

〈落差〉を解く

豊前神楽をめぐる歴史人類学的一解釈

Puzzling out "the Gap"
: An Interpretation of the Buzen Kagura
in Terms of Anthropology of History

白川琢磨

- ①序
- ②前提
- ③豊前神楽の担い手—宗教民俗の形成主体
- ④祈祷としての神楽
- ⑤神楽改変と神仏分離
- ⑥結

【論文要旨】

福岡県豊前市を中心とする旧上毛郡一帯に展開する豊前神楽の特徴の一つは、勇壮な駈仙（ミサキ）舞であり、毛頭鬼面で鬼杖を手にした駈仙と幣役との迫力ある「争闘」が見所となっており、また幼児を駈仙に抱かせる事で無病息災を祈る民間信仰も付随している。ところが、現地の神楽講には、この争闘を天孫降臨に際して猿田彦が天鈿女を「道案内」している場面だという伝承が存在し、観衆の実感との乖離を生み、実感との余りの落差から笑いまでもたらしている。これまで、豊前神楽は民俗芸能の枠組で里神楽と位置づけられ、岩戸の演目が最後に行われることから出雲系とされ、湯立は伊勢系、駈仙の装束や振舞には豊前六峰の修験道の影響も一部見られるという解釈が一般的であったが、本論ではこの神楽を宗教儀礼として捉え直し、その観点から上述の乖離を儀礼行為と説明伝承とのズレとして解釈することを主題としている。まず、儀礼主体として社家に注目し、彼らが近世期に吉田神道の裁許を得る以前には押し並べて両部習合神道の神人であり、豊前六峰の一つである松尾山という寺社勢力の山外の周縁部末端に位置づけられていたと類推した。湯立・火渡など現行の演目やその祭文には、神楽が本来、そうした寺社勢力の末端として行なった「加持祈祷」であったことを示す証拠がかなり残されている。さらに、駈仙と幣役との争闘に関しては、現在残されている近世期の祭文を、中国地方の中世末期の「荒平」の祭文と比較することを通じて、例えば「神迎」の演目などに典型的に表象されているように、現在伝えられる記紀神話の天孫降臨（道案内）ではなく、中世神話の天地開闢譚（天照もしくは伊弉諾と第六天魔王との争闘）に基くかもしれないことを指摘した。つまり、儀礼行為はほぼ原型を伝えるのに説明言説が変更されてしまったことが乖離を派生したと捉えたのである。この変更は近世期の神楽改変の一環であり、その背景には思潮動向としての反密教的な廃仏運動があり、やがて明治初期の神仏分離、神楽については神職演舞禁止令で頂点を極め、神楽は皮肉な事ではあるが史上初めて民間に伝えられるのである。

キーワード：豊前神楽、駈仙（ミサキ）、宗教儀礼、寺社勢力、中世神話、神仏分離

①……………序

まず表題に挙げた「落差」の説明から始めたい。2003年3月2日に福岡市のアクロス福岡で大村神楽の^{みさき}駈仙舞を見る機会をもった。偶々近くを通りかかって公開公演が行なわれるのを知り、小ホールに足を運んだだけだったのだが、私にとって豊前神楽を見る初めての機会であった。山岳宗教や修験に関わる儀礼や芸能にはこれまで全国各地で接した経験があるが、この時に一種の衝撃に近いものを感じた。駈仙の出現以降の静と動が織りなす腰を屈めた巧みな動きと距離を置いて対面する神主との張りつめた緊張感、やがて神主が細かく打ち振る鈴に誘われるように、駈仙は神主に向かって猛然と鬼杖を掲げて打ちかかる。神主は素早くそれをかわして身を翻し、背後から鈴を打ち鳴らす。その後の半時間程はまさに駈仙と神主との争闘と呼ぶしかない状況であった。最後に駈仙は屈服し、神主に鬼杖を差し出し、会場に居る幼児を次々と抱き上げ、神主が鈴を細かく振って傍らで見守るのはそれを統制しているかのようであった。背景に流れるのは大太鼓、笛、そして鉦が醸し出す躍動的な響きがあるだけで、神主も駈仙も何も語るわけではない。だが私にはこれらのシーン全体が一つの確信的なイメージと重なっていた。修験者（山伏）が鬼を調伏するシーンである。他の観衆も同じイメージを持ったとは思わないが、迫力ある争闘が感銘を与えたことは間違いない。その余韻が残る会場に現れた神楽講の講長が演目の解説を始めた。駈仙は猿田彦尊であり、神主役は実は天鈿女尊である。場所は高天原であり、実はこのシーンは猿田彦が天鈿女を道案内している様子を表していると云うのである。

会場からは静かな笑いが起こった。私もつられて笑ってしまった。今見たばかりの争闘と「道案内」とに余りに大きな「落差」があったからである。その空気を察した講長は、一呼吸置いてから苦笑いしつつこう付け加えた。「まあ、私にもとても道案内しているようには見えませんがね。」

笑いというもの是一般に落差から起こる。しかし、落差を起こした講長は決して冗談やとっさの思いつきで道案内と云ったのではない。それは代々伝えられてきた「伝承」なのである。では迫力に富む駈仙の演技が、本来の粋をはみ出したものであり、結局は役者の創意工夫に帰せられるのかというところも違う。役者の演技は伝統を忠実に再現したものであり、彼らはそのための努力を怠ってはいない。だとするならば、ここに見られるのは云わば儀礼 (ritual performance) とそれをめぐる伝承 (oral tradition) との乖離である。この乖離をどう解釈するかが本稿の主題である。

②……………前提

本稿が対象とする豊前神楽について述べておきたい。豊前といってもその範囲は、旧上毛郡、現在の豊前市と築上郡東部である。現在、豊前市内に大村・山内・岩屋・黒土（所在地：久路土）・三毛門・中村の6つの神楽講と築上郡東部の成恒・友枝・唐原・土屋の4つの神楽講が活動している。⁽¹⁾これらの神楽講で現在行なわれている神楽の演目の数や順序、形態や所作には違いが認められるが、後述するように、本来近世期には同一の社家集団が演じていたのでこうした違いは、社家から民間に神楽が伝達された明治以降今日までに発生してきたものと思われる。従って本稿では原型

に繋がる共通性に注目し、差異には焦点を合せないこととする。

また、神楽の位置づけに関して、それを、宮廷行事を起源とする宮廷神楽と民間で発祥したとされる里神楽に分けるとすれば豊前神楽は後者に含まれる。里神楽は、岩戸など神話をモチーフにした演劇性の強い出雲系や湯立を基本とする伊勢系などに分類され、豊前神楽は、さらに修験系も含めてそうした諸系統が混交したものと見なされてきた⁽²⁾。こうした系統論的立場は、神楽を民俗芸能として捉える立場においては主流であり膨大な研究蓄積を有するが、本稿では神楽を宗教民俗の一つであると見る別の立場から接近してみたい⁽³⁾。

神楽を宗教民俗と捉えるならば、まず、宗教民俗の形成主体、即ち神楽を形成・維持してきた担い手がどのような宗教的職能者であったかが問題となる。最初にこの問題を扱い、次に内容の問題に入っていきたい。

③……………豊前神楽の担い手—宗教民俗の形成主体

1. 社家神楽

この地方の神楽は、別名「社家神楽」と呼ばれてきた。神楽を舞った主体に注目した言い方である。自ら黒土神楽の演者であり、かつ豊前神楽の研究者でもある有馬徳行によれば、近世中期には旧上毛郡に、長谷川家、清原家（現、大富神社）、矢幡家（久路土石清水八幡神社）、初山家（山内^{うそおき}八幡神社）、高橋家（高瀬村）、矢幡家（角田八幡神社）、矢幡家（成恒吉富神社）、宮崎家（下唐原）の社家があり、縁戚や姻戚で繋がったその一族ら17～19名で舞われていたとされる⁽⁴⁾。これは今日の神楽講の分布とほぼ重なっており、有馬が云うように豊前神楽が同一の原型を持つことを示している。特に、三毛門、大村、黒土、山内の神楽に関しては演目の名称もほぼ共通しており、古来の基本型を伝えていると考えられる。

では、こうした社家はどのようなタイプの宗教者であったのだろうか。今日見る神官と同一視してよいのだろうか。これについては社家の系譜に手がかりを求めねばならない。これらの中の幾つかの社家については、その史料が現在整理中でまだ公開されてはいない。ただ、ある社家について、元禄13年（1700）に「京都吉田御免状」を頂戴したとの記録がある。これは社家の性格を捉える場合の重要な手がかりである。

周知のように、幕府は、寛文5年（1665）全国を対象にした宗教統制政策の一つとして五条からなる「神社条目」、一般に「諸社祢宜神主等法度」と称される対神職政策を發布する。その第三条の装束に関する規定に吉田家の許状の必要が含まれたことは第二条の位階に関する執奏家の規定と相俟って、神祇管領としての吉田家の地位を確立し、神職の統括が開始されるのである⁽⁵⁾。もちろん、全国的に見れば社家が吉田裁許を得る時期は多様で、地域を支配する藩の政策、藩主の意向、さらに地域の宗教文化的性格如何によっても左右された。吉田神道自体も当初は仏教（密教）的要素を大いに含んでいたものの近世中後期には国学、儒学等の排仏思想の隆盛のもとで次第に復古神道的性格を強めていくのであるが⁽⁶⁾、裁許を得る社家側から見ればその時期が社家の性格を推量する一つの指標となるのである。豊前の場合、神社条目の發布から35年後の元禄13年（1700）という時期が

導かれる。しかし、問題はそれ以前の社家である。

筑前側の史料で補足しておきたい。筑前御殿神楽は、旧遠賀郡の狩尾神社・枝光八幡宮・高見神社・仲宿八幡宮・豊山八幡神社・埴生神社・一宮神社・熊野神社・中原八幡宮の複数の神職が共同で神楽を舞う所謂社家神楽の形態を今日なお残している。そのうち、高見神社宮司の波多野學氏が社家である波多野家の家譜を「先祖古証文系図控写」をもとに挙げて⁽⁹⁾いる。関連する箇所を抜粋する。

「万治4年（1661）波多野河内守正次 両部習合神道相改吉田御本所御裁許状頂戴仕候⁽¹⁰⁾」

波多野家では、神社条目の発布に先立つ4年前に裁許を得ており、それ以前は「両部習合神道」であった。また河内守の敬称「守」もこの正次以降であり、それまでの大夫名の改称も吉田裁許に伴う措置であったと思われる。さらにそれ以前の大夫から両部に関わる項目を抜粋すると以下の通りである。

「慶安2年（1649）波多野神大夫（実貞） 権大僧都法印要撰坊より両部習合神道
勤方免書

…

天正11年（1583）波多野掃部大夫（春重）権大僧都法印多門坊より両部習合神
道勤方之免書

…

明応2年（1493）波多野盛直 両部習合由来書付⁽¹¹⁾」

両部習合神道に云う両部とは曼陀羅において智を表す胎藏界と理を表す金剛界の両界であり、神仏習合に基く真言系神道として中世に隆盛した神道説である。鎌倉末期に、空海に仮託されて成立したとされる『天地麗気記』が大きな影響を与え、その本流は麗気神道とされるが、中世後期には三輪流神道や御流神道を派生していくことになる⁽¹²⁾。ここでは、吉田裁許以前の社家がそうした密教的神道を奉じており、彼らに免書を与えているのが「要撰坊」や「多門坊」といった密教僧であること、時期的には室町期にも遡り得ることを指摘しておきたい。前述したように遠賀の社家が集団化されていることを考えれば、これは波多野家だけの事情に限られるわけではなく、他の社家にも同じ状況を適用できそうである。だとすれば、免書を与えた密教僧の側にも何か彼らを包含する寺社勢力の拠点を想定できるのであろうか、あるいは神社に所属する社僧と見なすべきか、遠賀の事例からは不明である。

2. 豊前の社家に影響を与えた勢力

前節で登場した両部神道は、豊前の神楽を考える場合も吉田裁許以前の段階として設定しなければならない。西日本全域の神楽を対象として研究した石塚尊俊は、吉田神道の受容の前段階として

両部神道時代を設けている。石塚が云うように、吉田神道が神楽に与えた影響は、演目の改変というような急激なものではなく、主に真言など仏教的要素の排除に留まり、それも地域による変差を伴いながらの緩やかなものであったかもしれない⁽¹³⁾。両部段階には不明な部分が多いが、それが里神楽の成立と展開に大きく関わっていることは否定できない。

豊前地方で両部段階の社家と関わったと想定される寺社勢力の拠点として考えられるのが、豊前六峰と呼ばれてきた山岳寺社である。豊前六峰とは、彦山（霊泉寺）を囲むように点在する、北から福智山（金光明寺）・普智山（等覚寺）・蔵持山（宝船寺）・求菩提山（護国寺）・松尾山（医王寺）・檜原山（正平寺）の六峰である（括弧内はかつての寺号）。いずれの寺院も現在は廃絶し、中世から近世にかけてのその隆盛の面影を辿ることも難しいが、各々多数の院坊を抱え、中心勢力である彦山との対立や統合を繰り返してきた神仏習合の寺社勢力であった。

ここで「寺社勢力」と云うのは黒田俊雄の用語である。それは「…南都・北嶺など中央の大寺社を中心に組織され、公家や武家の勢力とも対抗していた一種の社会的・政治的な『勢力』のこと」⁽¹⁴⁾で、「ほぼ平安時代のなかごろから戦国時代の末まで、約600年ほど存続していた」⁽¹⁵⁾とされる。寺院の組織は、統率者として別当、座主、検校、長者などが位置し、寺務管理の役職として三綱、即ち上座・寺主・都維那があり、その下に政所や公文所といった寺務局が置かれた。寺院に所属する僧侶の全体は大衆と呼ばれたが、その主な目的は「学（学解・学問）と行（修行・禪行）」⁽¹⁶⁾であり、学に携わる場合は学衆・学侶・学生、行に携わる場合は行者・禪衆・行人などと呼ばれた。またこうした学僧や修行僧を組織の中心層とすれば、彼らに近侍する堂衆・夏衆・花摘・久住者などの呼称で呼ばれた存在や、堂社や僧坊の雑役に従う承仕・公人・堂童子、さらに仏神を奉じる神人や寄人などが外延部を構成していた⁽¹⁷⁾。こうした勢力は畿内でのみ見られたわけではなく、むしろ地方における寺社の在り方を大きく規定しており、それら地方寺社が顕密体制の広大な裾野を支える基盤でもあった⁽¹⁸⁾。ただしここで注意しなければならないのは、ここで云う学衆と行人の区別や、あるいは中心層と外延部の差異、そして各々の内部の分節はあくまで中央の大寺社をモデルにした理念型とも云えるもので時代や地域によるかなりな変差を伴うということである。黒田自身が白山の加賀側の寺社勢力を調査した結果として、白山衆徒とされる者が云わば「行人的学侶」であり、それは「…中央大寺院のように学侶・学生と行人・堂衆との区別が截然としていなかったとみるべきで、むしろそれが、地方寺社にありがちな形態であったか」と指摘している⁽¹⁹⁾。

