

「浄土神楽」論の再検討―研究史の整理を中心に―

鈴木 昂 太

神楽の意義・機能として、死者を供養しあの世へ送ること（死霊祭祀）が指摘されるようになって久しい。その濫觴は、折口信夫の鎮魂論を受け継いだ五来重の所説に見出されるが、それを「浄土神楽」として批判的に継承し、豊富な歴史資料によって裏付けた岩田勝の業績は特筆すべきものである（岩田 一九八三a）。岩田の仕事以降、神楽と死霊祭祀の関係は、さまざまな立場の論者により多様な浄土神楽論として考察されてきた。

このような浄土神楽の問題は、平成二八（二〇一六）年に斎藤英喜と井上隆弘が「中世神楽」論を提唱した（斎藤・井上 二〇一六）ことで再び注目を集め、シンポジウムの開催や関連論考の発表も多くなされるようになった。

浄土神楽研究の盛況は、中国地方の神楽を研究してきた筆者にとって喜ばしいことであるが、研究の現状には首をかしげる点がある。こうした中世神楽研究、浄土神楽研究に関する問題点は、用語の濫用と内容の拡大解釈を諷める鈴木正崇（鈴木正 二〇一八、二〇二〇）や、研究のタコツボ化を指摘する俵木悟²によって既に提起されている。筆者は両者の意見に同意するが、浄土神楽という用語が指し示す内容（定義）が論者により異なること、浄土神楽という用語の性質が理解されていないことが、一番の問題点だと考えている。そのため、多くの研究者が浄土神楽研究へ参入し、豊かな議論が出来るように、研究史をまとめてその到達点と問題点を総括

し、今後議論を進めていくうえでの共通基盤を構築することが必要なのである。

本稿の目的は、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、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明らかにすることである。これにより、今後「浄土神楽」という用語を用いて研究を進めていくうえで注意すべき諸点を提起したい。

一 死霊をめぐる神楽への眼差し

一一 神楽研究における折口信夫の鎮魂論

近代以降の神楽研究では、宮廷や大社に伝承された「宮廷神楽（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（一九二五）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、日本各地に伝承される「民間神楽（里神楽）」の研究も始まっていく。初期の業績として早川孝太郎の『花祭』や本田安次の『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芸能化した第一歩が神楽だと思ひます」（折口 一九六七 二五七）（資料の引用に際し、正字体は通行字体に直した。以下同じ。）と述べるように、神楽の源流は古代の「鎮魂」の祭儀にあると考えた。このような神楽を鎮魂の儀式とする見解は、西角井正慶^①や本田安次^②など戦後も長く活躍する代表的な神楽研究者に受け継がれるとともに、辞典や一般向けの入門書〔西角井 一九七九〕でも神楽の説明として用いられたことで、広く普及していった。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。

ただし、折口の鎮魂論は多義的であり、そのすべてをここで紹介するとは叶わない。ここからは、先行研究を参考にしながら、折口が「鎮魂」概念を基に、どのように神楽を解釈していったのかを確認していく。

折口は、昭和三（一九二八）年の「大嘗祭の本義」などにおいて「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〔折口 二〇〇三 一三八～一四三〕。

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言く。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。たとえば、昭和五（一九三〇）年に発表された「山の霜月舞」では、天皇の資格を得るために、「真床襲袵」と呼ばれる袵を被って臥すことで、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〔折口 一九六七 三一五～三五八〕。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。

また折口は、外来知識の流入によっ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）で歌舞を司っていたことを前提に、以下のように指摘する。

一体日本人には、古くは死んでゐること、と生きてゐること、の区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。例へば、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、学者は葬式の形式だと言つてゐるが、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 一二二〕。

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着させて生き返らせる儀礼だとの理解を与えた。

以上のように折口は、神楽を鎮魂の儀式として考え、神楽を人が神の靈威を借りて行う「靈魂の運動・生態一般」〔津城 一九九〇 一八〕として捉えていた。その靈魂の動きは、大別するとタマフリとタマシヅメという二つの方向性があった。ただし、折口自身は、タマシヅメ⇨死靈祭祀（葬送）とは言っていないことに注意しておきたい。

一―二 死靈祭祀に関わる神楽と「タマシヅメ」

こうした神楽に関する理論構築とは別に、各地の芸能（民俗芸術・民俗芸能）研究が本格化した昭和初年頃からは、さまざまな神楽の事例が報告されるようになる。その中には、死者供養、葬祭に関わる神楽もあった。

たとえば中道等は、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現在も伝承する「墓獅子」を、「獅子舞ひ、神楽の一種として」紹介した〔中道 一九二九 五九〕。

中山太郎は、「獅子舞漫考」の中で、雑誌の前号に載った中道の報告を引用しつつ、「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靈を、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」と指摘している〔中山 一九三〇〕。

