

論文

秋田県における産育祈願と神功皇后の伝承に関する一考察 —にかほ市の皇宮山蛭満寺を中心に—

福西大輔

はじめに

日本には、神功皇后の伝承とそれに伴う安産祈願をはじめとする産育祈願に関する信仰が広がっている（福西 2008）。その中でも秋田県下の産育習俗を調べていくと、大仙市にある唐松神社を中心とした神功皇后を産育祈願の神として信仰する広がりがあることが、大島建彦の研究などで知られている（大島 1982）。その信仰の中心となるのが唐松講と呼ばれる女性たちの講であり、神功皇后などを祀り、唐松神社に安産祈願などにお参りに行くことが知られている。

だが、秋田県南西部では唐松講はあまり聞かれない。秋田県は嘗て久保田藩が中部から北部を治め、南西部の由利郡は本荘藩・亀田藩・仁賀保藩等の諸藩が治めていたこととも関係していると考えられる。

しかし、秋田県南西部、特ににかほ市象潟町周辺には、北部・中部とは異なる神功皇后の信仰があり、その元となった伝承も残されている。『日本伝説大系（第2巻）中奥羽編—岩手・秋田・宮城』などに下記のような内容が記されている（野村純一・ほか編 1985 p57～58）。

昔、象潟の沖に船が漂着していたのを小浜の宿衾が助けたところ、三韓征伐から日本に戻ってこようとしていた神功皇后が乗っていた。船の周りには鱧が護衛するかのようだった。神功皇后は身重で、蛭満寺の地藏堂のあたりに産小屋を建て、皇子を出産した。その皇子が後の応神天皇である。

この伝承は象潟の九十九島周辺に残されている。九十九島は日本三景の松島に並び、「東の松島、西の象潟」と称された、日本海に近い景勝地で、鳥海山のふもとに103あまりの島々が田園地帯に浮かんでいるように見える場所である。俳聖と呼ばれる松尾芭蕉が『おくのほそ道』で訪れた地でもある。元々は海に浮かぶ島々があったのだが、文化元年（1804）の大地震によって海底が2m以上隆起して、陸地となった。現在は、水田の中に島々が点在する珍しい風景となっており、国の天然記念物に指定されている。

芭蕉は隆起以前の九十九島を訪れ、『おくのほそ道』で以下のようにして記している（松尾 1967 p45～47）。



九十九島の概観



九十九島の弁天島周辺

江山水陸の風光数を尽くして、今象潟に方寸を責む。酒田の港より東北のかた、山を越え、磯を伝ひ、いさごを踏みて、その際十里、日影やや傾くころ、潮風真砂を吹き上げ、雨朦朧として鳥海の山隠る。闇中に模索して「雨もまた奇也」とせば、雨後の晴色またたのもしきと、蟹の苫屋に膝を入れて、雨の晴るるを待つ。その朝、天よく霽れて、朝日はなやかにさし出づるほどに、象潟に舟を浮かぶ。まづ能因島に舟をよせて、三年幽居の跡を訪ひ、向こうの岸に舟を上がれば、「花の上漕ぐ」とよまれし桜の古い木、西行法師の記念を残す。江上に御陵あり。神功后宮の御墓といふ。寺を干満珠寺といふ。この所に行幸ありしこといまだ聞ず。いかなることによ。この寺の方丈に座して簾を捲けば、風景一眼の中に尽きて、南に鳥海、天をささへ、その影映りて江にあり。西はむやむやの関、道を限り、東に堤を築きて、秋田に通ふ道遙かに、海北にかまへて、波うち入るる所を汐越といふ。江の縦横一里ばかり、佛松島に通ひて、また異なり。松島は笑ふがごとく、象潟は憾むがごとし。寂しさに悲しみを加へて、地勢魂をなやますに似たり。

象潟や雨に西施がねぶの花

汐越や鶴脛ぬれて海涼し

松尾芭蕉は、元禄2年(1689)に歌人の先人である能因法師や西行の足跡を追って海に島々が浮かぶ九十九島を訪れている。そこで、九十九島の一つが神功皇后の墓だと聞かされる。

地元に残る話によれば、現在、「弁天島」と呼ばれる島がその島だったといわれている。何故、九十九島の一つが神功皇后の墓だといわれるようになったのかは、芭蕉は「この所に行幸ありしこといまだ聞ず。いかなることによ」と記し、神功皇后がこの地に來た話がないのに何故墓があるのか、全く理解ができないと書いている。現在、地元に残る話では、神功皇后が九州に行かず、この地で死んで埋葬されたからだと言われている。

芭蕉の旅に同行した曾良が残した『曾良随行日記』には下記の通り記されている(松尾 1967 p261)。

十五日 象潟へ趣。朝ヨリ小雨。吹浦に到前ヨリ甚雨。昼時、吹浦二宿ス。此間六り、砂漠、渡シニツ有。

(中略)

十七日朝晩後、皇宮山蛭満寺へ行。道々眺望ス。帰テ所ノ祭渡ル。過テ、熊野権現ノ社へ行、躍当を見ル。夕飯過テ、潟へ船ニテ出ル。加兵衛、茶・酒・菓子等持参ス。帰テ夜二入、今野又左衛門入来。象潟縁起等ノ絶タルヲ歎ク。翁諾ス。弥三良低耳、十六日二跡ヨリ追来テ、所々隨身ス。

このように『曾良隋行日記』にも「象潟縁起等ノ絶タルヲ歎ク」とあり、芭蕉が象潟の地に来た時には、この土地に残っていた伝承が絶え始めていることが分かる。一方、同時代に書かれた『継尾集』には下記のように書かれている(松尾 1980 p240)。

抑々神宮皇后百済国の夷をしたがへ、日の本に軍をかへしおはしますとき、波風にはなたれたまひ、此島に暫くうつろひたまひぬとかや。其後、其処には八幡宮を安置し、今に神々し奉りけるなり。然るに、皇后尋常御肌にいだかせ給ふ干満の二珠によそへ、皇后山干満珠寺とはつたへ侍るとかや。いつのころよりの蛭の字にはなし侍りけむ、いといぶかし。しかし、此潟に蛭といふ貝あまた侍れば、かくいえりけるにや。

『継尾集』は、芭蕉の『おくのほそ道』の旅で酒田の宿を務めた伊東不玉が、象潟ならび同地方の名所を詠んで多くの俳人の発句を集め、連句を添え、一集に編んだものである。この『継尾集』には現在、象潟に伝わっている、神功皇后の伝承と似たような話が書かれている。伝承の伝わり方が時代差だけでなく、個人差までもあることが分かる。

古川古松軒も天明8年(1788)の7月にこの地を訪れ、伝承を調べたようで、「蛭満寺の山号を后宮山と云。縁記にいろいろの説あり。予信ぜざること故に略せり」と『東遊雑記』に記し、困惑している(長谷川 1992 p103)。

これらのことをふまえると、芭蕉たちが象潟の地に来た時には、神功皇后が三韓征伐の帰り道に象潟の地で応神天皇を産んだという話などが曖昧になっていた、あるいは絶えかかっていたと考えられる。つまり、神功皇后が三韓征伐の帰り道に象潟町へ来た伝承が、江戸時代、芭蕉が来た頃には一旦絶えかかり、それがある時期から再び整理され語られるようになって、今に伝わっているということになる。

本論では、このようなことにどうしてなったのか検討しながら、神功皇后伝承と産育習俗の関りについて検討していきたい。その中で唐松神社と、その信仰にも注目しながら考えていく。そして、神功皇后伝承と産育習俗がどのように繋がりながら全国に広がった背景を検討していきたい。

