

# 霊場赤倉の衰退を考える

村上 晶

## はじめに

地域に固有の民俗は消滅しつつあり、後代に伝承していくことに困難を抱えている。祭り、講、祀られてきた様々なモノ、それらは加速する時代の変化の中で危機的状態に立たされているとされる。少子高齢化や過疎化に伴い、担い手の少なくなった地方の伝承や諸実践は特にそうした危機感をもって語られる。

本稿で扱う青森県津軽地方、岩木山の北麓にある霊場赤倉もまさしくそうした事例である。赤倉は、かつて多くの修行者とその信者たちで賑わっていた場所である。しかし、現在では冬の間に雪に押しつぶされた鳥居や建物の姿が、この場所から人々が去ってしまったことを物語る。こうした状況に、研究者のみならず、この地に関わってきた人の口からも、「もう人が来なくなつた」、「昔とは違う」といった衰退の語りが聞かれる。実際に、人のいなくなつた行場の姿は衰退というにふさわしいだろう。しかし、衰退を語ることは単なる事実の表明ではない。本稿ではまず、衰退の語りがいかなる特徴を持つものなのか、これまで行われてきた議論を整理する。その上で、これまでも繰り返し研究対象となつてきた赤倉について、衰退の語りと距離をとつたときに何が見えてくるのかを考えていく。

## 一、衰退の語り

衰退や消滅への危機感は、日本民俗学の創始からその営みを動機づけてきた。野家啓一は、柳田国男の口承文芸研究を例にとり、そこに「印刷術の飛躍的發展に伴って「口承の文芸」が衰微し、消滅の危機に瀕していること」への柳田

の嘆きを読み取る<sup>①</sup>。そして、野家はそうした柳田の態度は「失われた世界への追憶やノスタルジーではなく、近代批判というすぐれて現代的な問題意識に貫かれていた」ことを指摘する<sup>②</sup>。ここで本論にとつて重要なのは、野家の柳田解釈の是非ではなく、衰退の語りは嘆きを含みこむものであり、さらにそこには批判の意図が伴っているという指摘である。つまり、衰退の語りとは単なる現実の描写ではなく、非常に価値的でかつ何らかの主張を伴うものであることがよくわかるだろう。

また、二〇世紀後半から議論が盛んになったポストコロニアル人類学では、衰退の語りに基づく研究はサルベージ人類学とも呼ばれ、反省的に語られてきた。「滅びつつある原住民」を「遅きに失する前に調査」するという人類学の認識そのものが、「知的な植民地収奪」であるというのだ<sup>③</sup>。消えゆく文化を記録するというスローガンのもとに、人類学者たちは断片的な資料の収集と解釈を通して、いわば勝手に現地の「本当の」文化を創り出していく。そこでは、旧宗主国から来た西洋人が、「原住民」の文化の何が本場で、何が価値あるものなのかを決定することになる。文化を巡るその非対称な権力関係が文化の「収奪」<sup>④</sup>とされる所以である。サルベージ人類学批判は、消失・衰退の語りの背後にある不平等な権力関係を告発したのである。

つまり、衰退を語ることは、あるべき過去の姿を想定することであり、そのようにして想定された過去は、恣意的で固定的で権力的となる危険性があることをサルベージ人類学批判は教える。そして、野家の指摘のように、衰退の語りは嘆きから発せられ、その嘆きには現状批判や回復の要求といった主張が伴う。

また、研究者などの部外者が衰退を語る場合に加えて、当事者たちによつて衰退が語られる場合もある。その際にも、その語りは価値中立的ではありえない。むしろ、多くの場合で政治的な含意をもつのである。ジョリオン・トーマスによれば、それを巧みに利用してきたのが仏教である。

現代社会において、仏教や寺院が衰退しているという語りはよく耳にするものである。物質主義の横行や肥大化する欲望、教義への無知といったことを根拠として、仏教が衰退していると語られる<sup>⑤</sup>。例えば、忙しい現代社会では人々が仏教や先祖を大切にしている心を失っている、といったものや、僧侶が金儲けに走っており本来の仏教が忘れ去られている、といったものはよく耳にする類の語りである。しかし、トーマスは、仏教における衰退の物語は常に虚構であったのではないかと指摘する。それは、寺院への寄付を促したり、僧侶、教義、儀礼の改革を正当化するために用いられてきた

便宜的な装置であり、釈尊が亡くなる以前から既に用いられていたという。<sup>⑥</sup>しかし、何千年も衰退が語られていながら、実際には仏教は生き残っている。彼が指摘するのは、衰退の原因とされている「肥大化する欲望」や「教義への無知」といったものは、実は、日本において仏教を存続させているものではないかということである。<sup>⑦</sup>その指摘通り、大多数の人々を仏教に向かわせるのは、教義への共感というよりはむしろ、いわゆる「現世利益」として否定的に語られることもあるような種々の欲求であることは、民衆実践に焦点を当てた多くの研究が既に指摘している。

このように、衰退が語られるとき、それが誰の口から出たものであったとしてもその意図から逃れることができない。それにより過去の理想化につながり、現状だけではなく過去をも見誤る可能性がある。トーマスの議論からは、衰退の語りを顔面通りに受け取ると多くのことを見落すこと危険があることがわかる。

こうした消極的な理由から衰退の語りを遠ざける必要がある一方で、衰退という視点を放棄することには積極的な効果もある。

近年、民俗学や人類学において、「古い」習慣を追い求める従来の研究とは異なる、現代の人々の生活の中で生まれゆくものを捉えようという立場が、ヴァナキュラーという概念のもと目指されるようになっていく。<sup>⑧</sup>河野正治らによれば、その概念によつて目指されているところは、「純粋な過去」のイメージに縛られた研究から、「現在進行形ないし未来志向の「生きられた」暮らしや生き方を捉える」という転換である。それは、「消滅する文化」ではなく「生成する文化」について語る<sup>⑨</sup>ことを可能にする。これに従えば、衰退の語りに囚われることなく現状をみることによって、変化というものがスムーズに視界に入ってくることになる。本稿ではこうした視点から、赤倉の霊場の現状について考えるものである。後半部では、赤倉から始まったK寺の動向を中心として、現代社会において赤倉的なものがどうなっているのかを考えていく。

