

## 霊山十和田と十和田信仰

弘前大学大学院 教育学研究科 教科教育専攻 社会科教育専修 歴史学分野  
09GP209 尾樽部圭介

<章立て>

はじめに

- 第一章 霊山十和田の形態
  - 第一節 近世十和田参詣道と霊山十和田
    - 第一項 近世十和田参詣道
    - 第二項 霊山十和田
  - 第二節 霊山十和田の宗教的装置
    - 第一項 ランドマークと結界
    - 第二項 霊山の中心 オサゴ場と御倉半島
- 第二章 龍神伝説と十和田信仰
  - 第一節 高谷重夫研究の整理と問題の所在
  - 第二節 十和田山御縁起の復元
    - 第一項 『三国伝記』の世界
    - 第二項 近世初期の世界
    - 第三項 近世中期の世界
    - 第四項 近世後期の世界
    - 第五項 縁起の変遷と説話の価値
  - 第三節 十和田信仰圏と信仰のセンター
    - 第一項 十和田信仰圏の広まり
    - 第二項 ナンソたちと信仰の拠点
    - 第三項 信仰のセンター 永福寺
  - 第四節 十和田信仰の内容と性格
    - 第一項 十和田信仰の内容
    - 第二項 十和田信仰の性格

おわりに

はじめに

十和田湖は中世から修験宗徒・山伏の修行場として知られ、近世には熊野権現・青竜権現として恐山と共に南部藩の二大霊場とされていた。十和田山の縁起や本地物も数多く作られ、隆盛を極めていた。かつては広く信仰され壮大な信仰の世界が広がっていたのである。しかし、十和田湖の産業・商業が発展するにつれて、霊山十和田はかつての信仰の山から観光の湖として姿を変えてしまった。現在では、信仰の世界はほとんど失われてしまい、十和田神社の周辺にその痕跡を僅かに残すばかりである。

そのような中で、小館衷三は津軽地方に広がる、水たまり・沼・池を「十和田さま」と呼び水神を祀る風習に着目し、十和田と水神とを結び付け十和田信仰が水神信仰の一類であるとした。また、池上洵一・佐々木孝二・高谷重夫らによって、『三国伝記』の説話をはじめとする十和田山御縁起や本地物の比較検証がなされ、十和田湖の龍神伝説の基本構造が明らかとなっている。そして、小笠原カオルらによって近世の資料に残る古道が実際に歩かれ、徐々にかつての参詣道の姿が明らかとなってきている。

しかし、小館衷三の先行研究では水神信仰という一側面でしか十和田信仰を捉えておらず、霊山十和田そのものを主体とした信仰のあり方については明らかにされていない。また、池上洵一の先行研究では、龍神伝説の基本構造の解明に留まっており、それが信仰とどう関わっているのかという検証はなされていない。このように、これまでの研究では十和田そのものに対して信仰や宗教からのアプローチが少なく、他の山岳霊場とも比較されてこなかったために、霊山十和田としての考察が十分になされていないのが現状である。

本論文は、かつての霊山・霊場十和田を信仰・宗教の側面から再び捉えなおし、その霊山構造を解明するとともに、十和田信仰の内容と性格を解明し、日本の信仰体系の中での位置づけを明らかにすることを目的としている。

第一章では、近世の資料をもとに近世十和田参詣道と霊山十和田の形態についてまとめ、熊野山との比較を通して、かつて山岳霊場とされた霊山十和田の宗教的装置の構造を明らかにする。第二章では、第一章で明らかにした霊山十和田の構造から問題を発展させ、縁起の分析を通して、十和田信仰圏とその担い手、そして十和田信仰の内容と性格について明らかにしていく。

第一章	霊山十和田の姿
第一節	近世十和田参詣道と霊山十和田
第一項	十和田参詣道

今や観光名所となり多くの人を訪れるようになった十和田湖であるが、江戸時代には人も住まず道路も整備されていない土地であった。当時の十和田湖への道は、五戸から戸来を通る道と、奥瀬・馬の神・銚子大滝を通る道と、秋田県から発荷峠を通る道の三道があり、どの道も難所がいくつかあって旅人は案内人をたててやっと通ることの出来た道であった。

かつての十和田湖はどのような姿であったのか。古い時代の文献資料には恵まれない地方であるから、近世に記された資料に頼るしかない。近世には菅江真澄や松浦武四郎のような紀行家や探検家など、多くの著名人が十和田湖を訪れており、十和田湖について記された文献資料が多く残された。

### ●鹿角参詣道

菅江真澄は、江戸後期に活躍した紀行家で、各地で数多くの記録を残した。『菅江真澄遊覧記「十曲湖」』は真澄が十和田湖を訪れた際に記したものである。真澄が十和田湖を訪れたのは文政四年（1807）のことで、近世に記されたものではあるが、文筆による記録のほかに真澄によるスケッチ画が残っており、神仏分離・廃仏毀釈以前の十和田湖の様子を伺うことができる。

『十曲湖』の序文には、「この山にまうづるに、鹿角の県毛布の郡の人は白沢越へせり。これを萱埜ハツ峠といふ。いたりては、かつのはつかといふ。五戸の郡より根の口とて奥瀬の源にいたる路あり。すぢすぢいと多し」とあり、鹿角市十和田毛馬内から白沢村の萱埜ハツ峠を越えていく道と、五戸から子ノ口へと到る道があることを記している。しかし、実際に真澄が歩いたのは、毛馬内から子坂・鳥越・鶉などの村々を行き、藤原から山越えをして、今の白雲亭のハイキングコースから鉛山へぬけ、湖畔の淵を歩み休屋へと入った。そして参詣と十和田湖の探勝を終えた後は、再び毛馬内へ戻り銚子滝へと向かったのである。

真澄は毛馬内から山越えまでの道中、高寺山（鹿角郡小坂町）と藤原の七滝明神（同）に立ち寄っている。高寺山については、「高寺山の麓に、大なる桜の立おほひて馬櫃神のほぐらあり。此山の岨に千手観世音堂の堂立てり」と記している。一方、藤原の七滝明神については「七級におつる滝あり。麓に七滝明神といふ神のおましませり。みねを長滝山とて観世音の堂あり」と記す。

次に、鉛山から休屋までの途中で、真澄は鹿角破欠（発荷）について書き記している。真澄は「鹿角破欠といふ処になりて木の中に鳥居の建り。大湯の里をへて白沢越へする人は、此筋よりここに至り散供うちして、うけひきたまふや、たまはぬやのうらなひせる淵あり」と記す。ここは大湯から白沢を越えてくる参詣道と合流する場所であり、サング打ちという宗教的儀式を行う場所でもある。スケッチ画には「鹿角海にいたりて、此のへたに散供打ちとて、うちまきをなげ、かうよりうちの占せり」とある。サング打ちの占いとは、米銭を紙に包んでおよりにしたものを湖中に投げいれて、その沈み方によって事の吉

凶を占うものである。

最後に、銚子滝へ向かう途中、萱埜発荷について「太楽前村をへて集魚淵の水の中あやうげに渡り、はるばると行ば三宝荒神の祠あり。(中略)ここを萱埜破峠とて、十曲権現にまうづる山口にして鶏栖立り」と記す。これは『十曲湖』の序文にある、「この山にまうづるに、鹿角の県毛布の郡の人は白沢越へせり。これを萱埜ハッ峠といふ」と同じものである。

#### ●五戸参詣道

五戸参詣道については、『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』や『十和田参詣案内記』に記されている。『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』は『十和田記』に納められている史料で、同様に納められている『御縁起見る心得のヶ条覚』の成立が文政十二年(1829)のことであるから、資料の成立年代はおおよそ文政年間(1818~1830)のことだと思われる。『十和田参詣案内記』は上野弥吉が明治十六年(1883)に書き写したものである。両史料の内容はほとんど同じもので、紀行文では無いので道中についてはあまり詳しくないが、信仰については詳しく書かれている。

『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』には、「八戸より参詣の人大方五戸へまわる也」とあり、八戸からの参詣者は五戸を通過して十和田湖へと参詣していたことがわかる。また、「柏木 猿畑 森の越 右三ヶ村の内迄八戸立ちたる日は罷越泊る也」とあり、八戸からの参詣は柏木・猿畑・森の越のどこかにて一泊するのが一般的であった。

柏木を立ったら木際へと向かう。この木際とは、「柏木を立て木際まで上方(り)道にて凡二里程なり。但し柏木にて馬を雇ひ木際まで乗てよきよし。~木際に燈籠二つ立て有り。むかしは木際にて乗馬をやすませ候よし。当時はせらべ川というふ所迄馬乗り候よし。右木際にて休て八戸の方を見渡し休む也」とあるように、八戸を見渡しながらか休むことが出来る場所であった。現在、木際と呼ばれる場所はない。小笠原カオルは、見晴らしのよい月日山が木際だとしている。この月日山には日月神社という神社があり、傍には水の湧き出る井戸もある。

ここから惣辺まで行くと七戸からの参詣道と合流する。

#### ●七戸参詣道

松浦武四郎は、江戸末期から明治初期にかけて活躍した北方探検家・著述家で、蝦夷地の調査をしたことで有名である。武四郎はたくさんの紀行文や調査報告書を残しており、その一つの『鹿角日誌 卷之壺』は、武四郎が嘉永二年(1849)の蝦夷地調査の帰りに十和田湖に立ち寄ったときの紀行文である。

武四郎は七戸を出発し、洞内村・荒屋町・中野村・波立村・板ノ澤村・チウセ村・中ノ渡村・小澤村といった村々を行き、奥瀬村からは山越えをして奥入瀬溪流沿いの銚子大滝へと出た。銚子大滝からは子ノ口、宇樽部と行き、休屋へと入った。

奥瀬村は「則十和田山の別当を尋ねて宿しけり。(中略)家の侍に新に小堂を建て、是に幟等建、又幣等を上て宮様のこしらへに致し、是に十和田山と額を懸たりける」とあるように十和田山の別当が住む村で、武四郎はここで一泊している。

奥瀬村からは険しい山道である。この山道は大変険しかったらしく、武四郎も大変な思いをして登ったとある。険しい九十九折の山道を行くと惣辺牧場に出る。ここは「南の方を見るに遙に華表一基見えたり。是は五戸より上る道なるよし同行の者云けり」五戸道との合流点である。

惣辺から惣辺川を渡り再び険しい山道を行くと、とうとう湖畔を見渡せる場所へと出る。遥拝所である。武四郎によると「熊笹原に出、三、四丁原を行と遥拝所に出る。石華表、石燈籠を立たり」とある。この遥拝所は銚子大滝のすぐ上にあり、かつて十和田湖が女人禁制であった頃には女性はここまで来て十和田湖を拝んで帰るきまりであった。遥拝所から急峻な坂道を下りると銚子大滝へと出る。銚子大滝の手前には大杉明神という小さな祠があり、今でも残っている。

銚子大滝からは湖岸沿いを歩いて行き宇樽部へと入るが、その道中、「凡二十丁計りも行って小詞有。何神を祭るやらん。問ふ人も無」という祠があったことを記している。現在では松倉神社とかかれた鳥居が立っているが、この鳥居は最近になって建てられたものである。『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』には、「夫より御松蔵、是はむかしのおさんご場のよし也。小さき御堂あり」とあり、この場所がヲサゴ場であったことがわかる。

宇樽部に入った武四郎は、「凡半りもと思ふ比に大なる老木の根上りたる処在り。是を胎内潜りといへるよし。参詣之諸人皆此穴潜る。少し計も行って左の方より此処にて出合道在。是は三ノ戸より上る道なりと聞り。是も同じく細道にて甚わかり難し」と当時の宇樽部周辺の様子を記している。宇樽部には参詣者が胎内潜りをする老木があった。また、宇樽部は七戸・五戸参詣道と三戸参詣道の合流地点であった。