まず、はじめに旧象潟町内に残る、神功皇后・応神天皇などを祀る、いわゆる八幡神社を見ていく。

1、象潟の八幡信仰

旧象潟町は秋田県の南部にあり、鳥海山の山すそが海岸近くまで延び、町の大部分が森林・山岳地帯で占められ、海岸部の平野部に人口が集中していた。2005年に秋田県にかほ市の一部となった。旧象潟町にある神社も多くは平野部にある。『象潟町史 通史 上巻』によれば「奈良時代から平安、鎌倉時代までに創建されたと伝える神社が9社もあるのは、古代から中世にかけて象潟地域は県内でも先進的な開発地域であった」という(象潟町 2002 p342)。また、『秋田県神社名鑑』によれば、旧象潟町内には八幡神社が5か所、点在している。その本と現地調査(2023年12月2日)をもとに見ていくと下記の通りである。

(1) 八幡神社 (にかほ市象潟町洗釜字岡崎 14)

祭神は応神天皇・天照皇大神であり、例祭は5月15日に行なっている。宝永2年(1705)にかほ市当花左衛門が八幡大菩薩を勧請し国家安全祈願として、岡崎の地に建立したといわれている。この神社には神功皇后は祀られておらず、また、三韓征伐との関りも残されていない。

(2) 八幡神社 (にかほ市象潟町大砂川字トドモリ 20)

祭神は応神天皇・天照皇大神・息長足姫命・彦火火出見命であり、祭礼は9月15日に行われ、獅子舞が奉納される。

出羽国に賊徒が蜂起したので、坂上田村麻呂が由利庄の仁賀保・箴川に暫時止まられた。それ以来、その地を「トドモリ」と呼び、鎮護の神として八幡大神を祀りはじめたといわれている。その後、延文5年(1360)に改めて天照大神と八幡大神を祀ったとされている。昭和9年(1934)に村社に列した。祭神としては息長足姫命、すなわち神功皇后が祀られている。

(3) 八幡神社 (にかほ市象潟町小砂川字中磯 47)

祭神は応神天皇・天照皇大神であり、祭礼は5月15日に行なっており、獅子舞の奉納がある。由緒は不明で、昭和32年に改築したことが分かっている。この神社には神功皇后が祀られていない。

(4) 八幡神社 (にかほ市象潟町字中橋町 83)

通所、「船着き八幡社」と呼ばれ、祭神は誉田別命・息長足比売命であり、祭礼は5月15日に行なっている。伝承によれば、神功皇后が三韓征伐に行き、戻ってきた時、時化にあった。その際、土地の首長、小浜の宿衾が引船を差し向け奉迎した。その時、船を着けた場所に建てられたのが、

秋田県における産育祈願と神功皇后の伝承に関する一考察—にかほ市の皇宮山蛸満寺を中心に—（福西）

この八幡神社だといわれている。一方、正安2年（1300）に大汐越八幡社から分霊して祀ったのがはじまりだという話もある。3度の火災があり、詳細は分からなくなったとされ、現在の社殿は天保年間に再建されたものがもとになっているという。伝承に基づき、神功皇后が船を繫いだとされる船繋ぎ石が本殿の横にあり、神社の手水鉢が船の形になっている。

この神社では誉田別命・息長足比売命、すなわち、応神天皇と神功皇后が祀られている。



船繋ぎ石



船形の手水鉢

（5）八幡神社（にかほ市象潟町字大塩越 105）

通称、「腰掛八幡社」と呼ばれ、祭神は仲哀天皇・応神天皇・神功皇后である。祭礼は5月15日に行なわれている。この神社は神功皇后3年、あるいは神護景雲元年（767）ともいわれている。伝承としては神功皇后が、しばらくこの地に馬を留め、石に腰をおろされ、四方を見たところだといわれ、そこから通称が付いたとされている。

また、北条時頼（1227～1263年）とも関りの深い神社だとされ、秋田県の最明寺にある時頼寄付状に「象潟は八幡大菩薩降臨之砌也」とあり、また、この神社の再建を命じたとされ、「弘長3年（1263）」の棟札が残されている。社殿の横には神功皇后が腰掛けたという石が残っている。この神社には、神功皇后とその夫である仲哀天皇、そして息子の応神天皇が祀られている。



腰掛石



腰掛八幡社の社殿

これら5社は現在、地域の氏神様として信仰を集めているが、安産祈願などの特定の産育のご利益が強調され、遠方から信者を集めるようなことはしていない。神功皇后を祀る神社では一般

的に応神天皇を産んだことから安産祈願の産育のご利益を説かれることが多い。だが、象潟の八幡神社では、その要素が弱い。

『象潟町史 通史 上巻』によれば、「お産の神様としては小砂川三崎の御大師様といって大師堂が、女の人のお産と子育てにご利益があると信じられている」と書かれている（象潟町 2002 p909）。また、地蔵講もかつては盛んになされており、「昔は、この地蔵講は嫁たちの集まりで非常な楽しみとされたもので、（中略）子どもの成長を祈るとする。地蔵様にはご飯や菓子を供えてまつり、いい子が授かるようにとか、もっばら子どもの守り神信仰といわれている」とも記されている（象潟町 2002 p934）。

そして、(1)(2)(3)の八幡神社では応神天皇や神功皇后といった八幡神とされる神以外にも天照皇大神も重要な神として祀っており、いわゆる八幡信仰を担う神社としての要素が弱く、地区の氏神としての側面が強い。

船着き八幡社で5月15日に行われていた祭りは、現在、近隣の神社とまとめて、5月第3日曜日に行われ、より地域の氏神としての側面が強くなっている。祭りの当日は船着き八幡社では本殿から鳥居までの参道には立砂が置かれ、神主による神事が執り行われる。その後、町内を廻る「車切」と呼ばれる囃子屋台が出る。中橋の車切と呼ばれるものである。

象潟町が発行した『象潟の史跡』によれば、車切のはじまった年代は不明であるという。昔、修験者が山中修行の時に魔物につかれないために奏でたものが発展したものだといわれ、車切は遮ることだとされている（象潟町 1989 p57）。中橋の車切は船着き八幡神社の祭礼によるとされるが、熊野神社祭礼も同時に行われる。屋台の運行は大人が引くが演じるのは、子どもとされている。

船着き八幡社から屋台は出て、また神社にもどり納める。車切は単独で屋台を引き回すが、屋台には囃子方と踊り人が乗り、巡行中に各家々の前に屋台正面を向けて演舞される。10人近い子供たちを乗せた屋台を右に左にと曳き廻す。近年では少子化の影響で中橋地区のみの巡行となってしまうている。

こうした象潟町の八幡神社だが、「船着き八幡社」と「腰掛八幡社」は、神功皇后の伝承との関りの深い神社として、今も知られている。地元では「象潟四所八幡」と呼ばれるものの2つで、残りの2つが「袖掛け八幡」「若宮八幡」である。

これら「象潟四所八幡」は、神功皇后が三韓征伐に行き、その帰り道に時化に合って、この地に着いた後、行ったことにちなんだ伝承の地だとされている。神功皇后が船を着けた場所が「船着き八幡社」、休息のために休んで周りを見渡した場所が「腰掛八幡社」、濡れた衣を干し応神天皇を産んだ場所が「袖掛け八幡」、そして神功皇后が三韓征伐の際、応神天皇を産むのを遅らせるためにお腹に石を押し付けていたという帯石を祀ったといわれる「若宮八幡」である。「若宮八幡」は、安産の神として信仰されていたという文献もあるが、現在は、その実態が良く分からなくなっている。