## 二、霊場赤倉

岩木山は、津軽平野に聳える独立峰である。この地に訪れた者はその雄大な姿に驚き、また、地元を離れた人にとつては忘れえぬ故郷の象徴となる。津軽地方北部、金木出身の太宰治も岩木山について雄弁に語る。

私はこの旅行で、さまざまの方面からこの津軽富士を眺めたが、弘前から見るといかにも重くどっしりして、岩木山はやはり弘前のものかも知れないと思う一方、また津軽平野の金木、五所川原、木造あたりから眺めた岩木山の端正で華奢な姿も忘れられなかった。<sup>(1)</sup>

岩木山は、三つの峰をもつ。南の弘前側から見ると、この三つが横に並んで見えるのに対して、太宰の故郷である北側の金木などから見ると、三つの峰が重なって一つに見える。どちらが美しいか、どちらが「表」か、今でも地元の人たちの終わらない議論が続く。太宰のこうした岩木山評は、特に岩木山の北側に住む人々の心情をよく表しているといえる。<sup>(2)</sup>

そして岩木山は宗教的にも重要な意味を持ってきた。現在でも岩木山の信仰・観光において中心的役割を果たしているのが岩木山神社であるが、神仏分離によって現在の形になるまでは、同地にあった百沢寺が藩の守護を担っていた。岩木山神社があるのは岩木山の南東側の麓であり、それはすなわち弘前城下に近い側である。

岩木山の三つの峰は、北からそれぞれ巖鬼山、岩木山、鳥海山と呼ばれているが、巖鬼山は赤倉山とも呼ばれ、その麓に本稿で扱う赤倉霊場がある。こちらは北側の麓となる。寛政期に津軽を旅した菅江真澄の「外浜奇勝」などには、赤倉についての記述がみられる。そこには、遠い昔には赤倉岳を越えていたが、危険であるため現在は百沢をふもととしていて、三つの峰のうち岩鬼山としてこの赤倉があがめられていること、鬼神やおおひとが隠れ住む場所であることなどが記されている。<sup>(3)</sup> 現在でも、赤倉方面の麓には鬼神社や巖鬼山神社があり、赤倉の鬼信仰を今に伝えるものとされる。<sup>(4)</sup>

そして赤倉には、多くの行者が集うようになり、彼らが修行するための堂社が立ち並ぶ稀有な場所となった。地域でカミサマと呼ばれる女性の修行者（あるいは巫者）たちがその中心であり、各カミサマの信者たちが修行や相談のために訪れ、赤倉の賑わいが生まれた。ちなみに、カミサマはゴミソの名でも知られてきたが、侮蔑的なニュアンスがあるため、近年の研究ではカミサマの語が主として使われている。<sup>(5)</sup>

カミサマ（ゴミソ）研究に先鞭をつけた江田絹子は、カミサマと赤倉の関係を次のように記している。

ほとんどのゴミソが口にするのが、山の神としてまつている赤倉様、修行の場として行く赤倉沢・赤倉神社である。赤倉沢には不動の滝・銚子の滝をはじめ、八十八か所めぐりの行場があり、多くのゴミソが修行に行く。山裾にはゴミソが建てた小祠が多数あり、赤倉神社とは、この小祠の総称である<sup>16)</sup>。



図1 赤倉の堂社の地図（2012年筆者撮影）

江田のこの指摘通り、カミサマにとって赤倉は修行の場であり、一年中こもりの修行<sup>17)</sup>をしていた者にとっては居住地でもあり、また赤倉様などとして神格化され、崇拜される対象であった。

このように、百沢寺（岩木山神社）を中心とした南側と鬼や大人が住むとされた北側は同じ岩木山の麓でありながら異なる性格を有してきたことについて楠正弘は、「百沢・岩木を津軽の表と考えるならば、赤倉・岩木は津軽の裏」であるとした。池上良正もこれを引き継ぎ、津軽藩による「藩主家鎮守化」ともいふべき政治過程の中で整備された南麓を拠点とした「表」の岩木山信仰との対比から赤倉の特徴を明らかにする<sup>18)</sup>。それによれば、公的、体制的、集团的、一義的、男性的（切断・整序的）性格をもつ「表」の信仰に対して、赤倉は、私的、非（反）体制的、個人的、両義的、女性的（融合・包括的）性格をもつものと特徴づけられるという<sup>19)</sup>。そして、その「裏」の顔を担ってきたとされたのが隠遁の修行者やカミサマたちであった。

このように、赤倉が公的な「表」の信仰とは異なる性質をもつということは赤倉研究の基礎を成してきた。そしてその視点により広い学問的背景から生じたものであった。

### 三、赤倉研究史

本稿における赤倉に関する歴史的記述はすべて先行研究に負っている。赤倉のような民衆の実践の場は文書には残りにくい。それでも、池上良正などの研究者によって史料とフィールドに基づく詳細な報告が行われてきた結果、その歴史をたどることが可能になっている。具体的な赤倉の様子を論じる前に、赤倉研究史とその意義を簡単に振り返っておきたい。