## ●休屋・解除川

真澄は休屋について、「休屋とて、夏のころ人あまたまうづるときは、こころの人ここにまるねし、あるはいもみにこもれるなど、あつきわり板葺きに、大なるやすの木の皮もて壁しろとし、間広げに作りて、三四ぞ草の中にならびたる」とその様子を記している。

武四郎は、「此処行こと凡二三丁計にして平地有。小華表を建たり。此処に樹皮もて葺たる小屋数十ヶ所有。皆二間に三間、四間位、大なる囲炉を切、樹皮を敷て此上に座するよし。祭礼の時諸方より上るもの此処にて止宿すと。門口に七戸、五戸、三戸、野辺地、市川、毛馬内、花輪、奥瀬等の札を懸けたり。先是にて荷物を卸して急ぎ参拝す。則ち此処を長床と云るなり」と、長床と呼ばれる参詣者の宿泊小屋が数十ヶ所あったことを記している。また、七戸や三戸、野辺地など様々なところから参詣者が訪れていたことがわかる。また、休屋周辺について、「此処左り山峨々たる山。右の方曠原草生盛り、是を則ち号て御菜園畑。是は則ち十和田権現の野菜畑の義か。芒蓬生て身に余れり。則ち此杉並木をクワ

ン田ノ沢と云。此義如何なるぞ。言誤りで解しがたし。其杉は皆に、三圃以上のものにして並び立ちたり」と記す。十和田権現の野菜畑という意味の御菜園畑は現在のホテル十和田荘周辺のことだろう。クワン田ノ沢は神田ノ沢で今の神田川とその周辺のことである。

『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』には、参詣者が休む所を「けとや」と記している。休屋・長床のことであろう。また、「さて、けとやにてそれより御山拝見也。右の方御菜園場、此の御菜園場の辺にむかしは七堂伽藍の大寺ありしにや」とあり、御菜園場(畑)にはかつて七堂伽藍の大寺があったと記されている。この大寺がどういったものなのかは分からない。

休屋の先には解除川があり、「細くよこたふ流れを解除川とて、手あらひくちそそぎ、見もきよまはりぬ」と記されたとおりに、ここで身を清める作業をする。解除川の周辺については「五七戸よりの道あり。そのすぢすぢの口には、くろ木もて作れる鶏栖を数しらず立かさね、こなたの杉むらの数の神門を入りて」と記す。そこから中島半島のほうへと進むと杉並木があり当時はこの杉並木を通して境内へと向かったものとされる。図絵には、桂の木々の中に鳥居が立ち並ぶ鹿角口の様子と、小川(解除川)をはさみ、杉並木の中に鳥居が立ち並ぶ五戸・七戸口の様子が描かれている。また、小屋が四棟描かれており、休屋の様子もみてとれる。

武四郎はこの川について、境川として「長床の西に在、幅六七尺、此川鹿角、奥瀬の境なる山、」と記している。ここは、現在の青森県と秋田県の県境に位置する神田川のことである。

### 第三項 霊山十和田

#### ●十和田神社境内

真澄は、休屋から境内までの様子については、「こなたの杉むらの神門を入りて、このなみたつ相の下路をへて堂あり。青竜大権現といふ額あり。此そびらに六の小祠あり、六はしらのかんたちを齋ふ」と記している。

武四郎は、石鳥居を入り杉並木を行くと、左に「小祠二ツ建たり、何神を祭るやらん」と二つの小祠があったことを記している。この祠は現在の一の宮である。それより奥へと進むと、「大岩峨々と立聳えたる其根にいと物寂たる本殿在。則ち是に十和田青龍権現を祭る。然れども祭神何れの神なるやらん。土人の云伝ふるは聞侍れども、是とすべき事も無故にしるさず。又向て左り之方に熊野三社権現宮殿、本殿と同じ大きなり。其の廻りに又高さ弐三尺位の末社十二社程立並びたり。何れも名有べけれども審にせず」と、青竜権現を祭る十和田神社の様子を記している。かつて十和田神社は小さな祠でしかなかった。武四郎が「熊野三社権現宮殿、本殿と同じ大きなり」と記していることからそれがわかる。

『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』では、「権現様の御堂あり。御場所に劔の類、御旗の類、御絵馬類すべて奉納物、此所に大かたおさむる也」とある。

#### ●オサゴ場

真澄は、現在の境内から占い場までの様子について「奥の院といふ処にいたる。石に俱利伽羅明王をきざみて建てり。(中略)木の根にすがりてましらのつたふやうに、さばかり深きところからくしておりはてて、石だたみのごときふし岩の上に居ならびて、散供打とて銭米を紙につつみ、(中略)紙線散供とて紙よりをして」と記す。真澄は、境内から細い岩道を登った先の平場を奥の院としている。下った先は現在の占い場であり、サング打ちの占いがされていた場所である。

武四郎は、「岩道細き處を上ること凡二百歩餘にして少しの平岩の上に出より此處を則、ヲサゴ場と云」と記している。

『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』には、「夫より御参護場、此所に南祖の坊様の御形石にて掘たる有、不動尊も有。つへさき御堂あり。亦青竜大権現様の御形、木に彫たるも有り、いろいろの見所沢さんあり。夫よりおより場、およりを打つに下る也」と記されている。

武田千代三郎の『十和田湖』には、明治に行われた占い場の古銅銭調査の結果が掲載されている。湖中からは唐銭・宋銭・明銭・朝鮮銭が発見されており、十和田信仰の歴史が中世までさかのぼることが分かっている。

#### ●御前ヶ浜・恵比須島・大黒島

真澄は、「これは何神、かれは風穴と、多かる窟ごとに名をおふせていへり」と、境内から御前ヶ浜へと至る道の途中に多くの窟があったことを記している。

武四郎も、風穴・白山社・神明社・風神・愛神・市神と多くの小祠があったことを記している。

『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』では、「大黒石・恵比須石・稲荷石・ばくち石・天の岩戸、或は薬師の堂いろいろ石を彫たり、木を刻たり、岩屋・天岩を彫ぬひたりいろいろ様々に名を付て有り」と記している。

真澄は、恵比須島・大黒島について、「これに銭を投やり島に入れば、果報さづくこととてひたうちうちぬ。さりければ果宝嶋の名もありき」と記しており、恵比須島・大黒島でも占いが行われていたことがわかる。

現在でも幸運の小道と神社から御前ヶ浜へと伸びる道の途中に、火の神や風の神といった名の付けられた岩窟が残っている。これらの岩窟は修験者の修行場か加持祈祷の場であろう。岩窟の残る岩壁の反対側にも岩窟らしきものが残っており、かつては御前ヶ浜を囲むように修験の修行場が展開していたものと思われる。

## ●御倉半島・御室

五色岩から半島の崎へ少し行った所に一つの洞窟がある。この洞窟は「御室」と呼ばれる場所で、入り口には奥院と書かれた札が立っている。この「御室」については、武田千代三郎が記した『十和田湖』に詳しく書かれており、「湖岸の赭岩に一洞窟あり、洞口穹形を爲して、一大巨室に通ず人数十を容るべし、室の左右に隧道あり、右なるは深さ十間許り、左なるは三十間を越ゆ、炬を携へて進入すれば、無数の蝙蝠人面を撲つて狼狽す、之を御室と云ふ」とその様子を記している。

奥院という立て札が示すとおり、「御室」が十和田神社の奥の院だとすると、占い場を「奥の院」とした真澄の記述は間違いになる。

## 第二節 霊山十和田の宗教的装置

### 第一項 ランドマークと結界

霊山十和田の構造について考えるのであれば、まず熊野には触れておかなければならぬだろう。何よりも十和田と熊野山との関係は深い。『十曲湖』の序文には、「道の奥の国五戸の郡十曲の湖に三熊の神をうつし、また難蔵法師のみたまを青竜権現と齋ふ」とあり、十和田がかつて青竜権現・熊野権現と呼ばれていたことがわかる。また、龍神伝説の主人公である南祖坊は熊野に参詣し夢告を得たことで十和田にやってきたということになっている。このように、十和田には熊野が深く関係しており、熊野系の修験が十和田山の開山に関わっていた可能性は十分にある。

熊野神社は、全国的に見て稻荷社・八幡社に次いで多くある神社名である。これら熊野神社の本源は、紀伊国（和歌山県）の熊野の地にある。熊野には三つの大きな神社があり、この三社を総称して熊野三所（社）権現とか、熊野三山などと呼ばれている。本宮・新宮・那智からなり、それぞれ熊野本宮大社・熊野速玉大社・熊野那智大社と名乗っている。

熊野三山は平安時代になって仏教修行の道場として注目され、山籠りの修行をする者も少なくなかった。また、朝廷の信仰も厚く、延喜七年（907年）の宇多法皇の御幸を始めとして、鳥羽上皇の二十一度、後白河法皇の三十四度、後鳥羽上皇の二十八度など、上皇方の御幸も多くにわたっている。

「蟻の熊野詣」のことわざが生まれたほどに熊野詣の風習が広まると、熊野九十九王子の社祠を参道各所に安置して、道標の役目とした。また、金峯山蔵王権現から大峯山を経て、熊野にかけて一大修験の道場となり、蔵王権現とともに熊野三山信仰は全国を風靡し、北は羽黒山伏（羽黒神社などの三山修行）と提携し北は東北一円に、南は四国・九州、ついには沖縄までにその勢力を伸ばした。

こうした熊野では、「遠く山川を越え熊野権現のもとに参ることは、難行苦行の功を積む

ことによって速やかに生死の苦界を脱し菩提の境地に入る道である」という思想があった。熊野詣をする参詣者は単に参詣を果たすのではなく、熊野権現の同体分身の神だとされた「九十九王子」を巡拝し、より大願成就を確かなものとしようとした(1)。

この「難行苦行の功を積みつつ」という思想は、地方の聖地を訪れる参詣者にとっても例外的な思想ではない。当然、山岳霊場であった十和田においても同様である。

鹿角参詣道の高寺山の千手観世音堂、藤原七滝の観世音堂、七戸参詣道の十和田別当宅、五戸参詣道の月日山の日月神社など、これらの宗教施設は周辺の人びとから信仰を集めていた他に、十和田へ参詣する者たちにとっては十和田への道標となるランドマークとしての役割を果たした。また、危険がともなう山越えの道中の守護を神や仏に乞う場でもあった。

このように、単に十和田へと向かうのではなく、道中いくつかの宗教施設を巡拝することで大願成就を確かなものにしたのである。

五戸・七戸からの参詣道の途中、銚子大滝の真上にある遥拝所、その当時女性はここまで来て十和田湖を拝んで帰った。つまり、ここから先は女人禁制の十和田の聖域となる。一方、鹿角参詣道の白沢越えの道中、湖畔へと下る坂(ハツカノ坂=鹿角発荷)について、武四郎は「此処より湖中を望むるに其湾凡十余に分り、初めて十和田の十湾を誤りたる知りけり。皆湖中に向て拝をなし、」と記している。ハツカノ坂を登った原から十和田湖を眺めることができ、武四郎たちはここから十和田湖を拝んだのである。このことから、ハツカノ坂こと鹿角発荷の坂の原にも、銚子大滝側と同じような遥拝所があった可能性がある。とすれば、当時女性はハツカノ坂まで来て十和田湖を拝み引き返したと考えることができる。

鹿角破欠は、藤原越えと白沢越えの鹿角参詣道二道が合流する場所である。しかし、畔の淵でサング打ちが行われていたことから、ここが単なる合流地点ではなく、ヲサゴ場という宗教的装置を備えた要所であったということがわかる。御松蔵の小詞も同様である。