この「象潟四所八幡」のうち、最も有名なものが「袖掛け八幡」である。その「袖掛け八幡」があるのは蛭満寺の境内である。松尾芭蕉が「干満珠寺」と記した寺である。

2、蛭満寺（にかほ市象潟町象潟島）の概要

蛭満寺は、秋田県にかほ市に所在する曹洞宗の寺院である。文化元年（1804）の大地震以前は象潟の海に面して所在していた。山号は皇宮山、本尊は釈迦牟尼仏である。蛭満寺の名は、干珠・満珠を神功皇后が持っていたことに由来するとされる。そのため、松尾芭蕉が「干満珠寺」と記したと考えられる。

現在、蛭満寺には、江戸中期に作られた山門、位牌堂、鐘撞堂、出世稲荷堂、閻魔堂、観音堂そして本堂などがある。また、閑院宮家の祈願寺になったことから山門の瓦や本堂の格天井には菊の御紋が書かれている。



山門



本堂

蛭満寺の歴史と由来を住職・熊谷右忍が書いた『歌枕の地 象潟の道 曹洞宗 皇宮山 蛭満寺』や勝俣胞吉の記した『歴史の謎を追うて』や長谷川成一の「近世出羽国「象潟」一名所・名勝における歴史的景観の保存・活用」と（熊谷、勝俣 1964、長谷川 1992）、現地調査（2023年12月2日）に基づいて見ていく。

まず、伝承によれば、神功皇后が三韓征伐の帰りに時化に合い、象潟の沖合に流れ着いた。小浜の宿衾の導きにより神功皇后は象潟の地に上陸し、蛭満寺にある袖掛け松（袖掛け八幡）の場所ですんで産み、翌年、筑紫の地に向かったとされている。

そして、天平宝字の頃、昭機和上が新羅國に遁世中、神功皇后を霊夢に感じ、越前の敦賀に來航し、そこから象潟の地に辿り着いた。清水湧く土地を選び、小さな祠をつくり、神功皇后を祀り、その傍に草庵を結んだ。昭機和上は蛭方法師と呼ばれるようになり、その草庵が蛭満寺のもとになったという。あるいは、仁寿3年（853）に天台3代座主円仁（慈覚大師）が神功皇后漂着地であり、応神天皇の出生聖地であることから遊行でこの地に來た際、寺院を建立したのが蛭満寺のはじまりだともいわれている。円仁は、その時、一刀三拝の下に地藏菩薩を刻み、「袖掛け松」のそばに「袖掛け地藏堂」を造り、そこに安置したともいわれている。そのため、蛭満寺は天台

宗であったが、その後、真言宗に転じた時期もあったともいわれている。

正嘉元年(1257)には、北条時頼が蚶満寺に田畑を寄進し、四至内の殺生禁断を命じたともいわれている。蚶満寺には時頼から文書2通が残されており、「正嘉元年(1257)八月十三日」に蚶満寺に対して発給したものとされている。この両通の文書によれば、蚶満寺は「八幡菩薩降臨之(砌)也」で、宗教的な霊地であることを認め、その上で時頼は20町余りを寄進し、その寄進地を殺生禁止の地に指定したとされている。だが、この文書の真偽については議論されている(長谷川 1992 p96、象潟町 2002 p356～365)。

そして、時代を経て、天正15年(1587)あるいは文禄元年(1592)に檀家が寺を再建し、その際、曹洞宗に改宗した。

江戸時代に入ると、蚶満寺は本荘藩の支配下に入る。しかし、長谷川成一によれば、延享3年(1746)の書状を見ると、蚶満寺は本荘藩に対して「(上略)寺の境内を含め「名所・旧跡」の象潟は、蚶満寺の所有にかかるものであり、如何なる干渉も受けることはないのだ」と主張したという(長谷川 1992 p112)。その主張の根拠として「蚶満寺の象潟所有権の根拠は、幕藩体制の領主権力がかってに容曝できない、古代中世以来の皇室領としての、また最初の武家政権より寄進された寺領であるという伝統と権威をもっているのだ、というところにあるのではないかと思われる」としている(長谷川 1992 p112)。

そのため、蚶満寺と本荘藩はしばらく緊張関係を持っていたが、大きな問題はなかった。だが、文化元年(1804)の大地震によって、この緊張関係は崩れる。

地震により象潟の海が隆起し、陸化した。その土地を新田として本荘藩が島を崩しながら開拓しはじめたからである。時の住職・覚林が、閑院宮家に象潟の保全を訴えた。それは認められるが、本荘藩は覚林を捕まえ、処罰した。象潟の開発は止まったが、本荘藩との関係は悪化し、蚶満寺の財政は、それ以後、より厳しくなる。覚林は24世住職であったが、地震で壊れた寺の建物が再建できたのは28世の時代だといわれ、それ以後も寺の財政的な危機は続き、歴代の住職たちが建て直しを計っていき、現在に至る。

こうした蚶満寺には寺の長い歴史と伝承を物語る「蚶満寺七不思議」と呼ばれるものがある。とりわけ有名なものは「夜泣きの椿」と呼ばれるもので、寒中の夜中に花を咲かせ、寺の周辺で凶事が起こる前後に夜泣きするという言い伝えが残る。覚林に危機が迫った時にも泣いたといわれている。他には「猿丸大夫姿見の井戸」「木登り地蔵」「北条時頼咲かずのツツジ」「血脈授与の木」などがある。

また、「蚶満寺七不思議」とは別に、菅原道真の子・秀才が植えたと言われる「菅秀才の梅」、親鸞が時化にあつてこの地によつた際に座つたとされる「親鸞聖人御腰掛の石」、西行法師が呼んだとされる桜の跡だとれる「西行法師歌桜の跡」などが境内にはある。

このように様々な伝承が蚶満寺にある背景としては、象潟の地が、長い間、風光明媚なところとして知られ、能因法師をはじめ、西行法師、松尾芭蕉などの時の文化人たちが象潟を訪れた際、

蛭満寺を訪問したことが影響していると考えられる。

こうした蛭満寺の伝承の中でも一番知られているものが「袖掛け八幡」、すなわち「袖掛けの松」を巡る伝承とその信仰である。

3、産育祈願と袖掛けの松

蛭満寺の「袖掛けの松」と、その横に建てられた「袖掛け地蔵堂」の地蔵は、神功皇后が応神天皇を産んだことにちなんで、安産祈願と子育てのご利益があるとして長い間、信仰されてきた。

神功皇后が袖を掛けたといわれる松、「袖掛けの松」、通称「袖掛け八幡」は安永5年（1776）



袖掛けの松の跡地



袖掛け地蔵堂

の雷火により折損し、樹幹のみが現地に長年残っていた。写真等によれば、大正期の頃までは半死半生の状態で維持されてきたという。

その後も袖掛けの松の遺材とよばれるものが「皇宮殿」とよばれる建物の中に長い間、保管されていた。「皇宮殿」は、蛭方法師がもともとは神功皇后を祀った場所だといわれていたが、後世、寺の改築工事にともない姿を変えていった。

勝俣胞吉の『歴史の謎を追うて』によれば、「皇宮殿」にあった遺材は「安産」と「子どもの守護」にご利益があるとされ、削り取っていく習俗が昭和16年（1941）頃まで続いていたという（勝俣 1964 p477）。現在、袖掛けの松があった場所には石碑が残るだけとなっている。初代の「袖掛けの松」が枯れた後に松が植えられたが、それも枯れてしまった。