では、この理念型は九州北部ではどのような変形を伴っていたのか。地域の代表的な寺社勢力の拠点であった彦山を採り上げると、その組織は長野覚が明治初期の史料から作成した図1に見て取れる⁽²⁰⁾。近世後期の組織概要とされるが、それによると、座主を頂点に全体は「衆徒」「修験」「惣方」に三分されている。このうち、衆徒は、法華経書写の靈験功德によって五穀豊穡を祈念する「如法経会」及び釈迦の「誕生会」を中心に「修験・天台宗を兼勤し、年中大中48座の本地祭主をつとむ」とされている。修験は、春・夏・秋三季の峰入り修行を行い、大先達への昇進儀礼である「宣度祭」をはじめ「年中大小祭祀50余座の祭主となる」とされる。一方、惣方は、色衆、刀衆と称される神事両輪組から成り、松会、御田祭、神幸式などやはり年中50余度の祭主を務めるのである。坊数から見れば、衆徒57坊、修験50坊に対して、惣方は142坊と圧倒的であるが、図中に示される、座主との血縁関係が認められる「扱坊」や政治的上位の役僧である「奉行坊」の分布を考慮すれば、修験

◎ ()内は明治7年当時
山内に存在しない坊家

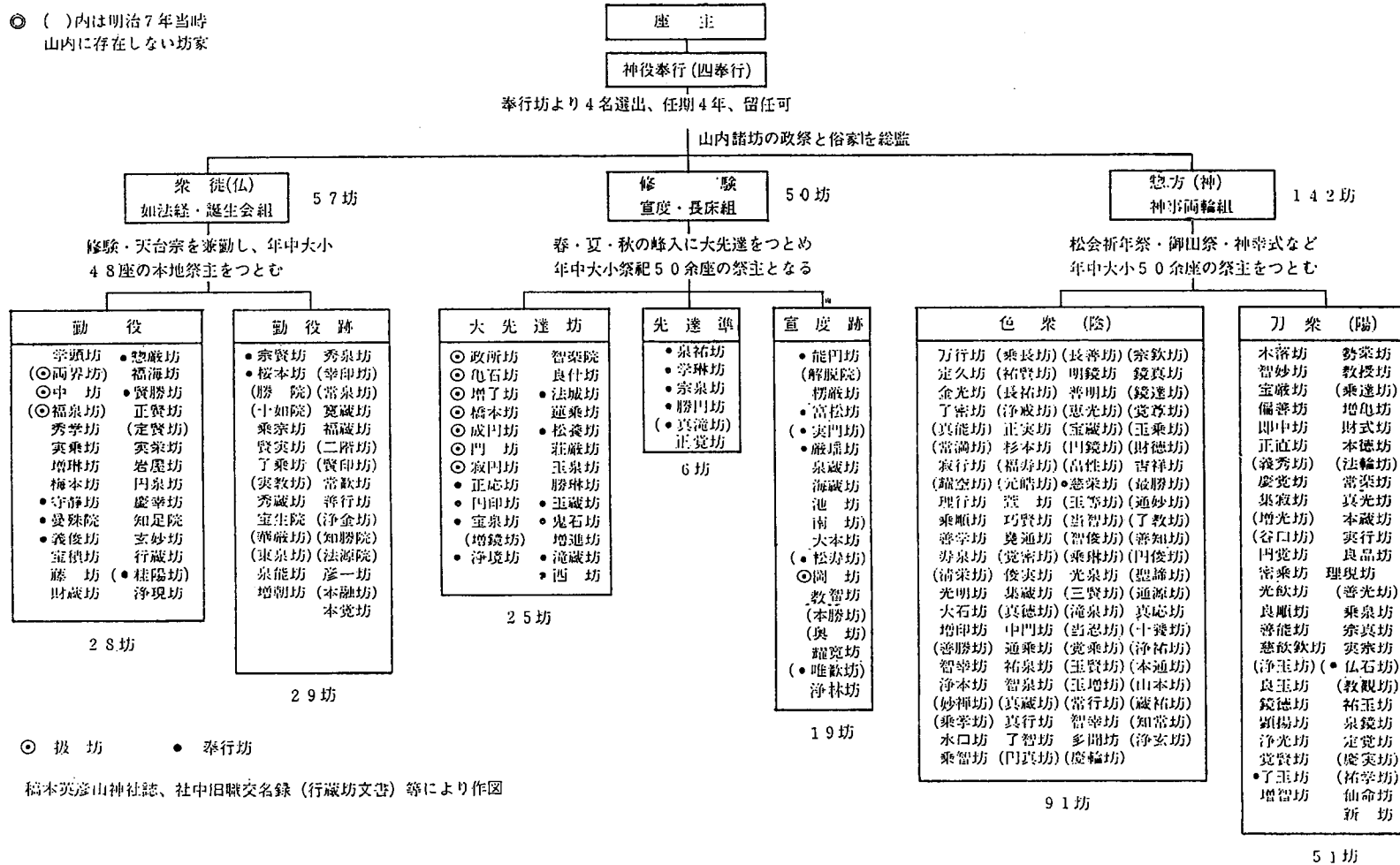


図1 江戸時代後期の彦山の宗教組織 (長野覚作成)

宗賢坊				松養坊				玉蔵坊			
司祭担当年		祭礼種類	所属	司祭担当年		祭礼種類	所属	司祭担当年		祭礼種類	所属
年号	西暦			年号	西暦			年号	西暦		
天正5	1577	宣度祭	修験	天正15	1587	如法経会	衆徒	元龜3	1572	色衆	惣方
元和4	1618	宣度祭		慶長10	1605	如法経会		慶長3	1598	色衆	
寛永3	1626	誕生会	慶長18	1613	如法経会	寛永6		1629	延年祭		
寛永4	1664	如法経会	元和4	1618	誕生会	寛永7		1630	御田祭		
寛文13	1673	誕生会	元和8	1622	如法経会	宝永5		1708	延年祭		
元禄2	1689	如法経会	寛永13	1636	如法経会	延享2		1745	延年祭		
宝永5	1708	如法経会	寛永20	1643	誕生会	明和6		1769	刀衆		
享保5	1720	誕生会	寛文1	1661	如法経会	安永8		1779	御田祭		
元文5	1740	如法経会	延宝5	1677	宣度祭	文化1		1804	刀衆		
宝暦11	1761	如法経会	元禄5	1692	誕生会	文化5		1808	小松色衆		
天明6	1786	如法経会	享保13	1728	御田祭	文化12	1815	誕生会			
寛政10	1798	誕生会	享保19	1734	宣度祭	天保8	1837	如法経会			
文政10	1827	御田祭	文政6	1823	御田祭	弘化4	1847	宣度祭			
天保4	1833	如法経会	文政13	1830	誕生会	文久4	1864	宣度祭			
嘉永2	1849	如法経会	天保11	1840	宣度祭						
			嘉永5	1852	小松刀衆						
			文久2	1862	宣度祭						

表1 彦山の祭礼担当の変動（長野覚作成）

や衆徒への偏りが見られ、惣方は下層であることが分かる。

寺社勢力という視点から彦山を捉えると、衆徒が「学侶方」、修験が「行人方」に該当することは明らかであり、その上で両者のうち行人方が優勢であることが特徴であろう。この優勢を導いた要因として長野が指摘する檀那所有数などの経済的要因があったことも事実であろう⁽²¹⁾。しかしながら、「性替」と呼ばれる所属の変更は、学行兼務を旨とする顕密的教義からすれば少なくとも学侶方・行人方にとっては必然的な伝統の一部であったかと思われる。むしろ組織上の重要な特徴は、寺社勢力の構成上、最も外延に位置し、世俗性の強い神人を、惣方として山内の組織範疇として組み入れていることであろう。しかもこの惣方も性替の対象となっているのであるから、全体として著しい神事重視の立場が貫かれている。そして色衆・刀衆から成る神事両輪組が統括する中心的な行事が「松会」と呼ばれる複合儀礼であり、長刀、薙刀、鉞、弓矢など武具を用いた祓いを担った刀衆と、田行事や田楽、獅子舞や楽打ちなどを担った色衆とが演目を組み合わせ、最後に幣切りをもって終わったのである。松柱に登っての幣切りは、惣方にとっては昇進儀礼であったが、そこに押しかけた民衆にとっては一年の大切な稔りを約束する種初を手に入れるための豊饒儀礼でもあった。その点で惣方は行事を介して民衆と接合する接点の役割を担っていたのである。

豊前六峰と呼ばれる各拠点も規模の差こそあれ、その幾つかが今日でも松会を伝えているところから、類似の組織形態をもっていたことが推察される。しかもその法式は両部神道であった⁽²²⁾。だが、松会を担った神人層が彦山と同じように明確に山内組織に組み入れられていたかどうかは不明である。おそらく彦山ほど明確ではなかったかもしれない。

さて、豊前六峰のうち、神楽の担い手であった豊前の社家に影響を与える寺社勢力として最も注目されるのが松尾山である。松尾山は、社号を松尾山権現、寺号を松尾山医王寺と呼ぶ標高475mの

山である。その歴史は古く、行妙あるいは能行に纏わる開山伝承や求菩提山に伝わる由緒などから平安時代に遡るとされるが、不明な点が多い。⁽²³⁾山内は上宮・中宮・下宮の三つのブロックに分かれ、このうち、上宮に白山三社とその本地仏として釈迦・十一面・薬師が祀られ、中でも薬師如来が本地仏の中心として崇められていた。中宮には、山王二十一社や涅槃堂、講堂、鐘堂などがあり、下宮には御供屋や渡神堂、観音堂、大般若経堂などがあつた。最盛期は中世であり、近世期には衰退の過程にあつたが、中野幡能は、下宮付近にあつたとされる坊中は延宝4年(1676)に座主下ノ坊を含め36坊、安政5年(1858)の史料ではそれが25坊に減少してはいるが、山伏と僧の数がほぼ同数であることから、その組織は「行人方と衆徒方の身分に分れていたのであろう」と推察している。⁽²⁴⁾また、松尾山には、松会の一部である田行事が今日まで伝えられているが、その演目の一つである男六人による楽打ちは「色衆楽」と称せられており、彦山と類似する色衆という層がかつて山内に存在したのかもしれない。⁽²⁵⁾

豪泉は松尾山の中興開山とされる座主であり、「松尾山座主世代記」では歴代第16世で寛永15年(1638)に歿したとされている。⁽²⁶⁾江戸時代に書写されたと推定される「松尾山神社旧記集」に、豪泉に関して興味深い記事がある。

「元和二丙辰年 湯立法門 豫州ヨリ豪泉伝来 其書今顕前ス」

湯立法門、即ち、今日の湯立神楽に繋がる湯立の流儀は、元和2年(1616)にこの豪泉が伊予から伝えたものであり、それに関する書、おそらく流儀を記した切紙の類がこの記事が書かれた当時にあつたというのである。さらに、その後、

「慶長十一丙午 彦山大南宿ニ於テ神道大灌頂ヲ受テ嗣席豪傳ニ修験併ニ神道ノ奥旨ヲ傳フ 豪傳ニ至テ神道専ラ流布ス 上毛下毛兩郡ノ社家悉ク豪傳ノ末流ト為ル 其證今在リ 就中湯立ノ法皆此豪傳ノ許ス処也」

の記事が続く。慶長11年(1606)に豪泉の後継者である豪傳が彦山大南宿で神道大灌頂を受けて、修験並び神道の奥旨を伝えられる。この豪傳の代に神道が流布したのであり、上毛・下毛両郡の社家は、悉くこの豪傳の末流となった。其の証拠もある。中でも湯立の法は、すべて豪傳の許可する所となつたとされるのである。⁽²⁷⁾

この記載を信じるなら、神楽の担い手であつた豊前の社家集団が吉田裁許を得ていく前の段階では、松尾山座主が裁許を与える主体であつたことが分かる。そしてその神道の中身は、天台宗系の山王神道と推測され、極めて修験色の濃い広義の両部神道であつたろうと思われる。また、演目の中でも湯立に関するものは、流儀や修法に関して特別視されてきたのである。その性格については後述に委ねたい。

また、組織の面で彦山と比較すると、彦山が神事両輪組を惣方として山内に組み入れているのに対して、松尾山では山外の社家を緩やかに統合している。こうした山内組織を基盤とした行事の典型が松会であつたとすれば、山外に成立した儀礼の代表が神楽ではなかつたかと思われる。もちろ

ん、松尾山にも松会が伝えられ、また「色衆」の呼称が残るので、山内の神事組織はあったのであろうが、それ以外に山外の社家集団を緩やかに包摂する独自の地域的な寺社勢力のタイプを形成したと考えられる。有馬徳行が詳述しているように、近世後期、この豊前の社家集団には多くの親族＝姻族関係が認められる⁽²⁸⁾。この地域一帯の大庄屋、友枝手永が代々松尾山の有力な守護者であり、政治的な支配者である豊前小笠原藩がそこを藩の祈禱所としていたこともあって、おそらく社家集団は松尾山の院坊とも密接な縁戚関係を保っていたことが推測される。松尾山の側から見れば、社家集団は寺社勢力の最周縁部に位置するわけであり、豊前神楽は彼らを担い手として成立し保持されてきた芸能（儀礼）ということになる。

④……………祈禱としての神楽

1. 神楽と加持祈禱

さて神楽の担い手から、神楽の目的・内容・性格に考察を移したい。神楽は一般に芸能として捉えられることが多いが、豊前神楽はその担い手が顕密寺社勢力の末端に位置した両部神道の社家であることから、神楽の性格は技芸として披露される芸能というよりもある目的を達成するための儀礼としての性格が濃厚であったと考えられる。例えば、大村神楽の母体である大富神社（宗像八幡宮）の近世初期に遡る神楽執行の記録を見てみると以下の通りである。