一方で、『十曲湖』にはもう一つの発荷が記されている。白沢越えの入り口である萱埜発荷である。『十曲湖』に記されているように、萱埜発荷が白沢越え参詣道の入り口として機能していたとすれば、そこから先の道は聖域へと続く道として外と区別されていたものと思われる。

熊野路では滝尻王子を境にしてその内を聖域の道として区別し、滝尻王子を境に九品の鳥居が立ちはじめ、これを入れればすでに安養の浄土に往詣して、不退の宝土をふんだことになる信じられていた(2)。すなわち滝尻王子は外の結界としての役割をなしているのである。そして、参詣者は発心門の大鳥居に至って信心をおこし本宮へと向かうのである。このように熊野路では滝尻王子や発心門の大鳥居が結界としての役割を持ち、外と内、聖と俗を区別する役割を持っていた。

鹿角参詣道では、参詣者は第一に萱埜発荷においてその鳥居を目にし、ここから十和田への参詣が始まることを感じる。そして、聖域の道を歩みつつ鹿角発荷に至り、そこから

湖畔を望みながら樹木の中の鳥居をくぐるのである。この湖畔に建つ鹿角発荷の鳥居を目の前にして信心を起し十和田神社へと再び歩み始める。こうしてみると十和田参詣道の萱埜発荷・鹿角発荷にも熊野路の滝尻王子・発心門と同じような宗教的機能があったといえる。萱埜発荷は第一の結界、鹿角発荷は第二の結界というように、両者は二重の結界として機能していたのである。

五戸・七戸参詣道についても同じである。五戸・七戸参詣道については、惣辺の七戸と五戸参詣道の合流場所にたつ鳥居や銚子大滝の真上にある遥拝所、御松蔵の小祠や胎内潜りなど、外と内とを分ける宗教的装置が数多く存在した。

このように、五戸・七戸参詣道の道中に存在した宗教的装置は多重結界としての役割を果たしていた。

解除川も結界としての役割を持つ。参詣者はここへ来て手を洗い口を濯ぎ身を清めた。この場所は五戸・七戸参詣道と鹿角参詣道が合流する地点であり、禊という宗教的儀式が行われていた要所でもある。ここから先はとうとう十和田神社の境内であり、聖域の内側である。解除川までいたる様々な宗教的装置が外の結界であるとするならば、解除川は内の結界であるといえよう。

このように十和田は外の結界・内の結界・女人禁制の結界といった宗教的装置をいくつも備えており、これらの舞台装置は複数の働きと役割をもった複合的な宗教的装置であった。第一にランドマークとしての役割、第二に宗教的儀式や修行を行う場所としての役割、第三に外と内、聖と俗とを分ける結界としての働きである。

---

(1) 戸田芳美「信仰の道 熊野古道の旅から」1987年大峽弘通編『週刊朝日百科日本本の歴史 58』

朝日新聞社

(2) 戸田芳美「信仰の道 熊野古道の旅から」1987年大峽弘通編『週刊朝日百科日本本の歴史 58』

朝日新聞社

## 第二項 信仰の中心 フサゴ場と御倉半島

昔の人は、なぜ険しい山道を行き、急峻な崖をよじ登ってまでして、遠路はるばる十和田までやってきたのだろうか。それは勿論、十和田神社にお参りすることであるが、最大の目的はフサゴ場にあった。

武四郎の『鹿角日誌』に興味深いことが記されている。フサゴ場の様子を記した一文に、「則此處より東向、向方色ある山と云に向て己れか思ふことを心中に念して米銭を包しを此湖中に投するに」とあり、フサゴ場でのサング打ちの決まりとして、フサゴ場から色ある山に向かって占いをするということが記されているのである。「色ある山」というのは御

倉半島の先端の五色岩のことで山の忌みことばで龍神伝説に由来するものだが、昔の人は神秘の霊域として船で渡るのを禁忌としていた。

『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』には、「御さんご場の仲につぶりとおひねり一ツ浮上り、夫より又一ツ浮上り、又夫よりひとつ浮上り、三度に三御ひねり浮上りしばし其所にうごかず居しを、扱毛不思儀の事かなと信心して拝み居しに、御山中何となく物凄しんと成しか、それよりこの三つのおひねりを頭として引連なり、つぶりつぶりと次第次第に浮上り、其数何万といふ数毛知れず、白布をはへたるごどぐになり、三つの頭となりたるおひねり御蔵山をさして流れ行有様、さなから白き大蛇の大海にあらはれ、水上を走るにことならず。しつしつとしてととこふらす、御蔵山の岸に着とおもひば、神がくれにかくれて見得す成にけるよし。是はおさんご御賽銭等御蔵山におさまる御霊験のよし」とあり、サング打ちで使われた「おより」が白い大蛇のようになって御倉半島へと流れていくという物語が人々の間で語られていたことが記されている。また、「又有時は御瀉の沖中に龍の形の御背中をあらハす拝ませ給ふ時もあらせらるる事も有よし」ともあり、龍神の姿が湖中に見えたとも記録されている。このように十和田を信仰する人々に様々な御霊験があったことが記されている。いずれの霊験にも龍蛇が関わっており、「おより」が流れていく様子を白い大蛇に例えるあたりは、信者の龍神に対する信仰の厚さを感じさせる。このように、御倉半島は龍神や大蛇、占いや霊験といったものと強く結び付けられていた。

これらのことから、中湖から御倉半島の一帯は人がめったに立ち入らない神秘の霊域であり、信仰の中心であったと考えることができる。御倉半島の崎に位置する御室が十和田神社の奥の院とされたのも、御倉半島が信仰の中心であったからこそである。

ヲサゴ場から御倉半島へ向かってサング打ちを行うのは、「御倉」という名が示すとおり御倉半島が「神宿る岩」であったからである。ヲサゴ場から中湖にかけての一帯は、単に南祖坊が入定した場所というだけではない。ヲサゴ場は人が立ち入ることのできる場所の中で最も御倉半島に近づくことの出来る場所であり、ここからでなければ御倉半島の御室や色ある山をその眼下に納めることはできなかった。人々はヲサゴ場まで来てようやく神に対面できるのであり、それだけに神秘的な霊験を得られると信じていた。だからこそ人々は危険を冒してまで十和田へやってきたのである。

「色ある山」とまで言われた鮮やかな五色岩や自然発生した洞窟、最も水深が深く両半島に囲まれた中湖、御倉半島と中山半島・ヲサゴ場の位置関係など、神秘的ともいえる自然条件や地理的条件が、中湖から御倉半島一帯を神聖視させる土壌となったのであろう。

なによりも、延喜十五年の十和田火山大噴火が人々に与えたインパクトは凄まじかったものと思われる。このときの噴火は、噴火マグニチュード 7・5、噴火したマグマの量は推定 50 億トン、噴火は大規模な火砕流噴火に発達し、夏の東風「やませ」に乗って東北地方のほぼ全域南北 200～300 キロの範囲内に大量の火山灰を降らせるという、過去 2000 年間に日本国内で起こった噴火の中でも最大規模の噴火であった。現在の御倉山はこのときの噴火で形成されたもので、その特異性を考えると信仰の中心となり得たのにも納得する。

## 第二章 龍神伝説と十和田信仰

### 第一節 先行研究の整理と問題の所在

十和田信仰とはいったいどのような信仰なのか。人々は十和田に何を求め、その信仰をどのように捉えていたのか。

小館衷三氏の研究(1)によれば、青森県津軽地方には小さな湖沼を信仰し十和田さまと呼ぶ社が数多くあり、その祭神は龍神であって、雨乞いの儀式が行われていたとある。小館氏は十和田の龍神と雨の神としての性格を持つ水神とを結び付け、十和田信仰が水神信仰の一類であるとした。

しかし、小館氏のいう十和田信仰は、津軽地方に広がる雨の神としての十和田さまに対する信仰である。いわばこの信仰形態は十和田さま信仰とでもいうべきものであり、十和田そのものを信仰対象とする純粋な十和田信仰と一緒にたにして考えるには多少無理がある。

霊山十和田そのものを主体とした信仰の研究がなされたものには、高谷重夫氏の先行研究(2)がある。高谷氏は、十和田山の縁起類・本地物の分類・検証を行い、(一)十和田御縁起の担い手、(二)十和田信仰の内容と性格、の二つの視点から信仰について考察を行っている。

近世後期に入ると十和田湖の龍神伝説が奥浄瑠璃の語り物として多く語られるようになり、十和田山の本尊や御正体の霊験を説く本地物が多く作られた。この点において高谷氏は、これらの語り物を語って聞かせていた者が必ずしも奥浄瑠璃の座頭の坊ばかりとは限らず、山伏や修験の徒がその語りに携わっていたのではないかとしている。『矢島十二頭記』や『人倫訓蒙図録』などの語り物に修験が携わったことは確かであるから、南部地方においてもかつては語り物をする山伏修験がいたと考えても無理はないだろう。

そして高谷氏がこのように龍神伝説と修験・山伏とを結び付けて考える第一の理由は、まず主人公の南祖坊に修験の面影が色濃くにじみ出ていることである。『十和田記』には、南祖坊が廻国修行をしたり、加持祈祷を行ったり、熊野権現へ三十三度の参詣をしたなどの話があり、その全てに修験の特徴が色濃くあらわれている。第二の理由には、南祖坊の誕生と因縁があるとされる寺院が、修験と深い関係があったということである。近世後期に作られた本地物では、南祖坊の出自を青森県三戸郡七崎村で生まれ永福寺に入って学問をしたとも、青森県三戸郡斗賀生まれともされている。これら斗賀観音堂や七崎村永福寺といった寺院の修験が十和田山御縁起の唱導に携わったのではないかとというのが高谷氏の主張である。

信仰の内容については、『新撰陸奥国誌』の「みな農作を祈るので、農人は甚だこれを信心しているとある」という一文を挙げ、人々が農作について祈願をしたとしながらも、必ずしも農作のためばかりではなく病気の平癒やその他、全ての吉凶善悪を知るためにも行

われていたとしている。また、十和田の龍神が水神・雨の神とされたのは明らかであるとしながらも、本家の青竜権現に雨を祈ったという話は聞かず、南部地方でも十和田様を雨の神として祀る話も聞かないとしている。そして、龍神伝説については、いかに仏教的な装いを凝らしていても、本来は異類婚姻譚の一種であったとしている。十和田信仰には山伏・修験が関わり仏教的な装いを凝らしていても、その根本にある信仰形態は原始的な龍神信仰であるというのである。

以上、本研究に関連する高谷氏の先行研究を概観し、その成果を整理した。このことから高谷氏の主張として大きく分けて次の二点のことがいえる。

第一に、十和田信仰の担い手についてである。これは、山伏や修験が縁起や本地物の語り手として奥浄瑠璃に携わり、随所に修験の色合いが強く見えること、そしてその伝承の流布と十和田信仰に深く関わっていたこと。そして、彼らの拠点が当時修験系寺院であり、説話にも説かれる永福寺七崎観音堂や斗賀観音堂にあったということである。

修験と十和田信仰との関わりについては、中世には十和田が修験の修行場であったと説明されるなど、一般的にもその関係性が認められている。しかし、修験との関わりを示す根拠がどこにあるのかはあまり論じられておらず、根拠付けと裏づけが詳しくなされていなかったのが現状である。この点において、高谷氏の研究では修験との関係性を縁起の分析から根拠付けがなされているから、この説を受け入れた上で論を講じるのが望ましい。

第二に、十和田信仰の内容と性格についてである。十和田へは農作から病気の平癒まで、あらゆることを祈願していたということ。また、十和田信仰は雨乞いの神としての水神信仰ではあるということ。そして、十和田信仰は修験がその唱導に関わっていながらも仏教要素が排除された原始的な信仰体系を持つということである。