赤倉が研究対象として全国的に認知されるようになったのは、一九六六年と一九六七年に行われた和歌森太郎を団長とする津軽半島の民俗調査がきっかけとみてよいだろう。東京教育大学民俗学研究室のメンバーを中心に総勢四〇名（一九六七年度調査は二十五名）<sup>(25)</sup>によって行われた同調査では、古代中世史、村落構造、信仰など津軽地方の民俗が項目別に調査され、その成果は、一次報告書、二次報告書としてまとめられたうえで、最終的には和歌森太郎編『津軽の民俗』として、一九七〇年に吉川弘文館より刊行された。その中で、岩木山信仰を担当した宮田登が赤倉について「ゴミソの修行場」として言及し、ゴミソ調査を担当した江田絹子が赤倉におけるゴミソの具体的な様子を論じている。これに先立つ形で、江田絹子は一九六五年に「津軽のゴミソ」と題した小論を『日本民俗学会報』に発表している。<sup>(26)</sup>それによれば、一九六三年にオシラサマ信仰で有名な久渡寺にいった際にはじめてゴミソという言葉聞き、調査をはじめたとされる。まだ赤倉の調査は行われていないが、ゴミソの祭神やゴミソの集う場所として若干の記述がある。ゴミソという存在が当時はまだ広く知られていなかったことがわかる。少なくとも「中央の」研究者たちがゴミソや赤倉を知るようになるのは、江田以降であるといつてよいだろう。和歌森らの調査ではオシラ神信仰を担当していた楠も、その後赤倉とゴミソについてシャマニズム研究の観点からの研究を行うようになった。<sup>(24)</sup>

江田や楠が赤倉でゴミソに注目していた当時、民俗学者の桜井徳太郎は同調査団のメンバーとしてイタコの調査をしていた。桜井は津軽地方のみならず日本各地の巫者の調査を行い、大著『日本のシャマニズム』<sup>(26)</sup>を完成させる。楠も、死去の年に刊行された最後の著書『仏教民俗と民俗信仰―シャマニズム論をめぐって―』<sup>(26)</sup>に至るまで、シャマニズムを主題とした研究を行った。つまり、当初の赤倉研究は、日本におけるシャマニズム研究の興隆の一端を担うものであった。



その後の赤倉研究の重要な成果としては、地元の森田小学校歴史クラブによる赤倉の堂社の網羅的な調査がある。手書きの報告書ではあるが、無二の資料である。<sup>(27)</sup>

一九八〇年～九〇年代になると、赤倉研究が再度大きく盛り上がる。宗教学者の池上良正や川村邦光、社会心理学者の大橋英寿などが赤倉で調査を行い、成果を発表していく。当時シカゴ大学の大学院生であったエレン・シャットシュナイダーも、弘前大学に勤務していた池上らの助けも借りながら一九八八年から調査を行い、その後、赤倉で修行を行う女性たちの民族誌である *Immortal Wishes* を出版した。<sup>(28)</sup> 分野、国境を超えて、赤倉に関心が集まっていたのがこの時代である。

江田や楠の赤倉研究の背景にはシャーマニズム研究の興隆があった。それに対して、八〇～九〇年代の研究には、「民俗宗教」の視点が加わる。

姉崎正治によって一八九七年最初に用いられたとされる「民間信仰」の語は、今や一般にもよく知られた言葉となっている。しかし、一九七〇年代後半から、研究者たちは次第に「民俗宗教」の言葉を用いるようになっていった。これは単なる言葉の置き換えではなく、民衆の信仰実践に対する意図的な視点の転換を伴ったものだった。それまで、「宗教」といえば、仏教やキリスト教といった制度宗教が中心とされ、民間信仰はその対極に置かれてきた。あくまでも民間信仰であって、宗教と呼ばれてこなかったのは、その異質性を暗に示しているともいえる。しかし、「これまで最も「個別的」「断片的」と考えられてきた具体的生活者の信念や活動こそが、普遍性を備えた宗教の「現場」であるという視点の転換、いわば一種のパラダイム・シフト」<sup>(29)</sup>によって、「民間信仰」にも豊かな宗教性が認められ、制度宗教と民衆実践の複合的動態として宗教を捉える視点が目指された。民俗宗教という新たな呼び名によって、民衆の信仰実践は宗教研究として、制度宗教に負けずとも劣らない価値を持つものとして論じていく地盤が整えられた。<sup>(30)</sup> こうした流れの中にあって、津軽地方の信仰世界の「裏」としての赤倉こそ豊かな民俗宗教の現場であり、宗教研究の新たな可能性として注目を集めた。しかし、池上が自らが調査を行った一九八〇年代を含む昭和四〇年代以降の赤倉の特徴を、「世俗化や継承の問題に直面」していると指摘しているように、民俗宗教研究の興隆のさなかではあったが、既に赤倉の様子は変化しつつあった。八〇年代を中心に行われた調査の成果は、九〇年代になっても引き続き発表されたが、その後、赤倉を事例とした研究の数は減っていく。それは、当時の研究成果の質が非常に高く、赤倉については「言い尽くされてしまった」感があ

のと同時に、多くのカミサマが赤倉を去り、赤倉自体に人が少なくなっていくのも原因である。

以降、赤倉研究の成果は散発的なものとなるが、二〇〇八年に執筆された永井敬子による修士論文（未刊行）が資料として貴重である。赤倉の各堂社の当時の様子を明らかにしているものであり、同論文の内容は、指導教員であった櫻井義秀の著書『死者の結婚』（北海道大学出版会、二〇一〇年）に掲載されている。二〇一七年には拙著『巫者のいる日常』にて赤倉を取りあげたものの、赤倉を拠点としていたK寺とそこに集うカミサマに焦点をあてたものであり、赤倉そのものを扱ったわけではない。二〇一八年にはジャーナリストの根深誠による『カミサマを探して』<sup>(32)</sup>において、赤倉に奥の院をもつ赤倉山神社（弘前市種市）について詳細な報告がなされているが、こちらも赤倉というよりも、カミサマが中心となっている。それでも、拙著と根深の著作は「約二〇年ぶりの赤倉、カミサマ信仰についての情報」<sup>(33)</sup>と評されている。ただ、赤倉研究の火は消えたわけではなく、二〇二二年に安達知郎による赤倉についての包括的な調査結果が『聖地赤倉―カミサマ信仰のふるさと』として出版された。同書によって赤倉の各堂社の現状が詳細に報告された。二〇〇〇年代以降の赤倉の様子を知るための最良の書である。次章では、安達による最新の報告も参照しながら、赤倉の時代的な変遷を確認していく。