「元和6年庚申年（1620）細川越中守忠興公御領中 虫止五穀成就ノ御祈禱トシテ綱切神楽奉納アリ 其後度々綱切執行 古例ニ依リ各郡社家出勤ナリ

寛永3年丙寅（1626）五月大旱 大守公ヨリ雨乞御祈禱当宮へ被仰附十七日執行

寛永8年（1631）細川越中守忠興公ヨリ五穀成就岩戸神楽祓執行御祈禱トシテ米八石八斗ヲ下附セラル…」（西暦・傍点は筆者）

ここで云う綱切神楽が、現在豊前神楽で執行されている「綱駈仙」^{つなみき}のうち藁綱を刀で切断する形態と同じものであるかは定かではない。また、雨乞については祈禱とあるだけで神楽とは記されていない。しかし、その他の近世期の神楽執行記録を見ると「文化9年（1812）…家堅御祈禱湯立神楽執行〔貴船神社（永久）〕、…四民安全之神楽祓…〔春日神社（三毛門）〕⁽³⁰⁾」など、神楽は風雨順調・五穀豊穰・四民安全・疾病除去などの目的を達成するための加持祈禱や祓いとして行なわれていたことが分かる。これについては筑前側も同様で、例えば福岡県糸島郡二丈町の浮嶽白山妙理大権現の勢力下に成立したと思われる福井神楽では、毎年5月に定期的実施される神楽を少なくとも大正時代までは「春祈禱」の名称で表してきた。

加持祈禱とは「崇拜対象に向ってその印契を結び、その真言をとなえて崇拜対象の境地に入った上で、願事の達成を祈る儀礼」⁽³¹⁾であるが、特に加持は本来密教的な修法を指す用語であり、印契や真言などの要素が認められなくてはならない⁽³²⁾。豊前神楽の場合、神楽の執行主体が本来両部の社家であり、後述するように現在でも印契や真言の要素も認められるので、各演目を各々の願事の達成

を目指した加持祈祷の儀礼と見なすこともできそうである。その際、現行で33番とも34番とも云われる各演目の全てにわたって分離はできないにしても、主立った演目については願事、即ち目的の違いがあったと推測できる。その名残とも思えるのが、主演目に対する「料金表」である。神楽奉納料と称しているが、現在神楽執行の際、どこでも受付に掲示されている。昨年10月16日の黒土神楽において、舞台となった久路土石清水八幡神社の受付に掲示されたものを挙げると以下の通りである。

「 神楽奉納料	
一、式神楽	八〇〇〇〇
一、神 迎	三〇〇〇〇
一、大蛇退治	三〇〇〇〇
一、綱御先	二〇〇〇〇
一、本地割	二〇〇〇〇
一、四人剣	八〇〇〇
一、乱御先	八〇〇〇
一、三 神	八〇〇〇
一、盆 舞	八〇〇〇
一、剣 舞	七〇〇〇
一、二人手篋	七〇〇〇
一、御 先	五〇〇〇
一、湯 立	八〇〇〇〇

平成十二年九月 定

豊前岩戸神楽組合（朱印） 」

単に人手を要し手間のかかる演目ほど値段が高く、また大蛇退治など後から混入した、祈祷性の少ないものも含まれているが、とにかく上記の料金を払って、舞台上方に演目と奉納者名を記した半紙を貼ってもらい、その下で特定の演目が執行されるのであるから、実は「祈祷料」を支払って、「願主」となって神楽祈祷を受けるという本来の形態が、神社に神楽を奉納するという形に転換したとも考えられるのである。

さて、演目の中でまず採り上げてみたいのが、湯立神楽である。湯立は、神楽演目の中で最大のスケールをもつ演目であり、境内に結界された祭場の中央に2 m程の三本足の鼎を設け湯釜を置き、その傍らにはちょうど松会の柱松と同じく、高さ10mに及ぶ柱を立て、三方から太縄で支えた中で行なわれる。舞の中心は湯駈仙、あるいは湯立駈仙と呼ばれる、幣役と駈仙の争鬪をモチーフとした駈仙舞である。三毛門神楽では幣役を法者と呼び、また岩屋神楽では二匹登場する駈仙（鬼）を前鬼・後鬼と称するなど、天鈿女尊と猿田彦尊に比定される以前の呼称を残している。クライマッ

クスは、幣役に急かされた駈仙が柱に登り、頂上で幣切りを行い、その後太縄の上で「逆さぶら下がり」や「両手離し滑走降下」などの曲芸⁽³³⁾を行いながら降りてくる。一方、それと前後して沸き立つ湯に全国一宮を勧請し、藁束に五色の人形（三毛門ではミコと呼び、東神＝青、西神＝白、南

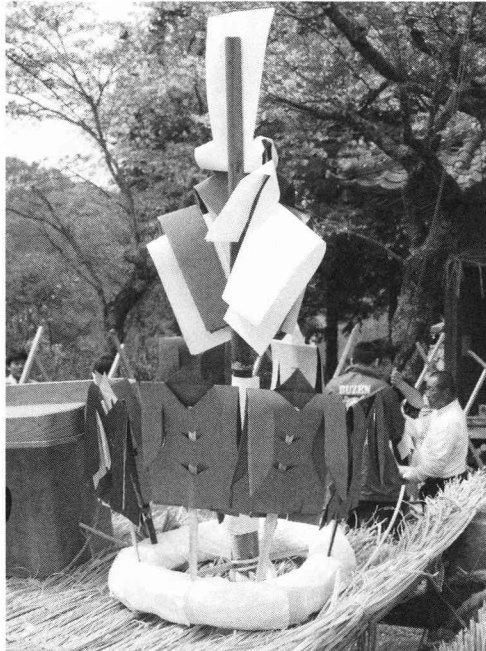


写真1 湯大将（山内神楽）

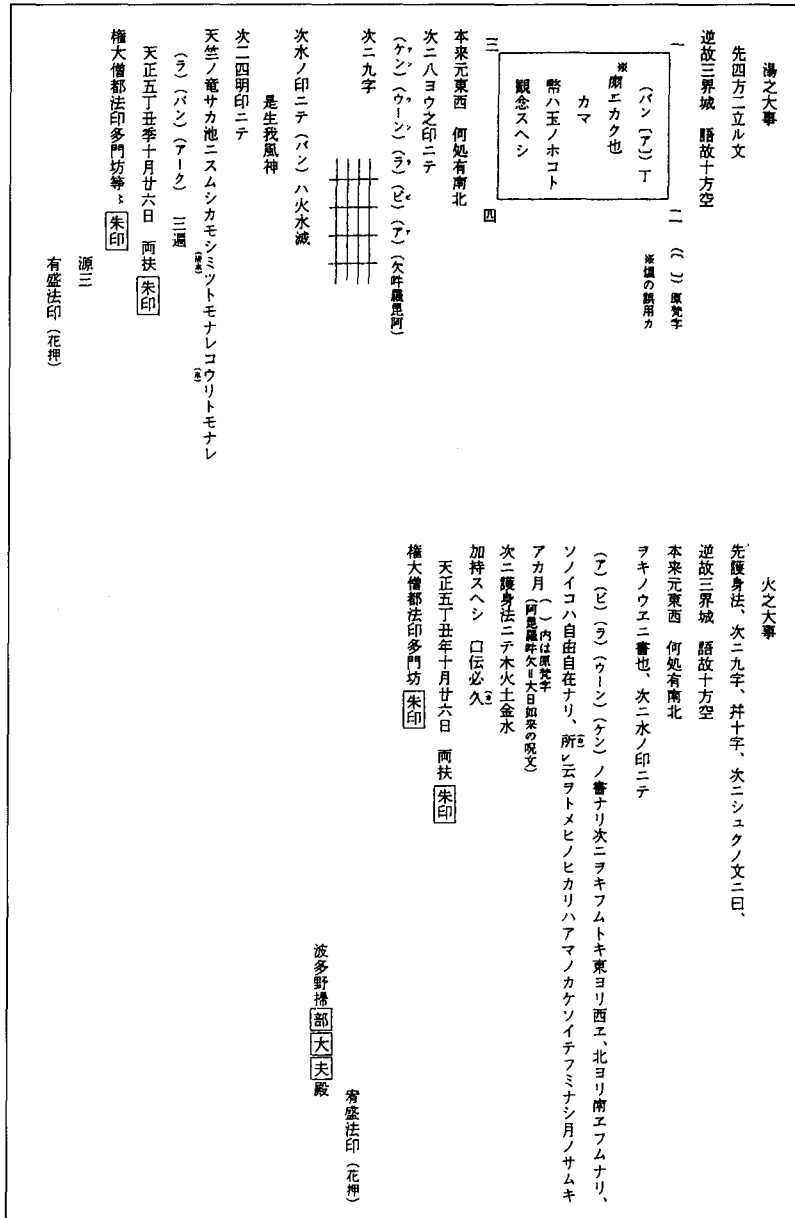
神＝赤、北神＝黒か紫、中央神＝黄）を刺したものを（山内では湯大将と呼ぶ）を湯に浮かべ、祈祷する。その後、火鎮めの儀礼を行なってから幣役によって「火渡」が数回行なわれる。

三毛門の例であるが、妊婦の居る家がこの湯大将を貰って安産のお守りにすることがかつては多く、また湯立の祝詞を借りて家の防火のお守りにすることもあったという⁽³⁴⁾。この湯立神楽は、現在は筑前側では余り見られないが、かつては行なわれていた形跡がある。管見の限り、その最古の事例は、筑前高祖城主原田氏に関して『改正原田譜』附録（下巻）に収録される記事、「享祿3年（1530）2月、原田興種が病いのため、高祖宮で湯立神事をおこなった時、志摩・早良・那珂各郡からも社人百十余人が参加した…」⁽³⁵⁾というものである。その内容までは分からないが湯立が、病氣平癒に関連する祈祷であったことは指摘できる。

湯立・火渡の内容を示す史料は、前章で紹介した筑前御殿神楽の波多野家の天正年間の文書に見られる。「天正五丁丑年（1577）十月廿六日」の日付の入った「湯之大事」「火之大事」の切紙である。波多野學の著書に収録されているので抜粋する⁽³⁶⁾。

切紙であるから内容は至って簡素であり、両方とも次第はほぼ共通している。湯立を見ると、まず四方に「逆（迷？）故三界城」「語（悟？）故十方空」「本来元（無？）東西」「何処有南北」と書かれた文を立て、中央に釜を置くとされる。岩田勝が収録している安芸の国佐伯郡の中世後期と推定される「天刑星祭文」でも同様の文が登場し、各文の接頭にウン・タラク・キリーク・アクの梵字が付されている⁽³⁷⁾。現在では、葬礼の幟などに見られるが、かつてはこうした祈祷の際にも用いられたのである。火之大事ではこれらは、「シユクノ文」とされ、燠の上には梵字が書かれたと思われる。ともあれ、中心的な真言はア・ビ・ラ・ウーン・ケン、即ち胎藏界大日如来の真言で、宇宙の五大要素、地・水・火・風・空を表し、黄・白・赤・黒・青の色で象徴される⁽³⁸⁾。全体として、まず結界し護身法として九字を切った上で大日如来の真言を唱え、さらに水の印を結び、神呪「天竺の竜さか池にすむしかも清水ともなれ氷ともなれ」を唱えて鎮火を凶ったと推測される。そして、こうした次第を「両扶」即ち波多野掃部大夫から多門坊宥（有）盛法印に差し出し、認可を得るのである。形式としては加持祈祷の様式を踏まえていると見做してよいのではないだろうか。

もし湯立に関してこれが原型であるとすれば、豊前神楽にもその痕跡が見出されるはずである。しかしながら事は吉田神道以前の両部段階の密教的要素である。近世中後期に社家が吉田神道化し



湯之大事・火之大事 (切紙)

ていった段階でまず大部分のそうした要素は排除されていったであろうし、さらに明治初年の「神職演舞禁止令」によって執行主体が社家から民間に移って以降の長い年月を考えれば、残存そのものが奇跡的である。しかし部分的ではあるが今日用いられている詞章の中に幾つか見出せるのである。

黒土神楽では安政6年(1859)に改訂されたとされる長谷川保則宮司所蔵の「大前張里神楽謂儀」を伝えている。収録された詞章はそのまま用いられているわけではないが、云わば基本テキストとして保持されている。その中の「湯庭火鎮謂儀」には、「一、とろとろと立湯なれば野中の清水が身にしみて向ふ風嵐に吹きつづるなり」⁽³⁹⁾、「二、何として雪は氷の隔て無くと来れば同じ谷川の水」の

二種の神呪と思われる呪文の後、三の部分に、「火の神－オンマカ、アギャノウェイ、ソワカ 水の神－オンマカ、バロダヤ、ソワカ 地鎮－オンマカ、ピリチビエイ、ソワカ」の三種の真言が登場する。これは現行の真言加持で用いられる火天（オン〔またはナウマク〕アギャノウェイソワカ）、水天（オンバロダヤソワカ）、地天（オンヒリチビエイソワカ）の真言とほとんど同じである⁽⁴⁰⁾。但し四の「斬りくわえする者を、かわなひさご針山姫戦争の者は此の火を鎮め奉る」は意味不明であるが、鎮火に関わる神呪の転訛したものと思われる。また、火渡の手順や方向についても重要な記述があり、これは現在でも固く守られている。まず、湯釜を支える三本足の柱を釜柱と記し、その設置を子（北）・辰（≒東南東）・申（≒西南西）に定めている。入り方は、「始めは」東北の丑寅から入って南の午に抜け、午から西北の戌に抜けて、戌からもとの丑寅に帰ると定め、手房（湯手房）



写真2 湯立神楽（山内）2003年4月13日（中西裕二撮影）

を持った時もそうすべきとされている。この方向は先述の「火之大事」に記された「ヲキフムトキ 東ヨリ西エ、北ヨリ南エフムナリ、ソノイコハ自由自在ナリ」に適った定めである。

山内神楽では現在用いられているテキストの中に密教的要素が認められる。火鎮めの行事の箇所では、まず「火渡り修法をなさんとする者は七日前より肉類、ネギ、ニラのごときは食せず朝夕水行をなして心身の清浄に務める」との規定が記され、その後、「呪文秘伝」として「トロトロト 立湯ナレバ ソデヒキテ 神吹女 アラセニ 立スト シズマル」と黒土神楽と上段の部が同じ神呪が唱えられ、その後、真言らしき文言が記されている。原文のままに記載すると「オンソバハー シュドカン サルマ ダルマ ソバ ハンバ シュドカン ランバヂラド ハンバヤ ソヲアカ ランタタ キヤ ドラ カンハンバヤ ソヲアカン」（傍線筆者）というものである。密教の加持祈祷のおそらく最も一般的な修法として、六法十八道がある⁽⁴¹⁾。金胎两部九会九尊を合わせて十八、約して六法とされるもので、究極的には大日如来を本尊とするものである。六法のうち、勧請や結界に先立ってまず浄めが行なわれる。その最初が「浄三業」の修法で、蓮華合掌の印を結び、行者の身口意の三業を浄め、本尊の三密（身口意）と平等と観ずるのであるが、その際の真言が「オンソワハンバ シュダ サラバ タラマ ソワハンバ シュドカン」である。傍線前半部と類似して