十和田信仰の内容と性格については、龍神をそのまま水神と結びつけて、雨の神である水神信仰と論じられている。龍神は水を司る水神と結び付けられがちだが、果たしてそうだろうか。単純に水神と結び付けるのには疑問が残る。小館氏や高谷氏の主張は北奥という独自の信仰観念を持った地域性を無視したものである事は明らかである。したがって、起類の資料の分析と、北奥羽という中央から離れた地域である事をふまえた再検討が必要である。

そこで、本章では出来るだけ時代を遡って縁起を検証し、原型の復元とその変遷について明らかにする。復元した縁起から信仰の要素の検討を行い、第一章で明らかにした霊山構造とその宗教的機能をふまえた上で次の二点について論じていく。

第一に、修験が十和田に深く関わっていたという高谷氏の先行研究を発展させ、十和田信仰圏の分析を行い修験と修験系寺院の果たした役割について検討する。第二に、果たして本当に十和田信仰が水神信仰といえるのか、批判的に考察し、そうでなければ何を信仰していたのか信仰内容の側面から検討する。そして、十和田信仰が日本の信仰形態の中でどう位置づけられるか信仰の性格の側面から検討する。

---

(1) 小舘衷三 1976年『水神竜神・十和田信仰』北方新社

(2) 高谷重夫 1984年『民俗民芸双書 94 雨の神—信仰と伝説』岩崎美術社

## 第二節 十和田山縁起の復元

### 第一項 『三国伝記』の世界

十和田湖の龍神をめぐる伝説は、菅江真澄の『十曲湖』をはじめ幾多の近世文献に記録があり、奥浄瑠璃の演目にもあるなど、北奥羽の人たちにとってはごく親しい伝承であった。現在も言い伝えとして親しまれ続け十和田湖に関する伝説は数多く残っているが、それだけに物語が多様であり広範囲に広がっているともいえる。

幾多ある龍神伝説の中で、最も古い縁起とされているのが『三国伝記』である。

『三国伝記』は室町時代の代表的仏教説話集である。全十二巻からなり、沙弥玄棟の著、十五世紀前半の成立とされ、十和田信仰が中世まで遡る資料である。天竺の僧、大明の俗人、日本の遁世者がそれぞれ自国の物語をするという形式で三六〇話を収める。その第巻十二第十二話「釈難蔵得不生不滅事」と題する説話が十和田湖の龍神伝説である。真澄をはじめ、後になって書かれた縁起類のおおくでこの説話が引用されている。

話の内容は次の通りである。

中比、播州書写山に辺に、釈難蔵という法華經の持者がいた。参詣すでに三十度という熱心な熊野権現の信者だったが、生を変えず、弥勒の出世に会いたいと願い、熊野山に三年間参籠して祈ったところ、千日目の夜、「ただちに関東に下向して、常陸と出羽との境にある言両の山に住むならば、弥勒の下生に値遇できるであろう」との夢告があった。

さっそくその山に行くと、頂には円形で底知れない深さの池があった。その畔で法華經を読誦していると、年のころ一八、九の女性が毎日現れて聴聞する。難蔵が不思議に思っていると、女は「私の住処に来て衆生のために法華を読誦して欲しい」という。難蔵が「私はここで弥勒の出世を待っているのだから、よそには行けない」と断ると、女は「私はこの池の主の龍女です。龍は一生の間に千仏の出世に会うほどの長命な生き物、私と夫婦になって弥勒の下生を待ってはいかが」という。難蔵はなるほどと思案をめぐらし、女とともに池に住むことにした。

ある日、女がいうには「この山の三里西にある奴可の山の池にいる八頭の大蛇が私を妻にしている、一月の上十五日は奴可の池に住み、下十五日はこの池に来るので、もうやってくる頃だ」と。難蔵は少しも怯まず、法華經八巻を頭上に置いた。すると難蔵の姿はたちまち九頭竜と変じ、八頭の大蛇と食い合うこと七日七夜、ついに八頭の大蛇が負けて大海に入ろうとしたが、大きな松が生じて邪魔をしたため、威勢も尽

きて小身となり、もとの奴可の池に入った。

いまでも言両の池の側で耳を澄ますと、波の下に読経の声が聞こえるという。

ここでいう、「中比」とは、そう遠くはない昔を言う。いつの年代かを断定することは出来ないが、東北の伝承に多く見られる大同二年ほど遠い昔でないことは確かである。

主人公の「釈難蔵」は、後世の縁起類に登場する「南祖坊」や「南蔵坊」に相当する人物である。『三国伝記』には、釈難蔵は書写山の辺にいた法華經の持者で熱心な熊野信者であったとあるばかりで、その出生についてはふれられていない。播磨国書写山は兵庫県姫路市の郊外に位置し、山上には円教寺がある。この円教寺は「西の比叡山」と呼ばれた天台宗の大寺で、当時有数の修験霊場であった。書写山の周辺には熊野系の修験の道が広がっており、当時の書写山には修験的な雰囲気十分に漂っていた。播磨に難蔵という僧がいてもおかしくない。あるいは、難蔵は播磨に関係した実際の間人であったのかもしれない。

その難蔵が十和田へ鎮座した原因については、弥勒の下生に値遇するという極めて無理な願望に発するとしている。そして、その願望に答えるような形で、難蔵が熊野に参籠して祈ったところ夢告を得たのである。難蔵は弥勒信仰の徒であったらしい。このような弥勒信仰とも書写山は関係深かったことが指摘されており、書写山の辺にいた難蔵が熊野の修験者で弥勒信仰の徒であったというのはその筋が通っているといえよう。

難蔵が読経しているところに現れた容貌美しい女人は、言両の沼の主であり龍女である。龍は一生の間に千仏の出世に会うほどの長命な生き物と龍女が言うように、難蔵は龍女である女と夫婦になることで、龍と化し長寿となって弥勒の下生を待つのである。龍への変身は弥勒信仰に根ざす蛇体願望の現れである。

そして、難蔵の敵役である八頭の大蛇は、後の「八郎太郎」や「八の太郎」に相当するが、十和田湖の主ではない。言両山の三里西にある奴可の山の池の主で、龍女を妻としながら言両と奴可の池を行き来している。言両と奴可の池を行き来し一定の場所に留まらないところに水神としての流動性がみてとれる。

十和田についてであるが、この説話に十和田という地名は一度も出てこない。常陸と出羽の境の「言両」が十和田に相当するとするのがもっともだろうが、そもそも常陸と出羽は境を接していない。この点については後に詳しくふれることとする。

『十和田村史』には、「言両」とは即ち「事分」「緯解」であえい、分けるとは入山入峰するという意味で、事は山伏の験証を指すとある。広辞苑には「言別」という語が載っており、言葉を特に改めていう、祝詞や宣命で用いる語、とある。つまり、「コトワケ」とは、十和田湖単体を指すものではなく、十和田湖を包括する一帯の山々が一つの聖霊の山地と見られたから、このような名称が当てられたのである。

一方で、近世の人々はこの地理的錯誤をどう捉えていたのか。後述する『来歴集』の著者藤根吉品や、『委波氏廼夜麼』『十曲湖』を記した菅江真澄は、この説話を十和田湖のものだと位置づけている。後の十和田山御縁起類が『三国伝記』を基本資料としていること

から、当時の人間がこの説話を十和田と結び付けて考えていたことだけは確かである。

「奴可の嶽」については、「奴可」は「糠」を「ヌカ」と読み漢字を当て写しただけで、「糠」を「コウ」として、八甲田山を糠壇岳とも耕壇岳とも八ツ耕田とも書かれていたことを考えれば、糠の嶽として、現在の八甲田とすることが出来る。

## 第二項 近世初期の世界

元禄十二年（1699）に藤根吉品によって書かれた『来歴集』には、「十曲沼」として十和田の説話が記されている。『来歴集』は『三国伝記』を基本資料としており、物語の基本部分は同じである。しかし、『来歴集』では「古傳曰」「或説云」として現地の伝承を書き足して記している。

### ●十曲沼涌出談

書き出しには、「奥州糠部郡奥瀬邑十曲沼人皇七代孝霊天皇の治世四十年壬子六月始湧出」とあり、十和田湖涌出の話が記されている。人皇七代孝霊天皇の治世四十年壬子とは紀元前 251 年のことである。当時の人間は、大同二年より遥か昔から十和田湖が涌出したと捉えていたようである。

### ●古傳の一

古傳の一つ目は、「難蔵坊者額田嶽熊野山十瀧寺住職也、幼字謂額部磨有神通者也」という南祖坊の出自にまつわる伝承である。「額田嶽熊野山十瀧寺」が実在した寺院なのかどうかは分からないが、額田嶽とは八甲田を指すだろうから、現地の人間の間では難蔵は地元の人間だと考えられていたのだろう。幼名の額部磨も明らかに地元を意識した名である。

### ●古傳の二

古傳の二つ目は、「(中略)然則速到言両山尋此草鞋一片所在、居其處可誦法華經云云、則出草一片與藏々得之、下奥州到言両山而忽得一片草鞋、乃住其處誦經成大蛇」という、難蔵と草鞋をめぐる物語である。

難蔵は熊野に参詣し弥勒の出世に会いたいと願ったところ、熊野権現から「蛇身となつて永い命を得るには言両山へゆき、草履一片のある所を尋ねて、そこで法華經を読誦せよ」との夢告を得る。難蔵は奥州へ下り言両山で一片の草鞋を得て、ここに住み法華經を読誦し大蛇となった。

この難蔵と草鞋をめぐる物語は、後の縁起や本地物に描かれる、草鞋の緒が切れた場所から南祖坊が入定するという物語に通じるもので、その原型がこの時代には出来ていたこと

がわかる。加えて、この物語では、蛇身となって永い命を得るためには言両山へと行く必要があるという、難蔵が十和田へと向かった理由が詳しく説明されている。

### ●古傳の三

古傳の三つ目は、「昔糠部有八郎太郎者」から始まる、八郎太郎の伝承である。ここでは、八郎太郎が大蛇となり十和田沼の雌龍と夫婦となって池に入るまでの物語と、八郎太郎が難蔵に敗れてからの後日談が語られている。

昔、糠部に八郎太郎という者がいて、友人二人と級の樹皮を採る仕事をしていた。友人二人が山へ入り、八郎太郎が朝食の準備のため谷に下り水を汲むと、器の中に小魚が三匹いた。八郎太郎は我慢できず小魚を全て食べてしまうと、喉が渇き器の水を飲んでも川の水を飲んでも渇きは治まらない。身体を川に入れて水を飲んでみると、姿が変わり大蛇となってしまった。友人二人はそれを見て恐れをなして逃げてしまった。十和田沼には雌の龍はいるが雄の龍はいない。八郎はその池に入り雌の龍と夫婦になった。大同二年八月のことである。

難蔵が龍と成り池に入った後、八郎太郎は退き、駒嶽と眞岳の間に北上川の水を湛え、和賀稗拔両郡を水没させようとしたが、犬が吠えるのを聞き、漏洩を恐れて北へ帰った。鹿角では神々の反対にあい侵入することが出来なかった。出羽国に行き、比内の沼へ入った。また、生内邑にも池がありここに住んだ。秋は比内に住み、春は生内に住んだ。

ここで初めて八郎太郎の物語が登場する。八郎太郎は草木ではなく糠部の人間となっている。仲間の小魚を食べ喉の渇きを潤すために川に入ったところ大蛇となった、というモチーフは現代のものとも一致する。しかし、十和田湖は八郎太郎が創ったのではなく、八郎太郎はもともとあった十和田沼に入ったということになっており、雌の龍も存在する。八郎太郎は十和田沼から退いた後、住処を求めて移動するがことごとく失敗し、最終的に比内と生内に落ち着く。ここでも水神としての流動性が見て取れる。

