の神社に残された棟札の記述からも裏付けられる。中世期の棟札には大檀那として在地領主の名前のみ記される場合が多かったが、近世になると願主や施主として庄屋や組頭など複数の村役人の名前が記されるようになった。

二. 近世初期における神楽の記録

備北地方における神楽の様子がわかる最も古い資料として、以下のものが挙げられる。庄原市本郷町（旧恵蘇郡）の良神社児玉家蔵「伊與村神祇太夫詫状寫」（慶長一七・一六二二年）である。

申上一礼之事

今度無調法候処ニ、惣大夫中頼千日様へ御□□□奉忝存智候、其上六ヶ村之辻さんし御預ヶ忝存候、然處ニ以来之儀如存仕候へく候、かの□太夫中当郡之内無調法候ハ、奉神仕申間敷候、

一御神前御湯立□時者、のつと銭□^{（か）}け之うお鳥、調可申候、

一浄土^{（神楽）}かぐら之時、こう布之事千日様へ無相違あげ可申候、

一こ^{（荒）}う神まい之時者、本旦之こう布とうかふと大□刀手御座候ハ、上可申事、為後日如件、

慶長十七年みつのへねのとし

卯月廿六日

^{伊与之内}
神祇大夫

火矢廻千日大夫様

参

〔広島県編 一九八七 九八六〕

この資料は、恵蘇郡における社人組織のトップ（注連頭）を務める現庄原市本郷町良神社の火矢廻千日大夫に対して、配下である伊与村（現庄原市比和町比和）の神祇大夫から提出された詫び状の写しである。その内容は、神祇大夫が、この度の無調法（過失）に関する詫びを千日大夫が受け入れてくれたことに感謝するとともに、今後は従来からの規則（以来之儀）を遵守し、もし違反があったならば神事に関わることをやめることを言明するものである。その上で、恵蘇郡内の社家が共同で執行する二つの大規模祭礼（湯立・浄土神楽・荒神舞）の際には、祭礼に

供えられた供物を上役である千日大夫に献上することが確認されている。

また、明暦元（一六五五）年に作成された恵蘇郡社家衆連署の掟請文にも、同種の儀礼の存在が記載されている。

一村々ニて浄土神□、荒神舞、其外大神御□者、早々御案内申上候、〔岩田 一九八三 三三二〕

岩田勝は、恵蘇郡に残されているこれらの資料に、願を立てた神に対して湯を献ずる「湯立て」、神楽によつて死霊を供養する「浄土神楽」、現在の荒神神楽に相当する「荒神舞」という三部立ての祭儀が見えることから、奴可郡でも同様の儀礼が行われていたと推測している〔岩田 一九八三 三三二〕。

こうした近世初頭の恵蘇郡の資料に見られる荒神舞（荒神神楽）の存在は、奴可郡においてはどのように確認できるだろうか。東城町戸宇神社朽木家蔵「三宝大荒神 神楽寛日記」は、表紙に宝永二（一七〇五）年と墨書された資料で、朽木家の代々が戸宇村内において執行してきた荒神に対する神楽の記録である。この資料に記載された最も古い神楽の記録は、寛文三（一六六三）年の「ちかゑ下名」の神楽である。これ以降、宝永二年までの四四回と宝永五年と六年に追記された四回を合わせて、合計四八回の神楽の記録が記載されている。奴可郡では、近世初期の時点で、村落内の名が名内に祀られる荒神に対して神楽を奉納することが行われていた。

また、朽木家蔵「神役相定之事」（享保二年・一七一七）にも、荒神に奉納される神楽についての記述がある。この資料は、奴可郡戸宇村の氏神である八幡宮・一宮宮（現戸宇神社）の社家「宮脇」朽木家の当主朽木山城が、息子の朽木豊後を「宮脇」朽木家の跡継ぎにするともに、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。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、戸宇村における氏神祭祀や村方祭祀などの社役の分担、初穂の配分などに関して、「宮脇」と「宮本」の両社家が交わした誓約書である。つまり、これを見ることで、当時の社人が行っていた宗教活動の実態を知ることが出来るのである。その中には、「村方荒神之神殿神楽〔東城町教育委員会編 一九八二 七七四〕」とあり、現在の大神楽に相当すると考えられる神殿神楽（荒神神楽）が行われていたことがわかる。その他にも、「当氏八幡宮一宮宮舞殿御神楽〔東城町教育委員会 一九八二 七七三〕」や「村方七社其外二而茂一夜神楽抜御祈禱〔東城町教育委員会編 一九八二 七七三〕」といった記述があり、現在行われている氏神社での宮神楽や一日一夜の規模の小神楽に相当する神楽も行なわれていた。

それに加え、朽木家蔵「神役相定之事」には、「村方荒神之神楽之御戸開之節〔東城町教育委員会編 一九八二 七七四〕」という記述があり、東城町森地区白鬚神社中島家蔵「兼清名荒神々楽入用物覚」（文化一四年・一八一七年）にも、「永越名御戸開神楽〔東城町教育委員会 一九八

二 八〇三」という記述がある。こうしたことより、大神樂を開催してから三年目に御戸開き神樂を奉納することも、少なくとも近世中期には存在していたことがわかる。

以上より、奴可郡においても、すでに寛文三（一六六三）年の段階で、名により祀られる本山荒神に対する神樂が、名の依頼を受けた社人により執行されていたことが明らかになった。また、荒神社に対して御戸開き神樂を奉納する慣行も、享保二（一七一七）年には存在していた。このように、荒神の祭祀組織である名が宗教者に依頼して荒神社に神樂を奉納するという、現在の本山荒神社に対する式年大神事の形態は、すでに近世初期には成立していたことが確認できた。

また、備北地方における神樂に関する記録の初見は、中世から近世への転換期に見出せた。そのため、神社を支える経済環境の変化が、太夫の宗教活動を変化させ、現在の神樂につながる神樂の創始に結びついていった可能性が想定される。

三 近世における奴可郡の社人と京都吉田家

寛文五（一六六五）年に幕府から諸社禰宜神主法度が發布されると、奴可郡でも京都の吉田家から神道裁許状を得る社家が増えていく。たとえば、寛文八（一六六八）年に奴可郡戸宇村（現東城町）の社人朽木佐兵衛は、戸宇村の氏神社である八幡宮一宮宮の官として受領し、朽木山城掾藤原秀久を名乗った〔東城町教育委員会編 一九八二 一八二〕。また、森村白鬚神社の社人中島定盛は、寛永二〇（一六四三）年に雅楽丞、川鳥村の八幡神社の社人中島重久は、寛文五（一六六五）年に和泉正を吉田家から得ている〔中島 一九四二 一四、一八〕。

こうした状況は、各神社に所蔵されている棟札からも伺える。西城町中野八幡神社に蔵される寛永一八（一六四一）年の「八幡大菩薩宮再興棟札」には、社人の名前として「民部太夫并白根次良右衛門尉諸社人等」と書かれているが、四〇年後の天和元（一六八一）年に作成された「八幡大菩薩宮再建棟札」には、「神主伊藤山城尉房次」と記されている〔黒田 一九九三 三九〕。中野村から差し出された「書出帳」の神祠の項には、八幡神社の抱社人を務める伊藤豊前について、「先祖右エ門ヨリ次良四郎迄五代無官六代目民部の代ニ吉田表ニテ致官職豊前迄十一代神職相続仕候」〔西城町教育委員会編 二〇〇五 二九七〕とあり、

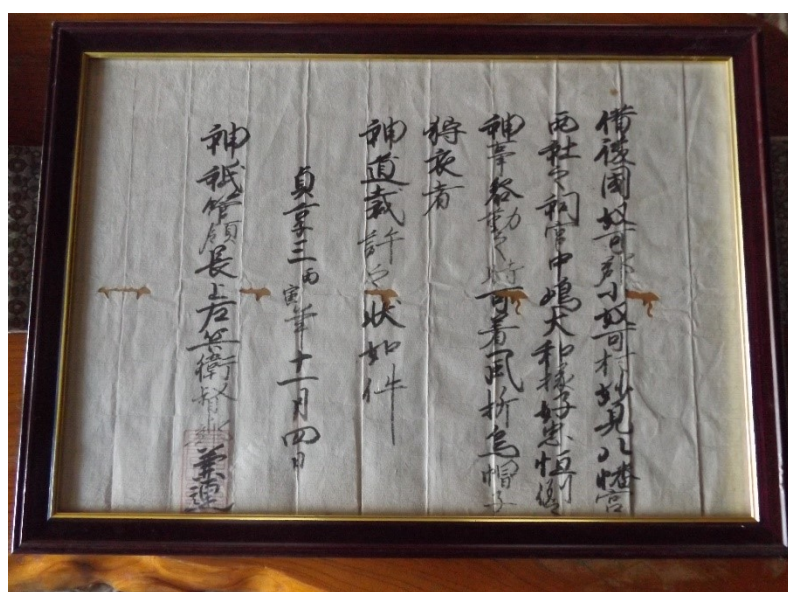


図3 東城町小奴可奴可神社中島家蔵「神道裁許状」（貞享三・一六八六年）

寛永年中の棟札に出てきた民部が伊藤家の人物であることがわかる。八幡神社の社人を代々務めてきた伊藤家の人物は、民部太夫から、神主・大官司として官途・受領名を名乗るようになった。

また、西城町大佐天戸神社に蔵される元禄六（一六九三）年の「天戸神社再建棟札」には、神主五兵衛清次と幣頭弥五左衛門の名前が見えたが、享保六（一七二一）年の「天戸神社再建棟札」には、神主御崎丹波守正重、幣頭御崎伊勢守正次、御崎京右衛門正信が出てくる〔白根 一九九六 二〕。元禄年間の「神主」と「幣頭」は、俗名を名乗っていたが、享保年間には吉田家から取得した官途・受領名を名乗るようになっていた。

さらに、西城町入江尺田熊野神社に蔵される宝永四（一七〇五）年の「熊野新宮再建棟札」には、「願主太夫岡崎但馬守」と記されているが、この「太夫岡崎但馬守」とは、六年後の正徳元（一七一）年「熊野宮再建棟札」における「社人岡崎但馬長繁」のことだと思われる〔黒田 a 一九九〇 三三〕。ここでは、従来の「太夫」という名称と新たに取得した「但馬守」という受領名が同居しており、過渡期の一例として興味深い。このことより、「太夫」という言葉が、近世中期においても社人のことを表す名詞としてわずかに機能していたことがわかる。

こうした事例からわかるように、一六五〇～一七五〇年の間が、吉田家の影響がこの地域へ全面的に浸透していく時期であった。それに伴い「太夫」という名称は、近世中期以降の資料からほとんど見えなくなる。

このように、この地方の神職が〇〇宮の「祀官」として身分を確立する例は、時代を下るにつれ増え、近世中期には、ほとんどの社家が、京都の吉田家から神道裁許状を得るようになっていた。こうした状況は、庄原市東城町戸宇神社朽木家蔵「神祇道御制儀 写」（延享五年・一七四八）からうかがえる。この資料の末尾には、奴可郡内で「社家」と認識されていた者たちの名前が記載されている。（資料を翻刻するにあたり、紙幅の関係上、郡中社家衆中として挙げられている人名の部分に関しては、資料中の改行を／で示した）

（前略）

延享_{戊辰}年五月

鈴鹿筑前守

鈴鹿周防守

備後奴可郡注連頭役

伊藤二冊主殿

右之通御借用し写_{御并}制儀順達仕候已上

伊達日向

辰八月 岡崎三河

伊藤二冊

郡中社家衆中

白根豊後／瀬尾撰津／伊達筑前／津田若狭／御崎山城／同名因幡／松尾撰津／中嶋河内／堀井加賀／中嶋安房／同名主馬／木山出羽／高尾左京／熱^(須)田長門／須田豊前／高尾薩摩／廣田土佐／同名因幡／高尾美濃／朽木対馬／金丸和泉／後藤讃岐／同名丹波／金丸筑後／後藤山城／同名伊右衛門／神部薩摩／同名筑前／朽木豊後／同名但馬／高尾播磨／若林若狭／田邊薩摩／木村伊豫

京都の吉田家の家老鈴鹿家から、備後国奴可郡の社家衆へ触れがなされ、郡内の社家間で順達されていた。ここには合計三七名の名前が挙げられているが、後藤伊右衛門以外は、すべて官途・受領名を名乗っており、この時点で郡内の社人のほとんどが、吉田家から神道裁許状を取得していたことがわかる。引野が紹介している広島藩山県郡の事例では、延享二（一七四五）年当時山県郡内で活動していた二二名の神職のうち、受領・官途名を名乗るのは七名のみで、八名が太夫号を名乗り、七名は俗名を名乗っていた〔引野 二〇〇二 一〇〕。こうした事例と比べると、奴可郡は驚くべき多さである。

また、郡中社家衆中として列挙されている者たちとは別に記されている三人の社家に注目したい。中野村の伊藤二冊、入江村の岡崎三河、大屋村（もしくは中迫村）の伊達日向は、奴可郡全域の社家組織における頭役を務めていた。こうしたことは、西城町入江尺田熊野神社に蔵される宝暦三（一七五三）年の「三ノ宮修復棟札」に、「郡注連頭伊達齋宮幸富 同当神主岡崎参河久次 同伊達日向幸次」（黒田 b 一九九〇 四二）とあることからわかる。奴可郡の注連頭は、奴可・三上両郡をまとめる代官所が置かれた西城町に近い三社家が務めていた。

こうした郡毎の社家筆頭役は、延享元（一七四四）年の宇佐宮・香椎宮奉幣使派遣に端を発した、吉田家による地域神職支配の深化のなかで生まれたものだという指摘がなされている〔引野 二〇〇三 一五〕。これ以降、現在の広島県の多くを領域とする広島藩では、藩内神職の「惣頭役」を務める広島城下の白神社社家野上氏の下に、各郡には一、二名の「注連頭役」「幣頭役」が設けられて、各郡の神職を統括する体制が形作られた〔引野 二〇〇三〕〔井上 二〇〇八〕。

近世後期の資料であるが、東城町川東小田家蔵『郡務拾聚録 地巻』に収載されている「郡中社人筆頭役」から、奴可郡の社人筆頭役が広島城下の白神社より任命されていたことがわかる。奴可郡の社人筆頭役は、中野村八幡神社の伊藤家、川西村八幡神社の後藤家が務めることが多く、近世後期にはこの二家が代々世襲する状態であった。また、「上京之節野上陸奥守添書之義御触態申遣ス」（天保一四・一八四三年）に

よると、奴可郡と三上郡の神職が、神道裁許状取得などのため本所吉田家へ上京する際には、郡役所から発給される添状に加え、惣頭役である野上氏の添状も必要とされていた〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一二〇七〕。このように近世中期になると、前節で明らかにした備後一宮の権威を背景とし備後国を単位とする中世的な社人統制は弛緩し、広島藩による近世的な社人の支配体制が確立していった。

以上これまで見てきたことを小括すると、備北地方において社役の安堵は、中世には備後一宮において開催される座直りへの出席と、在地領主などからの宛行状の発行により行われていたが、近世になると京都の吉田家から神道裁許状を取得することにより行われるようになった。それに伴い、社人の職名・立場を表す言葉として「太夫」という言葉が公の資料に現れることはなくなり、吉田家から取得した官途・受領名が名乗られるようになる。

四 近世奴可郡における社人の組織・階層

四―一 神社祭祀の関係者間の階層

近世中期以降、吉田家から神道裁許状を得た者とそうでない者は、神社の祭祀に関係する社人のなかで明確に違いが意識されていた。奴可郡未渡村から提出された「書出帳」の風俗の項には、氏神社の祭祀に関係する二つの立場の存在が記載されている。

九月 氏神御祭礼月二而、先ツ初九日前段載申宮内天王御祭礼、十九日本郷八幡宮、廿五日生天満宮祭礼、右三社村中一統氏神二而三社人を抱、其宮引受ハ勿論何れも集会仕、吉田殿裁許之官被二而御神祭り、其外鍵取之地神主三人羽織・袴二而立会申、村役人共御供仕、御神楽・御幸之御神事任恒例ニ申候（後略）（※傍点筆者による）

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 四八九〕

未渡村には、村内の谷（小地区）毎に一社ずつ合計三社の氏神社があり、それぞれ三人の祠官と鍵取が定められていた。「書出帳」の神祠の項によると、京都吉田御殿配下の祠官として若林大隅・田辺伯耆・木村権頭、鍵取の地神主として百姓の嘉右衛門・佐太郎・市左衛門の名前が挙げられている。彼らが集って執行された氏神社の祭礼では、吉田殿裁許之官が御神祭りを行い、鍵取の地神主は神事に立ち会うのであった。村役人と共に神事に立ち会う鍵取の地神主は、羽織袴を着ていたと書かれており、おそらく風折烏帽子と狩衣を着用したのであろう吉田殿裁許之官とは、服装の違いにより身分と職掌の違いが明示されている。管見の限り、鍵取を神主と捉える記述はこの資料のみだが、鍵取はあくまでも地の神主（地元でしか通用しない社人）であり、京都で吉田官を得て公的に認証された社人（社家衆）とは区別される存在であった。

文化元（一八〇四）年に割庄屋から郡役所へ提出された「奴可郡村々社人并鍵取火灯掃除人名前改帖（以下「名前改帖」と略す）」には、奴可郡内の村々に所在する氏神社を抱える社人の名前と、鍵取や掃除人を務める人物の名前が記録されている。この資料を見ると、吉田官を持った社家の人間が鍵取を兼ねる場合と、社家のほかに鍵取百姓が設けられている場合の二種類があった。「名前改帖」では、奴可郡内の社人が抱える神社として九五社挙げられているが、そのうち百姓が鍵取を務めているのは九社だけである。鍵取も神社祭祀の関係者の一人であったが、あくまでも祭祀を担う当事者ではなく、その影響力は限定的で、神事を執行することが出来るのは、吉田家から神道裁許状を得た社家の人間だけであった。

また、吉田家から神道裁許状を得た社人たちの間にも、家格に基づく上下関係があったようである。たとえば、中野村の氏神である八幡神社の抱社人伊藤豊前は、配下として入江村在住の禰宜津田豊後、栗村在住の禰宜瀬尾対馬を支配していた〔西城町教育委員会編 二〇〇五 二九七〕。また、入江村尺田の熊野神社には、抱社人の岡崎山城に加え、棚守職の荒木浪穂と、下社人の稲倉田宮が存在していた〔西城町教育委員会編 二〇〇五 二三一〕。他にも、森村の白鬚大明神には、抱社人の中嶋河内のほか、下社家として森村在住の中嶋右門が〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一一九四〕、加谷村在住の高尾遠江は、加谷村・内堀村・所尾村にそれぞれ所在する三社の氏神の抱社人を務めるとともに、内堀村在住の須田山城を配下にしていた〔東城町史編纂委員会編 一九九四 二五七〕。これらの名前を見ると、下社家のなかには、神道裁許状を取得し官途・受領名を名乗る者と取得せず俗名を名乗る者がいたことがわかる。さらに、入江村から提出された「書出帳」の神祠の項には、棚守職の荒木浪穂が先年より「鳥大夫」と称していることが記録されており〔西城町教育委員会編 二〇〇五 二三一〕、裁許状を取得していない者が、前代の「太夫」号を名乗って宗教活動を行っている点が興味深い。

こうした有力な社家とその配下である下社家との関係を、「名前改帖」と「書出帳」の記述により確認していきたい。川鳥村の氏神社である宇佐八幡宮の抱社人中嶋因幡は、川鳥村宇佐八幡宮・田殿村天満宮・保田村正八幡宮・山中村国師大明神という四社の社役を抱えるとともに、下社家の左仲・右仲・（沢田）越後を支配していた〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一一九四〕。このうち、山中村国司大明神に関する記事には、以下の記述がある。

山中村
抱社人当村
一 国司大明神
沢田越後跡

鍵取火灯掃除等相束仕来り御座候得共、越村ニ御座候ニ付、当時鍵取火灯掃除等之義^者山中村百姓友三郎相勤申候、尤越後病死後未相続人無御座、素方因幡下家ニ御座候処、山中村支配四代以前ニ譲リ遣シ候故、当時因幡方ニ社役預リ相勤申候

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一一九五〕

一神祠

祭神 国司大明神

祭日 十月九日 樋原・論田・多羅内・宝幸方祭之

本殿 一字

舞殿 一字 鳥居

抱社人 祠官 沢田越後

京都吉田御殿配下 川鳥村
同人跡 当分預り
京都吉田御殿配下

中嶋因幡

但 因幡方六代以前仁兵衛方山中村社務沢田江譲渡ス、尤遷宮之時ハ川西村真言宗法恩寺立会来りニ御座候

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 五四〇〕

山中村の氏神である国司大明神の抱社人を務めていた沢田越後は、以前は鍵取火灯掃除等の役も兼ねていたが、山中村から遠く離れた川鳥村に住んでいたため、山中村の百姓友三郎が鍵取役を務めていた。沢田越後が病死した後、山中村での社役を務める相続人がいなかったため、同じ川鳥村に住む中嶋因幡が山中村の社役を預かっているのだという。こうしたことになった訳は、中嶋因幡家が山中村における社役を沢田越後家へ四代（六代）前に譲ったからであり、沢田越後家は中嶋因幡家の「下家」であるからであった。

このように、社人が住む村から離れた遠隔地の神社の場合、日常神社の管理を行う鍵取職を現地に在住する百姓に任せたり、社役を自身の配下である下社家に任せた場合もあったようである。

四―二、大氏神（大宮）と小宮

こうした下社家を持ち、複数の神社の祭祀を司る有力な社家の力は、何に由来するのであろうか。備北地方では、近世初期の村切りにより新たに生まれた村々にも一村に一つの原則で氏神社が設けられた。こうした近世村の産土社・氏神社は、「小宮」と呼ばれている。これとは別に、複数の近世村の住民を氏子とする「大氏神（大宮）」と呼ばれる神社も存在している。先に挙げた有力な社家は、広域な氏子圈を持つ大氏神の神社を抱えている場合が多い。大氏神とされる神社に関しては、さまざまな説があり一定しないが、昭和初期には以下のような言説があった。

往古奴可郡内六社ノ大氏神アリテ地方開拓ヲ守護セリト云フ（六社トハ入江村ノ熊野神社、大佐村ノ天戸神社、内堀村ノ杉戸神社、森村ノ

白鬚神社、未渡村ノ天王社、久代村ノ天王社ナリ）〔内藤 一九四二 一七〕

本社（川鳥村の八幡宮※筆者註）ハ元奴可郡三八幡（三八幡トハ中野村八幡宮、川西村八幡宮、川鳥村八幡宮ナリ）ノ一ニシテ川鳥村、森村、田殿村、菅村、山中村、始終村、未渡村、田黒村、八箇村ノ大氏ト稱シ遠近ノ崇敬厚ク八幡村ノ村名因テ起ル處タリ

〔内藤 一九四二 一三〕

これらの大氏神とされる神社は、近世村が成立する以前から存在していた、中世の荘や郷の鎮守社に由来していると考えられている〔東城町史編纂委員会編 一九九四 九〕。

このうち大佐村^{あまと}天戸神社は、大佐・八鳥・平子（以上現西城町）・保田・山中村の半分（以上現東城町）の五村を氏子とする「大氏神」でありつつ、所在地である大佐村の「小宮」でもあった。奴可郡平子村から差し出された「書出帳」の風俗の項によると、天戸神社の祭礼には、所在地の大佐村だけでなく、それ以外の氏下の村々からも氏子の参詣、祭礼への参列が行われていた。

○九月十九日、大佐村の大氏天戸大明神を祭りて村中餅を搗、惣祭として思ひ／＼参詣いたし申候。右祭日八鳥村・平子村一年変りニ居村祭礼の通りニして人数出し、右祭礼の行列ニ加り来申候〔西城町教育委員会編 二六三～二六四〕

平子村の住民たちは、平子村内に鎮座する産土社の祭礼も一〇月中に行っていたが、それとは別に、大氏神である天戸神社の祭礼日には、村中で餅を搗き、思い思いに参詣していた。また、平子村と八鳥村は、一年交代で天戸神社の神幸行列に参加していた。鎮座地である大佐村の神幸行列に加え、他の村の行列も参勤させることは、天戸神社の社格の高さを示しただろう。

また、山中村から出された「書出帳」の風俗と神祠の項には、以下の記述がある。

一氏神祭礼ハ、九月十八日方十九日大佐村天戸大明神を大氏と唱、谷尻・福田・摩手ノ、右三ヶ所上組として参詣し、十月朔日ハ川西村八幡宮是も大氏と言伝候、

論田・樋原・多羅ノ内・鴨家・宝幸、此五ヶ所を下組之表祭として参詣仕候、

但村内ニ御鎮座神祠五ヶ所を先年より五ヶ年割ニいたし有之、譬ハ当巳年ハ国師大明神之当番ニ候ヘハ、祭日ハ村中ノ参詣仕候、年番ニ無之候得者祭日ハ引受之谷中計参詣仕候（中略）

右五社遷宮二者因幡立会来御座候得ども、川西・大佐両村之大氏社人へ、祭礼又ハ遷宮ニ而茂是迄立会無御座候

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 五三七～五四一〕

山中村では、平子・保田村に接する北西方の谷尻・福田・^{までの}蟬野地区という上組の住民は、大氏神として大佐村天戸神社、それ以外の^{どんでん}屯田・榎原・^{たらんち}風防地・鴨居・高甲地区という下組の住民は、大氏神として川西村八幡神社に参詣していた。このように同じ村の住民であっても、地勢の違いにより氏子となる大氏神が違ふことがあつた。

また、山中村内には村全体で祀る産土社は存在せず、榎原・屯田・風防地・高甲地区が祀る国司大明神、福田・谷尻地区が祀る若宮八幡宮、蟬野地区が祀る大黒天王社、鴨居・風防地・高甲地区が祀る塩午王社、屯田地区が祀る大歳荒神社という五つの神社が存在しており、それぞれ八月と一〇月に祭礼が行われていた。「書出帳」が作成された近世後期の時点では、遠く離れた大氏神への参詣は村内五社の当番制になっており、五社の氏子（引き受けの谷）が順番で参詣していた。たとえば、国司大明神が当番の年には榎原・屯田・風防地・高甲地区の氏子が川西村八幡神社へ、若宮八幡宮が当番ならば福田・谷尻地区の人々が大佐村天戸神社へ参詣したと思われる。さらに、山中村内五社の祭祀や遷宮には、これらの社を抱える川鳥村の中島因幡が関わることはあつたが、上役にあたる大氏神の神主が関与することはなかったようである。

このように大氏神の抱社人は、氏下の村々から参詣する多くの氏子が奉納した供物や賽銭（散米銭）など大きな収入を得るとともに、家格の高さを得ることができた。

大宮と小宮という社格の違いは、共同で神事を執行する社人組織内での地位に結びつくことがあつた。以下の資料にあるように、奴可郡においては、五つの大氏神を抱える有力な社家が、それぞれ神事執行のための組織を結成し、組織の頭役である「幣頭」を務めていた。東城町川東小田家蔵の『郡務拾聚録 地巻』には、「郡中社家幣頭組村」という資料が収録されている。

郡中社家幣頭組村 但往古大氏神之例ニよる事なるべし

中野村伊藤越前組

入江 大屋 中迫 栗 中野

〆五ヶ村、外ニ西城^者入江村之内、往古〆五ヶ村幣頭と唱申候

川西村後藤撰津組

川西 川東 栗田 森脇 小串 下千鳥 上千鳥 内堀 所尾 塩原 竹森 請原 加谷 宇山 山中之内半方

ベ十五村、往古々十二郷同断

大佐村御崎市正組

大佐 八鳥 保田 平子 山中之内半方

ベ五ヶ村

川鳥村中島大和組

川鳥 田黒 森 田殿 始終 未度 菅

ベ七ヶ村

小奴可村中島大和組

小奴可 三坂 油木 小鳥原 高尾

ベ五ヶ村

戸宇・久代・福代三ヶ村^者一本幣^与唱、いつれ之幣下^与申義無之由〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一一九八〕

大氏神の社家と下社家との関係は、神事を共同で執行するこうした組合によっても説明される。大氏神の社家は、幣下の村々の小宮を抱える下社家を支配しているのであった。また、五つの大氏神毎に結成された組に入らない、独立した「一本幣」と呼ばれる社人も存在していた。

ところで、先に引用した東城町小奴可奴可神社中島家に関する中世の書状では、在地領主から小奴可・油木・小鳥原の社役が安堵されていた。ここで小奴可村中島大和組の幣下として挙げられている三坂と高尾は、先の三地区の近隣の村である。中世に安堵された社役であり中世に遡る社格が、近世における神職組織に影響を及ぼしていることがわかる。というよりも、中世以来の神職組織（大氏神の社家／下社家の関係）が近世にも存続していると言っても良いのかもしれない。

備北地方では、郡内に数社存在していた大氏神毎に組織された社人組織のうえに、近世中期になってから吉田家の影響により郡全体の社人組織が新たに形成された。先に挙げた奴可郡における注連頭役は、こうした大氏神の抱社人が務めることが多かった。中世に由来する社格が、近世中期以降に吉田家の影響により形成された郡毎の社人組織においても、影響を及ぼしていたのであった。

以上のように、近世の奴可郡において神社祭祀に関わる者の間には、吉田家から神道裁許状を取得し祭祀を担当する「吉田殿裁許の官」と、日常神社の管理を担った「鍵取（地神主）」の違いがあった。さらに、「京都吉田御殿配下」の社人の間には、大宮の社家（幣頭）／小宮の社家（一本幣）／抱えの小宮を持つ下社家／抱えの小宮を持たず裁許状を取得していない下社家という、中世以来の家格に基づく階層があった。

五・小括

本稿では、備後奴可郡における社人の中世末から近世にかけての歴史の変遷を明らかにするとともに、奴可郡における神職の組織・階層について論じてきた。その結果、中世から近世への時代変化が、備後奴可郡の社人にいくつかの変転を起こさせたことが判明した。

その一つが、社人としての立場を保障する方法の変化である。中世末の備北地方における社役の安堵は、備後一宮において開催される座直りへの出席と、在地領主からの宛行状の発行により行われていた。その後近世になると、京都の吉田家から神道裁許状を取得することが、村々の産土社祭祀を担う上での必要条件となっていく。こうした変化に伴い、社人の職名・立場を表す言葉として「太夫」という言葉が公の資料に現れることはなくなり、吉田家から取得した官途・受領名が名乗られるようになる。

二つ目は、中世に淵源を持つと考えられる備後国一宮の権威や機能の変化である。近世初期に、広島藩と福山藩という二つの政治体制が構築され、新たな吉備津宮の祭祀組織が編成された。また、近世中期以降には、京都吉田家の社人支配における影響力の拡大が起こった。これにより、備後一宮において開催される座直りが持つていた、備後国内の村々で宗教活動を行う社人の職分を保障する意義と、一宮を中心に結成された備後国を単位とする社人のつながりは希薄化した。その結果、備後国内の広島藩領の社人は、藩内社人の惣頭役を務める広島城下の社家野上氏の統制下に入ることになり、広島藩の支配をより強く受けるようになった。

三つ目は、奴可郡における社人組織の在り方の変化である。中世末には、在地領主が領地の産土社（鎮守社）を定め、社人を任じ、祭祀を経済的に支えていた。その後、中世末の在地領主の領土が、近世の村切りにより分割されることで、かつての在地領主の領地と一致する広い氏子圏を持つ社格の高い大氏神（大宮）と、一つの近世村を氏子圏とする小宮が生まれたと思われる。近世初期には、こうした中世以来の社格に基づいて、郡内に数社存在する「大氏神」を単位として、共同で神事を執行する社人組織がいくつか形成されていた。在地領主が領地の産土社の社人を任命するという中世期の様式は、大氏神の社人が持つ社人組織における卓越した地位に結びついていたことになる。その後近世中期になると、吉田家の影響により広島藩の社人組織が整備され、その末端として「郡」を単位とする社人組織が新たに形成される。この奴可郡の社人組織における注連頭役は、大氏神の社人が務めることが多かった。中世に由来する社格が、近世中期以降に吉田家の影響により形成された郡毎の社人組織においても、影響を及ぼしていたことがわかる。

こうした近世の奴可郡において神社祭祀に関わる者の間には、吉田家から神道裁許状を取得し祭祀を担当する「吉田殿裁許の官」と、日常神社の管理を担った「鍵取（地神主）」の違いがあった。さらに、「吉田殿裁許の官」の間には、大宮の社家（幣頭）／小宮の社家（一本幣）／抱えの小宮を持つ下社家／抱えの小宮を持たず裁許状を取得していない下社家という、中世以来の家格に基づく階層があった。

「久光家傳之筆記」は、広島県立文書館に複写版が蔵されている。筆者は文書館にて複写版を調査した。また、『比和町誌』〔比和町 一九八〇〕に一部が翻刻されている。

小田・黒瀬・小高の三家は、『備陽六郡志』〔卷十一 神社仏閣除地〕の宮内村一宮大明神の社人の項では「禰宜」〔得能正通編 一九二八 三一 一二〕、『福山志料』〔卷第十八 邑里 八 宮内村〕に所収されている「社人連名」の項では、「吉田家三太夫」〔菅茶山〔晋帥〕編 一九一〇 a 一九〕というように、さまざまな職掌名で登場する。こうしたことから、吉備津宮の社家組織における小田家の地位の低さが見てとれる。

庄原市高野町南大宮八幡神社堀江家文書は、現在広島県立文書館に寄託されている。筆者は県立文書館で資料調査を行った。なお、堀江家文書の多くは、堀江寿美により翻刻紹介されている〔堀江 一九九七〕。

この資料の写しは、庄原市山内町の日吉神社〔近世には、恵蘇郡上村の山王社〕にも残されており、これを参照することで良神社文書の欠を補うことが出来る〔増原 一九八五 六九〕。筆者は、資料の内容を解釈する上で、日吉神社文書も参考にした。

管見の限り、奴可郡の社人が吉田家以外から神道裁許状を取得する事例は、見つからない。

西城町教委文化財保護委員会は、昭和五四～五六年にかけて町内神社に蔵される棟札の悉皆調査を行った。その成果は、西城町郷土研究会が発行していた雑誌『郷土』にて、一九回にわたり黒田正と白根孝穂により公表されている〔黒田 一九九〇 a、b、一九九三〕〔白根 一九九六〕。

この資料は、奴可郡川東村の庄屋であった田辺嘉十郎が、村役人として郡務を遂行していくうえで必要な文書・記録類を、三二八項目に分類・整理し、天・地・人の三冊として集めたものである。年代の明らかなものでは天保から安政期のもが多く、最も新しいものは文久元年（一八六一）である。現在この資料は、広島県立文書館に寄託されており、筆者は文書館にて調査した。また、『東城町史 第二巻』〔東城町史編纂委員会編 一九九四〕に一部が翻刻されている。

郡中社人筆頭役

中野村伊藤越前

同見習

川西村後藤撰津 此役義者御城下白神を被仰附〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一一九八〕

保田村の八幡神社に関して、以下の口碑が記録されている。

伝説ニ由レバ川島村八幡宮ヲ九州宇佐ヨリ勧請セシトキ、此地通過ノ際一民家ニ休ミシニ、其家ノ主人歎喜ノ余リ笹ヲ折テ幣トシ、心カラノ神祭ヲ行ヒ勧請セシガ、当社ノ濫觴ナリ。其家ヲ笹折ト名ケ、其地ヲ笹折谷ト云フ。今尚其家存シ、当社神庫ノ鍵ヲ保管スル例ナリシカ、最近之ヲ氏子総代ニ引渡セリト云フ。〔内藤 一九四二 一一六〕

芸備両国では、近世中期（一七五〇年頃）に吉田家の関与によって、郡毎に社家筆頭役（注連頭）が置かれ、郡毎に社家を組織化することが行われた。備後国恵蘇郡では、旧来の社家間におけるパワーバランスを十分踏まえずに筆頭役が定められたため、不満に思った社人が吉田家へ訴え出る事態が起きていた。恵蘇郡多賀野山八幡宮祠官の堀江対馬は、吉田家役人中へ「多賀野山・口村両組社家筆頭注連頭役被仰付奉願上口

上書」(明和七・一七七〇年)を差し出している。

一先年芸備両国郡々江社家筆頭注連頭役被為仰付候、然処、惠蘇郡之儀者児玉権頭・久光大和兩人江被為仰付候処、近代の私家之儀ハ左様成ル儀不被為仰付候、(中略)

依之当郡之儀ハ古代之通り三組ニ御配分被為下候而、山之内組ハ児玉氏、伊与村組ハ久光氏、多賀野山・口村組ハ堀江与被為仰付被下候ハバ難有奉存候、郡中社家継目上京仕候節ハ、其組筆頭役計之添簡ニ而相済申候ハバ御定例も相立双方祝敷奉存候間、右之通りニ被為仰付被下候様乍恐厚ク御願奉申上候、以上(後略)〔堀江 一九九七 二二八〕

古来惠蘇郡には、神事を共同で執行する神職組として山之内組、伊与村組、多賀野山・口村組の四組が存在していたが、「先年」と書かれているように、一七五〇年頃に吉田家の関与によって、新たに郡毎の社人組織が構築されていったことがわかる。旧来の組において筆頭役を務めていた山之内組の児玉氏、伊与村組の久光氏は、新たに組織された郡の社人組織における社家筆頭(注連頭)役に任命されたが、多賀野山・口村組の堀江氏は、注連頭に任命されなかった。このことを不満に思った堀江氏は、吉田家に対してさまざま働き掛けを行っていた。

第二章 近世における社人の宗教活動とその権利

第二章では、近世広島藩奴可郡（現広島県庄原市東城・西城町）の社人が、どのような宗教活動を行い、いかにして宗教活動に関する権利を画定していたのかを考察する。なお、歴史資料においては、神祭祀を司る男性宗教者は、神主、社司、禰宜、社人、太夫などさまざまな呼称で記述されるが、本章では、これらの宗教者を示す総称として「社人」を使用する。

一・近世奴可郡における神社・小祠祭祀の在り方

「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」（以下「書出帳」と略す）は、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。奴可郡には、文政二年に城下の国郡志方に提出した控え三冊とともに、提出後から文政八年にかけて郡御用掛りで改訂された四一冊（郡辻一冊と各村四〇冊）が残されている。この資料は、当地域の歴史や民俗を研究するうえで欠かすことができない貴重な資料の一つである。本節では、「書出帳」の記述に拠り、近世後期の奴可郡にはいかなる宗教者がおり、神社や小祠の祭祀がどのように分担されていたかを明らかにしていきたい。

郡内全村の村役人が差し出した「書出帳」の神祠・小祠の項は、すべて一定の形式で記述されている。こうした書き分けからは、当時の人々の神社・小祠に対する認識がうかがえる。各村から提出された「書出帳」を基に郡全体の概略を記述した「郡辻書出帳」によると、奴可郡内には一九七九祠の神祠が存在しており、それらは氏神祠（四二社）、中祠（八七社）、小祠（二八五〇社）に分けられている（東城町史編纂委員会編 一九九四 二〇一）¹⁾。

この三つの分類を念頭に置き、戸宇村の事例を見ていく。（資料の引用に際し、正字体は通行字体に直した。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。その他論述の便宜上、見出しのための記号を付した。以下同じ。）

一 神祠

a 八幡宮 産土社

石神 臺目大明神 相殿

祭日 八月十五日

吉備津宮 産土社

厳嶋大明神 聖霊黒尾大明神 相殿

祭日 十月十七日（中略）

八幡宮
吉備津宮 両社御許状請 京都吉田御殿配下 祠官 朽木豊前

祠官朽木豊前倅
祠官 桑之丞

b 稻荷大明神 二ノ宮

拝殿 一字 祭日 十月十日村中々祭之（中略）

宇佐八幡宮 一社

拝殿 一字 祭日 九月廿九日村中々之祭（中略）

牛頭天王 一社

拝殿 一字 祭日 十月三日村中々之祭（中略）

c 小祠百式ヶ所 祭日定無御座分ハ、秋祭之席地主々社人相頼祭申候

中間 妙見宮

井ノ上 妙見宮

後口谷 厳嶋大明神

住吉 住吉大明神
十月八日地主蔵々祭之（中略）

右抱社人 朽木豊 前

朽木桑之丞〔東城町史編纂委員会編 一九九四 四七三〜四七七〕（※記号は筆者による）

戸宇村には、

a. 八幡宮・吉備津宮（現在の戸宇神社） 村全体で祀る「産土社」

b. 稻荷社・宇佐八幡社・牛頭天王社 村や谷などの小地区が共同で祀る「中祠」

c. 妙見宮や荒神、山神など一〇二社 地主が個別に祀る「小祠」

が存在しており、これらは氏子圈の違いを基準にして三つに分類されていた。

これらのうちの神々は、現在「地じの上の神さん」「地神じのかみ」と呼ばれている。詳しくは第三部第一章で論じるが、この地方の神祭祀は、土地所有と深く結びついており、それぞれの神に対して「地頭」「地主」という祭祀責任者の立場が定められている。そのため、土地の持主（＝地主・地頭）が、所有地の上に鎮座する地神を祭祀する権利と義務を負うことが原則となっている。こうした慣行は、地主が秋祭の席で社人に祭祀を依頼すると書かれているように、「書出帳」が作成された近世後期にも存在していたと推測される。それに対しaとbの神々は、遠来の格が高い神であることより、「タカガミ（高神）さん」と呼ばれることがある（田地 一九八一）。

また、戸宇村内で祀られていたすべての神祠・小祠は、京都吉田殿配下の朽木豊前と朽木条之丞の親子により抱えられていた。このように、産土社だけでなく、中祠、小祠に至るまでのほとんどの社が、吉田家から神道裁許状を取得した社人により管掌されている点で、奴可郡の特徴である。同じ広島藩の世羅郡など他郡の「書出帳」では、裁許状を取得した社人が抱える神社・小祠のほかに、村抱、俗人抱、別当寺抱の神社・小祠が数多く記載されていた（佐伯道之編 一九九八）。しかし奴可郡では、社人以外の者が抱える神社・小祠は、以下に挙げる数例が見出せるだけである。まず、郡内四ヶ村に所在するすべての産土社は、神職が抱えていた。中祠に関しては、川西村に小字抱の二例と法恩寺が抱える境内鎮守の山王社の一例（東城町史編纂委員会編 一九九四 四三六）、西城町に町抱えの五社（西城町教育委員会編 二〇〇五 一六八）が見られる。小祠に関しては、入江村妙善寺が竹森村の四社（東城町史編纂委員会編 一九九四 四〇九）、栗村浄久寺が同村の三社を抱える（西城町教育委員会編 二〇〇五 二四四）ほか、西城町に町抱えの二社（西城町教育委員会編 二〇〇五 一六九）があるだけである。このように、神社・小祠の祭祀に関しては、圧倒的に社人の影響力が強いことがわかる。

「郡辻書出帳」によると、奴可郡内の戸口三三九一軒のうち、「社家」は三五軒、「山伏」が六軒存在していた。また、郡内居住の人数一万二九〇〇人のうち、懸人も含めた身分別の人数として、「寺院」六七人、「社家」一五九人、「山伏」二二人が挙げられている（東城町 一九九四 二二二）。また、「書出帳」をもとに編纂された『芸藩通志』では、奴可郡の戸口として「社人」四一人、「僧」二九人、「山伏」七人と記載されていた（「芸藩通志」刊行会編 一九六七 六〇七）。このように奴可郡では、他の宗教者より社人の人数が多いことがわかるが、宗教者の比率から見ても、引野が『芸藩通志』に基づいて指摘した広島藩山県郡の事例（僧侶一二四人・社人二七人）と比べると（引野 二〇〇四 三二）、非常に多いということがわかる。こうしたこともあって、数一〇年おきに行われる遷宮の儀式を除くと、僧侶や修験など他の宗教者が、村々に所在する神社や小祠の祭祀に関与することはほとんどなかった。

以上のように近世後期の奴可郡では、吉田家から神道裁許状を得た社人たちにより、神社や小祠に対する神事執行の独占体制が築かれていた。各村の産土社の長である「抱社人」になるには、京都吉田家の配下に入り神道裁許状を取得することが必要条件になっており、彼らは社家衆と

いう宗教者集団を結成していた。また、社家衆により独占されている神祭祀に関わる諸権利は、朽木豊前から倅の条之丞に引き継がれるように、基本的に家（社家）で継承されるものであった。そのため、近世中期以降の資料を見る限り、その時点で確立していた社家衆のなかに他家の者が参入することはほとんどなかった。

二. 近世中期における社人の宗教活動

近世期の社人は、どのような宗教活動を行い、いかにしてその権利を画定していたのであろうか。本節では、東城町戸宇神社朽木家蔵「神役相定之事」（享保二年・一七一七）により、この命題を検討していきたい。

この資料は、奴可郡戸宇村の氏神である八幡宮・一宮宮（現戸宇神社）の社家「宮脇」朽木家の当主朽木山城が、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。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、戸宇村における氏神祭祀や村方祭祀などの社役の分担、初穂の配分などに関して、「宮脇」と「宮本」の両社家が交わした誓約書である。

本資料に記載された神事や祈禱の名称を見ると、近世中期の社人が、さまざまな神事・祈禱を行っていたことがわかる。そうした多様な宗教活動を、神事や祈禱を執行することによって得られる初穂（報酬）の配分方法に注目して、三つに分けて書き出していく。

A. 産土社（八幡宮・一宮宮）の祭礼、御神前一夜神楽、遷宮、宮講

村方七社の一夜神楽、祓御祈禱、大神事

稲荷・天王・宇佐八幡社（中祠）の二季の祭礼

村内に設けられた鑪場や鍛冶屋における神事

B. 産土社（八幡宮・一宮宮）の御湯立

村方荒神の神殿神楽、御戸開き神楽、弓祝詞

荒神祭、土公・年徳祭、祓・御湯立・手草、地神祭、屋礼、呪詛返し、救神納め、正五九月の御祈禱、年の清メ、月の清メ、月日待

C. 弓祈念、行祈禱、江御府守り、吉日撰、禁厭事

戸宇村の社人は、産土社の祭礼・神楽・湯立・遷宮・宮講といったさまざまな「祭礼」のほか、村方七社^ニや中祠に対する「神事」、産土社や本山荒神に対する「神楽」、荒神や水神など屋外に小祠が設けられて祀られる地神^{じのかみ}や、土公神や年徳神など家内に神棚が設けられて祀られる家の神の「祭祀」、宗教的な知識により吉日選や禁忌の指導などを行う「卜占」、呪詛返し・救神納めなど氏子の身に生じた悪事を納める「祈禱」、御符・守り札の「配札」など多様な宗教活動を行っていた。

こうした村内での宗教活動を、二つの社家はどのようにして分担していたのであろうか。収入の配分方法の違いに注目して、本文を挙げながら具体的に確認していく。

A. 両社家による半分割

一当氏八幡宮

御神前御神酒・御供・散儀・散米、祭礼又八年中十二月之宮講惣而間二而茂、時節到来之社徳ハ、宮脇豊後代々收納可仕定、

一当氏一宮宮

御神前御神酒・御供・散儀・散米、祭礼又八年中十二月之宮講惣而間二而茂、時節到来之社徳ハ、宮本但馬代々收納可仕定（中略）

一当氏八幡宮一宮宮舞殿御神楽銭・神楽米之儀ハ、両社家半分分ニ仕收納可仕定、（中略）

一当村之内ニ白後鑪・白銀山・鍛冶屋出来仕候ハ、神役両社家立会、神務半分宛收納可仕定、

〔東城町教育委員会編 一九八二 七七三～七七四〕

産土社である八幡宮・一宮宮の祭祀を勤仕することを得られる報酬（社徳）、神楽銭・神楽米は、両社家が半分ずつ取得する定めであった。

そのほか、村中が祀る中祠の稻荷社・宇佐八幡社・天王社の祭祀に関しても、同様に得分を半分に分け合っていた。また、製鉄業に携わる職人（外来技術者）が集住していた鑪場（山内）や生産された鉄を加工する鍛冶屋に関する神事も、報酬（神務）を参勤した両社家で半分ずつ分け合った。これらに共通するのは、村や鑪場というように、祭祀の依頼者であり祭費の出資者が、共同性を持っていることである。こうした共同の祭祀においては、報酬を半分ずつ分け合うことが定めであった。

B. 両社家が持つ旦那切り

一当氏八幡宮一宮宮御湯銭之儀ハ、銘々之旦那切りニ收納可仕定、（中略）

一村方荒神之神樂之時分ハ、前申より両社家立会可相勤 神務之儀ハ、豊後旦中ニ神樂有之候時ハ、弐拾目但馬江可送、但馬旦中ニ神樂有之候時ハ、銀弐拾目豊後江可送、此外神務何ほど在之候とも、互ニ弐拾目送候外、銘々之旦那切りニ相渉り候神務収納可仕事、

(※傍線筆者による)〔東城町教育委員会編 一九八二 七七四〕

産土社で執行される湯立て神事は、家の代表者が立願し初穂料(御湯銭)を納め、社人に執行してもらう神事である。この湯立てには両社家が参勤し、宮脇豊後が湯越、宮本但馬が火の神事を担当することが定められていた。初穂料は、宮脇家の旦那が湯立てを依頼した場合は宮脇家、宮本家の旦那が依頼した場合は宮本家が取得するという、旦那切りにより配分されていた。

また、戸宇村内の名が開催する荒神神樂の時には、両社家が参勤して祭祀を執行することになっていた。そして、豊後の旦那が神樂を依頼した場合、神樂の主宰者として引受ける豊後から神樂に参勤した但馬へ神務(報酬)として銀二〇目を、但馬の旦那が神樂を依頼した時は、引受けの但馬が銀二〇目を豊後へ送ることが定められている。この銀二〇目は、引き受けの社人から参勤した社人へ渡される基本報酬であり、これに加え、この他の神務(祈禱料)が生じた場合、旦那の区分により配分することになっていた。

ここで注目したいのは、Bでは「旦中」「旦那」というように、家の存在が出てくる点である。Bに分類される神事は、家が社人に依頼することで行われるものである。こうした神事をめぐる契約関係は、旦那として権利化されていた。「旦那切り」とは、両社家が持つ旦那の権利に基づいて区切ることであり、旦那の区分に応じて初穂料が分配されていた。

C. 両社家による入会

一弓祈念・行祈禱・江御府守り・吉日撰・禁厭事、此分ハ入相ニ可仕定、〔東城町教育委員会編 一九八二 七七四〕

戸宇村の社人は、弓の弦を叩いて行う憑き物落としや病人祈禱などの「祈禱」、御符・守り札の「配札」、宗教的知識(暦注)に基づいて吉凶の指導を行う「卜占」も行っていた。こうした狭義の「神祭祀」以外の、個人から依頼を受けて行う宗教行為に関しては、社家が持つ旦那の権利が定められておらず、村人たちは思い思いに頼りになる社人のもとへ依頼したようである。あくまでも聞き取り調査で聞ける現代の話だが、各社家には得意な祈禱があったようで、この悩み(病氣)の時にはあそこの社家へ行くと良いという認識があった。それは必ずしも自身が居住する村氏神や家の祭祀を担っている社家ではなかった。つまり、「入会」とは、両社家が依頼を受ける権利を平等に共有しているということである。

あり、氏子の側からすると、自由に依頼先の社人を選べるということであった。

以上確認してきたように、社人二人の間で戸宇村における神役・報酬・旦那の配分が、厳密に定められていた。その配分の仕方には、A. 半分、B. 旦那切り、C. 入会の三類型があった。

こうした神事執行に関する権利の在り方は、他地区ではどのようなになっているのだろうか。三種類の権利の在り方があることを念頭に置き、次節では、川西村の八幡宮を事例として、近世末に社人がどのように神社祭祀を運営していたのかを明らかにしていきたい。

三. 神社祭祀に関する権利

川西村の八幡宮は、鎮座地である川西村と東城町の氏神社（小宮）であるとともに、奴可郡内一五村（一二郷）の大氏神でもある大きな神社である。東城町川西八幡神社には、応永四（一三七九）年の年記がある「神主真秀置文写」が残されており、早い時期から宮座が形成されていたことがわかる〔東城町 一九九四 五七〕。本節で検討するのは、川西八幡神社蔵の「入江山八幡宮御神事并二古来方勤行方定書」（万延元・一八六〇年）（以下「定書」と略す）である。この資料では、社家の座格や社役の分担のほか、一年の祭事から得られる報酬の分け方が、神幸行列の際に神輿に向かって投げられた散銭にいたるまで細かく定められている。ここからは、「定書」の記述を見ていきながら、神社祭祀の権利がどのように編成されていたのかを明らかにしていく。まずは、本資料の冒頭を確認する。

入江山八幡宮御神事并二古来方勤行方定書

覚

一御当社八幡宮者拾五ヶ村大産神ニ而、幣頭之御社故、毎年御祭礼之節三社家を始メ産地拾五ヶ村幣下之社家一同参会いたし、御神事執行方古例主役規程并ニ諸神事式左之通御座候

一毎年正月三ヶ日之間、天下泰平・五穀成就・氏下夕安全之御祈禱仕候節、三社家烈座左之通り

左 神主 後藤長門

神拝 正面 社司 後藤市正

右 禰宜 朽木備前（後略）〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一二四五〕

入江山八幡宮には、三つの社家が勤仕していた。社司後藤家は、川西村に在住し、入江山八幡宮の抱社人を代々務めるとともに、近世中期以降は奴可郡筆頭役（注連頭）も務める家であった。神主後藤家は、川西村に在住し、入江山八幡宮の鍵取を務めるとともに、隣村である請原村産土社の八幡宮の抱社人を代々務めてきた。禰宜朽木家は、隣村の栗田村に在住するとともに、栗田村内に所在する三つの神社を抱えていた。このように川西村の入江山八幡宮に奉仕する社人としては、抱社人である社司後藤家の下に、二つの下社家が存在していた。

「定書」には、入江山八幡宮の年中行事として、正月三が日の御祈禱、正・五・九月の日待、毎月朔日・一五日の三社家神拝、毎月朔日・一五日の宮講（川西・川東・栗田村）、六月一五日の宮掃除、七月一六日の宮講（東城町）、一〇月一日から五日にかけての御祭礼、一二月二〇日の煤払い、大晦日の年越御祈禱が挙げられている。

まず、年中行事のうちから「宮講」に関する記事を挙げ、八幡宮の祭祀に誰が関わり、どのように権利が定められているのか確認したい。宮講とは、森村から差しだされた「書出帳」の風俗の項に、「宮講村内八組二分り、一組限り毎月朔日氏神社参、神酒杯備祭申候、本宮・二ノ宮毎月隔番ニ参申候、閏月有之年ハ其月程村辻方祭申候」〔東城町 一九九四 三〇二〕とあったり、戸宇村の「書出帳」に、「宮講と唱毎月氏神へ御酒を備へ、講中参詣并村中廻り番ニ日参仕候」〔東城町 一九九四 四七〇〕とあるように、村内で結成された複数の講中（組）が輪番で毎月神社へ参集し、供物を供えて神主に祭祀を執行してもらう神事である。

一 毎月朔日・十五日宮講栗田村川西村川東村方相調来、其節散物社司方へ預り置、極月夫々割合いたし禰宜・神主相渡し候事

九合 禰宜 朽木氏

但シ割賦方 四合五勺 禰宜家ノ神子

米麦共壺斗ニ付 四合五勺 社司家ノ神子

四合五勺宛宮百姓六人へ

〆残り三ツ割 武分社司後藤氏
老分神主後藤氏

一 毎年七月十六日、東城町方宮講之節三社家立会相勤、神酒壺升相備、此分三ツ割ニして三社家へ受納之事

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一二四六〕

この記述より、入江山八幡宮の関係者として、三社家のほかに社司家と禰宜家の神子や六軒の宮百姓が存在していたことがわかる。神子は、

神幸行列や舞殿・御旅所での神事に参列するほか、神樂において太鼓役を務めたり、供物の準備などを行っていた。神子に関する資料が大変少ないため十分な立証が出来ないが、入江山八幡宮における神子は、社家の管轄下に置かれた神事を補助する存在であったように思える。宮百姓は、神田・御供田の耕作や宮山の管理を行うなど、神社経営に関与する百姓であった³¹。入江山八幡宮では、神社の関係者である三社家・二人の神子・六人の宮百姓の間で、立場および職能に応じて神社の収入を分け合っていた。

また、神社内の序列という点から資料を見ると、宮講で用意された散物が、神社の統括者である社司家が一旦預かり、月末に規程の割合で関係者に配分される点が注目される。一〇月の御祭礼時に用意された供物も、一旦社司宅へ下ろしてから関係者に配分されており、抱神主である社司家の権力の強さがうかがえる。加えて、一〇月の御祭礼で藩主浅野殿の代参として町奉行が八幡宮を参拝する際に、町奉行を随神門まで送迎することが出来たり、藩主が奉納する奉幣を直に戴くことが出来るのは社司だけで、神主と禰宜は幣殿に控えていなければならなかった。藩主の代参という政治的な行事に与り、権威と名誉を得ることが出来るのは、抱社人である社司家だけであった。このように入江山八幡宮の組織内には、上から社司家／神主家／禰宜家／社司・禰宜家の神子／宮百姓といった序列が存在していた。

次に、神社の例祭にあたる一〇月の御祭礼に注目したい。一日から五日にかけて行われる御祭礼中には、入江山八幡宮を大氏神として祀る一五村から、多数の氏子の参詣が行われる。また、入江山八幡宮の幣下である一五村に居住し、それらの村々に所在する神社・小祠の祭祀を担当する社家衆も参勤し、分担して神事を執行する。一日には、本社へ大小一〇四膳もの供物を供えて神拝が行われるとともに、舞殿にて参詣人から依頼された御神樂が執行される。二日には、藩主浅野殿の代参として町奉行が参詣し、湯立神事が行われ、同日夜には、舞殿にて「十四夜神樂」と呼ばれる神樂が行われる。三日には、東城町の天神社へ行列を組んで神輿渡御が行われる。その際途中で川西村の法恩寺拝殿まで神輿が出向いて神拝を行い、そこから法恩寺の僧侶が導師として行列に加わる。その後僧侶は、御旅所での神拝の後に引き取る。四日は天神社で、町内安全の御祈禱と湯立神事が行われ、五日には、天神社から神輿行列を組んで町筋を巡行した後川西八幡宮へ還御する。

ここで、幣下の村々から参勤する社家衆と大氏神の社家との関係を考察するため、舞殿で行われる御神樂に注目したい。神樂席順図面を見ると、八幡神社の関係者である社司後藤・神主後藤・禰宜朽木、社司・禰宜家の神子のほか、幣下の村々から参勤した宇山村（高尾）筑後・加谷村高尾・下千鳥村高尾・内堀村須田・塩原村中島の名前が見える。また、御先人とは川東村金丸家のことであり、栗田村谷・栗田祝部谷・栗田保光は、栗田村内の神社・小祠を抱える栗田村住の高尾・広田・広田家のことかと思われる。彼ら幣下の社家衆は、二日の夜に社司宅にて酒食の賄を受けた後、社司宅で三番舞を舞ってから、舞殿へ移って「十四夜神樂」を行う。その演目は、現在行われている比婆荒神神樂の演目である。七座神事の猿田彦・葦（御座舞）・神務（神迎え）、祝詞神事における穢除・奉幣・祝詞、能懸り（能舞）が行われたようである（東城

町史編纂委員会編 一九九四 一二四九」。

こうした神楽の執行により、全体でどれだけの収入（神楽米・神楽銭）があったのかわからないが、神楽を執行したことによる得点は、左記のように分けられていた。

○御祭礼之節御神楽割賦米左之通り

一米六升禰宜家取 一同二升禰宜家ノ神子 一同二升社司ノ神子 一同壹斗貳升宮百姓六人 一同貳升川東御先人

一同壹斗六升十二郷社家中

ノ四斗貳升相渡し

残ル分三ツ割貳分社司ノ取
壹分神主取ル

一同日十二郷諸社家中ノ御供米貳升宛社司家へ持参いたし来候処、社司家方遣し候分と替シニ致候古例

附タリ、右同断、壹升宛神主家へ持参候事、尤社家中一同神主宅へ相招、二日ノ昼飯丈キ神主家賄候古例

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一二五一〕

一五村から参勤した社家衆は、神子や宮百姓と同じ米二升（八人で一斗六升を分ける）しか得ることが出来ず、神楽米のほとんどは三社家が取得していた。ほかに幣下の下社家たちは、神輿渡御の際に数人が天神社へ先に移動し天神社の神輿へ御霊移しを行うなど、大規模な御祭礼を執行するうえでさまざまな働きをしていたが、彼らが得る報酬は多くなかった。実際のところ下社家たちにとっては、上役である幣頭が主宰する祭礼に動員させられているというのが実情であろう。

また、参勤した一二郷の社家たちは、二升の米を社司家へ持参し、社司家より参勤したことへの報酬が与えられていた。社家間における家格の違いは、幣下の社人たちが、幣頭を務める社司家や神主家との間で儀礼的な交換を行い、饗応を受けることで、再生産されていた。

以上確認してきたように、村が祭費を出して共同で行われる神社祭祀に関しては、祭祀に関わる関係者間の家格や立場に応じて、厳密に得点が定められていた。社家間の家格は、家で代々世襲される役職（社司・神主・禰宜）や、中世に淵源を有する大宮と小宮の関係性に基づくものであり、毎年の儀礼の中で再生産され、文書化されることで固定化していった。大氏神を抱える社人は、多数の村の住民を氏子とすることで多くの報酬を得ることが出来るとともに、社会的な名誉や、神主間における卓越した家格を手にすることが出来た。

また注意したいことは、こうした神社祭祀に関する資料のなかでは、「旦那」という単語は出てこないことである。次節では、地域の人々から依頼を受けて行う小祠の神事について検討していく。

四．「旦那」「旦家」の権利

奴可郡の社人は、村単位の氏子が共同で祀る産土社だけでなく、地域の人々が個人で祀る小祠の祭祀も執行していた。こうした個人的な祭祀の依頼者は、「旦家」や「旦那」として把握されていた。

先に引用した東城町戸宇神社朽木家蔵「神役相定之事」（享保二年・一七一七）には、「宮脇」朽木家が戸宇村内に保持していた旦那の権利を、「宮脇」家と分家である「宮本」家で分け合ったことがわかる記述がある。

旦那切り境之事

一 遠納寺之峠・本宮之上、神や川や升谷小川より下、さゝ升の峠より東之方、神や川より国年之前川迄之間川切り、南之方仲山之内国年之向より無ふり廻シ之下小川切り、信貞渡り神屋川之荷会之間、宮脇豊後旦那分

一 右之外宮より上、宮本但馬旦那之分〔東城町教育委員会編 一九八二 七七四〕

「宮脇」家と「宮本」家の間で、村落内の峠や川を境にして、旦那の支配が区分されていた。ここに現れる地名などを聞き取り調査で確認した結果、両家は旦那を図二のように分けていたようである。社人が旦那を保持する慣行は、朽木家だけのものではなく、奴可郡では一般的なものだったと思われる。西城町天戸神社御崎家には、「旦那神社帳」という資料が残されている。書写年の記載はないが、明和三（一七六六）年に吉田官位を得た御崎市正藤原正秀が書き残したもので、近世中期の資料であると推定されている〔岩田 一九八八 二三〕。識語には、代々書き継がれてきた旦那神社帳は大巻で、旦那廻（旦那用廻）の際に懷中しづらいたため、当分入用のところを抽出して小冊を作成したこ



図4 戸宇村旦那図

とが記載されている。

「旦家神社帳」には、以下のように旦家である家の当主（地主）の名前、その家が祀る神々の名前、それらの神々をどの幣で祀るのが記載されている。

宮ノ前

天戸大明神 一社 脇宮 両社

〆三社平幣ニテ可祭但シ一本苑也

本山荒神 一社 賀覧荒神 一社 大國玉神 一社 水祖神 四社 大山祇神 一社

〆右八社高幣ニテ可祭

道祖神 一社 納御崎 二所

〆右三神小幣ニテ可祭

宮ノ前 長兵衛〔岩田 一九八八 二五〕

大佐村の屋号「宮ノ前」家の長兵衛は、天戸大明神など三社を平幣で、本山荒神など八社を高幣で、道祖神などを小幣で祀っていた。このように社人は、旦家が祀る神々の祭祀を継続的に執行するため、旦家毎に神々のリスト（神名帳）を作成していた。

また「旦家神社帳」では、記載されている神々に対して、平幣・高幣・小幣・陰陽幣という四種類の御幣のうち、どの御幣を捧げるのかが細かく決められている。これは、御幣の幣串の長さや紙垂の数、御幣紙の色などの違いで、旦家が祀る神々の違いを明示し、ランク付けする行為である。なぜこうした区別がなされているのかというと、どの御幣で祀るかが、社人の収入に結びついているからでもあった。たとえば現在でも、複数の家が集まって共同で行う地祭では、御幣の本数（その家が祀る神の数）により、各家が払う祭費の負担が決まっている（御幣を多くもらう家が祭費を多く支出する）場合がある。こうした慣習を念頭に置くと、社人にとって旦家がどの御幣で祀るのかを把握することは、社人が持つ旦家の祭祀権を明確化することであった。そのため神名帳には、さまざまな事象が契機となって、旦家が祀る神が増減したことを書き加える加筆の跡がよく見える。

そして、先に引用した戸宇村の「書出帳」に、「小祠百式ヶ所 祭日定無御座分ハ、秋祭之席地主方社人相頼祭申候」〔東城町史編纂委員会編

一九九四 四七六」とあったように、小祠の祭祀に関しては、産土社の秋祭の場などで地主（旦那）が直接社人へ祭祀を依頼し、自身が祀る神々の祭祀を執行してもらっていた。こうした慣例は、現在も継続しており、地域の人々が社人と相談して、荒神をはじめとする小祠の神々（地神）を祀る地祭の開催日が決められている。旦那という言葉の背景には、先に指摘した土地所有者である地主が自身の土地に祀る地神を祀るという原則があり、こうした信仰上の原則に基づいて神事をめぐる地主（個人）と社人との契約関係が存在していたことがわかる。

以上より旦那とは、社人が旦那から依頼を受けて、旦那が祀る小祠の神々の祭祀を執行する権利のことだと定義できる。旦那が祀る神々の祭祀を執行するためには、旦那が祀る神々を把握することが必要不可欠であるので、神名帳（神社帳）を所有することが、旦那の権利の保持を担保する働きをなしていた。

ところで、「旦那神社帳」によると、御崎家の旦那は、奴可郡大佐村・平子村・八鳥村に所在していた。そのため以下では、「旦那神社帳」と「書出帳」の記述を基に、近世中後期に御崎家が旦那を保持していた三つの村において、旦那の権利がどのように編成されていたのかを明らかにしていきたい。

奴可郡大佐村には、御崎家と佐々木家の二人の社人が居住しており、近年までの居住地から推定すると、近世期にも天戸神社参道のすぐ下に軒を並べていたと思われる。「書出帳」によると、御崎市正は、大佐村の産土社（一宮）であり、大佐・八鳥・平子・保田・山中村西半分の大氏神である天戸神社のほかに、大佐村内の二宮である一宮・厳島神社（現聖神社）、鉄の集積地である西城町に近く鍛冶屋が立ち並んだ五日市地区の金屋子神社という二つの中祠、地主が個人で祀る小祠を七五社抱えていた。それに対し、佐々木出羽は、村の北東部の滝戸地区の笹旗社のほか、その周辺の小祠を三八社抱えていた（西城町教育委員会編 二〇〇五 二八四～二八七）。大佐村は、ほとんどが御崎家の旦那であり、佐々木家の旦那は少なかった（図5参照）。

八鳥村には、社人は居住しておらず、「書出帳」が記された近世後期には、隣の大佐村に居住する御崎家と佐々木家が祭祀を担当していた。村全体で祀る産土社の若一王子社（現白山神社）は、御崎市正が抱え、九月二二日に祭祀を行っていた。大歳大明神や高盛大明神など、小集落毎に祀られる中祠は、佐々木出羽が四社、御崎市正が二社受け持っていた。さらに、個人（地主）がそれぞれ祀っていた小祠は、二五社を佐々木出羽が、二一社を御崎市正が受け持っていた（西城町教育委員会編 二〇〇五 三〇六）。「旦那神社帳」と「書出帳」に記された小祠の神名から、その所在地を推定すると、八鳥川の南岸である現在の上八日市・下八日市・清正組の家を御崎家が旦那とし、その他の組の家は、佐々木家の旦那だったようである（図6参照）。

平子村にも居住する社人はおらず、大佐村の御崎家と佐々木家が祭祀を担当していた。平子村には、村全体を氏子とする産土社は存在せず、

地区（谷）毎に産土社が祀られていた。「書出帳」の村内小名の項によると、西城川沿いに広がる平子村本郷は、奥名・中平子・土居原・竹原の四つに分かれ、本郷から山中へ分け入った枝郷の山家地区は、丑之河・竹垣内・馬場瀬まばせという三つの小集落に分かれていた。このうち御崎家は、奥名地区の産土社である鬼神社（現御神神社）と中祠の厳島明神社、枝郷である丑之河の産土社である大歳大明神、竹垣内の産土社である天王社（現八坂神社）、馬場瀬の産土社である星子・笹福社（現星ノ子神社）に加え、上に挙げた各地区の個人が祀る小祠を七五社抱えていた。それに対し佐々木家は、中平子・土居原・竹原の産土社である兼藤大明神社・掛開大明神（現掛開神社）のほか、三地区の地主が個人で祀る小祠を六七社抱えていた〔西城町教育委員会編 二〇〇五 二六八～二七〇〕。平子村では、御崎家が奥名・丑之河・竹垣内・馬場瀬の住民を旦家とし、佐々木家が中平子・土居原・竹原の住民を旦家としていた（図7参照）。

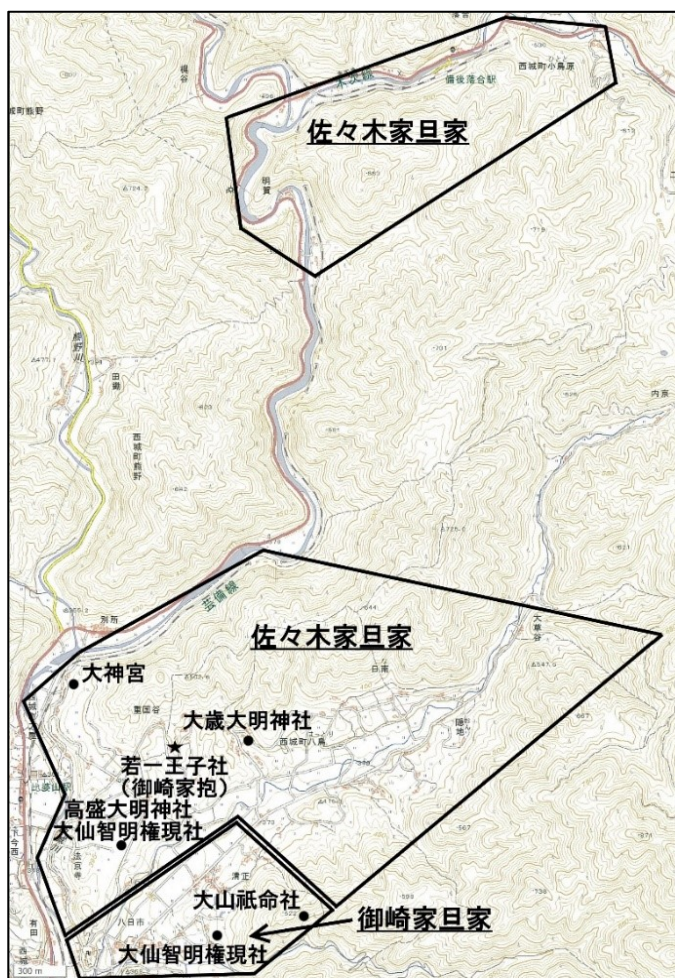


図6 八鳥村旦家図

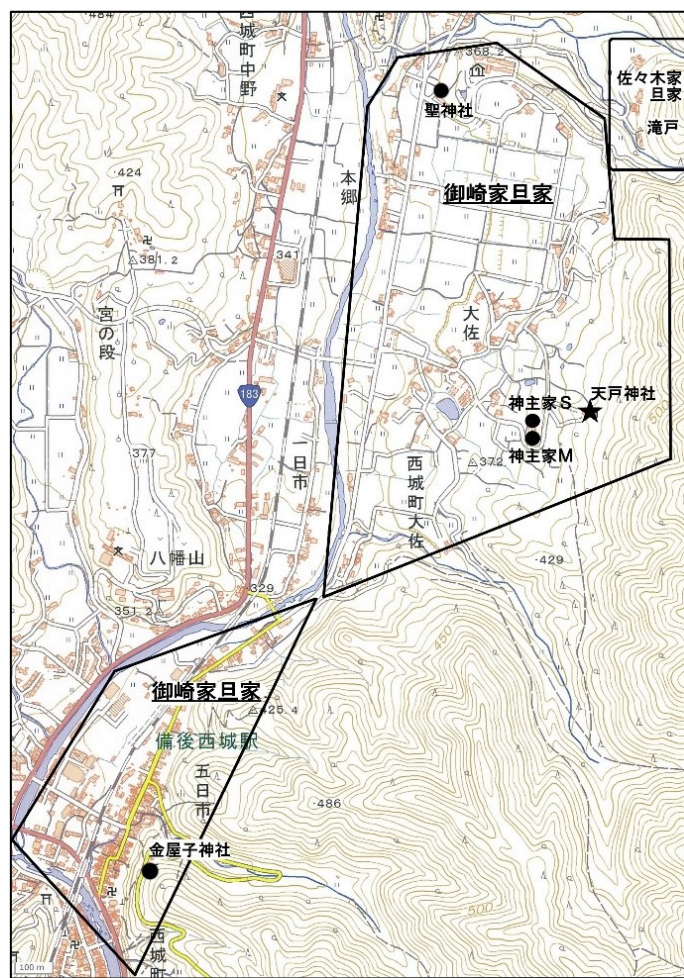


図5 大佐村旦家図

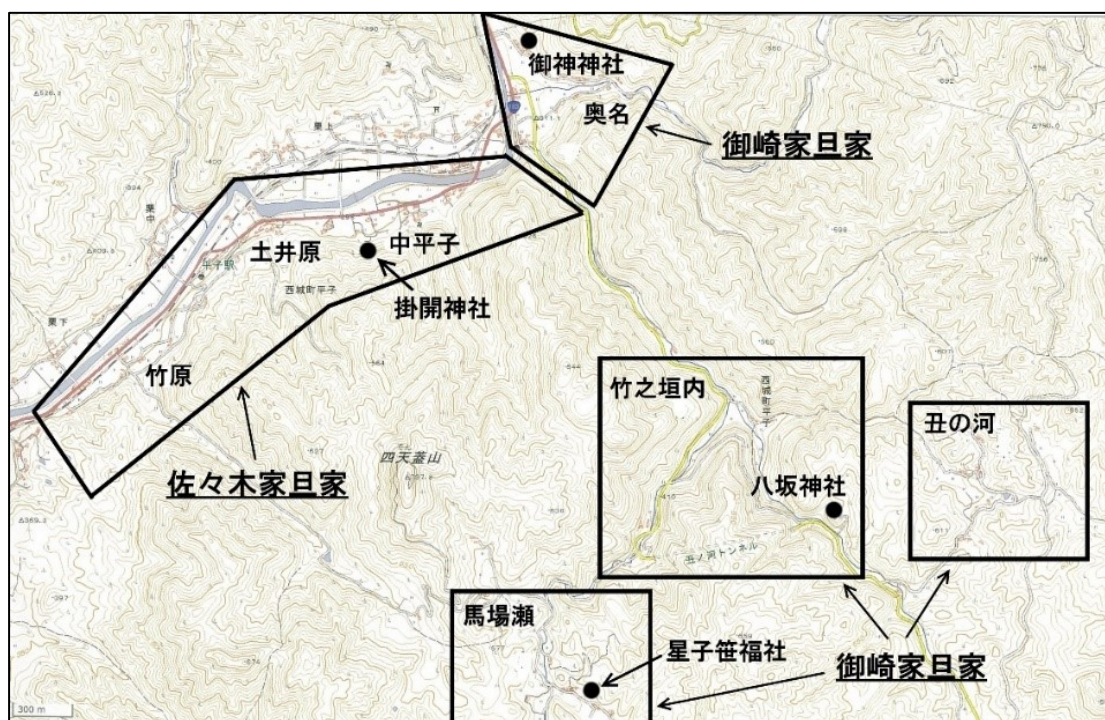


图7 平子村旦家图

以上三つの村の事例を見てきたが、大佐村と八鳥村の事例からわかるように、村全体を氏子とする産土社を抱えたからといって、その村の住民すべてが産土社の抱社人の旦家となるわけではなかった。つまり、神社（産土社）の権利と旦家（中祠と小祠）の権利は、別のものなのである。旦家とは、社人が神々を持つ家（旦家・地主）を直接抱える（支配する）ことであり、旦家との間で直接契約を結ぶことにより生じる関係性であった。

また、御崎家と佐々木家の旦家の受持ち範囲を見ると、両人が居住する大佐村に近い地区を御崎家が受持つ傾向が見られる。年末の清め（竈清め）や地祭などの際に旦家の家々を廻って神事を行うことの便を考えて、御崎家が自宅から遠い地区の旦家を下社家である佐々木家へ任せたのかもしれない。

さて、「旦家神社帳」には、旦家の性格を考えるうえで注目すべき記述がある。「質旦家」の存在である。

八鳥村質旦家

本山荒神 二社 水神 五社 大盤神 一社 敷荒神 十社 大山祇神 一社

右十九社高幣祭也

納神 五社

右五社小幣祭之

地主 国久 小三郎

荒神 一社 大盤神 一社 水神 一社 大山祇神 一社 水神 一社

右五社高幣祭也

地主 清正 長右衛門（※傍点筆者による）〔岩田 一九八八 三〇〕

御崎家は、八鳥村に五軒、大佐村に九軒の質旦家を持っていた。なぜこれらの家の神々は、普通の旦家とは別に、神社帳の巻末に質旦家として別記されているのであろうか。

この「質旦家」について先行研究者の岩田勝は、祭祀組織である名の成員の一人が土地を質入れしており、居住者以外の者が名内の土地所有者となっているので、一体性を欠いている名のことだと説明している³¹。しかし、他地域の民間宗教者が、旦家・旦那の売買を盛んに行ってい

たことから考えると、宗教者間で旦家を質入、入れすることがあったと考えるのが自然であろう。おそらく御崎家は、同じ地域に旦家を持つ佐々木家との間で旦家の質入れ（売買）を行っていたのではないだろうか。筆者は未だ旦家を売買した証文などを見つけていないが、畑中誠治が、恵蘇郡比和村八幡宮の社人を務める久光家が、享保八（一七二三）年に恵蘇郡木屋原村八幡宮の神主役を同村の原作右衛門家から買っていたことを指摘している〔畑中 一九六三 二七八〕ように、備北地方において社役を売買することは行われていた。

以上本節で明らかにしてきたことをまとめると、旦那・旦家とは、旦家から依頼を受けて旦家が祀る小祠の神々の祭祀を執行する権利のことであり、社人間で売買されることもあった。旦家の権利は、村毎に編成されているのではなく、住民と直接契約を結ぶことにより慣習的に形成されるものであった。そのため、吉田家から取得される神道裁許状により神社祭祀の権利が保証されるのとは違い、旦家の権利は、地域の社家間での相互認証により保証され、神名帳の保持がそれを担保していた。

五. 小括

本章では、近世期の地誌や社家蔵の歴史資料に基づいて、近世広島藩奴可郡における社人の宗教活動の実態について、経済的側面に注目して論述してきた。奴可郡の社人は、村などの地域が共同で祀る神社（産土社）祭祀の権利とは別に、家毎に行われる竈清めや小祠の祭祀などに関する権利を旦家として保持していた。

神社祭祀においては、参勤する社人の家格により儀礼において務める職分や得分が決められていた。基本的に社家間の家格は、家で代々世襲される役職（社司・神主・禰宜）や、中世に淵源を有する大宮と小宮の関係性に基づくものであり、毎年の儀礼の中で再生産され、文書化されることで固定化していった。

家毎の祭祀における旦家とは、旦家から依頼を受けて旦家が祀る小祠の神々の祭祀を執行する権利のことであり、社人間で売買されることもあった。旦家の権利は、氏子圏となる村毎に編成されているのではなく、住民と直接契約を結ぶことにより慣習的に形成されるものである。そのため地域の住民は、村の一員として参加する産土社の祭祀を担う社人とは別に、自身の家の祭祀を執行してもらう社人がある場合もあり、複数の社人と関係を結ぶこともあった。

二つの権利体系の違いは、その権利が何によって担保されるのかの違いでもある。近世中期以降における神社祭祀の権利は、吉田家から取得される神道裁許状により保証されていた。その一方、旦家の権利は、地域の社家間での相互認証により保証され、神名帳の保持がそれを担保していた。

こうした二つの権利体系の存在は、備北地方における社人と地域住民との関係性に、神社（産土社）という組織を通じた「氏子」という関係だけでなく、「旦那」「旦那」という直接契約の形態があることを示している。社人との距離が近い旦那という関係性の存在は、備北地方の社人が地域住民の要望に応えて、神楽や祈禱・卜占・配札など多様な宗教活動を行うという、民間宗教者的な存在形態ともリンクするのである。

“畑中誠治も、奴可郡の「書出帳」を資料として芸備村落における民間信仰について論じた際、当地で祀られている神祠を、信仰圏の広さの違いにより、①一村一社の「氏神」②村中で祀る「中祠」③地主又は組内で祀る「小祠」の三つに分けて分析している（畑中 一九五七 一一～一二）。

③この資料に出てくる村方七社が、どの神社や小祠のことを表すのかは明確ではない。他の資料を見てみると、戸宇村の「書出帳」には、八幡宮・吉備津宮の境内末社として、以下の七社（八大竜王・鷲大明神・敷大明神・山神・荒神・水神・幸之神）挙げられている（東城町史編纂委員会編 一九九四 四七四）。村方七社とは、氏神社の境内末社として祀られているこれらの神々のことではないだろうか。

③「書出帳」によると、内堀村の産土社である杉戸大明神には、以下のように宮百姓がいたことが記録されている。

往古者社領百石附居候処、福嶋殿御時代取上ケニ相成候由、此社領地境東者敷、南ハ丸山、西ハ小和田、北ハ大上限り。尤此内御供田・茶田等之分り御座候由申伝候。草山者所尾村之内たかのす山ニ而、今ニ宮百姓と唱此山ニ而草取申候。

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 二五六〕

また、川島村産土社の宇佐八幡宮には、神田（御供田）と呼ばれる田が付属していた。この田の産物が、祭祀に供されるほか、田の耕作や新米の用途に関する禁忌が伝えられていた。こうした宮に付属する田を管理し耕作する者が、宮百姓なのだろう。

尚又右已前ハ社領余程御座候様申伝、爾今神田と申場所数々御座候処、当時全神田と申ハ畝数四畝御座候。外ニ寛政年中かやノ木と申所ニ式畝余無高所堀添仕、此両所を御供田と唱、宮付ニ相成居申候。此出来之内を以御供を備へ、藁ハ祭祀之砌注連ニ用ひ、又当村大鉄堤尻方芝尾谷の間迄高凡五拾石程之内ハ、百姓共右祭り相済候迄ハ、其年之新米月水之女ニ給せ不申、田代へ入込候事迄も禁め、諸勧進等にも新米ハ遣し不申事、爾今古例堅相守申候。（東城町史編纂委員会編 一九九四 三二六～三二七）

③川東村から差し出された「書出帳」によると、川東村の金丸源之丞が抱える聖霊大明神社には、「御前入山」という山号が定められていた（東城町史編纂委員会編 一九九四 四二九）。このことから、「定書」に現れる川東村の「御先人」とは、金丸家のことを表すと考えられる。

③東城町戸宇神社朽木家には、戸宇村内に所在する「名」の代表者の名前と「名」毎に祀られる神々が記録された「村中神数帳」（宝永三年・一七〇六）が残されている。戸宇村では、毎年の地祭の祭祀単位となっていた「名」毎に、小祠の神々が把握されていた。このように朽木家も、

自らの旦家が祀る神々の台帳を作成していた。

またこの資料には、「右神樂時分ニ出き申候」〔東城町教育委員会編 一九八二 七〇七〕や、「明和六年丑ノ六月ニ勸浄仕候右ハ北川内とがとりやいニ付いまい申候」〔東城町教育委員会編 一九八二 七三四〕など、新たに祀り始められた神についての追記が多く見られる。このようにに神名帳は、旦家の祭祀を担う宮脇枋木家の代々により、書き継がれ更新されて使用されてきた。

なお、祭祀組織である「名」と「旦家」との関係について付言すると、名頭（＝地頭）を旦家とすれば、その名が共同で行う祭祀は、旦家の関係を取り結んでいる社人が管掌することとなる。

管見の限り、こうした意味の「旦那」の備北地方における初出は、以下の資料である。本稿の対象である奴可郡の隣に位置する恵蘇郡の南村（現庄原市高野町南）大宮八幡宮堀江家には、慶長一三（一六〇八）年の「恵蘇郡社家衆掟之事写」が残されている。この資料は、当時この地域の社家筆頭役を務めた「火矢廻大夫、同太郎次郎」（現庄原市本郷良神社の社家）に対して、恵蘇郡と三上郡の社家二八名が連署して誓約する起請文である。

一 上様者雖被成御替候、聊御神前御祭礼者、如前々相調可申之事、

一 社家代替之時者、各罷出、其家々を取立可申之事、

一 地下御百姓衆、目懸をまかせに上をしらす、非分をたくみ申間しき之事、

一 宮役等、村里のたんな（旦那）をおしかり取候事停止之事、

一 小ほう者衆芸をたしなみ、くかい（公界）の時者老衆へいんぎん（慇懃）可仕之事、

右申條々、少も於相背者有之者、日本国中大小神祇若宮之可蒙御罰者也、其上此請文被指出堅法度可被仰付者也、其時連判之衆中罷出候而鑿穿可仕候、為後日起請文如件、（後略）

〔堀江 一九九七 一〇三～一〇五〕

地域の社家衆が守るべき五つの約束事が記されているが、その三つめには、村里の「たんな」を押し掛けて取ることを停止することが挙げられている。この「たんな」は、宮役と並列して書かれていることから、なんらかの神事に関係する事象であることがわかる。また、押し掛けて奪い取るものであるから、「たんな」は社家衆にとつて価値のあるもののだろう。この「村里のたんな」とは、神社の「宮役」とは違う、本稿で注目している「旦那」に当たるのではないだろうか。こうした理解に立つと、この地域の社人の特徴である、神社の「神職」と地の「太夫」という存在形態は、近世初期まで遡る可能性があると言える。

なお、堀江家文書は、現在広島県立文書館に寄託されている。筆者は県立文書館で資料調査を行った。なお、堀江家文書の多くは、堀江寿美により翻刻紹介されている〔堀江 一九九七〕。