いないだろうか。もしそうだとすれば、傍線後半部はヲをワの表記違いと見て「オン タタギヤタ
ドハンバヤ ソワカ」と読めなくもない。浄三業に続く「仏部三昧耶」の真言である。とすればか
なり正式な加持祈祷の修法が徹修されていたことになる。おそらく最初の部分だけが記憶され、今
日まで転訛されつつ伝えられたのであろう。しかし、中心的な真言はこの後二回記されており、今
日でも火渡の直前に二回唱えられている。「オン アビラウンケン ソワカ」、即ち胎藏界大日如来
の真言である。そして最後に火鎮めや火起しに関わる神呪が三種記されている。「露しげき雨の軒端
に霜柱氷の屋根に雪の床哉 猿沢の池の大蛇の如く息の烈しき風に火をこめるなり 北方で南をこ
くす鎮火祭丸なる中のかんの水なり」がそれである。

さてこれまで見てきたように、少なくとも湯立神楽に関しては、両部、即ち密教的要素から成る
加持祈祷の形式を踏まえていると捉えることができる。人々は祈祷料を払って願主となることで病
平癒や家堅めなど特定の願成就を図ったのである。しかし、この点は、神楽の執行主体が同じ両部
の社家であり、祈祷料という形式が共通することを考えれば他の演目にも拡大できるのではないだ
ろうか。もちろん後に整序され、あるいは追加された演目もあったであろうが、幾つかの基本的な
演目、例えば祓いの性格の強い剣舞、厄よけに関わる地割（筑前側では五行）、現在でも子どもの無
病息災に密接に関連する駈仙に関わる演目など、本来は各々独立した祈祷ではなかったかと思われ
る。後述するように、それを宮廷神楽や記紀神話といった脱・密教的な神道に即した筋立てに強引
に改変していった所に現行神楽の矛盾が表出しており、冒頭に述べた観客が感じる「落差」の一因
となっているように思われる。しかし、この改変は豊前側では完遂していないが、逆に筑前の現行
の神楽にはもはや加持祈祷の要素を見出すことは困難なほどに神道化してしまったのではなかろう
か。この仮説を示唆する一つの証拠が「福岡藩郡役所記録」所収の延享2年（1745）8月20日に藩か
ら出されたお触れである。

「一、村々にて風祭虫祈祷等願成就、只今迄おとり操之類、其度々相願、相催来候 得共、此以後
願成就一切、神楽執行可仕候。其度々願出に不及候。此以後踊操之類、一切停止に候事。」⁽⁴²⁾

村々で風祭や虫祈祷などの願成就に際して、今迄「踊操之類」をその度ごとに願い出で催してき
たが、今後は一切の願成就では「神楽」を行うようにして、その度ごとの願い出は必要ない。今後
は「踊操之類」は一切禁止する、というものである。「踊操之類」（おどり・あやつりのたぐひ）と
は、願成就に際して行なわれていた呪術的所作を伴う舞い、即ち加持祈祷としての神楽ではないだ
ろうか。すると、それに対して推奨されている神楽とは、宮廷神楽を原型とした、あるいは記紀神
話を題材とした、演目に筋立てのある神道風の神楽であり、それを神社に奉納するという形式への
統一を目指したのかもしれない。この禁令と並んで、村の氏神の祭礼の際に、宮座という当番を立
ててその家に村人を招いて饗応することも禁止されていることから、藩が問題視したのは、先述し
た、祈祷料を払って願主となる、即ち神楽を「買う」形式が節儉の観点から好ましくなかったのか
もしれない⁽⁴³⁾。ともあれ、筑前側では今日でも神楽の「踊操之類」的性格は豊前側に比して弱く、中
でも最も加持祈祷的性格の強い湯立神楽はほとんど残っていないのである。

2. ミサキ神の正体

豊前神楽は別名、ミサキ神楽と称しても過言ではない。豊前では、^{みさき}駈仙の表記が用いられるが、幣役と駈仙が対峙する「駈仙」だけでなく、「乱駈仙」や「綱駈仙」、さらに湯立に登場する「湯駈仙」や式神楽の「式駈仙」など様々な演目のヴァリエーションがあり、また「神迎」や「幣切」など重要な演目の主役を務めている。観衆から最も人気があるのも駈仙であり、特に駈仙に抱いてもらうことで小さな子どもの無病息災を願う信仰は現在でも明確に認められる。筑前側でもミサキ神は神楽の重要な位置を占めている。福岡県筑紫郡那珂川町の伏見神社で7月14日に行なわれる岩戸神楽ではミサキは「^{あらかみ}荒神」と称されているが、ミサキに子どもや孫を抱いてもらうことを求めてかなり遠方からも含めて子ども連れの人々が殺到し、神楽講側では整理券を配布して泣き叫ぶ子どもを抱いた親たちを順次並ばせて凌いでいるような次第である。そしてこの荒神の演目が終わるや、神楽の名称ともなっている「岩戸」に入るのだが、人々の熱気は去り、境内は閑散とするという現象が毎年見られる。そしてこのような例は豊前筑前を問わず他の神楽でも見られるのである。



写真3 伏見神社の「荒神」(2004年7月14日)

この駈仙は、「公式には」猿田彦尊とされている。しかし、それが今日でも未だ「定着していない」ことは本論の冒頭に挙げた逸話からも推察されよう。ではこのミサキの原型をどこに求めればよいのであろうか。手がかりとなるのは、ミサキの自らの語り、即ち祭文(詞章)である。今日、豊前神楽においては、神楽の場でもはや実際にミサキが語ることはない。しかし、詞章は残されている。この詞章と同型にあたるものは中国地方の荒平舞に認められる。荒平は、「山づとの杖」を携えた仮面異装の鬼で、現在でも広島県の旧安佐郡と佐伯郡の全域で「荒平」⁽⁴⁴⁾、「関」⁽⁴⁴⁾、「鬼返し」⁽⁴⁴⁾、「柴鬼神」などと称される舞が行われている。この荒平の詞章のうち、最古とされるのが、壬生井上家所蔵の

天正16年(1588)の「荒平舞詞」である。⁽⁴⁵⁾ 岩田勝によれば、その内容は4つの部分に分けられる。

〔(1)『人に似ぬこそ御道理なれ』果報かしこき荒平の名乗り。〔1〕

1 人に似ぬ姿。

2 吹き出す風のすごさ、歩み走る早さ、おらぶ声。

(2)『荒平が参るより道理なれ』

1 山の大王殿から十二の山を領して、安積山の麓にまどろんでいたとき、御柴葉を盗み取られたこと。天竺から日本まで探し廻り、歌の声につれて我が神室なりと参ったこと。〔2〕

2 荒平が山に妨げをするのは、山口太郎・中山次郎の御神たちであること。〔3〕

3 唐土から渡らせ給うた山の大王のこと。〔4〕

(3)『祖父・曾祖父のゆくへ』

1 鹿経王の異種誕生譚。〔5〕

2 兄弟四人の^{おとこ}乙子の末のこと。〔6〕

3 釈尊ほどに法を教えてもらえず、荒神・みさき・外道となったこと。〔7〕

4 深沙大王さながらに大蛇・大鬼となって人を餌食にしたこと。〔8〕

5 日本をとび廻り衆生を餌食にせんとたくらんだが、ついにかなわず、降伏した事。〔9〕

(4)『今夜氏人に得さする也』鈴と杖。

1 鈴と申すは仏の御声のこと。〔1〕

2 しはんぢやうの杖のいわれ。〔2〕

3 鬼の持つ宝のいわれ。〔3〕 ⁽⁴⁶⁾」(傍点原著者)

豊前神楽の詞章との比較のために、最小限必要な原文を抜粋しながら、その要点を述べておきた⁽⁴⁷⁾。まず、(1)の前に幣役(法者)との間で神歌形式のやり取りがある。冒頭の部分のみ引用すると、「偕て山高し 石は木をひしぎ瑠璃の地に花咲き繁り あやしき阿房らのものや住む」、鬼が返して「あやしき阿房らのものが住までは誰わの者が住むべきぞ これやこの鬼の住みてうところなり」という具合である。次に(1)の荒平が自らの容貌や形姿について語る部分であるが、「人に似ぬこそ御道理なれ。抑々荒平が百八千数^{ももやちかす}角^を生^{まなこ}いあがり、人更に見する眼は日月とうつしたるが如し、鼻高くして、物をかむ四十八の牙強くして物の骨を散散にかみ碎きなん、反^{はんぜい}噬の舌長くして物の味ひを知る。抑々荒平が額^{うなじ}の髪は天を指し生ひ上る。項に口あり、吹き出す風は十六の大国…無量の粟散国を吹き廻る、この風にあたれる人は一日一夜をきわむるなり。…丈は一丈五尺、気は一尺。されば荒平が歩む事は風の如し、走る速さは稲妻の散るが如し、叫^{おら}う(ぶ)声は天に鳴る雷の声して鳴るが如し。かやうに果報かしこき荒平をせくべき者は思ひなし。」怪異な容貌と項の口から吹き出す悪風、飛行を思わせる俊足などに留意されたい。

(2)の部分は神楽庭に出現した理由を語る部分であるが、「抑々荒平が参るより道理なれ。山の大王殿よりも十二の山を給りて日本の内我がのままに領したる時…御柴笹を盗み取られて…是より丑寅の隅へ立寄り見れば…日本秋津島へとりて来りたり。一首の歌にも云ふばかり、入^いりましを今日と聞くをば綾延へて 錦を並べてとくとくと踏ません か様に参りつる声聞き、…尋みれば…

我が神室なり。我は此声に付て参したる荒平なり…」とあるように、盗み取られた柴笹を取り戻すために「丑寅」の方角から参上し、「入りましを～」の歌の声に付いて神室に入ったのである。

(3)の荒平の出自、系譜を語る部分は、岩田も指摘しているように、現在残る詞章のうちでも最も欠損の大きい部分である。天竺の伽耶国の鹿経王（獅子頬王）の出生から説き起こし、遂に日本に到る、神仏習合的性格の濃厚な箇所であり、その過程で「抑々荒平、御仏の前にて荒神となり、神の前にて御前となる、有漏の凡夫の外道と成る。…仏神ともに我なり…」との語りで示されるように、ミサキと荒神の習合的關係が荒平の口を借りて語られる。

(4)では、荒平が持つ物について語られる。まず、鈴について「抑々鈴と申はまことに仏の御声なり。鈴の声は仏の前にて錫杖と云ひ、神の前にて鈴と云ひ、法師のために衆生と云ふ。…是を聞給ふ人は身の内の悪行煩惱虫の罪障をのがれ、今生にてはからく無量の経を覚る。」と語り、錫杖と鈴の同体を説き、その効果（利益）に言及する。豊前では専ら鈴であるが、本来は錫杖も用いられていたらしく、石塚尊俊によれば、中国地方一帯では錫杖との中間形態である「輪鈴」が使用され、長門の三隅地方では錫杖の使用が認められるようである。次に荒平の持つ杖であるが、「抑々荒平がつきたる杖に三つの法籠もれり、上に大乘の法籠り、下に小乗の法籠り、中に瑠璃光の法籠る。彼杖に太きかた有り、細きかたあり、細きかたにて年老いたる人を撫づれば若やぐなり、太きかたにて死たる人を撫づればいきて繁昌するなり。爰を以てしはんぢやうの杖とは申なり。」とあるように仏教的意味づけが施され、若返りや再生の呪力を秘めた杖とされている。その様は加持を思わせるものである。最後に「しはんぢやう（死繁昌）の杖」も含めた鬼の持つ五つの宝について語り、この杖を今夜氏人に与えると言明するのである。

さて以上に述べたように「荒平舞詞」は荒平が一人称で延々と語る形式であり、幣役の関与は神歌の掛け合いなどほぼ最小限に留まるが、岩田が指摘するように、時代が下るにつれて、幣役との問答形式の中で幣役の比重が増し、遂には「鬼返し」などのように悪鬼として出現し駆逐される存在となっていく⁽⁴⁹⁾。先述したように、豊前神楽では現在ではミサキの語りは見られない。しかし、だからと云って演目に登場するミサキは「悪鬼として駆逐される存在」にもなっていない。荒平舞詞の記述に重ねてみると、豊前ではミサキの毛頭の毛が常に直立するよう、馬の毛を巧みに編み込んで工夫するなど相当に気を遣っているが、これは一段目の「額の髪は天を指し生ひ上る」に該当するようにも思える。また鈴や杖を持ったミサキに抱いてもらうことが子どもの身体健康に結びつけられるし、何よりもこの「鬼杖」は一般の人たちの護符として



写真4 売られる鬼杖（黒土神楽）

最も需要が高く、例えば黒土神楽では予め沢山作って置いて別売りしている程である。また、舞の形式としても、ミサキは必ず杖を持って出現し、最後に幣役に杖を渡して終わるのである。語りについては、近世後期のものが残されているので、それを荒平舞詞と比較してみたいが、幾つか留意すべき点がある。まず、かなりの部分で神道的な改変や改作があり、荒平と対応可能な部分は極めて少ないということである。次に、転訛や誤記が多く、意味の推定が難しい箇所が多いということである。こうした点を補強するために、ここで扱う黒土神楽の詞章とほぼ類似した内容である福井神楽の詞章も参考として用いることとする。福井神楽は福岡県西部の二丈町福井に伝わる神楽であるが、黒土神楽より一段と古いと思われる問答形式を残しており、しかも現在でもミサキの語りが続けられているのである⁽⁵⁰⁾。何故、福井の地に豊前とほぼ同じ詞章が残っているのかは不明である。ただ、福井周辺は、近世期福岡黒田藩の領分ではなく、豊前と同じく小倉小笠原藩の飛び地支配地であったことは大いに関係がありそうである。但し、問答形式は残しているものの観客の場に踏み込んでいくミサキの役割を素戔鳴尊が行なうなど、改変の跡も見られ、全体として豊前より古型であるとは云えない。