#### 四、赤倉の変遷

赤倉がいつからカミサマたちの修行場となったのか。岩木山の登山道の歴史について各種文書を参照しながら論じた金子直樹は、カミサマの霊場としての赤倉の姿について、近世からの連続を裏付けるような史料に乏しいことを指摘している<sup>(34)</sup>。また、郷土史家の太田文雄は、種市の赤倉山神社が一八八二年に赤倉に「永助堂」を建立したとしていることから、それを最初の堂社の建立の年としている<sup>(35)</sup>。池上の調査では、木造建築物の体裁を整えた本格的な行堂として大正末期のものが認められたという<sup>(36)</sup>。その後の堂社の建立については、営林署の土地の貸付記録が参考になる。江田が確認したところでは、一番古い記録は一九三六年であったという<sup>(37)</sup>。赤倉とカミサマのつながりについては、近代以降には確認できるが、資料の制約上それ以前の様子についてはよくわからないというのが最も誠実な記述になるだろう。

赤倉の近代以降の変遷については、池上によって以下の四期としてまとめられている。





図2 赤倉の堂社での大祭の様子（2014年筆者撮影）

第一期（大正十年頃）、赤倉は近世以降の伝統を保持し、男性行者の隠遁の場であった。

第二期（昭和二十年頃）、カミサマ系巫者が中心となつて、いくつかの行小屋が整備され多くの信者たちが足を運ぶようになる。

第三期（昭和四〇年頃）、終戦を契機にカミサマたちが競つて堂社を構え、カミサマ業の「専門店街」の様相を呈する。

第四期（昭和四〇年代以降）、既存の堂社が教理的にも制度的にも洗練される一方、創設者の時代が過ぎ、世俗化や継承の問題に直面する。<sup>(38)</sup>

加えて池上は、「赤倉にカミサマたちが競つて堂社を建て、いわばカミサマ業の「専門店街」の様相を呈するようになったのは、昭和三〇年代以降のことである」とする。赤倉の自分の堂社を拠点として、カミサマたちは登拝や滝行にでかけたり、水垢離をしたり、お堂の中で読経するなどして修行を行った。信者たちがやってきて宿泊しながら共に修行をすることもあれば、悩みごとの相談をするために立ち寄る者もいた。また、各社が祭礼を行う際には、大勢が駆け付けた（図二）。そうした光景が、研究上でも、地域の人々の記憶としてもたどることのできる赤倉の姿である。池上らが調査を行った一九八〇年代（昭和五十五年）にも、そうした光景は引き続き見られたが、当時は既に第四期の「創設者の時代が過ぎ」た時代でもあった。

具体的な堂社の数でいうと、一九八〇年代では二十四社（池上<sup>(10)</sup>）あるいは二十八社（森田小学校<sup>(11)</sup>）という数が記録されており、二〇〇六年の永井敬子による調査では、常駐型一、二社、週末管理型が五、六社、無管理状態が七、八社が記録されているという<sup>(12)</sup>。筆者が津軽地方のカミサマについて調査を始めたのは二〇一二年からである。その時は常駐しているカミサマは一人となっており、無人の堂社が立ち並んでいた。倒壊しているものもあり、全体で何社あるかを数として把握するのは困難であった。その後、安達による調査（二〇一三年～二〇一八年）では、無人のものも含め一八社の堂社が数えられ、現状が報告されている。

安達の報告からは、赤倉の「衰退」が決定的であることがわかる。カミサマの力は個人的な資質や修行によるものであるために継承が困難で、代が続くことは少ない。そのため、現在赤倉の堂社を管理し続けることができていないのは、教団化し、里に拠点をもっている集団が主である。そうした集団であっても、「お堂に行くのは年に数回くらい」であることが報告されている。また、安達の書籍には出版前の追跡調査による追記があり、その追記の多くは、「現在は取り壊され、更地になっている」というものである。

赤倉の現状について最も印象的なのは、赤倉に最後まで常駐していたカミサマMのお堂の解体と死去であろう。一九二二年生まれのM（女性）は、一九歳のころに原因不明の病に見舞われ、治癒を求めて出かけた湯治場でお会ったカミサマに赤倉様を授かっていると伝えられる。それをきっかけとして、修行の道に入った<sup>(13)</sup>。Mのお堂は、信者宿泊用の別棟を持つ非常に大きなものであった。先に掲載した図二は、Mのお堂の二〇一四年の大祭の模様である。その後二〇一六年頃に大祭が行われなくなり、二〇一九年に筆者が訪れた際には更地になっていた。安達の報告には、二〇一七年に取り壊されたことが記されており、現存する堂社としての記録はない<sup>(14)</sup>。Mは二〇二〇年に九十八歳で亡くなり、現在は里にある自宅の仏壇で家族たちによって弔われている。Mの家族に話を聞いたものの、高齢のため詳しい話までは聞くことができなかったが、仏壇の様子からして菩提寺から戒名を授かって弔われているようである。

もう一人、本稿の後半で見ていくK寺の赤倉の霊場に長年住みこんでいたT（一九二九年生、女性）も高齢になるまで赤倉にとどまったカミサマである。二〇〇五年頃には山を下り、親戚のもとに身を寄せるようになったが、二〇二四年に九十五歳で亡くなった。生前に一家の菩提寺である浄土真宗寺院が建てた永代供養墓に入ることを決めており、現在はそこに埋葬されている。