「八鳥村と大佐村には質旦家が掲げられている。これはその地区内に小祠小神は祀られているが、その土地の持主は他の地区にいるなどの理由で、御崎家の受持ちでなく、名としての一体的な構成を欠いている場合のことである。例えば、八鳥村の清正地区にあっても御崎家の受持ちでもない清正名のような場合である。質旦家の小祠小神であっても受持ちの名に連接している土地の上に祀られている限りは幣をもって祀るこ

とになる。」〔岩田 一九八八 二四〕

第三章 明治初期の宗教政策と備北地方の神職の動向

慶応三（一八六八）年、江戸幕府一五代將軍徳川慶喜による大政奉還、その後に出された王政復古の太政官令により、江戸幕府の廃止と明治新政府の樹立が宣言された。こうした新たな国家体制の樹立は、本研究の対象である備北地方の社人の存在形態にも大きな変化を生じさせた。本章では、次々と出される明治政府の新たな宗教政策に対応するため、備北地方の社人がどのように活動したのかを明らかにしていきたい。

本章では、近代の宗教政策が地方の神社に与えた影響を論じた、米地実〔米地 一九七七〕、安丸良夫〔安丸 一九七九〕、阪本是丸〔阪本 一九九四、二〇〇五〕、櫻井治男〔櫻井 二〇一〇〕、齊藤智朗〔齊藤 二〇一〇〕などの成果を参照しながら論述していく。

一・新たな宗教行政機関の成立

明治政府は、全国の神社および神職を管轄する機関として、慶応四（一八六八）年に神祇事務局を設置し、すぐに神祇事務局に改称した。そして同年閏四月二日には、政府の行政機関として太政官制が施行し、太政官の下に古代の律令制にならって復興された神祇官を設置した。慶応四（一八六八）年三月一日には、神武創業の始めに基づき祭政一致の制度を回復させるため、全国の神職が諸家執奏の配下となることを停止するとともに、神祇官を再興し、「普く天下之諸神社主禰宜祝神部二至迄向後右神祇官付属」〔内閣官報局 一八八七 a 六三〕することが布告された。

しかし、全国すべての神職を文字通り国家の官吏（神官）として神祭祀に奉仕させることはかなわず、すでに同年五月九日の時点で、伊勢両宮ならびに大社・勅祭神社以外の神職は、神祇官支配ではなく府藩県支配となった。そのため、本研究の対象である備北地方の社人は、これ以降、明治四（一八七二）年までは広島藩、それ以降は広島県の管轄下に入ることとなった。明治四（一八七二）年の廃藩置県により成立した広島県は、同年一〇月一二日に広島県職制科目を設定し、戸籍や社寺などを管掌する部署として戸籍科を設けた。さらに十一月二七日には、太政官より県治条例が發布され、各府県で全国統一的な行政組織が整備されるようになる。これを受け広島県では、明治五（一八七二）年二月に、庶務課の中に社寺学校係が設置された〔甲斐 一九八一 一五～二〇〕。これ以降、広島県内の神職を管轄する部署は、時代により転変していくが、備北地方の社人は、広島県という行政機関の支配を受けることになった。

こうした広島県による神職管理として、明治五（一八七二）年には、各地の神職を県庁に集合させ、その身分を改める試業が実施された²⁰。また、明治四（一八七二）年から六（一八七三）年にかけて、各地の神職が祭祀を司る神社・小祠の詳細を書き上げさせる神社取調が数度実行された²¹。これによって、広島県による神職と神社の把握が行われたことになる²²。

以上のように、近代における神社と神職は、国や地方庁の行政機関の管理下に置かれ、全国一律の画一した制度に規定されるようになった。こうした近代的な神職の姿は、吉田家や白川家など全国規模の神道本所がありつつもその影響力は限定的で、領地毎に大きく異なる宗教政策に規定されていた近世期の状態とは大きく異なるものであった。

二. 神職補任制度の変化

明治政府は、全国の神職を支配するにあたり、前代の制度を否定・廃止し、新たな制度を構築していった。その一つが、新たな神職補任制度の創出である。第二部第一章で論じたように、近世中期以降の備北地方の社人は、京都の吉田家から神道裁許状を取得して官途・受領名を名乗る、もしくは吉田家を執奏として官位を取得して宗教活動を行っていた。諸家執奏の配下となることを停止させた慶応四（一八六八）年の布告は、こうした近世の神道本所を否定する意味を持っていた。このような方針の具体化として、同年十二月二〇日に、諸国神職の継目に際しては、奉仕する神社が鎮座する府藩県の印が押された申請書を神祇官に提出し、神祇官から許状を渡すことが定められた〔内閣官報局 一八八七 a 四一〇〕。ことは、明治二（一八六九）年六月一〇日に出された第五二三号でも、再度達せられている〔内閣官報局 一八八七 b 二〇七〕。さらに、明治四（一八七二）年には、神社を「国家ノ宗祠」と規定し、一人一家の私有すべきものではないとして社家の世襲を禁じ、伊勢の両宮をはじめすべての神社の神官は、国により「精撰補任」されることが示された。その具体策として、「官社以下定額及神官職員規則等」に関する布告の冒頭では、以下のように定められた。

一 神官従来ノ叙爵総テ被止候事。

一 官社以下府藩県社郷社神官総テ其地方貫属支配タル可ク、本籍ノ儀ハ士族民ノ内適宜ヲ以テ編輯可致事。

〔内閣官報局 一八八八 一八七〕

二つ目の条項は、当時の政府にとって重要課題であった戸籍作成に際する指示で、府藩県社郷社の神官は、当時居住している地域に貫属する（その地域の自治体の管轄に属す）し、士族として編輯されることが示されている。注目したいのは一つ目で、ここで停止されている従来の叙爵とは、吉田家など近世の神道本所から授けられた爵位だと考えられる。なぜ従来の爵位が否定されなければならないのか、それは布告に付随する別紙の記述を確認すると理解できる。別紙では、全国の神社を等級化した近代社格制度が定められるとともに、以下のように各社格の神社に求められる組織（職員）の在り方が示されていた。

○官幣国幣小社

宮司	相当従七位	一員
権宮司	相当正八位	一員
禰宜	相当正九位	二員
権禰宜	相当従九位〔内閣官報局	一八八八 一九八〕

この記述からわかるように、神祇官が神官を補任する際に求める要件は、明治新政府が定めた新たな位階（職員令）であった。従来の位階の否定は、近世期の神職補任制度の否定と、新たな神社組織・神官補任体制の確立という二重の意味を持っていた。こうした変化を、地方で活動する神職の立場から捉え返すと、神職という立場（身分）を保障する機関が、吉田家・白川家をはじめとする神社伝奏から、神祇官など国家の行政組織、地方庁の行政組織へと変化することなのであった。

このような近世期の神職補任制度の否定は、明治三（一八七〇）年一月一日に出された太政官布達第八四五号「自今旧官人元諸大夫侍並元中大夫等位階総テ被廢候事 一 国名並二旧官名ヲ以テ通称ニ相用候儀被停候事」〔内閣官報局。一八八七 五一五〕、同月二〇日に出された太政官布達第八四八号「今般旧官人等総テ位階被廢候ニ付諸社神職有位ノ輩諸官省出仕中旧位階被停候事」〔内閣官報局。一八八七 五一六〕によっても実行された。この政策は、明治新政府による近世期の位階制の否定と、近代における再編・創出とも関連しているが〔藤井譲 一九九〇〕、神職は近世の神道本所から取得した官途・受領名を名乗ることができなくなった。

こうした政策を受け、備北地方でも社人の改名が行われた。東城町竹森真安家蔵「奴可郡役員帳」（明治五・一八七二年）によると、奴可郡内三七名の社人が、未二月（明治四年か）に「一 栗村大和改 敬作」というように、吉田家から得た官途・受領名から俗名へと改名したことが記載されている〔東城町史編纂委員会編 一九九三 一四〇一六〕。ただし、ここに挙げられている三七名は、すべてが近世期に奴可郡の神社祭祀を担ってきた社家の人間であり、明治四（一八七二）年の時点では、こうした社家の人間が、そのまま近世期に奉仕していた神社の神職を継続して務めていたと推定される。

三．近代社格制度の成立と社人の変遷

明治初期に実施された宗教政策の一つとして、全国規模で新たな神社の序列が定められたことがある。先に挙げた明治四（一八七二）年の「官

社以下定額及神官職員規則等」に関する布告と同年七月四日に出された太政官布告第三二一「郷社定則」により、全国の神社を等級化して格付けする近代的な社格制度が整備された。これにより全国の神社は、国家が管理する官社と、氏子または崇敬者により維持される諸社（民社）の二つに大別され、前者は、官幣社・国幣社、後者は、府県社・郷社・村社・無格社に分けられた。

これを受け、本研究で対象とする備北地方に所在する神社は、郷社・村社・無格社に分類された。まず、郷社以下の神社について規定した「郷社定則」の条文を確認し、こうした社格制度の整備が、備北地方の社人にどのような影響を与えたのかを確認したい。

一 郷社ハ、凡戸籍一区ニ一社ヲ定額トス。仮令ハ、二十ヶ村ニテ千戸許アル一郷ニ社五ヶ所アリ。一所各三ヶ村五ヶ村ヲ氏子場トス。此五社ノ中、式内力或ハ従前ノ社格アルカ、又ハ自然信仰ノ帰スル所カ、凡テ最首トナルヘキ社ヲ以テ郷社ト定ムヘシ。余ノ四社ハ郷社ノ付属トシテ、是ヲ村社トス。其村社ノ氏子ハ従前ノ通り、社職モ又従前ノ通りニテ、是ヲ祠掌トス。総テ郷社ニ付ス。郷社付スト雖トモ村社ノ氏子ヲ郷社ノ氏子ニ改ムルニハアラズ。村社氏子元ノマニテ郷社ニ付スルノミ。祠掌ヲ加フモ許スヘシ。〔内閣官報局 一八八八 二六九〕

郷社は、戸籍一区に一社が設けられるよう定められていた。この規定を見てもわかるように、郷社の制度は、同年に布告された戸籍法や神社に身分証明書発行の機能を持たせる氏子調の制度とも深く関連していた〔阪本 一九九四 一七二〕。郷社の氏子範囲として定められた戸籍一区は、明治四（一八七二）年に制定された戸籍法により定められた戸籍編製の単位としての区である。この区は、明治五（一八七二）年に大区と改称され、その下に近世町村を幾つかまとめた小区が置かれた。本研究の対象である奴可郡は、第一四大区に区分され、さらに一二六から一三三までの八小区に分けられた。この小区は、二から五つの近世町村から成っていた〔東城町史編纂委員会編 一九九三 八〕。

第一四大区に一社定められた郷社は、近世後期に式内社に比定され「郡惣社」として再興された西城町本町の爾比都売神社が選ばれ、奴可郡（現在の東城・西城町）域の住民すべてが氏子とされた。そのほか第一四大区内に所在する近世期に各村の産土社であった神社は、すべて村社もしくは無格社となり、現在まで存続している。こうした新たな社格の指定により、第三部第一章で論じたこの地方独自の社格制度（大氏神と小宮）は形骸化していった。また、明治六年に氏子調の廃止が布告されたが、その処遇は「地方の適宜」に任されたため、広島県では明治八年まで維持された後、廃止された〔阪本 一九九四 一九五〕。従って郷社は、戸籍管理・身分証の発行という行政機能を喪失することになったが、郷社定則は廃止されず戦後まで存続した。そのため、この時定められた村社の氏子範囲は、現代の神社の氏子区域の基になった。

さらに注目すべきは、「其村社ノ氏子ハ従前ノ通り、社職モ又従前ノ通りニテ、是ヲ祠掌トス」〔内閣官報局 一八八八 二六九〕という、村社の社職と氏子については、従来の通りとした規定の存在である。つまり、神官の世襲が禁じられたのは、国家が管理する官社と諸社のうち規

模の大きな府県社であり、郷社・村社に関しては問題とされていなかったのである。そのため備北地方では、表3にあるように、明治以降も多くの社人が、近世に奉仕していた神社（村社・無格社）の祠官・祠掌として継続した。

しかし、備北地方における神社と神職との関係は、近世期の状態のまま継続していたわけではない。その最たる変化は、近世以来の社家以外の者が、郷社の神職に就任したことである。第一四大区（奴可郡）という広大な氏子圈を持つ郷社の祠官は、明治六（一八七三）年の段階では、日比新が務めていた〔広島県編 一九八〇 五〇四〕。日比という姓は、近世以来の社家の中には見出せないため、日比新は、社家の人間ではないと考えられる。その代わりに、東城町竹森真安家蔵「奴可郡役員帳」（明治五・一八七二年）には、第一四大区の区長を務める人物として日比の名前が見える〔東城町史編纂委員会編 一九九三 一六〕。明治政府の意向を汲んだ役人が、政策上重要な役割を果たす郷社の神職を務めていた。

さらに、明治一五（一八八二）年に内務省から達「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、皇典講究所の卒業証書か皇典講究所本分所が発行する試験済証書を所持する者だけとなった。長年神社に奉職してきた社家の人間であっても、国家が実施する試験に合格しなければ、神職として活動することが出来なくなった。

こうしたこともあり、大正時代になると、旧奴可郡内の神職の数は、明治初期と比べて一四名減少した。この時点で宗教活動をやめることを選んだ社家は、栗村の瀬尾家・入江村の津田家・栗田村の朽木家・小奴可村の堀井家など、近世には有力な社家の配下である下社家として活動していたり、戸宇村の朽木家（屋号宮本）のような分家筋にあたる家が多い。つまり、第二部第二章で指摘した奴可郡における社人組織の中で下位に位置する、神祭祀に関する権利を多く持たない家が神職をやめているのである。こうした近世以来の社家間の格式・力関係の影響もあったが、明治初頭の転換期を経験した神職の次の世代（跡取り）になると、近世以来の社家であっても、国家が定めた資格試験を受けなければならなくなった。こうした新たな負担が、神職をやめる家が増えた原因の一つになったと考えられる。

四・神社・小祠祭祀の変化

新たな宗教政策に伴い、第二部第二章で明らかにした神社や小祠の祭祀に関する近世的な体制は、明治になると大きく変化した。

慶応四（一八六八）年から明治元（一八六八）年にかけて出された神仏判然令の影響を受け、備北地方でも神社の社名や神名の変更が行われた。たとえば、未渡村の牛頭天王社は宮内神社、平子村奥名の鬼神大明神社は御神神社、大屋村飛郷今西の王子権現社は今西神社（現白山比咩神社）、八鳥村の若一王子権現社は白山神社といったように、社名の変更が行われた。ここでは、牛頭天王など仏教語を用いた神名や権現号の神

文久 3(1863)年		明治 4(1871)年		大正 11(1922)年
栗村	瀬尾大和	栗村	大和→敬策	
入江村	津田若狭	入江村	若狭→三穂造	
入江村	岡崎参河	入江村	三河→忠一	岡崎髯
		入江村	丹波→多喜満	
大屋村	伊達越後	大屋村	加賀→八雲	伊達敷馬治
大屋村	伊達かか美	大屋村	山城→千守	
大屋村	白根監物	大屋村	監物→信城	白根吉三郎
郡筆頭	伊藤秀男	中野村	豊前→幣治	伊藤孝彦
大佐村	御崎播磨	大佐村	播磨→春美	御崎友九
大佐村	佐々木信濃	大佐村	信濃→泰造	佐々木歎一
始終村	木村伊豫	始終村	伊予→権之一	
未渡村	若林大隅	未渡村	大隅→満寿美	若林房之進
未渡村	田辺参河	未渡村	参河→藤九	田邊参之丞
宇山村	高尾筑後	宇山村	筑後→友喜	高尾武雄
久代村	後藤河内	久代村	河内→民衛	後藤民三郎
久代村	神部仙気	久代村	能登→秀美	神部虎人
戸宇村	朽木隠岐	戸宇村	隠岐→例美	
戸宇村	朽木播磨	戸宇村	播磨→儀一	朽木巖
郡筆頭	後藤陸奥守	川西村	陸奥→常盤	後藤精一
川西村	後藤長門	川西村	伊勢→美織	
川東村	金丸伊勢	川東村	伊勢→和夫	金丸伴夫
		福代村	栗田備前→弘	
栗田村	朽木丹波	栗田村	丹波→昇一	
栗田村	高尾加賀	栗田村	加賀→喜重	高尾牛男
栗田村	広田越前	栗田村	越前→武一	
栗田村	広田丹後	栗田村	丹後→徳良	広田憲壽
下千鳥村	高尾甲斐	下千鳥村	甲斐→嘉衛	
		内堀村	肥後→胤平	
菅村	木山越後	菅村	越後→政雄	
川鳥村	中島因幡	川鳥村	因幡→健治	中島秀人
		川鳥村	丹波→勘六	
森村	中嶋能登	森村	能登→利藤太	中島固成
田黒村	中島相模	田黒村	相模→武之丈	中島儀一
加谷村	高尾淡路	加谷村	淡路→多喜保	高尾英久
小奴可村	中島河内	小奴可村	河内→代別	中島幣真
小奴可村	堀井播磨	小奴可村	播磨→八鉾	
		小鳥原村	石見→喜久間	松尾保

表 3 近世末から近代にかけての奴可郡内の神職の変遷

※本表は、以下の資料に基づいて作成した。西城町大佐地区天戸神社御崎家蔵「誓約連印帳」（文久 3・1863 年）。東城町竹森地区真安家蔵「村々社人改名未二月改名左之通り」（明治 4・1871 年）『奴可郡役員帳』（東城町史編纂委員会編 1993 14～16）。『広島県神職会名簿』（石田清次郎編 1922）。

名、鬼神という由緒が分明でない神名が問題視された。その結果、宮内神社や今西神社というように鎮座地名が神社名に採用されたり、「おにがみ」と「おんがみ」という音の相似を基に、神への敬意を示す「御神」という名称が採用されたりした。また、八鳥村の若一王子権現は、紀伊の熊野三山に祀られる熊野十二所権現（三所権現・五所王子・四所明神）のうち五所王子の一柱であるが、加賀の白山に祀られる菊理比売命と理解され、白山神社へと改称された。

こうした社名・祭神名変更の経緯が具体的に判明する資料がある。東城町戸宇神社朽木家蔵「〔奴可郡戸宇村鎮座神数帳〕」（未四月・明治四年か）は、奴可郡戸宇村に鎮座する四一社の神々の社名・祭神名が書き出された資料である。本資料は、近世以来戸宇村内の神祭祀を担当していた「宮脇」朽木家の朽木儀一と「宮本」朽木家の朽木例美が、庄屋などの村役人とともに奴可郡御役所へ提出したもので、その草稿が写しに相当する資料だと思われる。この資料では、黒字で書かれた社名や祭神名の上に朱字で見せ消ちがなされ、その横に新たな名称が書き加えられている（図8参照）。その変化をまとめた表4を見ると、『日本書紀』に基づく祭神名が、『古事記』の表記へと変更されているのが特徴の一つである。また、住吉社の祭神が倉稲魂命から底筒々男命へと変更されており、記紀神話に基づく名称になっている。その他、山王社は日吉社、山之神は大山社、龍王社は水神社へと変更されている。朱字を入れた校訂者が誰なのかはわからないが、何らかの意図を持って、戸宇村における神社の在り様を更新させることが行われていた。

このような村落内に祀られる神社を近世町村毎に書き上げる神社明細帳が作成されることになった理由は、明治新政府がそれを求めたからであった。阪本は丸が指摘するように、明治元年、二年に後に官社に選ばれる神社を中心に数度神社取調を命ずる布告が出されている。〔阪本 一九九四 二四〕。さらに、明治三年閏一〇月二十八日に出された太政官布告第七七九では、「今般国内大小神社之規則御定ニ相成候條於府藩県左之箇條委詳取調当十二月限可差出事」として、神職が管掌する神社の祭神、祭日、宮社・社地の間数、撰社末社、社家の職名・位階・家譜・世帯を報告することが指示されている〔内閣官報局 一八八七c 四六四〕。ここで指示されている調査事項は、備北地方の社家に残されている明治初期の神社明細帳に踏襲されており、明治新政府の神社行政の意図が十分浸透していることがわかる。こうした神社調査が契機となり、社名や祭神の変更が行われたのではないだろうか。近代的な神社祭祀の体制が構築されるうえで、明治初期の神社調査が果たした役割は大きい。

以上の見方に立った時、注目すべき資料が東城町戸宇神社朽木家には残されている。その一つが、



図8 「〔奴可郡戸宇村鎮座神数帳〕」1丁裏・2丁表

「奴可郡戸宇村神社并間数書上帖」（明治四年庚未二月）である。この資料には、戸宇村の神祭祀を担当してきた朽木儀一と朽木例美、戸宇村の庄屋などの連署がなされ、三上建に差し出された。

黒字(修正前)		朱字(修正後)	
社名	祭神名	社名	祭神名
八幡大神	誉田別命	八幡宮	品陀和気命
吉備津社	吉備都比古	吉備津社	吉備津日子
稻生神社	倉稻魂命	稻生社	宇迦之御魂神
宇佐八幡大神	誉田別命	宇佐八幡大神	品陀和気命
八雲神社	須佐の男命	八雲社	須佐之男命
三柱神社	八衢彦命 八衢姫命 岐命	三柱社	八衢比古神 八衢比賣 久那斗神
稻荷社 二字	倉稻魂命	稻荷社 二字	宇迦之御魂神
大神社	月読命	大神社	天照大御神
国司大神	大国主命	国司社	大国主神
宮荒神	素盞鳴命	宮荒神	須佐之男命
山之神	大山祇神	大山社	大山津見神
荒神社 十二字	須佐の男命	荒神社 十二字	須佐之男命
鷲大神	稻背波岐命	鷲大神	稻背脛神
八雲神社	須佐の男命	八雲社	須佐之男命
住吉大神	倉稻魂命	住吉社	底筒々男命
石神社	手力男命	石永社	須佐之男命
三柱神社	八衢彦命 八衢姫命 岐命	三柱社	八衢比古神 八衢比賣 久那斗神
厳島大神	伊都忌嶋命	厳島社	市寸島比賣命
龍王社	罔象女神	水神社	弥都波能売神
山王社	猿田彦神 尔比都咩賣神社	日吉社	猿田毘古神 尔比都比賣神
大山社	大己貴命	大山社	大山咋神
黄幡社	天御中主命	黄幡社	高木神
荒神社 七字	須佐の男命	荒神社 七字	須佐之男命

表4 明治4年の神数帳に見る社名・祭神名の変化

この資料では、朽木儀一と朽木例美の両者が祀る社として産土社と撰社、境内末社が一七社書き上げられた後に、「朽木儀一旦中之分」として地神三七社、山ノ神二社、鹿嶋大神一社、大歳神一社、八雲神社一社、水神一六五ヶ所、金神一八ヶ所、荒神一八〇ヶ所、大歳神五〇ヶ所、山ノ神二〇ヶ所、世量社二ヶ所、続けて「朽木例美且中之分」として地神二八社、金神一社、山ノ神一社、稻荷社二社、大歳神一社、八雲神社一社、金神一三ヶ所、水神一五四ヶ所、荒神二二三ヶ所、大歳神五〇ヶ所、山ノ神一五ヶ所、世量社一ヶ所、金屋子神一ヶ所が書き出されている。第二部第二章で明らかにしたように、戸宇村における旦家の権利は、宮脇家と宮本家とで分割されていた。この時点では、近世の状況がそのまま継続していることがわかる。

また、表紙に「明治三十四年 神社取調控 朽木巖」と墨書された資料がある。この資料の末尾には、本文とは異なる筆跡で書かれた四枚の紙が綴じ足されている。三枚目と四枚目は、料紙が同じで内容面でもつながる一対の資料であるが、三枚目の紙には、「第十三大区八小区戸宇村」とある。このことから本資料は、大区小区制が機能していた明治五年から一年の間に作成された書類だと考えられる。この資料でも、八幡神社・吉備神社・稻生社・住吉神社の祭神・祭日・社殿の寸法が書き出されているが、末尾には氏子四八戸が朽木義一分、四一戸が朽木例美分との記述がある。明治四年の書上帖が作成されてからそれほど時間が経っていないが、戸宇村内の住民から神祭祀の依頼を受ける権利（旦家）を分有する状態は継続している一方、近世的な旦中・旦家という意識が薄れ、近代的な氏子へと置き換わっていく過程が見てとれる。

残念ながらこの後の実態が判明する資料は残されていないが、明治後半から大正期にかけて宮本家は宗教活動をやめ、その後は宮脇家が戸宇地区の産土社である戸宇神社と地区内の小祠の祭祀を担当してきた。こうした一つの村（大字）における神祭祀を、村氏神社の社司・社掌を務める神職が担当するという体制は、現在まで続いている。

西城町八鳥白山神社の神職を代々務めてきた佐々木家には、明治六（一八七三）年に作成された「神社取調控帖」が残されている。この資料には、八鳥村内に所在する神社や小祠が書き上げられており、広島県が村々の神社を把握するために作成させた資料だと思われる。資料を作成した祠掌松尾喜久馬と社守佐々木雄喜は、八鳥村の氏神社である白山神社（旧若一王子社）と、八鳥村内に所在する小祠について、以下の注釈を書き残している。

但シ明治五年より、祠掌松尾喜久馬・社守御崎友九宰ニ御座候得共、明治七年第三月二ハ佐々木雄喜村中仕拝候下。（中略）

右書上之通り相違無シ。祠掌松尾喜久馬社守佐々木雄喜此両人構ニ御座候。当村ニ於テハ、御崎友九御旦那も有之候得共、明治七年三月福本理右衛門殿が免役相成候ニ依テ、只今ニテハ右両人仕配ニ有之。右為心得記ニ候也。（※傍線筆者による）

前半の文章からわかるように、八鳥村の産土社である若一王子社は、明治になり白山神社と改称され、御崎家の替わりに佐々木家が社守を務めるようになった。なお、白山神社の祠掌として出てくる松尾喜久馬は、代々小鳥原村に居住し小鳥原村や高尾村で活動していた社家の人間であるが、当時若年であった御崎友九と佐々木雄喜の後見として一時的に祠掌を務めていたのだと思われる。また、後半の八鳥村内の小祠に関する注釈からわかるように、八鳥村には御崎家の「御旦那」もあつたが、それらは明治七年に福本理右衛門により免役され、松尾・佐々木の両家が支配することになったという。ここに出てくる福本理右衛門は、東城町竹森真安家蔵「奴可郡役員帳」（明治五・一八七二年）によると、奴可郡内に新たに設けられた一二八・一二九・一三二・一三三区の戸長を務めた人物であつた（東城町史編纂委員会編 一九九三 九）。こうした明治新政府に任命された役人の影響により、近世の神社祭祀の在り方が変化していったのであつた。

このように、明治維新によって神社祭祀に関する近世的な体制（吉田家から保証される神社祭祀の権利、社家間で形成されていた「旦家」の権利）は解体され、一地区（村・枝郷・谷など）の氏神社の祭祀を担当する者が、その神社の氏子から依頼される祭祀も担当するという近代の体制が構築されることになった。こうした近代の体制は、基本的に戦後になっても変わらず、現在まで続いている。

四 近代的神道人の成立

明治六（一八七三）年七月七日、教部省は「神官奉務規則^註」を定め、規則の内容を府県郷社の神官へ達するよう各府県へ命じた。これにより、新たな明治の世におけるあるべき神職の姿が定められた。この規則の第六では、「卜筮方位ヲ以テ漫ニ吉凶禍福ヲ説キ無稽ノ祈祷等決テ行フヘカラス」（内閣官報局 一八八九b 一六三四）とあるように、卜占や憑き物落としての祈祷などは無稽のものとして禁じられ、神職から巫覡性の排除が図られた（小平 二〇〇九 二四七）。

また、明治六（一八七三）年三月には、式部寮達番外「官幣諸社官祭式」が出され、続いて明治八（一八七五）年四月一三日には、式部寮達「神社祭式制定ノ件」が達せられた。明治八（一八七五）年の「神社祭式」は、全国に所在する官国幣社で執行するべき年中祭事（祈年祭、新嘗祭、例祭以下の祭典）とその次第、祝詞、神饌の品目などの祭式が定めたもので（長谷編 一九八六 九〜一八）、明治八年八月一二日に出された「教部省達第三四号」により、府県社以下の神社祭式も、官国幣社の祭式に準ずることが布達された（長谷編 一九八六 一八）。

第二部第二章では、東城町川西八幡神社蔵の「入江山八幡宮御神事并ニ古来方勤行方定書」（万延元・一八六〇年）を検討したが、この資料からは、奴可郡川西村八幡宮の近世後期における年中祭事の実態を理解することができる。当時の年中祭事の中には、明治になってから復活された祈年祭、新嘗祭は、当然ながら存在しない。このように、全国の神社における祭式は、一定していなかったが、政府が認めた公式の「神社祭式」が定められたことで、備北地方の神社においても全国一律の祭式により祭りを行わなければいけなくなった。

さらに、明治一五（一八八二）年には、神職養成施設として、東京に皇典講究所、その他の府県に皇典講究所分所が設置された。また、皇典講究所とその分所は、府県社以下の神官に就任するための資格試験を実施する機関でもあった（藤田 二〇〇八 一五八）。こうした施設が拠点となり、全国一律の祭式が普及していった。

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（一九〇〇）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究会ヲ設ヘキヲ規シ、式典ノ一定ヲ計リツ、アリシカ、昨三十三年皇典講究所ハ、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
- 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、一九〇一年、二二～二三頁

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、「賢所に於て行はるゝ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、一九〇一年、巻末付録）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、中島固成の名前が見える（『国鏡』（四） 広島県神職取締所、一九〇一年、一五頁）。備北地方の神職も、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に参加していたのであった。

ここで、近代的神道人の一人として、第一章第四部で思想を検討した中島固成を取りあげたい。中島は、明治二三（一八八〇）年に生まれ、東京に設けられた神職養成施設である皇典講究所で学んだ後、明治三四（一九〇一）年に帰郷し、比婆郡八幡村の村社白鬚神社・菅原神社の社掌に就任した〔内藤 一九四二 二九五〕。近世期を知らない明治生まれの彼は、明治初年の過渡期を経験した父親に見込まれ、いち早く東京で勉学を積んだ。東京や大阪など地元の外に設けられた神職養成機関へ遊学し、全国一律の祭式や神道に関する知識を身につけた後、地元に戻り社家の跡継ぎとして神祭祀に携わる。こうした経歴は、近代以降の備北地方で神職を務める者にとっては、一般的なものになった。

また、第一章第四部で明らかにしたように、中島固成は、多数の神道学や歴史に関する著作を残した学者神主であった。そうした側面がありつつも、地元では氏子の要求に応えてさまざまな祭りを行っていた。こうした二面性を理解することが出来る資料が残されている。

中島は、昭和四（一九二九）年に『雑祭祝詞諄辞神歌集』という祝詞・神歌集を出版した。本書は、中島が編纂した祝詞の作例集であり、同業神職に向けた神事の指南書である。本書は、上（神社小祭祝詞）・中（諸祭諄辞）・下（神歌）・付録（葬祭詞集）の四編から成っており、例言によると以下の方針で祝詞や神歌が収録されている。

一、神社小祭祝詞ハ、諸書ノ祝詞ヲ加除シタルモノ及ビ余ノ創作ニナレルモノヲ載セタリ。（中略）

一、神歌ハ神祭奏楽ノ際唱フルモノニシテ此神歌ヲ唱フルト云フ事ハ全国ニ普ク行ハル、ニアラサルモ、参考ノ為ニモトテ此処ニ載セタルナリ。神歌ノ出所ニ就キテハ或ハ我地方ニ於テ古来唱ヘラレタルモノアリ。或ハ古今ノ歌集ニ載セラレタルモノアリ、又明治天皇ノ御製ヲ謹載セルモノアリ。或ハ中島博光先生及余ノ創作ニナレルモノアリ。（中島 一九二九 四）

ここに示されているように、さまざまな出典から祝詞・神歌が蒐集されている。注意したいのは、「我地方ニ於テ古来唱ヘラレタルモノ」も収録されている点である。その内実を、神歌を収録した下篇の目次により確認したい。

下篇 神歌

御代奉祝五首○神代五首○崇祖五首○誠五首○神恩五首○祭祀五首○神楽五首○所願五首○神幸五首○道十二首○心十二首○三種神器三首○伊勢神宮五首○鏡五首○出雲大社五首○勸業五首○氏神五首○五倫歌○大己貴少彦名命五首○五部神五首○猿田彦命五首○五行神歌○五色歌○四季五首其一○四季歌五首其二○禊祓五首○神事十二首○神弓祭御座入十二首○神弓祭十二神歌○十二支歌○悟歌十二首○敷島道三首○合計百九十八首〔中島 一九二九 六〕（※傍線筆者による）

傍線を引いた歌は、「我地方ニ於テ古来唱ヘラレタルモノ」にあたり、現在も地域の祭りで歌われているものである。たとえば、神弓祭御座入と神弓祭一二神歌は、広島県の旧備後国の領域において神弓祭・弓神楽という名称で伝承されている特殊神事の中で唱えられる神歌である²¹¹⁾。また、四季歌や五行神歌は、神楽や地祭のなかで歌われている。このように中島は、近代以降に全国で統一された祭式を身につけつつも、地元での神事（特殊神事）に必要とされる旧来の知識や祭式も身につけていた。

五. 小括

以上確認してきたように、明治政府による新たな宗教政策の影響を受け、備北地方の神社や社人の存在形態にも変化が生じていた。

まず、近代における神社と神職は、国や地方庁の行政機関の管理下に置かれ、全国一律の画一した制度に規定されるようになった。こうした近代的な神職の姿は、吉田家や白川家など全国規模の神道本所がありつつもその影響力は限定的で、領地毎に大きく異なる宗教政策に規定されていた近世期の状態とは大きく異なるものであった。

また、明治初期に出された神仏分離令や、繰り返し命じられた「神社取調帳」の提出により、備北地方における神社や小祠の社名と祭神名の変更が行われた。

さらに、明治維新によって神祭祀に関する近世的な体制（吉田家から保証される神社祭祀の権利、社家間で形成されていた「旦家」の権利）は解体され、一地区（村・枝郷・谷など）の氏神社の祭祀を担当する者が、その神社の氏子から依頼される祭祀も担当するという近代の体制が構築された。

こうした変化がある一方で、あまり変化しなかった部面もあった。近代社格制度の整備により、備北地方に鎮座する神社は、郷社と村社、無格社に分類された。明治初期には、神官の世襲を禁止する法令が出されたが、郷社・村社に関しては問題とされていなかった。そのため備北地方では、明治以降も多くの社人が、近世に奉仕していた神社（村社・無格社）の祠官・祠掌として継続した。

また、備北地方の神職は、近代以降に広められた全国一律の祭式を身につけつつも、地元での神事（特殊神事）に必要とされる旧来の知識や祭式も身につけていた。近世村毎に形成された産土社の祭祀を司りつつ、氏子の依頼に依って神楽や小祠の祭祀を担うという二面性は、近代になっても存在していた。

「これ以降、神職を管理する国家組織は、以下のように変遷した。明治二（一八六九）年に神祇官は、太政官から独立し行政機関の筆頭に置かれたが、明治四年に神祇官は神祇省に降格し、太政官の下とされた。その後、明治五年に神祇省は廃止され、国民教化の専門機関として設置された教部省が、神社や寺院、新宗教を含めた宗教行政を担うようになる。この教部省も、明治一〇（一八七七）年に廃止され、宗教行政の担当は、内務省社寺局に受け継がれた。その後、明治三三（一九九〇）年には、内務省社寺局が廃止となり、神社と神職を管轄する神社局とそれ以外の宗教を担当する宗教局とに分かれた。さらに昭和一五（一九四〇）年、神社局に代わり内務省の外局として神祇院が設置され、終戦を迎えた。神祇院は、昭和二一（一九四六）年二月二日に廃止され、全国の神社の管轄は翌日設立の宗教法人神社本庁に引き継がれた。

「広島県立文書館蔵「布告帳」には、以下の記事がある。

正月九日 元神主社人試業之事

来る十七日より県庁において元神職之者試業有之候に付左之日並通り罷出候事

但病氣或は老年にして難儀の者ハ当人子弟名代として罷出る事も不苦の事

一十七日	廿四人	広島町社開沼田郡
一十八日	三拾二人	安芸郡
一十九日	三拾六人	佐伯郡
一廿日	二拾人	山県郡
一廿一日	三拾人	高田郡高宮郡
一廿二日	三拾九人	加茂郡
一廿三日	五拾人	豊田郡
一廿四日	四拾七人	世羅郡
一廿五日	廿二人	三谿郡
一廿六日	三拾三人	三次郡恵蘇郡
一廿七日	四拾九人	尾道町三原町御調郡
一廿八日	三拾二人	甲奴郡三上郡
一廿九日	三拾五人	奴可郡

壬年正月 広島県庁

「庄原市東城町戸宇神社朽木家には、明治四（一八七二）年の年号が入った神社取調帳が三冊、庄原市西城町八島白山神社佐々木家には、明治六（一八七三）年に作成された八島村の「神社取調控帖」が残されている。こうしたことより、広島藩・県による県内所在の神社取調は、数度行われたと考えられる。

「明治四（一八七二）年に発布された廃藩置県の詔勅では、現在の広島県の範囲に、広島県・福山県・中津県が設置された。その後、明治九年に岡山県より備後六郡が移管され、現在の広島県の範囲が確定した。こうした経緯のため、明治九年以前の宗教政策における対象範囲は、旧広

島県の範囲であった。そのことは、注(一)で示した資料においても確認できる。

明治二年七月八日には、太政官布告六二二号として「職員令」の公布が行われた〔内閣官報局 一八八七b 二四九～二六四〕。その後、明治四年八月一〇日に太政官制の改正が行われた。従来の官位相当制が廃止され、新たに一五等の官等が設けられた〔内閣官報局 一八八八 三一七〕。これに伴い神官の職制も、明治五年二月二五に出された太政官布告第五七号「神官官等別紙ノ通御改定相成候事」により、一五の等級に応じた職制に作り替えられた〔内閣官報局 一八八九a 六四〕。

延喜式神名帳には、備後国奴可郡に鎮座する社として、迹比都売神社が記載されていたが、近世中期の時点では社地不明となっていた。こうした状況を憂いた郡内の神職や有力者は、寛政七(一七九五)年に西城町の厳島神社への仮勧請を申請し、文化一四(一八一七)年には郡役所より許可を得て厳島神社への相殿として仮勧請が行われた。その後、安政五(一八五八)年に西城町本町の現在地に社殿が造営され、遷座された〔西城町教育委員会編 二〇〇五b 二二一〕。

なお、東城町竹森真安家蔵「奴可郡役員帳」が翻刻されている東城町史では、「一 区長 昆 新」と記載されている。筆者は、東城町史の「昆 新」と広島県史での「日比新」〔広島県編 一九八〇 五〇四〕は、同一人物だと考えた。

郷社爾比都売神社の社司は、大正三(一九一四)年から七(一九一八)年までは、八幡村の村社白鬚神社と村社菅原神社の社掌である中島固成が務めていた〔内藤 一九四二 二九五〕。また、石田清次郎編『広島県神職会名簿』(広島県神職会、一九二二年、六〇頁)によると、大正一(一九一二)年の段階では、帝釈村の村社宮内神社と神石郡牧村の村社八幡神社の社掌である若林房之進が、郷社の社司を務めていた。

今般皇典講究所設置ニ付府県社以下神官選挙ノ節該所ノ卒業証書無之者ハ皇典講究所本分所ノ試験ヲ受サセ試験済ノ証書ヲ相渡候筈ニ付今後選挙出願ノ向ハ該所卒業証書写真若クハ試験済ノ証書ヲ副へ願出候者ニ限り認可ヲ与へ候儀ト可心得此旨相達候事〔内閣官報局 一九一二 三五五〕

朽木家には、明治期に作成し、奴可郡御役所へ提出された書類の控えが四点残されている。

「奴可郡戸宇村神社間数并神職世代由緒家内人員書上帖」(明治四年庚未正月)

「奴可郡戸宇村神社并間数書上帖」(明治四年庚未二月)

「奴可郡戸宇村鎮座神数帳」(未四月・明治四年か)

明治三十四年 神社取調控 朽木巖

○社と表記されている神は、縦と横の寸法が記されていることから祠が設けられている社のことであり、○ヶ所と表記されている神は、地面に直接御幣を挿して祀られているのだと思われる。また、地神と表記されている神は、素盞鳴命・仲津彦命・仲津姫命の三柱を祭神とし、名の名前も挙げられていることから、名に祀られている本山荒神、荒神と表記されている神は、素盞鳴命を祭神とするが社を持たないため、崇り神を祀り鎮めた祝神に相当する神だと推定される。

神官奉務規則

第一

一 祭祀ノ典則ハ之ヲ遵守シテ違乱スヘカラス其一社ノ例祭民俗因襲ノ神賑等ハ地方ノ適宜ニ循ヒ行フヲ得ヘシ

第二

一 例祭常祀ノ外旱勞滂疾疫等臨時祭事ヲ行ハ其地方官ノ許可ヲ受クヘシ

第三

一 人民ノ請求ニ応シ祈禱ヲ行ヒ神符ヲ授クルハ妨ケナシト雖モ貪婪ノ所業ハ之アルヘカラス

第四

一 神官ハ教導職ヲ兼務ス其責タル恭重ナリ故ニ国体ヲ辨ヘ理義ニ通シ其言行皆師表ノ任ニ勝ユヘキヲ要スヘシ

第五

一 教義ハ三條ノ御趣意ヲ遵奉シ及ヒ一般ノ教導職ト協和シ悖戾ノ所為アルヘカラス

第六

一 ト筮方位ヲ以テ漫ニ吉凶禍福ヲ説キ無稽ノ祈禱等決テ行フヘカラス

第七

一 社殿及ヒ其境内ヲ清潔ニシ修繕取締リ等常ニ意ヲ用ヒ汚穢褻瀆ニ至ラシムルヘカラス

第八

一 一社所藏ノ宝物什器及ヒ古文書類等ヲ監護シテ散逸セシムヘカラス

第九

一 葬祭ヲ乞フ者アルトキハ喪家ノ分ニ随テ其式ヲ立懇切ニ執行シ聊モ遺憾ナカラシムヘシ

第十

一 喪葬ニ臨ミ若シ変死異常等疑シキ事アラバ其情状ヲ地方官ヘ報知シ応允ヲ得テ後葬儀ヲ行フヘシ曖昧ノ所置アルヘカラス

第十一

一 神社境内ニ於テ非常ノ事故アルトキハ其情実ヲ地方官ニ報達シ其指揮ヲ受クヘシ〔内閣官報局 一八八九b 一六三四〕

神弓祭については、隣の恵蘇郡の事例に基づいて論じた〔鈴木 二〇一七b〕。

第四章 広島県の神樂が経験した近代―政治・民俗学・国家神道―

これまで明らかにしてきたように、比婆荒神神樂が伝承されている備後国奴可郡の社人は、近世末には広島藩であり奴可郡という枠組みの中で組織を形成し、活動を行っていた。それが近代になると、新たに形成された広島県の管理下に入るとともに、全国的な政治・社会の変化の影響を強く受けるようになった。そうした中で、広島県内の神職は、同業者組織である広島県神職会を結成し、さまざまな活動を行っていく。本章では、近代になって成立した広島県神職管理所・広島県神職会が発行した雑誌類や、広島県から出された法令、神樂の舞手が書き残した手記などの歴史資料に基づいて、近代の広島県における神樂規制・改善運動の実態を明らかにすることをやっていきたい。

一・広島県神職会の概要

明治新政府は、中央集権的地方統治体制の確立のため、明治四（一八七一）年に廃藩置県の詔勅を發布した。これにより、従来の藩に代わる行政機関として広島県が設置され、新たな統治機構が整備されていく。そのなかで、広島県内の社人も広島県の管理下に入り、県を単位とする新たな宗教行政の統制を受けていくことになった。

明治一八（一八八五）年、広島県は、広島県内の神職を管理統制する機構として、広島県知事の諭達に基づき、広島県神職取締所を設置した⁷。これ以降、神職取締所は、明治四二（一九〇九）年に広島県神職管理所と改称され、大正五（一九一六）年頃からは広島県神職会となつて、第二次大戦終戦まで続いた〔広島県神社誌編纂委員会 一九九四 一五三〇〕。

明治四二（一九〇九）より施行された「広島県神職管理所規約」（『現行神社法令』広島県神職管理所、一九一四年）によると、広島県神職管理所は、「国体ヲ講明シ神社ノ隆盛ヲ図リ教化訓育ニ資スルヲ以テ目的」として設立され、「広島県内神社神職ヲ以テ之ヲ組織」する機関であった。大正九（一九二〇）年には、四〇二人の神職が所属しており、全国的に見ても大きな組織であった⁸。

また、「広島県神職管理所規約」には、神職管理所の業務として、以下の六点が挙げられている。

- ① 神職の風紀の監視
- ② 神徳を広めるための講演活動
- ③ 神職講習会・神職養成部の開催
- ④ 地方公共事業への協賛と民風民政の奨励
- ⑤ 神職の任用に関する自治体との連絡

⑥行事作法の検定

これらの活動の実践として、広報誌や出版物の刊行、各種講習会・講演会・活動写真放映会の開催が行われ、大正一五（一九二六）年からは、神宮大麻・暦の頒布が広島県神職会を通じて行われるようになった。また、全国神職会、中国地方五県の連合神職会、中州九県連合神職会などとの連携活動も行っていた。

組織としては、広島市内に設けられ全県を管轄する本所（広島県神職会）の他に、以下の市や郡毎に支所（広島県神職支会）が設けられていた。

広島市・呉市・安芸郡・安佐郡・佐伯郡・山県郡・高田郡（第一区）

賀茂郡・豊田郡・御調郡・尾道市・沼隈郡・深安郡（第二区）

芦品郡・神石郡・甲奴郡・世羅郡・双三郡・比婆郡（第三区）。

本所の事務室は、毎年各神社から提出される予算・決算書の確認、神職が代替わりする際の手続きなど、神社行政を司る機関である広島県庁社寺兵事課に置かれた。初期は、本所の所長を知事が務め、副所長が神職から選出されていた。各郡の支所でも同様に、郡長が所長を務め、神職が副所長を務めた（広島県神社誌編纂委員会 一九九四 一五三〇）。後年には、広島県学務部の部長が会長を務め、社寺兵事課の課長と神職が副会長を務めるようになった。

戦前の広島県神職会は、広島県内の神職により結成された同業組織であるが、戦後の宗教法人広島県神社庁とは違い、広島県の行政機関と深い関係にあったことが特徴である。

このような近代の広島県における、郡毎に神職支所を置いて県内の神職を管理する組織の形態は、近世広島藩による神職支配の制度を踏まえていると考えられる。広島県内の多くの地域を領地とした広島藩では、近世中期以降、藩内神職を統括し、藩や京都の吉田家との連絡窓口を務める「惣頭役」が設置されていた。「惣頭役」は、広島城下の白神社神職野上氏が代々務め、その下には、郡毎に一、二名の神職が務める「注連頭役」「幣頭役」が設けられ、それぞれ各郡の神職を統括していた（引野 二〇〇二「井上 二〇〇八」）。こうしたピラミッド構造は、【広島県庁に置かれた本所―各郡に置かれた支所、本所の所長―各郡の所長―各郡の神職】という、近代の上下階層構造の組織と同一である。廃藩置県を経て設置された広島県は、領域内の神職を管理するにあたり、近世の組織を継承しつつ、新たに改変して利用したと考えられる。

広島県神職会は、神職会の活動を伝えたり、神職の活動に関わる法律の改正や諸連絡を伝えたりする広報誌として、以下の雑誌を発行していた。

『国鏡』（明治三四年創刊）

『広島県神職管理所月報』（明治四二年から大正五年六月まで）

『広島県神職会会報』（大正五年七月から大正一三年三月まで）

『大八洲』（大正一三年四月に改題、昭和一五年七月の二九・七巻を以て廃刊）

これらには、神職会から各神職への連絡のほか、外部から招聘した講師・学者の論文、会員の神職による論文、意見文や、会員から投稿された俳句や短歌なども掲載されており、雑誌が文化的なサロンの役割も果たしていたことがわかる。これらの雑誌は、活版印刷された冊子体であり、会員である県内各地の神職だけでなく、学校教員など地域の知識人層にも頒布されていた。近代になると、活版印刷により大量に製作・頒布される雑誌という新たなマスメディアが登場するが、これにより、当時の国家体制と結びついた国家神道の教説が、国民を教化する存在として規定された神職や教員などを介して地域の末端まで流通し、多くの「日本帝国の臣民」が生み出されていった。広島県神職会が発行したこれらの雑誌も、こうした動きの一翼を担ったといえるだろう。

二. 明治期における神楽規制・改善

近世の広島藩（備後国・安芸国）では、神楽を舞えるのは基本的に、京都の吉田家から神道裁許状を取得し、地域に祀られている神社や各家が祀る神々の祭祀を司る社人だけであった。一九世紀を迎えた頃から、安芸国では、社人から一般家庭出身の者へ神楽の伝授が行われ、氏子が神楽を舞うようになる³。とはいえ、神楽が舞われる機会は、社人の管理下で行われる神社の祭祀が多かったため、依然として神楽に対する神職の影響力は大きかった。また備後国では、近世において氏子への神楽の伝授は、安芸国と比べるとあまり行なわれていなかったようである。

明治になると、神楽の担い手であった神職のなかには、神楽を舞うことをやめる選択をする者が出てきた。その代わりに神楽を舞うようになったのが、神職以外の一般家庭出身の神楽人（神楽太夫・舞太夫）である。神楽人の人数は、時代が下るにつれ近世期とは比較にならないほど増加し、それによって神楽の変化（華美・遊芸化）が生じた。このような状況下で、明治後期から、神職による神楽人への規制が行われていく。

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。（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。以下同じ。）

【資料1】

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、従来ノ醜慣ヲ改正シ、神徳ヲ顕彰スヘキモノニ候所、却テ神徳ヲ汚瀆シ、

且神⁽³⁴⁾ 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エ候ヘ共、右ハ神職ニ於テ篤ト論告シ、矯正相成候様程度、万一違背ノ者有之候ハ、神樂人ノ証券ヲ没収シ、其旨申告相成度此段論達候也。

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樂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樂人取締規約の制定を行い、神樂を舞うための免許である神樂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樂者を勧誘し、神樂を開催して「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いけないのだと訴えられている。ここで神樂は、「創国樹徳ノ功業ヲ明示」するものであり、世俗の俳優が演ずる他の芸能とは違うものだと言張されていた。「神」に関係する芸能(「樂」という点から、神樂を当時の国家体制と結びついた国家神道の教説に基づいて、国家にとって有益なものであり、他の芸能とは違う特権的で高尚な存在に高める試みが行われている。こうした見解は、近代の神樂規制・改善運動において一貫して主張され続けた。後掲の資料にも度々表れるように、広島県の村々で舞われる神樂を、「忠君愛国」や「敬神崇祖」などのスローガンを通して、天皇を中心とする国家体制と結びつけることは、近代の神樂が持った新たな特色だと言える。そのため神樂人は、一般人であっても(国家)神道に関わる立場にあるため、世俗の俳優とは違い、「醜態」を為すことがないように振る舞うことが求められていた。

また、先行研究者の田中重雄も、明治後期に神樂人許可証の発行がなされ、甲奴郡・世羅郡・双三郡において取締規約の制定がなされていたことを指摘している[田中 二〇〇〇 二五六]。

明治四二(一九〇九)年には、広島県の内務部長から各郡市長及び広島県神職管理所本所へ、神樂人取締に関する文が通牒された。それを受けて神職管理所本所から、同年十一月五日付けで各郡の神職管理所支所へ「神樂人取締方ノ件」に関する通牒が発せられている。

【資料2】

兵第三九二四号

明治四十二年十一月二日

広島県内務部長

神楽人取締方ノ件通牒

近時神社祭典ノ時季ニ候処、從來地方ニ依リテハ、其祭典ニ際シ、神楽ト称シ神前ニ於テ奇異ノ粉装ヲ為シ、且ツ猥褻ノ演芸ヲ為スモノ有之哉ニ聞及候処、右ハ啻ニ神慮ニ悖ルノミナラス、神社ノ神聖ヲ汚瀆シ、延テ風教上ニ及ホス弊害少ナカラスト存候ニ付、警察官ニ於テモ、相当取締可有之トハ存候得共、神職ニ於テモ嚴重取締ルヘク様、御示達相成候也。

『広島県神職管理所月報』（七） 広島県神職管理所、一九〇九年、一頁

この時点で神楽人規制という課題は、神職だけではなく、宗教行政を司る広島県内務部や各郡市役所でも問題と認識されるようになった。また、警察に神楽人取締りへの協力が依頼されることは、もともと神楽に関わってきた神職による自主的な管理監督だけでなく、警察という新たな取締主体が現れたことを意味していた。

こうした神楽人規制の背景には、神楽が墮落し神慮に悖っているので規制・改善しなければいけないと、全国的に広く認識されていたことがある。明治四四（一九一一年）年には、内務省から各地方庁へ「神社施設に関する参考資料」が頒布された。この資料には、神社や個人で行われるべき祭典、神社崇敬の精神涵養の方法、神職の修養に参考になる書籍などが記されており、その中には、「神社に属する絵馬殿神楽殿に就て」の項が設けられていた。そこでは、神楽と神楽殿の種類、その沿革について述べられた後に、将来の施設方針として、以下の記述がある。

【資料3】

こは殿舎それ自よりも、こゝに行はるゝ舞樂の上にあれど、今日各地に奏せらるゝ依田流神田流の里神樂中にありては、その所作鄙俗に失し、卸（マユ）て神聖を害するの恐なきにもあらず。されば先づ神樂の曲目作法等の上に適當の改良を施して、敬神の念慮の涵養に努むるを必要とす。

『広島県神職管理所月報』（二三） 広島県神職管理所、一九一一年、一四頁

ここに出てくる「依田流神田流の里神樂」は、現在栃木県に伝承される太々神樂のことを指すと考えられる。関東地方の里神樂を念頭に出された資料が、神社行政のなかで全国に向けて配布されることで、広島県における神楽人規制にも影響を与えていた。こうしたことも、先に指摘したメディアの発達によって可能になったのである。

三、大正期における神楽規制・改善

(1) 神楽人取締制度の確立

前節で確認したように、神楽を舞う一般人である神楽人に対する規制が、明治後期から開始されていた。その後も継続して規制が行われていたと考えられるが、大正年間に入ると、改めて神楽人規制を行うべきであるという意見が出されていく。

たとえば、大正六（一九一七）年九月六日に、山県郡役所で開催された広島県神職会山県郡支会神職通常総会で、議決された支会細則（全一条）の第九条では、神楽を教育的に改善するべきであるとの意見が出されていた。

【資料4】

九、神楽ニ関スル件

古来ヨリ行ハレタル神楽ハ、歴史的趣味ノ鼓吹上神社ノ祭事トシテ、又半面ニ於テハ農村ノ娯楽トシテ取ルベキ長所アルト同時ニ、近時之ニ伴フ弊害モ亦随テ生ジ、改善ヲ要スル点多々アルベキヲ認ム。町村長、小学校長、青年団長等ト協議シ、之ヲ教育的ニ改善スベク尽力ヲ望ム。

『広島県神職会会報』（三六）広島県神職管理所、一九一七年、一三頁

このような神楽人取締りを求める主張は、双三郡、御調郡、比婆郡においてても出されていた。神楽人取締に対する気運の高まりを受けて、広島県神職会の会報にも、「神楽人風紀矯正」という題で意見文が載せられ、県全体に取締りの必要性が周知された。

【資料5】

神楽人風紀矯正

本県東北部に於ては祭典に際し、神楽といふもの流行し、中には神職にして之を實行せるものありとて、一面多少の批難もあれど、これを善用せば或は斯道發展の一助ともなるべしといふものもあり。何れも神楽人の品位劣等にして其楽譜及び歌謡なども或は聞くに堪えぬものなきに非ず。早くこれが改良を図るは斯道の神聖を保つ上に尤も必要なることに属す。今御調郡、尾道市支会が神楽人取締規則なるものを決定せり。時機に適せるものなるべし。

『広島県神職会会報』（四〇）広島県神職管理所、一九一八（大正七）年、二六頁

明治期の通牒とは違い、「品性陋劣」な神楽人の取締りだけでなく、演ぜられる神楽の内容改善まで具体的に言及されているのが、大正期の新

たな特徴である。当時舞われていた神楽の内容は、神職たちにとって聞くに堪えないものであり、教育的に改善を施す必要があるものだと認識されるようになっていた。その判断基準は、「斯道発展」「斯道の神聖」というように、当時の神道界が主唱した国家神道の教説である。

こうした神楽規制・改善運動は、神楽人を取り締まるための「御調郡、尾道市神楽人取締規則^三」の制定というかたちで具体化した。この規則は、【資料5】の後に全文が掲載され、広島県下の神職へ内容が広く周知された。その内容を簡潔にまとめると、一般人が神楽人になるには、品行方正な一五歳以上の男子が、居住する市町村の地方長が発行する身分証明書に、認定料二〇銭を添え、住所地の神職を通じて神職支会へ神楽人証書の発行を申請しなければいけなかった。また、神楽を舞う時には、神楽人証書を携帯しなければならず、神職から検閲を受け、場合によっては剥奪されることもあった。神楽人は、在地神職会の指導監督のもと神楽人組合を結成し、神楽人の取締りと神楽の内容改善を行うとともに、日常生活においても「敬神思想ノ涵養風紀改善^四」に努めることが期待されていた。こうした内容より神楽人取締規則は、神職が一般家庭出身の神楽人を管理監督する制度であることがわかる。

取締規則の制定は、田中重雄が、「双三郡でも明治四十一年の三郡の規則を改正し、大正三年に実施している。規則の内容は、世羅・甲奴郡の明治四十四年規則とおおむね同じものである」（田中 二〇〇〇 二五八）と指摘するように、神楽人規制を強化しようとする大正期の潮流のなかで、各地で実行されていた。

以上確認してきたように、明治後半から大正初期にかけて、神楽が盛んに行われていた山間部の郡を中心に、「神楽人風紀矯正」の名目で、各郡の神職支会によって神楽人取締規則が制定されていた。その目的は、神楽の内容を「神明敬慕ノ念ヲ喚起シ並ニ忠君愛国ノ士氣ヲ鼓舞スル^五」ものに改良することと、神楽人を神職の管理下に置くことであった。

（2）神楽人取締制度の施行

先に確認したように、神楽人として活動するには、当該地の神職支会に金銭を添えて申請書を出し、神楽人証書の交付を受けることが必要だった。筆者は、『広島県神職会会報』に掲載された大正七（一九一八）年度の各郡神職支会の予算案によって、双三郡支会（神楽人義金・二三円）、賀茂郡支会（神楽人認定料・六〇円（一名に付二円）、豊田郡支会（神楽人証券料・一六円八〇銭）、世羅郡支会（神楽人義金・一〇円二〇銭）という、少なくとも四つの支会で神楽人認定制度が機能していたことを確認した。

また田中重雄によると、世羅郡では、大正一一（一九二二）年より「世羅郡神楽人検定」が実施されており、その検定内容は以下のとおりであった。

一、歴史の概要

二、高等小学校卒業以上の程度に於て、読書作文

三、神楽舞及び大祓詞

四、祭式作業

検定は、支所長が検定委員になり、支所職員と神職の数名により行われた。旧制中学四年以上の修了者は、検定課目の一と二は免除された。
(中略)

大正十四年の、世羅郡にての検定合格者は次の三五人で神楽の人気は最高潮に達していた。〔田中 二〇〇〇 二五八〕

こうした神楽人に対する規制制度の整備とともに、神職会公認の神楽台本の制定も行われた。明治四四（一九一）年の『神楽の葉』（世羅・甲奴郡神楽同盟会）を嚆矢に、大正八（一九一九）年には『神楽乃葉』（広島県神職会賀茂郡支会）、大正一二（一九二三）年には『神楽の梗概』（世羅郡神職支会）が出版された。

このような神職会による神楽規制・改善運動は、実際に舞われている神楽に少しずつ影響を与えていたようである。大正七（一九一八）年の賀茂郡支会の総会で申し伝えられた示談事項⁵⁵や、大正一五（一九二六）年二月二日に行われた世羅郡神職支会集会における示談事項⁵⁶から、少しずつ改善運動が広まっていた様子が読み取れる。

さらに、大正一二（一九二三）年には、神職による指導によって「改良」された神楽の奉納が行われていた。高田郡戸島村（現広島県安芸高田市）八東戸の鎮栄胡子講が開催した恵美須神社祭では、高田組神楽会より多数の神楽人が招聘され、「改良五行砂庭神楽」が演じられた。その次第は、以下の通りである。

【資料6】

一、神棚荘厳式 二、一同列座 三、神饌献し 四、祓式 神人之れを司る 五、祭詞文 青山神職行之 六、告辞 同上
七、神玉串奉奠 八、直会 九、口演 群衆人に対し 十、降神楽より例の如し

受持社掌青山義雄氏ヨリノ告辞左ノ如シ

謹ンテ惟ルニ、神楽ハ神代ヨリ中古ニ至リ、尚今日マテ我カ日本帝国ニ行レ来リシ神式ノ史劇タリ。一ツニ古代劇トモ称スル神楽式ニシテ、読ンテ即チ字ノ如ク神世ヲ偲フ歴史ヲ、其儘音楽的二神事祭礼ノ祭典ノ神賑トシテ、民習的行ヒ来リタルモノナリ。抑々神世の遺蹟ヲ形容シ、古式ノ風教ニ則リ、神社ノ例祭若クハ臨時所祭祀ノ執行ノ場合ニ於テ、一定ノ神楽人ヲ聘用、神境若クハ氏子ノ邸宅ヲ払ヒ清

メテ神床ヲ設ケ、之レカ大前等ニ於テ神奏演舞セシメ、以テ神祇神明ノ大御心ヲ慰安シ奉リ、恭シク敬神崇祖ノ觀念ヲ深厚ナラシムルト同時ニ、産子氏子等モ相共ニ歡喜快樂ヲ求メ、大ニ忠君愛國ノ志氣ヲ鼓舞スルヲ以テ本旨トスルモノナリ。依テ近來其筋ノ指揮監督獎勵ノ本ニ改善シ、以テ世間ニ行レツ、アルモノナリ。故に劇場取締規則ニ基キタル營利的施行ノ芝居狂言ノ如キ諸興行物トハ相似テ、其性質ヲ異ニスル旨趣ナレバ、神樂會員ニ於テモ常ニ敬神崇祖忠君愛國ノ觀念ハ勿論、品行方正心身清淨ヲ旨トシ、規律ヲ正シ時間ヲ勵行シ、傍ラ相当国学志シ以テ、芸能技術ノ道ニ熟達ノ人々ヲ選取志願セシメ、其筋ノ認証ヲ受ケテ嚴肅ニ行フベキモノナレハ、仮初ニモ社会ノ安寧秩序ヲ妨ケ風俗ヲ紊乱シ、斯道神祇祭祀ノ対面ヲ汚シ、倫理道德ニ悖ル等ノ事無く、専ラ言行ヲ慎ミテ奉奏演舞セラルベシ。随ツテ郡参ノ觀客諸氏モ亦以テ不敬不作法ニ渡ラサル様深ク注意セラレム事希望シテ止マズ。爰ニ一言ヲ累陳シ告辞スル所以ナリ。

『広島県神職会会報』（八七）一九二三年、二七―二八頁

この記事より、高田組神樂会という神樂人によって結成された組織が活動しており、神社の例祭や臨時祭に際しては、神社の境内や氏子の家を祭場とし、認証を受けた神樂人を招いて神樂が舞われていたことがわかる。神樂がどのように「改良」されていたのかは明確でないが、神職が積極的に神樂を改善し、神樂人組合を指導監督していたことがわかる。また神樂は、劇場取締規則に基づく芝居や狂言とは異なるものだと認識されていた。

以上確認してきたように、大正期には、各神職支会が自主的に神樂取締・改善を行うようになる。神職が神樂人を監督する神樂人取締規則が定められ、警察を通じた神樂人の取締りや、優良な神樂人を認定する制度が設けられていた。また、神樂台本の制定、改良された神樂の実演も行われるようになった。神樂規制のきっかけは、「品行下劣」な神樂人の取締（神樂人風紀矯正）にあったが、時代が進むにつれ神樂の内容の「改善」という側面も持つようになる。神樂規制の思想的背景としては、「忠君愛國」や「敬神崇祖」など、当時の国家神道の教説が強く持ち出されるようになった。こうした大正期の神樂規制の特徴は、あくまでも各神職支会（各地方）において個別に行われていた点である。

四・昭和期における神樂規制・改善

昭和になると、広島県神職会の本部が主導し、全県規模で神樂規制が行われるようになる。この時期の活動においては、民俗学の知識が思想的なバックボーンとなっていた。

広島県神職会から出された雑誌を見ると、昭和初期に神樂規制に対する気運が高まっていることがわかる。

【資料7】

神楽演奏に関する件通牒

是は、県下各地方の神社に於て従来演奏し来れる神楽の中に、往々にして却つて神威を汚すが如き言語振舞を見るに至れるものあるを以て、今回本県学務部長より神石郡支庁長始め県下各町村長宛、且本県神職会長より各郡市神職支会長宛に、適當の措置を講じ、神楽改善の実を挙げらるゝ様、左記照会を發したるものなり。

神楽（俗ニかぐら又ハ十二神祇ト称スルモノ、類）ハ、神事ニ用ヒラル、我國上古ノ歌舞ニシテ、神跡ヲ形容シ、以テ神慮ヲ慰メ、人心ヲ和シ、敬神崇祖ノ觀念ヲ涵養シ、社会風教ニ資スルヲ本義トスルモノナルニ拘ラス、近時神社ノ境内其ノ他ニ於テ演奏シ、又ハ祭典ニ関連シ、地方人ノ奉納ニ係ルモノニシテ、往々神威ヲ穢シ、倫理ニ逆ヒ、風俗ヲ害スルモノ等アルヤニテ、之ガ演奏者ハ恰モ一般興行人ノ如ク、只管觀衆ノ好奇心ニ投合セントスルノ風アルヤニ聞及ヒ候所、此等ハ神楽ノ本義ニ悖リ、看過スヘカラサル義ニ付、速ニ之カ改善ヲ図ラサルヘカラスト存候。偶々昨年諒闇以来、久シク取止中ノ此等神楽ノ漸次演奏セラレントスル時機ニ際シ、其ノ改善ヲ企図スルハ、時宜ヲ得タルコト、存候ニ付、此旨御部内神職ニ御示達ノ上適宜ノ措置ヲ講セシメラレ度候也。

追テ神職支会等ノ団体ニ於テ、地方ノ実情ニ鑑ミ、適宜協定ノ上改善ヲ為サシメ、若シ依然弊風ノ伴フモノハ、祭典ニ關係シテ演奏セシメサル等ノ措置ニ出ツヘキ旨、併セテ御示達相成度候也。

『大八洲』一六（一〇）広島県神職会、一九二七年、五九頁

昭和二（一九二七）年に出されたこの通牒において、「神楽の本義」は、神慮を慰め人心を和ますだけでなく、敬神崇祖の觀念を涵養して社会風教に資することとされていた。しかし、近年神楽の演奏者が、一般興行人のように觀客の好みに迎合するようになり、神楽の内容が本義に悖るようになってゐるため、改善を図らなければいけないのだと訴えられている。

こうした神楽規制・改善の必要性が叫ばれるなかで実行された、昭和期における神楽規制・改善運動を、以下さらに、①取締規約の制定、②神楽員認定制度の確立、③神楽員講習会の開催、④神楽競演大会の創始と指導、という四つの観点から分析していきたい。

①全県規模の「神楽取締規約」の制定

昭和三（一九二八）年一〇月三日、広島市袋町小学校講堂で開催された広島県神職会総会にて、「神楽取締規約」が可決された。これは、「従来行はるゝ神楽の弊風を矯正し其の改善を図る」ために、広島県神職会が起草したもので、各支会から選出された神楽取締規約案査定委員会の査定を経て、総会で承認された。この規約は、同年に発行された広島県神職会編の『神社法令集』に加除紙として添付され、各地へ周知された

広島県神職会本部が主導して作成し、広島県全域で通用する統一的な取締規約の制定は、郡（神職支会）毎に取締規則が定められ、個別に神楽の規制・改善運動が行われていた従来の制度を大きく変える画期となった。

これを受けて昭和四（一九二九）年には、「神楽員取締ニ関スル件」が広島県学務部長から各地の警察署長へ示達される。

【資料8】

社兵第二七二一号

昭和四年十月十二日

広島県学務部長

各警察署長殿

神楽員取締ニ関スル件

従来神社ノ行事、若ハ之ニ関係アル神楽演奏ニ付テハ、何等取締規定無之候處、昭和三年十月十日日本県神職会ニ於テ、神楽ノ本義及種類並之方取締等ニ関シ別紙ノ通取締規約ヲ制定シ、神楽ノ統一改善ヲ図リ、神楽員ノ向上ニ資スルコト、相成候ニ付テハ、爾後神楽ノ演奏ハ神楽員適任証ヲ有スルモノニアラサレハ、行フコトヲ得サル義ト相成候。従テ神楽員適任証ヲ有セサルモノノ演奏ハ、演劇其ノ他ノ取締規定ノ適用ヲ受クルモ、神社ニ於テ行フ神楽ト認メ難キ次第第二有之候時、恰モ秋祭ノ季節ト相成候ニ付、貴官ニ於テモ右趣旨御了察ノ上、神楽員ノ改善ニ対シ一層ノ御助力相煩度、而シテ神楽員ニシテ、苟モ公安風俗ヲ害シ風教ヲ紊スモノニ付テハ、相当御措置相成一面其ノ事実御内報相煩度、尚ホ神楽員ニアラスシテ神楽類似ノ行為ヲ為スモノニ対シテモ、可然御取締相成度候也。

『大八洲』一八（一二） 広島県神職会、一九二九年、二四頁

昭和三（一九二八）年に神楽演奏に関する取締規定が新たに制定されたので、公認の神楽員しか神楽を舞えなくなったことが示され、警察へ違反者の取締りが依頼されている。ここで注目したいのは、適任証を保持しない者の演奏が演劇など一般の興行に関する取締規定の統制を受けるといふかたちで、神楽が演劇などとは違うことを強調している点である。こうした主張は、先に確認した【資料1】【資料6】にも表れている。当時通用していた神楽と演劇との違いに注目すると、神職にとって神楽を規制することの積極的意味を理解することができる。

先述したように近世においては、神楽を舞うことが出来たのは神職だけであり、それぞれの氏子区域において開催される神楽に参勤し、供物や謝礼を受け取る権利といった神楽に関する規則は、地域の神職間で独自に取り決められていた。近代になると、こうした各地域における慣習

的な規則は、一般家庭出身の神楽員の進出などにより崩壊していく。その一方、神楽以外の演劇などの興行に関しては、鑑札制度などの取締制度が確立し、規則も明文化された。こうした近代的状态下で、神職が積極的に神楽規制に乗り出すことは、神職にとって従来から保持していた神楽に関する権利（収益）の維持を図ることなのだとと言える。だからこそ、明治後期以来の神楽規制では、常に一貫して神職が神楽員を管理監督するという構図が存在していた。演劇などの興行に関する規定との違いを訴え、神楽を他の芸能と峻別することは、神楽を神職たちが管掌する独自の領域として囲い込むことでもあった。これにより、地方毎に形成されていた近世以来の神楽をめぐる慣習は、「神楽取締規約」というかたちで明文化され、県下一律の制度として固定されることとなった。明治後期から開始された神職による神楽規制・改善運動の背景には、国家神道に基づく思想的な改良運動の推進というだけでなく、こうした現実的な利益を巡る思惑があった。

②神楽員認定制度の確立

全県規模の「神楽取締規約」の制定と同時に、広島県神職会本部が神楽員適任証を発行する神楽員認定制度が発足した。「広島県神楽員名簿」(『大八洲』一八(九) 広島県神職会、四七〜四八頁、一九二九年。『大八洲』一九(二) 広島県神職会、一九三〇年、三六〜三七頁。)によると、昭和四年度には、四二九人が一人に付き二円を広島県神職会へ納め、神楽員適任証を受けて公認の神楽員として活動していた(表1参照)。

	昭和4年度	昭和14年度
山県郡	147 人	
高田郡	58 人	9 名
世羅郡	32 人	20 名(うち甲 17 名、乙 3 名)
双三郡	26 人	
御調郡	25 人	
賀茂郡	21 人	11 名
豊田郡	18 人	9 名(うち甲 8 名、乙 1 名)
甲奴郡	17 人	
芦品郡	15 人	
比婆郡	15 人	11 人
島根県安濃郡	15 人	
沼隈郡	14 人	
神石郡	11 人	
深安郡	9 人	
島根県飯石郡	5 人	
安芸郡	1 人	
合計	429 人	60 人

表5 郡毎の神楽員適任証交付者の数

注目すべきは、広島県内の者以外に、島根県に居住する者も、広島県神職会が認める神楽員として活動していたことである。神楽員名簿に載せられた住所地によると、島根県安濃郡の一五名は、三瓶山麓の佐比売村（現大田市）に在住しており、島根県飯石郡の五名は、波多村（二名・現雲南市掛谷町）・赤名村（現飯南町）・沢谷村（現邑智郡美郷町）・来島村（現飯南町）に居住していた。このうち飯石郡の五名は、神社の社掌として活動する神職だと考えられる⁸⁰。なかでも名簿に記載されている波多村の勝部健一氏と勝部正範氏は、波多神社の社掌を務めた父子であると思われるが、勝部健一氏は、昭和四（一九二九）年に島根県大田市三瓶町志学（旧佐比売村）の氏子に神楽を伝授したと伝えられている⁸¹。こうした記録類から、昭和初期に島根県の神職が、神楽を奉納するために近隣の佐比売村の氏子を動員し、広島県内へ越境してきていたことが判明した。また、神職という立場であっても、広島県神職会に属さない神職が広島県内で神楽を舞う場合には、神楽員の資格を取得しなければいけなかった。このことから、広島県神職会による一連の神楽規制・改善運動の背景には、広島県の神職が、従来から保持していた神楽に関する権益を囲い込む意図があったことが理解される。

こうした神楽員認定制度は、昭和六（一九三二）年の広島県神職会総会にて改定され、神楽人に公布される適任証は、有効期限が一年限りの更新制となった⁸²。

また、前節で確認したように、神楽員は神楽員組合を結成し、在地の神職の指導

のもと組織的な活動を行っていた。昭和一一（一九三六）年の「豊田郡神楽員組合慰霊祭概況⁸³」という記事によると、神楽員組合が、在地の神職支会と密接に関係を持ち、神楽員講習会・組合総会の開催や、一年毎に予算・事業計画を立てるなど、組織的な活動を行っていたことがわかる。また、一般家庭出身の神楽員組合長が、祭主として神事にも参加している点が注目される。この時代に広島県神職会公認の神楽員として神楽を舞うには、神楽の技能だけでなく、神事に関する知識や作法も身につけなければいけなかった。

しかしながら神楽員認定制度は、広島県内で神楽を舞う者すべてを把握するような、網羅的な制度ではなかった。以下の資料からそうした状況が伺える。

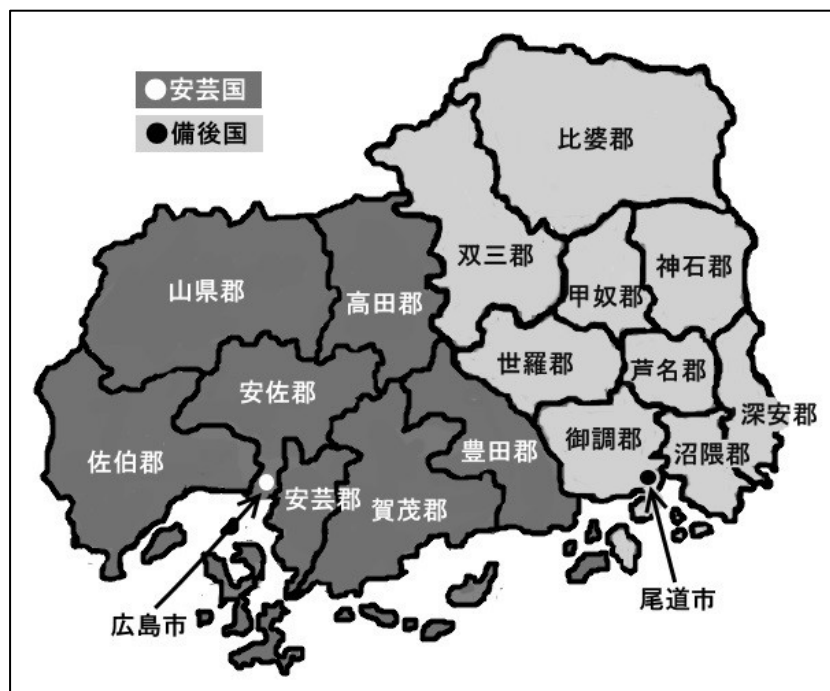


図9 広島県における郡と市(明治 32(1899)年以降の郡制施行下)

【資料9】

山県郡北部神楽員講習会概況

昭和六年七月四日同郡美和村字小原 神社拝殿に於て神楽員講習会開催、午前九時佐々木支会長開会の辞を述べ、次ぎに本会常任高野講師神楽に関する学説、歴史、所作の沿革等に関し、午後三時迄約五時間に涉りて講述す。これより茶菓の饗応あり石田主事、佐々木支会長、野田社掌、串崎社掌等と懇談会となり、神楽員規約に依り適任証を受け、組合を組織し将来の発展を期すべき等の協議となり殆んど夕方に及べり。講習生中には未だ適任証を受けざるもの多く、規約中其負担金の軽減等に関し種々の協議あり、結局円満に加入すべき申合せをなして散会するに至りしは、斯道の為め洵に悦ぶべきこと也。講習生約三十余名、北部の講習会としては盛会なりといふべし。

『大八洲』二〇（八）広島県神職会、一九三一年、四〇頁

「講習生のなかに神楽員適任証を受けていない者が多い」と書かれているように、公認を受けるうえで必要な金銭がネックとなり、認定を受けずに神楽を舞っていた者も存在していたことが推測される。

神楽員認定制度は、時代が下るにつれて弛緩していたようである。たとえば、昭和一一（一九三六）年度の広島県神職会の歳入歳出決算書には、「雑収入 神楽員手数料 一一九円（予算一五〇円）義金納入少ナキニ由ル」とされており、神楽員適任証発行の申込金が少なくなり、制度的に機能しなくなっていたことが伺える。

管見の限り、神楽員制度の存在を伝える最後の記事は、昭和一四（一九三九）年のものである。

【資料10】

神楽員ニ関スル件

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ズ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

『大八洲』二八（一二）広島県神職会、一九三九年、三二（三三頁）

表1を見るとわかるように、神楽員適任証を受ける人数は、制度が創始された昭和四（一九二九）年度には四二九人であったが、昭和一四（一九三九）年度には、六〇人へと急減している。

③神楽員講習会の開催と内容の改善

昭和四（一九二九）年の『大八洲』一八（九）巻頭には、神楽員講習会開催の周知文が掲載されている。

【資料11】

神楽員講習会

近來特殊神事の研究は隆昌になつて來た。雜誌にも「民俗芸術」「民俗学」といふ立派なものが発刊せられて各地方の特殊神事、土俗信仰の材料を蒐集して居る。小寺融吉氏の「芸術としての神楽の研究」は、小冊子ながら神楽研究の曙光である。広島県には昔から特殊の神楽が伝つて、神社の祭典には必ず行はれて多くの氏子を悦ばして居る。然しこれが漸次其氣品を野卑に唯低級なる民衆の嗜好にのみ投合せんとする悪傾向あるを察し、我広島県神職会は昨年神楽員取締規則を制定して、よく其人物を考察して神楽員証下附の方法を講じて居る。然して此回初めての試みとして四ヶ所に於て、本会主催のもとに神楽員講習会を開催することゝなつた。以て神楽員が自己内省と共に、神聖なる芸術として、且つ敬神思想普及の一方法として、こゝに覚醒せらるゝならば、広島県の神楽は天下に冠たる特殊神事の一つになるに相違ない。

今にして徒らにこれを放擲して置く時は、益々卑猥に下劣に其風儀を乱すことも蓋し止むを得ない事であらう。四ヶ所僅か一日宛の講習会にさしたる期待は持つことを得ないとしても、将来此神楽員の覚醒は、広島県の神社の盛衰に大なる影響を齎すことは、信じて差支ないと思ふ。抑も芸術家の尊ぶ所は氣品の高潔なるを第一とせねばならぬ。此氣品が劣等であつたら敬神思想の高潮は兎も角として、民衆墮落の根元となるに相違ない。神楽員講習会の重大にして且つ必要なる多言を弄するの必要はない。我神職会が此点に留意したことは此上もない功績である。唯神楽員諸子が鋭意勵めて出席して更に進んで希望をも述べられ、此会を有意義のもとに適用する様努力せられむことを望むや切なるものがある。然して全神楽員の精勵研鑽と共に、将来本県神楽の統一を期し其記録を作成し、曲名の内容をも野卑なる部分を除去し、典雅崇高の特殊神事として、天下に向つて恥ぢざる神ながらなる品位の維持に猛進せられんことを希望して止まぬものである。（高野義太郎）

『大八洲』一八（九）広島県神職会、一九二九年、一〇二頁

冒頭で民俗学による特殊神事研究の隆盛が紹介され、広島県の神楽も特殊神事の一つであることが示される。さらに、神楽員講習会の開催を通じた神楽員の資質向上とともに、県内に伝承される神楽の統一を期して記録の作成、内容の改善を行うことで、広島県の神楽を「典雅崇高の特殊神事」として育て上げることが高らかに宣言された。ここで注目したいのは、この文章を起草し、末尾に署名をした高野義太郎である。

高野義太郎は、神社祭典の創出・再興や神社誌の発刊を行うなど積極的に活動する開明的な神主であるとともに、神道に関する執筆活動を行う学者神主であった。彼は、大正五（一九一六）年一〇月から同一〇（一九二二）年四月迄、広島県神職会の講師を務めた後、富山県高岡市の射水神社の宮司を務めたが、諸事情により辞任し、昭和三（一九二八）年から再び広島県神職会常任講師に就任し、広島県へ赴任した。常任講師は、「国体ニ関スル講演并国民精神作興ニ関スル講演ノ為メ、普ク県下ヲ巡回」することを目的として設置された役職で、高野も、広島県内各地を巡回し、神職や神楽員、氏子に対する講演会・講習会で講演を行った。高野が常任講師を務めた期間は、広島県神職会が神楽規制・改善運動を本格化させた時期にあたり、彼は、神楽改善運動における中心人物として活動していた。

また高野義太郎は、先の文章からわかるように、民俗学の知識を身につけていた。また、高野が「無骨道人」というペンネームを用いて投稿したと思われる「小切子踊後話見聞記」を見ると、中山太郎を通じて当時の民俗学による芸能研究との交流が伺える。昭和六（一九三一）年に各地で開催された神職支会講習会では、「日本民俗学及び民族信仰を中心としての神社の研究」という題で講演を行っており、当時最先端の民俗学の知識を、広島県へ移入する役割を果たしていた。

この高野義太郎が講師を務めた神楽員講習会は、「第二回神楽員講習会概況」（『大八洲』一九（一〇）広島県神職会、一九三〇年、二六頁）年によると、昭和五（一九三〇）年には、以下の規模で開催されていた。

日時	開催場所(参加者の所属支会)	神楽員参加者	神職参加者
九月一二日	山県郡加計町実業学校講堂 (山県郡)	三五名	五名
九月一四日	双三郡三次町元郡役所議事堂 (高田郡、双三郡)	三〇名	八名
九月一六日	比婆郡庄原町八幡神社拝殿 (比婆郡、神石郡、甲奴郡)	一二名	一〇名
九月一七日	芦品郡府中町元郡役所議事堂 (福山市、深安郡、世羅郡、芦品郡)	四一名	一一名
九月一八日	豊田郡河内町八幡神社拝殿 (賀茂郡、沼隈郡、御調郡、豊田郡)	三一名	九名
九月二三日	広島市大手町神宮奉齋会 (広島市、安芸郡、安佐郡、佐伯郡)	一四名	八名

表 6 昭和 5 年度の神楽員講習会開催状況

広島県神職会本部の講師と職員が、県内各所を巡って講習会を開催し、開催地周辺の神職と神楽員が集結していたことがわかる。この神楽員講習会において高野義太郎は、「神楽の研究」と題して以下の内容を講演していた。

【資料 12】

神楽の研究(四時間の予定)

第一章 神楽の原始的意義

第一節 神社と祭典と神楽

第二節 神職と神楽人との今昔の相違

第三節 恒例の祭典と臨時の祭典

第二章 神楽の本質とその特徴

- 第一節 神楽殿の変遷
- 第二節 神楽人の種類
- 第三節 神楽舞の特徴 装束、仮面、鉢巻、採物、楽器、真床襲袵
- 第四節 神憑りと神楽との分離 服装、順逆順の三段組織、東西南北中央を拝する五段組織、ヘンバイの動作、大廻り、小廻り、居處廻り
- 第五節 神楽謡、神楽曲、囃子、舞の手

第三章 三河国花祭概況

- 第一節 其由来大要
- 第二節 花祭を行ふ人々
- 第三節 花祭の場所
- 第四節 中心行事
- 第五節 花祭舞台の特徴

第四章 演芸化せられたる神楽の分派

- 第一節 田楽の発達
- 第二節 能楽の発達
- 第三節 延年舞の発達
- 第四節 里神楽、代神楽、獅子舞の発達

結語

神楽の将来に於ける生命

『大八洲』一九(二〇) 広島県神職会、一九三〇年、二七頁

講義のなかに出てくる「ヘンバイ」「真床襲袵」といった用語や、当時大きく注目されていた「花祭」への言及からわかるように、高野義太郎は、折口信夫や早川孝太郎など、民俗学による芸能研究の最先端の学説に基づいて講演を行っていた。

こうした民俗学の知識が、実際に地元で神楽を舞っている者たちにどのように受け止められていたのかを、昭和四（一九二九）年に初めて開催された神楽員講習会の様子から確認していきたい。

【資料13】

神楽員講習会概況

八月三十日午前十時大手町五丁目神宮奉斎会に於て一市四郡神楽員講習会開催。石田主事神楽員規約の説明と質問に対する応答をなし、午後二時より高野講師の『神楽の研究』といふ題目に就て二時間許講演後に茶話会を開きて神職と神楽員との隔意なき親睦と意見の交換をなす。此日大田副会長、三宅副会長、山田宮司、山崎、久保田、河野等の諸神職諸彦及び神楽員六十余名にて五時散会せり。