以上の点を前提にして、黒土神楽が伝える「大前張里神楽謂儀」の安政6年(1859)7月の「駝仙神楽」から、荒平と対応する部分を中心に抜粋してみる。冒頭の神歌は幣方と駝仙の掛け合いで数種が記されているが、幣方「初花のしげく開けし瑠璃の地に魔王のものの伏ぞあやしき」に対して、駝仙「初花のしげく開けし瑠璃の地に丸(魔王?あるいは磨か?)が伏してはだれが住むべき」が荒平と対応している。因みに福井神楽ではこの部分は「天土の清く開けし神の地に魔王の者の住むぞあやしき」に対して「天土の清く開けし神の地に魔王ならでは誰か住むべき」と、魔王は残すものの仏教に関係する瑠璃の地が神の地に変わっている。黒土では、この後、ミサキの語りに入る前にまず幣方の語りがある。大部分は神道的な記述であるが、注目できるのは「…是より丑寅に當りて悪風颯々と吹き来たり、赤き色なる大魔王、この御神屋に勢をなす。…汝は何者ぞ、速やかに退散せよ。」の箇所である。丑寅の方角から悪風がさつさつと吹いてミサキが出現するというのは荒平と対応する。ただここ迄でミサキが「魔王」と表記されている点は注意すべきだがこの点は後述する。

ここからがミサキの語りである。区切りを入れて全文を引用してみたい。

A. 「抑々、御前と云うは一座神明の分身なれば、人と見えぬも道理なり。毛角三尺にして、眼は赤酸将酉の如く、鼻は七咫⁽⁵¹⁾、三尺三寸の紅舌を以て瓜体を喰せんとするに似たり。されば容貌(怪異)なりといえども、その心は知べからず。只一心清浄温潤等 和の相を現し、或時は鬼畜木石に身をかる、肩には赤き天衣をかけ、腰には黒き衣をまとひ、しくはん杖を提げ、天地の間を飛行しみれば、国こそ多けれ。豊の前州上毛郡、今此神楽庭において太鼓□鼓笛鼓十二の楽を調べて神主は いりましをけふとしるさば、綾をはえ、錦をはへてとくと踏ません などと調べかなで給ふこと謂なし。かおと(斯程)の神事を企る事ならば三日先より荒神と吾をこそ祭るべし。四面八方の神境を許すまじく候。」

C. 「神主の教えの如く此御鈴(五十鈴)を打振まい奉る所に『ききゆもにゆわの身体』⁽⁵²⁾となる事

疑いなし。御鈴の利生にて飛び、此上は我つける処のしくわん杖を渡催、是を受納に於て福寿増永諸願成就にて候。此の御杖を印として當社に納置き候ほどに 一天泰平、国家安全、五穀成就、氏子繁昌と踏み鎮めん跡より祭り奉らん。」

語りはその内容からA～Cの三つの部分に分かれる。この内、A及びCの部分が荒平と対応している。Aの部分は荒平の(1)と(2)の部分を含めたような内容である。「人と見えない」自らの容貌について語り、この神楽庭に現れた経緯を述べている。ただ荒平ではその理由、即ち盗まれた柴笹を取り返しに来たことが説かれるがAでは欠如している⁽⁵³⁾。また、悪風や丑寅という出現の方角も、Aではなく、その前の幣方の語りで触れられているに過ぎない。しかし、荒平(2)の「入りましを～」の神歌は、ほぼそのままミサキの詞章にも伝えられている。

最も注目されるのは荒平を最も象徴する採物である「しはんじゃうの杖」が、こちらでは「しくわん杖（しかんじょう）」としてAとCに二回登場することである。特にAでは、肩に赤き衣、腰に黒き衣を纏ってこの杖を引っ提げて飛行する、より鮮明なイメージが描かれている。岩田が指摘するように、荒平は本来「飛行自在の豊かな能力を備えて」おり⁽⁵⁴⁾、そのイメージはミサキにも投影されているのである。また、その後で、ミサキと荒神の同体にも言及している。

Cの部分は、荒平の(4)に対応しており、鬼の持つ宝に関する言及である。但し、ここでは、言及は鈴と杖に限定されており、その他の宝の説明は欠如している。再生や若返りの呪力を連想させる「耆旧も柔和の身体となる事疑いなし」は、鈴の効力とされ、ミサキの飛行も鈴の利生とされている。杖に関しては、荒平におけるように具体的な説明はなく、受納によって「福寿増永」「諸願成就」が図られるという一般的形容となっている。しかし、杖の名称は「しくわんじゃう」であり、現在でも杖の神秘的効力を期待して需要が高いことを考えれば、本来は再生の呪力を担っていたと思われる。子どもの健康祈願についても杖の効力が次第に鈴や杖を携えたミサキ自身の呪力に転化したとも考えられるのである。

ここまで、即ちA及びCの部分は、全体として捉えれば、欠損部分は伴いながらも荒平の基本は継承しており、この両詞章が同系統のものであることは首肯できるように思われる。しかし、問題はBの部分である。荒平では(3)の出自、系譜を語る部分に対応するが、内容に共通性はほとんどない。かなり転訛が激しいので、福井神楽詞章も参照しながら、補足して引用する。

B.「汝と我と再三の間答に及べ共 未だ一個の徳を得ざるが如し。汝聞け 我は是天地変満の妙体也。因て一神にして六名あり。第一 猿田彦大神、第二 國底六神、第三 氣神、第四 鬼神、第五 太田神、第六 興玉神と云う⁽⁵⁵⁾。是皆神徳廣大なるが故なり。惣て駈仙の数は九万八千五百七十余神在りて 影の形に随如也。其眷属億兆在り。『道祖神 土公神』とも申すなり。千返万化の妙術を以て、悪なる者には罰を以てこらし、善なる者には幸をあたえて…人民善心に帰らさんと欲す。汝此の理を悟りて我にくみせよ。心を一にして天津神の神勅を傳て御先を追仕奉らん。」

荒平では(3)は「祖父曾祖父の異常出生譚から始めて、貴種の出自を説き、しかし、兄弟四人の末子の童子で弟子の末であるかなしさに、四万六千人の鬼の大将となって提婆さながらに悪逆をはた

らき、流沙葱嶺であばれたり、日本を飛び廻り、日本の衆生を餌食にせんとたくらんだが、とうとう辰の天王に降伏させられたとのべて、荒平が荒神となり、みさきとなり、外道となったいわれを語る⁽⁵⁶⁾」部分である。岩田が述べているように、この部分には「荒平が思うままに飛び廻って悪を働く力が豊かに示されている⁽⁵⁷⁾」のである。それに比してBでは、全体として「変幻自在な鬼神」としてのミサキの特性とその「善神としての働き」が強調されている。全体としては、異なる系統の語りと位置づけてよいのではなかろうか。

内容については、まず、ここで初めて、一神にして六名ある第一の神として「猿田彦大神」という記紀神話の神が『日本書紀』の神名で登場する。ここ以前に記紀神話のモチーフがほとんど出てこないのだからその出現は唐突である。後半では、善神としての働きが強調されているが、例えば「天津神の神勅を伝えて御先を」務める役割は記紀神話における「道案内（御先）」役としての猿田彦にはふさわしいかもしれないが、本来のミサキにその善性があったかどうかは疑わしい。六名の名称や順序も含めて後世の改変の可能性も考慮しなければならない。では、「変幻自在性」という全体形式を踏まえてそれを何処に求めるべきだろうか。文中の『道祖神 土公神』は、じつは福井神楽の詞章である⁽⁵⁸⁾。黒土神楽の詞章はかなり長く「土公神 道祖神 五穀神 福神 産屋の神」と羅列している⁽⁵⁹⁾。土公神とは、本来は中国の土地を司る神であるが、日本では土の神と竈神が荒神を媒介にして習合し、激しく崇りやすい神として「六三除け」など盲僧や修験者と密接に関連して展開してきた神祇である⁽⁶⁰⁾。ともあれ、一神にして六名があり、付き従うミサキの数が九万八千五百七十余に上り、その眷属は億兆とされ、土公神、道祖神、五穀神、福神、産神とも同体の変幻自在の鬼神という表象の元型は何であろうか。

既に、詞章の冒頭や幣方の語りに「魔王」とか「大魔王」の呼称が用いられているが、ここで「第六天魔王」との関係を考えなくてはならない。仏教的世界観の上で、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六道、即ち輪廻する欲界の最も上位に位置するのが天界である。天界は六層に分かれ、各々を支配する神（天）がいる。下から「四大王衆天」・「三十三天」・「夜摩天」・「兜率天」・「衆變化天」、そして第六番目の欲界の頂点に君臨するのが「他化自在天」、即ち第六天魔王なのである。中世をピークに近世前半に到るまで、この第六天魔王が広く世に知られていた背景には、当時巷間に流布されていた天地開闢をめぐる中世神話の存在が関係している⁽⁶¹⁾。その最も初期のテキストとして挙げられることが多いのが、鎌倉時代の遁世僧無住の『沙石集』で、弘長年間（1262-64）に伊勢神宮の祠官から聞いたとされる次の話である。

「…昔この国がまだなかったとき、大海の底に大日如来^{いんもん}の印文が沈んでいるのが見えたので、天照大神が御銚を海中に下ろして探ろうとなさった。引き上げられたその銚の滴りが露のようになったとき、第六天の魔王（他化自在天）が遥かにそれを見て、『この滴りが固まって国となり、そこに仏法が流布し、その国の人間が輪廻の苦しみから逃れるようになる兆しがある』と云って、それを妨げるために天上から下ってきた。天照大神は、魔王にお会いになって、『自分は三宝の名を口にするにはしないし、三宝を身に近づけることもしない。だから、安心して今すぐにお帰りください』とおっしゃったので、宥められた魔王はこの国を破壊しないで帰っていった。⁽⁶²⁾」

ここに出現する基本的モチーフは保持しつつも細部において違いのあるヴァージョンがその後派生することとなるが、ここでは時代的にこれをさらに遡及と思われる史料を引用しておきたい。それは、本論が扱ってきた両部神道の基本テキストとされ、その成立が建久2年（1191）以前とされる『中臣祓訓解』である。

「…^{ムカシアメツチヒラキハシメシ}嘗天地開闢之初メ、神寶日出之時、法界法身心王大日、無縁悪業ノ衆生度セン為メニ、普門方便之智恵ヲ以テ、蓮花三昧之道場ニ入、大清浄願ヲ発シ、愛愍ノ慈悲ヲ垂レ、権化之姿ヲ現、跡ヲ閻浮提ニ垂、府璽ヲ魔王ニ請テ、降伏之神力ヲ施メ、神光神使ヲ八荒ニ驛シ、慈悲慈撒ヲ十方ニ^{ツクシ}領以降、^{オホシク}忝ク大神、外ニハ佛教ニ異ナル之儀式ヲ顯シ、内ニハ佛法ヲ護之神兵ト為ル、内外詞異ナルト雖トモ、化度ノ方便同ク、神ハ則諸佛ノ魂、佛ハ則諸神ノ性也…」⁽⁶³⁾（傍点筆者）

ここでは、大日如来と天照大神との関係は、さらに明確である。天照は、大日が、閻浮提、即ち現実の人間世界に「権化の姿」として現れたのであり、魔王に符璽、三種の神器の一つである八尺瓊の勾玉を請い、しかもその際「降伏の神力を施して、神光神使を八荒に驛し」というように闘いを挑む様子が伺われる。そしてこの交渉があつて以降、天照は、外から見ると仏教と異なる儀式を顯すが、内側では仏法を護持する神兵と為ったことを「神は諸仏の魂であり、仏は諸神の性である」と神仏両部の解釈を示すのである。

第六天魔王は、仏教や仏法の流布を障礙する存在であり、^{ごうぶく}降伏の対象であつた。それと対峙するのが上述の説話に見られる天照大神であろうと、あるいは後の変形であろう伊弉諾尊、あるいは伊弉諾・伊弉冉二神であろうと、対立争闘が必然的要素であり、当時の中世神話の最も重要な部分であつた。実際の神楽祭文の中では、この魔王は「三十万五百歳」を経て「百由旬ノ丈、九足八面ニシテ、六十二ノ眼、一百ノ角生イテ、三十六ノ手ニ一千百ノ指アリ。三十六万ノ眷属ヲ」⁽⁶⁴⁾率いて「丑寅の隅」から妨害する。これに対して、天照大神（あるいは伊弉諾尊）は、交渉の過程で彼を「荒神」として、さらに「産神」として、「地神」あるいは「堅牢地神」として「四季上品の初穂」を献じて祀ることを約束することで、退く契約を得るのである。先述した黒土神楽の詞章のAの部分の最後に、「かおと（斯程）の神事を企る事ならば三日先より荒神と吾をこそ祭るべし」とあつたが、この文脈から捉えれば、魔王からの呼びかけとも受け取れるのである。

さて、黒土の駝仙神楽の詞章の分析を通じて現れてくる表象の一つは、鬼杖を携えた飛翔する異形の童子としての荒平であり、もう一つは天地開闢に関わる中世神話の主役である第六天魔王（他化自在天）であつた。この二つは密接に関わりつつ、荒神、土公神（地神）、産神等と自在に融合し、入れ替わりつつ「駝仙（ミサキ）」像を形成していったのであろう。少なくとも神楽が成立しつつあつた中世末から近世初期にかけて、両部の道家にとってもそれに関わつた民衆にとっても馴染みのある一般的な神話は、記紀神話ではなく、両部神道に基づく中世神話であつたはずである。第六天魔王は当初、仏敵として出現し、争闘を経て荒神として祀られるという筋書きこそがそれに相応しいものであつた。そして魔王と対峙する相手は大日如来の権化たる天照大神、あるいは伊弉諾尊であつたかもしれない。ところが現在、筋書きこそ、記紀神話に基づいて、魔王は猿田彦に、そして天照は天鈿女尊に改変されてしまつたが、儀礼行為そのものは「争闘」の形式をそのまま十分に踏

まえているのである。最大の矛盾は、記紀神話には何処を探しても「争闘」を示す材料がないことである。猿田彦は、神敵として降伏の対象として出現しないのである。そうなると記紀神話における本来の役割である「道案内」と説明を取らざるを得ない。冒頭に述べた印象と説明との落差を発生させるのはその部分である。

