

「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——

齋藤英喜

【抄録】

岩田勝によって切り開かれた「浄土神楽」の研究は、従来の現世利益、神事芸能としての神楽認識を大きく塗り替える意義をもった。そこに現出したのは「浄土神楽」の世界である。しかし奥三河の「浄土入り」、物部いざなぎ流の「ミコ神」の神楽の現場からは、死者霊の鎮魂、浄化という認識とは異なる、神霊、死霊の成長、進化という「行」としての神楽の様相が見えてくる。その問題は「鎮魂」をめぐる折口信夫の解釈の再検証を迫るものとして、古代から中世、近世にいたる「鎮魂」の解釈史を読み直した。

キーワード：浄土神楽、鎮魂、浄土入り、ミコ神楽、折口信夫

はじめに

2015年11月2日～3日、佛大総合研究所のプロジェクト「現代社会における宗教の力」のメンバーである榎本福寿、井上隆弘、そして齋藤の三人は、山口県美和町の高森山八幡宮「金山神楽」と山羽神社「山代白羽神楽」を見学・調査した。岩戸開き、八岐大蛇退治といった芸能的な舞、とりわけ天大将軍の「神がかり」の行儀へと展開していく神楽の世界は、スリリングで興味深いものであった¹⁾。

ところでこの地域の神楽執行には、たんに山の神などの神霊を祭るだけではなく、かつては死者（変死者）にかかわる祭祀があったことが指摘されている²⁾。また古くは「神葬祭」が行なわれていたことも聞き取りのなかで耳にした。それは神楽執行を担う人びとと重なることも推測されるところであろう。

あらためて、一般に「神楽」といえば、五穀豊穡、家内安全などを願う現世利益的な目的で行われると理解されていよう。あるいは神々へ奉納する神事芸能といった認識も流布されているところだ。「民俗芸能研究」という立場から



写真① 金山神楽における「天大将軍」の神がかり

の認識といってもよい。

けれども、列島社会の「中世」へと遡ってみたとき、神楽の執行は、現世利益の枠組みを超えて、死者の霊魂を鎮め、浄土へと送り出すことを目的とするような、死霊鎮魂の神楽が繰りひろげられていたことが、近年の研究で注目された。それらを総称して「浄土神楽」と呼ぶ³⁾。浄土信仰と神事儀礼としての神楽との合体、すなわち中世の神仏習合の儀礼的な展開の姿が浮かび上がってきたのである。

いや、そもそも神楽執行の目的は「鎮魂」にあったという、古代の様相にまで遡及したならば、いま、列島社会の各地で行なわれている「神楽」なるものは、まさしく「死に向き合う宗教文化」の重要な事例として、再検証していくことが必要となるだろう。そこには中世から近世、さらに近代へと展開していく「死霊祭祀と神楽」という、いまだ未踏の課題が待ち受けているのである。以下、本論に進もう。

1. 「浄土神楽」の視界から

岩田勝「浄土神楽」論をめぐって

神楽と死霊祭祀のかかわりをめぐって、まず研究史を検証してみると、いち早く「民間神楽は〔……〕葬制史と芸能史の接点に位置づけられる」ことを指摘した五来重の研究があった⁴⁾。仏教民俗学の重要な課題として「民間神楽」が位置づけられたのである。

その主題を全面的に展開したのは、1980年代の岩田勝の研究である。岩田は、浄土信仰、念仏聖との交渉のなかで生成していった「浄土神楽」と呼ばれる系譜を明らかにし、以下のような事例を指摘している⁵⁾。

- ◇陸中・八戸周辺 権現祈禱の墓獅子。墓念仏、念仏神楽
- ◇羽後保呂羽山周辺 菩提神楽。後生神楽。霊祭神楽
- ◇三河 大神楽の浄土入り。花祭の花育て
- ◇出雲隠岐 八重注連神楽。霊祭神楽
- ◇備後 浄土神楽
- ◇土佐 いざなぎ流のミコ神取り上げ神楽
- ◇豊前 植野神楽。墓地から神楽場所の斎庭まで御魂を迎える次第
- ◇日向 高千穂神楽。葬祭に神楽を舞う

墓地を祭場にして、葬送儀礼の一貫として行われていた神楽が、中世の列島各地に伝えられていたことが理解できよう。「浄土神楽」の名称は、備後地域の固有名であったが、岩田はこれをタームとして中世的な神楽の類型を次のようにまとめた。

まだ鎮まることのない荒々しい新霊や中有の中間霊を崇りをしないように鎮めるため、念仏

の鎮魂のほかには神楽の鎮魂がおこなわれていたのである。神楽の鎮魂では、まず死霊を冥土からよび戻して神子に寄り付けさせ、^{あらくちとぶら}荒口訪い（口寄せ）させた。そのうえで、鎮魂の神楽の能を舞って死霊を浄化して舞うかべたのであった。（『神楽源流考』第三部第七章「神子と法者」284頁）

このような神子と法者による祭儀の主体は神楽にあったが、死霊を鎮める祭儀にも神楽はおこなわれてきた。むしろ、死霊を鎮め浄化していくことに、神子と法者による神楽の本来の意図があったとさえ考えられる。（同書、第三部第九章「神楽による死霊の鎮め」315頁）