九月二日山県郡八重町劇場に於て開催、石田主事は令兄不幸の為め帰国、吉田幹事代つて午前十時三十分より神楽員規約の説明と質疑応答あり、午後一時より三時間半高野講師の神楽の研究の講演例によつて茶話会あり。神職も十数人神楽員百数十人頗る盛会也。神職に神楽をなさしむる可否及び負担金減額の請願ありて夕刻に及べり。山県郡支会長佐々木常磨民外数人と晚餐会を催す。同四日福山市県高等女学校に於て開催。石田主事例に依り規約の説明質疑応答あり、午後高野講師の講演例の如し。神職の神楽を舞ふの可否頗る議論沸騰せり。神楽員としては神職も神楽員同様負担金を支出して中間入りをするかた穩当なるべしとの動議あり。曲目の増減なども又異論ありて各支会の状況により更に許可を受くる可とすべしなどの打合せもありたり。茶話会も例の如し七十人許の集合あり。

以上初めての試みとしての神楽員講習は予期以上の好成績にて、将来益々品位の向上と敬神思想の普及とに励めなば、神社の隆昌も従つて伴ふことにて、三河の花祭以上の模範を示さるゝ様一層の努力と研鑽を望むや切なるものあり。比婆郡は特に大郡にて遠方なりし故参会者は僅少なりしは遺憾なりしかど、各郡独自の考究の道も開け行かば、今回の講習会は最初の試みとして一種の曙光を認めたるものといふべき也。

『大八洲』一八（一一）広島県神職会、一九二九年、一四頁。

広島県の神楽を、三河の花祭以上の模範的な神楽にしたいという講師の思いが十分に受け入れられたのかは、不明である。実際に現場からの声として挙げられているのは、神楽員が負担する金銭の問題や神職が神楽を舞うべきかどうかという点であった。神楽員の関心は、自身が地元で神楽を演じるうえで関係してくる、身近な問題にあったことがわかる。

また、神楽講演会に参加した双三郡布野村（現三次市）のYHは、「神楽改善について」という文章を投稿している。このなかでYHは、「然るに高野講師の講演は余りに高尚にして吾人浅才薄識の者には先生の御説の是非に迷ふ」ものであったために、講演内容をまとめた通俗平易な

パンフレットを配布して欲しいという正直な胸の内を明かしていた。正直なところ、他地域の神楽の情報をほとんど知ることのなかった広島県の神楽の伝承者に、遠く離れた三河の花祭についていきなり話をしたところで、その内容が十分に伝わったとは思えない。

以上のように、外部から招かれた講師が各地を巡回し、一般家庭出身の神楽員に対して講義を行っていた。初期に講師を務めた高野は、民俗学の学説に基づいて講演したが、後年には、違う立場の講師も登壇している。たとえば、昭和九年に豊田郡河内町（現東広島市）河戸八幡神社にて行われた豊田郡神楽員講習会では、豊田郡神職支会副会長の佐伯美登が古事記上巻について講義するとともに、愛知国学院主任の吉原博見が神楽についての講義、梶田・岡田の正副神楽組組合長が楽の指導を行った。詳しい内容はわからないが、愛知国学院の講師は、高野以上に国家神道の教説に基づいて講演を行ったと推定される。このように、講習会という形式を通して、広島県の神楽を改善する試みが実行されていた。

このほか、広島県神職会は、講習会とは違う形式でも神楽改善の取り組みを行っていた。神楽の実演とそれに対する指導を行う神楽競演大会である。

④神楽競演大会と神職会による神楽指導

これまでの研究では、神楽競演大会の創始は戦後すぐのことで、新舞創出に伴う舞台化・観光化の流れの中で理解されてきた。しかし、広島県における神楽競演大会は、戦前に広島県神職会が主導した神楽改善運動のなかで創出されたものであった。

昭和六（一九三一）年に、山県郡戸河内村（現安芸太田町）本郷の大歳神社にて、初めての神楽競演大会として山県郡西部神楽競技大会が行われた。その様子を伝える報告文を以下引用する。

【資料14】

昭和六年十月一二日午後七時より翌朝三時迄に至る間に行はれたるもので、会場は同郡戸河内村本郷大歳神社拜殿で、主催は同郡神職支会、後援として同社掌森原氏及び同神社氏子地域の氏子総代で、参加せし神楽組及演奏順は左の通りである。

一番箕角、二番小板、三番三谷、四番本郷、五番高下、六番梶木、七番川手、八番堀

で演奏曲名番組は、

熊襲征伐 箕角 高下 梶木／尊神 小板／茅輪 小板 本郷 川手／大江山 三谷 堀

東夷征伐 三谷／岩戸開 本郷 川手／国譲 本郷／四道將軍 本郷／伊勢流神楽荒神 本郷

（中略）

演奏は初めに清め舞、太鼓開きを行ひ前述の番組によつて演奏し、各組各其技量の特色を發揮し、改善向上に資する所が多かつた。就中尊神は動作と音曲と克く調和して最も活気があつた。伊勢流の荒神は挙止進退優雅で順逆順の三段返し、大廻り小廻り居所廻り等原形を保存して技巧を加へず伝統的の型を崩さなかつた。山県郡の神楽といへば大方出雲流であるに、こゝに僅かに伊勢流の神楽を残存せることは洵に珍とすべきものである。観衆は第一日は千五百余名第二日は二千名以上に達した。山県郡神職会が他郡に魁して此試みを挙行し、立派な成果を得た事は神楽向上に関し実に慶賀すべきことである。特に高野講師の講演により神楽の起源に関し神楽員は勿論とし、一般聴衆は神楽を以て単なる余興とのみ考へて居つたに、祭祀上最も重要な特殊神事であるといふ意義を理解し、神楽の鑑賞眼に一種の珍らしい意義を得た事を悦び、神楽といふものは左様に尊い由来のあるものですかと、翌日有志の質問等があつて、将来此地方の神楽に対する見解態度が一変せられるであらうといはれて居る。(中略)

招魂祭の神楽も本年から県神から優良神楽を推選して演奏させることになつて、本園は山県郡美和村から演奏して、石田主事其他一二名の人達の講演があつた。神楽改善の曙光であるといはねばならぬ。神楽を一種の興行とせず特殊神事であるといふ觀念の養成は神楽の向上發展の第一歩であるから、一般の鑑賞眼を高めたら野鄙なる演技は自然消滅して、神聖なるものになつて行くことが出来ると思ふ。(高野義太郎附記)

『大八洲』二〇(一一) 広島県神職会、一九三一年、三一―三三頁

山県郡西部神楽競技大会は、山県郡神職支会が主催、本郷大歳神社掌森原氏と同神社氏子が後援し、山県郡の八つの神楽組が神楽を演じた。神職が中心となり、地域の氏子や神楽員が参加するかたちで、初めての神楽競技大会が開催されていた。また、本田安次が提唱する以前に、広島県において伊勢流・出雲流という神楽分類が認識されていたことも注目される³¹⁾。加えて、末尾に署名するように、ここでも高野義太郎が関わっていた。彼の講演の聴講者が語る、「神楽といふものは左様に尊い由来のあるものですか」という正直な感想は、特殊神事としての神楽を目指す神職たちの理想と、神楽における懷中電灯を利用した演出やデロレン祭文流の鈴の振り方といった地元の神楽の現実との落差を際立たせている。

競技大会という名称ではないが、神楽の実演とそれに対する指導という同様な形式で、神



図10 山県郡戸河内村大歳神社神楽競技大会の様子
(『大八洲』20(12) 広島県神職会、1931年、表紙より)

楽員講習会も行われていた。各村の神楽組が講習会で神楽を披露し、高野義太郎から論評を受けていたことがわかる。

【資料15】

沼隈郡楽員講習会概況

昭和六年十二月十五六両日を以て沼隈郡山南村立小学校講堂に於て、神楽員講習会開催講師として高野講師出講。十時開催の筈なりしも十一時半に至り開会、貫井支会長開会の辞を述べ高野講師神楽の由来と改良に関する講演四時間余に渉れり。中食の準備後れて午後三時頃に及びたるも、聴講者感興湧きて閉会は午後五時に及べり。其夜は山南小学校長の依頼にて、午後八時より国体講演開催青年団員及び訓練所生徒一般聴衆と共に二百余名二時間余に渉れり。

翌日は青年会館にて午前十一時講習会開催、実演あり、其番組左の如し。

- | | | | | | | | | |
|-----------|-----|---------|----|-------|------|-----|----------|-----|
| 一、山南村四組連合 | 四剣舞 | 二、藤口村中組 | 姫舞 | 三、同 | 八反組 | 大王立 | 四、千年村林崎組 | 社水舞 |
| 五、柳津村 | 清め舞 | 六、瀬戸村 | 盆舞 | 七、山手村 | 神向ひ舞 | | | |

神楽員出席者六十余名、受持神職貫井支会長、金原社司、柳田社掌、岩森社掌、村上社掌父子品川社掌等熱心に斡旋せらる。特に村上老社掌は神楽復興に関して其経験談を披歴せられ。又神楽員も夫々意見ありしも円満に将来改善の方針を定めて邁進すべく、明年度は四月桜花満開の期を選びて実演と共に講習を受くべしと進んで其計画をなせる等と和気談笑のうちに万事を解決せり。高野講師は実演者に対し改善すべき点を其原則より論評して神楽員の反省を促し、めでたく午後四時無事に散会せり。聴講者の前日も次の日も六十余名の殆んど満員に近き集合はめづらしくも亦熱心の面持にて緊張味を持ちたりしは愉快なりき。

『大八洲』二二（二）広島県神職会、一九三二年（昭和七年）、三〇〇三一頁

また、明治三七（一九〇四）年に庄原市東城町八幡で生まれ、大正一一（一九二二）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。それによると、戦前に三次市郊外の尾関山公園では、度々神楽競演大会が行われたという。

三次市では度々神楽競演会が開催され、尾関山に選りすぐった十三の神楽団が競演した時には優勝の栄を受けたのであった。古事記にのつとる神楽としての評価であった。（藤原 一九九八 一六）

競演大会の具体的な様子はわからないが、大会における評価基準は、「古事記にのつとる」かどうかであった。ここに出てきた「古事記」という語は、天皇中心の国家体制のなかで理想視された「神話」だと捉えられよう。前掲の【資料15】にも出てきたように、神楽に関わる当事者たちにとって神楽の改善は、なんらかの伝統の復興であり復活することだと認識されていた。こうした神代への「復古」という意識（「王政復古」というテーゼ）は、明治維新を経た近代国家の樹立以来、その意義づけが変化するにせよ、近代において一貫して通底しているものであった。

以上見てきたように、広島県神職会が主導してきた神楽規制・改善運動は、昭和初期になると神楽人を取り締まる制度面だけでなく、思想・演目面に関しても、全県統一に行われるようになった。そのなかには、高野義太郎というキーパーソンがおり、彼は民俗学の関係者とも交流があったため、民俗学が広島県における神楽改善の思想的なバックボーンとなっていた。

また、これまでの研究において神楽競演大会は、戦後の観光化という観点から考察されてきたが、戦前に神職会が主催する神楽改善の一環として創始されたことが明らかになった。広島県神職会の講師が、神楽を評価する形式は、現在の競演大会における審査員が神楽を評価する形式に踏襲されている。ただ、戦前の競演大会における評価の基準は、歴史的に古いか演技の巧拙ではなく、当時の国家神道の神道観であった。

五. 小括

近代の広島県では、広島県神職会による神楽規制・改善運動が実行されていた。その過程では、政治の動向、民俗学の知識、国家神道の教説が、広島県の神楽に大きな影響を与えていた。広島県の神楽は、戦前の社会体制、時代思潮と密接に関わりながら存在しており、外部社会との接点を持たないムラに伝承される純粋な「民俗芸能」といったものは存在しえなかったのである。

近代において神楽が持った新たな一面は、「忠君愛国」や「敬神崇祖」などのスローガンを通して、天皇を中心とした国家体制の論理（国家神道）と結びつけられたことである。これは、本稿で扱った雑誌・本・講演会・神楽競演大会という、近代に登場した新たなメディアによって実現された。国家神道の枠組みは、大量に生産・頒布されたマスメディアが、神職や学校教師など地方の知識人層に享受されることにより、地方の末端まで浸透していく。その過程において近代の神職たちは、神楽を国家神道の布教装置として利用しようとしたのであった。

しかし、こうした思惑が、十分に実現されたのかどうかは、はっきりとしない。本稿で明らかにした国家神道の教説に基づいた神楽の改善・改革が、実際に各地で演じられている演目内容まで反映されたのかは明確でないからである。筆者が調査する広島県備北地方に限れば、あまり

影響はなかったと思われる。

また、広島県神職会が行った神楽規制の制度は、従来からの神楽の担い手であった神職による、新たな神楽への参入者である神楽人に対する支配・管理という一面も併せ持っていた。そのため、神職が監督者として上に立ち、一般家庭出身の神楽人を管理監督するという構図が、明治後期から昭和初期に至るまで終始一貫して存在していた。実際のところ、地元で神楽を舞う当事者にとっては、国家神道に基づく思想的な改良運動の遂行よりも、神楽に関する現実的な利益を巡る争いのほうが、より重大な関心事であったと思われる。こうした点で広島県の神職は、国家神道の枠組みをしたたかに利用して、神楽を神職が管轄する特殊な領域として囲い込むことを行っていた。それによって、神職が保持していた神楽に関する優位性・特権が、維持されたのである。

「昭和二（一九二七）年九月一三日に開催された広島県神職会通常総会で承認された『基本金募集趣旨書』」には、「広島県神職会ハ明治十八年知事ノ諭達ニ基キ県内神職ノ組織ニ成レリ」との記述がある（『大八洲』一六（一〇））。広島県神職会、一九二七年、五二頁。筆者は、この記述に従い、広島県神職取締所は、明治一八（一八八五）年に設置されたとした。

「神職員数表」『皇国』（一八〇）皇国発行所、一九二二年、八九頁。

「大正一五年八月二日に開催された広島県神職会総会では、規約の改正が行われた。その一つが「支会ノ数ヲ増シタルコト」であり、従来の各郡市に置かれていた支会に加え、官国弊社（厳島神社、速谷神社、沼名前神社、吉備津神社）及び神宮神部支署に支会が置かれることとなった。また、郡市が連合で一支部を結成したり、一つの郡に複数の支会を設置することが許可された。（『大八洲』一五（八））。広島県神職会、一九二七年、二六頁）

「『大八洲』二〇（一））。広島県神職会、一九三一年、見返し。

「明治三四年に創刊された『国鏡』の第一号巻末には、以下の記述がある。

本誌国鏡ハ、神職諸氏ヲ始メ、学校教員及ヒ有志ノ諸氏ニ弘ク清覽ヲ求メ、与ニ共ニ国体擁護公義拡張ノ地位ニ立チ、吾力日本帝国ノ一般臣民ヲシテ遠近ノ別ナク、協同一致ノ実ヲ挙ケ、徳本ヲ重ンシ、世務ヲ勤メ、公益ヲ啓キ各其本分ヲ尽サ令ントノ目的ナレハ、普ク講読者御勧誘ノ程神職諸彦ニ切望致候敬白。（『国鏡』（一））。広島県神職取締所、一九〇一年、巻末）

「明治四二年の『広島県神職管理所月報』創刊号では、雑誌の掲載内容を以下のように説明している。

一月報には「本所記事」「支所通信」「雑報」「通俗講話」「広告」等の欄を設く／本所記事には本所の告示通達任命嘱託等を記す／支所通信には支所よりの通信を記す／雑報には主として県下神社神職に関する雑件を記す／通俗講話には児童の為となるべき国体談を掲ぐ

（『広島県神職管理所月報』（一））。広島県神職管理所、一九〇九年、見返し）

こうした記述より、広島県神職会が発行した雑誌が、戦前の国家体制（国体）と強く結びついており、それを喧伝する役割を果たしていたことがわかる。

「藤原宏夫は、邑知郡阿須那（現島根県邑南町）の神職斎藤氏が、寛政二（一七九〇）年に芸石国境の高田郡川根村（現広島県安芸高田市）の氏子へ神楽を伝授し、寛政一二年には、川根村冲原山八幡宮にて氏子による神楽奉納が行われたことを明らかにしている（藤原 二〇〇九 七二）。三村泰臣によると、佐伯郡五日市（現広島市佐伯区）の村々には、天保年間（一八三〇～一八四四）に、山田村（現広島市西区）の社人山田加賀守から伊勢神楽の伝授を受けたとの口伝が残っている（三村 一九九 一一）。六郷寛は、嘉永三（一八五〇）年に山県郡壬生村（現北広島町）で舞子連中が結成されて以降、山県郡では、村の若者による舞子連中が神楽を舞い始めた」と指摘している（六郷 二〇〇四）。

8 『広島県神職管理所月報』（二〇） 広島県神職管理所、一九一四年、一二頁。

9 『広島県神職会会報』（四〇） 広島県神職管理所、一九一八年、一七頁。

10 『広島県神職会会報』（四四） 一九一八年、一五頁。

11 『広島県神職会会報』（四〇） 広島県神職管理所、一九一八年、二六～二七頁。

12 注（八）二六頁。

13 注（八）二六頁。

14 『神楽乃栞』では、以下の一二演目の詞章が載せられている。天岩戸神楽・八重垣・国譲・天孫降臨・胡子舞・神武天皇東征・熊襲征伐・日本武命之東夷征伐・蘇我入鹿誅戮・入唐事蹟・一條堀川戻橋之鬼女退治・大江山。記紀神話に基づく演目だけでなく、歌舞伎などの影響を受けた能も公認されていたことがわかる。

15 『広島県神職会会報』（四二） 広島県神職会、一九一八年、一一頁。

16 『大八洲』一五（二二） 広島県神職会、一九二六年、三〇頁。

17 『大八洲』一七（二一） 広島県神職会、一九二八年、三一頁。

18 この点に関しては、島根県古代文化センターの錦織稔之氏からご教示をいただいた。

19 昭和四年に大田市三瓶町志学の氏子へ伝授された神楽は、現在も三瓶山神代神楽社中が伝承している。戦時中に途絶えてしまったが、昭和四六年に再び波多神社宮司の勝部正範氏より習い復活したそうである。（『志学教育百年史』志学教育百年事業推進委員会、一九七七年）

20 『大八洲』二〇（六） 広島県神職会、一九三一年、二七～二八頁。

21 『大八洲』二五（五） 広島県神職会、一九三六年、四四～四五頁。

22 『大八洲』二七（四） 広島県神職会、一九三八年、四一頁。

23 高野義太郎の著書には、以下のものがある。『国幣中社射水神社志』（射水神社々務所、一九二四年）。『神道とお墓』（皇典社、一九三〇年）。小豆沢英男・高野義太郎『神職便覧』（教育研究会、一九三三年）。高野義太郎・上田正登世『日本神社学大綱』（皇典社、一九三四年）。

24 高野義太郎「就任の辞」『大八洲』一七（九） 広島県神職会、一九二八年。

25 『大八洲』一六（七） 広島県神職会、一九二七年、四五頁。

26 無骨道人「小切子踊後話見聞記」『大八洲』二〇（二） 広島県神職会、一九三一年。

27 『大八洲』二〇（九） 広島県神職会、一九三一年、三六頁。

※ 『大八洲』一九（二）広島県神職会、一九三〇年、一二二頁。

※ 『大八洲』二三（一〇）広島県神職会、一九三八年、四七頁。

※ 高崎義幸は、「広島県で神楽の大会が始まったのは、戦後まもない1947年のことである（それ以前の昭和初年から戦後にかけては、盆踊り競技大会が県下各地で盛んに行われていた）」と指摘した〔高崎 二〇一一 二六六〕。六郷寛も、戦前の田楽競演大会、盆踊り競演大会を受けて、昭和二二（一九四七）年頃から神楽競演大会が始められたと論じた〔六郷 二〇一一〕。

※ 山県郡安芸太田町戸河内の本郷神楽団の演目として挙げられている「伊勢流神楽荒神」は、「挙止進退優雅で順逆順の三段返し、大廻り小廻り居所廻り」という芸態の描写から推測すると、安芸西部から周防東部に伝承されている十二神祇系神楽の「アラカミ」に相当する舞ではないかと推測される。

また、先に引用した双三郡布野村のYHは、自身が伝承している神楽を、「余が地方の神楽は、出雲系にして石州神楽とも西方とも称すが」（二三頁）と述べている。現在この地域には、近世末以降に石見神楽の影響を受けて形成された芸北神楽が伝承されているが、それ以前には、十二神祇が伝承されていたと考えられている。近世末から広まった石見系の神楽が出雲系と呼ばれていることからすると、従来から伝承されていた十二神祇のことを伊勢流と認識していたのではないだろうか。十二神祇神楽の伝承者は、自分たちの神楽は、伊勢から伝わった神楽であるとの認識を持っている。

なお、この点については、成城大学の俵木悟氏と国立文楽劇場の神田竜浩氏からご教示をいただいた。

※ 藤原元美氏は、引用した手記を残した他、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）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、一九八二年）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。

第五章 比婆荒神神樂の近代―新たな執行体制の成立と稼ぎとしての神樂―

前章では、広島県の各地で舞われていた神樂が、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、彼らが実行した神樂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、広島県の神樂に大きな影響を与えていたのである。

こうした村落社会の外部から与えられた影響は、当然ながら本研究の対象である比婆荒神神樂にも及んでいたのである。第五章では、前章で明らかにした広島県全体の歴史を踏まえ、比婆荒神神樂という一つの芸能の近代史を描いてく。

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。地元で神樂を舞う伝承者は、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、地元に残された歴史資料、神樂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、比婆荒神神樂の伝承者たちが、明治から第二次大戦終戦までの近代をどのように生き、現在まで神樂を伝えてきたのかを明らかにしていきたい。

一・近世における神樂をめぐる諸権利

近世期において神樂の執行を担うことができたのは、神社の脇に定住し、村氏神や氏子が祀る神々の祭祀を司る神職だけであった。明治時代になると、一般家庭出身の村人たちも神樂を舞えるようになり、現在は、近世以来の神職と村人たちが結成した神樂社が共同で神樂を執行している。

神樂において、神樂を舞い、神事を行う神職と神樂社に対し、荒神の祭祀組織である名や村氏神社の氏子は、神樂の依頼者であり、運営主体、資金負担者となる。神樂は、この三者の協力のもと執行されている。

式年で行われる大規模な大神樂は、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島家蔵「兼清名荒神々楽入用物覚」（文化十四年・一八一七）によると、「兼清名神樂仕切り」に、つまり神樂を運営するための資金として、銀百七十目（匁）と粃一石二斗・（玄）米三斗三升・白米三斗三升が挙げられている〔東城町教育委員会編 一九八二 八〇三〕。また、地元の松崎守登は、「大

神樂の費用は、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、名内各戸の試算に応じて費用を割当てていた」（東城町教育委員会編 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、現在の大神樂では数百万円が必要となることがあり、大神樂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、神樂の執行者にとってみると、大神樂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樂を執行したと考えられる神職たちには、一人当たり二匁から六匁が支払われている（東城町教育委員会編 一九八二 八〇一）。こうした祭料に加え神職は、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。

このように大神樂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、神樂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、慶長一七年（一六一二）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た「伊與村神祇太夫詫状寫」^{（ひやざき）}には、以下の記述がある。

一 御神前御湯立□時者、のつと錢、□け之うお鳥、調可申候、^{（か）}

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、本旦之こう布、とうかふと、大□刀手御座候ハ、上可申事、〔広島県編 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・浄土神樂・荒神舞）では、役を担ったことに対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関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」（正保四年・一六四七）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樂神遊諸神事仕間敷事、

一 神樂之節東棚附之物不残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職たちは、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多賀山組の神職（太夫）は、堀江家に相談なく、多賀山組以外の神職が主宰する神楽や神弓祭などの神事へ参向出来ないこと、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、地域間における社家の家格により、神事への参向により得られる得分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（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」（享保二年・一七一七）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ニ仕収納可能仕定（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式拾目但馬江可送但馬旦那中ニ神楽有候時

ハ銀式拾目豊後江可送此外神務何ほど存之候とも互ニ式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でき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。

二・明治期の比婆荒神神楽

二一・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、すべて社人が務めていた。文化九（一八一二）年の「広重名神楽役定官名帖」「東城町教育委員会編 一九八二 七九二〜七九四」には、一八名の社人、同じく文化九年の「湯谷名神楽役定人別帖」「東城町教育委員会編 一九八二 七九四〜七九六」には、一六名の社人の名前が記載されている。さらに、弘化四（一八四七）年の「湯谷名荒神々楽役割覚帳」「東城町教育委員会編 一九八二 七九七〜八〇〇」には、合計二四名の社人の名前が記されている。具体的に見ていくと、神楽を主宰する引受社人の中嶋播磨^{ママ}のほか、菅村の木山隠岐など近隣の中筋地域の社人だけでなく、大佐村の御崎薩摩や佐々木信濃など西城地域の社人、栗田村の広田出羽などの東城地域の社人も参加していた。

このように、近世期の旧奴可郡（現東城・西城町）内で神楽を舞っていたのは、京都の吉田家から神道裁許状を得た社人だけであった。

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「東城町教育委員会編 一九八二 一二五」、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（一九〇四）年に庄原市東城町八幡で生まれ、大正一一（一九二二）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^ミは、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職は、中筋東部では戸宇村^{（戸）}栃木家、未渡村若林家、川島村中島家、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、後に西部の神職大佐村御崎家、八島村佐々木家、八鉾村松尾家、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^{（妹）}尾家



図 1 1 奴可郡概略図

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、西城町八島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「東城町教育委員会編 一九八二 一二五―一二八」、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、神風社しんふうしゃと呼ばれる神楽社(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(一八七四)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さになわが結成された。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。その毎振りは、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もなっていた。

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」たゆう、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)」まいだゆうと、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。「東城町教育委員会編 一九八二 一二七」

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〔東城町教育委員会編 一九八二 一二七〕。

この後、舞太夫が結成した神楽社は、表一に見られるように、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、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伺われる。

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。

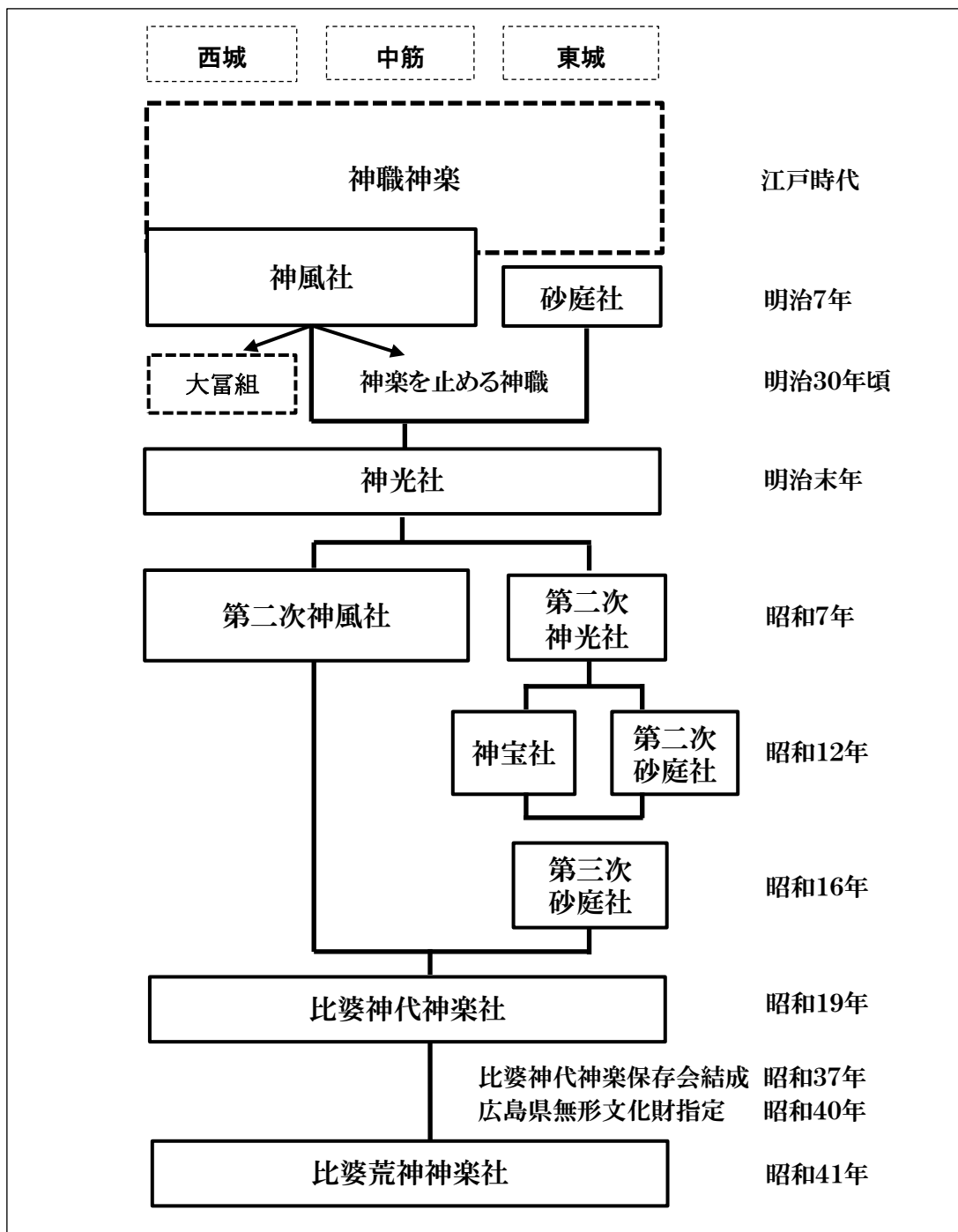


図12 比婆荒神神楽を伝承する組織の変遷（難波宗朋〔東城町教育委員会編1982〕の業績を基に、筆者の調査成果を合わせて作成した。）

二二、神職が神樂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、神職が神樂を舞うことを禁ずる示達が出されたと指摘していた〔東城町教育委員会議 一九八二 一二七〕。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、神職が神樂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、同年五月一日に、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⁵⁵。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⁵⁶。広島県をはじめとする五県の神職が、明治二六（一八九三）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（神樂）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、神職が神樂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、神樂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、国家の祭祀（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、自発的に神樂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樂奉納禁止が太政官より達せられ、その後もたびたび「神職神樂禁止令」が出され、神職が直接神樂に携わることを禁止した。それと同時に神樂の改善などが厳しく命ぜられ、各郡に神樂人取締が置かれ神樂人の進退・行動が監視された。明治二十一年有福賀茂神社祠掌桑本磐門は祠掌にして神樂を舞っている者がいるが、いかがすべきかの伺書を広島県知事に上申している。それに對し県知事は「伺え趣当庁ニ於テ指令ス、一キ限ニアラズ」と神職の神樂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、祠掌のうちには神樂をやめない者もあった。一般人の神樂を舞うことに、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〕

明治初期から神樂人取締組織が置かれ、神樂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。しかし明治二二（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、広島県知事へ伺いを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て、揺れ動いていた時期であったことがわかる。

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（一九〇一）年に広島県神職取締所が発行した広報誌の『国鏡』には、甲奴郡の立上中和が投稿した「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隸となり、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ひたいのである。（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るうえで、「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、新たな時代の神職像に基づいて、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・神事に対する価値観が明らかになる。

四日四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（芸能）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つたため、これに応える「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、神職演舞禁止令などといった政府の政策により実現されたのではなく、あくまでも神職各々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、重要な稼ぎの手段として神楽があり、氏子が神楽の執行を求めているという現実と、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る

たのであった。

二二三 神樂を巡る規約の近代化

前章で指摘したように、明治三〇年代には、一般家庭出身の神樂の舞い手を「神樂人」と呼び、神樂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、神樂人規制の実態を知ることができるものとも古い資料は、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

神樂ハ、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^{（ヤ）}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エ候ヘ共、右ハ神職ニ於テ篤ト論告シ、矯正相成候様程度、万一違背ノ者有之候ハ、神樂人ノ証券ヲ没収シ、其旨申告相成度此段論達候也。

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樂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樂人取締規約の制定を行い、神樂を舞うための免許である神樂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樂者を勧誘し、神樂を開催して「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いけ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「神樂人」が分けられていた点である。

こうした示達の影響は、本章の考察対象である比婆荒神神樂まで達していた。こうした状況は、以下の資料から判明する。外題に「神樂人取締規約書」とある資料は、西城町八島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、当地区の神樂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。

神樂取締規約

第一條

神樂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

神樂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

神樂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

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 壺人
副社長 壺人
典令 壺人
荷物係 壺人

「二丁表

「二丁裏

「二丁表

金錢出納係 壺人

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慎ムヘキ樣諫言スベキヲ

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ヲ

第八條

金錢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

「三丁裏

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

第十一條

「四丁表

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
右之通り取究候間屹度相愼
候依此規約ズルモノ也

大富組神樂社員

「四丁裏

瀬尾亀夫 印

伊達八雲 印

白根信喜 印

荒木多喜 印

白根瑞穂 印

佐々木修一 印

「五丁表

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

「五丁裏

岡寄義市 印

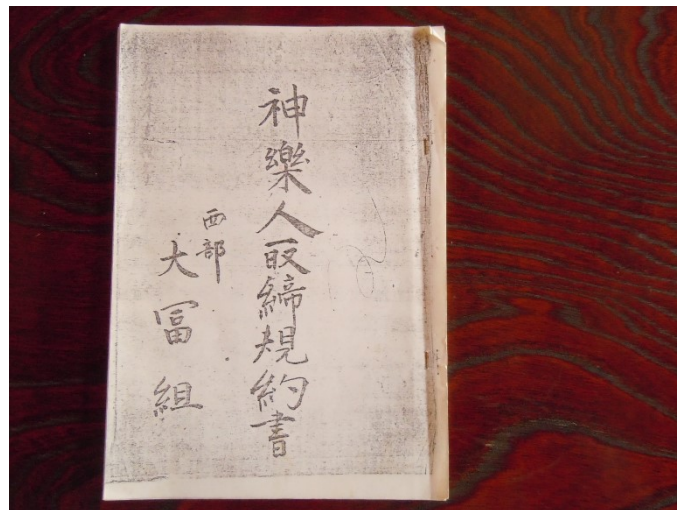


図 1 3 「神楽人取締規約書」の表紙

神楽社には、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。神楽社の社名である「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伺える。

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、参観者に信心を起こさせる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、八島白山神社佐々木家、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。

前章で論じたように、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」であ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がないと思うが、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のか。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、前章で指摘したような、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。

三. 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、北ニは鑪有リ、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〔東城町史編纂委員会編 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（栗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業の職人が従事したたら製鉄と、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つて行なっていたたら製鉄は、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、仕事を選び好みしなければ、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、明治二十七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のたたら製鉄は、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。

横山友一氏の話（明治三四年生まれ）

父親は栗田（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。墓も栗田にある。それが父親―私の祖父―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―母の伯母さんが嫁に来ていた―そんな関係でこゝへ来た。この家は、居った人が捨てゝしまったのを貰うて来てこゝに普請した。栗田の家は、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ていて誘われた。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祈禱して貰うて、総代で私がお礼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やああった。盛んな時分で、こゝでは一年に七つも十二もある年もあった。〔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、一度没落してしまっ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、すぐに嫁をもらっ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。

四 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ったという〔難波 一九六二 三二〕。

昭和のはじめには、比婆荒神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っ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 一九九八 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礼に、現地から請われて神楽の奉納を行

たとえば、「白鳥神社年番神事帳」によると、大正一二（一九二三）年十一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。その後、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栗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。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職が担当し、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（一九三五）年十一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（一九三四）年十一月二九日、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禊事に際する神楽、昭和一四（一九三九）年十一月一日に行われた山之神荒神社年番神楽、昭和一八（一九四三）年十一月一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、昭和一二（一九三七）年の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に思われる。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



図 1 5 井西家蔵神楽関係資料の一例

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ニ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）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）の発達により、遠隔地の人間とも安価に早く連絡することが可能になった。こうした近代の特徴も、比婆荒神神楽の地域社会外への進出を後押しした。

五. 研究者の来訪

比婆荒神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（一九四〇）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 昭和一六年）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、いずれ来る決定する日を待つようにと

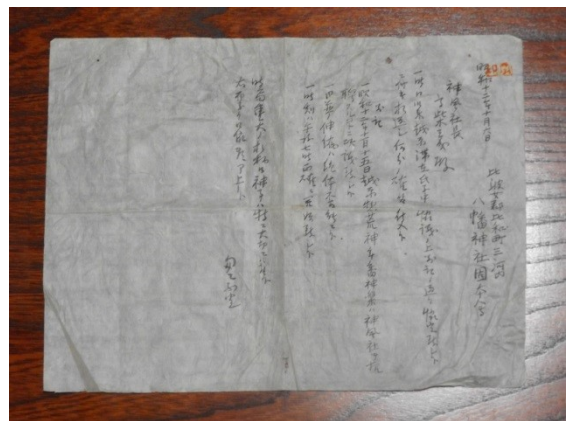


図16 固本会から神風社への出演依頼の手紙

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ったのは残念であつた。〔藤原 一九九八 一八〇一九〕

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（一八八〇）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學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、京都府の六斎念仏など、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、一九四一年）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つた。

日高の著作の中には、比婆荒神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。

埼玉県秩父神楽、島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。〔日高 一九四一 一一〇一二〕

また、昭和一九（一九四四）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島根県下に広がり、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、島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の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つ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（一九四

二) 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、比婆荒神神楽について言及した論考などは見つけれなかったが、國學院大學教授であり、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、比婆山顕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。そのため比婆荒神神楽は、昭和三九(一九六四)年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。

六. 神道界にとっての模範的神代神楽社

六―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(一九三七)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、本春四月二十二十一日の両日讃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、五万有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、一九三七年、五一頁。

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伺われる。第三部第四章で指摘したように、昭和四(一九二九)年以降に神職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(一九二九)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(一九三一)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。昭和十四（一九三九）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。

神楽員ニ関スル件

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ズ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
〃	二二三	〃	横山友一
〃	二三四	〃	和田忠
〃	二三五	〃	竹内繁美
〃	二三六	〃 栗田	上田義員
〃	二三七	〃 八幡村大字菅耕	田川晴資（後略）

『大八洲』二八（一二） 広島県神職会、一九三九年、三二～三三頁

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 三二〇三三〕。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つて、神職会からお墨付きを得ることが意味のあることであつたことが伺える。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（一九三五）年に四国の加麻良神社（現香川県観音寺市）、昭和一一（一九三六）年には三豊郡（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（一九三九）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〕。

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つたために、遠征を行うことができた。

たとえば、比婆郡美古登村の村社白山神社などの社掌を務めていた佐々木克治氏は、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、佐々木氏は、引率者として神楽社に同行していた。また、長野県の生島足島神社での演奏は、比婆郡美古登村の村社八坂神社などの社掌を務めていた白根家の子息がこの神社に奉職していたため、実現したものであつた〔藤原 一九九八 一六〕。

また、第五節で引用した昭和二（一九二七）年の広島市内における昭和博覧会への出演も、比婆郡八幡村の村社白鬚神社などの社掌を務めていた中島固成氏の引率によるものであつた。第一部第二章で論じたように、中島氏は、東京の皇典講究所で学んだ経験を持つ、開明的で学者肌な神職であつた。そのため、昭和一五（一九四〇）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、神職であつたことがわかる。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を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。比婆荒神神楽の伝承者は、こうした人脈を利用して、地域社会の外への進出を図っていたのであつた。

六―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、比婆山御陵の遙拝所とされている。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った。比婆荒神神楽が伝承される備北地方でも、比婆郡美古登村・同西城町を中心に、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（一九二二）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（一九二三）年には、帝国議会において「比婆山熊野神社昇格ニ関スル建議案」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。その後昭和一一（一九三九）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。それを受けて同年、比婆郡美古登村・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「崇皇敬神記念樹」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、昭和二三（一九三八）年から二〇（一九四五）年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（一九四〇）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、一九三九年）、地元の神職中島固成氏による『比婆山神陵研究』（私家版、一九三九年）、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、一九四一年）、山本康夫、遠藤正人によって編まれた歌集『比婆山』（真樹社、一九四二年）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音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民三郎氏、百畳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、名誉この上ないことであった。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、東城町栗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〕

昭和一九四一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いた。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、実際にビデオ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、比婆山頭彰運動である、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頭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、三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（一九四四）年に「比婆神代神楽社」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。

七. 小括

本章では、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。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、本章の主題と異なるため扱わなかったが、比婆荒神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。本章は、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。

¹¹ 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。

¹² 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、一九九五年）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、一九八二年）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。

¹³ 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、苟モ輕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ビ、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、右ハ憂国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、啻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戾シ、曠職ノ責等閑ニ付スヘカラス。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

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会シ、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訓示達方取計フヘシ。

右訓令ス

明治廿八年七月六日 広島県知事 鍋島幹

「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〕

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。

「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に基づき、翌年にこの論考を書いたのだろう。」

※ 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」

第六章 備北地方における太夫の現在

これまで、備北地方に残された歴史資料に基づき、神樂を伝承する宗教者（社人）の近世および近代における存在形態について論じてきた。近世以来の社家の子孫が、現在も宗教活動を行っている。そして、こうした歴史的背景を持つ備北地方の社人が、現在どのような宗教活動を行い、地域の人々とどういった関係を築いているのかについて論じていく。

こうした観点から考察を行う時に注目されるのは、現在比婆荒神神樂の伝承者が、「太夫」と呼ばれている点である。太夫という言葉は、この地域の民俗用語であり、村氏神の祭祀を司る宗教者の呼び名である。

現在村氏神の祭祀を司る宗教者は、若い世代からは「宮司」や「神職」と呼ばれることもあるが、六〇歳以上の年配の人からは、「太夫」と呼ばれることが多い。後述するように、これらの宗教者は、神社や小祠の祭祀を担っており、「宮司」や「神職」と呼ばれることに違和感はない。また現在は、國學院大学や皇學館大学などで学び、神社本庁から神職の資格を得て、神社神道の祭式で祭祀を執行しているので、公的にも「神職」という立場にある。しかし、地元ではなぜこうした「神職」のことを「太夫」と呼ぶのであろうか。

こうした疑問を持ち、この地域の太夫について調査していたところ、現在太夫として地域の神祭祀を担っている庄原市比和町福田地区日向山八幡神社久光善清宮司から、貴重な話を聞くことができた。氏によると、昔の太夫は、氏子のことは何でもわかり、人の世話や占いもするし、神霊に関することはなんでもやっていたという。さらに久光宮司は、こうした田舎の太夫と都会の大きな神社に奉職する神職とを対比させ、太夫が行う儀礼や知識の特殊性を話してくれた後、以下のエピソードを語ってくれた。

おやじが祭祀を出来なくなって、代わりに神職の資格をとってこっちに帰って勉強している時に、「あんたらまだ太夫じゃない。神職よ」と先輩宮司から言われたことを覚えております。「お前は、まだまだじゃの。神職ではなく、心から地の人々が敬う太夫にならんと。」とか。

（久光善清宮司・昭和一三年生・二〇一六年二月二〇日調査）

すでにこの時点で、神職の資格をとっているのだから、公的には一人前の宗教者である。しかし、神職の資格だけでは十分でなく、心から地元の人々が敬う太夫として氏子から信任を得るには、まだまだ修行が必要であった。その修行のなかで、地元での祭祀執行の経験や氏子との付き合いを重ね、この地域特有の祭式や慣習などを身につけなければ、一人前の太夫と認められなかったのである。

このような太夫という言葉に注目し、本章の記述を進めていく。

一・第二次大戦後における備北地方の神職

昭和二〇（一九四五）年二月一日、連合国軍最高司令官総司令部（GHQ/SCAP）は、神道・神社を国家から分離することを命じた神道指令を発令した。これにより、内務省の外局として設置された神祇院が解体され、神社の国家管理制は終了する。全国の神社を統括管理する組織がなくなったため、昭和二一（一九四六）年に宗教学法人神社本庁が発足した。備北地方の神社は、神社本庁の傘下に入り、被包括宗教学人となっている。また、戦前に存在していた広島県神職会は、神社本庁の地方機関である広島県神社庁となり、こちらにも所属するようになった。

平成二九（二〇一七）年現在、社家の子息（跡継ぎ）は、國學院大学や皇學館大学などで、神社本庁から神職の資格を得る。その後、都市部の神社で奉職し、先代（父親）の高齢化や引退に伴って地元へ戻り、代々奉仕してきた神社の神職となることが多い。現在でも備北地方の神社の祭祀は、歴史的に中近世まで遡ることができる社家に生まれた長男により、代々世襲で行われている。近年までは、社家に生まれたとしても、長男とそれ以外の息子との間には大きな区別があり、長男だけが幼少時より祖父や父から神楽や神事の指導を受けてきたという。しかし現在は、長男以外の者が社家を継ぐ場合や、社家に生まれた女性が神職として跡を継ぐ場合など、さまざまなケースがある。

第二次世界大戦前頃までは、太夫として専業で活動することができたが、戦後になると、農地解放などで宗教活動だけでは生活することが出来なくなった。現在は、勤め先を定年退職して年金で暮らしている者以外は、役所や学校などに務めながら、兼業で宗教活動を行う者がほとんどである。

こうした経済状況の変化は、神事の伝承方法にも変化を生じさせた。かつては、親子で一緒に神事を執行するなかで、代々受け継がれてきた伝承を口伝で受け継ぐことができたが、現在親子と一緒に神職として活動する例は少ない。収入面で経済的に厳しいからである。そのため近年は、一緒に神事を執行しながら伝承を受け継ぐのではなく、電子コピーされた文書を読み、ビデオやICレコーダーを活用して伝承を身につけるようになってきた。

また現在、普段は地元を離れて広島市内や他県の神社に奉職しながら、週末などに行われる祭りの際に地元へ戻り、自身が宮司を務める神社の神事を行う神職もいる。それだけではなく、近世から代々祭祀を行ってきた社家が、跡継ぎがいなかったために神職を辞め、庄原市外で所帯を構える子供夫婦のもとへ転居する例も出てきている。この場合には、祭祀を担当していた神社とその氏子が祀る神々の祭祀は、他の神職が兼務して担当することになる。表7を見るとわかるように、西城町内の神祭祀は、近世末には一一社家により担当されていたが、現在大きく減少し、五社家により執行されている。その結果、西城町八鳥白山神社佐々木宮司が九社の兼務社を持つように、一人の神職が兼務社を多く持つようになった。

そのため、代々続いてきた社家ではない者が、太夫として地域における祭祀活動を担う例も新たに出てきている。たとえば、東城町竹森地区の横山邦和氏は、田森地区（旧栗田村・森脇村・竹森村）における小祠の祭祀を執行している。田森地区の神祭祀を代々担当してきた社家は、現在地元に住住せず、氏神社の例祭などの時に遠方から帰ってきて神事を執行するだけなので、代わりに氏子から依頼を受けて行われる地祭・荒神祭や地鎮祭・上棟祭などは、地元在住の横山氏が執行するようになった。ほかに、地区の神祭祀を代々担当してきた社家が絶えてしまったため、近世まで遡る社家以外の者が、神社本庁から資格を取得して、代わりに神職として活動するようになった例が、東城町域では一例ある。こうしたケースは、今のところ東城町内だけの事例であり、西城町では、他の社家が兼務したり、近隣の社家出身の者が、絶えてしまった社家の跡を継ぐことにより、氏神社と地域の氏子が祀る神々の祭祀が受け継がれている。

	文化元(1804)年	文政8(1825)年	大正11(1922)年	平成29(2017)年
西城町 (厳島神社)	津田相模 (萩野大明神)	津田紀伊 (厳島大明神) 伊藤豊前 (金比羅権現)	(記載なし)	伊藤幸孝
入江 (天満神社)	津田相模	津田豊後	松尾保	佐々木奉文
入江尺田・田鋤・ 別所・大屋衣木 (熊野神社)	抱社人 岡崎山城 下社家 荒木宮内 下社家 稲倉丹宮	抱社人 岡崎山城 棚守 荒木浪穂 下社人 稲倉田宮	岡崎葬	岡崎和彦
大屋 (岸神社)	伊達丹波	伊達日向 伊達飛驒	白根吉三郎	伊達泰輔
中迫福山 (八坂神社)	(記載なし)	白根周防	白根吉三郎	白根美穂
大屋今西 (白山比咩神社)	伊達主計 (寄せに白根)	白根日向	白根吉三郎	白根美穂
中迫 (一野宮神社)	伊達室 (寄せに白根)	伊達飛驒	伊達敷馬治	伊達泰輔
栗 (大森神社)	瀬尾伊勢	瀬尾対馬	佐々木歆一	佐々木奉文
栗大戸 (岩見神社)	瀬尾伊勢	瀬尾対馬	白根吉三郎	白根美穂
中野 (八幡神社)	伊藤雅楽 津田相模	抱社人 伊藤豊前 禰宜 津田豊後 禰宜 瀬尾対馬	伊藤孝彦	伊藤幸孝
大佐 (天戸神社)	御崎市正 佐々木石見	御崎市正 (天戸神社) 佐々木出羽 (滝戸・笹旗社)	御崎友九	佐々木奉文
八鳥 (白山神社)	御崎市正	御崎市正 (白山神社抱) 佐々木出羽	佐々木歆一	佐々木奉文
平子 (掛開神社)	御崎市正	佐々木出羽	佐々木歆一	佐々木奉文
平子奥名 (御神神社)	御崎市正	御崎市正	白根吉三郎	白根美穂
三坂 (鉾神社)	堀井筑前	(ママ) 堀筑前	松尾保	白根美穂
油木 (八幡神社)	松尾和泉 中島蔵之進	中島日向 松尾土佐	松尾保	佐々木奉文
小島原 (八幡神社)	松尾和泉	松尾土佐	松尾保	佐々木奉文
高尾 (八幡神社)	堀井筑前	堀井筑前	(記載なし)	佐々木奉文

表7 西城町内所在神社の抱社人・社掌・宮司変遷図

本表は、以下の資料を基に作成した。文化元年は、「奴可郡村々社人并鍵取・火打・掃除人名前改帖」〔東城町史編纂委員会編 1994 1191～1197〕。文政八年は、各村から出された「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」〔西城町教育委員会編 a 2005〕。大正十一年は、『広島県神職会名簿』（広島県神職会、1922年）。平成29年は、聞き取り調査による。

二．「太夫」の一年の祭祀活動

本節では、現在太夫が行う祭祀活動の実態を明らかにしていく³。それにあたり、太夫の祭祀活動を、祭祀の依頼者の違いに注目して、①村（「村氏神」の祭祀）、②名・組（「谷氏神」「地神」「家の神」の祭祀）、③家（「地神」「家の神」の祭祀）の三つに分けて考えていきたい。なお、本稿では、紙幅の都合上、旧奴可郡（東城・西城町）の太夫が行う祭祀について記述する⁴。

まず、太夫の一年の活動をまとめた表8を見ると、年間を通じて多種多様な祭祀が行われていることがわかる。その中には、この地方特有のいわゆる特殊神事が多いため、以下簡単に説明を加えていく。

①村（「村氏神」の祭祀）

太夫は、自身が宮司を務める村氏神の祭祀を、近隣の太夫の助勤を仰ぎながら奉仕している。歳旦祭、春・夏・秋祭を執行し、随時氏子の依頼に応じて初宮参りや七五三の祈禱なども行う。例大祭である秋祭には、氏子により神輿渡御が行われるほか、太鼓や鉦による囃子にあわせ、猿田彦の面を付けた露払いと獅子が先導し、幡や長刀などを持って集落内を行列する「楽打ち^{がくうち}」などの神賑行事も奉納される。ここでの太夫は、「神職」として、神社本庁が定める全国共通の祭式で神事を執行する。

その他、西城町八鳥地区の氏神社である白山神社には、宮講^{みやこう}という神事が傳承されている。八鳥地区内の一〇組により輪番で、原則毎月二十九日に祭祀が行われる。現在の祭りは、白山神社に組の各家の代表者が集まり、招かれた宮司が祝詞をあげた後、簡単に直会が行われ、神籤を判じた御神米が各人へ配られて解散となる。一月二十九日には「初宮講」が行われ、各組の総代が白山神社に集まり、宮司による神事後、一年の担当月を決めるくじがとられる。そこで、初宮講がある一月と白山神社の例大祭がある十一月を除いた一〇カ月の当番が、八鳥村内の一〇組に割り振

●西城町における太夫の一年の活動							
	1月	2月	3月	4月	5月	6月	7月
村	歳旦祭 初宮講	宮講	春祭 宮講	春祭 宮講	宮講	宮講	夏祭 宮講
名・組	神弓祭 地祭	神弓祭 地祭	小宮祭	小宮祭			小宮祭
家	日待 浄め	日待 浄め	日待 浄め				
	8月	9月	10月	11月	12月	随時	
村	夏祭 宮講	秋祭 宮講	秋祭 宮講	秋祭 宮講	宮講		
名・組	小宮祭			式年大神楽 神弓祭 地祭	式年大神楽 神弓祭 地祭		
家					浄め	年祝 家祈禱	

表8 西城町における太夫の祭祀活動

られる。

②名・組（「谷氏神」「地神」「家の神」の祭祀）

次に、名田^{みやうでん}という土地を介した繋がりである「名」^{みょう}や、近隣の一〇軒ほどの家から成る地縁組織の「組」による祭祀を見ていく。こうした村落内の小集団による共同祭祀には、式年祭と例年祭の二種類がある。

名内の本山三寶荒神^{もとやまさんぼうこうじん}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^{おおかぐら}である。大神楽は、「前神楽」「本神楽」「灰神楽」という三つの構成からなっている。まず、土公神遊びや荒神遊びなど、名内に祀られている神々を残さず祀る「遊び」の神事などが、「前神楽」として小当屋で行われる。その後、行列を組んで大当屋（神殿）に移り、大当屋で七座神事、祝詞神事、能舞、荒神の舞納め（神懸かり）などの「本神楽」が執行される。「本神楽」が無事成就すると大当屋へ戻り、当屋を務める家の神々を祀り、当屋へ福を招き込むことを呪術的に祈念する「灰神楽」が行われる。かつては、「大神楽」における舞と神事のすべてを「太夫」が執行していたが、明治三〇年頃から、余興的な能舞を一般の村人が結成した神楽社（神楽太夫）が担当するようになった。現在は、日頃から名の祭祀を担当する「受け持ち」の「太夫」を中心に、近隣の七、八人の「太夫」と一〇人弱の「神楽太夫」が舞と神事を分担して神楽を奉納している。「大神楽」は、三三年と長い間隔の式年なのでめったに開催されないように思えるが、一つの村に式年の周期が異なる複数の名が存在することが多いため、「太夫」は、一年に数件の「大神楽」に参加することもあった。

また、備北地方では、名や組を単位として、地域に祀られている神々をすべて招いて祀る「神事」^{かみこと}「地祭」^{じまつり}「神弓祭」^{じんきゅうさい}と呼ばれる祭りが、年中行事として行われている。晩秋から新年にかけての時期に行われる地区が多いが、地区によっては春や夏にも「神事」を行うところもある。「神事」では、当屋を務める民家（もしくは集会所）の奥の間に祭壇が設けられ、招かれた「太夫」が、太鼓や弓を叩きながら神歌を歌ったり、節をつけて祝詞や祭文を奏上したりして神事を行う。「神事」の目的は、招いた神々を太鼓や弓の音にのせて遊ばせる「神遊び」と、米占いで遊ばせた神々の神託を得る「神籤」を行うことにある。「神事」終了後には、御幣が祭りに参加した願主に分けられ、彼らは新しい御幣を携えて祭祀地への参拝を行う。これにより、祭りに参加した願主（地頭）が所有する土地の上にあるすべての神々の御幣が切り替えられ、年に一度神の更新が図られる。

こうした例年祭には、「地祭」と「神弓祭」という形式・規模の違いがある。「地祭」では、「太夫」が一人で太鼓を叩いて神事を行う。祭場に招いた神々の神託を得る「神籤」が一度にまとめて行われるなど、神事の次第が少ないので、昼過ぎに神事が終了する。それに対し、「神弓

祭」では、祭壇の正面に座った弓座の太夫が、弦を上にして据えられた七尺五寸の弓の弦を、手に持つ二本の打竹で叩いて神事が行われる。また、祭場の装飾が複雑化するなど準備が多かったり、祭りに参加する願主一軒一軒の運勢を占うなど神事の次第が多いので、朝から夕方まで祭りが行われる。そのため、「神弓祭」の執行には二人以上の「太夫」が必要である。「神弓祭」は、「地祭」と比べると、費用や時間、神事次第などの面で大規模な祭祀のやり方である。

その他、春や夏には、一つの組単独、もしくは複数の組が共同で、「地神」や「谷氏神」の祭りを行っている。こうした祭事は、「大山祭」「天神祭」など、祭祀対象の神名に「祭」を付すかたちで呼ばれており、総称としては、「小宮祭」と呼ばれている。具体的に見ていくと、田植え前の春には、農作守護を祈願するために、組として祀る大山神や山の神の祭りが執行される。また、春や夏の縁日には、天満宮や稻荷社などの「谷氏神」の祭りも行われる。昭和四〇年頃までの「小宮祭」では、組の人々が社の前の広場で相撲などを奉納したり、焚火を焚いて酒を飲みながら夜明かししていた。翌日には「太夫」が招かれ、当屋の家の奥の間で神事が執行された。その方式は、先述した「太夫」が一人で太鼓を叩いて行う「地祭」と同規模のものである。当屋での神事が終了すると、「太夫」は氏子と共に社への参拝を行う。社の前で簡単な神事を行った後には、当屋へ戻って直会となる。現在は、氏子たちだけで夜明かしする宵祭りはなくなり、「太夫」を招く翌日の神事だけが行われている。

③家（「地神」「家の神」の祭祀）

最後に、三つめの「家」による「地神」「家の神」の祭祀を見ていこう。年末には、「太夫」が氏子の各家を廻り、神棚の前で祝詞をあげ、神棚の御幣を新しく切り替える「節季浄め」「浄め」という神事が行われる。「浄め」は、一軒当たりの所要時間が三〇分弱の短い神事なので、「太夫」は、一日に何軒も家を廻る。現在は、氏子を数百軒持つ「太夫」もあり、日程の都合がつかないため、「浄め」の執行が二月や三月までずれ込むこともある。

また、年が明けると、「日待」と呼ばれる家祈禱が行われる。「日待」も、依頼者の民家の奥の間が祭場となり、「地祭」と同様に「太夫」一人が太鼓を叩く形式で執行される。かつての「日待」には、一日がかりと半日がかりの違いがあった。一日がかりの場合、朝八時頃に当屋へ到着した「太夫」は、まず当屋の風呂へ入り、身を清めてから、御幣や祭壇など祭場の準備を行った。その後、早めの昼食を食べてから、四、五時ぐらいまで神事を行い、直会となる。半日がかりの場合でも、「太夫」は、朝八時頃に一軒目の当屋へ到着し、まず祭場の準備を行う。昼過ぎまで神事を行い、終了後には直会（昼食）となる。その後一軒目の当屋の風呂に入ってから、次の当屋へ出発する。近隣の二軒目に到着するのは二、三時頃で、一軒目と同じように午後から夜にかけて祭りを行った。こうした「日待」の特徴は、多くの家が願主として参加する「神事」

とは違い、一軒に費やすことの出来る時間が多いため、依頼者の家が祀る神々すべてが丁寧に祀られるとともに、家族全員の運勢も一人一人占われることである。そのため、祀る神の数が多い旧家（集落の中心的な家）は、毎年、もしくは数年に一度の頻度で「日待」を行う場合が多かった。その他の家も、家の新築や代わりなどの大きな節目の年や、年末の「神事」であまり良くない神籤が出た時などには、「日待」を行っていた。それゆえかつての「太夫」は、「日待」を頼まれることが多く、新年を迎えてから一週間ほどは、何日も家に帰ることなく、当屋の家に連泊して「日待」を執行していたという。しかし、高度成長期を経た昭和六〇年頃、社会及び氏子の価値観が大きく変化した上に、地域の祭祀を長年担ってきた年配の「太夫」の引退が重なり、「太夫」の代替わりの際に「日待」の執行が滞ったりしたことが契機となって、「日待」を行う家が一気に少なくなった。かつての「太夫」は、一年間に数十軒の「日待」を執行することもあったが、平成二九年現在は数軒の家が行うだけである。

その他、厄年の厄払いや還暦祝いなど、「年祝い」の神事として依頼者の家で「日待」と同規模の家祈禱を行うことがある。また、氏子から、不幸が連続する、身体に不調があるといった悩み事の相談を受けると、その原因を判別し、崇りの祀り鎮め（祝い鎮め）を行うために、相談者の家で家祈禱が行われることもあった。しかしながら、現在こうした「年祝い」や「祝い鎮め」が行われることは、ほとんどなくなった。

以上確認してきたように、太夫は、氏子の依頼に依って多種多様な祭祀を執行している。そのため、ある太夫の場合、現在でも九月から三月までの土日祝日には、すべて祭事の予定が入っているという。そのうち一二月から二月はじめにかけては、特に氏子からの祭祀の依頼が多く、平日にも休みがほとんどない状態である。

こうした多様な祭祀を行う際には、祭祀に関する作法や知識だけでなく、芸術的な素養も必要とされた。

ここで太夫をやるには、祈禱だけでのうて、神樂ができないと一人前とは認められないんよ。祝詞を誦むにも、独特な太鼓のリズムがあるし。ただ祝詞を唱えるんでのうて、笛を吹いたり太鼓を叩けんといけんし、大変よ。

（東城町竹森地区・横山邦和氏・昭和二一年生まれ・二〇一三年一二月八日調査）

比婆荒神神楽社の社長であり、太夫としても活動する横山氏が語るように、太夫は、神事を執行するうえで笛・太鼓・手打ち鉦などの奏樂ができ、祝詞を節をつけて誦んだり、神歌を朗々と歌い上げることができなければならなかった。

神楽に関しては、比婆荒神神楽として伝承している旧奴可郡の「太夫」は、先述したように明治三〇年頃から一般の村人が務める「神楽太夫」と分業して神楽を奉納するようになったので、二〇数種類の伝承演目のうち、現在「曲舞」と「神迎え」の二種類しか舞うことがない。

また太夫は、本来神楽を舞うことのない神弓祭において、神事が終了した後、氏子から「先生、一曲お願いします」と、神楽を舞うことを所望されることがある。この場合太夫は、神楽の基本舞である曲舞を舞った後、大黒役を演じて餅撒き（福の種撒き）を行ったりする。このような氏子からの依頼に応えて、即興で神楽を舞う姿からは、太夫に芸能者としての側面があることが理解される。

さらに、こうした神祭祀に加え、備北地方の太夫は、氏子からの相談に応じて、祈禱も行っていた。次節では、太夫が行っていた祈禱活動の実態を、歴史資料と聞き取り調査の成果に基づき明らかにしていきたい。

三. 氏子からの依頼に応える祈禱活動

備北地方の太夫が、氏子からの依頼に応じて、さまざまな祈禱活動を行っていたことがわかる近世末の資料がある。奴可郡入江村（現西城町入江地区）から出された「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」（以下「書出帳」と略す）の「風俗」の項には、以下のような記述がある。

病氣之節ハ、最初社人の許江行、崇りものゝ有無相尋、立願などいたし、其後医者へ頼申候。

〔西城町教育委員会 二〇〇五 一九一〕（※傍点筆者による）

病氣に罹った際に相談に行くのは、「医者」ではなく、「社人」のもとへまず行き、神仏の崇りを判別してもらい、崇る神に立願を立て、社人に祀り鎮めてもらうのであった。近世末の資料に見られる、病氣に際して神仏の崇りをまず気にする感覚は、近年まで残っていた。西城町八鳥地区の石井徹信氏は、以下のように、調子が悪い時に太夫に拜んでもらうことを話してくれた。

昔は、調子が悪うなりや太夫さんに拜んでもらった。「祈れ」が一番よ。（中略）

どうもうちの家は、まんが悪うていけん。じゃけ太夫さんに拜んでもらおういうことがあった。一斗か二斗出して、豪華なことではできんが、地祭のようなことをして。ここのほうが調子悪いんじやいうところを、塩でこすって清めてもらったり。そうすると、ああ、ちよつとすつきりしたと思う。今でも、なんか悪い時には氏神や出雲大社やお伊勢さんやらお寺やら参ったり。やっぱり、心が落ち着く。すつとする。

（中略）

例えば、地祭の時に、地祭の会場から見て東に気を付けなさいとか、太夫さんから言われたことを覚えとる。ありやわしらの家の方角じゃ、今年は日待をしつかりせんといけんのうとか考えたりする。拝んでもらえば気持ちがええもんじゃが。

(西城町八島 石井徹信氏・昭和一九年生まれ・二〇一六年七月一日調査)

「拝んでもらえば気持ちがええもんじゃが」という言葉に表れているように、氏子に精神的な安寧を与え、抱えている問題を解決に導くことが、太夫の大きな役割であった。

こうした氏子の悩みとして挙げられるものの一つが、子供に依り憑いてかんしゃくを起こさせる(精神的に不安定にさせる)「かんの虫」である。このかんの虫を祓うための祈禱は、「ちりげ封じ」と呼ばれ、太夫が行う活動の一つであった。以下、筆者が得ることのできたちりげ封じについての語りを見てみよう。

今になって考えてみりや迷信じゃと思うんじゃが、子供がかんしゃくを起こすとか、夜泣きが止まらないとかいう時には、ちりげ封じいうことをしました。私もちっちゃい時に、中迫の先代の太夫さんのところに連れていかれて、ちりげ封じの祝詞を唱えてもらったことを覚えてとります。爪の間や髪の毛の先から、何かが出てくる。白い煙のようなものが出るんじやいうて。

(西城町八島 宮本芳美氏・昭和二三年生まれ・二〇一六年一月一日調査)

このような事例からも、太夫が、地域社会における呪医としても活躍していたことがわかる。

ほかに、日常的に太夫に寄せられた相談には、「失せ物」の相談がある。なかでも、夏の農閑期に山で放牧している時に行方不明となってしまう農耕牛に関する相談は、特に多く寄せられていた。具体例として、比和町福田地区日向山八幡神社久光善清宮司から、太夫を務めていた父が、占いにより行方不明の牛を探し出したり、病気の原因を判断していたことを聞くことができた。

昔の人たちは、本気でやらないと命を落とすような修行をしていたと思う。昔は山に牛を放牧してたから、時々いなくなってしまう。そうすると氏子が父の所に来て、「先生拝んでつかあさい」と云ってお願いしにくる。父は、奥の間の神前で拝み、戻ってくると、「あそこに石のたながあるけ、探してみんさい」と言う。言われたところを探しに行くと、そこに牛がいた。それが何遍も当たる。なんでそんなに当たるんか子供心に不思議に思ってた、なんで当たるんかと聞くと、「なに神さんが教えてくれるんよ」と云っていた。

他に、氏子の病気が良くならなくて相談されると、「あそこの木の下にいなげなもんが埋まっとるから、掘ってみんさい」と言っていた。言われた通り掘ってみると、ガラクタがあつて、それを取り除いたら病気が治ったということがあった。

(久光善清宮司・昭和一三年生まれ・二〇一六年二月二〇日調査)

このような太夫に牛の行方を相談に行く話は、牛が「農宝」と呼ばれるほど大切に扱われる資産であつたため、複数の方から聞いたことがある。また、太夫は、氏子を悩ます病気の原因を、木の下に埋まっている「いなげな(※おかしなを意味する方言)」ガラクタのせいだと判別した。太夫の指摘に従うと、病気は快癒したという。このようにして氏子の悩みを解決するためには、「神さんが教えてくれる」というように、神の力を借りるのであつた。そのために太夫は、神を招き降ろし、神意を問う方法を伝承している。それは、「タクをとる」とか「遊ばせる」とか呼ばれているもので、方法としては「米占い」と「神懸かり」の二つのやり方がある。

米占いとして太夫は、「御久米とる採る手のうちのかがやきは 神のうつりかあらたなりけり」などの神歌を歌いながら、盆や笏の上に洗米を投げ、その数や米粒の形、散らばり形などで神意を占う。米占いの方法は、それぞれの社家に口伝で伝承されてきたもので、社家毎に細かい違いがある。

また、神弓祭では、荒神遊び・土公神遊び・恵美須遊びなど、神毎に異なる神遊びの方法が伝承されており、一度の神弓祭のなかで何度も米占いが行われる。かつては、若宮遊び・御崎遊び・後夜遊びといった、死霊や悪霊を遊ばせる方法も伝承されていた。太夫は、祀る神や祭祀の目的毎に、異なる祝詞や作法を創り出し、神を遊ばせて神意を知る方法を発展させてきた。

さらに、太夫が神樂のなかで、氏子の吉凶を占っていたことがわかる近世末の資料が残されている。東城町森白鬚神社中島家に蔵されている、文政元(一一八)年の「茶屋神樂神数覚帖」〔東城町教育委員会 一九八二 八〇四〜八〇八〕には、土公神遊びや小神遊びにおいて判じられたと考えられる「神籤」の内容が記されている。たとえば、土公神・歳神・金神を祀る午歳生まれの重吉には、「来二月頃牛馬金銀そんな 明十二三日口ろん事用心」、土公神・歳神・金神を祀る丑年生まれの際右衛門には、「三四月病なん 荒神様方病なん御傳」という占いの結果が出ていた。このように、



図17 東城町竹森地区「大神樂」における「土公神遊び」の様子

式年で行われる大神楽の土公神遊びなどでは、願主として参加する氏子の身に起こるであろう翌年の吉凶が占われ、それに対する解決策などが示されていたことがわかる。

平成二九（二〇一七）年の現在でも同じように、大神楽や神弓祭における土公神遊びでは、祭りに参加した家々の願主（当主）一人一人に対して、「結構な神籤ではあったけれど、足元や手元に気を付けてください」などといったかたちで、氏子の吉凶が占われている。

その他、自身の身体に神を舞い降ろす神懸かりの方法も、「託舞」として伝承されている。大神楽の本神楽で最後に行われる荒神の舞納めでは、両肩からかけた白布を両手で持った神柱は、祭場の東西の柱に張られた二、三mの長さの藁龍に体をなすりつけるようにして旋回したり、藁龍をゆさぶりながら舞っているうちにトランス状態になる。かつては神柱が、自らに降ろした神の言葉を喋っていたというが、現在は神懸った神柱に米を握らせることで神託を得ている。また、新築の家の竈に土公神を招き降ろすために行われる土公神迎えにおいても、「託舞」が行われる。新しい土公神棚の前で、土公幡や白布を持つ神柱は、太鼓の激しい追い込みに囃されて舞い、神懸かり状態になる。

以前は神柱が、当屋の主人など一般の氏子から選ばれたこともあったというが、現在は太夫が神柱の役を務めている。また、通常ならば選ばれた神柱に神が降りてくるが、かつては神事に臨席する氏子に、招き降ろした祭神やさまざまなモノが不意に憑いてしまうことがあったそうである。そうした場合に、依り憑いた神を返すのは太夫の役目であって、社家毎に独自の神返しの方法が秘事として口伝で伝承されている。

このように「タクをとる」とか「遊ばせる」ことにより、氏子の身に起きた災いが、神の祟りだと判別された時には、太夫はどのような対策を講じたのだろうか。筆者が聞き取ることできた一例を紹介したい。（なお、この種の祟り神についての情報は、社会的な差別とも結びつく懸念があることから、以下の聞き取りにおいては、個人情報記載を控える。）

昔私のおばあさんが、ずっとお腹が痛いと言いよることがあったんよ。それで太夫さんにそれを見てもらったら治った。（中略）昔は家の上手にも道があって、近くに休み所があったんよ。そこでお待さんが休んどったら、急に腹が痛くなつて死んでしまつて、そこに刀を納めたらしい。そんなこには五輪塔が二つあって、昔は盆・彼岸には参つとったんだけど、最近は参つたらんかったんで、それじゃろいうんで、今は極楽寺さん（※筆者註 村内の檀家寺）に引き取ってもらった。そういうもんがあったんで、あながち迷信ばかりとはいえないもんじやね。（西城町・女性・二〇一五年三月一六日調査）

まず太夫は、祖母の身体を悩ます不調の原因を、家の上手にあった古墓が祀られていないことだと判じた。それを受けて依頼者は、忘れ去られ

ていた五輪塔のことを見つけ出し（思い出し）、檀家寺に引き取って供養してもらう。神籤によって判断し、それに基づいて適切な対策を施した結果、祖母の病気は全快したのであった。

この時は、対策として五輪塔を村内の檀家寺に引き取って供養してもらったが、かつては「太夫」が、腹を痛めて亡くなった侍を、ミサキ（祝神）として祀り鎮める（祝う）ことを行っただろう。こうした祟りをもたらす荒ぶる非業の死者を、ミサキ（祝神）として祀り上げる方法について、先行研究者の田地春江は、貴重な聞き取り調査の成果を報告している。田地は、西城町大佐天戸神社御崎家蔵「神名帳 大佐 八鳥 平子」を読み、西城町平子地区でミサキや祝神について現地調査を行った。それによると依頼者は、「太夫」がミサキを祝い鎮めて以降、七年・十三年・三三年などの式年で特別な祭りを繰り返し行わなければいけなかった。

これによって見ると、これらの祝神は、毎年の地祭でまっする以外に、年季をもって特別な祭を行っていたのである。佐々木宮司のお話によると、こういう祭り方は現在もあって特定の祝神では年季が来ると、雪平に五穀を炊いたものと三種の神器、それに極小さい幣七十五本を入れて埋めるのだそうである。（田地 一九八三b 十三）

ミサキを祀る特別な祭りの時には、五穀飯と七五本の小さい幣を陶製の器である雪平に入れて埋めたという。依頼者から相談された祟りの原因が、非業の死者や呪詛の存在、古墓の祀り忘れなどと判じられた場合、それをミサキや祝神として祀り鎮める（祝う）ために、太夫は、このような方法で対策を施していたと考えられる。

ところで、田地の文章に話者として登場する「佐々木宮司」は、戦前から昭和六〇年頃まで太夫として長年活動していた西城町八鳥白山神社佐々木克治宮司である。現在その跡を継いで太夫を務めている息子の佐々木奉文宮司は、こうした七五本の幣を埋める特殊な祀り方を知らないという。また、時代の変化により、太夫が提示する呪詛や神の祟りという判断を、氏子が受け入れなくなってきたということも語ってくれた。

くじを見て、呪詛や祟りということが出ても、今はそういう時代ではないから、言わない。表立ってずばりとは言えん。その代わり、「家の中の土公さんをちゃんとせんといかん」とか、「井戸のまわりをきれいにせんといかん」「何月とかに気を付けなさい」とかは言うけど。

（中略）

その人が身につけているものを預かって拝んだり、髪の毛や爪を切ってもらって拝んだりすることはあったね。呪詛の祝い直しはなくなった。こういうのは祭りではない。（中略）

今でも赤子の名付け親になったり、氏子が神棚や墓地を設置する時に、どっちの方角がええかを相談に来ることはある。

(佐々木奉文宮司・昭和二八年生まれ・二〇一五年七月六日調査)

社会の変化により、氏子の神仏に対する感覚が大きく変化してきているのは事実である。けれども太夫のもとには、呪術的な祈禱の依頼が今でも寄せられている。このように、氏子からの相談を受けて祈禱を行い、神霊の世界と交流することで問題の原因を判別し、対策を施して氏子の生活を安定させることは、太夫の重要な役割の一つである。

四 太夫の社会的地位

最後に本節では、氏子や太夫自身が、太夫についてどのように語るかを見ていくことにより、地域社会のなかで太夫がどのような社会的位置を占めているのかを明らかにしたい。

まず、現在太夫として活躍している西城町八鳥白山神社佐々木奉文宮司が語ってくれた、太夫として必要なことに注目する。

大体集落のことはすべて知っていて、困った時には、あの先生に聞きに行こうってなる。それに応えられるだけの人格者でなければならん。やっぱり、氏子の人たちのなかに入って、苦楽をともにするゆうんかな。じゃけ、祭りの後の直会が一番大事なんじゃ。

(西城町大佐 佐々木奉文宮司・昭和二八年生まれ・二〇一四年五月二五日調査)

太夫は、ただ神事を行うだけでなく、地元溶け込み、日常生活のなかで氏子と相互に助け合い、地元の氏子に尊敬されるようになることが必要であった。そのため、一年に一度の祭りの後に、酒を飲み交わしながら語らい、氏子の近況を知ることが出来る直会の場合、太夫にとって重要なのであった。日々の生活のなかで培った人望があるからこそ、氏子が困った時に、太夫へ相談に来るのである。こうした話は、比和町福田日向山神社久光善清宮司や西城町大屋今西白山比咩神社白根美穂宮司など、他の太夫からも聞くことができた。

このように太夫は、氏子から尊敬される存在であったため、地域の人々は太夫のことを、苗字に先生をつけるかたちで、「あそこのお宮の〇〇先生」と呼ぶことも多い。職業上先生と呼ばれる学校教師や町村議会議員として勤めているわけではないのに、太夫が先生という敬称をつけて呼ばれるということからは、地域社会における太夫の社会的地位の高さが伺われる。

こうした社会的地位の高さは、太夫が祭場へ出入りする時にも表出する。太夫は、民家で神楽や祭りを行なう際、日常使う「玄関」ではなく、

奥座敷に直接つながる縁側の窓から出入りする。この場所は、正式な出入口である「門口」にあたると認識されており、門口から出入り出来るのは、太夫や僧侶などの賓客だけである。一般の人は、一生のうち他家から嫁入りする時と、葬式後に出棺する時ぐらいしか門口を通ることは出来なかった。

経済的な側面を見ても、太夫として活動している社家の多くは、戦後の農地解放までは大きな農地を持ち、小作人に耕作してもらっていた。家から見える範囲は、だいたい自分の土地だったというような話も、数人の太夫から聞いたことがある。太夫は、こうした小作料に加え、宗教活動による初穂・謝礼の収入も得るため、村落内では経済的に裕福な層に入っていたと考えられる。

また、戦後の話であるが、長年小学校に勤めていたある太夫は、二〇代の頃に二、三年平の教師として勤めた後、三〇歳になる前に校長の職に就き、それ以降退職するまで三〇年以上ずっと校長として勤務していたそうである。現在では考えられないエピソードであるが、太夫というのは、地域社会において指導的な立場にいたことがわかるだろう。

けれどもその反対に、太夫のことを「乞食」と呼ぶ人もいる。先述したように太夫は、年末から二月にかけて、家々の神棚の御幣を切り替え、短い祝詞をあげる浄めという神事を行う。この神事に関して、「浄め三合」という言葉が伝わるように、浄めの神事に際して、謝礼として三合の米を渡す決まりがかったであった。それゆえ太夫は、祭料として得た米を大きな袋に入れ、袋を担ぎ家々を廻って神事を行っていた。浄め三合の慣習を教えてくれた西城町のある氏子の方は、米を入れた袋を担いで歩き廻る姿から、以下のように太夫のことを「高等乞食」だと語る。

話者…じゃけ高等乞食じゃいうて。

筆者…え、乞食ってどういうことですか？

話者…さっき言ったじゃろ。浄め三合いうて太夫さんは、三合の米をもらうけ、その米を袋に入れて、負うて歩いとったんよ。じゃけ、乞食に見えるよのう。(中略)

じゃけ、ほんまよう、太夫さんはわしら百姓とは違うけ。

(西城町・昭和二十三年生まれ・二〇一五年三月一六日調査)

太夫が家々を廻って神事を行う姿が、乞食が物乞いをする姿と重ね合わされている。しかし、乞食という言葉が使われているとしても、高等な乞食と呼ばれることからわかるように、太夫が賤視されることはなく、先述した太夫の社会的地位の高さが窺われる。また太夫は、物乞いなどの単なる「こじき」ではなく、家々を祝言して廻る宗教者としての「ほかひ」として捉えられるべきであろう。折口信夫は、「ほかひびと」を、

稲作を中心に土地に根ざして生活する百姓たちの村から疎外された者でありながら、その秩序の外部から芸能や宗教的な力を携え、異質な者として村を訪れる存在（巡遊神人・漂泊伶人）であると指摘した〔折口 一九九五〕 七九（一二三）〔吉田 一九八八〕。こうした意味において「ほかひ」という言葉は、太夫が村落社会との間に取り結んできた関係性をよく表す言葉であるといえよう。さらに、「太夫さんはわしら百姓とは違うけ」という言葉も、太夫と百姓の異質性を物語っている。

そうした違いは、日々の暮らしにおいても見られる。たとえば、比和町三河内地区の岩山泰憲氏（昭和二六年生まれ）は、「田がユウな時に忙しいけ、太夫いうんじゃ」ということを教えてくれた。「ユウ」とは、備北地方の方言で、ゆっくりしている、仕事が無く暇という意味で〔竹島 二〇〇三 一〇七〕、田仕事が暇な時期に、太夫の活動が忙しいことから、こうした慣用句が出てきたのだろう。先に太夫の一年の活動を確認したように、農事暦に基づいて生活する百姓と農閑期を中心に活動する太夫の生活は、正反対の体をなしていた。

百姓と太夫との違いは、太夫の婚姻関係においても指摘することができ。現在に変化してきているが、社家は基本的に社家同士で婚約していた。西城町のある社家は、近隣町内の社家から嫁をもらうばかりでなく、隣の市町村である三次市の社家や、江の川沿いにつながる島根県邑知郡内の社家とも縁戚関係がある。なぜ社家同士での結婚するのかというと、身分や経済的にも同格であるというだけでなく、身元がしっかりしているという利点があったからであった。社家だけに限ることではないが、かつての婚姻においては、家格などのほか、憑き物の有無などが婚姻に際し問題になったことがあった。そうした意味で、社家出身というのは、身元がしっかりしているので、安心して嫁を迎えることができた。その反面、遠隔地の社家と結婚するため近隣に親戚がおらず、葬式などの際に、苦勞をした思い出を聞いたことがある。「なんでうちには近くに親戚がおらんのじゃ。集落の中で結婚したら、いろいろ便利だったのに」と、ある「太夫」は話していた。

このように太夫は、宗教者であるが故に、経済・生活・婚姻関係において、百姓とは違う面を持っている。しかし、家々を廻って祭祀を行うことで収入を得る宗教者であるからといって、漂泊芸能民のように賤視されることはない。神社の脇に定住する太夫の社会的地位は高く、日常生活においても指導者として頼られる存在である。社会的地位の高さと宗教者故の社会からの離反という太夫の特徴を説明するうえで、地域の伝承者が語る「高等乞食」という言葉が最適な言葉であった。

五・小括

以下、これまで行った考察を総括し、そこから新たに登場した課題を挙げることによって本稿を締めくくりたい。

備北地方における太夫の宗教的活動には、①笛や太鼓などの奏楽、神楽の舞など、氏子を楽しませる「芸能」、②神弓祭、地祭、日待、浄めなど、氏子が祀るさまざまな神に応じた「特殊神事」、③氏子からの相談を受け、その原因を判別し、対処を行う「祈禱」という三つの要素が

ある。これらをすべて行うことができるようになると、一人前の太夫として認められるのであった。

こうした宗教的活動を行う太夫は、地域で祀られている神々の「祭祀執行者」というだけでなく、舞と奏楽で魅せる「芸能者」でもあった。また、神の崇りや憑き物などに関する相談を受け、それに対処を施す「呪医」としても活躍していた。加えて日常においても、困った時に相談に行き、頼ることができる村落社会の「指導者」であることが期待されていた。それゆえ太夫は、一般の村人（百姓）とは違う階層にあると認識されており、実際に経済・生活・姻戚関係において異なる様相を呈していた。太夫の社会的な地位は、総じて高いものがある。こうした社会的地位の高さと宗教者故の社会からの離反という点は、備北地方における太夫の特徴である。しかしながら、高度経済成長以降に生じた、生活・生業・交通・通信・教育・経済などにおけるさまざまな変化により、本章で記述してきた「太夫」の姿は、現在急速に失われていく傾向にある。

「同様の話は、高野町岡大内地区御津女八幡神社児玉朝光宮司も、先輩の宮司から、「太鼓が叩けんやつは、太夫さんになれんで。神職と太夫は違うんだから」と言われたことを話してくれた。（二〇一五年六月七日調査）

横山氏は、比婆荒神神楽社の社長として、長年神楽を舞う「神楽太夫（舞太夫）」として活躍してきた。近世初頭以来「太夫」により独占的に執行されてきた神楽に参画するという点で、「太夫」と「神楽太夫」は近い関係にあるが、「神楽太夫」は、明治三〇年頃から新たに神楽の遊興的な演目を担うようになった一般の村人であり、もともとの社家（太夫）とは区別されている。そのため横山氏は、地域の神祭祀を代々担ってきた社家が他出するまで地域における神祭祀を担うことはなかった。

筆者は、二〇一三年から、備北地方の神楽や荒神信仰などについて現地調査を重ねてきた。そのなかで、「太夫」として活動されている西城町八鳥白山神社佐々木奉文宮司、同大屋今西白山比咩神社白根美穂宮司、同中野八幡神社伊藤幸孝宮司、同中迫一野宮神社伊達泰輔宮司、比和町福田日向山八幡神社久光善清宮司、同三河内八幡神社井西久隆宮司、高野町岡大内御津女八幡神社児玉朝光宮司からお話を聞くことができ、文献資料を拝見することができた。本稿は、これらの調査に基づくものである。

筆者は、現在西城町で「太夫」として活動されている、八鳥白山神社佐々木奉文宮司、大屋今西白山比咩神社白根美穂宮司、中野八幡神社伊藤幸孝宮司、中迫一野宮神社伊達泰輔宮司からお話を聞くことが出来た。祭りの日程は、「太夫」により多少の違いがあるが、本稿では、佐々木宮司の活動を基に記述する。

「大神楽」の詳しい儀礼次第については、文化財指定に際して作成された報告書「東城町教育委員会 一九八二」や、牛尾三千夫の研究「牛尾 一九八五」などを参照のこと。

この資料は、安永元（一七七二）年から明治二一（一八八八）年に至るまでの間、御崎家の当主が代々祀り鎮めてきたミサキの所在を記録した、ミサキ祭祀の記録帳である。資料には、祈禱の依頼者、祭祀地、祭料、年季などが記録されている。この資料に関しては、岩田勝の解説「岩田 一九八三b」と翻刻「岩田 一九八九」、田地春江「田地 一九八三b」の論考がある。また筆者も、第三部第五章でこの資料を検討する。