### ●或説の一

或説には、南祖坊と関わりのある寺院についてと八郎太郎の子孫について記されている。

南蔵坊は糠部三戸永福寺の六区の坊の内蓮華坊の住侶であり、利賀村に観音堂を建立し霊現堂と号した。

南蔵坊の書いた両界の曼荼羅は永福寺の什物であり、裏書には康元の年号が書かれている。延寶年中の永福寺焼失の時、この曼荼羅は焼失してしまった。

霊現堂の前には南朝元中年号銘の古鐘がある。

八郎太郎の子孫が鹿角郡にいる。

南祖坊と関わりのある寺院については第三節で詳しくふれる。

### 第三項 近世中期の世界

奥羽各地を歩き民俗記録を残した菅江真澄は、二度に渡って十和田湖の龍神伝説を記している。菅江真澄が天明八年（1788）に胆沢郡前沢から野辺地を旅した際に書かれた『委波氏廻夜麿』と、先にも記した『十曲湖』である。

『委波氏廻夜麿』では、「十湾のぬまとていと大なる湖のありて」から始まり、「盛岡なる奈良崎といへる処の永福寺の僧侶南層」が「弥勒ぶちのいでませるを見奉らまくほり」して、夢のお告げに従い「杳のやりはて」た十曲（十和田）へ行きここに住まう「八郎太郎」という大蛇を追い出し湖の主になった、という伝承を書き記す。しかしながら「しかはあれど」とし、「いつの世のことならん、みかしほの幡摩かた、書写の山かげに難蔵といえるすけありて」と、播磨書写山の難蔵が十和田の新たな主となったという物語が『三国伝記』にも見えたり」と記している。前者の「盛岡なる奈良崎といへる処の永福寺の僧侶南層」の物語は、現地の伝承だと思われるが、播磨書写山の難蔵の物語は『三国伝記』の「釈難蔵得不生不滅事」のほぼ内容が一致しており、『三国伝記』の説話をもとにしている。

『十曲湖』では、現地で聞いた伝承をいくつか挙げてはいるが、基本は『三国伝記』の説話を引用している。「むかし、みかしほのはりまの国なる書写山の麓に」から始まる物語は、播磨国書写山の難蔵が、弥勒（慈尊）の出世に値遇したいと願い、夢のお告げに従い言両山に入り、龍女を妻とし八頭の大蛇を追い出した、という基本部分が同じである。

どちらの資料も、基本的な物語の構造は『三国伝記』に従いながらも、『三国伝記』とは異なる伝承で置き換えている箇所もある。

#### ●言両山の地理的錯誤

「言両山」に場所については、『委波氏廻夜麿』では「陸奥の国と出羽の国とのさかひに」として、『三国伝記』では「常陸」とされたところが「陸奥」となっている。『十曲湖』では「常陸の国と出羽の国とのあはひに水海あり」としているだけで「言両山」という言葉は出てこない。そして「陸奥と常陸とを『三国伝記』といふふみにはかいあやまれり」と、『三国伝記』では書き間違いをしていると指摘している。真澄は陸奥の地理に詳しくなかったから、『三国伝記』での書き誤りを訂正したのでらう。

#### ●祈願場所の叙述

難蔵が弥勒の出世に値遇したいと祈った場所の記述にも違いが見られる。『十曲湖』では、『三国伝記』を基本資料としているため「弥勒の出世に値遇したい」という動機はそのままであるが、その後の話しの展開に所々異なる箇所が見られるのである。『十曲湖』では、難蔵が「慈尊の御世にあひ奉らまく」と祈った場所が「熊野」ではなく「泊瀬寺（大和長谷寺）」となっているのである。それに従い、難蔵が湖にやって来た理由を「観音薩垂のを

しへ」としており、弥勒との値遇を観音に祈ったということになっている。

真澄は基本的な伝承の他に、南祖坊が盛岡の永福寺がまだ五戸郡にあった時の僧だという伝承がある事を記録している。この伝承には特に注を加えて、「森岡の盛岡宝山永福寺は新儀の真言にて、大和の国初瀬の小池坊の流れにて、むかしは五戸の七崎よりうつせり」と記している。初瀬（長谷寺）の小池坊とは、それまで南都興福寺大乘院の支配下にあった長谷寺が、天正十五年（1587）根来寺から移った専誉僧正によって新義真言州の寺院として再出発して以来、本坊として機能していた寺坊の名である。

『いわてのやま』では「熊野」であると明記されていたものが、『十曲湖』では「泊瀬寺」と変化している。この叙述の変化は、十和田山御縁起の唱導に関わっていた宗教勢力の性格の変化によるものではないだろうか。つまり、この時期に十和田山御縁起の唱導に関わっていた宗教勢力が天台系寺院から真言系寺院へと移り、それに伴って伝承に説かれる寺院も変化したのである。

#### ●八郎太郎の叙述

八頭の大蛇の叙述についても違いがみられる。

『委波氏廻夜塵』では、八頭の大蛇が難蔵に敗れ逃げた先が「奴可の巔」ではなく「しほ海の方」となっている。『十曲湖』においては、『三国伝記』において「奴可の巔」の主とされた「八頭の大蛇」が、「この湖に八頭の蛇」として十和田湖の主書き換えられている。それに従ってか、南祖坊に敗れ湖を離れた八郎太郎は、「齧田の湖にしりぞきぬ」というように秋田の湖に入ったことになっている。

闘争先の変化は『来歴集』においても見られたが、そこでは生内と比内の池に入ったことになっている。この時代になって、八郎太郎が秋田の湖（八郎瀉）に入ったという伝承があらわれている。

#### 第四項 近世後末期の世界

近世後期には、『三国伝記』や地元伝承を基にして十和田山の本地を説く、いわゆる本地物が数多く作られた。文政十二年（1829）書写の『十和田記（十和田山御縁起）』や万延元年（1860）の『十和田山神教記』がそれに当たる。

高谷氏は十九冊の十和田山本地を第一類から第三類まで分類化している。第一類には、①『十和田山本地由来』（岩手県立図書館蔵）、②『十和田由来記』（盛岡市山岸 永福寺蔵）、③『十和田山由来記』（八戸市立図書館蔵）、④『十和田山本地』（慶応大学図書館蔵）、⑤『十和田本地』（盛岡市 伊藤博夫氏蔵）、⑥『十和田山本地記録』（十和田保勝会編『十和田雑纂』所収）、⑦『十和田山本地記録』（鹿角市花輪 関恵衛氏蔵）、⑧『十曲瀉本地記録』

(鹿角市立花輪図書館蔵コピー)の八冊をしている。第二類には、⑨『十和田記(十和田山御縁起)』(八戸市立図書館蔵)、⑩『十和田縁起』(八戸市立図書館蔵コピー)、⑪『十和田由來記(十和田山縁起)』(東京大学史料編纂所蔵『北方古傳』中)、⑫『十和田由來記』(東奥日報社編発行『十和田湖・八甲田山』資料編に付載)、⑬『十和田本地』(十和田保勝会編『十和田雜纂』所收)、⑭『奥州十和田山正一位青龍大権現御本地』(青森県十和田湖町所蔵)、⑮『奥州十和田山正一位大権現御本地』(青森県十和田湖町所蔵)、⑯『十和田御縁起』(青森県十和田湖町所蔵)の八冊をしている。第三類には、⑰『十和田山神教記』(青森県名川町斗賀 川村有一氏蔵)、⑱『十和田山神教記』(八戸市七崎普賢院蔵)、⑲『十和田神教實秘録』(十和田保勝会編『十和田雜纂』所收)の三冊である。

この様に当時地方には多数の写本が流布し、その内容も少しずつ異なっていたようである。これらの諸本は、多くは近世後期の写本と思われ、その内容も多岐にわたっているため、本稿で詳しくふれる事は避けるが、現在生きて傳承されている物語の大概はこの時代に成立した縁起類が直接的なもとになっているからその概要は整理しておく必要がある。

小館氏は、第一類『十和田山由來記』、第二類『十和田記』、第三類『十和田神教記』を上げて以上三書の対照表を製作している( )。第一類『十和田山由來記』では、南祖坊と八郎太郎の決闘の様子が細かく記されており、勇ましい調子で語られている。第二類『十和田記』では、華々しい合戦譚はなく、信仰についての記述が多い。末尾には「当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ」がつく。第三類『十和田神教記』では、合戦譚がほとんど見られず、その代わりに南祖坊の恋物語が主題となっている。

このように各縁起類の特徴を見ると、それぞれが異なる特徴をもって発展したことが分かる。しかし、どの縁起類もドラマチックで劇的な場面展開が見られる点と、南祖坊の出自が語られたり廻国修行の様子がこと細やかに叙述されたりする点は一致する。これは、この時代につくられた縁起が、奥浄瑠璃の語り物として成立したのと、その担い手として修験系の寺院が関わっていたことによるものであろう。縁起の担い手と修験系寺院については、後の第三節で詳しくふれる。

## 第五項 縁起の変遷とその価値

『三国伝記』の説話は、現在遡ることのできる最も古い資料である。しかし、その選者玄棟は間違いなく中央の人間であり、『三国伝記』にみえる十和田の龍神伝説も中央の人間の手によって説話としてまとめられたものである。

難蔵と龍女、八頭の大蛇の物語は、元は陸奥から都に伝えられたに違いないが、玄棟が聞き取り『三国伝記』に説話として収めたのは、都人によって語られていた物語であったに違いない。

そもそも、十和田湖や八甲田・八郎瀧に関する知識は播磨や都で創作することはできない。難蔵が播磨の人間だとされたのは、『三国伝記』に播磨に関係した中央の人間が関わっていたからだろうし、難蔵の諸伝についてふれられないのは、『三国伝記』ではすでにその諸伝が失われていたからであろう。そして、都人の口で語られることで物語の内容に錯誤が生じるのである。

例えば、十和田湖とみられる言両山の地理的錯誤であるが、常陸と出羽の境とされたのは、十和田の龍神伝説を語っていた人間、あるいは選者の地理的認識の無さがそうさせているとしかいえない。『三国伝記』の選者玄棟は、この言両山の地理的錯誤には気づかずにいたと考えるべきであろう。そもそも、中央の人間がその時代に見知らぬ地域の様子について想像を働かせるというのには無理があるのである。

では、なぜ常陸とされたのか。池上洵一氏は、『稲村大明神物語』での例を挙げ、稲村神社の周辺では東国といえば常陸を思い浮かべる説話的精神状況挙があったと解釈している(1)。常陸と出羽の境とする地理的錯誤が生まれた背景には、この物語の語り手の、常陸を最東(北)端だと認識し、常陸をもとにその彼方に思慮をめぐらせるという精神状況があったのである。

『三国伝記』はそのようにして成立したが、それがまた陸奥の地に伝わると、地元の地理的認識によって地理的錯誤が訂正され、それと同時に新たな伝承が付加されていったのではないか。中央で説話として細工されたものが、在地的な発想によって捉え直されていったのである。そうして成立したものが『来歴集』であり、基本は『三国伝記』の説話を元にしながら「古傳」や「或説」を記録しているのは、在地的な発想によって捉え直されたからであろう。

『来歴集』の「古傳」や「或説」は、『三国伝記』の説話と比べるとより詳細でより地域性が出ている。『来歴集』に「古傳曰」や「或説云」として描かれた物語こそが、現地で捉えなおされた物語であったのである。このように十七世紀には、説話として成立していた伝承が現地で様々なかたちで捉えなおされたり、新たな物語が付加されたりして語られていったのである。『来歴集』が地域色豊かに語られるのはそういった理由からである。そして、近世初期には『三国伝記』の説話を元に物語が膨大に膨れ上がっていった。