一方、神功皇后の由来の地であるということから円仁が建立したとされる「袖掛け地蔵堂」と、その地蔵は年代不明だが、一度消失している。現在残っている地蔵堂の正確な建立年代も不明だが、宝暦4年（1754）に修復されたという記録があることからそれ以前に建てられた建物だとされている。この御堂に奉納されていた、通称千体仏は「安産」と「海上安全」のご利益があるとされ、持ち帰って祀る信仰があった（勝俣 1964 p470、471）。住職の話によれば、願をかける時に千体仏（小さい地蔵）をもらい受け、願い事がかなったら地蔵を返す風習が昭和20年から30年頃まで残っていたという。この「袖掛け地蔵堂」と、その地蔵に関する信仰は、地元を広がっている、産育の仏としての地蔵信仰と神功皇后の信仰が結びついたものだともいえよう。

これらの産育祈願の信仰が生まれ維持されてきた背景には、蚶満寺の財政的な理由があると考ええる。蚶満寺は、本荘藩との関係が良くなく、藩からの援助が期待できなかった。長谷川成一は「蚶満寺は、とくに本荘藩より同寺の所在する塩越村などに寺領を安堵されたことはなかったようであり、朱印地でも黒印地でもないことをわざわざ言及した史料が残されており、同藩より格別の寺領宛行による保護を受けた寺院ではなかった」と記している(長谷川 1992 p112)。そのため、寺の維持のため、民衆からの支持が必要であり、産育祈願などの庶民が望むようなご利益が、神功皇后の伝承と結びつき強調され発展してきたと推測される。特に象潟が地震によって隆起した後は、藩による開発もあり、風光明媚な観光地としての価値が下がり、参詣者の数が減った。長谷川によれば、地震後に象潟を訪れた修験者・野田成亮の「日本九峰修行日記」に「約千軒の家々は不味く見える」と記され、筆まめで知られた富本繁太夫(豊後大掾)は象潟の地を訪れたにも関わらず、何も書かなかったとしている(長谷川 1922 p100)。こうしたことから産育祈願などのご利益を説く重要性が増したことが分かる。

だが、これらの産育祈願の信仰は、住職によれば今ではほとんど行方人がいなくなっているという。地蔵祭りも嘗ては8月23日に町内の人が数名お籠りをして、和讃をあげていたが現在は7月23日にお寺の関係者だけ、地蔵祭りはしている。盛んになされていた当時は、鉦を叩きながら百万遍も行って、また、地蔵講も盛んに町内ではなされていたが、今は一か所ぐらしか残っていないという。袖掛け地蔵堂の中は、今では地蔵の他、数点の仏像と、子どもの玩具やガラガラ、そして地蔵の絵が書かれた絵馬などの奉納物が数点残されているだけとなっている。

このように現在、蚶満寺では安産祈願をはじめとする産育祈願が盛んになされていない。少子高齢化社会の影響も想定されるが、それ以上に神功皇后をはじめとする八幡神に関する人々の捉え方の変化が過去にあったためではないかと考える。その大きな変革期になったのが、皇紀2600年であった。

4、象潟の八幡信仰の変容

皇紀2600年の記念事業として、昭和16年(1941)に長い間、蚶満寺で産育祈願の対象とされていた「袖掛け松」の遺材を使って、応神天皇の像を造ろうとする動きが起きた。勝俣胞吉の『歴史の謎を追うて』によれば、安産祈願のために絶えず削り取らえることを遺憾とし、大陸文化交流の祖神として、大東亜共栄圏を建設の守護神として祀ることを考えたという。高橋溪月という彫刻家に依頼し、1丈2尺の木造の衣冠姿の巨大な立像を作り上げた。顔は明治天皇の顔を拝写したといわれている(勝俣 1964 p477~478)。その像は現存し、本堂に祀られている。また、現在、蚶満寺に残る、小型の神功皇后立像と応神天皇を抱く武内宿祢の像も同じく遺材で作ったという話がある(須田 2013 p153)。こちらは今、位牌堂に祀られている。

この遺材を使って応神天皇などの像を造ることは、象潟町に残っていた神功皇后の伝承の意味を大きく変える出来事だった。庶民が安産祈願をはじめとする産育祈願の対象として信仰してい



応神天皇立像



応神天皇を抱く武内宿禰



神功皇后立像

た神功皇后が、戦神としての神功皇后、あるいは、その息子である応神天皇へとシフトする動きだったのではないかと推察する。これにともない女性から男性へと信者の中心も変わっていった。

このような動きが起きたのは、皇紀 2600 年をむかえる前から日本の軍国主義への流れが象潟の地でもあったからである。日清・日露戦争の影響のもとで起きていた。『象潟町史 下』によれば「日清戦争に現象潟町域から従軍したのは、塩越村 16 人、上浜村 19 人、上郷村不明。このうち戦死者は塩越村 3 人、上浜村 6 人、上郷村 0 人」だったが、「この尊い犠牲者の霊を慰めるため塩越、上浜の両村は蓬莱島・稲荷神社境内に「忠魂碑」を」建てたという（象潟町 2001 p66）。蚶満寺の住職が藩と対立しながらも景観を残そうとした土地でもあり、風光明媚な土地として多くの文化人たちが愛した景勝地でもあった土地に軍人たちの戦いの記録が残されるようになっていく。

日露戦争を切っ掛けにこうした動きはより活発になる。日露戦争では旧象潟町から 220 人の参戦があり、戦後には蓬莱島・稲荷神社境内に日清・日露戦没従軍記念碑が建てられた（象潟町 2001 p67）。明治 40 年（1907）には日露戦争から凱旋してきた上郷村の兵士たちが「上郷士友団」を結成し、それが帝国在郷軍事会の下部組織になっていった。同様なことが旧象潟町の全地域であったと想定されている（象潟町 2001 p69～70）。

このような組織が象潟の地に生まれたことにより地元に残っていた神功皇后の伝承の意味合いが大きく変わっていった。象潟の地が、神功皇后が応神天皇を産んだ場所というよりも三韓征伐をし、勝利した軍神・神功皇后がきたところとしての意味合いが強くなっていった。

こうした動きに呼応するかのように船着き八幡社の宮司・佐藤治郎彦和麻呂が大正 10 年（1921）に家に伝わっていた古文書を公にした（勝俣 1964 p495）。佐藤家は、神功皇后を象潟の地に導いたといわれる小浜の宿禰の末裔だとされる家である。この家に伝わっていた文書は、勝俣抱吉の『歴史の謎を追うて』によれば、神代文字で書かれていたといわれ、それを佐藤治郎彦和麻呂が誰でも分かり易く書き改めて、伝えたといわれている（勝俣 1964 p495）。その一部は活

字化されているが、管見の限り、神代文字の原書も佐藤治郎彦和麻呂が書いたとされるものの全文は見当たらない。この文書では、三韓征伐の帰り道に神功皇后が象潟の地に来て、皇后が旅宮を建てたものがのちに船着八幡になったこと、干満珠寺は慈覚大師が後に神功皇后にちなんで建てたことなどが書かれている（註1）。この時期に改めて三韓征伐の帰り道に神功皇后が象潟に来た話が広げられていたことが分かる。その際、これまでとは異なり、象潟という土地は応神天皇を産んだ地というよりも三韓征伐の英雄としての神功皇后が訪れた土地であるという点が強調されている。

また、これらの出来事によって、神功皇后は産育祈願の対象から戦神としての側面が強調され、それにともない、産育祈願の対象として信仰が廃れていったと推測される。現在、旧象潟町にある八幡神社では産育祈願の対象としての信仰されていないことがそれを裏付けている。