「西城町八鳥白山神社佐々木奉文宮司によると、かつては血縁関係がある親戚筋の人に頼み、「袋持ち」を務めてもらっていたことがあったそう

である。この役は、貴重な米を扱うということで、やはり信頼がおける血縁関係の人にしか頼んでいなかったという。

また、比和町三河内八幡神社井西久隆宮司によると、井西氏には、三河内地区の氏子から選ばれて神事を手伝う「雇員^{こいん}」という立場の人が数人いるそうである。「雇員」は、神事を円滑に進めるための補助を行う存在で、神事において祭場の飾り付けや供物の準備を手伝ったり、場合によっては太鼓を叩くこともあったという。「雇員」は、必ずしも血縁関係にあるというわけではなく、氏子のなかから真面目で信頼のおける人間が選ばれる。年末には、「太夫」から「雇員」へ、一年ごころうだったと謝礼が渡される。井西宮司は、村外の神社で奉職している時に、父が亡くなってしまったため、直接父から指導を受けて伝承を受け継ぐことはかなわなかった。その代わり、亡父と長年神事を一緒に行い、経験を積んでいた「雇員」から教えられて、「太夫」として一人前になったと語っていた。

第三部

地域社会にとっての比婆荒神神楽

第一章 広島県備北地方における荒神信仰と地頭

大神楽は、名^{みょう}という祭祀組織により祀られる本山荒神に奉納される。大神楽の意義を考える上でも、この地方の荒神信仰について、地域の実態を踏まえて歴史的に考察することが必要である。

これまでの研究では、牛尾三千夫をはじめ、本山荒神を名の人々の祖霊を祀ったものだと考えることが多かった〔岩田勝 一九八二a 一一六〕〔牛尾 一九八五 三七四〕〔鈴木 二〇〇一九〕〔三村 二〇一〇 一四八〕。しかし、これまで筆者は、六年以上にわたり東城町竹森地区・粟田地区、西城町八鳥地区・大佐地区・小鳥原地区・大屋今西地区などを調査してきたが、牛尾が定式化したような、姓を同じくする数軒の同族集団で荒神祭祀を行う例には出会わなかった。また、地域の伝承者や、荒神祭祀の中心となる神職から荒神について聞き取り調査を行っても、荒神と祖霊を関連させて語る伝承者はいない。確かに、牛尾が調査を行い始めた昭和三九（一九六四）年と、筆者が調査する平成二〇（二〇〇八）年代では、生業や生活様式などさまざまな点で大きく異なるが、牛尾の学説は、地域の実情から離れたものになっている。

また、研究史を振り返ると、備北地方の荒神信仰について、異なった見解を示した研究者がいた。たとえば、戦前の研究者である山田次三^三は、荒神を土地を持った者が必ず祀らなければならない地荒神として捉えていた〔山田 一九九一 四六二〕。地域に祀られる小祠を丹念に踏査した田地春江は、荒神を土地につく田畑の神であると論じた〔田地 一九八三a 六三、一九九五 一二、一九九九 二〇〕。これらの意見に共通するのは、住民が日常生活の中で利用する土地と荒神信仰が関係していることである。こうした見解は、筆者による民俗調査と歴史資料の調査の結果とも符合する。

このような観点から注目されるのが、備北地方の荒神祭祀における「地頭」「地主」の立場である。従来の研究者は、この立場に言及することはあったが、注目して議論を展開してこなかった〔鈴木 一九七八 二四〕〔田地 一九九〇 一一〕。しかし筆者の調査では、地頭・地主の立場の者が、荒神祭祀において重要な役割を果たしていることが確認できた。

以上より、筆者は、備北地方の荒神信仰を、住民の土地所有・利用の観点から考察し直す必要があると考えている。本章の目的は、庄原市西城町八鳥地区の事例を中心に、これまで知られていなかった荒神祭祀の担い手や祭祀儀礼の実態を明らかにし、備北地方における荒神信仰の特質を解明することである。その上で、通説とされてきた、荒神と祖霊とを結びつける学説について再検討を行っていききたい。

一・備北地方の地荒神信仰と土地所有

備北地方では、家の敷地内や近くの丘の上、家から少し離れた森の中、山の際、氏神社の境内などに小さな祠が建てられ荒神が祀られている。祠の中には、仏教説に基づく彩色された三面六臂の神像が安置されている例もあるが、多くの場合、祠の建立・改修・遷座や、式年で行われる大きな神事（大神楽や御戸開き神楽）が奉納された際に作成される「棟札」「神楽札」だけが納められている。また、毎年の「地祭」で切り替えられる御幣が入っている場合もあり、入らない大きさの御幣は脇に立てかけられていることが多い。

これまでの荒神信仰の研究では、直江廣治〔直江 一九六六 三六九〕や三浦秀有〔三浦 一九八九 五〇〕などにより、全国各地に伝承される多様な荒神信仰は、屋内の火処に関わる火の神としての「内荒神」、屋外に屋敷神として祀られる「外荒神」「地荒神」、牛馬の守護神としての「牛荒神」とに分けて考えられてきた。

この区分により当地の荒神信仰を考えていくと、備北地方では、屋内の火処（竈）には土公神ろつくうが祀られ、「内荒神」の信仰は見られない。また、「牛荒神」（牛馬の守護神）の信仰は、牛小屋に神棚を作り、伯耆大山からもらったお札を祀る大山神が主に担っている。それに加え、先に確認したように備北地方の荒神は、屋外に屋敷神として祀られており、祠の立地条件から見ると、備北地方の荒神信仰は、「外荒神」「地荒神」に該当することがわかる。

備北地方の荒神は、神格、祀り始めの経緯、祀られる場所、祭祀者の違いなどにより、さまざまな名称で呼ばれている。たとえば、「○○名本山三寶荒神」や「堂の上荒神」など屋号・地名・名みょうの名前が冠される「□□荒神」、特定の名前を持たない「三寶荒神」、かつて寺があったと伝えられる場所に祀られる「伽藍荒神がらん」、神社境内に祀られる「宮荒神」、名や田の境に祀られることが多い「境荒神」、他の神格と習合したと考えられる「太歳ださい（大歳）荒神」、動物霊など崇り多い憑き物の類おとしを祀り鎮めたと伝えられる「シキ荒神」や「祝荒神いわい」などがある。

このように備北地方では、非常に多様な荒神信仰



図18 西城町八鳥地区奥八鳥組
石塚名本山三寶荒神の祠



図19 西城町八鳥地区上八日市組堂ノ上荒神

が見られるが、戦前に活躍した地元（現庄原市峰田町）在住の民俗研究者山田次三は、当地の人々が「作神としての荒神」と「祟り神を祀り鎮めた荒神」を明確に区別していたことを報告している。（※資料の引用に際し、正字体は通行字体に直した。また、読解のため私に読点を付すとともに、傍線及び傍点を付した。以下同じ。）

一般に崇める土地死霊生霊等を封じた神社をイワイガミ又はアクヂの神或はヤブカミと呼んでゐる。荒神社、稻生社、疱瘡社、若宮社等と呼ぶ小さな宮にはアクヂの神が多いのである。方一尺に満たぬ小祠、祠は無く一本の杉。モロ（杜松）、カタチ（椿）、榊などの神木一本、只一基の自然石など部落の裏の山麓や路の傍に数限りなく鎮ります得体の知れぬ神々は総称して荒神様と呼んでゐる。其内の幾分かが悪霊を封じた所謂イワヒ神であり、同じく荒神社と呼んでも作神としての荒神と、字義通りの荒ぶる神とが以前は判然としてゐたものらしい。一字に一つか二つの、其字に土地を持つた者は祀らねばならぬ荒神様があつた様である。何々荒神の支配の畑などとは今も聞くことで、この作神としての荒神を荒ぶる神と分けて地荒神と呼んで居た。（山田 一九九一 四六二）

備北地方で荒神と呼ばれる神は、大きく分けて二種類あり、農作の守護神である「作神」と悪霊を封じ込めた「荒ぶる神」とに分けられる。「作神としての荒神」は、一字に一つか二つ存在する神であり、「祟り神を祀り鎮めた荒神」は、縦横一尺に満たない小祠や自然石などに数限りなく祀られている神だという。こうした記述より、式年大神楽が奉納される本山三玉荒神（本荒神）は、「作神としての荒神」に相当することがわかる。

ここで注目したいのは、「作神としての荒神」が、土地を持つた者が必ず祀らなければならない「地荒神」と捉えられていることである。地荒神という言葉は、研究上の分析概念としても通用しているが、備北地方では、民俗語彙でもあった。たとえば、文政八（一八二五）年に広島藩が作成した地誌『芸藩通志』編纂のため、藩内の村々に提出させた記録「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」二（以下「書出帳」と略す）の奴可郡川東村（現東城町川東地区）の記述には、

扱又としニ寄申候而社人江相頼、荒神神楽とて百姓手元困窮なからも三・五年振、折々作方相応之年、氏子銘々初穂米少々宛出し合地、荒神祭仕候〔東城町史編纂委員会編 一九九四 四四七〕

とあり、神楽が奉納される荒神が地荒神と呼ばれていた。

また、奴可郡森村（現東城町森地区）から出された「書出帳」には、村内に所在する二八名により、合計二七社の地荒神が祀られていたことが記されている。

一小祠 貳拾六社

不残荒神地名^{而已}記す

長信	友長	広重	数林	上宮本	雲明	両角	三草	田中	折坂	木戸	茶屋	殿迫	竹ノ下
黒坪	壺丁田	下川除	上川除	橋詰	水越	湯谷	鳶屋	峠	峠・竹重二名より祭之	兼清	向野尻	的場	

本宮境内ニ有之宮本荒神社共、以上廿七社、村中二十八名之地荒神也

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 三〇七〕

ここに記されている地荒神の小祠が所在する二八の「荒神地名」と、昭和五七（一九八二年）の調査で報告されている二八の名の名称を比較すると、竹重名がなくなり、田殿名が新たに創設されただけで、ほかの二七名の名称はすべて一致する〔東城町教育委員会編 一九九二 一四八〕。また、「名之地荒神」という表現から、名の範囲の土地を支配する地荒神が、それぞれの名によって祀られていることがわかる。この地荒神は、「何々荒神支配の畑」という表現に見られるように、その荒神が支配する領域内の土地を利用する者が必ず祀らなければならない神であった。こうした観念は薄れてきているが現在もあり、土地を新たに取得した場合、その土地の名が主催する荒神祭（地祭）にも参加しないといけなかった。東城町塩原地区牧田繁喜氏（昭和一八年生まれ）によると、一〇年ほど前に他出した広実名^{ひろみね}に所属する家の屋敷や田畑、山を買い取ったため、自身が屋敷を構え代々居住している堂河内名^{どうがわち}の荒神祭の他に、広実名の荒神祭にも参加するようになったという。また、東城町小奴可地区奴可神社中島好古宮司によると、東城町塩原地区の住民が、隣村の加谷地区で新たに畑を取得したところ、屋敷を構え代々居住している塩原地区の名の祭りに参加するだけでなく、隣村の名の地祭にも参加するようになったそうである。なぜ他地区の祭りに参加しないといけないのかについて明確な回答は得られなかったが、耕地のつながりによってこうした事態が生じるのではないかとのことである。

このように、ある名の範囲に属すと考えられている土地を取得した場合、その土地を支配する地荒神の祭祀に参画しなければならず、その原則は、近世村の境を越えても継続するものであった。さらに、土地がどこの名に属すのかは、どこの地荒神の傘下に入る（支配を受ける）かということでもあり、神楽を奉納する祭祀組織である名の範囲は、荒神が支配する宗教的で観念的な土地の領域と一致していた。

このような名の範囲と地荒神との関係を考察するためには、備北地方における神祭祀の基礎単位である「地頭」「地主」の立場に注目しなければならぬ。

二・荒神祭祀における「地頭」「地主」

備北地方では、神祭祀において土地所有と関わる「地頭」「地主」という立場が強く意識されている。なかでも西城町八鳥地区では、荒神、山の神、水神、金屋子神、大山神など、各所に小祠として祀られる神々だけでなく、氏神の白山神社にも地頭の立場が定められており、一つ一つの神には必ず地頭の家が決められている。地頭・地主がどのような役割を果たし、いかなる社会的存在なのかを調査すると、地域の人々は、祠が立つ土地（祭祀地）の所有者であり、その祠の祭祀責任者であると認識している。

筆者は、これまで三〇以上の小祠を調査してきたが、荒神の小祠に納められた棟札の裏面には、年号や祭主を務める神職の名前のほか、「地頭」「願主」「氏子」「信徒」といった表現で、地頭を務める家の当主の名前が記されている。棟札の裏面には、一人の地頭の名前が記されている場合がほとんどであるが（図20参照）、複数の名前が記されている事例もある。たとえば、八鳥地区隠地組の屋号「榎の段」榎本家が地頭を務める三宝荒神の場合、棟札には、地頭の榎本家の他、近隣の山本家・滝本家・山本家という三家の当主が名を連ねており、地頭が他の家と共同して荒神を祀る形態があることがわかる（図21参照）。

しかし、共同祭祀の形態をとるといっても、地頭とその他の家との間には、区別が設けられている。それは、それぞれの家が奉納する御幣の大きさの違いから伺われる。祭祀の後には、地頭を務める榎本家が「中幣」という大きな御幣を納めるのに対し、それ以外の三家は「小幣」を納める。ここでは、御幣の大きさの違いにより、地頭と他の家の間に立場の区別、その神との関係の近さが表現されていた。神々の祭祀において、地頭が重要な役割を果たしていることがわかる。



図20 西城町八鳥地区隠地組の祝荒神に納められた棟札



図21 西城町八鳥地区隠地組の三宝荒神に納められた棟札

こうした「地頭」が所有する土地の上に鎮座する神々は、総称として「地じの上の神さん」^{じのかみ}「地神」と呼ばれており、稲の収穫が終わった晩秋にはこれら地神を祀る例年祭として「地祭じまつり」が行われている。このように備北地方では、神祭祀に関する「地」を冠した民俗語彙が多く存在しており、一つの家が所有する土地の範囲、そこで暮らす人と土地との関係が信仰の基盤となっていることが認められる。

人と土地との関係性は、神々の鎮座地を所有する地頭の立場として顕在化する。そのため、新たに土地を取得すれば、その土地に祀られている地神の地頭となり、祭祀責任者として祭祀を行う。反対に土地を手離した場合、その土地に祀られている地神は元の地頭により移転先へ持つていかれることはなく、そのまま土地に残され、新たな土地所有者（地頭）がそれらの神々を祀り始める。備北地方における神祭祀の基礎単位は、土地の所有者であり祭祀責任者の「地頭」「地主」なのだといえる。土地を切り開き屋敷を構え田畑を耕作して暮らす者は、自家が所有する土地の範囲内に鎮座する地神を、地頭として祭祀する権利と義務を負うのである。

このような土地所有者である地頭によりその土地に鎮座する神々が祀られる形態は、歴史的に何時頃まで遡ることが出来るだろうか。また、地頭・地主の立場にある者は、名の中でどのような役割を果たすのであろうか。

奴可郡高尾村（現西城町高尾地区）の「書出帳」には、次のように、神々を持つ地主の名前が詳しく記載されており、当地に暮らす百姓が信仰の担い手であり、彼らが年に一度社人を頼み、「御供納め」と称する祭事を行っていた。

上高尾

一神祠 壺ヶ所 地主百姓又兵衛

祭神 荒神宮

祭日無御座候、尤社人相頼、毎年一度御供納メ仕来リ申候
以下同断

堀

一神祠 壺ヶ所

祭神 三宝荒神 地主百姓権八

右同断

一同 拾四ヶ所

吉永

多財荒神 地主百姓政五郎
 大鉄穴荒神 同 伊兵衛
 鉄穴内荒神 同 柳右衛門（以下略）

〔西城町教育委員会編 二〇〇五 三五八〕

これより、近世後期の時点でも神祭祀において地主・地頭が重要な役割を果たしていたことが確認できる。
 また、地主といった場合、土地を持つ個人のことを示すのではなく、土地の所有者（名頭）を中心とするまとまりである名を指し示す場合もあった。たとえば、奴可郡川西村（現東城町川西地区）から提出された「書出帳」の「小祠」の項では、神々の地主が名みょうの名前（屋号・地名の場合も）と個人名の下に名みょうが付されるかたちで挙げられている。

木船 大歳神 同 荒神 御崎神

三ヶ所共祭日^{十六}十一月廿五日、天神宮一緒二祭之

地主 上庄屋六左衛門名

太歳神 貳ヶ所 荒神 貳ヶ所

地主七、日市今藏名 祭日^{十六}十一月廿八日

荒神 幸ノ神 太歳神

地主助里忠右衛門名 祭日^{十六}十一月十日

太歳神 荒神

地主友末、只助名 祭日九月九日

太歳神 荒神 妙見宮

地主岡屋源六名 祭日不定

太歳神 荒神 金神

地主中屋、太郎右衛門名 祭日定なし（以下略）

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 四三六〕

ここに挙げた名のうち、傍点を付した「七日市」「友末」「岡屋」「中屋」の各名は、昭和五七（一九八二）年の時点で存在していた本山荒神を祀る名と一致する〔東城町教育委員会編 一九八二 一五〇〕。そのため、これらの神を祀るのは、神が鎮座する土地を持つ地主「〇〇」家の「■」が所属する名だということだろう。また、名の名称を屋号に持つ名内の代表的な家、つまり名頭の家は、名の範囲の実質的な地主（土地所有者）であり、名という宗教的な領域を支配する地荒神の地頭（祭祀責任者）でもあった。そのため「〇〇」名の範囲は、名の名称を屋号として受け継ぐ名頭であり、荒神の地頭を務める「〇〇」家が所有する土地の範囲に、基礎を置いていると考えられる。

それゆえ、地荒神の地頭である名頭にとって、名の本山荒神を祀ることは、その荒神が支配する領域である名の土地の所有であり、その領域の支配を示すことでもあった。第三部第三章で述べるように、荒神名は、荒神をはじめとする神々の祭祀組織であるだけでなく、稲作を共同で行う農作業・社会生活の単位組織でもあった。この名の内部には、検地帳に記載されとともに、田畑や屋敷を持ち年貢・夫役の義務を負う本百姓と、その配下で小作地を耕作し独立の生計を立てていた水呑百姓、主家の家内に住み農耕や家内の雑事に従事する下人（奉公人）といった、社会経済的な格差に基づく社会関係が存在していた。こうした格差は、広い田畑を持つ地主と、その田畑の耕作を請け負う小作といったかたちで戦後の農地解放まで継続していた。

このような立場の違いは、近年まで影響を残しており、東城町塩原地区の牧田繁喜氏は、荒神の祠の修繕や祭りの方式について元地主の名頭の家に相談したところ、同じ名に属する元小作の自分たちに対し「お前らは添名^{そえみ}じゃけ、あまり物事を言うな」と言われたことを記憶されていた。この言葉の趣意は、小作の家は、あくまでも添名、つまり名頭の家でありその家が所有する名田に添えられた存在（付属物）であるので、元小作には発言権はないということである。名内の土地を所有し、荒神祭祀を主宰する名頭は、名の組織内において社会経済的・宗教的な特権を保持していたことが窺える。そのため、名の代表者である名頭にとって、名を単位として祭祀を行うことは、名という狭い一つの谷内に居住する人々をまとめるとともに、名内の社会秩序を維持する役割を果たしていたといえよう。つまり、名の地荒神（本山荒神）は、名の統合の象徴であり、名の範囲内に居住する者にとつての産土神としても機能していた。

以上のように、荒神が鎮座する土地（Ⅱ名）を所有することにより、土地所有者は、荒神の祭祀責任者である地頭となる。地頭になった者は、自身が所有する土地（Ⅱ名）の神として荒神を祀らなければいけなかった。

三 「地頭」の交代と祭祀の継承

三― 「地の上の神さん」と土地の譲渡

これまで見てきたように、当地の荒神信仰は、地頭が所有する土地との深い結びつきを持っている。そのため、備北地方の人々にとって土地は、日々の生活のなかで利用する即物的な生産手段ではなく、その上に神々が鎮座する観念的な実体でもあるのである。

備北地方の人々は、生業として稲作・畑作・たたら製鉄・鉄穴流し・炭焼きを行うなかで、土地を開墾、開発して利用してきた。特に、鉄穴流しやたたら製鉄などの鉄生産においては、水路の掘削や山林の伐採、砂鉄採取のために切り崩した土砂を利用した棚田の造成など、大規模な土地開発が行われてきた。それと同時に、土地には、土地を支配する荒神が祀られるとともに、その土地の上で暮らしてきた人々が、必要に応じて祀ってきた多様な神々が祀られている。こうした個人が所有する土地の上に鎮座する神々のことは、総称として「地^じの上の神さん」「地神^{じのかみ}」と呼ばれている。この地方の土地は、地域で暮らす人々にとって、日々の生活の中で利用する現実的な物質面と、神々が鎮座する精神的な信仰面、双方で人々の生活を支える基盤なのだと言えるだろう。つまり、単なる土地ではなく、この地域特有の神祇信仰と結びついた「地^じ」として捉えるべきなのである。

そのため、ときには土地の上に祀られている神々への畏れが、土地の譲渡にも影響を及ぼしたこともあった。西城町在住の昭和三年生まれの女性は、家のそばの崖の端に祀られている祝荒神について以下のように語る。

良くない障りのある神さんじゃいうて、持ってた人が庄原へ出る時山売る言うたけど、じいさんがあの宮がついてるからゆうてうちは買わんことにした。買った人は、新しく入ってきた人です、ようわからず、土地を広く田を広くしたいゆうことで買ったんじやろう。(中略)

自分の土地の上にいるんな仏さんや五輪の墓がおったから、業者(※筆者注 土建業者)を呼んで集めてもらうた。うちのお墓じゃないけ今はお参りはせん。祟りがあるからとかそういう話じゃないけど、土地の上にあるもんは粗末にできん。若いもんは知らんが、わしらは粗末にできん。(平成二七年三月一六日調査)

「良くない」神がついている土地を避けるという行動や、自らの土地の上にある神だけでなく、仏に対しても粗末にできないという意識は、地頭や地祭、地神という「地」を冠した名称とも密接にかかわっていると言える。

こうした意識は、備北地方に広く共通するものだったようである。神が鎮座する土地に対する興味深い伝承が、直線距離で約二〇キロ離れた比婆郡峯田村(現庄原市峰田町)から、戦前に活躍した地元在住の民俗研究者山田次三によって報告されている。

土地を買った場合、それに附いてゐる小祠類は一切所有になるわけであるが、かうしたものゝ附いてゐる土地はあまり好まない。殊に荒神社、就中性の悪いと言はれる稻生社の附いたものは買ひ手は少く、価は大変安いことになる。売つてしまつたら祀る必要は無いかといふに、特に因縁の深いものは依然として祭を要求するらしい。たとへば吉信荒神は地主の他、吉信（屋号）といふ家にも祀つてゐた。時の地主は自家のものと思ひ、其後二度も地主が代つたが、依然として元の地主は所有を主張してゐる。こゝに創設者、神社の持主、地主及び荒神の支配を受ける地を持つた者などが同じものを祀つてゐる一種の組社の形が生れるが、お互の間には連繋は無いのである。これは地縁団体としての組社と同族神との中間の様でもあり、又組社發生の一場合とも考へられる。（山田 一九四九 三九〇四〇）

土地を買うとそこに所在する小祠類も所有することになる（Ⅱそれらの神々の「地頭」となる）こと、祟りが畏れられている神が土地についている場合は、その土地の値段が安くなることなど、この地域の神祇信仰のあり方を示した貴重な報告である。

また、創設者（元の地主）と現在の地主が共に祀る吉信荒神の事例は、先に紹介した地頭と近隣の三軒が共同して祀る三宝荒神（図5）の事例を理解する上で参考になる。共同祭祀の形態は、ある荒神が支配する一つの大きな土地（名）が、売買や移譲されることで分割された結果生まれたのではないだろうか。こうした土地分割の歴史は、もともとの大きな土地の所有者であり、荒神の社地を持つ地頭が「中幣」を納め、後の分有者たちが「地祭幣（小幣）」を納めるといふ、荒神祭祀における御幣の大きさにより表現されていると考えられる。

このように、荒神信仰が深く土地所有と結びついている以上、土地の売買や移譲は、信仰に大きな変化をもたらした。

三二 「地神」祭祀の継承と「地頭」

荒神の「地頭」という地位は、いかにして獲得されるのであろうか。また、地頭の変更や交代は、いかなる場合に、どのようなことになるのであろうか。本節では、西城町八鳥地区下八日組の屋号「常納」^{つねのり}古川家が、地頭として祭祀する常納荒神の事例に基づいて考察する。

古川家は、農地解放以前には、一町歩ほどの大きな田を持つ自作農であり、上・下八日市組のなかで唯一の自作農だったという。古川家は、現在地頭として常納荒神、水神七社、山の神、祝神を祀るほか、家の脇には薬師堂を持つてゐる。この堂へは盆と春の彼岸に、花を替えたり、米や水などの簡単な供物を供えるなどしている。

筆者は、古川家現当主の先代が、過去帳や古墓の墓碑を調査して、昭和六〇（一九八五）年にまとめた、楮紙に墨書された卷子本である「古川家系古傳記」を拝見することを許された。本資料には次のように、西城川を挟んで八鳥地区の対岸に位置する大屋村飛地の今西から先祖の古

川勘七が、延享四（一七四七）年に「常納」家の加治右衛門から土地を買い、移住してきたことが記されている。

古川家系古傳記

一・土地先祖

「皈眞入妙院日法」常野先祖也 山伏ナリ 享保元丙申歳八月十日没

古川家先祖

一・初代 勘七

大屋村之内今西、古川惣左衛門実子

抑延享四酉歳、同家加治右衛門ト從申人買請、從夫田畠開發致ス、明和八歳酉迄貳拾五歳之間支配、讓次エ

（以下略 十一代まで続く。）

現在の当主は、勘七から数えて一一代目にあたり、古川家はおよそ二七〇年、代々この地に住み続けてきたようである。本資料において注目されるのは、「田畠開發」をした古川家とは別に、「土地先祖」について記されていることである。古川家へ土地を譲渡するまでこの地に住んでいた前「常納」家には、「皈眞入妙院日法」という山伏がいたと記されており、実際にこの山伏のものであると伝えられる墓も残されている。この墓は、現在家の脇に設けられた古川家の墓所に集められ、古川家によって祀られている。古川家は、自身の先祖の墓とともに、春の彼岸と秋のお盆に、この「土地先祖」に参拝を行う。自分の土地の上にある墓の存在を、血縁関係がないにも関わらず「土地先祖」として祀るのは、土地を介した歴史の継承と解釈することもできる。先祖が土地を「買請」け、田畑を「開發」した場合であっても、その土地の所有者である地頭は、それ以前から土地の上に所在していた神霊を祀り続けたいといけなかったのであった。

このように、土地の譲渡によって「屋号」と「地頭」の地位が移譲され、土地の上にある神々の祭祀が引き継がれていったことがわかる。

しかし、近代以降には、土地を買い実際に所有する者以外が、その土地の神々の祭祀を行う例も見られるようになる。明治六（一八七三）年から明治一四（一八八二）年にかけて行われた地租改正により、近世には禁じられていた土地の永代売買が解禁された。これにより村落社会における土地所有形態には、実際に土地を所有する権利を持つ地主と、田畑を耕作し地主に小作料を納める小作農という二重構造が生まれる。こうした近代的土地所有形態の成立により、地神の祭祀や地頭の立場は、どのように変化していったのであろうか。

西城町八鳥地区上八日市組在住で大正一四（一九二五）年生まれの塩田迪氏によると、旧八鳥村内には、重国谷組の「平河内」平田家など八鳥村内の大地主が持っている土地や、村外の西城町に居を構える秋山家、土肥家など不在地主が所有する土地が多くあったという。このような土地の所有者がその地に居住しない場合、その土地に鎮座する地神の祭祀は、実際に耕作を行う小作人によって行われた。その後、戦後の農地解放により、小作人が土地も所有するようになり、現在に至るといふ事例が多くある²²⁾。

先行研究者の田地春江は、こうした事例の一つとして、西城町八鳥地区清正組について報告している。

山川家の上の方に庄屋をしていた「竹ノ上」藤田家があったが、他出してこの土地は人出に渡り、山川家の先々代が小作をして、荒神の祭祀を行なった。棟札には地頭として当時の土地の持主の名がある（現在は山川家の土地である）。明治以降にはこの様に町に住む資産家があちこちの土地を手に入れて小作をさせ、荒神の祭もまかせることが多かったであろう。（田地 一九八四C 五五）

また、近代には、八鳥地区に在住していた大地主が他所へ転出する際に、自家が行ってきた荒神祭祀を、地元で生活する他の者に任せることもあった。前述の「平河内」平田家は、八鳥地区内に屋敷を残したまま、明治末に西城町外へ出て商売を始めた。それに伴い、平田家がそれまで祀っていた三宝荒神の社は、同じ重国谷組の一員であり自作農であった「重国」重原家が祀る三宝荒神の隣に移転され、重原家にその祭祀が任された。このことは、平田家が祀ってきた三宝荒神社に納められている明治四二（一九〇九）年の棟札によって知ることができる。

（表）

修理固成

奉移轉三宝荒神社 社掌佐々木雄喜

光華明彩

（裏）

明治四拾貳年 頭主重原小市

一天泰平社頭康榮家内安全祈

巳酉十月七日 元平田専吾祭り来ノ社、当家地内御山草山ニ鎮座ノ処、□年移轉シテ重原ニ引受ケ

棟札の記述より、荒神祠を移転するあたり、神職である佐々木氏によって祭りが行われたことがわかる。また、荒神が「当家地内御山草山三鎮座」していたと表現されるように、土地所有と荒神祭祀とが強く結びついていた。平田家が祀ってきた三宝荒神の地頭の地位は、明治四二（一九〇九）年に重原家に移譲され、それ以降は重原家によって祭祀が行われ続けている。この事例は、屋敷を元の場所へ残しながら（土地の所有権を保持しつつ）他所へ転出するという事例であるが、この地において荒神を祀ることがいかに重要であったかを物語るものと言えよう。

以上のように近代になると、祠が立つ土地を所有する地頭が、その土地の上に鎮座する地神を祀るという祭祀の在り方にも変化が生じた。しかし、土地の上に鎮座する地神を祀る地頭の役割は、小作や近隣の他家によって引き継がれ、荒神祭祀は現在まで続けられている。農地解放などの政策により、土地所有のあり方が変化し、所有者が変更されても、荒神の祭祀は、その地に住む者によって変わらず行われ続けてきたのである。

こうした近現代における土地所有の変遷を通してより明確になったのは、その土地の上で生活し、実質的に土地を利用する者が地頭となり、その土地に鎮座する神々の祭祀を担う形態である。先述したように、地神は、土地所有者である地頭が変わる時に、それまでの祭祀者により他所へ持つていかれることはなく、その地で新たに生活する者が地頭となり、祭祀し続けるのであった。

全国の屋敷神を悉皆的に調査した竹田聰洲の研究によれば、屋敷を他人に明け渡して移転する時には、屋敷神を移住先に持って行く場合と、屋敷神はそのまま残し、後住者が祭祀を引き継ぐ場合との二つがあるという。竹田は、前者の屋敷神を「家系の守護神」、後者を「家地の守護神」と捉えた〔竹田 一九七六 七〇〕。この分類より考えると、備北地方の荒神をはじめとする地の神さんは、後者に該当し、先祖代々受け継がれる家の系譜よりも、その家が持つ土地と強く結びついていることがわかる。

備北地方において、土地を切り開きその上で日々の生活を送る者＝地頭にとつては、荒神をはじめとする「地の上の神さん」を祀ることが重要な務めであったのである。

四 組による荒神祭祀

四―一 八鳥地区下八日市組の神弓祭

これまで、地荒神と土地所有との結びつきについて見てきたが、ここからは、現在地頭により行われている荒神祭祀について検討していきたい。本節では、神々を持つ地頭により結成された「組」という組織による荒神の共同祭祀に焦点を当てていく。

西城町八鳥地区では、一〇ある組ごとに地祭・神弓祭が行われている。本来は、収穫後の晩秋からその年のうちに行うとされているが、神職の受け持ち社の増加や土日に祭の依頼が集中するなどの理由から、開催が三月までずれ込むこともある。各組の慣習、経済状況により、神職

を一人呼んで「地祭」として行う場合と、複数の神主を呼び「神弓祭」として行う場合がある。組内の民家を当屋として輪番で祭を行ってきたが、昭和四五（一九七〇）年頃よりそれぞれの組に立てられた集会所を会場とする場合が増えてきた。

昭和五〇（一九七五）年頃までは、新年に各家が持つ神を祀る「日待」や、厄年や還暦に際して行われる「年祝い」の祭りなど、家毎に行われる家祈禱も多く行われていた。また、組によっては、夏にも荒神祭を行う場合もあった。しかし、現在一つの家単独で祭りを行なったり、秋以外に祭りを行うところは非常に少なくなっている。そのため現在は、秋に組によって行われる地祭・神弓祭が荒神を祀る唯一の機会となっている地区が多い。

その祭祀単位となる組は、近隣の一〇軒ほどの家が集まってできた地縁に基づく組織である。日常の定期常会（会合）や親睦行事のほか、水路の管理、葬式の手伝い、葬式後の念仏などが現在の活動だが、かつては組単位で祭りや盆踊りが行われたり、田植や屋根葺き替えなどの共同作業の単位となったりと日常の生活単位として機能していた。

以下、平成二七（二〇一五）年一月二四日（土）に、八日市集会所で行われた下八日市組の神弓祭を事例に、組内に祀られている神々がどのように祀られるのかを確認してきた。なお、神弓祭の儀礼の詳細については、第三部第五章で論じた。

下八日市組の神弓祭は、午前八時頃から準備が始まり、神事は、午前一〇時ごろから始まった。祭祀は、組からの依頼を受けて受け持ち宮司を務める、八鳥地区の氏神白山神社の社掌佐々木奉文宮司と助勤の白根美穂宮司の二人によって行われた。

儀礼は、第一座「勧請」・第二座「祝詞」・第三座「土公神遊び」・第四座「結願神送り」・第五座「恵美須遊び打上げ」の五つより構成されており、一座が終わると休息をとり次の座へというかたちで行われ、午後一時半ごろ終了した。その後直会が行われる。

神事は、神弓祭の名の通り、祭壇の正面に座った弓座の神主が、弦を上にして据えられた七尺五寸の弓の弦を、手に持つ二本の打竹で叩いて行われる。弓座の神主は、弓を叩いて出した音に合わせ、節をつけて祝詞や祭文を奏上したり、少し離れた場所で太鼓を叩く神主と、さまざまな神歌を掛け合いで歌ったりする。この神事の目的は、招いた神々を弓の音にのせて遊ばせる「遊び」と、遊ばせた神々の神意を米占いで問う「神籤」である。下八日市組の場合、祭場に招いた神々すべてのご機嫌を伺う「祝詞」、願主たる各家の竈に鎮まる土公神を祀る「土公神遊び」、当家の蔵に鎮まる恵美須を祀



図 2 2 西城町八鳥地区下八日市組神弓祭の様子

るとともに当家に福を招き寄せることを祈願する「恵美須遊び」の三度「遊び」と「神籤」が行われた。

こうした神事が終了し、直会が終わると、参加した組の人々は、各家に割り当てられた御幣、「土公神遊び」で頂いた御神米、等分に割られた祝餅の三つを頂いて解散となる。

ところで、神弓祭における神勧請の儀礼のなかで神主は、地頭がそれぞれ所有する土地に祀る地神のことを、「願主[、]が地内地先に斎き祀れる神明」と呼んでいた。この表現から、上八日市組が行う神弓祭は、組の成員である地頭たちが願主となり、組というつながりにおいて資金を出し合い、共同で神主へ依頼して、その土地の上に鎮座する地の上の神さんをすべて祀る行事なのだということがわかる。その他、筆者が調査することができた神弓祭・地祭の形態には、「個人」が依頼する場合、「名」が依頼する場合など、祭りを依頼する願主の範囲によってさまざまな形態があった。

四―二 下八日市組における「地神」の祭祀

神弓祭が終わりに帰ると、その日のうちか近日中に、それぞれの神の地頭が、祭りのなかで祀られた御幣を社へ持っていく、参拝を行う。下八日市組の神弓祭では、「奉幣（大幣）」「中幣」「地祭幣（小幣）」「恵美須幣」「土公神幣」と、大きさと色の違う五種類の御幣が作られた。これらの御幣は、下八日市組に属する家々（地頭）の土地に鎮座するすべての神々と対応している（表9参照）。ここからは、それぞれの御幣が組の誰によってどのように祀られたのかを確認していきたい。

まず、一番大きな五尺の「奉幣（大幣）」一本は、翌日氏神の白山神社へ氏神の総代長を務める古川氏によって納められた。

次に大きい三尺五寸の「中幣」六本は、下八日市の地内に鎮座する常納荒神、蔵本荒神、堂ノ上荒神、猿掛水神、秋葉神社、東政行公御霊に對して捧げられる。これらの「中幣^は」

が捧げられる神々は、同じ地神であっても、一尺二寸の「地祭幣（小幣）」が捧げられる神々よりも上位に位置づけられ、御幣の大きさにより神のヒエラルキーが示されている。

具体的に見ていくと、常納^{つねのう}荒神に対しては、地頭である「常納」古川家の当主が祠へ参拝し、祠の脇に中幣を納める。現在参拝が行われる機会は、一年のうちこの時限りなので、祠のまわりを簡単に清掃した後、柏手を打って参拝が行われた。特に供物を供えることは行なわれなかった。

堂^{どうのう}ノ上荒神は、「堂ノ上」上田家が地頭を務める。かつて上田家は、祠が立つ土地（毘沙門堂の上手）に住んでおり、自身の土地の上に堂ノ上荒神の祠があった。その後上田家は、かつて栄えて大きな土地を有していた分限者の屋敷があったと伝えられる、近隣の「蔵本屋敷」と呼ば

れる場所へ居を移した。転居先の土地には蔵本荒神くらもとの祠があるため、蔵本荒神の地頭も上田家が務めている。そのため、現在「堂ノ上」上田家の当主は、地頭として二社の荒神に中幣を納めている。

いずれの荒神の地頭を務める家々は、いかなる理由があつて荒神を祀り始めたのか、自身の祀る荒神がいかなる神なのかはわからなくなっており、その神の地頭であり、代々続けてきているからという認識で祭祀を続けている。

こうした地頭により祀られる荒神のほか、組が共同で祀る神々へも「中幣」が捧げられる。猿掛さるかけ水神は、良い水が湧く共同井戸があつた場所に祀られる。祠は無いが、祭祀地に組としての「中幣」が、組の常会長から捧げられる。

東政幸公御霊あすまさゆきこうのみたまは、東政幸公の墓所を見上げる位置に居を構える荒木家が、その墓所に「中幣」を捧げる。東左衛門尉政幸は、室町時代後期の地方豪族久代宮氏の有力な家臣であつた。江戸時代初期の成立と推定されている『久代記』によると「資料集成委員会久代記部会 二〇〇〇八六〇九八」、東政幸は、大永三年（一五二三）八鳥川と西城川に挟まれた小丘陵上に蟻腰城を築城して居館とし、菩提寺として極楽寺を建立したが、天文九（一五四〇）年讒言により滅ぼされたとされている。東政幸公の墓所と伝えられる場所が、下八日市内にあるため、組が共同で祭祀を行っている。

秋葉神社あきはは、蟻腰城址に位置し、愛宕社と相殿である。昔火事があつたため、火防の神として祀り始めたと伝えられている。昔は八鳥地区全体で六月に祭祀を行い、相撲が奉納されるなど盛大な祭りが行われたが、現在祭りは行われていない。鎮座地が下八日市に位置するため下八日市組が共同で祀り、組の常会長が「中幣」を捧げる。

一尺二寸の「地祭幣（小幣）」二一本は、「中幣」を捧げる荒神三社を除いた、各家が個人で祀る神々に捧げられる。こうした「地祭幣」が捧げられる神々は、社を持たず祭祀地に御幣を挿して祀られている場合もあるため、社会の変化とともに忘れられていく傾向にある。祭祀地がわからなくなった「地祭幣」は、家の神棚にまとめて納められることが多い。

五色の色紙を重ねた一尺二寸の「土公神幣」十一本は、各家が台所（かつては竈）に神棚を設けて祀る土公神ロックウに納められる。

表9をみると、各家は水神と土公神を必ず祀っていることがわかる。生活に欠かせない水の神と、日々の煮炊きをする場所であり、一つの家の生計単位とも考えられた竈（クド）の神は、この地方で生活を送るうえで、最低限祀らなければいけない存在であつた。それに加え、屋号を持つ比較的古くから居を構えていたと考えられる家は、所有している土地が広かったり、祭祀を求める神との「因縁」が長く継承されるため、荒神や祝神などより多く神々を持つていくことがわかる。

一尺二寸の「恵美須幣」二本は、「恵美須遊び打上げ」での呪術的な所作（米の上に文字を書くなど）に用いられたり、「恵美須遊び打上げ」の最後に、千藁と一緒に上から千道でグルグルと巻き込まれて、福をもたらす縁起物（福の種）となったりする。下八日市組の場合、その年の

下八日市組神弓祭で配られる御幣と各家が祀る神			
	中幣（6本）	地祭幣 （21本）	土公神幣 （11本）
「常納」古川家	常納荒神	山の神・水神 七社・祝神	土公神
「堂ノ上」上田家	堂ノ上荒神 蔵本荒神	水神二社	土公神
渡辺（宏）家		水神	土公神
横畑家		水神	土公神
矢上家		水神	土公神
安井家		水神	土公神
花田家		水神	土公神
渡辺（博）家 今年度の常会長	猿掛水神 秋葉神社	水神	土公神
山本家		水神	土公神
西野家		水神	土公神
荒木家	東政幸公御霊	水神	土公神

表9 2015年下八日市組神弓祭で配られる御幣と各家が祀る神

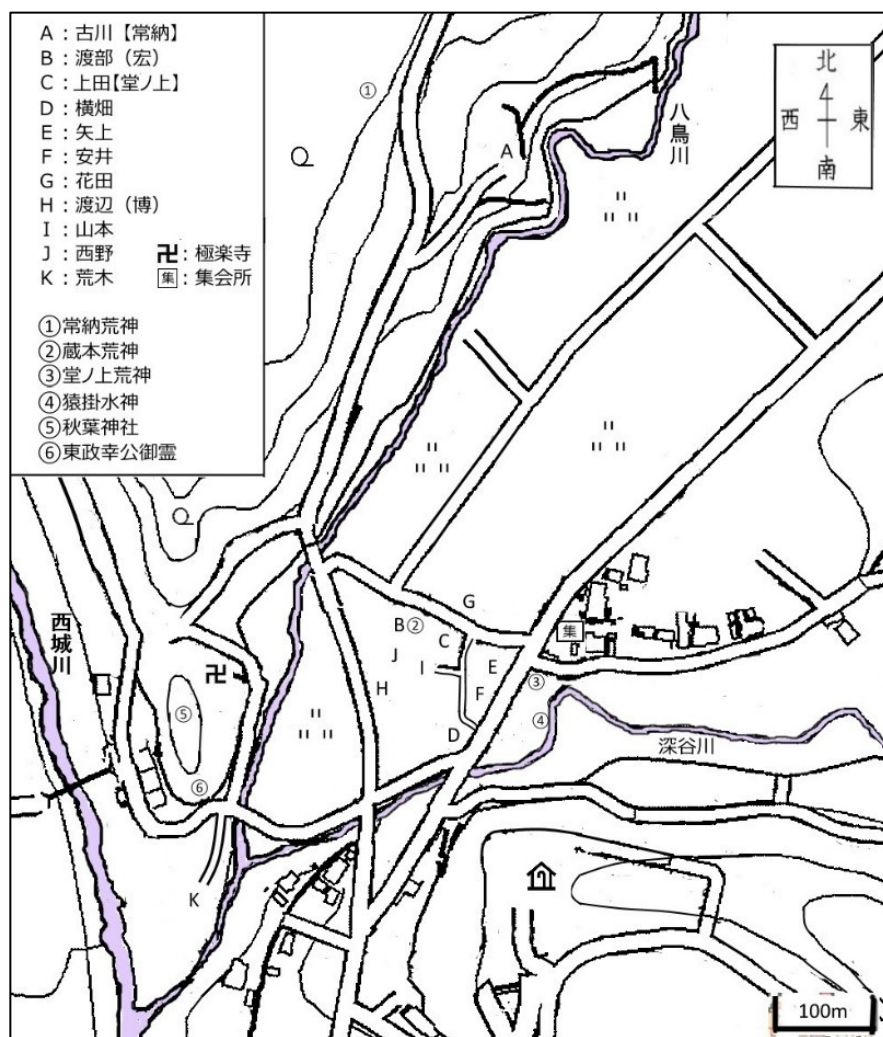


図23 下八日市組の家々と神々の位置図

総代長の家の神棚へ納められる。

こうして、下八日市組の地の上の神さんは、年に一度の神弓祭ですべて祀られ、御幣が新たに切り替えられて、神の更新が図られた。

以上見てきたように、従来の研究で重視されてきた名ではなく、葬式や屋根の葺き替え、水路の管理などを共同で行う、社会生活の単位である組により、荒神祭祀が行われる事例もあることがわかった。組による神事は、組の成員である地頭たちが願主となり、組というつながりにおいて共同で行われるものである。ここでも、荒神をはじめとする地神の祭祀を担うのは、神が鎮座する「地」を所有する地頭であった。

五・小括

以上検討してきたように、備北地方では、荒神をはじめとするさまざまな神々の祭祀において、「地頭」が中心的な役割を担っている。地頭は、神の祭祀地を自身の土地内に所有する家の主人だと認識されており、その神の祭祀責任者となる。地頭の地位は、土地の譲渡の際に新たな所有者に継承・移譲され、祭祀が引き継がれていく。

当地における神祇信仰は、地頭による土地所有と深く結びついており、地頭が持つ土地の上に鎮座する荒神を含む多様な神々は、「地^じの上の神さん」「地^じ神」と総称されてきた。土地を切り開き日々の生活を送る者は、地頭としてこれらの神々を祀らなければならなかった。こうした地頭が自身の土地に鎮座する地神を祭祀する姿は、少なくとも近世末まで遡ることができる。

このように備北地方では、人と土地との関係が、信仰の基盤となってきたことが認められる。当地において「地」と呼ばれる土地は、現実の生活・生業と関わる物質面と精神的な信仰面を合わせ持つ存在であった。土地は、生活を支える生産のために開墾され、開発されて利用されてきた。当地において生業との関係から注目されるのは、稲作・畑作などの農耕だけでなく、鉄穴流しやたら製鉄など鉄生産を行うなかで、水路の掘削や山林の伐採、砂鉄採取のために切り崩した土砂を利用した棚田の造成など、大規模な土地開発が行われたことである。こうした土地には、その土地を支配する荒神が祀られるとともに、それまでその土地で暮らしてきた人々が地の上の神さんと付き合ってきたなかで生じた出来事が刻まれている。こうした「地」の歴史・記憶は、近代以降に土地所有のあり方が変化しつつも、その土地に代々居住してきた開拓者の系譜を継ぐ地頭により継承され、現在も多くの地の上の神さんの祭祀が続けられている。

荒神祭祀の機会は、名による式年の大神楽や例年の地祭のほか、近隣の一〇軒前後の家で構成され、日常の生活単位として機能している組による例年の地祭・神弓祭もある。これらの神事は、組の成員である複数の地頭たちが「願主」となり、組というつながりにおいて共同で行われる儀礼である。組に属する家々の土地に鎮座する神々は、地祭に参加した地頭により、一年に一度御幣が新しく切り替えられるが、これは神威を保持するために、神の更新として行われる。

以上の議論より、備北地方の荒神祭祀における最も基本的な祭祀単位は、先行研究において考えられてきた名ではなく、土地所有を契機にその土地に所在する地神の祭祀責任者となる地頭であることが明らかになった。

地頭による土地所有という観点から名を捉え直すと、名を同族組織と捉え、荒神を祖霊と結びつけて考える従来の説は、大きく見直す必要があることがわかる。これまでの研究では、名という小集団における、土地（Ⅱ名）の所有者であり、荒神祭祀の責任者である地頭の存在が見過ごされてきた。なお、名については、第三部第三章で検討していく。

こうした地頭により祀られる備北地方の荒神は、「何々荒神支配の畑」という表現や、「地荒神」と呼ばれることからわかるように、日々の生活・生業と関わる「地」と強く結びついている。当地で土地を所有し生活する上では、削り、耕し、掘り起こして、農作物や鉄などの恵みを享受する「土地の神」として荒神を祀ることが重要であり、地頭にとって荒神を祀ることは、荒神が鎮座し、支配する土地である名の所有を示すことでもあったのである。

「厳密に言くと、比婆荒神神楽保存会の方や、町の教育委員会で重職を務めた方など、研究者の言説を勉強する機会があった方からは、神楽や信仰の意義として「祖霊」という言葉を聞いたことがある。しかし、そうした立場になく、普段意義を考えることなく荒神の祭祀を続けている多くの方々からは、「荒神」と「祖霊」及び「先祖」を結びつける語りを聞いたことはない。

山田次三の業績は、昭和二〇（一九四五）年に三五歳の若さで亡くなったため（広瀬 一九七九 一二二）、知名度が低かったことや、『民間伝承』など民俗学の雑誌への短い事例報告が多かったこともあってか、従来の研究では全く無視されてきた。

『国郡志御用二付下しらべ書出帳』は正本が幕府に提出されたため、各村にはその控ないし下書きが残されたことになる。本町域では二八力村のうち、今のところわずか三力村（加谷村・久代村・栗田村）に、その当時のもの（栗田村は安政二年写し）が現存するのみである。ところが郡御用掛りの組織は、『芸藩通志』の完成した二年後の文政十年まで解かれなかったもので、その間に奴可郡では藩府提出の「下しらべ書出帳」の改訂作業に着手し、同八年までに各村から改訂版を次々に差出させ、これに郡辻を加えて郡全体を集成した。町域全二八力村で現存しているのがこれである」（『東城町史編纂委員会編 一九九四 一二四』）

「荒神支配の土地」という表現は、庄原市の北部に位置する高野町においても伝承されていた。畑中誠治は、庄原市高野町南八幡宮の堀江鶴城宮司が、「現代に至るも『どの田はどの荒神に属しているかが日常の話題になります』（堀江鶴三氏談）」（畑中 一九六三 二五七）と語ったことを記している。このことは、荒神と土地所有との結びつきが、一部の地域における特殊な事例ではなく、備北地方において多く見られる普遍的な信仰だったことを証明している。

また、東城町戸宇における荒神名を調査した藤井昭も、「すべての田はどれかの荒神に属している」との伝承が裏付けられた格好になった。もっとも畠や山林には荒神に属さないものも若干みられる（藤井 一九八七 四二九）と述べており、東城町戸宇でも同様の伝承があったこ

とがわかる。

『筆者の調査によると、荒神の社地を持つ者を「地頭」と呼ぶ慣行は、西城町中野地区、同中迫地区、同大屋地区、同大屋今西地区、同大佐地区、同小鳥原地区でも見出せた。また、藩政期に旧奴可郡だった東城町・西城町の隣に位置する、旧恵蘇郡の比和町三河内地区、同福田地区、高野町岡大内地区でも、荒神の社地を持つ荒神の祭祀責任者のことを「地頭」「地主」と呼んでいた。以上より、荒神祭祀における「地頭」の存在は、顕著に残っている西城町八鳥地区だけの特異な形態ではなく、備北地方において広く伝承されていたということがわかる。

『備北地方における「地の上神さん」「地神」という觀念について、先行研究者の田地春江は以下のように指摘している。

比婆郡では、地の上の神さんと言う言葉をよく聞く。年に一度の地祭で祭られる、各家でその所有地内に祀る小神のことである。村の鎮守にとどこから来て戴いた高名な神様ではなくて（こう言う神様に対しては高神さんと言うことがある）、正にその土地の上におられる神さんである。書類では地神と書かれることが多いが、これは総称で、東城町やそれ以南に多い。石に神名を刻んだ「地神」とは異なる。

〔田地 一九八一 三九〕

『自然環境を大きく変容させる生業と荒神信仰との関わりについては、松尾恒一の指摘〔松尾 二〇一四 一三〇〕がある。

『「書出帳」高尾村の分には、「祭神 山の神 百姓藤兵衛地ノ上に御座候へ共村中より祭之来申候」〔西城町教育委員会編 二〇〇五 三五七〕との記載がある。

『比婆郡では、地の上の神さんと言う言葉をよく聞く。年に一度の地祭で祭られる、各家でその所有地内に祀る小神のことである。村の鎮守にとどこから来て戴いた高名な神様ではなくて（こう言う神様に対しては高神さんと言うことがある）、正にその土地の上におられる神さんである。書類では地神と書かれることが多いが、これは総称で、東城町やそれ以南に多い。石に神名を刻んだ「地神」とは異なる。〕〔田地 一九八一 三九〕

『古川家の記録に表れた「土地先祖」は、伊藤唯真が以下のように指摘する「屋敷先祖」に該当すると考えられる。

屋敷ボトケないし屋敷先祖とは、自分の家の祖先を指すのではなく、現に居住し、または畑地などとして所有している屋敷地のかつての所有者の先祖のことである。したがって屋敷ボトケは、すべての家で祀られているわけでもなく、それだけに全面的に表出された社会集団意識ではないが、跡継ぎが絶えたとか、逼塞して他所へ転出したとかで手離された他人の屋敷を入手して、その屋敷に居住したり、あるいは敷地内に家を建てたりして、要するに他家の屋敷地を継いだような家々では強く意識されているものである。〔伊藤 一九九五 一四〇〕

古川家は、西城町入江地区の日蓮宗妙善寺の檀家であるが、盆と彼岸に自家の先祖の墓参りをする際に、古い墓石をまとめた一面の隅にある土地先祖の墓にも、同時に花や供物を供える。しかし、伊藤〔伊藤 一九九五 一四〇～一四九〕や上野和男〔上野 一九七七〕が挙げる滋賀県の事例のように、土地先祖に対して、自家の先祖と同じような供養の儀礼を行うということはない。また、古川家の場合、荒神をはじめとする神々の祭祀と、土地先祖及び自家の先祖の祭祀は、結びつくことのない別箇のものである。こうしたことより、古川家の土地先祖を、「各地で屋敷先祖といわれているものも、その土地を開いた先祖で、土地神化した祖霊ともいえよう」〔伊藤 一九九五 一二二〕と述べ、敷衍して

荒神と祖霊（先祖）を結びつける根拠となすことはできないと考えている。

ところで、「屋敷先祖」の性格について伊藤が、「無縁ボトケなどの如く慰霊を必要とする靈魂にホトケといわれることが多いが、屋敷ボトケもまたそうであって、祀られない限り無縁ボトケとなつて、その屋敷を所有したものに祟り憑くのである」（伊藤 一九九五 一四七）と指摘することに従うと、屋敷先祖の問題は、当地に濃厚に残る祟り多き非業の死者を祀るミサキ信仰や祝神信仰と関わってくる。こうした「地」の上の多様な神仏の信仰は、祖霊信仰という枠組みだけでなく、御霊信仰としても捉えられるべきであろう。

宮本常一は、庄原市の南隣に位置する広島県神石郡神石高原町豊松の事例として以下の事例を報告する。

庄屋・組頭の許可さえ得れば、そこへ住むことができ、その家の財産を継承することもできた。そのかわり、前に住んでいた人たちの祭は絶やさないとおこなわねばならなかった。（中略）このような例は多かったそうである。大きな家ならば養子をもらうこともあったが、一般の百姓になると、死にたえたら死にたえたまにしておく。しかしその家の分の年貢まで他の者が肩がわりして納めねばならぬから、適当な男がいると、その空家へはいらせて、後をつがせたのであった。これをイセキをつぐといったという。イセキは遺跡かも知からない。

〔宮本 二〇〇一 一一六〕

こうした事例は、西城町八鳥地区だけのものではなく、東城町塩原地区牧田繁喜氏（昭和一八年生まれ）によると、戦前の塩原地区には、東城町在住の細川家や小奴可村在住の柳生家など、村外に住む不在地主が所有する土地が多く存在した。その当時は、不在地主が自身が所有する土地で毎年行われる地祭に訪れることはなく、実際に土地に住む者だけで地祭を行っていたそうである。その後、戦後の農地解放により、土地の所有権と地神祭祀の権利（地頭の立場）が、土地制度上でも一致することになった。

その例として、福島県岩城地方の「氏神を背負つて移る」という慣行が挙げられている。これについては、岩崎敏夫の仕事が詳しい。（「氏神まつり―相馬磐城地方の氏と氏神―」民俗学研究所、日本民俗学会編『民俗学研究』（二）日本民俗学会、一九五〇年、一六七―一七二頁【後に、『本邦小祠の研究―民間信仰の民俗学的研究』岩崎博士學位論文出版後援会、一九六三年、一七一―一七四頁として再録されている。】）

竹田は実例として、「伊豆の利島などでは、屋敷神（オクダマサマ）は宅地神で、屋敷を売つても地についているから、買ったものが祀るべきものとされている」（竹田 一九七六 七〇）と述べている。

二〇一四年から二〇一五年にかけての、八鳥地区の各組の地祭・神弓祭の日程を掲げる。近年は土日を祭日にする傾向が強く、一月の第何土曜日という形で決められている組が多い。なお、清正・小原谷については、未調査である。内京―十二月三日・奥八鳥―十二月四日・法京寺―十二月十一日・重国谷―十二月二三日・下八日市―一月二四日・上八日市―二月一日・隠地―二月八日・日南―三月八日。

「書出帳」小鳥原村の分には、「一 小祠 廿八社 祭日定らず夫々地主より又は組合より祭之」（西城町教育委員会編 二〇〇五 三四七）と記載されている。資料に出てくる「組合」が、ここで言及している「組」と直接のつながりを持つかどうかは確定できないが、近世末にも「組」を単位として祭祀が行われていた可能性が考えられよう。

なお、下八日市組の神弓祭は、地区の事情により昼食をとらず神事を続け、十四時ごろから直会を行うように短縮されている。かつては、午前から準備を行い神事を二座ほど行つて適当な時間になると昼食をとり、再び神事を始めて午後四時から五時頃に「結願神送り」となり、その

後直会を行っていた。

田地春江は、中幣について以下の様に説明している。

中幣をそなえるということは、人々の信仰がとくにあつて示しているが、これはすなわちその社地及びその近隣の土地に縁があることを意味する場合が多い。それ以外に、有名神勸請社の場合には、おかげを戴いたなどの都会人にも共通した信仰もある。たとえば、魂守神社は稲荷であつて、その傾向があると思われる。（田地 一九八三 四九）

蔵本荒神の祠に納められた棟札を確認すると、かつての地頭は渡部家であつたことがわかる。しかし、土地の分割・移譲や婿を迎えて名字が変わるなど、公にできないさまざまな事情があつて、現在は「堂ノ上」上田家が地頭を務めている。

そうした事情を、田地春江は、「すぐ近くの大木の下に蔵本名荒神がある。この荒神は、「堂の上」より早くに少し北に家を建てた渡辺家が守り、「堂の上」も祭に加つていたが、その後渡辺家は出てあとに別の家が入ったので、今は「堂の上」一軒で世話している。蔵本は大きな分限者の名で、明治頃まであつたと言う。」（田地 一九八四 五九）と報告している。蔵本荒神も、大きな名（土地）が分割されて、複数の家により共同祭祀されていた例に相当するだろう。

第二章 備北地方の生業・生活と神々の祭祀

前章では、神楽が奉納される本山荒神をはじめとする当地の神祇信仰が、生活を送るうえで利用する土地の所有と深い関わりを持っていることを明らかにした。そのため当地には、「祠が立つ土地（祭祀地）の所有者」であり、その祠の「祭祀責任者」を務める「地頭」の立場が存在しており、この地頭こそが、備北地方の神祭祀における最も基本的な祭祀単位となっていた。土地の所有者である地頭が、所有する土地の範囲内に鎮座する地神を祭祀する権利と義務を負うのが、この地域の神祇信仰の基本形態である。

こうしたことを基に第二章では、前章で注目した荒神ではなく、地頭が祀る荒神以外の神々について検討していく。

備北地方では、藩政期の村（大字）毎に祀られる村氏神とは別に、小祠や神棚が設けられたり森木に御幣を挿す形で、荒神、水神、山の神、大山神、土公神など、生活に密着したさまざまな神々が多く祀られている。これらの神々は、祭祀形態や神格より、以下の四類型に分けられる。

- ① 近世以降に成立した村を単位として共同祭祀される「村氏神」
- ② 谷や川筋などで区分されたある一定の地区により共同で祀られる「谷氏神」
- ③ 個人が屋外に小祠を設けて祀る「地神」「地じの上うえの神さん」
- ④ 個人が家の中の各所に神棚を設けて祀る「家の神」

村落社会の一員である地頭は、村を単位として共同祭祀される「村氏神」の氏子として祭祀に関与するほか、自身が居住する小地区が共同で祀る「谷氏神」の祭祀にも参加する。これらの祭祀では、自身がそれらの地頭の立場でない限り、基本的には組織の中の一員として祭祀に参加するかたちをとる。

それに対して、自身が地頭として祀る「地神」と「家の神」の祭祀に関しては、地縁組織である組や名を単位として、自身が所有する土地の上に所在するすべての地神を祀る「地祭じまつり」を、毎年秋に（春・夏にも行う場合もある）共同で開催している。また、新年に家毎に行われる家祈禱で、新たな年を迎えた家を清め、その家の氏子が祀る神々をすべて祀る「日待」でも、「地神」と「家の神」が祀られる。これら地頭が主催する祭りが終わると、地頭は、自身が祀る神々の祭祀地へ赴き、御幣を捧げて神の更新を図る。

本章では、これら多様な神々のうち③と④の神々に焦点を当て、祠内に納められた棟札（祈禱札）や神名帳などの資料調査、地域の住民・祭祀を執行する神職からの聞き取り調査の成果に基づいて、人々が家屋、屋敷地、里山といった生活領域にどのような神々を祀っているのかを



図 2 6 屋敷の裏山に祀られる水神、祝荒神、元山三宝荒神の祠（地神）



図 2 4 西城町八鳥地区全体で祀られる白山神社（村氏神）

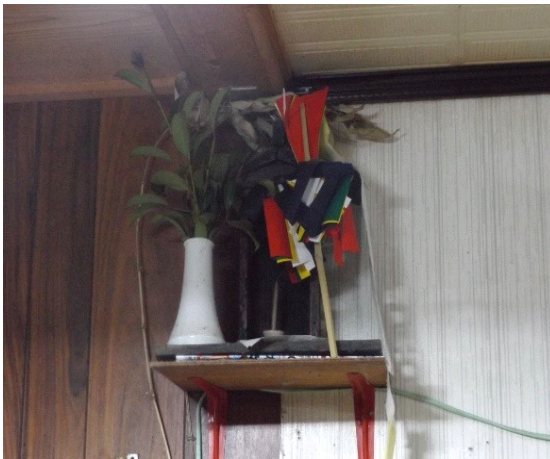


図 2 7 台所に神棚が設けられて祀られる土公神（家の神）



図 2 5 西城町八鳥地区内の法京寺・重国谷・小原谷組が共同で祀る大仙神社（谷氏神）

明らかにする。そのうえで、「人々がどのような理由、意図をもって神々を祀っているのか」という命題の考察を行っていきたい。

Ⅰ・「地の上の神々」

ⅠーⅠ 生業・生活を守護する神々

備北地方では、村単位で祀られる鎮守社と区別して、個人が所有する土地の上に鎮座する生活と深く関わる神々のことを、総称として「地^じの上の神さん」「地^{じのかみ}神」と呼んできた。また、稲の収穫後から新年にかけて地^じの上の神さんをすべて祀る祭のことを、「地^{じまつり}祭」と呼んでいる。このように、神が鎮座する土地Ⅱ「地」への強い意識を認めることができる。

こうした「地」の上には、荒神以外にどのような「地の上の神さん」が祀られているのであろうか。本節では、昭和五六年に書き記された西城町八鳥地区隠地組の「神弓祭神名氏子帳」により、地神のさまざまな姿を確認していく。

「神弓祭神名氏子帳」によると、隠地組内で一番多くの神を持っているA家は、三宝荒神・祝荒神・天満宮・山ノ神・塚ノ神・塞神・釵御崎神・祝神・大仙宮・水神八社一七社を祀っている。また、次に多いB家は、本山三宝荒神・三宝荒神二社・水神四社・風呂荒神・山ノ神・八坂神社・天王神社・祝荒神三社という一四社も祀っていた。それに対し、少ない家の例を挙げると、C家は、祝荒神・山田荒神・水神二社の四社、一番少ないD家が祀る神は、水神二社だけであった。なお、それぞれの家は、これらの神々に加え、屋内に小さな神棚を設けて、竈（台所）に土公神、蔵や納戸に恵美須神、牛を飼う駄屋（牛小屋）には大山神^{だいせん}を祀っている。しかし、これらの神々は、祭祀地が屋内であることや、地域の人々が「家につく」神だと言うことからわかるように、土地に祀られる地神とは違う、家の神だと認識されている。

地の上の神さんとしては、土地と結びつく荒神（本山三宝荒神・三宝荒神・風呂荒神（荒神が祀られるこんもりした森のことを、荒神ブロと呼ぶことがある）・山田荒神・境荒神）のほかに、水神、山の神、大山神、金屋子神など、稲作・育牛・炭焼き・製鉄といった当地の生業・生活と関わる神々が信仰されている。また、天満宮や八坂神社など、家が願主となり有名大社から勧請された神々や、金神、黄幡神、塩瀧権現など、宗教者の関与により祀り始められたと思われる神も祀られている。こうした神々は、家の敷地内やその周辺、近くの丘や山に小祠が設けられて祀られることが多い。

これらに加え、地の上の神さんのなかには、祠を持たない小さな神々も含まれていた。「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」という文政八（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には、祠が設けられずに地主個人によって祀られていたさまざまな神々の存在が記載されている。

右の外、銘々地内水神、其外山ノ神・荒神・風神等の祭所御座候得共、只今にては祠も無之森木等を祭り候類故、小内不書出、勿論祭日は無之、地主考を以て々々年々度の納御供は備申候^(マ)〔西城町教育委員会編 二〇〇五 三三八〕

こうした祠を持たない神々は、現在も御幣を祭祀地へ挿す形式で祀られている。たとえば、山から湧き出た水を家々に導く樋の傍や、田に水を引く水口などには水神が祀られ、集落の外れに位置する街道傍の木には塞の神、下草を採ったり農耕牛を放牧する里山の大木には山の神が祀られている。これらも、生活を送るうえで必要不可欠な神々であった。

しかし、祠を持たない小さな神々は、生活・生業の変化、祭祀地の景観を変える農地整理、祭祀者の世代の変化などによって、祀る場所やそこに祀られていた神の名称がわからなくなり、近年急速に忘却される傾向にある。

一 二 災い多い「祟り神」

祠を持たない小さな神々のなかには、これまで見てきた神々とは違い、人々に悪影響を及ぼす、災い多い「祟り神」も数多く存在していた。先の「神弓祭神名氏子帳」に記された、「^{つるぎみさき}釵御崎神」「^{いわいがみ}祝神」「祝荒神」などがその例である。ミサキは、非業の死者の魂を祀ることが多いとされ、祝神・祝荒神は、憑き物と観念されている外道神・動物霊を祝い込めたものとも説明される。こうした神霊は、かつて幾度となく事故が起きた崖端の細道や、忘れられた昔の墓地などに祀られることが多い。

ミサキや祝神などの祟り神は、不慮の事故などの災いが続く時に、災難に悩まされている氏子から相談を受けた神主や祈禱師が、その原因をこれらの神々の祟りだと判じることにより祀り始められる。その際、祟りを封じるために依頼者は願を掛けるため、その後も継続して祀り続けなければならない。こうして生じた、願主(家)と神との間に結ばれた関係は、「^{いわけ}因縁」という言葉で表現されることがある。

これらの神に対する供物の供え方には特徴があり、供物は、器などに入れて丁寧に供えられるのではなく、祭祀地に五穀や小豆飯を入れた藁スボ(一束ぐらいの藁を握って作られた供物入れ)を「投げる」(祭祀地に挿す)かたちで供え祀られる(図53参照)。こうした祀られ方をするミサキや祝神などは、「投げスボさん」とも呼ばれており、「投げる」という祀り方(行為)に意味があることが推察される。

ちなみに、他地域に目を転ずると、奥三河の花祭りにおいて餅を投げられて追い払われる天狗や天白のように、供物を投げたり、撒いたりして祀る神の存在が知られている。こうした神々を折口信夫は、祭りや饗宴を羨んでやって来る「招かれざる客」〔折口 一九九一 三四～三六〕と捉え、田中宣一は、「^{いわけ}祀りを乞う神々」〔田中 二〇〇五〕と呼んだ。備北地方において、祟り神を「投げスボさん」と呼ぶことから、丁寧に迎え祀られる主祭神との区別とともに、関わりたくないが祀らないと大いに祟るので祀らざるを得ないという、人々の神に対する微妙な心意

が垣間見られる。「投げスボさん」は、「招かれざる客」「祀りを乞う神々」と、祀らざるを得ない祟り多い存在という点で、共通していると認められる。

こうした祟り神の実例として、筆者は以下のような事例を聞くことができた。ある家で祀られているミサキは、手塩にかけて大事に育てられてきた娘が、若くして早逝してしまったことが契機となり、祀り始めたと伝えられている。西城町に在住の昭和一九年生まれの男性は、以下のように語る。（なお、この種の神についての情報は、社会的な差別とも結びつく懸念があることから、以下の聞き取りにおいては、個人情報記載を控える。）

二代前のばあさんの子が、えらい別嬪さんじゃったけど、二〇歳前にコロッと亡くなってしもうた。なんぞあるんじゃないかいいうんで、この神さんを祀り始めたいうことを聞いとります。（平成二八年七月十一日調査）

また、西城町に在住する年配の女性は、祖母の身体を悩ます不調の原因が、古墓を祀っていなかったことだと指摘されたので、古墓を祀り直すと病が快癒した経験を語ってくれた。

昔私のおばあさんが、ずっとお腹が痛いと言いよることがあったんよ。それで太夫さんにそれを見てもらったら治った。（中略）

昔は家の上手にも道があつて、近くに休み所があつたんよ。そこでお待さんが休んどつたら、急に腹が痛くなって死んでしまつて、そこに刀を納めたらしい。そんなところには五輪塔が二つあつて、昔は盆・彼岸には参つとつたんだけど、最近は参つとらんかつたんで、それじゃろいうんで、今は極楽寺さん（※筆者註 村内の檀家寺）に引き取ってもらつた。そういうもんがあつたんで、あながち迷信ばかりとはいえないもんじゃね。（平成二七年三月十六日調査）

この事例では、新たな神の祭祀にはつながらなかったが、祭祀を怠っていた「古墓」の存在は、かつては「因縁」を生み出すものであつただろう。このような事件が契機となつて、ミサキや祝神などの「祟り神」は祀り始められることが多いようである。

さらに、憑き物と考えられている「外道」が、年中行事として行われる毎年の「地祭」のなかで祀られるようになった経緯が詳しくわかる資料がある。安永三（一七七四）年に書かれた東城町帝釈未渡赤木家蔵の「外道つきの噂を流さないことの受書」である。

覚

一私妻去冬方相煩申所、隣家茂七方外道参り候ニ付、取納メ之儀色々被致候而も一円快氣不仕処ニ、茂七家内之もの不残他参ニ付、此度被仰付候儀者、茂七方氣之毒ニ思ひ候ニ付、法主を頼、悉物入等仕候而も、其印も無之段、左候へ者自分之難と申もの也、たとへ其病人不得快氣、猶亦もし病人有之候而も此已後茂七方へ何角と不申、自身信心第一ニして外道ヲ取持不申、已來者此外道之儀者帝釈御山之内へ祝ひ、都而町中地祭り之節、年毎祭り遣し可申候、何れへ取付候而も銘々之難と申ものニ候間、何れも随分信心仕候様ニとの儀、私者不及申子々孫々一家共ニ至迄、右外道之儀ニ付何角と聊申間敷候、為後日五人組共ニ印形仕差上申候、以上

安永三年午三月日

本人 友八 印

五人組 貞四郎 印

同下河内 次郎右衛門 印

同のた 次郎市 印

同所 保兵衛 印

庄屋 久五右衛門殿

同 勝次郎殿

与頭 友右衛門殿

町肝煎 政右衛門殿

〔東城町史編纂委員会編 一九九四 一一二五～一一二六〕（※傍線筆者による）

この資料を書いた友八は、妻の病氣の原因を隣家から来た「外道」だと考え、「取納めの儀」を行なったり、「法主」を頼んで対策を施したが効果が無かった。そのため、「外道」を追いつ出すことを諦め、「外道」を御山に祀り込めて、信心第一に毎年の「地祭」のなかで祀るようにした。そして友八は、今後「外道」について聊かも言いふらさないことを誓約したのである。このような、悪い神に魅入られ（憑りつかれ）不幸が起ることは、「外道がさばった（障った）」「外道がくいついた」と表現されることがある。そうした場合、取り憑かれた者は、「祟り神」を自身の「地」の上に地の上の神さんとして受け入れ、毎年の地祭において祀り続けなければならなくなるのであった。

以上の考察より、備北地方における地の上の神さんを、神格、祀り始めの契機、祭祀方法から分類すると、当地で生活を送るうえで必要不可欠な「生業・生活を守護する神々」と、過去に生じた「因縁」により祀り続けることが強いられる「祟り神」という二つに分けられることがわ

かった。

地頭が祀る地神には、こうした区別があったが、次節からは、筆者が調査することが出来た三つの事例に基づき、地頭がどのような意図のもと、神々をどのように祀っているのかを具体的に記述していく。

二. 村落や屋敷の空間認識に応じた神々の祭祀

西城町八鳥地区は、西城町の中心部より約四キロメートルの地に位置する。藩政期の奴可郡八鳥村が、そのまま庄原市西城町大字八鳥となっている。現在約百世帯、三〇〇人ほどが暮らしている地区は、かみようかいち上八日市・しもようかいち下八日市・きよまさ清正・おんじ隠地・ひな日南・ないきよう内京・おばらだに小原谷・しげくにだに重国谷・ほうきようじ法京寺・おくばつとり奥八鳥の一〇組（それぞれは「くみうち組内」「じようかい常会」とも呼ばれている）に分けられ、組毎に地祭が開催されている。隠地組は、八鳥川が形成した大きな谷の一番奥に位置する組で、東岸のため日当たりが良くない。隠地組は、広い傾斜地に屋敷が散在する上組（七軒）と、狭い谷の平坦地に屋敷が集住する下組（六軒）から成っている。I家が属する上組の集落は斜面に位置しており、山沿いの高い位置に家が建てられることが多く、川に近い下手には田が広がっている。

屋号「畑」I家は、農地改革以前には一町七反ほどの農地を持つ比較的大きな農家であった。I家が地頭を務める天満宮には、天保一一（一八四〇）年の年記がある棟札が納められており、そこには「本願主 下畑国松」の名前が見える。「書出帳」にも、畑天満宮、畑薬師堂の記述があり、I家は、少なくとも近世後期からこの地に住み続けてきた旧家だといえる。

現在I家は、以下の神々を祀っている。

地神 天満宮（中）・三宝荒神（中）・山の神（中）・祝荒神（中）

塚ノ神・塞神・大山宮・水神八社・釵御崎神・祝神 合計 一七社（中幣 四本 小幣 一三本）

家の神 神棚・土公神・蔵恵美須神・納戸恵美須神

I家が所属する隠地組の地祭では、五尺の奉幣、三尺五寸の中幣、一尺二寸（閏年には一尺三寸）の小幣、一尺二寸（閏年には一尺三寸）の恵美須幣、一尺二寸（閏年には一尺三寸）の幣串に五色の紙で切られる土公神幣という、幣串の長さや御幣紙の色が違う五種類の御幣が用意される。これらの御幣においては、特定の神を祀るための恵美須幣と土公神幣のほかに、村氏神に奉納する一番大きな奉幣、その家にとって重要であったり篤く信仰する地神に奉げる中幣、その他の地神に奉げる小幣というかたちで、神々の性格や序列が表出されている。

I家が中幣で祀るのは、四社の神々である。家屋のすぐ近くに位置する丘の上には、天満宮と三宝荒神の小祠が建てられている。天満宮は、八鳥全体で祀る社であるが、社がI家の所有地内に所在するため、I家が地頭として祭祀責任者を務め、中幣を捧げる。この天満宮に対しては、地祭とは別に、毎年七月二四日（近年はその前後の都合が良い日）に、I家を当屋として神職を招き、半日ほどの天満宮祭りが行われている。三宝荒神も、I家の所有地内に小祠が建てられているため、I家が地頭として中幣を捧げる。小祠内に納められている昭和三四年の棟札には、「畑」I家のほかに、分家の「胡子屋」I家と「上畑」「大黒屋」の二軒のH家が願主として名を連ねているので、これらの四軒で一つの三宝荒神を祀っていたことになる。

山の神は、個人で自身の山に勧請して祀っている社だけではなく、いくつかの組が共同で祀る場合もある。八鳥地区では、大草谷（内京・日南・隠地・小原谷）、深谷^三（上八日市・下八日市・清正）、大迫^三（法京寺・重国谷）の三ヶ所で、山の神が括弧内の組により共同で祀られている。大草谷山の神は、日南地区のK家が地頭を務めているが、I家が隠地組の代表として中幣を奉納する。この山の神は、内京へ抜ける道から分かれて山の奥へと大草谷川を遡ると見えてくる、川の中州に生える大きな杉の根元に小祠が設けられて祀られている。山の神は、下草の採取や牛の放牧など、日々の山仕事へ赴く際に必ず通る、山の入り口に祀られていることが多い。

ほかに中幣を捧げる祝荒神は、どこに祀るのかわからなくなっており、地祭でいたってきた中幣は、天満宮の脇に一緒に納められる。

次に、小幣が捧げられる神々を確認していく。塚の神は、天満宮が鎮座する丘の土の中から露出している大岩のところに、直接御幣を地面に挿すかたちで祀られている。伝承者は、古墳の跡だと説明してくれた。

賽神は、旧道脇の木の根元に御幣を直接挿すかたちで祀られている。この旧道は、伯耆往還と呼ばれる人通りの多い街道であり、二重坂を通じて奥八鳥組へとつながっていた。賽神の祭祀場所から先にある内京地区は、大正期に住民たちが土地を買い取って新たに開いた集落であり、それまでは鑪場が存在する八鳥村ではない場所であった。そのため、塞神が祀られる地点は、村外れの場所とすることが出来る。さらに、この賽神が祀られている場所の対岸には、日南組の賽神が祀られており、八鳥村の大きな谷を抜けて山へと入っていく境界地点に、二社の賽神が祀られていることがわかる。

牛馬の守護神である大山神も、各家の駄屋で個人が祀るものと、組が共同で祀る社がある。隠地・日南・八日市・常納原（法京寺・重国谷）I家は、隠地組が共同で祀る大山宮に小幣を持っていく。この神の地頭は、屋号「柳原」Y家が務めている。



図28 I家周辺に祀られている神々
 本図は、国土地理院が発行する電子国土基本図
 (<https://maps.gsi.go.jp/development/ichiran.html>)を基に、筆者が加筆して作成したものである。図29、図41、図49についても同様である。



図29 I家が遠隔地に祀る神々



図 3 0 三宝荒神社



図 3 1 天満宮

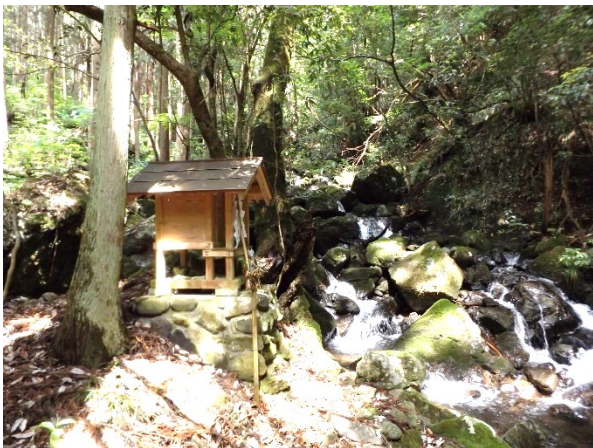


図 3 2 三組共同で祭祀する山の神社

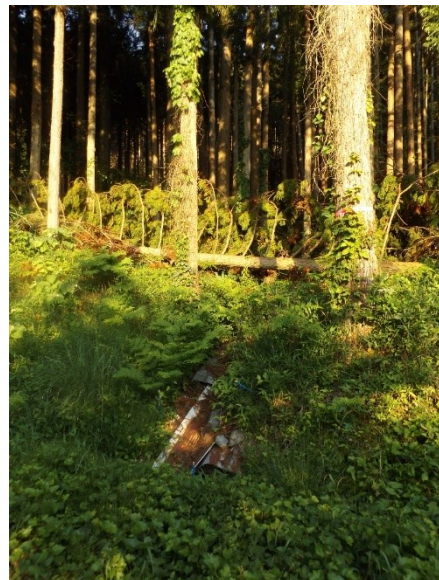


図 3 3 山裾の水源（ここからビニールパイプで家まで導水する）



図 3 4 I 家の墓地



図 3 5 桑畑の中腹に位置する無縁

家屋の背後に位置する裏山の際には、水が湧き出る水源がある。現在は水源からビニール製のホースで家屋まで導水しているが、かつては節を抜いた竹をつないで樋にして水を送っていた。ところどころ段差を作り、水場で砂を沈殿させて浄化を図っていたという。こうした樋の切れ目や、樋が折れ曲がる結節点などには、御幣を直接地面に挿すかたちで水神を祀っていた。そのほかにも、井戸や溜め池、田の取水口など、生活を送るうえで欠かすことの出来ない水に係る場所には、必ず水神が祀られていた。こうしたことは、伝承者が「水が湧くところには水神さんを祀らんといかん」と話してくれたことから、裏付けられる。そのため、I家が八社の水神を祀っているように、この地域で一番祀られている数が多い神は水神である。ただし、現在I家は、水路の環境変化に伴い、水路沿いの一カ所にまとめて地面に八つの御幣を挿して祀るかたちをとっている。

I家は、これまで見てきた「生業・生活を守護する神々」のほか、「崇り神」も祀っている。祝荒神、祝神、剣御崎が該当するが、御崎は、非業の死者の魂を祀ることが多いとされ、祝神・祝荒神は、憑き物と観念されている外道神・動物霊を祝い込めたものと説明される。しかし、こうした崇り神は、表立って語ることが憚られる性格の神々であるため、世代交代に伴い急速に忘れ去られていつている。また崇り神は、祠が建てられて祀られることはなく、山野に直接御幣を挿して祀られてきたため、御幣をどこへ祀ればよいかわからなくなってきたのが現状である。そのためI家は、地祭でいたってきたこれらの神々の御幣を、まとめて三宝荒神横の太木の根元に納めている。

また、米蔵の二階の棟木の上には、祈禱札を納めた御札入れがあり、中には岡山県真庭市の木山神社の祈禱札や大真院智三坊での護摩供の祈禱札が多数納められていた。これらの御札は、近代以降のものだと思われる。木山神社は、遠隔地の神社であるが、憑き物落として著名な神社である。かつてこの家に憑き物など神霊に関する何らかの問題が生じたことがうかがわれる。そうした問題に対処するため、日頃から付き合っている地元神職には、災厄を祝神や御崎として祀り鎮めることを依頼する一方、他地域の宗教者に祈禱をお願いしていたのであった。

ほかに、I家の所有地の近くに生えている木の根元には、下組のT家が祀る祝神が、御幣を地面に挿すかたちで祀られている。なぜここにT家の祝神が祀られているのかは不明だが、「崇り神」は、近隣の者が祀るのではなく、その神と関係（因縁）のある家が祀るのである。

I家の墓地は、家屋の脇に設けられている。これら自家の墓とは別に、屋敷の背後の桑畑の中には丸石の無縁墓があり、I家は春秋の彼岸に、自家の墓石に対してと同じように、「ぼにばな」と呼ばれるオミナエシなどの花を手向けている。

以上のようにI家は、一つ一つ明確な意図をもち、その神を祀るうえでふさわしい場所に、多種多様な神々を祀り分けていた。祀る際には、神の性格や自家との関係に応じて、祠を設けるか地面に直接御幣を挿すかや、捧げる御幣の大きさなどにより、祭祀形態に区別を設けていた。またI家は、自家が所有地内に祀る神仏だけでなく、自身が所属する組（常会）、複数の組、荒神毎に結成された名のつながりなど、多様な社会関係のなかで神祭祀を行っていた。

I家は、これら屋外に祀られている地神に加えて、家屋内にも家の神としてさまざまな神々を祀っている。現在は、高度経済成長期以降に生じた生活スタイルの変化に応じ、牛を飼育する駄屋をなくしたり、風呂や便所を母屋内に設けるなど家の改装が行われているが、改装前のI家の屋敷は以下の間取りになっていた(図36参照)。まずは、I家の人々が日々の生活のなかでどのように部屋を使い分けていたのかを確認していきたい。

オオデ(奥の間)と中の間は、冠婚葬祭や祭りなど特別な時以外ほとんど利用しない部屋で、中の間と十畳の間には数センチの段差が設けられており、オオデと中の間に入るには一段上がらないといけなかった。また、昭和一九年生まれの伝承者によると、祖母の若い頃(明治後半から大正頃のことかと思われる)には、オオデに入れるのは主人だけで、かつてこの家に住み込みで働いていた人夫は入ることが出来なかったという。こうした部屋の上下の感覚は、各部屋の敷物とも対応しており、オオデと中の間には畳が敷かれる一方、それ以外の部屋は筵が敷かれるか板間のままであった。

これら表の空間に対し、カッテ・十畳の間・納戸は、日常生活で使用する私的な裏の空間であった。カッテには囲炉裏が切られており、そのまわりに飯台^{はんたい}を置いて食事をしたり、寝室になったりと多様な使われ方をした。十畳の間には炬燵が設けられ、いわゆる居間として用いられていた。その奥の納戸には、箆^{へら}を置いて衣服を収納したり、皿などの日用雑貨を収納する部屋として使っていた。

そのほか、出入口を入ったところは広い土間になっており、脱穀や糞仕事など日々の農作業に使われていた。その隣は、農耕牛を繋いで飼育する駄屋^{だや}であり、山草と牛の糞を混ぜたものを牛に踏ませることで、田畑に撒く堆肥を製作する場にもなっていた。炊事場には、屋敷近くの水槽から水が引かれるとともに、クド(竈)が設けられて煮炊きがなされていた。

以上の母屋のほかに、収穫した米などを貯蔵する二階建ての米蔵や物置小屋、風呂や便所が設けられていた。

こうした部屋の利用形態・空間認識に応じて、家屋内の各所にはその場所に合った性格の神々が祀られている。オオデの長押と天井の間には、横幅一メートルほどの立派な神棚が設けられている。ここには、毎年神職から配られる神宮大麻・村氏神である白山神社の神札のほか、参詣した際にいただいたきた出雲大社の神札などが祀られている。またオオデに設けられた床の隣には、仏壇が設けられている。

炊事場には小さな神棚が設けられ、五色の幣で土公神が祀られている。土公神の神棚は、現在は台所の一角に祀られていることが多いが、かつては煮炊きをするクド(竈)の上に祀られていたことから、煤けて黒くなっていることが多い。