何十年も山にこもりカミサマとして多くの信者を導いてきたMとTは、世代的にいつても全盛期の赤倉の担い手であった。ただ、山を去った後は、「一般の」人と同じように最期は菩提寺で弔われることになった。一九八〇年代から九〇年代の赤倉を論じたシャットシュナイダーは、赤倉での修行が家庭内の問題を抱える女性たちに一時的な逃避の機会を与えているが、「山での生活は、自分を困らせる人々に根本的に挑戦したり、上下関係から自分を切り離したりすることを奨励したりはしない」と結論付けている。この指摘を受けて、MとTの最期について考えると、かつて赤倉に集っていた女性たちが、結局は日常に戻っていったように、一時特異な場を形成していた赤倉の独自の秩序も、里に包摂され、日常に戻っていったと考えることができるように思われる。

このように、赤倉の現状を追えば追うほど、過去の輝きが失われていつている姿が浮かび上がる。すなわち、衰退が決定的なように思われるのだ。

赤倉のすべての堂社の現状を確認した上で、安達は次のようにまとめている。

一九八三年から二〇〇六、七年までの間に、お堂に人が常駐することはほとんどなくなり、赤倉のにぎわいはすでに消えつつあった（質的に衰退していた）が、建物そのものはどうにか維持できていた（量的には維持できていた）。しかし、ここ十年で（二〇〇六、七年から二〇一八年までの間に）、建物そのものの維持も難しくなった（量的に衰退した）。

そして、赤倉のお堂群が衰退した理由として、①カミサマ信仰の縮小、②カミサマ能力の継承の難しさ、③修行の意義の後退、④「場所の霊性」の減少という四点が挙げられ、それぞれについて考察されている。最終的に安達は、「カミサマ信仰のふるさととしての赤倉の衰退はとまらない」としながらも、読者が語り続けることで赤倉の物語が続いていくことに希望を託している。

本稿は基本的にこうした安達の見通しに異存はない。赤倉から人が去ったのは抗いがたい事実である。しかし、そうになると、赤倉の歴史とその研究は安達の最終報告で幕を閉じたことになる。赤倉はもう語るべきものを何も持たないのだろうか。

## 五、衰退の語りを離れて

本稿の狙いは、衰退の語りから距離をとることにあった。第一章で確認したように、そうすることによって、変容を、そして「生成する文化」をよりの確に捉えられるようになるとの立場からである。では、実際に赤倉に対して何が言えるのか。

まず、赤倉の歴史を「衰退」という言説から離れた立場で改めて振り返ってみたい。赤倉とカミサマのつながりについて根拠をもって語ることができるのは近代以降のことである。そして、赤倉に堂社を建てるための営林署の土地の貸付の記録を見ると、ほとんどの申請が昭和三〇年代に行われている。申請者の名前からしても、赤倉に現存する堂社の大半は昭和三〇年代に建てられており、それ以外の建立は例外的である。

その要因を考える上で、赤倉の鼻和堂の工藤むら（一八八七—一九六五）の存在を欠かすことができない。既に池上良正が詳細に報告しているが、むらは、娘（サダ）が二歳の時に皮膚炎にかかり、その治癒を願って地域の神社に通い水垢離をとり続けるうちに、神からの「ご利益」を得て予言や判断などの力を授かるようになる。大正八年に夢枕に赤倉の神が立ち、行を指示されたことから、赤倉に堂を建て（大正一二年）、そこを拠点として活動をするようになる。<sup>(48)</sup> 森田小学校の報告に「現にある霊堂の建立については、大部分が工藤むらさんの世話になっているようで、宝泉院ですらそうである。また修業するにもここに世話になり、ここで一人前？になり、独立した霊堂をもった人も何人かある」とされているように、むらの弟子が独立するような形で赤倉に堂社が増えていった。その他にも、新谷万作も赤倉の行者として知られ、二人はそれぞれの出身地の名をとって「矢沢のじさま、鼻和のばさま」と呼ばれ親しまれていたとい<sup>(49)</sup>う。彼らの存在によって、赤倉で修行をし堂社を構えることが、霊能を得た人々にとって現実的な選択となっていたと考えられる。さらに、昭和三〇年代は営林署が希望者に対して国有地の貸し付けを自由に許可していたことも、堂社の建立を容易にした。

そうすると、赤倉が津軽地方を代表する霊場であったのは、工藤むらなどの影響力が強いカミサマの存在と、土地取得が容易であったことを背景とした一時の「バブル」のようなものであり、昭和三〇〜四〇年代の活気のある赤倉の様子というのは、特殊な状態であったと考えるべきなのではないか。

また、工藤むらとの関係から弘前市禅林街にある宝泉院（曹洞宗）も昭和四〇年にこの地に奥の院を開いた。池上は宝泉院住職が工藤むらに与えた教義的影響を指摘する。また、宝泉院が有していた赤倉霊場における（また対外的な）影響力についても当時の赤倉を考える上で考慮に入れるべき問題であるとしている<sup>(53)</sup>。

さらに言えば、昭和三〇年代以降は高度経済成長の時代である。現在でも、会社経営者がカミサマのもとに相談に来るといふ話はよく聞かれる。有名なカミサマとなれば、それだけ有力な信者もつく。となると、赤倉でカミサマをやるのが経済的にも「割に合う」時代であった可能性がある。もちろん、カミサマになることは容易なことではなく、そうした打算的な動機でカミサマになった者はいないだろう。しかし、堂社の維持や拡大には多額の金銭が必要である。赤倉のカミサマのもとに多くの信者が来るということは、それだけの布施が集まるということでもある。赤倉には一時売店のようなものもあったという記録があるが、修行場でありながらもそこには経済があつた。社会全体の経済成長が、赤倉に流れる金の量も増やし、この場に活気をもたらした面も無視することができない。

つまり、同地の研究や人々の語りにおいて参照される時代（カミサマの修行場としての賑やかな赤倉像）は、赤倉の本来の姿というよりは、むしろ昭和三〇〜四〇年代を中心とした一時の異常な状態とみたほうがよいのではないか。それを踏まえると、現在はその静かな状態に戻っているだけとも考えられるのである。