神楽といえば、古代宮廷の御神楽のような儀礼的なもの、あるいは近世に広がった演劇的、芸術的なパフォーマンスというイメージが一新されるような見解であろう。岩田は、おもに中国地方に繰りひろげられた「浄土神楽」の現場を通して、死者霊の鎮魂こそが神楽の目的であったという衝撃的な事実を、われわれのまえに顕現させてくれたのである。それを導いたものこそ、たとえば「六道十三仏之カン文」⁶⁾のような神楽の場で読誦される「祭文」であり、また死霊を「神子」（巫者）に憑依させていく「法者」（司霊者）という民間の宗教者の相貌であったといえよう。それはまた「セット型シャーマニズム」というシャーマニズム研究における新しい知見をももたらしたのである⁷⁾。

かくして岩田勝の「浄土神楽」の研究は、古代の宮廷御神楽と近世の芸術的神楽とのあいだにある「中世神楽」という神楽研究のあらたなフィールドを掘り起こしてくれたのである⁸⁾。ここに神楽研究の変革が起きたといえよう。こうした新しい研究ムーブメントのなかに登場したのが、山本ひろ子による奥三河の花祭・大神楽の研究である⁹⁾。なによりも、大神楽には「浄土入り」という次第があったからだ。

三河・大神楽の「浄土入り」の世界から

昭和初期に早川孝太郎、折口信夫に先鞭がつけられた奥三河（現愛知県東栄町、豊根村）の「花祭」研究は、1970年代の五来重、武井正弘によって、「修験系」の神楽という視点へと拡大していった¹⁰⁾。これを受けて、花祭の「母胎」ともいえる大神楽の実態を解明していったのが1990年代の山本ひろ子である。

「大神楽」とは、複数の村落が合同の神楽組を組織して行う共同祭礼で、数年、数十年に一度、数日数夜をかけて挙行された。開催地は近



写真② 平成二年に復元された「浄土入り」

世初頭の曾川・三沢山内地区から、近世後期には上黒川・下黒川・古戸へと移行したという。その成立は中世末期と推定される。

大神楽の実修は、安政3年(1856)を最後に途絶えたが、平成2年(1990)に134年ぶりに豊根村で「復元」された。現在も多くの人びとを引き寄せる「花祭」とは、この巨大祭礼「大神楽」を一日一夜の恒例祭祀に組み替え、恒例の祭儀としたものであったのだ¹¹⁾。

大神楽の記録・資料は、天正9年(1581)の三沢山内・榊原文書『御神楽日記』、慶長12年(1607)の三沢山内・林家文書『神楽之次第書』などが残されているが、山本ひろ子は、これらの文書資料から以下のように大神楽「浄土入り」の構成と目的を明らかにしていった。すなわち①生まれ子=新しく生まれた子が神の子となる儀礼(2歳)、②清まり=元服したときの成年戒(13歳)。そして③浄土入り=還暦を迎えた者が擬死して浄土に生まれ変わる(61歳)のである。「浄土入り」とは、還暦をすぎた立願者が白装束で笠をかぶり、杖をついて「白山」という装置に入る次第となっている。生きている間に「浄土」に結縁し、あらたに「神子」として再生してくることを目的としたのである¹²⁾。

ここからわかるように、大神楽の「浄土入り」は、岩田が論じた死者の鎮魂、浄化という祭儀ではなく、生きているあいだに「浄土」を体験し、再生してくるイニシエーション儀礼としてあった。「浄土の花」が山のイメージで語られ、そこに籠ること=浄土入りをして、あらたな存在へと変成してくるのである。

こうした奥三河の大神楽「浄土入り」の姿からは、岩田勝が類型化した「死霊を鎮める祭儀」としての「浄土神楽」論を再検証するべき課題が見えてこよう。それを考える手がかりとして、白山のなかで読誦された「七五三之本戒の事」という祭文を見てみよう。

かるが故に熊野にて本宮神楽、新宮くわけん(管弦)、那智仙(法)されば是に於て都へまいる御身四目と申すなり、されば是に於て釈迦無尼大覚尊の浄土須弥頂の御前にまいらんとすれば九山八海あり、されば蔵いはく、第一地獄山、第二字軸山第三たんぼく山、第四善見、第五馬草山第六毘那怛迦山第七尼民羅山第八てちい山第九須弥山なり。又曰く内海外海にたばゆる水は第一に^{かん}耳水、第二に^{なん}鈴水、第三に^{なん}粟水、第四^{きょう}軽水、第五清水、第六不臭水、第七飯時不損^{こう}喫水方八飲己福水と申すなり、第九の外海をば^{ようまん}甘水盃満水と申す……。 (慶長本『神楽事』)¹³⁾

注連切りによる浄祓力を高め、人びとは「神の位階」へと近づくとされる祭文読誦であるが、注目されるのは、あたかも修験山伏の修行のように、数々の山々が列挙されることである。いくつもの山々を越えて、この目の前の「白山」に辿り着いたというイメージだろう。そしてその山々は満々たる水に囲まれている風景が語られていく。その水の究極が、浄化の水ということになるのか。だが、その「水」は死霊を清める効果というよりも、修験系の「閻伽の作法」=清浄無垢

の水を汲むことで、煩惱の垢を洗い流し、大日如来の浄水で清めることで五智の徳を供え「仏」と成っていく峰入りの行¹⁴⁾とオーバーラップするだろう。

以上のように奥三河の大神楽「浄土入り」に見られる「浄土神楽」の相貌には、死者霊の鎮魂とはまた別種の宗教思想が見てとれる。「浄土入り」はイニシエーション儀礼としての意味をもって、今生の人びとは「試練」「修行」をへて「神の位階」へと上昇していくのである。注目すべきは、神楽が「修行」としての意味をもったということだ¹⁵⁾。