これまでのことをまとめると、松尾芭蕉が象潟の地を訪れた頃（1689年頃）には神功皇后の伝承は、この地にあった。だが、その頃の神功皇后の伝承は曖昧なもので、漠然としたものであった。このような状況になったのは、神功皇后の伝承が蚶満寺の縁起と結びつき、寺が伝えている「蚶満寺七不思議」などの数ある伝承の一つにすぎなくなっていったからだと考える。そして、象潟は風光明媚な土地で、西行をはじめ、多くの著名人が来訪していたため、神功皇后伝承よりもこうした人々の逸話に人々の関心移っていったことも影響している。蚶満寺には『旅客集』と呼ばれるものが残されている（象潟町 1989 p12）。象潟を訪れた文人雅客の筆跡集であり、蚶満寺も文化人との繋がりに力を置いていたことが想像できる。

その一方、地元の人々にとってみれば産育祈願の神である神功皇后は大切な存在であり、そのため、神功皇后を物語る話は細々であるが語り継がれ、それにともない信仰の対象として維持されてきた。

それが近代になり、日本が日清・日露戦争を通して、大陸へ進出をはじめると、改めて神功皇后の三韓征伐の伝承に注目が集まった。その中で伝承は再評価され、神功皇后の伝承が寺の縁起をこえる存在となり、再び象潟に広がっていったのではないかと結論付ける。

では、象潟に残る神功皇后伝の伝承は、そもそもどのような経緯で生まれていったのか、次に考えてみたい。須田薫は神功皇后の伝承が「象潟」にある理由として「地理的・気象学的観点から考察することも大事であろう」と述べた上で、①「象潟」縁起往来、②古代における「海の道」、③日本海（対馬海流）は文化と水産業を生んだ土壌、④八幡様（八幡神社）の祭神に要因があるのではないかとしている（須田 2013 p154～155）。このうち、②古代における「海の道」の中で、須田は「秋田物部氏」との関りを示唆しているが詳細は記していない。この「秋田物部氏」こそが、秋田県内で広く産育祈願の神として信仰されてきた唐松神社創建の家だといわれており、現在の宮司家でもある。

また、『日本伝説大系（第2巻）中奥羽編一岩手・秋田・宮城』の中で、象潟の神功皇后の伝承に類する話として、秋田県仙北郡協和町周辺に残る、神功皇后の乗った船が日本海から雄物川

秋田県における産育祈願と神功皇后の伝承に関する一考察—にかほ市の皇宮山蛸満寺を中心に—（福西）
を通過して協和町に漂着したという伝承も取り上げられている（野村純一・ほか編 1985 p58）。
この協和町こそが、唐松神社のある地域となる。

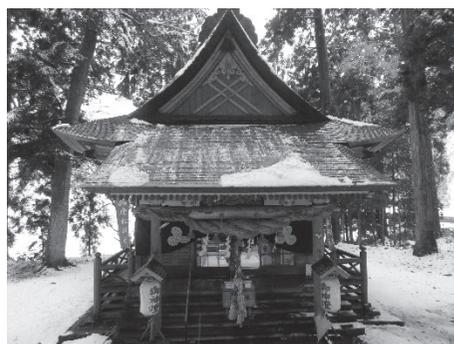
こうしたことをふまえて、秋田県で産育祈願の神として名高い神功皇后を祀る唐松神社との共通点から象潟に残る神功皇后伝の伝承の起源やその広がりやを改めて探っていきたい。まず、唐松神社について見ていく。

5、唐松神社（大仙市協和境下台 94）と唐松講について

唐松神社は、秋田県の内陸部にある大仙市協和にある神社である。大きく蛇行する淀川のほとりにある。子授け・安産・育児にご利益がある「女一代」の守り神様として、秋田県内をはじめ広く知られている。



唐松神社参道



社殿

社殿は手前の拝殿とその奥の本殿が一棟となった造りで、本殿の中に秋田県指定有形文化財の奥殿がある。拝殿と本殿の建築年代は江戸時代中期（18世紀中頃）、奥殿は室町時代末期（16世紀後半）と推定されている。拝殿正面の向背の内側には、彫刻を施した梁などの部材が複雑に組みまれ、柱に両端に突き出た木鼻には獅子が彫刻されている。そして、拝殿には、安産祈願をはじめとする産育祈願を行い、叶ったお礼として奉納される本坪鈴と手作りの鈴緒が数多く飾られている。



拝殿に奉納される本坪鈴と手作りの鈴尾



奥殿

奥殿は一間社流造、屋根は柿葺きで、四隅には丸柱を用い、三方に高欄付きの廻し縁、正面に6段の階段をつけている。奥殿は延宝年間(1673～80)に山頂より現在地に移建されたといわれている(協和 2002 p534)。

この社殿に祀られているのが、軻遇突命・息気長足姫命(神功皇后)・豊宇気姫命(宮毘姫命)・高皇魂命・神皇魂命とされ、これらが通称、唐松様として信仰されている。唐松神という場合、軻遇突命のみを示すこともあり、5頭のアオジシ(カモシカ)の上に甲冑姿の武神が載った姿で描かれることもある。社殿の周りには境内末社として、唐松山権現・稲荷神社・山神社・水神社・手の神さま・八幡神社がある。八幡神社には応神天皇が祀られており、本殿で祀られる、母神である神功皇后とは別に祀られている。

そして、「天日宮」と称される社がある。天日宮は、元は物部家の邸内社で天祖三神、饒速日命、玉鉾大神、愛子大神を祀っている。境内は日本に仏教伝来以前の神社建築様式を模したものだといわれ、海・川・山の天然生石数十万箇を以て昭和7年(1932)に築造している。社殿は大正3年(1914)に神明造で建てられた。また、天日宮の社頭で鈴を振ってお祈りしてから、社殿の裏にある抱石を撫でると、子授け・安産のご利益に授かれるといわれている。



天日宮



抱石

こうした唐松神社の由来と歴史を進藤孝一の『秋田「物部文書」伝承』と現地調査(2023年12月1日)をもとに見ていく(進藤 1984)。

官司家に伝わる「物部文書」の1つである「韓服宮物部氏記録」には、物部守屋の一子、那加世が一族滅亡の後に捕鳥男速に匿われ、大和から東奥へ落ち延びたが、逆合(秋田県大仙市協和町境)で櫃が動かなくなって立ち往生してしまい、老人に土地のいわれをたずねたところ息長帯姫命(神功皇后)を祀る韓服林という場所であると教えられる。「韓服」という名は、神功皇后が三韓征伐で「韓国(からくに)を征服したこと」を讃え、三韓征伐に参戦した膽咋連が神功皇后の腹帯を下賜されて、これを祀った社に由来していた。那加世は、この地に留まり、社殿を修復し、腹帯を祀りはじめたとされている。

しかし、別の「物部文書」の1つである「物部家系図」では、物部氏が逆合に定着したのは天元5年(982)に物部長文の代であり、同年に天地創成の神や天神地祇を長徳2年(996)に氏神

である火結神（迦具土神）を祀ったとしている。

その後、唐松神社は源義家と関りを持つようになるといわれている。前九年の役で安倍氏の残党を追っていた源義家が、神社の近くで馬が田にはまり、逆に討ち取られそうになったところ1人の武士に助けられた。その武士が唐松神社の祭神の化身であることが分かり、義家はこの恩に報いて神社を修復した上、神田72町歩を寄進したという話が「物部文書」の「物部家系図」に記されている。この修復については康平癸卯6年（1063）に行われたと記録する神社棟札もある。

また、源義家は前九年の役で戦功のあった物部長頼の父あるいは兄の長秀を修験者として唐松山光雲寺明寿の号を贈り、この時、韓服神社は神仏習合の唐松山光雲寺となったとしている。しかし、嶋田忠一によれば、享和元年（1801）に「唐松山別当賢勝院、寺号、光雲寺許さる」という記録があり、時代はもっと下ってからではないかとしている（嶋田 1985 p38、p46）。また、現宮司によれば、修験者たちが良く来て、唐松神社で休むことも多かったという話が伝わっている。