農耕牛を飼育する駄屋には、小さな神棚が設けられ大山神が祀られていた。しかし高度経済成長以降には、農業機械が普及するのに伴って農耕牛の飼育を止める家が多くなり、神職に依頼して神上げの神事を執行してもらって、大山神の神棚を撤去してもらっている例が多くなっている。I家も、駄屋に大山神を祀っていたが、牛の飼育を止めた後に駄屋を改装して居住スペースにしたため、現在は祀っていない。

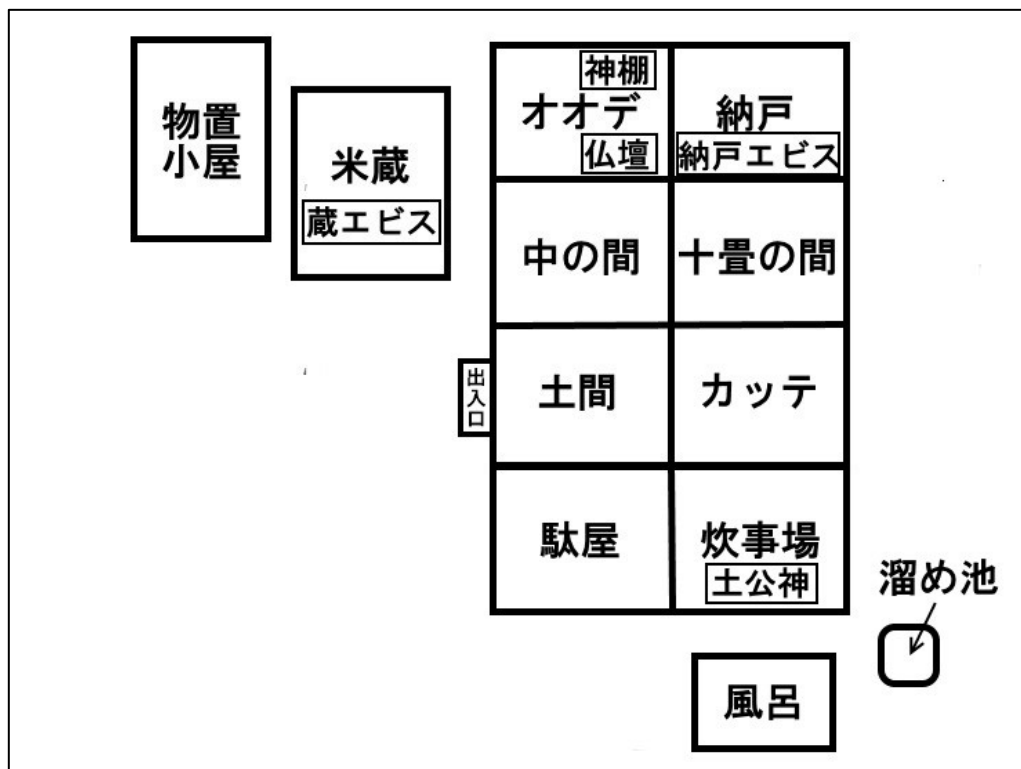


図 3 6 I 家の間取りと家の内に祀る神



図 3 7 蔵恵美須神の神棚と祈禱



図 3 8 神宮大麻や氏神の神札を祀る神棚



図 3 9 納戸恵美須神の



図 4 0 土公神の神

納戸にも小さな神棚が設けられ、素朴な恵美須大黒の神像と御幣が祀られている。打出の小槌や米俵のミニチュア、紐通しされた穴開き銭が吊るされていることから、福德の神として祀られていることがわかる。また、米を収納しておく米蔵二階の梁の上には、恵美須大黒の神像が安置されて蔵恵美須神が祀られている。その隣には、蔵を建てた際に広島県東城町帝釈山永明寺で行ったと思われる七〇センチほどの大きな祈禱札や、先に述べた木山神社などの祈禱札が納められた御札入れも安置されている。

以上確認してきたようにI家は、地神一七社・家の神四社の合計二二社もの神々を、一つ一つ異なる意図をもって、その神を祀るうえで適した場所に、さまざまな形態で祀り分けていた。これらの神々は、村落生活を行う上で物質的・精神的に具体的な機能・意味を持つ、身近な神々であった。

また、神を祀る意味という観点からI家の事例を考えた場合、水源や水路の各所に御幣を挿して水神を祀る事例が目される。水に関係する各所に水神を祀る行為は、生活に必要不可欠な水が切れないように祈願するという意味もあるだろうが、土地の所有者である地頭が、その水の使用権・占有権を周辺に示す意味も持っていた。こうした権利は、毎年の地祭の後に地頭が水神の祭祀地へ新しい御幣を挿すことで、毎年再確認される。水源や大木の根元に御幣を挿して神を祀る行為は、単純に自然物に神が宿するというアニミズムの考えにより祀るのではなく、自家にとって重要な水源、崇り神を祀り鎮めた場所といったように、一つ一つ具体的な意図を持って神を祀る行為なのである。

三. 地頭による所有地内の神仏の祭祀

西城町八鳥地区重国谷組は、八鳥川が形成した大きな谷につながる二つの小さな谷に住む八軒から成っている。産土社である白山神社が鎮座する尾根の脇の道を通っていくと、山林に囲まれた小さな袋小路に至る。この狭い谷の最奥に位置する斜面の中ほどに、屋号「重国」S家がある。

S家の初代は、戦国期に奴可郡一帯を支配した在地領主の大富山城主宮高盛に供奉した武士だと伝えられ、三代目の墓は、遺言により大富山城を遙かに見通すことが出来る高台（観音堂の脇）に設けられている。四代目以降は、農民としてこの地に代々暮らしきたとされ、農地解放以前には一町ほどの農地を持つ比較的大きな自作農であった。S家の屋号「重国」が、重国谷組という社会組織の名前（地名）になっていることから、S家がこの谷における中心的な旧家であることがわかる。

S家が祀る神々は、以下の通りである。

地神 三宝荒神二社（中幣二本）・矢喰神社・水神二社

家の神 神棚・土公神・恵美須神・稻荷神

S家が所属する重国谷組の地祭でも、隠地組の場合と同様に、五尺の奉幣、三尺五寸の中幣、一尺二寸（閏年には一尺三寸）の小幣、一尺二寸（閏年には一尺三寸）の恵美須幣、一尺二寸（閏年には一尺三寸）の幣串に五色の紙で切られる土公神幣という、五種類の御幣が用意される。

家屋から少し離れた場所に生えている大杉の根元には、二つの小祠が並んでおり、それぞれ三宝荒神が祀られ、中幣が捧げられる。一社は、S家が代々祀ってきた荒神であるが、もう一社は、同じ重国谷組に属していた大地主の「平河内」H家が代々祀ってきた社である。後者は、H家が明治末に広島市内へ転出する際に、S家へその祭祀が任せられ、この場所へ移転された。そのためS家は、もともとS家が祀ってきた荒神と預かったH家の荒神の二社を祀っている。

屋敷の裏山に祀られる矢喰^{やぐい}神社は、かつてこの地で起きた合戦の際に放たれた二つの矢が、ちょうど行き合って落ちたという奇瑞がきっかけで祀り始められたと伝えられている。矢が喰い合って落ちた場所が裏山の中であり、そこに小祠が設けられて矢喰神社が祀られている。

また、家屋の裏山からは水が湧き出ており、水源とそこから屋敷や屋敷の下に広がる田へと導水する水路沿いに、御幣を直接挿すかたちで水神が二社祀られている。

家の神としては、オオデと呼ばれる奥の間に神宮大麻や氏神の白山神社の神札を祀る神棚と仏壇があり、台所の冷蔵庫の上には小さな神棚が設けられて土公神、アガリタテにも小さな神棚が設けられて稻荷神社が祀られている。他に、良の間と呼ばれる小さな部屋には、神棚が設けられて恵美須神が祀られている。この部屋では、寝起きをしてはいけないと言い伝えられており、この部屋で寝ると病気が治らなくなってしまう。牛を飼う駄屋には、大山神の神棚があったが、牛の飼育を止めた後に駄屋を改装して居住用の部屋にしているため、神棚は撤去された。

以上S家は、前節で確認したI家と同じように、自家と関係の深い、土地を統べる荒神のほか、生活を送るために欠かせない水神を祀り、家屋内に部屋の利用形態に応じて家の神を祀っていることがわかる。

しかし、S家が旧家であるにもかかわらず、隠地組のI家と比べて祀る神が少ないのは、地神や家の神の祭祀を司ってきた地域の神職以外の宗教者の関与があったからである。田地春江も指摘しているが〔田地 一九八四b 三三〕、戦時中に岡山から隣の比和町へ疎開してきた法印がおり、彼はこの地域でも祈禱活動を行っていた。S家も彼に祈禱を依頼したようで、この法印の指摘により、S家がかつて祀っていた祝神三社と黄幡神を祀ることをやめたという。これらの神を祀る御幣などは、法印が護摩を焚いて焚き上げたそうである。また現当主の母親は、法印が行う祈禱のなかで霊媒役を務めるなど、二・三ヶ月ほど法印と一緒に祈禱活動をしていた。母親は、法印がこの地を去った後には、地域の人々から依頼を受けて病人祈禱や口寄せなどを行う拌み屋として活動し、法相宗本山の薬師寺と興福寺から発行された得度証なども残されている。



図 4 1 S家周辺に祀られる神仏

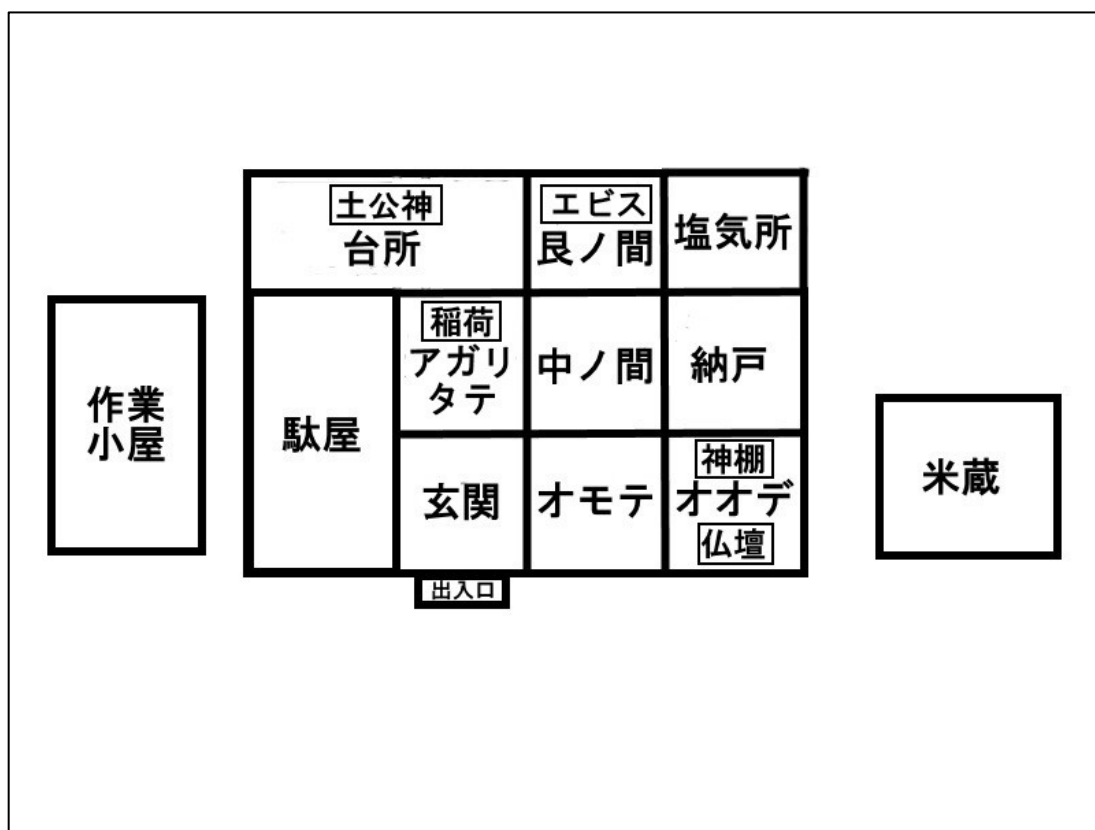


図 4 2 S家の間取りと祀られている神仏



図 4 3 杉の大木の下に所在する三宝荒神



図 4 4 矢喰神社



図 4 5 初代と二代の墓、延命地蔵、三界万霊供養

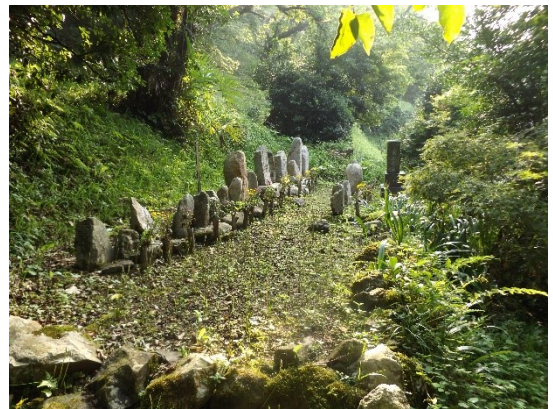


図 4 6 江戸～明治時代にかけての墓



図 4 7 日待（家祈禱）における土公神遊びの様子



図 4 8 艮の間に祀られる恵美須神

先に指摘したように、災厄や悩みへの対処を依頼する相手には、地元の神職と他地域の祈禱師・拝み屋という二つの選択肢があった。毎年の神祭祀などで継続的に付き合う地元の神職は、それまでその家が祀ってきた神々の存在を否定することはなく、むしろ祝神として祀り鎮めるなど、神々を増やしていく選択をとる。その一方、問題が生じたその都度関係を持つ祈禱師は、神職との違いを示すために従来の神祭祀の在り方を否定することもあった。S家の歴史からは、神祭祀に関する系統の違う宗教者の相剋を読み取ることが出来る。

さてS家は、上記の神々だけでなく、所有地内に所在する多くの仏像や古墓の祭祀も行っている。屋敷の裏山を少し上ると開けた平地があり、そこには十一面観音を祀る観音堂がある。この場所は、屋敷のある重国谷だけでなく、遥かに西城町の町場まで見渡せる景勝地である。屋敷の東側には、隣の小原谷地区へとつながる小さな道があり、その道端に農耕牛の供養のため作成される馬頭観音の石仏が祀られている。さらに屋敷の周囲には、S家の墓が何力所に点在してある。初代と二代の墓は、小さな五輪塔で、三宝荒神の祭祀場所から三メートルほど下に離れたところにある。その脇には、延命地藏の石仏と三界万霊供養碑もある。三代の墓は、観音堂の脇にある五輪塔である。四・八・一二代の墓は、屋敷から三宝荒神の方へつながる細い道の途中にあり、三つの丸石が墓石となっている。屋敷の裏には、仏が彫りこまれていたり、戒名が刻まれた墓石がまとまっており、これらは江戸から明治にかけての墓である。これに加え、離れた場所にある重国谷組の共同墓地には、明治から現在までの墓がある。S家は、春秋の彼岸と夏の盆にこれらの墓石や石仏のすべてへ手向けてまわるため、合計四二束の花束を用意している。

以上S家の事例から判明したのは、自家の所有地に所在する神だけでなく仏も、その土地の持主により残らず祀られるという原則である。隠地組のI家が無縁仏を祀っていたように、所有地内の神仏は、自家に直接関係のないものであっても、地主にとって粗末に出来ないものであった。つまりこの地域においては、一つの家が所有する土地の範囲が、祭祀の基本単位となるのである。

四・名による地神の祭祀

東城町小奴可地区は、地域における政治経済の中心地である町場（東城町）から、約一五キロメートル離れた山間部に所在する南北に広い地区である。小奴可の集落は、東城川の上流域に開けた盆地に展開しており、現在約二〇〇世帯、四五〇人ほどが暮らしている。この地区では、近世から明治にかけて、山を切り崩して砂鉄を採取する鉄穴流しが盛んに行われてきた。これにより、削り取られた斜面は棚田へと造り替えられるとともに、流出した土砂を利用して谷間が埋められ田圃の造成が行われた。そのため小奴可地区では、海拔五五〇メートルほどの高地にもかかわらず、平坦で大きな盆地が広がっている。また小奴可には、伯耆へとつながる街道が通っており、交通の要所として町場の性格も持っていた。

こうした小奴可地区には、地区内の各地に祀られていた本山荒神毎に結成された祭祀組織である「名」^{みょう}が、二九名存在しており、荒神をはじめ

めとする地神祭祀の基礎単位となってきた。現在一つの名は、最小で一軒、最多で一六軒により構成されている。小奴可地区では、大正初期に氏神社の移転が行われた際に、各名に祀られる本山荒神社など小祠の神々は、氏神社境内に設けられた合併社へ合祀された。その後、荒神が夢枕に現れたり、祭りの場で神託が降りたりして、合祀された本山荒神を元の祭祀地に再び祠を建てて戻す場合も生じているが、ほとんどの本山荒神社・三宝荒神社は合祀されたままである。こうした荒神社の合祀により、その祭祀組織である名や地神祭祀の在り方にも変容が起き、複数の名が合同で地祭を開催したり、名とは異なる常会（組）と呼ばれる地縁組織を単位として地祭が開催されることも生じている。

本節で検討する岡名は、屋号「岡」^{おか}・A家・「梶間」^{かじま}・B家・「小美堂」^{こみどう}・C家の三軒で構成されている。このうち「岡」A家は、農地解放以前に一町歩以上の田畑や山を所有していた自作農であり、岡名という名前通りの名頭の地位にあった。ほかの二家は、戦後の農地解放までA家の小作農であった。このことより名は、岡名と認識される範囲の土地を統べる一つの本山荒神を共同で祀る祭祀組織であるとともに、名頭を中心に関成された一つの経済的な共同体でもあったことがわかる。先述した本山荒神社の氏神境内への合祀以降、何時の頃からか岡名に属する三軒は、岡名単独で地祭を行うのではなく、より広い単位の社会組織である寺迫組（二四軒）の地祭に参加していた。そんななか五〇年ほど前のある年、組で行っていた地祭の時に、後述する久霊神社の神籤がどうしてもおりなかった。この異変を契機として、翌年からは久霊神社の鎮座地である岡名だけで独立して地祭をするようになった。これ以降岡名では、三軒の家が順番に当屋を務めて地祭が行われてきたが、近年「小美堂」家が事情により地祭に参加しないようになり、現在は二軒で交代して当屋を務め、一月の後半に地祭を行っている。

本節では、小奴可地区の岡名を事例として、一つの名の領域内にどのような神々が祀られているのかを明らかにしていきたい。以下の記述は、「岡」A家と「梶間」B家当主からの聞き取り調査と、二〇一七年一月二六日に行われた岡名地祭の現地調査に基づいている。

岡名の地祭では、名全体として合同で祀る神と各家が個別に祀る神の区別がなされ、その祭祀方法に差異が設けられている。まずは、小祠が設けられており、地祭の終了後に神職と氏子（各家の代表者）全員で参拝が行われ、御幣とスボが捧げられて神前で簡単な神事が行われるなど、名全体で丁寧に祀られる三社の神を確認していく。

岡名の範囲を見渡すことが出来る小さな丘陵には、久霊神社（久兵衛さん）と呼ばれる社が建っている。氏子代表であるA家とB家の方が編纂した資料によると、祭神として祀られている義民目代久兵衛は、寛永年間に小奴可に生まれ、村役人の柳生家に婿入りした人物だという。洪水や悪天候が続いた延宝二・三年の頃、飢饉に苦しむ村人を持った久兵衛は、藩の許しを得ずに蔵の米を放出し、村人を救済した。それがために久兵衛は、延宝四年に処刑されてしまった。打ち首になった首が柳生家の床の間に戻っていたとか、刑場から人魂が飛び去ったなどの霊験譚が残されている。この久兵衛の人魂が飛びついたとされる場所が、久霊神社が祀られている場所である。久霊神社は、平成一七年に台風による倒木で壊れてしまったため、A家とK家が氏子代表として、近隣の住民に勧進を行って社の再建を行った。倒壊した祠の中には、一〇〇を越え



図 4 9 岡名内に祀られる神々



図 5 0 当屋での祭りの様子



図 5 1 スボ作りの様子



図 5 2 久霊神社への参拝と木の根元に置かれたスボ



図 5 3 久霊神社の分祠の後ろに供えられたスボ

る小さな鉄製の鳥居や矛が大量に奉納されていた。これは、久霊神社へさまざまなことを立願した者が納めるもので、その内容は呪いが多かったという。これらは新たに社を再建する際に、コンクリートの台座の中に納められた。

また、B家の裏手の一段上がったところには、久霊神社の分霊と剣御崎神を祀る小祠がある。

岡名の荒神社は、大正初期に氏神社の移転が行われた際に、その他の名に祀られる荒神社などとともに氏神社境内に設けられた合併社へ合祀された。そのため、地祭の直会が終わって神職を氏神社脇の自宅まで送る際に、合併社の神前に御幣を供えて神職に簡単な神事を行ってもらい、終わると社殿の裏側の山裾にスボを供える。

以上の名全体で祀られる神々とは別に、各家が個別に決められた祭祀地にスボだけを捧げて祀る神々も各所に祀られている。スボとは、藁で作成した細長い供物入れのことであり、中に大小二本の御幣、「御供」と呼ばれる小豆飯、米粉を水で溶いたものが入れられた後、口を閉じて藁紐で縛られて製作される。スボに挟み込まれる二本の御幣は、大きいほうが神の衣服、小さいものは神が使う箸を表しているとされており、神にスボを捧げることは、神が生きていくために最低限必要な衣食を用意することであった。こうしたスボだけが捧げられる「投げスボさん」と呼ばれる神は、合計一四社ある。

A家は、自身が所有する土地内に一本のスボを投げ置いている。まず、久霊神社のまわりに生えている数本の木の根元に、一本ずつスボを五本置いている。その際には、一つ一つ丁寧に手を合わせて拝むというのではなく、定められた場所に「投げる」ようにしてスボが置かれている。他には、家屋の近くの井戸の跡地と言われる場所に少し離して二本、かつて鑪場が設営されていた時の炊事場だと言われる竹林内の二ヶ所に二本ずつスボが置かれる。昭和二八年生まれの現在の当主は、スボを置く祭祀地は記憶しているが、そこに何の神を祀っているのかは明確に認識していない。また、A家が担当する一本のスボの中には、地祭に参加しなくなった「小美堂」家の担当も含まれているかもしれないことである。岡名の伝承者は、かつて「小美堂」家が、芸備線沿いの田圃や梅の木ところにスボを置いて何らかの神を祀っていたことを記憶されていた。しかし、「小美堂」家が地祭に参加しないようになり、毎年スボが置かれなくなると、祭祀地には祠もないために神の存在は忘れ去れてしまった。

B家は、三本のスボを担当し、家の周辺の三ヶ所に投げている。その場所は、二社の水神を祀る屋敷近くに設けられた水槽の脇と水が湧き出る水場の二ヶ所、祝神を祀る家屋の裏山の大杉が生えていた場所である。この祝神について昭和一二年生まれの伝承者は、昔の人は遠くから見えるような目立つ大木には神が宿っていると考えたため、「神さん」として祀ってきたのだらうと説明してくれた。

以上確認してきた岡名の事例から判明したことは、岡名として共同で祀る神と名内の各家が個別に祀る神が、祭祀形式において明確に分けられていることである。こうした二層構造の存在からは、名という単位で祭祀を行っていても、それぞれの土地を所有する地主が神祭祀の基礎単

位であるということがわかる。

また、各家が個別にスボを投げて祀る神は、その家が生活を送るうえで必要不可欠な炊事場や井戸などに祀られる水神と、各家がその家に起きた問題を解決するためなどなんらかの契機で祀り始めた祝神であった。これらの神々は、各家が生活を円滑に送るうえで必要とされる、現実的で具体的な機能を有していた。

それに対して、名として共同で祀る神は、久霊神社・久霊神社の分霊・三宝荒神の三社で、祀り始めの経緯や神格からして、いずれも生活上の具体的な機能というよりも、日々の安寧を祈る、いわば、名の氏神的な要素を多く持っている。これらの神は、名というつながりを維持していくための精神的な紐帯として機能していた。

五・小括

以上代表的な三つの事例を通して、備北地方における神祭祀の在り方を確認してきた。その結果判明したことは、地頭が一つ一つの神を、明確な目的を持って、その神を祀るのにふさわしい場所に祀り分けていることである。これらの神々は、地頭が村落生活を円滑に送るうえで必要とされる具体的な機能を持っていた。

また、水に関係する各所に水神を祀る行為は、生活に必要不可欠な水が切れないように祈願するという意味もあったが、土地の所有者である地頭が、その水の使用権・占有権を周辺に示す意味も持っていた。こうした権利は、毎年の地祭の後に地頭が水神の祭祀地へ新しい御幣を挿すことで、毎年再確認される。

水は、家屋の後背地にあることが多い水源から樋を使い、屋敷近くの溜め池まで何一〇メートルも引かれてくる。この水は、飲用、生活用、灌漑用に使われる。伝承者が、「水が湧くところには水神さんを祀らんといかん」と言うように、水源だけでなく、水が運ばれてくる樋の繋ぎ目や溜池などの各所で、水神が御幣を地面に直接挿すかたちで多数祀られている。そのため水神は、地域の人々にとって一番身近な神ともいえる存在であり、不衛生からよく生じた目やにや目の炎症など眼の病気の原因として、水神の祟りと解釈されることが多かったという。その場合、賽ノ神や薬師堂などに、底を抜いたお椀を奉納したりして、病氣平癒を祈願した。

下草の採取や牛の放牧、炭焼きなど、日々の農作業に利用する里山（そうり）には、山の神が祀られている。個人で祀る場合もあるが、八鳥地区では、自治会組織である組が共同で祀っている。山の神は、山仕事へ赴く際に必ず通る、山の入り口に祀られていることが多い。

そのほか、牛馬や農耕の守護神である大山神や八坂神社、かつて行われていたタタラ製鉄や鍛冶屋の関係者が祀っていた金屋子神、麴屋が祀っていた室神なども祀られている。

以上のような「生業・生活を守護する神々」のほかに、ミサキや祝神といった、人々の身に起きた不幸や災いの原因として、非業の死者や憑き物を祀り鎮めた神々（Ⅱ「祟り神」）も祀られている。こうした神々の存在は、かつてこの家に生じた問題が、祟り神として祀り上げることにより解決させた、過去の先祖たちの営為を物語っている。人智を越えた災いに対しては、それを祟り神として祀り鎮めるしかなかった。こうした行為は、現在でいえば精神の平静を取り戻すために行われるカウンセリングであり、病氣に対する医療行為に相当する。祟り神を祀ることも、この地で暮らしていく上では、必要不可欠なことであった。

また地頭は、屋敷の中にも各部屋の空間認識に応じて、さまざまな家の神を祀っている。家の中で最上の空間である奥の間には神宮大麻や氏神の神札を祀る神棚と先祖を祀る仏壇、台所に設けられた竈には家の象徴として祀られる土公神^{ろくこう}、米を保存しておく蔵や納戸には福を招きよせる恵比須神、牛を飼う駄屋には牛馬の守護神である大山神を祀るのが基本的なたちであった。

さらに屋敷の周辺には、薬師堂や毘沙門堂などの仏を祀るお堂がある場合もある。また、屋敷の近くに設けられた自家の墓地以外に、無縁墓、古墓がある場合もある。こうした仏に関して、自身の所有地に所在する限りは、その家が祀らなければならない。備北地方では、一つの家が所有する土地の範囲が、神仏祭祀の基本単位となるのである。

以上確認してきたような、生活を送っていく上で必要とされる具体的な機能を持つ神々に対し、そうではなく、日々の安寧を保障し、祀る人々の精神的紐帯を高める機能を有している神も祀られていた。天満宮や大神宮など、他所の大社から勧請してきた神々や、久霊神社のような御霊神がその例である。その最たるものが、名により祀られる本山荒神である。本山荒神も、生活上必要な明確な目的をもって祀られている神ではない。こうした地域に祀られる他の神々との差異という点でも、荒神の独自性が明らかになったであろう。前章で明らかにしたように、本山荒神は、一つの荒神を共同で祀る「名」（Ⅱ土地）の守護神なのだと考えられる。

Ⅰ「書出帳」高尾村の分には、「祭神 山の神 百姓藤兵衛地ノ、上に御座候へ共村中より祭之来申候」〔西城町教育委員会編 一〇〇五 三五七〕との記載がある。

Ⅱこの記録より当地域の信仰は、山野に所在する樹木や叢林を祭場として神を祀る「森神信仰」と捉えうるものが伝承されていたことがわかる。

Ⅲ深谷山の神の小祠は、かつては深谷川を遡った山の中腹にあったが、高齢化により参詣するのが大変になってきたため、地頭を務める「塩の尻」S家が祀る三宝荒神や大山社の近くに降ろされている。

Ⅳ大迫山の神の小祠も、参詣しづらい元の鎮座地から、地頭を務める「浜田屋」H家のそばに近年降ろされた。

Ⅴ昭和一九（一九四四）年生まれの家当主によると、これまで墓地の場所は二度移動したという。一度目は、曾祖母の時代で、家の下を通る伯耆往還が拡張される際に、墓地を数メートル斜面の上部へと移動した。二度目は、現当主の代で、移動前は墓地の周辺に二〇以上の墓石が散

在しており、他出した分家の墓石やI家と関係ない無縁仏などもあった。そこで、I家の先祖の墓石を残し、他の墓石は僧侶による供養の後に岡山の業者に引き取ってもらった。その際には、引き取ってもらう墓石の下の土を少しづつ集め、一カ所にまとめて埋めた後、代表的な墓石を一つ置いたという。新たな墓地は、もともとの墓地の場所をコンクリートや砂利で整地されている。

第三章 備北地方の荒神名

本章では、大神楽を主催する荒神の祭祀組織である名の分析を行っていく。名に関するこれまでの研究では、名は、元来同族組織であったが、分家の創出や他氏の加入により地縁組織化していったと説明されてきた。しかし、民俗学の氏神信仰論の成果に基づき、「血縁から地縁へ」という図式に依拠して、名を同族組織だと捉えるのには、問題があると筆者は考えている。

そこで本章では、まず、祭祀組織としての「ミヨウ」をめぐる研究史を整理し、なぜ備北地方の名が同族組織と捉えられるようになったのかを明らかにし、名を同族組織と捉えることの問題性を指摘する。次に、荒神の祭祀組織である名の実態を、歴史資料の解読と現地調査に基づいて明らかにし、この地方の名の特質を考究することを行う。そのうえで、地縁、血(族)縁、心縁、職縁など、集団を結合させる契機となる「縁」のうち、何が名の成員を結集させる原理なのかを考察することを目的とする。

Ⅰ. 祭祀組織としての「ミヨウ」をめぐる研究史の整理

本節では、備北地方の事例の分析に入る前に、「ミヨウ」と呼ばれる祭祀組織に関する研究史を段階的に追っていくことで整理し、これまでの研究の問題点を指摘したい。

Ⅰ. 「ミヨウ」を同族組織であると捉える民俗学の氏神信仰研究(一九三〇～一九七〇年頃)

昭和一桁年代から盛んになった民俗学の氏神信仰研究においては、氏神(屋敷神)の祭祀組織として伝承されているミヨウは、氏神信仰論との関連において、マキやカイトなどと同列の同族組織として捉えられていた。具体的な事例としては、京都府知井村(現南丹市美山町)におけるメウコウ(苗講)による同族祭祀〔杉浦 一九七五〕〔柳田編 一九四三〕や、福井県大島半島(現大飯郡おおい町)の「ニソの杜」信仰が挙げられた〔安達 一九三九〕〔鈴木 一九四四〕〔安間 一九五〇、一九五二〕。特に後者は、島の開拓先祖の筋を継ぐ「二十四苗」の家が、それぞれの同族団と共同し、ニソの杜と呼ばれる聖地(森)において霜月祭を行うという点で、氏神信仰の原初形態だと評価され、民俗学会の大きな注目を集めた。

Ⅱ. 歴史学による宮座研究の中の「ミヨウ」(一九四〇～一九七〇年頃)

歴史学では名(名田)を、平安時代中期以降に展開した、土地所有を表す農民層の所有・経営単位、荘園公領制における支配・収取(徴税)

の基礎単位であると考えてきた。

こうした理解を前提に、中世以降の資料に残る祭祀組織としてのミヨウは、宮座を通してその母胎である村落社会の実態を把握しようと試みた歴史学による宮座研究のなかで注目された。その代表的な成果としては、豊田武〔豊田 一九四二〕や我妻建治〔我妻 一九五八〕、黒田俊雄〔黒田 一九五九、一九六一〕の論考が挙げられる。ここでは、村落組織（村落共同体）論のなかで、宮座の祭祀組織としてミヨウが登場することが注目され、中世荘園公領制における支配・徴税の基礎単位である名田と結びついた名が、近世に祭祀組織として変遷していったことが明らかにされた²⁶⁾。

目・歴史民俗学による「ミヨウ」の研究（一九六〇～一九七〇年頃）

民俗学と歴史学によるミヨウへの異なる関心を交わらせるきっかけとなったのが、和歌森太郎を団長とする民俗総合調査団による総合調査であった。第三回目の調査地として選ばれたのは、島根県西石見地方（益田市・鹿足郡・美濃郡・那賀郡）であり、第四回目は岡山県西美作地方（津山市・苫田郡・真庭郡・久米郡）であった。昭和五七（一九六二）年に出された『西石見の民俗』では、萩原龍夫、和歌森太郎、翌年の『美作の民俗』では、萩原龍夫、肥後和男、西垣晴次が祭祀組織のミヨウに言及した。

和歌森太郎や櫻井徳太郎など、歴史学と民俗学の協同を目指した歴史民俗学の研究者は、歴史学と協同できる研究対象として民俗事例が多く残る宮座を重視した。研究が進むにつれ、中国地方ではミヨウを単位として宮座が営まれていることが知られるようになり、宮座の構成単位となっているミヨウは、中世の名田の残存だと考えられた。またミヨウは、土地（名田）を所有する名主と、その耕作者である作人・名子の集団だと考えられ、その関係性は、地縁・血縁などさまざまに語られた。

そのほか同時期に、宮本常一〔宮本 一九五四〕、松岡利夫〔松岡 一九六三〕は、岡山県と山口県に見られる宮座や頭屋祭祀のなかのミヨウについて報告を出している。

ロ・備北地方の「荒神名」の発見（一九六五～一九七〇年頃）

島根県在住の民俗学者牛尾三千夫は、昭和三九（一九六四）年より広島県比婆郡東城町（現庄原市東城町）、広島県神石郡豊松村・油木村（現神石高原町）における荒神信仰・荒神神楽の調査を行った。この調査を基に彼が書いた二つの論文により〔牛尾 一九六六、一九六七〕、荒神を祀る祭祀組織としての名の存在が、民俗学の研究者に広く知られるようになる。牛尾は、「荒神信仰は、巻・株・垣内・苗等と呼ばれるものの中に発生した同族信仰である」（牛尾 一九八五 二五七）と述べるように、備北地方における荒神信仰の担い手は、同族集団の名であると

説いた。さらに、名によって祀られる本山荒神は、名の人々にとつての祖霊であり、式年の大神楽は、前回の大神楽以降に亡くなった名の人々の魂を祖霊に加入させる儀式であると考えた。また牛尾は、研究が進展した晩年になると、名の代表者である名頭は、日々の飲料水や農業用水として利用する水源（水利権）を保持するので、名は農業生産や日常生活の単位でもあると考えようになった³⁰。

牛尾三千夫が提示した、広島県備北地方における荒神の祭祀組織である名を同族組織であると捉え、名が祀る荒神を祖霊であると説いた説は、牛尾が文化財行政のなかで重要な役割を果たしていたこともあって、権威的な学説となり、後の研究者たちに大きな影響を与えている。

しかし注意しておきたいのは、牛尾が参加した「油木・豊松民俗資料緊急調査」において、同じ時期に同じ地域を調査した他の研究者が、ミヨウと荒神信仰に対し牛尾とは違う見解を示していることである。特に、油木・豊松村における共同調査の報告書で「社会生活と族制」の項を執筆した歴史学者後藤陽一は、豊松村では、上豊松に二二苗^{ミヨウ}、下豊松には一一苗、中平に四苗ある苗ごとに荒神が祀られていることを報告する。そのうえで、当地の荒神信仰について以下のように指摘する。

荒神信仰を祖霊神に対するものと解する説があるが、そうすると苗は同族の遺制と考えられてくる。しかし、以上のべたこの地方の諸例（※筆者註 同族の家がそれぞれ別の荒神苗に属している例）に即して考えると、ただちに祖霊神の信仰につながるとは考えにくい。かといって、特定の地域に即するものとも考えられない。むしろ、なんらかの地縁性によって結ばれた家相互の信仰の組織と考えられてくる。荘園制的な名の遺制を思わせるものがあるといえよう。（※傍点筆者による）〔後藤 一九六六 八二〕

ミヨウの構成員が、「なんらかの地縁性」によって結ばれていると考える後藤の指摘は、これまでの研究で注目されてこなかったが、傾聴すべきものがあると筆者は考えている。

以上のように、備北地方における名の構成員を結合させる「縁」に関しては、「血縁」と「地縁」の二通りの見方が存在していた。

Ⅳ. 「宮座の名」と「荒神名」の区別（一九七五～一九九〇年頃）

歴史学・民俗学の立場から中国地方の宮座を調査した藤井昭は、中国地方における祭祀組織としての名を、「宮座の名」「御当の名」と「荒神名」に分類し、その歴史的展開を整理した。

藤井以前の研究者は、西日本を中心に全国から報告されたミヨウと呼ばれるさまざまな祭祀組織を、ミヨウという名称が一致するため区別することなく、すべて同一のものと考えてきた。しかし各事例の間には、規模や性格の面で大きな違いがある。藤井の大きな功績は、名の範囲外

に所在する中世以来の莊園鎮守社を共同で祀る、宮座の頭役組織である「宮座の名」と、名の範囲内に所在する荒神などの小祠を祀るための祭祀組織である「荒神名」を明確に区別したことである。その上で藤井は、中世以来の莊園鎮守社祭祀において頭役勤仕の単位組織となってきた宮座の名は、近世を迎えると、莊園鎮守社の後援者であった在地領主の離脱、近世村の成立および村氏神の勧請によって形骸化し変容した。その一方、近世村内には、荒神の祭祀組織である荒神名が新たに生み出されていたと指摘した。

荒神名に関しては、家族制度の支柱となる祖霊の本山荒神を中心に、水神や大歳神など村落生活を送るうえで重要な小神を祀る祭祀組織であり、安芸真宗地域の「講」と同様の生活単位組織だと考えた。人間結合の在り方については、牛尾の考えを受け継ぎ、血縁組織から地縁組織へと変化していったと論じた〔藤井 一九八四、一九八七、一九九〇〕。

Ⅲ 「荒神名」と土地（一九八五～一九九〇年頃）

ところで、藤井昭の論で注目すべきところは、名内に所在する御注連田とか御当田と呼ばれる特別な耕地の存在を指摘したことである。宮座の構成単位である名は、祭祀の神饌を生産する「御当名」と呼ばれた特別な耕地を基盤としており、名内の特定の田を有し耕作した者（名主）が、頭人の資格を得て宮座に参加することができる。そのため、同じ名内にどれだけ経済的に裕福な者がいようと、御注連田を所有していなければ寄頭として名主の下働きをするしかなかった。藤井は、特別視された一定の土地の存在を宮座の名について指摘したが〔藤井 一九八七〕、荒神名に関しても土地が重要な意味を持っていることが指摘されるようになる。

たとえば、東城町戸宇神社朽木家文書を基に、当地の荒神名について考察した岩田勝は、初期には牛尾と藤井の論を受け継ぎ、荒神名を近世以降に編成された同族組織と捉えていた。その後、江戸中期における荒神名の実態が判明する西城町大佐天戸神社御崎家文書「旦家神社帳」の発見などにより研究が進展すると、岩田は以下のように名を説明するようになる。

名は、水源を含む土地とその土地に祀る地神と生者・死者あわせた人びとが一体となったものと認識されているものである。

〔岩田 一九八八 二三〕

岩田は荒神名を、ある一定の土地に祀られている神霊とその土地で暮らす人々の集合体であると考えた。

また、牛尾三千夫や岩田勝と同時期に西城町を訪れ、地域の民俗信仰について現地調査を重ね、「旦家神社帳」を解読した田地春江は、荒神名を以下のように、「一つの荒神を中心とした耕地の一繋り」であり、そこに鎮座する「名荒神」の氏子集団と考えた。

名はその初めは個人で開いた耕地の一繋りで、そこに本山荒神を祀ったのであるが、次第にその名称が単なる地名として使われる様になった所が多い。しかし中国山地では現在でも一つの荒神を中心とした耕地の一繋りとして受取られている。この耕地の範囲は、必ずしも当初のものと同じとは限らないが、中心となる荒神は、祭に際しては古くからの名称で何々名本山荒神と呼ばれる。明治以後淘汰されてしまった名称も無い事はないが、その場合荒神は隣接のものに合祀されるか、個人の荒神となつて祀られるかしている場合が多い。そしてこの名荒神の氏子集団が幾つか集まつて祭祀単位をなしており、これは現在組と呼ばれる行政上の単位と一致している事が多いが、歴史的事情や地形から異なっている場合もあるのである。

(※傍点筆者による)〔田地 一九九〇 一二五〕

このように岩田と田地は、備北地方の荒神名を、一つの土地の上に展開した荒神の氏子集団と捉えていた。

Ⅳ 他地域の「名」と「荒神名」との関連(一九九〇年～現在)

平成に入つた一九九〇年以降、歴史学の研究者は、藤井昭の分類を踏まえ、他地域にも備北地方の荒神名に相当する名が存在していたことを指摘するようになった。たとえば海老澤衷は、豊後国田染荘(現大分県豊後高田市)の研究のなかで、荘園内に広く散在・錯綜する「小規模名」から、一定の領域を形成し信仰と生活の最小単位となる「集落名」が生まれたと指摘し、この集落名は、中国地方の荒神名に相当するものだと考えた〔海老澤 二〇〇〇 二七三〕。また、全国の名主座の事例を悉皆的に調査した菌部寿樹も、海老澤の見解を支持し、荒神名は「名集落」だと指摘している〔菌部 二〇一一 五七〇〕。

そのほか、宮座の名については、中国地方の名主座を村落内身分の観点から考察した菌部寿樹の研究〔菌部 二〇〇五〕、岡山県新見市周辺の宮座に注目した崔杉昌の研究〔崔 二〇一〇〕、全国の名主座の事例を網羅的に研究した菌部寿樹の研究〔菌部 二〇一一〕などがある。

以上、ミョウと呼ばれる祭祀組織の研究史を確認してきた。研究の流れをまとめると、まず、民俗学の研究者によりミョウは、全国の社会組織との比較のなかで、マキなどと同様な同族組織であると捉えられた。それと同時に歴史学では、宮座の祭祀組織として現れるミョウを、中世の荘園制と結びつく名田の遺制であると考えた。その後、中国地方の宮座のなかに、ミョウを構成単位とする名主座が、民俗事例として伝承されていることが見出される。それに加え、広島県備北地方では、荒神の祭祀組織としてミョウが伝承されていることが知られるようになった。西日本の各地から報告されたさまざまなミョウの事例は、藤井昭により宮座の名と荒神名の二つに整理された。その後、ミョウと土地との関係

に注目が集まるとともに、中国地方以外の地域との比較研究が行われるようになった。

こうした論者の見解をまとめると、本稿で問題としているミョウにおける「人間結合」のあり方については、以下の三つの見解があることがわかる。

「ミョウ」の定義		分類	人間結合の原理	論者
①宮座の頭役組織／名主（名田の所有者）と作人（耕作者）		宮座の名	地縁	Ⅱ・Ⅲ・Ⅶ
②同族神の祭祀組織（氏子集団）＝同族組織		荒神名	血縁	Ⅰ・Ⅳ・Ⅴ
③一つの土地の上に展開した荒神の祭祀組織（氏子集団）		荒神名	地縁	Ⅳ・Ⅵ

表12 各論者の見解の整理

これらのうち、荒神名における人間結合の原理に関しては、血縁と地縁の二通りの見方がされていた。

牛尾三千夫をはじめとする民俗学の研究者は、荒神名の原初形態を同族組織に求めたが、その背景には、柳田国男が提唱した祖霊信仰（氏神信仰）論があった。先述したように牛尾は、名によって祀られる本山荒神を、名の人々にとっての祖霊であると説いた。これを裏付けるため、祭祀組織である荒神名も元来は同族組織であったと想定した。その過程で証拠として出されたのが、柳田国男が『氏神と氏子』のなかで提唱した氏神の変遷論（古代の氏族が祀る氏神から村を単位に祀られる村氏神（産土社）へという氏神の変遷に応じ、氏子（祭祀組織）の範囲も血縁から地縁へ拡大したという図式）である。この理論に依拠して牛尾は、備北地方における多様な名の形態の中から、氏神信仰の原初形態と考えられた同族組織による同族神祭祀の事例と適合するものを重視し、備北地方の名は、「巻・株・垣内・苗」と同じ同族組織であるという結論を演繹的に導き出した。こうした牛尾の仕事は、当時の民俗学会の関心に沿ったかたちで、備北地方の荒神信仰を論じるものであった。

その一方で、後藤陽一・田地春江・岩田勝などは、現地調査と歴史資料の解説を行い、荒神名をなんらかの地縁に基づく組織であると指摘していた。こうした見解は、牛尾三千夫が文化財行政の中で大きな役割を果たしたこともあり、顧みられることはなかった。そのため今でも、荒神名を同族組織であると見る視点が優勢であり、研究論文のみならず、一般向けの広報誌でも同様の記述がなされている。

こうした研究史を踏まえ筆者は、他地域の事例や大きな理論に依拠して演繹的に名を考察するのではなく、歴史資料や現在伝承されている名の姿に基づいて、帰納的に理解することが必要だと考えている。次節では、備北地方において現在伝承されている名の姿を明らかにしていく。

二、「荒神名」の現在

先述したように、現在備北地方に伝承されている荒神名の形態は一樣でなく、地区毎に大きな違いがある。筆者が調査した事例においても、名を構成する軒数には、一軒、二・三軒、五軒、一〇軒、二・三〇軒、一〇〇軒との大きな違いがあった。しかし、二・三〇軒を超える大規模な名は、事例が少ない特異な事例で、ほとんどは一〇軒以下の小規模な名である。また大規模な名は、近世期の資料には見出せず、近代以降に創り出された新たな形態である。さらに近年は、名ではなく組や村など異なる単位で荒神祭祀が行われたり（西城町八鳥・大佐地区）、氏子の減少などによって荒神祭が行われなくなった名（東城町戸宇地区）も生じている。

このように、荒神名の形態は大きな変化を遂げてきているが、こうした名の再編過程については、次章で論じたい。そのため本章では、備北地方において多く見られる小規模名の事例として、東城町竹森地区（旧奴可郡竹森村）を取りあげ、考察を加えていきたい。

東城町竹森地区には、一三の荒神名が伝承されており、毎年稲の収穫が終わった一〇月から年末にかけて、名毎に太夫と呼ばれる宗教者を招き、名に祀られている神々を祀る地祭（荒神祭）を行っている。それとともに、三三年に一度の式年で、竹森地区の名が合同して、各名の本山荒神を中心に、それぞれの名に祀られている神々を祀る、大規模な「大神楽」が奉納されている。近年では、昭和五四（一九七九）年と平成二三（二〇一一）年に、二日二夜の規模で「大神楽」が行われ、その二年後（三年目）に一日一夜の「御戸開き」神楽が行われた。民俗事例が多数伝承されている竹森地区は、名の形態を考察するうえで、適した事例だと考えられる。そのため本節では、東城町竹森地区の事例に基づき、荒神名が現在どのような形態で伝承されているのかを明らかにしていきたい。

東城町竹森地区（旧奴可郡竹森村）は、東城町の市街地から五キロメートルほど離れた山間部の村落で、現在世帯数約六〇軒、人口一五〇人ほどが暮らしている。東城町の市街地で働きながら稲作や野菜の栽培を行う兼業農家が多く、休耕地を牧場として大規模に牛の牧畜を行う者もいる。しかし、庄原市内の他地区と同じく高齢化率が高くなっており、近年集落の外へ転出する家も多く出ている。社寺としては、集落の中央に位置する竹森八幡神社が村氏神であり、隣接する栗田地区の曹洞宗大奥寺の檀家が多い。

現在竹森地区には、①長泥名②則常名③岡田名④梨原名⑤井手谷名⑥定子名⑦賀丁名⑧大番蔵名⑨新在家名⑩曾防名⑪正田名⑫五十石名⑬六十石名という一三の荒神名が伝承されており、それぞれは一〇軒に満たない家々から構成されている。一つの名には、それぞれ一社ずつ本山荒神が祀られており、各名の成員は自分の名に祀られている本山荒神社の氏子である。このうち、五十石名と六十石名は、集落からの転出が進んだことや宗教上の理由により祭祀を止めるようになったことなどによって、近年氏子がいなくなった。そのため、これらの名の本山荒神に対する毎年の荒神祭は行なわれなくなり、式年で行われる竹森地区全体の大神楽の際に、「地域に祀られている荒神さんを粗末にできない」とい

う意識から、合わせて祀られるのみとなった。
 筆者は、これらの名がどこに所在し、どのくらいの範囲がその領域なのかについて聞き取り調査を行い、図5-4を作成した。また、名の成員の関係性についても調査したところ、本家分家関係（同姓）、親戚関係の者だけで一つの名を形成している事例はない。現状から言うと、「血縁」が名の成員を結集させる縁であるとは言えない。

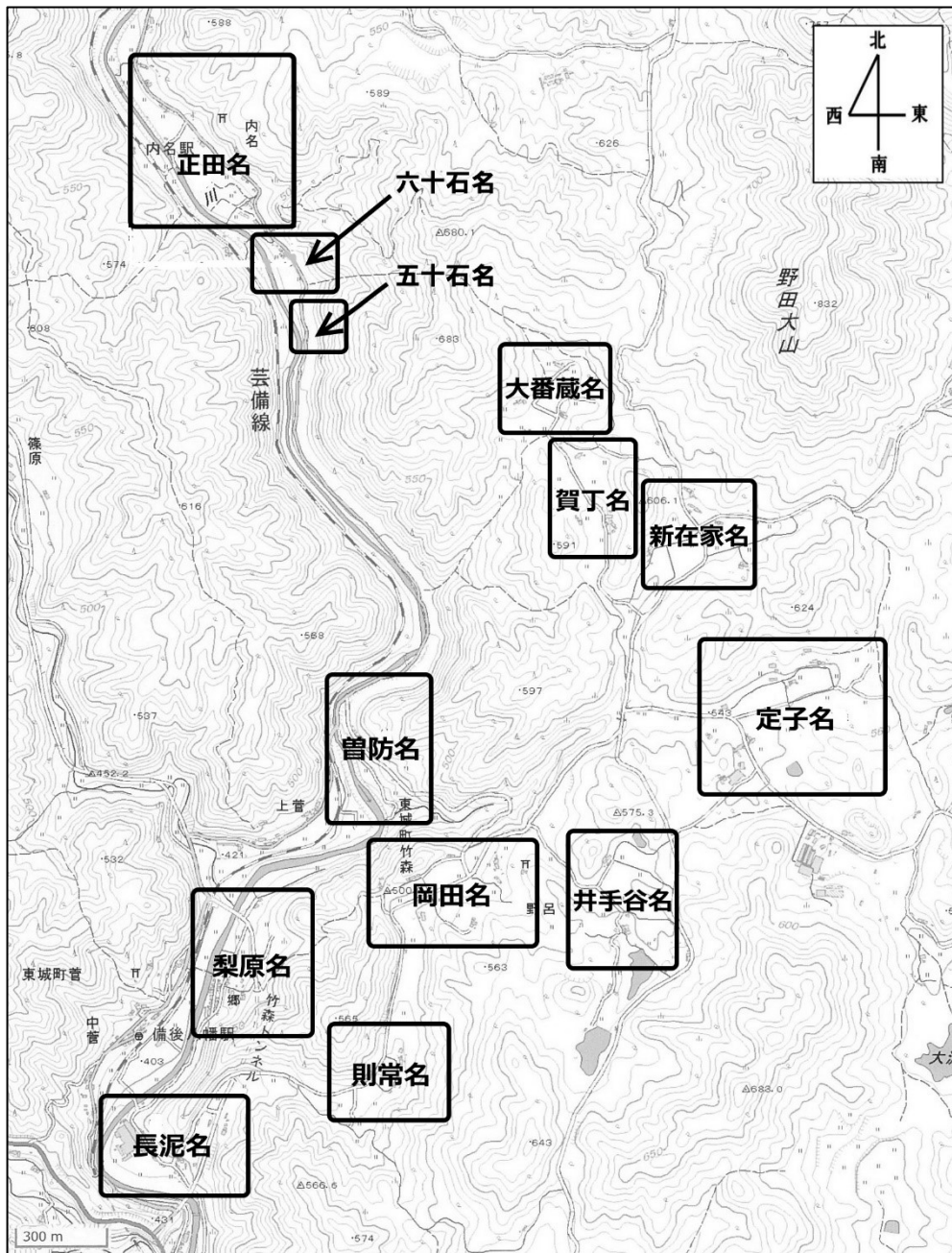


図5-4 東城町竹森地区の名

その代わりに、竹森地区の名を考えるうえでは、この地区の地形的な特徴を踏まえる必要がある。庄原市は、中国山地のほぼ中央に位置し、山々に囲まれた河川沿いの谷間や盆地に集落が広がっている。竹森地区も、海拔四〇〇メートルほどの高地に位置しており、里山に囲まれた一つの谷筋に広がる小さな盆地のなかに集落が存在している。このような山に囲まれた谷間毎に形成された小集落は、それぞれ道により繋がっており、こうした小集落が集まって一つの村（竹森地区）となっている。

この小さな谷間（小集落）は、一つの名の範囲と一致する例が多い。その典型が、②則常名③岡田名⑤井手谷名⑥定子名⑨新在家名である。これらの名は、他の谷とつながる細い道以外、四方を山に囲まれ、地形的に独立している。また、成羽川沿いの細長く連続した谷に広がる①長泥名④梨原名⑩曾防名⑪正田名⑫五十石名⑬六十石名において、対岸は菅地区（旧奴可郡菅村）という異なる行政区域になるため、川と山に挟まれた一定の空間が名の領域となっている。このような一つの谷の内に住む住民は同じ名に属することが多く、地形的な条件に基づいて名のつながりが形成されていることがわかる。地形的に独立性の高い小集落の存在が、竹森地区において名を現在まで存続させた原因の一つであった。

また、こうした地形的特徴（景觀）は、この地域の生業形態とも深く結びついている。谷間に広がる小さな盆地の多くは、鉄穴流しにより生じた土砂で谷が埋められて造成された。造成地には水田や畑が広がり、低い底部には小川や道が通ることが多い。山沿いの小高い場所には屋敷が設けられ、背後に広がる裏山は、日常利用する草山・柴山であるとともに、生活・灌漑用水が湧き出る貴重な水源地であった。また、名の守護神である本山荒神は、名内の土地を一望することができるとともに、生活・灌漑用水が湧き出る貴重な水源地であった。また、名の斜地に、里山・屋敷・田畠が広がる景觀は、規模の大小はあれど備北地方では一般的なものである。このような盆地のなかで、名内で主導的な地位を占める名頭は、谷の奥まった最高地に家を構えることが多く、里山の縁から湧き出す水源を管理し、家の下に広がる田を同じ名の家々と一緒に耕作してきた。荒神名は、荒神の祭祀組織であるだけでなく、稲作を共同で行う農作業・社会生活の単位でもあった。

しかし、昭和四〇年代以降圃場整備が進み、千枚田と呼ばれるような細かい棚田は姿を消した。また、高度経済成長期以降の産業構造の変化により、都市部への人口流出が進んでいる。そのため、名の成員も減少し、五軒に満たない規模の名では、社会生活を維持する共同組織としての役を十分に果たせなくなった。その結果、現在の荒神名は、荒神の祭祀組織としてのみ機能を果たしている場合が多い。

また、備北地方には、名のほかに講組（念仏講中）と呼ばれる社会組織も存在している。講組は、日常の定期常会（会合）や親睦行事のほか、水路の管理、葬式の手伝い、葬式後の念仏など、日常の共同生活の単位として機能する組織である。竹森地区では、六つの組が存在しており、①長泥名⑩曾防名②則常名③岡田名⑤井手谷名④梨原名⑥定子名⑨新在家名⑦賀丁名⑧大番蔵名⑪正田名⑫五十石名⑬六十石名というように、近隣の複数の名の成員が合同して一つの講組を結成している。この講組は、名の成員の減少に伴い、名が持っていた近隣の相互扶助組織という側面を代替するようになっていく。

さて、竹森地区には、一つの細長い谷間が、複数の名に分けられている事例もある。たとえば、⑦賀丁名と⑧大番蔵名は、空間的に一続きの大きな谷の中に存在しており、谷の南側が賀丁名で、北側が大番蔵名と認識されている。図2を見るとわかるように、この谷につながる道を南から北上すると、まず賀丁名に至る。道を進み、谷が少し狭まったところで、谷は右に折れ曲がる。そこからが大番蔵名であり、さらに進むと道は途切れて袋小路となっている。この賀丁名と大番蔵名の境は、地形的な区切りが明確でないため、地元の者でなければ認識することは難しい。社会組織の面から見ても、賀丁名と大番蔵名は、同じ組に属しており、この二つの名が所在する谷（小集落）は、一体的なものである。このように名の関係性は、近接して生活する家の集合体という意味の「地縁」という言葉では説明し尽せない。

なぜ、一つの谷の中に展開する集落が二つの名に分かれているのだろうか。しかし、この疑問についての説明は、現在伝承者から得ることはできない。名の結集原理を考察するうえで重要なこの疑問を解くため、第三部第一章で論じた、地頭・地主が所有する土地と名の範囲の議論を思い返したい。

備北地方では、ある名の範囲に属すと考えられている土地を取得した場合、その土地を支配する地荒神の祭祀に参画しなければならなかった。名の領域は、荒神が支配する宗教的で観念的な土地の領域と一致している。なかでも、名の範囲の土地を支配する地荒神の祭祀地を所有する家は、名のリーダーである名頭であり、荒神祭祀において重要な役割を果たす地頭を務めた。名の範囲は、〇〇名という名の名称と一致する屋号を持つ、〇〇家（＝地頭）が所有する土地の範囲だと定義できる。

しかしながら現在、地荒神が支配する宗教的で観念的な名の領域（土地）を、地荒神の地頭を務める一軒のみで所有している事例は少ない。戦後の農地解放などを経て、〇〇名の範囲内には、名頭を務める〇〇家以外の家が所在する場合がほとんどである。こうした事例は、次節で確認するように、近世期においても多数あった。筆者は、名の範囲を、地荒神の地頭を務める名頭の家が所有している土地の範囲だと定義したが、これはあくまでも一義的な原理である。この原理がありつつ、土地

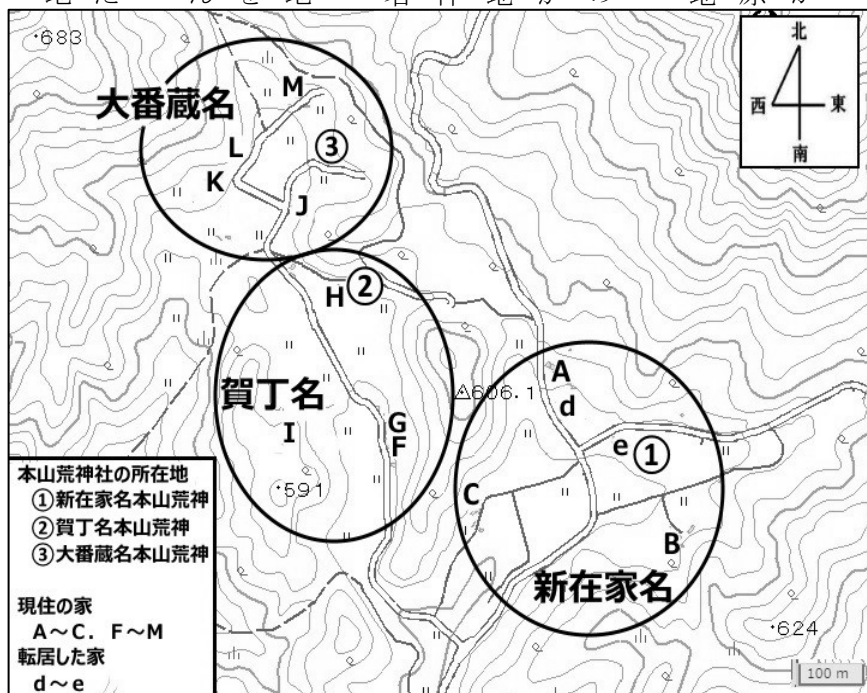


図55 新在家名・賀丁名・大番蔵名の様子

所有形態の変化に応じ、名の形態も変化するのであった。こうした名が変化する動態を捉えることは、備北地方の荒神名を考察するうえで必要とされる視点である。確かに近世の歴史資料に現在と同じ名の名称が見出される事例は多いが、名は、不変の固定的なものではなく、歴史の中で変化を繰り返してきたのである。

次節では、備北地方において近世初期以来、地域における神祭祀を代々担ってきた社家蔵の歴史資料に基づき、近世期における荒神名の実態を明らかにしていく。その際には、名が変化していく様相（動態）に注意して記述する。その結果を踏まえ、一つの谷の中に展開する集落が何故二つの名に分かれているかという疑問に答えていきたい。

三．歴史資料に見る「荒神名」の動態

三―一．「村中神数帳」

東城町戸宇神社朽木家には、奴可郡戸宇村内に所在する名の名称と名内に祀られる神々を書き出した台帳である「村中神数帳」（宝永三（二七〇六）年）が残されている。本資料は、近世中期における荒神名の実態がわかる資料として高く評価され、検討されてきた。

たとえば、藤井昭は、本資料を基に現地調査を行い、近世期における戸宇村の「荒神名」の姿を復元した。藤井が作成した図56を見ると、当時の戸宇村内には、資料に登場する順に藤井が付した番号で、一の宮脇名から六〇の大掛名まで、屋号・地名・人名などが冠された六〇の名が存在しており、狭い範囲をその領域とする名が多数存在していたことがわかる〔藤井 一九八七 四三〇〕。

岩田勝は、『備陽六郡志』に載せられた元和五年（一六一九）の「安芸国備後国知行帳」に記載された戸宇村の石高と、文政二年（一八一九）に編纂された『芸藩通志』における戸宇村の石高がほとんど同じということから、文政二年時点の戸宇村の戸口一〇四戸、三三七人というデータを基に、宝永三年における六〇の名は、一つの名あたり平均一・七戸、五・五人という、一名が一戸で構成されるような小規模な名が多かったと指摘している〔岩田 一九八二 五一〕。

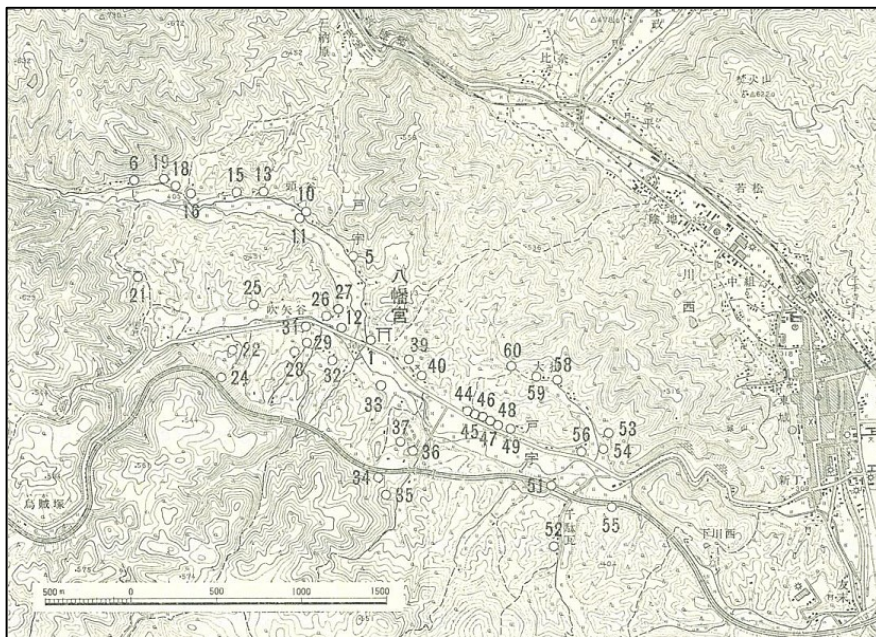


図56 備後国奴可郡戸宇村荒神名分布図〔藤井 一九八七 四三〇〕

こうした先行研究を踏まえ、筆者は、名が変化していく姿（動態）に注目して考察していきたい。

間田は名之神数事

	間田は名之神数事	氏子半右衛門
一本荒神 本山ノいのさきノ山 東ノ上ノ	一社	新ヤサカエノサシノキノ本
一大歳神	壹社	一荒神 寺雲ノサカエ
高幣トリ拾社也 いけノさこノをく	一荒神	壹社
一數神	壹社	一水神 イケノサコノ
	一シキ ひろ畠ノさかへ	一荒神 田ニ地畠ノ福地やゝさかへ
	壹社	壹社
	一數幣 かり幣	壹社
	壹社	壹社

一 数神
一 壱社
一 シキ

壺社

壺社

壺社

太兵衛間田は半右衛門兩人ヨリいわい申候
すへニヲイテモ荒神ナミニ祭り可申候所ソイ無御座候

享保十巳年七月廿九日二

神主 豊後守

〔東城町教育委員会編 一九八二 七三六～七三八〕

記載されている神々の間に、「高幣トリ」と「小幣トリ」の区別があることがわかる。これは、それぞれの神を祀る際に捧げられる御幣の大きさの違いを示していると考えられる。こうした慣行は今でも見られ、西城町八鳥地区の地祭で用意される御幣には、幣串の長さが五尺の「大幣」、三尺五寸の「中幣」、一尺二寸の「小幣」という区別がある。大幣は、旧村毎に祀られている村氏神社、中幣は、一つの谷筋など地形に区切られた小集落毎の信仰を集める社や、本山荒神・本池水神など地域の中心的な神々、小幣は、個人が屋敷神として祀る小祠や、祭祀地に御幣を挿して祀られる小さな神々に捧げられている。当地で祀られている神々の間には、神格や信仰圏などの違いにより、序列があることがわかる。

本資料において、高幣で祀られる神々の冒頭に記されている「本荒神」は、名の統合の象徴であり、土地所有と関わる地荒神、本山荒神であって、基本的に一つの名に一社ずつ祀られている。その他高幣で祀られる神としては、水神・山の神・大歳神・金屋子神・賽の神など、当地で生活するうえで必要な、生活・生業と関わる神々が記載されている。

間田は名において小幣で祀られている「数神」「シキ」は、人々に悪影響を及ぼす、災い多い祟り神である。「ミサキ」「納神」「祝神」とも称されるこれらの祟り神は、不慮の事故などの災いが続く時に、災難に悩まされている氏子から相談を受けた神職が、その原因を神や非業の死者の祟り、憑き物（動物霊）や呪詛などと判じることにより祀り始められる。その際、悪事の原因を封じ、祝い鎮めるために依頼者は願を掛けるため、その後も継続して祀り続けなければいけない。こうして生じた、願主（家）と祟り神との間に結ばれた関係は、「因縁」という言葉で表現されることがある。「小幣」で祀られる神は、こうした祝い鎮められた祟り神（祝神・納神）が多い。

それぞれの名で祀られている神の数と神名に注目すると、戸宇村の中で一番神の数が多い殿川内名では、高幣四五社（本荒神・荒神二〇社・敷荒神・大歳神二社・水神一三社・山之神・ツドイ神・より神・金神二社・太番神^{（黄幡）}・宇佐宮・伊勢大神宮）、小幣一三社（数神一三社）の合計五五社もの神々が祀られている。逆に一番少ないのは、田口名の高幣四社（本山荒神・水神三社）と、五郎丸名の高幣三社（本荒神・荒神・水神）、小幣一社（数神）という四社を祀る事例である。このように名には、土地所有と関わる本山荒神（地荒神）だけでなく、生活・生業と関わる神、宗教者により祀り鎮められた祟り神、村外の大社からの勧請神など性格の異なる多種多様な神々が祀られていた。

ここで、間田は名の数神について享保十（一七二五）年に書き加えられた記述に注目したい。もともと福地屋名で祀られていた数神（御前）が「モツレ」のため、新屋名の太兵衛と間田は名の半右衛門は、兩人で数神を祀り鎮めることになり、今後も荒神と同様に篤く祀ることを誓っている。「モツレ」とは、ある家により一度祀り鎮められた数神が、再び祟りを起こして、もともとの祭祀者以外にも祭祀を求める意だと思われる。つまり、ある家と数神の間に結ばれていた「因縁」に、他の家が巻き込まれたことを意味するのではないだろうか。その結果この数神は、改めて祀り鎮められた。注意したいのは、数神が祀り鎮められた場所が、「間田は名新屋名之サカエニイワイ申候」と書かれていることである。名と名の境に数神が祀られるとの記述から、名が一定の領域（土地の範囲）と認識されていたことがわかる。

ところで、奴可郡小島原村（現西城町小島原地区）から出された「書出帳」の「田畑日請土地合」の項には、以下のような記述がある。

当村の儀一名^{いちみょう}にて少し宛日受違申候得共、都ての所にては南より北へ切れ、東西に高山有て横陌^{はば}狭り、帯なりの村柄に御座候故、一鉢の日請不宜方に御座候〔西城町教育委員会編 a 二〇〇五 三四三〕

「当村では一名毎に少しずつ日当たりが違ふ」と書かれているように、ここでの名は、土地の意味で使用されていた。これまで確認してきた諸資料から判明したように、近世の備北地方では、土地のことを名と呼ぶ慣習があった。名は、荒神の祭祀組織というだけでなく、ある一定範囲

こうした観点から「村中神数帳」における「○○名之神数事」という表現を見返すと、これまでの研究における問題点が判明する。先行研究は、名を祭祀組織としてのみ捉えてきたために、この資料は、○○名という組織が、祀る神々を書き上げたものと考えられてきた。しかし、名を土地という観点から捉え返すと、「村中神数帳」は、○○名というある一定の土地に祀られて、いる神々の台帳であると考えることが出来る。本文中に見出しとして頻出する「○○名之神数事」という表現により合致するのは、後者の理解であろう。牛尾三千夫や藤井昭は、同族（血縁）組織から地縁組織へとというスキームに沿って名を理解しようとするあまり、名が一定の土地の範囲を示すことを見落とし、土地所有と密接に結びついた当地の神祇信仰の実態を無視して、名を理論化したのであった。

峠名之神数事

氏子 善三郎

壺社

壺社

氏子無し

一九八二 七三六～七三八

また、名が新たに創出されることもあつた。

殿川内名之神数之事

氏子為右衛門

本山之

同所ニ

一本荒神

壺社

一金神

壺社

脇式ツ

脇式ツ

(中略)

コノブントノゴチヨリハケダス
土井名之神数事

此本山殿河内のクハシヤウ

氏子太郎右衛門

一本荒神

脇式ツ

一宮荒神

壺社

(以下略)

〔東城町教育委員会編 一九八二 七三二〜七三五〕

土井名は、隣接する殿川内名から分け出されていた。また、新たに分け出された土井名の本荒神は、殿川内名の「殿川内」家が勧請した神だった。

以上のような、氏子がない名や新たに分け出された名の存在を、どのように考えれば理解できるだろうか。ここでも、名を祭祀組織として考えるのではなく、一定範囲の土地のことと捉える立場から、これらの事例を考察していきたい。

まず、「氏子無し」とされている御子川内名の事例に注目する。当然のことながら、構成員がない祭祀組織はあり得ない。ここでも名は、組織ではなく土地を意味する言葉として登場していることがわかる。こうした理解を念頭に置くと、氏子がないという状態は、御子川内名と認識されている一定範囲の土地の所有者であり、その土地に鎮座する神々の祭祀責任者である地頭が、この時点では存在していない（御子川内名内に居住していない）ことを示しているのではないだろうか。こうしたことは、峠名に「添名」として峠名に組み込まれている神々は、山の神や水神などであり、こうした神々が鎮座する御子川内名の一部の土地（周辺部）は、峠名に組み込まれていると考えられる。これらの神々が鎮座する一部の範囲の土地は、峠名に移譲されているのかもしれない。その一方、名の中心であり土地所有と結びつく本荒神は、御子川内名に「氏子なし」の状態に残されていた。それは、御子川内名の土地を支配する本荒神の祭祀地（多くは名の範囲を見渡せるような場所に位置する特殊な耕地・田圃に所在していた）が、誰にも所有されていなかったことを示していると思われる。そのために、御子川内名には地頭がおらず、名としての一体性を欠いた状態であったのではないだろうか。このように、土地所有形態の変化により、名に鎮座する神々の祭祀の在り方に変化が生じていた。

次に、殿川内名から新たに分け出された土井名の事例を検討する。分け出された土井名の本荒神は、「殿川内」家が勧請した神だという記述から推測すると、殿川内名の所有者である為右衛門家と土井名の所有者である太郎右衛門家は、殿川内名の本荒神を共同で祀っているのではな

いだろうか。殿川内名が祀る神々の数は、高幣で祀る神が四三社、小幣で祀る神が一二社というように非常に多いので、殿川内名は、土地の範囲が広い大きな名であったと推測される。こうした大きな名が分割され、その一部が独立した結果、共同祭祀の形態が生まれたのではないだろうか。土地の分割や移譲は、荒神をはじめとする神々の祭祀に大きな影響を与えたと推測される。

これまで確認してきたように、名の形態は、土地所有の形態に応じて変化する場合があることが判明した。そのため、戸宇村の荒神名として、近世中期の「名内神数帳」には、六〇の名が記載されていたが、それから一八〇年ほど経った昭和五七年の調査では、一二名減少した四八名が報告されている〔東城町教育委員会編 一九八二 一四九〕。

以上「村中神数帳」の分析から明らかにになったことは、以下の諸点である。名は、荒神の祭祀組織としてだけでなく、土地の範囲を示す言葉としても通用していた。そのため、土地の分割や土地所有権の移動により、新たに名が分出されたり、名の一部が分割され他の名に吸収（添名）されることもあった。

五二二．「旦家神社帳」

次に見ていくのは、西城町天戸神社御崎家蔵の「旦家神社帳」〔岩田 一九八八〕である。書写年の記載はないが、明和三（一七六六）年に吉田官位を得た御崎市正が書き残したもので、近世中期の資料と推定されている〔岩田 一九八八 二三〕。この資料には、その当時御崎家が祭祀を受け持っていた旦家（御崎家が神祭祀を受け持つ家のこと）と旦家の祀る神々が、名を単位として書き上げられている。記載されているのは、当時の御崎家が祭祀を受け持っていた奴可郡大佐村・平子村・八鳥村の一部に所在していた三八名である。

そのうち本資料には、八鳥村の旦家として、①猿楽名②倉元名③荳屋名④道ノ下名⑤前門名⑥手平名⑦好方名⑧近盛名⑨シヲノシリ（塩尻）名⑩為谷名⑪上高下名⑫下高下名⑬竹ノ下名⑭竹ノ上名⑮乍原名、以上の一五名が挙げられている。筆者は、自身の聞き取り調査の成果と先行研究者の田地春江の調査記録〔田地 一九八四c、一九九〇〕を基に、現在伝えられている屋号・地名・神名から、一五の名の所在地を推定した（図57参照）。これを見ると、八鳥村でも、戸宇村と同様に非常に細分化された小さな名が存在していたことがわかる。

「旦家神社帳」においても、名の名称、名の関係者の名前と、そこに祀られる神々が、「平幣」「高幣」「小幣」に分けて記載されている。本資料を見ると、さまざまな名の形態があることがわかるが、まずは最も基本的な形態だと考えられる「猿楽名」の姿を見ていく。

猿楽名

本山荒神 一社 水神 一社

右二社高幣ニテ祭

納神 一社

此一社小幣ヲ立

猿楽 七三郎〔岩田 一九八八 二八〕

八鳥村の猿楽名には、高幣で祀られる本山荒神と水神、小幣で祀られる神として、崇り神を祀り鎮めた（納めた）場所に祀る「納神」が所在していた。これらの神々を、名の名前と同じ「猿楽」家の者が祀っている。土地（Ⅱ名）の所有者である地頭（Ⅱ名頭）が、その土地を支配する本山荒神をはじめ、土地の上に鎮座する神々を祀る形式が見出せる。他の多くの名においても、猿楽名と同様に、〇〇家の者が〇〇名の神々を祀っている。こうしたことから名の名称は、一つの名と認識されている土地を所有し、その土地を支配する本山荒神の地頭を務める家の屋号に由来すると考えられる。

たとえば、前節で考察した「村内神数帳」に記載されていた宮脇名の「宮脇」は、資料の所蔵者である朽木家の屋号である。岩田勝が、寛延四（一七五二）年の「神楽神数帳」に基づき指摘したところによると、当時の宮脇名は、「宮脇」朽木家、分家の「宮本」朽木家、同じく分家の「宮迫」朽木家により構成されていた〔岩田 一八二 五一〕。地頭を務める「宮脇」家を中心に、この三家が共同して、宮脇名の地神の祭祀を行っていたと考えられる。ここから、分家を出す前の「宮脇」朽木家が所有していた範囲の土地が宮脇名と呼ばれ、その土地に鎮座する神々が、一つの名に鎮座する神として一括して捉えられていたことがわかる。名の関係性は、当時の現実的な土地所有関係というよりも、本山荒神が勧請された当初の土地所有関係に規定されていた。名には、はじめにこの地へ分け入って土地を開発し、土地の神として本山荒神を勧請して祀り始めた開拓者にまつわる名称（屋号）が刻み込まれている。

また、三軒の朽木家によって構成された宮脇名は、一見すると「血縁」関係に基づいているように考えられる。しかし、岩田勝が指摘するよ



図57 八鳥地区の「旦家神社帳」に記された名の所在地推定図
①～⑮の数字で「名」の所在地を示した。(③と⑥は不明)

うに「岩田 一九八二 五一」、「宮脇」朽木家の当主である山城守の第七兵衛は、分家して「福地屋」朽木家を創設し、福地屋名」という別の名に属していた。血縁関係があるにも関わらず、違う名に属するという事例からも、名を本家分家関係などの血縁に基づく「同族組織」として捉えることの問題性が理解される。

次に、名と本山荒神の關係に注目して、土地所有の変遷を考えていきたい。

為谷名

本山荒神 一社 水祖神 一社 山祇神 一社

右三社高幣祭

納神 一所 道祖神 一社

此二社小幣立

為谷 権四郎

上高下名

高下荒神 一社 水神 二社 山祇神 一社

右四社高幣祭

道祖神 一社

是小幣立

高下 利助

下高下名

本山荒神 一社 水祖神 二社 山野神 一社

此四社高幣祭

道祖神 一社 數神 二所 其外納神 一 (マ)

右四社小幣祭

高下 甚九郎

竹ノ下名

水祖神 三社 數神 三所 其外納神 一所

竹ノ下 久右衛門

竹ノ上名

高下荒神 一社 為谷荒神 一社 水祖神 三社 山祇神 二社

右七社高幣立

道祖神 一社 納神 五社

右六社小幣立

竹ノ上 與七〔岩田 一九八八 二九〇三〇〕

図57に示したように、これらの名は、近接した位置に存在していたと推定される。このうち、一定範囲の土地を支配する「本山荒神」を祀るのは、為谷名と下高下名だけである。下高下名の甚九郎と上高下名の利助は、屋号が一致することから、両家は本家分家など密接な関係にあると考えられる。そのため、上高下名に祀られている高下荒神は、下高下名が祀る本山荒神のことを指しているのではないだろうか。同様に、竹ノ上名に祀られている高下荒神と為谷荒神は、それぞれ為谷名・下高下名の本山荒神に相当すると思われる。このように、一社の本山荒神が、複数の名により共同祭祀される事例があったことがわかる。

こうした荒神祭祀の在り方から、これまでの考察に基づいて名の形態を理解すると、「為谷」と「高下」の名称を冠した大きな名があった当初の状態から、「高下」が上・下に分かれ、「竹ノ上」・「竹ノ下」の各家が新たに参入してきたのではないだろうか。だからこそ、他家の名称が冠された荒神を祀る必要が出てきたと思われる。なお「竹ノ上」家は、近世期に八鳥村の庄屋を務めた家であるが、本山荒神の祭祀における地頭の地位と、実際の村における社会関係・経済的な有力さとは関係がなかったことがわかる。

次に、一つの名に二人以上の名前が記載されている乍原名の事例を見ていく。本資料に記載されている三八名のうち、名の名称と異なる屋号を持つ家その名の祭祀に関わるのは、平子村の岩根名と牛之河名、八鳥村の前門名と乍原名の四事例である。

乍原名

本山荒神 一社 不言荒神 一社 高下荒神 一社 水祖神 一社 山祇神 一社

組合祭右五社高幣祭

闇神 一社

此一社小幣立

地主 乍原 ナカラハラ 徳左衛門

本山荒神 一社 山祇神 一社 水祖神 三社 地附二社
中田名一

右五社高幣

道祖神 一社 納神 三 竹ノ上坂本両家ニ是ヲ祭ル
二本ウチ一ハ四家ヨリ祭

右四ハ小幣テ祭

地主 坂本 善兵衛〔岩田 一九八八 三〇〕

乍原名に祀られている神々の祭祀においては、名の名称を冠する「乍原」家と、異なる屋号を持つ「坂本」家が関わっていた。この両家の関係は分明でないが、双方とも「地主」として登場しており、乍原名の範囲の土地を所有している両家が、名という関係性で祭祀を行っていることがわかる。

両家が祀る乍原名の本山荒神（乍原荒神・長良原荒神）は、道ノ下名・好方名・近盛名が祀る神としても登場する。乍原名の本山荒神が支配する範囲の土地は、これらの家によって分有されていたと思われる。また「乍原」家は、高幣で祀る五社の神を、乍原・坂本両家、もしくは乍原名の本山荒神を祀る乍原・坂本・道ノ下・好方・近盛家で、「組合祭」を行っていた。地域の神祭祀が、名という単位で把握されていても、土地所有形態に応じて、多様な祭祀形態があった。

坂本家の善兵衛が祀る水祖神は、「地附」というように二社が乍原名内に祀られ、中田名内にも一社祀られていた。坂本家は、乍原名内だけでなく、他の名の範囲内にも土地（湧水などの水源）を保持していたのだろう。また、「地附」という表現からわかるように、備北地方の神々は、土地に「付く」存在であり、神が付く土地の所有者が変われば、祭祀者も変更されるのである。

最後に、名内に祀られている神々の祭祀が、名内の家々により輪番で行われていた事例を見ていきたい。平子村の「岩根名」の事例に注目する。

岩根名祭

本山荒神 一社 境荒神 一社 山祇神 一社

右三社者自当本何所テ茂毎年任先例第一二可祭者也

水祖神 一社

右一社高幣祭 大谷

納神 一社 好兵衛

右一社小幣祭

水神 二社

右二社高幣 向田

納神 一所 七郎兵衛

右一所小幣

水神 二社

右一社高幣祭 中田

數神 一社 平七

右一社小神

水神 三社 若宮 二社

右三社高幣 中間

數神 一社 弥助

右一社小幣

水祖神 一社

右一社高幣祭 表

數御崎 一所 善助

右一社小幣立

高幣十五本小幣六本〔岩田 一九八八 二七〕

岩根名内には、「大谷」「向田」「中田」「中間」「表」の五軒があり、それぞれが自家の神として水神や納神を祀っている。それに加え、第一に祀るべき名の神として、本山荒神、境荒神、山祇神が挙げられている。これら名の神々を祀るため、五軒は、「岩根名祭」という共同祭祀を行っていた。この祭りでは、五軒のうちの二軒が、費用を負担したり祭場を提供する「当本」を輪番で務める、当屋制で祭祀が行われていた。こうした祭祀体制から土地所有及び神祭祀の変遷を推測すると、「岩根」という家が単独で名の神々を祀っていた段階が、一つの大きな岩根名の土地が五軒で分有されたことにより、五軒が岩根名というつながりで共同祭祀するようになったと考えられる。このように、「岩根」という屋号の家がなくなり土地が細分化された後も、もともとの「岩根名」という関係性で祭祀が行われていることより、地荒神と結びついた名のつながりの強さが理解される。

先述したように、初めにこの地に分け入った開拓者は、その土地に自身の名前を付け、○○名と呼び、○○名の土地の神として○○名本山荒神を勧請した。開拓者の家が保持した屋号は、家の血統が入れ替わっても、その土地に住む者に継承されるとともに、土地についた地神祭祀の権利も継承されることが多い。開拓者は、自身の屋号を冠する本山荒神に名内安穩の願を掛け、その系譜を継ぐ者が、日々の祭祀を続けることで代々願を更新し続けてきた。こうした願（神との契約）の存在のために、かつての土地の開拓者が所有した土地の領域、それが一つの名と認識され、現在まで伝承されてきているのではないだろうか。その一方、土地の分割や譲渡などにより、名の範囲や祭祀形態に変化が生じていた。それには二つのパターンがあり、一つは、本山荒神が新たに勧請され、新たな名頭が勧請した本山荒神に願を掛けることで、名が創出される事例である。もう一つは、新たに本山荒神を勧請せず、もともとの本山荒神の祭祀に参入する（願を分有する）ことであり、これによってさまざまな共同祭祀の形態が生じることとなった。

ここで第二節の最後に提起した、東城町竹森地区の大番蔵名と賀丁名が、なぜ一つの谷の中に存在しているにもかかわらず、二つの名に分かれているのかという問いに筆者なりの答えを提示したい。これまでの議論を踏まえると、筆者は、この一繋がりの谷が「大番蔵」家と「賀丁」家によって開拓され、それぞれが自分の名の神として本山荒神を勧請したからであると解釈する。これはあくまでも推測にすぎないが、違う名に属することは、共同で祭祀する対象となる本山荒神が違っただけでなく、共同で祀る神社の違いも生んでいた。竹森地区の大番蔵名と内名地域の三名（正田名・五十石名・六十石名）は、村全体で祀る竹森八幡神社の氏子であるとともに、それとは別に内名地域に所在する八雲神社の氏子にもなっている。このように同じ本山荒神を祀る名のつながりは、現在も強く意識されており、日々の社会生活に影響を及ぼしている。