さて、奥三河の「浄土入り」が今生の人びとの修行であるのにたいして、死者霊を「修行」に導く神楽があった。高知県旧物部村（現香美市物部町）のいざなぎ流の「ミコ神」の神楽である。

高知県物部のいざなぎ流「ミコ神神楽」

「いざなぎ流」は、室町物語や民間説話と繋がる物語的な祭文を多数伝えていること、呪詛祓えや式神の呪術など民間陰陽師の残存として注目されてきた民間信仰である¹⁶⁾。だが「いざなぎ流」の魅力はそれだけに留まるものではなかった。「太夫」と呼ばれる民間宗教者が行なう、死者霊を「ミコ神」という神へと成長させる神楽が伝えられていたからだ。それは「浄土神楽」の系譜からも見過ごせない世界であった¹⁷⁾。この点を明らかにしたのが、拙著『いざなぎ流 祭文と儀礼』（法蔵館、2002年）である。以下、拙著にもとづいて、その神楽を紹介していこう。

「ミコ神」の神楽は、まずは太夫が墓場で「霊」を取り上げてくることから始まる。これを「塚起こし」という。あの世から死者の霊をこの世に招魂してくる次第である。そしてこの世に戻ってきた死霊を「三五斎幣^{さんごさいへい}」という御幣に憑依させ、それを家に迎えて「神楽」が始まる。神楽幣をもち、円座を組んだ太夫たちが誦む唱文によって、冥界から呼び戻された死霊は、浜や川、潮で清められ、さらに「山の行文^{きやうもん}」という唱文によって、羽黒山・比叡山・伊吹山……などの各地の霊山に赴かせ、そこで神となるための修行を積ませるという次第である。「山の行文」の唱文を紹介しておこう。

荒人神のごいぜん様には、大峰山へ参りて、お山の行文なされて、行文体なされて、行文体たけたでなれば、東方浄土の注連道越えて、注連道伝うて神道伝うた、此のおんだらしゆの本筈伝うて、上筈伝うて、弦のあわいで、取り上げ神楽のきんくの御米に、かかりて影向なりたまえ、かかりて正覚ならしめせ。羽黒山へ参りて（以下同）／比叡山へ参りて（以下同）／伊吹山へ参りて（以下同）／月輪山へ参りて（以下同）／笠置山へ参りて（以下同）／金剛山へ参りて（以下同）／東方富士山へ参りて（以下同）、朝日の行文、夕日の行文なされて……。¹⁸⁾

「行文体」とは、霊山での修行を示すキーワードである。たとえば「行体」とは「夫修験之

行体ハ深秘不可説』（『両峯問答秘抄』）とあるように、煩惱を滅却し修行に励む山岳修験者の姿をあらわすものであった。ここで死霊は、大夫を先達として霊山を巡り、修験者のように修行を積むというイメージ世界が、大夫が読む唱文の声のなかで作られられていくわけだ。したがって、浜、川での水による「行文」も、たんに死霊を浄化する、清めという認識に留まらず、熊野修験に見られるような聖なる山に入る（入峰）儀礼のステップとしてあったといえよう。



写真③ いざなぎ流の「塚起こし」

。「かかりて正覚ならしめせ」のフレーズは、修験の峰入りにおける「即身成仏」の発想だ。まさしく死霊のイニシエーションである。それがすべて太夫の誦む唱文を通して行なわれるように、言葉を媒介としたイメージの世界は、一種の「観想」の儀礼ともいえよう。

「山の行文」に続いて行なわれるのが「水ぐらえ」である。

これ天竺十三川、百三川の清めの水を、行いおろいて、神が^{もりめ}守目、神楽の役者、ひと勺、杓らせ給うて、一万歳とも、清まりへやがり給うて、安座の位に付き給え、本座の位に付き給え。天下の位^{てんげ}にあがりませ、にかにかうれしゆ、おん御酒召する、イヤリヤードント、サーバラサーバラ……。以下、二万歳から十二万歳まで同じ）

天竺の聖なる川から清めの水を汲み、神楽の役者＝大夫が、杓子でそれを死霊（荒ヒトガミ）に注ぐ。そうすると死霊は、神としての位を一万歳ずつあげていくのである。

清めの水とあるように、浄化、清めということが見えるが、それはたんに死霊の穢れを浄化するといった認識に留まらない。いざなぎ流の「水ぐらえ」は、ミコ神以外の神楽、オンザキ神、天神などの神楽にも読まれるからだ¹⁹⁾。ここに「清め」とは、神の位をあげるための「神清め」とあったと考えられる。

この「水ぐらえ」も、さきの「行文行体」と同じく修験系の「闍伽の作法」＝清浄無垢の水を汲むことで、煩惱の垢を洗い流し、大日如来の浄水で清めることで五智の徳を供え「仏」と成っていく峰入りの行との類似性が指摘できよう²⁰⁾。

さらに天竺の浄水を死霊に注ぐことで位があがるという発想には、灌頂儀礼の読み替えも見てとれる。中世神楽が、「神祇灌頂」の作法とリンクすることは山本ひろ子が指摘したところだが²¹⁾、いざなぎ流の「水ぐらえ」の神楽作法にもそれが見てとれる。「水ぐらえ」とは、まさしく神楽が灌頂儀礼としてあったことを如実に示す言葉といえよう。イニシエーション＝修行としての神楽である。