そして、源義家は後三年の役で戦勝を当社に祈願し勝利したこと、寛治元年（1087）より山北地方（仙北地方）を「かすみ（「霞」あるいは「掠」）」として与え、蛇頭神楽の巡業を許可したと伝えられ、これが唐松神社蛇頭神楽の始まりとされる。現在、唐松神社には3つの獅子頭が保存されており、そのうち、1つが室町期の木造獅子頭は県指定有形文化財になっている。だが、大島建彦は「唐松山の信仰」の中で、「（佐竹）義処公の代には、この神社の霞として、仙北・平鹿・雄勝の三郡を定めて、年ごとに蛇頭神楽をもって、家々の祈祷を行うように命じた」といわれていると、当時の宮司・物部長照から聞き取ったことを記している（大島 1982 p8）。これは『協和町史 下巻』によれば、「韓服宮物部氏記録」に「（源）義家公唐松大神ノ加護ヲ以て戦平ク後厚当社ヲ祭テ仙北郡ヲ以て霞トナス玉フ」とあり、また、近世の物部文書には「霞トナシ賜フ」とあるということから生まれた食い違いのようである（協和町史編纂委員会 2002 p512）。いずれにしても源義家あるいは佐竹義処という時の権力から許可を得て行われているという形になっている。

そして、韓服神社が現在の唐松神社の名で記録されるようになるのは永正6年（1509）以降だといわれている。

延宝8年（1680）頃に唐松岳から現在の鎮座地へ拝殿が移された。この移転にまつわる伝承も残っている。久保田藩主・佐竹義処が神社の前を通る際は馬から降りなければならないとする下馬札を無視し、騎乗したまま通過したため神罰に触れて落馬し、怒った義処が社殿を窪地へ移転させ本堂を格子のついた覆堂に閉じ込めてしまったという。だが、再び神罰に触れて落馬し、加えて病を得たため、低地へ移動した社殿を拝殿とし、山の本堂を整備し直したとする伝承が残っている。

しかし、進藤孝一によれば、万治から延宝にかけて久保田藩主導で羽州街道沿いに宿場町を整備するために、周辺に住む農民を強制的に集住させたという記録が残っているため、実際はこの

整備に伴う移転であったと考えられるという(進藤 1984 p227)。

また、進藤は「唐松講中」の中で「藩政時代の唐松講中は、伝承ではあるが佐竹藩も関わりを持ち、城中には唐松神を信仰する集団があったと云われる。城中での唐松神の信仰の起こりは、宝暦年間(1751～1763)に遡る。佐竹藩主三代佐竹義処の息女久姫は筑前の秋月藩に嫁き、いよいよ臨月になってもなかなか出産の兆しがなく、その時郷里秋田境に鎮座する唐松神社に祈願すれば易く安産が叶うと云う話を聞き、唐松神社に願掛けをしたところいとも易く男の子が誕生したと云う。このことから佐竹藩の家老の女房たちから唐松神を礼拝する者が出たといわれる。その後唐松講中は一般庶民の間にも広まり、明治初年には新政府の神社の改革の波に乗り、神道の高揚という意味合いから県内外に講中が結成されたと云われる」と記している(進藤 2014 p38)。

しかし、江戸期の唐松神社の記録を丹念に調べた嶋田忠一は「(前略)講帳を分析しているが、江戸時代のものはみることができない」と指摘している(嶋田 1985 p43)。また、唐松神社は社の改築などの運営経費を必要とする場合、出開帳を度々行っており、それで境内の建物を立て直していたことも分かった。それも自由に開帳ができるのではなく、嶋田によれば「光雲寺別当は、刈和野村頭襟頭・三明院の配下(宝暦12年)にあり、境村肝煎、同長百姓連名により、御開帳と供養袋をまわすことを許可してもらった立場にあった」とも述べている(嶋田 1985 p42)。

このように見てくると、伝承などでいわれるように、源義家への貢献や佐竹藩のお姫様の懐妊にご利益があったことから、唐松神社が独自の権限を得て、秋田県県内を自由に動き回り、唐松講を広げ、それに伴い産育祈願の神、いわゆる女性一代の神として、神社が信仰を集めている様子は見えてこない。つまり、唐松講が生まれたのは伝承では18世紀後期以降に誕生したということになっているが、早く考えても江戸時代の終わり頃に原型ができ、実際に自由に活動し始めたのは明治初期以後ではないかと考えられる。また、宮司によれば、佐竹藩はお寺を庇護したが神社の扱いは厳しかったという。社殿の改築など度々申し入れてもなかなか許可が出なかったと伝わっている。

これらのことを考慮に入れて、唐松神社の近代化を見ていくと興味深い点が浮かび上がってくる。大島建彦は唐松神社が江戸時代に光雲寺という寺となっていたことをふまえ、「明治維新とともに、唐松さんの別当の光雲寺は、神仏混流(原文ママ)の禁止によって廃されてしまった。ついで、この神社の下の宮が、そのまま唐松神社と呼ばれて、郷社の社格を与えられた。これに仕えた物部氏の当主は、まったく修験との関係を絶って、この神社の祠官に任ぜられた。唐松山の頂の神は、物部氏の屋敷にうつされ、あらたに唐松山天日宮と呼ばれて、邸内社の許可をうけるにいたった」と述べている(大島 1982 p8)。また、進藤孝一は明治16年に県知事に対して、唐松神社が「唐松講社結成願」を出した点を指摘し、「講中結成を積極的に勧めたのは物部家第59代長之である。またその後を継いだ60代長元は佐竹藩士西野氏の2男で物部家の長女物部スメに入夫婚姻し、さらに長元は明治十五年には国学者の平田金周のもとで国学を修め、唐松神社

では中興の祖と崇められてきている」という (進藤 2014 p39)。

これらの見解をあわせると、いわゆる神仏分離令にともない、修験との関りを切ったことにより新たな形を唐松神社が模索していく中で、明治期の前半に唐松講が整えられてきたといえるのではなからうか。言い換えれば、その頃から女性一代の神としての側面が強調されてきたといえよう。

では、その唐松講というものがどのようなものであったか、次に見ていきたい。進藤は唐松講が実際にどのように運営されていたのかを「唐松講中」の中でまとめている。それは以下の通りである (進藤 2014 p40)。

唐松講中は八日講ともいい、毎日の八日 (地域によっては二ヶ月に一度、三ヶ月に一度、あるいは年に一度、と云う所もある) に講員が宿に集まり参拝と直会が行われた。

講中に参加できるのは若妻から主婦に至る年代で、息子に嫁を取ると姑と嫁は交替する。講中の加入は任意加入とはなっているものの小さい集落では、年齢にこだわらず全員加入という形を取っているところもある。

各講中には年配の講長がおり、祭祀一切の指揮をとる。講中の祭祀は輪番制になっており、当番になった家では床の間に唐松神社からのご分霊を安置し、その両側に香具土大神、宮毘姫命の掛軸を掲げ講員の集まりを待つ。ご分霊の中には代参の時に唐松神社から下付された息気長足姫命 (神功皇后) の授子安産を祈願した木版刷りのお札が入っている。

講中は午後から夕方にかけて行われ、講員が集まると参拝に入る。参拝は当番を努める宿の女主人から講長、各講員の順に参拝がおこなわれる。祭壇の前には講員の数だけの蠟燭が点され、その頭上には「鈴の尾」が下げられる。参拝の女たちは鈴の尾を思い切り振り参拝する。

祭壇には当番の宿で作ったシドキ餅の他、各講員が持ち寄った供え物、赤飯やその時々漬物やお浸し、餅菓子やテン普拉、山菜の煮付けなどの入った重箱が所狭しとはかり並べられる。