以上の考察から判明したことは、名を代表する地頭・地主の存在の重要性である。地頭であり名頭を務める家が、自身の家の屋号を冠した名の地神を祀る形態は、「村中神数帳」が作成された（宝永三（一七〇六）年）まで遡る。名は、ある一定範囲の土地のことであるため、土地の

分割や移譲などにより、その形態は変化した。それに応じて地神祭祀の形態も変化するもので、組合祭、当屋制などさまざまな祭祀の形態があった。このように名および地神祭祀の形態は、土地所有関係に応じて変化するものがあつたが、土地の所有者（地頭）が、その土地に鎮座する神々を祀るという原則は変化しなかった。

四、小括

本章では、備北地方における荒神名とは何か、荒神名の人々を結束させる集団結合の原理は何か、という二つの命題を設けて考察を行つてきた。以下、本稿での議論をまとめ、結論を提示したい。

まず、「ミヨウ」と呼ばれる祭祀組織に関する研究史を整理し、先行研究の問題点を指摘した。今後の研究では、備北地方の荒神名を、氏神信仰論や祖霊信仰論に基づく「血縁から地縁へ」という枠組みにおいて演繹的に理解するのではなく、地域に伝承される歴史資料や民俗資料に基づき帰納的に考察する必要性を提起した。

備北地方において名という言葉は、荒神の祭祀組織としてだけでなく、土地の範囲を示す言葉としても通用していた。そのため、土地の分割や土地所有権の移動により、新たに名が分け出されたり、その一部が分割されて他の名に吸収されることがあつた。このように、備北地方における名の観念は、同族や本分家関係といった「組織」の構成原理よりも、地頭が持つ「土地の範囲」に基礎を置いている。これまでの研究で見落とされてきたのは、名という小集団における、稲作を行う生産共同体の指揮者（水利権の保持者）であり、荒神祭祀の責任者であり、土地の所有者である地頭の存在であつた。

地頭による土地所有という観点から名を捉え返すと、地頭が所有する土地のことを、所有者の家の屋号を冠して「〇〇名」と呼ぶことがあり、その前提の上で地頭の持つ土地（〇〇名）の上に住む者の集団をも〇〇名と呼んでいることがわかる。このような土地所有と密接に結びついた名という概念が、現在に至るまで荒神の祭祀組織として伝承されていることは、荒神が土地と深く結びついていることを証明している。

地頭が持つ名という一定範囲の土地の上に、本分家関係（血縁関係）に基づく同族集団が生活している場合には、名という祭祀組織は同族組織と言えるが、あくまでもそれは名の上に展開した多様な社会組織の一類型でしかない。それゆえ、牛尾三千夫以降の研究者が採ってきた名を同族組織とだけ見る視点は、偏った見方であると言える。

これまでの議論を踏まえると、備北地方において名は、一義的には、名の統合の象徴である本山荒神の祭祀地を持つ地頭が所有する土地の範囲を指し示す観念と考えられる。その範囲は、本山荒神が支配すると考えられた宗教的で観念的な範囲と重なり、名の土地を切り開いた開拓者

が領有していた範囲だと思われる。その後、土地所有形態の変化に伴い、荒神をめぐる祭祀形態の変化が生じた。そのパターンには、新たな地頭による名の創出（新たな本山荒神の勧請）と、名への他者の加入（従来の本山荒神の共同祭祀）があった。こうした変化を踏まえて二義的に、その土地の上に鎮座する地神を祭祀する集団のことも、名と呼ぶようになったと言えるだろう。

荒神名の成員を結集させる「縁」は、「血縁」ではなく「地縁」である。ただ、単なる「地縁」というわけではなく、一人の地頭が所有する土地の領域に基づく「土地縁」ともいべきものであり、その範囲は、地頭が祀る本山荒神が支配する宗教的で観念的な土地の領域と重なる。名の領域に居住する者は、開拓者が本山荒神に掛けた願（契約）を代々引き継ぎ、毎年の地祭や式年の大神事を繰り返してきた。荒神名の成員は、かつての開拓者が、自身の土地所有範囲（名）内の安穩を祈願した「願」に基づいて結集していると考えられる。それを受け継ぐ範囲が、かつての開拓者が領有した「土地」の範囲であった。こうした「願」という土地にまつわる記憶が、名を単位とした地神祭祀の背景に存在している。

以上、本章では、近世と現代の事例に基づいて、荒神名が結集する原理を考察してきた。その結果、備北地方における名は、地荒神（本山荒神）が支配する一定範囲の土地を所有する者たちの集団だということが判明した。名は、荒神の祭祀地を所有する地頭だけがその成員であることもあれば、地頭以外に地荒神が支配する土地を分有する他の家が成員になることもあった。これらの名の成員は、その土地の開拓者が地荒神に掛けた名内安穩の願を代々引き継ぎ、現在まで地荒神をはじめとする地神の祭祀を続けてきている。

ただし本章では、一〇軒以下の家がその成員となる小規模な名だけを検討してきた。これらの事例は、近世期以来の本来的な形態であったと考えられるが、現在この地域に伝承される名の形態は多様であり、一〇〇軒以上をその成員とする名も存在している。こうした大規模な名は、近代以降に生まれた比較的新たな形態である。そこで次章では、本章での議論を踏まえ、近代以降に名がどのように変容していったのかを問題にしていきたい。

『黒田俊雄が主張した座的構造論と宮座との関わりについては、以下の論考がある。藺部寿樹「座的構造論と宮座研究」『歴史評論』（五二八）校倉書房、一九九四年。

『黒田俊雄は、京都大学人文科学研究所による備前国津高郡加茂郷（現岡山県吉備中央町）の共同調査に参加した。この調査の報告書で黒田は、「自然的条件」と「荘園制下の村落構造」の執筆を担当した。「村落の内部構造」の章では、宮川満と新発田一が、以下のようにミョウの歴史の変遷を明らかにしている。

この地域では、中世末期まで政治・経済・社会の基本単位であった名が、地縁的側面・血縁的側面・祭祀結合の単位などの諸側面を渾然

として一つにもつていたが、近世に入ると、地理的条件・領主側の上からの村づくり・生産力の低い後進的な経済的条件などに規制されて、変質分解し、従来の地縁的側面は平内Ⅱ地縁共同体として、同じく血縁的側面は株内Ⅱ血縁共同体として、同じく祭祀結合の側面は苗衆Ⅱ祭祀共同体として、それぞれ分立し展開した。それらは決して名体制の残存ではなく、名体制の近世的な変質分解の結果であり、先進地域では見られない後進地域的な発展であつて、そこに後進的な独自の村落構造が展開したのである。〔宮川満・新発田一 一九六三 六四〕

③「荒神神楽は中世以来の村々の名組織によつて支えられてきたものであつた。村々の名は名頭を中心としてその一族一門は一つ垣内の内に親和協力して日々の生活がなされてきた。名頭の名頭たる権威は、本山荒神・本池水神・種池・苗代田を所有することにあつた。祖霊を祀る本山荒神は多く一族一門の墓地に近く、その在地が見られるのも理由があり、人死して三十三年を経過すれば、その霊魂は清まって本山荒神の祖霊に加入するものと信ぜられた。家々の永続は斯くの如くにして今日に及んだのである。」〔牛尾 一九八五 三七四〕（※傍点筆者による）

④藤井と同様の意見は、地理学者の山野正彦によつても提出されている〔山野 一九八一〕。

⑤岩田勝は、「名」に祀られる多様な神々を説明するなかで、「名」について以下のように言及した。近世中期に作成された東城町戸宇神社朽木家文書「村中神数帳」の名は、中世期からひきつづく宮座の名とは異なり、太閤検地以降に再編された近世の名〔岩田 一九八二 五一〕であつて、それは「名」という同族もしくは小協同体を単位とする祭祀組織〔岩田 一九八二 四四〕である。

⑥海老澤は、前身となる「小規模名」が、広い荘園内に散在した土地の集合体であつたのに対し、景観的に一定の領域を形成するものを「集落名」と呼んでいる。「集落名」は、有力名主や中下級神官による開発ではなく、独立しつつある作人層の開発によるもので、豊後国田染荘（現大分県豊後高田市）では、後に近世村となる石高六十石以上の「大曲名」がその例に当たるとした。そのうえで、「集落名」について、以下のようにまとめる。「ここである『集落』とは、景観的にも一つのまとまりを有し、無常講の単位になるなど田染地域を支えてきた社会共同体の最小単位である。」〔海老澤 二〇〇〇 二八五〕

しかしながら、備北地方の「荒神名」は、一つの村の規模は基本的にあり得ず、一〇軒ほどの「講組」という単位よりも、小さいことがほとんどである。筆者は、「荒神名」を「集落名」と同じものと考え、その規模、性格の違いの点で出来ないと考えている。

⑦筆者は、「荒神名」は、基本的に神社の祭祀（宮座）とは関わらないので、菌部の見解は間違っていると考へている。現在も、広島県庄原市比和町三河内地区や同福田地区のように、荒神を祭祀するための「名」や「組」と、荘園鎮守社や村氏神社を祭祀するための「名」や「組」は、重なり合わない事例が多い。規模や祭祀組織としての性格という点において、「荒神名」と「宮座の名」は、大きく違う。

⑧菌部は、中世前期の徴税単位としての「名」が、一四世紀初頭の頭文の作成を画期として、祭祀の頭役勤仕のための「名」へと変貌したことを指摘した。また、名主座を、名主頭役身分の者たちが、祭祀の費用を田積に応じて応分負担し、連合して運営する身分集団だと捉えている。たとえば、西城町小島原地区（旧奴可郡小島原村）には、一七社の荒神社があり、それぞれを祀る名が一七名ある。この名は、それぞれ一軒から一五軒の家で構成されていた。また、東城町内の名について、昭和五七年に調査された成果によると「東城町教育委員会編 一九八二年 一四六―一五三」、竹森地区（七三戸）には、一三の名が存在していた。この場合、一つの名は、平均五軒ほどの家で構成されていたことになる。

⑨高度経済成長期までの備北地方の主たる生業は、山間の傾斜面に切り開かれた棚田での稲作であり、明治末まではたたら製鉄関連産業（鉄穴流

し・炭焼き)、それ以降は養蚕や育牛も盛んに行われていた。

ニ「一救神老社」以下の文章は、本資料に挟み込まれた紙片に墨書された注釈で、宝永三(一七〇六)年にこの資料を作成した朽木山城の跡として宮脇家を継いだ朽木豊後が、享保一〇(一七二五)年に筆写した。この紙片は、間田は名についての記述がある一一丁裏・一二丁表ではなく、筆者が調査した段階では、田口名と行寄名について記述されている七二丁裏と七三丁表に挟み込まれていた。筆者も、内容の関連性から間田は名の箇所に入れた翻刻者の岩田の判断「東城町教育委員会編 一九八二 七七二」に従い、この箇所に入れたこととする。

ニたとえば藤井昭は、山陰民俗学会でのシンポジウムにおいて、以下のように「荒神名」を組織と見ることを重視する発言を残している。

荒神名と宮座の名の違いはどこにあるのでしょうか。荒神名は人のつながりであり、神々のまとまりですが、宮座の名は耕地のまとまりを基盤にしています。「藤井 一九九〇 一五」

ニ近世期の備北地方の社人が所持した旦家については、第二部第二章で論ずる。

ニ東城町戸宇神社朽木家蔵「神役相定之事」(享保二年・一七一七)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、朽木豊後を「宮脇」朽木家の跡継ぎとして、新たに分家として「宮本」朽木家を創出し、朽木但馬に継がせる際に作成された資料である。この資料は、「当村社法社役両大夫中分ケ之証文」とあるように、「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。

この資料の末尾には、「山城弟吉右衛門七兵衛出合互ニ見届ケ申」との記述があり、「長百姓 宮迫吉右衛門」と「福地屋 七兵衛」が署名している。「東城町教育委員会 一九八二 七七五」。この記述から、「宮脇」朽木家から分家した「宮迫」家吉右衛門と「福地屋」家七兵衛が、宗教活動を行う「宮脇」家と「宮本」家の間における社役の分配に関する証人を務めたことがわかる。また、福地屋名は、「宮脇」朽木家から分家した「福地屋」七兵衛家の屋号に由来していることがわかる。

ニ奴可郡竹森村から出された「書出帳」の神祠の項には、以下のように内名谷と大番蔵名で祀る祇園社と天王社の存在が記されている。

祇園社 内名谷并野田之内大番蔵氏子二而、先年々祭来リ申候

山号 本山 祭日六・九月十四日

本殿 本宇 拜殿 本宇

御鎮座年曆不相知、棟札三枚之内古キ分宝曆十三未癸年与御座候

天王社 氏子前祇園社同様、山号本山新山と御座候得共、御神体天神と相見申候(後略)「東城町史編纂委員会編 一九九四 四〇八」

この祇園社、もしくは天王社が、明治以降に八雲神社と改称され、現在まで続いていると考えられる。「書出帳」が書かれた近世後期の段階で、賀丁名と大番蔵名の信仰上の違いが存在していたことが推測される。

第四章 近現代における名の変容と神楽の継承

現在の備北地方における名の形態には、東城町竹森地区のように小規模な名の事例もあるが、一〇〇軒を超える家が属する大規模な名も存在している。しかし、こうした大規模な名は、これまでの研究者が名の古態と考えた小規模な同族集団とは大きく異なっていたこともあり、注目されてこなかった。しかし、多大な費用が必要な大神楽を、地域の人々がいかにして続けていくかという観点から考えてみると、非常に注目すべき事例と言える。

本山荒神に奉納される式年の大神事では、神楽を舞い、神事を行う神職と神楽社に対し、荒神の祭祀組織である名は、神楽の依頼者であり、運営主体、資金負担者となる。現在大神楽は、この三者の協力のもと執行されている。

式年で行われる大規模な大神楽は、依頼者である名からすると、大変な出費が必要な一大事であった。たとえば、東城町森白鬚神社中島家蔵「兼清名荒神々楽入用物覚」（文化十四年・一八一七）によると、「兼清名神楽仕切り」、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（東城町教育委員会編 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、名内各戸の試算に応じて費用を割当てていた」（東城町教育委員会編 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、現在大神楽でも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。さらに名の人々は、神楽開催の数日前から、各家の家族や親戚など大勢の人々が集うことが出来る広い会場の設営や、稲藁を編み込んで三〜四メートルほどの長さの藁龍を作成するなど、多くの準備作業に従事しなければならない。当日も、神職や神楽社といった舞手などに対する饗応の準備をしたり、神事が滞りなく遂行されるように気を配って差配している。

このように、大規模な式年の大神楽を開催するには、多大な資金や人足が必要とされる。そのため近年は、何年かに一度の本山荒神の大神事を、四日四夜大神楽ではなく、より小規模な一日一夜の神弓祭の形式で行う名が増えていく。また、大神楽を奉納してから三年目には、同じ名で御戸開き神楽が行われるが、この御戸開きの神事を、神楽ではなく、規模を縮小して神弓祭で行う名もある。大神楽を中止したり、大神楽ではなく、規模を縮小して神弓祭を行う背景には、生業・生活の変化、都市部への人口流出といった、近現代における地域社会の大きな変化がある。これにより名は、大神楽を開催するさまざまな負担・費用を負いきれなくなったため、神事の規模を縮小せざるをえなくなった。

こうしたことより、大神楽が奉納されるには、名がその経済的・労務的な負担などを負いきれるかが、重要な分かれ目だったことがわかる。大神楽から神弓祭への規模縮小は、近年の事例であるが、それ以前にも大神楽の執行には、何度も継続の危機があった。その際名は、ど

のような工夫・変化をして、荒神祭祀を続けてきたのだろうか。

本章では、近現代における大神楽の開催形態の変化に注目し、名が大神楽をはじめとする荒神祭祀を継続して奉納するための工夫に、三つの方法があったことを明らかにしていく。これにより、近現代において名が変容していく様相描いていきたい。

一・近世の名と大神楽―小規模名単独での大神楽の執行―

第三部第三章で考察したように、近世期の名の多くは、一〇軒にも満たない小規模な名であったと考えられる。こうした名は、どれほど大神楽を開催していたのだろうか。東城町戸宇神社朽木家に蔵される、朽木家が執行してきた戸宇村内の大神楽の記録である「三宝大荒神 神楽覚之日記」〔東城町教育委員会 一九八二 六九〇～六九七〕によると、寛文三（一六六三）年から宝永六（一七〇九）年までに、戸宇村内の各名で、合計四八回の大神楽が開催されたことが判明する。この資料に注目し、名毎の執行回数を整理した藤井昭は、四七年間のうちに、大神楽を二回執行した名が九つ、一回執行した名が三〇あり、戸宇村に存在していた六〇名のなかには、荒神神楽を執行しえない名が多かったことを指摘している〔藤井 一九八七 四四〇〕。このように、必ずしもすべての名で大神楽が行われていたわけではないが、一つの村では、計算上一年に一度は、どこかの名で大神楽が行われていたことがわかる。

このように、盛んに執行されていた近世期の大神楽は、どのような規模で、いかに行われていたのだろうか。ここでは、当時の開催形態を、東城町白鬚神社森中島家に蔵されている神楽関係の資料を基に論じていく。

まず、名の規模について確認する。安永五（一七七六）年の「鳶屋名峠名荒神々楽神数受引控覚帳」〔東城町教育委員会 一九八二 八〇八～八一二〕には、願主として八人の名前が記されている。また、文政元（一八一八）年の「茶屋神楽神数覚帳」〔東城町教育委員会 一九八二 八〇四～八〇八〕には、この神楽に参加した願主として八人の名前が記載されている。後述するように例外はあるが、近世期には、一〇軒にも満たない人数で構成された小規模な名により、大神楽が奉納されていたことがわかる。

次に、大神楽に舞手や神事の執行者として参加した神職について、神楽の配役帳や各人に分けられた報酬などを記した記録類で確認していく。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（一八四七）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、引受神職の中嶋播磨ハヤシのほか、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。

現在の大神楽開催に際しても、その名の祭祀を担当する引受宮司を中心に、近隣の神職が参集して行われる。平成二五（二〇一三）年に執行された西城町八鳥地区「八鳥名」の大神楽では、夜通し神楽が演じられる本神楽の時には、受け持ちの佐々木宮司ほか、西城地域と中筋地域から七名の神職が参集し、東城町竹森地区に本拠を置く比婆荒神神楽社から舞手が七名参加した。現在の大神楽における神事と神楽舞の執行は、神職と神楽社合わせて一五名により行われており、先に確認した近世の事例とそれほど変化していないことがわかる。

それに対し、大神楽の開催形態に大きな変化が生じたのは、祭場の準備や経済的な支出を負担する名の側であった。次節からは、こうした小規模な名が単独で大神楽を執行していた形態が、いかに変化していったのかを確認していく。

二. 小規模名の【合同】による存続

西城町八鳥地区は、中国山地の中央部に広がる海拔三五〇mほどの村落で、西城町の中心部より約四kmの地に位置する。藩政期には奴可郡八鳥村であり、明治二二（一九八九）年に奴可郡美古登村の一部となった。それ以降、比婆郡西城町を経て、平成一七（二〇〇五）年より庄原市西城町に属している。地区の東・北・西は山に囲まれ、東境の大草谷山から流れ出る八鳥川が形成した大きな谷筋沿いに集落が広がり、西城川とぶつかる南は隣の大佐村と接している。地区は、上八日市・下八日市・清正・隠地・日南・内京・小原谷・重国谷・法京寺・奥八鳥の一〇組（それぞれ「組内」「常会」とも呼ばれている）に分けられ、現在約百軒、三百人ほどが暮らしている。

八鳥地区の北端に位置する奥八鳥組は、一つの大きな谷沿いに広がる他の九組（「八鳥名」とは、集落の立地条件が異なっている。奥八鳥の集落は、谷間を流れる西城川と里山との間に広がる狭い土地に展開しており、そうした小集落が集合して奥八鳥組を構成している。奥八鳥組の西端には、往来が激しい伯耆往還が通っており、二重坂を通じて他の九組（「八鳥名」とつながっていた。また、昭和一〇（一九三五）年に鉄道が敷設されると、奥八鳥の中心には備後落合駅が設けられ、陰陽連絡線の乗り継ぎ駅として多くの客で賑わいをみせていた。加えて、駅前では旅館が営業していたほか、国鉄の職員寮があり、多くの住民が住んでいた。しかし、備後落合駅は、昭和の終わり頃から、モーターゼーションの浸透により、優等列車の設定がなくなって無人駅となり、それとともに奥八鳥も山間の静かな集落に戻っていった。

奥八鳥は、西城川を隔てて、東は高尾地区、北は小鳥原地区、西は熊野地区に接するため、旧美古登村である八鳥地区の他の九組（「八鳥名」よりも、橋を隔てた対岸の旧八鉾村との関係が深かった。その影響もあって現在奥八鳥は、他の九組（「八鳥名」とは郵便番号が違ったり、本来の学区とは違う対岸の小鳥原小学校へ通うことも許されている。

こうした地理的な状況もあり、奥八鳥組は、他の九組（「八鳥名」とは独立して本山三宝荒神の祭祀（大神楽「御戸開き神楽」）を行なってきた。奥八鳥組には、「明賀名」「中ノ原名」「石塚名」の三社の本山三宝荒神が祀られている。



図 5 8 明賀名本山三宝荒神



図 5 9 明賀名本山三宝荒神社に納められた大正 9（1920）年の大神楽執行神璽

それでは、奥八鳥において本山三宝荒神に対する大神楽は、どのように行われてきたのだろうか。筆者は、「明賀名」と「石塚名」の本山三宝荒神祠内に納められている棟札を調査することができた。それによると奥八鳥では、大正九（一九二〇）年に大神楽、昭和九（一九三四年）に大神楽、昭和二〇（一九四五）年に大神楽、昭和三〇（一九五五）年に大神楽、昭和四九（一九七四）年に大神楽、昭和六一（一九八六）年に大神楽、昭和六三（一九八八）年には「御戸開き神弓祭」、平成一〇（一九九八）年に「年番神弓祭」、平成一二（二〇〇〇）年に「御戸開き神弓祭」が行われたことがわかった。昭和三〇年以降の開催に際した棟札が、「明賀名」と「石塚名」の本山三宝荒神社の双方に納められていることから、少なくとも昭和三〇（一九五五）年以降は、奥八鳥地区の三つの名が合同して、奥八鳥組として大神楽を奉納してきたことがわかる。その後、昭和六三（一九八八）年に行われた大神楽を最後に、神楽での祭祀は行なわれなくなった。

昭和五〇（一九七五）年頃から八鳥地区の調査に入った田地春江は、奥八鳥の名と荒神祭祀の変遷を以下のように報告している。

ここには三つの本山荒神があり、石塚は二軒、中ノ原も二軒、明賀は四軒が本来の氏子であった。地形上の制約から家数もふえず、古くからのしきたりそのままに、二〇数年前までは毎年の地祭りを地頭中心に個別に行い、一三年毎の大神楽を合同で挙げていた。その後毎年の祭りも合同でするようになったが、石塚には新しく入った松崎家が、中ノ原には駅前商店が二軒加わり、さらに二重坂地区が加入して合計一三軒を氏子とし、当番を平等に順送りするようになった。〔田地 一九八三 五八〕

かつては、数軒の家により構成された名毎に荒神祭祀が行われていたが、昭和三〇年頃から三つの名が合同し、新たに拓かれた二重坂地区の家も仲間に入れ、名ではなく自治会組織である「組」を単位として、荒神祭祀を行なってきたことがわかる。

田地の報告からおよそ四〇年後の現在、奥八鳥では、「組」全体で年末に「地祭」を行ない、そのなかで「明賀名」「石塚名」の本山三宝荒神を祀っている。「中ノ原名」の本山三宝荒神は、祠が立つ土地の所有者であり、祭祀責任者である「地頭」を務める家が、宗教上の理由から奥八鳥組の地祭に参加しなくなったため、祀られることがなくなった。また、「明賀名」の氏子は、屋敷を名内に残しているが、すべて村外や西城町の町場へ拠点を移しており、一部の者が祭りの時に戻って本山三宝荒神の祭祀を行なっている。奥八鳥組には、田地が調査した三〇年ほど前には一三軒の家があったが、家数が半分以下になってしまっているのが現状である。このような過疎化が進んだ現状では、大規模な大神楽を行うのは非常に困難である。

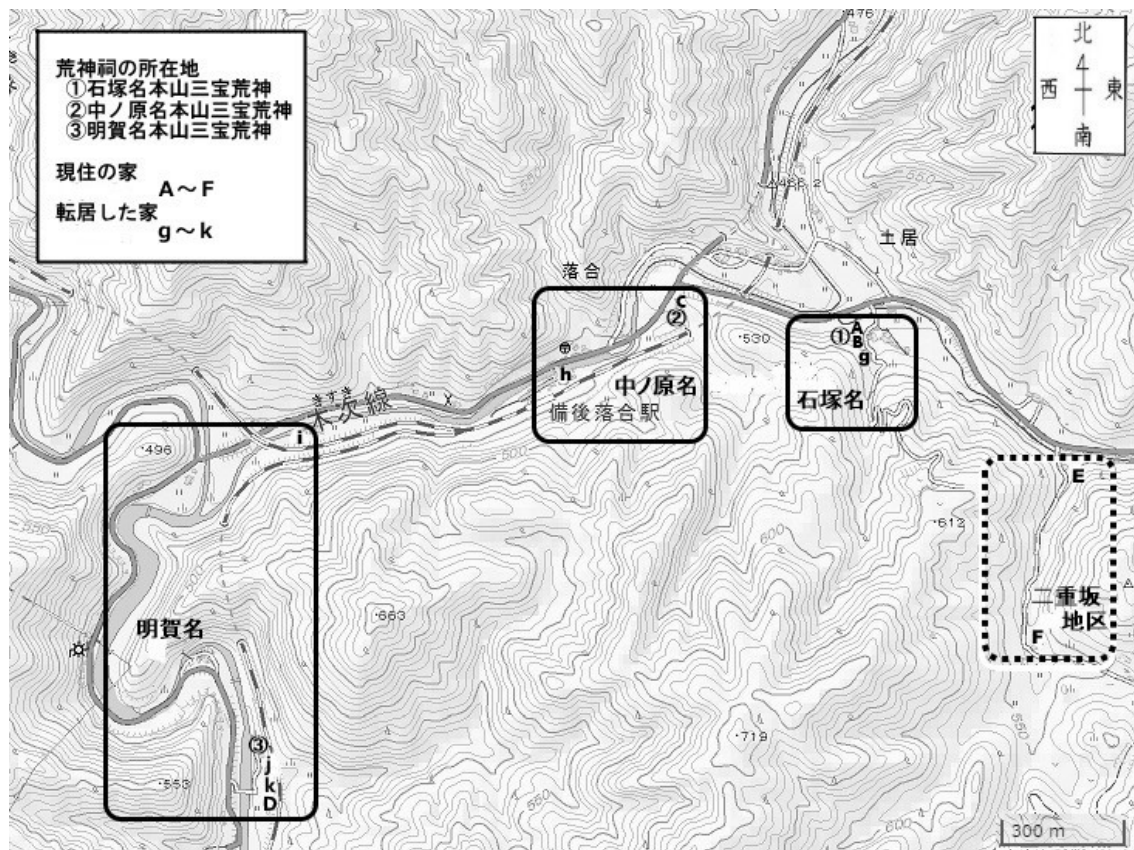


図 6 0 奥八鳥組における名の概念図

以上見てきたように、奥八鳥組では、数軒の家によって構成される小規模な名の姿が伝承されている。こうした小規模な名が、多大な負担が必要とされる大神楽を行う場合、【合同】することが一つの工夫であった。【合同】して、祭祀に参加する戸数を増やし、一軒あたりの負担を低減する工夫は、他地区の事例でも見られる。

たとえば、西城町中迫地区（藩政期の中迫村）では、田口名（上組）・尾崎名（中組）・藤ヶ原名（下組）の本山三宝荒神に対する式年祭を、平成一一（一九九九）年にはそれぞれ別箇に神弓祭として行った。その後、平成二三（二〇一一）年の式年に際しては、中迫地区の三名（一〇数軒）に加え、同じ大屋川の右岸に位置する大屋地区の上三田名（三田組・五軒）・国上名（黒谷組・九軒／二本枋組・二軒）の二社の本山三宝荒神を合わせ、合計五社の本山三宝荒神に対し、【合同】で年番大神楽を行なった。中迫地区の名がそれぞれ単独で式年祭を執行した平成一一（一九九九）年では、大神楽を行わず、五つの名が【合同】した平成二三（二〇一一）年には大神楽を行なったということは、【合同】して祭祀に参加する戸数を増やすことが、神楽を伝承する上で効果的な施策であることを示している。

また、東城町竹森地区の場合、平成二三（二〇一一）年に行われた大神楽に際しては、近世期には庄屋を務めた家が名頭を務める「岡田名」を中心に、近隣一四の名が加わり、合計一五社の「〇〇名本山三宝荒神」がそれぞれ迎えられて大神楽が行われた。このような、有力な名の式年大神楽に際し、近隣の他の名が願い出て一緒に参加する開催形式のことは、「添名」と呼ばれている。

こうした「添名」の形式は、近世末の資料にも見出すことができる。先に確認した東城町森地区白鬚神社中島家蔵「兼清名荒神々楽入用物覚」（文化一四年・一八一七年）は、「兼清名」で行われた大神楽における物資および収支の記録であるが、資料中には「向野尻名添神楽」との記載がある（「東城町教育委員会 一九八二 八〇三」。これは、難波宗朋が指摘するように「東城町教育委員会 一九八二 七九〇」）、「兼清名」の式年大神楽に際して、「向野尻名」の本山三宝荒神も同時に祀ってもらったということを示している。「添名」「添神楽」という形式が、近世末まで遡るといことは、名が【合同】して大神楽を開催することの有効性が、古くから認識されていたということであった。

これまで見てきたように、東城・西城町で多く見られる数軒から一〇数軒の家で構成される小規模な名は、大神楽を執行するために、【合同】という工夫を実践していた。次節では、【合同】とは違った方法で、荒神祭祀を継続させることを選んだ地域の事例を確認していく。

三. 本山三宝荒神社を【合祀】することによる存続

明治期における神社合併政策は、明治初期と明治末の二度通達され、実施された。明治初期の広島県においては、明治一〇（一八七七）年一月二二日に出された「広島県布達第四号」、一月二九日に出された「広島県達第一六号」を嚆矢として、明治一三（一八八〇）年「広島県達丙第一〇三号」、同年「広島県達丁第一六号」、明治一五（一八八二）年「広島県布達甲第五号」と、数度にわたって神社合併を推奨する布達が繰

り返し出されたが、それほど徹底した神社合併は行なわれなかった。

それに比べると、明治末の神社合併政策は、備北地方の神社や小祠にも大きな影響を与えた。この時期の神社合併政策は、府県社、郷社、村社に対して公費で幣帛料を出せるとした「府県郷社ニ対する神饌幣帛料ノ供進」（明治三十九年五月勅令第九六号）と、経営が困難になっている社寺の合併を奨励し、元社地（官有地）を合併先の社寺へ譲与することを認めた「神社寺院仏堂合併跡地ノ譲与ニ関スル件」（明治三十九年八月一日勅令第二二〇号）という、明治三十九（一九〇六）年に内務省神社局の主導により発布された二つの勅令に端を発している。

全国に向けて出された勅令を受け、明治三十九（一九〇六）年九月七日には、広島県知事から郡・市役所・町村役場に対し、社寺仏堂の合併を奨励する訓令（「広島県訓令甲第二二号」）が出されている。その内容は、まず、規模が小さく祭祀者を常置することのない神社仏堂が荒廃しているのは、「経費ノ負担ニ堪ヘサルニ起因」するものであり、「国民ヲシテ神仏ニ対スル威念ヲ薄弱ナラシムルノ素因」になることを述べる。加えて、神社に関しては、先に示した勅令「府県郷社ニ対する神饌幣帛料ノ供進」などで、国家が神社を支えることを法令上に表したのだから、「維持ノ法確立セス、由緒亦詳ナラサル矮小ノモノヲシテ独立セシムルハ、自ラ壊廃ヲ招ク所以」であり、国民を敬虔ならざる道へ導くことになると説かれた。その後、以下のように、社寺を安定的に経営させ、神仏に対する敬虔の念を育むことは、国家の利益となるので、社寺の合併を奨励することが示された。

此際便宜合併ヲ行ヒ、以テ将来存置スヘキモノ、設備ヲ完全ナラシムルト同時ニ財産ヲ増加セシメ、之レカ維持保存ニ遺憾ナカラシムルヲ期スヘシ。斯ノ如クニシテ氏子壇信徒等ノ負担ヲ軽減シ、且ツ、社寺仏堂ノ尊嚴ヲ保チ国民ヲシテ益々敬虔ノ念ヲ厚カラシメ、国家ヲ裨益スルコト多大ナリトス。本年勅令第二百二十号ヲ以テ、神社寺院仏堂合併跡地無代下付ノコトヲ発布セラレタルモ、全ク如上ノ主旨ニ外ナラサルナリ。之ヲ要スルニ、社寺仏堂ノ合併ヲ奨励シテ、之レガ維持保存ノ方法ヲ強固ナラシムルノ途ヲ講スヘシ。殊ニ仏堂ニ在リテハ、其管理ノ寺院、若クハ最寄寺院へ合併セシムルカ、又ハ、寺院境内ニ移転シテ境内仏堂ト為サシムルノ方法ヲ図ルヘシ。（資料の引用に際し、旧字体を新字体に直し、句読点を付した）

以上のような、中央政府から出された、管理が行き届かない小さな社堂の合併を奨励し、有力な神社・寺院へ合祀させようという意図は、本章で問題とする広島県備北地方にも影響を及ぼしていたようである。

たとえば、東城町小奴可地区（旧奴可郡小奴可村）では、比婆郡小奴可村の村社奴可神社と村社石神社の社掌を務める中島幣真氏が主導して、近世には妙見宮であった奴可神社（明治初期に改称）に、地区内に祀られていた神社や小祠を合祀することが行われた。具体的には、明治四二

(一九〇九)年に八幡神社、吉備津神社が合祀され、大正元(一九一二)年には天満宮、山王社が奴可神社へ合祀された。さらに大正四(一九一五)年には、旧八幡神社跡地に奴可神社の新社殿が建立され、同村内の字妙見(旧社地)から遷座が行われた。こうした村内で祀られていた神社(無格社)の合祀が進められるなかで、村社の奴可神社境内には、「合併社」が設けられ、地区内の二九名で祀られていた本山荒神をはじめとする小祠の神々も合祀された。これにより小奴可地区の名には、水神や祝神など、祠が設けられずボが捧げられるだけの神が残されるだけになった。しかし、これによって名のつながりが瓦解したわけではなかった。第三部第二章で明らかにしたように、各名は、もともとその名に祀られていた合併社に合祀された神々と、名に残された小さな神々を毎年の地祭で祀るようになった。その後、神託や奇瑞により、合併社に合祀された神が元の鎮座地に勧請され、小祠が復活した事例もあった。このように小奴可地区では、明治末の神社合祀を経ても、名のつながりが維持されていた。けれども、戦後の高度経済成長に伴う人口減により、軒数が少ない名が単独で祭を行うのではなく、複数の名が合同したり、軒数が多い組や小字を単位として地祭が行われる例も出ており、近年名のつながりの希薄化が進行している。

また、西城町八鳥地区の隣に位置する大佐地区(旧奴可郡大佐村)でも、明治末から大正初めにかけて大規模な神社合祀が行われた。大佐村の神社合祀に関しては、地元の郷土史家黒田正の詳細な研究がある(黒田 一九九五)。彼によると、大正三年(一九一四)〜四(一九一五)年にかけて、村社の天戸神社の境内を拡張整備して、拝殿を新築する事業が行われ、これを機に小祠の合祀が一気に進んだという。現在、天戸神社拝殿奥の鴨居の上には、小型の祠が二〇基設けられており、その内には、村内の各所で小祠として祀られていた三四社の、元の祭主(地頭)の名前と神名が記された棟札が収められている。また、大佐地区には、「馬場竹ノ上名」と「原田屋名」があり、それぞれの本山荒神を祀り、一二年に一度の式年で大神樂を奉納していた。この二社の荒神は、天戸神社境内に祠が設けられ、二社合わせて大佐地区の本山三宝荒神社として祀られている。

こうした神社合併が、いかにして行われたのかを具体的に伝える聞き取り調査の成果を、黒田は報告している。

昭和九年まで大佐下組に住んでおられた代田時一氏(現在は中野亀崎に住・明治四一年生)の談によると、同家の傍に祀ってあった荒神祠が氏神社へ合併されたのは、拝殿が出来上って(大正四年)から間もない時期であったと言われる。同氏が子供の時分であった。「合併の時には、神官が束帯に白いマスクをかけて、御神体を白木錦に包んで天戸神社へ上って行った。多くの子供達が、珍し半分にぞろぞろと歩いて歩いたそうである。

又御崎好博氏(現天戸神社宮司)が、故人の松上誉一氏から聞かれた話によると、「合併は一年のうちに多く行われた。氏子達の都合で日はまちまちであったけれども、何といっても昔から祀られてきた神様の遷宮のこと故、礼服用の上太鼓をたたきながら、行列を作って

神社合併が、地域の一大事として、神職と氏子たちにより行われていたことがわかる。

ただし、東城・西城町域での神社合併・合祀は、各地区で実行に大きな差があった。たとえば、近世期の奴可郡栗田村・竹森村・森脇村が合併した比婆郡田森村には、大正一一（一九二二）年の段階で村社が八社あり、森脇地区には簾戸神社、竹森地区には八幡神社と八雲神社、栗田地区には大森神社・櫻森神社・世量神社・大井神社・天神社が鎮座していた〔石田清次郎編 一九二二 六一―六二〕[＊]。明治末の神社政策では、一村一社を原則に地域に祀られる神社や小祠の合併・合祀が推進されていたが、大正一一年の田森村の状況は程遠い状態にあった。また、神社合併を押し留めようとする声は、比婆郡八幡村の村社白鬚神社掌の中島固成氏からも出されていた。

しかしながら、確認してきたように名にとって最重要である本山荒神を、村社へ【合祀】することを選んだ地区もいくつかあった。それでは、名で祀られていた本山荒神を村社へ【合祀】することは、従来行われていた荒神祭祀にどのような影響を与えたのだろうか。

先述した東城町小奴可地区では、大規模な神社合併が行われ、地区内の二九名でそれぞれ祀られていた二九社の本山荒神も、村社の奴可神社境内に設けられた合併社に合祀された。この時、神社の合併や奴可神社の遷宮に際し多額の費用が必要となったが、氏子が各名の荒神社の社木や氏子の山に生えている木を売却することで資金を提供したという。その代わり、地域に祀られている神々に対して毎年神楽を開催することになり、現在も毎年一月に奴可神社拝殿で、一日一夜の「宮神楽」が奉納されている。これにより、名毎に式年で四日夜大神楽を奉納することとはなくなったが、形を変えながらも荒神に対する神楽が継続されることとなった。

また、西城町大佐地区では、本山荒神の式年祭（大神楽・御戸開き神楽・神弓祭）は、大佐地区全体、つまり旧村単位で執行される行事となり、昭和五六（一九八一）年まで大神楽の形式で、二社の本山荒神に対して行われてきた。その後、次の式年である平成五（一九九三）年からは、神弓祭の形式で式年の祭りを行なっている。

以上見てきたように、それぞれの名で祀られていた本山荒神を【合祀】するという選択を選んだ地区も、小規模な名から「地区（村）」へと荒神祭祀の執行主体を変化させたことで、大神楽に参加する軒数を増やし、一軒あたりの負担を低減する工夫をしていた。

しかし、【合祀】をしたといっても、もともとあった名の存在を忘れたというわけではない。たとえば、二社の本山三宝荒神が【合祀】された場合、合併された本山三宝荒神社の式年祭に際して、荒神の化身とも考えられている藁龍が二体奉納されるといったように、もともとの名の存在が忘却されることはない。

けれども、従来存在していた名のあり方を壊して、完全に新たな名を創出するという方法で、荒神祭祀を継続させている事例もある。次節で

は、こうした名と荒神信仰の【再編】がいかにして行われたのかを確認していきたい。

四. 名と本山荒神信仰の【再編】による存続

四―一. 「八鳥名本山三宝荒神」の創出

西城町八鳥地区では、藩政期の旧八鳥村の領域のうち、奥八鳥組以外の九組が合同して「八鳥名本山三宝荒神」に対して大神楽を奉納している。大神楽は、一三年に一度の式年で行われ、巳年に大神楽、未年に「御戸開き神楽」が行われており、昭和二八（一九五三）年、四〇（一九六五）年、五二（一九七七）年、平成元（一九八九）年、一三（二〇〇一）年、二五（二〇一三）年に大神楽が催行された記録が残っている。

大神楽では、本山荒神を中心に参加する集落内のすべての神々を迎えるのが旨であるが、八鳥地区の場合、祭儀の中心となるのは、「八鳥名本山三宝荒神」と氏神「白山神社」である。現在八鳥名本山三宝荒神は、たかもり高盛神社、たまもり魂守神社とともに白山神社の境内に祠が移され、境内社となっている。この二社の神に対しては、宮司とそれぞれの地頭が社まで赴き、御神体を迎えてくる「荒神迎え」と「氏神迎え」が設けられ、二社の御神体が神楽場へ迎えられる。地区内の各組で一軒から数軒で祀られている本山三宝荒神、三宝荒神は、「荒神迎え」の形で神楽場に迎える形をとらないのが八鳥の大神楽の特徴である。また、神事においても氏子から選ばれた白山神社の氏子総代とともに、二人の地頭が代表となって執り行われる。八鳥名三宝本山荒神の「地頭」は、小原谷組の「三重」さんしげ坂野家が、白山神社の地頭は、重国谷組「宮の前」みやまえ井上家が務めている。

このように八鳥地区（九組）では、村を単位とする大きな名（八鳥名）が新たに創出され、村を代表する本山荒神に対して大神楽が奉納されている。八鳥地区（九組）には、これまで見てきた数軒により構成される小規模な名は存在せず、大規模な八鳥名しかないと認識されている。このことは、他地区には見られない、八鳥地区の大きな特徴である。しかし、第三部第三章で西城町大佐御崎家蔵「旦家神社帳」に基づいて考察したように、近世後期の時点では、八鳥地区内にも小規模な名が存在していた。そのため、近代以降のいずれかの時点で、名と荒神信仰の【再編】が行われたと考えられる。

それでは、この八鳥名本山三宝荒神はいかなる神と捉えられているのだろうか。現在八鳥名本山三宝荒神は、八鳥地区中から信仰されているが、白山神社境内に移祠されるまでは、小原谷組「三重」坂野家の裏山の中腹に祀られていた。八鳥名本山三宝荒神の



図6-1 白山神社境内の「八鳥名本山三宝荒神」の祠（中央）

旧社地を所有していることから、移祀された後も「三重」家が、祭祀責任者であり、祭祀における代表者である地頭を務めている。

ところで、西城町八島白山神社の神職を代々務めてきた佐々木家には、明治六（一八七三）年に作成された「神社取調控帖」が残されている。本資料には、氏神白山神社、二宮大歳神社をはじめ、八島村内に祀られていた二五社の祭神・祭日・祠の大きさ・社地の広さなどが書き上げられている。この台帳では、社の所在地が、「畑」天満宮、「極楽寺」秋葉宮、「下の瀧」地神社というように、社の名称の前に屋号・地名が冠される形式で記されている。これを手掛かりに、「神社取調控帖」に記載された神々が八島村内で祀られているどの神にあたるのかを推定すると、この台帳には、八島村内に祀られていたさまざまな神々のうち、地頭が個人で祀る神ではなく、村や組など、比較的広い信仰を集めていた社が選ばれて書上げられていることがわかる。そのなかに、氏神白山神社、二宮大歳神社、高盛神社、稻荷神社、「原」大仙社に続く六番目に、「三重」家の土地に鎮座する神として、「地神」が登場する。

一・^三重
地神 豎^{（ヤ）} 三尺横三尺

祭神 須佐雄命

祭日 三月式九日

社地 豎^{（ヤ）} 三間横式間

「神社取調控帖」では、一三社が「地神」として記載されているが、これら一三社の祭神は、一〇社が須佐雄命、三社が大山祇命とされている。明治以降、由来のはっきりしない小祠に祭神として記紀神話の神が当てられていくなかで、荒神をスサノオとする事例が多くあることや、現在の八島地区における祭祀状況を参考に、「地神」が何の神を示しているのかを推定すると、それぞれ荒神と山の神に当たると考えられる。これらより、明治初期の段階では、「三重」坂野家の地内に荒神が鎮座していたことがわかる。また、当時の荒神祠の大きさは、縦横三尺（＝約九一センチ）であり、縦横二間（約三・六メートル）四方の大きさであった氏神白山神社や、五尺（約一・五メートル）四方の二宮大歳神社と比べても、特別大きなものではなかった。このように、祭祀場所、祠の大きさなどから見ても、明治初期の八島名本山三宝荒神は、現在のような村レベルの信仰を得ていたとは考えにくい。

その後、なんらかの事情があつて、「三重」坂野家が祀っていた本山三宝荒神は、明治末頃に、白山神社境内へ移祠された。この八島名本山三宝荒神の移祀に関し、先行研究者の田地春江は、現在では確認することのできない興味深い話を報告している。

小原谷には明治の合祀まで、二の宮大歳大明神と本山三宝荒神があつた。荒神の地頭は「三重^{さんしげ}」で、この家は大歳さんの鍵取りでもあつたらしい。百年ほど前の戸主マスゾーの時、氏神総代の寄合で拝んでいる最中に、重国谷総代の法印四丹ホウベイが「マスゾー覚え知ったか、ひとの社木を切つてその金を使いおつた」となじつて御幣でマスゾーの頭を打つた。マスゾーは「恐れ入りました。山も社も村に出します」と言つて謝り、荒神屋敷のほんの一隅を残して山を村のものとした。社は後に氏神境内に移り、土地は坂野家で買い戻して現在も地頭である。この荒神は村の本山荒神といわれて一五年毎に村中で大神楽をあげるが、上述の事件以前も村の本山とされていたものかどうかはやや判然としない。〔田地 一九八三 六〇〕

小原谷組「三重」坂野家が祀る本山三宝荒神をめぐり、なんらかの事件が起きたことが記されている。しかし、合祀された経緯に関して、現在聞き取り調査でこれ以上の情報を得ることはできない。また、田地春江も、「三重」の荒神がどうして村を代表する本山荒神とされたのかについて、明確な答えを出していない。そのため、この事件が起きた明治末という時代背景から、「三重」坂野家が祀る本山三宝荒神が、「八鳥名」本山三宝荒神となつていった事情を考えてみたい。

四―二 明治末の八鳥地区における社会変動

前節で確認したように、明治末に出された神社合祀政策の影響は、東城・西城町にも及んでいた。八鳥名本山三宝荒神が村社の白山神社へ合祀されたのも、神社合併が奨励された明治末である。こうした時代の風潮が影響を与えた可能性も考えられるが、それ以上に八鳥地区にとつて大きな意味を持ったのは、大地主であり地域の中心人物であつた「平河内」平田家が、自身が祀つていた荒神を他家へ預け、村外へ転出したことであつた。

平田家がそれまで祀つていた三宝荒神の社は、同じ重国谷組の一員である「重国」重原家が祀る三宝荒神の隣に移転され、重原家にその祭祀が任されたことが明治四二（一九〇九）年の棟札に記されている。

（表）

修理固成

奉移轉三宝荒神社 社掌佐々木雄喜

光華明彩

(裏)

明治四拾貳年 頭主重原小市

一天泰平社頭康榮家内安全祈

巳酉十月七日 元平田專吾祭り来ノ社、当家地内御山草山ニ鎮座ノ処、□年移轉シテ重原ニ引受ケ

明治末に起きた大地主の村外へ転出という、村落内の社会関係の大きな変動のなかで、地域の祭祀体系の【再編】が行われたのではないだろうか。

たとえば、八鳥名本山三宝荒神と同時に、白山神社境内に移祠された高盛神社に関して、田地春江は、以下のように報告している。

高森神社は八鳥川側の斜面にかかっているというが、もと「平河内」平田家のものであり、現在やや奥に入った所に屋号「たかもり」を名のる佐藤家は平田家関係の家で農地解放でここに入られた。〔田地 一九八五 四五〕

この報告からわかるように、高盛神社は、平田家が地頭を務めていた社だった。

また、同時に合祀された魂守神社の地頭は、重国谷組の「前やなぎ」白根家が務めていた。直接的に平田家と関係があったわけではないようだが、この神も、平田家が所在する重国谷組内に祀られていた神であった。

こうした明治末に起こった村落内の社会変動を起点にして、小原谷組の「三重」坂野家が個人で祀っていた本山三宝荒神が、新たに村を代表する八鳥名本山三宝荒神として祀り上げられ、白山神社境内に合祀されたのだと推測される。これに伴い、八鳥地区の大部分を領域とする「八鳥名」が創出され、それまで八鳥地区内に存在していた小規模な名の存在は忘却されていた。

次節では、八鳥地区における荒神祭祀の様子を確認し、八鳥名本山三宝荒神をめぐる祭祀がどのように変化し、いかにして村全体を代表する本山荒神としての位置づけが生み出されていったのかを確認していきたい。

四―三. 「八鳥名本山三宝荒神」の祭祀と「宮講」

八鳥名本山三宝荒神が祀られる機会は、大きく分けて二種類ある。一つは式年の祭りで、一二年に一度の大神楽と、大神楽から三年後に行われる「御戸開き神楽」という二つの形態がある。もう一つが、毎年行われる小原谷組の「宮講（荒神講）」である。地頭を務める坂野家が属す

る小原谷組の「地祭」で、八鳥名本山三宝荒神が祀られないことが注目される。このことは、八鳥名本山荒神が、各組内で一軒や数軒により祀られている本山三宝荒神、三宝荒神とは性格が異なる神であることを示唆している。その違いを、八鳥名本山三宝荒神がどのように祭祀されているのかを確認することで明らかにしたい。

八鳥地区の村氏神白山神社には、「宮講」と呼ばれる神事が伝承されている。宮講は、八鳥地区内の一〇組により輪番で、原則毎月二十九日に祭りが行われている。現在の祭りは、白山神社に組の各家の代表者が集まり、招かれた宮司が祝詞をあげた後、簡単に直会が行われ、神籤を判じた御神米が各人へ配られて解散となる。

一月二十九日には「初宮講」が行われ、各組の総代が白山神社に集まり、宮司による神事後、一年の担当月を決めるくじをとる。初宮講がある一月と白山神社の例大祭がある一月を除いた一〇の月のうち、小原谷組は三月、奥八鳥組は五月と決められており、

残りの八つの月の担当がくじで各組に割り振られる。また、現在は廃されたが、一〇数年前まで小原谷組以外の各組は、小原谷組が行う三月の「宮講」に際し御神酒一升を小原谷組へ献上することが行われていた。

この祭礼は、村氏神白山神社(Ⅱ「お宮」)で開催されており、宮講という名称からもわかるように、あくまでも白山神社の祭りとして理解されている。また、近世末の資料である「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」には、現在東城町に属する森村と加谷村の一宮と二宮では、宮講が行われていたことが記されている。これらの史料に記載された宮講も、村の氏神社に関する祭礼であった。しかし、なぜ宮講という村全体で祀られる氏神社の祭礼において、毎年担当月が事前に決定されていたり、御神酒が献上されるなど、一〇組のうち小原谷組だけが優遇されているのだろうか。こうした疑問に対し、八鳥名本山三宝荒神の元社地が小原谷組内にあるから優遇されるのだという解釈が、小原谷組の立場から提出されていた。小原谷組出身の安井哲夫は、地元の郷土誌のなかで以下のように述べている。

当小原谷地区荒神講は八鳥中の祖神である元山三宝荒神の元社地を有する土地柄である故に、荒神講は地区中の行事である訳です。(中略)
現在八鳥中の氏神社白山神社に合祀されました後も、元社地を祭る荒神講を催すが故に、氏神白山神社に月毎に行われる宮講の神事にも小原谷地区だけが特別優遇を受け、各地区が毎年クジ引きで年頭に宮講の順位が決められる行事の中で、当小原谷は古来、三月が宮講の祭事が決められ、御神酒も氏子中から献上される習慣になつております。〔安井 一九八三 四四〇四五〕

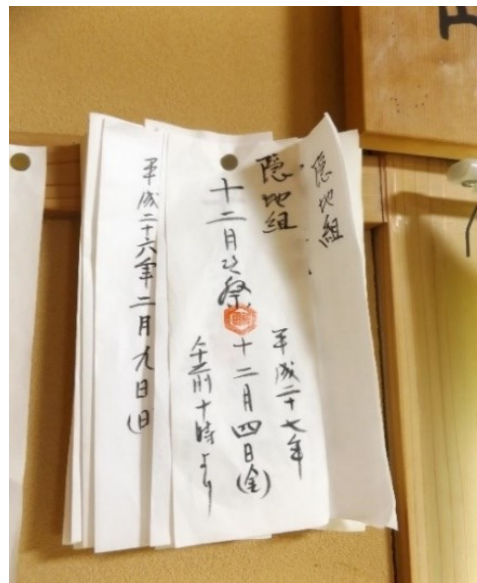


図62 隠地組の集会所に張り出された「初宮講」でのくじ

それでは、なぜ氏神白山神社の宮講において、荒神が関係してくるのだろうか。

これを理解するには、小原谷組とそれ以外の組の人々との間における宮講に対する解釈の違いに気づかないといけない。筆者の聞き取りでは、八鳥地区の小原谷組以外の人々は、宮講を氏神白山神社の祭りとして理解しており、荒神との関わりは意識されていない。それに対し小原谷組の人々は、小原谷組が行う三月の宮講の午前中を、八鳥名本山三宝荒神を祀る神事である「荒神講」と捉え、午後に氏神白山神社の「宮講」を行うのだと考えている。このように、小原谷組だけが、もともと別の行事であった二つの祭礼を同じ日に行ない、独自に宮講と荒神講を結びつけていた。加えて、八鳥名本山三宝荒神を祀ることに由来する特権が、氏神祭祀である宮講においても特権として小原谷組に付与されていた。八鳥地区では、荒神祭祀と氏神祭祀が重なり合って伝承されているのである。

さらに、先に示した明治六（一八七三）年の「神社取調控帖」では、「三重」坂野家が祀る荒神の祭日は、三月二十九日とされていた。その一方、「神社取調控帖」における氏神白山神社の祭日は、九月二日とされており、また、近世末の資料である「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」でも、白山神社の前身である八鳥村若一王子社の祭日は、九月二日とされていた。こうしたことより、氏神社の神事である宮講の期日が、毎月二十九日と定められたのは、八鳥名本山三宝荒神を祀る荒神講の日程に合わせて案出されたものではないだろうか。

これらより推すと、明治末に起きた氏神社を含む地域の祭祀体系の大きな変動のなかで、もともと小原谷組が三月に単独で行っていた、小原谷組の「三重」が祀っていた荒神を祀る荒神講を、村の氏神である白山神社を祀る、村全体の神事である宮講と結びつけ、村全体の祭礼とすることが行われたのではないだろうか。この八鳥地区内の祭礼における変化は、もともと「三重」坂野家を中心に小原谷組で行われていた荒神祭祀が、一二年に一度の式年祭である大神楽・御戸開き神楽だけでなく、毎年行われる宮講（荒神講）という形で、村全体の祭礼に組み込まれたことを意味する。こうした村落内における名と荒神祭祀の【再編】を経て、小原谷組の「三重」坂野家が祀っていた荒神は、八鳥村を代表する八鳥名本山三宝荒神、つまり「八鳥中の祖神」となったと考えられる。

村を代表する本山荒神に祀りあげられた事情については、今のところ田地の聞き取りにより推測するしかない。しかし、それよりも重要なことは、荒神信仰に関する大きな変動が起きたにも関わらず、八鳥地区では、その変化が受け入れられ、現在まで大神楽が続けられてきているということである。八鳥地区の大部分を領域とする「八鳥名」の創出は、大神楽に参加する戸数の増加をもたらし、大神楽開催資金の一軒当たり負担を低減することとなった。そのため、八鳥地区では戦後式年ごとに、規模の縮小をできるだけ抑え、遅滞なく大神楽が奉納されてきている。このような結果を見ると、名と荒神祭祀の【再編】は、その当時の意図とは違う結果をもたらしたかもしれないが、図らずも大神楽の執行を続けるための変化として機能したといえよう。

五・小括

本論の冒頭で、大神楽は、いかにして継続的に執行され続けられるのだろうか、という疑問を提示した。この疑問を、近代以降に名が荒神祭祀を存続させるために選択してきた工夫に注目して考察してきた。その結果導きだされた結論は、以下の通りである。

大神楽を続けていくために、名が選んだ工夫には、【合同】【合祀】【再編】という三つのかたちがあった。

まず、数軒から一数軒の家によって構成される小規模な名が、いくつか【合同】し、共同で大神楽を執行するかたちがある。この場合には、名のつながりが強く意識され、一つの名に一つの本山三宝荒神が祀られるという原則の上に、それぞれの本山荒神が集まるⅡ名が【合同】することで大神楽の参加戸数を増やし、持続的な大神楽の執行体制を整えた。

また、東城町小奴可地区や西城町大佐地区のように、村内の小規模な名でそれぞれ祀られていた本山荒神を、すべて氏神社の境内に【合祀】する決断をした地区もあった。こうした場合、それまでの名の枠組みは踏まえられつつも、氏神の境内に村全体の新たな本山荒神社（合併社）が創設されることで、従来の小規模な名から、より大きい「地区（村）」へと荒神祭祀の執行主体の変更が図られた。これにより、大佐地区では昭和五六（一九八一）年まで式年の大神楽が開催され、小奴可地区では現在まで毎年の宮神楽が奉納されている。

さらに、西城町八鳥地区では、名ではなく「組」という組織を基礎単位にして、村（九組）を代表する一つの名と八鳥名本山三宝荒神が新たに創出された。「八鳥名」が生み出される過程では、もともと関係のない村の氏神社の祭祀に、八鳥名本山三宝荒神の祭祀を組み込むなど、地域の祭祀体系の【再編】が行われた。その結果、従来存在していた小規模な名の意識は失われたが、第二部第一章で論じたように、地頭が集まって構成される地縁的な自治会の組を単位に、例年の荒神祭祀が行われるようになった。また、八鳥名を単位として開催される大神楽は、戦後式年ごとに規模の縮小をできるだけ抑え、遅滞なく奉納されてきている。

以上見てきた【合同】【合祀】【再編】という工夫に共通していたのは、大神楽に参加する軒数を増やし、一軒当たりの開催費用・負担の軽減を図るということである。そのため現在は、名が祭祀主体となつて本山荒神に大神楽を奉納する形式をとっているが、近世期のような小規模名が単独で神楽を奉納するのではなく、実質的には地区（村）全体で運営するかたちがほとんどになっている。

こうした近代以降における神楽の開催形態の変化を踏まえ、近現代における名の変容についてまとめて、本章を終わりたい。筆者は前章で、名を地荒神（本山荒神）が支配する一定範囲の土地を所有する者たちの集団だと定義した。このような定義は、一〇〇軒以上の家が成員となる八鳥名の事例においても当てはまる。しかし八鳥名では、地荒神（本山荒神）が支配する土地の範囲が、地頭の所有地という狭い領域から、村全体へと拡大された点が、近代における名の新たな展開である。これにより八鳥名の本山荒神は、地頭が暮らす生活領域の土地の神から、村という広い領域を守護する神へと再編されたのであった。

こうした読み替えの結果、八鳥名という一つの大きな名の中には、特権的な八鳥名本山荒神の地頭と、それ以外の小規模な名の荒神の地頭という、二種類の荒神の地頭が生まれることになった。後者にとって一二年の式年で行われる八鳥地区の大神楽は、村の神である八鳥名本山荒神の祭祀でもあるが、何よりもまず自身の土地に祀られる地神の式年祭であった。このような二重構造を持つ八鳥地区の事例は、有力な名の式年大神楽に際し、近隣の他の名が願ひ出て一緒に参加する開催形式である「添名」の一種といえるだろう。

「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。

以下に掲げる、広島県から出された神社合併政策に関する布達・訓令類は、広島県立文書館の所蔵資料である。

奴可神社の名誉氏子総代を務めていた瀬尾晃祥は、小奴可村での神社合併について、以下のような記録を残している。

一、奴可神社々掌中島幣真大人勲功録

明治十年三月奴可神社社掌に任せられ今日に勤続。明治三十九年神社整理の急務なるを感じ、氏子信者を説き神社の尊厳敬神思想の普及に勤められ、区内数社の併合を行ひたるも社地及社殿狭隘にして尊厳を欠くの恐あり、大正元年より社地の拡張社殿の造営を策思せられ、金七千五百三拾六円を募集、大正三年一月工事を起し、大正四年四月に至り社殿の結構莊嚴、地方稀に見るの神社を造営遷座式を行ひ所期の目的を遂行せらる（中略）

右は大人是迄の勲功を記録し永く村社に保存して後裔に伝へんことを希ふものなり。

昭和十四年十二月三十一日

勤続三十九年 名誉氏子惣代 瀬尾晃祥（瀬尾 一九五四 一八）

文政五（一八二二）年に作成された「国郡志御用ニ付下調書出帳」によると、栗田村の住民は、隣の川西村に鎮座する八幡宮を大氏神とし、一〇月の祭祀に際しては参詣をしていたが、村内には、村全体を氏子とする神社は存在していなかった。その代わりに、谷や川などの地形により分けられた小集落毎に神社が存在し、これらの神社は「組之産土社」「谷々氏神」と表現されていた（東城町史編纂委員会編 一九九四 三八四～三八七）。また、栗田村における神社と小祠の祭祀は、文化元（一八〇四）年の段階では、村内に居住する三人の社人によって担当されていた（東城町史編纂委員会編 一九九四 一一九五）。こうした近世の状況は、近代の村社指定に影響を及ぼしたと考えられる。

中島固成氏は、『全国神職會々報』に、「神社合併不可論」（二〇八号、一九〇七年）、「神社合併の強行につき天下有信の諸氏に檄す」（二二〇号、一九〇八年）、「神社整理に就きて」（二四〇号、一九一〇年）、「一村一社と社会主義」（二四七号、一九一一年）など、明治末の神社合併政策に対する反対論を多く展開していた。そのうち、明治四〇（二九〇七）年という最も早い段階の著作である「余の神道観」（一〇四号）のなかでは、以下のように述べている。

世に神社合併を唱ふる者あり。素より絶対的不可と云ふには非ざるも、悲むべし、愚老小児、合併の何たるを解せずして、離別の涙を催すものあらん。是ぞ敬神の至情ならずや。〔中島 一九〇七 四〇〕

また、「神社合併に付敬神家諸氏に檄す」(一一一号、一九〇八年)では、

希くは満天下の諸氏よ、産土ウツスチの神を大切にせられよ、無格社末社と雖も其里の神を大切にせられよ、神社保存の為に尽されよ、是れ余が満腔の熱誠を以て希望する所であります。〔中島 一九〇八 三三〕

と、心の底から神社合併に対する反対の声をあげていた。しかし、自身の氏子地区である森地区においても、荒神社を村氏神の白鬚神社境内へ合併することが行われるなど、神社合併が断行されていた。「愚老小児、合併の何たるを解せずして、離別の涙を催すものあらん」という言葉は、自身のまわりの状況を反映したものなのかもしれない。

また、明治末に行われた「神社合併政策」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「南方熊楠と神社合併反対活動の周辺…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。

例えば、法京寺組には、本山三宝荒神が一社あり、隠地組には三社の本山三宝荒神がある。これらの本山三宝荒神は、式年の大神楽と結びつけられておらず、「八鳥名本山三宝荒神」とは違うものだと考えられている。

「三重」は何を意味するのかわからないが、坂野家は明治期には大変栄えたと言い、本山三宝荒神の棟札にも、弘化四年(一八四七) 安政五年(一八五八) 明治十一年(一八七八)に地頭大願主として増蔵、舛造等の名が残る。本山三宝荒神は坂野家のうしろにあった頃も組合中でまわっていたと言うが、国郡志にのっていないのは、少なくとも当時大きな祭は行なわれていなかったのであろう。明治六年の神社取調控帳には荒神の語は使われず、地神の名でまとめているが、その筆頭に三重地神が書かれている。しかし村中の本山である事を示す記事はない。マズゾーが村に出したことによって村中の本山荒神になったと考えるべきなのであろうか。(中略)しかし何故に「三重」の荒神が村全体の本山荒神と考えられる様になったのかは、今の所わからないと言うより外ない。〔田地 一九八四 b 三二〕

「西側の谷の「前やなぎ」」白根家は、現在氏神境内にある魂守稲荷の地頭であった。趾地は矢島家のうしろの山である。〔田地 一九八四 b 三四〕

「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」の八鳥村の分には、「宮講」の記述はない。周辺地域で探してみると、現在東城町に属する森村では、「〇宮構村内八組二分り、一組限り毎月朔日氏神社参、神酒杯備祭申候、本宮・二ノ宮毎月隔番ニ参申候、閏月有之年ハ其月程村辻方祭申候」〔東城町 一九九四 三〇二〕と記載されており、同じく東城町の加谷村の項には、金倉大明神(現在の加谷地区氏神社の金倉神社にあたる)と二ノ宮宇佐八幡宮の項に、「宮構 毎歳 三月中定日不定」〔東城町 一九九四 二四〇～二四一〕と記録されている。

先述の安井哲夫は、地元の郷土誌に「民俗行事荒神講」(『郷土』(二六) 西城町郷土研究会、一九八三年)という題で、「荒神講」について報告している。しかし、他の組の方にこの論考を見せ、「これは何のことを言っているのでしょうか?」と問いかけると、「わからん。宮講のこと

じやろうと思うけど、うちのところはこういう言い方はせんな」との答えが返ってきた。「宮講」と「荒神講」を結びつけるのは、小原谷組の人々だけであった。

第五章 比婆荒神神楽の儀礼的意味

これまでの比婆荒神神楽に関する研究では、四日四夜の規模で行われる大神楽の意義について、神楽の中で行われる儀礼や荒神信仰、祭祀組織などの考察に基づき、さまざまな説が提出されてきた。

牛尾三千夫は、二つの神懸かりの違いに着目し、前回の大神楽以降の死者の魂を祖霊へ加入させる儀礼だと解釈した〔牛尾 一九八五 三七四〕。岩田勝は、守護霊としての荒神の招迎と、悪霊・死霊としての荒神の鎮送・鎮魂という二つの意義があるとした〔岩田 一九八三 四六四〕。鈴木正崇は、自然と人間との二項対立を前提に、名の秩序Ⅱコスモロジーを再生産し、再確認するのが式年の大神楽であるとしている〔鈴木正 二〇〇一 七〇四〕。田地春江は、「生者・死者を問わず常日頃の生活に係わり、その生活の場に祀られている、荒神を中心とする多くの神々を鎮め祝い、神意をたずねる為の祭事」〔田地 一九九〇 一三三〕だと論じた。山本ひろ子は、龍押しの問答を分析し、藁龍が神柱しんばしらを神懸からせるための祭具になることで、神楽の実修による浄化滅罪の功力によって、新霊の祖霊への加入が実現されるのだと指摘した〔山本 二〇〇六〕。三村泰臣は、他地域の荒神信仰や神楽との比較という方法で、神楽の祭式のほか神殿や白蓋など祭場の問題を検討し、比婆荒神神楽の起源は死霊供養を旨とする「浄土神楽」だと結論付けた〔三村 二〇一〇 三三五〕。松尾恒一は、罪・咎ゆえ成仏できずに冥界をさまよっている荒神の荒ぶる心を、神前の御綱（Ⅱ注連縄）とすることで、蛇性から離れさせて鎮めることが、大神楽の最大の目的だと論じている〔松尾 二〇一四 一三一〕。

このようにこれまでの論者は、神懸かりへと至る龍押し（綱入れ）と荒神の舞納めという藁龍を用いた儀礼の分析を行い、比婆荒神神楽の儀礼的意味を析出してきた。こうした傾向は、神楽の本義を神懸かり（託宣の古儀）に求めた牛尾三千夫の神楽理解の影響であろう。しかし、これまでの研究で重視されてきた神懸かり神事だけでなく、大神楽に関係する行事の全体を視野に入れて考察する必要があると筆者は考えている。こうした点で注目されるのは、大神楽を執行してから三年目（二年後）に、一日一夜の規模で開催される「御戸開き神楽」の存在である。御戸開き神楽の存在は比婆荒神神楽の特徴であるが、従来の研究では、御戸開きが行われる意義についてはほとんど言及されていない。なぜ御戸開きの神事を行うのかという疑問に答えることで、従来とは異なる神楽の儀礼的な意味を明らかにできるであろう。

本章では、以上の問題意識に立ち、大神楽で行われる儀礼の実態を記述し、その儀礼的意味を分析することを行っていく。そのうえで、なぜ名に祀られる本山荒神に対して式年で大神楽を奉納するのかを考察していきたい。

一・大神楽が行われる文脈とその性格

一―一・臨時の大規模祭礼としての大神楽

名により祀られる本山荒神に対する大神楽や神弓祭は、一三年・一七年・三三年に一度の式年で開催されている。こうした式年の存在は、三年を境に死者の年忌供養を行わなくなる弔い上げの習俗と結びつけて考察され、「祖霊加入の儀式」論の根拠の一つとされてきた。

しかし、大神楽の開催状況の記録を近世の歴史資料に求めると、必ずしも式年で行われていたわけではなかった。東城町戸宇神社朽木家蔵『三宝大荒神神楽寛日記』は、戸宇村内における大神楽の執行記録である。この資料を分析した藤井昭は、寛文三（一六六三）年から宝永六（一七〇九）年の四七年間に、戸宇村内において大神楽が四八回執行されたことを明らかにした。この時代の戸宇村内には、およそ六〇の荒神名が存在していたが、二回執行した九名と、一回開催した三〇名があったのである〔藤井 一九八七 四四〇〕。このように、必ずしもすべての名が大神楽を開催し得たわけではなく、また式年で執行していたわけでもなかった。

こうした状況は、他の資料によっても裏付けられる。「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」（以下「書出帳」と略す）は、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。奴可郡には、文政二年に城下の国郡志方に提出した控え三冊とともに、提出後から文政八年にかけて郡御用掛りで改訂された四一冊（郡辻一冊と各村四〇冊）が残されている。東城町川東村から差し出された「書出帳」には、以下の記述がある。

扱又としニ寄申候而、社人江相頼、荒神神楽とて、百姓手元困窮なからも、三・五年振、折々作方相応之年、氏子銘々初穂米少々宛出し合、地荒神祭仕候〔東城町史編纂委員会編 一九九四 四四七〕

作柄が良い年には、氏子が初穂米を出し合って社人（神職）へ依頼し、地荒神（本山荒神）を祀る荒神神楽を行っているとある。その開催頻度は、三・五年振りとされているように、明確に式年が定められていなかった。

加えて、庄原市小奴可奴可神社前宮司中島好昭氏は、庄原市が発行する広報誌のなかで、比婆荒神神楽（大神楽）の解説として以下のように述べている。

比婆荒神神楽は、餓死^{がしん}神楽と豊年芝居と言っていました。これは飢餓など何かしら災いがあった特別な年に神のたたりを恐れて、神楽を舞っていたといいます。〔庄原市情報政策課 二〇一二〕

比婆荒神神楽（大神楽）は、飢饉や作柄が良い豊年など、特別な事柄が生じた年に行うものであった。現在の伝承ではあるが、大神楽の性格を考える上で重要な言葉であろう。

以上数少ない資料しか挙げられていないが、大神楽は、必ずしも式年で行われるものではなく、飢饉や豊作など異例の年に行われる、本山荒神に対する願掛け、願果たしの特別な臨時大規模祭祀なのであった。

神楽が奉納される本山荒神に対しては、毎年地祭や荒神祭として祭祀が行なわれている。こうした例年祭に加えて、何故大神楽・大神事など臨時の大規模祭祀を行わないといけないのであろうか。このような問題意識を持ち、以下では、大神楽の次第を分析していく。

一・二、複合儀礼として大神楽

大神楽は、図63のように、小当屋での前神楽（初日から三日夕）、大当屋での本神楽（三日夜から四日朝）、本神楽の終了後に大当屋の囲炉裏端で行う灰神楽（へつつい遊び）（四日夜）の三つに分けられる。これらのパートは、それぞれ性格が異なり、目的や中心となる儀礼に違いがある。前神楽は、神事が行われる小当屋が「遊び当屋」とも呼ばれるように、名内に祀られているさまざまな神々の神遊びを行うパートである。本神楽では、多くの人々が大当屋へ集まり、さまざまな舞や神事が行われる。灰神楽では、神楽の祭場を提供した大当屋の繁栄を祝福する神事が行われる。こうした違いは、参集する人々（観客）の違いに結びついており、前神楽には当屋の関係者と名の代表者（当主）、灰神楽には当屋の家族のみが参列するのが基本で、誰もが参列することが出来るものではなかった。それに対し本神楽では、大当屋に棧敷が設けられ、各家の代表者だけでなく、隠居や女性、子供など、大勢の人々が参集する。名内の人々に公開されているのは、本神楽だけである。

また、大神楽で行われる儀礼を具体的に見ていくと、「神事芸能」「歌舞」といった、舞を神楽とする通例の神楽理解にはそぐわない、さまざまな儀礼が行われていることがわかる。もちろん大神楽では、歌舞により場を清め神を迎える七座神事、神話を演じる遊興的な能舞、五人の王子の処務分けの物語を長々と語る五行舞、神殿に張った藁龍を揺さぶるようにして舞いながら神懸かる荒神の舞納め（神懸かり託宣）といった、舞と分類できる演目も行われる。しかしそのほかに、祭場を祓い清める湯立て神事、座って弓や太鼓を叩きながら行う荒神遊びなどの〇〇神遊び、祝詞を奏上するとともに白蓋を引いて神降臨を表す祝詞神事（白蓋引き）、藁龍を担いだ氏子と神職が神殿田の内外で問答する龍押しなど、舞以外の儀礼も多く行われている。このように大神楽は、執行形態や意義の異なるさまざまな儀礼で構成される、複合的な大神事なのである。これまでの研究では、さまざまな舞や神懸かり託宣に注目が集まり、前神楽の主たる神事である荒神・土公神・小神遊びについて具体的に検討されることはほとんどなかった。こうした神遊びとは、どのような神事で、何が行われるのであろうか。

二. 大神樂で行われる「荒神遊び」

大神樂の中で行われる「神遊び」は、現在旧奴可郡内の三地域（東城・中筋・西城）で執行形態の違いがある。東城・中筋地区の大神樂では、太夫が太鼓を叩き囃して神を迎え、盆の上に撒かれた米を遊ばせて神籤をとる。西城地区の大神樂では、太鼓を用いるやり方の他に、太夫が弓を叩き囃して神を迎え、笏の上に米を撒いて神籤をうかがうことも行なわれる。この違いは、神遊びに用いる祭具の違いであり、儀礼の内容は共通している。

神遊びの神事では、対象となる神を【勧請】し、【祝詞・祓詞】を唱えてから、【御神樂】を演奏した後、【祈念】し、降ろし遊ばせた神の【神籤】をとり、【神送り】することが行われる。

以上のことを、弓を用いた神弓祭の祭式による「荒神遊び」の様子を紹介しながら確認していく。以下では、神弓祭の台本である庄原市東城町小奴可奴可神社中島家蔵「鳴弦神事式 全」(大正三・一九一四年)の荒神遊びの部分を全文引用しながら、筆者がこれまで行ってきた神弓

四日四夜の大神樂次第

初日	おはけ立て、神職集合、当屋浄め、竈ざらえ、神迎え
初夜	七座の神事、土公神遊び
二日	小神遊び
二夜	七座の神事、荒神遊び
三日	神殿浄め、神殿移り
三夜	七座の神事、本舞、白開引き、能舞
四日	五行舞、龍押し、荒神の舞納め、神送り
四夜	灰神樂（へつつい遊び）

表 1 3 四日四夜の大神樂次第

(牛尾三千夫〔牛尾 1985 : 275〕による)



図 6 3 弓による神遊び（神弓祭）

祭の調査に基づいて記述していく。

荒神遊びが行われる前神楽は、小当屋を務める民家の奥の間（近年は公民館などの場合も）に、祭壇や天井飾りが設けられて行われる。弓を据えて神事を行う場合、祭壇の前に据えられた弓の弦を二本の打竹で叩きながら神歌や祝詞を唱えて神事を執行する弓座の神職と、その脇で太鼓を叩いて伴奏する太鼓座の神職の二人以上の神職が必要である。なお、式年の大神事など多くの神職が奉仕している場合には、弓と太鼓の二人に加えて笛や手打ち鉦の伴奏が入ることもある。こうした神職たちの後ろに、本山荒神の祭祀責任者である地頭（名頭）が、荒神遊びの依頼者として座る。

1. 【勸請】

荒神遊行事

先ッ祭官着席 一拝拍手二度

次ニ身曾伎被一度 神前及我身ヲ清ム

次ニ大 被 一度

次ニ三種被

次ニ御座入の神歌五首七首任意ニ唱フ

幾度も御座にて参る御座のぬし 御座はい給へ御座守の神

此の御座へ参る心は山の端に 月まち居たる心こそすれ

此の御座を清むるものは神の森 お山の榊にもゝ浦の濱

鶴亀のふみしならいた御座なれば 悪魔はよせじさよにふらさん

本山も何時よりゑましと思召せ 良きおり時に守りあそびせん

降り給へ降り居の御座に綾を延へ 錦をならべて御座と定めん

まず、神職一同が、祭壇に向かって二拝二拍手一拝の拝礼を行い、各種の祓詞を唱える。

続いて弓座の神職は、片手で二本の打竹を持って弓の弦を一定のリズムで叩きながら、太鼓座の神職と掛け合いで「御座入りの神歌」を数首歌い、本山荒神を【勸請】する。この時には、笛と手打ち鉦の伴奏が入る。

2. 【祝詞・祓詞】

祝詞奏上

維良時年号始_{麻里}百不足八十日日_{波在礼}在礼何年 月 日_{之今日}吉日良辰_{止撰美}定_米此_{乃其}賀家居_{乃此}一間_{乎伊豆}乃真屋_{止比清}神籬_{乎立}神
乃御室_{止定}空_{仁波}八張八子_{乃千道}引渡_{志四方}仁波志利久米繩_{乎引廻}志御綱_{仁波}七曜九曜_{乃幣帛}供_{倍下}乃萬量八重_{乃暈}千藁_{乃薦}敷延_{倍中座}波天之加
護弓_{乎伏世}左右_{尔波}音樂_{乎取調}百足_{之机}尔波荒米和米御饌御神酒餅_{乃鏡}大野原_{尔生}甘菜辛菜青海原_{尔住}物波_波廣物_波狹物_波沖津藻_波邊津藻_波
至_前迄_尔伊取_前揃_前横山_{乃如}置足_志奉招_{令坐}奉何名_{本山}三寶荒神_{乃大前}尔恐美々々_{母白}佐久大神_{乃御氏子}(干支姓名)等_{波常}尔奉載_里奉蒙_前御恩頼
乃千重_{乃一重}尔毛奉報_{良率止}志_{乃鳴弦}神事_{乃御祭}奉仕_里奉供_前禮代_{乃幣帛}平_{乃足幣}帛_止良介久安_{乃良介}久聞食_{給比}今依_里往前_母御氏子等我家_{尔母身}尔毛禍
津日_之禍事無_久親族家族壽命_{長久}病敷事無_久饒_比睦_比集_比家業_乎怠_良放_良勤_来家門_廣弥高_{尔伊加}志八桑枝_{乃如}久令立榮_{給比}田_尔畑_尔取作_前五
穀_{乃種}繼物_波惡風荒水_{尔遇}給_波壽蝗_{乃障}獸_{乃災害}無_久秋_{乃垂穗}乃束穗_{之茂穗}尔成幸_比實能_{里能}久向坂_{尔令得}給_比飼育_津牛馬_波身体健康_{尔志}子孫_{乃弥}
繼々_{尔令蕃殖}給_前止_{世乃富世}乃饒_比母不足事無_久令德_{給比}他_志諸人_{乎毛}寄里_里日_尔異_尔惠良々々_{尔笑}比饒_布家有_{良志}米給_前止_里恐美々々_{母白}須
乍畧儀此者何名_{本山}三寶荒神社真誦奉_前御祓_之詞

高天原_尔神留坐_須皇等我睦神漏伎神漏美命_{乎以}荒魂九万八千五百七十二神眷属部類_乃神等九億四万三千七百九拾二神諸共_尔左男鹿八都_乃御耳
振立_里所聞食_止乃苗

(此の所にて他の祓を奏するもよし)

神歌を歌い終えると、奏樂の調子が変わり【祝詞・祓詞】のパートが始まる。弓座の神職は、両手に一本ずつ打竹を持って緩急自在に弓を叩き始め、節を付けて歌うように祝詞を奏上する。ここでは、神樂が奉納される名の本山三宝荒神の名前と、祭祀の依頼者である地頭(名頭)の干支と氏名が読みあげられ、氏子の身に生じる災難を祓い除け、五穀豊穰、家門繁栄などが祈念される。続いて、勧請した神に合わせて祓詞(荒神遊びでは荒神祓)が唱えられる。

3. 【御神樂】

次_ニ幸魂奇魂守給_前幸給_前 三唱

神樂之秘文_尔曰久

阿波礼阿奈面白_那阿奈樂_志阿奈佐夜氣於氣々々_止白_須

此ノ荒神
卸ノ
詞ハ
二度
若クハ
三度
返シテ
唱フ

神々は何處から何處迄降り給ふ
御幣の冠に降り居坐します

本山も何時より笑ましと思召せ 良き折時の守り遊びせん

春三月柳桜に藤の花
雉子うぐいすひばりさへづる

夏三月卯花橘撫子に
山郭公にくいなうの鳥

秋三月咲く女郎花萩すゝき さきかりかねに鶉さへづる

冬三月寒菊枇杷に梅の花
つる鳴きわたる鴨にをし鳥

四土用の立つ間も知らぬ言の葉　しらべてとる濱千鳥かな

註（此迄ノ歌ハ五首七首任意ノ）

今ぞ貴重に降り給へ 衆生の願ひを見せてかなへよ

祭主 是非モシヨウトウく遊ビセイバヤ
何名本山三寶荒神アソビヲロセヤ荒神コーソ

太鼓荒神コソ命ヲ共ニ重ネテハ又

祭主遊ビセーバヤ三代地神ト遊ビヲロセ地神コーソ

太鼓地神コソ命ヲ共ニ重ネテハ又

祭主遊ビセーバヤ七人姫宮遊ベ姫宮七人コソ

太鼓 七人コソ命ヲ共ニ重ネテハ又

祭主遊ビセーバヤ三代山ノトヲロセ山ノコソ

太鼓山ノコソ命ヲ共ニ重ネテハ又荒神ゴウヤ伽蘭ゴウヤくくくくく

サイヤ本山荒神モ由良利左良利ト遊バシ給ヘ四方八角ニク数多ノ竈^ニ地神卸サン

さきみたまくしみたままもりたま　さきはえたま

「幸魂奇魂守給へ幸給へ」と神語を三度唱え、神樂の秘文として「阿波礼阿奈面白那阿奈樂志阿奈佐夜氣於氣々々」という、『古語拾遺』

に由来する呪言が唱えられる。続いて弓座の神職は、弓を叩きながら「○○名の本山三宝荒神に千代の御神樂さしあぐる」と申上げ、太鼓・笛・手打ち鉦の伴奏に合わせて神降臨を願う神歌を数首歌う。その後、手打ち鉦が止められると、弓座と太鼓座の神職が、「一社の荒神降ろせ

遊べ荒神コーソ」などと掛け合いで歌い、「御神楽」を奏でて神を遊ばせる。この時の奏楽は、「神楽拍子」だと言われる。最後に弓座の神職が、「サンヤ荒神は今こそ几帳に降り給うなり」と歌い、【御神楽】のパートが終わる。

4. 【祈念】

次ニ神職太鼓坐ヨリ一拝拍手二度シテ祈念詞ヲ唱フ大畧左ノ如シ

謹請再拝々々々々何名本山三寶荒神ヲ只今神座ニ請シ卸シ御遊ビ奉仕様ヲ平ケル安ケル聞食給ヒテ名内安全五穀成就氏子息災延命吉祥到来福祿円満牛馬安全ヲ守リ恵ミ幸ヘ給ヘト恐美々々毛白須

祭主小音ニテ平伏ノ俣左ノ神哥ヲ唱フ

へ静々と願ふ女徒の声きけば 末の社にえこそねられんト唱フ

太鼓が細かく小さな音で叩かれる中、神職一同は祭壇に向かって低頭する。そして弓座の神職は、〇〇名の本山三宝荒神を請じ降ろし、御遊びの神事を奉仕したことを神は哀愍納受されたので、願主らを守り幸え給えと申し上げ、一拝二拍手して【祈念】する。

5. 【神籤】

咒文ヲ唱フ大畧左ノ如シ

偕テ只今ノ神座ニ於テ何名本山三寶荒神ヲ請シ卸シ御遊ビ奉仕ハ神明ニ於テモ神妙ナル玉ノ氏子ト笑間敷感應有リ置ク子細ナリ先ツハ百念ノ神楽ト感應アルカラハ神籤ヲ伺ヒ神籤次第ニテ善ト惡ト傳フ申置デアロウ

祭主徐ニ頭ヲ擡ゲ本体ニ復シ左ノ神歌ヲ唱ヘツ、盆ヲ取り清浄ノ白紙ニテ盆中ヲ拭ヒ神米ヲ盆中ニ入ル

へ御久米とる採る手の内のか、やきは 神のうつりかあらたなりけり
是より久真据の神歌左ノ如シ

よらばよれたよればたよれ今たよれ たよるみくまに切りくまはなし

押返したよればたよれ七度迄 たよるみくまに罪咎はなし

沖に住む鴨おし鳥に物問へば 何わの事は波にまかせん

千五百増女雌の鏡の妻こめに 朝食夕食をまもる神垣

千々の世に千々のいわやに住む虫は　なりを静めてよきをきけかし

然^{シテ}神籤^ヲ伺^ヒ神籤^ヲ次第^ヲ願主^ニ告^クベシ

弓座の神職は、願主の干支と氏名が書かれた洗米袋と笏を重ね持ち、米占の様子を形容する神歌を歌いながら、笏の上に米を投げて【神籤】を行う。笏に投げられた米の散らばり方や米粒の形などで神意をうかがう。なおこの【神籤】では、神歌が歌われるのみで奏樂はない。