修行を果たして「ミコ神」となった死霊は、神としての名前＝「字号」を与えられる²²⁾。現世の名前でもなく、また仏教寺院に管理された死後の名前（戒名）でもない、「神」へと変成した、あらたな名前を獲得するのである。

岩田勝の「鎮魂」論をめぐって

以上、奥三河の大神楽「浄土入り」、高知県物部いざなぎ流の「ミコ神神楽」を見てきたが、ここからは、中世における「浄土神楽」の系譜と広がりを確認するとともに、岩田が類型化した「死霊を鎮める祭儀」というパターンとは異なる相貌も浮かび上がってこよう。「修行」としての神楽、といってもいい。今生のものにせよ、死後の霊にせよ「行」を通して、その存在がレベルアップしていくのである。その祭儀が「神楽」と表現されたわけだ。こうした視点から、岩田の「浄土神楽」論の検証が必要となるだろう。

ところで岩田の「浄土神楽」論とは、折口信夫の「鎮魂」論への批判として展開されたものである。岩田によれば、折口の「鎮魂」認識の基本は「タマフリ」であって、それは「外来魂附着説」とされている。外部の霊魂が身体に附着して活動、成長することが、折口の「鎮魂」＝タマフリ説というわけだ。

これにたいして、岩田は「悪霊強制の祭儀のことを、古代にはフリもしくはタマフリと呼び、漢字で表記するには、「鎮」もしくは「鎮魂」と充字した」（『神楽新考』第一章「天石窟の前における鎮魂の行儀」61頁）²³⁾と定義し、「鎮魂」を「悪霊強制」の祭儀と結びつけて解釈していくのである。それは以下のような「神楽」の原型論へと展開していく。

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ズメの歌舞に、カミアソビとしての神楽の基型を見出すことができる。（『神楽源流考』第三部第九章「神楽による死霊の鎮め」314頁）

岩田の「浄土神楽」論が、こうした「鎮魂」の認識と不可分にあることは、あらためて説明するまでもないだろう。さらに岩田は、悪霊強制としての神楽を「古代」にまで遡及させ、『記』『紀』の岩戸神話をも「天石窟の前における祭儀は、祭儀の庭にたたりを躰わさないようにいわいしずめ、他界から侵入して、忌み籠る神的存在にいりかかってけがれを生じさせないように悪霊をはらうことを意図する祭儀であった」（『神楽新考』同前）と解釈していくのである。

ここからは「鎮魂」の問題が、『記』『紀』の岩戸神話の解釈と不可分にあったことが見えてこよう。そこであらためて、岩田の「鎮魂」説を検証するために、古代から中世、近世における「鎮魂」の解釈史を見ていくことにしたい。

2. 「鎮魂」の神話解釈史から

『古語拾遺』、『先代旧事本紀』と日本紀講

「神楽」と「鎮魂」との結びつきは、『記』『紀』のアマテラスの岩屋ごもりの神話から導かれるのが通説である。だが『記』『紀』には、そのことを直接語るところはない。神楽と鎮魂とを結びつけていくのは、九世紀初頭の『古語拾遺』である。すなわち「猿女君氏、神楽の事を供へまつる」、「鎮魂の儀は、天鈿女命の遺跡なり…」の一文からである。ここから八世紀の『記』『紀』の神話を、鎮魂祭という宮中祭祀の由来譚へと解釈していくことで、九世紀の『古語拾遺』が編まれたと捉えるのが、近年の研究の動向である²⁴⁾。解釈・注釈によって「神話」があらたな意味を与えられ、変貌していくという運動の系譜のなかに『古語拾遺』を位置づけるのだ。神話解釈史の方法的視点である²⁵⁾。

さらに九世紀後半に成立したと推定される『先代旧事本紀』をみると、鎮魂祭と神楽と結びつける以下の記述がある。

凡て、その鎮魂の日、猿女君等、其の神楽を主とす。其の言を挙ぐ。大きにひとふたみよいつちなな一二三四五六七八九十と謂ひて、神楽歌ひ舞ふ。(巻第五「天孫本紀」)

若し痛む処有らば、茲の十宝をして、一二三四五六七八九十と謂ひて、布瑠部ゆらゆらと由良由良止布瑠部ふる。此の如くせば、死人は生反りなむ。是則ち所謂布瑠部之言の本なり。(巻第三「天神本紀」)²⁶⁾

鎮魂祭に猿女の神楽が「一二三四五六七八九十」の呪言とともに舞われたこと、さらに神楽、鎮魂と死者蘇生とが結びつく姿が見てとれよう。

この有名な鎮魂呪法は、『記』『紀』には取り入れられなかった物部氏の古伝承にもとづくものとされてきた²⁷⁾。『先代旧事本紀』が物部氏の「氏文」=氏族伝承を伝えているという説とも繋がる場所である。