南祖坊伝説と八郎太郎伝説も本来別々の伝承であったが、南祖坊伝説が膨れ上がっていく過程で八郎太郎伝説は南祖坊伝説に付加された。

一般的には南祖坊伝説と八郎太郎伝説は一つの伝承として説明させるが、それは誤った解釈である。二つの伝承の様相はまったく異なっている。例えば、八郎太郎伝説の水を飲み大蛇と変化するモチーフは在地的な発想によるものだし、南祖坊伝説の湖水へ入定し一度死ぬことで龍と変化するモチーフは中央的な発想によるものである。また、南祖坊伝説には根底に仏教的要素が見られるが、八郎太郎伝説はまったく仏教的要素が見られない。そもそも、『三国伝記』には八頭の大蛇は見えても、八郎太郎の名は見えない。八頭の大蛇から八郎太郎が生まれたのか、別に生まれた八郎太郎伝承が八頭の大蛇と結び付けて考えら

れたのかは分からないが、南祖坊伝説と八郎太郎伝説は異なる土壌のもとで発展していったことは間違いない。

近世後期になると、南祖坊は十和田の主であるという話が先立ち、結論をそこに持っていくためにその過程が様々に語られていく。南祖坊は地元の間人だとか、希有な血筋の間人だとか説明して、南祖坊を十和田の主として相応しい人物に仕立て上げる必要があったのである。このように、一つのモチーフが固定化するとそれにしがたい縁起が展開していくのである。

結果として、はじめはごく単純だった話が、時代を経るにしたがって複雑かつ多様になっていく。そして、多くの本地物が作られることで、その物語は浄瑠璃や読本の構想を持ち始め、ストーリーにドラマチックさがあらわれてくるのである。

---

(1) 池上洵一 2008年『池上洵一著作集 今昔・三国伝記の世界』和泉書院

### 第三節 十和田信仰圏と信仰のセンター

#### 第一項 十和田信仰圏の広まり

#### ●十和田山参詣圏

松浦武四郎の『鹿角日誌』には、長床には門口に七戸、五戸、三戸、野辺地、市川、毛馬内、花輪、奥瀬等の札が懸けてある小屋が数十棟あったことが記されている。『新撰陸奥国誌』によると、「この長床と云るは広平の村々信者の徒登山して止宿する為に設る所にして、鳥居の前左の方より南に区街を成して、浅水、江刺家、劍吉、福岡、金田一、苔米地、又重、相坂、五戸、市川、沢田より奥瀬、一戸、七戸、野辺地、篠田の村々凡十棟二間に三間、三間に四間等の板小屋にして……」とある。

この長床の小屋は、夏に十和田へ参詣にやってくる人々の宿泊小屋である。それぞれの地域の名の札が懸けてあるところを見ると、それぞれの地方ごとに小屋が建てられ、そこに同郷の者たちが集まっごろ寝をしていたようである。これは、単純に十和田湖へ多く参詣にやって来た人たちの圏域を示すもので、十和田山の参詣圏と捉えても良いだろう。

このように参詣者が訪れていた村の位置を見ていくと、北は青森県上北郡野辺地町から南は盛岡県二戸郡一戸町までの南部地域を参詣圏に納めている。現秋田県下の毛馬内と花輪の鹿角地域も元は南部藩下にあったことを考えれば、十和田山の参詣圏が八戸あるいはその付近を中心として南部藩の勢力内に同心円状に広がっているとすることが出来る。この圏域は南祖坊伝承の舞台でもある。十和田信仰圏の中心が八戸の付近にあったという事は、信仰の担い手の存在がそこにあったということを示してもいるだろう。

## ●南祖坊伝承の残る地域

近世には縁起が多く成立したこともあって、南祖坊という伝説上の人物が南部地方では実在の法印様として民衆の信仰を集めるようになった。それを示すものに、利直と南祖坊の逸話がある。南部二十七代の利直は南祖坊の生まれ変わりであるとされた。利直は盛岡に築城した藩中興の祖であるから、この人と同格と考えられていたことは、南祖坊の信仰が藩内でも大きな力を持っていたことを物語るものであろう。

『平泉雑記』には、中尊寺鎮守白山宮の「姥杉」が南宗祖坊の手植えであると伝え、南祖坊が蛇身となって十和田沼に入った話も記している。

一方で、津軽地方でも南祖坊にまつわる伝承は残る。

『新撰陸奥国誌』には、十和田市米田の曹洞宗米田山東昌寺には鎮守堂があり十和田青竜大権現南祖坊を祀っているとある。

青森市西田沢の田沢森の東麓に十湾神社があり、『青森県の地名』によると、祭神は十湾神（竜神）で、安政二年（1855）の神社微細社司由緒調書上帳（最勝院蔵）に十湾明神とあり、雨乞いの神である、とある

黒石市沖浦の支村一の渡の貴船神社は、天正年間に開かれており、『新撰陸奥国誌』によると、斗賀霊現堂の衆徒南蔵坊という法師が竜神と化して長くその身を保とうとして、八甲田に登り、神に祈って竜神となり十湾に入ろうとしたが、先に八竜がいたのでここへ来た、という伝承が残っている。

小館氏は、南祖坊の伝承は斗賀付近からあまり離れていない所に関連してあまり広く分布していないとしているが（1）、南祖坊にまつわる伝承は平泉まで及んでいる。

このように南祖坊の伝承が広く流布するようになったのは、これが単なる伝説としてだけでなく、一編の文芸に仕立てられ、語り物として世に広がるとともに、愛読されたためである。

---

（1）小館衷三 1976年『水神竜神・十和田信仰』北方新社

## 第二項 ナンソたちと信仰の拠点

『来歴集』には、難蔵坊が額田嶽熊野山十瀧寺の住職で幼名を額部磨というとも、糠部三戸永福寺の六區の坊のうちの蓮華坊の住侶であるとも記されている。

『いわてのやま』では、南層が盛岡領奈良崎の永福寺の僧侶であると伝える。

『十曲湖』では、南祖坊を永福寺の僧とも、三戸科町龍現寺のほりにいた大満坊という修験が名を南蔵坊と改めたとも記されている。

享保二年（1727）撰の『津軽一統志』には、

津軽と糠部の境糠壇の嶽に湖水有、十湾の沼と云ふ也、地神五代より始る也、数ヶ年に至て大同二年斗賀霊験堂の衆徒南蔵坊と云法師、八龍を追出し十湾の沼に入る。今天文十五年まで及八百余歳也。

とあり、南蔵坊が斗賀霊現堂の衆徒であると説く。

このように、縁起において斗賀霊現堂や七崎永福寺と南祖坊とを結び付ける逸話が数多く見られる。

### ●七崎永福寺

永福寺はかつて七崎村にあった寺院の名前である。七崎村は現在の八戸市豊崎町に位置し、村内に永福寺という地名も残っている。現在は七崎神社と普賢院が残る。

七崎神社は『新撰陸奥国誌』には、「当社は何の頃の草創にか究て古代の御正体を祭りたり旧より正観音と称し観音堂と呼なして近郷に陰れなき古刹なり」とあり、里の人々の崇仰も大方ならず、南部（盛岡）藩の尊敬の他の比にあらず、常に参詣する人が絶えなかった、とある。つまり七崎神社の前身が観音堂であった。別当として普賢院を置き、そのほかに修験善覚院・大覚院、社人十二人、神子一人、肝煎等ことごとく備わっていたとある。明治初年まで観音堂と称し、大規模な寺院を形成していたが、廃仏毀釈により本尊の正観音菩薩像を普賢院に移し、現社名に改めた。

宝暦（1751—64）の頃の『御領分社堂』に「観音堂 四間四面萱葺 永福寺持」とあり、盛岡永福寺持とされている。

縁起によれば当地に落ち延びてきた四条中納言藤原諸江が承和元年（834）に鎮祭したのが始まりというが、『南部史要』には、「南部実光の時代、建久二年（1191）五月対馬景満等に命じて、甲州なる氏神正八幡宮を糠部郡滝沢に勧請する。またこの年永福寺を三戸に建立する」とある。

しかし、永福寺の由緒については、第三十六世当時（徳川初～中期）の寺院の焼失により、全てを失ったとされる。その後、七崎から盛岡へ永福寺が移り、普賢院は永福寺の末寺として扱われた。

寛保三年の『奥州南部糠部順礼次第全』には「七崎山徳楽寺 本尊正観世音菩薩」とあり、糠部三十三観音の十五番札所とされる。

一方の普賢院であるが、『新撰陸奥国誌』によると、大和国式上郡長門寺小池坊末寺真言宗宝照山と号すとある。宗派は真言宗であり、本尊は愛染明王である。寺伝によれば承安元年（1171）の草創で、開山は行海とされる。また、一説によれば建仁年中（1201 - 04）の建立で、寛保元年（1741）快伝の中興ともいう（『新撰陸奥国誌』）。藩政期には、観音堂（七崎神社）の別当寺を勤めた。

永福寺は修験の色彩が濃い。『新撰陸奥国誌』には善覚院・大覚院をはじめとして多くの修験が有ったこと記されている。『御領分社堂』には、善行院・当円坊・覚善坊・覚円坊の四人の修験がいて、「右四人之修験ハ本山派之山伏二拙寺知行一所者二御座候」とある。普

賢院の本尊、愛染明王は修験系の寺院でよく祀られる仏である。

### ●斗賀霊現堂

『新撰陸奥国誌』によると、旧斗賀村に斗賀観音と称して近郷から信仰された正平年中の建立という古い寺があったと記されている。大同二年、田村将軍利仁の建立という伝えもあるがこれは考えられない。別当は天台宗涼源山東禅寺といい、後に修験道に入り善徳院と号し、代々御堂を守り続けていた。しかし、明治の神仏分離の際、復飾した川村善内という人物が観音堂に斗賀神を祭り、専ら神祭したが、明治6年に善内は免ぜられ斗賀神社は下斗賀稲荷神社に遷し、仏具などは善内が所持した。

明治初年まで、霊現堂（涼現堂）もしくは新源寺と称したが、廃仏毀釈により現社名に改称した。寛保四年（1744年）の諸寺院寺号山号帳には、「一拾石 豊山寺支配斗賀村 霊現山新源寺」とある。

元来は天台宗に属したとみられるが、藩政期には真言宗に属した。寛保三年の「奥州南部糠部順礼次第全」には「涼現堂十一面観音」とあり、糠部三十三観音の十六番札所とされる。『十和田由来記』には、不動明王・聖観音・十一面観音の三体を本尊としていたとある。

「正平廿一年三月三日大旦那大信明尊」の銘のある鰐口の所蔵から、正平二十一年（1366）一南朝年号を使用していることから根城南部氏一族の庇護を受けた寺とみられる。

斗賀霊験堂は、元来は天台宗に属したが、藩政期には真言宗に属した。この宗派の変化は、菅江真澄の『十曲湖』での記述に影響を与えたに違いない。熊野から泊瀬という祈願場所の変化は斗賀霊験堂の宗派の変化によるものだろう。

### 第三項 信仰のセンター 永福寺

前項の七崎永福寺・斗賀霊験堂を見てみると、両寺院が修験系の寺院であることが分かる。これらの寺院は縁起の中に実際出てきて、南祖坊伝説と深く結び付けられ語られているが、それはなぜだろうか。

それは、これらの寺院の修験が縁起の唱導に携わっていたからである。斗賀霊験堂と十和田との関わりを説く『十和田記』には、参詣案内記である『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』が納められていた。これは、斗賀霊験堂の地に十和田までの道案内をする者がいたからであろう。『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』には、忌みことばなどは山人・先達・案内人から良く聞いて参詣すべしと記されている。斗賀霊験堂の修験者は十和田へ参詣する者があればすすんで道案内をし、その傍ら縁起を語って聞かせたのではないだろうか。当然、永福寺の修験者の間でも同じことがなされていたに違いない。仏教者が