参拝は鈴の尾を振ったあと、拍手を二回打ち、そのあと大きく息を吸い、一息でもって息の続く限り「天日光雲唐松山」を唱える。それが終わると講員全員で唐松講中の御詠歌を唱える。ご詠歌は六首あるが、この歌を三回から五回唱える。

詳細な講に関する記録だが、残念ながら何処の唐松講で何時頃の内容なのか分からない。現在、唐松講として活動しているものは少なくなり、講中の実態がどのようなものであったか把握するのが難しくなっている中、貴重な記載となっている。また、唐松神社には講を辞めたところから返されたご分霊や講で使用していたものが多く残されている。

そして、これらの講を唐松神社の神主が回って祈祷したという話も聞かれた。それについても進藤がまとめている (進藤 2014 p41～42)。

巡回は先ず、本社から講中が開かれる集落に巡回の通知が出される。連絡を受けた集落では「先使い」と呼ばれる女の講員が講を開く旨を連絡する。また集落では先の講中から伝達されたご分霊と番具土大神の掛軸を掲げ、自分たちで祭場を作る。またほかの女たちは次の講中への知らせや神官が禊をする「垢とり場」づくり、祭場の準備や神官が宿泊する宿の手配などを行う。これら講に関する準備はすべて女たちで行われる。

全て準備が終わると、神官は近くの水の綺麗な川や池に案内される。水垢りの業、禊を行う場所である。夏場は気温が高く禊は容易であるが、雪の舞う冬期間は素草鞋を履き氷の張った川に体を沈めるのは大変な荒業だった。禊が終わると女たちは垢り場の藁はお産が軽いと云って先を争ってかき集めた。神官の禊が終わると宿に会場を移し祈祷が行われる。

祈祷は古来物部家に伝わる天津祝詞太詞を始め、授子安産、火伏せ、悪疫退散の祝詞が奏上され、終わりに十握の剣を振って魂振りの神事が行われる。その後女だけの無礼講に近い直会が夜遅くまで行われた。

翌日になると唐松講中のご分霊や祭具は次の講中の人たりに引き渡される。そのとき昭和の初め頃までは出迎える集落では「坂迎え」といって女たちは集落の入口で酒盛りをする風習もあったと云う。

この内容は進藤によれば、物部家六十代長元と、その子息長照が行った昭和初期の頃の唐松講中の状況だという。大島建彦は「大正末年からは、もっぱら自動車を使うことによって、途中で神社に帰りながら、能率よく巡回を続けていた。しかし、太平洋戦争の激化につれて、ガソリンの不足のために、ついに巡回を辞めてしまった」という話を物部長照から聞き取りをしている（大島 1982 p10）。

戦後になると、唐松講は次第に姿を消していき、唐松神社の参詣者も講員による参詣から個人による参詣に移っていた。それにともない現在のように、神社で祈祷を受け、願いが叶ったら本坪鈴と手作りの鈴緒を個人個人で奉納するようになっていったという。

これまでみてきたように大仙市にある唐松神社や唐松講の信仰は、多様な伝承と結びつきながら発展してきた。その中心となるのが産育習俗の神として神功皇后を祀るものだった。この信仰と、象潟周辺にある蛸満寺や船着き八幡などの信仰には共通する点も多く見えてくる。次にその点を見ていきたい。

6、秋田県大仙市と、にかほ市に残る神功皇后の伝承とその信仰

秋田県の2つの地域に残る神功皇后の伝承とそれに関わる信仰には、共通する要素が大きく8つあると考える。

まず、1つ目は、神功皇后が安産祈願をはじめとする産育祈願の神となっていたという点である。大島建彦の研究によれば、唐松神社は「秋田県のほぼ全域にわたって、唐松さんという神が、女

一代の守り神として信じられており、特に安産の守り神としてあがめられている」と評している（大島 1982 p7）。また、蛭満寺では袖掛けの松と袖掛け地蔵堂が産育祈願の対象として長く信仰されてきたことが本調査で分かった。

2つ目は神功皇后ゆかりの腹帯をご神体や宝物としている点である。唐松神社が建てられる切っ掛けとなったのは神功皇后の腹帯を祀ったことだとされ、宮司である物部長仁氏によれば、細長い石であるという。旧象潟町にある若宮八幡神社も「帯石」というものが伝わっている。

3つ目は講組織が信仰を支えていたという点である。唐松神社は女性によって運営されてきた唐松講が、長い間、信仰の母体となっていた。蛭満寺では、地蔵講との繋がりが「袖掛け地蔵堂」を通して見え隠れしていた。

4つ目は象潟に伝わる神功皇后の漂着伝承に類似する伝承が唐松神社のある大仙市にも残されている。神功皇后が三韓征伐の帰路、北海を巡遊した、あるいは時化に合い、男鹿半島に漂着した。雄物川を溯行し、支流沿いに進み、船岡に辿り着いたという。その場所には船を祀ったといわれる船玉神社（大仙市協和船岡字向小沢 13）が建立されている。唐松神社近くの淀川沿いにある（野村純一・ほか編 1985 p58）。

5つ目に古くからの文書だといわれるものが宮司家に残されていたという点である。ともに神代文字が使われている。進藤孝一の『秋田「物部文書」伝承』によれば、唐松神社の宮司家に通称、「秋田物部文書」も独自の「神代文字」で一部が書かれている。船着き八幡社の宮司家・佐藤家に伝わる文書も神代文字で書かれているといわれている。

6つ目に鎌倉武士との繋がりが説かれている点である。唐松神社は、源義家との関りが説かれ、象潟町に広がる神功皇后伝承は北条時頼との関りが説かれている。唐松神社は、源義家が戦いに祭神が加勢してくれたお礼として再建したとされている。蛭満寺や腰掛け八幡社は北条時頼が田畑を寄進したり、再建したりしたとされている。ともに神社や寺の中興の祖的な位置づけで源義家、北条時頼が評価されている。源義家は鎌倉幕府を開いた源頼朝の祖先として鎌倉武士に敬われ、北条時頼は鎌倉幕府 5 代執権で、善政を行った名君として庶民に尊敬されてきた。

7つ目として近代になって寺社運営の立て直しが行われている点である。唐松神社の唐松講は古くても江戸時代後期、本格化するのには明治以降だと考えられる。いわゆる神仏分離令にともない、修験等の関係が切れ、神社としての運営していくために産育習俗が強調されていき、現在いわれるような「女性一代」の神としての唐松神社ができたのではないかと考えられた。蛭満寺は、文化元年（1804）の大地震によって危機を迎えるが、18 世紀半ばに落雷で枯れた「袖掛けの松」やその伝承を安産祈願などの信仰の対象として利用し、寺の立て直しを近代以降も行って来た。

そして、8つ目として藩との関係性が良くなかった点である。唐松神社は時の藩主である佐竹義処が唐松神社前で落馬したということから藩主の怒りを買って、社殿を道よりも引く低地に移動させられ、それ以後、社殿の改築などが許可されないという憂き目にあっている。蛭満寺は、象

潟の新田開発をめぐる本荘藩と対立し、時の住職が処罰された。

これらの共通項から見てくることがある。どちらの寺社も藩との関係が良好でなかったため、藩からの圧力に対して抵抗しながら独自の財源で寺社を運営しなければならなかった。それが近代になっても寺社経営に大きな影響を及ぼしている。