けれども近年の研究では、『先代旧事本紀』が大学寮の儒学者たちを中心とした行なわれた『日本書紀』の注釈・講義である「日本紀講」の場で、浮上してきた書物であったことに注目が集まっている²⁸⁾。『先代旧事本紀』は、九世紀後半から十世紀の「日本紀言説」の空間のなかで作られられた神話テキストであったという認識である。とくに日本紀講の場で、『先代旧事本紀』を「本朝史書の始め」(『積日本紀』)と持ち上げた矢田部公望が、じつは物部氏出身の儒学者であったことも見逃せないところだ。その点とからんで、『先代旧事本紀』の作り手を大学寮のなかの物部氏系儒学者である明法道の中原(興原)敏久と推定する説(御巫清直『先代旧事本紀析疑』)もある²⁹⁾。ちなみに『先代旧事本紀』を引載するのが『本朝月令』『政事要略』など明法博

士たちのテキストであることも注意したいところだ。

『先代旧事本紀』の成り立ちには、これ以上踏み込まないが、ここで確認すべきことは、「鎮魂」の解釈が、平安初期の日本紀講という『日本書紀』の注釈空間のなかから生成していく、という点である。「鎮魂」をめぐる起源神話とは、日本紀講の注釈を通して、あらたに生み出されたのではないか、という論点がここから導かれてこよう。

こうした「日本紀講」をめぐる議論が、近年の「中世日本紀」の研究と密接な関係があったことは、あらためていうまでもないだろう³⁰⁾。すなわち神話テキストの「注釈」の行為が、あらたな神話世界を作り出していく、という方法的な視点である。『先代旧事本紀』の「鎮魂」の言説は、平安前期の儒学者たちの『日本書紀』注釈によって創造されていったのではないか。それは「鎮魂」をめぐる、古代以降の神話解釈史の系譜のなかに再配置すべきことが要求されてこよう。

そこで次に「中世日本紀」の言説空間のなかの「鎮魂」を見てみよう。

中世の神葬祭と「鎮魂」

中世における「鎮魂」の解釈史としては、鎌倉後期に卜部兼方によって編纂された『釈日本紀』、あるいは南北朝期の慈遍『旧事本紀玄義』などがあるが、ここで「鎮魂」と「葬送」とのかかわりとして室町・戦国期の吉田神道の神葬祭の言説に注目したい。

たとえば卜部兼見の『唯一神道葬祭次第』には、以下の記述が見える。

高天原仁神留坐須皇親神漏岐神漏美乃命乎以天，神魂乎祓賜比清賜天，祓所乃神明仁奉称天青幣白幣種々乃供物献天祭申事乎 皇神安介久平気久神祝仁祝久由乎 八百万神達諸共仁所聞食須（「鎮魂祭祓」）

謹請 再拜 掛卷毛賢喜 先祖乃靈止^{ナリ}化座須諸乃神靈等乃宇津乃御前仁 恐美々々母申須 無相久無住^{ミカチ}波正体奈利歲月波住止毛其靈波去留事奈之 去事奈氣礼波伊豆乃磐石登蹟礼坐天 万千秋乃八十連属乃祭乃礼乎受賜天 泉津平坂乃坂路乎越天 日少宮仁到利賜陪止（口伝） 宣奉留言乎明爾請介所聞食止申須（「神靈祭」）

掛卷茂畏喜 先祖神靈 高天原乃本津宮仁帰鎮坐天 興玉神止殿乎共仁之天 ……（「靈祭祝詞」）³¹⁾

死後の靈魂は消え去ることなくつねに祭りを受け、その行き先は、高天原の「本津宮」にある「日少宮」であった。日少宮とは『日本書紀』に「伊弉諾尊^{かむわぎ}、功^{みい}既に至れり、徳も大きにませり。是に天に登り報^{かへりことまを}命したまふ。仍りて日の少宮に留り宅^{わかみや}みたまふといふ」（神代上〔第六

段] 正文) と、国生みの仕事を終えたイザナキが赴いた場所である。そこで神の霊は永遠に留まっていることが語られる。吉田家の祝詞は、『日本書紀』神話にもとづきながら、「日少宮」の場所を、黄泉津平坂を越えたところにあると読み替え、そこに人びとの死後の魂が「帰鎮」すると解釈していったのである。この背景には、卜部家の『日本書紀』注釈の蓄積のなかから読み替えられた「中世日本紀」の世界が想像されよう。

「興玉神」は伊勢内宮の土着神・サルタヒコで宇治土公の神である。中世の伊勢神道の『御鎮座伝記』では「興玉」は、魂魄を返す、死者霊を蘇生させる「招ぎ魂」とみなされた³²⁾。「吉田卜部流の葬祭次第書の形成には、外宮神道の間人観が、大きく影響していたと推測される」³³⁾とある。中世神道の世界に案出された「鎮魂」の神ともいえようか。

では、こうした中世神道、神葬祭の記述に変奏されていく「鎮魂」は、近世においてはどのように解釈され、変奏していくのか。近世における「鎮魂」の解釈史を追ってみよう。

垂加神道、国学の「鎮魂」

死後の霊魂の行き先を「日少宮」とする吉田神道の解釈は、近世前期、山崎闇斎に発する垂加神道にも継承され、さらなる展開を見せ、「日之少宮伝」という、秘事口伝として重視されていく。肉体は腐敗するが、霊魂は不滅であり、その不滅の霊魂は、幽宮たる「日之少宮」に留まるという説である。吉田神道と垂加神道との類似性も見てとれるのだが、さらに次のような注目すべき言説も生み出されていく。