6. 【神送り】

終^{レバ}左ノ詞^ヲ御神樂^ニ揚^{ケテ}神返^シヲナスベシ

へ揺り上クル濱ノ真砂ノ数ヨリモ尚ホ喜ヒバ我後世ノ時　神前納ムル住吉ノ二葉ノ松ノ千代ヲ経給へ

弓座と太鼓座の神職は、弓・太鼓・笛・手打ち鉦で「神楽拍子」が奏でられる中、神送りの際に歌われる恒例の神歌を歌って【神送り】を行う。そして、神職と氏子一同で「祈願円満感応成就」と唱え、二拝二拍手一拝の拝礼を行い、荒神遊びが終了する。この後弓座の神職は、依頼者である地頭へ神籤をうかがった御洗米を渡し、神籤の結果を口頭で伝える。

以上のように荒神遊びは、【勧請】↓【祝詞・祓詞】↓【御神樂】↓【祈念】↓【神籤】↓【神送り】という、奏樂の在り方が異なる六つのパートから成り立っている。こうした構成は、前神樂で行われる土公神遊びや小神遊びでも共通している。これらの神遊びでは、祭場に神を迎え、神樂を奏して「由良利左良利」と神を遊ばせた結果、神の「笑間敷感^{えましかんのう}應」を得ることが出来たので、満足した神の「神籤次第^{ニテ}善ト悪」とをうかがうことが行われる。つまり、前神樂における荒神遊びの意義は、大神樂の主祭神である名の本山荒神を招き、神樂を奏し神を楽しませて、その神託をいただくということである^註。

しかし、こうした神遊びの神事は、例年の地祭や神弓祭でも必ず行なわれる中心行事である。それでは、臨時の大神樂のなかで行われる神遊びの特徴はどこにあるのであるうか。それは、大神樂に際してだけ用意される、神遊びを行った神々への供物（納め物）に注目すると判明する。

現在行われることはないが、各家の竈に祀られる土公神に対して「竈さらえ」と呼ばれる儀礼が行われていた。土公神迎えでは、神職が名内の各家を巡り、大釜の火床の底に埋めてあるカワラケ（素焼の小皿）を掘り出し、小当屋に集めた。そして、本神樂終了後の土公神納めの際には、祓を奏上して清めた新しいカワラケに供物を盛り、古いカワラケとともにそれぞれの家の火床に埋め戻した〔東城町教育委員会編　一九八

二二四一。

大神楽の終了後に供物を納めることは、名に祀られる他の神々に対しても行なわれていた。東城町小奴可奴可神社の宮司を長年務めてこられた中島一史氏によると、現在は省略されることが多いが、大神楽終了後に、名内に祀られるすべての神々に対し、五穀や三種の神器などを入れたスボと呼ばれる藁製の供物入れを供える「御供つなぎ」ということが行われていた。この御供つなぎについて、松崎守人は以下のように記している。

土公神迎えは、古くは名内各戸の竈みくらさらえをおこなったが、諸神迎えも、小祠または神木の元に鎮められているカワラケを掘り出し迎えられた。これを御蔵みくらあげといった。

そして祓をしたのち、諸神送りの際に以前のカワラケに加え、新しいカワラケに御供ごくうを添え再び土中に鎮められた。これを御供ごくうつなぎともいった。またこのとき、矛・盾・人形・鏡などもそえられることもあったという。土公神納めは、新しいカワラケに御供を盛り、さらに新しいカワラケをふた状にかさね、以前のカワラケと共に火床に鎮められ、上から石ぶたをしたという。

〔東城町教育委員会編 一九八二 二四二〕

筆者はこうした事例を見聞することは出来ていないが、神々の祭祀地に埋められたカワラケを祭場へ迎える「御蔵あげ」と、大神楽終了後に新たなカワラケに御供（五穀や小豆飯）を添えて埋める「御供つなぎ」に関する貴重な記録である。

そして、大神楽が奉納される本山荒神に対しても、本神楽終了後の荒神送りの際に、祭場に迎えられた御神体を社へ戻すとともに、本山荒神社の真下の地面が四〇センチほど掘られ、そこにユグリ（イグリ）が納められる。ユグリの中には、神柱が使用した白木綿のほか、三合の五穀粥（米・麦・粟・黍・豆（大豆・小豆））を入れた雪平（土鍋）、六寸の小幣の束（古くは七五本、現在は奇数ならば何本でも可）、鎮め物（紙や鉄製の人形、鏡、剣など）が納められ、蓋をしてグルグルと注連縄で厳重にくくられる。式年の年数が経ち、準備のために穴を掘り起こした時に前回埋めたものが残っていた場合、ユグリに納められたものは、細かく切り刻んだり、割ったりして神社の山に散布するなど、なるべく自然に消滅することが願われている。

このように大神楽では、名内に祀られているすべての地神と各家に祀られている土公神を遊ばせ、神籤をうかがった後に送り返し、祭祀地の地中に供物を納めることが行われる。これは、土公神に対する「竈さらえ」や名内に祀られる諸神に対する「御蔵あげ」のように、御神体に近い扱いをされているカワラケを新しいものに交換することで、名内に祀られる神々の更新（再生）を図っているのだといえよう。また、「御供

つなぎ」ということは、次の神楽執行の時まで神々に鎮まってもらうため、神々に対する供物（神々の食料）をつなぎ（途切れさせない）という意味も持っているのではないだろうか。

このように大神楽は、神遊びをして遊ばせた神の力を借りて、今後生活を送る上での指針（神籤）をいただくとともに、名内に祀られる神の靈力を再生しつつ、地中に供物や鎮め物を納めることで、次回の神楽奉納まで神々に鎮まってもらう神事なのである。

三．荒神の舞納め

臨時の大祭である大神楽には、例年の宮神楽や二日一夜の小神楽には無い要素がある。それが、本神楽で行われる藁龍を用いた一連の神事である。現在でも西城町八鳥地区では、大神楽のことを「八鳥名年番大神事綱入神楽」と呼んだりするように、稲藁で作った七メートルほどの長さの藁龍（藁綱）を用いた神事は、非常に重要視される中心神事である。

大当屋で行われる本神楽では、夜更けになると名の人々が多数集まり、余興的な要素を多く持つ能舞が何曲か舞われる。続く王子舞では、盤古大王の五人の王子による所領争いが門前博士により調停される物語が演じられる。これらが終わると、神殿を囲むように吊るされていた龍が降ろされ、一〇人ほどの神職と氏子が藁龍を担いで運び、注連縄で結界された神殿田の内と外で「龍押し（綱入れ）」が行われる。外から内へ押し入らんとする藁龍の先頭には御幣を持った二人の神職が立ち、神殿田の内では藁龍を迎える神職と氏子一〇名ほどが御幣を持ち待ち構える。藁龍が内と外の境界となる神殿田の入口に至ると、藁龍の先頭に立つ神職が以下のような問答を始める。

外「のうのう神殿の内へ案内申す」

内「さても不思議なるかや今日の刻、丑寅口を見参らせ候えば、さもすさまじき蛇体の姿にて、角のかがりを眺むれば高山に古木の立ちたるがごとくなり。眼のかがりを眺むれば大磐石の上に真澄の鏡を立てたるがごとくなり。耳のかがりを眺むれば千年も経たる法螺貝をさかさまに立てたるがごとくなり。鼻のかがりを眺むれば宝珠の玉を並べたるがごとくなり。口のかがりを眺むれば馬洗に朱をさしたるがごとくなり。舌のかがりを眺むれば早川の瀬に扇を流したるがごとくなり。鱗のかがりを眺むれば剣つるぎを立てたるがごとくなり。さもおびただしき蛇体の姿にて神殿の内へ案内仔細とのたまうはいかなる者にて候や。」

外「さん候。それがしことは山、川、大海を住処として諸神の苦しみを逃れたく候えども、自分の罪咎、前世の宿縁、宿業には逃れべきやうこれなくて、山に千年住まい仕り候て楠の株たと現じ、山神大王に宮仕え仕り候えども、鱗一つ落つるべきやうもなし。川に千年の齡を保ち海老の巢と現じ、水神牛王に宮仕え仕り候えども、鱗一つ落つべきやうもなし。海に千年齡を保ち荒布の株たとなつて、海竜

神に宮仕え候えども、鱗一つも落つるべきようもなし。荒神牛王を見かけ申しとく参り仕り候。ことに今日は竹森は岡田名ほか十二名の本山三宝荒神のみ神楽と承り候ほどに、神殿の内へお入れ下されて、ご神前のみ綱になされ、宮仕え致させ下され候えば、鱗一つも落つるに疑いあるまじく候。やすやすと神殿へ御入れご神前のみ綱にならせ下され候。」

内「さればくれぐれ出でて、山に千年、川に千年、海に千年、三千年の齢と保ち行とるも、鱗一つ落つるべきようもこれなきとの御事、荒神牛王を見かけ、これまでくれぐれ御出て荒神牛王になにさま頼みたいとて来り候や、つぶさにお語り候え、子細を承りて神殿の内へ入れ申し候。〔東城町教育委員会編 一九八二 四〇八〕

神殿の内へ入ろうとする龍は、三千年の齢を経ても鱗が落ちずに（宿業から逃れられずに）、この世を彷徨い続けている蛇性のモノであった。藁龍は、本山三宝荒神の御神楽において「神前の御綱」として宮仕えするため、神殿へ入ることを願う。この後、荒神の由来について問答がなされ、四季の歌が掛け合いで歌われる。歌掛けが終わると、藁龍は神殿の内へ入ることが許され、注連縄を切つて神殿田の中へなだれ込み、逃げる内側の神職を追いかけ、グルグル巻きにする。こうした行為に関しては、藁龍が神職に巻き付くことによって、荒神が鎮まっていくなのだとの説明がある〔松尾 二〇一四 一二八〕。

龍押しが終わると、藁龍は神殿へ運び込まれ、対角線上の柱に腰高で結び付けられる。そしてまず、「鱗落とし」が行われる。刀を持つ二人の神職が、一人ずつ藁龍の頭と尾に向き合つて立ち、刀を抜いて藁龍に当てて、悪魔祓いの呪詞である「一徳 二義 三生 四殺 五鬼 六害 七陽 八難 九厄」を唱える。続いて二人は、「鱗削ろうな鱗削ろうな」と唱えつつ、龍頭から龍尾にかけてもと居た場所から一周するように移動するが、その途中で何度か刀を藁龍にザクツと突き立てる。そして、「悉く千里が外に祓ひのけ 名内安穩に祈り鎮めん」と唱えて結ばれる。以上の鱗削りは、宿業から逃れられずにこの世を彷徨っている藁龍の罪障（鱗）を削り取つて浄化する儀礼だといえる。

続いて、神懸かりの軸に立つ神柱が、清められた藁龍（綱）を用いて神懸かる「荒神の舞納め」が行われる。まず、烏帽子・狩衣姿の神柱が扇と鈴を持って藁龍の中ほどに座ると、祓主が祓詞を唱えながら神柱に対して塩を散じ、続いて神職一同が各種祓詞を唱和して祓い清める。祓詞の読誦が終わると、神柱は立ち上がり、胴取りが歌う「四季の歌」に合わせて四方拝の舞を舞う。

次に神柱は、扇と鈴を置いて藁龍に両手を掛け、藁龍に吊るされていた手草（白木綿）を持つ。この時胴取りは、太鼓を短くトントンと叩きながら、「諸神勧請の祝詞」と舞納めの「祈願詞」を奏上し、助斎の神職は、神柱の烏帽子と狩衣を脱がせて白の淨衣姿にする。

この後、胴取りが「四季の歌」を歌い出すと、神柱は藁龍の周囲をゆつくりと回転しながら舞い始める。神柱は、手草を両手で振って回転しながら、藁龍に自らの身体をなすりつけるように動いたり、藁龍をゆさぶったりして、少しずつテンポが速くなる太鼓に合わせて舞う。歌が終わ

ると胴取りは、以下の詞章を唱えて、本山荒神を招き降ろす。

これ東方には甲乙の本山牛王社を降さばや、

これ南方には丙丁の本山牛王社に

これ西方には庚辛の本山牛王社に

これ北方には壬癸の本山牛王社に

これ中央には戊己の本山牛王社に

これ黄竜には岡田名なる本山牛王社を降さばや、さだめて承諾、降り給うなり〔東城町教育委員会編 一九八二 四二〇〕

この時斎主が、「おおー」と大声で叫びながら奉幣を神柱の頭上にかざすと、神柱は神懸かりの状態となる。笛や鉦が鳴らされる中、胴取りは太鼓を激しく叩きながら「ゴウヤゴウヤ」と囃す。助斎の神職に腰を抱かれた神柱は、手草を持って回転しながら、飛び上がったたり藁龍の下をくぐったりして非常に激しく舞う。そうしているうちに、助斎の神職が「鎮まり給え鎮まり給え」と連呼し、暴れる神柱を俵に座らせ、軸幣を持たせて鎮める。この時、他の神職が神柱に神籤米を握らせ、それを斎主が三宝で受けて神意を判断する。そして、頃合いを見て胴取りは、神上げの神歌を歌い、斎主が奉幣で神柱を祓うと正氣に戻る。この後、一同で「祈願円満 感応成就」と唱えて、荒神の舞納めは終了となる。

以上のように、本神楽の終盤に行われる一連の藁龍（綱）を用いた儀礼は、綱を入れ、綱を浄化し、綱を使って荒神を舞い納める儀礼であった。

ここで注目したいのは、荒神の舞納めの際に、本山荒神を招き降ろす詞章の中にある「承諾」という言葉である。これに類似した言葉は、以下のように王子舞の最後に行われる土公神の舞い上げでも唱えられる。

扱て亦東方太郎王子を見奉れば面白とや、青帝竜王木徳神にて座しませば、青幡みてぐら差上て、甲乙に舞て入る。土公も土神も諸共に、たばねてしようがく成給ふなり。（以下同じ詞章で、南・西・北・中央の二郎く五郎、火・金・水・土を司り、赤・白・黒・黄色の幡を差上

げ、丙丁・庚辛・壬癸・戊己に舞って入るというように、言葉が置き換えられる）。〔東城町教育委員会編 一九八二 四〇四〕

五方と五色に配当された五人の王子が、東西南北中央に舞納められる。その際には、土公も土神も一緒に、束ねて「しようがく」なるのだという。ここに出てくる「しようがく」「承諾」は、仏教における悟りを意味する「正覚」の訛伝なのではないだろうか。本山荒神や土公神を我が身に降ろし、奏楽に合わせて「ゴウヤゴウヤ」と舞うことにより、神遊び（神楽）が行われる。それにより神々は「正覚」し、仏の位へと上昇するのである。その上で、本山荒神を元の在所へ送り納める。こうしたことが荒神の舞納めの意義であろう。この儀礼の基礎には、三毒の熱に苦しむ神が、神楽の功力により仏へと生まれ変わるといふ、神仏習合の思想がある。こうした儀礼が、時代の変化の中で意味や形を変えながらも、現在まで傳承されているのだといえよう。

本神楽では、まず家の神である土公神を舞遊ばせて「正覚」させ、五神（土公神）を納める（舞い上げる）^ミことが行われる。続いて名の神である本山荒神を舞い遊ばせて「正覚」させ、本山荒神を舞納める。これにより、家と名という人々にとって一番大事な神々の更新が図られ、それぞれの在所へ送り返され鎮められるのである。この舞納めに際して起こる神懸かりは、神が名の人々の前に顕現し、神楽の奉納を受けたことで悟りを得、御生れ（御阿礼）^{ミアレ}することを表現している。そして、「荒神の舞納め」であるように、元の在所へ送り納める神返しのための神懸かりであった。

それでは、儀礼の中で重要な役割を果たした綱は、神楽の終了後にはどのように処されるのであろうか。神殿での神事が終了後、「荒神送り」を行うため、神職が本山荒神の御神体を抱いて本山荒神の祠まで運ぶとともに、消防団などの若者が藁龍を担いで運ぶ。荒神送りでは、先述したように祠の下に穴を掘ってゆぐりを埋め、神職が御神体を祠へ戻し、神事を行う。そして、藁龍が本山荒神の祠の背後に所在する神木に巻かれる。

このように現在は、藁龍を祠の周囲にある神木に巻くことが多く、実際に筆者が調査した東城町竹森地区岡田名、西城町八鳥地区八鳥名でもそうであった（図64参照）。しかし、かつては藁龍を祠の周囲にぐるぐる巻きつけるかたちをとっていた。実際に、筆者が継続的に調査している八鳥名でも、昭和五二年の段階では祠に巻きつけていた（図65参照）。神職からもこうした形式のほうが古いのではないかという声を聞く。また、昭和四、五〇年代に書かれた調査報告では、祠に巻くという記述のほうが多い〔鈴木 一九七八 二七〕〔田地 一九七九 四〇〕〔岩田 一九八三 四五二〕。その後、いつの頃かは明確にわからないが、藁龍は神木に巻きつけられるようになった。こうした変化が起きた原因としては、伝承者の世代交代、農業機械の普及による藁の不足、普段から藁仕事をするのがなくなり藁龍を太く長く作成することが出来なくなったことなど、さまざまな原因が考えられる。しかしながら筆者は、荒神神楽に際して藁龍を作成し、荒神が鎮まる祠に巻きつけることに大きな意味があると考えている。

さて、大神楽が執行された後の二年間は、本山荒神を含む名内に祀られている神々を祀る例年祭の地祭は行なわれず、祠の扉は決して開かれ

ない〔東城町教育委員会編 一九八二 一五五〕⁴。なぜ祭りをしないのかという筆者の問いに対し、地域の伝承者は、荒神を休ませているのだとか、祠の中に閉じ込めているのだといった解釈を語ってくれた。こうした伝承と第三節で指摘した「御供つなぎ」の事例とを合わせて考察すると、大神楽から御戸開き神楽までの期間は、名に祀られている神々の再生を図るため、名全体が忌籠りを行ってしている状態なのだと考えられる。そのため、忌籠りの期間は例年の地祭を行えず、神々に対して御幣の切り替えや供物を供えることが出来ない。その代わりに、忌籠り期間の食料として五穀などの供物を埋める必要があるのである。

こうして迎えた三年目の秋には、祠に巻きつけられていた藁龍が、風雨にさらされ腐食してなくなり、大神楽以来初めて祠の扉を開いて、荒神の御神体を祭場へ迎え、「御戸開きの神楽」が行われる。御戸開き神楽は、二日一夜の規模で開催される神事であり、大神楽の時と同じように、荒神遊びや土公神遊びなどの神遊びが行われた後、七座神事と能舞が舞われる。ただし、白蓋や藁龍が作成されたり、王子舞や神懸かりの神事が行われたり、五穀などの納め物が埋められることはない。こうした御戸開き神楽は、本山荒神がその靈力を回復して再生した姿を、再び扉を開けて拝む祝いの神楽なのであった。この御戸開き神楽を奉納することで、臨時の大祭である大神楽は成就するのである。

以上本節においては、本神楽の儀礼の実態を記述するとともに、神事の意味や大神楽と御戸開き神楽の関係を説明してきた。しかしながら、大神楽の儀礼全体の説明を目指す本節には、まだ残された課題がある。先に確認したように藁龍は、荒神の御神楽に際して「神前の御綱」として宮仕えすることを所望していた。この「神前の御綱」になるといふことはどのようなことを意味しているのだろうか。次節では、荒神社へ藁綱を巻きつけることに注目し、その意味を検討していきたい。



図 6 4 平成 25 年（2013）年の八鳥名大神楽



図 6 5 昭和 52（1977）年の八鳥名大神楽
〔渡部雄吉 一九八八 一四三〕

四・本山荒神の祭祀が持つ御崎祭との共通性

田地春江は、大神楽の荒神送りの際に本山荒神社で行う祭祀の方法と、非業の死者を祝い鎮めたミサキや憑き物などの祟りをなす動物霊を祝い鎮めた祝神の祭りとの共通点を指摘している。

佐々木宮司のお話によると、こういう祭り方は現在もあつて、特定の祝神では年季が来ると、雪平に五穀を炊いたものと三種の神器、それに極小さい幣七十五本を入れて埋めるのだそうである。〔田地 一九八三 一四〕

大谷家で聞いた所では、祝神には年があつて、その時には大夫さん（神職）が教えて呉れて小豆粥と米を炊いて特別な祭をするとの事で、一方神職の側の話では、式年には五穀を炊いたものと三種の神器（刀・鏡・玉をかたどったもの）、小さい幣七十五本を埋める事を今も行なっていると言う。五穀又は小豆飯を炊いて三種の神器と共にゆぐり（藁製容器）で荒神祠に納める事は、荒神の式年神楽でも行なう。

〔田地 一九九〇 一三二〕。

第三節で指摘したように、大神楽の際に本山荒神社の地下に納められるユグリには、五穀の粥、七五本の小幣、人形や矛などの鎮め物が納められるので、田地の意見は的確なものである。今節では、田地の指摘を受け、本山荒神の祭祀と御崎神の祭祀との共通性を考察していきたい。

本節で検討するのは、西城町天戸神社御崎家文書^{三〇}の「神名帳 大佐 八鳥 平子」（以下「御崎帳」とする）である。表題には「神名帳」とあるが、一般的な神名帳とは違い、天戸神社や若一王子社などの村で祀る氏神社、荒神や水神など且家が個人で祀る地神については記述がなく、ミサキという非業の死者や憑き物・動物霊などの人に害をなす祟り神についての記録である。この資料は、御崎家代々の当主が、且家の依頼に応えて自家が行った御崎祭祀の記録を書き綴った御崎帳で、御崎家が且家とする大佐村、八鳥村（上八日市・清正）、平子村（奥名・丑之河・竹垣内・馬場瀬）についての記載がある。本資料の一丁表から三丁裏には、安永元（一七七二）年から享和三（一八〇三）年の間に祝い鎮められた二六件の事例が、祭祀を執行した年と依頼者の屋号だけ記載されている。それ以降の記述は具体的に書かれており、祭祀の執行年、依頼者や祭祀を執行した者の名前、祭りに際して用意された供物や祭具、祭祀が依頼されるようになった事情が書かれている。その記述者は、御崎市正正近（文化元・一八〇四年～嘉永五・一八五二年）、薩摩頭政識（嘉永二・一八四八年～明治四・一八七一年）、播磨頭政意（弾番）（文久三・一八六三年～明治三・一八七〇年）、友九（明治一四・一八八一年～明治二〇・一八八七年）の御崎家の四代である。

書誌であるが、半紙を半分に折った長帳綴じで、縦一二・二cm、横一七・四cmである。長年にわたって用紙がつつぎに追加して綴じら

れており、現存の墨付きは四九丁である。この資料は、現在原本が庄原市西城支所の西城教育室に保管されており、筆者は同所で調査を行った。

またこの資料に関しては、岩田勝により分析・整理と翻刻がなされている〔岩田 一九八三、一九八九〕。田地春江は、この資料を基に聞き取り調査を行い、分析を加えている〔田地 一九八三〕。

ここからは、ミサキ祭りの事例を見ながら、ミサキの祭祀がどのように行われていたのかを確認していく。最初に参照するのは、文政七（一八二四）年に大佐村の屋号「宮前」の茂左衛門が依頼した事例である。

一御崎二頭 宮前 茂左衛門

せとのぎし

五穀之御供壺舛三合 白米壺舛

散米 百五拾文幣之本 道切り

木綿壺反 散米年ニ壺升ヅ、

廿ヶ年之間御初尾荒米式斗

右之通りニて文政七年^甲の年^ニ

祝鎮申候 来^ル卯年迄廿ヶ年

の間慥ニ祝鎮申候

この時に祝鎮められた御崎は、「御崎二頭」と表現されている。他の記事には、「蛇ハミ一頭」「じやばみ」とされているものもあることから、死霊だけでなく憑き物や動物霊の類も御崎として祝鎮められることもあった。

神事に際して依頼者から施入されたものとしては、五穀の御供一升三合、白米（散米）一升、御幣料一五〇文（御幣一本につき代金一文）、道切り、木綿一反、御初穂荒米二斗が挙げられている。田地の聞き取りを参考にして供物を見ていくと、五穀荒物一升三合と御幣一五〇本（二頭なので七五本×二）が埋められ、白米一升は神事に用いられたと考えられる。木綿は、「もめん」と表記されることが多いが、神籤をうかう際に用いられたのだろう。道切りは、一つと表記されることが多く、注連縄が用意されたのではないだろうか。道切りがなされるのは、祝鎮

めた悪いものが生活空間へ侵入するのを防ぐため、鎮めた場所を封印したということなのだろう。

初穂米として神職に渡される二斗の荒米は、他の記事では「年切散米」として出てくる。御崎を祝鎮めておく期間は、「年切御籤」とあることから、神事のなかで神籤により定められた。年数は、五・七・九・一三・一五・一七・二〇・三三年とさまざまあり、一三年が多い。鎮める年数に応じた年切散米は、一年に一升の荒米（もしくは一年に一匁）の割合で計算され、今回は二〇年の年切なので、二斗の年切散米が求められた。実際に毎年御崎に対する神事が行われたのかわからないが、御崎が悪さをしないように、たしかに祝鎮め続けることが願われた。こうした神職への期待が、鎮める年数に応じた年切散米に込められているのであろう。

次に見ていくのは、元治二（一八六五）年に御崎播磨頭が、屋号「前明賀」平次郎の依頼により、御崎を家の上に祝納めた事例である。

覚 大向 三十

一家の上 御崎壺前 前明賀 平次郎

注連掛仕候

其時供物の事

年切散米壺斗三升

道切壺つ

五穀荒物壺升三合

幣本七拾五文

白散米壺升

銀五分

元治二歳丑とし方丑とし迄

拾三歳間納置申候

神主御崎播磨頭三十才代

注目したいのは、御崎を祝鎮める神事のことを「注連掛」「べ掛置」と呼んでいることである。この場合、乙丑である元治二年に注連掛け、干支が一周する一二年後（一三年切）の丁丑の明治一〇（一八七七）年まで、一二年間祝神を納置していた。神職は、崇り神である御崎に対して

注連を掛けることによって鎮め続けるのである。

さて、最初に挙げた「宮前」家は、「せどのきし」に祀る御崎に対して、嘉永三（一八五〇）年にも同様のかたちで神事を行っている。

大佐村 宮之前

長□分

一せどのきし 御崎二前

五穀御供幣并
七合

しめがけ 幣本百五十文

そなへもの もめん壺反

道切一ツ

嘉永三年戌 年切散米壺斗七升

右之通り注掛かのへ戌十二月十三日納

来ル卯年迄十七年之切

神主 御崎薩摩頭

これによると、ミサキに対して嘉永三年に注連を掛けて納めたが、それは「来ル卯年迄十七年之切」だという。こうした記述より、「年切」という単語には、ミサキを鎮める注連掛の効力が切れるという意味もあるのではないだろうか。

それゆえ、なんらかの理由があつて、同じミサキに対して再び注連掛けの神事を行う場合もあった。こうしたことを反映し、「御崎帳」の中には、記事の全部、または一部に×印や見せ消ちがなされている記事が多い。記事を消した後には、新たに納めた年月が加筆されたり、別の葉に新たに記事が作成される場合がある。

以上確認してきたように、人に危害を加える非業の死者の魂や憑き物などの動物霊を祝鎮めるミサキ祭祀は、神職が注連掛の神事を行い、年の年までの期間ミサキが荒ぶることがないよう祝鎮めることであった。

こうした同じ宗教者が執行するミサキ祭祀と本山荒神に対する祭祀を比較してみると、相違点と共通点があることがわかる。ミサキは、なんらかの事故など不慮の事態が生じた場合に、これ以上荒ぶることがないよう願を掛け、やむにやまれず祝い鎮める神霊で、祠が設けられること

はほとんどなく、森木に御幣を直接挿して祀られることが多い。そのため、基本的には、「年切」という表現からもわかるようにミサキとの関係が切れることが願われている。現在、式年でミサキの祭祀を行うことは全くなくなっており、それどころか代替わりなどにより、その家が祀ってきたミサキや祝神などの祟り神の存在が急速に忘れ去られている。それに対して本山荒神は、祠が設けられ、毎年丁寧な祭祀が行われるほか、式年で大神楽が現在も奉納されている。こうした神の性格は大きく異なり、あくまでもミサキは災いにみまわれた家が祀る「祟り神」で、本山荒神は名の「守護神」である。

しかしながら、両者の間には共通点が見られる。五穀などの供物を地中に埋め、荒ぶることがないよう鎮めるといふ祭祀の形式であり、五・七・一三年・二五・三三年など、あらかじめ神を鎮めておく期間を決め、その年限が過ぎた後も繰り返し祭祀を行う場合がある点である。もちろん、永続性を念頭に置いた本山荒神に対する「式年」「年番」と、関係が切れることが前提のミサキに対する「年切」とは、神と人の関係において大きな違いがある。けれども、荒ぶることがないよう鎮まってくれとの願を掛けて祭祀を行うという点には共通性がある。

もう一つ、筆者が共通していると感じる点が、神に対して「注連掛」という祭祀方法である。残念ながら、ミサキに対してどのように注連掛けを行っていたか具体的に判明する資料は残されていないが、本山荒神の祠に綱（藁龍）を巻きつけて封じることが、ミサキに注連を掛けて年切までの期間鎮めると同じ行為なのではないだろうか。藁龍が「神前の御綱」になるというのは、本山荒神の祠を封じておく「注連縄」になるということだと思われる。

このような共通性があるということは、本山荒神の性格に、祟り神であるミサキと共通する点があることになる。本山荒神には、名の統合の象徴である「守護神」という側面と、名の人々に害をなす荒ぶる「祟り神」という、相反する二つの面がある。だからこそ、アラぶるカミという「荒神」という名称で近世初期以来祀られてきたのである。こうした見解は、すでに岩田勝によって指摘されてきたこと²³⁾と、結果的に同じ意見になったが、岩田による観念的な整理とは違い、ミサキ祭祀という具体的な資料に基づいて論じたことが本稿の成果である。

こうした背景があるため、注連縄となる御綱が龍や蛇のかたちで形象されるのである。この形態が、中世的な荒神説に基づいていることは当然であるが、成仏することが出来ず彷徨っている神の劣性の象徴であるとも捉えられよう。こうした劣性は、大神楽を開催する名にとつては、大神楽を開催させる契機となった飢饉や天候不順などの不慮の事件、名の中に生じた不和（たとえば、病氣・恨み・妬み・喧嘩）など、名の生活に悪影響を与える人智を越えた邪悪なモノの象徴として理解される。こうしたモノを、三千年を経ても成仏できない藁龍に仮託し、龍押しにおいて藁龍の劣性を演劇的に示し、カルマ落としてある鱗落としを経て、神懸かりを起こさせる祭具となり、御戸開きまでの間注連縄となることで宮仕えさせ、成仏させて浄化する。こうしたストーリーを演ずることで、「名内安穩」という本山荒神に対して掛けた願の内容が現実となる。大神楽の根底には、こうした名の更新と再生という主題があるのである。

五・小括

本章では、大神樂で行われる儀礼の実態を記述し、その儀礼的意味を分析してきた。そのうえで、なぜ名に祀られる本山荒神に対して式年で大神樂を奉納するのかを考察していきたい。

大神樂は、豊作や飢饉などの異例の年に行われる名の統合の象徴である本山荒神に対して願掛けや願果たしの大神事であり、さまざまな意義の儀礼が行われる複合儀礼であった。大神樂は、前神樂・本神樂・灰神樂という三つのパートに分けられる。

前神樂の中心は、荒神遊びや土公神遊びなど、生活・生産共同体である名に祀られるすべての神々の神遊びを行うことである。前神樂では、祭場に神々を招き神遊びすることで、神を更新させるとともに、遊ばせた神の力を借りて、今後生活を送る上での指針（神籤）をいただくことが行われる。また、招いた神々を送り返す時には、祭祀地の地中に供物や鎮め物が埋められ、次回の神樂奉納まで神々に鎮まってもらうとともに、その靈力の復活が図られる。

本神樂では、まず家の神である土公神を舞遊ばせて「正覚」させ、土公神を舞納めることが行われる。続いて名の神である本山荒神を舞い遊ばせて「正覚」させ、本山荒神を舞納める。これにより、家と名という人々にとって一番大事な神々の更新が図られ、それぞれの在所へ送り返され鎮められるのである。この舞納めに際して起こる神懸かりは、神が名の人々の前に顕現し、神樂の奉納を受けたことで悟りを得、生まれ変わることを表現しているのではないだろうか。そして、「荒神の舞納め」であるように、元の在所へ送り納める神返しのための神懸かりであった。この後、荒神社の祠へ藁龍が巻きつけられることは、「御戸開き神樂」が奉納されるまでの間、社に籠って鎮まっている本山荒神が荒ぶることないように、鎮めるための「神前の御綱＝注連縄」を掛けることであった。そして三年目に行われる「御戸開き神樂」は、本山荒神がその靈力を回復して再生した姿を、再び扉を開けて拝む祝いの神樂なのであった。この「御戸開き神樂」を奉納することで、臨時の大祭である大神樂は成就するのである。

さらに、祭場に招いた神々を送り返した後は、大当屋の勝手の間（囲炉裏端）で灰神樂が行われる。灰神樂は、無事神樂の奉納が終了したことを祝う祝宴であるとともに、祭りの会場を提供し、多くの費用を負担する当屋の繁栄を祝福するために行われる特権的な儀礼であった。

名頭（地頭）は、名の統合の象徴である本山荒神に対して、「名内安穩」の願を掛け、豊作や飢饉などの異例の年には、願掛けや願果たしの大神事として大神樂を奉納する。土地を切り開いた名の開拓者が本山荒神に対して掛けた願は、それ以降名の土地に住む者に受け継がれ、大神樂の奉納により願が更新され続ける。

「名内安穩」という願の内容を現実とするため、注連縄となる御綱が龍や蛇のかたちで形象されるのである。この形態は、成仏することが出来ず彷徨っている神の劣性の象徴であると捉えられる。こうした劣性は、大神樂を開催する名にとっては、大神樂を開催させる契機となった飢

饑や天候不順などの不慮の事件、名の中に生じた不和（たとえば、病氣・恨み・妬み・喧嘩）など、名の生活に悪影響を与える人智を越えた邪悪なモノの象徴として理解される。こうしたモノを、三千年を経ても成仏できない藁龍に仮託し、龍押しにおいて藁龍の劣性を演劇的に示し、カルマ落としてある鱗落としを経て、神懸かりを起こさせる祭具となり、御戸開きまでの間注連縄となることで宮仕えさせ、成仏させて浄化する。こうしたストーリーを演ずることで、「名内安穩」という本山荒神に対して掛けた願の内容が現実となる。大神楽の根底には、こうした名の更新と再生という主題があるのである。

「この資料は、牛尾三千夫〔牛尾 一九八五〕と岩田勝〔岩田 一九九〇〕により、一部が翻刻されている。

「かつての荒神遊びには、舞による荒神の舞遊びの祭式もあり、そのなかでは神懸かりが起きていたというのが〔牛尾 一九八五 三一八〕、かつての神懸かりにしる現在の米占（御久米どり）にしる、本山荒神を遊ばせて、その神託を得ることは共通している。

「筆者の松崎守人は、東城町教育委員会に所属し、調査報告書の刊行に携わった。引用した「竈かまどさらえと御蔵みくらあげについて」という小文は、松崎が執筆した「比婆荒神神楽の文化財指定と保存事業の経緯」の中に、コラムのような形で書かれている。この文は、貴重な記録であるが、どのように情報を得たのかが明確でない。おそらく松崎が、神楽を執行する神職から聞き取ったのではないかと思われる。

「近世後期における以下の大神楽の執行記録を見ると、王子舞・五行舞と呼ばれる演目は、「五神納」という名称で出てくる。森白鬚神社中島家蔵『広重名神楽役定官名帳』（文化九・一八二二年）、『湯谷名神楽役定人別帖』（文化九・一八二二年）『湯谷名荒神々楽役割覚帳』（弘化四・一八四七年）〔東城町教育委員会編 一九八二 七九四、七九六、八〇〇〕。

「近隣の事例を参照してみると、荒神神楽の後に藁龍を祠に巻きつけることは、多くの地域で行われていた。本稿の対象である奴可郡より南に位置する世羅郡には、共通する荒神信仰・神楽が伝承されている。「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」は、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。この資料は、広島藩内の各地域の歴史や民俗を研究するうえで欠かすことができない貴重な資料の一つである。文政三（一八二〇）年に世羅郡山中福田村から出された「国郡志御用ニ付下しらべ書出帳」には、荒神神楽に際して藁綱が作られ、用いられたことが具体的に判明する記述がある。

一村内荒神之小祠 三ヶ所

但祭日御座無、祭礼等も仕不申候、尤七ヶ年目か十ヶ年目かニ惣産神八幡宮之於拝殿ニ、三ヶ所之神楽一緒ニ奏ス、藁を以綱ヲ調置、神楽終り次第氏子共不残相集、綱舞と申而綱引合、其綱を荒神之祠へ巻、五穀を備へ申候

〔佐伯 一九九八 五一二〕

村内の三ヶ所に祀られている荒神に対しては、七年か一〇年の式年で神楽が奉納されていたが、その中では藁で綱を作り、綱舞を行い荒神の祠へ巻きつけ、五穀を供えることが行われていた。

こうした荒神社に対する神楽と祭祀は、神楽の担い手や儀礼の内容が変化しながらも、現在でも行なわれている。たとえば広島県世羅郡世羅町津口地区には、東西の大荒神をはじめ、五五社の荒神が祀られている。津口では、これらの神々を祀る荒神祭として、二体の藁龍が作成され、七年の式年で神楽が奉納されている。神楽の翌日には、地区内に祀られる東西の大荒神の祠や石碑に藁龍が巻きつけられ、五穀が供えられる。それ以外の荒神に対しても、「カンス」と呼ばれる藁製の容器に、小さな藁蛇二匹、五穀、御幣を入れたものが供えられる。

こうした、式年の神楽の後に、神楽を奉納した荒神社に藁龍を巻きつける事例は、筆者が調査した岡山県哲多町矢戸の事例のほか、中野愛鹿が紹介している広島県神石郡神石高原町亀石の事例〔中野 二〇一六 三五〕を見出すことができた。

筆者が調査した事例だと、東城町竹森地区では、御戸開き神楽までの期間、毎年、地祭は行なわれなかった。それに対して西城町八鳥地区では、本山荒神社の扉を開くことはないが、毎年、地祭は行われていた。

西城町郷土研究会と西城町教育委員会は、一九八六年より御崎家文書の調査を行った。調査は、岩田勝と難波宗朋を指導役とする地元の研究により行われ、成果報告書が刊行される予定であったが、諸般の事情により実現しなかった〔黒田 一九八三〕〔岩田 一九八七 三四～三七〕。その代わりに、調査を主導した岩田勝により、御崎家文書の翻刻紹介が何点か行われた。西城町郷土研究会の会報誌である『郷土』の誌上には六本の翻刻、『中国地方神楽祭文集』『民俗芸能研究』にて翻刻されている。しかし、文書目録の公表は行なわれておらず、九〇点ほどあるとされた御崎家文書の全体像は明らかになっていない。

西城教育室には、以下の七点の資料が保管されている。「唯一神道加持^{口傳}諸集」「五行靈土公神舊記」「神道□□記」「神拝祝詞・弓箭祝詞・手草葉舞事・豊葦原神名霊集」「神名帳 大佐 八鳥 平子」「神道諸神能記」「藝備都合所□□神職□□控」。所蔵者の御崎家は、現在他出されており、西城教育室に保管されている七点以外の資料がどこにあるのかはわからなくなっている。また、なぜこれらの資料だけが役場の教育室に残されているのかについても不明である。

年切がない永代納の事例が一つだけあるが、これは特殊な事例であったようである。村の共有地におけるなんらかの事故により、ミサキを祀り納める必要が生じた。共有地での事故であったため、村氏神である天戸神社の社地にミサキが納められることになった。ミサキを自身の土地に引き受ける（祝鎮める）ことは、毎年、地祭でも祀り続けることになり、経済的負担が増える。そのため、永代納というかたちにしたようだ。

奥垣内 甚五郎村地

奥新屋境地^ニあり

一御崎壺前 本^ニ村地事故

致方無シ^ニ付天戸大明神社地内

荒神様社之後百じつこふのね^ニ

社を定め 御初穂米壺俵^ニ而

鹿深和七 奥垣内和助 奥

新屋庄右衛門 右三人出合^ニ而

永代納置申候

天保拾四年^{癸卯}二月廿六日八ツ時

御崎出雲六十八才

※「御崎帳」に加筆された事例として、以下のものが挙げられる。

たんバノ木 前ヲクビ

一御崎一前 地主 六之助

十田散米壹升

十壹升王舎年切御供

十七拾五文幣本

十道切十ツ

十モメシ壹タシ

十壹斗王升年切散米

右之通^も来由年まで

十三年納申候也

文化六年己巳十月

十四申

右之通^りニテ文政六年ニ納申候

文化六（一八〇九）年に書かれた記事は消され、異なる筆跡で文政六（一八二三）年の記述がなされている。文化六年から一三年という年切の後に、二年遅れているが文政六年に改めて注連掛けの神事を行い、御崎を納めたということなのである。

※岩田勝は、「荒神祭祀は、守護霊としての荒神の招迎と、悪霊・死霊としての荒神の鎮送・鎮魂という二面が、祭儀として一体的に構造化されたものと考えられる」（岩田 一九八二 四五一）と指摘し、荒神の性格に二面性があることを指摘した。

第六章 近現代における神楽場の変容と楽しみの場としての神楽

これまで比婆荒神神楽に関しては、牛尾三千夫〔牛尾 一九八五〕、岩田勝〔岩田勝 一九八三〕、鈴木正宗〔鈴木 二〇〇一〕など、さまざまな研究者が研究してきた。これらの先行研究に共通するのは、巨大な藁龍を用いた「龍押し（綱入れ）」から「荒神の舞納め（神懸かり）」に至る一連の儀礼に注目し、比婆荒神神楽の宗教的意味の探求を行ったことである。彼らは、「本質」という言葉で捉えられるような超時間的に伝わる神楽の姿を求めるため、さまざまな方法や資料を用いて考察した。

筆者もこうした先行研究を読み、そこで提示されていた比婆荒神神楽の「本質」に少しでも触れたいと思って調査地に赴き、神楽を実見したり、伝承者から聞き取り調査を行ってきた。そうした意識を反映して、貴重なお話を聞く場では、「昔の神楽での神懸かりはどうでしたか？ものすごい迫力だったんですね？」といった質問を投げかけてしまう。それに対して、「太い竹で出来た幣串をバリバリ音をたてて割るんよ」と、神懸かり状態の神柱が示す異常な力への驚きを吐露しながら、その場の張りつめた雰囲気伝えて下さる方もいる。その一方、「いや、その頃は眠うてのお。あまり見たことがないんじや」と、そつけない答えが返ってきたこともあった。こうした答えの違いには、話者が持つ比婆荒神神楽に対するイメージの違いが反映されていると考えられる。

また、これまでの研究では、神職や神楽社など神楽を演じる「演者」たちの伝承には光が当てられ、多くが明らかにされてきたが、神楽が奉納される「場」で、「見物衆」がどう楽しみ、「演者」と呼応しながら比婆荒神神楽の時空間を創り上げているのかを論じた研究はない。こうした見物衆の側から比婆荒神神楽を捉えることは、一般の人々にとっての神楽の姿を明らかにすることにもつながるだろう。

こうした問題意識に立った時、神楽に関する聞き取り調査の場で、なぜ「神懸かりの神事を見たことがない」という回答が出てくるのかを考えることは、研究視点の転換をもたらしてくれる。もちろん彼らにとっても、長さ三〜四メートルの藁龍を担いで問答を行い神殿内へ押し入る「龍押し」や、白布を肩にまとった神柱が藁龍に体を打ち付けるようにして神懸かる「荒神の舞納め」は、最も重要な神事であることに変わりはしない。しかしそれらの神事は、夜通しお酒を飲みながら騒いだ後、白々と明けていく早朝に行われる厳粛な神事であり、氏子総代や実行委員長などの役職についた一部の人が、半ば義務として出席しなければいけないものだと考えられている。そのため、楽しさを求めて神楽場に集う人々にとって神懸かりの神事は、真面目で面白くないもので、その頃は家路につく時間なのである。すなわち彼らにとって神楽は、「神懸かり」神事ではなく、大蛇を退治する「八重垣の能」や、大国主命が餅を撒く「国譲りの能」という楽しく愉快的な「能舞」こそが神楽なのである。

本章では、聞き取り調査で得られた地域の人々の神楽経験に基づき、比婆荒神神楽が演ぜられる場がどのようなもので、集う者がいかに振る

舞うのかを記述していく。これにより、神楽場の民俗誌を描き出し、比婆荒神神楽が演ぜられる時空間を明らかにすることを目的としたい。その際、話者が語る昔日の姿と現在との間において生じた神楽の儀礼や施設などの目に見える変容だけでなく、それに伴う人々の感覚・心理の変化にも留意していく。そして、これまでの研究者が描き出してきた比婆荒神神楽像とは違う、一般の人々にとっての神楽の姿を描き出していきたい。

一・神楽が行われる祭場の変化

明治末期までの大神楽では、神楽の会場として、①小当屋こどうや（本頭屋）②大当屋おおとうや（舞頭屋）③神殿こうどのという三つの施設が必要だった。①小当屋と②大当屋の役を務めるのは、名内の二軒の民家で、神楽に参列する大勢の人を収容できる大きな家を選ばれることが多かった。それに対し、③神殿は、大当屋や本山荒神社近くの神殿久保と呼ばれる田の中に設けられた仮設の施設である。東城町森白髭神社宮司の中島固成氏（一八八〇～一九七三）が作成した図によると、神殿の建設には、竹竿や稲をかけて干すためのハデ木が柱や垂木として用いられており、四方の壁には簾が掛けられ、天井は茅で葺かれていた。掘つ建て柱の仮設の建物ではあるが、非常に大掛かりな施設が作られたことがわかる。これらの施設は、それぞれ利用目的が異なっており、①小当屋は、賄いや諸準備が行われる名の人々の作業の場で、各地から神楽に参勤する神職などを宿泊させる宿の役割も果たしていた。②大当屋では、神職が御幣や白蓋などの切飾りを作成する仕構しかまえと呼ばれる準備作業や、荒神迎え・七座神事・土公神遊び・荒神遊びなどの前神楽、囲炉裏端で当屋の繁栄を祈る神事である灰神楽が行われる。③神殿では、七座神事、祝詞行事、能舞、王子舞、荒神舞納め、荒神送りなど、大勢の人が集まる本神楽が行われた（『東城町教育委員会編 一九八二 一七七』）。

しかし、明治末から昭和初期にかけて神殿が作られなくなる。筆者の調査では、神殿での大神楽を見た経験がある方に出会えなかったが、神殿での神楽の様子がわかる貴重な記録が残されている。明治三七（一九〇四）年に比婆郡八幡村で生まれ、大正一一（一九二二）年に神楽社「神光社」に入社して以来舞太夫（神楽太夫）として活躍し、戦後には比婆神代神楽社の社長も務めた藤原元美氏が残した手記を見ていく。

大神楽神事の仮神殿の施設も、油木、尺田、大戸、八鳥等にあったことを覚えている。中でも昭和八年秋西城大屋黒谷名大神楽は昔の儘の仮神殿を設置され、珍しく思いつつ舞い納めたのであった。黒谷川の向うの神殿久保に、地面から合掌造りの大掛りな神殿で、屋根は萱や苦葺き、内を見ると神座安置所と舞台を一段と高く作り、一般参加者の全体は稲株の上に藁を並べ、その上に蓆を敷いてある。棟木から三段白蓋が下り、桁から舞台へ向って竜が神前をにらんでおる。今は出夫に協力する人が少ない事もあってか、仮神殿が見られなくなったことは淋しい（藤原 一九九八 一四）。

昭和初期まで神殿が造られていたようだが、その頃にはすでに珍しいものとなっていたようである。見物者たちは、収穫後の乾いた田の上に藁と蓆を敷き、座りながら神楽を見ていた。こうした観客席は、暖房が効いた屋内で見ることができると比べると、かなり寒かったと推察される。

また、明治二六（一八九三）年に奴可郡西城町大佐で生まれた上田新六氏が書き残した「明治大正覚書」にも、神殿で神楽を行っていた頃の様子がわかる記録が残されている。（資料の引用に際し、正字体は通行字体に直した。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。以下同じ。）

この大神楽を私が記憶するものに先ず昭和三十年前後と思ふが、松ヶ平の吉野で行ふた。その前は終戦当時と思ふが、中段の河内であった。その前は私が朝鮮から帰った当時、松ヶ平の樋口のところの石工場であった。その前は私の在鮮中塚であり。その前は松上で私の青年時代に行はれた。その前は私の尋常科の頃、上深田屋であった。十何年目に行はれる大神楽を六回も記憶しているから、七十何才になるはずである。その前（※筆者註 明治一九年の大佐地区大神楽を示すと推察される）は私は話ほど聞いているが、河原田の安森分の田に神殿をかけた神楽が行はれ、夜半で雨に逢い、安森の背戸に剣道の稽古小屋があつて、これに引上げて神楽が行はれた話をきいている。何と申しても敗戦を堺に色々な事が変化してきたが、信仰心といふことが大変に衰えてきた。新興宗教などはまた違った意味において隆興するものが多数できた。

上田氏の記録によると、明治一九（一九八六）年に開催された大佐地区での大神楽では、神殿の敷設が行われた。次の年番である一二年後の明治三一（一九九八）年からは、民家や石工場で大神楽が行われるようになった。雨を避けて室内に移ったエピソードが物語るように、屋外に神殿を建設することを止め、祭場が民家などへ移ることは、神楽を見る環境の向上につながった。神殿が建てられなくなる理由には、藤原が指摘する労力の問題、上田が指摘する信仰心の衰微、見物環境の向上を志したことなどさまざまなことが想定される。

しかし、民家で神楽を行うといっても、名内で当屋を務めることができる家は限られていた。大神楽では、必要な資金のうち大当屋が全体の五〇％、小当屋が二五％、残った二五％を残りの家々で出すとも言われ、そうした多大な出費を負担することができ、多くの人が集まることが

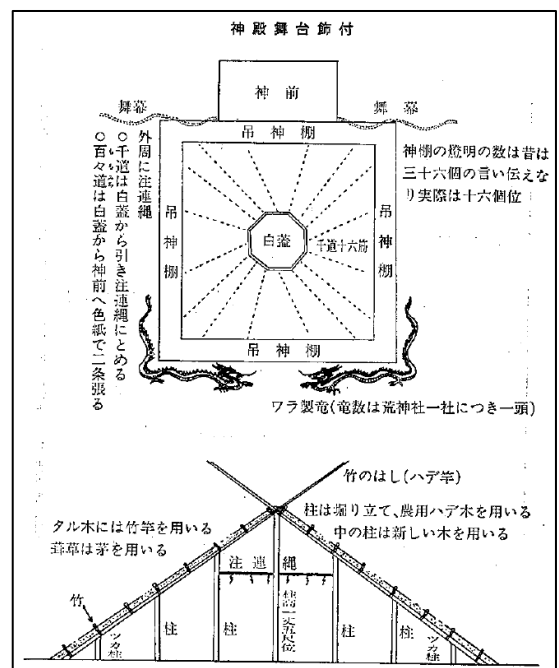


図 6 6 中島固成氏による神殿舞台飾付
図〔東城町教育委員会編 1982 179〕

できるほど家が大きい、名内の庄屋・名頭・大地主などの大きな家が当屋を務めた。

それに加え、民家で神樂を行うには、金銭的な負担が大きいだけでなく、事前にさまざまな準備を行う必要があった。たとえば、舞殿で演者が跳びはねたり、走りまわったりしても畳が抜けないように、事前に家屋の補強を行うことが必要で、その補強を行うことを「座をしめる」と呼んでいた。また、多くの見物人を収容するため、土間や縁側の外に「かけだし」と呼ばれる仮設の見物席を設置する必要もあった。

こうした準備作業には多くの労力が必要であるため、当屋を務めることは個人の家だけで決められる問題ではなく、事前に周囲との調整が必要であった。現在でも、自分の家が当屋を務めたいと立候補する前に、当屋での準備や接待を手伝ってもらう自身が所属する組（近隣の一〇軒ほどからなる地縁組織）に頼んで了承を得ないといけないかった。そうした事情がありながらも、ある年の大神楽の際、事前に組の了解を得ずに当屋へ立候補してしまい、物事の順序を間違えて問題になったということを聞いたことがある。

このように当屋を務めることは、多大なる出費と労力が必要とされる大仕事であったが、その反面、名誉であり、実利がもたらされるものでもあった。たとえば、大神楽の最後に大当屋の囲炉裏端で行われる灰神楽（竈遊び^{（ついであそ）}）では、囲炉裏端に円座になり三宝に盛った硬貨を数えきれなくなるまで数え上げる「宝廻し」や、当屋の家の恵比須棚に福を運び込む「恵美須の舟遊び」など、当屋を祝福するめでたい芸能が行われる。また、神楽終了後には、木札に「〇〇名本山三宝荒神年番大神楽」の他、日時、当屋の主人、奉仕神職、名の関係者などの名前が書かれた「当屋札」が当屋に渡される。現在当屋札は、床の間に置かれている場合も多いが、かつては家の棟木に張り付けられ、その家を守る守り札の意味を持っていた。

しかし、こうした当屋を務めることによって得られる名誉や利益は、世代の更新、価値観の変化などにより、なかなか実感されづらくなってきている。



図 6 7 平成 2 5 五年八鳥名本山荒神年番
大神楽の当屋札・小当屋を務めた宮本家蔵



図 6 8 昭和 2 8 年八鳥名本山荒神年番大神楽の当屋札・
大当屋を務めた石井家蔵（左が表で、右が裏面）

以上見てきたように、当屋を務めることは非常に大変な大仕事である上に、家の間取りの変化により戸やふすまを開け放して部屋を広く使うことができなくなったこともあって、民家で神楽が行われることは、現在非常に少なくなった。たとえば、西城町八鳥地区では、昭和四〇（一九六五）年の大神楽までは、民家を大当屋として本神楽が開催されたが、次の年番である昭和五二（一九七七）年からは公民館を大当屋にして本神楽が行われてきている。

近年の事例を挙げると、平成二三（二〇一一）年に行われた東城町竹森地区の大神楽では、小当屋、大当屋ともに民家で行われたが、西城町八鳥地区の平成二五（二〇一三）年の開催では、小当屋を大神楽実行委員長の民家、大当屋を公民館が担った。その他、西城町三坂地区や中野地区では、学校の体育館を大当屋にして大神楽を行っている。

こうした本神楽が行われる祭場の変遷を整理すると、神殿↓民家↓公民館・体育館となる。このような変化は、時代の変化に応じたやむをえないものと受け入れられているが、「どうも体育館でやると広すぎていけんのう。じゃけ、地元のものだけじゃ少なくて寂しいけ、外から一般の入場も許可するんよ。」というような声も聞こえる。

二・神楽場の空間構成

これまで神楽が行われる施設の変遷を確認してきたが、屋外から室内へ、私的空間から公共空間へとといったように、環境面では大きな変化が生じた。しかし、こうした変化する部分がありながらも、神殿や古い構造の民家で神楽を行っていた時の空間構成は、公民館で祭りをを行うようになった現在でも継承されている。

現在神楽場は、奥から祭壇・楽屋／舞殿／見物席の三つに分けられ、それらは幕や壁、床の段差などで一つ一つ区切られている。これらの空間の区別は強く意識されており、舞殿と見物席の境界を神殿の内と外に見立てて問答を行う龍押し（龍押し）の神事や、能舞の途中で演者が見物席へ乱入するなどの例外もあるが、基本的に神事や舞は、舞殿だけで行われる。見物衆は、舞殿での神楽を一段下がった見物席から観るのみで、舞殿へ上がることはない。こうした三段構成の空間の使い方は、公民館で開催された平成二五（二〇一三）年の八鳥名大神楽でも見られた（図69参照）。

こうした空間構成は、民家で神楽が開催されていた時代にも存在していた。筆者の聞き取りによると、この地方の民家は、たいてい「ミトリ座敷」と呼ばれる構成（間取り）になっているという。こうした民家で神楽を行う場合、「奥の間」に祭壇が設けられ、隣の「奥納戸」は神職や神楽社の楽屋として使われる。そして、「中の間（「オモテ」とも呼ばれる）」は、神楽が舞われる舞殿になる。見物席には、「中の間」の隣の部屋と一番手前の「アガリクチ」（囲炉裏と土間がある部屋）のほか、「中の間」の縁側の外や土間に設けられたカケダシ（仮設の見物席）が用いられた。こうした民家の間取りと対応した祭場設定は、公民館で神楽を行う際にも受け継がれているといえる。

また、「ミトリ座敷」の民家で神楽を行っていた時の慣習は、神職や神楽社が神楽場へ入る際や、荒神迎えなどで御神体が祭場へ迎えられる際にも顕れる。現在体育館や集会所で神楽や祭りを行なう場合でも、神職や神楽社など名にとつての賓客は、その家の家人が日常使う玄関ではなく、民家の場合は軒先、体育館などでは窓からわざわざ出入りする（図71参照）。一般の見物衆は、通常の玄関から神楽場へ入るのに、神職たちは何故玄関から入らないのかという疑問に対して、西城町八鳥白山神社宮司の佐々木奉文氏は、以下のように答えてくれた。古い民家には日常使う「勝手口」と来客用の「門口」（かどぐち）があり、今の家だと玄関が「勝手口」で、奥座敷に直接つながる場所が「門口」にあたっている。そのため、荒神迎えなどで迎えられた神々や賓客である神職、神楽社は、奥座敷と認識されている空間の軒や窓から直接中へ入るのだと。つまり、一般の見物衆より格上の神職や神々は、その家にとって重要な客人として「門口」から迎え入れられるのである。このように、民家の構造（間取り）と結びついた空間の上下の認識が、現在も神楽や祭りが行われる場には残されているのである。

これらの点を念頭に置き、前述の中島固成氏が作成した「神殿概念図」（図72参照）を見ていくと、これまで述べてきた神楽場の空間構成と共通性が見られる。まず、神殿の空間は、奥から神職詰所（楽屋）・神前（祭壇）、舞台、見物席の三段構成になっていた。また、舞台が一尺

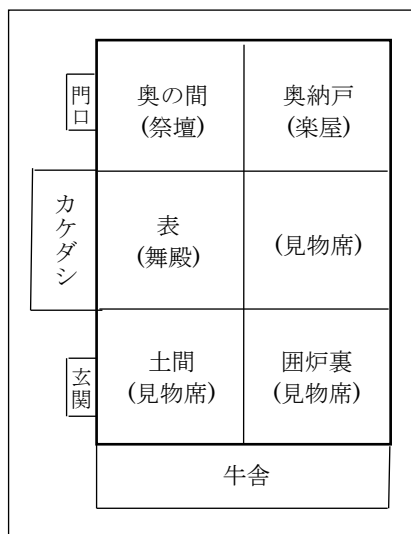


図 70 聞き取りより作成した「ミトリ座敷」での神楽場概念図

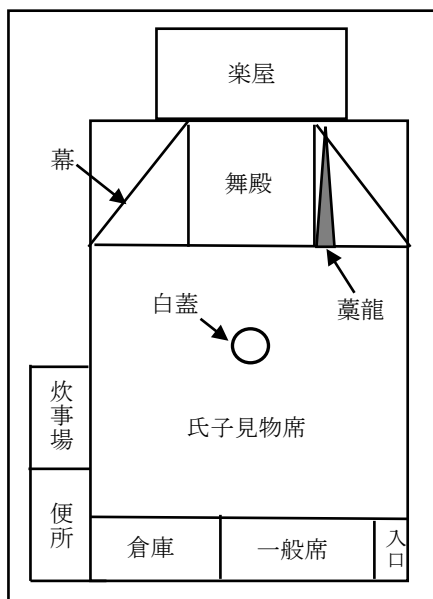


図 69 平成 25 年八鳥名本山三宝荒神年番大神楽大当屋図 (八鳥公民館)



図 71 祭壇が設けられた奥の間の内と外で行われる荒神迎えの間答 (平成 23 年東城町竹森地区大神楽)

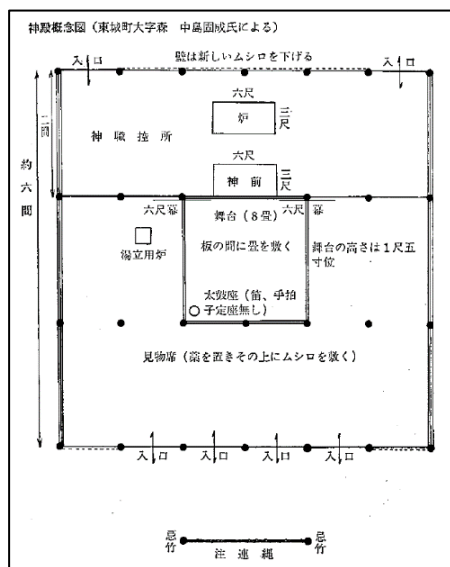


図 72 中島成氏が作成した「神楽概念図」
〔東城町教育委員会編 1982 180〕

五寸（約四五 cm）の高さに設けられていたり、見物席と神職詰所（楽屋）が幕で仕切られていたり、三つの空間を区切る仕掛けが施されていた。そして、見物席へ入るための入口と神職詰所へ入るための入口の二つが設けられていた。以上より、神楽場が公民館や体育館など広い公共の場所に移っても、かつての「ミトリ座敷」や神殿で神楽を行っていた際の空間構成や空間認識が受け継がれていることがわかる。

三、神楽場の衣食住

ここからは、「なんといっても狭いのが神楽場じゃ」と言われるように、神楽を楽しむにやってきた人々でひしめき合う見物席に目を向けていく。報告者が聞き取り調査で得た神楽に関する昔語りに耳を傾け、昔日の神楽場の姿に近づいていきたい。

まず、比婆荒神神楽の見物席には席割りには存在せず、基本的に自由席であった。そのため、序盤の神職が舞う七座神事の時は、場所取りのために陣取る年寄りと子供がいるのみで、後からそこへ夜食の入った大きな重箱を持って親たちが駆け付けた。また、七座神事は、厳肅な神事の舞という意識が強かったため、この時には酒を飲んで騒ぐ者はいなかったそうである。それ故、多くの人々でひしめき、あちらこちらで子供が大の字で寝ていたりする中を、人の足を踏みながら「失礼失礼」と言って通っていかないといけないほど本格的に席が賑わいだすのは、能舞が始まる夜半過ぎからであった。

親たちが携えてきた重箱の中には、煮しめ、きんぴら、漬物、焼き豆腐、握り飯、巻きずしなど、保存しておいた野菜や山菜を使った料理が詰められたほか、ハレの日に食べることが出来る特別な食べ物として、「ワニ」と呼ばれるサメの刺身があった。アンモニアを多く含むため腐りにくい「ワニ」は、海から遠く離れた山村にも生のまま届く貴重な魚であり、「腹が冷つめとうなるほど食いたい」ごちそうであった。そのため、この地方で祭りがある日には、祭りがある地区に農協の移動販売車が来て「ワニ」を売るということもあったそう。そうした料理を肴に、各家から持ち込んだ「どぶろく」をワイワイ酌み交わせば、久しぶりに再会した遠来の親戚たちとの話に花が咲く。

さて、大神楽では、七座神事と祝詞行事が終わった夜中の一二時ごろに、「中人れ」という一時間程度食事を楽しむ休憩時間が設けられる。ここで当屋から、神職や神楽社などの客人に対してだけでなく、見物衆にも飲食の振る舞いがなされ、一番の楽しみである能舞前の腹ごしらえとなる。ここで西城町八鳥地区の矢吹伊幸氏の語りに耳を傾けよう。

昔の神楽じゃ大きい家の親分がようけお金を出してくれて神楽をやった。今回の神楽は、出来るだけ平等にしようということで、酒を飲ません、接待もせんというようになったが、昔は全部当屋さんがもってくれて、普段小作でこき使われてるもんは、ようけ飲み食いしたもんよ。

その代わり普段は言う事をきかんといかん。（矢吹伊幸氏・昭和七（一九三二）年生まれ・二〇一五年一月二五日調査）

後述するように、神楽の当屋は、神楽を開催できるほど大きな家屋を持ち、経済的に富裕な地主層が務めることが多かった。こうした地主は、当屋の責任として、身分を問わず神楽場に集う者へふるまいを行った。普段は地主にこき使われている小作の人々も、神楽の日だけは豪華な酒食を楽しむことができた。しかし、平成二五（二〇一三）年に開催された八鳥地区の大神楽では、費用の問題や地区内で飲酒運転による事故が

起きたこともあり、「出来るだけ平等にしよう」とのことで当屋からのふるまいはなくなった。また、青年団によるうどんの売店が設けられたが、酒類の販売はなく、飲食物は各自の持参が基本になった。

ところで、神楽を見ながらわいわいと飲食をすると決まって催すものが誰にでもあるだろう。西城町八鳥地区の渡辺正之氏は、以下のようなことを語ってくれた。

まあ、それから昔は便所もしっかりしとらんから、民家でやったときはまわりにうんこが。それじゃけ当屋はするもんじゃないいう話を聞いたことがある。そりや夜じゃけ、みんな男なんか、大便をあっちこっちでするんじやいうことを聞いたことがありますよ。当屋やれんのじやいうて。(西城町八鳥・大正一五(一九二六)年生まれ・二〇一四年九月二六日調査)

「やれん」というのは、「やりきれない・たまらない・我慢できない」「竹島 二〇一〇 二七九」という意味の方言である。「当屋やれんのじや」というのは、お金を多く出すなど苦労が多いのに、朝起きてみたら家の周りが汚物だらけだった大当屋の主人の歎きだろう。水洗便所が整備されていない当時は、空き地に臨時に穴を掘り、糞を立てて便所をこしらえたそうだが、そうした臭いもかつての神楽の現実なのだ。

もう一つ神楽場の昔話に耳を傾けたい。現在の大神楽では、実行委員や当屋など役職のある人はスーツを着、それ以外の一般の人は、ジャージやスウェットなどの室内着ではない、よそ行きの普段着を着ている。渡辺正之氏によると、戦後すぐの昭和二一(一九四六)年に西城町大佐地区で行われた大神楽では、多くの男性は軍服を着ていたそうである。

話者…全部軍服着とった。軍服いっても、あの、階級章なんかはついとらん。復員するのに、ないけんね。ええ格好になるんです。あれ、みな士官になつとるなあいつて。ここのほうは、軍服を米と替えとる。じゃけ、はあ、あの人も将校じゃったんかい、いうようなもんで。

調査者…どうして軍服なんですか？

話者…軍服を着ることによって誇らしく思つとるけ。軍人じゃったということが。ある程度負けて戻つても、負けて戻つても、長いこと偉うなつとったんじゃけ、しっかりとるじやろいうことで。

(西城町八鳥・大正一五(一九二六)年生まれ・二〇一四年九月二六日調査)

かつての神楽場の姿を知ることができる貴重なエピソードである。戦後すぐに大神楽を変わらず開催していたことにも驚くが、食糧難の町場から来た人が持ってきた軍服と米を交換していることや、敗戦という大きな社会変動を経ても軍服が礼服として機能していた点など興味深い。

さて、東城町竹森地区の岡崎義人さんの話によると、昔の神楽場では、舞台の上で上演される神楽を、ジッと静かにして「観る・鑑賞する」というような意識はあまりなかったようだ。

昔の神楽場は、ここは火事場かと思うぐらい騒がしかったもんじゃ。じゃけ、太夫は大声で言い立てんといかん。みんな久しぶりいうことで飲みよる。なんで、言い立てを聞くものはおらんくて、舞をじっと見ていた。好きなもんは、言い立てを聞かんでも舞の流れで今どこをやってるのかわかっとるけ。言葉を聞くのはチャリの時ぐらいで、あとはガヤガヤ。(東城町竹森・二〇一三年一月二二日調査)

というように、神楽場は非常に騒がしく、台詞がよく聞こえないほどの喧噪だったそうである。そのため、マイクなどの音響機器がない時代に、大声で台詞を言い立て、会場に声を通すことができることは、舞太夫に必要とされる条件のひとつだった。それとは反対に、漫談、諷刺話、教訓話をしたり、浪曲や歌謡曲を歌ったりと、さまざまな話芸で神楽場を楽しませる「チャリ」(地元では「ソンジン」とも呼ばれる道化役)が活躍する時には、皆静かに耳を澄まし、大笑いしたそうである。

これまで見てきたような神楽場に集う見物衆は、当然のことながらホールで舞台を「鑑賞する」する「観客」とは違う存在であった。思い思いに楽しみ、中には「芸」をつまみに美味しい酒を飲みに来ているような者もいた。さらにその中には、見物席から自らの「芸」を武器に、太夫が活躍する舞殿の世界に介入しようとする者たちもいた。その「芸」こそ「こだいじ」である。

四. 太夫を囃す「こだいじ」

夜も更け見物席から飛び出すのが「こだいじ」と呼ばれる神楽せり唄(せぎ唄)である。この歌は、夜通し行われる神楽のさなか、見物衆が「太夫さん、早よ出てこい」と催促(せぐ)したり、それに応えて華麗な舞を披露した太夫を讃めるため歌われる。こうした歌は、宮崎県の山間部では「ゴヤセキ」「神楽囃子」という名称で伝承されているが〔土持 一九九四〕〔渡辺 二〇一二 四二五〜四五四〕中国地方では「こだいじ」という名称で伝わっている。

これまでの研究では〔日本放送協会編 一九六九 四六〜五二〕〔竹内 一九七三〕〔安部 一九八一〕、新潟県中魚沼郡下条村新保(現十日

町市」に所在する広大寺が発祥の「新保広大寺節」が「こだいじ」の源流と考えられてきた。越後を起源とする「新保広大寺節」は、越後瞽女や伊勢大神楽など各地を旅する者によって全国に歌い広められ、天明四年（一七八四）頃から流行歌として定着していく。中国地方では、神楽の幕間に「新保広大寺節」の曲節にのせて七七五調二十六文字詞型の小歌が手踊りとして歌われていたものを、見物人が真似てせり唄に用いるようになり、現在の「こだいじ」が生まれたと推測されている。

さて、東城・西城町で「こだいじ」は、オロチ退治の物語である「八重垣の能」で、生贄として捧げられる運命にある奇稲田姫が出てきた時に歌われるのがほとんどで、優雅に舞い踊る太夫を囃し、景気づけるために歌われた。不思議なことに「こだいじ」は、他の能舞であまり歌われることはなく、歌われるのは「八重垣の能」に於ける姫の登場シーンだけであつたという。

その時には、以下のように掛け合いで歌うのが基本的な形である。

ハー なんとー太夫さまよー 舞わいせにや帰るー あとでー後悔なさるなえーよー

ハー ヨーイサーノヨーイサー

ハー 娘ー門田の稲はー 人が見たがるよー刈りたがるなえー

ハー 娘ー島田に蝶々がとまるー とまるはずだぞーよー 花じゃものー

アーヨーイサーノ ヨーイシヨ

というように、姫が登場し舞い始めると、ある人が一首歌い出し、合いの手を挟んで、別の人が違う歌を歌い出す。こうして何人かで歌いあつていると、太夫が舞を止めて「東西東西」と台詞を喋り始める。太夫の台詞が始まった時には、ピタツと歌を止めるのがしきたりであつた。

その他、外の寒いところにいる若い衆が押し合いながら「舞うたり舞うたり舞うたりや」と囃し立てることがあったり、神楽を楽しむにあちこち歩くのど自慢が「こだいじ」を歌いに訪れることも多くあつた。そうした外からの闖入者の歌が上手ならば、彼等には「一杯どうぞ」と酒が振る舞われ、ますます神楽場は盛り上がる。

このような「こだいじ」は、太夫の側からしたら気分が盛り上がる歓迎すべきものであつた。比婆荒神神楽社の舞太夫である滝本明人氏は、以下のように語る。

わしらがスサと姫で相舞しよる時に、「はーなんとなく」ってやって、おいおい、ええの、「よいこりや」って、お囃子も入ってくるし。も

う最高の気分よ舞手にとって。(中略) あつこはもうスサのようにこんなことにや舞わんのじゃけ、ゆつくりときれいに基本舞をして。話にならんよコダイジが出ると出んどじゃ。

(西城町八鳥・昭和二三(一九四八)年生まれ・二〇一五年三月一六日調査)

こうした「こだいじ」の文化は、神楽場の雰囲気盛り上げる、なくてはならないものであるが、せり歌の文化が根付いていない地では、誤解を生むこともあった。西城町神楽愛好会元会長の古川由紀氏は以下のエピソードを話してくれた。

面白い話があつて、わたしら神楽愛好会で、鳥取県(※筆者註 大山麓の江府町)に行つたことがあつたんですよ。その時に、むこうの神楽団が、やっぱりスサノオと姫の場面を踊つていた。うちのメンバーがこだいじを歌つたんで、Aさんが。そしたらむこうの人はよく知つてないけ、「やかましい、静かにしとけ」って叱られたんですが。まあ、もともと江府町のほうは、昔から神楽があつたんじゃないんですよ。Bさんいう、元神楽社の方が、奥さんがあそこの出身だったんですよ。そこへBさんが行って、こっちの比婆荒神神楽を若い人へ教えとっちゃったんですよ。地の人は、神楽いうのはこげなもんじゃというものがわかつたらんから、こだいじを歌うんいうことはもつともわからんけ、やかましい、静かにしとけて叱られたのを覚えとります。

(西城町八鳥・昭和一六(一九四一)年生まれ・二〇一四年九月二六日調査)

神楽の芸能が伝播しても、それに付随する民俗文化まではなかなか伝播しないことがわかる興味深い事例である。

以上のように「こだいじ」は、比婆荒神神楽にとってなくてはならないものであるが、現在伝承の危機に陥っている。神楽の場で多く「こだいじ」を歌ってきたのど自慢の多くは、春の花田植えでは「サゲ」として活躍する者たちでもあったが、「こだいじ」にしろ「田植え歌」にしろ、生活のなかで伝承されてきた民謡が歌われる機会は現在ほとんどないため、若い世代へ伝承することが上手く出来ていない。それゆえ、「こだいじ」をきちんと歌うことが出来るのは、現在八〇歳以上の限られた方々だけである。悲しいことであるが、これまで記述してきた神楽場の民俗は、やがて消えてなくなってしまうのかもしれない。

五・当屋にとって大神楽を奉納する意味

これまで確認してきた神楽場の変遷や見物衆にとっての神楽経験を、神楽の開催資金を拠出する当屋の立場から捉え返すと、名の人々にとって大神楽が持つ意味も変化していったことが判明する。

第三部第四章で述べたように、大神楽を開催するには、非常に多くの資金が必要である。この開催資金の分担の仕方には特徴があり、「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り当てていた」（『東城町教育委員会編 一九八二 一七七』）というように、名内の有力な家（名頭）が、当屋として費用の大部分を負担するのが慣例であった。こうした慣例の背景には、地主―小作関係に基づく名の成員内における立場の違いが存在した。

西城町八鳥地区の場合、小原谷組の宮本芳美氏によると、八鳥名本山荒神の地頭である「三重」坂野家の当主に開催の是非の伺いを立てたという。また、一九五五年頃）までは、式年の大神楽を開催するにあたり、まず地頭を務める「三重」坂野家の当主に開催の是非の伺いを立てたという。また、大神楽に必要な資金のうち全体の半分を坂野家が出し、残りを他の名の成員で分担したそうである。

こうした慣わしが残っていたことは、第三節で引用した八鳥地区内京組の矢吹伊幸氏の語りからも裏付けられる。名内の小作人は、自身も応分の開催資金を出す、当屋を務める地主層の資金に頼るかたちで、楽しみである神楽を見物することができた。そればかりではなく、神楽の場では、当屋から酒食のふるまいも受けていた。このように、当屋を務める集落内の大きな家が多大な費用を負担し、自らの家を当屋（祭場）として提供して、大神楽が奉納されていた。名頭にとって大神楽を開催することは、多大なる出費と労力を必要とする大仕事であるが、大きな意味（特権・名誉）を持つていたことが窺われる。大神楽の場合は、村落内の社会関係（地主―小作関係）の再確認をする場であり、富の再分配の場としても機能していた。

しかし、大神楽の背景にある村落内の社会関係は、戦後になると徐々に変化が起きる。その嚆矢となったのが、農地解放である。八鳥地区は、もともとほとんどの家が小作だったとも言われる程、小作人が多い地区であった。それが農地解放により、小作地は小作人に安く売り渡されて、多数の自作農が生まれ、旧来の地主―小作関係は解体された。

けれども、戦後すぐの経済的な社会関係の変化が荒神祭祀（大神楽）に与えた影響は、限定的であった。地主は、農地解放により、多くの土地を所有するという農業生産における経済的な優位性を失ったが、神楽の当屋を務められるほど大きな屋敷や、農地解放の対象とならなかった広大な山林など、旧家に代々蓄積された財産を継承していたからである。そのため、八鳥名本山三宝荒神の地頭が多くの金額を負担するという費用負担の慣行は、昭和二八（一九五三）年の開催まで残っていたし、大勢の人が集まる大神楽の開催は、大きな家を持つ旧家でしかできなかったため、民家を祭場として大神楽が開催された昭和四〇（一九六五）年までは、依然としてかつての地主層の影響力は大きかった。

また、「地頭」という荒神祭祀における宗教的な特権など、旧来の社会関係のもとで受け継がれてきた資源も残されていた。現在でも、八鳥名本山三宝荒神の地頭を務める坂野家の当主は、地頭であるが故に、大神楽において重要な役割を果たしている。現在の坂野家の当主は、他出して村落外に住んでおり、荒神祭祀の伝統を直接受け継いでいない婿養子である。そのため、地頭は、荒神祭祀に関する知識面で優れているとか、特殊な技能を持っているからという理由で、祭祀のなかで重視されているわけではない。実際に現在の地頭は、従来からの慣行に詳しい長老など、まわりの人間に助けてもらいながら役割を果たしているのが現状である。けれども、八鳥地区における荒神祭祀においては、八鳥名本山三宝荒神の地頭という立場の人間（＝坂野家の当主）が、必要不可欠なのである。そのため、八鳥名本山三宝荒神の祭祀が行われる際には、現在居住している村外から必ず戻ってくるのが求められている。これこそが、旧来の社会関係のもとで受け継がれてきた地頭という立場の「権利」であるとともに、「負担」なのであった。

このような優位性を持っていた当屋の役割は、その後の高度経済成長を契機に、小さくなっていった。高度経済成長は、農村の過疎化と富裕化という二つの面で、村落社会に大きな影響を与えたからである。

昭和二九（一九五四）年から始まった高度経済成長期には、プロパンガスの普及による燃料革命と化学繊維の発達などによる繊維革命が起きた。これにより当地の生業の一つであった炭焼きと養蚕が衰退した。また、農業機械の普及は、農家に余剰労働力を生み、成員の農外就労を増加させ、生産年齢人口が広島市内や県外の都市部に移住する人口流出が進んでいった。この時地域から出ていったのは、旧小作人層からだけでなく、地域で中心的な役割を果たしていた旧地主層からも多くの移住者が出た。先に見た八鳥地区の坂野家のように、生活拠点を外に移した後、も地元に残し、完全に地域と縁が切れなかったとしても、地主層の求心力の低下が生じた。その結果、地域社会における村落組織や神楽を奉納する名は、旧地主層の影響を省いたかたちで再編されるようになっていった。

その一方、農地解放と高度経済成長は、かつての小作人たちを裕福にし、旧地主層と旧小作人間の経済的格差を縮小させていった。また、農村全体が富裕になったため、集落が所有する公民館を建設することができるようになった。こうした社会の変化に加え、家屋の間取りの変化、価値観の変化などもあったため、八鳥地区では昭和五二（一九七七）年の開催より、神楽の祭場（当屋）が民家から公民館になった。

昭和五二（一九七七）年には、神楽の祭場の変化だけでなく、大神楽の開催費用も各戸平等負担に変わり、差が出るのは、総代長や大神楽実行委員会の役員など役職に就く者が、花代（御祝儀）を多く出す場合のみになった。このように、大神楽の開催費用負担の形式は、地域の有力者が独占的に拠出する方式から、村落全体で負担する方式へと変化した。

さらに、平成二五（二〇一三）年の神楽では、神職や神楽社など客人以外に対する酒や食事の接待をやめ、神楽場での飲食は参列する氏子の持参によるとした。また、平成二五（二〇一三）年の開催にあたっては、新たに神楽準備金の制度が設立された。この制度は、大神楽開催の三

年前から、集落の各戸が神楽の開催資金を少額ずつ積み立てる制度である。これは、毎年の収入の総額が限られている年金暮らしの者にとって、各戸に割り当てられた大神楽の費用負担を、開催年に一度に拠出するのは大変だろうという配慮から考案された。この制度は、大神楽開催費用の安定的徴収につながるとともに、三年前から大神楽を開催することを地区の全員に印象づけたことで、地区全体で行う大神楽に対する意識を高めることに成功したとの声が、大神楽の実行委員長から聞かれた。

このように、名の成員間の立場を「平等」に、各人の負担を「少なく」するのが、八鳥地区の大神楽開催における近年の傾向である。高度経済成長期以前の大神楽は、名の中で経済的・社会的に優位に立場にある名頭・地頭を中心に開催されることが多かったが、こうした開催形態は時代にそぐわないものとして大きく変化した。こうした変化は、現代の村落社会の状況下で大神楽を継続的に開催するうえでは、大きな役割を果たしている。

五・小括

これまで、調査地で得ることのできた話者が語る「比婆荒神神楽」を題材に、神楽が演ぜられる「時空間」がどのようなもので、集う者がいかに振る舞うのかを、戦後、特に高度成長期以降に生じた大きな変化に注意して記述してきた。

まず本章では、神楽場の変遷について、大勢の人が集まる本神楽の祭場は、神殿↓民家↓公民館・体育館へと変化していったことを指摘した。こうした変化がありつつも、奥から祭壇・楽屋／舞殿／見物席という三段構成の空間の使い方、一貫して存在していた。

神楽の見物席は、狭い空間に人々がひしめき合い、酒を飲み交わしながら喋る声で騒がしいため、演者である太夫は声を張りあげて台詞を言わないといけなかった。また、明け方になり外に出ると、夜中のうちにそこかしこで催されたものの悪臭が漂ってくることもあった。一般の見物衆にとっての神楽は、何よりも楽しむもので、思い思いに飲食をしながら喋ったり、眠くなったら毛布の上に寝転がって神楽を見物し、チャリの話芸に腹を抱えて笑い転げたりするものである。こうした神楽場での楽しみ方の一つとして、「こだいじ」という見物衆が演者を囃すせり歌もあったが、そうした民俗文化は伝承の危機にある。

こうした神楽場の変遷や見物衆にとっての神楽経験を、神楽の開催資金を拠出する当屋の立場から捉え返すと、名の人々にとって大神楽が持つ意味が変化していったことが判明した。かつて神楽の当屋を務めることは、地域の中心人物である名頭や大地主にとっては当然の義務であり、また名誉と実利を得ることができる特権でもあった。神楽の場では、富の再配分が行われるとともに地主―小作という社会関係の再確認が行われたのである。それに対して、集う者（小作）にとっての神楽の場は、皆でお金を出し合って「寄る（集まる）」ことで実現する最大の楽しみの場であった。

しかし、こうした土地制度や生業とに基づいた社会関係は、戦後の農地改革により解体するとともに、テレビの普及や娯楽が多様化したことなどによって、神楽の持つ「楽しみの場」としての位置は、相対的に低下していった。そのため現在では、地域のアイデンティティ（伝統）や地域結束の象徴として神楽が捉えられることが多い。こうした現状には、文化財という外からの制度も強く影響を与えている。

民家で神楽や祭りなどの行事を行わなくなる傾向は、葬儀や結婚式を民家でなく共同の葬祭場や式場で行うようになったり、葬儀後に近隣の組の人々が集まって亡き人の家で行う念仏講³が短縮、廃止されていく過程と軌を一にしており、地域社会全体に広まっていることがわかる。そうしたことを可能にしたのは、神楽が出来るほど広く大きな集会所を作る金銭的な余裕をもたらした高度経済成長である。農村が豊かになったことで、地域に公共施設が建てられるようになり、民家以外で神楽を開催できる場所の選択肢が増えた。それに加え、高度経済成長は、耕作機械の普及など農業の近代化をもたらし、兼業農家の増加、家族構成の変化を引き起こした。そうした生活様式の変化により、かつてのような広い家は住みづらいものとなって、家の構造の変化に結びついた。このような背景があり、民家で神楽を開催する積極的意義は感じられづらくなっている。また現在は、都市部への人口流出と少子高齢化が進み、廃校となった地域の学校（体育館）が、神楽場として用いられることもある。そうしたある意味で持て余された公共施設の存在は、地域づくりの新たな拠点となる自治振興センターとして再編され、積極的に活用されるなかで、神楽をはじめとする民俗芸能の伝承の場として利用されるようになった⁴。

『藤原元美氏は、引用した手記を残した他、田地春江『神楽大夫 備後の神楽を伝えた人びと』（田地 一九九五）にも話者として登場したり、『比婆荒神神楽…重要無形文化財』（東城町教育委員会編 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。

大神楽の費用に関しては、以下のような記録も残されている。「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り当てていたという（東城町教育委員会編 一九八二・一七七）」。鈴木正崇も指摘するように（鈴木 二〇一四 一六）、三三年前（昭和五四・一九七九年）に行われた竹森での大神楽は、国指定重要無形文化財登録を受けて記録を作成するための現地公開であり、平成二三（二〇一一）年の大神楽も、公益財団法人からの補助金を受け、外部からの見物者を多く受け入れた「名（地元）」不在の特殊な神楽であった。三三年の時を経て、同じ当屋で同じ間取り配置で大神楽が行われたのは奇跡に近いが、逆に三三年前に創り出された完成形（昔ながら・理想）が再現されたと考えることもできるかもしれない。

＊地元の郷力氏は、当時歌われていた「こだいじ」の貴重な歌詞を多数書き残している（郷力 一九八二）。

その中からいくつかの歌を引用する。「恵比寿大黒 出雲の国の 西と東の 守り神」「わたしとあなたは 焼山かずら つるは焼けても根は切れぬ」「伊勢の太夫様は 宮の守りやめて お杉お玉の 守りをする」「こんな太夫様は 二本差しや過ぎる 腰にや鎌させ 肩にや鍬かつげ」

『日本民謡大観』を編集した町田佳聲は、以下のように指摘する。

すなわち、新保広大寺という明らかに越後で生まれた菓子[㊦]が、中国地方で謡われているだけに、中国地方の「せり唄」は、越後で生まれた「広大寺」が、後に神楽師などによって持ち込まれ、神楽の幕間に、手踊として謡い踊られていたのを、見物人がいつか真似て、せり唄に用いるようになったと推測するのが妥当なように思われる。[㊧]「日本放送協会編 一九六九 四八」

西城町八鳥地区の古川由紀氏（昭和一九・一九四一年生まれ）によると、彼が所属する下八日市組では、葬式の後念仏を唱える行事があった。その家の宗派に関係なく、亡き人の家に集まり、音頭取りが鉦を叩き、それに合わせて「南無阿弥陀仏」（日蓮宗の家の場合は、太鼓を叩いて「南無妙法蓮華經」と唱和する。一八回南無阿弥陀仏と唱えることに一本線香を立て、大きなお椀に水を注ぐ。全部で六本の線香を立て、合計百八回の数をとった。