霊山の決まりや禁忌に詳しいのは当たり前である。彼らは自分達の修行の場である十和田については熟知していた。いわば十和田参詣のプロなのである。だからこそ彼らは道案内をし、唱導に携わったのである。このように斗賀霊験堂や永福寺の修験が縁起の唱導に携わっていたのは確実だろう。

高谷氏は、霊地十和田山と斗賀や七崎か奉ずる神仏とを結び付けて、十和田山の信仰を鼓吹するとともに、一面では自身の社堂の宣伝も兼ねようとする意図が、縁起物語から認められるとしている(1)。

永福寺と斗賀霊験堂の両寺院は、自身の社堂と十和田とを結び付け、それを縁起として語り広めることで、自身を糠部における中心的寺院として位置づけようとした。その結果、寺院の拡大とともに十和田信仰も広く信仰されるようになったのである。

伝承に見える南祖坊は、熊野信仰を担う修験の僧であり、北奥各地の伝承に深くかかわった僧であることは紛れもない。伝承で南祖坊とか難蔵と様々に語られる「ナンソ」は、伝説の主人公であり、縁起の保持者であり、縁起の語り手でも合った。「ナンソ」とは、ある特定の人物の固有名称ではなく、そういった修験たちに付けられた名前であった。十和田開山を果たした僧はナンソであり、それを後世に伝えたのもナンソであった。ナンソは確かに実在していたのである。だからこそ、各地に南祖坊との関係を説く寺社が多く存在したのである。

そして、そういったナンソと呼ばれる修験たちのセンターが永福寺や斗賀霊験堂であった。永福寺や斗賀霊験堂は信仰圏の中心にあった。十和田信仰はこれらの寺院の修験たちが縁起を語って聞かせたことで広まっていたから、信仰の中心が両寺院にあったのは当然のことといえる。

前項の通り永福寺は特に多くの修験がいた。永福寺は規模も大きく、この地方で活躍する修験たちのセンター的役割を果たすことは十分に可能であった。『十和田記』をはじめとした近世後期の縁起類には、南祖坊が永福寺に入って学問をした話が記されている。このように南祖坊が永福寺で学問した人物となっているのは、永福寺がその周辺一帯の仏教者の修行場あるいは学問場として機能していたからではないか。つまり、永福寺は地方大学的な役割を持っていたのである。そうして永福寺から輩出された数多くのナンソたちは各地で縁起を唱導し、その結果、十和田信仰は鼓吹されるとともに、永福寺の勢力も拡大していったのである。

---

(1) 高谷重夫 1984年『民俗民芸双書 94 雨の神—信仰と伝説』岩崎美術社

#### 第四節 十和田信仰の内容と性格

##### 第一項 十和田信仰の内容

霊山十和田の信仰の中心が御倉半島にあり、参詣の目的がヲサゴ場からの祈願にあったことは前章で明らかにした。では霊山十和田へやって来た参詣者は、ヲサゴ場でいったい何を祈願したのだろうか。

小館氏の研究(1)にあるように農作について祈ったかといえば、そうではない。高谷氏の指摘(2)にもあるように、十和田自体や南部地方で十和田さまを祀り農作について祈ったという事例はない。

あるいは、小館氏は十和田を弥勒の浄土とみた(3)。十和田山御縁起には弥勒信仰の要素がいくつか見られる。『三国伝記』で、難蔵が十和田へ鎮座した原因は弥勒の下生に値遇するという願いに端を発していた。しかし、これはあくまでも難蔵の願望が弥勒の下生に値遇することにあっただけで、十和田が弥勒浄土とされていたわけではない。

参詣の目的がヲサゴ場にあったのは、ヲサゴ場でサング打ちの占いがなされるからである。十和田山までの道中にはサング打ちの占い場があり、十和田において最も重要視されていたのはサング打ちの占いであった。津軽地方の十和田さまの雨乞いの占いも、十和田山のサング打ちの占いもその手法は変わらないが、両者が占うことは異なっていた。

サング打ちの占いは今も占い場にて行われている。かつては米銭を紙に包み湖に投げ入れる方法で占っていたが、現在では紙に米銭は包まずそのまま漕ぎつめたものを湖に投げ入れるようになった。その沈み方で、年穀の豊凶、海漁の予測をはじめ、事業将来の成不成、病氣本復の速不速、交通安全、念願の成否、嗣子の有無あらゆることを占う。このようにあらゆることの良し悪し・吉凶を占うのである。

『当時十和田参詣道中八戸よりの大がひ』には、

おさんご場の事は御さんご御ひねり、上の高き処より打也。其打時、身の上何事も有とか。又内々に何事も有りて御請なさらぬ時は近所に今まで見得ぬ鳥が飛来りて下た迄落ちぬ内にくわへ去とか。何れ障る事ありておさんご場へおさまらぬよし。又御請なさるのは直に目出度落、水底へしづしづとしづむべし。また世の中の豊凶或は何角諸願の事とのおよりを打にて、くさを伝ひ下り、水際へ立寄、およりを打也。其おより御請なさる時はしづしづとしづみ、御請なさらぬ時は流るる也。白紙壺枚、其儘およりに打ても御請なさらぬ時は角からそろそろとしづむ也。御請なさらぬ時は幾度打ても流るるなり。其沈みゆくと流ゆると御請なさると御請なさらぬとのやうすによりて、年の七分八分又は五穀直段諸願の成就不成就、病人の全快不全快、願の叶ふ叶わぬ、すべての吉凶・善悪を知ると也。

とある。

これはヲサゴ場での占いの様子とその内容を記した一文であるが、やはり当時の人間もあらゆることの良し悪し・吉凶を占っていたようである。

参詣者は農作について祈願するだけでなく、あらゆることを祈願した。諸々のことを占い祈ったのだから、参詣者は十和田に現世利益を求めていたということになる。

では、参詣者が現世利益を求めた対象、信仰の対象は何であったのだろうか。

人々は当然十和田神社に参詣しそこで手を合わせたはずだが、その真の目的はヲサゴ場とサング打ちの占いにあった。ヲサゴ場はいわば一種の祈願場として機能していて、参詣者はそこから御倉半島に向かって祈りをささげた。

御倉半島は「神宿る岩」であり、龍神となった南祖坊が鎮座する聖なる山である。御倉半島は人が立ち入ることが出来ない忌みことばが使われるほどの神秘の霊域であったから、参詣者は御倉半島を直接訪れる代わりにヲサゴ場からその神威を拝んだのである。そしてそのヲサゴ場からは湖水に浮かぶ龍神の姿を見るといった靈験を体験することができた。

つまり、信仰の対象は御倉半島そのものであり、龍神であり、南祖坊であった。参詣者は神仏集合の世にあって仏を拝まず、ひたすらカミに両手を合わせたのである。

---

(1) 小館衷三 1976年『水神竜神・十和田信仰』北方新社

(2) 高谷重夫 1984年『民俗民芸双書 94 雨の神—信仰と伝説』岩崎美術社

(3) 小館衷三 1976年『水神竜神・十和田信仰』北方新社

## 第二項 十和田信仰の性格

十和田神社は十和田湖の東南、中山半島に位置する。

宝暦(1751—64)の頃の『御領分社堂』には、十和田山青龍大権現とみえ、「右沼(十和田湖)は人皇七代孝靈天皇御宇四十二年壬子六月涌出ル、此沼主八郎太郎と云大竜有、五十一代の平城天皇大同二年丁亥八月南蔵坊八竜王を追出、沼之主ニ成、号十和田山青龍大権現、小社有候」とあり、南祖坊にまつわる創建伝説を伝える。

天文年間(1532—55)の『津軽郡中名字』には、「津軽と糠部の堺糠檀の嶽に湖水有、十湾の沼と言ふ也。地神五代より始る也。数ヶ年に至て大同二年斗賀の靈験室の衆徒南蔵坊と言法師八竜を追出し十湾の沼に入る」とあり、同じく南祖坊にまつわる伝説を伝える。

『新撰陸奥国誌』には、「相伝ふ当社は大同二年田村麻呂の草創なりと又俚人は南祖坊俗名八太郎か霊を祀り青竜権現又大明と称し諸民の信仰大方ならず」とあり、坂上田村麻呂創建伝説も残る。

創建伝説はともかくとして、現在、十和田神社境内には社殿の他に熊野権現の社、稲荷神社が鎮座し、占い場に至る途中には弥勒菩薩を祀った南祖殿と青竜大権現社元宮、八幡宮が鎮座している。このような現在の境内の姿は神仏分離・廃仏毀釈以降の姿であり、それ以前の姿は近世の記録から復元した通りである。『十曲湖』には、青竜大権現という額をかかげた社と、その後ろに六柱の御神を祀る六つの小さな祠があったことが記されている。『鹿角日誌』には、本殿と同じ大きさの熊野三社権現宮殿と、末社十二社が立ち並んでい

たとある。『十曲湖』にある小さな祠に祀られた六柱の御神や、『鹿角日誌』にある末社十二社が何なのか、現在ではその面影を見ることは出来ない。

一方、現在の十和田神社の祭神は日本武尊であるが、これもまた明治以降のものであることは間違いない。「十曲湖」序文には「道の奥の国五戸の郡十曲の湖に三熊の神をうつし、また難蔵法師のみたまを青竜権現と齋ふ」とある。十和田湖には熊野の神が移し祀られており、南祖坊の御霊を祀った青竜大権現が鎮座していたのである。

青竜大権現とは、仏が竜神という仮の姿をとって世に現れたものであり、仏主神従を旨とした本地垂迹思想に基づいた神号である。十和田山は修験の手によって開かれたのだから、本地垂迹思想の特徴がみられるのはごく自然である。よって、十和田にも青竜大権現＝垂迹神に対する本地仏があつてしかるべきである。

十和田と観音の関わりは深い。高寺山千手観世音堂や七滝観世音堂、七崎観音堂（永福寺）、斗賀観音堂（霊現堂）など、十和田の周辺には観音堂がいくつか見られる。これは十和田の周辺に観音信仰が広まっていたことを示している。十和田信仰の中心であった永福寺や斗賀がかつては観音堂と呼ばれていたことは、観音信仰の影響の強さを示している。『十曲湖』には、南祖坊が観音の教えに従い十和田へとやってきたという記録があつた。『十和田由来記』には、南祖坊が八郎太郎を打ち倒すときに観音へと姿を変えたと記されている。『三国伝記』で南祖坊が姿を変えた九頭竜は、その本地を十一面観音とされている。このように南祖坊伝説にも観音信仰の特徴が見られる。

糠部では糠部三十三観音をはじめとして観音信仰との関わりが深く、現世利益的な信仰が強いため民衆の間で深く根付いた。

ともすればかつて十和田開山をはたした南祖坊は十和田に寺院を建立した際に観音を本尊としたと考えられるのである。

しかし、十和田には神宮寺のような寺院は残っていないし、かつて存在していたとされる七堂伽藍の大寺についても詳しく分かっていない。よって、かつて十和田神社の前身となつた寺院があつて観音を本尊としていたと想像することは出来ても、それを確かめることはできない。当然、十和田の本地仏を明らかにするような資料も見当たらないのである。

十和田に移し祀られたとする三熊の神—熊野三社権現は、本宮・新宮・那智の三社からなり、本宮は阿弥陀如来、新宮は薬師如来、那智は十一面観音・千手観音を本地仏としている。十和田にその三熊の神を移し祀つたというのが、いずれかの神を移し祀つたということなのか、『鹿角日誌』には熊野三社権現宮殿とあるから、あるいは三社すべての神を移し祀つたのか、いずれにせよそれを明らかにする資料はない。

つまり、十和田の本地仏やその仏像、かつての祭神、寺伝や社伝、あらゆるものの記録は十和田にほとんど残されていないのである。しかし一方では、こういった一般的にはごく当たり前の宗教的要素の希薄さが十和田の特徴だともいえるのではないだろうか。