人必ず死して仏と成の理なし。神と成て永く此国に留りて、天地の有ん限りは存在して、其霊魂、天子の御垣を守り子孫繁栄の守護神と成こと、神道生死の極意なることを時々暁すべし。……人死すれば魂気斯国に留在して、子孫と共に散ことなし。故に、祭れば来格する必定せり。(松岡雄淵「神道葬祭記」)³⁴⁾

垂加派の「日之少宮伝」をふまえつつ、ここでは死後の霊魂は「此国」に留まり、天皇を守護し、また「子孫繁栄の守護神」へと変成していくこと、それゆえに子孫によって祭られれば、その霊魂は「来格」することが説かれるのである。ここに見てとれるのは、死後の霊魂が現世から超越した世界に赴くのではなく、天皇を頂点とした、この世の存在を守護するものとして往来する、という発想である³⁵⁾。それは「儒学神道」のひとつの特徴ともいっていいだろう。しかし、興味深いのは、そうした解釈が、「死後の霊魂の行方」を説いた平田篤胤の『古史伝』にも継承、変奏されていくところだ。

かくて^{トシノイトキイタ}年老期至りて死れば、^{ナキノガラ}形体は土に帰り、^{タマシヒ キユ}其靈性は減ること無れば、^{オモム}幽冥に帰きて大
 国主大神の御治に従い、^{ミオモテ}其御令を承給はりて、^{ウミノコ}子孫は更なり、^{ヨシミ}其縁ある人々をも、^{カケ}天翔り

守る、是ぞ人の幽事にて、産霊大神の定賜ひ、大国主神の掌給ふ道なる……。〔平田篤胤
『古史伝』巻二十三〕³⁶⁾

死後、肉体は滅ぶが、その靈魂は永遠にして、幽冥界のオホクニヌシのもとに行き、残された子孫を守護する。それが人の「幽事」で、ムスヒ神の定めたオホクニヌシが掌る道である……。こうした言説は、本居宣長の『古事記伝』を經由して、『記』『紀』のオホクニヌシを「幽冥界」の主宰神とする、近世固有の神話解釈といえる。これを「近世神話」と呼ぶこともできよう³⁷⁾。その解釈言説のなかに「靈魂」の永遠性ととともに、子孫を守護するという現世との往還が説かれていくのである。近世後期の「通俗道德」的な言説とも結びつく、篤胤の立ち位置も見えてこようか。

ところで近世国学における「鎮魂」の解釈史のなかで、特異な位置を示すのが、鈴木重胤である。重胤は平田派の門下にありながら、内部対立の果てに、最後は平田派によって暗殺されるという人物である³⁸⁾。以下、重胤の『延喜式祝詞講義』を見てみよう。

此の布理布由は離遊べる運魂^{ミタマ}の天中を行歴るが、人体の中府^{フリ}の降^{フル}て其触る魂を殖し整へる由なり、降^{フル}とは神より降す時を以云ひ、威^{フユ}とは内に整たる精神の殖弘ごり利用を為を云ひ、振とは内に整たる其余韻の佗に及至て其威勢の加りて神々しく成る事を云にて、其成整ふ所識神聡明く身体剛健く寿命長遠の神術なる者也けり、然れば鎮魂祭とは魂を神より受賜り殖し留めて、身と心と相共^{アヒソ}は令其心をして神明に令至る祭になむ有ける（『延喜式祝詞講義』第二〔十二之卷〕）³⁹⁾

重胤は「鎮魂祭」を「オホミタマフリノマツリ」と訓ずる（同上、596頁）。魂の鎮め＝タマシズメではない。そして「タマフリ」の意味も、たんなる魂の活性化ではなかった。「降」とは、「神」より「魂」を授けられることを意味し、それが身体の内増殖、成長し、やがて「神明」へといたる祭りである。まさに靈的進化論、神人合一論とっていいだろう。ちなみにこの発想は、中世神道書『麗気記』『天地麗気府録』などに見られる「下々来々^{げげらいらい}」とも呼応するものと考えられる⁴⁰⁾。

あらためて重胤の鎮魂＝「ミタマフリ」の解釈を見てみると、即座に思い浮かぶものがあるだろう。そう、折口信夫の「鎮魂」説である。

「鎮魂」の解釈史と折口信夫

「外来魂附着説」とされる折口信夫の「鎮魂」論は、たとえば以下のようなものだろう。

日本の信仰には、どうしても、一種不思議な靈的な作用を具へた、魂の信仰があつた。其が

最初の信仰であつて、其魂が、人間の身に著くと、物を發生・生産する力をもつと考へた。其魂を産靈と言ふ。(「古代人の思考の基礎」新全集3)

外から「魂」が人間の身体に憑くと、それが物を發生する力をもつた。それを「産靈」と呼ぶ。最後の「産靈」の解釈は、本居宣長の「産靈」論と呼応することは、あらためていうまでもない⁴¹⁾。折口の古代研究は、けっして彼の独創でも、詩人的直感によるものではない。中世以来の神話解釈史の系譜のなかに位置するものなのだ。

先輩もふゆは「殖ゆ」だと言ひ、鎮魂即みたまふりのふると同じ語だとして、御魂が殖えるのだとし、威靈の信賴すべき力をみたまのふゆと言ふのだとしてゐる。即、威靈の増殖と解してゐるのである。(「ほうとする話」新全集2)