また、昭和八（一九三三）年には、現在長野県飯田市上村・南信濃地区で伝承されている遠山霜月祭りが、百姓一揆により殺された旧領主遠山氏の靈を祀る神楽として紹介された〔伊那民俗研究会編 一九三三 三三〕。

さらに本田安次は、秋田県由利郡・仙北郡で行われていた「御靈祭」「後生神楽」「菩提神楽」「靈祭神楽」という、死靈祭祀の神楽の記録を紹介している〔本田 一九五四〕。

こうした東北・中部地方の事例とは別に、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ていた。

牛尾三千尾は、昭和一四（一九三九）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・大メ（大注連）神楽・葬祭神楽の四種類があった。（中略）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。これはとりわけ日本の神楽史にとつて「神遊び」の定義をやがて狭げ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楽の滅びゆく事を惜しんだのである〔牛尾 一九七七 七四―七五〕。

柳田国男と折口信夫から直接指導を受けるとともに、西角井正慶の『神楽研究』の編集に携わるなど、当時の神楽研究の最先端に触れていた牛尾は、隠岐の葬祭神楽を日本の神楽史においても重要な事例だと判断していた。

その後、隠岐の葬祭神楽・靈祭神楽については、地元的神職で民俗学者でもあった松浦康磨が、地元に残された歴史資料の翻刻を行った〔松浦 一九五五〕。また、國學院大學が行った隠岐島学術調査に参加した西角井正慶と倉林正次は、二本の論考を残した〔西角井正慶・倉林正次 一九六〇〕〔倉林正次 一九六一〕。このうち前者では、葬送・靈祭神楽として、新潟佐渡、秋田仙北郡、宮崎諸県郡、愛知奥三河の事例との比較が行われた後、以下のように結ばれている。

隠岐靈祭神楽のもつ共通基盤はまだまだ拡大されるように思う。靈祭神楽という囲いを破つて四方に展開する勢いをゆるめない。神楽およびそれにつながる芸能の本質に、深くくいる問題として提示されてくる。（中略）従来比較的等閑視された芸能研究の大切な一面がここにあらのではないかと思う〔西角井正慶・倉林正次 一九六〇 一一〕。

西角井と倉林も、霊祭神楽の芸能研究における重要性を訴えていた。ただし、具体的にどういふ観点から重要なのかは明言していない。

また、昭和二五（一九五〇）年二月に行われた第五六回日本民俗学会研究会では、「二ツの杜」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。ここで柳田国男は、今後検討していかなければならぬ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、舞つ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つておきたい。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つている。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。¹⁰⁾

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」なものには追善供養の神楽であり、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民間神楽（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、それらは漠然と本源的で重要なものだと考えられていた。そうした重要性を、折口の鎮魂論を独自に読み替えることで言語化したのが、五来重であつた。五来は、昭和三八（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霊魂観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霊魂とされた死者の霊魂——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ふことができるであらう（五来 二〇〇八 一四二）。

と述べ、神楽の起源を死者の霊魂を鎮魂（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）を鎮め抑えるものだと捉えている。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、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。五来は、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、

すなわち死者の霊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
発展した。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
人和楽の芸能となつて、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、独自の神楽の変遷論も提出している。

死霊鎮魂という新たな鎮魂意義の創唱は、坂本要によると、一九七〇年頃に生じた靖国神社信奉の相対化やカウンターカルチャーといわれる反近代的非合理的な事象への関心の高まりといった、一般社会の変化と関連しているという（坂本 二〇一一b 四九）。こうした変化の中で、神楽に付

与された鎮魂という解釈は死霊祭祀と結びつけられ、多くの人々に受け入れられていくのであった。

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楽論（芸能史）を構築した後、死霊祭祀の神楽の事例が多く発見されていた。そして、死霊祭祀と神楽の関係は、五来重によりタマシズメとしての「鎮魂」を受け継ぐ神楽として新たに理論化されていた。

二 比婆荒神神楽と朽木家文書

昭和四二（一九六七）年、牛尾三千夫は、広島県庄原市東城・西城町に伝承される神楽（現在は比婆荒神神楽と呼ばれている）を題材として、「祖霊加入の儀式としての荒神神楽」を発表した。この論文で牛尾は、大神楽が奉納される本山荒神が中世以来の同族集団である名の人々にとっての祖霊であり、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、鎮魂儀式により祖霊へ加入させる儀式だと論じた（牛尾 一九六七）。祖霊信仰・死霊祭祀との解釈が付与された比婆荒神神楽は、神楽の本義である「鎮魂」を受け継ぐ貴重な現行事例として、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、神楽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、比婆荒神神楽を祖霊信仰の神楽とする見解は、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 神楽・舞楽』では、山路興造により「備後東城荒神神楽能本集」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（『藝能史研究會編 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。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。

論文の冒頭で西田は、「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の事例を挙げた上で、五来重のタマシズメとしての鎮魂神楽論を紹介する。そして本文では、「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。