この行事は、全体で四〇分から五〇分ぐらいだったが、葬式の手伝いに来てくれた親戚の人が帰れなくなるといふ声も聞かれるようになり、時間短縮をするようになった。まず音頭取りが唱え、続いて皆で唱和する一セットを一回と数えたのが、時間短縮のため、一セットを二回と考えるようになり、果てには、一五分なら一五分と時間を決めて唱えるようになった。

「廃校が神楽の会場として利用されていることについては、俵木悟氏より教示いただいた。筆者の知る範囲では、平成二六（二〇一四）年一月二十九日に広島県庄原市高野町岡大内地区で行われた、比婆斎庭神楽保存会による岡大内総荒神社年番神楽は、廃校になった元高野町立下高小学校の校舎を再利用した庄原市下高自治振興センターの体育館で行われた。

たとえば、平成二七（二〇一五）年一月一日に東城町栗田地区の田森自治振興センターのホールで、「比婆荒神神楽 神楽まつり」が開催された。ここでは、東城町を中心とする近隣の小中高生による「比婆荒神神楽子ども神楽塾」、地元田森保育所園児の「ちびっこ神楽」、子どもの練習に付き添っていた母親や子ども神楽塾を卒業した女子学生が結成した「比婆荒神神楽 女組」による神楽が披露された。また、口和中学校神楽同好会と、長年の親交がある広島民族舞踊教育研究会も友情出演した。栗田・竹森・森脇の三つの大字からなる田森地区は、比婆荒神神楽社社長の横山邦和氏が住む地であることから、地元で伝承された比婆荒神神楽は地域の宝と捉えられ、神楽を核にした新たな地域づくりが行われている。

結論

本研究では、広島県庄原市東城・西城町に伝承される「比婆荒神神楽」を研究対象として、近世から現在に至る社会状況・時代背景の変化の中で、比婆荒神神楽に関わる人々がどのように思考し、行動して、現在まで神楽を伝承してきたのか、備北地方の人々にとって神楽はどのような意義があるのかという、二つの課題を考究してきた。

本論は、三部構成をとっている。第一部では、比婆荒神神楽の儀礼や伝承形態が、戦後の文化財化によってどのように変化していったのかを検討するとともに、こうした現代的展開の中で大きな影響力を持った先行研究の批判的検討を行った。また、第一部は、神楽の祖型を探索することに注力してきた従来の研究とは異なる、神楽が変化・変容する過程を重視する、筆者の歴史叙述における方法論的前提を提示するものでもある。その上で、第二、三部では、比婆荒神神楽が伝承されてきた歴史的過程を描くとともに、備北地方の人々にとって神楽はどのような意義を持つのかを究明した。その際、地域の人々が神楽に関与する際の立場の違いに基づき、第二部では、神楽を舞い、神事を執行する演者の神職（太夫）、第三部では、神楽の主催者であり、観客である名の人々の側から考察を行った。

以下、これまで各部で議論してきた論旨を総括した上で、なぜ比婆荒神神楽が現在まで絶えることなく伝承されてきたのかという、序論で設定した課題に対して解答を提示すること、まとめとしたい。

一・比婆荒神神楽の現代的展開

第一部「現代における比婆荒神神楽と神楽をめぐる言説史」では、比婆荒神神楽が文化財化された昭和四〇（一九六五）年以降の動向に焦点を当てた。比婆荒神神楽の現代的展開においては、神楽を伝承する地域社会の外部からの視線、特に研究者の言説が神楽に大きな影響を与えた。たとえば、現在われわれが比婆荒神神楽と呼んでいる神楽は、戦後の文化財化の過程の中で生み出された新たな実体であり、文化財指定を受けるために尽力した当時の関係者のさまざまな思惑と価値判断のもと、「古来」の「正統」な神楽だと選り抜かれたものであった。

こうした取捨選択の過程で、多大な影響力を持ったのが、民俗学者の牛尾三千夫であった。牛尾は、昭和三九（一九六四）年から広島県の文化財専門委員として神楽の調査に入り、翌年の「荒神神楽」としての広島県無形文化財指定を実現させた。それとともに、荒神神楽を祖霊加入の儀式とする学説を発表し、多くの研究者が荒神神楽に注目するきっかけを作った。このように、牛尾は、文化財行政と神楽研究の双方において活躍した、比婆荒神神楽にとって非常に重要な人物である。

それでは、牛尾三千夫が提唱した祖霊加入の儀式論は、比婆荒神神楽の現代的展開のなかで、どのような役割を果たしたのだろうか。この言

説が生じた時期は、高度経済成長に伴う社会や価値観の変化により、大神楽の開催数の減少や儀礼や演目の消失など、神楽が衰退傾向に陥っていた時期であった。神楽を奉納する意義・動機が失われかけていた状況下で、その時代に生きる氏子にとって、より実感できる新たな神楽の意義として説かれたのが、祖霊加入の儀式論であった。比婆荒神神楽を祖霊信仰の神楽だとする学説は、東城・西城町の神楽が文化財化された昭和四〇（一九六五）年以降、大神楽の存続に理論面で役割を果たしたといえる。

また、祖霊加入の儀式論は、牛尾三千夫と中島固成という、共通点と差異を持つ二人の神職により生み出されたものである。二人は、東京で修行した後、地元に戻って地方の一神職として活動しながら、全国規模の雑誌や新聞に研究成果を多数発表する学者神主であった。その一方、中島の専門は神道史・神学論で、牛尾は民俗学を専門としていた。こうした異なる領域の知識が、祖霊・祖先という共通点で結びついたところに、祖霊加入の儀式論が生まれた。こうした過程より、祖先・祖霊を重視する二人の神職が持つ特殊な見解だけに基つき、比婆荒神神楽の意義を単一的に語る態度には、問題があることが判明した。

しかし、比婆荒神神楽をめぐる研究史を振り返ると、大神楽を祖霊加入の儀式とする学説は、備北地方での調査・研究が進展するにつれて、補強される趨勢をたどっていった。その画期となったのが、庄原市東城町戸宇神社朽木家文書の発見と、岩田勝による浄土神楽論の構築である。

岩田勝は、中国地方各地での歴史資料の調査に基つき、中近世の中国地方では、神楽の中で死霊祭祀が行われる「浄土神楽」が行われていたと論じた。筆者も、中国地方では、神楽の中で死霊祭祀が行われていたことは認めるが、それを浄土神楽として一括して概念化した研究方法には、問題があった。浄土神楽は、備後国恵蘇郡という一定地域の記録に残った言葉を基にして、死霊や浄土に関わる祭祀という共通性の上に、地域の違いだけでなく、儀礼が行われる文脈が異なる事例を駆使して岩田勝が創り上げた、研究上の分析概念だったからである。しかし、浄土神楽は、研究上の分析概念だと受け止められず、中近世の中国地方で実際に行われていた歴史の実体だと理解された。そのため、祖霊祭祀と死霊祭祀という微妙に違いをはらんだ共通性のもと、比婆荒神神楽の祖型を浄土神楽に求めたり、両者を関連するものと捉える見解が出されるようになっていった。岩田勝の浄土神楽論は、牛尾の祖霊加入の儀式論を補強する役割を果たしたといえる。

それでは、こうした比婆荒神神楽と浄土神楽を関連するものと捉える見解は、歴史的・論理的に妥当なのだろうか。筆者は、こうした問題を、浄土神楽論の重要な根拠とされてきた庄原市東城町戸宇神社朽木家文書「六道十三佛之カン文」の位置づけの再検討を行うことで、考察した。「六道十三佛之カン文」の検討から判明したのは、弓を叩いて死者の魂をあの世からこの世へと導き降ろす行為であり、その結果口寄せが行われることである。また、「六道十三佛之カン文」の詞章と御伽草子に記された梓巫女の祈禱（口寄せ）の様子には、知識と方法の面で大きな共通点が見出せた。そのため、「六道十三佛之カン文」は、近世初期の備北地方において神社を根拠に活動していた宗教者が、神社祭祀や神楽以外に、口寄せや取神離しなど死霊祭祀も執り行っていたことを示す資料と考えるべきである。岩田が論じたように、口寄せの後、死者供養を題

材とした能が舞われることもあっただろうが、神楽として能が舞われたという見解を鵜呑みにすることはできない。「神楽能」という定義は、研究者が作りだしたものだからである。岩田勝は、「祭文を舞う」という概念を梃子にして、「六道十三佛之カン文」を神楽と結びつけていた。

こうした考察の結果、「六道十三佛之カン文」を神楽と結びつけて、現在伝承されている比婆荒神神楽の意義の根拠として用いたり、比婆荒神神楽の祖型が浄土神楽であると論じたりすることには問題があることが判明した。

以上のように第一部では、比婆荒神神楽が文化財化によりどのように変容していったのかを描くとともに、比婆荒神神楽研究の中で重要な先行研究である祖霊加入の儀式論と浄土神楽論を批判的に検討してきた。その結果、現在の神楽の姿は、文化財指定を受けるために尽力していた関係者の思惑と価値判断や、牛尾三千夫や岩田勝などの先行研究者が創り出した言説に強く影響を受けていることがわかった。第一部の目的は、このような事実を認識し、批判的に乗り越えることにあった。

二・伝承者にとっての比婆荒神神楽

第二部と第三部の目的は、比婆荒神神楽が伝承されてきた歴史的過程を描くとともに、備北地方の人々にとって神楽はどのような意義を持つのかを考察することである。

ところで、備北地方の人々といっても、神楽の関係者の間には立場の違いがある。「太夫」と呼ばれる神職と神楽社の人間は、神楽を舞い、神事を執行する演者である。それに対し、荒神の祭祀組織である名の人々（氏子）は、神楽の依頼者、運営主体、資金負担者として、神楽の開催を下支えする主催者であり、観客である。近世期以来神楽は、この両者の協力のもと開催されてきた。

第二部「伝承者にとっての比婆荒神神楽」では、神楽の伝承者である「太夫」の側から、神楽の歴史を描くとともに、神楽を執行する宗教者の立場にとっての神楽の意義を明らかにした。

二― 神楽を伝承する宗教者の系譜とその性格

現在比婆荒神神楽の伝承者には、二つの区別があり、近世以来神楽を執行してきた世襲の社家の人間は「太夫^{たゆう}」、明治以降に神楽に参入するようになった一般家庭出身の者は「舞太夫^{まいだゆう}」と呼ばれている。太夫という言葉は、この地域の民俗用語で、村氏神の神社の神職を務める宗教者の呼び名である。備北地方における現在の太夫の特徴は、神社の神職として氏子が共同で祀る神社の祭祀を担いつつ、個人の依頼に依って小祠の祭祀や竈清め、神楽、卜占などの民間宗教的な活動も行っている点である。こうした太夫にとって神楽は、地域の人々から依頼されて執行

する宗教活動の一つなのである。そのため、備北地方において神楽は、これら太夫と呼ばれる宗教者のみが舞える特別な神事であり、一般家庭出身の氏子が自由に習って舞えるものではなかった。こうした太夫の神楽に対する影響力の強さは、どのように形成されたのだろうか。このような疑問に対する答えは、太夫と呼ばれる宗教者の系譜をたどることで明らかになる。

現在通用している太夫という民俗用語は、中世末に神社を拠点として宗教活動を行っていた宗教者の名称に由来していると推察される。中世末の太夫は、備後一宮である吉備津宮の配下に入り、在地領主の庇護のもと、在地領主が支配する領域の鎮守社の祭祀を担っていた。その後、中世から近世の移行期に、神社祭祀を支えてきた従来の経済基盤が崩壊したため、太夫は近世村に居住する百姓層に門戸を広げ、彼らを取り込みながら神社を運営していくようになったと考えられる。備北地方における神楽に関する記録の初見は、近世初期のこの頃に見出せるため、神社を支える経済環境の変化が、太夫の宗教活動を変化させ、現在の神楽につながる神楽の創始に結びついていった可能性がある。

そして、備北地方の太夫は、近世初期頃から京都吉田家の配下となり、神道裁許状を取得した近世村の産土社の「社人」として活動するようになった。近世中期の社人は、産土社の祭礼・神楽・湯立・遷宮・宮講といったさまざまな「祭礼」のほか、村方七社や中祠に対する「神事」、産土社や本山荒神に対する「神楽」、荒神や水神など屋外に小祠が設けられて祀られる地神や、土公神や年徳神など家内に神棚が設けられて祀られる家の神の「祭祀」、宗教的な知識により吉日選や禁忌の指導などを行う「卜占」、呪詛返し・救神納めなど氏子の身に生じた悪事を納める「祈禱」、御符・守り札の「配札」など多様な宗教活動を行っていた。

これらの宗教活動の執行権は、村などの地域が共同で祀る神社（産土社）祭祀の権利と、家毎に行われる竈清めや小祠の祭祀、名が開催する神楽などに関する「旦家」の権利として、それぞれ別立てで設定されていた。

神社祭祀においては、参勤する社人の家格により儀礼において務める職分や得分が決められていた。基本的に社家間の家格は、家で代々世襲される役職（社司・神主・禰宜）や、中世に淵源を有する大宮と小宮の関係性に基づくものであり、毎年の儀礼の中で再生産され、文書化されることで固定化していった。

それに対して家毎の祭祀における旦家は、旦家から依頼を受けて旦家が祀る小祠の神々の祭祀を執行する権利のことであり、社人間で売買されることもあった。旦家の権利は、神社の氏子圏となる村毎に編成されているのではなく、住民と直接契約を結ぶことにより慣習的に形成されるものである。そのため地域の住民は、村の一員として参加する産土社の祭祀を担う社人とは別に、自身の家の祭祀を執行してもらう社人がいる場合もあり、複数の社人と関係を結ぶこともあった。

こうした奴可郡内における神楽を含めた宗教活動の執行権は、近世後期の時点では、現在太夫として活動する社家の先祖である社人たちにより、独占的に保持されていた。社人たちは、社家衆という宗教者集団を結成しており、社人になって社家衆に加入するには、京都吉田家の配下

に入り神道裁許状を取得することが必要条件になっていた。また、社家衆により独占されている神祭祀に関わる諸権利は、基本的に家（社家）で継承されるものであった。そのため、近世中期以降の資料を見る限り、その時点で確立していた社家衆のなかに他家の者が参入することはほとんどなかった。

そして時代は明治となる。明治政府による新たな宗教政策の影響を受け、備北地方の神社や社人の存在形態にも変化が生じた。しかし、近代になったからといって、すべてが大きく変わったというわけではなかった。地域における宗教活動の権利に注目すると、近世後期に成立していた社家衆による独占体制は、近代になっても社家の子孫たちにより形態を変えつつ継続されていた。なぜならば、近世期に社人を務めていた社家の人間は、近代になっても従来からの奉仕社（村社・無格社）の「祠掌（社掌）」となり、多くが継続したからである。また、近世村毎に形成された産土社の祭祀を司りつつ、氏子の依頼に応えて神楽や小祠の祭祀を担うという二面性は、近代になっても存在していた。

しかし、神楽の執行権という点からみると、近代には大きな変化が生じた。それは、新たな神楽の舞手である舞太夫が登場したことである。明治の中頃に、国家の宗祀たる神社に奉職する社掌は、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。これを受け、旧奴可郡のうち東城側の社掌は、神楽を舞うことをやめた。こうした神楽の舞手の減少という状況下で、その欠員の穴を埋めたのが、一般家庭出身の舞太夫であった。これにより、神楽の中で行われる神事と神事舞を社掌が、遊興的な能舞を舞太夫が担当するという分業体制が成立した。

その後、第二次大戦を経て戦後になると、公式な立場としては、神社本庁に所属する神社の「神職」となったが、地元呼び名である「太夫」として、地域住民の依頼に応えて神楽などさまざまな宗教活動を行っている。

このように神楽の伝承者である社家は、近世初期以来、宗教政策の展開や社会変化に応じて公的な立場（名乗り）を変えながらも、一貫して地域における宗教活動を担ってきた。その宗教活動の特徴は、近世村毎に神社の祭祀を担いつつ、地域の人々の依頼に応えて、神楽や小祠の祭祀など民間宗教的な活動を行うという、二面性があることである。こうした二面性は、すでに近世中期の時点で存在していた。そして、近世後期には、奴可郡内における神楽を含む宗教活動の権利は、現在の太夫の先祖である社人たちにより独占されていた。こうした近世期に確立された宗教活動の執行権をめぐる体制が、形を変えながらも現在まで継承されてきているのである。比婆荒神神楽の特徴である、太夫・舞太夫と呼ばれる宗教者のみが舞えるという性格は、これまで述べてきた地域内での宗教活動をめぐる歴史により生まれたものであった。

二―二、神楽の執行権をめぐる争いと稼ぎとついで神楽

ここまで、神楽の伝承者である太夫の宗教活動に注目して、神楽の歴史を描いてきた。しかし、現在の比婆荒神神楽は、当然ながら近世の状態でそのまま現在まで伝承されているわけではない。戦後の文化財指定に伴う変化については、第一部で論じたので、第二部では近代の神楽をめぐ

る様相に焦点を当てる。近代における比婆荒神神楽の変化に注目することで、神楽の舞手である太夫と舞太夫にとっての神楽の意義が明らかになった。

近代の広島県では、広島県神職会による神楽規制・改善運動が実行されていた。その過程では、政治の動向、民俗学の知識、国家神道の教説が、神楽に大きな影響を与えていた。

近代において神楽が持った新たな一面は、「忠君愛国」や「敬神崇祖」などのスローガンを通して、天皇を中心とした国家体制の論理（国家神道）と結びつけられたことである。これは、本稿で扱った雑誌・本・講演会・神楽競演大会という、近代に登場した新たなメディアによって実現された。国家神道の枠組みは、大量に生産・頒布されたマスメディアが、神職や学校教師など地方の知識人層に享受されることにより、地方の末端まで浸透していく。その過程において近代の神職たちは、神楽を国家神道の布教装置として利用しようとしたのであった。

また、広島県神職会が行った神楽規制の制度は、従来からの神楽の担い手であった神職による、新たな神楽への参入者である神楽人に対する支配・管理という一面も併せ持っていた。そのため、神職が監督者として上に立ち、一般家庭出身の神楽人（舞太夫）を管理監督するという構図が、明治後期から昭和初期に至るまで終始一貫して存在していた。実際のところ、地元で神楽を舞う当事者にとっては、国家神道に基づく思想的な改良運動の遂行よりも、神楽に関する現実的な利益を巡る争いのほうが、より重大な関心事であったと思われる。こうした点で広島県の神職は、国家神道の枠組みをしたたかに利用して、神楽を神職が管轄する特殊な領域として囲い込むことを行っていた。それによって、神職が保持していた神楽に関する優位性・特権が、維持されたのである。

このように、神楽の執行に伴う経済的側面に注目して神楽を捉えようと、執行者にとって神楽は、祭料やお花など収入を得ることができる「稼ぎの手段」でもあった。そのため、備北地方で舞太夫が出現する時代背景には、地域における産業構造の変化があった。神職が神楽を舞うのをやめるようになった明治三〇（一八九七）年頃から、地域の基幹産業であったたたら製鉄が不振に陥り、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のであった。

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。現在の比婆荒神神楽は、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。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。神楽の伝承者は、このようにして自分たちの神楽の価値を上げ、収入を増やす試みを行っていたのであった。

三 地域社会にとっての比婆荒神神楽

第三部「地域社会にとっての比婆荒神神楽」では、神楽の主催者であり、観客として神楽場に詰めかける地域の人々の側から、神楽の歴史を描くとともに、彼らにとって神楽はどのような意義を持つのかを明らかにした。ここからは、その議論の論旨を、四つの観点からまとめていきたい。

三―一 土地所有により生じる人と神の関係

当地域における荒神祭祀は、「名」と呼ばれる組織を単位とするのが一般的であるが、従来の研究では、名を同族から成る組織とみなし、名の人々の「祖霊」を荒神であると理解して、荒神神楽などの荒神祭祀を祖霊祭祀であると考えてきた。しかし、筆者が行ってきた民俗調査と歴史資料の調査によると、こうした理解は事実とは乖離していた。

備北地方では、荒神をはじめとするさまざまな神々の祭祀において、「地頭」が中心的な役割を担っている。地頭は、神の祭祀地を自身の土地内に所有する家の主人だと認識されており、その神の祭祀責任者となる。地頭の地位は、後継者がいない場合やその土地からの転出により、土地所有者が他の者になる場合に交代され、新たな土地所有者が荒神の祭祀を引き継がれていく。

当地における神祇信仰は、地頭による土地所有と深く結びついており、地頭が持つ土地の上に鎮座する荒神を含む多様な神々は、「地^じの上の神さん」「地^{じのかみ}神」と総称されてきた。土地を切り開き日々の生活を送る者は、地頭としてこれらの神々を祀らなければならなかった。こうした地頭が自身の土地に鎮座する地神を祭祀する姿は、少なくとも近世末まで遡ることができる。

地頭が所有する土地に鎮座する地神と総称される神霊には、荒神のほかには水神や山の神などの「生業・生活と関わる神」、祝神や御崎などの「崇り神」がある。それに加え地頭は、各家の竈に祀られる土公神や蔵などに祀られる恵美須神など、家屋内に小さな神棚を設けて「家の神」を祀っている。これらの神々は、村落生活を安穩に送るうえで必要な機能を担っており、地頭は一つ一つ明確な意図をもって、村落や家屋内の空間認識に応じてその神を祀るうえでふさわしい場所に、祀り分けられていた。また、地頭は、自家が所有地内に祀る神仏だけでなく、自身が所属する組（常会）、複数の組、荒神毎に結成された名のつながりなど、多様な社会関係のなかで神祭祀を行っていた。こうした神々は、これまで注目されてきた何年かに一度の式年大神楽だけでなく、年中行事としての「地^{じまつり}祭」において毎年欠かさず祭祀されている。

また、備北地方において名という言葉は、荒神の祭祀組織としてだけでなく、土地の範囲を示す言葉としても通用していた。そのため、土地の分割や土地所有権の移動により、新たに名が分け出されたり、その一部が分割されて他の名に吸収されることがあった。このように、備北地

方における名の観念は、同族や本分家関係といった「組織」の構成原理よりも、地頭が持つ「土地の範囲」に基礎を置いている。これまでの研究で見落とされてきたのは、名という小集団における、稲作を行う生産共同体の指揮者（水利権の保持者）であり、荒神祭祀の責任者であり、土地の所有者である地頭の存在であった。

地頭による土地所有という観点から名を捉え返すと、地頭が所有する土地のことを、所有者の家の屋号を冠して「〇〇名」と呼ぶことがあり、その前提の上で地頭の持つ土地（〇〇名）の上に住む者の集団をも〇〇名と呼んでいることがわかる。備北地方における名は、地荒神（本山荒神）が支配する一定範囲の土地を所有する者たちの集団なのであった。このような土地所有と密接に結びついた名という概念が、現在に至るまで荒神の祭祀組織として伝承されていることは、荒神が土地と深く結びついていることを証明している。

このように備北地方では、人と土地との関係が、信仰の基盤となってきたことが認められる。また、備北地方の荒神は、「何々荒神支配の畑」という表現や、「地荒神」と呼ばれることからわかるように、日々の生活・生業と関わる土地と強く結びついている。当地で土地を所有し生活する上では、削り、耕し、掘り起こして、農作物や鉄などの恵みを享受する「土地の神」として荒神を祀ることが重要であり、地頭にとって荒神を祀ることは、荒神が鎮座し、支配する土地である名の所有を示すことでもあったのである。

三二 近現代における名の変容と神楽を継続するための工夫

近代になると、神楽を奉納する名の人々にとって、メディアの普及、鉄道の敷設、都市への転出など、社会生活における大きな変化が生じた。大神楽の開催にあたり、名は、主催者として多大な資金や人足を負担しなければいけない。しかし、一〇軒に満たないような小規模な名では、大神楽の開催にかかる費用を負担できなくなった。こうした近代における地域社会の大きな変化の中で、大規模な大神楽を続けていくために名が選んだ工夫には、祭祀組織である名の【合同】【合祀】【再編】という三つの方法があった。

まず、数軒から一〇数軒の家によって構成される小規模な名が、いくつか【合同】して共同で大神楽を執行する方法がある。また、村内の小規模な名それぞれで祀られていた本山荒神を、すべて氏神社の境内に【合祀】する決断をする地区もあった。さらに、「組」という組織を基礎単位にして、村を代表する一つの大きな名と新たな本山荒神が新たに創出された。その過程では、もともと関係のない村の氏神社の祭祀に、新たな本山荒神の祭祀を組み込むなど、地域の祭祀体系と名の【再編】が行われた。

以上の【合同】【合祀】【再編】という工夫に共通していたのは、従来の小規模な名から、より大きな地区（村）へ荒神祭祀の執行主体を変更させることで、大神楽に参加する軒数を増やし、一軒当たりの費用・負担の軽減を図るということである。そのため現在は、名が祭祀主体となつて本山荒神に大神楽を奉納する形式をとっていても、近世期のような小規模名が単独で神楽を奉納するのではなく、実質的には地区（村）全

体で運営するかたちがほとんどになっている。

こうした近代以降における神楽の開催形態の変化を踏まえ、近現代における名の変容という観点から注目されるのは、西城町八鳥地区八鳥名の事例である。筆者は、名を地荒神（本山荒神）が支配する一定範囲の土地を所有する者たちの集団だと定義した。このような定義は、一〇〇軒以上の家が成員となる八鳥名の事例においても当てはまる。しかし八鳥名では、地荒神（本山荒神）が支配する土地の範囲が、地頭の所有地という狭い領域から、村全体へと拡大された点が、近代における名の新たな展開である。これにより八鳥名の本山荒神は、地頭が暮らす生活領域の土地の神から、村という広い領域を守護する神へと再編されたのであった。

こうした読み替えの結果、八鳥名という一つの大きな名の中には、特権的な八鳥名本山荒神の地頭と、それ以外の小規模な名の荒神の地頭という、二種類の荒神の地頭が生まれることになった。後者にとって一二年の式年で行われる八鳥地区の大神楽は、村の神である八鳥名本山荒神の祭祀でもあるが、何よりもまず自身の土地に祀られる地神の式年祭であった。

三―三、楽しみの場としての神楽

村全体で「平等」に、負担を「少なく」して大神楽を実施するという原則は、祭場の変化や費用負担の方式など、大神楽の執行形態も変更させることにもつながった。神楽が行われる祭場は、明治末以降に田の上に仮設された神殿から民家へ、そして昭和四〇（一九六五）年頃からは公民館や体育館へと変化していった。こうした変化を可能にしたのは、神楽が出来るほど広く大きな集会所を作る金銭的な余裕をもたらした高度経済成長である。農村が豊かになったことで、地域に公共施設が建てられるようになり、民家以外で神楽を開催できる場所の選択肢が増えた。それに加え、高度経済成長は、耕作機械の普及など農業の近代化をもたらし、兼業農家の増加、家族構成の変化を引き起こした。そうした生活様式の変化により、かつてのような広い家は住みづらいものとなって、家の構造の変化に結びついた。このような背景があり、民家で神楽を開催する積極的意義は感じられなくなっている。

こうした変化により、高度経済成長以降の生業の変化、人口流出といった大きな危機にもかかわらず、現在まで神楽は伝承されてきたが、それと同時に、地域の人々にとって神楽が持つ意味の変化を引き起こした。

かつて神楽の当屋を務めることは、地域の中心人物である「名頭」にとっては当然の義務であり、また名誉と実利を得ることができる権利でもあった。神楽の場では、富の再配分が行われるとともに「名頭―小作」という社会関係の再確認が行われたのである。

それに対して、集う者（小作）にとっての神楽の場は、皆でお金を出し合って「寄る（集まる）」ことで実現する最大の楽しみの場であった。神楽が演ぜられる神楽場には、狭い空間に多くの人々がひしめき合い、久しぶりに会う親戚などと酒を飲み交わしながら喋る声で非常に騒がし

かった。また、本神樂を見に来る名の人々は、思い思いに飲食をしながら喋ったり、眠くなったら毛布の上に寝転がって神樂を見物し、道化役であるチャリの話芸に腹を抱えて笑い転げたりするものである。

しかし、こうした土地制度や生業と基づいた社会関係は、戦後の農地改革により解体し、かつて大神樂が持っていた村落内身分の再生産、富の再分配の場という機能は失われることとなった。また、テレビの普及や娯樂が多様化したことなどによって、神樂の持つ「楽しみの場」としての位置は、相対的に低下した。

三―四、名に祀られる神々を再生し更新させる大神樂

本研究では、第一部と第三部で議論を展開し、荒神信仰や荒神神樂の意義を、祖霊加入の儀式であったり、死霊祭祀（浄土神樂）と説くことを否定してきた。それでは、臨時の大祭である大神樂の儀礼的な意味はなんだろうか。

そもそも大神樂は、必ずしも式年で行われるものではなく、飢饉や豊作など異例の年に行われる、本山荒神に対する願掛け、願果たしの特別な臨時大規模祭礼である。その次第を見ると、大神樂は、小当屋での前神樂、大当屋での本神樂、本神樂の終了後に大当屋の囲炉裏端で行う灰神樂（へつつい遊び）の三つに分けられる。これらのパートは、それぞれ性格が異なり、目的や中心となる儀礼に違いがあるのであり、大神樂は多様な性格を持つ複合儀礼なのであった。

このうち、灰神樂には、神樂の祭場を提供した大当屋の家族のみが参列し、大当屋の繁栄を祝福する神事が行われる。灰神樂は、祭りの会場を提供し、多くの費用を負担する当屋のために行われる、当屋だけが与ることが出来る特権的な儀礼なのであった。

それに対して前神樂の中心行事は、荒神遊びや土公神遊びなどの神遊びである。前神樂における神遊びでは、名内に祀られる神々すべてを招き、神樂を奏し神を楽しませて、その神託をいただくことが行われる。その後本神樂が終わると、土公神に対する「竈さらえ」や名内に祀られる諸神に対する「御蔵あげ」のように、御神体に近い扱いをされているカワラケを新しいものに交換し、祭祀地の地中に五穀などの供物を納めることが行われる。このように大神樂は、神遊びをして遊ばせた神の力を借りて、今後生活を送る上での指針（神籤）をいただくとともに、名内に祀られる神の霊力を再生しつつ、地中に供物や鎮め物を納めることで、次回の大神樂奉納まで神々に鎮まってもらう神事という側面を持っている。

そして、臨時の大祭である大神樂には、例年の宮神樂や二日一夜の小神樂には無い要素がある。それが、本神樂で行われる稲藁で作った七メートルほどの長さの藁龍（藁綱）を用いた一連の神事である。まず、王子舞（五神納）として、盤古大王の五人の王子による所領争いが門前博士により調停される物語を演じられ、土公神（五人の王子）が舞納められる。これが終わると、神殿を囲むように吊るされていた龍が降ろされ、

神殿田の内と外で問答を行う「龍押し（綱入れ）」が行われる。問答の内容は、三千年の齢を経ても鱗が落ちずにこの世を彷徨い続けている蛇体のモノが、「神前の御綱」として宮仕えするため、神殿へ入ることを願い、許されるストーリーである。神殿に入ることが許された藁龍は、神殿の対角線上の柱に結び付けられ、カルマを浄化する「鱗落とし」がなされた後、神柱が白布を振って舞いながら神懸かる。この神事を、「荒神の舞納め」という。これが終わると結願の神事がなされ、「荒神送り」となり、神殿へ迎えられていた御神体は、本山荒神社の祠へ戻され、五穀や鎮め物が納められたユグリが地中に埋められ、藁龍は祠に巻きつけられる。この後二年間は、毎年の地祭も行なわれず、祠の扉は決して開かれない。こうして迎えた三年目の秋には、巻きつけられていた藁龍が腐食してなくなり注連縄が解かれ、大神楽以来初めて祠の扉を開く「御戸開きの神楽」が行われる。

こうした神事を、筆者は以下のように分析した。まず名内の家の竈に祀られる土公神が「正覚」成し、それぞれの在所に舞納められる。家の神が納められた後、名の本山荒神が降ろされ、「正覚」成した後、舞納められる。舞納めに際して起こる神懸かりは、神が名の人々の前に顕現し、神楽の奉納を受けたことで悟りを得、御生れ（御阿礼）することを表現している。そして、「荒神の舞納め」であるように、元の在所へ送り納める神返しのための神懸かりであった。この後、荒神社の祠へ藁龍が巻きつけられることは、「御戸開き神楽」が奉納されるまでの間、社に籠って鎮まっている本山荒神が荒ぶることないように、鎮めるための「神前の御綱＝注連縄」を掛けることであった。そして三年目に行われる「御戸開き神楽」は、本山荒神がその靈力を回復して再生した姿を、再び扉を開けて拝む祝いの神楽なのであった。この「御戸開き神楽」を奉納することで、臨時の大祭である大神楽は成就するのである。

四．比婆荒神神楽はなぜ現在まで伝承されてきたのか

最後に、備北地方の人々にとって神楽がどのような意味があり、なぜ現在まで伝承されてきたのかという課題に答えることで、本研究のまとめとする。

比婆荒神神楽の意義としては、以下のものがあつた。神楽を執行する太夫にとっては、稼ぎの手段という側面があつた。特に、式年で開催される大神楽は、四日四夜と規模が大きく、当然ながら依頼者の名が拠出する祭祀料は、莫大な金額であつた。こうした神楽の執行権に関しては、近世後期には世襲の社家による独占体制が築かれていたが、明治の中頃になると、神楽を舞うことをやめることを選んだ社家が生じた。これにより、神楽の舞手の不足が生じ、欠員の穴を埋めるようになっていった。こうした新たな神楽の担い手である舞太夫にとって神楽は、雪に閉ざされた農閑期の貴重な副業であつた。こうした新たな舞手の登場に対し、従来の神楽の伝承者である神職は、近世に成立していた神楽執行の独占体制を維持しようと、さまざまな施策を行っていた。こうした近代における広島県神職会による神楽規制・改善運動は、神職が保持していた

神楽に関する優位性・特権の維持が目的の一つであつたと考えられる。

それに対して、多大な資金を負担して大神楽を主催する名の人々にとっては、普段食べられない豪華な飲食を食べながら、なかなかお目にかかれぬ娯楽として芸能を観ることが出来る、楽しみの場である。また、当屋を務める地主が資金を負担する大神楽の場では、小作の者たちもその日限りは無礼講で飲食でき、大神楽は、富の再分配の機能を持っていた。その反面大神楽は、地主が財力を示して開催することで、地主―小作という村落内身分の再生産する場でもある。

さらに、大神楽で行われる儀礼を分析すると、大神楽は、生活・生産共同体である名に祀られるすべての神々を、神遊びさせることで更新させ、その霊力を復活させる大神事なのであつた。さらに、大神楽の中では、祭りの会場を提供し、多くの費用を負担する当屋の繁栄を祝福するために行われる灰神楽も行なわれる。このように大神楽は、多様な意味を持つ複合的な儀礼なのである。

こうした数多くの意義を持つ総体が、比婆荒神神楽と呼ばれるものである。

それでは、なぜこうした大規模で複雑な神楽が、現在まで伝承されてきたのだろうか。その要因の一つが、神楽の伝承者である神職が、中世末以来変わらず地域で宗教活動が続けてきた継続性である。第二部で明らかにしたように、近世初期以来同一の系譜の宗教者が、神楽だけではなく、荒神など名に祀られる神々の例年祭など、地域に祀られる神祭祀に関しては独占的に執行し続けてきた。そのため、近代以降の社会・価値観の変化の中でも、多様な神遊びや神懸かりなど独自の内容の神楽が伝承されてきた。比婆荒神神楽は、もちろん遊興（芸能）的な側面も多分に持っているが、あくまでも宗教者である太夫が執行する臨時の大神事なのである。

こうした宗教者のあり方だけでなく、この地域の生活環境の在り方も、現在の比婆荒神神楽の形態に大きな影響を与えた。この地域の主たる生業は、山間の傾斜面に切り開かれた棚田での稲作である。こうした稲作を共同で行う農作業の単位が、荒神の祭祀組織である名であつた。こうした名は、山の谷間に広がる一つの谷（小集落）毎に形成されることが多く、谷の最高地に家を構えることが多い名頭は、里山の縁から湧き出す水源を管理し、家の下に広がる田を同じ名の家々と一緒に耕作してきた。このような土地を介した生活上の関係性があるため、名という土地の範囲のことを示す中世以来の言葉が伝承され、名（土地）の守護神としての本山荒神の祭祀が現在まで継続したのである。また名の土地には、水源や井戸などに水神、日頃から草木の採取や牛の放牧に用いる里山に山の神、大木のもとなどには病氣や災厄を祀り鎮めた祝神、家の蔵や納戸には富を招き入れる恵美須神など、生活上の必要に応じたさまざまな機能の神々が祀られている。こうした自然環境とそれに応じた社会生活の存在が、名すべての神々を丁寧に祀る大神楽の形態を創り出した。

こうした環境下で必要とされた神が、名の統合の象徴として祀られている本山荒神である。名の人々は、本山荒神に対して、災害・疫病・天候不順・作物の不作など人智を越えた事象から、名の人々を守護してもらうことを願う。それは、「名内安穩」という願である。この願は、谷

を切り開いた開拓者が、その土地の神に掛けたものであろう。その時の願は、後にこの土地に住み生活を送る名頭（地頭）に代々受け継がれ、毎年の地祭を行うとともに、豊作や不況などの臨時の際には願掛けと願果たしの意味で大神楽を奉納してきた。こうした願の存在は、名の守護神である本山荒神との間で交わされた契約とも言えるものであろう。こうした契約が、現在は式年というかたちになり、この土地に暮らす者によって更新され続けているのである。

しかしながら、ここで述べたような地形を上手く利用した生活スタイルや、この地域の暮らしと密接に結びついた民俗信仰は、高度経済成長期以降の社会変動により、急速に失われてきている。農業機械の普及、耕地整備、少子高齢化と過疎化により、生産共同体としての名の意味は失われ、名の守護神である本山荒神の意味は薄れている。また、水道やガスなどの社会インフラの整備、医療の進展などにより、水神などの生活をおくるうえで必要とされた神々を祀る必要性は現実的には失われた。加えて、ラジオやテレビなどのメディア、野球やスキーなどのスポーツの普及による娯楽・価値観の多様化も生じた。これにより、農閑期の娯楽として絶大な人気を誇った神楽の重要性は相対的に低下した。その結果、神楽の開催回数が減ったり、演目の伝承が途切れるなど、神楽の継承に危機が訪れていた。

そうした時期に東城・西城町へ訪れたのが、広島県文化財専門委員の牛尾三千夫であった。牛尾は、式年の大神楽を名内の各家の死者の魂を祖霊へと祀り上げる祖霊加入の儀式論であると説いた。この学説が説かれた昭和四二（一九六七）年頃は、兼業農家化により家計に占める現金収入の割合が増え、各家庭の独立性が高まっていた。自給自足経済を基調とした専業農家が、近隣の都市で働く賃金労働者（兼業農家）へと変化することで、生活や価値観の都市化も徐々に進行していた。このような状況下で、各家の身近な先祖を祭りの意義として提示することは、その時代に生きる人々にとって受け入れやすいものであった。

このような祖霊加入の儀式論は、生産共同体である地縁的な名の守護神の祭祀を、各家の血縁的な祖霊の祭祀へと読み替える行為であった。その時代的背景には、高度経済成長に伴う、社会・生活・価値観の大きな変化（都市化）が存在していた。こうした時代変化に対応するため、神楽が奉納される本山荒神は、名の人々の祖先・祖霊という性格を獲得することにより、当時の人々にとって祀る意義を持つ現代的な神として生まれかわることに成功した。

さらに牛尾が比婆荒神神楽にもたらししたのは、文化財という価値を付与する制度であった。東城・西城町に伝承されていた神楽が、比婆荒神神楽として文化財指定されたことにより、神楽の関係者の意識を変え、儀礼の復活も行われた。また、伝承の保存、現地公開という名目で開催資金がもたらされたため、大神楽を開催することができた。さらに、詳細な調査報告書が作成されたり、新たな伝承者が生まれるなど、神楽を継承していくうえで、大きな意味を持つ成果にもつながった。このように文化財という制度は、比婆荒神神楽が現在まで伝承されるうえで、非常に大きな働きをなした。

こうした昭和四、五〇年代から四〇年ほど経過した近年では、過疎高齢化の更なる進行、現役世代の勤め先の欠如、神楽を伝承する社家の減少など、比婆荒神神楽が伝承されている東城・西城町が置かれている環境は、年々厳しくなってきた。このままいけば、従来の伝承組織・神楽の開催形態のままでは、神楽を後世に伝えていくことは出来ないであろう。そうした中、西城町三坂地区のように、神楽が観光資源として利用されたり、東城町田森地区では、神楽を核にした新たな地域づくりが試みされている。また、近年の比婆荒神神楽社の活動を見ると、地元の神事で神楽を舞うよりも、都市部の舞台での芸能公演で舞う機会のほうが、遥かに大きくなってきており、舞台芸能化も進んでいる。

このように神楽は、時代に合わせてその形態や意義を変え、現在まで伝承されてきた。長期間の伝承を可能にした伝承の原動力とでもいえるものは、時代や社会状況の変化にあわせて、儀礼のかたちや執行形態を変えることで、新たな意義を生み出し続けてきた変化・変容の過程にある。比婆荒神神楽は、各時代のなかで変化することで、多様な意義を生み、地域の人々にとって価値がある存在であり続けてきた。

このような一つの芸能が変化する過程を、近世初期から現在に至るまで、歴史資料に基づいて記述した点が本研究のもつ特色である。筆者が本研究で実践した方法は、今後の民俗芸能研究を発展させる可能性を秘めている。

【参考文献】

あ

- 赤木祥彦 一九九〇 「中国山地中央部における鉄穴地形の耕地化―広島県東城町森地区と島根県横田町大谷本郷地区の場合」『福岡教育大学紀要 第二分冊 社会科編』（三九）福岡教育大学
- 我妻建治 一九五八 「新見庄の「村落」の構成的展開・上・下」『日本歴史』（二二〇・一二二）吉川弘文館
- 畔上直樹 二〇〇九 『村の鎮守』と戦前日本 「国家神道」の地域社会史」有志舎
- 安達一郎 一九三九 「若狭大島探訪記」『南越民俗』二（三）福井郷土研究会
- 安部勝 一九八一 「こだいじの系譜」『島根民謡風土記』山陰中央新報社

い

- 磯本宏紀 二〇〇二 「伝承母体の再編岡山県真庭郡落合町吉の念仏踊りを事例として」『歴史民俗資料学研究』（七）神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科
- 石田清次郎編 一九二二 『広島県神職会名簿』広島県神職会
- 石塚尊俊 一九七九 『西日本諸神楽の研究』慶友社
- 石塚尊俊 二〇〇五 『里神楽の成立に関する研究』岩田書院
- 市川裕士 二〇一三 「備後国人宮氏・一宮と室町幕府・守護」『日本歴史』（七八二）吉川弘文館
- 市山郷土研究会編 二〇〇八 『ふるさと市山（市山村家並み調査記録）』市山郷土研究会
- 伊藤唯真 一九九五 『仏教民俗の研究 伊藤唯真著作集 第三卷』法蔵館
- 井上智勝 二〇〇七 『近世の神社と朝廷権威』吉川弘文館
- 井上智勝 二〇〇八 「近世の神職組織―触頭を擁する組織を対象に」『国立歴史民俗博物館研究報告』（一四八）国立歴史民俗博物館
- 井上寛司 二〇〇六 「「国家神道」論の再検討―近世末・近代における「神道」概念の転換」『大阪工業大学紀要人文社会篇』五一（二）大阪工業大学
- 井上隆弘 二〇〇四 「湯立・穀霊・死霊鎮め―二つの「玉取り」―」『霜月神楽の祝祭学』岩田書院

- 井上隆弘 二〇一六 「神楽と死者のまつり…比婆荒神神楽における「祖霊加入説」の再検討」『佛教大学総合研究所紀要』(二三)
- 佛教大学総合研究所
- 井上隆弘 二〇一七 「比婆荒神神楽の祭儀構造」『佛教大学総合研究所紀要』(二四) 佛教大学総合研究所
- 岩田勝 一九八〇a 「神子と法者―近世前期における郷村祭祀の祭司層―」『山陰民俗』(三五) 山陰民俗学会
- 岩田勝 一九八〇b 「鎮魂の神楽と神楽歌―近世前期における備後の浄土神楽の能―」『芸能史研究』(七一) 芸能史研究会
- 岩田勝 一九八〇c 「八重注連神楽と浄土神楽」『島前の文化財』(一〇) 隠岐島前教育委員会
- 岩田勝 一九八〇d 「宝永期における荒神神楽・弓神楽の神事次第」『広島民俗』(一四) 広島民俗学会
- 岩田勝 一九八二a 「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
- 岩田勝 一九八二b 「栗の大神楽を参観して」『郷土』(二三) 西城町郷土研究会
- 岩田勝 一九八三a 『神楽源流考』名著出版
- 岩田勝 一九八三b 「大佐・平子・八鳥の神名帳と御崎帳」『郷土』(二七) 西城町郷土研究会
- 岩田勝 一九八三c 「取神離し」岡山民俗学会編『岡山民俗 柳田賞受賞記念特集号』岡山民俗学会
- 岩田勝 一九八五a 「近世中期の神楽能」『郷土』(三二) 西城町郷土研究会
- 岩田勝 一九八五b 「比婆荒神神楽大佐御崎家能本「神道神能記巻2」『民俗芸能研究』(一) 民俗芸能学会
- 岩田勝 一九八五c 「近世中期の神楽能 補遺」『郷土』(三四) 西城町郷土研究会
- 岩田勝 一九八五d 「解説」牛尾三千夫『神楽と神がかり』名著出版
- 岩田勝 一九八六 「対馬の迎六道・送六道をめぐって」『山陰民俗』(四六) 山陰民俗学会
- 岩田勝 一九八七a 「五行霊土公神旧記 その一」『郷土』(三九) 西城町郷土研究会
- 岩田勝 一九八七b 「五行霊土公神旧記 その二」『郷土』(四〇) 西城町郷土研究会
- 岩田勝 一九八七c 「牛尾神楽学を継承していくために」『広島民俗』(二六) 広島民俗学会
- 岩田勝 一九八八a 「神遊祝詞・弓箭祝詞・手草葉舞事」『郷土』(四一) 西城町郷土研究会
- 岩田勝 一九八八b 「松供養」『郷土』(四二) 西城町郷土研究会
- 岩田勝 一九八八c 「旦家神社帳」『郷土』(四三) 西城町郷土研究会

岩田勝 一九八八d 「式年の神楽の祭り」『まつり通信』(三二八) まつり同好会
 岩田勝 一九八九a 「神名帳 大佐 八鳥 平子」『郷土』(四四) 西城町郷土研究会
 岩田勝 一九八九b 「神道諸神能記」『郷土』(四五) 西城町郷土研究会
 岩田勝 一九八九c 「神道神能記 卷二」『郷土』(四六) 西城町郷土研究会
 岩田勝編 一九九〇a 『神楽』名著出版
 岩田勝編著 一九九〇b 『中国地方神楽祭文集』三弥井書店
 岩田勝 一九九二 『神楽新考』名著出版

う

上田正昭 一九六八 「大教宣布と芸能の動向」『芸能史研究』(二二) 芸能史研究会
 上野和男 一九七七 「南桜の隠居制家族と屋敷先祖祭祀」社会伝承研究会編『近江村落社会の研究』(二) 社会伝承研究会
 牛尾三千尾 一九三八 「大元神楽に於ける中の舞に就いて」『島根民俗』一(二) 島根民俗学会
 牛尾三千尾 一九四〇 「古海の一夜」『島根民俗』二(三) 島根民俗学会
 牛尾三千夫 一九六六 「油木・豊松の荒神信仰について」広島県教育委員会編『油木・豊松民俗資料緊急調査報告書』広島県教育委員会
 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
 牛尾三千夫 一九七七 『美しい村…民俗探訪記』石見郷土研究懇話会
 牛尾三千夫 一九八一 「備後の荒神神楽について」五来重編『修験道美術・芸能・文学』名著出版
 牛尾三千夫 一九八三a 『続美しい村…民俗探訪記』石見郷土研究懇話会
 牛尾三千夫 一九八三b 『桔梗の空』私家版
 牛尾三千夫 一九八五 『神楽と神がかり』名著出版
 牛尾三千夫 一九八六 『大田植の習俗と田植歌』名著出版

え

- 榎原雅治 二〇〇四 「三つの古備津宮をめぐる諸問題」 一宮研究会編『中世一宮制の歴史的展開 上』岩田書院
- 榎本福寿 二〇一八 「浄土神楽と中世芸能」『佛教大学総合研究所共同研究成果報告論文集』（六）佛教大学総合研究所
- 海老澤衷 二〇〇一 『莊園公領制と中世村落』校倉書房

お

- 小田和弘 二〇〇三 「死者供養の呪歌」福田晃・常光徹・真鍋昌弘編『講座日本の伝承文学 第九卷 口頭伝承』トナエ・ウタ・コトワザVの世界』三弥井書店

- 小平美香 二〇〇九 『女性神職の近代―神祇儀礼・行政における祭祀者の研究』ペリかん社

- 小原清 二〇一二 「中近世移行期における神楽と救済（上）寛文四年栃木家能本を中心に」『西郊民俗』（二二〇）西郊民俗談話会

- 小原清 二〇一二 「中近世移行期における神楽と救済（下）寛文四年栃木家能本を中心に」『西郊民俗』（二二一）西郊民俗談話会

- 折口信夫 一九三〇 「山の霜月舞―花祭り解説―」『民俗芸術』三（三）民俗芸術の会

- 折口信夫 一九六七 「神楽（その二）」『折口信夫全集 第十七卷』中央公論社（初出は、「序」西角井正慶『神楽歌研究』畝傍書房、一九四一年）

四一年）

- 折口信夫 一九九一 『日本藝能史六講』講談社（初出は、『日本藝能史六講』三教書院、一九四四年）

- 折口信夫 一九九五 『折口信夫全集 1 古代研究（国文学篇）』中央公論社

- 折口博士記念会編 一九五七 『折口信夫日本藝能史ノート』中央公論社

か

- 甲斐英男 一九八一 『明治地方自治制の成立―広島県の事例をととして―』溪水社

- 勝部月子 二〇〇九 『出雲神楽の世界―神事舞の形成』慶友社

- 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

嵯峨野書院

- 上田新六 一九七六 「神楽の話」『郷土』（四）西城町郷土研究会

- 河合正治 一九五九 「宮座と神主」『芸備地方史研究』(三〇) 芸備地方史研究会
- 河合正治 一九六三 「中世武士団の氏神氏寺」小倉豊文編『地域社会と宗教の史的研究』柳原書店
- 川崎瑞穂 二〇一八 『徳丸流神楽の成立と展開―民族音楽学的芸能史研究』第一書房
- 神田より子 一九九二 『神子の家の女たち』東京堂出版
- 神田より子 二〇〇一 『神子と修験の宗教民俗学的研究』岩田書院
- 菅茶山(晋帥)編 一九一〇a 「卷第十八 邑里 八 宮内村」『福山志料 上』福山志料発行事務所
- 菅茶山(晋帥)編 一九一〇b 「卷第十九 邑里 九 芦田郡 自福田村到土生村」『福山志料 上』福山志料発行事務所

き

- 北川央 二〇〇〇 「伊勢大神楽―その成立をめぐる―」横田冬彦編『芸能・文化の世界』吉川弘文館

く

- 具滋仁 二〇〇二a 「中国山地における人口移動の歴史的特徴広島県比婆郡西城町の事例」『島根大学生物資源科学部研究報告』(七) 島根

大学

- 具滋仁 二〇〇二b 「農山村の自給力・自治力の変遷と現状 広島県西城町大佐地区の事例調査に基づいて」『林業経済研究』四八(一)

林業経済学会

- 久保田裕道 一九九六 「民俗芸能における鑑賞の視点について」『儀礼文化』(二三) 儀礼文化学会

- 久保田裕道 一九九九 『神楽の芸能民俗的研究』おうふう

- 倉田喜弘 一九八八 『芸能(日本近代思想大系)』岩波書店

- 倉田喜弘 一九九九 『芸能の文明開化―明治国家と芸能近代化』平凡社

- 倉田喜弘 二〇〇六 『芝居小屋と寄席の近代』岩波書店

- 倉林正次 一九六一 「芸能の伝播―霊祭神楽考(二)」『國學院雑誌』六二(四) 國學院大學

- 倉光ミナ子 一九九八 「開拓地の形成と「花祭り」の再生:愛知県豊橋市「幸町」を事例に」『人文地理』五〇(四) 人文地理学会

- 黒田俊雄 一九五九 「中世の村落と座―村落共同体についての試論―」『神戸大学教育学部研究集録』(二〇) 神戸大学教育学部
- 黒田俊雄 一九六一 「村落共同体の中世的特質―主として領主制との関連において―」清水盛光・会田雄次編『封建社会と共同体』創文社
- 黒田正 一九八三 「御崎家文書の調査について」『郷土』(二六) 西城町郷土研究会
- 黒田正 一九八五 「国立歴史民俗博物館と比婆荒神神楽」『郷土』(三二) 西城町郷土研究会
- 黒田正 一九九〇 a 「西城町神社棟札集(一)」『郷土』(四七) 西城町郷土研究会
- 黒田正 一九九〇 b 「西城町神社棟札集(二)」『郷土』(四九) 西城町郷土研究会
- 黒田正 一九九三 「西城町神社棟札集(五)」『郷土』(五六) 西城町郷土研究会
- 黒田正 一九九四 「大佐村の神社合併」『郷土』(六一) 西城町郷土研究会
- 黒田正 一九九五 a 「備後西城町大佐下組の神事」『郷土』(五六) 西城町郷土研究会
- 黒田正 一九九五 b 「続 大佐村の神社合併」『郷土』(六二) 西城町郷土研究会

け

- 「芸藩通志」刊行会編 一九六七 『芸藩通志(復刻版) 第四卷』「芸藩通志」刊行会
- 藝能史研究會編 一九六九 『日本の古典芸能 1 神楽』平凡社
- 藝能史研究會編 一九七四 「備後東城荒神神楽能本集」『備後東城荒神神楽執行諸記録』『日本庶民文化史料集成 第一巻 神楽・舞楽』三一書房

建設省中国地方建設局、島根県教育委員会編 一九九〇 『志津見の民俗…志津見ダム民俗文化財調査報告書資料編』建設省中国地方建設局

こ

- 郷力利晴 一九八一 「こだいじ(神楽せり唄)」『郷土』(二二) 西城町郷土研究会
- 小島美子 二〇一〇 「楽器編成から見た神楽の分類とその分布」藤井知昭・岩井正浩編『音の万華鏡…音楽学論叢』岩田書院
- 小島美子 二〇〇九 「神楽の基本的性格と楽器編成」吉川周平編『民俗芸能における神楽の諸相』京都市立芸術大学日本伝統音楽研究セン

ター

- 小寺融吉 一九二九 『芸術としての神楽の研究』地平社書房
- 後藤陽一 一九六六 『社会生活と族制』広島県教育委員会編『油木・豊松民俗資料緊急調査報告書』広島県教育委員会
- 小松和彦 二〇一一 『いざなぎ流の研究 歴史のなかのいざなぎ流太夫』角川学芸出版
- 五来重 二〇〇八 「遊部考」『日本人の死生観と葬墓史 五来重著作集 第三卷』法蔵館（初出は、『仏教文学研究』（二） 仏教文学研究会、一九六三年。）
- 五来重編 一九七二 『日本庶民生活史料集成 第一七卷 民間芸能』三一書房
- 五来重編 一九八〇 『修験道の美術・芸能・文学 1』名著出版
- 五来重編 一九八一 『修験道の美術・芸能・文学 2』名著出版

さ

- 西郷由布子 一九九五 「芸能を（身につける）——山伏神楽の習得過程」『身体の構築学——社会的学習過程としての身体技法——』ひつじ書房
- 西城町神楽愛好会「35年の歩み」編集委員会編 二〇一六 『35年の歩み』西城町神楽愛好会
- 西城町教育委員会編 二〇〇五 a 『西城町誌 資料編』西城町
- 西城町教育委員会編 二〇〇五 b 『西城町誌 通史編』西城町
- 財前司一 二〇〇二 『山口県の神楽』私家版
- 齊藤智朗 二〇一〇 「四—五 新たな神道体制の確立」岡田莊司編『日本神道史』吉川弘文館
- 斎藤英喜 二〇〇三 『浄土神楽』といざなぎ流——『仏教』と『民俗』をめぐる諸問題——池見澄隆編著・斎藤英喜編著『日本仏教の射程』人文書院
- 斎藤英喜・井上隆弘編 二〇一六 『神楽と祭文の中世…変容する信仰のかたち』思文閣出版
- 財前司一 二〇〇二 『山口県の神楽』私家版
- 佐伯道之編 一九九八 『芸藩通志編集資料 世羅郡下調べ書出帳集成』私家版
- 阪本是丸 一九九四 『国家神道形成過程の研究』岩波書店
- 阪本是丸 二〇〇五 『近代の神社神道』弘文堂

阪本是丸 二〇〇七 『近世・近代神道論考』 弘文堂
 櫻井治男 二〇一〇 『地域神社の宗教学』 弘文堂
 酒向伸行 一九九四 「口寄せ巫女の詞章―中世における口寄せの世界を中心として―」『民俗の歴史的世界』 御影史学研究会
 笹原亮二 一九九〇 「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』(一一二) 民俗芸能学会
 笹原亮二 一九九二 「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
 笹原亮二編 二〇〇九 『口頭伝承と文字文化 文字の民俗学 声の歴史学』 思文閣出版
 沢井耐三 二〇一二 「幻の『鼠の草子』―巫女の口寄せ詞章を中心に―」『室町物語研究 絵巻・絵本への文学的アプローチ』 三弥井書店

し

澁谷美紀 二〇〇六 『民俗芸能の伝承活動と地域生活』 農山漁村文化協会
 島藺進 二〇一〇 『国家神道と日本人』 岩波書店
 白根孝穂 一九七九 「西城の神弓祭について」『郷土』(一五) 西城町郷土研究会
 白根孝穂 一九八四 「地祭」『郷土』(二九) 西城町郷土研究会
 白根孝穂 一九九六 「西城町神社棟札集(八)」『郷土』(六五) 西城町郷土研究会
 資料集成委員会久代記部会編 二〇〇〇 『久代記』 西城町教育委員会
 島根県立古代出雲歴史博物館 二〇一〇 『島根の神楽…芸能と祭儀』 島根県立古代出雲歴史博物館
 重要無形文化財保持者会編 一九七八 『民俗文化財要覧』 文化庁
 神社新報社編 一九五五 『神道人名辞典 昭和三〇年版』 神社新報社
 神社新報社編 一九六四 『全国主要神職名簿』 神社新報社
 神道大系編纂会編 一九八六 『神道大系 神社編三十八 美作・備前・備中・備後国』 藤井駿・藤井学校注、神道大系編纂会
 新藤久人 一九七三 『広島神楽』 広島文化出版

す

杉浦健一 一九七五 「同族神」柳田国男編『山村生活の研究』 国書刊行会 (原本は、一九三八年出版)

- 鈴木昂太 二〇一四 「朽木家文書「六道十三佛之カン文」(1)」『儀礼文化学会紀要 儀礼文化』(二) 儀礼文化学会
- 鈴木昂太 二〇一七 a 「朽木家文書「六道十三佛之カン文」(2)」『儀礼文化学会紀要 儀礼文化』(五) 儀礼文化学会
- 鈴木昂太 二〇一七 b 「広島県庄原市比和・高野町(旧恵蘇郡北部)の神弓祭」『広島民俗』(八八) 広島民俗学会
- 鈴木棠三 一九四四 「若狭大島民俗記」『ひだびと』一二(三・四・五合併号) 飛騨考古民俗学会
- 鈴木正崇 一九七八 「西城町中野の年番大神楽について」『郷土』(十二) 西城町郷土研究会
- 鈴木正崇 一九八二 「大戸の神楽その他」『郷土』(二四) 西城町郷土研究会
- 鈴木正崇 二〇〇一 『神と仏の民俗』吉川弘文館
- 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―」『国立歴史民俗学博物館研究報告』(二八六)、国立歴史民俗博物館
- 鈴木正崇 二〇一八 「神楽研究の課題と展望」『日本民俗学』(二九六) 日本民俗学会

せ

- 瀬尾晃祥編 一九五四 『小奴可村・八鉾村郷土誌』私家版

そ

- 蘭部寿樹 二〇〇五 『村落内身分と村落神話』校倉書房
- 蘭部寿樹 二〇一一 『中世村落と名主座の研究 村落内身分の地域分布』高志書院

た

- 高木啓夫編著 一九九五 『本川村史 第三卷 神楽・信仰資料編』本川村
- 高柴順紀 二〇〇五 「荒神の地祭り」山本ひろ子編『祭礼』平凡社
- 高埜利彦 一九八九 『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会
- 高埜利彦 二〇一四 『近世の朝廷と宗教』吉川弘文館

- 高野宏 二〇一〇 「大正・昭和戦前期における大田植の社会的基盤と地域の意義―広島県西城町八鳥を事例として―」『地理学評論』
八三(六) 日本地理学会
- 高山茂 一九九〇 「東北修験の猿楽―翁、三番叟に関する芸能史的試論」岩田勝編『神楽』名著出版
- 武井正弘編 二〇一〇 『奥三河花祭り祭文集』岩田書院
- 竹内勉 一九七三 『新保广大寺・民謡の戸籍調べ』錦正社
- 竹内幸夫 一九八七 「牛尾三千夫先生を偲ぶ会」『郷土石見』(一九) 石見郷土研究懇話会
- 竹内幸夫 一九九五 「牛尾三千夫」『桜江の文化人』私家版
- 竹内幸夫 二〇〇二 「柳田国男・牛尾三千夫」『郷土石見』(六一) 石見郷土研究懇話会
- 竹内幸夫 二〇〇三 a 「折口信夫・牛尾三千夫」『郷土石見』(六二) 石見郷土研究懇話会
- 竹内幸夫 二〇〇三 b 「詩人 牛尾三千夫」『郷土石見』(六三) 石見郷土研究懇話会
- 竹内幸夫 二〇〇四 a 「歩いた人・牛尾三千夫」『郷土石見』(六五) 石見郷土研究懇話会
- 竹内幸夫 二〇〇四 b 「余韻・牛尾三千夫」『郷土石見』(六六) 石見郷土研究懇話会
- 竹島薫 二〇〇三 『ふるさとのことば―備北地方の方言―』平和印刷
- 竹田聰洲 一九七六 『日本人の「家」と宗教』評論社
- 田地春江 一九七六 「八鳥地区の小祠について」『郷土』(五) 西城町郷土研究会
- 田地春江 一九七六 「三坂年番大神楽拝観記」『郷土』(四) 西城町郷土研究会
- 田地春江 一九七七 「八鳥地区の小祠」『郷土』(二〇) 西城町郷土研究会
- 田地春江 一九七九 「比婆郡荒神祭見聞記」『広島民俗』(一一) 広島民俗学会
- 田地春江 一九八一 「地の上の神さん」『郷土』(二二) 西城町郷土研究会
- 田地春江 一九八三 a 「備後西城八鳥地区の神々」『日本民俗学』(一四五) 日本民俗学会
- 田地春江 一九八三 b 「旅に果てた他郷人をまつる事」『郷土』(二六) 西城町郷土研究会
- 田地春江 一九八四 a 「八鳥地区の地神信仰」『郷土』(二九) 西城町郷土研究会
- 田地春江 一九八四 b 「八鳥地区の地神信仰(その二)」『郷土』(三〇) 西城町郷土研究会
- 田地春江 一九八四 c 「八鳥地区の地神信仰(その三)」『郷土』(三一) 西城町郷土研究会

- 田地春江 一九八五 「八鳥地区の地神信仰（その四）」『郷土』（三三） 西城町郷土研究会
 田地春江 一九八六 「八鳥地区の地神信仰（その五）」『郷土』（三五） 西城町郷土研究会
 田地春江 一九九〇 「大神楽に祭られる神々」岩田勝編『歴史民俗学論集 1 神楽』名著出版
 田地春江 一九九一 「八鳥の牛供養花田植」『郷土』（五一） 西城町郷土研究会
 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
 田地春江 一九九九 「西城町を歩いて思ったこと」『郷土』（七五） 西城町郷土研究会
 田中重雄 一九八四 『上下町神社と祭り』上下町郷土史研究会
 田中重雄 二〇〇〇 『備後神楽—甲奴郡世羅郡を中心に—』八幡神社
 田中宣一 二〇〇五 『祀りを乞う神々』吉川弘文館
 田中秀和 一九九七 「宗教者組織と霞（掠）——地域社会の宗教的環境——」『幕末維新期における宗教と地域社会』清文堂出版

ち

- 崔杉昌 二〇一〇 『地域祭祀の日韓比較民俗論』人文書院
 中国放送編 一九七一 『広島県の民謡』中国放送

つ

- 土持孝雄 一九九四 「神楽せり歌と神楽囃子」『宮崎県の民俗』（四九） 宮崎県民俗学会

て

- 哲西町文化財保護委員会編 一九七三 『哲西の民謡』哲西町教育委員会

と

- 土井作治 二〇一六 『広島藩の地域形成』溪水社
 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

- 東城町教育委員会編 二〇〇一 『国選択民俗芸能・広島県無形民俗文化財：大山供養田植・大山供養田植調査報告書』 東城町
- 東城町史編纂委員会編 一九九一 『東城町史 第三卷 備後鉄山資料編』 東城町
- 東城町史編纂委員会編 一九九三 『東城町史 第四卷 近代現代資料編』 東城町
- 東城町史編纂委員会編 一九九四 『東城町史 第二卷 古代・中世・近世 資料編』 東城町
- 東城町史編纂委員会編 一九九六 『東城町史 第一卷 自然環境・考古・民俗資料編』 東城町
- 東城町史編纂委員会編 一九九九 『東城町史 第五卷 自然環境原始古代・中世・近世通史編』 東城町
- 東城町史編纂委員会編 一九九九 『東城町史編纂史料所在目録』 東城町
- 徳江元正 一九八〇 「奈良辺土の芸能―題目立の出自」『國學院雜誌』八一（二一）國學院大學出版部
- 得能正通編 一九二八 a 『備後叢書 第一卷』 備後郷土史会
- 得能正通編 一九二八 b 『備後叢書 第二卷』 備後郷土史会
- 得能正通編 一九三一 『備後叢書 第六卷』 備後郷土史会
- 得能正通編 一九三二 『西備名区 卷五十 芦田郡』 備後叢書 第八卷』 備後郷土史会
- 徳丸亞木 二〇〇二 『「森神信仰」の歴史民俗学的研究』 東京堂出版
- 豊田武 一九四二 「中世に於ける神社の祭祀組織について」『史学雑誌』五三（一〇・一一）史学会

な

- 内閣官報局 一八八七 a 『明治元年 法令全書』 博聞社
- 内閣官報局 一八八七 b 『明治二年 法令全書』 博聞社
- 内閣官報局 一八八七 c 『明治三年 法令全書』 博聞社
- 内閣官報局 一八八八 『明治四年 法令全書』 博聞社
- 内閣官報局 一八八九 a 『明治五年 法令全書』 博聞社
- 内閣官報局 一八八九 b 『明治六年 法令全書』 博聞社
- 内閣官報局 一九一二 『明治十五年 法令全書』 博聞社

内藤正 一九四二 『八幡村自治五十年志』私家版

直江廣治 一九六二 「森神信仰」和歌森太郎編『西石見の民俗』吉川弘文館

直江廣治 一九六六 『屋敷神の研究―日本信仰伝承論』吉川弘文館

直江廣治 一九八七 『民間信仰の比較研究 比較民俗学への道』吉川弘文館

長澤壮平 二〇〇九 『早池峰岳神楽 舞の象徴と社会的実践』岩田書院

中島固成編 一九二九 『雑祭祝詞諄辞神歌集』私家版

永田衡吉 一九六八 『神奈川県民俗芸能誌』錦正社

中道等 一九二九 「ないも・おしまこ・墓獅子など」『民俗藝術』二（二〇）民俗藝術の会

中村茂子 一九八九 「伝統芸能の保存組織のあり方の研究―民俗芸能保存会の事例を中心に」『芸能の科学』（一七）東京国立文化財研究所

中村茂子 一九九五 「ダム建設に伴う民俗芸能行事の保存と伝承について」『民俗芸能研究』（二二）民俗芸能学会

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

中山太郎 一九三〇 『日本巫女史』八木書店

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

難波宗朋編 一九六二 『備後神楽史料 第1集』比婆神代神楽保存会

に

西田かほる 一九九四 「近世的神社支配体制と社家の確立について―甲州国中地域を事例として」『地方史研究』四四（五）地方史研究協

議会

西田かほる 一九九五 「兼帯社支配にみる神主と氏子」久留島浩、吉田伸之編『近世の社会集団―由緒と言説』山川出版社

西田啓一 一九七八 「備後神楽の亡霊供養」『尋源』（三〇）大谷大学国史学会

西田啓一 一九八一 「備後霊祭神楽と山岳芸能」五来重編『修験道的美術・芸能・文学（二）』名著出版

西田啓一 一九八四 「六道十三仏の勧文」『荒神神楽神殿綱入之次第』五来重編『修験道史料集 西日本編』名著出版

西田長男 一九八〇 「岩戸神楽成立の一面」『國學院雑誌』八一（一一）國學院大學出版部

西角井正慶 一九三四 『神楽研究』 壬生書院

西角井正慶・倉林正次 一九六〇 「霊祭神楽考―隠岐芸能の一面―」『國學院雜誌』六一(二・三)國學院大學

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

日本放送協会編 一九六九 『日本民謡大観(中国篇)』日本放送出版協会

の

野村伸一 二〇〇七 「書評 東アジアの死者供養からみた浄土神楽―井上隆弘『霜月神楽の祝祭学』を読んで」『藝能』(一三)藝能学会編集委員会

野原建一 二〇〇八 『たたら製鉄業史の研究』溪水社

は

橋本裕之 一九八九 『近代』の復讐―牛尾三千夫の『美しい村』をめぐる『法政人類学』(四一)法政大学人類学研究会(後に、『民俗芸能研究という神話』森話社、二〇〇六年に収録)

橋本裕之 二〇〇六 『民俗芸能研究という神話』森話社

橋本裕之 二〇一四 『舞台の上の文化―まつり・民俗芸能・博物館』追手門学院大学出版会

長谷晴男編 一九八六 『神社祭祀関係法令規程類纂』国書刊行会

幡鎌一弘 二〇〇八 「十七世紀中葉における吉田家の活動―確立期としての寛文期」『国立歴史民俗博物館研究報告』(一四八)国立歴史民俗博物館

畑中誠治 一九五七 「芸備村落における民間信仰の問題点」『芸備地方史研究』(二〇)芸備地方史研究会

畑中誠治 一九六三 「近世村落における神社祭祀の制度的慣行の形成と展開―備後国恵蘇郡を中心として」小倉豊文編『地域社会と宗教の史的研究』柳原書店

畑中良介 二〇〇三 「神話の土着 西林国橋の神楽改変を中心に」大桑斉編『論集仏教土着』法蔵館

早川孝太郎 一九三〇 『花祭』岡書院

ひ

- 引野亨輔 二〇〇二 「近世中後期における地域神職編成…「真宗地帯」安芸を事例として」『史學雜誌』一一一（二一）史学会
- 引野亨輔 二〇〇三 「近世後期の偽文書と地域神職」『社寺史料研究』（五）社寺史料研究会
- 引野亨輔 二〇〇四 「近世日本の地域社会における神社祭祀と神職・僧侶」『仏教史学研究』四七（二）仏教史学会
- 肥後和男 一九六三 「美作をあるいて」『岡山民俗 美作民俗特集号』岡山民俗学会
- 日高伊三 一九九七 「八蓮菟本大宅朝臣―悲運の武将鎮魂の大神楽―」『郷土石見』（四五）石見郷土研究懇話会
- 日高只一 一九四一 『娛樂と民間芸術』理想社
- 日高只一 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
- 広島県編 一九七八 a 『広島県史 古代中世資料編Ⅱ』広島県
- 広島県編 一九七八 b 『広島県史 民俗編』広島県
- 広島県編 一九八〇 『広島県史 近代1』広島県
- 広島県教育委員会編 一九六六 a 『広島県文化財調査報告書 第6集』広島県教育委員会
- 広島県教育委員会編 一九六六 b 『油木・豊松民俗資料緊急調査報告書』広島県教育委員会
- 広島県教育委員会編 一九六八 『広島県文化財解説目録』広島県教育委員会
- 広島県文化財協会編 一九七二 『広島県文化財ニュース』（二二）広島県文化財協会
- 広島修道大学人文学部石塚研究室 一九八四 『西城町大屋の民俗』広島修道大学人文学部石塚研究室
- 広島民俗舞踊教育研究会・学校体育研究同志会広島支部編 二〇〇三 『神楽の里に舞う猿田彦の舞』私家版
- 広瀬繁登 一九七九 「若く世を去った野の民俗学者 山田次三」『広島民俗』（十一）広島民俗学会
- 俵木悟 一九九九 「備中神楽の現代史」『千葉大学社会文化科学研究』（三二）千葉大学
- 俵木悟 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』（二）現代民俗学会
- 俵木悟 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

俵木悟 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

俵木悟 二〇一八a 『文化財／文化遺産としての民俗芸能』勉誠出版

俵木悟 二〇一八b 「正しい神楽」を求めて…備中神楽の内省的な伝承活動に関する考察」『日本常民文化紀要』(三三) 成城大学大学院文学研究科

比和町 一九八〇 『比和町誌』比和町

比和町立自然科学博物館編 一九九三 『斎庭神楽展』比和町立自然科学博物館

ふ

福田晃 一九八四 「第六章 諏訪縁起・甲賀三郎譚の原態(二)——甲賀三郎の後胤と蛇体信仰——」第七章 諏訪縁起の成立と展開——甲賀三郎譚の成長——『神道集説話の成立』三弥生書店

福田裕美 二〇〇四 「文化財政策における民俗芸能の継承にかかわる課題についての研究」『大江の幸若舞』『水海の田楽能舞』『能郷の能・狂言』を事例として『文化経済学』四(二) 文化経済学会

福田裕美 二〇一〇 「民俗芸能の保護をめぐる文化財政策の研究：地域社会における保護政策の運用を中心に(一) 民俗芸能の継承をめぐる「地域」の枠組みの検討」『音楽芸術マネジメント』(二) 日本音楽芸術マネジメント学会

福田裕美 二〇一一 「民俗芸能の保護をめぐる文化財政策の研究：地域社会における保護政策の運用を中心に(二) 地域社会における民俗芸能の継承と文化財政策の有機的結合に向けて」『音楽芸術マネジメント』(三) 日本音楽芸術マネジメント学会

藤井昭 一九七七 「近世前期備北地方における「荒神名」の存在形態」広島県総務部県史編さん室編『広島県史研究 2』広島県

藤井昭 一九八四 「芸備地方の「名」をめぐる2、3の問題について」『広島民俗』(二二) 広島民俗学会

藤井昭 一九八七 『宮座と名の研究』雄山閣

藤井昭 一九九〇 『「名」の結合と荒神祭り』『山陰民俗』(五四) 山陰民俗学会

藤井昭 一九九一 「備後八島の牛供養花田植とその周辺——行事の次第と組織——」『広島女学院大学論集』(四一) 広島女学院大学

藤井昭 一九九五 「備後八島の牛供養花田植とその周辺」『郷土』(五六) 西城町郷土研究会

- 藤井譲治 一九九〇 「明治国家における位階について」『人文学報』（六七）京都大学人文科学研究所
- 藤田省三 一九六六 『天皇制国家の支配原理』未來社
- 藤田大誠 二〇〇八 「神官資格試験・神職養成と皇典講究所」『神道宗教』（二一〇）神道宗教学会
- 藤原宏夫 二〇〇八 「神楽台本『神能記』より「八澤」の翻刻と考察」『古代文化研究』（一六）島根県古代文化センター
- 藤原宏夫 二〇〇九 「八注連の諸相と変遷について」『民俗芸能研究』（四六）民俗芸能学会
- 藤原宏夫 二〇〇九 「芸北神楽高田舞考」『中国地方各地の神楽比較研究』島根県教育庁古代文化センター
- 藤原宏夫 二〇一六 「島根県浜田市における江戸末期から明治期にかけての神楽事情」『民俗芸能研究』（六〇）民俗芸能学会
- 藤原宏夫 二〇一八 「史料紹介―東郷村上家文書「清地祭問答」『隠岐の祭礼と芸能に関する研究』島根県古代文化センター
- 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
- 藤原元美 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
- 藤原元美 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
- 藤原元美 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
- 藤原元美 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
- 藤原元美 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
- 藤原元美 一九九八 『備後國比婆荒神神楽―神楽と共に半世紀』私家版
- 文化庁文化財部 一九七九 「新指定の文化財」文化庁文化財部監修『月刊文化財』（二八四）第一法規出版

ほ

- 星野紘 二〇〇九 『村の伝統芸能が危ない』岩田書院
- 星野紘 二〇一二 『過疎地の伝統芸能の再生を願って：現代民俗芸能論』国書刊行会
- 堀一郎 一九五一 「民間伝承の概念と民俗学の性格」『民間伝承』一五（九）日本民俗学会
- 堀江寿美 一九九七 『大宮八幡宮史…広島県比婆郡高野町大字南鎮座』私家版
- 本田安次 一九五四 『霜月神楽之研究』明善堂書店

本田安次 一九六六 『日本の民俗芸能 第一 神楽』木耳社
本田安次 一九七一 『山伏神楽・番楽（復刻版）』井場書店

ま

真下三郎 一九八一 『広島県の神楽』第一法規出版
増原卓三編 一九八五 『日吉神社誌』日吉神社、山内公民館

松浦康磨 一九五五 「隠岐に於ける葬祭神楽について」遠藤二郎編『山陰研究』遠藤文庫（のちに「隠岐島の葬祭霊祭神楽について」『島前の文化財』（二）隠岐島前教育委員会、一九七二年に増補されて再録）

松尾恒一 二〇一四 「死霊をめぐる神楽と鎮魂―いざなぎ流と比婆荒神神楽―」国立歴史民俗博物館・松尾恒一編『東アジアの宗教文化…越境と変容』岩田書院

松崎守登 一九八二 「東城の歴史と本山三宝荒神の祭祀」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
松岡利夫 一九六三 「祭祀組織と村落社会」小倉豊文編『地域社会と宗教の史的研究』柳原書店

松野聡子 二〇〇九 「秋田藩領における在地修験の霞と堂社管理―旧雄勝郡大沢村上法寺喜楽院を事例に」『白山史学』（四五）白山史学会
松山由布子 二〇一二 「テキストに見る花太夫の活動…北設楽郡東栄町小林地区の神楽屋敷文献を通して」『説話・伝承学』（二〇）説話伝承学会

み

三浦秀有 一九八九 『荒神とミサキ 岡山県の民間信仰』名著出版

三隅治雄 一九八五 「民俗芸能の有効な保存伝承方法の確立に関する調査研究（第一部）―継承者の過去と現在」『芸能の科学』（一五）東京国立文化財研究所

三隅治雄 一九八八 「民俗芸能の有効な保存伝承方法の確立に関する調査研究（第二部）―後継者養成と学校教育―」『芸能の科学』（一六）東京国立文化財研究所

三隅治雄 一九九三 「芸能をもてあます村々」民俗芸能研究会・第一民俗芸能学会編『課題としての民俗芸能研究』ひつじ書房

御藺生翁甫 一九七二 『防長神楽の研究』 未來社

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』(三六)

民俗芸能学会

三村泰臣 一九九九 「五日市十二神祇」『広島民俗』(五二) 広島民俗学会

三村泰臣 二〇〇四 『広島神楽探訪』 南々社

三村泰臣 二〇〇五 「広島県神楽」『広島工業大学紀要 研究編』(三九) 広島工業大学

三村泰臣 二〇〇五～二〇〇六 「中国の浄土神楽(一)」「(七)」「まつり通信」(五一五)～(五二二) まつり同好会

三村泰臣 二〇〇七 「神楽による死霊の供養―西日本と南中国の事例から」『宗教研究』八〇(四) 日本宗教学会

三村泰臣・王倩予 二〇〇八 「長江中流域三角地帯の民間祭祀」『広島工業大学紀要 研究編』(四二) 広島工業大学

三村泰臣 二〇一〇 『中国地方民間神楽祭祀の研究』 岩田書院

三村泰臣 二〇一三 『中国・四国地方の神楽探』 南々社

宮川満・新発田一 一九六三 「村落の内部構造」清水盛光・前田正治編『續近世後進地域の農村構造―備前國津高郡加茂郷の場合―』 京都

大学人文科学研究所

宮田武義編 一九六八 『比婆山遊記』 私家版

宮本常一 一九五四 「岡山県御津郡加茂川町円城の祭祀組織―名の残存について―」『日本民俗学』一(三三) 日本民俗学会

宮本常一 一九六六 「生産生活」広島県教育委員会編『油木・豊松民俗資料緊急調査報告書』 広島県教育委員会

宮本常一 二〇〇一 「豊松」須藤功編『あるくみるきく双書 宮本常一とあるいた昭和の日本4 中国四国1』 農山漁村文化協会

民俗芸能研究の会 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

民俗芸能研究の会 第一 民俗芸能学会 一九九三 『課題としての民俗芸能研究』 ひつじ書房

む

村上重良 一九七〇 『国家神道』 岩波書店

も

- 毛利文香 一九六七 「龍かぐら二代噺」毛利元旦編『郷土夜話』郷土史友の会
茂木栄 一九九三 『まつり伝承論』大明堂
森田清美 二〇〇八 『霧島山麓の隠れ念仏と修験…念仏信仰の歴史民俗学的研究』岩田書院
森毅 一九八九 『修験道霞職の史的研究』名著出版

や

- 安井哲夫 一九八三 「民俗行事荒神講」『郷土』(二六) 西城町郷土研究会
安間清 一九五〇 「ニソの杜」『民間伝承』一四(二) 民間伝承の会
安間清 一九五二 「福井県大飯郡大島村ニソの杜調査報告」『民俗学研究』3、日本民俗学会
安丸良夫 一九七九 『神々の明治維新 神仏分離と廃仏毀釈』岩波書店
柳田国男 一九六二 「毛坊主考」「巫女考」『定本柳田国男集 第九卷』筑摩書房
柳田国男 一九六三 「国史と民俗学」『定本柳田国男集 第二四卷』筑摩書房
柳田国男 一九六四 「民間伝承論」『定本柳田国男集 第二五卷』筑摩書房
柳田国男編 一九四三 『族制語彙』日本法理研究会
山路興造 一九七二 「中国地方神楽資料採訪記」『民俗芸能』(四九) 民俗芸能の会
山路興造 一九八六 「解説」牛尾三千夫『大田植の習俗と田植歌』名著出版
山路興造 一九八九 「牛尾三千夫」芸能学会編『芸能』三一(一一) 芸能発行所
山田次三 一九四四 「部落社と組社」『民間伝承』十(二) 民間伝承の会
山田次三 一九四九 「屋内神その他―備後比婆郡峯田村―」『民間伝承』十三(二) 民間伝承の会
山田次三 一九九一 「広島県備北地方」谷川健一編『日本民俗資料集成 第七卷』三一書房(初出は、大庭良美、水師重吉、森脇太一編『民俗とその資料』島根民俗学会、一九四一年)

山田次三遺稿集編集委員会編 一九七九 『奥備後の民俗―山田次三遺稿集』山田次三遺稿集刊行会

山田尚彦 一九九七 「獅子舞をつづけるということ」『日本民俗学』(二二〇) 日本民俗学会

山野正彦 一九八一 「中国山地地域における名の景観…宮座・神田・農耕儀礼」『人文研究』三三(四) 大阪市立大学文学部

山本宏子 一九八六 「民俗芸能の伝承方法についての一考察—三春町の芸能の調査事例をもとに」『民俗芸能研究』(三) 民俗芸能学会

山本宏子 一九八八 「民俗芸能の構造と社会構造」『民俗芸能研究』(八) 民俗芸能学会

山本宏子 一九九三 「沖縄読谷村のエイサーの伝承組織—民俗芸能の伝承組織と社会・経済構造との相互規定関係—」『芸能の科学』(二二)

東京国立文化財研究所

山本ひろ子 一九九三 a 『変成譜 中世神仏習合の世界』春秋社

山本ひろ子 一九九三 b 『大荒神頌』岩波書店

山本ひろ子 一九九四 「浄土神楽祭文 死の国へのギャンビット」『ユリイカ臨時増刊 総特集 死者の書』青土社

山本ひろ子 二〇〇〇 「呪術と神楽—日本文化論再構築のために(八)〜(一〇) 比婆の荒神神楽(一)〜(三)」『みずず』四二(二)、

(三)、(七) みずず書房

山本ひろ子編 二〇〇五 『祭礼』平凡社

よ

横山重・松本隆信編 一九八五 『室町時代物語大成 第十三』角川書店

吉田均 二〇〇九 「隠岐・島後における葬祭、霊祭神楽の痕跡」『隠岐の文化財』(二六) 隠岐の島町教育委員会、海士町教育委員会、西ノ

島町教育委員会、知夫村教育委員会

吉田修作 一九八八 「ほかひ・ほかひびと」西村亨編『折口信夫事典』大修館書店

米地実 一九七七 『村落祭祀と国家統制』御茶の水書房

ろ

六郷寛 二〇〇四 「近世末期安芸国北部地域における「石見神楽」の受容—安芸国山県郡壬生村神主井上氏を事例として—」頼祺一先生退

官記念論集刊行会編『近世近代の地域社会と文化』清文堂出版

六郷寛 二〇一〇 「芸北地域に「石見神楽」はいつ伝播したか? 「伝統」と「創作」の視点から」島根県古代文化センター編『しまねの古

代文化…古代文化記録集』(二七) 島根県古代文化センター

六郷寛 二〇一三 「石見神楽「新舞」の隆盛をもたらした「神楽競演大会」 島根県古代文化センター編『石見神楽の創造性に関する研究』

島根県古代文化センター

わ

渡辺恒一 二〇〇〇 「近世前期の社会と「身分的周縁」論」久留島浩・高埜利彦ほか編『近世の身分的周縁 6 身分を問い直す』吉川弘

文館

渡辺伸夫 二〇一二 『椎葉神楽発掘』岩田書院

渡部雄吉 一九八八 『渡部雄吉写真集 神楽』新潮社

渡部雄吉 一九九二 『神話の世界——神楽』ぎょうせい

和歌森太郎編 一九六二 『西石見の民俗』吉川弘文館

和歌森太郎編 一九六三 『美作の民俗』吉川弘文館