こうした観点で先の共通項を具体的に見ていくと以下のようなことがいえるのではなかろうか。

まず、神代文字で書かれた古文書や名高い鎌倉武士との繋がりは寺社の正統性や力を説くものであり、自分たちの権利を守るためのものであったと考えられる。佐伯修は「秋田物部文書」を偽書と位置付けた上で、「物部文書」が訴えるものが、西国中心の「歴史」に対する東北の正統性であることは確かだろう。しかし、注意深く読むと、「物部文書」の記述には、常に大和政権を意識した、逆説的な中央志向があるともいわれている。(中略) 中央に対する地方の歴史的な正統性を主張した文書のもつアンビバレントな側面も見落とせないところである」と述べている(佐伯 2007 p20)。

次に藩からの援助が得られない寺社において財政を安定させるためには、多くの信者を集める必要があった。そのため、信仰を支える組織、講を作り上げ広げ、維持することで財源を安定させた。そして、その中で多くの庶民が望む産育祈願のご利益が説かれた。唐松神社は「女性一代」の神として秋田県内外から信仰を集め、蛸満寺は神功皇后ゆかりの松が枯れた後もその木は信仰の対象になっていたことから産育祈願のご利益は多くの人に求められてきたことが分かる。

そして、神功皇后の伝承を教示し、それにあやかる形で産育祈願のご利益を強調することは、その両方を満たすことができるものであった。神功皇后の由緒を説くことで、天皇家や皇室との繋がりも出来、藩などの権力とも渡り合えた。実際、蛸満寺では地震で藩との対立で危機を迎えた時に閑院宮家に救いを求めている。

このように大仙市にある唐松神社や唐松講の信仰と、象潟周辺にある蛸満寺や船着き八幡などの信仰には共通する要素が多く見られた。双方が影響し合って、このような形になったのか、あるいは別々のものが似てきたのかは、今回の調査では定かにならなかった。ただ、ともに鳥海山の修験道との関りが見え隠れした。唐松神社は江戸時代、修験との関りを持っていたことは知られており、船着き八幡の祭りの「車切」においても修験者との関りが説かれている。そして、蛸満寺の「袖掛け地藏堂」は鳥海山修験との関りが深い円仁が建てたといわれている。

いずれにしても秋田県内では広く、様々な形で神功皇后を産育祈願の神として信仰してきたのは間違いない。

終わりに

本調査を通して、神功皇后が産育祈願の神として日本で広く祀られる要因の一つが見えてきた。まず、神功皇后は三韓征伐にともない、船で広域を移動したことが知られている点である。瀬戸

内海から日本海にかけて、三韓征伐にともない船で移動したといわれている。そのため、神功皇后の伝承は様々な地域の寺社縁起にも入り込みやすかったと考えられる。特に海岸沿いや川沿いにある寺社にとっては関りが説きやすかった。蛭満寺をはじめ、旧象潟町にある八幡神社では、神功皇后と船との関りが説かれている。唐松神社では直接的な繋がりには説かれていないが、近くにある船玉神社は神功皇后の乗ってきた船を祀ったものだと言われている。

次に、神功皇后の出産に関わる伝承は、権利の主張と財源の確保という機能を果たすことが明確になった。神功皇后の出産に関わる伝承は皇室との繋がりを説くものにもなり、戦前の日本においては圧倒的な力を持つものとなった。産育に関するご利益は庶民からも広く求められるものであり、信仰を集めれば、寺社を運営していく財源も確保できることになった。

そして、神功皇后の信仰の中には八幡信仰と関りがなく、独自の信仰としても成立しているものがあつた。蛭満寺も唐松神社もいわゆる八幡信仰とは繋がりが無いものだった。唐松神社では、わざわざ八幡神社を境内末社として別途祀っていた。こうした秋田の事例からは、八幡信仰の広がりによって、日本各地に神功皇后の伝承とそれともなつた信仰が広がつたと簡単には言えないことが明らかになつた。

今後の課題として、全国に点在しながら広がる神功皇后の伝承には、どのような繋がりがあるのか、特に産育習俗の信仰の広がりにはどのような意味があるのか、考えていきたい。今回の調査地であつた象潟は北前船との寄港地であり、船主集落もある地域でもあつた。袖掛け地藏堂で行われた願掛けも「安産祈願」と「海上安全祈願」であつたことから船乗りたちも神功皇后への信仰を担っていた可能性も出てきた。実際、協和町の船玉神社と象潟の船着き八幡社には、航海にあつて船主や乗組員が航海の安全を祈願するために奉納する船絵馬が奉納されている（木崎 1977 p70～71）。船玉神社は天保12年（1841）、船着き八幡社は明治18年（1885）の年号が入つた絵馬が奉納されている。こうした点に着目しながら、神功皇后と産育祈願の信仰の広がりや繋がりを調べていきたい。

※写真は著者が大仙市のものは2023年12月1日、にかほ市のものは12月2日に撮つたものである。

（註1）船着き八幡社の宮司家に伝わる文書は『象潟古蹟名勝実記』という名がつけられている。神功皇后が三韓征伐に行つた際に乗つていた船を運んだ大小の魚鱉が九十九島周辺に住み着いた話や猿丸太夫が勅使代として、この地に来たという話も記載されている（勝俣 1964 p496～499）。

◎本研究はJSPS 科研費 23K01025 の助成を受けたものである。

謝辞

調査にあたり、蚶満寺の住職・熊谷右忍氏、唐松神社の宮司・物部長仁氏、にかほ市の齋藤一樹氏、大仙市の星宮聡仁氏、秋田県立博物館の丸谷仁美氏をはじめ、多くの方にご協力をいただきました。ここで改めてお礼申し上げます。

参考文献

- 秋田県神社庁編 1991『秋田県神社名鑑』 秋田県神社庁
- 稲雄次 1990『秋田県民俗語彙事典』 無明舎出版
- 大島建彦 1982「唐松山の信仰」『西郊民俗』100号 西郊民俗談話会
- 勝俣胞吉 1964『歴史の謎を追うて』 針勝書店
- 象潟町 1989『象潟の史跡 ガイドブック』 象潟町
- 象潟町編 2001『象潟町史 通史編下』 象潟町
- 象潟町編 2002『象潟町史 通史編上』 象潟町
- 木崎和弘 1977「秋田県の船絵馬について—所在調査報告—」『秋田県立博物館研究報告』No.2 秋田県立博物館
- 協和町史編纂委員会 2002『協和町史 下巻』 協和町
- 熊谷右忍 『歌枕の地 象潟の道 曹洞宗 皇宮山蚶満寺』 皇宮山蚶満寺
- 佐伯修 2007『偽史と奇書の日本史』 現代書館
- 嶋田忠一 1985「江戸時代の唐松山光雲寺」『秋田県立博物館研究報告』No.10 秋田県立博物館
- 進藤孝一 1984『秋田「物部文書」伝承』 無明舎出版
- 進藤孝一 2014「唐松講中」『探丘』26号 秋田県文化財保護協会協和支部
- 須田薫 2013「象潟と神功皇后伝説」『雄波郷』第7号 にかほ市教育委員会・にかほ市郷土史研究会
- 野村純一・ほか編 1985『日本伝説大系 (第2巻) 中奥羽編—岩手・秋田・宮城』 みずうみ書房
- 長谷川成一 1992「近世羽国「象潟」—名所・名勝における歴史的景観の保存・活用—」『文経論叢 人文科学篇』 弘前大学人文学部
- 福西大輔 2008「産育に関わる八幡の信仰 ～宇美八幡宮の事例を中心に～」『熊本大学社会文化研究』6 熊本大学大学院社会文化科学研究科
- 松尾芭蕉 1967『新訂 おくのほそ道 穎原退蔵・尾形仵 訳注 付曾良随行日記』 角川書店
- 松尾芭蕉 1980『久富哲雄 おくのほそ道 全訳注』 講談社