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「六道十三仏の勸文」（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聴衆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のだと理解した。この理解は間違っていると筆者は考えているが（鈴木昂 二〇一六）、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がたが、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発見された。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で確認していきたい。

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鳥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）。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 b）、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死霊祭祀に関する（タマシヅメの）神楽に関する研究であった。岩田は、「死霊に取り付く凶魂を鎮め、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 三一四）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でいた（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・出雲の事例を挙げた上で、備後の浄土神楽について検討を加えていく（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である。彼は、備後国恵蘇郡の歴史資料に「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^{うしほら}良神社社家児玉家文書の一つである、慶長一七（一六二二）年四月二六日付けで恵蘇郡伊与村の神祇大夫から良の火矢廻千日大夫にあてて出された「伊與村神祇大夫詫状寫」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、本且之こう布、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（一六五五）年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ふ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。

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^{ホウシャ}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る。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〔岩田 一九八〇a〕。

また岩田は、中国地方一带に伝承されていた「取神離し^{トリジンバナシ}」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、死霊を悪霊と化せうとする邪霊）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〔岩田一九八三b〕。

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」、鳥根県松江府忌部神社和田家に所蔵さ
 れる天保期の神楽能本の「八沢」、鳥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
 て下りることによって死して幽界に入ることを演じた松神楽（若宮祭祀）の記録
 に基づいて論じられた¹¹⁾。

こうした「松神楽・柱松」のなかで行われる儀礼としては、以下のもの
 が想定されている。

C-1 ①. 橋経（追善）

鳥根県隠岐郡海士町秋月家蔵の「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-1 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説した〔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と、以下のようになる。

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 ①. 橋経（追善）【死後七日目の葬祭（隠岐）】

C-1 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。

その一方、中世末から近世初期にかけての中国地方では、浄土神楽という名称の祭儀が実修されており、それを証明する歴史資料が残されていた。浄土神楽は、歴史上存在した実体でもあるのである。

岩田勝は、「浄土神楽」を概念と実体という相反した性質を持つ用語として、絶妙なバランスでまとめあげて理論化したのであった。

四 「浄土神楽」論の展開

四―一 一九八〇年から二〇一五年まで

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、一九八〇年代以降、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。以下では、浄土神楽に関する研究の展開を年代順に確認していくが、①中国地方における浄土神楽研究と、②他地域の事例との比較研究の二つに分けてまとめていきたい。

①「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

まず浄土神楽論は、同時代に岩田と交流を持ちながら中国地方の神楽を研究する者たちに取り入れられた。

牛尾三千夫は、昭和五五(一九八〇)年に発表した「若宮遊びと松神楽」と、昭和五六(一九八一)年の「備後の荒神神楽について」(牛尾 一九八〇、一九八一)で、浄土神楽について言及している。ただしその内容や資料は、

岩田の議論を踏襲したもので新たな展開は少なく、浄土神楽は、比婆荒神神楽と行波の神舞が、祖霊加入の意義を持つているという自説を証明するための証拠の一つとして用いられていた。

鈴木正崇も、昭和六二(一九八七)年の「荒神神楽における現世と他界」と昭和六三(一九八八)年に発表した「神楽と鎮魂―荒神祭祀にみる神と人」において、浄土神楽という言葉を使って神楽における死霊祭祀の事例を紹介した(鈴木 一九八七、一九八八)。二つの論考は、神楽を多義的な神霊や霊魂の運動(鎮魂)として捉えるなど荒神神楽論としては新奇性があるが、浄土神楽論としては岩田の議論を踏襲するものであり、用いられている資料にも新しいものはない。

このように両者は、かつての中国地方において実際に行われていた祭儀として浄土神楽を捉えており、現在伝承されている神楽と歴史的につながりを持つものだと考えていた。彼らは、岩田の浄土神楽論に刺激を受け、中国地方の神楽に関する自説に取り込んでいたのである。

こうした理論構築とは別に、浄土神楽の実修を証明する歴史資料が新たに発見されるようになった。

まず、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)。

日高伊三は、島根県邑知郡邑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(日高 一九九七)。

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(一八〇一)

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」に出展され、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編 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につれて、新出資料に基づいて分析を行う者や、従来とは違う視点で研究する者も現れた。

吉田均は、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。吉田の議論の特徴は、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注目したことである〔吉田 二〇〇九〕。

藤原宏夫は、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。この神事は、広島県山県郡では国恩祭というかたちで現在まで傳承されている。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、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た〔三村 二〇一〇〕。

その一方、鈴木正崇は、比婆荒神神楽の研究史を追う中で、「浄土神楽」

という言葉が一人歩きし始め、神楽の源流を死霊祭祀に収斂させて原型を求める論考が見られる現状を指摘し、その傾向の危険性を提起している〔鈴木正 二〇一四 一〇〕。

また、筆者も、浄土神楽と比婆荒神神楽との間に連続性を見出す見解へ再考を促すため、その根拠のひとつとされてきた「六道十三佛之カン文」を原文に忠実に翻刻を行い、資料の写真とあわせて紹介した〔鈴木正 二〇一四、二〇一七〕。