そうなると、真の問題は、「赤倉はなぜ衰退したのか」ではなく、「赤倉はなぜ流行ったのか」ということになる。右では、その複合的な原因の一端を示したつもりであるが、ここに衰退の語りから距離をとることの一つ目の利点を見出せる。つまり、衰退として片づけられてしまう対象を新たな問いから論じ直す機会を与えることができるのである。

また、衰退の語りから離れることのもう一つの利点は、赤倉に端を発した信仰実践が、現在どのように変化しているのか、そしてこれからどのように変わっていくのかという点を捉えることが可能になることにある。次章でその点について考えていきたい。

## 六、赤倉を離れた赤倉

赤倉につらなる信仰実践は現在どうなっているのだろうか。赤倉に常駐している者はもういないものの、先に指摘し

たように、信者集団を寺や神社として組織し、里に拠点を移した教団は複数認められる。その一つ、赤倉山を山号にもつK寺について論じること、赤倉の現在について考えていきたい。

K寺については既に拙著でその歴史やカミサマとの関りの現状を詳細に論じている。要約すると、K寺は行者のM（一九二〇—一九九二）によって開かれた真言宗寺院であり、「檀家」をもたない祈禱寺院である。寺の八男として生まれたMは、龍に乗った老人からの夢告によって一九六〇年に赤倉にお堂を開く。一九六四（昭和三十九）年、真言宗国分寺派より「赤倉山修験道根本道場」の許可を受け、自らが赤倉で修行するだけでなく、Mのもとに集まってきた女性たちにも修行をさせ、多くのカミサマを育てた。赤倉での堂社の建立の時期は、まさに赤倉が行場として栄えていた時期であり、時流に乗ったものであったといえよう。再度夢告により、今度は里（平川市）に「拝殿」を建てる。現在はこの「拝殿」が本堂となりK寺の活動の中心になっている。Mの死後は息子が二代目の住職となり、活動を引き継いでいる。二代目住職も赤倉で修行を積み、弟子（カミサマ）も複数もつ。現在の山での活動は、六月の第三日曜日の「赤倉山霊場山開会」などの行事の際に限られるが、その際にも、初代からK寺に縁があるカミサマたちが集う。現在は、二代目住職の息子が副住職を務めているが、彼にはカミサマのような弟子はまだいない。K寺は、教団化と継承に成功した赤倉の堂社の代表的な例と言えよう。

以下、K寺の現状については『仏教経済研究』に掲載した二〇二二年実施の調査報告書に基づく。<sup>(54)</sup>

K寺の活動は、毎月二〇日に開かれる弘法会に集まるような熱心な信者と、毎朝一〇時から行っている護摩法要に何か悩みがあるときにやってくる流動的な参拝者たちによって支えられている。「祈禱寺院」の対義語として「檀家寺院」あるいは「滅罪寺」（滅罪とはすなわち葬儀・年忌・追善などの死者供養）という言い方があるが、明らかにK寺は祈禱寺院であった。赤倉のカミサマの仕事は、個人の生活における悩みの解決を専らとしており、供養ではなく祈禱が中心となるのは赤倉に連なる寺院としてはごく自然な形であるといえよう。K寺へのニーズは、長い間、赤倉のカミサマの霊能と地続きであった。例えば、まず依頼者はカミサマのところに行き、カミサマが原因を特定する。そして、そのお祓いや祈禱をK寺に依頼するという形がとられてきた。逆の場合もある。たとえば、K寺では対応しきれないような問題に対しては、つながりのあるカミサマをK寺で紹介するといった形である。そうすると、赤倉にカミサマがいなくなつたという変化が、K寺にも変化をもたらすのは必然と言えよう。



実際に、K寺を巡っては近年大きな変化があった。それは①宗教法人格の取得と、②永代供養墓の建立である。檀家を持たないK寺は、地元の葬儀社からの依頼を受けて葬儀を執り行うことが少なくない。特に副住職は多くの葬儀に向いている。その中で、葬儀関係者が、墓を見つけられない遺族に提供するための場所を求めていることを知る。そこでK寺副住職は、安価で埋葬ができる永代供養墓建立に向けて動き出す。K寺は墓地を有していないために、公営墓地の一区画を取得し、永代供養の合葬墓を二〇一七年に完成させる。年間二〇件程度の申し込みが続き、早々にいっぱいになる可能性が出てきたために、今度は公営墓地の隣の土地を取得し、合葬ではないエリアも備えた永代供養墓の計画を進め、二〇二二年に完成させた。この永代供養墓建立の動きに伴って①の宗教法人格の取得の動きが生じた。つまり、永代供養墓の建立に伴い、これまでのK寺になかった大きな金銭の動きが生じるようになったため、単立宗教法人としての法人格取得の機運が高まったのである。既に寺院としての活動実態が伴っていたこともあり、法人取得は比較的スムーズに進み、二〇二二年に宗教法人格を取得した。<sup>③</sup>

近年、K寺のみならず津軽地方のカミサマ信仰や民間信仰実践において重要な役割をはたしてきた寺院が次々と永代供養墓建立している。オシラサマ信仰の拠点である寺院や、花嫁人形供養で有名な寺院がその例である。そのため、K寺の動向は、同地域の祈禱寺院の一般的な動向としても注目されるものである。あるいは、全国的な傾向として指摘することもできるかもしれない。

K寺の永代供養墓建立は寺院に大きな変化をもたらした。K寺では、葬儀社などからの紹介で住職や副住職が葬儀を行った故人、また永代供養墓に埋葬された故人については過去帳に記載し供養を行っている。寺側から法事のご案内を出すことはないが、家族から希望があれば寺か自宅で法事を行う。そうした家族をK寺では「檀家」と呼んでいる。入壇料・檀家料・護持費などを伴うものではなく、メンバーシップは通常のものよりもゆるやかであるが、K寺は「檀家」をもつ寺となったのだ。そして、祈禱と滅罪の寺院会計に占める割合は、二〇二二年の時点で半々となった。カミサマを中心とした祈禱の寺から、「檀家」をもつ滅罪の寺へと移行しつつあるのだ。