実は、駟仙の演目より、さらにこの落差を大きく感じさせるのが、豊前神楽で定番の演目である「神迎^{かんむかい}」である。神迎はその名の示す通り、天孫降臨を主題にした神楽とされている。神輿を奉じた神幸行列に従って、参道や集落内の辻などに赴いて行われるので「道神楽」とも呼ばれている。まず、神輿を道路上に設置した上で、神輿を背にした幣役と約20メートル程離れて鬼杖を掲げたミサキが向かい合い、睨み合う。太鼓や鉦、笛の楽の音に合わせて、返閉を踏みながら両側から走り寄って激しく斬り合う。何度かこれを繰り返した後で、今度は幣役に付き随う大太刀・小太刀・薙刀を構えた直面の随神とも攻守所を代えて順次斬り合うのである。ミサキは途中で交代するが、両者が激しく渡り合う様は勇壮で、道の両側に押し掛けた観衆はその度に拍手喝采を浴びせる。最後にミサキは武器を担った随神らに「退治」され、神輿の上に仁王立ちしたまま次の場所に移動していくのである。

さてこのシーンであるが、「古事記」の天孫降臨に即して考えてみたい。⁽⁶⁶⁾古事記では、天照大神と



写真5 神迎(道神楽) 黒土神楽 2004年10月16日

高木神(高御産巢日神)が日嗣の子である天忍穗耳命に「すぐ降臨して葦原中国を平定しよう」命じる所から始まる。だが天忍穗耳命は、自らの子で番能邇邇芸命を降臨させたいと申し出て認められる。次に、降臨の途上の分かれ道に上は高天原を照らし、下は葦原中国を照らす一人の神がいた。天照大神と高木神は、天宇受売を呼んで「そなたはかよわき女ながら、いかなる神に立ちむかっても、おめず臆せず、いひ勝つ神ぢや。そなたひとりにて、行きてかう申せ。天つ神の御子のくだらせたまふ道に、なにものぞ、かく立ちはだかるかと問へ。⁽⁶⁷⁾」と命ずる。天宇受売がそのように伝えるとその神は「これは国つ神にて、名は猿田毘古と申す。なにゆえここに立つかとあらば、天つ神の御子のくだらせたまふと聞きしに依り、お先供つかまつらうとて、かくはおむかへにまかり出

⁽⁶⁸⁾た。」と答える。この猿田毘古は、道祖神とも云い、丈は高く、面は赤く、口は大きくて眼はらんらんと輝き、中でも赤鼻が長々と突き出した、後世の祭にも神輿の先供に必要とされる異形のものであった。こうしてその先導によって、天宇受売命のほか、天兒屋命、布刀玉命、伊斯許理度売命、玉祖命の五柱の神が降臨するというものである。

以上が「神迎」に対する現在「伝承」されている「公式」の解釈である。確かに猿田彦の異形の容貌はミサキに重なるし、天鈿女に従う随神と太刀や薙刀を携えた直面の幣方も巧妙にその姿を重ねてはいる。だが、古事記を見る限り、何故に猿田彦がかくも激しく天鈿女や随神らと立ち回りを演じなければならないのか、その理由がないのである。しかしもし、神迎が、天孫降臨ではなく、天地開闢をめぐる天照と第六天魔王との争いとその結果としての取引（契約）だとすれば、「降伏の神力を施さん」とする仏神と凄まじい呪力を有した鬼杖を持つ魔王との闘いは妥当な意味を担った儀礼行為なのである。中世世界に君臨したミサキ＝魔王＝鬼＝荒神は、近代的枠組における悪の範囲をはみ出してしまふ存在であった。荒平の表象に示されるように、それは一方で民衆が最も希求する諸願成就を叶える呪力を担った、善に転化し得る両義性を備えた存在であった。この転化を実現し得る法力を保障するものが「中臣祓訓解」に説かれる大日＝天照という仏神の中核であったのではないだろうか。⁽⁶⁹⁾だとすれば、これまた湯立と同じく、加持祈祷形式を伴った宗教儀礼がその本来の有り様なのであり、そうした豊かな多義の意味を担った魔王表象を、記紀古代に現れる言わば「近代的」で単配列的な⁽⁷⁰⁾猿田彦表象に矮小化しようとする現在まで継続する力こそ、神楽改変を促してきた（唯一）神道の近代化の潮流であったのである。しかしこの過程は未だ完遂されてはいない。と云うより、その途上で中断されたまま現在に到ったのである。儀礼行為そのものは中世的、そしてその解釈は近代（古代）的というこの引き裂かれた駈仙神楽の在り方を、唯一前者に引き戻そうする明確な力が、幼児を抱かせたり、鬼杖を持ち帰ったりしてきた、駈仙をめぐる民衆が受け継いできた祈りの「かたち」であり、物言わぬ駈仙の、そして民衆の「抵抗」の源泉であったのかもしれない。

⑤……………神楽改変と神仏分離

さて、これまで豊前神楽の湯立そして駈仙の演目を対象にその本来の在り方を考察してきた。それらは宗教勢力として顕密寺社勢力の末端に位置づけられる両部系の社家を担い手として成立し、加持祈祷としての性格が濃厚な宗教儀礼の側面を多分に孕んでいたことを指摘してきた。今日でもそうした特性を看破することは不可能ではないが、表面上我々が接し直面する神楽は改変の「結果」としての神楽でしかない。この改変を推し進めた力が何であり、何故に強大な力を持ち得たのか、その全貌を扱うことは日本思想史に関わる極めて大きな問題であり、本稿の範囲を超える。しかし、その諸力が、神仏分離・廢仏毀釈に代表される「近代」の成立に繋がる大きな力と実質的に同質であったことはまず間違いない。⁽⁷¹⁾神楽に関して云えば、改変に向けての第一段階は、先述したように寛文5年（1665）の「諸社祢宜神主等法度」をめぐる状況にあったと考えられる。京都吉田家の裁許を得るということは、即ちそれまでの認可主体である顕密寺社勢力との関係を遮断することになり、それが神楽の内容にもある種の変化をもたらしたであろうことは十分に推測できる。石塚尊俊

は、この当時の壱岐の事例を挙げている。

「寛文の初年、聖母宮に於て両部習合の勸法を改め、唯一神道の式に依りて大神楽を行ふ。伝へ聞ける真言宗の僧徒輩一見して之を笑はんとせしに、唯一の勸法抜群なりければ、何れも我を折りて去れり」⁽⁷²⁾

唯一神道（吉田神道）の側に立った見方であるが、両者が対立の関係にあったことは見て取れる。しかし、これによって神楽の内容が大きく一変したとは考えられない。吉田神道も特に初期に遡る程、多分に密教的要素そして加持祈祷の性格を含んでいたからである⁽⁷³⁾。だが、より過激な純粹神道への希求、政治的な側面では武家の儒学、特に朱子学への傾倒、学問の世界における国学の隆盛など、時代の潮流を構成する諸種の要素が絡み合っ、一段と急進性を伴った「廃仏」の気運が醸成されていったのである。圭室文雄は、寛文前後のこうした廃仏運動の実態を水戸藩及び岡山藩について分析している⁽⁷⁴⁾。それによれば、両藩は共に、藩主の強い廃仏思想に基づいて寛文6年（1666）から7年（1667）にかけて領内の寺社整理を断行している。水戸藩は元来、朱子学思想の強い土地柄であったが、藩主徳川光圀（1628-1700）は合理主義的発想に導かれて数多くの寺院破却を行なっている。直前の段階では、寺院数から見ると、真言宗が実に全体の56.8%を占め、これに第2位の山伏、第3位の天台宗など、「神仏習合的色彩が強く祈祷を中心として現世利益を強調する祈祷系宗派」⁽⁷⁵⁾を合わせると、約85%に達する状況であった。一方、各宗派の破却率に注目すると、1位が天台宗の70.9%、2位が真言宗の56.9%と祈祷系が大きな打撃を受けている。神社整理は、寛文3年（1663）に立案され、元禄9年（1696）に実施されているが、その政策は「(1)仏教的な祭神を取り除き、神道的な幣・鏡などにすること、(2)神社の管理人を山伏や僧侶から神官に変えること、(3)仏教的色彩の強い八幡宮を破却すること、(4)寛文以来の一村一社制を確定すること」⁽⁷⁶⁾の4点で施行されている。

一方、岡山藩では、著名な陽明学者、熊沢蕃山（1619-1691）の思想的影響を受けて藩主池田光政（1609-1682）の下で寺社整理が断行されている。まず寺院整理直前の状況だが、寺院総数は1,035カ寺、宗派毎の順位は、1. 真言宗、2. 日蓮宗、3. 天台宗、4. 禅宗、5. 一向宗、6. 浄土宗であるが、この内、真言宗と日蓮宗が極めて多く、両派で全体の約77%、これに天台宗を併せた「祈祷系」諸派の割合は全体の約91%と圧倒的である。一方、葬祭を中心とする所謂「滅罪系」は約9%に過ぎなかった。これに対して、破却率の方は、日蓮・真言で全破却寺院の約89%、天台を加えると約97%というのであるから、この整理が「祈祷系三宗派を集中的に潰すことを目的としていた」⁽⁷⁷⁾ことは明らかである。神社整理についても徹底的なもので、岡山藩領の備前と備中の11,120社の内、氏神（産土神）の601社を除いて10,519社の全てを破却したのである。その理由、そして目的について、圭室は寛文7年（1667）の『御留帳』（岡山大学池田家文庫）から以下の記載を挙げている。

「淫祠の小宮を俗荒神と号し、所々にこれあり、下民疾病・災難・狐付などのことあるときは、山伏・神子は荒神のたたりにて候、われ祈祷をいたしたたりをのけんと申し財宝を食る。またその

宮地に生まるる草木は民恐れているはず、かくのごとく民をまどわし土地をついやす⁽⁷⁸⁾

ここには水戸藩共々、この寛文年間の廃仏気運を表す態度が良く表現されている。正に祈禱系寺社の民衆に対する「精神的かつ経済的収奪」⁽⁷⁹⁾を憂う近代的・合理主義的態度であり、この後、明治初期の神仏分離・廃仏毀釈を貫く精神と全く同質のものである。その標的は、加持祈禱としての神楽を支えた祈禱系寺社、即ち中世と連続する顕密寺社勢力であり、その神仏習合的呪術的精神の徹底的な否定であった。これらの事例は水戸・岡山両藩の儒教・儒学に影響された藩主の政策レベルの改革であったが、宗教的側面では唯一神道、学問的には国学の隆盛と相俟って一つの時代精神を形成したのである。こうした状況が寛文前後の時代の一つの気運を形成していたとすれば、祈禱系寺社と表裏一体の神楽は大きな否定的影響を蒙らざるを得ない。その担い手であった社家が両部習合神道から吉田神道へ切り替わるにつれて、神楽の内容から、まず仏教（密教）的要素が排除されていった。石塚尊俊は、約70年後の元文3年（1738）の「伊豫神楽神祇歌」に載せられた当時の社家の見方を引用しているが、伊予だけに限られず当時の一般的風潮を示すものでもあろう。

「…しかるに中興の神祇等考見るに、多くの神哥或はほんごを交、仏語を引テ、天竺・唐土の古言を出す。おろかなるかな、我朝のあらゆる神明のおきてを除て、他の国の沙汰を借る事、中興社職ノ誤ならんか。⁽⁸⁰⁾…」

この見方は重要である。何故ならここには、神楽改変を当然のこととして進めていった、当時の時代精神と適合とした「眼差し」がはっきりと表れているからである。この眼差しが見据える先にあるのは、古代、そして仏教流入以前の純粋な神道という原型である。もちろんこの「古への眼差し」が、史実としての古代あるいは上代を目指すものでないことは云うまでもない。客観的な歴史的事実としては、例えば神仏習合という現象は古代の、しかも中央ではなく地方から生じた事象⁽⁸¹⁾である。この眼差しが想定する古代とは、事実ではなく、むしろ「価値」に関わる古代であり、それは、仏教という外来の要素を排除し、それ以前の状態であったと「仮定」された「神道」への、ナショナリズムの動きと連動する極めて「近代的」なイデオロギーの一環としての国学・神道運動であったのである。だからこそ、神仏習合の性格が強い両部神道や修験に対する嫌悪感を伴った排撃を生起させたのであろう。

この眼差しは、近世中期、北部九州の地誌編纂に携わった国学者たちにも当然ながら共有されている。加藤一純といえ、鷹取周成と共に寛政5年（1793）に『筑前國續風土記附録』を編纂した著名な国学者であるが、これに先立つ二年前に、宮地嶽を訪れ、「宮地嶽三所大明神縁起」に接している。⁽⁸²⁾宮地嶽は、鎌倉時代の宗像本社⁽⁸³⁾の記録にも現れる末社の一つで、中世期は神仏習合の祭祀が営まれてきた所である。ちょうどこの時期には修験僧によって司られていたらしく、これ以前、即ち貝原益軒の『筑前國續風土記』（1709）にその事が記載されていないことから、年代も作者も不明なこの縁起は、その間に「當社の奉祀者であった修験僧秀岳坊などの手によって、すでに存する中世の御縁起を参考として、⁽⁸³⁾両部習合的に作為」されたのではないかと『宗像神社史』は推定している。一方、この縁起に接した加藤一純は、次のように記している。

「緇徒の著せるものにて、牽合附會妖妄の説載り。しかれども今改め正さバ民俗の心にいぶかしみなむと詮なきわざなり。且祠を司れるも修験の僧なれば議するに及ばず。只舊本の誤字を正し淨寫せしむ。元より續風土記に里を宮地といへるは、神功皇后臨幸の御事ありしと見へ侍りぬ。…」
(傍点筆者)⁽⁸⁴⁾

加藤にとってこの縁起が「新たに」作為されたものであるが故に批判しているのではない。彼にとっては、たとえこれが中世縁起に基づくものであったとしてもやはり「牽合附會妖妄の説」に過ぎないものであろう。傍点を付したが、神功皇后臨幸の事があったからここを「宮地」と呼ぶという彼にとっての「事実」が重要なのである。それこそが神仏習合より「以前の」真正な出来事なのである。確かに貝原益軒は宝永6年(1709)の『續風土記』の宮地村の項に「此村 神功皇后のしはらく留り玉ひし舊跡と云」と記している⁽⁸⁵⁾。しかし、『宗像神社史』も認めているように、この地を神功皇后に結びつけたのは実は貝原自身なのである。神儒合一の観点に潜む「古への眼差し」がそれを「発見」させたと考えざるを得ない。⁽⁸⁶⁾