以上のように、かつて浄土神楽が実修されていた中国地方を主たるフィールドとする研究者は、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。

②「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

浄土神楽という用語は、中国地方の神楽以外を研究する際にも用いられるようになった。

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」を分析し、備後における浄土神楽の内実を明らかにした。そして、奥三河大神楽の浄土入り儀礼や鹿兒島蘭牟田神舞の六道舞を浄土神楽と捉え、備後の事例との間で比較を行った〔山本 一九九四〕。また、奥三河の花祭りを浄土神楽として捉える視座から祭りの中で読誦される祭文を読解し、先行する祭礼である大神楽から花祭りが創出された過程を明らかにした〔山本 一九九七a, b〕。

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傳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徳を授かるという、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ダンによる口寄せ、中国の目蓮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文書の「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〔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クライマックスに藁蛇や白布を使う「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、九州・中部・四国といった各地の神楽を浄土神楽として考察する者も出てきた。さらに、浄土神楽としての比較の対象は、朝鮮半島・中国大陸における死霊祭祀の事例にまで広がっていった。

彼らの関心は、儀礼に見られる宗教性の探求であり、それを宗教者がどのように儀礼を創出していったのかに注目して考察した。こうした思想的なアプローチにおいて浄土神楽は、神楽と死霊祭祀の関係を考察するだけでなく、神楽に見られる仏教的な要素を分析するための分析概念として用いられていた。このような傾向は、岩田勝にも看取されたが〔岩

田 一九八三b、一九九〇、一九九二〕、死霊を呼び寄せて口寄せを行う「六道十三佛之カン文」と、生者のための逆襲儀礼である「浄土入り」を比較考察した山本ひろ子の使用法〔山本 一九九四〕が画期となったことがわかる。その結果、幅広い分野間での比較が可能となったが、儀礼が地域毎に持つ文脈を無視して、共通性の発見や原型（本質）の探索を行う傾向も見られた。

四―二 中世神楽論の提唱と浄土神楽（二〇一六年以降）

平成二八（二〇一六）年、神楽研究に議論を巻き起こした論集『神楽と祭文の中世』が出版された。編者である斎藤英喜と井上隆弘は、「中世日本紀」「中世神話」研究の成果を神楽研究に適用して、祭文や儀礼の読解を行い神楽の宗教性を分析する「中世神楽」論を提唱した。中世神楽とは、歴史区分としての中世でありつつ、それ以外の時代の神楽における「中世的なもの」を捉えるための「方法的視点」だという〔斎藤・井上 二〇一六 一八、三五〕。その中で浄土神楽は、「中世神楽に特有の祭儀形態」として重要視された〔斎藤・井上 二〇一六 一九〕〔斎藤 二〇一八 三〕。

この論集で、神楽における死霊祭祀（浄土神楽）の問題を扱ったのは、北條勝貴、渡辺伸夫、筆者の三人であった。

北條は、「牽かれゆく神霊―東アジアの比較民俗からみる死者の浄化―」において、「六道十三佛之カン文」などの浄土神楽の祭文と中国少数民族の「指路経」などを比較し、双方に死霊の浄化手段として「牽引」という要素があることを指摘した〔北條 二〇一六〕。

筆者は、『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―を寄稿した。ただし、編者より事前に総論で展開されている中世神楽論について十分な説明はなかったため、そうした立場からの考察は行わず、「六道十三佛之カン文」がどのような文脈で使用されたのか

を考察するため、祭文より読み取れる儀礼構造を分析した。そして、この資料を神楽と結びつけることには慎重になるべきことを提起した〔鈴木昂二〇一六〕。

また、渡辺伸夫により「対馬の新神供養―「綱教化」と「提婆」を中心として―」として、中世後期から近世末にかけての対馬で開催されていた霊祭神楽に関する資料紹介がなされた〔渡辺 二〇一六〕。この資料を編者の井上は、「霊祭神楽・浄土神楽の解明にとって画期的な意義をもつ」〔斎藤・井上編 二〇一六 四四〕と紹介したが、翻刻者である渡辺は、解説において浄土神楽の用語を使わず、新神供養・霊祭神楽という現地の用語を用いている¹²⁾。

その後、この論集の関係者は、浄土神楽に関する研究を活発に推し進めていく。

星優也は、「ここ」で言う浄土神楽とは、神楽における死者／生者の救済という宗教性を読み解き、仏教的世界である浄土と神楽が融合して創られる世界を明らかにする視座」と定義したうえで、鹿児島蘭牟田神舞の花舞に関する資料を読み解き、舞庭を浄土としての「花の御神屋」へと荘厳する儀礼として分析した〔星 二〇一七 八四〕。