ここで興味深いのは、滅罪寺化が進んでいても、K寺が提供している「檀家」のスタイルは、従来型の檀家制度とは異なる、ゆるやかな代替的オブションであることである。また行き場のない遺骨の受け入れを積極的に行うなど、檀那寺や行政といった「表」では掬いきれないニーズを拾い続けている。赤倉が「表」の信仰から零れ落ちる個別的な祈り

に対応してきたことを考えると、里が拠点となった現在にあってもK寺の活動は「赤倉的」と呼べるのかもしれない。また、K寺の移行は、人々の宗教的ニーズの変化も浮き彫りにする。修行や祈禱から、死後の埋葬・供養へというニーズの変化は人口動態と重ねて考えてみても無理のない変化であるように思われる。もちろん、修行や祈禱を求める人がいなくなったわけではないが、超高齢化・多死社会においては死への対応という問題が、量的にいつて宗教的ニーズの中心となるのは自然なことだろう。今求められるのは、山ではなく、墓なのである。赤倉は社会の宗教的ニーズの中心を常にとらえてその姿を変えているといえよう。

## おわりに

衰退の語りから距離をとるといふ本稿の主張は、衰退の語を別の言葉に置き換えるということを意味しているのではない。また、衰退という言葉を禁じようとするものでもない。ただ、衰退というのの一つの見方に過ぎないことを明らかにし、衰退という過去志向の視点から、変化という継続的な過程を捉えるための視点への転換を図ろうとしたものである。

筆者の研究分野でいえばイタコなどの巫者たちや種々の供養実践、あるいは簡素化される葬送儀礼など、見方によってはありとあらゆる民俗が衰退している。しかし、あらゆる「豊かな」民俗が枯れ果てた荒れ野に我々は住んでいるのだろうか。私たちが何の信仰実践もない世界で生きているかと言えそうではない。

衰退言説が価値をもつことは、反対に同時代的な現象の価値が低く見積もられることもある。K寺のような墓建立は、永代供養墓経営に「手を出した」といった仕方で語られ、現在の流行に乗った表層的な行為に過ぎないとみる立場もありえる。しかし、本稿で明らかにした通り、赤倉霊場の賑やかな姿は昭和三〇〜四〇年代に生じた「バブル」であって、当時のカミサマたちの赤倉進出は一時の流行に乗った行為に「過ぎなかった」ともいえるのである。そこに、民俗宗教の豊かな世界が見い出されていたのは、シャーマニズム研究や民俗宗教という視点のおかげであり、それは現地の流行が定着した後に行ってきた研究者たちに半ば回顧的に発見されたのである。そうなると、永代供養墓建立などの動きが研究としてうまく射程に入れないのは、まだ私たちが同時代の現象を論じるための有力な視点をもっていないだけともいえるだろう。衰退の語りと距離をとることは、現代の実践を捉えるための視点を構築するために必要な一

歩であると考えている。

## 注

- (1) 野家啓一『物語の哲学』岩波書店、二〇〇五年、二〇頁。
- (2) 野家、前掲書、二十三頁。
- (3) 清水昭俊「植民地的状況と人類学」、青木保他編『思想化される周辺世界（岩波講座文化人類学一二）』岩波書店、一九九六年、七頁。
- (4) こうしたポストコロニアル的批判に対する批判も繰り広げられてきた。吉岡正徳によれば、サルベージ人類学の批判者たちは、純粋な文化といったものを想定することを嫌うがゆえに、本質主義的な語りから距離を取る。そのことによって、過去の姿を想定できなくなり、どこがどう変わったのかという変化を論じられなくなると指摘する（吉岡正徳「歴史とかわる人類学」『国立民族学博物館研究報告別冊』二十一号、二〇〇〇年、一九頁）。また、小田亮はサルベージ人類学批判もその一部であるポストモダン人類学が、「真正さ」すべてを本質主義として退けることによって、人々が生活の場においてそのつど認めている生活の文化の「真正さ」をも否定してしまう」という問題を指摘する。つまり、ポストモダン人類学が、「断片性」や「非一貫性」や「雑種性」をはぐくんでいる「生活の場」を捉えそこなっている」と論じる（小田亮「ポストモダン人類学の代価―ブリコロールの戦術と生活の場の人類学」『国立民族学博物館研究報告』二十一（四）、一九九七年、八四―八頁）。特に生活の場への着目は本稿もその視点を共有している。
- (5) Thomas, J. B. 2015. The Buddhist Virtues of Raging Lust and Crass Materialism in Contemporary Japan. *Material Religion*, 11(4), p. 487.
- (6) Ibid.
- (7) Ibid., p.486.
- (8) 河野正治・塚原伸治・菅豊「結節点としてのヴァナキュラー概念―文化人類学と民俗学の対話可能性に向けた一試論」『人文学報』五二〇（二）、二〇二四年、二十四頁。また、島村恭則や菅豊などを中心として日本民俗学においてもヴァナキュラー概念の受容と検討が進んでいる。宗教研究におけるヴァナキュラー概念については、拙稿「かもしれない」領域を照らす