貝原益軒(1630-1714)は、国学・神道思想家のグループの中では比較的穩健な位置にあり、決して過激な廃仏論者ではなかった⁽⁸⁷⁾。その彼ですら民俗の記述には、その価値観を露呈している。特に神楽に関しては明白である。筑前地方で最古の神楽に関する記述は、宗像神社に伝わる「正平二十三年宗像宮年中行事」(1368)の第一大神宮佛神事二月十六日の条に「御神楽大神事」とあるもので、第二宮にも同日の条に「御神楽神事」とある⁽⁸⁸⁾。その内容が記載されているのは、応安8年(1375)の通称『応安神事次第』で、第三宮から一宮の順番で、人長申事、阿知女作法、九種の採物神楽(柀・幣・杖・篠・弓・劔・鉾・杓・葛)、御神楽歌(延韓神、早韓神など)、内侍舞(八乙女)、萬歳などが行なわれていた。その演目総数は26種に及んでおり、その名称の類似性から見ても、『宗像神社史』が指摘するように「當社の御神楽は、地方の里神楽の類のものではなく、その神楽歌の名称によって明らかな通り、平安以降宮廷に行はれた式正の御神楽がここに移されているのである」⁽⁸⁹⁾(傍点筆者)。一方、この地方の里神楽の拠点となっていたのが、やや内陸地点にある許斐山の社家集団である。ここは古くから熊野三所権現が祀られ、通称許斐権現とも呼ばれ、宗像社のもう一つの末社である鐘崎の織幡宮の社家と共に宗像の神楽の担い手となってきたのである⁽⁹⁰⁾。つまり、ここには宮廷神楽と里神楽の二つの別系統の神楽が存在しており、貝原益軒は当時、田島の宗像社において、その両方を観察する機会を得ている。ところがその記述は、前者に関しては「其内神楽等のかたはしをしるし侍へる。此地は都遠き辺土なれと、さすか名神の大社なれば、いにしへはかゝる風雅なる事をも奏しけるならし。今は殊にかゝる神事舞樂など絶てなし」⁽⁹¹⁾(傍点筆者)と感心し、その次第を細かく記しているのに対し、後者に対しては「神楽あり。いにしへの風雅なる神楽には非す。許斐村の社人等つとむ」⁽⁹²⁾(傍点筆者)と簡素で至って手厳しい。傍点を付したようにその評価はそれが「いにしへの風雅なる神楽」であるかどうかであり、その基底には宮廷風の、神道に調和する古風な神楽を是とし、神仏習合的な祈祷を主とする、修験が関わるような神楽を非とする視点が見て取れる。この視点は、前章で述べた延享2年(1745)の福岡藩の触書にも反映されており、神楽は推奨するが、「踊操之類」は禁止するという政策にまで帰結するのである。従来はお

そらく祈祷色が濃かったであろう里神楽は、次第に祈祷色、仏教色を脱した神道風神楽に改変されていったと思われる。

この傾向を最も強く示す人物が、筑前多賀神社宮司、青山敏文である。彼は「寛文11年（1671）の生まれ、元禄4年（1691）に直方妙見社（多賀神社の前身）の神主となったが、若くして荷田春満（93）に師事、吉田神道を学んで、西国における国学・神道の首唱者となった」人物である。また、京都滞在中、加茂真淵とも親交を結び、和歌の復興に携わるなど歌人でもあった。彼自らが、神社の祭神・社名を妙見社から「元の」多賀大神に変更し、しかも御所の勅許を得てそうしたというのであるから、「古への眼差し」「中央への眼差し」を強烈に有していたと思われる。その彼が心血を注いだ一つが神楽である。宮中内侍所の御神楽の秘曲皆伝を受けて、地元へ伝え広まったのが「直方流」とされている。これに関して、地元では以下のような伝承が伝えられている。

「敏文は宮中の御所神楽を覚えたいと思うが、これは神楽のイエに代々伝わるもので門外不出だと相手にされない。それで、敏文は下男の姿に身をやつして練習の様子などを盗み見していた。そのとき弟子に失敗があって、主人がひどくせっかんしたとき、あまりに怒りが激しかったのか、懐にいていた神楽の巻物を落して去ってしまった。敏文は、これ幸いなことと拾いあげ、大急（94）ぎで読んで頭の中にたたきこんだということである。」

宮中神楽の習得に如何に苦労があったかを伝えているが、習得にかける彼の情熱の背後には、中央、中でも宮中にこそ最も価値のある完全な古型が保持されているという彼の信仰がある。逆に言えば地方には不完全な古型しか見出されないのであり、そこから、即ち中央から学ぶことによって不完全なものを完全なものに変えていこうという神楽改変の、青山の視点から言えば神楽復興・神楽改善の志向が導かれるのである。

宝永元年（1704）に彼が纏めた神楽テキストが「御神楽本末（95）」である。その内容については佐々木哲也が既に分析しているが、序文で青山は次のように述べている。

「宗像宮には内侍所の神楽が伝えられていたが、今では本来の姿が失われている。郷土の社には榊・幣・劔・弓・篠・鉾の六種の神楽が残っているが、その歌曲の乱れているのを古老の記憶や古記によって整理し、磐戸舞と湯立を加えて里神楽本末とした。」（佐々木訳、傍点筆者）

その内容は「里神楽目録」と「近世御神楽目録」に分かれているが、前者に挙げられている演目は、御幣・五行・太刀・榊葉・猿女（さるめくぶ）舞曲・勧請・韓神・弓・総角・小竹葉・手草・鳥名子・逆鉾・磐戸・湯立の15曲である。その内、五行と猿女舞曲には「享保11年（1726）にこれを加えた」との注記があり、さらに猿女舞曲には「一社の秘奥である」とも記されている。佐々木哲哉によれば、この内、序文の六種の採物神楽に該当するのが、御幣・太刀・榊葉・弓・子竹葉・逆鉾の6曲であり、勧請・韓神・総角・手草・鳥名子の5曲は神楽歌であろうとし、総角、手草は宮中の曲目と対応し、韓神は宗像社と同じであるという。そして宝永元年（1704）以前からあったのは、それら採物神楽と神楽歌であり、そこに演劇的な神楽である磐戸と湯立が加わり、さらに享保11年

(1726)に同じく演劇的な五行と猿女衝舞曲が追加されたと捉えている。⁽⁹⁶⁾

しかし果して青山が述べていることを字義通りに受け取ってよいのであろうか。後から追加されたとされる五行・猿女衝舞曲・磐戸・湯立は、本稿で見てきたようにいずれも本来独立していたと思われる祈禱性の強い演目である。⁽⁹⁷⁾例えば湯立は、この近郊の鞍手地方に現在残る行事を見ても人の背丈ほどの三脚に湯釜を設置し、後で火渡を行なう豊前神楽とほぼ同じ形態である。⁽⁹⁸⁾また、猿女衝舞曲とは青山の造語とも思えるが、猿田彦と天鈿女がちまたで舞うという意味で本稿で見てきた「ミサキ舞」であろう。何故、これが「一社の秘奥」となるのか。想像を働かせば、ミサキ＝荒神と法者（天照）の対置を猿田彦と天鈿女に置き換えたのは青山自身ではなかったかとも考えられるのである。また、佐々木は神楽歌と分類しているが、「勧請」が豊前神楽で云う「神迎」であるとすれば、本来は天地開闢をめぐる中世神話を再現したものではなかったかという可能性もあるのである。いずれにしても、後から加えたとされる演目こそ、直方妙見社に伝えられていた中心的な演目ではなかったかという可能性はある。彼は社名の変更に際して、古記の学びを通じて妙見神（仏）を「元の」多賀大神に戻すと考え実行した。また、神幸行列を「古式ゆかしい」現在の形式に戻したのも彼である。⁽⁹⁹⁾序文に傍点を付したが、おそらく彼にとって宮内内侍所神楽こそが、そこに戻すべきモデルであったのであり、それに反する演目は、例えそれ以前からあったとしても新たに「加えられた」ものに過ぎなかったのではあるまいか。もしそうだとすれば、享保11年という年代は何を表しているのだろうか。おそらく、古型に沿う形に改変し、モデルとなる採物神楽及び神楽歌に付け加えた年代ということになろう。とにかく、字義通りにそれ以前は「存在しなかった」と受け取ることは難しいのである。

以上、近世中期を中心に神楽改変の実態を見てきたが、こうした傾向が後期から末期にかけてなお一層強化されたことは云うまでもない。改変を主導した国学者・神道家を支えたのは「古への、そして中央への眼差し」であり、古式への復帰を主眼とする改変には何の抵抗感もなかったと思われる。もし僅かでも抵抗というものがあったとすれば、それは長年にわたって「加持祈禱」という形式に慣れ親しんできた民衆からの抵抗であったろうが、物言わぬ民衆の抵抗を書き留める史料は見当たらない。やがて明治維新を迎え、神仏分離と廃仏毀釈運動が全国を覆うのである。⁽¹⁰⁰⁾神楽に関しては、明治3年（1870）から翌年にかけて神祇官から「神職演舞禁止令」が出されるに及んで、社家神楽は完全に廃絶し、神楽そのものは各々の地域の民間に伝授されて今日に至るのである。その直前、豊前神楽には当時の神祇官から通達された郡触れの写しが伝わっているが、当時の神祇及び祭祀行政を司った神祇官の神楽に対する見方を伝えており、興味深い。

「是まで里神楽執行の節は面・毛頭を相用い候所、辰年（明治元年）の六月に田川郡の香春宮の社家である鶴家越後守が上京の御、神祇官において、面・毛頭を用いることは廃止し、古風の幣神楽を執行するよう申し付けられたので、以降、面・毛頭を着用する事を禁止する事を小家の者共へも漏れなく説諭するよう、そして神事米・神楽米については是まで通り運用するよう申し聞かされた事を申し渡す。以上。

五月廿一日 ⁽¹⁰¹⁾ 里正中 」（白川訳、括弧・傍点筆者）

里正より出されたこの触書は、明治元年（1868）6月に上京した田川郡香春宮の宮司が神祇官から、里神楽を行なうにあたって面・毛頭^{けがしら}の使用を止め、「古風の幣神楽」を行なうよう命じられたもので、翌年の5月に出された触れである。面・毛頭を用いた神楽は「古風の幣神楽」と相反するものと受けとめられ、幣神楽への復帰を促している。正にこれまでの改変と同様に「古への眼差し」に基づく政策であったのである。しかしながら、この後、国家神道への統合を目指す祭式の統一に向けての必要から神職が神楽を舞う事をも禁止するのである。

6 …………… 結

かくして里神楽は、歴史上初めて民間の手に委ねられることになる。実に皮肉なことである。豊前神楽では、明治7年（1874）頃、築上郡の岩戸見神社社家が氏子に伝えて復活した赤幡神楽が最も早いのではないかと云われている⁽¹⁰²⁾。以降、神楽は文字通りの「民俗芸能」として、各地で復活して、昭和期の戦争による中断を挟んで今日まで存続してきたのである。民衆は、極めて忠実に彼らが教えられた通りの内容を伝えてきた。その点で、民俗段階の「改変」を我々は知らない。だが、彼らが忠実であればあるほど、彼らが伝える演技行為（performance）と口頭伝承（oral tradition）は矛盾に満ちたものとなっている。この矛盾が「落差」を生み、観衆の笑いを誘ってしまう。しかし、この矛盾は貴重である。本来、宗教儀礼であり、その担い手が両部習合神道の社家であった神楽は、中世以来長きにわたって民衆に加持祈祷という祈りの「かたち」を残してきた。やがて、近世中期に至り、社家が吉田神道に切り替わっていくに連れて、神楽から密教色が排除され、神楽は次第に神事としての性格を強めていく。一部の国学的復古神道の志向性を強く持つ主導的神職らに促されて神楽祭文などテキスト類も記紀神話に沿う形に改変され、その途上で、明治初期、神職演舞禁止令によって、中断される。この中断で、矛盾を孕んだ「かたち」は民衆の手でそのまま現代に運ばれることになったのである。今日、我々が目にする豊前神楽はほとんどが「神社」で行なわれ、氏子らが主体となって神社に「奉納」される「芸能」となっている。しかし、それは「近代的」な一事象に過ぎず、行為と伝承が、さらに民衆が抱く幽かな信仰の「かたち」が相互に軋み合う「矛盾」に注目して歴史的にそれを解きほぐす作業が必要である。本稿で試みたのはそのような歴史人類学的試論の一つに過ぎない。（完）

註

- | | |
|---|--|
| <p>(1)——土屋及び沓川神楽は断絶していたが、このうち土屋神楽は平成7年に神楽講が復興した。</p> <p>(2)——柏木實「豊前神楽について」『豊前岩戸神楽』所収 1996</p> <p>(3)——西角井正慶『神楽研究』壬生書院 1934；本田安次『民俗芸能』現代教養文庫，社会思想社 1962；本田安次『日本の民俗芸能』第1巻（神楽），木耳社 1966等を参照。</p> <p>(4)——本稿と同一ではないが似た立場として，沼賢亮</p> | <p>「修験者と芸能－能郷白山神社をめぐる」『まつり』19号 1972 pp.57-80がある。</p> <p>(5)——神社の名称はかつては宗像八幡宮であった。</p> <p>(6)——有馬徳行「概観」『豊前岩戸神楽』所収 1996</p> <p>(7)——橋本政宣「寛文五年『諸社祓宜神主等法度』と吉田家」橋本政宣・山本信吉編『神主と神人の社会史』思文閣出版，1998，pp.263-310</p> <p>(8)——出村勝明『吉田神道の基礎的研究』神道史學會，臨川書店，1997参照。</p> |
|---|--|