平成三〇（二〇一八）年に出された『佛教学総合研究所共同研究成果報告論文集（六）』の「第一部 神楽と死者祭祀」では、斎藤英喜、井上隆弘¹³⁾、中嶋奈津子¹⁴⁾、榎本福寿が論考を発表している。このうち、浄土神楽という用語を用いたのは、斎藤と榎本であった。

斎藤英喜は、岩田勝の浄土神楽論を死霊を鎮魂・浄化する儀礼と理解したうえで、鎮魂をめぐる解釈史の中で捉え返し、岩田の議論が、中世以来の神話解釈の歴史的累積を踏まえていないことを指摘した。ここにおいて浄土神楽の用語は、芸能研究のために用いられるのではなく、鎮魂の解釈史（概念史）の一コマとして扱われるようになった〔斎藤 二〇一八〕。

榎本福寿は、浄土神楽に関する先行研究を踏まえ、「六道十三佛之カン文」と「カン文」の読誦後に舞われたと推定される能との関係を焦点化する。そして、朽木家蔵寛文四年能本の「松の能」と、能「善知鳥」などの中世芸能や「長門本平家物語」などに見られる柱松の習俗との共通性を指摘する。それを基に浄土神楽は、亡魂を「鎮める」のではなく、「浮かばせ」て浄土往生を実現する儀礼だと規定し、岩田勝の死霊鎮魂説を批判した〔榎本 二〇一八〕。

こうした研究状況に対し、鈴木正崇は、さまざまな場所で「中世神楽」論に対する批判を展開し〔鈴木正 二〇一七、二〇一八、二〇二〇〕、「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」と提言している〔鈴木正 二〇一八 一六七〕。そして浄土神楽に関しては、前稿〔鈴木正 二〇一四〕と同じく浄土神楽という用語の濫用と内容の拡大解釈を諫めている〔鈴木正 二〇二〇 一五〇〕。

以上確認してきたように、斎藤・井上・北條・星は、浄土神楽を死霊祭祀と神楽の関係を捉えるための概念として広く捉え、比較のために利用していた。その一方、渡辺・筆者・榎本・鈴木正崇は、浄土神楽がある地域における特殊な事例（実体）として捉え、その地域における死霊祭祀の実態の解明を目指していた。前項で指摘した研究における二つの方向性は、ここでも看取された。

まとめ

本稿では、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、神楽を鎮魂の祭儀として説明した折口信夫の鎮魂論の系

譜に連なっている。彼により神楽の本質が提示された後、死者供養、葬祭に関わる神楽の事例が各地から発見されるようになり、五来重は、そうした神楽をタマシズメとしての「鎮魂」を受け継ぐ神楽として評価していった。昭和四〇（一九六五）年代に入ると、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。そして、岩田勝以後の浄土神楽研究は、①歴史・民俗学的研究と②宗教思想史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の実体であるが、岩田勝が作り上げた研究上の分析概念でもある。岩田を含めたこれまでの研究者は、ある一定地域における死霊祭祀の固有名詞（実体）として使う論者と、死霊や浄土に関わる芸能的な儀礼を表す一般名詞（概念）として使用する論者の二つに分けられた。浄土神楽の用語は、こうした二つの側面を併せ持つ、特殊な用語であることに注意しなければならない。

また、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にも適用が拡大しているのが現状である。このような混乱をもたらした原因の一つは、浄土神楽論の研究史的背景にある「鎮魂」概念の析出過程およびその多義性にあると思われる。

たとえば折口は、岩戸神話／宮中の鎮魂祭／宮中や大社の宮廷神楽（御神楽）／各地の民間神楽（里神楽）など、時代や性格が異なるさまざまな儀礼（神楽）を鎮魂という用語で包括して分析した。そのために、一つ一つの神楽がそれぞれの時空間で持った意味は捨象され、鎮魂儀礼として同一の地平で論じられる傾向があつた。これは「神楽」研究というよりも、「神

楽」を通した「鎮魂」の研究と言うべきものである。その結果、導き出された鎮魂の語義は、多くの事例を説明しようとするため必然的に多義的になる。

それと同じく浄土神楽の用語も、比較と類化という折口と同じ方法で析出されてきていた。そして近年は、「鎮魂」研究がかつて通った道と同じように「浄土神楽」概念の研究もなされようとしている。折口信夫の鎮魂論・方法論に依拠して浄土神楽研究を行えば、同じ轍を踏むことになるだろう。

そのため、中国地方をフィールドとする筆者は、浄土神楽を鎮魂概念から演繹的に説明するのではなく、中国地方の神楽研究の立場から歴史資料に基づいて帰納的に浄土神楽を説明する（定義づける）必要があると考えている。

また、浄土神楽という用語を用いて比較研究するのであるならば、星優也のように、用語の意味をしっかりと定義してから用いるべきであろう。「死霊祭祀と神楽」^⑤と言わずに、「浄土神楽」の用語を用いることの長所と短所はどこにあるだろうか。こうした用語に関する事前の検討を踏まえたいうえで、この用語を使用すべきである。