民間信仰研究へ—Folk, Popular, VernacularそしてLivedという視座をめぐって」『駒澤大学佛教學部論集』五十三号、二〇二二年）を参照。

- (9) 河野他、前掲論文、三十六頁。
- (10) 河野他、前掲論文、三十一頁。
- (11) 太宰治『津軽』岩波書店、二〇〇四年、一六七頁。
- (12) ちなみに、太宰は「西海岸から見た山容は、まるで駄目」と続けるが、その地に住む人々には異論があるだろう。
- (13) 菅江真澄著、内田武志・宮本常一編訳『菅江真澄遊覧記』三、平凡社ライブラリー、二〇〇〇年、三七五頁。
- (14) 安達知郎『聖地赤倉—カミサマ信仰のふるさと』北方新社、二〇二二年、四十一頁。
- (15) 「ゴミソ」という言葉は、ふつう蔑称として用いられる。実際、わざわざ相手を見くだそうという意図がないのなら、この種の祈禱者に面と向かって「ゴミソ」とよんだりはいないほうがよい」（池上良正『津軽のカミサマ—救いの構造をたずねて』どうぶつ社、一九八七年、九頁）と池上は指摘している。筆者もゴミソの語がもつ否定的なニュアンスを避けるためカミサマの語を使っている。それに対して、鳥居建己は、津軽地方では「ゴミソ」という呼称が未だ民俗語彙として（特に仏教の宗教者に）用いられている事実を重視し、「制度宗教と「庶民信仰」との微妙な関係を細やかに表し得る可能性が「ゴミソ」という語にはあるのではないか」（鳥居建己『死者の結婚のイメージをめぐるヴァナキュラーな信仰実践』晃洋書房、二〇二四年、二〇九頁）として、ゴミソの語の可能性を指摘している。確かにゴミソの語を無いもののように扱うことには問題があるだろう。しかし、フィールドで聞く侮蔑的なニュアンスを踏まえると、例えばゴミソの語そのものを検討するといった場合以外に、一般的な呼称として使用することは憚られる。
- (16) 江田絹子「津軽のゴミソ」、和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館、一九七〇年、三三七頁。
- (17) 楠は「もうで」型と「こもり」型という岸本英夫による山岳修行の分類に基づき、赤倉を「こもり」の山であると指摘している（楠正弘「日本的シャマニズムの展開—赤倉沢と恐山」『季刊現代宗教』一（二）、一九七五年、一四〇頁）。実際に、雪深い冬の間もこの地にとどまり続けるカミサマたちもいた。
- (18) 楠正弘「ゴミソ信仰—日本的シャマニズムの一形態」『日本文化研究所研究報告』別巻第十六集、一九七九年、三十四頁。
- (19) 池上良正『民間巫者信仰の研究—宗教学の視点から』未來社、一九九九年、一四五頁。

- (20) 池上良正「津軽赤倉信仰覚書―ゴミン系カミサマの活動を中心に」『文経論叢』一九(三)、一九八四年、三頁。
- (21) 青森県津軽半島民俗総合調査団『津軽半島の民俗〔第一次報告〕』東京教育大学文学部民俗学教室、一九六六年、四頁。
- (22) 青森県津軽半島民俗総合調査団『津軽半島の民俗〔第二次報告〕』東京教育大学文学部民俗学教室、一九六七年、三頁。
- (23) 江田絹子「津軽のゴミン」『日本民俗学会報』四〇号、一九六五年。
- (24) 楠、前掲、一九七五年、一九七九年など。
- (25) 桜井徳太郎『日本のシャマニズム』吉川弘文館、上巻：一九七四年、下巻：一九七七年。
- (26) 楠正弘『仏教民俗と民俗信仰―シャマニズム論をめぐって』創文社、二〇〇九年。
- (27) 森田小学校歴史クラブ編『村の石碑・赤倉信仰』私家版、一九八一年。その後、顧問である太田文雄が出版した『津軽の荒吐神伝承と赤倉信仰』（青森県文芸協会出版部、一九九四年）にも同書の報告が掲載されている。
- (28) Schattschneider, E. 2003. *Immortal Wishes: Labor and Transcendence on a Japanese Sacred Mountain*. Duke University Press.
- (29) 池上、一九九九年、二〇〇頁。
- (30) 民間信仰から民俗宗教への移行、そしてその後の展開については拙稿（村上、二〇二二年）を参照のこと。
- (31) 池上、一九九九年、一八三頁。
- (32) 根深誠『カミサマをたずねて―津軽赤倉霊場の永助様』中央公論新社、二〇一八年。
- (33) 安達、前掲書、六頁。
- (34) 金子直樹「岩木山における参詣登山道の歴史的変遷」『歴史地理学』四〇(五)、一九九八年。
- (35) 太田、前掲書、九十六頁。
- (36) 池上、一九九九年、一七〇頁。
- (37) 江田、一九七〇年、三三七頁。
- (38) 池上、一九九九年、一八二―一八三頁。
- (39) 池上、一九八七年、四十二頁。
- (40) 池上、一九九九年、一七〇頁。
- (41) 森田小学校歴史クラブ編、前掲書。

- (42) 櫻井義秀『死者の結婚―祖先崇拜とシャーマニズム』北海道大学出版会、二〇一〇年、一四一頁。
- (43) Mについては拙著『巫者のいる日常』春風社、二〇一七年、六四―六八頁でやや詳しく論じている。
- (44) 安達、前掲書。
- (45) Schattschneider 2003. p.14.
- (46) 安達、前掲書、一三四頁。
- (47) 昭和四十一年のものが江田（一九七〇年、三三九頁）、昭和五十五年時点の貸し付け状況が森田小学校歴史クラブ編（前掲書、六十三―六十四頁）に掲載されている。
- (48) 池上良正『民俗宗教と救い―津軽・沖縄の民間巫者』淡交社、一九九二年。
- (49) 森田小学校歴史クラブ編、前掲書、五十五頁。
- (50) 同上。
- (51) 池上、一九八四年。
- (52) 池上、一九九九年、一七八頁。
- (53) この点は、池上良正先生より直接ご教示いただいた。
- (54) 村上晶「『祈禱寺院』による永代供養墓経営について―津軽地方における寺院実地調査報告」『仏教経済研究』五十二号、二〇二三年。
- (55) 永代供養墓建立、宗教法人格取得の詳細な経緯は前掲（村上、二〇二三年）の報告書を参照のこと。

〈キーワード〉 津軽地方、赤倉、岩木山、カミサマ、民俗の衰退