- (9)——波多野學『筑前神楽考-遠賀御殿神楽』溪水社、2003, pp.41-42
- (10)——同上書, p.42
- (11)——同上書, p.41
- (12)——久保田収『中世神道の研究』神道史學會, 1959, pp.200-355
- (13)——石塚尊俊『西日本諸神楽の研究』慶友社, 1979, pp.339-370
- (14)——黒田俊雄『寺社勢力-もう一つの中世社会』岩波新書, 1980
- (15)——同上書, p.ii
- (16)——同上書, p.26
- (17)——同上書, p.25-55
- (18)——同上書, p.142-170
- (19)——黒田俊雄「白山信仰の構造-中世加賀馬場について」『日本中世の社会と宗教』岩波書店, 1990, p.97
- (20)——長野覚『英彦山山伏の在地活動』中野幡能編『英彦山と九州の修験道』山岳宗教史研究叢書13, 名著出版, 1977, pp.80-122, なお, 第1図はp.84, 第1表はp.85から引用した。
- (21)——長野覚, 同上書, pp.83-92
- (22)——例えば, 豊前蔵持山の神仏分離の記述の中に「当役宝泉坊文恵神仏両部の法式にて松柱登り松会作法此年限りに止む」の例が見える。『神仏分離史料』第10巻, 名著出版, 1984, p.204; また松尾山ではかつて「色衆楽」があったことを伝えている。; 檜原山の松会(檜原マツ)では現在も「衆徒」の呼称が残っている。
- (23)——中野幡能「求菩提山修験道の起源とその展開」中野幡能編, 前掲書, 1977, pp.135-154
- (24)——同上書, p.140
- (25)——友石孝之「求菩提山の松会」中野幡能編, 同上書, 1977, pp.155-185
- (26)——『太宰管内志』中巻, 歴史図書社 1969, p.231
- (27)——以上の引用は「松尾山神社旧記集」による。なお同史料は, 江戸時代に書写されたと推測される, 現地に伝わる史料であり, 厳密な史料批判を経たものではないことを断っておきたい。
- (28)——有馬徳行「神楽-豊前市に伝わる神楽について」『豊前岩戸神楽』所収, 1996
- (29)——「宗像八幡宮略縁起」『豊前市史』下巻, 1991, pp.753-758
- (30)——『豊前市史』下巻, 1991, pp.702-862
- (31)——宮家準編『修験道事典』東京堂出版, 1986, p.56
- (32)——小野清秀『真言秘密・両部神法加持祈祷奥伝』青山社, 1991, pp.29-39参照。
- (33)——名称は大村神楽による。
- (34)——『豊前岩戸神楽』1996
- (35)——丸山雍成『封建制下の社会と交通』吉川弘文館, 2001, p.190
- (36)——波多野學, 前掲書, 2003, pp.26-28
- (37)——岩田勝『中国地方神楽祭文集』伝承文学資料集成16 三弥井書店 1990, pp.222-4, 249-252
- (38)——小野清秀, 前掲書, 1991, 参照。
- (39)——原文は「身にしげみて」となっていたが, 「げ」を抜いた。しかし, 以降の引用はなるべく原文のままに記載する。
- (40)——小野清秀, 前掲書, 1991, pp.169-198
- (41)——同上書, pp.73-84
- (42)——『福岡県史資料』第4輯, 1935, p.387
- (43)——「氏神祭礼宮座之義是又御停止之事」同上, p.387
- (44)——岩田勝『神楽源流考』名著出版, 1983, pp.62-94
- (45)——同上書, pp.2-61
- (46)——同上書, pp.20-21
- (47)——引用は, pp.5-12の岩田の解説文による。傍線は比較のために筆者が加えた。
- (48)——石塚尊俊, 前掲書, 1979, pp.111-112
- (49)——岩田勝, 前掲書, 1983, pp.62-94
- (50)——福井ではミサキは「先駈」の表記を用いる。詞章は「福井神楽」と題された現行の詞章であり, 書写年代等は不明である。
- (51)——「鼻は七咫」そして眼がホウズキ(酸漿)のように赤いというのは, 『日本書紀』の猿田彦の描写であるので, 後世の改作かもしれない。
- (52)——黒土の詞章では意味が不明であるので, 福井の詞章を入れた。「耆旧(ききゅう:年寄り)も元気な体になること」の意味である。
- (53)——これに関連して, 豊前や筑前の神楽では演目においても「柴引」に関するものがなく, 逆に九州の中部や南部では荒神の柴引きが再々登場することも一考を要する問題である。
- (54)——岩田勝, 前掲書, 1983, p.28
- (55)——福井神楽では, 1. 猿田彦命, 2. 常立命, 3. 鬼神, 4. 木神, 5. 太田命, 6. 沖玉命とされている。
- (56)——岩田勝, 前掲書, 1983, p.28
- (57)——同上
- (58)——福井の原文は「同相神 土空神」であったが,

当て字と思われるので変更した。

- (59)——原文は土公神ではなく「土バム神」と漢字をカナに誤読している。
- (60)——宮家準『修験道儀礼の研究（増補版）』春秋社、1985、p.219
- (61)——伊藤聡「第六天魔王説の成立－特に『中臣祓訓解』の所説を中心として」『日本文学』44(7)、1995、pp.67-77
- (62)——大隅和雄『信心の世界、遁世者の心』日本の中世2、中央公論新社、2002、pp.108-9
- (63)——『神道大系 古典註釈編8 中臣祓註釈』神道大系編纂会、1985、p.3
- (64)——戸宇柘木家「伍大土公神祭文本」岩田勝、前掲書、1983、p.398
- (65)——同上書、pp.395-400
- (66)——「古事記」（石川淳訳）『古典日本文学全集』1、筑摩書房、1960、pp.40-42参照。
- (67)——同上、p.40
- (68)——同上、pp.40-41
- (69)——佐藤弘夫『アマテラスの変貌－中世神仏交渉史の視座』法蔵館、2000、参照。
- (70)——長島信弘「比較主義者としてニーダム」『現代思想』10巻8号、1982、pp.62-68
- (71)——安丸良夫『神々の明治維新－神仏分離と廃仏毀釈』岩波新書、1979参照。
- (72)——石塚尊俊、前掲書、1979、p.339、原典は牧山數馬『壱州神楽考』1957。
- (73)——この点については平田篤胤が厳しく批判している。出村勝明「吉田神道における仏教的要素並びに修験道的要素」出村、前掲書、1997所収、pp.482-522
- (74)——圭室文雄「神仏分離」『図説日本の仏教』第6巻、新潮社、第2刷、1990、pp.336-354
- (75)——同上書、p.339
- (76)——同上書、p.341
- (77)——同上書、p.345
- (78)——同上書、p.346
- (79)——同上
- (80)——石塚尊俊、前掲書、p.339
- (81)——達日出典『神仏習合』臨川書店、1986、参照。
- (82)——『宗像神社史』上巻、宗像神社復興期成会、1961、pp.641-647
- (83)——同上書、p.646
- (84)——同上書、p.645
- (85)——貝原篤信『筑前国統風土記』名著出版、1973、

p.373

- (86)——ここに「はじめて當社が神功皇后と由縁ありと
のことが見えている。」『宗像神社史』、p.643
- (87)——『福岡県史 通史編福岡藩文化（上）』1993、pp.615-617
- (88)——『宗像神社史』下巻、1966、pp.122-127
- (89)——同上、p.125
- (90)——宗像本社（田島）と許斐、そして織幡の関係は、本地仏から見ると、田島（一宮：大日、二宮：釈迦、三宮：薬師）、許斐（阿弥陀）、織幡（如意輪観音）となっており、地理的にも釣川河口西側に田島、上流の内陸部に許斐、田島から東の海岸部に織幡というように、ちょうど紀伊熊野の新宮・本宮・那智と重なっている。熊野信仰の地方的展開とも考えられる。豊島修『熊野信仰と修験道』名著出版、1990参照。またこれが平家伝説の分布域とも符合する事は別考を要する問題である。正木喜三郎『古代・中世 宗像の歴史と伝承』岩田書院、2004、pp.327-358参照。
- (91)——貝原篤信、前掲書、p.342
- (92)——貝原篤信、前掲書、p.343
- (93)——佐々木哲哉「神楽」『福岡県史 通史編福岡藩文化（上）』1993、p.683
- (94)——香月靖晴「六嶽神楽」『鞍手町誌（民俗・宗教編）』1995、pp.389-390
- (95)——佐々木哲哉、前掲書、p.683
- (96)——同上書、pp.683-687
- (97)——五行及び磐戸については、本稿では紙数の関係から扱う余裕がなかった。
- (98)——香月靖晴「八剣神社の湯立神楽－鞍手郡鞍手町中山」『西日本文化』177号、1981、pp.33-38
- (99)——多賀神社由緒 <http://www.tagajinja.or.jp/yuisyo.html>
- (100)——安丸良夫、前掲書、参照。
- (101)——この文書は、柏木實「豊前神楽について」『豊前岩戸神楽』1996、所収、より引用した。石塚尊俊は、日付が十一月廿一日となっているほぼ同じ文書を、築上郡の赤幡八幡宮から採集している。石塚は、この文書を吉田家からの禁止令と解釈しているが、確かに年代は記されていないが文中「於神祇官」と書かれているので明治初期と解釈すべきであろう。石塚尊俊、前掲書、pp.344-345。
- (102)——柏木實、前掲書。これ以降現在に至る豊前地方全域における神楽の詳しい状況については、橋本幸作『豊前国神楽考』海島社、2005参照。

参考文献 (アイウエオ順)

- 有馬徳行「概観」『豊前岩戸神楽』所収 1996
有馬徳行「神楽－豊前市に伝わる神楽について」『豊前岩戸神楽』所収 1996
伊藤聡「第六天魔王の成立一特に『中臣祓訓解』の所説を中心として」『日本文学』44(7) pp.67-77 1995
岩田勝『神楽源流考』名著出版 1983
岩田勝『中国地方神楽祭文集』伝承文学資料集成16 三弥井書店 1990
石塚尊俊『西日本諸神楽の研究』慶友社 1979
小野清秀『真言秘密・両部神法加持祈祷奥伝』青山社 1991
大隅和雄『信心の世界、遁世者の心』日本の中世2 中央公論新社 2002
貝原篤信『筑前国統風土記』名著出版 1973
香月靖晴「八剣神社の湯立神楽－鞍手郡鞍手町中山」『西日本文化』177号 pp.33-38 1981
香月靖晴「六嶽神楽」『鞍手町誌(民俗・宗教編)』pp.389-392 1995
柏木實「豊前神楽について」『豊前岩戸神楽』所収 1996
久保田収『中世神道の研究』神道史學會 1959
圭室文雄「神仏分離」『図説日本の仏教』第6巻(第2刷)新潮社pp.336-354 1990
黒田俊雄「白山信仰の構造－中世加賀馬場について」『日本中世の社会と宗教』岩波書店pp.63-126 1990
黒田俊雄『寺社勢力－もう一つの中世社会』岩波新書 1980
佐々木哲哉「神楽」『福岡県史 通史編福岡藩文化(上)』pp.680-689 1993
佐藤弘夫『アマテラスの変貌－中世神仏交渉史の視座』法蔵館 2000
遠日出典『神仏習合』臨川書店 1986
出村勝明『吉田神道の基礎的研究』神道史學會, 臨川書店 1997
豊島修『熊野信仰と修験道』名著出版 1990
友石孝之「求菩提山の松会」中野幡能編『英彦山と九州の修験道』山岳宗教史研究叢書13 名著出版pp.155-185 1977
中野幡能「求菩提山修験道の起源とその展開」中野幡能編『英彦山と九州の修験道』山岳宗教史研究叢書13 名著出版pp.135-154 1977
長島信弘「比較主義者としてのニーダム」『現代思想』10巻8号 青土社pp.62-68 1982
長野覚「英彦山山伏の在地活動」中野幡能編『英彦山と九州の修験道』山岳宗教史研究叢書13 名著出版pp.80-122 1977
西角井正慶『神楽研究』壬生書院 1934
沼賢亮「修験者と芸能－能郷白山神社をめぐる」『まつり』19号pp.57-80 1972
橋本幸作『豊前国神楽考』海島社 2005
橋本政宣「寛文五年『諸社神宜神主等法度』と吉田家」橋本政宣・山本信吉編『神主と神人の社会史』思文閣出版 pp.263-310 1998
波多野學『筑前神楽考－遠賀御殿神楽』溪水社 2003
本田安次『日本の民俗芸能』第1巻(神楽)木耳社 1966
本田安次『民俗芸能』現代教養文庫, 社会思想社 1962
丸山雍成『封建制下の社会と交通』吉川弘文館 2001
正木喜三郎『古代・中世 宗像の歴史と伝承』岩田書院 2004
宮家準『修験道儀礼の研究(増補版)』春秋社 1985
宮家準編『修験道事典』東京堂出版 1986
安丸良夫『神々の明治維新一神仏分離と廃仏毀釈』岩波新書 1979
「古事記」(石川淳訳)『古典日本文学全集』1 筑摩書房 1960
「松尾山神社旧記集」
『宗像神社史』上・下巻 宗像神社復興期成会 1961
『神道大系 古典註釈編8 中臣祓註釈』神道大系編纂会 1985
『神仏分離史料』第10巻 名著出版 1984
『太宰管内志』中巻 歴史図書社 1969
-

『福岡県史 通史編福岡藩文化（上）』1993
『福岡県史資料』第4輯 1935
『豊前岩戸神楽』京築地域神楽調査委員会 1996
『豊前市史』下巻 1991

（福岡大学人文学部，国立歴史民俗博物館共同研究ゲストスピーカー）

（2005年3月25日受理，2005年7月15日審査終了）

Puzzling out “the Gap” : An Interpretation of the Buzen Kagura in Terms of Anthropology of History

SHIRAKAWA Takuma

Nowadays you can see some characteristic Kagura (sacred dance) performances called “Buzen Kagura” in the Buzen district in northern Kyushu. I had the opportunity to see a typical dance, *Misaki*, that means Pilot Deity, but actually an ogre, a couple of years ago. I was strongly impressed, especially by the fierce battle between the priest and the ogre, with the other audience. However, the leader of the Kagura group explained to us that the battle was *Leading the Way* soon later. The hall was filled with quiet laughter. Laughter is generally caused by some kind of contradiction. In this case it was pointed out that there was a gap between a ritual performance and its oral tradition. Why did it occur? First, we focus on the subjects that were performing and maintaining the Kagura dance exclusively. They were not Shinto priests whom we can see nowadays, but esoteric Buddhist-Shinto priests at least in the early Edo period. Even today we can recognize some fragments of Tantric spells in the Kagura scripts left there. Therefore, Buzen Kagura should be seen as originally a magico-religious ritual which was believed to accomplish some objectives, rather than as folk art. Then, we can understand why frequent alterations of Kagura occurred through the Edo period. They were based on the reactionary anti-Buddhist movements that were composed of Revival Shinto thinkers and priests who all shared the *perspective of longing for antiquity*. They altered most of the Kagura scripts without a troubled conscience to fit with *The Record of Ancient Matters* and *Chronicles of Japan*. However, their alteration of Kagura has not been completed yet. Rather, they left it uncompleted and could not but hand them down to people because of the ban on dancing by Shinto priests in the early Meiji period. And this is the reason why there is a discrepancy between what was performed and what was explained about Buzen Kagura.