今後の研究では、浄土神楽の用語を用いる者が、それぞれの立場においてどのように浄土神楽を定義し、利用していくのかが問われている。

〔付記〕

本稿は、二〇一四年一月四日の史料と伝承の会（於…吉祥寺シテイプラザ）における「近世備後における死霊祭祀―『六道十三佛之カン文』の位置づけを再考する―」、二〇一八年七月二十七日の浄土神楽研究会（於…佛教大学）における「『浄土神楽』論の再検討―研究史の整理を中心に―」という二度の口頭発表の内容を基にしている。発表の場を与えてくださるとともに、示唆に富む有益なコメントをくださった方々に感謝いたします。

本稿が、浄土神楽研究のさらなる発展に寄与すれば幸いである。

参考文献

- 伊那民俗研究会編 一九三三 『山の祭り 伊那民俗叢書 第1輯』 信濃郷土出版社
- 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 二〇一八 「神楽における死霊祭祀・山口県山代地方の山鎮神楽について」 『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
- 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」 『鳥前の文化財』 (一〇) 隠岐島前教育委員会
- 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 「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
- 岩田勝編著 一九九〇 『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
- 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) 二) まつり同好会
- 牛尾三千夫 一九七七 「古海の一夜」 『美しい村・民俗探訪記』 石見郷土研究懇話会 (初出は、『鳥根民俗』 二) (三) 鳥根民俗学会、一九四〇年)
- 牛尾三千夫 一九八〇 「若宮遊びと松神楽」 『国学院雑誌』 八一 (一一) 国学院大学出版部
- 牛尾三千夫 一九八一 「備後の荒神神楽について」 五来重編 『修験道の美術・芸能・文学』 名著出版
- 牛尾三千夫 一九八五 『神楽と神がかり』 名著出版
- 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
- 折口信夫 一九三〇 「山の霜月舞―花祭り解説―」 『民俗芸術』 三 (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、一九四二年)
- 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 二〇〇三 「大嘗祭の本義」 『古代研究Ⅱ 祝詞の発生』 中央公論新社 (初出は、昭和三(一九二八)年の講演筆記とされている)
- 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
- 久保田裕道 二〇一四 「鎮魂の解釈をめぐって―タマフリとタマシズメと―」 『宗教民俗研究』 (二二) 日本宗教民俗学会
- 倉林正次 一九六一 「芸能の伝播―靈祭神楽考(二)」 『國學院雑誌』 六二 (四) 國學院大學
- 藝能史研究会編 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、鳥根県教育委員会編 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

- 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』（一） 仏教文学研究会、一九六三年。）
- 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
- 斎藤英喜 二〇一八 『浄土神楽』と『鎮魂』の解釈史…『死に向き合う宗教文化』論のために『佛敎大学総合研究所共同研究成果報告論文集』（一六）佛敎大学総合研究所
- 坂本要 二〇一〇 a 「鎮魂」語の近代―「鎮魂」語疑義考（その一）『比較民俗研究』（二五）筑波大学比較民俗研究会
- 坂本要 二〇一〇 b 「鎮魂」語―「鎮魂」語疑義考（その二）『比較民俗研究』（二六）筑波大学比較民俗研究会
- 坂本要 二〇一〇 c 「怨霊・御霊と「鎮魂」語」『鎮魂』語疑義考（その三）『比較民俗研究』（二七）筑波大学比較民俗研究会
- 鳥根県立古代出雲歴史博物館編 二〇一〇 『鳥根の神楽…芸能と祭儀』鳥根県立古代出雲歴史博物館
- 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 二〇一六 『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―斎藤英喜・井上隆弘編『神楽と祭文の中世…変容する信仰のかたち』思文閣出版
- 鈴木昂太 二〇一七 「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
- 鈴木正崇 一九八七 「荒神神楽にみる現世と他界」守屋毅編『祭りは神々のパフォーマンス―芸能をめぐる日本と東アジア』力富書房
- 鈴木正崇 一九八八 「神楽と鎮魂―荒神祭祀にみる神と人」守屋毅編『芸能と鎮魂…歓楽と救済のダイナミズム』春秋社
- 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』(一八六)、国立歴史民俗学博物館
- 鈴木正崇 二〇一七 「書評『神楽と祭文の中世…変容する信仰のかたち』『日本民俗学』(二九二) 日本民俗学会
- 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
- 鈴木正崇 二〇二〇 「花祭×いざなぎ流 シンポジウムへのコメント」名古屋大学文学研究科附属人類文化遺産テクスト学研究センター編『HERITEX』(三) 名古屋大学文学研究科附属人類文化遺産テクスト学研究センター
- 津城寛文 一九九〇 『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（なお筆者は、「つくばリポジトリ」にて公開されている「2017 リポジトリ版」を参照した）
- 津城寛文 二〇〇五 「神道起源論としての折口鎮魂説」國學院大學折口信夫博士記念古代研究所、小川直之編『折口信夫 釋道空…その人と学問』おうふう
- 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
- 中嶋奈津子 二〇一八 「南部藩領内における死者祭祀に関わる神楽の事例」『佛敎大学総合研究所共同研究成果報告論文集』(六) 佛敎大学総合研究所