「鎮魂」は威力ある靈を取り込んで、それが増殖していく「みたまふり」の実践であつた。「鎮魂」とは、「魂」をもたらしした神へと近づいていく、まさに神人合一の宗教実践といえよう。その発想は、「先輩」、すなわち鈴木重胤の説に呼応するものであることは、すでに指摘されているところだ⁴²⁾。折口の「鎮魂」論は、重胤の説の延長上に案出された、あらたな神話解釈にほかならなかつたのである。そして折口の「鎮魂」論は、奥三河の花祭とその原型たる「大神楽」白山入りの解釈とともに「大嘗祭の本義」⁴³⁾、さらに近代の「古神道」として展開する「鎮魂行法」「鎮魂婦神法」にリンクしていくのである⁴⁴⁾。

おわりに

そこであらためて、岩田勝の折口「鎮魂」論への批判に立ち戻つてみたとき、何が見えてくるだろうか。すぐにわかるのは、岩田の議論のなかには、折口の「鎮魂」論がもっている、中世からの「鎮魂」の解釈史への視野、とりわけ近世の鈴木重胤との繋がりを見ることができなかつたところだろう。折口説の後景にある、神話解釈の歴史的累積への欠如といつてもよい。それはついに岩田が「中世日本紀」の研究を取り入れることができなかつたこととも繋がつてこよう。この点はまた、岩田の「浄土神楽」の認識が、「鎮魂」=死者靈の鎮め、浄化という通説的な理解にとどまつてしまつたことにも及ぶだろう。

奥三河の大神楽「浄土入り」や、物部いざなぎ流の「ミコ神」神楽の実修現場の検証からも見えてきたように、それらを浄土神楽の系譜に位置づけるとき、死靈鎮魂、浄化という認識を超えて、まさに神靈、死者靈の成長、進化、あるいは靈のイニシエーション、「行」としての神楽という問題こそが重要だったのである。そしてそのとき気づかされるだろう。「浄土入り」や「ミコ神」神楽が語っていくロジックが、折口の「鎮魂」ミタマフリの議論と意外なほどに近いこと

に。靈魂の附着，増殖とは，「神」としての成長，進化という発想と共振していくからだ。それはまた超越的なものの内在化という，中世神道からの系譜的な繋がりも考えていくべきだろう⁴⁵⁾。奥三河の「浄土入り」に示されるのは，死後の世界＝超越性をいまに生きること＝内在化させることであったのだ。そこにこそ「死に向き合う宗教文化」のひとつの方向性が認められるだろう。

「浄土神楽」という，神楽研究のあらたな視界はまた，折口信夫の読みなおしをも要求してくるのである。

注

- 1) 山代神楽については，井上隆弘「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」（本誌，所収）を参照。
- 2) 三村泰臣『中国地方民間神楽祭祀の研究』岩田書院，2010年，第3章「山代神楽と「山之神」」99頁
- 3) 岩田勝『神楽源流考』名著出版，1983年
- 4) 五来重『葬と供養』東方出版，1992年
- 5) 岩田，前掲書3）第九章「神楽による死霊の鎮め」316～320頁
- 6) 祭文テキストは，岩田勝『中国地方神楽祭文集』三弥井書店，1990年。なお近年，「六道十三仏之カン文」を「浄土神楽」の祭文として読むことの疑義を，鈴木昂太「「浄土神楽」論の再検討」（斎藤英喜＋井上隆弘編『神楽と祭文の中世』思文閣出版，2016年）が提起している。また本誌所収，榎本福寿「浄土神楽と中世芸能」も，その読み直しを進めている。
- 7) シャーマニズム研究における岩田論の可能性については，斎藤英喜「神楽と祭儀のシャーマニズム」（岡部・斎藤・津田・武田編『シャーマニズムの文化学』森話社，2001年）で論じた。
- 8) 「中世神楽」をめぐる方法的な提起については，前掲6）『神楽と祭文の中世』の総論（井上隆弘＝神楽編，斎藤英喜＝祭文編）を参照。
- 9) 山本ひろ子『変成譜』「大神楽「浄土入り」」春秋社，1993年，同「浄土神楽祭文」（『ユリイカ』臨時増刊号，1994年12月号），同「神楽の儀礼宇宙」（『思想』1995年12月号～1997年10月号）
- 10) 早川孝太郎『花祭』前編，後編。岡書院，1930年（『早川孝太郎全集』I，II巻，未来社，1972年），折口信夫「山の霜月舞－花祭り解説」『民俗芸術』第3巻第3号，五来重『日本庶民生活史料集成』第17巻「解説」，三一書房，1972年，武井正弘「花祭の世界」（『日本祭祀研究集成』第4巻，1977年），同「奥三河の神楽・花祭考」（『山岳宗教史研究叢書14 修験道の美術・芸能・文学I』）名著出版，1980年）。
- 11) 山本，前掲論文9）「神楽の儀礼宇宙」。また大神楽と花祭の関係については，山崎一司『花祭りの起源』岩田書院，2012年，を参照。その他，最新の研究としては，井上隆弘『霜月神楽の祝祭学』岩田書院，2004年。
- 12) 山本，前掲書9）『変成譜』「大神楽「浄土入り」」。なお早川らの研究では，これに厄年にあたる立願者による「扇笠」の次第も加えて「四度」とする。この「扇笠」の作法は，修験の作法にもあり，村落共同体内部の年齢階梯とは異なる，個人的な厄除けの神楽として，注目する必要がある。この点については，斎藤英喜「折口信夫「山の霜月舞」再考－「花祭」研究の現在へ」（佛教学部『歴史学部論集』第6号，2016年3月）でもふれた。
- 13) 引用は，豊根村教育委員会編『神楽の伝承と記録』による。
- 14) 宮家準『修験道思想の研究』「修験道の成仏観」春秋社，1985年
- 15) 『宗源神道根元式』（吉田文庫蔵・勝部月子『出雲神楽の世界』慶友社，2009年による）には，「抑神楽ト云事ハ何ノ以レ儀式ヲ至ニル今之世ニ迄神前ニテ修行スルソト云」という一節がある。中世の神楽が「神