北緯四〇度以北の糠部・津軽地域は古仏の希薄地帯といわれる（1）。それは単に仏教が伝わり難かつたというだけではない。北緯四〇度以北の世界には、この世界独自の信仰形

態が存在したのである。

大矢氏は北緯四十度以北にはそれ独自の信仰形態があったと指摘している(2)。

天台寺の「桂清水」は蝦夷の聖地であり、泉と桂そのものがカミとして捉えられていた。天台寺では仏教が伝わることで観音が祀られ観音聖地として成立はしたが、観音をカミとして受け入れたのである。大矢氏は、これを北奥側からの実質的な宗教置換であるとしている(3)。天台寺の本尊聖観音像をはじめとした天台寺の仏像群は、木の中からおぼろげに神が現れている様子を彫った「霊木化現仏」といわれる仏像のつくりになっている。また、天台寺の礼拝の仕方をみると、参詣者は本尊の姿は意に介せず、懸け鈴をならし、鰐口をならし拝むだけであるという。それらをも、天台寺を訪れた人々がやはり仏をカミとして捉えていることがわかる。

大矢氏は、北奥独自のこのカミ観念を以下のようにまとめている(4)。

北奥の地には、仏教も仏像も伝わったことは間違いない。しかし、北奥の人々はそれをカミとして受け入れカミとして祀ったのである。北奥の人々にとって像自体はあくまでも仏の姿をかりた仮の姿、あるいは依代に過ぎない。よって、参詣者がカミの姿にこだわる事はない。もともとカミは姿形のない霊的な存在だったからである。

ここでいうカミへの信仰とは、天台寺でいう霊木霊水信仰のような太古からの素朴な信仰のことである。これを十和田に当てはめるとどうか。

元来、十和田にも原始的な霊山信仰が存在していた。御倉半島に靈魂が宿っていると考えた大昔の人びとは、そこに自然の神がかり的な力を見たのであろう。それは御倉半島そのものであったし、龍神でもあった。龍神というのは確かに水・雨を司る神であるが、もとをたどれば自然の力を自由に操り、穏やかな時は人地に恵をもたらす、怒れば災いとなる、恐れや崇敬の対象であった。

北奥に仏教が伝わった時、仏教を伝えた聖たちは在来のカミをないがしろにせず、在地のカミの助力を得てそのカミを祀ることで寺院を開いた。縁起には南祖坊が龍神となって湖に入り、十和田の主となった様子が描かれている。この説話はまさしく、「善神威を加え(5)」のごとく、カミが仏教者としての南祖坊の行為を加護したことを示している。仏教が十和田で定着するためにはやはり在地のカミの力が必要であった。そのために仏教者であった南祖坊を龍と変化させることで南祖坊を神格化し、仏教の定着を図ったのである。ここには護法善神という神仏習合の特徴を見出すことができる。

池上氏は、南祖坊と八郎太郎の伝説は、湖主の新旧交替、入れ替わりの物語であって、古いタイプの龍神八郎が排除されて、代わって斗賀や永福寺などの熊野系修験の権威のもとに再編成されたことを示しているとしている(6)。つまり、修験によって仏教が持ち込まれたことで原始的な竜神信仰が教化されたというのである。このように、池上氏は、仏教が十和田に入り込む際に以前から存在したカミとの対立があったと見ている。

しかし、十和田にあっては単なる宗教置換ではなかった。十和田の地に修験の手で仏教が持ち込まれたのは間違いないが、参詣者の信仰の対象はあくまでも龍神である南祖坊で

あった。仏教的な要素が持ち込まれてもなお、人々はカミとして信仰した。だからこそ、近世になっても参詣者は仏にはこだわらなかった。そもそも修験の手で開かれたはずの十和田に仏の存在がまったく感じられないのである。

天台寺の山号は八葉山といい、地元ではこの山を「御山」と呼ぶという。これは、天台寺があくまでもカミとして信仰していたことを示す。十和田も同じである。御倉半島は「おやま」であり、神宿る岩である。十和田にも北奥独自のカミ信仰が存在していた。

仏も神も一緒くたにするこのカミ観念は、当然といえば当然である。仏像や本地仏という存在があっても無くても人々の信仰対象はそこに存在していた。

仏教の徒であった南祖坊が龍神となりその信仰の対象となったのは、十和田の信仰形態が一般的な神仏集合論からは論じ得ないということを示している。

これまでの十和田信仰研究では、十和田信仰を語る際に十和田の地域的独自性という視点が抜けていたために、龍神と水神とを結び付けるしかなく、雨の神という性格付けがなされてしまったのである。十和田は水神信仰という性格を確かに持っていた。しかし、それだけではないのである。

十和田さまをはじめとする水神信仰としての十和田信仰は、十和田の修験たちが元々民衆の現世利益指向を満足させるために加持祈禱を行っていたものが、信仰が広まっていったことで、本来の現世利益としての祈禱性格が現世利益の中でも豊作を望む民衆と強く結び付くことで、龍神・水神や水・雨乞いといった部分だけが強調された結果の信仰形態だと考える。十和田信仰は現世利益という信仰性を持つがゆえに幅広くその信仰を集めることが出来た。それが、津軽で定着する段階で、農耕的な要素とだけ強く結び付いてしまったのだ。特に津軽地域は精神的に十和田からは疎遠であったから、なおさら強調されたのであろう。改めて十和田様を捉えなおすとすれば、十和田様と十和田信仰が同じものではなく、十和田信仰の一類であるとするのがもっとも良いだろう。

---

(1)～(4) 大矢邦宣「古代北奥への仏教浸透について—北緯四〇度の宗教世界」2006年

義江彰夫編『十和田湖が語る古代北奥の謎』校倉書房

(5) 増淵徹「山岳仏教と地方寺院」2010年増淵徹編『史跡で読む日本の歴史 5 平安の都市と文化』

吉川弘文館

(6) 池上洵一 2008年『池上洵一著作集 今昔・三国伝記の世界』和泉書院

おわりに

本論文では、大きく分けて以下の三点のことを明らかにすることが出来た。

第一に、霊山十和田における宗教的装置の機能と霊山構造についてである。第二に、十

和田信仰圏と信仰圏における修験の働きについてである。第三に、十和田信仰の信仰観念と信仰体系での位置づけについてである。

山岳霊場の地としての十和田の中心的存在は御倉半島とヲサゴ場である。御倉半島とヲサゴ場は中湖を囲むように正面で位置している。奥の院である御室は御倉半島に位置し、五色岩は「色ある山」として忌まれた。ヲサゴ場ではサング打ちの占いが行われ、中湖は南祖坊入水の地である。鹿角・五戸・七戸・三戸から出発する四つの参詣道がヲサゴ場まで続き、参詣道の入り口には外の結界として鳥居が建てられた。外輪山を越えた眺めの良いところには女人禁制の結界としての遥拝所が置かれ、湖畔には再び結界としての鹿角発荷鳥居・御松蔵鳥居が建てられた。鹿角発荷・御松蔵ではサング打ちの占いが行われた。参詣道の合流点には内の結界としてのミソギ場（解除川）が存在し、休屋から境内に続く参道にはくろ木で作られた鳥居が数多く立ち並び、その奥に十和田神社が位置する。ここから岩場を登り、さらに奥へ進んだところでようやくヲサゴ場へと到着する。境内から御前ヶ浜一帯は行場であり、果報島・大黒島では占いが行われた。

このように、十和田の霊山構造は、御倉半島を中心にして展開した。中心部にはミソギ場や修行場、占場といった行場が数多く成立し、湖畔にのびる両参詣道には結界が張られた。結界をはじめとした宗教的装置は各参詣道に同じように展開しており、それは霊山の入り口まで続く。

御倉半島が霊山の中心とされたのは、御倉半島が「神宿る岩」として神聖視されたからである。御倉半島は龍神となった南祖坊が鎮座する聖なる場所であり、人々の信仰の対象は御倉半島そのものにあつた。そこには、十和田の素朴な信仰の姿を見ることができるのである。

さて、十和田の開山を果たし、縁起を唱導し、十和田信仰を担ったのはナンソといわれる修験者たちであつた。ナンソとは、伝承の主人公であり、縁起の保持者であり、それを管理する者であり、伝承の語り手であつた。彼らは熊野信仰を担う修験であり、北奥各地で縁起を唱導し、十和田信仰の布教に深く関わつた。そして、彼らのセンターは斗賀霊験堂か永福寺、あるいはその両寺院にあつた。両寺院は自身の社堂と十和田とを結び付け、それを縁起として語り広めることで、自身を糠部における中心的寺院として位置づけようとした。そのため、十和田信仰は永福寺や斗賀を中心に糠部において同心円状に広がっていったのである。そして、縁起が奥浄瑠璃の語り物として語られるようになると、十和田信仰はより広範な地域で信仰されるようになったのである。

このように霊山十和田は熊野系修験の手で開かれ、信仰の鼓吹にも多くの修験が関わつたが、十和田信仰が仏教的要素を強く持つことは無かつた。参詣者は諸々の願いを御倉半島あるいは龍神（＝南祖坊）に祈つた。信仰の対象は仏ではなく、あくまでも十和田のカミ

にあったのである。そこには仏教的要素が入り込んでもなお、カミを信仰するという北奥独特の信仰観念があった。ここでいう「カミ」とは日本神祇の系譜に位置づけられるような神ではなく、太古からの「カミ」である。伝説の主人公である南祖坊は仏教者であるが、十和田では青竜大権現として信仰されている。この、仏もカミとして崇める信仰観念は、一般的に語られるような仏教サイドからの宗教置換では説明できない信仰観念である。十和田では、北奥独自のカミ観念によって、カミサイドから宗教置換がなされたのである。カミを仏の中に位置づけたのではなく、仏をカミの中に位置づけたのである。十和田信仰は、一般的な神仏集合論・本地垂迹説からは論じ得ないのである。

この北奥独自のカミ観念・信仰観念こそが、十和田最大の宗教的特徴であり、そこに十和田信仰の本当の価値を見出すことが出来るのである。

本論文では、かつての霊山十和田を、信仰・宗教の側面から再び捉えなおし、その霊山構造を解明するとともに、十和田信仰の内容・性格を解明し、日本の信仰体系での位置付けを明らかにすることを目的としていた。本論文でその目的は概ね達成できたものと思う。

しかし、本論文で論じることが出来たのは、近世十和田の信仰世界についてのみである。十和田信仰が中世まで遡ることは本論で述べたが、中世の資料が断片的でありにも少ないために、中世十和田の信仰世界については論じることが出来なかった。十和田の信仰史は、いまだ手の付けられていないテーマであり、十和田の信仰の歴史が明らかに出来れば、十和田信仰の姿をより鮮明に映し出すことができるだろう。これらの点は今後の課題としたい。

## 参考文献

- 池上洵一 2008年『池上洵一著作集 今昔・三国伝記の世界』和泉書院
- 大矢邦宣 「古代北奥への仏教浸透について—北緯四〇度の宗教世界」2006年義江彰夫編『十和田湖が語る古代北奥の謎』校倉書房
- 小笠原カオル 2009年『古道を歩く』文化出版
- 小舘衷三 1976年『水神竜神・十和田信仰』北方新社
- 佐々木孝二 1990年『伝承文学論と北奥羽の伝承文学』北方新社
- 高谷重夫 1984年『民俗民芸双書 94 雨の神—信仰と伝説』岩崎美術社
- 戸田芳美 「信仰の道 熊野古道の旅から」1987年大峽弘通編『週刊朝日百科 日本の歴史 58』朝日新聞社
- 増渕徹 「山岳仏教と地方寺院」2010年増渕徹編『史跡で読む日本の歴史 5 平安の都市と文化』吉川弘文館