中道等 一九二九 「ないも・おしまこ・墓獅子など」『民俗藝術』二(一〇)

民俗藝術の会

中山太郎 一九三〇 「獅子舞漫考」『民俗藝術』三(一) 民俗藝術の会

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『修験道の美術・

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」『荒神神楽神楽殿綱入之次第』五

来重編『修験道史料集 西日本編』名著出版

西角井正大 一九七九 『民俗芸能入門』文研出版

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

學院雑誌』六一(二・三) 國學院大學

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

橋本裕之 二〇〇六 『民俗芸能研究という神話』森話社

日高伊三 一九九七 「八蓮菴本大宅朝臣―悲運の武將鎮魂の大神楽―」『郷

土石見』(四五) 石見郷土研究懇話会

俵木悟 二〇一八 『文化財／文化遺産としての民俗芸能』勉誠出版

俵木悟 二〇一九 「民俗学的芸能研究を開く／拓く」『日本民俗学』(三〇

〇) 日本民俗学会

広島県編 一九七八 『広島県史 古代中世資料編Ⅳ』広島県

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』(二六) 鳥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 二〇一八 「史料紹介 東郷村上家文書『清地祭門答』」鳥根県

古代文化センター編『隠岐の祭礼と芸能に関する研究』鳥根県古代文

化センター研究

北條勝貴 二〇一六 「牽かれゆく神霊―東アジアの比較民俗からみる死者

の浄化―」斎藤英喜・井上隆弘編『神楽と祭文の中世…変容する信仰

のかたち』思文閣出版

星優也 二〇一七 「浄土神楽と法性神・蘭牟田神舞『花舞』をめぐって」『京

都民俗』(三五) 京都民俗学会

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 『神楽』木耳社

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』岩田

書院

皆川隆一 一九八八 「たまふり・たましづめ」西村亨編『折口信夫事典』

大修館書店

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』(五二五)～(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

山本ひろ子 一九九四 「浄土神楽祭文 死の国へのキャンピット」『ユリ

イカ臨時増刊 総特集 死者の書』青土社

山本ひろ子 一九九七 a 「神楽の儀礼宇宙―大神楽から花祭へ（下の二）

花祭浄土変・前篇』『思想』（八七七）岩波書店

山本ひろ子 一九九七 b 「神楽の儀礼宇宙―大神楽から花祭へ（完）花祭

浄土変・後篇』『思想』（八八〇）岩波書店

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

渡辺伸夫 二〇〇一 「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年報二〇〇一』和光大学総合文化研究所

渡辺伸夫 二〇〇二 「巫覡と神楽―対馬の視点から―」『韓国の巫俗と芸

能』展 神々の宇宙』早稲田大学演劇博物館

渡辺伸夫 二〇一六 「対馬の新神供養―「綱教化」と「提婆」を中心とし

て―」斎藤英喜・井上隆弘編『神楽と祭文の中世：変容する信仰の私たち』思文閣出版

【注】

(1) 二〇一八年九月二二日には、佛教大学でシンポジウム「死者儀礼と

『浄土神楽』が開催された（浄土神楽研究会が主催）。そこでは、斎藤

英喜「問題提起―『浄土神楽』論の再検討」、本林靖久「死霊鎮魂の神

楽から浄土神楽への系譜―五来重の学問の展開を中心に―」、鈴木正宗

「神楽研究の課題と展望」の口頭発表、榎本福寿と井上隆弘によるコメ
ントと参加者による議論が行われた。

(3) 俵木悟は、当該期間の民俗学と周辺領域における芸能研究の動向を
まとめた論考の中で、「中世神楽」論に対して、以下のように指摘して

いる。

近い時期に同じ対象に取り組み、論点も近いように思われる研究
どうしに交流の様子が見えないのを不思議に思う。（中略）著者の
意図にすぐわかない成果には関心も示さないということだろうか。
そうした態度は、結果として「分かる人にしか分からない」独善
的な方向に向かわないか（俵木 二〇一九 一一五）。

(3) 民俗芸能という用語は、昭和二―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
語を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ったのかに
ついては、俵木悟の研究がある（俵木 二〇一八）。

(4) 「鎮魂祭は舞を舞うて魂を呼び入れるといふ事が一番古い意義なので
ある。その鎮魂の舞をあそびといふ。平安朝では、音楽を奏でる事を
遊びと云うて舞を伴うてゐる、奏楽だけでも遊びというた。一方、人の
死んだ場合の舞をあそびといふやうになつて来て、葬式にあづかる部
曲として遊部（死霊を慰めるための歌舞を奏した）が出来た。それと
区別する為に神遊びといふ言葉が出来た一面もある。神遊びといふ言
葉は、古今集にあるのが文献として古いので、その以前に於ては、鎮
魂の夜舞であるあそびが神あそび乃至は神楽の元を成してゐると言ふ
ことが出来る。」（西角井 一九三四 二〇）