- 前」における「修行」として認識されていたことがうかがえよう。ただし同書では「浄土神楽」について、これを仏教の解釈ではなく、イザナギがイザナミを追って黄泉国に行った際に発生した穢れを「土を櫛にて浄き水を結び頂きに灑ぎ唱えた」ことによるものと解釈しているのも興味深い。
- 16) 木場明志『民間陰陽師の呪法－高知県香美郡物部村「太夫」における事例』（『日本人の生活と信仰』同朋舎出版、1979年）、福田晃『神道集説話の成立』三弥井書店、1984年、小松和彦『憑霊信仰論』伝統と現代社、1982年。後に増補版・講談社学術文庫、1994年、同『いざなぎ流の研究』角川学芸出版、2011年、高木啓夫『いざなぎ流御祈禱の研究』高知県文化財団、1996年、梅野光興『いざなぎ流の宇宙』高知県立歴史民俗資料館、1997年、斎藤英喜『いざなぎ流 祭文と儀礼』法蔵館、2002年、松尾恒一『物部の民俗といざなぎ流』吉川弘文館、2011年など。
- 17) 山本ひろ子「呪術と神楽3」（『みすず』445号、1998年4月）
- 18) 以下、引用は、斎藤、前掲書16）『いざなぎ流 祭文と儀礼』130～131頁による。
- 19) 斎藤、前掲書16）。またこの点は、梅野光興「いざなぎ流「神楽」考」（前掲書（6）『神楽と祭文の中世』）も参照。
- 20) 斎藤、前掲書16）『いざなぎ流 祭文と儀礼』
- 21) 山本、前掲書9）『変成譜』
- 22) 斎藤、前掲書16）『いざなぎ流 祭文と儀礼』参照。
- 23) 岩田勝『神楽新考』名著出版、1992年。
- 24) 神野志隆光『古代天皇神話論』日本紀言説の展開 若草書房、1999年、津田博幸『生成する古代文学』「広成の読む『日本書紀』」森話社、2014年、参照。
- 25) 「神話解釈史」については、権東祐「神話解釈史から見る富士山の祭神変貌論」（国際日本文化研究センター『日本研究』56集、2017年、も参照。
- 26) 引用は神道大系本により、訓読した。
- 27) 松前健『古代伝承と宮廷祭祀』第三章「鎮魂祭の原像と形成」塙書房、1974年、など。
- 28) 神野志、前掲書24）、津田、前掲書24）。
- 29) この点は、斎藤英喜『『先代旧事本紀』の言説と生成』（『古代文学』37号、1998年）で論じた。
- 30) 「中世日本紀」の議論については、伊藤正義「中世日本紀の輪郭」（『文学』1972年10月号）、阿部泰郎「中世王権と中世日本紀」（『日本文学』1985年。斎藤英喜編『日本神話 その構造と生成』有精堂、1995年に再録）、同「『日本紀』という運動」（『国文学 解釈と鑑賞』1999年3月号）など。その研究史的な意義については、斎藤英喜「『中世日本紀』と神話研究の現在」（『国文学・解釈と鑑賞』2011年5月号）で論じた。
- 31) 引用は、國學院大學日本文化研究所編『神葬祭資料集成』ペリかん社、1995年、による。
- 32) 山本ひろ子『中世神話』岩波新書、1999年、参照。
- 33) 前掲書31）『神葬祭資料集成』、解題による。
- 34) 引用は、前掲書31）『神葬祭資料集成』による。
- 35) この点、前田勉『近世神道と国学』「近世日本における天皇権威の浮上の理由」ペリかん社、2002年を参照。
- 36) 引用は『平田篤胤全集』による。
- 37) 斎藤英喜『異貌の古事記』青土社、2014年。
- 38) 谷省吾『鈴木重胤の研究』神道史学会、1968年、を参照。
- 39) 引用は『鈴木重胤全集』。重胤については、前田勉、前掲書（35）も参照。
- 40) 『麗気記』『天地麗気府録』などに見られる「下々来々」については、小川豊生『中世日本の神話・文字・身体』第Ⅲ部第二章「三界を建立する神」森話社、2014年。398～401頁を参照。
- 41) 安藤礼二『折口信夫』講談社、2014年
- 42) 津城寛文『折口信夫の鎮魂論』第一章「折口信夫の鎮魂説」春秋社、1990年。
- 43) 斎藤、前掲論文12）「折口信夫「山の霜月舞」再考－「花祭」研究の現在へ」、同「〈神道史〉のなかの折

口信夫」(佛教大学『歴史学部論集』第7号, 2017年3月)

44) 津城寛文『鎮魂行法論』春秋社, 1990年, を参照。

45) 小川豊生氏からの示唆による。

(さいとう ひでき 共同研究研究員／佛教大学歴史学部教授)