(5) 「神楽は、強力な霊魂である神を神座に勧請し、鎮魂の祈禱をなし、
或は神の託宣を聞く神事であった。」（本田 一九六六 一八三）

(6) たとえば、仲井幸二郎・西角井正大・三隅治雄編『民俗芸能辞典』（東
京堂出版、一九八一年）、『祭・芸能・行事大辞典』（小島美子ほか監修、
朝倉書店、二〇〇九年）。

- (7) 坂本要は、鎮魂の研究史をまとめた上で、鎮魂の概念は「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」と指摘する。これらはそれぞれ、宮中の大嘗祭や鎮魂祭、殯における遊部の歌舞、神楽や田遊びなどのアソビの芸能という、性格が異なる三つの対象から析出されたものである〔坂本 二〇一―b 五六〕。折口は、こうした時代や分野が違う儀礼を「鎮魂」という一つ概念でまとめあげて説明しようとしたため、多義的に鎮魂語を使用した。
- (8) 折口信夫の「鎮魂」概念についてまとめた研究は、津城寛文〔津城一九九〇、二〇〇五〕、皆川隆一〔皆川 一九八八〕などがある。神楽との関連においては、岩田勝〔岩田 一九九二〕や久保田裕道〔久保田 二〇一四〕が詳しくまとめている。また、近代以降の「鎮魂」概念の変遷は、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〔坂本 二〇一―a、b、二〇〇二〕。
- (9) 津城寛文は、「鎮魂とは人間がある呪術によって魂を触れさせ、殖やし、鎮めることを期待することであり、それを正確な技術により成就し、魂を実際に触れさせ、殖やし、鎮めるのは、産霊の神の職掌にかかることなのである」〔津城 一九九〇 二八〕とまとめている。
- (10) 「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。
- (11) 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」『國學院雑誌』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。
- (12) 管見の限り、渡辺は、対馬における死霊祭祀の事例を説明するうえで浄土神楽という用語は用いていない。その代わりに、「かみ」「関渡し」「山入祈禱」「新神供養」という資料用語や「先祖祭」というフラットな用語を用いている〔渡辺 二〇〇一 一三六―一三八〕。また別稿では、「死霊しずめ」の神楽として、備後には浄土神楽、隠岐には八重注連神楽、対馬には新神供養があるというように、浄土神楽を備後に固有の神楽として記述している〔渡辺 二〇〇二 六三〕。
- (13) 井上隆弘は、山口県山代地方に伝承される山代神楽の演目である「天大将軍」と、式年で開催される「山鎮」の儀礼を分析し、死霊祭祀の性格が見られることを指摘した〔井上 二〇一八〕。
- (14) 中嶋奈津子は、「南部藩領内に特有の権現信仰に基づいて行われる神楽『墓獅子』の実態と現状」を明らかにした〔中嶋 二〇一八〕。ただし、そもそも墓獅子を「神楽」と定義して良いのかなど、議論の余地は残る。
- (15) たとえば松尾恒一は、「死霊をめぐる神楽と鎮魂―いざなぎ流と比婆荒神神楽―」として、日本と中国における鎮魂・招魂の儀礼を分析した。本論で注目されるのは、「六道十三佛之カン文」や比婆荒神神楽の龍押し儀礼など、浄土神楽論者と同じ題材を扱いながらも、浄土神楽の用語を用いずに死霊をめぐる神楽と鎮魂の問題を論じた点である〔松尾 二〇一四〕。

鈴木昂太（東京文化財研究所 無形文化遺産部）

A Reexamination of the Theory of Jodo (Pure Land) – Kagura: Focusing on the Organization of Research History

SUZUKI Kota

Kagura, song and dance performed in prayer to the deities and buddhas, has been transmitted in Japan in various forms. Previous research has pointed out that the function of Jodo (Pure Land) kagura is to hold a memorial service to a departed soul. Iwata Masaru employed the term “Jodo kagura” to focalize the relationship between *kagura* and memorial service. Following Iwata’s research, scholars with a variety of viewpoints have used this term to hold discussions of various types.

The purpose of the present paper is to confirm how Jodo kagura has been discussed by researchers, what the term “Jodo kagura” indicates and to follow the trend of research.

Results of analysis show that the term “Jodo kagura” has been used in two ways: as a proper noun to refer to a memorial service of a given region and as a common noun to refer to artistic rites related with the spirit of the dead and *Jodo*. It must be noted that Jodo kagura is a special terminology that consists of two aspects, reality and concept. Additionally, the meaning of Jodo kagura differs from one researcher to another and it is applied widely to different rites in context and characteristics.

In future study, it will become necessary to clarify how the user of the term “Jodo kagura” defines it, each in his point of view, and for what purpose he uses it.